

সম্প্রীতি
ৰাষ্ট্ৰীয় গৱেষণা পত্ৰিকা

ISSN : 2454-3837

SAMPRITI

DOUBLE BLIND PEER REVIEWED NATIONAL RESEARCH
JOURNAL OF HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES
Vol.-V, Issue-I, March 2019

Editor in Chief

Dr. Dhiraj Patar

Assistant Editor

Dr. Rumi Patar



SAMPRITI PUBLICATION
NEAR GAUHATI UNIVERSITY
ASSAM FOREST SCHOOL-781014

SAMPRITI : A Half yearly bi-lingual (Assamese and English) Double-Blind Peer Reviewed National Research Journal of Humanities and Social Sciences, Edited & published by Dr. Dhiraj Patar on behalf of Sampriti Publication, Ghy-14. ISSN : 2454-3837, Volume-V, Issue-I, March, 2019.

Advisor

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

Editorial Board

Editor in Chief

Dr. Dhiraj Patar

Assistant Editor

Dr. Rumi Patar

Members

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

Price: 150.00/-

Publicity & Distributor: BANDHAV, Panbazar, Ghy-1

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

contents

অলংকাৰ, ইয়াৰ ইতিহাস আৰু অসমীয়া অলংকাৰ /7-15

ড° কাকলি গগৈ

চাওঁতালসকলৰ গোত্ৰ বিভাজন প্ৰথা : এটি আলোচনা /16-23

ড° উমেশ দাস

বৰপেটা অঞ্চলৰ লোকসমাজত প্ৰচলিত জন্ম আৰু তোলনি বিয়াৰ সৈতে

জড়িত স্ত্ৰী-আচাৰ : এটি আলোচনা /24-32

ড° ডেইজী বাণী ডেকা

মুনীন ভূঞাৰ হাতী আৰু ফান্দী নাটকত প্ৰতিফলিত লোকনাট্য

পৰম্পৰাৰ প্ৰয়োগ /33-42

লাকী দাস

অসমীয়া বিবাহ-পদ্ধতিত আয়তীৰ ভূমিকা : এটি আলোকপাত /43-52

ড° নিতু চহৰীয়া

দেৱকান্ত বৰুৱাৰ কবিতাত প্ৰেম আৰু নাৰী সম্পৰ্কে ধাৰণা /53-60

তৰালী সূত্ৰধৰ

দলিত আৰু দলিত সাহিত্য : এক চমু পৰিচয় /61-68

প্ৰাঞ্জল কুমাৰ নাথ

অসমৰ সাধুকথাত লোক-বিশ্বাস : এক অধ্যয়ন /69-83

ড° চম্পক শইকীয়া

HANDLOOM INDUSTRY IN INDIA: PROBLEMS AND PROSPECTS /84-88

Sibi Borgohain

LANDLESSNESS AND THE AGRARIAN POLITICS IN POST COLONIAL ASSAM /89-107

Dhanmoni Kalita

WOMEN AND ACCESS TO PLACES OF WORSHIP : A STUDY OF THE INDIAN SCENARIO /108-112

Arpita Das

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

অলংকাৰ, ইয়াৰ ইতিহাস আৰু অসমীয়া অলংকাৰ

ড° কাকলি গগৈ
সহকাৰী অধ্যাপক, অসমীয়া বিভাগ
কটন বিশ্ববিদ্যালয়

সংক্ষিপ্তসাৰ :

মানৱ ইতিহাসৰ আৰম্ভণীৰ পৰাই অৰ্থাৎ মানুহে লজ্জা নিবাৰণৰ বাবে গা ঢাকিবলৈ বস্তুৰ পৰিধান কৰা দিনৰে পৰা বুদ্ধিসত্তাৰ সমানেই সৌন্দৰ্য চৰ্চাকো গুৰুত্ব প্ৰদান কৰি আহিছে। সৌন্দৰ্য চৰ্চাৰ আহিলা হিচাপে অলংকাৰৰ ব্যৱহাৰেই আটাইতকৈ বেছি গুৰুত্বপূৰ্ণ স্থান গ্ৰহণ কৰিছে। সমাজত অলংকাৰৰ প্ৰয়োগ প্ৰাগ ঐতিহাসিক কালৰে পৰা হৈ আহিছে। ব্যৱহাৰৰ ধৰণ বা ভিন্নতা অনুসৰি অলংকাৰসমূহ বিভিন্নধৰণে ব্যৱহাৰ হৈ আহিছে। দেহৰ অংগ অনুযায়ী, পৰিৱেশ অনুযায়ী, ধাতু অনুযায়ী, পেটাৰ্ণ অনুযায়ী অলংকাৰৰ বিভিন্ন ভাগ দেখা যায়। সমাজ জীৱনৰ বিশিষ্ট অংগ হিচাপে অলংকাৰে অসম তথা অসমীয়া সমাজত গুৰুত্বপূৰ্ণ ভূমিকা গ্ৰহণ কৰি আহিছে। অসমৰ প্ৰাচীন গ্ৰন্থৰূপে খ্যাত কালিকাপুৰাণতো দেহৰ শোভাবৰ্ধন কৰা বিভিন্ন অলংকাৰৰ বৰ্ণনা আছে। আলোচিত গৱেষণা পত্ৰখনিত অলংকাৰ, ইয়াৰ আদিমূলৰ লগতে অসমৰ বিভিন্ন আ-অলংকাৰৰ বিষয়ে আলোচনা দাঙি ধৰা হ'ব।

সূচক শব্দ : অলংকাৰ, পৰম্পৰাগত, সমাজ জীৱন।

১.০ আৰম্ভণি :

দেহৰ সৌন্দৰ্যবৰ্ধনৰ নিমিত্তে তথা বহুসময়ত সামাজিক প্ৰতিপত্তি দৰ্শোৱাৰ নিমিত্তে সমাজত প্ৰাগ-ঐতিহাসিক কালৰে পৰা অলংকাৰৰ ব্যৱহাৰ হৈ আহিছে। দেশ, জাতি, অঞ্চলভেদে নিজ বিশেষত্বৰে গঢ় লৈ উঠা অলংকাৰে সাংস্কৃতিক জীৱনৰ এক বিশেষ অংশ আগুৰি আছে। প্ৰকৃততে সমাজ জীৱনৰ বাবে অলংকাৰ স্থূল সামগ্ৰী যেন বোধ হ'লেও ইয়াৰ মাজতে একোটা জাতিৰ স্বকীয় বৈশিষ্ট্য ফুটি উঠে। পূৰ্বতে ধাতুৰ অলংকাৰ নিৰ্মাণ হোৱাৰ পূৰ্বে আদিম মানৱে প্ৰকৃতিৰ পৰা আহৰিত ফুল-পাতেৰে নিজৰ শোভাবৰ্ধন কৰিছিল। জনপ্ৰবাদ অনুসৰি পুৰণি কালত প্ৰথম অৱস্থাত পুৰুষেহে অলংকাৰ পৰিধান কৰিছিল। পুৰুষসকলে দৈনন্দিন জীৱনৰ সকলো সময়তে অলংকাৰ পৰিধান কৰাৰ বিপৰীতে মহিলাই প্ৰয়োজনতহে অলংকাৰ পৰিধান কৰিছিল। ধাৰণা অনুসৰি “হাত-ভৰিত পিন্ধা খাৰু-বালা আদিয়ে কৰ্ম কৰোঁতে টুং-টাং আদি শব্দৰ সৃষ্টি কৰি কৰ্মৰ অৱসাদ দূৰ কৰাত সহায় কৰিছিল। নৃত্যৰ ক্ষেত্ৰত হাত-ভৰিৰ অলংকাৰে নৃত্যৰ তাল ৰক্ষা কৰি নৃত্য ৰসাল কৰিছিল।” (চাও লোকেশ্বৰ গগৈ, অসমৰ লোক সংস্কৃতি, ২য় খণ্ড, অলংকাৰ, পৃষ্ঠা ৬৭১)।

সাধাৰণতে অলংকাৰ বুলি ক'লে মূৰৰ পৰা ভৰিলৈকে পৰিধান কৰা সকলো অলংকাৰক সামৰি লয়। প্ৰাচ্য আৰু পাশ্চাত্য উভয় শ্ৰেণীৰ সমাজতে বিভিন্ন কাৰণত অলংকাৰ ব্যৱহাৰ হৈছে। অলংকাৰ শব্দৰ উৎপত্তিৰ দিশলৈ চালে দেখা যায় যে প্ৰাচ্যৰ দেশসমূহত অলংকাৰ বুলি ক'লে দুই প্ৰকাৰৰ অলংকাৰক বুজা গৈছিল। এক প্ৰকাৰৰ অলংকাৰে দেহৰ সৌন্দৰ্য বৰ্ধন কৰিছিল আৰু আনবিধ অলংকাৰে সাহিত্যৰ সৌন্দৰ্য বৃদ্ধি কৰিছিল। পাশ্চাত্যৰ ধাৰণা অনুসৰি অলংকাৰ বা Jewellery শব্দটো ‘Jewel’ শব্দৰ পৰা আহিছে। এই Jewel শব্দটো পুৰণি ফৰাছী শব্দ ‘jouel’ আৰু লেটিন শব্দ ‘jocale’ৰ পৰা আহিছে যাৰ অৰ্থ খেলাৰ সামগ্ৰী।

১.১ গৱেষণাৰ পৰিসৰ :

এই গৱেষণা পত্ৰখনিত অলংকাৰ আৰু অসমৰ বিভিন্ন অলংকাৰৰ বিষয়ে আলোচনা দাঙি ধৰা হ'ব। পৰম্পৰা অনুযায়ী অতীজৰে পৰা অসমত বিভিন্ন ধৰণৰ অলংকাৰৰ ব্যৱহাৰ হৈ আহিছে। পৰম্পৰা তথা প্ৰয়োজনীয়তা অনুসৰি গঢ় লৈ উঠা অলংকাৰৰ বিশেষত্ব সম্পৰ্কে, তথা বিভিন্ন উপাদান সম্পৰ্কে আলোচনা কৰাৰ প্ৰয়াস কৰা হ'ব।

১.২ উদ্দেশ্য :

- ১। সমাজ জীৱনৰ বিশিষ্ট অংগ হিচাপে অলংকাৰৰ গুৰুত্ব নিৰূপণ।
- ২। অসমৰ বিভিন্ন অলংকাৰৰ ভিন্নতাৰ ধৰণ নিৰ্ণয় কৰা।
- ৩। অসমত অলংকাৰৰ পৰম্পৰা সম্পৰ্কে এটি ধাৰণা প্ৰদান কৰা।

১.৩ গৱেষণাৰ পদ্ধতি :

গৱেষণাৰ বাবে ইয়াত মূলতঃ বিশ্লেষণাত্মক পদ্ধতি গ্ৰহণ কৰা হৈছে। আলোচনাৰ সুবিধাৰ বাবে বিভিন্ন প্ৰাচীন গ্ৰন্থৰ লগতে বিভিন্ন গৱেষণামূলক প্ৰবন্ধ তথা গ্ৰন্থৰ সহায় লোৱা হৈছে।

২.০ বিভিন্ন জাতি-জনগোষ্ঠীৰ সমন্বিত প্ৰচেষ্টাত গঢ় লৈ উঠা অসম তথা অসমীয়া সংস্কৃতিয়ে তাৰ বৰ্ণাঢ্য বুকুত ভিন্ন প্ৰকাৰৰ উপাদানক ঠাই দিছে। খাদ্যসম্ভাৰৰ পৰা আৰম্ভ কৰি স্থাপত্য-ভাস্কৰ্য সকলো দিশতেই অসমীয়া সংস্কৃতিৰ মাজত বৰ্ণাঢ্য ৰূপ লক্ষ্য কৰা যায়। অলংকাৰো ইয়াৰ বাহিৰত নহয়। সাংস্কৃতিক উপাদান হিচাপে বিভিন্ন জাতি-জনজাতিৰ ভিন্ন প্ৰকাৰৰ অলংকাৰে এক সমৃদ্ধিশালী সংস্কৃতিৰ আভাস আমাক দি যায়। দেখা যায় যে প্ৰাচ্যৰ লগতে পাশ্চাত্যৰ দেশসমূহতো অলংকাৰৰ ব্যাপক ব্যৱহাৰ আছে। আনুমানিক ৫০০০ বছৰ আগতে সমৃদ্ধিশালী সভ্যতাৰ স্বাক্ষৰ ৰূপে জনাজাত মেচোপটেমিয়াৰ সভ্যতাত অলংকাৰ নিৰ্মাণক শিল্পকলাৰ এক বিশিষ্ট অংগ হিচাপে গণ্য কৰা হৈছিল। তেওঁলোকে বিভিন্ন ধাতুৰ পৰা অলংকাৰ নিৰ্মাণৰ প্ৰচেষ্টা হাতত লৈছিল। প্ৰাচীন গ্ৰীক সভ্যতাতো অন্যান্য উপাদানৰ লগতে অলংকাৰ নিৰ্মাণেও গুৰুত্বপূৰ্ণ ভূমিকা গ্ৰহণ কৰিছিল। আনুমানিক খৃ.পূ. ১৬০০ বছৰ আগতে গ্ৰীচত সোণ আৰু বিভিন্ন ৰত্নখচিত অলংকাৰৰ নিৰ্মাণ কৰা হৈছিল। বিশেষকৈ খৃ.পূ. চতুৰ্থ শতিকাৰ পৰা অলিম্পিকত বিজয়ী ঘোষিত প্ৰতিযোগীক প্ৰদান কৰিবৰ বাবে অলিভ গছৰ পাতৰ আৰ্হিত নিৰ্মিত মেডেলসমূহ উচ্চ পৰ্যায়ৰ প্ৰযুক্তিৰ জৰিয়তে সোণত নিৰ্মাণ কৰিছিল। গ্ৰীকবাসী লোকসকলে বিশ্বাস কৰিছিল যে সোণৰ পৰা নিৰ্মিত বিভিন্ন অলংকাৰে অদৃশ্য কোপদৃষ্টিৰ পৰা ব্যক্তি বিশেষক ৰক্ষা কৰে। এনে বিশ্বাসৰ বাবেও তেওঁলোকে সৌন্দৰ্য বৰ্ধনৰ লগতে নিৰাপত্তাৰ বাবেও সোণৰ অলংকাৰ পৰিধানৰ ওপৰত গুৰুত্ব প্ৰদান কৰিছিল।

ভাৰতীয় পৰম্পৰাতো অলংকাৰ পৰিধান কৰাৰ আঁৰত বিভিন্নধৰণৰ কাৰণ নিহিত হৈ থকা দেখা যায়। দেহৰ শোভাবৰ্ধনৰ বাবে, সামাজিক, ৰাজনৈতিক প্ৰতিপত্তি নিদৰ্শনৰ বাবে, বিভিন্ন ধৰণৰ অপশক্তিৰ পৰা ৰক্ষা পাবৰ নিমিত্তে এই অলংকাৰ পৰিধান কৰা হৈছিল। পৌৰাণিক কালত ৰাজনৈতিক মিত্ৰতাৰ বাবে বা বন্ধুত্বৰ চিনস্বৰূপে এজন ৰজাই আনজন ৰজাক বিভিন্ন বয়বস্ত্ৰৰ লগতে অলংকাৰো উপঢৌকন হিচাপে প্ৰদান কৰিছিল। প্ৰকৃততে অলংকাৰে এজন ব্যক্তিৰ সামাজিক মৰ্যাদা ৰক্ষাৰ লগতে সামাজিক অৰ্থনৈতিক সুৰক্ষা দিয়াৰ ক্ষেত্ৰতো সফল হৈছিল।

২.১ বিশ্লেষণ কৰিলে দেখা যায় যে মানৱ পৰম্পৰাত অলংকাৰ বিভিন্ন কাৰণত ব্যৱহাৰ কৰা হয়। এই কাৰণসমূহ আমি এনেদৰে আলোচনা কৰিব পাৰোঁ —

ক) দেহৰ সৌন্দৰ্য বৰ্ধনৰ বাবে মূলতঃ অলংকাৰৰ ব্যৱহাৰ কৰা হয়।

খ) সামাজিক প্ৰতিপত্তিৰ স্বাক্ষৰ হিচাপে অলংকাৰৰ ব্যৱহাৰ কৰা হয়।

গ) বিভিন্ন ধৰ্মীয়, নৃগোষ্ঠীয় আৰু সামাজিক ব্যৱস্থাৰ প্ৰতীক হিচাপে অলংকাৰৰ ব্যৱহাৰ।

ঘ) আধিভৌতিক শক্তি বা বিভিন্ন গ্ৰহৰ কোপদৃষ্টিৰ পৰা ৰক্ষা পৰিবলৈও অলংকাৰৰ ব্যৱহাৰ।

ঙ) শিল্পীমনৰ প্ৰকাশক স্বৰূপে অলংকাৰ ব্যৱহাৰ হয়। কুটিৰশিল্প বিকাশতো ই অবিহণা যোগায়।

চ) বিভিন্ন ব্যক্তিগত সম্বন্ধ যেনে প্ৰেম, বিবাহ, ভাগ্য নিৰ্ণয় আদি বিভিন্ন কাৰণতো অলংকাৰ পৰিধান কৰা হয়।

ভাৰতীয় অলংকাৰ বিষয়ক এক গৱেষণা অনুযায়ী আঠপ্ৰকাৰৰ কাৰকে এখন সমাজত অলংকাৰ ব্যৱহাৰ কৰাৰ ক্ষেত্ৰত উদ্ভূত কৰে। সেই কাৰণসমূহ হ'ল—

১। ভৌগোলিক কাৰক— প্ৰাকৃতিক উপাদান যেনে শিল, বায়ু, পানী আদিত সৃষ্ট উপাদান।

২। জ্যোতিষ বিজ্ঞানৰ ফলত— গ্ৰহ, নক্ষত্ৰ, ৰাশিফল আদিৰ বাবে পৰিধান কৰিবলগীয়া ৰত্ন।

৩। ধৰ্মীয় কাৰক— দেৱ-দেৱতাৰ আশীৰ্বাদ তথা বিভিন্ন ধৰ্মীয় বিশ্বাসৰ বাবে।

৪। সামাজিক কাৰক— বিভিন্ন উৎসৱ-পাৰ্বণৰ লগতে জীৱনযাত্ৰাৰ লগত জড়িত বিভিন্ন কাৰণৰ বাবে পৰিধান কৰা অলংকাৰ।

৫। ৰাজনৈতিক কাৰক— ৰাজকীয়, সামাজিক প্ৰতিপত্তি প্ৰদৰ্শন, উপঢৌকন হিচাপে তথা কোনো প্ৰথাৰ প্ৰবৰ্তনৰ বাবে।

৬। অৰ্থনৈতিক কাৰক— মূল্য, চাহিদা, জনপ্ৰিয়তা।

৭। সাংস্কৃতিক কাৰক— বিভিন্ন সাংস্কৃতিক পৰম্পৰা ৰক্ষাৰ নিমিত্তে।

৮। শৈল্পিক কাৰক— সোণাৰী, শিল্পী আদিৰ প্ৰতিভা প্ৰকাশ তথা বৃত্তিগত কাৰণত।

২.২ দেখা যায় যে বৈচিত্ৰতাৰ মাজত ঐক্য সাধন কৰা অসমীয়া সংস্কৃতিত অলংকাৰে সোণত সূৰগা চৰাইছে। জাতীয় জনজাতীয় বিভিন্ন অলংকাৰে সময় অনুযায়ী অসমীয়া মানুহৰ সৌন্দৰ্যবোধৰ সুন্দৰ সাক্ষ্য দাঙি ধৰি আহিছে। নগেন শইকীয়াই এইক্ষেত্ৰত সঠিকভাৱেই মন্তব্য কৰিছে যে—

“অলংকাৰৰ লগত অসমীয়া মানুহৰ অৰ্থনৈতিক আৰু সামাজিক অৱস্থাৰ আৰু অসমীয়া মানুহৰ সৌন্দৰ্যবোধৰ পৰিচয় জড়িত হৈ আছে। তদুপৰি যিবিলাক ধাতুৰে অসমীয়া মানুহে অলংকাৰ গঢ়িছিল সেই ধাতুসমূহ পোৱাৰ বা সংগ্ৰহ কৰাৰ উৎসয়ো এহাতে দেশখনৰ খনিজাত সম্পদৰ

আৰু অন্যান্য দেশৰ লগত থকা বাণিজ্যিক সম্পৰ্কৰ সাক্ষ্যও দিয়ে।”

(অসমীয়া মানুহৰ ইতিহাস, পৃষ্ঠা ২১৫)

এইখিনিতে উল্লেখযোগ্য যে অসমত আহোম ৰজাৰ দিনত সোণৰ অলংকাৰ নিৰ্মাণৰ নিমিত্তে সোণকোষ আৰু সোৱণশিৰি নৈৰ পৰা সোণ কমোৱা হৈছিল আৰু এই সোণ কমাবৰ বাবে ‘সোণোৱাল’ নামেৰে এটি বৃত্তিগত সম্প্ৰদায়ৰ সৃষ্টি হৈছিল। সেই একেদৰে ৰূপ আৰু তাম কমাবৰ বাবে ‘ৰূপোৱাল’ আৰু ‘তিৰোৱাল’ সম্প্ৰদায়ৰ সৃষ্টি হৈছিল। কৌটিল্যৰ অৰ্থশাস্ত্ৰতো প্ৰাচীন অসমত সোণ কমোৱাৰ ইংগিত পোৱা যায়। অৰ্থশাস্ত্ৰত থকা উল্লেখ অনুসৰি অসমৰ এটি নদীকাষৰীয়া অঞ্চল ‘সুৱৰ্ণকুণ্ড’ৰ পৰা সোণ কমোৱা হৈছিল।

অসমৰ প্ৰাচীন গ্ৰন্থ *কালিকাপুৰাণ*তো অলংকাৰ সম্পৰ্কীয় বিভিন্ন তথ্য পোৱা যায়। *কালিকাপুৰাণ*ত দেহৰ বিভিন্ন অংশত পৰিধান কৰা বিভিন্ন অলংকাৰৰ উল্লেখ থকা উপৰি এইবোৰ পৰিধানৰ বিভিন্ন নিয়ম সম্পৰ্কেও উল্লেখ থকা দেখা যায়। *কালিকাপুৰাণ*ৰ উল্লেখ অনুসৰি অনুসৰি ডিঙিৰ ওপৰত কেতিয়াও ৰূপৰ অলংকাৰ পৰিধান কৰা নহৈছিল। এই নিয়ম সম্পৰ্কে তাত কোৱা হৈছে—

“গ্ৰীৱোৰ্ধদেশে ৰৌপাস্ত ন কদাচি ভূষণম্।”

এইখনি পুৰাণত লো আৰু কাঁহৰ অলংকাৰ পিন্ধাৰ ক্ষেত্ৰত বাধা আৰোপ কৰা আছে। *কালিকাপুৰাণ*ত মূলতঃ চল্লিশবিধ অলংকাৰৰ উল্লেখ আছে। তাৰ ভিতৰত ললটিকা, তালপাত্ৰ, কুণ্ডল, হাৰ, উত্তংগ, উৰ্মিকা আদি উল্লেখযোগ্য।

ইয়াৰ বাহিৰেও অসমৰ বিভিন্ন ভাস্কৰ্যৰ পৰাও অলংকাৰ সম্পৰ্কে বিভিন্ন তথ্য আহৰণ কৰিব পাৰি। কিন্তু বহু সময়ত এই মূৰ্তিবোৰৰ হাত, নাক, কাণ, ডিঙি আদিত ব্যৱহাৰ কৰা অলংকাৰসমূহ মূলতঃ অসমীয়া অলংকাৰ হয়নে নহয় সেই সম্পৰ্কে সঠিককৈ ক’ব নোৱাৰি।

অসমীয়া লোকসাহিত্যতো বিভিন্ন স্থানত অলংকাৰৰ উল্লেখ পোৱা যায়। বিশেষকৈ বিহুগীত, বনঘোষা, বিয়ানাম আদিত ইয়াৰ ব্যৱহাৰ দেখা যায়। এই গীতসমূহত আহোম ৰজাৰ দিনত ব্যৱহাৰ হোৱা বিভিন্ন অলংকাৰৰ বৰ্ণনা দাঙি ধৰে—

“স্বৰ্গদেউ ওলালে বাটচ’ৰাৰ মুখলৈ

দুলীয়াই পাতিলে দোলা;

কাণত জিলিকিলে নৰা জাংফাই

গাত গোমচেঙৰ চোলা।”

আকৌ, “ছাঁ পাই বগলী চৰে সমনীয়া

পানী পাই বগলী নাছে;

কোন শতৰুৱে

কৈ পঠিয়ালে

মৈদামত কেঁচাসোণ আছে।”

সেইদৰে বেলাড বা মালিতাসমূহতো অলংকাৰ তথা অলংকাৰত খটোৱা মণি মুকুতাৰ কথা উল্লেখ আছে।

“হাৰৈয়ে খুজিলে

হাৰেকটা মাদলি

পাৰৈয়ে খুজিলে মণি;

বুকুৰ নুমলীয়ে

খুজি পঠিয়ালে

এখনি হাতী দাঁতৰ ফণি।”

অসমীয়া মহিলাৰ অলংকাৰসমূহে তেওঁলোকৰ ইচ্ছা অনিচ্ছাৰ লগতে ব্যক্তিগত, সামাজিক আৰু অৰ্থনৈতিক অৱস্থাকো প্ৰকাশ কৰে।

“আগে লিক্লিকিয়া

বৰশী ডাঁৰিটি

ৰঙাকৈ বৰলৰ টোপ,

যেই দিব পাৰিব

মিনা কৰা থুৰীয়া

সেই নিব পাৰিব মোক।”

সেইদৰে বিয়ানামত গাইছে—

“জালিকটা মণিধাৰি ধাৰে কাটে পানী

কি চাই আছা আইদেউৰ মাকে

টুকি দিয়া পানী কি ঐ ৰাম।”

২.৩ ব্যৱহাৰৰ ধৰণ আৰু নিৰ্মাণ পদ্ধতি অনুসৰি অসমত প্ৰচলিত অলংকাৰসমূহক বিভিন্ন ভাগত ভাগ কৰিব পাৰি। এই ভাগসমূহ কোনো নিৰ্দিষ্ট নিয়মৰ মাজত আৱদ্ধ নহয় যদিও অলংকাৰৰ মৌলিক চৰিত্ৰ অনুসৰি আমি ইয়াক ভাগ কৰি দেখুৱাব পাৰোঁ—

ক) জাতীয়-জনজাতীয় অলংকাৰ —

অসম বিভিন্ন জাতি-জনগোষ্ঠীৰ সমন্বয়ক্ষেত্ৰ। অসমৰ পৰম্পৰাগত বিভিন্ন অলংকাৰে অসমীয়া সংস্কৃতিৰ সৌষ্ঠৱ বৃদ্ধি কৰাৰ লগতে বিভিন্ন জনজাতিৰ মাজত অলংকাৰসমূহেও অসমীয়া অলংকাৰক এক নতুন মাত্ৰা প্ৰদান কৰিছে।

খ) ধাতু অনুযায়ী নিৰ্মিত অলংকাৰ —

অলংকাৰ নিৰ্মাণৰ বাবে সাধাৰণতে সোণ আৰু ৰূপৰে ব্যৱহাৰ কৰা হয় যদিও সময়বিশেষে তাম আৰু অন্যান্য মিশ্ৰিত ধাতুৰ পৰাও অলংকাৰ নিৰ্মাণ কৰা হয়। বৰ্তমান সময়ত কাঁঠ, বাঁহ, কুহিলা আদিৰ পৰাও অলংকাৰ নিৰ্মাণ কৰা দেখা যায়।

গ) দেহৰ অংগ অনুযায়ী —

দেহৰ বিভিন্ন অংগ অনুযায়ী মূৰৰ পৰা ভৰিলৈকে পৰিধান কৰা অলংকাৰসমূহক

বিভিন্ন ভাগত ভাগ কৰা হয়। এইবোৰক গ্ৰীবাভৰণ, কৰ্ণভাৰণ, হস্তাভাৰণ, পদ্মাভাৰণ আৰু কটিবান্ধ এইকেইটা ভাগত ভাগ কৰা হয়। অৰ্থাৎ ডিঙিত পিন্ধা, কাণত পিন্ধা, হাতত পিন্ধা, ভৰিত পিন্ধা, কঁকালত পিন্ধা বিভিন্ন অলংকাৰক ভিন ভিন ভাগত ভাগ কৰা হৈছে।

ঘ) গঠন বা পেটাৰ্ণ অনুযায়ী অলংকাৰ —

নিৰ্মাণ পদ্ধতি বা গঠন অনুযায়ীও আমি অলংকাৰ সমূহক বিভিন্ন ভাগত ভাগ কৰিব পাৰোঁ। চাৰিচুকীয়া, তিনিকোণীয়া বহল, চেপেটা তথা বিভিন্ন উপাদানৰ আৰ্হিত গঢ় লৈ উঠা অলংকাৰসমূহক আমি বিভিন্ন ভাগত ভাগ কৰিব পাৰোঁ।

ঙ) স্থান অনুযায়ী —

নিৰ্দিষ্ট এক স্থানৰ বিশেষত্ব লৈও অসমীয়া পৰম্পৰাগত অলংকাৰসমূহৰ মাজত পাৰ্থক্য দেখা যায়। উদাহৰণস্বৰূপে অসমৰ পৰম্পৰাগত গহনাসমূহ উজনি অসম, মধ্য আৰু নামনি অসম ভেদে পৃথক হোৱা দেখা যায়। উজনি অসম বিশেষকৈ যোৰহাটৰ সোণাৰি গাঁৱত নিৰ্মিত হোৱা পৰম্পৰাগত অসমীয়া গহনাসমূহ সম্পূৰ্ণ সোণত নিৰ্মাণ কৰাৰ বিপৰীতে মধ্য অসমৰ নগাঁৱত পাট সোণ বা কেঁচা সোণত অলংকাৰসমূহ গঢ়া হয়।

এইদৰেই স্থানৰ ভিন্নতাইও অসমীয়া অলংকাৰৰ মাজত পাৰ্থক্য অন্য দেখা যায়।

২.৪ পুৰুষ মহিলাভেদে অসমীয়া সমাজত বিভিন্নধৰণৰ অলংকাৰৰ প্ৰচলন আছে। পুৰুষসকলে পিন্ধা অলংকাৰসমূহৰ ভিতৰত কেৰু, মতামণি, আঙঠি, বিৰী, লোকাপাৰ, মগৰদানা, গামখাৰু আদিয়েই প্ৰধান। মহিলাই পৰিধান কৰা অলংকাৰসমূহ হ'ল— হাৰ, দুগদুগী, জোনবিৰি, চিৰিপতি, সাতসৰী, ঢোলবিৰি, চিপামণি, মুঠিখাৰু, বাজু, গেজেৰা, থুৰীয়া আদি। এই অলংকাৰসমূহো বিভিন্ন ভাগত বিভক্ত— উদাহৰণস্বৰূপে অসমীয়া সমাজত বিভিন্নধৰণৰ থুৰীয়াৰ প্ৰচলন থকা দেখা যায়। যেনে— মিনা কৰা থুৰীয়া, তলপতা, বাখৰুৱা, নেজপতা থুৰীয়া, উকা থুৰীয়া ইত্যাদি। সেইদৰে দুগদুগীও বিভিন্নধৰণৰ হোৱা দেখা যায়— উকা দুগদুগী, মিনা কৰা দুগদুগী, হীৰা কৰা দুগদুগী আদি। অসমৰ কোনো কোনো অঞ্চলত বিয়াৰ সময়ত পুৰুষেও দুগদুগী পৰিধান কৰা দেখা গৈছিল।

ইয়াৰ বাহিৰেও অসমীয়া মহিলাৰ হাতত শোভাবৰ্ধন কৰা বিভিন্ন প্ৰকাৰৰ আঙঠি পোৱা যায়। সেইবোৰ হ'ল— জেঠীনেজীয়া, বাখৰপতা, মোহৰপতা, হৰিণচকুৱা, শেনপতা, গুইনেজীয়া, চিৰিপাত, পদুমকলীয়া, বাখৰুৱা, মিনা কৰা, হীৰা বাখৰুৱা ইত্যাদি।

কবি হিতেশ্বৰ বৰবৰুৱাই তেওঁৰ কবিতাৰ 'কাণৰ থুৰিয়া'ৰ বিষয়ে উল্লেখ কৰি এনেদৰে কৈছে—

“পূৰ্ব জনমত, জানো, কত পুণ্যবল

থুৰীয়া জনম পালি তই জগতত।”

সেইদৰে সোণ ৰূপেৰে তৈয়াৰী বিভিন্ন প্ৰকাৰৰ খাৰু প্ৰচলন অসমীয়া সমাজত দেখা যায়। যেনে— লাৰু খাৰু, সুচৰীয়া খাৰু, মুঠিখাৰু, পতীয়া খাৰু, গোটাখাৰু, গামখাৰু, পাতখাৰু, বাখৰাম খাৰু ইত্যাদি। গামখাৰুবোৰ সোণ আৰু ৰূপেৰে নিৰ্মাণ কৰা হৈছিল। মহিলাৰ উপৰি পুৰুষেও সময়বিশেষে ইয়াক পৰিধান কৰিছিল। গামখাৰুবোৰ তিনিসিৰীয়া আছিল। খাৰুবোৰ তৃণ, তৰু আৰু লতাফুলেৰে সোণৰ পাতেৰে নিৰ্মাণ কৰা হৈছিল। খাৰুবোৰত একোডালকৈ শলখা মাৰি ব্যৱহাৰ কৰা হৈছিল।

ইয়াৰ বাহিৰেও অসমীয়া সমাজত চেওমণি শিলিখা মণি আদিৰো ব্যৱহাৰ হৈছিল। অসমত বসবাস কৰা বিভিন্ন জনগোষ্ঠীয় লোকৰ মাজতো বিভিন্নধৰণৰ অলংকাৰৰ প্ৰচলন আছে যিবোৰে অসমীয়া অলংকাৰক সমৃদ্ধ কৰাত সহায় কৰে। এনেধৰণৰ অলংকাৰসমূহ হ'ল— তাইফাকেসকলৰ সোণ ৰূপৰ বিৰি, বেন, জাংফাই, তাই খামতিসকলৰ পয়, কেনছ, গামখাৰু, লাপটপ, তাই তুৰুংসকলৰ কেনপাত বা জাংফাই, পইডুনমাও, চাহ জনগোষ্ঠীৰ বুমুৰা, বালা, নখ, চন্দ্ৰহাৰ, মটৰ বাজু, ডিমাচাৰ লংবাৰ, কাডুডিমা, কাৰ্বিৰ নৰিক, লেক ইত্যাদি।

মটিফৰ ব্যৱহাৰ অসমীয়া অলংকাৰত দেখা যায়। বিশেষকৈ মংসৰূপী মগৰ অলংকাৰৰ মাজত ইয়াৰ ব্যৱহাৰ দেখা যায়। আহোম স্বৰ্গদেউৰ ৰাজত্বকালত ডা-ডাঙৰীয়া, পাত্ৰ-মন্ত্ৰীসকলে এক বিশেষ প্ৰকাৰৰ ঘূৰণীয়া মগৰৰ পৰিধান কৰিছিল যিবিধ অলংকাৰে পৰৱৰ্তী সময়ত সৰ্বভাৰতীয় মৰ্যাদা লাভ কৰিছিল। এইবিধ অলংকাৰৰ মকৰ কুণ্ডলৰ সৈতে মিল থকা দেখা যায়।

অসমীয়া এই অলংকাৰসমূহ সাধাৰণতে দুইধৰণে নিৰ্মাণ কৰা হৈছিল— উকাকৈ আৰু বাখৰ খটোৱাই। ইয়াৰ বাহিৰেও পোৱাল মণি, থোপা মণি, সোণৰ মণি আদি গাঁঠিও বিভিন্ন মণিৰ অলংকাৰ নিৰ্মাণ কৰা হৈছিল। উল্লেখযোগ্য যে সাতসৰী নামৰ অলংকাৰে সকলো অলংকাৰৰ মাজত এটি গুৰুত্বপূৰ্ণ স্থান দখল কৰিছিল। মাধৱ কন্দলীৰ ৰচিত ৰামায়ণতো সাতসৰীৰ উল্লেখ পোৱা যায়।

“খাৰু লোৱা, মণি লোৱা কুণ্ডল সাতসৰী

তেল সেন্দূৰ ফণি কাঁকৈ লোৱা গুৱনি কৰি।”

৩.০ ওপৰৰ আলোচনাৰ পৰা দেখা যায় যে অসমীয়া অলংকাৰৰ এক বৰ্ণাঢ্য ইতিহাস আছে। বিভিন্নধৰণৰ মণি মুকুতা ৰত্নখচিত আ-অলংকাৰসমূহে অসমীয়া সংস্কৃতিৰ বিচিত্ৰতাক দাঙি ধৰে। বৰ্তমান সময়ত অসমৰ পৰম্পৰাগত অলংকাৰসমূহক নতুন ৰূপত উপস্থাপনৰ প্ৰয়াস চলিছে যদিও বহুক্ষেত্ৰত আধুনিকীকৰণৰ নামত বহুসময়ত এই অলংকাৰসমূহৰ মূল অস্তিত্বৰ প্ৰতি শংকা তথা ভাবুকিৰ সৃষ্টি হোৱা দেখা যায়। বিশেষকৈ

ব্যৱসায়িক মুনাফাৰ বাবে বিভিন্নধৰণৰ ধাতুৰ সংমিশ্ৰণত নিৰ্মাণ কৰা অলংকাৰে বজাৰ চাহিদা বঢ়াইছে যদিও ই বহুসময়ত পৰম্পৰাগত গহনাৰ মূল ভিত্তিক কুঠাৰাঘাত কৰিছে। এই অলংকাৰসমূহ সঠিক সংৰক্ষণ আৰু ইয়াৰ ওপৰত বিস্তৃত গৱেষণাই অসমীয়া অলংকাৰক এক নতুন মাত্ৰা প্ৰদান কৰিব।

প্ৰসংগ পুথি :

গগৈ, লীলা। *অসমীয়া লোক সাহিত্যৰ ৰূপৰেখা*। গুৱাহাটী : বনলতা, প্ৰথম প্ৰকাশ, ২০০৭। মুদ্ৰিত।
গগৈ, লীলা। নেওগ হৰিপ্ৰসাদ। *অসমীয়া সংস্কৃতি*। ডিব্ৰুগড়। বনলতা, চতুৰ্থ প্ৰকাশ, ২০০৩। মুদ্ৰিত।
গগৈ, লোকেশ্বৰ। *অসমৰ লোক-সংস্কৃতি*। ২য় খণ্ড। নগাঁও : ত্ৰাণ্তিকাল প্ৰকাশন, প্ৰথম প্ৰকাশ, ২০১১। মুদ্ৰিত।
শইকীয়া, নগেন। *অসমীয়া মানুহৰ ইতিহাস*। গুৱাহাটী : কথা, দ্বিতীয় প্ৰকাশ, ২০১৬।
Sarma, Nabin Chandra. *Oral songs of Tribal Communities of Assam*.
Guwahati: Asom Sahitya Sabha & AIRTSC, 1st Edition, 2006.
Print.

SAMPRTI

ISSN: 2454-3837

Vol. V, Issue-I, Page no-16-23

চাওঁতালসকলৰ গোত্ৰ বিভাজন প্ৰথা : এটি আলোচনা

ড° উমেশ দাস

সহকাৰী অধ্যাপক অসমীয়া বিভাগ

চিলাৰায় মহাবিদ্যালয়, গোলকগঞ্জ

umeshuniversity@gmail.com

সংক্ষিপ্তসাৰ :

চাওঁতালসকল অসমৰ এটি উল্লেখনীয় জনগোষ্ঠী। এওঁলোক কেতিয়া অসমলৈ প্ৰব্ৰজিত হয় সেয়া সঠিককৈ ক'ব পৰা নাযায় যদিও পশ্চিম অসমৰ ধুবুৰী, কোকৰাঝাৰ, চিৰাং, বঙাইগাঁও আদি জিলা আৰু উজনি অসমৰ গোলাঘাট, লক্ষীমপুৰ, যোৰহাট, শিৱসাগৰ, ডিব্ৰুগড় আদি জিলাত নিগাজীকৈ বসবাস কৰি আহিছে। এওঁলোক স্বকীয় সমাজব্যৱস্থা, লোকাচাৰ, লোকসাহিত্য, পৰিৱেশ্য কলা পোৱা যায়। বিশেষকৈ বিয়াৰ ক্ষেত্ৰত এই গোত্ৰই বিশেষ প্ৰভাৱ পেলায়। আমাৰ গৱেষণা পত্ৰ চাওঁতালসকলৰ মাজত প্ৰচলিত গোত্ৰ প্ৰথম সম্পৰ্কে বিশ্লেষণাত্মক আলোচনা কৰা হ'ব।

সূচক শব্দ (Key words) : গোত্ৰ, চাওঁতাল সমাজ, বিবাহ, পিতৃতান্ত্ৰিক।

০.১০ গৱেষণা বিষয়ৰ পৰিচয় :

চাওঁতালসকল ভাৰতৰ বিশেষকৈ বিহাৰ, ঝাৰখণ্ড, পশ্চিমবঙ্গ আদি ৰাজ্যত বসবাস কৰে। অসমৰ কোকৰাঝাৰ, ধুবুৰী, বঙাইগাঁও, চিৰাং, লক্ষীমপুৰ, যোৰহাট, গোলাঘাট, ডিব্ৰুগড়, শিৱসাগৰ আদি জিলাতো বসবাস কৰে। এওঁলোকে বৃহত্তৰ অসমীয়া সমাজৰ লগত মিলি গৈছে যদিও স্বকীয় সাংস্কৃতিক আৰু ভাষিক পৰম্পৰাও ৰক্ষা কৰি আহিছে। হিন্দু সমাজত থকাৰ দৰে চাওঁতালসকলৰ মাজতো গোত্ৰপ্ৰথা প্ৰচলিত হৈ আহিছে। পিতৃতান্ত্ৰিক সমাজ ব্যৱস্থাত বিশ্বাসী চাওঁতালসকলৰ মাজত কি কি গোত্ৰ পোৱা যায়, গোত্ৰ কেনেকৈ নিৰ্ণয় কৰা হয়, বিয়াত গোত্ৰৰ ভূমিকা কি সেই সম্পৰ্কে আলোচনা কৰিবলৈ আমাৰ গৱেষণা পত্ৰৰ বিষয় হিচাপে বাছি লোৱা হৈছে চাওঁতালসকলৰ গোত্ৰ বিভাজন প্ৰথা : এটি আলোচনা।

০.২. গৱেষণা বিষয়ৰ পৰিসৰ :

চাওঁতালসকল ভাৰতৰ বিভিন্ন ৰাজ্যত বসবাস কৰি আছে। কিন্তু আমাৰ গৱেষণাপত্ৰত কেৱল অসমত বসবাস কৰা চাওঁতালসকলৰ মাজত প্ৰচলিত গোত্ৰ প্ৰথা সম্পৰ্কেহে আলোচনা কৰা হৈছে। এই আলোচনা অসমত বসবাস কৰা চাওঁতালসকলৰ মাজত কৰা ক্ষেত্ৰভিত্তিক অধ্যয়নৰ ফচল। তদুপৰি অসমত বসবাস কৰা চাওঁতালসকলৰ অন্যান্য সাংস্কৃতিক পৰিমণ্ডল সম্পৰ্কে ইয়াত অধ্যয়ন কৰা হোৱা নাই।

০.৩. গৱেষণাৰ উদ্দেশ্য :

গৱেষণাপত্ৰৰ প্ৰধান উদ্দেশ্যবোৰ হ'ল —

- ক. সনাতনী হিন্দু সমাজত প্ৰচলিত গোত্ৰ প্ৰথা চাওঁতালসকলৰ মাজত আছে নে নাই সেই সম্পৰ্কে অধ্যয়ন কৰা
- খ. চাওঁতাল সমাজত গোত্ৰ প্ৰথা কেনেদৰে নিৰ্ণয় কৰা হয় আৰু কি কি গোত্ৰ পোৱা যায় সেই সম্পৰ্কে অধ্যয়ন কৰা।
- গ. চাওঁতালসকলৰ বিবাহত গোত্ৰ প্ৰথাই কেনেদৰে ভূমিকা লয় সেই বিষয়ে অধ্যয়ন কৰা।
- ঘ. চাওঁতালসকলৰ সামাজিক বান্ধোনত গোত্ৰ প্ৰথাই কেনেদৰে ভূমিকা লয় সেই সম্পৰ্কে অধ্যয়ন কৰা

০.৪. অধ্যয়নৰ পদ্ধতি :

গৱেষণাৰ পদ্ধতি হিচাপে ইয়াত বৰ্ণনাত্মক পদ্ধতি অৱলম্বন কৰা হৈছে। চাওঁতালসকলৰ গোত্ৰ বিভাজন সম্পৰ্কে দুই এখন গ্ৰন্থত পোৱা কিছু তথ্য আৰু ক্ষেত্ৰ অধ্যয়নৰ জৰিয়তে প্ৰাপ্ত তথ্যসমূহ পুংখানুপুংখভাৱে বিশ্লেষণ কৰি তথ্য আৰু সত্যৰ সন্মোহন ঘটাই বিষয়বস্তুৰ বৰ্ণনা আগবঢ়োৱাৰ লগতে শেষত সিদ্ধান্তত উপনীত হ'বলৈ যত্ন কৰা হৈছে।

