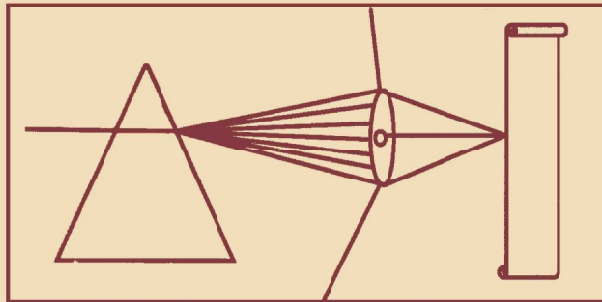


ISSN 2229-7537

THE PRISM

A Peer-Reviewed Journal

Vol. 15 October, 2023



Annual Bilingual Journal
of

Mahatma Gandhi College

Lalpur, Purulia, West Bengal

THE PRISM

A Peer-Reviewed Journal

THE PRISM

ISSN 2229-7537

A Peer-Reviewed Journal

Volume 15 October, 2023

Annual Bilingual (English & Bengali) Journal
of

Mahatma Gandhi College

Lalpur, Purulia

THE PRISM

Vol. 15, October, 2023

Journal of Mahatma Gandhi College
Lalpur, Daldali, Purulia- 723 130, West Bengal, India
Contact : + 91 94342 46198
E-mail : prismmgc@gmail.com

Editorial Board

Editor in Chief:

Sri Thakurdas Mahato Assistant Professor in Bengali

Members of Editorial Board:

Smt. Soma Lohar Assistant Professor in English

Dr. Abhijit Ghosh Assistant Professor in Economics

Dr. Apurba Gorai Assistant Professor in Sanskrit

Dr. Kalyan Senapati Assistant Professor in Chemistry

Advisory Board:

Dr. Nachiketa Bandopadhyay Registrar, SKB University, Purulia

Dr. Santi Kundu Principal, M.G. College, Lalpur

Dr. Narugopal Dey Dean of Arts, SKB University, Purulia

Dr. Milon Kanti Satpathi Prof. H.O.D. Dept. of Bengali, SKB University, Purulia

Dr. Apurba Saha Prof. Dept. of English, SKB University, Purulia

Dr. Rajkumar Modak Prof. H.O.D. Dept. of Philosophy, SKB University, Purulia

Dr. Birbal Saha Prof. H.O.D. Dept. of Education, SKB University, Purulia

Cover Design : Prof. Rahul Chakrabarti

Date of Publication : 2nd October 2023

Publisher : Teachers' Council, Mahatma Gandhi College, Lalpur, Purulia

Printed at : Kabitika, Midnapore. Mob : +91 98321 30048

Price : 500.00 \$ 15

Editorial

On the eve of publication of the 15th volume of our 'The Prism' the editorial board seeks the opportunity to thank all concerned, especially our peer Reviewers for the onus they have born in reviewing the articles. We also thank all our contributors for the faith they have kept in us.

Like all previous volumes this one too is characterized by such heterogeneity as it could be regarded to have patronized wide variety of disciplines and approaches. Our editorial board is working on how the approaches, in spite of us encouraging the existance of many disciplines, could be considerably homogenized. We think it will be a good idea if we could publish different volumes of 'The Prism' for different streams. But prior to undertaking such a venture the Editorial Board needs to procure permission from the National science library to avoid any legal complication that may crop up afterwards.

We are sincerely planning to start alongside an electronic version of 'The Prism' with a numbers of segment in order to reach a bigger audience. Now soft copy of 'The Prism' is available in our college website. As members of the Editorial Board of 'The Prism' we are looking out for suggestions from our readers. For any type of correspondence readers are requested to use our email id.

We find it to be the right occasion to thank the college authority for its persistent support towards the college Journal. We hope that we shall continue to have this patronage in future.

Thank you all

Members of Editorial Board

2nd October, 2023

Mahatma Gandhi College, Purulia

THE PRISM

Vol. 15, October, 2023

Our Contributors

1. Goutam Roy, Poet and Assistant Teacher, Babugram Sammilani High (H.S) School.
2. Bibhash Nayek, Asst. Professor, Dept. of Bengali, Chitta Mahato Memorial College, Jargo, Purulia.
3. Dr. Apurba Gorai, Asst. Professor, Dept. of Sanskrit, M.G. College, Lalpur, Purulia.
4. Joydeb Dutta, Asst. Professor, R.C. College, Laulara, Purulia.
5. Arpita Ghosh, Asst. Professor, Dept. of English, R.C. College, Laulara, Purulia.
6. Dr. Biman Mukherjee, Asst. Professor, Dept. of Sanskrit, Santaldih College, Purulia.
7. Sushovan Dey, Asst. Professor, Dept. of Philosophy, M.G. College, Lalpur, Purulia.
8. Soma Lohar, Asst. Professor, Dept. of English, M.G. College, Lalpur, Purulia.
9. Kallol Debnath, Asst. Professor in W.B.E.S., Dept. of Pol. Science, Chunaram Gobinda Memorial Govt. College, Purulia and Research Scholar, S.K.B.University, Purulia.
10. Srikanta Hazra, Research Scholar, Central Sanskrit University, New Delhi.
11. Sasikanta Majhi, Asst. Professor, Dept. of Pol. Science, M.G. College, Lalpur, Purulia.
12. Dr. Kalyan Senapati, Asst. Professor, Dept. of Chemistry, M.G. College, Lalpur, Purulia.
13. Dr. Nivedita Dinda, SACT-1, Dept. of Bengali, Raghunathpur College, Purulia.
14. Purnima Mahato, SACT, Santaldih College, Purulia and Research Scholar, R.K.D.F. University, Ranchi.

15. Swagata Biswas Mondal, Research Scholar, Dept. of Bengali, RKDF University, Ranchi.
16. Mousumi Mondal, Research Scholar, Dept. of Bengali, S.K.B.University, Purulia.
17. Debasis Rakshit, Research Scholar, Dept. of Bengali, S.K.B.University, Purulia.
18. Adarsha Kumar, Research Scholar, Dept. of Bengali, S.K.B.University, Purulia.
19. Paresh Ch. Mahato, Research Scholar, Dept. of Bengali, Kazi Nazrul University.
20. Bindeswar Tudu, Research Scholar, Dept. of Bengali, Jadavpur University, kolkata.
21. Nabin Das, Asst. Professor, Dept. of Bengali, Kashipur M.M. College, Purulia.
22. Ramanath Mahato, Research Scholar, Dept. of English, S.K.B.University, Purulia.
23. Sumana Mahato, Research Student, Dept. of English, S.K.B.University, Purulia.
24. Somenath Mahato, Research Scholar, Dept. of English, S.K.B.University, Purulia.
25. Susmita De, Research Scholar, Dept. of English, S.K.B.University, Purulia.
26. Debapriya Sarkar, Research Scholar, Dept. of English, S.K.B.University, Purulia.
27. Mousumi Kundu, Research Scholar, Dept. of English, S.K.B.University, Purulia.
28. Arif Ansari, Research Scholar, Dept. of English, S.K.B.University, Purulia
29. Subham Mallick, Independent Research Scholar.
30. Surabhi Sarkar, Research Scholar, Dept. of Pol. Science, S.K.B.University, Purulia.
31. Gita Baral, Research Scholar, Dept. of Education, S.K.B.University, Purulia.
32. Dr. Partha Ghosh, Asst. Professor, Dept. of Education, Bankura University
33. Koyel Raha, Research Scholar, Dept. of History, S.K.B.University, Purulia
34. Sabyasachi Patra, Research Scholar, Dept. of Bengali, S.K.B.University, Purulia.
35. Dr. Gourisankar Nag, Professor, Dept. of Pol. Science, S.K.B.University, Purulia.

THE PRISM

ISSN 2229-7537

A Peer-Reviewed Journal

Volume 15 October, 2023

Contents

সময় ও সমকাল সচেতন কবি দিলীপ বন্দ্যোপাধ্যায়
গৌতম রায় 13

সাম্রাজ্যবাদী আগ্রাসন ও সাংস্কৃতিক বিপন্নতা :
প্রসঙ্গ সৈকত রক্ষিতের নির্বাচিত ছোটগল্প
আদর্শ কুমার 26

রঙ্গজগতে অহল্যাভূমির লোকসমাজ
ড. নিবেদিতা দিন্দা 39

মহাপ্রথিতা দেবীর নির্বাচিত ছোটগল্পে
অভুক্ত মানুষের চিরন্তন লড়াইয়ের এক বাস্তব আখ্যান
বিন্দেপ্তর টুডু 48

তারারক্ষর বন্দ্যোপাধ্যায়ের ছোটগল্পে প্রকৃতিবাদের প্রয়োগ (নির্বাচিত)
দেবশীষ রক্ষিত 63

অচিন্ত্যকুমার সেনগুপ্তের উদ্যত খড়্গ : নেতাজী সুভাষচন্দ্র বসুর দেশপ্রেম
মৌসুমী মণ্ডল 73

আল মাহমুদের গল্প : যৌনতার নন্দিত বাগান
স্বাগতা মণ্ডল বিশ্বাস 86

আধ্যাত্মিক ভাব ও চেতনার মন্বয়দ্যুতি : প্রসঙ্গ রবীন্দ্রনাথ ঠাকুরের কবিতা
পরেণ চন্দ্র মাহাত 97

কালু রায়ের গীত
সব্যসাচী পাত্র 109

আদিবাসী উন্নয়ন : সমস্যা ও সমাধানের ভাবনা
শশীকান্ত মাঝি 115

বৈদিককালে কৃষিব্যবস্থার স্বরূপ
ড. অপূর্ব গরাই 127

চতুর্বর্গের প্রাসঙ্গিকতায় গীতা ভাবনা ও একটি সমীক্ষা
ড. বিমান মুখার্জী 133

আত্মসাক্ষাৎকারে সমাধি : পাতঞ্জল যোগ ও অদ্বৈতবেদান্তমত সমীক্ষা
সুশোভন দে 137

কবি : লোকায়ত দর্পণে, সংস্কৃতির অন্বেষণে
বিভাষ নায়েক 157

উচ্চ মাধ্যমিকস্তরে বয়ঃসন্ধিকালীন শিক্ষার্থীদের মূল্য সংকট সমস্যার অধ্যয়ন
শ্রীকান্ত হাজারা 168

বাঙালির পরিচয় স্বন্ধানে অতুল সুর
নবীন দাস 183

The Role of Education in facilitating E-Learning Ensuring Accessible
Teaching Learning For All in The 21st century Education system in India
Gita Baral, Mr. Rajarshi Roy Chowdhury & Dr. Partha Ghosh 199

Women Empowerment : Role of Education in Purulia
Purnima Mahato 220

Socio Cultural Perspective of the
Kharia-Sabars of Purulia District, West Bengal
Joydeb Dutta 232

In Search of Sister Nivedita's Perception of India
Shri Kallol Debnath, Dr. Gouri Shankar Nag 243

Vice of Child Marriage: Its Impact
on Indian Women and the Need for Action
Surabhi Sarkar, Dr. Gouri Sankar Nag 254

Impact of Folktales on English Language Learning: An Experimental
Study at Rural Primary School in Purulia
Ramanath Mahato 268

Homoerotic Friendships and Normative Marriages: A Queer
Study of Virginia Woolf's Mrs. Dalloway
Sumana Mahata 280

Sorrow amidst the joy of Durga Puja: A study of the myth of Hudur
Durga and its impact on the Santhal Community
Somenath Mahato 296

Why Do Languages Die?
Susmita De 304

Poetics of queer death in Andrea Gibson and Richard Siken
Arpita Ghosh 310

Negotiating Cultural Incongruity of East and West in Preeti Shenoy's
When Love Came Calling
Mousumi Kundu 318

Reincarnation of Women in Trisha Das's Ms Draupadi Kuru:
After the Pandavas
Soma Lohar 330

Exploring the Relationship of Thanatophobia and
Sacrifice in Girish Karnad's Yayati
Arif Ansari 337

Pseudocyclic IBXs- A Mini Review
Kalyan Senapati 349

Study of Partition: Perspectives of the youth without family history of
partition consequences
Debapriya Sarkar 364

Rebel of 'Other West': The Role of Sarala Behen in Social and
Political Movements in India
Koyel Raha 372

Uncle Podger and Harshabardhan-Gobardhan:
A comparative study in the light of characteristic-trait-resemblance and
display of humour, reflecting their respective creators- Jerome K. Jerome
and Shibram Chakraborty in the same mirror
Subham Mallick 385

সময় ও সমকাল সচেতন কবি দিলীপ বন্দ্যোপাধ্যায়

গৌতম রায়

কবি অধ্যাপক দিলীপ বন্দ্যোপাধ্যায় তাঁর কবিতার জার্নি ১৯৮৫ সাল থেকে আজ পর্যন্ত অব্যাহত, অর্থাৎ দীর্ঘ ৩৭ বছরের বেশি এই কাব্য সাধনায় তাঁর কবিতার যে প্যানোরামিক ভিউ পাওয়া যায়, তাতে সমাজ দেশ কাল রষ্ট্র প্রভৃতি মানুষ তো আছেই বরং মানুষের রক্ত মাংস শরীর অপেক্ষা মন ও মননের সুখ্যাতিসূক্ষ্ম স্নায়ু স্পন্দনকে তুলে ধরতে পারার সার্থক সক্ষমতা উপলব্ধি করা যায়। তাঁর অনেক কবিতাই একটা গল্প কাহিনি দিয়ে উপস্থাপিত হলেও কবিতার ঠাস বুননের কাব্যিক স্বাদুতাগুণে গল্প কাহিনি কবিতাকে প্রতিষ্ঠা পেতে সাহায্য করেছে, ঠিক যেমন হিমালয় উচ্চ অবস্থান করলেও মেঘ এসে পর্বতকে আলিঙ্গন করে এবং তারপর পর্বতকে আচ্ছন্ন করে ঘটে বৃষ্টিপাত অর্থাৎ এখানেও কাব্যিক বৃষ্টিপাতে কাহিনি নয়, কবিতাই প্রথম প্রতিপাদ্য হয়ে উঠেছে। তাঁর কবিতায় অধ্যাপকীয় পাণ্ডিত্য কিংবা প্রকরণকে অকারণ জটিল করে কবিতাকে দুর্বোধ্য করার কোন প্রয়াস কোথাও দেখা যায় না। বরং কবিতার সেন্ট্রালভিস্টা থেকে কবিতার গুলমার্গে প্রবেশ করে এক সরস মুক্ততা পাঠককে বারবার তাঁর কবিতায় নিবিষ্ট করতে বাধ্য করেছে। কবিতার বিষয়বস্তু উপস্থাপনে উজ্জীবক হিসেবে কাজ করেছে গ্রামবাংলার জনজীবন এবং পাশাপাশি নাগরিক জীবনের জটিলতাও গুরুত্ব পেয়েছে তাঁর কবিতায়। পুরুলিয়ার ভূমিপুত্র হিসেবে আঞ্চলিক ঝাড়খণ্ডী উপভাষার পাশাপাশি মান্য চলিত ভাষা— দুই ভাষাকেই কাব্যে সার্থকভাবে প্রয়োগ করেছেন। বরং কোথাও কোথাও নাগরিক ভাষার সঙ্গে আঞ্চলিক ভাষাকে মিশেল দিয়ে এমন চাতুর্যের সঙ্গে প্রয়োগ করেছেন যা কোথাও জোর করে ঢুকানো হয়েছে বলে মনে হয় না, মনে হয় এই প্রয়োগ সঠিক এবং যা কাব্যিক সুসমা বৃদ্ধি

করেছে।

রাজ আভিজাত্য এবং রাজ ডেকোরামের জন্য মহাভারতের কুস্তী কৰ্ণইত্যাদির চরিত্রগুলির যে মানবিক মহাসাগরের দীপ্তিটি বারে বারে উপেক্ষিত হয়েছে তা কবি দিলীপ বন্দ্যোপাধ্যায় ‘কুস্তীকে কৰ্ণ’ এবং ‘কৰ্ণকে কুস্তী’ এই দুটি কবিতায় খুব স্মার্টলি তুলে ধরেছেন এবং রাজধৰ্ম অপেক্ষা মানবধৰ্মই শ্রেষ্ঠ তাকে প্রতিষ্ঠা করেছেন, যেখানে মহাভারতের খাণ্ডবদহন থেকে সমকালে ঘটে যাওয়া ঘটনা যেমন গোধরার ট্রেন জ্বালানো, দুষ্কৃতিদের দ্বারা লাগানো আগুনে মিশনারি স্টেনের অগ্নিদণ্ডে মৃত্যুর বিষয়ও প্রাসঙ্গিক অনুসঙ্গ হিসেবে গুরুত্বপূর্ণ ঘটনা এসে গেছে। ‘গ্রেগর-২০২০’ কাব্যগ্রন্থের ‘যুদ্ধ’ কবিতায় কবি লিখেছেন, ‘যুদ্ধে কেউ জেতে না, বিজয়ী বিজিত দুই পক্ষই হেরে যায়, কেউ শক্তিতে কেউ মানবিকতায় মনোবলে। একমাত্র যুদ্ধই অমর। যুদ্ধের মৃত্যু নেই। মুর্ছা আছে শুধু।’ এমন একটি ধ্রুব সত্য কথাকে কাব্যিক সুবিন্যাসে তুলে ধরতে সক্ষম হয়েছেন কবি দিলীপ বন্দ্যোপাধ্যায়। কবির কালানুক্রমিক প্রকাশিত কাব্যগুলি নিয়ে পুঙ্খানুপুঙ্খভাবে আলোচনা করলে কবিকে বৃক্ষ দিয়ে বৃক্ষ দিয়ে আরও ভালোভাবে পাওয়া যাবে বলে এবার সে কাজে প্রয়াসী হওয়া যাক।

কবির ২১ বছরের তরতাজা তারুণ্যে প্রকাশিত হয় প্রথম কাব্যগ্রন্থ ‘গাঁয়ের নাম পরব’ (১৯৮৫)। বাংলায় প্রচলিত একটি প্রবাদ আছে ‘বারো মাসে তেরো পার্বণ’ এই প্রবাদকেই সত্য করে তুলে ধরতে গিয়ে কাব্যগ্রন্থের নাম রাখলেন ‘গাঁয়ের নাম পরব’। সাধারণত নব্য তারুণ্যে প্রেমের কবিতার সিরিজ পাবো এটাই স্বাভাবিক। কিন্তু তা না হয়ে ‘পদাদিক কবি’ সুভাষ মুখোপাধ্যায়ের মতো মোরাম মাটির ফসল নিয়ে কবি আবির্ভূত হলেন প্রাণের ঝাড়খণ্ডী উপভাষায় ‘গাঁয়ের নাম পরব’ এর মাধ্যমে। দেশে দেশে কালে কালে নদীকে কেন্দ্র করে গড়ে উঠেছে সিন্ধু সভ্যতা, মেসোপটেমিয়ার সভ্যতা, মিশরীয় সভ্যতা, গাঙ্গেয় সভ্যতা ইত্যাদি। কবির প্রথম কয়েকটি কাব্যগ্রন্থে নদী সভ্যতার বিকাশ, বিস্তার তার সুখ সমৃদ্ধি সংকটকে কেন্দ্র করে কবিতা সৃষ্ণের কাজটি করেছেন। ‘নদীর নাম সুখ’ এবং ‘হারান্যা’ এই দুটি কবিতায় নদীকে কেন্দ্র করে সুখ দুঃখ সমৃদ্ধি আবর্তিত হয়েছে। উপনিবেশিক নাগরিক সংস্কৃতির আগ্রাসন গ্রাম বাংলার মাটির বনজ আরণ্যক সংস্কৃতির জীবনযাত্রা প্রাকৃতিক ভারসাম্য বিঘ্নিত করে ‘সুখ’ ও ‘পরব’ দুটোকেই বিনষ্ট করেছে, তা উপরের উল্লিখিত দুটি কবিতায় সার্থকভাবে তুলে ধরেছেন। ‘নদীর নাম সুখ’ কবিতার এক জায়গায় লিখেছেন, ‘এই ঠিনে একটি লদী ছিল/উটর নাম ছিল ‘সুখ’,/তুমরা দেখ নাই বাবু, হামি দেখেছি।/এই

ঠিনে একটা গাঁ ছিল/গাঁটার নাম পরব, তুমরা দেখ নাই আজ্ঞা, হামি দেখেছি।’ গ্রাম্য জীবনের মর্মবেদনা হয়ে উঠেছে তাঁর কবিতার বিষয়বস্তু। তখন মানুষ মানুষই ছিল, ছিল না ফানুস। এই সারল্য এবং দীপ্ততা যুগপৎ উচ্চারিত হয়েছে ‘লদীর নাম সুখ’ কবিতায়। নদীর সঙ্গে মানুষের ওতপ্রোত সম্পর্ক মানুষের স্বপ্ন সাকার করতে বাঁচা মরা সমৃদ্ধি এই সব কিছু যুক্ত থাকে নদীর সঙ্গে। ‘হারান্যা’ কবিতায় হারান্যার জবানিতে লিখিত হয়েছে সেসব বিষয়। নদীর জল শুকিয়ে গেলে একসময় ক্যানেল আসার সংবাদে সন্তানহারা পিতার স্বপ্ন সজীব হতে চেয়েছে। হত সন্তানকে ফিরে পাওয়ার জন্য পথ চেয়ে বসে আছেন শোকজর্জর পিতা। ‘হামদের গাঁয়ে ক্যানেল আইবেক গো/ক্যানেল আসবেক/তখন আর চাষের কষ্ট নাই রইবেক/দিন রাইত জল চইলব্যাক, ছলছলাব্যাক ক্ষেতগুলান—/আর ফুইট আর ডিংলা, ঝিঙা আর পোরোল/সাঁওতালডিহের হাটে নাই বিকাব্যাক ত দিব চালাই ভজুডি /তদিন বোধ হয় হামার বড় ছোয়াটা ঘুইরব্যাক/চাষ লালালে এ:, বল্লেই হল্য মর্যেছে ?/হামি নিজের চোখে যে স্পেপুন দেখেছি। ছোয়া হামার বাঁচ্যে আছে।’

পরবর্তীকালে রচিত ‘এক মলিন খই’ (২০১২) কাব্যগ্রন্থের অন্তর্ভুক্ত ‘নদী’ কবিতাটিও এখানে উল্লেখ্য। এই কবিতায় অকপট সারল্য ও সততা কবিতার বুননকে ঘনজমাট করেছে। নদীর প্রবাহমানতা নিরবিচ্ছিন্ন, যা গেছে তা আর ফিরে না। সূতরাং তার কাছে কবচকুগুলহীন, অঙ্কহীন চলে যাওয়া যায়, যেমন মায়ের কাছে যাওয়া যায়। আমাকে শূন্য করে পূর্ণ করে সে গেছে। অথচ রোজ তাকে দেখি ছল ছল করে বইছে। সে যায় আর, সে যায় না। তাই নদী ছাড়া আর কারও কথা ভাবতে শিখিনি আমি যার কাছে কবচকুগুলহীন, অঙ্কহীন চলে যাওয়া যায়।’ কবি দিলীপ বন্দ্যোপাধ্যায় নিজস্ব চণ্ডে তুলে এনেছেন লোকায়ত ভুবনের চিত্রকল্প, সময়ের অস্থিরতা অথবা নিসর্গ ভুবন নিজস্ব ইজেল বা ক্যানভাসে যার মধ্যে একটা সার্বজনীন আবেদন থাকে। কল্পচিত্র বা চিত্রকল্প রং তুলির টানের সীমানা ছাড়িয়ে একটা সার্বজনীন আবেদন সৃষ্টি করে এখানে কবির কাব্যিক মুহূর্ত।

কবিতার বহুমাত্রিকতার খোঁদিত চিহ্ন রেখেছেন বহু কবিতায় কবি দিলীপ বন্দ্যোপাধ্যায়। ১৯৮৯ সালে প্রকাশিত ‘বাসক লিপিকা’ কাব্যগ্রন্থের অন্তর্ভুক্ত ‘শিবানী’ কবিতাটি তারই প্রকৃষ্ট উদাহরণ। ‘বাটতে বাটতে হলুদ হল মন/এগিয়ে এলে পুঁইলতা, বাছুর/এক হলুদ দুই হলুদ তিন হলুদে-থির হ তুই/ভাত ফুটেছে ভাত ফুটেছে দুপুর

এল ঐ—/গুটিয়ে যাচ্ছে কুলগাছ, কুল গাছের ছায়া আর চুল/গুটিয়ে যাচ্ছে শিবানী, মাটির দিকে তার দৌড়।/মাটি কি আয়না?’ হলুদ-পবিত্রতা শুদ্ধসত্ত্বের প্রতীক। এই পবিত্রতা অনুশীলন করতে করতে মন শুদ্ধসত্ত্ব হয়ে ওঠে। ‘গুটিয়ে যাচ্ছে কুল গাছ, কুল গাছের ছায়া আর চুল/গুটিয়ে যাচ্ছে শিবানী, মাটির দিকে তার দৌড়।’ —কি সুন্দর ভাবনা? কি সুন্দর চিত্রকল্প। শিবের ঘরনী শিবানী, গিরিরাজ হিমালয় কন্যা। একটু লক্ষ্য করুন গঙ্গা নিজ ধর্মে উৎপত্তি স্থল থেকে ক্রমে ক্রমে নিম্নগামী, পর্বত থেকে মাটির দিকে তার দৌড়। যার সুফল গঙ্গা বিধৌত সমভূমি। কর্ণজীবী শিবও যেখানে ফলান গণেশ, কার্তিক, লক্ষ্মী, সরস্বতীর মতো সুফল সন্তানদের, যারা বেড়ে ওঠে ঘরে ঘরে। আর এই মাটিতো আয়নাই যেখানে অতীত থেকে বর্তমানকে চেনা যায়। নয়ের দশকে বসে লেখা এ এক বহুমাত্রিক কবিতা।

সত্ত্বের দশক থেকে কবিতার যে ভাঙা-গড়া শুরু হয়েছিল তার চরম উৎকর্ষতা দেখা দেয় ৯০ এর দশকে। দিলীপ বন্দ্যোপাধ্যায়ের ‘বাসক লিপিকা’ কাব্যগ্রন্থ তারই প্রকৃষ্ট উদাহরণ। কবিতা যে মননের চর্চা তার উৎকর্ষতা ধরা পড়েছে কবি দিলীপ বন্দ্যোপাধ্যায়ের কলমে। নাগরিক মহানাগরিক জটিলতা নেই কবিতার বিষয়বস্তু, শব্দচয়নে। অথচ হালফিল কবিতার গতি টেম্পোটাকে ধরতে পেরে তাকে যোগ্য কবি হিসেবে এগিয়ে নিয়ে চলেছেন কবি দিলীপ বন্দ্যোপাধ্যায়। এই কাব্যের এমনই আরো একটি বহুমাত্রিক নিটোল কবিতা ‘গেনি বউ’। ভেসে যাচ্ছে ঝাঁক ঝাঁক পাতা, কে কার, কে কার,/জালে মরা বটপাতা-বটপাতার গায়ে সিঁথি/ঐ গেনি বৌ ভেসে যাচ্ছে ঘর/ঘরে আছে সজনে পাতা, বাতাস-ঘর ডাকে।/ঘরের হাতে বাঁশি।’ এই বিশ্ব ব্রহ্মাণ্ডের বৃহত্তর কাছে আমিত্ব দিয়ে যে পকেট বানাচ্ছি আমরা, বানাচ্ছি ঘর তাও কালের বিনাশ ধর্মে একদিন ভেসে যায় মরা বট পাতার মত গেনি বৌ সিঁথিতে এয়োতি চিহ্ন নিয়ে। কালের ধর্ম অমোঘ প্রত্যাবর্তন, যে যে নিয়মে সজনে পাতার টানে অর্থাৎ সারফেস টেনশনে (পৃষ্ঠটানে) ঘরে ফেরা, কেননা ঘরের হাতে বাঁশি। বংশীধবনি শ্রবণে কুঞ্জে ফেরা। মাটিতে ফেরা। পৃথিবীর বিজ্ঞান ধর্ম কাজ করেছে এখানে।

কবি দিলীপ বন্দ্যোপাধ্যায়ের অন্যতম শ্রেষ্ঠ কাব্যগ্রন্থ হল ‘বাসক লিপিকা’। বসুন্ধরাগঙ্গী কবিতার প্রকৃষ্ট উদাহরণ হল ‘কৃষি মঙ্গলকাব্য’-এর অন্তর্ভুক্ত ‘সৃষ্টি তত্ত্ব’ কবিতা। আদি কথাবস্তু থেকে উত্তর কথাবস্তুতে কৃষি সভ্যতার ক্রমবিকাশ এবং নগরায়ন থেকে শিল্পায়ন যার ফলশ্রুতি ক্রমে ক্রমে কৃষি সভ্যতার বিনাশের যে ভয়াবহ রূপ কবি

পংক্তিতে পংক্তিতে উপস্থাপন করেছেন একজন সময় সমকাল সচেতন কবি হিসেবে তা উচ্চ প্রশংসার দাবি রাখে। সত্যতার অস্তিত্বের সংকটকে কবি উৎকীর্ণ করেছেন এই কাব্যের পংক্তিতে পংক্তিতে আজ থেকে ত্রিশ বছর আগের লেখা কবিতা গুলিতে। ‘উত্তর কথা বস্তু’ কবিতায় কবি লিখেছেন, ‘যখন রক্তে ভেসে যাচ্ছিল আমাদের মা/ মায়ের উরু পা গোড়ালি বেয়ে রক্ত/বেয়ে যাচ্ছিল ভাবি কালের দিকে/ভোরে উঠছিল গোম্পদ, ম্যানহোল আর অশ্বখ কোটর/সেই মুহূর্তে আমাদের পুনর্জন্ম হয়েছিল/ কারো রাস্তায় কারো চাতালে/কারো ছায়ায় কারো রোদ্দুরে/আমরা সমবেত স্তম্ভতায় জেনে নিয়েছিলাম মৃত্যুর রং।’ পড়ার পর বৃন্দ হয়ে বসে থাকতে হয় এই কবিতার সর্বব্যাপী বিস্তারের কাছে। এ বিষয়ে শক্তি চট্টোপাধ্যায়, ভাস্কর চক্রবর্তীকে ছাড়িয়ে যায়। এ কবিতার অস্তিত্ব সংকটের উৎকীর্ণ ভাষ্যে। ‘উপসংহার’ কবিতাটি একটি নিটোল বিশুদ্ধ কবিতা। কবিতায় অতি কখন মানায় না, কবিতা মিতবাক শিল্প- তার স্বাক্ষর এই কবিতাটি— ‘এখন বৃষ্টি পড়ে/আমরা ভিজি/এখন পাতা পড়ে/আমরা কুড়োই/এখন গাছ পড়ে/আমরা করাত কুড়ুল নিয়ে এগিয়ে যাই।’ প্রকৃতি বিনাশের বিভীষিকাময় রূপটি স্বল্পকথায় তুলে ধরে, কাল সমকাল সচেতন বলে নিজেকে প্রতিষ্ঠিত করলেন কবি।

কবি দিলীপ বন্দ্যোপাধ্যায়ের ‘ভাত ও ভিতের উপকথা’ কবিতায় ১২ নম্বর কবিতাটি পড়ে দেখতেই হয়— ‘সার সার পা পোঁতা আছে আদিকাল থেকে।/বেয়ে উঠছে লতা, লতায় আচ্ছন্ন হল মানুষের রং/রং ছড়িয়ে পড়ছে পাশের মানুষে। এইভাবে গড়ে উঠেছে আমার গ্রাম/আমরা এক গ্রাম মানুষ খরায় বর্ষায় বাঁধা।’ গ্রামের সনাতনী ঐক্যবদ্ধ কনসার্টরূপ প্রতিমাটি সুন্দরভাবে তুলে ধরেছেন কবি। নববইয়ের কবিতা কখনধর্মীতা অপেক্ষা মননধর্মীতার উপর জোর দিয়েছে বেশি, এটি তার উদাহরণ।

কবি দিলীপ বন্দ্যোপাধ্যায়-এর ৩৭ বছরের কাব্য সাধনার এক নিবিড় মেধাবী পাঠের প্রয়োজন না হলে তাঁর কবিতার প্রতি সুবিচার করা হবে না। ‘তটস্থ’ (১৯৯৫) কাব্যগ্রন্থটি সাধু ও চলিত ভাষার মিশ্রণে লিখিত এক কাব্যগ্রন্থ। ‘তটস্থ’ কবিতাটি একটি অসাধারণ কবিতা যেখানে প্রকৃতিকে ধবংস করে মানব কৃত সত্যতার প্রতি আতঙ্ক প্রকাশ করেছেন কবি। যতদিন অতিক্রান্ত হচ্ছে প্রকৃতির সর্বত্র এই বক্ষ্যাত্ত বৃদ্ধি পাচ্ছে কবি তাঁর তারণ্যেই এটা উপলব্ধি করতে পেরেছিলেন। তাই এই কবিতায় লিখেছেন— ‘আজি এই বৃষ্টি বিন্দুটিকে/চোখের পাতায় ধরলাম/সে কি পারিজাত

পুষ্প ছিল/সে কি জানে উমার কুশল/আজি এই বৃষ্টি বিন্দুটির হৃদয়ে কি ডমরু বাজিল।/না তুমি যাইও না কাশ বনে/সেথা যে আলোক মুহাম্মান/সে আমার বন্ধ্যাত্তে রচিত।’— যত মানবকৃত সভ্যতার বাড় বাড়ন্ত হচ্ছে তত প্রকৃতির মাটির বন্ধ্যাত্ত বাড়ছে। সারা ভারতবর্ষ জুড়ে সারা পৃথিবী জুড়ে। কবি এখানে সাধু সন্তদের বিশ্বাস ধর্মীয় ভাবনা থেকে বেরিয়ে পরিবেশবান্ধব ভাবনায় এগিয়ে গিয়ে কবিতা লিখেছেন, এভাবনা বড়ো কবির লক্ষণ, একজন মহৎ কবি এই কাজটাই করে থাকেন।

‘কামরাস্তা রঙের পাশা’ (১৯৯৯) কাব্যগ্রন্থে ‘জল’ কবিতাটি বিশ্লেষণ করলে দেখা যায় দিলীপ বন্দ্যোপাধ্যায়ের কাব্যকৃতিতে একটা আক্ষেপানুরাগ রয়ে গেছে— প্রকৃতিকে প্রকৃতির মতো করে না পাওয়ার জন্য। মানুষ হচ্ছে সবচেয়ে কপট নির্ধুর ধৃত এবং স্বার্থপর— ‘তাই কামরাস্তা রঙে দুটি পাশা হাতে/মানব দানব খেলা করে।’ প্রেম-ভালোবাসা কিভাবে কবির হৃদয় থেকে, মানুষ থেকে প্রকৃতিতে সঞ্চারিত হয় তার যথার্থ নমুনা রেখেছেন ‘জল’ কবিতাতে। ‘আবার জলের কাছে ফিরি-জল ঠিক চিনতে পারি।/আমার গা থেকে নুন চেটে নিতে নিতে অবসাদে ভারি হয়ে ওঠে। তার মুখের কাছে মুখ দিয়ে বলি:/তুমি মন খারাপ করে আছো কেন? দেখো আমিও তোমার জন্য কত যুগ ধরে অপেক্ষা করেছি।’ বড় কবি আমাদের দেখিয়ে দেন, চিনিয়ে দেন। আমরা দেখি চিনতে পারি আমাদের দিশাকে। মানুষের সঙ্গে জলের প্রকৃতির সখ্যতার কদর।

কবির ঘুমান না, জেগে থাকেন, এই সদাজাগ্রত সাধনার ফসল হলো তাঁর সৃষ্ট কবিতাগুলো। এই কথাকেই সত্য করে তুলেছেন ‘আমি’ কবিতায়— ‘এক একদিন সবকিছু ঝলমল করে ওঠে/আকাশে হয়তো মেঘ, হয়তো মেঘ নেই, আকাশ/চেনা বা অচেনা কিছু কিশোর কিশোরী/যে যার ক্ষমায়, সুরে, অনির্বচনীয়, আমি পাথরে পাথর ঠুকে বলি, ভালো আছ? ঘুমিয়ে পড়নি?’ ‘পাথরে পাথর ঠুকা’ অর্থাৎ পাথর পারস্পরিক ঘর্ষণে যে আগুন ওঠে তাকেই বারবারে কাজে লাগাই অনুসন্ধিৎসু মানুষ। কবি তাঁর ৩৭ বছরের দীর্ঘ কাব্য সাধনায় মহৎ কাজটি করে গেছেন। কবি ‘পতঙ্গ’ কবিতায় বলেছেন, ‘অবশেষে গাছের নীচেই এসে দাঁড়ায়। দেখি।/দেখতে দেখতে শুয়ে পড়ি।/সুঁয়োপোকাদের সংসার থেকে কে এক পতঙ্গ উঠে যায়।’—এই প্রজাপতির পূর্ণতা ও সাফল্য জীবনের ধর্ম, সবাই পায় না কেউ কেউ পায়।

‘চাঁদ ও উদ্ভিদ’ (২০০৪) কাব্যগ্রন্থের কবিতাগুলির বিষয় আটপৌরে দৈনন্দিন

ঘটনাকে কেন্দ্র করে রচিত হলেও তার মধ্যে গভীর প্রজ্ঞাবোধ, দার্শনিকতা, বিশ্বজনীন ভাবনা ধরা পড়েছে। ‘অন্যঘরে’ কবিতায় কবি লিখেছেন— ‘আমার কেবলই মনে হয় আমার ফ্ল্যাটেই আর একটা/ঘর আছে, যা আমি চিনি না।/সেখানেই সে বসে থাকে, ঘাড় নীচু শান্ত।’—এ কবির সাধনা, শান্ত নিভৃত পরিবেশ ছাড়া চিন্তায় বৃন্দ হওয়া যায় না, তাই ঘাড় নীচু।

‘শিউলির বদলে’ কবিতাতে আছে শৈশব কৈশোরের স্মৃতি রোমন্থন। কবি শিউলির বদলে বারুদ গন্ধে শৈশবে ফিরে যান, মিস হয়ে যাওয়া কালি পটকার বারুদের উজ্জ্বল মোহিনী রূপের হাতছানিতে।

কবিতা লেখা হল আত্মখনন, নিজেকে আবিষ্কার নিজের ভাবনার মুহূর্তগুলোকে ভাষা নন্দনে থরেথরে সাজানো— যার মধ্যে অতীত, বর্তমান ভাবিকাল কথা বলে। কবি দিলীপ বন্দ্যোপাধ্যায়ের কবিতার মধ্যে আমরা তাই পাই, বিশেষ করে ‘চাঁদ ও উদ্ভিদ’ কাব্যগ্রন্থের কবিতাগুলোর মধ্যে। যে পকেটগুলো বহু চর্চিত সেগুলো অনেক ক্ষেত্রেই তাঁর কবিতায় উঠে আসেনি, ব্যক্তিগত অনুভূতির নবাঞ্চলগুলো হাতড়ে হাতড়ে মণিমুক্তো তুলে এনেছেন সহজবোধ্য ভাষায়। তাঁর কবিতার ভাষার সারল্যকে কুর্নিশ জানাতে হয়। ‘অন্যঘরে’, ‘বুল’, ‘নতুন বাড়ি ১’, ‘নতুন বাড়ি ২’, ‘পিরামিডের ভিতরে’, ‘মল্লভূমি’ ইত্যাদি কবিতাগুলো তার উজ্জ্বল উদাহরণ।

‘ভোর রাস্তার দেবী’ (২০১০) কাব্যগ্রন্থটি একটি অন্যতম শ্রেষ্ঠ কাব্যগ্রন্থ। এর সৃষ্টির প্রেরণা বা উৎস হিসেবে যে ঘটনাই বিদ্যমান থাকুক, আমার মনে হয়েছে এটি একটি প্রেমের কবিতাজলি যেখানে বিরহী প্রেমিক তার আরাধ্য প্রেমিকাকে পেতে চেয়েছেন সমাজের সব অনুশাসন ছিন্ন করে। ‘মেঘদূত’ কবিতায় রামগিরি পর্বতে নির্বাসিত বিরহী যক্ষের মতো মেঘকে দূত করে অলকাপুরীতে অবস্থানকারী প্রিয়ার কাছে পাঠাননি এবং মোবাইল পরিষেবার যুগে, মেঘকে দূত পাঠানো বাতুলতা। কবি তথা কবিতা কথকের প্রণয়িনী যার অঙ্গরা শরীর, দেবী দেবী মুখ, চোখের রিমলেস চিবুকে বিষাদ। প্রণয়ীকে ছেড়ে যাটের দশকে আলাদা সংসার পেতেছেন, অন্য বাড়ি অন্য মানিব্যাগ থেকে আজও পেতে চান সব সামাজিক বন্ধন অনুশাসন ছিন্ন করে— ‘আজ এপার ওপার ভেঙ্গে পদ্মা ও জলঙ্গি মিশে একাকার হয়ে যাক। সীমাকে সমাজ বন্ধনের থেকে অসীমতায় নিতে নিয়ে যেতে চেয়েছেন— ‘বুকে একটা চুমু, সীমা, ভালব খোলা, ভেঙ্গে যাক ফারাক্সা ব্যারেজ।’ সীমার আতীর অসীম চুমুতে ভেঙে যাক

ফারাক্সা ব্যারেজ। অনুশাসনের সব সমীকরণ ভেঙ্গে চুরে এক হয়ে যাক এপার-
ওপার। অসাধারণ অনুভূতি ও কাব্যপ্রয়োগ।

কবিতা হয়ে ওঠার ক্ষেত্রে কবি তাঁর সৃষ্ট কবিতার পাঠকের জন্য আবার অনেক
স্পেস রাখেন— যেটা দিলীপ বন্দ্যোপাধ্যায়ের কবিতার মধ্যে পাওয়া যায়। যার ফলে
তাঁর কবিতা নিবিড় পাঠের দাবি রাখে। তাঁর কবিতার একটা বড় গুণ তথ্য বা তত্ত্বের
ভারে ভারাক্রান্ত নয়, পাঠকের ডিকশেনারি কিংবা গু গল অ্যাপস খুলে বসে থাকতে
হয় না। ফলে পাঠকের কাছে পাঠের পর প্রসাদ গুণেরও দাবি রাখে। কবি দিলীপ
বন্দ্যোপাধ্যায় তাঁর কবিতায় অধ্যাপকীয় পাণ্ডিত্যকে যথাসম্ভব এড়িয়ে গেছেন।
শব্দচয়নেও প্রচলিত ট্র্যাকের বাইরে কমই বেরিয়ে এসেছেন। তবুও তাঁর কবিতা
ঢাকাই বা পেটাই পরোটোর মতো বহুস্তরীয়, যত টুকরো করা যায় ততই কবির কবিতার
অন্দরমহলের স্বাদ কবির কবিতার প্রতি আবেশি করে তোলে, সে হিসেবে তিনি
একজন সফল ও সার্থক কবি। অন্ততপক্ষে ১০-১২ টি কাব্যগ্রন্থে সারল্য একটা মহৎ
বৃহৎ বিভা যা শক্তি চট্টোপাধ্যায়, সুনীল গঙ্গোপাধ্যায়, ভাস্কর চক্রবর্তী কিংবা জয়
গোস্বামীর মধ্যে পাওয়া যায়।

‘পুনর্জন্ম’ কবিতাটি একটি অনন্য সৃষ্টি, যেখানে কবি বলেছেন যে, তাঁর যদি
পুনর্জন্ম হয় তাহলে কবি হয়েই জন্মাতে চান। ‘এই একটা জীবন যেখানে আমি একা
থাকি না।/আকাশের সঙ্গে পাতাদের সঙ্গে থাকি।’ কবি তো নিঃসঙ্গ নন, তিনি মানস
লোকে প্রকৃতি মানুষ তথা জীবনকে ছুঁয়ে থাকেন। অকৃত্রিম প্রকৃতির সঙ্গে সময়
অতিবাহিত করতে পারেন। এ যেন জীবনানন্দের ভাবনার সঙ্গে মিশে যায়— ‘বনলতা
সেন’ কবিতায় জীবনানন্দ বলেছেন ‘এতদিন কোথায় ছিলেন পাখির নীড়ের মতো
চোখ তুলে নাটোরের বনলতা সেন।’ ‘রূপসী বাংলা’ কবিতায় ‘কৃষ্ণা যমুনায় নয়
গাঙুড়ের ঢেউয়ের অঘ্রাণ যেন লেগে থাকে চোখে মুখে।’ দুটি কবিতাতে এক দার্শনিক
সত্তা ধরা পড়েছে। গ্রহবাসী হিসেবে চিন্তন মননশীল ব্যক্তি হিসেবে। প্রকৃতিকে ছুঁয়ে
থেকে শান্তি আর সান্নিধ্যে বেঁচে থাকার মধ্যে সার্থকতা এই পৃথিবীতে।

দিলীপ বন্দ্যোপাধ্যায় একজন ন্যাচারালিস্ট কবি, যা দেখেছেন তাকেই তুলে
ধরেছেন। সঙ্গে তার শ্রেয় পথ থেকে বিচ্যুত হননি। সে হিসেবে ন্যাচারালিস্ট হয়েও
একটি আদর্শবোধ তাঁর কবিতার বহু পঙক্তিতে ধরা পড়েছে। যা এক গভীর
প্রজ্ঞানুসরণকারী কবিদের মধ্যে ধরা পড়ে।

দিলীপ বন্দ্যোপাধ্যায়ের কাব্যগ্রন্থ ‘কাক পাখিদের আকাশ’ (২০১১) এর অন্তর্ভুক্ত ‘সার্জেন্ট বাপি সেনের খুনি’ কবিতাতে সমকালকে ধরেছেন সার্জেন্ট বাপি সেনকে যে পাঁচজন যুবক খুন করেছিল তারা আইন নিজের হাতে তুলে নিয়ে বিচারকের রায়ে বারো বছরের সশ্রম কারাদণ্ডে দণ্ডিত হয়েছিল। কবির মতে তা মহাকাব্যিক— এই রায় সমাজের চোখে দৃষ্টান্ত। কিন্তু সরকারি পথ এবং বেপথে আশা অর্থের গরিমায় অহংকারী সরকারি পদের অপব্যবহারকারী সার্জেন্ট সমাজের অনুশাসনকে উদ্ধত লম্পটকে যোগ্য জবাব দেওয়ার জন্য ওই পাঁচজন প্রতিবাদী যুবক বাপি সেনকে মারধোর করে এবং তার মৃত্যুতে খুনের অপরাধী হয়েছিল। আমরা জানি খুন, হত্যা ইত্যাদি ফৌজদারি অপরাধের সাজার রায় অনেকটাই সাক্ষী সাবুদ প্রমাণের উপর নির্ভর। এর পেছনে যে লুকানো ইতিহাস থাকে তা অনেক ক্ষেত্রে আড়ালেই থেকে যায়। বিচার ব্যবস্থা এটাকে খুঁটিয়ে দেখে না। কবি এখানে খুনের অপরাধকে সমর্থন না করলেও খুনের প্রেক্ষিতটিকে চোখে আঙুল দিয়ে দেখিয়ে দিয়েছেন সমাজবীক্ষক হিসেবে।

‘রাত’ কবিতাটি একটি অসাধারণ কবিতা। বলা চলে ব্যতিক্রমী ভাবনার কবিতা। বর্তমান যন্ত্র সভ্যতার ব্যস্ততার যুগে রাত দিনের বড় একটা পার্থক্য নেই। কিন্তু কবি রাতকে রাতের মতো দেখতে চেয়েছেন সে আসুক রাতের মতো সৌন্দর্য নিয়ে— ‘আমি চাই রাত হোক //এবার রাতের আইন জারি হোক এই শহরে /সব দোকান বন্ধ হোক, সব আলো নিভুক/আমি চাই গত বসন্তের মৃত কাকগুলি উড়ে আসুক/গত শতাব্দীর মুছে যাওয়া দিঘি এবং তার কালো চোখের ঝিলিক/গম খেতে হারিয়ে যাওয়া মার্বেল ও তার বৃত্তাকার বিষাদ/অন্ধকারে এসে দাঁড়াক।’ এই কবিতায় একটা অনন্য উপমা আছে— ‘সাঁঝের পাখির মতো লাইন দিয়ে চলেছে সাইকেল।’ এ এক অভিনব প্রয়োগ এবং এটা দিলীপ বন্দ্যোপাধ্যায়-এর পক্ষেই সম্ভব।

কবি দিলীপ বন্দ্যোপাধ্যায়ের কবিতা যাপনের যাত্রাপথে যে বিষয় ঘটনা অনুভবে কাঁচ কাটা হীরের পেঙ্গিলের দাগ কেটেছে তাতে কবি খন্ডিত হয়েছেন বারবার এবং সেই টুকরো টুকরো অনুভবকে ভাষা দিয়ে যে বাকপ্রতিমা বিনির্মাণ করেছেন তা এক কথায় এন্টিক, মহামূল্যবান। এ বিষয়ে ‘প্রেমিক না, মানুষ না’ কবিতায় মোষ তথা পশুর প্রতি একাঘাতা অনুভব করেছেন। তারাক্ষরের ‘কালাপাহাড়’, শরৎচন্দ্রের ‘মহেশ’-এর পর কবির প্রেমিক না মানুষ না ভালোলাগার বিষয়।

২০১৬ সালে প্রকাশিত ‘রাধারানি’ কাব্যগ্রন্থ। এখানে বলে রাখা ভালো কবি দিলীপ বন্দ্যোপাধ্যায় পুরুলিয়ার প্রচলিত অনেক শব্দকে সুকৌশলে এমনভাবে ব্যবহার করেছেন যে, ওই শব্দগুলি কবিতার ক্ষেত্রে অপরিহার্য ছিল। বাখুল, ঘনসি, হদকে ইত্যাদি ইত্যাদি। ‘জমি’ কবিতায় রাধারানিকে অনেকটা জীবনানন্দের বাংলার মেয়ে বেহুলার মতো মনে হয়। সেখানে বেহুলার পতি হরানোর শোকে অমরাবতীতে গিয়ে ‘নদী মাঠ ভাটফুল কেঁদেছিল ঘুঙুরের পায়।’ এখানে ‘চিকন কালো একটা জেঁক দেখো প্রাণপণ শুষে নিতে চায় তোমার ব্যথা আর অপমান, তোমার বিষ।’ তাঁর কবিতা লোকায়ত জীবনের ভাষ্য। ‘সাধ’ কবিতাটি তাঁর প্রকৃষ্ট উদাহরণ। না পাওয়ার একটা আর্তি আছে, গভীর ফ্যাশন বা আবেগ থেকে এই কবিতা লেখা। শব্দচয়ন এবং উপস্থাপন গুণে পড়ার সময় রাধারানি এবং প্রণয়িনীকে এক করে দেখতে পান। পরখ করতে পারেন তাদের ক্রিয়া-কলাপ গতিবিধি। এটা কবির বড় পাওনা। একটি বিয়োগান্তক বিরহ প্রেমের উপাখ্যান যেন বর্ণিত হয়েছে ‘রাধারানি’ কাব্যের বিভিন্ন শিরোনামযুক্ত কবিতা গুলির মধ্যে। ‘শরীরে চাঁদের চিহ্ন’ (২০১৭) কাব্যগ্রন্থে ‘আমাদের গাছ জন্ম’ কবিতাতেও রাধারানির প্রসঙ্গ আছে। ‘ভোর রান্তিরের দেবী’ সীমার প্রেমে বিরহী মর্বিড প্রেমিক যিনি অনুশাসনের সমাজে ফিরবেন না, সীমার চুম্বনে ফারাঙ্কার ব্যারেজ ভেঙে যাবে এবং এক আলো আঁধারি নক্ষত্র লোকের অধিবাসী হবেন। আবার কখনো ঘোরবর্ষণ সিন্ধু বাংলাদেশ ভেজা গায়ে তাকে পেতে চেয়েছেন অশরীর এপার ওপার ভাঙ্গা জলঙ্গি পদ্মা একাকার হয়ে যাক তাতে। একজন প্যাশনেট প্রেমিককে দেখতে পাই— প্রেম তো একজনের সঙ্গেই হয়।

কবি দিলীপ বন্দ্যোপাধ্যায়ের দীর্ঘ কবিতার সন্নিবেশে রচিত ‘একা মানুষের কবিতা’ (২০১৮) কাব্যগ্রন্থটি। এই কাব্যগ্রন্থের ‘না’ কবিতাটি বিশেষভাবে উল্লেখযোগ্য। বারবার এভারেস্ট জয়ী এডমন্ড হিলারিকে প্রশ্ন করা হয়েছিল মৃত্যুভয় আছে জেনেও আপনি এভারেস্ট জয়ের ঝুঁকি নেন কেন? তার উত্তরে এডমন্ড হিলারি বলেছিলেন যে, ওটা আছে বলেই। অদম্য জিদ চেপে যায় জয় করার। বৃহৎ দৃষ্টিভঙ্গিতে দেখতে গেলে প্রত্যেকেই ব্যক্তিগতভাবে কোন না কোন ডাইমেনশনে একা, পারিবারিক সামাজিক হয়েও কোন না কোন সময় একক ব্যক্তিত্ব। হার না মেনে লড়াই চালানো, লড়াই ক্লাস্ত মানুষের অবলম্বন হলো একাকীত্ব। তবু এই একাকিত্বের ভেতর অনন্ত সম্ভাবনার পুষ্পবীজ সৃষ্টি হয়, যা থেকে ক্রমে ক্রমে চারা বৃহৎ বৃক্ষের কাহিনির বিস্তৃতি ঘটে।

‘না’ কবিতায় এরই সমর্থনে লিখেছেন, ‘না মানে একটি আকুল সম্ভাবনা অক্ষকারের মত আদিম উর্বর। তবুও কাহিনি থাকে। থাকিয়া যায় এমন ভাবা এখনও শিখি নাই যাহা এই কাহিনির চিতা হইতে পারে। কাহিনির মৃত্যু নেই, জন্ম আর হাহাকার আছে’। কবিকে সমর্থন করে বলতে হয় এক কাহিনি আর এক কাহিনির জন্ম দেয় মহাকালের ক্রমবিকাশের পথ ধরে। পুরুষ শাসিত রাষ্ট্রতন্ত্রে নারীর রূপ যৌবনকে কর্ম সম্পাদনের হাতিয়ার হিসেবে ব্যবহার করা হয়েছে বারবার। পুরাণ ও বর্তমানকে একাকার করে দেখেছেন কবি ‘কর্ণকে কুন্তী’ কবিতায়। পুরুষ সঙ্গীহারা পাখিনির অনুবঙ্গে। রাজধর্মের সঙ্গে মানবধর্মের বিরোধ বেঁধেছে বারবার পুরাণ ইতিহাসে—

‘আমি কি নারী নই ? রানি শুধু, রানি রাজমাতা ?/শ্রেষ্ঠ শুধু সকল দেশের ? আমি বরাভয় দেব শুধু, পঞ্চমুখে অন্নের জোগান ?/কে চেয়েছে পূজা ? আমি দেবী নয়, এখনো জীবিতা //দেবতার দ্যুতি হয়, মানুষের স্পর্শ চেয়ে, নখ দাঁত লালা ও সোহাগ চেয়ে/বুকে হেঁটে এসেছে এতোদূর। মানুষ কে ?/ধর্ম ভাষা বৃত্তের বলয় থেকে দূরে অভিযানে/যে চলেছে নিরন্তর আনন্দে, অশোকে ?/খান্ডব দহন শেষে কোন সমীক্ষা আর বাকি থাকে বলো/অন্ধহীন শঙ্কাহীন/আমিও বন্দিনী আজ পরাধীন। আপন সন্তান /লোভের লাভের অংকে প্রতিদিন বানাচ্ছে শ্মশান/আমার হৃদয়ভূমি। আমি নির্বিকার নদীদের গতিপথে দেয়াল তুলেছি বারবার। জতুঘর আশ্রিতা যে-ব্যাধ পরিবারটির ঘুম আমাকে নির্ঘুম করে।/তাদের পুড়িয়ে ফের/আগুন লাগাই বনে, বস্তিতে বাজারে-বরিশাল নোয়াখালী থেকে/আরো আগুনের ফুলকি, ট্রেন/গোয়ায় গুজরাটে শিশু পুত্র দুটি সহ মিশনারী স্টেইন/মরে, আর কাহিনির পাখি হয়ে যায়। মৃত পাখি জীবন্ত পাখিনি/উড়ে যায় আজও তার ধূসর পালক ফেলে/নীলে নীল অনন্ত নিখিলে/ক্ষমা আর অন্তিম প্রশান্তি নিয়ে বুকে/পুত্র আয়, চলে যাই যে পথ সম্মুখে। ‘কুন্তীকে কর্ণ’ এবং ‘কর্ণকে কুন্তী’ দুটি কবিতাতেই রাজধর্ম অপেক্ষা মানবধর্মকে কবি বড় করে দেখেছেন। কবি জানেন রাষ্ট্র বদলায় শাসন বদলায় মানব বদলায় না। কবিদের কারবার এই মানবতাকে নিয়েই, রাষ্ট্র মাতাকে নয়, লোকোমাতাকে গর্ভধারিণী কল্যাণময়ী মাকে পেতে চেয়েছেন কর্ণ এবং কুন্তীও সন্তানের কাছে সেভাবে উপস্থাপিত হতে চেয়েছেন। রাজমাতা সব রাজ-ঐশ্বর্য ছেড়ে সন্তানবতী মা হতে চেয়েছেন। রাজ-ঐশ্বর্য ত্যাগ করে ‘স্বরূপে রাজহীনাকে’ পেতে চেয়েছেন কর্ণ। আবার কুন্তী সন্তানকে নিয়ে নীলে নীল অনন্ত নিখিলে উড়ে যেতে চেয়েছেন। রাজসুখের চেয়ে স্বস্তি ভালো সেটাই চেয়েছেন।

কবি দিলীপ বন্দ্যোপাধ্যায় ‘গ্রাম্য দেবতা’ (২০২০) কাব্যগ্রন্থে তুমির উপস্থিতি চেয়েছেন ‘সন্ন্যাসী ঠাকুর’ কবিতার রামকমল চক্রবর্তী তথা সন্ন্যাসীর ‘মন্ত্রশাস’ লাগুক প্রেমিকার কপালে তা চেয়েছেন। ‘কোটর’ কবিতায় আম গাছ নেই, তার কোটরও নেই ভাবসম্মিলনে কবির প্রেমিকার সঙ্গে মিলন ঘটুক এবং বিড়ি নেশাখোরদের মত বিড়ির বদলে চুমুর লাল সবুজ সুতো পর্যন্ত সুখটানে অর্গর্জম চেয়েছেন। ‘গ্রাম্যদেবতা’ কবিতায় লোকবিশ্বাসকে তুলে ধরে কবি বলতে চেয়েছেন, লোকবিশ্বাসে তিনি যে কোনো রূপে হাজির হতে পারেন, শূর গুজরা বাউরি। ইনি গ্রামের ভালো মন্দের সঙ্গে জড়িত। কবির প্রেমিকা (তুমি) আঁচলে যে বুনো ফলটি (ওড়ার ফল) সেও তাঁর প্রসাদ, তিনি বিজনে থেকে ছুঁড়ে মেরেছেন।

দিলীপ বন্দ্যোপাধ্যায়ের কবিতায় একটা নস্টালজিক দিক আছে সেটা কবির একার না পাঠকেরও। তাঁর কবিতা পড়তে পড়তে তাঁর স্মোহনে ভিজে যাওয়া যায়, ডুবে যাওয়া যায়। ওখান থেকে উঠে আসতে ইচ্ছে করে না। কেননা সেখানে সুস্থ, সুন্দর ও স্বাস্থ্যকর একটা ভাবনা একটা রেশ কাজ করে। যা জটিল ও কর্পোরেটীয় জীবন থেকে হারিয়ে যাচ্ছে যার পরিবেশ। তাই সেটা ফিরে পেলে খুব একটা সুস্থ স্বস্তিবোধ কাজ করে, যার জন্য ভালো লাগে এবং কবি একা নয় সেখানে কবির প্রেমিকা এবং পাঠককেও অংশীদার করেন সেই আনন্দযজ্ঞে। এটাই ভালো কবিতা তথা কবিতা হয়ে ওঠার সদর্থক দিক। ‘বাবা’ কবিতা তার প্রকৃষ্ট উদাহরণ। রাত্রির অন্ধকার নেমে আসার পর বাবার স্মৃতি মন্দিরে বাবার উপস্থিতি অনুভব করেছেন। কবি এবং কবিতা যাত্রার প্রেমিকা, তারা নিজেদের পুরুষ নারী ছাড়া আলাদা করে সামাজিক স্বতন্ত্র অস্তিত্ব হারিয়ে ফেলেছেন সেখানে।

‘গ্রেগর-২০২০’ কাব্যগ্রন্থটি ২০২০ সালে প্রকাশিত। অস্ট্রিয়ান জীববিজ্ঞানী গ্রেগর জোনাল মেভেল যিনি জিন তত্ত্ব বিদ্যার জনক তাকে সামনে রেখে লেখা এই গ্রন্থটি। তার দীর্ঘ ৩৫ বছর কাব্য সাধনার উৎকৃষ্ট ফসল। দেশ সমাজ রাষ্ট্র জীবনের এক গভীর জীবনবোধের কাব্যফল ‘গ্রেগর-২০২০’। ‘যুদ্ধ’ কবিতায় কবি লিখেছেন—‘যুদ্ধ কেউ জেতে না, বিজয়ী বিজিত দুই পক্ষই হেরে যায়, কেউ শক্তিতে কেউ মানবিকতার মনোবলে। একমাত্র যুদ্ধই অমর। যুদ্ধের মৃত্যু নেই। মূর্ছা আছে শুধু। কেউ না কেউ যুদ্ধের জীবাণু নিয়ে প্রতীক্ষায় থাকে। আমাদের ইতিহাস ও মহাকাব্যগুলি প্রতিদিন যুদ্ধের বিরুদ্ধে লড়ে যাচ্ছে। ‘আমাদের মুক বৃক্ষ গুলি, ব্যর্থ প্রেম, সীমাহীন আকাল

মৃত্যুর হাহাকার।’ তবু সেই নিষ্প্রাণ আসুরকে আমরা এ পর্যন্ত হারাতে পারিনি। কবি গ্নেগর-২০২০-এ এসে প্রচন্ড অকপট সাবলীল এবং দুঃসাহসী প্রতিবাদী কণ্ঠ হয়ে উঠেছেন, ‘নবারুন্ন আপনাকে’ এবং ‘গ্নেগর-২০২০’ এই দুই কবিতাতে। সুভদ্র শোভন কবি হলেন দিলীপ বন্দ্যোপাধ্যায়। কবি পবিত্র মুখোপাধ্যায়ের একটা বিখ্যাত পংক্তি এখানে মনে পড়েছে ‘যে যাবে বহুদূর তাকেই বলি, / ধীর পায়ে হাঁটো।’ কবি দিলীপ বন্দ্যোপাধ্যায় তাই করে চলেছেন।

তথ্যসূত্র

১. কবিতা সংগ্রহ, দিলীপ বন্দ্যোপাধ্যায়, প্রথম প্রকাশ, ২০২২

সাম্রাজ্যবাদী আগ্রাসন ও সাংস্কৃতিক বিপন্নতা : প্রসঙ্গ সৈকত রক্ষিতের নির্বাচিত ছোটগল্প

আদর্শ কুমার

একবিংশ শতাব্দীতে দাঁড়িয়ে মানুষ আধুনিকতার পাখাতে ভর করে এগিয়ে চলেছে। মানুষের হাতের মুঠোয় পৃথিবীকে এনে হাজির করেছে বিশ্বায়ন। আসলে তৃতীয় বিশ্বের মানুষকে নিয়ন্ত্রনে রাখা ক্ষমতাতন্ত্রের এটি এক বিশেষ কৃৎ-কৌশল। যা অনেকটা মরীচিকার মতো। এক্ষেত্রে আমাদের প্রশ্ন জাগে, তৃতীয় বিশ্বের প্রান্তিক মানুষেরা কেন তাদের শিল্প, সাংস্কৃতিকে ধীরে ধীরে ভুলতে বসেছে? এই পরিবর্তনের মধ্যে প্রান্তিক মানুষ কি ধরে রাখতে পারছে তাদের সামূহিক সাংস্কৃতিকে? বিশেষত পুরুলিয়ার মতো প্রত্যন্ত অঞ্চলের জনগোষ্ঠী তাদের সাংস্কৃতিক পরিমণ্ডলটিকে টিকিয়ে রাখতে পারবে? নাকি আধিপত্য বর্গের ছায়াতলে তারাও মাথা নত করতে বাধ্য হচ্ছে? পুরুলিয়ার কথাসাহিত্যিক সৈকত রক্ষিতের ছোটগল্প পাঠের মধ্য দিয়ে এই প্রশ্নগুলোর উত্তর খোঁজার চেষ্টা করব আমাদের মূল গবেষণা পত্রে।

উপনিবেশবাদ ও সাম্রাজ্যবাদ সম্পর্কে ফকরুল চৌধুরী জানিয়েছেন, “উপনিবেশবাদ ও সাম্রাজ্যবাদ পারস্পরিক সম্পর্কগত সত্তা। সাম্রাজ্যের পরিপ্রেক্ষিতে সাম্রাজ্যবাদ যদি হয় তত্ত্ব দর্শন তবে উপনিবেশবাদ হল এর প্রায়োগিক বাস্তবতা। কিন্তু পৃথিবীজুড়ে আরোপিত এই দুটি প্রক্রিয়ার কোন অভিন্ন রূপ নেই।”^১ বর্তমানকালে সাম্রাজ্যবাদের ক্ষেত্রে সরাসরি কোনো উপনিবেশিক শাসন প্রতিষ্ঠার দরকার পড়ে না, এর কারণ হলো নির্ভরশীল রাষ্ট্রের অর্থনৈতিক ও সামাজিক সম্পর্ক নিশ্চিত করে ইউরোপীয় শিল্প ও সামগ্রীর জন্য বাঁধা শ্রম ও বাজার।

আমাদের পৃথিবীকে আমরা মুক্ত, গণতান্ত্রিক, সমাজতান্ত্রিক, উপনিবেশ মুক্ত, ডিজিটাল পৃথিবীর অভিধায় ভূষিত করে থাকি। তবে এত কিছু ভূষণের পরও আমাদের মনে আমরা স্বস্তি খুঁজে পাই না। প্রতিমুহূর্তে আমাদের নিয়তি হয়ে উঠেছে শৃঙ্খলিত পারিপার্শ্বিকতা। মানুষের উপরে আরোপিত নানান নজরদারি ও বিধি ব্যবস্থাপনা তাকে আধিপত্যশীল শক্তির কাঠের পুতুলে পরিণত করেছে। তবে বর্তমান কালে কোনো আধিপত্যশীল শক্তি আর মানুষকে নিয়ন্ত্রণের জন্য শারীরিক শক্তির প্রয়োগ ঘটায় না, করে মানসিক শক্তির প্রয়োগ। ‘বিভিন্ন তত্ত্ব, স্বাভাবিকীকরণ, প্রতিরূপন, আখ্যান ও মগজ অবিরত উদ্দেশ্য প্রণোদিত তথ্যরাজি ব্যক্তিকে শিথিয়ে-পড়িয়ে স্বশাসিত করেছে। ব্যক্তি এখন আধিপত্যশীল শক্তির প্রতিনিধি হয়ে নিজেই নিজেকে শাসন করছে। ব্যক্তি এখন করায়ত্ত বেদখালী সম্পত্তি। সে নিজেই জেনে যায় দখলদার শক্তির স্বার্থে তার করণীয়। এখন সর্বগ্রাসী আন্তর আগ্রাসনে ব্যক্তি ভুলে তার আমিত। ভুলে যায় অস্তিত্ব সংলগ্ন বাস্তবতার যৌথবোধ।’ (ক্ষমতা ও সাম্রাজ্য/ফকরুল চৌধুরী) আমাদের মনে প্রশ্ন জাগে কিন্তু কেন আগ্রাসী শক্তিগুলো জনগোষ্ঠীকে টুকরো টুকরো করে ভাগ করে? আসলে গোষ্ঠীকে ব্যক্তিতে রূপান্তরিত করে এই আগ্রাসী শক্তি সুবিধাবাদী কিছু ব্যক্তি তৈরি করে শাসন করছে সাবেকী উপনিবেশিত অঞ্চলসমূহ, মনোজগতে স্বপন করেছে উপনিবেশী মগজ।

যখন কোনো রাষ্ট্র নিজের অর্থনৈতিক সম্পদ বৃদ্ধির উদ্দেশ্যে অন্য কোনো রাষ্ট্রের জমি, শ্রম, কাঁচামাল, বাজার ও সমাজ মন দখল করে- মাইকেল প্যারেন্টি তাকেই বলেছেন সাম্রাজ্যবাদ। তবে এই রূপ সাম্রাজ্যবাদের অধুনা রূপ। এটিকে তত্ত্বগত আদর্শ হিসেবে বিবেচনা করা হয়ে থাকে। এই তত্ত্বগত আদর্শে পরস্পর বিরোধী দুটি পক্ষ বিদ্যমান থাকে। আমরা যদি লক্ষ করি তাহলে দেখতে পাবো একদিকে শোষণ অন্যদিকে শোষিত, একদিকে পাশ্চাত্য অন্যদিকে প্রাচ্য। যদি আমরা সূক্ষ্ম পর্যবেক্ষণের দৃষ্টি নিয়ে এ বিষয়টির উপর আলোকপাত করি তাহলে দেখতে পাবো এখানে প্রভু ও ভূক্তের এক যুগ্ম বৈপরীত্য।

অনেকে বলেছেন যে, সাম্রাজ্যবাদ অতি পুরনো একটি বিষয়। উদাহরণ হিসেবে তাঁরা পারস্য, গ্রীক, রম ও মুঘল সাম্রাজ্যের কথা বলেন। তবে প্রাচীন ও নব্য সাম্রাজ্যবাদের মধ্যে পার্থক্য রয়েছে যথেষ্ট। প্রায় চারশ বছর ধরে আপাতো নিরীহ ও ভদ্রতার মুখোশধারী পুঁজিবাদী সাম্রাজ্যবাদ তার নৃশংসতার নজির ইতিহাসে মেলা

ভার। এই সাম্রাজ্যবাদ মানুষের শরীর ও মনের উপর প্রভাব বিস্তার করে তাকে সুসংবদ্ধ শৃঙ্খলিত করে দখলদারির মাধ্যমে মানুষের অস্তিত্বকে ব্যাহত ও এর প্রতি সম্মতি আদায় করার জন্য মানুষের প্রতি শাসন, এর জাদুকরি বিদ্যা ছাড়া কিছুই নয়। ফকরুল চৌধুরী জানিয়েছেন, ‘আধিপত্য স্থাপনের এই প্রক্রিয়ায় সব ধরনের অর্থনৈতিক ও কুকর্মকে স্বাগত জানানো হয়েছে। অসভ্য এ তন্ত্রে আজও পৃথিবীর আধিপত্যধীন দেশের মানুষই এর দ্বারা নিপীড়িত তাই নয়, সাম্রাজ্যবাদী দেশের সংখ্যাগরিষ্ঠ মানুষও সাম্রাজ্যবাদের ক্রীড়ানক। তাই সাম্রাজ্যবাদকে বলা যেতে পারে মানববিরোধী এক ব্যবস্থা।’ (ক্ষমতা ও সাম্রাজ্য) সাম্রাজ্যবাদী দুনিয়াতে কোনো কিছুই যেন শান্তিপূর্ণভাবে হয় না। দুর্বল রাষ্ট্রগুলোর ভাষা, সংস্কৃতি, স্থানীয় জ্ঞান, প্রাকৃতিক সম্পদ সবকিছু ধ্বংস কিংবা আত্মসাৎ করে চলেছে এই ক্ষমতাম্বিত কেন্দ্রের শক্তিগুলি। আর এর জন্য সাম্রাজ্যবাদী শক্তির আধুনিকতম হাতিয়ার হলো বিশ্বায়ন। আর এই বিশ্বায়ন হলো সাম্রাজ্যবাদী শক্তি বিস্তারের দীর্ঘ ইতিহাসের একটি নয়া ও তীব্র শোষণের পর্যায়। এর ফলে বিভিন্ন দেশের মধ্যে আর্থিক বৈষম্য বৃদ্ধি পাচ্ছে। ‘সাম্রাজ্যবাদী বিস্তারের তৃতীয় পর্যায়ে হলো বিশ্বায়ন। পুঁজিবাদী বিশ্বায়ন আর তৃতীয় বিশ্ব হচ্ছে পুঁজিবাদের স্বর্গ।’ লেনিন ‘সাম্রাজ্যবাদ, পুঁজিবাদের সর্বোচ্চ স্তর’ বলে উল্লেখ করেছেন। নেগ্রি ও হার্ড সাম্রাজ্যবাদ বলে কিছুর অস্তিত্ব আছে বলে মনে করেন না। এখন যা আছে তা হলো উত্তর-সাম্রাজ্যবাদ। সাম্রাজ্যবাদ অপরিহৃত হয়ে সাম্রাজ্যে পরিণত হয়েছে। আমরা বিশ্বায়নকে সাম্রাজ্যবাদের তৃতীয় স্তর হিসেবে ধরে পরবর্তী আলোচনায় অগ্রসর হব।

একসময় আধিপত্যবাদী শক্তির নিজের ভাষা ও ধর্মকে প্রতিস্থাপন করতে চেয়েছিলেন দুর্বল ভাষা ও ধর্মের উপরে। ফলে তাদের এই আগ্রাসনের মধ্য দিয়ে এক সময় অভিযুক্ত হয়ে ওঠে সাম্রাজ্যবাদ। আর এই সাম্রাজ্যবাদকে বৈধতা দেওয়ার জন্য এর সঙ্গে তারা যুক্ত করেন বুদ্ধিবৃত্তিকে। অনেক আগেই তারা উপলব্ধি করতে পেরেছিলেন বুদ্ধিমত্তার অনুষ্ণ হিসেবে ভাষার শক্তিকে। এই বুদ্ধিমত্তা ও আগ্রাসনের ছায়াতলে নানান মুখোশ ধারণ করে সাম্রাজ্যবাদ নিজেকে রূপান্তরিত করেছে বহুবার। বর্তমানে আমরা মানুষের উপর শারীরিক ও ভৌগোলিক আগ্রাসন মুছে যেতে দেখেছি, কিন্তু বুদ্ধির জাদুকরি শক্তিতে সাম্রাজ্যবাদের অস্তিত্ব আজও অব্যাহত রয়ে গেছে। আর এই সাম্রাজ্যবাদের নতুন রূপান্তর হলো বিশ্বায়ন বা Globalization।

বিশ্বায়নের প্রধান তাত্ত্বিক রোনাল্ড রবার্টসন একে অভিহিত করেছেন বিশ্বের

‘সংকোচন’ এবং ‘পরস্পর নির্ভরশীলতা’ বলে। মার্টিন আলব্রও বলতে চেয়েছেন যে বিশ্বায়ন হলো একটি সামগ্রিক Community র মধ্যে সমস্ত মানুষকে নিয়ে আসার প্রক্রিয়া। অন্যদিকে ম্যাকগ্রু বলেছেন যে বিশ্বায়নকে বলা যায় আধুনিক বিশ্ব-ব্যবস্থার অন্তর্গত বিভিন্ন রাষ্ট্র এবং সমাজের মধ্যে বহুবিধ সংযোগ এবং সম্পর্কের নিমিত্তি।

বর্তমান বিশ্বে বিশ্বায়ন সাধুতার রূপ ধারণ করে আমাদের কাছে উপস্থিত হয়। যেখানে বলা হয় বিশ্বের সমস্ত জাতি ও ভূখণ্ড এক গোলকের ছত্রছায়ায় সুখে-শান্তিতে সহাবস্থান করবে। ‘দেবে আর নিবে মিলাবে মিলাবে’-এর বাণী ধরে এগিয়ে চলবে প্রজন্মের পর প্রজন্ম। কিন্তু এই বাণী বা ভাবনা কেবল অলীক কল্পনা বা আলংকারিক চমক ছাড়া কিছুই নয়। তবে অমর্ত্য সেন বিশ্বায়নের পক্ষে মত পোষণ করে জানিয়েছেন, “...পাশ্চাত্য প্রভাব ও সাম্রাজ্যবাদের প্রতিনিধি হিসেবে পাশ্চাত্য বিজ্ঞান ও কারিগরি বিশ্বায়নকে বাতিল করলে এগুলির সঙ্গে জড়িত বিশ্বের বিভিন্ন প্রান্ত থেকে প্রাপ্ত তথ্য, জ্ঞান ও ধারণাকে শুধু যে এড়িয়ে যাওয়া হবে তা নয়, এই পদ্ধতি থেকে সমগ্র বিশ্ব যে পরিমাণ উপকৃত হতে পারে তার নিরিখে এটি হবে একটি সম্পূর্ণ ও বাস্তব সিদ্ধান্ত।”^২ এ ছাড়া তিনি আরো বলেছেন, “বিশ্বায়নকে নিছক ধারণা ও বিশ্বের পাশ্চাত্য সাম্রাজ্যবাদ হিসেবে দেখা একটি গুরুত্বপূর্ণ ও উল্লেখযোগ্য ভ্রান্তি।”^৩ অন্যদিকে শান্তনু দে জানিয়েছেন, “মনে রাখুন, বিশ্বায়ন আজ শুধু অর্থনীতি ও বাণিজ্যের চৌকাঠী সীমাবদ্ধ নয়। বিশ্বায়ন সন্ত্রাস চালাচ্ছে আমাদের সাংস্কৃতিক জীবনেও।”^৪

অর্থনৈতিক বিশ্বায়ন মানুষকে প্রতিদিন আরো বেশি বেশি ভাবে করে চলেছে নিঃস্ব, অসহায়, অদৃষ্টনির্ভর, অন্যদিকে সাংস্কৃতিক আগ্রাসন মানুষকে করেছে সংকুচিত, মানুষের সত্তাকে কেড়ে নিয়ে তাকে পরিণত করেছে ছিন্নমূলে। অর্থনৈতিক বিশ্বায়নের বিরুদ্ধে প্রতিবাদের যাবতীয় অস্ত্র ব্যর্থ করে দেওয়ার জন্যই দ্বিতীয় কৌশলটির প্রয়োগ। কারণ আমরা জানি সংস্কৃতির মধ্যে রয়েছে কর্তৃত্ব ও আধিপত্য বিস্তারের বিরুদ্ধে প্রতিবাদের স্ফুলিঙ্গ। তাই সাংস্কৃতিক সাম্রাজ্যবাদের প্রধান লক্ষ্য মানুষের চিন্তা, চেতনা ও মনোজগৎ। মানুষের চেতনার জগতে উপনিবেশ গড়ে তোলা। এখন আমরা এক নতুন জগতের উপনিবেশবাদের মুখোমুখি। সমাজ বিজ্ঞানীরা জানিয়েছেন, ‘In is colonialism, but there is no colonizer’ সাংস্কৃতিক বিশ্বায়ন বলতে আমরা বুঝতে পারি সংস্কৃতির সমস্ত পৃথিবী জুড়ে সমজাতীয়করণ। বয়ওয়েদার ফোর্ডের সেই বিখ্যাত ‘এক বিশ্ব, এক সরকার, এক সংস্কৃতি’র স্লোগান যেন এর মূল কথা হয়ে

উঠেছে। দেশকালের সীমানা, ভৌগোলিক পরিধি ভেঙ্গে গুড়িয়ে যেখানে থাকবে না হাজারো সংস্কৃতির বৈচিত্র্য বা ভিন্নতা। অর্থাৎ, বিশ্বের সকল দেশের প্রত্যন্ততম প্রদেশেও কেবলমাত্র একটি নির্দিষ্ট জীবন দর্শন লালিত হবে। ‘শিকড়হীন যে জীবনদর্শন দেখতে দেখতে মানুষ ক্লান্ত হবে। অভ্যস্ত হবে বশ্যতায়। ভুলবে আপন সত্তা। হবে শৃঙ্খলিত।’ সাম্রাজ্যবাদ ও বিশ্বায়নের বৈশিষ্ট্যগুলো কীভাবে কথা সাহিত্যিক সৈকত রক্ষিতের ছোট গল্পের মধ্যে প্রতিফলিত হয়েছে তাই আমরা খুঁজে দেখতে ব্রতি হব।

বাংলা কথা সাহিত্যের একজন বিশিষ্ট কথাশিল্পী হলেন সৈকত রক্ষিত। তাঁর জন্ম রাঢ়বঙ্গের পুরুলিয়া জেলাতে। তাই তিনি তাঁর লেখনী সত্তাকে এগিয়ে দিয়েছেন রাঢ়বঙ্গের রক্ষ কঁকরময় ভূমির উপরে। তাঁর লেখনীর হলোকর্ষণে রাঢ়বঙ্গের রক্ষ মাটিতে ফুটে উঠেছে সোনালী ফসল। প্রতিফলিত হয়েছে এখানকার প্রান্তিক নিম্নবর্গীয় মানুষের ভাষা-সংস্কৃতি, জীবন-যাপন, আচার-আচরণ ইত্যাদি। এই মানুষগুলোর ক্রমিক জীবন যাপনে কীভাবে সাম্রাজ্যবাদ ও বিশ্বায়ন থাবা বসাই তা আমরা লক্ষ করি তাঁর গল্পগুলোর মধ্য দিয়ে। এখন আমরা সৈকত রক্ষিতের কয়েকটি নির্বাচিত গল্পের বিশ্লেষণের মধ্য দিয়ে আমাদের গবেষণা পত্রের বিষয়ের অভ্যন্তরে প্রবেশ করব।

‘সহিসদের মাত্র তেরোটি ঘর নিয়ে ল্যাদামছল।’ সহিসদের বংশানুক্রমিক জীবিকা ও তার বিপন্নতার দিকটি নিয়ে ‘লক্ষণ সহিস’ গল্পটি। এই ল্যাদামছলের তেরোটি ঘরের মধ্যে তিনটি ঘরে বর্তমানে শিংয়ের চিরুনি তৈরির শিল্প অব্যাহত রয়েছে। এই চিরুনি শিল্পের অন্যতম ব্যক্তি লক্ষণ সহিস। তাকে ঘিরেই আবর্তিত হয়েছে কাহিনীর চড়াই উতরাই।

গল্পের প্রথম দিকে গল্পকার জানিয়েছেন, “লক্ষণের বাড়িতে জায়গায়-জায়গায় উঁই করে রাখা মোষের শিং— এই সবের দুর্গন্ধময় পরিবেশ খাঁদু, তার ব্যাটা লক্ষণ, তার ব্যাটা ফুচন-ভূদেব নিমা সহিসদের কারোর কাছে বৈচিত্র্যহীন এবং অস্বাস্থ্যকর ঠেকে না।”^৬ এর কারণই হলো তাদের শিং থেকে চিরুনি তৈরির যে শিল্পসত্তা তা রক্তের মধ্যে প্রবাহিত। আর তাই এর গন্ধে তাদের শরীর চনমনে হয়ে ওঠে। জীবন প্রবাহের সঙ্গে সঙ্গে এই গন্ধ যেন তাদের সজাগ করে তুলে। তবে তাদের গ্রামের ‘ডাইনে-বাঁয়ে টাঁড় জমি, কোথাও মাঠের-পর মাঠ বিরি আর মুগের চাষ, আল বাঁধা জমিতে হেলে পড়েছে ধানগাছের শিস।’ কিন্তু চতুর্দিকের এই প্রাকৃতিক দৃশ্যাবলী তাদের মনে কোনো অনুভূতি জায়গায় না। আসলে এই ধান চাষের সঙ্গে তাদের

অস্তিত্ব রক্ষার কোনো যোগ নেই। এই অস্তিত্বের যোগ রয়েছে চিরনির শিল্পে। তাই মোষের শিংয়ের গন্ধে তাদের রক্ত নেচে ওঠে। এই এটাই যেন তাদের সংস্কৃতিতে পরিণত হয়েছে। যে সংস্কৃতির উপর ভর করেই লক্ষণ সহিসের বিশ্বায়নের প্রতি লড়াই। কিন্তু শেষ পর্যন্ত তাকে নিজের জীবনের তাগিদে বেরিয়ে যেতে হয়েছে হাতে কোদাল নিয়ে কাজের খোঁজে শহরের দিকে।

ল্যাদামছলের মতো যেসব গ্রামে এখনো পর্যন্ত কুটির শিল্প এখনো টিকে আছে সেখানেও উৎপাদক কোনোভাবেই মুক্ত নয়। সামন্ততান্ত্রিক সূত্রে তার জীবিকা বাঁধা। যারা চিরনি, হাল, সনের দড়ি বা মাছের বাঁড়শি বানাচ্ছে, সেই তাদেরকেই আবার উৎপাদিত সামগ্রী নিয়ে খুচরো খদ্দেরের বা গ্রামের পাইকারের মুখাপেক্ষী হয়ে থাকতে হচ্ছে। তাই খদ্দের আর পাইকারের সঙ্গে চলে দর কষাকষি। কারণ মাল না বিক্রি করতে পারলে উৎপাদকের আর কোনো গতি নেই। উৎপাদিত মালে লগ্নীকৃত টাকা ফেঁসে থাকলে কাজ তার অচল হয়ে পড়বে। তাই যতটা সম্ভব কম দামে মাল বিক্রি করে তারা বাড়ি ফিরতে চায়। ‘কিন্তু এইভাবে সিকি-দুয়ানি মূল্যের বিনিময়ে আর কতদিন সে টিকে থাকতে পারে?’ প্রশ্ন করেছেন গল্পকার। কিন্তু স্বাধীনতার পূর্বে গ্রামের সঙ্গে শহরের সম্পর্ক এরকম ছিল না। তখন গ্রামের হাটে ক্রেতা-বিক্রেতা গ্রামেরই মানুষ। এখনকার মতো শহরের ফিনিসড প্রডাক্ট কী গ্রামের বাজার ছেয়ে ফেলত? এখন সবকিছু বৃহদায়তন শিল্পে উৎপন্ন হচ্ছে। এক জিনিসের নানান বিকল্প। নানান ভেরাইটিজ। পরিবহন ব্যবস্থার দারুণ রাতারাতি সেইসব জিনিস শহরের পর শহর গ্রামের পর গ্রামে রপ্তানি হয়ে যাচ্ছে। মানুষের হাতে পৌঁছে যাচ্ছে বর্তমান সময়ের আধুনিক সামগ্রী। ‘ক’ কোম্পানি ‘পরাগ ৯৯৯’ নামে রকমারি চিরনি বাজারে ছাড়ছে— লক্ষ লক্ষ ক্রেতা কোম্পানির বাঁধা দরেই তা কিনে নিচ্ছে। দরাদরের কোনো সুযোগ নেই সেখানে। ক্রেতা ও উৎপাদকের মধ্যে প্রত্যক্ষ কোনো সম্পর্কও নেই।’ ক্রেতার কিম্বদন্তি এই রকমারি চিরনির দিকেই ধাবিত হচ্ছে। তাই গল্পকার জানিয়েছেন, “খদ্দেরের মর্জির ওপর মালের কাটতি নির্ভর করে। ... শহরের প্রবণতা এখন গ্রামেও ঢুকে পড়েছে। শহরের ফ্যাশান, রুচি, শহরের মানুষের পোশাক-আশাকের বিশিষ্টতা এক কথায় আধুনিকতার, যৎসামান্য হলেও গ্রামে ব্যাপ্তি ঘটেছে। ক্রমশ তা বাড়ছে। ... মানুষের মানসিকতাও তাই দিনকে-দিন পাল্টাচ্ছে। গ্রাম পাল্টাচ্ছে। তারা যতটা সম্ভব চেষ্টা করছে সেকেন্দ্রে জীবন-যাপনকে কাটিয়ে ওঠার।”^৬ বিশ্বায়ন কীভাবে

কাজ করে চলেছে শহর থেকে গ্রামে ? মানুষের মানসিকতা পরিবর্তনে যে এই বিশ্বায়ন গুরুত্বপূর্ণ ভূমিকা পালন করেছে তা আমরা উপরিউক্ত কথাগুলোর মধ্য দিয়ে বুঝতে পারি। কিন্তু সময়কে কেউ ঠেকাতে পারে না। অর্থনৈতিক সূত্র ধরে গ্রামীণ মানুষের জীবনে আসবে পেশাগত পরিবর্তন। আর এই পরিবর্তন মানুষগুলোকে ভুলিয়ে রাখবে তাদের সমাজ ও সংস্কৃতি থেকে। এর কারণে নিরঞ্জন ও অনাদির মতো মানুষেরা এই জাতিগত পেশা ছেড়ে বেরিয়ে আসে।

গল্পে আমরা লক্ষ করি একসময় বংশগত পেশার দুরবস্থার কথা জেনেও লক্ষ্মণ সহিসের নির্বিকার রূপটি। কিন্তু পরবর্তীকালে আমরা তার মুখ থেকে শুনতে পাই জাতিগত পেশা সম্পর্কে আক্ষেপের সুর, “যাবেক ত যাবেক। কে আটকাতে পারবেক ? এখন খোদার যদি বলে শিংয়ের চিরুনি কিনব নাই, চালানি জিনিস কিনব— তাইলে আমি কী জোজবস্তি উয়ার গলায় গাঁইথে দিতে পারি ?”^৭ এই খেদোক্তির মধ্যে দিয়েই আমরা অনুমান করতে পারি আধুনিক প্রযুক্তিগত কারিগরী ব্যবসার ভয়ঙ্কর রূপটি। এই বিশ্বায়ন কীভাবে ক্রোতা মানুষদের মানসিকতায় প্রভাব বিস্তার করে তাকে চটকদারী জিনিসের প্রতি আকৃষ্ট করে তুলছে তা আমরা বুঝতে পারি। আবার অনাদির মুখ দিয়ে স্পষ্ট হয়ে ওঠে এই চিরুনি শিল্পের বিপন্নতার দিকটি। সে জানিয়েছে, ‘গাঁয়ে ই-কারবার ডুবে গেছে। দু-দিন বাদ একবারকেই ডুবে যাবেক।’ আর তাই শিল্পের আসন্ন পরিস্থিতিকে লক্ষ করে চার বছর আগে নিরঞ্জন সহিস এই শিংয়ের কারবার ছেড়ে দেয়। অনাদি ও এই বছর আর চিরুনের ব্যবসা শুরু করেনি। লধাকেউ চিরুনি শিল্পের কাজে যুক্ত থাকতে বারণ করে অনাদি। আমরা দেখতে পাই ল্যাডামহলের পরবর্তী প্রজন্ম এই জাতিগত সংস্কৃতির সঙ্গে আর যুক্ত থাকতে চায় না। তাই লক্ষ্মণ সহিসের বড়ো ছেলে ফুচনের রাঁচিতে কাজ করার প্রসঙ্গ লক্ষ করি। আবার লধার ছেলেকে দেখতে পাই তার বাপকে সাহায্য না করে বঁড়শি নিয়ে জোড়ের ধারে বসে থাকতে। আর পরবর্তী প্রজন্মকে এই শিং পেশার সাথে যুক্ত না করার কারণ যেন আমরা লক্ষ্মণের মুখ থেকেই শুনতে পাই, ‘পাইকার আইসে যখন বলে, দু-টাকা পিস মাল ষাট পয়সায় কিনব— তখন মনে হয় নাই, শালার মুহে জুঁতা মারি ?’ তাহলে ভবিষ্যৎ প্রজন্ম টিকে থাকবে কী করে ? তাই ভবিষ্যৎ প্রজন্মকে টিকিয়ে রাখার কারণে প্রাচীন প্রজন্ম হয়তো তাদেরকে এই পেশার সঙ্গে যুক্ত না করে সমাজের ভিন্ন পেশাতে যেতেও বাধা দেয়নি। অন্যান্য গ্রামের মানুষ পূর্বেই যে এই পেশাগত পরিবর্তন

স্বাদরে গ্রহণ করেছে তা আমরা গল্পের অজিত সহিস নামক বলরামপুরের কেরোসিনের ব্যবসাদার চরিত্রটির মধ্যে খুঁজে পাই। তাকে চিরদিনে করাত দিয়ে দাঁতি কাটার ব্যাপারে জিজ্ঞাসা করলে, সে সরাসরি জানিয়েছে, ‘হুঁ, তুমি কেরোসিনের ফের-ব্যাপার শুধাও এখনই লাখ কথা খুলে বলে দিব।’ আসলে মানুষ আজ তার মূলগত শিকড়কে ভুলতে বসেছে। তবে এই ভুলে যাওয়া কিন্তু তার অস্তিত্ব রক্ষার কারণেই। কারণ কেরোসিনের ব্যবসায় যদি সে না যোগদান করত তাহলে দারিদ্র রূপী রাক্ষস তাকে বাঁচতে দিত না। অন্যদিকে আদরীর স্বামী ষষ্ঠীচরণকে দেখি সেনাবোনার হাটে কাঠের একচেটিয়া বাজার দখল করতে।

চেপু কয়লার ব্যবসায় নামতে চায়। কিন্তু অর্থের বৈষম্য বন্টনের কারণে তার স্বপ্ন পূর্ণ হয় না। সে জানাই, ‘কিন্তুক হামরা বকা-সকা গাইয়া মানুইষ। না পেটে কালীর আঁক আছে, না লুঙ্গির তলে লটের বান্ডিল আছে।’ আমরা জানি বিশ্বায়নের ফলে কেন্দ্র আরো হস্তপুষ্ট হয়ে ওঠে আর প্রান্তিক আরো প্রান্তিকতায় মুড়ে হারিয়ে যায়। তাই যুগের সঙ্গে পালা মেলায় মেধা থাকা সত্ত্বেও আর্থিক বৈষম্যের কারণে আধুনিকতার মূল স্রোতে এই মানুষগুলো যুক্ত হতে পারেনি। তারা শুনতে পাই সাম্রাজ্যবাদী আগ্রাসনের প্রতিধ্বনি, ‘তবে স্যাদিনেরও ডেরি নাই। গায়ের মাস বিকেতেই আমাদেরকে শহরে যাতে হবে।’ তবুও তারা নিরুপায় এই অর্থনৈতিক সাম্রাজ্যবাদের কাছে।

গল্পের শেষে আমরা লক্ষ করি হাতে কোদাল নিয়ে লক্ষণ সহিস চলেছে শহরের দিকে কাজের সন্ধানে। তবু তার মন পড়ে থাকে দেওয়ালে ঝোলানো থলিতে কাঠ কয়লার প্রতি। যে কাঠ কয়লা দিয়ে এক সময় সে মোষের শিংকে তপ্ত করে রূপ দিত চিরদিন। যে হাতিয়ার দিয়ে সে তার শিল্প কার্য সম্পন্ন করতো সেই হাতিয়ারগুলো আজ মরচে ধরা। সে অনুভব করে ‘হাতিয়ারের মরচে সংক্রামিত হচ্ছে তার শরীরময়।’ এইভাবেই আমরা দেখতে পাই কীভাবে বিশ্বায়ন ও সাম্রাজ্যবাদী আগ্রাসনের নীতি একটি গ্রামীণ শিল্প-সংস্কৃতিকে ভেঙে চুরমার করে দেয়।

গল্পের মাঝামাঝি আমরা দেখতে পাই, ‘নিরঞ্জন সহিসের বিটি আদরী সহিস। আজ বছর দিন ঘুরে গেল সে বাপের ঘরেই আছে। যে-স্বামী বউকে চালাকাট দিয়ে মারতে আসে তার ঘর করতে বিটিকে পাঠাবে না নিরঞ্জন।’ এক সময় যে সমাজ নারীকে শোষণের বস্তুছাড়া কিছুই ভাবতো না। স্বামীর চরম অত্যাচারেও স্ত্রীকে স্বামীর

ঘর করতে হতো। সংসারে স্বামীর উচ্ছিষ্টের মতোই স্ত্রীকে পড়ে থাকতে হতো। এক্ষেত্রে সেই বধূর বাপের বাড়ির লোকজনের কোনো করণীয় ছিল না। কিন্তু সেই উদাসীন মানসিকতার পরিবর্তন আমরা দেখি নিরঞ্জন চরিত্রটির মধ্যে। গল্পে আমরা পাই চার বছর আগে চিরুনির কাজ ছেড়ে পেশায় পরিবর্তন ঘটিয়েছিল নিরঞ্জন। গ্রাম থেকে বেরিয়ে শহর ও অন্যান্য গ্রামের মানুষদের সঙ্গে মেলামেশার কারণে তার ভাবের পরিবর্তন ঘটে। আর এই ভাব থেকেই আমরা তার মানসিক পরিবর্তন লক্ষ্য করি। এই মানসিক পরিবর্তনের কারণেই স্বামীর অত্যাচারিত সংসারে কন্যা আদরীকে পাঠাতে চায়নি সে। আমরা বুঝতে পারি নিরঞ্জনের এই পরিবর্তনে সাংস্কৃতিক বিশ্বায়নের ভূমিকা যথেষ্ট।

এরপর আসি ‘উঠো রে পুতা জাগো রে পুতা’ গল্পের বিশ্লেষণে। পুরুলিয়ার লোকসংগীত এর একটি অন্যতম সঙ্গীত অহিরা। গল্পের শিরোনাম দেখেই আমরা অনুমান করতে পারি গল্পের বিষয়বস্তু। গল্পের কাহিনি নেবুলালকে কেন্দ্র করে আবর্তিত হয়েছে। একসময়ের রসিক ব্যক্তি নেবুলালের অনেকগুলো বাইজি ছিল। তারপর উশ্জ্বল জীবনযাপন তাকে সর্বহারা করে গ্রামের বাইরে ঘর বাঁধতে বাধ্য করে। নেবুলালের জীবিকা হয়ে দাঁড়ায় ভিক্ষাবৃত্তি। তবে বাঁধনা পরবে ঝাঙ্গৈড়াদের দলের প্রধান অহিরা গায়ের হিসেবে গ্রামে গৃহস্থদের বাড়ি গিয়ে ভগবতী জাগানোর পুণ্য কাজ করে থাকে। সেই সুবাদে গৃহস্থেরা কিছু পাবণীয়ও দিয়ে থাকে এই ঝাঙ্গৈড়াদের উদ্দেশ্যে।

আমরা দেখেছি পুরুলিয়ার উন্নত গ্রামগুলোতে দুর্গাপূজা হতে। গ্রামের মানুষ এই পূজোগুলোতে ভিড় করে প্রচুর। তা সত্ত্বেও বাঁধনা পরব গ্রামবাসীর কাছে প্রাণের উৎসব হিসেবেই পরিচিত। গল্পকার জানিয়েছেন— “গ্রামবাসীদের বড়ো পরব কিন্তু বাঁধনা। এই পরব মূলত গো-পূজার প্রাচীর উৎসব। কৃষিজীবী মানুষের জীবনে গবাদির ঋণ অপরিশোধ্য। এই প্রাণী তাদের কাছে যেমন অপরিহার্য, তেমনি পবিত্রও। ‘বাঁধনা’-তে তাই ‘বন্দনা’ করা হয়ে থাকে গোরুকে। ভগবতীকে। গ্রামের ঘরে ঘরে সেই বন্দনা এক বিরাট উৎসবের চেহারা পেয়ে যায়।”^{১৮}

বাঁধনা পারবে গ্রামের নিম্নবৃত্তিধারী মানুষেরা অমাবস্যার রাতে গোরু জাগরণের জন্য গৃহস্থের দ্বারে দ্বারে উপস্থিত হয়। তবে বিশ্বায়নের ফলে মানুষের শহর মুখীনতার কারণে ঝাঙ্গৈড়াদের অহিরা সংস্কৃতি দিনে দিনে বিপন্নতার রূপ ধারণ করে চলেছে তা আমরা বুঝতে পারি এই গল্পের মধ্য দিয়ে।

লোকবিশ্বাস অনুসারে বলা হয়ে থাকে গৃহকর্তার আঙ্গিনার আলোকিত পথ ধরে মহাদেব আসেন গো-মহিষের পরিস্থিতি পরিদর্শনে। ঝাঙ্গৈড়ারা যেন মহাদেবের দূত হিসেবেই আসে। গৃহস্থের দরজা খোলা থাকলে ভালোই না হলে তারা দরজাতে ‘ধাকলাতে’ থাকে। গল্পের মধ্যে আমরা দেখতে পাই, উপর পাড়ার হরধনু দাসের বউ কপাট খুলতে চায় না। বরংচ বিরক্ত হয়ে গালিগালাজ করে। কুকুরকে তাড়ানোর মতো করে বলতে থাকে— ‘ধুর! দূর হ তোরা! নাই হুডকা খুলব।’ আবার সে নেবুলালদের উদ্দেশ্যে বলে, ‘হঁ, কপাটে হুঁডকা দিব নাই। তাবাদে খুলা পাইয়ে তোরা চুরি করে নিয়ে যা!’ যারা আহিরা সংস্কৃতির ধারক ও বাহক তাদেরকেই চোর অপবাদে অভিযুক্ত করেছে গৃহকর্তী। এখানে যেন মানবিকতারই পরাজয় ঘটেছে বলা যেতে পারে। আরো সে বলে, ‘কিস্যার পরব দিন? আমাদের ঘরে গোরুই নেই।’ হরধনু দাসের বউ যে সংস্কৃতিচ্যুত তা আমরা অনায়াসেই বুঝতে পারি। আর এই সংস্কৃতিচ্যুত মানুষের যে ভয়ংকর রূপ কেমন হতে পারে তা আমরা তার কথার মধ্য দিয়েই বুঝতে পারি। আসলে মানুষের প্রতি মানুষের এই যে দুর্ব্যবহার এ যেন সাম্রাজ্যবাদকেই চিহ্নিত করে। অর্থনৈতিকভাবে সম্পন্ন শক্তি দুর্বলের উপর ছড়ি ঘোরাবে বা তাদের অবহেলার চোখে দেখবে— এটাই যেন সমাজে এখন স্বাভাবিক হয়ে উঠেছে। আর হরধনু দাসের বউয়ের এই মানসিক পরিবর্তনের কারণ হিসেবে আমরা বলতে পারি এ যেন বিশ্বায়নের ফসল। আবার বিশ্বায়নের ফসল হিসেবে আমরা ঘরে গোরু না থাকাকেও ধরে নিতে পারি। কারণ বর্তমান যুগে কৃষিকার্যের জন্য ট্রাক্টর বা অন্যান্য প্রযুক্তির ব্যবহার এসে যাওয়াই কৃষকেরা আর বাড়িতে গোরু রাখতে চায় না। তাই হরধনুর ঘরে গোরু না থাকাই এই সংস্কৃতির সঙ্গে নিজেকে একাত্ম করতে পারেনি তার বউ। তাই অবলীলায় ঝাঙ্গৈড়াদের অপমান করতে সক্ষম হয়েছে সে।

রাত্রিবেলা দ্বিতীয় বাড়ির দরজা থেকে বেরিয়ে আসে এক ‘যুবক’। তার মুখের ভাষাতেই ধরা পড়ে উদ্ভ্রত। আহিরার সংগীত শুনে সে জানিয়েছেন, ‘এই তরা কি আলতা-ফালতা বলছিস, হাঁই?’ গ্রামীণ যুবক যেখানে তার নিজের সংস্কৃতিকেই চিনতে পারেনা। আসলে এই যুবকের মধ্য দিয়ে ভবিষ্যৎ প্রজন্মের ছিন্নমূল অবস্থাকেই গল্পকার দেখাতে চেয়েছেন। যে যুবসমাজ তথাকথিত প্রাতিষ্ঠানিক শিক্ষায় শিক্ষিত হয়ে তার নিজের সংস্কৃতিকেই অগ্রাহ্য করতে বসে। সে আরও জানিয়েছেন, ‘কিস্যার লাইগে রা কাড়ব? ঝাঙ্গৈড়ার কারবার আমাদের ঠিনে নাই। ভাগ-যত ভেক ধরেছে। চাইচোরের দল।’ এই কথা বলার মানসিকতা থেকেই বুঝতে পারি পরবর্তী প্রজন্মের

মানুষের সংস্কৃতির প্রতি অনীহা বোধ।

এই দুটি ঘটনা আমাদেরকে ভাবতে বাধ্য করে গ্রামগুলো যখন সম্পূর্ণভাবে কৃষিকার্যের জন্য প্রযুক্তি নির্ভর হয়ে পড়বে তখন এই গ্রামীণ সংস্কৃতি ও তার ধারক বাহকদের অবস্থা কী হবে? গল্পকার জানিয়েছেন, “ইদানীং অনেক গৃহস্থ ঝাঙ্গৈড়াদেরকে এমনি মুখ করে দূর-দূর করে তাড়িয়ে দেয়। তারা পরব দিনে দান-ধ্যান পুণ্যার্জনে আর বিশ্বাসী নয়। তারা ক্রমশ শহরে, সংস্কার মুক্ত ও ভদ্র হয়ে উঠেছে। বছরের একটা দিন পার্বণী চাইতে ঝাঙ্গৈড়ারা এলেও তাদের কাছে এইসব গ্রামীণ লোকচার কেমন যেন বর্বরচিত ও অসভ্য ঠেকে।”^৯ গল্পকার সরাসরি জানিয়ে দিয়েছেন কী কারণে আমাদের সংস্কৃতির অবক্ষয়। মানুষের রপ্তি ও নিছক ভদ্রতার মুখোশ তাকে নিয়ে যাচ্ছে নিঃসঙ্গতার জগতে। যেখান থেকে মানুষ মানুষকে অসভ্য ও বর্বর ভাবেই শিখছে। আর এই ভাবনার জন্ম বিশ্বায়ন থেকেই।

গল্পে আমরা দেখতে পাই নেবুলালের ছেলে চেপুলার ঝাঙ্গৈড়াদের সঙ্গে গো-জাগরণের উদ্দেশ্যে বেরিয়ে পড়ে। যদিও এর পেছনে তার ক্ষুধা নিবৃত্তির দিকটিও যুক্ত ছিল। তাই উৎফুল্ল ও উৎসাহে টিনের কৌটোয় দড়ি বেঁধে গলায় বুলানো ঢোলও বানিয়ে নেই সে। দলে যোগ দেওয়ার জন্য রাতে ঘুমাতে পারেনি সে। আমরা বুঝতে পারি কীভাবে এই নিম্নবৃত্তিধারী নতুন প্রজন্মের দল সংস্কৃতির সঙ্গে মিলিত হতে তৎপর। কিন্তু হরধনুর বউ ও সেই যুবকের ঘটনা চেপুলালকে উ আহত করে। সে বুঝতে পারে সমাজের তথাকথিত ভদ্রতার মুখোশধারী মানুষগুলোর নগ্নরূপটি। তাকে ভাবতে বাধ্য করে এই সংস্কৃতির সঙ্গে যুক্ত হয়ে পরবর্তী জীবনটা সে অতিবাহিত করবে কিনা?

গল্পকার যদিও হরু বাগদির ঘটনার মধ্য দিয়ে ঝাঙ্গৈড়াদের সম্মানের জায়গাটি দেখানোর চেষ্টা করেছেন তবুও বলতে হয় এই বাগদি সমাজ তখনো পর্যন্ত বিশ্বায়নের দ্বারা সেরকমভাবে প্রভাবিত হয়নি। তাই তাদের মানসিকতায় বিকারও ধরেনি। হরু বাগদির স্ত্রীকে দেখি ঘোমটা নিয়ে দাঁড়িয়ে থাকতে, ছেলেমেয়েদের দেখি ঝাঙ্গৈড়াদের দেখে উৎফুল্লিত হতে। হরু বাগদি নিজেও আহিরা নিজেও আহিরা গান শুনেছে প্রচুর। কিন্তু এসকল সম্ভব হয়েছে তাদের শহর বিমুখীনার কারণেই।

এরপর আমরা যদি ‘মুখোশ’ গল্পটির দিকে তাকায় তাহলে দেখতে পাবো সেখানে পুরুলিয়ার ঐতিহ্য ছোঁয়ের মুখোশ শিল্পকে কেন্দ্র করে গল্পের অবতারণা। গল্পে ভীমা

সূত্রধর বর্তমান, আর তার পিতা প্রহ্লাদ অতীত এবং ভীমা সূত্রধরের ছেলে সময়ের ভবিষ্যৎ। প্রহ্লাদ সূত্রধরের সময় মুখোশ শিল্পের কোনো অবনতির প্রসঙ্গ আমরা লক্ষ্য করি না কারণ গল্পের শুরুতেই আমরা দেখতে পাই প্রহ্লাদ মুখোশ তৈরি করতে করতে মারা যায় একসময়। আর ভীমা ৪০ বছর ধরে মুখোশের কাজের সঙ্গে যুক্ত। কারণ একসময় পুরুলিয়ার ছৌ সংস্কৃতিতে মুখোশের চাহিদা ছিল প্রচুর। তাই জাতিগত পেশা হিসেবে এই মুখোশ তৈরিকে জীবিকা হিসেবেই বেছে নেই সে। কিন্তু আধুনিক প্রযুক্তিগত বিনোদনের সামগ্রিক গ্রাম জীবনে চলে আসায় মানুষ ছৌ সংস্কৃতি থেকে ধীরে ধীরে দূরে সরে যায়। তবে এর কারণ শুধু প্রযুক্তিগত বিনোদনই নয়, এর পেছনে রয়েছে অর্থনৈতিক সাম্রাজ্যবাদের থাবা। বর্তমানে ছৌ শিল্পীরা নাচ করে তাদের জীবন নির্বাহ করতে পারে না। তাই বিকল্প পেশার সন্ধান করতে থাকে তারা। এক সময় ধীরে ধীরে এই সংস্কৃতি থেকে সরে আসতে হয় তাদের। তাই মুখোশের চাহিদাও কমে যায় বাজারে। আবার গ্রামীণ মানুষও বিশ্বায়নের সঙ্গে সম্পর্ক স্থাপন করে অবহেলা করতে থাকে এই গ্রামীণ সংস্কৃতিকে। তাই, এ কথায় গল্পকার বলেছেন এইভাবে, “ছৌ নাচের প্রতি এখন আর আগের মত আকর্ষণ নেই। একটা সময় ছৌনাচ ছিল তাদের কাছে সবচেয়ে বড় বিনোদন এবং চর্চার বিষয়। কিন্তু এখন তার চেয়েও আকর্ষণীয় বস্তু তারা পেয়েছে টিভি ভিডিও।”^৯ আমরা স্পষ্টতই বুঝতে পারি সামাজিক মানুষের মানসিক পরিবর্তনের ধারাটি। বিশ্বায়নের ফলে বিশ্ব সংস্কৃতির সঙ্গে তাল মেলাতে গিয়ে মানুষ তার মূলগত সত্তাকেই যেন হারিয়ে ফেলেছে। মানুষের চাহিদা না থাকাই ভীমা তার পরবর্তী প্রজন্মকে এই মুখোশ শিল্পের সঙ্গে যুক্ত করতে চায়নি। সে জানিয়েছে, ‘উয়াকে পুরুলিয়ার নমপাড়ায় কারও চা-দোকানে খাপায় দিব। বলবো— লে ব্যাটা তুই শিল্প কাজ না করে বাবুদের জুঠা গিলাস ধুস। ঢের ভালো।’ আসলে এই অবনতি এসেছে অর্থনৈতিক বৈষম্যের কারণে। ভীমা সূত্রধর যদি আর্থিক দিক থেকে সফল হতো তাহলে দোকানে কাজ করতে পাঠানোর পরিবর্তে দোকান তৈরির কথা ভাবত। কিন্তু আর্থিক কাঠামো সেরকম না হওয়ায় নিজের অস্তিত্ব রক্ষার কারণে এই প্রান্তিক মানুষকে ভাবতে হয়েছে দোকানে শ্রমিক হিসেবে কাজ করার কথা।

এই ভাবে আমরা যদি সৈকত রক্ষীদের গল্পগুলো তলিয়ে দেখার চেষ্টা করি তাহলে দেখতে পাবো কীভাবে সাম্রাজ্যবাদী আগ্রাসন ও বিশ্বায়ন প্রান্তিক জীবনের

শিল্প ও সংস্কৃতির উপর প্রভাব বিস্তার করেছে। এই অপর মানুষগুলো তাদের জাতিগত পেশা ও সংস্কৃতি হারিয়ে সমাজের মূল স্রোতকে ছেঁয়ার জন্য সংগ্রাম করেছে। তাদের কারো কারো মেধা ও পরিশ্রম থাকলেও আর্থিক কাঠামো না থাকায় সেই মানুষকে যেতে হয়েছে বেগার খাটতে।

তথ্যসূত্র

১. ক্ষমতা ও সাম্রাজ্য, ফকরুল চৌধুরী, কথাপ্রকাশ, ঢাকা, ফেব্রুয়ারি ২০০৯ পৃঃ-৫৮
২. বহুমাত্রিক বিশ্বায়ন, রতনতনু ঘোষ (সম্পাদিত), কথাপ্রকাশ, ঢাকা, জানুয়ারি-২০১৯, পৃ-২৫
৩. ওই পৃ-২৭
৪. ওই পৃ-২৫৮
৫. সৈকত রক্ষিত, উত্তর কথা সৈকত রক্ষিত নির্বাচিত গল্পসংগ্রহ, পারুল প্রকাশনী, কলকাতা, ২০১৫, পৃ-৫৩
৬. ওই, পৃ-৬১
৭. ওই, পৃ-৬০-৬১
৮. ওই, পৃ-২২৭
৯. ওই, পৃ- ১৩২

রঙ্গজগতে অহল্যাভূমির লোকসমাজ

ড. নিবেদিতা দিন্দা

পশ্চিমবঙ্গের দক্ষিণ-পশ্চিম সীমান্তে অবস্থিত পুরুলিয়া জেলা। ছোটনাগপুর মালভূমির বৈশিষ্ট্যপূর্ণ জেলাটি অহল্যাভূমি নামেও পরিচিত। বৈচিত্র্য ও বৈপরিত্যের সমন্বয়ভূমি। জেলার চারদিকে ছড়িয়ে রয়েছে অসংখ্য ছোট-বড়ো পাহাড়। উষর মালভূমির ওপর দিয়ে বয়ে গেছে কাঁসাই, কুমারী, দ্বারকেশ্বর নদী। শাল, মছয়া, পলাশ-এর বিস্তীর্ণ জঙ্গল। রক্ষ প্রকৃতির বৃকে বেড়ে উঠেছে এখানকার বিভিন্ন জনগোষ্ঠী। দারিদ্র্য, অনাহার, অভাব, অনটন তাদের নিত্যসঙ্গী। প্রতিদিন তাদের কপালে জোটে বঞ্চনা, লাঞ্ছনা, মিথ্যা অপবাদ, অত্যাচার। নানা প্রতিকূল পরিস্থিতির সাথে প্রতিনিয়ত সংগ্রাম করতে হয় তাদের। জীবন যুদ্ধে জয়-পরাজয়, আনন্দ-বেদনা, আশা-আকাঙ্ক্ষা নিয়েই জনজীবন প্রবহমান। উষর পুরুলিয়ার রুখা মাটির বৃকের মধ্যেই তারা জন্ম দেয় বেঁচে থাকার রশদ। সৃষ্টি করে লোকসংস্কৃতির বৃহৎ ক্ষেত্র। নৃত্য-গীত, বাদ্য তার মূল উপাদান। বৃহৎ জন সমাজ নিজেদের আনন্দ-বেদনা, সুখ-দুঃখের মেল বন্ধনে তৈরি করেছে রঙ্গ জগৎ।

অহল্যাভূমির প্রধান জনগোষ্ঠী কুর্মি মাহাতো। এছাড়াও সাঁওতাল, মুন্ডা, হো প্রভৃতি তফসিলি উপজাতির পাশাপাশি বাউরি, হাড়ি, ডোম, ঘাসি, রাজোয়াড় প্রভৃতি তফসিলি জাতির মানুষও বসবাস করে। আমাদের আলোচ্য বিষয় ‘রঙ্গজগতে অহল্যাভূমির লোকসমাজ’।

অহল্যাভূমির কোলে বেড়ে ওঠা মানুষগুলো খুব সহজ, সরল। তারা অবহেলিত, অসহায়, হতদরিদ্র, নিপীড়িত হলেও রঙ্গপ্রিয়। সারা বছর ধরে বিভিন্ন পাল-পার্বণ তাদের জীবনে অনুষ্ঠিত হয়। এই উৎসব-অনুষ্ঠান গুলিতে রঙ্গরসের প্রাধান্য। তাদের

রঙ্গ জগতের কিছু বিষয় উদাহরণ স্বরূপ তুলে ধরা হল।

এখানকার অন্যতম জনপ্রিয় পরব ভাদু পূজা। বাউরি, বাগদি, রাজোয়াড়, জালিয়া কৈবর্ত প্রভৃতি তফসিলি জাতিদের মধ্যে সর্বাধিক প্রচলিত। কুমারী মেয়েরা এই পূজায় অংশগ্রহণ করে। সারা ভাদ্র মাস জুড়ে সন্ধ্যা বেলায় ভাদু মূর্তির সামনে তারা গান করতে থাকে। নানা বিষয় নিয়ে গান বাঁধে। ছোট ছোট দৈনন্দিন জীবনের ঘটনা রঙ্গ-তামাশা গানের মধ্য দিয়ে পরিবেশিত হয়।

“আজকে ভাদু পূজা।

প্রাণ ভরে লুটবো লো সবাই মজা।

বছর মাঝে একটি রাত লো উড়াতে প্রাণের ধবজা।

রাগ অভিমান ভুলে আয় আজ লেগে পড় কাজে সোজা।

বাধা বারণ কিসের কারণ রে, আজ খোলা সব দরজা।

নেই কোন যে নানা ভয় মনে মোদের,

আজকে রাতের মোরা রাজা।” (ভাদুগান)

রঙ্গ তামাশার বিষয় ভাদু গানের মধ্যে প্রতিফলিত হয়েছে। দলবদ্ধভাবে এক দলের অন্য দলকে আক্রমণ ও প্রতি আক্রমণের রীতি।

“এই সন্ধ্যাকালে—

আয়লো তোরা পালে পালে।

ভাদু বলতে আলি তরা লো

ব’সলো তোরা টেকশালে।

ভাদু বল আর পাটরা কুঁড়া

খালো তোরা সকলে” (ভাদু গান)

এক দল অন্য দলটিকে গরুর সঙ্গে তুলনা করে অপমান করছে। তাই প্রত্যুত্তরে অন্য দলটি ও বলে—

“ওলো প্রাণ সজনী

এমন কথা বললি কেনে না জানি।

ভাদু ব’লতে আলি আমরা লো,

ঘন্টায় ঘন্টায় পানের খিলি
হাতে সোনার বিউনি।” (ভাদুগান)

প্রতিপক্ষের ভাদুর নিন্দা করে মনের জ্বালা মেটায় তারা, গেয়ে ওঠে—

“বলি ও ললিতা
ওদের ভাদুর দিয়েছে ছেঁড়া কাঁথা
হাতের কায়দা করছে এমন লো
বাঈ নাচের ভাই ড্যান্স দি।” (ভাদু গান)

অপরপক্ষের উপযুক্ত জবাব দেওয়ার চেষ্টা করে—

“বলি শুন ইবারে
তোদের যেন মুখ থেকে পোকা পড়ে
নির্দোষীকে করছে দোষী গো
দেখব হাইকোটে বিচারে।” (ভাদুগান)

এই রকম রঙ্গ তামাশার মধ্য দিয়ে ভাদু জাগরণের রাত ফুরিয়ে যায়। মনের রঙ্গ এর সাথে সাথে আকাশের গায়ে রঙ লাগে। ভাদু বিসর্জনের প্রস্তুতি চলে।

ভাদ্র মাসে ভাদু আর পৌষ মাসে টুসু। টুসু মূলত কূর্মী ও বাউরি সমাজের প্রধান উৎসব। অগ্রহায়ণ সংক্রান্তিতে গ্রামের মেয়েরা টুসু পাতে। নতুন সরায় তুষে চালগুঁড়ি মাখিয়ে ধান, গোবরের তেলা, দুর্বা ঘাস, আলোচাল রাখে। নতুন আর একটি সরাদিয়ে তা ঢেকে দেয়। সরার গায়ে হলুদ ও সিঁদুরের টিপ দেয়। পৌষ সংক্রান্তির আগের রাত টুসু গানে জমজমাট হয়ে ওঠে। গানের পরতে পরতে থাকে রঙ্গ তামাশা। রাত পেরোলেই যেতে হবে টুসু বিসর্জনে।

‘তদের নকি পুয়ালের টুসু
তরা দেখতে দে ন একটুকু।’ (টুসু গান)

কখনও বা ব্যক্তি চরিত্রে আক্রমণ চলে—

‘মকর পরবে-
অ-তর পা পড়ে না গরবে।’ (টুসু গান)
যুয়ান ছুঁড়ী ইসারা দিছে-

সে ত আগাছে আর পেছাছে' । ।

মেয়ের দল জবাব দেয়—

কাল ছুঁড়া মাদল বাজাছে

সে সে ত আগাছে আর পেছাছে । ।

এইভাবে বাকযুদ্ধ, গান প্রতিদ্বন্দ্বিতার মধ্য দিয়ে রঙ্গপ্রিয়তা বিষয়টি বোধগম্য হয় ।

রঙ্গ তামাশার বিষয়টি বিশেষভাবে পরিলক্ষিত হয় বিবাহ সঙ্গীতের মধ্যে । বিবাহ সঙ্গীত বিবাহের অন্যতম অঙ্গ । বিবাহের মধ্যে থাকে প্রচুর লৌকিক আচার অর্থাৎ মেয়েলি আচার । আচারের বেশিরভাগটাই হাসি-ঠাট্টার, রসিকতার গান অর্থাৎ রঙ্গ তামাশার আমেজে পূর্ণ ।

সাধারণত বরের বাড়ির মামা লগ্ন নিয়ে কনে বাড়িতে আসে । লগ্ন রাখার পর কনে বাড়ির মেয়েরা রঙ্গ জুড়ে দেয়—

কে বটে বরের মামা

বস মেধীশালে গো ।

সেই ফুলে লগ্ন ধরায় ।

বরের মামা বলে চিনহিতে না পারি

চিন্হা দিব চিলুমের দাগ ।

চিন্হা দিব চিলুমের দাগ ।

কলকের ছ্যাকা মামার গায়ে না দিলেও রসনার জ্বালা থেকে তার রেহাই নেই ।

বাউরি জাতির বিবাহ গানে ছড়িয়ে আছে রঙ্গ তামাশার নানা রূপ ।

১. “বিটি হল্য চাঁদের পারা
বর হল্য দাঁওতা
হোক কেনে দাঁওতা জামাই
২. “বরের বাবা আস্যেছে
বরের বিহা দিতে
ঠ্যাং কাটে রাখ্যে লিব
ছড়কা বেন্যাতে ।”

৩. “রাণীর দুয়ারে আড়োয়ছি আটা (ফাঁদ)

সেই আটায় পড়েছে পাত চাটার বেটা।” (বিবাহ সঙ্গীত)

হিন্দু সম্প্রদায়ের বিবাহের সময় ছাতনা তলায় বর ও কনে উভয় পক্ষের নাপিতদের মধ্যে বোল কাটাকাটির মাধ্যমে নাপিত নৃত্যটি পরিবেশিত হয়। এতে রঙ্গ তামাশা বেশ উপভোগ্য হয়ে ওঠে।

বর পক্ষের নাপিত—

‘আরে ছাগলেতে চাল টেনেছে
যত নষ্টের মূলে হল
চড়ুই ডাঙার বোস।’

কনে পক্ষের নাপিত—

‘আমার চাল চালেতে আছে
লোকের নজর কেনে
ছাগলের বেয়াদপি
কর্তি নেবে না মেনে।’

বর পক্ষের নাপিত—

‘খোঁয়ারেতে ছাগল ঢুকিয়ে
এখন ছাগলের দোষ
খড় খোল না দিতে পারায়
অপরাধ হল ঐ ঘোষ।’

কনে পক্ষের নাপিত—

‘তাই যদি হয় ছেড়ে দেবো
বাগমুন্ডির বাঘের মুখে
দেখবো এ জীদ কেমনে থাকে
সিংহের গুহায় ঢুকে।’ (নাপিত নৃত্য)

বর যখন বিয়ে করতে কন্যা ঘরে আসে তখন বরযাত্রীদের নিয়ে কন্যাপক্ষের লোক অনেক রঙ্গ তামাশা করে। ঘাসি জাতির বিবাহ গানেও সেই ছবি ধরা পড়ে—

বর আ'ল বরাত আ'ল
 বরের ভাই ত আ'ল না
 বরের ভাইয়ের লম্বা দাড়ি
 ছামড়া খুঁটায় বাঁধ না।

বরের ভাইকে নিয়ে রঙ্গ করে। লম্বা দাড়ির রসিকতা সম্ভবতঃ বোকা পাঁঠার
 ইঙ্গিত। সেজন্যই ছামড়া খুঁটায় বাঁধার কথা বলেছে।

বর যদি কনের বাড়ি পৌঁছতে দেরি করে তবে তারা গেয়ে ওঠে—
 এত কিসের দেরী বাঁধনা
 এত কিসের দেরী
 তোর বহিন নাচনি নাচে রে
 তারেই এত দেরি।

নাচনি সম্বোধন করে বরের বোনের উৎশুকুল চরিত্রের প্রতি কটাক্ষ করা হয়েছে।

হাড়ি জাতির বিবাহ গানেও রঙ্গ তামাশার আসর থেকে বর বাদ যায় না—

তকে যে রে দ্যাঁখেছিলি শূয়র বাগালি।
 শূয়র তুয়র ছাঁড়্যে দিঁয়ে রে ছঁড়া বর সাঁজ্যে আলি।।

এমনকি বরের বাবাকে বলে—

শিং বাজারের গেরি বাইগন সিজালে না সিজ হে
 বরের বাবা পড়ুয়া পণ্ডিত বুঝাল্যে না বুঝে গো।

সমস্ত বরযাত্রীদের উদ্দেশ্যে বলে ওঠে—

পাকা চুলে কলপ লাগাবো গো
 পাকা চুলে কলপ লাগাবো
 শিং বাজারের লক গিলাকে
 টাইনে আনে লাগাবো।

বিবাহের বিভিন্ন পর্বেই নাচ, গান আর রঙ্গ তামাশা চলতে থাকে।

ছামানি ভাঁড় নাড়বার সময় গেয়ে ওঠে—

১. আঁখ বাড়িয়ে শিয়াল রাজা, বনের রাজা বাঘ হে।
বিহা ঘরে মাইয়া রাজা, সে তো সমান খুঁজে ভাগ হে।
 ২. একটি আমার ডবল পয়সা, বেলাউজ নিলে না দোকানে।
লিলঅ লিলঅ আমার শ্যামকে ভুলায়ে, খিলি পানের দোকানে।
- রঙ্গ-তামাশার মুহূর্তগুলো বিবাহ অনুষ্ঠানে অন্য মাত্রা এনে দেয়।

এই অঞ্চলের নাচনি নাচ এক বিখ্যাত লোকনৃত্য। এই নাচ সম্পর্কে ডঃ সুধীর কুমার করণ বলেছিলেন— “সীমান্ত বাংলার ডোম, বাউরী প্রভৃতি সম্প্রদায় থেকে তরুণী মেয়েরা ভূঙ্গমীদের প্রত্যক্ষ তত্ত্বাবধানে রসিক বা রসক্যা নামক নৃত্যগীত বিশারদ গ্রামীণ শিল্পীদের কাছে নাচ এবং বুমুর গানের তালিম নিয়ে নাচনী হয়...’”। ডোম, বাউরি তফসিলি জাতির মেয়েরা হয়ে উঠেছিল নাচনী। তাদের চটুল নাচ গানের মধ্যেও ছিল রঙ্গ রসিকতার প্রাচুর্য—

‘একটি মশা রাঁধে বাড়ে

দুটি মশা খায়—

ছুঁচা কামড়াই কামড়াইল ভাই নাচনী দিদির গায়ে’।^২

এই বুমুর গানের প্রত্যুতরে নাচনীর জবাব ‘ছুঁচা কামড়াই বুমুরিয়া দাদার গায়।’ সেই সঙ্গে ঢোল, ধামসা, নাকড়ার আওয়াজ আর নতুন নতুন কথার পিঠে কথা চলতে থাকে।

‘কামারের কাজ কুমহারে করে

ধরতে না জানলে পুড়ে মরে।’

‘রহিন’ উৎসবে ছোট ছোট ছেলে মেয়েরা ছেঁড়া কাপড় রঙ কালি মেখে বানর, ভালুক প্রভৃতি সাজে। বাড়ি বাড়ি গিয়ে কাপ দেখিয়ে চাল, পয়সা আদায় করে। ছোলাভাজা, গুড়, ফল প্রভৃতি গিন্ধীরা তাদের দেন। ছেলেরা ভালুক নাচতে নাচতে গান করে—

‘আঁড়ে আঁড়ে যায় ভালুকা ভুকু কুড়ে খায়

ভুকু তুকু নাই পায়ত ভুকুলিয়াকে খায়।

ভালুকে নুন কুথা পায় ভালুকে তেল কুথা পায় ?

