



# शरदशुवत

The Tripura University Research Journal

*An online open access* **PEER REVIEWED** *journal with biennial print issues*

Volume I, Issue I

December 2020

## CONTENTS

1. Enhancing capabilities of resolving conflicts through Non-violent communication.	01
2. The tradition of Gharana and its significance in Hindustani music.	20
3. Publication pattern of scientometric literature published in India during 2001-2020: A scientometric analysis.	33
4. Sajinma sagop: Covid-19 Pandemic, Li Wenliang Syndrome and the Crisis of Theory.	48
5. সহজিয়া বৈষ্ণবধর্ম ও নারী জীবন: ঐতিহাসিক পর্যবেক্ষণ।	61
6. Literature teaching for affective and psychomotor skill development in the learner —An alternative paradigm.	78
7. Rape myth acceptance and its role in violence against women: A review.	99
8. Suicide among youths – identifying risks and protective factors: A review analysis.	114
9. Social exclusion and inclusive policy: In the light of Swami Vivekanand’s thought.	131
10. ‘রাধামন-ধনপুদি পালা’ : চাকমা নৃগোষ্ঠীর জীবন ও সংস্কৃতির আলোচ্য।	142
11. শতবর্ষে পূর্ববঙ্গ গীতিকা : একটি বিপ্রতীপ উপস্থাপন।	160
12. The Charyapada as a musical form: A study.	176

**ENHANCING CAPABILITIES OF RESOLVING CONFLICTS THROUGH  
NON-VIOLENT COMMUNICATION**

Ms. Sayantani Roy  
&  
Dr. Deepak Upadhyaya

*Abstract*

At a time when societies across the world are facing conflicts at different levels like societal and individual, there is an emergent need to nurture techniques and approaches which would promote nonviolent resolution of conflicts. Coercive methods of resolving conflicts result in win-lose situations. This results in disenchantment and continuation of discontentment. In this context, conflict resolution through non-violent means may open up new vistas for out-of-the-box outcomes creating prospects for a win-win situation. Hence it is significant to analyze different techniques of non-violent communication which can be encouraged in conflict resolution. With a theoretical grounding of John Burton's Human Needs Theory and Amartya Sen's Capability Approach, this article aims to draw an overview of how non-violent communication may enhance conflict resolution capabilities, delving deep into the root causes of conflict.

**Keywords:** Non-violent, communication, Human Needs Theory, Capability Approach, conflicts, violence, conflict resolution, techniques, altruism, pragmatism.

---

**Introduction**

Human and social conflicts never end. They are an integral part of life. Our existence on this earth hinges on how we manage various sorts of conflict, driven not only by the conflicting interests and values but also by hostilities. Every morning while taking our daily breakfast, we come across numerous stories of violence and conflicts in newspapers, television, or on our

mobiles. Horrible stories of violence, including rapes, killings, and murders, seem to hit the headlines more than stories of compassion and humanity. Almost every day, newspapers and television channels report incidents on sexual assault on women and children, and brutal murders. Conflict and violence are now a global challenge today. Conflict is not only limited to physical violence but also embraces societal damage and personal loss. Every year we experience a wide range of news on conflict worldwide. In this connection Mazur and Wood (2016) observes,

increasing violence, devastation of our planet and disconnection from our families and communities continues. Our hearts are breaking. There are wars on many fronts. We are at war with each other, with our neighbors, with our communities, with our nations. The earth has lost half of its wildlife in the past forty years. Rapid climate change is contributing to devastating natural disasters. Children are killing children. There is a palpable climate of disconnect, violence and neglect." (11-12).

Mansouri & Barrero, (2017) points out,

Internationally, the last two decades have witnessed an upsurge in intercultural tensions, xenophobia and social disharmonies, in particular inter and intra-state conflicts driven by religious, sectarian and ethno-cultural disagreements. Indeed, since 9/11, new forms of extreme ideologies, radicalization, populism and estrangement have dominated national and global agendas. (318)

In the mid-1970s, Cambodia was marked by more than a million deaths. It had also experienced the regime's enemy classes' unheralded mass extermination. Civil wars in Sudan and

the Congo represented the most brutal internal wars, involving the deaths of as many as four million people. Tragic Rwandan genocide between the Hutus and the Tutsis, and the ethnic cleansing of innocent Muslims by the Serbian military group in Bosnia-Herzegovina, are some of the conflicts that the world has ever experienced. The civilian populations in Iraq have become terror victims and are captive to religious, sectarian violence unleashed due to the US invasion and the fall of Saddam Hussein's government. The human rights violations in Chechnya are another prominent instance. (Jeong 4) In his Nobel Peace Prize acceptance speech, the former UN Secretary-General Kofi Annan (2001) had said,

We have entered the third millennium through a gate of fire... New threats make no distinction between races, nations, or regions. A new insecurity has entered every mind, regardless of wealth or status...In the early beginnings of the 21st century, a century already violently disabused any hopes that progress towards global peace and prosperity is inevitable; this new reality can no longer be ignored. It must be confronted...The 20th century was perhaps the deadliest in human history, devastated by innumerable conflicts, untold suffering, and unimaginable crimes. Time after time, a group or a nation inflicted extreme violence on another, often driven by irrational hatred and suspicion or unbounded arrogance and thirst for power and resources...In this new century, we must start from the understanding that peace belongs not only to states or peoples but to every member of those communities...(Nobel lecture delivered by Kofi Annan, 2001).

When violence and conflict had been the cause of destruction in various parts of the world, some other instances set a successful transformation model for the conflict. For many decades, the South African struggle ended with building new institutions that transferred government power to the black majority. Decades-old sectarian violence in Northern Ireland has been stopped. Three decades of civil war in Angola finally ceased in 2002, moving toward a political transition. The reconstruction of war-torn societies was accompanied by negotiated settlements of civil wars in El Salvador, Guatemala, and Mozambique in the early and mid-1990s. (Jeong 4)

Humans experience conflict in every walk of life, right from childhood, schools, institutions, workplaces, and family. Much of the conflict arises from power differences, miscommunication, cultural disconnects, ego, misunderstandings, stereotypes, and overall lack of adequate respect for the other person. A conflict may also originate from economic and other material sources; it can be quickly expanded to identity differences with escalation. Even the unmet human needs and scarcity of resources can cause conflict. There are many instances of fake news, disinformation, hate speeches, memes, trolls flooded in the social media with the least number of stories of compassion. The constant desire to acquire material objects or the mad race for achievements forces many individuals to use coercive methods, aggression, and competitiveness as instruments. Though this tendency to acquire material possessions and become a champion has been a driving force for ages, in modern times, these individuals and societies tend to push such efforts with exemption using new technologies.

Communication imbues all levels of human experience. It is a mechanism through which human relations exist and develop. We communicate to share our hopes and dreams, ideas, attitudes, feelings and thoughts. We communicate to create understanding with others.

Nevertheless, it is far more complicated than most of us think. Poor communication can turn friends into enemies and plunge nations into wars. It is the most frequently cited source of human conflict.

## **Objective**

When societies across the world face conflicts at different levels like societal, individual et al, there is an emergent need to nurture an alternative communication approach that would enhance the capabilities to resolve conflict among individuals in different level societies. Therefore, this article aims to draw an overview of how non-violent communication can enhance conflict resolution capabilities.

## **Review of Literature**

Studies on non-violent communication that encourages the non-violent approaches of conflict resolution still remains in a very nascent stage, although few studies have encapsulated the essence of non-violent communication. Gorsevski (2012) pointed out that non-violent rhetoric has been largely ignored. Taking the cues of peace apostles like Mahatma Gandhi, Martin Luther King Jr., she looked for the pragmatic non-violence of Macedonian President Kiro Gligorov, the visual rhetoric of Nobel Prize winner Aung San Suu Kyi, and an anti-racist campaign in Billings, Montana. She suggested how conflict can be understood, prevented, managed, or reduced by employing peace-laden rhetorical means. She further suggested a need to study non-violent rhetoric that encourages non-approaches to handling conflicts. While making a detailed study of Gandhi's verbal and non-verbal communication, Gonsalves (2010)

says that Gandhi's verbal output was the product of a tremendous desire to communicate through dialogue to express himself and stay in contact with people. He writes, Gandhi's adherence to truth in communication was best seen in the way he managed conflicts. Jeong (2010) had underscored prolonged conflict, mutual understanding of the dialogue exchange, which further investigated the causes and investigation of a way out. He further points out emphasizing the importance of communication; that “when deep mistrust and suspicion dominate negotiation, mediation can be introduced to improve communication and change perceptions of each other. These processes can be better elucidated by our knowledge about conflict relationships embedded in power, identity, and structures which are directly or indirectly related to inducing changes in hostile behaviour.” In his monograph (2019), Kundu promoted the Gandhian values and philosophy and pointed out the various Gandhian approaches to resolve any conflict at different societal levels highlighting the importance of non-violent communication. Roy (2019) argues that particularism's virtues produce new cultural conflicts. In such conflicts, religious traditions play a unique role. In other words, she has highlighted the importance of intercultural dialogue in resolving conflicts.

### **Theoretical Underpinning**

Communication performs three primary functions for an individual. Firstly, it helps to satisfy a personal need. Secondly, it defines his position concerning others. Thirdly, communication helps a person to adapt to the social environment. Within a group, communication serves to socialize, control, motivate, express, and inform. Communication functions are essentially linked to human needs, material and non-material. Self-reliance, cultural identity, independence, respect for human dignity, mutual aid, participation in reshaping the



environment are some of the non-material aspirations which human beings seek to achieve through communication. As the world grows increasingly complex, communication has become even more vital to contribute to humankind's liberation from want, oppression, and fear and unite it in community and communion, solidarity, and understanding. There are also material needs like enhanced efficiency, improved health, and higher productivity, which cannot be achieved without communication. Missing any of these can be the source of conflict. This article will base itself on the Human Needs Theory of John Burton and the Capability Approach of Amartya Sen as a theoretical grounding in understanding the root causes of conflict and imbibing the capability to resolve them through non-violent communication.

John Burton (1979) has identified the importance of basic human needs theory. In Burton's view the great promise of human needs theory is that it would provide a relatively objective basis, transcending local political and cultural differences for understanding the sources of conflict, designing conflict resolution processes, and founding conflict analysis and resolution as an autonomous discipline. He (1993) further identifies a set of needs, which he considers universal in their occurrence but with no hierarchical significance. His list of needs comprises distributive justice, safety and security, belongingness, self-esteem, personal fulfillment, identity, cultural security, and freedom. Burton (1987) further emphasized that conflict is likely to be caused by the need for identity, recognition, identity group security, and other such human societal values. Conflict resolution must aim at shaping human needs and values and then supporting parties to deduce what alterations in structures, institutions and policies are required to fulfill needs. Resolution of any conflict must involve satisfying those needs of the parties involved that are being frustrated by existing conditions and relationships. To Burton, need-based conflicts are likely to meet a win-win outcome.

It is also essential to understand the importance of well-being and happiness through the lens of Nobel Laureate Amartya Sen's Capability approach and its utility in resolving conflicts. According to Sen, "capability" is determined by the different life-styles that an individual can choose. A capability is "a person's ability to do valuable acts or to reach valuable states of being"; it "represents the alternative combinations of things a person is able to do or be" (Sen 1993; 28). Thus, capabilities represent various "combinations of functionings" (Sen 1999; 14). Capability is also a set of vectors of functionings, reflecting a person's freedom to lead one type of life or another. (Sen1995; 40). According to Sen (1993), a person's capabilities depend on various factors, namely, personal characteristics and social arrangements. That is to say, capabilities as real opportunities engulf personal abilities and societal opportunities such as safety nets, social facilities, and economic opportunities. This combination produces a capability set which refers to the various available functioning from which the person can freely choose. A set of capabilities depicts one's freedom to choose from possible livings (Sen 1995; 52).