১.১. নৃতাত্ত্বিকভাৱে চাওঁতালসকল অষ্ট্ৰিক জনগোষ্ঠীৰ লোক। এওঁলোকক 'সানতাল' নামেৰেও জনা যায়। চাওঁতালসকল কেতিয়া অসমলৈ প্ৰব্ৰজিত হৈছিল সেয়া সঠিকভাৱে জনা নাযায় যদিও কিছুমান বুৰঞ্জীবিদৰ মতে অষ্ট্ৰিক জনগোষ্ঠীৰ লোকসকল উত্তৰ-ইণ্ডোনেছিয়াৰ পৰা আহি উত্তৰ-পূব ফালেদি অৰ্থাৎ অসমৰ মাজেৰে ভাৰতত প্ৰৱেশ কৰি ভাৰতৰ বিভিন্ন অঞ্চলত পৰিব্যাপ্ত হয়। আন কিছুমান পণ্ডিতৰ মতে আকৌ এওঁলোকৰ আদিম বাসস্থান আছিল পশ্চিম এছিয়াত আৰু তাৰে পৰাই ভাৰতলৈ আহে। ইয়াৰ পাছত ব্ৰহ্মদেশ, মালয়, ফিজি আদি দেশলৈ সিঁচৰতি হয়। (ঠাকুৰ ২২৭) অষ্ট্ৰিকভাষীসকলৰ ভিতৰত বিশেষকৈ চাওঁতালসকল ভাৰতলৈ প্ৰব্ৰজিত হৈ ভাৰতৰ ভগলপুৰ আৰু বৰ্ধমানৰ পশ্চিমাঞ্চল, সম্পূৰ্ণ বাকুৰা জিলা, মেদিনীপুৰ, ময়ূৰগঞ্জ, নীলগিৰি বালেশ্বৰ, চাওঁতাল পৰগনা, হাজাৰিবাগ, মুৰ্শিদাবাদ, চাৰিশ পৰগনা, দিনাজপুৰ, মালদা, ৰাজশাহী, ৰংপুৰ আদি অঞ্চলত স্থায়ীভাৱে বসবাস কৰিবলৈ লয়। উল্লিখিত ঠাইবোৰত বসবাস কৰা আদিবাসী লোকসকলক আকৌ ১৮৩৯ চনৰ পৰা ব্ৰিটিছসকলে জলপাইগুৰি তথা অসমৰ চাহ বাগিচাত বনুৱা হিচাপে লৈ আনে। ব্ৰিটিছসকলে অনা এই আদিবাসী লোকসকল তাহানিৰ অসম ৰাজ্যৰ কাছাৰ সমতলভূমি, ছিলেট, গোৱালপাৰা, লক্ষীমপুৰ, লুচাই হিলছ, উত্তৰ কাছাৰ, নগা পৰ্বত, খাছী আৰু জয়ন্তীয়া পৰ্বত আৰু মণিপুৰ আদি ঠাইত সিঁচৰতি হৈ পৰে। ১৯১০ চনৰ লোকপিয়লৰ মতে অসমত বসবাস কৰা চাওঁতাললোকৰ সংখ্যা ৩০,১২৯ জন। (Grierson 3) ১৮৫৫ চনত চাওঁতাল অধ্যুষিত চাওঁতাল পৰগনাত চাওঁতাল বৰি সিদ্ধু-কানছৰ নেতৃত্বত ব্ৰিটিছ শোষণ-শাসনৰ বিৰুদ্ধে যি চাওঁতাল ছল বা বিদ্ৰোহ গঢ়ি উঠে সেই বিদ্ৰোহ ইংৰাজ চৰকাৰে সাময়িকভাৱে দমন কৰে যদিও পৰৱৰ্তীকালত যাতে তেনে বিদ্ৰোহ পুনৰায় গঢ়ি নুঠে তাৰবাবে চাওঁতালসকলক পৃথিৱীৰ বিভিন্ন ঠাইত স্থানান্তৰৰ এক অধ্যুষিত নীতি কাৰ্য্যকৰী কৰা হয়। ব্ৰিটিছ চৰকাৰৰ এনে নীতি তথা সেই সময়ত খাদ্য সংকটৰ পৰিপ্ৰেক্ষিততে ইউৰোপীয় মিছনেৰী লৰ্ড ওলছেন স্কেফৰ্ড আৰু তেওঁৰ সহযোগী মিছনেৰী কিছুমানে ১৮৮১ চনৰ ৮ ফেব্ৰুৱাৰী তাৰিখে মুঠ ৪২টা চাওঁতাল পৰিয়ালক লগত লৈ আহি পুৰণি অসম ৰাজ্যৰ গোৱালপাৰা জিলাৰ সদৰ ধুবুৰীৰ ৩০ মালি উত্তৰে থকা ৩০ বৰ্গমাইলৰ এটা অঞ্চলত 'অসম কলনি' স্থাপন কৰি থাকিবলৈ দিয়ে। ১৮৮৮ চনত এই অঞ্চলৰ লোকসংখ্যা আছিল ৬০০ জন, ১৯৯০ চনত অঞ্চলটোৰ জনসংখ্যা হয়গৈ ৪,৪৮৬ জন আৰু মাটিৰ পৰিমাণ হয়গৈ ১২,২৮০ হালিছ। 'অসম কলনি' স্থাপনৰ পাছৰে পৰা অসমৰ চাওঁতাল কলনিলৈ চাওঁতালসকলৰ চলাচল হৈ থাকিল আৰু সময়ত কলনিৰ বাহিৰতো চাওঁতাললোকৰ বসতি হ'বলৈ ধৰে। এইদৰে বংশ বৃদ্ধি তথা সঘন অনুপ্ৰৱেশৰ ফলত পশ্চিম অসমৰ এক বৃহৎ অঞ্চলৰ চাওঁতাল বসতিপ্ৰধান অঞ্চলত পৰিণত হয়। (বৰুৱা ২০৭-২০৯) ২০০১ চনৰ লোকপিয়ল মতে সমগ্ৰ অসমত আদিবাসী লোকৰ সংখ্যা হ'ল— ৬০,০০,০০০ জন। (ৰায় ২০০৯)

১.২ গোত্র, সশ [সং. গো (পৃথিবী) + ত্রৈ (ৰক্ষা কৰ)] বংশ পৰিয়াল। পূৰ্বে যি আদি পুৰুষৰ পৰা মানুহ উৎপন্ন হৈছিল, তেওঁৰ নামেৰেই সেই মানুহৰ বংশৰ নাম হৈছিল, এই কাৰণে একেজনা আদি পুৰুষৰ পৰা বুঢ়া মানুহবিলাকৰ একে গোত্র অৰ্থাৎ একে বংশ। এতেকে ‘কাশ্যপ গোত্র’ বুলিলে কাশ্যপৰ বংশ বুজা যায়। a race or family. Hindoo families were named after their founders, therefore the Hindoos descending from the same progenitor are the same gotra (or family). In law the term is nearly equivalent to the Gentile of the Roman Law, and is applied to kindred of the Same general family, who are connected by offerings of food and water and stands opposed to the Bandhu or cognate Kin, who do not partake in the offerings to the common ancestors. (হেমকোষ ২০০০) শৈলেন্দ্ৰ বিশ্বাসৰ মতে, গোত্র, ১, বি. বংশ, কুল (নামগোত্রহীন), ২ বংশ প্ৰৱৰ্ত্তক, খৰিৰ সন্তান পৰম্পৰা (শাণ্ডিল্যগোত্র) সং. গু (শব্দ বা কীৰ্ত্তন কৰা) + ত্ৰ (স্ত্ৰিন)। (বিশ্বাস ২৫৮) গোত্র (Clan) শব্দৰ লগত টোটেম (Totem) শব্দৰ অৰ্থগত ফালৰ পৰা মিল আছে। উত্তৰাধিকাৰ সূত্ৰে পোৱা প্ৰতীক, hereditary emblem of a tribe or clan (Sarma, Giridhar, Sarma's Anglo Assamese Dictionary, Bina Library)। দলাচলতে প্ৰায়বোৰ জনগোষ্ঠীয়ে বিশ্বাস কৰে যে তেওঁলোকৰ পূৰ্বপুৰুষ আছিল কোনোবা চৰাই-চিৰিকটি, জীৱ-জন্তু, গছ-গছনি ইত্যাদি প্ৰাকৃতিক উপাদানৰ পৰা। শিৱনাথ বৰ্মনে কোৱামতে এক্সিমো আৰু উত্তৰ আমেৰিকাৰ দুই এটা অঞ্চলৰ বাহিৰে পৃথিৱীৰ প্ৰতিখন আদিবাসী সমাজতে এনে কিছুমান বিশেষ প্ৰতীক (সাধাৰণতে গছ, চৰাই বা জন্তু) পোৱা যায়, য'ত আদিবাসীসকলে তেওঁলোকৰ গোষ্ঠীবোৰৰ সংৰক্ষণকাৰী শক্তিটো লুকাই থকা বুলি ভাবে আৰু যাৰ জৰিয়তে গোষ্ঠীটোৰ সভ্যসকলে ইজনে-সিজনৰ লগত একাত্মবোধ স্থাপন কৰে। এনে ধৰণৰ বিশেষ প্ৰতীক বিলাককে টোটেম বুলি কোৱা হয়। এই ফালৰপৰা টোটেম এটা জনগোষ্ঠীৰ প্ৰতিনিধি। অকল আদিবাসীয়েই নহয়, আনকি ভাৰতবৰ্ষৰ হিন্দুসমাজত প্ৰচলিত গোত্ৰসমূহৰ নাম দৰাচলতে কিছুমান জীৱ-জন্তু বা চৰাইৰ নামহে। যেনে— শৈনক-কুকুৰ, কাশ্যপ-কাছ, ভৰদ্বাজ-ভৰত চৰাই ইত্যাদি। (বৰ্মন ১১৩, ১৩০) মেঘালয়ৰ গাৰো জনগোষ্ঠীৰ মাজতো টোটেমৰ প্ৰচলন আছে। গোত্ৰশ্ৰেণীক গাৰোসকলে চাংচী বা কাঞ্চী বোলে। গাৰো গোত্ৰসমূহ পাঁচটা শ্ৰেণীত বিভক্তঃ চাংমা, মাৰাক, মোমিন, চিৰা আৰু আৰেং। এই প্ৰতিটো গোত্ৰৰে আৰু কিছুমান উপগোত্ৰ বা মাছং আছে। যেনে— চাংমা : অধিটোক টিগিটি, মান্দা, চিচিক, চানল, আদি, মাৰাক : ৰোংচা, দাজিল, দোপো, নকৰেক আদি; মোমিন : গাবিল, গানদিম, মেগাম আদি; চিৰা : ছালাবাট; আৰেং : নংৰাক, দোচিক আদি। এল. এম. হ্লেব্ৰকৰ মতে গাৰো মাছঙৰ সংখ্যা ৩০১ টা। এই ৩০১টা মাছঙৰ ভিতৰত ১১৩ টা চাংমাৰ, ১০৪টা মাৰাকৰ, ৬৩ টা মোমিনৰ, ১৯টা চিৰাৰ আৰু ২টা আৰেং গোত্ৰৰ।

গাৰো গোত্ৰবোৰ মাতৃসূত্ৰীয় (Matrilinal) অৰ্থাৎ ল'ৰা-ছোৱালী মাকৰ গোত্ৰৰ অন্তৰ্ভুক্ত হয় আৰু আমৰণ সেই গোত্ৰৰ অংশীদাৰৰূপে পৰিগণিত হয়। গোত্ৰৰ প্ৰধান কাৰ্য হ'ল বিবাহ নিয়ন্ত্ৰণ। গাৰো সমাজত সগোত্ৰ বিবাহ নিষেধ। অৰ্থাৎ অন্তঃবিবাহ প্ৰথা নিষেধ, বহিৰ্বিবাহ প্ৰথাহে প্ৰচলিত। একেটা গোত্ৰৰ অন্তৰ্ভুক্ত পুৰুষ আৰু নাৰী বিবাহবন্ধনত আৱদ্ধ হ'ব নোৱাৰে। চাংমাই চাংমাক অথবা মাৰাকে মাৰাকক বিয়া কৰাব নোৱাৰে। চাংমাই মাৰাক বা আন গোত্ৰত বিয়া কৰাব পাৰে। (মজুমদাৰ ৪৩-৪৪) পশ্চিম অসম আৰু মেঘালয়ৰ কোচসকলৰ মাজত সাতটা ফৈদ পোৱা যায় : ১) হাৰিগঞা বা ছংগা, ২) তিনটেকীয়া, ৩) বানাং, ৪) চাপ্ৰা বা মাৰ্গান (দশগঞা), ৫) সাতপাৰীয়া, ৬) সংকৰ আৰু ৭) বানাই। এই কোচসকল প্ৰাচীনকালৰ পৰাই মাতৃতান্ত্ৰিক। তেওঁলোকে মাতৃতান্ত্ৰিক গোত্ৰ বা বংশধাৰাক নিকিনি বা ছাচুক বা জুখু বোলে। এই মাতৃতান্ত্ৰিক গোত্ৰধাৰা অনুযায়ী কোচসমাজত সন্তানে মাতৃগোষ্ঠীৰ বংশ পৰিচয় বহন কৰিব লাগে। কোচ সমাজতো সগোত্ৰ বা সমনিকিনিৰ মাজত বিবাহ কৰ্ম সমাজ বিৰুদ্ধ। শিবেন্দ্ৰ নাৰায়ন কোচ আৰু কুশল কোচে উল্লেখ কৰা অনুযায়ী হাৰিগঞা বা ছংগ কোচৰ নিকিনি ২৭টা, তিনটেকীয়া কোচৰ নিকিনি ২৬টা, বানাং কোচৰ নিকিনি ৪৭ টা, চাপ্ৰা বা মাৰ্গান কোচৰ নিকিনি ৫৭ টা, সাতপাৰীয়া কোচৰ নিকিনি ২২ টা আৰু বানাই কোচৰ নিকিনি ৪২টা। এইবোৰৰ উপৰিও ভালে সংখ্যক উপগোত্ৰ পোৱা যায়। (কোচ ৩৯৩-৩২৬) ৰাভাসকলো মাতৃতান্ত্ৰিক গোত্ৰধাৰা মানি চলে। এওঁলোকৰো শতাধিক গোত্ৰ-উপগোত্ৰ পোৱা যায়। (ৰাভা)

১.৩ চাওঁতালসকলৰ মাজত মুঠ বাৰটা (১২) খেল বা গোত্ৰ পোৱা যায়। চাওঁতালী ভাষাত গোত্ৰক ‘খন’ বা ‘পাৰিস’ বুলি কোৱা হয়। চাওঁতালসকলে পিতৃতান্ত্ৰিক হোৱা হেতুকে সন্তানে পিতৃৰ গোত্ৰ লাভ কৰে। চাওঁতালৰ গোত্ৰবোৰ হ'ল— (ক) বাস্কে (বেপাৰী), (খ) বেছৰা (অবৈধ ধনবান), (গ) বেড়িয়া, (ঘ) হুঁসদাক, (ঙ) হেমব্ৰম (কঠিন পৰিশ্ৰম), (চ) কিস্কু (ৰজা), (ছ) মাৰাণ্ডী (ধনবান), (জ) মুৰ্মু (পূজাৰী), (ঝ) চণ্ডে, (ঞ) সোৰেন (চিপাহী), (ট) টুডু (নৃত্য কৰা) আৰু (ঠ) পেড়ীয়া। (লকড়া ২০)

মন কৰিবলগীয়া যে ওপৰত যদিও বাৰটা গোত্ৰৰ নামোক্ত কৰা হৈছে সম্প্ৰতি কিন্তু এঘাৰটা গোত্ৰৰহে অৱস্থিতি আছে। লোকবিশ্বাস মতে বেড়িয়া খেলৰ মানুহখিনি ধৰ্মান্তৰিত হৈ বা বিভিন্ন যুদ্ধ বিগ্ৰহৰ সন্মুখীন হৈ প্ৰব্ৰজন কৰোঁতে নিজ জাতিৰ পৰা ফালৰি কাটি গৈ বেলেগ জাতিৰ মানুহৰ লগত একাকাৰ হৈ গৈছে। সেয়েহে সম্প্ৰতি এই খেলৰ মানুহখিনিৰ পৰিচয় পাবলৈ নাই। (সংঃ ৰাজেন মুৰ্মু)

জনপ্ৰবাদ মতে কিস্কু খেলৰ চাওঁতালসকল ৰজাৰ বংশধৰ। আগতে ৰজা হ'বলৈ কিস্কু খেলৰ মানুহৰ প্ৰয়োজন হৈছিল। মুৰ্মু খেলৰ মানুহবিলাকে পূজা-পাতল কৰিছিল, হাছদাসকল বিচাৰপতি, চৰেণসকল সৈনিক বা চিপাহী, টুডুসকল গান-বাজনা কৰা মানুহ

বা মাণ্ডিয়া, হেমসকল কুমাৰ আৰু মাৰডিসকল ধন-ভৰালী আছিল বুলি বিশ্বাস কৰে। (লকড়া ২০-২১) চাওঁতালসকলৰ উৎপত্তি সম্পৰ্কীয় লোকপ্ৰবাদ মতে চাওঁতালসকলৰ আদিম মানৱ পিলচুৰীৰ কিস্কু, মুৰ্মু, সোৰেন, টুডু হঁসডাক, মাৰডী, আৰু হেমব্ৰম— এই সাতজন সন্তানৰ পৰা চাওঁতাল সমাজত সাতটা গোত্ৰৰ সৃষ্টি হৈছে। এওঁলোকে আকৌ বেলেগ জাতিৰ ছোৱালীক বিয়া পতাৰ ফলত যি সংকৰ শ্ৰেণীৰ সৃষ্টি হ’ল তেওঁলোককো চাওঁতাল সমাজত অন্তৰ্ভুক্ত কৰি চণ্ডে, বেছুৰা, বাস্কে, পৈড়ীয়া আৰু বেড়িয়া — এইকেইটা নতুন গোত্ৰৰ সৃষ্টি হ’ল। (সংঃ মোঠাৰাম টুডু)

মন কৰিবলগীয়া যে বেড়িয়া গোত্ৰৰ বাহিৰে আন এঘাৰটা গোত্ৰৰ আকৌ কিছুমান উপগোত্ৰও চাওঁতালসকলৰ মাজত প্ৰচলিত আছে। এইবোৰ হ’ল—

- (ক) বাস্কে : সৌৰাগডা, সুডে, থিণ্ডি, হেণ্ডে, আহেৰ, জিহু, আবৰ, আ, পটম, কুহি, বিন্দোড, বিটাল, ভিণ্ডি, ভিটৌৰ, গাড, মাঞ্জিখিল, মুণ্ডু, নিজ, সডা ইত্যাদি।
- (খ) বেছুৰা : কৌহু, কুহি, কৌধী, আ, সন, টিলক, খাণ্ডা, লাট, আবৰ, ভিনৰৰ, গাড, গুবৌ, বাস্কে, বিণ্ডাড, বিটাল ইত্যাদি।
- (গ) হঁসডাক : কুহি, কুণ্ডী, মহাণ্ডা, জিহু, কোডোৱাৰ, খেৰোৱাড, সডা, ছালে, সা, বাডাড হাছডা, বেডবাৰ, আবৰ, পিটকোণ্ডা, বাডোৱাৰ, ছিলবিন্দি, ৰা লুটুৰ, জুগি, কৌহু, গাণ্ড ইত্যাদি।
- (ঘ) হেমব্ৰম : গুবৌ, গুৰা, হৌণ্ডী, কুৰাৰী, লাহেৰ, লাট, বাডাড, বিটাল, ডাটেলা, গাড, আবৰ, আ, সডা, ছালে, ছাসা ইত্যাদি।
- (ঙ) কিস্কু : কণ্ডা, কটৰা, লাট, সন টিকৌ, গাড, লাহেৰ, আবৰ, অদৌই, বাডাড, বিটাল গাড, ভাবে, আ, লুটুৰ, সডা ইত্যাদি।
- (চ) মাৰাণ্ডী : আৱৰ, পোণ্ড, সডা, সিডুপ, বাবাড, বাডালী টিকেট, জুগি, কেডৱাৰ, কুলখি, খাণ্ডা, টিকৌ, গাডা, কডা, বিটাল, বুৰু-বেৰেট, ভাস, গাড, হেসেল, জানা, খাৰা, লাখিন, মিৰু, ৰাট ইত্যাদি।
- (ছ) মুৰ্মু : সনাং, ছাউৰ, ছখেয়াৰ, বাডাড, ছাপিজৌৰ, ডাটেলা, গাজাড, জুগি, কাডা, কাবাডা, টিকৌ, টুটি সৰজাম, ছালে, বৌৱাৰ, লাহেৰ, লাট, মাহুত, মুণ্ডু, বিটাল, বৰাড, গাড, হৌণ্ডি, জাহেৰ, জিহু, কাথা, কুডিম, আৱাৰা, আবৰ, পাবা, পাণ্ডা, সডা, ছাটিয়াৰ, তিলক, টুৰডু ইত্যাদি।
- (জ) চণ্ডে : গুবৌ হেমব্ৰম, গুবৌ-সোৰেণ, আ, সডা, সিন্দুৰ, ঠাকুৰ, বিডাণ্ড, বিটাল, ছহৰহাট, গাড, গুবৌ, খৌহু, লাট ইত্যাদি।
- (ঝ) সোৰেন : মাল, মাইলী, মুণ্ডু, বৰাহিবিট, বাডেয়া, বিটাল, জিহু, সেহেল, খণ্ডা,

আবৰ, আ, পোণ্ড, ৰা লুটুৰ, বাডেট, বৌৰছী, সাৰ, সিডুপ, সন, ডাটেলা, গাড, গাণ্ডে, গুবৌ, জুগি, জিহু, সেহেল, খণ্ডা, লুডকা, মাড়, সডা, সাক, টিকা, সাং ইত্যাদি।

(ঞ) টুডু : লাহেৰ, লাড, লাট, মৌণ্ডিৰৌ, বাবেড, বাস্কে, বিটাল, ভকটা, পায়েটা, আ, পাটাম, ছুৰুছ, ডাটেলা, গাড, জুগি, টিকৌ, ছিগৌ, কুডৌম, খাৰহাৰা, আবৰ, সডা, টিলক ইত্যাদি।

(ট) পৈড়ীয়া : সড়ী, সিডুপ, বেডেয়া, ছোৱৰীয়া, গাড, লাট, আবৰ, আ, পলম, বিটাল, ভিটৌৰ, মুণ্ডু ইত্যাদি। (সংঃ মোনিৰাম হেমব্ৰম)

চাওঁতাল সমাজত বিবাহৰ ক্ষেত্ৰত গোত্ৰই বিশেষ ভূমিকা পালন কৰে। চাওঁতাল সমাজত একে গোত্ৰৰ মাজত বিবাহ সম্পন্ন হ’ব নোৱাৰে, কাৰণ তেওঁলোকে বিশ্বাস কৰে যে একে গোত্ৰৰ মানুহখিনি একেজন পূৰ্বপুৰুষৰ পৰা জন্ম হোৱা। সেয়েহে তেওঁলোক সম্বন্ধত ভাই-ভনী। তেওঁলোকৰ বিশ্বাস মতে স্বয়ং ভগৱানেই চাওঁতাল সমাজত বিভিন্ন গোত্ৰৰ সৃষ্টি কৰিছে, যাতে এটা গোত্ৰৰ মানুহে অইন এটা গোত্ৰৰ মানুহক বিয়া পাতিব পাৰে। চাওঁতালসকলে দৃঢ়ভাৱে বিশ্বাস কৰে যে তেওঁলোকৰ জীৱনৰ পৰা সকলো বস্তু হেৰুৱাব পাৰে কিন্তু গোত্ৰ কেতিয়াও হেৰুৱাব নোৱাৰে। মন কৰিবলগীয়া যে চাওঁতাল সমাজত উপাধিগত মিল থাকিলেও গোত্ৰ একে হ’লে বিয়া-বাৰু হ’ব নোৱাৰে। উদাহৰণ স্বৰূপে ‘গাড’ উপাধিটো মুৰ্মু, হেমব্ৰম, মাৰাণ্ডি, টুডু, সোৰেণ, বাস্কে, বেছুৰা আদি বিভিন্ন গোত্ৰত পোৱা যায়। সেয়েহে গাড উপাধিধাৰী দৰা-কইনাৰ বিয়াৰ ক্ষেত্ৰত গোত্ৰ প্ৰধান বিচাৰ্য বিষয়। (লকড়া ২০-২১) চাওঁতালসকল গোত্ৰ সম্পৰ্কে ইমানেই সজাগ যে অচিনাকী মানুহ এজনকো একে গোত্ৰৰ বুলি গম পালে নিজৰ ভাই-ভনীৰ দৰে আদৰ সন্মান কৰে; কাৰণ তেওঁলোকৰ আদি পুৰুষ একে।

১.৪ ওপৰৰ আলোচনাৰ পৰা দেখা গ’ল যে চাওঁতালসকলে গোত্ৰ প্ৰথা কটকটীয়াকৈ মানি চলে, যিয়ে চাওঁতালসকলৰ সামাজিক জীৱন সু-শৃংখলভাৱে পৰিচালনা কৰাত যথেষ্ট অৰিহনা যোগাইছে।

প্ৰসংগ পুথি :

কুমী, সুশীল কুমাৰ। *চাহ বাগিচাৰ কথা*। যোৰহাট : অসম সাহিত্য সভা। মুদ্ৰিত।
গগৈ, ৰাজেন। *চাহ জনগোষ্ঠীৰ চিন্তা-চেতনা*। যোৰহাট : অসম সাহিত্য সভা। মুদ্ৰিত।
চক্ৰৱৰ্তী, পৰিতোষ (সম্পা) : *পাহাৰৰ ওখ টিং*। তুৰা : সাহিত্য চৰ্চা কেন্দ্ৰ, ২০০৭। মুদ্ৰিত।
তাছা, প্ৰহ্লাদ চন্দ্ৰ। *অসমৰ চাহ জনগোষ্ঠী*। ডিব্ৰুগড় : অসম সাহিত্য সভা, ১ম প্ৰকাশ, ২০০১। মুদ্ৰিত।
দলে, বসন্ত কুমাৰ। সম্পা। *অসমৰ জনগোষ্ঠী : এটি পৰিচয়*। ধেমাজি : কিৰণ প্ৰকাশন, ২০০৯। মুদ্ৰিত।
পাটৰ, পদ্ম। সম্পা। *জনজাতি সমাজ সংস্কৃতি*। গুৱাহাটী : ৰিংছাং প্ৰকাশন, ২০০৮। মুদ্ৰিত।
পাদুন, নাহেন্দ্ৰ। *অসমীয়া সংস্কৃতিৰ জনজাতীয় বৰঙণি*। শিৱসাগৰ, ১৯৮৮। মুদ্ৰিত।
বৰদলৈ, নিৰ্মলপ্ৰভা। *অসমৰ লোকসংস্কৃতি*। গুৱাহাটী : বীণা লাইব্ৰেৰী, ১৯৯২। মুদ্ৰিত।
বৰুৱা, বিৰিঞ্চিকুমাৰ। *অসমৰ লোকসংস্কৃতি*। গুৱাহাটী : বীণা লাইব্ৰেৰী, ১৯৬১। মুদ্ৰিত।
বৰুৱা, হেমচন্দ্ৰ : *হেমকোষ*। গুৱাহাটী : অজন্তা প্ৰকাশন, ২০০০। মুদ্ৰিত।
ভট্টাচাৰ্য, প্ৰমোদ চন্দ্ৰ। সম্পা। *অসমৰ জনজাতি*। গুৱাহাটী : লয়াৰ্ছ বুক ষ্টল, ১৯৯৯। মুদ্ৰিত।
ভৌমিক, সুহৃদ কুমাৰ। সম্পা। *সাততালি গান ও কবিতা সংকলন*। সাহিত্য অকাদেমি, ৩য় মুদ্ৰণ, ২০১৩। মুদ্ৰিত।
মজুমদাৰ, বিমল। *জনজাতি আৰু গাৰো জনজাতি*। গুৱাহাটী : বীণা লাইব্ৰেৰী, ২০০৪। মুদ্ৰিত।
ৰাজবংশী, পৰমানন্দ। সম্পা। *অসমীয়া জাতি আৰু সংস্কৃতি*। গুৱাহাটী : প্ৰাগজ্যোতিষ মহাবিদ্যালয়, ২০০৩। মুদ্ৰিত।
ৰাভা হাকাচাম, উপেন। *বৰ অসমৰ বৰ্ণিল সংস্কৃতি*। গুৱাহাটী : বীণা লাইব্ৰেৰী, ২০০৮। লকৰা, জৈন : *আদিবাসী সংস্কৃতি*। ৩য় অণ্ডৰ অৱ, ২০১০। মুদ্ৰিত।
শৰ্মা, নবীন চন্দ্ৰ। *অসমীয়া লোকসংস্কৃতিৰ আভাস*। গুৱাহাটী : বাণী প্ৰকাশ, ১৯৯৫। মুদ্ৰিত।
শৰ্মা, লোহিত কুমাৰ। *অসমৰ চাহ জনগোষ্ঠীৰ সমাজ আৰু সংস্কৃতি*। ডিব্ৰুগড় : কৌস্তভ প্ৰকাশন, ২০০৬। মুদ্ৰিত।
সংবাদদাতা : ৰাজেন মুৰ্মু, শিক্ষক, বয়স- ৫৬, বাংলাবাৰী, কোক্ৰাঝাৰ।
সংবাদদাতা : মোঠাৰাম টুডু, জকমাৰি, বয়স-৫৮, মোকৰামবিল, কোক্ৰাঝাৰ।
সংবাদদাতা : মোনিৰাম হেমব্ৰম, বয়স- ৪৮, কাৰিগাঁও, কোক্ৰাঝাৰ।

SAMPRITI

ISSN: 2454-3837

Vol. V, Issue-I, Page no-24-32

বৰপেটা অঞ্চলৰ লোকসমাজত প্ৰচলিত জন্ম আৰু তোলনি বিয়াৰ সৈতে জড়িত স্ত্ৰী-আচাৰ : এটি আলোচনা

ড° ডেইজী ৰাণী ডেকা

সহকাৰী অধ্যাপক, অসমীয়া বিভাগ

বড়োলেণ্ড বিশ্ববিদ্যালয়, কোক্ৰাঝাৰ

daisydeka25@gmail.com

সংক্ষিপ্তসাৰ :

সংস্কৃতি অষ্টা, ধাৰিকা, বাহিকা আৰু পালিতা স্বৰূপে নাৰীৰ ভূমিকা অত্যন্ত গুৰুত্বপূৰ্ণ তথা তাৎপৰ্যপূৰ্ণ। পুৰুষতান্ত্ৰিক সমাজৰ বেছিভাগ লোক-উৎসৱেই নাৰীকেন্দ্ৰিক। এই উৎসৱসমূহত নাৰীসকলে বিভিন্ন লোকাচাৰ পালন কৰে আৰু এই লোকাচাৰসমূহে আমাক নাৰীমনৰ বিভিন্ন ধৰ্মীয় বিশ্বাস, লৌকিক বিশ্বাস বিশ্বি-বিধান আৰু আচাৰ ব্যৱহাৰৰ লগত পৰিচয় কৰি দিয়ে।

অসমৰ ঐতিহ্যমণ্ডিত ঠাইসমূহৰ ভিতৰত বৰপেটা অন্যতম। অসমৰ লোকসংস্কৃতিৰ ক্ষেত্ৰখনত বৰপেটাৰ লোকসমাজত প্ৰচলিত লোকাচাৰসমূহে উল্লেখনীয় বৰঙণি আগবঢ়াইছে। আমাৰ এই গৱেষণাত বৰপেটাৰ লোকসমাজত প্ৰচলিত জন্ম আৰু তোলনি বিয়াৰ সৈতে জড়িত স্ত্ৰী-আচাৰ সম্পৰ্কে আলোচনা আগবঢ়োৱা হ'ব।

সূচক শব্দ : নাৰী, স্ত্ৰী-আচাৰ, ধুৱেনী।

০.১ গৱেষণা বিষয়ৰ পৰিচয় :

অসমৰ লোক উৎসৱসমূহ মুখ্যতঃ নাৰীকেন্দ্ৰিক। এই উৎসৱসমূহত নাৰীসকলে বিভিন্ন লোকাচাৰ পালন কৰে আৰু এই লোকাচাৰসমূহে আমাক নাৰীমনৰ বিভিন্ন ধৰ্মীয় বিশ্বাস, লৌকিক বিশ্বাস, বিধি-বিধান আৰু আচাৰ-ব্যৱহাৰৰ লগত পৰিচয় কৰি দিয়ে।

বৰপেটা অসমৰ সংস্কৃতিৰ মণিকুট, হেৰিটেজ-টাউন। শংকৰী সত্ৰীয়া ঐতিহ্যৰ সূৰ্যস্নাতা বৰপেটা ‘বৈকুণ্ঠ দুতয়’। সংস্কৃতিৰ বৰপেৰা, লোকসংস্কৃতিৰ মণিমুখ মৌচাক সযতনে সংৰক্ষিত হৈ আছে বৰপেটাত। বহুচৰ্চিত বিশ্বায়নৰ মৃদু সমীৰণজাকো চুচুক-চামাকেহে পৰম্পৰাৰ ডাঠ অৱগঠনৰ তলেৰে কোনোমতে সোমাইছে বৰপেটাত। বৰপেটাৰ লোক-সংস্কৃতিৰ ভঁৰাল বিচিত্ৰ আৰু বৰ্ণাঢ্য। এই ভঁৰালত প্ৰাণৰ স্পন্দন যোগাওতা হ’ল ঐতিহ্য সমৃদ্ধ এই অঞ্চলৰ সৰ্বসাধাৰণ ৰাইজ। লোক সংস্কৃতিৰ বিপুল পথাৰখনৰ লখিমী হ’ল নাৰীসকল। প্ৰত্যেক সমাজতে নাৰী লোকাচাৰৰ স্বকীয় বৈশিষ্ট্য আছে, ঠিক তেনেদৰে বৰপেটাৰ নাৰী লোকাচাৰো স্বকীয় বৈশিষ্ট্যপূৰ্ণ। নাৰী জীৱনৰ দুটা অতিকৈ গুৰুত্বপূৰ্ণ পৰ্যায় সন্তান জন্ম আৰু তোলনি বিয়াত কি কি স্ত্ৰী আচাৰ জড়িত সেই সম্পৰ্কে আলোচনা কৰিবলৈ আমাৰ গৱেষণা পত্ৰৰ বিষয় হিচাপে বাছি লোৱা হৈছে— বৰপেটাৰ লোক সমাজত প্ৰচলিত জন্ম আৰু তোলনি বিয়াৰ সৈতে জড়িত স্ত্ৰী-আচাৰ : এটি আলোচনা।

০.২ গৱেষণা বিষয়ৰ পৰিসৰ :

আমাৰ লোকাচাৰসমূহ বেছিভাগেই নাৰীকেন্দ্ৰিক। কিন্তু আমাৰ গৱেষণাপত্ৰত কেৱল বৰপেটা অঞ্চলত প্ৰচলিত জন্ম আৰু তোলনি বিয়াৰ সৈতে জড়িত স্ত্ৰী-আচাৰ সম্পৰ্কেহে আলোচনা কৰা হৈছে। আমাৰ আলোচনাৰ ক্ষেত্ৰ অধ্যয়নত বৰপেটা অঞ্চল বুলিলে বৰপেটাৰ ভৌগোলিক পৰিসীমাৰ অন্তৰ্গত সৰুপেটা, হাউলী ভৱানীপুৰ, পাঠশালা আদি অঞ্চলকো সাঙুৰি লোৱা হৈছে।

০.৩ গৱেষণাৰ উদ্দেশ্য :

গৱেষণাৰ প্ৰধান উদ্দেশ্যবোৰ হ’ল :

- ক. বৰপেটাৰ লোকসমাজত জন্ম আৰু কন্যাকালৰ লগত জড়িত স্ত্ৰী-আচাৰ সম্পৰ্কে অধ্যয়ন কৰা।
- খ. বৰপেটাৰ লোকসমাজত জন্ম আৰু কন্যাকালৰ লগত জড়িত লোকবিশ্বাস সম্পৰ্কে অধ্যয়ন কৰা।
- গ. বৰপেটাৰ লোকসমাজত এই স্ত্ৰী-আচাৰ আৰু লোকবিশ্বাসসমূহৰ গুৰুত্ব সম্পৰ্কে আলোচনা কৰা।

০.৪ গৱেষণাৰ পদ্ধতি :

গৱেষণাৰ পদ্ধতি হিচাপে বৰ্ণনাত্মক পদ্ধতি আৰু ক্ষেত্ৰভিত্তিক অধ্যয়ন পদ্ধতি অৱলম্বন কৰা হৈছে। বৰপেটাৰ লোকসমাজত প্ৰচলিত জন্ম আৰু তোলনি বিয়াৰ সৈতে জড়িত স্ত্ৰী-আচাৰ সম্পৰ্কে দুই-এখন গ্ৰন্থত পোৱা কিছু তথ্য আৰু ক্ষেত্ৰ অধ্যয়নৰ জৰিয়তে প্ৰাপ্ত তথ্যসমূহৰ বৰ্ণনা আগবঢ়োৱা হৈছে আৰু শেষত সিদ্ধান্তত উপনীত হৈছে।

০.৫ বিষয়বস্তুৰ বৰ্ণনা :

বৰপেটাৰ নাৰী সমাজৰ মাজত সন্তান জন্মৰ লগত সম্পৰ্কিত বিভিন্ন ধৰণৰ ৰীতি-নীতি, বিশ্বাস আৰু আচাৰ প্ৰচলিত আছে। যেতিয়া এগৰাকী নাৰীৰ প্ৰথম সন্তান গৰ্ভত স্থিতি লোৱাৰ উমান পোৱা হয় তেতিয়া তেওঁৰ শাহুৱেক, মাক আৰু বয়োজ্যেষ্ঠসকলে নাৰীগৰাকীক মাতৃত্ব আহৰণৰ বাবে মানসিকভাৱে সাজু কৰায়। এইখিনি সময়ত গৰ্ভৱতী নাৰীক জীয়া মাছ নিজে মাৰিবলৈ বাছিলে দিয়া নহয়, কাৰণ জীৱ হত্যা কৰিলে গৰ্ভস্থ সন্তানৰ অনিষ্ট হয় বুলি বিশ্বাস কৰা হয়। যদি গৰ্ভৱতী নাৰী বা তেওঁৰ গিৰিয়েকৰ হাতত ভেকুলী, কাউৰী আদি মৰে তেতিয়া জন্মৰ পিছত সন্তানৰ জিভা ওলোৱা আৰু তিনিঠিটীয়া হয় বুলি বিশ্বাসৰ প্ৰচলন আছে। সন্তান সন্তৰা নাৰীয়ে সৎচিন্তা, সৎ আচৰণ কৰাটো সন্তানৰ কাৰণে অত্যন্ত প্ৰয়োজন বুলি শাহু, মাতৃ আৰু বয়সীয়াসকলে সোঁৱৰাই দিয়ে।

বৰপেটা অঞ্চলত গৰ্ভধাৰণ কৰাৰ পাঁচ মাহত “পাঁচ মেইহা” (পাঁচ মহীয়া), সাত মাহত ‘সাত মেইহা’ (সাত মহীয়া) বা ‘জেউৰা’ দিয়া প্ৰথা অতীজৰে পৰা প্ৰচলিত হৈ আছে। কেতিয়াবা কিছুমান পাঁচ মাহত পঞ্চামৃত আৰু সাত মাহত ভাত-মাছৰ আয়োজনৰ লগতে মাহ-প্ৰসাদৰ ব্যৱস্থা কৰে। এই অনুষ্ঠানটোত ওচৰ-চুবুৰীয়াৰ লগতে আলহী-অতিথিক নিমন্ত্ৰণ জনায়। কেতিয়াবা কিছুমানে পাঁচমহীয়া আৰু সাত মহীয়া ৰীতি দুটা পাঁচ বা সাত মাহত একেলগে সমাপন কৰে। এই অনুষ্ঠানটোত গৰ্ভৱতী নাৰী গৰাকীৰ মাকৰ ফালৰ পৰাহে সকলো খৰচ বহন কৰিব লাগে। শুভ দিন বাৰ চাই এটি শুভ লগ্নত গৰ্ভৱতী নাৰীগৰাকীক পঞ্চামৃতৰ লগতে লাড়ু-পিঠা, পায়স আদি খাবলৈ দিয়া হয়; লগতে মাছ, মাংসকে আদি কৰি নানা তৰহৰ ব্যঞ্জনৰে ভাত খাবলৈ দিয়া হয়। বৰপেটা জিলাত সকলো মাংগলিক কাৰ্যতে অনাকটা কাপোৰৰ প্ৰয়োগ বিশেষভাৱে তাৎপৰ্যপূৰ্ণ। গৰ্ভৱতী নাৰী গৰাকীয়ে অনাকটা কাপোৰ চাদৰ হিচাপে ল’ব লাগে। গৰ্ভৱতী নাৰী গৰাকীক বহুৱাবলৈ ব্যৱহাৰ কৰা পীৰাখনতে কাপোৰ পাৰি দিয়া হয়। নাৰীগৰাকীৰ স্বামীজনেও সেইদিনা অনাকটা কাপোৰ পৰিধান কৰাটো নিয়ম। এই কাপোৰ বোৱাৰো বহুত নীতি-নিয়ম আছে। সধৱা নাৰীয়ে শুদ্ধ দিনত শুদ্ধভাৱে এই কাপোৰ ব’ব লাগে, অশুচি গাৰে এই কাপোৰ ব’ব নোৱাৰে। এই অনুষ্ঠানত আন এখন অতি গুৰুত্বপূৰ্ণ কাপোৰ হ’ল ‘আকাল’। ‘আকাল’ মানে হ’ল কোনো ৰঙীন সূতা প্ৰয়োগ নকৰি কেৱল বগা সূতাৰে বোৱা দীঘলে ডেৰ হাত আৰু

পথালিয়ে এক হাত মান বহল এখন সৰু কাপোৰ। এইখন শুভ দিন বাৰ চাই তাঁত অকলশৰীয়া কৈহে বোৱা হয়। এই কাপোৰখন ‘জেউৰা’ অনুষ্ঠানত অপৰিহাৰ্য। (সং : পুন্য ডেকা) যিদিনাখন এই অনুষ্ঠানটো পতা হয় সেইদিনা চোতালত ভগৱানৰ নামত চাকি বন্তি জ্বলাই আয়তী-নামতীসকলৰ উপস্থিতিত গৰ্ভৱতী মহিলা গৰাকীক অনাকটা কাপোৰ পৰা পীৰাত বহুওৱা হয়। গৰ্ভৱতী নাৰীগৰাকীৰ হাতত প্ৰথমতে আৰ্চি-ফণি আৰু এযোৰ তামোল পাণ দিয়া হয়। তাৰ পিছত মাকে মূৰ ফনিয়াই তেল-সেন্দূৰ দিয়ে। তাৰ পিছত পাঁচবিধ ফল যেনে : ডালিম, নাৰকিল, কল, মধুৰিআম আৰু অমিতা ‘আকল’ খনত বান্ধি নাৰীগৰাকীৰ কোঁচত দিয়ে। ঘিউ, মৌ, দৈ, এৰা গাখীৰ, চেনী, কল আৰু কেঁচা পিঠাগুৰিৰে তৈয়াৰী এটা মিশ্ৰণ নাৰী গৰাকীক পঞ্চমৃত হিচাপে খাবলৈ দিয়ে। লগে লগে আয়তীসকলে মংগলসূচক উৰুলি দিয়ে আৰু নাম-কীৰ্ত্তন কৰে। শেষত মাতৃ আৰু হ’ব লগা শিশুৰ মংগল কামনা কৰি নাৰীগৰাকীক আশীৰ্বাদ স্বৰূপে নতুন বস্ত্ৰ দান কৰে। এই অনুষ্ঠানত শুকান লাডু অপৰিহাৰ্য। ভজা পিঠাগুৰি আৰু গুড়েৰে তৈয়াৰী এবিধ লাডু নাৰীগৰাকীৰ মাকৰ ঘৰৰপৰা তৈয়াৰ কৰি আনি গৰ্ভৱতী নাৰীগৰাকীৰ লগতে সমবেত সকলো ৰাইজকে খাবলৈ দিয়া নিয়ম বৰপেটাত আজিও প্ৰচলিত আছে।

প্ৰসৱৰ সময়ত গৰ্ভৱতী নাৰীগৰাকীক এটা আছুতীয়া কোঠাত ৰখা হয়। গৰ্ভৱতীয়ে প্ৰসৱৰ সময়ত সন্মুখীন হোৱা নানাবিধ যন্ত্ৰণাৰ পৰা উপশম পোৱাৰ নিমিত্তে বৰপেটা অঞ্চলৰ নানাবিধ বিধি-বিধান প্ৰচলিত আছে। প্ৰসূতিৰ প্ৰসৱ-যন্ত্ৰণা উপশম কৰাৰ কাৰণে ‘ধনেচ’ (ধনেশ্বৰ) পখীৰ তেল পেট আৰু কঁকালত মালিচ কৰা হয়, গৰ্ভস্থ সন্তানৰ পিতৃৰ ভৰিৰ বুঢ়া আঙুলি ধুই পানী খাব দিয়ে অথবা তেতেলীৰ সৰু পুলি (নামমাত্ৰ গঁজালি ওলোৱা) এটা গৰ্ভৱতীৰ নামৰ আগত ওলমি থকাকৈ বান্ধি দিয়ে। সন্তান জন্মৰ পিছত ‘পৰহুতায়’ (সুতিকা ৰোগ) দেখা দিলে কেতিয়াবা আকৌ সন্তান জন্মৰ আগতেই বাঘৰ যোনী তাবিজত ভৰাই গৰ্ভৱতীক পিন্ধি দিয়ে।

সন্তান জন্মৰ পিছত প্ৰসূতি আৰু শিশুৰ নানাধৰণে যত্ন লোৱাৰ বিধি-বিধান এই অঞ্চলৰ নাৰীসমাজ বহুত দিনৰ পৰাই প্ৰচলিত হৈ আহিছে। অসমীয়া কবি আৰু ভেষজচিকিৎসক ডাক পুৰুষে তেওঁৰ ‘জন্ম প্ৰকৰণ’ত প্ৰসূতি আৰু শিশুৰ যতন কেনেদৰে ল’ব লাগে সেই বিষয়ে এনেদৰে দিহা দিছে—

হেন দেখি পাছে মাতিলা ডাক।

পোঁৱতী ৰাখিয়া চা পুতাক।।

একে কাঠে লাড়ি চাৰি।

দুই কাঠে ফু মাৰি।।

তিনি কাঠে কৰি এক।।

খুৱাই খুৱাই কোলে লৈৱে তেৱে।

ভালে ভালে ফুল পৰিব যেবে।।

জয়ধ্বনি কৰি নাড়ী কাটিব।

দৃঢ় বুধি কৰি নাড়ী বান্ধিব।।

গোবৰ খুটা সচলু কাঠ।

সেকিলে নাড়ী নোহে অনাথ।

লোন জালুকেৰে খুৱাব জাল।

তেবে স্তনৰস হৈবেক ভাল।।

কলীয়া তুলসী বেলৰ পাত।

মুঠায়ে সহিতে বটিয়া পাটত।।

তপত কৰিয়া জননী খাইব।

তেবেসে নাড়ীয়ে দুঢ়ক পাইব।।

যেবে সুতিকাৰ ৰাখিব জীৱ।

যতন কৰিয়া ওষধ দিব।।

বাসি জয়ন্তী পুষ্পক লব।

তাৰ ক্ষুদ্ৰ শিপা অল্প মিলাইব।।

অল্প বেঙেনা শিপা তাহাকো দিব।

ক্ষুধাত খুৱাইব তেবেসে জীৱ।।

অপৰাজিতাৰ একেটি ফুল।

জানি শুনি দিব দশৰ মূল। (সং : ভনিতা দাস)

এইবিলাক বৰ্ণনাৰ দ্বাৰা প্ৰসূতি আৰু শিশুৰ বাবে নানা তৰহৰ ভেষজ-চিকিৎসা ডাক পুৰুষে আগবঢ়াইছে। বৰপেটা অঞ্চলত আজিও এই ভেষজ-চিকিৎসা প্ৰচলিত হৈ আছে। সন্তান জন্মৰ পিছতেই প্ৰসূতি থকা ঘৰত তুঁই-জুই জ্বলাই দিয়া হয়, তাঁতশালৰ ছিৰি এচটো আৰু বগৰী জেং প্ৰসূতি গৃহৰ দুৱাৰ মুখত আঁউজাই থোৱা হয় যাতে ভূত-পিশাচে নৱজাতক আৰু মাকক একো অমংগল কৰিব নোৱাৰে। জন্মৰ পিছত কেঁকুৱাই নাকান্দিলে মাকৰ জনন ফুল কোদালত লৈ তলত জ্বলা এঙাৰ দি ভজা হয় আৰু ঘৰৰ চালত উঠি কাঁহী বা বাতি বজোৱা হয়। সন্তান জন্মৰ পিছত বাঁহৰ চৌচুৰে সন্তানৰ ‘নাই’ (নাভি) কাটে। যিজনী নাৰীয়ে ‘নাই’ কাটে তেওঁ ‘তাৰাচাৰা’ লষণো দিহে শুচি হয়। এফালে এজনী নাৰীয়ে ‘নাই’ কাটে আৰু আন এজনীয়ে বেৰত ‘নিৰ্ভয়’ বুলি কৈ কোবায়। ‘নাই’ সৰিলে ভালকৈ ধুই সযত্নে ৰাখি থয় কাৰণ ভৱিষ্যতে এই ল’ৰা বা ছোৱালীয়ে পেট কামোৰাৰ ফলত কষ্ট পালে ‘নাই’ ধুই পানী খুওৱা হয়। প্ৰসূতিয়েও ডাঙৰ ডাঙৰ এৰাপাতত বলধ গৰুৰ গোবৰ তুঁহৰ জুইত

গৰম কৰি গাত সেকদি নিজৰ যত্ন লয়। এমাহলৈকে প্ৰসূতিৰ গা অশুচি হৈ থাকে। এমাহৰ দিনা ঘৰৰ চৰু-হাড়ি কাপোৰ-কানি ধুই পখালি ঘৰ-দুৱাৰ মটি প্ৰসূতিক শুচি কৰা হয়। আয়তীসকলে ‘আউচা নাম’ (অশৌচ খেদোৱা)ত এনেদৰে গীত গায়—