আঁওলা বাঁওলা খাএও ভালুকা বনকে পালাএও যায়।’^৩

অহল্যাভূমির লোকসমাজে অনুষ্ঠিত শিবের গাজন এক জনপ্রিয় উৎসব। হিন্দুদের সর্বস্তরে শিবের প্রাধান্য ও প্রতিপত্তি। গাজনের রাতে ‘কাপ’ অনুষ্ঠিত হয়। সঙের সমশ্রেণি বলা যেতে পারে। ‘কাপ’ শব্দের অর্থ ‘কৌতুককারী’। শিবের বন্দনা শেষ হওয়া মাত্র সংকীর্ণ প্রবেশদ্বার দিয়ে আসরের কয়েক হাত দূর থেকে লাফ দিয়ে প্রবেশ করে। কিভূত কিমাকার বিচিত্র বেশ ভূষা। পরনে ছেঁড়া জামা কাপড়, মাথায় উস্ক খুস্ক ঝাঁকড়া চুল, সারা মুখে লম্বা দাঁড়ি, গৌফ, হাতে ছেঁড়া গদা নিয়ে আসরে প্রবেশ করে এবং বিচিত্র অঙ্গভঙ্গী করে গান করে—

‘ছপ হাপ ছপ, দপ দাপ দুপ দুপ
দাদারা চুপ চুপ চুপ চুপ
দিদিরা চুপ চাপ চুপ চুপ
আসছে সিঙ্গী মদন রতি চুপ চুপ চুপ।’

গানটি শেষ হওয়ার পর সংলাপ শুরু হয়— ‘দাদা, দিদি, মামা, মামীমারা সবাই চুপ কর। নাহলে চৌকিদারকে ডাকব। অ চৌকিদার চৌকিদার।’

সারা আসরে নানা ধরনের অঙ্গভঙ্গী করে গান গেয়ে ঘুরে বেড়াতে থাকে। তার অঙ্গভঙ্গী ও গান গাওয়ার চণু দেখে দর্শকরা উল্লসিত হয়ে ওঠে। জমে যায় আসর। আসরে প্রবেশ করে গ্রামের চৌকিদার। নীল শার্ট, হাঁটুর উপর মালকোঁচা দেওয়া ধুতি, খালি পা ধুলো ভর্তি, হাতে লাঠি, মাথায় পাগড়ি। শরীর দুলিয়ে দুলিয়ে সে কিছুটা এগিয়ে যায় আবার কিছুটা পিছিয়ে আসে। গান গেয়ে তার আসরে প্রবেশ।

‘ও কে ডাকলিবে চৌকিদার বলে, চৌকিদার বলে।
আমি যাই কি করো সভার মাঝে এত লোক ঠ্যেলে।’
‘চৌকিদারী চৌকিদারী করে কোন শালা
রাতে না ঘুমাতে পারে হয়েছে বিষম জালা।’
(রং)- চৌকিদারী চৌকিদারী করে কোন শালা
চৌকিদারী চৌকিদারী অ বকমারী মাথায় মারে তিন খঁহাড়ী
মাগতে গেলে কানাকড়ি, কেউ না দেয় থোড়াথোড়ি,
তাই ঘরে আস্যে ভাবে মরি, ঘরে আস্যে ভাবে মরি
চৌকিদারী চৌকিদারী করে কোন শালা।’ (রঙ্গ তামাশা)

এক প্রতারিত, অবহেলিত, দরিদ্র চৌকিদারের ব্যর্থ জীবন চিত্র কৌতুক মিশ্রিত তামাশার মধ্য দিয়ে পরিবেশিত হয়েছে। এভাবে আরও অন্যান্য চরিত্রগুলির মধ্য দিয়ে পালাটি এগিয়ে চলে।

মনসা পূজা অত্যন্ত সমারোহের সাথে পালন করে নিম্নবর্গের মানুষরা। মনসার ‘জাঁত’ গান অন্যতম। মনসা পূজার পরের দিন নিম্নবর্গের এক দল পুরুষ নানা রকম সেজে ঢোল বাজিয়ে গৃহস্থের বাড়ি গিয়ে নাচ-গান দেখিয়ে পয়সা আদায় করে।

অহল্যাভূমির লোক সমাজে এখনও কথায় কথায় রঙ্গ তামাশা চলতে থাকে। আধুনিকতা কিছুটা প্রভাব ফেলেছে ঠিকই। কিন্তু তবুও তারা সংস্কৃতির মূল গঠনে পরিবর্তন ঘটায়নি। রঙ্গ জগতের দুনিয়ায় এখনও নিজেদের স্বতন্ত্রতা বজায় রেখেছে। এখনও তাদের রঙ্গ তামাশা সকল শ্রেণির মানুষকে আনন্দ দান করে চলেছে।

তথ্যসূত্র

১. করণ সুধীর কুমার, ‘সীমান্ত বাঙলার কোকযান’, করুণা প্রকাশনী, কলকাতা ২০০২, পৃ-২১৬।
২. করণ সুধীর কুমার, ‘সীমান্ত বাঙলার লোকযান’, করুণা প্রকাশনী, কলকাতা, ২০০২, পৃ-২২১।
৩. ভট্টাচার্য তরুণদেব, ‘পুরুলিয়া’ ফার্মা কে এল এম প্রাইভেট লিমিটেড, কলকাতা, ২০১৪, পৃ-২৫৩।’

ঋণ স্বীকার

দীপালি বাউরি, শিং বাজার পুরুলিয়া।
পদ্মা সহিস, ছররা, পুরুলিয়া।
সুজিত মাছোয়ার, খাসিকুলি, ঝালদা, পুরুলিয়া।
মিঠু সহিস, মানবাজার, পুরুলিয়া।

মহাশ্বেতা দেবীর নির্বাচিত ছোটগল্পে অভুক্ত মানুষের চিরন্তন লড়াইয়ের এক বাস্তব আখ্যান

বিন্দেখর টুডু

ক্ষুধাতুর শিশু চায়না স্বরাজ, চায় দুটো ভাত একটু নুন!
বেলা ব'য়ে যায়, খায়নি ক বাছা, কচি পেটে তার জ্বলে আগুন!
কেঁদে ছুটে আসি পাগলের প্রায়,
স্বরাজের নেশা কোথা ছুটে যায়!
কেঁদে বলি, ওগো ভগবান, তুমি আজিও আছ কি ? কালি ও চূণ
কেন ওঠে না'ক তাহাদের গালে, যারা খায় এই শিশুর খুন ?^১

কাজী নজরুল ইসলাম (১৮৯৯-১৯৭৬) তাঁর 'আমার কৈফিয়ৎ' কবিতায় মানুষের জীবনযাত্রার এক বিপর্যয়ের চিত্রফুটে উঠেছে। 'খিদে' কিংবা 'ক্ষুধা' যাই বলি না কেন, তার অর্থ হল আহারের ইচ্ছা। সংস্কৃত ক্ষুধা শব্দ থেকে 'খিদে' শব্দটি এসেছে। অঞ্চল ভিত্তিক 'খিদে' শব্দের উচ্চারণগত দিকটা আলাদা হলেও তবে আক্ষরিক অর্থে কোন পরিবর্তন হয়নি। বাংলা কথাসাহিত্যে খিদে'র আখ্যান নিরপেক্ষ নয়, সমাজের নিচুতলার মানুষদেরকে প্রতিবাদের মনোবল জোগায়, সামাজিক অধিকার সম্পর্কে প্রশ্ন করতে শেখায়। এছাড়াও শোষকদের অন্যায়ের বিরুদ্ধে প্রতিবাদে মুখর করে তোলে। পেটের খিদে'র কথায় বলা হয়েছে। পৃথিবীতে শাসন ক্ষমতা নিয়ে বহু রাজা এসেছে, রাজা বদলায় অভুক্ত মানুষের 'খিদে' বদলায় না।

অন্ন বাক্য অন্ন প্রাণ অন্নই চেতনা;

অন্ন ধ্বনি অন্ন মন্ত্র অন্ন আরাধনা ।

... ..

সে অন্নে যে বিষ দেয় কিংবা তাকে কাড়ে

ধ্বংস করো, ধ্বংস করো, ধ্বংস করো তারে ।^২

(বীরেন্দ্র চট্টোপাধ্যায়, ‘অন্নদেবতা’)

‘অন্ন’ শব্দটি সংস্কৃত অন্ ধাতু থেকে এসেছে, যার আক্ষরিক অর্থ হল খাদ্যবস্তু । ভারতবর্ষের বিভিন্ন প্রদেশে অঞ্চল ভিত্তিক ‘অন্ন’ শব্দটি নানাভাবে ব্যবহার করা হয় । ‘অন্ন’ শব্দটি খাদ্যবস্তু অর্থে কিংবা আহার্য দ্রব্য হিসেবে ব্যবহৃত হয় । ভাত শব্দটি অর্থ সংকোচন করে ব্যবহৃত হয়েছে । আমরা জানি ধান থেকে (ধান > চাল) ভাত তৈরি হয় । প্রাচীনকালে ঋগ্বেদে’র যুগে ধানের কোন লিখিত উল্লেখ পাওয়া যায় না । ‘অথর্ববেদ’-এ প্রথম ধানের উল্লেখ পাওয়া যায় । দীর্ঘ কয়েকশো বছর পর আর্যরা যখন পূর্ব ভারতের পূর্বাঞ্চলের দিকে এগিয়ে এসেছে তখন ধান বা ভাতের সঙ্গে তাদের পরিচয় হয়েছে । অতএব বেদে ধান বা ভাতের উল্লেখ অনেক পরে পাওয়া গিয়েছে । আনুমানিক ‘অথর্ববেদ’ সময় থেকে ধান বা ভাতের ধারণা পাওয়া গিয়েছে । ধান বা ভাতের ধারণাটা আদি ভারতীয়রা (আদিবাসী) প্রথম বহিরাগত আর্যদেরকে শিখিয়েছিল । ভারতীয় সভ্যতার সূচনালগ্ন থেকে অনাহারের অভিজ্ঞতা ও আতঙ্ক দুই-ই ছিল । আদি অনন্তকাল থেকে ‘ক্ষুধা’ এবং খাদ্য’র একটা সমান্তরাল দূরত্ব রয়ে গেছে । বর্তমানে প্রতিনিয়ত আমাদেরকে খাদ্য সংকটের মুখোমুখি হতে হয়েছে, তা আজকের নতুন সমস্যা নয় । প্রাচীনকালে ঋগ্বেদে’র যুগে নাকি ব্রাহ্মণ ঋষি বামদেব অভাবের তাড়নায় কুকুরের নাড়িভুঁড়ি পর্যন্ত রান্না করে খেয়েছিলেন । এই সময় আবার খিদের অনুসঙ্গে বামদেব নিজের স্ত্রীকেও অপমানিত হতে দেখেছেন । খিদের পরিণতি শেষ পর্যন্ত কি ভয়ঙ্কর হতে পারে, তা আমরা ঋগ্বেদে’এ তার প্রমাণ পাই । অতএব মানুষের খিদের দাবি চিরকালই অপ্রতিরোধ্য ছিল ।

মানব সভ্যতার সূচনালগ্ন থেকে খিদে আমাদেরকে নানাভাবে তাড়িত করে আসছে । ভারতের আদি বাসিন্দা আদিবাসীরা যখন গুহায় গোষ্ঠীবদ্ধভাবে জীবনযাপন করত, দৈনন্দিন জীবন জীবিকা নির্বাহের জন্য ফল-মূল কিংবা পশু-পাখি শিকার করার পর নিজেদের মধ্যে ভাগের সময় তাদের দলের কেউ একজন সাময়িকের জন্য খিদের কথা ভুলে গিয়ে গুহার গায়ে একটা সেই শিকারের ছবি এঁকেছিল । খিদেকে জয়

করে তাকে শিল্পের দিকে যেতে হয়েছিল। অতএব খিদেই পৃথিবীকে চালনা করেছে।

এখন আমাদের দেশে ‘টেকনোলজি’র যুগ চলছে। বিজ্ঞানের দিক দিয়ে বিচার করলে ব্যাপক উন্নতি লাভ করেছে, মরুভূমির জমিতে কৃষিজ ফসল ফলিয়েছে, মানুষ চাঁদে পাড়ি দিয়েছে, এখন ‘স্যাটেলাইট’র মাধ্যমে মহাকাশের যাবতীয় তথ্য মানুষের হাতের মুঠোয়, মুহূর্তে পৃথিবীকে ধ্বংস করার মতো পরমাণুকিংবা হাইড্রোজেন বোমা আবিষ্কার করেছে, টেলিফোনের মাধ্যমে পৃথিবীর এক প্রান্ত থেকে অন্য প্রান্তের মানুষের সঙ্গে সংযোগ রক্ষা করতে সক্ষম হয়েছে। অতি দুর্গম পাহাড়, পর্বত ও সমুদ্রের পথ কিংবা আকাশ পথ যন্ত্র সভ্যতার যুগে অতিক্রম করা খুবই সহজ হয়েছে। বর্তমানে যন্ত্রসভ্যতার ব্যাপক উন্নতির ফলে দূরকে নিকট করেছে। আমরা তৃতীয় বিশ্বের উন্নয়নশীল দেশের নাগরিক হিসেবে বসবাস করেও বাস্তবে সেই পরিচয় আমাদের অসম্পূর্ণ থেকে যায়। কারণ, এখনও আমরা অভুক্ত মানুষদের মুখে বেঁচে থাকার জন্য সামান্য দু মুঠো ভাত তুলে দিতে পারিনি। তাই আমাদের দেশে অনাহারের মৃত্যুর সংখ্যা ক্রমশ বেড়েই চলেছে। সরকারি নথিতে মৃত অভুক্ত মানুষদের নাম খুঁজে পাওয়া যায় না। অপরদিকে রাজনৈতিক নেতারা তাদের মৃতদেহকে নিয়ে রাজনীতি করে। উদাহরণস্বরূপ আমরা যদি ডেনমার্কের অলিভার রুবেন কিংবা দীপক কুমার পাণ্ডা কিংবা চন্দন সিংহের গবেষণা পত্র দেখলে তা স্পষ্ট বোঝা যায়। অতএব আমাদের দেশে দৈনিক অনাহারে মৃত্যুর হার দিন দিন বেড়েই চলেছে। কালের নিয়ম অনুযায়ী ও খিদের তাড়নায় যে সব শিশুরা অকালে চিরতরে হারিয়ে গেছে, তাদের মৃত কঙ্কালগুলো বাংলা সাহিত্যের খিদের আখ্যানে আবার সব জ্যান্ত হয়ে ওঠে। এপার বাংলা ও ওপার বাংলায় অভুক্ত মানুষদেরকে নিয়ে বাংলা সাহিত্যে একাধিক গল্প, উপন্যাস ও কাব্য লেখা হয়েছে। ‘খিদে’ কিভাবে মানব সমাজকে নিয়ন্ত্রণ করে, দরিদ্র মানুষের জীবনকে নিয়ন্ত্রণ করে। সর্বোপরি বাংলা সাহিত্যের আখ্যানের মূল ঘটনাকে নিয়ন্ত্রণ করে।

পৃথিবীতে মানুষকে বেঁচে থাকার জন্য ন্যূনতম ভাত ও নুনের প্রয়োজন হয়। ভাত ও নুনের অভাবে মানুষ তিলে তিলে শেষ হয়ে যায়। সমাজের কিছু স্বার্থলোভী প্রতিশোধকামী মানুষ গরীব মানুষদেরকে ‘হাতে না মেরে ভাতে মারা’র কথা ভাবতে থাকে। গরীব মানুষদের রুজি-রোজগারের পথকে বন্ধ করা কিংবা ক্ষুধার খাদ্য সংস্থানের উপায় সব বন্ধ করে দিয়ে নির্মমচিত্তে শাস্তি দেওয়ার বিধান তাদের কাছে

আনন্দের বিষয় হয়। মানুষকে বেঁচে থাকার জন্য অন্ন বা ভাত একান্তই প্রয়োজন। ভাতের অভাবে তারা কাজ করার শক্তি পায় না। দীন দরিদ্র ক্ষুধাতুর মানুষরা সামান্য দু-মুঠো ভাতের আশায় অন্যের বাড়িতে কাজ করে, বিনিময়ে তাদেরকে নানারকম অত্যাচার ও অপমান সহ্য করতে হয়। কঠোর পরিশ্রম করেও তারা ভাত খাওয়ার স্বাদ পায় না। তাদের জীবনে এক করুণ পরিণত ঘটে তা মহাশ্বেতা দেবী (১৯২৬-২০১৬) তাঁর ছোটগল্পগুলিতে মর্মস্পর্শী ভাষায় তা প্রকাশ করেছেন।

ভাতের মতো নুনও মানুষের নিত্য প্রয়োজন হয়। নুন ছাড়া সমস্ত খাবার বিস্বাদ। তাই নুনের দাম কম হলেও মানুষের দৈনন্দিন জীবনে এর যথেষ্ট গুরুত্ব রয়েছে। সুতরাং ভাতের সঙ্গে নুনের একটা সম্পর্ক আছে। যেমন— মহাশ্বেতা দেবী তাঁর ‘নুন’ ছোটগল্পে জমিদার উত্তমচাঁদ হাটে নুন বিক্রি বন্ধ করে দেওয়ার আদিবাসী মানুষদের জীবনে চরম বিপর্যয় নেমে আসে এবং সামান্যতম এই নুনের কারণে অনেকেই মৃত্যু মুখে পতিত হয়েছিল। নিম্নে মহাশ্বেতা দেবীর খিদের আখ্যানে রচিত গল্পগুলি বিশ্লেষণ করা হল—

মহাশ্বেতা দেবী তাঁর ‘ভাত’ ছোটগল্পে অর্থনৈতিক সঙ্কট জনিত অবনতি মূল্যবোধ ও মানবিক আবেদনের এক বাস্তব জীবনের অসাধারণ কাহিনি। ছোটগল্পটি এক বলিষ্ঠ-গতিময় অকৃত্রিম জীবনের সংবাদ বহন করে। এক ভয়ঙ্কর প্রাকৃতিক দুর্যোগে দক্ষিণ চব্বিশ পরগণার অন্তর্গত মাতলা নদীর তীরবর্তী দরিদ্র উৎসব নাইয়ার পরিবারের ধ্বংসের কাহিনি এবং সামান্য কিছু ভাতের জন্য উৎসব নাইয়ার দীর্ঘ প্রতিশ্রুতি ও কঠোর পরিশ্রম এ গল্পের মূল বিষয়। পৃথিবীতে বেঁচে থাকার জন্য মানুষের ন্যূনতম মৌলিক চাহিদা হল ভাত, নুন, জল ও ঘর। মানুষের এই মৌলিক চাহিদাগুলি সব জায়গায় পূর্ণ হয়নি। পৃথিবীর বৃহত্তম মানব সমাজে মানুষকে বেঁচে থাকার অধিকার প্রতিষ্ঠা নয়, বাঁচার প্রত্যাশা মানুষকে কেমনভাবে মরিয়া করে তোলে তা লেখিকা তাঁর উল্লিখিত ছোটগল্পে দেখিয়েছেন। গল্পের অন্যতম কেন্দ্রীয় চরিত্র উৎসব নাইয়া। উৎসব নাইয়া নিজের নাম ঠিক মতো উচ্চারণ করতে পারে না। উৎসব নাইয়া মাতলা নদীর তীরে ছোট একটি গ্রামে তার বাড়ি। সেই সময়কার গণমাধ্যম বা ‘Social Media’ দিকগুলো আজকের মতো উন্নত ছিল না। যার ফলে মাতলার কি ভয়ঙ্কর ভয়াবহতার রূপ এবং উৎসব নাইয়ার যে সঙ্কটের ছবি, তা পৃথিবীর অপর প্রান্তের মানুষের কাছে পৌঁছায়নি। মহাশ্বেতা দেবী তা অতি বাস্তব বুদ্ধিকে কাজে লাগিয়ে মাতলার ভয়াবহতা

এবং উৎসব নাইয়ার ব্যক্তি সংকটের ছবিকে নিজের আখ্যানের মধ্যে ধরে রেখেছেন। কোন এক বর্ষাকালের প্রবল ঘূর্ণিঝড়ে মাতলা নদীতে ফুঁসে ওঠা বন্যা উৎসব নাইয়ার বাড়িঘর সব ভাসিয়ে দিয়েছিল। দীন দরিদ্র খেটে খাওয়া সাধারণ মেহনতি মানুষ উৎসব নাইয়া নিজের স্ত্রী, পুত্র ও কন্যাদেরকে হারায়, চোখের সামনে ফুঁসে ওঠা মাতলা নদীর জলে তাদেরকে ভেসে যেতে দেখেছে। উৎসব নাইয়া নিজের পরিবারের লোকজনদের হারানোর বেদনায় কার্যত বোবা হয়ে গিয়েছিল। কেবলই সে পাগলের মতো তার সন্তানের নাম ধরে, মেয়ের নাম ধরে ডাকে, বন্যায় জমে থাকা আবর্জনা স্তূপ কিংবা মরে যাওয়া গরুর লাশের মধ্যে তাদেরকে খুঁজতে থাকে। উৎসব নাইয়া শেষ পর্যন্ত পরিবারের কাউকে খুঁজে পায়নি। গ্রামের লোকজন সবাই ভাবে উৎসব নাইয়া প্রেত হয়ে গিয়েছে।

ঘূর্ণিঝড়ের পর থেকে নিজের স্ত্রী, সন্তানদের খুঁজতে গিয়ে উৎসব নাইয়ার বেশ কয়েকদিন খাওয়া জোটেনি। উৎসব নাইয়ার সব কিছু হারিয়ে পাগল হলেও মনের মাঝে সুপ্ত থাকা ভাত খাওয়ার ঐকান্তিক বাসনায় সে আবার স্বাভাবিক হয়। ভাত খাওয়ার প্রবল ইচ্ছায় এক সময় গ্রামের দূর সম্পর্কীয় বোন বাসিনীর সঙ্গে কলকাতায় কাজ করতে আসে। বাসিনী কলকাতায় বাবুদের বাড়িতে কাজ করে, বাবু সেখানে খুবই অসুস্থ একজন কাজের লোক লাগবে তাই উৎসব নাইয়াকে নিয়ে এসেছে। সে একমাত্র ভাত খাওয়ার আশায়, দুর্বল শরীর দিয়ে কাঠ চেলার মতো শক্ত কাজ করতে রাজি হয়েছে। উৎসব নাইয়া বাবুদেরকে বলেছে আগে আমাকে দুটো খেতে দাও! তারপর আমি কাজ করব, না আগে কাঠ চেলা কর, হোম হবে তারপর হোমের শেষে খেতে পাবে। উৎসব নাইয়া যখন কুড়ুল দিয়ে কাঠ চেলা করছে, তখন খিদের যন্ত্রণায় চোখ দুটি ঠিকরে বেরোচ্ছে। সে নিশ্চিত, কাঠ চেলা করার পর হোম হবে, হোমের পরেই ভাত খেতে পাবে। সে বার বার বলেছে আগে আমাকে দুটো খেতে দাও! কলকাতার বাবুর বাড়িতে উপস্থিত লোকজন সবাই অবাক যে লোকটার বউ, ছেলেমেয়ে মারা গেছে, সেই লোকটা বার বার খাবারের কথা বলেছে কেন? উৎসব নাইয়ার পেটে এক দানাও ভাত নেই। খিদের জ্বালায় সে প্রেত হয়েছে। সে ভাত খেলে আবার মানুষ হবে, তারপর সে হারিয়ে যাওয়া ছেলেমেয়েদের জন্য কাঁদবে।

পেটে ভাত নেই বলে উচ্চবও প্রেত হয়ে আছে। ভাত খেলে সে মানুষ হবে। তখন বউ ছেলে মেয়ের জন্যে কাঁদবে। দুঃখ তো ওর হয়নি। ও শুধু

পাগল হয়ে বউ মেয়েকে ডেকেছিল কয়েকদিন ধরে। তখনি উচ্ছব প্রেত হয়ে গেছে। মানুষ থাকলে ও ঠিকই বুঝত যে জলের টানে মানুষ ভেবে গেছে। কত গরু মোষ ভেসে গেল, চুমুণীর মা তো কোন ছার।^৩

স্বজন হারানোর বেদনায় সে কয়েকদিন বউ ছেলেমেয়েকে ডেকেছিল আর সেই কারণেই গ্রামের লোকজন তাকে প্রেত বলেছে। উৎসব নাইয়া দেখছে বাবুর বাড়ির চারিদিকে ভাত রান্না হচ্ছে, হোমের আয়োজন হয়েছে, অনুষ্ঠান উপলক্ষে বাবুর বাড়িতে প্রচুর লোকের সমাগম হয়েছে। আজ আত্মীয় স্বজনরা সবাই বাবুর বাড়িতে খাবে, অপরদিকে উৎসব নাইয়া তিন-চারদিন পর সে বাবুর বাড়িতে এসেছে। ঐ তিন-চারদিন তার খাওয়া জোটেনি। গরম ভাতের গন্ধে সে ঐ কাজটুকু করেছে। তারপর কাজের শেষে বাড়ির বাইরে দূরে এক শিব মন্দিরের চাতালে গিয়ে শুয়েছিল। উৎসব নাইয়ার চোখ দুটো লাল হয়ে গিয়েছে, গ্রামের লোকজন তাকে জিজ্ঞাসা করেছে তুমি কি চুরি করতে এসেছ? অবশেষে দেখা যায়, উৎসব নাইয়া যে বাবুর বাড়িতে কাজ করতে এসেছিল, সেই দিন হোম যজ্ঞ চলাকালীন বাবু মারা গিয়েছে। তাই বাড়িতে রান্না করা সমস্ত জিনিসপত্র সন্দের সময় ফেলে দেওয়া হয়েছে। উৎসব দু-মুঠো ভাতের জন্য সেই সকাল থেকে কাজ করেছে কিন্তু শেষ পর্যন্ত তাকে খেতে দেওয়া হয়নি। রান্না করা সমস্ত জিনিসপত্র তারা 'ডাস্টবিন'-এ ফেলে দিতে চায়, তখন উৎসব নাইয়া বোন বাসিনীর কাছ থেকে ভাতের গামলাটা চেয়ে নিয়েছিল। জিজ্ঞাসা করলে জানায়, ভাত তো! কাছে ফেলা ঠিক হবে না, কাক কিংবা কুকুরে খেতে পারে, রাস্তার ওপারে ঐ দূরে ফেলে আসব। উৎসব নাইয়া ভাতের গামলা নিয়ে অন্ধকারের দিকে প্রাণপণে ছুটছে। সে ছুটতে ছুটতে গামলা থেকে মুঠো মুঠো ভাত তুলে খেতে থাকে। একসময় স্টেশনে এসে পৌঁছায়। অবশেষে সে নিজের মাথাকে গামলার মধ্যে ঢুকিয়ে দেয়। খাবার খেতে খেতে সে নিজের মেয়ের নাম ধরে বলেছে তুই দুটো খা, স্ত্রীকে বলেছে তুমিও দুটো খাও, তার ছোট ছেলেকেও বলেছে তুই খা আমার হয়ে, আমার মধ্যে থেকে খা, আমি তো তোদেরকে আশ্রয় দিতে পারিনি, তোদের প্রাণকে রক্ষা করতে পারিনি, তোরা আমার মধ্যে থেকে খা।

উচ্ছব দৌড়াতে থাকে। প্রায় এক নিশ্বাসে সে স্টেশনে চলে যায়। বসে ও খাবল খাবল ভাত খায়। ভাতে হাত ঢুকিয়ে দিতে সে স্বর্গসুখ পায় ভাতের স্পর্শে।...চমুরী রে! তুইও খা, চমুরীর মা খাও, ছোটো খোকা খা, আমার

মধ্যে বসে তোরাও খা! আঃ! এবার জল খাই, জল! তারপর আরো ভাত।^৪

এই সমস্ত চাল আনা হয় সুন্দরবনের বাদা অঞ্চল থেকে, তাই ঐ ভাতের গামলাটা সে ফেলতে পারে না। সে নিশ্চিত করতে চায় ঐ গামলাটা নিয়ে ফিরবে কিন্তু তখনও সকালের ক্যানিংগামী ট্রেনের চলাচল শুরু হয়নি, তার আগেই পুলিশ প্রশাসনের হাতে ধরা পড়ে যায়। পুলিশরা দীন দরিদ্র সাধারণ মানুষের দুঃখ বুঝতে চায় না, তারা শুধু পুলিশের পোশাক পরে ভণ্ডামি স্বভাবকে আড়াল করে, অর্থের বিনিময়ে বাবুদের পক্ষে কাজ করে। তাই তারা উৎসব নাইয়ার কাছ থেকে আসল কারণ, জানতে চায় নি। অনেক কাকুতি মিনতি করার পরেও সে চোর অপবাদ থেকে রেহাই পায়নি। পুলিশ প্রশাসনের আইন অনুযায়ী পেতলের গামলা চুরির অপরাধে তাকে জেল খাটতে হয়েছিল।

মহাশ্বেতা দেবীর ‘ভাত’ ছোটগল্পের সমস্ত কাহিনি জুড়েই রয়েছে এক ক্ষুধাতুর মানুষের জীবন সংগ্রামের ইতিহাস। উৎসব নাইয়ার যখন জেল হয় তখন জেলের মধ্যে গিয়ে সে খুঁজতে থাকে সুন্দরবনের বাদা অঞ্চল, যেখান থেকে শহরে বাবুদের বাড়িতে চাল আসে। আসলে সেই বাদাটা সুন্দরবনের কোন এক দ্বীপে অবস্থান করে। উৎসব নাইয়া বাড়ির নিকটবর্তী সুন্দরবনের বাদাকে খুঁজে। নিজের সেই মাটিকে খুঁজতে চায়। এভাবেই খিদের আখ্যান ধীরে ধীরে এক ভূখণ্ড থেকে অন্য ভূখণ্ডে, এক অক্ষাংশ থেকে অন্য আর এক অক্ষাংশে প্রলম্বিত হয়। একসময় খাবার খেতে খেতে উৎসব নাইয়া ঘুমিয়ে পড়ে, তারপর সে ঘুমের মধ্যে স্বপ্ন দেখে। তাই আজও সমাজের উৎসব নাইয়ারা ঘুমের মধ্যে খিদের জগত থেকে মুক্তির স্বপ্ন দেখে।

মহাশ্বেতা দেবীর তাঁর ‘সাঁঝ সকালের মা’ ছোটগল্পের কাহিনিবৃত্তে উঠে এসেছে সমাজে যারা যাযাবর বৃত্তি নিয়ে জীবনের কঠোর সংগ্রামময় জীবনযাপনে অভ্যস্ত, তাদের অস্তিত্বসচরাচর আমরা দেখতে পাই না, যাদের সমাজে অস্তিত্ব থেকেও সমাজ ছাড়া, মানববন্ধনে বাঁধা থেকেও বাঁধনহারা সেইসব প্রান্তিক জনগোষ্ঠীর মানুষের জীবিকা নির্বাহের এক বিচিত্র রকমের পরিচয় পাওয়া যায়। জটেশ্বরী জাতিতে মেদিনীপুরের ‘পাখমারা’ যাযাবর সম্প্রদায়ের মেয়ে। একসময় মেদিনীপুর জেলায় কাঁথি, ভগবানপুর, নন্দীগ্রাম, তমলুক ও পাঁশকুড়া প্রভৃতি অঞ্চলে দক্ষিণ ভারতের হত দরিদ্র তেলেণ্ড জাতির আবির্ভাব ঘটত। তাদের জীবিকা নির্বাহের পথ ছিল, ভিক্ষাবৃত্তি, বিচিত্র সাজসজ্জা, রঙিন কাপড়ের টুকরো দিয়ে বানানো জামা-পায়জামা, মাথায় লাল ফেটী,

তাতে পাখির নানা রঙের পালক গৌঁজা, গলায় বড় বড় রঙ বেরঙের পুঁতির মালা, হাতে তামার বালা ও এক বড় ছুরি, বালায় সেই ছুরি বাজিয়ে তেলেণ্ড ভাষায় নাচ ও গান বেঁধে যে সামান্য পরিমাণ আয় হত তা দিয়েই তাদের অভাবের সংসার চলত। মহাপ্রভুতা দেবী এই সম্প্রদায়কে ‘পাখমারা’ বলেছেন।

মহাপ্রভুতা দেবী তাঁর ‘সাঁঝ সকালের মা’ ছোটগল্পে ‘পাখমারা’ সম্প্রদায়ের পৌরাণিক কাহিনি তুলে ধরেছেন। ‘পাখমারা’ সম্প্রদায়রা দেশত্যাগী হয়। এই জনজাতির জাতিগত পরিচয়, বসতি, ঘর-গৃহস্থলি, জীবনযাপন, খাদ্য, বিশ্বাস-সংস্কার-প্রথা, পোশাক-সাজসজ্জা, উৎপত্তি বা পুরাণ কাহিনি, উৎসব ও বিবাহ ইত্যাদির পরিচয়, লেখিকার অভিজ্ঞতায় ছোটগল্পে বর্ণিত হয়েছে। ‘পাখমারা’ সম্প্রদায়ের সঙ্গে জটেশ্বরী চরিত্রের অনেকটাই মিল পাওয়া যায়। যেমন— আদিম জাতি মহাভারতে কথিত স্বয়ং ভগবান শ্রীকৃষ্ণকে বাণ বিদ্ধকারী জরা ব্যাধের বংশধর, বাংলায় ‘পাখমারা’ সম্প্রদায় নামে পরিচিত। মহাভারতে শবর, চণ্ডাল, ব্যাধ, কিরাত ও নিষাদ প্রভৃতি অস্পৃশ্য জাতির পরিচয় পাওয়া যায়। ‘শবর’ অর্থ চণ্ডাল-ব্যাধ-কিরাত-নিষাদ প্রভৃতি জাতি। এদের ‘শবরবাসে’ জন্ম। ‘শবরবাস’ শব্দের অর্থ অবৈদিক বা চণ্ডালের দেশ। এছাড়াও অভিজ্ঞতায় পাখমারা সম্প্রদায়ের বর্ণগত শ্রেণি সংকটের রূপ পাওয়া যায়। পাখমারা সম্প্রদায়রা তাদের সমাজের বাইরে বিয়ের রীতি প্রচলন নেই। জরা ব্যাধের বংশধর জটেশ্বরী ব্যাধ সমাজ ধর্ম পরিত্যাগ করে, তাদের সমাজের সমস্ত রকম প্রথা-রীতি ভেঙে চূর্ণবিচূর্ণ করে গৃহসুখের আশায় এক ভিন্ন জাতের পুরুষ উৎসব কান্দেদিকে বিয়ে করেছিল। উৎসব জাতিতে বেদিয়া। জটেশ্বরীর সুখের সংসার বেশিদিন স্থায়ী হয়নি। অল্প কিছু দিনের মধ্যেই ছেলে জন্মের পর উৎসব চোলাই মদ খেয়ে মারা যায়। জটেশ্বরীর জীবনে চরম বিপর্যয় নেমে আসে, অল্পবয়সে শিশুসন্তান নিয়ে তার বৈধব্য, বাঁচার তাগিদে আপন সমাজে ফিরে যাবার অদম্য প্রয়াস থাকা সত্ত্বেও বহু অনুসন্ধান করেও সেই যাযাবর সমাজকে খুঁজে পায়নি।

অবশেষে তার ছেলে সাধনকে নিয়ে কলকাতার যাদবপুর রেল লাইনের প্ল্যাটফর্মে অস্থায়ীভাবে বসবাস করতে শুরু করে। প্রতি মুহূর্তে জীবনের চলার পথে হেঁচট খেয়েছে, বার বার কঠিন পরিস্থিতির লড়াইয়ের সম্মুখীন হয়েছে। সে সমাজ-জাত, ধর্মকে ভাঙতে ভাঙতে সতত বিপর্যয়ের মুখে, তাই বাধ্য হয়ে নিজে এবং ছেলেকে বাঁচানোর জন্য কুলি লাইনের হনুমান সন্ন্যাসীর কাছে পরামর্শ নিয়েছে। সে সন্ন্যাসীর

নিকট থাকতে চেয়েছিল কিন্তু শেষ পর্যন্ত থাকতে পারেনি। সন্ন্যাসীকে ছেড়ে চলে যাবার সময় সন্ন্যাসী প্রদত্ত লাল চেলি ও একটা ছোট ত্রিশূল জটির জীবনকে বদলে দেয়। জটি সেই লাল চেলি ও ত্রিশূল নিয়ে নিজেকে দেবী ভেবে পথের ধারে আশ্রয় নিয়েছিল। জটির কাছে সারাদিন প্রচুর ভক্তের ভিড় হত। জটি দেবতাজ্ঞানে পূজা পেত এবং তাদের রোগ নিরাময়ের জন্য ঔষধ হিসেবে মাদুলি দিত, বিনিময়ে একপালি চাল নিত। সাধনের ৩০ বছর বয়স পর্যন্ত নিজে না খেয়েও ছেলেকে ভাত খাওয়ানোর ব্যবস্থা করেছে। জটি দীর্ঘদিন ধরে না খাওয়ার ফলে তার শরীরের নাড়ীগুলো প্রায় শুকিয়ে গিয়েছিল, শেষ পর্যন্ত ডাক্তার তার রোগ ধরতে পারেনি। জটির মৃত্যুর পর জানা যায় অনাহারে মারা গিয়েছে।

জটি ব্যাধ থেকে কান্দোরি, কান্দোরি থেকে ‘জটি ঠাকুরানি’ হয়ে ওঠার প্রবণতা তার একান্তই নিজস্ব ভাবনা, কেউ জিজ্ঞাসা করলে সাধন যেন জটির পরিচয় দেয়— মা জটি কেবল তাঁর ‘সাঁঝ সকালের মা’ সে আর জটি কান্দোরি নয়, জটি ঠাকুরানি, এ সবই জটির বেঁচে থাকার অদম্য প্রয়াস মাত্র। জটেশ্বরী কান্দোরির জটি ঠাকুরানি ওঠার মূলে রয়েছে, এক শ্রেণি থেকে আর এক উচ্চ শ্রেণিতে ওঠার তীব্র আকাঙ্ক্ষা ও স্বচ্ছলভাবে জীবনযাপন করে সমাজে নিজের অস্তিত্বকে টিকিয়ে রাখতে চেয়েছিল। জটি নিঃস্ব সর্বহারা অবস্থা থেকে একটা স্থায়ী স্বচ্ছল অর্থনীতিতে আশ্রয় নিতে চেয়েছিল কারণ, উৎসব কান্দোরি মারা যাওয়ার পর জটি একাকী ভাবে নিজের অস্তিত্ব রক্ষার জন্য এছাড়া তার কাছে আর কোনো উপায় ছিল না। সামাজিক অন্যায, অবিচার, শোষণ, নারীলোলুপ গুণ্ডা-মস্তানদের হাত থেকে নিজেকে ও ছেলেকে রক্ষার জন্য ‘জটি ঠাকুরানির’ রূপ ধারণ করতে হয়েছিল। সমাজের শ্রম শোষণকারীদের বিধি ব্যবস্থার বিরুদ্ধে তাঁর একার পক্ষে প্রতিবাদ করার কোনো উপায় ছিল না। এই সহায় সম্বলহীন নারীর পাশে সমাজের কুল-মান-গোত্র-পরিচয়হীন কেউ তার কাছে ছিল না। তাই জটি ঠাকুরানি নিজস্ব ভাবনায় বেঁচে থাকতে চেয়েছিল।

সাধন কান্দোরির মনিব সাধনকে ভূত্য হিসেবে নিযুক্ত করে উপযুক্ত পারিশ্রমিক দেয় না। সাধন নির্বোধ, অপরিণত, এইসব অশিক্ষিত ও সহায় সম্বলহীন মানুষকে সামান্য লোভ দেখিয়ে ঠকানো যায়—

শুধু খেতে দেবার লোভ দেখিয়ে ওকে দিয়ে ওর মনিবের যুবতী বউ কাঠ
চালা করায়, টিউবকলের জল টানায়। মণ মণ কয়লা ভাঙিয়ে নেয়।^৬

সাধন চিরকাল বোকা বা নির্বোধ থাকে না, যখন উচ্চবর্গের শোষণ-লাঞ্ছনা, প্রতারণা বুঝতে শেখে, তখন তাদের তার বিরুদ্ধে ক্ষুদ্ধ হয়, ক্ষুধার অন্ন থেকে বঞ্চিত করার বিরুদ্ধে প্রতিবাদী হয়ে ওঠে। আদিকাল থেকে বর্ণশাসিত সমাজে উচ্চবর্ণ ব্রাহ্মণের দাপটে, তাদের শোষণ অত্যাচার অনুশাসন সমাজকে রক্ষা করে না বরং বিপর্যয়ের দিকে ঠেলে দিয়েছিল। সাধন মায়ের শ্রদ্ধের সময় ব্রাহ্মণকে দান দেবার প্রতিশ্রুতি দিয়েও, অর্থনৈতিক সংকটের কারণে শেষ পর্যন্ত কিছুই দিতে পারেনি। শ্রদ্ধের চাল নিজেই রেঁধে খেয়ে নিয়েছে, তাই পুরুত বেগে গিয়ে বলেছে—

শ্রদ্ধের চাল নিয়ে রেঁধে খাওয়া। এ শ্রদ্ধ তোর নষ্ট হল ব্যাটা!^৬

যে সাধন নির্বোধ, বোকা হা বা, সে আর নির্বোধ নয়, যথারীতি পুরোহিতের বিরুদ্ধে তার আক্রোশে প্রতিফলিত হয়েছে—

কেন নষ্ট হবে, আমি হাতি দিই নাই ? গরু দিই নাই ? সোনা-রূপা, বস্ত্র দিই নাই ? কোন শালা আমার মায়ের ছরাদ নষ্ট করে শুনি ?^৭

মহাশ্বেতা দেবী তাঁর ‘কুড়োনির বেটা’ ছোটগল্পে আদিজনজাতি লোথা সম্প্রদায়ের চরম অর্থনৈতিক বিপর্যয় ও শোষণ-নির্যাতনের এক চিত্র পাওয়া যায়। গল্পের অন্যতম কেন্দ্রীয় চরিত্র লোচন দিগার। লোথা সমাজে লোচন দিগার সৎ, জ্ঞানীজন ও বনচণ্ডী দেবী মহাশ্বেতার কথাকার ছিল। সে অর্থনৈতিক অনটনের কারণে, মহাপাত্র বাবুদের বাড়িতে দিন মজুরের কাজ করে। লোচন দিগার ও তার স্ত্রী কুড়োনি দুজনের ইচ্ছা ছিল তাদের ছেলে জুড়ন একদিন বাবুদের ছেলেদের মতো বই খাতা নিয়ে ইস্কুলে পড়তে যাবে। লোথাদের উপর ‘অপরাধপ্রবণ’ জাতির কলঙ্ক আরোপিত হলেও লোচন দিগার আদৌ চুরি ডাকাতি করত না। লোচন চাঁদবিলায় পিসির বাড়ি গিয়ে প্রবল শীতে আগুন জ্বালাতে বাবুদের পালা থেকে চারটি খড় নিয়েছিল। সেটাই তার চৌর্যবৃত্তির নিদর্শন হয়ে দাঁড়ায়। চোর চোর রব তুলে তাকে পিটিয়ে মারা হয়। অসহায় কুড়োনি ছেলে জুড়নকে নিয়ে অকূল পাথারে ভাসে। মহাপাত্রবাবু বাড়ির মুনিষ সনাতন কিস্কু। মহাপাত্রবাবুরা ষড়যন্ত্র করে সনাতনকে মৃত লোচনের বাড়ির বর্গাদার বানায়। কুড়োনি সনাতনকে প্রশ্ন করে—

তুমি আড়াইশো টাকায় আমার ঘর কবে কিনলে মাঝি ?^৮

সনাতন কিস্কু একজন সৎ শুভবুদ্ধি সম্পন্ন মানুষ। অসহায় কুড়োনির প্রশ্নের উত্তরে

সে বলেছে—

জুড়নের মা! খাতায় তো আমি বর্গাদারও বটে, তবে বর্গা-ভাগ পাই না। ওই কথাটা বাবুর ছিল! স্বনামে কিনতে পারে না। তাই খাতায় দেখায় আদিবাসী লোচনের জমি নিল। তবে এটা বুঝি ওর ছিল! ও তোমার ছেলেকে নেবে, আর তোমাকে কজা করবে। হাঁ, তাই হবে। আর কিছু নয়।^৯

অপরদিকে কুড়োনির রূপে মুঞ্চ মহাপাত্রবাবু সুযোগ বুঝে তাকে নিজের বাড়িতে ঝিয়ের কাজ দিয়েছিল। কুড়োনি বুকুর কষ্টকে চেপে রেখে সংসারের অভাবের তাড়নায় জুড়নকে দুমুঠো ভাতের লোভে বাবুদের বাড়িতে গরু চরানোর কাজে পাঠায়। কুড়োনি তার ছেলে জুড়নকে নিয়ে অদূর ভবিষ্যতের স্বপ্ন দেখে। চরণবাবু খিয়াসল গ্রামের মাস্টার, তার কথায়, এস.টি এলাকার স্কুলে, এস.টি. ছেলেমেয়েরা পড়াশোনা করবে। জুড়ন চরণের স্কুলে পড়াশোনা করলে বাবুর বাড়ির কাজ করবে কে? বাবুর গিম্বি তা মেনে নিতে পারেনি, বাবু ও তার গিম্বি কুড়োনির উপর রেগে যায়, বাবু জুড়নকে গালি দিতে শুরু করে—

গভীর অস্বস্তিতে বাবু জুড়নকে দাঁত খেঁচায়, শালা গরিব দেখে দয়া করলাম, তাতে আমাকেই কলা দেখাবে? ...চিলকাল কাটল আমাদের ঐটো খেয়ে, নয় আমাদেরটা তুরি করে, আজ আর লেখাপড়া না শিখলে হচ্ছে না। শালা তোদের মত লখা এ-জেলায় বছরে বিশটা কাটা পড়ে। তাতে শিক্ষা হয় না।^{১০}

লোখাদের রক্তের ধারায় চৌর্যবৃত্তির ধারণায়, বাবুরা বিনা অপরাধেও লোখা আদিবাসীদেরকে চোর অপবাদ দিয়ে তাদের নিধন করে। জুড়নের বাবা শীতে আঙুন পোহাতে সামান্য খড়ের আঁটি নিয়েছিল, তাতেই সে চোর, বাবু তাকে খুন করেছিল। মহাপাত্র বাবু জুড়নকেও কাঁসার থালার চুরির অপবাদ দিয়ে মেরে আধমরা করে দিয়েছিল। কুড়োনি ছেলের কাছে ছুটে যায়, চরণও নিজের দলবল নিয়ে ছুটে যায় শেষ পর্যন্ত বাবুরা গাড়ি করে জুড়নকে বাঁচানোর জন্য শহরের হাসপাতালে নিয়ে যায়। হাসপাতাল যাবার আগে কুড়োনি বুঝিয়ে দিয়েছিল, যে মুখ বুজে মার খাবার দিন শেষ হয়ে আসছে। জুড়নকে কোলে নিয়ে কুড়োনি বসে থাকে, কিনে আনা নতুন হারিক্যানটি জুড়নের পাশে রাখে, জুড়ন পড়বে। জুড়ন বাবার মতো মরবে না, ওর

মায়ের স্বপ্নকে পূরণ করবে। এভাবেই স্বামীহারা অসহায় কুড়োনিকে দু-মুঠো ভাতের জন্য উচ্চবর্গের শোষণ ও নির্যাতনে অর্থনৈতিক সংকটের সম্মুখীন হয়েছিল।

মহক্যেতাদেবী তাঁর 'নুন' ছোটগল্পে আদিবাসী মুণ্ডা, গুঁরাও, ও কোল প্রভৃতি জনজাতির অর্থনৈতিক শোষণের পরিচয় পাওয়া যায়। এরা ছোটনাগপুর পালামৌ অভয়ারণ্য অঞ্চলে বসবাস করে। জঙ্গলে গাই, মোষ ও ছাগল চরায়, জঙ্গলের মধ্যে পড়ে থাকা শুকনো কাঠ সংগ্রহ করে বাজারে বিক্রি করে জীবিকা নির্বাহ করে। ১৯৩১ সালে কোল বিদ্রোহের পর উত্তমচাঁদের পূর্বপুরুষরা ছোটনাগপুর পালামৌ অভয়ারণ্যে অঞ্চলের সমস্ত জমি আদিবাসীদের কাছে কিনে নিয়েছিল। এই বুঝার গ্রামে বসবাসকারী প্রায় ১৭টি পরিবারের সর্বমোট ৭৬ জন লোক উত্তমচাঁদের কাছে বেঠবেগারির ডাভাবেড়িতে বাঁধা ছিল। তাদের উত্তমচাঁদের কাছে বেঠবেগারিতে হতদরিদ্র অবস্থায় দিন কাটছিল। আদিবাসীদের নিরক্ষরতা, সরলতা ও দারিদ্র্যতার সুযোগ নিয়ে উত্তমচাঁদ নিজের ধন সম্পত্তি বিপুল পরিমাণে বাড়িয়েছিল। ১৯৭৭ সালের নির্বাচনে বুঝার গ্রামের পূর্তি মুণ্ডা মন্ত্রীসভার সদস্য নির্বাচিত হয়। পূর্তি মুণ্ডা নির্বাচিত হওয়ার পর বুঝার গ্রামের আদিবাসীদের বেঠবেগারি বেআইনি সম্পর্কে বোঝাতে থাকে—

বেঠবেগারি বেআইনি, তা জান ? আমাদের জেনে লাভ কি ? না দিলে
মহাজন ধার দিবে না।^{১১}

আদিবাসীরা পরক্ষণেই যুক্তি দেখায় বেকার না খাটলে মহাজন উত্তমচাঁদের কাছে ঋণ পাবে না। পূর্তি মুণ্ডার সহায়তায় রাজনৈতিক নেতাদের সাহায্য উত্তমচাঁদকে শাসিয়ে বেঠবেগারি বন্ধ করে দিয়েছিল।

পূর্তি মুণ্ডার সামনে উত্তমচাঁদকে ছেলেরা বলে, এ বছর থেকে এ অঞ্চলে
কোনো আদিবাসী বেঠবেগারি দেবে না। যদি কারকে বাধ্য করা হয়, যাতে
আইনের মারফত প্রতিকার পায়, তা আমরা দেখব।... যুবকদল বলে গেল,
বারো বছরের বেশি কাল এরা জমি চেষ্টেছে। আধা ভাগে এদের হক।^{১২}

বুঝার গ্রামের লোকেরা নিত্য নৈমিত্তিক প্রয়োজনীয় দ্রব্যসামগ্রী হাট থেকে সংগ্রহ করে। হাটের সমস্ত দোকান উত্তমচাঁদের নিয়ন্ত্রণে চলত। উত্তমচাঁদ আদিবাসীদের উপর অপমানের প্রতিশোধ নিতে হাটে নুন বেচা বন্ধ করে দিয়েছিল। নুন ছাড়া সমস্ত খাবার বিস্বাদ তাই বুঝারবাসী বিস্বাদ আলুনি ঘাটো খেতে পারবে না। নুন ছাড়া তাদের

জীবন অচল হয়ে যায় তাই তারা নুনের বিনিময়ে উত্তমচাঁদের কাছে বেগার খাটতেও রাজি হয়েছিল। আদিবাসী সম্প্রদায় মানুষের নুন বন্ধ করে দেওয়ায় তাদের জীবনে চরম বিপর্যয় নেমে আসে এবং এই সামান্য পরিমাণ নুনের জন্য অনেকের মৃত্যু হয়। এভাবেই উত্তমচাঁদ ঝুঝার গ্রামের আদিবাসীদেরকে অর্থনৈতিক সংকটের মধ্যে দিয়ে চরম বিপদে ফেলেছিল।

‘ডাইনি’ ছোটগল্পে আদিবাসীদের সামাজিক আচারসর্বস্বতা, অন্ধসংস্কারের বশীভূত শিক্ষা-দীক্ষাহীন নিম্নবর্গীয় সমাজ জীবনের ক্ষয়িষ্ণু ও অন্ধকারাচ্ছন্ন দিক প্রতিফলিত হয়েছে। মুরহাই গ্রামবাসী ডাইনি শঙ্কায় সঙ্কস্ত। ডাইনি সম্পর্কে নানা ঘটনা, গুজবের ঘটনাবর্তে দেখা যায় মুরহাই গ্রামে ডাইনির সম্মান পাওয়া গেছে। গভীর রাতে চারিদিক ব্যাপ্ত ডাইনির আকাশচেরা বীভৎস আর্তনাদ শোনা যায়। গ্রামে জীবন্ত ডাইনি ধরা পড়ল। রামরিক ধোবির ছেলে পরসাদ বরম গঞ্জুর বিধবা বোন মানির সঙ্গে অবৈধ প্রণয় হয়। অন্ত্যজ আদিবাসীদেরকে মহাজন ও জোতদারের অত্যাচার বংশ পরম্পরায় সহ্য করতে হয়েছে। গাঁওবুড়ো পরসাদ ও মানিকে শাস্তি দেয়নি, দু’জনকেই গ্রাম থেকে তাড়িয়ে দিয়েছিল। পরসাদ ও মানি কিছুকাল সংযত থাকার পর প্রেমের টানে ও জীবিকার সন্ধানে গ্রাম ছেড়ে তোহরির দিকে চলে যায়। রাঁচি কিংবা ধানবাদে আশ্রয় নিয়েছিল। এই দুই জীবন্ত ডাইনি-ডাইনিকে দেখেও কিছু বলে না পহানের বউ, পরসাদ ও মানির পালাবার ঘটনা কাহিনির সঙ্গে যুক্ত হয়ে যায়।

কুরুড়ার বৃকে প্রকৃত ডাইনির আবির্ভাব, পরসাদ ও মানি কুরুড়ার নদীর বৃকে অন্ধকারে পাথরে বসে এক যুবতী ডাইনির টাটুই পাখির কাঁচা রক্ত মাংস ভক্ষণ মনোযোগ দিয়ে দেখছিল। যুবতীটির ভীষণ হিংস্র চোখ তাদেরকে দেখে দাঁত বের করে টেঁচিয়ে আর্তনাদ করেছিল। গাঁওবুড়ো বিপদ বৃকে গ্রামবাসীদের নাগরা বাজিয়ে সতর্ক করে দেয়। অপকদিকে পহান আতঙ্কগ্রস্ত হয়ে দেওতা হনুমান মিশ্রের কাছে পরামর্শ নেয়। হনুমান মিশ্র পুলিশ প্রশাসন ও জোতদার, মহাজনদের উপর সর্বাঙ্গিক প্রভাব রয়েছে। হনুমান মিশ্রের নির্দেশে ডাইনিকে পুড়িয়ে হত্যা করা নয়, তাকে পুড়িয়ে মারার পরিবর্তে গ্রাম থেকে তাড়ানোই শ্রেয়। ডাইনি দুর্বীর গতিতে মুরহাই থেকে কুরুড়ি, হেসাডি দিকে ছুটে চলে যায়। মিশ্রজীর প্রতি পহানের সন্দেহ হয় ‘ডাইনি-ডাইনি রব’ উঠেছে, ডাইনিকে না মেরে তাড়ানোর পিছনে নিশ্চয় কিছু চক্রান্ত রয়েছে।

পহান ও গ্রামের ছেলেরা জোট বেঁধে কুরুড়া-হেসাডি-মুরহাইয়ের গ্রামে ডাইনিকে

খোঁজে। অবশেষে ছেলেরা চাই গ্রামে ডাইনির সন্ধান পায়। অন্ত্যজ আদিবাসীদের আর্থ-সামাজিক অবস্থান, জীবনযাত্রা-সংস্কার বিষয়ে গবেষণারত মাথুরকে ডাইনি তাড়া করে। মাথুর বুঝতে পারে সে ডাইনি নয়, এক আদিবাসী স্ত্রীলোক। লাঠি পাথর হাতে সশস্ত্র মানুষের তাড়া খেয়ে জঙ্গলের আশ্রয় ছেড়ে নদী পার হয়ে, বাঁচার তাগিদে নিজেকে এবং গর্ভের সন্তানকে নিয়ে দূরে এক গুহায় আশ্রয় নিয়েছিল। টুরা গ্রামের মুণ্ডা প্রধান পহান এক নগ্ন যুবতীকে মেঝেয় পড়ে থাকতে দেখেছিল। তার দু'পায়ের মধ্যবর্তী স্থানে নাড়িতে বাঁধা এক নবজাতক শিশু আছে। আসলে যুবতীটি পহানেরই বোবা মেয়ে সোমরি। সোমরি টাহাড়ের হনুমান মিশ্রের বাড়িতে গোহাল ঝাড় দেওয়ার কাজে নিযুক্ত ছিল। হনুমান মিশ্রের গুজব রটানোর পিছনে ডাইনি সম্পর্কিত চক্রান্তের কাহিনি পহানের সামনে স্পষ্ট হয়ে যায়। পহান মাথুরকে জানায়—

বছর ঘুরে গেছে। আজ পাঁচ মাস হয় তার সংবাদ নাই। মিশ্রজি বলে সেথা হতে কোথা চলে গেছে। কত খুঁজেছি, পাই নাই। পরে জেনেছি ঠাকুরের ছেলে ওরে নষ্ট করে। শুধাতে যেতে জুতা খেয়ে এসেছি। ডাইনি, ডাইনি, ডাইনির কথা তুলে দিল ঠাকুর! তা কখনো জানি নাই আমার সোমরি ডাইনি। কখনো জানি নাই।^{১০}

আদিবাসী মুণ্ডা সমাজ স্বীকার করে সোমরি ডাইনি নয়, হেসাড়ির পহান উপলব্ধি করে, ক্ষুধার্ত সোমরি পাখির কাঁচা রক্ত মাংস খেতে বাধ্য হয়েছিল।

মহাপ্রেরতা দেবীর অপর একটি 'ভাত' নামক ছোটগল্পে তারামণি ও পদ্মমণি দুই বোনের ভাত খাওয়ার করুণ দৃশ্য বর্ণিত হয়েছে। পদ্মমণির মৃত্যুর পরও সেই ভাত ফেলে না দিয়ে অশৌচ জেনেও তারামণি নিঃশব্দে খেতে থাকে। তারামণি জানায়—

অম্নে কোনো দোষ নি বাপ! আমি শূনিছি। দোষ যদি হয়, প্রাশ্চিত্তির করে নেব? ... নুন মেখে গলিত দুর্গন্ধ ভাত খেতে খেতে তারামণির নিষ্প্রভ চোখ দিয়ে জল পড়ে। তারামণি বলে, পদ্মর পিত্যেশের ভাত!^{১১}

মহাপ্রেরতা দেবীর উল্লেখিত ছোটগল্পগুলিতে বিশ্লেষণ করে দেখা যায়, আদিবাসী অন্ত্যজ সমাজের প্রায় সমস্ত মানুষরাই কমবেশি তীব্র অর্থসংকটে পড়ে প্রতিনিয়ত দারিদ্রের সঙ্গে লড়াইয়ের মাধ্যম বেঁচে রয়েছে। তারা নিজেদের সাধ্য মতো লড়াইয়ে অংশগ্রহণ করেছে। লেখিকা সেই সব অভুক্ত মানুষদের লড়াইয়ের চিত্রকে গল্পের

মাধ্যমে সুন্দরভাবে ফুটিয়ে তুলেছেন। যা আমাদের সভ্য সমাজের মানবিকতা ও নৈতিকতার ভীতকে নাড়িয়ে দেয়।

তথ্যসূত্র

১. ইসলাম, কাজী নজরুল, সঞ্চিৎতা, ডি.এম লাইব্রেরি, ৪২ বিধান সরণী, কলকাতা-৭০০০০৬, পৃষ্ঠা-৯০।
২. <http://sites.google.com>annadebata>.
৩. (গুপ্ত, অজয় (সম্পাদিত), মহাশ্বেতা দেবীর রচনাসমগ্র (১৪দশ খণ্ড), দে'জ পাবলিশিং, কলকাতা, পুনর্মুদ্রণ, ২০১৫, পৃষ্ঠা-৩৪১।
৪. পূর্বোক্ত, পৃষ্ঠা-৩৪৪।
৫. গুপ্ত, অজয় (সম্পাদিত), মহাশ্বেতা দেবীর রচনাসমগ্র (৯ম খণ্ড), দে'জ পাবলিশিং, কলকাতা, পুনর্মুদ্রণ, ২০১৬, পৃষ্ঠা-৪২৭।
৬. পূর্বোক্ত, পৃষ্ঠা-৪৪৩।
৭. পূর্বোক্ত, পৃষ্ঠা-৪৪৩।
৮. গুপ্ত, অজয় (সম্পাদিত), মহাশ্বেতা দেবীর রচনাসমগ্র (১৪দশ খণ্ড), দে'জ পাবলিশিং, কলকাতা, জানুয়ারি, ২০১৫, পৃষ্ঠা-৩৫০।
৯. পূর্বোক্ত, পৃষ্ঠা-৩৫০।
১০. পূর্বোক্ত, পৃষ্ঠা-৩৫৩।
১১. গুপ্ত, অজয় (সম্পাদিত), মহাশ্বেতা দেবীর রচনাসমগ্র (৩য় খণ্ড), দে'জ পাবলিশিং, কলকাতা, জানুয়ারি, ২০১৪, পৃষ্ঠা-২৫১।
১২. পূর্বোক্ত, পৃষ্ঠা-২৫১।
১৩. গুপ্ত, অজয় (সম্পাদিত), মহাশ্বেতা দেবীর রচনাসমগ্র (১০ম খণ্ড), দে'জ পাবলিশিং, কলকাতা, পুনর্মুদ্রণ, জানুয়ারি, ২০১৫, পৃষ্ঠা-৪৭১।
১৪. গুপ্ত, অজয় (সম্পাদিত), মহাশ্বেতা দেবীর রচনাসমগ্র (১২দশ খণ্ড), দে'জ পাবলিশিং, কলকাতা, এপ্রিল, দ্বিতীয় সংস্করণ, ২০১৪, পৃষ্ঠা-৫০৫।

তারাক্ষর বন্দ্যোপাধ্যায়ের ছোটগল্পে প্রকৃতিবাদের প্রয়োগ (নির্বাচিত)

দেবশীষ রক্ষিত

প্রকৃতিবাদীদের কাজই হলো জীবন ও জগৎ ঠিক যেমন রয়েছে সেইভাবে উপস্থাপিত করা। জীবনকে অলঙ্কৃত না করে তাকে রোমাঞ্চহীন, আদর্শহীন করে সেখানে হেরিডিটির আধিপত্যকে চিত্রিত করা তাদের কাজ। জীবনের অন্ধকার দিকগুলির প্রতি তাদের আগ্রহ। ‘La bele humane’ বা ‘the human beast’ (১৮৯০) এমিল জোলায় এই উপন্যাস থেকেই ন্যাচারালিস্টদের দেখানোর অভিমুখটি যে কী তা বোঝা যায়। আসলে সামাজিক অবস্থান এবং পরিবেশ দ্বারা মানুষ নিয়ন্ত্রিত হয়। সেখানে ‘Instinct’ এবং ‘Emotion’ দ্বারা মানুষ তড়িত। বিশৃঙ্খল পরিবেশ, লোভ, ক্ষুধা, বিশ্বাসঘাতকতা এসমস্ত কিছুই মানুষকে অনেকটা পাশবিক করে তোলে। যেহেতু এই তত্ত্বের ভিত্তি তৈরি হয়েছে চার্লস ডারউইনের ‘যোগ্যতমের উদবর্তন’ নীতিকে কেন্দ্র করে, তাই বৈরি পরিবেশেটিকে থাকার জন্য লড়াই, সেখান থেকে বেরিয়ে আসার চেষ্টা, বেরিয়ে আসতে না পারা এই দিকগুলির দিকেও নজর দেয় ন্যাচারালিস্টরা। এখানে প্রকৃতি যেন অনেকটা নির্মম, প্রতিকূল, মানুষের প্রতি তার কোনো সহানুভূতি নেই। তাছাড়া ‘Sociological Enquiry’, ‘Extra Psychological Investigation’, ‘Method of Scientific Workmanship’^১ এগুলিও গুরুত্ব পায় প্রকৃতিবাদী লেখকদের সৃষ্টিতে। আসলে ফ্রেঞ্চ শারীরতাত্ত্বিক ব্রুদ বার্নার্ড যখন বৈজ্ঞানিক নিরীক্ষণের পদ্ধতির কথা বলেন, তখন জোলা সোটিকে গুরুত্ব দেন। লেখার চরিত্রগুলিকে তিনি পরীক্ষার কেন্দ্রবিন্দু হিসেবে দেখেন। সেখানে লেখক শুধু জগৎ ও জীবনকে পর্যবেক্ষণ করবে

না চরিত্রের রুচি, আবেগ, আচরণ সমস্তকিছুর রেকর্ড সংকলন করে তানিয়ে এক্সপ্রিমেন্ট করবে। প্রকৃতিবাদীদের লেখায় যে প্রধান পাঁচটি উপাদান চোখে পড়ে সেগুলি হলো— Determinism, Objectivity, Pessimism, Setting and Plot Twist^২। তারা বিশ্বাস করে একজন ব্যক্তির জীবনের সমস্ত ঘটনার জন্য বাহ্যিক কারণ দায়ী। সেখানে পূর্বনির্ধারিত বাহ্যিক শক্তি (ভাগ্য, প্রকৃতি, বংশগতি) দ্বারা ব্যক্তি নিয়ন্ত্রিত হয়। যদিও তারা গল্প বলার ক্ষেত্রে বস্তুনিষ্ঠতা বজায় রাখে, কিন্তু সমস্তরকম আবেগ থেকে নিজেদেরকে মুক্ত রাখেন এবং ঘটনাগুলো লোকে নিরপেক্ষতার সঙ্গে পর্যবেক্ষণ করে। প্রতিকূল বিশ্বে বেঁচে থাকার আদিম আবেগের দিকটি সেখানে গুরুত্বপায়। প্রকৃতিবাদী লেখকেরা সাধারণত নির্ভুর নিয়তিবাদী দৃষ্টিভঙ্গি দিয়ে জগৎকে দেখে, তাই চরিত্রগুলো সেখানে নিজের জীবনের উপর সিদ্ধান্ত গ্রহণের ক্ষেত্রে ক্ষমতা রাখে না। আসলে জীবনকে তারা দেখে অর্ধেক গ্লাস খালি সম্ভাবনা হিসেবে। এখানে যেহেতু পরিবেশের প্রভাব খুব গুরুত্ব সহকারে লেখকেরা দেখেন, তাই পরিবেশগত অবস্থান এজাতীয় লেখাগুলোর মধ্যে মুখ্য ভূমিকা পালন করে। সেখানে তাই পরিবেশই চরিত্র হয়ে ওঠে। তাদের লেখায় অনেক সময় প্লট-টুইস্ট বা মোচড় দেখা যায়। মূলত সেখানে চরিত্রের সংগ্রামকে দেখানোর জন্য এজাতীয় পন্থা অবলম্বন করা হয়। সেখানের চরিত্রগুলোর মধ্যে লোভ, উচ্চাকাঙ্ক্ষা, নৈরাশ্য, জৈব-তাড়না এই বিষয়গুলি লক্ষ করা যায়। এখানের প্রোটোগনিস্টরা মূলত ‘Working Class’, ‘Uneducated’, ‘Amoral’^৩ হয়ে থাকে। তারাশঙ্কর বন্দ্যোপাধ্যায়ের বেশকিছু ছোটগল্পের মধ্যে ন্যাচারালিজমের অনুষ্ণ লক্ষ করা যায়।

রাত অঞ্চলের মাটি ও মানুষকে খুব কাছ থেকে দেখেছিলেন গল্পকার তারাশঙ্কর বন্দ্যোপাধ্যায়। সেখানকার প্রান্তবাসী মানুষের জীবনচরণ, জীবন সংগ্রাম, টিকে থাকার লড়াই সবকিছুই সূক্ষ্মভাবে পর্যবেক্ষণ করেছিলেন তিনি। তাই সেই পরিবেশে লালিত মানুষের রুচি, অভ্যাসের শুধু রেকর্ড সংকলন করেননি তিনি বরং সেগুলি নিয়ে যে কীভাবে জীবনের নিয়ামক হয়ে ওঠতে পারে সেইদিকে নজর দিয়েছেন। তাঁর ‘তারিণী মাঝি’ গল্পে তারিণী যেভাবে স্ত্রীকে গলা টিপে হত্যা করে আলো ও মাটি চেয়েছে তা থেকে কোথাও কি ‘Survival the of the Fittest’^৪র^৪ প্রসঙ্গ উঠে আসছে না? আবার ‘নারী ও নাগিনী’ গল্পে যেভাবে খোঁড়া শেখের নাগিনীর প্রতি আসক্তি, নারী ও নাগিনীকে এক করে দেওয়া, আবার ‘দেবতার ব্যাধি’ গল্পে ডাক্তারের পদস্থলনের ছবি, ‘আখড়াইয়ের দীঘি’ গল্পের কালী বাগদীর পরিণতির মধ্যে জীবনের

যে হিংস্রতার প্রতিক্রম দেখা যায় সেগুলি কি ‘the human beast’ এর প্রতিকৃতি নয়? আলোচ্য প্রবন্ধে এই প্রশ্নগুলিরই উত্তর খোঁজার চেষ্টা করব।

আমরা যদি ‘তারিণী মাঝি’ গল্পটি পাঠ করি তাহলে দেখতে পাব গল্পের শুরু থেকেই গল্পকার তারিণীর জীবনের অস্তিত্বকে ময়ূরাস্কী নদীর সাথে এক করে দিয়েছেন “তারিণী মাঝির অভ্যাস মাথা হেঁট করিয়া চলা। অস্বাভাবিক দীর্ঘ তারিণী ঘরের দরজায়, গাছের ডালে, সাধারণ চালা ঘরে বহুবার মাথায় বহু ঘা খাইয়া ঠেকিয়া শিখিয়াছে। কিন্তু নদীতে যখন সে খেয়া দেয় তখন সে খাড়া সোজা।”^৫ অর্থাৎ নদীর মধ্যেই সে খুঁজে পায় জীবনের স্বাভাবিক ছন্দ। পেটের ভাতের জোগান পর্যন্ত এই নদী থেকে। নদীর সাথে তার জীবন কীভাবে জড়িয়ে রয়েছে তার আরেকটা দৃষ্টান্ত পাচ্ছি মদ্যপ অবস্থায় তার শূন্যে সাঁতার কাটার ভঙ্গিতে। আসলে নদীতে ডুবন্ত যাত্রীকে বাঁচানোই হচ্ছে তার পেশা। অবশ্য গ্রীষ্মের সময় নদীর জল যখন শুকিয়ে যায় তখন জীবনে দেখা দেয় টানাপোড়েন। এই নদী তীরবর্তী অঞ্চলে থাকতে থাকতে সে শিখেছে বায়ুর গতিপথ নির্ণয়ের কৌশল, বৃষ্টির লক্ষণ নির্ণয়ের কৌশল। কেননা এটা তার জীবিকার সাথে যুক্ত। আবার এই গল্পে নদীর যে দুইরূপের পরিচয় পাই সেটাও তারিণীর চরিত্রে উঠে এসেছে instinct ও emotion-এর দ্বন্দ্ব।

একইক্রমে চরিত্রের মধ্যে পরিবেশের ছাপ রয়েছে ‘বেদেনী’ গল্পের শব্দু বাজিগর, ‘আখড়াইয়ের দীঘি’ গল্পের কালী বাগদীর মধ্যে। ‘বেদেনী’ গল্পে যে ‘অরুণ বালিষ্ঠ হিংস্র নগ্ন বর্বরতা’র কথা উঠে এসেছে সেটা কি কোনোভাবেই পরিবেশ নিয়ন্ত্রিত নয়? তার পেশার সঙ্গে জড়িয়ে রয়েছে একধরনের হিংস্রতা। আসলে ‘ছারকাছ’ বা ভোজবাজি এরকম জীবিকায় টিকে থাকতে গেলে দৈহিক বালিষ্ঠতার প্রয়োজন খুব বেশি। সেখানে বাঘকে ভোজবাজির খেলায় দেখানো কিম্বা তাকে ইচ্ছেমতো পরিচালনা করার জন্য প্রয়োজন পাশবিক বালিষ্ঠতার। তাই তার অর্থ উপার্জনের জায়গায় নতুন প্রতিযোগি হিসেবে কিষ্টো বেদে উপস্থিত হলে তার তাঁবু পুড়িয়ে দিতে চেয়েছে। আবার তার স্ত্রী রাধিকাও যেমন বিষধর সাপকে নিয়ন্ত্রণ করে খেলা দেখায়, ঠিক তেমনি সর্পিল হিংস্রতার একটি আবরণও তার মধ্যে রয়েছে। সেও কিষ্টোর তাঁবুতে বিষধর গোখরো ছেড়ে দিয়েছিল। আসলে মানুষের চারিত্রিক প্রতিফলন অনেকটা হেরিডিটি দ্বারা নিয়ন্ত্রিত হয়। সেখানে তার প্রতিটি অভিব্যক্তির পিছনে রয়েছে তার যাপিত পরিবেশের প্রভাব। অবশ্য গল্পকার যখন শব্দু চরিত্রের বর্ণনা দেন তখন তিনি

‘কঠোর’, ‘ক্রুর’, ‘জন্তু’, ‘হিংস্র’ এই শব্দগুলির উপর জোর দিয়েছেন। যার থেকে বোঝা যায় চরিত্রটির গঠন কীভাবে পরিবেশ তৈরি করেছে। অপরদিকে ‘আখড়াইয়ের দীঘি’ গল্পে কালী বাগদীর মধ্যে যে দুর্দমনীয় হিংস্রতার প্রতিচ্ছবি লক্ষ করা গেছে তা কিন্তু বংশানুক্রমিক ধারায় প্রবাহিত। তাদের পারিবারিক ইতিহাসের কথা গল্পের মধ্যে যেভাবে দেওয়া হয়েছে সেখানে থেকেই বোঝা যায় কেন তাদের চরিত্রের মধ্যে বর্বরতার এই প্রতিফলন। এই নৃশংস নরহত্যাকে কেন তারা জীবিকা হিসেবে গ্রহণ করল? কেন তারা চাষের কাজকে ঘৃণা করত? এর উত্তর গল্পের মধ্যেই রয়েছে। আসলে বাগদীদের মতে মাটির কাজ করলে মানুষের চরিত্রে মাটির মতো পেলবতার ছাপ পড়ে। তাই বলিষ্ঠতার পরিচয় দিতে গেলে প্রয়োজন এই পাশবিক হত্যা লীলার। সেজন্য ‘লেঠেল’ থেকে তাদের পরিণতি ঘটেছে ‘খুনে ডাকাত’ রূপে। অর্থাৎ কালী বাগদীদের চরিত্রের ‘শেপ’ গঠনের পিছনে পরিবেশের একটা ব্যাপক ভূমিকা রয়েছে। যা পরবর্তীকালে তাদের পরিণতির নিয়ামক হয়ে ওঠে। অন্যদিকে ‘নারী ও নাগিনী’ গল্পে খোঁড়া শেখের নাগিনীর প্রতি যে আকর্ষণ সেটা তার জীবিকাগত দিক দিয়েই সম্ভবপর হয়ে উঠেছিল। যদিও এক্ষেত্রে যৌবনের কদাচারের ফলে তার ব্যাধিগ্রস্ত ভয়ঙ্কর রূপকে দায়ী বলে মনে হতে পারে। স্বাভাবিকভাবেই সেটাকে ফ্রয়েডীয় মনোবিশ্লেষণের পদ্ধতিতে বিচার করার দৃষ্টিকোণ গড়ে উঠতে পারে। কিন্তু একটু গভীরভাবে পর্যবেক্ষণ করলে বোঝা যাবে সাপের ওঝা খোঁড়া শেখ দীর্ঘকাল এই পেশার সঙ্গে যুক্ত থাকার কারণেই নাগিনীর প্রতি তার এই আশ্চর্য আসক্তির জন্ম হয়েছে। অর্থাৎ মানুষের চরিত্রের প্রতিটি লক্ষণ এই পরিবেশগত অবস্থানের কারণে অভিযোজিত হয়। প্রকৃতিবাদী লেখকেরা সেই ‘Extra Psychological Investigation.’^৬ তাদের লেখার মধ্যে করে থাকে। যেখানে চরিত্রগুলো হচ্ছে পর্যবেক্ষণের বিষয়, আর রচয়িতা তার পর্যবেক্ষক। তারশঙ্কর বন্দ্যোপাধ্যায়ের গল্প পাঠে এই বৈশিষ্ট্যগুলো লক্ষ করা যায়।

‘Survival of the Fittest’ তথা ‘যোগ্যতমের উদ্ভব’ ডারউইনের এই তত্ত্বকে কেন্দ্র করেই প্রকৃতিবাদী লেখকেরা তাদের ভিত্তি গড়ে তুলেছিল। আমরা যদি তারশঙ্কর বন্দ্যোপাধ্যায়ের গল্প পাঠ করি তাহলে এই তত্ত্বের উপাদানগুলো তাঁর গল্পের মধ্যেও খুঁজে পাব। যেমন ‘তারিণী মাঝি’ গল্পে তারিণী ও সুখীর দাম্পত্য জীবন ছিল সহজ ও সরল। সেখানে বাদ-প্রতিবাদের কোনো জায়গা ছিল না। গল্পের মধ্যে তারিণীকে

দেখেছি ডুবন্ত যাত্রীকে বাঁচানোর বিনিময়ে চাদরের বদলে স্ত্রীর জন্য শাড়ী চাইছে, বৃষ্টির হাত থেকে বাঁচানোর জন্য নিজের ‘মাথালি’ দিয়ে স্ত্রীকে রক্ষা করার চেষ্টা করছে। এসবকিছুই কি তাদের সুখী দাম্পত্য জীবনকে নির্দেশ করছে না? কিন্তু প্রবল বন্যার সময় যখন সমস্ত গ্রাম বিদ্ধস্ত হয়েছে, সেই বন্যার প্রকোপে ভেঙে গেছে তাদের দাম্পত্য জীবনের বিশ্বস্ততাও। যখন তারিণী বাঁচার জন্য সুখীর গলা ঝাপটে ধরে। আসলে বেঁচে থাকার প্রয়োজনে কোনো সম্পর্কের টান মানুষকে আটকাতে পারে না। মানুষের চরিত্রের একপাশে রয়েছে মানবিকতার ছবি, অন্যপাশে রয়েছে প্রবৃত্তির অন্ধকারময় দিক। যেহেতু মানুষ প্রবৃত্তির নিয়ন্ত্রণে বাঁধা, তাই অস্তিত্বের সংকট দেখা দিলে সেই ভয়াল-রূপটি বেরিয়ে আসতে পারে। তাই সুখীর গলা ঝাপটে ধরাকে গল্পকার ‘প্রবল আক্রোশ’ এই শব্দগুচ্ছের সঙ্গে তুলনা করেছেন। গল্পপাঠের শুরু থেকেই পাঠক অনুমানেই করতে পারে না যে সুখী-তারিণীর দাম্পত্য জীবনে এজাতীয় পরিণতি ঘটতে পারে। কিন্তু মানুষের অন্তর্লীন দেশে যে প্রবৃত্তির বসবাস যার বেরিয়ে আসার সম্ভাবনা রয়েছে বিশেষবিশেষ পরিস্থিতিতে, তার পরিচয় এই গল্পের মধ্যে পাওয়া যায়। যেমন করে শুষ্ক ময়ূরাক্ষী বর্ষার খরপ্রোতা রূপ নিয়ে ভাসিয়ে নিয়ে যায় গ্রামের পর গ্রামকে, তেমনই ‘Instinct’ এর প্রকাশে ‘Emotion’ এর কোনো মূল্য থাকে না। এটা কোথাও যেন আমাদের ‘Survival of the Fittest’ এর কথাকে স্মরণ করিয়ে দেয়। আবার ‘অগ্রদানী’ গল্পে দেখতে পাব আহারের লোভ কীভাবে ব্যক্তিকে মনুষ্যত্বহীন করে তোলে তার ছবি। এই গল্পে ভোজনলোলুপতাই যেন পূর্ণ চক্রবর্তী চরিত্রটির নিয়ামক। তার লালসার স্তরগুলিকে বেশ ধাপে ধাপে সাজানো হয়েছে গল্পের মধ্যে। এই পূর্ণ চক্রবর্তী যেভাবে সন্তানদের জন্য রাখা মিষ্টান্নগুলি লুকিয়ে খেয়ে নেয়, কিন্না শ্যামাদাসের কাছ থেকে আজীবন সিংহবাহিনীর প্রসাদ ও জমি লোভের আশায় সন্তানের মৃত্যু কামনা করেন, সেখান থেকে তার ‘Emotion’ হীন রূপটি কি প্রকাশিত হয় না? অন্যদিকে ‘বেদেনী’ গল্পে যেভাবে শব্দ বাজিগর নিজের জীবিকা টিকিয়ে রাখার জন্য কেঁটে বেদেকে পুলিশের হাতে ধরিয়ে দিতে চেয়েছিল, যেভাবে রাতের অন্ধকারে তার তাঁবু পুড়িয়ে ফেলতে চেয়েছিল তা কি কোনোভাবেই অস্তিত্বের জন্য সংগ্রামের কথাকে স্মরণ করিয়ে দিচ্ছে না? আবার এই গল্পেই শব্দর স্ত্রী রাধিকার যে স্মেরিণী মূর্তি দেখেছি, সেখানে যখন যে পুরুষ তার মনে ধরেছে তার সাথেই সে পালিয়ে গেছে। রাধিকার এই ধাবমান বাধা-বন্ধহীন প্রাণলীলা কোথাও কি প্রবৃত্তির সেই নিয়ন্ত্রণহীন শক্তিকে নির্দেশ করছে না? এসব

গল্পের চরিত্রগুলো যেন সেই এমিল জোলা কথিত ‘Physiological’ মানুষ, যাদের কাছে দেহের দাবিটা বড়ো। মানুষের জীবনের যে তলে রয়েছে এক ঘৃণ্য জিঘাংসাবৃত্তি। প্রকৃতিবাদী লেখকেরা যেভাবে মানুষের ‘Amoral’ দিকগুলোকে তুলে ধরার চেষ্টা করে, এই গল্পগুলোও কোথাও যেন সেই বৈশিষ্ট্যগুলিকে বহন করে নিয়ে চলেছে।

‘La bele human’ (the human beast) জোলার এই উপন্যাস থেকেই বুঝতে পারি কীভাবে পরিবেশ, লোভ, ক্ষুধা মানুষকে পাশবিক করে তোলে। যেখানে নৈতিকতার কোনো স্থান থাকে না। তারাক্ষর বন্দ্যোপাধ্যায়ের বেশ কিছু গল্পে মানুষের সেই পাশবিকতার ছবি খুঁজে পাওয়া যায়। যেমন ‘আখড়াইয়ের দীঘি’ গল্পে কালী বাগদী ও তারাক্ষর বাগদীর জীবিকার যে পরিচয় পাওয়া যায় তার মধ্যে রয়েছে নরহত্যার বীভৎস ছবি। আসলে এটাই তাদের পেশা যা দিয়ে তাদের জীবন অতিবাহিত হয়। অস্তিত্বের এই সংগ্রাম তাদের চরিত্রকে করে তোলেছে ক্রুর ও হিংস্র। এই বৃত্তিকে শান দেওয়ার উপকরণ ছিল মদ। কিন্তু এটাই তার জীবনের ট্র্যাজেডি হয়ে দাঁড়ায়। যখন মদ্যপ অবস্থায় নিজের ছেলেকে সাধারণ পথিক ভেবে হত্যা করে। আসলে জীবনের মধ্যে লুকিয়ে রয়েছে এক আদিম হিংস্রতা, গল্পকার কোথাও যেন এই দিকটাকে দেখানোর চেষ্টা করেছেন এখানে। অন্যদিকে ‘দেবতার ব্যাধি’ গল্পে ডাক্তার গরগরির মতো দেবতুল্য সেবাপরায়ণ মানুষটির মধ্যে জৈব তাড়নার যে ছবি রয়েছে তার মধ্যেও পাশবিকতার অন্য একটি তল লক্ষ করা যায়। আসলে গল্পকার তারাক্ষর কোথাও যেন এখানে পরীক্ষা করার চেষ্টা করেছেন। যে শুধুমাত্র ‘Working Class’, ‘Uneducated’, ‘Amoral’ মানুষদের মধ্যেই নয়, সমাজের মধ্যে যারা শিক্ষিত, মার্জিত যারা সেবার কাজে নিজেদের নিয়োজিত করেছে, সেই দেবতুল্য মানুষেরও এই তাড়নার হাত থেকে নিস্তার নেই। তাই রোগাক্রান্ত মেয়েটিকে সুস্থ করে তুললেও, তার রূপের লাভণ্য ডাক্তারের দেহ-ক্ষুধা জাগ্রত করে। চরিত্রের এই স্থলন কোথাও যেন মানুষের বর্বর অন্ধকার দিকটিকে নির্দেশ করছে। অন্যদিকে ‘নারী ও নাগিনী’ গল্পে খোঁড়া শেখের নাগিনীর প্রতি যে আকর্ষণ, নারী ও নাগিনীকে এক করে দেখা, তার নাকে অলংকার পরিয়ে দেওয়া, মাথায় সিঁদুর দিয়ে তাকে নিকে করা এগুলো কোথাও যেন মানুষের জীবনের কুৎসিত আসক্তিকে নির্দেশ করছে। ঠিক একইভাবে আমরা তারিণী মাঝি, শম্ভু বাজিগর, পূর্ণ চক্রবর্তীদের মধ্যেও পাশবিকতার লক্ষণ দেখতে পাই। আসলে যে পরিবেশের মধ্যে তাদের বেড়ে ওঠা সেই পরিবেশ এটার জন্য দায়ী। তাদের পরিণতির ক্ষেত্রেও এই পরিবেশ ব্যাপক ভূমিকা পালন করেছে।

প্রকৃতিবাদী লেখকদের লেখার পটভূমিতে প্রকৃতিও নির্মম রূপে দেখা দেয়। লেখার মধ্যে সেটা অনেক সময় স্বতন্ত্র চরিত্র হয়ে দেখা দেয়। যেহেতু প্রকৃতিবাদীরা তাদের লেখার মধ্যে নিয়তি তাড়িত দৃষ্টিকোণ দেখানোর চেষ্টা করেন, তাই সেখানে চরিত্রগুলোর মধ্যে বেঁচে থাকার বা সিদ্ধান্ত গ্রহণের নিজস্ব কোনো শক্তি থাকে না। তারাশঙ্কর বন্দ্যোপাধ্যায়ের গল্পের মধ্যেও প্রতিকূল প্রকৃতি গল্পের পটভূমি নিয়ন্ত্রণে ভূমিকা পালন করেছে। তাঁর বেশ কয়েকটি গল্পের মধ্যে বর্ষণমুখর শ্রাবণ রাত্রির প্রসঙ্গ এসেছে। যেমন করে ‘আখড়াইয়ের দীঘি’ গল্পে বর্ষণমুখর রাত্রির কারণেই চিনতে পারেনি তার সন্তানের আওয়াজকে, যার ফলস্বরূপ অজানা পথিক ভেবে হত্যা করে সন্তানকে। ঠিক একইভাবে ‘তারিণী মাঝি’ গল্পের মধ্যেও বর্ষণমুখর রাত্রির বন্যা ভেঙে দিয়েছে সুখী ও তারিণীর দাম্পত্য জীবন। আবার এই গল্পে ময়ূরাক্ষীও একটি সজীব চরিত্র হয়ে উঠেছে। ময়ূরাক্ষীর শুষ্করূপ যেমন মানুষের শাস্ত, কোমল চরিত্রকে ব্যক্ত করে অন্যদিকে তার ভয়াল দিকটি মানুষের পাশবিক প্রতিকৃতির সঙ্গে তুলনীয়। বৈরি পরিবেশ কীভাবে মানুষের জীবনের ট্রাজেডির কারণ হয়ে দাঁড়াতে পারে এজাতীয় গল্পগুলোর মধ্যে সেই ছবিটি লক্ষ করা যায়।

যদিও প্রকৃতিবাদীরা মানুষকে ‘Helpless Product of Heredity and Environment.’^১ হিসেবে দেখতে চেয়েছেন। তাই অনেক সময় এই অসহায় মানুষগুলোর মধ্যে ‘Instinct’ এবং ‘Emotion’ এর দ্বন্দ্ব দেখা যায়। তারাশঙ্করের গল্পের মধ্যেও সেই প্রবৃত্তি তাড়িত মানুষগুলি নৈতিকতার দ্বন্দ্ব জর্জরিত হয়েছে। ‘দেবতার ব্যাধি’ গল্পে যে মানুষটা একসময় সেবাকেই জীবনের ব্রত বলে জেনেছিল, সেই সেবাকেই কেন্দ্র করে একদিন যখন তার দৈহিক ক্ষুধা জাগ্রত হলো তখন ধীরে ধীরে তার মধ্যে নৈতিকতার দ্বন্দ্ব দেখা দেয়। তাই দয়া ধর্মকে হৃদয় থেকে বের করে নিজেকে রূঢ় করে তুলেছিল। যে কৃতজ্ঞতা তার জীবনে তাড়নার সৃষ্টি করেছে, সেই কৃতজ্ঞতার হাত থেকেই সে পালাতে চায়। তাই চরিত্রটির স্বভাবে কঠোরতা এবং কর্কশতার প্রকাশ। জগদীশ ভট্টাচার্য ডাক্তারের মনের এই দ্বন্দ্বটিকে ‘দেবাসুরের সংগ্রাম’ বলে চিহ্নিত করেছেন তারাশঙ্কর বন্দ্যোপাধ্যায়ের শ্রেষ্ঠ গল্পের ভূমিকা অংশে। কোথাও যেন সেটা প্রবৃত্তি ও আবেগের দ্বন্দ্ব হয়ে দেখা দিয়েছে। একইক্রমে ‘অগ্রদানী’ গল্পেও যে আহারলোলুপ পূর্ণ চক্রবর্তী সম্পত্তির লোভে নিজের সন্তানকে শ্যামাদাসের সন্তান হিসেবে চালিয়ে দিয়েছিল, তার মধ্যেও একপ্রকার দ্বন্দ্ব দেখা দেয় যখন এই লোভ

চরম দণ্ড আকারে ফিরে আসে সেই সন্তানের শ্রাদ্ধে পিণ্ড গ্রহণের সময়। এই সময় তার ভেতরকার মানবিক সত্তা যেন ধিক্কার জানিয়েছে। অবশ্য প্রবৃত্তি তাড়িত মানুষের এই পরিণতিকে দেখানোর জন্য গল্প গঠনের যে কৌশলগুলো অবলম্বন করেছে গল্পকার সেগুলো তাঁর গল্পগুলিকে শিল্পসম্মত করে তোলেছে। ‘দেবতার ব্যাধি’ গল্পটিতে যেভাবে তিনি ফ্ল্যাশব্যাকের ব্যবহার করেছেন বা ডাঙ্কারের দীর্ঘস্বীকারোক্তির চিঠি নিয়ে এসেছেন এটি গল্পে ব্যবহার না হলে গল্পের পরিণতিটা যথাযথ হয়ে উঠত না। আসলে দেবতারও যে ব্যাধি দেখা দিতে পারে এটা দেবতা নিজে স্বীকার না করলে তা প্রমাণ করা প্রায় অসম্ভব। আবার ‘আখড়াইয়ের দীঘি’ গল্পে কালী বাগদীর মৃত্যুর পর সেন্সর কোর্টের যে নথির কথা তুলে ধরা হয়েছে সেটা ছাড়া তার জীবনের বীভৎসতার ছবিটিও বোঝা সম্ভব হয়ে উঠত না। এগুলি গল্পের মধ্যে একধরনের টুইস্ট তৈরি করেছে। চরিত্রের গ্রাফটিকে দেখানোর জন্য।

তারশঙ্কর বন্দ্যোপাধ্যায়ের গল্পগুলির এজাতীয় পর্যালোচনা থেকে বুঝতে পারা যায় তাঁর গল্পে চরিত্রগুলোর পরিণতির ক্ষেত্রে নিয়তির একটা ভূমিকা রয়েছে। শুধু নিয়তি নয় যে পরিবেশে তাদের বেড়ে ওঠা সেই পরিবেশে তথা বাসস্থানের ছাপ চরিত্রগুলোর মধ্য রয়েছে। নিরাসক্ত দৃষ্টিতে তিনি মানুষের চরিত্রের ভেতরকার সেই অন্ধকারময় দিকটিকে দেখিয়েছেন। চরিত্রগুলোর রুচি, আবেগ, আচরণকে এতটা সূক্ষ্মভাবে পর্যবেক্ষণ করেছেন যার ফলে তাদের পরিণতিটাকে শিল্পসম্মত রূপ দান করতে পেরেছেন। সেখানে শুধু তাদের আচরণের রেকর্ড সংকলন করেননি তিনি বরং তাদের সামাজিক এবং মনোগত বিশ্লেষণের জায়গাটাও গুরুত্ব পেয়েছে। প্রকৃতিবাদী লেখকদের যে উদ্দেশ্য নিয়ন্ত্রণহীন বাহ্যিক শক্তির প্রভাবে মানুষের করণ পরিণতি, তারশঙ্করের লেখাতেও সেগুলি প্রাধান্য পেয়েছে। তাছাড়া টিকে থাকার জন্য অস্তিত্বের সংকট, অস্তিত্বের জন্য সংগ্রাম, সেখানে আবেগহীন মানুষের যে পাশবিক প্রতিমূর্তি তাঁর গল্পের মধ্যে পাঠক লক্ষ করে সেটা থেকে বোঝা যায় মানুষ কোথাও প্রবৃত্তির দাস, এখান থেকে তার মুক্তি নেই। জীবনের চরম মুহূর্তে মানুষ নিজেকে ছাড়া আর কাউকে ভালবাসে না। সেখানে ভালোবাসা, কর্তব্যবোধ, আদর্শবোধ, নীতিবোধ কোনো কিছুই কাজ করে না। প্রবৃত্তির এই আত্মপ্রকাশ মানুষকে পাশবিক করে তোলে। মানুষের এই রূপটিকে দেখানোর জন্য তিনি তাঁর গল্পে ‘সাপ’, ‘বিষ’, ‘বিষের কোঠর’, ‘সাপের মতো কুটিল’, ‘শয়তান’, ‘অজগর’ এই শব্দগুলির বারবার ব্যবহার করেছেন।

কোথাও যেন এক্ষেত্রে তিনি চরিত্রের স্বরূপটিকে বুঝিয়ে দিতে চাইছেন। মানুষের ভিতরেও যে জিঘাংসা বৃত্তি লুকিয়ে থাকতে পারে সেদিকটা তিনি নির্দেশ করেছেন এখানে। তবে তাঁর গল্পের ‘হেল্লেস প্রোডাক্ট’ চরিত্রগুলোর মধ্যে কখনো ইস্টিফট এবং ইমোশনের দ্বন্দ্বও কখনো কখনো দেখা গেছে নৈতিকতায় যখন আঘাত এসেছে। প্রবৃত্তিকে সংযমে রাখতে না পারার কারণে এই টানা পোড়েনকে গল্পকার বেশ শিল্প কুশলতার সঙ্গে তুলে ধরেছেন। তবে তাঁর গল্পে শুধু সমাজের নীচু স্তরের অশিক্ষিত মানুষদের ভিতরকার প্রবৃত্তির ভয়াল রূপটি প্রতিমূর্ত হয়নি, সমাজের যারা শিক্ষিত, মার্জিত রুচি সম্পন্ন মানুষ তাদের মধ্যেও যে পাশবিকতা জেগে উঠতে পারে সেদিকেও নজর দিয়েছেন তিনি। তাঁর গল্পে কখনো কখনো প্রকৃতিও চরিত্র হয়ে দেখা দেয়। প্রতিকূল প্রকৃতির এই নির্মমতা মানুষের করুণ অবস্থাকে ঘনিষে আনার জন্য পটভূমি তৈরি করেছে এখানে। প্রকৃতিবাদের উপাদানগুলি এভাবেই উঠে এসেছে তাঁর লেখার মধ্যে।

তথ্যসূত্র

১. ঘোষ শুভঙ্কর, প্রকৃতিবাদ, পাশ্চাত্য সাহিত্যতত্ত্ব ও সাহিত্যভাবনা, সম্পা-নবেন্দু সেন, রঙ্গাবলী প্রকাশনী, কলকাতা, প্রথম প্রকাশ— মে ২০০৯, পৃষ্ঠা-১৮৩।
২. The Editors of Encyclopedia Britannica, Naturalism, Encyclopedia Britannica, Britannica.com, last update-8th November 2019, <https://www.britannica.com/topic/naturalism-philosophy>।
৩. Martiny Erik, Naturalism in France and America, youtube, 11th Feb 2021, <https://youtube/svc0mfFYU1A>।
৪. Darwin Charles, Origin of Species, D. Appleton and Company, New York, 1st Edition-1895, page-243।
৫. বন্দ্যোপাধ্যায় তারাকঙ্কর, তারিণী মাঝি, তারাকঙ্কর বন্দ্যোপাধ্যায়ের শ্রেষ্ঠ গল্প, সম্পা-জগদীশ গুপ্ত, বেঙ্গল পাবলিশার্স, কলকাতা, ষষ্ঠ মুদ্রণ-ফাল্গুন ১৩৬৫, পৃ.-২৬।
৬. ঘোষ শুভঙ্কর, প্রকৃতিবাদ, পাশ্চাত্য সাহিত্যতত্ত্ব ও সাহিত্যভাবনা, সম্পা-নবেন্দু সেন, রঙ্গাবলী প্রকাশনী, কলকাতা, প্রথম প্রকাশ-মে ২০০৯, পৃষ্ঠা-১৮৩।
৭. The Editors of Encyclopedia Britannica, Naturalism, Encyclopedia Britannica, Britannica.com, last update-8th Nov 2019, <https://www.britannica.com/topic/naturalism-philosophy>।

গ্রন্থপঞ্জী

আকর গ্রন্থ

১. বন্দ্যোপাধ্যায় তারাশঙ্কর, তারাশঙ্কর বন্দ্যোপাধ্যায়ের শ্রেষ্ঠ গল্প, সম্পা-জগদীশ গুপ্ত, বেঙ্গল পাবলিশার্স, কলকাতা, ষষ্ঠ মুদ্রণ-ফাল্গুন ১৩৬৫, পৃ.-২৬।

সহায়ক গ্রন্থ

১. সেন নবেন্দু (সম্পাদিত), পাশ্চাত্য সাহিত্যতত্ত্ব ও সাহিত্যভাবনা, রঙ্গাবলী প্রকাশনী, কলকাতা, প্রথম প্রকাশ-মে ২০০৯।
২. Craig Lane Williams & Moreland J. P. (Edited), Naturalism A critical analysis, Routledge, London and New York, 2000।
৩. মুখোপাধ্যায় অরুণকুমার, কালের পুস্তলিকা, দে'জ, কলকাতা, জুন ২০১৫।
৪. হোসেন সোহরাব, বাংলা ছোটগল্প তত্ত্ব ও গতি-প্রকৃতি (১ম খণ্ড), করুণা প্রকাশনী, কলকাতা, সেপ্টেম্বর ২০১২।
৫. পাল শ্রাবণী (সম্পাদিত), বাংলা ছোটগল্প পর্যালোচনা বিশ শতক, অক্ষর প্রকাশনী, কলকাতা, ফেব্রুয়ারি ২০১৬।
৬. বন্দ্যোপাধ্যায় তারাশঙ্কর, আমার সাহিত্য জীবন, বেঙ্গল পাবলিশার্স, কলকাতা, বৈশাখ ১৩৬৪।

অচিন্ত্যকুমার সেনগুপ্তের উদ্যত খড়া : নেতাজী সুভাষচন্দ্র বসুর দেশপ্রেম

মৌসুমী মণ্ডল

সার-সংক্ষেপ : কল্লোল যুগের প্রখ্যাত জীবনীকার অচিন্ত্যকুমার সেনগুপ্ত নেতাজী সুভাষচন্দ্র বসুকে তাঁর জীবনের উপকরণ হিসেবে গ্রহণ করেছেন। আলোচ্য উদ্যত খড়া গ্রন্থে কলা কৌশলের পাশাপাশি নেতাজীর জীবনের আত্মত্যাগ, সংগ্রাম, কারাবাস, দেশপ্রেম ও অন্যান্য বিষয়সমূহ সহ সুভাষচন্দ্র বসুর নেতাজী হয়ে ওঠা, প্রভৃতি দিকগুলো আলোচনা করেছেন। নেতাজী সুভাষের দেশপ্রেম এবং সেখান থেকে মহাপুরুষের জীবন বৃত্তান্ত কীভাবে উঠে এসেছে তাই আলোচনা করা হবে এই প্রবন্ধে।

জীবনীকার অচিন্ত্যকুমার সেনগুপ্তের অমূল্য অবদান চিরঅম্লান হয়ে আছে ও থাকবে বাংলা সাহিত্যের আঙিনায়। কেননা আমরা জানি সাহিত্যসম্রাট বঙ্কিমচন্দ্রের পরবর্তীতে যাঁরা বিচারপতি বা আই.সি.এস. সাহিত্য সাধনা করে সুনাম অর্জন করেছেন ও বিখ্যাত হয়ে আছেন সেইসব লেখকদের মধ্যে অন্যতম হলেন অচিন্ত্যকুমার সেনগুপ্ত। তিনি নিষ্ঠা ও কর্তব্যপরায়ণ ছিলেন এবং কঠোর হয়ে কঠিন বিচারের রায়দান করায় সুবিচারক হিসাবে তাঁর প্রচুর সুখ্যাতিও রয়েছে। এছাড়াও কর্মজীবনে তিনি অনেক জায়গায় অজস্র মানুষের সাথে ওঠাবসা করায় তাঁর জীবনের বিভিন্ন ধরনের অভিজ্ঞতাকে তিনি সাহিত্যের মাধ্যমে নিজস্ব ভঙ্গিমায় উপস্থাপন করেছেন। কারণ অচিন্ত্যকুমার সেনগুপ্ত জীবনের প্রথম দিকগুলো অতিবাহিত করেছেন নাস্তিক মনোভাবাপন্ন হয়ে, যখন তিনি ভগবানে বিশ্বাস ও ভক্তি করতেন না। কিন্তু পঞ্চাশোর্ধে পৌঁছে ঘটনাক্রমে তাঁর ব্যক্তিজীবনে এক ভাবান্তর ঘটে। আমরা জানি তিনি সাবজজ

হিসেবে যখন সঙ্কীক আসানসোলে বসবাস করতেন, তখন একদিন বেড়াতে বেরোলে তাঁর স্ত্রীকে সাপে দংশন করে এবং অনেক কষ্টে একজন ভদ্রলোকের প্রাইভেট মোটরগাড়ির সাহায্যে সময়মতো স্ত্রীকে নিয়ে হাসপাতালে পৌঁছতে পারেন। ফলে স্ত্রী বেঁচে যান। তখন মোটরগাড়ির ওই ভদ্রলোক অচিন্ত্যকুমার সেনগুপ্তকে স্বামী সারদানন্দের লেখা শ্রীশ্রীরামকৃষ্ণ লীলাপ্রসঙ্গ বইটি দেন। বইটি পড়ার পর তিনি শ্রীরামকৃষ্ণের জীবনী তথা গ্রন্থপাঠে আগ্রহী হন ও আধ্যাত্মিকতায় মনোনিবেশ করেন এবং ক্রমে তিনি ঠাকুর শ্রীরামকৃষ্ণের কৃপালাভে ধন্য হয়ে ওঠেন। এরপর থেকেই অচিন্ত্যকুমার সেনগুপ্ত মণীষীদের জীবনী অবলম্বনে জীবনীগ্রন্থ বা জীবনী-সাহিত্য রচনা শুরু করেন। তাঁর প্রথম জীবনীগ্রন্থ ঠাকুর শ্রীরামকৃষ্ণের জীবনী অবলম্বনে ‘পরমপুরুষ শ্রীশ্রীরামকৃষ্ণ’। ক্রমে তিনি লিখলেন শ্রীমা সারদাদেবীর জীবনী ‘পরমাপ্রকৃতি শ্রীশ্রী সারদামণি’ নামে; স্বামী বিবেকানন্দের জীবন অবলম্বনে ‘বীরেশ্বর বিবেকানন্দ’, শ্রীচৈতন্যদেবের জীবনী ‘অখণ্ড অমিয় শ্রীগৌরানন্দ’ নামে। এরকমই তিনি দেশপ্রেমিক নেতাজী সুভাষচন্দ্র বসুর জীবন নিয়ে লিখলেন ‘উদ্যত খড়া’, যা আলোচ্য এই প্রবন্ধের বিষয়।

উদ্যত খড়া গ্রন্থে অচিন্ত্যকুমার সেনগুপ্ত সংগ্রামী বীর বিপ্লবী দেশপ্রেমিক নেতাজী সুভাষচন্দ্রের জীবনালেখ্য তৈরি করেছেন। কেননা ঊনবিংশ শতক থেকে বিংশ শতকের প্রায় মধ্যভাগ অবধি বাংলাদেশ তথা ভারতবর্ষের আকাশে দেখা দিয়েছিল দুর্যোগের ঘনঘটা। কারণ ইংরেজদের শাসনে জর্জরিত হয়ে আমাদের দেশের সমস্ত আকাশ তখন মদমত্ত শাসকদের নির্মম অত্যাচারে ছেয়ে গিয়েছিল। আমরা গীতা’য় দেখতে পাই :

“যদা যদা হি ধর্মস্য গ্লানির্ভবতি ভারত ।
 অভ্যুত্থানম অধর্মস্য তদাত্মানং সৃজাম্যহম্ ॥
 পরিত্রাণায় হি সাধুনাং বিনাশয় চ দুষ্কৃতাম ।
 ধর্মসংস্থাপনার্থায় সন্ত্ব বামি যুগে যুগে ॥”

সুতরাং দুষ্কৃতদের বিনাশ করে সুকৃতদের রক্ষা করার জন্য স্বয়ং শ্রীকৃষ্ণ যেভাবে অবতাররূপে বারবার ধরায় আবির্ভূত হন; সেভাবে দুঃখ দুর্দশার ফাঁদে ইংরেজ শাসিত রাষ্ট্র যখন জড়িয়ে পড়ে ঠিক সেইসময়েই পীড়িত দেশের অন্তরের ব্যথার প্রেরণায় আবির্ভূত হন দেশের ত্রাতা অধিনায়ক। ঊনবিংশ শতকের দ্বিতীয়ার্ধে অচিন্ত্যকুমার

সেনগুপ্ত পরাধীন ভারতবর্ষের স্বাধীনতাকল্পে আসার প্রয়োজনে; ভারত তথা বিশ্বে এমন এক যোগ্য মহামানবের প্রয়োজন ছিল বলে বিশ্ববাসীর কাছে তুলে ধরলেন; যার সুশৃঙ্খল জীবনাদর্শ ও দার্শনিক চিন্তাভাবনায় এবং সুযোগ্য নেতৃত্বে একদিন ভারতমাতা স্বাধীনতার সূর্যোদয় দেখতে পাবে। এই প্রেক্ষাপটেই সমগ্র বাংলা তথা ভারতবর্ষে আবির্ভাব ঘটে— চিত্তরঞ্জন দাশ, রাসবিহারী বসু, শ্রীঅরবিন্দ ঘোষ, মহাত্মা গান্ধী, রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর ও সুভাষচন্দ্র বসু প্রভৃতি বহু মনীষীর।

কবি, কবিগুরু, সাহিত্যিক ও চিন্তানায়ক হিসাবে বিশ্বে নিজেকে প্রতিষ্ঠিত করেছেন রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর এবং ভারতীয় স্বদেশপ্রেমের সাংস্কৃতিক চেতনার পীঠস্থানরূপে গড়ে তুলেছিলেন শান্তিনিকেতন। মহাত্মাগান্ধী ভারতবর্ষের রাজনীতিতে এক নতুন কর্মপন্থা শুরু করলেন— অহিংসা, অসহযোগ ও সত্যগ্রহ যা বিস্ময়ের বিষয় ছিল সর্বজগতে, যেখানে প্রথমে গান্ধীজির সবরমতী আশ্রম ও পরে তাঁর ওয়ার্ধা আশ্রম ছিল ভারতের রাজনৈতিক আন্দোলনের কেন্দ্রভূমি। স্বামীজি ছিলেন শ্রীরামকৃষ্ণ ভাবধারায় অনুপ্রাণিত একজন সন্ন্যাসী ও আধুনিক বৈদান্তিক সন্ন্যাসীদের স্রষ্টা। তাঁর দেশপ্রেমে অনুপ্রাণিত হয়ে বিশ শতকের প্রথম দশকে সুভাষচন্দ্রের মতো ভারতের যুবকদের মনে দেশপ্রেমের ও জাতীয়তার মহান প্রেরণা এসেছিল। যাঁদের মধ্যে নেতাজী সুভাষচন্দ্র বসু ছিলেন ভারতের স্বাধীনতা সংগ্রাম ও যুদ্ধের এক চিরস্মরণীয় কিংবদন্তী নেতা। এপ্রসঙ্গে অধ্যাপক সমর গুহ'র মন্তব্য— “১৯২৮ সালের কলকাতা-কংগ্রেসে গান্ধীজির ডোমিনিয়ন স্ট্যাটাসের প্রস্তাবের বিরুদ্ধে ‘পূর্ণ স্বাধীনতার’ দাবী উত্থাপন করে বামপন্থী রাজনীতিরও এক নতুন ভূমিকা রচনা করলেন সুভাষচন্দ্র। সুভাষ-রাজনীতির এই দ্রুত অগ্রগতি রবীন্দ্রনাথেরও দৃষ্টিগোচর হয়েছিল।”^১

যুগনায়ক ও দেশনায়ক নেতাজী

বিংশ শতাব্দীর ভারতে সুভাষচন্দ্র বসুর প্রত্যক্ষভাবে আবির্ভাবে এবং কখনও রহস্যময়তার সঙ্গে গোপনভাবে থেকে তিনি ভারতের সাধারণ জন-জীবনে যুগনায়কের আসনে সুপ্রতিষ্ঠিত থেকেছেন। সুভাষচন্দ্র বসু সম্পর্কে অনেক সন্দেহ, সংশয়, ভ্রম ও দুর্বলতা রবীন্দ্রনাথের মনে প্রকাশ পেলেও, বহুদিনের অবকাশে তার অবসান হয়। ফলে সুভাষের চরিত্রের অসামান্যতা সম্পর্কে নিশ্চিত হয়ে কবিগুরু সারা বাংলাদেশের হয়ে পরাধীন দেশের ‘দেশনায়ক’ পদে সুভাষকে বরণ ও অধিষ্ঠিত করে বলেছিলেন—

“বাঙালি কবি আমি, বাংলাদেশের হয়ে তোমাকে দেশনায়কের পদে বরণ করি।...বহু অভিজ্ঞতাকে আত্মসাৎ করেছে তোমার জীবন, কর্তব্যক্ষেত্রে দেখলুম তোমার যে পরিণতি তার থেকে পেয়েছি তোমার প্রবল জীবনশক্তির প্রমাণ।...তোমার এই চারিত্র্য-শক্তিকেই বাংলাদেশের অন্তরের মধ্যে সঞ্চারিত করে দেবার প্রয়োজন সকলের চেয়ে গুরুতর।”^২ রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর বুঝতে পেরেছিলেন সুভাষ যেন ইস্পাতের মতোই কঠিন এক মানুষ, যার কর্তব্য নিষ্ঠা এক অসাধারণ ও প্রবল জীবনশক্তির সমন্বয়ে গঠিত। তিনি অনুভব করেছিলেন দেশের সমস্ত মানুষের মধ্যেই সঞ্চারিত করে দিতে হবে নেতাজীর ‘চালিকাশক্তি’-কে। কেননা নেতাজী সুভাষচন্দ্র বসু হলেন বিংশ শতকের ভারতবর্ষে এক অনন্য চরিত্র। যিনি কর্মে ছিলেন মহান ক্ষত্রিয় এবং জীবনের ভাব ও ভাবনায় আবার পূর্ণ সন্ন্যাসী। এরকম এক মহামানবের জীবন সংগ্রাম রূপায়ণ করেছিলেন বিশিষ্ট কথাসাহিত্যিক ও আধুনিক জীবনীকার অচিন্ত্যকুমার সেনগুপ্ত তাঁর ‘উদ্যত খড়্গ’ গ্রন্থে।

ইতিহাসের গৌরব ও মহামানব

সুভাষচন্দ্র বসুর মতো একজন মহামানব শুধু যে ভারতের গৌরব তানয় তিনি সমগ্র বিশ্ব ইতিহাসেরও গৌরব। সেইজন্য আমাদের জানা প্রয়োজন পরাধীন ভারতের মুক্তির জন্য তিনি কি পরিমাণে অক্লান্ত পরিশ্রম করেছেন তাঁর জীবদ্দশায়। রবীন্দ্রনাথ যেমনটা অনুভব করেছিলেন এবং সমকালীন সময়ে দাঁড়িয়ে সুভাষকে তিনি ‘দেশনায়ক’ পদে অভিষিক্ত করেছিলেন পরাধীন ভারতবর্ষের মহাজাতি সদনের প্রকাশ্য সভায় ১৯৩৯ সালে। কিন্তু যেদিন বিদ্রোহী সুভাষচন্দ্রের বিরুদ্ধে ভাবমূর্তি নেতাজীর মহিমায় ভারতের জনমানসের সামনে অবিরূত হলো সেদিন আর রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর ছিলেন না। সেদিন সারা ভারতবর্ষ প্রাণিত হয়ে গিয়েছিল নেতাজীর জয়ধ্বনিতে এবং গান্ধীজিও অনুভব করেছিলেন কেন সমস্ত অন্তর দিয়ে কবিগুরু বিদ্রোহী সুভাষের পক্ষ নিয়েছিলেন। এরপর অবশ্য গান্ধীজি নিজের ভুল বুঝতে পেরে সুভাষচন্দ্রের ব্যক্তিত্ব, নেতৃত্ব ও রাজনীতির পুনর্মূল্যায়ন করে অকুণ্ঠ চিন্তে বলে ওঠেন, “The hypnotism of the INA has cast spell on us. Netaji’s name is one to conjure with (I use the present tense intentionally). His bravery shines through all his actions.”^৩ আরও বলেন সুভাষের মতো এমন অপূর্ব চরিত্র বাস্তবে ধারণা করা যায়

না, এ শুধু কল্পনাতেই ভাবা যায়।

জীবনীকার অচিন্ত্যকুমার সেনগুপ্ত তাঁর ‘উদ্যত খড়্গ’ সুভাষচন্দ্রের জীবনের বীর্যবন্তর বিবরণ সংকলন ও তাঁর তেজোদীপ্ত পুরুষকার চারিত্রিক বৈশিষ্ট্য সমগ্র বর্ণনা করে সাহিত্যে প্রতিস্থাপন করেছেন। যেখানে তিনি কোন কল্পনা না করে যথাযথ তথ্য-প্রমাণাদি সহকারে জীবনীগ্রন্থটি কথাসাহিত্যিকের ভঙ্গিমায় পাঠকসমাজে উপস্থাপন করেছেন, যা বাংলা সাহিত্যে সত্যিই দুর্লভ। তাছাড়া আলোচ্য গ্রন্থে লেখক সুভাষের ছোটবেলা থেকে রহস্যজনকভাবে অন্তর্ধান পর্যন্ত তাঁর সমস্ত কাজকর্ম, আদর্শ, সাফল্য, ব্যর্থতা ও আপোসহীন সংগ্রামের কাহিনি বর্ণনার পাশাপাশি জালিয়ানওয়ালাবাগ হত্যাকাণ্ড, আলিপুর বোমা মামলা, চারু বসুর ফাঁসি, শ্রী অরবিন্দের ঈশ্বরসাধনা সহ যতীন মুখোপাধ্যায়, ব্রহ্মবান্ধব উপাধ্যায়, রাসবিহারী বসু, বিপ্লবী মোহনলাল প্রমুখ বিপ্লবী নায়কদের আন্দোলনের ছবি এবং কার্যকলাপের প্রসঙ্গও তুলে ধরেছেন। সেইসঙ্গে ব্রিটিশ বিরোধী যে দীর্ঘ আন্দোলন গড়ে উঠেছিল বাংলার মাটিতে তার সামগ্রিক একটা ছবি নিখুঁতভাবে বিশ্লেষণ ও বর্ণনা করে আমাদের সামনে তুলে ধরেছেন, ঠিক যেন শরৎ চন্দ্রের ‘পথের দাবী’ উপন্যাসের নায়ক বিপ্লবী সব্যসাচীর জীবনচর্যার মতো। সেইজন্য আলোচ্য এ জীবনীগ্রন্থ তথাকথিত জীবনীসাহিত্যের রীতি মেনে শুরু হয়নি। জীবনীকার গ্রন্থটি শুরু করেছেন এইভাবে— “উনিশ শো উনিশ সালের পনেরোই সেপ্টেম্বর। কলকাতার তক্তাঘাটে বিশালকায় জাহাজ, সিটি অফ ক্যালকাটা, নোঙর তুলছে। জাহাজের রেলিং ধরে ও কে দাঁড়িয়ে? সেকি! চেন না তাকে? ওই তো বাংলার নবজাগ্রত তারুণ্যের প্রতীক, সুভাষচন্দ্র।”⁸ সুভাষের জীবনের পরিবর্তন সাধনকারী এক ঘটনাকে কেন্দ্র করে— যেখানে সুভাষচন্দ্র আই. সি. এস. হওয়ার উদ্দেশ্য নিয়ে বিদেশে যাত্রারত এবং এর ঠিক পাঁচ মাস মতো আগে ১৯১৯ সালের ১৩ এপ্রিল রবিবার বিকেলে বাংলার ইতিহাসে ঘটে যায় জালিয়ানওয়ালাবাগ হত্যাকাণ্ডের মতো এক বর্বরোচিত ঘটনা; যেখানে নিরস্ত্র ও নিরীহ জনতার ওপরে ইংরেজ জেনারেল ডায়ারের নেতৃত্বে ব্রিটিশ সরকারের নৃশংস অত্যাচার, প্রায় দশ মিনিটের গুলি বর্ষণের এই ঘটনা সুভাষকে ক্ষুব্ধ করে তুলেছিল। ফলে একদিকে জালিয়ানওয়ালাবাগ হত্যাকাণ্ডের কষ্ট এবং অন্যদিকে আই. সি. এস. হওয়ার স্বপ্ন নিয়ে সুভাষ বিলেত যাত্রা করছে। যদিও ইংরেজ শাসনতন্ত্রকে দুর্বল করার চিন্তাধারাই তাঁর জীবনের একমাত্র লক্ষ্য। জীবনীকার দেখালেন বাংলার নবজাগ্রত ‘তারুণ্যের প্রতীক’ সুভাষচন্দ্রের

