

সম্প্রীতি
ৰাষ্ট্ৰীয় গৱেষণা পত্ৰিকা

ISSN : 2454-3837

SAMPRITI

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

Vol.-III, Issue-I, March, 2017

Editor in Chief

Dr. Dhiraj Patar



SAMPRITI PUBLICATION
GAUHATI UNIVERSITY CAMPUS
JALUKBARI- 781014

total
pages 184

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-III, Issue-I, March, 2017.

Advisor

Prof. Dipti Phukan Patgiri, D. Lit. Dept. of Assamese, Gauhati University.
Prof. Pradip Jyoti Mahanta, Rtd. Dean Faculty of Cultrual 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 Bezbora, HOD, Dept. of Assamese, Dibrugarh University.
Dr. Raju Baruah, Rtd. Prof. & HOD, Dept. of Assamese, Jagiroad College, Morigaon.
Dr. Prafulla Kumar Nath, Associate Prof. Dept. of Assamese, Gauhati University.
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, 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: 100.00/-

Publicity & Distributor: BANDHAV, Panbazar, Ghy-1

© All rights reserved; published by Sampriti publication, Gauhati University campus, Jalukbari-781014, email-sampritipublication@gmail.com
Contact no. +91 99 546 89 619

contents

কুঁহিশিখা ভূঞা

ভাৰতীয় চিত্ৰকলাৰ আলোকত অসমীয়া চিত্ৰকলাৰ স্বৰূপ : এক অধ্যয়ন/ 7-18

প্ৰজ্ঞাশ্ৰী ভূঞা

ধন্য নৰ তনু ভাল অসমীয়া জীৱনীমূলক উপন্যাস : এক অধ্যয়ন /19-24

বিশ্বজিৎ শালৈ

দাঁতাল হাতীৰ উঁয়ে খোৱা হাওদাত প্ৰতিফলিত নাৰীৰ সামাজিক স্থিতি :

এক আলোচনা /25-31

পল্লৱী মহন্ত

নিকোলাই ভাছিলিয়েভিচ্ গোৱালৰ ‘অভাৰকোট’ / 32-37

সৰস্বতী ৰাজবংশী

হোমেন বৰগোহাঞিৰ হাতী গল্পত সামাজিক মূল্যবোধৰ পৰিৱৰ্তন আৰু

অস্তিত্বৰ সংকট /38-45

পল্লৱিকা শৰ্মা

ৰামধেনুত হেম বৰুৱাৰ কবিতা আৰু কাব্যিকতা /46-61

ড° জুমি দাস

‘মমতাৰ চিঠি’ আৰু ‘পলস’ কবিতাত প্ৰতীক আৰু চিত্ৰকল্পৰ প্ৰয়োগঃ

এক আলোচনা /62-69

স্নিগ্ধা ৰাণী ৰাভা

ৰাজেন ৰাভা ৰচিত *ৰাভা সাধুকথা* পুথিত লোকজীৱন : এটি অধ্যয়ন /70-86

(‘নলুৱা-চলুৱা’, ‘কাচমণি’ আৰু ‘বিচকৰম আৰু আলিকৰম’ সাধুকথাৰ বিশেষ উল্লিখনেৰে)

চন্দ্ৰধৰ ৰায়

প্ৰফুল্লদত্ত গোস্বামীৰ জীৱনীমূলক ৰচনা *মাণিক চন্দ্ৰ বৰুৱা* /87-95

Mamata Swargiary

Folk Architecture of the Bodos in Barpeta District: Tradition and use in their Society /96-102

Nijara Choudhury Deka

Auguste comte and Rabindranath Tagore on the “Religion of Humanity”:
A Comparative Study /103-108

Tapan Talukdar

Title of the Aricle: Do animals have right to live? :
A Crtical analysis /109-114

Tralokya Kalita

Discourse from the margin : An unsung reality /115-118

Ashim Hazarika

Political participation of the rural women in the decision making process:
A special reference to the Nagaon District /119-128

Salim Mahmmad Saikia

Agricultural Scenario of India : past and present /129-140

Pankaj Kumar Sarmah

Understanding the Discourse of Insurgency and Gender security: The
Nalbari case /141-152

Mridutpal Goswami

Silk Culture in Pre-Colonial Assam /153-162

Dr. Papori Boruah

Existential idea of Freedom and Authenticity: An analysis /163-171

Mitali Kalita

Background of Assamese Nationalism in the 19th Century /172-179

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

ভাৰতীয় চিত্ৰকলাৰ আলোকত অসমীয়া চিত্ৰকলাৰ স্বৰূপ : এক অধ্যয়ন

কুঁহিশিখা ভূঞা

গৱেষক, অসমীয়া বিভাগ, গুৱাহাটী বিশ্ববিদ্যালয়

সংক্ষিপ্তসাৰ :

মানুহৰ আবেগ-অনুভূতি, সৌন্দৰ্যবোধ, চিন্তা আদিৰ সুকুমাৰ প্ৰকাশৰ অন্যতম মাধ্যম হ'ল চিত্ৰকলা। ই কোনো নিৰ্দিষ্ট ভাষা অবিহনে ৰেখা, ৰং আদিৰে কোনো পটভূমিত অংকিত কৰা এক বিশ্বজনীন ভাষা। অতি প্ৰাচীন কালৰ মানৱ সভ্যতাৰ ইতিহাস জানিবলৈ চিত্ৰ আৰু ভাস্কৰ্যসমূহেই হৈছে একমাত্ৰ সম্বল। কিয়নো চিত্ৰ আৰু ভাস্কৰ্যক বাদে প্ৰাগৈতিহাসিক যুগৰ অইন কোনো সৃষ্টিয়েই কালজয়ী স্থায়িত্ব লভিবলৈ সক্ষম হোৱা নাই।

ভাৰতীয় শিল্পকলা সু-প্ৰাচীন আৰু ঐতিহ্যমণ্ডিত। হৰপ্পা-মহেঞ্জোদাৰো সভ্যতাৰ সময়ৰ পৰা আৰম্ভ কৰি ভাৰতীয় শিল্পৰ সৌন্দৰ্যধাৰা আজিও গতিশীল। সাহিত্য, সংগীত, স্থাপত্য-ভাস্কৰ্য আদিৰ দৰে চিত্ৰকলাৰ ক্ষেত্ৰতো অসমৰ ইতিহাস যথেষ্ট প্ৰাচীন। চিত্ৰকলাৰ বিষয়ে ৰচিত কোনো শিল্প-গ্ৰন্থ অসমত ৰচনা কৰাৰ তথ্য পোৱা নাযায় যদিও পুৰণি অসম তথা কামৰূপৰ তথ্য থকা পৌৰাণিক গ্ৰন্থ কালিকাপুৰাণ, যোগিনীতন্ত্ৰ, পুৰণি অসমীয়া কাব্য সাহিত্য, চৰিতপুথি, কামৰূপৰ নৃপতিসকলৰ তামৰ ফলি, শিললিপি আদিৰ পৰা অসমৰ চিত্ৰকলাৰ বিষয়ে জানিব পৰা যায়। আমাৰ এই আলোচনা পত্ৰত ভাৰতীয় চিত্ৰ শিল্পকলাৰ পটভূমিত অসমীয়া চিত্ৰকলাৰ যি সুকীয়া শৈলীৰূপে চিহ্নিত কৰিব পৰা নিজস্ব আৰু সুকীয়া বৈশিষ্ট্য আছে সেই বিষয়ে আলোচনা কৰা হ'ব।

সূচকশব্দ : চিত্ৰকলা, চৰিত পুথি, তামৰ ফলি

১.০ প্ৰস্তাৱনা :

মানুহৰ মনৰ আবেগ অনুভূতি, সৌন্দৰ্যবোধ, চিন্তা আদিৰ সুকুমাৰ প্ৰকাশৰ অন্যতম মাধ্যম হ'ল চিত্ৰকলা। ই কোনো নিৰ্দিষ্ট ভাষা অবিহনে ৰেখা, ৰং, আদিৰে কোনো পটভূমিত অংকিত কৰা এক বিশ্বজনীন ভাষা। অতি প্ৰাচীন কালৰ মানৱ সভ্যতাৰ ইতিহাস জানিবলৈ চিত্ৰ আৰু ভাস্কৰ্যসমূহেই হৈছে একমাত্ৰ সম্বল। কিয়নো চিত্ৰ আৰু ভাস্কৰ্যক বাদে প্ৰাগৈতিহাসিক যুগৰ অইন কোনো সৃষ্টিয়েই কালজয়ী স্থায়িত্ব লভিবলৈ সক্ষম হোৱা নাই। আদিম মানুহে নিজৰ অজ্ঞাতে শিলৰ গুহা, অস্ত্ৰ-শস্ত্ৰত চিত্ৰিত আৰু খোদিত শিল্প মাধ্যমৰ জৰিয়তে বহু হাজাৰ বছৰ আগতে নিজেই ৰচি আহিছে মানৱ জীৱনৰ ইতিহাস। আদিম অৱস্থাত মানুহে পাহাৰ পৰ্বতৰ গুহাত বাস কৰিছিল। সৃষ্টিৰ সেই প্ৰাথমিক অৱস্থাত মানুহৰ প্ৰধানতঃ সমস্যা আছিল বহু ভয়াবহ হিংস্ৰ জন্তুৰ আক্ৰমণৰ ভয়াৰ্ত অৱস্থা আৰু পেটৰ ভোক নিবাৰণ। এই হিংস্ৰ জন্তুৰ ওপৰত আধিপত্য বিস্তাৰ কৰিবলৈ আদিম মানুহে অস্ত্ৰ-শস্ত্ৰ নিৰ্মাণৰ উপৰি নানা প্ৰকাৰৰ ঐন্দ্ৰজালিক (magic) ক্ৰিয়া কলাপৰো সহায় লৈছিল। গুহা বা পৰ্বতৰ প্ৰাচীৰত অংকিত চিত্ৰসমূহে এই জাতীয় ঐন্দ্ৰজালিক ক্ৰিয়া কলাপৰ আভাস দিয়ে। অতি প্ৰাকৃতৰ ওপৰত থকা বিশ্বাস আৰু কলা-সৃষ্টিৰ প্ৰতি থকা মানুহৰ আজন্ম স্পৃহাৰ ফলশ্ৰুতিতেই শিল্প কলা চৰ্চাৰ ইতিহাস গঢ় লৈ উঠিছে। মানৱ সভ্যতাৰ ইতিহাসত এই চিত্ৰ ভাস্কৰ্যসমূহৰ বিপুল অৰিহণা আছে।

গৱেষণাৰ পদ্ধতি আৰু উৎস :

গৱেষণাৰ পদ্ধতি হিচাপে বৰ্ণনাত্মক পদ্ধতি গ্ৰহণ কৰা হৈছে। লগতে এই পত্ৰখন প্ৰস্তুত কৰোঁতে গৌণ উৎস ব্যৱহাৰ কৰা হৈছে আৰু চিত্ৰকলা বিষয়ক বিভিন্ন পুথি-পাজি আৰু প্ৰবন্ধৰ সহায় লোৱা হৈছে।

১.১ অসম চিত্ৰকলাৰ ইতিহাস :

সাহিত্য, সংগীত, স্থাপত্য-ভাস্কৰ্য আদিৰ দৰে চিত্ৰকলাৰ ক্ষেত্ৰতো অসমৰ ইতিহাস যথেষ্ট প্ৰাচীন আৰু উল্লেখযোগ্য। চিত্ৰকলাৰ বিষয়ে ৰচিত কোনো শিল্প-গ্ৰন্থ অসমত ৰচনা কৰাৰ তথ্য পোৱা নাযায় যদিও পুৰণি অসম তথা কামৰূপৰ তথ্য থকা পৌৰাণিক গ্ৰন্থ কালিকাপুৰাণ, যোগিনীতন্ত্ৰ, পুৰণি অসমীয়া কাব্য-সাহিত্য, চৰিতপুথি, কামৰূপৰ নৃপতিসকলৰ তামৰ ফলি, শিললিপি আদিৰ পৰা অসমৰ চিত্ৰকলাৰ বিষয়ে অলপ-অচৰপ জানিব পৰা যায়। (কলিতা ১)

অসমত প্ৰাগৈতিহাসিক যুগৰ গুহাচিত্ৰৰ নিদৰ্শন বৰ্তমানলৈ আৱিষ্কৃত হোৱা নাই যদিও প্ৰাগৈতিহাসিক কালৰ পৰা অসমত বসতি কৰা মানুহৰ অস্ত্ৰ-শস্ত্ৰ বৰ্তমানৰ গাৰো পাহাৰ, নগাভূমি, উত্তৰ কাছাৰ আদিত আৱিষ্কৃত হৈছে। এই শিল্প-প্ৰতিভাৰ ক্ষীণ ধাৰা এটি বৰ্তমানো দেখা যায় বড়ো কছাৰী, নগাসকলৰ ভিতৰত। বৰ্তমান এই জনগোষ্ঠীৰ চিত্ৰ-বিচিত্ৰ সাজ-

পাৰ, কাঠত কটা মূৰ্তি, বাঁহৰ চুঙাৰ চিত্ৰ, কাৰু খচিত অস্ত্ৰ-শস্ত্ৰাদিৰ পৰাই ধাৰাবাহিকৰূপে চলি অহা তেওঁলোকৰ পূৰ্বপুৰুষসকলৰ চিত্ৰবিদ্যা-চৰ্চাৰ আভাস দাঙি ধৰে।

অসমৰ চিত্ৰকলাৰ বিষয়ে আটাইতকৈ পুৰণি প্ৰসংগ থকা পুথি *হৰিবংশ* আৰু *দ্বাৰকালীলা*। এই দুখনৰ কাহিনীভাগ মহাভাৰতৰ পৰা লোৱা হৈছে। ইয়াৰ মতে শোণিতপুৰৰ অসমীয়া ঐতিহ্যৰ লগত জড়িত চিত্ৰলেখা এগৰাকী বিখ্যাত প্ৰতিকৃতি অংকন শিল্পী।

চিত্ৰলেখা অকল চিত্ৰশিল্পীয়েই নহয় এগৰাকী সুনিপুণ সংগীত বিশাৰদো। (শৰ্মা ৫৪) বাণাসুৰৰ ৰাজ্যত চিত্ৰলেখাৰ দৰে বহুমুখী প্ৰতিভাধৰ বৰ্দ্ধমান অৱস্থালৈ চাই অনুমান কৰিব পাৰি যে তাত পূৰ্বৰে পৰা নিশ্চয় উন্নত মানৰ কলা-সংস্কৃতি পৰম্পৰাকৰূপে প্ৰচলিত আছিল।

সপ্তম শতিকাৰ কামৰূপৰ ৰজা ভাস্কৰ বৰ্মনে কনৌজৰ ৰজা হৰ্যবৰ্দ্ধনলৈ পঠিওৱা সামগ্ৰীসমূহৰ ভিতৰত সাঁচিপতীয়া পুথি, ছবি অঁকা সামগ্ৰী, ৰঙেৰে পৰিপূৰ্ণ মহীচুঙা, ছবি আৰু নেলেখা পট আদি আছিল। (শইকীয়া ৯৩-৯৪) সৰ্বভাৰতীয় ক্ষেত্ৰলৈ উপহাৰস্বৰূপে পঠিওৱা সাংস্কৃতিক সম্পদসমূহলৈ চাই অনুমান কৰিব পাৰি যে তদানীন্তন অসমৰ সাংস্কৃতিক সমলসমূহ উন্নত মানৰ আছিল।

সপ্তম শতিকাৰ মাজভাগত অসম ভ্ৰমণ কৰা চীনা পৰিব্ৰাজক হিউৱেন চাঙে তদানীন্তন কামৰূপাধিপতি ভাস্কৰ বৰ্মনৰ ৰাজপ্ৰাসাদত ধুনীয়াকৈ অঁকা চিত্ৰসমূহ দেখি 'ঠগদিল' বুলি কৰা বিৱৰণীৰ উল্লেখ আছে। ভাস্কৰ বৰ্মনৰ পৰৱৰ্তী কালৰ কোনো কোনো ৰজাৰ চিত্ৰ-বিচিত্ৰ অলংকৰণেৰে অলংকৃত ৰাজপ্ৰাদৰ উল্লেখ সেই ৰজাসকলে দান কৰা ভূমিদান ফলিবোৰৰ পৰা জানিব পাৰি। (Sarma 14) মুঠতে পুৰণি অসমৰ তামৰ ফলি, শিলৰ ফলি, অসমত ৰচিত সংস্কৃত গ্ৰন্থ, বিদেশী ভ্ৰমণকাৰীৰ টোকা আৰু প্ৰাচীন পুথি-পাঁজি আদিত উল্লেখ থকা শিল্পকলা সম্বন্ধীয় বিভিন্ন শব্দ আদিৰ উল্লেখ অসমত অতি প্ৰাচীনকালৰে পৰা চিত্ৰবিদ্যা-চৰ্চাৰ সন্ধানলৈকে প্ৰচলিত হৈ থকা কথাৰ যথার্থতা দাবী কৰে। চিত্ৰকলাৰ উপৰি পুৰাতনকালৰে পৰা অন্যান্য শিল্পকলা-চৰ্চাৰ প্ৰমাণ হিচাপে অসমত প্ৰাপ্ত হোৱা সৰ্বভাৰতীয় পৰ্যায়ৰ ভাস্কৰ্য আৰু স্থাপত্যসমূহলৈ লক্ষ্য কৰিব পাৰি। পঞ্চম-ষষ্ঠ শতিকাত নিৰ্মিত তেজপুৰৰ ওচৰত দ-পৰ্বতীয়াত প্ৰাপ্ত দুৱাৰ-তোৰণখন অসমৰ প্ৰাচীনতম স্থাপত্য কীৰ্তি। প্ৰাচীনকালত অসমৰ চিত্ৰ-ভূমিৰ ঘাই উপকৰণ আছিল সাঁচিপাত, তুলাপাত, তালপাত, কাপোৰ, কাঠৰ ফলি আদি।

পঞ্চদশ-ষোড়শ শতিকাত মহাপুৰুষ শংকৰদেৱৰ দ্বাৰা প্ৰতিষ্ঠাপিত সত্ৰ-সংগঠনসমূহ মধ্যযুগীয়া অসমীয়া চিত্ৰকলাই আত্মপ্ৰকাশ লাভ কৰি বিকশিত হোৱা কথাটো সৰ্বজন স্বীকৃত। বিষুৱক কেন্দ্ৰ কৰিয়ে সৰ্বভাৰতীয় বৈষ্ণৱ মতবাদে গঢ় লয়। অসমীয়া ভাষা, সাহিত্য, সংস্কৃতিৰ প্ৰাণ প্ৰতিষ্ঠাতা যুগনায়ক মহাপুৰুষ শংকৰদেৱ অসমত বৈষ্ণৱ আন্দোলনৰ গুড়ি ধৰোঁতা আৰু চালিকা শক্তি। মহাপুৰুষজনাই বৈষ্ণৱ আন্দোলনক জনমুখী কৰিবলৈ বৰ্ণাঢ্য সাংস্কৃতিক

কাৰ্যসূচী গ্ৰহণ কৰিছিল। এনে কাৰ্যসূচীৰ অন্যতম এক ফলশ্ৰুতি হ'ল চিত্ৰকলা। পুথিচিত্ৰক অনুচিত্ৰ বা চিত্ৰিকা বুলিও কয়। ইংৰাজীত ইয়াক Miniature Painting বোলে।

অসমৰ সচিত্ৰ পুথিসমূহৰ ভিতৰত এতিয়ালৈ পোহৰলৈ অহা আনুমানিক সপ্তদশ শতিকাৰ শেষাৰ্ধত চিত্ৰিত কৰা দশম পুথিখনকে প্ৰাচীনতম বুলি চিহ্নিত কৰা হৈছে। ছপা ৰূপৰ এই সচিত্ৰ পুথিখনক 'চিত্ৰ ভাগৱত' বুলি জনা যায়। অসমত পুথিচিত্ৰ বিকাশৰ ক্ষেত্ৰত সত্ৰসভাৰ লগতে আহোম ৰাজসভাও আছিল সমানে গুৰুত্বপূৰ্ণ। আহোম ৰজাসকলৰ ভিতৰত শ্ৰেষ্ঠ নৰপতি আছিল ৰুদ্ৰসিংহ। স্বৰ্গদেউৰ শিল্পকলাৰ প্ৰতি থকা আসক্তিৰ ফলশ্ৰুতিত আহোম ৰাজসভাত এটা নতুন খনিকৰ সম্প্ৰদায়ৰ জন্ম হৈছিল। মোগল সম্ৰাট আকবৰ আৰু জাহাংগীৰৰ দিনত মোগল চিত্ৰকলাৰ দৰে অসমত স্বৰ্গদেউ ৰুদ্ৰসিংহ আৰু শিৱসিংহৰ দিনত অসমৰ চিত্ৰকলাই এক বিশিষ্ট আভিজাত্য লাভ কৰিছিল। ৰজাঘৰীয়া পৃষ্ঠপোষকতাত আৰু সত্ৰীয়া শৈলীত চিত্ৰিত এখন অপূৰ্ব গ্ৰন্থ হৈছে *গীত-গোবিন্দ*। জয়দেৱৰ *গীত-গোবিন্দ* ভক্তি-ভাবনা তথা প্ৰেম-ভাৱনাৰে পুষ্ট ভাৰতীয় গীতিকাব্য-সাহিত্যৰ পৰম ৰমণীয় অংগস্বৰূপ।

সময় আৰু পৃষ্ঠপোষকৰ নাম উল্লেখ নথকা শতিকাৰ দুখন অন্যতম গ্ৰন্থ হ'ল— বুৰ্কা সত্ৰত পোৱা *অজামিল উপাখ্যান* আৰু পূৰথৰীয়াৰ অষ্টম স্কন্ধ *ভাগৱত*। চিত্ৰশৈলীৰ দিশলৈ চাই উল্লিখিত গ্ৰন্থ দুখনৰ চিত্ৰসমূহ ১৬৮৩ খ্ৰীষ্টাব্দৰ পৰা ১৭৩২ খ্ৰীষ্টাব্দৰ ভিতৰত সম্পন্ন হৈছিল বুলি নিশ্চিত হ'ব পাৰি। (কলিতা ৩০) স্বৰ্গদেউ শিৱসিংহ আৰু ৰাণী ফুলেশ্বৰীৰ পৃষ্ঠপোষকতাত কবিৰাজ চক্ৰৱৰ্তীয়ে ১৭২৬ খ্ৰীষ্টাব্দত অনুবাদ কৰা *শংখচূড় বধ*^১ কাব্য এখন অন্যতম সচিত্ৰ পুথি।

ৰজাঘৰীয়া পৃষ্ঠপোষকতাত চিত্ৰিত সুকুমাৰ বৰকাথে (বৰ কায়স্থ) ১৭৩৪ খ্ৰীষ্টাব্দত অসমীয়া গদ্যত ৰচনা কৰা হাতী-বিষয়ক গ্ৰন্থ *হস্তী-বিদ্যাৰ্ণৱ*^২ এখন অতুলনীয় সচিত্ৰ পুথি।

আহোম ৰজাঘৰীয়া খনিকৰসকলে অষ্টাদশ শতিকাত এটা চৌখিন চিত্ৰশৈলীৰ ধাৰা অক্ষুণ্ণ ৰাখি নানা পুথি-পাঁজিৰ পাতত চিত্ৰাংকন কৰিছিল। সমান্তৰালভাৱে সত্ৰসভাৰ খনিকৰসকলেও নানা পুথি-পাঁজিৰ পাতত চিত্ৰাংকন কৰি সত্ৰীয়া শৈলীৰ ঐতিহ্যমণ্ডিত পৰম্পৰা অক্ষুণ্ণ ৰাখিছিল। স্বৰ্গদেউ জয়ধ্বজ সিংহৰ মৃত্যুৰ পিছত ১৭৮৬ খ্ৰীষ্টাব্দৰ পৰা ১৭৯২ খ্ৰীষ্টাব্দলৈ তিনিবাৰ মোৱামৰীয়াসকলৰ লগত আহোম যুদ্ধত লিপ্ত হ'ব লগা হৈছিল। এনে পৰিস্থিতিত আহোম ৰাজসভাৰ অন্যান্য শিল্পকলাৰ লগতে চিত্ৰকলাৰ চৰ্চাৰো যতি পৰাৰ উপক্ৰম হৈছিল। মোৱামৰীয়া বিদ্ৰোহৰ সময়ছোৱাত চিত্ৰিত হোৱা পুথিকেইখন হ'ল— যোৰহাটৰ টেঁচা সত্ৰৰ *কীৰ্তন*।^৩ ইয়াৰ ৰচনাকাল ১৬৯৩ শক বা ১৭৭১ খ্ৰীষ্টাব্দ। নগাঁৱৰ কৰুং সত্ৰত পোৱা সংস্কৃত *ভাগৱত*ৰ 'ষষ্ঠ' আৰু 'সপ্তম স্কন্ধ'^৪ (১৭৪৫ খ্ৰীষ্টাব্দ)। সংস্কৃত ভাগৱতৰ ষষ্ঠ স্কন্ধৰ দুখন চিত্ৰিকা আছে। গ্ৰন্থখনিৰ প্ৰতি পাতৰ কাষৰি লতা চানেকীয়া ফুল দেখিবলৈ পোৱা যায়।

মোগল, ৰাজপুত, পাহাৰী অথবা আহোম চিত্ৰকলাৰ দৰে দৰঙী নৃপতিসকলৰ পৃষ্ঠপোষকতাত আত্মপ্ৰকাশ কৰা দৰঙী শৈলীও দৰকাৰী কলা। দৰঙী ৰজা সমুদ্ৰনাৰায়ণৰ আদেশত সূৰ্যখড়ি দৈৱজ্ঞই ৰচনা কৰা *দৰং ৰাজবংশাৱলী*ৰ পাতত চিত্ৰাংকন কৰা হৈছিল আনুমানিক ১৮০৬ খ্ৰীষ্টাব্দত।

হাজো অঞ্চলত প্ৰাপ্ত *স্যামন্তক হৰণ* সচিত্ৰ পুথিখন দৰং ৰাজবংশাৱলীৰ চিত্ৰশৈলীৰ সৈতে সাদৃশ্য দেখা যায়। সত্ৰসভা নাইবা আহোম ৰাজসভাৰ দৰে দৰঙী ৰজাসকলৰ পৃষ্ঠপোষকতাতো *ভাগৱত*ৰ 'অষ্টম স্কন্ধ'টি চিত্ৰিত কৰা হৈছিল। উক্ত ৰাজসভাত চিত্ৰিত দুখন উল্লেখযোগ্য লোক চিত্ৰশৈলী পৰ্যায়ৰ সচিত্ৰ পুথি হ'ল *তীৰ্থ কৌমুদী* আৰু *অনাদি পাতন*।

ঊনবিংশ শতিকাত আহোম ৰাজশাসনত সামাজিক, ৰাজনৈতিক আৰু অৰ্থনৈতিক দিশত দেখা দিয়া দুৰ্বল অৱস্থাই শিল্পকলা চৰ্চাৰ পৰিৱেশ ব্যাহত কৰিছিল। ১৮২৬ খ্ৰীষ্টাব্দৰ অৰ্থনৈতিক শাসন ব্যৱস্থা প্ৰৱৰ্তন কৰে। ফলত খেল ব্যৱস্থা বিলুপ্ত হয়। লুপ্ত খেল ব্যৱস্থাই শিল্পকলা চৰ্চাৰ ক্ষেত্ৰত বাধ্যবাধকতা আৰু কৰ্তৃত্ব নোহোৱা কৰিলে। অসমত ইংৰাজৰ ঔপনিৱেশিক শাসননীতি আৰু পণ্য বজাৰৰ আগমনে অসমৰ থলুৱা কলা-সংস্কৃতিক প্ৰায় মৃত্যুৰ মুখলৈ ঠেলি দিলে।

ঊনবিংশ শতিকাৰ বিশেষৰূপে জনপ্ৰিয় পুথিসমূহৰ ভিতৰত *ব্ৰহ্মবৈৰত পুৰাণ* অন্যতম। চাৰিবাৰকৈ এই পুথিখন অনুবাদ কৰা হৈছিল। পুথিখন গণেশ খণ্ড, ব্ৰহ্ম খণ্ড, প্ৰকৃতি খণ্ড আৰু কৃষ্ণ জন্ম খণ্ড— এই চাৰিটা খণ্ডত বিভক্ত।^{১৬} ঊনবিংশ শতিকাৰ আন এখন মানবিশিষ্ট পুথি হ'ল শংকৰদেৱ বিৰচিত *পাৰিজাতহৰণ নাট*। নগাঁৱৰ আইভেটি ন-সত্ৰৰ অধিকাৰ শশধৰ আতাই ১৮৩৫ খ্ৰীষ্টাব্দত উক্ত পুথিখনৰ চিত্ৰৰূপ দিয়ে। অসমৰ পুথিচিত্ৰৰ ভিতৰত নাটকীয় বিষয়ৰ চিত্ৰৰ বাবে উক্ত পুথিখন দ্বিতীয়। ঊনবিংশ শতিকাৰ আন এখন অন্যতম উৎকৃষ্ট সচিত্ৰ পুথি হ'ল ঘনশ্যাম খাৰঘৰীয়া ফুকনদেৱৰ *কঙ্কিপুৰাণ*। *কঙ্কিপুৰাণ* খন সংস্কৃত ভাষাত ৰচিত একে নামৰ পুৰাণখনৰ অসমীয়া পদানুবাদ।

সপ্তদশ শতিকাৰ দ্বিতীয়াৰ্ধৰ পৰা ঊনবিংশ শতিকাৰ শেষলৈকে এই সুদীৰ্ঘ কালজুৰি অসমত পুথি সচিত্ৰকৰণৰ কাম অব্যাহত আছিল। এই সুদীৰ্ঘ কালছোৱাত নানা চুবুৰীয়া ৰাজ্যৰ বহিঃ আক্ৰমণ অথবা আভ্যন্তৰীণ অন্তৰ্কলহৰ ফলত সৃষ্টি হোৱা সামাজিক, ৰাজনৈতিক আৰু সাংস্কৃতিক উত্থান-পতনৰ মাজতো জ্ঞাত আৰু অজ্ঞাত বিবিধজন খনিকৰৰ শিল্পকৰ্মই অসমীয়া চিত্ৰকলাৰ অত্যুজ্জ্বল দিশটিত আলোকপাত কৰে আৰু যুগজয়ী সৃষ্টি ৰচিবলৈ সক্ষম হয়। অসমৰ কোনো কোনো পুথিচিত্ৰৰ কথাংশ লেখা আৰু চিত্ৰৰ কাৰণে ব্যৱহৃত ভূমিৰ দাঁতিত খনিকৰসকলে লতা, ফুল, পাত আদিৰে কাষৰিও বাছিছিল। এনে কাষৰি বহু পুথিবোৰক লতাকটা পুথি বোলা হয়। খনিকৰসকলে দৃষ্টিমন্দনৰ বাবে কোনো কোনো

পুথিৰ কাষৰিত লতা, পাত, ফুল আদিৰে অলংকৰণ কৰিছিল যদিও এনে চিত্ৰৰ বাবে এই খনিকৰসকলৰ কল্পনাপ্ৰসূত সৃষ্টিশীলতা উল্লেখনীয়। একোখন পুথিৰ সচিত্ৰপাতত এনে অলংকৃত কাষৰিয়ে চিত্ৰাংকিত ভূমিক অধিক মৰ্যাদাপূৰ্ণ আৰু আকৰ্ষণীয় কৰি তুলিছিল।

কাষৰি বহু পোন প্ৰথম অসমীয়া পুথিচিত্ৰখন হৈছে স্বৰ্গদেউ শিৱসিংহৰ ৰাজত্বকালত ৰচিত *গীত গোবিন্দ* (১৭০০-১৭১৩ খ্ৰীঃ)। ইয়াৰ প্ৰথমখিলা পাততহে কাষৰি বাছিছিল। বাকীবোৰ পাতৰ কাষৰি উকা আছিল। সম্পূৰ্ণ পুথিচিত্ৰখন কাষৰিত লতাকটা প্ৰথম অসমীয়া পুথিচিত্ৰখন হ'ল স্বৰ্গদেউ শিৱসিংহৰ ৰাজত্বকালত সচিত্ৰ হোৱা *শৈলপৰ্ব* (১৭৩৯-১৭৪৪ খ্ৰীঃ)।

এখন বিচিত্ৰপূৰ্ণ লতাকটা পুথি হ'ল *ৰাঙলী কীৰ্তন* (১৭৫৯ খ্ৰীঃ)। উল্লিখিত গ্ৰন্থখনৰ কাষৰি বাছিছিল চলিহা বাৰেঘৰ সত্ৰৰ দক্ষতাপূৰ্ণ খনিকৰ পূৰ্ণকাম আতাই। এইজনা খনিকৰে কাষৰি বহু আন এখন পুথি হ'ল *অজামিল উপাখ্যান* নাট।

অষ্টাদশ শতিকাত মোৰামৰীয়া বিদ্ৰোহৰ ফলত হোৱা আভ্যন্তৰীণ অন্তৰ্কলহ আৰু মানসকলৰ আক্ৰমণৰ ফলস্বৰূপে অসমত শিল্পকলা চৰ্চাৰ অনুকূল বাতাবৰণ ক্ৰমে স্তিমিত হৈ পৰে। ইয়াৰ উপৰি ঊনবিংশ শতিকাত ইংৰাজ উপনিবেশিক শাসন আৰু পণ্য বজাৰ ব্যৱস্থাই থলুৱা কলাৰাজিক প্ৰায় মৃত্যুমুখলৈ ঠেলি দিছিল। অকল কলা-সংস্কৃতিয়েই নহয়, অসমৰ ভাষা-সাহিত্যও নিজ মাতৃভূমিৰ পৰা চিৰদিনৰ বাবে বিতাৰিত হোৱাৰ উপক্ৰম হ'ব ধৰিছিল। এনে এক সন্ধিক্ষণত ১৮৩৬ খ্ৰীষ্টাব্দত আমেৰিকা নিবাসী ব্যাপ্তিষ্ট পণ্ডিত নাথান ব্ৰাউন আৰু অলিভাৰ টি কট্টৰ শদিয়াত আহি থিতাপি লয়হি। এওঁলোক আৰু কেইগৰাকীমান আগৰণুৱা অসমীয়া সাহিত্য-সংস্কৃতিৰ সাধক অসমীয়া লোকৰ আশাশুধীয়া প্ৰচেষ্টাত ১৮৪৬ খ্ৰীষ্টাব্দৰ জানুৱাৰী মাহত মুমূৰ্ষ অসমীয়া ভাষা-সাহিত্যৰ সঞ্জীৱনীস্বৰূপ *অৰুনোদই* কাকতখন উজনি অসমৰ শিৱসাগৰৰ পৰা পোন প্ৰথমবাৰৰ বাবে প্ৰকাশ পাইছিল। এই লেখা বা ভাষা সৰ্বসাধাৰণ লোকৰ সহজে বোধগম্য হ'বলৈ পোন প্ৰথমবাৰৰ বাবে অসমত Wood Block Relief Printing ৰ দ্বাৰা ছপা ছবি প্ৰদৰ্শন কৰিলে। এই চাম্ফুৰ ব্যাখ্যা চিত্ৰই পাঠকসকলক লিখিত বক্তব্য সহজে বুজি পোৱা আৰু উপলব্ধি কৰাত সহায় কৰিছিল।

২.০ বিষয়বস্তু উপস্থাপন :

ভাৰতীয় শিল্পকলা সু-প্ৰাচীন আৰু ঐতিহ্যমণ্ডিত। হৰপ্পা-মহেঞ্জোদাৰো সভ্যতাৰ সময়ৰ পৰা আৰম্ভ কৰি ভাৰতীয় শিল্পৰ সৌন্দৰ্যধাৰা আজিও গতিশীল। মৌৰ্যযুগত নতুন নতুন শিল্প-চেতনাৰ উন্মেষ ঘটি ক্ৰমে কুশানযুগৰ ৰাজ-অনুগ্ৰহৰ ছত্ৰছায়াত পল্লৱিত হৈ গুপ্তযুগত সূচনা হয় শিল্পকলাৰ স্বৰ্ণযুগ। এই যুগতে শিল্পকলাই ভিন ভিন শাখা-প্ৰশাখাৰে বিভক্ত হৈ মানুহৰ বৌদ্ধিক, নন্দনতাত্ত্বিক অথবা সৃজনশীল প্ৰতিভাৰ পৰিচয় বহন কৰিছিল।

ভাৰতীয় চিত্ৰবিদ্যাৰ প্ৰভাৱ প্ৰাচীন সময়ৰে পৰা পুৰণি কামৰূপৰ চিত্ৰকলাৰ ওপৰত

কিমান পৰিছিল বা পৰিছিল নে নাই তাৰ কোনো প্ৰত্যক্ষ প্ৰমাণ বৰ্তমানে টিকি থকা নাই। কিন্তু প্ৰাচীন ভগ্নাৱশেষ অথবা অসমত প্ৰাপ্ত ভাস্কৰ্য-স্থাপত্যৰাজিৰ জৰিয়তে ভাৰতীয় স্থাপত্য-ভাস্কৰ্য সৃষ্টিৰ প্ৰতিটো সময়ৰ নিদৰ্শন দেখুৱাবলৈ সক্ষম হোৱাত ই একে পৰম্পৰাৰ অন্তৰ্গত চিত্ৰবিদ্যাৰো প্ৰসাৰৰ কথা দাঙি ধৰে।

অসমত চিত্ৰবিদ্যা-চৰ্চাই পুথিচিত্ৰক কেন্দ্ৰ কৰি বিকাশ লাভ কৰিছিল। সপ্তদশ শতিকাৰ পুথিচিত্ৰৰ নিদৰ্শন পোৱা গৈছে সত্ৰসভাৰ পৰা। সেই শতিকাৰ প্ৰথম নিদৰ্শন *চিত্ৰ-ভাগৱত*ৰ চিত্ৰসমূহ বুলি প্ৰমাণিত হৈছে। সেই সময়ত অসমত চিত্ৰকলাৰ ঘাই পৃষ্ঠপোষক আছিল সত্ৰসমূহ। অৱশ্যে সত্ৰসমূহৰ অনুকূল পৰিৱেশে চিত্ৰবিদ্যা-চৰ্চাৰ পথ সুগম কৰিছিল। এনে পৰিৱেশতে পুথি প্ৰতিলিপি কৰিবলৈ খনিকৰ সম্প্ৰদায় এটা যোৱা গঢ় লৈ উঠিছিল। তেওঁলোকে পুথি একোখন অধিক চিত্ৰাকৰ্ষক আৰু শুৱনি কৰিবলৈ হয়তো পুথিৰ পাতত চিত্ৰাংকনৰ কামো কৰিছিল। সৰ্বসাধাৰণৰ মাজত বিষয়বস্তুই যাতে জনপ্ৰিয়তা লাভ কৰিবলৈ সমৰ্থ হয় এই তাৎপৰ্যও সম্ভৱতঃ নিহিত আছিল একোখন পুথি সচিত্ৰকৰণত।

আহোম ৰাজসভাৰ পৃষ্ঠপোষকতাতো ভালেমান উচ্চমানৰ পুথি-চিত্ৰই অসমৰ চিত্ৰকলাৰ ভঁৰাল চহকী কৰিছিল। বিশেষ শিল্পানুৰাগী আহোম স্বৰ্গদেউ ৰুদ্ৰসিংহৰ ৰাজকালত ভালেমান সৰ্বভাৰতীয় পৰম্পৰা অসম ৰাজ্যত প্ৰৱেশ কৰিছিল। ভাৰতবৰ্ষৰ অন্যান্য প্ৰান্তৰ পৰা বিভিন্ন বৃত্তিৰ নিপুণ শিল্পী লোকক অসমলৈ আনি অসমৰ সাংস্কৃতিক জীৱন বৈচিত্ৰময় কৰি তুলিছিল উদ্যোগী আহোম নৃপতিসকলে তেওঁলোকৰ ৰাজত্বকালত। ই অসমৰ সাংস্কৃতিক বুৰঞ্জীত এক উল্লেখযোগ্য ঘটনা। এই শিল্পীসকলৰ সহযোগত স্থানীয় আৰু বহিৰাগত সাংস্কৃতিক ধাৰাসমূহে পৰস্পৰ ওচৰ চাপিবলৈ সুযোগ পাইছিল। এনেদৰে অসমত ৰাজপুত, মোগল, পাহাৰী আদি চিত্ৰৰীতিৰ কিছু কিছু প্ৰভাৱৰ লগত স্থানীয় চিত্ৰশৈলীৰ সৈতে জীণ গৈ এটি নতুন প্ৰান্তীয় ধাৰাৰ সৃষ্টি হৈছিল। সৰ্বভাৰতীয় সাংস্কৃতিক উপকৰণৰ সংমিশ্ৰণে এইটো কথাত পতিনয়নযোগ্য কৰে যে প্ৰাচীন কামৰূপৰ লোকসকলৰ লগত ভাৰতৰ অন্য ঠাইৰ লোকসকলৰ যাতায়ত আছিল। প্ৰাক্-মোগল লোডী শৈলীটো বিশেষকৈ কনৌজ অঞ্চলৰ কায়স্থ চিত্ৰশিল্পীসকলৰ অৱদান।^১ *চিত্ৰ-ভাগৱত* আৰু সত্ৰীয়া শৈলীৰ অন্যান্য পুথিবোৰত পুথিৰ লেখক অথবা ব্যাখ্যাকাৰীজনৰো প্ৰতিকৃতি আৰু প্ৰতিকৃতিৰ তলত আখৰেৰে কথাংশৰ সংক্ষিপ্ত চিনাকি দিয়া প্ৰথাটোত লোডী শৈলীৰ প্ৰভাৱ দেখা যায়। লোডী শৈলীত অংকিত ‘আৰণ্যক পৰ্ব’ আৰু ‘চৌৰপঞ্চাশিকা’ থুলৰ চিত্ৰৰাজিৰ অন্য দুটা বৈশিষ্ট্য হৈছে ইয়াৰ প্ৰত্যেকতে পুথিৰ লেখক বা ব্যাখ্যা কৰোঁতাজনৰো চিত্ৰ থাকে আৰু চিত্ৰৰ তলত আখৰেৰে কথা অংশৰ অতি সংক্ষিপ্ত চিনাকি দিয়া থাকে।^২ চিত্ৰ-ভাগৱত আৰু ইয়াৰ সমসাময়িক পুথিচিত্ৰত চিত্ৰিত পদুম, ৰাজহংস সহিতে আয়তকাৰ পুখুৰী, পানীৰ চিত্ৰৰ পাচি বা খৰাহিৰ মোৰৰ, ব্যৱহাৰ, মানুহৰ চকুবোৰ মাৰ দৰে ডাঙৰ-বহল আৰু চকুৰ কাণৰ কাষে থকা ফালটো

দীঘলকৈ ৰেখা টানি দিয়া, হেঙুলীয়া পশ্চাদভূমি, ধেনুভিৰীয়া ৰেখা সমষ্টিৰে পৰ্বত বুজোৱা, অৱশ্যে ‘পূব-থৰীয়া অষ্টম স্কন্ধ ভাগৱত’ত পাহাৰ বুজাবলৈ শংখৰ দৰে কাপ কটা আৰু জোঙা হৈ ওপৰলৈ অংকিত চিত্ৰ আদি জৈন চিত্ৰশৈলীৰ প্ৰভাৱৰ ফল।^৩ *হস্তীবিদ্যাৰ্ণৱ*ৰ চিত্ৰসমূহত মোগল সংস্কৃতিৰ সাজ-পাৰকে আদি কৰি বিভিন্ন উপকৰণ লক্ষ্য কৰা যায়। ইয়াৰ চিত্ৰবোৰৰ মাজেদি গোটেই ভাৰতবৰ্ষখনেই প্ৰতিফলিত হৈছে। ৰাজ-অট্টালিকাৰ সন্মুখত ফুলনি, ভাঁজ কৰা, কোঁচ দিয়া আঁৰ কাপোৰ কুলঙীত দীঘলীয়া জৰা ৰখা *হস্তীবিদ্যাৰ্ণৱ*ত দেখিবলৈ পোৱা উপকৰণ মোগল চিত্ৰশৈলীৰ প্ৰভাৱৰ ফল।

ৰামানন্দ দ্বিজ আৰু অনন্ত কন্দলীৰ *কুমৰ হৰণ*ত চিত্ৰিত নাৰীসকলৰ পোছাক-পৰিচ্ছদ, মুখাৱয়ব, গছ-গছনি আদিৰ চিত্ৰনৰীতি আৰু স্থাপত্যত ৰাজপুত শৈলীৰ ছাঁ দেখা যায়। শৃংগাৰাত্মক চিত্ৰসমূহৰ অংকনশৈলীত মধ্যযুগীয়া মোগল চিত্ৰকলাৰ প্ৰভাৱ লক্ষ্য কৰিবলগীয়া। কবিৰাজ চক্ৰৱৰ্তী কৃত *শংখচূড় বধ* কাব্যত চিত্ৰিত ৰাণী, সতী তুলসী আৰু অন্যান্য নাৰীসকলৰ চিত্ৰনত কাংগ্ৰা চিত্ৰশৈলীৰ সতেজতা আৰু স্নিগ্ধতাৰ আভাস পোৱা যায়। চিত্ৰত অংকিত চকুৰ অৰ্ধনিমিলিত দৃষ্টি আৰু নাৰীয়ে মূৰ বেঁকা কৰি থকা ভংগী, আকাশত হংস বিচৰণ আদি *শংখচূড়বধ*ত দেখা সমলবোৰ ৰাজপুত-পাহাৰী চিত্ৰধাৰাৰ সৈতে সাদৃশ্য দেখা যায়। ৰেখাই শিল্পীৰ ভাব-কল্পনা আৰু প্ৰেৰণাৰ মাজত সেতুবন্ধ ৰচনা কৰে। ভাৰতীয় অন্যান্য চিত্ৰশৈলীৰ দৰেই অসমৰ পুথিচিত্ৰতো ৰেখাৰ ভূমিক উল্লেখযোগ্য। পুথিসমূহত চিত্ৰিত শিল্পকৰ্মৰ উপৰি মধ্যযুগৰ অসমৰ কোনো কোনো সত্ৰ-নামঘৰ নাইবা সম্ভ্ৰান্ত লোকৰ ঘৰুৱা গোসাঁইঘৰ, দুৱাৰ আৰু খুটীত সুন্দৰ লোক-কলাৰ বৈশিষ্ট্যপূৰ্ণ শিল্পকৰ্ম দেখিবলৈ পোৱা যায়। ভাৰতৰ অন্যান্য অঞ্চলৰ ৰজাসকলে চিত্ৰকলাৰ পৃষ্ঠপোষকতা কৰাৰ দৰে সপ্তদশ-অষ্টাদশ শতিকাৰ অসমৰ আহোম স্বৰ্গদেউসকলৰ ছত্ৰছায়াত অলেখ পুথি সচিত্ৰকৰণ হৈছিল। উদাহৰণস্বৰূপে *গীত-গোবিন্দ*, *আনন্দ লহৰী*, *শংখচূড় বধ*, *হস্তীবিদ্যাৰ্ণৱ*, *লৱ-কুশ যুদ্ধ*, *ধৰ্মপুৰাণ*, *দৰং ৰাজবংশাৱলী* আদি ৰাজপৃষ্ঠপোষকতাত চিত্ৰিত অন্যতম সচিত্ৰ পুথি। প্ৰধানকৈ মোগল চিত্ৰকলাৰ প্ৰভাৱত অসমীয়া ধৰ্মনিৰপেক্ষ চিত্ৰশৈলীত বহুতো মনোৰম বৈশিষ্ট্য দেখিবলৈ পোৱা যায়। বিষয়বস্তুৰ আপেক্ষিক দূৰত্ব আৰু ঘনত্বৰ প্ৰকাশ সেউজীয়া (ওখ-চাপৰ) সমভূমি অঞ্চল আৰু নীলা পাহাৰৰ নিঃসৰ্গ দৃশ্যৰ চিত্ৰণ, গছ-গছনিৰ ৰূপবন্ধৰ ক্ষেত্ৰত কেৱল অংগসজ্জা ৰূপে নাথাকি সঁচা গছ-গছনিৰ দৰে হৈ উঠিল। বৈ পৰা সাজ-পাৰ, কাপোৰেৰে আবৃত দেহসজ্জাৰ গঠন যথাদৃশ্যকৈ ফুটাই তুলিবলৈ কাপোৰৰ চিত্ৰণত সুন্দৰকৈ চাঁ-পোহৰৰ প্ৰয়োগ দেখা যায়। ৰজাঘৰীয়া পৃষ্ঠপোষকতাত চিত্ৰিত চিত্ৰফলকত মণ্ডলধৰ্মী অলংকাৰ আৰু স্থাপত্যক বৰ্ণাঢ্য ৰূপত উপস্থাপন কৰাৰ কৌশল লক্ষ্য কৰা যায়। চিত্ৰত একাংশ দৃশ্যমান হোৱা আগজোঙা স্থাপত্য ৰচনাত উত্তৰ ভাৰতীয় প্ৰাক্-আকবৰী লোডী শৈলীৰ প্ৰভাৱপুষ্ট কাঁড়-চানেকীয়া চুলিৰ জঁটেৰে কাণসঁতা লেখা

পদ্ধতিত ৰাজপুত চিত্ৰশৈলীৰ চিটিকণি দেখা যায়।^{১০} সত্ৰীয়া চিত্ৰশৈলীয়ে প্ৰতিনিধিত্ব কৰা ঘাই বৰণটো হৈছে হেঙুলীয়া। মিঠা-হালধীয়া বৰণটোও সত্ৰশৈলীৰ অন্যতম আকৰ্ষণ। আনহাতে ৰজাঘৰীয়া চিত্ৰশৈলীত হেঙুলীয়া, নীলা, ইটাগুৰীয়া, হালধীয়া আদি বৰণৰ উপৰি আকাশী নীলা, পদুমবুলীয়া (গোলাপী), পাতল সেউজীয়া, পুৰৈয়া (ফিৰোজা) আদি যোগজ বৰণৰ ব্যৱহাৰে ৰাজপুত, মোগল পাহাৰী চিত্ৰকলাৰ প্ৰভাৱকে সূচায়। বৰণৰ ক্ষেত্ৰত পিছৰ শতিকাবোৰত তীব্ৰ ৰঙৰ সলনি শান্ত বা কোমল ৰং প্ৰয়োগত গুৰুত্ব দিছিল। চিত্ৰত ব্যৱহাৰৰ কাৰণে খনিকৰসকলে উদ্ভিদ ৰঙৰ উপৰি খনিজ ৰঙো ব্যৱহাৰ কৰিছিল। অৱশ্যে যথেষ্টসংখ্যক হেঙুল আৰু হাইতাল আমদানি হৈছিল গুজৰাটী, ৰাজস্থানী আদি মুদৈ, সদাগৰসকলৰ জৰিয়তে। (হাজৰিকা ১৩৫)

উনবিংশ শতিকাৰ দ্বিতীয় দশকৰ পৰা মানৱ উপৰ্যুপৰি আক্ৰমণে অসমবাসীৰ জনজীৱন তছনছ কৰি পেলাইছিল। ফলত ১৮২৮ খ্ৰীষ্টাব্দৰ ঐতিহাসিক ইয়াণ্ডাবু সন্ধিৰ চৰ্তানুযায়ী অসমীয়াসকল ব্ৰিটিছৰ কৰতলীয়া হৈ এক নতুন শাসন-নীতিৰ অধীন হৈছিল। ইংৰাজসকলে ৰাজনৈতিক ক্ষমতা দখল কৰাৰ লগে লগে ইউৰোপীয় আধুনিক চিত্ৰকলায়ো ভুমুকি মাৰে।

গুঠৰ শতিকাৰ পাছৰ পৰা ইংৰাসকলে ভাৰতবৰ্ষত পাতনি মেলা শিল্পকলাৰ ধাৰাটোক European Realism বুলিব লাগিব। এদল ভাৰতীয় শিল্পীয়ে ইউৰোপীয় শিল্পৰীতিত সাৰ্থকতা অৰ্জন কৰিবলৈ যত্নশীল হয়। কিন্তু এই শিল্পধাৰাই ভাৰতীয় শিল্পীসকলকে বৌদ্ধিক আৰু নন্দনতাত্ত্বিক জ্ঞান বিকাশত হোৱা সৃজনীশীল শিল্পকলাৰ সৃষ্টিৰ বিশেষ অৰিহণা যোগাব নোৱাৰিলে। এইচাম শিল্পীয়ে ভাৰতৰ গৌৰৱময় অতীতলৈ উজাই আহি অজস্তা-ইলোৰাৰ গুহাচিত্ৰ, স্থাপত্য-ভাস্কৰ্য, মঠ-মন্দিৰ, মোগল ৰাজপুত-পাহাৰী অনুচিত্ৰ, মহাকাব্য, পুৰাণ, জাতকমালা, পুথিচিত্ৰ আদিৰ অনুপ্ৰেৰণাৰে এক নতুন দেশীয় অংকনশৈলীৰ উদ্ভাৱনাৰে আধুনিক ভাৰতীয় চিত্ৰকলাৰ পাতনি তৰিছিল। আধুনিক ভাৰতীয় সভ্যতা-সংস্কৃতিৰ অন্যতম প্ৰাণকেন্দ্ৰ কলকাতা। পৰৱৰ্তীকালত ভাৰতীয় চিত্ৰকলাৰ নৱজাগৰণৰ ক্ষেত্ৰত ৰবীন্দ্ৰনাথৰ প্ৰতিষ্ঠিত শান্তিনিকেতন কলা ভৱনৰ ভূমিকা উল্লেখনীয়।

ব্ৰিটিছসকলে পশ্চিমীয়া কলা পদ্ধতিৰ নামত চলোৱা কেৱল ভিক্টোৰিয়ান আৰ্হিৰ শিক্ষাদানে ভাৰতীয় শিল্পীসকলক Draftman, Illustrator, Copy master ৰূপে তৈয়াৰ কৰাতহে বিশেষ সহায়ক হৈছিল। ইংৰাজ প্ৰৱৰ্তিত কলা শিক্ষা প্ৰণালীত বৌদ্ধিক আৰু নন্দনতাত্ত্বিক দৰ্শনমূলক জ্ঞান আহৰণত উৎসাহ যোগোৱা নাছিল। ফলস্বৰূপে দূৰদৃষ্টিসম্পন্ন এচাম ভাৰতীয় শিল্পীয়ে, যথার্থ শিল্প শিক্ষা আহৰণ আৰু ভাৰতীয় শিল্পীসত্তাৰ পুনৰুত্থানৰ তাগিদাত এক জাগৰণৰ বাৰুকৈয়ে অনুভৱ কৰিছিল। অৱশ্যে আধুনিক ভাৰতীয় শিল্প আন্দোলনৰ আগতেই বংগদেশত ভাষা-সাহিত্য, ধৰ্ম তথা জাতীয় জীৱনৰ বিভিন্ন ক্ষেত্ৰত জাগি উঠা জাগৰণে আকাংক্ষিত পৰিৱৰ্তন আইনছিল। ক'ব পাৰি যে নৱজন্মৰ সূৰ্যোদয়

হৈছিল কেইগৰাকীমান শিক্ষিত তথা সচেতন লোকৰ প্ৰচেষ্টাত। নৱজন্মৰ এচাটি বতাহে চুবুৰীয়া ৰাজ্য অসম ভূমিকো স্পৰ্শ কৰিছিল। এই সময়ৰ অন্যান্য শিল্পীসকল হ'ল— জীৱেশ্বৰ বৰুৱা, সুৰেন বৰুৱা, বিষ্ণুপ্ৰসাদ ৰাভা, গজেন বৰুৱা, প্ৰজ্ঞা দাস। এই শিল্পীসকলৰ পদানুসৰণ কৰি পৰৱৰ্তীকালত আশুদেৱ, তৰুণ দুৱৰা, গজেন বৰুৱা, পিয়াৰীমোহন চৌধুৰী, চিত্তৰঞ্জন বৰুৱা, প্ৰকাশ বৰুৱা, ৰবীন ভট্টাচাৰ্য, শোভা ব্ৰহ্ম, বেণু মিশ্ৰ, মাধৱ বৈশ্য আদি শিল্পীসকলে এই ধাৰা অব্যাহত ৰাখে। উল্লিখিত শিল্পীসকলৰ উপৰি শিল্প-চৰ্চাত একাণপতীয়াকৈ লাগি আৰু অনেক শিল্পী বিভিন্ন অঞ্চলত সিঁচৰতি হৈ থাকি অকলশৰেই শিল্পীজীৱনৰ সামৰণি মাৰিছিল।

উপৰিউক্ত অসমৰ চিত্ৰকৰসকলৰ বেছিসংখ্যক শিল্পীৰ জীৱনী আৰু তেওঁলোকৰ সৃষ্ট শিল্পকৰ্ম সম্বন্ধীয় তথ্য-পাতি বৰ্তমান সহজলভ্য নহয়। এই চিত্ৰকৰসকলৰ চিত্ৰৰ মূল চিত্ৰও বৰ্তমান পোৱা নাযায়। অৱশ্যে 'অসম ৰাজ্যিক সংগ্ৰহালয়' আৰু তেজপুৰৰ 'চিত্ৰকলা পৰিষদে' কিছুসংখ্যক চিত্ৰকৰৰ চিত্ৰ সংগ্ৰহ আৰু সংৰক্ষণ কৰি ৰাখিছে। অসমৰ গ্ৰাম্য সামাজিক জীৱন আৰু প্ৰকৃতিয়েই এইসকল চিত্ৰকৰৰ মূল উপজীব্য আছিল যদিও ধৰ্ম আৰু বুৰঞ্জীমূলক বিষয়েও কোনো কোনো চিত্ৰকৰৰ চিত্ৰত ঠাই অধিকাৰ কৰিছিল।

স্বাধীনতা পৰৱৰ্তী যুগত ভাৰতবৰ্ষৰ প্ৰধান মহানগৰকেইখনক কেন্দ্ৰ কৰি বিভিন্ন সংমিশ্ৰণত গঢ় লৈ ঠিল এক আধুনিক ভাৰতীয় চিত্ৰ-বৈশিষ্ট্য। ইয়াৰ প্ৰেৰণা আছিল ইউৰোপ বা পশ্চিমীয়া কলাৰ বাদ-বৈচিত্ৰ্য (ism) সমূহ। পিছপৰা আৰু অনগ্ৰসৰ পৰিৱেশত অসমতো দুই এগৰাকী শিল্পীয়ে এই নতুন ধাৰাৰে চিত্ৰাংকনত মনোনিৱেশ কৰিবলৈ প্ৰয়াস কৰিছিল। ছেগা-চোৰোকাকৈ দুই-এগৰাকীয়ে অসমৰ অতীত পৰম্পৰা, লোক-কলা, অনুচিত্ৰ ইতিহাস-ঐতিহ্য আদিক ভিত্তি কৰি শিল্প কৰ্মত ব্ৰতী হ'বলৈ প্ৰচেষ্টা চলালেও সেয়া হ'ল এপাচি শাকত এটা জালুকৰ দৰে।

শেহতীয়াকৈ উচ্চ তথ্য-প্ৰযুক্তিবিদ্যাৰ পৰশত আঞ্চলিক বৈষম্যৰ দ-বাম একাকাৰ কৰি মানৱ জাতিয়ে উপনীত হৈছে বিশ্বায়নৰ যুগত; শিল্পীসকলৰ বাবেও গোটেই বিশ্বখন এখন ক্ষুদ্ৰ গাঁৱলৈ সংকুচিত হৈছে। এনে পৰিৱেশত বৰ্তমান শিল্পীসকলে উদ্ভৱ-আধুনিক (conceptual art) ৰ নিত্য-নতুন সাম্প্ৰতিক ভাব-ভাষাৰে শিল্প চৰ্চাৰ ধ্যান-ধাৰণাত মিশ্ৰিত ৰূপ সৃষ্টি কৰিছে।

৩.০ সামৰণি :

মানুহৰ পৰিৱৰ্তনশীল ধ্যান-ধাৰণাই নতুন আৱিষ্কাৰ, পৰম্পৰা, পুৰণি নীতি-নিয়ম অতিক্ৰম নতুন সৃষ্টি কৰি মানৱ সভ্যতাৰ প্ৰবহমান ধাৰা অক্ষুণ্ণ ৰাখিছে। পুৰণিক অতিক্ৰম কৰি নতুন সৃষ্টি কৰাই আধুনিকতাৰ নিয়ম। স্মৰণাতীত কালৰে পৰা ভাৰতীয় সভ্যতাৰ ধাৰা পৰিৱৰ্তনৰ মাজেদি অবিচ্ছিন্নভাৱে বৈ আহিছে। কালক্ৰমত অন্যান্য দিশৰ লগতে চিত্ৰকলাতো

আধুনিকতাৰ ছাপ পৰিছে। প্ৰাচীন গতানুগতিক চিন্তাধাৰাৰ পৰা আঁতৰি আহি আধুনিক চিন্তাধাৰাৰে ছবিত নতুনত্বৰ সৃষ্টি কৰি আধুনিক চিত্ৰকলাৰ সৃষ্টি হৈছে। সি যি কি নহওঁক, পৃথিৱীৰ বুকুত যেতিয়ালৈকে মানুহ থাকিব, চিত্ৰকলাও জীয়াই থাকিব।

প্ৰসংগসূত্ৰ :

১. বৰ্তমান বুৰঞ্জী আৰু পুৰাতত্ত্ব বিভাগত সংৰক্ষিত
২. বৰ্তমান বুৰঞ্জী আৰু পুৰাতত্ত্ব বিভাগত সংৰক্ষিত
৩. পুথিখন ডিব্ৰুগড় বিশ্ববিদ্যালয়ৰ অধ্যাপক কেশৱানন্দ দেৱগোস্বামীৰ ব্যক্তিগত সংগ্ৰহত সংৰক্ষিত
৪. বদোৱাৰ শ্ৰীমন্ত শংকৰদেৱ গৱেষণা প্ৰতিষ্ঠানৰ পুথিভঁৰালত সংৰক্ষিত
৫. বৰ্তমান ৰাজ্যিক সংগ্ৰহালয়ত আছে
৬. বৰ্তমান এই গ্ৰন্থখন ব্ৰিটিছ পুথিভঁৰালত সংৰক্ষিত
৭. খাণ্ডেলৱাল কাৰ্ল, মোতীচন্দ্ৰ : এন ইলষ্ট্ৰেটেড আৰণ্যক পৰ্ব; পৃ. ২৪-৪৩
৮. খাণ্ডেলৱাল কাৰ্ল, মোতীচন্দ্ৰ : পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ৩০
৯. স্বামী, আনন্দ কুমাৰ : কেটলগবষ্টন (চতুৰ্থ খণ্ড-জৈনচিত্ৰ); পৃ. ৩২-৩৭
১০. খাণ্ডেলৱাল কাৰ্ল, মোতীচন্দ্ৰ : ললিত কলা নং ১০ চিত্ৰ ৩৩/২, ৩৪/৬

গ্ৰন্থপঞ্জী

(ক) অসমীয়া :

- কলিতা, নৰেন। *অসমৰ পুথিচিত্ৰ*। প্ৰথম প্ৰকাশ। গুৱাহাটী : অসম প্ৰকাশন পৰিষদ, ডিচেম্বৰ ১৯৯৬। মুদ্ৰিত।
- কাথবৰুৱা, এম. এল। *ভাৰত বুৰঞ্জী*। গুৱাহাটী : প্ৰকাশক : শ্ৰীঅতুল চন্দ্ৰ বৰুৱা, বৰুৱা এজেন্সী দীঘলী পুখুৰী পাৰ, ১৯৬৯। মুদ্ৰিত।
- গোস্বামী, হেমচন্দ্ৰ (সম্পা.)। *পুৰণি অসম বুৰঞ্জী*। গুৱাহাটী : লয়াৰ্ছ বুক ষ্টল, ১৯৭৭। মুদ্ৰিত।
- গোস্বামী, উপেন্দ্ৰনাথ। *অসমীয়া লিপি*। প্ৰথম প্ৰকাশ। গুৱাহাটী : অসম প্ৰকাশন পৰিষদ, ১৯৮৭। মুদ্ৰিত।
- নেওগ, মহেশ্বৰ। (সম্পা.)। *শ্ৰীগুৰুচৰিত (ৰমানন্দ দ্বিজ)*। দত্তবৰুৱা এণ্ড কোং, ১৯৫৭। মুদ্ৰিত।
- (সম্পা.)। *পবিত্ৰ অসম*। দ্বিতীয় সংস্কৰণ। অসম সাহিত্য সভা, ১৯৬৯। মুদ্ৰিত।
- (সম্পা.)। *প্ৰাচ্য শাসনাৱলী*। গুৱাহাটী : অসম প্ৰকাশন পৰিষদ, ১৯৭৪। মুদ্ৰিত।
- বৰুৱা, গুণাভিৰাম। *অসম বুৰঞ্জী*। অসম প্ৰকাশন পৰিষদ, ১৯৭২। মুদ্ৰিত।
- বৰুৱা, নৱকান্ত। *ভাৰতীয় চাৰুকলাৰ চিনাকি*। প্ৰথম প্ৰকাশ। গুৱাহাটী : অসম একাডেমী, ১৯৬৮। মুদ্ৰিত।

- বৰবৰুৱাৰ, হিতেশ্বৰ। *আহোমৰ দিন*। অসম প্ৰকাশন পৰিষদ, ১৯৮১। মুদ্ৰিত।
- ব্ৰহ্মা, শোভা। *শিল্পকলাৰ নৱজন্ম*। নতুন সংস্কৰণ, গুৱাহাটী : ষ্টুডেণ্টছ ষ্ট'ৰছ, ১৯৯৮। মুদ্ৰিত।
- (অনু.)। *ভাৰতীয় চিত্ৰকলা*। গুৱাহাটী। অসম একাডেমী, ১৯৭৫। মুদ্ৰিত।
- ভূঞা, সূৰ্যকুমাৰ। (সম্পা.)। *সাতসৰী অসম*। বুৰঞ্জী আৰু পুৰাতত্ত্ব, ১৯৬০। মুদ্ৰিত।
- ১ ————— (সম্পা.)। *সদৰামীনৰ অসম বুৰঞ্জী*। বুৰঞ্জী আৰু পুৰাতত্ত্ব, ১৯৬২। মুদ্ৰিত।
- (সম্পা.)। *তুংখুঙীয়া বুৰঞ্জী*। বুৰঞ্জী আৰু পুৰাতত্ত্ব, ১৯৬৪। মুদ্ৰিত।
- শৰ্মা, নবীন চন্দ্ৰ। *দৰং ৰাজবংশাৱলী*। গুৱাহাটী : বাণী প্ৰকাশ, ১৯৭৩। মুদ্ৰিত।
- শইকীয়া, নগেন। *প্ৰবন্ধ সংগ্ৰহ*। অসম সাহিত্য সভা, ১৯৭৮। মুদ্ৰিত।

ইংৰাজী :

- Barua, K.L. *Early History of Kamrup*. 1st Edition. Guwahati: Lawyers Book Stall, 1966. Print.
- Dasgupta, Rajatananda. *Eastern Indian Manuscript Painting*. Bombay: D.B. Tarporevella Sons & Co., 1972. Print.
- Gait, Sir Edward. *History of Assam*. 2nd Edition (Revised), Calcutta and Simla: Thacker, Spink & Co., 1926. Print.
- Goswami, H. *Descriptive Catalogue of Assamese Manuscript*. Calcutta University Publication, 1930. Print.
- Sarma, M.M. *Inscriptions of Ancient Assam*. Gauhati University Publication, 1978. Print.