### **Understanding Non-violent Communication**

According to Roy (2020), communication is a simple act naturally. If we start looking at our communication process, we will realize the wide range of factors that come into play when we interact, right from the level of intrapersonal communication to mass communication. Careful analysis will reveal how our emotions, cultural background, beliefs, and ideas come into play during verbal or nonverbal communications. Further, it also involves how we speak, our tone and voice, volume, pace with which we speak, what we are thinking of the others, with whom we are involved in the conversation, and what we want from our conversation and discussion. Our ego, feelings of hegemony and superiority, differences with others, our living conditions, and many other reasons could be why we indulge in unhealthy communication. Therefore, we need to be

involved in a communication process that nourishes and de-stresses us and is more mindful and non-violent in its approach. In this connection, Hanh (2013) pointed that

we tend to think of nourishment only as what we take in through our mouths, but what we consume with our eyes, our ears, our noses, our tongues and our bodies is also food. The conversations going on around us, and those we participate in, are also food. Are we consuming and creating the kind of food that is healthy for us and helps us grow? When we say something that nourishes us and uplifts the people around us, we are feeding love and compassion. When we speak and act in a way that causes tension and anger, we are nourishing violence and suffering. (Hanh page no? )

Daisaku Ikeda (2007), a contemporary peace scholar, gave three principles and guidelines for communication: (1) exchange among civilizations as a source of value creation; (2) a spirit of open dialogue; and (3) the creation of a culture of peace through education. Roy (2020) further emphasized that many people find it challenging to communicate effectively because they have so much frustration and anger built up inside. Even when we come to another person with sincere goodwill and the intention to listen, if we cannot use calm and loving speech, there is no hope that the other person will hear us and understand what we are trying to say. We may use calm and loving speech, but our pain, despair, and fear emerge when we often start speaking. Despite our best intentions, we start to blame, complain and judge harshly. Our speech begins to reverberate with the kind of energy that turns people against us because they cannot bear to hear what we say. When this happens, we need to learn or re-learn how to communicate.

Mahatma Gandhi's strict adherence to the principles of truth and non-violence in all his actions, his speech, his writings, or his movements form an important guiding post for the

practice of non-violent communication. In his autobiography, Gandhi (1960, 367) observes that if one does not practice non-violence in one's relations with others and hopes to use it in more significant affairs, one is vastly mistaken. Non-violence like charity must begin at home. Nevertheless, if it is necessary for the individual to be trained in non-violence, it is even more necessary for the nation to be. According to Bode (1995), the Gandhian approach to non-violent communication includes: a) non-violent speech and action, b) maintenance of relationships and enrichment of personhood, c) openness, and d) flexibility. For Gandhi, communication was to build and maintain human relationships and personhood. Gandhi's insistence on non-violence recognized others' importance, valued humanity, and appreciated human relationships and personhood. Gandhi's non-violent communication theory included the valuing of personhood throughout the world, but he also stressed the importance of individual relationships and friendships. Openness was manifested in Gandhi's rhetoric and characteristic of his non-violent communication theory. For Gandhi, openness included communication practices as free speech and press, public discussions, and direct negotiation. Marshall Rosenberg (2015), using the Gandhian approach to non-violence, explains that nonviolent communication is founded on language and communication skills that strengthen our ability to remain human, even under trying conditions. It guides us in reframing how we express ourselves and hear others. Instead of habitual, automatic reactions, our words became conscious responses based firmly on awareness of perceiving, feeling, and wanting. We are led to express ourselves with honesty and clarity while simultaneously paying others respectful and empathetic attention. In any exchange, we come to hear our own deeper needs and those of others. It trains us to observe and specify behaviors and conditions affecting us. We learn to identify and clearly articulate what we concretely want in any given situation. The form is simple yet powerfully transformative.

Rosenberg (2005) further added that NVC is a combination of thinking and language and using power designed to serve a specific intention. This intention is to create the quality of connection with other people and oneself that allows compassionate giving. In this sense, it is a spiritual practice: All actions are taken for the sole purpose of willingly contributing to the well-being of others and ourselves. The primary purpose of non-violent communication is to connect with other people in a way that enables giving to take place: compassionate giving. It is compassionate in that our giving comes willingly from the heart.

### **Integrating Nonviolent Communication in Conflict Resolution Technique**

The world has recently celebrated the 150th birth anniversary of Mahatma Gandhi. His idea of conflict resolution by transforming enemies into friends gains greater significance in the global scenario witnessing a surge of conflicts and intolerance. Conflict resolution through non-violent means involves accommodation and conversion of the opponent. Even an element of non-violent 'coercion' may be present, but this too may lead to changes in attitudes in the long run. Through 'conversion,' the opponent changes inwardly through the conscience and thus tends to conciliate with the non-violent activist, leaving no aftermath of resentment or revenge. Gandhi evolved Satyagraha as the most pragmatic and potent technique of conflict resolution and as the morally correct way of life, based on the dialectics of 'conversion' through which alone can truth, human life's ultimate mission approached.

Gandhi's conflict resolution approach was an essential component of his non-violent communication philosophy. On the criticality of non-violence in communication, Gandhi writes:

My mission is to teach by example and precept under severe restraint the use of the matchless weapon of Satyagraha which is direct corollary of non-violence and truth. I am

anxious indeed, I am impatient, and to demonstrate that there is no remedy for the many ills of life save that of non-violence. It is a solvent strong enough to melt the stoniest heart. To be true to my faith, therefore, I may not write in anger or malice. I may not write idly. I may not write merely to excite passion. The reader can have no idea of the restraint I have to exercise from week to week in the choice of topics and my vocabulary. It is training for me. It enables me to peep into myself and make discoveries of my weaknesses. Often my vanity dictates a smart expression or my anger a harsh adjective. It is a terrible ordeal but a fine exercise to remove these weeds." (Gandhi 252)

The basic premise to initiate conflict resolution using non-violent communication comes from the five pillars of non-violence. In conflict resolution, these five pillars viz respect, understanding, acceptance, appreciation, and compassion are the essential keys. Arun Gandhi (2017) attributed these as the foundations of non-violence and recommended that they be cultivated in our daily life-style to bridge the differences within ourselves and society at large. He remarked that, "respect and understanding of other people, whatever their religion, race, caste, or country, is the only way the world can go forward. Putting up walls and divisions always backfires in the end, leading to anger, rebellion, and violence (207).

In contrast, when we respect and understand each other, we naturally evolve to that third pillar – acceptance. Accepting other views and positions allows us to grow stronger and wiser. The other two pillars of nonviolence-appreciation and compassion- help bring about personal happiness and fulfillment as well as greater harmony in the world." Galtung (1995) observes that non-violence is successful when communication between the oppressor and the oppressed is open and two-way in the form of "speech, writing, or demonstrations and affirms that "non-violent action is a communication." Therefore, understanding non-violence as a communication

tool in resisting violence and conflict is an essential and sophisticated way for democracy to be promoted and upheld. Similarly, Martin and Varney (2003) echoed that communication is central to non-violent action's effectiveness. If protest and persuasion methods are fundamental means of communication, non-cooperation and non-violent intervention have crucial communicative dimensions. Gene Sharp (2013) defines

non-violent action as a generic term covering dozens of specific methods of protest, non-cooperation and intervention in all of which resisters conduct the conflict by doing or refusing to do certain things without physical violence. As a technique, therefore non-violent action is not passive. It is not inaction. It is action that is non-violent. (18)

In his book *The Politics of Nonviolent Action*, Sharp (1973) mentions several non-violent action methods considered under the pragmatic dimension of non-violence. He mainly classifies methods of non-violence into three broad categories like non-violent protest and persuasion; non-cooperation; and intervention, which itself have it connotes means of communication. All the methods he categorizes as protest and persuasion can be understood as communication forms. Methods of non-cooperation, including abundant types of strikes and boycotts, also have influential communicative roles to both opponents and third parties by representing willingness to act. Methods of intervention, such as sit-ins, fasts, banners, picketing, wearing symbols, fraternization, singing, pilgrimages, demonstrative funerals, teach-ins, and walk-outs, have similar communicative functions.

Commenting on the importance of conflict resolution, Kundu (2020) charted out a few non-violent communication elements, which help understand the root cause of conflict and enhance resolution skills.

- i. Lack of violence in the way we communicate with others through both verbal and nonverbal communication.
- ii. We may start learning to communicate with ourselves and engage in self-introspection. We can practice non-violent communication by observing our inner self and deeply listening to our self-talk. Self-awareness and being present when we communicate are essential attributes to practice.
- iii. Using appropriate and positive words and languages can solve most of the problems. Inappropriate use of language and words can contribute to conflicts, while the use of non-violent expressions can help in the resolution of conflicts. We are attuned to being evaluative when we communicate. Even the mass media is evaluative. In non-violent communication, we should avoid evaluative language.
- iv. Avoidance of stereotypes in communication efforts is an essential component of non-violent communication. We often fall into the trap of stereotyping individuals without understanding their points objectively. We stereotype individuals based on their race, ethnicity, religion, gender, caste, disabilities, and many other criteria. We generally make our responses based on the stereotypes which we construct. This may cause unhealthy communication.
- v. To avoid being judgemental is another component of non-violent communication.
- vi. Avoiding evaluative language: Non-violent communication is based on language skills that bring forward our inherent compassion, apathy, and anger dissolve and mutual understanding are cultivated. In non-violent communication, we should avoid evaluative language.



- vii. Avoid being aggressive: An essential element of non-violent communication is personal criticisms: we should avoid being aggressive. More than often, in situations, when we start facing criticisms, we lose our cool and end up using words that can be termed as aggressive. Through regular practice of non-violent communication, we will start using non-aggressive language that will hurt no others.
- viii. Encouraging mutual respect among all is an essential ingredient of non-violent communication. Most of the problems we face due to communication breakdown can be resolved when we respect each other.
- ix. Empathy: In non-violent communication, empathetic listening, mutual toleration, and expressing honestly is essential.
- x. Compassion: A basic premise of non-violent communication is that all human beings can be compassionate. When we reach out to others with compassion, we can expect others to be compassionate with us.
- xi. Connecting with others' needs: An essential aspect of non-violent communication is caring for others' needs. It is critical to look at the other person's views from the 'needs' level.
- xii. Flexibility in communication is essential in order to practice non-violent communication.
- xiii. Practicing active listening skills is critical for non-violent communication. Conscious attempts need to be made to listen to others sincerely. In our daily lives, we can quickly feel when the other person is listening to us with sincerity and is engaging. We can easily understand that the other person is present. It gives us the space for

conversation, and even if there are differences of views, it keeps the door open for further engagement.

- xiv. Expressing gratitude: We must practice expressing gratitude to whatever we have and whatever anyone does for us. This is an essential ingredient of non-violent communication, and it makes us more aware.

## **Conclusion**

Communication implies equality and understanding. It leads to cooperation, collaboration, coordination, cohesion, and consensus. Communication also works as a mental lotion that reduces conflict and confusion, and all these words are connected to communication. Therefore, our way of communication has a more significant role to play. If we look at the sources of conflicts, the root causes are perceptions, stereotypes, moralistic judgments, attitudes, and assumptions. If we look at different non-violent conflict resolution methods like collaboration, negotiation, mediation, promotion of dialogues, and conciliation, it depends on effective communication strategies to succeed; hence, non-violent communication as a powerful tool for resolution of conflicts comes into play. The different non-violent communication elements- use of appropriate and positive language, compassion, empathy, understanding other person's issues at the needs level, flexibility, openness, and practicing active listening- all aid in resolving conflicts. Further, a close view of other non-violent communication elements like avoidance of stereotypes, moralistic judgments, and avoidance of evaluative language enhances the capacity to resolve conflicts.

## References

- Bode, R. A. (1995, February). *Mahatma Gandhi's Theory of Nonviolent Communication* [Conference session]. Paper presented at the Annual Meeting of the Western States Communication Association, Portland. <https://files.eric.ed.gov/fulltext/ED380852.pdf>
- Burton, J. (1993). *Conflict: Human needs theory*. Palgrave Macmillan.
- Burton, J. W. (1979). *Deviance, terrorism & war: The process of solving unsolved social and political problems*. Palgrave Macmillan.
- Burton, J. W. (1987). *Resolving deep-rooted conflict: A handbook*. University Press of Amer.
- Gandhi, A. (2017). *The gift of anger: And other lessons from my grandfather Mahatma Gandhi*. Simon & Schuster.
- Gandhi, M. (1968). *The selected works of Mahatma Gandhi: The voice of truth*. Navajiban Publishing House.
- Gonsalves, P. (2010). *Clothing for liberation: A communication analysis of Gandhi's swadeshi revolution*. SAGE Publications India.
- Gorsevski, E. W. (2012). *Peaceful persuasion: The geopolitics of nonviolent rhetoric*. SUNY Press.
- Hanh, T. N. (2013). *The art of communicating*. Random House.
- Ikeda, D. (2007, March 27). *From the Crossroads of Civilization: A New Flourishing of Humanistic Culture*. <https://www.daisakuikeda.org/sub/resources/works/lect/lect-11.html>
- Jeong, H. (2008). *Understanding conflict and conflict analysis*. SAGE.
- Jeong, H. (2010). *Conflict management and resolution: An introduction*. Routledge.
- Kundu, V. (2018). *Nonviolent Communication: A Gandhian Approach* (1st ed.). Gandhi Smriti and Darshan Samiti.