ভীষ্মক ৰজাৰ ঘৰে আজি কন্যা উপজিছে
এটি ক্ষণে ভীষ্মক ৰাজা, বহি ৰংগ কৰে
সনাৰে থালতে মাৰে, ধুৱে কলাত লয়
বস্তিৰ পোহৰত কন্যা চকু মেলি চায়।
পাঁচ দিনৰ মূৰত যে মোৰ গণক মাতিছে
গণে পিতে চায় যে মোৰ ৰুক্মিণী জন্মিছে
মায়েকে হে কয় কথা, পিতেকৰ আগতে
কন্যা যে মোৰ ডাঙৰ হৈলা চকুৰ আগতে।
ৰুক্মিণী সাদৰ বৰ নাই এলাকাতে
কৃষ্ণ নামে আছে বৰ দ্বাৰকা পুৰীতে। (সং : ভনিতা দাস)

আয়তীৰ ‘আউচা নাম’ৰ শেষত কেঁচুৱাৰ অশুচি মাতৃক আয়তীসকলে এই বুলি আশীৰ্বাদ দিয়ে —

যাদু হায়ৰে হায়, কোলাত লোলি পাপ
খণ্ডে, শৰীৰ জুৰায়, যাদু হায়ৰে হায়। (সং : ভনিতা দাস)

বৰপেটাৰ লোকসংস্কৃতিৰ ভড়ালৰ অন্য এটা লোক উৎসৱ হৈছে কন্যাকালক লৈ পালন কৰা উৎসৱ। বৰপেটা অঞ্চলত কন্যাকাল উৎসৱৰ লগত জড়িত অইন এটা উৎসৱ হ’ল ‘বুকুত পিন্ধোৱা’ উৎসৱ। এই উৎসৱ ছোৱালী পুষ্পিতা হোৱাৰ আগতে পতা হৈছিল। কিন্তু বৰ্তমান ছোৱালী পুষ্পিতা হোৱাৰ চাৰিদিনৰ দিনা গা ধোৱাৰ পিছত উৎসৱ পতা দেখা যায়।

বৰপেটাৰ থলুৱা ভাষাত কন্যাকাল হোৱা উৎসৱক ‘ডাহাৰ হাৰা’ বা ‘ধুৱেনী’ বুলি কোৱা হয়। যেতিয়া ছোৱালী এজনী পুষ্পিতা হয় তেতিয়া ওচৰৰে খুৰীয়েক, পেহীয়েক, বৌৱেকে ছোৱালীজনীক আছুতীয়া কোঠা এটাত বিচনা পাৰি বহিব দিয়ে আৰু ছোৱালী জনীৰ সন্মুখত চুণ লেপি কাঁচি এখন মাটিত পুতি দিয়ে; লগতে ডালিম এটা, শালিধান, চাকি এগটি, পানীৰ সৈতে ঘট এটাত আমৰ ডালি এটা লৈ মাংগলিক উৰুলি ধ্বনি কৰি আগ দিয়ে। চাৰিদিনৰ প্ৰতিদিনে পুৱা-গধূলি এই কাৰ্য সম্পন্ন কৰা হয়। তিনিদিনৰ দিনা গণক মাটি কেইদিনীয়া যোগ পায় গণনা কৰা হয়।

সেইদিনাই পিচবেলা চুবুৰীয়া এঘৰত নতুন কাপোৰেৰে মেৰিওৱা চুৰি এখনৰ সৈতে আগুৰি কটা তামোল এটা শৰাই এখনত ভৰাই ‘জাপা’ থোৱা প্ৰথা পালন কৰে। ‘জাপা’

থব যাওঁতে আয়তীসকলে গায়—

(১)

শালৰে উপৰে কুমাৰাৰে চালি
কিও মাই টিয়াহৰ জালি হে ৰাম।
আমাৰ চতো মাই শালত বহি আছে
কিও তাতে হৈ আছে গাজিহে ৰাম।
ৰুমৰে ভিতৰে মাই বহি আছে
কিও উৰুলি জোকাৰ দেইহে ৰাম....। (কলিতা ২৮) ইত্যাদি

জাপা জৰি শ্ৰী হৰি মাই আনন্দ কৰিহে
জয় জাপা সৰু মাতি।
জয় জাপা বান্ধে আতি
জয় জাপা যায় নগৰ ছাতি।
জয় আঠিয়া কলৰে

জয় ঘন ঘন পুলি...। (কলিতা ২৯)

এনেদৰে বিভিন্ন গীত আয়তীসকলে ফুৰ্তিতামাচা কৰে। পিছদিনা ছোৱালীজনীক গা ধোৱাৰ পূৰ্বে আয়তীসকলে ‘জাপা’ আনিব যায় আৰু এনেদৰে গায়—

ই ও আহাৰে দাও কাটা মৰি
গাজিৰাম আইছে আমাৰ লগ ধৰিও।
আইবেকৰ আত্ম লাগা বোলি
গাজিৰাম লিৰিকিৰাখাইছিল কিৰকিৰা
ইও কিন্‌লা চাহেবৰ ঘোঁৰা
সেই ঘৰাত উঠি দাবনি মাৰ্বা
ইও পাবা আথেতেৰ চৰা...। (সং : মামণি দাস)

‘গাজিৰাম’ক আদৰি আনি চোতালৰ সোঁমাজত আগতে পুতি থোৱা কলপুলিৰ তলত গা-ধোৱাই পিঠা, লাৰু, পায়স, দৈ, কোমোৰা আৰু হোকা সন্মুখত দি ছাতিৰ ছাঁত শৰাইখন থৈ আয়তীসকলে গায়—

গাজি বইছা আমুল মুল
ভজন কোৰবা দিছে কৰপুৰ তামুল।
গাজি বইভা দিছে পীৰা
ভজন কৰবা দিছে জাহা ধানৰ চিৰা...। (সং : মামণি দাস)

বৰপেটা অঞ্চলত শৰাইৰ ভিতৰত থোৱা চুৰি আৰু তামোলক ‘গাজি’ বুলি কয় আৰু এই গাজিৰামক পুষ্পিতা হোৱা ছোৱালীজনীৰ সন্তান বুলি ধৰি লোৱা হয়। এইফালে ছোৱালীজনীকো গা-ধুৱাই অনাকটা কাপোৰ পিন্ধাই চোতালৰ কলপুলিৰ ওচৰলৈ অনা হয়। তাৰ পিছত ছোৱালীজনীক ‘গাজিৰাম’ক কাষলতিত ল’ব দিয়ে; কোঁচত পিঠাগুৰি, কল, কঠালৰ পাত ল’ব দিয়ে আৰু হাতত এখন চুৰি বা কটাৰী লৈ পাঁচ পাক কলপুলিটো ঘূৰিব দিয়ে। প্ৰত্যেকবাৰ ঘূৰোতে কোঁচৰ বস্তুকেইপদ অলপ অলপকৈ পেলাই দিয়ে আৰু হাতত থকা চুৰি বা কটাৰীখনেৰে কলপুলিটোক ৰেপি দিয়ে। এনেদৰে পাঁচ পাক ঘূৰাই আয়তীসকলে ছোৱালীজনীক মাজত লৈ নাম জুৰে—

আজি চাৰিদিনে নাই আই ৰুন্ধিণী
ই ও কাঠিতে গুজিছে ধান
আতেকক শুধা এ আইবেকক শুধা এ
ই ও কেইদিনা পালু মই যোগ
পদুমমনি কইনা সাতদিনা পালি
তই যোগ। (সং : ফুন্সু কলিতা) ইত্যাদি

আয়তীসকলে এজনীয়ে আনজনীৰ মুখত পিঠাগুড়ি সানি হাঁহি থিকিন্দালিৰে বিভিন্ন ৰং ৰহইচ কৰে। শেষত ছোৱালীজনীয়ে ভগৱানৰ ওচৰত তথা আইসকলৰ আগত আঠু লয় আৰু আয়তীসকলে সুখ আৰু শান্তিৰে পৰিপূৰ্ণ, সন্তান-সন্ততিৰে ভৰপূৰ এখন সংসাৰৰ আশীৰ্বাদ দিয়ে।

বৰপেটাৰ লোকসংস্কৃতিৰ বিশাল আৰু ৰসাল ক্ষেত্ৰখনত এনেদৰে থাউকতে বিচৰণ মুঠেই সম্ভৱ নহয়। বিভিন্ন লোক উৎসৱৰ মেৰুদণ্ড স্বৰূপ নাৰী আৰু নাৰী লোকাচাৰসমূহ আমাৰ সমাজৰ আপুৰুগীয়া সম্পদ। এই সম্পদসমূহ অসমীয়া লোক সাহিত্যৰ সপ্ৰতিভ সংযোজন হৈ আহিছে। গতিকে, লোক সংস্কৃতি বিভিন্ন প্ৰকাৰে সংগ্ৰহ কৰি সংৰক্ষণ কৰাটো প্ৰত্যেক সংস্কৃতিপ্ৰেমী ব্যক্তিৰে কৰ্তব্য আৰু দায়িত্ব, নহ’লে এদিন আমাৰ আজোআইতাৰ লোক সংস্কৃতিৰ বৰপেৰাৰ গণি-মুকুতা এপদ এপদকৈ কালৰ কুটিল চক্ৰত হেৰুৱাব লাগিব।

প্ৰসংগ পুথি :

কলিতা, ফুলকুমাৰী। *লোক-সংস্কৃতিৰ দাপোন*। নলবাৰী : কমলনয়ন পাটোৱাৰী, ২০০০।
মুদ্ৰিত।

বৰুৱা, বিৰিঞ্চি কুমাৰ। *অসমৰ লোক-সংস্কৃতি*। গুৱাহাটী : বীণা লাইব্ৰেৰী, ১৯৯৯। মুদ্ৰিত।
বৰদলৈ, নিৰ্মলপ্ৰভা। *অসমৰ লোক-সংস্কৃতি*। গুৱাহাটী : বীণা লাইব্ৰেৰী, ২০০৪। মুদ্ৰিত।
শৰ্মা, নবীন চন্দ্ৰ। *অসমীয়া লোক-সংস্কৃতিৰ আভাস*। গুৱাহাটী : বাণী প্ৰকাশ, ১৯৯৫।
মুদ্ৰিত।

সংবাদদাতা :

সংবাদদাতা পুন্য ডেকা, স্থান — হাউলী, বয়স : ৫৬ বছৰ
সংবাদদাতা ভনিতা দাস : স্থান : বৰপেটা, বয়স : ৩০ বছৰ
সংবাদদাতা : মামণি দাস, স্থান : বৰপেটা, বয়স : ৬০ বছৰ
সংবাদদাতা : ফুন্সু কলিতা, স্থান : ভৱানীপুৰ, বয়স : ৫৫ বছৰ

মুনীন ভূঞাৰ হাতী আৰু ফান্দী নাটকত প্ৰতিফলিত লোকনাট্য পৰম্পৰাৰ প্ৰয়োগ

লাকী দাস
গৱেষক, ভাষা আৰু সাংস্কৃতিক অধ্যয়ন কেন্দ্ৰ
গুৱাহাটী বিশ্ববিদ্যালয়
Email-daslucky2019@gmail.com

সংক্ষিপ্তসাৰ :

মুনী ভূঞাৰ দ্বাৰা ৰচিত *হাতী আৰু ফান্দী* সাম্প্ৰতিক সময়ৰ এখনি উল্লেখযোগ্য নাট। নাট্যকাৰে কাহিনীভাগ অসমীয়া সমাজ-জীৱনৰ হাতীৰ সৈতে জড়িত এক বিশেষ শ্ৰেণীৰ মানুহৰ দুৰ্বিসহ জীৱন সংগ্ৰামৰ ৰচনা কৰিছে। এই শ্ৰেণীটোৰ ওপৰত অতীতৰ পৰা যে মহাজন শ্ৰেণীটোৱে শোষণ কৰি আছিল তাৰে উদাহৰণ মুহিৰাম, তাৰ দেউতাক, পমী আদি চৰিত্ৰসমূহৰ জৰিয়তে নাট্যকাৰে উদঙাই দেখুৱাইছে। আলোচনা পত্ৰখনত লোকনাট্যৰ কোনটো সমল সুন্দৰভাৱে ব্যৱহাৰ হৈছে; সেই বিষয় সম্পৰ্কত আলোচনা কৰাৰ প্ৰয়াস কৰা হ'ব। এই পত্ৰখন প্ৰস্তুত কৰোঁতে মুখ্য আৰু গৌণ উভয়বিধ সমলৰ সহায় লোৱা হ'ব।

সূচক শব্দ : লোক নাট্য, ওজাপালি, লোকপৰিৱেশ্য কলা।

গৱেষণাৰ উদ্দেশ্য :

নিম্নলিখিত উদ্দেশ্যসমূহ আগত ৰাখি প্ৰস্তুৰিত বিষয়টো আলোচনা কৰা হ'ব—

- (ক) এই পত্ৰখনত অসমৰ চমুকৈ লোক নাট্যৰ পৰিচয় দিয়াৰ লগতে সেই সময়ৰ সমাজ-জীৱন আৰু কাহিনীৰ পটভূমি সম্পৰ্কে আলোচনা কৰা হ'ব।
- (খ) আধুনিক যুগৰ নাট *হাতী আৰু ফান্দী* নাটখনিতো যে লোকনাট্যৰ সমল কেনেদৰে প্ৰয়োগ হৈছে, সেই বিষয়ে আলোচনা কৰাৰ বাবে যত্ন কৰা হ'ব।

গৱেষণাৰ পদ্ধতি :

এই আলোচনা পত্ৰখন প্ৰস্তুত কৰোঁতে বিশ্লেষণাত্মক পদ্ধতি ব্যৱহাৰ কৰা হ'ব। তদুপৰি MLA Handbook ৰ ৭ম সংস্কৰণৰ সহায়ত তথ্য উল্লেখ, গ্ৰন্থৰ নাম আদি অন্তৰ্ভুক্তি কৰা হ'ব।

অধ্যয়নৰ গুৰুত্ব :

অসমীয়া সমাজ সাংস্কৃতিক দিশসমূহৰ ক্ষেত্ৰত অতি চহকী হোৱা দেখা যায়। বিভিন্ন লোককলা, অনুষ্ঠান, পৰ্ব আদিসমূহ অসমীয়া সমাজ সংস্কৃতিৰ সৈতে জড়িত হৈ থকা দেখা যায়। এইবোৰ একেটি একোটা সমলক আত ধৰিলে বিভিন্ন নাট্যকাৰে নাটক ৰচনা কৰি আহিছে। অসমত এই লোকনাট্যৰ পৰম্পৰা শংকৰদেৱৰ নাটসমূহৰ পৰা বৰ্তমান যুগৰ নাট্যকাৰৰ নাটতো আমি দেখিবলৈ পাবোঁ। আধুনিক যুগৰ নাট্যকাৰ মুনীন ভূঞাৰ *জৰোঁৰোঁৱা পৰজা* আৰু *হাতী আৰু ফান্দী* নাটকেইখনতো বিশেষভাৱে দেখা যায়। সেয়েহে আলোচনা পত্ৰখনত আধুনিক যুগৰ *হাতী আৰু ফান্দী* নাটকখনত লোক নাট্য সমলৰো যে প্ৰয়োগ হৈছে সেই সম্পৰ্কে বিশ্লেষণাত্মকভাৱে অধ্যয়ন কৰাৰ যত্ন কৰা হ'ব।

১.০০ আৰম্ভণি :

অসম এখন বাবেবৰণীয়া সংস্কৃতিৰে ভৰপূৰ ৰাজ্য। অতীতৰ পৰা নানা জাতি-জনজাতিৰ বিভিন্ন সময়ত অসমলৈ প্ৰব্ৰজন ঘটা দেখা যায়। এওঁলোকৰ সহাবস্থানৰ ফলত গঢ় লৈ উঠা বৈচিত্ৰ্যপূৰ্ণ সংস্কৃতিয়েই হৈছে অসমীয়া সংস্কৃতি। এই জন-জাতিসমূহৰ বিভিন্ন আচাৰ, ৰীতি-নীতি, ধৰ্মীয় প্ৰথা আৰু উৎসৱ-অনুষ্ঠান আদি অসমীয়া সংস্কৃতিতো প্ৰৱেশ ঘটা দেখা যায়। সেইদৰে এই উৎসৱ-অনুষ্ঠানৰ লগতে ধৰ্মীয় ৰীতি-নীতি, আচাৰ-ব্যৱহাৰ আদিক কেন্দ্ৰ কৰিয়ে গঢ় লৈছিল এই নাটসমূহৰ। উল্লেখ কৰিবলগীয়া কথা যে প্ৰাচীন অসমত শৈৱ আৰু শাক্ত ধৰ্মৰেহে প্ৰচলন আছিল। এই ধৰ্মৰ প্ৰচলিত মন্দিৰসমূহত নৃত্য আৰু গীতৰ প্ৰচলন আছিল। সেইদৰে বহুতো মন্দিৰত এক শ্ৰেণীৰ নটীৰ ব্যৱস্থা আছিল। সেইদৰে জনজাতিসকলৰ মাজতো প্ৰচলিত নৃত্য-গীতসমূহৰ বেছিভাগেই দেৱ-

দেৱী উপাসনাক কেন্দ্ৰ কৰিয়েই সৃষ্টি হৈছিল।

শংকৰদেৱে সূচনা কৰা নৱবৈষ্ণৱ আন্দোলনৰ জৰিয়তে অসমত বৈষ্ণৱ ধৰ্মই প্ৰসাৰ আৰু প্ৰতিপত্তি লাভ কৰাৰ লগতে অসমীয়া লোক নাট্যৰ নৱযুগৰ সূচনা হয়। শংকৰদেৱে ৰচনা অংকীয়া নাটসমূহৰ অভিনয়ক অংকীয়া ভাওনা বোলা হয়। অসমৰ লোকনাট্যৰ শ্ৰেণীবিভাগ সম্পৰ্কত জগদীশ পাটগিৰিয়ে উল্লেখ কৰিছে (ৰাজবংশী, ১৪৫) — অসমৰ লোক নাট্যসমূহক নৃত্য গীত প্ৰধান (Dance-song dominated), অৰ্ধ-নাটকীয় (Quasi-Dramatics), যাত্ৰা আদি বিভিন্ন ধৰণৰ শ্ৰেণীবিভাগ কৰা হয় যদিও ইয়াৰ পৰিসৰ ইমান ব্যাপক যে বহুক্ষেত্ৰত এনেকুৱা শ্ৰেণীবিভাজনে লোকনাট্যৰ সকলো ৰূপকে সামৰিব নোৱাৰে। সাধাৰণতে নিম্নলিখিত ধৰণে অসমৰ লোক-নাট্যসমূহৰ ৰূপবোৰক দেখুৱাব পাৰি— (১) ওজাপালি (২) পুতলা নাচ (৩) ঢুলীয়া ভাওনা (৪) খুলীয়া ভাউৰীয়া (৫) ভাৱৰীয়া (৬) পচতি (৭) গোৱালপৰীয়া লোকগীত আদি।

পঞ্চদশ-ষোড়শ শতাব্দীমানতহে শংকৰদেৱে নাট ৰচনা কৰাৰ পৰাই অসমত পূৰ্ণপৰ্যায়ৰ আৰু অভিনয়ৰ প্ৰচলন হয়। প্ৰাচীন ভাৰতীয় নাট্যশাস্ত্ৰৰ আলমত সৃষ্টি কৰা হ'লেও অংকীয়া নাটসমূহতো থলুৱা লোককলাৰ প্ৰয়োগ দেখা গৈছিল। সেইদৰে আধুনিক অসমীয়া নাটকৰ পৰম্পৰা আৰম্ভ হৈছিল ১৮৫৮ চনত প্ৰকাশিত গুণাভিৰাম বৰুৱাৰ *ৰাম নৱমী* নামৰ সামাজিক নাটখনৰ জৰিয়তে। এই নাটখনতো লোকনাট্যৰ শৈলী প্ৰয়োগ কৰা হৈছিল যদিও পৰীক্ষামূলক নাছিল।

সেইদৰে জ্যোতিপ্ৰসাদ আগৰৱালাই তেওঁৰ নাটকসমূহত থলুৱা নৃত্য-গীত, সুৰৰ ব্যৱহাৰ কৰিলেও পাশ্চাত্য নাট্যৰীতিৰ সমন্বয় ঘটাই এক নতুনত্বৰ সূচনা কৰিছিল। ইয়াৰ পিছত ফণী শৰ্মাৰ নাটক *ভোগজৰাটো* ভাওনাৰ একাংশ দৃশ্যও দেখা যায়। অসমীয়া নাট্য সাহিত্যত থলুৱা কলাশৈলীৰ প্ৰয়োগ কৰা নাট্যকাৰৰ নাম ল'ব লাগিব বিশেষকৈ সত্য প্ৰসাদ বৰুৱাৰ। তেওঁৰ *জৱালা* (১৯৭৬) আৰু *মৃণাল মাহী* (১৯৭৭) নাটকতো এই শৈলীৰ প্ৰয়োগ দেখা যায়। সেইদৰে অৰুণ শৰ্মাৰ *বুৰঞ্জী পাঠ* (১৯৭৮-৭৯) নাটকখনতো ওজাপালি ভংগীৰে বৈৰাগীজনে চৰিত্ৰৰ ব্যঞ্জক কৰা দেখা যায়। আধুনিক যুগৰ এই কলাশৈলী ব্যৱহাৰ কৰি নাট ৰচনা কৰা এগৰাকী নাট্যকাৰ হৈছে বসন্ত শইকীয়া। তেওঁৰ নাটক *মৃগতৃষণ* (১৯৭২), *মানুহ আৰু অসুৰ* নাটকৰ ক্ষেত্ৰতো থলুৱা কলাশৈলীৰ ব্যৱহাৰ দেখা যায়। তেনেদৰে— অংকীয়া নাটকৰ শৈলী ব্যৱহৃত নাটক— অখিল চন্দ্ৰৱৰ্তীৰ *এজন ৰজা আছিল*; গুণাকৰ দেৱ গোস্বামীৰ *বীৰাঙ্গনা*; যুগল দাসৰ *বায়নৰ খোল* আদি। ভাওনাৰ আংগিকৰ প্ৰয়োগ কৰা নাটসমূহৰ ভিতৰত *ধুমুহা পখীৰ নীড়*, *ঘটোৎকচ*; *নিলাজ মানুহৰ দেশ* আদি উল্লেখযোগ্য। মহেন্দ্ৰ বৰঠাকুৰৰ *শৰাগুৰি চাপৰিত* জিকিৰ গীতৰ

প্ৰভাৱ; মুনীন ভূঞাৰ *হাতী আৰু ফান্দী* হাতী মাউতৰ গীত প্ৰতিফলিত হোৱাৰ লগতে তেওঁৰ আনখন নাট *জৰোঁ ৰোঁৱা পৰ্জা* নাটত আকৌ হুঁচৰি গীতৰ পয়োভৰ থকা দেখা যায়। ৰাম গোস্বামীৰ *মাদল* নাটত ঝুমুৰ গীতৰ লগতে অন্যান্য লোকসংগীতৰ প্ৰয়োগ দেখা যায়। গুণাকৰ দেৱ গোস্বামীৰ নাট *সতী*ত বেউলা-লখিন্দাৰৰ আখ্যান বিষয়ক ওজাপালিৰ পৰিৱেশন কৰা দেখা যায়। সেইদৰে কৰুণা ডেকাৰ *লুইত কন্যা* নাটতো ওজাপালিৰ গীতেৰে কাহিনী বৰ্ণনা কৰাৰ লগতে দেওধনী নৃত্যৰো প্ৰয়োগ কৰা দেখা যায়। প্ৰমোদ দাসৰ *হনুমান সাগৰ বাস্কাটো* থিয় নাম আৰু বিয়ানাম ব্যৱহৃত শৈলীৰে ভৰা নাট পোৱা যায়। আনহাতে পৰমানন্দ ৰাজবংশীৰ দ্বাৰা ৰচিত নাট *জনকনন্দিনী*ত দৰঙৰ পৰিৱেশ্য লোককলা; *তেজীমলাত* কুশান গান; *কমলা কুঁৱৰীৰ সাধু* নাগাৰা নাম, গোৱালপৰীয়া লোকগীত; *নাঙল*, *মাটি আৰু মানুহ*ত দৰঙৰ খুলীয়া ভাৱৰীয়া, *চক্ৰবেষ্ণ* দৰঙৰ খুলীয়া ভাৱৰীয়া আদি বেছিসংখ্যক নাটকে তেওঁৰ দৰঙৰ পৰিৱেশ্য কলাৰ সৈতে সম্পৰ্কিত। ফণী তালুকদাৰৰ *নিৰ্মম পৰ্বত* নাগাৰা নাম; কৰুণা ডেকাৰ *চং*ত কামৰূপীয়া ঢুলীয়া ভাউৰীয়া; সীতানাথ লহকৰৰ *অগ্নিগৰ্ভ* নাটকত ওজাপালি শৈলীৰ ব্যৱহাৰ দেখা যায়।

২.০০ নাট্যকাৰ আৰু নাটক :

অসমীয়া নাট্য সাহিত্যৰ নাট্যকাৰ মুনীন ভূঞাৰ জন্ম ১৯৪৭ চনৰ ১৬ জুলাইত উত্তৰ লখিমপুৰ চহৰৰ নকাড়ী গাঁৱত হৈছিল। তেওঁৰ পিতৃ ৰামমোহন ভূঞা আৰু মাতৃ কনকলতা ভূঞা। নাট্য সাহিত্যৰ প্ৰতি ৰাপ থকা বাবে তেওঁ ১৯৯৪ চনত জাৰ্মানীৰ এটা প্ৰতিষ্ঠানৰ পৰা ৰেডিঅ' প্ৰডাকচনৰ বিষয়ে ডিপ্লোমা লাভ কৰিছিল।

সেইদৰে নাট্যকাৰ মুনীন ভূঞাৰ দ্বাৰা ৰচিত পূৰ্ণাঙ্গ নাটকেইখন হৈছে *জৰোঁ ৰোঁৱা পৰ্জা*, *হাতী আৰু ফান্দী আৰু সন্ধিক্ষণ*। ইয়াৰ উপৰি এঘাৰখন ভিন্ন ৰুচিৰ নাটিকা হৈছে— (১) *ফ্ৰী এডভাইচ*, (২) *আলহী-১*, (৩) *আলহী-২*, (৪) *আলহী-৩*, (৫) *গৃহকন্দল*, (৬) *গৃহকন্দল-২*, (৭) *ভাৰাঘৰ*, (৮) *চখ*, (৯) *এপ্ৰিল ফুল-১*, (১০) *এপ্ৰিল ফুল-২*, (১১) *ওফ্ৰাজেং*।

ভূঞাৰ নাট *জৰোঁ ৰোঁৱা পূজা* নাটখনো অসম বুৰঞ্জীৰ প্ৰসিদ্ধ মোৰামৰীয়া বিদ্ৰোহৰ পটভূমিত ৰচিত এখন ঐতিহাসিক নাটক। নাটখনত আহোম ৰজা লক্ষ্মীসিংহৰ দুৰ্বলতা ৰাম, ৰুক্মিণী, ৰাজবিষয়া কীৰ্তিতচন্দ্ৰ বৰবৰুৱা মইমতালি আদি বিভিন্ন চৰিত্ৰৰ কাৰ্যকলাপৰ ইতিহাসসন্মত বৰ্ণনা দাঙি ধৰা হৈছে। এই বিদ্ৰোহৰ ফলত অসমীয়া সমাজ জীৱনত কেনেধৰণৰ সমস্যাৰ সৃষ্টি হৈছিল সেই সম্পৰ্কে নাট্যকাৰে দাঙি ধৰা দেখা যায়। তদুপৰি এই নাটখনতো লোকনাট্য সমলৰ হুঁচৰি গীতৰ পয়োভৰ দেখা যায়।

মনকবিবলগীয়া যে ভূঞাৰ দুইখন নাটক *হাতী আৰু ফান্দী* আৰু *জৰৌ ৰোৱা পৰ্জাত* লোকনাট্য পৰম্পৰাৰ প্ৰয়োগ হোৱা দেখা যায়। তেওঁৰ দ্বাৰা ৰচিত *হাতী আৰু ফান্দী* নাটখনিতো অসম বুৰঞ্জীৰ প্ৰসিদ্ধ মোৰামৰীয়া বিদ্ৰোহৰ পটভূমিত ৰচিত এখনি ঐতিহাসিক নাটক। এই নাটখনতে ঞ্চৰি গীতৰ প্ৰয়োগ বিশেষভাৱে হোৱা দেখা যায়।

সেইদৰে ভূঞাৰ *হাতী আৰু ফান্দী* নাটখনত লোক-সংস্কৃতিৰ অন্তৰ্গত সমল হাতী-মাউতৰ গীতৰ পয়োভৰ বিশেষভাৱে হোৱা দেখা যায়। *হাতী আৰু ফান্দী* নাটখন পোন প্ৰথমবাৰৰ বাবে মঞ্চ ৰূপ দিয়া হয় ১৯৮৬ চনৰ ছেপ্তেম্বৰ মাহত ডিব্ৰুগড়ৰ 'নাট্যচৰ্চা'ৰ শিল্পীসকলৰ উদ্যোগত।

২.০১ নাটখনৰ কাহিনীভাগ :

নাটখনৰ কাহিনীভাগ হাতীৰ ব্যৱসায় কৰা মহাজন শ্ৰেণী আৰু *হাতী আৰু ফান্দী*ৰ মাজৰ সংঘাতক লৈ ৰচনা কৰা হৈছে।

নাটখনৰ মূল চৰিত্ৰ মুহিৰাম এগৰাকী নামী ফান্দী। তাৰ উপৰিপুৰুষসকলেও মহাজনৰ ঘৰত ফান্দীৰ কাম কৰিছিল। মুহিৰামৰ দৰে দেউতাকেও একালত ফান্দীৰ কাম কৰিছিল। তেনেদৰে মুহিৰামে প্ৰেমত পৰি পমীক নিজৰ কৰি আনিছিল। পমীহঁতে সৰু থাকোঁতে বানপানীত ঘৰ-বাৰী হেৰুৱাৰ লগতে দেউতাককো হাতীয়ে গচকি মৰাত পিতৃহাৰা হৈছিল। পমীয়ে পাঠশালাৰ কেইটামান শ্ৰেণীলৈ গৈছিল বাবে নিজৰ পুত্ৰ নিতাইক ফান্দী বৃত্তিত যাতে নধৰে তাৰ বাবে পাঠশালত নাম লগাই দিয়াৰ ব্যৱস্থা কৰিছিল। মুহিৰামৰ এৰাবাৰী সদৃশ ঘৰখন সুন্দৰ কৰি ধৰি ৰাখিছিল। পমীয়ে গৰু-গাই পুহিছিল আৰু মুহিৰামেও ঘৰৰ এডৰামান মাটিত খেতি-বাতি স্বাধীনভাৱে কৰাটো বিচাৰিছিল। পমীয়ে মহাজনৰ চল-চাতুলীবোৰ বুজি পাইছিল বাবে, মুহিৰামক বুজাই-বঢ়াই দুবছৰ ফান্দী কামৰ পৰা আঁতৰোৱাই ৰাখিছিল। মহাজনে মুহিৰাম নোহোৱাত নতুন অন্য ফান্দী নিয়োগ কৰে যদিও যোৱা দুটা বছৰত এটাও হাতী ধৰিব পৰা নাই। সেয়েহে যিকোনো প্ৰকাৰে পাকৈত ফান্দী মুহিৰামক হাতী ধৰা কামলৈ আনিবলৈ উঠি-পৰি লাগিছিল। মহাজনে মুহিৰামৰ দেউতাকক মাতি আনি নতুন আঠহতীয়া চুৰীয়া উপহাৰ দিছে আৰু মুহিৰামক যেনে-তেনে আহিবলৈ খাটনি ধৰিছে। অৱশেষত মহাজনৰ প্ৰলোভনৰ জালত পৰি মুহিৰামে ঘৈণীয়েক পমীৰ হাকৰচন আওকান কৰি ফান্দী হ'বলৈ মান্তি হৈছিল। এনেদৰে নিপুন ফান্দী মুহিৰামে হাবিলৈ গৈয়ে প্ৰায় চাৰিটামান হাতী ধৰি মহাজনৰ দুটা বছৰৰ লোকচানসমূহ মূলধনেৰে উঠাই দিলে। মহাজনে আনন্দতে আৰু লোভতে পাৰ্টিৰ সময় আৰু পোন্ধৰ দিন বঢ়াই লৈছিল; কিন্তু মুহিৰামে এই কৰ্মত আপত্তি কৰিছিল যে ঘৰত গৰ্ভৱতী ঘৈণী, আৰু পুতেক নিতাই আৰু বৃদ্ধ পিতৃ সকলোকে তাৰ প্ৰয়োজন।

মহাজনে কোনো কথা নুশুনিলে আৰু অনিচ্ছা স্বত্বেও হাবিলৈ যাব লগা হৈছিল। এইবাৰ মুহিৰাম ব্যৰ্থ হ'ল আৰু বনৰীয়া হাতীৰ আক্ৰমণত মৃত্যু হ'ল। মুহিৰামৰ ঘৰখন থান-বান হৈ গ'ল। এইবাৰ মহাজনে শাৰধ আদি পাতিবলৈও সহায় কৰিবলৈ অহাত প্ৰতিবাদী পমীয়ে খেদি পঠিয়ায়; যাতে পুনৰ আৰু মহাজনৰ চকু মুহিৰামৰ পুত্ৰ নিতাইৰ ওপৰত নপৰে আৰু এনেধৰণে নাটখনৰ কাহিনীৰ অন্ত পৰে।

নাট্যকাৰে মহাজন শ্ৰেণীটোৱে মুহিৰামৰ দৰে সাধাৰণ শ্ৰেণীৰ লোকসকলক সদায়ে শোষণ কৰি কেনেদৰে কোঙা কৰি পেলাইছে তাৰে সুন্দৰ নিদৰ্শন দাঙি ধৰিছে। তদুপৰি পমী নামৰ নাৰী চৰিত্ৰটোৰ দ্বাৰা নাট্যকাৰে প্ৰতিবাদী চৰিত্ৰৰ অংকন কৰিছে; যিয়ে মহাজনৰ ওচৰত কেতিয়াও গোলাম হৈ নাথাকে লাগিলে খেতি-বাতি বা আন কৰ্ম কৰিয়ে পেট পুহিব।

৩.০০ লোক নাট্য :

লোক সাহিত্য বুলিলে অতীতৰ পৰা মানুহৰ মুখে মুখে চলি অহা এক প্ৰকাৰৰ সাহিত্য; এই সাহিত্যৰ ক্ষেত্ৰতো আদিম সাহিত্য, পৰম্পৰাগত সাহিত্য আদি শব্দসমূহ প্ৰয়োগ কৰা দেখা যায়। লোক সাহিত্যৰ ভাগসমূহৰ এটা ভাগ হৈছে— লোক নাট্য। এই লোক নাট্য বা Folk drama শব্দ দুটিয়ে লোক জীৱনৰ সৈতে সম্পৰ্কিত নাটকক বুজায়। এই নাটসমূহ মানুহৰ মুখে মুখে প্ৰচলিত হৈ আহিছে। প্ৰাচীন সমাজৰ পৰাই উৎসৱ-অনুষ্ঠানসমূহৰ নৃত্য-গীতৰ লগতে নাটকীয় উপাদানসমূহ সংযুক্ত হোৱাৰ ফলতে লোক নাট্যৰ জন্ম হোৱা বুলিব পাৰি। লোক নাটকতো লোক গীত আৰু লোক নৃত্যৰ ভূমিকা অসীম। এই নাটসমূহত কাহিনীৰ নিৰ্মাতা, অভিনয়, দৰ্শক, শ্ৰোতা, কলা-কুশলী, বাদ্যযন্ত্ৰ, পাত্ৰ-পাত্ৰী, নৰ্তক-নৰ্তকী আদি থকা দেখা যায়। ইয়াৰ কাহিনী ধৰ্মনিৰপেক্ষ আৰু ধৰ্মীয়ভাৱৰ হ'ব পাৰে। এই ধৰ্মীয় ভাৱৰ কাহিনীৰ ক্ষেত্ৰত মহাকাব্যিক আৰু পৌৰাণিক চৰিত্ৰ প্ৰধান, লৌকিক দেৱ-দেৱীৰ কাহিনী, ধৰ্মৰ মাহাত্ম্য সম্পৰ্কে পোৱা যায়। সেই ধৰ্মনিৰপেক্ষ কাহিনীবোৰত আকৌ আনন্দ-উপভোগ, ৰং-ৰহইচৰ কথাৰে ভৰপূৰ দেখা যায়। জনশ্ৰুতিমূলক সাধুকথা, প্ৰণয়মূলক, বীৰত্বসূচকৰ লগতে হাস্য-কৌতুক বিষয়ৰে ভৰা কাহিনী আদিয়ে এই ধৰ্মনিৰপেক্ষ কাহিনীত সোমাই পৰা দেখা যায়।

লোক নাটসমূহত বাদ্যযন্ত্ৰৰ পয়োভৰ বিশেষভাৱে হোৱা দেখা যায়। ঢোল, মৃদংগ, খোল, তাল, বাঁহী, মুখবাশী, দোতোৰা, টোকাৰী, খঞ্জুৰী আদিৰ ব্যৱহাৰ বিশেষভাৱে হোৱা দেখা যায়।

মুনীন ভূঞাৰ *হাতী আৰু ফান্দী* নাটখনতো লোক নাট্যৰ সমলৰো প্ৰয়োগ হোৱা দেখা যায়। ভূঞাদেৱৰ এই নাটখনত বনৰীয়া হাতী ধৰি পোহ মনাই মানুহৰ ব্যৱহাৰযোগ্য কৰি তোলা প্ৰক্ৰিয়াটোত মাউত আৰু ফান্দী শ্ৰেণীৰ লোক জড়িত হৈ থকা দেখা যায়। এই

লোকসকলে বনৰীয়া হাতী বশ মনোৱা, হাতী মহলত শিক্ষা দিয়া, হাতী চৰাই লৈ ফুৰা, চিকিৎসা কৰা, ঘাঁহ যোগান ধৰা আদি কাম কৰা দেখা যায়। হাবিৰ মাজত দিন অতিবাহিত কৰোঁতে হাতী, মাউত, ফান্দীৰ এক সুমধুৰ সম্পৰ্ক গঢ়ি উঠা দেখা যায়। এইদৰে হাতীক কাম শিকাবৰ বাবে কিছুমান গীত-পদ, শব্দ তেওঁলোকে ব্যৱহাৰ কৰা দেখা গৈছিল। নাটখনৰ ১০ নং দৃশ্যত হাতী ধৰাৰ প্ৰস্তুতি হিচাপে ফান্দী মুহিৰামে মৰাপাতৰ ৰচী বনাবলৈ ধৰিছে। ঘৰৰ ভিতৰৰ পৰা নিতাই দেউতাকৰ ওচৰতে বহি কথা পাতিছে। তেতিয়া দেউতাকে তাক ৰছী বন্ধাৰ কথা গীত এটি গাবলৈ কৈছিল। সি গানটো গালে যদিও সুৰ লগাই নগোৱা বাবে পুনৰ মুহিৰামে গাইছিল (ভূঞা-২৫) —

“খেৰা ৰহনা বেটা খেৰা ৰহনা
তোৰ পিঠিত যি হাওদা কচিম
তোৰে গহনা বেটা
খেৰা ৰহনা

ইয়াৰ ঠিক পিছৰখিনি নিতাই পুনৰাই গাব ধৰিলে (ভূঞা-২৬) —

এ হলৌ ললৌ লায়...
ইডালিৰে হাইঠা চৰাই সিডালিতে পৰে
অকচমাতে মনত পৰে চৰগ ভাঙি পৰে
এ হলৌ ললৌ লায়...

ঠিক সেইদৰে নাটখনৰ দৃশ্য ১২টো বিহু গীতৰ উদাহৰণ পোৱা যায়। মুহিৰাম আৰু নন্দে হাবিলৈ যোৱাৰ আগতে পমীয়ে দেখা কৰিবলৈ আহিছিল। নন্দে আৰু মুহিৰামে পমীৰ খঙৰ প্ৰকোপ পাতলাবলৈ বিহু জোৰে (ভূঞা-৩৩) —

ওলাল বৰফোন্দী হাতী ধৰিবলৈ
ডিবৰুত পাতিলে ধুৰা...

ইয়াৰ পিছতে আকৌ মুহিৰামে নতুনকৈ বিহু জোৰে — (ভূঞা-৩৪) —

বনৰে হাতীকো বলাব পাৰিছোঁ
হাবিতে কাটিলো লঁতা
শহুৰৰ জীয়েকক বলাব পৰা নাই
দেই পুৰি মৰে দেহা

নাটখনৰ কেইটামান দৃশ্যত ঘোষা গোৱাৰ কথাও পোৱা যায়। মুহিৰামে হাবিলৈ যোৱাত বুঢ়া পিতাক, ঘৈণীয়েক আৰু পুত্ৰ নিতাইয়ে ঈশ্বৰক সেৱা কৰাৰ অৰ্থে লগে-ভাগে এফাকি গাই (ভূঞা-৩৭) —

“কি মতে ভকতি কৰিবো তোমাক হৰি এ
মই মুঢ়মতি নাজানো ভকতি
নাজানো তাৰ উপায়...”

নাটখনৰ ১৩ নং দৃশ্যত মুহিৰামে পিতাকে নিজৰ কুশলার্থে ঈশ্বৰৰ আগত ব্যক্ত কৰিছে এনেদৰে (ভূঞা-৩৭) —

ভাল বোলে ঘৰৰ গৃহস্থ এতিয়া বাহিৰত, এই
বোলে তাকে জানি তোমালৈ এয়া আমাৰ
ভকতি যাচিছোঁ। বোলে দস্ত তৃণ লৈ
কাকূতি কৰিছোঁ আমি নিঃকিনে তোমাক
কি দি পূজিম। বোলে,
‘নাজানোহো আৱাহন নাজানোহো বিসৰ্জন
পূজা মন্ত্ৰ নাজানো কিঞ্চিৎ
এতেকে পৰমেশ্বৰ দাস ভৈলো চৰণত
মোৰ গতি সাধিবে উচিত।’
এ-বোলে গৃহস্থৰ কুশলার্থে তোমাৰে চৰণত ভকতলৈ
বুলি কেঁচা পিঠাগুড়িৰ জলপান এভাগকে আগবঢ়াইছো
তুমি দয়াময় প্ৰভু, গৃহস্থক যাতে ভালে কুশলে ঘূৰাই
আনা, প্ৰভু, বোলে, গৃহস্থক ঘূৰাই অনালৈ
আৰু এখন শৰাই টোপোলা আগবঢ়াইছো। অ’ ৰাম অ’ হৰি...

সেইদৰে নাটখনৰ হাতী ধৰিবলৈ যোৱাৰ আগমুহূৰ্তত হাবিৰ ভিতৰত বনদেৱতা, জলদেৱতাক পূজা দিয়াৰ বিধান পোৱা যায়। নাটখনৰ ১৩ নং দৃশ্যত মুহিৰামে পূজা ভাগ দিয়াৰ উদ্দেশ্যে ব্যক্ত কৰিছে (ভূঞা-৩৭) —

এ বনদেৱতা, আমি হাতী, ফান্দী, মাউত, লহতীয়া লগ লাগি তোমাৰ বনলৈ
সোমাইছোঁ। দায়-দোষ নধৰিব। আমি লগত আনিছোঁ কুনকী, চৰ্দাৰী হাতী।
সিহঁতকো দায়-দোষ নধৰিবা। আমি আহিছোঁ তোমাৰ বুকুতে লুকাই থকা বনৰীয়া
হাতী পোৱালি দুটামান ধৰিম বুলি। তুমি ইচ্ছা কৰিলে পোৱালীকেইটামান
আমি পাওঁ। হে বনদেৱতা, থলদেৱতা, তোমালোককো একেখিনি ক’লো।
আমি সামান্য নৰ-মনিষ। ... এ তাকে জানি সামান্য কুকুৰা এটা মদৰ বটল এটা
দিলো। গ্ৰহণ কৰিবা।...

নাটখনৰ ১৬ নং দৃশ্যত হাতী চটোৱা গীতৰ উদাহৰণ পোৱা যায়। মুহিৰাম, লক্ষ্ম আৰু নন্দে আটায়ে এই গীত গাবলৈ ধৰে — (ভূঞা-৪১-৪২)

(১) গীত

আল্লাৰে আল্লা তোমাৰ বান্দা
হায় আল্লা ৰচুল
কোন মহলৰ হাতীৰে মাই
হায় আল্লা ৰচুল
বেতনী মহলৰ হাতীৰে মাই
হায় আল্লা ৰচুল...

(২) গীত

বিলাই ৰে কাৰ ঘৰে ৰঙীয়া বিলাই
বিলাই পলাই যায় ৰে, কাৰ ঘৰে
ৰঙীয়াই বিলাই ৰে...