অভ্যুত্থান ঘটেছে যেন দ্বিধাগ্রস্ত নেতৃত্বহীন ভারতবাসীকে নতুন জীবন চেতনার মঞ্চে দীক্ষিত করবার জন্যই। আধুনিক দৃষ্টিভঙ্গির আলোকে ‘তারুণ্যের প্রতীক’ রূপে সুভাষচন্দ্রকে চিহ্নিত করলেন জীবনীকার কোনরকম অলৌকিক বা দেবত্ব আরোপ না করে। তিনি সুভাষচন্দ্রের সংগ্রামী, মানবিক, দেশপ্রেমিক ও অসাধারণ পুরুষকারের রূপই তুলে ধরেছেন পাঠকের কাছে। কেননা জীবনীকারের কাছে সুভাষ ছিলেন ‘উদ্যত খড়্গ’। আর এই খড়্গ-ই চির-উদ্যত সুভাষের কাছে তার সংগ্রামী জীবনে। আসলে সুভাষের অসাধারণ জ্ঞান, পরোপকার ধর্ম, অন্যায় অত্যাচারের বিরুদ্ধে সংগ্রামশীল মনোভাব এবং তার সারাজীবনের যে ত্যাগ তা সমগ্র ভারতবর্ষে এক আলোড়নের সৃষ্টি করে তোলে। কারণ দেশের স্বাধীনতা এনে দেওয়ায় ছিল সুভাষের জীবনের একমাত্র আদর্শ। সেইজন্য জীবনীকার সুভাষচন্দ্রের সমগ্র জীবন বর্ণনা করতে গিয়ে তাঁর সংগ্রামশীল মনোভাব, দেশের প্রতি প্রেম এবং সাধকরূপের পাশাপাশি মানব রূপটাকেও প্রতিষ্ঠা করলেন। যেখানে ওড়িষ্যার কটক নামে এক ছোট শহরে তার কৈশোর থেকে যাত্রা শুরু করেন এবং যৌবনে সে তাঁর জীবনকে বিপ্লবের পথে চালিত করে। কেননা আলোচ্য গ্রন্থে লেখক দেখিয়েছেন জীবনের প্রতিপর্বে সুভাষচন্দ্রের সংগ্রাম এবং মহাবিপ্লবের মাধ্যমে দেশমাতৃকার বন্ধনমুক্তির জন্য নিরবচ্ছিন্নভাবে সেই সংগ্রামের শেষ পর্যায় এসে কিভাবে তিনি অধ্যায় চেতনার দ্বার প্রান্তে পৌঁছলেন এবং সুভাষচন্দ্র থেকে নেতাজী হয়ে উঠলেন। কারণ সুভাষচন্দ্র একদিনেই তো আর নেতাজী হয়ে যাননি; তাঁর পরিবার, সমাজ, পরিবেশ ও সময় তাঁকে ধীরে ধীরে এক অসাধারণ নেতা রূপে গড়ে তুলেছেন।

লেখক মনে করেন, সুভাষচন্দ্রের প্রাথমিক দৈনন্দিন ব্যবহারিক জীবন যাপনের মাধ্যমেই একটা সংগ্রামশীল মানুষ তৈরি হবার প্রেক্ষাপট তৈরি হয়ে গিয়েছিল। স্কুল-কলেজে পড়ার সময় থেকেই সুভাষের আত্ম-অনুসন্ধান শুরু হয় এবং পরে তিনি নিজেকে সম্পূর্ণভাবে দেশসেবায় আত্মোৎসর্গ করেন। সুভাষের জীবন যেন এক বিস্ময়কর ঘাত-প্রতিঘাতময় জীবন্ত মহাকাব্য। কেননা রক্তমাংসের সুভাষ যথেষ্ট মেধাবী ছিলেন এবং কৈশোরে ও তারুণ্যেই হয়ে উঠেছিলেন অসাধারণ মানবিক গুণসম্পন্ন। সুভাষের দেশপ্রেম, পরোপকারী মনোভাব, নেতৃত্ব দেবার শক্তি ও সাহস, মানুষের সেবা করা, এবং নির্ভীক সংগ্রামী মনোভাব প্রভৃতির পরিচয় দিতে গিয়ে লেখক সুভাষের ছোটবেলার কিছু ঘটনা উল্লেখ করেছেন। যেমন, পাঁচ বছরের ছোট সুভাষ প্রথমদিন

স্কুলে যাওয়ার গাড়িতে ওঠার সময়ে পড়ে গেলে, সুভাষের দুরন্তপনায় তাঁর পিতা জানকীনাথের মনে সংশয়ের সৃষ্টি হয় দুরন্ত সুভাষকে বাগ মানাতে পারেনা। যার বর্ণনায় অচিন্ত্যকুমার সেনগুপ্ত দেখিয়েছেন— “পাঁচ বছর বয়েস’, নিজের মনেই বলে উঠলেন জানকীনাথ; কিন্তু উৎসাহে টগবগ করছে। স্কুলে যেতে অন্য ছেলে কাঁদে এ ছেলের দারণ স্মৃতি। তা সারদা কি করছিল ? ও হাতে ধরে সুবিকে গাড়িতে তুলে দিয়ে আসতে পারে নি ?’ ...জানকীনাথ আবার আত্মস্থের মতো বলেন, ‘দুরন্ত ছেলে! কারুর হাত ধরে চলতে রাজি নয়’।”^৬ প্রথম জীবনেই কিশোর সুভাষ পাদ্রীর স্কুলে ভারতীয় ছাত্রদের সাথে বৈষম্যমূলক ব্যবহারে আঘাত পায়, ফলে সেই স্কুল পরিত্যাগ করে এবং ‘কটক র‍্যাভেশন কলেজিয়েট স্কুলে’ ভর্তি হয়ে স্বস্তি পায়। এই ছাত্রাবস্থা থেকেই সুভাষের হীনম্মন্যতা শুরু হয়, যা ক্রমশ তিনি কাটিয়ে আত্মবিশ্বাসী হয়ে ওঠে। এই প্রসঙ্গে অচিন্ত্যকুমার সেনগুপ্ত বলেছেন— “সুভাষ স্কুলে যাচ্ছে। কিন্তু এ তার কী পোষাক। পরনে ধুতি গায়ে পাঞ্জাবি, পায়ে অ্যালবার্ট। হাতে বই-খাতা। বিশুদ্ধ ব্রতচারী। সর্বাপেক্ষে মুক্তচন্দ্র আনন্দ।”^৭ সেদিন তরুণ এক নতুন ছাত্রকে এভাবে দেখে বিশ্বাসে সব ছাত্র-শিক্ষক মুগ্ধ হয়ে গিয়েছিল, যার সমস্ত অবয়বে বুদ্ধি, স্পষ্টতা ও উজ্জ্বলতা প্রকাশিত। এটাই ছিল তার স্বদেশ চেতনার প্রথম প্রকাশ। দেশসেবার মন্ত্রণে সুভাষের এই স্কুলেই শেখা। স্কুলের প্রধান শিক্ষক বেণীমাধব দাস মহাশয়ই সুভাষের মধ্যে জাগ্রত করেছিলেন জাতিয়তাবোধের ধারণা এবং সেইসঙ্গে দেশকে ভালোবাসার গুরুমন্ত্রণ দিয়েছিলেন। আর স্বদেশ-মন্ত্রে দীক্ষিত হয়েই সুভাষ স্কুলে প্রথম অনশনে থাকার সিদ্ধান্ত গ্রহণ করেন, ক্ষুদিরাম বসুর ফাঁসির তৃতীয়তম বার্ষিকী দিবস পালন করার জন্য। অচিন্ত্যকুমার সেনগুপ্তের ভাষায়— “দশই আগস্ট সুভাষ ক্লাসের ছেলেদের কাছে বক্তৃতা দিচ্ছে: ‘উনিশ শো আট সালের এগারোই আগস্ট ক্ষুদিরামের ফাঁসি হয়েছিল। এটি আমাদের গভীর শোকের দিন। এটি আমরা পালন করব। কি করে পালন করব ? আমি বলি উপবাস করে। আমরা কাল ছাত্ররা পুরো দিন অনাহারে থাকব। কি, তোমরা রাজি ?’”^৮ ছাত্ররা সুভাষের এককথায় রাজিও হয়ে যায়। এরপর প্রধান শিক্ষকের উদ্দীপনাতো সুভাষ স্বদেশী গান গাইবার সিদ্ধান্তও করেন; তবে বিদেশী রাজার বিরুদ্ধে স্বদেশী সে গান সরকার মানলেন না, ফলে রাজরোষে আক্রান্ত হয়ে প্রধান শিক্ষক বেণীমাধব দাস বদলি হয়ে কটক থেকে কৃষ্ণনগরে চলে যেতে বাধ্য হন। প্রিয় প্রধান শিক্ষকের এই বদলী সুভাষ মানতে পারে না। অবশ্য যাবার সময় বেণীমাধববাবু ছাত্রনেতা সুভাষকে উপদেশ দিয়ে যান সে যেন

ওই ধর্মঘট থেকে সরে দাঁড়ায়; কেননা পরাধীন দেশে সরকারি স্কুলে চাকরি করার ফলেই তাঁর এহেন পরিণতি। প্রধান শিক্ষককে শেষ বিদায় জানাতে সুভাষকে দেখতে পাই স্টেশনে দাঁড়িয়ে আছে মালা হাতে নিয়ে দু'চোখ জলে ভর্তি, এই পরিস্থিতিতে প্রিয় ছাত্র সুভাষকে বুক জড়িয়ে ধরে আশীর্বাদ করে বেণীমাধববাবু বলেছিলেন 'ভগবানের কাছে প্রার্থনা করি একটা মানুষের মতো মানুষ হও।' এই শিক্ষকের প্রভাবে গভীরভাবে প্রভাবিত হয় সুভাষ, যার রেষ সুভাষের সারাজীবনের সঙ্গী হয়ে চলেছিল। লেখক এই ঘটনার বর্ণনা দিয়েছেন— "চিত্রার্পিতের মতো দাঁড়িয়ে আছে সুভাষ। ট্রেনের দিকে তাকাতে পারছে না, তারও চোখ ফেটে জল বেরুচ্ছে। এই চোখের জলেরই আরেক নাম আঙুরের ফুলকি।"^৮

ইতিহাসাপ্রিত ঘটনার মাধ্যমে সুভাষের আত্মোপলব্ধি

উনিশশো এগারো সালে বঙ্গভঙ্গ রদ হয়ে যায়। এরপর আলিপুর বোমা মামলাও শেষ হয়ে যায়। ৪৮নং গ্রেপ্তারিয়ার বাড়ি থেকে শ্রীঅরবিন্দ ঘোষ পুলিশের হাতে গ্রেপ্তার হন এবং ব্যারিস্টার চিত্তরঞ্জন দাশ তাঁকে ছাড়িয়ে আনেন। আলিপুর বোমা মামলার সরকারি উকিল আশুতোষ বিশ্বাস'কে খুলনা জেলার চারু বসু গুলি করে মারেন কোর্টের মধ্যেই এবং ধরা পড়লে তিনি পরদিনেই তাঁর ফাঁসি চাইলেন আদালতের কাছে। এরপর ঢাকা ষড়যন্ত্র মামলায় পুলিন দাস সহ মোট চুয়াল্লিশ জনকে পুলিশ গ্রেপ্তার করেন। বীরেনের ফাঁসি হয়ে গেলে সেই সূত্রে পুলিশ শ্রীঅরবিন্দকে হাওড়া ষড়যন্ত্র মামলায় জড়াবে ঠিক করেন। কেননা শ্রীঅরবিন্দের মতো অতো বড় মণীষীকে বাইরে রাখা ঠিক হবে না মনে করেন। এই সংবাদ ভারতবর্ষের পুজারিনী ও স্বামী বিবেকানন্দের মানসকন্যা ভগিনী নিবেদিতা পায়ন এবং শ্রীঅরবিন্দকে পালিয়ে যেতে বলেন চন্দননগরে। শ্রীঅরবিন্দ তাঁকে সাবধান হতে বললে লোকমাতা নিবেদিতা জানান যে, তাঁকে তাঁর গুরু স্বামী বিবেকানন্দ বাঁচাবেন; কেননা তাঁর কাছে ঘর ও শ্মশান সবই সমান এবং যিনি সর্বনিশ্চিত ও সর্বনির্ভয়। স্বামী বিবেকানন্দের এই বাণী প্রফেসর কৃষ্ণ সেন সুভাষের জীবনে পরিবর্তন নিয়ে আসেন; যেখানে একমাত্র ধর্মই হচ্ছে বলসাধনা আর শক্তিসম্পন্ন হয়ে ওঠাই হল ধর্মপরায়ণ হয়ে ওঠা। ফলে প্রাণের মধ্যে এক নতুন দীপ্তি, উদ্ভাপ ও বিশ্বাস খুঁজে পেয়ে সুভাষ নতুন এক পথ চলা শুরু করল, যেখানে সকল মনুষ্য জাতির কল্যাণ এবং আত্মিক কল্যাণ কামনাই ছিল তাঁর একমাত্র উদ্দেশ্য।

ওদিকে আবার শিক্ষকের বিরহে কাতর হয়ে সুভাষ পরিবার-পরিজনদের মধ্যে থেকেও নিজেকে খুবই একা মনে করতেন। এই সময়েই পনের বছর বয়সী সুভাষ স্বামী বিবেকানন্দের রচনাবলী হাতে পায় এবং সব গ্রন্থ পড়ে। ফলে স্বামীজির ‘স্বদেশ-মন্ত্র’ তরুণ সুভাষকে স্বদেশ চেতনায় উদ্দীপিত করে তোলে এবং সুভাষের মধ্যে ভাববিপ্লব ঘটে। যেখান থেকে সে জাতিভেদ প্রথার বিরুদ্ধে গিয়ে মানুষকে মানুষ হিসেবে ভলোবাসতে শিখল, সেইসঙ্গে শিব-জ্ঞানে জীব-সেবার মন্ত্রে দীক্ষাও নিল। ঘর থেকে বেরিয়ে এসে সুভাষ সমাজসেবার কাজে নিজেকে নিয়োগ করল। কেননা ‘পর সেবাই ঈশ্বর পূজা’—এই ছিল সুভাষের ব্রত। সেইজন্য মহান এই ব্রতে ঝাঁপিয়ে পড়ে সুভাষ পরের উপকারের কাজে লেগে যায়। বন্ধুদের সাথে নিয়ে গ্রামের মানুষদের পড়ালেখা শেখানোর কাজও শুরু করে। কখনও আবার বাঙালি এক মুছরীর বসন্তরোগে মৃত্যু হলে সমস্ত কুসংস্কারের বিরুদ্ধে গিয়ে তাঁর সৎকারের কাজে লেগে পড়ে। এইসব নানান ধরণের কর্মকান্ডের সাথে জড়িয়ে পড়ার ফলে সুভাষের আত্ম-উপলব্ধি ঘটে। যার বর্ণনা করেছেন লেখক— “পরোপকার পরে হবে, আগে কিছু আত্মোপলব্ধি হোক। সুভাষ যোগে মন দিল। মনকে ধ্যানের সমাহিত করে বসল ঘরের কোণে। ঠাকুর রামকৃষ্ণ তো তাই বলেছেন, ধ্যান করবে মনে, বনে বা কোণে। সেই কোণেই বসেছে সুভাষ। ধ্যানে মনে শান্তি জাগবে, পবিত্রতার শান্তি আর শরীরে প্রসন্নতা, স্বাস্থ্য ও শক্তির প্রসন্নতা।”^৯

রাজনীতিতে প্রবেশ

১৯১৩ সালের প্রবেশিকা পরীক্ষায় কলকাতা বিশ্ববিদ্যালয়ের সব পরীক্ষার্থীর মধ্যে সুভাষচন্দ্র দ্বিতীয় স্থান অধিকার করলে, বাবা-মা ও পরিবারবর্গ আনন্দিত হয়ে তাঁকে উচ্চশিক্ষার জন্য কলকাতায় পাঠালে সেখানে সুভাষচন্দ্রের জীবনের নতুন আরেকটি অধ্যায়ের শুভারম্ভ হয়। সময়টা ছিল বিশ শতকের প্রথম দশক। যখন স্বদেশী আন্দোলনের প্রাণকেন্দ্র ছিল কলকাতা। কলকাতায় ‘প্রেসিডেন্সি কলেজে’ সুভাষচন্দ্র ভর্তি হয়। সেখানকার অজস্র জনজাগরণের হাওয়ায় সুভাষ চঞ্চল হয়ে ওঠে এবং কলেজের ছাত্রদের ওপরে বাইরের সমকালীন রাজনৈতিক প্রভাব পড়ায় সুভাষ রাজনীতিতে জড়িয়ে পড়ে। ফলে প্রথম মহাযুদ্ধের (১৯১৪-১৮) পরেই সুভাষ উপলব্ধি করল ভারতের স্বাধীনতা লাভ যুদ্ধ ব্যতীত কোনভাবেই সম্ভব নয়। সেইসঙ্গে তৎকালীন

ভারতবর্ষের সংকটাপন্ন অবস্থা দেখে সুভাষের মন দুঃখে-ভারাক্রান্ত হয়ে পড়ে। ছাত্রাবস্থায় এইসময়েই সুভাষের জীবনে চরম বিপর্যয় নেমে আসে এবং প্রেসিডেন্সি কলেজের অধ্যাপক পি. ওটেনকে কেন্দ্র করে সুভাষ ঝামেলায় জড়িয়ে পড়লে তাঁকে কলেজ কর্তৃপক্ষ বহিস্কার করেন। পরে স্যার আশুতোষ মুখোপাধ্যায়ের সাহায্যে স্কটিশ চার্চ কলেজে ভর্তি হন এবং দর্শনশাস্ত্রে অনার্স নিয়ে বি. এ. পাশ করেন সুভাষ।

কলেজ পাশ করে সুভাষ আই.সি.এস. পরীক্ষার জন্য ইংল্যান্ডে গিয়ে বিভিন্ন প্রতিকূলতার মধ্য দিয়ে কেবলমাত্র চার মাসের প্রস্তুতিতে চতুর্থ স্থান অধিকার করেন এবং ব্রিটিশ সরকারের গোলামির চাকরি না করে তিনি ভারতবর্ষকে সেবা করার মহান ব্রতকে প্রাধান্য দিয়ে ১৯২০ সালে ভারতবর্ষে ফেরার উদ্দেশ্যে পাড়ি দেন। যার বর্ণনা দিয়েছেন লেখক— “জাহাজে করে সুভাষ ফিরছে ভারতে। যেন সমস্ত জাহাজে আর কোন লোক নেই। সে একেবারে একা। অনিশ্চেষ্টপরিপূর্ণ। ফেরবার সমস্ত পথ রুদ্ধ করে যে সে ঝাঁপ দিয়েছে, সেই অবন্ধন আনন্দ তার মনে অবয়বে উচ্ছলিত।”^{১০} কেননা লেখক মনে করছেন ভারতবর্ষে ফিরে আসার কারণস্বরূপত সুভাষের হৃদয়ে গোঁথে আছে জালিয়ানওয়ালাবাগ হত্যাকাণ্ডের সেই বেদনাদায়ক স্মৃতি, যার জন্য সুভাষের অন্তর ক্ষত-বিক্ষত হয়ে আছে। সেইসঙ্গে সুভাষের মনে মহাত্মা গান্ধী, চিত্তরঞ্জন দাশ ও রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর প্রভৃতি শ্রেষ্ঠ ব্যক্তিদের ভাবনার উদয় হয়। কেননা পরবর্তীসময়ে এনারা সুভাষকে তাঁর লক্ষ্যপথে পৌঁছাতে অনেক সাহায্য করেছিলেন। সুভাষের সাংগঠনিক শক্তি ও রাজনৈতিক কর্মকাণ্ডের মাধ্যমেই তাঁর প্রতিভার শ্রেষ্ঠতম বিকাশ দেখিয়েছেন অচিন্ত্যকুমার সেনগুপ্ত। তিনি সুভাষের দেশসেবার হাতেখড়ি দেখিয়েছেন তার বাল্যবয়সে ‘দক্ষিণ কলকাতা সেবক সমিতি’ নামের এক জনসেবা প্রতিষ্ঠানের কর্মী হিসেবে।

হরিপুরা অধিবেশন ও ফরওয়ার্ড ব্লক প্রতিষ্ঠা

সুভাষ যখন দেশে ফিরল তখন ভারতবর্ষে চলছে গান্ধীজির নেতৃত্বে অসহযোগ আন্দোলন। এই সময়ে গান্ধীজির সঙ্গে সুভাষ দেখা করলে গান্ধীজি কমবীর সন্ন্যাসী সুভাষকে দেশবন্ধু চিত্তরঞ্জন দাশের কাছে পাঠিয়ে দেন এবং ১৯২০ সালের এইসময় থেকেই শুরু হল সুভাষের রাজনৈতিক জীবন; এরপর দক্ষতার জন্য সুভাষ ১৯৩৮ সালে কংগ্রেসের হরিপুরা অধিবেশনে প্রথম সভাপতি হন। তবে তাঁর রাজনৈতিক

কার্য প্রক্রিয়ার এই সতেরো বছরের মধ্যে পাঁচ বছরও সুভাষচন্দ্র মুক্ত অবস্থায় স্বাধীনভাবে কাজ করবার সুযোগ পাননি। কারণ ব্রিটিশ সরকারের অত্যাচারে প্রায় এগারোটা বছরই তাঁকে কাটাতে হয়েছে কারাগারে, নির্বাসনে অথবা অন্তরীপে। কেননা ব্রিটিশদের চোখে সুভাষচন্দ্র ছিলেন সাম্রাজ্যবাদী শক্তির সবচেয়ে বড় শত্রু। কারণ ব্রিটিশরা বুঝেছিলেন যে ব্যক্তি আই.সি.এস.-এর চাকরি নির্দিষ্টতায় ত্যাগ করতে পারে, ব্রিটিশ সাম্রাজ্যবাদী শক্তির বিরুদ্ধে ঝাঁপিয়ে পড়ার জন্য; সে ব্যক্তি যে কোন ধাতু দিয়ে গড়া তার তাৎপর্যবুদ্ধিতে ইংরেজ সরকার ভুল করেননি। অতএব সাম্রাজ্যবাদী স্বার্থের তাগিদে সুভাষচন্দ্রই হয়ে উঠেছিলেন ইংরেজ সরকারের চরম আক্রমণের প্রধান লক্ষ্য এবং সেইজন্যই কংগ্রেসের নেতাদের মধ্যে সুভাষচন্দ্র সম্বন্ধে ইংরেজ সরকারের সংশয় ও শঙ্কা ছিল সবচেয়ে বেশি। এর জন্য সুভাষ ইংরেজদের নির্মম ও নিষ্ঠুর অত্যাচারের কারণ হয়ে দাঁড়িয়েছিল, এমনতর অত্যাচার কংগ্রেসের আর কোন নেতাকে সহিতে হয়নি। কারণ প্রথমে তিনি কংগ্রেস দলের সঙ্গে যুক্ত থেকে ভারতের স্বাধীনতার জন্য লড়াই করেন এবং সরকারবিরোধী কর্মকাণ্ডে জড়িয়ে পড়েন ও কারারুদ্ধ হন। কলকাতা পৌরসভার প্রধান কর্মকর্তা হওয়ার সুবাদে জেলে বসেও সুভাষ পৌরসভার কাজকর্ম করেছেন। অসাধারণ কর্মপ্রতিভা ও তাঁর সাংগঠনিক শক্তির গুণে ১৯৩০ সালে তিনি কলকাতার মেয়র নির্বাচিত হন। তবে ত্রিপুরা কংগ্রেসের অধিবেশনের পর মনোমালিন্য হওয়ায় সুভাষ কংগ্রেসের থেকে আলাদা হয়ে গিয়ে ‘ফরওয়ার্ড ব্লক’ প্রতিষ্ঠা করেন ১৯৩৯ সালে।

নেতাজী হয়ে ওঠা

সুভাষচন্দ্র বসু একমাত্র বৈধ উপায়েই পূর্ণ ভারতের স্বাধীনতা অর্জন করতে চেয়েছিলেন। সেইসঙ্গে সশস্ত্র বিপ্লবের মাধ্যমে ভারতের স্বাধীনতা আনার জন্য, ১৯৪১ সালে সুভাষ কলকাতার এলগিন রোডের বাড়ি থেকে বেরিয়ে বিভিন্ন বাধাকে অতিক্রম করে, সিঙ্গাপুরে শুধুমাত্র ভারতীয়দের নিয়ে বিপ্লবী রাসবিহারী বসুর সহযোগিতায় ‘আজাদ হিন্দ ফৌজ’ প্রতিষ্ঠা করেন এবং ‘নেতাজী’ নামে সকলের কাছে পরিচিত হয়ে উঠলেন। এই বাহিনীতে হিন্দু, মুসলমান, শিখ, খ্রিস্টান, পারসিক প্রভৃতি সব ধর্মের মানুষ এগিয়ে এসে যোগ দিয়েছিলেন। কারণ তাঁরা মনে করতেন, যেহেতু সবাই ভারতবাসী সেহেতু সবাই এক জাতির লোক এবং সকলের ব্যথা বেদনাও এক; এমনকি তাঁরা ভারতবর্ষের

স্বাধীনতার জন্য প্রাণদিতেও প্রস্তুত। এরপর সুভাষচন্দ্র সেই সম্মিলিত জাতির মেলবন্ধন ঘটালেন ‘জয় হিন্দ’ বাণীর মাধ্যমে, যেখানে মিলিত হয়েছে ঐক্যবদ্ধ ভারতের প্রাণমন্ত্র এবং লুকিয়ে আছে ভারতের হৃদস্পন্দন। সংগ্রামী সুভাষচন্দ্রের সমগ্র জীবন বর্ণনা করতে গিয়ে অচিন্ত্যকুমার সেনগুপ্ত তাঁর বৈপ্লবিক ও দেশপ্রেমিক দিকগুলোই তুলে ধরেছেন। পরে আলোচ্য গ্রন্থ ‘উদ্যত খড়্গ’ অবলম্বনে ১৯৬৬ সালে সুভাষচন্দ্র নামে একটি চলচ্চিত্রও নির্মিত হয়।

সুভাষচন্দ্র সম্বন্ধে গান্ধীজির ধারণা হয়েছিল— সুভাষ দুঃসাহসী, দুর্বিনীত ও উচ্চাকাঙ্ক্ষী এক বিদ্রোহ হলেও সুভাষের পথ ভ্রান্ত। গান্ধীজির মনোভাব যে কতটা কঠোর ছিল সুভাষচন্দ্রের প্রতি তা গান্ধীজির কথাতেই প্রকাশিত— ‘সুভাষের আচরণ পরিবারের নষ্ট ছেলে— এক স্পয়েন্ড চাইল্ডের মতো’। অবশ্য গান্ধীজির এরূপ রূঢ় আচরণ ও ব্যবহারে কবিগুরু সেদিন ভীষণভাবে মর্মান্বিত ও গভীরভাবে বিচলিত হয়েছিলেন। অথচ রবীন্দ্রনাথ ও সুভাষচন্দ্র ছিলেন দুই বিপরীত মেরুপ্রান্তের দুই ভিন্ন প্রকৃতির মানুষ। আমরা জানি, রবীন্দ্রনাথ ছিলেন কবি ও কবিগুরু এবং নান্দনিক জগতেই ছিল তাঁর সৃষ্টিশীল মনের বিহার। আর সুভাষচন্দ্র ছিলেন নিরবচ্ছিন্ন রাজদ্রোহের রাজনীতিবিদ, কেননা সুভাষচন্দ্র কখনোই সাহিত্যচর্চা করেননি এবং শিল্প নিয়েও তাঁর মন আবেগোচ্ছল হয়ে ওঠেনি। এমনকি রাজনীতিতেও গান্ধীপন্থী শান্তি ও অহিংসা সত্যগ্রহের পথ নয়, সেদিনের এই যুবনেতার চলার পথ ছিল রুদ্রসাধনার শঙ্কিল সরণী। সংগ্রাম, সংঘর্ষ ও বিদ্রোহই ছিল সুভাষের রাজনীতির নিত্য ও একমাত্র সঙ্গী। কারণ বিবেকানন্দের প্রীতি ও বাণী সুভাষের মনে বিপ্লব নিয়ে আসে এবং তাঁর আদর্শে সুভাষ নিজেকে লোকসেবায় উৎসর্গ করেন। এরজন্য অবশ্য বাস্তবিক জীবনে সুভাষকে প্রচুর ত্যাগ শিকার করতে হয়েছে। কেননা ভারতবর্ষের স্বাধীনতার জন্য বাবার ঐশ্বর্য ও প্রতিপত্তি ছেড়ে সুভাষ বেছে নিয়েছিল বিপদসংকুল অনিশ্চিত এক জীবন। যেখানে মৃত্যুকে ছায়াসঙ্গী করে হাসিমুখে চলেছে তাঁর স্বদেশ সাধনার কাজ। এমনকি দেশের প্রতি গভীর ভালোবাসায় তিনি শীতের সময়েও যথেষ্ট পরিমাণে শীতবস্ত্র ছাড়া তুষারপাতে রাত পর্যন্ত কাটিয়েছেন। শেষপর্যন্ত অচিন্ত্যকুমার সেনগুপ্ত দেখালেন মহানায়ক সুভাষচন্দ্রের জীবন কীর্তি ভারতের ইতিহাসে পরাধীন দেশ ও জাতির মুক্তি সংগ্রামের কাছে তাঁর আত্মত্যাগ চিরস্মরণীয় হয়ে আছে। যেখানে লেখকের কাছে সুভাষচন্দ্র আশ্চর্য এক অসাধারণ ব্যক্তিত্ব এবং জীবন্ত কিংবদন্তী নায়ক। যাঁর রাজনৈতিক ব্যক্তিত্ব

ও দেশপ্রেমকে যথাসম্ভব বাতাবরণের মাধ্যমে পাঠক সমাজের কাছে তুলে ধরেছেন অচিন্ত্যকুমার সেনগুপ্ত।

তথ্যসূত্র

১. গুহ সমর, 'রবীন্দ্রনাথের দৃষ্টিতে সুভাষচন্দ্র', জয়শ্রী প্রকাশন, প্রকাশক: বিজয় নাগ, কলকাতা-২৬, প্রচ্ছদ: রৌণক, পৃ: ২১।
২. বসু নিমাইসাধন, 'দেশনায়ক সুভাষচন্দ্র', আনন্দ পাবলিশিং, কলকাতা, তৃতীয় মুদ্রণ: জানুয়ারি ২০০৮, পৃষ্ঠা-২৩৪।
৩. গুহ সমর, 'রবীন্দ্রনাথের দৃষ্টিতে সুভাষচন্দ্র', জয়শ্রী প্রকাশন, প্রকাশক: বিজয় নাগ, কলকাতা-২৬, প্রচ্ছদ: রৌণক, পৃ: ১১৮।
৪. সেনগুপ্ত অচিন্ত্যকুমার, 'উদ্যত খড়্গ', মিত্র ও ঘোষ পাবলিশার্স প্রা: লি:, কলকাতা-৭৩, প্রচ্ছদ: সুরত মাজী, পৃ: ৭।
৫. তদেব, পৃ: ১৩।
৬. তদেব, পৃ: ২৪।
৭. তদেব, পৃ: ২৯।
৮. তদেব, পৃ: ৪৪।
৯. তদেব, পৃ: ৬০।
১০. তদেব, পৃ: ১৭৫।

আল মাহমুদের গল্প : যৌনতার নন্দিত বাগান

স্বাগতা মণ্ডল বিশ্বাস

মীর আব্দুস শুকুর আল মাহমুদ (১১ জুলাই, ১৯৩৬-১৫ ফেব্রুয়ারি, ২০১৯) আধুনিক বাংলা সাহিত্যের প্রধান কবি ঔপন্যাসিক প্রাবন্ধিক ছোটগল্পকার শিশুসাহিত্যিক ছাড়াও অন্যতম সাংবাদিক। বাংলাদেশের সৈয়দ ওয়ালিউল্লাহ, হাসান আজিজুল হক, আখতারুজ্জামান ইলিয়াসের পর এত বড় শক্তিশালী ছোটগল্পকার আর বোধহয় এখনো কেউ আসেন নি। তাঁর মত করে এভাবে কলমে তুলে ধরেননি মানব জীবনের রহস্যময় যৌবনের নান্দনিক বিশ্বকে। জগদীশ গুপ্তের গল্পে যেমন আমরা চোখ বন্ধ করে বলে দিতে পারি সুন্দর ভোলেভালা মানব আচ্ছাদনের মধ্যে কত ত্রুরতা, হিংস্রতা দলা পাকিয়ে আছে, সময় সুযোগ পেলেই দপ করে জ্বলে ওঠে আন্তর্হৃদয়ের লোভরিপুর সুনিপুন অস্ত্রোপাশ। কিলবিল করে ওঠে নৃশংসতার উল্লাসপ্রদীপ্ত অটুহাসি। মুখ আর পয়োমুখের পার্থক্য খুঁজে পাওয়া পাঠকের পক্ষে কষ্টকর হয়ে ওঠে। আল মাহমুদও তাঁর যৌনতার নান্দনিক বহির্প্রকাশে বাংলা ছোটগল্পের ইতিহাসে এখনো পর্যন্ত একমেবাদ্বিতীয়ম। একজন জাত শিল্পী হিসেবে পরিবেশের সূক্ষ্মতিসূক্ষ্ম লাল পিঁপড়ের হেঁটে চলাটাও তাঁর চোখে পড়ে। পরিবেশ আর পারিপার্শ্বিকের সূচিশুভ্র অনবদ্য চিত্রকরের জাদুবিদ্যা— পাঠককে ঘোর করে রাখে, সন্মোহিত রাখে, টান টান রাখে মস্তিষ্কের স্নায়ুতন্ত্র। তিনি বাংলাদেশের স্বাধীনতার পরবর্তীকালে প্রতিষ্ঠিত সরকার বিরোধী সংবাদপত্র দৈনিক গণকণ্ঠ (১৯৭২-১৯৭৪) পত্রিকা অত্যন্ত সফলতার সাথে সম্পাদনা করে গেছেন। কাব্য, প্রবন্ধগ্রন্থ এবং ছোটগল্পগ্রন্থ মিলিয়ে আল মাহমুদের রচিত গ্রন্থের সংখ্যা প্রায় তেতাল্লিশটিরও বেশি। আধুনিক বাংলা ছোটগল্পের ধারায় ছোটগল্পের অবয়ব সংস্থান এবং প্রকরণ সৌকর্যে আল মাহমুদ একজন অন্যতম

ছোটগল্পকার। তাঁর ছোটগল্পের বিষয়ের মধ্যে নিসর্গ, বাংলাদেশের গ্রামজীবনের প্রতিচ্ছবি যেমন স্থান পেয়েছে তেমনি মানব জীবনের অতি সূক্ষ্ম দৈহিক ও মানসিক শৈল্পিক সন্ধান রসোজ্জ্বল ভাবে উপস্থাপিত করেছেন। আল মাহমুদের গল্পের পাঠকেরা তাঁর ছোটগল্পে মানব-মানবীর জৈবিক লিপ্সার শৈল্পিক সন্ধান পেয়ে থাকেন। “তিনি কথাশিল্পের প্রচলিত ধারাবাহিক প্যাটার্ন থেকে বের হয়ে প্রকৃতি ও নর-নারীর দৈহিক প্রেমচেতনাকে শিল্পরূপ দিয়েছেন বিশেষ তাৎপর্যময়তায়। প্রকৃতি, নদ-নদী, খাল-বিল, দিগন্ত বিস্তারিত বিষয়ের মধ্যেই তিনি তাঁর শিল্পজগতকে খুঁজে নিলেন। এজন্য তাঁর ছোটগল্পে সমাজ ও জীবনের রূপায়ণ অত্যন্ত শৈল্পিকভাবে বিকশিত হয়েছে। নরনারীর জীবনের কারুণ্য বর্ণনা আল মাহমুদের গল্পে বিশেষভাবে লক্ষ করা যায়। নরনারীর প্রেম তাঁর চোখে প্রধানত জৈবিক ক্রিয়া-প্রতিক্রিয়া। তাঁর গল্পে নায়করা প্রচণ্ড যৌনবেগ দ্বারা তাড়িত। নায়িকার শরীরেই তাঁদের সমস্ত স্বস্তি ও প্রশান্তি। তাঁর গল্পে নারীকে নির্মাণ করা হয় পুরুষের অপর পিঠ হিসেবে। তাঁর গল্প সম্বন্ধে সবচেয়ে বড় কথাটি হল তিনি মানুষের মনোজগতকে ধরতে পেরেছেন নিখুঁতভাবে।”^১ আল মাহমুদ বাংলাদেশের কবি হিসেবে শ্রেষ্ঠত্বের শিরোপা পেলেও বাংলা সাহিত্যের শ্রেষ্ঠ ছোটগল্পকার হিসেবে আমরা তাঁকে চিহ্নিত করতে পারি। তাঁর গল্পের কেন্দ্রবিন্দুতে সহজ সরল গ্রাম্য মানুষের ছোট ছোট ব্যথা দুঃখ জাগানিয়া বালুকাকণা পাঠকের চোখে খচ-খচ করে বাঁধে। নব দাম্পত্যঘন জীবনের মুখের ওপর হঠাৎ করে ফুটে ওঠা হাসিতে ঘনিজে আসে বেদনার ছায়া। আধুনিক বাংলা ছোটগল্পে গ্রাম্য জীবনের রৌদ্রছায়া ঘেরা এমন চিত্র রূপমতা খুব কম দেখা গেছে। নদীকেন্দ্রিক বাংলাদেশের নদীর এপার ভেঙে ওপার গড়ার লীলাখেলা তাঁর ছোটগল্পের অন্দরমহল জুড়ে বিরাজ করে। জীবনকে বুঝতে ‘হার মানা হার’ গলায় গলাতে গলাতে সুযোগ পেলেই তিনি যেন জীবনকে এক হাত দেখে নেন। তাঁর গল্পের মধ্যে কবিতার অতি অনুভব-সূক্ষ্মতা মাঝে মাঝে ধরা পড়ে। আসলে আল মাহমুদ একজন জাত-কবি। যে হাত দিয়ে তিনি কবিতায় শব্দ, চিত্র চয়ন করেন সেই হাতই যখন ছোটগল্পকারের দায়িত্ব নেই—তখন তাতে এক ধরনের কাব্যিক সূক্ষ্মতা থাকবেই। আমার মনে হয় আল মাহমুদ যখন ছোটগল্পকারের ভূমিকায় উঠে আসেন তখন পাঠকের অনেক লাভ। পাঠক বেশি বেশি সমৃদ্ধ হতে থাকেন। প্রবাদবাক্য হওয়ার মত ক্ষমতাস্বত্ব এক একটি শব্দবাণ, অভিজ্ঞতায় পাকা অনুভূতির জমাট আঠা গল্পপাঠককে সারাদিন স্মরণ রক্ত-চনমন অনুরণন দিতে থাকেন। তাঁর গল্পের মধ্যে পাঠক অবশ্যই যৌনতার এক নন্দনবিশ্বকে

আবিষ্কার করেন। যা আল মানমুদের কবিতা ভূমণ্ডলের পাঠক সেই আনন্দ রসসুধা এতদিন পান করে এসেছে। আল মাহমুদ এই যৌনতার বিষয়ে নিজে খুব সচেতন, আর সচেতনভাবেই তাঁর গল্পে বা কবিতায় এই সাহিত্যের রস, ‘লবণ’-কে আমদানি করেছেন। তিনি নিজেই বলেছেন— ‘সাহিত্যে রস থাকবেই, তরকারিতে যেমন লবন থাকে তেমনি’। আল মাহমুদের যৌনচেতনার তথা যৌনতা বিষয়ক ছোটগল্পগুলির মধ্যে বিখ্যাত কয়েকটি ছোটগল্প হল— ‘পানকৌড়ির রক্ত’ (১৯৭৫), ‘সৌরভের কাছে পরাজিত’ (১৯৮৩), ‘গন্ধবণিক’ (১৯৮৬), ‘কালো নৌকা’, ‘ময়ূরের মুখ’, ‘দৌড়’, ‘স্বপ্নের ভিতর হাঁটাচলা’ প্রভৃতি ছোটগল্প আল মাহমুদকে তাঁরা নিজস্ব জাতশিল্পী গল্পবৈশিষ্ট্য পাওয়া যায়। আল মাহমুদ নিজেও স্বীকার করেন যে তাঁর কাছে সবচেয়ে বেশি আকর্ষণীয় বিষয় হল প্রেম ও নারী। কিন্তু নারী এবং তাঁর সৌন্দর্যকে তিনি আলাদা করে দেখতে চান। কারণ একজন নারী একজন পুরুষের কাছে সুন্দর, অন্যজনের কাছে সেই নারী সুন্দর নাও হতে পারে। তাই তিনি নারীকে সৌন্দর্যনা বলে আকর্ষণীয় বলেছেন। নারীর কাছে আকর্ষণ করার ক্ষমতা আছে বলেই সে পুরুষকে আকর্ষণ করে। আর ক্ষমতা, যৌনতা, আকাঙ্ক্ষা, এবং লালসাকে তিনি আর্ট হিসেবে বেছে নিয়েছেন। এই আর্ট তাঁর লেখার বিভিন্ন কবিতার পঙ্ক্তির মধ্যে আলো দেয়। শুধু তাই নয় ছোটগল্পের বিভিন্ন জায়গায় অনাবিল যৌনতার পালতোলা নৌকার গতিময় রূপটান দেখা যায়। আল মাহমুদের গল্পের আলোচনা করতে গিয়ে সমালোচক রাখল দাশগুপ্ত আল মাহমুদের গল্পের প্রাণকেন্দ্রে যৌনতার নান্দনিকতা আবিষ্কার করেছেন— “আলমাহমুদের গল্পে বার বার ফিরে আসে যৌনতা। যৌনতা নিয়ে এত অজস্র ও নানন্দিক গল্পও বাংলা সাহিত্যে আর কেউ লিখেছেন কি? যে-কোনো বিষয়কে আল মাহমুদ নিয়ে যেতে পারেন যৌনতার দিকে। যৌনতার মধ্য দিয়েই তিনি ধরতে পারেন তাবৎ জীবনকে, তার বিস্তার ও গভীরতাকে। আল মাহমুদের কাছে যৌনতা নেহাত কোনো বিষয় নয়। এ এক জীবন-দর্শনও বটে। অনেকটা ডি.এইচ.লরেন্সের মতো। এই দর্শনের একদিকে রয়েছে আধ্যাত্মিকতা।”^২

আসলে জীবনকে এইভাবে এত সুনিবিড় করে দেখার চোখ অনেকের থাকে না, আর যার যার থাকে তাদের কাছে ভাষা এবং প্রকাশের দৈন্যতা থাকে। সূক্ষ্ম কবি মানসিকতার মানুষ বলেই আল মাহমুদের কাছে মানব জীবনের এই অতি সূক্ষ্ম-কলাপ তাঁর ছোটগল্পে অনাবিল পেখম উদ্ভীন করতে পেরেছে—আর ভাষা যা ছিল কবিসত্তার অনুভবে দৃঢ় সাবলীল তা ছোটগল্পের উদ্দ্যানে নির্ভার ডানা মেলতে পেরেছে। ছোটগল্প

আর কবিতার প্রকরণে মাধ্যমগত পার্থক্য থাকলেও অনুভব সূক্ষতার মাত্রা প্রায় একই। সেইদিক দিয়ে আল মাহমুদ তাঁর অন্তস্থিত দুটি সত্তাকেই একযোগে তাঁর মননের উজানে নামিয়ে আনতে পেরেছেন। আর এইজন্যই বোধহয় তিনি ছোটগল্পকার হিসেবেই সমধিক সার্থক শিল্পী। তাঁর গল্পে উঠে আসে জীবনের রহস্যমতা, আর সেই রহস্যের উপলব্ধিত সহস্র চোরাবাঁক তাঁর কাছে যেন মুখ খুবড়ে পড়েছে বার বার। স্বপ্ন, স্মৃতি, কল্পনা আর ছোটগল্পের আকস্মিক অভিঘাত তাঁর ছোটগল্পকে পৌঁছে দিয়েছে নান্দনিক মনন-স্বর্গে। তাঁর কাছে মানব-মানবীর যৌনতুরতা রচনা করেনি নারকী-প্রেমের বিশ্ব, বরং দুটি মানব-মানবী অন্তরের অন্তঃস্থলে একই রকম চাওয়া-পাওয়ার বিমিশ্রণ সংমিশ্রণ ঘটেছে। ‘জলবেশ্যা’, ‘বনো বৃষ্টির প্ররোচনা’, ‘মীরবাড়ির ফুরসিনামা’, ‘ভেজা কাফন’, ‘রোকনের স্বপ্নদোলা’, ‘পাতার শিহরণ’, ‘পশর নদীর গাঙচিল’, ‘উত্তর পাহাড়ের ঝরনা’ প্রভৃতি ছোটগল্পে যৌনতার স্বর্গীয় অনুভব ফুটিয়ে তুলেছেন। যে গল্পগুলি পাঠকের চোখে একবার পাঠ-সৌভাগ্য ঘটলে আর উপায় নেই। পাঠক-মনের স্মৃতিভাড়ারের কুঠুরিতে সেই গল্পের নায়ক নায়িকার দেহ থেকে বসন খসে পড়ার শব্দটুকুও চিরকাল গাথা হয়ে থাকবে।

‘পানকৌড়ির রক্ত’ গল্পের মূলকথা শ্বশুরবাড়িতে এসে গল্প-নায়ক আনোয়ারের পাখি শিকার। আনোয়ার সদ্য বিবাহিত, তখন অন্দি সে তার স্ত্রীকে শিকার করতে পারেনি অর্থাৎ শারীরিকভাবে যৌনসঙ্গমে লিপ্ত হতে পারেনি। আর স্বাভাবিকভাবেই আনোয়ার ভেতরে ভেতরে যৌন শিকার সফলতার জন্য তাকে তক্লে আছে। স্ত্রী আদিনাত হয়তো সেরকমভাবেই আনোয়ারের একনলা যৌনাজ্ঞের আঘাতে বধ্য হতে মনে মনে প্রস্তুত ছিল। কিন্তু শারীরিকভাবে ঋতুমতী হওয়ার কারণে তার ইচ্ছায় বাধ সেধেছিল। আনোয়ার প্রথমে শিকার করেছিল একটি সাদা বকপাখি। এই সাদা বক পাখির রূপকে গল্পকার আল মাহমুদ বোঝাতে চেয়েছিলেন আনোয়ার আজকে তার বিবাহিত কুমারী শ্বেতাশুভ্রা পবিত্র স্ত্রীর কুমারীত্ব হরণ করবে। নির্ভুল নিশানায় একনলা বন্দুক নিয়ে নিষ্কিপ্ত গুলি দিয়ে সাদাবক বধ করেছে, বকের সাদা শরীর থেকে তাজা লাল রক্তের বন্যা বইয়ে দিয়েছে। এতে তার মানসিক তৃপ্তি এসেছে। কামযুদ্ধের লড়াইয়ে স্ত্রীকে রক্তাক্ত, পরাজিত করে স্ত্রীর কাছে নিজেকে সত্যিকার পুরুষ হিসেবে প্রতিপন্ন করবে। এরপর সে শিকার করে রক্তাক্ত করে সে প্রকারান্তরে যৌনমিলনের সুখ পেতে চেয়েছে। গল্পের শেষে আনোয়ার সত্যি সত্যিই তার শ্যামবর্ণা স্ত্রীর সঙ্গে শারীরিকভাবে তুমুল যৌন সঙ্গমে লিপ্ত হয়েছে। একজন শিকারীর মতোই সে একটি

শ্যামবর্ণা নারী শরীরকে তার যৌনাজ্ঞ দিয়ে শিকার করেছে। গল্পকার তাঁর কথাজাদুর বুননে বাস্তবতার রাঙতা মোড়া বাস্তব ঘটনার অতিবাস্তব চিত্র তুলে ধরেছেন। আনোয়ারকে সফল একজন শিকারী হিসেবেই সাব্যস্ত করেছেন— “আমি আবার আমার একনলা বন্দুক হাতে ত্রিকোণা কৃতি চরভূমির নরম গুল্মলতায় পা মাড়িয়ে চলতে লাগলাম। নদীটা যেখানে বাঁক নিয়েছে আমি সেখানে এসে পেশাদার শিকারীর মতো হাঁটু গেঁড়ে বন্দুক বাগিয়ে বসলাম। আমার বসার সাথে সাথে কালো বেলুনের মতো একটা পানকৌড়ি পানির ওপর ভেসে উঠল। আমি মুহূর্তমাত্র বিলম্ব না করে গুলি ছুঁড়লাম। গুলির শব্দ আর বন্দুকের পালটা ধকলে আমার চোখের সামনে নিসর্গচিহ্নটি ফেটে চৌচির হয়ে গেল। আমি দেখলাম, একটি শ্যামবর্ণ নারীশরীর নদীর নীলিমায় আপন রক্তের মধ্যে তোলপাড় করছে।” (পানকৌড়ির রক্ত/শ্রেষ্ঠ গল্প, আল মাহমুদ) আদিনার ঋতুরক্ত দেখে নায়ক আনোয়ারের ঘৃণাবোধ হয়েছে, পরে পানকৌড়িকে শিকার করে তাজা রক্ত গড়িয়ে পড়া পানকৌড়ি রূপ আদিনাসঙ্গমে তৃপ্তি পেয়েছে। আদিনা জানিয়েছে— “এসো আরও কতক্ষণ শুয়ে থাকি। আমি জানি তুমি রাগ করছ। এই আমার প্রথম রক্ত। তুমি নোংরা হয়ে যেতে, তোমার গা ঘিনঘিন করত।” (পানকৌড়ির রক্ত/শ্রেষ্ঠ গল্প, আল মাহমুদ)

পানকৌড়ি শিকারের পর বীরদর্পে শিকারী আনোয়ার বাসায় ফিরে এলে আদিনা ফিসফিস করে তার কানের কাছে মুখ এনে বলেছিল— ‘আজ হবে। ব্যাপারটা বন্ধ হয়েছে।’ নব বিবাহোত্তর নর-নারী তাঁর প্রিয়তমের কাছে দেহ মন সরলতা পবিত্রতা দিয়ে ধরা দেওয়ার জন্য, বধ হওয়ার জন্য অপেক্ষা করে। নর-নারীর এই যৌনেচ্ছাকে আল মাহমুদ শৈল্পিক শব্দবুননে সুচারুরূপে তুলে এনেছেন। এই গল্প পড়ার পর বিবাহিত পাঠকমন একবারেরেজ ন্য হলেও নিজের অতীতে ফিরে যান।

‘কালো নৌকা’ গল্পেও টান টান যৌনতার জোয়ার চিত্র আল মাহমুদ ফুটিয়ে তুলেছেন। এই গল্পে রাসু জলদাস একজন নৌকার মাঝি। তাদের জীবিকা গভীর সমুদ্রে নৌকা নিয়ে মাছ ধরা এবং সেই মাছ দিয়ে শুটকি তৈরি করা। রাসুর বউ ‘সতী’। জেলে পাড়ায় একবার কলেরার কবলে পড়ে অর্ধেক মানুষ মারা যায়। তার মধ্যে সতীও ছিল। সতীর মৃত্যুর চারদিন পর সঙ্গী-সাথী নিয়ে রাসুদের নৌকা জেলেপাড়ায় ফেরে। সতীর মৃত্যুর সংবাদ প্রথম শোনার পর রাসু চুপচাপ ভেজা বালির ওপর মাথা নিচু করে বসে থাকে। পাড়ার বিলাপরত আত্মীস্বজন তার একমাত্র ছেলে দামোদরকে

সঙ্গে নিয়ে রাসুর কাছে ছুটে আসে, রাসু তখনও স্বপ্নাচ্ছন্নের মতো মাটির দিকে নির্বাক বসে থাকে।

রাসু একমাত্র স্ত্রী সতীর মৃত্যু যজ্ঞা সহ্য করেও তার ছেলে দামোদরকে মানুষ করেছিল। সে দেখতে পুরো বাপের মতোই। রাসুর থেকেও গায়ে গতরে দ্বিগুণ হয়ে উঠল। গাত্রবর্ণ কৃষ্ণ, দৃষ্টিনন্দন অনন্য অপরূপ সৌন্দর্যের প্রতিমূর্তি। কালো পাথর কেটে গড়া পেটানো শরীর দামোদরের। গল্পকারের কথায়— ‘কালো পাথরে গড়া যেন এক কান্তিমান অসুরের মূর্তি’। রাসু ভাবত দামোদরের জন্য সতীর মতোই সুযোগ্য বউ চাই এবং শেষপর্যন্ত সাকিন সন্দীপের কৃষ্ণ জলদাসের মেয়ে কালীর সঙ্গে দামোদরের বিয়ে হয়। শ্বশুর স্বামী নিয়ে কালী সুখে শান্তিতেই ঘর করছিল, কিন্তু বিধাতার পরিকল্পনা ছিল অন্যরকম।— “বঙ্গোপসাগরে এক আকস্মিক তুফানে চৌদ্দজন জেলে যেবার নাও-সহ নিখোঁজ হয়ে গেল, সেই দলে ছিল দামোদর। নিখোঁজের মধ্যে দু-একজনের লাস দীপাঞ্চলে ভেসে এলেও দামোদরের কোন চিহ্ন পাওয়া গেল না।” (কালো নৌকা, শ্রেষ্ঠ গল্প, আল মাহমুদ) গল্পের ক্লাইম্যাক্স এখান থেকে শুরু। দামোদরের মৃত্যুর খবরে কালী পাগলের মতো হয়ে যায়। সে কখন উলঙ্গ অবস্থায় ঘরে ও নদীর তীরে গিয়ে বসে থাকে। কালীর যৌবনদীপ্ত নগ্ন শরীর দেখে বেলাভূমির পুরুষরা নির্লজ্জের মতো তাকিয়ে থাকে। লোলুপ পুরুষ কালী শরীর দর্শনে তৃপ্তির সুখ আর পুরষোচিত শাস্তি পেতে থাকে। অকাল বৈধব্য কালীকে তার বাপের বাড়ি সন্দীপে রেখে আসলেও সে আবার তার স্বামীর ভিটের শ্বশুরের কাছে ফিরে আসে। দুই একবার এরকম দিয়ে আসা আর ফিরে আসার ঘটনা ঘটলে রাসু এরপর আর তার বউমাকে তার বাপের বাড়িতে ফিরিয়ে দেয় না।

একদিন রাসু ঘরের দরজা খুলে ঘরে ঢুকতেই কালীর সম্পূর্ণ নগ্ন শরীর দেখে ফেলে। কালী সম্পূর্ণ নগ্ন হয়ে মাদুরের ওপর শুয়ে আছে। সেই মুহূর্তে রাসু কালীর এই রূপ দেখার সঙ্গে সঙ্গে রাসুর মনে তার মৃত্যু স্ত্রী সতীর কথা মনে পড়ে। সতীই যেন কালীর রূপ ধরে তার সামনে শুয়ে আছে। কালীর নগ্নরূপ রাসুকে বেসামাল করে দেয়। সমস্ত পাপ-পুণ্যের ভেদরেখার বোধ বিলুপ্ত হয়ে যায়— “সূর্যের শেষ রশ্মি এসে পড়েছে ঘরের ভেতর। পড়ন্ত তির্যক আলোয় নিরাভরণ নারী-সৌন্দর্য প্রত্যক্ষ করল রাসু। নিঃশ্বাসের দোলায় কালীর বুক দুটি ওঠা নামা করছে। নিদ্রিতা কালীর ঠোঁট জোড়া ঈষৎ কুণ্ডিত হয়ে আছে। পিঠে, গলায়, উরতের ফাঁকে ঘামের ফোটা চিক

চিক করছে। মাথার দিকে তাকালে বোঝা যায় শ্যামা আজ চুলে তেল দিয়ে যন্ত্রে খোঁপা বেঁধে দিয়েছিল। অসাবধান নিদ্রায় তা পিঠে, বালিশের ওপর ছড়িয়ে পড়েছে।” (কালো নৌকা, শ্রেষ্ঠ গল্প, আল মাহমুদ)। গল্পকার সেই সাতটি অমরাবতী যেখানে স্থির হয়ে যায় সেই মুহূর্তের বর্ণনায় অকৃপণ থেকেছেন। শব্দের বাঁকে বাঁকে গল্পের চোম্বকীয় আকর্ষণ রচনা করেছেন— “রাসু কালীর গা ঘেঁসে মাদুরের ওপর গিয়ে বসল। ঘরের বেড়া থেকে গামছাটা টেনে এনে কালীর দেহের ঘাম মুছে দিতে দিতে বলল। ঘুমিয়ে ছিলি বৌমা?” কালীর রাসুর কথার কোন জবাব না দিয়ে নিজের মনে প্রলাপ বকতে থাকল। এর কিছুদিন পর— “পূর্বদিগন্তে আচ্ছন্নতা বিলিয়ে সূর্য যখন তার অতিকায় গোলকের মধ্যে স্ত্রীয় রূপরাশিকে শোষণ করে নিজেরই রিক্ততাকে প্রকট করল, তখন তার প্রান্তভাগ ঢেউয়ের ওপর আঁপুল। এমন সময় কালী এসে দাঁড়াল সেখানে। দর্শক আর সূর্যের মধ্যবর্তী হয়ে। তারা দেখল, এক দীর্ঘতমা নগ্ন নারীশরীর সূর্যকে ভেদ করে ঢেউয়ের ওপর দন্ডায়মান। কোমরে একটা হাত রেখে অনেকটা নাচের ভঙ্গিতে স্পষ্ট হয়ে উঠল। তার স্তনমণ্ডলের একাংশ ও জংঘার স্ফীতি যেন সূর্যকে রেহাই দিয়ে জলরেখা ধরে আরো উত্তর দিকে চলতে লাগল।” (কালো নৌকা, শ্রেষ্ঠ গল্প, আল মাহমুদ)

রাসু মদ্যপান করে সমুদ্রের জলসীমায় গিয়ে দেখে কালী দরিয়ার দিকে পা করে নৌকার উপর বসে আছে। হাত পেছনের দিকে, চুল বাতাসে উড়ছে। রাসু কালীর পেছনে এসে দাঁড়াল এবং কালীর দেহের গন্ধ, চুলের গন্ধ, সাগর জলের মেছো নোনতা গন্ধের সাথে একাকার হয়ে রাসুর মনের ওপর একটা আবর্ত সৃষ্টি করেছে এবং দেশি মদের নেশায় রাসুর চোখ ও পা টলমল করছে। জোয়ারের জল তখন তলদেশ ছুঁই ছুঁই করছে। কালীর খোলা চুল রাসুর বুকে ঝাপটা মারছে এবং তখন ধীরে ধীরে রাসু কালীর পিঠে ও গায়ে হাত বুলিয়ে দিতে দিতে ডাকল— “কালী।” কালী ঘাড় ফেরাল। “তুই দরিয়ার ঢেউয়ে কাকে খুঁজিস কালী? দামোদরকে?” কালী কোন শব্দ না করে রাসুর দিকে তাকিয়ে থাকে। রাসু বলে— “আমি দামোদর, আমার দিকে দেখ কালী। দামোদরকে আমিই জন্ম দিয়েছিলাম। সে তো আমার মতোই ছিল কালী, আমিই ছিলাম। আরো কাছে আয় কালী।”

একথা বলতে বলতে রাসু কালীকে তার বৃকের মাঝে নিয়ে আসে। কালীও কিছুক্ষণ সন্মোহিতের মতো রাসুর বুকে ঝাঁপিয়ে পড়ে। রাসুও দুহাতে কালীর সুডৌল

দেহটাকে জড়িয়ে ধরে নৌকার ভিতর কাত হয়ে শুয়ে পড়ল। তারপর পাগলের মতো কালীর গলা, বুক ও ঠোঁট স্পর্শ দিতে দিতে বলে উঠল— “তুই সতী, তুই সতী— তোর বুক আমার সতীর গন্ধ। তুই সতী হয়ে যা কালী।”

রাসুর শব্দ বাহুর পেষণে কালী শুধুমাত্র একবার অস্পষ্টভাবে উচ্চারণ করে— ‘দামোদর’। “জোয়ার তখন নৌকাটাকে ঢেউয়ের ওপর ভাসিয়ে দিয়েছে। বঙ্গোপসাগরের নোনা বাতাসের গতি মধ্যরাতে ডুবন্ত বেলাভূমির ওপর দিয়ে হু হু করে বইতে লাগল। আর বাতাসের সাথে ঘুরপাক খেতে খেতে একটা চালকহীন কালো নৌকা অন্যায় ঢেউয়ের ওপর দুলতে দুলতে নিরুদ্দেশের দিকে ভেসে গেল।” এইভাবে শ্বশুর ও বৌমার যৌবনের অতৃপ্ত কামনা অবৈধভাবে পরিপূর্ণতা লাভ করল। দুই অতৃপ্ত, অসমবয়সী, সমাজ গর্হিত, অবৈধ মানব-মানবী একটি কালো নৌকায় চেপে নিরুদ্দেশের দিকে যাত্রা করল। সমাজ এই সম্পর্ক মেনে নেবে না, তাই তারা সমাজ চক্ষুর বহির্দেশে চলে গেল। সমাজ এই সম্পর্ককে মান্যতা না দিলেও দুই অতৃপ্ত সত্তা নিজেদের ঠকাল না। আল মাহমুদ এই নিঃসঙ্গ জীবনের বেঁচে থাকার বাহন হিসেবে কালো নৌকায় তাদের নিরুদ্দেশে পাঠিয়ে দিলেন।

যৌনতা নিয়ে নিষ্ঠুর কৌতুককর এক গল্প আল মাহমুদ আমাদের উপহার দিয়েছেন। গল্পের নাম ‘জলবেশ্যা’। গল্পের নায়ক পুরুষ আবিদ ব্যাপারী। যৌনতার আদিমপ্রাণতা এই গল্পে ছায়া ফেলেছে। যৌনতাড়িত আবিদ মেঘনার বুক ভাসমান বেদে নৌকার লঠনের আলোক-নিশানা বরাবর ছুটে চলেছে। অন্ধকার, মেঘনার জলে প্রতিকূলকে হার মানিয়ে সে বেদে মেয়েটির কাছে পৌঁছায়। নির্দিষ্ট অর্থ এবং নির্দিষ্ট সময়ের জন্য তারা চরম মুহূর্তের দিকে এগোতে থাকে। নগ্ন বেদে মেয়েটির শরীরের ওপর শুয়ে পুরুষটি যখন পরম তৃপ্ততায় আচ্ছন্ন তখন বেদে মেয়েটি তার পায়ের আলতো চাপে সাপের ঝাঁপি-মুখ খুলে দেয়। বিষধর সাপ সঙ্গম মুহূর্তে দংশন করে আবিদকে। সে সাপের বিষের জ্বালায় অজ্ঞান হয়ে পড়ে। বেদে মেয়েটি সেই সুযোগে আবিদের সমস্ত টাকা পয়সা হাতিয়ে নিয়ে আবিদকে মেঘনার জলে ভাসিয়ে দেয়। যৌন মিলনের এইরকম কৌতুককর গল্পও আল মাহমুদ আমাদের উপহার দিয়েছেন। আবিদ অবশ্য প্রাণে বেঁচে গিয়েছিল— কিন্তু যৌনলিপ্সার অতিরেকের ফল যে প্রাণস্তিক পরিণতি ডেকে নিয়ে আসে সে সম্পর্কে আল মাহমুদ পাঠককে সচেতন করে দিতে চেয়েছেন।

‘রোকনের স্বপ্নদোলা’ গল্পে যে যৌনতা এসেছে তা কিছুটা প্লুটোনিক যৌনতার গল্প বলেই মনে হয়। বিবাহিত রোকন তার স্ত্রী রোকেয়াকে সঙ্গে নিয়ে ট্রেনে সফররত। এইরকম সময়ে তাদের ট্রেনের কামরায় এক সুন্দরী নারীর সঙ্গে রোকনের দেখা হয়। ঘটনা এইরকম যে, এই সুন্দরী নারীর সঙ্গে রোকনের বিয়ের সম্বন্ধ এসেছিল, কিন্তু সেই বিয়ের সম্বন্ধে রোকন মেয়েটিকে না দেখেই তাকে অপছন্দ বলে বাদ দিয়ে দেয়। এখন সেই মেয়েটি বিবাহিতা এবং পরমা সুন্দরী। এখন তাকে দেখে তার প্রতি যারপরনায় আকৃষ্ট এবং মুগ্ধ। রোকন তার সচেতন এবং অবচেতন মনে এই নারীকে কামনা করে। এমনকি তার স্বপ্নের বিভ্রমে রোকেয়া এবং এই নারীকে সে তার বিছানা নগ্ন অবস্থায় শুয়ে থাকতে দেখে। রোকেয়া আর সেই মেয়ে তার যৌনতায় এক হয়ে যায়। দুই নারীর তৃপ্ততা অনুভব করে এক পুরুষ-রোকন। এও একধরনের যৌন তৃপ্তি।

‘পাতার শিহরণ’ গল্পে একটু অন্যরকম যৌনচেতনার ভাব বিমোচিত হতে দেখি। ‘পাতা’ নাম্নী মেয়েটি চাকুরি পেয়ে গল্পের নায়ক আনিসকে ছেড়ে যাবার মুহূর্তে আনিসের মনের ভেতরে নানারকম প্রশ্ন উঁকি দিতে থাকে। পাতা অন্যত্র চলে গেলে হয়তো আনিস তার স্ত্রীকে নিয়ে কিছুদিন নির্ভেজাল স্বামী-স্ত্রীর একাকীত্বের স্বাধীন জীবন কাটাতে পারবে। আর সেই সময় সাফিয়ার মা তার যুবতী মেয়েকে নিয়ে আনিসের বাসায় আসে। পাতার মানসিক দ্বন্দ্ব শুরু হয়— আর আনিসও একইরকমভাবে নিজের দুর্বলতা, নিজেকে অন্য যুবতীর প্রলুব্ধতায় বাঁচাতে পারবে কী না, সে বিষয়ে সন্দিগ্ধ হতে থাকে। এই গল্পে যৌনতা থাকলেও এই যৌনতায় শুদ্ধতার আলোকপাত হতে দেখি।

‘ভেজা কাফন’ নামের আল মাহমুদের একটি গল্প যা পাঠক হৃদয়ে চিরকালের মতো দাগ কেটে যায়। এই গল্পের নায়িকা নূরী। সে ভালবেসে বিয়ে করেছিল এই গল্পের নায়ক সাজ্জাদকে। নূরীর একটি দূরারোগ্য অসুখ ছিল। তার পরমায়ু স্বল্প এবং সে শরীরে কোনরকম শারীরিক উত্তেজনা নিতে পারবে না। যদি নিতে চায়— তাহলে তার মৃত্যু অনিবার্য। কিন্তু নূরী সবকিছু জেনেও সে শারীরিক তৃপ্ততা নিয়ে মরতে চায়। সাজ্জাদ তার প্রতি আসক্ত, নূরী একথা জেনেও তার সুযোগ নিতে চেয়েছে তার যৌন ইচ্ছা পূরণ করতে চেয়েছে— মানে পূরণ করেছে। তারপরেই ফ্লাসব্যাকে দেখানো হয়েছে প্রবল বৃষ্টিতে একটি শবদেহ দাফন করা হচ্ছে। পাঠককে বুঝিয়ে দেওয়া

হয়েছে স্বামী-স্ত্রীর সম্পর্কের গোপন কথা।

‘মীরবাড়ির কুরসিনামা’ গল্পে উঠে এসেছে একটি পুরোনো গোহাড়া মুসলিম পরিবারের চিত্র। যৌনতা মানুষের জীবনে অপরিহার্য হলেও তা প্রকাশ্যে নয়। কিন্তু সেই পরিবারের পোষা মোরগ-মুরগি প্রকাশ্যে আদিম যৌনতার খেলায় মেতে উঠলে সেই পরিবারের সমস্ত নারী-পুরুষ সদস্য অত্যন্ত উৎসুক দৃষ্টিতে তা অবলোকন করে। এই দেখার মধ্য দিয়ে পরিবারের সদস্যদের আন্তর্জগত উন্মুক্ত হয়ে যায়। আল মাহমুদ মানুষের আদিম যৌন-ইচ্ছার তীব্র আকর্ষণকে অত্যন্ত বাস্তবোচিত করে উন্মোচন করে দিয়েছেন। ‘বুনো বৃষ্টির প্ররোচনা’ গল্পে ব্যবসায়ী মাহমুদ প্লেন-যাত্রা করে বাসায় ফিরে আসে। আর এদিকে তার স্ত্রী তাকে একা রেখে কলেজে চলে যায়। বাসায় অল্পবয়সী কাজের মেয়ে জামিলার নগ্ন শরীর তাকে যৌনতায় প্ররোচিত করে। বাইরে তখন তুমুল বৃষ্টি।

আল মাহমুদের বেশিরভাগ গল্পগুলিতে মানবীয় যৌনতার অনাবিল বিস্ফোরণ পাঠকের চোখে পড়ে। বলতে দ্বিধা নেই, পাঠক এই যৌনতা আশা করে বৈ কি! আল মাহমুদ মানুষের যৌন জীবনের দিকটিকে ভাষা চরিত্র আর চিত্রময়তায় যেমন শিল্পিত এবং সুখপাঠ্য করে পরিবেশন করেছেন। বাঙালি এমনিতেই একটু মুখচোরা। যৌনগন্ধী কথাবার্তা বলা পাপ এটাকে বদ্ধমূল ধারণা করে নিয়েছে— কিন্তু কান খাড়া রেখে যৌনতার কথা শুনতে আগ্রহী। ঠিক পার্বতীর মতো, শিবের সঙ্গে তাঁর বিবাহের কথাবার্তার সময় দেয়ালের পরপারে দাঁড়িয়ে অহেতুক গাছের পাতা ছেঁড়ার কাজে নিজেকে মগ্ন রাখে কিন্তু আসলে তার কান খাড়া দেয়ালের এপারে কী কথাবার্তা চলেছে সেই ব্যাপারে সমস্ত অন্তরাঙ্গা জীবন্ত অস্ত্রেপাসের মতো কল কল করছে। কবি ছমায়ুন আজাদ এই বিষয়ে যথার্থই বলেছিলেন যে অধিকাংশ বাঙালি তার যৌন আলোচনায় সুখ পায়। আর অন্যের যৌনজীবন নিয়ে কুৎসা রটায়। আল মাহমুদের গল্প এইক্ষেত্রে একটি উন্মুক্ত বাতায়ন। বাংলাদেশের একটি অনলাইন জার্নালে রেজওয়ান সিদ্দিকী অন্য বাঙালির যৌনতা নিয়ে লিখেছেন— “অপ্রিয় হলেও সত্য, বাঙালি প্রচণ্ড রকমের যৌন হতাশা নিয়ে দিনাতিপাত করে। এই যৌন হতাশা এতটাই মারাত্মক যে, কখনো সখনো তা পারিপার্শ্বিক সমাজ ব্যবস্থার উপর নেতিবাচক প্রভাব ফেলে। জন্মের পর থেকে শিশু যখন যৌনতা নিয়ে পরিবারের মানুষের মধ্যে লুকোচুরি দেখে। যৌনতার কথা উঠতেই বড়রা যখন এড়িয়ে গিয়ে বলে ওসব বলা ‘পাপ’, তখন

থেকে ওই হতাশার জন্ম হয়। শিশুকাল থেকে নিজের ভেতরে হতাশা লালন পালন করে বড়বেলায় এসে তার বহিঃপ্রকাশ ঘটে। এই যৌন হতাশা ‘হাইপার সেক্সুয়াল ডিজওয়ার্ডার’-এর অন্তর্ভুক্ত।”^৩

তথ্যসূত্র

১. ড. ইয়াহিয়া মান্নান, মো. তাজুল ইসলাম, ‘আল মাহমুদের ছোট গল্প : বিষয় ভাবনা’, পরিলেখ প্রকাশনী, বাংলাদেশ, পৃ. ১০
২. রাহুল দাশগুপ্ত, যৌনতার নান্দনিকতা : আল মাহমুদের গল্প মনে করিয়ে দেয় মোপাসাঁ ও তলস্তয়কে’, কৃতিবাসী মেগা, মাসিক কৃতিবাস, আল মাহমুদ বিশেষ সংখ্যা, মার্চ ২০১৯, প্রকাশক : প্রতিভাস, কলকাতা-৭০০ ০০২, পৃ. ২৭
৩. রেজওয়ান সিদ্দিকী অর্ণ, বাংলাদেশ জার্নাল, ‘বাঙালির যৌন হতাশা’, প্রকাশ : ০৩ মে, ২০২০, ১৭ : ৪৮, অনলাইন সংস্করণ

গ্রন্থ সহায়তা

১. ‘শ্রেষ্ঠ গল্প’, আল মাহমুদ প্রতিভাস, ১৮-এ গোবিন্দ মণ্ডল রোড, কলকাতা-৭০০ ০০২, প্রথম প্রকাশ : বইমেলা জানুয়ারি ২০০৩।

আধ্যাত্মিক ভাব ও চেতনার মন্বয়দ্যুতি : প্রসঙ্গ রবীন্দ্রনাথ ঠাকুরের কবিতা

পরেশ চন্দ্র মাহাত

আধ্যাত্মিক চেতনা, ধর্মচেতনা বা ধর্মবিশ্বাস প্রায় সব দেশেই বর্তমান। এই বিষয়ে প্রাচ্য বা পাশ্চাত্য এর মধ্যে কোনো ভেদ নেই। ভেদ যদি দেখা যায়, তবে সেটা বাহ্যিক আভ্যন্তরীণ নয়। প্রত্যেক দেশের বিখ্যাত কবি সাহিত্যিকদের রচনার বিষয়ে সেই অধ্যাত্মভাব বর্তমান। আমাদের দেশ ভারতবর্ষের বিখ্যাত বাংলাভাষার কবি রবীন্দ্রনাথ ঠাকুরের সৃষ্টি কাব্য, নাটক, ছোটগল্প, উপন্যাস ও প্রবন্ধের অন্যতম বিষয় ধর্ম। আলোচ্য প্রবন্ধে আমি রবীন্দ্রনাথ ঠাকুরের অন্যতম সৃষ্টি কাব্য সাহিত্যে আধ্যাত্মিক ভাবনা কীভাবে লক্ষ করা যায়, তা আলোচনা করব।

রবীন্দ্রনাথ ঠাকুরের সমস্ত কাব্যগ্রন্থের দিকে লক্ষ করলে দেখা যাবে যে, মূলত চারটি কাব্য যথা—‘নৈবেদ্য’ (১৯০১), ‘গীতাঞ্জলি’ (১৯১০), ‘গীতিমাল্য’ (১৯১৪) ও ‘গীতালি’ (১৯১৫) প্রভৃতি কাব্যগুলিতে আধ্যাত্মিকভাবনা লক্ষ করা যায়। ইংরেজি গীতাঞ্জলি ‘Song offerings’-এর জন্য তিনি ১৯১৩ সালের ১৩ নভেম্বর নোবেল পুরস্কার পান। ফলে তাঁর নাম ডাক আর দেশের মধ্যেই সীমাবদ্ধ রইল না। দেশের গাণ্ডি অতিক্রম করে বিদেশে নিজের পরিচিতি ঘটাতে সক্ষম হন। ইংরেজি গীতাঞ্জলি কবি ইয়েটস এর পাঠের পর বিদেশের লোক রবীন্দ্রনাথের বক্তৃতা শোনার জন্যে উদগ্রীব হয়ে পড়েন। ফলস্বরূপ তিনি আমেরিকার নিমন্ত্রণ পেলেন এবং আমেরিকার নিউইয়র্ক, আর্বাণা, শিকাগো, রচেস্টার এবং বোস্টন প্রভৃতি স্থানে বক্তৃতা দেন এবং ছয় মাস পর ফিরে আসেন। পরে সেগুলি ‘Sadhana’ (১৯২১) নামে গ্রন্থাকারে প্রকাশিত

হয়। সেই সমস্ত বক্তৃতায় যে সমস্ত বিষয় ধরা পড়ে তা হল ভারতীয় উপনিষদের বাণী ও মানবরূপী ভগবান বুদ্ধের বাণীর ব্যাখ্যা। তাঁর কথায়—“To me the verse of the Upanishads and the teachings of Buddha have ever been things of the spirit, and therefore endowed with boundless vital growth, and I have used them, both in my life and in my preaching, as being instinct with individual meaning for me...” নোবেল প্রাপ্তির পর থেকে তাঁর কাছে বিভিন্ন দেশের নিমন্ত্রণ আসতে থাকে। আর রবীন্দ্রনাথ ঠাকুরও সেই নিমন্ত্রণ রক্ষা করতে একপ্রকার বাধ্য হন। ১৯১৬ সাল থেকে ১৯৩৪ সাল পর্যন্ত তিনি মোট দশবার বিদেশ ভ্রমণে গেছেন এবং বক্তৃতা দিয়েছেন। এই সময়ের অধিকাংশ বক্তৃতাগুলি আধ্যাত্মিক ভাবনায় রসপুষ্ট ও পরিপুষ্ট। তাই এই প্রসঙ্গে কয়েকটি বক্তৃতার বিবরণ উদ্ধৃত করলাম—

১৯১৬ সালে তিনি আমেরিকায় ভ্রমণ করেন। সেখানে প্রদত্ত ভাষণের মধ্যে তিনি নিজের প্রতিষ্ঠিত শান্তিনিকেতনের ব্রহ্মচর্য আশ্রমের কথা। আবার ১৯২১ সালে চীনে গিয়ে তিনি যা বক্তৃতা দেন, সেগুলি একত্রে “The Religious of An Artist” নামে মৃত্যুর পরে ১৯৫৩ সালে প্রকাশিত হয়। এই বক্তৃতাগুলিতে স্থান লাভ করেছে অধ্যাত্মবোধ বা সাধনজীবনের কথা। সাধন জীবনের কথা বিস্তারিতভাবে বলেছেন ১৯২২ খ্রিস্টাব্দে OXFORD UNIVERSITY তে দেওয়া Hibbert Lectures-এ। প্রদত্ত ভাষণগুলি “The Religion of Man” নামে গ্রন্থাকারে প্রকাশিত হয়। এই গ্রন্থের ভূমিকায় তিনি বলেছেন—“In fact, a very large portion of my writings beginning from the earlier products of my immature youth down to the present time, carry an almost continuous trace of the history of the growth.”

আবার এই বক্তৃতার এক জায়গায় তিনি মানুষের জীবনকে যথাক্রমে গাছের ফুল ফোটা, ফল ধরা এবং ফল পেকে ঝড়ে পড়া এই তিন অবস্থার সঙ্গে তুলনা করেছেন। অনুরূপ ঘটনা তিনি মানুষের মধ্যেও লক্ষ্য করেছেন— মায়ের গর্ভ থেকে জন্মলাভ, শিক্ষাদীক্ষা লাভ করা এবং বার্ধক্যের পর দেহত্যাগ। তাঁর কথায়—“The stem of the ripening fruit becomes loose, it's pulp soft, but it's seed hardens with provision for the next life.”^৩

দেশের বাইরে রবীন্দ্রনাথ ঠাকুরকৃত বক্তৃতাগুলিকে বিশ্লেষণ করলে দেখা যাবে

যে, যখনই তিনি নিজের দেশ ভারতবর্ষের কথা বলেছেন বা প্রসঙ্গের উত্থাপন করেছেন, তখনই তিনি ভারতবর্ষের সেই প্রাচীন আধ্যাত্মিক সম্পদের কথার প্রসঙ্গ এনেছে তাঁর বহুমূল্য ভাষণে। তাঁর মতে ভারতের সম্পদের মধ্যে অন্যতম হল উপনিষদের বাণী ও গৌতম বুদ্ধ প্রচারিত অমৃতবাণী। সেই সমস্ত ভাষণের মধ্য দিয়ে কবি এক প্রকার ভারতের আধ্যাত্মিক দূতের ভূমিকা পালন করেছেন। প্রাচীন ভারতের আশ্রম ধর্ম কবিকে প্রভাবিত ও মুগ্ধ করেছে। হিবার্ট বঙ্কুতায় মহাকবি কালিদাস ও কালিদাসের তপোবনের উল্লেখের মাধ্যমে তিনি স্বীকার করতে চাইলেন যে, কালিদাসের তপোবন বা আশ্রম ধর্ম ভারতের শ্রেষ্ঠ সম্পদগুলির মধ্যে স্থান পাওয়ার যোগ্য। আর এই তপোবন প্রীতির শ্রেষ্ঠ নিদর্শন তাঁর শান্তিনিকেতনে প্রতিষ্ঠিত ‘ব্রহ্মচার্য আশ্রম’। প্রথমে এই আশ্রমের শিক্ষার্থীর সংখ্যা খুবই কম ছিল— মোট পাঁচজন। পরে অবশ্য বৃদ্ধি পায়। ভারতবর্ষের আশ্রম ধর্মকে নিয়ে প্রশস্তির মালা গেঁথেছেন হিবার্ট বঙ্কুতায়।

এ গেল রবীন্দ্রনাথ ঠাকুরের বিদেশে প্রদত্ত বঙ্কুতাগুলিতে আধ্যাত্মিক চেতনা বা জীবনদেবতা চেতনার যে বহিঃপ্রকাশ ঘটেছে, তার পরিচয় দিলাম। এরপরে আমি আমার আলোচ্য প্রবন্ধের মূল প্রতিপাদ্য বিষয় তাঁর প্রকাশিত কোন কোন কাব্যগ্রন্থের মধ্যে উপরোক্ত ভাবনার বহিঃপ্রকাশ কীভাবে ঘটেছে, তার পরিচয় দেব। রবীন্দ্রনাথ ঠাকুরের কাব্যপ্রবাহের দিকে চক্ষুনির্ভর দিলে দেখা যাবে, সারা কাব্য জুড়ে ঈশ্বরের বা জীবনেশ্বরের নিকট আত্মসমর্পণ করেছেন মূলত চারটি কাব্যগ্রন্থে। সেগুলি হল— ‘নৈবেদ্য’ (১৩০৮), ‘গীতাঞ্জলি’ (১৩১৭), ‘গীতিমাল্য’ (১৩২১), ও ‘গীতালি’ (১৩২১)। অবশ্য এর আগেও কয়েকটি কাব্যগ্রন্থের বিচ্ছিন্ন কয়েকটি কবিতায় সেই প্রসঙ্গের কথা আছে। কিন্তু সেগুলি ছিল বিদ্যুতের আলোর ছলকানির মতো বিক্ষিপ্ত রূপ। কড়ি ও কোমল’ ও ‘মানসী’র প্রাধান্য লাভ করেছে প্রেম। আবার ‘চৈতালী’ তে প্রকৃতির মুখ্য ভূমিকা দেখা যায়। যদিও ‘চিত্রা’র ‘জীবনদেবতা’, ‘চিত্রা’ ও ‘এবার ফিরাও মোরে’ কবিতায় আধ্যাত্মিকতার ছায়া দেখা যায়। ‘চিত্রা’ কবিতায় কবি অদৃশ্য জীবনদেবতার নিকট শ্রদ্ধার্থ্য নিবেদন করেছেন। জীবন দেবতার রূপ বিচিত্রময়। একাধারে তিনি বিচিত্ররূপিনী ও বিচিত্রবীর্ষ। যেমন—

“জগতের মাঝে কত বিচিত্র তুমি হে

তুমি বিচিত্ররূপিনী।”^৪

যদিও পুরোপুরি কাব্য জুড়ে ঈশ্বরচেতনার কথা পায় পূর্বোক্ত চার কাব্য চতুষ্টয়ে।

রবীন্দ্রনাথ ঠাকুরের কাব্যের পালাবদল বার কয়েকবার ঘটেছে। সেই পালাবদলের ইতিহাসের প্রথম সূত্রপাত বলা যায় ‘নৈবেদ্য’ কাব্যের ভগবৎ চেতনার মধ্য দিয়ে। সেই দিক দিয়ে নৈবেদ্য কাব্যের এক বিশেষ তাৎপর্য আছে। ‘পরম পূজ্যপাদ পিতৃদেবের শ্রীচরণকমলে উৎসর্গ’ নৈবেদ্য কাব্যকে যথার্থতা দান করেছে। একশোটি কবিতার (যার মধ্যে প্রথম একশটি ও শেষতম মিলিয়ে মোট বাইশটি এবং বাকি আঠাশটির সনেট) সংকলন এই কাব্যের এক স্নাতক্য বৈশিষ্ট্য দ্বারা সূচিত। সেই স্নাতক্যতার কারণগুলি হল— প্রথমত, এই কাব্যে ছন্দের বাঁধাধরা নিয়ম নেই, ছন্দের শিথিলতা আছে। পূর্বোক্ত কাব্যগুলিতে ছন্দের মাধুর্য ও চাকচিক্যে পরিপূর্ণ। কবি কবিতার বাইরের বিষয় নিয়েই এতদিন ব্যস্ত ছিলেন। তিনি এই কাব্যে পূর্ববর্তী চিন্তা চেতনা থেকে বিরত থাকলেন। দ্বিতীয়ত, পূর্বোক্ত কাব্যের মূলসুর প্রেম ও প্রকৃতি এই কাব্যে দেখা যায় না। এখানে সম্পূর্ণ এক ভিন্ন সুর ভেসে উঠল। নতুন সুর হল ভারতীয় উপনিষদের সুর। আধ্যাত্মিক চেতনার সুর। যেসুরের জয়গান প্রত্যেক পরিণত মানুষের প্রথম লক্ষ্যবস্তু। রবীন্দ্রনাথ ঠাকুরও তাই বাদ দিতে পারলেন না। নির্দিষ্টায় গেয়ে গেলেন আধ্যাত্মিকতার সুর।

উপনিষদের বিভিন্ন শ্লোকের মাধ্যমে সূচিত হয়, সমগ্র বিশ্ব ব্রহ্মাণ্ডের প্রতিটি গেয়ে গেলেন আধ্যাত্মিকতার সুর। জীবের মধ্যে এক ও অদ্বিতীয় সত্তার উপস্থিতি। সেই অদৃশ্য সত্তার নাম হল ঈশ্বর। ঈশ্বর প্রতিটি প্রাণীর অভ্যন্তরে বিরাজমান। এরই দ্বারা প্রভাবিত হয়ে রবীন্দ্রনাথ ঠাকুরের বক্তব্য—

“হে সকল ঈশ্বরের পরম ঈশ্বর,
তপোবনে তরুচ্ছায়ে মেঘমন্দ্র স্বর
ঘোষণা করিয়াছিল সবার উপরে
অগ্নিতে জলেতে এই বিশ্বচরাচরে
বনস্পতি ঔষধিতে এক দেবতার
অখণ্ড অক্ষয় এক্য। সে বাক্য উদার
এই ভারতেরি।”^৫

তাই ভক্ত কবিও প্রাচীন ভারতের প্রত্যেক ভক্তের ন্যায় ভগবানের নিকট নিজেকে

আত্মসমর্পণ করেছেন। তিনি চান তাঁর জীবনস্বামীর চরণেই তাঁর যেন স্থান হয়। তাই কবিকে বলতে শুনি—

“প্রতিদিন আমি হে জীবনস্বামী
দাঁড়াব তোমার সম্মুখে,
করি জোড়কর, হে ভুবনেশ্বর,
দাঁড়াব তোমারি সম্মুখে।”^৬

বৈষ্ণব পদাবলীর রাধার শ্রীকৃষ্ণের চরণে আত্মসমর্পণ অথবা শাক্ত পদাবলীর ‘ভক্তের আকৃতি’ পর্যায়ে রামপ্রসাদ সেনের আকৃতির ন্যায় কবিও জীবনস্বামীর নিকট কামনা করেন—

“তোমারি রাগিণী জীবনকুঞ্জ
বাজে যেন সদা বাজে গো।
তোমারি আসন হৃদয়পদ্মে
রাজে যেন সদা রাজে গো।
... ..
তব পদরেণু মাখি লয়ে তনু
সাজে যেন সদা সাজে গো।”^৭

প্রত্যেক ভক্তের কাছে ভগবান বা কাঙ্ক্ষিত জীবনেশ্বরের নাম করা বা গর্ব করা প্রথম এবং শেষ আশা। অন্যান্য গর্বের কাছে ভগবানের গর্ব সবচেয়ে বড়, ধন-জন-খ্যাতি তুচ্ছ হয়ে যায়। বৈষ্ণব সাহিত্যের দিকে যদি দেখা যায়, সেখানেও দেখি রাধা তার আরাধ্য প্রাণপুরুষ ভগবানরূপি শ্রীকৃষ্ণ তার গর্ব। রাধার বক্তব্য—

“বঁধু, তোমার গরবে গরবিনী আমি
রূপসী তোমার রূপে।
হেন মনে করি। ও দুটি চরণ
সদা লইয়া রাখি বৃকে।।” (জ্ঞানদাস)

তাই রবি কবিরও বক্তব্য—

“সকল গর্ব দূর করি দিব
তোমার গর্ব ছাড়িব না।”^৮

প্রাচীন ভারতবর্ষের তপোবন প্রেমিক রবীন্দ্রনাথ ঠাকুরের ইচ্ছে সংসারে থেকেই স্ত্রী-সন্তানাদি নিয়েই তার উপাসনা করা, ব্রহ্মকে উপলব্ধি করা। কবির প্রার্থিত আশা—

“শান্তিরস দাও
আমার অশ্রুর 'পরে প্রেয়সীর প্রেমে
মধুর মঙ্গলরূপে তুমি এস নেমে।
সকল সংসারবন্ধে বন্ধন-বিহীন
তোমার মহান মুক্তি থাক রাত্রিদিন।”^{৯০}

সংসার ধর্মে আস্থাসীল কবি। সংসার ব্যতীত জীবনযাপন কবির কাম্য নয়, বৈরাগীর জীবন তাঁর কাছে বেমানান। তিনি সংসারে থেকেই মুক্তির আনন্দ উপভোগ করতে চান। তাই তাঁর বক্তব্য—

“বৈরাগ্য সাধনে মুক্তি সে আমার নয়
অসংখ্যবন্ধন-মাঝে মহানন্দময়
লভিব মুক্তির স্বাদ।”^{৯১}

‘নৈবেদ্য’র পর প্রকাশিত কাব্যত্রয় ‘গীতাঞ্জলী’, ‘গীতিমাল্য’ ও ‘গীতালি’র উপনিষদের বাণী তথা আধ্যাত্মিক চেতনার প্রকাশ গভীর পরিমাণে লক্ষ করা যায়। এই কাব্যত্রয় ভগবৎ লীলার চরম প্রকাশ, তাই গীতাঞ্জলি থেকে গীতালি— এই পাঁচ বছর কবি ভগবৎ সাগরে ডুবে ছিলেন। ফলে এই সময় পর্বকালকে ‘ভগবৎ-রসলীলায়ুগ’ বলা যেতে পারে। তাঁর অন্তরে উথিত ভগবৎ উচ্ছ্বাসের বিচিত্র ও বর্ণময় প্রকাশ এই কাব্যত্রয়ে। ঈশ্বরের চরণে নিজেকে পুরোপুরি সমর্পণ করতে হলে ছন্দের বাঁধাধরা নিয়মে সম্ভব নয়। তিনি এটা খুব তাড়াতাড়ি বুঝতে পেরেছিলেন বলেই এই কাব্যত্রয়ে ছন্দে মুক্তি দিয়েছেন। তার বদলে তিনি সঙ্গীতের ব্যবহার ঘটিয়েছেন। তাই প্রত্যেক কবিতা গানের আকারে লিখিত।

পৃথিবীর প্রত্যেক দেশের মধ্যেই মিস্টিক ভাবাপন্ন কবি ছিলেন, আছেন এবং থাকবেন। কিন্তু যেহেতু প্রত্যেক দেশের পরিবেশ ভিন্ন, তাই ঈশ্বরোধনাও ভিন্ন। এমনকি এক দেশের মধ্যেও আলাদা আলাদা পদ্ধতিতে ঈশ্বর উপাসনা হয়। বৈষ্ণব সাহিত্য, উত্তর পশ্চিম ভারতে কবীর ও দাদু সহ আরো অনেক ভক্ত কবি, ইরান পারস্যের সুফী কবিগণ ও ইউরোপীয় কবিদের মিস্টিক চেতনার সঙ্গে আমাদের দেশ

বিশ্বকবি রবীন্দ্রনাথ ঠাকুরের মিস্টিক চেতনার সঙ্গে পার্থক্য বর্তমান। বৈষ্ণব কবিতা তাদের ভগবানকে বন্ধু, প্রিয়তম, এমনকি পুত্ররূপে উপাসনা করেছেন। বৈষ্ণব কবিগণ আগে ভক্ত, পরে কবি। এদের পদের দুটো অংশ- এক অংশ মানবীয় রসে পরিপূর্ণ, আবার দ্বিতীয় অংশে রূপক অর্থে ব্যবহার করেছেন। এদের চিন্তাচেতনা, ধ্যান-ধারণার সঙ্গে অনেকাংশে সাদৃশ্য লক্ষ করা যায়। সুফী সাধক কবিদের কবিতায়ও বৈষ্ণব কবিগণের মতো বাহিরে মানবীয় সত্তা ও অভ্যন্তরে রূপকার্থে ভগবান সত্তা। বৈষ্ণব কবিদের ন্যায় সুফিগণও আগে ভক্ত, পরে কবি। কিন্তু রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর আগে কবি, পরে ভক্ত। তিনি বৈষ্ণব কবিদের বা সুফীদের মতো ভগবানকে মানবরসে ভরপুর করেননি। তিনি ভগবানকে শীর্ষস্থানে স্থান দিয়েছে। রবীন্দ্রনাথের ভগবান অসীম অনন্ত, প্রত্যেক জায়গায় তার বিচরণ। প্রত্যেক জীবের মধ্যে তাঁর অস্তিত্ব বর্তমান। রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর কোনো অবয়বে বিশ্বাসী নন, কিন্তু বৈষ্ণবেরা অবয়বে বিশ্বাসী। তিনি যেহেতু কোনো নির্দিষ্ট কোনো ধর্ম মতে বিশ্বাসী নন, তাঁর কাছে শ্রেষ্ঠ ধর্ম হল মানবতার ধর্ম।

উপরোক্ত আলোচনার মাধ্যমে প্রতীয়মান যে বৈষ্ণব কবি ও সুফী কবিদের ঈশ্বর আরাধনার সঙ্গে রবীন্দ্রনাথ ঠাকুরের জীবনেশ্বরের আরাধনায় পার্থক্য সুস্পষ্ট বিদ্যমান। পারস্যের একজন শ্রেষ্ঠ সুফী সাধক কবি জালালুদ্দিন রুমী। তাঁর কবিতার বিভিন্ন ছত্রে সেই অপার্থিব ঈশ্বর সাধনার প্রসঙ্গ আছে। তাঁর সাধনার সঙ্গে রবীন্দ্রনাথ ঠাকুরের তফাৎ বোঝাতে জালালুদ্দিন (Jalaleddin) রুমির একটি কবিতা উদ্ধৃত করলাম—

“With Thy sweet sould this soul of mine
Hath mixed as water doth with wine.
Who can the wine and water part,
Or me and thee when we combine?
Thou art become my greater self;
Small bounds no more can me confine.
Thou hast my being taken on,
And all shall not I now taken on thine?
Me thou for ever hast affirmed,
That I may ever know Thee mine.

Thy Love has pierced me through and through.
 It's thrill with bone and Nerve entwine;
 I rest in Flute laid on the lips;
 A lute, I on thy breast recline,
 Breathe deep in me that I may sigh;
 Yet strike my strings, and tears shall shine.”^{১১}

কবিতার মূল বক্তব্য হল ভক্ত আর আরাধ্য অপার্থিব মহাশক্তিধর ঈশ্বরের সঙ্গে মিলে গেছে। এই সুফী সাধকের সাথে ভারতের পূর্ব ভারতের সাধক কবিদের সাদৃশ্য লক্ষ করা যায়। তারাও চান ভগবানের চরণে নিজেকে আত্মসমর্পণ করে নিজে সম্পূর্ণরূপে মিশে যেতে। এতেই তারা নিজেদের জীবন সার্থক হয়েছে বলে মনে করেন। রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর কিন্তু একটু অন্য ধরনের। তিনি মনে করেন সৃষ্টির প্রথম থেকে লীলাকীর্তন করে আসছেন, বর্তমানেও তার সেই ধারা অব্যাহত রেখেছেন। ভবিষ্যতেও রাখবেন, এটাই রবীন্দ্রনাথের অভীক্ষা। তার বহিঃপ্রকাশও তাঁর কবিতার দিকে তাকালে দেখতে পাবো। যেমন—

“পান্থ তুমি, পান্থজনের সখা হে,
 পথে চলাই সেই তো তোমার পাওয়া।
 যাত্রা পথের আনন্দগান যে গাহে
 তারি কণ্ঠে তোমারি গান গাওয়া।”^{১২}

আবার—

“তোমার খোঁজা শেষ হবে না মোর
 যবে আমার জন্ম হবে ভোর।
 চলে যাবো নবজীবনলোকে,
 নূতন দেখা জাগবে আমার চোখে,
 নবীন হয়ে নূতন সে আলোকে
 পরব তব নবমিলডোর,
 তোমার খোঁজা শেষ হবে না মোর।”^{১৩}

জীবনদেবতাকে উদ্দেশ্য করে লেখা কাব্যগ্রন্থ ‘গীতাঞ্জলি’, ‘গীতিমাল্য’ ও

‘গীতালি’। জীবনদেবতা তত্ত্বের দলিল স্বরূপ এই কাব্যত্রয়। তাঁর সাধনজীবন ও কাব্যজীবন একে অপরের পরিপূরক হয়ে দাঁড়িয়েছিল। এই সম্পর্কে তাঁর নিজের কথায়—“My religious life has followed the some mysterious line of growth as my poetical life, some how they are wedded to each other and though their betrothal had a long period of ceremony it was kept secret to me.”^{১৪} ফলত এই কাব্যত্রয়ে জীবনদেবতার রসময় বর্ণনা করেছেন। ‘গীতাঞ্জলি’র মোট ১৫৭ টি, ‘গীতিমাল্য’র ১১১টি, ‘গীতালি’র ১০৮ টি সর্বমোট ৩৭৬ গানের মাধ্যমে জীবনদেবতা অথবা জীবনেশ্বরের চরণে অর্ঘ্য নিবেদন করেছেন। জীবনেশ্বরের প্রতি বিরহবেদনা, চাওয়া-পাওয়া, আশা-আকাঙ্ক্ষা রসঘনভাবে পরিস্ফুট করেছেন। সবশেষে কাঙ্ক্ষিত জীবনদেবতা লাভ করার উল্লাসবোধও প্রকাশিত। সীমার মাঝে অসীম সত্তা ভগবানকে পেয়ে মধুররসের গুণকীর্তন করেছেন। বলা যায় ‘নৈবেদ্য’র পর দীর্ঘ প্রায় এক দশক পর তাঁর সাধনজীবনের দ্বিতীয় অধ্যায় সূচিত হয়েছে। এরপরে আমি এই সমস্ত বিষয়গুলি উপরোক্ত কাব্যত্রয়ে কীভাবে জড়িয়ে আছে, তারই পরিচয় নিম্নে দিলাম।

জীবনদেবতা বহুরূপে অধিকারী। তাঁকে বোঝা সকলের পক্ষে কঠিন। কিন্তু কবি যখন তার রূপের স্বরূপ বুঝতে পারেন, তখন তাকে পাওয়ার জন্য ভক্তকবির হৃদয় আকুল উদ্বেলিত। বিরহে ছটফট করছেন। তাই তিনি বলে উঠেন—

“হেরি অহরহ তোমারি বিরহ
ভুবনে ভুবনে বাজে হে।
কত রূপ ধ’রে কাননে ভূধরে
আকাশে সাগরে সাজে হে।।”^{১৫}

বৈষ্ণব পদাবলীর রাধা শ্রীকৃষ্ণের বিরহে কাতরা। বর্ষার দিনে শ্রীকৃষ্ণ গৃহে না থাকায় সখীদের উদ্দেশ্যে বলে উঠেন—

“এ সখি হামারি দুঃখের নাহি ওর।
এ ভরা বাদর মাহ ভাদর
শুন্য মন্দির মোর।” (বিদ্যাপতি)

সেইরকমই কবিরও হৃদয় জীবনেশ্বরের জন্য ধর্যাহীন হয়ে উঠেছে। তাঁর তীব্র বিরহবেদনা প্রকাশ করেছেন এইভাবে—

“তুমি এবার আমায় লহো হে নাথ, লহো ।
 এবার তুমি ফিরো না হে
 হৃদয় কেড়ে নিয়ে রহো ।”^{১৬}

আবার যখন কবি তাঁর জীবনদেবতার প্রীতির সান্নিধ্যে এলেন, তখন তাঁর আনন্দের সীমা রইল না । ফলত তাঁর হৃদয়ে যে বিরহের আগুন তাঁকে ক্ষতবিক্ষত করে তুলেছিল, সেই আগুন বারিবারি হত হত—

“সকল আকাশ সকল ধরা
 আনন্দে হাসিতে ভরা
 যেদিক পান নয়ন মেলি
 ভালো সবই ভালো ।”^{১৭}

‘শান্তিনিকেতন’ গ্রন্থের ‘সৌন্দর্য্য’ নামক প্রবন্ধের এক জায়গায় কবি বলেছেন—
 “আমাদের অন্তরাত্মার আমি ক্ষেত্রের একটি সৃষ্টিছাড়া নিকেতনে সেই আনন্দময়ের যাতায়াত আছে ।”^{১৮} কবির ধারণা জীবনেশ্বরকে বা ভগবানকে পেতে হলে অন্তরে অনুভব করতে হবে বাহিরে তার অস্তিত্ব খুঁজতে গেলে তাকে পাওয়া মুশকিল । কিন্তু কবি নিজেও অন্তরে না দেখে বাহিরে প্রত্যক্ষ করার চেষ্টা করেছেন । তাই তিনি আক্ষেপের সুরে বলে উঠেন—

“বাহিরপানে চোখ মেলেছি
 হৃদয়পানে চাইনি ।”^{১৯}

এই পর্বের সর্বশেষ কাব্য ‘গীতালি’তে এসে কবির সমস্ত বিরহ বেদনার প্রশমিত হয়েছে । দীর্ঘ বিরহ বেদনার পর ভগবান তাকে ধরা দিয়েছে, কবির সাথে মিলন ঘটেছে । নিজের আশার চরম ও পরম প্রাপ্তিলাভ ঘটেছে । এই সুরে এসে কবি এই চরম তথা পরম সিদ্ধান্তে উপনীত হয়েছেন যে, জগতে কোনো প্রাপ্তি অনায়াসে লাভ করার মধ্য দিয়ে তার চরম আনন্দ পাওয়া যায় না, চরম আনন্দ পেতে হলে তাকে দুঃখ-কষ্টের মধ্য দিয়ে লাভ করতে হবে । সাধক কবি রবীন্দ্রনাথ ঠাকুরও বেছে নিলেন দ্বিতীয় পথ, বিরহের মধ্য দিয়ে তাঁর আরাধ্য জীবনেশ্বর তথা অদৃশ্য সত্তা ভগবানকে লাভ করার ইচ্ছা । এবং শেষে ভগবানকে পাওয়ার আশা সফল তার সাথে মিলন হওয়ার ফলে তাঁর জীবন পরিপূর্ণ সার্থকতা পেল । তাই তাঁর হৃদয় আনন্দের সুরে

উঠে—

“আমার সকল রসের ধারা
তোমাতে আজ হক না হারা।
জীবন জুড়ে লাগুক পরশ
ভুবন ব্যেপে জাগুক হরষ,
তোমার রূপে মরুক ডুবে
আমার দুটি আঁখিতারা।”^{১০}

উপরোক্ত আলোচনার মধ্য দিয়ে বলা যায়, রবীন্দ্রনাথ ঠাকুরের কাব্যের প্রথম সুর বদল লক্ষ করা যায় তা হল আধ্যাত্মিকতা সুর, জীবন দেবতাকে প্রাপ্তির আনন্দঘন সুর। সবশেষে এই প্রবন্ধের ইতি টানার আগে কবি ইয়েটস এর একটি মন্তব্য দিয়ে শেষ করবো। ইংরেজি গীতাঞ্জলি পাঠ শোনার পর রবীন্দ্রনাথ ঠাকুরকে সেখানকার বিখ্যাত রেস্টোরাঁ ‘ট্রোকাডেরো’-তে কবিকে অভ্যর্থনা জানানোর আয়োজন করা হয়েছিল। সেখানে অন্যান্য অতিথির সামনে ইংরেজি গীতাঞ্জলির পাঠ করা হয় এবং কবি ইয়েটস ইংরেজি গীতাঞ্জলির গুণ সম্পর্কে কিছু মন্তব্য করেন। সেই মন্তব্যের কিছু অংশ উদ্ধৃত করে আমি এই প্রবন্ধের যবনিকা টানলাম। উদ্ধৃতিটি হল—“In all of his poems there is one single theme, the love of God.”

তথ্যসূত্র

- ১) Tagore Rabindranath, Preface, Sadhana, Leipzig : Bernhard Tauchnitz, 1921, Page-09.
- ২) Tagore Rabindranath, Preface, The Religion of Man, George Allen and Unwin Ltd., London, Museum Street, 1922, Page-07
- ৩) Tagore Rabindranath, Chapter-14 (The four stages of life), The Religion of Man, George Allen and Unwin Ltd., London, Museum Street, 1922, page-198.
- ৪) ঠাকুর রবীন্দ্রনাথ, চিত্রা, আদি ব্রাহ্মসমাজ যন্ত্র, কলিকাতা, ফাল্গুন ১৩০২, পৃষ্ঠা-০১।
- ৫) ঠাকুর রবীন্দ্রনাথ, নৈবেদ্য, বিশ্বভারতী গ্রন্থনিবিভাগ, কলিকাতা, ভাদ্র ১৩৯৬, পৃষ্ঠা-৬৪।

- ৬) ঠাকুর রবীন্দ্রনাথ, নৈবেদ্য, বিশ্বভারতী গ্রন্থবিভাগ, কলিকাতা, ভাদ্র ১৩৯৬, পৃষ্ঠা-০৭।
- ৭) ঠাকুর রবীন্দ্রনাথ, নৈবেদ্য, বিশ্বভারতী গ্রন্থবিভাগ, কলিকাতা, ভাদ্র ১৩৯৬, পৃষ্ঠা-১০।
- ৮) ঠাকুর রবীন্দ্রনাথ, নৈবেদ্য, বিশ্বভারতী গ্রন্থবিভাগ, কলিকাতা, ভাদ্র ১৩৯৬, পৃষ্ঠা-১৯।
- ৯) ঠাকুর রবীন্দ্রনাথ, নৈবেদ্য, বিশ্বভারতী গ্রন্থবিভাগ, কলিকাতা, ভাদ্র ১৩৯৬, পৃষ্ঠা-৩৫।
- ১০) ঠাকুর রবীন্দ্রনাথ, নৈবেদ্য, বিশ্বভারতী গ্রন্থবিভাগ, কলিকাতা, ভাদ্র ১৩৯৬, পৃষ্ঠা-৩৭।
- ১১) Hastie Willia, The Festival of Spring (Translation in English), James Maclehose and Sons, Glasgow, 1903, Page-10.
- ১২) ঠাকুর রবীন্দ্রনাথ, গীতালি, বিশ্বভারতী গ্রন্থালয়, কলিকাতা, পুনর্মুদ্রণ শ্রাবণ ১৩৫৩, পৃষ্ঠা-১১৪।
- ১৩) ঠাকুর রবীন্দ্রনাথ, গীতাজলি, বিশ্বভারতী গ্রন্থালয়, কলিকাতা, পুনর্মুদ্রণ বৈশাখ ১৩৬৩, পৃষ্ঠা-১৫২।
- ১৪) Tagore Rabindranath, The Vision, The Religion of Man, George Allen and Unwin Ltd., London, Museum Street, 1922, page-93.
- ১৫) ঠাকুর রবীন্দ্রনাথ, গীতাজলি, বিশ্বভারতী গ্রন্থালয়, কলিকাতা, পুনর্মুদ্রণ বৈশাখ ১৩৬৩, পৃষ্ঠা-৩০।
- ১৬) ঠাকুর রবীন্দ্রনাথ, গীতাজলি, বিশ্বভারতী গ্রন্থালয়, কলিকাতা, পুনর্মুদ্রণ বৈশাখ ১৩৬৩, পৃষ্ঠা-৬৮।
- ১৭) ঠাকুর রবীন্দ্রনাথ, গীতাজলি, বিশ্বভারতী গ্রন্থালয়, কলিকাতা, পুনর্মুদ্রণ বৈশাখ ১৩৬৩, পৃষ্ঠা-৫৩।
- ১৮) ঠাকুর রবীন্দ্রনাথ, শান্তিনিকেতন (প্রথম খণ্ড), বিশ্বভারতী গ্রন্থালয়, কলিকাতা, পুনর্মুদ্রণ আষাঢ় ১৩৬৮, পৃষ্ঠা-১০৬।
- ১৯) ঠাকুর রবীন্দ্রনাথ, গীতিমাল্য, বিশ্বভারতী গ্রন্থালয়, কলিকাতা, পুনর্মুদ্রণ জুলাই ১৯৪৬, পৃষ্ঠা-১১৩।
- ২০) ঠাকুর রবীন্দ্রনাথ, গীতালি, বিশ্বভারতী গ্রন্থালয়, কলিকাতা, পুনর্মুদ্রণ বৈশাখ ১৩৬৩, পৃষ্ঠা-২০।

কালু রায়ের গীত

সব্যসাচী পাত্র

মধ্যযুগের একটি বিরল কাব্য হল শ্রীবল্লভ রচিত কালু রায়ের গীত। এর একটি মাত্র পুঁথি পাওয়া গেছে। প্রাপক হলেন নিরঞ্জন চক্রবর্তী। পুঁথিটি ঘাটাল মহকুমার অন্তর্গত কামালপুর গ্রামের কার্তিক শর্মা অষ্টাদশ শতকে অনুলিখন করেছিলেন। কালু রায় হলেন বাঘের দেবতা। দক্ষিণ রায় নামে এই দেবতার আরো পরিচিতি রয়েছে। শ্রীবল্লভ হলেন শ্রীগোপালের পুত্র ও অভিরামের পৌত্র। অভিরাম ছিলেন ঘাটালের চেতুয়া বরদা গ্রামের অধিবাসী। তাঁর ছেলে গোপাল গড় মন্দারণ বা কামারপুর এলাকার চণ্ডীপুর গ্রামের বাসিন্দা হয়েছিলেন। শ্রীবল্লভের বাড়ি হল চণ্ডীপুর গ্রামে। এখানে কবি ও কাব্যটি সম্পর্কে আলোচনা করা হল।

লোকদেবতা কালু রায়

ব্যাস্র রায় বা কালু রায় হলেন লোক দেবতা। আবার মেদিনীপুরের একটি এলাকার প্রাচীন কালে নাম ছিল বাগভূম বা ব্যাস্র রাজ। সমুদ্র গুপ্তের লিপিতে ফ্লিট সাহেব পেয়েছেন ব্যাস্র রাজ নামে এক রাজা সমুদ্র গুপ্তকে পরাজিত করেছিলেন। সেই বাগভূম ছিল বর্তমান দাঁতন কেশিয়াড়ির কাছে। ঐতিহাসিকদের মনে হয়েছে ব্যাস্ররাজ বা বাগভূমের রাজা একই ব্যক্তি ছিলেন (মেদিনীপুরের ইতিহাস/যোগেন্দ্রনাথ বসু / ১৪১৬, সদেশ, কলকাতা, পৃষ্ঠা ১১১)। ঘাটাল মহকুমার শ্যামসুন্দরপুর গ্রামে কালু রায় নামে এক লোকদেবতা আছেন। মাঠের শেষে নদীর ধারে বেলগাছের তলায় তার বেদী। তার থানে দুটি মাটির বাঘ ও তাদের মাঝে একটি ঘট আছে। পূজা হয় বিল্ল পত্রে ও বনফুলে। পূজা করেন নিম্নশ্রেণির ব্রাহ্মণেরা। কালু রায় যে বাঘের দেবতা

ছিলেন তাঁর প্রমাণ আজও পাওয়া যায়। মেদিনীপুর জেলার মানুষের নাম পদবীর মধ্যে ব্যাঘ্রর দেবতা কালু রায়ের অস্তিত্ব পাওয়া যায়। মাহিষ্য সম্প্রদায়ভুক্ত লোকের বাঘ বা বাগ পদবীর বহুল ব্যবহার লক্ষ করা যায়। পুঁথির লিপিকরের গ্রাম কামালপুর ও পার্শ্ববর্তী খাছাপুর, বাঁশ বেড়, বাগ বেড়, কিসমৎ প্রভৃতি গ্রামে বহুলোকে'র পদবীর মধ্যে বাঘ বা বাগ শব্দটি পাওয়া যায়।

মঙ্গলকাব্য নামক বাংলা সাহিত্যের জন্ম হয়েছিল ভয়-ভীতি, ভক্তি ও ভেষজ চিকিৎসার কারণে। মনসা, চণ্ডী ও ধর্মঠাকুর ছাড়াও অনেক দেবদেবীদের নিয়ে মঙ্গলকাব্য লেখা হয়েছিল। কবি শ্রীবল্লভ হলেন একজন মঙ্গলকাব্যের রচয়িতা। তাঁর আবির্ভাব কাল মধ্যযুগের শেষার্ধে। তিনি শীতলামঙ্গল, রায়মঙ্গল ইত্যাদি রচনা করেছিলেন। অধুনাকালে তাঁর এই মঙ্গলকাব্যগুলির পুঁথি আবিষ্কৃত ও প্রকাশিত হয়েছে। আমরা সংক্ষেপে তার ওপর আলোকপাত এর চেষ্টা করছি।

প্রথমেই বলে নেওয়া ভালো আচার্য সুকুমার সেনের বাংলা সাহিত্যের ইতিহাসে এ নিয়ে আলোচনা নেই। অন্যান্য সাহিত্যের ইতিহাসেও নেই। তাই এই কবিকে নিয়ে আলোচনার প্রয়োজন আছে বলে আমাদের মনে হয়েছে।

রায়মঙ্গল বাঘকে নিয়ে লেখা মঙ্গলকাব্য। এখানে ব্যাঘ্র দেবতা দক্ষিণ রায়ের পূজা ও মাহাত্ম্য প্রচারিত। প্রাগৈর্য যুগ থেকে ভারতে ইংরেজদের Tiger Cult প্রচলিত ছিল। অনার্য ভারতবাসীরা ব্যাঘ্রপূজা করতেন। মহেঞ্জোদাড়োতে যে প্রাচীন শিব মূর্তি পাওয়া যায় সেখানে বাঘের মত দেখতে কয়েকটি মুখ খোদিত আছে। শিবের অপর নাম বাঘাস্বর বা কৃন্তিবাস। কারণ ব্যাঘ্র চর্ম তাঁর আসন। রাজস্থানে বাঘেলা পদবি ও বাঘেল রাজপুত বলে একটি সম্প্রদায় আছে। পণ্ডিতদের অনুমান তারা ব্যাঘ্র উপাসক কোনো প্রাচীন বংশধর। মধ্যপ্রদেশেও এরকম একটি সম্প্রদায় আছে যারা কোনদিন বাঘ শিকার করে না এবং শিকারীদের হাত থেকে বাঘেদের বাঁচায়। নেপালে বাঘ যাত্রা নামে একটি উৎসব হয়। তার মিছিলে লোক বাঘের মুখোশ পরে বেরোয়। সুন্দরবনে বাঘের অপর নাম দক্ষিণ রায় এবং মাহাত্ম্য সূচক কাব্য হল 'রায়মঙ্গল'।

অনেক কবি রায়মঙ্গল লিখেছেন। তাদের মধ্যে মাধব আচার্য, কৃষ্ণরাম দাস বিশেষভাবে উল্লেখযোগ্য। কৃষ্ণরামের কাব্য ১৬৮৬ খ্রিস্টাব্দে রচিত। কৃষ্ণরামের পর দ্বিজ হরিদেব ও বলরাম নামে দু'জন কবি একসঙ্গে একটি রায়মঙ্গল লিখেছিলেন। হিন্দু ও মুসলমান উভয়ের মধ্যে রায়মঙ্গল খুব প্রিয় ছিল। চব্বিশ পরগনা এলাকার বড়

গাজি, কালু গাজি, দক্ষিণ রায় বাঘের দেবতা রূপে উভয় ধর্মের মানুষের কাছে পূজিত হন। আশুতোষ ভট্টাচার্য বলেছেন—“ভারতীয় প্রাগৈতিহাসিক সমাজে অতি প্রাচীনকাল হইতে ব্যাঘ্র এর পূজা প্রচলিত ছিল। মহেঞ্জোদাড়োতে যে প্রাচীন শিবলিঙ্গ পাওয়া যায়, তাহার পাশেই ব্যাঘ্রের আকৃতি কতকগুলি মূর্তি পাওয়া গিয়াছে। ভারতের প্রাচীন আর্যের সমাজের দেবতা শিব বাঘাস্বর বা কৃষ্ণিবাস এবং ব্যাঘ্র চর্মই তাহার আসন। সম্ভবত ব্যাঘ্রই প্রাচীনতম শিবের বাহন ছিল, তারপর সমাজে গো পূজা আরম্ভ হইলে পর, তাহাকে বৃষভ বাহন করিয়া তাহার পরিধেয় বসন ও আসনে ব্যাঘ্র চর্ম রক্ষা করা হইয়াছে। শিব দেবতার সহিত এই একটি বিশেষ পশুর সংস্রব হইতে ইহাই মনে হয়, প্রাচীনতম সমাজের ব্যাঘ্রপাসনা শৈব ধর্মের মধ্যে পরবর্তীকালে আসিয়া মিশ্রিত হইয়াছে। উত্তর ভারতের আর্য সমাজের বহির্ভূত অংশে ব্যাঘ্রপূজা যে বিশেষ প্রচলন লাভ করিয়াছিল, তাহার আরও বহু প্রমাণ পাওয়া যায়।”

লোকদেবতা দক্ষিণ রায়ের সঙ্গে সম্পর্ক

লৌকিক দেবতা দক্ষিণ রায় ব্যাঘ্র দেবতা বলেই সমাজে অধিক জনপ্রিয় ও পরিচিত। দক্ষিণ রায়ের মত সুপুরুষ ও সুশ্রী দেবতা লোকসমাজে অতি বিরল। তার গায়ের রঙ হলুদ, মাথায় বাবরি চুল, পদ্ম পলাশ লোচন। রাজ যোদ্ধার বেশেই তাকে প্রায় সর্বত্র দেখতে পাওয়া যায়। হাতে তার তীর ধনুক, পিঠে ঢাল ও তুনির। গৃহদেবতা হিসেবে দক্ষিণ রায় পূজিত হয় না। অরণ্যের দেবতা দক্ষিণ রায়ের পূজা হয় কোনো উন্মুক্ত স্থানে বা অরণ্য মাঝে। পূজার উপাচার বৃক্ষলতা দিয়েই তিনি পূজিত হন। প্রায় সকল স্থানে এর পাশে ক্ষুদ্রাকৃতি একটি ব্যাঘ্রমূর্তি দেখতে পাওয়া যায়। দু-এক স্থানে দক্ষিণ রায়ের সাথে কালু রায় নামে একজন দেবতাকেও দেখতে পাওয়া যায়। এই কালু রায় দক্ষিণ রায়ের অনুচর তথা ভাই বলে কথিত।

কবি পরিচয়

মঙ্গলকাব্যের প্রথিতযশা কবি কবিবল্লভ। প্রাচীন বাংলা সাহিত্যের ইতিহাস অনুসন্ধান কবি শ্রীবল্লভ একটি পরিচিত নাম। কালু রায়ের গীত ছাড়াও শীতলামঙ্গল, রায়মঙ্গল নামে মধ্যযুগীয় মঙ্গল কাব্য তিনি রচনা করেছিলেন কিন্তু এই কাব্যের বিখ্যাত রচনাকার

শ্রীবল্লভ। কবি বংশাবলী সম্পর্কে জানতে পারা যায় যে, পিতামহ শ্রী রঘুবলবের পুত্র শ্রীলোচন। শ্রী লোচন পুত্র অবিরাম। কবির দাদু ছিলেন অবিরাম আর অবিরাম পুত্র শ্রীগোপাল হলেন কবির পিতা।

কবি শ্রী বল্লভ কালু রায়ের গীত নামে একটি পালা গান করার আদলে রচনা করেছিলেন। মূলত এটি গৈয় কাব্য। সেসময় যা কিছু সাহিত্য রচিত হয়েছে তার মধ্যে পালা গীতির রচনা ও রচয়িতার সংখ্যা অধিক। গানের মধ্য দিয়ে এগুলি গ্রাম থেকে গ্রামান্তরে গায়নদের মধ্যে দিয়ে পরিবেশিত ও প্রচারিত হত। গান গেয়ে রুজি রোজগার করাই তখন গায়ন তথা কবিদের লক্ষ্য ছিল। এর মধ্যে দিয়ে তারা ধর্ম প্রচারও করতেন। শ্রীবল্লভ ছিলেন মধ্যযুগের একজন প্রথিতযশা কবি। কালু রায়ের গীত নামক একটি পালা গীতের পুঁথি রচয়িতা তিনি।

কালু রায়ের গীত নামের পুঁথিটি কালুরায়কে নিয়ে লেখা। নিম্নবঙ্গের অন্যতম অরণ্য দেবতা হলেন কালু রায়। তিনি লিখেছেন—

রায়ের চরণে নম হুক নিজ চিত।

শ্রীকবিবল্লভ গান কালু রায়ের গীত।।

দক্ষিণ রায়মঙ্গল কাব্যে কালু রায়ের কথা আছে। কোনো কোনো জায়গায় ব্যাঘ্র এর দেবতা দক্ষিণ রায় ও কালু রায় নামে কুস্তীরারোহী বীর দেবতার মূর্তিও পূজিত হয়। আবার বিভিন্ন স্থানে কালু রায় ও দক্ষিণ রায়কে ক্ষেত্রপাল রূপে পূজিত হতে দেখা যায়। অনেকে আবার এদের শিবানুচর ভৈরব বলে চিহ্নিত করে। বর্তমান কাব্যে কালু রায় কোনো কুস্তীরারোহী দেবতা নন। তিনি সুন্দরবনের দক্ষিণ রায়ের মত ব্যাঘ্র এর দেবতা। কালু রায় যে অরণ্য দেবতা এই কাব্যের মধ্যে তার প্রমাণ পাওয়া যায়—

জঙ্গল ঈশ্বর আমি দেব কালু রায়।

অপমান মহারাজা করিল আমায়।।

কালু রায়ের বাহন ব্যাঘ্র। কালু রায় হিজলীর অধিপতি। ধর্মমঙ্গল কাব্যেও দেখা যায় কালু রায়ের পূজার প্রচলন। অনেকে আবার কালু রায়কে কালু গাজী বলে উল্লেখ করেছেন। এই কাব্যে কালু রায়ের অপর নাম ঝাটেশ্বর। কালু রায় নামে ধর্মশিলার খোঁজও পাওয়া গেছে অনেক স্থলে। অরণ্য ঈশ্বর কালু রায় পরবর্তী কালে বিবর্তনের পথ ধরে ধর্ম শিলায় পর্যবসিত হয়েছে। গ্রাম দেবতায় রূপান্তরিত হয়ে কালু রায় আজও গ্রামবাংলায় পূজিত হয়ে চলেছেন।

পুঁথি পরিচয়

কবি শ্রীবল্লভ রচিত রচিত কালু রায়ের গীত নামক পুঁথিটি নিরঞ্জন চক্রবর্তী মহাশয় আবিষ্কার করেন। বঙ্গীয় সাহিত্য পরিষদ কর্তৃক ১৩৬২ বঙ্গাব্দে প্রকাশিত। প্রাপ্ত পুঁথির মধ্যে কবির বিস্তৃতভাবে কোনো পরিচয় পাওয়া যায়নি। পুঁথিটির লিপিকর কার্তিক শর্মা। ঘাটাল মহকুমার অন্তর্গত কামালপুর গ্রামে তিনি জন্মগ্রহণ করেন। কালু নির্ণয়ের সঠিক কোনো নিদর্শন না পাওয়ায় লিপি নৈপুণ্যের ওপর নির্ভর করে অনুমিত হয় যে পুঁথিটির লিপিকাল অষ্টাদশ শতাব্দীর কোনো এক সময়ে।