পত্ৰিকা-আলোচনী :

- দেৱগোস্বামী, অজিত কুমাৰ। *কথা*। ১৮ জুন সংখ্যা, ২০০৪। মুদ্ৰিত।
- নাথ, প্ৰবীণ কুমাৰ। (সম্পা.)। *চিহ্ন*। বিংশতি সংখ্যা, ১৯৯৮। মুদ্ৰিত।
- বৰুৱা, সীমান্তজ্যোতি। (সম্পা.)। *চিহ্ন*। ৰূপালী জয়ন্তী বৰ্ষ সংখ্যা, ২০০১। মুদ্ৰিত।
- ভট্টাচাৰ্য, ভূপেন্দ্ৰনাৰায়ণ। (সম্পা.)। *চিহ্ন*। পঞ্চদশ-ষষ্ঠদশ সংখ্যা, ১৯৯৪। মুদ্ৰিত।
- মজিন্দাৰ, ৰাজকুমাৰ। (সম্পা.)। *চিহ্ন*। অষ্টাদশ সংখ্যা, ১৯৯৬। মুদ্ৰিত।
- শইকীয়া চন্দ্ৰ প্ৰসাদ। (সম্পা.)। *গৰীয়সী*। নৱম বছৰ, চতুৰ্থ সংখ্যা, জানুৱাৰী ২০০২। মুদ্ৰিত।
- হাজৰিকা, কীৰ্তিনাথ। (সম্পা.)। *দৈনিক অসম*। শাৰদীয় সংখ্যা, ১৯৮০। মুদ্ৰিত।
- হক, ঠাকুৰীয়া নীলিম। (সম্পা.)। *চিহ্ন*। দ্বাবিংশতিতম সংখ্যা, ২০০০। মুদ্ৰিত।

মানুহৰূপে প্ৰতিষ্ঠা কৰিবলৈ যত্ন কৰিছে যদিও শংকৰৰ চৰিত্ৰত অতি মানৱীয় গুণবান্ধি সম্পূৰ্ণৰূপে পৰিহাৰ কৰিব পৰা নাই। ঔপন্যাসিকে শংকৰৰ চৰিত্ৰৰ উদাৰতা, চিন্তাৰ গভীৰতা আৰু মানৱতাবোধৰ আদৰ্শৰে জনজীৱনৰ এগৰাকী প্ৰতিনিধি হিচাপে এক বহল পটভূমিত প্ৰতিষ্ঠা কৰিবলৈ চেষ্টা কৰিছে। সেয়েহে অসমত সুদীৰ্ঘ সময় ধৰি অসমৰ সামাজিক, সাংস্কৃতিক আৰু আধ্যাত্মিক ক্ষেত্ৰখনত প্ৰভাৱিত কৰা শংকৰদেৱক আধুনিক দৃষ্টিভংগীৰে মালিকে উপন্যাসত কিদৰে প্ৰতিষ্ঠা কৰিছে সেই বিষয়ে এই গৱেষণা পত্ৰখনত বিশ্লেষণাত্মক পদ্ধতিৰে অধ্যয়ন কৰা হ'ব।

সূচক শব্দ : জীৱনী সাহিত্য, অসমীয়া জীৱনীমূলক উপন্যাস, ধন্য নৰ তনু ভাল

১.০১ আৰম্ভণি :

অসমীয়া জীৱনী সাহিত্যৰ ঐতিহ্য গৌৰৱমণ্ডিত। অসমীয়া সাহিত্যত প্ৰকৃত জীৱনী উনবিংশ শতিকাৰ অষ্টম দশকৰ পৰাই ৰচিত হৈছিল যদিও অসমীয়া জীৱনীভিত্তিক উপন্যাস ৰচনাৰ পৰম্পৰা কিন্তু অৰ্বাচিন। অসমীয়া সাহিত্যত সত্তৰৰ দশকত আত্মপ্ৰকাশ কৰা জীৱনীভিত্তিক উপন্যাসে সমৃদ্ধিশালী ধাৰা ৰূপে প্ৰতিষ্ঠা লাভ কৰে। অতীতৰে পৰা সমাজৰ আদৰ্শ স্থানীয় মহান ব্যক্তিসকলৰ জীৱনী ৰচনাৰ প্ৰচেষ্টা পৰিলক্ষিত হয়। এনেবোৰ ৰচনাৰ মাজেদি সেইসকল মহান ব্যক্তিৰ জীৱন আৰু কৰ্ম তথা তৎকালীন সমাজ সম্পৰ্কে ইচ্ছুক পাঠকে নানা তথ্য লাভ কৰিব পাৰে। জীৱনী ৰচনাৰ জৰিয়তে যিকোনো ব্যক্তিক পুনৰ্নিৰ্মাণ কৰাৰ লগতে উদ্ভাসিত কৰি তোলে। জীৱনীসমূহ সদায় সত্য ঘটনাৰ ওপৰত প্ৰতিষ্ঠিত। জীৱনীমূলক উপন্যাসসমূহ মূলতঃ এক সৃষ্টিশীল ৰচনা। জীৱনীমূলক উপন্যাসকসমূহত যি ধাৰণা প্ৰকাশ পায় সেই ধাৰণা সদায় তথ্য নিৰ্ভৰ হয়। কাৰণ জীৱনীত কল্পনাৰ স্থান প্ৰায় নাই। জীৱনীকাৰে সংগৃহীত তথ্যসমূহ সন্নিবিষ্ট কৰি একোখন জীৱনী ৰচনা কৰে। এই ধৰণৰ উপন্যাসত ঔপন্যাসিকে নিজা সৃষ্টিশীলতাৰে সত্য ঘটনাৰ ওপৰত আলোকপাত কৰে। অসমীয়া সাহিত্য জগতত অতি পুৰণি কালৰ পৰাই জীৱনী ৰচনাৰ পৰম্পৰা চলি আহিছে যদিও জীৱনীমূলক উপন্যাস ৰচনাৰ বাট মুকলি হৈছিল চৈয়দ আব্দুল মালিকৰ *ৰূপ তীৰ্থ যাত্ৰী* নামৰ ৰূপকোঁৱৰ জ্যোতিপ্ৰসাদ আগৰৱালাৰ জীৱনীৰ ওপৰত লিখা উপন্যাসখনৰ জৰিয়তে। এইগৰাকী মহান ঔপন্যাসিকৰ আন এখন উল্লেখযোগ্য উপন্যাস হ'ল 'ধন্য নৰ তনু ভাল' নামৰ উপন্যাসখন। এই উপন্যাসখনেই অসমীয়া সাহিত্য জগতত মহাপুৰুষ শংকৰদেৱৰ জীৱনৰ ওপৰত লিখা প্ৰথমখন জীৱনীমূলক উপন্যাস। মালিকে উপন্যাসখনৰ কাহিনীভাগ মধ্যযুগৰ পটভূমিত ৰচনা কৰিছে আৰু উপন্যাসখনৰ বিষয়বস্তু, চৰিত্ৰ আদি আহৰণ কৰিছে ইতিহাস আৰু পৰম্পৰাৰ পৰা। এইগৰাকী মহান ঔপন্যাসিকৰ আন

ধন্য নৰ তনু ভাল অসমীয়া জীৱনীমূলক উপন্যাস : এক অধ্যয়ন

প্ৰজ্ঞাশ্ৰী ভূঞা

গৱেষক, লোক-সংস্কৃতি গৱেষণা বিভাগ, গুৱাহাটী বিশ্ববিদ্যালয়

সংক্ষিপ্তসাৰ :

অতি প্ৰাচীন কালৰে পৰা অসমীয়া সাহিত্য জগতত জীৱনী ৰচনাৰ পৰম্পৰাটো চলি আহিছে। চৰিত পুথি সমূহে এই জীৱনী ৰচনাৰ পৰিচয় বহন কৰে। অতীত কালৰ পৰাই সমাজৰ মহান ব্যক্তিসকলৰ জীৱনী ৰচনাৰ প্ৰচেষ্টা পৰিলক্ষিত হয়। জীৱনী ৰচনাৰ জৰিয়তে সমাজৰ সেই মহান ব্যক্তিসকলৰ জীৱন আৰু কৰ্মসম্পৰ্কে পৰৱৰ্তী পাঠক সমাজে জানিব পাৰে। জীৱনী সমূহত কল্পনাৰ স্থান প্ৰায় নাই বুলিয়েই ক'ব পাৰি। অসমীয়া সাহিত্য জগতত অতীত কালৰ পৰাই জীৱনী ৰচনাৰ পৰম্পৰা চলি আহিছে যদিও জীৱনীমূলক উপন্যাস ৰচনাৰ বাট মুকলি হৈছিল চৈয়দ আব্দুল মালিকৰ *ৰূপ তীৰ্থ যাত্ৰী* নামৰ ৰূপকোঁৱৰ জ্যোতিপ্ৰসাদ আগৰৱালাৰ জীৱনীৰ ওপৰত লিখা উপন্যাসখনৰ জৰিয়তে। এইগৰাকী মহান ঔপন্যাসিকৰ আন এখন উল্লেখযোগ্য উপন্যাস হ'ল 'ধন্য নৰ তনু ভাল' নামৰ উপন্যাসখন। এই উপন্যাসখনেই অসমীয়া সাহিত্য জগতত মহাপুৰুষ শংকৰদেৱৰ জীৱনৰ ওপৰত লিখা প্ৰথমখন জীৱনীমূলক উপন্যাস। মালিকে উপন্যাসখনৰ কাহিনীভাগ মধ্যযুগৰ পটভূমিত ৰচনা কৰিছে আৰু উপন্যাসখনৰ বিষয়বস্তু, চৰিত্ৰ আদি আহৰণ কৰিছে ইতিহাস আৰু পৰম্পৰাৰ পৰা। উপন্যাসখনত শংকৰদেৱক

এখন জীৱনীমূলক উপন্যাস মাধৱদেৱৰ জীৱনৰ ওপৰত ৰচিত *প্ৰেম অমৃতৰ নদী*। চৈয়দ আব্দুল মালিকৰ উপৰিও অসমীয়া সাহিত্য জগতত বৰ্তমানলৈ আন আন বহুকেইজন ঔপন্যাসিকে জীৱনীমূলক উপন্যাস ৰচনাৰে অসমীয়া সাহিত্যৰ ক্ষেত্ৰখন সমৃদ্ধিশালী কৰিছে।

১.০২ অধ্যয়নৰ পৰিসৰ :

অসমীয়া জীৱনীমূলক উপন্যাসৰ ক্ষেত্ৰখনলৈ চৈয়দ আব্দুল মালিকৰ *ধন্য নৰ তনু ভাল* উপন্যাসখনে আগবঢ়োৱা বৰঙণিৰ বিষয়ে এই আলোচনাত সামৰি লোৱাৰ লগতে অসমত সুদীৰ্ঘ সময় ধৰি অসমৰ সামাজিক, সাংস্কৃতিক আৰু আধ্যাত্মিক ক্ষেত্ৰখনত প্ৰভাৱিত কৰা শংকৰদেৱৰ আধুনিক দৃষ্টিভংগীৰে মালিকে উপন্যাসত কিদৰে প্ৰতিষ্ঠা কৰিছে, সেই বিষয়ে আলোচনা কৰা হৈছে।

১.০৩ অধ্যয়নৰ পদ্ধতি :

এই পত্ৰখন প্ৰস্তুত কৰিবলৈ বিশেষ ভাৱে বিশ্লেষণাত্মক পদ্ধতি গ্ৰহণ কৰা হৈছে।

১.০৪ *ধন্য নৰ তনু ভাল* অসমীয়া জীৱনীমূলক উপন্যাস :

ধন্য নৰ তনু ভাল জীৱনীমূলক উপন্যাস হিচাপে চৈয়দ আব্দুল মালিকৰ এক মহৎ সৃষ্টি। অসমীয়া সাহিত্যলৈ এক অনবদ্য অৱদান আগবঢ়োৱা ঔপন্যাসিক গৰাকীৰ *ধন্য নৰ তনু ভাল* উপন্যাসখন মহাপুৰুষ শংকৰদেৱৰ জীৱনৰ আধাৰত ৰচিত প্ৰথমখন জীৱনীমূলক উপন্যাস। এতিয়ালৈকে ৰচিত হোৱা অসমীয়া জীৱনীভিত্তিক উপন্যাসসমূহৰ মাজত অসম তথা ভাৰতবৰ্ষৰ বহু কেইজন বিশিষ্ট ব্যক্তিৰ জীৱন চিত্ৰ অংকিত হৈছে। তাৰে ভিতৰত অসমৰ বৈষ্ণৱ আন্দোলনৰ গুৰি ধৰোতা, সমাজ সংস্কাৰক শংকৰদেৱৰ জীৱনক লৈ উপন্যাস ৰচনাৰ প্ৰচেষ্টা এক লক্ষণীয় দিশ। সুদীৰ্ঘ সময় জুৰি অসমৰ সামাজিক, সাংস্কৃতিক আৰু আধ্যাত্মিক ক্ষেত্ৰক প্ৰভাৱিত কৰা শংকৰদেৱৰ ব্যক্তিত্বক আধুনিক দৃষ্টিভংগীৰে উপন্যাসখনত অতি সুন্দৰ ৰূপত ঔপন্যাসিক গৰাকীয়ে প্ৰতিষ্ঠা কৰিছে।

উপন্যাসখন চাৰিটা খণ্ডত বিভক্ত কৰা হৈছে। প্ৰতিটো খণ্ডই গুৰুজনাৰ জীৱনৰ একোটা সুবিশাল অংশক সামৰি হৈছে। ঔপন্যাসিকে শংকৰদেৱৰ মহা জীৱনৰ চিত্ৰ অংকণ কৰিবলৈ লৈ বৰ অসমৰ ইতিহাস, ধৰ্ম, সামাজিক, জীৱন, সংস্কৃতি, লোকসংস্কৃতি সকলো দিশ সামৰি লৈছে। তেখেতে মহাপুৰুষ জনাৰ জীৱন বৃত্ত অংকন কৰাৰ লগতে সেই সময়ৰ সকলো শ্ৰেণী জনজীৱনৰ জীৱন কাহিনীও অংকন কৰিছে। উপন্যাসখনত মালিকে কাহিনী স্থাপন কৰিছে মধ্যযুগৰ পটভূমিত। তেখেতে উপন্যাসখনৰ বিষয়বস্তু, চৰিত্ৰ আদি আহৰণ কৰিছে ইতিহাস আৰু পৰম্পৰাৰ পৰা।

ঔপন্যাসিকে শংকৰক চৰিত পুথিৰ শংকৰৰ দৰে অতি মানৱৰ ৰূপত প্ৰতিষ্ঠা নকৰি এজন সাধাৰণ মানুহ ৰূপত প্ৰতিষ্ঠা কৰিবলৈ চেষ্টা কৰিছে যদিও শংকৰৰ চৰিত্ৰত অতিমানৱীয় গুণৰাশি সম্পূৰ্ণৰূপে পৰিহাৰ কৰিব পৰা নাই। মালিকে উপন্যাসখনত শংকৰক মনৰ উদাৰতা,

চিন্তাৰ গভীৰতা আৰু মানৱতাবোধেৰে সমৃদ্ধ জনজীৱনৰ এগৰাকী প্ৰতিনিধি হিচাপে এক বহল পটভূমিত প্ৰতিষ্ঠা কৰিবলৈ যত্ন কৰিছে। এই উদ্দেশ্য সাধনৰ বাবেই তেওঁ বহু সময়ত মূল কাহিনীৰ লগত সম্পৰ্ক নোহোৱা অতিৰিক্ত কিছুমান বিষয় উপন্যাসখনত সংযোগ কৰিছে। তাৰ উদাহৰণস্বৰূপে তৃতীয় খণ্ডৰ ইছলাম ধৰ্ম সম্পৰ্কীয় দীঘলীয়া বৰ্ণনা। ইছলাম ধৰ্মৰ নীতি আৰু ভাৰতত ইছলাম ধৰ্মৰ আগমন, স্থিতি আৰু সম্প্ৰসাৰণৰ কথা এই খণ্ডত বৰ্ণনা কৰা হৈছে। এই কাহিনীটোৰ উপন্যাসখনৰ মূল কাহিনীভাগৰ লগত সম্পৰ্ক নাই যদিও কাহিনীটোৰ বৰ্ণনাৰ জৰিয়তে শংকৰদেৱৰ ধৰ্মীয় চিন্তা যে সাৰ্বজনীন, গভীৰ মানৱতাবোধেৰে উদ্দীপিত আৰু ইছলামকে ধৰি সকলো ধৰ্মৰ মূলনীতিৰ পৰা ই পৃথক নহয় সেইটো অতি সুন্দৰ ৰূপত প্ৰকাশ পাইছে।

এই বিশাল ব্যক্তিত্বসম্পন্ন লোকজনৰ প্ৰভাৱ তেওঁৰ সমসাময়িক সমাজখনত কিদৰে পৰিছিল তাৰ আভাস দিবৰ বাবেই ঔপন্যাসিকে কেতবোৰ কল্পিত চৰিত্ৰৰ সৃষ্টি কৰিছিল। জনজীৱনৰ প্ৰতিনিধি স্বৰূপ এই কল্পিত চৰিত্ৰ সমূহৰ বিভিন্ন আচৰণ আৰু কথা বতৰাৰ পৰা সমাজত শংকৰদেৱৰ জনপ্ৰিয়তা সম্পৰ্কে স্পষ্টকৈ জানিব পাৰি। এইসমূহৰ উপৰিও সেই সময়ৰ মানুহে ব্যৱহাৰ কৰা কাপোৰ-কানি, গহণা-পাতি আদিৰ বিৱৰণো মালিকে সেই চৰিত্ৰসমূহৰ কথা-বতৰাৰ জৰিয়তে অতি সুন্দৰ ৰূপত দাঙি ধৰিছে। ঔপন্যাসিকে তেওঁৰ উপন্যাসত সংযোগ কৰা তথ্যই পাঠকক মধ্যযুগৰ সমাজ জীৱন সম্পৰ্কে জ্ঞান লাভ কৰাৰ সুযোগ দিছে। উপন্যাসখনত মালিকে ঘটোৱা পৰিৱৰ্ত্তনৰ ফলত পঞ্চদশ ষোড়শ শকিতাৰ গ্ৰাম্য সমাজখনত শংকৰদেৱৰ প্ৰভাৱ তেওঁৰ প্ৰচাৰিত ধৰ্মৰ জনপ্ৰিয়তা তথা শংকৰদেৱে দেখুৱাই দিয়া সৰল ধৰ্মীয় ভাৱাদৰ্শৰ প্ৰতি জনসাধাৰণৰ আস্থা আদি বিভিন্ন দিশ স্পষ্ট ৰূপত উপস্থাপন কৰিছে। শংকৰদেৱে সন্মুখীন হোৱা অলেখ বাধা-বিঘিনি আৰু ঘাত-প্ৰতিঘাটৰ মাজেদিও তেওঁ সেই সময়ৰ সমাজখনৰ ছবি দাঙি ধৰিবলৈ অকণো কুণ্ঠাবোধ কৰা নাই।

ধন্য নৰ তনু ভাল উপন্যাসখনত বৰ লুইতৰ বৰ্ণনা মালিকে অতি সুন্দৰ ৰূপত দিছে। শংকৰৰ বাল্যকালটো বৰ লুইতৰ বুকুতেই উমলি ডাঙৰ-দীঘল হৈছে। উপন্যাসত শংকৰদেৱে বৰ লুইতৰ পানীত সাঁতুৰি-নাডুৰি লুইতৰ পাৰত খেল-ধেমালি কৰি, বাল্যকাল অতিবাহিত কৰিছে। কোচ আৰু আহোম ৰজাৰ ৰোষত পৰা পূৰ্ণ বয়স্ক শংকৰদেৱে লুইতৰ বুকুৱেদি নৌকা যাত্ৰা কৰি ক্ৰমে বৰদোৱা আৰু ধোৱাঘাট ত্যাগ কৰিছে। লুইতৰ বুকুৰেই নানা স্থান পৰিৱৰ্ত্তন কৰি, পৰিভ্ৰমী জীৱন যাপন কৰি নিজা ধৰ্মীয় মতাদৰ্শ প্ৰচাৰ কৰিছে। উপন্যাসখনত শংকৰদেৱে বৰ লুইতৰ পাৰত বহি ভৱিষ্যত কৰ্মপন্থাৰ পৰিকল্পনা কৰিছে। বৃদ্ধাৱস্থাত ধোৱাঘাট ত্যাগ কৰি নৌকাৰে কোচ ৰাজ্যলৈ যোৱাৰ পথত লুইতৰ চিৰপ্ৰৱাহমান অক্ষয় শক্তিক শংকৰদেৱে লক্ষ্য কৰিছে আৰু নৈখনক বৰ আপোন যেন অনুভৱ কৰিছে। তাৰ উদাহৰণস্বৰূপে—

বৰ নৈখন বৈ আছে— অবিৰাম। প্ৰশস্ত, উদাৰ। ইতিহাসে ঢুকি নেপোৱা কোন সুদূৰ অতীতত হিমালয়ৰ এই পানী সোঁতেই এইপিনে বাট বিচাৰি লৈছিল সাগৰলৈ। তাৰ পৰা বৈ আছে, বৈয়েই আছে। নৈখনক শংকৰদেৱৰ বৰ আপোন যেন লাগিল। এইজনী যেন কোনো দিনেই বুঢ়ী নোহোৱা এজনী বুঢ়ী আই। যাৰ বুকুত সোমাই আছে হেজাৰ হেজাৰ যুগৰ সাধুকথা-সুখৰ, দুখৰ, আনন্দৰ, বেদনাৰ যুদ্ধৰ, শান্তিৰ। (পৃষ্ঠা-৪০০)

উপন্যাসখনত মালিকে শংকৰক প্ৰকৃতিৰ প্ৰতি দুৰ্বাৰ আকৰ্ষণ থকা স্বাধীনমনা, নিৰ্ভীক, সূচাম চেহেৰাৰে শাৰীৰিক শক্তিৰ অধিকাৰ অতি প্ৰখৰ স্মৃতি শক্তি সম্পন্ন এজন সাধাৰণ ছাত্ৰ হিচাপে অংকন কৰিছে। শংকৰৰ চৰিত্ৰত উদাৰতা তেওঁ বিশেষভাৱে উল্লেখ কৰিছে। শংকৰে অতি কষ্টেৰে জীৱন-যাপন কৰা জনসাধাৰণৰ উপকাৰৰ বাবে কিবা এটা কৰাৰ কথা চিন্তা কৰিছে। এইধৰণৰ বৰ্ণনাসমূহত কোনো অলৌকিকত্ব নাই। বৰঞ্চ এজন চিন্তাশীল মানুহৰ মানৱীয় ভাৱধাৰা ইয়াৰ মাজেৰে প্ৰকাশ পাইছে। সকলো জাতি আৰু ধৰ্মৰ প্ৰতি যে শংকৰদেৱৰ সমমৰ্যদা সেই কথাৰ বৰ্ণনাও উপন্যাসখনৰ মাজেৰে প্ৰকাশ পোৱা দেখিবলৈ পোৱা যায়। শংকৰদেৱৰ ব্যক্তিত্ব আৰু ভাবাদৰ্শক এক বহল পটভূমিত প্ৰতিষ্ঠা কৰাৰ বাবে মালিকে উপন্যাসখনৰ জৰিয়তে শংকৰদেৱক বিশ্বদৰবাৰত প্ৰতিষ্ঠা কৰাৰ চেষ্টা কৰিছে।

১.০৫ উপসংহাৰ :

অসমীয়া জীৱনী সাহিত্যৰ সুদীৰ্ঘ পৰিভ্ৰমণৰ পৰা দেখা যায় যে সাম্প্ৰতিক সময়লৈকে বিভিন্নজন জীৱনীকাৰে বহু জীৱনীমূলক উপন্যাস ৰচনাৰে অসমীয়া সাহিত্যৰ ভঁৰাল টনকিয়াল কৰি তুলিছে। চৈয়দ আব্দুল মালিকৰ *ধন্য নৰ তনু ভাল* উপন্যাসখনে অসমীয়া জীৱনীমূলক উপন্যাস ৰচনা পৰম্পৰাক এক নতুন মাত্ৰা প্ৰদান কৰিলে। ঔপন্যাসিকে এক বহল পটভূমিক উপন্যাসখন ৰচনা কৰি শংকৰদেৱৰ ব্যক্তিত্ব, প্ৰতিভা আদিক নিখুঁতভাৱে দাঙি ধৰিছে। চৰিত পুথিসমূহে শংকৰদেৱৰ অতিমানৱৰ ৰূপত প্ৰতিষ্ঠা কৰাৰ বিপৰীতে মালিকে শংকৰদেৱক এজন সাধাৰণ মানৱৰ ৰূপত প্ৰতিষ্ঠা কৰাত কৃতকাৰ্য হৈছে। উপন্যাসখনত সাঁচিপাত, চিয়াঁহী প্ৰস্তুত কাৰ্য, বৃত্তিয়াল জাতি, চুবুৰীয়া ৰাজ্য, ভূঞা ৰাজ্য, অৰ্থনৈতিক ব্যৱস্থা, অন্ধ-বিশ্বাস, ধৰ্ম-বিশ্বাস, শাস্ত্ৰমত, ৰাতিখোৱা সম্প্ৰদায়, তন্ত্ৰ-মন্ত্ৰ আদিৰ কথা অতি বিস্তৃত বৰ্ণনা কৰিছে। ঔপন্যাসিকে উপন্যাসখনৰ কাহিনীৰ লগত জড়িত তদানীন্তন অসমৰ পৰিৱেশ চিত্ৰণত নিজস্ব দক্ষতাৰ পৰিচয় দিবলৈ সক্ষম হৈছে। উপন্যাসখনৰ মূল চৰিত্ৰ শংকৰদেৱৰ উপৰিও আন কেতবোৰ চৰিত্ৰ মালিকে প্ৰয়োজন অনুসৰি সৃষ্টি কৰি লোৱা দেখিবলৈ পোৱা যায়। এই চৰিত্ৰসমূহৰ প্ৰতিটো চৰিত্ৰই যথোপযুক্ত আৰু কোনোটো চৰিত্ৰই তদানীন্তন সমাজ ব্যৱস্থাৰ পৰা আতৰি থকা দেখিবলৈ পোৱা নাযায়। ঔপন্যাসিকে শংকৰদেৱক জীৱনী সাহিত্যৰ মূল চৰিত্ৰৰ ৰূপত দাঙি ধৰিবলৈ কোনো ক্ষেত্ৰত পাহৰা

নাই। উপন্যাসখনত আমি শংকৰদেৱক এগৰাকী উদাৰ, বিনয়ী, প্ৰতিভাশালী ব্যক্তি, সাধক, শিল্পীৰূপে জনজীৱনৰ এগৰাকী প্ৰতিনিধি হিচাপে পাইছোঁ। জীৱনীমূলক উপন্যাস ৰচনাৰ ক্ষেত্ৰত মালিকৰ পদক্ষেপ নিঃসন্দেহে বলিষ্ঠ বুলিব পাৰি। *ধন্য নৰ তনু ভাল?* উপন্যাসখনে অসমীয়া জীৱনীমূলক উপন্যাস ৰচনাৰ ইতিহাসত এক বিশিষ্ট স্থান দখল কৰিবলৈ সক্ষম হোৱাৰ লগতে অসমীয়া জীৱনীভিত্তিক উপন্যাস হিচাপে মহাপুৰুষ জনাক বাস্তৱ দৃষ্টিভংগীৰে উপস্থাপিত কৰাত ঔপন্যাসিক গৰাকী যথেষ্ট কৃতকাৰ্য হৈছে।

গ্ৰন্থপঞ্জী

ঠাকুৰ, নগেন। (সম্পা.)। *এশ বছৰৰ অসমীয়া উপন্যাস*। দ্বিতীয় প্ৰকাশ। গুৱাহাটী : জ্যোতি প্ৰকাশন, ২০১২। প্ৰকাশিত।
দাস, অমল চন্দ্ৰ। (সম্পা.)। *অসমীয়া উপন্যাস পৰিভ্ৰমণ*। প্ৰথম প্ৰকাশ। গুৱাহাটী : বনলতা ২০১২। প্ৰকাশিত।
বৰা, প্ৰফুল্ল চন্দ্ৰ। *আধুনিক অসমীয়া সাহিত্যত শংকৰদেৱ প্ৰসংগ*। প্ৰথম প্ৰকাশ। গোলাঘাট : ষ্টুডেন্টচ্ ষ্ট'ৰচ, ১৯৮৮। প্ৰকাশিত।
বৰুৱা, প্ৰাদ কুমাৰ। *উপন্যাস*। প্ৰথম প্ৰকাশ। ডিব্ৰুগড় : বনলতা, ১৯৯৩। প্ৰকাশিত।
ভৰালী, শৈলেন। *উপন্যাস বিচাৰ আৰু বিশ্লেষণ*। পঞ্চম প্ৰকাশ। গুৱাহাটী : চন্দ্ৰ প্ৰকাশ, ২০১৬। প্ৰকাশিত।
মালিক, চৈয়দ আব্দুল। *ধন্য নৰ তনু ভাল*। তৃতীয় প্ৰকাশ। গুৱাহাটী : ষ্টুডেন্টচ্ ষ্ট'ৰচ, ১৯৯৮। প্ৰকাশিত।
মালিক, চৈয়দ আব্দুল। *শংকৰদেৱ আৰু অসমৰ সংস্কৃতি : প্ৰয়োজনীয়তা আৰু প্ৰাসঙ্গিকতা*। গুৱাহাটী : পূৰ্বাঞ্চল প্ৰকাশন, ১৯৮৯। প্ৰকাশিত।
হাজৰিকা, জ্যোতিৰেখা। *অসমৰ ভাষা-সাহিত্য সংস্কৃতিৰ ৰেঙণি*। প্ৰথম প্ৰকাশ। গুৱাহাটী : এন.এল. পাব্লিকেশন্স, ২০১২। প্ৰকাশিত।

দাঁতাল হাতীৰ উঁয়ে খোৱা হাওদাত প্ৰতিফলিত নাৰীৰ সামাজিক স্থিতি : এক আলোচনা

বিশ্বজিৎ শালৈ
গবেষক ছাত্ৰ, অসমীয়া বিভাগ, গুৱাহাটী বিশ্ববিদ্যালয়

সংক্ষিপ্তসাৰ

উপন্যাস অসমীয়া সাহিত্যত আধুনিকতম সৃষ্টি। বিভিন্নখন সাৰ্থক উপন্যাস ৰচনাৰে অসমীয়া সাহিত্যক বিশ্বদৰবাৰত পৰিচয় কৰি দিয়া সাহিত্যিক সকলৰ ভিতৰত মামনি ৰয়ছম গোস্বামী অন্যতম। ব্যক্তি জীৱনৰ বৈচিত্ৰময় ঘাত-প্ৰতিঘাতৰ প্ৰতিচ্ছবি গোস্বামীৰ উপন্যাসৰ মাজেদি উদ্ভাসি উঠিছে। মামনি ৰয়ছম গোস্বামীৰ উপন্যাসসমূহৰ ভিতৰত দাঁতাল হাতীৰ উঁয়ে খোৱা হাওদা এখন সাৰ্থক উপন্যাস। উপন্যাসখনৰ পটভূমি হৈছে দক্ষিণ কামৰূপৰ আমৰঙা সত্ৰ।

উপন্যাসখনত সেই সময়ৰ সত্ৰকেন্দ্ৰিক সমাজখনৰ সামাজিক ৰীতি-নীতিৰ হেঁচাত নাৰীসকলৰ মানসিক অৱস্থা কেনেকুৱা হৈছিল তাৰ বাস্তৱ ৰূপ চিত্ৰিত হৈছে। উপন্যাসখনত কেইবাটাও সৰু-বৰ নাৰী চৰিত্ৰ দেখা যায়। প্ৰতিগৰাকী চৰিত্ৰই সামাজিক বান্ধোনেৰে নিকপকপীয়াকৈ বান্ধ খাই আছে। কোনোবাই এই বান্ধোন খুলি মুক্ত হ'ব খুজিলে অকথ্য যন্ত্ৰণা ভোগ কৰিব লগা হৈছিল। উপন্যাসিকে বিবিধ কাৰ্য-কলাপৰ মাজেদি নাৰীসকলৰ সামাজিক স্থিতি উদঙাই দেখুৱাইছে।

এই আলোচনাত মামনি ৰয়ছম গোস্বামীৰ *দাঁতাল হাতীৰ উঁয়ে খোৱা হাওদা* উপন্যাসত কিদৰে নাৰীৰ সামাজিক স্থিতি প্ৰতিফলিত হৈছে এই বিষয়ে বিশ্লেষণাত্মক আলোচনা আগবঢ়াবলৈ যত্ন কৰা হৈছে।

সূচকশব্দ : নাৰীৰ সামাজিক স্থিতি, মানসিক দ্বন্দ্ব, সত্ৰ, গোসাঁনী।

অৱতৰণিকা :

অসমীয়া সাহিত্যক বিশ্বদৰবাৰত পৰিচয় কৰি দিয়া সাহিত্যিকসকলৰ ভিতৰত মামনি ৰয়ছম গোস্বামী অন্যতম। ব্যক্তিজীৱনৰ বৈচিত্ৰময় ঘাত-প্ৰতিঘাতৰ প্ৰতিচ্ছবি তেখেতৰ সাহিত্যৰ মাজেদি উদ্ভাসি উঠিছে। চুটিগল্প ৰচনাৰে অসমীয়া সাহিত্য জগতত আত্মপ্ৰকাশ কৰা মামনি ৰয়ছম গোস্বামীয়ে কেবাখনো সাৰ্থক উপন্যাস ৰচনা কৰি অসমীয়া সাহিত্যক সমৃদ্ধশালী কৰি তুলিছে। তেখেতৰ উপন্যাসসমূহ হ'ল— *চেনাবৰ সোঁত* (১৯৭২), *নীলকণ্ঠী ব্ৰজ* (১৯৭৬), *অহিৰণ* (১৯৮০), *মামৰে ধৰা তৰোৱাল* (১৯৮০), *দাঁতাল হাতীৰ উঁয়ে খোৱা হাওদা* (১৯৮৮), *আধা লেখা দস্তাবেজ* (১৯৮৮), *জখমী যাত্ৰী* (১৯৯০), *তেজ আৰু ধূলিৰে ধূসৰিত পৃষ্ঠা* (১৯৯৪) ইত্যাদি।

দাঁতাল হাতীৰ উঁয়ে খোৱা হাওদা গোস্বামীৰ অন্য এখন সাৰ্থক উপন্যাস। উপন্যাসখনৰ পটভূমি হৈছে দক্ষিণ কামৰূপৰ আমৰঙা সত্ৰ।

উপন্যাসখনত সেই সময়ৰ সত্ৰকেন্দ্ৰিক সমাজখনৰ সামাজিক ৰীতি-নীতিৰ হেঁচাত নাৰীসকলৰ মানসিক অৱস্থা কেনেকুৱা হৈছিল তাৰ বাস্তৱ ৰূপ চিত্ৰিত হৈছে।

উপন্যাসখনৰ কাহিনীভাগ আৰম্ভ হৈছে সত্ৰাধিকাৰৰ ঘৰত। আমৰঙা সত্ৰৰ সত্ৰাধিকাৰ সেই অঞ্চলত এক ভগৱানস্বৰূপ। সত্ৰাধিকাৰৰ পৰিয়ালৰ অন্য সদস্যৰো একে সন্মান। ইয়াৰ উপৰিও সত্ৰাধিকাৰৰ জৰিয়তে সামাজিক, প্ৰশাসনিক, অৰ্থনৈতিক সকলো দিশ নিয়ন্ত্ৰিত হৈছিল আৰু জনসাধাৰণেও তাক আগ্ৰহেৰে গ্ৰহণ কৰিছিল। কিন্তু সময়ৰ লগে লগে সেই অঘোষিত পৰম্পৰাত পৰিৱৰ্তনৰ বতাহ লাগে।

উপন্যাসখনত কেবাটাও সৰু-বৰ নাৰী চৰিত্ৰ দেখা যায়। তাৰ ভিতৰত গোসাঁনী, সৰু গোসাঁনী, দুৰ্গা আৰু গিৰিবালা অন্যতম। প্ৰতিগৰাকী চৰিত্ৰই সামাজিক বান্ধোনেৰে নিকপকপীয়াকৈ বান্ধ খাই আছে। কোনোবাই এই বান্ধোন খুলি মুক্ত হ'ব খুজিলে ভুগিব লগা হৈছিল অকথ্য যন্ত্ৰণা। এনে যন্ত্ৰণাৰে নিমোঁহ চিত্ৰ উপন্যাসখনত সুন্দৰ ৰূপত অংকিত হৈছে।

দাঁতাল হাতীৰ উঁয়ে খোৱা হাওদা চিত্ৰিত সমাজ ব্যৱস্থা সম্পূৰ্ণৰূপে পুৰুষ নিয়ন্ত্ৰিত। পুৰুষ প্ৰধান সমাজখনত নাৰীৰ ভাৱ অনুভূতিৰ অৱস্থিতি তেনেই দুৰ্বল আছিল। সেই সমাজ ব্যৱস্থাত সকলো দায়-দোষ অপায়-অমংগলৰ মূলতে তিৰোতা গৰাকীক ধৰি লোৱা হৈছিল। যাৰ ফলত তিৰোতা গৰাকীয়ে শাৰীৰিক আৰু মানসিক আঘাত অকপটে স্বীকাৰ কৰিছিল বা স্বীকাৰ কৰিব লগা হৈছিল, তাৰ বাস্তৱ উদাহৰণ গিৰিবালা আৰু দুৰ্গা। সত্ৰাধিকাৰৰ ছোৱালী গিৰিবালা। গিৰিবালাৰ স্বামীৰ মৃত্যু হোৱাৰ পিছত শাখুৱেকৰ লগতে পৰিয়ালৰ সকলোৱে গিৰিবালাক অমংগলীয়া বুলি ধৰি লৈ অত্যাচাৰ কৰিছিল। অত্যাচাৰৰ প্ৰকোপ সহিব নোৱাৰি গিৰিবালাই এদিন পিতৃৰ ঘৰলৈ উভতি আহিল। তাই অহাৰ খবৰ পাইয়ে তাইৰ দুখ-যন্ত্ৰণাৰে কাতৰ হৈ পৰা মুখখন চাবলৈ সত্ৰাধিকাৰৰ চোতাল ভৰি পৰিল। হঠাৎ

গিৰিবালাৰ দুখৰ সমভাগী হ'বলৈ অহা তিৰোতাবোৰৰ মাজৰ পৰা কোনোবাই সাৱধান বাণী কৰিছে যিয়ে প্ৰকাশ কৰিছে নাৰীৰ সামাজিক স্থিতিটো “নুচুবি! নুচুবি এইমাত্ৰ বাঁৰী হোৱা তিৰি ঐ শিৰত সেন্দূৰ পিন্ধা তিৰীহাঁত” (দাঁতাল হাতী, ২৩) এই মনোভাৱে ইয়াকে প্ৰকাশ কৰিছে যে বিধৱাগৰাকী অমংগলীয়া, তাইৰ কোপদৃষ্টিত অন্যৰ অপকাৰ হোৱাটো নিশ্চিত। এয়া সমাজসৃষ্ট তথাকথিত নিয়ম, এই নিয়মত মানবীয়তাৰ দাবী নাই।

একেদৰে দুৰ্গাৰ গিৰিয়েকৰ মৃত্যুৰ পাছত শাখৰেকৰ অসহনীয় অত্যাচাৰ দিনে দিনে বাঢ়ি গৈছিল। সমাজ আৰু পৰিয়ালৰ লোকৰ মুখৰ পৰা পাপিনী, অপবিত্ৰ, কু-গ্ৰহৰ ফল এইবোৰ শুনি শুনি এক প্ৰকাৰ নিজকে তেনেকৈ ভাবিবলৈ লৈছিল—

পাপগ্ৰহ?

হয় হয় কথাবোৰ সাঁচাই কিজানি? পাপ গ্ৰহৰ বাবে তিনি-চাৰিটা মাদলি পিতাকে কঁকাল আৰু বাহুত ল'বলৈ দিয়া নাছিলনে? (দাঁতাল হাতীৰ, ৯)

লাহে লাহে ঘৰখনত হোৱা যিকোনো অমংগলৰ বাবে দোষাৰোপ কৰিছিল দুৰ্গাক। “বিয়া-সবাহ? ওচৰ-চুবুৰীয়াৰ মাংগলিক কাম ইত্যাদিৰ সময়ত এই পাপ গ্ৰহই ভূতৰ দৰে তাইৰ এই অস্তিত্বৰ লগত সানমিহলি হৈ পৰিল। পাকঘৰত কেতিয়াবা বেমাৰী ফেঁচা আহি পৰিলেও সেই পাপ গ্ৰহৰ কথা দোহৰা হ'ল। এই পাপগ্ৰহৰ স্থিতিয়ে শব্দৰ ঘৰত থাকোঁতে এনে এক ভয়ানক ৰূপ ল'লে যে বাহিৰ-ভিতৰ কৰাই ভয়লগা হৈ পৰিল.....। (দাঁতাল হাতীৰ, ১০)

ভাৰতীয় হিন্দু পৰম্পৰাত নাৰীৰ একগামিতা আৰু সতীত্ব ৰক্ষা কৰি, সকলো ধৰণৰ পুষ্টিৰ খাদ্য পৰিহাৰ কৰি গৃহ-সন্ধ্যাসীৰ জীৱন যাপন কৰাটো বিধৱা সকলৰ বাবে সমাজে বান্ধি দিয়া নিয়ম। এই নিয়মেৰে উদ্ধুদ্ধ সত্ৰাধিকাৰ মহাপ্ৰভুয়ে গিৰিবালা বিধৱা হোৱাৰ পিছত ঘৰলৈ আহোতে দৈনিক কৰ্তব্যৰ কথা সোঁৱৰাই দিছিল এনেদৰে—

তৰ ভাগ্য দুৰ্গাৰ ভাগ্যৰ লগত সাঙোৰ খাই আছে। তাই উচিত পথত ভৰি দিছে। এই পথেদি তহনায়ে চলিব লাগিব। তহনাই তাইৰ দৰে খৰমত ফুল পানী দিব। তিৰীৰ বাবে স্বামী পৰম দেৱতা। সেই দেৱতাক অহৰহ পূজা কৰিব। (গোস্বামী, দাঁতাল হাতীৰ, ১৫১)

একমাত্ৰ সমাজে স্থিৰ কৰা ৰীতি-নীতিৰ বান্ধোনেৰে যে সহজাত প্ৰবৃত্তিক দমন কৰা সহজ সাধ্য নহয়। সমাজৰ এই কঠোৰ নিৰ্দেশে বিধৱাসকলৰ জীৱন দুৰ্বিসহ কৰি তুলিছে তাৰ সজীৱ চিত্ৰ উপন্যাসখনত দেখিবলৈ পোৱা যায়।

দুৰ্গা সামাজিক বান্ধোনেৰে বান্ধ খাই থকা এটা চৰিত্ৰ। সামাজিক বান্ধোন ছিঙি ওলাই আহিবলৈ তাইৰ সাহস নাই। এক কথাত দুৰ্গাৰ মাজত চিন্তাৰ গভীৰতা দেখিবলৈ পোৱা নাযায়।

দুৰ্গাই গিৰিয়েকৰ মৃত্যুৰ পিছত খৰম থোৱা পলিত নিতৌ ফুল তুলসী দিয়ে,

গিৰিয়েকৰ অস্থিত পবিত্ৰ জ্ঞান কৰি জগন্নাথত উটুৱাই দিয়াৰ ইচ্ছা পুহি ৰাখিছে। তথাপি দুৰ্গা সহজাত বাসনাৰ পৰা মুক্ত নহয়। এই কথা গিৰিবালাই মাৰ্ক চাহাবৰ আগত কৈছে—

আহাৰ দিনাই পিতাই তাইৰ অচৰতে মৰ চালপীৰাখন পাৰি দিছিল। মাৰ্ক চাহাব! ৰাতি কি কছিল জানানাহ তাই? খৰম যোৰাক অচৰক গেলি লৰি গৈছিল তাই। খৰম যোৰা বুকুত লৈ তাই চালপীৰাক গেলি আহিছিল। আহ, বুকুৰ পেৰে খহি ভৰিৰ অচৰত জোঁট-পোঁট খাই থকা গাতালা, স্তনৰ ওপাৰত খৰম ... (দাঁতাল হাতীৰ, ১৫২)

দুৰ্গাৰ বিপৰীতে গিৰিবালাই সামাজিক ৰীতি-নীতিৰ মাজত বাহ্যিকভাৱে বান্ধ খাই মানবীয় প্ৰকৃতিক পৰিত্যাগ কৰিব বিচৰা নাছিল। কিন্তু সমাজ ব্যৱস্থা ইমান কঠোৰ আছিল যে পদে পদে নাৰীসকলে তাৰ ফল ভোগ কৰিব লগা হৈছিল। গিৰিবালাৰ ককাকৰ শ্ৰাদ্ধৰ দিনাখন অঞ্চলটোৰ সকলো মানুহে খাঁহিৰ মাংসৰ আঞ্জাৰে একেলগে খাবলৈ বহাৰ সময়ত কিশোৰী গিৰিবালাক বিধৱা বুলি ঢেঁকীশাললৈ নি অকলে সুমুৱাই থৈছিল। খাঁহিৰ মাংসৰ ফুফুৰীয়া গোন্ধত ৰব নোৱাৰি সমাজ ব্যৱস্থাই বলপূৰ্বক ব্ৰতচাৰিণী কৰা গিৰিবালাই এচৰীয়া মাংসৰ পৰা এটুকুৰা মাংস খাই ধৰা পৰাৰ লগে লগে সমাজ ব্যৱস্থা জাঙুৰ খাই উঠিছে— “থালীটো নে থালীটো নে। ধৰ, তাইৰ হাতত খামচি ধৰ।” (গোস্বামী, দাঁতাল হাতীৰ, ১১৬) তাৰ পিছতে তাই শাৰীৰিক, মানসিক নিৰ্যাতিন পাব লগা হৈছে। লগে লগে গিৰিবালাক পৰাচিত কৰাৰ কথা আহি পৰিছে। পুৰোহিতে চিঞৰি চিঞৰি ক'বলৈ ধৰিলে—

নাদৰ পানী ঢালি মাইচানাতোক আধা ভিজা কৰ। কোনেও নুচুবি চব কাম আলগে আলগে কৰ কোলাত কৰি আঁৰে চাউল, তামৰ পইচা, কাড় আৰু ফুল তুলসী আন। গংগাজল আছে যদি তাকো আন। (দাঁতাল হাতীৰ, ১১৭)

এনেদৰে গিৰিবালাক পৰাচিত কৰা হ'ল যদিও গিৰিবালাৰ অন্তৰত তাৰ অকণো প্ৰভাৱ নপৰিল। গিৰিবালাই মাৰ্ক চাহাবৰ আগত গিৰিয়েক লাভু গোসাঁইৰ অসৎ চৰিত্ৰৰ কথা কৈছিল। তাই মনে-প্ৰাণে লাভু গোসাঁইক স্বামীৰূপে লব পৰা নাছিল। কৈশোৰত বিধৱা হৈ জৈৱিক কামনা বাসনাৰ মিছাকৈ বঞ্চিত হৈ থকাৰ ভাও তাই লব নোৱাৰাৰ কথা মাৰ্ক চাহাবৰ আগত প্ৰকাশ কৰিছিল।

সন্ধ্যাসী চাহাব, তথাপি মই তাহনাৰ খৰমত ফুল তুলসী দিবাৰ চেষ্টা কৰো আৰু দুৰ্গাৰ দৰে পুৱা উঠি আহিক ...। কিন্তু সন্ধ্যাসী চাহাব, অৰে জীৱন? (দাঁতাল হাতীৰ, ১৫২)

গিৰিবালাৰ সমস্ত দুখৰ কথা একমাত্ৰ প্ৰকাশ কৰিছিল সন্ধ্যাসী মাৰ্ক চাহাবৰ আগত। হয়তো মাৰ্ক চাহাবে তাইৰ অন্তৰৰ বেদনা বুজি পাইছিল আৰু সান্তনা দিছিল। লাহে লাহে গিৰিবালাই মাৰ্ক চাহাবৰ প্ৰতি এক আকৰ্ষণ অনুভৱ কৰিছে। এই আকৰ্ষণ তীব্ৰ হৈছিল

যেতিয়া গোটেই সমাজখনৰ পৰা পাব লগা হৈছিল গালি-গালাজ, লাঠি-চৰ, তিবস্কাৰ। এই আকৰ্ষণ আছিল স্বাভাৱিক।

চিহ্নৰ ছাতিটোৰ কাপোৰখিনি জল্ জল্ পট্ পট্ হৈ উঠিল। চালপীৰাৰ পৰা উঠি তাই সেই প্ৰকাণ্ড ছাতিটোৰ ওচৰলৈ আগুৱাই গ'ল। অন্ধকাৰ ৰাতি সাপৰ দৰে জিলিকি আছে পিণ্ড দিবলৈ নিয়া বিচিত্ৰ ছাতি। হাতেৰে মোহাৰি চালে গিৰিবালাই। ছাতিটোৰ চিহ্নৰ কাপোৰ হাতেৰে মোহাৰাত বৰ মোলায়েম, বৰ চিকুণ লাগিল। মাৰ্ক চাহাবৰ গাৰ চালৰ দৰে চিকুণ।

কি কৰিছে? কি কৰিছে এয়া তাইঙ্গ ছাতিটোৰ নিমজ গালখন ঘৰিবলৈ ধৰিলে তাই। বাহু, ডিঙি আনকি বক্ষৰ সেই কোমলখিনিৰেও তাই ছাতিটোৰ মোলায়েম কাপোৰখিনি যেন আজুৰিহে আনিব খুজিলে।

তাইৰ স্বামীক 'বৰি' অনা ছাতিটোৰ এই ছিহ্নৰ ছালখন আজি তাইৰ সেই স্নেহ প্ৰেমিকৰ গাৰ ছালৰ দৰে লাগিছে। (দাঁতাল হাতীৰ, ১১৭)

অধিকাৰ মহাপ্ৰভুৰ ভায়েক ৰমানন্দ গোস্বামীৰ পত্নী সৰু গোসাঁনী, সত্ৰৰ বছৰেকীয়া সভাত আতচবাজী খেলাত হোৱা এক দুৰ্ঘটনাত ৰমানন্দৰ মৃত্যু হয়। গোসাঁনীৰ মৃত্যুৰ পিছত গোসাঁনীয়ে সাহসিকতাৰে নিজে শৰণ দিয়াই মাটি-বাৰী নিজে চলাইছিল। এই ক্ষেত্ৰত সৰু গোসাঁনীক সহায় কৰে পাতহালধীয়াৰ ফালৰ মহীধৰ বাপুৱে। এই লৈ সমাজত বহুত ৰটনা ওলাইছে। ভাবী সত্ৰাধিকাৰ ইন্দ্ৰনাথৰ কাণতো এই কথা পৰিছে। কিন্তু ভিতৰি ভিতৰি সৰু গোসাঁনীয়ে মহীধৰ বাপুৰ সৈতে সম্পৰ্ক কৰিলেহে ইন্দ্ৰনাথে ভাল পোৱা যেন লাগে। প্ৰকৃততে তেনেকুৱা একো হোৱা নাই, কিয়নো সৰু গোসাঁনীয়ে সামাজিক পৰিস্থিতিৰ ৰূপ ভালকৈয়ে জানিছিল। তথাপি মনৰ গোপন কোণত মহীধৰ বাপুৰ প্ৰতি আছিল আকৰ্ষণ। এই আকৰ্ষণত সৰু গোসাঁনীয়ে মাটিৰ চাকি লৈ মহীধৰ বাপুৰ শোৱা কোঠাৰ পিনে অগ্ৰসৰ হৈয়ো মানসিক দ্বন্দ্বত ভুগিছে।

এই আকৰ্ষণৰ পৰা জন্ম হোৱা স্বাভাৱিক প্ৰৱণতাক দমন কৰিব নোৱাৰি সৰু গোসাঁনীৰ নিচিনা অনেক নাৰীয়ে কেতিয়াবা ওলাই আহিব খোজে। তাৰ বৰ্ণনা ঔপন্যাসিকাই সুন্দৰ ভাৱে দিছে।

এইবাৰ সৰু গোসাঁনীৰ ভাব হ'ল শিকিয়াত থকা চাকিৰ পোহৰত মহীধৰ বাপুৰ শৰীৰ জগলীয়াৰ গড়াৰ কোমল মাটিৰ দৰে দেখা গৈছে। চুই চাবৰ মন যায় সেই মাটি!!

এৰা, চুই চাবৰ মন যায় সেই মাটি! লেপ খহি যোৱা ইকৰাৰ বেৰৰ ফাঁকেৰেও সেই শৰীৰ আৰু মোহনীয় দেখা গ'ল। এয়া যেন বনগমনৰ ভাগৰত পৰিশ্ৰান্ত হৈ শ্ৰীৰামচন্দ্ৰ শুই আছে। (দাঁতাল হাতী, ৮৮)

পাছমুহূৰ্ততে সৰু গোসাঁনীৰ অন্তৰআত্মাই সামাজিক অৱস্থিতিৰ কথা উপলব্ধি কৰি

থমকি ৰৈছে আৰু নিজৰ ওচৰত ক্ষমা খুজিছে।

সত্ৰকেন্দ্ৰিক সমাজখনত নাৰীয়ে অৰ্থনৈতিক নিৰাপত্তাহীনতাত ভুগিছিল। একোগৰাকী নাৰী বিধৱা হোৱাৰ লগে লগে পৰিয়াল আৰু সমাজৰ বাবে হৈ পৰিছিল একোটা দাঙিব নোৱাৰা বোজা। দুৰ্গাই শহুৰেকৰ ঘৰৰ অত্যাচাৰ সহিব নোৱাৰি জন্ম হোৱা ঘৰখনলৈ আহিছে। লগে লগে প্ৰশ্ন উঠিছে অৰ্থনৈতিক সামাজিক নিৰাপত্তাৰ দিশটো, ইন্দ্ৰনাথে পেহীয়েক দুৰ্গাক নিজৰ সা-সম্পত্তিৰ দিশটো উনুকিয়াই দিছে এইদৰে—

শুন পেহী তই কিন্তু মোৰ লগত গিৰিয়েকৰ ঘৰৰপৰা আহি বৰ মুখামি কৰিলি।

চিকাৰহাটীৰ গহে তোক ফুটা কড়ি এটাও নিদিব আৰু নিবও নাহে চাই থাকিব।

শুনিছো অলপতে তাহানাই দখলাৰ ফালৰ কিছুমান মাটি বেচিছি তয়ো হেনো

তাত টিপ চহী দিছিল। কিন্তু তোৰ ভাগৰ পইচা নাছিল।” (দাঁতাল হাতী, ৯)

পুৰুষ আৰু নাৰীৰ যুগ্ম সহযোগত সংসাৰ বৰ্তি আছে। সেয়া হলেও যুগে যুগে নাৰী প্ৰতাৰিত। নাৰীসকলৰ উচিত অনুচিতৰ মন্তব্য দাঙি ধৰাৰ সামাজিক অধিকাৰ নাছিল। সেই বিষয় লাগে একান্তই ব্যক্তিগত নহোক কিয়?

উপন্যাসখনত চিত্ৰিত সমাজ ব্যৱস্থাত নাৰীৰ মাত মতাৰ অধিকাৰ নাছিল। গিৰিবালাৰ লাতু গোস্বামীৰ লগত বিয়া হোৱাৰ মন নাছিল। সেই একেদৰে গিৰিবালাৰ মাক গোসাঁনীৰো নিজৰ মতামত ব্যক্ত কৰাৰ স্বাধীনতা নাছিল। কিয়নো সকলোৱে জানিছিল লাতু গোস্বামীৰ অসৎ স্বভাৱ চৰিত্ৰৰ কথা। কিন্তু সামাজিক ৰীতি-নীতিৰ প্ৰতি থকা ভয়ৰ বাবে গিৰিবালাৰ বিয়া ঠিক হৈছিল। এই সমস্ত কথা গিৰিবালা বিধৱা হৈ ঘৰলৈ অহাৰ সময়ত বনকৰা তিৰোতা ভূমিচম্পা আৰু ননীচম্পাৰ আগত দুখেৰে প্ৰকাশ কৰিছে—

“বিয়াৰ সময়তো তাই জঁক দেখুৱাইছিল!!” টেকী দিব অহা তিৰোতা এজনীয়ে ক'লে— “আই তহনাৰতো এইখন বিয়াত মন নাছিল।” (দাঁতাল হাতীৰ, ২৬)

— মননো থাকিব কেনেকৈ? শুনা নাছিলি তহঁতে মঞ্জয় চৌধুৰীৰ যাত্ৰা দলত সেই গহেইতো ঘূৰি ফুৰিছিল। (দাঁতাল হাতীৰ, ২৭)

সত্ৰকেন্দ্ৰিক সমাজখনত নাৰীৰ ওপৰত জাপি দিয়া অন্য এটা নিয়ম হ'ল ছোৱালী শাস্তি হোৱাৰ আগতে বিয়া দিয়াটো। যি পৰিয়ালৰ লোকে শাস্তি হোৱাৰ আগতে ছোৱালী বিয়া দিব নোৱাৰিছিল তেওঁলোকে সমাজৰ পৰা বিভিন্ন তিবস্কাৰ পাইছিল। এই ভয়ত সত্ৰাধিকাৰ মহাপ্ৰভুৱে ছোৱালী গিৰিবালাৰ আপত্তি থকা সত্ত্বেও লাতু গোস্বামীৰ দৰে বয়সত বহুত ডাঙৰ আৰু চৰিত্ৰহীন পুৰুষ এজনৰ সৈতে বিয়া দিছিল। দুৰ্গাই এই প্ৰসংগত দাস্তিকতাৰে কৈছিল যে—

এই দামোদৰীয়া গহৰ বংশত ডাঙৰ হৰা আপীৰ বিয়া আগে পিছে হৰা নাই

আৰু আমি জীয়াই থকাক গেলি নহ'বও। (দাঁতাল হাতীৰ, ২৯)

যি সময়ত আমৰঙা সত্ৰৰ ভাবি সত্ৰাধিকাৰ ইন্দ্ৰনাথ শিক্ষাৰে শিক্ষিত যুবক, তাৰ বিপৰীতে দুৰ্গা, গিৰিবালা অশিক্ষিত। কিয়নো সেই সমাজ ব্যৱস্থাত নাৰী শিক্ষাৰ প্ৰতি কোনো আগ্ৰহ দেখিবলৈ পোৱা নাযায়। ইন্দ্ৰনাথে গিৰিবালাৰ শিক্ষা-দীক্ষাৰ প্ৰসংগ ওলাওতে স্পষ্টকৈ কৈছে—

গাঁহৰ আপীয়ে ফলি পুথি লৈ স্কুলত যোৱাৰ নিয়ম নাই।

সেই সমাজ ব্যৱস্থাত স্বাভাবিকতাই নাৰীৰ কোনো সামাজিক মৰ্যাদা নাছিল।

পুৰুষে মন গলে এজনী আনিব পাৰিছিল, মন গলে এজনী খেদিব পাৰিছিল।

সমাজ এই ক্ষেত্ৰত নিমাত।

এই সত্ৰত ক'ত তিৰোতাক ৰাতিৰ ভিতৰত গিৰিয়েক খেদি পঠাইছে আগদুৱাৰেদি

এজনী গৈছে যদি পিছ দুৱাৰেদি আন এজনী সোমাইছে। খেদি দিয়া তিৰোতাৰ খাব

নেপাই ক'ত জেং খৰি হৈ আছেগৈ কোনে খবৰ ৰাখিছে? (দাঁতাল হাতীৰ, ১৬২)

এনেদৰে উপন্যাসখনত উপন্যাসিকা মামণি ৰয়ছম গোস্বামীয়ে অতি স্পষ্টভাৱে সত্ৰকেন্দ্ৰিক সমাজখনত নাৰীৰ স্থিতি উদঙাই দিছে। এই বাস্তৱতাই পুৰুষতান্ত্ৰিক সমাজ ব্যৱস্থাক চিন্তাৰ অৱকাশ দি গৈছে।

গ্ৰন্থপঞ্জী :

গোস্বামী, মামণি ৰয়ছম। *দাঁতাল হাতীৰ উঁয়ে খোৱা হাওদা*। চতুৰ্থ প্ৰকাশ। গুৱাহাটী : বাণী প্ৰকাশ, ১৯৯২। মুদ্ৰিত।

গোহাঁই, বাণী। (সম্পা.)। *হৃদয়ৰ তপস্বিনী*। প্ৰথম প্ৰকাশ। গুৱাহাটী : জ্যোতি প্ৰকাশ, ১৯৯৯। মুদ্ৰিত।

নাথ, প্ৰফুল্ল কুমাৰ। *উপন্যাস আৰু তুলনামূলক ভাৰতীয় উপন্যাস*। প্ৰথম প্ৰকাশ। গুৱাহাটী : জ্যোতি প্ৰকাশ, ২০১০। মুদ্ৰিত।

ভট্টাচাৰ্য, বসন্ত কুমাৰ। *সাহিত্য অধ্যয়ন*। প্ৰথম প্ৰকাশ। গুৱাহাটী : জাৰ্ণাল এম্পৰিয়াম, , ২০০৮। মুদ্ৰিত।

শৰ্মা, গোবিন্দ প্ৰসাদ। *নাৰীবাদ আৰু অসমীয়া উপন্যাস*। দ্বিতীয় সংস্কৰণ। গুৱাহাটী : অসম প্ৰকাশন পৰিষদ, ২০১১। মুদ্ৰিত।

হাজৰিকা, অনিতা। (সম্পা.)। *ড° মামণি ৰয়ছম গোস্বামীৰ সৃষ্টি আৰু অনুভৱ*। প্ৰথম প্ৰকাশ। যোৰহাট : অসম সাহিত্য সভা, ২০১৩। মুদ্ৰিত।

অসমীয়া আলোচনী :

উপেন ৰাভা হাকচাম। (সম্পা.)। *অসম সাহিত্য সভা পত্ৰিকা*। (নাৰী বিশেষ সংখ্যা) চতুঃষষ্ঠিতম বৰ্ষ : প্ৰথম সংখ্যা, যোৰহাট : জুন, ২০০৯। মুদ্ৰিত।

SAMPRITI

ISSN: 2454-3837

Vol. III, Issue-I, Page no-32-37

নিকোলাই ভাছিলিয়েভিচ্ গোগলৰ ‘অভাৰকোট’

পল্লৱী মহন্ত

গৱেষক, বৈদেশিক ভাষা বিভাগ, গুৱাহাটী বিশ্ববিদ্যালয়

সংক্ষিপ্তসাৰ :

সাহিত্যত সৰু মানুহৰ চিত্ৰ অংকনৰ পুস্কিনৰ যি প্ৰয়াস, সেই প্ৰয়াসক সাৰ্থকভাৱে ৰূপায়ন কৰা নিকোলাই ভাছিলিয়েভিচ্ গোগল (১৮০৯-১৮৫২) ঊনবিংশ শতিকাৰ ৰুছ গদ্য সাহিত্যৰ এটা লেখক ল'বলগীয়া নাম। গোগল বিশেষত চুটিগল্প লেখক। তেওঁৰ বেছিভাগ গল্পই সৃষ্টি হৈছে কিছুমান আমোদজন ঘটনাক কেন্দ্ৰ কৰি। ‘নোপ’ গল্পটি ইয়াৰ উৎকৃষ্ট উদাহৰণ। ‘অভাৰকোট’, ‘ছবি’, ‘পাগলৰ টোকাবহী’ গোগলৰ একোটা সাৰ্থক গল্প।

এই আলোচনাত গোগলৰ ‘অভাৰকোট’ গল্পটি আলোচ্য বিষয় হিচাপে নিৰ্বাচিত কৰা হৈছে। —“আমি সকলো গোগলৰ ‘অভাৰকোট’ৰ পৰাই জন্মিছো।” — দস্তয়েভ্‌স্কি (১৮২১-১৮৮১) য়ে কৰা এই মন্তব্যৰ পৰাই ‘অভাৰকোট’ গল্পটোৰ গুৰুত্ব উপলব্ধি কৰিব পাৰি। কেৱল ৰুছ সাহিত্যত নহয়, সমগ্ৰ বিশ্বসাহিত্যতে গল্পটোৱে সুকীয়া স্থান দখল কৰি আছে। গল্পটোৰ আলোচনাও প্ৰধানতঃ বিশ্লেষণাত্মক পদ্ধতিৰে সহায় লোৱা হৈছে যদিও প্ৰয়োজন মতে বৰ্ণনাত্মক আৰু তুলনাত্মক পদ্ধতিৰেও বিচাৰ বিশ্লেষণ কৰিবলৈ প্ৰয়াস কৰা হৈছে।

সূচকশব্দ : অভাৰকোট, আকাকী, গোগল

অৱতাৰিকা :

‘অভাৰকোট’ গল্পটি গোগলৰ এক শৈল্পিক নিৰ্মাণ। গল্পটোত আকাকী চৰিত্ৰৰ মাজেদি সাধাৰণ শ্ৰেণীৰ দুৰ্দশাগ্ৰস্ত ছবি এখনৰ লগতে আমোলাতন্ত্ৰৰ নিৰ্দয় অন্তঃসাৰশূন্য ছবি এখনো অংকন কৰিছে।

আকাকী নামৰ সৎ নিষ্ঠাৱান, দৰিদ্ৰ কেৰাণী এজনে তেওঁৰ উৰলি যোৱা কোটটো মেৰামত কৰিবৰ বাবে কোটটো মেৰামতি কৰাৰ অপাৰগতা প্ৰকাশ কৰি নতুন কোট এটা চিলাবই লাগিব বুলি সদন্তে ঘোষণা কৰাত আকাকী প্ৰায় মুৰ্ছা যোৱা যেন হয়। উপায়ন্তৰ হৈ অশেষ শ্ৰম আৰু ত্যাগৰ বিনিময়ত আকাকীয়ে নতুন কোট এটা চিলাবলৈ সক্ষম হয়। কিন্তু সহকৰ্মীৰ পাৰ্টিৰ পৰা ঘূৰি আহোঁতে ৰাতিৰ আন্ধাৰত চুৰে আকাকীৰ গাৰ পৰা কোটটো খুলি লৈ যায়। হেৰুৱা কোটটো ঘূৰাই পোৱাৰ আশাত তেওঁ চৰকাৰী উচ্চপদস্থ বিষয়াৰ কাষ চাপে যদিও আকাকীয়ে সহায়ৰ পৰিৱৰ্তে বিষয়াজনৰ দ্বাৰা বেয়াকৈ অপমানিতহে হ’ব লগাত পৰে। তাৰ কেইদিনমান পিছতে দুখ আৰু অপমানত লাঞ্চিত আকাকীৰ মৃত্যু ঘটে। গল্পটোৰ মূল কথা এইখিনিয়েই।

গল্পটোত এটা পূৰ্ণাংগ কাহিনী আছে। আকাকীৰ জন্মৰ পিছৰ নামকৰণ অনুষ্ঠানৰ বৰ্ণনাৰে আৰম্ভ হোৱা গল্পটোত চৰিত্ৰটোৰ দৈনন্দিন জীৱনৰ পৰা মৃত্যু পৰ্যন্ত কাৰ্যকলাপৰ ছবি এখন দেখা যায়। আনকি মৃত্যুৰ পিছত আকাকী ভূত হৈ দেখা দিয়াৰ বৰ্ণনাও গল্পটোত পোৱা যায়। দৰাচলতে আকাকীৰ কৰুণ মৃত্যুতে গল্পটো শেষ কৰিব পৰা গ’লহেঁতেন। তাকে নকৰি গোগলে মৃত্যুৰ পিছত আকাকীৰ ভূতে জেনেৰেলৰ গাৰ কোট খুলি নিয়া অংশৰ সংযোজনাৰ জৰিয়তে বিনা প্ৰতিবাদে মৃত্যুহোৱা কেৰাণীজনৰ মনত পুঞ্জীভূত ক্ষোভ আৰু বেদনাৰহে প্ৰকাশ কৰিছে।

গল্পটোৰ চৰিত্ৰ নিৰ্মাণৰ ক্ষেত্ৰত গোগলে পূৰ্ণমাত্ৰাই সফলতা অৰ্জন কৰিছে। গল্পটোৰ প্ৰধান চৰিত্ৰ আকাকী আকাকিয়েভিচ্। গল্পকাৰে চৰিত্ৰটোক ইমানেই নিঃকিন ৰূপত অংকন কৰিছে যে নামকৰণ অনুষ্ঠানত তেওঁক দেউতাকৰ নামটোকে দিব লগা হৈছিল। অফিচতো আকাকীৰ পদমৰ্যদা সম্পৰ্কে গল্পটোত যি সাৱলীল বৰ্ণনা পোৱা যায় সি আকাকীৰ চৰিত্ৰটো বেছি স্পষ্ট ৰূপত তুলি ধৰিছে।

অফিচৰ কোনো মানুহে তেওঁক শ্ৰদ্ধাৰ দৃষ্টিৰে নাচায়। আনকি পিয়নজনো বহাৰ পৰা উঠি নিদিয়। তেওঁ কোঠাত সোমালে বা কোঠাৰ পৰা ওলাই গ’লে যেন ৰুমত এটা মাখিহে সোমাইছে প্ৰত্যেকৰে এনে ভাৱেই হয়।

(অভাৰকোট / গোগল)

গল্পটোত আকাকীৰ বাহ্যিক বিৱৰণ অথবা দৈনন্দিন বৰ্ণনাই চৰিত্ৰটোক জীৱন্ত কৰি তুলিছে।

তেওঁৰ কাপোৰ কানিৰ প্ৰতিও বিশেষ নজৰ নাই। পোছাক পাতিৰ ৰং উজ্জ্বল নহয়। চাৰ্টৰ কলাৰবোৰ সৰু। গল্পটো প্ৰায়ে ওলাই থাকে। চোতালৰ পৰা প্ৰায়ে ওলাই থাকে সূতাবোৰ। ৰাস্তাৰে খোজ কাঢ়ি যাওঁতে তেওঁৰ মূৰত পৰে নানা আৱৰ্জনা। সেই আৱৰ্জনাপে ভৰি থাকে তেওঁৰ টুপীটো।

— (অভাৰকোট / গোগল)

আকৌ

ঘৰলৈ আহিয়ে তেওঁ খাবলৈ আৰম্ভ কৰে। বন্ধাকবিৰ চুপ, মাংস আৰু পিঁয়াজ। সোৱাদলৈ নাচায়। কেৱল দৌৰাদৌৰিকৈ সেইবোৰ গিলিব লাগে আৰু তাৰ পাছত ঘৰত কৰিবলৈ অনা কামবোৰ উলিয়াই বহিব লাগে।

— (অভাৰকোট / গোগল)

চৰিত্ৰটোৰ এনে বৰ্ণনাই পাঠকক আমোদ দিয়াৰ লগতে নিজ কামৰ প্ৰতি নিষ্ঠাৱান, সৎ আকাকীৰ প্ৰতি সহমৰ্মিতা জগাই তোলে। চৰিত্ৰটোৰ শেষ পৰিণতিয়ে পাঠকক দি যায় এক গভীৰ কাৰুণ্যমিশ্ৰিত অনুভূতি।

গল্পটোৰ কাহিনীৰ বিকাশৰত অংশ লোৱা আন দুটা চৰিত্ৰ হ’ল পেত্ৰোভিচ আৰু জেনেৰেল। পেত্ৰোভিচ নামৰ দৰ্জীজনে আকাকীৰ পুৰণি কোটটো মেৰামত নকৰি নতুনকৈ কোট এটা চিলাই দি ক্ষণিকৰ বাবে হ’লেও আনন্দৰ উৎসৱ কঢ়িয়াই আনিছিল। আনহাতে আনটো চৰিত্ৰ হ’ল জেনেৰেল যাৰ ফোঁপোলা পদমৰ্যদাৰ বৰবৰ প্ৰকাশে আকাকীৰ দৰে সৰল চৰিত্ৰক মৃত্যুৰ মুখলৈ ঠেলি দিছে। আকাকীৰ সহকৰ্মী, ঘৰৰ মালিকনী, পেত্ৰোভিচৰ পত্নী, পুলিচ চুপাৰিণ্টেণ্ডেণ্ট আদিবোৰ মাত্ৰ উল্লিখিত চৰিত্ৰহে; কাহিনীৰ বিকাশৰত এই চৰিত্ৰবোৰৰ বিশেষ ভূমিকা নাই।

অৱশ্যে গল্পটোৰ চৰিত্ৰসম্পৰ্কে এটা কথা ক’ব লাগিব যে গোগলে চৰিত্ৰসমূহক খুব কমেইহে কথা কোৱাৰ সুযোগ দিছে, লেখকে চৰিত্ৰ এটাক পাঠকৰ লগত চিনাকি কৰি দিওঁতে চৰিত্ৰটো সম্পৰ্কে পুংখানুপুংখ বৰ্ণনা আগবঢ়াইছে। উদাহৰণস্বৰূপে— পেত্ৰোভিচৰ পত্নীৰ কথাকে কোৱা যাওঁক। গল্পটোত পেত্ৰোভিচৰ পত্নীৰ উপস্থিতি তেনেই কম সময়ৰ বাবেহে। তদুপৰি কাহিনীৰ বিকাশতো চৰিত্ৰটোৰ ভূমিকা নাই। অথচ গল্পকাৰে পেত্ৰোভিচৰ পত্নী সম্পৰ্কে পাঠকক ইমানলৈকে অৱগত কৰি গৈছে —

তাই শ্বলৰ পৰিৱৰ্তে এখন বনেট লয়। চেহেৰা গৰ্ব কৰিব লগীয়া নহয়। একমাত্ৰ দাৰোৱানবোৰেই গৌফ পকাই পকাই তাইক জোকায়। বনেটৰ তলেৰে মুখখন চাবলৈ বিচাৰে।

— (অভাৰকোট / গোগল)

প্ৰতিজন লেখকৰে কথনশৈলী সুকীয়া সুকীয়া। বিশেষত চুটিগল্প এটাৰ সাৰ্থকতা নিৰ্ভৰ কৰে প্ৰধানকৈ কথনভংগীৰ ওপৰত। গোগল এজন সুদক্ষ কথক। সুসংগঠিত প্লট এটা তেওঁৰ বাবে যথেষ্ট নহয়। বেছিভাগ গল্পই সৃষ্টি হৈছে কিছুমান আমোদজনক ঘটনাক কেন্দ্ৰ কৰি।

‘অভাৰকোট’ গল্পটোৰ কথনশৈলী বৰ্ণনাত্মক। সাধুকথাৰ কথনশৈলীৰে গল্পকাৰে গল্পটো লিখিছে। সাধুকথাত যিদৰে কথকে শ্ৰোতাৰ প্ৰসংগ টানি শ্ৰোতাৰ মনোযোগ আকৰ্ষণৰ চেষ্টা কৰে; এই গল্পটোতো লেখকে ‘পাঠকে জনা দৰকাৰ’, ‘ইমানলৈকে ক’লো যেতিয়া তাৰ পত্নীৰ বিষয়েও কোৱাটো ভাল’, এইখিনিতে এইটো কথাও কৈ থোৱা ভাল হ’ব যে’— আদি বাক্যাংশৰ প্ৰয়োগৰ জৰিয়তে পাঠকৰ মনোযোগ আকৰ্ষণ কৰি গল্পৰ চৰিত্ৰৰ সৈতে একাত্ম কৰি তুলিব খুজিছে।

গল্প ৰচনাৰ আন কেতবোৰ কৌশলো গোগলৰ অভাৰকোট গল্পত দেখা যায়। যেনে — পুংখানুপুংখ বৰ্ণনা। এই ক্ষেত্ৰত পাৰ্চিৰ বৰ্ণনা প্ৰণিধানযোগ্য।

হলঘৰত সোমায় আকাকীয়ে দেখিলে শাৰী শাৰীকৈ থোৱা আছে
জোতাবোৰ। মাজত এটা চিমনি। তাৰপৰা ধোঁৱা ওলাইছে। দেৱালত
ওলোমাই থোৱা হৈছে শাৰী শাৰীকৈ অভাৰকোটবোৰ। কেইবাটাও কোটৰ
কলাৰ ভেলভেটযুক্ত। — (অভাৰকোট/ গোগল)

গল্পটোৰ আন এটা মন কৰিবলগীয়া দিশ হ’ল হাস্য-ব্যংগৰ প্ৰয়োগ। আকাকীৰ পোছাক, খাদ্য-গ্ৰহণৰ বৰ্ণনা, পুৰণি কোটটো মেৰামতি কৰাৰ সলনি নতুনকৈ এটা চিলাব লাগিব বুলি জানি চেতনাহীনৰ দৰে আকাকীয়ে পুলিচৰ পেটত খুন্দা মৰা, ভূত ধৰি শাস্তি দিবলৈ চৰকাৰে পুলিচক নিৰ্দেশ দিয়া আদি কাৰ্যৰ যোগেদি গল্পকাৰে হাস্যকৰ পৰিৱেশ সৃষ্টিৰ প্ৰয়াস কৰিছে। অৱশ্যে গোগলৰ গল্প কোৱাৰ আৱেগিক ধৰণটোৰ বাবে হাস্যকৰ পৰিস্থিতিবোৰও পাঠকৰ মনত কাৰুণ্যৰহে সৃষ্টি কৰে। জেনেৰেলৰ সামান্য ধমকিতে অজ্ঞান প্ৰায় হৈ পৰা আকাকীৰ অৱস্থা দেখি হাঁহিৰ পৰিৱৰ্তে সহানুভূতিৰে উদ্বেক হয়।

একেদৰে গল্পটোত সুতীত্ৰ ব্যংগৰো প্ৰকাশ মনকৰিবলগীয়া। পুলিচ চুপাৰিণ্টেণ্ডেণ্ট, জেনেৰেল চৰিত্ৰ দুটাৰ কৰ্ম-কলাপৰ মাজেদি উচ্চপদস্থ চৰকাৰী আমোলাৰ প্ৰতি প্ৰকাশ পাইছে তীক্ষ্ণ ব্যংগ।

এই গুৰুত্বপূৰ্ণ ব্যক্তিজনে কি কৰে সেয়া ৰহস্যৰ বিষয়। অৱশ্যে বেছিকিছুদিন
আগলৈকে তেওঁ গুৰুত্বহীন ব্যক্তিয়েই আছিল। আচলতে অন্যান্য
পদাধিকাৰীৰ তুলনাত তেওঁৰ পদটোও তিমান গুৰুত্বপূৰ্ণ নহয়। কিন্তু এনে
কিছুমান লোক সৰ্বদাই দেখা যায় যিয়ে গুৰুত্বহীন ব্যক্তিকো গুৰুত্বপূৰ্ণ টেন

দেখে। টিয়েই নহওঁক, এই ব্যক্তিজনে সকলো ধৰণেৰে নিজৰ ব্যক্তিত্বক
গুৰুত্বপূৰ্ণ কৰি তোলাৰ চেষ্টা কৰে। — (অভাৰকোট/ গোগল)

জেনেৰেলে চৰিত্ৰৰ কৰ্ম-কাণ্ডৰ যোগেদি উচ্চপদস্থ চৰকাৰী আমোলা এজনৰ
অন্তঃসাৰশূন্য ফোঁপোলা স্বৰূপ প্ৰকাশ পাইছে। গল্পটোত জেনেৰেলৰ কোটটো আকাকীৰ
গাত খাই পৰাটোও এক প্ৰচণ্ড ব্যংগ।

‘অভাৰকোট’ গল্পটোৰ ভাষা চৰিত্ৰব্যঞ্জক। বিশেষকৈ আকাকীৰ মুখত যি ভাষা দিয়া
হৈছে সি এজন হোজা, আত্মবিশ্বাসহীন তেনেই সাধাৰণ মানুহকে চিত্ৰিত কৰে। সাধাৰণতে
আকাকীয়ে অব্যয় আৰু বিশেষণ ব্যৱহাৰ কৰি কথা কয় আৰু বেছিভাগ কথাৰেই অৰ্থ
নোলায়।

মই আহিছো এনেয়ে। এ বুজিছানে, এই অভাৰকোটটো এই পোছাকতো
মানে ঠিকেই আছে অলপ লেতেৰা হৈছে। পুৰণি দেখা গৈছে। ক’বলৈ
গ’লে নতুনেই বুজিছানে। পিঠি আৰু কান্ধত কেৱল অলপ ফাটিছে। বুজিছানে,
মানে সাধাৰণ কথা। — (অভাৰকোট/ গোগল)

গল্পটোত আকাকী নামৰ সৎ, নিষ্ঠাৱান কেৰাণীজনৰ কাহিনীটো ক’বলৈ যাওঁতে
গোগলে যেতিয়া সুবিধা পাইছে ৰাছিয়ান সমাজৰ ছবি এখন অংকনৰ প্ৰয়াস কৰা দেখা যায়।

সন্ধ্যা যেতিয়া চেণ্ট পিটাৰ্চবুৰ্গৰ আকাশ ধূসৰ হৈ আহে তেতিয়া কেৰাণী
সম্প্ৰদায়ে কলম ঘঁহা কাৰ্যৰ পৰা অব্যাহতি পায় আৰু তাৰ লগে লগে
আৰম্ভ হয় বিনোদনৰ কাৰ্য। কোনোবা যায় থিয়েটাৰলৈ কোনোবাই ৰাস্তাই
ৰাস্তাই ঘূৰে, কমদামী টুপীৰ দৰদাম কৰি ভালপায়। বেছিভাগেই যায়। বন্ধু-
বান্ধৱীৰ ঘৰলৈ ৩ দুই বা তিনি তলাৰ ফ্লেট, দুটি সৰু কোঠা, ৰান্ধনিঘৰ,
বহাঘৰ গৃহসজ্জাৰে দুই এপদ ফলদানিৰ দৰে বস্তু থাকে তাত। বন্ধুৰ ঘৰত
ছইষ্ট খেলে, চাহ-বিস্কুট খাই, পাইপ ছপি গল্প কৰে। ৰাচিয়ানসকল গল্প বৰ
ভক্ত। অন্য কথা নাথাকিলে পিটাৰ দ্যা গ্ৰেটৰ মূৰ্তিৰ ঘোঁৰাৰ নেজকটা
গল্পটোকে পুনৰ কয়। — (অভাৰকোট গোগল)

সুসংগঠিত কাহিনী, চৰিত্ৰৰ যথার্থ প্ৰকাশ, বৰ্ণনাত্মক কথনভংগী, হাস্য-ব্যঙ্গৰ প্ৰয়োগ,
স্থানীয় পৰিৱেশ চিত্ৰণ, ভাষাৰ যথার্থ প্ৰয়োগেৰে ‘অভাৰকোট’ এক অনৱদ্য সৃষ্টি। অৱশ্যে
বহুসময়ত বৰ্ণনাত্মক বাহুল্যই পাঠকক বিৰক্তি কৰা যেনো বোধ হয়। ৰাচিয়ান বাস্তৱতা আৰু
কৰুণাৰ প্ৰতিনিধিস্বৰূপে গোগলৰ ‘অভাৰকোট’ গল্পটোৱে সমগ্ৰ বিশ্বসাহিত্যতে এক সুকীয়া
স্থান দখল কৰি আছে।

এইখিনিতে এটা কথা মনলৈ আহে যে এই ‘অভাৰকোট’ গল্পৰ সৈতেও সামান্য মিল

থকা অসমীয়া সাহিত্যৰ এটা অন্যতম গল্প লক্ষ্মীনাথ ফুকনৰ 'টাইপিষ্টৰ জীৱন', আকাকীৰ সৰলতা, কৰ্তব্যনিষ্ঠা, সততা আদি গুণবোৰ মাণিক শইকীয়াৰ মাজত দেখা যায়। পাৰ্থক্য ইমানেই যে কোটটো হেৰুৱাই সৰ্বশ্ৰান্ত হোৱাৰ দুখত আকাকীৰ মৃত্যু ঘটিছে। আনহাতে কোম্পানীৰ চাকৰিয়াল মাণিক শইকীয়া চিকিৎসাৰ অভাৱত টাইফয়েড ৰোগত ভুগি মৰিছে। 'অভাৱকোট'ৰ দৰে 'টাইপিষ্টৰ জীৱন' গল্পটোতো সমাজৰ বিত্তৰান শ্ৰেণীটোৰ অন্তঃসাৰশূন্য মানসিকতা আৰু ভণ্ডামিৰ স্বৰূপ উদঙাই তীব্ৰ ব্যংগ কৰা হৈছে। দুয়োটা গল্পৰে মূল বক্তব্য একোজন দুৰ্ভাগীয়া কেৰাণীৰ জীৱনৰ কাৰণ্য আৰু নিৰ্দয় অন্তঃসাৰশূন্য একোখন সমাজ ব্যৱস্থাৰ স্বৰূপ উন্মোচন।

সামৰণি :

অৱশ্যে এটা কথা স্পষ্ট কৰি দিয়া উচিত যে বিশ্ববিখ্যাত গোগলৰ 'অভাৱকোট' গল্পৰ সৈতে লক্ষ্মীনাথ ফুকনৰ 'টাইপিষ্টৰ জীৱন' গল্পৰ কোনোধৰণৰ তুলনাই নহয়। কেৱল বিষয়ৰ সামান্য মিলৰ প্ৰতি লক্ষ্য ৰাখিহে অসমীয়া গল্পটোৰ প্ৰসংগ টানি অনা হৈছে। মুঠৰ ওপৰত সৰু মানুহৰ জীৱন চৰ্যা প্ৰতিফলিত, হাস্যকৰ উপাদান মিশ্ৰিত, শ্লেষাত্মক আৰু ফেণ্টাচিয়ুস্ত 'অভাৱকোট' গোগলৰ ৰচনাৰীতিৰ উৎকৃষ্ট উদাহৰণ।

প্ৰসংগ পুথি

Bryner Cyril. "The Overcoat" in *world Literature. The relavanic and East European Review*. vol. 32, No 79, (1954). pp 499-509. Print.