এনেধৰণে হাতী চিকাৰৰ লগত নানা ধৰণৰ বিশ্বাস জড়িত হৈ আছে।

অসমৰ বিভিন্ন প্ৰান্তৰ পৰা আহি হাতী ধৰা কাৰ্যত নিয়োজিত হোৱা গোৱালপৰীয়া হিন্দু লোক যিদৰে আছে তেনেদৰে উজনি অসমৰ মুছলমান লোকো আছে। সেয়ে হাতী চটোৱা গীতৰ সুৰত যিদৰে গোৱালপৰীয়া সুৰ সংযোগ হৈছে, তেনেদৰে উজনি অসমৰ জিকিৰ-জাৰীৰ সুৰেৰো মিশ্ৰণ ঘটিছে। (ডেকা, ৮৭)

৪.০০ উপসংহাৰ :

মুনীন ভূঞাৰ *হাতী আৰু ফান্দী* নাটখনি আধুনিক যুগৰ এখন উল্লেখযোগ্য নাট। নাট্যকাৰে নাটখনত শোষক-শোষিত এই দুই শ্ৰেণীৰ মাজত হোৱা সংঘাত-দ্বন্দ্বৰ সুন্দৰ বৰ্ণনা দাঙি ধৰিছে। সেইদৰে নাট্যকাৰে প্ৰতিবাদী চৰিত্ৰ পমীৰ জৰিয়তে অন্যায়েৰ বিৰুদ্ধে মাত মতি এক নতুন পথৰ সন্ধান দিছে। নাটখনত লোক নাট্যৰ সমলৰ প্ৰয়োগ হোৱা দেখা যায়। নাট্যকাৰে নিজ অভিজ্ঞতাৰ দ্বাৰা নাটখনিৰ কাহিনীটো ৰূপায়ণ কৰিছে। সেয়েহে নাটখনত হাতী সম্পৰ্কীয় বিশ্বাস, লোকগীতসমূহ সুন্দৰ ৰূপত অংকন কৰিছে। বিষ্ণুগীত আৰু নাম প্ৰসংগমূলক গীতৰো প্ৰয়োগ দেখা যায়। এতেকে নাটখনত নাট্যকাৰে লোক নাট্যৰ সমলসমূহ সুন্দৰকৈ দাঙি ধৰি সকলোৰে বাবে উপভোগ্য কৰি তুলিছে।

প্ৰসংগ পুথি :

মুখ্য গ্ৰন্থ :

ভূঞা, মুনীন। *হাতী আৰু ফান্দী*। দ্বিতীয় প্ৰকাশ, গুৱাহাটী : ব্ৰহ্মপুত্ৰ প্ৰকাশন, ২০০৮।
মুদ্ৰিত।

গৌণ গ্ৰন্থ :

ৰাজবংশী, পৰমানন্দ। *সম্পা। অসমীয়া নাটক : পৰম্পৰা আৰু পৰিৱৰ্তন*। দ্বিতীয় সংস্কৰণ, গুৱাহাটী : চন্দ্ৰ প্ৰকাশ, ২০০৮। মুদ্ৰিত।

ভৰালী, শৈলেন। *অসমীয়া লোকনাট্য পৰম্পৰা*। দ্বিতীয় প্ৰকাশ, গুৱাহাটী : চন্দ্ৰ প্ৰকাশ, ১৯৯২।
মুদ্ৰিত।

————। *অসমীয়া নাট্য স্বৰাজ্যোত্তৰ কাল*। দ্বিতীয় প্ৰকাশ গুৱাহাটী : চন্দ্ৰ প্ৰকাশ, ২০১৩।
মুদ্ৰিত।

ডেকা, পংকজকুমাৰ। *যুদ্ধোত্তৰ যুগৰ অসমীয়া নাটকত থলুৱা কলা-শৈলীৰ প্ৰয়োগ (আশী দশকৰ বিশেষ উল্লেখসহ)*। প্ৰথম প্ৰকাশ, গুৱাহাটী : অনিম্পিয়া প্ৰকাশন, ২০১৭।
মুদ্ৰিত।

নাথ, চিত্তৰঞ্জন। *নাট্যতত্ত্ব আৰু আলোচনা*। প্ৰথম প্ৰকাশ, পূৰ্বায়ন প্ৰকাশন, গুৱাহাটী : ২০১৮।
মুদ্ৰিত।

অসমীয়া বিবাহ-পদ্ধতিত আয়তীৰ ভূমিকা : এটি আলোকপাত

ড° নিতু চহৰীয়া
সহকাৰী অধ্যাপিকা, অসমীয়া বিভাগ
নৱজ্যোতি মহাবিদ্যালয়, কলগাছিয়া, বৰপেটা

সংক্ষিপ্তসৰ :

অসমীয়া সমাজৰ বিবাহ এনে এক অনুষ্ঠান য'ত দৰা-কইনা উভয় পক্ষৰ লগতে আত্মীয়-স্বজন আৰু সামাজিকৰ মিলন ঘটে। বিবাহ ব্যৱস্থাৰ বিভিন্ন কাম কাজত পুৰুষ আৰু নাৰী উভয়েই ভূমিকা গুৰুত্বপূৰ্ণ যদিও বিয়া এখনৰ সকলো প্ৰকাৰৰ মানসিক কাম আৰু লোকাচাৰ পালন কৰাৰ ক্ষেত্ৰত মহিলা অৰ্থাৎ আয়তী সকলেহে আগ ভাগ লয়। 'আয়তী' বুলি ক'লে সাধাৰণতে সধৱা তিৰোতাক বুজোৱা হয় যদিও বিয়াৰ আয়তীৰ ক্ষেত্ৰত সধৱা-বিধৱাৰ কোনো চিন নাথাকে। অৱশ্যে আজিও কিছু পৰিমাণে বিয়াৰ কেতবোৰ অনুষ্ঠানত সধৱা সকলেহে অংশ গ্ৰহণ কৰিব পৰা প্ৰথা পূৰ্বৰ দৰে চলি আছে। বিয়া এখনৰ অপৰিহাৰ্য্য অঙ্গ আয়তীসকলে চুবুৰীয়া কাৰোৱাৰ ঘৰত বিয়াৰ উমঘাম চলাৰে পৰা ইটো-সিটো কৰি দি সহায় কৰাৰ উপৰিও দৰা-কইনাৰ মাক তথা ঘৰুৱা ব্যক্তিসকলক বিভিন্ন দিহা পৰামৰ্শ দিয়াৰ লগতে দৰা আৰু কন্যাকো কেতিয়াবা পোনপটীয়াকৈ আৰু কেতিয়াবা আকাৰে ইঙ্গিতে সংসাৰ ধৰ্মৰ প্ৰয়োজনীয় কথাবোৰ শিকাই বুজায় দিয়ে।

বিয়াৰ বিভিন্ন ৰীতি-নীতিৰ মাজত সুৱাগৰ ধান বন্ধা, জোৰণৰ পৰা ভিতৰ কৰি বাহি বিয়াৰ দিনাখনলৈ আয়তী সকলে বিভিন্ন কৰ্মত অংশ গ্ৰহণ কৰি নিজৰ ভূমিকা সাব্যস্ত কৰে। আয়তীৰ মুখৰ বিয়া নামে বিয়া ঘৰৰ পৰিৱেশ প্ৰাণৱন্ত কৰি তোলে।

তাৰ বিনিময়ত বিয়াঘৰীয়াই শ্ৰদ্ধাৰে আইসকলক তামোল পাণৰ লগত মাননী দিয়ে আৰু গোল্ফতেল আগবঢ়ায়। যুগৰ পৰিৱৰ্তনে অতীতৰ কৃষ্টি সংস্কৃতি সকলোৰে ওপৰত প্ৰভাৱ বিস্তাৰ কৰিছে। বিয়াৰ নীতি নিয়মৰ ক্ষেত্ৰতো পৰিৱৰ্তন নোহোৱাকৈ থকা নাই। বৰ্তমানৰ অৰ্থনৈতিক, সামাজিক আদি বিভিন্ন কাৰণত আয়তীসকলৰ গুৰুত্ব পূৰ্বতকৈ হ্ৰাস পাইছে। কিন্তু আজিও আয়তীক সম্পূৰ্ণ বাদ দি বিয়া এখনৰ কল্পনা কৰিব নোৱাৰি। সময়ৰ সোঁতত হেৰাই যাবলৈ থকা আমাৰ সংস্কৃতিৰ এনে দিশবোৰৰ আলোচনা আজি অত্যন্ত প্ৰয়োজনীয়। আমাৰ উত্তৰ পুৰুষে সংস্কৃতিৰ জীপাল ভূমিত ভৱিষ্যতৰ কঠিয়া সিঁচি নিজৰ লগতে জাতিটোক আগুৱাই নিয়াৰ পৰিপ্ৰেক্ষিততে এনে এটা বিষয়বস্তু গৱেষণা পত্ৰৰ বাবে নিৰ্বাচন কৰা হৈছে।

সূচক শব্দঃ বিবাহ, আয়তী, ৰীতি-নীতি, আধুনিক যুগ, পৰিৱৰ্তন

ভূমিকা :

হিন্দু সমাজ ব্যৱস্থাত দশ-সংস্কাৰৰ ভিতৰত অন্যতম সংস্কাৰ হ'ল বিবাহ। বিয়াৰ পিছত এগৰাকী মানুহৰ জীৱনত বিস্তৰ পৰিৱৰ্তন ঘটে। সেয়ে বিবাহ মানুহৰ জীৱনৰ অন্যতম গুৰুত্বপূৰ্ণ অংশ। ভাৰতবৰ্ষৰ আদিম সমাজখনত জীৱিকা নিৰ্বাহ আৰু আত্মৰক্ষাৰ বাবে পুৰুষ আৰু নাৰীয়ে দলবদ্ধভাৱে মুক্ত জীৱন যাপন কৰা সময়ত সন্তান জন্মও এক স্বাভাৱিক প্ৰক্ৰিয়া বুলি বিবেচিত হৈছিল। কিন্তু পৰৱৰ্তী কালত ৰাজনৈতিক, অৰ্থনৈতিক আৰু সামাজিক আদি বিবিধ কাৰণত মানুহে নিৰ্দিষ্ট যুৰীয়া জীৱনৰ প্ৰয়োজনীয়তা উপলব্ধি কৰিলে আৰু ইয়াৰ লগত অতি তাৎপৰ্য্যপূৰ্ণভাৱে বিবাহ ৰীতিৰ প্ৰচলন হ'ল। পুৰণি কালত নাৰীক উমৈহতীয়া সম্পত্তি হিচাপে ব্যৱহাৰ কৰাৰ ক্ষেত্ৰত উদ্দালক মুনিৰ পুত্ৰ শ্বেতকেতুৱে প্ৰথমে বিৰোধিতা কৰে। পুৰুষৰ কামনা নিবৃত্তি(ত) নাৰীৰ এষাৰ ধৰ্ম বুলি উদ্দালক মুনিয়ে দিয়া বিধান ওফৰাই শ্বেতকেতুৱে তেনে কাৰ্যক ব্যতিচাৰ বুলি আখ্যা দি মাত্ৰ এজনৰহে মহিষী হ'ব পাৰিব বুলি নিয়ম বান্ধি দিছিল। আৰু তাৰেই পৰিণতিত পৰৱৰ্তী কালত সৃষ্টি হৈছিল বিবাহ ব্যৱস্থাৰ। (ডেকা ২৪৯) সময়ৰ অগ্ৰগতিত ভাৰতীয় বিবাহ ব্যৱস্থাত বৈদিক নীতি নিয়ম সংযোজিত হয়। অসমৰ বিবাহ পদ্ধতিও ইয়াৰ ব্যতিক্ৰম নহয়। কিন্তু অসমৰ বিবাহ ব্যৱস্থা বৈদিক আৰ্য সম্ভূত যদিও পৰম্পৰাগতভাৱে যথেষ্ট সংখ্যক লোকাচাৰ অসমৰ বিবাহ ব্যৱস্থাৰ সৈতে যুগে যুগে পালিত হৈ আহিছে। আৰু এই নীতি নিয়মসমূহ পালনৰ ক্ষেত্ৰত মুখ্য ভূমিকা গ্ৰহণ কৰে আয়তীসকলে। পুৰুষৰ স্থান ইয়াত তেনেই নগণ্য। অৱশ্যে আয়তীসকলৰ এই ভূমিকা সচেতনভাৱে আলোচনা কৰা নহয়। আমাৰ এই গৱেষণা পত্ৰত সেয়েহে অসমৰ বিবাহ ব্যৱস্থাৰ লগতে বিয়া এখনত আয়তীৰ গুৰুত্বপূৰ্ণ ভূমিকাৰ বিষয়ে আলোচনা কৰিবলৈ যত্ন কৰা হৈছে।

গৱেষণা পত্ৰৰ লক্ষ্য আৰু উদ্দেশ্য :

সমাজত নাৰীৰ স্থান সম্পৰ্কে বহু আলোচনা হৈছে। সমাজ এখন সুচাৰুৰূপে পৰিচালনা কৰাত নাৰীৰ ভূমিকা অত্যন্ত লেখতলবলগীয়া। কিন্তু বহু সময়ত নাৰীৰ এনে ভূমিকা জানিও তাক গুৰুত্ব দিব খোজা নহয়। অসমীয়া সমাজৰ বিয়া এখনলৈ চালেই এই কথাৰ প্ৰমাণ পোৱা যায়। বিয়া ঠিক হোৱাৰ পৰা ছোৱালী বিদায় দিয়ালৈ বা দৰাঘৰত ছোৱালী আদৰি অনালৈ প্ৰায় সকলো কথা কাৰ্য্যতে মহিলাসকলে আগভাগ লয়। পুৰুষৰ স্থান তাত অতি কম। সচৰাচৰ এনে দিশবোৰ আলোচনাৰ আওতালৈ নাহে বা ভাবিবলগীয়া বিষয় বুলি ধৰা নহয়। কিন্তু ভালকৈ মন কৰিলে বুজিব পাৰি যে আয়তীসকল বা ছোৱালী অবিহনে এখন পৰম্পৰাগত বিয়াৰ কাম কাজ চলাই নিয়াটো অসম্ভৱ। সেয়েহে আমাৰ এই গৱেষণা পত্ৰৰ জৰিয়তে অসমীয়া বিবাহ পদ্ধতিৰ বিষয়ে আলোচনা কৰাৰ লগতে আয়তীসকলৰ বিবাহ ব্যৱস্থাত থকা গুৰুত্বপূৰ্ণ ভূমিকাক পাঠক সমাজৰ আগত তুলি ধৰা তথা অসমীয়া সমাজত নাৰীৰ স্থান নিৰূপণ কৰি দেখুওৱা আমাৰ অন্যতম লক্ষ্য।

গৱেষণাৰ পৰিসৰ :

গৱেষণা পত্ৰ এখনৰ সীমিত পৰিসৰৰ প্ৰতি লক্ষ্য ৰাখি অসমীয়া বিবাহ ব্যৱস্থাৰ এটি চমু আভাসেৰে পত্ৰখন আৰম্ভ কৰি অসমীয়া বিবাহ ব্যৱস্থাৰ লগত জড়িত প্ৰায় সকলো লোকাচাৰৰ উল্লেখ কৰিবলৈ যত্ন কৰা হৈছে। লগতে অসমীয়া বিয়া এখনৰ প্ৰতিটো নীতি নিয়মৰ লগত আয়তীসকল কিদৰে জড়িত তথা আয়তীসকলৰ গুৰুত্ব কিমান বেছি তাক ফাঁহিয়াই চাবলৈ প্ৰয়াস কৰা হৈছে। পত্ৰখনত অসমৰ উজনি আৰু নামনি দুয়ো ঠাইৰ লোকাচাৰ অন্তৰ্ভুক্ত কৰা হৈছে।

গৱেষণা পদ্ধতি :

যুগে যুগে বৈদিক নীতি নিয়ম বা পৰৱৰ্তী সময়ত গা কৰি উঠা বিভিন্ন বিবাহ-পদ্ধতিৰ দ্বাৰা পুৰুষ প্ৰকৃতিৰ সামাজিক বান্ধোন আমাৰ সমাজত স্বীকৃত হৈ আহিছে। এই বিবাহ ব্যৱস্থাৰ লগত বৈদিক বিধি বিধান যিদৰে জড়িত হৈ আছে তাৰ সমান্তৰালভাৱে আছে অঞ্চলভেদে পালিত হোৱা বিভিন্ন লোকাচাৰ। স্বাভাৱিকতেই পৰম্পৰাগতভাৱে চলি অহা বিবাহ ব্যৱস্থাৰ আলোচনা হৈছে যদিও তাৰ লগত নাৰী সমাজৰ অংগাংগী সম্পৰ্কৰ দিশটো পৰ্যালোচনা কৰাৰ প্ৰয়োজন আছে যাৰ বিষয়ে কেতিয়াও বিশেষ গুৰুত্ব সহকাৰে আলোচনা কৰা হোৱা নাই। সেয়ে এনে দিশসমূহ চালি জাৰি চাবলৈ বিশ্লেষণাত্মক পদ্ধতি সহায় লোৱা হৈছে। ক্ষেত্ৰভিত্তিক অধ্যয়নৰ দ্বাৰাও গৱেষণাৰ কিছু তথ্য আহৰণৰ চেষ্টা কৰা হৈছে।

গৱেষণা পত্ৰখনৰ তথ্যসমূহ প্ৰাথমিক আৰু গৌণ দুয়োটা উৎসৰ পৰাই আহৰণ কৰা হৈছে।

অসমৰ বিবাহ-ব্যৱস্থাৰ আভাস :

পুৰুষ আৰু প্ৰকৃতি ইজনে আনজনৰ লগত প্ৰেম আৰু মায়াক ডোলেৰে বান্ধ খাই থাকে। সেই ডোলডাল হ'ল বিবাহ। বিবাহ হ'ল সৃষ্টিৰেই নামান্তৰ, যুগ্ম জীৱনৰ পাতনি তথা নাৰী পুৰুষৰ বন্ধন। ভাৰতীয় লোক সমাজত অবিবাহিতা নাৰী মৃত্যুৰ পিছত পৰীয়া তৰা হৈ থাকে বুলি এক অন্ধবিশ্বাস আছে। সেয়ে পৰীয়া তৰা দেখিলে তিনি বামুণৰ নাম ললেহে পাপ খণ্ডন হয়। অসমীয়া সমাজতো অবিবাহিত লোকক অপৰিত্ৰ বুলি গণ্য কৰি কোনো কোনোৱে তেওঁলোকৰ মৃত শৰীৰো স্পৰ্শ নকৰে। বিবাহ-ব্যৱস্থাক ইমান বেছি গুৰুত্ব প্ৰদান কৰা ভাৰতবৰ্ষৰ হিন্দু সমাজৰ বিয়া প্ৰধানকৈ আঠ প্ৰকাৰৰ। ব্ৰাহ্ম, দৈব্য, আৰ্য, প্ৰজাপত্য, গন্ধৰ্ব, অসুৰ, ৰাক্ষস আৰু পিশাচ বা পৈশাচ। (ডেকা ২৫০) ভাৰতীয় সমাজৰ আদিম অৱস্থাত গন্ধৰ্ব, অসুৰ, ৰাক্ষস আৰু পৈশাচ বিবাহৰ প্ৰচলন আছিল। পিছলৈ সমাজত বৈদিক প্ৰভাৱ পৰাৰ লগে লগে ব্ৰাহ্ম আৰু প্ৰজাপত্য বিবাহৰ প্ৰচলন হয়। অসমীয়া সমাজতো বৈদিক মন্ত্ৰ আৰু পূৰ্বৰে পৰা চলি অহা কেতবোৰ লোকাচাৰৰ সহায়ত বিবাহ অনুষ্ঠিত হয়। অসমৰ কোনো কোনো লোকে ভাগৱতক সাক্ষী কৰি ভগৱানৰ নাম কীৰ্ত্তনেৰে 'ভাগৱতী বিয়া' পাতে। আহোম সম্প্ৰদায়ে ইষ্ট দেৱতা চোমদেওৰ উদ্দেশ্যে ১০৮ গছি চাকি জ্বলাই 'চকলং' বিয়া পাতে। অসমৰ বিভিন্ন জনগোষ্ঠীয়ে তেওঁলোকৰ সুকীয়া ৰীতি-নীতিৰে বিবাহ অনুষ্ঠিত কৰে। বিভিন্ন ধৰ্মানুষ্ঠানত দৰা কইনাই মালা সলনা সলনি কৰিও বিয়া পতা দেখা যায়। অসমৰ মুছলমান সম্প্ৰদায়ে কোৰাণৰ বাণীৰে 'নিকাহ' অনুষ্ঠিত কৰে। এনেদৰে অসমৰ সমাজ-ব্যৱস্থাত বিভিন্ন জাতিগোষ্ঠীৰ মাজত বিভিন্ন প্ৰকাৰৰ বিবাহ প্ৰথাৰ প্ৰচলন আছে।

আমাৰ সমাজত থকা আন কেতবোৰ বিবাহ ব্যৱস্থাও মনকৰিবলগীয়া। যৌৱনৰ দুৱাৰদলিত যদি কোনোৱে —‘তোৰে মন গ’লে মোৰে মন গ’লে কি কৰিব কলিতা কুলে’ বুলি সামাজিক বিধি ব্যৱস্থাক আওকাণ কৰি স্বামী-স্ত্ৰী হিচাপে থাকিবলৈ লয় তেনে দম্পতীৰ ক্ষেত্ৰত সামাজিক বাধা নিষেধ আহি পৰে কাৰণ সামাজিকভাৱে বিয়া নোহোৱা দম্পতীয়ে অনুষ্ঠিত কৰা কোনো মাঙ্গলিক কাৰ্য ফলৱতী নহয় বুলি এটি জনবিশ্বাস আছে। সেয়ে এনে দম্পতীয়ে ‘হাড় গুচি’ বিয়া পাতে। একেদৰে অসমীয়া সমাজত ‘বুঢ়া বিয়া’, ‘ঢেমনী অনা’ (বিয়া), ভাৰী স্বামীৰ অমঙ্গল দূৰ কৰিবলৈ পতা ‘গছ বিয়া’, ‘কুস্ত বিবাহ’, নিঃসন্তান নাৰীয়ে সন্তান কামনাৰে পতা ‘পুতলা বিয়া’, ‘বাল্য বিবাহ’, ‘বিধবা বিবাহ’ আদি বিবিধ প্ৰকাৰৰ বিবাহ ব্যৱস্থাৰ প্ৰচলন আছে। (ডেকা ২৫১) কিন্তু যি পদ্ধতিৰ বিবাহ-ব্যৱস্থাই নহওক কিয় তাৰ লগত ওতপ্ৰোতভাৱে জড়িত হৈ আছে বিবিধ লোকাচাৰ। অসমীয়া সমাজৰ বিবাহ পদ্ধতিত বৈদিক মন্ত্ৰৰ গুৰুত্ব যিমান লোকাচাৰৰ গুৰুত্ব তাতকৈ বহু অধিক আৰু এই লোকাচাৰসমূহ ধৰি ৰাখিছে মহিলাসকলে। পুৰুষতান্ত্ৰিক সমাজ-ব্যৱস্থাত নাৰীৰ স্থান হয় কৰি ‘তিৰীৰ মেল কাউৰৰ ভেল, হাজাৰ ডাঙৰ হওক লাউ পাতৰ তল’ আদি মনোভাৱ পোষণ কৰা হয় যদিও সমাজ এখনৰ নীতি নিয়ম,

সংস্কৃতি ধৰি ৰখাৰ ক্ষেত্ৰত মহিলাৰ ভূমিকাহে অধিক। বহু সময়ত কোনো বিশেষ উৎসৱ-অনুষ্ঠান বা সামাজিক কৰ্মত মহিলাসকলৰ গুৰুত্বপূৰ্ণ ভূমিকাক আওকাণ কৰা দেখা যায় অথচ মহিলাসকলৰ অবিহনে তেনে উৎসৱ-অনুষ্ঠানৰ সফল ৰূপায়ন কল্পনাই কৰিব নোৱাৰি। তেনে এক মাঙ্গলিক কৰ্মই হৈছে বিবাহ অনুষ্ঠান। আমাৰ এই গৱেষণা পত্ৰত অসমীয়া সমাজৰ স্বাভাৱিক বিবাহ-পদ্ধতিৰ আলোচনাই কৰা হৈছে।

অসমীয়া বিবাহ-পদ্ধতিত আয়তীৰ ভূমিকা :

অসমীয়া সমাজৰ বিবাহ এনে এক অনুষ্ঠান য'ত দৰা কইনা উভয় পক্ষৰ লগতে আত্মীয় স্বজন আৰু সামাজিকৰ মিলন ঘটে। বিবাহ-ব্যৱস্থাৰ বিভিন্ন কাম-কাজত পুৰুষ আৰু নাৰী উভয়েৰে ভূমিকা গুৰুত্বপূৰ্ণ যদিও বিয়া এখনৰ সকলো প্ৰকাৰৰ মাঙ্গলিক কাম আৰু লোকাচাৰ পালন কৰাৰ ক্ষেত্ৰত মহিলা অৰ্থাৎ আয়তী সকলেহে আগভাগ লয়। 'আয়তী' বুলি ক'লে সাধাৰণতে সধৱা তিৰোতাক বুজোৱা হয় যদিও বিয়াৰ আয়তীৰ ক্ষেত্ৰত সধৱা- বিধৱাৰ কোনো চিন নাথাকে। অৱশ্যে আজিও কিছু পৰিমাণে বিয়াৰ কেতবোৰ অনুষ্ঠানত সধৱা সকলেহে অংশ গ্ৰহণ কৰিব পৰা প্ৰথা পূৰ্বৰ দৰে চলি আছে। বিয়া এখনৰ অপৰিহাৰ্য অঙ্গ আয়তীসকলে চুবুৰীয়া কাৰোৱাৰ ঘৰত বিয়াৰ উমঘাম চলাৰে পৰা ইটো-সিটো কৰি দি সহায় কৰাৰ উপৰিও দৰা- কইনাৰ মাক তথা ঘৰুৱা ব্যক্তিসকলক বিভিন্ন দিহা পৰামৰ্শ দিয়াৰ লগতে দৰা আৰু কন্যাকো কেতিয়াবা পোনপটীয়াকৈ আৰু কেতিয়াবা আকাৰে ইঙ্গিতে সংসাৰ ধৰ্মৰ প্ৰয়োজনীয় কথাবোৰ শিকাই বুজায় দিয়ে। বিয়াৰ বিভিন্ন ৰীতি-নীতিৰ মাজত সুৱাগৰ ধান বন্ধা, জোৰণৰ পৰা ভিতৰ কৰি বাহি বিয়াৰ দিনাখনলৈ আয়তীসকলে বিভিন্ন কৰ্মত অংশ গ্ৰহণ কৰি নিজৰ ভূমিকা সাব্যস্ত কৰে। আয়তীৰ মুখৰ উৰুলি আৰু জোৰোণ দিয়াৰ পৰা বিয়াৰ দিনা ছোৱালী উলিয়াই দিয়ালৈকে প্ৰতিটো সময়তে অৰ্থাৎ জোৰোণ দিওঁতে, দৰা কইনাক নোৱাওঁতে তথা গা ধুৱাওতে, সমাজত বহুৱাই ৰাখোঁতে, কন্যা উলিয়াই দিওঁতে আয়তীসকলে প্ৰতি ক্ষণ অনুযায়ী গোৱা বিয়া নামে বিয়া ঘৰৰ পৰিৱেশ প্ৰাণৱন্ত কৰি তোলে।

অসমীয়া সমাজৰ বিয়া শাস্ত্ৰীয় নিয়ম অনুযায়ী উদ্‌যাপন কৰা হ'লেও ইয়াৰ লগত ওতপ্ৰোত ভাৱে জড়িত হৈ আছে নানা লোকাচাৰ। আৰু মনকৰিলে দেখা যায় এই সকলো লোকাচাৰ পালনত মুখ্য ভূমিকা পালন কৰে আয়তীসকলে। তলত এই সম্পৰ্কে আলোচনা কৰা হ'ল—

প্ৰথমেই বিয়া উপলক্ষে সুৱাগৰ ধান বন্ধাৰ আগ দিনাখন বিয়াঘৰীয়াই এবটা তামোল পাণেৰে আয়তীসকলক নিমন্ত্ৰণ জনায়। সধৱা আৰু গাভৰু ছোৱালীয়ে ৰং ধেমালি কৰি ধান বন্ধা চাই আৰু আয়তীসকলে তেওঁলোকৰ কাৰণে নিৰ্দিষ্টকৈ ৰখা ঠাইত বহি গীত গাই আৰু গীতৰ মাজেৰে দৰা কইনাৰ মাজত পূৰ্বৰাগ জগাই তোলে।

হিন্দু বিবাহৰ আগতে জোৰোণ আৰু অধিবাস পতা হয়। জোৰোণৰ দিনা পূৰ্বতে চাই দিয়া শুভক্ষণ অনুসৰি দৰাৰ মাকে অন্যান্য আয়তীসকলৰ সৈতে কইনাঘৰলৈ জোৰোণ পিন্ধাবলৈ

আহে। কন্যাঘৰ পোৱাৰ লগে লগে কন্যাঘৰে পদূলিৰ কলপুলিৰ তলতে তামোল পাণৰ শৰাই সলনা সলনি কৰি আদিৰ নি ৰভাতলিৰ মড়লৰ সোঁহাতে আছুতীয়াকৈ ৰখা দলিচাত বহিবলৈ দিয়ে। কন্যাক আছুতীয়াকৈ ৰখা দলিচাত বহুৱাই দৰাঘৰৰ পৰা নিয়া তামোল কটাৰী এযোৰ দিয়াৰ পিছত তেওঁৰ মূৰত আঙঠি ধৰি তেল দিয়ে আৰু মূৰত ফণি লগাই একে উশাহতে তিনিবাৰ কন্যাজনীৰ শিৰত তলৰপৰা ওপৰলৈ সেন্দূৰ দিয়ে। তাৰ পিছত আ-অলংকাৰ পিন্ধায়। সকলো কৰ্ম শেষ হোৱাৰ পিছত কইনাই ভগৱানলৈ সেৱা আগবঢ়োৱাৰ উপৰি দৰাঘৰ কন্যাঘৰ উভয়েৰে বয়সীয়াল সকলোকে সেৱা কৰে। জোৰোণৰ এই গোটেই নিয়ম নীতি আয়তীয়ে আগভাগ লৈ পালন কৰা দেখা যায়। দৰা আৰু কইনা উভয় পক্ষই আয়তীক জোৰোণৰ দিনা তামোল-পাণেৰে মান ধৰে। জোৰণৰ পিছত অধিবাস। সেইদিনা গাঁঠিয়ন খুন্দা অনুষ্ঠান পতা হয়। অধিবাস শেষ হোৱাৰ পিছত মড়লৰ কাষত শিলৰ পতা এখনত গাঁঠিয়ন লৈ কইনাকে ধৰি পাঁচ বা সাতোগৰাকী আয়তীয়ে উৰুলি জোকাৰ দি আৰু নাম গাই গাই গাঁঠিয়ন খুন্দে। খুন্দা গাঁঠিয়ন তেলত ডুবাই দুবৰিৰ আগেৰে কইনাৰ মূৰত দিয়া হয়।

বিয়াৰ দিনা উজনি অসমত দোকমোকালিতে দৈয়ন দিয়া অনুষ্ঠান পতা হয়। শোৱা কোঠাৰ দুৱাৰ মুখতে পীৰা এখনত কইনাক বহুৱাই দিয়া হয়। সন্মুখৰ পৰ্দাৰ সিপাৰৰ পৰা মাক বা খুৰীয়েকে আগনিশাই যতনাই থোৱা দৈয়নৰ কাঁহীত আগুৰি নকটা পাণ কেইখিলা জুবুৰিয়াই কইনাৰ মূৰৰ পৰা ভৰিলৈকে পৰ্দাৰ দুয়োকাষেৰে হাত মেলি তিনিবাৰ দৈ সানি দিয়ে। লগে লগে আয়তীসকলে তিনিবাৰকৈ উৰুলি জোকাৰেৰে পুৱাৰ পৰিৱেশটো পবিত্ৰতাৰে ভৰাই তোলে। এয়েই দৈয়ন দিয়া। দেখা যায় প্ৰতিটো নীতি-নিয়ম পালনত আয়তীয়েহে আগভাগ লয়। তাত পুৰুষৰ কোনো স্থান নাই।

অসমীয়া সমাজ-জীৱনত আটাইতকৈ ৰং-ৰহইচৰ সামাজিক উৎসৱ হ'ল বিবাহ। এই উৎসৱটোৰ ঠাই বিশেষে নীতি নিয়মৰ ভিন্নতা থাকিলেও ইয়াৰ অপৰিহাৰ্য অঙ্গ হ'ল পানী তোলা কাৰ্য। দৰা-কইনাক নোৱাবলৈ আয়তীসকলে পানী তোলে। এই কাৰ্যত পাঁচজনী নতুবা সাতজনী নতুবা নজনী আয়তীয়ে বিয়াৰ ঘট লৈ পানী তুলিবলৈ যায়; লগতে অনেক আয়তীও যায়। পানী তুলিবলৈ যাওঁতে দুগৰি, সৰু ঘট এটা, সৰু কটাৰী এখন, তামোল পাণ এযোৰ, পইচা এটা, তেল শলিতাবে চাকি এগছ, গাগৰি,লোটা আৰু তিনিটা বা পাঁচটা আম পাতৰ প্ৰয়োজন। সাধাৰণতে নৈ, পুখুৰী আদিৰ পৰা পানী তোলা হয়। পানী তুলিবলৈ যাওঁতে মংগল ধ্বনি, উৰুলি জোকাৰ দিহে আয়তীসকলে পানী তোলা ঘট তুলি লয়। সেইসময়ত আয়তীসকলে কেতবোৰ ৰং-ৰহইচ কৰে। এগৰাকী আয়তীয়ে আনগৰাকীৰ মুখত পিঠাগুৰি ঘঁহাৰ লগতে কইনা পক্ষ বা দৰা পক্ষৰ আত্মীয়সকলকো পিঠাগুৰি সানে, ডাঙৰকৈ সেন্দূৰৰ ফোট দিয়ে, অমিতাৰ ঠাৰিৰ ভিতৰত পিঠাগুৰি ভৰাই নলীৰে ফুকাই পিঠাগুৰি উৰুৱাই, বিড়ী-হোকা আদি খোৱাৰ অভিনয় কৰি বিভিন্ন ৰং-ধেমালিৰে বিয়াঘৰত

আনন্দৰ পৰিৱেশৰ সৃষ্টি কৰে আৰু এনেদৰে আনন্দ-যুতি কৰিয়েই পানী তুলিবলৈ যায়। ঘাটৰপৰা পানী তুলি লোৱাৰ পিছত আয়তীসকলে আৰু পিছফালে ঘূৰি নাচায়। পানী তুলি আনি দৰা বা কইনাৰ পদূলি মুখ পাওঁতে ঠাই বিশেষে হেঙাৰ বন্ধাৰ নিয়মৰ প্ৰচলন আছে। পানী তুলি উভতি অহা আয়তীসকলক সন্মান সহকাৰে বভাতলীত তেল সেন্দূৰ দিয়াটো এই অনুষ্ঠানৰ এটি এবাব নোৱাৰা পৰম্পৰা।

বিয়াৰ দিনা দুপৰীয়া অনুষ্ঠিত কৰা **নান্দীমুখ শ্ৰাদ্ধ**ৰ সময়ত আয়তীসকলে এটি পৱিত্ৰ আৰু অস্পৃশ্য পৰিবেশ সৃষ্টি কৰে। বিয়া গীতৰ মাজেৰে বৈদিক নীতি নিয়মৰ ব্যাখ্যা তথা লোকাচাৰৰ বহিঃপ্ৰকাশ কৰাৰ লগতে বৰঘৰৰ পৰা চিৰদিনৰ বাবে ওলাই অহা কইনাজনীকো তেল চৰোৱাৰ সময়ত গীতৰ মাধ্যমেৰে সান্তনা দিবলৈ যত্ন কৰে। গধূলি **দৰা-কইনাৰ নখ কটাৰ নিয়ম**ৰ আগে আগে আয়তীসকল উপস্থিত হয়। আৰু নখ কটা বেজক জোকাই আনন্দ কৰে।

বেইৰ তলত দৰা কইনাক নোওৱাৰ সময়তো আয়তীসকলে উৰুলি ধৰিৰে আৰু বিয়া নামেৰে এক মাস্তুলিক পৰিৱেশৰ সৃষ্টি কৰে। দৰা-কইনাক নোওৱাৰ সময়ত দৰা-কইনাৰ মাকে দৰা কইনাক বেইত সাতবাৰ ঘূৰাই পীড়াত বহুৱাই দিয়ে আৰু মাকৰ লগতে আত্মীয়ই মাহ হালধিৰে নোৱাই গা ধোৱাই। মাকে বা আত্মীয়ই নোৱাওতে ৰূপেৰে তৈয়াৰ কৰি লোৱা তামোল মূৰত ধৰি উৰুলি দি দুনিড়ৰ পৰা চাউল কেইটামান ঘূৰাই ছটিয়াই দিয়ে, এই সমূহ কাৰ্যতো আয়তীয়ে সক্ৰিয় ভূমিকা পালন কৰে।

মানুহৰ জীৱনৰ বিবাহ এটি পৱিত্ৰ আৰু গুৰুত্বপূৰ্ণ অধ্যায়। বিবাহৰ জৰিয়তে পুৰুষ মহিলাই যুগ্মভাৱে এটি নতুন জীৱন আৰম্ভ কৰে। সেয়ে ভাৰতীয় তথা অসমীয়া সমাজত বিবাহৰ নীতি-নিয়মসমূহৰ মাহাত্ম্য বহুত। গধূলি দৰা আহি পোৱাৰ আগতেই আয়তীসকল আহি কইনা ঘৰত উপস্থিত হৈ বিভিন্ন গীত পদেৰে বিয়াঘৰত এটি উৎসৱমুখৰ পৰিৱেশ গঢ়ি তোলে। ইফালে দৰাঘৰীয়া আয়তীসকলেও সাতোবন কাটি কৰি দৰাক শুভ যাত্ৰাৰ বাবে সাজু হ'বলৈ আহ্বান জনায় আৰু নিয়ম নীতিৰ পৰামৰ্শ দিয়ে। বিবাহৰ কেতবোৰ প্ৰথাৰ ভিতৰত অন্যতম হ'ল **দৰা আদৰা প্ৰথা**। অসমীয়া সমাজত দৰাক বিয়ু বা ৰাম বা শিৱজ্ঞান কৰা হয়। দৰা অহা বুলি গম পালে আয়তীসকলে উৰুলি দিয়ে আৰু কইনাই দৰাৰ উদ্দেশ্যে সেৱা জনায়। তাৰ পিছত কইনাৰ ভনীয়েক বা তেনে কোনো কুমাৰী ছোৱালীয়ে দৰাৰ ভৰি ধুৱাই নতুন গামোচাৰে মচি দিয়ে। প্ৰতিদানত দৰা বা দৰাধৰা জনে কিবা এটা মাননী আগবঢ়ায়। কইনাৰ আত্মীয়সকলে দৰা আদৰাৰ পিছতহে কইনাৰ মাকে দৰা আদৰিবলৈ আহে। বৰপীৰাত থিয় দি থকা দৰাৰ মুখামুখিকৈ কইনাৰ মাকে এটা এটাকৈ তিনিটা লাডু দৰাৰ নাকত সুঙাই তিনিফালে দলিয়াই দিয়ে। তাৰ পিছত ধূপ-দীপ মুখৰ আগত ঘূৰোৱাৰ পিছত দৰাক ৰভাৰ তলৰ হোমৰ গুৰিলৈ আদৰি আনি বহুৱা হয়। মনকৰিবলগীয়া যে, এই সকলো বিবাহৰ লগত জড়িত কাম কাজতে আয়তীসকলৰ ভূমিকাই মুখ্য।

অসমীয়া বিবাহ-ব্যৱস্থাত **সুঁৰাগুৰি তোলা** আন এক গুৰুত্বপূৰ্ণ পৰ্ব। ই হিন্দু বিয়াৰ এটি অত্যাৱশ্যকীয় অংগ। উজনি আৰু নামনিত এই নীতি নিয়মৰ ক্ষেত্ৰত ভিন্নতা দেখা যায়। নামনি অসমত দৰা-কইনাক ধুওৱাৰ পিছত দৰা বা কইনাৰ মাকে সুঁৰাগুৰি তুলিবলৈ যায়। আনহাতে উজনি অসমত দৰা আদৰাৰ সময়ত সুঁৰাগুৰি তোলা হয়। দৰাক স্বয়ং বিয়ুজ্ঞান কৰি প্ৰদক্ষিণৰ দ্বাৰা স্বাগতম জনোৱাতোৱেই সুঁৰাগুৰিৰ মূল উদ্দেশ্য। দৰাসহ দৰাঘৰীয়াসকল বিয়াৰ দিনা কন্যাঘৰৰ পদূলি পোৱাৰ লগে লগে কন্যাঘৰীয়া আয়তীসকলে বিয়া গীত গায় উৰুলি দি দৰাৰ মঙ্গল আৰ্শীবাদৰ কাৰণে সুঁৰাগুৰি তুলিবলৈ ওলাই আহে।

অসমীয়া সমাজত বিয়া এক দীৰ্ঘদিনীয়া মাংগলিক অথচ ৰং ৰহইচৰ উৎসৱ। সচৰাচৰ বিয়াৰ আগদিনা জোৰণ আৰু বিয়াৰ পিছদিনাই বাহী বিয়া যথাবিহিতৰূপে পালন কৰা হয়। বিয়াৰ দিনাৰ সমূহ মাংগলিক কাৰ্য সম্পন্ন হোৱাৰ পিছত দৰা-কইনা যেতিয়া একেলগে দৰা ঘৰলৈ যাবলৈ ওলায় তেতিয়াই আগমুহূৰ্তত বাহী বিয়া পালন কৰা হয়। বিয়াৰেই অংগ অথচ বিয়াৰ পিছদিনাখন পালন কৰা স্ত্ৰী আচাৰ ব্যৱহাৰৰ এক সুকীয়া তাৎপৰ্য আছে। কইনাপক্ষই বিশেষকৈ মহিলাসকলে দৰা-কইনাক অন্য এটি কোঠাত একেলগে বহুৱাই আঙঠি লুকোৱা খেলকে আদি কৰি মাংগলিক আৰু ধেমালিসূচক কাৰু কাৰ্য সম্পন্ন কৰে। একেদৰে দৰা ঘৰতো দৰা কইনাক বিবাহ মণ্ডপত বহুৱাই স্ত্ৰী আচাৰযুক্ত কিছু মাংগলিক কাৰ্য সম্পন্ন কৰে আৰু তাতে মুখ্য ভূমিকা পালন কৰে আয়তীসকলে।

বিয়াত দৰা আহি সমাজত বহাৰ পিছত, কন্যাক সমাজলৈ অনাৰ পিছত আয়তীসকলে সমাজত খেল অনুযায়ী নাম গোৱাৰ উপৰিও বিভিন্ন ধৰণৰ **জোৰা নাম গোৱাৰ** নীতি আছে। কন্যা পক্ষৰ লোকে দৰা পক্ষৰ লোকক, দৰাৰ মোমায়েক, বায়েক ককায়েক আনকি দৰাকো জোকাবলৈ লয়। অনুৰূপ ধৰণে দৰা পক্ষইও কন্যা পক্ষক জোকাই। গাঁৱৰ একোজনী অনাখৰী ছোৱালী/আয়তীয়ে তৎক্ষণাত্ যিদৰে একোটা জোৰা নাম গাবলৈ লয় সেয়া সচাকৈ ভাবিবলগীয়া।

বিয়াঘৰত গধূলি আয়তীসকলে গোৱা বৰ বৰণ, হোম পোৰা, আঁখি তোলা, সপ্তপদী গমন, লগুণ গাঁঠি বন্ধা, কেশ সংযোগ, উৰ্চগা ইত্যাদি বিভিন্ন অনুষ্ঠানৰ লগত খাপ খোৱা গীতে কেৱল দৰা কইনা আৰু সমজুৱাকে উৎসাহিত নকৰে পুতলা নাচৰ সূত্ৰধাৰৰ দৰে বিয়াখনৰ প্ৰতিটো কথাৰ তাৎপৰ্য গীতেৰেই ব্যাখ্যা কৰি যায়। কইনাঘৰীয়া আইসকলেও দৰাক আগ চাউল দিয়াৰে পৰা আৰম্ভ কৰি পাশা খেলা, আঙঠি লুকুওৱা, নেওতা দিয়া, মান ধৰা আদি সকলো অনুষ্ঠানতে গীত পদ গাই আনন্দ প্ৰকাশ কৰে। কইনাৰ পিতৃয়ে কুশ কাটি গোত্ৰ ছিঙি দিয়া মুহূৰ্তত আয়তীসকলে গোৱা গীতে হোমৰ গুৰি গান্ধীৰ্যপূৰ্ণ কৰি তোলে।

অসমীয়া বিবাহ-পদ্ধতিৰ **কইনাক বিদায় দিয়াটো** এটা অতি কৰুণ পৰ্ব। কইনাক বিদায় দিয়াৰ সময়ত অসমীয়া সমাজত কিছুমান লোকচাৰ পালন কৰা হয়। মাক-দেউতাক সহিতে

বয়স্কসকলক মান ধৰি দৰা কইনা যেতিয়া যাবলৈ ওলায়, তেতিয়া কইনাৰ মাকে দুৱাৰ মুখত ভিতৰৰফালে মুখ কৰি সোঁহাতৰ তলেৰে উলিয়াই দিয়ে। আয়তীসকলে উৰুলি জোকাৰ দি বিভিন্ন বিয়ানাম গাই কইনাৰ নতুন যাত্ৰাৰ বাবে পদূলিমুখলৈ আগবঢ়ায়। পদূলি মুখত কইনাৰ ভৰি দুখন এটা কাঁহৰ চৰিয়াত পানী আনি মাকে ধুৱাই দিয়ে আৰু সেই পানীৰ অলপ মূল ঘৰৰ খুঁটাত ঢালি দিয়ে। তাৰ পিছত আয়তী এগৰাকীয়ে কইনাৰ হাতত এমুঠি চাউল দিয়ে আৰু কইনাই পিছফালে ঘূৰি নোচোৱাকৈ চাউল মুঠি দলিয়াই দিয়ে। কইনাৰ লগত যাতে মাকৰ ঘৰৰ লক্ষ্মী গুচি নাযায় তাৰ কাৰণে এনে কৰা হয়। কইনাৰ লগত সখি সহিতে দুই তিনি গৰাকী আত্মীয়ও দৰা ঘৰলৈ যায়। এই সময়ছোৱাতো আয়তীসকলে বিয়ানাম, উৰুলি জোকাৰ আদিৰে নিজৰ ভূমিকা পালন কৰে।

দৰা কইনা আহি যেতিয়া দৰাঘৰৰ পদূলিমূৰত থকা সৰমালাৰ তলত উপস্থিত হয়হি তেতিয়াই দৰা কইনাক আদৰা পৰ্ব আৰম্ভ হয়। লগে লগে দৰাপক্ষৰ তিৰোতা এগৰাকীয়ে কাঁহী এখনত দৈৰ বাটি এটা, আৰৈ চাউল, দুৱৰি, পাণ এখিলা লৈ দৰা কইনাক বৰিবলৈ আহে। সৰমালাৰ তলত পীৰা এখন পাৰি দৰা-কইনাক তাতে থিয় কৰাই কইনা ঘৰত খোলা লগ্ন গাঁথি পুনৰ বান্ধি দিয়াৰ পিছত দৰাঘৰৰ ছোৱালী এজনীয়ে দৈৰে ভৰি ধুৱায়। ন-কইনাই ভৰি ধুৱোৱা ছোৱালীজনীলৈ টকা পইচা আগবঢ়ায়। তাৰ পিছত দৰা-কইনাক পাণ খিলাৰে চাকিৰ বাৰ দি ঘৰলৈ আদৰি আনে। এই লোকাচাৰ পালনতো পুৰুষৰ কোনো স্থান নাই। কইনাৰ কাৰণে নিৰ্দিষ্ট কৰা কোঠাত পাটি এখন পাৰি দি দৰা-কইনাক বহুৱাই পায়সেৰে ভৰা বাতি সলোৱা আৰু দোণত আঙঠি লুকোৱা খেলৰ পৰ্বটি শেষ কৰে। আয়তীসকলে গোটেই সময়ছোৱা জাত জাত নামেৰে কোঠাটো মুখৰিত কৰি ৰাখে। ইয়াৰ পিছত দৰা-কইনাৰ লগ্ন গাঁথি খুলি দিয়াৰ পিছত উভয়ে মাকক সেৱা জনায়।

দৰা ঘৰত বিয়াৰ তিনি দিনৰ দিনা খোৱা-খোৱী উৎসৱ পতা হয়। সেইদিনা ৰাইজক মাতি দৰা কইনাক সমাজত বহুৱাই লৈ খোৱা খোৱী পুথি পাঠ কৰি দৰা কইনাক শুনোৱাই ৰাইজে আৰ্শীবাদ দিয়ে। খোৱা খুবুলি অনুষ্ঠানত কৰা বিভিন্ন ৰীতি-নীতি, ৰং-ধেমালি আদি সমাপন কৰাৰ ক্ষেত্ৰতো আয়তীৰ ভূমিকা লেখতল'বলগীয়া।

এনেদৰে, বিয়া এখনৰ আৰম্ভণিৰ পৰা শেষলৈ সকলো কামতে অংশগ্ৰহণ কৰি আয়তীসকলে বিয়াখন সুকলমে পাৰ কৰি দিয়ে। অসমীয়া বিয়া এখনৰ প্ৰস্তুতি পৰ্বৰে পৰা সমাপ্তিৰ অন্তিম তৰংগলৈকে গাঁৱৰ আয়তীসকলে গাই বাই, সহায়ৰ হাত আগবঢ়াই দিহা পৰামৰ্শ দি যি গুৰুত্বপূৰ্ণ ভূমিকা পালন কৰে তাৰ তুলনা নাই। দৰা কইনাক নোৱাবলৈ বোৱাৰী পুৱাতে উঠি পানী ঘাটলৈ গৈ পানী তোলা, দৰা কন্যা ধুওৱা, সুৰাগুৰি তোলা এই আটাইবোৰ কামত আয়তীসকল যেন একছত্ৰী সঙ্গী। কিন্তু ইমানবোৰ কামত জড়িত থকাৰ বিনিময়ত আয়তীসকলে গৃহস্থৰ পৰা একো নিবিচাৰে। গৃহস্থই পানী তুলি অহাৰ পিছত ৰভা তলীত সসন্মানে বহুৱাই তামোলৰ