কাহিনি

মঙ্গলকাব্যের কাহিনির মতো কালু রায়ের গীতি ও পূজা প্রচলনের কাহিনি। দেব দেবীদের মানব সমাজে মানুষ কর্তৃক পূজা পাবার অভীষ্টাকে মঙ্গলকাব্যগুলিতে দেখানো হয়েছে। সমস্ত মঙ্গলকাব্যের মধ্যেই এই ধারাটি বর্তমান। ব্যাঘ্র দেবতা কালু রায়ের পূজা প্রচলনের কাহিনিটিই এই কাব্যে দেখা যায়। ব্যাঘ্র দেবতা অরণ্য দেবতা কালু রায়। কালু রায়ের অপর নাম ঝাটেশ্বর। নিজ পূজা মর্ত্যে প্রচলনের জন্য ব্যাঘ্র দেবতা রূপ রায়ের সম্মুখীন হয়। রূপ রায়ের কথামতো কালু পাত্র বানেশ্বরকে স্মরণ করেন। এই বানেশ্বরেই তাকে বলে যে মর্ত্যে তাঁর পূজা প্রচলিত হবে খাড়ির নগরের রাজা খাগেশ্বরের হাত দিয়ে। পাত্র বানেশ্বরের কথা মতো কালু রূপী বাঘের পিঠে চেপে খাড়ির নগরের উদ্দেশ্যে যাত্রা করে। রাজা খাগেশ্বরের হাতে কালু তার পূজা পাবার বাসনা স্বপ্নের মধ্য দিয়ে ব্যক্ত করে। রাজা বিষ্ণুসেবক। তাই সে অন্য দেবতার পূজা করতে নিমরাজি। কালু সেখান থেকে নিরাশ হয়ে রাণীকে স্বপ্নের মাধ্যমে পূজার কথা বলেন। কালু এখানেও ব্যর্থ মনোরথ হয়। রায়ের পরামর্শ মত পাত্র বানেশ্বর কিঙ্কর হয়ে কালু বাইশ কাহন ব্যাঘ্র অনুচরদের গাড়র ছদ্মবেশে বাগিজ্যের উদ্দেশ্যে খারির নগরে যায়। রায় নিজে বৃদ্ধ ব্রাহ্মণের ছদ্মবেশ ধারণ করে। গাড়রদের মধ্যে ধুমরা গাড়র (ভেড়া) ছদ্মবেশ-এ বাগিজ্যের উদ্দেশ্যে খাড়ির নগরে যায়। গাড়রদের মধ্যে ধুমরা গাড়র দলের প্রধান। খাড়ির নগর যাবার পথে পরে সারেঙ্গ নদী। খারি নগরের বাসিন্দা। হীরা পাটনী পারাপার বিনিময় হিসেবে করিনা পেয়ে নদী পারাপার করতে চাইলেন না। অবশেষে কালু একটি গাড়র-এর (চাঁদা বাঘ) বিনিময়ে নদী পারাপার হল। পিতৃ শ্রাদ্ধের জন্য পাটুনী গাড়র পেয়ে খুব খুশি। শ্রাদ্ধের দিন গাড়র

মারতে গেলে বাঘ একে একে সবাইকে ভক্ষণ করে। পাটনীকে দেখে গাড়র নিজে বাঘ মূর্তি ধারণ করে। হীরা ভয় পেয়ে রাজার কাছে গিয়ে তাকে সব বৃত্তান্ত অবগত করান। জঙ্গলের রাজা কালু রায়ও ব্রাহ্মণ বেশ পরিত্যাগ করে নিজ মূর্তি ধারণ করেন। কালু রাজাকে রাজ্যের কথা ও পুত্রের কল্যাণের কথা বলে যান। এরপর কালু সঞ্জীবনী মন্ত্রে মৃত ব্যক্তিদের শরীরে প্রাণ সঞ্চারণ করে বাঁচিয়ে দেন। এ সংবাদ পেয়ে প্রজাগণ আনন্দে মাতোয়ারা হয়ে কালু রায়ের গুণগান করে। রাজার হাতে পূজা পেয়ে কালু রায়ের পূজা মর্ত্যে প্রচারিত হয়।

সীমাবদ্ধতা

নিরঞ্জন চক্রবর্তী সম্পাদিত কালু রায়ের গীত পালাটির পাঠোদ্ধারে ত্রুটি-বিচ্যুতি ঘটেনি। তদ্বব শব্দের অবিকৃত পাঠ তিনি রেখেছেন। পুরাতন ভুল বানান তিনি সংশোধন করেছেন। এককথায় সম্পাদক হিসেবে তিনি সফল। অসম্পূর্ণ হল— পুঁথির পত্র সংখ্যা তিনি উল্লেখ করেননি ও পুঁথির কোনো ছবি ছাপানো হয়নি।

তথ্যসূত্র

১. আশুতোষ ভট্টাচার্য, বাংলা মঙ্গল কাব্যের ইতিহাস, এ মুখার্জী অ্যান্ড কোং প্রাইভেট লিমিটেড ২, বঙ্কিম চ্যাটার্জী স্ট্রীট (কলেজ স্কোয়ার), কলিকাতা-৭৩, অষ্টম সংস্করণ

আদিবাসী উন্নয়ন : সমস্যা ও সমাধানের ভাবনা

শশীকান্ত মাঝি

প্রাক-কথন : আদিবাসী বলতে সেই বিশেষ নৃ-জাতিগোষ্ঠী সমূহকে বোঝায়, যারা দেশের আদি বাসিন্দা। যাদের নিজস্ব সামাজিক রীতিনীতি, প্রথা, আচার-আচরণ, সংস্কৃতি ও কৃষ্টি রয়েছে। যারা বৃহত্তর সামাজিক পরিমণ্ডল থেকে পৃথক এবং তুলনামূলক বিচারে আর্থিক দিক থেকে অনগ্রসর।

ভারতীয় সংবিধানে আদিবাসী শব্দটির প্রয়োগ নেই, তার পরিবর্তে ৩৪২ নং ধারায় তপশিলি উপজাতি হিসেবে তাদের উল্লেখ করা হয়েছে। সমগ্র ভারতবর্ষে প্রায় সাতশ কুড়িটি সম্প্রদায় আদিবাসী হিসেবে চিহ্নিত হয়েছে, জনসংখ্যার বিচারে বর্তমানে ভারতবর্ষে প্রায় 10.42 কোটি অর্থাৎ মোট জনসংখ্যার 8.6 শতাংশ আদিবাসী মানুষের বসবাস। পশ্চিমবঙ্গে এদের সংখ্যা প্রায় 53 লক্ষ (52,96,963) অর্থাৎ মোট জনসংখ্যার 5.8% আদিবাসী মানুষ রয়েছেন।

অঞ্চলগত বিচারে আদিবাসী সম্প্রদায়কে দুটি শ্রেণীতে বিভক্ত করা যায়, প্রথম সীমান্তবর্তী আদিবাসী এবং দ্বিতীয়ত অ-সীমান্তবর্তী আদিবাসী।

সীমান্তবর্তী আদিবাসী বলতে হিল ট্রাইবসদের বোঝানো হয়। মূলত আসাম মেঘালয়, মনিপুর, ত্রিপুরা, মিজোরাম, অরুণচল প্রদেশ, নাগাল্যান্ডের অধিবাসীরা এই পর্যায়ে পড়ে। এদের জাতিগত বৈশিষ্ট্য ভিন্ন এবং তুলনামূলক বিচারের আদিম পরম্পরার উপর অধিক আশ্রয়শীল। ভারতে মোট আদিবাসীর ১১ শতাংশ হল সীমান্তবর্তী আদিবাসী। এই রাজ্যগুলি ভারতীয় সংবিধানের ২৪৪ নম্বর ধারা অনুসারে পঞ্চম ও ষষ্ঠ তপশিলের অন্তর্ভুক্ত। অ-সীমান্তবর্তী আদিবাসী বলতে ভারতবর্ষের অন্যান্য রাজ্যের

আদিবাসীদের বোঝানো হয়। মূলত উত্তর প্রদেশ, মধ্যপ্রদেশ, রাজস্থান, ছত্রিশগড়, বিহার, পশ্চিমবঙ্গ এবং ঝাড়খন্ডের এদের বসবাস। আদিবাসীদের মধ্যে ৮৯% হলো অসীমান্তবর্তী আদিবাসী।

আদিবাসী উন্নয়নের সমস্যা ও তার কারণ অনুসন্ধান

চারিত্রিক বৈশিষ্ট্যগত বিচারে আদিবাসীরা সহজ-সরল এবং অনাড়ম্বর জীবন যাপনে অভ্যস্ত। কিন্তু তারা স্বাধীনচেতা, কখনোই পরাধীনতাকে স্বীকার করে না। তাই ব্রিটিশ শাসিত ভারতবর্ষে প্রথম সশস্ত্র সংগ্রামের সূচনা হয়, আদিবাসীদের স্বতঃস্ফূর্ত অংশগ্রহণের মধ্য দিয়ে। কোল বিদ্রোহ, ভীল বিদ্রোহ, খেরোয়াল বিদ্রোহ, চুয়াড় বিদ্রোহ, সাঁওতাল বিদ্রোহ, মুন্ডা বিদ্রোহ তার জ্বলন্ত প্রমাণ। স্বাধীনতার ভারতবর্ষে আদিবাসীদের উন্নয়নের জন্য সাংবিধানিকভাবে বিশেষ বিধি ব্যবস্থা গৃহীত হয়। কিন্তু অত্যন্ত দুর্ভাগ্যের বিষয়, উন্নয়নের ধারা থেকে আদিবাসীরা চির বঞ্চিতই রয়ে গেছে। আজ স্বাধীনতার সুবর্ণজয়ন্তী বর্ষ অর্থাৎ ৭৫ বৎসর পূর্তি হয়ে গেলেও আদিবাসীরা যে তিমিরে ছিল আজও তারা সেখানেই দাঁড়িয়ে আছে। স্বভাবতই প্রশ্ন জাগে আদিবাসীদের উন্নয়নের সমস্যা কোথায়? এর কারণই বা কী? এ প্রশ্নের উত্তর অনুসন্ধান করলে বেশ কয়েকটি বিষয় আমাদের সামনে প্রতীয়মান হয়। আমাদের যেতে হবে সেই বিষয় ও সমস্যার গভীরে।

1) **জাতিসত্তার অস্তিত্বের সংকট**: অধ্যাপক সমীর কুমার দাস তার “Tribal politics in Contemporary India” প্রবন্ধে উল্লেখ করেছেন বর্তমানে ভারতবর্ষে আদিবাসীদের একটি অন্যতম প্রধান সমস্যা হল অস্তিত্বের সংকট। বস্তুতপক্ষে সরকারের নগরায়ণ শিল্পায়নের উদ্যোগের ফলে যোগাযোগ ব্যবস্থার অভূতপূর্ব উন্নয়ন সংগঠিত হয়েছে। আদিবাসী অধ্যুষিত এলাকায় শিল্পভিত্তিক শহর, নগর গড়ে ওঠায়, জনসংখ্যার ব্যাপক সমৃদ্ধি ঘটেছে। ফলত ব্যাপক অভিবাসন (Immigration) এবং প্রবাসন (Emigration) হওয়ার ফলে আদিবাসী সম্প্রদায় তাদের চিরাচরিত ঐতিহ্য ও পরম্পরা হারিয়ে অস্তিত্বের সংকটের সম্মুখীন হয়েছে। সরকারি উদ্যোগে আদিবাসী সম্প্রদায়কে মূল স্রোতে আনতে চায়। আর্থ সামাজিক জীবনযাত্রার উন্নয়ন চায়। কিন্তু আদিবাসী সম্প্রদায়ের মানুষজন কি চায়? তা সরকার বাহাদুর কখনোই বিবেচনা করেনি। ফলে আধুনিক উন্নয়নমুখী বহু সরকারি প্রকল্পই আদিবাসীদের কাছে

গ্রহণযোগ্য বলে বিবেচিত হয়নি।

2) **অর্থনৈতিক সমস্যা** : আদিবাসী সম্প্রদায়ের অন্যতম গুরুত্বপূর্ণ সমস্যা হল অর্থনৈতিক সমস্যা। আর্থিকভাবে অনগ্রসরতা এদের স্বাভাবিক এবং সহজাত বৈশিষ্ট্য। কেন্দ্রীয় সরকার গ্রাম উন্নয়ন ও সমাজ কল্যাণ দপ্তরের প্রতিবেদন ২০১৮ অনুসারে, ৭২ শতাংশ আদিবাসী দারিদ্র সীমার নিচে অবস্থান করে। বস্তুতপক্ষে, কৃষিভিত্তিক অর্থনীতিকে কেন্দ্র করেই আদিবাসীদের জীবন জীবিকা নির্বাহিত হয়। প্রসঙ্গত উল্লেখ করা যায় আদিবাসীরা প্রধানত অরণ্য এবং পার্বত্য অঞ্চলেই অধিকাংশ বসবাস করে ফলতো উন্নত কৃষি জমির অভাব এবং জল সেচের সংকটের কারণে কৃষি থেকে পর্যাপ্ত অর্থ উপার্জনে তারা ব্যর্থ হয়। এ কারণেই অধিকাংশ আদিবাসী স্বপরিবারে নামাল খাটতে অর্থাৎ রুজি রোজগারের আশায় গ্রাম ছেড়ে শহর মুখী হতে বাধ্য হয়। আদিবাসীদের আর্থিক উন্নয়নের জন্য কেন্দ্র ও রাজ্য সরকারের বিভিন্ন কর্মসূচি ও প্রকল্প গৃহীত হয়েছে কিন্তু তাকে বলমাত্র খাতায়-কলমেই সীমাবদ্ধ। বাস্তব ক্ষেত্রে এই প্রকল্পগুলির ৩০ শতাংশ আদিবাসীদের কাছে পৌঁছয় না। সবচেয়ে দুর্ভাগ্য ভারতীয় সংবিধানের ২৭৫ নম্বর ধারায় আদিবাসী উন্নয়নের জন্য প্রকল্প ভিত্তিক যে কেন্দ্রীয় অনুদানের কথা উল্লেখ রয়েছে। সেই টাকাও আদিবাসীদের খাতে সম্পূর্ণ ব্যয়িত হয় না। উদাহরণ হিসেবে পশ্চিমবঙ্গের আদিবাসী উন্নয়ন মন্ত্রকের টাকায় সমস্ত ছাত্রীদের জন্য সবুজ সাথী প্রকল্পের মাধ্যমে সাইকেল বিতরণ করা হয়। সব থেকে হাস্যকর বিষয়, সরকারি পক্ষ থেকে আদিবাসীদের ধামসা মাদল প্রদান, ল্যাম্পস গুলিতে সাংস্কৃতিক অনুষ্ঠান, আদিবাসী নাটক প্রতিযোগিতা, জঙ্গলমহল উৎসব করে আদিবাসীদের কি অর্থনৈতিক উন্নয়ন হবে তা বোধহয় ভগবানই জানেন।

3) **ভাষা সংস্কৃতির সংকট**: আদিবাসী গোষ্ঠীর নিজস্ব স্বতন্ত্র ভাষা ও সংস্কৃতি বর্তমান। যে ভাষা সংস্কৃতিকে ভিত্তি করে আদিবাসীরা তাদের হাজার বছরের ইতিহাস ও ঐতিহ্যকে সংরক্ষণ করে আসছে। কিন্তু এই সমস্ত ভাষা সংস্কৃতিকে সংরক্ষণ ও উন্নয়নের বিশেষ কোনো উদ্যোগ ও প্রচেষ্টা সরকারের পক্ষ থেকে গ্রহণ করা হয়নি। উদাহরণ হিসাবে বলা যায় সাঁওতালি ভাষা ২০০৩ সালের ২২ ডিসেম্বর অষ্টম তপশিলভুক্ত হলেও তার প্রয়োগ ও ব্যবহার আজও সীমিত হাতে গোনা। কয়েকটি স্কুল, কলেজ এবং ইউনিভার্সিটি গড়ে উঠলেও তার পর্যাপ্ত পরিকাঠামো এবং প্রয়োজনীয় সংখ্যক শিক্ষকের যথেষ্ট অভাব পরিলক্ষিত হয়। পশ্চিমবঙ্গে কেবলমাত্র লালগড় সরকারি

কলেজ বাঁকুড়া ইউনিভার্সিটি এবং অতি সম্প্রতি মুর্শিদাবাদ ইউনিভার্সিটির পঠন পাঠন চলছে। সাঁওতালি একাডেমি প্রায় অথর্ব। সর্বোপরি আদিবাসী উন্নয়ন পর্যদ এবং মন্ত্রকেরও এ বিষয়ে বিশেষ কোনো হেল-দোল চোখে পড়ে না।

4) **রাজনৈতিক উপেক্ষা ও পক্ষপাতিত্ব** : জাতিগত কারণে আদিবাসী সম্প্রদায় সহজ-সরল এবং অনাড়ম্বর জীবনযাত্রায় অভ্যস্ত। রাজনৈতিক জটিল কর্মকাণ্ডে এদের অংশগ্রহণ নির্বাচন ব্যতীত দেখা যায় না। বৃহত্তর রাজনৈতিক দলগুলি আদিবাসীদের কেবলমাত্র ভোট ব্যাংক হিসেবেই প্রয়োগ করে আসছে। আদিবাসীদের রাজনৈতিক নেতৃত্বের পর্যায়ে উন্নীতকরণের কোন পদক্ষেপ গ্রহণ করেনি। রাজনৈতিক ক্ষমতায়ন আদিবাসীদের হাতে কখনোই আসেনি। ভারতবর্ষের কেন্দ্রীয় কেবিনেট সভা তো দূর অস্ত কোন রাজ্য কেবিনেটের একজন মন্ত্রীও আদিবাসী নন। অবশ্য বর্তমান ভারতবর্ষের সাংবিধানিক প্রধান অর্থাৎ রাষ্ট্রপতি একজন আদিবাসী মহিলা। তবে এক্ষেত্রেও রাজনৈতিক সমীকরণকে সুকৌশলে প্রয়োগ করা হয়েছে। নির্বাচনে জয়লাভকে সুনিশ্চিত করার জন্যই আদিবাসী সেন্টিমেন্টকে কাজে লাগিয়ে নবীন পট্টনায়ক, হেমন্ত সরেন, মায়াবতী এবং শিবসেনার সমর্থন আদায়ে সক্ষম হয়েছে।

5) **সামাজিক বৈষম্য ও বঞ্চনা** : সাংবিধানিকভাবে সাম্য সমান অধিকার এবং সমমর্যাদার মহান বাণী উল্লেখিত হলেও কার্যক্ষেত্রে আদিবাসী সম্প্রদায় আজও সামাজিক ক্ষেত্রে নিচু জাতি হিসেবেই বিবেচিত হয়েছে। উত্তর প্রদেশ, মধ্যপ্রদেশ, মহারাষ্ট্র বিভিন্ন রাজ্যে জাতিগত বিদ্বেষ ও হিংসাত্মক ঘটনা চোখে আঙুল দিয়ে দেখিয়ে দেয়, ভারতবর্ষ থেকে আজও বর্ণবাদ ও জাতিবিদ্বেষের অবসান ঘটেনি। দলিত নিগ্রহ, ধর্ষণ মন্দিরে প্রবেশে বাধা এবং হত্যার মতো পাশবিক ঘটনাও অহরহ ঘটে চলেছে। অতি সম্প্রতি সম্মানীয় আদিবাসী রাষ্ট্রপতি দ্রৌপদী নিয়ে কুরুচিকর মন্তব্য (সৌগত বসু, তেজস্বিনী যাদব, অখিল গিরি, অধীর চৌধুরী) আদিবাসীদের প্রতি সামাজিক বৈষম্য ও বঞ্চনা কেই প্রমাণিত করে।

6) **স্বায়ত্তশাসনের অস্বীকৃতি** : “সুশান কখনোই স্বায়ত্তশাসনের বিকল্প হতে পারে না।” বর্তমান ভারতবর্ষে আদিবাসী উন্নয়নের অন্যতম প্রধান প্রতিবন্ধক হলো স্বশাসনের অস্বীকৃতি। আদিবাসী সম্প্রদায় চিরকালই স্বধীনতার পূজারী গোলামী তাদের না পসন্দ। স্বশাসনের স্বীকৃতি দিয়ে পঞ্চম তপশীল, ষষ্ঠ তপশীল পেশা অ্যাক্ট এবং অরণ্যের অধিকার আইন 2006 কার্যকরী করা হয়েছে। ষষ্ঠ তপশীল এলাকায় অটোনমাস

কাউন্সিল গঠন এবং পঞ্চম তপশিলি এলাকায় পেশা কানুনকে প্রয়োগের মাধ্যমে আদিবাসীদের স্বশাসনের অধিকারকে মান্যতা দেওয়া হয়েছে। এমনকি অরণ্যের অধিকার আইন 2006 এর মাধ্যমে গ্রাম সভা গঠন এবং প্রশাসনের ভাগীদারিত্ব দেওয়া হয়েছে।

কিন্তু অত্যন্ত দুর্ভাগ্যের বিষয় কেন্দ্র, রাজ্য এমনকি স্থানীয় প্রশাসনও আদিবাসীদের এই স্বশাসনের অধিকারকে কিভাবে খর্ব করা যায় তার অপচেষ্টা চালিয়ে যাচ্ছে। এ প্রশ্নের উত্তর আজও অজানা, দীর্ঘ ১৬ বছরেও কেন আজ ২০০৬ বানাধিকার আইনকে কার্যকরী করা হলো না? কেন পশ্চিমবঙ্গে আজ পর্যন্ত একটিও গ্রাম সভা গঠিত হলো না? স্বশাসন ভিন্ন উন্নয়ন কিভাবে সম্ভব?

7) **জল জঙ্গল জমিনের অধিকার**: অরণ্যের গহন গভীর নিভুতে আদিবাসী সমাজ ও সভ্যতার উন্মেষ ও বিকাশ সংগঠিত হয়েছিল। আজও অধিকাংশ আদিবাসী জঙ্গলেই বসতি গড়ে বসবাস করছে। জল, জঙ্গল, জমিনের সঙ্গে আদিবাসীদের সম্পর্ক অতি নিবিড় ও আত্মিক। এরা প্রকৃতিরপূজারী এবং জঙ্গলকে মা বলে মান্য করে। কিন্তু বনজ ও খনিজ সম্পদের লোভে ব্রিটিশ সরকার প্রথম বনদপ্তর ও বন ও আইন প্রণয়ন করে। তার বিরুদ্ধে আন্দোলন ও সংগ্রাম সংগঠিত করেছিল আদিবাসী মানুষ। স্বাধীন ভারতে বনদপ্তর ও আদিবাসী মানুষের সখ্যতা গড়ে ওঠেনি, জঙ্গলের উপর নির্ভরশীল আদিবাসী মানুষকে বিভিন্নভাবে হেনস্থা করায় যেন বনদপ্তরের মুখ্য কার্যে পরিণত হয়েছে। ২০০৬ সালে আদিবাসীদের বনাধিকারকে স্বীকৃতি দেওয়ার উদ্দেশ্যে প্রণীত হয় FRA 2006, যেখানে গ্রাম সভা গঠন ও বনাধিকার কমিটির মাধ্যমে বন-ভূমির পাট্টা প্রদান, পারিবারিক অধিকারের সঙ্গে সমষ্টিগত অধিকারকে প্রতিষ্ঠার কথা বলা হয়েছে। এমনকি যে কোন উন্নয়নমূলক প্রকল্প, কল-কারখানা বা খনি নির্মাণের ক্ষেত্রেও গ্রাম সভার সম্মতিতে বাধ্যতামূলক করা হয়েছে।

কিন্তু বাস্তবিক ক্ষেত্রে, বনাধিকার ২০০৬ অধীননিয়ম “The Scheduled Tribes and Other Traditional Forest Dwellers (Recognition of Forest Rights) Act' 2006” আজও ভারতবর্ষে কোথাও পূর্ণাঙ্গ রূপে প্রয়োগ হয়নি। ষষ্ঠ তপশীল এলাকায় Autonomous Council এবং পঞ্চম তপশীল এলাকায় PESA 1986 Act কার্যকরী হলেও অন্যান্য রাজ্যে বনদপ্তর গ্রাম সভার পরিবর্তে FPC এবং JMFC এর সহায়তায় বন এলাকাকে নিয়ন্ত্রণ ও পরিচালনা করছে। বনাঞ্চলে বিভিন্ন প্রকল্প,

খনি, কলকারখানা নির্মাণের ক্ষেত্রেও গ্রাম সভার সম্মতিক্রমে উপেক্ষা করা হয়েছে। পশ্চিমবঙ্গের দেউচা পাঁচামিতে খোলা মুখ কয়লা খনি এবং পুরুলিয়ার অযোধ্যা পাহাড়, ঠুর্গা পাম্প স্টোরাজ প্রজেক্ট নির্মাণে গ্রাম সভাকে মান্যতা না দিয়ে জোর করে প্রকল্প তৈরীর প্রচেষ্টা, সরকার ও আদিবাসী সংঘাতকে অনিবার্য করে তুলেছে।

৪) **ব্যাপক উচ্ছেদ ও পুনর্বাসনে বঞ্চনা** : আজ পর্যন্ত ভারতবর্ষের যত উন্নয়ন হয়েছে তা আদিবাসীদের চোখের জল ও রক্তের বিনিময়ে হয়েছে। উন্নয়ন এবং আদিবাসী বঞ্চনা এ যেন একই মুদ্রার এপিঠ আর ওপিঠ। স্বাধীনতার পরবর্তী পর্যায়ে জহরলাল নেহেরুর প্রধানমন্ত্রিত্বে বহুমুখী নদী কেন্দ্রিক প্রকল্প গৃহীত হয়। শিল্পায়ন, নগরায়ন উন্নয়ন এই শ্লোগানের মধ্য দিয়ে পঞ্চবার্ষিকী পরিকল্পনার সূচনা হয়। নদীবাঁধ ও ড্যাম তৈরির কর্মসূচী গৃহীত হয়। ভাকরা নাঙ্গাল, হিরাকুঁদ পাঞ্চেত নদী বাঁধ ও ড্যাম নির্মাণ কাজ শুরু হয়। তারই সঙ্গে শুরু হয় আদিবাসী উচ্ছেদ ও পুনর্বাসনের নামে প্রহসন।

মহানদীর উপরে হিরাকুঁদ বাঁধ প্রায় ৫৫ কিলোমিটার অর্থাৎ ৩৪ মাইল জলাধার নির্মাণ করা হয় ১২ এপ্রিল ১৯৪৮ সালে কংক্রিটের প্রথম ব্যাচ স্থাপন করে বলেন, “আধুনিক ভারতের মন্দির নির্মাণের কাজ শুরু হল” জমিহারা উদ্বাস্তু কৃষকের প্রশ্নের জবাবে তিনি বলেছিলেন, If you suffer it will be for nation. ৪২০০০ হেক্টর কৃষি জমি ডুবে যায়। ২৪০ টি গ্রাম ধবংস হয়। প্রায় ২ হাজার পরিবার বাস্তুহারা হয়। সার্বিকভাবে এর ফলে প্রায় ১.৫০ লক্ষ মানুষ ক্ষতিগ্রস্ত হয়েছিল যার মধ্যে প্রায় ৭৬ শতাংশ ছিল আদিবাসী সম্প্রদায়। শুধুমাত্র হিরাপুর নয়, সর্দার সরোবর, পাঞ্চেত ড্যাম, ডেম মাইথন, চিত্তরঞ্জন লোকোমোটিভ, বোকারো জামশেদপুর প্রায় সমস্ত উন্নয়নে আদিবাসী উচ্ছেদের মধ্য দিয়ে গড়ে ওঠে।

২০০৮ সালের Center for Science & Environment (CER) 2008 এর রিপোর্ট অনুসারে স্বাধীনতার পরবর্তী পর্যায়ে প্রায় ৩.৫০ কোটি মানুষ উচ্ছেদ হয়েছে। এর মধ্যে ২.৬২ কোটি মানুষ হলো আদিবাসী। অনুরূপভাবে রাষ্ট্রীয় খনি নিয়ন্ত্রণ কমিটির প্রতিবেদন ২০১৩ অনুসারে স্বাধীনতার পর যত জমি অধিগ্রহণ হয়েছে তার ৭৯ শতাংশ জমি আদিবাসীদের। রাষ্ট্রীয় খনি নিয়ন্ত্রণ কমিটির প্রতিবেদন ২০১৩ অনুসারে স্বাধীনতার পর যত জমি অধিগ্রহণ হয়েছে তার ৭৯ শতাংশ আদিবাসীদের জমি।

সবচেয়ে দুঃখজনক বিষয় হলো, জমি অধিগ্রহণের সময়ে যে ক্ষতিপূরণ ও পুনর্বাসনের আইন রয়েছে তা আদৌ অনুসরণ করা হয়নি। Land acquisition Act

এবং The Right to Fair Compensation & Transparency in Land Acquisition, Rehabilitation & Re-settlement Act, ২০১৩ অনুসারে যে পুনর্বাসন এবং ক্ষতিপূরণের কথা বলা হয়েছে তার বাস্তবায়ন আদৌ হয়নি। আর এ কারণেই সরকারি উন্নয়নমূলক প্রকল্পের বিরোধিতায় আদিবাসী মানুষ আজ সরব হয়েছে। তা দেউচাপাচামে খোলা মুখ কয়লা খনি হোক, আর পুরুলিয়ার অযোধ্যা পাহাড়ে চূরগা পাম্প সেটারেজ প্রজেক্টই হোক, আদিবাসীরা বিরোধিতা করবেই এটাই স্বাভাবিক।

9) **Tribal Customary Law** এবং স্বতন্ত্র আইনবিধির উপেক্ষা : আদিবাসীদের নিজস্ব সোশ্যাল কাস্টমস রয়েছে যা হাজার বছর ধরে প্রবাহমান। এই প্রথা ও রীতিনীতি মেনেই আদিবাসীদের সমাজ জীবন পরিচালিত ও নিয়ন্ত্রিত হয়। জন্ম-মৃত্যু-বিবাহ, আচার-বিচার সবই নিজস্ব বিধি ব্যবস্থা অনুসারে সম্পাদিত হয়। পঞ্চম ও ষষ্ঠ তপশিল এলাকায় এই বিধি ও আইনের মান্যতা রয়েছে। স্পেশাল ম্যারেজ অ্যাক্ট এই প্রথাকে মেনেই প্রযুক্ত হয়েছে। কিন্তু সরকার বা প্রশাসন বারংবার আদিবাসীদের এই কাস্টমারী ল-কে উপেক্ষা ও খর্ব করতে উদ্যত হয়েছে। স্বভাবতই আদিবাসী সম্প্রদায়ের সঙ্গে প্রশাসনের বিরোধ বেঁধেছে। উদাহরণ হিসেবে বলা যায় সাঁওতাল সম্প্রদায়ের মাঝি পারগানা ব্যবস্থার মান্যতা দিতে সরকার নারাজ, কিন্তু সাঁওতাল সম্প্রদায়ের মানুষ এই ব্যবস্থাকে আন্তরিকভাবে মেনে চলে।

10) **নকশালবাদ ও মাওবাদী প্রভাব** : আদিবাসী সম্প্রদায়ের মানুষ উপলব্ধি করেছে ব্রিটিশ শাসনকালে যেভাবে তাদের বধনা করা হয়েছে, স্বাধীন ভারতে তা কোন অংশে কম নয়। বিশেষত জল জঙ্গল জমিন থেকে উৎখাত, দারিদ্রতা, অনগ্রসরতা, অনুন্নয়ন, রাজনৈতিক উৎপীড়ন, জাতি বিদ্বেষ মনোভাব, কোন প্রকারের শোষণ অত্যাচার তাদের বিরুদ্ধে সংগঠিত হয়নি? আজও যে কোনো রাজ্যে সব থেকে অনুন্নত হলো আদিবাসী অধ্যুষিত এলাকা। কৃষি, সেচ, সমবায়, শিক্ষা, স্বাস্থ্য, চিকিৎসা সবদিক থেকে পিছিয়ে রয়েছে আদিবাসী সম্প্রদায়ের মানুষ। কালাহান্ডি থেকে আমলাশোল অনাহারের মৃত্যু মিছিল সামিল আদিবাসী সম্প্রদায়ের মানুষ। আর এই সুযোগই গ্রহণ করেছে নকশালবাদী এবং মাওবাদী নেতৃত্বরা। তেভাঙ্গা আন্দোলন, খাদ্য আন্দোলন, নকশালবাড়ি আন্দোলন আর সাম্প্রতিককালের লালগড় বাস্তার সুকুমা-তে আন্দোলনের মদত দিচ্ছে মাওবাদীরা।

11) **সরকারি উদাসীনতা ও উপেক্ষা** : সমগ্র জনসাধারণের সার্বিক উন্নয়ন এবং কল্যাণের দায়িত্ব হল রাষ্ট্রের। রাষ্ট্র বিভিন্ন আইন প্রণয়ন এবং প্রকল্প গ্রহণের মাধ্যমে জনসাধারণের উন্নয়নে ব্রতী হয়। কিন্তু আদিবাসী উন্নয়নের ক্ষেত্রে রাষ্ট্র অঙ্কুতভাবে নীরবতা পালন করে চলেছে। আদিবাসী উন্নয়নের বিভিন্ন সাংবিধানিক এবং পার্লামেন্ট পর্যন্ত আইন গুলিকে বাস্তবায়নের কোন উদ্যোগই, কেন্দ্র অথবা রাজ্য সরকারের পক্ষ থেকে বিশেষ একটা দেখা যায় না। CNT Act, SPT Act, PESA Act, FRA2006, সব খাতায় কলামে পড়ে আছে। Ministry of Tribal affairs, National Commissioner for Schedule Tribe, Backward Classes Welfare Department, Tribal Advisory Council সব যেন দায়সারা দায়িত্ব পালন করছে। অথচ আদিবাসীরা যখন, জল জঙ্গল জমিনের অধিকার দাবি করছে, আন্দোলন প্রতিরোধ করছে। তখন রাষ্ট্রযন্ত্র Unlawful Activities Prevention Act (UAPA), Operation Green Hunt, Central-State Special Force প্রয়োগ করছে। স্বভাবতই আদিবাসী ও সরকার পরস্পরকে শত্রুতে পরিণত হচ্ছে। লালগড়, বাস্তার, সুকুমা তারই স্বাভাবিক পরিণতি।

সমাধানের সম্ভাবনা

আদিবাসী উন্নয়ন ও সমস্যার গভীরতা উপলব্ধি করে সম্ভবত মনে প্রশ্ন জাগে তাহলে এর সমাধানের উপায় বাকি? আদিবাসীদের কি এভাবেই চিরকাল উন্নয়ন বিমুখ থাকবে? এক্ষেত্রে মনে রাখা দরকার আদিবাসী উন্নয়নের সমস্যা কেবলমাত্র বিশেষ কোনো রাজ্য বা আঞ্চলিক সমস্যা নয়, এটি একটি জাতীয় সমস্যা। “সবাকা সাথে সবকা বিকাশ” এই আশু বাক্যটিকে স্মরণে রেখে আদিবাসী উন্নয়নকে গুরুত্ব সহকারে বিবেচনা করা উচিত। বিভিন্ন জনসমীক্ষার নিরিখে এ কথা বলা যায় সরকারি উদ্যোগ এবং আদিবাসী জনগণের চাহিদা এদের মধ্যে কোথায় যেন ভারসাম্যের অভাব রয়েছে। এইগুলি কি বিশেষভাবে নজর দেওয়া প্রয়োজন।

আদিবাসী উন্নয়নকে সুনিশ্চিত করণের ক্ষেত্রে কতগুলি বিষয়কে বিশেষভাবে গুরুত্ব দেওয়া আবশ্যিক বলে বিবেচনা করা হয়। এগুলি হল—

1) **আর্থিক পরিকল্পনা ও সহায়তা বৃদ্ধি** : দারিদ্রতা এবং আর্থিক অনগ্রসরতা আদিবাসী সম্প্রদায়ের উন্নয়নের ক্ষেত্রে সর্বাপেক্ষা বৃহৎ প্রতিবন্ধকতা। সুতরাং সরকারকে এ

বিষয়ে ইতিবাচক এবং সক্রিয় উদ্যোগ ও পরিকল্পনা গ্রহণ করতে হবে। জাতীয় বাজেটের নির্দিষ্ট পরিমাণ অর্থ আদিবাসী উন্নয়ন খাতে বরাদ্দ করতে হবে। তারই সঙ্গে যে সমস্ত আর্থিক উন্নয়নমূলক প্রকল্পগুলি রয়েছে সেগুলিকে যথাযথভাবে বাস্তবায়ন করতে হবে। Central Government এর Tribal Sub-Plan (TSP) এবং Development Action Plan for STS অর্থ বরাদ্দ বৃদ্ধি, 75 টি Particularly Vulnerable Tribal Groups কে বিশেষ সহায়তা। এছাড়া রাজ্য সরকার গুলিকেও উন্নয়নমূলক প্রকল্পের বাস্তবায়ন করতে হবে। উদাহরণ হিসেবে, পশ্চিমবঙ্গে শিক্ষাশ্রী, সবুজ সাথী, জয় জোহার, Ambedkar Meedha Puraskar, Skill Development Program for ST Students প্রভৃতি প্রকল্পের সাথে বিভিন্ন LAMPs, Self Help Group এর মাধ্যমে ক্ষুদ্র কুটির শিল্প, হস্ত শিল্প, ফার্ম বিকাশে সহায়তা করতে হবে। মনে রাখতে হবে, আর্থিক স্বনির্ভরতা এবং উন্নয়নই পারে আদিবাসীদের মূলক্ষেত্রে ফিরিয়ে আনতে।

2) **মাতৃভাষার মাধ্যমে শিক্ষার সম্প্রসার** : শিক্ষা আনে চেতনা এ কথা সর্বজনবিদিত। ভাষাগত প্রতিবন্ধকতার কারণেই আদিবাসী সম্প্রদায়ের মধ্যে শিক্ষার প্রসারের হার কম। বস্তুতপক্ষে আদিবাসী ছাত্র-ছাত্রীদের স্কুল ছুটের অন্যতম প্রধান কারণ হলো ভাষাগত সমস্যা। এ কারণে আদিবাসী অধ্যুষিত এলাকায় অঙ্গনওয়াড়ি কেন্দ্র থেকে শুরু করে বিশ্ববিদ্যালয়ের স্তর পর্যন্ত নিজস্ব মাতৃভাষায় শিক্ষার পরিকল্পনা গ্রহণ করতে হবে। শুধুমাত্র শিক্ষার মাধ্যম হিসেবে মাতৃভাষাকে গুরুত্ব প্রদান নয়, তারই পাশাপাশি সরকারি পরিকল্পনা এবং জনসচেতনামূলক প্রচার মাতৃভাষার মাধ্যমে প্রকাশ ও প্রচারের ব্যবস্থা করতে হবে। আদিবাসী অধ্যুষিত গ্রামীণ এলাকায় পঞ্চায়েতি পরিকল্পনা, সরকারি প্রকল্প, নাগরিকের অধিকার এবং কর্তব্য সম্পর্কে সচেতনতার প্রসার একান্তভাবেই প্রয়োজন। ফলে আদিবাসী সম্প্রদায়ের মানুষ যেমন তাদের অধিকার সম্পর্কে সচেতন হবেন, তেমনি সরকারি উদ্যোগ এবং প্রচেষ্টা সম্পর্কেও ওয়াকিবহাল হবেন।

3) **রাজনৈতিক ক্ষমতায়ন** : আদিবাসীদের রাজনৈতিক ক্ষমতায়নের বিষয়টিকে গুরুত্ব দেওয়া প্রয়োজন। সরকারি ক্ষমতায় অধিষ্ঠিত রাজনৈতিক দলগুলি যদি গুরুত্বপূর্ণ মন্ত্রকের দায়িত্ব আদিবাসীদের অর্পণ করে, তবে আদিবাসী উন্নয়নের বিষয়টি যথেষ্ট গুরুত্ব পাবে। এছাড়া বিভিন্ন কমিটি এবং উন্নয়নমূলক পরিষদের আদিবাসী বুদ্ধিজীবীদের স্থান দিলে, আদিবাসী বিষয়ক পরিকল্পনা গ্রহণ এবং তার বাস্তব রূপায়ণ সহজতর হবে। আদিবাসীরা শুধুমাত্র ভোট ব্যাঙ্ক নয়, রাজনৈতিক প্রক্রিয়ায় গুরুত্বপূর্ণ অংশ,

একথা রাজনৈতিক নেতৃত্বদের স্মরণ রাখা প্রয়োজন।

4) **স্বশাসনের স্বীকৃতি** : আদিবাসী উন্নয়ন ও সুশাসনের লক্ষ্যে শুধু স্বায়ত্তশাসন নয় স্বশাসনের স্বীকৃতির প্রয়োজন পঞ্চম তপশীলে PESA কানুন, ষষ্ঠ তপশীলে Autonomous Council, বানাধিকার আইন ২০০৬ অনুসারে গ্রাম সভাকে মান্যতা প্রদান এবং Tribal Advisory Council এর হাতে সংবিধান অনুসারে ক্ষমতা প্রদান এবং কেন্দ্র ও রাজ্য সরকারের অবাঞ্ছিত হস্তক্ষেপ বন্ধ করতে হবে। ট্রাইবেল কাস্টমারী ল অনুসারে আদিবাসীদের নিজস্ব মাঝি পরগনা সিস্টেমকে আইনগত স্বীকৃতি দিতে হবে। আদিবাসী উন্নয়ন মন্ত্রক এবং অনগ্রসর কল্যাণ মন্ত্রকে স্বশাসনের মনিটরিং বডি হিসেবে দায়িত্বভার গ্রহণ করতে হবে।

5) **উচ্ছেদ নয়, উন্নয়ন চাই** : উন্নয়নের দোহাই দিয়ে ব্যাপক সংখ্যক আদিবাসীদের বাস্তুজমি থেকে উচ্ছেদ করা হয়েছে, যার পরিণতিতে যে কোন সরকারি প্রকল্পই আজ আদিবাসীদের কাছে আতঙ্কের কারণ হয়ে উঠেছে। এক্ষেত্রে সরকারি উন্নয়ন মূলক পরিকল্পনা রূপায়ণে যেন আর আদিবাসীদের উচ্ছেদ না হয়, এ বিষয়ে সরকারকে সজাগ দৃষ্টি রাখতে হবে।

Sustainable development কে মাথায় রেখে পরিবেশগত সুস্থিতি বজায় রেখে আগামী দিনের সুস্থ পৃথিবীর লক্ষ্যে অরণ্য প্রকৃতিকে ধবংস করে আর কোন পরিকল্পনা নয়। আওয়াজ উঠুক, উচ্ছেদ নয় ধবংস নয়, উন্নয়ন চাই।

6) **রাষ্ট্রের ইতিবাচক ভূমিকার সম্প্রসারণ** : আদিবাসী উন্নয়নের প্রতিবন্ধকতাকে প্রতিরোধের জন্য রাষ্ট্রকে আরো বেশি সংবেদনশীল হতে হবে। আদিবাসীদের দাবী দাওয়াকে বিচার-বিশ্লেষণ এবং ন্যায় সঙ্গত অধিকার কে স্বীকৃতি দিতে হবে। ছত্রিশগড়, ঝাড়খন্ড, অন্ধ্রপ্রদেশ, তেলেঙ্গানা, পশ্চিমবঙ্গ প্রভৃতি রাজ্যে আদিবাসী ছাত্র-যুবরা কেন হত্যার তুলে নিচ্ছে তার কারণ অনুসন্ধান ও সমাধানে প্রচেষ্টা করতে হবে। স্বৈরতান্ত্রিক আইন প্রয়োগ না করে, আলাপ-আলোচনার মাধ্যমে শান্তিপূর্ণ পথের অনুসন্ধান করতে হবে।

7) **সাংবিধানিক আইন ও প্রতিষ্ঠানের প্রয়োগ এবং উদ্যোগ গ্রহণ** : ভারতীয় সংবিধানে আদিবাসীদের উন্নয়ন এবং অধিকার প্রতিষ্ঠার জন্য বিভিন্ন ধরনের আইন এবং সরকারি প্রতিষ্ঠান রয়েছে। এই আইনগুলির বাস্তব প্রয়োগ এবং অধিকার সংরক্ষণে প্রতিষ্ঠানগুলিকে আরো বেশি উদ্যোগ গ্রহণ করতে হবে। উদাহরণ হিসেবে

বলা যায় Chhotonagpur Tenancy Act, Santal Pargana Tenancy Act, Prevention of SC ST Atrocities Act, Land Acquisition Act, Land acquisition Act , এবং The Right of Fair Compensation & Transparency in Land Acquisition, Rehabilitation & Re-settlement Act, প্রভৃতি আইনগুলির যথার্থ প্রয়োগ করতে হবে। তারই সঙ্গে যে সকল সাংবিধানিক সংস্থা এবং সরকারি আদিবাসী উন্নয়ন দপ্তর ও মন্ত্রক রয়েছে, যেমন—Ministry of Tribal Affairs, National Commissioner of Schedule Tribe, Backward Classes Welfare Department, Tribal Advisory Council, প্রভৃতি দপ্তরকেও আরো সজাগ ও কর্মমুখী হতে হবে।

জাতীয় ঐক্য ও সংহতি উঠুক গড়ে : আদিবাসী মানুষদের “মানুষের মতো বাঁচার অধিকার” স্বীকৃতির দাবিতে ১৯৮২ সালের ৯ আগস্ট সম্মিলিত জাতিপুঞ্জের সাধারণ সভায় বিশেষ অধিবেশন বসে। যার পরিপ্রেক্ষিতে ১৯৯৪ সালের ২৩ ডিসেম্বর সম্মিলিত জাতিপুঞ্জ 9th আগস্টকে বিশ্ব আদিবাসী দিবস (International Day of the World's Indigenous Peoples) হিসেবে ঘোষণা করে। বিশ্বব্যাপী আদিবাসীদের উন্নয়ন ও অধিকার প্রতিষ্ঠার উদ্দেশ্যে UNO 13th September, 2007 সালে Unite Nation's Declaration on the Rights of Indigenous Peoples (Regulation, A/res/61/295) ঘোষণা করে। মনে রাখতে হবে সমভাগীদারিত্ব এবং জন অংশগ্রহণ ব্যতীত গণতন্ত্র সফল হতে পারে না। ভারতীয় রাষ্ট্রের উন্নয়ন ও গণতন্ত্রের সাফল্যের জন্য চাই সমস্ত জাতি ও সম্প্রদায়ের উন্নয়ন। আদিবাসী সম্প্রদায়কে বাদ দিয়ে এ উন্নয়ন সম্ভব নয়। সরকারী উদ্যোগ এবং সমবেত প্রচেষ্টাই পারবে আদিবাসীদের মূলস্রোতে উত্তরণ ঘটাতে। আসুন আগামী দিনে ভারতবর্ষের জাতীয় ঐক্য ও সংহতিকে অটুট রাখতে আদিবাসী জনগোষ্ঠীর উন্নয়ন যজ্ঞে আমরাও সামিল হই।

References

1. Abhi, Anvita, Languages of Tribal and Indigenous Peoples of India: The Ethnic Space: v. 10 (MLBD Series in Linguistics). (July 1997). ISBN-13:978-8120813748.
2. Hembram. P. (2010). সাঁওতালী ভাষা চর্চা ও বিকাশের সমাজতন্ত্র, বাণী প্রকাশক : কলকাতা।

3. Ganguly. G & Mounuddin. S.A.F. (2010). সমকালীন সমাজতত্ত্ব, বাণী প্রকাশক : কোলকাতা।
4. Roy, A. My Seditious Heart, collected non-fiction, Penguin Random House, 2019.
5. Sriratana, Verita, "Literature and the Construction of Identity in Alistair MacLeod's No Great Mischief." In Thoughts: Journal of English Department, Chulalongkom University, 2008.
6. Lahiri Barua, S. লাল-সবুজের ঝাড়খন্ড তখন আর এখন, Setu Prakashani, Kolkata, 2022.
7. Mukhopadhyay, M. (eds). উচ্ছেদের সাতকাহন (প্রথম পর্ব), Nagorik Mancha, 2011 .
8. Verma, R.C. Tribes Through The Ages. New Delhi: Publication Division, Ministry of Information and Braodcasting, Government of India, 2002.
9. Murmu, S. অরণ্য আদিবাসী সমাজ ও ভাবনা, Taurean Publications, Kolkata, 2022.
10. Datta Majumder. Nabendu. The Santal, A Study culture change, Anthropological Survey of India, Kolkata. (2009).
11. Alam, Dr. S. ভারতের আদিবাসী সমাজ নিজভূমে পরবাসী, Bani Prakash, Kolkata, 2020.
12. Khan, Eyasin, (eds.), জঙ্গলমহল সমাজ-সংস্কৃতি ও সাহিত্য, প্রগ্রেসিভ পাবলিশার্স, 2019.
13. Kajur, J.M. "Indigenous Peoples : Their Identity and struggle," In George Keerankeri, George & Srivastava, V.P. (eds.). Taking Text to Context, Delhi: VCT/ISPCK, 2011 pp. 208-233.
14. <http://en.wikipedia.org/wiki/Adivasi>, 'Adivasi' Wikipedia 15 December 2008.
15. Jana, A. আদিবাসী সংস্কৃতি আলোয়, (2020) গ্রামীণ লেখক সমবায় সমিতি লিঃ, বাঁকুড়া।
16. Baskey, D. পশ্চিমবঙ্গের আদিবাসী সমাজ (1987) দি বাসন্তী প্রেস, কলকাতা।

বৈদিককালে কৃষিব্যবস্থার স্বরূপ

ড. অপূর্ব গরাই

ভারতবর্ষ প্রাচীনকাল থেকেই কৃষি প্রধান দেশ। বিজ্ঞানের অগ্রগতি ও বিকাশ দ্রুতগতিতে হলেও খাদ্যাদি নির্মাণে এখনো সম্পূর্ণ বিশ্ব কৃষিনির্ভর। প্রাচীনকাল থেকে বর্তমান কালেও ভারতবর্ষে কৃষি বিষয়ে চিরাচরিত পদ্ধতিকেই অধিক মাত্রায় প্রয়োগ করা হয়। হরিৎ বিপ্লবের ফলে পাশ্চাত্য আধুনিকতার ছাপ ভারতীয় কৃষি মহলে প্রবেশ করলেও তার পরিধি যথেষ্টই সংকুচিত। প্রাচীন যে কৃষি পদ্ধতির প্রয়োগ বর্তমানে পরিলক্ষিত হয় তার অধিকাংশই বৈদিক কাল থেকে অনুকরণ করা হয়ে আসছে।

বেদ ভারতীয় সংস্কৃতি তথা জ্ঞানের আকর। বেদের প্রাচীন ভারতের জ্ঞান, বিজ্ঞান, চিকিৎসা, রাজনীতি, সমাজ ও দর্শন আদি সকলের বর্ণনা পাওয়া যায়। মনু বেদকে সকল বিদ্যার উৎস বলে বর্ণনা করেছেন— সর্বজ্ঞানময়ো হি সঃ।^১

যে কোনো সাহিত্য তৎকালীন সমাজের জীবন ও জীবিকার প্রতিচ্ছবি বহন করে। বেদ ভারতীয় সনাতন সভ্যতার প্রাচীন গ্রন্থ। সেখানেও প্রাচীন ভারতীয় জনজাতির মূল জীবিকা কৃষিকার্যের বর্ণনা অনেকাংশেই প্রাপ্ত হয়। যদিও আধ্যাত্মিকতা বা জ্ঞানের আধিক্য থাকলেও কিন্তু সেখানে জনসাধারণ বা তাদের জীবন জীবিকার বর্ণনাও খুব স্পষ্টভাবেই প্রতিফলিত হয়েছে।

যে কোনো প্রাণীকে বেঁচে থাকার জন্য প্রয়োজন হল অন্নের বা খাদ্যের। খাদ্যের উৎস হল কৃষিকাজ। কৃষির জন্য প্রয়োজন মাটি ও জলের (বৃষ্টির)। বেদে ভূমি অর্থাৎ মাটি এবং বৃষ্টির (পর্জন্য) প্রয়োজনীয়তা পরিলক্ষিত হয়। ফসল ফলানোর জন্য যেভাবে

জল ও জমির প্রয়োজন রয়েছে, তার গুরুত্ববৈদিক কালেও সমানভাবেই ছিল। তারা জানতেন যে প্রকৃতির উপাদান তাদের বাঁচিয়ে রাখার জন্য প্রয়োজন। তার জন্যই তারা প্রকৃতির পূজো করতেন, প্রাকৃতিক উপাদানগুলিকে দেবতারূপে বেদের মন্ত্রগুলিতে স্তুতি বা পূজা করেছেন। অথর্ববেদে কৃষির মূল দুই উপকরণকেই নমস্কার বা স্তুতি করা হয়েছে— ভূম্যো পর্জন্যপশ্চৈ নমোঃ স্তব্ধ বর্ষভেদসে।^২

অর্থাৎ কৃষিকাজের মহত্ব বৈদিক কালেও ছিল। পশুপানের সাথে সাথে কৃষির মহত্বও বেদের অনেক মন্ত্রে বর্ণিত হয়েছে। ঋকবেদের অক্ষসূক্তে জুয়ারীকে জুয়াদি দুষ্কর্ম ত্যাগ করে কৃষিকার্য করে সুখে জীবন যাপন করতে বলা হয়েছে— অক্ষৈর্মা দীব্যঃ কৃষিমিত্ কৃষস্ব।^৩

অর্থাৎ তৎকালীন সমাজে কৃষিকাজকে একটি সম্মানজনক তথা লাভজনক জীবিকা রূপে ধরা হতো। জুয়ার ন্যায় ঘণ্য কাজ ত্যাগ করে কৃষি করার বর্ণনা থেকে কৃষির মহত্ব তৎকালীন সমাজে কোন পর্যায়ে ছিল তারো একটি স্পষ্ট ধারণা হয়ে থাকে।

কৃষিকার্যের মুখ্য প্রয়োজনীয় বিষয় হল মাটি বা ভূমি। জমি নির্ণয় বা বিভাজন সঠিক হওয়া কৃষির জন্য অত্যন্ত আবশ্যিক। মাটির উর্বরতা বা অনুর্বরতার উপরই সম্পূর্ণ কৃষির ফলাফল নির্ভর করে। বৈদিক কালেও জমির বা ভূমির গুরুত্ব ছিল লক্ষ্য করার মতো। ভূমিকে মাতা হিসেবে বর্ণনা বেদের অনেক মন্ত্রেই প্রাপ্ত হয়। অথর্ববেদেই ভূমির গুরুত্ব বর্ণনা করতে গিয়ে ভূমিসূক্তে ভূমিকে মাতা ও নিজেদেরকে পুত্ররূপে বর্ণনা করা হয়েছে— মাতা ভূমিঃ পুত্রো অহং পৃথিব্যাঃ।^৪

তাছাড়া অথর্ববেদেই পাওয়া যায়— বিদ্যো হস্য মাতরং পৃথিবীং ভূরি বর্ষসম্।^৫ সেই ভূমিকে কৃষির জন্য যথাযথভাবে বিভক্ত বা বিভাজন করা খুবই গুরুত্বপূর্ণ ও প্রয়োজনীয়। ভূমির ব্যবহারিক দৃষ্টিতে বিভাজন অত্যাাবশ্যিক। বেদে ভূমিকে বিভিন্নভাবে বিভক্ত করলেও মুখ্য রূপে দুটি বিভাজন অধিক মাত্রায় লক্ষ্য করা যায়—

১. কৃষ্টপচ্য

২. অকৃষ্টপচ্য

অর্থাৎ কৃষিকার্যের মাধ্যমে উৎপাদিত শস্য বা অন্নকে কৃষ্টপচ্য এবং কৃষিকার্য ছাড়াই স্বয়ং বৃদ্ধিপ্রাপ্ত শস্য বা অন্নকে অকৃষ্টপচ্য বলে।

কৃষ্ণপচ্যাশ্চ মেকৃষ্ণপচ্যাশ্চ মে ।^৬

অথর্ববেদে কৃষি যোগ্য ভূমিকে কৃষ্য বলে ।^৭

ঋকবেদে আবার ভূমিকে তিন ভাগে বিভক্ত করা হয়েছে— আর্তনা, অল্পস্বতী এবং উর্বরা ।^৮

এদের ক্রমশ অনুর্বর উর্বর এবং অত্যধিক উপযোগী অর্থে প্রয়োগ করা হয়েছে ।

বৈদিক কালে অনুর্বর জমিকেই আর্তনা শব্দের দ্বারা উল্লেখ করা হয়েছে । শতপথ ব্রাহ্মণে এই ভূমিকেই অকৃষ্ণ বলা হয়েছে । অল্পস্বতী শব্দ উর্বর জমির দ্যোতক । একে কৃষ্ণ শব্দের দ্বারা শতপথব্রাহ্মণে উল্লেখ করা হয়েছে । এবং সর্বোত্তম কৃষিজমিকে উর্বরা বলা হয়েছে ।

বর্তমানের ন্যায় বৈদিক কালেও কৃষির গুরুত্ব ছিল অপরিসীম । বেদেও কৃষি বা কৃষিজমি সংক্রান্ত সমস্যা সমাধানের জন্য বিশেষজ্ঞের উল্লেখ পাওয়া যায় । ঋকবেদে এই কৃষি বিষয়ে পারদর্শী বিশেষজ্ঞ ব্যক্তিকেই কৃষিবিত্ বলে উল্লিখিত আছে । তৎকালে জমি মেপে যথাযথভাবে বিভাজন করে কৃষিকাজ করা হতো । বিভাজনের একটি নির্দিষ্ট রীতি বা নিয়ম ছিল । কৃষিবিত্-ই এই বিভাজন ও জমির মাপের কাজ পর্যবেক্ষণ করতেন । বৈদিক কালে জমি পরিমাপের জন্য ‘তেজন’-এর ব্যবহার করা হতো ।^৯

বৈদিক কৃষিতে গুরুত্বপূর্ণ ও ব্যবহারী উপকরণ রূপে হালের-ই উল্লেখ অধিকমাত্রায় প্রাপ্ত হয় । কৃষিকাজের প্রথম কাজই হল জমিকর্ষণ বা তৈরি করা । তার জন্য প্রয়োজন হালের । বর্তমানে অত্যাধুনিক প্রযুক্তির মাধ্যমে কর্ষণ কাজ করা হলেও অধিকাংশ ক্ষেত্রেই পশু ও হালের মাধ্যমেই কর্ষণ বা জমি তৈরি করা হয় । বৈদিক কালেও বলদ ও হাল এর মাধ্যমেই কৃষিকাজ করা হতো । ঋকবেদে প্রাপ্ত হয়—

উতোসমহ্যমিন্দুভিঃ ষড়যুক্তা অনুসোষিত্ গোভির্ববংন কৃষত্ ।^{১০}

ঋগ্বেদে কৃষির জন্য প্রার্থনাতেও লাঙ্গল বা হালের বর্ণনা রয়েছে— শুনং বাহাঃ শুনং নরঃ শুনং-রষতু লাঙ্গলম্ ।^{১১}

অর্থাৎ হাল বা লাঙ্গল কৃষি তথা তৎকালীন সমাজে পূজনীয় ছিল, নানা গৃহসূক্তে তার বর্ণনা প্রাপ্ত হয় । ঋকবেদে আরেকটি মন্ত্রে পাওয়া যায়— যুনক্ত সীরা বি যুগা তনধবং... ।^{১২}

বৈদিক কালে হালের জন্য সীর, সীল ও লাঙ্গল শব্দের প্রয়োগ দেখতে পাওয়া যায়। হাল হলো জমির থেকে শস্য উৎপাদনের প্রাচীন উপকরণ যা বর্তমান কালেও ব্যবহৃত, কালের আবহে রূপের পরিবর্তন ঘটেছে মাত্র। হালের অগ্রভাগে যে ধারালো অংশ রয়েছে তাকে ফাল বলে। অথর্ববেদে প্রাপ্ত হয়—

শুনাং সুফালা বিতুদন্তু ভূমিং শুনাং কীশানা অনুযন্তু বাহান্।^{১৩}

আনুষঙ্গিক উপকরণগুলিকে বেদে খনিত্র বলে উল্লেখ করা হয়েছে— অগস্ত্য খনমানঃ খনিত্রৈঃ...^{১৪}

যে বস্তু ছাড়া কৃষিকার্য অসম্ভব তা হলো জল। বৈদিক কালেও এই প্রাকৃতিক উপকরণ জলের গুরুত্ব ছিল। বেদে বহু মন্ত্রে নদীর স্তুতি প্রাপ্ত হয়। বেদে প্রায় ২৫ টি নদীর বর্ণনা পাওয়া যায়। বেদের বহু মন্ত্রে জলের গুরুত্ব বর্ণিত হয়েছে। যেমন— সং মা সৃজামি পয়সা পৃথিব্যাঃ...^{১৫}

বৈদিক কালেও সেচ ব্যবস্থা ছিল। বেদের নানা স্থানে সেচ ব্যবস্থার বর্ণনা প্রাপ্ত হয়— খনিত্রিমা উতবা যাঃ স্ময়ংজাঃ।

এখানেও খনিত্রিমা শব্দের দ্বারা কৃত্রিম জল সেচের ও স্ময়ংজা শব্দের দ্বারা প্রাকৃতিক জলসেচের বর্ণনা করা হয়েছে। তাছাড়াও অথর্ববেদের ১/৪/৫, ১৯/২/১-২, ১/৬/৪ ইত্যাদি সূক্তেও সেচ ব্যবস্থার বর্ণনা প্রাপ্ত হয়। যজুর্বেদেও সেচের অনেক উপায়ের বর্ণনা প্রাপ্ত হয়। যেমন— জ্বুত্য়, পথ্য, কাট্য, নীপ্য, কুল্যা, বৈশন্ত, সর, কুপা ইত্যাদি।^{১৬}

বৈদিক কালে কৃষক কৃষির বিভিন্ন প্রক্রিয়া বিষয়ে অবগত ছিলেন। কৃষির জন্য ক্রমশ কি করণীয় তার বিজ্ঞানসম্মত ও প্রাসঙ্গিক ধারণাও তৎকালীন সমাজে ছিল। শতপথ ব্রাহ্মণে কৃষির বিভিন্ন বিধি বিষয়ে বর্ণনা প্রাপ্ত হয়।^{১৭} এই প্রক্রিয়াগুলি যথাক্রমে— কৃষন্তু (কর্ষণ করা), বপন্তু (বপন), লুনন্তু (ফসল কাটা), মৃগন্তুঃ (মর্দন বা ফসল ঝাড়া)।

কৃষির প্রথম পদক্ষেপেই হল কৃষি জমিতে কর্ষণ করা বা তৈরি করা। কর্ষণ বা মাটি তৈরি ছাড়া ফসল ফলানো অসম্ভব। তাই বর্তমানেও কৃষিকাজে প্রথমে জমি কর্ষণ করা হয় হাল বা অত্যাধুনিক যন্ত্রের মাধ্যমে। বৈদিক কাল থেকেই কর্ষণের মূল উপকরণ হলো হাল বা লাঙ্গল, যার বর্ণনা বেদের অনেক মন্ত্রেই প্রাপ্ত হয়।

কৃষির পরবর্তী বিধি বা প্রক্রিয়া হল বপন। বেদে বপন শব্দের জন্য বপন, বপত্,

বপন ইত্যাদি শব্দের প্রয়োগ লক্ষ্য করা যায়। ঋকবেদে বলা হয়েছে যে পরিষ্কার এবং প্রস্তুত জমিতে বীজ বপন করতে হবে। গৃহসূক্তে—

যা জাতা ঔষধয়ো দেবেভ্যস্ত্রিযুগং পুরা।

মন্দামি বজ্রগামহং শতং ধামানি সপ্ত চ।^{১৮}

এই মন্ত্র পাঠ করে বীজ বপনের কথা বলা হয়েছে।

এর পরবর্তী বিধি হল কর্তন বা ফসল কাটা। যখন ফসল পরিপক্ব হয়ে যায় তখন ফসল কাটা হয় তাকেই বেদে লুনন্ত বলা হয়েছে। এবং এর পরবর্তী বিধি বা প্রক্রিয়া হল ফসল ছাড়া বা মৃগন্ত। কিছু ফসল যেমন ব্রীহি, মাসকলায় ইত্যাদি মাটি থেকে কাটা হয়। আর কিছু ফসল জোয়ার, গম, জ্ব শুধুমাত্র শস্য কাটা হয় এবং কাণ্ড মাটিতে দাঁড়িয়ে থাকে।

উপরোক্ত বিবরণ থেকে এটা নিশ্চিত যে বৈদিক কালে যেভাবে বা যে পদ্ধতিতে কৃষি হতো তা পরবর্তীকালেও অনুসরণ করা হয়েছে বা হচ্ছে। বৈদিক সাহিত্যে প্রাচীন ভারতীয় কৃষি ব্যবস্থার পূর্ণ প্রতিচ্ছবি প্রকাশিত রয়েছে। বর্ণনা থেকে এটা নিশ্চিত যে বৈদিক কালে যে রীতি বা পদ্ধতি কৃষিতে প্রযুক্ত ছিল তা পরবর্তীকালে বিশেষ কোনো পরিবর্তন হয়েছে বলে মনে হয় না। এটা বলা যেতেই পারে যে পরবর্তীকালে কৃষির ব্যাপকতা বা পরিসীমা বিস্তৃত হয়েছে। ফলে কৃষিতে নতুন নতুন প্রযুক্তি বা নিয়ম এবং অত্যাধুনিক উপকরণ এর ব্যবহার বৃদ্ধি পেয়েছে। পরবর্তীকালে প্রয়োজন বৃদ্ধি পাওয়ায় চাহিদার অনুপাতে কৃষি বৃদ্ধি পেয়েছে। ফলস্বরূপ নতুন সমস্যা ও সমাধানের প্রচেষ্টায় কৃষি এবং কৃষি পদ্ধতির অগ্রগতি ঘটেছে। কর্ষণের জন্য নতুন প্রযুক্তি, বপন ও ফসল ঝাড়ার জন্য বিভিন্ন উন্নত যন্ত্রপাতির ব্যবহার বৃদ্ধি পেয়েছে। যদিও বারতবর্ষের অধিকাংশ কৃষক এখনো প্রাচীন পদ্ধতিই অবলম্বন করে এবং তাতে বৈদিক কৃষি ব্যবস্থার ছাপও পরিলক্ষিত হয়।

এটা বললে কোনভাবেই অতু্যক্তি হবে না, যে বৈদিক কালে কৃষিতে ব্যবহৃত উপকরণ, পদ্ধতি, বিভিন্ন বিধি, সেচপদ্ধতি ইত্যাদি বিষয়ে কৃষকরা পরিচিত ছিল। কৃষি বিপ্লবের পূর্বে এবং এখনো ভারতের অনেক প্রান্তে ওই প্রাচীন বৈদিক পরম্পরাকেই অনুসরণ করা হয় কৃষি ব্যবস্থায়।

তথ্যসূত্র

১. মনুস্মৃতি, ২/৭
২. অথর্ববেদ, ১২/১/৪২
৩. ঋকবেদ, ১০/৩৮/৭
৪. অথর্ববেদ, ১২/১/১২
৫. অথর্ববেদ, ১/২/১
৬. শুক্লযজুর্বেদ, ১৮/১৪
৭. অথর্ববেদ, ২/৪/৫
৮. ঋকবেদ, ১/১২৭/৬
৯. ঋকবেদ ১/১১০/৫
১০. ঋকবেদ, ১/১৩/২৫
১১. ঋকবেদ
১২. ঋকবেদ ১০/১০১/৩
১৩. অথর্ববেদ ৩/১৭/৫
১৪. ঋকবেদ, ১/৭/১৭৯/৬
১৫. শুক্লযজুর্বেদ ১৮/৩৫
১৬. যজুর্বেদ, ১৬/৩৭-৩৮
১৭. শতপথব্রাহ্মণ ১*/৬/১/৩
১৮. তৈত্তিরীয় ৪/২/৬/১

সন্দর্ভ গ্রন্থসূচী

১. দত্ত, রমেশচন্দ্র, ঋগ্বেদ সংহিতা, সদেশ, কলকাতা, ২০০৭।
২. বসু, যোগীরাজ, বেদের পরিচয়, ফর্মা এল. কে.এম. প্রা. লি., কলকাতা, ২০০৩।
৩. দ্বিবেদী, কপিলদেব, বৈদিক সাহিত্য এবং সংস্কৃতি, বিশ্ববিদ্যালয় প্রকাশন, বারানসী, ২০০০।
৪. দ্বিবেদী, কপিলদেব, সংস্কৃত, বাঙ্গময় কা বৃহৎ ইতিহাস, উ স স, লক্ষ্মী, ২০০৭।
৫. অনির্বাণ, বৈদিক সাহিত্য, সংস্কৃত বুক ডিপো, কলকাতা, ২০০৯।

চতুর্বর্ণের প্রাসঙ্গিকতায় গীতা ভাবনা ও একটি সমীক্ষা

ড. বিমান মুখার্জী

প্রাচীনকালে বর্ণাশ্রম ব্যবস্থার উপর ভারতীয় সমাজব্যবস্থা নির্ভরশীল ছিল। বর্ণাশ্রম ব্যবস্থা গড়ে উঠেছিল উত্তরাধিকারগত বংশপরিচয়, জাতিগত বিভাগ এবং কর্মবিভাগের উপর ভিত্তি করে। অতি প্রাচীনকালে ভারতবর্ষে সম্ভবতঃ ব্রাহ্মণাদি বর্ণভেদ ছিল না। ঋগ্বেদের পুরুষসূক্তে (দশম মণ্ডলের নববইতম সূক্ত) ব্যতীত অন্য কোথাও ব্রাহ্মণ, ক্ষত্রিয়, বৈশ্য, শূদ্র এই চতুর্বর্ণের উল্লেখ করা হয়নি। বৈদিক সাহিত্যে প্রথম বর্ণব্যবস্থার উদ্ভব লক্ষ্য করা যায়। সৃষ্টির রহস্যে ঈশ্বরের বিভিন্ন অঙ্গ থেকে ব্রাহ্মণ, ক্ষত্রিয়, বৈশ্য ও শূদ্রের উদ্ভবের কাহিনী বর্ণনা করা হয়েছে। ঋগ্বেদের পুরুষ সূক্তে বলা হয়েছে— ব্রাহ্মণের উদ্ভব হয়েছে সৃষ্টি কর্তার মুখ থেকে, ক্ষত্রিয়ের জন্ম হয়েছে বাহুদ্বয় থেকে, বৈশ্যের উদ্ভব উরুদেশ থেকে এবং শূদ্রের জন্ম পদযুগল হতে। পুরুষসূক্ত পরবর্তীকালে সংযোজন বলে কোন কোন পণ্ডিত অভিমত প্রকাশ করেন। পরবর্তীকালে শতপথ ব্রাহ্মণ, তৈত্তিরীয় ব্রাহ্মণ প্রভৃতি বৈদিক সাহিত্যে মহাভারতে চতুর্বর্ণ সম্পর্কিত আলোচনা লক্ষিত।

প্রাচীনকালে যে কোন ব্যক্তির শিক্ষা ও সামর্থ্য অনুযায়ী বৃত্তি বা জীবিকা গ্রহণ করার অধিকার ছিল। মূল বর্ণব্যবস্থার তত্ত্বে নির্দিষ্ট গোষ্ঠীর মধ্যে বৃত্তি নির্বাচন সীমাবদ্ধ ছিল না। গীতাতেও বর্ণব্যবস্থার এই তত্ত্বের উপর জোর দেওয়া হয়েছে। প্রাচীনকালে সকলেই যে এক বর্ণ ছিল এবং পরে গুণ কর্ম অনুসারে বর্ণবিভাগ হয়েছে এই বক্তব্য মহাভারত ও অন্যান্য শাস্ত্রে সমর্থিত হয়েছে। মহাভারতের শাস্তিপর্বে দেখা যায় ভৃগু ভরদ্বাজকে বলেছেন— প্রথমেই সকলের এক জাতি বা ব্রাহ্মণ ছিল, পরে কর্ম অনুসারে ক্ষত্রিয়াদি বিবিধ বর্ণ হয়েছে।^১ প্রাচীনকালে ব্রাহ্মণাদি চতুর্বর্ণের ভেদ জন্মগত

অথবা নিজের কর্ম বা বৃত্তির উপর নির্ভরশীল। এই দুটি মতই প্রচলিত। দুটি মতবাদই প্রাচীন গ্রন্থগুলিতে সমর্থিত হয়েছে। যেমন গীতায় বলা হয়েছে—

চতুর্বর্ণ্যং ময়া সৃষ্ট্যং গুণকর্মবিভাগশঃ।

তথ্য কর্তারমপিমাং বিদ্যাকর্তারমব্যয়ম্।।°

মহাভারতে বলা হয়েছে জন্ম, সংস্কার, বিদ্যা বা বংশ দ্বিজন্মের কারণ নয়, বৃত্তি তার কারণ। কিন্তু পরবর্তীকালে একাধিক জাতি বা গোষ্ঠী প্রতিটি জীবিকাকে কেন্দ্র করে গড়ে ওঠে এবং এক জাতি বা বর্ণের কাছে অন্য জাতির জীবিকা মর্যাদাহানিকর বা নিষিদ্ধ বলে পরিগণিত হতে আরম্ভ করে। যেমন ব্রাহ্মণ জাতির পক্ষে শূদ্র জাতির, ক্ষত্রিয়ের বা বৈশ্য জাতির জীবিকা গ্রহণ করা মর্যাদাহানিকর বলে পরিগণিত হত। এইভাবে কালক্রমে কর্ম বিভাগের উপর ভিত্তি করে গড়ে ওঠা বর্ণব্যবস্থা লুপ্ত হয়ে জন্মগত উৎকর্ষকে আশ্রয় করে বর্ণব্যবস্থার উদ্ভব হয়। জাতিতত্ত্ব এবং বর্তমান জাতি ব্যবস্থা গড়ে উঠেছে তার উপর ভিত্তি করে।

আমাদের ভারতবর্ষে যত ধর্মগ্রন্থ আছে তার মধ্যে ‘মহাভারত’ ই হল একমাত্র গ্রন্থ যাহার ঐতিহাসিক প্রামাণ্য আছে। সুতরাং সেখানে তদানীন্তন যে বর্ণ ব্যবস্থার প্রচলন ছিল তা অত্যন্ত যুক্তিযুক্ত এবং আধুনিক ভারতবর্ষের শ্রম বন্টন ব্যবস্থার সাথে তার মিল পাওয়া যায়। সুতরাং এই ব্যবস্থাকে যথাযথভাবে বিশ্লেষণ করতে হলে ভগবদ্ গীতা হল একমাত্র গ্রন্থ যার অধ্যয়নের মধ্যে আমরা দেখতে পাবো সেদিনের বর্ণব্যবস্থা কতটা আধুনিক ও বিজ্ঞানসম্মত। যা আজকের ভারতবর্ষের Parliamentary Democracy পরিচালনার ক্ষেত্রে যে বর্ণশ্রমের কথা বলা আছে তার ছাপ পাওয়া যায়। অর্থাৎ Quality (গুণগত) একমাত্র মাপকাঠি সর্বোচ্চ স্থান দখল করার জন্য তা গীতার বর্ণশ্রমের প্রতিরূপ ছাড়া আর কিছুই নয়। এখন আমরা ভগবদ্ গীতাতে আলোচনার মধ্যে দেখবো সেই বর্ণশ্রম ব্যবস্থা সমাজ পরিচালনার ক্ষেত্রে কেমন ছিল। বর্ণচতুষ্টয় গুণ ও কর্মের বিভাগ অনুসারে আমি সৃষ্টি করেছি, কিন্তু আমি সৃষ্টি কর্তা হলেও আমাকে অকর্তা ও বিকার রহিত বলেই জেনো। হে পরম্পর ব্রাহ্মণ, ক্ষত্রিয়, বৈশ্য ও শূদ্রাদিগণের কর্ম সকল ভাবজাত গুণানুসারে পৃথক পৃথক বিভক্ত হয়েছে। শম, দম, তপঃ, শৌচ, ক্ষমা, সরলতা, জ্ঞান, বিজ্ঞান ও সাদ্বিকী শ্রদ্ধা এই সমস্ত ব্রাহ্মণের স্বভাবজাত কর্ম (লক্ষণ)। পরাক্রম, তেজ, ধৈর্য্য, কর্মকুশলতা, যুদ্ধ অপরাধুখতা, দানে মুক্তহস্ততা, শাসন ক্ষমতা এইগুলি ক্ষত্রিয়ের স্বভাবজাত কর্ম

(লক্ষণ)। কৃষি, গো রক্ষা ও বাণিজ্য বৈশ্যাদিগণের এবং সেবাস্বক কর্ম শূদ্রাদিগণের স্বভাবজাত।

গীতার এই সকল বাণীতে এস্থলে ব্রাহ্মণাদির যে বিভিন্ন লক্ষণ ও কর্মভেদ বলা হলো তা প্রকৃতির গুণ ভেদানুসারেই নির্দিষ্ট হয়েছে। ব্রাহ্মণ সত্ত্বগুণ প্রধান, শমদমাদি তাঁর স্বভাবের প্রধান গুণ এবং তদনুসারেই যজন, যাজন, অধ্যয়ন, অধ্যাপনা, দান ও প্রতিগ্রহ (অযাচিত দান গ্রহণ) তাঁর পক্ষে এই ছয়টি কর্ম নির্দিষ্ট হয়েছে। তন্মধ্যে যাজন, অধ্যাপনা ও প্রতিগ্রহ এই তিনটি ব্রাহ্মণের জীবাকার্থ বিশেষ ধর্ম। ক্ষত্রিয়ের প্রকৃতি সত্ত্বসংমিশ্রিত রজোগুণ প্রধান এবং শৌর্যবীর্ষাদি তাঁর চরিত্রের প্রধান গুণ, এই হেতু যজন, অধ্যয়ন, দান এই সকল ছাড়াও রাজ্য রক্ষা, প্রজাপালনাদি কর্ম তাঁর পক্ষে বিহিত হয়েছে।

বৈশ্য চরিত্রে তমঃ সংমিশ্রিত রজোগুণের আধিক্য, এই হেতু কৃষিবাণিজ্যাদি তাঁর কর্ম নির্দিষ্ট হয়েছে। শূদ্রের প্রকৃতিতে রজঃ সংমিশ্রিত তমোগুণের আধিক্য, তাঁরা স্বভাবতই জড় বুদ্ধি, এই হেতু কেবল তাঁদের জন্য নির্দিষ্ট হয়েছে। এইরূপে ব্রাহ্মণের জ্ঞান, ক্ষত্রিয়ের তেজ, বৈশ্যের ধন ও শূদ্রের সেবা দ্বারা সমাজ রক্ষার সুশৃঙ্খল ব্যবস্থা হয়েছে। সুতরাং সকলেরই সমাজ রক্ষার অনুকূল এই ব্যবস্থা অনুসরণ করতঃ স্বধর্ম পালন করা উচিত, ইহাই শাস্ত্রের অভিপ্রায়।

মনুষ্য ধর্ম পালন করলেই পরম সিদ্ধি লাভ করতে পারে। স্বধর্ম সামান্য দোষ বিশিষ্ট হলেও তা উত্তমরূপে অনুষ্ঠিত পরধর্ম অপেক্ষা শ্রেষ্ঠ। স্বধর্মে নিধন ও কল্যাণকর, কিন্তু পরধর্ম গ্রহণ করা বিপজ্জনক। গীতার মূল কথা স্বধর্ম পালন। বর্তমানে জাতিগত ভাবে ব্রাহ্মণগণ জীবিকা নির্বাহের জন্য বৈশ্য, শূদ্রাদির কর্ম গ্রহণ করছেন। পক্ষান্তরে জাতিগত ভাবে শূদ্রাদিও অন্য বর্ণের কর্ম গ্রহণ করে জীবিকা নির্বাহ করছেন। অতএব স্বধর্ম বলতে আমরা আধুনিক হিন্দুগণ কি বুঝবো? স্বধর্ম শব্দের রক্ষণশীল ব্যাখ্যা স্বধর্ম বর্ণশ্রমবিহিত ধর্ম, স্বভাবনিয়ত ধর্ম।

বর্ণশ্রম ধর্ম ত্যাগ করলে হিন্দুধর্ম থাকে না। ভগবান্ স্বয়ং গীতায় বর্ণশ্রম (বংশগত জাতিধর্ম নয় কিন্তু) পালনের কর্তব্যতা নির্দেশ করেছেন, ইহার উপরে ঢীকা টিপ্পনী চলে না। যাকে হিন্দু সমাজে আবার বর্ণশ্রমধর্ম সম্যকরূপে সংস্থাপিত হয় ইহাই কর্তব্য। প্রাচীন সংস্কারবশতঃ মানুষ এক একটি মুখ্য অভ্যাস নিয়ে জন্মগ্রহণ করে। যার যে অভ্যাস বা সংস্কারে সে সেই ভাব ব্রাহ্মণ, ক্ষত্রিয়, বৈশ্য ও শূদ্রত্ব প্রাপ্ত হয়।

এজন্য বর্ণাশ্রম ধর্ম স্বাভাবিক। যিনি ব্রাহ্মণ বংশে জন্মগ্রহণ করেন, তাঁর স্বভাব স্বভ্রুণ প্রধান, যিনি শূদ্র বংশে জন্মগ্রহণ করেন, তাঁর স্বভাব তমোণু প্রধান, এটাই সমীচীন সিদ্ধান্ত। বংশানুক্রমদ্বারা স্বভাবের বিশুদ্ধি এবং স্বভাবানুগত কর্মকুশলতা পুরস্কৃতক্রমে রক্ষিত।

এই জন্য জাতিভেদ বংশানুগত। যেমন সিংহের শিশু সিংহই হয়, জাম বীজ হতে জাম গাছই হয়, সেইরূপ ব্রাহ্মণ নিজ শক্তি ব্যাভিচার না করলে তাঁর সন্তান ব্রাহ্মণই হয়ে থাকেন। জন্মগতভাবে শূদ্রের সন্তানের মধ্যে যদি সত্ত্বগুণ প্রকাশিত হয়, তবে ভগবানের বাণী অনুসারে সেই সন্তান ব্রাহ্মণ বলে কথিত। আবার ব্রাহ্মণের সন্তান যদি তমোণু গুণ নিয়ে জন্মগ্রহণ করে, তবে সে শূদ্র বলেই বিবেচ্য।

বর্তমানে যে জাতপাতের ভেদাভেদ তা থেকে মুক্তি পেতে হলে আমাদের অবশ্যই ভগবদ্ মুখী হয়ে শুদ্ধ ও সবার মঙ্গল হয় এমন কর্ম করা একান্ত অপরিহার্য। তবেই গীতার যথার্থ ব্যবহারিক প্রয়োগ আমরা আমাদের জীবনে প্রতিফলিত করতে পারবো।

তথ্যসূত্র

১. ব্রাহ্মণোহস্য মুখমাসীদ্বাছ রাজন্যঃকৃতঃ।
উরু তদন্য যদ্বৈশ্য পদ্ভ্যাং শূদ্রোহজায়ত।। ঋগ্বেদ, ১০/৯০/১২।
২. ন বিশেষোহস্তি বর্ণানাং সর্বং ব্রাহ্মমিদং জগৎ।
ব্রহ্মণাং পূর্ব সৃষ্টিং হি হি কর্মভবণতাং গতম্।। মহাভারত, শান্তিপর্ব, ১৮৮ অধ্যায়।
৩. গীতা, ৪/১৩।

গ্রন্থপঞ্জী

১. সুরেশচন্দ্র বন্দ্যোপাধ্যায়— মনুসংহিতা, আনন্দ পাবলিশার্স, কলকাতা, ১৯৯৯।
২. মানবেন্দু বন্দ্যোপাধ্যায়— মনুসংহিতা, সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, কলকাতা, ২০০৪।
৩. জয়স্তুনুজ বন্দ্যোপাধ্যায়— সমাজবিজ্ঞানের দৃষ্টিতে ভগবদ্ গীতা ধর্ম ও প্রকৃতি।
৪. সুকুমারী ভট্টাচার্য— হিন্দু সাম্প্রদায়িকতা, দীপ প্রকাশন, কলকাতা, ১৯৯৭।
৫. রমেশচন্দ্র দত্ত— ঋগ্বেদসংহিতা (অনুবাদ) হরফ প্রকাশনী, কলকাতা, ১৯৯৩।

আত্মসাক্ষাৎকারে সমাধি :

পাতঞ্জল যোগ ও অদ্বৈতবেদান্তমত সমীক্ষা

সুশোভন দে

জ্ঞানসাধনার পীঠভূমিস্বরূপ ভারতভূমির হৃদয়ের শাস্ত্র হল দর্শনশাস্ত্র। অনাদিকাল থেকে প্রবাহিত দার্শনিক চিন্তাধারা যে অনন্ত জিজ্ঞাসার জন্ম দিয়েছে, সেই যুগ-যুগান্তব্যাপী জিজ্ঞাসার উত্তর সন্ধানে ব্যাপ্ত হয়েছে বহুবিধ দার্শনিক মতবাদ ও সম্প্রদায়। এই সকল বিবিধ মতবাদের দার্শনিক তত্ত্বভাবনার সঙ্গে অবিচ্ছিন্নভাবে সম্পৃক্ত হয়েছে তত্ত্বজ্ঞানলাভের উপায় স্বরূপ বিশেষ বিশেষ মার্গ বা সাধনার ধারা। বৈদিক কিংবা অবৈদিক- প্রায় সমস্ত দর্শনের মূল লক্ষ্য হল তত্ত্বসাক্ষাৎকার বা তত্ত্বের (সত্যের) অপরোক্ষ উপলব্ধি এবং এইরূপে সত্যের উপলব্ধির মধ্য দিয়ে জীবনের পরমার্থ সিদ্ধি বা মোক্ষলাভ। ভারতীয় দর্শনে বিকশিত বিভিন্ন দার্শনিক মতাদর্শের প্রবক্তা এবং মহামানবস্বরূপ আচার্যগণ তাঁদের ঐকান্তিক সাধনাপ্রসূত দৃষ্টির দ্বারা যে দুর্বিজ্ঞেয় সত্যকে সাক্ষাৎকার করেছেন, সেই সত্যকে বিচারের দ্বারা প্রতিপাদন করে বিরোধী মতকে খণ্ডন করার প্রয়াস নিয়েছেন এবং সেই সঙ্গে যোগ্য অধিকারী শিক্ষার্থী কিংবা উত্তর সাধকের নিকট স্বীয় তত্ত্বের অধিগমের পথ তথা সাধনমার্গের নির্দেশ করেছেন। মহামনীষিগণের সেই মহৎ দৃষ্টি ও সৃষ্টির দ্বারা বিকশিত সমগ্র ভারতীয় দার্শনিক চিন্তাধারায় আমরা পেয়েছি বহুবিধ দার্শনিক প্রস্থান ও সেই সকল দার্শনিক প্রস্থানে প্রকাশিত তত্ত্বসাধনার নানাবিধ পন্থা।

ভারতীয় দর্শন মূলতঃ জীবনকেন্দ্রিক। চার্বাক ব্যতীত সমস্ত ভারতীয় দার্শনিকগণের লক্ষ্য হল জীবনকে সম্পূর্ণরূপে দুঃখমুক্ত করা। ব্যবহারিক জীবন সর্বদা তার অনুকূল

বিষয়কে লাভ করে এবং প্রতিকূল বিষয়কে বর্জন করে সুখ আহরণে ও দুঃখ নিবারণে সচেতন। তাই সে সুখের প্রত্যাশার নানাবিধ বাহ্য বস্তুসংগ্রহ করতে প্রয়ত্নবান হয়। কিন্তু বাহ্যবস্তুসমূহ অনিত্য বা অস্থায়ী; ফলতঃ সেই সকল বস্তু থেকে প্রাপ্ত সুখ বা আনন্দও অস্থায়ী। বস্তুতঃ অনিত্য বস্তু থেকে স্থায়ী সুখলাভ বা নিত্য আনন্দপ্রাপ্তি সম্ভব হয় না। আবার, জীব দৈনন্দিন জীবনে আগত বিশেষ বিশেষ দুঃখ যন্ত্রণার যেরূপ প্রতিকার ব্যবস্থা গ্রহণ করে, তার দ্বারা সাময়িক দুঃখমুক্তি হলেও চিরতরে সর্বপ্রকার দুঃখ যন্ত্রণার অবসান সম্ভবপর নয়। তাই প্রাকৃত তথা ব্যবহারিক জীবনে দুঃখপ্রাপ্তি একান্তই অনিবার্য ও অবশ্যজ্ঞাবী। অথচ সর্বজনের কাম্য হল দুঃখের অবসান ও আনন্দলাভ। সেক্ষেত্রে প্রশ্ন হতে পারে, এমন কোন বিষয় আছে যে বিষয়ের প্রাপ্তিতে কিংবা উপলব্ধিতে মানব জীবনের পরমকাম্যস্বরূপ সর্বপ্রকার দুঃখ যন্ত্রণা থেকে চিরতরে মুক্তি বা মোক্ষলাভ সম্ভব হয় ?

উক্ত প্রশ্নের উত্তরে সত্যদ্রষ্টা ঋষিগণ যে পরমোৎকৃষ্ট বিষয়ের সন্ধান দিয়েছেন, তা হল— আত্মা (Self)। ‘আত্মা’ শব্দটি অৎ-ধাতুর উত্তর মন্ প্রত্যয়যোগে নিষ্পন্ন হয়েছে। অৎ-ধাতুর অর্থ হল সর্বব্যাপিত্ব। অতএব ‘আত্মা’ শব্দের আভিধানিক অর্থ হল— যা সর্বব্যাপী বা সর্বগত তাই হল আত্মা। কঠোপনিষদে এই আত্মা সম্পর্কে বলা হয়েছে ‘সর্বভূতান্তরাত্মা’ (০২/০২/১০)। উপনিষদোক্ত এই আত্মা নিত্য, অবিনাশী, সর্ববিষয়ের সার, জ্ঞান বা চৈতন্যস্বরূপ, অনন্ত ও আনন্দস্বরূপ। এই আত্মাকে অপরোক্ষরূপে জানলে জন্ম-মৃত্যুর প্রবাহরূপ সংসার থেকে চিরতরে মুক্তি হয়, আর রোগ, শোক, তাপ প্রভৃতি দুঃখ যন্ত্রণা মানুষকে স্পর্শ করতে পারে না। এই আত্মাই জীবের অন্তর্নিহিত স্বরূপ যা প্রত্যেকের নিকটতম ও প্রিয়তম। বস্তুতঃ আনন্দ বা সুখই জীবের মুখ্য প্রয়োজনীয় হওয়ায় যা আনন্দদায়ক বা সুখদায়ক হয়, সেই বিষয়ই জীবের প্রার্থিত ও প্রিয় বিষয়। অর্থ-বিলু-ঐশ্বর্য-আত্মীয়-পরিজন প্রভৃতি বিষয় মানুষের প্রিয় হয় মানুষের নিজ সুখ বা আনন্দের প্রেক্ষিতেই। নিজের সুখের সঙ্গে সম্বন্ধহীন কোন কিছুই মানুষের কাছে প্রিয় হয় না। সুতরাং মানুষের যাবতীয় সুখ বা আনন্দের উৎস হল নিজ সত্তা বা আত্মসত্তা। এ বিষয়ে বৃহদারণ্যকোপনিষদে বলা হয়েছে— ‘ন বা অরে সর্বস্য কাম্য সর্বং প্রিয়ং ভবতি, আত্মনস্ত কাম্য সর্বং প্রিয়ং ভবতি’ (২/৪/৫)। জগৎ-সংসারে আত্মাই সকলের চেয়ে প্রিয়, অর্থাৎ আত্মপ্ৰীতিই মুখ্য, অন্যান্য বিষয়ের প্রতি প্ৰীতি হল গৌণ।

মোক্ষসাধনরূপে আত্মসাক্ষাৎকার

ভারতীয় দর্শনের বিভিন্ন প্রস্থানে পরমার্থস্বরূপ মোক্ষ বা মুক্তির প্রকৃতি বিষয়ে নানা মতভেদ থাকলেও আত্মস্বরূপের তত্ত্বজ্ঞান যে মুক্তির প্রয়োজক – তা অধিকাংশ দার্শনিক আচার্যই স্বীকার করেন। ন্যায়দর্শনের প্রবক্তা মহর্ষি গৌতম, বৈশেষিক দর্শনের প্রবক্তা মহর্ষি কণাদ, সাংখ্যসূত্রকার মহর্ষি কপিল, যোগদর্শনকার মহর্ষি পতঞ্জলি বেদান্তসূত্রকার মহর্ষি বেদব্যাস প্রমুখ দর্শনপ্রণেতাগণের মতে আত্মজ্ঞানই হল মুক্তির কারণ। তবে অনাদিকাল থেকে আত্মবিষয়ক অজ্ঞান বা মিথ্যা জ্ঞান যেভাবে জীবের নিকট নানা বাঙ্কিত – অবাঙ্কিত বিষয়ের সম্ভার উপস্থিত করে জীবের স্থায়ী যথার্থ রূপটি তার কাছে অনাবিষ্কৃত রেখেছে, সেই ভ্রান্ত জ্ঞান বা মিথ্যা জ্ঞানরূপ অবিদ্যার উচ্ছেদ আত্মবিষয়ক পরোক্ষ জ্ঞানের দ্বারা সম্ভব নয়। অপরোক্ষ অজ্ঞান বা অবিদ্যার উচ্ছেদের জন্য একান্ত প্রয়োজন হল অপরোক্ষরূপে আত্মজ্ঞান বা আত্মসাক্ষাৎকার। এই আত্মসাক্ষাৎকাররূপ প্রয়োজনকে মূল লক্ষ্যরূপে গ্রহণ করে উপনিষদ্ থেকে আরম্ভ করে অধ্যাত্মবাদী ভারতীয় দর্শনের আচার্যগণ নিজ নিজ দৃষ্টিভঙ্গী থেকে নানাবিধ মত ও পথের সম্মান দিয়েছেন। সেই সকল বিবিধ মতাদর্শের চর্চা ও চর্চার দ্বারা ভারতীয় দর্শনের প্রতিটি শাখা বা সম্প্রদায় সমৃদ্ধ থেকে সমৃদ্ধতর হয়েছে এবং সমগ্র বিশ্ববাসীকে পথ দেখিয়েছে অপূর্ণতা থেকে পূর্ণতার দিকে, অমানিশা থেকে আলোকের দিকে, মৃত্যু থেকে অমৃতের দিকে।

আত্মসাক্ষাৎকারে অন্তরমুখিনতা- উপনিষদীয় দৃষ্টিভঙ্গী

ভারতীয় অধ্যাত্মশাস্ত্রসমূহে বলা হয়েছে, আত্মজ্ঞান লাভের প্রাথমিক উপায় হল— যাবতীয় ভোগ বা ঐশ্বর্যলাভের অনুকূল বিষয় সমূহের প্রতি প্রবৃত্তিকে প্রত্যাহার করে নিজ অন্তরের প্রতি— অন্তরের অন্তরতম সত্তা বা আত্মতত্ত্বের প্রতি দৃষ্টিদান। কারণ, আত্মাই যে আমাদের নিকটতম সে বিষয়ে কোন সংশয় নেই। আপন অন্তরের প্রতি দৃষ্টিদান স্বভাবতই আমাদের চক্ষু, কর্ণ প্রভৃতি বাহ্য ইন্দ্রিয়ের দ্বারা সম্ভব হয় না। কারণ, চক্ষু প্রভৃতি ইন্দ্রিয়সকল বাহ্য বিষয় অভিমুখে ধাবিত হয়ে বাহ্য জড় বিষয় সমূহের প্রকাশক হয়। ফলে চক্ষু প্রভৃতি বহিমুখী ইন্দ্রিয়ের মাধ্যমে আত্মতত্ত্বের অধিগম হয় না। মনও স্বভাবতই বহিমুখী। মন একদিকে কেন্দ্রীয় ইন্দ্রিয়রূপে চক্ষু প্রভৃতি বহিরিন্দ্রিয়গুলির বাহ্য বিষয়ের জ্ঞানে সহায়তা করে, আবার অন্যদিকে অন্তরিন্দ্রিয়রূপে

বহির্বিষয়ের সাক্ষাৎ কারপ্রসূত সুখ-দুঃখ, ইর্ষ্যা-দ্রোহ প্রভৃতির অনুভবের কারণ হয়ে থাকে। সুতরাং ইন্দ্রিয়সমূহ যতক্ষণ বহিমুখী থাকে ততক্ষণ পরমতত্ত্ব বা আত্মতত্ত্বের অধিগম হয় না। সর্বভূতান্তরালবর্তী আত্মা বহিমুখী ইন্দ্রিয়ের দ্বারা প্রকাশিত হয় না। তাই ভোগসর্বস্ব বহিমুখী জীব আত্মদর্শনে অপারগ হয়ে সুখ-দুঃখের দোলায় আবর্তিত প্রাকৃত জীবন তথা জন্মবন্ধন ও কর্মবন্ধনে আবদ্ধ থেকে নিরন্তর বহুবিধ ক্লেশ ভোগ করে।

সুতরাং যিনি সর্বপ্রকার দুঃখ বিমুক্ত হয়ে স্বীয় আত্মাতেই আনন্দিত হতে চান, সেইরূপ মুমুক্শু ব্যক্তি যাবতীয় দৃশ্য বিষয় থেকে দৃষ্টি ফিরিয়ে আপন অন্তরে দৃষ্টি নিবন্ধ করে পরমতত্ত্ব তথা চিৎস্বরূপ আত্মার অপরোক্ষ জ্ঞান লাভ করেন। এ বিষয়ে কঠোপনিষদে বলা হয়েছে—

“কশ্চিদ্বীরঃ প্রত্যগাত্মানমৈক্ষদ্

আবৃতচক্ষুরমৃতত্মিচ্ছন্” ২/১/১।।^৭

অর্থাৎ, কোনো বিবেকী অমরতত্ত্বলাভের ইচ্ছায় চক্ষু প্রভৃতি ইন্দ্রিয়কে বাহ্য বিষয় থেকে প্রত্যাহার করে আত্মস্বরূপ দর্শন করেন। তবে এইরূপে ইন্দ্রিয়সমূহের বহিমুখতাকে পরিহার করে অন্তরাত্মার উপলব্ধির পথ অতি গুহ্য ও সূক্ষ্ম। সে কথা স্বীকার করে কঠ উপনিষদেই আত্মসাক্ষাৎকারের উপায়কে নির্দেশ করা হয়েছে এইভাবে—

“তৎ দুর্দর্শং গূঢ়মনুপ্রবিষ্ঠং

গুহ্যতিতং গহুরেষ্ঠং পুরাণম্।

অধ্যাত্মযোগাধিগমেন দেবং

মত্না ধীরো হর্ষশোকৌ জহাতি”।। ১/২/১২।।^৮

অর্থাৎ, দুর্জ্ঞেয়, প্রচ্ছন্নরূপে অবস্থিত, হৃদয়গুহ্য প্রতিষ্ঠিত, গহুরতুল্য বহু অনর্থপূর্ণ শরীরে অনুপ্রবিষ্ট, চিরপুরাতন (চিরন্তন) সেই আত্মাকে অধ্যাত্মযোগের দ্বারা সাক্ষাৎকার করে বুদ্ধিমান ব্যক্তি প্রাকৃত সুখ ও দুঃখ থেকে মুক্ত হন।

পূর্বোক্ত শ্রুতিবাক্যে আত্মসাক্ষাৎকারের উপায়রূপে বর্ণিত অধ্যাত্মযোগের স্বরূপ বিষয়ে শঙ্করভাষ্যে বলা হয়েছে— “বিষয়েভ্যঃ প্রতिसংহত্য চেতস আত্মনি সমাধানম্”^৯ অর্থাৎ বহির্বিষয় থেকে মনকে সরিয়ে এনে অনবরত আত্মবিষয়ে চিন্তন বা সমাধি

অবলম্বন করাই হল অধ্যাত্মযোগ। তাৎপর্য এই যে, আত্মবিষয়ক যোগ হল অধ্যাত্মযোগ যা নৈষ্ঠিক মন বা অন্তঃকরণের দ্বারাই সম্ভব হয়। বৃহদারণ্যকোপনিষদে যাজ্ঞবল্ক্য কথিত সুবিখ্যাত উক্তিতে আত্মসাক্ষাৎকারের প্রতি বেদান্ত বাক্য-শ্রবণ, বেদান্ত বাক্যার্থের মনন ও নিদিধ্যাসনের কারণতা উপদিষ্ট হয়েছে এইভাবে— “আত্মা বা অরে দ্রষ্টব্যঃ শ্রোতব্যো মন্তব্যো নিদিধ্যাসিতব্যো মৈত্রেয়্যাশ্বনো বা অরে দর্শনের শ্রবণেন মত্যা বিজ্ঞানেদং সর্বং বিদিতম” (২/৪/৫)^৬ উক্ত বাক্যে প্রযুক্ত ‘নিদিধ্যাসন’ ও ‘বিজ্ঞান’ পদ দুটি ধ্যান কিংবা ধ্যানের পরিপক্ব অবস্থা বা সমাধিকেই নির্দেশ করে। উক্ত বাক্যের তাৎপর্য হল— আত্মবিষয়ক শ্রবণ, মনন ও নিদিধ্যাসনের দ্বারা আত্মতত্ত্বের সাক্ষাৎকার বা দর্শন হয়, আর এইরূপ ধ্যাননিষ্ঠ সাক্ষাৎকারের দ্বারাই সমগ্র জগতের সারসত্য বিজ্ঞাত হয়।

সুতরাং উপনিষদোক্ত ‘অধ্যাত্মযোগ’, ‘নিদিধ্যাসন’, ‘বিজ্ঞান’ প্রভৃতি শব্দ আত্মসাক্ষাৎকারের যে সাধন পথকে নির্দেশ করে তা হল— অন্তঃকরণ তথা মন ও বুদ্ধিকে সংযত করে ইন্দ্রিয়ের স্বাভাবিক বহিমুখী গতিপথকে রোধ করে অন্তঃকরণকে আত্মবস্তুর কেন্দ্রীভূত করতে হবে। আত্মবিষয়ক অজ্ঞানতার কারণই হল ইন্দ্রিয়গুলির বহিমুখতা যা অন্তঃকরণরূপ চিত্তকে চঞ্চল ও বিক্ষুব্ধ করে আত্ম-দর্শনের প্রতিবন্ধকতা তৈরী করে। ইন্দ্রিয়গুলি বাহ্য বিষয় থেকে নিবৃত্ত হলেই বিক্ষুব্ধ অন্তঃকরণ শান্ত ও নির্মল হয় এবং এইরূপ নির্মল বা স্ফুট অন্তঃকরণে আত্মচৈতন্য প্রতিবিস্তৃত হয় অর্থাৎ জীবের নিকট আত্মবস্তু স্বতঃপ্রতীত হয়। এটিই আত্মসাক্ষাৎকার এবং এই আত্মসাক্ষাৎকারের উপায়রূপে ইন্দ্রিয় ও মনঃসংযমের দ্বারা অন্তঃকরণের পরিপূর্ণতার পথটি ভারতীয় অধ্যাত্মশাস্ত্রে বা মোক্ষশাস্ত্রে ‘যোগমার্গ’ নামে সুবিদিত।

পাতঞ্জল শাস্ত্রের অভিনবত্ব ও পাতঞ্জল যোগে বর্ণিত আত্মসাক্ষাৎকারসাধন

শ্রুতিপ্রামাণ্যে আত্মবান ভারতীয় অধ্যাত্মশাস্ত্রগুলির মধ্যে যোগ ও বেদান্ত মূলতঃ মোক্ষশাস্ত্র বা পরাবিদ্যারূপেই চিহ্নিত হয়েছে। বস্তুতঃ আত্মবিদ্যাই পরাবিদ্যা, আর আত্মবোধ মোক্ষ বা মুক্তির প্রয়োজক। অপরাপর দর্শন-প্রস্থানগুলিতে আত্মতত্ত্ব ও মোক্ষসাধন বিষয়ক আলোচনা ব্যতিরেকেও নানাবিধ বিষয় তথা অপরাবিদ্যা সম্পর্কিত আলোচনা ও তৎসম্পর্কিত সিদ্ধান্ত দৃষ্ট হয়। কিন্তু যোগ ও বেদান্তশাস্ত্রে মূলতঃ জীবের পরমার্থ স্বরূপ মোক্ষের স্বরূপ, মোক্ষলাভের উপায়, মোক্ষের প্রতিবন্ধক প্রভৃতি মোক্ষ

সংক্রান্ত আলোচনাই সমধিক গুরুত্বলাভ করেছে। তাই উক্ত দুই প্রস্থান প্রকৃত অর্থেই মোক্ষশাস্ত্র বা পরাবিদ্যা। উক্ত দুই প্রস্থানমধ্যে যোগবিদ্যা অত্যন্ত প্রাচীন। বেদ এবং উপনিষদে যোগের উল্লেখ এবং যোগানুষ্ঠানের বিধান বিদ্যমান। যথা, কঠোপনিষদে বলা হয়েছে— প্রাজ্ঞ ব্যক্তি বাককে মনে নিরুদ্ধ করবে, মনকে বুদ্ধিতে নিরুদ্ধ করবে, বুদ্ধিকে মহদাত্মায় এবং মহদাত্মাকে শান্ত আত্মাতে অর্থাৎ পরমাত্মাতে নিরুদ্ধ করে নাসিকা দ্বারা তাকে নির্গত করবে... মনের অনুকূলু শুচি দেশে আসন করে যোগ অনুষ্ঠান করবে” (শ্বেঃ উঃ ২/৮-২/১৪)। তবে যোগের ধারণা যে কতকাল প্রাচীন তা নির্ণয় করা দুঃসাধ্য। প্রাচীন ভারতের ঐতিহ্য অনুসারে হিরণ্যগর্ভ বা কার্যব্রহ্ম যোগের আদি উপদেষ্টা। যাজ্ঞবল্ক্য স্মৃতি, মহাভারত প্রভৃতি গ্রন্থে এইরূপ অভিমত ব্যক্ত হয়েছে।

প্রাচীন ভারতে সাধন শাস্ত্ররূপে নানাবিধ যোগবস্তুর উল্লেখ পাওয়া যায়। বিভিন্ন উপনিষদে এবং বিভিন্ন ঔপনিষদিক যোগগ্রন্থে (যেমন— যোগিয়াজ্ঞবল্ক্য, শিবসংহিতা) ‘যোগ’ শব্দের সংযোগরূপ অর্থগ্রহণ করে জীবাত্মা ও পরমাত্মার সংযোগ বা মিলনের উপায়কেই যোগপ্রণালীরূপে উল্লেখ করা হয়েছে। এই দৃষ্টিভঙ্গী থেকে যোগ মূলতঃ চতুর্বিধ— জ্ঞানযোগ, কর্মযোগ, ভক্তিযোগ এবং রাজযোগ। যোগের এরূপ ধারণার পরাকাষ্ঠা আমরা দেখতে পাই শ্রীগীতায়। এই গ্রন্থ সাধারণভাবে একটি ধর্মগ্রন্থরূপে পরিবেশিত হলেও এটি মূলতঃ দার্শনিক গ্রন্থ। শ্রীগীতার সর্বমোট ১৮টি অধ্যায়ের নামকরণে ১৮টি যোগের নাম উল্লেখ আছে, যথা—সাংখ্যযোগ, কর্মযোগ, জ্ঞানযোগ প্রভৃতি। শ্রীগীতার প্রতিটি অধ্যায়ই জীবাত্মা ও পরমাত্মার মিলনসেতু রচনা করে বলে এগুলি জীবের অনুসরণীয় এক একটি যোগপন্থা। আবার যোগতত্ত্বোপনিষদে চার প্রকার যোগের কথা উল্লিখিত হয়েছে। যথা— মন্ত্রযোগ, লয়যোগ, হঠযোগ এবং রাজযোগ*। মন্ত্রজপের দ্বারা যোগৈশ্বর্য লাভের পদ্ধতি হল মন্ত্রযোগ, সর্বদা ঈশ্বরের ধ্যানের দ্বারা অন্তঃকরণ বা চিত্তের লয় হল লয়যোগ, হঠযোগ প্রধানতঃ শারীরবিদ্যা যা প্রকৃতপক্ষে শরীর সংগঠন ও সংরক্ষণ এবং নানাবিধ যোগ বিভূতীলাভের চেষ্টাতেই ব্যাপ্ত। অপরদিকে রাজযোগ মূলতঃ মানুষের আন্তর নিয়ন্ত্রণ ও চিত্তশুদ্ধির প্রচেষ্টাতেই নিয়োজিত যা প্রকৃতপক্ষে আত্মস্বরূপের জ্ঞান ও সমাধি লাভের প্রয়োজক।

মহর্ষি পতঞ্জলি এবং তাঁর অনুসারী যোগ্যবাখ্যাতাগণ দ্বারা প্রচারিত যোগের অনুশাসন রাজযোগ নামেই কথিত। মানুষের সর্বপ্রকার দুঃখের আত্যন্তিক এবং ঐকান্তিক নিবৃত্তি ও পরম শান্তিলাভের প্রকৃষ্ট পথ বা রাজপথ বিষয়ক শিক্ষাদান এই

যোগ শাস্ত্রের উদ্দেশ্য হওয়ায় এই শাস্ত্রকে রাজযোগ বলা হয়। এরূপ রাজযোগের সম্যক পরিচয় লাভ করতে হলে ‘যোগ’ শব্দের অর্থ অনুধাবন একান্ত প্রয়োজন। ঔপনিষদিক যোগের ন্যায় পাতঞ্জল যোগশাস্ত্রে ‘যোগ’ শব্দের মিলন বা সংযোগরূপ অর্থ গৃহীত হয়নি। মহর্ষি পতঞ্জলি তাঁর রচিত যোগসূত্রে যোগের স্বরূপ ব্যক্ত করার অভিপ্রায় বলেছেন— “যোগশ্চিত্তবৃত্তিনিরোধঃ”^{১০} অর্থাৎ চিত্তবৃত্তির নিরোধ হল যোগ। যোগ দর্শনের সমানতন্ত্র সাংখ্য দর্শনে স্বীকৃত ত্রিবিধ তত্ত্ব মন, বুদ্ধি ও অহংকার এদের একত্রে যোগ দর্শনে অন্তঃকরণ বা চিত্ত বলা হয়। চিত্তের নিজস্ব কোন আকার নেই। সাধারণ অবস্থায় সুখ-দুঃখ-মোহাম্বক বাহ্য বিষয়ের সাথে ইন্দ্রিয়ের সম্বন্ধ হলে চিত্ত বিষয়ের আকার গ্রহণ করে। চিত্তের এরূপ বিষয়াকার গ্রহণকেই চিত্তের পরিণাম বা চিত্তবৃত্তি বলা হয়। মানুষের যাবতীয় চিন্তা, ইচ্ছা ও অনুভূতির মূল হল এই চিত্তবৃত্তি। বাহ্য বিষয়ের প্রভাবে চিত্তে সর্বদাই নানা বৃত্তি উদ্ভিত হয়, তাই বাহ্য বিষয়সমূহের দ্বারা চিত্ত সর্বদাই অস্থির-চঞ্চল। চিত্তের এই বিক্ষোভ-চঞ্চলতাকে দূর করে আত্মবস্তুতে চিত্তকে নিবিষ্ট করে আত্ম সাক্ষাৎকারকেই যোগ বলা হয়। যোগভাষ্যকার ব্যাসদেব তাঁর যোগভাষ্যের প্রারম্ভেই যোগের এই প্রক্রিয়াকে ‘সমাধি’ নামে চিহ্নিত করেছেন^{১১} এবং পরবর্তী যোগব্যাক্যাতাগণ ‘যোগ’ শব্দের এই সমাধিরূপ অর্থ গ্রহণ করেই যোগপ্রণালীর পরিচয় দিয়েছেন।

মহর্ষি পতঞ্জলি প্রচারিত এই যোগপন্থা ঔপনিষদিক যোগমার্গ থেকে একেবারে বিচ্ছিন্ন নয়। বিশেষতঃ জ্ঞানযোগ, কর্মযোগ, ভক্তিয়োগ ইত্যাদির অনুশীলনের ক্ষেত্রে বাহ্যবিষয় থেকে মনকে সরিয়ে আনার কথা বলা হয় যা প্রকৃত অর্থে সমাধিরই সূচক। তাছাড়া মন্ত্রযোগ, হঠযোগ, লয়যোগ প্রভৃতি যোগপন্থারও পর্যবসান হয় সমাধিতে। সুতরাং ভারতীয় অধ্যাত্মশাস্ত্রে যত ধরনের যোগপন্থা বর্ণিত আছে তা সমস্তই মহর্ষি পতঞ্জলি প্রচারিত যোগে সমাপ্ত হয়েছে। এখন প্রশ্ন হল— রাজযোগ বা পাতঞ্জল যোগে বর্ণিত সমাধি বা যোগের প্রণালীটি কী ?