Eichenbaum Boris, Paul Beth and Mouricl Nesbitt. "The structure of Gogol's "The Overcoat". *The Russian Review*, vol. 22, No 4 (1963) pp. 377-399. Print.

SAMPRITI

ISSN: 2454-3837

Vol. III, Issue-I, Page no-38-45

হোমেন বৰগোহাঞিৰ হাতী গল্পত সামাজিক মূল্যবোধৰ পৰিৱৰ্তন আৰু অস্তিত্বৰ সংকট

সৰস্বতী ৰাজবংশী

সহকাৰী অধ্যাপিকা, পশ্চিম গুৱাহাটী মহাবিদ্যালয়

সংক্ষিপ্তসাৰ :

অসমীয়া সাহিত্য-সংস্কৃতিৰ জগতত হোমেন বৰগোহাঞিৰ অৱদান উল্লেখযোগ্য। তেওঁৰ অন্যান্য সৃষ্টিৰাজিৰ লগতে গল্পসাহিত্যত বিশেষ বৰঙণি আগবঢ়াই গৈছে। ক্ষুদ্ৰ ক্ষুদ্ৰ বিষয়বস্তুক পুংখানুপুংখভাৱে বিশ্লেষণ আগবঢ়োৱাত তেখেত বিশেষ সিদ্ধহস্ত। তেখেত অন্যতম গল্প হাতীৰ যোগেদি কিদৰে সমাজৰ পৰা মূল্যবোধৰ অৱক্ষয়, অস্তিত্বৰ সংকট তথা প্ৰজন্মৰ ব্যৱধান দিনক দিনে বাঢ়ি গৈছে তাক সুন্দৰ ৰূপত উপস্থাপন কৰিছে। গল্পটোৰ জৰিয়তে মানবীয় চিন্তা চেতনাৰ ক্ৰমাৎ যেন লোপ পাইছে সেই কথাও প্ৰসংগ ক্ৰমে চৰিত্ৰৰ যোগেদি প্ৰকাশ কৰিবলৈ চেষ্টা কৰিছে। তেওঁৰ এই গল্পটোত কিদৰে পৰিৱৰ্তনকামী সমাজ ব্যৱস্থাত মানুহ আৰু অন্যান্য বস্তুৰ প্ৰয়োজন কিদৰে সময়ৰ লগে লগে এক নতুন দিশলৈ গতি কৰিছে তাক প্ৰকাশ কৰিবলৈ প্ৰয়াস কৰিছে। গল্পটোত হাতী এক যেন জন্তু নহয় ইয়াৰ যোগেদি সমাজৰ এখন চিত্ৰ প্ৰতীকাত্মক ৰূপত উপস্থাপন কৰিছে।

সূচক শব্দ : অস্তিত্ববাদ, অৱক্ষয়, প্ৰজন্মৰ ব্যৱধান

অৱতৰণিকা :

অসমীয়া সাহিত্যৰ ৰামধেনু যুগৰ গল্পকাৰ সকলৰ ভিতৰত হোমেন বৰগোহাঞি এগৰাকী যশস্বী গল্পকাৰ। গল্পৰ বিষয়বস্তু আৰু আংগিকৰ নতুনত্বৰে অসমীয়া গল্প সাহিত্যক

বৈচিত্ৰ্যময় কৰি আকৰ্ষণীয় ৰূপত উপস্থাপন কৰিব পৰা দক্ষতা হোমেন বৰগোহাঞিৰ আছে। সেই বাবে পৰম্পৰাগত চিন্তাধাৰাৰ পৰিবৰ্তে কিছু ক্ষেত্ৰত নতুন চিন্তাধাৰাৰ সমাবেশ তেওঁৰ গল্পত দেখা যায়। জীৱনৰ সৰু-বৰ সকলো ঘটনাকে সুক্ষ্ম দৃষ্টিৰে শিল্পৰূপ দিয়াত বৰগোহাঞি সিদ্ধহস্ত। উগ্ৰ-উদত্ত প্ৰকৃতিৰ মানসিকতাৰ চৰিত্ৰৰ পৰা ফ্ৰয়ডীয় মনস্তত্ত্ববাদী দৰ্শনৰ প্ৰতিফলনলৈ, পতিতা আৰু বৈশ্যৰ ক্ৰিয়া-কলাপৰ চিত্ৰ অংকনৰ পৰা উৎকৃষ্টমানৰ প্ৰতীকধৰ্মী গল্পলৈ বিচিত্ৰ চৰিত্ৰ আৰু বিষয়বস্তুৰে অসমীয়া চুটিগল্পক উন্নত শিল্পকৰ্মলৈ উত্তৰণ ঘটোৱাৰ ক্ষেত্ৰত হোমেন বৰগোহাঞিৰ অৱদান যে অন্য তাক স্বীকাৰ কৰিবই লাগিব। বিভিন্ন কোৰাছ, প্ৰেম আৰু মৃত্যুৰ কাৰণে, স্বপ্ন-স্মৃতি, বিবাদ আদি গল্প সংকলনৰ জৰিয়তে অসমীয়া গল্প-সাহিত্যলৈ উল্লেখযোগ্য অৱদান আগবঢ়াইছে।

গুৰুত্ব আৰু উদ্দেশ্য :

আধুনিক সাহিত্যত চুটিগল্প এক সু-সংহত শিল্পকৰ্ম। ন ন আংগিকেৰে চুটিগল্প সমৃদ্ধশালী আৰু বিকশিত হৈ আছে। নানা তত্ত্ব আৰু দৰ্শনৰ প্ৰভাৱেৰে আধুনিক গল্প সাহিত্য সমৃদ্ধ। অসমীয়া সাহিত্যত হোমেন বৰগোহাঞিৰ বহু গল্পত যৌন মনস্তত্ত্ব, অস্তিত্ববাদ আদি দৰ্শনৰ প্ৰভাৱ পৰিলক্ষিত হয়। আমাৰ গৱেষণা পত্ৰৰ বিষয় হিচাপে হোমেন বৰগোহাঞিৰ হাতী গল্পটো লোৱা হৈছে। য'ত প্ৰাচীন আৰু আধুনিক মূল্যবোধৰ দ্বন্দ্ব অতি সুক্ষ্ম দৃষ্টিভংগীৰে গল্পকাৰে সাৰ্বজনীন ৰূপত অংকণ কৰিছে। এনে দ্বন্দ্ব সমাজত বৰ্তমানেও চলি আছে আৰু অনাগত দিনলৈ চলিয়ে থাকিব। গতিকে হাতী গল্পটো সাম্প্ৰতিক সময়তো প্ৰাসংগিক। হাতী গল্পটোৰ মাজেৰে পোৱা সামাজিক মূল্যবোধৰ পৰিবৰ্তন আৰু অস্তিত্বৰ সংকট কেনেদৰে চিত্ৰিত হৈছে তাকে এই গৱেষণা পত্ৰত বিশ্লেষণ কৰাৰ প্ৰয়াস কৰা হৈছে।

পদ্ধতি :

হোমেন বৰগোহাঞিৰ মূল গল্পটো মুখ্য সমল হিচাপে গ্ৰহণ কৰা হৈছে আৰু বিভিন্ন গ্ৰন্থ আৰু প্ৰবন্ধ আদিক গৌণ উৎস হিচাপে লৈ বৰ্ণনাত্মক পদ্ধতিৰে বিশ্লেষণ কৰা হৈছে।

বিষয়বস্তু বিশ্লেষণ :

হাতী এটা উৎকৃষ্ট প্ৰতীকধৰ্মী গল্প। হাতীৰ বৃহৎ আকৃতিৰ শাৰীৰিক অৱয়বৰ লগত প্ৰাচীন আৰু আধুনিক মূল্যবোধৰ বৃহৎ ব্যৱধানক বুজাবলৈ প্ৰতীকি ব্যঞ্জনাবে হাতী শব্দটো গল্পকাৰে ব্যৱহাৰ কৰিছে। অৰ্থাৎ পিতা-পুত্ৰৰ মাজত হোৱা মূল্যবোধৰ বৃহৎ পৰিবৰ্তনৰ প্ৰতীক হাতী। পিতা-পুত্ৰৰ ধ্যান-ধাৰণাৰ মাজত হোৱা এনে ব্যৱধানকে ইংৰাজীত Generation Gap বুলি কোৱা হয়।

হাতী গল্পটো বলোৰাম মেধি, বাপধন, বৰমইনা, বৰমইনাৰ পত্নী, সৰুমইনা, হৰিচৰণ আৰু ৰাতিয়া— এই সাতটা চৰিত্ৰৰে গঠিত হৈছে। বলোৰাম মেধি গল্পটোৰ মূল চৰিত্ৰ।

বাপধন বলোৰামৰ হাতীটোৰ নাম। বৰমইনা আৰু সৰুমইনা বলোৰামৰ বৰপুত্ৰ আৰু কণিষ্ঠ পুত্ৰ। ৰাতিয়া বাপধনৰ মাউত আৰু হৰিচৰণ বৰমইনাৰ এম্মেচেদৰৰ ডাইভাৰ। বলোৰাম আৰু বাপধন প্ৰাচীন পৰম্পৰাৰ অনুগামী। বৰমইনা আধুনিক পৰম্পৰাৰ অনুগামী নতুন প্ৰজন্ম। গল্পটোত বলোৰাম আৰু বৰমইনাৰ ধ্যান-ধাৰণা, মানসিক দৃষ্টিভংগীৰ মাজত বৃহৎ ব্যৱধানৰ চিত্ৰ অংকন কৰিছে আৰু বাপধনক কেন্দ্ৰ কৰিয়ে এই ব্যৱধান সৃষ্টি হৈছে। বলোৰাম মেধিৰ বাপধনৰ প্ৰতি থকা মোহ আৰু বৰমইনাৰ মটৰ গাড়ীৰ প্ৰতি আকৰ্ষণৰ মাজেৰে সামাজিক মূল্যবোধৰ পৰিৱৰ্তন সাৰ্থক ৰূপত গল্পকাৰে অংকণ কৰিছে।

অসমীয়া সমাজত এটা সময়ত হাতীক আভিজাত্যৰ প্ৰতীক হিচাপে গণ্য কৰা হৈছিল। বলোৰাম মেধি যেতিয়া পাঁচিশ বছৰীয়া চফল ডেকা আছিল তেতিয়া তেওঁ ধনে-ধানে, মাটিয়ে-বাৰীয়ে, মানে-সন্মানে মৌজাখনৰ ভিতৰতে জাকত জিলিকা অভিজাত ব্যক্তি আছিল। সেই আভিজাত্যৰ গৰিমা ষোলকলা পূৰ্ণ কৰিছিল এটা হাতীয়ে। যিটো হাতী কিনিবলৈ বলোৰামে চাৰি-কুঠলীয়া ভঁৰাল এটা বিক্ৰী কৰিছিল। হাতীটো কিনি ঘৰলৈ আনি মৰমতে নাম থলে বাপধন। বাপধন বৰপুত্ৰৰ দৰেই আসন পাইছিল বলোৰামৰ হৃদয়ত। তেওঁৰ মতে “সিতো কেৱল এটা হাতী নহয়, কেৱল এটা অভিজাত বাহনো নহয়, সি যে তেওঁৰ জীৱনৰ সাফল্যৰ প্ৰতীক।” সেইকাৰণে বাপধনক তেওঁ কোনোদিনে ভাৰবাহী পশু হিচাপে ব্যৱহাৰ কৰা নাছিল। তেওঁৰ কাৰণে বাপধন সংসাৰৰ এটা মহামূল্য অলংকাৰ। এবাৰ জিলাৰ পৰা ইংৰাজ বৰ চাহাব মৌজালৈ আনিবলৈ মৌজাখনৰ পাঁচটা হাতীৰ ভিতৰত দেখনিয়াৰ হাতী হিচাপে বাপধনক বাছনি কৰিছিল। বৰচাহাবে বাপধনত উঠি মৌজা এৰি যাবৰ সময়ত বলোৰামৰ আগত বাপধনৰ বহু প্ৰশংসা কৰি গৈছিল। তাৰ পিছৰে পৰা বলোৰামৰ ঘৰলৈ অভাৱনীয় প্ৰতিপত্তি আৰু সন্মান আহিল। সাতজন পুত্ৰ আৰু তিনিজনী কন্যা সন্তানেৰে ঘৰ ভৰি পৰিল। এই সকলোবোৰ সম্ভৱ হৈছে কেৱল বাপধনৰ বাবেহে বুলি বলোৰামৰ বিশ্বাস। এই বিশ্বাস অকল বলোৰামৰে নহয়, সমাজৰ মানুহেও ‘বাপধন বলোৰাম মেধিৰ ঘৰৰ লক্ষ্মী’ বুলি বিশ্বাস কৰিছিল। এই বাপধনক চোৱা-চিতা কৰিবলৈ নিয়োগ কৰিছিল ৰাতিয়াক। কিন্তু বলোৰামে ভবাৰ ধৰণে ৰাতিয়াই বাপধনক তত্ত্বাৱধান লোৱা নাছিল। সেয়ে কৈছে — “ইস, তোৰ গাত এইবোৰ ঘা লাগিল কেনেকৈ? ৰাতিয়া কম পাৰা নহয়। নিশ্চয় তোক ক'বোৰ কাইটীয়া জংঘলত সুমুৱাই দিছিলগৈ। তাক মই ইমানকৈ কৈছো, বাপধনৰ গাটো বৰ ভাল নহয়, এই কেইদিন তাক জংঘললৈ নিব নালাগে। নাই মোৰ কথাক কথা বুলিয়েই কাণ নকৰে।” বলোৰামে বাপধনৰ শূঁৰডালত ধৰি হাত বুলাই মৰম কৰা, গধূলি ঘৰলৈ অহা বাপধনক বহু দিনৰ মূৰত ঘৰলৈ ঘূৰি অহা পুতেক এটাৰ দৰে আদৰ কৰা, কাণেৰে ভালদৰে নুশুনা, চকুৰে ভালদৰে গণি নোৱাৰা বলোৰামে আন্ধাৰতো ৰাতিয়াৰ ভৰি খোজত সি

অহাটো গম পোৱা আদি কথা কাণ্ডই ঘৰৰ সকলোকে বিস্ময় কৰে। এনেবোৰ কথা-কাণ্ডই আধুনিক শিক্ষাৰে শিক্ষিত বৰমইনাইতৰ কাৰণে বৰ অস্বস্তিকৰ আছিল। সিহঁতে যে বাপধনক তাকিল্য আৰু অনুকম্পাৰ চকুৰে চাইছিল সেই কথা অকল বলোৰামেই বুজিছিল তেনে নহয়, বাপধনেও যেন লাহে লাহে বুজি পোৱা হৈছিল এয়া বলোৰামৰ অনুভৱ। এই অনুভৱ সাঁচা বুলি প্ৰমাণিত হ'ল যেতিয়া আধুনিক শিক্ষাৰে শিক্ষিত হৈ বহু ধনী ঠিকাদাৰ আৰু ব্যৱসায়ী হোৱাৰ লগে লগে সকলো কথা লাভ-লোকচানৰ হিচাপেৰে চলা বৰমইনাই যিকোনো প্ৰকাৰে বাপধনক তেওঁলোকৰ চকুৰ আঁতৰ কৰাৰ পৰিকল্পনা কৰিলে। বাপেকক ক'লে— “আৰু এসপ্তাহৰ পাছত হয় হাতীটো বিক্ৰী কৰিব লাগিব, নহয় তাক কাম কৰিবলৈ শদিয়ালৈ পঠাব লাগিব। এই দুটাৰ ভিতৰত তোমাৰ যিটোকে পছন্দ হয় তাকে কৰিম। মই সকলো বন্দবস্ত শেষ কৰিছোঁ।”

বৰমইনা এতিয়া ব্যৱসায়-বাণিজ্য, ক্ষমতা-প্ৰতিপত্তি সকলো বিষয়তে সিহঁতে চাৰিটা মৌজাৰ ভিতৰতে জাকত জিলিকা মানুহ হৈ উঠিছে। মাথো বাকী এখন গাড়ীৰ। পদূলি মুখৰ গোৰেজত এখন মটৰ গাড়ী থিয় কৰাব পাৰিলেই সিহঁতৰ আভিজাত্যৰ গৰিমা ষোলকলা পূৰ্ণ হ'ব। বৰমইনাইতৰ অনুভৱ যে আজি কালিৰ দিনত মানুহৰ হেজাৰ টকা-পইচা নাথাকক, মটৰগাড়ী এখন নাথাকিলে কাকো আচল ধনী বুলি গণ্য নকৰে। আজিৰ মটৰ গাড়ীৰ যুগত বাপধনৰ কোনো ব্যৱহাৰিক প্ৰয়োজন নাই আৰু আভিজাত্যৰ প্ৰতীক হিচাপেও সি পুৰণি কলীয়া আৰু মূল্যহীন। গতিকে বহি বহি ঘৰৰ অন্ন ধ্বংস কৰা সামান্য হাতীটো বিক্ৰী কৰিলে অন্ততঃ কেই হাজাৰমান টকা পাব। হাতী বিক্ৰী নহ'ল; কিন্তু ঘৰলৈ এখন নতুন এম্বেছেডৰ মটৰ গাড়ী আহিল। মটৰগাড়ী এখন কিনিবৰ জোখাৰে বেংকত সিহঁতৰ বহুত টকা আছে। কেৱল মটৰ গাড়ী কিনাৰ অজুহাতত হাতীটো বিক্ৰী কৰিবলৈ বিচৰা হৈছিল। এটা পুতেকতকৈ বাপধনৰ মূল্য বলোৰামৰ আগত কোনো গুণে কম নহয়, ‘কাৰণ জিটো কেৱল এটা হাতী নহয়, কেৱল এটা আভিজাত বাহনো নহয়, সি যে তেওঁৰ জীৱনৰ সাফল্যৰ প্ৰতীক।’ সেয়ে বাপধনক বিক্ৰী কৰি গাড়ী কিনা কথা শুনা মাত্ৰে ভীষণ উত্তেজিত হৈ তেওঁ কৈছিল ‘কি ক'লি? বাপধনক বেচি মটৰ কিনিব খোজ? কি ক'লি আৰু এবাৰ কচোন’

বলোৰাম মেধি অকল পুৰণি পৰম্পৰাকে খামুছ মাৰি ধৰি থকা বিধৰ মানুহো নহয়। বৰমইনাই মটৰ গাড়ী লোৱাত তেওঁৰ অকনো আপত্তি নাই। বৰং ঘৰখনৰ আন মানুহবোৰৰ দৰে তেওঁ সুখী। নিজৰ সন্তানৰ উন্নতি দেখিলে কোন বাপেকেনো ভাল নাপাব। তেওঁ এইটোও বুজে ‘মটৰ গাড়ীখন বেছ কামৰ বস্তু এদিনৰ বাট এঘণ্টাত যাব পাৰি।’ তথাপি তেওঁৰ চকুত মটৰ গাড়ী এটা প্ৰয়োজনৰ আহিলা মাত্ৰ। কিন্তু বাপধন? সি যে তেওঁৰ জীৱনৰ সংগী। সি তেওঁৰ সুদীৰ্ঘ অতীতৰ স্মৃতি-বিজড়িত এটা প্ৰতীক। সি মেধিৰ ঘৰৰ

লক্ষ্মী। এশখন মটৰ গাড়ীৰ তুলনা অসম্ভৱ। এইখন ঘৰত তাৰ আসনেই সুকীয়া।” বাপেকৰ এনে মনোভাৱ বুজিবলৈ বৰমইনাইতৰ আহৰি নাই। টকা আৰু ধন যশৰ পিছে পিছে ঘূৰি যান্ত্ৰিক হৈ পৰা বৰমইনাৰ হৃদয়ে বাপেকৰ অন্তৰৰ উপলব্ধিক কেতিয়াও স্পৰ্শ কৰিব পৰা নাই। দ্ৰুতগতিত পৰিৱৰ্তন হোৱা সমাজখনত নতুন প্ৰজন্ম যেন যন্ত্ৰত পৰিণত হৈছে। যন্ত্ৰ মানৱে মানৱীয় মূল্য উপলব্ধি কৰিব নোৱাৰে। য'ত মানৱীয় মূল্যবোধেই নাই তাত সামাজিক মূল্যবোধ ক'ৰপৰা আহিব। বৰমইনাই আজি মটৰ গাড়ীখন কিনি আভিজাত্যৰ ষোলকলা পূৰ্ণ কৰিছে। গাড়ীখন চাফ-চিকুণ কৰি ৰখাত তেওঁ যথেষ্ট নজৰ দিয়ে। আৰু সেইকাৰণে ড্ৰাইভাৰ হৰিচৰণক লুকুমে দিয়ে— “হৰিচৰণ, গাড়ীখন চাফা নকৰাকৈ তই পলাই নেযাবি কিন্তু। বহুত বোকা লাগি আহিছে, এনে বুলি জনা হ'লে কেতিয়াও গাড়ীখন নিনিলোহেঁতেন।” এয়া তেওঁৰ গাড়ীখনৰ প্ৰতি আদৰ। এসময়ত বাপধনো আছিল বলোৰামৰ আভিজাত্যৰ প্ৰতীক। যেনেকৈ গাড়ীখনক আদৰ কৰে বাপেকেও বাপধনক আদৰ কৰে। বাপধন বাপেকৰ অন্তৰৰ কিমানখিনি জুৰি আছে তাক উপলব্ধি কৰিবলৈ কোনো দিনে চেষ্টা কৰা নাই। বাপেকে হাতীটোক মৰম কৰাটো তেওঁলোকৰ মতে স্বাভাৱিক আচৰণ নহয়। পাগলেহে তেনে আচৰণ কৰে। বৰমইনাই বাপেকক কৈছে “পিতা, সংসাৰত বহুত ধৰণৰ পাগল আছে। কিন্তু এটা জানোৱাৰ কাৰণে যে মানুহ কিমান পাগল হ'ব পাৰে, তোমাক নেদেখিলে সেই কথা কোনেও বিশ্বাসেই নকৰিব।” এনেকৈ পিতা-পুত্ৰৰ সংঘাত ক্ৰমে লাহে লাহে তীব্ৰৰ পৰা তীব্ৰতৰ হ'বলৈ ধৰিলে। বলোৰামে নিসংগজীৱনৰ সংগী কৰি লৈ বাপধনক যিমানে আকোলতাৰে সাৱটি ৰাখিবলৈ চেষ্টা কৰিছে সিমানে বৰমইনাৰ আক্ৰোশ বাঢ়িবলৈ ধৰিলে। এবাৰ তেওঁলোকে গম পালে যে কোনোবা কাঠৰ ঠিকাদাৰে হাতীটো ভাঙালৈ বিচাৰিছে। তাৰ বাবদ তেওঁলোকে মাহে মাহে কেইবাশকৈ টকা পাব। অতি হিচাপী পুত্ৰ বৰমইনাই ভাবিলে যে হাতীটো বিক্ৰী কৰাতহে পিতাকৰ আপত্তি, ঠিকাদাৰক ভাঙালৈ দিলে নিশ্চয় কোনো আপত্তি নকৰিব। কথাষাৰ বাপেকৰ কাণত পৰা লগে লগে পূৰ্বতকৈ দুগুণ বিৰক্তি আৰু খঙেৰে ক'লে “হেৰ, তহঁতৰ হৈছে কি? বাপধনে তহঁতৰ কাৰ মূৰত উঠি খাইছে হে তহঁতে তাৰ পাছত ইমানকৈ লাগিছ? আজিৰ পৰা যদি মই পুনৰ এনে কথা শুনো, ঠিক কৈছোঁ, মই ঘৰত জুই লগাই দিম, মই মই মই কিবা কৰি পেলাম।” বৰমইনাই চৰম বিৰক্তি আৰু অস্বস্তিৰে ভাবিবলৈ ধৰিলে যে বাপধন এটা পশু, সি পশুৰ কাম কৰিব লাগে। তাতে বাপেকৰ ইমান আপত্তি কিয়? তেওঁৰ মুক্তিবাদী মনে ইয়াৰ উত্তৰ উলিয়াব পৰা নাই। ফলত জিদ বাঢ়িবলৈ ধৰিলে। বাপেক যিমানেই বিৰক্ত নহওক কিয় সিহঁতে সদায় কথাটো উলিয়াবলৈ ধৰে আৰু নিতৌ এখন কাজিয়া হৈ থাকিব ধৰিলে। কাজিয়াৰ মূল হ'ল বাপধন। এই কাজিয়াখন আৰু বেছি দিন চলি নাথাকিল। অপ্ৰত্যাশিতভাৱে কাজিয়াখন

সমাপ্তি হ'ল। ঘটনাটো ঘটিল বলোৰামৰ সৰু পুতেকৰ বিয়া উপলক্ষে।

সৰুপুতেক কণমইনাৰ বিয়া। এইখন বলোৰাম মেধিৰ ঘৰত তেওঁৰ জীৱন কালৰ শেষ বিয়া। কণমইনাৰ বিয়াৰ কাৰণে এমাহৰ আগৰেপৰা বিপুল আয়োজন চলিছে। বলোৰামৰ কৰিবলগীয়া বিশেষ কাম নাছিল যদিও সকলোবোৰ কাম নিয়াৰিকৈ যাতে হয় তাত তেওঁ চকু দি ৰাখিছে। সেয়ে বিয়াৰ এসপ্তাহৰ আগতে বাপেকে বৰমইনাক মাতি আনি বিয়াৰ কাৰণে হাতী বন্দৰস্ত কৰা হ'ল নে নাই সুধিলে। কাৰণ গাঁৱৰ পৰম্পৰাত বিয়া-বাৰুত হাতীত যোৱাটো এটা প্ৰচলিত নিয়ম। বলোৰামৰ ঘৰত আগতে হৈ যোৱা বিয়াবোৰত দহ-বাৰটা হাতীৰ সমদল চলিছিল আৰু তাৰ নেতৃত্ব দিছিল বাপধনে। বাপেকৰ কথাত বৰমইনা আচৰিত হৈ ওলোটাৰ প্ৰশ্ন কৰিলে “হাতী? হাতী কিয় লাগে?” বৰমইনাকৈ হেজাৰ গুণ আচৰিত হৈ বাপেকে প্ৰশ্ন কৰিলে - ‘কি ক’লি? হাতী কিয় লাগে, তই নাজান? পাগল নেকি তই? দ্ৰুত গতিত সলনি হোৱা পৰিৱৰ্তিত পৃথিৱীখনত হাতীত উঠি দৰা কইনা ঘৰলৈ যোৱা কথোটো বৰমইনাই হ'ল দৰে নতুন প্ৰজন্মই ভাবিবই নোৱাৰে। সেয়ে হাতীৰ সলনি তেওঁ দহ-বাৰখন গাড়ী বন্দৰস্ত কৰিলে। দৰা যাব ঘৰৰ মটৰ গাড়ীখনত। বলোৰাম যেন পুতেকৰ কথাত সন্তুষ্ট নহয়। তেওঁ মূৰ জোঁকাৰি ক'লে “গাড়ী বন্দৰস্ত কৰিছ কৰ বাৰু। কিন্তু দৰা যাব লাগিব বাপধনত উঠি। বাপধন নোহোৱাকৈ এইখন ঘৰৰ এখনো বিয়া হোৱা নাই, এই শেষ বিয়াখনো সি নোহোৱাকৈ হ'ব নোৱাৰে। ইয়াৰ পাছত তহঁতে যি কৰ কৰি থাকিব।” মেধিৰ মতে এয়া আমাৰ পৰম্পৰা। এই পৰম্পৰাৰ মাজতেই আমাৰ সামাজিক পৰিচয় লুকাই আছে। পৰম্পৰা হেৰুৱালে নিজৰ পৰিচয়ো হেৰাই বুলি সাধাৰণতে মানুহে বিশ্বাস কৰে। অন্ততঃ তেওঁ জীয়াই থকা দিনকেইটালৈ চেষ্টা কৰিছে। কিন্তু বলোৰাম নতুন প্ৰজন্মৰ তীব্ৰ প্ৰত্যাহ্বানৰ সন্মুখীন হৈছে বিয়াৰ দিনাখন বলোৰাম ৰাতিপুৱাৰে পৰা বাপধনক লৈ ব্যস্ত। ৰাতিপুৱা লগত লৈ নৈ ঘাটত বাপধনক গা ধুৱালে। শিল্পীসুলভ আবেগেৰে তেওঁ নিজ হাতে বাপধনৰ কপালত কক্ষা আঁকি দিলে, ভৰিত জুনুকা পিন্ধাই দিলে। ৰাতিয়াৰ লগত পৰামৰ্শ কৰি দৰাৰ কাৰণে গাড়ীখন সজালে। তেনে সময়তে বৰমইনাই দেউতাকক আকৌ এবাৰ ক'লে যে দৰা গাড়ীতহে যাব। বাপেকে বৰমইনাৰ কথা বিশ্বাস নকৰি ক'লে “তই ক'লেই হ'ব নেকি, দৰা গাড়ীত হে যাব বুলি? কণমইনা হাতীতেই যাব। তই মনে মনে থাক।”

সময়ত দৰাৰ যাত্ৰাৰ লগ্ন আহি পালে। চাৰিযোৰা ঢোল-গায়ন আৰু বেণ্ড-পাৰ্টিৰ কালিয়াৰ শব্দত চৌদিশ ৰজনজনাই গ'ল। অজস্ৰ বৰযাত্ৰী আৰু আয়তীৰ মাজত দৰা পদূলি মুখ পালেহি। সু-সজ্জিত বাপধনক বৈঠ কৰিবলৈ ৰাতিয়াক বলোৰামে লুকুমে দিলে যদিও দৰা গৈ এম্ব্ৰেছেডৰত উঠিলগৈ। তেতিয়া বাপেকে পাগলৰ দৰে চিঞৰি চিঞৰি ক'লে

“কনমইনা, তই মটৰৰ পৰা নামি আহ, নামি আহ, তই হাতীতে যাব লাগিব।” কিন্তু তেওঁৰ কথালৈ কোনোও সাঁহাৰি নজনালে। বৰং ঠাট্টা-মস্কৰাহে কৰিলে। বলোৰাম বৰ মৰ্মাহত হ'ল। হঠাৎ কিবা এটা মনত পৰিল আৰু অনুভৱ হ'ল যে এইখন ঘৰত এক মুহূৰ্তও বাপধন থকাটো উচিত নহ'ব। ৰাতিয়াক ক'লে - “বাপধনক মই তোৰ হাতত দান কৰি দিলোঁ, আজিৰ পৰা তই বাপধনৰ মাউত নহয়, গৰাকী। যা, যা, সিহঁত ঘূৰি অহাৰ আগতেই তই বাপধনক লৈ তোৰ নিজৰ ঘৰলৈ গুচি যা।”

পৰিৱৰ্তিত নতুন প্ৰজন্মৰ সমাজখনত বলোৰাম আৰু বাপধন সম্পূৰ্ণ অপৰিচিত আৰু অনাত্মীয় হৈ পৰিছে। গল্পকাৰে ঠিকেই কৈছে- “নতুনৰ শোভাযাত্ৰাত ঠাই নোপোৱা, প্ৰাচীন হৈ যাব ধৰা পৃথিৱীৰ দুটা অৰ্থৰ প্ৰতিনিধি। বলোৰামেও এই কথা অনুভৱ নকৰা নহয়। সংগীহীনতাই যেন তেওঁক অস্বস্তিত পেলাইছে আৰু জীৱনৰ শূন্যতাই ব্যথিত কৰিছে। এই ব্যথাই যেন বাপধনকো ছুইছে। “সগৰ্বে মূৰ তুলি ৰাজোচিত মহিমাৰে ঘূৰি ফুৰা বাপধনৰ মুখত আজি কালি দেখা যায় এটা সংকোচ-পীড়িত লজ্জা আৰু অভিমানৰ ছায়া। তাকে দেখি তেওঁৰ মনটোৱে কিবা এটা অবুজ বেদনাত হাহাকাৰ কৰি উঠে। কিন্তু সেই বেদনাৰ কথা শুনাবলৈকো বুঢ়াই ঘৰে-পৰে এটা মানুহ বিচাৰি নেপায়। নতুন পৃথিৱীখন বুঢ়া আৰু বাপধনৰ কাৰণে ইমানেই অপৰিচিত আৰু অনাত্মীয়।” মানৱ জীৱন চক্ৰৰ এই অৱস্থা বৃদ্ধাৱস্থা। এই সময়ত জীৱনৰ সুখ দুখৰ কথা পাতিবলৈ সাধাৰণতে সংগীৰ প্ৰয়োজন। কিন্তু বৃদ্ধাৱস্থাত এইকণ সান্নিধ্যৰ পৰাও বঞ্চিত হ'বলগীয়া হয়। যেতিয়া এনেদৰে বঞ্চিত হ'বলগীয়া হয় তেতিয়া মানুহে নিসংগত অনুভৱ কৰে আৰু নিজকে অৱহেলিত বুলি অভিমানী হৈ পৰে। বলোৰাম মেধিৰ ক্ষেত্ৰতো সেইটোৱে হৈছে। তেওঁ অস্বস্তিৰ সংকটতো ভুগিছে। বলোৰাম পৰিয়ালৰ পৰা উপেক্ষিত হৈছে। তাৰ লগে লগে বাপধনো। এটা সময় আছিল নিজৰ পৰিয়াল আৰু সমাজে বলোৰামক বিচাৰিছিল। তেতিয়া বলোৰাম মৌজাৰ ভিতৰতে ধনে-ধানে মাটিয়ে-বাৰীয়ে চহকী লোক আছিল। সময়ে বাগৰ সলালে। মানুহৰ ধ্যান-ধাৰণা, চিন্তা-ভাৱনা, ৰুচি-অভিৰুচি সময়ৰ লগে লগে সলনি হ'ল।

বলোৰামেও এই কথা অনুভৱ নকৰা নহয়। আগৰ বাপধনৰ মূল্য আৰু নাই। বাহিৰা মানুহেও আগৰ দৰে ডা-ডাঙৰীয়া, হাকিম-বিষয়াক আদৰিবলৈ বাপধনক নিবিচাৰে। তাৰ সলনি বৰমইনাৰ মটৰ গাড়ীখনহে সকলোতে আগ স্থান পায়।

প্ৰাপ্তি (Findings) :

গল্পটোত প্ৰতিফলিত হোৱা মূল বিষয়টো হ'ল নতুন আৰু পুৰণিৰ মাজত হোৱা সংঘাত। বলোৰাম আৰু তেওঁৰ হাতীটো যেন প্ৰাচীনতাৰ প্ৰতীক আৰু বৰমইনা আৰু মটৰগাড়ী যেন আধুনিকতাৰ প্ৰতীক। এই মূল বিষয়টোৰ লগত আৰু কিছুমান দিশ উন্মোচিত হৈছে

গল্পটোত। জীৱনৰ নিঃসংগতা আৰু শূণ্যতা, পৰম্পৰা মূল্য বোধৰ প্ৰতি অৱহেলা, নতুন প্ৰজন্মৰ যুক্তিবাদী আৰু ধনৰ হিচাব-নিকাচৰ মানসিকতা, মানৱীয় প্ৰমূল্য অৱনতি আদি আধুনিক জীৱনত পৰিলক্ষিত হোৱা বহুতৰ ইংগিত হাতী গল্পটোত পোৱা যায়।

উপসংহাৰ :

পৃথিৱীখন দ্ৰুতগতিত পৰিবৰ্তন হৈছে। তাৰ লগে লগে পৰিবৰ্তন হৈছে সমাজ আৰু সামাজিক ব্যৱস্থা। কালি যিটো বস্তু অতি লাগতিয়াল আৰু আপুৰুগীয়া আছিল আজি সেই বস্তুটো হৈছে মূল্যহীন আৰু অলাগতিয়াল। সমাজ ব্যৱস্থা পৰিবৰ্তনে মানুহৰ ধ্যান-ধাৰণা ৰুচি-অভিৰুচি আৰু দৃষ্টিভংগীলৈ পৰিবৰ্তন আনে। এনে পৰিবৰ্তনৰ লগত খোজমিলাই যাব নোৱাৰিলে মানুহে অসুস্থতাত ভোগে। সমাজলৈ নতুনত্ব যিমানেই নহওক কিয় অস্তৰ কোনোবা কোনোবা কোণত অতীতৰ বা প্ৰাচীনৰ প্ৰতি মোহ ৰৈ যায়। ‘মটৰ গাড়ীখন বেছ কামৰ বস্তু’ বুলি স্বীকাৰ কৰাৰ পাছতো কিন্তু বাপধন? সিয়ে তেওঁৰ জীৱনৰ সংগী বুলি বাপধনৰ মোহ এৰিব পৰা নাই। তাৰ বিপৰীতে নতুন প্ৰজন্মই পৰম্পৰাৰ প্ৰতি আগ্ৰহ দেখুৱাবলৈ সংকোচ বোধ কৰে। বাপধন নোহোৱাকৈ বলোৰামৰ ঘৰৰ এখনো বিয়া হোৱা নাই। বলোৰামৰ ডাঙৰ ল’ৰা হিচাপে বৰমইনাই সেই পৰম্পৰা নেদেখা নহয়। তাৰ পাছতো বৰমইনাই দৰা হাতীত যোৱা কথাটোত আগ্ৰহ দেখুৱাবলৈ সংকোচ বোধ কৰিছে। গল্পকাৰে হাতী গল্পত কাহিনী কোৱা নাই। বলোৰাম আৰু বৰমইনাৰ মনোজগতত সৃষ্টি হোৱা অনুভূতিৰ জৰিয়তে সামাজিক পৰিবৰ্তনৰ মূল্যবোধৰ সূক্ষ্ম বিশ্লেষণ অংকন কৰিছে। মুঠতে হাতী গল্পৰ জৰিয়তে প্ৰতিফলিত হোৱা মূল্যবোধৰ সংঘাত সাম্প্ৰতিক সময়তো প্ৰাসংগিকতা আছে আৰু আগলৈও থাকিব।

গ্ৰন্থপঞ্জী :

গোস্বামী, ত্ৰৈলোক্যনাথ। *আধুনিক গল্প সাহিত্য*। ১৯৮৭। মুদ্ৰিত।

নেওগ, মহেশ্বৰ। (সম্পা.)। *অসমীয়া গল্প গুচ্ছ*। গুৱাহাটী : গুৱাহাটী বিশ্ববিদ্যালয়, ১৯৮৪। মুদ্ৰিত।

বৰুৱা, প্ৰহ্লাদ কুমাৰ। *অসমীয়া চুটিগল্পৰ অধ্যয়ন*। গুৱাহাটী : বনলতা, ১৯৯৫। মুদ্ৰিত।

শৰ্মা, শৈলেনজিৎ। (সম্পা.)। *অসমীয়া চুটিগল্পৰ আলোচনা*। ২০১০। মুদ্ৰিত।

SAMPRITI

ISSN: 2454-3837

Vol. III, Issue-I, Page no-46-61

ৰামধেনুত হেম বৰুৱাৰ কবিতা আৰু কাব্যিকতা

পল্লৱিকা শৰ্মা

গৱেষক, অসমীয়া বিভাগ, গুৱাহাটী বিশ্ববিদ্যালয়

সংক্ষিপ্তসাৰ :

অসমীয়া সাহিত্যৰ বুৰঞ্জীত যুগান্তকাৰী পৰিবৰ্তনৰ ঢল বোলাই আনিছিল আলোচনীকেন্দ্ৰিক নৱন্যাসী আন্দোলনে। *ৰামধেনু*ৰে অসমীয়া কাব্য সাহিত্যত যুগ পৰিবৰ্তন আগলি বতৰা ঘোষণা কৰাতেই ক্ষান্ত নাথাকিল; অসমীয়া কবিতাৰ সুৰম্য সৌধ নিৰ্মাণ কৰি অসমীয়া কাব্য-কাননক সুপ্ৰতিষ্ঠিতৰূপে প্ৰদান কৰিলে। *ৰামধেনু*ৰ পাতত কবিতা ৰচনা কৰি প্ৰসিদ্ধি লাভ কৰা হেম বৰুৱা অকল ‘ৰামধেনু যুগ’ৰেই কবি নাছিল; তেওঁ আছিল *ৰামধেনু*ৰ পূৰ্বৰ বাৰ্তাবাহক আৰু পৰিৱৰ্তিত সমাজৰ বেহ-ৰূপৰ প্ৰকৃষ্ট নিদৰ্শন দাঙি ধৰা আন এজন পথিকৃৎ কবিয়ে। হেম বৰুৱাৰ কাব্য-ভংগীও আছিল ব্যতিক্ৰম।

এক নব্য কাব্য-ভংগীমাৰ অগ্ৰদূত হেম বৰুৱাৰ কবিতাৰ বিষয়বস্তুত ৰোমাণ্টিকতাৰ পৰিৱৰ্তে দৈনন্দিন বাস্তৱতাৰ ছবিহে প্ৰকটিত হৈ উঠিছে। হেম বৰুৱাৰ কবিতাত সততে ধৰা দিয়া কাব্যিকতাই তেওঁৰ কবিতাক এক গভীৰ জীৱন জিজ্ঞাসাবোধ প্ৰদান কৰিছে। গতানুগতিক কাব্যশৈলীৰ সৈতে সহাবস্থান কৰিও অগতানুগতিক কাব্যভাবনাৰ জন্ম দিওঁতা হেম বৰুৱাৰ কাব্যিকতা নিঃসন্দেহে অনন্য। হেম বৰুৱাৰ কবিতাৰ ভাববাণী পৰ্যবেক্ষণ কৰিলেই এই কথা স্পষ্ট হৈ উঠে। তেওঁৰ *ৰামধেনু*ত প্ৰকাশিত কবিতাৰাজিত চিৰাচৰিত অভ্যাসৰ পৰা মুক্ত হোৱাৰ সুৰ ধ্বনিত হৈ আছে যদিও এই কাব্য সৃষ্টিত আছে এক গভীৰ ভাববোধৰ বিশ্লেষণ, গতানুগতিক জীৱন চিত্ৰ, সমসাময়িক ঘটনা প্ৰৱাহৰ প্ৰদাহ, প্ৰতীক- চিত্ৰকল্প আৰু সাংগিতিক লয়যুক্ত অথচ মেদবহুল ভাষাৰ অবাধ বিচৰণ। এই আলোচনাত হেম বৰুৱাৰ দ্বাৰা ৰচিত *ৰামধেনু*ত প্ৰকাশিত কবিতাসমূহৰ আধাৰতেই তেওঁৰ কবিতা আৰু কাব্যিকতাৰ বিশ্লেষণ কৰা হ’ব।

পত্ৰখন প্ৰস্তুতকৰণৰ ক্ষেত্ৰত বিশ্লেষণাত্মক পদ্ধতিৰ অৱলম্বন কৰা হৈছে।

সূচকশব্দ : প্ৰতীক, চিত্ৰকল্প, কাব্যশৈলী

প্ৰস্তাৱনা :

অসমীয়া সাহিত্যৰ বুৰঞ্জীত যুগান্তৰকাৰী পৰিৱৰ্তনৰ ঢল বোলাই আনিছিল আলোচনীকেন্দ্ৰিক নৱন্যাসী আন্দোলনে। অসমীয়া সাহিত্যৰ এই বিশাল আৰু বৰ্ণাঢ্য ইতিহাসৰ পাত লুটিয়ালে আমি দেখা পোওঁ ‘জোনাকী যুগ’ (১৮৮৯-১৯০০), ‘আৱাহন যুগ’ (১৯২৯-১৯৩৯) আৰু ‘ৰামধেনু যুগ’ (১৯৫২-১৯৬২)ত ৰচিত ব্যতিক্ৰমধৰ্মী সাহিত্যই অসমীয়া সাহিত্যক নতুনত্বৰ লগতে পৰিপুষ্টি প্ৰদান কৰিছে। ‘ৰামধেনু যুগ’টিক অসমীয়া সাহিত্যৰ ‘স্বৰ্ণযুগ’ বুলি ক’লেও হয়তো অত্যাক্তি কৰা নহ’ব। ন ন লেখক সৃষ্টি আৰু ভিন্ন স্বাদধৰ্মী সাহিত্য সৃষ্টিৰে ‘ৰামধেনু যুগ’ৰ সাহিত্যই অসমীয়া সাহিত্যত এক নতুন ধাৰাৰো সংযোজন ঘটালে।

‘ৰামধেনু যুগ’ৰ কাব্য-পৰিক্ৰমাও আছিল পূৰ্বতকৈ ব্যতিক্ৰম আৰু ভিন্ন। সমসাময়িক সামাজিক, ৰাজনৈতিক, অৰ্থনৈতিক প্ৰেক্ষাপটে অসমীয়া কাব্য সাহিত্যকো সংক্ৰমিত কৰি ন ন ভাৱাদৰ্শ সৃষ্টিত অহৰহ ইন্ধন যোগাই আহিছিল।

“ৰামধেনুও ওলাই আহিছিল আৱাহনৰ পেটৰ পৰাই; কিন্তু যি স্থলত *আৱাহন* আত্মসাৎ কৰিছিল কুৰি শতিকাৰ প্ৰথম তিনিটা দশকৰ অভিজ্ঞতা আৰু ভাৱাদৰ্শক সেই স্থলত *ৰামধেনু*ৰ উত্তৰাধিকাৰৰ লগত যুক্ত হৈছিল তাৰ পৰৱৰ্তী দুটা দশকৰ ঐতিহাসিক অভিজ্ঞতা, সামাজিক চিন্তা আৰু সাহিত্যিক প্ৰভাৱ। দ্বিতীয় বিশ্বযুদ্ধই পৃথিৱীখনক আৰু মানুহৰ চিন্তাভূমিক প্ৰচণ্ডভাৱে জোকাৰি পেলোৱা যি ভূমিকম্পৰ সৃষ্টি কৰিছিল সি কঁপাই তুলিছিল অসমীয়া লেখকসকলৰ চিন্তাভূমিকো।” (বৰগোহাঞি, ৰামধেনু, উঃ নাই)

মুঠতে ক’বলৈ গ’লে, ‘ৰামধেনু যুগ’ৰ কবিতাই অসমীয়া কবিতাত নতুন বিষয়বস্তু আৰু আংগিকৰ সম্পৰীক্ষণেৰে কাব্যক্ষেত্ৰক প্ৰভাৱান্বিত কৰি তুলিলে। পৰৱৰ্তিত সমাজ ব্যৱস্থা, মূল্যবোধৰ অৱক্ষয় আৰু ন ন চিন্তন-মননৰে ‘ৰামধেনু’ৰ কবিসকলে অসমীয়া কবিতাত আধুনিকতাবাদৰ নৱ-উন্মেষ ঘটালে। *ৰামধেনু*ৰ কবিতা সম্বন্ধে হোমন বৰগোহাঞি কৰা মন্তব্য প্ৰণিধানযোগ্য :

“কেইবছৰমান *ৰামধেনু*ৰ কবিতা (বিশেষকৈ সেই যুগৰ শ্ৰেষ্ঠ কবি কেইজনৰ কবিতা) পঢ়াৰ পিছত এই নতুন কবিতাবোৰৰ ছন্দ আৰু ইডিয়ম উপভোগ কৰিবৰ জোখাৰে তেওঁলোকৰ কাণ শিক্ষিত হৈ উঠিল ; এই কবিতাবোৰৰ মৰ্ম-বাণী আৰু সাংকেতিক ভাষা বুজিবৰ জোখাৰে তেওঁলোক মন শিক্ষিত হৈ উঠিল। আৰু অৱশেষত তেওঁলোক উপলব্ধি কৰিলে যে বিচিত্ৰ- ৰূপীণী কবিতাৰ ই এটা নতুন ৰূপ, আৰু আধুনিক মানুহ অৰ্ন্তজীৱনৰ অভীক্ষা আৰু অভিজ্ঞতা প্ৰকাশ কৰিবলৈ কবিতাৰ এই নতুন ৰূপটোৱেই হ’ল প্ৰকৃষ্ট মাধ্যম।” (বৰগোহাঞি, ৰামধেনু, উঃ নাই)

*ৰামধেনু*ৰে অসমীয়া কাব্য সাহিত্যত যুগ পৰিৱৰ্তনৰ আগলি বতৰা ঘোষণা কৰাতেই ক্ষান্ত নাথাকিল; অসমীয়া কবিতাৰ সুৰম্য সৌধ নিৰ্মাণ কৰি অসমীয়া কাব্য-কাননক সুপ্ৰতিষ্ঠিত ৰূপো প্ৰদান কৰিলে। *ৰামধেনু*ৰ পাতত কবিতা ৰচনা কৰি প্ৰসিদ্ধি লাভ কৰা হেম বৰুৱা অকল ‘ৰামধেনু যুগ’ৰেই কবি নাছিল; তেওঁ আছিল *ৰামধেনু*ৰ পূৰ্বৰ বাৰ্তাবাহক আৰু পৰিৱৰ্তিত সমাজৰ বেহ-ৰূপৰ প্ৰকৃষ্ট নিদৰ্শন দাঙি ধৰা আন এজন পথিকৃৎ কবিয়ো। হেম বৰুৱাৰ কাব্য-ভংগী আছিল ব্যতিক্ৰম। উদাত্ত আৰু বলিষ্ঠ কণ্ঠেৰে সমাজ মুক্তিৰ আশা পোষণ কৰা হেম বৰুৱাৰ কবিতাত ধ্বনিত হৈছিল সেই সুৰ ; যি সুৰত জাতীয় চেতনাৰ ঢল নিৰাৱিহীন ভাৱে প্ৰৱাহিত হৈয়ে আছিল।

মূল অংশ :

হেম বৰুৱাৰ কাব্য পৰিক্ৰমা সম্বন্ধে আলোচনা কৰিলে দেখা যায় যে, হেম বৰুৱাৰ কাপেৰে নিঃসৃত কবিতা সংকলনৰ সংখ্যা হৈছে— দুখন। সেই দুখন ক্ৰমে— *বালিচন্দা* (১৯৫৯) আৰু *মনময়ুৰী* (১৯৬৭)। পৰৱৰ্তী সময়ত ৰচিত আৰু অপ্ৰকাশিত অন্যান্য কবিতা একত্ৰিত কৰি আৰু *বালিচন্দা* আৰু *মনময়ুৰী*ৰ কবিতাৰ সৈতে সংযুক্ত কৰি ১৯৬৮ চনত *হেম বৰুৱাৰ কবিতা* — শীৰ্ষক কাব্য সংকলন প্ৰকাশ কৰি উলিওৱা হয়। ১৯৪০ চনত *আৱাহন* কাকতত প্ৰকাশ পোৱা ‘বান্দৰ’ শীৰ্ষক কবিতাৰে অসমীয়া কাব্য জগতত এক পথিকৃৎ ভৱনাৰ জন্ম দিওঁতা হেম বৰুৱাৰ কবিতাৰ সংখ্যা সৰহ নহয় যদিও গুণগত আৰু কলাত্মকভাৱে তেওঁৰ কাব্যশৈলী বিশেষভাৱে উল্লেখনীয়। *পছোৱা*, *জয়ন্তী*, *আৱাহন*, *ৰামধেনু*, আদি বিভিন্ন আলোচনীৰ পাতত প্ৰকাশিত হেম বৰুৱাৰ কবিতাই বিভিন্ন সাহিত্যিক সমালোচকৰ দৃষ্টি নিবদ্ধ কৰিবলৈ সক্ষম হৈছে। হেম বৰুৱাৰ কবিতাপুথি দুখনৰ বক্তব্য বিষয় সম্বন্ধে মহেন্দ্ৰ বৰাৰ মতামত প্ৰণিধানযোগ্য—

আধুনিক অসমীয়া কবিতাৰ সাম্প্ৰতিক ঋতু পৰিৱৰ্তনৰ বতাহে *মন ময়ুৰী*ক দোলা দি গৈছে। *বালিচন্দা*ত ইংৰাজী কাব্য আন্দোলনৰ তথাকথিত পাইলন গোষ্ঠীৰ দূৰ-সুদূৰৰ ক্ষীণ প্ৰতিধ্বনি স্পষ্টকৈ শুনিছিলো। কবিৰ কণ্ঠস্বৰ বিদ্ৰোহৰ, প্ৰতিবাদৰ, পৌৰুষৰ সুতীক্ষ্ণ ঘামত গ্ৰথিত আছিল। *মন ময়ুৰী*ৰ সুৰ তাৰ তুলনাত অনুনাসিক; কিন্তু অধিকতৰ মৰ্মস্পৰ্শী। ইয়াত মোহভংগৰ অস্থিৰ উন্মাদনা নাই, গণজীৱনৰ উগ্ৰ সামূহিক কামনাৰ বিস্ফোৰণ নাই। ইয়াত বিচাৰি পাইছোঁ, সমাজ-জীৱনৰ লগত গভীৰভাৱে জড়িত এজন কবিৰ বিৰল একান্ত-আত্মিক জীৱনৰ মৰ্মবাণী। অথচ, সেই কাহিনীত পলায়নৰ প্ৰচেষ্টা দেখা পোৱা নাই। (বৰুৱা, ০.১০)

*ৰামধেনু*ত প্ৰকাশিত হেম বৰুৱা কবিতাৰ সংখ্যা তাক নহয়। ১৮৭৪ শক (১৯৫২ চন)ৰ পৰা ১৮৮৫ শক (১৯৬৩ চন)লৈকে *ৰামধেনু* আলোচনীৰ পাতত প্ৰাপ্ত হেম বৰুৱাৰ কবিতাৰ সংখ্যা সৰ্বমুঠ একৈশটা। এই সুদীৰ্ঘ সময়ছোৱাত ৰচিত আৰু *ৰামধেনু*ত প্ৰকাশিত হেম বৰুৱাৰ কবিতা প্ৰকাশৰ বছৰ আৰু সংখ্যা অনুসৰি তলত তালিকাভুক্ত কৰি দেখুৱাৰ প্ৰয়াস

কৰা হৈছে—

বছৰ	সংখ্যা	কবিতাৰ নাম
	দ্বিতীয়	যাত্ৰাৰ শেষ নাই
	পঞ্চম আৰু ষষ্ঠ	বালিচন্দা
পঞ্চম	অষ্টম	মোৰ প্ৰেম
	দশম	জাৰৰ দিনৰ সপোন
	দ্বাদশ	বিহুৰ দিনৰ গান
সপ্তম	তৃতীয়	মমতাৰ চিঠি
	নৱম	ছাইমুম
অষ্টম	চতুৰ্থ	ইত্যাদি
	একাদশ আৰু দ্বাদশ	নতুন পোহৰ
নৱম	দ্বিতীয়	উপকণ্ঠ
	পঞ্চম আৰু ষষ্ঠ	এটা সাপ
দশম	সপ্তম	লক্ষ্মী পূৰ্ণিমা : ১৯৫৭
একাদশ	পঞ্চম	আকৃতি
	তৃতীয়	সীমান্ত
দ্বাদশ	পঞ্চম	চনিয়া
	দশম	উৎকণ্ঠা
	একাদশ	বাৰিষাৰ গান
ত্ৰয়োদশ	ষষ্ঠ	জোন
চতুৰ্দশ	অষ্টম	জ্যোতিৰেখা
পঞ্চদশ	দ্বিতীয়	মৰহা পাপৰি
	দশম	তেজৰ চপৰা কাৰ ?