বঁটা আগবঢ়াই সন্মান যাচে। তামোল চালি খোৱাৰ পিছত আয়তীলৈ আগবঢ়োৱা হয় গোন্ধ তেল আৰু সিন্দূৰ। মূৰে মূৰে গোন্ধতেল আৰু কপালত সেন্দূৰৰ ফোট লৈ জা-জলপান খাই আয়তীসকল আনন্দমনেৰে ঘৰা ঘৰি যায়। ৰভাতলীত আয়তীলৈ তেল-সেন্দূৰ আগবঢ়োৱাৰ নিয়ম অদ্যাপি প্ৰচলিত। কোনো বিয়াঘৰীয়াই যচা সামান্য মাননীও আয়তীসকলে স্থানীয় নামঘৰ বা কোনো ধৰ্মানুষ্ঠানত জমা দিয়ে। অৰ্থাৎ সম্পূৰ্ণ নিস্বার্থভাৱে আয়তীসকলে যুগে যুগে সমাজৰ এক গুৰুত্বপূৰ্ণ দায়িত্ব পালন কৰি আহিছে।

সামৰণি :

যুগৰ পৰিৱৰ্তনে অসমীয়া সমাজৰ বিবাহ-ব্যৱস্থাত যথেষ্ট পৰিৱৰ্তন আনিছে, নীতি নিয়ম সলনি হৈছে নতুবা বহু নীতি নিয়ম নোহোৱা হ'বলৈ ধৰিছে। আধুনিক যুগৰ ব্যস্ততাৰ বাবে আজিৰ আয়তীসকলকে দীৰ্ঘ সময় বিয়াঘৰত কটোৱাৰ সময় নাপায়। তথাপি মানসিক অনুষ্ঠান হিচাপে বিবাহৰ পৱিত্ৰতা সমাজত সদায় থাকিব আৰু তাৰ লগতে থাকিব বিভিন্ন লোকাচাৰ। গাঁও হওক বা নগৰেই হওক কিছুমান লোকাচাৰ অন্য ৰূপত হ'লেও পালিত হৈ আহিছে আৰু ভৱিষ্যতেও থাকিব। আৰু এনে লোকাচাৰ ধৰি ৰাখিব আমাৰ আয়তী-বোৱাৰীসকলে। পৰিশেষত ইয়াকে কৈ সামৰিব বিচাৰিছোঁ যে— অসমীয়া সমাজৰ পৰম্পৰাগত লোকাচাৰসমূহ ধৰি ৰখাটো জাতিটোৰ কাৰণে অত্যন্ত গুৰুত্বপূৰ্ণ আৰু এই ক্ষেত্ৰত আয়তীসকলৰ ভূমিকা যথেষ্ট প্ৰশংসনীয়। সেয়েহে আয়তী-বোৱাৰীসকলে ভৱিষ্যতেও আমাৰ ঐতিহ্যপূৰ্ণ লোকাচাৰসমূহ ধৰি ৰাখি অসমীয়া জাতিৰ স্বকীয়তা বজাই ৰাখিব বুলি নিশ্চয়কৈ আশা কৰা হ'ল।

প্ৰসংগ পুথি :

গগৈ, দেৱেন (সম্পা.)। *বিয়ানাম*। গুৱাহাটী : সবিতা প্ৰকাশ, প্ৰথম প্ৰকাশ, ২০০৬। মুদ্ৰিত।
ডেকা, হেমন্ত, পাটোৱাৰী, কমল নয়ন (সম্পা.)। *ফুলকুমাৰী কলিতাৰ ৰচনা সম্ভাৰ*। নলবাৰী : নিউ ডিজিটেল কম্পিউটাৰ, জুলাই ২০১৭। মুদ্ৰিত।
দাস, নাৰায়ণ, (মু. সম্পা.)। *অসমৰ সংস্কৃতি কোষ*। গুৱাহাটী : জ্যোতি প্ৰকাশন, প্ৰথম প্ৰকাশ, মাৰ্চ ২০১৬। মুদ্ৰিত।
দেৱী, সুনীতি (সম্পা.)। *নাৰীৰ অধিকাৰ সমস্যা আৰু সুৰক্ষাৰ প্ৰসংগ*। গুৱাহাটী : জাগৰণ প্ৰকাশ, প্ৰথম প্ৰকাশ, ২০০৯। মুদ্ৰিত।
ৰাজবংশী, পৰমানন্দ (সম্পা.)। *অসমীয়া জাতি আৰু সংস্কৃতি*। “অসমীয়া সমাজত স্ত্ৰী লোকাচাৰ”, দেৱী সংগীতা, গুৱাহাটী : অসমীয়া বিভাগ প্ৰাগজ্যোতিষ মহাবিদ্যালয়, ২০০৩। মুদ্ৰিত।

দেৱকান্ত বৰুৱাৰ কবিতাত প্ৰেম আৰু নাৰী সম্পৰ্কে ধাৰণা

তৰালী সূত্ৰধৰ
অংশকালীন প্ৰবন্ধ, অসমীয়া বিভাগ
মুছলপুৰ মহাবিদ্যালয়, মুছলপুৰ।

সংক্ষিপ্তসাৰ (Abstract) :

অসমীয়া ৰোমান্টিক প্ৰেম কাব্যৰ পৰিক্ৰমাত দেহাতীত প্ৰেমৰ পৰশ নথকা অকল দেহজ প্ৰেমৰ আকুলতাৰে, পূৰ্ণ কাব্য পোৱা নাযায়। প্ৰায়বোৰ প্ৰেমই দৈহিক প্ৰেমক কেন্দ্ৰ কৰি গঢ়ি উঠিলেও অন্তত সি পৰিৱৰ্তিত হয় অতীন্দ্ৰিয় প্ৰেমলৈ। কিন্তু দেৱকান্ত বৰুৱা আছিল এই ক্ষেত্ৰত কিছু ব্যতিক্ৰম। বৰুৱা আছিল ‘প্ৰেম-যৌৱন’ৰ কবি। এই প্ৰেম আৰু যৌৱনৰ বাবে তেজ-মণ্ডহৰ নাৰীয়েই হৈছে কবি প্ৰেমিকা। সেয়ে বৰুৱাই দেহ-বাস্তৱতাক অস্বীকাৰ কৰা নাই। মূলতঃ এক ইন্দ্ৰিয়গ্ৰাহ্য প্ৰেমৰ কবি হিচাপে কবিয়ে পাৰ্থিৱ ডেকা-গাভৰুৰ যৌৱনৰ উন্মাদনাত সৃষ্টি হোৱা দেহজ-প্ৰেমৰ মাজতে বিচাৰি পাইছে জীৱন, যৌৱন আৰু প্ৰেমৰ সাৰ্থকতা। উদ্যম কল্পনা আৰু বাস্তৱতাৰ স্বৰূপ প্ৰকাশত বৰুৱাৰ কবিতা যথেষ্ট উজ্জ্বল। কাৰণ বৰুৱাৰ প্ৰেমৰ কবিতাত আছে দেহ আৰু মনৰ যুগল বন্দনা। প্ৰেমৰ বাবেই তেওঁৰ প্ৰেম। কবিৰ বাবে দুদিনৰ পোৱাতেই আজীৱনৰ তৃপ্তি। কবিয়ে লক্ষ্য কৰিছে প্ৰিয়াৰ মাজত আৰু প্ৰিয়াৰ সান্নিধ্যত ধন্য হোৱা জগতত অবিৰাম

সৌন্দৰ্যৰ স্ফুৰণ। তেজ-মণ্ডহেৰে গঢ়া এক উদ্ভিন্ন যৌৱনা প্ৰেমিকাক কেন্দ্ৰ কৰিয়েই আৱৰ্তিত হৈছে দেৱকান্ত বৰুৱাৰ প্ৰেম-ভাৱনা। গতিকে, দেৱকান্ত বৰুৱাৰ কবিতাই এক পৌৰষদীপ্ত প্ৰেমিকৰ অহংকাৰ ভৰা যৌৱনৰ প্ৰেমৰ জগতৰ বাস্তৱ অভিজ্ঞতাৰ ভাৱ মনলৈ আনে। এই অভিজ্ঞতা কল্পনাৰ বোলেৰে বঙীণ আলসুৱা নহয়, দিঠকৰ মাটি আৰু বতাহৰ গোন্ধহে যে, বেছি স্পষ্ট, সেয়াই বৰুৱাৰ কবিতাৰ মূল সাৰাংশ।

সূচকশব্দ (Key words) : স্বৰ্গীয় অনুভূতি, সন্মোহনী শক্তি

১.০ পাতনি (Introduction) :

দেৱকান্ত বৰুৱা (১৯১৪-১৯৯৬) মুষ্টিমেয় কবিতা ৰচনাৰে সাহিত্যত বিশিষ্ট আসন লাভ কৰিবলৈ সক্ষম হোৱা কবিসকলৰ ভিতৰত অন্যতম। অসমীয়া কাব্য সাহিত্যলৈ যৌৱন সুলভ তেজ আৰু সৌন্দৰ্য অনা প্ৰেমৰ কবিজনাই ‘আমি দুৱাৰ মুকলি কৰোঁ’ কবিতাটিৰে অসমীয়া কবিতাত আধুনিক চিন্তাৰ দুৱাৰ মুকলি কৰিছিল। বৰুৱাৰ কবি মানসত জাগি উঠা প্ৰথম আধুনিকতাৰ বোল লক্ষ্য কৰা যায়। তেওঁৰ একমাত্ৰ কাব্য সংকলন *সাগৰ দেখিছা* (১৯৪৮)ৰ মাজেৰে ৰোমান্টিক ভাৱবিলাসিতা সম্পূৰ্ণৰূপে পৰিত্যাগ নকৰা কবিজনৰ প্ৰেম চিন্তা আছিল আধুনিকতাৰ প্ৰথম সপোনত। বৰুৱাই বুৰঞ্জীয়ে পাহৰা কোনোবা সোণালী ক্ষণত কোনোবা অপেশ্বৰীৰ একমাত্ৰ চাৰনিত কোনোবা ধ্যান মগ্ন যোগীৰ তপস্যা ভংগ কৰিব পৰা সন্মোহনী শক্তিক নাৰীৰ লগত তুলনা কৰি নিসংকোচে কৈছিল— ‘আমাৰ কাৰণে কান্দে, গাভৰুৰ ওঁঠৰ লালিমা।’ এটোপাল নিয়ৰেৰে সাগৰৰ বিস্তৃতি প্ৰমাণ কৰিব নোৱাৰা দৰে অন্তৰৰ অফুৰন্ত ভালপোৱা এধানি ক্ষুদ্ৰ মালাৰে প্ৰকাশ কৰিব নোৱাৰা কবিজনৰ অপ্ৰকাশ কবিতাৰ মাজত লুকাই আছে আদিম মানৱৰ ‘আদম-ইভৰ’ প্ৰথম প্ৰেমৰ চানেকি।

অসমীয়া ৰোমান্টিক কাব্য সাহিত্যত প্ৰেমে এক বিশেষ স্থান দখল কৰি আহিছে। এই প্ৰেম বিভিন্ন ভাৱ প্ৰকাশৰ মাজেৰে ৰোমান্টিক কবিতাৰ মাজত প্ৰকাশিত হৈছে। এই ক্ষেত্ৰত নাৰীবাদী ইন্দ্ৰিয়গ্ৰাহ্য যি প্ৰেম সেই প্ৰেমে কিদৰে ‘কলংপাৰৰ কবি’ দেৱকান্ত বৰুৱাৰ হাতত সাৰ্থকতা লাভ কৰিছে তাকে আলোচ্য গৱেষণা পত্ৰখনৰ মাজেৰে আলোকপাত কৰিবলৈ প্ৰয়াস কৰা হৈছে।

২.০ গৱেষণা ক্ষেত্ৰ (Area of research) :

এই অধ্যয়নত দেৱকান্ত বৰুৱাৰ কাব্যৰ মাজেৰে কিদৰে বৰুৱাৰ হাতত অসমীয়া কাব্য সাহিত্যত প্ৰেম তথা নাৰীবাদী ইন্দ্ৰিয়গ্ৰাহ্য প্ৰেমে সাৰ্থকতা লাভ কৰিছে সেয়া বিচাৰ কৰা। বৰুৱাৰ ‘সাগৰ দেখিছা’, ‘কলংপাৰত মাজনিশা’, ‘তিলোত্তমা’, ‘মনোৰমা’ আৰু ‘অসাৰ্থক’ এই কেইটা কবিতাই গৱেষণা কৰ্মৰ প্ৰাথমিক উৎস।

উক্ত কবিতাকেইটিৰ আলোকপাতেৰে গৱেষণা পত্ৰখনৰ পৰিসৰ সীমাবদ্ধ ৰখা হৈছে।

৩.০ গৱেষণা পত্ৰৰ উদ্দেশ্য (Objective) :

৩.১ দেৱকান্ত বৰুৱাৰ কবি মানসত জাগি উঠা আধুনিকতাৰ বোল চিহ্নিতকৰণ।

৩.২ বৰুৱাৰ কবিতাৰ মাজেৰে ৰোমাণ্টিক কবিতাৰ স্বৰ্গীয় প্ৰেম কিদৰে কবিতাত ধৰণী ধূলিলৈ নামি অহাত সহজ হৈ পৰিল সেয়া বিচাৰ কৰা।

৩.৩ বৰুৱাৰ বাবে প্ৰেম কিয়া কেৱল আত্মাৰ সঁহাৰি নহয়, প্ৰেম কেৱল থুনুকা আৱেগেই নহয়, এক প্ৰয়োজনো বুলি কয়ি তেওঁ ভাবিছিল সেয়া বিচাৰ কৰা।

৩.৪ দেৱকান্ত বৰুৱাৰ হাতত নাৰীবাদী ইন্দ্ৰিয়গ্ৰাহ প্ৰেমে কিদৰে সাৰ্থকতা লাভ কৰিলে বা বৰুৱাৰ নাৰী সম্পৰ্কে ধাৰণা কেনেকুৱা তাৰ সন্ধান কৰা।

৪.০ গৱেষণা পদ্ধতি (Methodology) :

গৱেষণা পত্ৰখনত ‘বিশ্লেষণাত্মক’ পদ্ধতিৰ সহায় লোৱা হৈছে।

৫.০ আলোচনা (Discussion) :

৫.১ দেৱকান্ত বৰুৱাৰ কবিতাত প্ৰেম সম্পৰ্কে ধাৰণা :

‘মোৰ এই হিয়াখনি সাগৰৰ দৰে নীলা বেদনাৰে।’ এই নীলা বেদনাবোৰ বুকুৰ মাজত বান্ধি লৈ আমাৰ মাজৰ পৰা চিৰদিনৰ বাবে আঁতৰি যোৱা অসমীয়া সাহিত্যৰ এটি বিস্ময় তথা প্ৰেমৰ কবি দেৱকান্ত বৰুৱাই কলং নদীৰ পাৰত থিয় হৈ তেওঁৰ চিন্তাধাৰাক মহাসাগৰৰ বুকুত মিলাই দিয়াৰ যি অভূতপূৰ্ব মানসিকতা, নাৰীৰ প্ৰতি থকা শ্ৰদ্ধা, ভালপোৱা আৰু স্বদেশ আৰু স্বজাতিৰ প্ৰতি থকা দেশপ্ৰেম তেওঁৰ প্ৰতিটো কবিতাতে ফুটি উঠিছে।

কবিজনাৰ কাব্যধাৰাৰে উৎস কোনো এক গাভৰু, তেওঁৰ প্ৰিয়া, সখী, লাহৰী, ৰাণী, মনোৰমা আদি। বৰুৱাই কেৱল কল্পনাৰ জগতত স্বপ্নৰ ডেউকা মেলি প্ৰিয়াৰ প্ৰেম জগতত বিচৰণ কৰি ফুৰা নাছিল; বৰং প্ৰিয়াৰ শৰীৰকো তেওঁ অস্বীকাৰ কৰা নাই। বৰুৱাৰ বাবে প্ৰেম জীৱন-মৰুত নিজৰা স্বৰূপ, কিন্তু তাতো আছে শৰীৰ স্পৰ্শ। প্ৰেমৰ বাবেই নাই জীৱনজোৰা আশ্ৰয়ৰ আকাংক্ষা, আছে এক মুহূৰ্তৰ প্ৰাপ্তিৰ মাজত সমস্ত জীৱনৰ সঞ্চয় এই আধুনিক ধাৰণা তেওঁৰ ‘কলংপাৰত মাজনিশা’ কবিতাটোত অতি সুন্দৰকৈ মূৰ্ত হৈ উঠিছে। কোনোবা লাহৰীক সজাবলৈ সুৰ তুলি সেই সুৰৰ বুকুত নিজে মজি গৈছে গীতৰ পূজা পতা কবিজনাই আনৰ বাগদত্তা হৈ পৰা প্ৰেয়সীক বিয়াৰ আগে আগে গোপনে গৈ লগ ধৰিছে আৰু অনায়াসে কৈছে—

‘তুমি গোলাপৰ আজি লভিছো পৰশ প্ৰিয়া

কাঁইটৰ শংকা মোৰ নাই।’

দেৱকান্ত বৰুৱাৰ প্ৰেয়সী ‘মৰতৰ মৃত্যুশীল ফুল’ হ’লেও বিজুলীৰ ক্ষণিকীয়া শোভা নহয়; যৌৱনৰ অক্ষয় দীপালীহে। প্ৰেয়সীৰ সৈতে দেহমনৰ ব্যৱধান ৰাখিব নিবিচৰা কবিক প্ৰেয়সীৰ জোন যেন মুখখনিৰ সপোন মায়া সনা চকুযোৰে কল্পনাৰ জগতৰ স্নিগ্ধ প্ৰেম দান

কৰাৰ উপৰি দিঠকৰ নিষেধ নেওচি প্ৰাপ্যখিনি গ্ৰহণ কৰিবলৈও সাহস দিয়ে; যাৰ বাবে কবিয়ে প্ৰেয়সীৰ নিশাহত অনুভৱ কৰিছে— ‘কোমল ঘাঁহৰ সুৰভিৰে পূৰ মৃদুল বা’ আৰু আজীৱনৰ বাবে হেৰুৱাব লগা প্ৰেয়সীক কলংপাৰত ক্ষণিক সময়ৰ বাবে লগ পোৱাত সুধিছে এনেদৰে —

‘এতিয়াই যাবা ঘৰল’ই? কিয় কেনেকৈ কোনোবাই

যদি সাৰ পায়? (কলংপাৰত মাজনিশা)

পুৱাৰ পোহৰত নাচি উঠা পৃথিৱী সন্ধিয়াৰ ছাঁয়াত জয় পৰি যোৱাটো চিৰসত্য হ’লেও খন্তেকীয়া কালতে মানুহে সুখ-সন্তোষ কৰাটো বাঞ্ছনীয়। কবিৰ বাবে সংসাৰ অনিত্যৰ যদিও তাৰ মাজতে অন্তহীন সুখৰ খনিও আছে। কাৰণ জীৱনত পোৱাতকৈ নোপোৱাৰ সংখ্যাহে অজস্ৰ। সঁচা-মিছাৰ মায়াজালেৰে ভৰা, ওঁঠত লগাই ওঁঠ পদুমৰ দৰে ফুলিবলৈ দুখন একেসুৰী হিয়া আছে বাবেই পংকিলতাৰে পূৰ্ণ জীৱন আদৰণীয় বুলি ভবা কবিৰ মতে, প্ৰেমৰ আনন্দ ক্ষণস্থায়ী হ’লেও ক্ষণিকৰ মাজেতে প্ৰেমে হৃদয়ত ছবি আঁকি যায়, সি কেতিয়াও কোনোকালে মচ নাখায়, কাৰণ প্ৰেমত স্মৃতি চিৰযুগমীয়া। ই যদিও আৱেগৰ বস্তু, সৃষ্টি কৰে বিবেকৰ। সেয়ে বৰুৱাই প্ৰেয়সীক লৈ লিখিছে—

‘তোমাৰ বিয়ালৈ আৰু কেইদিন বাকী দহদিন? মাঁথো

দহদিন আছে?

এনে দহ নিশা, তুমি যাবা তোমাৰ বাটেদি, মই যাম

মোৰ বাটে বাটে।’ (কলংপাৰত মাজনিশা)

বুলি কবিয়ে প্ৰেয়সীক চিৰ বিদায় দিলেও শোকত ভাগি পৰা নাই। সমস্ত জীৱনৰ বাবে প্ৰেমে এটা সম্পদ দি যোৱাত তেওঁ গৌৰৱহে কৰিছে। কাৰণ ব্যৰ্থ প্ৰেমৰ মাজতে নিজৰ অহংকাৰক তৃপ্ত কৰিব পৰা এটি আধুনিক মনৰ গৰাকী আছিল দেৱকান্ত বৰুৱা। সেয়ে মানৱী প্ৰেমৰ মধুৰ আৱেগেৰে ৰূপহী গাভৰুৰ সৌজন্যতে প্ৰাণৰ অফুৰন্ত আৱেগ অনুভূতিৰ সাৰ্থকতা বিচাৰি কবিজনাই ‘কলংপাৰত মাজনিশা’ কবিতাটি চিৰদিনৰ বাবে আনৰ হ’বলৈ ওলোৱা চেনেহৰ প্ৰেয়সীক ক্ষণিকৰ বাবে লগ হৈ কলংপাৰতে শেষ বিদায় দি উদাস দৃষ্টিৰে এবাৰ মুকলি আকাশৰ ফালে চাই কবিয়ে কি ভাবিছিল তাৰ সন্ধান নাপালেও কবিৰ বুকু গৌৰৱত ওফন্দি উঠিছে। এয়াৰ কথা সুৱৰি—

‘মোৰ অহংকাৰ

প্ৰথমে জগালো ময়ে তন্দ্রলসা গাভৰুক মনোৰমা।

হিয়া তোমাৰ।

মহেশ্বৰ নেওগৰ ভাষাত ক’বলৈ হ’লে ‘নাৰীৰ শৰীৰৰ কামনাৰ জুইত তেওঁৰ সৌন্দৰ্যবোধৰ প্ৰকৃত প্ৰতীক বিচাৰি তেওঁ অতীতৰ বুৰঞ্জীৰ এলাস্কু লগা পাত লুটিয়াইছে। শেষত তেওঁৰ

মনৰ লগত একেবাৰে খাপখোৱা এটি ছাঁয়া ছবি লগ পাইছে। তিলে তিলে গঢ়া ৰূপৰ প্ৰতিমা, চিৰ নিৰুপমা তিলোত্তমা।’ তেওঁৰ কাব্যৰ চৰম সিদ্ধ। কবিৰ দৃষ্টিত নাৰী কেতিয়াবা প্ৰেয়সী, কেতিয়াবা মাতৃ, কেতিয়াবা দেৱী আৰু কেতিয়াবা দেৱদাসী ৰূপত দেখা দিছে। কবিৰ অনুৰাগ নুবুজা হিয়াহীনা প্ৰিয়াৰ প্ৰেম ব্যৰ্থ হ’লেও জীৱন ব্যৰ্থ নহয়, কাৰণ ৰক্ত মাংসৰ যৌৱন কেৱল দেহাতীত প্ৰেমতেই তৃপ্ত নহয়। জীৱন-যৌৱন দুয়োটিই ‘গাভৰুৰ ওঁঠৰ লালিমা’ অবিহনে জীৱন অসার্থক। এইবোৰ চৰম সত্যক বৰুৱাই কবিতাৰ দ্বাৰা ৰূপ দি গ’ল। শাৰীৰিক সৌন্দৰ্যৰ সৈতে যোগ হৈ প্ৰেমিকাৰ হৃদয়ৰ সৌন্দৰ্যই বৰুৱাৰ মৰুময় জীৱনলৈ কিদৰে এটুপি ৰস আনিলে তাৰ সুন্দৰ ছবি প্ৰতিস্ফুট হৈছে ‘মনোৰমা’ কবিতাটিত এনেদৰে—

‘নিটোপল বুকু লাটুমণি ওঁঠ
দুয়োপাৰি দাঁত ডালিম গুটি
মৰুময় মোৰ জীৱনত সখী
তুমি কবিতাৰ একোটি সুঁতি।’

কবিৰ মানস পটত প্ৰেয়সীৰ ৰূপ অজস্ৰ। কেতিয়াবা প্ৰেয়সীয়ে কবিক চঞ্চলা হৈ আহ্বান কৰে, কেতিয়াবা কবিৰ মন আকাশত তৰা হৈ জিলিকি তোলে আৰু কেতিয়াবা মেটেকাৰ বিহফুল হৈ বাসনাক প্ৰলুপ্ত কৰি তোলে। কিন্তু ‘হিয়াহীনা প্ৰিয়া’ ই নাজানে কবিৰ প্ৰেমত উচ্ছলতাতকৈ গাঢ়তা যে কম সেয়ে কবিয়ে আক্ষেপ কৰিছে—

‘তুমি নুবুজিবা সখী!
কিনো বেদনাত
যষ্ঠীত প্ৰতিষ্ঠা কৰা দেৱীক বিসৰ্জো আমি বিজয়াৰ
বিফল সন্ধানত। (সাগৰ দেখিছা)

‘সাগৰ দেখিছা’ কবিতাটিৰে এখন দুৱাৰ মুকলি কৰি দি বহু মানুহক সাগৰ দেখুওৱা কবিৰ একমাত্ৰ প্ৰয়াসে মৰমৰ প্ৰেয়সীক সবাতোকৈ শ্ৰেষ্ঠ কৰি গঢ়াৰ। বৰুৱাৰ বাবে প্ৰেয়সী মূৰ্ত্তিমতী প্ৰেৰণা হ’লেও ‘বেজাৰ দুখৰ তেজেৰে ৰাঙলী হেজাৰ ফুল’। সেয়ে প্ৰেম বৰুৱাৰ বাবে জানি-শুনি কৰা মধুৰ ভুল; ঠিক ভুলো নহয়। বৰুৱাৰ আছিল ভগ্ন হৃদয়ক লৈ গৌৰৱ কৰিব পৰা ক্ষমতা যি খুব কম কবিৰহে থাকে। কবিৰ কবিতাক কোনো কাতৰ কৰুণভাৱে সেমেকাই তোলা নাই; তেওঁ অনুভূতি পৌৰুষদীপ্ত প্ৰাণৰ চানেকি। যি চানেকিৰ সুন্দৰ আভাস পোৱা যায়। ‘সাগৰ দেখিছা’ কবিতাটিৰ মাজেৰে—

‘হিয়া নিয়া আমাৰ ধেমালি মাথোঁ, ভগা হিয়া মানুহৰ
নিজস্ব গৌৰৱ
বিৰহৰ চকুপানী মৰতৰ মন্দাকিনী প্ৰেম তাৰ
মন্দাৰ সৌৰভ।’

দেৱকান্ত বৰুৱাক নাৰীৰ প্ৰেমেৰে মোহময়ী ধৰাক অমৃতময়ী কৰাত মৃত্যুৰ কঠিনতাই হতাশ কৰিছে—

‘তুমি আৰু মই সজা প্ৰেমৰ পৃথিৱীখনি
মৃত্যু তাৰ সীমা।’

এই সত্যই তেওঁৰ দৃঢ়তাক ধাৰাশায়ী কৰিছে। পুৱাৰ পোহৰত নাচি উঠা পৃথিৱী সন্ধিয়াৰ ছাঁয়াত জয় পৰি যোৱাই চিৰসত্য হ’লেও খন্তেকীয়া কাষতে মানুহে সম্ভাৱ্য সুখ সম্ভোগ কৰাটো বাঞ্ছনীয়। কবিৰ বাবে ভাল পোৱা যৌৱনৰ ধৰ্ম, পাপ পুণ্যৰ উদ্ভৱ অনুভূতি। সেয়ে বৰুৱাই ‘অসার্থক’ কবিতাটোত সুন্দৰকৈ লিখিছে—

‘আমিও মৰহি যাম? অসার্থক প্ৰেম মোৰ? পাপ মাঁথো
এই চুমাচুমি?
কি কৰিম? হওক পাপ খতি নাই, মই পাম স্বৰ্গ তাত
তুমি ৰ’বা তুমি।’

প্ৰেমৰ মদিৰাৰে ৰসাল কৰি তোলা সুখৰ পৃথিৱীৰ হৃদে হৃদে বৰুৱাৰ কবিতাই প্ৰেমিক সকলৰ হৃদয়ত অমৰত্ব লাভ কৰিব। প্ৰেয়সীৰ মৰম-চেনেহে কবিৰ হৃদয় ৰসাল কৰি ৰখা এই ধৰিত্ৰীৰ সমস্ত অসার্থকতাৰ মাজত কেৱল কবিয়ে সাৰ্থকতা বিচাৰি পাইছে, ডেকা-গাভৰুৰ প্ৰেমৰ মাজত। সেয়েহে মৃত্যুৰ মাজতো বৰুৱাই জয়গান গাইছে, এনেদৰে—

‘নিৰুপায়! পৃথিৱীৰ শোভা ঢাকি আকাশৰ বিষাদ
নীলিমা তুমি আৰু মই সজা প্ৰেমৰ পৃথিৱীখনে
মৃত্যু তাৰ সীমা।’

৫.২ দেৱকান্ত বৰুৱাৰ কবিতাত নাৰী সম্পৰ্কে ধাৰণা :

বৰুৱাৰ নাৰী ধাৰণাটো ৰোমাণ্টিক কোমলতাৰ লগত যুক্ত হৈছে দিঠকৰ কঠোৰ সত্য। নাৰী তেওঁৰ বাবে মনোৰম ৰাণী, সখী, লাহৰী। নাৰীৰ মাজত অনাস্থাতা ৰূপ আছে অথচ আছে মাটিৰ পৃথিৱীৰ ধূলিৰ গোন্ধো। নাৰীৰ লাৱণী দেহৰ মাজত ‘কংকাল’ আৰু অস্থিৰ উপস্থিতি তেওঁ ইমান নিৰ্মমভাৱে অনুভূত নকৰিলেও ‘তিলোত্তমা’ নামৰ কবিতাটিৰ মাজত নাৰীৰ ছবি অতি সুন্দৰকৈ ফুটি উঠিছে—

‘তেজ আৰু মঙহৰ তুমি সামান্য পুতলা তুমি
মৃত্যুশীল ফুল মৰতৰ।’

কবিৰ প্ৰেয়সী তথা নাৰী তেজ মঙহৰ সামান্য এটি পুতলা হ’লেও বিজুলীৰ ক্ষন্তেকীয়া শোভা নহয়, নাৰী যৌৱনৰ অক্ষয় দীপালীহে। নাৰী নহ’লে নহয় সৃষ্টি; নহয় প্ৰজনন বৃদ্ধি। নাৰী মাতৃ, নাৰী দেৱী।

নাৰী শক্তিদায়িনী; যাৰ বাবে হৃদ-গীতৰ পূজা পতা হয়। তেজেৰে জ্বলোৱা কবিৰ জীৱন

বস্তু প্রথমা প্রেয়সী তথা নাৰীৰ প্ৰেমৰ বেদীত উৎসৰ্গিত। প্ৰেৰণাময়ী ৰাণী বৰুৱাৰ বাবে পূজাৰ ফুলৰ দৰে পৰিত্ৰ। গাভৰুৰ চকু ভৰা জুয়ে; বুকু ভৰা বাসনাই কবিৰ পৃথিৱীত উলাহৰ বহন সানিছিল। যাৰ ওঁঠৰ লালিমাত বিহফুলীয়া বিষাক্ত হাঁহি; তেঁৱে চিৰন্তন নাৰী— যাৰ আকৰ্ষণ এৰাব নোৱাৰি ভায়ে ভায়ে যুদ্ধ কৰে। নাৰী ইমানেই ভয়ংকৰ যে হিংসাতুৰা বাঘিনীৰ বুকুৰ পোৱালি কাটি হেলাৰঙে ধেমালি কৰিব পাৰে। কেৱল সেয়ে নহয়; নাৰী হৈছে উৎপীড়ন আৰু শোষণৰ বিৰুদ্ধে মূৰ্ত্তিমান প্ৰতিবাদ। নাৰীৰ উপমা চেতাৰৰ মধুৰ গুঞ্জৰণত, তৰাৰ জেউতিত, বুভুক্ষু দেৱতাৰ কামৰ পূজাৰ অঞ্জলিত সকলোতে আছে। নাৰী যিদৰে কোমলতাৰ অংশ পৰিস্থিতি অনুসৰি কঠোৰতাৰো অংশ নাৰী। সকলোৱে সাৰভাগ লৈয়ে সৃষ্টি নাৰী তাৰ সুন্দৰ প্ৰকাশ ‘তিলোত্তমা’ কবিতাটিত পোৱা যায়।

‘দৃপ্তফনা কালনাগ, বিহ উগাৰত যাৰ নীলকণ্ঠ ভোলানাথ
তুমি তাৰ মণি
উৎপীড়িত বেদনাৰ চিৰন্তন বিদ্ৰোহৰ গগন উতলা কৰা
তুমি তুৰ্য ধ্বনি।’

বৰুৱাই নাৰীৰ দেহ ভংগীত দেখে বিশ্বত অবৰুদ্ধ যৌৱন প্ৰকাশ, যাৰ নিশাহত বিহ মেটেকাই মেলে পাহি, ‘হৰিণ চকুত জ্বলে বন্ধুৰ মৰণ’ তথাপিও জীৱনৰ চৰম সত্য ৰূপে নাৰীক কামনা কৰি বৰুৱাই কৈ উঠিছে, এনেদৰে—

‘মৰণ যাচোঁ ৰাণী তোমাৰ
কমল-চৰণ চুমি।’

বৰুৱাই নাৰীৰ মাজত লক্ষ্য কৰিছে অবিৰাম সৌন্দৰ্যৰ স্মৰণ। এই সৌন্দৰ্যই কবিৰ সকলো বেদনা আৰু নৈৰাশ্যৰ ঠাইত এক আত্মতৃপ্তিৰ ভাৱ জগাই তুলিছে।

নাৰীৰ প্ৰতি শ্ৰদ্ধা, ভাল পোৱা আছিল দেৱকান্ত বৰুৱাৰ অসীম; সেয়া উক্ত আলোচনাৰ পৰা বুজা যায়।

এনেদৰে উক্ত কবিতাকেইটিৰ মাজেৰে ৰোমাণ্টিক যুগৰ শেষ জনা আৰু আধুনিক কবিতাৰ দুৱাৰ মুকলি কৰোঁতা ‘দোমোজা কবি’ তথা ‘যুগসন্ধি কবি’ দেৱকান্ত বৰুৱাৰ নাৰীবাদী ইন্দ্ৰিয়গ্ৰাহ্য প্ৰেম; নাৰী সম্পৰ্কে থকা ধাৰণাৰ উমান পাব পাৰি।

৬.০ উপসংহাৰ (Conclusion) :

ক্ষণভংগৰ ৰূপত প্ৰেমক গ্ৰহণ কৰা কবিজনাৰ কবিতা উপলব্ধি কৰিবলৈ প্ৰয়োজন হয় হৃদয়ানুভূতিৰ লগতে চিন্তাশক্তিৰো। আনকি বৰুৱাৰ কবিতাত বিচাৰি পোৱা যায় কবিতাৰ শব্দ আৰু প্ৰসংগৰ মাজত অনুচ্চাৰিত হৈ থকা পৌৰাণিক গাঁথা বিচাৰি ল’বলগীয়া আধুনিক লক্ষণ। প্ৰিয়াৰ মৰমে হৃদয় ৰসাল কৰি ৰখা কবিজনাৰ পৃথিৱীত শেষ সীমা যেন কেৱল

মৃত্যুহে আছিল। অন্তৰ্নিহিত সকলো শক্তিক লৈ নিয়তিৰ বিৰুদ্ধে যুঁজ কৰা কবিজনে অৱশেষত প্ৰকৃতিৰ চৰম সত্যৰ ওচৰত পৰাজয় বৰণ কৰিলেও এৰি গ’ল কালজয়ী সৃষ্টি, দেশৰ বাবে ত্যাগ-সাহস আৰু কৰ্ম প্ৰেৰণাৰ মহান আদৰ্শ। অসমীয়া আধুনিক কবিতাৰ কেইবাটিও দিশত বৰুৱাৰ সহজ বিচৰন পোৱা যায়। কবিজনাৰ কবিতাৰ প্ৰতিফলিত জটিল চিন্তা, সমাজ সচেতনতা, শব্দ আৰু শৈলী আদি দিশসমূহ অধ্যয়ন কৰাৰ থল থাকিলেও পৰিসৰলৈ লক্ষ্য ৰাখি উক্ত আলোচিত দিশ দুটিৰে লিখনিটো সামৰা হৈছে।

প্ৰসংগ পুথি :

ডেকা হাজৰিকা, কৰবী। *অসমীয়া কবিতা*। ডিব্ৰুগড় : বনলতা, নতুন বজাৰ, ১৯৯২।
মুদ্ৰিত।
———। *আধুনিক নতুন পোহৰত অসমীয়া আৰু বাংলা কবিতা*। ধেমাজী : কিৰণ প্ৰকাশ, ২০০৮। মুদ্ৰিত।

দলিত আৰু দলিত সাহিত্য : এক চমু পৰিচয়

প্ৰাঞ্জল কুমাৰ নাথ
গৱেষক, হিন্দী বিভাগ
গুৱাহাটী বিশ্ববিদ্যালয়

সংক্ষিপ্তসাৰ :

হিন্দী সাহিত্য জগতত দলিত সাহিত্যৰ অৱধাৰণাটো একেবাৰে নতুন। প্ৰাচীন কালত ব্যৱহৃত অসুৰ, শূদ্ৰ, অতিশূদ্ৰ, চাণ্ডাল, অস্পৃশ্য, নীচ আদি শব্দবোৰৰ সমৰ্থক শব্দ হ'ল 'দলিত'। ই প্ৰকৃত অৰ্থত কোনো বিশেষ বৰ্গ বা সম্প্ৰদায়ৰ নাম নহয়। দলিত শব্দটোৱে ভাষাবাদ, জাতিবাদ আৰু আঞ্চলিকতাবাদক চেৰ পেলাই গোটেই সমাজখনক একেডাল ৰচিৰে বান্ধি ৰখাৰ প্ৰয়াস কৰে। দলিত শব্দটোৰ বিপৰীতে কিন্তু দলিত সাহিত্যৰ ক্ষেত্ৰত পণ্ডিতসকলৰ মাজত মতানৈক্য দেখা যায়। সবহসংখ্যক দলিত সাহিত্যকাৰ আৰু আলোচকৰ মতে দলিতসকলৰ দ্বাৰা লিখিত সাহিত্যই হ'ল প্ৰকৃত দলিত সাহিত্য।

সূচক শব্দ : দলিত, দলিত সাহিত্যৰ স্বৰূপ, বিদ্ৰোহী চেতনা

গৱেষণা পত্ৰৰ উদ্দেশ্য :

সঁচা অৰ্থত দলিত সাহিত্য হ'ল দলিতসকলে ভোগি অহা কঠোৰ যথার্থৰ সঁচা বাস্তৱিক সাহিত্য, যিয়ে বংশবাদ, পৌৰোহিত্যবাদ, ব্ৰাহ্মণবাদ আদিৰ ঘোৰ বিৰোধিতা কৰে। সাহিত্য জগতৰ নৱ উন্মেষিত দলিত আৰু দলিত সাহিত্যৰ পৰিচয় দাঙি ধৰাটোৱে আমাৰ এই গৱেষণা পত্ৰখনৰ মূল উদ্দেশ্য।

১.০ ভূমিকা :

ভাৰতীয় সমাজ-ব্যৱস্থা প্ৰাচীন কালৰে পৰা বিভিন্ন জাতি, বৰ্ণ, বৰ্গ আদিত বিভক্ত। বেদ-পুৰাণকে ধৰি বিভিন্ন ধৰণৰ প্ৰাচীন গ্ৰন্থ তথা প্ৰাচীন সাহিত্যসমূহত ইয়াৰ প্ৰমাণ স্পষ্টৰূপত দেখা যায়। প্ৰাচীন কালত থকা ব্ৰাহ্মণ, ক্ষত্ৰিয়, বৈশ্য আৰু শূদ্ৰ এই চাৰিটা বৰ্ণ ব্যৱস্থাই তেতিয়াৰ পৰা এতিয়ালৈকে কিবা নহয় কিবা প্ৰকাৰে প্ৰচলিত হৈ আছে। ইয়াৰ পৰাই জাতি ব্যৱস্থাটো ওলাইছে। বহুতো পণ্ডিত বা জ্ঞানীজনে ইয়াৰ কাৰণ কৰ্মৰ ওপৰত নিৰ্মিত বুলি কৈছিল আৰু পাছত লাহে লাহে ধৰ্মগ্ৰন্থবোৰৰ চলেৰে ইয়াক এটা জন্মজাত পৰম্পৰা বুলি সকলোকে মানি লবলৈ বাধ্য কৰোৱা হ'ল। এই চাৰিটা বৰ্ণৰ ভিতৰত শূদ্ৰৰ স্থান আছিল একেবাৰে তলত আৰু সকলো বৰ্গৰ প্ৰতি সেৱা আগবঢ়াই নিজৰ জীৱন অতিবাহিত কৰাই শূদ্ৰৰ মূল উদ্দেশ্য আছিল। এই শ্ৰেণীৰ মানুহখিনিৰ সমাজত কোনো অস্তিত্ব নাছিল; সময়ৰ অন্তৰালত সেই মানুহখিনিয়ে নিজকে সামাজিকভাৱে চিনাকি দিবলৈ প্ৰয়াস কৰিলে। তেওঁলোকে সমুদায় বা গোটেই হিচাপে কাম কৰিব আৰম্ভ কৰিলে। গৌতম বুদ্ধৰ সময়ৰ পৰা আজিলৈকে সেই অন্যায়ৰ বিৰুদ্ধে বিভিন্ন ধৰণেৰে আন্দোলন চলি থাকিল। সময় আৰু পৰিস্থিতিৰ হেঁচাত এই আন্দোলনে এটা ব্যাপক ৰূপ ল'লে। কালক্ৰমে দলিত আৰু দলিত সাহিত্যই নিজৰ সামৰ্থ অনুসৰি আগবাঢ়িব ধৰিলে।

২.০ 'দলিত' শব্দটোৰ পৰিচয় :

বৰ্তমান 'দলিত' শব্দটোক লৈ পণ্ডিতসকলৰ মাজত মতানৈক্য দেখা যায়। তথাপিও এক কথাত যদি কোৱা হয় তেনেহ'লে ক'ব পাৰি যে দলিত হিন্দু জাতি ব্যৱস্থাবে উদ্ভৱ হোৱা সমাজৰ সেই সমূহটোৰ নাম যিয়ে বিদ্ৰোহ, আক্ৰোশ, কান্টিকাৰী আদিৰ অৰ্থ উৎপন্ন কৰে।

'দলিত' শব্দটো একেবাৰে নতুন অথবা আধুনিক কিন্তু দলিতপন হ'ল প্ৰাচীন কালত ব্যৱহৃত শূদ্ৰ, অতিশূদ্ৰ, চাণ্ডাল, অস্পৃশ্য, নীচ আদি শব্দবোৰ দলিতৰ সমাৰ্থক শব্দ। অস্পৃশ্যৰ পৰা হিনতা অথবা ঘৃণাৰ ভাব অহাৰ কাৰণে প্ৰথমে পঞ্চম আৰু পাছত মহাত্মা গান্ধীৰ দ্বাৰা দিয়া 'হৰিজন' নামটো প্ৰচলিত আছিল। এই গোটেইবোৰ 'দলিত'ৰ সলনি ব্যৱহৃত হোৱা শব্দ। আচলতে 'দলিত' শব্দতো এনে এটা অনুভূতি যিয়ে সমাজৰ পিছপৰা সকলো শ্ৰেণীক আৰু মানুহৰ পৰা মানুহক মুক্তিৰ আশাৰ বাতৰি দিয়ে। দীৰ্ঘদিনীয়া পিতৃসন্তক, পুৰোহিতবাদী সমাজৰ শোষণৰ এক দস্তাবেজ হ'ল 'দলিত'।

৩.০ ‘দলিত’ শব্দৰ বিশেষতা :

‘দলিত’ শব্দটোৰ নিজৰ সুকীয়া বৈশিষ্ট্য আছে। বৈদিক তথা স্মৃতি কালৰ পৰা বৰ্ণ ব্যৱস্থাৰ লগত ই ওতপ্ৰোতভাৱে জড়িত হৈ আছে। ‘দলিত’ সেইসকল হয় যিয়ে সমাজত নিজকে সংকুচিত তথা নিজকে হীন অনুভৱ কৰে। যিয়ে সমাজত জন্মৰ পৰা একেধৰণৰ জীৱন-যাপন কৰে। য’ত মানৱীয়তাৰ আচল অৰ্থতোক মোহাৰি নিঃশেষ কৰি দিয়া হয়। মুঠতে ‘দলিত’ শব্দটোৱে সমাজত বহিস্কৃত, উপেক্ষিত, তিৰস্কৃত, অপমানিত, শোষিত আৰু পিছপৰা সকলক বুজায়। যিয়ে নিজৰ পৰম্পৰাত থাকি পাছৰ প্ৰজন্মবোৰকো হীন আৰু সংকুচিত চিন্তাৰ গৰাকী কৰি গঢ়ি তোলে।

৪.০ ‘দলিত’ শব্দৰ অৰ্থ আৰু পৰিভাষা :

ভাৰতীয় সন্দৰ্ভত ‘দলিত’ এটা জন্মজাত জাতিবোধ্যক শব্দ হিচাপে ব্যৱহাৰ হৈ আছে। ইয়াৰ উৎপত্তি সংস্কৃত ধাতু ‘দল’ৰ পৰা হৈছে। ‘সংক্ষিপ্ত হিন্দী শব্দ সাগৰ’ৰ সম্পাদক ডাঃ ৰামচন্দ্ৰ বৰ্মাৰ অনুসৰি ‘দলিতা’ শব্দৰ অৰ্থ তলত দিয়া ধৰণৰ —

“দলিত: বিনষ্ট কৃত্য হুয়া।

দলিত : वी (सं.) (स्त्री दलिता)

ममला हुआ, मर्दित, दबाया, हरौदा कुचला हुआ। (সিংহ, ১৭৭৬, ১৭)

(ভাৱাৰ্থ— দলিত মানে নষ্ট কৰি পেলোৱা, মূহাৰি পেলোৱা, মৃত্যু সদৃশ, তলত থকা, ভাঙি পেলোৱা আদি)

ডা. শ্যামহৰাজ সিংহ বৈদ্যন দলিত শব্দৰ ব্যাখ্যা কৰে হুৱ কহে হৈ— দলিত বহ হৈ জিসে भारतीय संविधान ने अनुसूचित जाति का दर्जा दिया है। (বৈদ্যন, ১৭৭৮, ১৪)

(ভাৱাৰ্থ— দলিত সেইসকল হয় যাক ভাৰতীয় সংবিধানত অনুসূচিত জাতিৰ মৰ্যদা দিয়া হৈছে।)

সময়ৰ পৰিৱৰ্তনৰ লগে লগে অস্পৃশ্য, হৰিজন, আদিবাসী আদি এনেবোৰ শব্দৰ পৰিৱৰ্তে সকলো জাতি, বৰ্ণ, ধৰ্ম অথবা স্থানৰো ভেদ ভাঙি সকলোৱে একেলগে মাৰ বান্ধি থিয় দিলে। এক নতুন অধ্যায়ৰ আৰম্ভ হ’ল। ইংৰাজ শাসন কালতেই ১৯১৯ ত চৰকাৰী ভাষাত দলিত বৰ্ণ সৰ্বগ্ৰাহী শব্দ ৰূপে স্বীকৃতি লাভ কৰিলে। য’ত সমাজৰ সকলো স্তৰৰ জাতি-উপজাতি অথবা অন্যান্য সকলো পিছপৰা শ্ৰেণীৰ মানুহক অন্তৰ্ভুক্ত কৰা হ’ল। বিশিষ্ট কবি অ’ম প্ৰকাশ বাস্কীকিয়ে ক’ব খোজে যে, —‘দলিত সাহিত্য মাধাৰাৱ, জাতিৰাৱ, ধৰ্মৰাৱ কো নকৰাতা হৈ তথা পুৱে দেশ কো এক স্তৰ মে পিৱনে কা কাৰ্য কৰতা হৈ। (সিংহ ১৭৭৬: ২০)