পাতঞ্জল যোগশাস্ত্রে বলা হয়েছে, চিত্তবৃত্তির নিরোধরূপ সমাধিলাভের প্রধান উপায় হল— অভ্যাস ও বৈরাগ্য। চিত্তের বৃত্তিরূপ তরঙ্গকে প্রতিহত করে চিত্তের স্বৈর্ষ্যসম্পাদনের অবিরাম প্রযত্নকে অভ্যাস বলা হয়, আর প্রকৃতির পরিণামভূত যাবতীয় অনান্য বিষয়ের প্রতি এবং যাবতীয় ইহলৌকিক ও পরলৌকিক সুখভোগের প্রতি বিতৃষ্ণা বা বিরাগ হল বৈরাগ্য। যোগশাস্ত্রে উল্লিখিত সমাধির অন্য সমস্ত উপায়ের ভিত্তি

হল অভ্যাস ও বৈরাগ্য। শ্রীগীতাতেও বলা হয়েছে, “অভ্যাসেন তু কৌন্তেয় বৈরাগ্যেণ চ গৃহ্যতে” (৬/৩৫)^{২২}। অর্থাৎ আত্মবিষয়ক ধ্যানের অভ্যাস এবং বিষয়ের প্রতি বিতৃষ্ণা দ্বারা অন্তঃকরণ বা চিত্তজয় সম্ভব হয়। এরূপ অভ্যাস ও বৈরাগ্যকে আশ্রয় করে পাতঞ্জল যোগশাস্ত্রে সমাধির যে উপায় বর্ণিত আছে তা মূলতঃ আটটি অঙ্গে বিভক্ত। যথা— যম, নিয়ম, আসন, প্রাণায়াম, প্রত্যাহার, ধারণা, ধ্যান ও সমাধি। এদের একত্রে অষ্টাঙ্গ যোগ বলা হয়। নিম্নে অষ্টাঙ্গ যোগের প্রতিটি অঙ্গের পরিচয় অতি সংক্ষেপে লিপিবদ্ধ হল—

যম হল অহিংসা, সত্য, অস্তেয়, ব্রহ্মচর্য ও অপরিগ্রহ— এই পাঁচটি ব্রতের অনুষীলন। এটি প্রকৃতপক্ষে মানুষের মধ্যে যে পশুভাব আছে তার নিবারণের দ্বারা আত্মশুদ্ধির সাধনা। হিংসা ত্যাগ করলে, অসত্য ভাষণ ত্যাগ করলে, চুরি বা অন্যের সম্পদের দিকে লোভ না করলে, ব্যভিচার না করলে এবং প্রয়োজনের অতিরিক্ত ভোগের উপকরণ সংগ্রহ না করলে স্বাভাবিকভাবেই আমাদের চিত্ত শান্ত ও সংযমী হয়। তাই যোগের প্রথম অঙ্গরূপে যম উপদিষ্ট হয়েছে।

দ্বিতীয় যোগাঙ্গ নিয়ম এর অর্থ হল— শৌচ, সন্তোষ, তপস্যা, স্বাধ্যায় ও ঈশ্বর প্রণিধান। শৌচ হল বাহ্যিক বা দৈহিক এবং মানসিক পরিচ্ছন্নতা রক্ষা। বাহ্যশৌচের জন্য ধৌতি প্রভৃতি ক্রিয়া এবং আন্তর বা মানসিক শৌচের জন্য মৈত্রী, করুণা প্রভৃতি ভাবনার কথা বলা হয়েছে। সন্তোষ হল সর্ব অবস্থায় মনের প্রশান্তি ও সন্তুষ্টি বজায় রাখা। তপস্যা হল উপবাস প্রভৃতি কৃচ্ছসাধনের দ্বারা শরীর ও মনকে দৃঢ় ও স্থির রাখার অভ্যাস। স্বাধ্যায় হল নানাবিধ মোক্ষশাস্ত্রের অধ্যয়ন যা মানুষের আধ্যাত্মিক উন্নতির সহায়ক, ঈশ্বরের কাছে আত্ম সমর্পণ হল ঈশ্বর প্রণিধান যা নিয়মের শেষ অঙ্গ। এর দ্বারা যোগ বা সমাধির পথে অন্তরায়গুলি দূরীভূত হয়।

যোগের পরবর্তী অঙ্গ হল আসন। যে অবস্থায় দীর্ঘক্ষণ স্থিরভাবে ও সুখে উপবেশন করা যায়, তাকে আসন বলা হয়। হঠযোগে বিভিন্ন দেহভঙ্গিতে নানাবিধ আসনের কৌশল বর্ণিত আছে। এর উদ্দেশ্য শরীরের উপর প্রভুত্বলাভ। চিত্তের একাগ্রতার জন্য শরীরকে স্থির রাখা একান্ত আবশ্যিক। তাই নানা প্রকার আসন দ্বারা শরীরকে স্থির রেখে উপবেশনের প্রক্রিয়াটি যোগাঙ্গরূপে উপদিষ্ট হয়েছে।

আসন অভ্যাসের পর শ্বাস-প্রশ্বাসের গতি নিয়ন্ত্রণ করার প্রক্রিয়াকে প্রাণায়াম বলা হয়। ‘প্রাণ’ ও ‘আয়াম’ শব্দ দুটির যোগে ‘প্রাণায়াম’ শব্দটির উৎপত্তি। ‘প্রাণ’ শব্দের

অর্থজীবনী শক্তি, আর ‘আয়াম’ শব্দের অর্থ হল নিয়ন্ত্রণ করা। আমাদের শ্বাস-প্রশ্বাসের স্বাভাবিক গতিকে নিয়ন্ত্রণ করে দেহের প্রাণশক্তিকে সংহত করতে পারলে দেহ ও মনের আলস্য, জড়তা, ইন্দ্রিয় চাঞ্চল্য প্রভৃতি দূরীভূত হয়ে চিত্ত ধ্যান বা সমাধির অনুকূল হয়।

চিত্তের অন্তর্মুখীকরণকে প্রত্যাহার বলা হয়। সাধারণতঃ বিক্ষিপ্ত চিত্ত ইন্দ্রিয়ের নানা বিষয়ের প্রতি ধাবমান। কিন্তু ইন্দ্রিয়গুলি যখন নিজ নিজ বিষয় ত্যাগ করে চিত্তের স্বরূপ গ্রহণ করে, তখন প্রত্যাহার সম্ভব হয়। তবে অন্তর্মুখী চিত্তের পুনরায় বিষয় গ্রহণের দ্বারাবহিমুখী হয়ে যাওয়ার সম্ভাবনা থাকে। তাই প্রত্যাহার অভ্যাসকারীকে সর্বদা চিত্ত যাতে আর বহিমুখী না হয়ে পড়ে, তার জন্য প্রয়ত্নবান হতে হয়। এরূপ প্রত্যাহার অভ্যাসের দ্বারা ইন্দ্রিয়সমূহ সম্পূর্ণভাবে বশীভূত হয়।

উপরিউক্ত পাঁচটি যোগাঙ্গ পূর্ণ সমাধির পথে বহিরঙ্গ সাধন, এগুলির ক্ষেত্রে কোন প্রকার আলম্বন বা অবলম্বন (মূর্ত্তি বিশেষ) থাকে না। অপরদিকে শেষের তিনটি সাধন অর্থাৎ ধারণা, ধ্যান ও সমাধি হল অন্তরঙ্গ সাধন। কারণ, এই তিনটিতে কোন না কোন আলম্বন থাকেই। এরূপ অন্তরঙ্গ সাধনের প্রথমটি হল ধারণা। প্রাণায়ামের দ্বারা বায়ুজয় ও প্রত্যাহারের দ্বারা ইন্দ্রিয়জয় সম্ভব হলে চিত্তকে দেবতামূর্ত্তি প্রভৃতি বাহ্য বিষয়ে কিংবা নাভিচক্র প্রভৃতি অন্তর্বিষয়ে স্থিরীকরণের প্রক্রিয়াকে ধারণা বলা হয়। ধারণার অভ্যাসে নানাবিধ বাধা বিঘ্ন সত্ত্বেও কোন নির্দিষ্ট বিষয়ে চিত্তকে স্থির রেখে সেই বিষয় সম্পর্কে গভীর চিন্তা সম্ভব হয়।

ধারণা পরিপক্ব হলে ধ্যানের অবস্থা আসে। ধারণার ক্ষেত্রে প্রয়ত্ন সহকারে ধ্যেয় বিষয়ে চিত্তকে স্থির রাখা হলেও, এই অবস্থায় ধ্যেয় বিষয়ে চিত্তের বৃত্তি খণ্ড খণ্ডরূপে উদিত হতে থাকে, কিন্তু অভ্যাসের দ্বারা সেই চিত্তবৃত্তি যখন অখণ্ডাকার প্রাপ্ত হয় এবং প্রয়ত্ন ব্যতিরেকেই অখণ্ড ধারার মত ধ্যেয় বিষয়ে জ্ঞানবৃত্তি উদিত থাকে, তখন সেই অবস্থাই ধ্যানরূপে যোগাঙ্গমধ্যে উল্লিখিত হয়েছে।

ধ্যানের চরম উৎকর্ষ হল সমাধি। ধ্যেয় বিষয়ের প্রতি নিরন্তর একাগ্রতা বা ধ্যানের প্রগাঢ়তা দ্বারা যখন ধ্যাতা নিজ আত্মসত্তাকে ভুলে যায় এবং ধ্যাতার কাছে কেবল ধ্যেয় বিষয়ের সত্তাই উপলব্ধ হতে থাকে, তখন সেইরূপ স্থিরচিত্তের অবস্থাকে সমাধি বলা হয়। তাৎপর্য এই যে, ধ্যানের অবস্থায় ‘আমি অমুক বিষয়ে চিন্তা করছি’— এইরূপে ধ্যানক্রিয়া, ধ্যাতা এবং ধ্যেয় বিষয়ের ভেদ উপলব্ধ থাকে, কিন্তু সমাধির

অবস্থায় ধ্যানক্রিয়া ও ধ্যান বা ধ্যানের কর্তা ধ্যেয় বিষয় স্বরূপে অভিভূত হয়ে যায়।

পূর্বোল্লিখিত ধারণা, ধ্যান ও সমাধি এই তিনটি যোগাঙ্গকে একত্রে সংযম বলা হয়েছে (ত্রয়মেকত্রসংযমঃ)^{১৩}। বারংবার এই সংযম অভ্যাসের দ্বারা প্রজ্ঞা বা জ্ঞানশক্তির বিকাশ হয়। অর্থাৎ ক্রমে ক্রমে স্থূল বিষয়ের জ্ঞান হতে সূক্ষ্ম ও সূক্ষ্মতর বিষয়ে চিন্তা ও জ্ঞানের ক্ষমতা লাভ হয়। সমাধি বা যোগ সাধনার এই স্তরে যোগীর নানা রূপ অলৌকিক ক্ষমতা বা বিভূতি লাভ হয়। কিন্তু যিনি আত্মসাক্ষাৎ কার লাভে সচেষ্ট, সেই রূপ যোগী উক্ত যোগ-বিভূতির প্রতি উদাসীন থেকে নীরবে যোগসাধনা করে যান। এর পরিণতি স্বরূপ যোগীর সম্প্রজ্ঞাত সমাধি হয়। সুতরাং যোগাঙ্গরূপে উল্লিখিত সমাধি প্রকৃত পক্ষে সম্প্রজ্ঞাত সমাধিরই অন্তরঙ্গ সাধন। অভ্যাস ও বৈরাগ্য সহযোগে পূর্বোল্লিখিত অষ্টাঙ্গযোগের অনুশীলনের দ্বারা চিত্ত বৃত্তির নিরোধ রূপে প্রথমে যে সমাধি লাভ হয়, তাকে সম্প্রজ্ঞাত সমাধি বলা হয়। সমাধির এই স্তরে নিষ্কম্প প্রদীপশিখার ন্যায় চিত্তধ্যেয় বিষয়ে নিবন্ধ থাকে। এই অবস্থায় চিত্তের জন্য অন্য সকল বৃত্তির নিরোধ হয়ে একমাত্র ধ্যেয়বিষয়ক চিত্তবৃত্তি উদিত থাকে। চিত্তের এরূপ একাগ্র ভূমিতে ধ্যেয় বিষয়ের সম্যক এবং প্রকৃষ্ট জ্ঞান হয়। এজন্যই এই সমাধি সম্প্রজ্ঞাত সমাধি নামে পরিচিত। ধ্যেয় বিষয়ের বিভিন্নতা অনুসারে সম্প্রজ্ঞাত সমাধি চতুর্বিধ। যথা— সবিতর্ক, সবিচার, সানন্দ ও সান্মিত। দেবতামূর্তি প্রভৃতি স্থূল বিষয় অবলম্বন করে শব্দ, অর্থ, বেদন ও বিকল্প রূপ তর্কের দ্বারা উৎপন্ন চিত্তবৃত্তির প্রবাহকে সবিতর্ক সমাধি বলা হয়। তন্ময়ের ন্যায় সূক্ষ্ম ও আন্তর বিষয়ের বিচারের গভীরতায় ঐরূপ সক্ষম তত্ত্বের যে সম্প্রজ্ঞান হয়, তা সবিচার সমাধি নামে পরিচিত। বৈরাগ্য ও অভ্যাসের দ্বারা সাধকের ইন্দ্রিয়, বুদ্ধি প্রভৃতির বিষয় ব্যবহার হতে প্রত্যাগমন হলে চিত্তক্ষীণ বৃত্তি হয়ে পড়ে এবং সাধক এক অপূর্ব বিশ্রান্তিরূপ সুখ অনুভব করে। এইরূপ আনন্দ বা সুখে চিত্ত নিবিষ্ট থাকলে যে সমাধি হয় তাকে সানন্দ সমাধি বলা হয়। আর ইন্দ্রিয় সমূহের কারণ স্বরূপ অহংকার ও অস্মিতা বিষয়ক সমাধি হল সান্মিত সমাধি। সানন্দ সমাধিতে বিষয় প্রত্যাবৃত্ত ইন্দ্রিয় বা করণগত আনন্দই বিষয় হয়। আর সান্মিত সমাধিকে ‘আমি আনন্দের গ্রহীতা’— এইরূপে আনন্দের গ্রাহক রূপে কেবল অস্মিতারূপ ‘আমি’ বিষয় হয়। এই সমাধি আনন্দের ও অতীত শান্তিস্বরূপ অবস্থা। সান্মিত সমাধিতে অহংকার তত্ত্বের সঙ্গে অভিন্ন রূপে আত্মতত্ত্ব ও ভাসমান হয়। তবে এই আত্মা আত্মস্বরূপ নয়, কেবল অহংবৃত্তি সমন্বিত ব্যবহারিক আত্মাই এরূপ সমাধিতে সাধকের চিত্তে আলম্বন রূপে উপস্থিত থাকে। সুতরাং এরূপ সমাধি ও আত্মসাক্ষাৎ কার

নয়। সাম্মিত সমাধিকালে যে অহংবৃত্তি উদ্ভিত থাকে, তা অত্যন্ত সূক্ষ্ম। বৌদ্ধগণ একে ‘নৈবসংজ্ঞায়তন’ নামে উল্লেখ করেন।

পূর্বোক্ত চতুর্বিধ সমাধিতে চিত্ত আলম্বন বা ধ্যেয় বিষয়ের আকারতা প্রাপ্ত হলে যে সাক্ষাৎ কারাঙ্ক প্রজ্ঞা আবির্ভূত হয়, তাকে ‘সমাপত্তি’ বলা হয়। এই সমাপত্তি প্রকৃতপক্ষে একপ্রকার তন্ময়তা, যেখানে ধ্যেয়বস্তু ব্যতীত অন্য কিছুই জ্ঞান হয় না, অর্থাৎ ধ্যেয় বস্তুর নাম, উপাদান প্রভৃতির বোধও তিরোহিত হয়। সবিতর্ক সমাধিস্থলে এরূপ তন্ময়তা আবির্ভূত হলে সেইরূপ সমাধিকে নির্বিতর্ক সমাপত্তি বলা হয়। সবিচার সমাধিতে উক্ত তন্ময়তা ঘটলে তাকে নির্বিচার সমাপত্তি বলা হয়। সানন্দ সমাধি ও সাম্মিত সমাধিতে এইরূপ তন্ময়তার প্রভাবে সাধকের যথাক্রমে বিদেহলয় ও প্রকৃতিলয় সাধিত হয়। বিদেহলয়ের ক্ষেত্রে ইন্দ্রিয়ের প্রতি তন্ময়তা সম্পাদিত হয়। প্রকৃতপক্ষে যাঁরা কোন মহাভূতে অথবা ইন্দ্রিয়ে সম্প্রজ্ঞাত সমাধিলাভ করেছেন, দেহপাতের পরেও তাঁরা সেই মহাভূতে কিংবা সেই ইন্দ্রিয়ে লীন হয়ে অবস্থান করেন। এই অবস্থাই বিদেহলয়। আবার প্রকৃতি লয়ের ক্ষেত্রে প্রকৃতিতত্ত্ব, মহৎ তত্ত্ব অথবা অহংকার তত্ত্বের প্রতি তন্ময়তা লাভ হয়। যে সমস্ত সাধক এরূপ তন্ময়তার দ্বারা চিত্তলয় করেছেন, তাঁদের প্রকৃতিলয়ী বলা হয়। কিন্তু বিদেহলয়ী এবং প্রকৃতিলয়ী-উভয় প্রকার সাধক অনাঙ্কপদার্থে যোগ বা সমাধিলাভ করেন। তাই তাঁরা কৈবল্য বা মুক্তিলাভে বঞ্চিত। তাঁদের এরূপ সম্প্রজ্ঞাত সমাধি অবিদ্যামূলক যা যোগশাস্ত্রে ‘ভবপ্রত্যয়’ নামে পরিচিত। সমাধিভঙ্গের পর এইসব সাধকের চিত্ত পুনরায় সংসার অভিমুখে ধাবিত হয়। এজন্য যাঁরা মুমুক্শু ও বিবেকী তাঁর বিদেহলয় ও প্রকৃতিলয় তথা ভব প্রত্যয়যোগ অবলম্বন করেন না। তাঁদের সম্প্রজ্ঞাত যোগ ‘উপায় প্রত্যয়’ নামে পরিচিত।^{১৪}

যাই হোক, সমাধির পরিপক্বতারূপ সমাপত্তি যখন আত্মবিষয়ক হয় সেই সমাপত্তিই সম্প্রজ্ঞাত সমাধির মধ্যে শ্রেষ্ঠ। চিত্ত যখন আত্মবিষয়ে সর্বতোভাবে তন্ময়তা প্রাপ্ত হয়, তখন চিত্তের নির্মলতারূপ অধ্যাত্মপ্রসাদ লাভ হয়। এই অধ্যাত্ম প্রসাদে সাধকের সত্য বিষয়ক প্রজ্ঞালোক লাভ হয় যার দ্বারা পরমসত্য যে আত্মা- তারও জ্ঞানলাভ হয়। এই প্রজ্ঞালোক সাক্ষাৎ কারাঙ্ক বা অপরোক্ষ জ্ঞান যা সমগ্র ঋতের (সত্যের) ধারক এবং প্রকাশক। এইজন্য এই প্রজ্ঞাকে ‘ঋতন্তরা প্রজ্ঞা’^{১৫} নামে উল্লেখ করা হয়। ঋতন্তরা প্রজ্ঞা থেকে আত্মা ও অনাত্মার ভেদবুদ্ধি তথা বিবেকখ্যাতি সম্পাদিত হয়, অর্থাৎ প্রকৃতি ও তার পরিণামভূত জড় অন্তঃকরণের সাথে আত্মচৈতন্যের ভেদবুদ্ধি প্রকট

হয়। এরূপ আত্ম-অন্যভেদজ্ঞানকালে যাবতীয় ভ্রম ও ভ্রমজনিত মিথ্যা সংস্কার বাধিত হয়। এর দ্বারা শুদ্ধ ধর্মসকল প্রকট হয় এবং বহু মেঘের বর্ষণের ন্যায় ধর্মের বর্ষণ হতে থাকে। এর প্রভাবে সাধকের যাবতীয় কামনা, বাসনার সংস্কার এবং সঞ্চিত কর্মফল বিনষ্ট হয়। সম্প্রজ্ঞাত সমাধির এই চরম অবস্থাকে যোগদর্শনে ‘ধর্মমেঘ সমাধি’^{১৬} নামে উল্লেখ করা হয়েছে।

পাতঞ্জল যোগমতে পূর্ণ সমাধি এর চেয়েও উচ্চতর। সম্প্রজ্ঞাত সমাধিতে আত্মবিষয়ে সমাপত্তি বা পূর্ণ একাগ্রতালাভ হলেও এই অবস্থায় বিবেকখ্যাতিরূপ বৃত্তি উদিত থাকে। এরূপ বিবেকখ্যাতিতে যিনি বিরক্ত, যিনি সর্বপ্রকার চিন্তা ত্যাগ করে চিত্তকে নিরালম্ব করতে চান, তিনিই উক্তরূপ সম্প্রজ্ঞাত সমাধি ও নানা যোগবিভূতিতে বৈরাগ্যমান হন। এই বৈরাগ্যকে যোগ দর্শনে পরবৈরাগ্য বলা হয়েছে। পরবৈরাগ্যের দ্বারাই সাধক বিবেকখ্যাতিরূপ বৃত্তিকে নিরুদ্ধ করার দৃঢ় সংকল্প গ্রহণ করেন। সাধকের এরূপ প্রযত্নের দ্বারা চিত্ত ক্রমেই নিরুদ্ধ বা নিরালম্ব হয়ে আসে। পরবৈরাগ্যের বারংবার অনুশীলনকে যোগসূত্রে ‘বিরামপ্রত্যয়াভ্যাস’^{১৭} বলা হয়েছে। এরূপ অনুশীলনের দ্বারা চিত্তের সমস্ত বৃত্তি তিরোহিত হয় এবং কেবলমাত্র পরবৈরাগ্যের সংস্কার থেকে যায়। চিত্তের এরূপ নিরুদ্ধ, নিরালম্ব অবস্থাই পাতঞ্জল যোগে ‘অসম্প্রজ্ঞাত সমাধি’ নামে চিহ্নিত হয়েছে। মেঘ অপসারিত হলে যেমন সূর্যরশ্মির স্বাভাবিক স্ফূরণ ঘটে, তেমনি চিত্তের নিরুদ্ধ অবস্থায় আত্মার শুদ্ধ চৈতন্য স্ফূট হয়। এই অবস্থাই আত্মার স্বরূপে অবস্থান— “তদা দ্রষ্টুঃ স্বরূপেহবস্থানম্” (যোগসূত্রঃ ১/৩)^{১৮}।

যোগমতে যাঁরা মুমুক্শু, তাঁরাই শ্রদ্ধা, বীর্য, স্মৃতি, সমাধি ও প্রজ্ঞা এই সকল উপায়ে অবলম্বনের দ্বারা উক্তরূপ আত্মসাক্ষাৎকার লাভ করে যাবতীয় দুঃখ, জন্মবন্ধন ও কর্মবন্ধন থেকে মুক্ত হন। উক্ত আত্মসাক্ষাৎকারক্রমের প্রথমেই আসে শ্রদ্ধা। যোগসমাধির প্রতি চিত্তের প্রসন্নতা হল শ্রদ্ধা, শ্রদ্ধা থেকে যোগের জন্য যে প্রযত্ন বা উৎসাহ উৎপন্ন হয়, তাকে বলা হয় বীর্য। প্রযত্নরূপ বীর্য উৎপন্ন হলেও অনুভূত ধ্যেয় বিষয়ে বারংবার স্মৃতি উৎপন্ন হতে থাকে, যা প্রকৃতপক্ষে ধ্যানরূপ একাগ্রতার সহায়ক। ধ্যেয় বিষয়ে একাগ্রতাই (সম্প্রজ্ঞাত) সমাধি, এর দ্বারা উৎপন্ন হয় ধ্যেয় বিষয়ক সাক্ষাৎকারাত্মক জ্ঞান যা প্রজ্ঞারূপে উল্লিখিত হয়েছে। আত্মবিষয়ে এরূপ সাক্ষাৎকার উৎপন্ন হলে যোগের সমস্ত অঙ্গের উদ্‌যাপন সম্পূর্ণ হয় এবং সাধক জীবৎ কালে দুঃখ মুক্তির অবস্থা বা জীবন্মুক্তি লাভ করেন। এটিই সংক্ষেপে পাতঞ্জল যোগোক্ত

আত্মসাক্ষাৎ কারের প্রণালী।

অদ্বৈত- বেদান্তসম্মত আত্মসাক্ষাৎ কারসাধন ও সমাধি প্রসঙ্গ

বেদমূলক অধ্যাত্মশাস্ত্রের অন্যতম হল বেদান্ত দর্শন যা মূলতঃ শ্রুতি (উপনিষদসমূহ)- অবলম্বনে, স্মৃতি (শ্রীগীতা, সনৎসুজাত শাস্ত্র প্রভৃতি) ও মহর্ষি ব্যাস প্রণীত বেদান্ত সূত্র সহায়ে বিকশিত হয়েছে। উক্ত শাস্ত্র বা গ্রন্থ সকলের নানাবিধ ব্যাখ্যা অবলম্বনে বেদান্ত দর্শনরূপ মহীরুহের সে ভিন্ন ভিন্ন শাখা দৃষ্ট হয়, তার মধ্যে সর্বাধিক প্রচারিত মতবাদ হল আচার্য শঙ্কর ও তাঁর অনুগামীগণ সমর্থিত অদ্বৈত বেদান্ত। এই মতবাদ অনুসারে জীবাত্মা ও পরমাত্মার ঐক্যস্বরূপ অদ্বৈততত্ত্বই হল পরমতত্ত্ব যা বেদের জ্ঞানকাণ্ড তথা বেদের সারভাগস্বরূপ উপনিষদ সমূহে পরিবেশিত হয়েছে। তাই উপনিষদসমূহ হল আত্মবিদ্যা। আচার্য শঙ্করের মতে এই উপনিষদরূপ আত্মবিদ্যার সমীপবর্তী হলে জীবের স্ব স্ব রূপের উপলব্ধি হয় এবং গর্ভবাস, জন্ম, জরা, ব্যাধি প্রভৃতি যাবতীয় অনর্থের কারণস্বরূপ অবিদ্যা বা ভ্রমজ্ঞানের বিনাশ সম্পাদিত হয়ে জীবের পরমার্থস্বরূপ মুক্তি বা মোক্ষপ্রাপ্তি হয়। তাই আত্মবিদ্যার প্রকাশক উপনিষদ বাক্যকে প্রমাণরূপে গ্রহণ করে এবং আত্মবিদ্যার সহায়ক অপরাপর শাস্ত্র ও গুরুবাক্যকে অবলম্বনে করে সেই সকল বাক্যের শ্রবণ, মনন ও নিদিধ্যাসনের দ্বারা আত্মজ্ঞানলাভেচ্ছ ব্যক্তি আত্মসাক্ষাৎ কারের প্রয়াসী হন। সুতরাং অদ্বৈত- বেদান্তমতে শ্রবণ, মনন ও নিদিধ্যাসন হল আত্মসাক্ষাৎ কারসাধন বা মোক্ষসাধন।

প্রসঙ্গতঃ উল্লেখযোগ্য যে, অদ্বৈত বেদান্তের মুখ্য তাৎপর্য বিষয়ে আচার্য শঙ্করের শিষ্য প্রশিষ্যগণ ঐক্যমত পোষণ করলেও আত্মজ্ঞানসাধন বা ব্রহ্মাবগতির উপায় সম্পর্কে তাঁরা সম্যক একমত নন। তাঁদের এই মতানৈক্যের কারণে অদ্বৈত বেদান্ত দর্শনে পরস্পরবিরোধী দুটি প্রধান মতাদর্শ বা প্রস্থান দৃষ্ট হয়। যথা বিবরণ প্রস্থান ও ভামতী প্রস্থান। শঙ্করাচার্যের সাক্ষাৎ শিষ্য পদ্মপাদাচার্যরচিত পঞ্চপাদিকা গ্রন্থের উপর প্রকাশিত যত্নকৃত পঞ্চপাদিকাবিবরণ গ্রন্থ অনুসারে বিবরণ প্রস্থানের আবির্ভাব, অপরদিকে বাচস্পতি মিশ্র রচিত ভামতী টীকা (আচার্য শঙ্করকৃত শারীরিক ভাষ্য অবলম্বনে) অনুসারে ভামতী প্রস্থানের আবির্ভাব ঘটে। এছাড়া, আচার্যসুরেশ্বর, সর্বজ্ঞান মুনি প্রমুখের দ্বারা অদ্বৈত বেদান্তে ‘সংক্ষেপশারীরক’ নামে স্বতন্ত্র একটি প্রস্থানের প্রকাশ ঘটে। তন্মধ্যে আত্মসাক্ষাৎ কারসাধন বিষয়ে বিবরণ ও ভামতী প্রস্থানের মধ্যে মতভেদ ক্রমশঃ আলোচিত হবে।

আত্মসাক্ষাৎকারসাধন বিষয়ে অদ্বৈত বেদান্তে বলা হয়েছে, অদ্বৈতপর বেদান্তবাক্যরূপ শাস্ত্র এবং আচার্যের বাক্য থেকে উৎপন্ন জ্ঞানবিশেষ (ভামতীমতে) অথবা, উপনিষদরূপ বেদান্ত বাক্যের অর্থবিচার (বিবরণমতে) হল শ্রবণ। মনন হল জীবাত্মা ও পরমাত্মার ঐক্যবোধের অনুকূল ন্যায় বা যুক্তি দ্বারা আত্মা বা ব্রহ্ম বিষয়ে অনবরত চিন্তন। নিদিধ্যাসন শব্দের বুৎপত্তিগত অর্থ হল—নিরন্তর গভীর ধ্যান (নি-ধৈ + সন্ + ল্যুট্)। বহির্বিষয় কিংবা বিষয়সংস্কারে আসক্ত চিত্তকে বহির্বিষয় থেকে নিবৃত্ত করে অন্তর্মুখী বা আত্মমুখী করার যে নিরন্তর প্রচেষ্টা তাই হল নিদিধ্যাসন। বাচস্পতিমতে, ব্রহ্ম ও আত্মার ঐক্য বা অভিন্নতা বিষয়ে নিরন্তর বা অবিচ্ছিন্ন জ্ঞানধারাই হল নিদিধ্যাসন, সুতরাং তাঁর মতে নিদিধ্যাসন ধ্যানাত্মক নয়, জ্ঞানাত্মক। নিদিধ্যাসন ধ্যানাত্মক কিংবা জ্ঞানাত্মক যাই হোক না কেন নিদিধ্যাসনপ্রসূত চিত্তের একতানতা হল সমাধি। অদ্বৈত বেদান্তের কোনো কোনো আচার্য আত্মজ্ঞানের সাধনরূপে শ্রবণ, মনন ও নিদিধ্যাসনের সাথে সমাধিকেও উল্লেখ করেছেন। বেদান্তসার গ্রন্থে আচার্য সদানন্দ বলেছেন—“স্বপ্নরূপচৈতন্যসাক্ষাৎকারপর্যন্ত শ্রবণমনননিদিধ্যাসন-সমাধ্যনুষ্ঠানস্য অপেক্ষিতত্বং...”^{১৯}। অর্থাৎ আত্মচৈতন্যের সাক্ষাৎকার পর্যন্ত শ্রবণ, মনন, নিদিধ্যাসন ও সমাধির অনুষ্ঠান একান্ত প্রয়োজন।

অদ্বৈত বেদান্তের বিবরণ মতাবলম্বী আচার্যগণ বলেন যে আত্মসাক্ষাৎকারে যোগ বা সমাধি অসাধারণ কারণ বা করণ নয়। তাঁদের মতে আত্মবিষয়ক যে ভ্রমজ্ঞান বা অবিদ্যা (অজ্ঞান) জগৎ প্রতিভাস ও যাবতীয় দুঃখের মূল, সেই অবিদ্যার নিবৃত্তি সম্ভব যে আত্মবিষয়ক অপরোক্ষ জ্ঞান থেকে, সেইরূপ আত্মজ্ঞান কেবলমাত্র বেদান্ত বাক্যরূপ শব্দ প্রমাণ থেকেই লব্ধ। শব্দের দ্বারা অপরোক্ষ বা সাক্ষাৎ কারাত্মক জ্ঞানের উৎপত্তি এই মতে স্বীকৃত হয় বলে একে শাস্ত্রাপরোক্ষবাদ বলা হয়। যাঁরা মনে করেন শব্দ থেকে কেবল পরোক্ষ জ্ঞানই উৎপন্ন হয়, অপরোক্ষ বা সাক্ষাৎ কারাত্মক জ্ঞান উৎপন্ন হয় না, তাঁরা এরূপ বিবরণমতের বিরুদ্ধে বলেন, কেবল শ্রুতিবাক্য বা শব্দ প্রমাণ থেকে আত্মসাক্ষাৎকার হয় কিভাবে? এর উত্তরে বিবরণপন্থী বলেন, সাধারণভাবে শব্দের দ্বারা পরোক্ষজ্ঞানই উৎপন্ন হলেও যে বিষয়টি অপরোক্ষ, সেই বিষয়ের অপরোক্ষ জ্ঞান শব্দ থেকেও হতে পারে। আত্মা বা ব্রহ্ম হল স্বপ্রকাশ এবং জীবের কাছে অপরোক্ষ। সেক্ষেত্রে আত্মরূপ অপরোক্ষ বিষয়ের অপরোক্ষ জ্ঞান বা আত্মসাক্ষাৎকার শ্রুতিবাক্য বা বৈদিক শব্দ প্রমাণের দ্বারা সম্ভব। আবার প্রত্যক্ষ, অনুমান প্রভৃতি লৌকিক প্রমাণের দ্বারা আত্ম বিষয়ক উপলব্ধি হয় না। তাই আত্মা

একমাত্র বৈদিক শব্দ প্রমাণের দ্বারাই লব্ধ। সর্বত্র যথার্থ জ্ঞান প্রমাণের দ্বারাই উৎপন্ন হয়। আর, যোগ বা সমাধিকে কোন দর্শনেই প্রমাণের মর্যাদা দেওয়া হয়নি, সেক্ষেত্রে প্রশ্ন হয়, আত্মসাক্ষাৎকারের উৎপত্তিতে সমাধির স্থান কোথায় ?

এই প্রশ্নের উত্তরে বিবরণ মতাবলম্বী বলেন, বিপরীত ভাবনারূপ সংস্কার নিবৃত্তির জন্যই ধ্যান ও সমাধির আবশ্যিকতা স্বীকৃত হয়। তাৎপর্য এই যে অনাদিকালব্যাপী অজ্ঞানাবদ্ধ থাকার কারণে দেহ, ইন্দ্রিয় প্রভৃতিতে আত্মবুদ্ধিপ্রসূত সংস্কারপ্রাচুর্য বেদান্তবাক্যরূপ শব্দপ্রমাণজনিত আত্মসাক্ষাৎকারের প্রতিবন্ধক হয়। সেই জীবাত্মার অনাদিকালব্যাপী সঞ্চিত সংস্কার নিবৃত্তির উদ্দেশ্যেই বেদান্তবাক্যার্থ বিচারের পর মনন ও চিন্তের একাগ্রতারূপ নিদিধ্যাসন ও সমাধির প্রয়োজন। সমাধিতে যেভাবে চিন্তা স্থিরীকৃত হয় তার দ্বারা আত্মবিষয়ক বিপরীত ভাবনারূপ সংস্কাররাশি বিদূরিত হয়ে চিন্তা ব্রহ্মাত্ম-সাক্ষাৎকারের অনুকূল হয়। সুতরাং বিবরণমতে সমাধিকে আত্মসাক্ষাৎকারের করণ বা সাক্ষাৎ কারণরূপে স্বীকার না করা হলেও সমাধির প্রয়োজনীয়তা অস্বীকৃত হয়নি।

বাচস্পতিসম্মত ভামতী প্রস্থানে আত্মসাক্ষাৎকারের সাধনরূপে নিদিধ্যাসন ও সমাধি স্বীকৃত। তবে এই মতে নিদিধ্যাসন ধ্যানাত্মক নয়, জ্ঞানাত্মক বা নিরন্তর জ্ঞানধারা। যোগশাস্ত্রে চিন্তের একাগ্রতাপ্রসূত যে সম্প্রজ্ঞাত সমাধির কথা উল্লিখিত আছে, সেইরূপ সমাধিতে ধ্যেয় বিষয়ের সম্যক ও প্রকৃষ্ট জ্ঞানই উৎপন্ন হয়ে থাকে। ফলে নিদিধ্যাসনকে জ্ঞানাত্মক বলা হলে সমাধির অঙ্গরূপে তার তাৎপর্যের হানি হয় না। আর নিদিধ্যাসন সমাধির অঙ্গরূপে স্বীকৃত হলে আত্মসাক্ষাৎকারের সাধনরূপে সমাধিকেও স্বীকার করতে হয়। এজন্যই সদানন্দের ন্যায় বেদান্তাচার্যগণ আত্মসাক্ষাৎকারের সাধনের মধ্যে উপনিষদোক্ত শ্রবণ, মনন ও নিদিধ্যাসন ছাড়াও সমাধির উল্লেখ করেছেন। প্রকৃতপক্ষে আত্মসাক্ষাৎকারের প্রতিকূল অনাদিকালব্যাপী বিপরীতভাবনারূপ সংস্কাররাশির বিমুক্তির উদ্দেশ্যেই শ্রবণ, মনন ও নিদিধ্যাসনের পর নিরন্তর সমাধির অনুষ্ঠানের কর্তব্যতা ঘোষিত হয়েছে।

পূর্বোক্ত আলোচনা থেকে উপলব্ধ হয় যে অদ্বৈত বেদান্তের সকল প্রস্থানে আত্মসাক্ষাৎকারের অসাধারণ কারণরূপে ধ্যান বা সমাধি স্বীকৃত না হলেও অদ্বৈত সিদ্ধান্তে সমাধির প্রয়োজনীয়তা স্বীকৃত হয়েছে। এই মতে কেবল যাঁরা চিন্তা কলুষকন্মসহীন, যাঁরা সম্পূর্ণভাবে সংস্কারমুক্ত, তাঁরাই ধ্যান ও সমাধির অনুষ্ঠান

ব্যতিরেকেই শুধুমাত্র বিচারিত বেদান্ত বাক্যের দ্বারাই আত্মতত্ত্ব সাক্ষাৎকার করতে পারেন। সেইরূপ তত্ত্বজ্ঞানী সমাধির অনুষ্ঠান করণ অথবা নাই করণ— তিনি মুক্ত। পঞ্চদশশীতে বিদ্যারণ্যমুক্তি এ বিষয়ে বলেছেন— “ন সমাধানজপ্যাভ্যাং যস্য নির্বাসনং মনঃ” (৯/১০৩)^{১০}, অর্থাৎ যাঁর মন সম্পূর্ণ বাসনামুক্ত হয়েছে তাঁর সমাধি প্রভৃতির অনুষ্ঠানের প্রয়োজন নেই। সুতরাং ধ্যান ও সমাধি বীতরাগ তত্ত্বজ্ঞানীর ইচ্ছাধীন। কিন্তু আত্মজ্ঞানলাভেচ্ছু ব্যক্তির বেদান্তবাক্যার্থ বিচারের জন্য যেভাবে অনাত্মবিষয়ক চিন্তা থেকে চিন্তকে নিবৃত্ত করে আত্মবিষয়ে নিবিষ্ট করতে হয়, তা ব্রহ্মাত্মবিষয়ক ধ্যান ও সমাধির দ্বারাই সম্ভব হতে পারে। সেক্ষেত্রে ধ্যান ও সমাধি বেদান্ত বিচারেরই অঙ্গীভূত হয়ে যায়। নিয়মিত সমাধি অভ্যাসের দ্বারা বহির্বিষয় থেকে আগত বাসনা ও বাসনা সংস্কার দূরীভূত হয়ে চিন্তব্রহ্মাত্ম বিষয়ের প্রতি অভিমুখী হলে বিচারিত বেদান্ত বাক্যরূপ শব্দ প্রমাণের দ্বারা অপরোক্ষরূপে ব্রহ্মজ্ঞান ও আত্মসাক্ষাৎকার হয় যা আত্মবিষয়ক অজ্ঞান বা অবিদ্যার নাশ করে জীবন্মুক্তি সম্পাদন করে এবং এরূপ ব্রহ্মাত্মজ্ঞানী ও জীবন্মুক্ত ব্যক্তি ব্রহ্মস্বরূপে লীন হয়ে যান— “ব্রহ্মৈব সন ব্রহ্মাপ্যেতি” (বৃহদারণ্যকোপনিষদ্ ৪/৪/৬)।

পাতঞ্জল যোগোক্ত সমাধি ও বেদান্তোক্ত সমাধির মধ্যে তুলনা

প্রশ্ন হতে পারে, পাতঞ্জল যোগে উপদিষ্ট সমাধি ও অদ্বৈত বেদান্তোক্ত নিদিধ্যাসনের পরিপক্কতারূপ সমাধি কি সম্পূর্ণ অভিন্ন? পাতঞ্জল সূত্রে উল্লিখিত সমাধি নিরোধ বা লয়রূপা। এরূপ সমাধিতে আরুঢ় হলে জড় প্রকৃতির কার্যরূপ যাবতীয় জড় স্মৃল ও সূক্ষ্ম বিষয় লয়প্রাপ্ত হয়। অদ্বৈত বেদান্তের আচার্যগণ মনে করেন, ব্রহ্মাত্ম বিষয়ক সমাধিতে জগতের লয় হয় না, বরং জগতের বাধ হয়, অর্থাৎ জগৎ বৈচিত্র্য মিথ্যা এবং অদ্বৈত ব্রহ্ম সত্যরূপে প্রতিপন্ন হয়। এই কারণে অদ্বৈত সিদ্ধান্তে সমাধিকে লয় বা নিরোধ স্বরূপ বলা হয় নি। অদ্বৈতবেদান্তে স্বীকৃত সমাধি বাধ সমাধি।

পাতঞ্জল যোগের ন্যায় অদ্বৈত বেদান্তেও সমাধিকে দুই প্রকার বলা হয়েছে (পাতঞ্জল যোগোক্ত সম্প্রজ্ঞাত ও অসম্প্রজ্ঞাত—এই দু’প্রকার সমাধি পূর্বেই আলোচিত হয়েছে)। অদ্বৈত বেদান্ত সম্মত দুই প্রকার সমাধি হল—সবিকল্প সমাধি ও নির্বিকল্প সমাধি। সবিকল্প সমাধিতে আত্মবিষয়ে চিন্তের একতানতা থাকলেও এই সময় দ্বৈতবোধ থাকে, কিন্তু দ্বৈত কিংবা অবিদ্যার কার্যস্বরূপ প্রপঞ্চ যে মিথ্যা তা জ্ঞাতার কাছে উপলব্ধ

থাকে। আর যখন সমস্ত দ্বৈতবোধের অবসান হয়, তখন কেবল ব্রহ্মাকারা বৃত্তি বা অখণ্ডকার বৃত্তির প্রবাহ বর্তমান থাকে। এই অবস্থাই অদ্বৈত বেদান্তে নির্বিকল্প সমাধিরূপে উল্লিখিত হয়েছে। এরূপ নির্বিকল্প সমাধিতে উদিত অখণ্ডকার বৃত্তি হল সেই প্রমাণবৃত্তি যার দ্বারা আত্মস্বরূপ প্রকাশের অন্তরায় ও যাবতীয় ভেদজ্ঞানের কারণস্বরূপ অবিদ্যা বা অজ্ঞানের উচ্ছেদ হয় এবং অখণ্ড সচ্চিদানন্দস্বরূপ আত্মা জ্ঞাতার নিকট স্বয়ং প্রকাশিত হয়। এটিই অদ্বৈত বেদান্তসম্মত আত্মসাক্ষাৎকার।

বেদান্তসার প্রণেতা আচার্যসদানন্দ কিংবা টীকাকার রামতীর্থ প্রমুখ বেদান্তচার্যগণ বেদান্তে স্বীকৃত সবিকল্প ও নির্বিকল্প সমাধিকে যথাক্রমে যোগশাক্তোক্ত সম্প্রজ্ঞাত ও অসম্প্রজ্ঞাত সমাধিরূপেই চিহ্নিত করেছেন এবং পাতঞ্জল যোগশাস্ত্রে বর্ণিত যোগাঙ্গগুলিকে নির্বিকল্প সমাধির অঙ্গরূপে বর্ণনা করেছেন। কিন্তু যোগবাস্তিককার বিজ্ঞানভিক্ষুর মতে, বেদান্তকথিত নির্বিকল্প সমাধিতে আত্মবিষয়ক বৃত্তি তথা অখণ্ডকার বৃত্তি উদিত থাকে। অতএব, এ সময় সম্পূর্ণরূপে বৃত্তিনিরোধ বা চিন্তাবৃত্তির লয় হয় না। অপরদিকে অসম্প্রজ্ঞাত সমাধিতে কোন প্রকার চিন্তাবৃত্তি উদিত থাকে না। অর্থাৎ এই অবস্থায় কোন কিছুই জ্ঞান হয় না। সুতরাং বিজ্ঞানভিক্ষুর মতে বেদান্ত-কথিত নির্বিকল্প সমাধি আসলে সম্প্রজ্ঞাত সমাধিরই অন্তর্গত।^{১১}

এই প্রসঙ্গে অদ্বৈত সিদ্ধান্তে বলা হয়েছে যে আত্মস্বরূপের আবরক অবিদ্যা বা অজ্ঞান নিবৃত্তির জন্যই অখণ্ডকার বৃত্তির প্রয়োজন আছে, স্বপ্রকাশ আত্মচৈতন্যের প্রকাশে অন্তঃকরণবৃত্তি অপেক্ষিত নয়। তাৎপর্য এই যে, অখণ্ডকারবৃত্তি (ব্রহ্মাকারা বৃত্তি) হল প্রমাণবৃত্তি যার দ্বারা আত্মাবরক অবিদ্যার নিবৃত্তি হয় এবং এরূপ আত্মজ্ঞানী ব্যক্তির সর্বসংশয় ছিন্ন হয় ও যাবতীয় সঞ্চিৎ কর্মের বিনাশ হয়। এইরূপে অবিদ্যা নিবৃত্তির পর জীবাত্মা যখন আত্মস্বরূপে স্থিত হয় তখন অখণ্ডকার বৃত্তিরূপ অন্তঃকরণবৃত্তিরও লয় হয়। কারণ উক্তরূপ বৃত্তিও অবিদ্যা বা অজ্ঞানেরই কার্য। অগ্নি যেমন কাষ্ঠকে দহন করে নিজেও নিবৃত্ত হয়, তেমনই অখণ্ডকারবৃত্তি অবিদ্যাকে নাশ করে জীবকে নির্মল করে নিজেও বিনাশপ্রাপ্ত হয়। এটিই নির্বিকল্প সমাধির পরাকাষ্ঠা বা সমাধির চরম অবস্থা। সুতরাং নির্বিকল্প সমাধির প্রথমাবস্থায় চিন্তাবৃত্তি উদিত থাকলেও এর সর্বোচ্চ অবস্থায় সকল চিন্তাবৃত্তিরই লয় বা নিরোধ হয়। এইভাবে নির্বিকল্প সমাধির অবস্থাভেদ স্বীকার করলে এরূপ সমাধির পরাকাষ্ঠাকে অসম্প্রজ্ঞাত সমাধির নামান্তররূপে স্বীকার করার কোন বাধা থাকে না।

বস্তুতঃ নির্বিকল্প সমাধির এই পরাকাষ্ঠা জীবন্মুক্তের ব্রহ্মানন্দ বা আত্মানন্দে স্থিতিই নির্দেশ করে। অদ্বৈত সিদ্ধান্তে এই আত্মানন্দই সর্ব আনন্দের উৎস ও আধারস্বরূপ। তাই আত্মস্বরূপে প্রতিষ্ঠিত হওয়ার মধ্যেই আত্মতত্ত্ববুৎসু মোক্ষার্থীর যাবতীয় ভাবনার বিশ্রান্তি। এইরূপ জীবন্মুক্ত ব্যক্তি নিজ ইচ্ছায় সমাধি আরুঢ় হয়ে ব্রহ্মানন্দে লীন থাকতে পারেন, আবার জগৎ কল্যাণে কিংবা শিষ্যসম্প্রদায় রক্ষার্থে ব্রহ্মাত্মবিষয়ক উপদেশ দানে নিয়োজিত হতে পারেন। সেক্ষেত্রে দীর্ঘকালব্যাপী সমাধিতে আসীন থাকা সম্ভব হয় না। কিন্তু সমাধি থেকে উত্থিত অবস্থায় ব্রহ্মানন্দ বিষয়ে তাঁর আর কোন সংশয় থাকে না এবং সেইরূপ উত্থিত অবস্থা থেকে তিনি যে কোন সময়ে সমাধিতে মগ্ন হতে পারেন। অদ্বৈত সিদ্ধান্ত অনুসারে আত্মজ্ঞানের উদয় হলে অজ্ঞানের নিবৃত্তি হয় এবং সেই সাথে যাবতীয় সঞ্চিত কর্মফলের নাশ হয়, কিন্তু প্রারব্ধের ক্ষয় বা নিবৃত্তি হয় না। সাধারণভাবে, প্রারব্ধের ভোগ ব্যতীত প্রারব্ধের নিবৃত্তি হয় না। কিন্তু নির্বিকল্প সমাধিতে আরুঢ় হয়ে জীবন্মুক্ত ব্যক্তি প্রারব্ধের ভোগ ব্যতিরেকেই প্রারব্ধ ক্ষয় করে সদ্যই ব্রহ্মে বিলীন হয়ে যেতে পারেন। এজন্যই অধ্যাত্মসাধকের কাছে যোগ-সমাধির অনুষ্ঠান পরম হিতকর।

উপসংহার

সামগ্রিক আলোচনা থেকে দৃষ্ট হয় যে অদ্বৈত বেদান্তে আত্মসাক্ষাৎকারের যে সাধন বর্ণিত হয়েছে তন্মধ্যে পাতঞ্জল যোগশাস্ত্র-প্রোক্ত সমাধির ভূমিকা অস্বীকৃত হয়নি। যাঁরা আত্মসাক্ষাৎকারের সাক্ষাৎ কারণরূপে যোগ বা সমাধিকে স্বীকার করেননি, তাঁরাও আত্মজ্ঞানের প্রতিবন্ধকের নাশে যোগশাস্ত্রোক্ত ধ্যান ও সমাধির কার্যকারিতাকে স্বীকার করেছেন। সুতরাং অদ্বৈত বেদান্তসম্মত সর্বানন্দপ্রাপ্তিরূপ মোক্ষের প্রযোজক জ্ঞানসাধনার অঙ্গ যে যোগশাস্ত্রোক্ত সমাধি— সে বিষয়ে কোন সংশয় নেই। শুধু তাই নয়, অধ্যাত্মসাধনরূপে স্বীকৃত কর্মযোগ, ভক্তিযোগ প্রভৃতি মার্গের মধ্যেও পাতঞ্জল যোগোক্ত সমাধি যে অঙ্গীভূত তা সহজেই অনুধাবন করা যায়। শ্রীগীতা অনুসারে কর্মযোগ হল নিষ্কাম কর্মের সম্পাদন, আর ফলাসক্তি বর্জিত কর্ম হল নিষ্কাম কর্ম। তাই নিষ্কাম কর্মের অনুষ্ঠানের ক্ষেত্রে সর্বপ্রকার কর্মফলের প্রতি চিত্তবৃত্তির নিরোধ একান্ত অবশ্যসম্ভাবী। সুতরাং নিরোধরূপা সমাধি কর্মযোগের অঙ্গীভূত। আবার ভক্তিযোগের ক্ষেত্রে ঈশ্বর কিংবা আরাধ্য দেবতার প্রতি ভক্তিবশতঃ অন্যান্য বিষয়ে চিত্ত বৃত্তির

নিরোধ স্বতঃই হয়ে যায়। সুতরাং ভক্তিব্যোগের মধ্যেও নিরোধরূপা সমাধি অঙ্গরূপে অনুপ্রবিষ্ট। তাছাড়াও বেদবিরোধী যে সকল আধ্যাত্মিক সম্প্রদায় জীবের দুঃখ মুক্তির মার্গনির্দেশ করেছে, সেগুলি কোন না কোনভাবে এই সমাধিকে নিজ নিজ সাধনপথের অঙ্গীভূত করেছে। বৌদ্ধমতে নির্বাণরূপ মুক্তিলাভের সাধনরূপে শীল ও প্রজ্ঞার অনুশীলনের পর চিত্তের বিশুদ্ধতা সম্পাদিত হলে সেইরূপ কুশল চিত্তের একাগ্রতা লাভকে সমাধি বলা হয়েছে যা চিত্তবৃত্তি নিরোধেরই নামান্তর। আবার জৈনমতে কর্মপুণ্ডলের বিনাশের উপায়রূপে যে নির্জরার প্রসঙ্গ উল্লিখিত আছে তার অঙ্গরূপে জপ-ধ্যান-সমাধিরূপ প্রক্রিয়া অনুসরণের নির্দেশ সৃষ্ট হয়। এইভাবে ভিন্ন ভিন্ন ভারতীয় আধ্যাত্মিক দার্শনিক প্রস্থানগুলি নিজ নিজ ভাবনার স্বাতন্ত্র্য বজায় রেখেও স্বীয় সাধনতত্ত্বের মধ্যে কোন কোনভাবে পাতঞ্জল যোগশাস্ত্রোক্ত ধ্যান-সমাধিমূলক ইন্দ্রিয় ও মনঃসংযমের উপায়টি গ্রহণ করেছে। সুতরাং পূর্বোক্ত প্রকারে ব্যক্ত সমাধিলাভের পথ যে পরমার্থস্বরূপ মোক্ষ বা মুক্তির রাজপথ— সে বিষয়ে কোন সংশয় নেই।

পাদটীকা ও উৎস নির্দেশ

- ১। ‘সর্বভূতের অন্তরে প্রবিষ্ট পরমাত্মা’-স্বামী গভীরানন্দ অনুদিত ও সম্পাদিত উপনিষদ গ্রন্থাবলী (প্রথম ভাগ), উদ্বোধন কার্যালয়, কলকাতা ২০০২, পৃ. ১১১।
- ২। ‘অরে মৈত্র্যেয়ি, অপর কাহারও প্রীতির জন্যই অপর কেহ কখনই অপরের প্রিয় হয় না; পরন্তু আপনার প্রীতির জন্যই সকলে সকলের প্রিয় হইয়া থাকে’-দুর্গাচরণ সাংখ্য-বেদান্ত-তীর্থ অনুদিত ও সম্পাদিত, বৃহদারণ্যকোপনিষদ্ (দ্বিতীয় ভাগ), দেবসাহিত্য কুটার প্রা: লি:, কলিকাতা, ২০০০, পৃ. ৬১৭, ৬১৯।
- ৩। স্বামী গভীরানন্দ অনুদিত ও সম্পাদিত, উপনিষদ গ্রন্থাবলী (প্রথম ভাগ), পৃ. ১৬৫।
- ৪। ড. সীতানাথ গোস্বামী সম্পাদিত, কঠোপনিষদ্, সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, কলকাতা, ২০০২, পৃ. ১৬৫।
- ৫। ঐ, পৃ. ১৬৬।
- ৬। স্বামী গভীরানন্দ অনুদিত ও সম্পাদিত, উপনিষদ গ্রন্থাবলী (তৃতীয় ভাগ), উদ্বোধন কার্যালয়, কলকাতা ২০০৬, পৃ. ১৫৯।
- ৭। স্বামী গভীরানন্দ অনুদিত ও সম্পাদিত, উপনিষদ গ্রন্থাবলী (প্রথম ভাগ), পৃ. ৯২।
- ৮। ঐ, পৃ. ৩৭৮-৩৮৩।
- ৯। সতীশচন্দ্র মুখোপাধ্যায় সম্পাদিত, উপনিষদ গ্রন্থাবলী (তৃতীয় খণ্ড), বসুমতী সাহিত্য মন্দির, কলিকাতা, ১৯৯৬, পৃ. ৯৫।

- ১০। শ্রী পূর্ণচন্দ্র শর্মা সঙ্কলিত, পাতঞ্জল দর্শন, পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষৎ, কলকাতা, ২০০৫, পৃ. ৬।
- ১১। ঐ, পৃ. ৩।
- ১২। স্বামী জগদীশ্বরানন্দ অনুদিত, শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা, শ্রীরামকৃষ্ণ ধর্মচক্র, হাওড়া, ১৩৯৪ বঙ্গাব্দ, পৃ. ২৭৬।
- ১৩। শ্রী পূর্ণচন্দ্র শর্মা সঙ্কলিত, পাতঞ্জল দর্শন, পৃ. ১৭৭।
- ১৪। বিশদ দ্রষ্টব্য : কালীবর বেদান্তবাগীশ ভট্টাচার্য সঙ্কলিত ও অনুদিত, পাতঞ্জল দর্শনম্, দুর্গাচরণ সাংখ্য বেদান্ততীর্থ সম্পাদিত, সেন্ট্রাল বুক এজেন্সী, ১৩৮০ বঙ্গাব্দ, পৃ. ৭৩-৭৭।
- ১৫। ঐ, পৃ. ১২৬।
- ১৬। শ্রীমদ্ হরিহরানন্দ আরণ্য প্রণীত, পাতঞ্জল যোগদর্শন, পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষৎ, কলকাতা ২০১৫, পৃ. ৪০৫।
- ১৭। ঐ, পৃ. ৫৮।
- ১৮। ঐ, পৃ. ২৮।
- ১৯। শ্রীশ্রী সদানন্দ সরস্বতী প্রণীত, বেদান্তসারঃ, বিপদ ভঞ্জন পাল অনুদিত ও ব্যাখ্যাত, সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, কলকাতা, ১৪১৩ বঙ্গাব্দ, পৃ. ২০৪।
- ২০। বিদ্যারঙ্গ স্বামিকৃত, পঞ্চদশী, স্বামী বাণেশানন্দ অনুদিত, উদ্বোধন কার্যালয়, কলকাতা, ২০০১, পৃঃ ৩৭৫।
- ২১। দ্রষ্টব্য: বিজ্ঞানভিক্ষু -প্রণীত, যোগবার্তিকম্, মেডিক্যাল হল প্রেস, বারাণসী, ১৮৮৪, পৃঃ ৭-১০।

কবি : লোকায়ত দর্পণে, সংস্কৃতির অন্বেষণ

বিভাষ নায়েক

তারাশঙ্কর বন্দ্যোপাধ্যায় রাঢ় বাংলার কালান্তরের কথাশিল্পী। তাঁর শিল্পচেতনায় অগ্নিষ্ট হয়ে আছে রাঢ় বাংলার ভূ-প্রকৃতি এবং মৃত্তিকা ঘনিষ্ঠ মানুষজন। সংস্কৃতির সঙ্গে ঘনিষ্ঠ মানুষের সংযোগে, অসাধারণ সাহিত্য প্রতিভার পরিচয় দিয়েছেন। তবে, অতীত ঐতিহ্যের প্রতি নিষ্ঠা, ভালোবাসা এবং বর্তমান কালের পরিবর্তন সম্পর্কে তিনি অতিমাত্রায় সচেতন ছিলেন। তারাশঙ্করের এই সঙ্কলনের পট-পরিবর্তনের কালজ্ঞান ছিল বলেই, অতি সহজেই সামন্ত বনাম ধনতন্ত্রের, একাল বনাম সেকালের দ্বন্দ্ব, সামগ্রিকভাবে উপন্যাসের ক্যানভাসে বিধৃত হয়েছে। জমিদার পরিবারের সন্তান-তাই সামন্ততান্ত্রিক জীবনচেতনার প্রতি প্রকাশ পেয়েছে এক ধরনের সহমর্মিতা বোধ। কিন্তু সামন্ততন্ত্রের পতন, ধনতন্ত্রের উত্থান একালের পক্ষে অনিবার্য। এই বিষয়ে তিনি ছিলেন অত্যন্ত সচেতন। অতীত কালজ্ঞান, ইতিহাস চেতনা, রাঢ়বাংলার নিজস্ব সংস্কৃতি সম্পর্কে সচেতন তারাশঙ্কর তাঁর উপন্যাসের ক্যানভাসে লোকায়ত দর্শন এবং রাঢ় বাংলার রীতি নীতি, ঐতিহ্য-বিশ্বাসের বিষয়গুলি সযত্নে ফুটিয়ে তুলেছেন। এই অর্থে তিনি রাঢ় বাংলার চিত্রকরও বটে। একদিকে স্বদেশী আন্দোলনের ধারা, গান্ধীজির অহিংস রাজনৈতিক কর্মপন্থায় আস্থা, বিশ্বাস; অবশেষে জাতীয় জীবনের দায়িত্বকর্তব্যের গুরুভার 'ব্যক্তি' তারাশঙ্করকে 'সৃষ্টিশীল' তারাশঙ্কর করে তুলেছে। তিনি সংক্ষিপ্ত প্রত্যক্ষ রাজনৈতিক জীবন শেষ করে শিল্প চেতনায় মনোনিবেশ করেন। কিন্তু দেশের প্রতি অগাধ ভালোবাসা, সনাতন ঐতিহ্যের প্রতি দায়িত্ব-কর্তব্যবোধ থেকে জন্ম নেয় দেবু ঘোষ, নিতাই কবিয়াল এবং আদিবাসী সাঁওতাল সম্প্রদায়। 'চৈতালী ঘূর্ণি' দিয়ে তাঁর সাহিত্যিক প্রতিভার বোধন ঘটলেও, কালিন্দী (১৯৪০), গণদেবতা (১৯৪২),

কবি (১৯৯৪), হাঁসুলি বাঁকের উপকথা এবং নাগিনীকন্যার কাহিনীতে লোকায়ত সংস্কৃতির বিচিত্র উপস্থাপন লক্ষ করা যায়। আলোচ্য নিবন্ধের মূল অভিমুখ কবি উপন্যাসে লোকায়ত সংস্কৃতির অন্বেষণ।

বাংলা সাহিত্যের অঙ্গনে তারাশঙ্করের আবির্ভাব কল্লোলের কলধবনির মধ্যে। কিন্তু তাঁর সাহিত্য প্রতিভার যথার্থ বোধন ঘটে শৈলজানন্দের গল্প ও উপন্যাস পাঠের মধ্য দিয়ে। রাঢ় বাংলার অজস্র উপাদান, উপকরণ সমৃদ্ধ কথাসাহিত্যে এক অর্থে বৃহত্তর জনতার দরবারে, সেই অঞ্চলের ভূগোল, ভূ প্রকৃতি, মানুষজন, ঋতুবেচিত্রের মধ্য দিয়ে স্থানিক বৈচিত্র্যকে প্রকাশ করেছে। ফলত, তাঁর সাহিত্য প্রতিভা কৃত্রিমতার প্রসাধনে ঢাকা পড়ে যায়নি। বরং তা বাংলার বাইরে একাধিক ভাষায় (মালায়লম, কন্নড়, তেলেগু, হিন্দি) তাঁর সাহিত্য অনুবাদ হয়। প্রকৃতিবাদী দৃষ্টিভঙ্গিতে অনাবৃত জীবনযাত্রার অনলস উপস্থাপন, মিথ-রিয়ালিটির দ্বন্দ্বিক প্রয়োগ, নৃতাত্ত্বিক উপাদানের কারুকৃতি— তাঁর উপন্যাসের ভাষায় এক ধরনের শুষ্ক কঠোর ভাবব্যঞ্জনশক্তি এনেছে। ভাষার এই সাংকেতিকতা—রূপকথা, উপকথা, কিংবদন্তির জগৎকে যথার্থ আঞ্চলিক সাহিত্য হিসেবে গড়ে তুলতে সাহায্য করেছে। গোষ্ঠীজীবনের আধিপত্যকে গ্রহণ করে, ভৌগোলিক সীমা-সংহতির মধ্যে তাঁর আঞ্চলিক উপন্যাসের ব্যাপ্তি বিস্তার ঘটেছে। নিম্নবর্গের মানুষের সঙ্গে সম্পৃক্ত থেকেছে তাদের কৃষি-সংস্কৃতি, জীবন-যাপন প্রণালী। যা তাঁর শিল্প সাহিত্যে একটি অখণ্ড সংস্কৃতির সমন্বয় বলয় তৈরি করেছে।

তারাশঙ্কর বন্দ্যোপাধ্যায়ের ‘কবি’ উপন্যাসটি অসামান্য লোক ঐতিহ্যের দলিল। গ্রামীণ মানুষ তারাশঙ্কর যাত্রা-কবিগান-কথকতা, ঝুমুর ইত্যাদি সম্পর্কে সচেতন ছিলেন। কিন্তু কবি উপন্যাসের নিতাই কবিয়ালের গান প্রথাগত উনিশ শতকীয় কবিয়ালদের সমধর্মী নয়; বরং তা অনেকাংশে জীবনমুখী বাস্তবধর্মী-দার্শনিক ব্যঞ্জনাশ্রয়। কবিগানের আসরে নিতাই কবিয়ালের কবি সত্ত্বার আত্মপ্রকাশ ঘটেছে। প্রতিপক্ষের বিরুদ্ধে রঙ্গ-রসে আক্রমণের ভাষায় নিতাই কবিগান ধরেনি; তাঁর আঞ্চলিক সৃষ্টিশীল সত্ত্বার মূলে নিহিত প্রবল আত্মমর্যাদাবোধ এবং শিল্পী কবির ব্যক্তিস্বাতন্ত্র্যতা। সে তাঁর লৌকিক জন্ম পরিচয়কে ছাপিয়ে বড় হয়ে উঠেছে কর্মপরিচয়। নিতাই এর কবিয়াল থেকে ঝুমুর দলের ঝুমুর গানে আত্মনিয়োগ পর্যন্ত পর্বটি দুটি পর্যায়ে বস্তুনিষ্ঠভাবে তুলে ধরা প্রয়োজন। যুগরুচি, সংস্কৃতি অনুযায়ী দুটি বিষয়ই গ্রামীণ মানুষদের সস্তা আমাদের সামগ্রী ছিল। কিন্তু নিতাই কবিয়াল তো নিছক হাসি-ঠাট্টা-তামাসার মধ্যে তাঁর শিল্পী সত্ত্বাকে আবদ্ধ রাখেনি। তাঁর কবি সত্ত্বায় সামাজিক,

পারিবারিক, দার্শনিক জীবন জিজ্ঞাসা বাঙ্কয় হয়ে উঠেছে। তারশঙ্কর চরিত্রটির পর্বাস্তুরের ক্ষেত্রে কতগুলি পরিবেশ-পরিস্থিতির সৃষ্টি করেছেন। যা সম্পূর্ণত লোকায়ত, মুক্তিকাঘনিষ্ঠ। আবার ঝুমুর গান আবহমানকালের রাঢ় বাংলার এক অতি পরিচিত চিত্তাকর্ষক ঘরানা। অঞ্চলভেদে ঝুমুরগানের প্রকরণগত-শৈলীগত শ্রেণি বিভাজন থাকলেও, তারশঙ্কর মূলত রাঢ় বাংলার প্রথাগত ঝুমুর গানের আবহে উপন্যাসের কায়া গঠন করেছেন। মূলত, লৌকিক আধারে রাখা-কৃষ্ণের প্রণয়গাথার ব্যর্থ বিয়োগান্তক মর্মস্তুদ পরিণতিকে আশ্রয় করে ঝুমুর গানের এবং ঝুমুরদলের পথচলা। সাধারণত শিক্ষিত বা স্বল্পশিক্ষিত মানুষের আনন্দ বেদনার উৎসার রূপে ঝুমুর গান সেকাল থেকেই সীমান্ত বাংলায় একটি ঐতিহ্যের পরাকাষ্ঠা তৈরী করেছে। তারশঙ্কর উপন্যাসের প্রথম পর্বে সচেতনভাবে নিতাই কবিয়ালের কবিগান রচনা, জীবন সংগ্রাম এবং তাঁর আত্মপ্রতিষ্ঠার লড়াই তুলে ধরেছেন। এই পর্যায়ের তাঁর প্রেরণার দোসর ঠাকুরবি। উপন্যাসের দ্বিতীয় পর্বে ঝুমুর দল, গানের গাত ধরে নিতাই কবিয়ালের এগিয়ে যাওয়া, এই পর্যায়ের তাঁর সাথি বসন। তারশঙ্কর কবি উপন্যাসের নিতাইয়ের গানগুলি সম্পর্কে অসামান্য মন্তব্য করেছেন—

“কবি’র গানগুলি কিন্তু সংগ্রহ নয়। ওগুলি সবই আমি রচনা করেছি।... আমি সে সময় নিতাইয়ের মত ভাবতে পেরেছিলাম। অনেক লাইন বেঁধেছি। ..অনেক লাইন, কিন্তু কেটে দিয়েছি। ও নিতাইয়ের রচনা হয়নি।”^১

গ্রামী কবি যশপ্রার্থী, পাগলাটে সতীশ ডোমের প্রত্যক্ষ অভিজ্ঞতা থেকে নিতাই কবিয়াল উঠে এলেও; তারশঙ্কর নিজের কল্পনায়, ঐশ্বর্যে, মননে অসাধারণ নৈপুণ্যে নিতাই কবিয়াল চরিত্রটি তৈরী করে নিয়েছে। কবি সমালোচক মোহিতলাল তাঁর ‘সাহিত্যবিচার’ গ্রন্থে লিখেছেন—

“...সেই সতীশ ডোমের মতই নিতাইও ‘স্বভাব কবি’, একেবারেই ‘মানুষ কবি’, কবি শিল্পী নয়। সংক্ষেপে বলা যায় সতীশ আর নিতাই দুজনে শুধু ‘কবি’, শিল্পী নয়।”^২

সমালোচক মোহিতলালের মন্তব্যটি একালের পাঠকের কাছে আপত্তির। সত্য কিন্তু খণ্ডিত সত্য বলে মনে হয়। উনিশ শতকের গাঁ-গঞ্জের চটক, খেউড়, খ্যামটা, কবিয়ালদের থেকে নিতাই স্বভাবে এবং রুচিতেই সর্বদাই স্বতন্ত্র মেরুতে অবস্থান করছে। ‘স্বভাব কবি’র কাব্যরচনার, শৈলীর, ব্যঞ্জনার কোন উদ্দেশ্য থাকে না।

আবেগমখিত ভাষায় হৃদয়ের উত্তাপকে সরসভাবে উপস্থাপনই তাদের একমাত্র লক্ষ্য। কিন্তু 'নিতাই' থেকে 'কবিয়াল নিতাই' পর্যন্ত হয়ে ওঠার বিষয়টিকে তারাশঙ্কর ঘাত-প্রতিঘাত, প্রবল সংকট-সমস্যায় দীর্ঘ চড়াই-উৎরাই পথ দিয়ে চরিত্রটিকে এগিয়ে নিয়ে গেছেন। বাস্তবের কড়া ঘাতে নিতাই খাঁটি সোনায় রূপান্তর হয়ে উঠেছে। তাই জীবনের প্রথম দিনগুলি থেকেই সম্মানের জন্য, শিল্পীর আত্মমর্যাদার জন্য কখনো তাঁর অভিমান, কখনো হৃদয় নিংড়ানো ব্যথা ঝরে পড়েছে। এমনকি যুগগত পরিবর্তনের সঙ্গে সঙ্গে, মানুষের রুচি সংস্কৃতি যখন বিকল্প বিনোদনের দিকে ঝুঁকে পড়েছিল, তখনই নিতাই কবিয়ালের চরিত্রের গোত্রান্তরের ক্ষেত্রে তারাশঙ্করের ব্যক্তিমানস একটি দ্বিধার বৃত্তে অবস্থান করছিল। তাই নিতাই ঝুমুর গানের চটকদারি, এমনকি কবিয়ালবৃত্তি ছেড়ে ঝুমুরদলের স্থানবদল, মন বদলের ব্যাপারটি সহজেই মেনে নিতে পারেননি। এর কারণ কবিয়াল মানসিকতাকে কেন্দ্র করে তাঁর একটি স্বপ্ন, সাধনার ইমারৎ মনোলোকে তৈরি হয়েছিল। তবে এক নায়ককে কেন্দ্র করে ঠাকুরঝি এবং বসনের উপস্থিতি-নিতাইকে নৈতিক, মানসিক সংকটে ফেলতে পারত। কিন্তু তারাশঙ্কর নিতাই কবিয়ালের জীবন প্রচ্ছদের মধ্যে কবিগান এবং ঝুমুরগানের বিপ্রতীপ রসায়নের মধ্য দিয়ে লোকায়ত ভাবনার, আঞ্চলিক সুরের তথা অন্ত্যজ সমাজের চলচ্চিত্র উপস্থাপন করেছেন। কতগুলি দৃষ্টান্ত সহ বিষয়টি পরিস্ফুট করা প্রয়োজন।

রাত অঞ্চলের ভৌগোলিক সীমাসংহিত, ভূ-প্রকৃতির বৈশিষ্ট্য 'কবি' উপন্যাসে লক্ষ্য করা যায়। অন্ত্যজ ডোম জাতির সন্তান নিতাই (সতীশ) এর কবিয়াল সত্ত্বায় বিধৃত হয়েছে। অউহাস গ্রামের লোকবিশ্বাস অনুযায়ী, গ্রামটি একান্ন পীঠের এক পীঠ। এই পীঠের দেবী চামুন্ডা। বিশেষ মাঘী পূর্ণিমার বৎ সরাস্তের চামুণ্ডা পূজা উপলক্ষে গ্রামীণ মেলার আসর বসিয়েছেন— তারাশঙ্কর। মেলা বৃহত্তর অর্থে সমভাবাপন্ন মানুষের সংস্কৃতির মিলনক্ষেত্র। যেখানে কবিগান, যাত্রা-ঝুমুরের আসর বসেছে যা রাত অঞ্চলের নিজস্ব সংস্কৃতির অঙ্গ। কবিগান ঝুমুরকে কেন্দ্র করে সাধারণ-অশিক্ষিত মানুষের ভীড় জমে উঠেছে। উৎসব অনুষ্ঠান উপলক্ষে মেলার মোহান্তরা কবিগান নিয়ে আসেন। আবার কবিগানের দলও বায়না নিয়ে প্রতারণা করেন; কার্যকালে উপস্থিত হয়। সর্বোপরি কবিয়াল সম্প্রদায়ের প্রতিপক্ষের প্রতি আক্রমণে, লড়াইয়ের গানে লোকজীবন সরস হয়ে উঠেছে। তবে ঠাকুর দেবতার প্রতি আবহমানকালের বিশ্বাস, আস্থা, ভক্তি চরিত্রবর্গকে আঞ্চলিক সর্বস্ব করে তুলেছে। এই সঙ্গে আঞ্চলিক ও কথ্যভাষার ব্যবহার উপন্যাসটিকে আঞ্চলিক করে তুলেছে। নিম্নবর্গের স্বভাব চরিত্র,

আচার-ব্যবহার এবং ভাষাগত আঞ্চলিক সুরটি বিবৃত হয়েছে। নিম্নবর্গের মধ্যে আর্থিক এবং সামাজিক সংস্থানের জন্য চুরি, ডাকাতি কিংবা দস্যুবৃত্তির মত বংশগত পেশার পরিচয় লেখক তুলে ধরেছেন—

“নিতাইয়ের মামা গৌরী বীরবংশী, অথবা গৌর ডোম এ অঞ্চলের বিখ্যাত ডাকাত। ...নিতাইয়ের বাপ ছিল সিঁদেল চোর। পিতামহ ছিলেন ঠ্যাঙাড়ে। নিজের জামাইকে নাকি রাতের অন্ধকারে পথিক হিসেবে হত্যা করেছিল।”^৩

বোঝাই যাচ্ছে জাতিগত পরিচয়ের সূত্রে পেশাগত পরম্পরা নিতাই কবিরায়ের পূর্বপুরুষদের মধ্যে অব্যাহত ছিল। সুতরাং এই কলঙ্ক কালিমার পথ থেকে বেরিয়ে সামাজিক প্রতিষ্ঠা অর্জন নিঃসন্দেহে দুঃসাহসিক প্রয়াস। এই অন্ত্যজ সম্প্রদায়ের নারী পুরুষ নির্বিশেষে একাধিক বিবাহ করে, মদ্যপান, পরশ্রীকাতরতা, পরনিন্দা এবং পরচর্চার মধ্য দিয়ে মূল্যবান সময় অতিবাহিত করে— চণ্ডীমণ্ডপ কিংবা স্টেশন সংলগ্ন চায়ের দোকানে। জাতিগত এবং সম্প্রদায়গত জাত্যাভিমানও সেই সমাজে প্রকট ছিল। তাই উঁচু জাতের প্রতি শ্রদ্ধা, সন্ত্রম জানায় অবনত মস্তকে নিচু জাতের মানুষেরা— “নিতাই সবিনিয়ে বিপ্রদের পদধূলি লইয়া ‘সুপ’ শব্দ করিয়া টানিয়া লইল”^৪ [তদেব, পৃ. ৪৩]। আবার নিম্নবর্গের মধ্যে স্বামী স্ত্রীর মধ্যে কলহ, বাদ-বিসম্বাদ, ঝগড়া-ঝাঁটি উপন্যাসে আলাদা মাত্রা সংযোজন করেছে। গ্রামীণ জীবনের অন্তরঙ্গতার সূত্রে চরিত্রগুলির মধ্যে হৃদয়তা স্বপ্নন হয়েছে। তাই পারম্পরিক সম্পর্কের মধ্যে আত্মীয়তার সূত্র বর্তমান। কাকা, মামা, দোস্তু, গুস্তাদ, দোহার, ঢুলি প্রমুখের মধ্যে লোকায়ত সম্পর্কের বন্ধন লক্ষ্য করা যায়। দরিদ্র নিম্নশ্রেণীর মধ্যে গোয়ালী বৃত্তি বা দুধ ক্রয় বিক্রয়ের সংবাদ পাওয়া যায়। যা তাদের সামাজিক অর্থনৈতিক বৃত্তির পরিচায়ক। এছাড়াও উপন্যাসের আঞ্চলিক পটভূমির মধ্যে রাঢ় বাংলার শ্রী-সৌন্দর্যবিবৃত হয়েছে। তারশঙ্কর নিখুঁত গ্রামজীবনের পর্যবেক্ষক বলে তার বর্ণনায় উঠে এসেছে— নিমচের জোল, উদাসীর মাঠ, কালীর পুকুর, বাবুদের আমবাগান, কালীবাগান, পলাশ গাছ গাছালি, বউ কথা কও, চোখ গেল, কোকিল ইত্যাদি পাখ পাখালির বিচিত্র সমাবেশ যা নৈসর্গিক পটভূমি তৈরি করেছে।

নিতাই এর মনে কাব্যভাব এবং প্রেমের স্ফূরণ ঘটেছে ঠাকুরঝির সাহচর্যে। রাজন-ঠাকুরঝি-নিতাই এর সংলাপে উপন্যাসের প্রথম পর্বের গতিপথ চিহ্নিত হয়ে

গেছে। ঠাকুরঝি চলন, বলন, আচার-ব্যবহার, নীরবতা-অভিমান সবকিছুই নিতাইয়ের প্রেরণার সামগ্রী। পূর্ণ কবিরাজ সত্তার অংশবিশেষ। ষষ্ঠ পরিচ্ছেদে ঔপন্যাসিক ঠাকুরঝি চরিত্রটি সম্পর্কে জানিয়েছেন—

“ঠাকুরঝির কথাও যেমন দ্রুত, চলেও সে তেমনি ক্ষিপ্ত গতিতে। ঢ্যাঙা নয়, অথচ সরস ক কাঁচা বাঁশের পর্বের মত অঙ্গপ্রত্যঙ্গগুলিতে বেশ একটি চোখ জুড়ানো লম্বা টান আছে। ওই দীঘল ভঙ্গিটি নিতাইয়ের সবচেয়ে ভাল লাগে আর ভাল লাগে তাহার কালো কমল শ্রী।”^৬

কবিরাজ নোটস দাস এবং মহাদেব পালের কবিগান মূলত কুরুটি, অশ্লীল এবং আদরসাম্বন্ধ। একমাত্র সন্তাদরের জনমনোরঞ্জন ছিল কবিগানের উদ্দেশ্য। আসরে প্রতিপক্ষকে নাস্তানাবুদ করার উদ্দেশ্য কখনো কখনো ব্যক্তিগত বংশগত আক্রমণও তাৎক্ষণিকভাবে নেমে আসত। দু-দলে লড়াই করতে গিয়ে কবিরাজদের লক্ষ্য থাকত শ্রোতৃবৃন্দের কাছে বাহবা, পুরস্কার কিংবা পুনরায় বায়না পাবার অগ্রিম প্রতিশ্রুতি। তাই কদর্য আদি রসই কবিগানের মূল বিষয়বস্তু। দ্বিতীয় পরিচ্ছেদে নিতাই দেবস্তুতি, বন্দনার মধ্য দিয়ে তার কবিরাজ সত্তার পরিচয় তুলে ধরেছেন—

“ক-য়ে কালি কপালিনী- খ-য়ে খপ্পরধারিনী
গ-য়ে গোমাতা সুরভি— গনেশ জননী কণ্ঠে দাও মা বাণী”^৭

কিংবা— পৌরাণিক প্রসঙ্গ উত্থাপন করে আসরে বাজিমাং করে দেয় নিতাই কবিরাজ—

“শুনুন মহাশয় দীনের নিবেদন।/গো কিম্বা গরু তুচ্ছ নয় কখন।
গাভী ভগবতী, ষাঁড় শিবেরবাহন।/সুরভির শাপে মত্ত কত রাজন”^৮

কিংবা,

“গো ধন তুল্য ধন ভূ-ভারতে নাই
তেঁই গোলকপতি— বিষুঃ বনমালী
ব্রজধামে করলেন গরুর রাখালী”^৯

এভাবে নিতাই শাস্ত্র জ্ঞান, পুরাণ জ্ঞানের মধ্য দিয়ে কৃষ্ণের লোকায়ত স্বরূপ সন্ধান করেছেন। সৃষ্টির কর্তা, ব্রজের রাখাল, কৃষ্ণের বিচিত্র অনুষঙ্গের স্বরূপ উন্মোচিত হয়েছে। এগুলি আসলে লোকায়ত সংস্কৃতির বিচিত্র অঙ্গ। প্রতিপক্ষ মহাদেবের দল

আসরে অমার্জিত ছড়ায়, গালি গালাজ, খিস্তি খেউড়ে নিতাইয়ের বংশ মর্যাদাকে ভুলুষ্ঠিত করেছে। উপস্থিত বুদ্ধি, প্রত্যুৎপন্নমতিত্বের সমাহারে কবিয়ালগোষ্ঠী প্রতিপক্ষকে জবাবদিহি করে। তাই নিতাইকে উদ্দেশ্য করে বলেছে— “অল্প জলই ভাল চিংড়ির বেশী জলে যাস না”^৯।

মহাদেব কবিয়াল নিজের পায়ে হঠাৎ একটা চড় মেরে গেয়ে ওঠে—

“পায়েতে কামড়ায় মশা— মারিলাম চাপড়।

গোলকেতে বিষুঃ কাঁদেন— চড়িবেন কার উপর।”^{১০}

নিতাই মহাদেবের কটুক্তিকে, বিদ্রোপকে সহজ সাবলীলভাবে গ্রহণ করে। অনুজ হিসেবে নিতাই অগ্রজের প্রতি শ্রদ্ধা, সম্মান সহকারে, বিনয়পূর্বক গান ধরে—

“ওস্তাদ তুমি বাপের সমান তোমারে করি মান্য।

তুমি আমাকে দিচ্ছ গাল, ধন্য হে তুমি ধন্য।।

তোমার হয়েছে ভীমরতি— আমার কিন্তু আছে মতি তোমার চরণে।

ডঙ্কা মেরেই জবাব দিব— কোনই ভয় করি না মনে।”^{১১}

এতকালের আদিরস যুক্ত ঐতিহ্যবাহী কবিগানের আসরে নিতাই কবিয়াল পালাবদলের একালের সুরটি তুলে ধরলেন। যা তাঁর সাহিত্য রচনার পরিচয়। এমনকি কবিগানে, কাব্যরস পরিবেশনে তিনি যথার্থ কবির আসন প্রতিষ্ঠিত করে নিল। তৃতীয় পরিচ্ছেদে, পূর্ব আসরের খ্যাতির গর্বকে স্মরণ করে বন্ধু রাজার কাছে কবিগান ধরেছে। অবশেষে, মেলায় গিয়ে কবিগান গেয়ে যশ সুনামের আকাঙ্ক্ষার বাসনা রাজার কাছে সাবলীলভাবে প্রকাশ করেছে—

“সেই মেলাতে কবে যাব

ঠিকানা কি হয় রে

যে মেলাতে গান থামে না

রাতের আঁধার নাই যে।

ও রসময় ভাই রে।”^{১২}

এইভাবে কবিগানের প্রতি সুপ্ত ইচ্ছা তার অন্তরের ঐশ্বর্য হয়ে ধরা দিয়েছে। চতুর্থ পরিচ্ছেদে নিতাইয়ের সেই সুযোগ এসেছে। তার সৎ ব্যবহারও নিতাই করেছে।

যষ্ঠ পরিচ্ছেদে, ঠাকুরঝির উপস্থিতি নিতাই কবিয়ালকে ক্রমশ আদ্যান্ত রোমান্টিক করে তুলেছে। ঠাকুরঝিকে ধরতে চেয়েছে, উপলব্ধ করতে চেয়েছে তার গানের মাধ্যমে— “কালো যদি মন্দ তবে কেশ পাকিলে কাঁদ কেনে ?”^{১৩} কিংবা—

“আমি ভালোবেসে এই বুঝেছি
চোখের সার সে চোখের জল রে”^{১৪}

ঠাকুরঝিকে নিতাই মন প্রাণ দিয়ে ভালোবেসেছে। নিঃশর্ত প্রেমের অভিজ্ঞান হিসেবে মনের মানুষ ঠাকুরঝিকে তার হৃদয়ের বাণী কবিয়ালের গানে—কথায়, সুরে আবেশ সৃষ্টি করেছে—

“ও আমার মনের মানুষ গো।
তোমার লাগি পথের ধারে বাঁধলাম ঘর।
ছটায় ছটায় ঝিকিমিকি তোমার নিশানা
আমায় হেথা জানে নিরন্তর।”^{১৫}

ক্রমশ নিতাই কবিয়াল ঠাকুরঝিকে মায়ার বন্ধনে, ভালোবাসায় নিগড়ে বেঁধে ফেলেছে। পদাবলীর কৃষ্ণের ন্যায় কবিয়াল লৌকিক সংস্কার, গঞ্জনা, অপবাদের উর্দ্ধে গিয়ে ঠাকুরঝির সান্নিধ্য, সাহচর্য পেতে চেয়েছে। কিন্তু ঠাকুরঝির অনুপস্থিতি জনিত কালে কবিয়াল গেয়েছে—

“চাঁদ দেখে কলঙ্ক হবে বলে কে দেখে না চাঁদ
তার থেকে চোখ যাওয়াই ভাল ঘুচুক আমার দেখার সাধ
ওগো চাঁদ তোমার লাগি”^{১৬}

এভাবে নিতাই কবিয়ালের আক্ষেপানুরাগের সুর বিধৃত হয়েছে। এরপর উপন্যাসে গতিপথে নিতাইয়ের জীবনে অর্থনৈতিক সমস্যা এসেছে। আবার ঠাকুরঝির চিন্তায় দেহমন ভরাক্রান্ত। এমন সময় ঝুমুর দল ও গায়িকা বসনের হাত ধরে নিতাই কবিয়ালের পর্বাস্তুর ঘটে। নবম পরিচ্ছেদে তারাক্ষর ঝুমুর দলের কর্মপন্থা, ইতিবৃত্ত-র পরিচয় তুলে ধরেছেন এভাবে—

“দলটি একটি ঝুমুর দল। বহু পূর্বকালে ঝুমুর অন্য জিনিস ছিল, কিন্তু এখন
নিম্নশ্রেণীর বেশ্যা গায়িকা এবং কয়েকজন যন্ত্রী লইয়াই ঝুমুরের দল। আজ
এখান, কাল সেখান করিয়া ঘুরিয়া বেড়ায়, ...মেয়েরা নাচে, গায়-অশ্লীল

গান। ভনভনে মাছির মত এ রসের রসিকরা আসিয়া জমিয়া যায়।

রাত্রির আড়াল দিয়া মেয়েদের দেহ ব্যবসা চলে। তবে ইহাই সর্বস্ব নয়।

পুরাণের পালাগানও জানে, তেমন আসর পাইলে সে গানও গায়।”^{১৭}

উপরোক্ত মন্তব্য থেকে সহজে অনুমেয়, বেশ্যা, বারান্দার গান, অভিজাত, অনভিজাত বাবু মহলে বিনোদনের সামগ্রী। উচ্চ ও নিম্ন সম্প্রদায়ের সংস্কৃতির মধ্যে শিল্পগত সমন্বয় ঘটেছে।

এই দলের নিতাইয়ের মত আগন্তুক কবিয়াল সংযুক্ত হয়ে যায়। বসনকে ঘিরে তৈরি হয় তার অদ্ভুত আকর্ষণ। সেই সঙ্গে ঝুমুরের গানের প্রতিও ক্রমশ আন্তরিক হয়ে ওঠে। মধেওর ওপর তাদের নাচ-গান, পরিবেশিত হলেও, কঠিন জীবন সংগ্রাম এবং অস্তিত্বের জন্য লড়াইয়ের অজানা ইতিহাস তারাশঙ্কর মধেওর বাইরে শিল্পীদের জীবনে দেখিয়েছেন। তাদের ছোট ছোটো আশা আকাঙ্ক্ষা, ভালো লাগা-মন্দলাগা, প্রেম-প্রীতি, মান-অভিমান লোকায়ত আধারেই বিন্যস্ত। ঝুমুর গানের মধ্যে রাধা-কৃষ্ণের ব্যর্থ প্রেমের লৌকিক ব্যঞ্জনা প্রাকারান্তে বসন্ত-নিতাইয়ের মধ্যে সমীকৃত হয়ে গেছে। পরকীয়া প্রেমের দহন জ্বালা নিতাই-ঠাকুরবি, বসন ত্রয়ী ব্যক্তিত্বকে আকর্ষণ-বিকর্ষণের কেন্দ্রে এনে দিয়েছে। ঝুমুর গানের ব্যাপ্তি বিস্তার উপন্যাসে বিধৃত। আবার ঝুমুর গানের মধ্যেই নিতাই-বসনের বর্তমান সম্পর্কের সখ্যতা, ভবিষ্যতে বসনের প্রেম পরাভবের আশঙ্কায় শঙ্কিত হয়ে উঠেছে। কারণ অসুস্থ রোগ জর্জরিত বসন জানত কবিয়ালের গানের মধ্যেই অন্তর্নিহিত হয়ে আছে এই অমোঘ সত্যটি—

“এই খেদ মোর মনে,

ভালোবেসে মিটল না আশ, কুলাল না এ জীবনে

হায়! জীবন এত ছোটো কেনে

এ ভুবনে”^{১৮}

‘আমার সাহিত্য জীবন’ গ্রন্থে বসন বা বসন্ত চরিত্রটির প্রেরণা-উৎস সম্পর্কে বিস্তারিত তথ্যাদি জানা যায়। পণ্ডিত হরেকৃষ্ণ সাহিত্যরঙ্গের কাছে তারাশঙ্কর ঝুমুরের মূল ইতিহাস জেনেছেন। সেই অভিজ্ঞতার কথা ব্যক্ত করেছেন এভাবে—

“ঝুমুর দল অনেক স্থানেই আছে। কিন্তু বীরভূমের মান্নারপুরের ঝুমুর দল সর্বাপেক্ষা প্রাচীন। এখানে এরা বংশানুক্রমিক ভাবে বাস করছে। ঝুমুর

দলের মেয়ে ঝুমুর দলে নাচে—...এরা পদাবলী জানে খেউর জানে। আবার
আধুনিক খেমটা টপ্পাও জানে।”^{১৯}

ঝুমুর গানের সঙ্গে নাচ-গানের সাংগীতিক যোগ আছে। ঝুমুর গানে তাল, লয়, ছন্দের
সঙ্গে সাংগীতিক সুরের সংযোগ লোকায়ত আধারে বিন্যস্ত—

“ঝুম ঝুমঝুম বাজে লো নাগরী

নুপুর চরণে মোর! ও যে থাকিতে চায় না চায় গো!

তোরা আয় গো।”^{২০}

ঝুমুর দলের নায়িকা বসন বলেছিল, নিতাইয়ের বাঁধা গানগুলি বসনের জীবনে সত্য
হিসাবে প্রতিভাত হয়। এমনকি অভিশপ্ত নিয়তির মত নির্মমভাবে ধরা দিয়েছে। তাই
নিতাই উপন্যাসের শেষ অংশে না পেল বসনকে, না পেল ঠাকুরঝিকে। তাই যে দুই
নায়িকার মৃত্যুর পরও অাম্যমান ভাবে গান শোনাবার সংকল্প তৈরি করে। আসলে রাঢ়
ভূমির বিশ্বাস, সংস্কার, জীবনচর্যা, লোকায়ত সংস্কৃতির খণ্ড খণ্ড কোলাজে তারাশঙ্কর
বন্দ্যোপাধ্যায় ‘কবি’ উপন্যাসের মধ্য দিয়ে একটি সার্বজনীন রসাবেদন তৈরি করেছেন।
ঝুমুর দলের মেয়েরা দেহব্যবসায়ী হলেও, ঈশ্বরিক আরাধনায়, বার-ব্রতে, উপবাসে,
লক্ষ্মীপূজায় তাদের প্রাচীন সংস্কার, ঐতিহ্যের প্রবাহমানতাকে সচল রেখেছে।
আবার পূজার সময় একাধিক উপাচারে, শাস্ত্রীয় নিয়মের প্রতি আস্থা রেখেছে। পুরুষরা
মদ্যপানও করেছে। জীবন জীবিকার সংস্থানে তাদের অাম্যমান এলোমেলো পথের
পথিক হতে হলেও, তারাশঙ্কর সযত্নে তাদের লৌকিক সংস্কারটিকে লালন-পান করার
অবসরটুকু দিয়েছেন। এখানেই লোকায়ত দর্শনের সিদ্ধি। প্রেমিকার দেবব্যবসা,
ঘৃণ্যবৃত্তি, যক্ষ্মা—কোনোকিছুকেই নিতাই বীতশ্রদ্ধ হয়ে ওঠেনি। বরং জন্ম পরিচয়কে
ছাপিয়ে কর্মপরিচয়ের মধ্য দিয়ে, মানবের মাহাত্ম্য বৃহৎ আকারে ধরা পড়েছে। ফলত
বসনের প্রতি নিতাই আস্থাভাজন হয়ে উঠেছে। ব্যক্তিগত কৃতকর্মের প্রতি
অনুশোচনাগ্রস্থ বলে বসন মৃত্যুকালে পবিত্র ঈশ্বরের নামও মুখে আনেনি। তাই শ্রীকুমার
বন্দ্যোপাধ্যায় কবি উপন্যাসের ঝুমুর গানের মধ্যে প্রকৃত শিল্পানুরাগ, নিয়মানুবর্তিতা
এবং আদর্শবাদের সন্ধান খুঁজে পেয়েছেন। প্রতিটি ঝুমুর গানি লৌকিক প্রেমের আবহে,
রাধা-কৃষ্ণের, কালাচাঁদের প্রসঙ্গ-অনুষঙ্গেই ব্যক্ত হয়েছে—

“আমার মনের ভালবাসার কদমতলা

চার যুগেতেই বাজায় সেথা বংশী আমার বংশীওলা।

বিরহের কোথায় পালা
কিসের জ্বালা
চিকন কালা দিবস নিশি রাখায় যাচে।”^{২১}

কবি উপন্যাসটি লোকায়ত ভাবনায়, কবিগান এবং বুমুরের দ্বৈত সংস্কৃতির আলোচনায় উপন্যাসটি স্বতন্ত্র মাত্রা এনেছে।

তথ্যসূত্র

- ১। ভট্টাচার্য তরুণ ও দিব্যজ্যোতি মজুমদার (সম্পা.), তারশঙ্কর বন্দ্যোপাধ্যায় সংখ্যা ১৪০৪, তথ্য ও সংস্কৃতি বিভাগ, পশ্চিমবঙ্গ সরকার, কলকাতা, ১৯৯৭, পৃ. ১৭৭।
- ২। তদেব, পৃ. ১৭৬।
- ৩। বন্দ্যোপাধ্যায় তারশঙ্কর, কবি, মিত্র ও ঘোষ, কলকাতা, জ্যৈষ্ঠ ১৪০৬, পৃ. ৩।
- ৪। তদেব, পৃ. ৪৩।
- ৫। তদেব, পৃ. ৩৩।
- ৬। তদেব, পৃ. ১০।
- ৭। তদেব, পৃ. ১০।
- ৮। তদেব, পৃ. ১০।
- ৯। তদেব, পৃ. ১২।
- ১০। তদেব, পৃ. ১২।
- ১১। তদেব, পৃ. ১২।
- ১২। তদেব, পৃ. ২১।
- ১৩। তদেব, পৃ. ৩২।
- ১৪। তদেব, পৃ. ২৩।
- ১৫। তদেব, পৃ. ৪৮।
- ১৬। তদেব, পৃ. ৫৩।
- ১৭। তদেব, পৃ. ৫৯।
- ১৮। তদেব, পৃ. ১৩৩।
- ১৯। ভট্টাচার্য তরুণ ও দিব্যজ্যোতি মজুমদার (সম্পা.), তারশঙ্কর বন্দ্যোপাধ্যায় সংখ্যা ১৪০৪, তথ্য ও সংস্কৃতি বিভাগ, পশ্চিমবঙ্গ সরকার, কলকাতা, ১৯৯৭, পৃ. ১৭৫।
- ২০। বন্দ্যোপাধ্যায় তারশঙ্কর, কবি, মিত্র ও ঘোষ, কলকাতা, জ্যৈষ্ঠ ১৪০৬, পৃ. ৬৭।
- ২১। তদেব, পৃ. ১৩৬।

উচ্চ মাধ্যমিকস্তরে বয়ঃসন্ধিকালীন শিক্ষার্থীদের মূল্য সংকট সমস্যার অধ্যয়ন

শ্রীকান্ত হাজারা

সারাংশ : ব্যক্তি জন্ম হতে মৃত্যু পর্যন্ত শিক্ষালাভ করে। সূচনা লগ্ন হতেই মানুষ বিভিন্ন আঙ্গিকে ও বিভিন্ন দৃষ্টিকোণ থেকে চিন্তা করেছে কিভাবে ও কেমন করে প্রকৃত মানুষ হয়ে ওঠা যায়। যুগের পর যুগ ব্যক্তি তথা মানবজাতি এমন একটি হাতিয়ারের অন্বেষণ করেছে যা ব্যক্তিকে প্রকৃত মানুষ হিসেবে গড়ে তুলবে, আর সেই হাতিয়ার হল মূল্যবোধের শিক্ষা। কিন্তু বর্তমানে এই মূল্যবোধের শিক্ষা তথা মূল্যবোধ অনেকাংশে কলুষিত ও সংকটাপন্ন। যুগের পরিবর্তনের সঙ্গে সঙ্গে মানুষের চাহিদার আমূল পরিবর্তন সাধিত হয়েছে, কিন্তু মূল্যবোধের ধারণা ও তার প্রয়োগ দৃষ্টান্তের সংখ্যা প্রায় তিমিরেই থেকে গেছে। প্রসঙ্গক্রমে মূল্যবোধের সমস্যা বিষয়ক একটি আলোচনা প্রাসঙ্গিক হয়ে উঠেছে। যদিও মূল্যবোধের সমস্যা বা সংকট ততটা বৌদ্ধিক নয় যতটা নৈতিক ও আধ্যাত্মিক। কিন্তু বিশ্বায়নের সঙ্গে তাল মিলিয়ে চলতে গিয়ে ব্যক্তি তথা মানুষের মধ্যে সঙ্গত নৈতিকতকার বিকাশ, কৃতজ্ঞতাবোধ ও আত্মিক সম্পর্কের ক্ষেত্র আজ কলুষিত। সুতরাং মূল্যবোধের সংকট তথা সমস্যাকে যথাযথভাবে অনুধাবন করতে হলে তার গভীরে থাকা বিভিন্ন অসংগতির ক্ষেত্র অনুধাবন করা আবশ্যিক। কারণ সমাধানের বার্তা বা সম্ভাবনার মধ্যেই লুকিয়ে থাকে উন্নত দৃষ্টিভঙ্গি ও যথার্থ মূল্যবোধের বীজ। তাই গবেষক মূল্যবোধসমস্যার ক্ষেত্র, সাম্প্রতিক স্থিতি ও সংকট তথা সমস্যা নিরসনের উপায় কিরূপ তা অনুধাবনের জন্য একটি বিশ্লেষণী দৃষ্টিভঙ্গি গঠনে সচেষ্ট হয়েছেন। এর জন্য অনুসন্ধানী বিভিন্ন গৌণ উৎস

যথা— পুস্তক, পত্রিকা, গবেষণামূলক পত্রিকা, সংবাদপত্র, গবেষণা প্রবন্ধ ইত্যাদি বিষয়গুলির সহায়তা নিয়েছেন। ব্যক্তিগত পর্যবেক্ষণ সঙ্গে বিশ্লেষণী ও বিবরণাত্মক দৃষ্টিভঙ্গিতে পর্যালোচনার প্রতি সচেতন হয়েছেন। আশা করা যায় এই অনুসন্ধানী পদক্ষেপ পরবর্তী গবেষণা ও সমাজ ব্যবস্থার প্রতি একটি ইতিবাচক ও সচেতনতামূলক দৃষ্টিভঙ্গি গড়ে তুলতে সক্ষম হবে।

সংকেত শব্দ : বয়ঃসন্ধিকাল, মূল্যবোধ, মূল্যসংকট, উচ্চমাধ্যমিক স্তর, সমস্যাদি।

প্রস্তাবনা : সমাজ দ্রুত পরিবর্তন হচ্ছে, পরিবর্তন হচ্ছে সমাজে বসবাসকারী মানুষের চিন্তাধারা। এই পরিবর্তনের সঙ্গে তাল মিলিয়ে একই ভাবে পরিবর্তিত হচ্ছে মূল্যবোধের বিভিন্ন ক্ষেত্র। এই পরিবর্তনের হাত ধরেই পরিলক্ষিত হচ্ছে মূল্যবোধের সমস্যা তথা সংকট। এই সংকট তথা অবক্ষয় বর্তমান সময়ে শুধু যুব সমাজের মধ্যেই প্রকট তা নয়, সমাজের প্রতিটি ক্ষেত্র আজ মূল্যবোধ সংকটের সামনে আসীন। তাই সাম্প্রতিক কালে মূল্যবোধের সমস্যা ও সংকট একটি প্রাসঙ্গিক ও গুরুত্বপূর্ণ বিষয়। বিভিন্ন শিক্ষাবিদ, বিভিন্ন ভাবে মূল্যবোধকে সংজ্ঞায়িত করেছেন এবং মূল্য সংকটের তথা সমস্যার ব্যুৎপত্তিগত অর্থ উপস্থাপনে সচেতন হয়েছেন। ‘Value’ শব্দটি মূলত ল্যাটিন শব্দ ‘valerie’ থেকে এসেছে, যার অর্থ ‘strong and Vigorous’। অর্থাৎ কোন কিছু মূল্য থাকা, যোগ্যতা থাকা বা গুণ সম্পন্ন হওয়া। সাধারণ ভাবে মূল্যবোধ বলতে সামাজিক, নৈতিক এবং অন্যান্য ধরনের আদর্শ মানকে বোঝায় যা একজন ব্যক্তি সমাজে অন্যদের সঙ্গে নিজেও অনুসরণ করবে। মনে করা হয় value এর সমার্থক শব্দ সংস্কৃত ‘ইষ্ট’, যা ভারতীয় দর্শনে পুরুষার্থকে বোঝায় এবং ধর্ম-অর্থ-কাম-মোক্ষ সংক্রান্ত ন্যায়কে নির্দেশ করে। ড. রাধাকমল মুখার্জি যথার্থই মন্তব্য করেছেন, “Values may be defined as socially approved desires and goals that are internalized through the process of conditioning, learning and socialization and that became subjective preferences, standards and aspirations”। অপরদিকে মূল্যবোধের সমস্যা তথা সংকটের ধারণা দিতে বলা যায় সংকটের ইংরেজি প্রতিশব্দ হল Crisis যা গ্রিক শব্দ ‘Krisis’, বিশেষণার্থে জটিল, অস্থির, বিপজ্জনক হিসেবে পরিগণিত। অর্থাৎ ব্যক্তি, দলগোষ্ঠী, সমাজ তথা গোটা বিশ্বে যা বিপজ্জনক পরিস্থিতি সৃষ্টি করতে পারে তাই হল সংকট। যখন সমাজ

অসন্তোষ, চাপ ও সংকটের মুখোমুখি হয়ে দ্বন্দ্ব জড়িয়ে পড়ে, মূল্যবোধের বিকাশে ও উন্নয়নে বাধা প্রাপ্ত হয় এবং মূল্যবোধের প্রায়োগিক ক্ষেত্রের অবক্ষয় ঘটে তখন তাকে মূল্যবোধের সংকট তথা মূল্যসংকট বলে। বর্তমান সময়ে এই মূল্যসংকট একটি জটিল সমস্যা হয়ে উঠেছে। যা সমাধানের সার্বিক ইতিবাচক প্রদর্শন পদক্ষেপ গ্রহণ আবশ্যিক।

সংশ্লিষ্ট সাহিত্যের পর্যালোচনা (Review of related literature)

- 1) Jhonson. S.N. (2016). Value Crisis Among Youth in Emerging, society and value oriented education, Tamil Nadu, India: IJARIE.

কিছু উদ্দেশ্যকে সামনে নিয়ে গবেষণাকার্যটি পরিচালনা করেছেন— যুব সমাজের মধ্যে মূল্য সংকটের কারণ অধ্যয়ন, বর্তমান সমাজে মূল্য সংকটের অবস্থা কিরূপ এই বিষয়ে ধারণা গঠন, যথার্থ মূল্যসম্বন্ধীয় শিক্ষা কিরূপ হওয়া উচিত সেই বিষয়ে জ্ঞানার্জন। তিনি কার্যটি করার সময় কিছু বিষয় খুঁজে পেয়েছেন— সামাজিক অস্থিরতা যুব সমাজের মধ্যে মূল্য সংকট সৃষ্টি করছে, মূল্যসংকটে সমাজের নৈতিক অবক্ষয় পরিলক্ষিত, যথার্থ মূল্যবোধের শিক্ষা মূল্য সংকট অবসানের এক মাত্র পথ।

- 2) Verma, V. & Talwar. M.S. (2016). Value pattern among adolescents trends and possibilities. Bangalore, India; International Journal of Applied Research.

এই গবেষণাকার্যটিতে কিছু উদ্দেশ্য পরিলক্ষিত হয়—বর্তমানে মূল্যবোধের ধরণ কিরূপ তা জানা, কৈশোর কালে মূল্যবোধের সমস্যার দিক নির্ণয়, মূল্য শিক্ষার বিভিন্ন সম্ভাবনার দিক নির্ণয়। কার্য পরিসমাপ্তিতে কিছু বিষয় খুঁজে পেয়েছেন—বর্তমান সময়ে শিক্ষার্থীদের মধ্যে মূল্য সম্বন্ধীয় বিভিন্ন সমস্যা পরিলক্ষিত, মূল্যবোধ গঠনে পরিবার ও বিদ্যালয়ের ভূমিকা অপারিসীম, সামাজিক প্রেক্ষাপট মূল্যবোধ গঠনে প্রভাব বিস্তার করে।

- 3) Kaur.A (2016). A study of values among adolescents in relation to their school environment. patials, India; IRJMESH.

এই গবেষণাকার্যটির কিছু উদ্দেশ্য পরিলক্ষিত হয়—বিদ্যালয় পরিবেশে মূল্যবোধ গঠনে কিরূপ পদক্ষেপ গৃহীত হয় তা জানা, বয়ঃসন্ধিকালে বিদ্যালয় পরিবেশে

মূল্যবোধের কিরূপ সেই বিষয়ে অবগত হওয়া, স্কুল পরিবেশে মূল্য সমস্যার বিভিন্ন দিক অনুধাবন করা। কার্য পরিসমাপ্তিকে তিনি কিছু বিষয়ে খুঁজে পেয়েছেন—স্কুল পরিবেশ মূল্যবোধ গঠনের একটি উৎকৃষ্ট মাধ্যম, মূল্যবোধ গঠনের ক্ষেত্রে স্কুল ও শিক্ষার্থীর মধ্যে আর্থিক সম্পর্ক আবশ্যিক, যথার্থ শিক্ষাব্যবস্থার বিচ্ছিন্নতাই মূল্যবোধ সংকটের অন্যতম কারণ।

4) Sisler, A. (2016). Adolescents Value Orientation Development in light of Socio-cultural influences. Kanada; Technische Universitat.

গবেষণাকার্যটি কিছু উদ্দেশ্যে কি সামনে রেখে করা হয়—বয়ঃসন্ধিকালে মূল্যবোধ বিকাশে সামাজিক কৃষ্টির কিরূপ প্রভাব সেই বিষয়ে অবগত হওয়া, মূল্যবোধ বিকাশের বিভিন্ন কর্মসূচি সম্পর্কে অবগত হওয়া, মূল্যবোধ বিকাশে মূল্য সংকটের সামাজিক অবস্থার প্রভাব সম্পর্কে জানা। গবেষণার পরিসমাপ্তিতে কিছু বিষয় খুঁজে পাওয়া যায়—বয়ঃসন্ধিকালে মূল্যবোধ বিকাশের সামাজিক কৃষ্টির প্রভাব পরিলক্ষিত হয়, কৈশোর কালে শিক্ষার্থীর মধ্যে বিভিন্ন অস্থিরতা পরিলক্ষিত হয়, যা মূল্য সংকটের অন্যতম কারণ, মূল্যবোধ বিকাশে সামাজিক কৃষ্টির উন্নয়ন আবশ্যিক।

গবেষণার উদ্দেশ্য (Objective of the Study)

- কৈশোরকালে শিক্ষার্থীদের মধ্যে সামাজিক মূল্যবোধের কিরূপ সমস্যা পরিলক্ষিত তা অধ্যয়ন।
- বয়ঃসন্ধিকালে শিক্ষার্থীদের মধ্যে ব্যক্তিগত মূল্যবোধের সমস্যার চিহ্নিতকরণ।
- উচ্চমাধ্যমিক স্তরে নৈতিক মূল্যবোধের অভাব জনিত কারণ অনুসন্ধান।
- কৈশোর কালে শিক্ষার্থীদের মধ্যে আচরণগত মূল্যবোধ সমস্যার বর্তমান স্থিতি অধ্যয়ন।

গবেষণামূলক প্রশ্ন (Research Question)

- কৈশোরকালে শিক্ষার্থীদের সামাজিক মূল্যবোধের সমস্যাগুলি কি কি ?
- উচ্চমাধ্যমিক স্তরে শিক্ষার্থীদের ব্যক্তিগত মূল্যবোধের সমস্যাগুলি কিরূপ ?

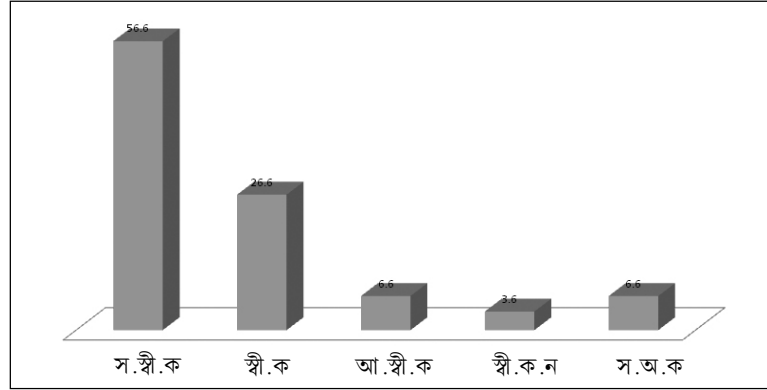
- বয়ঃসন্ধিকালীন শিক্ষার্থীদের নৈতিক মূল্যবোধের সমস্যার ক্ষেত্রগুলি কি কি ?
- কৈশোরকালে শিক্ষার্থীদের আচরণগত মূল্যবোধ সমস্যার বর্তমান স্থিতি কিরূপ ?

গবেষণা পদ্ধতি

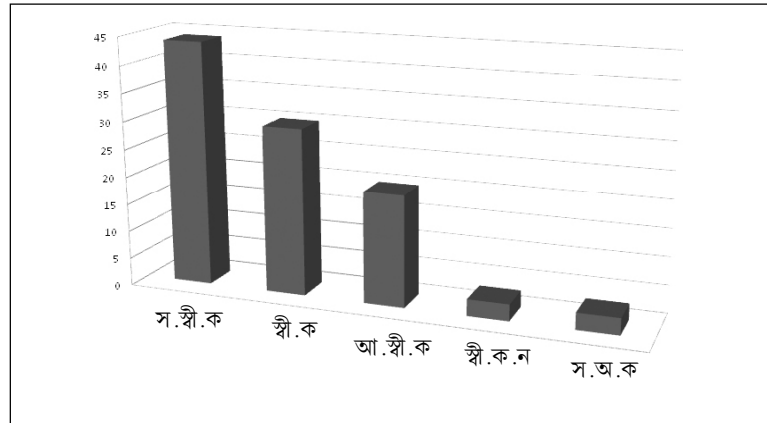
গবেষক বর্তমান গবেষণা কার্যে উচ্চ মাধ্যমিক স্তরের শিক্ষার্থীদের মূল্যবোধ সংক্রান্ত সমস্যাগুলি পর্যালোচনার জন্য মূলত শ্রেণিভিত্তিক চলক (Categorical variable) ব্যবহার করেছেন এবং গবেষণা কার্যের জন্য পশ্চিমবঙ্গের হুগলি জেলার কয়েকটি উচ্চ মাধ্যমিক বিদ্যালয়ের শিক্ষার্থীদের সমগ্রক (population) হিসাবে নির্বাচন করেছেন। এরপর গুণগত ধর্মী এই গবেষণার জন্য গবেষক কিছু উদ্দেশ্য অবলম্বন করে ৩০টি বদ্ধভিমুখী পদ (Questions) বিশিষ্ট প্রশ্নোত্তরিকা নির্মাণ করেন এবং ৯০ জন নমুনা শিক্ষার্থীদের থেকে তথ্য সংগ্রহ করেন। এছাড়া পাঠটি বিশ্লেষণাত্মক ও বিবরণাত্মক দৃষ্টিভঙ্গিতে উপস্থাপনের জন্য বিভিন্ন গৌণ উৎসের সহায়তা নিয়েছে। যেমন— গবেষণা, প্রবন্ধ, গবেষণা পত্র ও পত্রিকা, সংবাদপত্র, পুস্তক, গুণগত মান সম্পন্ন ওয়েবসাইট ইত্যাদি। এরই সঙ্গে ব্যক্তিগত পর্যবেক্ষণের প্রতিও গবেষক সচেতন হয়েছেন। এই অনুসন্ধান কার্যটির জন্য জরীপ ও বর্ণনামূলক পদ্ধতি অবলম্বন করা হয়েছে।

ফলাফল ও ব্যাখ্যা (Results and Interpretation) :

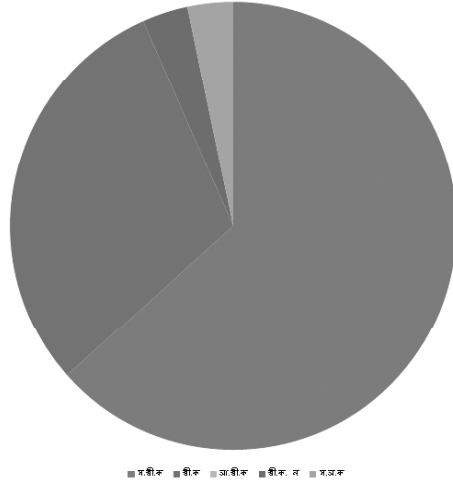
বিভিন্ন উচ্চ মাধ্যমিক স্তরে বিদ্যালয়গুলি পরিদর্শনের সময় ও তথ্য সংগ্রহের সময় যে স্থিতি পরিলক্ষিত তার থেকে অনুমান করা যায় শিক্ষার্থীদের মধ্যে বিভিন্ন সমস্যা বিদ্যমান। এর মধ্যে অন্যতম সমস্যা হল মূল্যসংকট জনিত সমস্যা। উল্লেখ্য এই সমস্যা যে কোনো সমাজ ব্যবস্থার ক্ষেত্রে চরম বিপর্যয়ের একটি দিক। তাই সমস্যাগুলি যথচিৎ বিশ্লেষণ ও পর্যালোচনার জন্য বিভিন্ন রাশি পরিসংখ্যানমূলক পদ্ধতি অবতারণা করেছেন। সেগুলি হল বারগ্রাফ, আয়তলেখ, পলিগন, পাইচাট, ডায়াগ্রাম ইত্যাদি। নিম্নে তা সুসজ্জিত হল।



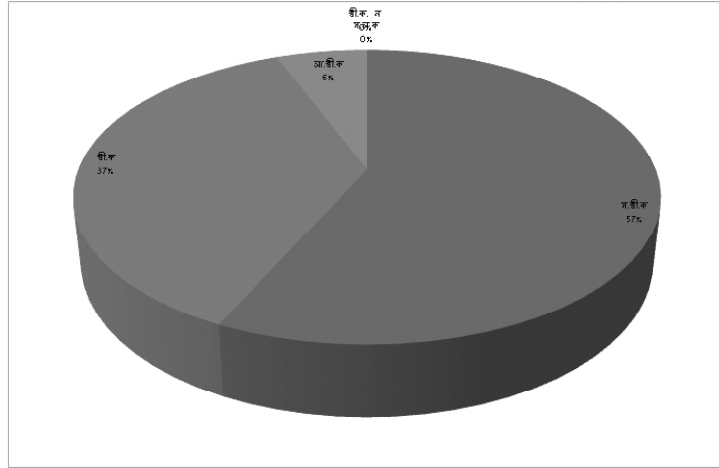
প্রাপ্ত তথ্যের উপর ভিত্তিতে বলা যায় যে, শিক্ষার্থীদের মধ্যে পর্যাপ্ত সামাজিক মূল্যবোধ সংঘটিত। কারণ ৫৬.৬ শতাংশ শিক্ষার্থী সমাজ অভিমুখীন বিষয় যেমন- সামাজিক দায়বদ্ধতা, কর্তব্যপরায়ণতা, কৃতজ্ঞতাবোধ, আতিথেয়তা, সেবা, সমষ্টিচেতনা, সহানুভূতি, সহনশীলতা, ক্ষমা, সখ্যতা, মহানুভবতা ইত্যাদি বিষয়গুলি সম্পূর্ণ স্বীকার করেছে। ২৬.৬ শতাংশ শিক্ষার্থী উক্ত বিষয়গুলি অনেকাংশেই স্বীকার করেছে এবং ৬.৬ শতাংশ শিক্ষার্থী উক্ত বিষয়গুলি আংশিক স্বীকার করেছে এবং ৩.৬ ও ৬.৬ শতাংশ শিক্ষার্থী যথাক্রমে বিষয়গুলি অস্বীকার করেছে। সুতরাং সামাজিক মূল্যবোধের কিছু সমস্যা থাকলেও শিক্ষার্থীদের মধ্যে সামাজিক মূল্যবোধ সংঘটিত হয়েছে।



উপরিস্ত প্রাপ্ত তথ্যের উপর ভিত্তি করে বলা যায় শিক্ষার্থীদের মধ্যে ব্যক্তিগত মূল্যবোধের কিছু সমস্যা পরিলক্ষিত। কারণ ৪৪ শতাংশ শিক্ষার্থী ব্যক্তির উচ্চাকাঙ্ক্ষা, সাহস, দৃঢ়তা, মর্যাদা, অধ্যবসায়, উৎকর্ষতা, সততা, নিয়মনিষ্ঠা, সময়ানুবর্তিতা, সরলতা ইত্যাদি বিষয়গুলি সমর্থন করেছেন, ৩০ শতাংশ শিক্ষার্থী বিষয়গুলি স্বীকার করেছে। এছাড়া প্রায় ২০ শতাংশ শিক্ষার্থী আংশিক স্বীকার করেছে এবং যথাক্রমে ৩ শতাংশ শিক্ষার্থী বিষয়টি স্বীকার করেনি এবং সম্পূর্ণভাবে অস্বীকার করেছে। এক্ষেত্রে বলা যায় শিক্ষার্থীদের মধ্যে এক্ষেত্রে ব্যক্তিগত মূল্যবোধ সংগঠিত হলেও অনেকাংশেই ব্যক্তিগত মূল্যবোধের সমস্যা উপলব্ধ।



উপরিস্ত টেবিল ও চিত্রগুলি থেকে প্রাপ্ত তথ্যের ভিত্তিতে বলা যায় শিক্ষার্থীদের মধ্যে নৈতিক মূল্যবোধ পর্যাপ্ত পরিমাণে উপলব্ধ। কারণ ৬৪ শতাংশ শিক্ষার্থী বয়ঃজৈষ্ঠ, গুরুজন ও অভিভাবকদের প্রতি সশ্রদ্ধ অভিবাদন, নিষ্ঠা, সততা, আত্মসংযম, ইত্যাদি বিষয়গুলি সম্পূর্ণ স্বীকার করেছে। ৩০ শতাংশ শিক্ষার্থী স্বীকার করেছে এবং ৩ শতাংশ শিক্ষার্থী এই বিষয়গুলি স্বীকার করেনি এবং সম্পূর্ণ অস্বীকার করেছে। তাই বলা যায় শিক্ষার্থীদের মধ্যে যথেষ্ট পরিমাণে নৈতিক মূল্যবোধ সংগঠিত হয়েছে।



উপরিউক্ত প্রাপ্ত তথ্যের ভিত্তিতে বলা যায় উচ্চ মাধ্যমিক স্তরে শিক্ষার্থীদের মধ্যে ব্যক্তিগত ও আচরণগত মূল্যবোধ পরিলক্ষিত। কারণ ৫৭ শতাংশ শিক্ষার্থী বিদ্যালয়ে কর্মে আত্মনিয়োগের, সুঅভ্যাস, গঠন, আন্তরিকতা, সখ্যতা, ধৈর্যশীলতা, পরিচ্ছন্নতা ইত্যাদি বিষয়গুলি সম্পূর্ণ স্বীকার করেছে, ৩৭ শতাংশ শিক্ষার্থী বিষয়টিকে স্বীকার করেছে ৬ শতাংশ শিক্ষার্থী বিষয়গুলি আংশিক স্বীকার করেছে। কেউ অস্বীকার করেনি।

ব্যাখ্যা (Interpretation)

বর্তমানে গবেষক উচ্চ মাধ্যমিক স্তরে শিক্ষার্থীদের মূল্যবোধের বিভিন্ন দিক পর্যালোচনা করে তার ব্যাখ্যা দেওয়ার প্রতি সচেতন হয়েছেন। তিনি মূলত ছগলি জেলার বিভিন্ন উচ্চ মাধ্যমিক বিদ্যালয় থেকে গবেষণার জন্য তথ্য সংগ্রহ করেছেন। প্রাপ্ত তথ্যের উপর ভিত্তি করে দেখা যায় শিক্ষার্থীদের মধ্যে বিভিন্ন বিষয়ে মূল্যবোধ সংগঠিত হলেও কিছু কিছু ক্ষেত্রে তাদের মধ্যে মূল্যবোধের অভাব পরিলক্ষিত, যা অনেকাংশেই শিক্ষাব্যবস্থা, সামাজিক প্রেক্ষাপট, অর্থনৈতিক স্বচ্ছলতা, রাজনৈতিক উদাসীনতা, আধ্যাত্মিক বিষয়ে জ্ঞানের অভাব, পারিবারিক শিক্ষার অভাব, ইত্যাদি বিষয়গুলি দায়ী। পর্যালোচনায় দেখা যাচ্ছে শিক্ষার্থীদের মধ্যে ব্যক্তিগত মূল্যবোধ, নৈতিক মূল্যবোধ সংগঠিত হলেও কিছু সমস্যা পরিলক্ষিত। আধ্যাত্মিক মূল্যবোধের মধ্যেও কিছু সমস্যা উল্লেখযোগ্য, শিক্ষাগত মূল্যবোধের মধ্যেও সমস্যা লক্ষণীয় এবং আচরণগত

মূল্যবোধের মধ্যেও কিছু দিক উল্লেখযোগ্য ভাবে সমস্যার বিশেষ রূপ হিসেবে চিহ্নিত করা যেতে পারে। সামাজিক মূল্যবোধের ইতিবাচক দিক পরিলক্ষিত হলেও, সামাজিক অবক্ষয় ও সংকটের অবস্থা লক্ষণীয়। যাই হোক সমস্যাগুলি আরও সূক্ষ্মাতিসূক্ষ্ম বিশ্লেষণের অবকাশ রাখে, যা পরবর্তী গবেষণাকে ত্বরান্বিত করবে বলে গবেষক মনে করেন এবং এই গবেষণা কার্যের যে ফাঁক থেকে গেল সেগুলি পরবর্তী গবেষণার ক্ষেত্রে অনুসন্ধানের অবকাশ রাখবে বলে গবেষক আশা প্রকাশ করেন।

আলোচনা (Discussion)

বর্তমানে শিক্ষার ধারণার আমূল পরিবর্তন ঘটেছে, এই শিক্ষার ধারণার সঙ্গে সঙ্গে পরিবর্তিত হয়েছে ব্যক্তিগত ধারণা। প্রাচীন গুরুকুল কেন্দ্রিক শিক্ষা ব্যবস্থায় মূল্যবোধের যে ধারণা ছিল আজকে প্রাতিষ্ঠানিক শিক্ষা ব্যবস্থায় মূল্যবোধের ধারণার আমূল পরিবর্তন ঘটেছে, তাই গবেষক গবেষণা কার্যের জন্য হুগলি জেলার উচ্চ মাধ্যমিক স্তরে শিক্ষার্থীদের মূল্যবোধ সমস্যা ও সংকটের বর্তমান স্থিতি অনুসন্ধান ও যথার্থ পর্যালোচনার জন্য বিষয়টি চয়ন করেছেন। তথ্য সংগ্রহের পর প্রাপ্ত ফলাফল বিশ্লেষণ করলে জানা যায় যে, শিক্ষার্থীদের মধ্যে ব্যক্তিগত মূল্যবোধ পর্যাপ্ত পরিমাণে সংগঠিত হলেও, এখনো সমাজের মধ্যে ব্যক্তিগত মূল্যবোধের সংকটজনিত সমস্যা পরিলক্ষিত। আবার এটিও উল্লেখ্য যে, শিক্ষার্থীদের মধ্যে নৈতিক মূল্যবোধ সংগঠিত হলেও, এখনো শিক্ষার্থীদের মধ্যে নৈতিকতার বিষয়ে সঠিক ধারণাগত সমস্যা উপলব্ধি। শিশুদের মধ্যে আচার-আচরণ শেখানোর প্রয়াস শৈশবকাল থেকেই শুরু হলেও, আচরণগত মূল্যবোধের ক্ষেত্রে এখনো সুসংগঠিত নয়। ধর্মীয় চেতনা সকল মানুষের ক্ষেত্রেই আবশ্যিক, এক্ষেত্রে শিক্ষার্থীদের মধ্যে কিছু ইতিবাচক ধারণা গঠিত হলেও বেশিরভাগ ক্ষেত্রেই ধর্মীয় গোঁড়ামির দিক এখনো বাসা বেঁধে আছে সুতরাং ধর্মীয় মূল্যবোধ সংগঠিত করা আবশ্যিক। মানুষ সমাজবদ্ধ জীব, সমাজের মধ্যে থেকেই তার মধ্যে বিভিন্ন সামাজিক গুণাবলী বিকাশ ঘটে, কিন্তু পর্যালোচনা করে জানা যায় যে, শিক্ষার্থীর মধ্যে সামাজিক মূল্যবোধ পর্যাপ্ত সংগঠিত হলেও, এই বিষয়ে আরো যত্নশীল হওয়া আবশ্যিক। অর্থনৈতিক সমতা বিধানের প্রয়াস বিভিন্ন ক্ষেত্রে লক্ষণীয়, কিন্তু অর্থনৈতিক মূল্যবোধ কিভাবে সংগঠিত হতে পারে এবং অর্থনৈতিক মূল্যবোধের প্রয়োজনীয়তা বিষয়ে ব্যক্তি তথা শিক্ষার্থীদের মধ্যে এখনো ধোঁয়াশা আছে। জাতীয় সংহতির ক্ষেত্রে

শিক্ষার্থীদের মধ্যে ধারণাগত সমস্যা থাকলেও, জাতীয়তাবাদের ক্ষেত্রে শিক্ষার্থীদের মূল্যবোধ তুলনামূলকভাবে উৎকর্ষময়। শিক্ষার প্রাঙ্গণে থাকলে যেমন সুস্থ আচরণ গঠিত হয়, তেমনি শিক্ষাপ্রাঙ্গণে থাকলেই শিক্ষার্থীর মধ্যে সবারকম শিক্ষামূলক মূল্যবোধ সংগঠিত হবে এমন বিষয়ে কামনা করা ঠিক নয়। কারণ গবেষণায় দেখা গেছে শিক্ষার্থীদের মধ্যে এখনো শিক্ষামূলক মূল্যবোধের অভাব পরিলক্ষিত। আধ্যাত্মিক মূল্যবোধ বিষয়ে শিক্ষার্থীদের ধারণা এখনো সঠিক দিকে নিয়ে যাওয়া সম্ভবপর হয়নি। তাই মূল্যবোধের ক্ষেত্রগুলি নিয়ে পর্যালোচনার অবকাশ আছে বলে গবেষক মনে করেন। সুতরাং অদ্যাবধি মূল্যবোধের যে সমস্যাগুলি লক্ষণীয় তা সূক্ষ্মাতিসূক্ষ্ম বিশ্লেষণ ও সেগুলির সুনিশ্চিত সমাধানের পথকে সংগঠিত করা বাঞ্ছনীয়।

সিদ্ধান্ত (Finding)

গবেষণার মূল উদ্দেশ্যগুলিকে সামনে রেখে এবং প্রাপ্ত তথ্যের ফলাফলগুলিকে বিশ্লেষণ করে গবেষক যে সিদ্ধান্তে উপনীত হয়েছেন তার নিম্নরূপ।

- শিক্ষার্থীদের মধ্যে সবচেয়ে বেশি যে মূল্যবোধের অভাব লক্ষ্যমীয় তা হল আচরণগত মূল্যবোধ। আচরণগত মূল্যবোধের অবক্ষয় শিক্ষার্থীদের অপসংগতি আচরণ করতে বাধ্য করে।
- ব্যক্তিগত মূল্যবোধের বিভিন্ন ক্ষেত্র সংগঠিত হলেও সমাজের বিভিন্ন ক্ষেত্রে ধারণাগত সমস্যার জন্য ব্যক্তিগত মূল্যবোধের অবক্ষয় অনেকাংশেই লক্ষণীয়।
- সামাজিক মূল্যবোধের বিভিন্ন দিক যেমন ন্যায়-বিচার, দায়িত্ববোধ, যৌথ চেতনা, কর্তব্যপরায়ণতা ইত্যাদি বিষয়গুলি উল্লেখিত হলেও, এখনো পর্যন্ত সমাজের বিভিন্ন ক্ষেত্রে সামাজিক মূল্যবোধের অভাব বিশেষভাবে উপলব্ধ।
- নৈতিক মূল্যবোধের ক্ষেত্রেও বর্তমান সমাজ বিশেষভাবে আশাহত। কারণ অগণিত শিক্ষার্থীদের মধ্যে লক্ষ্য করা গেছে যে, তাদের নৈতিকতাকার বোধ সেইভাবে সংগঠিত হয়নি। তাই নৈতিক মূল্যবোধের অভাব স্পষ্ট।
- বিভিন্ন ক্ষেত্রে আধ্যাত্মিক মূল্যবোধের বিভিন্ন দিক উল্লেখিত হলেও, গবেষণায় জানা গেছে যে, শিক্ষার্থীদের মধ্যে আধ্যাত্মিকতা বিষয়ে ধারণাগত সমস্যা রয়েছে, ফলস্বরূপ তাদের মধ্যে আধ্যাত্মিক মূল্যবোধের অবক্ষয় পরিলক্ষিত হচ্ছে।

- গণতান্ত্রিকতা স্বাপনে সংবিধান তথা বিভিন্ন শাস্ত্র মানব সমাজকে বিভিন্ন দিক নির্দেশ করলেও, গবেষণায় প্রাপ্ত তথ্যের উপর ভিত্তি করে বলা যায় যে, শিক্ষার্থীদের মধ্যে গণতান্ত্রিক মূল্যবোধ সংগঠনের অভাব যথেষ্ট পরিমাণে লক্ষণীয়।
- অর্থনৈতিক সমতাবিধান আধুনিক সমাজের তথা রাষ্ট্রের একটি দায়িত্ব। কিন্তু অর্থনৈতিক মূল্যবোধ কিভাবে সংগঠিত হতে পারে এবং অর্থনৈতিক মূল্যবোধের মূল উদ্দেশ্যই বা কি সেই বিষয়ে শিক্ষার্থীদের মধ্যে কিছু সমস্যা পরিলক্ষিত, যা অর্থনৈতিক মূল্যবোধকে কলুষিত করছে।
- পেশার প্রতি ভালোবাসা এবং দায়বদ্ধতা যে কোনো পেশার একটি বিশেষ দিক। কিন্তু শিক্ষার্থীদের মধ্যে পেশার প্রতি ভালোবাসা ও শ্রমজীবী মানুষের প্রতি শ্রদ্ধা করার মাধ্যমেও যে মূল্যবোধ সংগঠিত হতে পারে সেই বিষয়ে ধারণাগত স্বচ্ছতার অভাব পরিলক্ষিত।
- শিক্ষার প্রাপ্তি থাকা সত্ত্বেও শিক্ষালয়ের প্রতি ভালোবাসা যা শিক্ষামূলক মূল্যবোধের একটি বিশেষ দিক তা পর্যাপ্ত পরিমাণে শিক্ষার্থীদের মধ্যে বর্তমানে দেখা যাচ্ছে না।
- ধর্ম নিরপেক্ষতার বার্তা সর্বস্তরে পৌঁছে দেওয়ার প্রয়াস বিভিন্ন ব্যক্তি ও সংস্থা করে চলেছে। কিন্তু দুঃখের বিষয় গবেষণা কার্যে দেখা গেছে যে, শিক্ষার্থীদের মধ্যে ধর্মনিরপেক্ষতার অভাব যেমন লক্ষণীয়, তেমনি ধর্মীয় গৌড়ামি সমান ভাবে উপলব্ধ।

সুপারিশ এবং পরামর্শ (Recommendations and Suggestions)

গবেষণায় প্রাপ্ত তথ্যের উপর ভিত্তি করে গবেষক বিভিন্ন বিষয়ে সুপারিশ ও পরামর্শ দেওয়ার প্রতি সচেতন দৃষ্টি রেখেছেন।

- যেহেতু মূল্যবোধের সমস্যা একটি সর্বজনীন সমস্যা, সেহেতু সকল স্তরের মানুষকে এই বিষয়ে সচেতনতামূলক ধারণা সংগঠিত করতে হবে।
- কিভাবে শিক্ষার্থীদের মধ্যে বিভিন্ন মূল্যবোধ সংগঠিত করা যায় সেই বিষয়ে শিক্ষা প্রতিষ্ঠানকে আরও বেশি যত্নশীল হতে হবে।

- নৈতিক মূল্যবোধ কিভাবে শৈশব কাল থেকেই শিক্ষার্থীদের মধ্যে গড়ে তোলা যায় সেই বিষয়ে পরিবারকে সচেতন হতে হবে।
- নৈতিক মূল্যবোধ ও আধ্যাত্মিক মূল্যবোধ গঠনের জন্য শিক্ষার্থীদের বিভিন্ন পুস্তক পাঠের প্রতি উৎসাহিত করতে হবে।
- নৈতিক শিক্ষা গঠনের জন্য বিভিন্ন নীতিশাস্ত্রমূলক গ্রন্থাবলী শিক্ষার্থীদের পাঠ করাতে হবে।
- শিক্ষার্থীদের মধ্যে মূল্যবোধ সংগঠনের জন্য বিশিষ্ট ব্যক্তিদের আত্মজীবনী পাঠ করাতে হবে।
- সামাজিক মূল্যবোধ গঠনের জন্য শিক্ষার্থীদের বিভিন্ন সমাজসেবামূলক কাজের সঙ্গে যুক্ত করতে হবে।
- শিক্ষাব্যবস্থা সঠিক পথে চলছে কিনা সেই দিকে সঠিক সচেতনতামূলক দৃষ্টি সংগঠিত করতে হবে।
- শিক্ষার্থীদের মধ্যে মূল্যবোধ গঠনের জন্য কিরূপ পদক্ষেপ নেওয়া বাঞ্ছনীয় সেই বিষয়ে পর্যালোচনা করতে হবে।
- অর্থনৈতিক সাফল্যই জীবনের শেষ কথা হতে পারে না, এই বিষয়ে শিক্ষার্থীদের সচেতন করতে হবে এবং অর্থের অপচয় রোধে শিক্ষার্থীদের উৎসাহিত করতে হবে।
- সকলে মিলে যাতে কাজ করতে পারে তার জন্য বিভিন্ন দলগত কাজে শিক্ষার্থীদের নিয়োজিত করতে হবে।
- ধর্মীয় মূল্যবোধের ক্ষেত্রে যাতে শিক্ষার্থীরা সচেতন থাকে সেই জন্য ধর্মীয় উদ্দেশ্যগুলি শিক্ষার্থীদের কাছে উপস্থাপিত করতে হবে।
- গল্পের মাধ্যমে কিভাবে শিক্ষার্থীদের মধ্যে মানবিক, সামাজিক ও নৈতিক মূল্যবোধ সংগঠিত করা যায় সেই বিষয়ে শিক্ষার্থীদের উৎসাহিত করতে হবে।
- শিক্ষার্থীদের মধ্যে সামাজিক, ব্যক্তিগত ও আচরণগত মূল্যবোধ সংগঠনের জন্য বিভিন্ন বর্হিঃকারিকুলাম উপস্থাপনে সচেষ্ট হতে হবে।
- কেন মূল্যবোধের ধারণা সংগঠিত হওয়া উচিত সেই বিষয়ে শিক্ষার্থীদের অবগত করতে হবে।

- শিক্ষার্থীদের মধ্যে মূল্যবোধ গঠনের জন্য পথনাটিকার ব্যবস্থা করতে হবে।
- জাতীয় মূল্যবোধ গঠনের জন্য শিক্ষার্থীদের যথাসম্ভব বিভিন্ন কর্মসূচীতে নিয়োজিত করতে হবে।
- শরীর ও মন ঠিক রাখার জন্য শিক্ষার্থীদের যথাসম্ভব পরামর্শ দিতে হবে।
- সময় বিশেষে রাজনৈতিক সহিষ্ণুতা বিষয়ে শিক্ষার্থীদের ধারণা দিতে হবে।
- গুণগত মান উৎকর্ষতার জন্য শিক্ষার্থী ও শিক্ষকদের সমন্বয়ের বার্তা দিতে হবে।
- বিভিন্ন অনুসন্ধান মূলক কার্যে শিক্ষার্থীদের উৎসাহ দিতে হবে।

উপসংহার (Conclusion)

শিক্ষা হল চলমান প্রক্রিয়া, সেই প্রক্রিয়ার সঙ্গে তাল মিলিয়ে মানুষের জীবন এগিয়ে চলছে। এগিয়ে চলছে মূল্যবোধের ধারণাগত জ্ঞাত। প্রাচীন যুগে মূল্যবোধের যে ধারণা ছিল বর্তমানে তার ধারণাগত পরিবর্তন সাধিত হয়েছে। তাই মূল্যবোধের কুঠিরে ঢুকলেই দেখা যায় মূল্যবোধজনিত বিভিন্ন সমস্যা ও সংকট। একদিকে শিক্ষামূলক মূল্যবোধের অভাব যেমন পরিলক্ষিত হয়, তেমনি শিক্ষার্থীদের আচরণগত মূল্যবোধের বহিঃপ্রকাশ ঘটে নৈতিক মূল্যবোধের ক্ষেত্রে। তাই নৈতিক মূল্যবোধের সঙ্গে সঙ্গে ধর্মীয়, আধ্যাত্মিক, গণতান্ত্রিক, সামাজিক, পেশাগত, জ্ঞানমূলক, পরিবেশগত, পেশাগত ক্ষেত্রে যে, অবক্ষয় লুকিয়ে আছে তা যথাযথভাবে অনুধাবন করা দরকার। মূল্যসংকটকে শুধুমাত্র সমস্যার ক্ষেত্র হিসেবে চিহ্নিত না করে মূল্য অবক্ষয় তথা সংকট কিভাবে সংঘটিত হচ্ছে, তা উৎসস্থল বা কোথায় সেই বিষয়ে অনুধাবন করা আবশ্যিক। শুধু প্রাতিষ্ঠানিক পদক্ষেপই শিক্ষার্থীদের মধ্যে মূল্যবোধের বীজ বপন করতে যথেষ্ট নয়, এক্ষেত্রে পরিবারকে আরও সচেতন ও দায়িত্বশীল হতে হবে। এর ফলেই সারা বিশ্বে যে মূল্যবোধের অবক্ষয় ও সংকট উপলব্ধি তার আশু সমাধান করা সম্ভব হবে। সমাজের কোনো অঙ্গকার কোণে বসে না থেকে যুব সমাজকে এগিয়ে আনার জন্য সকলকে দায়িত্বশীল হতে হবে। তাই গবেষক মনে করেন এই গবেষণার কার্যটি শিক্ষার্থীদের মধ্যে মূল্য নির্মাণ ও অবক্ষয় রোধে বিশেষ ভূমিকা পালন করবে।

নির্দেশিকা (References)

- ❑ Sharma. N. (2014). Value Crisis a Global Phenomenon. Punjab. India ; Asian Journal of Multidisciplinary studies.
- ❑ Jhonson. S.N. (2016). Value Crisis Among Youth in Emerging Society and value oriented education. Tamil Nadu; India. IJARIE.
- ❑ Verma, V & Talwar. M.S. (2016). Value pattern among adolescents trends and possibilities. Bangalore, India: International Journal of Applied Research.
- ❑ Kaur. A. (2016). A study of values among adolescents in relation to their school environment. Patiala, India; IRJMSH.
- ❑ Sisler. A. (2016). Adolescents Value Orientation Development in light of Socio-cultural influences. Kanada; Technische Universitat, Berlin.
- ❑ Rahman, Md.M. (2018). Crisis of Morals and values: A Bangladesh perspective. Dhaka, Bangladesh; International Journal of social science Studies.
- ❑ Are.A. (2019). Value Crisis among adolescents of Kashmir valley and it's impact on their scholastic achievement. Kashmir, India; EAH-2019.
- ❑ Azimov. U & Umurzakov. A. (2020). Global problems and general values. Fargona, Uzbekistan; IJMR.
- ❑ Ghosh, S. (2019). Crisis of Moral Values among Indian youth: Practicing value based education, India; NSOU.
- ❑ Blum. R. (2021). Connectedness, Positive values and contribution to society: three building blocks of adolescents well-being. Baltimore, Maryland.
- ❑ Patil Y.Y. (2015). Value Education: Need of Hours, India; pasaaydaan foundation.
- ❑ Venkataiah. N. (1998). Value Education. India; APH.
- ❑ Alfredo. (2019). Value and crisis; Brill Academic Publication.
- ❑ Welch. A. (2014). The value Crisis; Aanimad press.
- ❑ Wain, K. (1995). Value Crisis; Malta University publisher.