এক নব্য কাব্য-ভংগীমাৰ অগ্ৰদূত হেম বৰুৱাৰ কবিতাৰ বিষয়বস্তুত ৰোমাণ্টিকতাৰ পৰিৱৰ্তে দৈনন্দিন বাস্তৱতাৰ ছবিহে প্ৰকটিত হৈ উঠিছে। হেম বৰুৱাৰ কবিতাত সততে ধৰা দিয়া কাব্যিকতাই তেওঁৰ কবিতাক এক গভীৰ জীৱন জিজ্ঞাসাবোধ প্ৰদান কৰিছে। গতানুগতিক কাব্যশৈলীৰ সৈতে সহায়স্থান কৰিও অগতানুগতিক কাব্যভাবনাৰ জন্ম দিওঁতা হেম বৰুৱাৰ কাব্যিকতা নিঃসন্দেহে অনন্য। হেম বৰুৱাৰ কবিতাৰ ভাববাশি পৰ্যবেক্ষণ কৰিলেই এই কথা স্পষ্ট হৈ উঠে। তেওঁৰ ৰামধেনুত প্ৰকাশিত কবিতাৰাজিত চিৰাচৰিত অভ্যাসৰ পৰা মুক্ত হোৱাৰ সুৰ ধ্বনিত হৈ আছে যদিও এই কাব্য সৃষ্টিত আছে এক গভীৰ ভাববোধৰ বিশ্লেষণ, গতানুগতিক জীৱন চিত্ৰ, সমসাময়িক ঘটনা প্ৰৱাহৰ প্ৰদাহ, প্ৰতীক-

চিত্ৰকল্প আৰু সাংগিতিক লয়যুক্ত অথচ মেদবহুল ভাষাৰ অবাধ বিচৰণ।

আধুনিকতাবাদী ভাৱধাৰাৰ পৃষ্ঠপোষক হেম বৰুৱাৰ কবিতাৰ কথনভংগী পূৰ্বৰ কবিৰ তুলনাত ভিন্নসূৰী হৈ উঠা আমি দেখিবলৈ পাবোঁ। ‘যাত্ৰাৰ শেষ নাই’ কবিতাৰ মাজেৰে কবিয়ে আধুনিক জীৱন যাত্ৰাৰ ক্ষত বিক্ষত ৰূপ আৰু লোকজীৱনৰ জীয়া উন্নাদনাৰে ভোকাতুৰজনৰ ক্ষুধা নিবাৰণৰ আশাও পোষণ কৰিছে। এক মহাকাব্যিক Illusion ৰে সমৃদ্ধ হেম বৰুৱাৰ ‘যাত্ৰাৰ শেষ নাই’ কবিতাৰ কাব্যিক অনুভূতি বা ব্যঞ্জনাতে কোনো সময়ত যেন ছন্দহীনতা বা ছন্দপতন ঘটি বৰ্ণনীয় বিষয় এক নতুন বক্তব্য বিষয়লৈ পৰ্যবসিত হৈছে—

কোৰিয়াত বগা কাউৰী ক’লা ভাত। মাজুলীৰ
সৰিয়হ ফুলত নীলা জুই। (ভোৰ তালে খাওঁ খাওঁ কৰে।)
পোহনীয়া শালিকাৰ কণ্ঠত মহাকাব্য গান।
নামঘোষা। ৰামায়ণ। আৰু কত কি?...
শকুন্তলা, আমাৰ পথাৰ ৰমক-জমক। ভৰ-দুপৰীয়া ভদাইৰ
আগচোতালত দোৰপতি থৰক-বৰক। মাকো সৰি সৰি
পৰে।...(তোমালৈ চাওঁতে জপনা দেওঁতে...) (বৰগোহাঞি, ৰামধেনু-৩৭)

সহজ-সৰল আৰু জঁতুৱা কথনভংগীৰ ব্যৱহাৰেৰে বৰ্ণিত হেম বৰুৱাৰ ‘যাত্ৰাৰ শেষ নাই’ শীৰ্ষক কবিতাতো সমান্তৰাল ভাৱে ধ্বনিত হৈছে সমসাময়িক বিশ্বৰ অখণ্ড ঘটনা প্ৰবাহৰ বাস্তৱ ছবি আৰু লোকজীৱনৰ চিত্ৰণেৰে মানৱীয় মূল্যবোধৰ আন এক সজীৱ ছবি।

ৰামধেনুত প্ৰকাশিত বালিচন্দা হেম বৰুৱাৰ দ্বাৰা ৰচিত এটি অনন্য সুন্দৰ কবিতা। ৰাজনীতিজ্ঞ হিচাপে পৰিচিত হেম বৰুৱাৰ কাব্য-ভাৱনাৰ মাজতো তেখেতৰ ৰাজনীতিৰ থকা দুৰ্বলতা প্ৰকাশি উঠিছে। বিশ্ব ৰাজনীতি আৰু ঘটনা প্ৰবাহৰ সৈতে সুপৰিচিত হেম বৰুৱাই সমাজ সচেতন মনোভাৱেৰে তেখেতৰ কবিতাৰ মাজেৰে পাঠকক সোঁৱৰাই দিছে নাগাছকি-হিৰোশিমাতে ধোঁৱা হৈ উৰা মানৱৰ আত্মাৰ কথা, দেশে দেশে জ্বলি উঠা নিৰ্বিকাৰ জুইৰ লেলিহান শিখা, দলিত জনৰ অসহায় মৃত্যু আদি নানান বিতীৰ্ষিকাৰ ছবি। বালিচন্দাৰ মাজেৰে হেম বৰুৱাৰ বিদ্ৰোহী মন জাগ্ৰত হৈ উঠিছে। কবিয়ে সন্ধান কৰিছে নতুন পৃথিৱীৰ—

বুৰঞ্জীৰ মাৰল ঘৰত তেজৰ নিচান। আগন্তুক শ্বহীদৰ মৃত্যু
কিন্তু “নতুন পৃথিৱীৰ ” পণ। পুৰণিৰ কামিহাড়ত মামৰৰ
ছটা। মেজিৰ নৃত্য-ৰতা জুই,

(জুইত হেনো তীখা জ্বলে। ৰঙা হয়।).....তুমি জানা? (বৰগোহাঞি, ৰামধেনু-১৩২)

‘তোমাৰ পাৰৰ বালিত কঙ্কালৰ সমদল’, ‘আমাৰ কাঞ্চনজংঘাত জুই জ্বলে’, ‘বৰফৰ জুই মেজিৰ জুইতকৈয়ো বহুত তপত’, ‘বেশ্যাৰ ৰামায়ণ পাঠ আৰু শিৱত সেন্দূৰৰ টেমি যেন ফোট’—আদিয়ে হেম বৰুৱাৰ কবিতাৰ ভাষাক উগ্ৰগন্ধী আৰু প্ৰতীকধৰ্মী ৰূপ প্ৰদান

কৰি তেখেতৰ কাব্য ভাৱনাক বিদ্রোহমূলক কৰি গঢ়ি তুলিছে।

‘মোৰ প্ৰেম’ হেম বৰুৱাৰ আধুনিক মনৰ ব্যতিক্ৰমী জীৱন প্ৰকাশক আন এটি উল্লেখযোগ্য কবিতা। সাংগিতিক লয়যুক্ত কাব্যিক অভিব্যক্তনাৰে নগৰীয়া জীৱনৰ উত্থান আৰু আধুনিকতাবাদী জীৱনে পিষ্ট কৰা প্ৰেমৰ মাজৰে ধূসৰতাৰ ছবিও উন্মোচিত কৰিছে কবি হেম বৰুৱাই—

বন্ধা পৃথিৱীত সন্ধ্যা নামে। তোমাৰ

এহালি চকু। (সাগৰৰ এচামুচ নীলা।)

তাতে মই কয়দ হৈ আছো। ভেংগ’ ঘ’পিকাছ’

নে ঠাকুৰ অৱনীন্দ্র নাথ, কাৰ ছবি? স্বপ্ন- বিহুল

আমাৰ জীৱন। আমি ৰঙীন সপোন সাজো।

নতুন দুৱাৰ, খিড়িকী।..... (বৰগোহাঞি, ৰামধেনু-২১১)

“আধুনিক যুগ জনতাৰ যুগ। ই বিপ্লৱৰ যুগ। সমস্যাৰ যুগ।” (বৰুৱা, ভবেন ৫৩)—
হেম বৰুৱাৰ কবিতা সমস্যাবহুল নাছিল সাঁচা, কিন্তু সমস্যাকেন্দ্ৰিক জনজীৱনৰ আকৃতি অহৰহ বন্দিত হৈছিল তেওঁৰ কবিতাত। হেম বৰুৱাৰ সাম্যবাদী দৰ্শন আৰু তাৰ প্ৰভাৱৰ স্পষ্ট অনুৰণন শুনিবলৈ পোৱা যায়— ‘জাৰৰ দিনৰ সপোন’ নামৰ কবিতাত। গঠন ৰীতিৰ ফালৰ মনোমোহা হেম বৰুৱাৰ এই কবিতাটিৰ মাজেৰে শোষক শ্ৰেণীৰ প্ৰতি থকা বিৰূপ মনোভাৱ আৰু শোষক শ্ৰেণীৰ অৱসানেৰে সমাজত আশাবাদৰ প্ৰতিষ্ঠা কৰি এক সাম্যবাদী সমাজ গঢ়ি তুলিব বিচৰা হৈছে। এফালে আশাহতৰ হুমুনিয়াহ-শ্লেভ, আনফালে আশাবাদ প্ৰতিষ্ঠা— এই বক্তব্যৰ বিষয়ে হেম বৰুৱাৰ ‘জাৰৰ দিনৰ সপোন’ক এটা নতুন কবিতালৈ উন্নীত কৰাইছে। এই কবিতাটোৰ মাজত উপলব্ধ আন কেইটিমান দিশ হৈছে—প্ৰচুৰ প্ৰতীক ধৰ্মী আৰু ইংগিতময় ভাষা ব্যৱহাৰ, সাংগীতিক লয় আৰু চিত্ৰকল্পৰ সমাহাৰ। “হেম বৰুৱাৰ কবি মানস গভীৰ গুহাত ক্ষণিকৰ কেমেৰাত ধৰা পৰি যোৱা অনেক সুন্দৰ ছবি ঠাই খাই আছে।”(ডেকা হাজৰিকা, ২০৬) ‘জাৰৰ দিনৰ সপোন’ৰ মাজত বিচাৰি পোৱা এনে এখন ছবি আমি তলৰ উদাহৰণটোৰ মাজতেই বিচাৰি পাওঁ—

প্ৰথম নিশাৰ অপৰিচিত পত্নীৰ দৰে,থৰে থৰে পৃথিৱী

কঁপিছে। উস্, ইমান জাৰ। সোণপাহি হেৰা, আমাৰ স্বপ্ন

আমিয়ে ৰচিম। বোকা আৰু পানী। সোনালী ধান।

আমাৰ পথাৰ। আমাৰ মাটি। গৰ্ভথলীত নতুন দিনৰ

জন্ম-ক্লেশ।

(বৰগোহাঞি, ৰামধেনু-২৬৭)

ৰামধেনু আলোচনীৰ সপ্তম বছৰৰ তৃতীয় সংখ্যাত প্ৰকাশিত হেম বৰুৱাৰ ‘মমতাৰ চিঠি’ অসমীয়া সাহিত্য জগতত এক বিশিষ্ট সংযোজন। অসমীয়া কাব্য কাননত কালোত্তীৰ্ণ

কবিতা ‘মমতাৰ চিঠি’ এটা এটি হৃদয়স্পৰ্শী কবিতা। মাৰ্কিন কবি এজৰা পাউণ্ডৰ ‘The River Merchant’s Wife-A Letter’ শীৰ্ষক কবিতাৰ উদ্ধৃতিৰে আৰম্ভ কৰা ‘মমতাৰ চিঠি’ কবিতাটোত হেম বৰুৱাৰ চীনা কবিতাৰ চিঠিৰ আৰ্হিত ৰচনা কৰা কবিতাৰ পেট্ৰাৰ্গ গ্ৰহন কৰিছে। ‘মমতাৰ চিঠি’ত এগৰাকী বিধৱা নাৰীৰে যেন যান্ত্ৰণাৰ প্ৰতিচ্ছবি ফুটি উঠা নাই; ই প্ৰতিভাত কৰিছে নাৰী মনঃস্তব্ধ এক বাজ্জয় ৰূপ ‘মমতাৰ চিঠি’ সন্দৰ্ভত জ্ঞানানন্দ শৰ্মা পাঠকৰ মন্তব্য প্ৰণিধানযোগ্য—

“আমাৰ সাহিত্যত ই এটা সৰ্বোৎকৃষ্ট কবিতা। ‘মমতাৰ চিঠি’ যুগজয়ী এই কাৰণেই যে, ইয়াৰ ৰচনালৈ অন্নিহিত, অনন্য সুন্দৰ আৰু অন্তৰ্নিহিত বাণী বিশ্বজনীন। এজনী হতভাগিনী বিধৱা মমতাই গিৰিয়েকৰ মৃত্যুৰ সাত বছৰ পিছত, স্বামীলৈ লিখা এখন চিঠিয়েই কবিতাটোৰ মূল বিষয়বস্তু।—কবিতাটোৱে বৰুৱাৰ তীক্ষ্ণ অন্তৰ্দৃষ্টিৰ সন্তোষ দিয়ে। গাভৰু বিধৱাজনীৰ মানসিক অৱস্থাৰ কোমল আৰু নিকৰুণ বৰ্ণনা অতি সুন্দৰ আৰু মৰ্মস্পৰ্শী। এই কবিতাৰ বিষয় বেদনাৰ ঘূৰ্ণি বতাহে পাঠকৰ অন্তৰত নুখুন্দিওৱাকৈ নাথাকে, কবিতাটোত ৰোমাঞ্চ, মৃত্যু আৰু মায়াময় জীৱনৰ কুহেলিকাৰ আৱৰণেৰে ঘেৰা; য’ত আমাৰ জীৱনৰ আৰু আত্মাৰ অমৰত্বৰ অস্পষ্ট ধাৰণা আৰু বাস্তৱ জীৱনৰ ক্ষণিকৰ অৱস্থিতি প্ৰাকৃতিক আৰু অতি প্ৰাকৃতিক অৱস্থাৰ কথা আছে।” (শৰ্মা পাঠক, ৬৩)

‘মমতাৰ চিঠি’ ৰ কাব্যিক ব্যঞ্জনা, প্ৰতীকৰ ব্যৱহাৰ, উপমা, চিত্ৰকল্পৰ সুপ্ৰয়োগ, সংগীতময় ভাষা ব্যৱহাৰ আদিয়ে কবিতাটিৰ কাব্যিক সৌন্দৰ্যত সোণত সুৰগা চৰাইছে। উদাহৰণস্বৰূপে—

মই তোমালোকৰ ঘৰলৈ নকৈ আহিবৰ দিনা,

আকাশৰ মেঘৰ মোহনাত হালধীয়া জোনটো নাওখন হৈ

আমাক যে ৰিঙিয়াই মাতিছিল- তৰাৰ দেশলৈ।.....

মই লোৱা কঁকালৰ ৰঙা ৰিহাখনলৈ তুমি বাৰ

তেনেকৈ কিয় একেথৰে চাইছিলো? (বৰগোহাঞি, ৰামধেনু ৮৬১)

হেম বৰুৱাই আধুনিক অসমীয়া কবিতাৰ ‘সংশয় আৰু সন্ধানৰ কালডোখৰত’ হাতৰ কলম তুলি লৈছিল। পৰৱৰ্তী সময়ৰ সন্তোষ প্ৰদান কৰিব বিচৰা হেম বৰুৱাই কবি পাঠক সমাজত নতুনৰ হোতাৰূপে নিজকে চিনাকি কৰাই দিবলৈ সক্ষম হৈছিল। “হেম বৰুৱাই অসমীয়া কবিতালৈ এটা নতুন বস্তু আনি দিলে। সেই বস্তুটো হৈছে আন্তৰ্জাতিক মন। ইংৰাজী কবিতাত লুই মেক্‌নিচৰ পৰা আৰম্ভ কৰি চিডনী কী পৰ্যন্ত এদল কবিৰ কবিতাত এই সুৰটো শুনিবলৈ পোৱা যায়। (কলিতা, ৫৯) হেম বৰুৱাৰ ‘বিহুৰ দিন গান’, ‘ছাইমুম’ কবিতাৰ মাজেৰে এনে এক ভাৱাদৰ্শৰে পৰিস্ফুৰণ ঘটিছে। দ্বিতীয় বিশ্বযুদ্ধই থান-বান কৰি পেলোৱা এছিয়াৰ ৰাজনৈতিক প্ৰেক্ষাপট, মাৰ্কিন সাম্ৰাজ্যবাদৰ সৰ্বগ্ৰাসী ৰূপ আদিক ক্ৰমে

এই কবিতা দুটিৰ মাজেৰে উদ্ভাসিত কৰি তুলিছে। উদাহৰণস্বৰূপে—

আজিও নামিছে পৃথিৱীৰ উৰ্বৰ বুকুত—জাকেজাকে

ফৰিঙৰ দৰে সাম্ৰাজ্য পিপাসু লোভাল শগুণ। চকু,

খুব যেন চোকা। (বৰগোহাঞি, ৰামধেনু-১০৩১)

গভীৰ প্ৰতীকী দ্যোতনা বহন কৰা হেম বৰুৱাৰ এই কবিতাৰ মাজেৰে কবি হৃদয়ৰ স্ফোভ সুন্দৰ ৰূপত ব্যঞ্জিত হৈছে।

হেম বৰুৱাৰ ৰামধেনুত প্ৰকাশিত ‘ইত্যাদি’, ‘নতুন পোহৰ’, ‘উপকণ্ঠ’, ‘এটা সাপ’, ‘লক্ষ্মী পূৰ্ণিমা : ১৯৫৭’, ‘সীমান্ত’, ‘চনিয়া’, ‘উৎকণ্ঠা’, ‘মৰহা পাপৰি’, ‘তেজৰ চপৰা কাৰ?’, ‘জ্যোতিৰেখা’, ‘বাৰিষাৰ গান’ কবিতাৰ বিষয়বস্তু পৰ্যালোচনা কৰিলে দেখা যায় যে, হেম বৰুৱাৰ কাব্যিক মনো তীব্ৰ সাম্যবাদী। হেম বৰুৱাই অসমৰ লোকজীৱনৰ পৰা আৰম্ভ কৰি অঁকা ৰেখাডাল গতি কৰিছে বিশ্ব সাহিত্যৰ উদ্ভূতন দিশলৈ। জীৱন সংগ্ৰামত অবিৰতভাৱে যুঁজি থকা মানুহৰ প্ৰতি সহানুভূতিশীল মনোভাৱ আৰু তাৰ ভেঁটিতেই প্ৰোথিত হোৱা শ্ৰেণী সংগ্ৰাম ও বঞ্চনাৰ ছবি, প্ৰচলিত ধ্যান-ধাৰণাৰ প্ৰতি আস্থাহীন মনোভাৱ, নতুন সমাজ গঢ়াৰ ধাৰণা, প্ৰগতিবাদ আৰু মাৰ্ক্সবাদী আদৰ্শৰে উদ্ভুদ্ধ প্ৰবল জাতীয় চেতনা, নিৰুপায় জীৱনৰ আৰ্তি আৰু সাধাৰণ প্ৰেমৰ অসাধাৰণ চিত্ৰ তেওঁৰ কবিতাৰ মাজেৰে জলজল পটপটকৈ তুলি ধৰাৰ নিৰলস প্ৰচেষ্টা বিদ্যমান হৈ আছে ‘ৰামধেনু’ত প্ৰকাশিত এই কবিতাৰাজিৰ মাজতো।

এক যুদ্ধবিৰোধী ভাবধাৰাৰ পোষকতা কৰা হেম বৰুৱাই ভাৰত-চীনৰ যুদ্ধক সহজভাৱে গ্ৰহণ কৰিব পৰা নাই। দুয়োখন ৰাষ্ট্ৰৰ মাজত হোৱা এনে যুদ্ধই চিৰদিন ইতিহাসকো কলংকিত কৰিব বুলি কবিৰ মন শংকিত হৈ পৰিছে। ‘তেজৰ চপৰা কাৰ?’ কবিতাত সেই কথাকেই অভিযুক্ত কৰিছে এনেদৰে—

দানৱৰ প্ৰতিলিপি আজি লেখা ৰ’ল জুই-অঙঠাৰে তেজৰ

তাম্ৰফলিত যি লেখা সাতো সাগৰৰ জল-স্ৰোতেও নোৱাৰে মচিব।

কনৰীয়া হাঁহজনী শেন হ’ল। ডেউকাত এইবোৰ বাৰুদৰ গোন্ধ। (বৰগোহাঞি, ৰামধেনু-৩৯৭১)

প্ৰতীকধৰ্মী কবিতা ‘এটা সাপ’ৰ মাজেৰে কবি হেম বৰুৱাই প্ৰতীকবাদী প’ল ভেলেৰীক অনুসৰণ কৰিছে। ভেলেৰীৰ দৰে হেম বৰুৱায়ে ‘সাপ’ক জ্ঞানৰ প্ৰতীক আৰু সৰ্প দংশনৰ জ্বালাই জৰ্জৰিত কৰা মানুহৰ ভাবনাকো প্ৰতীকাত্মকভাৱে তেওঁৰ কবিতাত ব্যৱহাৰ কৰিছে। ‘এটা সাপ’ কবিতাৰ বৰ্ণনীয় বিষয়লৈ মন কৰিলে সেই কথা স্পষ্ট হৈ আমাৰ চকুতো ধৰা দিয়ে—

মোৰ ফালে, আকস্মিকভাৱে, সি মূৰ তুলি

চাইছিল। সেয়া জ্ঞান-গধুৰ তথ্যৰ চাৰনি।

তাত ধ্যান-ভগ্ন শিৱৰ উত্তাপ জ্বলিছিল।

অৱশেষত,—কিয় ক’ব নোৱাৰোঁ,

সি মাথোন ফোঁচ ফোঁচাই কৈ গুচি গ’ল :

“তুমি অজ্ঞ। তোমাৰ জ্ঞানৰ বস্তু জ্বলিবলৈ

এতিয়াও বহুত বাকী।” (বৰগোহাঞি, ৰামধেনু- ১৬৫০)

হেম বৰুৱাৰ কাব্য-ভাৱনাত নিৰাশাবাদ নাই। গভীৰ আশাবাদী কবিৰ মন। সমসাময়িক প্ৰেক্ষাপট আৰু পৰিৱৰ্তিত সমাজ ব্যৱস্থাই মানুহৰ মন ভাবাগ্ৰান্ত কৰি তুলিলেও সি যেন চিৰস্থায়ী নহয়। নতুন সমাজ গঢ়াৰ আকাংক্ষা পুহি ৰখা হেম বৰুৱাই মনে-প্ৰাণে বিচাৰে ধ্বংসৰ পৰিৱৰ্তে প্ৰগতিৰ বীজ স্থাপন কৰিবলৈ। সেয়ে ‘নতুন পোহৰ’ শীৰ্ষক কবিতাত ব্যক্ত কৰিছে তেওঁৰ মনোভাৱ—

“কপালত একোটা আঁচোৰ। সময়ৰ। শ্ৰম। আৰু শ্ৰান্তিৰ।

তথাপিহে আমাৰ উলাহ নকমে। প্ৰতিটো পুৰা পোহৰে

ৰিঙিয়াই কৈ যায়! নতুন জীৱন আহিছে ধৰণীত

নতুন পোহৰ নামিব। শঙ্কা নাই। ডাৱৰৰ সীমাৰেখা

ফালি জীৱন জ্বলিব।” (বৰগোহাঞি, ৰামধেনু-১৪৬৫)

‘ৰামধেনু যুগ’ৰ কবিসকলৰ এলিয়ট প্ৰীতিৰ যি লক্ষণ সেই লক্ষণ হেম বৰুৱাৰ কবিতাৰ মাজতো উপলব্ধ। কবিতাৰ মাজত থকা উদ্ধৃতি বিশেষ, বিস্ময়কৰ সংঘাত, ভাষা প্ৰয়োগৰ মাধুৰ্য আদি এলিয়টৰ আৰ্হি হেম বৰুৱাৰ কবিতাৰ মাজতো বিদ্যমান। অৱশ্যে হেম বৰুৱাই এলিয়টৰ প্ৰভাৱেৰে প্ৰভাৱান্বিত হৈয়ে যে কবিতা ৰচনা কৰিছিল সেই কথা ক’ব নোৱাৰি। আন আধুনিক কবিসকলৰ তুলনাত হেম বৰুৱা এলিয়টী প্ৰভাৱৰ পৰা বহু পৰিমাণে মুক্ত। জনজীৱনৰ প্ৰতি থকা নিবিড় অনুৰাগ আৰু সচেতনতাই তেওঁৰ কাব্যসৃষ্টিক বহু পৰিমাণে এলিয়টী প্ৰভাৱৰ পৰা নিলগত ৰাখিছে। হীৰেণ গোঁহাইৰ মতে—

এটা কবিতা এলিয়টৰ সাঁচত উঠিল নে নাই, সি তাৰ সাফল্যৰ মাপকাঠি হ’ব নোৱাৰে।

হেম বৰুৱাৰ আচল সাফল্য আছিল বেলেগ ধৰণৰ। তেওঁৰ সাফল্য আছিল তেওঁৰ

ব্যক্তিত্বৰ দৰেই বলিষ্ঠ অথচ গভীৰ, সহজ অথচ প্ৰাণৱন্ত আৱেগৰ স্মৰণীয় প্ৰকাশ।

লুইতৰ বানৰ দৰেই অত্যন্ত স্বাভাৱিক অথচ দুৰ্বাৰ তাৰ গতিৰেগ। (বৰুৱা, ০.২১)

অৱশ্যে হেম বৰুৱাৰ কবিতাত অৱক্ষয় চেতনাৰ বিপৰীতে ঐতিহ্য চেতনাই প্ৰাণ পাই উঠিছে। “The proof of a poet is that his country absorbs his as affection ally as he has absorbed it” (গোস্বামী, মালিনী ৯১)— ওৱাল্ট হুইটমেনৰ আপ্তবাক্যাৰিৰ প্ৰতিফলন ঘটিছে হেম বৰুৱাৰ কবিতাৰ মাজতো। অসমৰ পাহাৰে ভৈয়ামে অহৰহ বনাই ফুৰা কবি মনে সমাজৰ পৰিৱৰ্তনৰ আশা অহৰহ পোষণ কৰি আহিছে। তেখেতৰ

চিন্তাবোধ জাতীয় চেতনাৰ পৰা কোনো কাৰণতে পৃথক নহয়। হেম বৰুৱাৰ *ৰামধেনু*ত প্ৰকাশিত কবিতাই আমাক এনে এক ভাবনাৰ স'তেই পৰিচয় কৰাই দিছে। আধ্যাত্মিকতাবাদৰ পৰিৱৰ্তে সমাজবাদৰ প্ৰতিষ্ঠা কৰিব বিচৰা হেম বৰুৱা আছিল পৃথিৱীৰ প্ৰেমিক। ফ্ৰয়েডীয় মনঃস্তম্ভৰ অৱলোকনেৰে ব্যক্তি অৰ্ত্তলোকত প্ৰৱেশ,মোহভংগ ৰূপ, মাৰ্ক্সবাদী ধাৰণা, বাস্তৱ সম্বন্ধে সচেতনতা আদি কাব্যিক গুণেৰে সমৃদ্ধ হৈছে— হেম বৰুৱাৰ *ৰামধেনু*ত প্ৰকাশিত কবিতা।

‘তৰংগায়িত ছন্দৰ স্বচ্ছন্দ গতি, নিভাঁজ অসমীয়া শব্দ চয়ন আৰু অসমীয়া লোকগীতৰ হেৰাবলৈ ধৰা সুৰ— এই ত্ৰিবেণী সংগমৰ লগে লগে ভাবৰ তথা বিষয়বস্তুৰ গাভীৰ্যই তেওঁৰ কবিতাক একক আৰু অনন্য কৰি তুলিছে।’ (গোস্বামী,মালিনী ৯৩)হেম বৰুৱাৰ কবিতাত কাব্যিকতাৰ নিদৰ্শন দাঙি ধৰে তেওঁৰ কবিতাত ব্যৱহৃত চিঠিৰ শৈলীয়ে। ‘মমতাৰ চিঠি’ ইয়াৰ প্ৰকৃষ্ট নিদৰ্শন—

মৰমৰ :

এয়া মম এডাল লৈছোঁ।

আজি বহুত দিনৰ মূৰত তোমালৈ চিঠি

লেখোঁ বুলি। (বৰুৱা, ৬৫)

আধুনিক কবিতাত জনপ্ৰিয়তা অৰ্জন কৰা চিঠিৰ শৈলীৰ দ্বাৰা হেম বৰুৱাও যে প্ৰভাৱান্বিত হৈছিল সেই কথা ‘মমতাৰ চিঠি’ য়ে যথার্থতেই প্ৰতিপন্ন কৰে।

‘জাৰৰ দিনৰ সপোন’ কবিতাত উল্লেখিত কথোপকথন শৈলীয়ে হেম বৰুৱাৰ কাব্যিকতাৰ আন এক সজল চিত্ৰ পাঠকৰ আগত দাঙি ধৰে—

সোণপাহী

তুমি আহিছা, আহাঁ। তোমাৰ হাতৰ কাচিত

হেজাৰ যুগৰ শান। উজায়ে আহিছে চ’ৰা নাওখনি

উজায়ে আহিছে টিং। (বৰুৱা, ৬৯)

প্ৰাৰ্থনাৰ শৈলীয়েও কাব্যিকতাৰ স্বৰূপ উদঙাই। হেম বৰুৱা আছিল আধুনিক যুগৰ কবি। মন্দাক্ৰান্ত পৃথিৱীত আশাবাদৰ ছবি জীৱন্ত কৰি তোলাৰ মানসেৰে কবি হেম বৰুৱাই তেওঁৰ ‘আকৃতি’ কবিতাত মনৰ ভাব পোষণ কৰিছে এনেদৰে—

নিদ্ৰাদেৱী,

মোক স্বপ্ন দেখাৰ সুযোগ দিয়া

গছ আৰু ডাৱৰৰ নহয়।

এনে এক স্বপ্ন দিয়া, য’ত মানুহ জীয়াই থাকে।

এনে স্বপ্ন দিয়া, য’ত মোৰ উদভ্ৰান্ত মনে

শান্তি পায়। (বৰুৱা, ৭৯)

হেম বৰুৱাৰ *ৰামধেনু*ৰ কবিতাত এপিগ্ৰাফ(Epigraph)ৰ প্ৰয়োগ থকা দেখিবলৈ পোৱা যায়। বিশেষকৈ ‘মমতাৰ চিঠি’ আৰু ‘বিহুৰ দিনৰ গান’ কবিতাত এপিগ্ৰাফে সুন্দৰকৈ ভূমুকি মাৰিছে। কবিতাৰ আৰম্ভণিতেই দুজন চীনা কবি ক্ৰমে এজৰা পাউণ্ড(Ezra Pound) আৰু লি টাই পো (Li Tai Po) ৰ কবিতাৰ উদ্ধৃতিৰ সংযোজনৰে এপিগ্ৰাফৰ কয়তা স্পষ্টভাৱে ফুটি উঠিছে।

‘মমতাৰ চিঠি’ ত—

“If you are coming down through
the narrows of the river Kiang,
Please let me know beforehand,
And I will come out to meet you,
As for ad Cho-fu-so” (বৰুৱা, ৬৫)

‘বিহুৰ দিনৰ গান’ত—

“The eye contains a far horizon,
but the wound of spring lies in the heart.” (বৰুৱা, ৮১)

শব্দৰ পুনৰাবৃত্তিয়ে কবিতাৰ কাব্যিকতা নিৰূপনত সহায় কৰে। কবিতাত শব্দৰ পুনৰাবৃত্তি আৰু গাঁথনিক প্ৰয়োগে সৃষ্টি কৰা কলাজে পাঠকক কাব্যিকতাৰ সোৱাদ দিয়ে। হেম বৰুৱাৰ *ৰামধেনু*ত প্ৰকাশিত প্ৰায়বোৰ কবিতাতে কম-বেছি পৰিমাণে শব্দৰ পুনৰাবৃত্তি ঘটা আমি দেখিবলৈ পাওঁ—

‘ছাইমুম’কবিতাত—

ইবোৰ নামিছে।পৃথিৱীৰ প্ৰান্তে প্ৰান্তে,

দ্বীপে দ্বীপে।দ্বীপান্তৰে।

ফেটী সাপৰ দৰেই উন্মত্ত তেজাল। (বৰুৱা, ৫৭)

‘উপকণ্ঠ’ কবিতাত—

তোমাৰ সপোনত ঘন ঘন মেঘবোৰ নাই

আমাৰ সপোন মেঘেৰে আৱৰা

চপৰা চপৰে সেই জলভৰা মেঘ।

পথাৰ ওপচা ঘন বোকা আৰু পানী।

তাতে আমি শ্ৰমৰ কণিকাবোৰ

এটি এটিকৈ এৰি যাওঁ

শ্ৰম হয় সোণালী ধাননি,

আমাৰ সপোন,

তোমাৰ জনমে জনমে অচিনাকি। (বৰুৱা, ৪৪)

‘চনিয়া’ কবিতাত—

তাইক মই দেখা নাই কলেজৰ বাৰান্দাত
তাইক মই দেখা নাই চহৰৰ পুখুৰী পাৰত
নাইবা

কোনো এক নিজম পৰত

কোনো এক নিৰলা গাঁৱৰ সন্ধিয়াৰ চিকোন বুকুত। (বৰুৱা, ৩)

“কবিতাৰ ভাষাত গতানুগতিক শব্দ,বাক্য আদি যেতিয়া অগতানুগতিকভাবে ধৰা দিয়ে, তেতিয়াই তাৰ মাজত কাব্যিকতা বিচাৰি পোৱা যায়।” (দুৱৰা, ৩৯) হেম বৰুৱাৰ কবিতাত উপলব্ধ এনে আগতানুগতিক শব্দৰ ব্যৱহাৰে অগ্ৰভূমিত (Foregrounding) ৰ কথা পাঠকৰ আগত দাঙি ধৰে। ‘তেজৰ চপৰা কাৰ’ শীৰ্ষক কবিতাত সমাজৰ ৰেহ-ৰূপৰ প্ৰকৃষ্ট নিদৰ্শন দাঙি ধৰিবলৈ যাওঁতে অগ্ৰভূমিত ব্যৱহাৰ হোৱা দেখা যায়—

হিউৱেন চাং,
তোমাৰ সেইখন চীন, য’ত নামিছিল বুদ্ধৰ বাণীৰ প্লাৱন
তেজ হ’ল, পলসুৱা তেজ।
হোৱাংহোৰ বালিচাপৰিত আজি বনৰীয়া হাঁহ নাই
তাত শুনো মাথোঁ শেন আৰুস্থাপদ কলবোল
যাৰ বাবে সত্য মাথোঁ বাৰুদৰ গোন্ধ আৰু আত্মাৰ মৃত্যু। (বৰুৱা, ৩২)

‘ছাইমুম’ কবিতাৰ মাজেৰে হেম বৰুৱাৰ তীব্ৰ সমাজচেতনামূলক ভাবনা জাগ্ৰত হৈ উঠাই নহয় ই কবি মনক শংকিত কৰিও তুলিছে। এই শংকাবোধ প্ৰকাশ কৰিবলৈ যাওঁতে কবিয়ে ব্যৱহাৰ কৰিছে অগতানুগতিক শব্দৰাজিৰ—

নতুন মানুহৰ গজালিতে মৰণ
ঘটিলে। জীৱন নিৰ্দয়।
আকাশ একাৰ।
পোহৰ? পোহৰ ক’ত?
কেউফালে ষড়যন্ত্ৰ জাল। (বৰুৱা, ৫৮)

হেম বৰুৱাৰ কবিতাত ব্যৱহৃত যথার্থ ধ্বনি অনুকৰণত সৃষ্ট ধ্বন্যাঙ্ক শব্দই পাঠকৰ চকুত এখন গতিশীল চিত্ৰকল্প(kinesthetic imagery)ৰ ছবি দাঙি ধৰে—

জোনবায়ৈ উচুপি উচুপি কথা কয়,
চকু পিৰিকায়, ডাৱৰৰ ফাকে ফাকে। (বৰুৱা, ৭২)

ৰঙচুৱা পাৰী আৰু শুধ বগা শাৰীখন
গাৰ খাজে খাজে আঁটি আঁটি বন্ধা। (বৰুৱা, ৮৯)

জিপ্ জিপ্ শব্দ শুনো অতনু মনৰ
চহৰৰ পদুলিয়ে পদুলিয়ে
ভজা মাছৰ গোন্ধে ৰাই-জাই কৰে

বৰষুণ নামি আহে ছাট ছাট কৰে। (বৰুৱা, ১৩৪)

অগতানুগতিক বা অনিয়মীয়া ভাষাৰ প্ৰয়োগে ভাষিক বিচ্যুতি (Linguistic deviation) ঘটায়। হেম বৰুৱাই তেওঁৰ কবিতাত প্ৰচুৰ বুদ্ধিদীপ্ত ভাষা আৰু কঠিন শব্দাৱলীৰ ব্যৱহাৰেৰে কবিতাৰ ভাষাত বিচ্যুতি ঘটাইছে। অৱশ্যে এই ভাষিক বিচ্যুতিয়ে তেওঁৰ কবিতাত কাব্যিকতা প্ৰদান কৰিছে —

বেশ্যাৰ ৰামায়ণ পাঠ
শিৰত সৈন্দুৰৰ টেমি যেন ফোঁট। (বৰুৱা, ৯৩)
পোহনীয়া শালিকাৰ কণ্ঠত মহাকাব্যৰ গান
নামঘোষা, ৰামায়ণ আৰু কত কি? (বৰুৱা, ৫২)
সীমান্তত এইবোৰ মৰিশালি কাৰ?
গ্ৰন্থকাৰ কোন? (বৰুৱা, ৩৩)

হেম বৰুৱাৰ কবিতাত প্ৰতীক আৰু চিত্ৰকল্পৰ সঘন ব্যৱহাৰ মন কৰিবলগীয়া। হেম বৰুৱাৰ কবিতাত ব্যৱহৃত চিত্ৰকল্পবোৰ সজীৱ। উপযুক্ত শব্দ চয়ন আৰু নিৰ্মিতিয়ে হেম বৰুৱাৰ কবিতাক এক বিশেষ মাত্ৰা প্ৰদান কৰিছে। ‘ইত্যাদি’ কবিতাত বিসদৃশ বা বিসংগতিপূৰ্ণ চিত্ৰৰ মাজেৰে এখন বিশেষ কল্পচিত্ৰ দাঙি ধৰি ব্যক্তি অন্তৰলোকতো প্ৰৱেশ কৰিছে—

তোমাৰ বুকুৰ কম্পন লাগি জোনালীৰ তৰাবছা
আকাশত উঠিছে লহৰ। মেখেলাৰ পাতলিৰ
অগণন কাৰ্শলা বনে তৰাৰ কথাকে কয়। টিমিক্ ডামাক। (বৰগোহাঞি, ৰামধেনু-১২৭১)

চিত্ৰকল্পৰ ব্যৱহাৰে কবিমনৰ মানসিক অভিব্যক্তি তুলি ধৰাৰ লগতে কাব্যিক সৌন্দৰ্য্যও প্ৰদান কৰে। হেম বৰুৱাই জাপানী টংকা আৰু ছক্কু, এজৰা পাউণ্ডৰ চিত্ৰকল্প ব্যৱহাৰৰ ধৰণ আদিৰ দ্বাৰা বিশেষভাৱে প্ৰভাৱান্বিত হৈছিল। ঐতিহ্যপ্ৰীতি বা ঐতিহ্যচেতনায়ো প্ৰাণ পাই উঠিছে হেম বৰুৱাৰ কবিতাত। অসমীয়া লোকগীত বিশেষকৈ বিহুগীতৰ প্ৰতি থকা দুৰ্বলতাৰ বাবেই হেম বৰুৱাৰ কবিতাত ধ্বনিত হৈছে অসমৰ লোকজীৱনো। ‘মোৰ প্ৰেম’, ‘বিহুৰ দিনৰ গান’ আৰু ‘যাত্ৰাৰ শেষ নাই’ ইয়াৰ প্ৰতিভূস্বৰূপ। বাস্তৱ সমস্যা বহুল অসমৰ সমাজ জীৱনৰ ভাবানুভূতি উপস্থাপন কৰিবলৈ গৈ লোকগীতৰ প্ৰভাৱেৰে প্ৰভাৱান্বিত হোৱাৰ নিদৰ্শন হেম বৰুৱাৰ কবিতাত প্ৰকাশি উঠিছে এনেদৰে—

(তোমাৰ মৰমত চেনাই ঐ,
দিখৌ নৈ এৰিব পাৰোঁ মই। জাঁজী নৈয়ো পাৰে)

.....

(মূৰৰ চুলি ছিঙি আৰ্শীবাদ কৰিছো....) (বৰগোহাঞি, বামধেনু-২১১)

সমসাময়িক বিশ্বৰ ঘটনাৱলীয়ে কবিৰ মনত যি হেন্দোলনি তুলিছিল, তাৰ প্ৰভাৱ তেওঁৰ কবিতাৰ মাজেৰে প্ৰস্ফুটিত হৈ উঠিছিল। “হেম বৰুৱাৰ কবিতাৰ ছবিবোৰৰ মাজত পিকাছোৰ ছবিৰ তচপাতৰ দৰে সদৃশ আৰু বিসদৃশ বস্তুৰ এক সামগ্ৰিক আৱেদন লুকাই আছে। কবিতাৰ প্ৰতিটো চৰণ স্বয়ং সম্পূৰ্ণ হ’লেও সিবোৰৰ ব্যঞ্জনাৰ শিহৰণ জাগে এক মৌল প্ৰেৰণাক কেন্দ্ৰ কৰি।” (বৰুৱা, লোপা ১২৯) ‘ইত্যাদি’, ‘যাত্ৰাৰ শেষ নাই’, ‘বাৰিষাৰ গান’, ‘চনিয়া’, ‘মোৰ প্ৰেম’ আদি কবিতাৰ মাজত হেম বৰুৱাৰ কবিতাৰ এনে লক্ষণেই পৰিপুষ্ট ৰূপত পাঠকৰ চকুত ধৰা দিছে।

হেম বৰুৱাৰ *বামধেনু*ত প্ৰকাশিত কবিতাৰ মাজেৰে কাব্যিকতা অনন্য সুন্দৰ ৰূপত প্ৰতিভাত হৈছে। আধুনিক অসমীয়া কাব্য কাননৰ সমাসীন আসনত অধিষ্ঠিত হেম বৰুৱাৰ কবিতাৰ ভাষা সম্বন্ধে হীৰেণ গোহাঁই কৈছে—

হেম বৰুৱাৰ কবিতাৰ সকলোতকৈ উজ্জ্বল বৈশিষ্ট্য হ’ল, তেওঁৰ ভাষাৰ সাৱলীলতা।

এনে নিভাজ আঁৰ নলগা অসমীয়া ভাষা আধুনিক কবিতাত বিৰল। নৱকান্ত বৰুৱাৰ ভাষাৰ মৃদুতা আৰু লালিত্য অনুশীলনৰ ফল। কিন্তু হেম বৰুৱাৰ সাৰ্থক কবিতাবোৰ যেন স্ৰুত শিল্প-চাতুৰ্যৰ উৎপাদন নহয়। যেন জনজীৱনৰ লগত তেওঁৰ গভীৰ

অচেতন সম্পৰ্কই তাত সঞ্চাৰ কৰিছে ৰস আৰু গতি। (বৰুৱা, ০.২৫)

শব্দৰ যাদুকৰী শক্তি আৰু প্ৰাচুৰ্যক উপেক্ষা নকৰা হেম বৰুৱাই তেওঁৰ কবিতাত ব্যৱহৃত শব্দৰ মাজেৰে বক্তব্য বিয়ক স্পষ্ট ৰূপত পাঠকৰ আগত বৰ্ণিত কৰিছে। হেম বৰুৱাৰ কাব্য ভাষা সুকোমল বুলি ক’ব নোৱাৰি। বহু সময়ত তেওঁ ৰ কবিতাত ব্যৱহৃত শব্দই পাঠকক উজুটি খুৱায়। হেম বৰুৱাৰ কবিতা স্পন্দিত গদ্যছন্দত ৰচিত যদিও এই গদ্যছন্দৰ স্পন্দনৰ লৈ বিতৰ্কৰ অৱকাশ নথকা নহয়। দৈনন্দিন জীৱনত ব্যৱহৃত গদ্য ভাষাই হেম বৰুৱাৰ কবিতাত বিশেষ স্থান লাভ কৰিছে। সমাজৰ সৈতে ব্যক্তি জীৱনৰ সম্বন্ধ স্থাপন কৰিবলৈ হেম বৰুৱাই কাব্য-ছন্দৰ নিৰ্মাণ কৰিছিল। ‘জাৰৰ দিনৰ সপোন’, ‘মমতাৰ চিঠি’, ‘যাত্ৰাৰ শেষ নাই’, ‘উপকণ্ঠ’ আদি কবিতাই এই কথাকেই প্ৰতীয়মান কৰায়।

সামৰণি :

‘বামধেনু যুগ’ৰ সাহিত্যই অসমীয়া সাহিত্যলৈ এক নতুন ধাৰাৰ আমদানি ঘটায়। বামধেনুৰ পাতত প্ৰকাশিত হেম বৰুৱায়ে অসমীয়া সাহিত্যৰ এই পথিকৃৎ ভাবনাত বাটকটীয়া হিচাপে হাত উজান দিয়ে।

অসমীয়া কাব্য-আন্দোলনত হেম বৰুৱাৰ নেতৃত্ব শ্ৰদ্ধাৰে সৈতে স্মৰণীয়। তেওঁ নিজেও বহুতো কবিতা লিখিছে — কবিতা হিচাপে সকলোবোৰ সাৰ্থক নহ’লেও এটি নতুন কাব্য-ৰীতি আৰু ছন্দ আমদানিৰ বাবে তেওঁ তৰুণতৰ কবিসকলৰ

আদৰ্শস্থানীয়। অসমীয়া কবিতাক তেৱেঁই সৰ্বপ্ৰথম সমাজ-বিপ্লৱৰ পটভূমিত এটা ৰাজনৈতিক দৃষ্টিভঙ্গী দিয়ে। Stephan Spender ৰ কবিতাৰ দৰে হেম বৰুৱাই কবিতাই আমাৰ সাহিত্যৰ সৰ্বপ্ৰথমে এখন নতুন সমাজৰ অৰুণ-আভাস ডাঙি ধৰে। তেওঁ আৰু এটি বস্তুৰ আভাস অসমীয়া কবিতাক দিয়ে, সি হ’ল জাপানী কবিতাৰ আৰ্হি অসমীয়া কবিতা ৰচনাৰ চানেকি। (বৰগোহাঞি, বামধেনু, ৩২৪)।

হেম বৰুৱাৰ নব্য-দৃষ্টিভঙ্গী আৰু ভাৱধাৰাই অসমীয়া কাব্য-সাহিত্যত এক বিশেষ পৰিৱৰ্তনৰ সূচনা কৰিলে; যাৰ প্ৰভাৱ পৰৱৰ্তী কবিসকলৰ কবিতাৰ মাজতো প্ৰবাহমান হৈয়ে থাকিল। স্বাভাৱিকতেই তেওঁ ৰ নিভীক মনোভাৱ, উদাত্ত কণ্ঠেৰে সমাজ মুক্তি আশাৰ পোষণ কৰা মনোভাৱ, উদাৰ দৃষ্টিভঙ্গী আৰু আশাবাদী মনৰ অভিব্যক্তি *বামধেনু*ত প্ৰকাশিত কবিতাৰ মাজতো অহৰহ ধ্বনিত হৈয়ে আছিল। হেম বৰুৱাৰ মতে—

সাহিত্য আৰু সমাজৰ সম্বন্ধ জোন-বেলিৰ সম্বন্ধ। সমাজৰ আৰ্হিৰ জীপ লৈ জোনটো জীয়াই থকাৰ দৰে, সাহিত্য জীয়াই থাকে। নতুন কবিতা বিৰণনৰ সোঁতত মুখৰ হোৱা বৰ্তমান সমাজৰ প্ৰতিচ্ছবি, কেৱল বাহিৰ আভৰণৰেই নহয়, সমাজ-আত্মাৰো প্ৰতিচ্ছবি। নতুন পৃথিৱী ন-দীপ্তি উদ্ভাসিত ল-চকুৰেহে পৰিপাটিকৈ চাব পাৰি। পুৰণি ঘোলা চকুৰে নহয়। (বৰুৱা ০.৩২)

হেম বৰুৱাৰ কবিতাও এনে ভাবনাৰ উদ্ভূত নহয়। *বামধেনু*ত প্ৰকাশিত হেম বৰুৱাৰ কবিতাই তেওঁৰ কবিত্ব শক্তিৰে পৰিচয় দাঙি ধৰা নাই, তেওঁ ৰ ব্যক্তিত্বৰ উজ্জ্বল স্বাক্ষৰ বহন কৰাৰ লগতে অসমীয়া কাব্য পৰিক্ৰমাতো নিজকে যুগদ্বন্দ্ব ৰূপে চিহ্নিত কৰিছে।

প্ৰসংগ টোকা আৰু সহায়ক গ্ৰন্থপঞ্জী :

মুখ্য উৎস :

বৰগোহাঞি, হোমেন। সম্পা.। *বামধেনু* (পঞ্চম, ষষ্ঠ আৰু সপ্তম বৰ্ষ)। গুৱাহাটী: বনলতা, ২০০৯। মুদ্ৰিত।

—, —। *বামধেনু* (অষ্টম, নৱম আৰু দশম বৰ্ষ)। গুৱাহাটী: বনলতা, ২০০৯। মুদ্ৰিত।

—, —। *বামধেনু* (একাদশ আৰু দ্বাদশ বৰ্ষ)। গুৱাহাটী: বনলতা, ২০০৯। মুদ্ৰিত।

—, —। *বামধেনু* (ত্ৰয়োদশ, চতুৰ্দশ, পঞ্চদশ আৰু ষষ্ঠদশ বৰ্ষ)। গুৱাহাটী: বনলতা, ২০০৯। মুদ্ৰিত।

বৰুৱা, হেম। *হেম বৰুৱাৰ কবিতা*। গুৱাহাটী : অম্বেষা, ২০০৯। মুদ্ৰিত।

গৌণ উৎস :

কলিতা, মহেশ্বৰ। *চল্লিছৰ দশকৰ অসমীয়া কবিতা : এটি সমীক্ষা*। গুৱাহাটী : অন্তৰীপ, ২০০২। মুদ্ৰিত।

গোস্বামী, মালিনী আৰু কামালুদ্দিন আহমেদ। সম্পা.। *আধুনিক অসমীয়া কবিতাৰ তিনিটা স্তৰ*। গুৱাহাটী : গুৱাহাটী বিশ্ববিদ্যালয়, অসমীয়া বিভাগ, ২০০৯। মুদ্ৰিত।

ডেকা হাজৰিকা, কৰবী। *অসমীয়া কবিতা*। ডিব্ৰুগড় : বনলতা, ১৯৯৮। মুদ্ৰিত।

দুৱৰা, সপোন। *ভাষা আৰু শৈলী*। গুৱাহাটী : ষ্টুডেণ্টচ ষ্টৰ'চ, ২০০৪। মুদ্ৰিত।

পূজাৰী, অৰ্চনা। (সম্পা.)। *অসমীয়া কবিতাৰ বিচাৰ-বিশ্লেষণ*। গুৱাহাটী : জ্যোতি প্ৰকাশন, ২০০০। মুদ্ৰিত।

বৰগোহাঞি, হোমেন। সম্পা.। *অসমীয়া সাহিত্যৰ বুৰঞ্জী (ষষ্ঠ খণ্ড)*। গুৱাহাটী : আনন্দৰাম বৰুৱা ভাষা-কলা সংস্কৃতি সংস্থা, ১৯৯৩। মুদ্ৰিত।

বৰুৱা, ভবেন। *অসমীয়া কবিতা ৰূপান্তৰৰ পৰ্ব*। গুৱাহাটী : গ্ৰন্থ, ২০০২। মুদ্ৰিত।

বৰুৱা, লোপা। *আধুনিক অসমীয়া কবিতাত প্ৰতীক আৰু চিত্ৰকল্প*। গুৱাহাটী : পূৰ্বাঞ্চল প্ৰকাশ, ১৯৯৯। মুদ্ৰিত।

শৰ্মা পাঠক, জ্ঞানানন্দ। *সাহিত্য-বীথিকা*। গুৱাহাটী : সৰ্বিনয়, ১৯৯৩। মুদ্ৰিত।

SAMPRITI

ISSN: 2454-3837

Vol. III, Issue-I, Page no-62-69

‘মমতাৰ চিঠি’ আৰু ‘পলস’ কবিতাত প্ৰতীক আৰু চিত্ৰকল্পৰ প্ৰয়োগঃ এক আলোচনা

ড° জুমি দাস

অধ্যাপিকা, বি, এইছ, বি, মহাবিদ্যালয়

সংক্ষিপ্তসাৰ :

কুৰি শতিকাৰ চল্লিশৰ দশকত আধুনিক অসমীয়া কবিতাৰ সূচনা হয়। যুদ্ধজনিত তিৰ্জতাৰ সৰ্বাত্মক অভিজ্ঞতা আৰু বিয়াল্লিছৰ বিপ্লৱেই আছিল ইয়াৰ মূল পটভূমি। প্ৰাচীন কল্পনাবিলাসী ভাৱধাৰাৰ পৰিৱৰ্তে বিশাল মানৱীয় সংস্কৃতিক আঁকোৱালি নতুন দৃষ্টিভংগীৰ বীজ এই শ্ৰেণীৰ কবিতাত ৰোপিত হৈছে। বিষয়বস্তু, শব্দ চয়ন, প্ৰতীক, চিত্ৰকল্প, দৃষ্টিভংগী, আদৰ্শ, সমাজ চেতনা এই সকলো ক্ষেত্ৰতে আধুনিক কবিতা ৰোমান্টিক কবিতাৰ পৰা প্ৰভেদ।

আধুনিক যুগৰ বাৰ্তাবাহক কবি হেম বৰুৱা আৰু নৱকান্ত বৰুৱাৰ কবিতাত প্ৰতীক আৰু চিত্ৰকল্পৰ ব্যৱহাৰ মন কৰিবলগীয়া।

এই আলোচনাত হেমবৰুৱাৰ ‘মমতাৰ চিঠি’ আৰু নৱকান্ত বৰুৱাৰ ‘পলস’ কবিতাত প্ৰতীক আৰু চিত্ৰকল্পৰ প্ৰয়োগ এই সন্দৰ্ভত বিতং আলোচনা কৰিবলৈ প্ৰয়াস কৰা হৈছে।

সূচকশব্দ : প্ৰতীক, চিত্ৰকল্প, ফ্ৰয়েডীয় মনস্তত্ত্ব, সমাজ চেতনা

অৱতৰণিকা :

বৰ্তমানৰ নতুন সময়ৰ প্ৰতি মৰ্যাদা দেখুৱাই, নতুন জীৱন বোধেৰে দীক্ষিত হৈ, বাস্তৱ দৃষ্টিভংগীৰে ৰচনা কৰা কবিতাই হ'ল আধুনিক কবিতা। কুৰি শতিকাৰ চল্লিশৰ দশকত জয়ন্তী (১৯৪৩) আলোচনীৰ যোগেদি নতুন চিন্তা আৰু আদৰ্শ সম্পন্ন আধুনিক কবিতাৰ সূচনা হয়। দ্বিতীয় মহাযুদ্ধৰ পৰিসমাপ্তিৰ সংক্ৰান্তিয়ে এই নতুন যুগৰ বাৰ্তা, নতুন চেতনা, সামাজিক পৰিৱৰ্তনৰ নতুন সূচনা কঢ়িয়াই আনিছিল।

বিষয়বস্তু, শব্দচয়ন, প্ৰতীক, চিত্ৰকল্প, দৃষ্টিভংগী, আদৰ্শ, সমাজ-চেতনা এই সকলো ক্ষেত্ৰতে বৰ্তমানৰ কবিতা ৰোমান্টিক কবিতাৰ পৰা প্ৰভেদ। ফ্ৰয়েডীয় মনোবিজ্ঞান আৰু অৱচেতন মনৰ প্ৰাধান্য, সমাজবাদী দৃষ্টিভংগী, নগৰীয়া সভ্যতাৰ প্ৰতিচ্ছবি, মুক্তক ছন্দ আৰু স্পন্দিত গদ্যৰ সু প্ৰয়োগ, প্ৰতীকৰ ব্যৱহাৰ, প্ৰকাশভংগীত ব্যক্তিগত উপলব্ধি, প্ৰাচীন প্ৰমূল্যৰ প্ৰতি আস্থাহীনতা, মৃত্যু চেতনা, যৌন কামনাৰ ইংগিত, ন ন চিত্ৰকল্পৰ সৃষ্টি, পুৰণি কবি প্ৰসিদ্ধিৰ ঠাইত নতুন উপমা ৰূপক আদিৰ প্ৰয়োগ এই আটাইবোৰে আধুনিক কবিতাক জটিল যুগ মানসৰ উপযোগী কৰি তুলিলেও আনফালে অৰ্থৰ ক্ষেত্ৰত দুৰ্বোধ্যও কৰি তুলিছে। আকৌ স্বৰাজ্যোত্তৰ কালৰ কবিৰ আদৰ্শ হৈছে প্ৰধানকৈ বিংশ শতাব্দীৰ টি, এছ, এলিয়টকে প্ৰমুখ্য কৰি ইংৰাজ কবিকুল আৰু ইউৰোপৰ প্ৰসিদ্ধ কবিসকলৰ কাব্যাদৰ্শ। ইংৰাজী আৰু সমসাময়িক বাংলা সাহিত্যৰ অধ্যয়নৰ মাজেদি অসমীয়া কাব্য জগতলৈ নতুনৰ বতৰা কঢ়িয়াই অনা কবিসকলৰ ভিতৰত হেম বৰুৱা আৰু নৱকান্ত বৰুৱা অন্যতম বাটকটীয়া।

গৱেষণাৰ বিষয়বস্তু :

আধুনিক অসমীয়া কাব্য জগতত হেম বৰুৱা আৰু নৱকান্ত বৰুৱাৰ নাম বিশেষভাৱে উল্লেখযোগ্য। এই আলোচনাত হেম বৰুৱাৰ 'মমতাৰ চিঠি' আৰু নৱকান্ত বৰুৱাৰ 'পলস' কবিতাত প্ৰতীক আৰু চিত্ৰকল্পৰ সুপ্ৰয়োগ সম্পৰ্কে আলোকপাত কৰিবলৈ প্ৰয়াস কৰা হৈছে।

আধুনিক অসমীয়া কবিতাৰ বিষয় আৰু আংগিকৰ অন্যতম বৈশিষ্ট্য হ'ল প্ৰতীক আৰু চিত্ৰকল্পৰ ব্যৱহাৰ। 'প্ৰতীক' শব্দটোৰ আভিধানিক অৰ্থ হ'ল কোনো এটা বিষয়ৰ প্ৰতিৰূপ বা প্ৰতিৰূপ বুজোৱা চিহ্ন। সাহিত্যত বিশেষকৈ কবিতাত ব্যৱহৃত প্ৰতীক একো একোটা ভাৱনাৰ কল্পৰূপ। প্ৰতীকে কবিতাৰ ভাষা ব্যঞ্জনাময় কৰি তোলে। শব্দ একোটাই যেতিয়া তাৰ নিৰ্দিষ্ট আক্ষৰিক অৰ্থতকৈ অধিক বৃহত্তৰ ব্যঞ্জন আনি দিয়ে, অথবা আন কিবা ভাব-অনুভূতিৰ বাহক হিচাপে ইয়াক ব্যৱহাৰ কৰা হয়, তেতিয়া তাক প্ৰতীক আখ্যা দিয়া হয়। (বৰুৱা ৫৮) প্ৰতীকবোৰ শব্দ অথবা শব্দপুঞ্জৰ প্ৰচ্ছন্ন অৰ্থযুক্ত ব্যঞ্জনাময় ৰূপ।

প্ৰতীকৰ দৰে চিত্ৰকল্প কবিতাৰ এক বিশেষ মনোভংগী। ইংৰাজী imagery শব্দটোৰ প্ৰতিশব্দ হিচাপে অসমীয়াত চিত্ৰকল্প শব্দটো প্ৰয়োগ কৰা হয়। চিত্ৰকল্প শব্দটোৰ আক্ষৰিক অৰ্থ হ'ল ছবিৰ নিচিনা। মনৰ চকুৰে দেখা পোৱা ছবিয়েই চিত্ৰকল্প। ই হ'ল শব্দৰে অঁকা

ছবি। এক আঘাত ক'ব পাৰি চিত্ৰকল্প কবি মনৰ অভিজ্ঞতাৰ এক শিল্পমণ্ডিত ৰূপ।

হেম বৰুৱা আৰু নৱকান্ত বৰুৱাৰ কবিতাক প্ৰতীক আৰু চিত্ৰকল্পৰ ব্যঞ্জনাই সমৃদ্ধিশালী কৰি তোলাৰ লগতে সামগ্ৰিক কাব্যসত্তাত এক অভিনৱ ৰূপ প্ৰদান কৰিছে।

হেম বৰুৱাৰ কবিতা :

আধুনিক অসমীয়া কবিতাৰ বিষয় আৰু আংগিকত স্বকীয় ধাৰা বা সুৰৰ সৃষ্টি কৰা আধুনিক অসমীয়া কবিসকলৰ ভিতৰত হেম বৰুৱাৰ স্থান আগশাৰীত। প্ৰাচীন কল্পনাবিলাসী ভাৱধাৰাৰ পৰিৱৰ্তে জটিল জীৱনৰ চিন্তা প্ৰবাহ কবিতাৰ মাজেৰে প্ৰকাশিত কৰাই আছিল আধুনিক কবিসকলৰ মূল লক্ষ্য। তদুপৰি হেম বৰুৱাৰ কবিতাত আছে প্ৰচলিত সমাজ-ব্যৱস্থাৰ প্ৰতি অনাস্থা, নতুন সমাজ গঢ়াৰ আশা, সাধাৰণ মানুহৰ আশা-নিৰাশাৰ প্ৰতিফলন, প্ৰেমৰ লগত জড়িত হৈ থকা জীৱন মমতা, ৰোমান্টিক কাৰুণ্য, স্পন্দিত গদ্যৰ দৰে ছন্দ প্ৰয়োগ, কেতিয়াবা এটি খং আৰু প্ৰতিবাদৰ সুৰ। (ডেকা হাজৰিকা ১৮৯) ১৯২৯ চনত প্ৰকাশিত *আৱাহন* কাকতত ছপা হৈ ওলোৱা 'বান্দৰ' নামৰ কবিতাটোৱে হেম বৰুৱাই অসমীয়া কবিতাৰ নতুন ধাৰাটোৰ শুভাৰম্ভ কৰিছিল। সংখ্যাত সৰহ নহ'লেও কলাত্মক গুণৰপৰা হেম বৰুৱাৰ কবিতাৰ এক সুকীয়া মাদকতা আছে। পঞ্চাশৰ দশকত ৰচিত হেম বৰুৱাৰ প্ৰথম কাব্যপুথি *বালিছন্দা* (১৯৫৯) আৰু ষাঠিৰ দশকত ৰচিত দ্বিতীয়খন কাব্যপুথি হ'ল *মনময়ুৰী* (১৯৬৭)। পৰৱৰ্তী সময়ত দুয়োখন পুথি একেলগে সামৰি *হেম বৰুৱাৰ কবিতা* (১৯৮৬) নামেৰে প্ৰকাশ পায়। *বালিছন্দাত* কবি গৰাকীৰ কিছু পৰিমাণে স্বতঃস্ফূৰ্ত আৰু সতেজ আৱেগ প্ৰৱণ ভাৱৰ আতিশয্য আৰু *মনময়ুৰীত* সুখ, স্মৃতিৰ অসহ্য বেদনা আৰু অতীত উন্মাদনাৰ প্ৰতি কৰুণ হুমুনিয়াহ প্ৰকাশিত হৈছে। (গোঁহাই ৫৯)

হেম বৰুৱাৰ 'মমতাৰ চিঠি' কবিতাত প্ৰতীক আৰু চিত্ৰকল্পৰ প্ৰয়োগ :

আধুনিক যুগৰ বাৰ্তাবাহক কবি হেম বৰুৱাৰ 'মমতাৰ চিঠি' নামৰ কবিতাটোত ব্যৱহাৰ কৰা প্ৰতীকসমূহ মন কৰিবলগীয়া। কবিতাটোত কবিয়ে 'মমতা' নামৰ এগৰাকী গাভৰু বিধৱাৰ জৰিয়তে সমাজৰ প্ৰতিগৰাকী বিধৱাৰ কৰুণ আৰু মৰ্মস্তুৰ ছবি অংকন কৰিছে। কবিতাটো পঢ়াৰ পিছত মমতা নামটোৰ এটা প্ৰতীকধৰ্মী ৰূপ সকলো পাঠকৰ দৃষ্টিগোচৰ হয়। মমতা যেন অকল এটা নাম নহয় মমতাময়ী নাৰীৰ এক প্ৰতীক। মমতা নামটোৰ ঠাইত আন নাম ব্যৱহাৰ কৰিলে হয়তো বিষয়বস্তুৰ আৱেদন কিছু পৰিমাণে হ'লেও হ্ৰাস পাব। গদ্যছন্দত ৰচিত কবিতাটো বিদেশী কবিতাৰ প্ৰভাৱপুষ্ট হৈয়ো শব্দচয়ন আৰু লোক জীৱনৰ অনুভূতিৰ সাৰ্থক প্ৰয়োগে হৃদয়স্পৰ্শী কৰি তুলিছে। বিভিন্ন প্ৰতীকী ব্যঞ্জনৰ মাজেৰে বিধৱা গাভৰু মমতাৰ জীৱনৰ সুখ-দুখ, বেদনাৰ মৰ্মস্পৰ্শী প্ৰকাশ কবিতাটোত ধ্বনিত হৈছে। ইয়াত মমতা নামৰ বিধৱা গাভৰু গৰাকীয়ে স্বামীৰ মৃত্যুৰ সাত বছৰ পিছত স্বামীৰ স্মৃতি সোঁৱৰাই অন্তৰৰ দুখ-বেদনা বৰ্ণাই মৃত স্বামীলৈ চিঠি লিখিছে —

মৰমৰ

এয়া মম এডাল জ্বলাই লৈছে। আজি বহুত দিনৰ মূৰত

তোমালৈ চিঠি লিখো বুলি। বাহিৰৰ উৰুঙা বতাহজাকে

মমডাল আহি কোবাইছেহি। চাওঁ খিৰিকীখন জপাই দিওঁ। (বৰদলৈ ২৩৯)

ইয়াত জ্বলাই লোৱা মমডাল অকালতে বিধৱা হোৱা মমতাৰ উকা নিসংগ জীৱনৰ প্ৰতীক। বৈধব্য যন্ত্ৰণাত কাতৰ হৈ পৰা মমতাৰ বুকুৰ ভিতৰত অলেখ দুখৰ অনুভূতিয়ে পীড়া কৰি আছে। মম জ্বলি জ্বলি নীৰৱে পুৰি ছাই হৈ যোৱাৰ দৰে মমতাৰো অন্তৰত পুঞ্জীভূত হৈ থকা দুখ-বেদনাৰ অধীৰ মুহূৰ্তবোৰ নীৰৱে নিৰ্বাপিত হৈছে। বাহিৰৰ উৰুঙা বতাহজাক নাৰীৰ মানসিক চঞ্চলতাৰ প্ৰতীক। উৰুঙা বতাহৰূপী বাহ্যিক জগতৰ কামনা-বাসনাৰ টোৱে মমৰূপী মমতাৰ মনটোক আমনি কৰিছে। ইয়াক বাধা দিবৰ বাবে সংযমৰ প্ৰয়োজন হয়। মমডাল জ্বলাই ৰাখিবলৈ খিৰিকীখন জপাই দিয়া কাৰ্যই সেই সংযমৰ ইংগিত বহন কৰিছে। এফালে বৈধব্য যন্ত্ৰণা আৰু আনফালে চঞ্চল পৃথিৱীৰ ৰঙীন আভাই মমতাৰ জীৱনলৈ আনি দিছে এক চিৰন্তন মানসিক দ্বন্দ্ব।

আকৌ, অন্য এক ধৰণে প্ৰতীকৰ সংযোজনা কবিতাটোত পৰিদৃশ্যমান হৈ উঠিছে। আশাবাদী কবি হেম বৰুৱাই আকাশৰ জোনটোলৈ দৃষ্টি দিছিল ভিন্ন ধৰণে। আকাশৰ মেঘৰ মোহনাত নাওখন হৈ তৰাৰ দেশলৈ ৰিঙিয়াই মতা হালধীয়া জোনটো আসন্ন মৃত্যুৰ প্ৰতীক। ৰঙা ৰিহা পৰিধান কৰা মমতাই স্বামীক দূৰ বিদেশৰ স্বপ্নাতুৰ আলোকৰ মানুহ আৰু নিজক তল সৰা এপাহ শেৱালি বুলি অনুভৱ কৰিছে। মমতাৰ এনে অনুভৱে প্ৰতীকী অৰ্থই বহন কৰিছে। মমতাক যে স্বামীয়ে এৰি গুচি যাব নতুবা মমতাই যে স্বামীৰ পৰা বিচ্ছেদ হ'ব সেয়া মমতাৰ অনুভৱত লুকাই আছে।

আন এক ধৰণে প্ৰতীকৰ ব্যৱহাৰ কবিতাটোত লক্ষ্য কৰিব পাৰি—

এইবাৰ বুজিছা মাঘৰ বিহুৰ মেজিৰ জুইকুৰা

বৰ ৰঙাকৈ জ্বলিছিল। আমাৰ আইতাৰ ক'লা

ছাগলীজনীৰ দুটা পোৱালি জগিছে।

এটা শুধ বগা আৰু আনটো পখৰা। (বৰদলৈ ২৪১)

ইয়াত মমতাৰ জীৱনৰ আঁৰত লুকাই থকা নাৰীমনৰ আদিম সংস্কাৰ অৰ্থাৎ কামনা বাসনাৰ পীড়নৰ আতিশয্য ধ্বনিত হৈছে। কবিতাটোত ক'লী ছাগলীজনীৰ অৱস্থিতিয়ে গাভৰু মমতাৰ জীৱনলৈ আহিব ধৰা সমস্যাক, নতুনকৈ ওপজা শুধ বগা পোৱালিটোৱে মমতাৰ বেদনাগধুৰ বৈধব্য জীৱনলৈ নামি অহা পৰিত্ৰতাক আৰু পখৰা পোৱালিটোৰ মাজেৰে মমতাৰ জীৱনলৈ নতুনকৈ আগমন হোৱা সম্ভাৱনাপূৰ্ণ ভৱিষ্যতৰ ইংগিত বহন কৰিছে। স্বামীৰ মৃত্যুৰ পিছত মমতাৰ জীৱনলৈ এক নতুন পৰিৱৰ্তনৰ সূচনা হয়। এই পৰিৱৰ্তন দুই

দিশৰপৰা হয়। এক মমতাৰ বৈধব্য জীৱন আৰু আনটো বাবুলৰ উপস্থিতি। এইদৰে কবিয়ে শুধ বগা আৰু পখৰা ৰং দুটাক প্ৰতীকী অৰ্থত ব্যৱহাৰ কৰিছে।

হেম বৰুৱাৰ কবিতাত প্ৰয়োগ হোৱা চিত্ৰকল্পবোৰৰ এক সুকীয়া সৌন্দৰ্য আছে। পাশ্চাত্যৰ চিত্ৰকল্পবাদী কবি এজৰা পাউণ্ডৰ কবিতাই হেম বৰুৱাক আকৃষ্ট কৰিছিল। এনেদৰে হেম বৰুৱাৰ 'মমতাৰ চিঠি' কবিতাত চিত্ৰকল্পৰ অপূৰ্ব প্ৰকাশ ঘটিছে—

মই তোমালোকৰ ঘৰলৈ নকৈ আহিবৰ দিনা

আকাশৰ মেঘৰ মোহনাত হালধীয়া জোনটো

নাওখন হৈ আমাক যে ৰিঙিয়াই মাতিছিল

তৰাৰ দেশলৈ। (বৰদলৈ ২৪০)

ইয়াত চিত্ৰিত সৌৰ চিত্ৰটো অধিক তাৎপৰ্যৰে ভৰা। ইয়ে মমতাৰ নকৈ গঢ়ি উঠা সংসাৰখনৰ ছন্দপতনৰ পূৰ্বভাস দিছে। জোনটোৱে নাওখনৰ ৰূপ লোৱাৰ যোগেদি পশ্চিম আকাশত উদিত কাঁচি জোনটোৰ কথা কোৱা হৈছে। কাঁচি জোনৰ মৃদু অথচ ক্ষণিক পোহৰত নিশাৰ তৰাবোৰ জিলমিলাই উঠে যদিও সি ক্ষন্তেক পিছতে ডুব যায়। একেদৰে বৈবাহিক সম্বন্ধৰ জৰিয়তে মমতাৰো জীৱনক ক্ষণিকৰ জেউতিয়ে উদ্ভাসিত কৰিছে, বৈবাহিক জীৱনৰ কিছুদিন পিছতে ঘটা স্বামীৰ মৃত্যুয়ে মমতাৰ জীৱনলৈ অন্ধকাৰ নমাই আনে।

সেইদৰে আন এটা চিত্ৰকল্পত মূল ভাবটো এইদৰে ব্যঞ্জিত হৈছে —

মোৰ কেনে লাগিছিল, জানা?