- Mansouri, F., & Barrero, R. J. (2017). Postscript: what future for intercultural dialogue? In *Interculturalism at the crossroads: Comparative perspectives on concepts, policies and practices* (p. 318). UNESCO Publishing.
- Martin, B., & Varney, W. (2003). Nonviolence and Communication. *Journal of Peace Research*, 40(2), 213-232. <https://doi.org/10.1177/0022343303040002005>
- Nobel lecture delivered by Kofi Annan*. (2001, December 10). United Nations Secretary-General. <https://www.un.org/sg/en/content/sg/speeches/2001-12-10/nobel-lecture-delivered-kofi-annan>
- Rosenberg, M. B. (2005). *Speak peace in a world of conflict: What you say next will change your world*. PuddleDancer Press.
- Rosenberg, M. B., & Chopra, D. (2015). *Nonviolent communication: A language of life: life-changing tools for healthy relationships*. PuddleDancer Press.
- Roy, S. (2019). 'Importance of nonviolent communication in intercultural dialogue'. *International Journal of Peace Education and Development*, 7(1). <https://doi.org/10.30954/2454-9525.01.2019.2>
- Roy, S. (2019). *Role of Nonviolent Communication in our Daily Life*. *Pragyaan - Journal of Mass Communication*, 17(1), 24-27.
- Sen, A. (1993). 'Capability and well-being'. In M. Nussbaum & A. Sen (Eds.), *The quality of life* (pp. 30-53). Oxford University Press.
- Sen, A. (1995). *Inequality reexamined*. Harvard University Press.
- Sen, A. (1999). *Commodities and capabilities*. OUP India.
- Sharp, G. (1973). *The politics of nonviolent action*. P. Sargent Publisher.
- Sharp, G. (2013). *How nonviolent struggle works*. Boston: The Albert Einstein Institution.

Wood, W., & Mazur, T. (2016). *Do no harm: Mindful engagement for a world in crisis*. Riokai Press.

---

Sayantani Roy is a Research Scholar in the Department of Journalism and Mass Communication, Tripura University currently employed as Assistant Professor, School of Journalism and Mass Communication, Auro University, Surat, Gujarat. Email: srsayantaniroy@gmail.com. Orchid Id: 0000-0002-8685-774.

Dr. Deepak Upadhyaya is an Assistant Professor in the Department of Journalism and Mass Communication, Tripura University. Email: deepakupadhyaya@tripurauniv.in

## **THE TRADITION OF GHARANA AND ITS SIGNIFICANCE IN HINDUSTANI MUSIC**

Mahua Roy

&

Dr. Rabindra Bharali

### *Abstract*

North Indian Classical Music or Hindustani Music is specially based on the 'Raga' singing. Raga singing holds a very important place in the field of Classical Music. Alike Raga the term 'Gharana' also plays a very significant role in North Indian style of Classical Music. The tradition of Gharana is very ancient as it has been considered with the tradition of Guru-Shisya Parampara. Basically Gharana is a system of social organization which connects musicians or dancers by lineage. Every Gharana has its own features and characteristics. There are a fair number of Gharanas in Indian Classical Music which are very famous for its unique style of singing. As a result, various styles of singing have been formed by maintaining the Raga structure. It creates a great scope for the learners of Classical Music to understand the characteristics of a raga in different ways and to choose one particular style of raga rendering through the system of Gharana. This also helps to sustain the artistic authority of an artist. Hence, in this article our endeavour shall be upon focusing on the aspects of Vocal Gharanas and its importance.

**Keywords:-** Hindustani Music, Guru-Shisya Parampara, Gharana, Classical Music.

---

### **Introduction: -**

The term Gharana has been derived from the Sanskrit word 'Griha' which means house/home (**Raja, 2005**). In the same way Gharana represents a house of different rules, formulas and unique styles of singing. Gharana is used to represent the unique style of raga presentation. The modern genre of Hindustani music follows the tradition to keep the Khayal

singing alive. Hindustani music is commonly based on the structure of raga. In North Indian music there are several ragas having distinct features and to preserve the diverse characteristics it's important to categorize them under different styles. Our country is a land of diversity where people having different caste and creed reside together and their cultures come together. In the same way the aspect of raga creates huge number of ragas which are in vogue. The term raga means to color the minds of listeners as described by Matanga Muni in his text "Brihaddesi" (Pradip, 2011). Basically raga is a melody which is composed by several musical notes. There are seven pure and alternative notes in the Hindustani Musical tradition. The origin of Saptaswaraslay took place in the Vedic period. In the Vedic period the term Swara has been pronounced as Yama. The chanting of Vedic hymns began with only one note that is 'Archika'. The note was sung during Yajna. Shlokas were sung on that note repeatedly. Gathika consists of two notes. When one more note was added to Gathika it became Samika. Samika consists of three notes Gandhar, Rishava and Sadja (Gautama, 1989). Swarantara was later evolved with four notes. In this way seven Sama Vedic notes have originated. From Vedic notes Seven Loukika notes have evolved and the seven pure notes of Classical music are nothing but the changed forms of Vedic notes. The Vedic period has been considered as the source of every type of music specially the Classical Music of India.

### **Evolution of Gharana:**

The evolution of Gharana dates back to 16<sup>th</sup> Century. The history of evolution of Hindustani Music or North Indian Classical music had undergone profound changes and also suffered a lot to reach where it is today. Indian History tells about the Mughals who invaded our country and occupied our land. With their entry their culture also came with them to India. Muslim rulers were less interested in music as it was mentioned in their religion. Few of them

became great lovers of Indian Music and encouraged it. Some of them tried very hard to develop Indian Music.

They welcomed many great musicians at their courts to upgrade the Music system of India. Mughal Emperor Akbar was a great lover of Music and Mia Tansen who was a great classical singer of India belonged to his court. The concept of Gharana is actually a group of trained musicians with their own singing styles. The Group tradition which is known as Gharana has ruled Khayal singing for two centuries approximately (**Raja, 2009**). The term 'Khayal' is considered as the modern genre of Classical Music in India. The term has been derived from an Arabic word which means 'imagination'. With the advent of Khayal in Indian Music different singing styles have been formed and named as Gharana. Khayal singing has no boundaries and restrictions and that is why it became very popular in Indian Music and gave birth to a fair number of Vocal Gharanas. The singers of a particular Gharana get full opportunity to use his or her own imagination to sing a Khayal of a raga. The concept of Gharana emerged as a means by which artists could preserve their artistic authority. Some well-known Gharanas of Vocal music are Gwalior, Agra, Kirana, Patiala, Mewati, Rampoor Sahaswan, Bhendibazar and Jaipur. A Gharana indicates a magnificent musicological identity. Sometimes the ideology changes from one Gharana to the others.

**Khayal:**

The term Gharana is directly connected to Khayal singing. Khayal provides a great platform to its performers to express their knowledge and skill at full length. Among all musical forms Khayal offers a great opportunity to use one's imagination to improvise the singing. Khayal is the main or most important part of vocal music. Today every musician prefers to perform a Khayal on a particular raga and it has become one of the major items of a



programme. Khayal is a Perso-Arabic word which means 'imagination, 'idea' or 'thought' (Mutatkar, 1987). The similar meanings are subjectivity, individuality and impression. All these are related to the characteristics of the term Khayal. Khayal singing is different from other musical forms in terms of melodic movement, shape and singing style. It has been believed that in 13<sup>th</sup> Century Amir Khusro the legendary poet had invented Khayal. It is not possible to consider an individual as the inventor of one genre because Thakur Jaidev Singh had also spoken about Khayal to describe 'Rupakalapti' form of Vocal music. But the evolution of Khayal somehow depends on Muslim rulers because Khayal tradition is a mixture of older Indian musical tradition with Arabic culture that started from 12<sup>th</sup>-13<sup>th</sup> Century. This form had acquired great rank during the period of Sharqui Sultans of Jaunpur (15<sup>th</sup> Century) and got maturity during the reign of Mahammad Shah of Delhi. In the medieval period Dhrupad/Dhamar was considered as the pure Classical form of Indian Music. With the evolution of Khayal Gayaki the trend of Dhrupad/Dhamar has declined. Dhrupad/Dhamar was very strict in discipline, on the other hand Khayal singing was melodious by nature. As a result Khayal acquired an important place and other forms have lost their popularity.

The Khayal genre comprises of two types such as the Bada Khayal or Vilambit Khayal (slow tempo) and Chhota Khayal or Drut Khayal (medium tempo). The important format of Khayal is Bada Khayal in Ektala (12beats) or Jhumra (14beats) or Tilwara (16Beats). Chhotakhayal is practiced commonly on Teentala (16 beats) or Ektala (12 beats).

### **Gwalior Gharana:**

This is the oldest Khayal Gharana. The tradition of this Gharana is associated with the place Gwalior. Mughal king Ustad Nathan Pir Bakhsh and his maternal grandsons Hassu and Haddukhan are considered as the Founders of this Gharana. According to some scholars Nathan

Pir Baksh settled in Gwalior and formed the styles of the Gharana. The Gharana was formed during the reign of Mughal Emperor Akbar (1542-1605). The most popular of his court was Miya Tansen. The main musician of this Gharana was Bade Mohammad Khan whose taanbazi style was very famous. Gwalior Gharana's well known feature is its simplicity of singing. Common ragas are mostly sung in this Gharana rather than complex one. Straight taans are practiced in this Gharana. The Sapattaaan is a very important part of this style of singing. At the time of Bol Banttaan this style of singing includes all the words of Sthayi. Some notable musicians of this Gharana are Gulam Rasool, Ustad Bade Inayat Khan, BalakrishnabuwaIchalkaranjkar, and Anant Manohar Joshi. The Gwalior Gharana is considered to be the only source of the other gayakis or styles which were formed later on.

#### **Agra Gharana:**

The evolution of this Gharana is Nauhar Baani. Nauhar Baani is a style of Dhrupad singing which dates back to 1300 AD, during the time of Allauddin Khilji. Samrang and Sasrang were the founders of this Gharana. Agra Gharana has been derived from Gwalior Gharana and Ustad Ghagge Khuda Baksh introduced the Khayal style of Gwalior Gharana into Agra Gharana. In the opinion of some scholars Haji Sujan Khan, son-in-law of Tansen founded the Agra Gharana though he was not a Khayal singer but Dhrupadiya (**Deva, 1973**).

The singing style of Agra Gharana is the mixture of Khayal Gayaki and Dhrupad-Dhamar. His Gharana has a unique style of Khayal singing where Khayal starts with a vowel sound 'a'. The Bandish or 'Chija' plays an important role in every Gharana but in this Gharana Bandish or Chija has occupied a very special role in the teaching methodology of this Gharana. As the Gayaki of this style is a blend of Dhrupad and Khayal so while practicing Khayal artists use Gamaka, Meend etc. Laya-kari is best style of this Gharana and all artists of this style are

masters in laya-kari. Tihai of this style is very interesting. In this Gharana Dhrupad singing is still in practice. Some famous exponents of this Gharana are Faiyaz Khan, Ghaghe Khudabaksh, Kale Khan, Natthan Khan, Vilayat Hussain Khan.

### **Jaipur Gharana**

The founder of this Gharana is considered to be Alladiya Khan who was born in Atrauli (a town near Aligarh) and migrated to Jaipur. Basically the Gharana has evolved from Dhrupad and mainly from the Dagarvani of Dhrupad. The Gharana is known for its special laya-kari. The Gharana has a good collection of ragas such as compound or Sankeerna ragas. Jaipur Gharana presents mixture of two ragas where listener can enjoy the blending of two ragas without losing their distinctive features. Alladiya Khan had introduced various lesser known ragas like Basanti Kedar, Jait Kalyan, Kafi Kanada, Nat Kamod etc. Some eminent artists of this Gharana are Kesaribai Kerkar, Gaanatapaswini Mugubai Kurdikar, and Bhaskarbuwa Bakhale.

### **Kirana Gharana**

Kirana Gharana was founded by Gopal Nayak in 13<sup>th</sup> Century. It is one of the productive Gharanas in Indian Classical Music. The name of this Gharana has been derived from 'Kirana' or Kairana, a town of Shamli District in Uttar Pradesh. This place is the birth place of Abdul Karim Khan and he was the most important musician of this Gharana. Abdul Karim Khan is the founder of this style. One of the best features of this Gharana is to extend the notes. It is believed that Kiran Gharana has been influenced by the Carnatic Music as most Hindustani artists from Carnatic music are exponents of this Gharana. Abdul Wahid Khan was a great exponent of this school who was the cousin of Abdul Karim Khan. A unique feature of this style is the use of Pukara in higher octave. The waving of notes with notations is another characteristic of this Gharana. Raga Todi, Lalit, Multani, Patdeep, Puriya, Marwa, Suddha Kalyan, Darbari Kanhara

are the mostly sung ragas in this. This style always focuses on the notes. It also includes Thumri singing but with the emphasis on the notes. Renowned singers of this Gharana are Abdul Karim Khan, Abdul Wahid Khan, Sawai Gandharva, Pt. Biswanathbuwa Jadav, Sureshbabu Mane, Hirabai Barodekar, Roshan Ara Begum, Gangubai Hangal, Firoz Dastur, Pt. Bhimsen Joshi, Basavraj Rajguru, Madhava Gudi, Manik Varma.