(‘ভাৱাৰ্থ : দলিত শব্দটোৱে ভাষাবাদ, জাতিবাদ আৰু আঞ্চলিকতাবাদক চেন পেলাই গোটেই দেশখনকে এটা সূত্ৰত বান্ধি ৰখাৰ প্ৰয়াস কৰে।)

৫.০ দলিত কোন ? :

দলিত কোনো এক বিশেষ সম্প্ৰদায় বা কোনো এক বিশেষ বৰ্ণৰ নাম নহয় নতুবা দলিত কেৱল এটা শব্দ নহয় যিয়ে নৱবৌদ্ধ বা হৰিজনসকলক প্ৰতিনিধিত্ব কৰে। ইয়াত সকলো ধৰণৰ আদিবাসী, বজ্জৰ, নিম্নশ্ৰেণীৰ জাতিসমূহ, ভূমিহীন, খেতিয়ক-শ্ৰমিক, পৰিশ্ৰমী, অপৰাধশীল জাতি, মহিলা আৰু সকলো যাযাবৰ উপজাতি সন্মিলিত হৈ আছে যাক যুগ যুগ ধৰি অপমানিত আৰু প্ৰতাৰিত কৰি থকা হৈছিল। ইয়াৰ উপৰি সেইসকলোবৰ্গকো দলিতত স্থান দিয়া হয় যিবোৰ সামাজিক আৰু শৈক্ষিক দিশত একেবাৰে পিছপৰা।

৬.০ দলিত সাহিত্য কি ? :

দলিত শব্দতো, অথবা দলিতাসকলৰ দৰেই দলিত সাহিত্যয়েও মানৱীয় সংবেদনাৰ লগত যুজি যুজি আগবাঢ়ি আহিছে। এইখিনিতে এটা কথাত পণ্ডিত বা সাহিত্যিকসকলৰ মাজত মতানৈক্য হোৱা দেখা যায় যে, দলিত সাহিত্য কেৱল দলিতসকলৰ দ্বাৰা লিখিত সাহিত্য নতুবা বান্ধাণ বা সৰ্বৰ্ণৰ দ্বাৰা দলিতৰ ওপৰত ৰচিত সাহিত্যও দলিত সাহিত্য? বহুতো দলিত সাহিত্যিক বা আলোচকে সৰ্বৰ্ণৰ দ্বাৰা ৰচিত দলিত সাহিত্যক দলিত সাহিত্য বুলি মানি ল’বলৈ টান পায়। কাৰণ তেওঁলোকৰ মতে, দলিত সাহিত্য সমবেদনাৰ সাহিত্য নহয়। দলিত সাহিত্য তেওঁলোকে ভোগি অহা কঠোৰ যথার্থৰ সঁচা বাস্তৱিক সাহিত্য। দলিত সাহিত্যক লৈ বহুতে বহুধৰণৰ মন্তব্য আগবঢ়াইছে। বাবুৰাৰ বাণুলৰ মতে— মানুহৰ মুক্তিৰ কথা স্বীকাৰ কৰি মানুহকে মহান মানি বংশ, বৰ্ণ, জাতি আদিৰ শ্ৰেষ্ঠত্বৰ ঘোৰ বিৰোধ কৰা সাহিত্যই হ’ল দলিত সাহিত্য (বাণুল, ১৯৭৫)

৭.০ দলিত সাহিত্যৰ পৰিভাষা :

দলিত সকল খাদ্যতকৈ সন্মানৰ বেছি ভোকাৰুৰ। সেই কাৰণে দলিত সাহিত্যকাৰ সকল দলিতৰ স্বাভিমানক জাগ্ৰত কৰাত বেছি উৎসাহী। ইয়াৰ অৰ্থ এইটোৱে যে দলিত সাহিত্য ভোকাৰুৰ তথা উলংগসকলৰ এখন জিয়া ছবিয়ে নহয় তেওঁলোকৰ সমস্যাসমূহৰ সমাধানৰ এটা পথ। বিভিন্ন জনে বিভিন্ন ধৰণেৰে দলিত সাহিত্যৰ ওপৰত সংজ্ঞা আগবঢ়াইছে। কেইজনমান সাহিত্যিক আলোচকৰ পৰিভাষাক উল্লেখ কৰা হ’ল—

(১) প্ৰসিদ্ধ দলিত সাহিত্যকাৰ কমল ভাৰতীৰ অনুসৰি—‘দলিত সাহিত্য বৰ্ণ-ব্যৱস্থা সে পীড়িত সমাজ की वेदना का शब्द रूप है। (সিংহ (সং. ১৭৭৬: ৭৬)

(ভাৱাৰ্থ— দলিত সাহিত্য বৰ্ণ ব্যৱস্থাবে শোষিত সমাজৰ দুখ বেদনাবোৰৰ শব্দ ৰূপ)

(২) ডাঃ সসুনমাঙ্কৰ মতে “দলিত সাহিত্য, দলিতোত্থান কা সাহিত্য হৈ। বহু সাহিত্য দলিতো, পীড়িতো, শোষিতো और असहाय वर्ग के उत्थान और नव विकास की प्रेरणा देता है। जो घरेली से जुड़े लोगों की समस्या और दुर्दशा से अवगत कराते हुए उनके निराकार और समाधान का उपाय बताता है। (द्विवेदी, ২০১৩, ৪৩)

(ভাৰ্থ — দলিত সাহিত্য দলিতক উদ্ধাৰ কৰা সাহিত্য। দুখীয়া, অসহায়, দীন-হীন, শোষিত আদি সকলো বৰ্গৰ উত্থান আৰু নৱবিকাশৰ প্ৰেৰণা দলিত সাহিত্য, যিয়ে মানুহৰ মানৱীয়তাৰ পৰিচয় দিয়ে। পৃথিৱীৰ প্ৰত্যেকজন মানুহৰ দুদৰ্শাৰ কথা অৱগত কৰি তাৰ নিৰাকৰণৰ পথ দেখুওৱা সাহিত্যই হ'ল দলিত সাহিত্য।)

(৩) ডাঃ প্ৰেমশংকৰৰ অনুসৰি — ‘দলিত-সাহিত্য দলিতাঁ কা, দলিত দ্বাৰা দলিতাঁ কী भाषा में लिखा गया जीवन्त साहित्य है जो अपने सच्चे अनुभवों से सोओ हुए साथियों को जहाकर उनकी गरिमा, गौरव, अस्मिता, आत्माभिमान तथा अस्तित्व के प्रति बिस्वास करने का साहित्य है। (প্ৰেমশংকৰ, ১৭৭৩, ২১২-২১৩)

(ভাঙনি — দলিত সাহিত্য এনেকুৱা এটা জীৱন্ত সাহিত্য যি কেৱল দলিতৰ কাৰণে দলিতৰ ভাষাত লিখা যায়, সংবেদনাই শুই থকা লগৰীয়াবোৰ জগাই নিজৰ গৰিমা, অস্তিত্ব, আত্মাভিমানৰ প্ৰতি বিশ্বাস জগাই তোলে)

আকৌ মাতাপ্ৰসাদ গুপ্তই কৈছে — “দলিত সাহিত্য কেবল দলিতাঁ কা নগী है। बल्कि जिन्हों भी उनकी पीड़ा का अनुभव करके उन पह साहित्य सृजन किया वह दलित साहित्य है। (সত্যপ্ৰেমী, ১১)

(ভাৰ্থ — দলিতৰ লেখনিয়েই মাত্ৰ দলিত সাহিত্য নহয় বৰঞ্চ তেওঁলোকৰ দুখ অনুভৱ কৰি যিজনে তেওঁলোকৰ ওপৰত সাহিত্য ৰচনা কৰিছে সেয়াই হৈছে ‘দলিতা সাহিত্য’)

শ্ৰীপ্ৰেমকুমাৰ মণিয়ে দলিতা সাহিত্যৰ পৰিভাষাৰ ওপৰত কৈছে যে, “দলিতাঁ কে लिए, दलितों के द्वारा लिखा जा रहा साहित्य दलित साहित्य है, यह और पीड़ित मानवता का उद्धार उसका इष्ट है। दलित साहित्य वह प्रकाशपूर्ण है, जो अंधेरे में उतरता है। (মণি, ১৭৭৩, ৭৩)

(ভাৰ্থ — দলিতা সাহিত্য দলিতৰ কাৰণে, দলিতৰ দ্বাৰা লিখিত সাহিত্য, ই বিলাসৰ পৰিৱৰ্তে আৱশ্যকতাৰ সাহিত্য। সম্পূৰ্ণ বিজ্ঞান ইয়াৰ দৃষ্টি আৰু সমাজৰ পীড়িত মানৱতাৰ উদ্ধাৰেই হ'ল ইয়াৰ মূল উৎস। দলিতা সাহিত্য এনে এটা প্ৰকাশপুঞ্জ যিয়ে আন্ধাৰক নিঃশেষ কৰি পোহৰ আনে।)

৪.০ দলিতা সাহিত্যৰ স্বৰূপ :

দলিতা সাহিত্যৰ স্বৰূপৰ বিষয়ে আলোচনা কৰাৰ আগতেই কেইটামান দিশৰ ওপৰত আলোচনা কৰি লোৱাটো বেছি প্ৰয়োজনীয়। ডাঃ নগেন্দ্ৰ ‘হিন্দী সাহিত্য কা ইতিহাস’ত ৰামচন্দ্ৰ শুল্কৰ এটা কথনত স্পষ্টভাৱে উল্লেখ আছে যে, ‘জৰুৰী প্ৰত্যেক দেশ কা সাহিত্য বহা কী जनता का चित्रवृत्ति का संचित प्रतिबिम्ब होता है तब यह निश्चित है कि जनता की चित्रवृत्ति के परिवर्तन के साथ-साथ साहित्य के स्वरूप में परिवर्तन होता चला जाता है। (नगेन्द्र १९७३, ३१)

(ভাৰ্থ — প্ৰত্যেক দেশৰ সাহিত্যত তাত থকা জনগণৰ ছব্ব প্ৰতিবিন্ধ স্বৰূপ যদি হয় তেনেহলে নিশ্চয়কৈ জনগণৰ চিত্ৰবৃত্তিৰ দৰে সাহিত্যৰ স্বৰূপো পৰিৱৰ্তনশীল)

কিন্তু দলিত চিন্তক অম্প্ৰকাশ বাল্মীকীয়ে হিন্দী সাহিত্যৰ ওপৰত আক্ষেপ কৰি কয় যে হিন্দী সাহিত্যত ভালকৈ লক্ষ্য কৰিলেও আমাক বিচাৰি পোৱা নাযায়। তেনেহলে নিশ্চয়কৈ এনেকুৱা আক্ষেপে সাহিত্য আৰু সমাজক এবাৰ হ'লেও চিন্তা কৰিবলৈ বাধ্য কৰায়। সাহিত্যৰ মাধ্যমেৰে আমি আমাৰ সমাজখনক বস্তুজগতখনক বৈজ্ঞানিক আৰু সমাজ শাস্ত্ৰীয়ৰ ধৰণেৰে বুজাব চেষ্টা কৰো নতুবা মানুহৰ স্বাধীনতা, গুণ-গৰিমা আৰু ব্যক্তিত্বৰ বিকাশৰ কাৰণে সমান অধিকাৰৰ দৰে মানৱীয় মূল্যবোধৰ প্ৰতিষ্ঠা কৰা পক্ষপাতিত্ব কৰোঁ। কিন্তু দলিত সাহিত্যৰ ক্ষেত্ৰত হৈছে ঠিক ইয়াৰ বিপৰীত। জনবাদী তথা প্ৰগতিশীলতাৰ নামত সাহিত্যত কিছুমান এনেকুৱা মূল্যৰ প্ৰসাৰ আৰু প্ৰচাৰ হৈ আছে, যিটো বাহিৰৰ পৰা দেখিবলৈ বৰ সুন্দৰ কিন্তু ভিতৰৰ আচল ৰূপতো বৰ কুৎচিত।

ওপৰ কথাখিনিৰ পৰাই দলিত সাহিত্যৰ স্বৰূপ আৰু দলিত সাহিত্যক ভালদৰে বুজিব পাৰি। সমাজত নিজৰ মূল উৎসতো বিচাৰি দলিত সাহিত্যই নিৰন্তৰ সংঘৰ্ষ কৰি আছে। আৰ্য-অনাৰ্য, বৌদ্ধ-বাম্ভাণ, অস্পৃশ্যতা আদি নিৰ্মাণ হৈছে। সেই সময়ৰ প্ৰত্যেকজন কবি, পণ্ডিত, দাৰ্শনিক আদিয়ে দেৱী-দেৱতা বা ৰজা মহাৰজাক বহুত ওপৰত স্থান দি বৰ্ণ ব্যৱস্থাতোক স্বীকাৰ কৰি লৈছিল। আৰু ইয়ো এটা কাৰণ আছিল দলিতে সাহিত্যত স্থান নোপোৱাতো। এইখিনিতে এটা কথা উল্লেখনীয় যে প্ৰেমচন্দ্ৰই এজন এনেকুৱা সাহিত্যিক যিয়ে পোনপ্ৰথমবাৰৰ বাবে সুৰ দাসৰ দৰে দলিতক সাহিত্যত নায়ক স্থান দিছিল। তাৰ আগলৈ মন কৰিলে দেখা যায় যে কোনো সাহিত্যিকে দলিতক সাহিত্যত নায়কৰ স্থান দিয়া নাই।

ভীমৰাও আশ্বেদকাৰৰ বিচাৰধাৰাৰ পৰাই দলিতসকলক নিজৰ দাস্যতাৰ অনুভৱ অথবা তেওঁলোকৰ বেদনাই শব্দৰ ৰূপ পাইছিল। দলিত সাহিত্যৰ স্বৰূপ বৰ্তমান সময়ত যদিও বিশাল হৈ গৈ আছে তাৰ বিপৰীতে কিন্তু দলিত বৰ্গৰ স্বৰূপ আজিও ঠিক তেনেদৰেই আছে যিদৰে বছৰ বছৰ আগতে আছিল। মাৰাঠী সাহিত্যত দয়া পবাৰৰ ‘অছুত’, শৰণ কুমাৰ লিম্বালেৰ ‘অৰুৰমাশা’, কৌশল্যা বৈসন্তীৰ ‘দ’হৰা’ অভিশাপ’ তথা হিন্দীত অম্প্ৰকাশ বাল্মীকীৰ ‘জুঠন’, মোহন দাস নৈমিশৰায়েৰ ‘অপনে-অপনে পিঞ্জৰে, সুৰজপাল চৌহানৰ ‘তিৰস্কৃত’ আদিয়ে হিন্দী সাহিত্যৰ ক্ষেত্ৰত স্থাপিত পৰম্পৰাৰ বিৰুদ্ধে এটা নতুন বিদ্ৰোহৰ সূচনা কৰিছে। এই আত্মকথাবোৰে হীনতাৰে গ্ৰস্ত দলিতক মুকলিকৈ চিন্তা কৰাৰ এটা নতুন গতি প্ৰদান কৰিছে।

দলিত কবিতায়ে নিজৰ বিদ্ৰোহী চেতনালৈ জনগণৰ সন্মুখলৈ আহিছে। দলিত কবি নৈমিশৰায়ে তো ইশ্বৰৰ ওপৰত প্ৰশ্ন চিহ্নই লগাই দিছে।

ईश्वर की मौत
उस पल होती है

जब मेरे भीतर उमरता है सवाल

ईश्वर का जन्म

किस माँ की कोख से हुआ था ?

ईश्वर का बाप कौन ? (थोरात बडल्या २००: ४४५)

(ভাবার্থ — ঈশ্বৰৰ মাক-দেউতাক কোন অথবা কাৰ গৰ্ভত ঈশ্বৰৰ জন্ম? ঈশ্বৰ মৃত্যু সেই সময়তে হৈছিল যেতিয়া মোৰ হৃদয়ত ঈশ্বৰক লৈ প্ৰশ্নৰ উৎপন্ন হৈছিল।)

আচলতে বৰ্ণব্যৱস্থাৰ দলিতৰ কাৰণে এটা মানসিক বেমাৰতকৈ কম নহয় আৰু এই বেমাৰতোৰ কাৰণেই দলিত সদায় হীনমান্যতাৰ স্বীকাৰ হৈ আহিছে। দলিতসকলৰ সেই কষ্ট-যাতনা, দৰিদ্ৰতা, উপেক্ষাপূৰ্ণ জীৱনৰ বাস্তৱিক চিত্ৰখনেই দলিত সাহিত্যৰ স্বৰূপ।

৭.০ সামৰণি :

প্ৰাচীন কালৰ পৰাই ভাৰতীয় সাহিত্যত শোষিত, নিষ্পেষিতৰ ছবি চিত্ৰণ হৈ আহিছে। নাথ সাহিত্য, সিদ্ধ সাহিত্য, জৈন সাহিত্য আদিৰ উপৰি লোকগীত আৰু লোকসাহিত্যত ইয়াৰ প্ৰমাণ স্পষ্ট। যিসকল প্ৰাচীন কালৰ পৰাই একেবাৰে উপেক্ষিত তথা নিম্নবৰ্গৰ যাক আমি অসুৰ, দাস, চাণ্ডাল, শূদ্ৰ, আতিশূদ্ৰ, অছুত, হৰিজন আদি অনেক নামেৰে সন্মোদন কৰোঁ কালক্ৰমত এই সকলোকে একেলগে দলিত বুলি স্বীকাৰ কৰি লোৱা হ'ল। পৈত্ৰিক কৰ্মৰাজীকে সদায় নিজৰ বুলি মানি লোৱা এই দলিতসকলে সময়ৰ লগে লগে নিজকে বুজিব ল'লে, শিকিব ল'লে আৰু সমাজত এটা নতুন দিশৰ সূচনা কৰিলে। বৰ্ণ ব্যৱস্থাৰ পৰা উৎপন্ন বিষমতা, উচ্চ-নীচ তথা আড়ম্বৰপূৰ্ণ বিসংগতি বোৰক চালি-জাৰি চাব ধৰিলে। তেওঁলোকে নিজেই সাহিত্যৰ সৃজন কৰিব ধৰিলে য'ত কেৱল জীৱনৰ কটু যথাৰ্থ নকলকেই নকৰি তাৰ লগত জড়িত পৰিৱেশ বা পৰিস্থিতিকো বিশদভাৱে আলোচনা কৰিব ধৰিলে। বৰ্তমান সময়ত দলিত সাহিত্যৰ ভঁৰাল দিনকদিনে চহকী হৈ গৈ আছে আৰু ৰাষ্ট্ৰীয় স্তৰত বিভিন্ন ভাষাত দলিত সাহিত্যকাৰৰ এটা বৃহৎ সমূহে একগোট হৈ আগবাঢ়িছে। যাৰ পৰা দলিত আৰু দলিত সাহিত্যৰ এটা সুন্দৰ ভৱিষ্যত আশা কৰিব পাৰি।

প্ৰসংগ পুথি :

সিংহ, এন.। *দলিত সাহিত্য চিন্তন কে বিবিধ আয়াম*। মুম্বাই : অ'ম প্ৰকাশন, প্ৰথম সংস্কৰণ, ১৯৯৬। মুদ্ৰিত।

বেটেন, শৌৰাজ সিংহ। *যুদ্ধৰত আদমী*। অংক ৪১-৪২, ১৯৯৮। মুদ্ৰিত।

বাগুল, বাবুৰাম। *দলিত সাহিত্য হে তৰ মাণ সাচে সাহিত্য, সিংহ গৰ্জনা, দিৱালী*। অংক, ১৯৭৫। মুদ্ৰিত।

মণি, প্ৰেমকুমাৰ। *দলিত সাহিত্য এক পৰিচয় (লেখ), বৰ্তমান সাহিত্য*। মাসিক গাজিয়াবাদ, জনবৰী ১৯৯৩। মুদ্ৰিত।

নগেন্দ্ৰ। *হিন্দী সাহিত্য কা ইতিহাস*। নৈত্ৰডা : ময়ুৰ পেণৰবৈক্স, প্ৰথম সংস্কৰণ, ১৯৭৩। মুদ্ৰিত।

খৌৰাত, বিমল। *বদত্যা, সুৰজ, ভাৰতীয় দলিত সাহিত্য কা বিদ্ৰোহী স্বৰ*। জয়পুৰ : ৰাৱত পাব্লিকেশন্স, ২০০৮। মুদ্ৰিত।

প্ৰেমাংসৰ। *দলিত সংঘৰ্ষ : সংস্কৃতি এবং সাহিত্য কী সৰল অভিব্যক্তি*। মসুৰী : প্ৰশাসন ত্ৰৈমাসিক, জনবৰী, মাৰ্চ ১৯৯৭। মুদ্ৰিত।

ট্ৰিবেদী, শম্ভুনাথ। *পূজা পাব্লিকেশন নৌবস্তা কানপুৰ, প্ৰথম সংস্কৰণ ২০১৩। মুদ্ৰিত।*

অসমৰ সাধুকথাত লোক-বিশ্বাস : এক অধ্যয়ন

ড° চম্পক শইকীয়া

সহকাৰী অধ্যাপক, অসমীয়া বিভাগ
মহাপুৰুষ শ্ৰীমন্ত শংকৰদেৱ বিশ্ববিদ্যালয়, গুৱাহাটী চৌহদ।

সংক্ষিপ্ত-সাৰ :

লোকসমাজৰ মৌখিক পৰম্পৰাত বহুল জনপ্ৰিয় সাধুকথা বা লোককথাবোৰ লোকসাহিত্যৰ অমূল্য সম্পদ স্বৰূপ। ইংৰাজী Folktale শব্দটোৰ প্ৰতিশব্দ হিচাপে অসমীয়াত ব্যৱহৃত ‘সাধুকথা’ শব্দটোৱে বহুল অৰ্থত পাশ্চাত্য পণ্ডিতসকলে ব্যৱহাৰ কৰা Tales, Legends, Myths, Fables এই সকলোবোৰকে সামৰি লয়। অসমৰ জনজাতীয় আৰু অজনজাতীয় উভয় জনগোষ্ঠীৰ লোক-পৰম্পৰাত বিভিন্ন লোককথা বা সাধুকথা মৌখিক ৰূপত তাহানিৰে পৰা প্ৰচলিত হৈ আহিছে। অসম তথা উত্তৰ-পূব ভাৰতৰ লোককথা বা লোকসাধুৰ পৰম্পৰা অতি সমৃদ্ধ আৰু বৈচিত্ৰ্যময়। মূলতঃ শিশু মনক উদ্দেশ্য কৰি ৰচিত হোৱা লোককাহিনীবোৰে সংৰক্ষিত কৰি ৰাখিছে পৰম্পৰাগত সমাজ জীৱনৰ সৰু-বৰ নানান দিশ; প্ৰায়বোৰ আখ্যান বা কাহিনীৰ আঁৰত সৰ্বদা প্ৰচ্ছন্ন হৈ আছে লোকজীৱনৰ প্ৰাণ স্পন্দন। গতিকে সাধুকথা বা লোককথাবোৰে সামগ্ৰিকভাবে সমাজ এখনৰ বা লোকমানসৰ এক ৰূপৰেখা দাঙি ধৰিব পাৰে। বিভিন্ন সাধুকথাৰ মাজত সংৰক্ষিত হৈ থকা সামাজিক-সাংস্কৃতিক মূল্যবোধ, ৰীতি-নীতি, বিশ্বাস-অবিশ্বাস আদিবোৰ বিশ্লেষণ কৰিহে যিকোনো এখন ঠাইৰ

বা অঞ্চলৰ সামাজিক ইতিহাসৰ প্ৰকৃত মূল্যায়ন কৰিব পাৰি। প্ৰকৃততে সাধুকথা বা লোককথাৰ বিশ্লেষণৰ জৰিয়তেহে সাধুকেন্দ্ৰিক সমাজখনৰ স্বৰূপ নিৰ্ণয় কৰিব পাৰি। সেয়েহে আমাৰ প্ৰস্তাৱিত আলোচনা পত্ৰত অসমৰ বিভিন্ন জাতি-জনগোষ্ঠীৰ মাজত প্ৰচলিত সাধুকথা বা লোককাহিনীবোৰৰ মাজত নিহিত থকা লোক-বিশ্বাসবোৰ বিশ্লেষণাত্মক বা তুলনামূলক পদ্ধতিৰে যথাযথভাবে বিশ্লেষণ কৰি ইয়াৰ স্বৰূপ নিৰ্ণয় কৰা হ’ব।

সূচক শব্দ : অসম, সাধুকথা, লোকসমাজ, লোক-বিশ্বাস, যাদু

১.০ অৱতৰণিকা :

কাহিনী শুনা বা কোৱাটো মানৱীয় চিৰন্তন প্ৰবৃত্তিবোৰৰ অন্যতম। সম্ভৱতঃ মানুহে সমাজপাতি বাস কৰিবলৈ লোৱাৰ সময়ৰ পৰাই এনে পৰম্পৰাৰ জন্ম হৈছিল। বিভিন্ন উপলক্ষ্যত ভিন্ন উদ্দেশ্যত বৰ্ণিত এনে কথকতাই আহি আহি এদিন যুগ প্ৰবাহৰ সাক্ষী হিচাপে জন্ম দিলে আজিৰ লোক-কাহিনী বা সাধুকথাসমূহৰ। মৌখিক পৰম্পৰাত অতি জনপ্ৰিয় সাধুকথা বা লোককথাবোৰ অসমৰ লোকসাহিত্যৰ অমূল্য সম্পদ স্বৰূপ। ইংৰাজী Folktale শব্দটোৰ প্ৰতিশব্দ হিচাপে অসমীয়াত ব্যৱহৃত ‘সাধুকথা’ শব্দটোৱে বহুল অৰ্থত পাশ্চাত্য পণ্ডিতসকলে ব্যৱহাৰ কৰা Tales, Legends, Myths, Fables এই সকলোবোৰ সামৰি লয়। অসমৰ জনজাতীয় অজনজাতীয় উভয়ৰে লোক-পৰম্পৰাত এনে নানা Myth, Legends, Fables, Tales মৌখিক ৰূপত তাহানিৰে পৰা প্ৰবাহিত হৈ আহিছে। মূলতঃ লোকসমাজৰ মৌখিক পৰম্পৰাত প্ৰবাহিত এই কাহিনী বা আখ্যানবোৰৰ ৰচক আৰু প্ৰতিপালক হ’ল গাঁৱলীয়া লোকসমাজ। সেয়েহে ‘সাধুকথা খেতিয়ক, তলৰ শ্ৰেণীৰ মানুহ বা পৰম্পৰাগত লোকে বৰ্ণোৱা কথকতা’^১ হিচাপে ব্যাখ্যায়িত। মৌখিক সাহিত্য হিচাপে লোককথা বা সাধুবোৰ লোক-পৰম্পৰাতেই জন্ম আৰু বিকশিত হয় অৰ্থাৎ এইবোৰ পৰম্পৰাগত। এজনৰ মুখৰ পৰা আন এজনৰ মুখলৈ, এখন ঠাইৰ পৰা আন এখন ঠাইলৈ, এটা সময়ৰ পৰা আন এটা সময়লৈ ই বাগৰি গৈ থাকে আৰু ঠাই অনুযায়ী, পৰিৱেশৰ লগত খাপ সমাজ অনুযায়ী কিছু পৃথক ৰূপ ধাৰণ কৰে। অৰ্থাৎ ই এক পৰিৱৰ্তনীয় ব্যাপাৰ। এনে কাৰণতে পৃথিবীৰ বিভিন্ন দেশত প্ৰচলিত বিভিন্ন সাধুৰ মাজত কম বেছি পৰিমাণে মিল দেখা যায় বা সাধুবোৰৰ মাজত বিশ্বজনীন ৰূপ এটা প্ৰকাশ পায়।^২

অসমৰ লোকসাহিত্যৰ পৰম্পৰা অতি সমৃদ্ধ। প্ৰাগ-ঐতিহাসিক কালৰে পৰা বসবাস কৰি অহা নানা জাতি-জনজাতি, ভাষা-ভাষী লোকসকলৰ বৈচিত্ৰ্যময় লোক-পৰম্পৰাই কেৱল অসমকে নহয় সমগ্ৰ উত্তৰ-পূব ভাৰতকে সমৃদ্ধ কৰিছে। আৰ্য-দ্ৰাবিড়-অষ্ট্ৰ’-মংগোলয়দ

সংস্কৃতিৰ সুখম সমাহাৰত বিকশিত হোৱা কেতবোৰ উমৈহতীয়া সাংস্কৃতিক উপাদানে এই পৰম্পৰাৰ বিশিষ্টতাকে প্ৰতিপন্ন কৰি আহিছে। আৰ্য আৰু আৰ্যভিন্ন বিভিন্ন জাতি-জনজাতিৰ মাজত প্ৰচলিত নানান গীত-মাত, লোককথা, কিস্মদন্তী, পুৰাকথা, ফকৰা-যোজনা, প্ৰবাদ-প্ৰবচন, মন্ত্ৰ-স্তোত্ৰ আদিয়ে এই সমৃদ্ধ পৰম্পৰাৰে নিদৰ্শন দাঙি ধৰিছে। এইবোৰৰ মাজত বিশেষকৈ লোককথা বা সাধুকথাৰ জগতখন অতি বৈচিত্ৰ্যময় আৰু সমৃদ্ধ। অসমৰ পাহাৰে-ভৈয়ামে নানান অঞ্চলত বসবাস কৰা ভিন্ন ভাষা-ভাষী বিভিন্ন জনগোটৰ বৈচিত্ৰ্যময় জীৱনধাৰাৰ প্ৰতিচ্ছবি লোককথা বা সাধুকথাবোৰৰ মাজত দেখা পোৱা যায়। প্ৰধানতঃ শিশুমনক উদ্দেশ্য কৰি কথিত এনে কাহিনীবোৰে ধৰি ৰাখিছে পৰম্পৰাগত সমাজ জীৱনৰ সৰু-বৰ নানান দিশ। নীতি শিক্ষাই হওক নতুবা জন্তুকেন্দ্ৰিক ফেইবল বা উৎপত্তি বিষয়ক জনজাতীয় পুৰাকথাবোৰেই হওক সকলোবোৰ আখ্যান বা কাহিনীৰ আঁৰত সৰ্বদা প্ৰচ্ছন্ন হৈ আছে লোকজীৱনৰ প্ৰাণ স্পন্দন। কম বয়সীয়া শিশু মনৰ মনোৰঞ্জনৰ আহিলা হ'লেও সম্ভৱতঃ প্ৰথম অৱস্থাত এই সাধু বা কাহিনীবোৰেই আছিল অনাথৰী গাৱলীয়া লোকসকলৰ শিক্ষাৰ প্ৰাথমিক মাধ্যম। এনে বহুতো কাহিনীয়েই সমাজৰ অনাথৰী লোকসকলক দিছিল মূল্যবোধ বা নীতিবোধৰ শিক্ষা তথা জীৱন সম্পৰ্কীয় কেতবোৰ প্ৰাথমিক ধাৰণা। অসমৰ পাহাৰ-ভৈয়ামৰ ভিন্ন ভাষী বিভিন্ন জনগোটৰ মাজত প্ৰচলিত সাধুকথাবোৰৰ স্বৰূপ নিৰ্ণয়ৰ বাবে ইবোৰ বিভিন্ন দৃষ্টিকোণৰ পৰা বিশ্লেষণ কৰাতো অতীব প্ৰয়োজনীয়। আমাৰ প্ৰস্তুৱিত আলোচনা পত্ৰত অসমত প্ৰচলিত নিৰ্বাচিত কেতবোৰ সাধুৰ মাজত প্ৰতিফলিত লোক-বিশ্বাসৰ স্বৰূপ বিশ্লেষণ কৰাৰ প্ৰয়াস কৰা হৈছে।

১.১ অধ্যয়নৰ ক্ষেত্ৰ আৰু পৰিসৰ :

গৱেষক, পণ্ডিতসকলে অসমৰ প্ৰচলিত সাধুসমূহক ইবোৰৰ বিষয়বস্তু, গঠন, ৰূপ আদিৰ ওপৰত নিৰ্ভৰ কৰি বিভিন্ন ধৰণে শ্ৰেণীবিভাজন কৰি আলোচনা কৰিছে যদিও অসমৰ লোকসমাজ বা লোকজীৱন অনুসৰি বহুল অৰ্থত প্ৰচলিত সাধুকথাবোৰক আলোচনাৰ সুবিধাৰ্থে দুটা ভাগত ভগাই ল'ব পাৰি—

ক) জনজাতীয় লোকসমাজত প্ৰচলিত সাধু

খ) অজনজাতীয় লোকসমাজত প্ৰচলিত সাধু*

অসমৰ জনজাতীয় পৰম্পৰা লোক-সাংস্কৃতিক দিশত অতীব বৈচিত্ৰ্যময়। গীত-মাত, নৃত্যৰ পৰা আৰম্ভ কৰি কিস্মদন্তী, লোককথা, পদ-প্ৰবচনলৈ সকলো দিশতে জনজাতীয় পৰম্পৰা অতি চহকী। কথ্য ৰূপত প্ৰচলিত বিভিন্ন লোককাহিনী, কিস্মদন্তী, পুৰাকথাবোৰে তেওঁলোকৰ লোক-জীৱনৰ বৈচিত্ৰ্যময় ৰূপকেই দাঙি ধৰে। জনজাতীয় সমাজত প্ৰচলিত সাধু বা লোককথাৰ পৰিসীমাও অতি বিস্তৃত। জনজাতীয় ভাষা-সংস্কৃতিৰ বিশিষ্ট গৱেষক

ড° উপেন ৰাভা হাকাচামৰ ভাষাৰেই— “ভাষাটোৰ সমানেই ভাব ভাষা আৰু প্ৰকাশ ৰীতিৰ ফালৰ পৰাই মাথোঁ উৎস (পৰম্পৰাগত আৰু জনশ্ৰুতিমূলক বা নব্যসৃষ্ট আৰু প্ৰব্ৰজনমূলক) আৰু পৰিৱেশন (আনুষ্ঠানিক আৰু ধৰ্মীয়কৃত্য বা অনানুষ্ঠানিক আৰু অৱসৰ বিনোদক) ৰীতিৰ ফালৰ পৰাও জনজাতীয় লোকসাধু বৈচিত্ৰ্যময়।” (ৰাভা ৭৭) জনজাতীয় সমাজত প্ৰচলিত নানা আখ্যান, কিস্মদন্তীসমূহৰ মাজত মদ আৰু মদ-পিঠাৰ উৎপত্তি বিষয়ক সাধু, তিতালাওৰ উৎপত্তি বিষয়ক সাধু; গাহৰিয়ে চাংঘৰৰ তলত ঠাই পোৱা সম্পৰ্কীয় আখ্যান, গোত্ৰ বা জনজাতিসকলৰ উৎপত্তি বিষয়ক আখ্যানসমূহ (ৰাভা ৭৭) স্বকীয় ৰূপত পোৱা যায়। তাৰোপৰি বহুতো আখ্যান আছে যিবোৰ কেৱল কোনো এটা জনগোষ্ঠীৰ লোকসকলৰ মাজতহে প্ৰচলিত। এইবোৰৰ ভিতৰত ৰাভাসকলৰ মাজত প্ৰচলিত ‘নলুৱা-চলুৱা-গোন্ধশ্ৰী’, ‘ৰন্দন-চন্দন’, ‘সতী দমুকচি’, ‘ছিছুং-গিনাল’; বড়োসকলৰ মাজত প্ৰচলিত ‘ৰাওনা-ৰাওনি’, ‘আলৰি দামত্ৰা’; গাৰোসকলৰ মাজত প্ৰচলিত ‘দুই কপৌ’, ‘চন্দ্ৰলৈ খটখটী’, ‘নিমখৰ মাতৃ’ আদি আখ্যান বা কাহিনীসমূহ উল্লেখযোগ্য। (ৰাভা ৭৮)

জনজাতীয় চহকী লোক-পৰম্পৰাৰ দৰে অসমৰ অজনজাতীয় লোকসমাজতো নানান আখ্যান, লোককথা, কিস্মদন্তী, পৌৰাণিক কাহিনীৰ প্ৰচলন আছে। জনজাতীয় সমাজত পুৰাকথা, জনশ্ৰুতি মূলক আখ্যানসমূহৰ প্ৰাধান্য দেখা পোৱাৰ বিপৰীতে অজনজাতীয় সমাজত আমোদজনক কাল্পনিক কাহিনীবোৰেহে প্ৰাধান্য লাভ কৰিছে। (শৰ্মা ৪০) জন্তুকেন্দ্ৰিক ফেইবল বা তেনে জাতীয় নীতিকথামূলক সাধু বা কাল্পনিক কাহিনীবোৰে লোকসমাজত জনপ্ৰিয়তা লাভ কৰা দেখা যায়। ৰামায়ণ, মহাভাৰত, পুৰাণ-উপনিষদ আদিৰ লগতে অন্যান্য কাব্য, ধৰ্মীয় গ্ৰন্থসমূহৰ নানান আখ্যান বা কথা একে ৰূপত অথবা পৰিৱৰ্তিত ৰূপত জনসমাজত প্ৰচলিত হৈ আহিছে। আকৌ পঞ্চতন্ত্ৰ, হিতোপদেশ, জাতকমালা, কথা-সৰিৎসাগৰ, বীৰবল, বেতাল আদি দেশীয় সাধু আৰু ঈছপ, এণ্ডাৰচন, টলষ্টয়, পাৰস্য, টয় আদি অন্য দেশীয় কাহিনীৰ লৌকিক সংস্কৰণ কেতবোৰৰ প্ৰচলনো মন কৰিবলগীয়া। থলুৱা ভাষা আৰু পৰিস্থিতিৰ বৰ্ণনা থকা কেতবোৰ নীতিকাহিনীমূলক সাধু, আমোদজনক কাল্পনিক কাহিনী আৰু টেটোন জাতীয় কেতবোৰ সাধু অজনজাতীয় সমাজৰ সাধুৰ স্বকীয়তা বক্ষা কৰি প্ৰচলিত হৈ আহিছে। তদুপৰি অন্য বিদেশীমূলৰ বা জনজাতীয়মূলৰ কেতবোৰ সাধু মূল ৰূপৰ পৰিৱৰ্তে কিছু নতুন ৰূপত প্ৰচলিত হৈ থকাও দেখিবলৈ পোৱা যায়।

অসমৰ বিভিন্ন জাতি-জনগোটৰ মাজত প্ৰচলিত লোককথা বা সাধুকথাৰ পৰিসৰ অতি বহুল আৰু সাধুকথাৰ জগতখন অতি সমৃদ্ধ। পাহাৰ-ভৈয়ামত বসবাস কৰা ভিন্ন ভাষাগোটৰ বৈচিত্ৰ্যময় জীৱনধাৰাৰ এক সামগ্ৰিক প্ৰতিচ্ছবি এই সাধুকথাবোৰৰ মাজত দেখা পোৱা যায়। অসমৰ বৈচিত্ৰ্যময় সাধুকথাৰ বিস্তৃত জগতখনৰ পৰা জনজাতীয় আৰু অজনজাতীয়

লোকসমাজত প্রচলিত বহুল জনপ্ৰিয় কেতবোৰ সাধু অধ্যয়নৰ সমল হিচাপে বাচি লোৱা হৈছে। তদুপৰি জনসমাজত প্রচলিত বিচিত্ৰ লোক-বিশ্বাসৰ বহুল পৰিসৰৰ মাজৰ পৰা বিশেষকৈ যাদুকেন্দ্ৰিক বিশ্বাস আৰু ভাগ্য বা অদৃষ্ট বিশ্বাসকহে আমাৰ আলোচনাৰ পৰিসৰে সামৰিব।

১.২ অধ্যয়নৰ গুৰুত্ব আৰু উদ্দেশ্য :

লোকসাহিত্য লোক-জীৱনৰ প্ৰতিফলক, সেয়েহে লোকসাহিত্যক কোনো কোনোৱে সামাজিক বুৰঞ্জী হিচাপে আখ্যা দিব বিছাৰে। মানৱ সভ্যতাৰ হাজাৰ বছৰীয়া পথ পৰিক্ৰমাৰ নানান জ্ঞান, অভিজ্ঞতা, কল্পনাৰ বহু অংশ লোকসাহিত্যই সঞ্চিত কৰি ৰাখিছে। এনে কাৰণতে হয়তো পৃথিৱীৰ যিকোনো দেশৰ লোকসাহিত্যলৈ চকু দিলেই সেই দেশখনৰ লোকসমাজৰ এক নিভাঁজ প্ৰতিচ্ছবি প্ৰতিভাত হয়। সাধুকথা যিহেতু লোকসাহিত্যৰে এক এবাব নোৱাৰা অংগ গতিকে অৱধাৰিতভাৱে ইয়াৰ মাজত লোকজীৱন বা লোকমানসৰ প্ৰতিফলন ঘটিছে। সেয়েহে যিকোনো এখন ঠাই বা অঞ্চলৰ সাধুকথা বা লোককথাৰ বিশ্লেষণৰ মাজৰে সাধুকেন্দ্ৰিক সমাজখনৰ স্বৰূপ নিৰ্ণয় কৰিব পাৰি, যি আমাৰ সমাজ-সংস্কৃতিৰ ঐতিহ্য ব্যাখ্যা কৰাত সহায় কৰিব। মন কৰিবলগীয়া যে, আমাৰ জনপ্ৰিয় লোকসাহিত্য গীত-মাত-কথা, যেনে বিহুগীত বা বিয়াগীত নতুবা সাঁথৰ বা ডাকৰ বচনবোৰৰ মাজত প্ৰধানতঃ জীৱন যাত্ৰাৰ কোনো এক বিশেষ স্তৰ বা বিশেষ দিশৰ প্ৰতিফলন দেখা পোৱা যায় যদিও সাধুকথা বা লোককথাবোৰে সামগ্ৰিকভাৱে সমাজখনৰ বা লোকমানসৰ এক ৰূপৰেখা দাঙি ধৰে। গতিকে সাধুকথাবোৰে সংৰক্ষিত কৰি ৰখা বিভিন্ন সামাজিক-সাংস্কৃতিক মূল্যবোধ, ৰীতি-নীতি, বিশ্বাস-অবিশ্বাস উন্মোচিত কৰিলেহে সামাজিক ইতিহাসৰ প্ৰকৃত মূল্যায়ন হ'ব। গতিকে সেই দিশৰ পৰাও এনে আলোচনাৰ গুৰুত্ব অনস্বীকাৰ্য।

অসমত প্রচলিত সাধুকথা বা লোক-কাহিনীবোৰৰ মাজত নিহিত থকা লোক-বিশ্বাসবোৰ যথাযথভাৱে দাঙি ধৰি ইয়াৰ স্বৰূপ নিৰ্ণয় কৰাই আমাৰ প্ৰস্তাৱিত আলোচনা পত্ৰখনৰ মুখ্য উদ্দেশ্য।

১.৩ তথ্যৰ উৎস আৰু অধ্যয়নৰ পদ্ধতি :

প্ৰস্তাৱিত অধ্যয়ন কাৰ্যৰ সমল সংগ্ৰহৰ বাবে অসমৰ জনজাতীয়, অজনজাতীয় সাধুকথাৰ প্ৰকাশিত সংকলন বা গ্ৰন্থক মুখ্য উৎস হিচাপে ব্যৱহাৰ কৰা হৈছে আৰু সাধুকথা সম্পৰ্কীয় আলোচনা সম্বলিত বিভিন্ন গ্ৰন্থ বা আলোচনীক সমল সংগ্ৰহৰ গৌণ উৎস হিচাপে ব্যৱহাৰ কৰা হৈছে।

আলোচনা পত্ৰখনৰ উপস্থাপনৰ বাবে ঘাইকৈ বিশ্লেষণাত্মক পদ্ধতি অবলম্বন কৰা হৈছে যদিও প্ৰয়োজন সাপেক্ষে তুলনামূলক পদ্ধতিও ব্যৱহাৰ কৰা হৈছে।

২.০ সাধুকথাত লোকজীৱন আৰু জনবিশ্বাস :

লোকসাহিত্যৰ এক অংশ হিচাপে লোককথা বা সাধুকথাবোৰো লোকজীৱন তথা লোকমানসৰ প্ৰতিফলক। সময়ৰ লগে লগে বিৱৰ্তিত মানৱ সমাজৰ নানান অভিজ্ঞতা, জ্ঞান, কল্পনা লোকসাধুবোৰৰ মাজত সঞ্চিত হৈ আছে। লোকসমাজ বা লোকমনৰ প্ৰতিচ্ছবি হিচাপে সাধুকথা বা লোককথাবোৰে লোকমানসৰ কল্পনা প্ৰৱণতা, আৱেগ-অনুভূতি, ঈৰ্ষা-দ্বেষ, বিশ্বাস-অবিশ্বাস এই সকলোবোৰকে একেলগে সাঙুৰি লয়। সেয়েহে কোৱা হয়—
“বিভিন্ন সাধুকথাই সমাজৰ বিভিন্ন স্তৰৰ আভাস দিয়ে। প্ৰেম-প্ৰীতি, পিতৃ-স্নেহ, মাতৃ-স্নেহ, সপত্নী-বিদ্বেষ, অসুয়া-ঈৰ্ষা, জীয়াই থকাৰ স্পৃহা, জন-বিশ্বাস, কুসংস্কাৰ আদি আদিম ভাৱ আৰু অনুভূতিসমূহৰ সৰল আৰু মুকলি প্ৰকাশ সাধুবোৰত দেখা যায়। প্ৰসংগক্ৰমে নৈতিক জীৱনৰ আদৰ্শও পৰোক্ষভাৱে দাঙি ধৰে।” (শৰ্মা, সমীক্ষাত্মক ইতিবৃত্ত, ১৮)

লোককথা বা সাধুকথাবোৰে লোক-মানসৰ কল্পনা প্ৰৱণ ৰূপটোক দাঙি ধৰাত কৃপনালি কৰা নাই। সমাজ বা জাতি ভেদে মানুহৰ ভাৱ-কল্পনাৰ আভাস আমাক লোককথাবোৰে দিয়ে। মানুহৰ কল্পনাৰ পৰিসীমা নাই। সামান্য বেজী এটাৰ পৰা আৰম্ভ কৰি বিশ্ববক্ষাণ্ডৰ উৎপত্তিলৈকে যিকোনো বিষয়ক লোকমনে সামৰি লয় আৰু তাৰ নেপথ্যৰ কথা জানিবৰ চেষ্টা কৰে বা সেই বিষয়ে ভাবে। অসমৰ সাধুকথাবোৰৰ মাজত, প্ৰধানতঃ জনজাতীয় জীৱনত প্রচলিত সাধুকথা বা লোককাহিনীবোৰৰ মাজত লোককল্পনাৰ এনে বিশাল আৰু বৈচিত্ৰ্যময় ৰূপৰ প্ৰকাশ মন কৰিবলগীয়া। নানান মিথ বা জনশ্ৰুতিমূলক কাহিনীৰ মাজত দেখা পোৱা উৎপত্তি বিষয়ক কথা বা কাহিনীবোৰৰ মাজত এনে কল্পনাই অবাধে গতি গতি লাভ কৰিছে। কাৰবি সাধু ‘পৃথিৱীৰ জন্ম কথা’, ‘ভেকুলীৰ পিঠিত খহ বিলাক কিয় হ’ল’; ৰাভা সাধু ‘জগত সৃষ্টিৰ কথা’, ‘জোন আৰু তৰাৰ কথা’, ‘ম’ৰা চৰাই কেনেকৈ হ’ল’; ‘জিলী কেনেকৈ হ’ল’; দেউৰী, বড়ো আদি জনগোষ্ঠীয় সমাজত প্রচলিত বিভিন্ন বস্তু, জীৱ-জন্তু আদিৰ উৎপত্তিমূলক আখ্যান বা লোককথাবোৰৰ মাজত অসমীয়া মানুহৰ কাল্পনিক লোকমানস আৰু সৰল বিশ্বাসৰ প্ৰতিফলন ঘটিছে বুলিব পাৰি। প্ৰধানতঃ শিশুমনক উদ্দেশ্য কৰি কথিত যদিও লোককথাসমূহত অনাখৰী সমাজৰ সৌন্দৰ্যপ্ৰিয় চেতনা, কল্পনা প্ৰৱণতা আৰু সহজ-সৰল বিশ্বাসৰ উমান পোৱা যায়। বৰ্ণনা পদ্ধতিৰ কিছু পৃথকতা থাকিলেও পৃথিৱীৰ বিভিন্ন সমাজত এনে ধৰণৰ বিভিন্ন সাধু প্রচলিত আছে য’ত লোকসমাজৰ কল্পনা প্ৰৱণতা বা লোক-বিশ্বাসৰ সৰল ৰূপটো প্ৰতিভাত হৈছে।