তুমি যেন কোনোবা দূৰ বিদেশৰ

স্বপ্নাতুৰ আলোকৰ মানুহ। আৰু মই

মই যেন তলসৰা এপাহ শেৱালি। (বৰদলৈ ২৪০)

মমতাই বিয়াৰ পিছত স্বামীক নিচেই ওচৰতে পালেও তেওঁক 'দূৰ বিদেশৰ স্বপ্নাতুৰ আলোকৰ মানুহ' বুলিহে অনুভৱ কৰিছে। এই কথাষাৰৰ জৰিয়তে মমতাক যে স্বামীয়ে অচিৰেই এৰি গুচি যাব সেইটো ব্যঞ্জিত কৰিছে। অনুৰূপধৰণে 'তলসৰা শেৱালি' বুলি মমতাই স্বামী বিচ্ছেদৰ ইংগিত দিছে।

আকৌ, উপমাদি অলংকাৰে চিত্ৰকল্পৰ ৰূপ গ্ৰহণ কৰিব খোজা বৰ্ণনায়ে কবিৰ কাব্য কুশলতাৰ পৰিচয় দিছে—

তোমাৰ বাবুল এতিয়া বৰটো হৈছে। তাৰ ওপৰ পাৰিত

এখানিমান ডালিম গুটি যেন দাঁত অকণি গজিছে। (বৰদলৈ ২৪০)

ইয়াত কণমানি শিশু বাবুলৰ এটা প্ৰতিচ্ছবি পাঠকৰ মনত অতি সহজে ভাঁহি উঠে। এইদৰে কবিতাত ব্যৱহৃত চিত্ৰকল্প, সাৰ্থক উপমাৰ প্ৰয়োগে হেম বৰুৱাৰ কবিতাক কাব্যিক ৰমণীয়তা দান কৰিছে।

নৱকান্ত বৰুৱাৰ কবিতা :

আধুনিক কবিতাৰ জগতত নৱকান্ত বৰুৱা এটা তাৎপৰ্যপূৰ্ণ নাম। নৱকান্ত বৰুৱাৰ কবিতাত প্ৰকাশ পাইছে প্ৰাচীন ঐতিহ্য সচেতন দৃষ্টি, মানৱতাবাদ, আধুনিক সমাজ-সভ্যতাই জন্ম দিয়া দ্বিধা, সংকোচ আৰু সুস্থ সমাজ-ব্যৱস্থাৰ প্ৰতি আগ্ৰহ। *হে অৰণ্য হে মহানগৰ* (১৯৫১) বৰুৱাৰ প্ৰথম কাব্যচয়ন। নৱকান্ত বৰুৱাৰ কবি প্ৰাণত লুকাই আছে অধ্যয়ন পুষ্ট মন আৰু বুদ্ধিমত্তা। তেওঁৰ *হে অৰণ্য হে মহানগৰ*ত বৰ্তমান সমাজৰ অৱক্ষয় আৰু বীভৎসতাত শ্বাসৰুদ্ধ হৈ কেতিয়াবা আধ্যাত্মিকতাত আশ্ৰয় লোৱাৰ ইংগিত কেতিয়াবা নতুন দিনৰ কাৰণে অপেক্ষাৰত আৰু কেতিয়াবা সমাজবাদী আদৰ্শক স্বাগত জনাইছে, যদিও দ্বিধা, সংকোচ, আৰু ত্ৰিশঙ্কুতাত তেওঁৰ মন দোদুল্যমান। (শৰ্মা ৩৯৬) ইলিয়টী প্ৰভাৱ তেওঁৰ কবিতাত অনুভৱ কৰিলেও, তেওঁৰ কাব্য-সম্পদ সম্পূৰ্ণ মৌলিক গুণসম্পন্ন। কবি নৱকান্ত বৰুৱা বিচ্ছিন্নতাবাদী বা নিৰাশাবাদী কবি নহয়। ৰোমান্টিক প্ৰেমৰ সতৃষণ পৰশো তেওঁৰ কবিতাত লক্ষ্য কৰা যায়। নৱকান্ত বৰুৱাৰ আন আন কাব্য ৰচনাৰ ভিতৰত *এটি দুটি এঘাৰটি তৰা*, *যতি আৰু স্লেছ*, *সপ্ৰাট*, *ৰাৱণ* আৰু *মোৰ আৰু পৃথিৱী*ৰ অন্যতম। মুঠৰ ওপৰত ভাববস্তু, ৰূপবস্তু, আংগিক আৰু ছন্দ চেতনাৰে নৱকান্ত বৰুৱাই এক বলিষ্ঠ কাব্যৰীতিৰ সৃষ্টি কৰিলে।

নৱকান্ত বৰুৱাৰ ‘পলস’ কবিতাত প্ৰতীক আৰু চিত্ৰকল্পৰ প্ৰয়োগ :

আধুনিক অসমীয়া কবিতাৰ জন্মলগ্নৰেপৰা কবিতাৰ জগতত বিভিন্ন আংগিকৰ পৰীক্ষা-নিৰীক্ষা কৰি থকা প্ৰতিভাৱান কবি নৱকান্ত বৰুৱাৰ হাতত প্ৰতীকবাদী ৰীতিৰ অধিক সু-প্ৰয়োগ হয়। বৰ্তমান সমাজ ব্যৱস্থাৰ অৱক্ষয়ৰ ৰূপ, মানৱ জীৱনৰ বাস্তৱ সমস্যা, মূল্যবোধ চিন্তা আদি ভিন্ন বিষয়সমৃদ্ধ আধুনিক কবিতাক বুদ্ধিনিষ্ঠ প্ৰতীকৰ সহায়েৰে নৱকান্ত বৰুৱাই গভীৰ অৰ্থবহ কৰি তুলিছে।

বিভিন্ন প্ৰতীকেৰে সমৃদ্ধ কবি নৱকান্ত বৰুৱাৰ ‘পলস’ এটা সাৰ্থক কবিতা। কবিতাটোত কবিয়ে অতীত, বৰ্তমান আৰু ভৱিষ্যৎ এই তিনিও কালৰ মাজত যে অদৃশ্য শিকলিৰে বন্ধা এক সু-সম্বন্ধ আছে তাক সাৱলীল ৰূপত প্ৰকাশ কৰিছে। এটা নতুন প্ৰভাৱৰ আগমনত থকা নৱকান্ত বৰুৱাই কৈছে, আজিৰ বৰ্তমানে এদিন অতীতৰ ৰূপ লব, অতীতৰ মাজেৰেই বৰ্তমানৰ সৃষ্টি হ’ব আৰু এই বৰ্তমানৰ বুকুতেই ভৱিষ্যতৰ সম্ভাৱনা লুকাই আছে।

কবিতাটো মূলতঃ তিনিটা স্তৱকত ৰচনা কৰা হৈছে। ‘পলস’ নামটোৱেই প্ৰতীকী অৰ্থ বহন কৰিছে। পলসে যিদৰে পথাৰ সাৰুৱা কৰি খেতি-পথাৰ নদন-বদন হোৱাত সহায় কৰে সেইদৰে চামে চামে অহা-মানুহৰ চিন্তা আৰু বুদ্ধিমত্তাই সমাজখন সুস্থিৰভাৱে আগুৱাই যোৱাত সহায় কৰে। ইয়াত ‘পলস’ শব্দটো সাৰুৱা তথা গঠনমূলক চিন্তাধাৰা অৰ্থত ব্যৱহাৰ কৰা হৈছে।

কবিতাটোৰ প্ৰথম স্তৱকত প্ৰতীকৰ প্ৰয়োগ এনেদৰে লক্ষ্য কৰিব পাৰি—

পলাশৰ জুই নুমাল এতিয়া। শাল আৰু চতিয়ন

বনত মানৱ দিনৰ অতীত ব’হাগৰ ধুমুহাৰ

কিমান সপোন সৰি গ’ল তাৰ কোনো ৰাখে খতিয়ান? (বৰদলৈ ২৫৯)

প্ৰথম কবিতাশাৰীৰে কবিয়ে এটা যুগৰ অৱসান ঘটাইছে। ‘পলাশ’ এটা যুগৰ বাহক। সময়ৰ পৰিৱৰ্তনৰ লগে লগে এটা যুগৰ অন্ত পৰে আৰু তাৰ লগত নোহোৱা হয় বহুতো আদৰ্শ পুৰুষ। ‘শাল’ আৰু ‘চতিয়ন’ শব্দ দুটাৰ মাজেৰে সুস্থ সবল মানুহক বুজোৱা হৈছে।

নৱকান্ত বৰুৱাৰ কবিতা আধুনিকতাৰ অনুগামী হ’লেও তেওঁৰ মানসিকতাত অতীতৰ প্ৰৱল স্মৃতিহে প্ৰভাৱশীল। বাস্তৱবোধ আৰু মানৱীয় ধাৰণাক স্বকীয়ভাৱে উপস্থাপন কৰি নৱকান্ত বৰুৱাই জিজ্ঞাসাৰ পৰিচয় দিছে। সেয়ে কবিয়ে কৈছে —

কলঙ কপিলী দিজুৰ পাৰত ককাদেউতাৰ হাড়।

বুঢ়ী আইতাৰ কলিজাৰে গজে বন নহৰুৰ ফুল। (বৰদলৈ ২৫৯)

কবিৰ অতি চিনাকি আৰু প্ৰিয় বিষয় ‘নদী’ৰ মাজত লুকাই আছে সম্ভাৱনাৰ ইংগিত। ‘ককাদেউতা’ পাৰ হৈ যোৱা দিনৰ স্মৃতি। ‘হাড়’ৰ প্ৰসংগত মৃত্যুৰ সত্যতা আছে। কবিৰ আশাবাদী মনে কৈছে পূৰ্ব পুৰুষৰ আদৰ্শৰে উত্তৰ প্ৰজন্মই কৰ্মময় জীৱনৰ সন্ধান পাব পাৰে।

কবিতাটোত ব্যৱহাৰ কৰা ‘ডাৱৰ’ শব্দটো সময়ৰ প্ৰতীক। ডাৱৰে যিদৰে আকাশৰ বুকুত ভাহি গৈ থাকে, সেইদৰে সময় গতিশীল। কবিয়ে আশা কৰিছে ‘মৰা মকৰাৰ খোলা’ স্বৰূপ আমাৰ অৰ্থহীন প্ৰাচীন সংস্কাৰক সময়ে উটুৱাই লৈ যাওঁক। নৱপ্ৰজন্মই যাতে আমাৰ সভ্যতা সংস্কৃতি পৰিপুষ্ট কৰি তোলাত অৰিহণা যোগাব পাৰে। কলঙে দুয়োপাৰ সাৰুৱা কৰাৰ দৰে বৰ্তমান পুৰুষৰ উত্তৰণশীল মানসিকতাই উত্তৰ পুৰুষৰ চিন্তাধাৰাক যাতে জীয়াই ৰাখিব পাৰে তাকেই কবিয়ে মনে-প্ৰাণে বিচাৰিছে।

নৱকান্ত বৰুৱাৰ ভৱিষ্যতৰ সুখমা আৰু সংহতিত গভীৰ আস্থা আছে। সেয়ে কবিয়ে আশা কৰিছে—

আমাৰ নাতিৰ নতুন পামৰ নাঙলৰ সীৰলুত

আমি সাৰ পাম। সিহঁতে পঢ়িব আমাৰ জীৱাশ্মত

জাতিস্মৰৰ হাঁহি উঠা সাধু। (বৰদলৈ ২৫৯)

নাতি নৱপ্ৰজন্মৰ, জীৱাশ্ম মানৱ ইতিহাসৰ প্ৰতীক। আধুনিক সভ্যতাই মানৱ ইতিহাসৰ মাজলৈ, ব্যক্তি জীৱনৰ চিন্তাধাৰাৰ মাজলৈ দ্ৰুতগতিৰে যি পৰিৱৰ্তন আনিছে, সেই পৰিৱৰ্তনে অতীতৰ বুকুত অলৌকিক তাৰহে গোন্ধ সানিব পাৰে; ‘সাধু’ প্ৰতীকে তেনে অৰ্থৰে প্ৰতীতি জন্মাইছে। (বৰুৱা ১০১)

আধুনিক অসমীয়া কবিতাত চিত্ৰকল্পৰ প্ৰয়োগৰ দিশটোও অতি উন্নতমানৰ। নৱকান্ত বৰুৱাৰ কবিতাত একোটা অৰ্থময় ভাবানুভূতিক চিত্ৰৰূপ দিয়া হৈছে। ‘পলস’ কবিতাত লোক জীৱনৰ পৰা আহৰিত চিত্ৰকল্পৰ সাৰ্থক প্ৰয়োগ ঘটিছে—

কলং কপিলী দিঙ্গুৰ পাৰত ককাদেউতাৰ হাড়।

বুঢ়ী আইতাৰ কলিজাৰ গজে বন-নহৰুৰ ফুল। (বৰদলৈ ২৫৯)

আমাৰ জনবিশ্বাসত মৃত্যু হোৱা জীৱৰ হাড় পুৰিলে সাৰ হয়। সেই সাৰ পৰা ঠাইত বন নহৰুৰ ফুল গজে বুলি এটা লোক ধাৰণা আছে। হয়তো নৱকান্ত বৰুৱাই তেনে ধাৰণাৰ বশৱৰ্তী হৈ উক্ত চিত্ৰকল্পৰ প্ৰয়োগ কৰিছে।

চিত্ৰকল্পটোৱে অতীতৰ কৰ্মময় তথা সাৰুৱা জীৱনকে মূৰ্ত কৰি তুলিছে।

এনেদৰে প্ৰতীক আৰু চিত্ৰকল্পৰ বৰ্মণীয় প্ৰয়োগে নৱকান্ত বৰুৱাৰ ‘পলস’ কবিতাটোক সুখ পাঠ্য কৰি তুলিছে।

সামৰণি :

আধুনিক অসমীয়া কবিতাক কাব্যিক মহিমাৰে মহিমামণ্ডিত কৰি তোলাৰ ক্ষেত্ৰত হেম বৰুৱা আৰু নৱকান্ত বৰুৱা দুয়োগৰাকী কবি অগ্ৰণী। হেম বৰুৱাৰ কবিতাত জীৱনৰ মৰ্মমুদত উপলব্ধিৰ দৰেই নৱকান্ত বৰুৱাৰ কবিতাতো জীৱনৰ আচল সত্য উদ্ভাসিত হৈ উঠিছে। হেম বৰুৱাৰ ‘মমতাৰ চিঠি’ কবিতাটোৰ প্ৰতিটো শাৰীতে এক বিষয়বস্তুৰোপে আৱৰি আছে। আকৌ নৱকান্ত বৰুৱাৰ ‘পলস’ কবিতাত আছে কবিৰ প্ৰাণ প্ৰাচুৰ্য্যতাৰে ভৰা মনৰ জিলিকনি। সৰ্বশেষত ক’ব পাৰি অসমীয়া কবিয়ে নিজস্ব দৃষ্টিভংগীৰে স্বকীয় বৈশিষ্ট্য ৰক্ষা কৰি তেওঁলোকৰ কবিতাত অভিনৱ ৰূপত প্ৰতীক আৰু চিত্ৰকল্পৰ প্ৰয়োগ কৰিছে।

গ্ৰন্থপঞ্জী :

গোঁহাই, হীৰেণ। *বিশ্বায়তন*। নলবাৰী : জাৰ্ণাল এম্পৰিয়াম, ১৯৮৩। মুদ্ৰিত।

ডেকা হাজৰিকা, কৰবী। *অসমীয়া কবিতা*। ডিব্ৰুগড় : বনলতা, ২০০২। মুদ্ৰিত।

বৰদলৈ, নিৰ্মল প্ৰভা (সম্পা.)। *কবিতামঞ্জুৰী*। গুৱাহাটী বিশ্ববিদ্যালয় : বিশ্ববিদ্যালয় প্ৰকাশন বিভাগ, ২০০২। মুদ্ৰিত।

বৰুৱা, লোপা। *আধুনিক অসমীয়া কবিতাত প্ৰতীক আৰু চিত্ৰকল্প*। গুৱাহাটী : পূৰ্বাঞ্চল প্ৰকাশ, ২০১৩। মুদ্ৰিত।

শৰ্মা, সত্যেন্দ্ৰ নাথ। *অসমীয়া সাহিত্যৰ সমীক্ষাত্মক ইতিবৃত্ত*। গুৱাহাটী : সৌমাৰ প্ৰকাশ, ২০০৯। মুদ্ৰিত।

SAMPRITI

ISSN: 2454-3837

Vol. III, Issue-I, Page no- 70-86

ৰাজেন ৰাভা ৰচিত *ৰাভা সাধুকথা* পুথিত লোকজীৱন : এটি অধ্যয়ন

(‘নলুৱা-চলুৱা’, ‘কাচমণি’ আৰু ‘বিচকৰম আৰু আলিকৰম’

সাধুকথাৰ বিশেষ উল্লিখনেৰে)

স্নিগ্ধা ৰাণী ৰাভা

সহকাৰী অধ্যাপক, অসমীয়া বিভাগ, নন্দনাথ শইকীয়া কলেজ, তিতাবৰ

সংক্ষিপ্তসাৰ :

ৰাভা জনগোষ্ঠীৰ মাজতো অতিজৰে পৰা বিভিন্ন ধৰণৰ সাধুকথা প্ৰচলিত হৈ আহিছে। ৰাভা ভাষা সাহিত্যৰ অন্যতম কাণ্ডাৰী ৰাজেন ৰাভায়ে ৰাভা সমাজত প্ৰচলিত কেতবোৰ সাধুকথা সংৰক্ষণ আৰু সংবৰ্দ্ধনত বিশেষ গুৰুত্ব প্ৰদান কৰিছিল। ইয়াৰ উমান তেওঁৰ ৰচনাৰাজিৰ পৰাই পোৱা যায়। ৰাজেন ৰাভা ৰচিত ৰাভা সাধুকথা পুথিত ৰাভা জনগোষ্ঠীৰ লোকজীৱনৰ প্ৰতিচ্ছবি অতি সুন্দৰভাৱে প্ৰতিফলিত হৈছে। ‘ৰাভা সাধুকথা’ত বাইশটা (২২) সাধু সন্নিবিষ্ট কৰা আছে। প্ৰত্যেকটো সাধুত ৰাভাসকলৰ লোকবিশ্বাস, পৰম্পৰা, প্ৰবাদ-প্ৰবচন, উৎসৱ-অনুষ্ঠান, জীৱিকা, যাদুবিদ্যা বা মায়াবিদ্যাৰ প্ৰভাৱ, জীৱ-জন্তুৰ লগত তেওঁলোকৰ সম্পৰ্ক, সৃষ্টি-পাতনি সম্পৰ্কে তেওঁলোকৰ ধাৰণা প্ৰকাশ হৈছে। এই আৱলোচনাত ‘ৰাভা সাধুকথা’ত সন্নিবিষ্ট নলুৱা-চলুৱা, কাচমণি, বিচকৰম আৰু আলিকৰম আৰু এই তিনিটা সাধুত ৰাভা লোকজীৱন কেনেদৰে প্ৰতিফলিত হৈছে সেই সম্পৰ্কে আলোচনা কৰা হ’ল।

সূচকশব্দ : ৰাভা জনজাতি, সাধুকথা, লোকজীৱন

০.০০ অৱতাৰণিকা :

০.০১ পৃথিৱীৰ প্ৰত্যেক জাতিৰ সুকীয়া সুকীয়া ভাষা থকাৰ দৰে সুকীয়া সাধু কথাও আছে। ভাষাৰ জৰিয়তে যেনেকৈ কোনো এটা জাতিৰ জাতীয় জীৱন চৰিত প্ৰকাশ হয় ঠিক সেইদৰে সাধুকথাৰ জৰিয়তেও কোনো এটা জাতিৰ পুৰণি কালৰপৰা জাতীয় জীৱন চৰিত প্ৰকাশিত হয়। এই সম্পৰ্কে সাহিত্যৰথী লক্ষ্মীনাথ বেজবৰুৱাই কৈছে, ‘কোনো এটা জাতিৰ ভিতৰুৱা শিক্ষিত-অশিক্ষিত, সভ্য-অসভ্য, জ্ঞানী-অজ্ঞানী সকলো মানুহৰে চৰণৰ ছাপ যেনেকৈ সেই জাতিৰ নিজা ভাষাত মচ নোখোৱাকৈ থাকি যায়, জাতীয় পুৰণি কলীয়া সাধুবোৰতো সেইদৰে সেই জাতিৰ ভিতৰুৱা সকলো শ্ৰেণীৰ মানুহৰ পুৰণি আচাৰ-ব্যৱহাৰ, ৰীতি-নীতি, চিন্তা-কল্পনা আদিৰ সাঁচ মচ নোখোৱাকৈ থাকি যায়। সেইদেখি মানুহৰ জাতীয় জীৱনত অলিখিত পুৰণি বুৰঞ্জী নিমিত্তে ‘ফাইল লজি’ (Philology) অৰ্থাৎ ভাষাতত্ত্ব আৰু ‘মাইথ লজি’ (Mytology) অৰ্থাৎ পুৰাতত্ত্ব যেনেকুৱা লাগতিয়াল ; ফকলৰ (Folklore) অৰ্থাৎ সাধুকথাতত্ত্বও তেনেকুৱা লাগতিয়াল।’ (পাতনি, বুঢ়ী আইৰ সাধু)

লোক-সাহিত্যৰ এটা প্ৰধান অঙ্গ হ’ল লোক সাধুকথা। মানুহৰ ভাব আৰু কাৰ্যৰ প্ৰতিফলন ঘটে লোক সাধুকথাত। লোক জীৱনৰ স্বচ্ছ দৃশ্য সুন্দৰ ৰূপত ৰূপায়িত হয় লোক সাধুবোৰত। লোক সাধুবোৰত মানুহৰ জীৱনৰ শৈশৱৰ পৰা বাৰ্ধক্যলৈকে আৰু গৰীবৰ পৰা ৰজা-ৰাণীলৈকে সকলোৰে ভাব-অনুভূতি, আচাৰ-আচৰণ আদি সহজ-সৰল ৰূপত চিত্ৰিত হয়।

১.০০ ৰাভা জনগোষ্ঠী :

অসম তথা উত্তৰ পূব ভাৰতৰ মংগোলীয় মূলৰ এটা প্ৰধান জনগোষ্ঠী হৈছে ৰাভাসকল। ৰাভাসকল বিভিন্ন ফৈদত বিভক্ত। যেনে, ৰংদানি, পাতি, মায়াতাৰি, দাহৰি, কোচা, বিটলীয়া, টোটলা, হানা ইত্যাদি। ইয়াৰ ভিতৰত ৰাংদানি, পাতি, কোচা এই তিনিটা ফৈদৰ মাজতহে স্বকীয় ভাষা-সংস্কৃতি সংৰক্ষণ হৈ আছে। পাতি, দাহৰি, বিটলীয়া, টোটলা, হানা এই কেইটা ফৈদৰ মাজত ৰাভা সংস্কৃতি আংশিক ৰূপত দেখিবলৈ পোৱা যায়। তেওঁলোকে দৈনন্দিন জীৱনত অসমীয়া ভাষাৰ থলুৱা ৰূপ (নগোষ্ঠীয় উপভাষা) আৰু ‘ৰাভা মিজ’ত কথা-বতৰা পাতে। গতিকে ৰাভাৰ লোকসাহিত্য ৰাভা আৰু ৰাভামিজ উভয়তে পোৱা যায়।

০০.১ ৰাভা লোক-সাধুসমূহৰ শ্ৰেণীবিভাগ

উপেন ৰাভা হাকাচামে ৰাভা লোক-সাধুসমূহ বিভিন্ন শ্ৰেণীত ভাগ কৰি দেখুৱাইছে। (ৰাভা হাকাচাম ১৮৩) তলত সেইসমূহ উল্লেখ কৰা হ’ল—

- (ক) কাহিনী গীতৰ পৰা আহৰিত লোক সাধু :
- (খ) ৰাভা জনশ্ৰুতিৰ পৰা আহৰিত লোক সাধু :
- (গ) হিন্দু পুৰাণ আৰু জনশ্ৰুতিৰ পৰা আহৰিত লোক সাধু :

(ঘ) বৰ্ণনাধৰ্মী প্ৰকৃত সাধু কথা : ৰাভা লোকসাহিত্য জীৱ-জন্তু বিষয়ক, নৈদানিক, স্মৰণীয় ঘটনা বিষয়ক আৰু যাদুধৰ্মীয়— এই চাৰি শ্ৰেণীৰ সাধুকথা টনকিয়াল হৈ আছে।

(অ) জীৱ-জন্তুক মানৱীয় ৰূপত চিত্ৰায়ন কৰা সাধুকথা :

(আ) নৈদানিক সাধু কথা :

(ই) স্মৰণীয় ঘটনা :

(ঈ) কাল্পনিক আৰু যাদুধৰ্মী সাধুকথা :

(উ) কৌতুকধৰ্মী/মুখৰোচ ক কাহিনী :

(ঊ) অন্যান্য :

৩.০০ ৰাজেন ৰাভাৰ ৰচিত ৰাভা সাধুকথা পুথিত লোকজীৱন :

ৰাজেন ৰাভা ৰচিত ৰাভা সাধুকথা পুথিত ৰাভা জনগোষ্ঠীৰ লোকজীৱনৰ প্ৰতিচ্ছবি অতি সুন্দৰভাৱে প্ৰতিফলিত হৈছে। ৰাভা সাধুকথা ত বাইশটা (২২) সাধু সন্নিৱিষ্ট কৰা আছে। প্ৰত্যেকটো সাধুত ৰাভাসকলৰ লোকবিশ্বাস, পৰম্পৰা, প্ৰবাদ-প্ৰবচন, উৎসৱ-অনুষ্ঠান, জীৱিকা, যাদুবিদ্যা বা মায়াবিদ্যাৰ প্ৰভাৱ, জীৱ-জন্তুৰ লগত তেওঁলোকৰ সম্পৰ্ক, সৃষ্টি-পাতনি সম্পৰ্কে তেওঁলোকৰ ধাৰণা প্ৰকাশ হৈছে। এই আলোচনাত ৰাভা সাধুকথাত সন্নিৱিষ্ট নলুৱা-চলুৱা, কাচমণি, বিচকৰম আৰু আলিকৰম আৰু এই তিনিটা সাধুত ৰাভা লোকজীৱন কেনেদৰে প্ৰতিফলিত হৈছে সেই সম্পৰ্কে আলোচনা কৰা হ’ল।

১। নলুৱা-চলুৱা :

‘নলুৱা-চলুৱা’ সাধুকথাটো সংক্ষেপে এনেধৰণৰ : মেৰা আৰু পম্পে নামৰ এহাল দম্পতীয়ে বহু বছৰ নিসন্তান হিচাপে থাকি বহু দেৱ-দেৱীৰ মানস আৰু পূজা কৰাৰ ফলত দুটি পুত্ৰ সন্তানৰ মুখ দেখিলে। ডাঙৰটোৰ নাম নলুৱা আৰু সৰুটোৰ নাম আছিল চলুৱা। সিহঁতৰ জীৱনলৈ সুখ-শান্তি আহিল যদিও আকস্মিকভাৱে মেৰাৰ মৃত্যু হয়। এনে দুৰ্যোগৰ সময়তে ডাঙৰ ল’ৰা নলুৱায়ে বেমাৰ পৰি শুকাই-খীনাই যোৱাত ওজাই মঙল চাই বিধান দিলে যে চিকা (বনদেৱতাক) দেৱতাক এজোঙা মদ আৰু বলি দি পূজা দিব লাগিব। পূজাৰ সামগ্ৰীখিনি সংগ্ৰহ কৰিব নোৱাৰি পম্পে উপায়হীন হৈ মাকৰ ঘৰলৈ গ’ল। ভাগ্যৰ বলত নলুৱাই আৰোগ্য লাভ কৰিলে। কিন্তু পম্পেৰ সৰু ভনীয়েক চম্পে প্ৰতিমুহূৰ্ততে সিহঁতৰ সৈতে কাজিয়াত প্ৰবৃত্ত হোৱাত ল’ৰা দুটাক লৈ ‘নীলগিৰি’ নামৰ ঠাইলৈ আহি খুজি-মাগি খাই থকা সময়তে পেটৰ বেমাৰত আক্ৰান্ত হৈ পম্পেৰ মৃত্যু হয়।

মাউৰা ল’ৰা নলুৱা-চলুৱাই বনৰীয়া কেঁচা ফল-মূল খায়ে চন্দ্ৰকলাৰ দৰে বাঢ়ি যৌৱন প্ৰাপ্ত হ’ল। সিহঁতৰ গাত অসীম শক্তি হ’ল। সিহঁতে চিকাৰী বেশেৰে পাহাৰ-পৰ্বত, হাবি-বন অতিক্ৰম কৰি এখন বনৰীয়া গাঁও পালে। গাঁওখনত তিৰোতাসকলৰ ক্ৰন্দন শুনি অনুসন্ধান কৰি সিহঁতে গম পালে যে গাঁৱৰ ওচৰতে থকা পাহাৰৰ শিলৰ গহুৰত বাস কৰা সৰ্পৰাজক

বহুবিধ এজনকৈ ছোৱালী ৰাজকৰ (খাজনা) হিচাপে দিব লাগে। কান্দি থকা বিধবা তিৰোজনীৰ নাম সুবচনী। তেওঁৰ দুজনী জীয়েক নিৰজনী আৰু নিৰচনীৰ মাজৰ পৰা যিকোনো এজনীক সেইবাৰ সৰ্পৰাজলৈ পঠাব লাগে। সৰ্পৰাজক দিবলৈ কাক পঠাব নিৰ্ণয় কৰিব নোৱাৰ ঘৰখনত ব্ৰহ্মদেৱৰ ৰোল উঠিছে।

নলুৱা-চলুৱাই গাঁওবাসীক অভয় দি সৰ্পৰাজক কেনেদৰে বধ কৰিব তাৰ পৰামৰ্শ দিলে। তেওঁলোকৰ পৰামৰ্শমতে ছোৱালীজনীৰ জোখত এটুকুৰা কলগছ লৈ ওপৰত নতুন কাপোৰেৰে মেৰিয়াই সৰ্পৰাজৰ গাঁতৰ বাহিৰত থৈ দিলে। নলুৱা আৰু চলুৱা সৰ্পৰাজৰ গাঁতৰ বাহিৰত বৈ থাকিল। সৰ্পৰাজে ওলাই আহি ছোৱালী বুলি ভাবি কাপোৰ মেৰোৱা কলগছ টুকুৰাকে গিলিবলৈ আৰম্ভ কৰোতে নলুৱা আৰু চলুৱাই সৰ্পৰাজক তিনি টুকুৰাকৈ কাটিলে। গাঁওবাসী নলুৱা-চলুৱাৰ ওপৰত চিৰকৃতজ্ঞ হৈ থাকিল।

সৰ্পৰাজৰ মৃত্যু হোৱাত গাঁওবাসী নিষ্কণ্টক হোৱাত সকলো আনন্দত আত্মহাৰা হৈ নৃত্য কৰিবলৈ ধৰিলে। সেই সময়তে পাহাৰৰ পৰা উৰি অহা এহাল ময়ূৰ-ময়ূৰীয়ে বাদ্যযন্ত্ৰৰ তালে তালে নৃত্য কৰিবলৈ ধৰিলে। সিহঁতৰ ছন্দযুক্ত নৃত্যৰ অনুকৰণত গাঁওবাসীয়েও নৃত্য কৰিবলৈ ধৰিলে। ৰাভাসকলৰ মাজত লোক বিশ্বাস আছে যে ৰাভাসকলৰ প্ৰকৃত নৃত্য ময়ূৰ-ময়ূৰীৰ নৃত্যহে।

গাঁওবাসীৰ অনুৰোধত নলুৱা আৰু চলুৱাই নিৰজনী আৰু নিৰচনীক বিয়া পাতিলে। ফুলশয্যাৰ আগমুহূৰ্ত্তত ৰজাৰ কঠোৰ নিৰ্দেশ অনুসৰি নলুৱা-চলুৱা যুদ্ধলৈ যাবলৈ সাজু হ'ল। যুদ্ধলৈ যোৱাৰ আগমুহূৰ্ত্তত নলুৱাই নিৰজনী হাতত শিমলু গছৰ পুলি আৰু চলুৱাই নিৰচনীক তুলসী গছৰ পুলি তুলি দি সযতনে ৰুবলৈ কৈ ক'লে— যেতিয়ালৈকে গছ দুজোপা সজীৱ হৈ থাকিব, তেতিয়ালৈকে সিহঁত অক্ষত অৱস্থাত থকা বুলি বিশ্বাস ৰাখিবলৈ দিলে।

নিৰজনী আৰু নিৰচনীয়ে শিমলু আৰু তুলসী পুলি সযতনে ৰৈ সাৰ-পানী দি সজীৱ কৰি ৰাখিলে যাতে সিহঁতৰ স্বামী অক্ষত অৱস্থাত থাকে।

অৱশেষত যুদ্ধৰ অৱসান হোৱাত নলুৱা-চলুৱাই ঘৰলৈ প্ৰত্যাহৰণ কৰিলে কিন্তু সিহঁত পথভ্ৰষ্ট হ'ল। সিহঁতে ক্লান্ত হৈ হাবিৰ মাজত থকা গছ এজোপাৰ তলত বহি থাকোতে 'মাছৰোকা' চৰাই এজনীয়ে সিহঁতে মন মাৰি থকাৰ কাৰণে কি সুধিলে।

মাছৰোকা চৰায়ে সিহঁতৰ পৰিচয় জনাৰ পিছত ক'লে যে সিহঁতে নিজৰ প্ৰেয়সীক হেৰুৱাইছে। সিহঁতে মাছৰোকাক সিহঁতৰ জীৱনৰ ঘাত-প্ৰতিঘাতৰ কথা জনাই সিহঁতৰ প্ৰেমিকাহঁতৰ কুশল বতৰা সোধাত মাছৰোকাই সিহঁত কুশলে থকা বুলি কৈ উৰি গুচি গ'ল।

সিহঁতে যেতিয়া ঘৰ আহি পালে তেতিয়া সিহঁতে ঘৰৰ আগফালৰ পৰা নিৰজনী আৰু নিৰচনীৰ নাম ধৰি মতাত দুয়োজনীয়ে চোতালত বহি যঁতৰত সূতা কাটি থকাৰ পৰা উদ্ভিগ্ৰচিঙে আগবাঢ়ি আহি। দাড়ি-গোঁফেৰে পূৰ্ণ অচিনাকি পথিক দুজনৰ মুখামুখি হ'ল।

নলুৱা-চলুৱাই সিহঁতক প্ৰথমতে নিজৰ পৰিচয় নিদি পিয়াহ লগাৰ চলেৰে দুয়োটা পানী খাই শেষত নিজৰ নিজৰ পৰিচয় দিলে। বহু বছৰৰ মূৰত নিজৰ স্বামীক লাভ কৰি নিৰজনী আৰু নিৰচনী আনন্দত আত্মহাৰা হৈ পৰিল। মাক সুবচনীৰ পৰা দুয়োটা দম্পতীয়ে আশীৰ্বাদ লৈ সুখে-সন্তোষে জীৱন-যাপন কৰিবলৈ ধৰিলে।

লোকবিশ্বাস : ৰাভাসকলৰ মাজত লোকবিশ্বাস আছে যে নিসন্তান দম্পতীয়ে বিভিন্ন দেৱ-দেৱীক মানস আৰু পূজা-পাতল কৰিলে তেওঁলোকে সন্তানৰ মুখ দেখিবলৈ পায়। 'নলুৱা-চলুৱা' সাধুটোত ইয়াৰ উদাহৰণ পোৱা যায় এনেদৰে—

“মেৰা স্বামী, 'পম্প' পত্নী। দাম্পত্য জীৱন লাভ কৰাৰ পৰা সিহঁত নিঃসন্তান হৈ আছে। সেয়ে সিহঁতৰ অন্তৰত বেদনা। বহু দেৱ-দেৱীৰ মানস আৰু পূজা কৰাৰ ফলত সিহঁতে দেখা পালে দুটি ল'ৰা সন্তানৰ মুখ।” (ৰাজেন ৰাভা ৰচনাৱলী ১১৭)

প্ৰবাদ-প্ৰবচন : ৰাভা সমাজত বিভিন্ন প্ৰবাদ-প্ৰবচনৰ প্ৰচলন থকা দেখা যায়। 'নলুৱা-চলুৱা' সাধুটোত ইয়াৰ উদাহৰণ এনেদৰে আছে—

“কথাতে কয়— “মানুহে পাতে, ঈশ্বৰে ভাঙে। (ৰাজেন ৰাভা ৰচনাৱলী ১২৭)

লোকবিশ্বাস : ৰাভাসকলে বিশ্বাস কৰে যে সৰু ল'ৰা-ছোৱালী জ্বৰত শুকাই-খীনাই গলে মঙল চাব আৰু বিধান ল'ব পাৰে। বিধান মতে কোনো দেৱ-দেৱীক পূজা-অৰ্চনা কৰিলে বেমাৰ ভাল হয়। 'নলুৱা চলুৱা' সাধুটোত ইয়াৰ উদাহৰণ : “কিছুদিন দুখ বহন কৰি থকাৰ সময়তে ডাঙৰ ল'ৰা নলুৱাৰো বেমাৰ হ'ল। জ্বৰত শুকাই-খীনাই গৈছে। ওজাই মঙল চাই ক'লে— “চিকা” (বন-দেৱতা)ক এজোঙা মদ আৰু বলি বিধানৰে পূজা কৰিব লাগিব। তেতিয়াহে ৰোগ আৰোগ্য হ'ব।” (ৰাজেন ৰাভা ৰচনাৱলী ১২৭)

পৰম্পৰা : ৰাভাসকলৰ পৰম্পৰাগত নৃত্য হৈছে ময়ূৰ-ময়ূৰীৰ নৃত্য। 'নলুৱা-চলুৱা' সাধুত ইয়াৰ উদাহৰণ এনেদৰে আছে—

“ঠিক সেই সময়তে পাহাৰৰ পৰা উৰি আহিল এক ময়ূৰ দম্পতী। অলপ দূৰৈত সিহঁতেও নাচিবলৈ ধৰিলে বাদ্যযন্ত্ৰৰ তালে তালে মানুহবিলাকে আচৰিত হ'ল— সিহঁতৰ ছন্দযুক্ত নৃত্য দেখি সিহঁতেও অনুকৰণ কৰিলে ময়ূৰ-ময়ূৰীৰ নৃত্যকেই। ৰাভাৰ প্ৰকৃত নৃত্য এই ময়ূৰ-ময়ূৰীৰ নৃত্যইহে।” (ৰাজেন ৰাভা ৰচনাৱলী ১২৮)

বিবাহ : ৰাভা সমাজত এটা গুৰুত্বপূৰ্ণ অনুষ্ঠান হ'ল বিবাহ অনুষ্ঠান। মাক-দেউতাকৰ সন্মতি সাপেক্ষে গাঁওবাসীক সাক্ষী কৰি ৰাভা সমাজত ডেকাই-গাভৰুক চিৰজীৱন সুখে-দুখে একেলগে থকাৰ প্ৰতিশ্ৰুতিৰে বিবাহ বান্ধোনত বান্ধ খাই পৰে। 'নলুৱা-চলুৱা' সাধুটোত ইয়াৰ উদাহৰণ এনেদৰে পোৱা যায়—

“গাঁওবাসীৰ সকলোৱে নলুৱা-চলুৱাৰ ওচৰত প্ৰস্তাৱ যোগে অনুৰোধ জনালে বিধবাজনীৰ জীয়েক ক্ৰমে নিৰজনী, নিৰচনীক বিয়া কৰাবলৈ। বিধবা মাকজনীয়েও সন্মতি

দিলে। নলুৱা-চলুৱাই গাঁওবাসীৰ এই অনুৰোধ উপেক্ষা কৰিব নোৱাৰি বাধ্য হ'ল বিয়াত সন্মতি দিবলৈ। 'কেঁচা কলে কেঁচা বনে' বিয়া সমাপন হ'ল বৰ ধুমধামেৰে।" (ৰাজেন ৰাভা ৰচনাৱলী ১২৮)

যুদ্ধ-বিগ্ৰহ : ৰাভাসকল যুজাৰু জাতি। প্ৰাচীন কালত ৰাভাসকলৰ ৰাজ্য আছিল। ৰাভা বুৰঞ্জীত দদান ৰজা, মাৰুক্ষেত্ৰী ইত্যাদিৰ বীৰত্বৰ কাহিনী পাতে পাতে আছে। যুদ্ধৰ অস্ত্ৰ-শস্ত্ৰবোৰ ৰাভাসকলে নিজে তৈয়াৰ কৰি ব্যৱহাৰ কৰিছিল। বৰ্তমানো ৰাভাসকলে জন্তু চিকাৰ কৰোঁতে এই অস্ত্ৰ-শস্ত্ৰবোৰৰ ব্যৱহাৰ কৰে। ৰাভাসকলৰ পৰম্পৰাগত নৃত্য-গীততো ঢাল-তৰোৱাল ইত্যাদিৰ ব্যৱহাৰ আছে। 'নলুৱা-চলুৱা' সাধুটোত যুদ্ধৰ কথা এনেদৰে উল্লেখ কৰা আছে—

“বিবাহ সমাপনৰ পিছত ফুলশয্যাৰ আগমুহূৰ্তত ৰজাৰ কঠোৰ ঘোষণা হ'ল— প্ৰতিখন গাঁৱৰ ডেকাল'ৰা দেশ ৰক্ষাৰ বাবে যুঁজলৈ সাজু হৈ ওলাই আহিব লাগে। দেশৰ সীমান্তত শত্ৰু সৈন্য পৰিবেষ্টিত। ৰজাৰ হুকুম। নলুৱা-চলুৱাও যুদ্ধলৈ যাত্ৰা কৰিব লাগিব।” (ৰাজেন ৰাভা ৰচনাৱলী ১২৮)

লোকবিশ্বাস : ৰাভা সমাজত এনেধৰণৰ লোকবিশ্বাস আছে যে কোনো আপোন মানুহ যুদ্ধলৈ, চিকাৰলৈ নাইবা অন্য কামত বহুদিনৰ কাৰণে যদি দূৰলৈ আতৰি যাব লগা হয় তেনেহ'লে তেওঁৰ নামত যিকোনো গছৰ এটা পুলি ৰুই সাৰ-পানী দি সযতনে প্ৰতিপালন কৰিব লাগে। পুলিটো সজীৱ হৈ থাকিল জানিব লাগিব মানুহজন ভালে-কুশলে আছে, কিন্তু মৰহি গ'লে ধৰিব পৰা যাব যে নিশ্চয় মানুহজনৰ কিবা অঘটন ঘটিছে। এনেধৰণৰ লোকবিশ্বাস 'নলুৱা-চলুৱা' সাধুটোত এনেদৰে উল্লেখ আছে—

“যুদ্ধ যাত্ৰাৰ আগমুহূৰ্তত নলুৱাই নিৰজনীৰ হাতত শিমলু গছৰ পুলি আৰু চলুৱাই নিৰজনীৰ হাতত তুলসী গছৰ পুলি তুলি তাক সযতনে ৰুই পোহপাল দি ৰাখিবলৈ দিলে আৰু কৈ গ'ল এই দুডাল গছ যেতিয়ালৈকে সজীৱ হৈ থাকিব, তেতিয়ালৈকে আমি থাকিম অক্ষত অৱস্থাত।” (ৰাজেন ৰাভা ৰচনাৱলী ১২৮)

চৰাইত মানৱীয় গুণ আৰোপ : ৰাভাসকল প্ৰকৃতিৰ ৰম্যভূমিৰ মাজতে ডাঙৰ-দীঘল হয়-প্ৰকৃতিৰ লগত তেওঁলোকে সহবাস কৰে। খেতি-বাতিয়েই তেওঁলোকৰ প্ৰধান জীৱিকা। ৰাভা সমাজ-সংস্কৃতিত চৰাই-চিৰিকতিৰ বিশেষ ভূমিকা আছে। বনৰীয়া চৰাই-চিৰিকতিৰ সৈতে তেওঁলোকে নিজৰ সুখ-দুখৰ কথা-বতৰা পাতে। বিশেষকৈ পথাৰত মাছৰ বাবে অপেক্ষা কৰি থকা মাছৰোকা চৰাইটো যেন তেওঁলোকৰ হিয়াৰ আমঠু। তেওঁলোকৰ নৃত্য-গীততো মাছৰোকা চৰাইৰ উল্লেখ পোৱা যায়। 'নলুৱা চলুৱাত' মাছৰোকা চৰাইৰ উল্লেখ এনেদৰে পোৱা যায়—

‘সিহঁতৰ ক্লান্ত অৱস্থা দেখি গছৰ ওপৰত বহি থকা ‘মাছৰোকা’ চৰাই এটিয়ে মাত

লগালে— “হেৰ বাটৰুৱাদয়। কোৱাচোন তোমালোক কোন আৰু এনেদৰে মন মাৰি বহি থকাৰ কাৰণনো কি?”

‘নলুৱাই উত্তৰ দিলে— “তুমি সাধাৰণ পখী। মানুহৰ বেদনা তুমি বুজিবা কেনেকৈ?”

মাছৰোকাই ক'লে— “মই বুজোঁ বা নুবুজোঁ কোনো কথা নাই। তথাপি কোৱাচোন, তোমালোকৰ নামবোৰনো কি?”

নলুৱাই উত্তৰ দিলে— “আমাৰ নাম নলুৱা আৰু চলুৱা।”

মাছৰোকাই তেতিয়া হাঁহি হাঁহি উত্তৰ দিলে— “অ' বুজিছোঁ, তোমালোক নিশ্চয় প্ৰেয়সী হাৰা।” এই কথা শুনি দুয়ো আচৰিত হ'ল। মাছৰোকাক সিহঁতৰ জীৱনৰ ঘাত-প্ৰতিঘাতৰ সকলো কথা বিৱৰি ক'লে। লগতে নিৰজনী আৰু নিৰজনীৰ কুশল বতৰা সুধিলে। মাছৰোকাই নিৰজনী আৰু নিৰজনীৰ কুশল বতৰা দি তাৰ পৰা উৰি গুছি গ'ল।” (ৰাজেন ৰাভা ৰচনাৱলী ১২৯)

এনেদৰে 'নলুৱা-চলুৱা' সাধুটোত মাছৰোকা চৰাইত মানৱীয়ত্ব, দেৱত্ব আৰোপ কৰিছে।

বয়ন শিল্প : ৰাভা মহিলাসকলৰ বোৱা কটাত পাৰ্গত। তেওঁলোকে অতীতৰে পৰা নিজহাতে কপাহৰ খেতি কৰি সূতা কাটি কাপোৰ বই নিজেও পিন্ধে আৰু আনকো পিন্ধায়। পুৰণি কালত তেওঁলোকে বিভিন্ন গছৰ গুটি, ছাল ইত্যাদিৰ পৰা কাপোৰৰ ৰং তৈয়াৰ কৰি লৈছিল। তেওঁলোকে বিভিন্ন ধৰণৰ ফুলৰ চানেকিৰে ফুল তুলি সুন্দৰ সুন্দৰ কাপোৰ বই নিজে পৰিধান কৰাৰ উপৰিও আনকো পৰিধান কৰোৱাই আনন্দ লাভ কৰে। 'নলুৱা-চলুৱা' সাধুটোত ইয়াৰ উদাহৰণ পোৱা যায়—

“সিহঁত আহি ঘৰ পালে। আগবাটৰ পৰাই নিৰজনী আৰু নিৰজনীৰ নামধৰি মাতিলে। সেই সময়ত সিহঁতৰ চোতালত বহি যঁতৰত সূতা কাটি আছিল।” (ৰাজেন ৰাভা ৰচনাৱলী ১২৯)

অতিথি শুশ্ৰূষা : ৰাভাসকলে অতিথিক শুশ্ৰূষা কৰাটো মানৱ ধৰ্ম বুলি ভাবে। অচিনাকি হ'লেও ঘৰলৈ অহা আলহীক যথাসাধ্য সেৱা-সৎকাৰ কৰিবলৈ চেষ্টা কৰে। 'নলুৱা-চলুৱা' সাধুটোত ইয়াৰ প্ৰতিফলন ঘটিছে—

“নলুৱা-চলুৱাই সিহঁতক প্ৰথমে পৰিচয় নিদি পিয়াহ লগাৰ চলেৰে দুলোটা পানী খাবলৈ বিচাৰিলে। অচিনাকি হ'লেও তৃষ্ণাতুৰক পানী দিয়া তিৰোতাৰ ধৰ্ম। সেয়ে পানী দুলোটা আনি সিহঁতক দিলে।” (ৰাজেন ৰাভা ৰচনাৱলী ২৯৭)

২। কাচমণি :

‘কাচমণি’ সাধুটোৰ কাহিনী অতি দীঘলীয়া— এজনী বিধৱা মাকৰ গঞ্জু আৰু হঞ্জু নামৰ দুজন পুতেক আছিল। গঞ্জু বুদ্ধিমান কিন্তু হঞ্জু মহামুৰ্খ আছিল। গঞ্জুয়ে সিহঁতৰ বান্ধৱীক হঞ্জুৰ সন্মতি সাপেক্ষে সামাজিক প্ৰথামতে বিয়া পাতিলে। ইয়াৰ পিছত সিহঁতৰ

মাজত কাজিয়া লগাত সিহঁত দুয়োটাৰ মাজত অস্থাবৰ সম্পত্তিবোৰ ভাগ বতৰা কৰিলে। সেই অনুসৰি গঞ্জুৱে বাৰীৰ গছ-গছনিৰ ওপৰত অংশ আৰু হঞ্জুৱে তলৰ অংশ; গাইজনীৰ পেটৰ পৰা ওপৰ অংশ হঞ্জুক দি বাকী পিছৰ অংশ গঞ্জুৱে ল'লে। খোৱা বোৱাৰ বাচন-বৰ্তন গঞ্জুৱে নিজে দিনত ব্যৱহাৰ হঞ্জুক ৰাতি ব্যৱহাৰ কৰিবলৈ দিলে। পিছত যেতিয়া হঞ্জুৱে গছৰ ফলমূল আৰু গাইৰ গাখীৰৰ পৰা বঞ্চিত হ'ল তেতিয়া মানসিকভাবে জৰ্জৰিত হৈ তাৰ অংশৰ কঁঠাল গছবোৰ কাটিব ধৰিলে। বিধবা মাকেও তাক শাস্ত কৰিব নোৱাৰিলে।

হঞ্জুৱে মনৰ দুখত এদিনাখন ঘৰৰ পৰা ওলাই গ'ল আৰু বাটত এজন মানুহক লগ পাই শব্দৰ বুলি সম্বোধন কৰিলে। মানুহজনে আচৰিত হৈ ক'লে যে তেওঁ বিয়া পতাই নাই। তেতিয়া হঞ্জুৱে ক'লে যে তেওঁ বিয়া পতাৰ পিছত যেতিয়া ছোৱালী এজনীৰ জন্ম হ'ব, তেতিয়া হঞ্জুৱে সেই ছোৱালীজনীক বিয়া পাতিলে তেওঁ হঞ্জুৰ শব্দৰে ক'ব। মানুহজনে টকা-পইচাৰ অভাৱৰ কথা কোৱাত হঞ্জুৱে কঠোৰ পৰিশ্ৰমেৰে খেতি-বাতি কৰি ধন গোটেৱাৰ দায়িত্ব ল'লে।

কথামতে কাম। হঞ্জুৱে মানুহজনক বিয়া পাতি দিয়াৰ এবছৰ পিছত এজনী ছোৱালীৰ জন্ম হ'ল। হঞ্জুৱে তাইৰ নাম ৰাখিলে কাচমণি। কাচমণি চন্দ্ৰকলাৰ দৰে বাঢ়ি যৌৱনপ্ৰাপ্ত হ'ল। মাকে পূৰ্বৰ প্ৰতিশ্ৰুতিমতে হঞ্জুৰ লগত কাচমণিৰ বিয়াৰ ব্যৱস্থা কৰাৰ সময়তে নদীৰ ঘাটলৈ যোৱা কাচমণিৰ সৌন্দৰ্যত মোহিত হৈ সদাগৰ এজনে তাইক বলপূৰ্বক নাৱত তুলি লৈ গ'ল।

হঞ্জুৱে এই কথা জানিব পাৰি কাচমণিক উদ্ধাৰ কৰিবলৈ সদাগৰৰ গাঁও পালেগৈ। হঞ্জুৱে যিঘৰ মানুহৰ আশ্ৰয় ল'লে সেই গৃহস্থজন সদাগৰৰ ওজা। সদাগৰৰ পৰিয়ালৰ বেমাৰ-আজাৰ, শুভাশুভ তেওঁই চিকিৎসা কৰে। তেওঁৰ নাম চেংমান আৰু তেওঁৰ পত্নীৰ নাম চেংমানী। হঞ্জুৱে তাৰ দুৰ্দশাৰ সকলোবোৰ কথা কোৱাত চেংমান ওজাই ক'লে যে সদাগৰে এয়া মহাপাপ কৰিছে; গতিকে ছোৱালীজনীক উদ্ধাৰ কৰাৰ ক্ষেত্ৰত তেওঁ হঞ্জুক নিশ্চয় সহায় কৰিব।

সদাগৰ এমাহৰ বাবে বণিজলৈ যোৱাৰ সুযোগতে ওজাজনে হঞ্জুৱে তেওঁক দিয়া কাচমণিৰ গুটিটো কাচমণিৰ হাতত দি সকলো কথা কোৱাত তাই আনন্দত আত্মহাৰা হ'ল।

ওজাজনে মাছমৰীয়া এজনক সকলো কথা জনাই হঞ্জু আৰু কাচমণিক দোকমোকালিতে তাৰ নাৱত তুলি বহু দূৰতৈ থকা ৰংদান গাঁৱত এৰি থৈ আহিবলৈ ক'লে। কিন্তু পিছদিনা দোকমোকালিতে নদীৰ ঘাটত সুন্দৰী কাচমণিক সেই দেশৰ বিখ্যাত 'বাঘা' ডকাইতে দেখা পাই সহকাৰীসকলৰ সৈতে তাইক বলপূৰ্বক ধৰি নাৱত উঠাই নাও মেলি দিলে। বাটত সিহঁতে পথিকৰ বয়বস্তু ডকাইতি কৰিবলৈ নামি যোৱাত কোনো দেশৰ ৰাজপুত্ৰ, মন্ত্ৰীপুত্ৰ আৰু সেনাপতিয়ে সেই ঠাইত উপস্থিত হৈ তিনিওজনে তাইক পত্নীৰূপে পাবলৈ বাক-বিতণ্ডাত লিপ্ত হ'ল। কাচমণিয়ে সিহঁতক চৰ্ত দিলে যে যিজনে দূৰৰ হাবিৰপৰা বননিৰ ফুলৰ এটা জোপোহা আনি দিব পাৰিব তেওঁকেই পতি ৰূপে বৰণ কৰিব। সিহঁতে নিজৰ নিজৰ তৰোৱাল, সাজ-পোছাক খুলি হাবিলৈ ফুলৰ জোপোহা আনিবলৈ যোৱাৰ সুযোগত কাচমণিয়ে এজনৰ তৰোৱাল

আৰু সাজ-পোছাক লগত লৈ এটি ঘোঁৰাত উঠি বেগেৰে তাৰ পৰা পলাই গ'ল।

কাচমণিয়ে এনেদৰে গৈ গৈ 'ৰংদান' ৰাজ্য পালে। তাই ঘোঁৰাৰ পৰা নামি ৰাজকুমাৰৰ সাজেৰে পোছাক পৰিধান কৰিলে। সেই ৰাজ্যৰ ৰজাজনৰ নাম 'আজলা' আৰু তেওঁৰ একমাত্ৰ কন্যাৰ নাম কাচমাটি। কাচমণিয়ে নিজকে বীৰ বংশৰ মাউৰা ল'ৰা বুলি ৰজাক পৰিচয় দিয়াত ৰজাই তাৰ চাল-চলন, ব্যৱহাৰ আৰু বুদ্ধিমত্তাৰ পৰিচয় পাই নিজৰ একমাত্ৰ কন্যাক বিয়া দিব বিচাৰিলে। কাচমণিয়ে ৰজাক চৰ্ত দিলে যে কাচমাটিৰ লগত বিবাহ হোৱাৰ আগতে কাচমাটিয়ে তাৰ তৰোৱালখনক বিয়া কৰিব লাগিব। ৰজাই কাচমাটিয়ে সামাজিক ৰীতি অনুযায়ী তৰোৱালৰ লগত বিবাহ সম্পাদন কৰি দিলে। কাচমণিৰ পৰামৰ্শমতে ৰজাই এটা ডাঙৰ আৰু গভীৰ পুখুৰী খান্দি ৰাজ্যত ঘোষণা কৰিলে যে যিজনে পুখুৰীটোত পেলাই দিয়া কাচমণিৰ গুটিটো একেটা ডুবতে আনি দিব পাৰিব তাৰ অভিলাষমতেই মনোবাঞ্ছা পূৰণ কৰা হ'ব। এই ঘোষণা শুনি বহু দূৰ-দূৰণিৰ পৰা ৰাজন্যবৰ্গ, পূৰ্বৰ সদাগৰ, ডকাইত, ৰাজপুত্ৰ, মন্ত্ৰীপুত্ৰ, সেনাপতি আদি উপস্থিত হ'ল। তেওঁলোক সকলোৰে ভাবিছিল যে যিজনে এই পৰীক্ষাত উত্তীৰ্ণ হ'ব তেওঁই ৰাজকন্যা কাচমাটিক দাবী কৰিব পাৰিব। কাচমণিৰ পৰামৰ্শমতে ৰজাই সকলোকে বন্দী কৰি থলে।

ৰজাৰ ঘোষণাত কাচমণিৰ গুটিৰ কথা জানিব পাৰি পগলাৰ দৰে অনাই-বনাই ঘূৰি ফুৰা হঞ্জুও ৰজাৰ ঘৰত উপস্থিত হোৱাত কাচমণিক দেখি হঞ্জুৱে চিনি পালে। কাচমণিয়ে চুলি, দাড়ি-গোঁফে ভবাকৰ হঞ্জুক প্ৰথমে চিনিব পৰা নাছিল যদিও পিছত চিনিব পাৰি ৰজাৰ ওচৰলৈ লৈ গৈ তেওঁলোকৰ বিগত জীৱনৰ সকলো সংঘাতৰ কথা প্ৰকাশ কৰাত ৰজাই পৰম সন্তোষেৰে কাচমণি আৰু হঞ্জুৰ বিয়াখন জাক-জমকেৰে সম্পাদন কৰিলে। বিবাহ উপলক্ষে তাত বন্দী হৈ থকা সদাগৰ, ডকাইত, ৰাজপুত্ৰ আৰু সেনাপতিক মুক্তি দিয়া হ'ল। তেওঁলোকে সকলো কথা জানিব পাৰি নিজৰ কু-অভিপ্ৰায়ৰ বাবে অনুশোচনা কৰি উভয়ৰ ওচৰত ক্ষমা বিচাৰিলে আৰু নৱ-দম্পতীক আশীৰ্বাদ দিলে। কাচমণিয়ে তাইৰ মাক বাতাচইক, চেংমান ওজা আৰু চেংমানী ওজানিক মাতি আনিলে। ৰাজ্যত সুখ-শান্তিয়ে বিৰাজ কৰিলে।

সামাজিক প্ৰথা : ৰাভা সমাজ সংস্কৃতিত জোঁৱাই খটা প্ৰথা আছে। জোঁৱাই খটা প্ৰথাত ল'ৰাজনে ছোৱালীৰ ঘৰত থাকি কৃষি কৰ্ম, ঘৰুৱা কাম-কাজত সহায় কৰে।

'কাচমণি' সাধুটোত জোঁৱাই খটা প্ৰথা চিত্ৰিত কৰা হৈছে এনেদৰে—

“আজিৰ পৰা মই আপোনাৰ জোঁৱায়েক হ'লো যেতিয়া আপোনাৰ ঘৰত মই থাকিম। মূৰৰ ঘাম ভৰিত পেলাই মই কৃষি কৰ্ম কৰিম। গাঁৱৰ আশে-পাশে ইমান পতিত মাটি আছে, আছ ধানৰ খেতি কৰিলে যথেষ্ট ধান পাম।”(ৰাভা সাধুকথা ৮)

ৰাভা সমাজত ওজাৰ প্ৰভাৱ : প্ৰাচীন কালৰে পৰা ৰাভা সমাজ জীৱনত ওজাৰ প্ৰভাৱ

থকা দেখা যায়। প্রাচীন কালত ৰাভা লোকসকলৰ ৰোগ-ব্যাধি, অসুখ-অসুবিধা হ'লে তাৰ চিকিৎসাৰ বাবে ওজাৰ ওচৰলৈ ধাপলি মাৰিছিল। ওজাৰ ওপৰত তেওঁলোকৰ অগাধ বিশ্বাস আছিল। ওজাই কোনো বেমাৰীক ৰোগমুক্ত কৰিব নোৱাৰিলেও তেওঁলোকে সেয়া নিজৰ ভাগ্যদোষ, কপালৰ লিখন বুলি বিশ্বাস কৰিছিল। সাম্প্ৰতিক কালত চিকিৎসা বিদ্যাৰ অভূতপূৰ্ব উন্নতি হ'লেও ভিতৰুৱা ৰাভা গাঁৱত ইয়াৰ প্ৰসাৰ হোৱা নাই আৰু ৰাভা লোকসকলে ইয়াৰ সুফল লাভৰ পৰা বঞ্চিত হৈয়ে আছে। সেয়েহে বৰ্তমানো ৰাভা লোকসমাজত ৰোগ-ব্যাধি হ'লে চিকিৎসকৰ পৰামৰ্শ লোৱাৰ উপৰিও ওজাৰ ওচৰলৈও যায়।

‘কাচমণি’ সাধুটোত ৰাভা সমাজ-সাংস্কৃতিক জীৱনত ওজাৰ প্ৰভাৱ সম্পৰ্কে এনেদৰে উল্লেখ আছে—

“...মই এই সদাগৰৰ ওজা। তাৰ পৰিয়ালৰ বেমাক-আজাৰ ময়েই চিকিৎসা কৰোঁ। বণিজলৈ যাত্ৰা কৰোঁতে শুভা-শুভ ময়েই নিৰ্ণয় কৰি দিওঁ মংগল চাই।” (ৰাভা সাধুকথা ৯)

বিবাহ : ৰাভা সমাজ-সাংস্কৃতিক জীৱনত বিবাহ এটা গুৰুত্বপূৰ্ণ বিষয়। ল'ৰা-ছোৱালীৰ মনৰ মিল হ'লে ঘৰৰ সকলোৰে সন্মতি লৈ সমাজৰ মানুহক সাক্ষী কৰি বিবাহ বান্ধোনত বান্ধ খায়।

‘কাচমণি’ সাধুটোত বিবাহৰ উল্লেখ এনেদৰে আছে—

“তাৰ পিছত কাচমণিয়ে হুগুৰু ৰজাৰ ওচৰলৈ লৈ গ'ল আৰু তেওঁলোকৰ বিগত জীৱনৰ সকলো সংঘাতৰ কথা প্ৰকাশ কৰিলে আৰু ৰজাক ক'লে— ‘এখেতেই আপোনাৰ জোঁৱায়েক আৰু মই আপোনাৰ কন্যা। সকলো কথা ব্যক্ত হৈ ৰজাই পৰম সন্তোষ লাভ কৰিলে আৰু কাচমণিক তাৰ লগত জাক-জমকেৰে বিবাহ সম্পাদন কৰিলে।’” (ৰাভা সাধুকথা ১৩)

ৰাভা সমাজ-সংস্কৃতিত মাছমৰীয়াৰ প্ৰভাৱ :

ৰাভা সমাজ-সংস্কৃতিত মাছ মৰা প্ৰথাৰ প্ৰচলন আছে। ৰাভা পুৰুষ আৰু মহিলা উভয়েই মাছ মাৰিবলৈ যায়। পুৰণি কালৰে পৰা ৰাভা পুৰুষ-মহিলা নিৰ্বিশেষে সকলোৱে পথাৰ, বিল, খাল-ডোং, নদী ইত্যাদি সকলোতে জান, জাকৈ, খালৈ, পল, চেপা ইত্যাদিৰ সহায়ত মাছ মাৰিছিল। প্ৰাচীন কালত মাছ বিহীন ভাত সাজৰ কথা তেওঁলোকে যেন কল্পনাই কৰিব নোৱাৰিছিল। বৰ্তমান অৱশ্যে নৈ, বিল, পথাৰ ইত্যাদিত মাছৰ পৰিমাণ কমি যোৱাত মাছ মৰাৰ পৰম্পৰা বহুখিনি কমি গৈছে; তথাপি বৰ্তমানো ৰাভা সমাজ সংস্কৃতিক জীৱনত মাছ মৰাৰ পৰম্পৰাৰ প্ৰচলন হৈ আছে।

‘কাচমণি’ সাধুটোত মাছমৰীয়াৰ উল্লেখ এনেদৰে পোৱা যায়—

“ওজাজনে ওচৰতে থকা মাছমৰীয়া মানুহ এজনক মাতি আনি ল'ৰাটোৰ বিপদৰ কাহিনী জনালে। মাছমৰীয়া মানুহজনো দুখীত হ'ল। সি ওজাৰ কথা চিৰদিন পালন কৰি আহিছে। ওজাজনে তাক ক'লে—

“মই ছোৱালীজনীক পলুৱাই নিয়াৰ কৌশল সাজিছোঁ। তুমি সহায় কৰিব লাগে। কাইলৈ দোকমোকালিতে কোনেও টোপনিৰ পৰা সাৰ নোপোৱাৰ আগতে এই ল'ৰাটোক নাঁৱত তুলি নদীৰ ঘাটলৈ যাবা। মই ছোৱালীজনীকো যথা সময়ত তালৈ যাবলৈ কম। আজি তুমি ল'ৰাটোক তোমাৰ ঘৰলৈ লৈ যোৱা। ইহঁতৰ দুয়োজনকে নাঁৱত উঠাই লৈ নদীৰ ভটিয়নী পানীত নাওঁ মেলি দিবা। বহু দূৰৈত থকা ৰংদান গাঁৱত এৰি থৈ আহিবা। কোনেও জানিব নোৱাৰিব। হ'বনে?’ (ৰাভা সাধুকথা ১০)

জন্মৰ আগতে বিবাহ বন্দোবস্ত কৰা পৰম্পৰা : প্ৰাচীন কালত হয়তো ৰাভা সমাজ-সংস্কৃতিক জীৱনত জন্মৰ আগতে ল'ৰা-ছোৱালীৰ বিবাহৰ সিদ্ধান্ত লোৱাৰ পৰম্পৰা আছিল। কেতিয়াবা মাক-দেউতাকে, কেতিয়াবা ল'ৰাই নিজে এনেধৰণৰ সিদ্ধান্ত লৈছিল। জন্মৰ পিছত ল'ৰা-ছোৱালীয়ে যৌৱনপ্ৰাপ্ত হোৱাৰ পিছত এই বিবাহ সম্পাদন কৰা হৈছিল।

‘কাচমণি’ সাধুটিত ইয়াৰ উল্লেখ এনেদৰে পোৱা যায়—

“মানসিক প্ৰস্তুতি হেৰুৱাই শোকে দুখে জৰ্জৰিত হৈ এদিনাখন ৰাতি হুগুৰুৰ ঘৰৰ পৰা চিৰদিনৰ বাবে ওলাই গ'ল। গৈ আছে, গৈ আছে, গৈ আছে। বাটত এজন মানুহ লগ পাই আকস্মিকভাৱে শব্দ বুলি সন্বেদন কৰিলে। সি অৱাক আৰু আচৰিত হ'ল।

‘সি ক'লে— ‘মই বিয়া বাৰু কৰোৱাই নাই। মই তোমাৰ কেনেকৈ শব্দ হ'ব পাৰো?’