- ❑ Mukherjee. R. (2014). Indian Society: Issues and problems. India; SBPD publication.
- ❑ Dinakar. P. (2010). Life Skill Education, India; APH.
- ❑ Koul L. (2010). Methodology of Educational Research. India: Vikash Publishing House.
- ❑ Roy. P & Chandra.T. (2019). Value Education. Kolkata; Rita Publication.

Links :

[http://en.wikipedia.org/wiki/values_education.](http://en.wikipedia.org/wiki/values_education)

[http://en.wikipedia.org/wiki/values_education.](http://en.wikipedia.org/wiki/values_education)

www.google.c

www.valuesbasededucation.com

www.curriculum.edu.au

www.researchgate.net

www.livingvalues.net

www.edifyschoolbengaluru.com

www.googlebooks.com

www.shodhaganga.com

www.inflibnet.org

www.archive.com

www.worldpress.com

www.narmami.com

www.academia.com

www.hinduonline.com

বাঙালির পরিচয় সন্ধানে অতুল সুর

নবীন দাস

বাংলাদেশের ভৌগলিক পরিবেশে লালিত, এক বিশেষ সংস্কৃতিতে পুষ্ট বাংলাভাষী বিভিন্ন জাতি-ধর্ম-বর্ণের মানুষদের নিয়ে বাঙালি জাতি গড়ে উঠেছে। একটি সংস্কৃতিবান এবং প্রতিভাধর জাতি হিসাবে বাঙালির পরিচিতি। বাঙালির পরিচয় সন্ধানে পণ্ডিতদের অনলস প্রয়াস চলছে কিন্তু প্রাচীন বাংলাদেশের ইতিহাসের মতোই বাঙালি জাতির পরিচয় ধোঁয়াশাচ্ছন্ন। বাঙালি জাতি ও বাঙালি সংস্কৃতির শিকড় সন্ধানে নৃতাত্ত্বিক ও ঐতিহাসিকদের দীর্ঘদিনের অনলস গবেষণা অব্যাহত। হারবার্ট রিজলী সাহেব, ফন আইকস্টেডট, হাটন, রমাপ্রসাদ চন্দ, বিরজাশঙ্কর গুহ, সুনীতিকুমার চট্টোপাধ্যায়, শরৎচন্দ্র রায়, মীনেন্দ্রনাথ বসু, হারাণচন্দ্র চাকলাদার প্রমুখের নিরন্তর প্রচেষ্টায় বাঙালির আত্মপ্রকাশের ছবি অনেকটা ধরা পড়েছে। তবে আহমেদ শরীফ মনে করেন— “বাঙালীর ইতিহাস নেই। বাঙালীর ইতিহাস আজো বলতে গেলে অনাবিষ্কৃত ও অলিখিত।”^১ নীহাররঞ্জন রায়ের মতে— “বাঙালির জনতত্ত্ব-নিরূপণ শুধু নৃতাত্ত্বিকের কাজ নয়; তাহার সঙ্গে ঐতিহাসিক ও ভাষাতাত্ত্বিক জ্ঞান ও দৃষ্টির একত্র মিলন না হইলে বাঙালীর জনরহস্য উন্মোচন করা প্রায় অসম্ভব বলিলেই চলে। যে জন যত বেশি সংকর সে জনের ক্ষেত্রে এ কথা তত বেশি প্রযোজ্য।”^২ নৃতাত্ত্বিক ও সমাজবিজ্ঞানী অতুল সুর দীর্ঘদিন ধরে বাঙালি জাতি ও বাঙালি সংস্কৃতির উপর অনুসন্ধান করেছেন। তাঁর মতে— “বাঙালী জাতি বলতে আমরা সেই জনসমষ্টিতে বুঝি যারা বাংলাদেশে জন্মগ্রহণ করে একটা বিশিষ্ট জীবন-যাত্রা প্রণালী, ভাষা ও সংস্কার অনুসরণ করেন।”^৩

বাঙালি সংকর জাতি অর্থাৎ অস্তিক, দ্রাবিড়, নর্ডিক প্রভৃতি জাতির মতো মৌলিক বৈশিষ্ট্য বহনকারী জাতি নয়। বাঙালির রক্ত প্রবাহে কোন্ কোন্ পথে বিভিন্ন জাতির

বৈশিষ্ট্য প্রবেশ করেছে তার সন্ধান বিষয়ে নীহাররঞ্জন রায় জানিয়েছেন, বাঙালির নৃতাত্ত্বিক পরিচয় নির্ণয়ের একতম এবং প্রধানতম উপায় হল জাতি-ধর্ম-বর্ণনির্বিশেষে বাংলাদেশের সমস্ত জনসাধারণের রক্ত ও দেহ বৈশিষ্ট্য বিশ্লেষণ করা। তবে আজ পর্যন্ত বাংলাদেশের সকল বর্ণ-জাতির নৃতাত্ত্বিক বিশ্লেষণ করা যায়নি। সেই আবহে অতুল সুর বাঙালি নৃতাত্ত্বিক পরিচয় সন্ধান করেছেন। তিনি মূলত তিনটি মানদণ্ডের উপর বিশ্লেষণ করেছেন—

- ক. প্রাচীন মানব কঙ্কালস্থি নিরীক্ষণ।
- খ. বর্তমান জাতিগুলির নৃতত্ত্ব বিশ্লেষণ।
- গ. প্রাচীন সাহিত্য ও ঐতিহাসিক নজির।

ক. প্রাচীন মানব কঙ্কালস্থি নিরীক্ষণ: আমাদের দেশে বহুকাল প্রাচীন মানবের কঙ্কালস্থি পাওয়া যায়নি। Arthur Keith তাঁর ‘Antiquity of Man’ গ্রন্থে (১৯১৫) লিখেছেন— “India is a part of the world from which the student of early man has expected so much and so far has obtained so little”^৪ পরবর্তী কালের অনুসন্धानে দেশের বিভিন্ন প্রান্তে কিছু কিছু প্রাচীন মানবের কঙ্কালস্থি পাওয়া যায়। যেমন— রায়ানা (রাজস্থান), আদিত্যানল্লু (দক্ষিণ ভারত) মহেঞ্জোদারো, হরপ্পা তক্ষশিলা প্রভৃতি স্থানে কঙ্কালস্থি পাওয়া গেছে।^৫ তবে বাংলাদেশে অনুসন্ধানের কাজ বেশিদূর এগোয়নি।

ভারতে প্রাচীন মানব কঙ্কালস্থি অনুসন্धानে প্রথম উল্লেখযোগ্য অবদান রাখেন Dr. H.De. Terra। তিনি আমেরিকার ইয়েলের ন্যাচারাল মিউজিয়াম এবং কেম্ব্রিজ বিশ্ববিদ্যালয়ের অধীনে ভারতে দু’বার অনুসন্ধান করেন। তাঁর অনুসন্धानে রামপিথেকাস, সুগ্রীবিপিথেকাস, ব্রহ্মপিথেকাস প্রভৃতি নরাকার জীবের জীবাশ্ম পাওয়া যায়।^৬ অতুল সুর টেরা’র অনুসন্ধানকে গুরুত্ব দিয়ে দেখিয়েছেন, এশিয়ার যেসব স্থানে টেরা’র আবিষ্কৃত নরাকার জীবের কঙ্কালস্থি পাওয়া গেছে (শিবালিক গিরিমালা, জাভা দ্বীপ ও চীনের চুংকিও প্রদেশ) সেই স্থানগুলি সরলরেখা দিয়ে যোগ করলে কেন্দ্রস্থলে বাংলাদেশের অবস্থান পাওয়া যায়। তাই তাঁর অনুমান, এই নরাকার জীবগুলি নিশ্চয় বাংলাদেশের উপর দিয়ে যাতায়াত করত।^৭

এদেশে প্রাপ্ত সামান্য কিছু কঙ্কালস্থির অধিকাংশই অসম্পূর্ণ। তাই সঠিক ও

বিজ্ঞানসম্মত উপায়ে এখনো পর্যন্ত অভ্রান্ত নৃতাত্ত্বিক পরিমাপ করা যায়নি। নীহাররঞ্জন রায় জানিয়েছেন, দেশের বিভিন্ন প্রান্তে আবিষ্কৃত কঙ্কালস্বিগুলির দ্বারা ভারতীয় নরতত্ত্বের কিছুটা বিশ্লেষণ করা গেলেও বাংলাদেশের নৃতত্ত্ব নির্ণয়ে সেই সাহায্যটুকু পাওয়া যায় না।^৮ অতুল সুর পাণ্ডুরাজার টিবি (১৯৬৩-৬৫) ও মেদিনীপুরের সিজুয়াতে প্রাপ্ত (১৯৭৬) কঙ্কালস্বির বিশ্লেষণ করে জানিয়েছেন— “পাণ্ডুরাজার টিবিতে যে কঙ্কাল পাওয়া গেছে (১৪টি) তা দীর্ঘশিরস্ক। তারা যে ভূমধ্যগোষ্ঠীর লোক সে বিষয়ে কোনও সন্দেহ নেই। পাণ্ডুরাজার টিবিতে প্রাপ্ত ক্রীট দেশীয় একটি সীলমোহর তা সমর্থন করে। এদেরই অনুসরণে বিস্তৃতি শিরস্ক জাতি বাংলাদেশে এসেছিলেন।^৯ এই বিস্তৃত শিরস্ক জাতি হল আলপাইনরা। তাঁর অনুমান, পাণ্ডুরা রাজার টিবিতে বিভিন্ন যুগে চারবার সভ্যতার বিস্তার ঘটেছিল এবং দ্বিতীয় সভ্যতা ছিল সবচেয়ে গৌরবময় এবং সমৃদ্ধশালী। মেদিনীপুরের রামগড়ের সিজুয়াতে মানবের ভগ্ন-চোয়াল উদ্ধার হয়েছে। রেডিও কার্বন-১৪ পরীক্ষায় এর নির্ণীত বয়স খ্রিস্টপূর্ব ১০,৫০০।^{১০} অতুল সুরের মতে, পাণ্ডুরাজার টিবি, সিজুয়ার প্রাপ্ত কঙ্কালের মানুষরা ছিল বাঙালির প্রথম পূর্বসূরী। তাদের চরণধূলি মাথায় নিয়ে বাঙালির পথচলা। সুকুমার সেন জানিয়েছেন— “যাঁরা এদেশে প্রথম উপনিবিষ্ট হয়েছিলেন তাঁরাই বাঙালীদের সাক্ষাৎ পূর্বতর পুরুষ। তাঁর আগে এদেশে যদি কোনো জাতি থাকেন (থাকার সম্ভাবনাই সমাধিক) তাঁরা উপনিবিষ্ট দলের মধ্যে মিশে গেছেন। তাঁরাও আমাদের পূর্বপুরুষ, তবে অজ্ঞাতকুলশীল।”^{১১}

খ. বর্তমান জাতিগুলির নৃতত্ত্ব বিশ্লেষণ : রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর অগণিত জাতির মহামিলনক্ষেত্র ভারতবর্ষ সম্পর্কে জানিয়েছিলেন—

“কেহ নাহি জানে, কার আহ্বানে কত মানুষের ধারা,

দুর্বীর স্রোতে এল কোথা হতে সমুদ্রে হলো হারা।”^{১২}

নৃতাত্ত্বিকদের অনেকের মতে, ভারতীয় জনতত্ত্বের প্রথম স্তরে নেগ্রিটো রক্ত প্রবাহমান। হাটন, লাপিক, বিরজাশংকর গুহ প্রমুখ আসামের নাগা, আনামালাই পাহাড়ের কাদার, দক্ষিণ ভারতের পেরাম্বুকুলম এবং পুলায়ানদের মধ্যে নেগ্রিটো রক্ত প্রবাহের বৈশিষ্ট্য লক্ষ্য করেছেন।^{১৩} অনুমান করা হয়, সমুদ্র উপকূলের গভীর অরণ্যে এদের বাস ছিল। তারা কৃষি জানত না এবং তাদের মধ্যে সভ্যতার আলো প্রবেশ করেনি। নীহাররঞ্জন রায়ের অনুমান, বাংলাদেশের অধিবাসীদের মধ্যে নেগ্রিটো বৈশিষ্ট্যের ক্ষীণপ্রবাহ দেখা

যায়। তিনি জানিয়েছেন— “ভারতীয় নিগ্রোবটুদের দেহবৈশিষ্ট্য কিরূপ ছিল তাহা নিশ্চয় করিয়া বলিবার উপায় কম, কারণ বহুযুগ পূর্বেই ভারতবর্ষের মাটিতে তাহারা বিলীন হইয়া গিয়েছিল।...বাঙলার পশ্চিম প্রান্তে রাজমহল পাহাড়ের বাগদীদের মধ্যে, সুন্দরবনের মৎ সশিকারী নিম্নবর্ণের লোকদের মধ্যে, মৈমনসিংহ ও নিম্নবঙ্গের কোনও কোনও স্থানে ক্লেচিং কখনও, বিশেষভাবে সমাজের নিম্নতম স্তরের লোকদের ভিতর, যশোহর জেলার বাঁশফাঁরদের মধ্যে মাঝে মাঝে যে কৃষ্ণাভ ঘনশ্যামবর্ণ, প্রায় উর্গাবৎ কেশ, পুরু উষ্টানো ঠোঁট, খর্বাকার, অতি চ্যাপ্টা নাকের লোক দেখিতে পাওয়া যায়, তাহা তো নিগ্রোবটু রক্তেরই ফল বলিয়া মনে হয়।”^{১৪} তবে ফন আইকস্টেডট এদেশে নেগ্রিটোদের অস্তিত্ব স্বীকার করেননি। তিনি জানিয়েছেন— “এদেশে সম্ভাব্য আদিমতম স্তরে নিগ্রোবটুসম অর্থাৎ কতকটা ঐ ধরনের দেহলক্ষণ বিশিষ্ট একটি নরগোষ্ঠীর বিস্তার ছিল, কিন্তু তাহারা যে নেগ্রিটো বা নিগ্রোবটু নরগোষ্ঠীরই লোক, একথা নিশ্চয় করিয়া বলা যায় না।”^{১৫} তবে নীহাররঞ্জন রায় মনে করেন— “এখন তাহাদের অবশেষ প্রমাণ সাপেক্ষ হইলেও এক সময়ে এই জাতি ভারতবর্ষ এবং বাঙলার স্থানে স্থানে সুবিস্তৃত ছিল। কিন্তু বিচিত্র জনসংঘর্ষের আঘাতে তাহারা টিকিয়া থাকিতে পারে নাই।”^{১৬}

বাঙালির রক্তে নেগ্রিটোদের উপস্থিতি বিষয়ে অতুল সুরের কোন বক্তব্য পাওয়া যায়নি। তাঁর মতে— “প্রাক-দ্রাবিড়গোষ্ঠীর লোকরাই বাঙলার প্রকৃত আদিবাসী।”^{১৭} তিনি প্রাক-দ্রাবিড় বলতে অস্ট্রিকভাষী লোকদের চিহ্নিত করেছেন। অস্ট্রিকভাষী অর্থে তাদের অস্ট্রিক বলা হয়। তাছাড়া অস্ট্রেলিয়ার আদিম মানবের সঙ্গে এদের দেহ বৈশিষ্ট্যের অনেক মিল পাওয়া যায়। বিখ্যাত নৃতাত্ত্বিক এ.সি.হ্যাডন ‘The Races of Man’ গ্রন্থে (১৯০৯) তুলে ধরেছেন, অস্ট্রিকভাষী জাতির বসবাস একসময় ভারতের পাঞ্জাব থেকে প্রশান্ত মহাসাগরের ইষ্টার দ্বীপে বিস্তৃত ছিল।^{১৮} আদি-অস্ট্রালরা বর্তমান মধ্যভারতে কেন্দ্রীভূত হয়েছে। তবে দক্ষিণ ভারত ও বাংলাদেশের বিভিন্ন উপজাতি যেমন সাঁওতাল, লোখা, মহালি, ভূমিজ, খেড়িয়া, কুরম্ব, কোরওয়া, জুয়াঙ, ভীল, মুণ্ডা, কোরফু ইত্যাদি অস্ট্রিকভাষী উপজাতিরা মুণ্ডারী গোষ্ঠীভুক্ত। পণ্ডিতদের মতে, ভারতবর্ষে এদের হাত দিয়েই সভ্যতা ও সংস্কৃতির গোড়াপত্তন হয়েছিল। অস্ট্রিকরা এদেশে চাষবাসের সূচনা করে, সুসম্বন্ধ সমাজব্যবস্থার প্রবর্তন করে। তাদের বিশ্বাস— মৃত্যুর পর আত্মা পাহাড়, জীবজন্তুর অথবা গাছপালার মধ্যে অবস্থান করে। অনেকের মতে, এই ভাবনা থেকে ভারতীয় সভ্যতায় ‘জন্মান্তরবাদ’ প্রতিষ্ঠিত হয়েছে। এঁরা বৃক্ষ সমাধি,

মাটি সমাধি করত। মাটির সমাধির উপর একখণ্ড পাথর খাড়াভাবে পুঁতে রাখতো।^{১৯} অতুল সুরের অনুমান, আদি অষ্টিকরা ছিল ভারতে বিকশিত শক্তি-পূজার আদি প্রবর্তক। তাঁর অনুমান অমূলক নয়। কারণ কৃষির সাথে শিব ও শক্তি পূজার সূচনা ও বিকাশ জড়িয়ে আছে। যেহেতু এদেশে কৃষির সূচনা আদি-অষ্টিকদের হাতে হয়েছিল, তাই শক্তিপূজার উদ্ভব তাদের হাতে হওয়াটাই স্বাভাবিক। রমেশচন্দ্র মজুমদার একই মত জানিয়েছেন—“সমতল ভূমিতে এবং পাহাড়ের গায়ে স্তরে স্তরে ধান্য উৎপাদন-প্রণালী তাহারাই উদ্ভাবন করে। কলা, নারিকেল, পান, সুপারি, লাউ, বেগুন প্রভৃতি সবজি এবং সম্ভবত আদা ও হলুদের চাষও তাহারা করিত। তাহারা গরু চরাইত না এবং দুধ পান করিত না, কিন্তু মুরগী পালিত এবং হাতীকে পোষ মানাইত। কুড়ি হিসাবে গণনা করা এবং চন্দ্রের হ্রাস বৃদ্ধি অনুসারে তিথি দ্বারা দিনরাত্রির মাপ তাহারাই এদেশে প্রচলিত করে।”^{২০}

নৃতাত্ত্বিকদের মতে অষ্টিকদের দ্রাবিড়রা এদেশে এসেছে। সুনীতিকুমার চট্টোপাধ্যায় জানিয়েছেন—“অষ্টিকদের আগমন হয় উত্তর-পূর্ব হইতে; দ্রাবিড়েরা আসে উত্তর-পশ্চিম হইতে।”^{২১} বর্তমানে দক্ষিণ ভারতে দ্রাবিড়দের প্রাধান্য থাকলেও একসময় উত্তর ভারতে এদের অবস্থানের প্রমাণ পাওয়া যায়।^{২২} অনুমান করা হয়, উত্তর ভারতে আর্যদের আধিপত্য প্রতিষ্ঠা কালে দ্রাবিড়রা দক্ষিণ ভারতে সরে যেতে থাকে। অতুল সুরের মতে, দ্রাবিড়রা ভূমধ্যসাগরীয় উপকূলের গোষ্ঠী রূপে ভারতে প্রবেশ করেছিল। বৈদিক সাহিত্যে অভিহিত ‘পণি’রা ছিল এই গোষ্ঠীভুক্ত।^{২৩} তাঁর অনুমান, ভূমধ্যগোষ্ঠীর লোকেরা ব্যবসায়িক সূত্রে তামা আহরণের জন্য এদেশে এসেছিল। বাংলাদেশের বণিকরাও (গঙ্গারিডি) ভূমধ্যদেশ এবং ক্রীটদেশে বাণিজ্যে যেত। তাঁর মতে, বাংলাদেশের ভূমিপুত্র আদি-অষ্টালরা। তারপর—“বাঙলায় প্রথম অনুপ্রবেশ করে দ্রাবিড়রা। এরা দ্রাবিড় ভাষার লোক ছিল। বৈদিক সাহিত্যে এদের ‘দস্যু’ বলে অভিহিত করা হয়েছে।”^{২৪} সুনীতিকুমার চট্টোপাধ্যায় প্রমুখের মতে, দ্রাবিড়রা ছিল আদি-অষ্টিকদের থেকে সভ্য এবং তারা ছিল নগর সভ্যতার পৃষ্ঠপোষক। সিন্ধু সভ্যতা এদেরই কীর্তি।^{২৫} Hall সাহেব জানিয়েছেন—“দ্রাবিড়রা সিন্ধু-উপত্যকায় প্রথমে তাঁদের সভ্যতা গড়ে তোলেন। এঁদেরই একটি দল এই সভ্যতাকে নিয়ে যায় সুমেরদেশে এবং এই দলই সুমেরীয় নামে পরিচিত হয়।”^{২৬}

অনুমান করা হয়, এরপর আর্যরা ভারতের উত্তর-পশ্চিম প্রান্তে আধিপত্য বিস্তার

করে। বাংলাদেশে নর্ডিক আর্ষদের উপস্থিতি বিষয়ে সুকুমার সেন জানিয়েছেন— “সংস্কৃতভাষী জনদল এদেশে কবে প্রথম উপনিবিষ্ট হয়েছিল তা বলা যায় না। তবে খ্রীস্টপূর্বতৃতীয়শতাব্দীর অনেককাল আগেই সে ঘটনা ঘটেছিল।”^{২৭} কারণ উত্তরবঙ্গের মহাস্থানগড়ে মৌর্য যুগের নিদর্শন পাওয়া গেছে। অতুল সুরের মতে— “যদিও খ্রীস্টপূর্ব যুগ থেকেই বাঙলাদেশে ব্রাহ্মণ্যধর্মের অনুপ্রবেশ ঘটেছিল, তথাপি গুপ্তযুগের পূর্বে ব্রাহ্মণ্যধর্ম বাঙলাদেশে বিশেষ প্রতিষ্ঠা লাভ করতে পারেনি। কিন্তু গুপ্তযুগের পরে পালরাজগণের সময় বৌদ্ধধর্ম দ্বারা বাঙলাদেশ প্লাবিত হয়ে গিয়েছিল। ...পাল-রাজগণের পরে সেনরাজগণ বাঙলায় আবার ব্রাহ্মণ্য-ধর্মের পুনঃপ্রতিষ্ঠা করেন।”^{২৮} এদেশে আর্ষ রক্ত এবং আর্ষ ভাষা মূলত উত্তর-পশ্চিম দিক থেকে গঙ্গাপ্রবাহ ধরে প্রবেশ করেছে। ফলে বহু সময় ও পরিবর্তনের পর বাংলাদেশে আর্ষ প্রবাহের প্রবেশ। অতুল সুর এই প্রবাহকে ‘বৈদিক ধর্ম’ না বলে ‘পৌরাণিক ধর্ম’ নির্দেশ করেছেন।^{২৯}

অনেকদিন পর্যন্ত ধারণা ছিল ভারত আর্ষজাতির আদি নিবাসস্থল। আধুনিক যুগে William Jones, Andreas Jager প্রমুখরা আর্ষ আগমন তত্ত্ব প্রতিষ্ঠা করেছেন। তাদের মতে, আর্ষদের আদি নিবাস মধ্য ও পূর্ব ইউরোপ। অনেকের মতে, রাশিয়ার উরাল পর্বতের পাদদেশ অথবা তৃণভূমি কিরখিজ অঞ্চল আর্ষদের আদি বাসস্থান।^{৩০} সম্প্রতি আরকাইম পাহাড়ের পাদদেশে খ্রি.পূ. ষোড়শ-সপ্তদশশতাব্দীর একটি সভ্যতা আবিষ্কৃত হয়েছে। সিঙ্কু সভ্যতার সমকালীন এই সভ্যতার নামকরণ হয়েছে ‘আরকাইম’।^{৩১} অনেকের মতে, সেখান থেকে আর্ষভাষাভাষীরা পৃথিবী বিভিন্ন অংশে ছড়িয়ে পড়েছিল। অতুল সুর তাঁর আলোচনার কোথাও আর্ষ আগমন তত্ত্বের উল্লেখমাত্র করেননি কিন্তু তাঁর আলোচনা থেকে বোঝা যায় আধুনিক পণ্ডিতদের মত তিনিও আর্ষ আগমন তত্ত্বে বিশ্বাসী ছিলেন।

জার্মান পণ্ডিত August Rudolf Friedrich Hornle-এর অনুমান— “আর্ষরা ভারতবর্ষে একবারে একদলে আসেননি। তাঁরা দু’বারে দু’দলে ভারতবর্ষে আসেন। প্রথমে তাঁদের যে দলটি আসে সেটি উত্তর ভারতের পশ্চিমাঞ্চলে বসতি স্থাপন করে। পরে যে দলটি আসে সেই দলটি প্রথম দলের বাসভূমিটির কেন্দ্রে অনুপ্রবেশ করে এবং প্রথম দলকে তাঁদের বাসভূমি থেকে বহিষ্কৃত করে। তখন প্রথম দলের আর্ষরা দ্বিতীয় দলকে কেন্দ্রে রেখে চারপাশে ছড়িয়ে পড়েন।”^{৩২} এখানে তাদের দলকে আলপীয় এবং পরের দলকে নর্ডিক গোষ্ঠী নাম দেওয়া হয়েছে। একালে Goerge

Abraham Crieron হোয়েনলের (Hornle) অনুমানের উপর ভাষাতত্ত্বের Inner-outer Classification করেছেন।^{৩৩} সেখানে বলা হয়েছে— প্রথম দল (আলপীয়রা) যেসব অঞ্চলে (সিন্ধু অববাহিকা) বসবাস স্থাপন করেছিল, সেখানে দ্বিতীয় দল (নর্ডিকরা) উপস্থিত হলে প্রথম দল তাদের কেন্দ্রীয় বাসভূমি ছেড়ে দিয়ে ভারতের অন্যান্য অংশে ছড়িয়ে পড়েছিল। পরবর্তীকালে প্রথম দলের প্রভাবে কেন্দ্রভূমির বাইরে বহিরঙ্গ ভাষাগুলি (Outer Language) বিকশিত হয় এবং দ্বিতীয় দলের দ্বারা মূল কেন্দ্রভূমিতে অন্তরঙ্গ ভাষাগুলি (Inner Language) বিকশিত হয়েছে।

অতুল সুরের মতে, আর্যদের দুই দলের মধ্যে পার্থক্য মাথার আকৃতি— আলপীয়রা হুস্র কপাল জাতি, নর্ডিকরা দীর্ঘ কপাল জাতি। তাঁর অনুমান— “মধ্য এশিয়ার যে পর্বতমালা আছে তারই নিকটবর্তী কোন স্থানে হুস্র-কপাল গোষ্ঠীর প্রথম জন্ম হয়েছিল।”^{৩৪} তাঁর মতে— “বাঙলার প্রথম অনুপ্রবেশ করে দ্রাবিড়রা।...এদের অনুসরণে আসে আর্যভাষাভাষী আলপীয়রা।...এরাই মনে হয়, বৈদিক ও বেদোত্তর সাহিত্যে বর্ণিত ‘অসুর’ জাতি।”^{৩৫} তিনি অনুমান করেছেন, বাংলাদেশে আগত ভূমধ্যগোষ্ঠীদের চেয়ে আলপাইনরা ছিল সংখ্যাগরিষ্ঠ। কারণ উচ্চশ্রেণীর বাঙালিদের মধ্যে আলপাইনদের বৈশিষ্ট্যই অধিক।

খ্রি.পূ. ১৫০০ সালের কাছাকাছি সময়কে ভারতে নর্ডিক আর্যদের উপস্থিতি ধরা হয়। প্রথমে সিন্ধু উপত্যকা, তারপর গঙ্গার প্রবাহ পথে সমগ্র উত্তর ভারতব্যাপী নর্ডিকদের প্রবল বিস্তৃতি ঘটে। নীহাররঞ্জন রায়ের মতে— “আর্যদের ভারতগমন প্রাচীনকালের একটি বৃহৎ সামাজিক উপবিপ্লবের দৃষ্টান্ত হিসাবে উল্লেখ করা যাইতে পারে। অনার্য অথবা আর্যপূর্বসমাজবিন্যাস ছিল একরকম; তারপর আর্যেরা যখন তাঁহাদের নিজেদের সমাজবিন্যাস লইয়া আসিলেন, তখন দুই আদর্শে একটা প্রচণ্ড সংঘাত নিশ্চয়ই লাগিয়েছিল। সেই সমাজবিন্যাস গড়িয়ে উঠিয়াছিল তাহাই পরবর্তী হিন্দুসমাজ।”^{৩৬} কিন্তু পূর্বদিকে দীর্ঘ সময় বিদেহ পর্যন্তই তাদের অবস্থান ছিল। হরপ্রসাদ শাস্ত্রী জানিয়েছেন— “কিন্তু প্রাচীন আর্যগণ মিথিলার পূর্বে যে কখন আসেন নাই, তাহা এক প্রকার স্থিরই। কারণ ব্রাহ্মণাদি প্রাচীন গ্রন্থে বঙ্গদেশের নামও শুনা যায় না।”^{৩৭} অতুল সুরের অনুমান, তারা বারাগসীর পরে প্রাচ্যদেশের লোকদের কাছে প্রবল বাধা পেয়েছিল। এই প্রাচ্যদেশের সংস্কৃতি ছিল পৃথক এবং সমৃদ্ধ। তারা ছিল শৌখিনী সাহসী। এই জাতি বাংলাদেশকে কেন্দ্র করে গড়ে উঠেছিল। তিনি জানিয়েছেন—

“নৃতন্ত্রের দিক দিয়ে প্রাচ্য ভারত তিনভাগে বিভক্ত—বিহার, বাঙলা ও ওড়িশা। এই তিন প্রদেশের অধিবাসীবৃন্দের প্রধান নৃতাত্ত্বিক বৈশিষ্ট্য হচ্ছে তাদের বিস্তৃত শিরস্কতা। পশ্চিমে এই পর্যায়ের অস্তিত্ব আমরা বারাণসীর পূর্ব-প্রান্ত পর্যন্ত লক্ষ্য করি। বিহার প্রদেশে এই পর্যায় বেশ ব্যাপকভাবে বর্তমান; কিন্তু বাঙলাদেশেই এই পর্যায় বিশেষভাবে ঘনীভূত হয়েছে। ওড়িশার অধিবাসীবৃন্দ এই পর্যায়েই দক্ষিণতম প্রতিনিধি স্বরূপ।”^{৩৮} রমেশচন্দ্র মজুমদার জানিয়েছেন— “আর্যজাতির সংস্পর্শে আসিবার পূর্বেই যে বর্তমান বাঙালী জাতির উদ্ভব হইয়াছিল এবং তাহারা একটি উচ্চাঙ্গ ও বিশিষ্ট সভ্যতার অধিকারী ছিল, এই সিদ্ধান্ত যুক্তিযুক্ত গ্রহণ করা যায়।”^{৩৯}

যে বলিষ্ঠ ও দুর্জয় নরগোষ্ঠীকে ফন আইকস্টেডট ‘ইন্ডিড’ বলেছেন নীহাররঞ্জন রায়, অতুল সুর প্রমুখ তাদের আদি-নর্ডিক অভিধায় ভূষিত করেছেন। এদের হাতেই ভারতবর্ষ ব্যাপী বৈদিক সভ্যতার উন্মেষ ও বিস্তার হয়েছিল। নীহাররঞ্জন রায় বলেছেন— “যে জন বিশিষ্ট ভারতীয় সভ্যতা ও সংস্কৃতির জন্মদাতা এবং যাহারা পূর্বতম ভারতীয় সংস্কৃতির আমূল রূপান্তর সাধন করিয়া তাহাকে নবকলেবর নবরূপ দান করিয়াছিল... এই নতুন জনের নরতত্ত্ববিদ দত্ত নাম হইতেছে আদি-নর্ডিক (proto-Nordic)।”^{৪০} অতুল সুরের মতে— “আর্য ভাষাভাষী নর্ডিকরা ছিল উত্তর এশিয়ার তৃণভূমির অধিবাসী।”^{৪১} সেখান থেকে তাদের একটি বড় দল ভারতের উত্তর-পশ্চিম অংশে উপস্থিত হয় এবং সিন্ধু নদীর পঞ্চ অববাহিকায় বসবাস শুরু করে। তারপর ভারতের অন্যান্য অঞ্চলে ছড়িয়ে পড়ে। ভারতে বিভিন্ন সময়ে আগত জাতিগুলির নৃতাত্ত্বিক বৈশিষ্ট্য—

আদি-অস্ট্রিক^{৪২}: ১. আকার খর্বাকার। ২. লম্বা থেকে মাঝারি মাথার খুলি। ৩. চওড়া ও চ্যাপ্টা নাক। ৪. গায়ের রঙ কৃষ্ণকায়। ৫. চুল ঢেউ খেলানো। ৬. রক্তে ‘A’ Agglutination-এর শতকরা পরিমাণে বেশি।

দ্রাবিড়^{৪৩}: ১. শরীর মধ্যমাকার। ২. লম্বা মাথা। ৩. গড়ন পাতলা। ৪. ছোট নাক। ৫. রঙ ময়লা।

আলপীয়^{৪৪}: ১. শরীর মধ্যমাকার। ২. ছোট অপেক্ষাকৃত ছোট ও চওড়া। ৩. মাথার পেছনের অংশ গোল। ৪. লম্বা নাক। ৫. গোল মুখ। ৬. গায়ের রং ফরসা।

নর্ডিক^{৪৫}: ১. দেহ বলিষ্ঠ ও দৃঢ় সংবদ্ধ। ২. দীর্ঘাকার শরীর। ৩. গৌরবর্ণ। ৪. নাক খুব সরু ও লম্বা। ৫. মাথা দীর্ঘ হলেও গোলের দিকে সুস্পষ্ট বোঁক। ৬. দেহের ওজন বেশ

ভারী। ৭. মুখ দীর্ঘ সুদৃঢ়। ৮. নীচের দিকের চোয়াল দৃঢ়।

এই মানব প্রবাহে বাঙালির নৃতাত্ত্বিক পরিচয় কী? আমাদের প্রথমেই মনে রাখতে হবে আদি-অস্ট্রিক, দ্রাবিড়, মঙ্গোল, আর্য প্রভৃতি জাতির মতো বাঙালি কোনো বিশুদ্ধ রক্ত ও স্বতন্ত্র বৈশিষ্ট্য বহনকারী জাতি নয়। নৃতাত্ত্বিক মতে, বাংলাদেশে নানা সময়ে বিভিন্ন জাতির আগমন এবং মেলবন্ধনে বাঙালি জাতি গড়ে উঠেছে। এদেশে প্রথমবার জনগণনার সময় (১৯০১) চীফ কমিশনার Herbert Hope Risley ভারতের বিভিন্ন জাতিগুলির পরিমাপ নিরূপণের প্রয়াস করেছিলেন। তিনি এ সময় জানান, বাঙালি জাতি মঙ্গোলীয় ও দ্রাবিড়দের মিলনে উদ্ভূত। কারণ দ্রাবিড়দের বিস্তৃত নাম এবং মঙ্গোলদের বিস্তৃত মাথার বৈশিষ্ট্য বাংলাদেশের অধিবাসীদের মধ্যে পাওয়া যায়। পরবর্তীকালে রিজলির এই অভিমত রমাপ্রসাদ চন্দ, বিরজাশঙ্কর গুহ, নীহারঞ্জন রায় প্রমুখের সঙ্গে অতুল সুর ও খণ্ডন করেছেন। কারণ—

১. মঙ্গোলীয়রা ভারতে আগন্তুক মাত্র। নেপাল, ভুটান প্রভৃতি দেশ এবং আসামের জনশ্রুতিতে মঙ্গোল অভিযানের কথা জানা গেলেও বাংলাদেশে মঙ্গোল অভিযানের ইতিহাস নেই। তাদের একটি মাত্র বৈশিষ্ট্য বাঙালিদের মধ্যে পাওয়া গেলেও অন্য কোন বৈশিষ্ট্য পাওয়া যায় না।
২. রিজলী গঙ্গাপ্রবাহ থেকে সিংহল পর্যন্ত দ্রাবিড়দের প্রাধান্যের উল্লেখ করেছেন। কিন্তু মধ্য ভারতে মূলত অস্ট্রিকদের আধিপত্য। নীহারঞ্জন রায় জানিয়েছেন— “রিজলি বাঙালীর জনতত্ত্বগত বৈশিষ্ট্য নির্দেশে খুব ভুল কিছু করেন নাই; ভুল করিয়াছিলেন সেই বৈশিষ্ট্যের মূল অনুসন্ধান। মূল যে মোঙ্গোলীয় জনদের-দ্রাবিড় সংমিশ্রণের মধ্যে নাই, এ বিষয়ে নরতত্ত্ববিদেরা এখন আরকিছু সন্দেহ করেন না; সেই মূলের সন্ধান পাওয়া যায় ভারতী নরতত্ত্বের নব-নির্গীত ইতিহাসের মধ্যে”^{৪৬} অতুল সুরের মতে— “রিজলি বাঙলার যে-সকল জাতির নৃতাত্ত্বিক পরিমাপের সমষ্টিগত ফলের ওপর ভিত্তি করে উপরি-উক্ত মত প্রকাশ করেছিলেন, সেইসকল জাতি যদিও বাঙলার রাষ্ট্রীয় গণ্ডীর মধ্যে বাঙালির সঙ্গে বাস করত, তথাপি তারা সকলে বাঙালি বলতে যা বোঝায়, তা নয়।”^{৪৭}

তাহলে রিজলী কথিত বৈশিষ্ট্যগুলি বাঙালি কোথা থেকে পেয়েছে? অতুল সুর জানিয়েছেন— “এ বিষয়ে কোন সন্দেহ নেই যে পশ্চিম ও প্রাচ্য ভারতের বিস্তৃত শিরস্ক জাতিসমূহ একই নৃতাত্ত্বিক পর্যায়ের অন্তর্গত এবং তারা উত্তর ভারতের দীর্ঘশিরস্ক

নৃতাত্ত্বিক পর্যায় থেকে পৃথক।”^{৪৮} তিনি রমাপ্রসাদ চন্দ্রের মতের সঙ্গে সহমত জানিয়ে উত্তর-পশ্চিম ভারত এবং পূর্ব ভারতের বিস্তৃত শিরস্ক জাতিগুলির একই উৎস (আলপাইন) নির্দেশ করেছেন। অতুল সুর বাংলাদেশের বিভিন্ন জাতি ও উপজাতিগুলির পরিমাপ তুলে ধরেছেন—

জাতি	শিরাকার-জ্ঞাপক সূচক সংখ্যা	নাসিকার-জ্ঞাপক সূচক সংখ্যা	দেহ-দৈর্ঘ্য মি.মি.
ব্রাহ্মণ	৭৮.৮	৭০.৮	১৬৭৬
কায়স্থ	৭৮.৪	৭০.৭	১৬৩৬
সদগোপ	৭৮.৬	৭৪.১	১৬০৩
গোয়াল	৭৭.৩	৭৪.৬	১৬৪৬
কৈবর্ত্য	৭৭.৫	৭৬.৬	১৬২৯
পোদ	৭৭.৮	৭৬.৪	১৬১৫
রাজবংশী	৭৫.৭	৭৬.৯	১৬০৭
বাগদী	৭৬.৪	৮০.৮	১৬০৩
বাউরী	৭৫.১	৮৪.৩	১৫৮৫
চণ্ডাল	৭৮.১	৭৪.১	১৬০৯
মুসলমান	৭৭.৯	৭৭.৫	১৬৩৪
সাঁওতাল	৭৬.১	৮৮.৮	১৫১৪
মুণ্ডা	৭৪.৫	৮৯.৯	১৫৮৯
ওড়াও	৭৫.৪	৮৬.১	১৫২১
মালপাহাড়িয়া	৭৫.৮	৯.৩৬	১৫৭৭

তিনি দেখিয়েছেন, এখানে উচ্চতর জাতি থেকে যত নিচে নামছে শিরাকার-সূচক সংখ্যা তত কমছে, নাসিকার-সূচক সংখ্যাও ততই বাড়ছে এবং দেহ দৈর্ঘ্য কমছে। নৃতাত্ত্বিক পরিমাপের এই তালিকা থেকে তিনি দেখিয়েছেন, বাংলার বিভিন্ন শ্রেণির ব্রাহ্মণদের সঙ্গে উচ্চতর জাতিগুলির নৃতাত্ত্বিক পার্থক্য বিশেষ নেই।

অতুল সুর বিশ্লেষণ করে দেখিয়েছেন— “কুলজী গ্রন্থসমূহ অনুসারে বাঙলার রাঢ়ী শ্রেণির ব্রাহ্মণরা যে দাবী করেন, তাঁরা আদিশূর কর্তৃক কান্যকুব্জ থেকে আনীত পঞ্চব্রাহ্মণের বংশধর, তার পিছনে কোনরূপ নৃতাত্ত্বিক সমর্থন নেই। উত্তর প্রদেশের ব্রাহ্মণরা দীর্ঘ-শিরস্ক। বাঙালী ব্রাহ্মণরা বাঙলার অন্যান্য জাতির ন্যায় বিস্তৃত-শিরস্ক।”^{৫০} তাঁর মতে— “রাঢ়, সমতট ও বঙ্গের উচ্চ জাতিসমূহের মধ্যে গোল মাথা ও লম্বা দেহ, অন্যান্য জাতি ও মুসলমানদের চেয়ে বেশী পরিমাণে দৃষ্ট হয়। উচ্চ জাতিসমূহের মধ্যে যে আলপীয় উপাদান সবচেয়ে বেশী, তা এ থেকেই প্রমাণ হয়।”^{৫১}

নীহাররঞ্জন রায় বাংলাদেশের অধিবাসীদের নৃতাত্ত্বিক বৈশিষ্ট্য বিশ্লেষণ করে জানিয়েছেন— “বাঙালীর চুল কালো, চোখের মণি পাতলা হইতে ঘন বাদামী বা কালো, গায়ের রং সাধারণত পাতলা হইতে ঘন বাদামী, নিম্নতম শ্রেণীতে চিক্লেণ ঘনশ্যাম পর্যন্ত। দেহ-দৈর্ঘ্যের দিক হইতে বাঙালী মধ্যমাকৃতি, খর্বতার দিকে ঝাঁক। নাসাকৃতিও মোটামুটি মধ্যম, যদিও তীক্ষ্ণ, উন্নত নাসাকৃতি উচ্চতর লোকদের ভিতর সচরাচর সুলভ।”^{৫২} বাংলাদেশের অধিবাসীদের বিষয়ে অতুল সুরের পর্যবেক্ষণ—^{৫৩}

১. বাংলাদেশের ব্রাহ্মণ, বৈদ্য, কায়স্থ, সদগোপ প্রভৃতি উচ্চতর জাতির মধ্যে আলপীয় উপাদান প্রধান।
২. আলপীয় উপাদান অন্যান্য জাতির মধ্যে আপেক্ষিক ভাবে কমেছে।
৩. তফসীলভুক্ত জাতিগুলিকে আদি-অঙ্গালদের বৈশিষ্ট্য প্রবল। দ্রাবিড়দের বৈশিষ্ট্যও পাওয়া যায়।
৪. উপজাতিগুলির মধ্যে আবার দুটি পর্যায় পাওয়া যায়—
 - ক. সাঁওতাল, মুণ্ডা, ওঁরাও জাতিগুলি আদি-অঙ্গাল পর্যায়ভুক্ত।
 - খ. উত্তর-পূর্বের উপজাতিগুলি যেমন লেপচা, ভুটিয়া প্রভৃতি জাতি মঙ্গোলীয় পর্যায়ভুক্ত।

বাংলাদেশের আলপাইনদের সঙ্গে আদি-অস্ট্রিক, দ্রাবিড়দের মিশ্রণ কীভাবে ঘটেছিল তার প্রমাণ পাওয়া যায় না। অতুল সুরের অনুমান— “সম্ভবত এই মিশ্রম হয়েছে বাণিজ্য সম্পর্কিত বন্ধুদের সুযোগ ও বিবাহের মাধ্যমে।”^{৫৪} নীহাররঞ্জন রায় জানিয়েছেন— “বস্তুত বাংলাদেশের যে জন ও সংস্কৃতি শতাব্দীর পর শতাব্দী ধরিয় গড়িয়া উঠিয়াছে, তাহার প্রায় সমগ্র মূল রূপায়ণই প্রধান আলপাইন ও আদি-অস্ট্রেলীয়

এই দুই জনের কীর্তি। পরবর্তীকালে আগত আর্যভাষাভাষী আদি-নর্ডিক নরগোষ্ঠীর রক্তপ্রবাহ ও সংস্কৃতি তাহার উপরের স্তরের একটি ক্ষীণ প্রবাহ মাত্র এবং এই প্রবাহ বাঙালীর জীবন ও সমাজবিন্যাসের উচ্চতর স্তরেই আবদ্ধ; এবং ইহার ধারা বাঙালীর জীবন ও সমাজের গভীর মূলে বিস্তৃত হইতে পারে নাই।”^{৫৫} উভয়ের বক্তব্য পরস্পরের পরিপূরক। তবে অতুল সুর বাঙালির জনতন্ত্রে বিশেষভাবে অস্থিতিক ও দ্রাবিড়দের সঙ্গে আলপাইনদের সংমিশ্রণ দেখিয়েছেন। সেখানে নীহাররঞ্জন রায় অস্থিতিক ও আলপাইনদের মিলনকে নির্দেশ করেছেন।

গ. প্রাচীন সাহিত্য ও ঐতিহাসিক নজির : অতুল সুর বেদ, পুরাণ, বৌদ্ধ ও জৈন গ্রন্থগুলি থেকে বাংলাদেশের অধিবাসীদের পরিচয় সন্ধান করেছেন। বেদে বাংলাদেশের অধিবাসীদের বয়াংসি, দস্যু প্রভৃতি বিশেষণে অভিহিত করা হয়েছে। যার মধ্য দিয়ে বাংলাদেশের অধিবাসীদের প্রতি তাদের ঘৃণা ও বিদ্বেষ ভাব প্রকাশ পায়। অতুল সুরের মতে, ‘বৌধায়ণ ধর্মসূত্র’-এর যুগ পর্যন্ত এই হয়ে ভাব অব্যাহত ছিল। যেখানে পুণ্ড্র ও বঙ্গদের আর্যবর্তের বাইরে অধিবাসীবলা হয়েছে। ‘মহাভারত’, ‘রামায়ণ’ রচনাকালে এই মনোভাবের পরিবর্তন ঘটেছিল। তার প্রমাণ— অঙ্গরাজ ছিল দশরথের বন্ধু, মহাভারত পৌণ্ড্রক বাসুদেবের পরিচয় পাওয়া যায়, দীর্ঘতমা ঋষির দ্বারা অসুর রাজ বলীর পাঁচ পুত্রের জন্ম প্রভৃতি কাহিনীতে বাংলাদেশের সদর্থক ছবি পাওয়া যায়।

তিনি ‘মহিষাসুরমর্দিনী’ কাহিনীতে বাংলাদেশের কৌম জাতিগুলির উপর অলপাইন আর্যদের প্রতিধ্বনি শুনতে পেয়েছেন এবং দীর্ঘতমা ঋষির দ্বারা অসুর রাজ বলীর প্রধানা মহিষীর গর্ভে পাঁচ পুত্রের জন্ম কাহিনীতে নর্ডিক আর্যদের মহামিলনকে অনুমান করেছেন।

বাঙালি জাতির পরিচয় বিষয়ে অতুল সুরের সার্বিক পর্যবেক্ষণ— প্রাগৈতিহাসিক কালে বাংলাদেশের আদিম অধিবাসীদের (আদি-অস্থিতাল) সঙ্গে আগন্তুক দ্রাবিড় জাতি ও অলপাইন আর্যদের সংমিশ্রণে বাঙালি জাতির নৃতাত্ত্বিক বনিয়াদ গড়ে উঠেছে। এই জাতি বেনারসের পরে নর্ডিক আর্যদের দীর্ঘ সময় প্রবল প্রতিরোধ করেছিল। পরবর্তীকালে আগত নর্ডিক আর্য ও অন্যান্য জাতির রক্তপ্রবাহ এবং সংস্কৃতির উপাদান বাঙালি জাতি ও বাঙালি সংস্কৃতিতে প্রবেশ করেছে, তবে সেগুলি প্রলেপ মাত্র।

তথ্যসূত্র :

১. শরীফ, আহমেদ, বাঙালা বাঙালী ও বাঙালীত্ব, অনন্যা, ঢাকা-১১০০, বাংলাবাজার, বাংলাদেশ, প্রথম প্রকাশ : বইমেলা ২০০১, পৃ. ১২।
২. রায়, নীহাররঞ্জন, বাঙালীর ইতিহাস, দে'জ পাবলিশিং, কলকাতা, পঞ্চম সংস্করণ : ফাল্গুন ১৪১২, পৃ. ২৩।
৩. সুর, অতুল, বাঙালীর নৃতাত্ত্বিক পরিচয়, বিচিত্র বিদ্যা গ্রন্থমালা, জিজ্ঞাসা, কলিকাতা ৯, প্রথম প্রকাশ : ৩১ মার্চ, ১৯৭৭, পৃ. ৪।
৪. সুর, অতুল, বাঙালীর নৃতাত্ত্বিক পরিচয়, জিজ্ঞাসা, প্রথম প্রকাশ : ৩১ মার্চ, ১৯৭৭, পৃ. ৩।
৫. রায়, নীহাররঞ্জন, বাঙালীর ইতিহাস, দে'জ পাবলিশিং, কলকাতা, পঞ্চম সংস্করণ : ফাল্গুন ১৪১২, পৃ. ২৫।
৬. সুর, অতুল, বাঙালীর নৃতাত্ত্বিক পরিচয়, জিজ্ঞাসা, প্রথম প্রকাশ : ৩১ মার্চ, ১৯৭৭, পৃ. ২।
৭. সুর, অতুল, বাঙালা ও বাঙালীর বিবর্তন, সাহিত্যলোক, কলকাতা, চতুর্থ সংস্করণ : নভেম্বর ২০০৮, পৃ. ৬।
৮. সুর, অতুল, বাঙালীর নৃতাত্ত্বিক পরিচয়, বিচিত্র বিদ্যা গ্রন্থমালা, জিজ্ঞাসা, কলকাতা-৯, প্রথম প্রকাশ : ১৯৭৭, পৃ. ৩।
৯. সুর, অতুল, বাঙালীর নৃতাত্ত্বিক পরিচয়, বিচিত্র বিদ্যা গ্রন্থমালা, জিজ্ঞাসা, কলকাতা-৯, প্রথম প্রকাশ : ৩১ মার্চ, ১৯৭৭, পৃ. ৯।
১০. সুর, অতুল, বাঙালা ও বাঙালীর বিবর্তন, সাহিত্যলোক, কলকাতা, চতুর্থ সংস্করণ : নভেম্বর ২০০৮, পৃ. ৭।
১১. সেন, সুকুমার, বঙ্গ ভূমিকা, পশ্চিমবঙ্গ বাংলা আকাদেমি, কলকাতা-২০, আকাদেমি সংস্করণ : মে ১৯৯৯, পৃ. ৩।
১২. ঠাকুর, রবীন্দ্রনাথ, সঞ্চয়িতা, বিশ্বভারতী, ষষ্ঠ সংস্করণ : ১৩৫৩, পৃ. ৫০৬।
১৩. রায়, নীহাররঞ্জন, বাঙালীর ইতিহাস, দে'জ পাবলিশিং, কলকাতা, পঞ্চম সংস্করণ : ফাল্গুন ১৪১২, পৃ. ৩১।
১৪. তদেব, পৃ ৩১।
১৫. তদেব, পৃ ৩১।
১৬. তদেব, পৃ ৩১।
১৭. সুর, অতুল, বাঙালা ও বাঙালীর বিবর্তন, সাহিত্যলোক, কলকাতা, চতুর্থ সংস্করণ-নভেম্বর ২০০৮, পৃ. ৪০।

১৮. তদেব, পৃ ৩১।
১৯. দাস, উপেন্দ্রকুমার, শাস্ত্রমূলক ভারতীয় শক্তিসাধনা, রামকৃষ্ণ মিশন ইনস্টিটিউট অব কালচার, কলকাতা, পরিমার্জিত ও পরিবর্ধিত দ্বিতীয় সংস্করণ : ১৩৯১ বঙ্গাব্দ, পৃ. ৩৭।
২০. মজুমদার, রমেশচন্দ্র, বাংলাদেশের ইতিহাস প্রথম খণ্ড, জেনারেল প্রিন্টার্স য্যাণ্ড পাবলিশার্স প্রাইভেট লিমিটেড ১১৯, কলিকাতা-১৩, পরিবর্তিত চতুর্থ সংস্করণ, পৃ. ১০।
২১. চট্টোপাধ্যায়, সুনীতিকুমার, জাতি, সংস্কৃতি ও সাহিত্য, মিত্র ও ঘোষ, কলিকাতা, তৃতীয় সংস্করণ শ্রাবণ ১৩৫২, পৃ. ১৫।
২২. সুর, অতুল, বাঙলা ও বাঙালীর বিবর্তন, সাহিত্যলোক, কলকাতা, চতুর্থ সংস্করণ-নভেম্বর ২০০৮, পৃ. ৪৩।
২৩. সুর, অতুল, বাঙলা ও বাঙালীর বিবর্তন, সাহিত্যলোক, কলকাতা-০৬, চতুর্থ সংস্করণ-নভেম্বর ২০০৮, পৃ. ৪২।
২৪. সুর, অতুল, বাঙলা ও বাঙালী, সাহিত্যলোক, কলকাতা-০৬, প্রথম মুদ্রণ : ১ লা বৈশাখ ১৩৫৭, পৃ. ১১।
২৫. চট্টোপাধ্যায়, সুনীতিকুমার, জাতি, সংস্কৃতি ও সাহিত্য, মিত্র ও ঘোষ, কলিকাতা, তৃতীয় সংস্করণ : শ্রাবণ ১৩৫২, পৃ. ১৫।
২৬. দাস, উপেন্দ্রকুমার, শাস্ত্রমূলক ভারতীয় শক্তিসাধনা, রামকৃষ্ণ মিশন ইনস্টিটিউট অব কালচার, কলকাতা, পরিমার্জিত ও পরিবর্ধিত দ্বিতীয় সংস্করণ : ১৩৯১ বঙ্গাব্দ, পৃ. ৩৯।
২৭. সেন, সুকুমার, বঙ্গ ভূমিকা, পশ্চিমবঙ্গ বাংলা আকাদেমি, কলকাতা-২০, আকাদেমি সংস্করণ : মে ১৯৯৯, পৃ. ৩।
২৮. সুর, অতুল, বাঙালীর নৃতাত্ত্বিক পরিচয়, বিচিত্র বিদ্যা গ্রন্থমালা, জিজ্ঞাসা, কলকাতা-৯, প্রথম প্রকাশ : ৩১ মার্চ, ১৯৭৭, পৃ. ৪১।
২৯. সুর, অতুল, বাঙলার সামাজিক ইতিহাস জিজ্ঞাসা এজেন্সিজ্ লিমিটেড, কলিকাতা-০৯, জিজ্ঞাসা এজেন্সিজ্ লিমিটেড সংস্করণ : জানুয়ারি ১৯৯৮, পৃ. ৪৪।
৩০. সুর, অতুল, বাঙলা ও বাঙালীর বিবর্তন, সাহিত্যলোক, কলকাতা, চতুর্থ সংস্করণ-নভেম্বর ২০০৮, পৃ. ৪৪।
৩১. শ, রামেশ্বর, সাধারণ ভাষাবিজ্ঞান ও বাংলা ভাষা, পুস্তক বিপণি, কলকাতা-০৯, তৃতীয় সংস্করণ : ৮ অগ্রহায়ণ ১৪০৩, পৃ. ৫৩৭।
৩২. তদেব, পৃ ৫৯৯।

৩৩. তদেব, পৃ ৫৯৯।
৩৪. সুর, অতুল, বাঙলা ও বাঙালীর বিবর্তন, সাহিত্যলোক, কলকাতা, চতুর্থ সংস্করণ-
নভেম্বর ২০০৮, পৃ. ৪২।
৩৫. সুর, অতুল, বাঙলা ও বাঙালী, সাহিত্যলোক, কলিকাতা-০৬, প্রথম মুদ্রণ : ১ লা
বৈশাখ ১৩৫৭, পৃ. ১১।
৩৬. রায়, নীহাররঞ্জন, বাঙালীর ইতিহাস আদি পর্ব, দে'জ পাবলিশিং, কলকাতা-৭৩,
ষষ্ঠ সংস্করণ : মাঘ ১৪১৪, পৃ. ১৩।
৩৭. শাক্তী, হরপ্রসাদ, হরপ্রসাদ গ্রন্থাবলী, বসুমতি গ্রন্থাবলী সিরিজ, কলকাতা ১৬৬, পৃ.
২৯৩।
৩৮. সুর, অতুল, বাঙালীর নৃতাত্ত্বিক পরিচয়, বিচিত্র বিদ্যা গ্রন্থমালা, জিজ্ঞাসা, কলিকাতা-
৯, প্রথম প্রকাশ : ৩১ মার্চ, ১৯৭৭, পৃ. ১৭।
৩৯. মজুমদার, রমেশচন্দ্র, বাংলাদেশের ইতিহাস প্রথম খণ্ড, জেনারেল প্রিন্টার্স য্যাণ্ড
পাবলিশার্স প্রাইভেট লিমিটেড ১১৯, কলিকাতা-১৩, পরিবর্তিত চতুর্থ সংস্করণ,
১৩৭৩, পৃ. ১৩।
৪০. রায়, নীহাররঞ্জন, বাঙালীর ইতিহাস, দে'জ পাবলিশিং, কলকাতা, পঞ্চম সংস্করণ :
ফাল্গুন ১৪১২, পৃ. ৩৩।
৪১. সুর, অতুল, বাঙলা ও বাঙালীর বিবর্তন, সাহিত্যলোক, কলিকাতা-৭৩, চতুর্থ
সংস্করণ: নভেম্বর ২০০৮, পৃ. ৪৩।
৪২. সুর, অতুল, বাঙলা ও বাঙালীর বিবর্তন, সাহিত্যলোক, কলিকাতা, চতুর্থ সংস্করণ:
নভেম্বর ২০০৮, পৃ. ৪২।
৪৩. তদেব, পৃ ২৬।
৪৪. তদেব, পৃ ৪২।
৪৫. তদেব, পৃ ৩৩।
৪৬. রায়, নীহাররঞ্জন, বাঙালীর ইতিহাস, দে'জ পাবলিশিং, কলকাতা, পঞ্চম সংস্করণ :
ফাল্গুন ১৪১২, পৃ. ৩০।
৪৭. সুর, অতুল, বাঙলা ও বাঙালীর বিবর্তন, সাহিত্যলোক, কলিকাতা-০৬, চতুর্থ
সংস্করণ: নভেম্বর ২০০৮, পৃ. ৪৫।
৪৮. সুর, অতুল, বাঙলা ও বাঙালীর বিবর্তন, সাহিত্যলোক, কলিকাতা-০৬, চতুর্থ
সংস্করণ: নভেম্বর ২০০৮, পৃ. ৪৮।
৪৯. সুর, অতুল, বাঙালীর নৃতাত্ত্বিক পরিচয়, বিচিত্র বিদ্যা গ্রন্থমালা, জিজ্ঞাসা, কলিকাতা-
০৯, প্রথম প্রকাশ : ৩১ মার্চ, ১৯৭৭, পৃ. ৪৫।

৫০. সুর, অতুল, বাঙালীর নৃতাত্ত্বিক পরিচয়, বিচিত্র বিদ্যা গ্রন্থমালা, জিজ্ঞাসা, কলিকাতা-০৯, প্রথম প্রকাশ : ৩১ মার্চ, ১৯৭৭, পৃ. ৪৯।
৫১. সুর, অতুল, বাঙালীর নৃতাত্ত্বিক পরিচয়, বিচিত্র বিদ্যা গ্রন্থমালা, জিজ্ঞাসা, কলিকাতা-০৯, প্রথম প্রকাশ : ৩১ মার্চ, ১৯৭৭, পৃ. ৪৮।
৫২. রায়, নীহাররঞ্জন, বাঙ্গালীর ইতিহাস, দে'জ পাবলিশিং, কলকাতা-৭৩, পঞ্চম সংস্করণ : ফাল্গুন ১৪১২, পৃ. ২৯।
৫৩. সুর, অতুল, বাঙালীর নৃতাত্ত্বিক পরিচয়, বিচিত্র বিদ্যা গ্রন্থমালা, জিজ্ঞাসা, কলিকাতা-৯, প্রথম প্রকাশ : ১৯৭৭, পৃ. ৪৯।
৫৪. বাঙলার সামাজিক ইতিহাস, জিজ্ঞাসা এজেন্সিজ্ লিমিটেড, কলিকাতা-০৯, জিজ্ঞাসা এজেন্সিজ্ লিমিটেড সংস্করণ : জানুয়ারি ১৯৯৮, পৃ. ২৮।
৫৫. রায়, নীহাররঞ্জন, বাঙ্গালীর ইতিহাস, দে'জ পাবলিশিং, কলকাতা, পঞ্চম সংস্করণ : ফাল্গুন ১৪১২, পৃ. ৩৩।

The Role of Education in facilitating E-Learning Ensuring Accessible Teaching Learning For All in The 21st century Education system in India.

Gita Baral, Mr. Rajarshi Roy Chowdhury & Dr. Partha Ghosh

Abstract : E- learning has developed fast due to Internet. It is mostly associated with activities involving computers and interactive network simultaneously .E-learning is organized online student centered approach, Which can end used students according to their needs. The popularity of E-education is increase day by day because of number of reasons every day. E-learning is a technology which support technology which support teaching learning, via computer and that the web technology. It fills gap between teacher and student in two different area. It provides new entries learning environments for students and teachers to develop critical thinking, research, and innovation. The use of such innovative techniques to garner learners interest is create an indelible impression in the minds of the learners. E- learning platform provides opportunity to quickly make technical concepts and communicate to a much wider audience at the faster pace. Today rapidly growing economics and use of knowledge and this requires an educated and skill person .WWW (World Wide Web) is being used to communicate and collaboration sharing resources to each other easily. Thought the paper focus on the teaching, learning process in 21st century in facilitate E- learning.

Keywords: E- Learning, Facilitating Learning.

Introduction : Almost everything in 21st century has linked with “E” which denote Electronic. Today Internet, WWW, E- learning is necessarily .Everyone can use or learn from electronics devices. Now the days when anyone can access education from anywhere, anytime through online education. This development will be complete through ICT which stands for ‘ information and communication technology’ . It’s helped to adapting to new and electronic learning technologies empowers all irrespective of their diversities. Therefore we need to Evaluate E- learning to increase knowledge of its influence and effectives on educational activities in 21st century. Since the term E- Learning used inconsistently . E-learning involved as learning take place together with texts, video, voice, sound, collaborative sharing, graphics etc. It enhances the quality of teaching and learning report the need for higher education for r maintaining the higher education. In 21st century teachers help students to connect with world and understand the issues of our world faces E-learning is use of technology to enables people to learn anytime and anywhere. It can include training and delivery of just in time from expert. E- learning is essentially imparting education through computer include Internet, Intranet, CD-ROM, audio, video resource etc.

OBJECTIVES OF THE STUDY:

1. To know about the teaching learning process in 21st century with help of E- learning
2. To know the advantages or benefits of E – Learning .
3. To know about the role of teacher in E-learning.

METHODOLOGY OF THE STUDY: The present research is a review-based study. The data have been taken from different govt. reports, published scholarly articles, unpublished non-peer-reviewed articles of

related aspects, newspapers, relevant books, and internet sources.

DEFINATION OF E-LEARNING: E-Learning is a online learning it delivery through Internet technology to enhance knowledge ,skills.

E- learning is Defined as :

- ❑ Learning that is delivered enable or mediated using electronic technology for explicit purpose of training in organizations.
- ❑ Brandon Hall define E- learning as – instructional that is delivered is electronically, in a part or wholly via a web browser, through the internet to the intranet though multimedia platform CD-ROM or DVD.
- ❑ Koohang & Harman 2005- E-learning is delivery of education (all activities relevant to instructing teaching and learning)through various electronic media.
- ❑ E-learning is a online course using the modem, wireless or cable connection, to access all academic courses using materials from computer, phone and other electronics devices.
- ❑ E- Learning refers to educational process to which emphasize technological to mediate both synchronous as well as asynchronous teaching learning activities .
- ❑ E- learning is new concept of education which is different from traditional teaching. It provides guidance through video, Lecture and other contents. To makes it is course content interesting and effective we used graphics animation and multimedia .It also means incorporates self motivation, efficiency and technology.
- ❑ E-learning is a interactive process of communication. It maintained facility teaching -learning process with help of ICT
- ❑ Darin E Heartless (2001) : Teaching and learning process by using Internet media Internet or other computer network in order to give the materials to the students..

CHARACTERISTICS OF E-LEARNING:

- ❑ E-Learning is learner centered learning method. Which makes learners free to choice what when how where to learn.
- ❑ E-learning is flexible method. No space or time is required for the learning process it required various technology to link with learner and teachers.
- ❑ E-learning is pedagogy empowered by digital technology.
- ❑ It generally confined to online learning. through Internet and web-based learning on face to face interaction occurs their.

enables content presentation in several ways every representation from having own advantage and disadvantages. Use multimedia to accrue desire outcome.

- ❑ It result in radical improvements in the effectiveness, reach and cost effective of learning related to traditional process. so we may called it blended learning .Such as virtual classroom ,simulation, community and even a classroom it is it access anytime anywhere near for 24/7.
- ❑ E- learning is the dynamic process. It helps in availabiling the online expert, beinstructins, quick response many options of learning in the single click of mouse .
- ❑ E-learning bridge the gap between teachers and learners in different ways.
- ❑ E-learning is very comprehensive process which implies his computer enhanced learning. It trends to enables the teachers to reach millions of students in one go and communicate the message to the target audience. This method of learning is paperless away of learning which protect the environment.

TYPES OF E- LEARNING: Learning mainly Divided into two parts instructor

1. synchronous Learning
2. asynchronous learning

1. Synchronous Learning: Synchronous means real time learning .where enable groups of students to participate in learning activities together at the same time for anywhere and any place in the world.

Example:video conference ,online chat, web meeting , Google meet virtual classroom

Characteristic: It's help to build immediate social interaction and spontaneous. Exchange fast information to other. it improve presentation skill More opportunity provides for the students to share multiple perspectives.

Asynchronous learning : Asynchronous learning means not real time learning taking place. In the case of asynchronous online learning ,groups of students study independently at different time and location for each other. Asynchronous Learning is a student center method widely used in online learning most of the online platform maintained the asynchronous platform. Instructor usually set up a learning path ,which students engaged with at own place in this method teaching .It allow student to utilize self-paced learning because no specific rules or schedule will be maintained in this learning .

Example:- E- mail, Blog

characteristics Asynchronous Learning: available anytime At t any place students should access the facility .It can incorporate a variety of media More opportunity for student to share multiple perspectives can we you communicate one to many More time for reflectionIt enhance the learning proces.

other types of E-learning : Blended Learning :Blended learning is a is an integrated approach of both online and offline Learning that includes multiple mode of instruction and learner practices. It also called hybrid

learning ,mixed mode instruction. It incorporate direct instruction, indirect instruction, collaboration teaching ,individual computer assisted learning etc .To combined various pedagogical approach to product when optimal learning outcome with or without use of instructional technologies .

Characteristics of Blended learning: It is a learner centered approach which make learner free and flexible Students get face to face interaction as well as they interact in virtual place Student get experience in using technology It provide multicultural and multi perspective learning both student and teacher became more technical and they again enhance a digital fluency .

web-based learning : web-based learning is one-way to learn using web-based technologies or tools in a learning process. web-based learning is associated with learning materials delivered in the web browser, including when the materials are packaged into CD-ROM or other media disk.

Characteristics of Web Based Learning: it is easy access to resources It easy to communicates. installing high order thinking skills increase motivation and access it is Learning Center method Immediate feedback and mentoring can be received online anytime anywhere. web-based learning is a media for preparation or for learning environment and which mediate the support resource of the learning the domain associated with computers.

The Use of E-Learning in Education : The efficient life in a knowledge society is marked by an identification of the technology age. The goal of this study is to investigate whether e-learning influences learners. Numerous alternative methods of communication are available to help you and your educator collaborate. Only with online programs could e-learning be accomplished. Face-to-face interaction can be integrated into integrated e-learning where distances would not be a concern. E-learning that provides web engagement and in-person engagement is referred to as blending e-learning. The usage of multiple sounds and video now expands

the concept of face-to-face encounters. A goal set by the Indian Ministry of Human Resource Development over the past several years has always been to expand the availability of learning to all parts of the nation. But even in these locations, many people don't know concerning e-learning (MALIK, 2009). E-learning was initially researched and then investigated on how it impacts learning. It is generally agreed that the advantages of e-learning involve better learning, autonomy, and much more personal fulfillment, together with flexibility in when and how one wants to know, capacity to study anyone at moment, from any surroundings, flexibility in the subject area, no prior subject necessary condition, velocity and learning experience, and environmental and sound pollution control. E-learning material is developed with multimedia can be viewed from consistent way personal computers, as well as other methods of Web-accessible technologies such as communicating LCD projectors, help the difference be removed. Studies have shown that e-learning can boost teaching-learning; therefore it should be employed further in education, which necessitates developing the necessary foundations. When learners gain new knowledge as a result of the e-Learning effort that is recognized as a learning goal. Broadly speaking, higher learning scientific studies refer to different measures to make their descriptions more precise. In the summaries of these studies, the meaning may be explained by using measurements, such as "Which was before, performance task (post-test) or ultimate course grades" (Boghikian-Whitby and Mortagy, 2008). Using digital sets of data to improve the understanding, abilities, as well as other results of students is an innovative teaching method known as e-learning (Fazlollahtabar & Muhammadzadeh, 2012). Essentially, the phrase "e-learning" describes the application of modern ICT and the internet in tandem to supply teaching-learning resources (Beqiri, Chase, & Bishka, 2010). As a result, such a system is needed; and "e-learning" is the answer to it. Education provided or facilitated by technological advances is referred to as e-learning. While delivery systems can include over the Web, wireless

connection, or web portal, via CD-ROM, television Broadcasting, or satellite transmission, each method has particular limitations that one must take into consideration before making a decision (WAGNER, 2008). Instead of taking over the classroom with chalkboards, e-learning appears to survive alongside the educational system. This approach aims to go too deep into rural areas, where learning is something that remains hidden in the shadows. This can be accomplished by offering inexpensive PCs with high-speed internet connectivity. An increase in the proportion of e-learning has the potential to boost the educational system in the 21st century.

INSTRUCTIONAL DESIGN FOR E-LEARNING :

E-learning can be delivered in three modes:

- (i) using the web as a supplement to face-to-face instruction,
- (ii) using the web in a mixed mode with face-to-face instruction or distance learning scenario
- (iii) using web-based instruction as completely online with no face-to-face student or student-teacher interaction. It is the last category that is more challenging to educators and instructional designers. It allows training and learning opportunities to reach the learners just in time. The environment is beneficial for both learners and teachers, as it can facilitate shift from instructivist to constructivist learning paradigm that represent student directed learning rather than teacher-directed learning. The constructivist-learning paradigm believes.

Objectives are written with student collaboration based on the learner's needs.

- All the learners are unique and bring their own social understanding to learning context;
- Problems are solved when they have personal relevance to learners
- Knowledge is individually and socially constructed;

- Learning can only be measured through direct observation and dialogue.

Constructivist learning encourages learners to express their conception of an idea, to reflect on the opinions of others or on feedback provided about their ideas, and to revise their initial conception account for new opinions and feedback. All these three activities work in cyclic fashion – expression, reflection and revision.

Instructional Strategies: In fact, a suitable instructional strategy on the web is integration of the best components of all the different learning paradigms, which will include information presentation, guidance, collaboration, drill and practice, reflection, feedback, articulation and creation, discovery, decision-making, and assessment. The following are some of the instructional strategies that can be used in e-learning.

- i) Information presentation
- ii) Decision-making
- iii) Guidance and Collaboration
- iv) Drill and Practice
- v) Feedback
- vi) Reflection
- vii) Articulation and Creation
- viii) Discovery
- ix) Assessment

MEDIA AND TECHNOLOGIES IN E-LEARNING : The Internet, the backbone of online learning, is an interlinked network of networks that allows computers worldwide to connect to it, and to communicate or exchange data with each other. The Internet is based on Transmission Control Protocol - Internet Protocol (TCP/IP); information is routed in packets according to TCP/IP specifications. The WWW works on the

Internet through its own HyperText Transfer Protocol (HTTP), an interactive platform that uses the following media:

- ❑ Text, plain or formatted
- ❑ Hybrid text/graphics documents, such as Adobe Acrobat
- ❑ Colour images, still and animated or videos
- ❑ Sound 3-D models
- ❑ Interaction or simulation using JavaScript, VB Script, ActiveX

The WWW also supports real time, text-based chat and audio/video communication. The basic unit of the WWW is a web page, consisting of one or more of the media types above. A set of connected pages constitutes a website. Clicking on links in each page accesses other pages on a site.

Online Media Creation Tools

1. **Text:** Preparing text-based learning material is relatively easy and can be done with only computer keyboarding skills. Text-based materials are also easily accessed and understood by learners. A typical web page is prepared using HyperText Markup Language (HTML) instructions; HTML files can be created using common word processing software, such as Microsoft Word. The WWW also supports other text formats, such as Rich Text Format (.RTF) or Adobe Acrobat's Portable Document Format (.PDF), which can be embedded within HTML-coded pages.
2. **Graphics and images:** Graphics and images are useful to clarify or illustrate concepts in an online learning programme. Graphics and images can be created, or digitised using a scanner and imported into a computer using specific image manipulation software, such as Adobe PhotoShop or Adobe Illustrator. Images are then imported into an HTML web page.
3. **Audio and video:** Audio and video are useful to show practical and real life activities. Hazardous and costly experiments can be captured

using video for presentation on the WWW, for repeated use. With new digital audio and video progressive download and streaming capabilities, audio and video can be transmitted directly over the Internet although transmission quality still depends on the learner's network connection and available bandwidth.

4. **Animation and 3D-models:** Animations and 3-D models can be very powerful in teaching and learning spatial applications, but need high bandwidth to display well. The WWW animation standard is animated GIF files, although Java, Shockwave and Macromedia Flash are also used. The standard for 3-D modelling is Virtual Reality Modelling Language (VRML). A web browser needs a VRML plug-in to display 3-D models properly. Designing quality animation and 3-D models also requires a high degree of skills and experience in the appropriate software.

Communication Tools

Internet communication is either asynchronous (email, mailing lists, bulletin boards) or synchronous (text-based chat, audio chat, videoconferencing). Web-based communication for teaching and learning has been popularised by the constructivist-learning paradigm. Electronic mail, Mailing lists, Discussion boards, Cha.

TOWARDS VIRTUAL EDUCATION

As the e-learning practices in educational institutions and in the business and industry grew, virtual institutions started emerging to provide education and training opportunities. While analyzing the developments of Virtual Education, identified the forces driving and opposing the development of virtual education in the world. These are:

Driving Forces

- The increasing capacity, flexibility, and suitability of information and communication technologies to educational applications .

- ❑ The growth of knowledge and obsolescence of much of what was previously learned places an ever-increasing pressure for lifelong learning, and with diverse personal circumstances, they require flexible access-to-learning opportunities and venues such as the home, the work place, the community learning centre, etc.
- ❑ Many institutions, particularly in Europe and North America, perceive that the application of information and communication technologies will enable them to increase their market share in an environment that is increasingly competitive.
- ❑ There is also a tendency amongst institutions to be seen as doing the “right thing” by starting virtual initiatives to be in the news.
- ❑ Policy makers and administrators believe that the development of virtual delivery models will reduce costs, increase productivity, and enable expansion without cost increases.

Opposing Forces

- ❑ No access or prohibitive access to information and communication technology.
- ❑ Copyright restrictions on the use of instructional products and materials do not promote sharing through collaborative inter-institutional arrangements or through broad international delivery models
- ❑ The cost of initial hardware, operating software, and instructional material development typically require capitalisation funds that far exceed the resources of most institutions. In some cases the problem is dealt with through internal reallocation of funds (e.g., from library acquisitions to technology support.
- ❑ There is also a widespread practice of passing these costs on to the student through tuition fee increases or special levies.

- ❑ Faculty unwillingness to adopt new information and communication technology due to lack of training and adequate technology resources.
- ❑ Transfer and accumulation of credit from amongst many institutions do not yet have a formal structure in many countries.

Virtual Education in India

The National Programme on Technology Enhanced Learning (NPTEL) started in 2007 is an initiative of the Ministry of Human Resource Development, Government of India and a joint venture of the Indian Institute of Technology and Indian Institute of Science. The main objective of the program is to improve the quality of engineering education in the country by developing curriculum based video and audio web based courses. In the first phase of the project, 129 Web courses and 110 video courses have been developed. Each of these courses consists of contents equivalent to 40 lecture hours in text, graphics, animation, and video. The video programs developed are available through YouTube (<http://in.youtube.com/iit>). Consequently, they are available as e-learning resource not just for the people of India, but for the world. Under the Eleventh Five Year Plan, the Ministry of Human Resource Development, Government of India has initiated the National Mission on Education through Information and Communication Technology (NMEICT). Some of the major mission objectives related to e-learning are:

- ❑ Any-time availability of desired knowledge at appropriate levels of comprehension to all for self paced learning
- ❑ Extensive leveraging of the advancements in the field of ICT for taking the knowledge resources to the door steps of the learner
- ❑ Use e-learning as an effort multiplier for providing access, quality and equality in the sphere of providing education to every learner in the country
- ❑ Provide for Connectivity & access devices, content generation,

personalization & mentoring, testing & certification and encouragement of talent

- ❑ Bringing efforts of different interested agencies working in the field of elearning under one umbrella and establishing logical linkages between various activities
- ❑ Spreading Digital Literacy for teacher empowerment and encouraging teachers to be available on the net to guide the learners .
- ❑ Conversion of existing educational tapes into indexed formats compliant with the internationally accepted standards such as SCORM (Sharable Content Object Reference Model) .
- ❑ Creating a clearinghouse cum rating agency for various web based learning contents for guiding Indian learners Development of pedagogical techniques based on edu-entertainment.
- ❑ Customisation of Open Source Tools etc.
- ❑ Providing e-Learning support to every higher education institution for technology assisted learning .
- ❑ Setting up virtual labs and lab centers and finishing schools for quality enhancement.
- ❑ Standardization & Quality Assurance of e-Content.

E-Learning is developing fast, and refers to the use of networked information and communication technology.

The Role of Educators in facilitating E Learning : Educators and students should become accustomed to the new system quickly for effective study in all areas of education in Nigeria. E-learning applications must be executed first with an intense workout process that includes installing the necessary infrastructure like steady energy, growth of the internet services, creation of subject-specific technology, and so on. Instruction should engage educators in an e-learning program's operational framework. Ultimately,

with the execution of e-learning, we can expect to see considerable enhancements in the educational system as far as learners and content covered are concerned. Ultimately, the statistics demonstrate that e-learning environments educators facilitate to adapt their roles when teaching-learning in a virtual environment. A distinction needs to be made between an educator's position in formal instruction and an educator's role in e-learning: as a facilitator or arbitrator. In the case of conventional teaching-learning, an educator's primary responsibility is involved with managing the educational atmosphere and the educator delivering knowledge via presenting style and instruction, both of which are centered on resources. As such, educators are most likely to change roles from either the powerful place of facilitating student learning to the posture of steering on the edge, and are required to embrace educational methods that foster the learning process of digital education (Anderson et al, 2001). The educator is no longer required to take the lead in setting up the task, nor does he have to get the learners interested. Thus, the educator manager position was diminished, with some of the professional functions associated with teacher-centered educational systems handed over to students (Lam & Lawrence, 2002). Although this study seeks to identify potential hazards and potential to aid in the development of educators' roles in both virtual and face-to-face training, it's not designed to measure digital and conventional teaching to determine which is superior. The training program incorporated several topic modules from multiple training programs, including educators who addressed one set of learners in-person and another through online classes. Quoting experts, argue that the increased number of e-learning programs and degree programs is having a significant impact on the function of educators and on the way teaching-learning is done. Since practitioners and academics (Bennett & Lockyer, 2004) have so much difficulty identifying educators' roles, clarifying and inspecting those effects in different technological factors should not be overlooked. E-Learning, it was found that educators must keep a close eye on

conversations and activities found online to help students (Donnelly, 2013). Using an online educator in the virtual classroom may assist lessen the distance between students and their educational setting (Harms et al, 2006). Experts and educators can expect technological advances to be presented, that will necessitate students' instructional adaption, reinforced by a study to identify whether these techniques are successful. Seeking hints for how e-learning technology might help promote progressive reform and also facilitate displays of the benefit is vital (Shroff & Vogel, 2009). It discovers the concepts and various results on e-learning, as well as the function it performs in educational institutions and regards to teaching-learning procedures. The mainstream view nowadays is that one's career in the 21st century will depend on how effective a student is in acquiring modern era information skills, including being creative and innovative.

E-Learning Ensuring Accessible Facilitating Teaching-Learning for All:

Through access to e-learning, students have the opportunity to have a well enough and assisted educational opportunity. In-class e-learning is a comprehensive learning lesson that can be packaged and supported across different times and locations, which uses small and big scale learning platforms, and which also advances a school's identity and reputation. The widespread adoption of e-learning is very useful and accurate for reducing expenses, saving time, and building technology challenges, as well as for helping students advance their post-secondary education. Technology and guidelines are required for e-learning accessibility. One of the most important aspects is that both the e-learning materials and the e-learning system ought to be accessible, which is a vital aspect for e-learning to be successful. Various accessibility measures have been adopted to make e-learning accessible. The objective of this website is to detail what standards, such as existing e-learning technologies and networks, are in place, how they meet these requirements, and what accessible functionalities they offer. This study elucidates the ideas of e-

learning and traces the various ways in which e-learning serves in educational institutions, including face-to-face, traditional, and public schooling. When it comes to e-learning, the aims of the educational format should be taken into consideration. This creates the groundwork for the writers to address various types of education from the perspective of e-learning. E-learning is an educational model where trainers and learners are located mainly, but because of the equipment and technologies they have access to, they are connected (Thiele JE, 2003). As an outcome of learning made possible by e-learning, the notion of teaching-learning has emerged that will allow students to learn in virtually any topic, at any moment, and anywhere they choose eternally (Walker T., 2010). E-learning is a type of educational platform based on structured instruction but uses resources. A major element of online learning is the use of technology and the Internet. The technological learning networks, often known as e-learning, enables persons to build up and expand their skills and practice. Training distribution is delivered to a wide audience, all of whom may be in various locations or at various times. Educational e-learning is beneficial as it can enhance the effectiveness of the learning process, and it also enables professors and instructors to reach a wider audience. It can aid in the removal of obstacles, by offering innovative and vibrant approaches to motivation and engagement for everyone, while also empowering and inspiring people to utilize their full potential in learning. Educational websites use technology in the classroom like learning environments that allow learners to work together with other models, leadership, the use of online technologies and techniques, or in partnership with the other educational institutions. Maintaining and supporting the accessibility of e-learning and education environments entails ensuring that all three components of the three-component model are included and supported. Text documents, powerpoint, as well as other paper works you deliver to the students are the most significant steps in creating accessible teaching-learning for all in the 21st century educational systems.

The Advantages and Benefits of E-Learning

- ❑ The major advantage of E-learning is that it gives learners the freedom and choice to study on their schedule, which gives them the freedom and flexibility or complete other activities.
- ❑ Class-based learning has a lower monitoring capacity than does e-learning because fewer sessions can be monitored at once.
- ❑ A new benefit of e-learning programs is that students have the option to engage with their professors, educators, and classmates via email. Learners could save time and resources by enrolling in e-learning programs, enabling schooling more widely accessible.
- ❑ In addition to educator engagement, this method offers greater academic and student engagement.
- ❑ Because e-learning programs provide students with greater flexibility and privacy, slow learners might spend more time reading and engaging in the program than in a classroom-based program.
- ❑ Benefits include greater freedom for learners and more profitable prospects for institutions.
- ❑ E-Learning can improve the quality of learning and certifications by making it much easier to find a large number of resources.
- ❑ Since no one needs to go, e-learning is reasonably priced. It also is economically useful because it gives several educational opportunities for as many students as possible even without a large number of structures.
- ❑ E-learning consistently takes the learner's specific characteristics into mind. In this case, some students choose to focus on particular topics in the program whereas others decide to go over the entire session.
- ❑ The utilization of e-Learning empowers self-paced instruction. In this approach, each learner can work at his and her tempo, either fast or slow.

Conclusion : E-learning is not intended to replace conventional methods and learning in classroom . It has given a new dimension, taking classroom learning to the next level of on the through online interaction. The improvement of ICT has some benefits to increase human resource and it will be developed education. It helps to educator to develop learning environment. Students needs are becoming priority for instructor. The education pattern of the 21st century is dominated by e-learning. E-learning has added a new element to teaching-learning, as well as both inside and outside of the classroom, and it is continuously searching for fresh chances. It's possible to note with caution, but doing so here would be necessary, as e-learning is a replacement for an absent educator, and in this setting, making use of it should require a great deal of consideration. Both the educator and the student must adjust their teaching-learning methods. E-learning helps to enhance levels of education, literacy, and sustainable growth in undeveloped and emerging countries. In places where higher education is costly, plentiful possibilities are few, and gaps in wealth abound, a good understanding of technical subjects is critical. Implementing e-learning effectively can benefit both individuals and essentially a measure. Additionally, since a wide variety of studies has been done on the field of e-learning, only a fraction of the examined studies use participants who are enrolled in e-learning classes. Therefore, more studies can be conducted to better understand the effects of E-learning on the learners, with an emphasis on learning outcomes. Integrating discussions of common teaching-learning methods with applied examples of how these ideas have been put to use to improve accessibility difficulties examining and incorporating a description of best practice of accessibility in teaching-learning for all in the 21st century educational systems.

References:

1. ALGAHTANI, A. (2011). Evaluating the effectiveness of the e-learning experience in some universities in Saudi Arabia from male students' perceptions (Doctoral dissertation, Durham University).

2. Andersson, A. (2008). Seven major challenges for e-learning in developing countries: Case study eBIT, Sri Lanka. *International journal of education and development using ICT*, 4(3), 45-62.
3. Bennett, S., & Lockyer, L. (2004). Becoming an online teacher: Adapting to a changed environment for teaching and learning in higher education. *Educational Media International*, 41(3), 231-248.
4. Beqiri, M. S., Chase, N. M., & Bishka, A. (2009). Online course delivery: An empirical investigation of factors affecting student satisfaction. *Journal of Education for Business*, 85(2), 95-100.
5. Bhuasiri, W., Xaymoungkhoun, O., Zo, H., Rho, J. J., & Ciganek, A. P. (2012). Critical success factors for e-learning in developing countries: A comparative analysis between ICT experts and faculty. *Computers & Education*, 58(2), 843-855.
6. Boghikian-Whitby, S., & Mortagy, Y. (2008). The effect of student background in e-learning–longitudinal study. *Issues in Informing Science and Information Technology*, 5(1), 107-126.
7. Donnelly, R. (2013). The role of the PBL tutor within blended academic development. *Innovations in Education and Teaching International*, 50(2), 133-143.
8. Fazlollahtabar, H., & Muhammadzadeh, A. (2012). A knowledge-based user interface to optimize curriculum utility in an e-learning system. *International Journal of Enterprise Information Systems (IJEIS)*, 8(3), 34-53.
9. Foster, G., Taylor, S. J., Eldridge, S., Ramsay, J., & Griffiths, C. J. (2007). Self management education programmes by lay leaders for people with chronic conditions. *Cochrane database of systematic reviews*, (4).
10. Fry, T. J., Connick, E., Falloon, J., Lederman, M. M., Liewehr, D. J., Spritzler, J., ... & Mackall, C. L. (2001). A potential role for interleukin-7 in T-cell homeostasis. *Blood, The Journal of the American Society of Hematology*, 97(10), 2983-2990.

11. Harms, C. M., Niederhauser, D. S., Davis, N. E., Roblyer, M. D., & Gilbert, S. B. (2006). Educating educators for virtual schooling: Communicating roles and responsibilities. *Journal of*
12. Iahad, N., Dafoulas, G. A., Kalaitzakis, E., & Macaulay, L. A. (2004, January). Evaluation of online assessment: The role of feedback in learner-centered e-learning. In 37th Annual Hawaii International Conference on System Sciences, 2004. Proceedings of the (pp. 10-pp). IEEE.
13. Lam, Y., & Lawrence, G. (2002). Teacher-student role redefinition during a computer-based second language project: Are computers catalysts for empowering change?. *Computer Assisted Language Learning*, 15(3), 295-315.
14. Malik, M. W., & Mubeen, G. (2009, November). Student satisfaction towards e-learning: influential role of key factors. In *Comsats international business research conference (CBRC)*, 2nd.
15. Marks, R. B., Sibley, S. D., & Arbaugh, J. B. (2005). A structural equation model of predictors for effective online learning. *Journal of management education*, 29(4), 531-563.
16. Richard, J., Singer, J. D., Willett, J. B., & Light, R. J. (2009). *By design: Planning research on higher education*. Harvard University Press.
17. Shroff, R. H., & Vogel, D. R. (2009). Assessing the factors deemed to support individual student intrinsic motivation in technology supported online and face-to-face discussions. *Journal of Information Technology Education: Research*, 8(1), 59-85.
18. Thiele, J. E. (2003). Learning patterns of online students.
19. Wagner, N., Hassanein, K., & Head, M. (2008). Who is responsible for e-learning success in higher education? A stakeholders' analysis. *Journal of Educational Technology & Society*, 11(3), 26-36.
20. Walker, S., Jameson, J., & Ryan, M. (2010). Skills and strategies for e-learning in a participatory culture. *Rethinking learning for a digital age: How learners are shaping their own experien.*

Women Empowerment : Role of Education in Purulia

Purnima Mahato

Abstract : Education is the key factor for women empowerment, prosperity, development and welfare. Discrimination of women from womb to tomb is well known. There is continued inequality and vulnerability of women in all sectors and women oppressed in all spheres of life, they need to be empowered in all walk of life. In order to fight against the socially constructed gender biases, women have to swim against the system that requires more strength. Such strength comes from the process of empowerment and empowerment will come from the education. And rural development will come from women empowerment. This paper aim to create the awareness among the women s about different empowerment and identifying the impact of education in women overall empowerment in Purulia district. Totally 455 women respondents between 20-50 age group were selected for the study. Findings of the study shows that educational qualification play significant role in women empowerment and it concludes that if women's empowerment is to be effected, it can be carried out only through the medium of education. Hence, it is of foremost importance to raise the level of education amongst women.

Key words: Women empowerment, education, Purulia,

1. Introduction

There are always a number of components in the society which are underprivileged of their basic rights in every society, state and nation, but these components lack in the awareness of their rights. If we enlist such components from the society, then women would top this list. In fact, women are the most important factor of every society. Even though everybody is aware of this fact, yet nobody is ready to accept this fact. As a result, the importance which used to be given to women is declining in today's society. As a significance of this growing tendency of undere-
stimating women such as to make them occupy a secondary position in society and to deny them of their basic rights, the need for empowering women was felt. Today we enjoy the benefits of being citizens of a free nation, but we really need to think whether each of the citizens of our country is really free or enjoying freedom, in the true sense of the term. If we consider our country, each Indian citizen is given certain basic rights. The Structure of our nation doesn't discriminate between men and women, but our society has destitute women of certain basic rights, which were bestowed upon them by our Constitution. Due to such current situation, it was needed to make women free from all the fetters and to empower them as well. This is nothing but empowerment of women.

Women's empowerment is not limited only for the Indian society. If we deliberate the global aspect in this regard, we see that women are being given equal treatment in developed nations. In fact, if we take a recollection of history, we come to know that women have always been given secondary position in society, but the difference between men and women created by the Nature is but natural. It is education through which we realize this fact. When American women realized this, they opposed this unfairness which was meted out to them by way of a huge movement, through which they asked for equal rights. For eliminating this injustice, the UNO (United Nations' Organization) framed an agreement which is called 'The

Convention on the Elimination of all Forms of Discrimination against Women' (CEDAW), which further led to the formation of Women's Commission.

Taking an account of this background, we come to know that women's empowerment has now become a topic of global discussion. Seeing all the aspects of this discussion, we will realize that education is the only means for empowerment of women. Therefore, literacy should spread amongst women. The literacy rate amongst the women in the post- Independent Era is not as per the expectations. We, as a nation, dream of becoming a Super Power by 2020. For becoming a Super Power, each element of our society/ nation should contribute in the nation building process. But women, who are a major factor of this society, aren't literate then we can't expect to become a Super Power. Therefore, it is urgent for us to know the importance of women's education, which would, in turn, give a motivation to the process of women's empowerment. This paper aim to create the awareness among the women s about different empowerment and identifying the impact of education in women overall empowerment.

2. Literature review

The term 'empowerment' has been overused, misused, and coopted (Stromquist, 2002; Stacki and Monkman, 2003). It is commonly deployed as a synonym for enabling, participating, and speaking out. The notion that education leads to womens empowerment has gained popularity, although we still have much to learn about how education actually empowers women (Stromquist, 2002; DaCosta, 2008; Murphy- Graham, 2008). Nevertheless, in the past 10 years, the goal of women s empowerment (often linked with women s education) has received serious attention, as well as funding by donors and international agencies (Unterhalter, 2007; Mosedale, 2005; Malhotra et al., 2002; Papart et al., 2002; Oxaal and Baden, 1997). Despite its widespread use and occasional abuse, there is some

agreement (e.g. Kabeer, 1999; Malhotra et al., 2002; Mosedale, 2005) that empowerment:

- ❑ Is a multidimensional process of change from a condition of disempowerment?
- ❑ Cannot be bestowed by a third party, as individuals are active agents in this process.
- ❑ Is shaped by the context, and so indicators of empowerment must be sensitive to the context in which women live.

At the core of the word empowerment is power. Therefore in conceptualizing empowerment I draw on previous scholarship on the theme, as well as feminist scholarship that views power as capacity (Karlberg, 2005). Hartstock (1983), commenting on the feminist theory of power, describes how, women's stress on power not as domination but as capacity, on power as a capacity of the community as a whole, suggests that women's experience of connection and relation have more consequences for understandings of power and may hold resources for a more laboratory understanding. The idea of power as capacity is at the core of the conceptualization of empowerment in this article, where I view women's empowerment as a process through which women come to recognize their inherent worth, their power within (Kabeer, 1994), and begin to participate on equal terms with men in efforts to dismantle patriarchy and promote social and economic development. Women's empowerment is not an end in itself, but a pivotal step towards establishing gender equality. In part, gender equality is manifest through a just and equitable sharing of responsibilities by men and women. Gender equality is not synonymous with gender parity, and does not mean that men and women are the same or need to split work exactly in half. Rather, it characterizes social conditions and relationships in which a vision of mutuality and cooperation shapes interactions and enables men and women to reach their full potential (hooks, 2000).

3. Hypothesis of the study

H₀₁. There is no significant difference exist between educational qualifications with regards to different types of empowerments.

H₀₂. Different level of empowerments don t play significant role in predicting overall empowerment.

4. Methods

An official Census 2011 detail of Purulia, a district of West Bengal has been released by Directorate of Census Operations in West Bengal. In 2011, Purulia had population of 2,930,115 of which male and female were 1,496,996 and 1,433,119 respectively. Average literacy rate of Purulia in 2011 were 64.48 compared to 55.57 of 2001. If things are looked out at gender wise, male and female literacy were 77.86 and 50.52 respectively. This study is basically descriptive in nature. Purulia district comprises twenty one revenue blocks, from those 455 women respondents between 20-50 age group were selected for the study. Researcher used convenient sampling method for data collection and well-structured questionnaire was used data collection tool. Using survey method researcher collects the questionnaires with help of well-trained research associates. Respondents were asked to select the options based on their opinions in 5 point Likert scale (1-Strongly disagree to 5- Strongly agree). The research instrument includes questions related with different type of empowerment like personal empowerment, educational empowerment, economic empowerment, social empowerment, psychological empowerment, technical empowerment, political empowerment and demographic characteristics like age, educational qualification, family income, employment type and marital status.

5. Findings of the study

Table 1: Demographic characteristics of the respondents

Demographic characteristics	Options	Frequency	%
Age	20-29 Years	251	55
	30-39 Years	109	24
	Above 40 Years	95	21
Educational Qualification	Arts & Science (UG)	206	45
	Arts & Science (PG)	75	16
	Professional (UG)	101	22
	Diploma	48	11
	Illiterates	25	5
Marital Status	Married	231	51
	Unmarried	185	41
	Widow	39	9
Employment type	House wife	243	53
	Employed	212	47
Monthly Income	Below Rs.10000	323	71
	Rs.10001-Rs.20000	96	21
	Rs.20001-Rs.30000	36	8
	Total	455	100

Table no 1 concludes that 55 percent respondents were between 20-29 years old, 45 percent responders were have under graduation level education qualification in the field of art and science. 51 percent

respondents were married and 41 percent respondents were unmarried. 53 percent respondents were housewives and 47 percent respondents were employed in government, private industries. 71 percent respondents monthly income was less than Rs.10000.

Table 2: Descriptive statistics and Cronbach alpha coefficients

Different type of empowerment	Mean	SD	Cronbach alpha coefficients
Personal empowerment	3.26	0.94	0.763
Social empowerment	3.28	0.95	0.754
Economic empowerment	3.36	0.92	0.811
Educational empowerment	2.96	1.19	0.879
Psychological empowerment	3.07	1.13	0.759
Technical empowerment	3.18	1.00	0.915
Political empowerment	3.23	1.17	0.785
Overall empowerment	3.86	0.94	0.704

Table no 2 shows that “Economic empowerment” and “Social empowerment” are the top ranked empowerments with the mean value of 3.36 and 3.28. “Psychological empowerment” and “Educational empowerment” are the last ranked empowerments with the mean value of 3.07 and 2.96. Cronbach alpha coefficient ranges from 0.704 to 0.915; it shows that reliability coefficients for above factors are more than 0.60, which is an acceptable value (Malhotra, 2004). So, the items constituting each variable under study have reasonable internal consistency.

Table 3: Effects of educational qualifications on different types of empowerment

Different types of empowerment	F value	p value	Result
Personal empowerment	3.50	0.008**	H ₀ Rejected
Social empowerment	2.11	0.078*	H ₀ Rejected
Economic empowerment	6.26	0.000**	H ₀ Rejected
Educational empowerment	5.74	0.000**	H ₀ Rejected
Psychological empowerment	4.96	0.001**	H ₀ Rejected
Technical empowerment	5.05	0.001**	H ₀ Rejected
Political empowerment	4.13	0.003**	H ₀ Rejected
Overall empowerment	7.29	0.000**	H ₀ Rejected

** Significant at 1 percent

* Significant at 5 percent

Since p value for all type of empowerment is less than 0.05, hence null hypothesis is rejected and it concludes that there is significant difference exist between educational qualifications with regards to different types of empowerments.

Table 4: Impact of different empowerments on overall empowerment

Different empowerments	Beta	t	Sig.
Personal empowerment	0.12	1.62	0.105
Social empowerment	0.06	0.84	0.404
Economic empowerment	-0.16	-1.85	0.065
Educational empowerment	0.42	6.70	0.000**

Different empowerments	Beta	t	Sig.
Psychological empowerment	0.54	5.59	0.000**
Technical empowerment	0.10	1.30	0.195
Political empowerment	-0.33	-4.52	0.000**
Multiple R	0.773		
R2	0.598		
Adjusted R2	0.592		
F value	94.973		
P value	0.000**		

** Significant at 1 percent

From that above table, it was observed that the overall empowerment explained 60 percent of the variance for the criterion measure. It entailed that 40 percent of overall empowerment was explained by something other than above mentioned empowerment types. Summary of Regression Analysis shows that different types of empowerment were treating as predictors and overall empowerment as criterion variable. It was observed that the overall regression model was significant ($F=94.973$, $p<0.000$). Hence null hypothesis is rejected; educational empowerment, psychological empowerment and political empowerment are the main and significant predictors for overall empowerment.

6. Discussion and Conclusion

The above study was carried out in Purulia, from the state of West Bengal, one of the fall behind districts in the state. From the above findings, overall empowerment and other related empowerment types are also relatively influenced by the respondents' educational qualification.

Regression analysis shows that educational empowerment, political and psychological empowerments were the significant predictors for overall empowerment. The process of empowering entails much more than awareness of alternative, women's rights and the nature of the requirements. With more education women have greater access to employment opportunities and increase the ability to secure their own economic resources. This study helps to create the awareness about empowering women among 21 revenue blocks of Purulia. During the data collection most the respondents don't have any awareness about empowerment, even though they are educated. Since education is the primary avenue for empowerment and there are other dimension that is also have impact on empowerment.

Present study suggest that General awareness programme should be taken among the women of rural area to sensitizes them about the modern development of science and technology so that they could give up superstitious believes and attitudes. Women of rural areas should be trained up in different vocational courses like handloom and textile, poultry farms, fish farming, piggery, dairy farm, food and nutrition, fashion and designing, beauty parlour etc. Women reservation policy should strictly be maintained in all aspects like appointment in govt. and semi govt. offices, admission in to the educational institutions, participating in the politics etc.

This study concludes that mostly gender barriers still continue particularly on rural area. Research area covers more number of rural areas. Due to current socio economic constrains in rural area, the potential of women have not been fully utilized and further pushed back into the social hierarchy. Most of the educated women feel that, they can able to achieve more than men. But inbuilt idea that women are capable of doing less work than men and less efficient than men. The lack of education becomes the obstacles in getting empowerment. Taking an overview of all the above aspects, we come to know that the transformation is very much needed,

accepting at the same time that its pace may be less than the desired pace. For giving this process a momentum, education is indispensable. Hence, if women's empowerment is to be effected, it can be carried out only through the medium of education.

Hence, it is of foremost importance to raise the level of education amongst women.

Reference

- ❑ DaCosta, D., 2008. Spoiled sons and sincere daughters: schooling, security, and empowerment in rural West Bengal, India. *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 33 (2), 283–307.
- ❑ Hartstock, N., 1983. *Money Sex and Power: Towards a Feminist Historical Materialism*. Longman, New York.
- ❑ hooks, B., 2000. *Feminism is for Everybody*. South End Press, Cambridge, MA.
- ❑ Kabeer, N., 1999. Resources, agency achievements: reflections on the measurement of women's empowerment. *Development and Change* 30, 435–464.
- ❑ Karlberg, M., 2005. The power of discourse and the discourse of power: pursuing peace through discourse intervention. *International Journal of Peace Studies* 10 (1), 1–25.
- ❑ Malhotra, A., Schuler, S., Boender, C., 2002. *Measuring Women's Empowerment as a Variable in International Development*. Paper commissioned by the Gender and Development Group of the World Bank.
- ❑ Mosedale, S., 2005. Assessing Women's Empowerment: Towards a Conceptual Framework. *Journal of International Development* 7 (2), 243–257
- ❑ Murphy-Graham, E., 2008. Opening the black box: Women's empowerment and innovative secondary education in Honduras. *Gender and Education* 20 (1), 31–50.

- ❑ Oxaal, Z., Baden, S., 1997. Gender and Empowerment: Definitions, Approaches and Implications for Policy. BRIDGE Report No. 40. Institute of Development Studies, University of Sussex, Brighton, UK.
- ❑ Papart, J., Rai, S., Staudt, K. (Eds.), 2002. Rethinking Empowerment: Gender and Development in a Global/Local World. Routledge, London.
- ❑ Stacki, S., Monkman, K., 2003. Change through empowerment processes: women s stories from South Asia and Latin America. *Compare* 33 (2), 173–189.
- ❑ Stromquist, N.P., 2002. Education as a means for empowering women. In: Papart, J., Rai, S., Staudt, K. (Eds.), Rethinking Empowerment: Gender and Development in a Global/Local World. Routledge, London.
- ❑ Unterhalter, E., 2007. Gender, Schooling and Global Social Justice. Routledge, London.

Socio Cultural Perspective of the Kharia-Sabars of Purulia District, West Bengal

Joydeb Dutta

The present Purulia district was once part of Manbhum district. Manbhum district emerged as a district in the Chota Nagpur division of Bengal in 1833 AD.¹ The district headquarter was at Manbazar till 1838 AD, but later it was shifted to Purulia. According to the first census of 1872 AD, the area of this district was 4914 square miles and the population was 9,94,570.² The district was under the jurisdiction of Bihar province from 1912 to 1956 AD. But on 1st November 1956 AD, the Government of India abolished the Manbhum district. Out of the two subdivisions of Mambhum district Dhanbad subdivision remains within the state of Bihar and Purulia subdivision forms Purulia district with 16 police stations and was annexed to with the state of West Bengal.³

By 'tribal' we mean the primitive inhabitants, that is, the descendants of those who were once the first inhabitants of this country. They lag far behind in the lives of Indians as a whole. As a result of the arrival and settlement of the Aryans in India, they took refuge in the forests, mountains and hills.⁴ Even today, they have their distinct customs, manners, and cultural differences. Aryan civilization has had very little influence upon them. So, the touch of change is very little in their lives. These landless tribes were declared as a criminal tribe by the British Government in 1871

AD. Section 109 and 110 of the Indian penal code were applied to the Kharia-Sabars in those days. These two sections were called B.L. case. In these two streams the Kharia-Sabars became homeless and destitute. They were convicted without cause. Inhuman torture was going on against them.⁵ After independence in the 1950s, the Indian Government declared them as a liberal tribe.

The people of Kharia-Sabars community like Munda, Bhil, Birhor, Paharia Mal, Bhumij are the tribes of an old forest society. They are basically Austro-Dravid people. Their present location is in Jhargram, West Midnapore, Bankura and Purulia region of West Bengal. However, they also have some habitat in Ranchi, Hazaribagh and Singhbhum areas known as their original habitat.⁶ Their detailed identity is found in *The Kharias* (1937), published in two volumes by Sarat Chandra Roy. Moreover, E.T. Dalton's, *Descriptive Ethnology of Bengal* (1872); V. Ball's, *Jungle Life in India* (1880); H.H. Riseley's *The Tribe and Castes of Bengal* (1871); T.C Das's *The Wild Kharias of Manbhum* (1905) written during the colonial period, also shed light on the Kharias. Many modern researchers have also discussed about Kharia-Sabars. Among them are P.K. Bhowmick, *The Lodhas of West Bengal* (1963); Dikshit Sinha, *The Hill Kharia of Purulia* (1984); Chandidas Mukhopadhyay, *Kharia: The Victim of Social Stigma* (1998); Sarbajit Kumar Ghosh, *Anthropogeographic Study of Kharia-Sabars in South-Eastern Purulia, West Bengal* (2018).

There are many myths and folktales in history about the origin of the Kharia-Sabar people. Aitareya Brahmana texts have a story of their origin. It is mentioned here that the Sabar are the descendants of the sons of Sage Bishwamitra. Although Sage Bishwamitra was a Kshatriya by birth, he became a Brahmin by austerities. He had one hundred sons (disciplines). He adopted Brahmin Angiras Cunahcepa as his son. Among the hundred sons of Biswamitra, fifty sons elder than Mudhuchhanda did not acknowledge the seniority of Cunahcepa. Moreover, his sons disagreed

with Bishwamitra on this issue. Sage Bishwamitra became very angry at their behaviour and cursed them. Under the curse of Bishwamitra, on the one hand, they lost the status of Bishwamitra's sons, on the other hand, the knowledge they had acquired was also ruined. As a result, the children of those sons became uneducated and destitute. From these the races of Andhra, Pundru, Sabar, Pulindi, Mutib etc. were created. According to this mythology, the Sabar are the descendants of the sons of Sage Bishwamitra.⁷

The Kharia-Sabar community has been living close to the Hindu community for a long time. A story about this is mentioned in the Skanda Purana. Sabar king Bishwabasu used to worship lord Vishnu in the form of Nil Madhab. He used to perform this puja on Nilgiris Mountain. The king of Avanti Nagar was Indradyumna, who was a Vishnu worshipper. He sent his priest Vidyapati to find Nil Madhab. Vidyapati later informed king Indradyumna of Nil Madhab's position. At the end of this fact, we see that king Indradyumna, at the behest of the Gods, established the Jagannath temple at Puridham. Priest Vidyapati and the descendants of the Sabar king Bishwabasu are involved in the service of this temple.⁸

Sarat Chandra Roy mentions a legend about the origin of Kharia-Sabar. According to this legend, God first created the heavens and the earth. Then he made a hen. When this bird lays its egg, the first Kharia man is created from its shell. Which is called Adi Kharia. The Puranas originated from the white part of the egg (a Hindu influenced tribe of Mayurbhanj) and the progenitor of the Bhanj family of Mayurbhanj originated from the Yolk or yellow part of the egg.⁹ However, these stories are mere legends, with little resemblance to reality.

In the age of Ramayana, we find mention of Sabari. Sabari knew by her own means that Lord Vishnu would descend in the form of Ramachandra in the seventh incarnation and come to the forest. Awaiting that auspicious day, Sabari had collected the fruits of the forest for several days. Finally, one day, Sri Ramachandra came to her dilapidated hut with his wife and his younger brother.¹⁰

Although, the ancient history of the Kharia-Sabars is obscure to us, there is no doubt that they were once considered as a great tribe. They are neglected today in terms of changing social systems. Their acquaintances have also become more complicated due to their different names being spread in different provinces. In different places they are known by different names, such as Sabar, Savar, Shapra, Sar, Suiry, Suir, etc.¹¹ In West Bengal, they are mainly known by three names. E.g., Lodha- Sabar, Kharia -Sabar and Sabar. This Kharia-Sabars is more common in Jharkhand, Orissa and West Bengal. Many have divided them into six categories in terms of location. But in reality, they fall into three categories– Dudh Kharias, Dhalki Kharias and Pahari Kharias or Hill Kharias.¹²

However, although the Kharia-Sabar tribes live in different parts of India, they are now found to be more numerous in the jungles of the southern region of Chota Nagpur. They live mainly in Purulia, Bankura, Midnapore and East Singhbhum districts. In Purulia district they are known as hill Kharia. At one time they lived like nomads. Their location can be seen in hills, forests or any remote area. Charyapadas have also discussed about their residence. There is a clear picture of their way of life.

“Uncha Uncha Pabota Tanhi Basoi Sabari Bali |
 Morangi Pichha Porahina Sabari Gibota Gunjari Mali ||
 Umato Sabaro Pagalo Sabaro Maa Karo Guli Guhara Tohori |
 Nitya Gharani Name Sahaja Sundari ||
 Nana Tarubora Maulilo Re Goanoto Lageli Dali |
 Ekali Sabari Ea Bono Hindoi Korno kundala Bajradhari ||”¹³

Kharia-Sabar villages are usually seen a little away from the locality. The walls of the house are made of mud and the roof is usually made of thatch or palm leaves. However, at present some houses in the village are made of burn bricks with the help of the Government. Most of the houses have one room. It is used both as bedroom, kitchen and pantry. The door of the house is very small.¹⁴ Upon entering a new house, the householder offers a hen to their ancestors (Burha-Burhi). On that day relatives and

other professions. According to renowned researcher Achinta Jana, their livelihood depends on forests. They have to spend their lives by hunting forest fruits and animals. Along with that, they keep domestic animals like Ducks, Chickens, Goats etc. and also do agricultural work and labour.¹⁷

Currently, another aspect of their profession is handicraft work. Some families are directly involved in this work. In their spare time, the girls make various products from Bamboo and Palm leaves. From Bamboo and Palm leaves they make Janta, Kula, Chatai etc. They sell these handicrafts in different markets of the villages. Moreover, many of these Kharia-Sabar families earn their living by working in brick kilns.¹⁸

Men and women are not full of nobility. Men wear a thick dhoti or towel. Girls wear saree but usually do not use blouse or skirt. Young children stay naked for 4-5 years. Girls don't use gold or silver jewelry very much. In reality, they cannot afford to wear gold or silver jewelry. One thing is for sure, Kharia-Sabars children are not seen wearing tattoos like other tribals.¹⁹

Kharia-Sabar girls do not go anywhere alone in the evening when they are pregnant. Sadhabhakshana is performed during 7 or 9 months of pregnancy. At this time the pregnant girl is given new clothes and delicious food. 'Dhaima' plays a special role during delivery. They call Dhaima as 'Dhaiburi'. They use bamboo sticks, oysters, smooth stones and new blades for cutting the veins.²⁰ The father does not cut his hair or shave his beard for nine days starting from the day of birth. The mother and the newborn baby take bath on the ninth day. However, even if the mother of the child takes a bath, she is considered unclean for twenty-one days. On the twenty-first day the festival of Sanctification is celebrated. On that day some people of the village are called and fed at home.

Their wedding customs are also very diverse. The first marriage proposal from the son goes to the daughter's house. The practice of giving virginity is still prevalent in this society. Marriages are usually held

in the bangla months of Falgun and Baishakh. However, the date of marriage is fixed excluding the children's birthday and Saturday. On the occasion of marriage, banquets are arranged at the bride's house according to their means. Moreover, if the bridegroom goes to the bride's house with other relatives/passengers, the necessary expenses is provided by the bridegroom's family.²¹ Kharia-Sabars do not need any priest in their marriage. However, the ceremony of changing the garland at the wedding, Sindurdan etc. are common among them. When the wedding ceremony is over, a dance is performed in the open courtyard in front. The Sabaris dance to the beat of the instrument. Men also help them. The girls sing together when the daughter leaves.²² Widow re-marriage and divorce are common in Kharia-Sabar society. However, younger brother can marry older brother's widow. But the elder brother, the younger brother's wife is like a daughter.²³

Some differences are observed in the marriage customs of the Kharia-Sabars of North Bengal as compared to those of South Bengal. In the Kharia-Sabar society of North Bengal, the bridegroom's family first goes to the girl's house with Hanria (Liquor) to discuss marriage. When the bridegroom's family proposes marriage, the bride family gives the mat on the floor and asks them to sit on it. Meanwhile the bride, dressed in a good saree, is brought before the bridegroom's family. This event takes place at twilight. A lighted lamp is placed in front of the girl's face and the suitors are asked whether the girl likes them. Then when the family member of the bride's house arrives at the bridegroom house, they are greeted with a new saree. At this time, if the bridegroom is preferred by the bride's family, the issue of dowry arises. Usually, 7-9 cows are claimed as dowry. Depending on the situation, the issue is settled on 3-4 cows.²⁴

So, it can be seen that there is some difference between the marriage customs of Kharia-Sabars of North Bengal and South Bengal. While giving cows as dowry is customary in North Bengal, it is unthinkable in South Bengal. Because almost no Kharia-Sabar family in South Bengal has the

financial resources to give cow as dowry. However, the nature of drinking, dancing and singing, rejoicing can be observed in the marriage system of both regions.

If any Kharia-Sabar dies, everyone in the village has to be informed. There they perform various rituals. Their customs are all a lot like the Austrians. They do not burn corpses, they bury them. Their graveyard is in the forest. The body is buried with the head facing north. However, in case of death due to any contagious disease, the body is dumped in the forest without burial.²⁵

At present the Kharia-Sabar observe uncleanliness in the house of deceased for ten days. At the end of three days, they take a bath and eat bitter rice. On the 10th day the sons shave their heads. Shradha ceremony is held on the 11th day. However, many times this feast of poor people is beyond reach. Then they promise to feed later.

All the people of the world live through certain behaviors, social customs, beliefs-disbeliefs, reforms and superstitions. We also notice some similarities between the customs, religious thoughts, beliefs and disbeliefs of the Hindus and those of the Kharia-Sabar community. However, their tastes can be found in a number of rituals. For instance,

- (1) They do not believe in witchcraft. But it is not the same everywhere. In some areas there are reforms of the witch faith.
- (2) They follow a special ritual during their marriage.
- (3) Even when entering a new house, they follow their ancient customs.
- (4) In case of disease, they give more importance on quacks than on doctor.
- (5) There are rules for keeping bows and arrows on the roof during marriage. If not, they are doomed.²⁶

At present there are several signs of the Austrian religion in the Kharia-Sabar community. Natural worship of plants, stones, hills, etc. is

prevalent among them. In addition to worshipping nature, they also worship some miraculous deities. Now they also join some of the Hindu festivals.²⁷ 'Goram' is their village deity. Atap rice, flowers, fruits and sweets are offered to the God Goram so that they can live in the village without any hindrance through out the year. Besides, their other worships are Maghi Puja, Kali Puja, Manasa Puja, etc. Maghi Puja is performed on Maghi Purnima. Ducks and Hens are sacrificed on the occasion of this Puja. Bandhna ceremony is performed centering on Kali Puja. Manasa Puja is also very popular among them. Another important deity of them is 'Giring' or 'Bero'. However, no Brahmin priest is required for their worship.²⁸

Among the various festivals, the Sabar Mela is another special attraction of the Kharia-Sabar people. This fair was organized by Kharia-Sabar Kalyan Samiti at Rajnowagarh in Purulia district. This fair continues for several days with dance, music and various cultural events. There are various songs about the purpose of this fair. Chand Badan Sabar in one of his songs has mentioned the purpose of the fair-

“Sabar Mela Hoi Sane Sane
Aso Kharia Jog Dao Melate
Danror Nachik Sobai Sabar Melate
1968 Sale Samiti Henak Koto Koste
Samitir Chestai Nikrila Sabar Shilpo
Kanshi Ghansor Dana Bunra
Bajare Bajare Bikri Dia
Deshor Manros Koto Kanri Gelai.”²⁹

After independence, the Indian Government started thinking about the progress of the Kharia-Sabars. But even today there are many obstacles on their way to the mainstream. Gopiballav Singh Deo was the first to personally try to unite and develop them in independent India in 1968 AD. On 6th January of that year, he formed an association at the call of Budhan

Sabar in Juda village of Manbazar Police Station.³⁰ Hon'ble Mahasweta Devi joined the association in 1983 with the aim of removing hatred and oppression in Kharia-Sabars. On the occasion of her joining, Sabar Mela was held at Maldi village of Purulia Police Station. From this time the Sabar association was renamed 'Paschimbanga Kharia-Sabar Kalyan Samiti'. At present, Prasanta Rakshit is playing a special role in this association towards its goal. In addition, Kolkata Police Constable Arup Mukherjee has taken a special role in spreading education among Kharia-Sabar children by setting up a school (Puncha Nabadisha Model School) in the Puncha Thana area on his own initiative. Yet all this help is not enough to bring them into the mainstream.