### **Patiala Gharana**

Patiala Gharana was founded by Fateh Ali and Ali Baksh, they were known as Aliya-Fattu. It was the only Gharana which was named after the city Patiala. Aliya-Fattu or the founders of this Gharana had learnt music from Miyan Kallu who was a well-known Sarangi player of Patiala court. Patiala Gharana is very close to Gwalior Gharana. The most important feature of Patiala Gharana is taan rendering. The exponents of this school use rhythmic and vakrataans that are very fast in nature. Ragas are sung mostly in Ektaal and Teentaal. Patiala Gharana has various styles that are distinguishable from others. Voice Culture of this style is open throated. The use of different notes makes the voice culture melodious and Gamakas are used in a special way. Taans, Alap, Bol-Alap, Bol-Bant are common features. Musicians use medium tempo to sing ragas. The Patiala Gharana is the blend of four styles such as Dhrupad Ang, Gwalior Style, Jaipur Style and Delhi Style. It uses Kana, Gamaka, Meend, Khatka, Murki and other elements. The Gamakas have been evolved during the pre-Christian era. The names of the Gamakas were Tiripa, Sphurita, Kampita, Lina, Andolita, Vali, Tribhinna, Kurula etc (**Prajananda, 1963**). Important exponents of this Gharana are Bade Ghulam Ali Khan, Shiv Dayal Batish, Kumar Mukherjee, Ali Baksh Khan, Barkat Ali Khan, Munawar Ali Khan, Bade Fateh Ali Khan, Amanat Ali Khan, Hamid Ali Khan, Farida Khanum.

### **Rampur Sahaswan Gharana**

This is the Gharana of North Indian Classical Music and Inayat Hussain Khan was the founder of this Gharana. Basically the singing style of this Gharana has originated from Ustad Mehboob Khan who was chief Khayal singer of Rampur Court of Rampur in Uttar Pradesh. His singing characteristics have been adopted by his son Inayat Hussain Khan. In this way the family tree of this Gharana has been formed. The shadow of Dhrupad singing can be found in this Gharana. It is believed that Rampur-Sahaswan Gharana is the off-shoot of Gwalior Gharana. The basic characteristics are medium tempo, open voice, rhythmic taan patterns. Renowned singers of this Gharana are Ustad Inayat Hussain Khan, Ustad Hyder Khan, Ustad Ghulam Hussain Khan, Ustad Wajid Hussain Khan, Ustad Ghulam Taqi Khan, and Ustad Ghulam Sadiq Khan.

### **Bhendibazar Gharana:**

Bhendibazaar Gharana originated in Bhendi Bazaar in Mumbai. The Gharana was established by three brothers Chajju Khan, Nazir Khan and Khadim Hussain Khan in 1890. They were the sons of Ustad Dilawar Hussain Khan. Three sons of Dilawar Hussain Khan shifted from Bijanaur, a place in Uttar Pradesh to Mumbai. Vilayat Hussain Khan was brother of them, he used to stay in an area named Bhendibazaar. This place was known as Behind the Bazaar by the British and later local people changed the name and it came to be known as Bhendi Bazaar. Three brothers learnt music from their father Ustad Dilawar Hussain Khan and Inayat Hussain Khan of Rampur Sahaswan Gharana. The characteristics of this school are different from various other schools of Indian Classical music. The Gharana is well known for its unique compositions or Bandish. Ustad Chajju Khan has composed so many compositions by using his pseudo name 'Amar'. The pseudo name is the unique identity of this Gharana. One of the important features of this style is Alapi ornamented with Gamaka, Soot and Meend. Breath control is very important to sing Khayals in this Gharana. Musicians of this Gharana maintain very good balance between the

grammar and aesthetic. Mixture of Carnatic music and Hindustani Music can be found in this Gharana. Prominent singers of this Gharana are Anjanibai Malpekar, Ramesh Nadkarni, and Ashraf Hussain Khan, Vasant Rao Deshpande, Mubarak Ali Khan, Fida Ali Khan, Shivkumar Shukla, Pandurang Amberkar, Master Navrang, Ramesh Nadkarni.

### **The Significance of Gharana:-**

Indian Music has two major divisions viz. North Indian Music and South Indian Music. North Indian Music is known as Hindustani Music and South Indian Music is known as Carnatic Music. Hindustani Music is based on the structure of raga singing. Raga has acquired an important place in Hindustani Music and raga is considered as the lifeline of Hindustani Music (**Prajananda, 1961**). There are various musical forms but raga singing holds a very significant place. The evolution of raga dates back to 2<sup>nd</sup> Century when Muni Bharata had spoken about the term 'Raga' in his musical text 'Natyashastra'. Later the term appeared in Matanga Munis text 'Brihaddesi'. Raga has been described as a sweet melody which attracts the listeners by its emotional approach (**Kshirsagar, 1998**).

From ancient period till date raga singing is in practice. In the 20<sup>th</sup> Century a very interesting genre of music evolved which has been named as Khayal. Khayal genre got popularity due to its nature which allows an artist to express his/her imaginations without any restriction. With the invention of Khayal the Gharana system came into light. The Gharana system has different styles of Khayal singing. Each and every style has been named after their own characteristics of singing. In ancient times in different princely states of our country court music was very popular. In course of time this system was abolished and many students have learnt from different Gurus of Various Gharanas. But in Gharana system of singing musicians would not allow disciples from any other Gharanas. The tradition of Gharana is similar to Guru-

Shisya parampara. It's an old tradition of teaching where a student dedicates his or her full time to learn from a Guru. The tradition of Guru-sishya parampara dates back to Vedic period as the knowledge was transferred from guru to shisya orally. The tradition is one of the divine relationships as it radiates with knowledge, obedience and respect. In North Indian Classical Music this is the biggest tradition to carry forward the music system from one generation to the other generation. Guru-Mukhi Vidya is the only way to learn this art. Through this tradition one can learn properly from his or her Guru which does not need any other lessons. Students get the chance to correct their mistakes in this method. Important part of this process is to listen carefully to the Guru and direct listening from the Guru improves the power of memory. In ancient times disciples used to stay at Gurus place to receive music training. Now a days it's not possible to reside with the Guru. Sostudents find a place near Gurus house and visit it very often. In modern time with the help of Information and Communication Technology everyone can learn from various apps like YouTube and Facebook, but one who wants to keep the tradition of Gharana would never take help from these apps. In the epic Ramayana the mention of Guru Shisyaparampara has been found. Rishi Vishwamitra and Lord Shri Ram Chandra's relationship is age old relationship. Dwapara Yuga tells about the relationship of Lord Shri Krishna and his guru Sandipani. Oral tradition or Maukhik Parampara has been considered as the pure process of learning Hindustani Music. Vocal Music is one of the finest arts of our country and Khayal singing adds additional beauty in this. Gharanedar Gayaki is more effective because in this process disciples have to stay 24 hour with their Guru and it's a great opportunity to learn and evaluate. One can justify his or her talent through this tradition. The Gharana legacies allow every artist to express their feeling through Khayal singing in different ways by maintaining the raga structure. The concept of Gharana offers musicians to sing as per their choices and to keep it

for next generations. In this way the tradition has been passing on from one generation to the other and as a result, different techniques have been evolved and many brilliant artists also have come to light. In Hindustani Music its essential to study the life history of great musicians because history of Indian Music talks about the effort of different scholars and it is due to their hard work that Indian Music has reached its present position. Sometimes we do not recognize many musicians but when it comes to the aspects of Gharana we must know each and every musician by the name of that particular Gharana. As a result we can distinguish their singing also. In Gharanedar Gayaki one disciple was able to learn music from only one Guru. There was a ritual in this tradition named 'Ganda-Vandhan' that means the disciple officially announces that he is going to dedicate his or her full time to Guru until or unless the music training completes. This is the process of starting the journey with the respected Guru who will shape the career of a musician. If the disciple tries to learn and listen to music from other musicians he/she shall be rejected by the Guru. The tradition was very strict but it taught discipline and respect. By singing a particular style of music one can keep the techniques unchanged because today students are listening to more than one style and this destroys the purity of a raga. Sothe tradition is very important to keep one particular style unique.

Khayal singing has influenced the tradition very much because with the advent of Khayal Gayaki many styles were formed by different musicians. Day by day it flourished and gave birth to different excellent Gharanas and Musicians. There are no records or manuscripts available regarding the History of Indian Music.Hence various ancient scholars are the main source of data collection about the history of Hindustani Music. The tradition of Gharana has influenced Indian Classical Music in different ways and provides a great opportunity to choose one particular type of singing from among various other styles. It gives the opportunity to research on a particular



style of singing and to know the history of its formation. It also allows us to learn the family tree of one particular Gharana and the relation between Guru-Shisya. The tradition helps the students to learn attentively different techniques of Khayal singing and to distinguish one from another. The raga structure remains the same in every Gharana but it is dependent on the musicians to sing the ragas in their own way. The Gharana tradition is very important for the students of modern times because it provides iconic styles of music. It also attracts the students to follow the techniques of music learning because the singing pattern varies from Gharana to Gharana. Besides, the Gharana is a unique identity of Hindustani Classical Music which represents the aspect of Khayal form. Indian Music is the repository of different kinds of music since Aryan music has adopted the non-Aryan Music in our music system. On the other hand, foreign countries also have taken advantage of the music of our country. In the opinion of Dr. Bagchi, an eminent musicologist, before the entry of Islam, Indian musicologists were familiar with the music of other countries (**Prajanand,1987**). This concept was proven right when Xuanzang, a Chinese Scholar had visited India. In this way Indian Culture has become rich and developed.

#### **CONCLUSION:**

We live in a country of rich cultural heritage where Hindustani classical Music holds an important place. It is considered that classical music is the base of every kind of music. Raga singing is the best part of Indian Music which influences the audiences by its melodious nature. Khayal is a beautiful concept through which one can perform a raga according to his or her imagination. To develop the Khayal concept the tradition of Gharana was evolved and different Gharanas have been formed. As a result, students and music lovers get a great scope to understand raga presentation in various ways. It's a good opportunity to be familiar with the eminent musicians from all over the country through the tradition of Gharana. The tradition of

Gharana helps us to enrich the repository of Hindustani Music so it's our duty to keep the tradition alive.

**References:**

1. Deva, B. Chaitanya (1973), *An Introduction to Indian Music*, Publications Divisions, New Delhi.
2. Gautam, M.R (1989), *Evolution of Raga and Tala in Indian Music*, Munshiram Manoharlal Publisher Pvt.Ltd., New Delhi.
3. Ghosh, Pradip Kumar (2011), *Raga-Rahasya*, Geeta Printers, Kolkata.
4. Kshirsagar, D.B (1998), *ShriMatangamunikritaBrihaddesi*, Publication Scheme, Jaipur
5. Mutatkar, Sumati (1987), *Aspects of Indian Music*, SangeetNatakAkademi, New Delhi
6. Prajnananda, Swami (1961), *Raag-o-Roop*, Shri Ramakrishna Vedanta Math, Kolkata
7. Prajnananda, Swami (1963), *A History of Indian Music*, Shri Ramakrishna Vedanta Math, Kolkata.
8. Prajnananda, Swami (1987), *Bharatiya Sangeeter Itihash*, Shri Ramakrishna Vedanta Math, Kolkata.
9. Raja, Deepak. (2005), *Hindustani Music: A tradition in transition*, D.K.Print world (P) Ltd. New Delhi.
10. Raja, Deepak. (2009), *Khayal Vocalism: Continuity within change*, D.K.Printworld(P) Ltd. New Delhi.

---

Mahua Roy is Research Scholar in the Department of Music, Tripura University. E-mail: mahuaagartala45@gmail.com

Dr. Rabindra Bharali is an Assistant Professor in the Department of Music, Tripura University and is also a reputed vocalist. Email: rabindra.bharali@gmail.com

**PUBLICATION PATTERN OF SCIENTOMETRIC LITERATURE PUBLISHED IN  
INDIA DURING 2001-2020: A SCIENTOMETRIC ANALYSIS**

Saumen Das  
Augustine Zimik  
&  
Manoj Kumar Verma  
Corresponding author: Saumen Das

*Abstract*

**Introduction:** Scientometric is the most extreme measures for the assessment of scientific productivity. Scientometric markers are utilized to measure the exploration efficiency of productivity of researchers.

**Purpose:** The study aims to presents the scientometric analysis of the literature published in the area of scientometric in India for period of 2001-2020.