‘আপুনি বিয়া কৰোৱাৰ পিছত যেতিয়া এজনী ছোৱালীৰ জন্ম হ'ব তাইক মই বিয়া কৰালে আপুনি মোৰ শব্দ নহ'ব জানো।’” (ৰাভা সাধুকথা ৭)

বহুপত্নী লোৱাৰ পৰম্পৰা : ৰাভা সমাজত এজন পুৰুষে এগৰাকী পত্নী গ্ৰহণ কৰাৰ পৰম্পৰা আছে। কিন্তু কিছুমান ধনবল, বাহুবল থকা ৰাভা লোকে কেতিয়াবা প্ৰয়োজনত আৰু কেতিয়াবা অপ্ৰয়োজনতো এজনীতকৈ অধিক পত্নী গ্ৰহণ কৰাৰ পৰম্পৰা দেখা যায়।

‘কাঁচমণি’ সাধুটোত বহুপত্নী গ্ৰহণ কৰাৰ কথা উল্লেখ পোৱা যায়—

“এদিনাখন কাচমণি অনতিদূৰৈত থকা নদীৰ ঘাটলৈ গ'ল। এনেতে এজন সদাগৰৰ নাওঁ আহিল। দীপলিপ সুন্দৰী ছোৱালীজনীক দেখি সদাগৰে বলপূৰ্বক ধৰি নাৱত উঠাই লৈ নাওঁ মেলি দিলে।” (ৰাভা সাধুকথা ৮)

(৩) বিচকৰম আৰু আলিকৰম :

স্বৰ্গত ব্ৰহ্মাই দিয়া ভোজলৈ মৰ্ত্য আৰু পাতালৰ সকলো দেৱতা, গন্ধৰ্ব, অসুৰ, কিম্বৰ আৰু মানুহক নিমন্ত্ৰণ জনোৱা হৈছিল। এই ভোজলৈ নিমন্ত্ৰিত হৈ ৰন্দন আৰু চন্দনো গৈছিল। ভোজৰপৰা উভতি আহোতে সিহঁতে নামজ্বলা কাঠমিস্ত্ৰী, নিসন্তান বিচকৰমৰ ঘৰত সোমাল সন্তান হোৱাৰ বৰদান দিবলৈ। সেই সময়ত বিচকৰম ঘৰত নথকাত তেওঁৰ পত্নীয়ে সিহঁতক পিৰালিত কাঠৰ পীৰা পাৰি বহিবলৈ দিয়াৰ সময়তে খঙাল প্ৰকৃতিৰ বিচকৰম আহি সিহঁতক দেখি পৰিচয় বিচাৰিলে। ৰন্দন-চন্দনে নিজৰ পৰিচয় দিয়াৰ পিছত ক'লে যে সিহঁতে নিঃসন্তান

বিচকৰমৰ যাতে সন্তান হয় সেই বৰদান দিবলৈ আহিছে। বিচকৰমে সিহঁত দেৱতা নেকি বুলি প্ৰশ্ন কৰাত সিহঁতে ক'লে যে সিহঁত দেৱতা নহয় যদিও সিহঁত কিন্তু দেৱতাৰ ভক্ত। এই বিষয়ে জানিব পাৰি বিচকৰমে খঙেৰে ক'লে যে দেৱতা বা অৰ্দ্ধ দেৱতাৰ বৰ তেওঁক নালাগে। তেওঁ কোনো দেৱ-দেৱীক বিশ্বাস আৰু ভক্তি নকৰে। তেওঁ কেৱল মানুহক বিশ্বাস আৰু পূজা কৰে। তেওঁৰ বাবে কৰ্মই ধৰ্ম স্বৰূপ। তেওঁক সন্তান নালাগে। কাৰণ সন্তানে তেওঁৰ নাম পৃথিৱীৰ পৰা মুচি পেলাব। গতিকে সিহঁত দুয়োটা যাতে এতিয়াই তেওঁৰ ঘৰৰ পৰা গুচি যায়।

ৰন্দন চন্দনে বিচকৰমক বুজাবলৈ চেষ্টা কৰিলে যদিও কোনো ফল নধৰিলে। ৰন্দন-চন্দনক তেওঁৰ স্বামীয়ে অপমান কৰাত বিচকৰমৰ পত্নীয়ে মৰ্মাহত হৈ সিহঁতৰ ওচৰত ক্ষমা বিচৰাত সিহঁতে ক'লে যে তাৰ বাবে সিহঁতে অপমান বোধ কৰা নাই। যোৱাৰ সময়ত সিহঁতে তেওঁক এজন কৃতবিদ্যা শিল্পীৰ মাতৃ হ'ব বুলি বৰদান দিলে। অৱশ্যে ল'ৰাটো কিছুদিনলৈ বোবা হৈ থাকিব বুলি জনাই সিহঁত তাৰপৰা গুচি গ'ল।

বিচকৰমৰ পত্নীয়ে যথাসময়ত এটা সুন্দৰ-সুঠাম পুত্ৰ সন্তান জন্ম দিলে যদিও এবছৰলৈকে সি বোবা হৈয়ে থাকিল। ল'ৰাটো জন্ম হোৱাত বিচকৰমৰ পত্নীয়ে অন্তৰত বৰ আনন্দ লাভ কৰিছিল যদিও তাৰ মাত নোলোৱাত তেওঁ মৰ্মান্তিক আঘাতো পাইছিল। তেওঁ ভাবিছিল যে দেৱতুল্য মানুহ দুজনক অপমান কৰাৰ বাবে এনে দশা হ'ল। বিচকৰমে কিন্তু নিজৰ সন্তানটোক সংসাৰৰ আবৰ্জনা বুলিহে ভাবিছিল। এদিনাখন বিচকৰমে পত্নীক ক'লে যে তেওঁ সেইদিনাই ঘৰৰ পৰা গুচি যাব আৰু বাৰ বছৰৰ পিছত ঘৰলৈ আহি তেতিয়াও যদি ল'ৰাটোৰ মাত ওলোৱা নেদেখে তেনেহ'লে তাক নদীত ভহাই দিব।

বিচকৰম যোৱাৰ পিছত শিশুটিক লৈ বিচকৰমৰ পত্নীয়ে ভিক্ষা মাগি কোনোমতে জীৱিকা নিৰ্বাহ কৰিছিল। ল'ৰাটো অলপ ডাঙৰ হোৱাত বাপেকে এৰি থৈ যোৱা বিভিন্ন বস্তুৰ আৰ্হিত বাপেকৰ অস্ত্ৰ-শস্ত্ৰৰে বিভিন্ন ধৰণৰ সুন্দৰ সুন্দৰ বস্তু তৈয়াৰ কৰিবলৈ শিকিলে আৰু সেই বস্তুবোৰ বিক্ৰি কৰি কিছু আৰ্থিক সকাহ লাভ কৰিলে।

বিচকৰমৰ পুত্ৰই কমবয়সতে সুন্দৰ সুন্দৰ বস্তু তৈয়াৰ কৰাত তাৰ বস্তুবোৰৰ প্ৰতি মানুহৰ আকৰ্ষণ বৃদ্ধি হ'ল। সি বাপেকে এৰি যোৱা খৰমযোৰৰ আৰ্হিত বাপেকতকৈ সুন্দৰ আৰু মসৃণ এযোৰ খৰম তৈয়াৰ কৰিলে। সি মানুহৰ লগত কথা-বতৰাও পাতিব পৰা হ'ল। বাৰ বছৰৰ মূৰত বিচকৰম ঘৰলৈ আহি দেখিলে ল'ৰাটোৱে সুন্দৰকৈ কথা ক'ব পৰা হ'ল। ল'ৰাটোৱে তৈয়াৰ কৰা খৰমযোৰ দেখি বিচকৰমৰ মনত ঈৰ্ষা হ'বলৈ ধৰিলে যে সি অতি কম বয়সতে কাৰিকৰী বিদ্যাত পাৰ্গত হৈছে; ডাঙৰ হৈ সি বাপেকক পিচ পেলাই তেওঁৰ আগৰ সেই জনপ্ৰিয়তা লান পেলাব। ঈৰ্ষাৰ বশৱৰ্তী হৈ তেওঁ সিদ্ধান্ত ল'লে যে তেওঁ নিজৰ পুত্ৰক চিৰদিনৰ বাবে বিদায় দিব।

বিচকৰমে পুতেকক তাৰ কাৰিকৰী বিদ্যাৰ পাৰ্গতালিৰ বাবে বাহ্যিকভাবে প্ৰশংসা

কৰি দেখুৱালে। সি পুতেকক পানী সোমাব নোৱাৰা এটা মজবুত ডাঙৰ কাঠৰ বাকচ তৈয়াৰ কৰিবলৈ দিয়াত পুতেকে তেনেদৰে তৈয়াৰ কৰিলে। এদিনাখন ঢল পানীৰ বতৰত এই প্ৰকাণ্ড বাকচটো ধুবলৈ নদীলৈ লৈ গৈ ধোৱাৰ পিছত সহজ-সৰল পুতেকক তাৰ ভিতৰত সোমাবলৈ দি লগে লগে বাকচটো বাহিৰৰ পৰা টানকৈ খিলা এটা মাৰি নদীৰ কোবাল সোঁতত উটুৱাই দিলে। ঘৰলৈ আহি পত্নীক ক'লে যে নদীৰ পাৰত বাকচটো ধুই থাকোতে বাকচৰে সৈতে নদীত পিচলি পৰি কোবাল সোঁতত উটি গ'ল। কথা শুনা মাত্ৰকে মাকজনী কান্দি কান্দি মূৰ্ছিত হৈ পৰিল।

বাকচটো নদীৰ উত্তাল তৰংগায়িত সোঁতত ইখন নদীৰ পৰা সিখন, সিখনৰ পৰা আন এখনলৈ এনেদৰে পশ্চিমমুৱাকৈ উটি গৈ গৈ নদীৰপাৰৰ জাঁজিত লাগি ধৰিল। নদীৰ সেই পাৰতে থকা অটব্য অৰণ্যত কিছুমান কাঠুৰীয়াই কাঠ কাটিবলৈ আহি শিবিৰ পাতি আছিল। সিহঁতে জাঁজিত লাগি থকা কাঠৰ বাকচটো দেখি ভিতৰত নো কি আছে চাবলৈ বুলি বাকচটো পাৰলৈ আনি ভাঙি চাই দেখে এটি ল'ৰা আধা মৰা অৱস্থাত পৰি আছে। কাঠুৰীয়া কেইজনৰ দয়া আৰু সহানুভূতি জাগিল; সিহঁতে ল'ৰাটোক শুশ্ৰূষা কৰি সুস্থ কৰি তুলিলে। ল'ৰাটোৰ পৰা তাৰ বাপেকে এনে কাণ্ড কৰিলে বুলি জানিব পাৰি কাঠুৰীয়া কেইজনে তাৰ বাপেকক ধিক্কাৰ দিলে।

কাঠুৰীয়া সকলে ল'ৰাটোক শিবিৰ ৰখীয়া কৰি থৈ ওৰে দিনটো কাঠ কাটিবলৈ যোৱাৰ সময়ত ল'ৰাটোৱে দা-কটাৰীৰ দ্বাৰা কাঠৰ টুকুৰাবোৰেৰে কপৌ, শালিকা, মাছৰোকা, বান্দৰ, মেকুৰী, নিগনি, হাঁহ, কুকুৰাদিৰ পুতলা তৈয়াৰ কৰি খেলি থাকে। কাঠুৰীয়াসকলে সন্ধিয়া শিবিৰলৈ উভতি আহি ল'ৰাটোৱে তৈয়াৰ কৰা সুন্দৰ সুন্দৰ পুতলাবোৰ দেখি আচৰিত হৈ কাৰ পৰা এইবোৰ তৈয়াৰ কৰিবলৈ শিকিছে বুলি প্ৰশ্ন কৰিলে সি একো উত্তৰ নিদিয়। এদিনাখন সি পুতলাবোৰ জীৱন্ত ৰূপ দি খেলি থাকোতে অসময়ত উভতি অহা কাঠুৰীয়াসকলে এই অদ্ভুত, অভাৱনীয় দৃশ্য দেখি আচৰিত হ'ল। সেই সময়ত পুতলাবোৰে নিজৰ নিজৰ মাতেৰে মাত মাতি আছিল। সিহঁতক দেখাৰ লগে লগে ল'ৰাটোৱে ল'ৰালৰিকৈ পুতলাকেইটাৰ গাত স্পৰ্শ কৰাৰ লগে লগে সিহঁত পুনৰ নিজৰ হৈ পৰিল। এই দৃশ্য দেখি কাঠুৰীয়া কেইজনে ল'ৰাটোক মৰমেৰে প্ৰশ্ন কৰিলে যে সি দেৱকুমাৰ নে অন্য কিবা। ল'ৰাটো আগৰ দৰে নিমাত হৈ থাকিল। পিছদিনাখন কাঠুৰীয়াসকলৰ দৃষ্টিৰ অগচৰে সি অন্তৰ্ধান হৈ পৰিল। সিহঁতে আবেলি আহি যেতিয়া ল'ৰাটোক নেদেখিলে সিহঁত বেদনাসিক্ত হ'ল আৰু উপলব্ধি কৰিলে যে ল'ৰাটো নিশ্চয় কোনোবা অভিশপ্ত দেৱতা নাইবা দেৱ-আশীৰ্বাদৰ ফলস্বৰূপে মানৱীয় ৰূপ ধৰি আছিল।

(এই লোকসাধুৰ যোগেদি ৰাভাসকলে ভাবে যে, বাপেক বিচকৰম পূব প্ৰান্তত থাকিল আৰু পুত্ৰ আলিকৰম পশ্চিম দেশলৈ উটি গৈ থাকিল। পুত্ৰ আলিকৰম বাপেক বিচকৰমতকৈ

পাকৈত কাৰিকৰী শিল্পী। সেয়ে পূৰ্ণ প্ৰাপ্তৰ মানুহতকৈ পশ্চিম প্ৰাপ্তৰ মানুহ কাৰিকৰী বিদ্যাত অধিক পাকৈত।)

‘আলিকৰম-বিছকৰম’ কাহিনী-গীতৰ পৰা আহৰিত লোক-সাধু। আলিকৰম আলিছনি খিৰছ/ আলিছনি সোণানি ৰং (আলিকৰম নামৰ আলস্য কঁৱৰৰ সাধু)। (ৰাভা লোকসাহিত্য ১০)

ৰাভা বধকাব্য : পুৰণি অসমীয়া সাহিত্যত ‘অসমীয়া ব্যাস’ নামেৰে জনাজাত ৰামসৰস্বতীয়ে ‘বধকাব্য’ নামেৰে এক শ্ৰেণীৰ সাহিত্য ৰচনা কৰাৰ দৰে ৰাভা সমাজতো মৌখিক ৰূপত প্ৰচলিত বধকাব্যৰ লক্ষণাক্ৰান্ত কাহিনীগীত পোৱা গৈছে। এই সম্পৰ্কে ড° উপেন ৰাভা হাচাকামে তেখেতৰ ‘ৰাভা লোকসাহিত্য : ঐতিহ্য-পৰম্পৰা আৰু প্ৰণালীবদ্ধকৰণ’ গ্ৰন্থত এনেদৰে উল্লেখ কৰিছে, “ৰাভাসকলৰ মাজত মৌখিক পৰম্পৰাত বিশেষকৈ ক্ষুদ্ৰ ক্ষুদ্ৰ আখ্যান বা জনশ্ৰুতি হিচাপে চলি অহা কাহিনীগীতৰ পূৰ্ণ পাঠ উদ্ধাৰ নহ’লেও অন্ততঃ নৱ দম্পতীক নীতি শিক্ষা দিবলৈ পৰিৱেশন কৰা বিবাহ অনুষ্ঠানৰ গীত ‘তোতেকামি চায়’ হিচাপে অতিশয় সমাদৃত আৰু ইয়াৰ ভালেমান আঞ্চলিক (text/version) পাঠো পোৱা গৈছে।” (ৰাভা লোকসাহিত্য ১০)

‘আলিকৰম-বিছকৰমৰ উপাখ্যান’ ৰন্দনা-চন্দনা কাহিনী গীত অন্তৰ্গত এটা খণ্ড বা উপাখ্যান। ‘ৰন্দনা-চন্দনা’ কাহিনী গীত সম্পৰ্কে উপেন ৰাভা হাচাকামে তেখেতৰ ৰাভা লোকসাহিত্যত এনেদৰে উল্লেখ কৰিছে— ‘এই আখ্যান মতে ৰাভাসকল সৃষ্টিকৰ্তা ছিৰ্গি ৰিছিৰ দ্বাৰা প্ৰেৰিত ‘ৰিছিনি-ছুৱা’ (ৰিছিৰ নাতি) ৰন্দন-চন্দন নামৰ দুই বনচাৰী ভাতৃদ্বয়ে সত্যমেৰ জয়তে (সত্যৰ সদায় জয়) বাণী সাৰোগত কৰা ৰিছি-ধৰ্ম অৰ্থাৎ ৰিছিৰ গুণ-গান প্ৰচাৰৰ্থে এই ধৰাতলত অনাই-বনাই ঘূৰি ফুৰোঁতে বিপক্ষে জেহাদ ঘোষণা কৰি সৃষ্টিকৰ্তাই সৃষ্টি কৰা নিমাখিত প্ৰাণীৰাজিৰ সুৰক্ষা প্ৰদান কৰিছিল। বন বনান্তে ঘূৰি ফুৰোঁতে তেওঁলোকে সাধাৰণ মানুহৰ দৰে কেতিয়াবা শোক-তাপত জৰ্জৰিত আৰু কেতিয়াবা ক্ষুধা-পিপাসাত আক্ৰান্ত হৈ দিগ-বিদিগ্ হেৰুৱাবলগীয়া হৈছিল। নানা সংকটত পৰিও পথভ্ৰষ্ট নোহোৱাকৈ তেওঁলোকে ৰিছি প্ৰদত্ত ৰীতি-নীতি পালন কৰি কাললৈ থিয়টি ৰাখি থৈ যাব পাৰিছিল। ইউৰোপৰ (গ্ৰীচৰ) বীৰপুৰুষসকলে অত্যাচাৰ দানৱ বা দৈত্য ৰজাসকলক দমন কৰি বীৰত্বৰ পাৰিতোষি স্বৰূপে সুন্দৰী পত্নী লাভ কৰাৰ দৰে অসমীয়া বধকাব্যৰ ভীম-অৰ্জুনেও অজ্ঞাতবাসৰ কালছোৱাত বকাসুৰ, অশ্বকৰ্ণ, নাগৰাজ, হিৰিন্স আদি অসুৰ-দানৱক বধ কৰি তেওঁলোকৰ দুহিতা বা পালিতা কন্যা যথা চিত্ৰাংগদা, হিৰিন্সা, উলূপী, হেমাসুন্দৰী আদিক লাভ কৰাৰ দৰে ৰাভাবীৰ ৰন্দন-চন্দন (ৰদং-ওখ-পাখ, ছংৰং-চুটি-চাপৰ) বা জনথাক-পানথাক (জুছি অৰ্থাৎ জুঁতি পাতি ফুৰা চিকাৰী ভাতৃদ্বয়)য়েও অনিন্দ্যা সুন্দৰী, সুকুমাৰ কলাত পাৰদৰ্শী ভগ্নদ্বয় নিৰিমুনি-নিছিমুনিক (নীলামন-ক’লামন অৰ্থাৎ ৰঙিয়াল-গোমোঠা প্ৰকৃতিৰ ছোৱালী) বা সোণাশ্বৰী-ৰূপাশ্বৰীক (সোণালী-ৰূপালী)ক লাভ কৰিছিল। এই বীৰদ্বয়ৰ দেশ পৰিভ্ৰমণৰ

কাহিনী সাত ৰাতি সাত দিন আবৃত্তি কৰিও শেষ কৰিব নোৱাৰা অফুৰন্ত মৌ-ভাণ্ডাৰ দৰে অতলম্পৰ্শী আৰু মায়াবী নাৰীৰ দৰে বহুৰূপিনী।” (ৰাভা লোকসাহিত্য ২৩)

সামাজিক প্ৰথা : ঘৰলৈ অহা অতিথিক সাক্ষাৎ দামোদৰ জ্ঞান কৰে ৰাভাসকলে। তেওঁলোকৰ ঘৰলৈ কোনোবা শত্ৰু নাইবা অবাঞ্ছিত ব্যক্তি আহিলে তেওঁলোকে কেতিয়াও অনাদৰ নাইবা অৱহেলা নকৰে, বহিবলৈ পীৰাখন আগবঢ়াই দিয়ে। সাধাৰণতে তেওঁলোকে চিনাকি-অচিনাকি আলহীক ঘৰৰ পিৰালিত পীৰা পাৰি বহিবলৈ দি খবৰ-বাতৰি লয়।

‘বিচকৰম আৰু আলিকৰম’ সাধুটিত ইয়াৰ উদাহৰণ এনেদৰে পোৱা যায়— “নিমন্ত্ৰণ পাই ৰন্দন আৰু চন্দনো সেই ভোজলৈ গৈছিল। ভোজ খাই ঘূৰি আহোঁতে সিহঁতে ইচ্ছা কৰিলে নিঃসন্তান বিচকৰমক বৰদান দিবলৈ। সিহঁতে বিচকৰমৰ ঘৰত সোমাল। বিচকৰম নাই, পত্নী গৰাকী আছে। বিচকৰম এজন নামজুলা কাঠমিস্ত্ৰী। কাঠৰ সকলো বস্তু সুন্দৰকৈ তৈয়াৰ কৰিব জানে। পত্নী গৰাকীয়ে সিহঁতক পিৰালিত কাঠৰ পীৰা দিছে বহিবলৈ।” (ৰাভা সাধুকথা ২৩)

ঘৰলৈ অহা আলহীক অপমান কৰিলে নিজৰে অনিষ্ট হয় বুলি ৰাভাসকলৰ বিশেষকৈ ৰাভা মহিলাসকলৰ মাজত বিশ্বাস আছে।

‘বিচকৰম আৰু আলিকৰম’ সাধুকথাটোত ইয়াৰ উদাহৰণ আছে— ‘যথাসময়ত বিচকৰমৰ পত্নীয়ে সুন্দৰ-সুঠাম পুত্ৰ সন্তানৰ মুখ দেখা পালে। তাইৰ অন্তৰত খুউব আনন্দ। বছৰ ছেৰেক হোৱাৰ পিছতো তাৰ মাত নোলাল, বোবা হৈয়ে থাকিল। মাতৃৰ মৰ্মান্তিক বেদনা। তাই ভাবি ল’লে দেৱতুল্য মানুহ দুজনক অপমান কৰাৰ পৰিণাম।” (ৰাভা সাধুকথা ২৪)

কাঠৰ শিল্পকলা :

ৰাভাসকলৰ মাজত কাঠত কটা শিল্পকলাৰ প্ৰচলন আছে। তেওঁলোকে কাঠৰ টুকুৰাবোৰৰ পৰা বিভিন্ন চৰাই, জন্তু ইত্যাদি তৈয়াৰ কৰে। তেওঁলোকেৰ নৃত্যতো কাঠেৰে তৈয়াৰী মাছৰোকা, কৰুৱা ইত্যাদি চৰাই থকা দেখা যায়। তেওঁলোকে নৃত্যৰ তালে তালে মাছৰোকা, কৰুৱা ইত্যাদি কাঠেৰে নিৰ্মিত চৰাইবোৰকো নৃত্য কৰোৱায়।

‘বিচকৰম আৰু আলিকৰম’ সাধুটিত কাঠৰ শিল্পকলা সম্পৰ্কে এনেদৰে অঙ্কিত কৰিছে—

“কাঠুৰীয়াসকলে ল’ৰাটিক শিবিৰ ৰখীয়া কৰি থৈ ওৰে দিনটোৰ বাবে হাবিলৈ কাঠ কাটিবলৈ যায়। ল’ৰাটিয়ে শিবিৰত দা-কটাৰীৰ দ্বাৰা কাঠৰ টুকুৰাবোৰেৰে কপৌ, শালিকা, মাছৰোকা, বান্দৰ, মেকুৰী, নিগনি, হাঁহ, কুকুৰাদিৰ পুতলা তৈয়াৰ কৰি থাকে আৰু সিহঁতৰ লগত খেলি থাকে।” (ৰাভা সাধুকথা ২৬)

যাদুবিদ্যাৰ প্ৰভাৱ : ৰাভাসকলৰ মাজত যাদুবিদ্যাৰ প্ৰভাৱ যথেষ্ট দেখা যায়। যাদুবিদ্যা, মায়াবিদ্যা, তন্ত্ৰ-মন্ত্ৰ ইত্যাদিৰ প্ৰতি তেওঁলোকৰ বিশ্বাস, ভয় দেখিবলৈ পোৱা যায়। নিজীৱ

পদার্থ এটাও যাদুবিদ্যাৰ প্ৰভাৱত জীৱন্ত ৰূপ লাভ কৰিব পাৰে বুলি তেওঁলোকৰ মাজত লোকবিশ্বাস আছে।

এনেধৰণৰ লোকবিশ্বাস ‘বিচকৰম আৰু আলিকৰম’ সাধুটিত এনেদৰে চিত্ৰিত হৈছে—

“এদিনাখন সেই কাঠৰ পুতলাবোৰক সি জীৱন্ত কৰি তুলি সিহঁতৰ লগত খেল-ধেমালি কৰি আছে। সিদিনাখন কাঠুৰীয়াসকলে নিৰ্দিষ্ট সময়ৰ আগতে শিবিৰ আহি পালে। সিহঁতে এনে অভাৱনীয় দৃশ্য দেখি অবাক হ’ল। কিয়নো পুতলাবোৰেও নিজৰ নিজৰ মাতোৰে মাত মাতি আছিল। ল’ৰাটোৱে সিহঁতক দেখি তৎক্ষণাৎ প্ৰত্যেকটো পুতলাক স্পৰ্শ কৰি নিজীৱ কৰি ৰাখিলে।” (ৰাভা সাধুকথা ২৬)

কাৰিকৰী বিদ্যা : প্ৰাচীন কালৰে পৰা ৰাভাসকল কাৰিকৰী বিদ্যাত পাৰ্গত আছিল। অতি পুৰণি কালৰপৰা তেওঁলোকে কাঠ, বাঁহ ইত্যাদিৰ পৰা সুন্দৰ সুন্দৰ চালে চকুৰোৱা বস্তু নিৰ্মাণ কৰিছিল। তেওঁলোকে কাঠেৰে বিভিন্ন চৰাই যেনে — মানছালেংকা (মাছৰোকা), বাদাটিকা তোল্ডালেকা ইত্যাদি নানা ধৰণৰ পুতলা নিৰ্মাণ কৰিছিল। তেওঁলোকৰ নৃত্যতো কাঠেৰে নিৰ্মাণ কৰা এনেধৰণৰ চৰাইবোৰ ৰছীৰে বিশেষ কৌশলেৰে টানি টানি নচুওৱা হয়। এইবোৰৰ পৰা অনুমান কৰিব পাৰি ৰাভাসকল কাঠৰ পৰা বিভিন্ন চৰাই, জন্তু ইত্যাদি নিৰ্মাণ কৰাত পাৰ্গত আছিল।

‘বিচকৰম আৰু আলিকৰম’ সাধুটিত ইয়াৰ উদাহৰণ এনেদৰে আছে—

“ল’ৰাটিয়ে শিবিৰত দা-কটাৰীৰ দ্বাৰা কাঠৰ টুকুৰাবোৰেৰে কপৌ, শালিকা, মাছৰোকা, বান্দৰ, মেকুৰী, নিগনি, হাঁহ, কুকুৰাদিৰ পুতলা তৈয়াৰ কৰি থাকে আৰু সিহঁতৰ লগত খেলি থাকে। সন্ধিয়া বেলিকা কাঠুৰীয়াসকলে এইবোৰ তৈয়াৰ কৰা বস্তু দেখি আচৰিত হয়, এই কম বয়সৰ ল’ৰাই ইমান সুন্দৰ কাৰিকৰী বিদ্যা জানে।” (ৰাভা সাধুকথা ২৬)

লোকবিশ্বাস : ৰাভাসকলৰ মাজত এটা লোকবিশ্বাস আছে যে পূব প্ৰান্তৰ মানুহতকৈ পশ্চিম প্ৰান্তৰ মানুহ কাৰিকৰী বিদ্যাত অধিক পাৰ্গত। এনেধৰণৰ লোকবিশ্বাস ‘বিচকৰম আৰু আলিকৰম’ সাধুটিত দেখিবলৈ পোৱা যায় —

“এই লোকসাধুৰ যোগিদে ৰাভাসকলে ভাবে যে, বাপেক বিচকৰম পূব প্ৰান্তত থাকিল আৰু পুত্ৰ আলিকৰম পশ্চিম দেশলৈ উটি গৈ থাকিল। পুত্ৰ আলিকৰম বাপেক বিচকৰমতকৈ পাকৈত কাৰিকৰী শিল্পী। সেয়ে পূব প্ৰান্তৰ মানুহতকৈ পশ্চিম প্ৰান্তৰ মানুহ কাৰিকৰী বিদ্যাত অধিক পাকৈত।” (ৰাভা সাধুকথা ২৭)

৪.০০ সামৰণি :

ৰাজেন ৰাভা ৰচিত ‘ৰাভা সাধুকথা’ পুথিত ৰাভা জনগোষ্ঠীৰ লোকজীৱনৰ প্ৰতিচ্ছবিৰ প্ৰতিফলন ঘটিছে। সহজ-সৰল জীৱন যাপন কৰি ভাল পোৱলা কৃষিজীৱি ৰাভাসকলৰ মাজত বিভিন্ন ৰীতি-নীতি, পৰম্পৰা, লোকবিশ্বাসৰ প্ৰচলন আছে। প্ৰকৃতিৰ লগত সহবাস

আৰু ৰাভাসকলৰ জীৱ-জন্তু, চৰাই-চিৰিকতিৰ লগত সম্পৰ্ক অতি নিবিড়। ‘ৰাভা সাধুকথা’ পুথিত সন্নিবিষ্ট সাধুসমূহৰ জৰিয়তে ৰাভাসকলৰ জীৱন পদ্ধতি, ৰীতি-নীতি, পৰম্পৰা, লোকবিশ্বাস, অৰ্থনৈতিক অৱস্থা, মায়াবিদ্যাৰ প্ৰভাৱ, জীৱ-জন্তু, চৰাই-চিৰিকতিৰ সৈতে সম্পৰ্ক, শিল্প-কৰ্ম ইত্যাদি প্ৰতিফলিত হৈছে। ‘ৰাভা সাধুকথা’ৰ অন্তৰ্গত ‘নলুৱা-চলুৱা’ সাধুত ৰাভাসকলৰ লোকবিশ্বাস, প্ৰবাদ-প্ৰবচন, বিবাহাদি সামাজিক অনুষ্ঠান, যুজাৰু মনোবৃত্তি, চৰাই-চিৰিকতিৰ লগত সম্পৰ্ক, বয়ন শিল্প, আতিথ্য ইত্যাদিৰ প্ৰতিফলন ঘটিছে। ‘কাচমণি’ সাধুটোত ৰাভাসকলৰ সামাজিক প্ৰথা, বিবাহাদি অনুষ্ঠান, মাছমৰীয়াৰ লগত সম্পৰ্ক, জন্মৰ পূৰ্বে বিবাহ ঠিক কৰা, বহুপত্নী পৰম্পৰা ইত্যাদি প্ৰকাশিত হৈছে। ‘বিচকৰম আৰু আলিকৰম’ সাধুটোত বথকাব্যৰ লক্ষণ পোৱা যায়। ৰাভাসকলৰ সামাজিক প্ৰথা, শিল্পকলা, যাদুবিদ্যা, লোকবিশ্বাস ইত্যাদি সাধুটোত ফুটি ওলাইছে।

গ্ৰন্থপঞ্জী

(ক) অসমীয়া :

গগৈ, লীলা। *অসমৰ সংস্কৃতি*। প্ৰথম প্ৰকাশ, গুৱাহাটী : বীণা লাইব্ৰেৰী, পানবজাৰ, ১৯৯২। মুদ্ৰিত।

বৰুৱা, বিৰিঞ্চি কুমাৰ। *অসমৰ লোকসংস্কৃতি*। তৃতীয় প্ৰকাশ, গুৱাহাটী : বীণা লাইব্ৰেৰী, ১৯৮৯। মুদ্ৰিত।

বেজবৰুৱা, লক্ষ্মীনাথ। *বুঢ়ী আইৰ সাধু*। যোৰহাট : সমলয় বুকষ্টল, ২০০০। মুদ্ৰিত।

ৰাভা, ৰাজেন। *ৰাভা সাধু*। যোৰহাট : অসম সাহিত্য সভা, ১৯৭৭। মুদ্ৰিত।

ৰাভা, ৰাজেন। *ৰাভা জনজাতি*। গুৱাহাটী : বীণা লাইব্ৰেৰী, দ্বিতীয় প্ৰকাশ, ২০০২। মুদ্ৰিত।

ৰাভা হাকচাম, উপেন। *ৰাভা লোকসাহিত্য : ঐতিহ্য-পৰম্পৰা আৰু প্ৰণালীবদ্ধকৰণ*। প্ৰথম প্ৰকাশ, গুৱাহাটী : জ্যোতি-প্ৰকাশন, ২০১২। মুদ্ৰিত।

প্ৰফুল্লদত্ত গোস্বামীৰ জীৱনীমূলক ৰচনা *মাণিক চন্দ্ৰ বৰুৱা*

চক্ৰধৰ ৰায়

সহকাৰী অধ্যাপক, অসমীয়া বিভাগ, গুৱাহাটী কলিচৰণ ব্ৰহ্ম মহাবিদ্যালয়

সংক্ষিপ্তসাৰ :

অসমীয়া সাহিত্যত নিজস্ব ভংগী আৰু চিন্তাধাৰাৰে লোক-সাহিত্য, সমালোচনা সাহিত্য, উপন্যাস, চুটিগল্প আৰু জীৱনী আদিৰে প্ৰফুল্লদত্ত গোস্বামীৰ সাহিত্য চৰ্চা সাৰুৱা। তেখেতৰ *মাণিক চন্দ্ৰ বৰুৱা* জীৱনীখনো অসমীয়া সাহিত্যৰ এখন উচ্চমানদণ্ডৰ জীৱনী। দৰাচলতে তথ্যৰ সঠিক নিৰ্বাচন, নিৰক্ষণ, বিশ্লেষণ আৰু প্ৰয়োগে জীৱনীখনক উচ্চমানদণ্ড প্ৰদান কৰিছে। জীৱনীখন আধুনিক অসম নিৰ্মাণৰ অন্যতম হোতা মানিক চন্দ্ৰ বৰুৱাৰ জীৱন আধাৰিত। গতিকে মানিক চন্দ্ৰ বৰুৱাৰ কৰ্ম জীৱনক সাঙুৰিয়ে উন্নৈশ শতিকাৰ অসমৰ সমাজ জীৱন, ৰাজনৈতিক, অৰ্থনৈতিক আৰু শিক্ষা ব্যৱস্থাৰ স্পষ্ট ৰূপ প্ৰকাশ পাইছে জীৱনীখনত। এই আলোচনাত জীৱনী ৰচনাৰ বাধ্যবাধকতাৰ মাজত প্ৰফুল্লদত্ত গোস্বামীয়ে *মাণিক চন্দ্ৰ বৰুৱা* জীৱনীখনত জীৱনীকাৰ ৰূপত কিমান সাৰ্থকতা লাভ কৰিছে তাৰ এটি আলোচনা দাঙি ধৰাৰ প্ৰয়াস কৰা হৈছে।

সূচক শব্দ : জীৱনী, মাণিক চন্দ্ৰ বৰুৱা, জীৱনীকাৰ

অৱতৰণিকা :

অসমীয়া সাহিত্যত উপন্যাস, গল্প তথা বিভিন্ন সমালোচনাত্মক গ্ৰন্থ ৰচনাৰ লগতে জীৱনীকাৰ ৰূপেও প্ৰফুল্লদত্ত গোস্বামীৰ বিশেষ স্থান আছে। স্বাধীনতাৰ পিছৰ সময়ছোৱাত বিভিন্ন লেখকৰ ভালেমান জীৱনী প্ৰকাশ পাইছে যদিও বৈজ্ঞানিক দৃষ্টিভংগী, নিৰপেক্ষ আৰু বীৰ পূজাৰ পৰা আঁতৰি আহি বৰ্ণনা কৰিবলগীয়া বিষয় ব্যক্তিৰ প্ৰতি অনাসক্তভাৱে

ৰচনা কৰা জীৱনী সংখ্যাত নিচেই তাকৰ বুলিলে নিশ্চয় ভুল কৰা নহ'ব। মূলত জীৱনী ৰচনাৰ ক্ষেত্ৰত নিৰ্ধাৰিত কিছু নীতি নিয়মে জীৱনী ৰচনাৰ সফলতা আৰু বিফলতাৰ ওপৰত প্ৰশ্নৰ উদ্বেক ঘটাব পাৰে। এনে নীতি নিয়মে তথ্যৰ নিৰ্বাচন, নিৰক্ষণ, বিশ্লেষণ, দোষ-গুণ তথা জীৱনী ৰচনাত আহি পৰিবলগীয়া সমস্যা আৰু সম্ভাৱনীয়তাৰ ক্ষেত্ৰত লেখকে সততে লক্ষ্য ৰখা উচিত। এইক্ষেত্ৰত প্ৰফুল্লদত্ত গোস্বামীৰ *মাণিক চন্দ্ৰ বৰুৱা* জীৱনীখন নিৰপেক্ষ আৰু বিজ্ঞানসন্মত তথ্যভিত্তিক হয় নে নহয়, সেয়া লক্ষণীয় হ'ব।

গৱেষণা পদ্ধতি :

বিষয়বস্তুৰ উপস্থাপন বিশ্লেষণাত্মক পদ্ধতিৰে কৰা হৈছে। গৱেষণা কৰিবলৈ যাওঁতে মূখ্য আৰু গৌণ সমল হিচাপে বিভিন্ন গ্ৰন্থৰ সহায় লোৱা হৈছে।

জীৱনীৰ স্বৰূপ :

জীৱনী মানে “এজন ব্যক্তিৰ জীৱনৰ বৰ্ণনা” সৰল অৰ্থত এনেদৰে কব পাৰি যদিও বিভিন্ন মিনিষীয়ে জীৱনীৰ সম্পৰ্কত বিভিন্ন সংজ্ঞা আগবঢ়োৱাৰ পিছতো এইক্ষেত্ৰত এক সঠিক সংজ্ঞাত উপনিত হোৱাত দ্বিমত দেখা যায়। অসমীয়া ভাষাৰ শব্দ “জীৱনী”ৰ সামৰ্থক ইংৰাজী শব্দ “Biography” শব্দটো পোন প্ৰথমতে সপ্তদশ শতাব্দীত ইংৰাজী সাহিত্যত ব্যৱহাৰ হোৱা দেখা যায়। বিশ্বসাহিত্যত প্ৰকৃত অৰ্থৰ প্ৰথম জীৱনী প্লটাকাৰ্কৰ *পেৰেলেগ লাইভছ* গ্ৰন্থখন ইংৰাজীলৈ বিভিন্নজনৰ দ্বাৰা অনুদিত কৰি প্ৰকাশ কৰোঁতে তাৰ পাতনিত ড্ৰাইডেনে প্ৰথম এই ‘বায়োগ্ৰাফিক’ শব্দতো ‘বায়োগ্ৰাফিয়া’ (Biographia) ৰূপত ইংৰাজীত ব্যৱহাৰ কৰে। কিন্তু সাহিত্যৰ এক অংশ হিচাপে জীৱনীক গুৰুত্ব পোৱা দেখা যায় অষ্টাদশ শতাব্দীৰ দ্বিতীয়াৰ্ধতহে। এইক্ষেত্ৰত সৰ্বপ্ৰথমে সাহিত্যৰ বিভিন্ন দৃষ্টিকোণৰ পৰা জীৱনী সাহিত্যক পৰ্যালোচনাৰ দুৱাৰ মুকলি কৰে ডঃ জনচনে। সাহিত্যৰ জাতত জীৱনীক দাঙি ধৰাৰ পিছতে নিচেই কাষৰ পৰা ইয়াৰ সৰ্বগ্ৰহণযোগ্য সংজ্ঞা দিয়াতো তথা জীৱনীৰ স্বৰূপ স্পষ্ট কৰাটো

আৰু দূৰুহ হোৱা যেন মনে ধৰে। কিয়োনো সাহিত্যৰ দৃষ্টিকোণৰ পৰা জীৱনী এখনক মূল্যায়ন কৰিবলৈ যাওঁতে সাহিত্যৰ নিয়মানুগত (Discipline) আৰু কলা (Art) বজাই ৰাখিব পৰা সঠিক সংজ্ঞাৰ নিৰ্বাচন আৰু অবলম্বন যিদৰে জৰুৰি ঠিক একেদৰে তেনে সংজ্ঞা নিৰ্মাণ কৰাটো খুবৈ কঠিন। John A. Garraty মতে জীৱনী হ'ল জীৱন এটাৰ অভিলেখ, তেখেতে আকৌ কৈছে যে এগৰাকী মানুহৰ জীৱনৰ ইতিহাস। এনেধৰণৰ তৰল সংজ্ঞাই দৰাচলতে জীৱনী এখনৰ অবয়ৱক তুলি নধৰাৰ বিপৰীতে সাহিত্যিক গুণা-গুণ দাবি নকৰে। ‘অভিলেখ’ শব্দই আচলতে কোনো এজন ব্যক্তিৰ জীৱনৰ দিনৰ পিছত দিনত ঘটা ঘটনাৰ ক্ৰমিক পঞ্জীয়ন কৰাক সূচায়। আনহাতে এনে ঘটনাৰাজীৰ ইতিবৃত্ত বা পুৰাবৃত্তই হৈছে ইতিহাস। কিন্তু এনে সংজ্ঞাক সম্পূৰ্ণ নস্যাৎ কৰি Paul Murray Kendall য়ে জীৱনীক কাহিনী আৰু ইতিহাসৰ পৰা আঁতৰাই কৈছে— শব্দৰ মাধ্যমত ব্যক্তি বিশেষৰ

জীৱনৰ সকলো জানিব পৰা কথাৰ সহায়ত তেওঁৰ জীৱনৰ কৌশলপূৰ্ণ অনুকৃতি। অৰ্থাৎ কোনো এজন ব্যক্তিৰ জীৱনত ঘটা ঘটনা বা জানিব পৰা অৱস্থাত থকা কথাৰ অনুকৰণ কৰা। এনেধৰণৰ পৰস্পৰ বিৰোধী সংজ্ঞা আলোচনা কৰাৰ পিছতো এই বিষয়টো কিন্তু বিতৰ্কাতীত নহয়। সেয়ে গোবিন্দ প্ৰসাদ শৰ্মাই *জীৱনী আৰু অসমীয়া জীৱনী*ৰ পাতত জীৱনীৰ সংজ্ঞা তুলি ধৰিছে এনেদৰে— জীৱনী হ'ল কোনো ব্যক্তিৰ বিশেষৰ জীৱনৰ বৃত্তান্ত, যুগে তেওঁৰ ওপৰত পেলোৱা আৰু যুগৰ তেওঁ ওপৰত পেলোৱা প্ৰভাৱৰ কলাকুশল লিখিত বৰ্ণন আৰু লগতে সেই ব্যক্তিৰ চৰিত্ৰ আৰু ব্যক্তিত্বৰ চিত্ৰণ।

অসমীয়া জীৱনী সাহিত্যৰ পৰিচয় :

অসমীয়া জীৱনী সাহিত্যৰ পৰিচয় দিবলৈ গলে নিৰ্দেশাত্মকভাৱে বৈষ্ণৱ যুগত ৰচিত পুথিসমূহলৈ আঙুলি টোৱাৰ পাৰি যদিও আধুনিক জীৱনী সাহিত্যৰ পৰিমাণকাঠাৰ মাজত আলোচিত কৰিব নোৱাৰি। দৰাচলতে সেইসময়ত বৈষ্ণৱ সতি-সন্ততি সকলে গুৰুৰ মাহাত্ম্য প্ৰকাশৰ বাবে ৰচনা কৰা চৰিত পুথিসমূহৰ লক্ষণ আৰু বৈশিষ্ট্য আধুনিক জীৱনী সাহিত্যৰ লগত একে নহয়। কিন্তু চল্লিছৰ দশকত অসমৰ সমাজ জীৱন আৰু ৰাজনৈতিক প্ৰেক্ষাপটত যি কেইজন ব্যক্তিয়ে ভাষা, কলা সংস্কৃতিৰ উদ্ধাৰ আৰু ৰক্ষাৰ হকে কাম কৰিছিল তথা দেশ স্বাধীন কৰাৰ ক্ষেত্ৰত আগভাগ লোৱা ব্যক্তিসকলৰ জীৱনী ৰচনা কৰিবলৈ যাওতে কিন্তু চৰিত পুথিৰ দৰেই বিষয় ব্যক্তি জীৱনৰ গুণ-কীৰ্তন কৰা পৰিলক্ষিত হয়। আচলতে স্বাধীনতাৰ পিছৰ এক দুই দশকলৈ ৰচিত এনেধৰণৰ জীৱনীত সাধাৰণতে বিষয় ব্যক্তি জীৱনৰ অকল ভাল দিশবোৰ হে দেখুৱাৰ বিপৰীতে কোনো ধৰণৰ দুৰ্বলতা তথা দোষ ত্ৰুটি প্ৰশ্ৰয় দিয়া হোৱা নাছিল। সেয়েহে এই সময়ছোৱাত ৰচিত জীৱনীসমূহে জীৱনীৰ নিৰপেক্ষীয়তা ধৰি ৰাখিব নোৱাৰাৰ বিপৰীতে বীৰ পূজাত আত্মগত হোৱা পৰিলক্ষিত হয়। এনে হোৱাৰ অন্যতম কাৰণ হৈছে সেই সময়ছোৱাৰ অসমৰ সামাজিক, শৈক্ষিক, ৰাজনৈতিক তথা স্বাধীনতাগামী আৰু আনন্দোলমুখী বাতাবৰণ। গতিকে এনে এক পৰিৱেশত চামিল হৈ দেশ আৰু ভাষা, সাহিত্য ইত্যাদিৰ হকে যুঁজ দিয়া প্ৰতিগৰাকী মহান ব্যক্তিয়ে নিশ্চিতভাৱে পিছৰ চামৰ কাৰণে হৈ পৰিল আদৰ্শ আৰু অনুগত। যাৰ বহিঃপ্ৰকাশ হ'ল চল্লিছ দশকৰ অসমীয়া জীৱনীসমূহ। বৈষ্ণৱ যুগৰ পিছত আধুনিক অসমীয়া সাহিত্যৰ প্ৰথম জীৱনী হৈছে গুণাভিৰাম বৰুৱাৰ *আনন্দৰাম ঢেকিয়াল ফুকনৰ জীৱন-চৰিত* (১৮৮০)। অসমীয়া ভাষা সাহিত্য পুনৰ প্ৰতিষ্ঠাৰ অন্যতম হোতা আনন্দৰাম ঢেকিয়াল ফুকনৰ দেশৰ বাবে কৰা ভাল কামবোৰৰ হিচাপ-নিকাশক লৈ এক ইতিবাচক দৃষ্টিভংগীৰে ফুকনক উপস্থাপন কৰা হৈছে। কিন্তু ইয়াৰ বিপৰীতে ১৯৩৮ চনত ৰচিত মহেশ্বৰ নেওগৰ *বেজবৰুৱা মানুহজন* জীৱনীখনে বিষয় ব্যক্তি জীৱনৰ সকলো দিশ নিৰপেক্ষ, বস্তুনিষ্ঠ আৰু প্ৰয়োজন সাপেক্ষে সমালোচনাত্মক দৃষ্টিভংগীৰে নতুন আৰ্হিৰ জীৱনী ৰচিত হোৱাৰ সমান্তৰালভাৱে প্ৰথম পৰ্যায়ৰ অসমীয়া জীৱনীৰ পৰা মুক্ত হৈ পৰিল।

বিষয়বস্তুৰ আলোচনা :

১৯৭৭ চনত প্ৰকাশিত প্ৰফুল্লদত্ত গোস্বামীৰ *মাণিক চন্দ্ৰ বৰুৱা* জীৱনীখন অসমীয়া জীৱনী সাহিত্যৰ অন্যতম সম্পদ। ঊনৈশ শতিকাৰ অসমীয়াৰ গৌৰৱ তথা আধুনিক অসম নিৰ্মাণৰ অন্যতম হোতা প্ৰবাদ পুৰুষ মাণিক চন্দ্ৰ বৰুৱাৰ জীৱন ভিত্তিক এই জীৱনী খনে মাথোঁ বৰুৱাৰ ব্যক্তিগত কথাই প্ৰকাশ কৰা নাই, তাৰ সমান্তৰালভাৱে সেই সময়ছোৱাৰ অসমৰ সামাজিক, ৰাজনৈতিক, অৰ্থনৈতিক, শৈক্ষিক দিশ সমূহৰো মানচিত্ৰখন স্পষ্টকৈ দাঙি ধৰাত সফল হৈছে। ইয়াৰ পূৰ্বে প্ৰফুল্লদত্ত গোস্বামীয়ে ১৯৭০ চনত “মাণিক চন্দ্ৰ বৰুৱা আৰু তেওঁৰ যুগৰ” বুলি এইগৰাকী প্ৰবাদ পুৰুষ জনৰ জীৱন ভিত্তিতে জীৱনী এখন কৰিছিল। এই কিতাপখনৰ মূল আধাৰ আছিল ১৯১৭ চনত ৰচিত *মাণিক* নামৰ সৰু কিতাপখন। কিন্তু পূৰ্বৰ দুখন কিতাপৰ লগতে আৰু বিভিন্ন অফিচ-কছাৰীৰ নথি-পত্ৰ, চিঠি তথা বিভিন্ন ব্যক্তিৰ পৰা সংগ্ৰহ কৰা সমলৰ আধাৰত সৰ্বদিশ সামৰি *মাণিক চন্দ্ৰ বৰুৱা* জীৱনীখন পূৰ্ণতা লাভ কৰিছে। সেই বাবে পূৰ্বে ৰৈ যোৱা কিছু কথা বতৰা আৰু অলিখিত তথ্য-পাতিসমূহ পুনৰ বিশ্লেষণ আৰু নিৰীক্ষণেৰে গোস্বামীয়ে নতুনকৈ ৰচনা কৰা জীৱনী খনত ছাৰ হেনৰি কটনৰ অসমৰ প্ৰতি থকা অৱদান আৰু ভাৰত প্ৰীতিৰ কথাবোৰ সংযোজনেৰে “কটন, আসাম এছোচিয়েচন, মিউনিচিপেলিটি” অধ্যায়টো ন’ ৰূপত আত্মপ্ৰকাশ ঘটাইছে। মূলত গোটেই জীৱনীখনত তথ্য সংগ্ৰহ, নিৰ্বাচন আৰু নিৰক্ষণৰ সুক্ষ্মতায়ে মাণিক চন্দ্ৰ বৰুৱাৰ ব্যক্তিত্ব, চৰিত্ৰ আৰু কৰ্ম জীৱনৰ লগত সাঙোৰ খোৱা সেই যুগ আৰু সময়ছোৱাক সঠিক ৰূপত উপস্থাপনৰ চেষ্টা দেখা যায়।

কেইবাটাও অধ্যায়ত বিভক্ত জীৱনীখনত মাণিক চন্দ্ৰ বৰুৱাৰ ব্যক্তিগত জীৱন, কৰ্ম জীৱন, সামাজিক জীৱন, ৰাজনৈতিক জীৱন ইত্যাদি বিষয়বোৰক সামৰি লৈছে। জীৱনীখনৰ আৰম্ভণিতে *মাণিক* কিতাপখনৰ তথ্য এটাৰ উদ্ধৃতিৰে যিখিনি কথা তুলি ধৰা হৈছে তাক আমি একেধাৰে হজম কৰিব পৰা বিধৰ নহয়। যদিওৱা মাণিক চন্দ্ৰ বৰুৱাক আধুনিক অসম নিৰ্মাণৰ অন্যতম হোতা বুলি খ্যাতি দিব পাৰোঁ কিন্তু তেখেতৰ জীৱনী মানে যে অসম উন্নতিৰ বুৰঞ্জী সেয়া অত্যন্ত অতিৰঞ্জিত। তথ্যৰ উৎস হৈছে কুৰি শতিকাৰ প্ৰথম দশকৰ। আনহাতেদি বৰুৱাৰ সমসাময়িক তথা পিছৰ বহুতো অসম সু-সন্তানে এই প্ৰদেশৰ হিতে কাম কৰিছে। গতিকে সময় আৰু যুগৰ অৱতাৰণাৰ ফালেওঁ কথাখিনি যুক্তিকৰ নহ'ব। সততে এক জাতীয়তাবাদী চিন্তাধাৰাই দোলা দি থকা বৰুৱাৰ এনে চিন্তাধাৰাৰ পশ্চাদভূমি আছিল পৰিয়াল আৰু পঢ়াশালী। মূলত বৰুৱাক বুৰঞ্জী শিক্ষাই জাতীয় চেতনাক জাগ্ৰত কৰিছিল। যাৰ পৰিপেক্ষিতত জনপানি লৈ কলিকতাৰ প্ৰেচিডেন্সি কলেজত পঢ়িবলৈ যাওঁতে জগন্নাথ বৰুৱাৰ সৈতে সেই সময়ত নতুনকৈ অহা গৱৰ্ণৰ জেনেৰেল লৰ্ড নৰ্থব্ৰুকক অসমৰ প্ৰাকৃতিক সম্পদৰ ব্যৱহাৰ আৰু ৰেল যাতায়তৰ বাবে পত্ৰৰ দ্বাৰা আবেদন কৰিছিল। এনে কাৰ্যৰ দ্বাৰা বিশেষকৈ মাণিক চন্দ্ৰ বৰুৱাৰ সাহসী

ব্যক্তিত্ব আৰু স্বদেশ প্ৰেমৰ কথাৰ পোহৰাই তোলে। মাণিক চন্দ্ৰ বৰুৱাৰ ল'ৰালিৰ কথা ক'বলৈ গৈ এই কথা কৈছে যে বৰুৱাৰ ল'ৰালিৰ কথা ইমান জনা নাযায়। কিন্তু তাৰ পিছতো বৰুৱাই কিছু কথা সংযোজ কৰিছে —

মাণিক চন্দ্ৰ বৰুৱা সৰুকালৰ বিষয়ে বিশেষ জনা নাজায়। তেওঁ ওখ কিন্তু লেৰেলা শৰীৰৰ আছিল আৰু খেলা ধুলাত সিমান আগ্ৰহ নেদেখুৱাইছিল। স্বাস্থ্য সবল নোহোৱা কাৰণেই হ'বলা প্ৰকৃতিত তেওঁ আছিল ধীৰ আৰু চিন্তাশীল। স্বভাৱত মৃদু ল'ৰাজনে সৰহ কথা নকৈছিল। আনহাতে অন্যায়লৈকো ধাউতি নেদেখুৱাইছিল। তেওঁ প্ৰকৃতি ন্যায়পৰায়ণ হোৱাৰ কাৰণে ল'ৰাহঁতে বেটবল বা ক্ৰিকেট খেলিলে তেওঁক আম্পায়াৰ বা বিচাৰক পাতিছিল। কিন্তু এই সংযোজিত কথাখিনি লিখিবলৈ যাওতে কোনো উৎসৰ অৱতাৰণা কৰা নাই। গতিকে এনে ধৰণৰ কথাবোৰে জীৱনী এখনক কিমান বিশ্বাসযোগ্য কৰি তুলিব পাৰে সেয়া সন্দেহাতীত নহয়।

জীৱনীখনৰ পৰা এটা কথা স্পষ্ট যে ব্যক্তি হিচাপে মাণিক চন্দ্ৰ বৰুৱা আছিল স্বাধীনচেতীয়া মনোভাবৰ। সেয়ে চীফ কমিচনাৰে যাচি দিয়া ডেপুটিৰ চাকৰি নাকচ কৰি ব্যৱসায় জীৱনৰ পাতনি মেলে। প্ৰথম অৱস্থাত জাহাজৰ কামত ভৰ্তি হোৱা বৰুৱাই পিছলৈ চাহ পাত আৰু কাঠৰ ব্যৱসায়ৰে এক বৃহৎ ব্যৱসায়িক পৰিসৰ সৃষ্টি কৰিবলৈ সক্ষম হৈছিল। অকল কলিকতায়ৈ নহয় দেশ বিদেশ ব্যাপি ব্যৱসায়ৰ খাতিৰত বন্ধুত্ব গঢ়ি উঠিছিল বৰুৱাৰ। কিন্তু ব্যৱসায়িক জীৱন চিৰস্থায়ী ন'হল। ব্যৱসায়ত লোকচান, সতীৰ্থৰ অকাল মৃত্যু, সংগ ত্যাগ ইত্যাদি বাৰে-পাচি সমস্যাই আগুৰি ধৰাত বৰুৱাৰ ব্যৱসায় স্থিমিত হৈ পৰে। এক প্ৰকাৰ স্থিমিত হোৱা বুলিও কব নোৱাৰি। কিয়নো ব্যৱসায়িক দৃষ্টিকোণৰ পৰা চালে বৰুৱাই জীৱনৰ দ্বিতীয় পৰ্যায়ত অসমৰ সমাজ জীৱনৰ উন্নয়নৰ কাৰণে জনমত গঠনৰ ক্ষেত্ৰত যি বাতৰি কাকত আৰু “এচাম প্ৰিটিং কৰ্পোৰেচন” নামৰ প্ৰেছৰ ব্যৱস্থা কৰিছিল, সেয়া বৰুৱাৰ একক প্ৰচেষ্টা আছিল। য'ত হেমচন্দ্ৰ বৰুৱাৰো অংশীদাৰিত্ব আছিল। কিন্তু কি কাৰণত ভোলানাথ বৰুৱাই তেখেতৰ ব্যৱসায়িক সংগ এৰিলে এই সম্পৰ্কত জীৱনীখনত একো উল্লেখ নাই। দৰাচলতে মাণিক চন্দ্ৰ বৰুৱাৰ ব্যৱসায়ৰ অংশীদাৰ নাছিল ভোলানাথ বৰুৱা, মাথোঁ ব্যৱসায়িক লেনদেন চোৱা-চিতা হৈ কৰিছিল।

মাণিক চন্দ্ৰ বৰুৱা আহাৰ-বিহাৰত আছিল উদাৰপন্থী। সেইবাবে ব্যৱসায় সূত্ৰে বিভিন্ন ব্যক্তিৰ সৈতে তেখেতে বিভিন্ন আহাৰৰ লগতে মদও গ্ৰহণ কৰিছিল। কিন্তু সেই সময়ছোৱাৰ ৰক্ষণশীল সমাজ ব্যৱস্থাত এনে ধৰণৰ কথা-বতৰাবোৰত অনুমোদন নাছিল। আনহাতে বৰুৱাৰ অন্যতম ব্যৱসায়িক সংগী আন্নদাৰাম ঢেকিয়াল ফুকনে অত্যধিক সুৰাপান কৰাৰ বাবে তেওঁৰ মৃত্যুত শ্বাশানলৈ নিবলৈ বামুণ পোৱা টান হৈছিল বুলি জীৱনী খনত পোৱা যায়। কিন্তু এইক্ষেত্ৰত জীৱনীকাৰ গোস্বামীয়ে বিশ্বাস যোগ্য যুক্তি দাঙি ধৰিছে—

সেই যুগত ইংৰাজী শিক্ষা পোৱা লোক প্ৰায়বিলাকৰে তিনিটি লক্ষণ চকুত পৰিছিল : কোট-পেণ্ট পিন্ধা, চুটি ডাঙি ৰখা আৰু সুৰাপান কৰা। এই তিনিটি লক্ষণ মাণিক চন্দ্ৰৰো আছিল। স্বাভাবিকতে সেই সময়ছোৱাৰ এচাম কলিকতীয়া ইংৰাজী শিক্ষাৰে শিক্ষিত অসমীয়া ডেকাই অসমৰ পৰম্পৰাগত সমাজৰ ৰীতি-ৰেৱাজ ভাঙি এক চহৰীয়া সংস্কৃতি আমদানি কৰিছিল। উনৈশ শতিকাৰ চহৰীয়া সংস্কৃতিৰ কথা কলে নিশ্চিত ৰূপত ইংৰাজ সকলৰ কথাই আহিব। আনহাতেদি ব্যৱসায়ৰ যোগেদি দেশ বিদেশৰ মানুহৰ লগত ঘটা বন্ধুত্বই অকল সাজ পোচাকতে পৰিৱৰ্তন অনা নাছিল, ইয়াৰ সমান্তৰাল ভাবে খাদ্যসম্ভাৰত বিভিন্নতা দেখা গৈছিল। গতিকে এইটো সাঁচা যে এনেধৰণৰ বিভিন্ন কাৰণতে মাণিক চন্দ্ৰ বৰুৱা বা আন্নদাৰাম ঢেকিয়াল ফুকনৰ দৰে এচাম শিক্ষিত ডেকাই সেই সময়ছোৱাৰ ৰক্ষণশীল অসমীয়া সমাজৰ মাজতো এক অন্য জীৱনশৈলী পৰিগ্ৰহণ কৰিছিল।

উনৈশ শতিকাৰ সত্তৰ দশকত অসমৰ স্কুল কাছাৰীৰ পৰা বঙালী ভাষা আঁতৰাৰ লগতে ১৮৭৪ চনত অসম খনক বংগদেশৰ পৰা বিচ্ছেদ কৰা হয়। জীৱনীকাৰ গোস্বামীয়ে এটা কথা উল্লেখ কৰিছে যে অকল অসমেই নহয় গোটেই ভাৰতীয় প্ৰেক্ষাপটৰ অন্যান্য ৰাজ্যসমূহৰো জাতীয় আৰু সামাজিক চেতনা জাগি উঠাত মুখ্যত দুটা কাৰণে ক্ৰিয়া কৰিছিল। এটা হৈছে এচাম শিক্ষিত ডেকা আৰু দ্বিতীয়টো হৈছে প্ৰচাৰ মাধ্যম। বংগৰ পৰা ফালৰি কাটি অহা অসম তেতিয়া জুৰুলা। তেনে অৱস্থাত অসমৰ উন্নতি আৰু জনমত গঠনৰ প্ৰয়োজনীয়তাৰ বাবে মাণিক চন্দ্ৰ বৰুৱাৰ পৃষ্ঠপোষতাত *আসাম নিউজ* নামৰ সাতদিনীয়া বাতৰি কাকত এখন আৰম্ভ কৰে। চাবলগীয়া কথাটো এইটো যে সেই সময়ছোৱাত জনমত গঠনৰ বাবে একমাত্ৰ পথ যদি বাতৰি কাকত আছিল। তেখেত ইয়াৰ আগতো জনমত গঠনৰ প্ৰক্ৰিয়া অসম মূলুকত নচলা নহয়। কিয়নো ব্ৰাউনৰ *অৰুণোদয়* ৰ পৰা বৰুৱাৰ *আসাম নিউজ* আগমুহূৰ্তলৈ *চন্দ্ৰোদয়* (১৮৭৬)ৰ দৰে বাতৰি কাকতৰ প্ৰচলন অসমত আছিল। গতিকে প্ৰচলিত জনমত গঠন প্ৰক্ৰিয়াটোক বৰুৱাই অন্য এক স্তৰলৈ উত্তীৰ্ণ কৰাতো মনকৰিবলগীয়া।

১৯০১ চনত কটন কলেজ প্ৰতিষ্ঠা কৰাতো অসমৰ সমাজ জীৱনৰ বাবে এক ঐতিহাসিক সিদ্ধান্ত। এনে ঐতিহাসিক সিদ্ধান্তৰ ঘাই ব্যক্তিজন হৈছে মাণিক চন্দ্ৰ বৰুৱা। কিন্তু কটন কলেজ প্ৰতিষ্ঠা কৰিবলৈ যাওতে খোদ অসমীয়া শিক্ষিত সমাজৰ মাজত চলিছিল প্ৰচণ্ড বাদানুবাদ। এনে বাদানুবাদৰ স্পষ্ট আভাস পোৱা যায় কালিৰাম বৰুৱা সম্পাদিত *আসাম* (১৮৯৪) কাকত খনত। কলেজ লাগে নে নালাগে এই প্ৰসংগত সৃষ্টি হৈছিল দুটা ফৈদৰ। সম্পাদক ডাঙৰীয়ালৈ লিখা পত্ৰসমূহৰ পৰা দুটা ফৈদৰ যুক্তি সমূহৰ বিষয় জানিব পাৰি। জীৱনীকাৰ গোস্বামীয়ে সম্পাদকলৈ লিখা চিঠি সমূহক হুবহু বৰুৱাৰ জীৱনীখনত দাঙি ধৰিছে যদিও বিশ্লেষণৰ অৱকাশ এটা নথকা নহয়। উদাহৰণ স্বৰূপে কলেজ নালাগে পক্ষই সম্পাদকলৈ লিখা চিঠি এখনৰ অংশবিশেষ এনেধৰণৰ—

গুৱাহাটীত থকা খৰচ কম নহয়। কলিকতাত থাকিবলৈ আমাৰ ল'ৰাক ২০ টকীয়া বৃত্তি দিয়ে। গুৱাহাটীতো আজিকালি ২০ টকাৰ কমে এজন ল'ৰা যে পঢ়িবলৈ পাৰিব মোৰ এনে বোধ নহয়। পাছে কলিকতা, গুৱাহাটী উভয় ঠাইতে একে খৰচ হয় তেনেহ'লেনো আমাৰ ল'ৰা কলিকতালৈ নপঠাই গুৱাহাটীলৈ কয় পঠাম গুৱাহাটীত ৪ বছৰ পঢ়ি যি শিকিব কলিকতাত ১ বছৰ পঢ়িয়েই সেইখিনি জ্ঞান পাব।

এটা কথা স্পষ্ট যে সেইখিনি সময়ছোৱাত সাহিত্য, কলা সংস্কৃতি, ৰাজনীতি, অৰ্থনীতি ইত্যাদিৰ ক্ষেত্ৰত কলিকতা আছিল সাৰুৱা। দৰাচলতে তেনে এক পৰিৱেশত শিক্ষাৰ্থীয়ে সকলো দিশৰ পৰা উচ্চ মানদণ্ডৰ শিক্ষা লাভ কৰাতো স্বাভাৱিক। যিটো নেকি গুৱাহাটীত সম্ভৱপৰ নাছিল। গতিকে এনেধৰণৰ যুক্তি স্বাভাৱিকতে সেই সময়ছোৱাত যিসকল ব্যক্তিৰ কলিকতাৰ পৰিৱেশৰ লগত পৰিচয় আছিল তেওঁলোকৰ মনত অহাটো স্বাভাৱিক। কিন্তু অসম মূলকত কলেজ এখন লাগিবই, এনে চিন্তাধাৰাৰে জাতীয়তাবাদী শিবিৰে তীব্ৰ যুক্তি দৰ্শাইছিল। ছাৰ হেনৰি কটনে ওৱেলশ্বিলাকে ইংৰাজৰ ওচৰত যি ধৰণে নিৰ্ভৰ কৰি চলে ঠিক অসমীয়া সকলকো বঙালীৰ ওচৰত নিৰ্ভৰ কৰিব কোৱা কথাত বেজবৰুৱাই তীব্ৰ ভাষাৰে সমালোচনা কৰি কৈছিল যে— বঙলা নিশিকাকৈয়ে আমি ইংৰাজী শিকি দেশৰ কাৰ্য কৰিব পাৰোঁ। সহায় লবলৈ হাত মেলা মানে স্বাতন্ত্ৰ্য হেৰুৱা নহয়। আমাৰ মাজত যে বঙালীবিদ্বেষী নাই এনে নহয়, কিন্তু স্বাৰ্থৰক্ষক দ্বেষ নোবোলে। কলিকতাত হোষ্টেল পাতি তেখেতে যি উচ্চ শিক্ষা দিব খুজিছে তাৰ দ্বাৰা তেখেতে আমাক স্বদেশানুৰাগী কৰিব খোজাৰ বাহিৰে আন একো নহয়।

জীৱনীখনত মাণিক চন্দ্ৰ বৰুৱাৰ মাতৃভাষাৰ প্ৰতি থকা বিভিন্ন অভিমত প্ৰকাশ পাইছে। কিন্তু ইয়াৰ দ্বাৰা এটা কথা স্পষ্ট যে তেখেতে মাতৃভাষাতকৈ ইংৰাজী ভাষা শিক্ষাৰ ওপৰত বেছি গুৰুত্ব দিছিল। ইয়াৰ প্ৰমাণ পোৱা যায় ভাৰত চৰকাৰৰ পৰা অহা সিদ্ধান্তৰ বিপৰীতে বৰুৱাই আপত্তি দশোৱাত। সিদ্ধান্ত অনুসৰি—

যিবিলাক ছাত্ৰই ওপৰৰ শ্ৰেণীত সংস্কৃত বা ফাৰ্চী এনে এটা 'ক্লাছিকেল' বিষয় ল'ব খোজে, সেই ছাত্ৰই ওপৰৰ চাৰি শ্ৰেণীৰ লগতে মাতৃভাষাও কিছু পৰিমাণে অধ্যয়ন কৰিব লাগিব। কিন্তু এনে নীতিৰ বিপৰীতে বৰুৱাই চীফ কমিছনাৰৰ ওচৰত আপত্তি কৰিলে যে, এনে ব্যৱস্থাই দৰাচলতে ইংৰাজী ভাষা অনুশীলনৰ ক্ষেত্ৰত ছাত্ৰ সকলক ক্ষতি কৰিব। ইয়াৰ বাহিৰেও এই বুলিও অভিমত ব্যক্ত কৰিলে যে অসমীয়া নাইবা বঙালী এনে এটা টান ভাষা নহয় যে তাৰ কাৰণে সাত, আঠ বছৰ খৰছ কৰিব লাগে। এটা কথা ক'ব পাৰি যে অসমত এটা যুগ ধৰি বঙালী ভাষা প্ৰচাৰ আৰু প্ৰচলন হৈ থকাৰ কাৰণে সেই সময়ছোৱাত অসমীয়া ভাষাই নিজৰ স্বকীয়তা পৰিগ্ৰহণ কৰিব পৰা নাছিল। আনহাতে তেনে পৰ্যায়ত মাতৃভাষাৰ প্ৰয়োগ আৰু ব্যৱহাৰৰ ক্ষেত্ৰত তেখেতে সমৰ্থন নকৰা ক'ত দেখা পোৱা নাযায়। এই ক্ষেত্ৰত জীৱনীকাৰে এটা কথা উল্লেখ কৰিছে যে সেই সময়ছোৱাত শিক্ষিত এচাম

মানুহে ভাবিছিল যে ইংৰাজী ভাষাৰে লোৱা জ্ঞানে সমাজ আৰু দেশ উন্নতিৰ ঘাই উপায়। গতিকে ভাব হয় যুগ আৰু সময়ৰ আঁচোৰত বৰুৱাৰো তেনে এটা চিন্তাধাৰা গঢ়লৈ উঠিছিল। ইয়াৰ পৰিপেক্ষিতত সেইসময়ত বৰুৱাৰ ব্যৱসায় প্ৰতিষ্ঠানৰ নামবৰো ইংৰাজীতে দিয়া আছিল। যেনে ধৰা— 'বৰুৱা ফুকন ব্ৰাদাৰ্ছ', 'এম.চি. বৰুৱা এণ্ড কোম্পানী', 'গৌহাটী আইচ কোম্পানী লিমিটেড', 'আচাম প্ৰিটিং কৰ্পোৰেচন' আদি।

অসম প্ৰদেশৰ অভাব অভিযোগসমূহক তেতিয়া ভাৰত চৰকাৰৰ আগত দাঙি ধৰিবলৈ এক অন্যতম অনুষ্ঠান আছিল "আসাম এছোচিয়েচন"। দৰাচলতে জনমত গঠনৰ ক্ষেত্ৰত এই অনুষ্ঠানে এক গুৰুত্বপূৰ্ণ ভূমিকা গ্ৰহণ কৰিছিল। এই অনুষ্ঠানৰ প্ৰতিষ্ঠাৰ আঁৰৰ ব্যক্তিগৰাকী কিন্তু মাণিক চন্দ্ৰ বৰুৱা। জীৱনীকাৰ গোস্বামীয়ে মাণিক চন্দ্ৰ বৰুৱাই যে "আসাম এছোচিয়েচন"ৰ জন্মদাতা এই কথাখিনি প্ৰতিষ্ঠা কৰিবলৈ বাৰেপাচি তথ্য উদঘাটন কৰাতো যুক্তিসংগত হোৱা নাই। ইয়াৰ পৰিৱৰ্তে অসমৰ কেনে ধৰণৰ অভাব অভিযোগ, কেনেকৈ ভাৰত চৰকাৰৰ দৃষ্টিগোচৰ কৰি সমাধান কৰিবলৈ সক্ষম হৈছিল তাৰ আভাস এটা দিয়াতো হে যুক্তিসংগত আছিল। কিন্তু বৰুৱাৰ সামাজিক জীৱনৰ এক সুন্দৰ খতিয়ান দাঙি ধৰিবলৈ সক্ষম হৈছে জীৱনীকাৰ গোস্বামীয়ে। "আসাম এছোচিয়েচন"ৰ পৰা আৰম্ভ কৰি "গ্ৰেজুৱেট সমিতি"লৈ বৰুৱাই অসমৰ বাবে এনে কিছুমান কাম কৰি গৈছে যাৰ বোকচাত আউজী পিছৰ সময়ছোৱাত অসম আৰু অসমীয়াই থিয় হ'ব পাৰিছে। দূৰদৃষ্টিসম্পন্ন এই গৰাকী জাতীয় কৰ্মীৰ নিখুত কৰ্মই অসমৰ স্বাস্থ্যখণ্ড, শাসনৰ বিকেন্দ্ৰীয়কৰণ, জাতীয় ঔষধালয়, আইন মহাবিদ্যালয় স্থাপন, অসমীয়া ডেকাৰ চৰকাৰী চাকৰি, গ্ৰেজুৱেট সকলৰ দৰমহাৰ বিভ্ৰান্তি, মৌজাদাৰৰ দুৰাৱস্থা ইত্যাদি সমস্যা সমাধানত হাত আছে মাণিক চন্দ্ৰ বৰুৱাৰ। আনহাতে অসমৰ সমাজ জীৱনত বৰুৱাদেৱৰ কিমান জনপ্ৰিয় ব্যক্তি আছিল তাৰ প্ৰমাণ পোৱা যায় এইদৰে—

১৯১৩ চনত অসম উপত্যকাৰ মিউনিচিপেলিটিসমূহে প্ৰতিদ্বন্দ্বী নোহোৱাকৈ তেওঁক নিৰ্বাচন কৰে। প্ৰথমতে ডিব্ৰুগড়ৰ এজনে তেওঁ উঠা বুলি গম নাপাই মিউনিচিপেলিটিসমূহৰ পৰা মনোনীত হ'বলৈ চেষ্টা কৰিছিল কিন্তু তেওঁ উঠা গম পাই মানুহজন এই কামৰপৰা বিৰত হ'ল। চেয়াৰমেন হিচাপে তেওঁ ইমান জনপ্ৰিয় হৈছিল যে তেওঁৰ মৃত্যুৰ সংবাদ পাই কেইজনমান অসমীয়া বনুৱাই বাটত এইদৰে বেজাৰ কৰি গৈছিল— 'এনেজন মানুহ আৰু নহ'ব, এতিয়াহে আমাৰ বিলাই নোহোৱা হ'ব।

এনেধৰণৰ কথাৰ পৰা ব্যক্তি হিচাপে বৰুৱা দেৱৰ কিমান জনপ্ৰিয় আৰু তেখেতৰ কামবোৰ কিমান জনমুখী আছিল তাক সফলভাৱে দাঙি ধৰাত সফল হৈছে জীৱনীকাৰ গোস্বামীয়ে। চীফ কমিছনাৰ ছাৰ হেনৰি কটন আৰু মাণিক চন্দ্ৰ বৰুৱা যে ঘনিষ্ঠ বন্ধু আছিল আৰু এই বন্ধুত্বৰ মাজেৰে যে বৰুৱাই অসমৰ হকে বহুত কাম সম্পন্ন কৰিব পাৰিছিল তাৰ উমান জীৱনীখনত পোৱা যায়। কটন কলেজ প্ৰতিষ্ঠা আৰু ভাষণৰ সময়তো কটনৰ মূল

বক্তব্য আছিল মানিক চন্দ্ৰ বৰুৱা। দৰাচলতে কটন আছিল ভাৰতপ্ৰেমী। ইয়াৰ স্বাক্ষৰ বহন কৰে কুলিৰ দৰমহা প্ৰসংগ আৰু ইলবাটবিলৰ বাদানুবাদত চৰকাৰী পক্ষত থকিওঁ ভাৰতীয়ৰ পক্ষ লোৱাতো। আনহাতে প্ৰশাসন সম্পৰ্কীয়, বিচাৰ আৰু প্ৰশাসন— এই দুইটা শক্তি এজন বিষয়াৰ ওপৰতে দায়িত্ব থকাতো অযুক্তিকৰ বুলি বৰুৱাই কটনলৈ চিঠি লিখতে, কটনে ইতিবাচক উত্তৰে দিছিল— আপুনি বিচাৰৰ দায়িত্ব কমিছনাৰৰ দায়িত্বৰ পৰা পৃথক কৰিব লাগে বুলি যি মত আগবঢ়াইছে, তাক ময়ো মানি লৈছোঁ মোৰ ভৰসা অদূৰ ভবিষ্যতত এই আৱশ্যকীয় সংস্কাৰ সংঘটিত হ'ব। আনহাতেদি কৰ্মৰ পৰা অৱসৰ লৈ ভাৰত ভ্ৰমণলৈ আহোঁতে অসমত ভৰি থৈ ডিঙি কঁপাই কঁপাই কৈছিল যে কটনৰ যি ভাৰত প্ৰেম বা অসম প্ৰেম আছিল তাক জীৱনী কাৰে সুন্দৰভাৱে দাঙি ধৰিব পাৰিছে।

মানিক চন্দ্ৰ বৰুৱাৰ মৃদু ভাবময়তা প্ৰকাশ কৰিবলৈ জীৱনীকাৰে যি আশ্ৰয় লৈছে সেয়া দৰাচলতে জীৱনী এখনত সংলাপৰ ব্যৱহাৰৰ অভিশাপৰ পৰা মুক্ত নহয়। আনহাতেদি মৃত্যুৰ সময়ছোৱাত জাতি ধৰ্ম নিৰ্বিশেষে যি ধৰণে মানুহে ওলাই আহিছিল তাৰ দ্বাৰা এটা কথা স্পষ্ট যে মানিক চন্দ্ৰ বৰুৱাৰ ব্যক্তিত্ব তথা কৰ্ম জীৱনে দৰাচলতে উচ্চ শিক্ষিত ব্যক্তিৰ পৰা সাধাৰণ জনতাকো প্ৰভাৱিত কৰিব পাৰিছিল। সেইবাবে কটন কলেজৰ প্ৰিঞ্চিপেল চুডমাৰ্ছে চাহাব, ডেপুটি কমিছনাৰ বেণ্টিংক, সত্যনাথ বৰা ইত্যাদি দৰে ব্যক্তিয়ে তেখেতৰ অন্তিম যাত্ৰাপথৰ সংগী হৈছিল।

উপসংহাৰ :

এনেধৰণৰ আলোচনাৰ কৰাৰ পাছত এটা কথা ক'ব পাৰি যে প্ৰফুল্লদত্ত গোস্বামীৰ *মানিক চন্দ্ৰ বৰুৱা* জীৱনীখন জীৱনীৰ বহুতো গুণ আৰু দোষৰ মাজতো তথ্যৰ সঠিক নিৰ্বাচন, নিৰীক্ষণ আৰু প্ৰয়োগৰ দ্বাৰা উনৈশ শতিকাৰ অসমৰ সামাজিক, শৈক্ষিক, ৰাজনৈতিক বিষয়বোৰ মানিক চন্দ্ৰ বৰুৱাৰ কৰ্মময় জীৱনৰ পৰিচয়ৰে পাঠকৰ আগত দাঙি ধৰাত সাৰ্থকতা লাভ কৰিছে।

প্ৰসংগসূচী :

গোস্বামী, প্ৰফুল্লদত্ত। *মানিক চন্দ্ৰ বৰুৱা আৰু তেওঁৰ যুগ*। প্ৰথম প্ৰকাশ, গুৱাহাটী : বৰুৱা এজেন্সি, আগষ্ট-১৯৭০। মুদ্ৰিত।

গোস্বামী, প্ৰফুল্লদত্ত। *মানিক চন্দ্ৰ বৰুৱা*। দ্বিতীয় প্ৰকাশ। গুৱাহাটী : অসম প্ৰকাশ পৰিষদ, জুন, ২০০৫। মুদ্ৰিত।

বৰগোহাঞি, হোমেন। *অসমীয়া সাহিত্যৰ বুৰঞ্জী (ষষ্ঠ খণ্ড)*। দ্বিতীয় প্ৰকাশ। উত্তৰ গুৱাহাটী : আনন্দৰাম বৰুৱা ভাষা-কলা-সংস্কৃতি সংস্থা, মাৰ্চ, ২০১২। মুদ্ৰিত।

শৰ্মা, গোবিন্দ প্ৰসাদ। *জীৱনী আৰু অসমীয়া জীৱনী*। গুৱাহাটী : ষ্টুডেন্টচ। মুদ্ৰিত।

শৰ্মা, সত্যেন্দ্ৰনাথ। *অসমীয়া সাহিত্যৰ সমীক্ষাত্মক ইতিবৃত্ত*। নৱম সংস্কাৰণ। গুৱাহাটী: জুন ২০০৬। মুদ্ৰিত।

SAMPRITI

ISSN: 2454-3837

Vol. III, Issue-I, Page no- 96-102

Folk Architecture of the Bodos in Barpeta District: Tradition and Use in their Society

Mamata Swargiary

Guest Teacher, Department of Bodo
Gauhati University.