সাধুকথা বা লোককথা, আখ্যানবোৰৰ মাজত জনসমাজৰ সামাজিক মন এটাৰো প্ৰকাশ হৈছে। সাধাৰণতে দেখা যায় যে লোকসমাজে সদায় সহযোগিতা পূৰ্ণ, শান্তিপূৰ্ণ অৱস্থা এটাৰ কামনা কৰে। দৈনন্দিনতাক সাৰোগত কৰি জনসমাজে সদায় শান্তি, শৃংখলাপূৰ্ণ সমাজ ব্যৱস্থাৰ প্ৰতি আস্থা প্ৰকাশ কৰি আহিছে। অসমীয়া বা পৃথিৱীৰ আন ঠাইৰ

লোককথাবোৰৰ মাজতো এনে ভাবধাৰাৰ প্ৰতিফলন দেখা পোৱা যায়। প্ৰজাহিতৈষী, দয়ালু বা জ্ঞানী ৰজাক সদায় উচ্চ স্থান দিয়াৰ লগতে সন্মান প্ৰদৰ্শন কৰিছিল যদিও অজ্ঞানী, শোষণক ৰজা বা শাসকক লোকসমাজে সদায়েই অবজ্ঞা কৰি আহিছে। অসমৰ সাধুৰ জগতখনতো শাসক আৰু প্ৰজাৰ এনে নানান প্ৰতিচ্ছবি দেখা গৈছে। ‘দেবাংগভূষণ বস্ত্ৰ’ নামৰ সাধুত, দিনক ৰাতি আৰু ৰাতিক দিন হিচাপে ঘোষণা কৰি ৰাজকাৰ্য চলোৱা ৰজাক সময়ত লোক-সমাজে নাঙঠ কৰি উপযুক্ত শাস্তি প্ৰদান কৰিছে। সেইদৰে ‘জৰদগব ৰজাৰ উপাখ্যান’ আদি সাধুতো অবিবেচক ৰজাৰ চৰম শাস্তি হৈছে। মানুহ বা লোক-সমাজ সাধাৰণতে আশাবাদী। হাজাৰ বিপদৰ মাজতো সেয়েহে অসীম ধৈৰ্যৰে তেওঁলোকে আগবাঢ়িবৰ চেষ্টা কৰে। মিছা প্ৰবঞ্চনাৰ বিপৰীতে সৎ শ্ৰমৰ প্ৰতি শ্ৰদ্ধাশীল মনোভাব লোকসমাজৰ অন্যতম দিশ। ‘দুই ৰাজপুত্ৰ’, ‘শৰৎ কোঁৱৰ’, ‘গৰখীয়া আৰু বাঘ’, ‘খৰিকটীয়াৰ সাধু’ আদিকে ধৰি বিভিন্ন সাধুত জনসমাজৰ শ্ৰমৰ প্ৰতি শ্ৰদ্ধাশীল মনোভাবৰো সুন্দৰ প্ৰতিফলন ঘটিছে।

বিভিন্ন জাতি-জনগোটৰ মাজত প্ৰচলিত উৎপত্তি বিষয়ক সাধু বা পুৰাকথা, আখ্যানবোৰে লোকচিন্তা বা বিশ্বাসৰ অন্য এটা দিশলৈও দৃষ্টি আকৰ্ষণ কৰে। বহুতো জাতি-জনগোটৰ মাজত নিজৰ পূৰ্ব-পুৰুষ বা আদি পুৰুষৰ প্ৰসংগত প্ৰচলিত নানান চিন্তা, বিশ্বাসক সাধুকথাবোৰে সংৰক্ষিত কৰি ৰাখিছে। এই প্ৰসংগতে উত্তৰ-পূৱ ভাৰতৰ জনগোষ্ঠীয় লোকসকলৰ সমাজত প্ৰচলিত কেতবোৰ লোককথাৰ উল্লেখ কৰিব পাৰি। অসমৰ উত্তৰ-পূৱ সীমান্ত অঞ্চলত (আজিৰ অৰুণাচল প্ৰদেশ) বসবাস কৰা কেইবাটাও জনগোটৰ মাজত প্ৰচলিত বিশ্বাস অনুযায়ী, তেওঁলোকৰ লগত ভৈয়ামৰ অসমীয়া মানুহৰ তেজৰ সম্পৰ্ক আছিল। এসময়ত সকলো একেলগে আছিল যদিও বিভিন্ন কাৰণত বৰ্তমান ভৈয়ামত বসবাস কৰা লোকসকল পাহাৰৰ পৰা গুচি আহি অকলে বসবাস কৰিবলৈ ল’লে। জনজাতীয় লোকসকলৰ মাজত প্ৰচলিত এনে বিশ্বাসৰ উমান পোৱা যায় তেওঁলোকৰ মাজত প্ৰচলিত বিভিন্ন লোককথা বা সাধুকথাৰ মাজত। অৰুণাচল প্ৰদেশৰ দিবাং উপত্যকাৰ প্ৰধান বাসিন্দা দিগাৰু মিচিমিসকলৰ মাজৰ এক লোক-বিশ্বাস অনুযায়ী ভৈয়ামৰ অসমীয়াৰ লগত তেওঁলোকৰ সম্পৰ্ক ভাই-ককাইৰ। তেওঁলোকৰ মাজত প্ৰচলিত সৃষ্টিতত্ত্বমূলক দুটা ভিন্ন কাহিনীত তেওঁলোকৰ নিজৰ লগতে অসমীয়া আৰু অন্যান্য পাহাৰীয়া জনজাতিৰ জন্ম আৰু পৰস্পৰৰ মাজৰ সম্পৰ্কৰ উল্লেখ পোৱা যায়। টিৰাপ সীমান্তৰ ৰাধুসকলৰ মাজত প্ৰচলিত এক লোকআখ্যান অনুযায়ী, আদিম কালত দুই ভায়েক পাটকাই পৰ্বতলৈ আহি নিজৰ ভিতৰত সেই অঞ্চলৰ ভূ-খণ্ড ভাগ কৰি ল’লে। ডাঙৰজন ম্যানমাৰৰ ফালে থাকি গ’ল আৰু সৰুজন ভাৰতৰ পিনে আহিল। ইয়াতেই ৰাধু, নক্টে, অসমীয়া আদি জাতিৰ মানুহ একেলগে থাকিবলৈ ল’লে। আচলতে অসমীয়াসকল ৰাধুৰেই সন্তান। ৰাধুসকলৰ

মাজত প্ৰচলিত অন্য এটা লোক-কাহিনী অনুসৰি তেওঁলোকৰ লগত ভৈয়ামৰ অসমীয়াসকলৰ ভাই-ককাইৰ সম্বন্ধ। অৰুণাচলৰ টিৰাপৰ নক্টেসকলৰ মাজত প্ৰচলিত এক লোক-কাহিনী অনুযায়ীও নক্টে আৰু অসমীয়াসকল একে পিতৃ-মাতৃৰে সন্তান আছিল। আনহাতে কামেং সীমান্তৰ চেৰদুকপেনসকলৰ মাজত প্ৰচলিত এক লোক-প্ৰবাদ, বিশ্বাস অনুযায়ী ভৈয়ামৰ আহোমসকলৰ লগত তেওঁলোকৰ সম্পৰ্ক মোমাই-ভাগিনৰ। প্ৰচলিত বিশ্বাস অনুযায়ী চেৰদুকপেনসকলৰ কোনোবা এজন ৰাজকোঁৱৰে এগৰাকী আহোম ৰাজকুঁৱৰী বিয়া কৰাইছিল, গতিকে সেই সূত্ৰে অসমৰ মানুহৰ লগত তেওঁলোক তেজৰ সম্বন্ধৰে বান্ধ খাই আছে। অৰুণাচল প্ৰদেশৰ লগতে নাগালেণ্ডৰ আঙ্গামী নগাসকলৰ মাজত প্ৰচলিত ‘নগা আৰু অসমীয়া’ নামৰ সাধু অনুসৰি নগাবিলাকৰ পূৰ্বপুৰুষৰ তিনিটি ল’ৰা আছিল আৰু এই তিনিটা ল’ৰাৰ পৰাই কালক্ৰমত নগা আৰু অসমীয়া মানুহৰ উৎপত্তি হ’ল। তদুপৰি অসমৰ কাৰ্বি, মিচিং আদি বিভিন্ন জনগোটৰ সমাজতো এনে ভাবৰ ব্যুৎপত্তিমূলক সাধুকথা প্ৰচলিত হৈ আছে। এনে কাহিনী বা সাধুকথাবোৰত সম্পূৰ্ণৰূপে সত্যতা আছে বুলি ক’ব নোৱাৰিলেও কোনো এক বিশ্বাসৰ ভেঁটিতেই এইবোৰ প্ৰতিষ্ঠিত বুলিব পাৰি। তদুপৰি এনে ধৰণৰ সাধুকথা বা লোককাহিনীবোৰে সমাজ ইতিহাসৰো ক্ষীণ ইংগিত দিছে বুলিব পাৰি। এনে কাৰণতে সাহিত্যৰথী লক্ষ্মীনাথ বেজবৰুৱাই সাধুকথাক জাতীয় জীৱনৰ সামগ্ৰিক পৰিচয়ৰ প্ৰসংগত অতি লাগতিয়াল বুলি কৈ গৈছিল— “প্ৰত্যেক জাতিৰ আৰু প্ৰত্যেক দেশৰ সুকীয়া ভাষা থকা দি সুকীয়া সাধুকথা (folklore) আছে। ভাষা যেনেকৈ কোনো এটা জাতিৰ জাতীয় জীৱনৰ গুৰিৰ পৰা আত্মপ্ৰকাশ আৰু আত্ম জীৱন চৰিত, পুৰণি সাধুকথাবোৰো সেইদৰে জাতীয় জীৱনৰ পুৰণি কালৰ পৰা আত্মপ্ৰকাশ আৰু আত্ম-জীৱন চৰিত। কোনো এটা জাতিৰ ভিতৰুৱা শিক্ষিত-অশিক্ষিত, সভ্য-অসভ্য, জ্ঞানী-অজ্ঞানী সকলো মানুহৰে চৰণৰ চাপ যেনেকৈ সেই জাতিৰ নিজা ভাষাত মচ নোখোৱাকৈ থাকি যায়, জাতীয় পুৰণিকলীয়া সাধুবিলাকতো সেইদৰে সেই জাতিৰ ভিতৰুৱা সকলো শ্ৰেণীৰ মানুহৰ পুৰণি আচাৰ ব্যৱহাৰ, ৰীতি-নীতি, চিন্তা-কল্পনা আদিৰ সাঁচ মচ নোখোৱাকৈ থাকি যায়।” (বেজবৰুৱা পাতনি) এনে উক্তিৰে স্বাভাৱিকতেই ঐতিহাসিক, সামাজিক বা নৃতাত্ত্বিক দিশত সাধুকথাৰ অপৰিসীম গুৰুত্বকে প্ৰতিপন্ন কৰিছে।

২.২ অসমৰ সাধুকথাত যাদুকেन्द्रিক বিশ্বাস :

সাধু বা লোককথাবোৰৰ লগত সাধাৰণতে কম-বেছি পৰিমাণে অলৌকিকতা বা যাদু সাঙোৰ খাই থকা দেখা যায় বাবে কোনো কোনোৱে যাদুক সাধুকথাৰ চালিকা শক্তি হিচাপেও জ্ঞান কৰে। প্ৰাচীন কালত অসমতেই নহয় সমগ্ৰ ভাৰততে যাদুৰ প্ৰভাৱ অলংঘনীয় আছিল। আজিৰ বিজ্ঞান-প্ৰযুক্তি বিদ্যাৰ দিনতো লোকসমাজত যাদুকেन्द्रিক বিশ্বাস, লোকচাৰৰ বহুল প্ৰচলনে তাকেই প্ৰতিপন্ন কৰে। আদিম সমাজত যাদুৰ ব্যাপক প্ৰভাৱৰ বাবেই যাদুক ঐশী

শক্তির সমকৰ্ষী হিচাপেও বিবেচনা কৰা হৈছিল। (শৰ্মা ১১) অসমৰ পৰম্পৰাগত সমাজত যাদু বা তন্ত্ৰ-মন্ত্ৰৰ আধিপত্য উল্লেখনীয়। জনজাতীয়-অজনজাতীয় উভয় সমাজতে যাদুকেন্দ্রিক লোক-বিশ্বাসৰ পয়োভৰ মন কৰিবলগীয়া। অসমৰ লোকসাহিত্য নতুবা মন্ত্ৰ-সাহিত্যৰ পৰম্পৰালৈ লক্ষ্য কৰিলেই এই কথা স্পষ্ট হয়। সাধুকথাবোৰে জনসমাজৰ এনে বিশ্বাসৰ স্বৰূপ উপলব্ধি কৰাত সহায় কৰে। জনমানসৰ এনে লোকবিশ্বাসে সাধু বা লোককথাবোৰক যথেষ্ট পৰিমাণে প্ৰভাৱিত কৰাৰ উমান পোৱা যায়। সাধুবোৰত যাদু বা তন্ত্ৰ-মন্ত্ৰৰ সহায়ত কৰিব নোৱাৰা কাম একো নাছিল। বিভিন্ন দেশৰ সাধুৰ দৰে অসমীয়া সাধুকথাৰ মাজতো এনে যাদুকেন্দ্রিক বিশ্বাস বা অলৌকিকতাৰ অসংখ্য উল্লেখ পোৱা যায়। জনজাতীয়-অজনজাতীয় দুয়োখন সমাজৰ প্ৰচলিত বিভিন্ন সাধুৰ মাজত যাদুৰ ব্যাপক প্ৰভাৱ দেখা যায়। যাদুকেন্দ্রিক সাধুকথাবোৰৰ মাজত যাদুৰ বলত সকলো সম্ভৱ হৈছিল বা হোৱা দেখা গৈছিল। যাদুৰ বলত মৃতজনেও পুনৰ জীৱন পাইছিল, নিঃসন্তান নাৰী হৈছিল সন্তানৰ মাতৃ; যাদুৰ বলতেই যদি কোনোৱে ৰাজ্য লাভ কৰিছিল কোনোৱে আকৌ অসাধ্যকো সাধন কৰি ইম্পিত লক্ষ্যত উপনীত হৈছিল। সাধুকথাৰ মাজত যাদুৰ সহায়ত শিলকো মানুহ কৰিব পাৰিছিল নতুবা মানুহক পশু-পক্ষী, পোক-পৰুৱা, গছ-গছনি, শিললৈ সলনি কৰিব পাৰিছিল। মুঠতে যাদুৰ বলত ৰজাক প্ৰজালৈ নতুবা সাধাৰণ প্ৰজাকো ৰজালৈ ৰূপান্তৰিত কৰিছিল। আনকি মন গ'লেই নিজৰ আত্মাকো দেহৰ পৰা আঁতৰাই সুৰক্ষিত ঠাইত থৈ সুদীৰ্ঘ আৰু নিশ্চিত জীৱন যাপন কৰিব পাৰিছিল। 'তেজীমলা'ৰ সাধুৰ পৰা আৰম্ভ কৰি 'চম্পাৱতীৰ সাধু', 'মেকুৰী জীয়েকৰ সাধু', 'চিলনীৰ জীয়েকৰ সাধু', 'তুলা আৰু তেজা', 'কাঞ্চনী', 'ৰাক্ষস পণ্ডিত', 'পানশৈ', 'গমবিৰা বীৰ', 'ঘিলা কুঁৱৰীৰ সাধু', 'দাউবো ৰাজা', 'শংখ ওজাৰ কথা', 'শাঁখিনা আৰু শাঁখিনী', 'সাঁউদৰ গৃহলক্ষ্মী', 'ৰেটুকোঁৱৰ', 'মাচ্ছাডুৰ মৃত্যু' আদি বিভিন্ন সাধুত যাদুকেন্দ্রিক বিশ্বাসৰ প্ৰতিফলন দেখা পোৱা যায়।

'মেকুৰীৰ জীয়েকৰ সাধু'ত মেকুৰীজনীয়ে গিৰিহঁতনীৰ দু-ব্যৱহাৰত অতিষ্ঠ হৈ তাইৰ পেটৰ সন্তান গিৰিহঁতনীৰ পেটলৈ যাওক আৰু গিৰিহঁতনীৰ পেটৰ পোৱালী তাইৰ পেটলৈ অহাতো কামনা কৰিছিল— "মোৰ পেটৰ যি আছে তাইৰ পেটলৈ যাওক আৰু তাইৰ পেটৰ যি আছে মোৰ পেটলৈ আহক।" মেকুৰীজনীৰ এনে আকাংক্ষা অনুসৰিয়ে কিছুদিনৰ পাছত গিৰিহঁতনীয়ে দুটা মেকুৰী পোৱালী জন্ম দিছিল আৰু মেকুৰীজনীয়ে দুজনী ছোৱালী জন্ম দিছিল। তদুপৰি সাধুটোত অন্য কিছুমান সাধুৰ দৰে, অগোচৰত হ'ব পৰা কোনো কাৰ্য বা দুৰ্ঘটনাৰ উমান পাবৰ বাবে তুলসী পুলি ৰোৱা নতুবা এৰা গাখীৰ ব্যৱহাৰ কৰাৰ উল্লেখ আছে। সাধুটোৰ শেষৰ অংশটোৰ বেছিখিনি কাৰ্য বা বৰ্ণনাই যাদু বা অলৌকিক কাণ্ডৰে পৰিপূৰ্ণ। 'চিলনীৰ জীয়েকৰ সাধু'ৰ ঘটনা চক্ৰতো যাদুকেন্দ্রিক বিশ্বাসৰে পয়োভৰ দেখা যায়। জীয়েকে বিচাৰিলেই মাক চিলনী আহি সদায় কাষতে পৰেহি। আকৌ মাকৰ পৰামৰ্শ

অনুসৰি চৰুত পানী দি তাত চাউল এটা পেলাই দিলে বা এচৰু পানীত শাক এডাল পেলাই দিলেই খাই শেষ কৰিব নোৱাৰা ভাত-শাক তৈয়াৰ হয়; বাঢ়নীৰ কাঠী এডালেৰে গোহালি ঘৰ এফালৰ পৰা সিফাললৈ বুলাই গ'লেই ঘৰটো চাফা হৈ যায় নতুবা চুঙাত কপাহ ভৰাই সাফৰ মাৰি থৈ দিলেই কাপোৰ তৈয়াৰ হয়। এনে কাৰ্য সম্পূৰ্ণৰূপে অলৌকিক। আকৌ সাধুটোৰ শেষত সাঁউদে পত্নীসকলৰ নিদোৰ্ষিতা পৰীক্ষা কৰা কাৰ্যও এনে বিশ্বাসৰে ফল। 'তেজীমলা'ৰ সাধুকে ধৰি কেইবাটাও সাধুত এনে নিদোৰ্ষিতাৰ পৰীক্ষা সম্পন্ন হোৱাতো মন কৰিবলগীয়া। যিবোৰৰ মাজেৰে লোকসমাজৰ মানসিকতা প্ৰতিফলিত হৈছে বুলিব পাৰি। 'তেজীমলা', 'তুলা আৰু তেজা', 'চম্পাৱতী', 'ৰাক্ষস পণ্ডিত' আদি সাধুবোৰৰ মাজতো ব্যাপকভাবে অলৌকিক কাৰ্য বা যাদুকেন্দ্রিক লোক-বিশ্বাসৰ প্ৰকাশ ঘটিছে। সাধুকেইটাৰ ঘটনাৱলীক সম্পূৰ্ণভাবে যাদুময় বুলিব পাৰি। সাধুকেইটাত প্ৰত্যক্ষভাবে যাদু-মন্ত্ৰৰ বিভিন্ন উল্লেখ আছে। 'তুলা আৰু তেজা'ত খেতিয়কৰ লাগী ঘেণীয়েকে এলাগী ঘেণীয়েকক পুখুৰীত গা-ধুবলৈ যাওঁতে মন্ত্ৰ মাতি বৰকাছ কৰি ৰাখিছিল। সাধুটোত পোৱা কাছজনীৰ হাতোৰা পুতি থোৱাৰ পৰা জৰা টেঙা, জৰা ফুলৰ গছ হোৱা জাতীয় অলৌকিক কাৰ্য 'তেজীমলা' সাধুত তেজীমলাক পুতি থওতে লাও গছ হোৱা, লাও গছৰ পৰা জৰা টেঙা হোৱা, জৰাটোঙাৰ পৰা পদুম ফুল হোৱা জাতীয় ঘটনাৰ লগত সাদৃশ্য পৰিলক্ষিত হৈছে যিবোৰক সম্পূৰ্ণৰূপে যাদুকেন্দ্রিক বিশ্বাসৰ প্ৰকাশক হিচাপে গণ্য কৰিব পাৰি। আনহাতে কেতবোৰ সাধুত বিহলঙনিৰে জৰা, মংগল চোৱা আদি ঘটনাৰ উল্লেখ আছে যিবোৰ আজিও অসমীয়া গাৱলীয়া জীৱনত কম-বেছি পৰিমাণে প্ৰচলিত হৈ আছে। 'তুলা আৰু তেজা'ত মংগলমতী বুঢ়ীক মাতি মংগলচোৱাৰ কথাৰ উল্লেখ আছে। 'ৰাক্ষস পণ্ডিত' শীৰ্ষক সাধুত পণ্ডিতজনক মায়াবী, যাদু বিশাৰদ হিচাপেই দেখুওৱা হৈছে। আকৌ ৰাক্ষসৰে শিষ্য কৌশলী ছাত্ৰজন (বাৰীৰ ল'ৰা) পণ্ডিতকৈও উষ্টাৰ যাদুকৰ। 'কমলাকুঁৱৰীৰ সাধু'ত প্ৰাকৃতিক শক্তিক সম্ভৱ কৰিবলৈ মানুহ বলি দিয়াৰ কথাৰ আভাস পোৱা যায়। ৰাভা আৰু কাৰ্বি লোককথাৰ মাজতো মানুহ বলি দিয়াৰ কথাৰ উল্লেখ আছে। এইবোৰক জনসমাজৰ যাদুধৰ্মী চিন্তাৰে এক অংশ বা ফল হিচাপে আখ্যা দিব পাৰি।

অজনজাতীয় সমাজৰ সমান্তৰালভাৱে জনজাতীয় সমাজৰ প্ৰচলিত সাধুবোৰতো এনে যাদুকেন্দ্রিক কাৰ্য-কলাপৰ পয়োভৰ দেখা পোৱাতো মন কৰিবলগীয়া। ৰাভা সাধু 'শংখ ওজাৰ কথা'ত ডাইনী, ভূতুনী, ওজা আদিৰ কাৰ্যকলাপে প্ৰথমৰ পৰা শেষলৈকে গুৰুত্ব পাইছে। সাধুটোত বাণ মৰা, জৰা-ফুকা, তন্ত্ৰ-মন্ত্ৰ আদিৰ ব্যাপক উল্লেখ আছে। ৰাভা সমাজত কণা, খোৰা ব্যক্তিয়েহে কবিৰাজী বিদ্যাত পটু হয় বুলি যি বিশ্বাসৰ প্ৰচলন আছে, এনে বিশ্বাসৰ প্ৰতিফলনো এই সাধুটোৰ মাজত দেখা যায়। সাধুটোত ওজাজনৰ (শংখ ওজা) মৃত্যু হোৱাত শৰ সৎকাৰ কৰাৰ সময়ত গাঁৱৰ মানুহবোৰে পুত্ৰ কেইজনক দায়িত্ব দি গুচি

যোৱাৰ পাছত ওজাৰ পুত্ৰসকলে মিলি পিতৃৰ কলিজাটো খাবলৈ লৈছিল। গাঁৱৰ মানুহে এনে কাৰ্য দেখি ধমক দিয়াৰ বাবে, ভয়তে পুত্ৰসকল পলাই গৈছিল যদিও দুই-এজনে মঙহবোৰ চেলেকি হ'লেও খাবলৈ পাইছিল। সিহঁতৰ ভিতৰত আটাইতকৈ সৰুটো ল'ৰাটো জন্মগতভাবে খোৰা আছিল, গতিকে সি ভালকৈ দৌৰিব নোৱাৰিছিল। সেইবাবে সি অলপ বেছি মাংস খোৱাৰ সুবিধা পাইছিল। কালক্ৰমত সেইজন ল'ৰাই মৃত পিতৃ শংখ ওজাৰ দৰে জগতত নামজ্বলা কবিৰাজ হ'লগৈ। বাকী কেইজন ভাই ককায়ে নাম মাত্ৰহে কবিৰাজী বিদ্যা আয়ত্ত কৰিবলৈ সক্ষম হ'ল। এনে কাৰণতে আজিৰ সময়তো কণা, খোৰা আদি লোকেহে এনে বিদ্যাত পটু হয় বুলি ৰাভাসকলৰ সমাজত বিশ্বাস আছে। বড়ো সাধু 'গমবিৰা বীৰ', 'দাউবো ৰাজা', 'মায়দংশী' আদিতো এনে যাদুকেन्द्रিক আচাৰ, বিশ্বাস আদিৰ প্ৰতিফলন ঘটিছে সাধুকেইটাত বৰ্ণিত বিভিন্ন কাৰ্যকলাপৰ মাজত। 'মায়দংশী'ত বিশেষ তন্ত্ৰ-মন্ত্ৰ আৰু যাদু বিদ্যাৰে পৰিপূৰ্ণ পুতেকে চাদং ৰাক্ষসৰ কবলৰ পৰা মাক মায়দংশীক মোকোলাই আনিছে। সাধুটোত যাদু বিদ্যাৰ ওপৰত বিশেষ গুৰুত্ব দিয়াতো মন কৰিবলগীয়া। 'দাউবো ৰাজা' শীৰ্ষক সাধুত যাদু-মন্ত্ৰৰ বলতে নায়ক মাউৰা ল'ৰাটোৱে এৰাতিৰ ভিতৰতে বিশাল পথাৰত খেতি বাতি কৰি হৈ ধনী উঠিছিল আৰু শেষত ৰজাৰ জীয়ৰীক পত্নীৰূপে লাভ কৰিছিল। এনেদৰে বিভিন্ন জনজাতীয় সাধুত সততে পৰিদৃশ্যমান যাদুকেन्द्रিক অলৌকিক কাৰ্যকলাপ বা এনে বিশ্বাসৰ প্ৰতিফলনে জনসমাজত যাদুৰ প্ৰভাৱক উপলব্ধি কৰাত সহায় কৰিছে।

গতিকে ক'ব পাৰি যে, আদিম অসমৰ জনসমাজত থকা যাদুৰ সুদূৰ প্ৰসাৰী প্ৰভাৱ সাধুবোৰৰ কাহিনীৰ মাজত প্ৰতিফলিত হৈছে। যাদুৰ লগত প্ৰত্যক্ষভাৱে সম্পৰ্কিত বিভিন্ন সাধুৰ উপৰিও আন বহুতো লোকসাধুৰ কাহিনীত বিভিন্ন প্ৰসংগত যাদুকেन्द्रিক বিশ্বাসে ক্ৰিয়া কৰাতো লোককথাসমূহৰ অন্যতম বিশেষত্বপূৰ্ণ দিশ।

২.৩ ভাগ্য বা অদৃষ্টক বিশ্বাস :

সাধুকথাৰ মাজত ভাগ্য বা অদৃষ্টৰ ওপৰত থকা মানুহৰ বিশ্বাসৰ ছবিও সুলভ। অসমীয়া সাধুকথাবোৰৰ মাজতো এনে বিশ্বাসৰ সুন্দৰ প্ৰতিফলন দেখা যায়। জনসমাজত দৈৱ্য বা ভাগ্য সম্পৰ্কীয় যি লোক-বিশ্বাসৰ প্ৰচলন আছে এনে বিশ্বাসকেই বিভিন্ন সাধুকথাই দাঙি ধৰিছে। ভাগ্যৰ বলতেই ভিকছ আহি ৰজা হয় আৰু ৰজাও ভিকছ হ'ব পাৰে। এনে ধৰণৰ সাৰ্বজনীন ধাৰণাৰ আভাস লোককাহিনীবোৰৰ মাজতো আছে। অসমৰ জনজাতীয় সমাজত প্ৰধানতঃ ৰাভাসকলৰ মাজত প্ৰচলিত 'চন্দ্ৰাৱলী-কঠীয়া' নামৰ সাধুটোত এনে অদৃষ্টৰ শক্তি বিশ্বাসৰ প্ৰতিফলন ঘটিছে বুলিব পাৰি। সাধুটোৰ মতে অদৃষ্ট বা দৈৱ সৰ্বশক্তিমান, যিটো হ'বলগীয়া সেইটো হ'বই তাৰ বাবে মানুহৰ কৰণীয় বিশেষ একো নাই। অসমীয়া গাৱলীয়া জনজীৱনত বৰ্তমানেও অদৃষ্টক উচ্চ স্থান দিয়া দেখা যায়। 'চন্দ্ৰাৱলী-কঠীয়া' সাধুটোত

দেখা যায় যে, ৰজা 'গৃহ' আৰু মন্ত্ৰী 'অজিৰাম' নিঃসন্তান আছিল যদিও দাতা আৰু বিধাতাই তেওঁলোকৰ মাজত মিল দেখা পাই সন্তান হ'ব বুলি বৰ দিয়াত ৰজাৰ ঘৰত চন্দ্ৰাৱলী নামৰ কন্যা আৰু মন্ত্ৰীৰ ঘৰত কঠীয়া নামৰ এক পুত্ৰ সন্তানৰ জন্ম হ'ল। দৈৱাত্মকমে কঠীয়াৰ সম্পৰ্কীয় সকলো মানুহৰ মৃত্যু হোৱাত সি নিষ্ঠুৰ হ'ল আৰু এদিন গৈ গৈ ৰাজকুঁৱৰী চন্দ্ৰাৱলীৰ লগুৱা হ'বলগা হ'লগৈ। এদিন চন্দ্ৰাৱলীয়ে তাইৰ কাৰ লগত বিয়া হ'ব সেইটো জানিবৰ বাবে কঠীয়াক দাতা-বিধাতাৰ ওচৰলৈ পঠালে। কঠীয়াই ঘূৰি আহি ক'লে যে, চন্দ্ৰাৱলীৰ তাৰ লগতেই বিয়া হ'ব। এই কথাত বেয়া পাই চন্দ্ৰাৱলীয়ে এদিন বুদ্ধি কৰি মূৰত ঘটিৰে মাৰি কঠীয়াক নদীত উটুৱাই দিছিল যদিও বিভিন্ন ঘটনা-পৰিঘটনাৰ পাছত কাহিনীৰ শেষত কঠীয়াৰ লগতে চন্দ্ৰাৱলীৰ বিয়া হ'ব লগা হ'ল। তাই লাজতে পানীত জাঁপ দি মৰিবলৈ গ'ল। তেতিয়াই বিধাতাই বুঢ়ী তিৰোতা এগৰাকী আৰু দাতাই তাইৰ স্বামীৰূপে কুকুৰৰ ৰূপ লৈ নদীৰ ঘাটলৈ আহিলে আৰু চন্দ্ৰাৱলীক ক'লেহি যে, মানুহৰ দাতা বিধাতাৰ বান্ধ কাটিবৰ উপায় নাই, সেয়েহে ইমান দিনে তাই কুকুৰটোকে স্বামী মানি সংসাৰ পাতি আছে। এনেকৈ কোৱাৰ ফলত চন্দ্ৰাৱলীৰ মনৰ ভাবৰ সলনি হ'ল আৰু তাই অদৃষ্টক মানি লৈ কঠীয়াৰ ওচৰলৈ উভটি আহিল। এনে কাৰণতে হয়তো "দাতা-বিধাতাৰ বান্ধ নাযায় চাৰিয়া, য'তে চন্দ্ৰাৱলী ত'তে কঠীয়া" জাতীয় প্ৰবচনৰ প্ৰচলন জনজাতীয় সমাজত আজিও দেখা পোৱা যায়। এইটো সাধুৰ দৰে 'কাঞ্চনী' শীৰ্ষক সাধুত কাঞ্চনীয়ে অদৃষ্টৰ লিখন মানিয়েই কুকুৰ এটাকে মাক-দেউতাকৰ কথা মানি স্বামীৰূপে গ্ৰহণ কৰিছে। এনেধৰণৰ বিভিন্ন সাধুত লোক-সমাজত প্ৰচলিত ভাগ্য বা অদৃষ্টৰ ওপৰত থকা বিশ্বাসৰ পোনপটীয়া প্ৰতিফলন ঘটা দেখা গৈছে। অৱশ্যে অদৃষ্টৰ বিশ্বাসৰ সমান্তৰালভাবে সাধু বা লোককথাবোৰত শ্ৰমৰ জৰিয়তে বা চেষ্টাৰ বলত নিজৰ লক্ষ্যত উপনীত হোৱা বিভিন্নজনৰ উদাহৰণো দাঙি ধৰা হৈছে। শ্ৰমজীৱী লোক-সমাজত শ্ৰমক সদায়েই প্ৰধান্য দি অহা হৈছে। সং শ্ৰম, চেষ্টা তথা পৰিশ্ৰমৰ বলত মাউৰা ল'ৰা বা বাৰীৰ কোৰ্ণৰেও ৰাজপাট দখল কৰিব পাৰিছে নতুবা বিচৰা লক্ষ্যত উপনীত হ'বলৈ সক্ষম হৈছে। 'খৰিকটীয়া সাধু', 'নোমল আৰু সোনপাহী', 'চাউলপুৰীয়াৰ সাধু', 'ৰেটুকোঁৱৰ', 'গমবিৰা বীৰ', 'শৰৎ কোঁৱৰ' আদিকে ধৰি বিভিন্ন সাধুত লোকসমাজত শ্ৰম বা সং শ্ৰমৰ বদান্যতাক স্বীকাৰ কৰা হৈছে বুলিব পাৰি।

৩.০ উপসংহাৰ :

লোকসমাজৰ মন, মানসিকতা, বিশ্বাস আদিৰ প্ৰতিফলক হিচাপে সাধুকথা বা লোককথাবোৰৰ গুৰুত্ব অনস্বীকাৰ্য। অসম তথা উত্তৰ-পূৱ ভাৰতৰ বিভিন্ন লোক-কাহিনীৰ মাজতো লোকমন আৰু লোক-বিশ্বাসৰ প্ৰতিফলন স্পষ্ট। আমাৰ উল্লিখিত আলোচনা ক্ষেত্ৰত দেখা গ'ল যে, সাধুকথাবোৰে জনসমাজৰ এনে লোক-বিশ্বাসৰ বিভিন্ন দিশ সংৰক্ষিত কৰি ৰাখিছে। একালত যাদুমন্ত্ৰৰ দেশৰূপে পৰিচিত অসম তথা উত্তৰ-পূৱ ভাৰতত যাদুৰ সুদূৰ

প্ৰসাৰী প্ৰভাৱ লোক-কাহিনীৰ মাজত সুন্দৰকৈ প্ৰতিফলিত হৈছে। প্ৰত্যক্ষ আৰু পৰোক্ষভাবে যাদুৰ লগত সম্পৰ্কিত বিভিন্ন সাধু জনপ্ৰিয়ৰূপত আজিও লোকসমাজত প্ৰচলিত হৈ আছে। সাধুকথাৰ কাহিনী বা চৰিত্ৰৰ মাজত বিভিন্ন প্ৰসংগত যাদুকেন্দ্ৰিক লোক-বিশ্বাসে ক্ৰিয়া কৰাতো অসমৰ জনজাতীয় আৰু অ-জনজাতীয় উভয় সমাজত প্ৰচলিত লোককথাসমূহৰ অন্যতম বিশেষত্বপূৰ্ণ দিশ। যাদুকেন্দ্ৰিক সাধুবোৰৰ সমান্তৰালভাবে অসমৰ লোকসাধুবোৰৰ মাজত ভাগ্য বা অদৃষ্টকেন্দ্ৰিক লোক-বিশ্বাসৰ ছবি পৰিস্ফুট হোৱা সাধুও অনেক। এইটো অনস্বীকাৰ্য যে, প্ৰাচীন কালৰে পৰা আজিলৈকে দৈৱ্য বা ভাগ্য সম্পৰ্কীয় বিভিন্ন লোক-বিশ্বাস অসমৰ পৰম্পৰাগত জনসমাজত জনপ্ৰিয় ৰূপত প্ৰচলিত হৈ আহিছে। এনে বিশ্বাসৰ কেতবোৰ দিশহে বিভিন্ন সাধুকথাৰ মাজত প্ৰতিফলিত হৈছে।

লোক-বিশ্বাস আৰু লোককথাৰ বিস্তৃত আৰু ব্যাপক ক্ষেত্ৰখনৰ মাজত সাধুকথাত প্ৰতিফলিত লোক-বিশ্বাসৰ স্বৰূপ নিৰ্ণয়ৰ বাবে প্ৰস্তুত কৰা আলোচনা পত্ৰৰ সীমিত পৰিসৰৰ মাজত অসমত প্ৰচলিত সকলো সাধুকথা সামৰি লোৱাতো সম্ভৱ নহয় বাবে কেতবোৰ জনপ্ৰিয় সাধুক সামৰি উদাহৰণসহ সাধুকেন্দ্ৰিক সমাজৰ লোক-বিশ্বাসৰ স্বৰূপ বিশ্লেষণ কৰাৰ প্ৰয়াস কৰা হৈছে।

প্ৰসংগ :

১. দ্ৰষ্টব্য : আহমেদ, কামালুদ্দিন। *সাতসৰী*, পৃ. ৪৪
২. উদাহৰণস্বৰূপে, অজনজাতীয় সাধু ‘এজন বুঢ়া আৰু পাঁচ পুতেকৰ সাধু’; জনজাতীয় সাধু ‘হাৰতা কোঁৱৰ’ (কাৰবি সাধু); ‘আলছীয়া কোঁৱৰ’ (বড়ো সাধু)— এই তিনিওটা সাধুৱেই বিষয়বস্তুৰ ফালৰ পৰা এক আৰু অভিন্ন। আনকি মহাকাব্য কালিদাসকৃত বিশিষ্ট নাটক ‘বিক্ৰমোবশীৰাম’ৰ পুৰুষ-উৰ্বশীৰ প্ৰেমাখ্যান ‘হাৰতা কোঁৱৰ’ (শৰৎ কোঁৱৰ)-ৰ প্ৰেমাখ্যানৰ মৰ্জিত ৰূপ বুলিও কোনো কোনোৱে ক’ব বিছাৰে।

দ্ৰষ্টব্য : শৰ্মা, শশী। *অসমৰ লোকসাহিত্য*, পৃ. ৯৫-৯৭

৩. অৱশ্যে এনে বিভাজনৰ সীমাবদ্ধতা নথকা নহয়। একেখন উমৈহতীয়া সাংস্কৃতিক ক্ষেত্ৰত বসবাস কৰা হেতুকে দুয়োখন সমাজতে প্ৰচলিত কেতবোৰ সাধুৰ মূল নিৰ্ণয় কৰিব নোৱাৰি। আকৌ এনে সাধু সংখ্যাতো কম নহয়। গতিকে ‘উমৈহতীয়ামূলৰ সাধুকথা’ শীৰ্ষক তৃতীয় শ্ৰেণী এটাৰো প্ৰয়োজনীয়তা আহি পৰে। সি যি নহওক আলোচনাৰ সুবিধা অনুযায়ী এই আলোচনাত অসমত প্ৰচলিত সাধুকথাক প্ৰধানতঃ এই দুটা ভাগত ভাগ কৰি লোৱা হৈছে।

অসমৰ অন্যান্য আলোচকসকলৰ মাজত লক্ষ্মীনাথ বেজবৰুৱাই অসমৰ সাধুকথাক প্ৰধানতঃ দুটা ভাগত ভাগ কৰিছে— নীতিশিক্ষামূলক আৰু কাল্পনিক। (দ্ৰষ্টব্য : *পাতনি, বুঢ়ী আইৰ সাধু*) প্ৰফুল্ল দত্ত গোস্বামীয়ে বিষয়বস্তুৰ অনুযায়ী সাধুকথাক কেইবাটাও ভাগত

ভাগ কৰি দেখুৱাইছে, যথা— পুৰাণ সাধু বা মিথ (Myth), আমোদজনক সাধু বা ফেয়াৰি টেল (Fairy Tales), নীতিশিক্ষামূলক জন্তুকেন্দ্ৰিক ফেইবল, কিস্মদন্তীমূলক সাধু বা লিজেণ্ড (Legend), সমস্যামূলক সাধু (dilemma), নিৰ্ধাৰিত গঢ়ী সাধু (Formula Tales) আদি। আকৌ সাধুকথাৰ লক্ষণৰ সাদৃশ্যৰ ওপৰত ভিত্তি কৰিও তেওঁ সাধুকথাবোৰক বিভিন্ন ভাগত ভাগ কৰিছে। (দ্ৰষ্টব্য : *অসমীয়া জন-সাহিত্য*) নবীন চন্দ্ৰ শৰ্মাই সাধুকথাবোৰক এঘাৰটাৰ পৰা চৈধ্যটা ভাগত ভাগ কৰি আলোচনা কৰিছে। (দ্ৰষ্টব্য : *সোণাৰ গাছ ৰূপাৰ পাত*) এনে শ্ৰেণীবিভাজনৰ ওপৰত ভিত্তি কৰি উপেন ৰাভা হাকাচামে অসমৰ জনজাতীয় লোকসকলৰ মাজত প্ৰচলিত সাধুকথাক চাৰিটা প্ৰধান আৰু ছটা অ-প্ৰধান শ্ৰেণীত ভাগ কৰিব পাৰি বুলি কৈছে। (দ্ৰষ্টব্য : *অসমৰ জনজাতীয় সংস্কৃতি*)

প্ৰসংগ পুথি :

মুখ্য :

গোস্বামী, প্ৰফুল্লদত্ত। *অসম দেশৰ সাধু*। গুৱাহাটী : অসম প্ৰকাশন পৰিষদ, ২০০৭ [১৯৯১]। মুদ্ৰিত।

বেজবৰুৱা, লক্ষ্মীনাথ। *বুঢ়ী আইৰ সাধু*। গুৱাহাটী : বীণা লাইব্ৰেৰী, ২০১১ [২০০২]। মুদ্ৰিত।

---। *ককাদেউতা আৰু নাতি ল’ৰা*। গুৱাহাটী : বনলতা, ২০১২। মুদ্ৰিত।
বৰকটকী, সত্যেন্দ্ৰ নাথ (সম্পা.)। *পৰ্বতীয়া সাধু*। গুৱাহাটী : অসম প্ৰকাশন পৰিষদ। ২০১০ [১৯৭৩]। মুদ্ৰিত।

ৰাভা হাকাচাম, উপেন (সম্পা.)। *জুজু-বুদ্দিনী ছাত্ৰাৰ* (ককা আইতাৰ সাধু)। গুৱাহাটী : অসম অনুসূচীত জাতি আৰু জনজাতি গৱেষণা প্ৰতিষ্ঠান, ২০০৯। মুদ্ৰিত।

বহমান, আতাউৰ আৰু অনান্য (সম্পা.)। *ৰহিম-ৰূপবানৰ সাধু*। যোৰহাট : অসম সাহিত্য সভা, ২০০৬ [১৯৭৭]। মুদ্ৰিত।

শৰ্মা, নবীনচন্দ্ৰ। *সোণাৰ গাছ ৰূপাৰ পাত*। গুৱাহাটী : প্ৰমোদন প্ৰকাশন ১৯৯৯। মুদ্ৰিত।

গৌণ : (অসমীয়া)

গগৈ, লীলা। *অসমীয়া লোক-সাহিত্যৰ ৰূপৰেখা*। ডিব্ৰুগড় : বনলতা। ২০০১। মুদ্ৰিত।
গোস্বামী, প্ৰফুল্লদত্ত। *অসমীয়া জনসাহিত্য*। গুৱাহাটী : বাণী প্ৰকাশ প্ৰাইভেট লিমিটেড, ২০১১ [১৯৪৮]। মুদ্ৰিত।

ৰাভা হাকচাম, উপেন। *অসমৰ জনজাতীয় সংস্কৃতি*। গুৱাহাটী : বাণী মন্দিৰ, ২০১০
[২০০৫]। মুদ্রিত।

---। *বৰ অসমৰ বৰ্ণিল সংস্কৃতি*। গুৱাহাটী : বীণা লাইব্ৰেৰী, ২০০৮। মুদ্রিত।

শৰ্মা, শশী। *অসমৰ সাধুকথা*। গুৱাহাটী : বুক হাইভ, ১৯৯৭। মুদ্রিত।

---। *অসমৰ লোকসাহিত্য*। গুৱাহাটী : ষ্টুডেন্টচ্ ষ্ট'ৰচ, ১৯৯৩। মুদ্রিত।

শৰ্মা, সত্যেন্দ্ৰনাথ। *অসমীয়া সাহিত্যৰ সমীক্ষাত্মক ইতিবৃত্ত*। গুৱাহাটী : সৌমাৰ প্ৰকাশ,
২০০৯। মুদ্রিত।

আলোচনী / পত্ৰিকা :

পূজাৰী, অনুৰাধা শৰ্মা (সম্পা.)। *সাতসৰী*। গুৱাহাটী : বামুণীমৈদাম, সাদিন প্ৰিণ্টাছ, জুলাই
২০১১। মুদ্রিত।

---। *সাতসৰী*। গুৱাহাটী : বামুণীমৈদাম, সাদিন প্ৰিণ্টাছ, ফেব্ৰুৱাৰী ২০১২। মুদ্রিত।

বৰা, লক্ষ্মীনন্দন (সম্পা.)। *গৰীয়সী*। গুৱাহাটী : সাহিত্য প্ৰকাশ, জুন ২০১২। মুদ্রিত।

---। *গৰীয়সী*। গুৱাহাটী : সাহিত্য প্ৰকাশ, মাৰ্চ ২০১২। মুদ্রিত।

ইংৰাজী :

Beck, Brenda E.F. (ed.) *Folktales of India*. Delhi : Motilal Banarsidass
Publishers Pvt. Ltd. 1989.Print.

Goswami, Praphulladatta. *Ballads and Tales of Assam*. Guwahati : Uni-
versity of Gauhati, Deptt. of Publication. 1970. [1960]. Print.

Nath, Sanjeev Kumar. *The World of Assamese Folktales*. Guwahati:
Bhabani Print & Publications. 2011.Print.

SAMPRTI

ISSN: 2454-3837

Vol. V, Issue-I, Page no-84-88

HANDLOOM INDUSTRY IN INDIA: PROBLEMS AND PROSPECTS

Sibi Borgohain

Assistant Professor (contractual) Dept.of Geography

Moran College, Sivasagar, Assam

Email- sibi.borgohain123@gmail.com

Abstract:

The Handloom sector is one of the largest unrecognised economic activities after agriculture and constitutes an integral part of the rural and semi-rural livelihood. It provides employment to the large section of poor people the sector has an advantage of being less capital intensive minimum use of power eco-friendly flexibility of small production openness to innovations adoptability to market requirements.

Key word: Handloom, Weaving, Problems and Suggestion.