**Objectives:** To recognize the authorship pattern of scientometric writing distributed in India. To investigate development and dissemination of articles, to find the Relative Growth Rate (RGR) and Doubling Time (DT) articles.

**Methodology:** For the present study, bibliographic data was downloaded from the Web of Science database for the period 2001 to 2020. A total of 205 records were retrieved on being used this search query.

**Findings:** The study reveals that the maximum number of publications 16.58% is in 2020. The maximum growth rate verified is 2007. In block year 2006-2010, the relative growth found as highest and the lowest is 2016-2020. The highest doubling period is the block year 2016-2020. Out of a total of 205 publications, the highest 85.36% publications are articles and maximum articles contributed by joint authors. In the block year 2006-2010, the Degree of Collaboration is found highest. Author Pratap G. has written the maximum number of publications and USA

ranks on most number of publications in collaboration with India. The Journal Scientometric is the top most journal to publish the literature during the period of study.

**Originality:** The study is an original work and not published anywhere.

**Keywords:** Scientometric; Bibliometric; Informetrics; Degree of Collaboration; India; Relative growth rate; Doubling time; Web of science.

---

## **Introduction**

Scientometric is the utmost significant measures for the evaluation of scientific productivity. Scientometric indicators are used to measure the research productivity of the scientific community. Bibliometrics, Scientometrics, and Informetrics are somehow similar but a little bit different from each other based on their assessment.

"Scientometrics" is the English translation of articulation of Nalimov's commendable monograph *Naukometriy* in 1969, which was a decently dark to western researcher even it was changed over to English. Without permission to the web and limited assignment, it was only here and there referred to. Regardless, the term ended up being when the journal *Scientometrics* appeared in 1978 (Garfield). In this article, the publication pattern of the field of *Scientometrics* has been considered based on literature published in India covered in the database of WOS during the period 2001-2020.

## **Review of Literature**

Biradar and Tadasad revealed in their scientometric study of authorship and collaboration pattern in the field of Economics have found that maximum papers were produced by single authors, Collaborative Index was varying from 1.80 to 2.29, Degree of Collaboration was highest (0.58) during 2000-2014(45).

A scientometric study of jaundice literature published by SAARC countries and the study found that out of 1048 papers total of 1027 (98%) publications were published in co-authorship, the block year 2014-2018 has the highest DC (0.99), CI (5.17), CC (0.75) and MCC (0.75). The value of CAI of single authors have diminished from 146.78 to 56.55, the highest activity index for India was 113.33 found in year block 1999-2003. The block 2004-2008 has a total of paper 215, total citation 5133 and citation per paper is 23.9 which was the highest among all (Das et al. 18-25).

A study published on groundnut research during 2000-2013 indexed in the CAB abstract of India and examined taking 3,875 literature. It was observed that doubling time was increasing and the relative growth rate was decreasing. Maximum researches were done in collaboration with other organization (Dhoble et al. 304-313).

Geology literature published by Indian Geologists and examined that internationally collaborated articles have got a maximum number of citations but maximum articles were used to the study nationally collaborated papers. Among the worldwide collaborated papers, the USA ranked at the top. "Himalayan Geology" was identified as the top-ranked journal (Jhamb et al. 37-51).

A study on literature published on Iranian chemistry research in Science Citation Index (SCI) from 1990 to 2006. Osareh and McCain found that since 1990, the literature on Iranian chemistry research in the SCI, was increasing at a rate of 26% and 7 main clusters were formed during their study period. The highest publication was from Organic Chemistry followed by Analytical Chemistry (88-98).

## **Objectives**

1. To identify the authorship pattern of scientometric literature published in India.

2. To analyze growth and distribution of articles from the period 2001-2020.
3. To locate the Relative Growth Rate (RGR) and Doubling Time (DT) articles.
4. To discover major prolific authors and top collaborated countries.

## Methodology

The methodology for the study, bibliographic data was downloaded with help of the Web of Science database ([www.webofknowledge.com](http://www.webofknowledge.com)). To retrieve the dataset for conducting the current study the following search strategy was used “TS=(SCIENTOMETRICS OR BIBLIOMETRICS) Refined by: COUNTRIES/REGIONS: (INDIA) Timespan: 2001-2020. Indexes: SCI-EXPANDED, SSCI, A&HCI”. A total of 205 records were retrieved on being used this search query. The records retrieved are analyzed henceforth.

## Data Analysis and Findings

### *Year-wise Distribution of Publications*

Table 1 shows the distribution of publications year wise. It was found that a total of 205 publications were published during the study period. The highest number of publications 34 (16.58%) was in the year 2020, followed by 2018 having 22 (10.72%), in the year 2015 having 21 (10.24%) publications. The publications were gradually increasing from 2001 to 2020 except in some of the years.

**Table-1:Year-wise Distribution of Publications**

<b>Year</b>	<b>Record Count</b>	<b>Percentage</b>
2001	1	0.48
2002	3	1.43
2003	3	1.46
2004	1	0.48
2005	3	1.43

2006	2	0.97
2007	8	3.9
2008	4	1.95
2009	4	1.95
2010	13	6.34
2011	5	2.43
2012	10	4.87
2013	9	4.39
2014	13	6.34
2015	21	10.24
2016	15	7.3
2017	16	7.8
2018	22	10.72
2019	18	8.78
2020	34	16.58
Total	205	

*Annual Growth of Publication*

Annual growth of publication denote the yearly growth of the publication of any journal from early period to later period.

The calculation of growth rate taken with the formula:

$$r = \frac{P1 - P0}{P0} \times 100$$

Where, r = Percentage of publication growth

P0 = No. of publication in the base year

P1 = No. of Publication in the present year

**Table-2: Annual Growth of Publication**

Block Year	Record Count	Annual Growth	Publication Growth rate (%)
------------	--------------	---------------	-----------------------------

2001	1	0	0
2002	3	2	200.00
2003	3	0	0.00
2004	1	-2	-66.67
2005	3	2	200.00
2006	2	-1	-33.33
2007	8	6	300.00
2008	4	-4	-50.00
2009	4	0	0.00
2010	13	9	225.00
2011	5	-8	-61.54
2012	10	5	100.00
2013	9	-1	-10.00
2014	13	4	44.44
2015	21	8	61.54
2016	15	-6	-28.57
2017	16	1	6.67
2018	22	6	37.50
2019	18	-4	-18.18
2020	34	16	88.89
			<b>Average:49.79</b>

To attain a summary of publication, the number of literature published from 2001-2020 is shown in Table-2 which displays the difference in publication. 205 literatures were published in annual average growth of 49.79. From the study, it is found that the growth was increasing except in some of the years. Years 2001 to 2003, 2014 to 2015, and 2019 to 2020 growth is



encouraging whereas in 2003-2004, 2007 to 2009, and 2012 to 2013not encouraging. The highest growth was recorded in 2007 having a growth of 300% followed by the year 2010 having 225%.

*Relative Growth Rate and Double Time*

The growth of publication calculated with help of RGR and Dt model, developed by M. Mahapatra in1985. (61-70)

The relative growth and doubling time calculated using the formula:

$$RGR = \frac{W2 - W1}{T2 - T1}$$

Where,

RGR = Growth Rate over a specific period of the interval,

W1 = Log<sub>e</sub> (natural log of the initial number of contributions)

W2 = Log<sub>e</sub> (natural log of the final number of contributions)

T1 = Unit of initial time

T2 = Unit of the final time

$$DoublingTime(Dt) = \frac{0.693}{R}$$

Where,

R= Growth rate

**Table- 3: Relative Growth and Double Time of Publication**

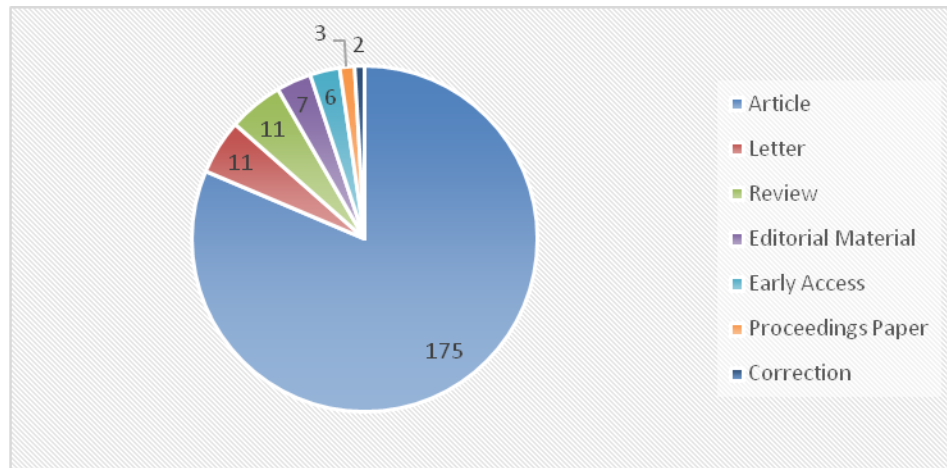
Year Block	Record Count	Cumulative no. of Records	w1	w2	Relative Growth Rate (RGR)	Doubling Time (Dt)
2001-2005	11	11	0	2.40	---	---
2006-2010	31	42	2.4	3.74	1.34	0.52
2011-2015	58	100	3.74	4.61	0.87	0.80
2016-2020	105	205	4.61	5.32	0.71	0.97

Table 3 shows the relative growth of the publication in different block years, it was observed that in the block year 2006-2010 the relative growth was highest (1.34) and the lowest was seen in the block year 2016-2020 having a relative growth rate 0.71. The maximum doubling time observed in the block year 2016-2020 and the lowest was observed in the block year 2006-2010.

*Document Type*

**Table-4: Document Type-wise Distribution**

Document	Record count	Percentage
Articles	175	85.36
Letters	11	5.36
Reviews	11	5.36
Editorial Materials	7	3.41
Early Access	6	2.92
Proceedings Papers	3	1.46
Corrections	2	0.90



**Figure-1: Document Type-wise Distribution**

Table 4 and figure 1 depicts document type-wise distribution of the publication, it was found that out 205 publication, the highest publication was articles having 175 (85.36%), followed by letter and review having 11 (5.36%) each, editorial material was 7 (3.41), early access having 6 (2.92%), proceedings paper was 3 (1.46%) and least was correction having 2 (0.90%) publications.

*Authorship Pattern*

Authorship study is a bibliometric study concentrated on authorship patterns. They portray writer qualities and creation of articles and level of joint effort of a particular gathering of writers.

**Table-5: Authorship Pattern wise Distribution**

Block Years	Number of Authors	Total
-------------	-------------------	-------

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	More than 10	Articles
<b>2001 - 2005</b>	4	6	1	0	0	0	0	0	0	0	0	11
<b>2006 - 2010</b>	7	5	10	4	1	0	1	1	0	0	2	31
<b>2011 - 2015</b>	26	14	10	4	3	1	0	0	0	0	0	58
<b>2016 - 2020</b>	27	16	23	22	5	4	2	1	0	0	5	105
<b>Total Articles</b>	<b>64</b>	<b>41</b>	<b>44</b>	<b>30</b>	<b>9</b>	<b>5</b>	<b>3</b>	<b>2</b>	<b>0</b>	<b>0</b>	<b>7</b>	<b>205</b>

Table 5 depicts the authorship pattern for four block periods of 5 years each. The number of authors ranges from 1 to 50 and the majority of the articles being contributed by multiple authors. Total of 141 (68.78%) publications published in co-authorship whereas 64(31.21%) single authorship. In multiple-authorship, the highest number of contributions (44) as a result of co-authorship and three authors, followed by two authors (41) and four authors having (30) contributions. The total number of publications was increasing in each block period. But the number of contributions in the current decade developed by more than thrice (163) compared to the first decade (44).

*Degree of Collaboration (DC):* Subramanyam proposed DC, the measure for calculating the proportion of single and multi-author papers and to interpret as the degree (33-38).

According to Subramanyam:

$$DC = \frac{N_m}{N_s + N_m}$$

Where,

**N<sub>m</sub>** = Number of multi- authored papers

**N<sub>s</sub>** = Number of single-author paper

DC varies from 0 when all papers have a single author to 1 when all papers have more than one author and can be simply calculated and simply interpreted.

**Table-6: Degree of Collaboration**

Block Year	Single Authored Publications (N <sub>s</sub> )	Multiple Authored	(N <sub>s</sub> +N <sub>m</sub> )	Degree of Collaboration
------------	--	-------------------	-----------------------------------	-------------------------

		<b>Publications (N<sub>m</sub>)</b>		<b>(DC)</b>
2001-2005	4	7	11	0.43
2006-2010	7	24	31	0.71
2011-2015	26	32	58	0.19
2016-2020	27	78	105	0.65
Total	64	141	205	Average:0.49

The degree of Collaboration (DC) for each block year is shown in table 6. where it was found that the block year 2006-2010 has the highest DC (0.71), followed by the block year 2016-2020 having DC of 0.65. The lowest DC (0.19) observed in the block 2011-2015.