Abstract:

The Bodo culture, which is part and parcel of Indo Mongoloid culture, has greatly enriched Indo-Aryan Assamese culture. It must be admitted that they had entered into reciprocal contact with the other races or ethnic groups in different epochs in Assam's history. They are very rich in their folk culture especially oral literature or verbal art, physical folk life or material culture, social folk customs and performing folk arts.

Folk architecture is a small branch of material culture. Folk architecture is that branch of study which deals within the size, form and functions of house and settlements of the human race when Paleolithic men moved from his cave into the shelters; he constructed huts with leaves and branches. He was making the first step towards. Urbanization then the Neolithic man cultivated plants, domesticated animals and introduce agriculture.

The Bodo community is very rich in their folk architecture. The architecture practiced by the Bodos is essentially the product of artistic skills and creative imagination of the tribal. They are carried some distinctive artistic skills in making their useful article, art, craft, costumes, cookery and architecture.

Key Words: Architecture, Material, Artistic skills, Creative.

Introduction:

The Bodo-Kocharis are descendants of the Mongoloid Race. They are one of the subsections of the Bodo-Naga section under Assam-Burma, a group of Tibeto-Burman branch of Sino-Tibetan family (Grierson: 1967, Pp-1-17). They are the original autochthon of Assam as has been pointed out by Rev.S.Endle in his renowned works 'The Kacharis'. They are now largely concentrated in the north bank of the river Brahmaputra right up to the foothills along the northern boundary of Assam adjoining Bhutan and Arunachal Pradesh. Their population is also found in North Bengal. Presently the most concentrated areas Bodo population is found in Kokrajhar, Dhubri, Goalpara, Bongaigaon, Chirang, Baksa, Barpeta, Darrang, Nalbari, Kamrup, Sonitpur and Dhemaji districts of Assam.

Bodos are an ethnic community of Assam. They are considered as the earliest immigrant in Assam and are said to be the most culturally rich community of the North Western part of the state. The word 'Bodo' is derived from the term 'Bod' which mean Tibet, thus signifying that majority of the Bodos arrived from Nepal and Bhutan premises. The Sixth schedule of the constitution of India has referred to the Bodo Community.

Folk Architecture:

The folk architecture is hut which is generally related with architects who learnt the art of construction traditionally. The architecture of a house depends upon generally on the availability of found position and natural phenomenon in the primitive society. The architecture of a house is simple in design.

Folk architecture is that branch of study which deals with the size, form and functions of house and settlements of the human race. When Paleolithic men move from his cave into the shelters, he constructed the huts with leaves and branches. He makes the first step towards the urbanization. then the Neolithic man cultivated plants, domesticated animals and introduce agriculture it that such classes of materials cultures, that involves with the designing and construction of home build in a tradition oriented society. Architecture is the mirror of history and social culture. Folk architecture may be said to be traditional architecture. It is concerned with all traditional aspects of building, shapes size and layout of buildings of all kinds. Folk architecture therefore, houses art of acts from all level of the society.

Folk Architecture of Assam:

Bamboo and cane products of Assam, in the form of furniture and other domestic implements and decorative objects are of acclaimed quality. The *japi* or the hat made of bamboo strips and dry palm leaves, a common trait of the south Asian region, is another eye-catching item of Assamese material culture. Like *gamocha* and *sorai*, it has also earned the distinction of being an icon of Assamese identity and is displayed as decorative item in households and office premises. Sankaradeva initiated a religious movement, the *bhakti* movement, with the doctrine of surrender to one God, Krishna, during the 15th-16th centuries A.D. This movement, accompanied by a vigorous cultural upsurge, resulted primarily in the formation of a distinct regional identity and the creation of a uniquely Assamese style of architecture for the sattrā institution, which patronized a vernacular literary tradition besides taking beneath its facade the artistic creativities of the people in diverse fields. Wood-carving was one of the fields which in direct response to the movement and the cult of bhakti began to flourish as a major form of art of the people. Guided by an impulse to decorate the places of worship, the local artisans created stylistic variation in the medium of wood. Availability and easy accessibility of wood in the local environment provided support to the development of the art form.

Folk Architecture of the Bodos:

The folk architecture of the Bodos is mainly rooted with bamboo, wood and cane and the activity associated with these materials. That build house with bamboo, cane and open necessary articles. Folk architecture conveys a special importance in the systematic study of the folk life, but it is also expensive that folk architecture is the more emphatic than academic architecture.

Folk architecture of Barpeta districts is primarily based on bamboo and woods. The skill connected with them, seeing the design of the houses, whether of a tribal or non-tribal, one can easily identify that house as a house of Bodo community.

Given the below are the houses of Bodos-

(i) *Noma No* (main house):

The *Noma No* (main house), where the eldest person of the family lives, is built on the northern side of the compound. It is 32 ft to 44 ft

in length. This main house is partitioned into three rooms. The first is known as *Khopra*, the middle room is *Akhong* and the third is known as the *Ishing*. The *Noma no* or the main house possesses only one door and a passage inside from one room to another room. The first room is *Khopra* is used as sleeping room of the unmarried girls of the household, the second room *Akhong* is used as dining room and the third room *Ishing* is used as kitchen. The Bodos attach sacredness and sanctity to the main house *Noma no*. The altars of the God-in-Chief *Bathou Borai* and of *Mainao Buroi* are placed in the *Ishing*. Formerly the Bodos used a part of the main house *Noma no* for cooking, now they have an extra house to be used as kitchen. The *Noma no* or the main house posse's only one door and a passage inside from one room to another room.

(ii) *Chowra No* (Guest House):

Apart from the main house there is another house called *Chowra No* in the Bodo language and build in front of the courtyard especially for guest. The *Chowra no* was used by the bachelors who slept there in group, singing, dancing, and merry making together. As a part of the social tradition, guest from even distant villages visit their friends and relatives from time to time, hence the special provision for their lodging in every Bodo house, with a view to ensure every possible comfort to them.

(iii) *Goli No* (cowshed):

Moreover, the provision of cowshed is also made by each Bodo family which known as *Goli No*. It is generally built in the western side if the courtyard.

(iv) *Dingkhi Sali* (pedal shed):

It is an important hut made of bamboo and thatch to keep the pedal shed. This hut is called *Dingkhi No* in Bodo language. In this hut, rice and other goods are grinded from time to time.

(v) *Ushung No* (kitchen):

In each Bodo family there is a provision of a small kitchen *Ushung No*. in this hut food is cooked and attached to the main house but in some household's food is cooked in one of the rooms of the living house. Commonly a small garden is attached to kitchen for cultivation of various vegetables.

(vi) *Bakhri No* (granary):

In addition to these, the provision of granary is made by every Bodo household to keep grain for the year. This hut is called *Bakhri No* which is near the main house. It is constructed on a raised split bamboo platform which is about 1feet to 2 feet above the ground level. The roofs and the walls of the granary are similar to those of a living house. In this house there is only one entrance of square size from western side. Again this house has only single room without windows.

Technique of constructing houses:

The Bodo Kachari used split bamboo sticks (*Khami*) which are tied together to form the base of the roof (*Ferainai*) of the house. The tender bamboo sticks are then sliced which are called *Aroung* in Bodo. This *aroung* are used to tie the bamboo sticks for the roof. Then the thatch (*Turi jigab*) are placed on the base of the roof (*Ferainai*). Generally, a typical Bodo house is built of wood, bamboo, reed and thatch. The posts of the houses are made of wood or *burkha uwa* (bamboo), the wall is made of reed and bamboo and the roof is made of dried saran or *thuri jigab* and bamboo. The doors and windows are made either of wood or bamboo. Various knots connected with construction of house are: *matagathi* or *ghargathi* and *barashi gathi* used to fix thatch with *kami* (long thin torn bamboo pieces) *mosara gathi* used to tie *kami* with posts and reeds. The techniques of all the knots are different. According to scholar the Indian society has acquired for characteristic from Indo-Mongliod Tibetan family, namely (1) Agriculture (2) Hunting (3) Weaving and (4) Building.

Objectives of the study:

The Bodos of the plains of Assam carried some distinctive artistic skills in making their useful articles, art, craft, costumes, cookery and architecture or research has been done on this topic.

The main objective of the study is collect data on the folk architecture of the Bodo society. The aim will be to bring to light those entire distinctive traits of the communalities and also of the some community of the other district. Moreover, the present study attempt to analyze the changes in the field of material culture namely architecture due to various factors, particularly emphasis would be given to the importance and relevance in the light of the modern times.

Conclusion:

The Bodos are very rich in folk architecture. To make living better and more productive they have developed expertise in making different architecture traditionally out of the locally and naturally available resources.

Modernization is the process of change by which individual changes from a traditional way of life to a more complex, technologically advanced, rapidly changing style of life. Most villagers like to have modern houses in the place of traditional one.

As time passed by, the technique of constructing houses also has changed. In the earlier times, the ritual of plot selection was the first thing which they did before constructing a new house. People build new house wherever convenient. Although some of them follow some rituals but it is also influenced by Hindu astrology.

Now-a-days, physical folk life is badly transformed by urbanization, Industrialization, westernization and modernization. The changing life style of the people is going to diminish the tradition in such a manner that, most of the products of traditional materials culture are becoming the objects museums.

In the conclusion Anil Boro said that, “the modern world cannot thrive a past from the tradition of the people so long as there are people, so long people continue to live as social and cultural beings. Folklore and literature will ever be there. The Bodo Kocharis of Assam are no longer in their primitive stage now, some elements of sophistication and urbanization have encroached their social and cultural lives, but they will live and breathe in their old tradition , Lore and literature which serve as key to understanding them.” (Boro 255)

The Bodo-Kacharis followed the tradition of ‘*Saori*’ for building a new house in the earlier times. *Saori* is a tradition where at least one member from each neighbouring family come to help the host family without taking any wage. This help may be to construct a new house or any other work. The host family will arrange food and drinks for the helpers. Through this tradition, they help each other in turns. But this tradition is not followed in recent times. People built RCC or Assam type houses with the help of paid carpenters and masons. This use of mason for building new houses resulted from the mixed residence of

other community in the same locality. Another reason for this change is the scarcity for raw materials required for building the new house.

Change can also be seen in the kinds of materials used for building houses. A lot of things which were used earlier are no longer used today. Bamboo, thatch, wood, mud and reed were the prime materials used for constructing house in ancient times. But, these materials are replaced by modern day materials like brick, iron rod, wood, cement, sand, stone etc in recent times.

It has been seen that modern houses gradually out of numbering traditional houses. Thus the Bodo folk architecture is on the way to extinction. However, the items of material culture and the folk conceptions of house design as well as utilization of space has a relationship with tradition to a limited extend. In this context it can be said that Bodo folk architecture is undergoing great change.

Reference Books:

Basumatary, Birendra Giri. *Boro Harimuni Mahar Mushree*. Guwahati: N.L. Publication, 1993. Print.

Boro, Anil. *The Folk Literature of the Bodos*. Guwahati: N.L. Publication, 1965. Print.

Narzee, Bhaben. *Boro Kacharir Samaj Aru Sanskriti*. Guwahati, Bina Library, 1995. Print.

Narzaree, Indramalati. *Boro Harimu Arw Thunlai Bijirnai*. Kokrajhar, BTC, (Assam) : N.L.Publication, 2005. Print.

Sharma, N.C, Das, P.C. *A Handbook of Folklore Material of North-East India*. Guwahati: Anundoram Borooah Institute of Language, Arts & Culture,

Auguste comte and Rabindranath Tagore on the “Religion of Humanity”: A Comparative Study

Nijara Choudhury Deka
Asstt. Professor, Barnagar College

Abstract :

French philosopher Auguste Comte and poet, philosopher, contemporary Indian thinker Rabindranath Tagore both were humanistic philosopher. Comte tried to construct a developed society through religion of humanity. Like Comte, Tagore also concentrated on development of society through religion of man. Comte said that human instincts are responsible for all developments and not animal ones. Comte's concept of religion is replaced by religion of humanity instead of traditional concept of religion. Tagore also said that we should worship good quality of human rather than worshipping at religious institutions. God exist in all human being, so we should worship God through the worship of human's.

This is an attempt to compare the religious ideals of Comte and Tagore and to come to a conclusion regarding the one more instrumental in developing the society.

Key Words : Religion, Mysticism, Humanism.

Introduction :

The French positivist thinker August Comte established religion as a primitive relic of the pre scientific and pre rationalistic age. At that time religion played the role of the all controlling guardian.

At the next higher stage of evolution religion was replaced by metaphysics, man advanced from infancy to the adolescent stage in the development of humanity.

When the human race came of age, science came to its own replacing both religion and metaphysics. In this stage the new vistas of progress were opened. So, he expounded an evolutionary system of sciences. He suggested that in the development of thought there have been three discernible stages, the theological, the metaphysics and lastly, the positive stage. He argues that the modern age has squarely entered into this positive stage.

During his late forties, he reaches against his earlier intellectualism following deep emotional crisis and develops a sort of humanistic mysticism. Comte's humanism is based on the ground of positivism. Having lost faith in divinity or any supernatural principle he builds a new socio-religious view. He transforms positivism into complex “religion of humanity” which is a substitute for the conventional religion. He substitutes the worship of man for the worship of God. In religion of humanity, best of human qualities are worshiped.

According to Comte, it is to humanity that the individual man owes everything that he is and has. Because he shares in the general biological and psychological capacities of human nature that he is able to live a human life. And a man of a given generation is able to live a fully human life owing to the labours of his predecessors in building up the cultural heritage. The service of humanities is the noblest ideal for an individual and humanity, unlike an omnipotent God requires this service. Thus Comte proposed to set up a religion of humanity with man.

Rabindranath Tagore, the poet, philosopher and a contemporary Indian thinker takes the meaning of religion in the sense that has the inmost relation with human life and society. Tagore established the relation between man and religion which is the foundation of religion on man and man on religion.

In developing this new and comprehensive idea, Tagore first explains the nature of religion as existing potentially in the evolution of human life in the history of human existence. Then on the basis of the true nature of meaning of religion he explains the proper nature and existence of man as divine human being. This human being is recognised by Tagore as “the divinity of man” as this universal consciousness is to be realised in human nature.

Thus for the development of Tagore’s idea of Universal Man, his universal presence in all societies in all times is to be discerned which is nothing but the evolution of religion in historical evolution in the history of human beings. It occupies an important place in human life and society. It exist in different forms and symbols and functions in every society of the world. From the earliest stage to modern developed stages of the society, the presence of religion can be found in different forms. So, religion can be treated as universally present phenomenon.

An attempt is now made to analyze the comparative religious ideals of Comte and Tagore.

In “The Religion of Man”, Tagore says “I have expressly said that I have concentrated my attention upon the subject of religion which is solely related to man.”(Tagore 119) Tagore emphasizes the development of Universal Man in the individual and Comte also in his religion of humanity puts an importance on the social man. Comte points out that inner essence of man lies in his social nature that finally inspires him to love and work for humanity. Comte says, “To love Humanity may be truly said to constitute the whole duty of Man.”(Comte 378) For the development of social nature of man and for the realization of the religion of humanity, Comte says that, our thoughts, affections, actions will be devoted to the knowledge of Humanity, to her love, to her service respectively. So both Tagore and Comte, from two different perspectives, stresses on a process where knowledge, love and action are operative together for the development of the universal feeling in man, that helps him to love and work for others. This selfless attitude of man towards life and society can solve different contradictions of moral and social life. Tagore and Comte both put forward some moral standards for individual and for society. These are important methods and ideals to solve the different religious, ethical and moral problems of human life.

Comte rejects theology and metaphysics as incapable of explaining or knowing the ultimate reality. This rejection leads him to have faith only on world of phenomena. Tagore too rejects metaphysical and theological speculation for explaining the Truth and Reality. But whereas Comte altogether rejects divinity, Tagore has faith in God and this faith is based on his personal experience. Application of interest and sense perception for knowing Reality, lead Comte to have faith only on natural world. But Tagore believes that besides intellect human beings have intuition which gives us knowledge about God. For having faith in personal experience and intuitive knowledge, Tagore accepts existence of God. Belief in intuitive knowledge which is absolutely human entity unlike that of sense perception which man shares with other beings has made Tagore a believer in human qualities to a greater extent.

Comte builds his ‘humanism’ on the background of agnosticism, as both religion and philosophy do not seem to him as capable of supplying true knowledge of Reality. After knocking down God, he has felt the need of filling up the vacuum. Due to that reason he has brought men and has placed him in that place. Man has an urge for expressing his finer statements like devotion, respect which needs some definite object. In place of God he has substituted man so that he gets an object to express these sentiments. Here we find lack of knowledge about the divine has made him a strict humanist. But in the case of Tagore we find he never believes in agnosticism. What is, or exist, knowledge of that is possible according to him. As he believes in existence of God, he believes that knowledge of Him is possible. He believes that both God and man are true. He believes in divinity of man and humanity of God makes him a humanist. Thus his humanism has a positive basis of faith in human being as divine. Tagore has reached to his humanism following a positive process. Comte has reached to his humanism following negative process. This also shows that whereas Comte’s humanism is born of a feeling of separation, Tagore’s humanism stems from his living faith in God.

Comte asserts that man is the object of worship. He observes that it is a fact that in modern industry, one works much more for others than for himself. Man should consider working for the welfare of others as good in itself. Comte tries to show that religion of humanity is the victory of social feelings over self love. Man, according to him, by nature is

social. Unlike animals who acts only to satisfy its own purpose, man feels his unity with the whole humanity and acts for common good. So, both Tagore and Comte assert that man should regulate his affection, thought and action for the aim of serving humanity.

In the “Religion of Humanity”, Comte says, “Love then is our principal, order our basis and progress our end. Such is the essential character of the system of life, which positivism offers for the definite acceptance of society a system which regulates the whole cause of our primitive and public existence, by bringing Feeling Reason, and Activity, into permanent harmony.”(Comte 355) Tagore also believes that by serving man, one can in best way satisfy his urge for loving, knowing and serving the ultimate principle. For him, religion is that which unfolds his nature. Man, by nature is endowed with an intellect, an emotional faculty and an urge for serving. So we can approach to man only, through our intellect, emotion and action. Thus Tagore believes that we can realize God in a complete form only through man. So according to both Tagore and Comte, man can establish more intimate contact with man than with God. Tagore believes that by forming close contact with man we come near to God, who dwells in everyone’s heart. But Comte does not have faith in God. He looks man as a man, not as a part of God.

Tagore’s humanism is spiritual in nature, but Comte’s positivism is not. Being a kind of spiritualism, Tagore’s humanism affirms man’s capacity to enter a relationship with a transcendental reality. But Comte does not believe that any relationship can be formed with transcendental reality.

For realizing the unity with the whole humanity, love is the basic principle which guides according to both Tagore and Comte. For Comte the whole system of positivism rest upon the principle of love. But in the case of Tagore, we find that his love for God is directed to love for man. Both of them agree that love is not a mere sentiment. It can be perfect when it is translated into action.

It is seen that both Comte and Tagore denied the validity of institutional forms of religion. Comte argues that the ultimate objective of religion is to justify transcendental religion which is not fulfilled by institutional religion. Tagore on the other hand, gives a more humanitarian approach rather than completely opposing institutional religion. He

emphasized that all man should be looked upon as equal and should not be demarcated based upon the religion they follow. He thus establishes the “Religion of Man”. This however is closely in resemblance to the “Religion of Humanity” by Comte in which he stresses on a common religion for all man. It is therefore seen that according to both philosophers the role often has been shifted from the worshipper to the worshiped. Tagore’s line of teaching seems to be a better one in contest of service to humanity. It says that man has an innate desire to satisfy his deity and by incorporating humans as a part of God, humanity can be better propagated. It will serve the dual purpose of satisfying man’s inherent need to satisfy his God as well as satisfying the social goal of service to humanity.

References :

- Basak, Kakoli. *Rabindranath Tagore – A Humanist*. New Delhi : Classical Publishing Company.Print.
- Chattopadhyay, Santinath. *The Universal Man*. Naya Prokash, 1987. Print.
- Chaudhuri, Haridas. *Modern Man’s Religion*. New Delhi : Madras: South Asian Publishers Pvt. Ltd.Print.
- Comte, A. *A General view of Positivism*. New York : Robert Speller & Sons, 1957. Print.
- Paul, Edwards. *The encyclopaedia of Philosophy*. vol 7. New York : Macmillan Publishing Co, Inc.& The Free Press. Print
- Stewart, David. *Exploring the Philosophy of Religion*. 4th ed. Simon and Schuster/A Viacom Company, 1998, 1992, 1988, 1980. Print.
- Tagore, Rabindranath. *The Religion of Man*. Unwin London: 1975. Hencceforth, R.M

Title of the Article: Do animals have right to live? A critical Analysis

Tapan Talukdar

Assistant Professor, Dept. of Philosophy, Kumar Bhaskar Varma
Sanskrit & Ancient Studies University, Nalabari, Assam

Abstract:

Do non-human animals possess the same basic rights like human beings? As living being the right to live is a basic right both for human and non-human animals. But, opponents, like Aristotle, Descartes, Carl Chohen, have often challenged this view. They have pointed out that right to live is confined to human beings only. No doubt there are some obvious differences between humans and non-human animals. But, these differences are not stand as barrier for extending the basic principle of right to life equally to non-human animals. So, the opponent's view is not correct. Both human and non-human animals are sentient beings. The extension of equality from one group (human beings) to another (non-human animals) does not imply that both groups must be treated in exactly the same way, or grant exactly the same rights to both groups. As a debatable issue, there is an urgent need to analyse this issue of right to live of non-human animals both from moral and legal point of view.

Key Words: Right to live, Moral Status, Non-human animals.

Methodology:

Both Analytic and Descriptive methods have been used to prepare this article.

Introduction:

It is believed that every human being by birth possess certain basic moral rights. As living beings human being are entitled to possess these rights, which are very important to survive a dignified life. Do non-human animals possess the same basic rights? After all both human and non-human animals are living beings. Thomas Taylor's view about the equal worth of both man and women is significant here. On the basis of some apparent similarity, such as women have a right to vote, they are capable of making rational decision about the future as men, Taylor come to the conclusion that men and women are resemble each other. So they are entitled to enjoy the equal rights. But, there is no such similarity between human and animal. So, humans and non-humans animals are different and should not have equal rights. (Singer1-2) Taylor's view is correct up to a point, but it does not go far enough. It is purely the view of 'speciesism'. Biological similarities or differences can not be the relevant criterion for having the right to life of a being. No doubt there are some obvious differences between humans and animals. But, these differences are not stand as barrier for extending the basic principle of right to life equally to non-human animals. This article is an attempt to analyse critically the view that non- animals also have equal right to live like human beings.

The Concept of Right:

Rights are the claims of individual recognized by society. This claim may be moral or legal one. These rights (both moral and legal) are necessary for individuals to live a dignified life. The society grants certain rights to its individual members for their own good and good of the society. A person cannot claim rights apart from the society, in the sense, that they are ultimately protected by social consciences or public opinion. Some common rights of individuals' are- the right to live, right to education, right to freedom, etc. Among these the right to live is the primary one. Life is precious and sacred. The right to live brings a moral obligation and awareness to treat our life and that of others as sacred. It is a crime to destroy our own life as well as others. There is no doubt that all human beings possess some basic moral rights. But, it is a debatable issue throughout history and this debate reach to the apex level from the last decades of twentieth century. Peter Singer was prominent advocates of granting rights to animals like human beings.

However, the view of Carl Chohen is significant here who believes that only human beings are entitled for moral considerations. The non-human animals are not right holders like human beings, so the questions of moral considerations do not arise in the case of non- human beings. Cohen has pointed out that the “capacity for free moral judgment” is the criterion that distinguishes human beings from nonhuman animals. Because of this criterion human beings possess rights and other animals do not. But Cohen’s argument is absurd because there are some human beings, such as the brain-damaged, the senile and the comatos, who plainly do not have the capacity for free moral judgments. It proves that right do not depend on the presence of moral capacity.(Nobis1) Again, it is to be noteworthy that the extension of equality from one group to another does not imply that both groups must be treated in exactly the same way, or grant exactly the same rights to both groups. As Singer has rightly pointed out that:

“The basic principle of equality does not require equal or identical treatment; it requires equal consideration. Equal consideration for different beings may lead to different treatment and different rights.”(Nobis2)

Right to life of Animals:

Life itself is precious, so it ought to be recognized as the basic moral right. The right to life implies a strong moral obligation to abstain from taking away life. Thus it would ensure that no means can justify the taking life of human or animals except certain situations. All living beings have right to enjoy their life equally. It is of course meaningless question whether human beings posses this right or not. But in the case of non-human animals, it has been a debatable issue. It is to be noted here that after all human beings determine who will enjoy the right to life. So human biasness is prevalent somehow, which has often become an obstacle to recognized all living beings are equally entitled to enjoy the right to life. So it needs a serious attention. If human beings possess the right to life then it means human beings posses certain criterion that are essential for having right to life. And if animals do not have right to life then animals do not possess such criterions that human possess. But, such claim is not justifiable. Both human and non-human animals are sentient beings so they are equally morally considerable beings. If inflicting unnecessary harm or pain to

animals is a moral issue then it would definitely imply that taking life in the name of scientific advancement unnecessarily is also a serious moral concern. Right to life view will protect unnecessary abuse of animals in different human activities such as biomedical experimentations, hunting etc. Philosophers have tried to establish that animals also possess right to life like human beings. For them violation of animals right to life is a moral issue. Elizabeth Anderson has clearly mentioned in his article, “Animal Rights and the Values of Non-human Life” that all living things including individual organism and biosphere as a whole have intrinsic value. So, all living organisms are entitled to enjoy their right to life.(Anderson 2004) No one can deny that the right to life is the most basic of all rights. It is natural and inalienable. Without it no one can enjoy his or her other rights. Seventeenth century English philosopher John Locke has rightly identified ‘life’ as being one of those natural rights that could not be surrendered.

But, throughout the history a group of philosopher has been raising arguments against the equal right to live of animal like human beings. Among them Aristotle, Descartes and Immanuel Kant were prominent. Their arguments were centered on mainly two important points. Firstly, because animals do not have an interest to live, so animals are not entitled to right to life. Even if animals can have desire and interest, they do not have specifically an interest to life. This argument clearly mentions that specific desire and interest is one of the criterions for enjoying the right to life. Because, human beings only possess this criterion therefore they are entitled for enjoying the right to life. But opponents have established that this argument is not right. In fact, they have established that many animals are capable of having desires. Joel Feinberg has clearly mentioned in his essay, “The Rights of Animals and Unborn Generations,” that the principle of interest as the criterion for having rights. And those entities which do not have interest are incapable of having right according to these principles. For Feinberg, except inanimate beings, all living organisms have interest. Therefore, they are entitled to enjoy their rights. Here, one crucial question can be raised, how interest principle is the criterion for having rights? The answer is such like that a right holder must be conscious about his own good or welfare. And it cannot be possible without having interest. Inanimate beings are not conscious beings. The questions of good or

welfare are not arising in the case of inanimate beings. So they are not right holders. But, are all animals' conscious about their good or welfare? Though it is not sure, at least higher animals are conscious about their welfare. So they are entitled to enjoy their rights. Does it mean, only higher animals would enjoy their right and others do not. Just as all human beings are not conscious about their welfare, for example, mentally retard, comatose, Childs etc. But still it cannot ignore their right to life. Similarly, in the case of other animals also, except higher level animals, it would not ignore their right to life.(Simmons 2006)

Again some group of philosophers has claimed that animals do not have equal right to life because the values of life of animals are less than human. The reason behind their argument is that human posses certain unique qualities that other animals do not possess. Some of these qualities are autonomy, personhood or rational agency. As R. G Frey has rightly said:

“The quality of life view of a life’s value denies that all human lives have the same value, that all human lives have more value than all animal lives, and that there is something that ensures that no animal life, however high its quality, will be more valuable than any human life, however low its quality.”(Gluck 24)

This argument can be criticized on the ground that if human beings possess certain unique qualities because of which they possess greater moral value then it is also equally true that animals possess certain unique qualities that human beings do not possess. So it is not justifiable. Animals possess the same moral weight like human beings. It is to be noted here with that having interest is not the only criterion for having right. There are other criterions also. Tom Regan has suggested that the most reasonable criterion for having rights is not the possession of interests but the possession of inherent value and being the subject of a life. For him ‘subject -of- a life’ requires not simply sentience, but the capacity to have propositional attitudes, emotions, will and an orientation to oneself and one’s future.(Regan 243) This criterion draws the line of rights bearers at least to include the great apes, dolphins, whales, dogs, pigs and arguably includes all mammals and birds.(Anderson 2004)

Conclusion:

Thus, it becomes clear there is no legitimate ground that only human beings enjoy the right to life. It is a fact that one can without any hesitation

kill an animal. But, the same cannot do in the case of human. It is obviously a reflection of our prejudice that only human beings are entitled to moral considerations. And the rest are immoral beings. We often treat them like inanimate beings. But this attitude has changed now a day. It has now established that animals are also moral beings like human beings. So the moral values that are attributed to human are also attributed to other animals. In that case, the value of life also equally should be considered. But, still the animal’s right to life becomes a problematic issue. The fact is that in the name of medical experimentations millions of animals are killed yearly in laboratory. It is estimated that worldwide the numbers of animals killed from 41 to 100 million annually in the name of research.(DeGrazia 101) But, no one can reasonably claim that all experimentations have contributed significantly toward the development of medical sciences. No doubt a major portion of animal research offers some highly significant otherwise unattainable benefits. But still the justification of animal research is a debatable issue. Both from moral and legal point of view it needs to be analyzed. From moral point of view, it is important to ensure whether animals have moral status like human beings. And from legal point of view, it has to be ensured how the laws are enacted to protect the right to life of animals in different countries.

References:

- Singer, P. *Animal Liberation*. New York: Harper Collins, 2002. Print.
- Nobis Nathan. “Carl Cohen’s Kind Arguments For Animal Rights and Against Human Rights” in *Journal of Applied Philosophy*. vol-21. 2004.Print.
- Anderson E. “Animal Rights and the values of Non human Life” in *Animal Rights: Current Debates and New directon*. Edited by C. R. & Nussbaum Oxford University, 2004. Print.
- DeGrazia D. *Animal Rights: A very short introduction*. Oxford: New York, 2002. Print.
- Gluck P. J., Dipasquale T., Orlans B. F. *Applied Ethics In Animal Research*. USA: Purdue University, 2002.Print.
- Simmons Aaron. *In Defense of an Animal’s Right to Life*. A Dissertation, May 2006. Print.
- Regan Tom. *The Case for Animal Rights*. University of California press, 2004. Print.

Discourse from the margin : An unsung reality

Tralokya Kalita

Assitant Professor, Dept. of History
Eastern Karbi anglong College, sarihajan.

Abstract:

Karbi is an ethnic tribal group scattered in the North-east region of India with a concentration in Assam. Information about the Karbis during the pre-historic period is limited. As the tribe had migrated from the other places beyond India, information regarding their migration had remained dubious. This paper attempted to throw light on the origin of the Karbi people.

Key Words: Bhakti, Vaishnavism, Mongloid.

Introduction:

Kalaguru Bishnu Prasad Rabha, the greatest artist-scholar of Assam refers the Karbis as the Columbus of Assam. Linguistically the Karbis belong to the Tibeto-Burman group. But about the history of its origin historians are somewhat rigid and proper place for them is not yet provided in the pages of history. Whatever is little is known about the Karbis has been through the tit bits of writing by the British officers and anthropologists which in spite of getting outdated throw some lights on the ethnicity of the people that are occasionally presented by the post-colonial writers and scholars. Sometimes stringing them up together into an incoherent story that passes off for history ; or else, through the

pages of news paper particularly in the last six to seven years, which are to say least, filthy groove over unexploited mines of cultural affluence and the attractiveness of clannish variety giving the place ,the icon of depravity and infamy to the extent that students studying in the higher educational institutions in the mainland India have been invariably abashed to introduce themselves as belonging to the Karbi Anglong for the fear of getting shameful reaction. Here in this paper it is my honest effort to throw some light about the origin of the Karbi tribe.

Discussion:

Karbi is an ethnic tribal group scattered in the North-east region of India with a concentration in Assam. Information about the Karbis during the pre-historic period is limited. As the tribe had migrated from the other places beyond India, information regarding their migration had remained dubious. Racially the Karbis are belonging to the Mongloid group and linguistically they belong to Tibeto-Burman group the earliest settlement of the several people speaking Tibeto-Burman languages was in Western China near the Yang-Tee-Kiang and Hwang-ho rivers and from those places they proceeded down the courses of the Brahmaputra, the Chindwin and the Irrawaddy and made their appearance in the soil of India and Burma.

The Karbis, along with other group penetrated Assam from Central Asia in one other waves of Kachari kings, the Karbis were driven to Jaintia Hills, the erstwhile Jintia kingdom and lived under the control of Jaintia.

While a portion of the Karbis remained the Jintia kingdom others moved towards the north-east by crossing the river Barapani. The migration pattern of the Karbis is that they came to Assam wave by wave consisting of small groups. Therefore, one group might have been taken the Tibet, Nepal, Bhutan route and reached Assam. The story of an orphan as mentioned in Lyell's writings resembles the incendents of a folk tale of the Tibeto-Burman dialects of Rangkas, Darmas, Chowdangs and Byangs. These dialects are spoken in the northern portion of Kurmaon on the borders of Tibet. Here there is a scope of extensive research which may reveal interesting information about the route and the people migrating through it.

Colonel Dalton describes that Karbis were originally settled in N.C.Hills. Dyeing oppressed by the Kacharis, they migrated westward

to the Jayantia territory and meeting the same fate there, some of them migrated to Dimorua, Beltola and Rani in the district of Kamrup and the rest settled in the hills named after them.

During the time of Ahom an embassy was sent to the Ahom Governor at Raha with a view to placing themselves under the protection of the Ahom king. But as the ill-luck would have it, the delegates were unable to explain themselves and they were buried alive in the tank which the governor was excavating at that time. Hostilities ensued but they were soon brought under the subjugation of the Ahoms. This incident seems to have occurred during the reign of the Ahom king Rajeswar Singha. In July 1765 he undertook operation against the Karbis and defeated them. The Karbis finally agreed to pay tributes and begged forgiveness. The king APPOINTED A Principal chief over the whole clan and collected tribute from them. It is said that the Karbis never violated the conditions of the treaty that was signed with the Ahom.

With the decline of their mother the Ahoms, the Karbis also came under the subjugation of the Britishers. The British named it as Mikir Hills where the Karbis lived in which tract in the district of present Nagoan. In 1898 a part of this was transferred to Sibsagar. The Mikir Hills sub-division was later constituted. Till 1951, therefore, this sub-division as a geographical and political unit did not exist.

Presently the Karbis settle in the Karbi Anglong Autonomous area and the Dima Hasao(North Cachar Hills) Autonomous area of Assam, the district of Cachar, Sonitpur, Sibsagar, the district of Papumpare in Arunachal Pradesh, the Dhoi district of Jayantia Hills of Meghalaya, Jiribam sub-division of Monipur, Sylhet of Bangladesh and in some parts of Mizoram. It is also said that some of them are also settle in China and Myanmar.

Winston W.Ehrman has described India as country characterized by "Unity as a sub-continent and disunity as a political reality, Brahmins and untouchables, Hindus, Muslims, the wealthiest people on earth..... the poorest, primitive agriculture, a Babel of Languages."

Conclusion:

In spite of having myriads of latent possibilities still the domain of the history of Karbis has been remarkably untrodden. Researcher should focus on the alley of cultural texts rather than searching for written and traditional evidences of historiography. It may herald a new horizon if

the mainstream historians initiate an honest endeavor in this regard. It is worth mentioning that few emerging scholars from Karbi Anglong have been working so far, but alone. For which the history of Karbis has still been considered as ethnic history. The latest trends in historiography emphasizes parallel study of cultural text, discourses, oral resources and written scripts what so ever. As for instance the most popular story of the Karbi legend Thongnok Bey and Sabinalun popularly called Karbi Ramayana can provide immense historical resources which yet not been exploited. Such historiography is more unbiased and honest and true to the spirit of history itself. If this process of shuffle nation building would not be emphasized by the historians, the Karbis like marginal ethnic tribes would be segregated to the verge of extinction and into anonymous fiat of isolation and perpetual dissatisfaction and question of identification and its affiliation would be unsettled.

References:

- Barkataki, S. *Tribes of Assam*. New Delhi: National Book Trust of India, 1967. Print.
- Barkataki, S. *Asamar Janajati*. New Delhi: National Book Trust of India, 1972. Print.
- Barua, N.N. "Karbi Sanskritir Dhara". an article in Assamese Weekly *Janambhumi*. 30th June issues. 1976. Print.
- Barua, B.K. *A Cultural History of Assam*. Guwahati: Lawyer's Bookstall, 1969. Print.
- Das, Basanta. *Karbi Sanskritir Etihad*. edited by Ajit Singnar, Guwahati. Natun Saraniya, 2010. Print.
- Barua, S.L. *Comprehensive History of Assam*. Guwahati: Munshiram Manoharlal Publisher's Pvt. Ltd., 2002. Print.
- Devi, Lakshmi. *Ahom Tribal Relations: A Political Study*. Calcutta: Assam Book Depot, 1968. Print.
- Gait, E.A. *A History of Assam*. Guwahati :Lawyer's Book Stall, 1981.
- Teron, Dharamsing. *Reclaiming the Ancestors' Voices...Karbi Studies* Vol.1,2,3. Print.

Political participation of the rural women in the decision making process: A special reference to the Nagaon District

Ashim Hazarika

Assistant Professor, Dept. of Political science
LGB girls College, Tezpur

Abstract :

Political participation of women is an issue related with women empowerment. Without participating in the political decision making process women empowerment is not possible. It was usually seen that village women are not aware and actively participate in the politics or state decision making process. Nagaon is the middle part of the Assam. It covers a total area of 3973 sq. k.m. with around 2,82,6006 populations, which 9.05% of total population of Assam. Among 1,43,9112 are male and 1,38,4656 are female of which 1,203,249 are rural women, covers around 86.91% of total female population of Nagaon. More than half of total population in the district is Muslims and others are Hindus and a tiny group of Christian. Nagaon is the 135th rank in terms of highest populated district of India. The literacy rate in the district is 72.37% of them 76.51% are male and 68.07% are female. The literacy rate of women in the rural area is 69.96% which is very low. Nagaon have 3 civil sub-division, 10 revenue circle, 18 no's of development block, 11 legislative assembly seats, 240 no's of gram Panchayat and 1375 no's of inhabited villages. The rural women of Nagaon are not very aware about their political rights

and political participation. For successful democratic decentralization in country, people's participation is must at the grass root levels. After 50% reservation in Panchayat, the scenario has changed but till there is a question whether they are free to actively participate in the decision making system or not. Surprisingly religion wise distribution indicates that Muslims are more active in casting voting, in the last parliamentary election 81.67% of female exercise their franchise. In my paper I want to find out the real picture of women political participation, obstacle in front of them and at last forward some suggestion.

Key Words: political participation, decision making, panchayats, rural women.

Introduction :

Political participation and awareness is very important for development of the state. India is a land of villages more than 70% people of India live in villages and half of them are female, but it was seen that most of the rural women are not aware and conscious about their political rights and it was seen that they are far away from the decision making system of the state. Women are usually not interested to participate in politics. For successful democratic decentralization in country, people's participation is must at the grass root levels. Nagaon is surrounded by Brahmaputra River on the North, Golaghat and Karbi-Anglong on East, Dima-Hasao and Karbi-Anglong on South, Morigaon and Karbi-Anglong on West. Out of 640 district of India Nagaon ranked is 135th in terms of population. According to census report 2011 it's the fourth largest district of Assam. Nagaon is a home of different religion, mainly Hindus and Muslims. In Nagaon district there are 1375 villages, approximately 1,203,249 female are in rural area, 2230 primary school, 575 M.E. schools, 301 High schools in the rural area of Nagaon district but female literacy rate is very low around 65% only. In Nagaon district there are 18 blocks, 240 gram Panchayat, one Zila parishod and 11 legislative assembly constituencies. (Till 31st December 2015)

Objectives :

The following are the specific objectives of the present study:

- (1) To find out women participation in the political process of the grass root level.
- (2) To find out different govt. schemes about the development of rural women.

- (3) To find out social status of rural women.
- (4) To find out girl's educational scenario.
- (5) To find out the status of "Women Empowerment".
- (6) To find out the obstacle in front of women to protection her rights and dignity.

Hypothesis :

With a view to examine the above objectives the following hypothesis are tested in the present study.

- (1) Rural women are not aware about politics.
- (2) Women are not getting equal status in the society.
- (3) Educational and health facilities are not well provided.
- (4) There are some obstacles in front of the women participation in social and political activities.

Methodology :

The present survey has been confined to rural areas. The research design and methodology devised in this paper is being presented which has been designed keeping in mind the focused objectives and with the aim of acquiring accurate and authentic data. To complete the research both historical and empirical methods have been adopted. All the analysis is done on the basis of primary and secondary data. For collection of data, the main source will be "Field study". Both forms of data will be tries to be collected i.e., primary as well as secondary.

For the collection of primary data, mainly the techniques of 'Questionnaire' will be filled up by me. The main instrument for collection of primary data is the questionnaire. The questionnaire is designed keeping in view the objective of the study.

The selection of respondents was through simple random sampling. All recorded data relevant to the study were collected. The Panchayat office records, the development block records, the Nagaon Zila Parishod records, district administration records, different organization records have supplied information on the socio-political status of rural women of the district are collected. Data's are collected during September 2014 to July 2015.

After the data collection work will be completed, it will be tabulated and presented in the form of analysis. Cross tabulation technique is also adopted for analysis.

Constitutional Provision :

Women are struggling to get political rights in all the countries of the world. The struggle to achieve equal rights for women is often thought to have begun, in the English-speaking world, with the publication of Mary Wollstonecraft's *A Vindication of the Rights of Woman* (1792). During the 19th century, as male suffrage was gradually extended in many countries, women became increasingly active in the quest for their own suffrage. Not until 1893, however, in New Zealand, did women achieve suffrage on the national level. Australia followed in 1902, the women suffrage movement in U.K. and U.S.A. was started to helps women to established their political rights. Women over 30 in the U.K. got the vote in 1918, and women over 21 in 1928, U.S.A. in 1920. In that case Indian women are lucky because they got voting power without any such type of struggle but till they are very lacking behind men in direct participation of the political affairs of the state in spite of constitutional provision of equal political rights.

The Constitution of India, 1950 has certain provisions relating to women. It makes special provisions for the betterment, treatment and development of women in every sphere of life. The Preamble – The Preamble is the key to the Constitution. It does not discriminate men and women bit it treats them alike. The framers of the Constitution were well aware of in equal treatment meted out to the fair sex, from the time immemorial. In India, the history of suppression of women is very old and long which is responsible including general and special provisions for upliftment and development of the status of women. Certain provisions are specifically designed for the benefit of women. Undoubtedly, the preamble appended to the constitution of India, 1950 contains various objectives including, "the equality of status and opportunity" to all the citizens. This objective has been inserted with the view to give equal status to men and women in terms of the opportunity. Fundamental Rights Part III of the Constitution of India, 1950 deals with the fundamental rights. The provisions regarding fundamental rights have been enshrined in Articles 12 to 35, which are applicable to all the citizens irrespective of sex. In the Panchyats 50% seats are reserved for women. In simple any women above 18th years are eligible to vote and if she is 25th years then she may contest in general election.

Political participation :

Women are inadequately represented in the political participation of the state. Article 325 and 326 of the Constitution of India guarantee political equality, equal right to participation in political activities and right to vote respectively. While the latter has been accessed, exercised and enjoyed by a large number of women, the former i.e., right to equal political participation is still a distant dream. Lack of space for participation in political bodies has not only resulted in their presence in meager numbers in these decision making bodies but also in the neglect of their issues and experiences in policy making. In Nagaon district the picture is same with the other parts of India. At present almost 1,203,249 female in the rural area of Nagaon and in the last general election (2014) 81.67% cast their votes, but no single female as representatives from the District in Lok Sabha and State Assembly at present (till December 2015), If we look the members of the Nagaon zilla parishod from 41 members 22 are female but the president is male. There are 240 numbers of Gram Panchyat in the rural area of the district and more than half of them occupied by women. In the Panchyat level the picture is good because 50% seats are reserved for women but how much they effectively and independently works it's debatable. Most of them are proxy representatives of her male partner. If we look back to the history then we found that first women representative in Assam legislative Assembly belongs to Nagaon, she was Usha Barthakur from Samaguri legislative constituency but after her no prominent women representatives are from the district. Sarifa Begum from Rupahi and Maya Chakraborty from Lumding Assembly constituency represented. So, in the participation of policy making matter the women of the rural area of Nagaon district are lacking behind to compare the other parts of Assam. There number is higher in only the Panchayat level this is only because of the reservation policy.

Obstacles in front of the Women participation :

It was seen that the rural women of the district are not actively participate in the decision making system. Still, they are not so interested in the direct participation of the policy making process of the State. Women are not ready to come out and participate in the politics; there are some factors which are responsible for their inactiveness. In male dominated society women faced lot of problems in participation of

politics, especially by the women of villages. The level and forms of women's participation in politics is largely shaped by cultural and societal barriers in the form of violence, discrimination and illiteracy. In here I tried to find out that.

The first factor according to me is that lack of education among the rural women. Lack of adequate education is also hindering the participation of rural women in politics. Rural women constitute a larger ratio of the illiterate group in the rural area of Nagaon. The district only has 2230 primary school, 575 M.E. schools and 301 high schools which are not sufficient. Due not availability of educational institution women are not getting education. Literacy rate is around 65% only among the rural women for which they are unknown about their rights.

The second factor is, it was seen that women are not politically conscious and aware about their political rights. They always thought that politics is not for women it's the field of only male. Politics is referred to as a very 'dirty game' characterized by violence, abductions and killings of adversaries during election time and it's not suited to the nature of a women. Women are predicted as soft. So, the conservative thought is also responsible for less participation.

The third one is our social norms, women's are believed to work inside the home only, and especially it was for rural women. It was thought that a women's duty was only to look her husband and her kids, if she go out then it affects her family and family life. She doesn't get support from her family and society to go out and participate in the politics.

The fourth one is, it was seen that some women are away from politics because if you involved in politics you must ready to go out at any time for different political purposes but the conservative look of our society and security of a women is come as a question in front of her. In Nagaon district there are seven police station and eight police out post which are not sufficient for women security. Till 21st century our women are not safe.

The fifth factor is language problem or communication problem. Most of the official works are done in English language and most of the rural women are not educated with English language. They have interested in politics but due to lack of proper English knowledge they

are not interested to directly participate in politics. Unknown about the official procedure is another factor for participation.

The sixth one is lack of proper communication facilities is also responsible. Due to rural area most of its area are not well developed and well connected so it is very difficult for women to go that area. The villages are not well connected by the public transport. Out of 1375 villages only 250 villages (approximately) have well connected with all time use roads and transportation system is also very poor. So, women are not interested in politics.

The seventh factor is, Women in Nagaon face large scale discrimination from both men and their fellow women in trying to venture into politics. The political field is viewed as men's domains. More often than not, men constitute a larger percentage of party's membership and this tends to affect women when it comes to selecting or electing candidates for primary elections. It was seen that men dominate the political arena; men formulate the rules of the political game; and men define the standards for evaluation. This is furthered by the patriarchal society context, where men are regarded as decision makers, whereas persuading the electorate to vote for female candidates has yielded little results.

The eighth factor is, Poverty and unemployment further impedes women political participation. It is difficult for rural women to participate in political life when their major concern is survival. In that scenario, women have no choice but to spend much of their time and meager resources to fulfill the basic needs of families. It is useless and unreasonable to go about political rallies, campaigns and voting whilst their families are hungry.

The ninth factor is, rural women are also burdened with reproductive and productive roles to participate, contest and win primary elections. Family responsibilities and childbearing hinder women from participating effectively in strenuous partisan political activities. The demand for women as wives, mothers, and home keepers, leave them with little time and energy to partake in political meetings and campaigns,

The tenth factor is, rural women of Nagaon district are socially and politically not empowered as well as their economic condition are not strong to contest in the election. We know that at present sound financial background is very essential to contest in the election. The

rural women of Nagaon district are not so financially strong but some of them contested but they are not elected.

Suggestions:

For the good working of democratic system it required the participation of both men and women. More than 70% of Indian populations are in villages and half of them are women so, no democratic system may success without the participation of this half of the population. Talking about women empowerment is also valueless without their participation in decision making system. For the increasing number of the rural women of Nagaon district in decision making process, I forwarded some of the suggestion in here.

Firstly, we must create awareness among the women. Women must know about their political rights and conscious about that. For that spread of education especially political education is very important, in this govt. and NGO can play a very important role to educate women politically.

Secondly, political will is very important. Govt. must provide the ground for women participation in politics, reservation of seats is one way. The political parties also provide some serious respect to their women workers, if someone able then they doesn't create discrimination to select their candidates. All of these important measures should be complemented by ensuring that political parties exercise intra-party democracy during the conduct of their primary elections, to ensure better representation for women through affirmative policies. Still the number of women candidates in the election from the major political is countable on finger.

Thirdly, women also gave up their traditional thought that they are not fit for politics. Their function is limited within the campus of her family, women are weak but now a day's if she can think she can do anything. Women have shifted traditional assumptions about their roles and capabilities. There has been a marked change, and it has been for the better.

Fourthly, respondents in terms of effectiveness were to ensure economic stabilization and that women approach men in levels of literacy, workforce participation and university education and thus become men's equals in social spheres. This will make women to be seen likely as men's equals in the political sphere and therefore their representation will increase.

Fifthly, there is need for government, Nagaon district administration and NGOs to join hands and forge partnerships that will come up with educational curriculum and professional trainings for capacitating and orienting young women in political life and men to accommodate women. In that way, women work harder and cover the gap through being equipped with skills on how to negotiate and enter the spaces dominated by men. The trainings should embrace the fact that women are very good campaigners, organizers and support mobilizes, but fear sometimes prevents them from contesting elections and from participating in political life. This could be accomplished by seeking donor funding to support women willing to venture into politics.

Sixthly, the media should also play a crucial role to tell stories about successfully women politicians, rather than coverage on fashion competitions and movie stars that hardly promote women's sense of self-worth and self-respect let alone encouraging them to take on positions of public responsibility. This will increase the pool of women ready for recruitment in rural political life where there is need.

Seventhly, Of course, there is some awareness among women due to reservation for them in the Panchayati Raj Institutions (PRIs). But there is need for appropriate training and education relating to different aspects in functioning of Panchayats to make women members conscious enough about their effective role and representation in the Panchayat Samiti. This kind of training can be organized at the district or block level of Nagaon immediately.

Eighthly, Free India has, besides her woman prime minister, women ambassadors, women cabinet ministers, women legislators, women governors, women scientists, engineers-doctors-space researchers-giant IT specialists, women Generals, women public officers, judiciary officers and in many more responsible positions. No distinction is now made in matters of education between boys and girls. Their voice is now as forceful and important as that of men. They are becoming equal partners in making or dismissing of a government. So, historical background of successful women can be also plays an important role to encouraging the rural women of Nagaon district to participate in political sphere.

Conclusion :

Even though women comprise the majority of the Nagaon district population and contribute immensely to rural productive and production work, they have largely been excluded from political life and decision making processes. Women participation is militated by a combination of political, economic and socio-cultural barriers which deter women from public life. The relatively high level of illiteracy, low self-esteem, patriarchal society, poverty and lack of party and government support, the high incidents of political motivated violence serves as stabling block in ensuring the participation of women in issues shaping their everyday life. Rural women's political participation is largely dependent on structural factors such as the overall development of the district and the state, the number of employed women and literacy levels. This together with the democratization of internal party politics of the party who are active in Nagaon, electoral reforms, capacity building of political candidates and awareness campaigns will improve women participation in all facets of life. All these efforts should be a community-centered approach, whereby there is direct involvement of the rural women, the rural men and political parties. Such initiatives will bring about positive results in terms of curbing acerbic attacks on women and promoting women participation as candidates.

References :

- Assam Panchayati Raj Act*. 1994 Print.
- Assam Year Book 2013*. Panbazar : Jyoti Prakashan, 2013.
- Basu, D.D. *An introduction to constitution of India*. Prentice Hall of India, 1999.Print.
- Census Report 2011*, India. Print.
- Kohli, Atul. (ed.) . *The success of India's Democracy*. Cambridge university press.Print.
- Nagaon, www.nagaon.gov.in
- Paylee M. V. *An introduction to constitution of India*. New Delhi: 1998. Print.
- Secondary data collected from the field.
- Statistical Handbook of Assam*. Print
- Yearly Report of Ministry of Panchayati Raj. Print.

Agricultural Scenario of India : Past And Present

Salim Mahmmad Saikia
Dispur, Guwahati-6

Abstract :

Agriculture plays an essential role in the process of development in country like India . Besides providing food to nation agriculture provides employment, contributes to economy and earns foreign exchange. The economy of India was basically agrarian, agrarian even today, if we take into account the total workforce involved in the agrarian sector .

India was no exception to the laws of historical development. Before colonial rule the feudal structure of Indian society was in the process of being undermined. The question of agriculture of the country also cannot be considered in isolation from the general economy of the country under colonial rule particularly the force of imperialism.. The end of colonial rule ushers a new hope among the people of the nation. However, It is interesting to observe the fact that even after seven decades of transfer of power from British rule the workforce of the nation still remains basically agrarian, i.e. “ structure of employment” of India is hardly changed from the colonial rule..

The present paper aims to study the condition of agriculture of India under colonial rule and subsequently after independence

Key Words : agriculture, colonial rule, economy, globalization

Introduction :

Agriculture plays an essential role in the process of development in country like India. Besides providing food to nation agriculture provides employment, contributes to economy and earns foreign exchange. The economy of India was basically agrarian, agrarian even today, if we take into account the total workforce involved in the agrarian sector which constitutes almost 47% of the total workforce. The North East India as a whole and Assam in particular is no different from the above scenario. Agriculture is the main source of livelihood of the people of Assam. Nearly 70% of the populations of the state manage to afford their livelihood from agriculture and allied activities and about 53% of the total working force is engaged in the agricultural sector.

India was no exception to the laws of historical development. Before colonial rule the feudal structure of Indian society was in the process of being undermined. The question of agriculture of the country also cannot be considered in isolation from the general economy of the country under colonial rule particularly the force of imperialism. The British Govt. policy of lasez fare affected the Indian agriculture as well as the condition of the peasants greatly. The colonial ruler used to transfer the surplus from agriculture to their own country ruining the Indian agriculture and economy and which ultimately resulted in the crisis of agricultural production shown in the overcrowding, stagnation and deterioration of agriculture. The end of colonial rule ushers a new hope among the people of the nation. However, it is interesting to observe the fact that even after seven decades of transfer of power from British rule the workforce of the nation still remains basically agrarian, i.e. “ structure of employment” of India is hardly changed from the colonial rule.

Area of Research:

The present paper aims to study the condition of agriculture of India under colonial rule and subsequently after independence. The impact of the globalization in the post independence on agriculture is also to be account for.

Methodology:

The study has been conducted mainly on the basis of secondary sources and few primary sources. The primary source includes the Govt. report. An analysis has been made of the source materials for conducting the study.

Discussion:

When the British came, India was predominantly an agricultural country and the majority of the people dependent on land for their livelihood. Agriculture was however organized on the principle of self-sufficiency of the village. About 68.5 percent of the adult male population derived their livelihood from land. Besides those directly connected with agriculture, the village artisans like carpenter, cobbler, potter, washerman, goldsmith and ironsmith etc. were also following agriculture as their subsidiary occupation.(Desai 11)

Agriculture was however organized on the principle of self-sufficiency of the village. At that time the land holdings were usually of a fairly large size. The general size of holdings was 9 to 10 acres. Even the individual holding was rarely less than 2 acres.(Raychoudhury 320)

However, with the advent of British and their introduction of new economic policy changed the economic as well as agricultural scenario of India. The British economic policy gave a rude shock to the traditional Indian economy by transporting huge Indian treasures to England and by neglecting irrigation and other public works existing in the country. They also discouraged the export of Indian goods to England and other countries through imposition of heavy duties and did everything possible to cripple the Indian trade. The Indian economy suffered most with the adoption of the policy of free trade by the colonial govt. With this policy British industrial manufacturers flooded the country with their goods. With this led to the destruction of the handloom and traditional handicraft industries which formed the backbone of the Indian economy. With destruction of traditional handicraft industries, a large number of people engaged in manufacture were forced to find their livelihood in agriculture. This created great pressure on agriculture. It was during the first three-quarters of the 19th century that the main ravages of Indian industry took place, destroying formerly populous industrial centers which ultimately forced the population to take salvage in a stagnant agriculture. In this regard the following chart describes the pressure of population on agriculture during the period from 1891-1921: (Dutt 203)

Year	Percentage of Population dependent on agriculture
1891	61.1
1901	66.5
1911	72.2
1921	73.0

The above picture clearly indicates the growing pressure on agriculture. On the other hand the condition of the industry was gradually deteriorated which is reflected in the following picture :(Dutt 205)

Year	Percentage of Population dependent on industry
1911	5.5
1921	4.9
1931	4.3

One of the important features of the colonial period that affects the Indian agriculture most was the commercialization of agriculture. Commercialization of agriculture refers to the process of production of crops for market to be sold for cash, rather than for family use or subsistence which dominated Indian agriculture from times immemorial until the arrival of the British in India.(Desai 58) Industrial revolution in Britain had raised the demand for agro-raw-materials, especially raw cotton, jute, sugarcane, groundnuts etc. for British industries. As the British industries were offering higher prices for commercial crops the peasants gradually started to shift their cropping pattern substituting commercial crops for food crops. In some areas commercialization of agriculture reached to such an extent that the peasants even could not produce food crops for their home consumption and started to purchase food stuff from the *mandis*.(Source : internet) The development of irrigation also intensified the commercialization of agriculture in India. The growth of minimum of subsistence crops led to the deterioration and impoverishment of the Indian agriculture and the cultivators. The peasant was suppressed under triple burden of govt., landlord and

the moneylender. It should be noted also that while commercialization of agriculture guaranteed farmers more remunerative prices, it also meant that the Indian farmers and their incomes came under the influence of world events of that period such as American Civil War and the Great Depression of 1929-33. (Desai 61)

The crisis that engulfed the agricultural scenario of the country under colonial rule was reflected in the overcrowding, low levels, stagnation and deterioration of agriculture was a manifestation of the inner crisis of social relation in agriculture. Under that conditions of imperialism a system of intensive exploitation of the peasantry has developed without parallel in any other country. The significant growth of landless agricultural labourers from 21.7 millions in 1921 to 33.5 millions in 1931 reflected the deteriorated condition of the peasantry in the country. (Dutt 238)

Indian agriculture on the eve of Independence :

With the outbreak of the 2nd world war in 1939, it appeared for the time being that the Indian agriculture would gain some benefit. The rise in prices of raw-materials and food-stuffs and the growing demand for commodities like raw-jute, oil-seeds etc. contributed to this feeling. But as the war progressed these hopes were belied. Another serious problem posed by the war was that of food-grain shortage. The Govt. failed to rise upto the occasion and the speculators fully exploited the situation. This resulted in the Bengal famine of 1943 in which over 15 lakh people lost their lives. It was more of a 'man-made' famine than that of a natural calamity. The increase in the money supply during the war made the position of the peasants and workers still worse. There was scarcity of food and other essential items. At the end of the war the things did not show any improvement. On the other hand the prices showed an unprecedented rise due to acute shortage of their supplies. The situation was further aggravated in the wake of the partition of the country in 1947. India lost a major portion of irrigated area to Pakistan. The problem was further aggravated due to the presence of large amount of deficiency of food grains from the pre-partition days. It is estimated that on the eve of partition India had a deficit of half a million tons of food grains.(Raychoudhury327)

Agriculture in India after Independence :

After independence Govt. of India attached special attention to agriculture to relieve the country of its dependence on outside sources. It took two-fold action. On the one hand it initiated a programme of land reforms, and on the other hand it tried to develop an infra-structure for agriculture. Broadly, agricultural policy followed during this period can be distinguished in four phases: (Tripathi 2009)

The first phase which may be considered from 1947 to mid 1960s witnessed tremendous agrarian reforms, institutional changes, and development of major irrigation project and strengthen of cooperative credit institution. The most important contribution of land reforms was abolition of intermediaries and giving land titles to the actual cultivators. However, despite the institutional changes and development programmes introduced by the Government during this phase, India remained dependent upon foreign countries for food to feed the rising population.

The second phase in Indian agriculture started in mid 1960s with adoption of new agricultural strategy which is also known as green revolution strategy. The new agricultural strategy relies on high-yielding varieties of crops, multiple cropping, the package approach, modern farm practices and spread of irrigation facilities. The biggest achievement of this strategy has been attainment of self sufficiency in food grains. Research, extension, input supply, credit, marketing, price support and spread of technology were the prime concern of this period. (Rao 1996)

The next phase in Indian agriculture began in early 1980s. This period started witnessing process of diversification which resulted into fast growth in non-food grains output like milk, fishery, poultry, vegetables, fruits etc which accelerated growth in agricultural GDP during the 1980s.(Chand2003) There has been a considerable increase in subsidies and support to agriculture sector during this period while public sector spending in agriculture for infrastructure development started showing decline. (Mishra1995)

The fourth phase of agricultural policy started after initiation of economic reform process in 1991. Economic reforms process involved deregulation, reduced government participation in economic activities,

and liberalization. Although there is no any direct reforms for agriculture but the sector was affected to a great extent by liberalization of external trade and disprotection to industry. During this period opening up of domestic market due to new international trade accord and WTO was another change that affected agriculture. This raised new challenges among policymakers and as a result of this New Agricultural Policy was launched by Indian Government in July 2000.

It can be clearly stated that since independence India has made much progress in agriculture. Indian agriculture, which grew at the rate of about 1 percent per annum during the fifty years before Independence, has grown at the rate of about 2.6 percent per annum in the post-Independence era. Expansion of area was the main source of growth in the period of fifties and sixties after that the contribution of increased land area under agricultural production has declined over time and increase in productivity became the main source of growth in agricultural production.(Tripathi 2009) Another important facet of progress in agriculture is its success in eradicating of its dependence on imported food grains. Indian agriculture has progressed not only in output and yield terms but the structural changes have also contributed. All these developments in Indian agriculture are a result of mainly a series of steps initiated by Indian Government. Land reforms, inauguration of Agricultural Price Commission with objective to ensure remunerative prices to producers, new agricultural strategy, investment in research and extension services, provision of credit facilities, and improving rural infrastructure are some of these steps. The following data exemplify the growth of agriculture in the post independence period:

Table 1: Growth in area of crops since 1950-2011 in million hectare:

	1949-50	1964-65	1996-97	2011-11
Wheat	10	13	25	32.48
Rice	30	36	43	95.98

(Source, internet: Govt. of India, Economic survey)

Table 2: Growth rate per hectare from 1950-2011:

	1949-50	1964-65	1996-97	2011-11
Wheat	6.6	9.1	26.7	29.38
Rice	7.1	10.8	18.8	22.24
Pulse	4.0	5.2	6.2	6.89

(Source, internet: RBI & Govt. of India, Ministry of finance : Economic survey)

An important facet of progress in agriculture is its success in eradication of its critical dependence on imported foodgrains. In the 1950's nearly 5 percent of the total foodgrains available in the country were imported. This dependence worsened during the 1960's when two severe drought years led to a sharp increase in import of foodgrains. During 1966 India had to import more than 10 million tonnes of food grains as against a domestic production of 72 million tonnes. In the following year again, nearly twelve million tonnes had to be imported. On the average well over seven percent of the total availability of foodgrains during the 1960s had to be imported.

Indian agriculture has progressed a long way from an era of frequent droughts and vulnerability to food shortages to becoming a significant exporter of agricultural commodities. This has been possible due to persistent efforts at harnessing the potential of land and water resources for agricultural purposes. Indian agriculture, which grew at the rate of about 1 percent per annum during the fifty years before independence, has grown at the rate of about 3 percent per annum in the post independence era.(Abrol)

However, there also arise a lot of problem in the agricultural sector after independence era which still exists. The increasing productivity during green revolution era was largely confined to only relatively well endowed areas and class of peasants. In this regard the all future growth needs to be more rapid, more widely distributed and better targeted.

It is also interesting that despite six decades after the transfer of power from British rule, the workforce in India remains predominantly agrarian. During the development of capitalism in the original capitalist countries, the decline of agriculture share of GDP was accompanied by a

similar decline in its share of the workforce. However, in this regard a very different process is taking place in India. Agriculture's share of GDP has nearly halved in the past two decades, but its share of the workforce has fallen much more slowly which can be inferred from the following table. (Desai 53-54)

Year	Share of workforce in Agriculture (%)	Share of GDP (%)
1983	68.5 %	37%
2004-05	56.5%	21.1 %

The Indian economy has no doubt been undergoing very rapid GDP growth for the past few years. However, the share of agricultural investment in GDP has slid over gradually and during 2008 it was around just 1.9 percent. (Desai, part III 29) This has depressed production to the point where prices are despite the meager purchasing power of the masses. Moreover in the survey conducted by Situation Assessment Survey of farmers (SASF) it is found that cultivators' earnings from agriculture were insufficient even to meet their consumption expenditure. (Desai 39) It was once anticipated that with the spread of new technology from the original areas of Green Revolution like Punjab, the rest of India would catch up with the growth in these regions and regional disparities in agriculture would diminish. But with restriction of public sector investment under neo-liberal policy in a globalized era, agricultural disparities have more widened.

Another problem that engulfed the Indian agriculture during the post Independence era is the growing problem of suicides of farmers. The increasing costs of production and the falling farm prices that go hand in hand with globalization, combined with the decline in farm credit is putting an unbearable debt burden on farmers. This is the burden that is pushing farmers to suicide in this era. (Shiva 1) 1997 witnessed the first emergence of farm suicides in India. Rapid increase in indebtedness, was at the root of farmers taking their lives. Debt is a reflection of a negative economy, a losing economy. Two factors have transformed the positive economy of agriculture into a negative economy for peasants – the rising costs of production and the falling prices of farm commodities. (Shiva 1)

Findings :

1) Advent of British and their introduction of new economic policy changed the economic as well as agricultural scenario of India. The British economic policy gave a rude shock to the traditional Indian economy by transporting huge Indian treasures to England and by neglecting irrigation and other public works existing in the country.

2) Under Colonial rule with destruction of traditional handicraft industries, a large number of people engaged in manufacture were forced to find their livelihood in agriculture. This created great pressure on agriculture. It was during the first three-quarters of the 19th century that the main ravages of Indian industry took place, destroying formerly populous industrial centers which ultimately forced the population to take salvage in an stagnant agriculture.

3) After independence Govt. of India attached special attention to agriculture which has two-fold action - On the one hand it initiated a programme of land reforms, and on the other hand it tried to develop an infra-structure for agriculture.

4) Since independence India has made much progress in agriculture. Indian agriculture, which grew at the rate of about 1 percent per annum during the fifty years before Independence, has grown at the rate of about 2.6 percent per annum in the post-Independence era.

5) However, It is also interesting that despite six decades after the transfer of power from British rule, the workforce in India remains predominantly agrarian. Agriculture's share of GDP has nearly halved in the past two decades, but its share of the workforce has fallen much more slowly.

6) Another major problem that engulfed the Indian agriculture during the post Independence era is the growing problem of suicides of farmers. The increasing costs of production and the falling farm prices that go hand in hand with globalization, combined with the decline in farm credit is putting an unbearable debt burden on farmers. This is the burden that is pushing farmers to suicide in this era.

Conclusion :

The British rule unleashed far-reaching changes on agricultural based Indian village structure. Agriculture began to languish, large areas went out of cultivation and famines & poverty began to engulf the

common section people of the nation. Sudden and quick collapse of the rural cottage industries caused by the competition with cheaper imported machine-made goods from Britain broke the union of agriculture and self-sufficient rural economy. The ruined artisans and craftsmen unable to find an alternative job began to come to villages and crowded agriculture. All this resulted in the unprecedented poverty in Indian villages throughout the British regime. The end of colonial rule brought major change in the different aspects of the society of the nation. Under the rule of the new governments after independence various steps have been taken for improvement of deplorable condition of the agriculture in which it was left by the colonial ruler. New policies have been adopted, research was conducted, new techniques were applied etc. all of which resulted in an overall improvement of the agriculture. However despite all these developments the agriculture of India has still a long way to go. As we find above despite the six decades after the transfer of power from the workforce remains predominantly agrarian. Agriculture has benefited from improved farming techniques but the growth is not equitable. The growth of agriculture GDP has plunged. The conditions of major stakeholders in the agricultural i.e. those of farmers are still in a backward position. The growing suicides among the farmers in recent years have pointed to a dark picture which is needed to be properly analyzed and answered too. The very problem that surrounded the agriculture and the peasants during colonial period i.e. overcrowding, indebtedness, lack of irrigation, effect of commercialization still exists more or less in the sector which requires proper attention. It is only through an all-round development of agriculture and the peasants we can hope of a strong and developed nation in real terms.

Select Bibliography :

Govt. Reports :

- 1) Report of RBI & Govt. of India, Ministry of finance : Economic Survey of Various years (from internet)
- 2) Report of Govt. of India on Agriculture (from internet)
- 3) NSS Report
- 4) Foodgrains Enquiry Committee Report

Books :

Bhatia, B.M. *Famines in India*. New Delhi, 1963.

Chand, Ramesh. "Government Intervention in Foodgrain Markets in the Changing Context", Policy Paper 19, National Centre for Agricultural Economics and Policy Research, New Delhi: 2003

Chandra, Bipan, *The Rise and Growth of Economic Nationalism in India*. New Delhi, 1966.

Desai, S.S.M & Bhalerao, Nirmal. *Economic History Of India*, Himalaya Publishing House, Mumbai. 2004.

Desai, X. Rajini (ed), "India's Runaway 'Growth'-Distribution, Disarticulation and Exclusion", *Research unit for Political Economy. part-I*. 2008.

Dutt, R. Palme, *India Today*. People Publishing House (P) Ltd, 2008.

Dutta, R.C. *Economic History of India*.

Gadgil, D.R. *Industrial Evolution in India In Recent times*. New Delhi.

Gopal, S. *British policy in India 1858-1905*. Cambridge, 1965.

Ghosh, D. *Pressure of Population and Economic Efficiency in India*. New Delhi, 1946.

I.P. Abrol. *Agriculture in India*. Centre for Advancement of Sustainable Agriculture.

Mishra, S. N. and Ramesh Chand. "Private and Public Capital Formation in Indian Agriculture: Comments on Complementarity Hypothesis and Others", *Economic and Political Weekly*, 1995, 30 (24): A-64 – A-79.

Rao 1996, V. M., "Agricultural Development with a Human Face", *Economic and Political Weekly*, 1996

Raychoudhury, S.C. *History Of India, A detailed Study of political, Economic, Social and Cultural Aspects*. Surjeet Publication, 2002.

Shiva, Vandana & Jalees, Kunwar. "Farmers Suicides in India", *Research Foundation for Science, Technology and Ecology*. New Delhi.

Shukla, Tara. *Capital Formation Agriculture*. New Delhi, 1965.

Singh, V.B. *Economic History of India*. 1965.