Introduction :

The Indian textile industry is in the Process of responding to the change in the global economy and has started utilising its strength to build up an international status. Today India is the second largest product producer of textile in the world next to China the India textile industry is one of the largest and oldest and considering the availability of inexpensive skilled workers and technician along with the availability of cotton in the country. It has been doing well in the recent part in terms of Production and exports.

Objectives of Study :

1. To identify the problems of Handloom society.
2. To give the suitable suggestions to improve the Handloom industry.

Methodology :

This is a descriptive study based on secondary data the secondary data required for the paper is called to publish material such as government reports, plan documents, articles, references book etc.

Handloom Sector in India :

Indian Handloom sector is an age old industry Providing an employment to the rural people in last level handling units are all very important for welfare resources . Handloom Sector pre- Pre-dominantly a rural Occupation one of the largest generator, next to agriculture in India in India nearly 23.77 lakh handlooms Provide direct and indirect employment 43.32 lakh weaver and allied workers, of while 36.33 Lakh worker saty in the rural areas and 6.98 workers stay its Urban areas and 38.47 lakh adult persons are engaged in weaving and allied activities the country. Further, more significant attribute of the industry is the highly skewed geographical distribution of the workforce in a few major States, In fact more than half the workplace is the concentrate in just two States, one State alone, namely Assam in the north east, account for 38.6% of the total workplace.

The second heaviest concentration is in west Bengal in Eastern region these has 7.3 % of the total workforce .The Handloom industry is largely dominated by Independent weaver, who themselves procure the raw materials and market the finished product as contributory to the flexible

manufacturing system prevailing during the Mughal and early British period. The modernization of Handloom sector would attract youth of our nation towards the profession on a large scale with better dignity thereby adding to the output and employment in a labour surplus economy like ours.

Table 1 : Cloth production by Handloom sector :

Year	Cloth Production by Handloom Sector	hare of Handloom in the total cloth cloth Production	Ratio of Handloom to Power loom (in terms of cloth)	Total cloth Product
2008-09	6677	15.9	1:5.04	42121
2009-10	6806	14.9	1:5.41	45819
2010-11	6900	14.6	1:5.59	47083
2011-12	6901	14.8	1:5.42	46600
2012-13	6952	14.6	1:5.47	47408
2013-14	7116(P)	15.01	1:5.29	47388

Source: Annual Report (2013-14), Ministry of Textiles, GOI

Table 1 shows the share of cloth produced by the handloom sector in India from 2008 - 09 to 2013-14 it is evident from the above table that during a period of almost 5 years the share of cloth production by Handloom section and its ratio to Power loom Sector has hovered around 15.16% and 1:5 respectively.

Problems of Handloom Sector :

Handloom industry has been facing the multisided, Problems which is not only hamper the productivity but also through the weavers into miseries . Some of the major problems of are highlighted here under.

1. Problem related to raw materials to
2. Problem related to finance
3. Problem of marketing

The unavailability of raw material is one of the erises faced by the Handloom sector the major difficulties faced by the Handloom sector is absence of sufficient supply of quality yarn at reasonable price. Cotton,

yarn, dyes, and silk and jute are important raw materials. Cotton handloom weavers have been largely dependent on Spinning Mills to provide them yarn, but now a days, these mills find it more profitable to work with the power loom sector and weaving Mills.

Moreover, since the concentration of Handloom is higher in rural and semi rural areas, handloom weavers have to travel for to get the yarn. Also the raw materials used by this are not availability at the low cost since cotton production cost are high in India. Most of the workers suffers from financial stability. They have negligible savings, they work a sustained how and whatever profit the yarn is consumed to repay loans. The has restricted their economic growth.

Now a days, handloom products are available in fewer places. There is a drop in demand for Handloom products because of the lack of change in design; other reasons include unrecognized production system, low productivity, inadequate working capital and lack of modernization and upgrading of Technology. Fluctuating market conditions are another major problem for Handloom Weavers. And often power looms have been selling their products as Handloom fabric.

Suggestion :

1. The Government should provide alternative source of raw materials in order to ensure uninterrupted supply.
2. To the Government should provide training facilities to is of the every workers in the unit for making better quality products.
3. The Government of India and state government provide in tourist place loom in Handloom Weavers.
4. The Government has to find out alternative marketing source to sell their products.

Conclusion :

Handloom industry gives empowerment to the women of rural areas. It is unique product. Handloom section one of the part of the Heritage in India and repeat the above dance and diversity of India and externally of the way was it is important to really there that the founding fathers of our nation head recognise the importance of safeguarding handicraft and Handlooms in the in the long term

Reference :

- A. Aggarwal.et.al. "Static on dynamic analysis of Handloom industry of Assam". *D U Journal of Undergraduate Research Innovator*, volume 1, ISSUE 2
Annual report. Ministry of textile 2013 and 2014
B.Presudar. & J.Kanam."Women in Handloom industry: Problems and Prospects". *Journal of Economic and Business review*, December 2013.
www.epratus.com vol, ISSUE- I
Government of India. Ministry of textile 30 December 2015

LANDLESSNESS AND THE AGRARIAN POLITICS IN POST COLONIAL ASSAM

Dhanmoni Kalita, Ph.D.
Research Associate, OKDISCD

Abstract:

Landlessness has been a serious problem for a large number of peasants and labourers in post colonial Assam. The acute problem of landlessness, caused sometimes by erosion of rivers, has been a central issue of agrarian politics in Assam since Independence. The landless peasants, immediately after independence, waged a radical movement for land under the communist leadership in 1950s and early part of 1960s. After that they continued their quest for land through various means of petitions and appeals to the government. A large number of petitions were sent to the Government for de-reservation of the Reserved Forest, Grazing lands etc. for settling the landless peasants in those areas where already many of them had settled. In some forest areas Government even made settlement of landless peasants and settled them as forest villagers. The agrarian landscape after the radical phase of peasants' protest displays mostly a passive politics from the end of the peasants and the labourers when most of the people believed in the petitions and appeals for their land rights.

Simultaneously various fractions of the communist parties also continued their programme of protests for the peasants and labourers, in demand of land as well as against the price rise etc., mainly through respective peasant wings of the party. Though this process witnessed a serious blow in the wake of the Assam movement, it continued after the movement and is continuing. On the background of this, this paper aims to study the agrarian politics of Assam, mainly after its radical phase in the post colonial period till the beginning of Assam Movement, and how the peasantry continued its engagement with agrarian politics.

Keywords-Landlessness, Radicalism, Communist, Petitions, KMSS

Introduction :

On Monday morning (24th February, 2014), even before the stunned crowd of security personnel, media fraternity and protesters could actually believe what they were seeing, Boro (PranabBoro) looked like a tree of fire running in frenzy as flames leapt up around him.(<http://www.firstpost.com/india>)

This is an excerpt quoted from news of 25th February, 2014. On 24th February, Krishak Mukti Sangram Samiti (KMSS), a peasant organization from Assam went on a protest against the Assam government decision to distribute land among a few selected residents of Guwahati and demanded land for the indigenous landless people who have been residing in Guwahati hilly areas for a long time. In this process, the first ever self immolation case in Assam was witnessed. This act of process is in fact a process of radical opposition to the government. The peasant and worker based organization KMSS took the lead of such radical protest in Assam. This radicalisation of the peasant is however, is not a sudden and new phenomenon in Assam. In fact, Assam witnessed radical peasant protest against the landlords and government under the leadership of the communists in the mid 20th century which however, intensified immediately after independence in Assam which is otherwise termed as 'Agrarian Radicalism'.^{1 2}

Methodology:

The Paper is mainly based on the primary sources like government files, census reports, news paper reports etc. However, secondary sources like books, articles are also used in studying several dimensions of the topic.

Land and the Peasants :

Land is the important determinant in rural power structure. It is the ownership of land that ultimately determines the economic, social and political status of an individual in the rural society. The man with the land dominates over the man without land and as such land owner becomes the dominant class and landless becomes the dominated one.(Chowdhury 21) In case of Assam the problem of landlessness has been dominating the agrarian politics of Assam for quite a long time.

After the attainment of political independence, in the former colonial states there was generally a marked decline in the vitality of their peasant movements. One reason for the decline was simply that part of the economies and social demands of the peasantry had been won in the course of the national liberation struggle. Colonial powers had, for example, passed legislation granting some degree of protection of tenants in India Burma and Philippines, while regulating the activities of money lenders in those countries as well.(Landsberger. Ed. 355)

Aside from the fulfilment of the most outstanding demands of the rural poor in some Asian States, the peasantry was often quiescent after independence because the attainment of national sovereignty gave rise to an atmosphere of general expectation and hope. Now the long, ruinous wars had ended and social justice would be furthered by a new nationalist government.(ibid. 355-356) In these circumstances, only the poorest peasants in regions where oppression and lack of land were continued to participate actively in protest movements.

In the recent years, peasant organisations of Assam has been struggling for land rights in Assam where several questions of identity, ethnicity have also been added. In the post colonial Assam, like many other parts of India, agrarian questions like sharecropping, landlessness etc. emerged and under the communists, a strong current of peasants struggle was witnessed in Assam. Till 1952, Assam witnessed a radical peasant struggle which gradually became quiet after the communist leaders joined the electoral politics.(Kalita, Dhanmoni 2014) However, the struggle over the question of landlessness has continued to dominate the rural politics of Assam since then though it came to an interlude in the wake of Assam Movement. (Husain 1993) In the paper we propose to study the agrarian politics of Assam since 1952 to 1979, the beginning year of Assam Movement.

Press and the Question of Landlessness :

The popular magazines and journal also highlighted the issue of landlessness and other problems of the peasants. An article published in *Bhrmar: A Quarterly Assamese Journal*, titled *Asomiya Khetiokar Bhabisyat* (Future of the Assamese Peasants) analysed the problems faced by the peasants of Assam. It stated that if the peasants tried to form a common peasant organisation on the principle that the 'land belongs to the tillers', the political parties would oppose that vehemently because the political parties feared on losing their hold on the peasants. The author of the article further suggested some measures to develop the condition of the peasants such as- the lands inundated by flood water should be cultivated with the early paddy or *Bao* which can survive in water too, the barren unfertile land should be made fertile through the use of manures, pastures, no one should sell land to the foreigners, no one should cultivate as sharecroppers in the land of the foreigners at any circumstance etc.(Bhrmar 1947)

The journal also emphasized on the abolition of Zamindari system and intermediaries in the agrarian system. But they opposed to the idea of compensation to the zamindars as because, according to them, the zamindars were illegally occupying the land and appropriating the surplus exploiting the poor peasants, and therefore, the zamindars owned not any compensation from the government. The magazine also emphasised the Zamindars' agenda of terrorising the people against the proposed Zamindari Abolition Bill. According to them, both the zamindari system and intermediaries have exploited the peasants to such an extent that they were forced to rise against the exploitation and therefore Assam was witnessing the peasant struggles in many parts. They also condemned the arrest of the peasants who rose in rebellion against the government and further stressed that the government should have analysed the root causes of the peasants' grievance rather than arresting them. They emphasised the landlessness among the Assamese peasantry and urged the government to distribute land among the peasants.(Bhrmar 1947)

In the wake of various agrarian legislations many organisations were concerned regarding the peasants' interest. One such organisation 'Sri Aurobindo Sangha' sent an appeal to the state governments stating the deplorable condition of the peasants. The 'Sonar Bangla, a Bengali weekly, wrote-

Peasants and bullocks lean and thin through disease and malnutrition, fields barren for want of manuring, lack of scientific education leading to the use of bad seeds and other evils, lack of irrigation facilities compelling the peasants to depend on the ... rains, burden of debt bringing demoralisation of those are our assets for the increase of agricultural production. This will not be remedied by making laws to transfer lands or to fix a ceiling, indeed that they have just opposite results as has been observed by a retired revenue officer in The Mail.

The organisation in the appeal further said that the Government should enhance the facility of health and food, the peasants and their debts should be compensated so that they could cultivate their lands without any burden on them. They also tried to define what they meant by the word cultivation. They wrote – by cultivator we must not only mean a person who actually tills the soil with the plough but also those who cultivate their own lands with the help of agricultural labours. (File No. CMS. 8/58 Part I)

Landlessness and the Agrarian Politics :

Recent Socio-Economic Census has revealed that landlessness and dependence on manual casual labour for a livelihood are key deprivations facing rural families. This means they are far more vulnerable to impoverishment than indicated by a plain reading of the census data. While 48.5 per cent of all rural households are saddled with at least one deprivation indicator, the eye-opener is how much the other factors overlap with the worst of them — landless households engaged in manual labour. In Assam 56.7 % people are landless according that census. (Times of India, Dated July 13)

The landless people of Assam struggled to acquire some amount of land and therefore pleaded the government for lands. In most cases they sent petitions and memorandum to the government in their demands of land stating the miseries that they faced being landless. They also described the causes of their landlessness. The causes of landlessness however varied. While studying the problems of landlessness in Bangladesh Md. Abdul Manna Chowdhury has given some causes of landlessness of the people. Such as- Law of Inheritance Forceful occupation of land, Land sale, Burden of Debt, Food Purchase, Daughter's Marriage, High Dependency Ratio, Litigation or cases,

Unemployment and lack of subsidiary source of Income, Instigation by others to sell land, Institutional Policies etc. (Chowdhury 243-258) In case the period concerned, most of the causes of landlessness was however flood and erosion and law of inheritance. The agrarian politics of Doyang Tengani has been dominating the politics of that area for long time. The peasant movements under the KMSS in the recent years have actually started in the Doyang Tengani areas. (Saikia 2002-2007) The problem of landlessness in these areas has been widely discussed. We will however discuss some other issues related to the problem in other areas of Assam.

This problem was a serious matter of concerns in the politics of Assam which led to the emergence of peasant struggles in Assam. Another important aspect of peasant mobilisation of that time was that many landless peasants moved out from their densely populated villages or recently flooded villages in search of land. Question arose regarding the availability of land at the disposal of the government to pursue a liberal land settlement. In Assam Legislative Assembly questions were raised in these issues. In 1957, Khagendra Nath Barua, an RCPI leader and an MLA (Member of Legislative Assembly), raised this issue in the Assembly, but the Assam government could not give a firm answer in this regard. But in 1960, the Revenue Department made it clear that the government had enough land for distribution among the landless peasants. (Letter from Secretary, Revenue Department 1969) He also raised the question of landless peasants in Assam Assembly and asked the government who were the landless people according to the government. Revenue Minister replied that firstly who held no land at all was regarded as landless; secondly a person who held less than 8 bighas of land was also regarded as landless. (Assam Legislative Assembly Debate) Later on Assam Government also framed out some policies of regarding landless people and several Legislations were also passed.

The government, then, had only option to distribute land in the government owned forest or the grazing reserves. The APCC was also in favour of distributing land to landless. Bimala Prasad Chaliha, the president of APCC urged that the landless should be allotted land as soon as possible since he feared that soon other groups might take advantage of the situation and it may go out of control of the government. He even emphasized that, where there was no land available, land should be distributed even by de-reserving the reserve forest or land. (Saikia 2014 : 295)

'In 1944, an estimated 102000 bighas of lands were taken up for cultivation in the districts of Nagaon, Lakhimpur and Sibsagar. From 1947, there was increasing clamour for distributing land among the landless peasant. In the post 1947 years the cause of the landless peasant was in forefront of the peasant politics in Assam.' (Saikia 2011: 330-331) In 1961, there were almost 37 per cent sharecroppers among the total cultivators of Assam. (Census of 1961) In 1957, Hareswar Das, the then revenue minister of Assam declared in the assembly that an estimated 15.6 per cent people were landless and only 52.6 per cent people owned land more than 3 acres. (Speech By Hareswar Das 1957) During 1952-1974 the area under cultivation increased by 19 per cent and on the other hand by this time approximately one fifth of the total sown area was under tenancy and in 1970-71 one tenth of the total peasant families were under tenancy system. Besides, 40 per cent of the tenancy was based on equal cropping-sharing i.e. adhi agreement. Thus, it is seen that years of mobilisation of the sharecroppers hardly improved the condition of the peasants and also their relation with the landlords. On the contrary, the practice of sharecropping got consolidating in different pockets. In some instances sharecroppers developed better bargaining capacity. The agrarian relation based on tenancy received wider social legitimacy. Many absentee Assamese landlords focused tenancy as the convenient method of cultivation. (Saikia 2011 : 312-313)

The existence of this large number of tenants soon gave rise to a fresh fervour in the peasant politics of Assam. This was seen in the assembly election of 1967. Though the Congress won the majority, the communist and socialist block could also accumulate a considerable amount of support from the tenants and proved their relevance in the politics of Assam. (Saikia 2011 : 313) In that election Congress won 73 seats and the CPI, newly formed Communist Party of India (Marxist), the Praja Socialist Party, and the Sanganta Socialist Party got respectively 30 percent, 15 percent, 23 per cent and 26 per cent of votes in the seats they had won.² Statistical Report on general Election, 1967 to the Legislative Assembly of Assam; Election Commission of India.

This was indeed an alarming sign for the Congress and they therefore decided to re-mould the Assam Tenancy Act of 1935 to grant occupancy rights to the tenants so that they could gain some popularity

among the tenants. In a draft bill was prepared to amend the Assam Tenancy Act of 1935 accordingly which suggested that the occupancy right should be given to the tenants who had been cultivating land for two consecutive years. This provision of the bill proved highly dissatisfactory for the landlords' against the earlier provision of twelve years cultivation of the land to get the occupancy right by the tenants. The APCC also opposed the provision of occupancy rights on two years of cultivation as it would have harmed the interest of the Assamese landlords. (Saikia 2011 : 314)

Though there were disagreements regarding that provision, the bill was sent to a Select Committee of the Assam Assembly. The select committee was, however, composed of members who maintained a good and cordial relation with the landlords and the tenants. The Congress members opposed the bill on some pretexts viz. creation of 'another class of landlords', 'bhoodan was better idea', 'tenants will only sell the land', there is not enough land' or 'small composition' etc. (Assam Legislative Assembly 1971) The government was however determined to pass the bill and the then Chief Minister Mahendra Mohan Choudhury made it very clear for the amendment of the Assam Tenancy Act 1935 despite the opposition from a large number of Congress leaders led by Bijoy Chandra Bhagawati. (Saikia 2011 : 315)

The government, at the same time, observed that no more land was available for distribution among the landless peasants and therefore, made provisions in the proposed amendment of the bill to address the problem of both the tenants and the sharecroppers. The Chief Minister advocated for occupancy rights to the tenants or sharecroppers who cultivated in the land of landlords for a term of three consecutive years. Besides, the bill also made provision of transfer of ownership of land to the tenants if the tenants paid 50 times more than the revenue. With the inclusion of these provisions, the Assam Tenancy Bill 1935 provided for a zeal for a sporadic but intensified peasant movement. (Saikia 2011 : 314)

The Assam Tenancy Act was brought into effect in December 1971 but its actual implementation came after 1973. (The Assam Gazette 1971) Though the act was opposed by many, the sharecroppers and communists demanded for its actual implementation. It also became a challenge for the Congress government to implement the Act. Sarat Chandra Sinha,

the then Chief Minister even had to warn the landlords not to evict the sharecroppers on any pretext. It was also promised that those who have already been evicted would be given occupancy rights and warned the landlords who did not comply with the act. (Saikia 2011 : 316)

By supporting the cause of the peasants and sharecroppers the state government tried to create a pro-peasant image among the masses. The government tried to implement the provision of the act effectively. However, there was large scale resistance towards the Act. Many of the landlords evicted the sharecroppers and tenants before the Act the Act came into effect. The landlords started cultivating with the help of wage labourers. The landlords organised meeting to protest against the act and they also evicted many tenants from their land. (File No. 17/114/53 Judicial) The news of sporadic evictions were reported in *Dainik Assam* from winter of 1973. The landlords protested against the provision of transfer of ownership and some even demanded repeal of entire Act. But Sihna led Congress government took strong stand even at the threat of losing its supporters in the election.

The Communist parties however, demanded immediate implementation of the Act. Many sharecroppers and tenants under the leadership of the communists demanded occupancy rights over the lands in several places. The government took steps to complete the land reforms program by mid 1976. During 1974-1976, an estimated 0.7 million lands were distributed amongst 0.2 million landless peasants who were mostly sharecroppers. These lands were acquired through Ceiling Act. According to official records almost 2,570,000 tenants were covered in this Act as beneficiaries. (Government of Assam, *Annual Economic Statistics*, 1979-1980) However, the history of land ceiling legislation in Assam dates back to 1956 when ceiling act on land holdings was fixed at 150 bighas and later it was amended to limit the land holdings upto 50 bighas. But the act was not implemented properly. In 1984, when the Assam Fixation of Ceiling of Land Holdings (Amendment) Bill 1984 was debated in the assembly, a leader of opposition pointed out the failure of the government to distribute lands which were acquired under the ceiling act. The following data shows the government failure to distribute land among the landless. (Baruah 1986: 92-96)

Table. 1 Acquisition and Distribution of Land in Assam

Year	Acquisition of land (area in Hectares)	Distribution of land (area in hectares)
1976-77	164327	58423*
1977-78	68371	123479
1978-79	229629	136984
1979-80	230531	125329
Total	692858	444215

*Acquisition since inception

Source: Directorate of Land Acquisition, Requisition and Reforms,
Government of Assam

The table shows clearly that almost 2 lakhs hectares of land remained undistributed among the landless. Most of the beneficiaries of the Act were East Bengali Immigrant Muslim sharecroppers who took lands in rent from Assamese absentee landlords. Its repercussion, however, had very wide political dimensions. These middle class cum absentee landlord felt deprived after losing land and considered this as a lose of their resources. These landlords gradually felt threatened by the steps taken by the government. Most of the landlords temporarily withdrew support from the Congress which got reflected in the next election of 1978. In that election Janata Party led government came into power. This incidence of lands to the immigrant Muslims later on became an important issue in the hands of the leaders of Assam Movement which started in 1979. (Saikia 2011:318)

Policies toward Landlessness :

Besides various acts to deal with the land problems, Assam Government also adopted certain policies to deal with the problem of landlessness. With the increase of population, both in rural and urban, due to natural growth and influx from outside, the pressure on cultivated land increased and the problem became more acute due to large scale erosion of lands every year by the river Brahmaputra and others, acquisition and requisition of lands for public purposes such as defence, railways, oil exploration etc. and accommodation of large number of refugees to the state from East Pakistan during its liberation

movement.(Barooh 2012:420) In such situation government had adopted certain measures to deal with the problem through some measure like-

- ❖ By giving settlement from available Government waste lands, Professional Grazing Reserve and Village Grazing Reserve.
- ❖ By requisitioning available and suitable surplus lands from Tea Garden and
- ❖ By sporadic exemption of non-essential Forest Reserves here and there.(World Agricultural Census 1970-1971)

The government adopted certain criteria in settling land so that actual cultivators get benefitted from that.

- ❖ Settlement will be given on the basis of a family.
- ❖ All settlement be made with the actual cultivators
- ❖ No settlement be made to any person having more than 10 bighas of agricultural land either in his name or in the name of any members of his family.
- ❖ In such settlement the holding size of each family is fixed at 10 bighas.
- ❖ Land for homestead purposes has been fixed at 2 bighas in respect of homeless rural family. This however, is in addition to the 10 bighas limit of the agricultural land mentioned above.
- ❖ In the case of settlement is large block of 100 bighas or more a supervisory body viz. Gramsabha be formed to manage and plan the pattern of cultivation in general and also to watch that no allottee make transfer of his land without the permission of Gramsabha.
- ❖ In case of co-operative farming societies no person having land above 10 bighas is allowed to be a member of such societies.
- ❖ In the case of requisition of surplus land from tea gardens, area upto 50 percent be allowed to the unemployed tea garden labourers who have no land for cultivation.(World Agricultural Census 1970-1971)

Landless Peasants and Demand for Lands :

The landless peasants were not far behind in demanding land for them. The peasants from Hakltugaon, Golapara sent a petition to the Forest Minister of Assam on 7th February, 1956 demanding settlement of land under Goalpara East Division. The tribal peasants of Kalugaon village under Kokrajhar P.S. in the district of Goalpara, wrote the petition stating how their repeated petitions were turned down and no action was taken in their demands.(File No For 108/1955) They wrote

...That we submitted petitions praying for settlement of the said plots to our respective names on 23.12.54, 24.12.54 , 3.1.55 to the

Minister in Charge of Revenue, the Minister in Charge of Medical and Public Health and to the D.F.O., Goalpara East Division respectively, and again a subsequent reminder to the D.F.O. on 3.2.55, but we are not yet favoured with any information until now. That we are landless tribal peasants. The lands we possessed here have been destroyed by the Saralbhanga river. Now we have been rendered landless and homeless.

That for our settlement we have been searching for lands and we have seen that the land mentioned above is quite suitable for settlement as well as for cultivation. We have also heard that this land will be opened for settlement with indigenous people.

That there is no valuable tree in the said land so as to incur loss to the Government if settlement is granted.

That we shall deem it a great boon to us if you favour us with sympathetic consideration in this respect.

That you would kindly consider the matter so that we may be granted settlement of the land before the approach of the rainy season.(File No For 108/1955)

The government under the repeated petitions and demands tried to adopt certain measures of land reform and planned for settlement of landless peasants. The central government took certain measures and directives were sent to the state government to solve the problems of landless peasants.(Hindustan Times) However, the government directives did not bring much change in the plight of the peasants.

In a unique instance, a group of peasants from Ghiladhari of Golaghat district tried to occupy government lands. On 26th May, 1950, a group of 40 people started satyagrah and started clearing land in front of 500/600 peasants. In this act, both males and females participated enthusiastically. After some days on 27th May, 1950, that group of satyagrahis was joined by another 71 people, totalling the number to 111. On 29th May, SDC visited the Satyagrahis and promised to distribute land among the peasants. But when land was being distributed on 30th, a police party arrived there and arrested two leaders of Satyagrah and later on released them in Golaghat town. It however created confusion as SDC was distributing land under the government order and on the other hand the police arrest. The distribution was stopped on that day temporarily. The police however, again arrested 6 other leaders. This act however added fuel to the people's zeal of struggle for land and

thousands of peasants came out to occupy land peacefully. The leaders of the struggle believed that unless this kind of some radical steps are taken the ruling congress government will only work for the interest of the capitalist and the rich peasants. The leaders appealed the peasants, labourers, clerks, students etc to take part in the protest rallies, meetings so that government could be pressurised to allot land to the landless. They also distributed a public appeal where they demanded abolition of zaminadari without any compensation, peasants' rights over the lands. They also spread some slogans like – 'Zaminko Firse Batenge' (we will again distribute lands) 'Milkor Khetko Jorenge' (We will cultivate together) etc. The appeal was made by the Golaghat district committee of Socialist Party. (File No. PS 121/50) A slightly different version of the peasant struggle of Ghiladhari is also found in the letter written by Rupram Sut, a peasant leader and member of Socialist Party. He wrote to his fellow comrade describing how the peasants of Ghiladhari had tried to occupy land in Ghiladhari area (Golaghat District). He stated that when the peasants were clearing land for occupation from 26th to 30th May, the Government did not intervene in that. In fact SDC initiated the process of distribution of land to the peasants who tried to occupy land. But soon the hostilities from the government came and on 1st June, some peasant leaders were arrested and again on 3rd June police arrested some other leaders. (Letter from Rupram Sut)

The peasants of Nowgong had been very active in asking their demands and continued their struggles through the means of petitions and applications. The landless peasants of Mikir Hills of Duwar Bamuni Mouza and of Chal Choli Mouza sent a petition on 16th February, 1956 to the government asking for allotting them land in the Jung Thu Forest Reserve in Thaneswar areas. They pleaded that the land that they were referring to were barren land and not any valuable tree was seen. They therefore request to grant them lands even as forest village. (File No. For 55/56) The landless peasants of the Bakulguri village of GaruBaatMouza also sent another petition on 14th February, 1956 stating that their crops get destroyed each year because of the flood caused by the Kapiliriver and therefore demanded land in the Lutumari forest reserve where they could live without flood.

In another petition to the Minister in Charge of the Relief and Rehabilitation Department Government of Assam, Shillong, dated 14th June, 1956 was sent by one DigindraNath Roy pleading rehabilitation and land for some East Bengal peasants who had settled in the SadoriaMauza area of Nowgong district. (File No. For 55/56) The petition states-

That there are residing more than 600 families, all of them are bonafide agriculturalist and genuine displaced families of East Bengal in the villages Amarkonda, Saidona, Kanchanpur and Gorajan in SadoriaMauza under the PS Rupahihat, Nowgong (Assam). They applied for rehabilitation with land since their migration to Assam but no action has taken by the authority.

Then the refugees applied to the Government for a cultivable waste land under forest department at Kharalani Reserve...in Chaidharia Mouza of Nowgong District for their rehabilitation but in vain. Finding no alternative they erected cottage in that land and applied again for official allotment of that land.

But instead of granting their appeal they have been evicted from that land without any previous notice. Their cottage was burnt to ashes. Some of them were severely beaten by the police.

The matter was already referred to the Rehabilitation Department of Assam but regret to inform you that the Government did not take this case systematically. On the above I would like to inform you that the land in question, a cultivable waste and before two years the said land was cultivated by some other persons with proper permission from the forest department. Further to refer the statement of honourable Union Rehabilitation Minister at Nowgong that Government will take necessary step to rehabilitate the refugees in waste lands where possible.

Under the above I would like to request you to inquire the matter personally and arrange to rehabilitate the said refugees in that very land or arrange alternative land for them without further delay and oblige. (File No. For 55/56)

Though the government took some measures with the help of central government to rehabilitate these displaced people by providing loan, it was however limited and in many cases the government of Assam reduced the number of families who were to rehabilitate in the pretext of limited paying capacity of the government. These measures were however not enough to meet the problems of the displaced peasant families. (2(30)/56-RHR/RHO)

Forcible occupation of land was also seen during that time. DikrangKhetiaksantha (CPI ML) took forcible occupation of 127 bighas land out of 157 bighas belonging to BorElengniSatra(Lakhimpur District) on 17th July, 1979.³ On August 4, the Satramanagaement tried to demarcate boundary and remove the thatched houses built there. As a result a clash occurred.(DSR Dated 6/8/1979) In the week ending on 31st July, 1979, RCPI was trying to increase the members of KrishakPanchayats in various parts of Kamrup and Nowgong. Khetiaksantha, meanwhile, was trying to spread its activities. They forcefully harvested the paddy in the land of BorElengniSantra (Lakhimpur) on 21st July. On 4th August, some members of the Santha occupied 127 bighas of land of the said santra.(Assam Police Weekly Intelligence Report No. 31) But the Satradhikar set fire houses of some peasants of Bar ElengiSatra who participated in that act of forcible harvesting. Members of the Pub DikrangKhetiaksantha resorted to a hunger strike from 6 AM to 6 PM on 4th August in the demand of judicial action against Hemakanta Gosawami, Satradhikar of BorElengisatra who allegedly set fire to the houses of some peasants of Bar ElengiSatra, disposal of all cases filed in the court against the landless peasants of the said satra immediately. They also demanded quick disposal of all cases filed against the landless peasants of the said satra.(DSR, Dated 4/9/1979) A long standing conflict between the Satradhikar and the members of the Khetiaksantha is the root cause of the present protest of the members of khetiaksantha.(Assam Police Weekly Intelligence Report No. 36) The dispute between Khetiaksantha and BorElengiSatra came to an end with an amicable decision after a meeting at BelarguriSatra in Lakhimpur. In the meeting some important decisions were taken were taken. e.i. 250 bighas of land to the satradhikar for the maintenance of the satra, 30 bighas of land exclusively for school and allotted remaining land to the disciples of the satra. A management committee was formed to look into the matter of the satra.(Assam Police Weekly Intelligence Report No. 44)

The members of Khetiaksantha of Teok and Ouguri (Sibsagar) resorted to a 24 hour strike in front of the DC's Court, Sibsagar, Jorhat from 22nd August demanding allotment of land in the Ouguri village grazing reserve to the landless peasants.(DSR, Dated 22/8/1979) Some posters were seen with slogans like *Asomar Silpa Unnayanar Swarthat Amul Bhumi Sanskar Karak* in several places of Assam.(DSR, Dated 5/1/1979)

On 6th January, 1979 the members of the Sadao Goalpara Zila khetiaksantha (peasant wing of CP ML) took out procession in Bijni town and shouted slogans demanding settlement on Khas land, issue of periodical pattas against occupied khas land and submitted memorandum to the SDC, Bijni on their demands.(DSR, Dated 9/1/79) On 9th January, 1979 about 200 members/supports of Khagarijan Anchalik Krishak Sabha came out in a procession and assembled in front of the DC's court Nowgong shouting slogans on various local demands and submitted a memorandum to the Chief Minister through the DC.(DSR, Dated 10/1/79) On 10th January, 1979 the members kishan Sabha and other organisations took out a protest rally at Dhalpur, Kamrup and submitted a memorandum on various demands of the peasants.(Assam Police Weekly Intelligence Report No. 2)

During that time The Communist Party of India made progress in forming Kishan Front. The members of KishanSabha increased to 20000, the most of the members of which were peasants. The RCPI also formed as many as 25 Land Cooperative Societies and 21 KrishakPanchayats the members of which consisted of landless peasants. The aims and objects of this move were to secure free distribution of Government lands and surplus tea garden lands to the landless cultivators.(Assam Police Administration report 1958)

Nevertheless, the peasants under the leadership of the communists continued to fight for their demands. The tradition of 'Long March' initiated by Mao-Tse-Tung was replicated in a different form by the peasants of Assam as methods of struggle. In 1953, CPI and RCPI organised a mass kisan deputation to Shillong, then capital of Assam, to place before Assam Assembly. They followed the same method on 14th May, 1965 when hundreds of peasants marched to Shillong in a mass deputation, demanding food and land and demonstrated before the Assembly. After five years on 28th November, 1970 more than 3000 peasants and Khet Mazdoors (agricultural labours) marched to Shillong on foot from various districts of Assam under the leadership of CPI and demonstrated before the Assembly demanding land.(File No.- 131/1978, PHA)

Conclusion:

The landlessness, thus, created an atmosphere where the landless peasants tried to get lands through various measures. The question of survival without cultivable land had become a serious concern for those

peasants. Along with the problems the peasants were also being mobilised by the communist organisations and parties in getting their rights over land and other rights. During the initial years of Assam movement, the question of land in the hands of the illegal immigrants was also an important issue for mobilising the rural masses in favour of the movement. During the Movement thought the peasants' struggle for land came to a halt for some years, it gradually came to the forefront of agrarian politics of Assam and with the emergence of KMSS, landless peasants' has dominated the agrarian politics. And the reality is-

Peasants left landless by the heavy erosion, the changes in the courses of the Brahmaputra's tributaries and by eviction in the name of development and industrialisation can hardly expect that the government would somehow assume responsibility for their rehabilitation.(Gohain 3459-3460).

Notes :

1. The term agrarian radicalism has been adopted from the work of Marshal M. Bouton who while discussing the peasant struggle in South India defined radicalism. He has defined radicalism in the following way-

By radicalism I mean an orientation of action that is 'extreme' with respect to either means or ends...I have stated that an orientation of action is radical if it is 'extreme' with respect to means or ends. Extreme means are those extra legal actions, such as strikes, agitations, or 'land grabs', that are violent or pose direct threat to violence. Extreme ends are those that would fundamentally alter the agrarian economic and structure, especially the control over the use of land and its products. Radicalism oriented to *extreme means only* may (but does not necessarily) result in revolt or rebellion...

2. Statistical Report on general Election, 1967 to the Legislative Assembly of Assam; Election Commission of India. Out of total 126 Indian National Congress(INC) won 73 seats, Communist Party of India(CPI) won 7 seats, Praja Socialist Party (PSP) won, Sanghata Socialist Party (SSP) won 4 seats, Swatantra Party (SWA) won 2 seats, All Party Hill Leaders Congress (AHL) won 9 seats and Independent (IND) won 26 seats.

³Satras (or Satras) are Assamese neo-vaishnavite monasteries. The medieval Ahom and Koch kings donated massive landed estates to many *satras* and other religious institutions. The colonial administration also did not interfere with the properties of these institutions and categorized their landed properties as revenue-free (*la-kheraj*). "These institutions normally leased out land to tenants for cultivation on terms usually not favourable to the latter. However, given their dominance and status the land belonging to them was exempted initially from the purview of land ceiling imposed

in the early fifties" See Sharma, Chandan Kr. (2013).*Krishak Mukti Sangram Samity and its Struggle: The Peasant Assertion in Assam in Social Forces and Politics in North East India* edited by. A. Barua & S. Sengupta. Guwahati: DVS Publishers. pp. 130-176. f.n. 18.

Reference:

Internet :

<http://www.firstpost.com/india/will-pranab-boros-self-immolation-spur-assam-into-land-reforms-1407641.html>

Saikia 2002-2007, Arupjyoti. 'Forest land and peasant struggles in Assam, 2002-2007' in *Journal of Peasant Studies.*; DOI: 10.1080/03066150801983402, URL : <http://dx.doi.org/10.1080/03066150801983402>, 2008. Accessed on September 9, 2016.

Letter from Rupram Sut, a leader of Socialist party to fellow comrade Ajit Kumar Sharma, URL- <https://www.vintageassam.org/ghiladhari-1> Accessed on 19/9/2017.

Books:

Barooh, Nirode K.*Gopianth Bardoloi, 'The Assam Problem' and Nehru's Centre.* Guwahati:Bhabani Print and Publications, 2012. p. 420. print.

Barua, Apurba Kumar. 'Politics of Land Reforms with Special Reference to Land Ceiling' in *Assam: An Outline in Land Reforms and Peasant Movement: A Study of North East India* edited by Atul Goswami. Guwahati :Omsons Publications, 1986. pp. 92-96. print.

Bhrmar. A *Quarterly Assamese Journal* Issue I, Volume-I, 1947. print.

Chowdhury , Md. Abdul Manna. *Rural Landlessness and Institutional Reforms: The Case of Bangladesh Agriculture.* New Delhi: Rawat Publication, 1998. p.21. print.

Gohain, Hiren. 'Land Question in Assam: A Short Note' in *Economic and Political Weekly*, Vol. 41, No. 32 (Aug. 12-18, 2006). pp. 3459-3460. print.

Husain, Monirul. *The Assam Movement: Class, Ideology and Identity.* New Delhi:Manak Publications Pvt. Ltd., 1993. print.

Kalita, Dhanmoni. 'Peasant Economy of Assam During 1948-1952 in the context of Indian Economy With Special Reference to South Kamrup Area' in *Place of Assam in History and Society of India*; Mirza, Kamrup :D.K. Girls College, 2014. print.

Landsberger. (Ed.),HenryA. *Rural Protest: Peasant Movements and Social Change.*London: Tthe Macmillan Press Ltd., 1974. p. 355. print.

Saikia, Arupjyoti. *A Century of Protest: Peasant Politics in Assam since 1900.* New Delhi :Routledge, 2014. p. 295. print.

Saikia, Arupjyoti. *Forests and Ecological History of Assam, 1826-2000.* New Delhi:Oxford University Press, 2011. pp. 330-331. print.

File/ Report/Document/News Paper:

Assam Legislative Assembly Debate; Budget Session; Vol-I, No.15, 1960.

Assam Legislative Assembly, Report on the Select Committee on the Assam (Temporarily Settled) Tenancy Bill 1970, Shillong 1971.
 Assam Police Administration report 1958.
 Assam Police Weekly Intelligence Report No. 2 dated 9th January, 1979.
 Assam Police Weekly Intelligence Report No. 31 Dated July 31, 1979.
 Assam Police Weekly Intelligence Report No. 36 Dated September 4, 1979.
 Assam Police Weekly Intelligence Report No. 44 Dated October 30, 1979.
 Census of 1961, Assam Part.
 DSR, Dated 22/8/1979, ASA.
 DSR, Dated 5/1/1979, ASA.
 DSR, Dated 9/1/79, ASA. Also See-Assam Police Weekly Intelligence Report No. 2 dated 9th January, 1979.
 DSR, Dated 10/1/79, ASA.
 DSR (Daily Situation Report) , Dated 6/8/1979, ASA
 DSR, Dated 4/9/1979, ASA
 2(30)/56-RHR/RHO, Ministry of Rehabilitation, Government of India; NAI.
 File No. 17/114/53 Judicial, National Archives of India (Henceforth NAI)
 File No For 108(1955), Forest Department; ASA.
 File No. PS 121/50, Land Settlement, ASA.
 File No. For 55/56, Settlement of Land in Nowgong Divison, ASA
 File No. CMS. 8/58 Part I; Chief Minister Secretariat; Assam State Archives (Henceforth ASA).
 File No.- 131/1978, PHA, ASA.
 Government of Assam, *Annual Economic Statistics*, 1979-1980, Chapter 4, Section 4.9.0
Hindustan Times. Dated 25-5-1955
 Letter from Secretary, Revenue Department, Government of Assam, June 4 1965, File No. RSS/152/69/5 3, 30 May 1969, APCC papers, NMML, New Delhi.
 Speech By Hareswar Das, Revenue Minister Government of Assam, 4 July, 1957, ALAP
The Assam Gazette, Extraordinary Edition 10 December 1971
Times of India. Dated July 13, 2015. Also See- Socio-Economic and Caste Census, 2011, Government of India.
World Agricultural Census 1970-1971; Assam; Directorate of Statistic and Economics, Government of Assam; 1975.

WOMEN AND ACCESS TO PLACES OF WORSHIP : A STUDY OF THE INDIAN SCENARIO

Arpita Das
 Asst. Prof. Dept. of Political Science
 Pragjyotish College, Guwahati, Assam, India

Abstract :

Women are constantly fighting a battle for equality. Gender inequality still survives in it's grandeur through various sources, one of them being religion In India, the issue denial of women in some holy places are raising serious concerns and different social activists and feminist groups are seen expressing deep concerns over the issue of such denials so much so that they are found approaching the doors of justice .they have questioned the word tradition which seems to substantiate the denial of women which to them is nothing but a patriarchal armour to retain the primordial position of men in society even in the footsteps of god. Recently, women's right activists have united to challenge the restrictions imposed on women with regard to entering places of worship. this phenomenon is not restricted to a single religion. Hindu temples, Muslim mosques and dargahs and even some Christian churches limit the access of women.

These age-old customs are backed by a reasoning that presumes that women are somehow impure, or second-rate citizens. Most shrines cite menstruation as the ground on which the entry of women is limited, implying that a natural biological process renders a woman unworthy of the right to worship. Women activists have raised a furore in Indian courts, asserting that this ban is

arbitrary, unconstitutional and in violation of their fundamental rights. The paper tries to analyse the validity of such denial as to why women are denied access to many places of religious worship as well as identify some of the religious hotspots in India where women entry is denied.

Keywords: gender, patriarchy, feminists, activists, sacred sites.

Introduction:

There is no chance of the welfare of the world unless the condition of women is improved. It is not possible for a bird to fly on one wing” were the thoughts of one of the greatest sons of India, Swami Vivekananda.

Women since ages has been perceived as the second sex-feeble, inferior, fragile dependent; the vulnerable lot., of being a woman the notions of gender simply projects her having four dimensional roles-as a daughter, wife, housewife (homemaker), and mother..ironically this status is almost fixed and well defined in most all the societies. This perception of women portrays her as the epitome of private places thereby restricting her to the public domain. Such an attitude is a stark manifestation of gender inequality which also upheld the superior position of men in society.. it needs to draw attention of the fact that Gender inequality is one of the most prominent embodiments of social inequality. This is even enforced by religious forces in the semblance of various customs, practices, traditions, or restrictions.

India being such a diverse country was influenced tremendously by the various religious practices of different religions. Some of them placed restrictions on women; some forbade certain social classes or castes from practising particular professions, etc. Religious practices and customs significantly mould the social life of any nation.

Women have been denied access into religious places for centuries. The notions of pollution and purity have crept in the process of socialisation so much so that women particularly according to Hindu traditions are considered as impure during the menstruating cycle. The notion of impurity penetrates so deep that most religious [places have denied the entry of women in those sacred sanctum. This however is not only confined to Hinduism alone but other religious communities

also impose such restrictions. The tradition of no female entry in some religious places has been validated with the help of social tools called customs, traditions, and cultures concepts of celibacies to mention a few. The concept of patriarchy which is based on the premise that women are inferior and impure is a primary determinant in the subordinate status of women and its followed up consequences in terms of denial of their rights and access to many public spaces including holy ones. Again particularly in terms of holy places, the perception of getting polluted and also the fear of being seduced by women also stands in the way of women access to many religious places.

Places of religious significance in India where entry of women is denied:

Following are places where women entry to public places of worship; is denied.

Sabarimala Temple Kerala:

A famous Hindu temple dedicated to Lord Ayyappa who is a celibate deity. Only girls below the age group of 10 years of age and women above the age group of 50 are allowed entry.

Shani Shingnapur Temple (Maharashtra):

A temple in Maharashtra where women are banned from entering its inner sanctum to offer prayers. This practice is believed to be 400 years old and is based on Hindu customary beliefs.

Trimbakeswar Shiva Temple (Maharashtra):

Which allows women to pray inside the inner sanctum of the temple for an hour only if they wore wet cotton or silk clothes while offering prayer in the core area. This imposition of conditions is viewed as an echo of the **patriarchal system** which was keen to retain male dominance in the society and discriminate women from public space and places of worship. These conditions though superficially allowed women entry but are actually designed to prevent it.

Haji Ali Dargah (Maharashtra):

Where women were prohibited entry in the sanctum sanctorum of the Dargah. It is believed that allowing women near the tomb of a male saint would be a grave sin in Islam.

Patbausi Satra Assam :

Which was founded by Srimanta Sankardev where women are denied entry into the satra on the ground that women

who menstruate are unclean, which pose a threat to the purity of the satra.

Kartikeya Temple-pushkar:

Entry of women is denied, based upon the mythological belief that women might get cursed and be transformed into stone by Lord Kartikeya who got furious over Lord Indra for distracting his meditation. Besides these there are also some other places of religious significance in India where women are denied equality. These are Jain temple, Gunawan, Madhya Pradesh; Nizamuddin Aulia, Delhi; Shreeanabhaswamy temple, Kerala.

Some observations:

This form of restrictions upon women is a clear example of how strands of patriarchy operate at various levels in our society not even barring gods. These practices not only undermine the role of women but also affixes a secondary status to women.. Patriarchal values have conveniently carried on with tradition that subjugates women, snatches their identity and smashes their self-esteem. In a nutshell, bad traditions have been given a strong push for centuries by this patriarchal (male-centric) society in a bid to maintain their upper hand and dominance. This imposition of conditions is viewed as an echo of the **patriarchal system** which was keen to retain male dominance in the society and discriminate women from public space and places of worship. These conditions though superficial allowed women entry but are actually designed to prevent it.

Therefore, the idea of “purity” or “impurity” should not be and cannot be associated with some biological processes of woman body. Thus there is the need to crumble down those practices and customs backed by religious beliefs which defend patriarchy. The concept for equality will remain a distant dream until and unless a cleaned and unbiased generation is evolved through a vicious process of socialisation which promotes no gender stereotype roles.

References :

- Adams, Carol J. and Lori Gruen, eds. *Ecofeminism: Feminist Intersections with Other Animals and the Earth*. New York and London: Bloomsbury, 2014. Print.
- Agrawal, Arun and Clark C. Gibson, eds. *Communities and the Environment: Ethnicity, Gender, and the State in Community-Based Conservation*. Rutgers University Press, 2001. Print.
- Agarwal, Bina. *Gender and Green Governance: The Political Economy of Women's Presence Within and Beyond Community Forestry*. Oxford and New York: Oxford University Press, 2010. Print.
- Alaimo, Stacy and Susan Heckman, eds. *Material Feminisms*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2008. Print.
- Hackett, Charles D (Ed.) : *Women of the Word: Contemporary Sermons by Women Clergy*. Susan Hunter Publishing Co., Atlanta GA. # 392. [MINISTRY; WORSHIP]. 1985.
- Holm, Jean (Ed.) : *Women in Religion*. (Themes in Religious Studies.) Pinter Publishers, New York NY. # 1806. [WORLD RELIGIONS]. 1994.