#### *Most Prolific Authors*

**Table-7: Most Prolific Authors**

<b>Author</b>	<b>No. of Contribution</b>	<b>Percentage</b>
Pratap, G.	49	23.9
Kumar, S.	18	8.78
Singh, V. K.	16	7.8
Garg, K. C.	13	6.31
Uddin, A.	9	4.39
Merigo, J. M.	8	3.90
Modak, N. M.	7	3.41
Bhattacharya, S.	6	2.92
Gupta, B. M.	6	2.92
Lathabai, H. H.	6	2.92
Nishy. P.	6	2.92

Table 7 depicts the most prolific authors, it was found that Pratap, G. has contributed the highest 49 (23.9%) number of publications, followed by Kumar, S. 18 (8.78%) publications, V. K. Singh, 16 (7.8%) publications, Garg, K. C. 13 (6.31%) publications, Uddin, A. 9 (4.39%) publications, Merigo, J. M. 8 (3.9%) publications, Modak, N. M. 7 (3.41%) publications, respectively.

#### *Top Collaborative Countries*

**Table-8: Top Collaborative Countries**

Country	No. of Contribution	Percentage
USA	24	11.7
Chile	9	4.39
England	9	4.39
Germany	8	3.9
France	7	3.41
Peoples Republic China	5	2.43
Australia	4	1.9
Belgium	4	1.9
Saudi Arabia	4	1.9
Sweden	4	1.9

Table 8 shows the top collaborative countries with India. It was found that the USA contributed the highest 24 (11.7%) publications, followed by Chile and England 9 (4.39%), Germany 8 (3.9%), France 7 (3.41%) and many other countries were contributed less than 7 publications, respectively.

#### *Research Areas*

**Table-9: Research Area-wise Distribution**

Research Area	Record count	Percentage
Information Science Library Science	88	42.92
Computer Science	79	38.53
Science Technology other topics	52	25.36
Business Economics	21	10.24
Engineering	11	5.36
Environmental Science Ecology	9	4.39
Public Administration	5	2.43
Operation Research Management Science	4	1.95
Pharmacology Pharmacy	4	1.95
Agriculture	3	1.46
Education Educational Research	3	1.46
Paediatrics	3	1.46

Table 9 shows the research area-wise distribution of the publication, where it found that Information Science Library science contributed the highest number of contributions 88(42.92%), followed by Computer Science 79 (38.53%), Science Technology other topics 52 (25.36%), Business Economics 21 (10.24%), Engineering 11 (5.36%), Environmental Science Ecology 9 (4.36%), Public Administration 5 (2.43%) and remaining research areas with less than 5 records.

#### *Top Journals Contribution*

**Table-10: Top Journals Contribution**

<b>Journal</b>	<b>Record Count</b>	<b>Percentage</b>
Scientometrics	64	31.22
Current Science	48	23.41
Malaysian Journal of Library and Information Science	11	5.36
Technological Forecasting and Social Change	5	2.43
Electronic Library	4	1.95
Indian Journal of Pharmaceutical Education Research	3	1.46
Journal of Intelligent Fuzzy System	3	1.46
Animal Science Papers and Reports	2	0.97
IETE Technical Review	2	0.97
Journal of Cleaner Production	2	0.97
Journal of Informetrics	2	0.97

Table 10 shows the contribution of the top journal, which reveals that the journal Scientometric has contributed the highest 6 (31.22%) number of publications, followed by Current Science 48 (23.41%) records, Malaysian Journal of Library and Information Science 11, Technological Forecasting and Social Change 5, Electronic Library 4, Indian Journal of

Pharmaceutical Education Research and Journal of Intelligent Fuzzy System having 3 records each, Animal Science Papers and Reports, IETE Technical Review, Journal of Cleaner Production and Journal of Informetrics with 2 records each.

## Conclusion

From the study analysis of scientometric literature published during 2001-2020, it was found that the highest number of publications 34 (16.58%) was in the year 2020. The growth was increasing except in some of the years. The highest growth was recorded in 2007. In the block year 2006-2010 the relative growth was found highest and the lowest in the block year 2016-2020. The highest doubling time was observed in the block year 2016-2020 and the lowest was observed in the block year 2006-2010. Out of a total of 205 publications, the highest publication was articles having 85.36%. Most of the articles have been contributed by multiple authors. In the block year 2006-2010, the Degree of collaboration was found highest. Author Pratap, G. has contributed the highest number of articles during the study period. The analysis presumes that distributions of articles in the field of scientometrics are expanding day by day, authors are attempting to build the collaboration with others and using various sources for their articles which likewise increase others reference file.

## Reference

- Biradar, Nirmala, and P. G. Tadasad. Authorship Pattern and Collaborative Research in Economics. *Pearl: A Journal of Library and Information Science*, vol. 10, no. 1, 2016, p. 45. Diva Enterprises Private Limited, doi:10.5958/0975-6922.2016.00006.1.
- Das, Saumen, et al. "Authorship and Collaboration Pattern on Jaundice Research Published by SAARC Countries during 1999-2018: A Scientometric Analysis." *First International Conference on "Science & Technology Metrics (STMet 2019)*, edited by Pichappan Pit, et.al, 2019, pp-18-25.

Dhoble, Shilpa, et al. "Collaboration Pattern in Groundnut(Oilseed) Research in India in 21st Century: A Bibliometric Study." *11th International Conference on Webometrics, Informetrics, and Scientometrics (WIS) and the 16th COLLNET Meeting*, New Delhi, 2015, pp. 304-313,

Garfield, Eugene. "From the Science of Science to Scientometrics: Visualizing the history of Science with HistCite software." *11th ISSI International Conference, Madrid, June 25.2007.*

Jhamb, Garvita, et al. "Indian Geology Research as Reflected by Web of Science during 1998-2017." *COLLNET Journal of Scientometrics and Information Management*, vol. 13, no. 1, 2019, pp. 37–51.

Mahapatra, M. "On the Validity of the Theory of Exponential Growth of Scientific Literature." *15th IASLIC Conference, Bangalore, 1985*, pp. 61-70.

Osareh, Farideh, and Katherine McCain. "The Structure of Iranian Chemistry Research, 1990–2006: An Author Cocitation Analysis." *Journal of the American Society for Information Science and Technology*, vol. 59, no. 13, Nov. 2008, pp. 2146-2155. DOI: [10.1002/asi.20923](https://doi.org/10.1002/asi.20923).

Subramanayam, K. "Bibliometric Studies of Research in Collaboration: A Review." *Journal of Information Science*, vol. 6, no.1, 1983, pp. 33-38.

Web of Science database accessed on 20<sup>th</sup> January 2021, [www.webofknowledge.com](http://www.webofknowledge.com).

---

Saumen Das is a Guest Faculty, Department of Library and Information Science, Tripura University. Email: [saumendas1990@gmail.com](mailto:saumendas1990@gmail.com)

Augustine Zimik is Assistant Professor, Department of Library and Information Science, Tripura University. Email: [augustinezimik@tripuruniv.in](mailto:augustinezimik@tripuruniv.in)



Manoj Kumar Verma is Associate Professor, Department of Library and Information Science, Mizoram University, Aizawl-796004. Email: manojdlis@mzu.edu.in

**SAJINMA SAGOP:**

**COVID-19 Pandemic, Li Wenliang Syndrome and the Crisis of Theory**

Prof. Jyotirmoy Prodhani

*Abstract*

Sajinma sagop is a Garo phrase. Notably, the Garos do not have an exact word for pandemic for they have hardly experienced the situation, nor are they even aware of such a massive health crisis in their territory as part of their collective memory. And all these and many more courtesy Covid. Covid has redefined our notion of proximity and distance. We have been exposed to the paradox of distance in the postdigital era where no place is 'far away'. Moreover, Covid crisis, in fact, has also created a theoretical crisis. This paper takes into account the praxis points of the pandemic and its correlation to theory.

**Key words:** Sajinma sagop, theory, Covid, crisis, homo sacer, Li Wenliang syndrome, post-digital, Bio-security, post-capitalist.

---

Sajinma sagop is a Garo phrase. Notably, the Garos do not have an exact word for pandemic for they have hardly experienced the situation, nor are they even aware of such a massive health crisis in their territory as part of their collective memory. However, in the wake of the Covid pandemic the nearest equivalent they could think of was sajinma sagop. Sa means disease, illness, sickness; jinma means multitude, huge number of people and gop means death. Death of multitude out of sickness. Barbara Sagma, a young lecturer of Don Bosco College from Tura, Meghalaya, had to struggle to pick up the Garo equivalent of the term 'pandemic' when she was planning to have a webinar on the topic.

Nevertheless, we began to hear about the corona virus since the last winter in 2019. Many

of us speculated this to be another of those peculiarly named viruses, like that of Ebola, Liberia Nipah and so on. When corona happened in China we were relieved that it was happening in China and were sure that it would also end in China. However, the actual fear of the virus began in a serious way since January 2020.

Let me begin with an anecdote. Last December, 2019, one of my students was most of the time expressing her fear regarding what if the Corona virus arrived in Shillong. She would keep wiping her hands with hand sanitizer and be forever worried. Till that time hand sanitizer was mostly used as fashion accessory, it was never a serious healthcare item. It was more of a kind of cosmetics, considered essential to dangle from a lady's purse. However, her fear for the possible outbreak in Shillong had a reason, her logic was since China was so close to us, therefore if at all the deadly virus managed to escape China it would definitely hit the Northeast first, and Shillong would become one of the first possible corona hotspots. However, when the virus could actually manage to escape China, it went straight thousands of kilometers to arrive all the way to Italy. It was Italy that eventually turned into the ultimate theatre of Covid epidemic for the whole world that watched helplessly. In fact, it was Italy that had engendered the real fear to the world community about the devastating impact of the corona virus.

But until then, the fear in other places had the innate dimension of excitement. The fear of Covid has been like that of watching a horror film in a cinema hall, where the fear is real, but the cause of the fear, we all know, is just an illusion.

In India when we played on the utensils, waved our mobile lights and looked up with thrill into the sky to hail the fighter jets showering flower, we had the fear that was essentially driven by excitement rather than actual fear, for we knew all the crises were happening out there, and deep down we believed that it would not travel this far and we could afford the spectacles to

display our concerns through mega performances.

However, Covid has redefined our notion of proximity and distance. We have been exposed to the paradox of distance in the postdigital era where no place is 'far away'. Therefore, Italy turned out to be the nearest destination for the virus to travel to. And when the virus went out of China it travelled with the speed of digital messages from one location to another in multiple directions. One has a reason to believe that had it been a predigital phenomenon instead of being a postdigital one, the outreach of the corona virus might as well have been proportionately paced.

Nevertheless, especially for the students of literatures, it is almost God sent, for it has turned out to be the perfect practical field to apply theory- be it Foucauldian 'panopticon', 'disciplining and punishing', Agamben's 'state of exception', 'bare life', 'homo sacer; Darwinian precepts of the 'survival of the fittest' or Althusser's twin notions of the 'state apparatuses' - one being 'ideological' and the other 'repressive'.

It may be noted that Covid is not only a health crisis, the biggest of the 21st century so far, it has also generated a crisis at another level. Covid crisis, in fact, has also created a theoretical crisis. Imagine, if instead of China, the first corona outbreak would have occurred in the US or the UK or in any one of the Western European countries and then proceeded to the East, such as, to China or other Asian countries, the so called developing or the postcolonial nations. That is from the Eastern capitalist metropolises it would have travelled to the Global South. In such a scenario it would have been relatively simpler for us to apply our hermeneutic tools with much ease and enthusiasm. As students of critical discourses we could have evoked the idioms like 'neo imperialist paradigms', 'capitalist invasion through diseases on the Global South', 'a postcapitalist penetration of a virus to invent new markets for the multinational pharmaceuticals' and so on.

But then the problem is, it has apparently originated in the East, in a communist territory, and has caused an epidemic in the capitalist metropolises in the West. Now among the top 10 nations worst hit by Covid-19, as in September, 2020, eight of them are from the Global South with US on the top and Spain at the 10th slot. The eight countries in between include Brazil occupying the second slot, India at the third followed by the countries like South Africa, Russia (Russia is also part of the global south. Modina Tlsatanova is a major global south philosopher from Moscow), including the other countries like Peru, Mexico, Columbia and Chile. Therefore, smooth theoretical proclamations in the context of the Covid outbreak turn out to be somewhat tricky. Some of the given theoretical idioms become problematic to apply immediately.