Tripathi, Amarnath & Prasad, A.R., "Agricultural Development in India since Independence: A Study on Progress, Performance, and Determinants.", *Journal of Emerging Knowledge on Emerging Markets, Vol. 1* [2009], Published by DigitalCommons@Kennesaw State University, 2009

Internet :

Source : internet. article titled *British Colonial Rule on the Indian Economy* by Natasha Kwatiah

Understanding the Discourse of Insurgency and Gender Security: The Nalbari Case

Pankaj Kumar Sarmah

Assistant Professor, Deptt of Political Science Kumar Bhaskar Varma
Sanskrit and Ancient Studies University, Nalbari

Abstract

Insurgency has adverse impact on various aspects of the society and lives of the people, security and rights of the people are seriously endangered by it. Though both men and women are adversely affected by it, but it is the women section, as a particular gender of the society, who suffers multiple troubles from all sides. Gender is constructed socially. Gender refers to the social attributes and opportunities associated with being male and female and the relationship between man and woman. Barbar J Risman has considered gender as a socially constructed stratification system. Gender has always been way stratification between men and women in our cultural rules and institutions. Both men and women acquire gender identities through socialisation process which shapes their choice to do gender specific behaviour. Women are always socialised as a subordinate gender in our society. Under this background the proposed paper would like to highlight the dynamics of insurgency and how women are positioned themselves Vis-a-Vis the society.

Key Words: Gender oppression, Patriarchal norms, Social ostracism, Post-trauma stress

Introduction :

India's North East region has been severely affected by armed insurgency. The state of Assam has also witnessed insurgent movements led by various militants groups. Underdevelopment, poor governance, urge to protect own's culture and identity and a deep sense of deprivation among the people are the root causes of insurgency in the state. To suppress the insurgents groups the state has adopted various counter-insurgency methods and the existence of a number of counter insurgency laws has further aggravated the situation. Actually insurgency and counter-insurgency operations have created a culture of violence in the state where violence has become the order of the day. The whole issue of insurgency and counter-insurgency methods adopted by the state have caused greater insecurity for the common people. Infact, it has put a question mark on the issues of human security. Human security is a comprehensive concept which includes security of both men and women. It focuses on overall growth, development and security of individual. But armed insurgency has greatly endangered security of people, especially of women, categorised as a subordinated gender in the society. The UN Platform for Action 1995 also recognised that girls and women are specially affected by armed conflict because of their sex and unequal status in the society. Armed insurgency also has its impact on the gender relation.

Objective of the study:

The objectives of the study are:

1. To find out in what ways women feel vulnerable in situation of insurgency.
2. To examine the causes of insecurity and its impact on gender relation in the context of insurgency

Methodology :

This paper is basically based on theoretical and empirical study. For the empirical part, data are collected from primary sources like surveys in Nalbari District as because it is one of the most vulnerable districts of Assam in terms of insurgency. There is overwhelming presence of insurgent groups like ULFA, NDFB in the district. The District has been witnessing militant's violence, fights between different factions of militant groups, counter- insurgency operations etc which result in an

environment of fear and violence. For the theoretical part data are collected from secondary sources. The secondary data are drawn from books, journals, news papers, magazines, press reports, relevant internet sources.

Genealogy of Insurgency in Assam :

The state of Assam is experiencing the problem of insurgency during last many decades. The genesis of insurgency in Assam can be traced back to the colonial period. During that period there was migration of different communities, such as Hindu Bengalis, Muslim peasants, Marwaris, tea plantation labourers, at large scale to Assam. The Britishers allowed this migration to serve their own interest. This large scale migration created a sense of insecurity among the Assamese people that they would become minority in their own land. This feeling of insecurity became more visible when the Britishers introduced Bengali as the official language in Assam in 1836 though it was replaced in 1873 because of strong protest of the Assamese people. This created a deep sense of resentment among the Assamese. The feeling of insecurity about their own identity, more particularly due to the dominance of Bengali speaking people in Assam, led to the rise of linguistic nationalism among Assamese people. The feeling of resentment among Assamese people also found expression during the declaration of the Cabinet Mission in 1946. Cabinet Mission provided for a Grouping Scheme of the provinces into 3 sections A, B, C for electing the representatives of the Constitution making body. Assam and Bengal were included in section C. Assam Congress rejected the Cabinet Mission plan of grouping Assam and Bengal together. Assam Congress also demanded greater financial and political autonomy for the province. Ultimately the grouping scheme was withdrawn and Assam was not merged with Bengal.

After independence ignorance, insensitive and biased attitude of the Centre towards Assam also made contribution in the growth of secessionist tendency in Assam. Central government was not very much concerned about the development of Assam. In 1957 people of Assam demanded for an oil refinery in Assam opposing the setting up of a refinery at Barauni in Bihar which would run on crude oil from Upper Assam oilfields carried through hundreds of kilometres of pipelines. But Assam did not listen to the demands of Assam and only a small

refinery was set up in Guwahati as concession. In 1969 again a movement was started for a oil refinery in Assam (later set up in Bongaigaon). People of Assam protested against the centre's lack of concern for Assam and demanded speedy industrialisation of the state.

The flow of illegal migrants to Assam which started during colonial period continued even after independence. Illegal migration of foreign nationals from East Pakistan after partition and during the war of liberation had become so serious that it created a sense of insecurity and identity crisis among Assamese. To save distinct socio-cultural identity and economic and political interest of Assamese, Assam Movement started in 1979 which came to an end with the signing of the Assam Accord between the Government of India and the leaders of the Movement on 15 August 1985. However the Accord has failed to solve the issue of illegal migration to Assam.

Assam Movement paved the way of insurgency in Assam. During the Movement, there was growing realisation among a radical section of agitators that non-violent method of political agitation would not be able to fulfil the aims of the Movement. Again the increasing atrocities of police and army during the Movement forced this radical group of agitators to accept armed struggle as the only appropriate method to save Assam. These radical agitators formed United Liberation Front of Assam (ULFA) in 1979 to carry an armed struggle against the Indian state to establish Assam as an independent sovereign state. Thus the Assam Movement has acted as the precursor for a violent movement led by ULFA. (Mahanta, 2005)

In Assam other ethnic communities like Bodo, Karbi are also demanding greater autonomy and separate homelands. This is the fallout of the attempt of Assamisation of Assamese leaders. Assamese leaders after gaining independence attempted to make Assamese language and culture to be dominant over other communities. This hegemonic nature of the Assamese leaders has created a sense of insecurity among other communities living in Assam. To protect their distinct identity and interest against the dominance of Assamese, these communities have also formed their organisations and some of them are involved in violent activities against the state. For example, NDFB, the Bodo militant outfit is involved in violent activities which are demanding an independent Bodoland to

protect the cultural identity and interest of the Bodo community. In Assam some other factors have also added fuel to the problem of insurgency, such as lack of economic development, corruption, absence of accountability of public officials etc. Infact in Assam bad governance has significantly contributed in the emergence of insurgency.

The insurgent groups in Assam justify their movements on the ground of right to self-determination. These insurgent groups are the product of identity politics in Assam. The problem of insurgency also reflects the incomplete integration of Assam with mainstream India.

Conceptual Framework: Insurgency Vis-a-Vis Gender Security:

The issue of gender insecurity or insecurity of women can be looked into from the theoretical perspective of feminism. Feminist theory considers that women are always disadvantaged because of their sex. Feminist theory aims to understand the nature of gender inequality by focussing on issues like oppression, patriarchy, discrimination and stereotyping. Gender oppression is an unfortunate reality in most societies. The systematic exploitation of women by a social structure of control, i.e. patriarchal structure that places men in a position of dominance because of their gender is further aggravated in a society prone to insurgency. Effect of insurgency and violence, which is a natural product of insurgency, on men and women is different because of their different position and status in the society. Actually insurgency and counter insurgency tend to exacerbate gender inequality and encourages gender specific disadvantages. Actually the security issue of women or gender security becomes important because of gender discrimination that prevails in our society. Gender insecurity arises from gender injustice and gender inequality. Gender insecurity indicates systematic subjugation or subordination of women. This subordination is ensured by the patriarchal norms of the society. Systematised relegation, deprivation of all forms and novel methods of inferioritising women, limits choices and the extent of capabilities and breeds in lack of confidence among women, all of which has been largely articulated as gender security concern by the world community.(Dutta 2009) Women are particularly marginalised and become worse sufferers in situation of insurgency because they are already the victims of discrimination in peace-time.

The effect of insurgency on women, an already marginalised gender of the society, is particularly devastating. Actually both men and women are the victims of insurgency. But patriarchy results in more sufferings for women. In fact, insurgency and counter insurgency operations reinforce imbalances in the already existing patriarchal society, which increases gender related violence and these result in more sufferings for women than men. In such situation greater restrictions are imposed on women, their mobility, their access to health care, education, livelihood etc become very limited. In a situation where the problem of insurgency is related to the question of ethnicity and identity, greater attempts are made to control the mobility and sexuality of women. Women are expected to become the custodian and promoter of honour and culture and tradition of the community. Because of it, in conflict situation, the opposite side try to harm the community's strength and honour by targeting women sexually. During conflict sexual violence against women is used as an instrument of coercion and suppression against the enemy. The belief that rape of a woman is part of humiliation and destruction of the enemy stems from a patriarchal construction of a woman's body symbolising the territory or property of the enemy which has to be violated.(Chenoy 2002) This reinforces patriarchal values and ideologies. Restrictions are being imposed on women but male members of the society live free live of their own choice. In situation of armed insurgency women are targeted because of their gender and the forms of abuses inflicted upon them tend to be gender specific. Violence against women has been used as an instrument of coercion and as assertion of victory. Women have to face violence and insecurity both from the state and non-state actors. On the one hand, state armed forces target women and on the other, women also have to face violence from the militants. While conducting operations against the insurgents groups, the state armed forces often become very violent towards women. In North East India Act like AFSPA has further led to the insecurity of women. During counter-insurgency operations women become easy target of violence since security forces can search their homes at any time of day or night. The Supreme Court in its order of July 4, 1991 laid down guidelines for police and army to include female police personnel in their search operations, but neither police nor army follow this order. Many a time,

we see that during search operation, male members of the family leave for a safe place to get rid of the atrocities of the security forces. But women hesitate to leave their houses like the male members, because they are bounded by social ostracism and more responsibilities towards their home, elderly members and children. In the absence of the male, the security forces become more aggressive towards women. Women have to face various kinds of physical, sexual and psychological violence from the security forces. In our society women are considered as the custodian of the honour of the community. The security forces abuse women sexually to weaken the morale of the opposite side and to show and prove that the men around the women in question are not able to protect the women and honour of the community. In case of sexual violence, the victims have to bear the attached 'shame' as well as the burden of silently coping with the post-trauma stress without any support. This is because any kind of sexual violence is viewed by the society as an act of dishonour rather than as the violation of fundamental human rights of women. It results in lack of women's sense of self-confidence and control over her body and life. They also suffer violence in the forms of threat and assaults by the non-state actors for not complying with their dictates. Again many a time women become the shelter providers to the militants willingly or unwillingly. In such situation women become the victims of suspicion and attacks either by the security forces or by the militants. They often become victims of cross-fire. Very often the insurgent groups impose some restrictions on women, such as on their mobility, on their way of dressing, on their active involvement in public sphere etc. All such activities indicate patriarchal dominance in our society. Because of all kinds of violent activities women often suffer from deep psychological trauma. This psychological trauma causes serious health problem for women. Women find themselves at the receiving end of violence from the state and insurgent groups which greatly undermines their security.

Women become victims of armed insurgency in many ways. Because of presence of security forces high dropout rate in school is being witnessed in case of girls. Parents are scared to send their daughters to school due to the fear of abuses by the security forces. Thus, education which is assumed as one of the key element of empowerment of women

has been denied to women in situation of insurgency. Insurgency also has its adverse effect on health services of the state. Many a time due to the fear of insurgent groups, medical personnel don't want to go and do their jobs in insurgency prone rural areas. Because of such lack of medical staff girls and women particularly have to face difficulties. More particularly absence of reproductive health care facilities results in negative consequences for women and their children. Again because of insurgency women loss their family members that leads to psychological and emotional pains for them. Killing or disappearance of male members of the family may not mean only emotional loss but also loss of economic support and social legitimacy. The patriarchal norms of the society force women to confine themselves within their homes or domestic sphere. These norms do not allow women to become active part of the public sphere. Public sphere is considered as the domain of men. This has created a concept like 'public men' and 'private women'. This public and private domain is a sex-based division of labour associated with a patriarchal system of male dominance. Because of this confinement to the domestic sphere women generally lack economic power and self confidence. This compels women to rely on the male member of the family and in the absence of the male member women loss all rights for their protection, benefits or guarantees to security. After losing the male member of the family who happened to be the sole bread earner of that family, the responsibility of looking after their family fall directly on the women which leads to some difficulties for them. Because of increasing household responsibilities many women migrate to urban centres. This displacement to urban centres, increased poverty and economic burden often results in forcing the women to turn to prostitution when they don't find any other means of livelihood. Feminists consider prostitution as a form of violence against women and a sign of male dominance over women. This further leads to their exploitation and violation of their rights. Thus insurgency has led to the greater insecurity for women.

Insurgency also has its multi-dimensional impacts on gender relation. Gender relation indicates what are the male and female roles, attitude etc and how do the different gender interact with each other. Gender relations are the ways in which a culture or society defines rights, responsibilities and identities of men and women in relation to one

another (Bravo-Baumann). Gender relations are socially constructed. Infact gender relation is the relation of power between men and women. It revolves around not only in the division of resources between men and women, but also in ideas and representations – the ascribing to women and men of different abilities, attitude, desires, and behavioural pattern. (Agarwal 1997) Gender relation is composed of 4 interlinked elements- gender roles, identities, institutions and ideologies.(Busher 2005) Gender roles are the social definition of men and women. These are the activities and responsibilities which men and women are expected to carry out in the household, community and society. They are often referred to as gender division of labour. Gender identities are the expected characteristics and behaviour of men and women inculcated through socialisation process. These gender identities and behaviour are shaped by social institutions like family, school, religious institutions etc. Gender institutions (power structures) are the ways through which men and women receive or are denied support, status, resources or protection. In other words, gender institutions control resources in our society. Gender institutions play an important role in shaping gender identities by determining men and women's attitude and behaviour. Gender ideologies form part of the value system which support particular gender roles, identities and institutions. Gender ideologies are the culturally determined attitudes and values which provide justification for existing gender roles, identities and structures. Insurgency has its obvious impact on gender relation. Because of violent activities responsibilities on women has been increasing day by day. When a woman loses her husband or son who happened to be the sole breadwinner of the family, she has to take over the responsibilities of the entire family. This has resulted, to some extent, in economic empowerment of women living in a society dominated by patriarchal values. But do these increasing household and economic responsibilities reflect any shift in the subordinate position of women. We can see that change in the responsibilities on women hardly increases women's scope for stronger position at the public sphere. Women have to take additional responsibilities without gaining increased power. It is very unfortunate truth that gender ideologies, i.e. the value system of the society change very slowly. Infact, they may become more oriented towards male control over women.

Plethora of Gender relation and armed insurgency in Nalbari:

An overview :

A survey was conducted in **Namati** and **Paikarkuchi** villages of Nalbari district. These two villages come under the Pub-Nalbari development block. The population of Namati is a mixture of Assamese, Bodo and Bengali speaking people while Paikarkuchi is primarily inhabited by Assamese speaking people. Around 35 people were interviewed which included both men and women. From the survey it is found that people feel insecure more in the past 5 – 6 years ago than now. In Namati both ULFA and NDFB are active, while in Paikarkuchi ULFA is more active. Both men and women feel insecure due to the violent activities of the insurgent groups and the security forces, but women feel more vulnerable due to sexual violence inflicted upon them. Beside violent acts insurgent groups demand money and shelter which increases financial burden on the people. Security forces in the name of search operations become aggressive towards people. Women feel more insecurity from the security forces than the militant groups and they hesitate to move freely during the presence of the security forces in the village. Incidences like detention, murder, sexual abuses like rape by the security forces took place in the villages. One important thing can be noticed from the survey that the approach of the society towards the women victims of sexual abuses is not very appropriate. People tend to ignore or avoid such women. These reflected that people of these villages are strongly influenced by patriarchal values and for them sexual violence against women is only a matter of shame instead of violation of her fundamental rights. In Namati village secrete killing by unidentified gunmen also took place which also creates an atmosphere of fear in the village. Recently in these two villages criminalisation of youth also takes place. Some young boys in these places are involved in criminal activities like kidnapping and they demand money in the name of the insurgent groups. People view that criminalisation of the youth is influenced by the activities of the insurgent groups. Regarding the effect of insurgency on gender relation, no radical change has been taken place. Decisions are still taken by the male members of the society. From the survey it is found that women feel more insecurity than male members of the society because of their gender and the patriarchal structure of the society.

Concluding Remarks :

Insurgency and increased numbers of massive violence has become a living phenomenon in Assam. Living in an environment of fear psychosis and restlessness provide fuel for the establishment of a terror industry in the societal context. The paradox of structural violence due to insurgent activities galvanizes the condition of women and positioned themselves at the vulnerable side. It was found that in Nalbari, insurgent activities are three cornered such as clash between militants and security forces, militants and ex-militants i.e ULFA versus SULFA and militant groups of different ethnic groups. There are various loopholes in the present legal mechanism in Assam in general and Nalbari in particular which has been identified by section relating to Gender justice. Violence against women in the contemporary armed insurgent situation needs to stop. That could probably maintain the dignity of women. The onus of improving the position of women structurally lies with the process of transformation of sustainable peace through peace movements rather than violence.

References:

- Agarwal, B. "Bargaining And Gender Relations: Within And Beyond The Household". *Feminist Economics* 1997. Print.
- Agarwal, Bina: *Structures Of Patriarchy*. New Delhi: Kali For Women Publication, 1988. Print.
- Agosin, M.(ed). *Women, Gender And Human Right: A Global Perspective*. New Delhi: Rawat Publication, 2003. Print.
- Ahmed, A. N. S.(ed). *National Security Issues: North East India Perspective*. New Delhi: Omeo Kumar Das Institute Of Social Change And Development and Akansha Publishing House, 2007. Print.
- Ahuja, Ram. *Violence Against Women* New Delhi: Rawat Publications, 1998. Print.
- Atray, J. P. *Crime Against Women*. Vikas Publishing House, 1988. Print.
- Banarjee, P. *Women In Peace Politics (vol. 3)*. New Delhi: Sage Publication, 2008.. Print.
- Baruah, S. L.(ed). *Status Of Women In Assam: With Special Reference To Non- tribal Societies*. New Delhi : Omsons Publication, 1992. Print.

Behera, Chadha, N. *Gender, Conflict And Migration*. New Delhi : Sage Publication, 2006. Print.

Bhargava, G: "Human Rights: Conflict To Building Peace", Kalpaz Publication, Delhi, 2003.

Bhasin, Kamla: *What Is Patriarchy*. New Delhi: Kali For Women Publication, 1993. Print.

Bhattacharjya, Rakhee. *Perilous Journey: Debate On Security And Development In Assam*. New Delhi: Manohar Publication, 2011. Print.

Busher, J.E and Shal, I.M.G. *Cycles Of Violence: Gender Relations And Armed Conflict*. Kenya: ACORD publication, 2005. Print.

Chenoy, A.M. *Militarism And Women In South Asia*. New Delhi : Kali for Women Publication, 2002. Print.

Dutta, A.R.(ed). *Human Security In North East India: Issues And Policies*. Guwahati : Anwesha Publication, 2009. Print.

Mahanta, N.G. *Terrorism In Assam: The Case Of ULFA*. Doctoral Thesis, 2005.

Silk Culture in Pre-Colonial Assam

Mridutpal Goswami

Research Scholar, Department of History, G.U

Abstract:

Silk is a natural filament created by the silkworm. Assam from its earliest times is believed to be a natural home of silk with its geography ideally suiting silk culture practices. The term 'silk culture' refers to the process of silkworm rearing, reeling and spinning and weaving of the produced silk. Assam occupied a prominent place as the centre of the four prominent varieties of silk, namely, muga, eri, pat and tasar. Pre-Colonial Assam refers to the period in Assam history from the earliest time till the entry of British covering its ancient and medieval period. The paper aims to discuss about the condition of silk culture in pre-colonial Assam and thereby to determine its position during that period of time.

Key Words: silk culture, silkworm, pre-colonial

Introduction:

Silkworm is reared on large scale by different techniques with great care in natural and controlled condition in different parts of the world for large-scale production of fine silk. Assam is too an ideally suited place for rearing a variety of silkworms as the region possesses a suitable natural environment for it. Traditionally three varieties of silk, namely, *muga*, *eri* and *pat* are reared in Assam. The fourth variety *tasar* is traditionally a wild variety in Assam; its rearing has been started only in the post-colonial period during the 1950s particularly among the hill tribes. As the present study is strictly confined to the pre-colonial period, the rearing of *tasar* silkworm does not come under the purview of the study.

Discussion:

Assam since its ancient times, when it was known as *Kamarupa* with geographically comprising almost the whole of North-East occupied a prominent place as the centre of the four varieties of silk, namely, *muga*, *eri*, *pat* and *tasar*. Infact, it would not be an over statement that other than Assam no other state in India or even any country in the world produces all the varieties of silk. (Baishya 38) Again, *muga* silk had two special varieties, the *mezankuri* and *champa* which were worn only by the Ahom (a ruling dynasty) nobility and royalty respectively.(Barpujari 114)

Besides, there were also some other kinds of wild silkworms in Assam which were not commonly used like *ban muga*, *deoruga*, *salthi*, *ampatoni*, etc. Among these wild silks, *tasar* known as *kutkuri* was also included.(Purkayastha 5-6)

With varieties of both domesticated and wild silk being available in Assam, it seems quite obvious that the silk culture was somewhat that developed from within or has entered Assam from outside at some point of time in the distant past. Actually the silk culture though is an indigenous art form of Assam, the origin of this art form in Assam is in a diversified state of reality with divergent opinion among the scholars regarding it. But it is almost certain that since time immemorial, a flourishing industry has existed in the manufacture of *pat*, *muga* and *eri* and these have been a part of the cultural heritage of Assam.(Goswami 89)

Historical evidence shows that silk was first discovered in China and its authentic reference is said to be found in the chronicles of Chou-King (2200 B.C.) where the silk figured prominently in public ceremonies as a symbol of homage to the Emperors. Hence, a general belief is there that from China the silk culture gradually entered to other parts of the world. (*Manuals on Sericulture* 1) As such there developed an opinion that silk culture entered Assam from China at some point of its remote history. This opinion had some positive basis with Chang K'ien, a Chinese military man, political officer and explorer of 2nd century B.C. clearly mentioning in his report that there was a trade route from Assam to South-West China through which Chinese manufactured goods like silk cloth and bamboo flutes came to India. Through this route, the art of rearing silk worm and manufacturing silk as well as weaving silk into cloth may very well have first come to Assam and India. (Chatterji 32)

The *Periplus of the Erythraean Sea*, a 1st century A.D. Greek work on sea navigation and trade mentions about trade being carried on by the *Kirata* or Mongoloid tribesmen between North-Eastern India and South-Western China for centuries though formally Indians and Chinese had no official or widespread knowledge of this trade. (Chatterji 31-32) The *Kiratas* as per the ancient records used to live on the Himalayan borders and also in Assam. According to *Kalika Purana*, the present Assam was being ruled over by Ghotoka, a *Kirata* chief when Narakasura invaded the country in about 2200 B.C. Then in the *Mahabharata*, King Bhagadatta (son of King Narakasura) of *Pragjyotisha* (ancient Assam) is said to have joined the battle of Kurukshetra with a strong army of *Kiratas*. (Nath 13) Even, the *Periplus of the Erythraean Sea* and Ptolemy's *Geography* called the land including Assam as *Kirrhadia* after its *Kirata* population. (Barpujari 60-61)

But if we see at the commodities which were exported from Assam into China during the commercial transaction of ancient times, we will find lac, *muga* silk, *endi* cloth and dry fish. While in return, Assam used to receive or import woolen cloths, gold dust, rock salt, cow tails, musk and Chinese silks. (Bhuyan 54-55)

This commercial transaction not only indicates about the existence of trade relationship between China and Assam, but also establishes the fact that the Chinese silk and the Assam silk had a reciprocate demand

which further depicts that Assam had its own variety of silk. One must therefore have the ground to believe that Assam silk is a native one developed quite independently of China from the wild variety grown in this region. This is factually evident as when Kautilya mentioned about Chinese silk, he referred to it as *cinapatta* which meant that *patta*, a variety of Indian silk was already known to our ancestors. Even today a variety of Assam silk is known as *pat*. Silk is known as *pattu* or *patta* in Tamil Nadu. (Barua 46)

T. C. Hodson in his book *The Meitheis of Manipur* makes an interesting statement that silk insects originated in Manipur wherefrom it went to China. (Barpujari 254) This statement again indicates the fact that indigenous varieties of silk did exist in the North-Eastern part of India. A legendary story is too related to the origin of silk in Assam. An interesting Assamese legend relates that a poor Brahmin widow gave birth to three sons after the death of her husband and was excommunicated by the society for her alleged unchastity. In her distress, she sought help from a holy hermit, who taking pity on her, changed her three sons into three silk worms, namely, *eri*, *muga* and *pat*. (Allen 6) This divergent opinion regarding the origin of silk culture in Assam makes one thing very much sure and certain that silk culture of China might have an indirect influence over the silk culture of Assam, but it is a well established fact that an independent silk culture did exist in Assam.

The ancient Indian texts like the *Arthashastra* of Kautilya and *Harshacharita* of Banabhatta testifies that in the field of the art of rearing silk cocoons and the weaving of the finest silk textiles, the weavers of *Kamarupa* had a reputation equal to those of China. (Choudhury 343) As a matter of fact, Assam is the original home of *eri* silk, while in *muga* silk production she holds monopoly in the world. (Baishya 38) These two varieties of silk in Assam are therefore considered as being of local origin and are known to the outside world under the name of 'Assam Silk'. However, history as well as tradition is silent as to the origin and date of introduction of the culture of the *eri* and *muga* silkworms in the Assam Valley. Neither of these two varieties of silkworm is known to be cultivated outside the province or at any greater distance than the neighbouring districts of Bengal which are ethnically as well as in respect of climate closely allied to Assam. (Basu Bahadur 1-3) The

other variety of silkworm reared in Assam from early times is the *pat* which is however also found outside Assam. The rearing of *pat* silk in Assam had entered from Bengal and was traditionally confined to a section of the *katonis* or *jugi* caste.(Bhattacharjee 46-47)

Of these three varieties, the *muga* was the most common, the *endi* too was reared in great quantity, and the *pat* was the least common.(Hamilton 61) Weaving of the silk produced from these three varieties of silkworm was another popular practice amongst the womenfolk in the Assamese society. There was hardly any woman in Assam who does not know the art of weaving. For the Assamese women, weaving was a past time, rather than a professional occupation.(Kalita 10-11) Unlike, the *tanti*, *jugi*, and *jalabs* of Bengal, a unique feature of the Assamese society was the absence of any particular caste reserved for weaving.(*Gazetteer of India* 163) W.W. Hunter described that every household in Assam possessed a loom and weaving was carried on by women of the family principally for domestic use.(Hunter 57)

It was rare to have an Assamese family without a loom which was as precious to the Assamese maiden as life itself.

The throw-shuttle loom and throw-shuttle loin loom (also called country loom) constituted the traditional types of loom in Assam. These looms have very simple devices, but each type possesses certain special features. The Assamese women in the plains used the throw-shuttle loom, while the throw-shuttle loin loom is very common amongst the women in the hill areas of Assam.(Mazumdar 100) The existence of two varieties of traditional types of loom, one for the plain and the other for the hill shows the popularity of silk weaving all over Assam, both among the tribal and non-tribal communities. Silk weaving was a status symbol and the Assamese womenfolk were proud of weaving fine fabrics out of the homespun *eri*, *muga*, and *pat* silks. A difference between tribal and non-tribal communities in terms of weaving can be seen in the form of traditional patterns persisting more among the tribal communities than the non-tribal peasantry. (Mazumdar 146-247)

This prosperous existence of silk culture in pre-colonial Assam definitely involved the much needed royal patronage towards it. The royal houses used to provide due honour to the silk culture. The kings of ancient Assam were patrons of local arts and crafts. The manufacture of

silk was economically gainful and cloth was accepted in the royal treasury as payment of revenue since circulation of coins was not widespread.(Sen 72) During the pre-colonial period Assam was ruled by different political dynasties and prominent amongst them were the Varman, the Salastambha, the Pala and the Ahom. The Koch dynasty too ruled over some places in Lower Assam. Earliest historical dynasty to rule over ancient Assam was the Varman dynasty and during their reign silk products enjoyed the status of being royal gifts. A king of this dynasty, Bhaskaravarman offered polished and white silk fabrics as present to King Harshavardhana of Kannauj.(Barpujari, III 112)

Even Hiuen Tsang, the Chinese traveler who visited Assam during the reign of King Bhaskaravarman mentioned in his account *Si-Yu-Ki* about the clothes made out of the *pat* silk of Assam. The Chinese traveler too wanted to carry with him to China golden coloured *pattabastra* i.e. garments made out of *pat* silk. He also took with him *pat* and *muga* thread of thinner variety from Assam.(Das 72) During the reign of the Pala dynasty in and around 9th century A.D., silk became a popular commodity among the tribals and lower castes of the Aryan Hindu Communities of Assam and it began to find mention in the royal inscriptions.(Sen 72) Silk culture also entered Sualkuchi during the 11th century A.D. under the patronage of the Pala King Dharmapala.(Kalita 21) Further, the *Katonis* who reared *pat* silk too flourished under the Pala Kings.(Bhattacharjee 44)

However, the most flourishing period for silk culture during the pre-colonial times was the Ahom period. The Ahoms ruled over Assam during the medieval period for almost 600 years. During that period they popularized silk culture to the utmost extent and it grew as a profession on the basis of caste in Assam. Silk production in Assam was taken as a planned cultural pursuit. Silk worm rearers and weavers were regularly taxed and were categorized into specific *khels* or groups for assignment to the nobility including the king's household and the *satradhikaras* (head of the *satras*) to produce for them their necessary silk cloths.(Nath 173) The Ahom King Suteupha appointed one thousand *paiks*¹

The *paiks* were adult able-bodied males in between the age group of 16 to 50 except the King, nobles, three chief Counsellors, priests,

high-caste persons and people employed in respect of able occupations, who were liable to provide compulsory services to the state,

from the Chutia and the Kachari community to rear silk moths in order to increase the production of silks like *pat*, *mezankari*, and *muga*.(Rajguru 294) Silk weaving was too extended to all sections including those of the upper castes by the Ahoms rulers. The credit of making silk weaving universal among all classes and castes is attributed to Momai Tamuli Barbarua, a minister of the Ahom King Pratap Singha who made it obligatory on the part of every household to spin and weave.(Barpujari-III 114) The system subsequently proved its usefulness. It kept the families self sufficient in their garment requirements and the surplus substituted the payment of revenue to the State by coins and widened the scopes of income by trade.(Sen 74) Later on, Queen Sarveswari, the wife of Ahom King Siva Singha greatly encouraged spinning and weaving by the ladies, and also imported designs and patterns from other parts of India.(Bhuyan76-77)

A 'Department of Weaving' was established by the Ahom kings and silk weavers were maintained to supply clothes to the royal wardrobe. The weavers received rent-free lands and other favours in return for their services.(Barua 105) The Ahom rulers too turned the silk of Assam into a commercial commodity. During the Muhamedan wars, the Ahom King Suhungmung provided the first facilities to the artisans for rearing and manufacturing of silk on a commercial scale in order to solve an economic dead lock in the Ahom kingdom. Then Ahom King Pratap Singha played an instrumental role in raising the commercial value of the *pat*, *muga*, and *eri* silk transforming it into a commodity of trade.(Sen74-75) Rudra Singha, the illustrious Ahom king of Assam took further measures for the development of silk industry in Assam. Infact, he prohibited importation of any kind of silk garments in Assam. He then made necessary arrangements for the manufacture of best quality of silk products which provided an incentive to the silk weaving families.(Bhuyan 32-33)

The Ahom rulers though patronised silk culture, yet they imposed certain restrictions on the use of silk cloths. Everybody could not use all the silk clothes without maintaining any distinction. Distinction in wearing dresses and garments had been maintained between the high

and the low.(Rajguru172) *Pat* and *muga* items were generally used by the upper classes and were not allowed to be worn by common people. It was the *eri* items that were used generally by the common people.(Gogoi Nath 174) Further, as already stated the two varieties of *muga* silk, namely, *mezankuri* and *champa* were of special category with the former constituted the dress of the members of Ahom nobility and the latter of the members of the Ahom royalty.

Foreign travelers who came to Assam during the pre-colonial times were deeply attracted by the silk products. The English traveler Ralph Fitch visited the Koch kingdom situated in western Assam during the days of King Naranarayan and praised its silk and textile industries.(Nath 150) Tavernier, a French traveler of the 17th century has noted that silk in Assam was locally produced on some trees and its stuffs were very excellent. The Muhamedan historian compares the silk of Assam with that of China because of its excellence.(Gogoi Nath 173) The English East India Company too after establishing its capital in Fort William at Calcutta at once realized the immense commercial value of Assam silk and found it as an exportable commodity to Europe. They tried to establish commercial relationship with the traders of Assam and aimed at manufacturing silk in Assam through their own agencies. But it was the French East India Company who successfully opened up a factory at Goalpara by permission of the Ahom King Rajeswar Singha. However, the British opposed it as the French exported silk from Assam and their factory was henceforth closed with the trading rights being suspended by the Ahom Government.(Sen 235-236)

This reflected that the British had a highly favourable opinion towards Assam silk which might be another contributory factor amongst several other major factors for the Company's annexation of Assam after the expulsion of the Burmese as the Company was primarily a trading concern.

Conclusion:

Assam having a suitable climate for silkworm rearing has been fortunate to have the three prominent varieties of silk culture, namely *muga*, *eri* and *pat* being practised there since immemorial times. Although, there seems to be an opinion that silk culture entered Assam from China where silk was first discovered, but this opinion seems to be

not totally acceptable. An independent silk culture did exist in Assam from earlier times. For instance, Assam happens to be the only producer of *muga* silk in the world. The silk weaving amongst the Assamese women was of highest standard and was universally practised in almost every household. Full royal patronage was provided for the growth and spread of silk culture. Of course, the Ahoms maintained some restrictions on the use of silk cloths which however did not create any obstacle in progress of silk culture. From a self-sufficient practice, the silk culture in pre-colonial times too assumed a commercial character with silk products attracting the foreign travelers who then visited Assam as well as trading companies like the French and English East India Company.

Notes :

1. The paiks were adult able-bodied males in between the age group of 16 to 50 except the King, nobles, three chief Counsellors, priests, high-caste persons and people employed in respect of able occupations, who were liable to provide compulsory services to the state, civil or military. (H. K. Barpujari, (ed.), Volume- III, p. 36)

REFERENCES:

- Allen, B. C. *Monograph on the Silk Cloths of Assam*. Shillong : Assam Secretariat Printing Office, 1899. Print.
- Baishya, Prabin. *The Silk Industry of Assam*. Guwahati : Spectrum Publications, 2005.
- Barpujari, H. K. (ed.). *The Comprehensive History of Assam. Volume- I*, Guwahati: Publication Board Assam, 2004.
- Barpujari, H. K. (ed.). *The Comprehensive History of Assam, Volume- III*, Guwahati: Publication Board Assam, 1994.
- Barua, Alokesh (ed.). *India's North-East Developmental Issues in a Historical Perspective*. New Delhi: Manohar Publishers, 2005.
- Barua, B. K. *A Cultural History of Assam (Early Period). Volume-I*. Guwahati: Lawyer's Book Stall, 1969
- Basu Bahadur, Rai Bhupal Chandra. *The Silk Industry of Assam*. Shillong: Assam Secretariat Printing Office, 1915.
- Bhattacharjee, Mahua. *Silken Hues, Muted Voices Women in the Silk Industry of Assam*. Guwahati: DVS Publisher, 2014.

- Bhuyan, S. K. (ed.). *Tungkhungia Buranji*. Guwahati: DHAS, 1968.
- Bhuyan, S. K. *Anglo-Assamese Relations: 1771-1826*. Guwahati: LBS Publication, 2008.
- Bhuyan, S. K. *Studies in the History of Assam*. Guwahati: Bani Mandir Publication, 2009.
- Chatterji, Suniti Kr.. *The Place of Assam in the History and Civilization of India*. Guwahati: Gauhati University Publication, 1970.
- Choudhury, P. C. *The History of Civilisation of the People of Assam to the Twelfth Century A.D.*, Guwahati: Spectrum Publications, 1987.
- Das, Jugal. *Asamar Loka-Kala*. Gauhati: Assam Publication Board, 1968.
- Gazetteer of India, Assam State, Sibsagar District*. Guwahati: Government of Assam, 1967.
- Gogoi Nath, J. *Sericulture and Cotton Manufactures in Assam in Medieval Times*. Jorhat: NEIHA Proceeding Volume, 14th Session, 1993.
- Goswami, Priyam. *Indigenous Industries of Assam Retrospect and Prospect*. Delhi: Anshah Publishing House, 2005.
- Hamilton, Francis. *An Account of Assam*. Guwahati: DHAS Publication, 1987.
- Hunter, W. W. *Statistical Account of Assam. Volume-I*. London: Cambridge University Press, 1879.
- Mazumdar, Labanya. *Textile Tradition of Assam An Empirical Study*. Guwahati: Bhabani Books & Fabric Plus Pvt. Ltd., 2013
- Kalita, Rekha. *The Sericulture Industry of Assam*. Guwahati: PeeGee India, 2013.
- Manuals on Sericulture. Volume-2*. Bangalore: Central Silk Board, 1987
- Nath, D. *History of the Koch Kingdom (c. 1515-1615)*. Delhi: Mittal Publications, 1989.
- Nath, R. M. *The Background of Assamese Culture*. Gauhati: Dutta Baruah & Co., 1978.
- Purkayastha, Sudeshna. *Indigenous Industries of Assam: 1870-1925*. Kolkata: KP Bagchi and Company, 2005
- Rajguru, Sarbeswar. *Medieval Assamese Society 1228-1826*. Nagaon: Asami Publication, 1988.
- Sen, D. *Ethnic Elements in the Silk Industry of Assam*. Aizwal: NEIHA Proceeding Volume, 5th Session, 1984.
- Sen, S. N.(ed.). *Fort William India House Correspondence. 1767-1769 A.D. Volume-V*. Delhi: National Archives of India, 1949.

Existential idea of Freedom and Authenticity: An Analysis

Dr. Papori Boruah

Guest Faculty, K.B.V. Sanskrit and Ancient Studies University, Nalbari

Abstract:

The philosophy of Existentialism claimed that man first of all exists in this world and afterwards he defines himself. Man as a distinct individual being, is free and autonomous and define his existence through choice. This tradition in philosophy explains that man has got infinite power to choose and to make his existence according to his willpower. Even in forming his world, he has absolute freedom. So, man has freedom to make choices, decisions and act according to his will. But sometimes our freedom is limited by some circumstances because of which we cannot act freely. When an individual choose oneself to be free, then he comes to the authentic state. In this research paper, an attempt has been made to examine the idea of freedom and authenticity from the existential point of view.

Key Words: Autonomous, Freedom, Authenticity, existence.

Objectives and Methodology:

The objective of this research paper is to analyse the idea of freedom and authenticity as described by the different existentialist thinkers. Here, I have followed both descriptive and analytic method.

Introduction:

The word ‘freedom’ is related to human psychology. It is multidimensional concept. It is used in every sphere of human life. Generally, it is applied as a social and political model. Rather, it is also used as a moral concept. The concept of freedom has an important role in Philosophy also. Therefore, the concept of freedom is not an easily definable concept. It is defined diversely from different standpoints. However, the dictionary meaning of freedom is personal or civil liberty of actions.

Freedom is a phenomenon of consciousness (Paul 1942: 525). As we have known, only conscious agents have desires and volitions. Therefore, only conscious agents have freedom. Generally, the concept of freedom may be said to lie in a state of conscious feeling which is usually regarded as the feeling of freedom. Freedom is not significantly affirmed nor denied of a stone, presumably for the reason that it lacks consciousness. Human beings are the only being who have desires and volitions and freedom can be explained only in the context of individual beings. Man is a social being with social chains and restrictions. Though she/ he obeys the customs and restrictions of the society, yet at the same time she/ he wants to get rid of these social ties. Sometimes she/he wants to do whatever she/he likes. Ordinarily, this tendency of man is called freedom.

According to the philosophy of existentialism, man first of all exists in this world and afterwards she/he defines himself. It is to be noteworthy that man as a distinct individual being is free and autonomous and define her/his existence through choice. Søren Kierkegaard stated that ethics only in ethics the course of action in accordance with the unique situation in which the agents find her/him. It is dynamic and future- oriented. That means choice and action is in accordance with the new situations. The individual rejects one situation and adopts a new situation which has to be viewed from its own perspective. It is the individual choice and freedom that gives meaning to the situation.

The concept of freedom is one of the most important concepts that emerge from the existential tradition in philosophy. This tradition in philosophy explains the concept of freedom from different standpoints. Their freedom is not 'freedom for' or 'freedom from', except 'freedom to'. They elucidate that man has got infinite power to choose and to make her/his existence according to her/his willpower. Even in forming her/his world she/he has absolute freedom. So, man has freedom to make choices, decisions and act according to her/his will. But sometimes our freedom is limited by some circumstances because of which we cannot act freely. When an individual choose oneself to be free then she/he comes to the authentic state. Only an authentic being can realize her/his inner freedom and can act according to her/his will.

On the other hand, the concept of authenticity is also one of the important ideas that emerge from the existential tradition in philosophy. According to this philosophy of tradition, authenticity consists in somehow being true to oneself. To be true to oneself is to be honest with oneself. In other words, it can be said that true to oneself means to be sincere to oneself inwardly or to be present oneself sincerely. That self-presentation must appear spontaneous and natural.

Views of different Existentialist Philosophers on the concept of Freedom and Authenticity:

It is already stated that freedom means choosing oneself to be free. Choosing oneself means unconditioned choice of oneself as absolute and also taking responsibility for this choice. According to Kierkegaard, choosing oneself means individual's relationship which relates herself/himself to her/his own self. So, for him, "Man is spirit....but what is spirit? Spirit is the self. But what is the self? The self is a relation which relates itself to its own self. Man is a synthesis of the infinite and the finite, of the temporal and the eternal" (Kierkegaard 1941:9). By the term spirit, Kierkegaard does not mean the permanent essential substance or rationally conceived self. Rather, he regarded self or spirit as dynamic. Human being as spirit is characterized by transcending act. Transcendence is rooted in temporality, it is not static.

According to Kierkegaard, the temporal and eternal dimensions of the self are synthesized only in the moment of instant decision. Regarding this Kierkegaard's standpoint of temporality, M. C. Taylor says, "To be

in time is to be faced with the either- or of decision. The present, the moment of decision, differentiates past and future. Thus selves are 'tensed' - they live in memory, anticipation and decision. The modalities of time are directly related to the different dimensions of the self. The past is the self's actuality, the future is its possibility and the present is the moment in which freedom can be exercised by actualizing possibilities" (Taylor 1975:7).

Actually, in Kierkegaard's philosophy, self is to be understood in terms of existing transcendence. The relation between self and its own self is freedom. The truth of a relation always lies in the subject, which is self-constituting act. In other words, it can be said that to relate oneself to oneself is to choose oneself to be free. Kierkegaard holds that freedom is the absolute choice of myself. Here the question is, '*why does Kierkegaard calls it absolute?*'. For him, absolute choice is the choice of myself in my eternal validity. Kierkegaard regarded it as an absolute because it is wholly individual. By choose absolutely, he means the absoluteness of choice which is expressed precisely by the fact that I have not chosen to choose this or that. Instead of this, it means choosing the absolute. But the question is, '*what is absolute?*'. Kierkegaard answered that it is I myself in my eternal validity. For him, except own self nothing can choose as the absolute. If someone chooses something then she/he chooses it as a finite thing and so do not choose it absolutely. Kierkegaard says, "What is it I choose? Is it this thing or that? No.....I choose the absolute. And what is absolute? It is I myself in my eternal validity. Anything else but myself I can never choose as the absolute. But what, then, is this self of mine? It is the most abstract of all things, and yet at the same time it is the most concrete – it is freedom" (Robert 1987:13).

For Kierkegaard, only an authentic being can make absolute choice or can choose her/his own self. In other words, we can say that only in authentic existence, man can realize her/his inner self. According to Kierkegaard, the individual through her/his freedom can transcend her/his everyday existence. For this, the individual sidesteps both subjective and objective determination on one hand and naturalistic objective order on the other hand. For Kierkegaard, a free action is always chosen by the individual deliberately, it is not measured by the external criteria.

He argued that the truly existent individual always has made free choice. It is the decisiveness of the inward choice. Here, the question of inward choice is raised. An inward choice or decision is that in which the individual puts an end to mere possibility and recognizing herself/himself by means of the content of her/his thought in order to exist in it. Kierkegaard regarded it as real action. According to him, real action is the outcome of individual's internal decision. Actually, the rightness of action is measured in terms of intrinsic worth and not by consequences. Moreover, for Kierkegaard, to be free is to realize oneself or have an inward passionate feeling. Only a subjective individual can realize her/his freedom and can make real choice. Kierkegaard is always concerned with our subjective inward life and intentions. He does not question our beliefs and feeling that we have freedom of choice and never consider the traditional philosophical problem of whether one actually is free. Actually, he brackets the external world. Kierkegaard's existential version of dialectic is individual and passionate. According to him, man is a living passion, not abstract reason.

According to Heidegger, freedom is bound up with our being in the world in such a way that what is present to us might very well not be. Therefore, human beings are confronted by alternative possibilities. Actually, freedom is being in a position to try. It is not a matter of having the strength or intensity to accomplish some task successfully. Rather, it is a position to choose either this or that whether or not one succeeds.

For Heidegger, being in that position defence the way we are in the world and it is that way that constitutes us as free beings. He also stated that there are two modes of existing of human beings, namely, authenticity and inauthenticity. These modes refer to man's relationship to himself. An authentic man is she/he who has an adequate understanding of herself/himself, i.e. who she/he is. But an inauthentic man is she/he who refuses to see herself/himself and acts blindly. But, both authenticity and inauthenticity are the possibilities of *Dasien*. It is to be stated that "*Dasien* is always its possibility...it can choose itself in its being...these two kinds of being of authenticity and inauthenticity-these expressions are terminologically chosen in the strictest sense of the word..."(Robert 2005:120). These are the ontological basis of *Dasien*. These two existential modes are aroused when an individual makes her/his choice

and try to do something. According to Heidegger, "authenticity and inauthenticity are not exhaustive categories, but lie at the ends of a spectrum..." (Hubert et al 2006:233).

Generally, the word 'authentic' means own, proper or peculiar. Literally it means what is most my own or what is essentially most proper or peculiar to me. According to Heidegger, authenticity implies the unique first person structure of existence what she/he calls 'mineness'. For him, authenticity means 'mineness'. For example, anxiety is authentic because it has no external object, but it relates to one's own individualized being in the world. On the other hand, fear is inauthentic because it is an inner state direct at things outside oneself intentionally. Fear is always of something or for someone.

Heidegger says that *Dasein* is always it can be and the way in which it is, its possibility. In its very being *Dasein* can choose itself and win itself. Freedom is the essence of truth for Heidegger. By freedom he means 'let be'. On the other hand, Sartre has given the absolute freedom to man. He protests against every form of determinism and maintains that every act is absolutely original. Man is law unto herself/ himself. She/he is fated to be free. According to Kierkegaard, man does not exist first in order to be free afterward. There is no distinction between the being of man and her/his freedom. Human reality can deny all. It can carry nothingness within itself. Sartre says that individual's freedom is perpetually in question in her/his being; it is not a quality added on or a property of her/his nature. It is very exactly the stuff of her/his being. And as in her/his being, her/his being is in question; she/he must necessarily possess a certain understanding of freedom. It is this understanding which we intend at present to make explicit.

Sartre states that human beings are radically free. For him, freedom is the freedom of consciousness. Here the question is, '*what does he mean by freedom of consciousness?*'. Freedom of consciousness can be understood in two senses consists of two qualities of consciousness. Firstly, consciousness is intentional. That means consciousness is always consciousness of something. It always points to an object. This implies that consciousness look after from its object a negation. Sartre calls it as nothingness. Secondly, consciousness is temporal, so it is a perpetual flux and constant activity. Human existence is a projection of the self

through time. Such projection amounts to freedom in the sense that consciousness is never identical to its own past. Rather, it frequently exceeds itself in anticipation of the future. Human consciousness is essentially future oriented. Sartre says, "Consciousness is free because it is perpetually wrenched away from itself and because it has been separated by nothingness from what it is and from what it will be" (Heter 2006:8).

From these two senses of freedom of consciousness, it can be understood that it is ontological. Consciousness is free because it is intentional as well as temporal. It is to be noteworthy that intentionality and temporality are necessary and universal features of consciousness and it never fails to embody these features. Thus, consciousness is necessarily free. It is free means it negates the brute matter (not subject to cause and effect) because consciousness is perpetual flux and wholly under- determined by its own past.

According to Sartre, past decisions do not limit a person's freedom or cause a person's current actions. Actually, individuals are essentially active and perpetually projecting themselves into the future. It is true that their projects take place on the basis of their past. But, the importance and meaning of one's past appears on the basis of one's current projects. Sartre stated that brute nature does not limit a person's freedom (Heter 2006:8). For him, humans are limited by brute nature only in relative sense. There is no obstacle in my freedom if I want to do it whole heartedly. It depends on the individual's determination of mind. And other people do not limit my freedom. According to Sartre, other people are free having consciousness, but they are like brute nature because of their power to objectify me. Only by imposing meaning, definition and assumptions on me, other people can bring a factual limit to my freedom. For Sartre, my freedom consists in giving meaning and the encounter with others entails receiving meaning. He says, "I myself see a meaning conferred upon me... the new dimension of being that the other brings upon me is a dimension of alienation because it comes from outside my project" (Heter 2006:8). The other people can limit one's freedom only to the extent that he/ she allow them to limit. And the limit that is imposed comes from the individual's own choice. Sartre illustrates that no limits to my freedom can be found except freedom itself. Actually, freedom of

choice concerns the ethical stage which has to do with the question of 'either/or' as it is described by Kierkegaard in his book 'Either/ Or'. According to Kierkegaard, the 'ethicist' is still in the universal and makes choice in conformity to the universal. For him, real struggle is done by only religious man who by choosing inwardly makes a leap from the finite to the infinite. So, freedom of choice is linked with the consciousness of God that the individual in front of Him realizes all her/ his possibilities.

But, Sartre by rejecting this view of Kierkegaard states that freedom acquires its meaning only by denying the existence of God. Only then the individual becomes wholly responsible for her/his action. For Sartre, the existence of God is irreconcilable with human freedom. Man's freedom is absolute. There is no priori essence; man first of all exists as a free being and creates her/his essence afterwards. Sartre says, "Human freedom is not a part of human existence; it precedes human existence and makes it possible. The freedom cannot be separated from the being of man. It is the being of man's consciousness. It is not a human attribute but it is the raw material of my being. I owe my being to freedom" (Justus 1960: 32).

According to Kierkegaard, all authentic actions are intentional and consciously and deliberately done. There is no a priori moral value to guide the individual; similarly there is no any supernatural power to guide her/his action. The individual has absolute freedom and always responsible for her/his action.

Conclusion:

So, we have seen that according to Existentialist philosophers, freedom implies possibilities. Existentialists observe that freedom is not super-added to man, but it is the essence, the inmost character of human beings. Since, freedom is her/his being, she/he is her/his own possibilities. According to Existentialism, man is so free that she/he can conceive of Reality in her/his own way. For Marcel, freedom is the link to transcendence. He declares that a man cannot be free or remain free except in the degree to which she/he remains linked with what transcends her/him. According to Jaspers, the question of freedom originates in the self who will its existence. One can be aware of freedom only because potentially, at least, she/he is always free. Jaspers said that it is from the

potentiality of freedom that we can raise the question of freedom. Thus, for Jaspers, man is a being of infinite possibilities and at the same time, she/he is a finite existence having limitations inseparable from her/his finitude. According to Kierkegaard, freedom is fundamentally and essentially the power of 'being able'. It is not choice, resignation, repentance or faith. He agrees with Heidegger that freedom adds nothing new to man, but only in the sense that for Kierkegaard the self is freedom. For him, freedom and possibility are not identical. Freedom swings between necessity and possibility. He states that choice is the only expression of freedom. It is not necessary. If someone identifies freedom with choice as Sartre does, then freedom is necessary.

References:

- Hubert L. D. and Mark A Wrathall. *A Companion to Phenomenology and Existentialism*. UK: Blackwell Publishing Limited, 2006. Print.
- Justus S. *Jean Paul Sartre: To Freedom Condemned*. Translated by Wade Baskin. New York: Philosophical Library INC. 1960. Print.
- M.C. Taylor. *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship*. Princeton: Princeton University Press, 1975. Print.
- Paul C. "Freedom and Determinism" in *The Journal of Philosophy*. Vol. 39. No. 19. September, 1942. Print.
- Robert L. P. *International Kierkegaard Commentary: The Sickness unto Death*. USA: Mercer University Press, 1987. Print.
- Robert C. S. *Existentialism*. New York: Oxford University Press, 2005. Print.
- S. Kierkegaard. *The Sickness Unto Death*. Princeton: Princeton University Press, 1941. Print.
- T. Storm Heter. *Sartre's Ethics of Engagement: Authenticity and Civic Virtue*. New York: Continuum International Publishing Group, 2006. Print.

SAMPRITI

ISSN: 2454-3837

Vol. III, Issue-I, Page no-172-179

Background of Assamese Nationalism in the 19th Century

Mitali Kalita

Research Scholar, Department of History, Gauhati University

Abstract:

The 19th century witnessed a series of development in the history of Assam. During the first part of the century, there was the decline of the Ahom monarchy which ruled over Assam for almost 600 years. The decline of the Ahom power marked the beginning of the Colonial or British rule in Assam. The beginning of the British rule in turn marked the beginning of modern period in the history of Assam. The Colonial rulers through their administrative policies made the life of the Assamese people miserable in their own land. As such they earned distrust from every section of the Assamese society and the people decided to overthrow the British rule from their land. This created a feeling of nationalism though in a nascent form amongst the people of Assam in the latter half of the 19th century. The present paper on the basis of secondary sources attempts to make an analysis on the developments that created the background for the emergence of nationalism in Assam during the 19th century.

Key Words: colonial, nationalism

Introduction:

The closing decades of the 18th century and the very beginning of the 19th century witnessed the gradual disintegration of the glorious Ahom rule in Assam. The Moamoria rebellion, the Burmese invasion along with a couple of various other factors fastened the downfall of the Ahom monarchy in Assam. Taking advantage of this prevailing chaotic condition in Assam, the East India Company intervened in the internal matters of the kingdom. The local natives of Assam in the beginning looked upon the Colonial authority as their saviour against the Burmese yoke.(Barpujari 12) Even David Scott, the agent to the Governor General, North East Frontier, made it very clear that they did not have any intention of annexing any part of Assam to the British Indian Empire.(Goswami, 11) Soon with the wholehearted support of the native people of Assam, the Colonial authority successfully repealed the Burmese from Assam which was followed by the signing of the Treaty of Yandabo in 1826 between the Colonial Government and the Burmese King.(Barpujari 16) Under Article 2 of the Treaty of Yandabo, the Burmese king Ba-Gyi-Daw had renounced all his claims on Assam, Cachar and Jaintiya kingdom and henceforth evacuated these areas.(Goswami 11)

Discussion:

Soon after the signing of the Treaty of Yandabo, the Colonial Government misinterpreted the provisions of the treaty and thereby brought Assam under the Colonial orbit. On the excuse of providing a permanent arrangement in the war affected chaotic condition of Assam, the province was brought under the military occupation of the Company. Interestingly there was no any powerful Ahom claimant at that time to whom the Company could hand over the power after expelling the Burmese from Assam. Thus, by overlooking the previous promises made to the natives of Assam, the Company gradually established their political hold over Assam and its adjoining areas. Lower Assam and Upper Assam was annexed to the British Indian Empire in 1828 and 1833 respectively. This process of annexation continued till the 1880's and in 1873 Assam was formed as a Chief Commissioner's province. Thus, for the first time in her history Assam ceased to be an independent state.(Dutta3) The annexation of Assam by the Colonial Government in the long run was not at all welcomed by the inhabitants of the province. The establishment

of the British rule in Assam after 1826 brought about a revolutionary change in the political, social, economic, and religious life of the people of Assam and this transformation led to a change in their outlook in the form of political awakening which ultimately paved the way for the emergence of nationalism in Assam.(Dutta 65)

In the literary sense 'Nationalism' means 'patriotic feeling, principle or efforts'. Interestingly this type of nationalistic feelings was not at all visible among the common masses of Assam prior to the annexation of their territory by the Colonial Government. Hitherto, the loyalty of the people had been towards the rulers who could ensure for them square meals a day. As long as the people received their deserving due, they had not been concerned as to who was at the helm of the administration.(Goswami108)

At the initial moment, shifting of the power to the hands of the Colonial authorities had immensely affected the Ahom royal family as well as the nobility. The Ahom royal family as well as the nobility constituted the aristocratic or upper section of the Assamese society. They lost the power, prestige and position along with the economic privileges hitherto enjoyed under the Ahom monarchy. As such Upper Assam, which was the mainstay of the Ahoms, had provided the fertile ground for anti-British uprisings at that time.(Dutta 65) The period witnessed the outbreak of a series of anti-British uprisings headed by the members of the Ahom royalty and nobility. Even the members of the Ahom royal family with the help of Maniram Dewan¹ tried to organise an anti-British revolt in Assam simultaneously with the outbreak of the Revolt of 1857 at the all India level.

However, all these anti-British activities were unsuccessful being easily suppressed by the Colonial authority. Despite of these anti-British activities being suppressed, it itself exposed the growing disappointment among the aristocratic or upper section of the Assamese society against the Colonial rule in Assam. However, we cannot consider this anti-British sentiment of the aristocratic or upper section of the Assamese society as a nationalistic feeling, because regaining the lost power, prestige and position was the main factor behind these anti-British activities. In parallel to the anti-British activities of the aristocratic or upper section, the people from the hill areas of Assam also raised in revolt against the

annexation of their land by the Colonial Government. The Khasis, the Singphos, the Akas, the Nagas, the Garos, the Khamtis, etc made strong but unfortunately unsuccessful attempts to free their land from the Colonial control. (Dutta 7-20)

The establishment of Colonial rule in Assam was followed by various changes in the traditional economy of the state. The pre-Colonial healthy economic co-ordination of agriculture and industry was completely destroyed by the Colonial economic policies. The Assamese people in general were both farmers and artisans. While, agriculture was their main occupation, they performed the industrial pursuits like silk rearing and weaving, pottery, black smithy, iron smithy, bamboo works, etc as subsidiary occupation as an additional source of living as well as to fulfill their own very basic needs.(Goswami109-111) Now the Colonial policy of multiplication of taxes, imposition of new taxes, payment of taxes in cash, etc greatly affected the Assamese people. Adding further to their problem was the influx of cheap machine made goods with which indigenous products failed to compete resulting in gradual decline of traditional industrial pursuits which fetched an additional income to the ryots. This process of de-industrialisation even increased the population pressure on land. Prohibition on the cultivation of Opium (an intoxicant use by the people of Assam) by the Colonial Government further greatly shattered the domestic economy in the tribal areas.(Purkayastha 124-125)

As such the Assamese people through their *raij mels* (people's assembly) decided to protest against the ill-feted Colonial economic policies. These protest movements at times turned violent leading to the outbreak of anti-British agrarian revolts in Assam. Some of the most popular anti-British agrarian revolts of 19th century colonial Assam are the *Phulaguri Dhawa*, *Patharughaar Ron*, revolts at *Rangia*, *Lachima*, etc.(Barpujari (a) 88-94) The agrarian uprisings in Assam clearly revealed that the taxation policy of the Colonial Government of Assam caused widespread discontentment amongst the general people of the province. Even their cause was supported by the leading newspapers of the time like the *Indian Nation*, the *Amrit Bazar Patrika*, etc. In the editorial of these papers the taxation policy of the Colonial Government in Assam was highly criticized and even questions were raised regarding the issue in the Imperial Legislature. (Barpujari (a) 101-102)

Other than the specific grievances of the aristocratic class, the hill tribes and general people, the new administrative structure of the Colonial regime created a common grievance by throwing the Assamese language, the common medium of communication in the region to the background. Actually, the officials of the erstwhile Ahom administration were not found suitable for carrying on with the administrative work under the Colonial set up. Hence, the Company recruited a large number of Bengali *amolahs* (officials) from the neighbouring British province of Bengal to run their administration in this newly occupied province. With the coming of the Bengali *amolahs* in large number, the Bengali language gradually started to replace the native Assamese language in all kinds of communication. In fact, the Assamese language was replaced by the Bengali language as the official language of Assam.(Goswami20) Henceforth, efforts were made to restore the Assamese language to its pristine glory and position which created a sense of commonness and unity of purpose amongst the Assamese people.

Although *amolahs* from Bengal were brought to work in the newly administrative set up, the Colonial Government fully realized that this practice will not work in the long run. The natives of the soil must be relied and that it was up to the government to train them up to take up positions of trust and responsibility. Hence, the Colonial Government took some steps for the establishment of schools in the province with the sole intention of producing a group of loyal people who would serve the Colonial administration in Assam. These schools provided education in English language in modern lines which imbued the minds of the educated Assamese youths with western ideas. These newly western educated youths of Assam being inspired by their learning tried to remove the traditional veil of the Assamese society. A social reformation was initiated by them although social evils were very less in the Assamese society as compared to contemporary Indian society.(Barpujari (a) 103-106)

Many of these newly western educated Assamese youths after passing their matriculation had to go to Calcutta (presently Kolkata) or Dacca (presently in Bangladesh) in the neighbouring British province of Bengal for obtaining higher education as there was no such institution for obtaining higher education in Assam at that time. In Bengal, the Assamese youths came in direct contact with the pan-nationalistic feelings which were gaining momentum in Bengal. They realized the

intensity of common anti-British feeling because of the sufferings meted out by the people in different parts of British Indian Empire. After returning back the educated youths tried to aware the Assamese people about commonness of their Colonial sufferings with rest of British India in order to generate political awareness amongst them as well as a feeling of oneness with the Indians against their common enemy, the British. It is this feeling of oneness which gradually paved the way for the emergence of nationalism in Colonial Assam.

For creating awareness amongst the masses, the Assamese educated youths used the popular method of writing as printing press was established in Assam at the initiative of the Christian missionaries. The Christian missionaries came to Assam along with the British for spreading Christianity in the region. In the beginning the people of Assam did not like the Christian missionaries as they suspected that the missionaries would destroy their religion. But in the long run, these missionaries immensely contributed towards the development of Assamese language and literature amongst others. The missionaries established the first printing press in Assam at Sibsagar and from this press was published the first Assamese forth nightly magazine called *Orunodoi*. (Barpujari(b) 230) The *Orunodoi* became the path maker of the Assamese literary renaissance and this literary renaissance played a vital role in the emergence of nationalism in Colonial Assam. The missionaries through the press even translated some valuable books into Assamese language so that the Assamese people could grab the knowledge about the outside world. They too established Assamese medium schools for the people of Assam as they knew the importance of providing education in the vernacular medium. (Dutta 33-36)

The establishment of the press in Assam and subsequent publication of the *Orunodoi* was followed by the publication of a number of Assamese journals like *Assam Bilashini*, *Assam Mihir*, *Assam Darpan*, *Assam News*, *Assam Bandhu*, *Manu*, *Assam Tara*, *Lora Bandhu*, *Bijuli*, *Jonaki*, *Assam*, *Times of Assam*, etc which not only ventilated public grievances and raised the standard of journalism in the province, but also incalculated the feelings of unity and amity amongst the people of Assam and thereby indirectly contributed in arousing national consciousness amongst the people in Assam. (Sarma 344-346) Some literary associations like the

Gyan Pradayini Sabha, *Asamiya Sahitya Sabha*, *Assam Desh Hitaishini Sabha*, *Asamiya Bhasa Unnati Sadhini Sabha*, etc were also formed for bringing all round development of Assamese language and literature. Finally, in 1873 the Assamese language was restored to its rightful place. (Barpujari(b) 142-145)

The growing anti-British feelings amongst the Assamese people also found expression through the establishment of some socio-political organisations like the *Jorhat Sarbajanik Sabha*, *Tezpur Ryot Sabha*, etc. These organisations represented the grievances of the people before the Colonial Government on one hand and on the other tried to arouse political consciousness amongst the Assamese. In the meanwhile, in the year 1885 the Indian National Congress was established as a common platform to fight for the cause of the Indian people. The delegates from the socio-political organisations of Assam attended the annual sessions of the Indian National Congress and thereby acted as a bridge in amalgamating the nascent Assamese nationalism with the pan-Indian Nationalism. (Dutta 43-48)

Conclusion :

The feeling of nationalism in 19th century Assam was a gradual development that had its roots in the atrocities created by the Colonial Government in Assam. The Colonial rule on its negative side destroyed the entire political and economic set up of pre-Colonial Assam. But on the positive side, it linked up the people of Assam with the modern education system which widened the mental horizon of a section of the Assamese society. Most importantly this widening of mental horizon helped in linking the growing anti-British feeling in Assam with the pan- Indian Nationalism.

Notes :

1. Maniram Dewan was a member of the Assamese nobility who served the erstwhile Ahom Kingdom as well as British East India Company.

References :

Barpujari, (a) H. K. (ed.), *Political History of Assam, Volume-I*. Guwahati: 1977. Print.
Barpujari, H. K. *Assam In The Days Of The Company (1826-1858)*. Guwahati: 1980. Print.

- Barpujari, (b) H. K. (ed.), *The Comprehensive History of Assam, Volume-V*. Guwahati: 2004. Print.
- Bhatia, B.M. *Famines in India*. New delhi:1963. Print.
- Chandra, Bipan. *The Rise and Growth of Economic Nationalism in India*. New Delhi: 1966. Print.
- Desai, S.S.M & Bhalarao, Nirmal. *Economic History Of India*. Mumbai: Himalaya Publishing House, 2004. Print.
- Dutta, A. *Assam in the Freedom Movement*. Calcutta : 1991. Print.
- Dutta, A. (ed.) *National Upsurge in Assam*. Guwahati : 2000. Print.
- Dutt, R. Palme, *India Today*. People Publishing House (P) Ltd. 2008. Print.
- Gopal, S. *British policy in India 1858-1905*. Cambridge:1965. Print.
- Ghosh, D., *Pressure of Population and Economic Efficiency in India*, New Delhi, 1946. Print.
- Goswami, P. “Colonial Penetration And The Emergence Of Nationalism In Assam” in Arun Bhuyan (ed.), *National Upsurge in Assam*. Guwahati : 2000. Print.
- Goswami, P. “Genesis Of Assamese Nationalism” in Priyam Goswami (ed.), *Insight*. Department of History, Gauhati University: 2005. Print.
- Purkayastha, Sudeshna. *Indigenous Industries Of Assam: 1870-1925*. Kolkata: 2005. Print.
- Raychoudhury, S.C. *History Of India, A detailed Study of political ,Economic ,Social and Cultural Aspects*. Surjeet Publication, 2002. Print.
- Sarma, Saytendra Nath. *Asamiya Sahityar Itibritta*. Guwahati: 1971. Print.

Govt. Reports :

- Report of RBI & Govt. of India, Ministry of finance : Economic Survey of Various years (from internet)
- Report of Govt. of India on Agriculture (from internet)
- NSS Report
- Foodgrains Enquiry Committee Report



For the authors

Write a self declaration. Mention that the paper is original and unpublished.

Write a title on the top of the page at the centre and mention about the authors designation, Mail address, telephone no, fax no, email id etc.

An abstract must be enclosed maximum of 150 words with the research paper and mention 3 to 6 key words to specify the article.

Manuscript type should be written in double line spacing on one side of the paper (A4 size) and leave one inch in every side of the page. Write the article in page maker software in Times new Roman or Geetanjali light font. (English 12 size and Assamese 14 size) send a hard copy and a soft copy.

Author must follow these steps for writing the research article—introduction, area of research, methodology, findings, conclusion etc.

In case of citation author have to mark the proper citation side. For any kind of quotation, please follow the quotation mark (“.”) and mention the citation in the body of the text like (Patar 30, or Patar, 2013: 30)

Author should mention properly the reference and Bibliography in MLA method:

Bibliography :

Book:

Patar, D. *Tiwa Loko Sanskritir Abhash*. Guwahati: Bandhav, 2013. Print.

Chapter in Book/Article:

Patar, D. “Tiwa Sakalar Paniyo,” in *Tiwa Loka Sanskritir Abhash*. Guwahati: Bandhav, 2013. Print.

Patar, D. “Tiwa Lokageet,” in *Asomar Lokasanskritir Nirbachita Prabandh*. Edited by Baijayanta Keot. Guwahati: Eastern Book House, April, 2016. Print.

Edited Book:

Patar, D. (ed.). *Asomiya Sahityar Bisar Aru Bishleshan*. Guwahati: Sampri, 2015. Print.

Ph.D. Thesis:

Patar, D. *Morigaon Jilar Utsav-Anushthan : Eti Samikshatmak Adhyayan*. Ph.D. Thesis. Gauhati University: India, 2013. Unpublished.

In case of references give the page number properly

(N: B: If the paper is selected than you have to pay for a processing fee to our editorial board. We shall communicate in this purpose)

Contents of the last issue, Sept. 2016

ড° নিতু চহৰীয়া

অসমীয়া অনাতাঁৰ নাটকত প্ৰতিফলিত সমাজ জীৱনৰ প্ৰতিচ্ছবি : এক অৱলোকন /5-16

ড° চিত্ৰজিৎ শইকীয়া

বেজবৰুৱাৰ তত্ত্ব-কথাত শঙ্কৰদেৱ আৰু তেওঁৰ দৰ্শনৰ প্ৰসংগ /17-38

প্ৰণৱ প্ৰসাদ বৰা

গুণাভিৰাম বৰুৱাৰ *আ/স/ম বন্ধু* আৰু ঊনবিংশ শতিকাৰ চিন্তা-চেতনা / 39-49

ৰীতা দাস

ভবেন্দ্ৰ নাথ শইকীয়াৰ ‘অনুগত ভূত’ গল্পত নাৰী মনঃস্তব্ধ /50-56

গীতা দাস

অসমীয়া আৰু সম্বলপুৰী ভাষাৰ ধনিত্ব : এক তুলনামূলক অধ্যয়ন /57-65

ড° বন্দিতা মুদিয়াৰ ঠাকুৰীয়া

উড়িয়া ভাষাত আন ভাৰতীয় ভাষাৰ প্ৰভাৱ /66-71

অজন্তা দাস

অসমীয়া গীতি-সাহিত্যত নাৰীৰ চিত্ৰণ : ভূপেন হাজৰিকাৰ সমসাময়িকলৈ /72-83

শ্ৰীমতী বৰ্ণালী শইকীয়া

অসমৰ ঠেঙ্গাল কছাৰী জনগোষ্ঠীৰ সামাজিক লোকাচাৰত নাৰীৰ ভূমিকা / 84-90

Pranjal Medhi

An Investigation into the Response of Mainstream News Media to the new wave of Social Media in India / 91-102

Dr. (Mrs) Juri Gogoi Konwar

Socio-cultural context of alcoholic beverage *Apong* among the Mishing people of Assam/ 103-116

Nava kumar Daimary

The *Langamara Puja* of Bodo Society in Goalpara District. /117-120

Arpita Das

The Dalit mind / 121-127

Dr. Mridusmita Devi

Inclusion Education :A path way to Education for All /128-133

Junmoni Borah¹, Bandita Barua¹, P. M. Baruah², and J.C. Kalita¹
Nutrient Composition of Ovarian Follicular Fluid of Goat / 134-139

Suman Devnath

Flood and Assam / 140-144