References

1. Coupland, H. Bengal District Gazetteers: Manbhum. Calcutta: Bengal Secretariat Book Depot, 1911. P.65.
2. Hunter, W.W., A Statistical Account of Bengal, Vol. XVII. Delhi: Concept Publishing Company, Reprint, 1976. P.253.
3. Mandal, Pradip Kumar. Manbhum Jelar Bhasha Aandolaner Itihas (1912-56). Calcutta: National Publication, 2013. P.320.
4. Baskey, D.N., Pashim Banger Adibasi Samaj. Calcutta: Subarnarekha, 1987. P.01.
5. Roy, Subhas (Edi.), Puruliar Sabar O Gopiballav Singh Deo. Birbhum: Rarh Prakason, 2005. P.51.
6. Sen, Suchibrata. Bharater Aadibasi: Samaj, Paribesh O Sangram. Calcutta: Bookpost Publication, 2021. P.113.
7. Keith, A.B. Rigveda Brahmanas: The Aitareya and Kausitaki Brahmanas of the Rigveda (English Translate). Cambridge: Harvard University Press, 1920. PP.299-309.
8. Sen Prithbiraj (ed.). Astadash Purana Samagra: Skanda Purana. Kolkata: Kamini Prakasonalaya, 1423 Bongabda. PP. 575-583.
9. Roy, S.C. & R.C. Roy. Op. Cit., PP.26-27.

10. Mukhopadhyay, S.C. & S. Chakraborty. Manbhume Chuar Bidroho O British Birodhi Sasatra Sangramer Yug (1767-1857). Purulia: A.K. Distributors, 2010. P.88.
11. Baskey, D.N., Op.Cit., P.79.
12. Roy, S.C & R.C. Roy. The Kharias, Vol.1. Ranchi:Man in India Office, 1937. P.22.
13. Charyapada, Pada No.28, Sabari Pada. & Also see, Sen, Sukumar. Charyagiti Padaboli. Burdwan: Sahitya Sabha, 1956. PP.83-84.
14. Mukhopadhyay, S.C,& S. Chakraborty, Op.Cit., P. 89.
15. Sen, Sukumar (ed.). Kobi Kongkon Mukund Birochito Chandi Mongol. 2nd Edi. Kolkata: Sahitya Academy, 1392 Bongabda. P. 45.
16. Rakshit, Prasanta. Sabar Bhasa Abhidhan. Purulia: Paschimbanga Kharia-Sabar Kalyan Samiti, 2006. P. 08.
17. Jana, Achinta. Rarh Sanskritir Anginaya Bankura. Rarh Academy, 2003. P.23.
18. Roy, Subhas (Edi.), Op.Cit., P. 20.
19. Baskey, D.N., Op.Cit., PP. 79-80.
20. Rakshit, Prasanta. Op. Cit., P. 09.
21. Devi, Mahasweta. Aronno Santan Kharia-Sabar. Calcutta, 1998, P.52.
22. Chattopadhyay, Krishnendu. Sabarder Gram. Calcutta, 1996. PP.47-48.
23. Sabar, Chunaram. Personal Interview, Age- 57 Years, Khuditar-Damodarpur-Puncha-Purulia (WB), Date-18/09/2021.
24. Chakraborty, Samir. Uttarbonger Adivasi Cha Sramiker Samaj O Sanskriti. 1992. PP.210-11.
25. Devi, Mahasweta. Op. Cit., PP.15-16.
26. Sabar, Behula. Personal Interview, Age-55 Years, Khuditar-Damodarpur-Puncha-Purulia (WB), Date-15/05/2022.
27. Mukhopadhyay, S.C. & S. Chakraborty. Op.Cit., P.89.
28. Baskey, D.N. Op.Cit., PP.68-69.
29. Sengupta, Amiya Kumar (Edi.). Puruliar Kothin Mati. 1999. P.72.
30. Devi, Mahasweta. Op. Cit., P.18.

In Search of Sister Nivedita's Perception of India

Shri Kallol Debnath (First author)

Dr. Gouri Shankar Nag (Corresponding Author)

“The Port I am making for is the fulfilment of India’s destiny”

–Sister Nivedita

Abstract: Margaret Nobel accepting the call of her ‘guru’ Swami Vivekananda reached India for the purpose of serving her poor, destitute masses, especially women of this country. Later, she was given an Indian name, Nivedita. During her association with India’s freedom movement, Nivedita observed that the major drawback of the anti-colonial movement was its dearth of spontaneity on the part of the masses. Since the ancient period, different races had settled there in this country, but their splitting ideas and the parochial nature of their obligation to this land that she considered, were the major impediments to India’s national consciousness.

The period of Nivedita’s arrival here is quite significant in understanding her perception of India. The Bengal Renaissance had already ignited the hope for national emancipation, but the nuances in its expression resulted in the development of multiple shades of personalist cult. It created the frustration regarding a strong national life. In this backdrop, Nivedita explored those elements of Indian life, which had

synthesized different faiths of society. She had realized that nothing could expound the nationality of India, except an evolutionary idea, in which different races were flexibly bound by some righteous values and ideas. In the course of history, these were transformed and were shaped as being the heritage of the country. However, the authors would explore in this study, Nivedita's thought of India. Another objective of this research is to find out how Nivedita had reconciled the ancient traditions of India with her determination for modern nation.

Key words: India, nationality, national consciousness, freedom, religion.

Margaret E Nobel, an Irish disciple of Swami Vivekananda, reached India was for her commitment to a particular aim. Primarily it was apolitical and spiritual in which she had discovered India. When Margaret arrived here, she was a stranger in this country but her purpose of visit was unlike many ordinary foreigners, who although had benevolent outlook for the colonial subjects, considered Indian society and its values with utter disregard. In stark contrast with their remarks about India, this Irish lady had deep insight into the freedom of India. It was undoubtedly the legacy that she attained from her guru, Vivekananda. After her consecration to Brahmacharya in the order of Ramkrishna, Margaret was named Nivedita. Normally, it was a formal inception that Nivedita had been embraced in the Indian way of life but had larger ramifications when Vivekananda entrusted her the task for serving India. However, the purpose was to awake the soul of the country.

The divine unity of the soul guided Swami Vivekananda's belief in the upliftment of the women In India. But he felt that the country was yet to offer on its own "great women" who could serve her fellow Indians. Vivekannada unequivocally spoke 'What was wanted was not a man, but a woman a real lioness- to work for Indians, women especially.' (Dasgupta, 2010:389) Now he needed to "borrow them from other nations". Nivedita

with her “education, sincerity, purity, immense love, determination and above all, the Celtic blood” was quite competent for that end. If we ponder was over Nivedita’s ambition for the regeneration of India, it found since the early days of her engagement with social service for the women and destitute, a sense of love and devotion. It may be endorsed with Nivedita’s letter to one of her friends, Josephine that reads “About India.... I feel as if I had something now that no one ever had before” (Mukherjee, 2017: 161). Most importantly, Nivedita in her lecture at the Calcutta Town Hall, at the Don society, at the meeting of the student Association in Patna on 26 February, 14 August and in January, 1904 respectively, presented an outline of the purpose of her work for the people of India. Necessarily, it was not religious but national as most of her lectures had brought a sense of nation making consciousness.

Nivedita in her aim at nation making incorporated every element, which was deeply embedded in this land, namely Indian History, Indian way of life, Indian art and her religions. Associating her passion with the emancipation of India, Nivedita considered the country as a fully unified, integrated and indivisible nation. It was sounded like a clarion call when she asked her fellow Indians to join the task for “the rebuilding of Heroic India”. (Mukherjee, 2017: 163) She believed that all Indians like “comrades” are involved with this same task. Their sense of belonging to “a single roof tree” and of living around “one bamboo clump” Nivedita added, create an identical aim at nation making.

Lizelle Reymond in her ‘The dedicated A Biography of Nivedita’ described her fascinating orientation to the service of the “Mother India”. It was expressed in her words: “India, “Mother India” had become her Ishta, the supreme object of her devotion, in which she perceived the aim of her life and the pace of her acceptance (Reymond, 1953:262). Usually, it directs the academicians and scholars, who work on the thought of Sister Nivedita, to discover her political mission in India because India’s

rejuvenation process would not have been embodied unless her political freedom was achieved. Nivedita realized that religion was one of the problems of Indian nationality and in the colonial era, it alone imperilled all aspects, which were necessary for developing a common political identity across the land. So, the daunting task was to unfold the national identity for Indian's religions with which people of this land had a common sympathy. Nivedita proved it at 'Sunday gathering' in her house. Reymond explained it by claiming that "There were constant goings and comings between Baroda and Calcutta, too. And whether these Sunday visitors were members of the National Congress, leader in public affairs, civil servant, men of letters, professors, or journalists, when they found themselves in Nivedita's house they set aside their respective caste barriers, to become nothing but 'nationalist' in her sense of that word" (Reymond, 1953 : 288). The fact is well understood by Nivedita that the realization of Indian nationality by the nation needs synthesis of religious ideas. This notion of her nation building process is akin to the 'Asiatic Synthesis of life'. It referred to actual ground of union of the races (The Collected Works of Sister Nivedita, Vol.2, 1955: 130). However, Sister Nivedita with a purpose to establish an organic view of the development of the Indian nation always emphasised on the reconciliation between the traditions of her ancient part and aspiration of a modern nation. In this study we would try to explore the native elements of the evolutionary India as advocated by sister Nivedita.

Swami Vivekananda in his attempt to prepare sister Nivedita for India's highest mission unveiled the true nature of her masses. He explained the fact that she had to serve such a land where the masses were 'ignorant, the poor, the illiterate' but were considered the 'flesh and blood of Mother India' (Reymond, 1953:263). Nivedita had intense love and firm belief in the capacity of her masses. She also claimed that only the element, which was grown up over this indigenous land had enough potentiality to

strengthen her masses. But Nivedita observed that very reason of India's decay under the colonial rule was due to the presence of many contradictory forces namely 'greatness and pettiness, bravery and cowardice', which were always in a state of strife against each other. It needs some 'impersonal end' to organize such contending elements. She found it in the religious life of India, which was embodied in the exercise of 'Dharma' by her Society. Nivedita had assumed that "in Europe where the attainment of the direct religious sense is so much rarer and so much less understood than in the East" (The Collected Works of Sister Nivedita, Vol.1, 1962: 34). The move towards the attainment of impersonal good in domain of religious life truly indicates the self-sacrificing character of the soul. The evolution of India, according to Nivedita, is such an impersonal end which requires infinite human love, self-sacrifice and profound faith in the glorified past of the country. However, Nivedita's role was like an instrument, which organized dispersed forces laying down the impersonal goal of the nation. She had conceived India as "one nation" and 'united' because she was fully competent to incorporate the eternal verities of this land into a single frame. Interestingly, with her holistic approach to the Indian society Nivedita dug up the causes of estranged feelings among the ordinary Indians with the idea of nation. She believed that only two majestic elements, namely thought and love could elevate the combative forces into a united whole. Nivedita thinks that India needs the realization of thought, which has firm belief in the 'Indian good'. Here she referred 'Indian' to everything which was presently stayed over this land. Thus Nivedita infers that "the Hindu needs Mohammedan and Mohammedan needs Hindu, if there is to be an Indian nation" (The Collected Works of Sister Nivedita, Vol.4, 1955: 315).

Nivedita proclaimed that "the whole story of India may be read in a philosophic idea". She believed that foreign invasions to India were not succeeded to collapse her social harmony. It is because of some eternal ideas prevailed over this land since the ancient times. The elevation of

Indian thought was akin to “human evolution” as her historical development in each stage keeping the foundational idea same, only added some new features to “the great superstructure”(The Collected Works of Sister Nivedita, Vol. 2, 1955:162). Nivedita was very much eager to unveil that intrinsic quality, which was deeply embedded in India soil. According it was ‘Dharma’ which embodied the consensus of India, and was not necessarily synonymous with the English word ‘religion’. Nivedita connoted the fact that the whole life of Indians was based on some righteous ideas, which formed the ‘Dharma’. In other words, it is such value of life what she describes, “to the artist his art, to the man of science his science, to the monk his vow, to the soldier his sovereign’s name, to each believer his own particular belief-any of these, or all” (The Collected Works of Sister Nivedita, Vol.2, 1955:155). Nivedita emphasized that in ancient and mediaeval India all sorts of sacrifice were resulted from a single ground which was the perseverance in the exercise of ‘Dharma’. In this respect, she reminded the sacrifice of the Rani of Jhansi, Dharma–Raja Yudhishtira, whose uncompromising attitude in preserving ‘Dharma’ was worthy for making the future course of the Indian nation.

Nivedita admitted that India unlike European civilization, always promotes a sort of sacramental orientations in her transformation from an ancient land into a modern nation. In Europe, a bunch of civic values had resulted in the creation of nation state. Interestingly, she linked the nation making process of India to the core values of the Asiatic civilization. Nivedita perhaps assumed that the British colonization process striking the political sovereignty of India gradually swallowed her cultural autonomy. As a result, India’s nation building agenda was often impinged by European cult. Nivedita argued that Britain and India both were separate nations and distinguished between them based on specific characteristics. She tried to explain the fundamental difference between the Asiatic and the European civilization. While the nature of the former is theocratic, the

latter is political (The Collected Works of Sister Nivedita, Vol.2, 1955:512). As the social life of India corresponded with the Asiatic notion of harmony, her nation making process did not require the elimination but integration. Since the ancient time, India had been providing shelter to several races, which belonged to different civilizations. In accordance with the norms of their civilization, different faiths had their place in Indian Society. As the 'European conception of the influence of faith on politics' according to Nivedita, also determined the relations between the races in Indian society, it blurred her history. Nivedita propounded that quite mistakenly, 'the history of India was depicted as the account of a struggle between Hindu and Mohammedan thought' but it ignored the 'inclusion of the Mohammedan element in a completed nationality' (The Collected Works of Sister Nivedita, Vol. 2, 1955:180). She was well familiar with the doctrine of the 'Ishta Devata' as advocated by the Hinduism in recognition of the genuineness of different creeds. It meant that in India, every man have had the right to express his obligation to a particular faith according to his choice. Nivedita admitted that the idea of individual freedom of thought in India denied the preponderance of any particular sect. Consequently, the whole of 'Indian thought' was shaped by the synthesis of different faiths. Nivedita unveiled it by expressing that "...no sect, but a synthesis; no church, but a university of spiritual culture" made essentials of the 'Indian thought' in its entirety (The Collected Works of Sister Nivedita, Vol.2, 1955:179). In her attempt to reminisce about the harmonious life of India, Nivedita found that "the great bankers and nobles of Bengal remained Hindu under the rule of the Nawabs, as naturally as the Mussalman maintained his faith in the shadow of a Hindu throne". Also, the cessation of the reign of a particular race in ancient and mediaeval era did not result in the impoverishment of its creed. Surprisingly, multiple faiths representing their separate civilization were congregated in a land owing to their common nationality (The Collected Works of Sister Nivedita, Vol.2, 1955:178). However, Nivedita sought the engagement of every race, who had settled

in this land by blood, or by adoption and by hospitality, in promoting 'the national idea of India'. The attachment of these new races to India was firmly close as they all clung to a common heritage.

Nivedita acknowledged the reinforcement of national bonding as the first task for the Indians. It needs a bundle of common ideals and values, which would be emanated from Indian language, art, science, history and her culture. The cause for the revival of India's traditional art, culture and history according to Nivedita, had an inevitable reason as the idea of India, which had been resonating with these core elements, was not quite familiar to her masses. Thus, India's rejuvenation process primarily requires 'self-conscious, self-directed, self-controlled will'. Nivedita assumed that India required a deliberate change for achieving its highest end but instead of replication, she wanted a self-regulating method of change, which was chosen and designed by 'our' masses themselves. Considering the entire past of India as a part of the World life, she hinted at the minuscule impact of imitation of the West on her evolution because it could not induce her masses to realize the 'national idea'. Overtly admitting this fact Nivedita expressed her dissatisfaction with the manner in which the imitation of the European ideals had made 'our people' grotesquely docile (The Collected Works of Sister Nivedita, Vol.3, 1955:546). In this backdrop, she exhorted the masses to converge their ideas to usher the rebirth of national art, and the rebuild of the history of India. The rejuvenation of India's ancient glory was her 'dearest dream' indeed.

Nivedita had an enormous sense of devotion to the India's classical art. She could realize Indian nationality in its true sense. The regeneration of every aspect of India's life should occur on her own as Nivedita claimed that "the land of the Vedas and of Jnana-Yoga has no right to sink into the role of mere critics or imitator of European Letters" (The Collected Works of Sister Nivedita, Vol.3, 1955:534). In pursuit of this goal, she always aspired to the "Indianisation of India" and boosted the capacity of her

masses by telling them “the Indianising of India, organizing of our national thought, the laying out of our line of march, all this is to be done by us, not by others on our behalf.” (The Collected Works of Sister Nivedita, Vol.3, 1955:545). Pouring the new conceptions of life, duty and freedom over this ancient land, Nivedita bridge the gap between India’s past and future. When she found that earlier saga of Indian history concentrated only on accounting splitting facts of her society and polity, Nivedita asked for remaking of her history. As the modern idea of nation stands on her exclusive identity over the world, the task of the Indian people is to unveil her past glories. Thus, she thought that the races of this country must be aware of the valor of their heroes, patriotic commitment of the forefathers, and academic brilliance of her pandit. It seemed that by making a new history of this land, India could lay down the suggestive principles, needed for the culmination of her future progress. The splendid feature of Indian history according to Nivedita, should be its comprehensiveness with which ‘it must not only chant the word ‘Remember’ but also find ways of uttering the whisper ‘Determine’ (The Collected Works of Sister Nivedita, Vol.4:335). In her effort to narrate the facts of new history, she incorporated all those elements which helped in the evolution of India. She had reminded the story of evangel of the races stayed in this country, remarkable places like Ayodhya, Hastinapura, Indraprastha, Pataliputra, Delhi, Conjeeveram and Amaravati.

Nivedita’s predilection for remaking the history of India was never restricted to the remembrance of her ancient glories. Welding different faiths grown in this soil through the epochs of history, Nivedita was very much eager to discover an exclusive idea of Indian nationality. She acknowledged that the source of ‘new and grander tenderness’ could be unearthed only when the nation would have a comprehensive knowledge of her evolution. Moreover, the evolution of India was not necessarily an affair of a particular epoch as the ‘master-facts’ in Indian history were

considered to have incorporated the synthesis of ideas and thoughts, which had a penetrating impact for the progress of the nation.

Nivedita advocated that any national endeavour must engage her own races because only the Indians with their thought and knowledge could realize the old significance in course of new development. Also, she declared that “the foreign scholar writes annals, memories, chronicles, but can this song of the land be sung by any not of her own blood?” (The Collected Works of Sister Nivedita, Vol.4: 335). In developing literature of her masses and promoting scientific knowledge, Nivedita sought to encourage the usage of vernacular languages. Accordingly, the rebirth of national art could stir the blood of Indians when it was accomplished by an Indian artist fully equipped with Indian blood. In depicting an evolutionary portrait of India, Nivedita counts on everything which had Indian origin.

Reference

1. Dasgupta, Subrata. (2010). *Awakening The Story of The Bengal Renaissance*, Random House India, Noida-201301, UP.
2. Mukherjee, Somenath. (2017). *Nivedita and Her Times*. Prabuddha Bharata, Vol.122, No.1, Retrieved May 20, 2018, from <http://issuu.com/subhabarta/docs/012017>
3. Reymond, Lizzle. (1953). *The Dedicated A Biography of Nivedita*. World Public Library Association, Hawaii, Retrieved August 11, 2018, from file:///C:/Users/user/Downloads/nivedita%20biography%20(1).pdf
4. Roy, Biswajit.(2018, October 28). *Aj Vagni Niveditar 152 tomo Jonmodin*. Anondo Bazar Patrika, p.4.
5. *The Complete Works of Sister Nivedita*. (1967). Vol.1, Sister Nivedita Girls' School, Calcutta, Retrieved June 18,2018, fromfile:///C:/Users/user/Documents/the%complete% 20 complete %20works%20 of %20niveditavol1.pdf

6. The Complete Works of Sister Nivedita. (1955). Vol.2, Sister Nivedita Girls' School, Calcutta, Retrieved June 18,2018, fromfile:///C:/Users/user/Documents/the%complete%20 complete%20works%20of%20 niveditavol2.pdf
7. The Complete Works of Sister Nivedita. (1955). Vol.3. Sister Nivedita Girls' School, Calcutta, Retrieved June 18, 2018, fromfile:///C:/Users/user/Documents/the%complete%20complete%20works % 20of %20 niveditavol3.pdf
8. The Complete Works of Sister Nivedita. (1955). Vol.4. Sister Nivedita Girls' School, Calcutta, Retrieved November 14, 2018, fromfile:///C:/Users/user/Documents/the%complete%20complete%20works%20of %20niveditavol4.pdf

Vice of Child Marriage: Its Impact on Indian Women and the Need for Action

Surabhi Sarkar (First author)

Dr. Gouri Sankar Nag (Corresponding Author)

Abstract: In this article an in-depth discussion on child marriage has been endeavoured as we are talking about new reforms to boost economy and also to reform our society for a synergy to transform India which would be more progressive, dynamic and equitable. Here the challenges are multiple because our inertia is deeply rooted in the semi-feudal structure and patriarchal norms that constantly inhibit us. So we cannot simply think of galvanising our system anew unless old vices like child marriage that relates to the broader issue of women emancipation and gender equality is banished for ever to make room for smooth growth path. In this article we explained the incidence of child marriage and its impact on Indian women. We mention the legal provisions that have been enacted to counter practice.

Key Word: Child Marriage; Neonatal Mortality, Gender equality. Mass Wedding, Beti Bachao Beti Padhao Abhiyan

Child marriage refers to a social menace that is still practised in some parts in India where a young girl (below the age of eighteen) is married to an adult man. But that is not all. Child marriage is rooted in the ideology of

gender inequality that justifies the belief that girls and women are inferior to boys and men. Besides, child marriage, even though it constitutes a gross violation of human rights, is often resorted to feed the supply chain of low-cost labour in an underdeveloped economy that creates a lucrative market. So it sacrifices young girls' physical, psychological and emotional needs at the altar of most discriminatory labour market.

Usually sexual intercourse starts soon after marriage leading to pregnancy and childbirth at an early age with concomitant risk of twin complications, gynaecological and infant mortality. Child marriages deprive children of their childhood. It threatens the child's right to personal freedom and all-round physical and mental growth.

The concept of child rights was first defined in 1959 by the United Nations Declaration on the Rights of the child. This was given legal force by means of a United Nations Conventions on the Rights of the Child. India ratified the Convention on the rights of the child. The convention upholds that every child has inherent right to life and the state shall ensure child survival and development. Children like their adult counterparts, have every right to seek justice in the face of gross injustices like torture, violence, physical abuse, child marriage etc.

The Child Marriage Restraint Act of 1929, which is also known as Sarda Act refers to the age of marriage between a person, who if a male has to acquire 21 years of age and a female who was required to complete 18 years of age.

The issue of child marriage has bedevilled Indian society from ancient time. During the Vedic period child marriage was not particularly prevalent. The Vedic Sutras mention eight forms of marriage, namely, Brahma, Daiva, Prajapatya, Arsa, Gandarva, Asura, Rakshasa and Paisacha. Professor Altekar argues that girls were married at a fairly advanced age in the Vedic period. The term for marriage, *udvaha*, carrying away of the bride presupposes a post-puberty marriage, for it shows immediately after her

marriage the bride went to live in her husband house. A marriage hymn shows that the bride was fully matured and quite grown up at the time of the marriage. She is expressly described as blooming with youth and pinning for her husband. A hope is expressed that the bride would forthwith take over the reign of the household from her parents-in-law (Altekar, 1959, reprint 1983). The authors of Dharmasutras, who flourished from 400 B.C. to 100 A.D. began to advise that the marriage of the girls should not be postponed after puberty.

In India when social reforms were implemented in the 19th century, infant marriage was the norm and there was a significant age differences between the husband and wife. Because of the reality of society, where many girls were forced to lead a miserable life as widows due to the vast age gap, the Brahmo Samaj and the Arya Samaj pioneered campaign against child marriage. The Law Commission advised against having sex with a wife younger than ten years old in 1846. In addition, Ishwar Chandra Vidyasagar fought against the custom of child marriage and also in favour of widow remarriage. Accordingly the Indian Penal Code of 1860 declared consummation when wife was below 10 years of age as rape and prescribed punishment of transportation for life.

In the early 1880s the famous Rukhmabai case had taken place. In 1884, Dadaji Bhikaji petitioned the High Court to direct his wife Rukhmabai to whom he was married when she was eleven and he nineteen but the marriage was never consummated, to move into his house to live with him. So he filed a case for the restoration of conjugal rights. Justice Farran while hearing the case in 1887, agreed that the Hindu law did not order restitution neither did it forbid it. Rukhmabai was ordered to go and live with her husband within a month or else undergo six months of imprisonment. (Burton, 1998, 1120). The bill was introduced in response to the fact that marriage during this time meant getting hitched at 8 or 9 years for girls. While this bill was being discussed, Phulmoni, an 11-year- old

child wife who had been sexually assaulted by her husband, passed away. The strongest supporter of this law was a Parasee reformer and journalist named Behramji Malabari, who said that if legislation to remedy the plight of the child bride was not passed, Britain's claim to be a civilising power was hollow and its government in India was a sleeping giant. Malabari claimed that no Shastra enforces marriage on a girl less than twelve years of age, when presumably the boy must be between fifteen and twenty. (Malabari, 1887). Malabari suggested that the Government should rule that

- a) No Hindu girl who had lost her betrothed while she was a minor should be condemned to lifelong widowhood against her will. The provision of the Hindu Widow Remarriage Act of 1856 should be made widely known and enforced in favour of widows.
- b) Arrangements should be made in suspected cases to ascertain whether a widow had adopted perpetual seclusion voluntarily or whether it had been enforced upon her.
- c) That the priest had no right to excommunicate the relations and connections of the parties contracting a second marriage or to excommunicate its principals (Kapadia, 1966, 149.)

Malabari made a significant contribution to society since he recognised how terrible the widow remarriage issue had grown as a result of child marriages.

In 1894, the state of Mysore issued a law for the first time establishing nine years as the minimum age for marriage. Lala Giridharilal petitioned the British Government in 1921 to forbid marriage for boys and girls under the ages of 14 and 12. In an effort to increase the legal age for marriage, Sir Hari Singh Gaur submitted a new bill. However, the Government appointed the Shardha Committee in 1927 in response to legislator displeasure. The committee suggested setting the minimum age for girls to be married at 14

and for boys to get married at 18 years old. As a result the 1929 Child Marriage Restraint Act was passed. The law was amended in 1949, bringing girl's marriageable age up to 15 years old. The Act was further amended in 1978, setting marriageable boys at 21 and girls at 18.

The same minimal age for boys and girls is also suggested by the Hindu Marriage Act of 1955. According to Muslim law, the girl must be of marriageable age and have completed puberty. A minor is someone under the age of 18 according to the Christian Marriage Act of 1872. According to the Act, a juvenile may marry as long as they have their parents' or, in their absence, the guardian's, consent. However, the marriageable age for girls was set at 18 and 21 for boys, according to the Parsi Marriage & Divorce Act, the Special Marriage Act of 1954, and the Foreign Marriage Act 1969.

The Child Marriage Restraint Act, 1929 includes the following important provisions: First the Act specifies that if a male is above 18 years but below 21 years, and contracts a child marriage, then he shall be punished with simple imprisonment which may extend up to Rs. 1000, or with both. (Section 3). Secondly, the Act states that whoever being a male above 21 years of age and contracts a child marriage, shall be punished with simple imprisonment which may extend up to three months and he shall also be liable to fine (Section 4). Thirdly, anyone who performs, conducts or directs any child marriage shall be punished with simple imprisonment, which may extend up to three months and a fine. (Section 5). Further Section 6 provides that any person having charge of the minor, whether as parent or guardian or in any other capacity, lawful or unlawful, if found to encourage, promote or permit the marriage to be solemnized, shall be liable for punishment with simple imprisonment, extendable up to three months and a fine. The next important aspect is that section 7 provides that the Code of Criminal Procedure, 1973 shall apply to offences under the Act as if they were cognizable offence for the purpose of investigation. Section 12

empowers the magistrate to issue injunctions prohibiting marriage in contravention of this act. If the court is satisfied, from information laid before it that a child marriage has taken place in contravention of the Act then the court may issue an injunction against any person mentioned in Section 3, 4, 5 and 6 of this act prohibiting such marriage. Section 13 mentions that following sections shall be added: The State Government shall, by notification in the Official Gazette, appoint for the whole state or part of it, as may be specified in the notification, an officer to be known as Child Marriage Preventive Officer and it further outlines the functioning of such officers. Section 13A mentions that such officers appointed under the Act would be a public servant. However, Section 13B, contends that no suit, prosecution or other legal proceedings shall be taken against the Child Marriage Prevention Officer. (Ghosh. 2010, p.81-82)

Amendments of the Indian Penal Code 1860: Section 361, speaks about the legal implications of kidnapping from lawful guardianship, of a minor under sixteen years or of a girl under eighteen years, or of a person of unsound mind. Section 362 outlines abduction. If anybody by force compels or induces by deceitful means any person to go from any place, it is said to be abduction. Section 373 deals with buying minor girls for purpose of prostitution. (Ghosh.2010 P.81-82)

It seems that stricter legal requirements are required after evaluating the act. The Act hasn't actually been able to stop parents from planning and entering into child marriages. Even though the Act attempts to put an end to child marriage, infractions of the Act do not invalidate or void the child marriage. Even after the marriage is conducted in flagrant violation of the Child Marriage Restraint Act of 1929, the newly-wed child couple continue to be married. This is the major loophole of the Act.

A girl child is perceived as a financial liability on family. Therefore, marrying her off at a young age lessens the family's "economic burden". In addition, expense of marriage, which includes the dowry, frequently

compels parents to encourage child marriages, which are regarded to be comparatively inexpensive. Hence families frequently use such damaging social practices out of financial motives.

Child marriage is closely associated with illiteracy and ignorance. The National Family Health Survey (NHFS) II finding has shown that 59% of married women between 15 and 19 years of age were not literate. For the Scheduled Castes and Scheduled Tribes, respectively, it was anticipated that this percentage might rise as much as to 79% and 73%.

The beginning of a woman's reproductive phase is indicated by marriage for girls who are married young. According to the NHFS (1998-1999), 35% of pregnant women under 20 years do not obtain prenatal care. Adolescents performing unsafe abortions account for a sizeable portion of maternal morbidity. The mortality rate for girls between the ages of 15 and 19 is twice that of women between the ages of 20 and 49. According to the survey, compared to 7% among older women, 10% of all adolescent pregnancies result in miscarriage or stillbirth.

Neonatal mortality rates in India were 70.8 per 1000 live births for infants of adolescent mothers and 44.8 for infants of mothers between the ages of 20 and 29 in 1998-1999, according to the National Health Family Survey (NHFS). In comparison to older women, teenage girls are more prone to sexually transmitted disease like HIV/AIDS.

The Akha Teej community marriages are where the caste influence is most noticeable. The wealthy members of the dominating castes plan these unions in order to marry off the community's less fortunate residents. In addition to being charitable, these marriages provide caste mobilisation possibilities and guarantee that the underprivileged will always be obligated to the wealthy in the neighbourhood.

Thus, despite being proscribed child marriage. Every year, especially in Rajasthan, mass weddings take place on the day of Akshaya Tritiya or Akha Teej. The custom is widespread in Chhattisgarh, Uttar Pradesh,

Bihar, Tamil Nadu, Madhya Pradesh, Jharkhand, Rajasthan, Haryana. As a result, the Act must be efficiently carried out and put into practice.

Incidence of Early Marriage in India, 1999

SI No	India /State/UT's	Percentage of women between 20-24 Years Married Before 18 Years.
	INDIA	50.0
1.	Andhra Pradesh	64.3
2.	Arunachal Pradesh	27.6
3.	Assam	40.7
4.	Bihar	71.0
5.	Chhattisgarh	-
6.	Delhi	19.8
7.	Goa	10.1
8.	Gujarat	40.7
9.	Haryana	41.5
10.	Himachal Pradesh	10.7
11.	Jammu & Kashmir	22.1
12.	Jharkhand	-
13.	Karnataka	46.3
14.	Kerala	17.0
15.	Madhya Pradesh	64.7
16.	Maharastra	47.7
17.	Manipur	9.9
18.	Meghalaya	25.5

SI No	India /State/UT's	Percentage of women between 20-24 Years Married Before 18 Years.
19.	Mizoram	11.6
20.	Nagaland	22.9
21.	Orissa	37.6
22.	Punjab	11.6
23.	Rajasthan	68.3
24.	Sikkim	22.3
25.	Tamil Nadu	24.9
26.	Tripura	-
27.	Uttar Pradesh	62.4
28.	Uttaranchal	-
29.	West Bengal	45.9
30.	Andaman & Nicobor Island	-
31.	Chandigarh	-
32.	Dadra & Nagar Haveli	-
33.	Daman & Diu	-
34.	Lakshadweep	-
35.	Pondicherry	-

Source: International Institute for Population Sciences. (2000). National Family Health Survey-2, 1998-99: Data Sheet. Mumbai, National Resource Centre for Woman. Department of Women And Child Development, Govt. of India, Statistics, 'Incidence of Early Marriage' in India, [http://nrcw.nic.in/statistics% 20 tables/ early marriage.html](http://nrcw.nic.in/statistics%20tables/early%20marriage.html).

Ghosh.A (ed) (2010) “Women In India: Problems Potentialities and power”

The National Commission for Women (NCW) in the Review of Laws and Legislative Measures Affecting Women has suggested the following amendments to the Child Marriage Restraint Act, 1929.

- ❑ The government should immediately appoint Child Marriage Prevention Officers.
- ❑ The punishment provided under the Act should be made more stringent.
- ❑ Any marriage performed in contravention to the Act should be void.
- ❑ A new provision of the article, to be included to create a penal obligation on every person present in the child marriage for objecting to or advising the person concerned against such marriage or reporting to the Child Marriage Prevention Officer, of the solemnization of child marriage.
- ❑ All offences under the Act should be made cognizable without any qualifying clause.

In its annual report for 2001-2002, National Human Rights Commission also makes suggestions for thorough reforms. The National Commission for Women and the National Human Rights Commission made recommendation, and the Central Government, after consulting with the State Governments decided to accept almost all of the recommendations, repealing and re-enacting the Child Marriage Restraint Act 1929. As a result, on December 20, 2004, the Indian Government introduced The Prevention of Child Marriage Bill, 2004 in the Rajya Sabha. A Parliamentary Standing Committee on Personnel, Public Grievances, Law and justice, under the chairmanship of Shri Sudharshan Natchiappan, M.P., received this bill for review and report.

The prevention of Child Marriage Bill, 2004 contains:

- ❑ Child Marriages to be voidable at the option of contracting party

being a child.

- Provision for maintenance and residence to female contracting party to child marriage.
- Custody and maintenance of children victims of child marriages.
- Legitimacy of children born of child marriages.
- Power of District court to add to modify or revoke any order relating to maintenance of the female petitioner and her residence and custody and maintenance of children born of child marriages.
- Specifies the court to which petition should be made.
- Punishment for male adult marrying a child.
- Punishment for solemnizing a child marriage.
- Punishment for promoting or permitting solemnization of child marriage.
- Marriage of a child to be void in certain circumstances, like when a child being a minor-
 - a) is taken or enticed out of the custody of the lawful guardian ; or
 - b) By force compelled, or by any deceitful means induced to go from any place ; or
 - c) is sold for marriage or trafficked or used for immoral purposes.
 - Power of court to issue injunction prohibiting child marriages.
 - Child marriages in contravention of injunction orders to be void.
 - Offences to be cognizable and non-bailable.
 - Appointment of Child Marriage Prevention Officers.
 - Child Marriage Prevention Officers to be public servants.
 - Protection of action taken in good faith in pursuance of this act.

- ❑ Power of State Governments to make rules, for carrying out the provisions of this act.
- ❑ Repeal of Child Marriage Restraint Act 1929.

Prohibition of Child Marriage Act (2006): The Child Marriage Restraint Act 1929 was repealed by the Prohibition of Child Marriage Act of 2006, which also made an effort to remedy the faults of the earlier Act. This act introduces positive modifications to include raising the maximum penalty to two years of imprisonment and/ or a fine up to one lakh rupees. The Act mandates the return of money, priceless gifts and ornaments given by each party to the other in the event of a null marriage. It also permits an order of support for the former wife.

Prohibition of Child Marriage (Amendment) Bill, 2021: After 15 years, a provision to alter the Prohibition of Child Marriage Act of 2006 was introduced. The government made the decision to amend some of the Act's clauses after realising that child marriage cases were increasing despite the Prohibition of Child Marriage Act.

The legal age of marriage should be examined in light of important factors such as the infant mortality ratio, child sex ratio, fertility ratio, etc., according to suggestions made by a task force of ten members of Niti Aayog.

On December 15, 2021, the Union Cabinet decided to raise the legal marriage age for women from 18 to 21 years old. The Prohibition of Child Marriage Act of 2006 therefore has to consider a girl's marriage before the age of 21 to be a child marriage and to punish it. The execution of the constitutional need for gender equality has served as the impetus for this amendment as the legal marriage age in India for men is also 21.

Some exemplary Government initiatives: The Indian Government has made significant efforts to eradicate child marriage. In order to address female child marriage, a number of sectoral programmes, like Beti Bachao

Beti Padao and Sukanya Samridhi Yojna, have been systematically launched. These programmes encourage girls' education and are meant to ensure their financial empowerment. Similar to this, other state governments have implemented plans and initiatives to improve the socio- economic standing of women and girls. The Kanyashree Prakalpa scheme in West Bengal is an illustration of a plan that encourages unmarried girls to finish their education and stay in school. The programme offers direct, conditional cash transfers to females in order to ensure their financial independence while also addressing community marriage traditions. Similarly to help girls and women in 51 villages have better lives, the Karnataka Health Promotion Trust has started the Spoorthi Project in 2015. The programme aimed to support parents' expectations regarding girls' education and marriage-age, while also empowering adolescent girls.

Thus, to combat this social evil, an integrated and coordinated approach is needed. Mere prevention of child marriages through legal provision or temporary government policies is inadequate. The ultimate objective should be the permanent removal of the child marriage issue. To eradicate this issue, the state and civil society must work together to enforce law, increase awareness campaign and strengthen education to empower young women.

References

- Kapadia K.M,(1966). Marriage and Family in India Oxford University Press, Calcutta, p.145-146
- Bajpai A. (2003) Child Rights in India, Oxford University Press, New Delhi, P. 222
- Altekar A.S, (2016) The Position Of Women In Hindu Civilization: From Prehistoric Time to the Present Day, (12th ed). Motilal Baarasidass, Banaras, pp .10-11
- Child Marriage Restraint Act, (1929), p. 2 www.sudhirlaw.com/CHILDMAR.htm

- The Prevention of Child Marriage bill, Bill No: LVI2004. p. 6 Rajya Sabha, Government of India.(2004)
Rajyasabha.nic.in/bills-ls-rs/2004 LVI 2004.pdf
National Commission For Women, Review of Laws and Legislative Measures Affecting Women by National Commission for Women (NCW) no.10, The Child Marriage Restraint Act, 1929. <http://ncw.in/page10.htm>
- Gupta.M.” Balyabibah Nirodh Aayin”, The Voice Of Women, September, 1999, West Bengal Commission For Women, Calcutta, 2000. p. 3
- Malabari. M. B, (1887), Infant Marriage and EnforcedWidowhood in India, “Voice of India” Printing Press.
- Banerjee .N & Mukherjee .M, ‘Demography’, in Bagchi.J (2004), (1st ed) The Changing Status Of Women in Bengal 1970-2000, Sage Publications, New Delhi, p. 34.
- International Institute for Population Science (IIPS) and ICF.2000.National Family Health Survey- (NFHS-2),1998-1999,India.Mumbai : IIPS
- The Prohibition of Child Marriage (Amendment) Bill, 2021, Bill No. 163 of 2021 <https://prsindia.org>
- Ghosh .A.(2010) (ed), Women In India: Problems Potentialities And Power, Mitram, Usha Press. Kolkata, p. 76-94
- Burton. A.(Oct., 1998) From Child Bride to “Hindoo Lady”: Rukhmabai and the Debate on Sexual Respectability in Imperial Britain, Oxford University Press Vol.103, No.4 pp. 1119-1146 (28) pages, <https://www.jstor.org/stable/2651200>

Impact of Folktales on English Language Learning: An Experimental Study at Rural Primary School in Purulia

Ramanath Mahato

Teaching morals, values, skills, and knowledge through stories, myths, and fables were vibrant materials from time immemorial. As time passed, literature rapidly changes its shape with cognitive load, aesthetics, practicality, and many more. But tales remain the same as it was always in their form. Sometimes it changes slightly as it has no text. Teaching and learning English as a second language in India has always dealt with foreign stories as materials that are not context-sensitive but bearing 'Linguistic Imperialism'. The stories associated with local folk culture are frequently narrated in the households and can be a rich resource for teaching-learning English as a second language. For example, 'Sat Bhai Champa', 'Suyorani Duyorani', 'Panchbohoni', 'Tusu Bhadu' etc. This paper will present the local folktales as an alternative tool for teaching and learning at the rural primary school in Purulia. We will conclude this discussion with the evidence from the survey at ten primary schools of Baghmundi block that folktales can be an effective teaching and learning material.

Keywords: Folktales, Teaching-Learning material, English, Second Language, Education.

Introduction

Folktales, in general, are part of folk literature, also known as folklore. Simply, a folktale is a traditional story passed down orally before writing systems were developed. Fables (stories about animals) are among them. Fairy tales (stories with magical elements and an explicit moral lesson), myths (stories considered sacred), and many other subtypes (Taylor, 2000). Folktales, like other literary genres, require the audience to suspend some level of disbelief regarding the fictional characters and events they depict. Literary ingenuity is another characteristic found in folktales. defined as literary creativity at the level of language entails changing the text's overall linguistic form or its sounds, words, sentences, or other components (Maybin & Pearce, 2006). Folktales frequently have unique linguistic elements including original words, onomatopoeic sounds, and recurring or parallel phonological or grammatical patterns that produce engaging rhythms.

According to the Merriam-Webster Dictionary, “a folktale is anonymous, timeless, and placeless tale circulated orally among a people. That means naturally and usually, a folk tale has no author, it has no certain time frame and again it is not confined to any particular place. A folktale is transmitted and circulated orally by people.” Folktales are thus orally transmitted through generations. The author's identity is unknown or anonymous. It is usually confined to a single community, region, or country. It is later written and compiled by others, and in some cases, a folktale remains in its oral form. Folk tales are stories that fall into the category of fables and fairy tales. They are universal in terms of message, themes, and structures, and thus are accepted by people all over the world.

Teachers have used storytelling to educate students for centuries. The ancient cave paintings and stone inscriptions demonstrate the connection between storytelling and pedagogy, and they illustrate India's

rich storytelling tradition. Even sages and religious teachers used this form of education to educate people of all ages. There is a story about how the Panchatantra was composed. This is how the story goes: There were three sons of a king. They lacked the motivation to learn. The king was very concerned about their schooling. He summoned a sage named Vishnu Sharma and explained the problem to him, on the advice of his ministers. Vishnu Sharma promised to educate the three princes after hearing the king. He wrote the Panchatantra for this purpose and was successful in educating the princes through the tales he wrote in that book.

The Katha tradition of storytelling in India is rich. This form is abundant in Indian texts such as the Jataka tales, Suka Saptati, Kathasaritasagara, Dasakumaracharita, and Panchatantra. Even the Ramayana and the Mahabharata are full of stories, and all of them play an important role in our cultural and moral ethos and pedagogy. Stories have a calming effect on those who listen to them. When a psychologically disturbed patient went to the medicine man in ancient times, the medicine man would prescribe medicine as well as a folktale to the patient. Even today, the structure of a story is used to develop rhetoric and writing. David Noonan wrote a book titled *Aesop and the CEO: Powerful Business Insights from Ancient Aesop's Fables* (2005). The author uses Aesop's fables to teach CEOs business skills.

There are several pedagogical features in stories that help with language education (Taylor, 2000; Rinvolucris & Morgan, 1983). These authors believe that stories are easily accessible and usable because they are available in newspapers, magazines, and children's literature. They can also be modified and used in language classes. When technology is unavailable, the teacher can simply tell stories. They go on to say that stories arouse the learners' interest and excitement, without which a lesson could be considered dull and uninteresting. Stories help to maintain and regenerate culture. Because of their lexical richness, they are also

appropriate for use in the language classroom. Furthermore, stories are an excellent resource for teaching young learners how to generate inferences.

Teaching English through popular folk tales is a viable venture in Purulia. Purulia is a district of West Bengal rich in folklore. Folk tales are popular because they are simple, easy going, and imaginative. And the total number of people from rural areas. We also know that a folk tale is something created by the common people of any country. And as we delve deeper into Purulia's tradition and culture, it becomes clear that the vast treasure of folk literature is created and preserved primarily by the people of rural Purulia. Purulia's simple and easygoing people are more imaginative than many people around the world, which is another reason for their fondness for folk tales. As a result, popular folk tales from Purulia could be used to teach English in translation to the general public in the context of Bagmundi.

Review of Literature

The coursebook is the most commonly used educational aid in any ELT classroom and the most important component of any language learning program. A course book provides useful readymade content for both students and teachers. A school curriculum ensures that course content is presented in a consistent format for easy implementation. In most cases where English is taught as a second or foreign language, a course book is the learner's only point of contact with the language.

The concept of incorporating tribal folklore into ELT for first-generation tribal English learners is consistent with the available research in the field of ELT in the postmodern era. There was a time when only "native speakers" were considered to be the sole owners of the English language, and the commonly accepted benchmark for English language proficiency was the ability to acquire "native-like" pronunciation in English. Researchers have

argued that there is no longer a clear distinction between native and non-native English speakers. English does not belong only to native speakers, but to everyone who uses it.

The course book is the most commonly used educational aid in any ELT classroom and the most important component of any language learning program. A course book provides ready-made content that is useful not only to students but also to teachers. A course book ensures that the required course content is presented in a consistent format for easy implementation. In most cases, where English is taught as a second or foreign language, a course book is the learner's only point of contact with the language (Spyropoulou, 2017)

Various studies on the use of folklore as ELT material have been conducted, but no serious attempts have been made to utilize the rich tribal folklore as ELT material. According to Bean (1999), one of the most striking features of folktales is the universality or similarity of the sequence of events in those tales, which makes these tales "one of the most accessible vehicles for language learning." Post-Method pedagogy is a relatively new term that is gaining popularity in ELT. Kumaravadivelu (2008) conceptualized post-method pedagogy as a three-dimensional system. It consists of three pedagogical parameters: specificity, practicability, and possibility. He explains that in ELT, each parameter not only shapes but is also shaped by the other two. Though he agrees that the three parameters interweave and interact with each other in a synergic relationship, the most important aspect of post-method pedagogy is its particularity which means pedagogy "must be sensitive to a particular group of teachers teaching a particular group of learners pursuing a particular set of goals within a particular institutional context embedded in a particular socio cultural milieu".

Methodological Implications

The use of folktales in the teaching of English has several advantages. The first practical advantage that students experience when a local folktale in English is used in class is due to the story's origin in the learner's own country or region and its reflection of a familiar culture and way of life, that the story makes the learners feel linked to it.

Second, because folktales frequently contain endearing characters, such as Champar in the story of "Sat Bhai Champar," who is brutally treated by her sister-in-law, the learners have a more sympathetic and empathetic relationship with the characters.

Third, the simple storyline and moral teaching entice learners and make them want to learn the entire story. For example, the story of "Suorani and Duorani" teaches the moral lesson of equal treatment to all besides Color, caste, and of any boundaries.

Fourth, a mythical character such as "Panch Bohni" (Witch sisters), who played interesting roles and eventually captivated the brat child and captured him for seven days, and cultural elements of a foreign folktale, such as the "palace" where Cinderella was kept in captivity, fascinate learners and thus enhance learning.

When the language of a folktale is considered, it can be seen that it is learner-friendly. Because, like other folktales, local folktales contain: a) Simple sentence structures (syntactic structure), such as simple past or present tense. It employs simple sentence types, which are occasionally combined, but rarely complex sentence types. Simple and repeated expressions, such as "The brat is hovering here and there, far and far away to have flowers," and "Once upon a time there were two sisters," are frequently used. In folktales, onomatopoeic words and expressions such as "buzz" or "boom" are used to help learners learn the words quickly by associating them with the sounds. Simple sentence connectors such as

“and,” “but,” and “so,” among others, are used to express connection, transition, and logical sequencing of thoughts. Finally, one significant positive outcome of learning English through local folktales, and generally through folktales in general, is that learners may subconsciously acquire some good values such as love, humility, patience, and friendliness, and learn to judge what is good or bad and what one should do or not do.

Simple repeated expressions and simplified grammar structures promote the development of learners’ speaking skills. Another incentive for English learners found in folk tales is the use of simple words and onomatopoeic expressions. Students practice speaking as they respond to questions about the story in the target language. When students are asked to provide feedback or an opinion on the story in the target language, they practice speaking. Students will be encouraged to use the target language if role play is introduced in the classroom or if they are asked to exchange their views among themselves in the target language. This way, students can be involved in speaking.

When students read a folk tale in print, they gain reading practice. Students become involuntarily motivated and interested in learning what the story has to offer. And if half of a folktale is given or told to the students, they may be encouraged to figure out and guess the rest of the story’s narrative, giving the students a reading drill. Furthermore, the straightforward style, theme, syntactic structure, and diction encourage students to read the story and practice their reading skills.

For writing practice, students can use the simple words and syntactic structures that they learn from the folk tale if they are asked to write about a specific tale or if they are asked to write about a character, information, moral message, or teaching that they have learned from the folktale’s story. As a result, learners are motivated and can participate in writing skills on their own time.

In addition to basic writing skills, creative writing could be introduced to develop learners' creative writing skills. Learners will be engaged in creative writing when they are asked to imagine or improvise a similar plot of a given tale, or when they are told to create or imagine some characters for a certain plot and then to construct some dialogues for the created characters of their tale. Learners will draw on their imaginations, broaden their horizons of thinking, and achieve creative writing skills by practicing creative writing while learning English using folktales.

The Present Study

The researcher interviewed 52 Primary School students (aged 8 to 10 years) who are currently in class IV. The interview was conducted Keeping in mind the subjects' ages and sensibilities, as well as the sensitivity of some of the questions, the interview was designed to be informal, with opinions obtained during general conversations with the students. In a few cases, the subjects were hesitant and reluctant to express their opinions. The interviewers made no attempt to compel a response.

Students were asked if they enjoyed learning English. Thirty students responded positively, twenty responded negatively, and two students did not respond. It is important to note that when these students were asked after the lesson was done, they overwhelmingly responded in the affirmative to the same question. This clearly demonstrates that the young students' enthusiasm for learning has waned, potentially leading to further demotivation. If corrective measures are not taken, some of these students will drop out before finishing their education.

After that, the students were asked if they enjoyed their English classes of learning English through Folk tales students stated that they enjoyed their classes, while two students responded negatively and fourteen students did not respond. It's worth mentioning that most of the

students polled said they liked their classes. This should serve as a wake-up call to both teachers and administrators to take corrective action as soon as possible.

The pupils were then questioned if they enjoyed the stories/poems in their assigned textbooks. Ten students said they liked the stories/poems in their textbooks, 40 said they didn't, and two students said they didn't care. This reinforces the idea that there is a need for substitute course material that will appeal to all students.

The participants were asked if they enjoyed hearing stories from their grandparents or elderly relatives at home. The authors asked this question to find out what the students thought about folklore. Most of the students responded positively.

The pupils were then asked if they really want stories told to them by their grandparents to be used as course material in English rather than the current stories in their textbooks. The majority of students said yes.

Folktales as ELT Material

Tusu Parab is a major festival observed by tribal communities in the state of West Bengal. It is an important part of tribal culture and folklore, and the children are all familiar with the associated festivities and rituals. As research material, a portion of a local story about the Tusu Festival was chosen. The authors created the translation as well as the lesson plan for it. It was decided not to disrupt the methods that were currently being used for their prescribed course when designing the lesson plan. One of the few schools involved in the scheme was chosen at random for the classroom experiment. The researchers designed both the translation and the lesson plan for it.

Parab refers to a celebration. We observe numerous festivals. The tribals celebrate an important festival called "Tusu Parab." This celebration

is devoted to the worship of the Tusu. This folk festival is celebrated on Makar Sankranti which is the last day of the Bengali month Poush. Among many agrarian folk festivities, it is an important one. To celebrate this festival the people especially the women sing the Tusu Gaan throughout the entire Poush month.

BhaduParab is one of the folk celebrations of Purulia. It is celebrated during the Bhadro month in the Bengali calendar. On this festival, the people worship princess Bhadravati, the daughter of Panchakote Raj. It is believed that she is the living embodiment of the goddess Lakshmi.

Bandna Parab or the celebration of worshipping is a folk celebration of the Kudmi community of Purulia. It is similar to another Adivasi celebration which is the Sohrai festival to the Santhal community. Sohrai to the Santhals and Bandna to the Kudmis are the same celebrations with different names. The rituals are almost the same. It is the celebration of domestic animals; cows and bulls. A particular form of folk song sung during this festival is known as Ahira Geet. These songs tell the story of simple lifestyles, beliefs, rituals, culture, and traditions.

The instructor stated that she could tell the kids were very motivated to learn that day. On that particular day, she noticed that everyone seemed happier and more engaged during the lesson.

Conclusion

According to the results of this study, teaching English by using familiar materials is more effective. This research supports previous findings from the works of Floyd & Carrell (1987), Mahanand & Goswami (2011), and Mishra & Mahanand (2017), Viswanath and Mohanty (2019) which have shown that content schema has a beneficial effect on learning and that texts based on the learners' own culture are easier to understand. The authors of this study conclude that the students greatly benefitted

from tribal-folklore as material for English Language Learning. Improvements in students' motivation and focus were seen; this trend is consistent with the concept of intrinsic motivation. The significance of intrinsic motivation to learning, and English language teaching in particular, has long been recognized.

Teachers who work with students from indigenous communities are encouraged to consider using tribal mythology in their lessons. Stories based on the students' local language and culture are more likely to be understood and accepted by the students than stories with unfamiliar material and context because they build on the students' existing schemas or knowledge.

Folktales can serve as the basis for a wide range of educational exercises that aim to improve not just students' command of the English language, but also their analytical and imaginative capacities.

Many tribal languages are passed down orally from one generation to the next and have no written history. The preservation and dissemination of tribal-folklore may coincide with the promotion of English language learning among members of tribal communities if this rich indigenous oral literature were used as teaching material.

References

- Kumaravadivelu, B. (2008). *Cultural globalization and language education*. Yale University Press.
- Lwin, S. M. (2015). Using folktales for language teaching. *The English Teacher*, 44(2), 74.
- Mahanand, A. and Goswami, L. (2011). *English through folktales: A self-study book*. New Delhi: Viva Books Private Ltd.
- Mantra, I. B. N., & Maba, W. (2018). Enhancing the EFL learners' speaking skill through folktales based instruction. In *SHS Web of Conferences* (Vol. 42, p. 00017). EDP Sciences.

- Marlina, L. (2012). Learning english as foreign language in Indonesia through english children's literature. *International Journal of Literacies*, 19(4), 41-51.
- Maybin, J., & Pearce, M. (2006). Literature and creativity in English. *The art of English: Literary creativity*, 3-48.
- Spyropoulou, A (2017). The significance of the ELT course book. LinkedIn post (online) Posted on May 9, 2017. Retrieved from <https://www.linkedin.com/pulse/significance-elt-coursebook-anastasia-spyropoulou>
- Taylor, E. K. (2000). *Using folktales*. Cambridge: Cambridge University Press
- Viswanath, K., & Mohanty, S. (2019). Tribal Folklore as ELT Material for First-Generation Learners. *Advances in Language and Literary Studies*, 10(2), 19-26.

Homoerotic Friendships and Normative Marriages: A Queer Study of Virginia Woolf's Mrs. Dalloway

Sumana Mahata

Abstract: Queer theory is a branch of study which commonly deals with the sexual identity of certain category of people including gay and lesbian. It tries to establish the sexuality by challenging the normal social order that the Heteronormative society believes. Homosexuality or same sex relationship seems to be something odd, unnatural and pervasive which violates the normal social order. The prejudices of Heteronormative society give privilege to the heterosexual marriage or relationship to hold on the lineage after lineage. Woolf's Mrs. Dalloway, a single day novel, mainly deals with the personal consciousness, past experiences and inner turmoil of Clarissa Dalloway and Septimus Warren Smith. Here the two individual couple, Mrs. Dalloway and Septimus Smith in the novel, are married to respectively Richard Dalloway and Lucrezia, but have homosexual interest for Sally Seton and Evans. These two characters Clarissa Dalloway and Septimus are so deeply attached to their past queer moments that they cannot get over of it, even years after their marriage. They find much more comfort and pleasure in homoerotic friendships which their institutionalized heteronormative relationships could not provide. It is because of the societal construction which prevents them to think that their relationship

could be a matter to look after. This paper seeks to explore how homoerotic friendship becomes the bliss and the way of fulfillment the love of the individuals and their adjustment in their heterosexual marriage life.

Keywords: Homosexuality, Queer, Heterosexuality, Heteronormative society, Homoerotic friendship

Introduction

Writers of the modern era, including Virginia Woolf's works, in most cases focuses on the human consciousness, memory and the complexities of normative relationship. The normative relations are mainly determined by the systems or rules that our society establish. Woolf's Mrs. Dalloway, written in 1925, serves as an example that critiques the normative relations over the homosexual relationship. She basically focuses to describe the emotional upheaval that a mind undergoes due to various reasons in this changing world. Actually, she had a very painful childhood as she witnessed the death of some family members. And just after those sorrowful experiences, she became the victim of sexual harassment by her cousin brother, George Duckworth. Perhaps this is one of the reasons for emphasizing homosexual relationships in her writings. In most of her novels including, *To the Lighthouse*, *Orlando*, *The Voyage Out*, *Between the Acts*, *The Waves* and *the Years* project homosexuality though not in a broader sense but as a matter of concern.

To simply define, Homoeroticism is nothing but a kind of tendency in which person of same sex faces sexual attraction for each other. The idea of sexuality is deeply embedded in our society and not ascertained by only culture, but also by the social status and gender. It can be associated with economic, political and ideological concerns. The term "Homosexual" emerged in the 19th century in Europe and gradually the use of the it widened. Essentially, the term, as well as the people who comes into that

section get prominence until the medical sect take hold the matter. At the first half of 19th century it was used as a pejorative and disgraceful word, while the doctors tried to affirm their objective point of view to establish their scientific approach: “By adopting this vocabulary, homosexual achieved a fundamental identity, but that was a step fraught with consequences: they also fell into a scientific and medical category and they seemed to amalgamate the word with concept as it was defined by heterosexual society” (Tamagne 6). Whereas, Heteronormativity is structured as an institution that controls almost all the societal norms tradition like marriage, ideologies, rights and many others. It holds the power to control all the societal arrangements.

The reason behind the inclusion of homosexual elements in her writings is that she was “almost militant lesbian”, a direct exemplum of the lesbians of her time. But others couldn't find it appropriate rather completely denies the fact because she was married to Leonardo and never defined her as such. She had several homosexual relations in her life, among them Vita Sackville West was the one with whom she was seriously engaged. However, when she met vita in 1922, she was very much conscious about her lesbian instincts. Woolf wrote her two novels: Mrs. Dalloway and *To the Lighthouse*, during the period of her growing intimacy with Vita. Even, *Orlando* was the direct address to Vita's life. The novels themselves provide the obvious clues to homosexuality. The exchanges of letters between Vita and Woolf disclose erotic imagery and provide the new dimension to detect easily their lesbian relationship. They actually wanted to emphasize the lesbian identity and make it valid in the society. They became successful to prove that sapphism is no wrong and it should have a special recognition like others.

The novel starts with the eponymous character Clarissa Dalloway, a well aged woman is preparing for a party which she herself is going to host. Normally she seems to be so simple character but as the story unfolds,

we find her a very complex character as her inner turmoil torments her. The similar character Septimus Warren Smith, a young war veteran, suffering from shell shock. His inner turmoil also torments him in an extreme level. The thing that connects these two characters is their homosexual interest and unhappy married life. Septimus's mourning for the death of his male friend Evans, suggests his deep homosexual feeling for him. Whereas, Clarissa's suffering is that she has to choose this life for economic support but still she regrets for the feelings, she had for Sally. Even after so many years she remembers the kiss and the moments they share during their adolescence. The moments refresh her mind whenever she thinks of it. So, both Clarissa and Septimus proves themselves to an extent failure as they cannot accommodate themselves in the changing society. Although Septimus frees himself by attempting suicide, Clarissa couldn't because she cares more about the hearsay of the neighbour rather than her own self.

Literature review

1. In her book *Virginia Woolf: Lesbian Readings* edited by Eileen Barrett and Patricia Cramer, it is found that Woolf's Mrs. Dalloway unfolds the passion of homosexuality between Clarissa and Sally which got repressed due to the norms and certain bounded rules of the society.
2. James Chiff's article, *Rewriting Woolf's Mrs Dalloway: Homage, Sexual identity, and the single day novel* by Cunningham, Lippincott, and Lanchester, shows the ambiguity of sexual identity and desire. It openly focuses on the various dimensions of public attitude towards sexual Orientation or the gender construction in the rewriting of Mrs. Dalloway.
3. *Exquisite moments and temporality of the kiss in "Mrs. Dalloway" and "The Hours"* written by Kate Haffey, deals with the kissing

moment of Clarissa and Sally. Here he compares the kissing moment in both the writings of Woolf and Cunningham. The very conclusion of these queer moments is highly questionable. It also critiques the dominant narratives of heterosexual norms.

4. Michael J. Meyer's book "Literature and Homosexuality" demonstrates the experiences of homosexual desire of Clarissa and of Septimus and their feelings of being alienated by the society they are residing. Here, he presents homosexuality as a means by which it illuminates the queer elements of the text.
5. Crystal Brooke Clark's "Everything seemed very Queer": Divergent Temporalities of Normative Relations in Mrs. Dalloway" examines the temporality of social arrangements and more specifically marriage. It illustrates the temporal intricacies, degenerative, unhappy, and non-reproductive married life of Septimus and Clarissa. It argues that heterosexual marital attachments are not always normative temporal spaces but are realms of complexity which can rather question rather purely reinforce normative temporality's constitution.
6. In Galen David Bunting's "A Kind of Ecstasy": Queer Moments and the Power of the Closet in Mrs. Dalloway" presents the two characters' struggle with their recollections of past queer moments which disturb their present lives. Both characters exist in a perpetually closeted space which requires them to conform to heteronormativity. It basically focuses on the queer moments that disrupt the heterosexual performativity within the text and dramatically alter the lives of both Clarissa Dalloway and Septimus Smith.
7. "Gender Formations and Queer Identities in Virginia Woolf's Mrs Dalloway and in Later Revisions of the Text" by Sara Soler I Arjona shed light on the formation and cultural construction of identities in the Mrs. Dalloway. The main focus is on gender and sexuality along with it challenges the conventional belief in a hierarchical relationship

between an 'original' text and its adaptations.

Research Gap

This paper simply tries to take into account the homoeroticism that is slightly discussed in the novel Mrs. Dalloway. Though it is mentioned in a shorter part, it plays a high role to convey their deep interest in same sex. It may not be reckoned as an important section but gives a new angle of study. Woolf in the novel depicts the intense feelings of Mrs. Dalloway for Sally when she reminisces her adulthood. She found profound solace in her company. Though they couldn't understand their homosexual instinct, it refreshes the mind of Clarissa. Not only them but also the homosexual friendships between Evans and Septimus and the way it is shaping the life of Septimus after losing him. Researcher through this paper will search out and explain how the characters find much more happiness and alleviation in remembering their homoerotic relationship rather than their institutionalized heterosexual married lives.

Research Methodology

Historical method and Descriptive readings are the approach to analyze the concept of homosexuality that prevailed in the contemporary society of Virginia Woolf. The researcher will focus on Woolf's novel Mrs. Dalloway and try to unfold the elements of homosexuality that has been experienced by the two main characters. The completion of the work and the research questions would be found out by the detail and close reading of the text along with some guiding materials. The eighth edition of MLA style sheet has been followed for documentation of this paper.

Questions:

1. How are the social boundaries preventing Clarissa and Septimus to recognize their same sex instinct?
2. How do Clarissa and Septimus find much more comfort in their

homoerotic bonding?

3. How are they negotiating with the social and cultural rules and regulations?
4. How does the same sex instinct affecting their married lives?

Objectives:

1. To explore the homoerotic friendship in this novel.
2. To study how same sex bonding is suppressed under the societal norms.
3. To find out the impacts of homosexuality in the married lives of the individuals.
4. To know the reaction of the individuals against the system of the society

Homoerotic Friendship between Clarissa and sally

Clarissa Dalloway, the protagonist of the novel, struggles to balance her internal life with external world. She is a very sober, independent, cultural, delicate, and sensitive lady with a lot of complexities in her mind. In contrast to her, Sally Seton, a very close friend of Clarissa, possess bold, cheerful, unconventional and carefree character. Clarissa herself found her wonderful. Together they spend a lot of time talking about their lives, society and some strange ideas to execute. Sally was a kind of relief for her as she says:

“Sally’s power was amazing, her gift, her personality. There was her way with flowers, for instance. At Bourton they always had stiff little vases all the way down the table. Sally went out, picked hollyhocks, dahlias- all sorts of flowers that had never been seen together- cut their heads off, and made them swim on the top of water in bowls. The effect was extraordinary- coming in to dinner

in the sunset(Woolf 40).”

Dalloway’s feeling for Sally was much more intense and genuine than she herself confesses, “Sally it was who made her feel, for the first time, how sheltered the life at Bourton was”. The feelings had a strong impact upon Clarissa which possessed the capability to challenge as well as disapprove the love of two men; her past love interest, Peter and her husband, Richard Dalloway.

“The strange thing, on looking back, was the purity, the integrity, of her feeling for Sally. It was not like one’s feeling for a man. It was completely disinterested, and besides, it had a quality which could only exist between women, and between just grown up. It was protective, on her side; sprang from a sense of being in league together, a presentiment of something that was bound to part them (they spoke of marriage always as a catastrophe), which led to this chivalry, this protective feeling which was much more on her side than Sally’s. (Woolf 41)”

An unforgettable moment for Clarissa which gives her a temporary relief from the life of her unhappy marriage. From the kissing moment, the novel took a queer turn towards the lesbianism. For a while it denies the natural order or heteronormativity that the society wholeheartedly accepts. Queer theorists will say that this act is the effect of same sex desire that they felt for each other. The desire for each other was inherent within themselves which they failed to recognize and the normative world succeeded to suppress it. This moment can be called an ‘erotic pause’, which happens for a very short time but it plays a vital impact in bringing out the essence of homoeroticism in the text. When she recalls her that particular moment with Sally, she forgets about everything. She calls it “the most exquisite moment of her life passing a stone urn with flowers in it. Sally stopped; picked a flower; kissed her on lips. The whole world might have turned upside down!” (Woolf 42)

Her that love for Sally is unquestionable. She cannot find any proper answer of the relation that she enjoyed with Sally. After all, that love was socially unwelcomed and that restricted them to give their love a chance. This is not what we call it as an act of innocence, rather they felt it at the period of their adolescence when they both hit maturity. This kind of romantic connection at their adolescence phase unravels their same sex interest for each other. Clarissa still romanticizes the moment in her fifties. Sedgwick in the forward introduction to 'Tendencies' theorizes his notion of "queer moments", pieces that are somewhat haunted by the presence of adolescents who no longer exist (exquisite moment). To explain that, a child whose mind is engrossed in the past, is supposed to have an effect on the adulthood. Basically, Sedgwick tries to break down the division between different developmental stages like childhood, adolescence, and adulthood to bring them together. Here Clarissa also becomes successful to breakdown the common distinctions between her adolescent and adult selves. The moment between Clarissa and Sally has the potentiality to challenge the normative narratives of the development of female selves.

Various readings have projected Clarissa's movements, in different phases of her life as a story of development, wherein Clarissa becomes a mature heterosexual person. It is she, who chooses Richard to get married with, not out of love but because of the financial and social security. And at the culminating point of her life, she realizes that it is Sally whose presence made her feel good. She describes her conjugal life as 'an attic room' which is empty: "She pierced the pincushion and led her feathered yellow hat on the bed. The sheets were clean, tightstratched in a broad white band from side to side. Narrower and narrower would her bed be. The candle was half burnt down and she had read deep in Baron Marbots Memoirs" (Woolf 38). Clarissa intentionally does not think of her past, it is Richard's indifference nature towards Clarissa and interest in Lady Burton makes her to do so. "She could remember going cold with excitement, and

doing her hair with a kind of ecstasy (now the old feeling began to come back to her, as she took out her hairpins, laid them on the dressing-table, began to do her hair), with the rooks flaunting up and down in the pink evening light, and dressing, and going downstairs, and feeling as she crossed the hall “if it were now to die ‘twere now to be most happy” (Woolf41).

Marriage between men and women has a supreme value as society highly promotes this, but complexity lies when same sex attracts. Here also, the linearity of the heteronormative rule of marriage is disrupting. Clarissa and Richard’s lack of interest for each other helps her to retrospect the queer moment with Sally. Though she, herself, knows very well that her moment with Sally would never fit into the world, yet she cannot get over of it. The title of the novel, itself suggests Clarissa’s marital status. According to Showalter, a woman, “defined in terms of her husband, her identity submerged in his, even her first name erased by her social signature.” Here we can really see the instance that her name Clarissa is in a position to disappear and this is what the society wants.

Septimus’s death is the climax point of the novel which not only connects Clarissa with him but also acts as a kind of correction in the relationship between Clarissa and Richard. After contemplating the possible reason for his choosing this path, she figures out the inconsistency in her married life. Later she realizes the importance of her marriage. In a word, it was Septimus’s suicide that helps Clarissa to cast a positive sight upon her relationship with Richard. Eileen Barret says that “with Septimus’s tragic suicide, Woolf condemns her culture’s silencing of homosexuality and its insistence on heterosexuality (154)”. After hearing Septimus’s death in the party, at first sight she is unable to detect the reason behind this act of self-sacrifice. But the moment she realizes the moment with Sally, she detects Septimus’s past and feels glad that he made this rather than struggling in vain with this predetermined world.

This moment of ecstasy joins both the dead Septimus and the living Clarissa in a way and unites them through their personal experiences. By remaining silent both Septimus and Clarissa deal with the heteronormative societal rules. Septimus's eternal silent ultimately helped him to come out of the closet but for Clarissa, it worked as a kind of only option to accept the normative narrative. Woolf's extending narrative braces up the queerness by destroying the normal boundaries and process of sublimation.

Fondness of Septimus for his male friend Evans

Though the major queer moment in the text that steals the attention is the relation between Clarissa and Sally, Septimus and Evan's relationship shares equal importance. Both Clarissa and Septimus are the victim of heterosexual marriage which Adrian Rich defines "Compulsory heterosexuality". Elaine Showalter says "Woolf contrasts Clarissa's crisis with the despair of Septimus Warren Smith, a young veteran suffering from mental disturbances".

Similar to Clarissa, Septimus too deforms the gender limitations by implicitly expressing homoeroticism. Though Woolf has not clearly mentioned any particular event or moment like Clarissa had with Sally that would prove the homosexual nature of Septimus, yet there are some instances that partially indicates that. Septimus himself, does not disclose his homosexual relationship but from the words of Lucrezia, his wife, it gets clarified:

"He had seemed a nice quiet man; a great friend of Septimus's, and he had been killed in the war. But such things happen to everyone. Everyone has friends who were killed in the war. Everyone gives up something when they marry. She had given up her home" (Woolf 74).

Septimus at first seems inclined to show any feelings for Evans rather,

he tries to hide the homosexual affection for him as to him that's what a man is supposed to do. In other words, a masculine power should have the ability to suppress feelings. But for Septimus it did not work rather paralyzed him from inside. Septimus is deeply affected by the death of his friend Evans. His death haunts him like a ghost and even visualizes him at Regent's Park: "there was his hand; there the dead. White things were assembling behind the railings opposite. But he dared not look. Evans was behind the railings!" (Woolf 31). He was so frightened by the spectre of Evans that he dared not look at him. It may be the regret of his failure to save Evans and the deep affection that pushed him to remember the again and again.

Despite comprising normative value system, the novel failed to reflect the temporal expectations that a heteronormative relations require. Like the relationship of Clarissa and Richard, Septimus and Lucrezia's married life is to an extent surrenders to the commands of heteronormative authority leaving their personal interests. Lucrezia, here challenges the narrative of societal marriage, being the wife herself, consequently becomes the sufferer due to the constructed relations. Lucrezia and Septimus have been married for approximately "four, five years", but it was without love. She tries fully to maintain the marital vows by taking care of him and "she had a right to his arm, though it was without feeling" (Woolf 22). Septimus's complete indifferent nature enforces Lucrezia to raise complaint against their married life, as "she must have children. They had been married for five years" (Woolf 98). Septimus's passive attitude towards his wife and her words are evident through these lines,

"At tea Rezia told him that Mrs. Filmer's daughter was expecting a baby. She could not grow old and have no children! She was very lonely. she was very unhappy! She cried for the first time since they were married. Far away he heard her sobbing; he heard it accurately, he noticed it distinctly; he compared to a piston

thumping. But he felt nothing.” (Woolf 99).

Marriage, indeed, is not solely meant to be of happiness, prosperous and consisting benefits, it is also about loss, unhappiness and sacrifice. In the case of Lucrezia, the temporality of normative views does not correspond to her married life and her bending towards the system of marriage suggests that it is not an exception but a rule which everybody has to abide by. On the similar context, the keeping her marriage ring in the purse, clearly shows that they are least serious about their bonding. The marriage ring is a symbol of love, everlasting bonding but here it seems completely meaningless suggesting, “their marriage was over, he thought, with agony, with relief. The rope was cut; he mounted, he was free, as it was decreed that, he Septimus the lord of men, should be free; alone (since his wife had thrown away her wedding ring; since she had left him), he, Septimus, was alone,” (Woolf 76).

Septimus’s consequence was inevitable as he was overpowered by the oppression of Dr. Holme’s over authoritative power. The societal power like him is unable or inclined to understand the emotions of individuals, rather prescribes some rules which should be followed strictly. Septimus’s trauma was because of his inexpressiveness of his homoerotic attachment with Evans. The main instigation behind Septimus’s suicide was Dr. Holmes’s over powering behaviour. Holmes commented this as an act of cowardice. But Septimus found this path the only alternative and the only way out from the world which kept him imprisoned. This moment of tragic escape, helped Clarissa to bring out the hidden feelings for sally. She felt glad that he had thrown himself away from this life. In short, the moment connects her with him as they both are original victim of normative power.

Conclusion

Mrs. Dalloway is indeed, a fine expression as well as a critique of heterosexual marriage. Both Septimus and Clarissa fights with the force of “Compulsory Heterosexuality”. Woolf here unfolds how marriage

institution forces to bury women's passion and man's desire for their own sex. The reorientation of normative temporality needs to be understood so well, for the family's substitutions to preserve its normative structure affects temporality beyond familial relations. However, Mrs. Dalloway distinguishes how marriage connects or disconnects with normative and Queer temporality framework.

Moreover, in various selected writings of Mrs. Dalloway involve, in one way or other, a resistance towards the male oriented domination. Michael Cunningham's famous novel "The Hours" has been regarded as the most successful adaptation of Woolf's Mrs. Dalloway. The characters in Cunningham's *The Hours* reflect their own choices, fragmented selves and the complexities of human lives. This multiplicity is "enhanced in *The Hours* by the fact that these three women, whose lives echo one another, can be viewed as 'identities-in-relation', aspects of a collaborative female self, three versions of a twentieth century woman"(schiff 371). The ambiguous nature of the individuals is highly expressed in terms of gender and sexuality. As a whole the characters dismantle the constructed societal norms and narrowed the sexual identity and therefore, be discussed as 'queer'.

Although the characters in the novel experienced both the homosexual and heterosexual relationships, their sexual identity and gender is itself unexpressed. They perform the well define rules of traditional heteronormative patterns and they feel uncomfortable rather entangled within this maze. However, it is true that the contemporary society is unveiling the pre-oriented mindset and evolving into a new form. Yet, sexual or gender equality is unsettled matter that not only affecting women or men but any identity that seemed queer. Moreover, this study has tried to show the characters are being deprived of expressing their sexuality identities and their constant fight from both inside the mind and outside world with the societal norms to convey their suppressed desires. Though,

it is difficult a bit to give special acclaim to the people having homosexual identity for the heterogeneous society, yet it is not impossible. Changing the mindset and disregarding the conventional taboos can help to accept these identities.

Work Cited

- Arjona, Sara Soleri. "Gender Formations and Queer Identities in Virginia Woolf's Mrs Dalloway and in Later Revisions of the Text". Master's Thesis, Barcelona University, 2017.
- Barret, Eileen. "Unmasking Lesbian Passion: The Inverted World of Mrs. Dalloway." *Virginia Woolf: Lesbian Readings*, Eds. Eileen Barrett and Patricia Cramer, New York UP, 1997, pp.146-164.
- Barrett, Eileen and Patricia Cramer. *Virginia Woolf Lesbian Readings*. New York University Press, 1997.
- Bunting, Galen David. "A Kind of Ecstasy": Queer Moments and the Power of the Closet in Mrs. Dalloway". Master's thesis, Oklahoma State University, 2015.
- Clark, Crystal Brooke, "Everything seemed very Queer": Divergent Temporalities of Normative Relations in Mrs. Dalloway." Master's thesis, University of Tennessee, 2017.
- DeFonso, Chet. "The Great War and Modern Homosexuality: Transatlantic Crossings". Northern Michigan University, 2018.
- Goldman, Jan. *The Cambridge Introduction to Virginia Woolf*. Cambridge University Press, 2006.
- Haggerty, George E and Molly McGarry, ed. *A Companion to Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender, and Queer Studies*. Blackwell Publishing, 2007, pp. 215-325.
- Haffey, Kate. "Excquisite Moments and The Temporality of the Kiss in Mrs. Dalloway And The Hours." *Narrative*, vol. 18, no.2, 2010.
- Jagose, Annamarie. *Queer Theory: An Introduction*. Melbourne University Press, 1996.

- Johnston, Georgia. *The Formation of 20th-Century Queer Autobiography: Reading Vita, Sackville-West, Virginia Woolf, Hilda Doolittle, And Gertrude Stein*. Palgravemacmillan, 2007, pp.55-73.
- Loughlin, Marie H, ed. *Same Sex Desire in Early Modern England, 1550-1735*. Manchester University Press, 2014.
- Marcus, Sharon. *Between Women: Friendship, Desire, and marriage in Victorian England*. Princeton University Press, 2007.
- Meyer, Michael J,ed. *Literature and Homosexuality*. Rodopi B.V, 2000, pp. 205-220.
- “Queer.” Britannica Academic, Encyclopedia Britannica, 5Aug. 2016.
- “Queer Theory: Background”. I Illinois University Library, [https://guides.library.illinois.edu/queer theory](https://guides.library.illinois.edu/queer%20theory). Accessed 15th June ,2023.
- Rich, Adrienne Cecile. “Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence (1980)”. *Journal of Women’s History*, vol. 15, no. 3, Autumn 2003.
- Sproles, Karyn Z. *Desiring women: The Partnership of Virginia Woolf and Vita Sackville West*. University of Toronto Press, 2006.
- Schiff, James. “Rewriting Woolf’s Mrs. Dalloway: Homage, Sexual Identity, and the Single-Day Novel by Cunningham, Lippincott, and Lanchester”. *Summer*, vol. 45, No. 4, 2004.
- Sedgwick, Eve Kosofsky. *Epistemology of the Closet*. Berkeley, CA: U of California, 1990.
- Tamagne, Florence. *A History of Homosexuality In Europe*. Algora Publishing, 2006.
- Woolf, Virginia. *Mrs. Dalloway*. Fingerprint! Classics, 2021.

Sorrow amidst the joy of Durga Puja: A study of the myth of Hudur Durga and its impact on the Santhal Community

Somenath Mahato

Introduction: History is considered as the storehouse of the incidents of the past. It directs the movement of the civilized world. But when no record of history is found people used to believe in mythologies. Unlike history, mythological stories are not narrated by those who are in power, but people assume that these are narrated by higher authorities. This higher authority may be God himself or his disciples. The mythological stories of various tribes and groups of people are not the same. It differs from community to community, tribe to tribe. Sometimes it is found that one myth is against the other. The myth of Durga Puja is the binary opposite of the Santhal myth of Hudur Durga. Not only in society but in myth also there is a conflict between superior and inferior. The Brahmins and other upper-caste Hindus claimed themselves as the son of God. They presented themselves as the Suras (gods) of the mythology and projected the lower castes as Asuras (demons). Generally, Santhals and Mundas of Purulia and Alipurduar of West Bengal, Singhbhum, and Palamu of Jharkhand used to celebrate Hudur Durga to mourn the sacrifice of their hero Hudur Durga (Roy 221). In Nepal, Hudur Durga is known as 'Dasai Bhawani'. The Asur tribe still exists in Gumla, Latehar, Lohardaga, and Palamu districts of

Jharkhand and in north Bengal's Alipurduar and Purulia districts. Vandana Tate in her book 'Adivasi Darshan Aur Sahitya' wrote "Mahishasur is revered in Asur and Santhal rituals. The Korku tribe of Madhya Pradesh also worships Mahishasur. The folk songs of the Santhal tribes of Jharkhand are about Mahishasur. In Purulia (West Bengal), a big fair is organized to mark the worship of Mahishasur" (75). This myth tremendously impacts both their social and cultural life even in the 21st century.

God creates man in his own image and there is no difference in the look between man and God. It is true in each community. The sense of identity always haunts people. It plays a trivial role in society, whether it is tribal or not. People used to highlight their identity through their practice of culture. About culture and identity, David states: "Identity is a cultural sign that operates both as a symbol, with semantic meanings, and as an index, with pragmatic meanings" (500). The population of the world is gradually expanding. In this vast ocean of Population, the tribals are feeling insecure as they are fewer in number. They are also insecure as the Aryans' culture like a monster gradually grasps their ethnic culture. The feelings of insecurity compel the tribes to produce creative thoughts to lead a free and better life

Review of the Literature

The Santhals used to claim themselves as the original inhabitant of India and they glorify their resistance to Aryan invaders through various mythical stories. It is a counter-narration against the Aryans' narration of the clash between Gods and Demons. Like others, the oral and folk literature of this tribe is also too rich. Apart from Hudur Durga, their religious and cultural activities like Baha, Saharai, BaplaBiha, etc. originated from their myths. The Government leveled them 'Santhals' but they like to call themselves 'har-hapan' where 'har' means man and 'hapan' means progeny. E.G. Man in his famous book 'Sonthalia and the Sonthals' had given a firsthand report on

the Santhals, a major tribal group of India. He describes them as “an uncouth, truth-telling, savage tribe differing entirely from their immediate neighbors in their physique, habits, and superstitions”(1). About their rich culture and heritage anthropologist P.C Biswas writes “If there is any culture which still carries on the impress of the underlying philosophic speculation and order of the thought that was widespread in India prior to the rise of the Dravidian culture, it was very likely the belief and social order of Pre-Dravidian Santals ... so in the Pre-Aryan and Pre-Dravidian culture of India the Santals ... stand in the limelight”(Cited in Hembrom’s *The Santal and the Biblical Creation Traditions: Anthropological and Theological Reflections*). There is no written literature, or epic found that raises a voice on behalf of the rich culture, history, and myth of the Santhals. Still, they are regarded as a glorious tribe, and only because of their rich oral and folk traditions, stories, and culture that shape their social, religious, and cultural life.

Myth of Durga Puja

Bharat Mata (Mother India), the religious and political embodiment of the nation, is based on the Hindu goddess Durga, which explains why she is so revered in this Hindu-majority country.

Mahisasur, the leader of the Asuras pleases Lord Brahma and he gives him a boon that no man or animal can defeat him. The mighty powerful Mahisasur desires to rule the kingdom of God in heaven. He attacks heaven, earth, and underground with his troupe of army. Immediately he becomes the reason for the headache of the Gods. Being defeated by Mahisasur, Lord Indra and his followers come to Lord Vishnu to get rid of the clutches of Mahisasur. Lord Vishnu decides to create a powerful female to defeat the demon. Then, the trio – Lord Vishnu, Lord Brahma, and Lord Shiva combine their power to give birth to the mighty powerful Durga. Finally, this powerful woman defeats and kills Mahisasur and again establishes peace in heaven.

The elite Brahmins start Durga Puja to celebrate the victory of Durga over the demon Mahisasur. Nowadays it is the most popular festival of Bangalies both in India and abroad. It crosses the religious boundary and becomes the favorite festival of all people of Bengal in particular and India in general.

Though it is a festival of joy and happiness for the majority of people at the same time this is the reason of sorrow for the people of Santhals and other tribal communities. They believe themselves as the son of “Hudur Durga” and it is the Arya girl Durga who tricked their kulpati “Hudur-Durga” to captivate and reign in their land. Hudur Durga is the Santhal name for Mahisasur.

The Myth of Hudur Durga

According to Santhal oral stories in the prehistorical era, Hudur Durga was the leader of the Santhal clan. He was their protector and known for his tremendous valor and courage. They used to believe that he was so powerful that he could turn stone into dust through his feet. It was the golden era for the Santhals. During this time the Arya invaders came and attacked the Santhals but they were defeated by Hudur Durga and his army each time. Then the clever Aryans invented a new way to conquer Hudur Durga as soon as they came to know that the Santhal community did not raise hand against women. The Aryans offered him marriage proposal as a sign of peace. Hudur Durga accepts and marries the most beautiful girl of the Aryan community. The married wife of Hudur Durga acted as a spy and supplied detailed activities of her husband to the Aryans. One day she killed him through poison and the Aryans attacked the Santhal community. They could not resist as it was night and they were not prepared for battle. They left the place in the guise of women. They dressed as women and the Aryans spared the women and allowed them to leave. Thus, the death of Hudur Durga brings the doom of the Santhals. Even today the Santhals

used to believe Mahisasur was their great ancestor and Durga was the lady who kills their lord protector. According to Debanjan Banerjee “The mythical element of Durga Puja of Bengal is related to its metaphysical dimension just like the way the apparent size of Sun and its actual size are related. Without that, sympathy and broadness of knowledge-spirit, this Mother Goddess, this icon of fractal and morphed icons will remain only a simple deity” (1).

Myth counters myth

Mythologies are regarded as literary devices and contribute a lot constructing the caste system in the society. There exists a myth regarding the origin of different casts in society. It is widely known that Brahmins were born from the mouth of Lord Brahma, warriors, and rulers were from his mouth, merchants and traders from his things and the lower working class are from his feet. The society framed this story to set up and maintain social hierarchy. The Brahmins of the society claimed that they are the lineage of the Aryans as well as the son of God (Sura) and they leveled the lower-class people as the descendants of demons (Asura). It is a popular story that the demons frequently attacked the Gods in heaven and they were defeated as they were not equal with the Gods. Thus, the upper-class people distinct the society based on the caste system. The Asura may not mean the devil at all. It may be the name of a unique group of people as per the claim of some Anthropologists. Those Anthropologists claim that this asura group of people is a part of the proto-Australoid group of people living in the areas of Jharkhand and West Bengal. Tribals of Jharkhand and West Bengal “consider themselves to be descendants of ‘Hudur-Durga’, a name in local dialect for Mahishasur. They associate themselves as descendants of who Hindus call, ‘the demon’ ”(Naskar 2).

The nationalist scholars and academicians proved that Aryans are the founder of the Hindu civilization in India. Jyotirao Govindrao Phule, social activist and thinker of Maharashtra created a counter-narrative where

he claimed the Aryans as foreign invaders and he identified all non-Brahmins as the native of India. He further mentioned that Brahma is depicted in Hindu mythology as the leader of Aryans. He invaded India multiple times. After his death, the Aryans made him immortal by scattering various myths regarding his supernatural power that include the birth of people of various casts.

As history always tells the story of those who are in power, similarly, the myth always glorifies the superiors of society. This is politics. When there is no historical records myth must be countered by myth and fiction by fiction. If the dominant class could find a source that stands for their superiority, the marginalized could definitely be able to get a story of subjugation from the same source. Therefore, when the Bangalies celebrate the Durga Puja, the Adivashies celebrate the death of their lord protector Hudur Durga. They mourn his death for five days.

Myths are not yet scientifically proven. These are nothing but fictional narratives. Myths both empower and suppress. As the Brahmins created their myths to support their superior position in the social hierarchy, the Adivasies also fight back by creating their own myth. The Santhals community believes that only counter myth can establish their identity, and unique status in civilized society.

Impact of Dasai and Hudur Durga

Like other communities of India Santhals also have their own rituals, calendar, and way to live their lives. As per their belief, the 'Dasai' month that falls in their calendar between September and October is their holy and auspicious month. Throughout the month they mourn for their mythic hero and leader Hudur Durga. They used to practice 'Dasainach' to search for their lord protector. They dressed as women and through this dressing, they used to remember their ancestors who were compelled to live in their utopia "Chai Chanpa" during the time of the Aryans' attack. With musical

instruments and feathers of peacocks they even today used to search Hudur Durga and other people of the community in those five days of Dasai month. The peculiar dress and dance are the focal point of Dasai. The celebration of Hudur Durgais an addition to Dasai and it is from 2011 as per the claim of Ajit Hembram. Ajit Hembram started Hudur Durga puja and Hudur Durga Memorial Day. This Hudur Durga puja is celebrated during the five days of the Durga puja of West Bengal. In those days they remember their hero in their own way, generally in the form of mourning. The elders used to narrate their glorious stories to the younger of the community and it is only to preserve their glorious heritage. Parallel to the Aryan narrative of the battle between the gods and the demons, many stories of the conflict between the original inhabitants and the outsider Aryans have survived in the form of mythical stories. That the Tribals have preserved the stories of their struggles shows their spirit of resistance. Dasain dance and Hudud Duraga are classic examples of this cultural resistance (Tudu).

Their social and cultural life is very much influenced by their Hudur Durga myth. Like him even nowadays the Santhal community worship nature. They have a particular place in each Santhal village for that. The sacred place as per their tongue is known as 'Jaher Than'. They do not have any pictures of their God. They believe as Nature nurtures them, Nature is their God. Women is not born but rather becomes is not quite true in their society. The role and position of Women in society are better than the mainstream of society. In the case of marriage, it is not the bride's family but the bridegroom's family that offers a marriage proposal. The bridegroom's family used to pay the bride price. In case one fails to pay the bride's price, he comes to the bride's house to work for the bride's father for three months. It is so to judge the reliability of the bride's family. Earlier as per their mythical narrative their lord protector Hudur Durga cheated through marriage and that brought doom for him and their community. They never want that again. So, they expect the marriage proposal from the bridegroom's house not from the bride's house.

The Santhals are known in the society because of their own distinct language, myth, social and cultural practice. The worshiper of nature is simple and love remains happy in their own world amidst their own myth. With the intrusion of land mongers, they lost even their native dwelling land. Nowadays they again start to dream and stretch their wings. It is possible because of their realization of their lost glory. HudurDurga is one of their prides. The mythological stories bring the entire community under a single umbrella. They believe the real glory is not forgetting the ancestors and tradition but it lies in continuing these through great honor.

Works Cited

- Banerjee, Debanjan. "Of Mother, Myths, and Metaphysics: The Tale of Goddess Durga." Y Times, Oct. 2018, p. 1.
- Hembrom, Timotheus. *The Santal and the Biblical Creation Traditions: Anthropological and Theological Reflections*. Adivaani, 2013.
- Hudur Durga Smaran Sava 2018. ProkritiSebashram Sangha. Garia. Speech By Ajit Prasad Hembram. 2021. YouTube, <https://www.youtube.com/watch?v=9FHZajSZz5E>.
- Man, Edward Garnet. *Sonthalia and the Sonthals*. Mittal Publications, 1989.
- Naskar, Srijan. "Through History and Poetry: Revisiting the Tribal Perception of Durga Puja." Y Times, Oct. 2018, p. 2.
- Roy, Manadev. "Lifestyle and Culture of the Santals of Jalpaiguri District in the Twentieth Century: A Historical Outline." *International Journal of Multidisciplinary Research and Development*, vol. 3, no. 4, pp. 221–28.
- Tate, Vandana. *Adivasi Darshan Aur Sahitya*. Space Publishing House, 2016.
- Tudu, Jagdish. "Dasain Dance: A Symbol of Resistance to Aryan Invasion." Forward Press, 6 June 2017, <https://www.forwardpress.in/2017/06/dasai-dance-symbol-of-resistance-to-arya-invasion/>.

Why Do Languages Die?

Susmita De

Abstract: A language is a structured system that helps people communicate, share meaning and experience their sense of individual and community identity. Losing a language means losing the history of the community, customs, rituals, and traditions, myths and memories, unique modes of thinking, meaning and expression and that rich repertoire of knowledge passed down over millennia. Many languages are dying day by day and with the death of a language the data which are needed to better understand human cognition, are also dying. It is believed that, the number of the spoken languages in the world are close to 7000. And among them 2464 languages are almost dead. In India this number is 197. These languages are known as endangered language. But what are the reasons for this tragic condition of endangerment? The factors, like, displacement and merging, economic reasons, conquest and colonialism, cultural assimilation, which are responsible for language death. This paper concerns these factors and its effects on the death of a language.

Key Words: language death, endangered language, extinction, lingocide.

Introduction:

“A language dies when nobody speaks it anymore.” (Crystal, 1)

In the present day, almost 7000 spoken languages exist in the world.

But the number of speakers of languages vary to such an extent that it ranges from more than 1000 million to just a few hundred. According to David Crystal (2000) and Peter Austin (2008), almost 40% of the world's population speak either one of the top ten spoken languages. Crystal suggests that nearly 4% population of the world speak almost 96% of the world's languages, while remaining 4% of the languages are spoken by almost 96% of the world's remaining population. So, it is clear that there are many languages which are spoken by only a few speakers. It is also feared that such languages will even lose their number of speakers for various reasons. Thus, many languages of the world are moving towards gradual extinction. Such languages which are likely to be extinct in near future are known as endangered languages.

Now the question is, why do languages die? There are many factors that are responsible for the death of a language. Languages die with the physical loss of almost all the speakers of the language because of war, genocide, natural disasters, spread of infectious disease, or reprisals. The spread of infectious diseases among the members of the community leads to the death of the language because of the death of the speakers. For example, in 1997 the Jarwas of Andaman and Nicobar Island were infected with the germs of measles which took the form of an epidemic leading to the death of Jarwas in multitudes. The Pipil speakers in El Salvadore stopped to talk in their mother tongue in 1932 because of reprisals. Displacement and merging with the dominant population are also responsible for language death.

Birhors are one such community who were under the circumstances of displacement and merging. Birhors are one of the tribal populations who dwells in seven states of India. They speak Birhor language which belongs to Munda group of languages of the Austroasiatic language family. It is a critically endangered language as per UNESCO's norms. It has been found that displacement is one of the causes of the decline of the

Birhor language. The Birhors have been compelled to move to different areas because of economic and social compulsions. Before Independence this picture was the same. Even after Independence there was no change in the attitude of government. It is only recently that the government has taken measures to uplift their conditions. The government had built some houses for them away from their own places. The younger generations have been shifted there with the hope that they will mingle with the general public. In most of the cases it has been a failure but at the same time it has led to the death of language. Some of them had been admitted to the schools under the government initiative and had been forced to abandon the language.

Languages die because of economic reasons too. It is often that the young generation chooses to learn the dominant language at the cost of the mother tongue because of social and economic reasons. Since learning the dominant language give them more chance to earn their livelihood, often the parents also encourage them to learn the language. Even there are instances where we find that the parents think that even speaking the mother tongue would slow down the acquisition of the economically precious language. So, lingocide, as coined by B.B. Kachru, is another main reason for the death of a language. It would be very easy to explain the effect of lingocide by the help of English and any Indian language, say Bangla in this case. It is often noticed that children are more interested in learning English than Bangla because of social and economic reasons. Even there are households, most unfortunately quite a lot, where they even communicate among themselves in English and not in Bangla. In big cities and metropolis, it is a common picture. Similarly, Bangla and Hindi have entered into the house of Birhors.

Another reason for the language death is cultural assimilation. This is when the more dominant culture starts to influence the smaller minority culture until its characteristics begin to show and are adopted in the minority

culture. In such situation of assimilation, Crystal identifies three main stages linguistically. Firstly, there is a lot of pressure on people to speak the dominant language. He describes the second stage as a time when bilingualism begins to develop. And the third stage is in which the younger generations are more interested to learn new languages and they find their mother tongue less important to their current requirements (Crystal, 78). Colonisation is one form of cultural assimilation.

Conquest and colonialism is another cause of language death. It is the language of the conqueror or the colonialist which naturally becomes more important and the natives are forced to adopt the new language. In India, we have seen it once during the Muslim rule which gave birth to the dominance of Urdu and again during the British rule which gave birth to the dominance of English. This is mainly because of the financial advantages like opportunities in job markets and other facilities. Under such circumstances the emergence of bilingualism takes place but with the passage of time the younger generation gradually becomes attracted to the language of the colonizer. Many languages around the globe have died because of British colonialism. In India, almost all languages have lost importance to English because of the British rule.

Peter K. Austin and Julia Sallabank suggest that there are four main reasons for language endangerment:

- i. Natural catastrophes, Famine, disease: for example, Andaman & Nicobar Islands (tsunami)
- ii. War and Genocide: for example, Tasmania (genocide by colonists), El Salvador (civil war)
- iii. Overt repression, often in the name of national unity: for example, Kurdish language
- iv. Cultural, political, economic dominance.

Some factors sometime may overlap together and in such case it is very difficult to distinguish.

Conclusion

Languages die because of lack of various reasons and also with the lack of concerns of both government and the people. When a language is lost, the result can be a loss of identity and the culture at the same time. It is also a loss of knowledge about the world as well. The real tragedy is that some people lose their mother tongue. They find themselves unable to speak their first language, the language they learn how to describe the world is. Some finds themselves in the unenviable position of being one of the few or the only one speaker of their mother tongue. The loss of a language is also a loss of data needed to better understand human cognition, as happens when a language disappears before its preservation and documentation. So, it is the high time to take some actions to prevent languages from dying. Otherwise, a time will come when these endangered languages are no longer traceable.

References

- Adhikary, Ashim Kumar. *Society and the World View of the Birhor: A Nomadic Hunting and Gathering Community of Orrisa*. Anthropological Survey of India, 1978.
- Adhikary, Mukta. *Economic Development and Social Change Among the Birhor Tribe of Purulia District*. The University of Burdwan, 2015.
- Austin, Peter K, and Julia Sallabank, editors. *The Cambridge Handbook of Endangered Languages*. Cambridge University Press, 2011.
- Baskey, Dharendra Nath. *PaschimbangerAdibasiSamaj*. The Basanti Press, 1987.

- Crystal, David. *Language Death*. Cambridge University Press, 2000.
- Das, Sukanta. *Vulnerable Birhor Tribe in West Bengal and Jharkhand: Demographic Dynamics, Settlement, Culture, and Challenges*. Raiganj University, 2019.
- Premi, Jitendra Kumar. "Birhor: The Inconsequential Extraordinary Primitive Tribal Group of India". *Research Journal of Humanities and Social Sciences*, vol. 5, no. 4, 2014, pp. 366-369. <https://www.researchgate.net> Accessed on 11.02.22
- Saha, Apurba. "Death of a Language: A Study in Kharia, an Endangered Language" *IAR Journal of Humanities and Cultural Studies*, vol. 2, no. 5, 2021, pp. 1-3.
- Shikari, Lalmohan, and Jayanta Ghosh. "Birhor". *The People's Linguistic Survey of India*, edited by G.N. Devy, Orient Blackswan, 2012, pp. 335-348.
- Singh, Shib Shankar. *Puruliar Birhor*. Kabitika, 2022.
- Tripathi, Suchitra. "Birhor and Their Culture: An Ethnographic Account of Particularly Vulnerable Tribal Group of Chattisgarh". *Jal-Jangal-Jamin Aur Janjatiyan*, Jan. 2017, <https://www.researchgate.net> Accessed on 11.02.22

Poetics of queer death in Andrea Gibson and Richard Siken

Arpita Ghosh

“Tell all the Truth but tell it slant—
...The Truth must dazzle gradually
Or every man be blind—” Emily Dickinson

In his essay on the suicide of Swapna and Sucheta, Sayan Bhattacharya argues for recognition of the queer subject in a context where queerness is invoked in the service of the nation.¹ The death of the non-(re)productive, non upper caste queer citizen in this scenario goes unnoticed by the state. Bhattacharya marks how the deaths of Swapna and Sucheta, a lesbian couple in rural Bengal were grieved finally through cinema when filmmaker Debalina made *Unclaimed*.² The act of mourning is powerfully political in that some lives are grievable while some are not. As Judith Butler observes in the context of post 9/11 America, the deaths of those who perished in the Twin tower attacks were eminently grieved, while those who died in Afghanistan in the retaliatory regime remained nameless. This selective grievability is because:

Some lives are grievable, and others are not; the differential allocation of grievability that decides what kind of subject is and must be grieved, and which kind of subject must not, operates to

produce and maintain certain exclusionary conceptions of who is normatively human: what counts as a livable life and grievable death? (2004, XIV–XV)³

One might wonder how the deaths of two women in a small village of India and those who died in the retaliatory action of the US after 9/11 overlap. When death evokes differential reactions and the act of grieving rent with conditions, one must ask what bestows grievability on specific bodies. As such, necropolitics as an analytical category has developed to deal with the socio-political circuits of death. Along with this, Judith Butler posits one of the main theoretical tenets of Queer Death Studies. Swapna and Sucheta's death (and lives) were made intelligible only in the light of the efforts of collectives and ngos, of activists and filmmakers, thus rendering exposed the circuits of power that confers liveability on some while denying the same right to some others, perhaps pushing them towards a 'queer' death? Thus, queerness is a constitutive category and not tethered to a fixed corporeal identity. As Carmen Dell'Aversano writes,

queer does not simply maintain that it is OK to be gay, lesbian, bisexual or transgender [...] but states that any construction of identity (including LGBT ones) is a performance constituting a subject which does not "exist" prior to it, and encourages to bring into being (both as objects of desire, of fantasy and of theoretical reflection and as concrete existential and political possibilities) alternative modes of performance (74-75).⁴

Death should be disturbing. Queer death more so. Queer and feminist theorist Mel Y. Chen reiterates that matters of life and death have always been at the core of Queer Studies. Evan Schares writes that at its ontological core, to be queer is to be standing at the threshold of death. It is therefore not surprising that queer poets should write of death, dying and mourning. What makes death central to queer poetry? If queerness is death, what, if anything, makes queer lives liveable? This paper will read the poetry of

queer poets Andrea Gibson and Richard Siken using the framework of Queer Death Studies to understand the regimes of truths and normativities that are challenged in the work of queer poets. I argue that Gibson and Siken's poems trace the speakers' anti-journey into gender questioning and are often accompanied by adolescent depression and violence. In doing so, they enact the failure to desire or participate in heterosexuality, thus refusing or reversing the temporal progress of the bildungsroman. The objective is to conceptualise a framework for poetics of queer death and dying which is critical, self-reflexive, and affirmative.

Andrea Gibson: queering death

Andrea Gibson is a queer performance poet raised in the Baptist Church in a small town in Maine. Their poetry encompasses themes of questioning gender identities, exploring sexuality, and looking at political issues among others. Gibson, who goes by 'Andrew' prefers they/them pronouns and has published *Pole Dancing to Gospel Hymns* (2010), *The Madness Vase* (2011) and *Pansy* (2015), *Take Me With You* (2018), a book of quotes and phrases, illustrated by Sarah J. Coleman. In 2018, they published *Lord of the Butterflies*.

In 'Your Life' from *Lord of the Butterflies*, the speaker, who is a teenager, begins by saying "It isn't that you don't like boys" - perhaps meaning that the speaker is supposed to like boys (the use of the word 'boys' suggests adolescence). The speaker then places 'herself' outside the heteronormative fold, introducing seeds of doubt and threatening to disrupt the order of desire. The next line continues the disruption by aligning the speaker with 'boys': *It's that you only like boys you want to be.*

To be one of the boys is to be invited into the proverbial locker room, the sanctum sanctorum of masculinity which is cisgender, white (and where the 'other' such as black masculinities are degraded or subordinated just

as the homosexual male is). The next few lines outline the contours of such emergent masculinity: the ‘carved jaw’, the stoic silent type, the ‘basketball hero’.

The speaker’s attempts to become like the male figures at school are frustrated because becoming ‘manly’ also dislodges the (un)secure connection between gender and sexuality. Wanting to be a man also makes her a ‘dyke’, a slur word for lesbian, a woman who desires other women. This dilemma results in an evacuation, a vacuum, an unintelligibility (not dissimilar to the one Swapna and Sucheta’s desires had posed for their milieu), and a lack of language. This indeterminacy of gender that in Judith Butler’s words might have once ‘culminate(d) in the failure of feminism’, continues to frustrate the heterosexual matrix that orders genders and desires. Contesting claims of a misplaced femininity, Gibson’s speaker ‘returns the glance’ (Butler 1990), reverses the heterosexual gaze, ironically threatening violence:

Mary Levine calls you a dyke
and you don’t have the language to tell her she’s wrong
and right. You just show up to her house
Promising to paint your fingernails red
With what will gush from her busted face
if she ever says it again. (‘Your Life’)⁵

Gibson’s poems often trace adolescent frustrations and desires to draw an emerging map of queer subjectivity, one which does not follow the western model of the bildungsroman. Queer theorists such as Jack Halberstam and Lee Edelman have written extensively about the need to project parallel/counter models of time and space, and the necessity of ‘queering’ temporality and spatiality in order to make sense of and lend validity to the lives of queer, gay, lesbian, and transgender people. This project is political in that it seeks to disturb the liberal notions of inclusivity

which ultimately works to gentrify and sanitise middle class urban spaces of any traces of deviance. “In *A Queer Time & Place: Transgender Bodies, Subcultural Lives*,” Judith Halberstam describes the liminal worlds occupied by the living, breathing human beings who do not precisely fit the social categories laid out by reproduction and long-established social conventions. In doing so, he actively contrasts and sculpts the notion of ‘queer’ time which must ontologically oppose the bildungsroman. In Halberstam’s words,

...in Western cultures we chart the emergence of the adult from the dangerous and unruly period of adolescence as a desired process of maturation; and we create longevity as the most desirable future... (‘Queer temporality and postmodern geographies’)⁶

Queer lives are marked by a lack of stability precisely because of the ordering of time as essentially (re)producing a set of practices identified as normal and respectable. Queerness is set up to failure in the face of such a matrix.

Richard Siken: death as queer

In Richard Siken, we encounter queerness in its desire for violence and death. Siken, who identifies as a gay man, wrote *Crush*, a powerful collection of poems which won the 2004 Yale Series of Younger Poets prize, selected by Louise Glück. It was also a finalist for the National Book Critics Circle Award, the Lambda Literary Award, and the Thom Gunn Award. His most recent book is *War of the Foxes* (Copper Canyon Press, 2015).

It is difficult to make out the speakers in Siken’s poems: they are interchangeable and more often than not desire men but also get pummelled or even killed for it. The first poem ‘Scheherezade’ recalls the narrator of the frame narrative of the *Thousand and One Nights* who told stories so

she could live to the next day. A series of repetitions punctuated by the female narrator's storytelling capacities parallel the opening lines of the poem:

Tell me about the dream where we pull the bodies out of the lake
and dress them in warm clothes again.

('Scheherezade')

The first metaphor of the collection references death and desire and regret. Do we read this desire as queer? As Tine Kempenaers has stressed, the claim of universality on poetry may work to occlude the experiences of those who find themselves excluded from that frame:

The fact that the desire in *Crush* can specifically be read as gay desire is often overlooked or written off with the claim that Siken's poetry represents a universal experience of desire and heartache without considering in what ways a world that assumes a heteronormative framework might influence that experience for those who do not have a place within that frame. (915)⁷

On the other hand, one might then wonder what makes for 'good' queer literature if the author's intentions are not to be clouded over by heteronormativity? Gregory Woods claims that good gay literature works to deny the fallacious claims of heteronormativity which collapses heterosexuality with masculinity, in effect feminising any other subjectivity that is the object of this desire. It is also significant that in Woods' assessment this reasoning falls short when the queer (gay) author "uses that same fallacious material in building our alternate view of reality. Out of an intercourse between our bodies and other people's versions of them, we express our disadvantaged relation to the societies that fear us. (380)"⁸

A foundational text for queer theory like Leo Bersani's *Is the rectum a grave?* can be considered, without hesitation, a pioneering work of Queer Death Studies. Originally written as a review of Watney 1987, Bersani's

essay dialogues with Foucault's history of sexuality, Freud's *Three Essays on the Theory of Sexuality*, and the theory of BDSM in order to study what might be called "a frenzied epic of displacements in the discourse on sexuality and on AIDS". Bersani views the relationship between queerness and death quite literally in the light of AIDS. He writes, "Tragically, AIDS has literalized that potential as the certainty of biological death, and therefore reinforced the heterosexual association of anal sex with a self-annihilation originally and primarily identified with the fantasmatic mystery of an insatiable, unstoppable female sexuality. It may, finally, be in the gay man's rectum that he demolishes his own perhaps otherwise uncontrollable identification with a murderous judgement against him."⁹

Siken's speakers too, use this self annihilation mode to express their queer desires. In *Little Beast*, the speaker's desire for a boy locks him in a passive position of being wanted and unwanted, panic drives the movement and suddenly the speaker finds himself struggling in a pool.

I wanted to be wanted and he was
very beautiful, kissed with his eyes closed, and only felt
good while moving.
You could drown in those eyes, I said,
so it's summer, so it's suicide,
so we're helpless in sleep and struggling at the bottom of the pool.
(*'Little Beast'*)¹⁰

Violence is supposed to feel repulsive, abhorrent in most forms in civil society. In such an economy when desiring is ordered and enforced through interpellative modes, desiring the other invites violence. Hence, Siken's speakers who never identify their desires but only ever name them in violence, can be read as unequivocally queer, where queer is encoded in violence and death.

To conclude, Gibson and Siken's poetry is firmly placed in the tradition

of queering the narration of death, dying, mourning by enacting disruptive modes of growing up in heteronormative lifecycles. In Siken especially, the entangled narrations of desire, violence, and death lend particular attention to the queerness of death and dying and dying in queerness.

Notes

1. Bhattacharya, Sayan. "Their suicide letter: An exercise in reading that is always incomplete." *Women Speak Nation: Gender, Culture, and Politics*, edited by Panchali Ray, Taylor & Francis, 2019.
2. Ebong Bewarish (and the Unclaimed). Directed by Debalina Majumder, Sappho for Equality, 2012.
3. Butler, Judith. *Precarious Life: The Power of Mourning and Violence*. London and New York: Verso, 2004.
4. Dell'Aversano Carmen, 2010, "The love whose name cannot be spoken: queering the human-animal bond", in *Journal for Critical Animal Studies*, VIII, 1/2: 73-125.
5. Gibson, Andrea. *Lord of the Butterflies*. SCB Distributors, 2018.
6. Halberstam, Judith. *In a Queer Time and Place: Transgender Bodies, Subcultural Lives*. New York University Press, 2005.
7. Kempnaers, Tine. "Queer Discomfort: Desire and Heteronormativity in Richard Siken's *Crush*." *College Literature* 46.4 (2019): 914-941.
8. Woods, Gregory. *A history of gay literature: the male tradition*. Yale University Press, 1998.
9. Bersani, Leo. "Is the Rectum a Grave? and Other Essays." 2019.
10. Siken, Richard. *Crush*. Yale University Press, 2005.

Negotiating Cultural Incongruity of East and West in Preeti Shenoy's *When Love Came Calling*

Mousumi Kundu

Abstract : The present paper aims at conveying the notion of socio-political-cultural incongruity of East and West in Preeti Shenoy's novel, *When Love Came Calling*. Preeti Shenoy, one of the best seller Indian English women novelists of the twenty first century deals with the most popular issue of East West encounter in her fictional narration, like other Indian English writers such as Anita Desai, Jhumpa Lahiri, Amitav Ghosh, R K Narayan and Kiran Desai. Indian literature is enriched with the theme of diaspora that very clearly exposes the issues of cultural incongruity. When the cultural incongruity relates to the Eastern and Western countries, it manifests the obvious East-West encounter. Shenoy's Arush, as a second generation immigrant seeks to visit his homeland or the land of origin i. e. India. Arush lives in UK with his parents who are Indian by birth. Therefore, it is easy for Arush to find out the incongruities between two cultures.

Keywords: Diaspora, East, Encounter, Incongruities, West

East West conflict is one of the most popular themes in the literary works of some Indian English writers such as Anita Desai, Jhumpa Lahiri,

R K Narayan and Kiran Desai. The concept of East West encounter was popularized in Indian literature during the colonial and postcolonial period of the twentieth century. However, the notion of this conflict was greatly enhanced in the theory of Indian Diaspora. Such conflict affects the culture, tradition, politics and society. The term East stands for the socio-political culture of the Eastern countries, whereas, the word, West refers to the cultural notion and the philosophy of the Western countries. The Western countries include mainly Canada, the US, Western Europe, Australia and New Zealand, on the other hand, The Eastern countries include the rest of the nations. The Western culture is very much independent or individualistic, whereas, the Eastern culture is dependent or oriental. In the history of Indian English literature, the East-West encounter reveals the cultural incongruities and the diasporic tension among the fictional characters. The present study aims at exploring the continuous conflicting situation of the multiculturalism caused by the discrimination between the Indian culture and the British culture in Preeti Shenoy's novel, *When Love Came Calling*.

Preeti Shenoy is one of the bestsellers of Indian English women novelists of the twenty first century. Being an Indian novelist, Shenoy explores the Indian socio-cultural scenario of the contemporary postmodern period in her fictional narration such as *Life Is What You Make It*, *A Hundred Little Flames*, *The Rule Breakers*, *Wake Up Life Is Calling*, and *When Love Came Calling*. However, like Anita Desai and Jhumpa Lahiri, Shenoy is not popularly known for the theme of East West encounter, though her latest fiction, *When Love Came Calling* is enriched with the dichotomy between India and England. In the novel Arush appears to be a British in India, as he comes from Britain where he lives. Originally he belongs to the Indian cultural heritage because his parents are Indian by birth. Arush faces the cultural incongruity in Britain as well as in India. The novel depicts the second generation diasporic tension and the cultural

clashes. Such discrimination and conflict is clearly noted as Arush feels a tug of war between the native culture and the foreign culture. He considers himself an Indian, but Indian people think of him foreigner. Puja, Arush's friend says, "You look every bit the foreigner you are. That's why they are calling out to you, ... You only have black hair and dark eyes, but you are very British"(Shenoy 144). Then, Arush protests, "No way. I am 100 percent Indian. I look Indian"(Shenoy 144).

The main objective of the paper is to look into the irreconcilable difference between East and West. Such dichotomy causes cultural incongruity, identity crisis and postcolonial attitude. "East/West relations may not only be described as a tit for tat but a subscription to the realist presupposition of otherwise defined as the "power politics" school of thought." (Binns, 38) The present study is divided into three parts: first, it explores the cultural discrepancies experienced by the protagonist Arush who visits India from England. Secondly, the study focuses on the identity crisis of Arush who belongs to the group of second generation diaspora. Finally, the paper concentrates on the traces of the colonial spirit among the British people.

In an article "East West Encounter in Anita Desai's Novels" Prakash Eknath Navgire says, "the east west encounter takes the literature at the different level where the social, cultural and religious rules get dismantles. The east west encounter makes many concepts clear for east countries in relation with religion and social life." (Navgire 1944)

Desai depicts the cultural clashes in her popular novels such as *Bye-Bye Blackbird* (1971), *Voices in the City* (1965) and *Baumgartner's Bombay* (1988). Among them *Bye-Bye Blackbird* exposes the diasporic tension and postcolonial spirit to reveal the theme of East West encounter. Jhumpa Lahiri's *The Namesake* and Kiran Desai's *The Inheritance of Loss* are popularly known for the theme of east west encounter. Both Kiran Desai and Jhumpa Lahiri express the socio-cultural milieu that reminds the

contemporary issues of globalization and displacement. Their fictional characters are mostly immigrant who face the cross-culturalism and racial hegemony. According to Ahmad Mir, the theme of east west dichotomy is very much prominent in the Indo-Anglian fiction. In an article, “East-West Conflict in the Ideology of R. K. Narayan with Special Reference to His Selected Novels: The Guide and The Vendor of sweets”, Ahmad says, “If we have a look at R. K. Narayan’s novel, *The Guide*, east-west conflict is a major theme. This work is an attempt to present the conflict between tradition and modernity, east and west, orient and occident” (Imtiyaz 208). However, a close reading of Indian English literature discloses the scenario that this encounter is very much noticeable down the ages. In the twenty first century Shenoy takes the same fuel in a different way.

Preeti Shenoy’s novel, *When Love Came Calling* deals with the protagonist, Arush’s journey towards India, the root of his origin. Born and brought up in England, Arush becomes a citizen of England, though his parents are Indian by birth. “My mother runs an Indian garment shop in a small section of my father’s grocery store in Derby which sells Indian groceries and other products” (Shenoy 9). Therefore, Arush adopts the Indian culture at home and British culture at outside. In an interview Arush expresses his keen desire to visit to India for discovering his root culture. He narrates, “At the selection interview, when they asked me why I wanted to travel to India, I said I wanted to see the land of my origin and discover my roots. I wanted to see for myself where my forefathers came from, so I could understand my heritage and culture better” (Shenoy 03). At the time of arrival in India, Arush becomes highly excited and he utters the name, India three times. He narrates, “India, India, India! This is exhilarating. I am still inside the airport, but the very air is different. I can tell. After I collect my baggage, I spot a counter for international tourists to get an Indian sim card. It is a simple process and in no time, I have my own India number. The data plans in India are extremely cheap compared to the UK” (Shenoy

15). In India he always looks for the Indianness that he knows from his parents. He falls in love with Puja and he analyses the reason behind such attraction. According to Arush, it may be for her inherent Indianness. He narrates, “Have we just talked the whole night? I can’t believe this. She is so different from any of the girls I have been with before. I am not sure if it is her inherent Indianness or her refreshing honesty that is drawing me to her” (Shenoy 51). Arush always tries to be familiar with the Indian cultural heritage. His affinity with Indianness causes Arush’s attachment with Puja. After his arrival in UK, Arush thinks, “Was I attracted to her only because my brain was on an overdrive with new India experiences?” (Shenoy 197)

In India Arush feels the cultural clash very clearly. “In India, owls are stupid. But the English think they are wise” (Shenoy 48). The discrepancy comes out, when Arush finds out different socio-cultural environment of India. Arush here is searching for his root culture that he knows from his parents. Whenever, he finds the similarities, he feels at home. “We both wash our hands. (It seems to be another Indian thing – washing hands before each meal. I am learning to eat everything with my hands. Back home, we eat only rotis and parathas with our hands. Otherwise I always use a fork and knife)” (Shenoy 33). Along with this sort of cultural discrepancies, Arush points out the differences in the academic system in India. He narrates, “In UK, we have a counsellor attached to each school. Generally, kids who behave this way are sent to the counsellor and the issue is dealt with sensitively. I think, the Indian system is too hard. The academic pressure here, from what I see, is a lot and leaves you gutted. Don’t be harsh on yourself.” (Shenoy 18)

In India Arush experiences the two things (comfort and discomfort) simultaneously. Some situations make him feel so proud and lucky, whereas, some others cause disturbed in his mind. The greenery in India attracts his eyes. Hence, he narrates, “In the evening, I wander around the property

again. I watch the birds, the butterflies and the countless little creatures. Being in this green space does feel like paradise. Then I get even more lucky—I spot something that enthrals me. I move in closer to observe. This is incredible!” (Shenoy 100). In contrary to his comfortable situation, he feels disturbed when he has a bad experience in the field of law and order in India. Arush’s friend, Puja becomes the victim of a smuggling case due to the mal practice of the criminals. Therefore, Puja is caught red handed, as drugs are found in Puja’s bag. In reality someone else put the drugs in her bag in absence of Puja. So, Arush disgests the Indian system of law and order that immediately fails to prove the original criminal. He says, “The Indian system is so fucked up, ‘I was so angry with those policemen, but showing my anger wouldn’t have helped.’” Again he writes to Puja, “Because I would have shown you where I live and the world I know. Not this chaotic crazy world where I have no idea how the systems work,” (Shenoy 112)

Shenoy’s novel tells the story of two immigrants, Arush and Puja. Like Arush, as mention earlier, Puja, an Indian girl also visits UK in search of her friend Arush towards the end of the novel. Even after a very short trip, Puja feels the diasporic dilemma and the and the discrepancies. However, Puja feels at home when she returns in India. “When I land in India and clear immigration, it is a strange happy feeling that I experience. I am home. This is my country” (Shenoy 271). Arush also feels a different kind of confusion about the concept of home. A great dichotomy of two cultures creates a big ridge. According to Arush, India is his home, but towards the end of the novel Arush feels UK at home. Such contradictory ideas reveal the encounter or psychological crisis. At the beginning of the novel, When Arush arrives India, he narrates, “I feel instantly at home to see more black-haired, brown-skinned people rather than the blonde-haired white folks, which I am accustomed to,” (Shenoy 15) whereas, towards the end, when Arush returns, he says, “Compared to India, Britain is so quite.

So peaceful. So clear. So familiar. It feels great to be in these surroundings I know so well. ... After all, I am home. This is home!” (Shenoy 187)

The encounter, as has been mentioned earlier, is well knotted in this novel, *When Love Came Calling* with critical accuracy. Arush finds the discriminations in the socio-political and cultural aspects in India. This cultural incongruity is the fundamental conflict between Eastern country and Western country. In this novel the conflict is arisen between India and England or colonized and colonizer, as British people once colonized India during two hundred years. The colonial relation still exists after Indian Independence in 1947, as we read the story of royal mentality in *Bye Bye Blackbird* by Anita Desai, *My Beautiful Laundrette* by Hanif Kureishi and *When Love Came Calling* by Preeti Shenoy. In *Bye Bye Blackbird* (1971) Anita Desai exposes the major problems of immigrants in the foreign land, London through the portrayal of the characters like Aditi and Dev. In *My Beautiful Laundrette* the dramatist artistically depicts the colonial mentality of British people towards the Pakistani immigrant. In the novel Shenoy also vividly presents what British people think of India. He knew India is uncivilized and dirty, as he conceptualized India through the notion of British people and their guidebooks. Arriving in India Arush narrates, “India is nothing like I expected it to be. The guidebooks and sites say it is crowded, noisy, dirty, dusty and that people will jostle you, trying to get you to go with them. I expect a small, nondescript airport, but this is world class” (Shenoy 15). The quoted words are nothing but the concept of British people about the Indian landscape. The guidebooks in UK inform that India is dirty and inferior. However, it is the ideology or set of belief of the British people. According to Arush, “First time in India! and India is magnificent” (Shenoy 30). Therefore, the aforementioned cultural discrepancy is not more troublesome than the encounter of colonizer and colonized.