In the Outlook magazine an essay was published, “Capitalist States Failed During COVID-19 Pandemic. Where's The 'Failed State' Theory Now?” In the essay the writer had categorically drawn the conclusion that the Covid crisis had irrevocably established the failure of the capitalist states including the US and the UK and, according to him, underlined the triumph of the communist states. He had given examples of China, Vietnam and Cuba.

But then people have remained skeptical about the Chinese official data. Also, such absolute conclusion becomes problematic if we look at the data of other diversely governed countries like Taiwan, Myanmar, Bhutan, Cambodia, Fiji, Mauritius, Laos, New Zealand and so on, which also have done exceptionally well in managing the Covid crisis. That only the communist countries have the capacity to manage a mega human crisis is an untenable argument.

Now the question is, which is the most ideal, effective and efficient form of governance in terms of managing the challenges emerging out of unforeseen human crisis? What should actually be the pattern of our political and cultural life post Covid? What would be the character of pedagogy from now on? We do not have a ready answer yet.

Let us try to understand the scale of disruptions that Covid has legitimized in terms of a set of protocols. Notably, the present crisis has brought certain phrases as part of the common parlance now. Three major Covid parlances are: ‘social distancing’, ‘quarantine’ and ‘containment’. Significantly, all of them have ‘isolation’ or ‘forced solitude’ as the common implication.

Michel Foucault, while speaking about quarantine in the context of the ‘plague towns’ in the middle ages, had described quarantine as the ‘strict spatial partitioning’, which was the early form of panopticon (on which he had formed his famous theory of surveillance). He had defined quarantine as a, ‘segmented, immobile, frozen space. Each individual is fixed in his place. And, if he moves, he does so at the risk of his life, contagion or punishment.’ (1995:195)

Covid-19 has actually exposed us to a classical Foucauldian paradigm - that individuals are subjectivised, quarantined, or what he has defined as, ‘spatially partitioned’ and constantly monitored. If any violation or trespassing occurs beyond the demarcated space, the violator is subjected to either contagion or punishment. Slavoj Zizek has titled one of his recent long essays on Covid as “Monitor and Punish, Please”. (16 March, 2020) Obviously, he has taken the cue from Discipline and Punish.

But the question is, ‘Could we afford a response to Covid without any provision of quarantine, or containment or even social distancing?’ The answer is apparently, ‘No’. This is a necessary evil. Giorgio Agamben in the wake of the Covid crisis has made several discursive interventions where he has spoken about ‘state of exception as a normal paradigm’, danger of ‘bio security’ and the ‘requiem for the students’.

Agamben is an Italian philosopher; his country is one of the worst hit by the Covid pandemic. His first take on the corona virus crisis turned out to be both famous and quite

infamous. (Of course he had written this in February 2020 when the crisis was yet to be declared as a ‘pandemic’) He had described the corona epidemic just as a ‘common flu’, an ordinary fever, which, he argued, the state had converted into the most ideal context for the full operation of the ‘state of exception’ as a normal paradigm. For him the “disproportionate response” to coronavirus was owing to “the growing tendency to use the state of exception as a normal governing paradigm.” (“The State of Exception Provoked by an Unmotivated Emergency”, Feb, 2020) He also went on to say, Corona virus is “a normal flu, not much different from those that affect us every year. He had called this to be an ‘alleged epidemic’”. The statement, of course, provoked sharp responses. “Giorgio Agamben’s Coronavirus Cluelessness: The Italian philosopher’s interventions are symptomatic of theory’s collapse into paranoia” was the title of a rejoinder published in the online journal, *Higher Education*. However, on 11 March, 2020 the WHO Chief, Tedros Adhanom Ghebreyesus, told to the reporters in Geneva, “We now have a name for the disease and it's *Covid-19*”. (BBC)

Here I may refer to what the PMLA editor and the noted Afro American critic, Simon Gikandi, had said in an interview. He had famously said, ‘Critical Theory is useful when it is critical. *theory, kind of became afraid of contexts.* (in *JCT*, 2016). However, Agamben’s statement has some relevance in our context. The SOP, the so called *Standard Operating Procedure*, in the context of Covid as a mode of ‘exception’ cannot be ruled out. SOP has both social and moral legitimacy which is difficult to defy even if there are obvious discriminations. Now who can regulate if there is any misuse of SOP? The answer is, ‘None’. No authority, be it scientific, medical or even judicial can provide a strict manual on who is to be quarantined and who is not be quarantined, after all, no one can be sure unless those 14 days are over. Who has the right to apply the quarantine mandates? This is a unique apparatus of regulation apparently

fortified by moral and ethical warrant. Against the misuse of which there is no defence mechanism apart from crying foul.

In the wake of the Covid crisis a set of new protocols have gained prominence which is going to have far reaching impact on human civilisation in the coming decades. Agamben has underlined a few of them.

### **Biosecurity**

Covid in a very significant way has altered some of the core aspects of healthcare. Agamben has picked up a term used by Patrick Zylberman in 2013- 'bio-security'. Agamben has used a strong term to define the situation, he called it "health terror" in the "worst case scenario". For establishing a 'biosecurity regime" one of the conditions is the total organization of the body of citizens in a way that ensures complete adherence of the citizens to the government norms that produces a superlative good citizen. The obligations are imposed as altruism, as the purely moral social act. And under this situation a citizen no longer has the right to health but she becomes juridically obliged to follow state norms of health etiquette. That is, there is no health safety but only biosecurity. This is the predication on which SOP is also founded.

### **Education and Telehegemony**

Apart from the prospective collapse of health safety or the right to health, Agamben has also spoken about the prospective disappearance of student as a physical entity. About the future of education, especially that of the life of student as a learner, Agamben has drawn quite a grim future. He points out how the element of physical presence, so crucial for the relationship between students and teacher, would 'disappear forever'. This, of course, is too nihilistic a prediction, The lively seminar debates would be no more there as it has been now taken over by what he has described as the 'telehegemony' and the system would be taken over by



‘technological barbarism’. There is a cancellation of life of senses where students are imprisoned in a spectral screen, a ghostly screen. He makes an apocalyptic statement about the future of the student. He says that there will be “an end of being a student as a form of life” because the social and physical dimension of learning would no longer be there.

Whatever the castigations, I am afraid, the online class mode is there to stay, may be complemented by some live classes as well.

### **Touch Not Protocol: The Social Dimension of Covid**

This particular outbreak has quite significantly brought out another very significant issue- that of physical distance, which has now emerged as the most important ethical social gesture. In fact, Slavoj Zizek began his book, *Pandemic: Covid 19 Shakes the World* (which happened to be the first book on the pandemic published in March 2020) with the statement of Jesus Christ which he made to Mary Magdalene after his resurrection - ‘Touch me not’. (John 20:17 in Zizek, 2020, 1)

Let us try to figure out the implication of the new social gesture- ‘touch me not’- in the Indian context. The new global social ethics of ‘not to touch’ is not something unique in India. Not to touch or not allowed to be touched has been deeply ingrained in the Indian ethos and the Indian psyche. It is evident in our social gestures, and also it has been the most important condition of ensuring purity of every kind, be it spiritual, religious, moral, social or personal. Some of the foundational parameters of social ethics in India has been primarily predicated upon by the protocol of ‘touch not’ because touch is seen less as a gesture of affection and more as an act of polluting an object, pure body or even a space. On the basis of ‘touchability’ social identities have been formed. ‘Touchability’ and ‘untouchability’ have been the keys, they ensured the identification of pollutants through the propagation of a social protocol of touch. But

this time it has abruptly disrupted the conventional protocol of ‘touch not regime’ in India, for even a supposedly pure soul and body is also a potential pollutant. There is an effective reversal of hierarchy now. A Brahmin might be as serious a pollutant as a Dalit in the present circumstances. Ironically, the users of the airports who arrive at the international terminals turned out to be more potential pollutants than the ones who had walked miles to reach their homes from one state to another. This is a paradox in the Indian context. Therefore, Covid despite being a crisis has certain ‘positive’ social values too, apart from, of course, being a huge environmental advantage with chimneys bellowing industrial smoke remaining shut and the vehicles off streets for months. At least the birds are back on the trees.

Iran’s deputy health minister, Iraj Harirchi, appeared on TV to chastise the audience not to panic, he had downplayed the spread of coronavirus and also asserted that mass quarantines were not necessary. Then he made a small statement that he had also contacted the virus and was on self-isolation. Harirchi added: “This virus is democratic, and it doesn’t distinguish between poor and rich or between the statesman and an ordinary citizen.” (in Zizek, 42)

Zizek pointed out, ‘we are all in the same boat. There is a supreme irony that what has brought us all together and promoted global solidarity is through our avoidance of close contact and the readiness for self-isolation.’ I can recall one song of Paul Robson in this context popularized here in Assam by Dr. Bhupen Hazarika - “We are in the same boat brother”.

When Zizek defines the lockdown as the totalitarian’s wildest aspiration come true, he also argues, “No wonder that, as matters stand now, China, with its widespread digitalized social control, proved to be best equipped for coping with a catastrophic epidemic. Does this mean then, at least in some aspects, China is our future?” This is a frightening proposition, I would say. At the same time, such statements are quite seductive for many. He goes on to

argue, “Today as “Communist” will have to be considered on a global level: coordination of production and distribution will have to take place outside the coordinates of the market.” (12)

The axiom, ‘America first’ is no longer valid.”

It then creates a hermeneutic problematic- for it raises the issue – ‘Are there any qualitative difference of operations between the two regimes of the left extreme and the right extreme?’ Are they not just the common paradigm of operations and methodologies of governance under two different brandings? Let us try to address the question by looking at the circumstances which can be termed as the ‘Li Wenliang Syndrome’.

### **Li Wenliang Syndrome:**

Li Wenliang, the Wuhan doctor, was the first one to have raised the alarm about the potential outbreak of the corona epidemic, and was also the first one to have been arrested because he had spoken about the virus and also one of the first doctors to have died because of the virus. Through Covid the State has gained an extraordinary authority having a moral warrant. Unquestioning obligation to the state on the part of the citizen has been transformed into a grand patriotic gesture. State has gained a new moral right to impose fresh social and financial obligations as a compulsory moral duty of the citizens.

Zizek has warned that “there is no return to normal, the new “normal” will have to be constructed on the ruins of our old lives, or we will find ourselves in a new barbarism whose signs are already clearly discernible.”

Under such crisis state finds the opportunity to be overactive to drive some of the policies which otherwise might have been difficult. In case of China, amidst Covid they have implemented the notorious National Security Law in Hong Kong indicating how absence of civil society’s ability to organise provides opportunities to legislate dangerous state laws.

Li Wenliang, just before dying, had said from his hospital bed about what a healthy society is. He said, “There should be more than one voice in a healthy society.” This, in fact, is the key to any healthy society-multiplicity of voices. Only a mutual trust between ordinary people and the state can prevent this form of crisis from happening any further.

Zizek had also quoted Verna Yu, the journalist from Hong Kong, who said, “If China valued free speech, there would be no coronavirus crisis. Unless Chinese citizens’ freedom of speech and other basic rights are respected, such crises will only happen again. Human rights in China may appear to have little to do with the rest of the world but as we have seen in this crisis, disaster could occur when China thwarts the freedoms of its citizens. Surely it is time the international community takes this issue more seriously.” (7)

Totalitarianism is not bad for the respective country alone, it can spell similar doom for the rest of the world as well. As we have seen with the Covid-19 crisis, distance is trans-territorial, any place can be a neighbor even without having shared the border. Fredric Jameson once described why we need a catastrophe to be able to rethink about the very basic features of the society in which we live. The present crisis has also revealed several fundamentals that constitute the basics of society.

### **Post Covid Obligations**

In certain respect we should not return to normal, at least in terms of ecological behavior. The birds are back to the trees. Let them be. They have the right to have the trees around.

How would the post Covid culture be? What is more concerning about the prospective changes of Covid is not how the human society will deal with the crisis to get back to its normal life, but the worry is- ‘Would humans try to get back to the exact way of life that they had before

Covid?’ It has been amply proved that humans are the biggest threat to nature. Even a very short absence of humans in the scene can greatly restore a hugely damaged environment. Humans are expendables, at least if we can afford to shift humans from the primacy of the anthropocene regime, we can hope for a better world. Else, we would be condemned to commit the same crime that Hegel had said, ‘The only thing we learn from history is that we learn nothing from history.’”

### Works cited

Agamben, Giorgio. “Requiem for the Students” May 11, 2020. Requiem for the Students (Giorgio Agamben) | by D. Alan Dean | Medium

Agamben, Giorgio, “The state of exception provoked by an unmotivated emergency” in *Positions and Politics*. 26 Feb 2020. Web.

Berg, Anastasia. “Giorgio Agamben’s Coronavirus Cluelessness: The Italian philosopher’s interventions are symptomatic of theory’s collapse into paranoia.” in *The Chronicle of Higher Education*, March, 23, 2020 .