Arush’s prior knowledge about India is mixed with his parental view

and British people's observation. According to him, India is good, when everything goes in his favour. On the other hand, when he is in trouble, he considers India as an unsafe country. He says, "I think the Indian system is just too hard" (Shenoy 15). The British people also get an opportunity to underestimate India, when they find that Arush is in trouble without doing anything. Towards the end of the novel a reader can look into the colonial spirit of the British people. Arush's father narrates, "They have decided that India is not safe, especially as the media has implied that the drug mafia is involved. They want you out of there. The British High Commission is arranging for your travel even as we speak" (Shenoy 175). Again he tries hard to make his son convince "Look son, your safety is paramount here. This is why I wasn't happy when you wanted to go to India. India is really a terrible country. See what has happened. I don't want you staying in that bloody place a minute more than is necessary. If the authorities have decided to bring you back, you must have good reason for it" (Shenoy 176). Hence, one must notice that the cultural discrimination reaches at the encounter between East and West. One single event in India reveals the British viewpoint about India. India once was colonized by the British people for two hundred years. Henceforth, the colonial relation between them is deeply rooted even after Independence in 1947. In an article, "Britain's India, India's Britain: Self-Other Relations After Empire" Srdjan Vucetic says,

The Indo-British encounter is well-known and important for world history. India was Britain's colony from the seventeenth to the twentieth century, and also Britain's most important colony since at least 1858 to 1947, the period of the British Raj. British imperialism in India had economic, political, cultural, religious and military dimensions, and was coordinated by a semi-autonomous central government as well as by local governments. (Vucetic 4)

Shenoy here manifests the aftereffect of colonization in her novel, *When Love Came Calling*. The Indian immigrant in England feels inferior to the white men because of their superficial manner of presentation. However, the Postcolonial critics popularized the notion of black skin and white skin. Frantz Fanon, an Afro-French philosopher and radical thinker, interprets *Black Skin, White Masks*. The geographical location is marked by the complexion of body. The physical appearance also is one of the issues for conflict and encounter. African people are black, Indian people are brown, whereas American and British people are white in colour. Therefore, socio-cultural differences go hand in hand with the discrimination of body colour. Arriving in India, Arush finds the colour discrimination among the Indian people and British people. "It is just like Heathrow, except that all the people I see here look just like me! I feel instantly at home to see more black-haired, brown-skinned people rather the blonde-haired white folks, which I am accustomed to" (Shenoy 187). Again, Puja comments on the national Identity of Arush and she points out the colour discernment. She narrates, "You only have black hair and dark eyes, but you are very British. Show me your passport" (Shenoy 144). In that way Shenoy gives a picture of discrepancy. In a book review of *Black Skin, White Masks*, Jonathan Webber, "One aspect of the book where we must acknowledge an incompleteness is Fanon's use of the terms 'black' and 'white' to refer to groups of people. He often treats these terms as synonymous with 'colonised' and 'coloniser', suggesting that he intends his analysis to apply specifically within a colonial context"(Webber4).

Literature, in India has become one of the weapon to revolt against the British colonizers in the twentieth century. Indian English writers like Mahatma Gandhi, Mulk Raj Anand, R. K. Narayan, Raja Rao, Salman Rushdie, Amitav Ghosh and others penned to explore the theme of capitalism, industrialization and colonialism. In *Swami and Friends* (1935) and in *Bachelor of Arts* (1937) R. K. Narayan deals with the postcolonial

issues. Raja Rao shows the power struggle during the freedom movement in his novels, *Kanthapura* (1938) and *The Serpent and the Rape* (1960). Rudyard Kipling displays the positive and negative sides of Empires."Looking at how India, as the colonized, and Britain, as India's colonizer, configured each other in the aftermath of India's independence is of interest to several scholarly literatures"(Vucetic 5). Not only Indian literature popularizes the theme of East West encounter but also British literature. *A Passage to India* by E. M. Forster and *My Beautiful Laundrette* by Hanif Kureishi deal with the theme of colonial diaspora and East West encounter.

I can't help musing on how rich Indian History is, and how the British altered India. Having studied it extensively from the British viewpoint, these displays now make me think from the Indian perspective. The British claim they did a lot for India. they built railways, constructed buildings and gave governance to the otherwise disorganized princely states which fought among themselves. According to the British, India was its 'colony'. But how can you colonise an entire culture?(Shenoy 83)

The above abstract from Preeti Shenoy's *When Love Came Calling* clearly manifests Arush's realization of the India- British relation. From the British standpoint people will come to know India as an uncivilized country. British people contributed a lot for developing India. Therefore, Indian people should always be grateful to British. Puja's father also believes that Puja has become a resourceful person only because she has visited UK. Puja's father says, "You know, that's an excellent idea. You will definitely succeed since you sound so passionate about it. Puja, look at the courage that you have shown in all that you did with this travel to UK. You are resourceful, brave, smart. Just put all those qualities to good use and I have no doubt in my mind that you will make a success of it (Shenoy 273). Hence, the encounter of East-West is not limited within the cultural

discrepancies and colonial mentality, rather it reaches at the perspectives. Indian perspective of British and British standpoint of India lack the value of reality.

To conclude, it must be noted that the detailed analysis of the East West conflict between India and England in the novel *When Love Came Calling* explores the transition of two socio-political cultures. Shenoy carefully handles the issue of east west conflict that dominates the nature of culture, identity crisis, different kind of perspective as well as the colonial hangover among the fictional characters. The psychological issues of the immigrant people reveal the nature of discrimination very prominently. Here, Shenoy's Arush and Puja, both, as earlier mentioned, are immigrant and they uncover the cultural incongruities of East and West. Preeti Shenoy's thematic concern of east west encounter in the novel recalls the Indian diasporic notion that is one of the major dominating themes in the history of Indian English literature. However, Shenoy's presentation of this encounter reveals the diasporic tension as well, as her characters are seeking for their own cultures amidst the cultural incongruity of East and West. The article can be concluded with Rudyard Kipling's observation: "East is East and West is West, and never the twain shall meet again" (Kipling)

Works Cited

- Binns, Leroy A. "Remembering the Cold War: East/West Relations 1945-1991." *International Journal of Research in Humanities and Social Studies* 2, no. 6, June, 2015, pp. 35-46. <https://www.ijrhss.org/pdf/v2-i6/6.pdf>.
- Imtiyaz, Ahmad Mir. "East-West Conflict in the Ideology of R. K. Narayan with Special Reference to His Selected Novels: *The Guide* and *The Vendor of sweets*." *Literary Endeavour*, vol. 9, no. 1, January, 2018, pp. 207-213. https://www.researchgate.net/publication/340412051_

East_west_conflict_in_the_ideology_of_RK_Narayan.

Navgire, Prakash Eknath. "East West Encounter in Anita Desai's Novels".

Infokara Research. vol. 8, no. 11, 2019, pp. 1643-1651, <https://www.infokara.com/gallery/163-nov-3213.pdf>.

Shenoy, Preeti. *When Love Came Calling*. New Delhi: Shrishti Publishers and Distributors, 2020.

Kipling, Rudyard. "The Ballad of East and West".

https://www.kiplingsociety.co.uk/poem/poems_eastwest.htm.

Vucetic, Srdjan. "Britain's India, India's Britain: Self-Other Relations after Empire". ARI Working Paper Series, no. 269, July, 2019, pp. 1-23, [wps19_269-1.pdf](https://www.ari.ac.uk/wp-content/uploads/sites/240/2019/07/wps19_269-1.pdf).

Webber, Jonathan. "Book Review: *Black Skin, White Masks*." Rethinking Existentialism, January, 2016, pp. 1-19, <https://blogs.cardiff.ac.uk/rethinkingexistentialism/wp-content/uploads/sites/240/2014/02/BlackSkinWhiteMasks.pdf>.

Reincarnation of Women in
Trisha Das's *Ms Draupadi Kuru:*
After the Pandavas

Soma Lohar

Abstract : This paper will intervene the emergence of women characters as modern women in Trisha Das's novel; *Ms. Draupadi Kuru*. Draupadi, Amba, Gandhari and Kunti, the leading four women of Mahabharata has been re-visiting modern earth full of modern amenities. How in passage of time the women who were betrayed, tortured, and mis-interpreted in the epic changed their outlook, reshapes and renews their identity in this mundane world.

Keyword: epic, retelling, fantasy, time-travel, post-modernism, feminism

Introduction: Reinterpreting of Epics are a very favourite phenomenon in last few decades in literature. It adds new dimensions of the plot, characters, ideology in respective of socio-political and cultural differences. The modern retellings are so innovative that sometimes it changed the whole format keeping intact the characters. Ramayana and Mahabharata are the greatest and most popular epics of India. The plot, characters, philosophy has always awestruck millions of authors over ages. The twentieth century has seen some remarkable retellings of these epics in literature. Starting from *Yagyaseni* by Pratibha Ray, *The Palace of Illusions* by Chitra Banerjee

Devakaruni, *Jaya, an Illustrated Retelling of Mahabharata* by Devdutta Pattanayak, *Kavita Kane's Karna's wife, The outcast Queen. The Fisher Queen's Dynasty*, are some examples of retellings of epics.

Trisha Das, a very young novelist is quite new in this queue. Her prequel to the Kuru series, *Ms Draupadi Kuru: After the Pandavas* is a retelling of Mahabharata, a fantasy novel written in time travel, published in 2016 by HarperCollins. The author first debut the theme of the greatest epic by The Mahabharata, re-imagined, appeared in 2009, a collection of scenes from Mahabharata. Later the sequel of Kuru Series, *Misters Kuru: A return to Mahabharata* appears recently in 2021. Her treatment of women in her novel is from a post-modernist feminist approach.

The novel follows a very interesting form of Time travel. The notion of time travel has been interesting to the artists, authors over nineteenth century. H.G.Wells's famous science fiction *The Time Machine* was the foremost examples. Trisha Das has used this technique picked four eminent women characters: Draupadi, Amba, Gandhari, and Kunti from the Mahabharata and has placed them in this twenty-first century. From a different philosophical perspective the whole story develops, the women are given another chance to reconstruct their life, and they grab the opportunity.

Different authors have portrayed Draupadi differently over the centuries. Draupadi has been portrayed in various ways in different retellings of the Mahabharata. She has been seen as a victim, a martyr, a woman who sacrificed her desires, and a woman who suffered public humiliation and cursed to be the root of the Great War. Trisha Das offers a unique perspective, she aims to shift the focus on Draupadi from being seen solely as a martyr or victim than to portray her as an independent woman with ambitions and a zest for life. Here Draupadi, the Pandava queen is not depicted as a woman bound by her traditional duties but as someone who has broken free from worldly obligations. She is no longer

constrained by her roles as a wife or queen. Draupadi is depicted as a courageous, ambitious, and beautiful woman who has shed her past identity. She embarks on a thirty-day vacation to modern-day Delhi, earlier their kingdom was here "Indraprastha". The four women in the novel are portrayed as having grown tired of their heavenly existence and seek Krishna's permission to return to Earth to experience life again.

Draupadi: *"Heaven might be able to keep the men happy with eternal sexual pursuits with beautiful virgins but what are womensupposed to do with them? They need something for us too so, in that spirit, I am sure Krishna will support a short, unobtrusive, completely harmless visit to the mortal world."*

(Das 17)

Lord Krishna gives them permission to visit modern earth for thirty days. Handed Akshaya-patra and some currency of mortal world. He also warns that the mortal world has changed much. It is a far more dangerous place now. They should be more alert and cautious. However the ladies landed in the earth, awestricken with the modernity. Despite the progress and developments in the modern world, the novel suggests that the social status of women hasn't significantly improved. Draupadi and her companions observe that many women are still subject to age-old restrictions and expectations. One particular incident that stands out to Draupadi is the use of titles for women, such as "Mrs." and "Miss." She is particularly impressed by the title "Ms," which signifies a woman's gender without specifying her marital status. She sees it as a symbol of equality between men and women and chooses to adopt it for herself as she introduces herself as an individual to the modern world.

In this interpretation, Trisha Das appears to be using the character of Draupadi to comment on contemporary gender roles, women's empowerment, and the challenges women continue to face in society despite progress. The novel seems to emphasize Draupadi's agency,

independence, and her willingness to adapt to and challenge the modern world's norms and expectations. It offers a fresh perspective on a well-known mythological character and explores themes of feminism and gender equality in a postmodern context.

Trisha Das's novel appears to delve into some sensitive and contemporary issues, including rape and molestation, as they relate to the characters from the Mahabharata who are now experiencing modern life in Delhi. In this reinterpretation, the characters, including Draupadi, remain youthful due to their residence in heaven, and they encounter situations in the modern world that force them to confront the persistence of these issues.

One incident mentioned in the novel involves Amba and Gandhari being leered at by a group of young men, with no one coming to their aid. This experience serves as a stark reminder to Draupadi that despite societal progress and technological advancements, some fundamental problems persist. Draupadi recognizes that violence against women, including rape and molestation, continues to be a prevalent issue in the modern world, much as it was during her own lifetime in the epic.

The novel seems to use this moment to highlight the ongoing challenges faced by women in contemporary society and the unfortunate reality that incidents of sexual violence still occur. Draupadi's reaction to this situation is notable, as she takes it upon herself to protect Amba and Gandhari, a stark contrast to her own experience of vulnerability during her Molestation (disrobing) in the Mahabharata. By fighting alone to save these women, Draupadi displays courage and a determination to prevent others from suffering the same fate she once endured.

In this context, the novel appears to draw a parallel between Draupadi's past trauma and her modern-day actions, emphasizing her agency and her refusal to be a passive victim. It underscores the need for individuals to take a stand against such injustices and highlights the importance of addressing issues like sexual violence and harassment in contemporary

society.

Trisha Das's reinterpretation of Draupadi and her companions in a modern setting allows for a fresh exploration of these important societal issues while connecting them to the character's mythological past and the enduring relevance of their experiences.

The introduction of the character Zafar in Trisha Das's novel adds a positive and contemporary dimension to the story. Zafar's role as a young man who helps the women from the past, including Amba, and eventually falls in love with her, represents a bright side of modern society and serves as a contrast to the challenges and issues they encounter. Zafar's assistance and support become crucial in enabling Draupadi, Kunti, Amba, and Gandhari to pursue and fulfil their dreams, which had remained unattained in their previous lives. This aspect of the story emphasizes the potential for positive interactions and relationships between individuals from different backgrounds and time periods. Zafar's character may symbolize the capacity of individuals in the modern world to empathize with and support those who have experienced adversity or are trying to overcome obstacles. Zafar introduced Draupadi to Angela De Souza, producer of talk shows in Television, and Draupadi finds her dreams to set fly in that job. She was given a TV talk show on women's issues in today's world. Here Draupadi can openly voice her opinions and thoughts and becomes an independent woman with her own decisions.

"Millions will see and hear you...you can really make a difference to society with this show," (das 163)

So Draupadi grabs the opportunity and decided not to return to heaven after completion of the tenure. She had the opportunity to break free from the constraints of her time and fully develop her personality, talents, and ambitions. This can serve as a thought-provoking exploration of the character's untapped potential and the idea of women's empowerment in different societal contexts.

The portrayal of Kunti in her novel introduces a poignant and emotionally charged narrative arc. In the original Mahabharata epic, Kunti had to abandon her firstborn son, Karna, due to the circumstances of his birth. Kunti was granted a boon that allowed her to invoke any deity and bear a child by them. Curious and uncertain about the boon's efficacy, she invoked the sun god, Surya, and gave birth to Karna. Fearing the social stigma associated with his birth and feeling unprepared to raise him as a single mother, Kunti placed Karna in a basket and set him afloat in a river, where he was found and raised by others.

In the reinterpretation presented by Trisha Das, Kunti's desire to be with Karna is central to her character. In this version, Kunti discovers Karna as an orphan living in an orphanage, and she decides to become the caretaker of the orphanage to be close to her first child and fulfil her deep longing to mother him.

The transformation of Amba's character in Trisha Das's novel is a significant departure from her tragic fate in the original Mahabharata. In the epic, Amba is wronged by Bhishma and ultimately dies seeking revenge, unable to find the love and acceptance she desires. However, in this reinterpretation, Amba is given the opportunity to experience love and happiness in a different way. In the modern setting of the novel, Amba's encounter with Zafar allows her to discover the love and acceptance she had longed for in her previous life. Zafar becomes the source of the love and fulfilment she had sought from Shalya and Bhishma in her past. Their marriage represents a new beginning for Amba, one that contrasts with the tragic ending of her story in the Mahabharata. She also decided to start a new life with Zafar.

The choice made by Gandhari to return to Swarga (heaven) after the thirty-day sojourn in the mortal world, as depicted in Trisha Das's novel, reflects her character's continuity from her previous life in the Mahabharata. In the epic, Gandhari is known for her unwavering loyalty to her husband,

King Dhritarashtra, and her decision to blindfold herself for the entirety of her life as an act of solidarity with her blind husband. This symbolism of the blindfold is often associated with her character. She joined these women only to experience the mortal world which she could not during her lifetime. She is shown to be static and stoic – the same as her previous life.

Trisha Das's reinterpretation of the Mahabharata, a mythological epic, depicts as a new feminine dimension, known as feminist revision mythology. We can see women here stood as individuals, set up their goals by themselves, do whatever they want, whether being a housewife handling household chores or holding up own identity being with or without men. The free intention is most important here. A woman should be given the choice to do whatever they like to lead their life. The reluctance of Gandhari among four also depicts the ignored part of women still in society, who will need more time to detangle themselves.

Works Cited

1. Das, Trisha. Ms Draupadi Kuru. Noida: Harper Collins Publishers India, 2016. Print.
2. Ganguli, Kisari Mohan. The Mahabharata of Krishna Dwaypayana Vyas, Trans. Sacred Texts.com, 2003. PDF.
3. Karve, Irawati. Yuganta: The End of an Epoch. Hyderabad: Orient Blackswan Private Limited, 2015. Print.
4. Pattanaik, Devdutt. Jaya: An Illustrated Retelling of the Mahabharata. London: Penguin Books, 2010. Print.
5. Parmar, Surabhi A. Ms Draupadi Kuru: Re-interpreting the Women from the Mahabharata, IJELLH, vol-V, Issue-X, OCT 2017, PP-394-401, Print.
6. Sipping Thoughts Sipping Thoughts Live, Live session with Trisha Das's as we talk about her Books, 'Ms Draupadi Kuru' & 'Misters Kuru', July 25. 2021. Youtube. acc.on 20.03.2023

Exploring the Relationship of Thanatophobia and Sacrifice in Girish Karnad's *Yayati*

Arif Ansari

Abstract: Thanatophobia is a type of anxiety caused by the excessive fear of death or the dying process. Although it is normal to experience thanatophobia, it becomes dangerous when it affects our everyday life. Old age, which eventually leads to the imminent possibility of death, is a nightmare to King Yayati in Girish Karnad's eponymous play *Yayati*. In this paper, the researcher will discuss the reasons behind Yayati's excessive fear of old age and death. It will also explore how when on one hand the fear of death pervades the mind of Yayati, on the other hand, the characters of Pooru, Chitrlekha, and Sharmishtha move in a quite opposite direction. Unlike King Yayati, all of them are ready to accept old age and death. They even exhibit suicidal tendencies. So the state of thanatophobia will be analyzed and discussed in this paper from the point of view of different characters in the play showing how it becomes a polyphonic commentary on the fear of death. The researcher will analyze the theme of self-sacrifice and thanatophobia together in the play. Sacrifice and thanatophobia work on entirely opposite mechanisms. In sacrifice, people willingly give up their valuable things, sometimes life. While thanatophobia tries to protect

life by arousing fear of losing it, sacrifice attempts to render a greater meaning to life beyond the protection of the individual self. So, the researcher will try to understand the oppositional relationship between sacrifice and thanatophobia as presented in *Yayati*. The play is a great commentary on the ideas of 'living' and 'dying.' The researcher will look at these ideas with respect to the play of Karnad. The play establishes a unique relationship between life, death, and sacrifice which is worth discussion. King Yayati craved for immortality and he perceived immortality as living for eternity. For this reason, he wanted to learn the 'sanjeevani vidya.' However, in the end, he realized that immortality is actually a form of death, more painful than death itself. A mortal man/woman faces multiple death blows throughout his life. Thus, for an immortal man/woman "dying can go on for all eternity" (Karnad 68) for the multiple death blows throughout eternity.

Keywords: Thanatophobia, Sacrifice, Death, Life, Immortality.

Introduction: Thanatophobia is a type of anxiety caused by the excessive fear of death or the dying process. Although it is normal to experience thanatophobia, it becomes dangerous when it affects our everyday life. Old age, which eventually leads to the imminent possibility of death, is a nightmare to King Yayati in Girish Karnad's eponymous play *Yayati*. In this paper, the researcher will discuss the reasons behind Yayati's excessive fear of old age and death. It will also explore how when on one hand the fear of death pervades the mind of Yayati, on the other hand, the characters of Pooru, Chitralkha, and Sharmishtha move in a quite opposite direction. Unlike King Yayati, all of them are ready to accept old age and death. They even exhibit suicidal tendencies. So the state of thanatophobia will be analyzed and discussed in this paper from the point of view of different characters in the play showing how it becomes a polyphonic commentary on the fear of death. The researcher will analyze the theme of self-sacrifice

and thanatophobia together in the play. Sacrifice and thanatophobia work on entirely opposite mechanisms. In sacrifice, people willingly give up their valuable things, sometimes life. While thanatophobia tries to protect life by arousing fear of losing it, sacrifice attempts to render a greater meaning to life beyond the protection of the individual self. So, the researcher will try to understand the oppositional relationship between sacrifice and thanatophobia as presented in *Yayati*.

Thanatophobia is a type of anxiety, commonly referred to as ‘death anxiety.’ It is caused by the excessive fear of death or the dying process. The word originates from the Greek words ‘Thanatos’ meaning death and ‘Phobos’ meaning fear. So, literally, thanatophobia means fear of death. Although it is normal to experience thanatophobia, it becomes dangerous when it affects people’s everyday activities. In extreme cases, thanatophobia can cause enough disruption in people’s lives. It is marked by “the conscious fear of the unknown, fear for the body after death, a fear of lost time, a fear of suffering, and a fear of loneliness” (Simply Psychology). Sigmund Freud is believed to have coined the term thanatophobia in his essay “Thoughts for the Time on War and Death” published in 1915. “Freud suggested that death-related fears reflected unresolved childhood conflicts rather than a fear of death itself” (Simply Psychology). Though it is a specific type of phobia, it is related to many other mental disorders. People with PTSD are always concerned for their health and proper safety. Thus, PTSD patients carry thanatophobic tendencies as they suffer from death anxiety. Apart from that, people with panic disorder tend to suffer a great amount of death anxiety. Again, the same thing can be said about social anxiety disorder. Every phobia in us has its own history. A specific type of phobia is triggered by a specific event in our life. Thanatophobia in us may have been triggered by an experience related to death or the death of a near and dear one. A person suffering from a serious illness may eventually develop thanatophobia if

not treated properly. Sometimes the thought of the painful process of dying causes thanatophobia in individuals. This is more common in elderly people. However, for young people fear is commonly caused by death itself. For a few others, the thought about what will happen after death intensifies the death anxiety. Here, religion plays a vital role in answering the questions. “However, religion could also contribute to fears that any deviations or mistakes may cause individuals to be eternally condemned, causing more anxiety” (Simply Psychology). Balasubramanian et al. in an article entitled “Thanatophobia: Physician’s Perspective of Dealing with Patients with Fear of Death” pointed out that thanatophobia is common in people who don’t have high self-esteem, religious belief, good health, a sense of fulfilment in life, intimacy with friends and family and a fighting spirit.

The other important thing we should talk about in this section is sacrifice. According to Encyclopedia Britannica, “sacrifice is a religious rite in which an object is offered to a divinity in order to establish, maintain, or restore a right relationship of a human being to the sacred order.” However, sacrifice is an umbrella term and the meaning of it varies according to the context in which it is used. Sometimes it means giving up something valuable in order to help another and sometimes killing an animal or person and offering it to God or gods. Again, the meaning of it differs according to the religious and cultural context. For example, in Islam, sacrifice is devotion in action. It is a means of glorifying the Creator. In Christianity “According to Thomas Aquinas, a true sacrifice is any act that is done in order that we may cleave in a holy union to God” (Kolamkuzhyil 19). The concept of sacrifice in Hinduism is very broad and varied. It is an act of complete surrender and sometimes a thanksgiving for the received favours. One term that needs to be discussed in the context of *Yayati* is self-sacrifice. It is defined by the Cambridge Dictionary as an act of “giving up what you want so that other people can have what they want.” The idea of self-

sacrifice is important as the self-sacrifice of Pooru is an important event in the play. Yayati becomes aware of his duty and responsibility through the self-sacrifice of Pooru.

Yayati was originally published in 1961 in Kannada. It was first translated by Priya Adarkar and later by Karnad Himself. In *Yayati* Karnad basically dealt with the themes of sacrifice, thanatophobia, duty, and responsibility. It was the first play of Karnad and a personal one. Karnad noted that the play was composed when he was in a state of emotional turmoil. To Karnad, writing the play was a means of escaping his painful condition. In the Afterword notes of *Yayati*, Karnad noted that the myth of *Yayati* reflected his anxieties at that time. The characters of the play are symbolic as in the *Mahabharata*. The character of Pooru is the embodiment of duty, responsibility, and sacrifice; whereas his father King Yayati hates the thought of death and seeks to learn ‘sanjeevani vidya’, the art of reviving the dead. He shows a kind of thanatophobic tendency. He stands for irresponsibility and self-interest. However, in the end, *Yayati* faces the consequences of his irresponsible acts. His character undergoes a kind of metamorphosis. So, the less-discussed issues are raised by Karnad and looked at in a modern context through *Yayati*.

Thanatophobia and Yayati

Death in literature could be perceived both as a form of mercy from the wretchedness of life or as something painful and a source of interminable fear. “To wretched men death is felicity” (Marlowe, *Edward II*, act V, scene I). These are the words spoken by King Edward II in Christopher Marlowe’s *Edward II*. King *Edward II* was a joyful person and loved his life. But, his wretched condition at the end of the play made him long for death. Marlowe made a point that sometimes felicity lies in death. Death can be the ultimate happiness that ends all the wretched conditions of life. But, to King Yayati death never can be a felicity. In his opinion death is painful. He even hates

the thought of death. He said, “The only death real to me is that of someone else. Not mine. I never think of my own death. This is not for me a possibility at all. When I ride out into combat, I know I shall return alive” (Karnad 24). His act of not thinking about death even after dealing with death everyday as a king is an indication to the fact that he fears death. He doesn’t want to think about his worst enemy and get afraid. One of the reasons for his thanatophobia is his love for life. He loves his subjects, his kingdom, and his wives. He wants to do many things and enjoy his life. Thus, he told Sharmishtha, “I love life. I love my subjects. I like those around me to be happy and cheerful” (Karnad 24). The other possible reason for his thanatophobic tendency is his sense of unfulfillment in life. Yayati was the king of Hastinapur. He had wives, but still, he desired more to fulfil his never-fulfilling lust. It is because of his unfulfilled desires that he made Sharmishtha his queen, the rival of Devyani, his favourite queen. And, for this kind of tendency, he didn’t have a sense of fulfilment in life. The thought of death hunts us when we think of our unfulfilled desires.

In the case of Yayati, thanatophobia is caused by both the fear of death and old age. He loves his youth very much and thus becomes terrified at the thought of death. When Yayati was cursed with decrepitude, Sharmishtha tried to persuade Yayati by saying that one cannot escape old age. It is better for them to accept it and seek more important things in solitude. Yayati was horrified at the suggestion of Sharmishtha and said:

YAYATI. Solitude? What are you talking about? I don’t want solitude. I can’t bear it. I want people around me. Queens, ministers, armies, enemies, the populace. I love them all. Solitude? The very thought is repulsive. If I have to know myself, Sharmishtha, I have to be young. I must have my youth. (Karnad 43)

Again, Yayati’s love for life and fear of old age and death is evident in his enthusiasm to learn the ‘sanjeevani vidya’, the art of reviving the dead

from Shukracharya. Sharmishtha believes that Yayati married Devyani not simply to satisfy his lust, but rather to learn the art of 'sanjeevani vidya' from Devyani's father Shukracharya. Yayati only cares about his life and his subjects as Sharmishtha opines. She told Devyani, "Except that he is not lasting for you, you poor darling, he lusts for immortality. Your father's art of 'sanjeevani'" (Karnad 11). However, things didn't work the way *Yayati* expected. He wanted a never-ceasing happy and cheerful life around his wives. But, eventually, his lust became his nemesis. He made Sharmishtha his queen, the rival of Devyani, the daughter of the revered Shukracharya. So, he cursed *Yayati* with old age and he was immensely terrified at the thought of it. Death anxiety completely possessed him. He could think of nothing other than Thanatos. He finally sent Pooru to convince Shukracharya to take back the curse. He became so restless and terrified at the thought of old age and death that he even suspected Pooru, his most loyal son, of overtaking the throne. The below lines reflect the condition of *Yayati*:

YAYATI. But so soon? How is that he is back so soon? And why
is he talking to the ministers? Sharmishtha, didn't he get to see
Shukracharya? Has he come back empty handed? What then;
Sharmishtha? What do I do then? What do I do? (Karnad 44)

Thanatophobia and the Other Characters

The other major characters in *Yayati* held a different view of life. They all are contrary to the character of *Yayati*. *Yayati* fears the thought of old age and death and longs for immortality. Whereas the other characters are concerned about their moral codes, responsibilities, and rights even at the cost of death. Sharmishtha is an intelligent and rational character in the play. She is the daughter of *Vrishapaarva*, the king of *Asuras*. She is "a rakshasa girl." She has "her code" (Karnad 17). Unlike *Yayati*, the only important thing in her life is her moral code. She can do anything to protect

it, even her life. She has come to the palace of Yayati as a slave of Devyani as she has given her father her “word that it shall be so.” And she doesn’t want “too many words to break” (Karnad 17). On the contrary, Yayati doesn’t talk about codes and promises. Sharmishtha wanted to kill herself by taking poison given by her father as dowry as she no longer longs for the life of a slave. However, she is saved by Yayati and is made his queen. Sharmishtha shows no fear or anxiety about death. But, Yayati “can never understand that. The fascination with suicide. The flirtation with death” (Karnad 23). On the contrary, the other characters such as Sharmishtha, Pooru, and Chitrlekha can never understand the phobia caused by Thanatos.

Pooru is the embodiment of sacrifice in the play. He sacrificed his youth for his cursed father. He may have thanatophobia, but still, he didn’t forget his duty and responsibility towards his father. He knew the consequences of escaping one’s reasonability. Thus, he took the curse of Yayati and became decrepit. However, in doing so he ignores his duty toward his wife Chitrlekha. We cannot say for certain whether Pooru feared death, old age, or not. But one thing is certain he willingly took the curse of his father. Pooru considered himself as futile as a worm and his ancestors as great as an eagle. So, apart from his duty towards his father, he, being a worm, aspired “to outdo the eagles” (Karnad 49) without thinking about decrepitude or death.

‘Modern’, ‘radical’, and ‘feminist’ would be correct adjectives to describe the characters of Chitrlekha, the wife of Pooru. She married Pooru “for his potential to plant seed of the Bharatas in” her “womb” (Karnad 65). When deprived of her rights, she became a rebel and protested. So, he demanded a child from her father-in-law as he had taken over her husband’s youth. Finally, she committed suicide as she has lost her reason to live. This again hints at Yayati’s thanatophobic tendencies. He will not accept old age or death even at the cost of his son’s youth and his daughter-in-law’s death.

The Relationship of Thanatophobia and Sacrifice in Yayati

Girish Karnad established a unique relationship between thanatophobia and sacrifice in *Yayati*. Sacrifice is a concept that is based on tyaga. i.e. giving something up for others without any self-motive, sometimes life. So, sometimes people willingly give up their life as a sacrifice for a particular reason. Their emotions are so powerful that it beats the fear of death to embrace it willingly. In *Yayati* the character of Pooru is the embodiment of self-sacrifice. He sacrificed his youth for his father without thinking about the consequences of decrepitude. Pooru could accept decrepitude, which will soon lead to death, for his sacrificial tendency. He overcame thanatophobia because of his willingness to sacrifice for his father. So, Pooru's willingness to sacrifice his youth and come near death for his father ended the phobia of Thanatos in him.

However, Yayati's philosophy is entirely different from Pooru's. He fears death and the dying process. So, thanatophobia tries to protect life by arousing fear about death and its process. It acts as a protection shield. It is an entirely different emotion than sacrifice. We feel thanatophobia when we feel threatened about our life. Yayati was overtaken by extreme anxiety when he came to know that he was cursed with decrepitude. He became restless and terrified at the thought of old age. The lines below express the anxiety of Yayati:

YAYATI. Don't. Don't please go on as though you cannot understand. It is the crushing suddenness of it—not being given a chance. Don't you see the arbitrariness of it all? To be hurled into an unchangeable future—without warning, without a chance to redeem one's pledges to life? You can stumble down a road without lights, Pooru. But to go on where there is no hope. That's unthinkable. (Karnad 48)

Yayati never thought of accepting his destiny as he was not ready to sacrifice his youth. And he was not prepared to sacrifice his youth because

he had thanatophobia.

So, thanatophobia and sacrifice had a kind of oppositional relationship. Thanatophobia arises as we want to escape Thanatos, whereas sacrifice embraces it for helping others, sometimes helping others to escape Thanatos. Simply speaking thanatophobia tries to protect life, whereas sacrifice embraces it. The relationship is unique and is established through the characters of Yayati and Pooru.

“Dying can go on for all eternity”- Immortality and Death in Context of *Yayati*

Life is not simply about living. Family, friends, and relatives are an integral and important part of life. Life is not complete without them. But, to an immortal man/woman, his values and his bonding become useless as he/she will never die. Thus, he will outlive people and situations who are a part of his selfhood. In this sense, immortality may mean depravity from human bonding which is an integral part of life because life is meaningful through entangled relationships with others and is not simply a celebration of egoistic selfhood. On the other hand, death gives meaning to life. The achievements of life are counted on death. We live, we do things and we want to do things at a certain point of time because we know otherwise all these will remain undone in death. Immortality in a way challenges the essence of life and death. So, in this context, immortality is a curse, not a blessing and acceptance of mortality can be a means to live life meaningfully.

For Yayati also, immortality becomes a curse at the end of the play when his character undergoes a kind of metamorphosis. His philosophy of life eventually undergoes a change. The death of Chitrlekha, the wife of Pooru, hurts him heavily as he is the indirect cause of her death. She commits suicide as she has been deprived of her rights. Yayati is a joyful

and lustful person. He believed that 'life' and 'death' were the two options we have to choose between. And he always chose his merrymaking life over death. He even wanted to learn the 'sanjeevani vidya' to make himself immortal. However, after the death of Chitrlekha, he realized that the two options are 'living' and 'dying' and not 'life' and 'death.' Yayati took the youth of Pooru and yet felt old, decayed, and dead at the shock of Chitrlekha's death. He realized the curse of immortality. A person faces many death blows before his/her permanent physical death. And, for an immortal, it means dying for eternity for the infinite number of death blows he/she will face throughout eternity. Yayati's disillusionment about death and immortality is expressed in these lines:

YAYATI. I thought there were two options— life and death. No, it is living and dying we have to choose between. And you have shown me that dying can go on for all eternity. Suddenly, I see myself, my animal body frozen in youth, decaying, deliquescing, turning rancid. You are lying on your pyre, child, burning for life, while I sink slowly in this quagmire, my body wrinkles and gasping, but unable to grasp anything. (Karnad 68)

Conclusion

In conclusion, the researcher would like to address the paradox of the relationship between thanatophobia and sacrifice in the context of *Yayati*. The argument was that thanatophobia tries to protect life by arousing fear and sacrifice willingly embracing death or anything. But, the point is that sacrifice willingly embraces death for protecting others' lives and making life meaningful even in death. King Yayati fears old age and loves his youth. But, after the curse, Pooru protects his youth through sacrifice which King Yayati couldn't do through thanatophobia.

Works Cited

- Balasubramanian, Chandramouli et al. "Thanatophobia": Physician's Perspective of Dealing with Patients with Fear of Death." *Journal of natural science, biology, and medicine*, vol. 9(1), 2018, doi:103-104. doi:10.4103/jnsbm.JNSBM_102_17. Accessed 05 July 2022.
- Cleveland Clinic. "Thanatophobia (Fear of Death): Symptoms and Treatments." *Cleveland Clinic*, www.my.clevelandclinic.org/health/diseases/22830-thanatophobia-fear-of-death#:~:text=Thanatophobia%20is%20an%20intense%20fear,of%20someone%20you%20care%20about. Accessed 16 July 2022.
- Desai, Falguni. "Girish Karnad's Yayati." *Contemporary Vibes*, July 2009. Research Gate, www.researchgate.net/publication/340916781_Girish_Karnad's_Yayati. Accessed 05 Aug. 2022.
- Faherty, Robert L.. "Sacrifice." *Encyclopedia Britannica*, 30 Jan. 2022, www.britannica.com/topic/sacrifice-religion. Accessed 16 July 2022.
- Guy-Evans, Olivia. "What Is Thanatophobia?" *Simply Psychology*, 20 May 2022, www.simplypsychology.org/thanatophobia.html. Accessed 10 July 2022.
- Jayesh, Malhar. "Use of Myth and Symbols in the Play Yayati by Girish Karnad." *Online Journal of Multidisciplinary Subjects*, Volume 11, Issue 3, December 2017. Research Guru, www.researchguru.net/volume/Volume%2011/Issue%203/RG11-MJ-51.pdf. Accessed 05 Aug. 2022.
- Karnad, Girish. *Yayati*. Oxford University Press, 2007, https://eportfolios.macaulay.cuny.edu/carroll2012/files/2012/11/Yayati.pdf. Accessed 10 July 2022.
- Kolamkuzhyil, Thomas Mathew. *The Concept of Sacrifice in Christianity and in Hinduism: A Comparative Study*. University of Lucrene, 2016, pp. 18-22. zenodo.org/record/47749/files/Kolamkuzhyil_Final ThesisHZ02_002_.pdf?download=1. Accessed 10 July 2021.

Pseudocyclic IBXs- A Mini Review

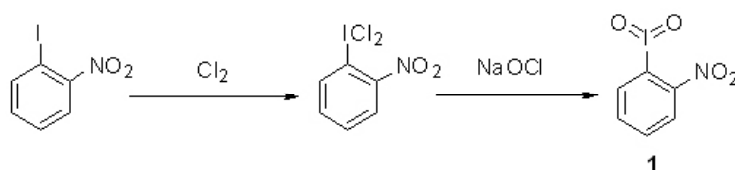
Kalyan Senapati

Abstract: To overcome the limitations of IBX different approaches have been executed in order to make the reagent more versatile and commercially useful. One of the important approaches is to make such pentavalent iodine reagents that are pseudocyclic in nature. In this article the synthesis of different types of pseudocyclic IBX along with its oxidation potential in organic reactions was reviewed.

Introduction: In spite of several advantages IBX has limitations i.e., i) insolubility of IBX in common organic solvents ii) explosive nature of IBX and iii) IBX being required in excess quantity in some synthetic transformations.¹ To overcome such limitations different approaches have been adopted in order to make the reagent more versatile and commercially useful. One such important approach is to make pseudocyclic IBXs. The pseudocyclic structure arises from strong intramolecular secondary bonding between the hypervalent iodine center and the oxygen atom at the ortho position. The secondary bonds are noncovalent attractive interactions between iodine and oxygen atoms, and they influence solution- and solid-state properties of pentavalent iodines.

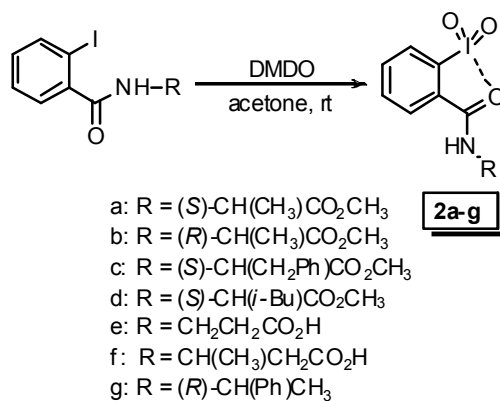
In 2003 Nikiforov et al. described the synthesis of *o*-iodynitrobenzene **1** in two steps, Scheme 1.² They successfully obtained the single crystal of **1** from 70% acetic acid solution. The synthesis and the X-ray analysis of

the crystal structure **1** were reported. Oxidative potential of **1** was not explored.

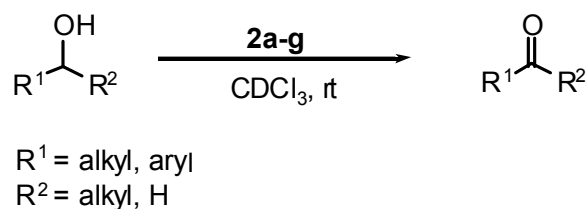
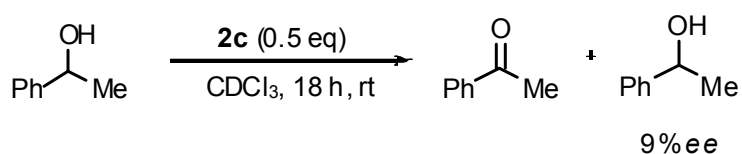


Scheme 1. Synthesis of o-iodynitrobenzene

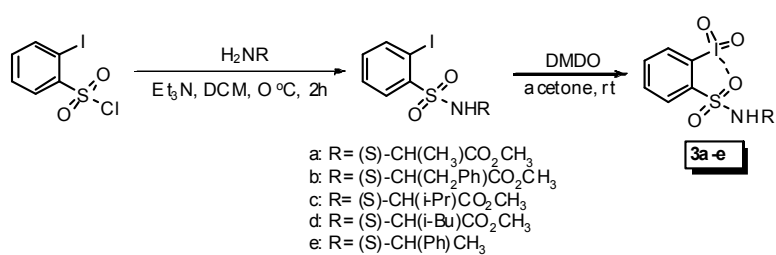
Zhdankin and co-workers have contributed significantly to the development of several pseudocyclic iodine(V) reagents. In 2003, they synthesized stable and soluble 2-iodoxybenzamide derivatives **2a-g** from readily available 2-iodobenzamides by Dimethyldioxirane oxidation in acetone at rt, Scheme 2.³ All of these amides have been shown to readily oxidize benzyl alcohols at rt in a short duration. Aliphatic secondary alcohols were found to be sluggish and took 18 h for complete conversion, Scheme 3. As some of the reagents were chiral, oxidative kinetic resolution was performed with 0.5 equiv of the reagents. In the case of **2c**, unreacted alcohol was found to give a maximum of 9% ee, Scheme 4.



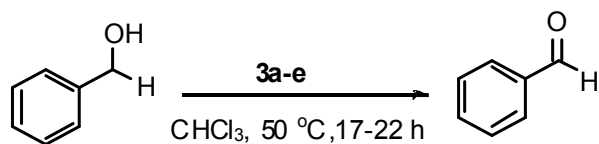
Scheme 2. Synthesis of **2a-g** by DMDO

**Scheme 3.** Oxidation of alcohols using 2a-g**Scheme 4.** Oxidation of alcohols using chiral reagent 2c

In 2004, the same group reported amides of 2-iodoxybenzenesulfonic acid derivatives **3a-e**, which can be easily prepared from 2-iodobenzenesulfonyl chloride in two steps, Scheme 5.⁴ The sulfonamides **3a-e** were reactive enough to oxidize benzyl alcohols to benzaldehydes at 50 °C in chloroform, Scheme 6. The reactivity of 3e was found to be highest, while that of 3a, lowest, which is presumably due to its the poor solubility in chloroform. It was also observed that in DMSO oxidation of benzyl alcohol using **3a-e** afforded the carbonyl compound with very less conversion (0-7%). This abnormality has been presumed to be due to the formation of DMSO• **3a-e** stable complex, which leads to lower electrophilicity of the iodine reagent.

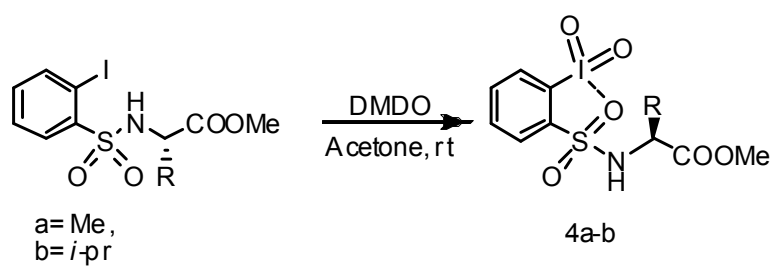


Scheme 5. Synthesis of **3a-e** from 2-iodobenzenesulfonyl chloride



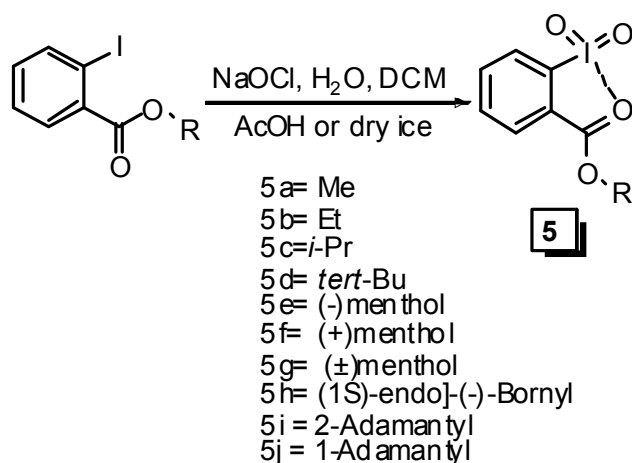
Scheme 6. Oxidation of alcohols using **3a-e**

To understand the bonding and the reactivity features of such pseudocyclic IBX derivatives they successfully got crystal of two newly made chiral 2-iodylbenzenesulfonamides **4a** and **4b**, Scheme 7.⁵

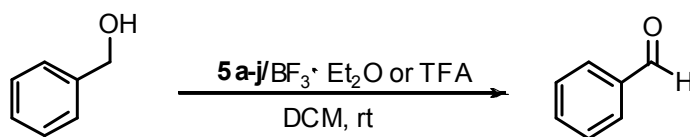


Scheme 7. Synthesis of **4a-b**

In 2004, Zhdankin et al. synthesized a series of pseudobeniodoxole-based hypervalent iodine reagents that are termed IBX-esters **5a-j** and isolated them as chemically stable, microcrystalline products, Scheme 8.⁶ IBX-esters **5a-j**, are sparingly soluble in common organic solvents. Single-crystal X-ray analysis of iodoxybenzoate esters **4a**, **4c** and **4d**, were reported. **5a-j** can oxidize alcohols to the respective aldehydes or ketones in the presence of additives such as $\text{BF}_3 \cdot \text{Et}_2\text{O}$ /TFA in DCM at rt, Scheme 9.⁶

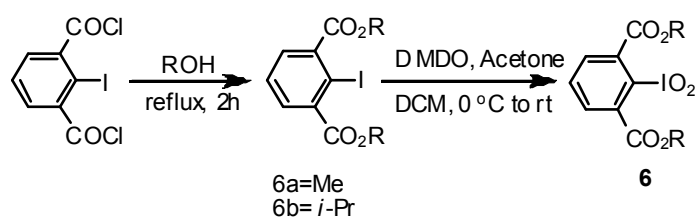


Scheme 8. Synthesis of **5a-j** from corresponding iodoester by sodium hypochlorite

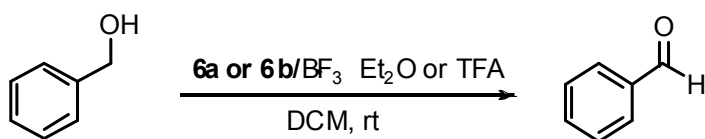


Scheme 9. Oxidation of alcohols using **5a-j**

Later in 2005 two more pseudocyclic IBX-esters **6a** and **6b** were synthesized from corresponding iodo compound by DMDO at room temperature, Scheme 10.⁷ Both **6a** and **6b** are capable to oxidize alcohols to the carbonyl compound in the presence of additives such as $\text{BF}_3 \cdot \text{Et}_2\text{O}$ /TFA in DCM at rt, Scheme 11.



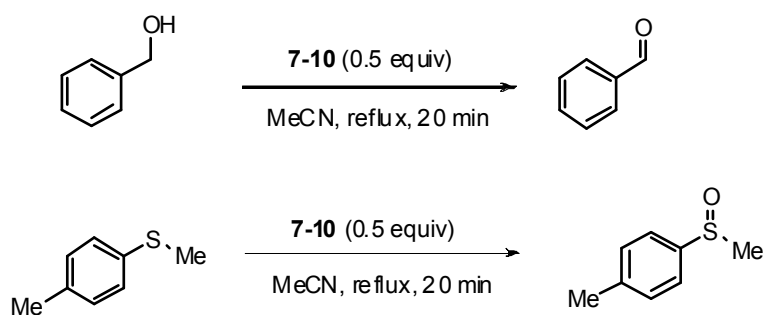
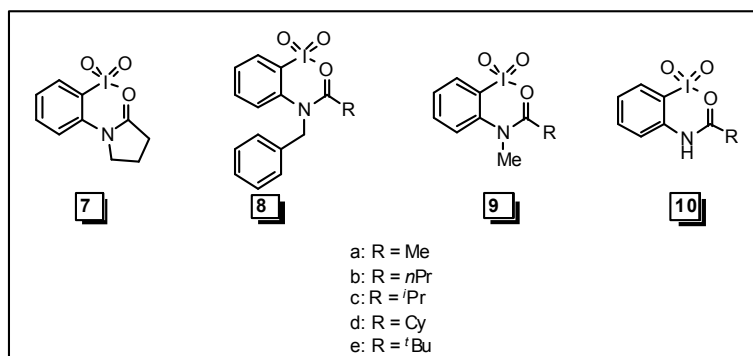
Scheme 10. Synthesis of **6a** and **6b** by Dimethyldioxirane



Scheme 11. Oxidation of alcohols using **6a** or **6b**

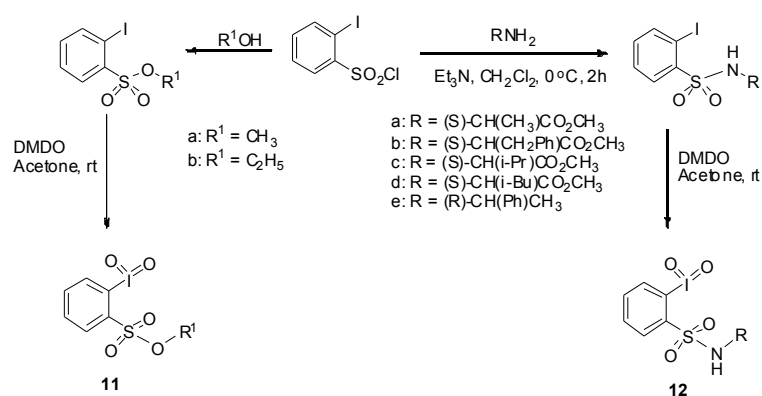
In 2005, Zhdankin et al. synthesized a library of pseudo benziodoxazines **7-10** from orthoiodo aniline, Chart 1.⁸ The investigation of oxidative abilities of **7-10** revealed that **10** exhibited virtually no capability because of its negligible solubility in MeCN. The reagent **7** was also found to be ineffective in the oxidation of alcohols and reacts very slowly with sulfides due to poor solubility. Reagents **8** and **9** were found to efficiently oxidize alcohols and sulfides, Scheme 12.

Chart 1

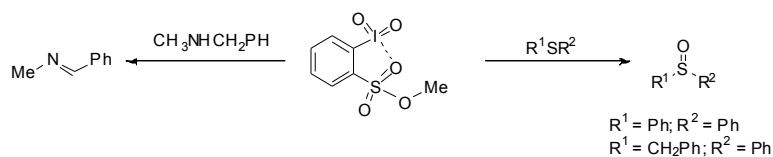
**Scheme 12.** Oxidation of alcohols and sulfides using **7-10**.

In 2005 Zhdankin et al. documented new pseudocyclic hypervalent iodines **11a-b** and **12a-e**.⁹ **11a-b** and **12a-e** can be synthesized from 2-iodobenzene-1-sulfonyl chloride in two steps, Scheme 13. Reagent Sulfonate esters **11a-b** were found to be completely inert towards oxidation of alcohols but they were capable to oxidize sulfides and secondary amines successfully, Scheme 14. Reagent **12a-e** can cleanly oxidize benzyl alcohol to benzaldehyde in chloroform at 50 °C, Scheme 15. Reagent **12e** showed

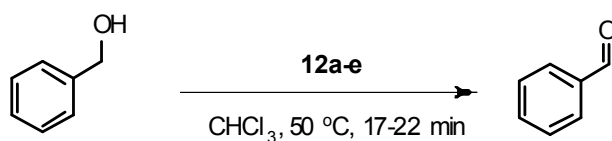
the highest reactivity in this reaction where as **7a** showed the lowest. This may be due to the lowest solubility of **7a** in chloroform.



Scheme 13. Synthesis of **11a-b** and **12a-e** using Dimethyldioxirane



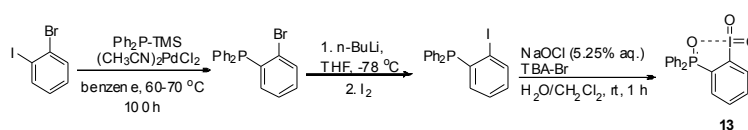
Scheme 14. Oxidation of secondary amine and sulfide using **11a**.



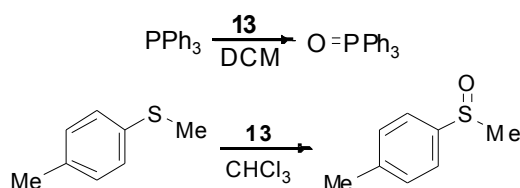
Scheme 15. Oxidation of benzyl alcohol using **12a-e**.

Meprathu et al. documented the synthesis of a new IBX analogue (2-

iodylphenyl)diphenyl-phosphine oxide **13** from 2-iodo bromobenzene in three steps, Scheme 16.¹⁰ **13** can oxidize triphenylphosphine to triphenylphosphine oxide at room temperature, Scheme 17. **13** also oxidizes sulfide to sulfoxide in moderate yield on prolong time duration. **13** appears to be less effective than the IBX-ester analogue.

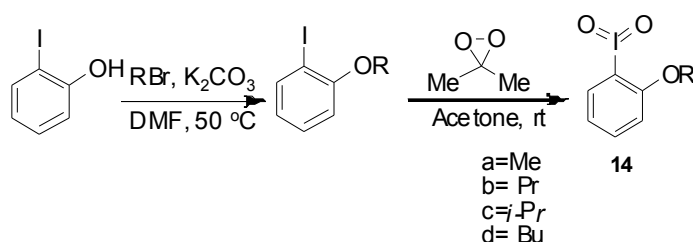


Scheme 16. Synthesis of (2-iodylphenyl)diphenyl-phosphine oxide

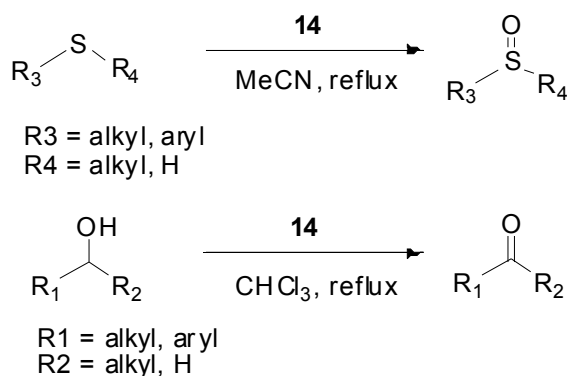


Scheme 17. Oxidation of triphenylphosphine and sulfide using **13**

In 2006, Zhdankin et al. showed the synthesis and reactivity of 2-iodylphenol ethers **14a-d**, a new class of soluble and nonexplosive pentavalent iodine reagents.¹¹ The ether **14** can be prepared from the corresponding 2-iodophenol ethers by oxidation using DMDO in acetone at rt, Scheme 18. The ethers **14** can efficiently oxidize sulfides to sulfoxides under acetonitrile reflux conditions, and alcohols to the corresponding aldehydes or ketones under the reflux conditions in chloroform, Scheme 19.



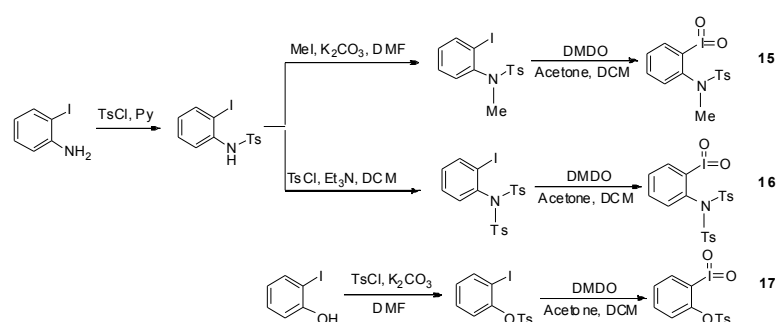
Scheme 18. Synthesis of iodyl phenylether **14a-d**



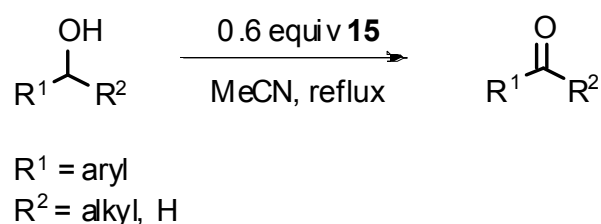
Scheme 19. Oxidation of sulfides and alcohols using **14**.

In 2009, Mailyan et al. have reported tosyl derivatives of 2-iodylaniline **15** and **16** and 2-iodylphenol **17**, Scheme 20.¹² In comparison to other iodine(V) compounds, it was found that **15** has greater solubility in common organic solvents. Indeed, 0.6 equiv of **15** was found to successfully oxidize benzyl alcohols to corresponding carbonyl compounds under acetonitrile reflux conditions, Scheme 21. The structure of 2-iodophenyl tosylamide **15** was confirmed by single crystal X-ray analysis. The oxidation

of primary and allylic alcohols was found to be sluggish under the same reaction conditions.



Scheme 20. Synthesis of **15**, **16** and **17**

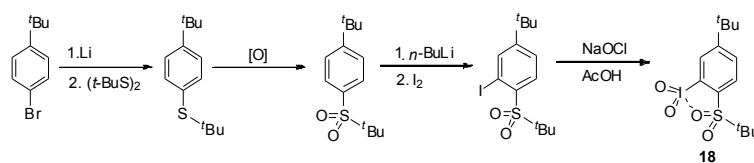
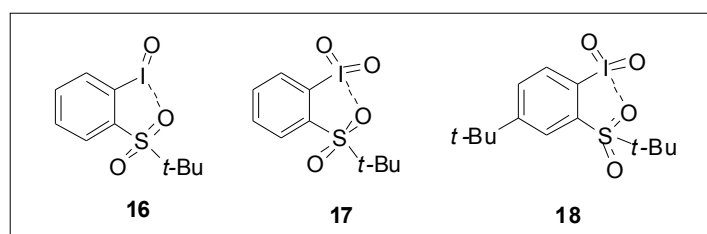
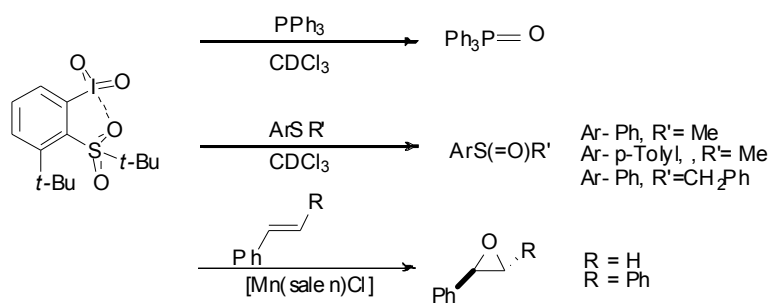


Scheme 21. Oxidation of alcohols using **15**

In order to find the structural detail of Iodosylbenzene, Protasiewicz et al. synthesized iodosylbenzene derivative **16**.¹³ During their study they found that **16** auto decomposes and slowly produces iodylbenzene **17**, Chart 2. They got the single crystal of **17** and confirmed the structure by X-ray crystal structural analysis. Later in 2010 the same group designed and synthesized iodylarene **18**, Scheme **22**.¹⁴ Iodylarene **18** can readily oxidize triphenylphosphine to triphenylphosphine oxide in CDCl₃. Scheme **23**. **18** also oxidizes thioethers and olefins (under manganese catalysis) to

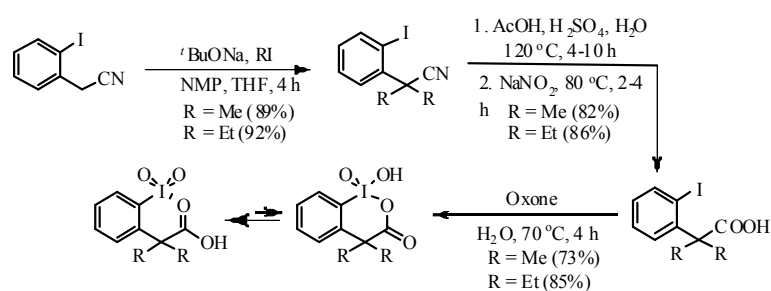
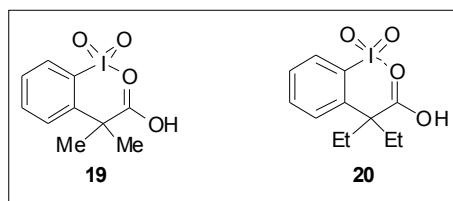
the corresponding sulfoxides and epoxides at rt. Epoxidation reaction rate was very slow at rt. Reaction rate may increase with higher temperature but yield decreases.

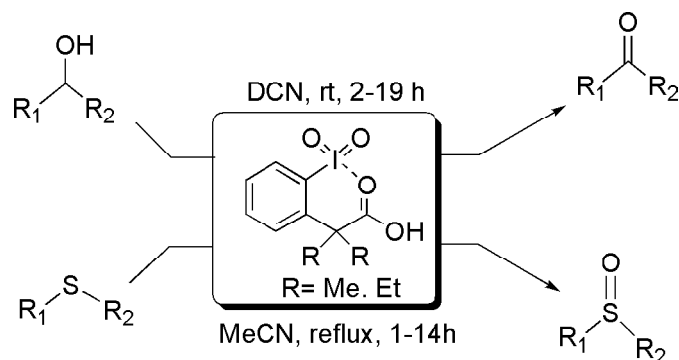
Chart 2

Scheme 22. Synthesis of **18** from 1-bromo-4-tert-butylbenzeneScheme 23. Oxidation reactions using **18**

In 2010, Moorthy et al. have reported the design and synthesis of 6-Membered pseudocyclic IBXs **19** and **20**, Chart 3.¹⁵ They prepared **19** and **20** from *o*-iodobenzylcyanide in three steps, Scheme 24. The target was to overcome the insolubility of parent IBX in common organic solvents and influence oxidation reactivity via sterics. From crystal structure analyses it was revealed that the structures of **19** and **20** were pseudocyclic in the solid state. Further it was confirmed from IR spectra i.e. the presence of free carboxylic acid pick was observed. They have reported the X-ray crystal structure of both **19** and **20**. Both have palpable solubility in common organic solvent which is sufficient to oxidize different alcohols and sulfides in common organic solvents. Oxidations of alcohols were performed at rt in DCM where as sulfide to sulfoxide oxidation was carried out at acetonitrile reflux condition, Scheme 25. Between 19 and 20 the oxidation potential of **20** is high for both kinds of said transformations.

Chart 3.

Scheme 24. Synthesis of **19** and **20** from *o*-iodobenzylcyanide



Scheme 25. Oxidation of alcohols and sulfides by **19** and **20**

Conclusions: Synthesizing and oxidative property of different types of pseudocyclic IBXs was discussed. In almost all the cases the main focus was to oxidize the alcohols and sulfides. Catalytic uses of such IBXs are needed to execute. Chiral oxidation of sulfides with chiral pseudocyclic IBXs will be an important field of research in future. This field of investigation is highly significant for upcoming research because the potential of the pseudocyclic IBXs needs to be applied in other synthetic transformations in an industrially viable way.

References

1. Dess, D. B.; Martin, J. C.; *J. Am. Chem. Soc.* **1991**, *113*, 7277.
2. Nikiforov, V. A.; Karavan, V. S.; Miltsov, S. A.; Selivanov, S. I.; Kolehmainen, E.; Wegelius, E.; Nissinen, M. *ARKIVOC* **2003**, *vi*, 191.
3. Zhdankin, V. V.; Kuposov, A. Y.; Netzel, B. C.; Yashin, N. V.; Rempel, B. P.; Ferguson, M. J.; Tykwinski, R. R. *Angew. Chem., Int. Ed.* **2003**, *42*, 2194.
4. Kuposov, A. Y.; Litvinov, D. N.; Zhdankin, V. V. *Tetrahedron Lett.* **2004**, *45*, 2719.

5. Koposov, A. Y.; Nemykin, V. N.; Zhdankin, V. V. *New J. Chem.* **2005**, *29*, 998.
6. Zhdankin, V. V.; Litvinov, D. N.; Koposov, A. Y.; Luu, T.; Ferguson, M. J.; McDonald, R.; Tykwinski, R. R. *Chem. Commun.* **2004**, 106.
7. Zhdankin, V. V.; Koposov, A. Y.; Litvinov, D. N.; Ferguson, M. J.; McDonald, R.; Luu, T.; Tykwinski, R. R. *J. Org. Chem.* **2005**, *70*, 6484.
8. Ladziata, U.; Koposov, A. Y.; Lo, K. Y.; Willging, J.; Nemykin, V. N.; Zhdankin, V. V. *Angew. Chem., Int. Ed.* **2005**, *44*, 7127.
9. Viktor, V.; Zhdankin, V. V.; Goncharenko, R. N.; Litvinov, D. N.; Koposov, A. Y. *ARKIVOC* **2005**, *iv*, 8.
10. Mepratheru, B. V.; Justik, M. W.; Protasiewicz, J. D. *Tetrahedron Lett.* **2005**, *46*, 5187.
11. Koposov, A. Y.; Karimov, R. R.; Geraskin, I. M.; Nemykin, V. N.; Zhdankin, V. V. *J. Org. Chem.* **2006**, *71*, 8452.
12. Mailyan, A. K.; Ivan M. Geraskin, I. M.; Victor N. Nemykin, V. N.; Zhdankin, V. V. *J. Org. Chem.* **2009**, *74*, 8445.
13. Macikenas, D.; Skrzypczak-Jankun, E.; Protasiewicz, Z. D. *Angew. Chem., Int. Ed.* **2000**, *39*, 2007.
14. Mepratheru, B. V.; John D. Protasiewicz, J. D. *Tetrahedron* **2010**, *66*, 5768.
15. Moorthy, J. N.; Senapati, K.; Parida K. N. *J. Org. Chem.* **2010**, *75*, 8416.

Study of Partition: Perspectives of the youth without family history of partition consequences

Debapriya Sarkar

Abstract: The paper specifically focuses on comprehending the viewpoint of those between the ages of 18 and 35 concerning Indian literature about partition. It intends to conduct a poll with about 30 individuals representing a variety of fields and states in India, including West Bengal, Jharkhand, and Bihar. The respondents come from a variety of backgrounds, including engineering, academia, and college students.

Keywords: Partition, literature, survey, memories, history.

Introduction: Literature that tackles the issue of partition, specifically the division of a region or territory into distinct entities, sometimes along religious, ethnic, or political lines, is referred to as partition literature. The majority of partition literature examines the effects of the partition on people as individuals, families, communities, and society. The partition of India in 1947, which resulted in the birth of India and Pakistan, is the most significant historical example from which this literary genre emerged.

Novels, short stories, poems, memoirs, dramas, and other literary

genres are all included in the umbrella category of partition literature. It portrays the resulting human struggles, conflicts, and tragedies while capturing the nuanced feelings, narratives, and experiences of individuals affected by the division. In partition literature, a wide range of topics are covered. They frequently discuss topics including racial tensions, religious and cultural conflicts, forced migration, the experiences of refugees, the longing for one's home, the search for one's identity, and the pursuit of peace. In addition to studying the circumstances that led to the divide and its long-term effects on the afflicted regions, partition literature often looks into the social, political, and historical situations surrounding the partition. To sum up, partition literature is an important subgenre of literature that depicts the effects of partition by portraying the feelings and experiences that people have as a result of the separation of different regions. It helps people remember, think about, and comprehend the complicated effects of partition and how they continue to affect people and societies today.

Keeping in mind the context of the present society, this paper tries to delve into the perspective of the educated youth who do not belong to the families associated with partition and its effects. It tries to understand how the common people come to know about partition and their extent of knowledge of the event that has historical, economic and cultural influence in shaping the present status of the nation. In the research paper, the perspectives of the people are analyzed by keeping in mind that the only source of their coming across partition is historical narrative and not personal experiences.

Methodology

It is a qualitative research based on an online survey with the help of Google form has been conducted with 30 persons of the age group of 18-35 years and belonging to various professions and disciplines, both science and social sciences. A questionnaire has been circulated to collect their

opinions and ideas about partition and partition literature to understand the dissemination of the alternative history of India's independence and what are the existing gaps in the knowledge about one of the important historical contexts of one's country among the educated youths.

Findings

After collecting the answers from all 30 interviewees, several facts about the present status of partition literature among the youth of the country could be understood. The responses cannot be segregated as right or wrong. They are clear reflections of the depth or lacking of knowledge on the topic. Therefore each opinion is important to understand the mosaic nature of subjectivity, just like Mikhail Bakhtin's concept of heteroglossia, where any single text can have multiple meanings and perspectives. Similarly, the perspectives on partition literature are not rigid but rather dynamic.

Now coming to the analysis of the responses, these are some of the important points that could be summarized: 67.7% of 30 respondents have heard about Partition Literature, but they have not read anything in detail about it. They mostly remember coming across the topic through various popular media like films, television and social media. They have not read or gone through any works of literature based on partition.

There were two IT engineers and a college student from a non-humanities background whose thoughts on partition literature and its history were aligned. They mostly think the literature of partition is all about fictional poems, stories and novels and are overtly emotional and full of violence. They are not much interested in understanding partition as an alternative history of Indian independence and do not know the difficult memories still attached to it. They were coming to the fact that whether anyone from these 30 people remembers reading about partition from the school history books is rare. There are only two of them who

happen to remember reading them from school textbooks rest of them have heard it from popular media. And 87.1% of the interviewees agreed that the circulation of details of the partition of India must be done through social media so that people who aren't from the humanities or academics can know about it. They are not quite clear about the truth of the gory realities that have been shared in various fictional and non-fictional works that represent real history other than state-sponsored history.

Among these people, around 45.2% of people have agreed to accept Partition Literature and personal memories as an alternative history of India's independence. On the other hand, 45.2 % have hesitation in accepting these sources as history, and 9.7% people think that it is not the history of India but rather an event that they have easily let go of. Even after seven decades of this incident, the myths attached to it remained. It is still not accepted as a history of India's independence. The common people who are also educated are still in the darkness of not seeing partition as part of our history. The huge repository of works on the partition is done, but the circulation of those works is still restricted. Partition is yet to become a history that is remembered and mourned as the other events before or during independence. The martyrs of partition were common people who were seeking safe space and existence, they were turned into refugees overnight, yet those sacrifices remain unrecognized.

As the focus of this research is particularly on the states of Eastern India therefore, the knowledge of partition and its effects and works on the partition of the Eastern border is expected from people to know. But unfortunately, out of 30 people, only 1 person has spoken about works on the Eastern border. The knowledge dissemination of the eastern border Partition is poor and likely lesser known. As most of the responses included the names of Khushwant Singh therefore, the story of the western border through social media or films is more popular than that of the eastern border. It is an important point to analyze that the works and history of

partition are unknown or lesser known to the regional mass itself. The improper ways of not including the eastern border in the school textbooks and also the lack of representation widely in media have led to this gap. The younger generations are devoid of the regional history and are also less inclined to know about it as well because, during school education, they are not introduced to it widely. The fervour of patriotism from 1905 to the pain and sacrifices till 1971 are not discussed. The partition of the eastern border was more complicated as the borders were porous due to natural terrains and rivers. The sameness of socio-cultural practices was one of the problems that made migration a tedious and long-term process in the eastern side. The border and its history have shaped the current status of the eastern region and particularly of West Bengal, as the division of resources, areas, and people has led to various economic and social crises. Therefore being unknown of one's regional history creates a gap in the patriotic connection between the region and its people. It is important to keep history alive by transferring it to the youth, as history can lead to awakening and prevention from making similar mistakes from the past.

There was a question in the survey form if personal histories should be included in mainstream history, and the answer was yes from about 77.4% of people. The positive response to this is a hope that there is still scope for circulating the literature among people as they are interested in knowing about the history that is not found in the historical narrative but only through literature. The availability of this literature through the medium of films, social media etc., is beneficial for the present youth as well as the future generations. In the context of new historicism, the definition of texts had evolved into all kinds of sources that reflect the facts and situations of the era when it was written. Therefore taking these works of literature, memoirs and interviews into consideration and using them to enrich the common people about the history of the country is undoubtedly an effective way to prevent the partition history from getting shrouded by

ignorance. The survey directs the effects of the inclusion of personal history in mainstream history positively, as 61.3% of people responded that the inclusion is pivotal because then only it will lead to a deep and detailed understanding of the history more holistically.

After these questions, there were two questions about their perspective and knowledge regarding the migrants and the next generations. 64.5% of people have heard that migrants are stereotyped and are addressed as “homeless” or “outsiders”. Though they have never thought of keeping themselves in the shoes of these families, this survey has put some light on the situation of these families who have been made to feel as unwanted or burdensome by many people. The fact that these families became homeless overnight, and they had to start from scratch, but most of the time, they did not have got suitable circumstances to resettle peacefully. Apart from economic difficulties, they had to manage their sentimental loss, and this was also not enough because they were continuously looked down upon as poor, homeless and identity-less. Such difficult conditions are not known by about 90% of the interviewees; the question and discussion that they had while answering it made them realize the gap of knowledge that they had about the people who are on their own friend’s circle. Around 55.2% of the responders have said that these families who have a history of migration during the partition are hesitant to speak on it. Somehow the social stigma attached to refugees makes them feel ashamed or scared to let people know their history. Moreover, the political agendas regarding citizenship acts are also playing a vital role in making these families skeptical about unnecessary troubles. The experiences of the past were extremely gory as well; therefore, to willfully forget them is also a tendency that is found in the survivors’ families. Also, the partition violence particularly targeted the women of the families, and many of the families tried to hide these brutal truths, which could bring disrespect or negatively affect the lives of the present generations.

Conclusion

The analysis of the answers leads to the understanding that even after so many years, the taboos related to partition exist in our society. The openness to accept the past of the affected families are yet to become completely free of prejudices present in the minds of the people. Also, a breach of knowledge regarding regional history is found in the youth. The inclination towards knowing the history of the glory of independence is still more imbibed, and on the other hand, the histories of pain and problem have been kept away from the mainstream. Therefore the comprehension of the scarred memories found in the partition literature is not much read and thus keeps the youth away from the knowledge of what terrible consequences can usher in the future of a nation if communal unrest is fanned for political benefits. Partition history, through literature and personal memories, remains the witness to the irrevocable loss at personal and societal levels that could shape or misshape the trajectory of development of any country. The wide circulation of Partition history is always required to channel the minds of the youth towards peaceful coexistence and lead to the betterment of a nation.

Appendix

Questionnaire on Views on Partition of India by the youths

1. What is your name?
2. What is your present address?
3. What is your profession?
4. Have you ever heard of Partition Literature?
5. If yes, where have you heard it from?
6. What do you know about Partition of India?
7. Do you accept Partition Literature as an alternative history of India's independence?

8. Do you know about the various researches that have been done on partition and its memories?
9. Have you come across any such research works or fictional works based on partition and its memories?
10. Do you think lesser known personal memories of partition should be included in the conventional history of independence of India?
11. Do you think there is a need to circulate partition memories even today in the popular media and literature?
12. Do you think inclusion of personal histories of partition will create a better understanding and outlook towards the trauma and pain of the partition effected families?
13. Do you know any such families or survivors of partition?
14. Have you heard them being addressed as “outsiders”, “refugees”?
15. Have you seen these families or persons hesitating or are scared to accept their past roots?

References

- Butalia, Urvashi. *Partition: The Long Shadow*. Viking, Penguin Random House, 2015.
- Zakaria, Anam. 1971 *A People's History From Bangladesh, Pakistan And India*, Vintage, Penguin Random House India, 2019.
- “Volatile Bengal (East Pakistan/ Bangladesh) Border: Issues and Challenges”. Sharmistha Chatterjee, Himadri Lahiri.(ed.). *Revisiting Partition and Bangladesh Liberation War*. Akhand Publishing House, 2020.
- Bakhtin, M. M. *Discourse in the novel*. Austin. University of Texas Press, 1981.

Rebel of 'Other West': The Role of Sarala Behen in Social and Political Movements in India

Koyel Raha

Abstract: This article elaborates on the attitudes of colonial power towards Indian society and Indian forest land. It also discusses the 'other group' of western activists, who devoted their lives to the upliftment of Indian society. Catherine Marry Heilemann was one of those, who came to India inspired by Gandhian Philosophy, especially his idea of Satyagraha, Gram Swaraj, Sarvodaya, and non-violent movements. Adopting Indian language and culture, she came to be known as Sarala Behen and dedicated her whole life working for the Uttarakhand Himalayan girls. She actively took part in Anti Liquor Movement, Chipko Movements in Uttarakhand, and Bhoodan Movement in Bihar. Her best gift to the Uttarakhand people was the Lakshmi Ashram, which was the centre of inspiration for the girls of the Uttarakhand Himalayas.

Keywords: Catherine Marry Heilemann, Gandhian Philosophy, Lakshmi Ashram, Nai Talim, Chipko, Bhoodan,

India has a glorious past and she has given numerous scholars in various fields of knowledge realm. But the situation worsened after the

coming of the British to India, who bled her economically and intellectually. In order to wield absolute control over a nation, it becomes essential to seize its intellectual core and eradicate any potential remnants of its heritage. The British comprehended this concept well and employed every means at their disposal to portray India solely as a realm inhabited by snake charmers and unclothed Fakirs. The attitude of most of the western thinkers to India's centuries-old learning tradition is clear from a comment by Macaulay, "It is, I believe, no exaggeration to say that all the historical information which has been collected from all the books written in the Sanskrit language is less valuable than what may be found in the most paltry abridgments used at preparatory Schools in England."¹ To create a clerk class the British introduced western education in India which became a blessing in disguise. Western-educated Indians gained exposure to global society, enabling them to recognize the pressing need of the time, which was the social and political advancement of Indian society. Women were anticipated to assume customary gender roles, encompassing household responsibilities and the upbringing of children. The subjugation of women was further reinforced through religious and cultural customs. One such example was the prevalence of sati, a practice in certain regions of India where widows were expected to self-immolate on their husband's funeral pyre. Untouchability had a profound impact on Indian society during that period. Many great social reformers started a crusade against untouchability, Child marriage, Sati and other social evils. Ishwar Chandra Vidyasagar, Raja Ram Mohan Roy, Jyotiba Govinda Phule were forerunners among them. In this crusade, many men and women from the 'Other West'² also took an active part and fought shoulder to shoulder. Sarala Behen, Mira Behen, Annie Besant, Sister Nivedita, Mother Mira, and Nellie Sengupta devoted their life to that cause.

Sarala Behen, originally named Catherine Marry Heilemann, came into the world on April 5th, 1901, in London, to Ottogottliebe Heilemann and

Emily Sinock. Her father pursued the occupation of a goldsmith and her grandmother had German ancestry. This German connection created many problems for Catherine. The school authorities, assuming her family's allegiance to the enemy side, revoked her scholarship, causing further complications. The headmistress of her school did not endorse Heilemann's lack of nationalistic fervor.³ Due to that reason, she was compelled to forsake her education. Since the Heilemann family was not affluent, she began her quest for employment, which proved to be quite challenging. Due to her father's German background, there was widespread fear of sabotage among the British population. Eventually, she managed to secure a position as an office clerk. The surname Heilemann further contributed to her sense of social isolation, turning her into an outsider in the city she had called home since childhood. The profound loneliness she experienced deeply wounded her, leading her to contemplate a life amidst the serenity of nature's woods and fields.⁴

After her father's release from detention following the First World War, Catherine experienced the loss of her grandmother, plunging her into profound loneliness and despair. This personal tragedy caused her to lose all interest in her home and workplace, ultimately leading her to leave after a minor disagreement with her father. This was a turning point in her life. In 1926, during her solo residency in London and employment as an office clerk, she encountered a compact assembly of Hindus. Within this group, she developed a strong bond of friendship with Mohan Singh Mehta. Interacting with the members of this British Indian collective prompted her to reassess the education she had received during her school days. She wrote "Imperialism and colonialism were presented to me in a new light. In our history books, Indians were always referred to within the context of the 'white man's burden'. Now, though, I begin to understand that we were in India not for the benefit of the people there, but for their exploitation, and that had destroyed their culture we now sought to impose

our own on them. . . . I learned about Raja Ram Mohan Roy Keshab Chandra Sen Ramkrishna Paramhansa Swami Vivekananda the efforts of the Tagore family the creation of Shantiniketan the Reform movement of Swami Dayanand Lokmanya Tilak and then the non-violent Gandhian movement for independence.”⁵ Her comment proves that she was very much interested in the Indian national movement and other social movements. Gandhiji’s famous ‘Dandi march’ of 1930 to protest the salt tax and the indomitable courage of the *Satyagrahis* made a deep impression on her and she was also very much inspired by Gandhi’s emphasis on hand spinning and *charkha* which was aimed to reject mechanized spinning and the machine age as a whole. About Gandhi’s *charkha*, she wrote, “It was not simply a practical means of Revolt against some foreign government, colonialism or imperialism, rather it was a step taken in opposition to the direction of the machine age that devalued human existence. For the first time in my life, I was exposed to ideas that resonated with me. Every statement and every word written by this individual, Gandhi, clad in just a small dhoti held true meaning.”⁶ As a strong adherent of Gandhian philosophy, she possessed a deep desire to come to India and engage in social work. Despite Gandhiji’s discouragement due to the challenges Westerners faced in adapting to Indian culture and climate, she remained resolute in her determination to participate in constructive work and other social services. Instead of losing hope, she made the decision to acquire training and develop valuable skills. She pursued midwifery training, enrolled in a correspondence course, obtained certification in commerce, and delved into the study of diverse disciplines such as Social Sciences and Humanities. In 1931, Catherine received a message from Mohan Singh Mehta, urging her to travel to Udaipur where he had established a new school called Vidya Bhawan. Initially, she expressed her concerns about lacking teaching experience, but Mr. Mehta persisted and convinced her to come. Consequently, Catherine made the decision to leave her midwifery training behind and instead enrolled in a brief course on early childhood

education. On January 4th, 1932, Catherine embarked on a voyage from Liverpool to India.

After coming to India Catherine joined Vidya Bhawan and worked there for four and half years. She was not much satisfied with the job as she wanted to serve the marginalized class but Vidya Bhawan served middle-class children and did not follow the Gandhian line. From the school, it was also impossible for her to join Gandhi's other constructive programs which she thought to be the true foundation of the freedom struggle. Actually, it was Gandhi's Gram *Swaraj* or an alternative society that drew her to India. And this time she began to meet the *Purdah*-clad women and encouraged them to break the social constraints. She was invited to the first women's meeting in Udaipur and inspired by the revolutionary atmosphere, she gave her first speech in Hindi.⁷In this connection, It may be recalled that over a period of time, she became so familiar with Hindi that she used English only when it was inevitable. She was also comfortable in Indian dress like *salwar kameez* because it was more appropriate in hilly areas than Saree. As a marker of how she had become one associate recall that one when she abruptly slipped and fall after the Hindi exclamation '*Baap Re Baap*' other than oh my God as one might have expected her to.⁸ But the most important thing at this period was her new Indian identity and this time she became Sarla Behen from Catherine. She used the name Sarla Devi in written exchanges.

Sarala visited Mahila Ashram in Wardha in 1935 to experience the work of the Ashram. which she thought would be a useful guide for her social work. She spent some days at Madandwadi in Wardha, the headquarters for Gandhi's experimental work in village industries. After the meeting with Gandhiji at Ashram she decided to leave Udaipur and work at the Ashram. During this time she started living in a Labours' Colony but feel sick. She went to see a doctor friend in Bombay to recover from illness. At this time Jamuna Lal Bajaj one of the benefactors of Gandhiji

and devoted workers came to invite her to go back to Wardha. She came back to Mahila Ashram but did not like the atmosphere there as well as teaching approach of the Ashram. She again got sick and Gandhiji encouraged her to visit Uttarakhand Himalaya to recover in the mountain air. But Catherine was not ready to leave the Ashram or *Bapu*. At last, Sarala arrived in Chanauda.

When the British colonized India, they first colonized her forest. Ignorant of their wealth and of the wealth of knowledge of local people to sustainably manage the forests, they displaced local knowledge and reduced this primary source of life into a timber mine.⁹ Large-scale Timber harvesting by the colonial administration affected the ecology of Uttarakhand Himalaya. It also destroyed the self-sufficient village economy of that area. For limitless deforestation, it became impossible for the inhabitants of the hill to collect sufficient resources from the forest to meet their end. A large number of men were compelled to journey out of the hills in search of jobs in the cities of the plains while women remained in the village to look after families and farms. Sarala's Lakshmi Ashram, in this context, sought to foster a new kind of Himalayan womanhood and contribute to establishing his vision of an alternative modernity rooted in Gram Swaraj.¹⁰

Women's education was the most neglected issue in 19th and 20th century India. They were confined to their households. Hills of Uttarakhand were more conservative in the case of the rights of women. Most girls did not go to school; the few who did were withdrawn before they reached puberty.¹¹ These were the reasons which convinced Sarala Behen to choose Uttarakhand as her area of service. On 5th December 1946, she inaugurated 'Kasturba Mahila Utthan Mandal', which was commonly known as Lakshmi Ashram as the land of the Ashram was given by a local Indian Civil Service official, whose wife's name was Lakshmi. His intention was to educate the daughters of deceased freedom fighters

of the colonial regime. The aim of the Ashram can be found in its very name which, in English, means the organization or collective for the upliftment of women. The first obstacle she faced running the Ashram was the enrolment of girls as the Ashram was fully residential and she did not allow the girls to leave the Ashram. The conservative mentality of the guardians was the main cause behind the fewer enrollments. Initially, she could collect only six students for the Ashram and it was also only possible for her personal connection with the guardians, she made while in prison. The main reason behind making the Ashram fully residential was to separate the girls from their families and their social taboos. The medium of instruction in the Ashram was Hindi and thus the students became fluent in Hindi which helped them to communicate with rest of the India. Actually Sarala Behen considered English language as a colonial tool. The Ashram was based on Gandhiji's *Nail Talim* which states that knowledge and work is not separate. She herself designed the syllabus for the Ashram which included Mathematics, Science, Hindi, History, and Geography. As per Gandhian education policy, applied learning was given importance in the Ashram. Mere academic activities were replaced by various practical activities which are necessary for self-sufficiency. Ashram published a Magazine, named '*Suryadaya*' and the library had ample of books on Gandhian thoughts and his vision of future India. The main aim behind this was to educate the girls about Gandhism . Gandhi's idea of Khadi production as a tool of self-reliance was adopted in the ashram and the student learned how to spin the *charkha*, weave and sew *khadi*. They themselves grew their own vegetables and other daily needed spices and they also have their own cattle for milk and other products. They gathered fuel wood and fodder from the surrounding forest. Life at the Ashram was very ordinary and no jewellery was permitted for the girls. The simplicity of life there is evident from the fact that a solar water heater was installed only in 2013, before that, girls used to heat the water using fuel wood in hearth. The Ashram would educate and train the girls in social service. The

trained girls were asked to work for at least three years in the villages after that they were free to go and they can also get married.¹² These girls played a herculean role in educating society and making their lives better by promoting Handicrafts and economic self-reliance. Sarala had started a quiet social revolution in Uttarakhand. Under her guidance and inspiration, women of the Himalayas became agents of change and transformation in the hills. The first batch of girls was personally trained by Sarala Behen and they were known as the daughters of Sarala. Vimala Nautial (Bahuguna) and Radha Bhatt were the most competent among them and they became the face of the social revolution in the region. Sarala was so confident about their leadership capability that she decided to hand over the legacy of the Ashram to them. Every year on 15 August Independence day was celebrated throughout India with pomp and grandeur but in Lakshmi Ashram, we can find a different picture. Sarala herself took fasting on that day, remembering the sacrifice of the freedom fighters, and organized '*Akhand Sutra Yagna*'. She believed that Bapuji's dream of an actual free India would not be realized by mere processions and hoisting of the national flag. The country may be politically independent but economic independence should also be gained and it would only come when millions of *jhopri* dwellers get adequate food and clothes and understand the true meaning of independence.¹³

Alcoholism was rampant in these Hills, particularly the ex-soldiers, who after 15 years of service retired to their villages with a pension and time on their hands, they drank, and provoking fights within the family and outside it. It was Saral's protégée Vimala Nautial and her Husband Sundar Lal Bahuguna who started a widespread campaign against the sale and consumption of liquor in Uttarakhand.¹⁴ After the failure of Cripps mission, on 14th July 1942, The Congress Working Committee at Wardha adopted a resolution demanding full independence from the British Government and on 8th August 1942 at Bombay Session of The Indian

National Congress Gandhiji launched Quit India Movement and made a call to '*do or die*'. Under the leadership of Gandhiji, Congress launched a massive civil disobedience programme throughout the country. In response, the colonial government arrested all the top Congress leaders including Gandhiji, but it couldn't control the vigour of the mass and the movement continued without any national level leader. In the hills of Uttarakhand, Sarala Behen actively participated in Quit India Movement actively. At that moment she already learned the Garhwali language and encouraged the local public to join the movement. In response Government forbade her to leave the house but that could not stop her and she used to walk through the forest at night to neighbouring villages to help the women whose husbands had been imprisoned.¹⁵

On 22 October 1971, the Dashauli Gram Swarajya Sangh organized a major demonstration in Gopeshwar, the district town of Chamoli. The demonstrator called for an end to liquor sales and to untouchability and for giving priority to the local use of the forest. Sarala Behen along with other Sarvodaya activists like Chandi Prasad Bhatt led a procession and the size of the procession was never before seen in the Chamoli district.¹⁶ The Chipko movement of 1973 was a very important phenomenon in the realm of the environmental and ecological movement in independent India. The recent Chipko movement has popularly been referred to as a women's movement, but it is only some male Chipko activists who have been projected into visibility. The women's contribution has been neglected and remains invisible in spite of the fact that the history of Chipko is a history of the vision and action of exceptionally courageous women.¹⁷ Any successful movement needs a solid philosophical and conceptual foundation as well as an effective organizational foundation. In the case of the Chipko Movement, the philosophical and conceptual articulation of the ecological view of the Himalayas was done by Mira Behen and Sundarlal Bahuguna, the organizational foundation was laid by Sarala

Behen with Vimala Behen in Garhwal and Radha Bhatt in Kumaon.¹⁸ Actually, Vimala Behen spent 7 long years at Lakshmi Ashram and was personally trained by Sarala Behen. The organizational experience of the anti-liquor movement emerged to be very useful for the Chipko Movement. Navjeevan Ashram, established by Vimala Behen, became the energizing source for the Chipko Movement. Local women were the main player in this movement and many men like Sundarlal Bahuguna acted like post man and carried the message of Chipko happening from one village to the next village from one region to another. The main leader of the Chipko at Kedarghati was a 72 Years old Shyama Devi. Earlier, she picketed a wine shop in Chandanpuri, used her leadership experience, and mobilized the local women. This also proves that how the organizational experience of anti-liquor movement was used in the Chipko.

The Bhoodan movement was started by Vinoba Bhave in 1951. The goal of the movement was to reform through the revolutionary redistribution of land to the landless. As the Bhoodan movement began spreading throughout India, Sarala Behen became keen to bring the humanitarian message of Bhoodan for a just and equitable distribution of land and property to the hills of Kumaun. In the village outreach programs of Lakshmi Ashram, girls began organizing folk plays and songs to publicize the idea of the Bhoodan amongst the villagers.¹⁹ Vimala Behen was among the first students at Lakshmi Ashram who volunteered for the Bhoodan-Gramdan movement in Bihar. It was indeed a very tough duty for her but the training at the ashram enabled her to survive in the harsh environment of Bihar. She did a wonderful job there. Many girls trained at Lakshmi Ashram were also sent to riot-torn cities throughout the country. Sarala Behen herself journeyed to Bihar to join the Bhave. Bhave organized *padayatra* to persuade the larger land owners to donate at least one-sixth of their land as 'Bhoodan' or land gift for distribution among the landless. She admired Vinoba Bhave a lot. She thought that he was a second Gandhi,

who would transform independent India through his message of love sacrifice and renunciation. Once she remarked “The atmosphere of the place where Vinoba was living was a source of great inspiration. It was as if it was a laboratory, seeking to create an explosion of spiritual love bomb.”²⁰

Being a European it is not that easy to work in an Indian environment, but with her herculean dedication, Catherine overcame all difficulties and could become India’s own Sarala Behen. Her brainchild the Lakshmi Ashram had played a monumental role in educating the hill girls, and uplifting their social position. She started a silent revolution in the Uttarakhand Himalaya, which taught the women of the hills to fight for society and for the environment. The impact of that teaching can be found in various occasions like anti-liquor movements, Chipko Movements, and also during Bhoodan movements. Her death in 1982 did not end her influence. Still today against all odds, the Lakshmi Ashram continues to operate along with the Gandhian line in its philosophy, possibly the only remaining example of Nai Talim method of education that Gandhi had initiated and had adopted to spread throughout Indian villages.²¹ But unlike Gandhi’s celebrated English disciple Mira Behen, the name of Sarala Behen is less known among Indians. It should be also noted that like other Gandhians, she did not work with Gandhiji or in his Ashram and she was self-educated about Gandhi’s various philosophies and visions and that she practiced Gandhian philosophy in her own way. Gandhi and his ideas certainly influenced her but the Gandhian perspective is not sufficient to understand her work and influence and she and Mira were not mere “disciples” or “dutiful and devoted daughters” of Gandhi.²² Her dedication to Indian society can be understood from the point that she never go back to her motherland after coming to India. Her final rites took place according to Hindu tradition on the hillside immediately above the cottage of Lakshmi Ashram.²³ She was awarded with ‘Jamunalal Bajaj Award for Constructive Work’²⁴ and on the occasion of her 75th birthday, she was called the

“daughter of the Himalaya” and the “mother of social activism” in Uttarakhand.²⁵

Notes and References

1. Macaulay's Minute on Education, February 2, 1835
2. Gandhis political and philosophical ideas were partially inspired by Western writers such as Tolstoy, Thoreau, and Ruskin, individuals who have been referred to as 'the Other West'. M.H. MacDonald in his book 'Neither Memsahibs nor Missionaries: Western Women who supported the Indian independence movements. argues that those western women participated in the civil rights and peace movements across the globe and were fuelled by a radical and unconventional faith that gave them the courage to abandon the western privilege, should also be considered as part of the 'Other West'.
3. Mallik, Bidisha, Sarala Behn, the Silent Crusader, Deportate, Esuli, Profughe, number 37, 2018, p.90
4. Behen, Sarala, A Life in Two Worlds: Autobiography of Mahatma Gandhi's English Disciple, Lakshmi Ashram, Kausani 2010, P.8
5. Ibid, p.12
6. Ibid, pp.12-13
7. MacDonald, M.H Sharon, Neither Memsahibs nor Missionaries: Western Women who supported the Indian independence movements, University of New Brunswick, Department of History, 2010, p. 157
8. Guha, Ramachandra, Rebels Against the Raj- Western Fighters for India's Freedom, Penguin Allen Lane, 2022 , p.355
9. Shiva Vandana, Staying Alive: Women, Ecology and Survival in India, Kali for Women, 1988, p.58
10. Klenk, Rebecca M., Gandhi's Other Daughter: Sarala Devi and Lakshmi Ashram, Himalaya, Vol. 34(1), 2014, p. 97
11. Guha, Ramachandra, op. cit., p. 349
12. Ibid, p.348

13. Panth, Pravat, Karma Yogi Sarala Behn, National Book Trust, Delhi, 2016, p.1
14. Guha, Ramachandra, op. cit., p. 354
15. Mikhel, Irina., "Gandhi's English Disciple": Sarala Ben's Anti-Imperialist Politics and Philosophy, November 13, 2021
16. Guha, Ramachandra, Unquiet Woods- Ecological Change and peasant resistance in the Himalaya, Permanent Black, 2017, p.156
17. Shiva, Vandana, op. cit. p.64
18. Ibid, p.67
19. Behn, Sarala, op. cit. p.225
20. Ibid p.191, cited in Guha Ramachandra, Rebels Against the Raj, op. cit. p.358
21. MacDonald, M.H Sharon, op. cit. p.50
22. Mallik, Bidisha, Legends in Gandhian Social Activism: Mira Behn and Sarala Behn, Springer, 2020, pp. 5-6
23. "NEWS FROM LAKSHMI ASHRAM"(PDF). Samachar (113): 7–12. November 2011.
24. 1979 : Outstanding Contribution in Constructive Work" Jannalal Bajaj Foundation.
25. Shukla, Surinder K. "FORESTS FOR THE PEOPLE: HEGEMONY OF GOVERNANCE"

Uncle Podger and Harshabardhan-Gobardhan:
A comparative study in the light of
characteristic-trait-resemblance and
display of humour, reflecting their respective
creators- Jerome K. Jerome and
Shibram Chakraborty in the same mirror

Subham Mallick

This paper endeavours to shed light on the similarities in the individual traits of the perennial characters of humour-Uncle Podger and Harshabardhan and Gobardhan belonging to English and Bengali literature respectively and also on the deeper probing into the literary means ways and devices with which the authors produce humour, thereby pointing out the similarities and uniqueness in their literary styles.

Keywords: Humour, Characteristic-trait, Incongruity, Pun

Humour having multi-dimensional facets in its constituent components and being under the process of evolution over generations is, indeed, such a complex phenomenon; almost akin to a recondite, esoteric concept, that it really makes hard for us to grasp its true nature, in addition to eluding all confines that have so far been attempted to impose on it with

various theoretical definitions propounded by different critics of repute. The judicious observation that Peter Derks in the foreword of A. R. Martin's critical attempt- "The Psychology of Humour :An Integrative Approach" (2007), makes, seems most relevant in this context- "understanding the nature of humour is a problem for psychology. Humour, comedy, and laughter are important and engaging aspects of behaviour. Consequently, they have received attention from many perspective and approaches (MARTIN)". However, putting all sorts of disputes relating to humour to rest, and taking a cursory look into this tangled knot we can, in the interest of our discussion, make a general comment that humour used in literature is a literary device or tool that makes the readers laugh, brings pleasantness and a sense of ecstasy to their mind, simultaneously repels monotony, boredom and even a sense of sadness. D.L. Long and A.C. Graesser in their "Discourse Process"(1988) remark- "Humour is anything done or said purposely or inadvertently that is found to be comical or amusing"(Developing Contrastive Pragmatics: Interlanguage and...).

Whenever and wherever any discussion on humour in English literature, goes on, Jerome K. Jerome hardly remains unmentioned, not only for his warm humour without satire, but mainly for his adroitness in producing humour out of simple, everyday situations in life, that apart from keeping the wild popularity he was crowned with, intact, makes the readers gleefully burst into belly-laughter till today. Commenting on the relevance of Jerome's humour in the context of today's literature, Paul Wallis remarks- "Jerome's humour lived on well into the 20th century in various forms and still emerges in some of the more laconic expressions now. His indirect but incisive expressions became a mode for that biting, often savage English wit which is seen as a typical English Humour (Wallis)." The book, which fetched him the height of popularity and fame, was a comic novel, entitled as "Three Men in a Boat", written in the backdrop of a pleasure trip undertaken by three friends in a Boat on the

river Thames. In order to have a glimpse of the immensity of popularity and success that the that the book met, one can resort to the contextual comment made in the introductory chapter of Jerome K. Jerome's "Three Men in a Boat" published by Finger Print Classics- "An instant success, "Three Men in a Boat" (still in print) contributed greatly in turning the Thames into a major tourist attraction...the financial success of the book allowed Jerome to dedicate himself entirely to writing (Jerome, Three Men In A Boat)." That the popularity of this comic novel is still intact and it brings immense joy and satisfaction in the readers' mind even today, is clearly evident in Geoffrey Harvey's remark-"one of the most praised things about 'Three Men in a Boat' is how undated it appears to modern readers-the jokes have been praised as fresh and witty (Three Men in a Boat-Wikipedia)."

On the other hand, in the world of humour in Bengali literature Shibram Chakraborty, 'king of humour' as eulogised by most of his fans and lovers, enjoys an unparalleled glory and is ever remembered for his unique style of creating humour. Acknowledging the peculiarity of humour that Shibram produces, Hachette India Publication remarks-"Shibram Chakraborty (1902-1980) wrote extensively for both children and adults using his trademark humour and word play to tell stories about the peculiarities of human beings...his stories are about eccentric people in absurd situations, and brim over with fun and puns" (Chakraborty, *The Merry Adventures of Harshabardhan and Gobardhan*). Arunava Sinha, a noted Indian translator of Bengali literature and winner of the 'crossword Translation Award' - 2007 and 2011, writes in 'A Note on the Translation', a prefatory chapter of his translation-"The Merry Adventures of Harshabardhan and Gobardhan" - "Humour, in fact, was the cornerstone of the writers (Shibram's) life" (Chakraborty, *The Merry Adventures of Harshabardhan and Gobardhan* viii). Conceding further Harshabardhan and Gobardhan, Shibram's immortal creations, Mr Sinha observes in the same book- "The

Bumbling brothers Harshabardhan and Gobardhan- Harshabardhan's wife also puts in an appearance- are the most enduring and endearing of Chakraborty's creations. They constantly make mistakes. They are taken for a ride by others. They turn petulant and begin to sulk or simply lose their temper when things do not go their way. And Chakraborty brings his inimitable brand of humour to all the situations and the way they were resolved" (Chakraborty, *The Merry Adventures of Harshabardhan and Gobardhan* vii-viii).

The reason why I bring these two authors so close, within one frame here, despite the ostensible differences in the language in which they composed, the cultural communities they are part of and the period in which they lived, is that they undoubtedly belong to the same genre of literature that is humorous writing. It is the same reason that inserts me to exert, in this paper, all my rational faculties to the daring task of exploring the exact point of similarities in the characteristics traits of the two immortal creations- Uncle Podger- designed by Jerome K. Jerome on one side and the inseparable duo Harshabardhan and his associate Gobardhan, designed by Shibram Chakraborty on the other side, with a view to ascertaining whether or not the true nature of these two perennial, endearing laughing stocks, despite the apparent dissimilarities, is moulded in the same pattern, alongside delving into the literary devices which these two literary masters applied to beget immeasurable humour through their immortal creations. For this purpose,

I have adopted here two episodes relating to Uncle Podger from Jerome K. Jerome's "Three Men in a Boat" and "The Three Men on the Bummel" and another two Harshabardhan-Gobardhan-centric stories from Arunava Sinha's translation (*The Merry Adventures of Harshabardhan and Gobardhan*) of Shibram Chakraborty's compositions.

Let us now dig out comprehensively all the points of identicalness in the idiosyncrasy of these characters.

What is stark in the basic natures of both these characters is their imprudence, rather to say more clearly, -it is the essential sense of practicality that they are lacking in and that makes them do all sorts of ridiculous, foolish activities. As for example, Uncle Podger's endeavour to save, carelessly, without taking any proper caution, the glass of the picture frame that had come out in the aftermath of his dropping it during the time of lifting it up, clearly points to the dearth of practical sense that he suffers from. Only a man having less common-sense tends to try, while putting up a picture on the wall to get at the point several inches beyond his reach-but that is what Uncle Podger did, and of course, as expected, ended up in a fiasco- "Trying to reach a point three inches beyond what was possible for him to reach, the string would slip and down he would slide on to the piano"(Jerome, *Three Men In A Boat* 34). It is the same Scantiness of practical

wisdom that makes him smash his thumb, while hammering the nail into the wall, in addition to putting another one in risk of injury- "And with the first blow, he would smash his thumb and drop the hammer, with a yell, on somebody's toes"(Jerome, *Three Men In A Boat* 34) .Similarly, when frantic search for the misplaced newspaper had wasted so much time as to put Mr. Podger in the uncertainty of missing the train for being late, he could have, as general acumen of any common man dictates, easily skipped at least for that day, the custom of bidding good bye to all his children gathered together in the hall-but he didn't do so, the result being that he was more late than ever, and he, in hurry, forget to take, before his departure from home, the most important thing with him.

Harshabardhan, on the other hand, has the same paucity of that common wisdom which makes a commoner perform all simple, ordinary activities in his daily life, and it is the dearth of that wisdom which stands out as the conspicuous reason behind all of Harshabardhan's madcap adventures. For example, Harshabardhan, in spite of being informed

beforehand by the ticket clerk at Howrah Station that the Bombay mail would meet the Calcutta mail at Agra junction, when returned to Agra junction from his short visit to the Tajmahal, just at the time when a train was about to leave, he got into a compartment of that train that came handy without bothering to make inquiry or being sure that he was catching the right train. This is, undoubtedly, an act of asininity originating from the dearth of common sense that characterises Harshabardhan's adventures. However, it is interesting to note that as far as lack of common sense is concerned, Gobardhan is, any way, no less than his elder brother. This becomes evident when he tucked the wallet of money into his stomach in order to keep it safe and protect it from pick-pockets. All such ridiculous ideas may come from a brain that is deprived of common sense.

Similarly, it is the skimpiness of sense of practicality or general knowledge of the simplest things of life's different aspects, that goads Harshabardhan to speak with or retort a recruiting officer with extra confidence about the things which he doesn't realize well. In reply to the officer's query as to which division of the army, he would like to join, Harshabardhan rejoinders with smartness- "I want to be a general straightway". Gobardhan's reply to his elder brother's objection that he fought in Spain, not in England, also reflects the same lack of knowledge- "Same thing. Spain is on the way to England" (Chakraborty, *The Merry Adventures of Harshabardhan and Gobardhan* 9).

Another striking point of similitude in the individualistic traits of these characters prominently ostensible and thereby worth deserving the attention of the readers is their boastfulness and Self-conceit-each of them having a high opinion of himself, cannot resist voicing it to the people surrounding them. This egotistic arrogance finds a clear reflection in Uncle Podger when he, at the very outset of his undertaking the task of hanging a picture on the wall which, actually, turns out to be a mess. Later, he gives order to all his family-members, thus insinuating that he is efficient enough

in performing such trifle, household jobs- “Oh, you leave that to me. Don’t you, any of you, worry yourselves about that I’ll do all that”(Jerome, *Three Men In A Boat* 32). The same sort of narcissistic retort comes out of his lips thereby pointing out the inherent megalomania that he has in his characteristic traits, when he, in a mood of extreme anger and frustration raises a question to Aunt Podger- “Do you think I should be standing here at five minutes to nine looking for it, of I had it in my pocket all the time? Do you think I am a fool?” (Jerome, *Three Men on the Bummel*-Ron Burkey’s 82-83)

Harshabardhan too, on the other hand, does not lag behind in exhibiting boastfulness to claim the excellency and sagacity which is, according to him, a part of his natural disposition. This becomes evident when he, in reply to Gobardhan’s remark that the rich always travel by first class, asserts his opinion in a vaulting way- “They are not millionaires, they’re silly millionaires. Older but no wiser”(Chakraborty, *The Merry Adventures of Harshabardhan and Gobardhan* 2). It is nothing but Harshabardhan’s brag and bluster, exuding from his arrogance or extra-ordinary opinion of himself when he sternly dismisses Gobardhan’s innocent claim that people hold Gobardhan’s intelligence in greater esteem than Harshabardhan’s as trash and nonsense, feigning an air of surprise- “More than me? Really?”- and soon afterwards challenging him- “here, keep my wallet. It has a hundred hundred-rupee notes-ten thousand in all. Only if you can return it to me intact when we got out of the train at Bombay will I admit that you are not only intelligent but also in luck...(Chakraborty, *The Merry Adventures of Harshabardhan and Gobardhan* 5)”

What goes inevitably side by side with pompousness and egotism, is the habit of deprecating people around, that characterises both Uncle Podger and Harshabardhan, there points out the visible semblance in the mannerisms of both these characters, consequently making them qualified to be classified in the same category of people. As for example, Uncle

Podger, while hanging the picture requires his coat which he cannot find out for the time being, and out of rage and deep impatience, he derogates all the members of his family- “Does not anybody in the whole house know where my coat is? I never came across such a set in all my life-upon my word I did not...(Jerome, Three Men In A Boat 32)”. Chiding and reproaching is such an ingrained habit of his that he does not let even the innocent kids in the family go-”Where is the hammer? What did I do with the hammer? Great heavens! Seven of you, gaping round there and you don’t know what I did with the hammer!”(Jerome, Three Men In A Boat 33) When Aunt Podger, seeing the great commotion caused and the disorganised mess of household articles made by Uncle Podger, justifiably expresses her grudge and wishes to be taken to her father’s house long before Mr. Podger dares to undertake such venture next time he putting her down, rejects her complaints straightway- “Oh! You woman, you make such a fuss over everything” (Jerome, Three Men In A Boat 34). Similarly, after a huge uproar, when the discovery of the morning newspaper which he himself has been hiding unconsciously by sitting on it all the time, is made Mr. Podger reacts in such a manner as to imply that all the others in his family are nincompoops- “And then he would smile, not genially, but with the weariness that comes to a man who feels that fate has cast his lot among a band of hopeless idiots”(Jerome, Three Men on the Bummel-Ron Burkey’s 83).

Harshabardhan too, is naturally disposed towards belittling and disparaging people. Before departing for Bombay, Gobardhan asks him whether he should take any luggage with him. While replying Harshabardhan gives a massive blow to Gobardhan’s dignity and self-respect, and compares him to a piece of luggage- “Luggage? Just the one piece. You. You are an entire piece of luggage all by yourself” (Chakraborty, The Merry Adventures of Harshabardhan and Gobardhan 2). The same kind of disparaging remarks disheartens Gobardhan, when Harshabardhan

says to him-“You are a lot like a kettle too.You are so restless I think you have a lot of steam inside you. May be you will run something big .You might run the country too.Or at least a train engine” (Chakraborty, *The Merry Adventures of Harshabardhan and Gobardhan* 5).

The facts that Uncle Podger and Harshabardhan are blind to their own shortcomings, stick to their opinions or beliefs that they hold, and are adamant and not sensible or practical enough to see through their own inefficiency which is actually the source of all troubles or non-fulfilment of their undertakings justifiably delineate another familiar trait of their personalities. Whatever commotion may arise in the house or however noisy quarrel may be hatched with the members of the family, Uncle Podger, far from admitting that it is his forgetfulness and carelessness about the things around him that always puts him in trouble, blames every other person than himself. Jerome K. Jerome’s comment is worth mentioning here in this context-”Whenever he lost anything, my Uncle Podger did not say to himself-‘I am a careless old man .I lose everything. I never know where I have put anything.I can never find it again for myself.I must be a great trouble to everybody except himself”(Jerome, *Three Men on the Bummel*-Ron Burkey’s 82). This becomes evident when after much hue and cry for the newspaper misplaced by himself, somebody hands him it, he reacts- “I do wish people would leave my things alone, he would say taking it angrily”. His remark implies that people surrounding him are causing him to misplace this thing or that, otherwise everything would have beentickety-boo and orderly.

Harshabardhan, in the matter of remaining ignorant to the mistakes made by him and admitting the essential faults underlying in his judgement of the situations, is just a replica of Mr. Podger. Far from harbouring any thought that he may by some mistake, in his hurry at Agra junction where the Bombay mail meets the Calcutta mail, get into the wrong train and thus end up reaching some other place than Bombay, Harshabardhan, even on

hearing from a co-passenger that the train is going to Calcutta, not Bombay, comes up with his amazing, unbelievably outlandish explanation-” Look at this Gobra. Another wonder of science, see for yourself. The lower bunks of this train are going to Bombay and the upper bunks of this train are going to Bombay and the upper bunks to Calcutta” (Chakraborty, *The Merry Adventures of Harshabardhan and Gobardhan* 7). What is more, even on landing in Calcutta where the entire environment seems exactly similar to that of Calcutta, which the two brothers are familiar with, Harshabardhan is still under the wrong impression that they have reached Bombay and far from moving away from his delusion and admitting the mistake that he has made, he goes on offering preposterous explanation-”I’d expected to see a new city. But this is a replica of Calcutta. Why bother to go on such a long journey to Bombay if the Bombay Mail only brings us to another Calcutta?”(Chakraborty, *The Merry Adventures of Harshabardhan and Gobardhan* 7).

Similarly being unable to perceive the absurdity of the proposal that Harshabardhan has made to the recruiting officer, for joining in the army directly as a General, Harshabardhan sticks to his resolve and without retreating an inch from it and admitting his fault, he goes into an argument with the doctor who examines him and rejects him straightway for the enormous paunch that Harshabardhan has developed-”Harshabardhan was about to protest that he had seen many generals with paunches like punching bags, although only in photographs”(Chakraborty, *The Merry Adventures of Harshabardhan and Gobardhan* 15).

That both uncle Podger and Harshabardhan evidently take pride in and feel happy with all the misdeeds that they do, is also a worth mentioning point of similitude in their weird mannerism and idiosyncrasy. As for example, Uncle Podger, after finishing the job of putting up the picture at about midnight in a very crooked and insecure state, looks around proudly’ ‘There you are’ he would say, stepping heavily off the chair on to the

charwoman's corns and surveying the mess he had made with evident pride. 'Why, some people would have had a man in to do a little thing like that!' (Jerome, *Three Men In A Boat* 35). There can be no doubt that it is pride and sense of satisfaction that impels him to undertake all sorts of ventures however ridiculous, absurd or topsy-turvy they may eventually turn out to be.

Having failed to land in Mumbai and returning to Calcutta again, when Gobardhan remarks-"Our Calcutta is much better, Dada", Harshabardhan's pride and happiness find better expression in the words that he utters afterwards-"Of course it is'. Harshabardhan agreed. 'Haven't you heard of Mumbai kabhel? This Bombay Mail has shown us some bhelki alright. Magic .It's brought us back to the same Calcutta that we come from'" (Chakraborty, *The Merry Adventures of Harshabardhan and Gobardhan* 8). No iota of doubt is left that the contentment and bliss of these two brother at the end of all their foolhardy adventures and silly explorations, compel inevitably the readers' never ending love affection, attachment and adulation.

It is very interesting to note that notwithstanding all the points of semblance in the characteristic traits of Uncle Podger and Harshabardhan mentioned and discussed so far, being negative the readers of all times never see them in an unfavourable light nor do these traits stigmatise them as villainous, inimical or unfriendly. On the other hand, with these lacks they have become the source of immeasurable, uproarious laughter. The main reason for this lies in the fact that they are essentially good and human, honest and upright, simple and straightforward, who neither cherish anything ill against anybody nor do harm to anybody around them. To add to this, they are not greedy of wealth, fame, nor do they entangle in any sort of conspiracy as all men of villainous nature do. All the negative traits that they have, far from harming others, turn against themselves subjecting them to suffer endlessly. As for example, Uncle Podger's faithfulness and

carelessness make him more irritable, restless noisy and ultimately consume more time, resulting in his delay for arrival at office. Similarly, Harshabardhan's lack of common sense leads him to get into a wrong train and ultimately foiling his plan of reaching a place where he wishes to reach.

The reason why the humour produced by both Jerome K. Jerome through Uncle Podger and Shibram Chakraborty through Harshabardhan and Gobardhan is fit to be termed, in a word, as observational humour, is that he has brought to light the flaw of human behaviour, without any touch of satire or mockery in it, simply by focusing on the most commonplace, platitudinous affairs of life. The average readers can easily identify themselves with these familiar situations and being able to perceive the incongruities presented there, feel blessed with the pleasant experience of humour without satire.

Shibram Chakraborty, a unique creator of humour in Bengali literature, especially in children's literature also justifiably deserves no lesser attention than any other humorous authors, in the sense that he adopts the traditional style of creating humour by investing his stories with elements of incongruity, and adding the extra-ordinary Pleasantness of word-play to it, there by winning the wide recognition of his trademark humour.

Harshabardhan and his brother, all the time-company, undoubtedly the brain-children of Shibram, are the undying source of humour and fun for readers of all ages. They are, in addition to being honest and upright in nature, the gullible blokes and reckless explorers whom Shibram takes through a series of adventures-be it going to a new place, hunting a tiger, belling a cat, catching a thief or doing some arithmetic-with a view to making them face various unusual, unfamiliar situations. The most important thing to take note of here is that humour springs not from the variety of uncommon situation that Harshabardhan and Gobardhan face, but from the peculiar, weird manner in which they react to these situations and the

reasons lying behind these reactions of theirs include the misconception, illusion, misinformation they are under, and their weird way of looking at things in the outside world. It is the bizarre approach that generates incongruity and ultimately produces humour. For instance, the two brothers at Agra junction mistakenly get into the wrong train, and even after reaching Calcutta instead of Bombay, they are under the delusion that they have reached Bombay. This incongruity springs from the outlandish explanation that they resort to- “Just look at the marvels of science, Dada! Gobra was no less astounded. They have got the Ganga from Calcutta to Bombay”(Chakraborty, *The Merry Adventures of Harshabardhan and Gobardhan* 7). Similarly, in response to the Government of Assam’s order to enrol the citizens in the armed forces, to cope with the emergency war-like situation with China, the two brother appear at the recruitment office. The situation, though unusual, does not seem to be incongruous to provoke laughter in the readers’ mind, but incongruity starts to manifest itself when Harshabardhan demands to the recruiting officer-”I want to be a general straightway”(Chakraborty, *The Merry Adventures of Harshabardhan and Gobardhan* 14). This incongruity proceeds further when Harshabardhan, in an answer to the officer’s hint that he is mad, replies-”Is that a precondition? Harshabardhan enquired. Must I be mad before I can be a general?”(Chakraborty, *The Merry Adventures of Harshabardhan and Gobardhan* 14) However, another conspicuous incongruity that compels humour, and deserves to be mentioned in this context, is what Gobardhan in an attempt to outsmart the doctor who performed their physical examination hours ago, imagining the whole of the Cinema hall to be a crowded bus, remarks-” I mean, pardon me, madam. This bus is going to Chetla, right? It’s all very well to have pushed through the crowd to get in, but am I even on the right bus? Will I go to Chetla?”(Chakraborty, *The Merry Adventures of Harshabardhan and Gobardhan* 16)The fact worth mentioning here all these incongruities exhibit the folly of the two brothers that amuses the readers.

However, that Harshabardhan with his bizarre outlook and eccentricity and freakish explanation for every folly he and his brother make, has some sparks of wit in him that sometimes manifest in the shape of aggressive humour. For instance, he calls his brother 'an entire piece of luggage' or 'a lot like a kettle'. The same spark of wit flashes through Gobardhan's mind when he remonstrates his elder brother-"Got it But it's not the force of gravity, it's the force of gravy", and goes on explaining-"Printing mistake. Books are full of such mistakes. Does gravi mean anything? Gravy does. And where does gravy go? To the stomach.

The stomach in my case, the punch in yours-but the punch in yours-but they definitely have a force, which is hunger..."(Chakraborty, *The Merry Adventures of Harshabardhan and Gobardhan* 4). Both the brothers apparently aiming to humiliate each other by making casual derogatory remark produce what is called "aggressive humour" in literary terms.

The most distinctive style that Shibram Chakraborty has taken up in presenting humour in his stories is his dexterous use of pun. The spontaneous, natural tendency for making use of pun with superb, artistic craftsmanship which smacks of Shibram's writings, is probably seen in no other author in Bengali literature. This is what Arunava Sinha remarks in this context-"Chakraborty's passion was the pun. Playing with words effortlessly, often using both Bengali and English, he created an entire way of telling stories through puns"(Chakraborty, *The Merry Adventures of Harshabardhan and Gobardhan* ix). Accordingly, Harshabardhan and Gobardhan, Shibram's immortal creations, are adept punsters too. As for example, commenting on the rich, Harshabardhan says-"They are not millionaires, they're syllionaires". Gobardhan's witty remark-"But it's not the force of gravity, it's the force of gravy" is also a fine instance of Paronymy type of pun. Even Harshabardhan's wife too, seems to be no less an expert in using pun-"... Bound to make you see something fishy in your plate anyway. So I didn't make any sea-fish"(Chakraborty, *The Merry*

Adventures of Harshabardhan and Gobardhan 11). Here she finely makes use of homonymy type of pun. This would not at all be an exaggeration to form the view that skilful use of puns of various types, exhibiting a superb play with words, which Shibram has expertise in and which Harshabardhan's and Gobardhan's stories over brimwith, provoke a sincere, uproarious laughter from readers of all ages.

One more point to be noted is that Shibram never seems to have any satirical purpose in exhibiting, the follies and foibles that Harshabardhan and Gobardhan make during their numerous adventurous experiences, his sole aim being the creation of pure, unalloyed humour, without burdening the readers with ethics, or moral preaching. With regard to this aspect of humor, Jeome K. Jerome too, takes up the same unsatirical purpose in designing the immortal, humorous character like Uncle Podger. Considering this warm, humour without satire consisting of unblended fun and laughter, both Uncle Podger and Harshabardhan strongly differ from such humorous characters as Mr. Micawber in Dickens's "David Copperfield", or Mr. and Mrs. Bennet in Jane Austen's "Pride and Prejudice" "having the purpose of satire and mockery, provoke more thoughts than sincere laughter. On the other hand, Uncle Podger's and Harshabardhan's humorous activities very closely remind us of the obtrusive actions of Mister Meddle composed by Enid Blyton that also instil pure laughter in readers' mind.

Probing deep into the interesting, humorous episodes of Uncle Podger and Harshabardhan, having gone through the detailed anatomization of these characters meticulously, and adopting the crux of the long, critical deliberation based on logic and rationality, I, therefore, arrive at the conclusion that Uncle Podger and Harshabardhan, though apparently exhibit dissimilar characteristic traits and face situations that are entirely different, are naturally disposed towards the same traits and characteristics manifesting themselves in so many different ways, making them fit for getting classified in the same category of people and that their respective

creators I. e. Jerome K. Jerome and Shibram Chakraborty, having some obvious elements of commonality in, adopting literary means and ways for production of humour almost of the same kind, absolutely deserve to be put together side by side within one frame, and brought under closer scrutiny of researchers.

Bibliography

- Chakraborty, Shibram. "The Merry Adventures of Harshabardhan and Gobardhan." Chakraborty, Shibram. *The Merry Adventures of Harshabardhan and Gobardhan*. Trans. Arunava Sinha. first. Hachette India, 2014. 4.
- Chakraborty, Shibram. "The Merry Adventures of Harshabardhan and Gobardhan." Chakraborty, Shibram. *The Merry Adventures of Harshabardhan and Gobardhan*. Trans. Arunava Sinha. First. Hachette India, 2014. 8.
- Developing Contrastive Pragmatics: Interlanguage and... 2008. 16 04 2019 <<https://books.google.co.in/books>>.
- Jerome, Jerome K. "Three Men In A Boat ." Jerome, Jerome K. *Three Men In A Boat*. New Delhi: FINGERPRINT! CLASSICS, 2018. 5.
- . *Three Men on the Bummel-Ron Burkey's*. 2003. 22 04 2019 <www.sandroid.org/GutenMark/tmotb10>.
- MARTIN, A R. *The Psychology of Humor: An Integrative Approach* ROD A. MARTIN. Vers. pdf. 15 04 2019. 15 04 2019 <<https://booksite.elsevier.com/01~Front...>>.
- Morel, J. *Humor at Work in Teams, Leadership, Negotiations, Learning...* 2017. 21 04 2019 <<https://books.google.co.in/books>>.
- Three Men in a Boat- Wikipedia. 20 04 2019 <<https://en.m.wikipedia.org/wiki/Three...>>.
- Wallis, Paul. *Jerome K Jerome- The most underrated of English writer* HubPages. 22 04 2012. 18 04 2019 <<https://hubpages.com/literature/jerom...>>.

THE PRISM

Vol. 15, October, 2023

Journal of Mahatma Gandhi College
Lalpur, Daldali, Purulia- 723 130, West Bengal, India
Contact : + 91 94342 46198
E-mail : prismmgc@gmail.com

Cover Design : Prof. Rahul Chakrabarti
Date of Publication : 2nd October 2023

Publisher : Teachers' Council,
Mahatma Gandhi College, Lalpur, Purulia
Printed at : Kabitika, Midnapore. Mob : +91 98321 30048

Price : 500.00 \$ 15