<https://www.chronicle.com/article/giorgio-agambens-coronavirus-cluelessnes>

Foucault, Michel. *Discipline and Punish*. London: Vintage Books, 1995 (first published in 1977)

Nayak, Bhabani Shankar. “Capitalist States Failed During COVID-19 Pandemic. Where's The 'Failed State' Theory Now?” in *Outlook*, 16, May, 2020.

Peters, Michael A. “Philosophy and Pandemic in the Postdigital Era: Foucault, Agamben, Žižek” . [www.ncbi.nlm.nih.gov](http://www.ncbi.nlm.nih.gov)

Gikandi, Simon. “Critical Theory is most useful when it is critical’. An Interview of Simon Gikandi’ by Jyotirmoy Prodhani in *Journal of Contemporary Thought*, Vol. 43

Summer 2016 (published in 2017) Pp. 135-145. ISSN 0971 4731.

Žižek, Slavoj. *Pandemic : Covid 19 Shakes the World*, New York, London: Or Books,

2020 (PDF)

Žižek, Slavoj. “Monitor and Punish, Please” in *Philosophical Salon*, 16 March, 2020

<https://thephilosophicalsalon.com/monitor-and-punish-yes-please/>

This is a modified and enlarged paper originally presented in the international webinar on

*Sajinma Sagop (Pandemic): Covid-19 and Culture*, 17 August, 2020.

---

Prof. Jyotirmoy Prodhani teaches at the Dept.of English, NEHU, Shillong and has been contributing on NE Literature & Culture, Theory et al. Email: rajaprodhani@gmail.com

## সহজিয়া বৈষ্ণবধর্ম ও নারী জীবন : ঐতিহাসিক পর্যবেক্ষণ

পরমাশ্রী দাশগুপ্ত

### সার-সংক্ষেপ

প্রাগাধুনিক বঙ্গদেশে সহজিয়া বৈষ্ণব ধর্মকে কেন্দ্র করে অনেক সহায় সম্বলহীন মেয়েরা বেঁচে থাকার বিকল্প ভূমি খুঁজে পেয়েছিল। সেই ধারা উনিশ বিশ শতকেও অব্যাহত ছিল। গৌড়ীয় বৈষ্ণব ধর্মান্বলম্বীদের আভিজাত্য এদের ছিল না। দরিদ্র ঘরের মেয়েরা কেউ বা বিধবা হয়ে, কেউ বা স্বামী পরিত্যক্ত হয়ে, আবার কেউ বা কারো দ্বারা প্রবঞ্চিত হয়ে, বৈষ্ণব আশ্রমে সেবাদাসী হয়ে অথবা বোষ্টমের বোষ্টমী হয়ে সারাজীবন কাটিয়ে দিত। অবিবাহিত কুলীন মেয়েরা প্রাচীন বঙ্গদেশের বৈষ্ণব মেলাগুলোতে তাদের পূর্বজীবন ত্যাগ করে বৈষ্ণব সহজিয়া সাধকদের সঙ্গী হয়ে উঠত।

সাধনসঙ্গী হিসেবে নারীর এই জীবনে কতটা সম্মান ছিল? নাকি আরো এক অনড়, কঠোর, পুরুষ প্রাধান্যময় ধর্মাচরণের বন্দীশালায় তাদের জীবন আটকে যেত? এই ঐতিহাসিক প্রশ্নের উত্তর সন্ধান গবেষণা পত্রটির মুখ্য উপজীব্য। কোন পরিস্থিতিতে, সমাজের কোন শ্রেণির মেয়েরা সহজিয়া বৈষ্ণব ধর্মাচরণের সঙ্গে যুক্ত হয়ে পড়ে, তাও ঐতিহাসিকভাবে পর্যবেক্ষণ করা হয়েছে এখানে। এই ধর্মাচরণের ক্ষেত্রে নারী জীবনের সুরক্ষা ও নিরাপত্তার বহুমাত্রিক দিক অনুসন্ধানই এই গবেষণা পত্রটির মূল অঙ্গিষ্ঠ।

### চুম্বক শব্দ (key Words)

নারীত্ব, বৈষ্ণব, ঐতিহাসিক, নিম্নবর্গ, ধর্মাচরণ, সহজিয়া, বঙ্গদেশ, সাধনসঙ্গী, পুরুষতান্ত্রিক, বারোমাসী

এক

মা আর মেয়ে। কৃষ্ণদাসী আর গোবিন্দমোহিনী। সংক্ষেপে দাসী আর মোহিনী। জন্ম বাজার ও ইলাম বাজারের ন্যাড়া ন্যাড়ী বৈষ্ণব সম্প্রদায়ের একটি বড় আখড়ার অধিকারিণী। কিন্তু লোক চুপিচুপি বলে বৈষ্ণব নটী। কথাটা পরিষ্কার হল না। ছিল ওরা বৈষ্ণবী। মা কৃষ্ণদাসী তরুণ বয়সে নামের দলের সঙ্গে নামগান গেয়ে বেড়াত; ক্রমে ইলামবাজারের ঐশ্বর্যের মোহে আজ নটী হয়ে দাঁড়িয়েছে। তবে পুরো নটী নয়, নটী পাড়ায় বাস করে না, নটীর সাজে সাজে না, বৈষ্ণবীর মত তিলক কাটে, চূড়া বেঁধে চুলও বাঁধে, দুই বাজারের বাজার-এলাকার বাইরে একটি শান্ত বৈষ্ণব পল্লীতে আখড়াতেই বাস করে; সেখানে প্রভুর সেবাও আছে। তবে এ সমস্তের আড়ালে এদের আর একটি রূপ আছে, সেটি নটীর রূপ।<sup>১</sup>

শ্রীকান্ত উপন্যাসের কমললতাও আশ্রয় পেয়েছিল এক একনিষ্ঠ বৈষ্ণব আশ্রমে। গ্রাম বাংলায় ঘুরলে এমন অনেক বৈষ্ণব আশ্রম পাওয়া যায় যেখানে কমললতাদের অভাব নেই। তবে নিষ্ঠাবান বৈষ্ণব গুরুদের সান্নিধ্য তারা কয়জনই বা পায়। নারীকে ধর্মীয় সাধনার জন্য ব্যবহার করার ঐতিহ্য আজও ধারণ করে রেখেছে এমন অনেক আশ্রম। আবার আর্থিক কষ্টে অনেক মেয়েই নির্বাচন করে নেয় এক ‘নটীর জীবন’। তারা সেখানে সেবাদাসী। কৃষ্ণদাসী আর গোবিন্দ মোহিনীর মত। বীরভূমের লাভপুর থেকে জন্মবাজার, ইলামবাজারে ঘুরে বেড়ানোর প্রত্যক্ষ অভিজ্ঞতা তারাশঙ্কর বন্দ্যোপাধ্যায়ের কলমে জন্ম দিয়েছিল আখড়ার অধিকারিণী এই মেয়েদের। *রাধা* উপন্যাসে তিনি বুঝিয়ে দিয়েছিলেন বৈষ্ণবী ও নটীর মধ্যে অধিকাংশ ক্ষেত্রেই তেমন কোনো জল অচল বিভাজিকা থাকত না। সেবাদাসী হিসাবে তারা পুরুষ বৈষ্ণবদের যৌন স্বেচ্ছাচারকেই প্রশ্রয় দিতেন। সপ্তদশ শতাব্দী থেকে যখন সহজিয়া বৈষ্ণব ধর্মের জনপ্রিয়তা ক্রমশ বাড়তে শুরু করেছিল তখন থেকেই অবাধ যৌনাচারের জন্যই মূলত এরা সমাজের কাছে অন্তর্ভুক্ত, অপাংক্তেয় হতে থাকে। গৃহস্থ বৈষ্ণব ছাড়া অন্যান্য বৈষ্ণব সম্প্রদায়ের মানুষদের সমাজের মূল স্রোত থেকে কিছুটা দূরেই রাখা হত। জাত বৈষ্ণবরাও ছিলেন গৃহস্থ বৈষ্ণব। H.H. Risley তাঁর ‘The Tribes and Castes of Bengal’ বইতে বৈরাগী – বোষ্টমদের থেকে জাত বৈষ্ণবদের আলাদা করে রেখেছেন।<sup>২</sup> বৈষ্ণবদের মধ্যে সব থেকে অপাংক্তেয় ও ঘৃণ্য ছিলেন এরাই। অথচ বৈষ্ণবধর্মকে অবলম্বন করে, বোষ্টমের বোষ্টমী হয়ে এই সমস্ত সহায় অবলম্বনহীন মেয়েরা বেঁচে থাকার বিকল্প ভূমি খুঁজে পেয়েছিল। উনিশ শতকের শেষ পর্যন্ত নাটকে



প্রহসনে গড়িয়ে ছিল এদের নিয়ে ব্যঙ্গ বিদ্রুপ। গৌড়ীয় বৈষ্ণব ধর্মালম্বীদের আভিজাত্য এদের ছিল না। বৈরাগী বোষ্টমরা যেহেতু সমাজের মূল ধারার একেবারে বাইরে ছিল তাই তাদের অবাধ যৌনাচারী, ভণ্ড, প্রবঞ্চক বলে সমাজ তকমা এঁটে দিয়েছিল। সপ্তদশ অষ্টাদশ শতাব্দীতে নিম্নবর্ণের মধ্যে বৈষ্ণব ধর্ম ব্যাপক ভাবে প্রচারিত হয়েছিল। যৌনকর্মীরা বৈষ্ণব ধর্মে আশ্রয় পেয়েছিল। বাইতি, ভুঁইমালী, ধোবা, দোয়াই, ডোম, গাঁড়ি, জেলে-কৈবর্ত, মালো, কাঁদরা, পোঁদ, গুঁড়ি, তিয়র প্রভৃতি নিম্নবর্ণের মধ্যে বৈষ্ণবধর্মের সম্প্রসারণ ঘটে। সমাজের সে স্তরে গৌড়ীয় বৈষ্ণব গোস্বামীরা যেতেন না সেই স্তরে গিয়ে পৌঁছেছিলেন লালন ফকির, সিরাজ সাঁই, পাবনার শম্ভু চাঁদ, কর্তাভজাদের গুরু লালশশী, বিক্রম পুরের সুধারাম বাউল, রং পুরের রূপচাঁদ গোসাঁই, ফকির পাঞ্জ শাহ এবং ঠাকুর হরিচাঁদ।

অজ্ঞাত বৈষ্ণবরা বাইতি, ভুঁইমালী, ধোবা, দোয়াই, ডোম, গাঁড়ি, জেলে-কৈবর্ত, মালো, কাঁদরা, পোঁদ, শোরি, তিয়র প্রভৃতি তথাকথিত নিম্নজাতিদের মধ্যে বৈষ্ণবধর্ম প্রচার করেন। কোনও কোনও গোসাঁই যৌনকর্মীদেরও মন্ত্র দিয়েছিলেন। পাদ্রি ওয়ার্ড লিখেছিলেন - “At Calcutta nearly all the women of ill-fame profess the religion of Choitunyu before their death, that they may be entitled to some sort of funeral rites.”<sup>৩</sup> অষ্টাদশ শতাব্দীর শেষের দিকে পতিতারা অনেকে মৃত্যুর পর তাদের সঞ্চিত টাকা পয়সা উইল করে পুরীর জগন্নাথ মন্দিরে এবং অন্যান্য বৈষ্ণব মন্দিরে দান করে যেতেন। এই সমস্ত প্রাচীন দলিল ঐতিহাসিক রমাকান্ত চক্রবর্তীকে দেখিয়েছিলেন কলকাতা হাইকোর্টের অ্যাডভোকেট ইতিহাস অনুসন্ধানী অমিত রায়। সমাজে প্রান্তিক অবস্থানে থাকা মেয়েদের অবলম্বন হয়েছিল বৈষ্ণবধর্ম। বৈষ্ণব ধর্ম তাদের ধর্মাচারণের অধিকার, নিজস্ব পরিচয় দিয়েছিল। মৃত্যু পরবর্তী শেষকৃত্যটুকু এই ধর্মীয় মতেই সমাধা হত। প্রচলিত ব্রাহ্মণ্য গৌড়ীয় বৈষ্ণব মূল্যবোধকে অস্বীকার করে তাদের বিপরীতে এরা বৈষ্ণব সাধনার এক ভিন্নমুখী স্রোত তৈরী করলেন। সহজিয়া বৈষ্ণবদের মধ্যে কর্তাভজাদের দলে, এবং নিম্নবর্ণীয় একাধিক সম্প্রদায়ে ব্যক্তি স্বাতন্ত্র্য ও ধর্মীয় স্বাধীনতার চেতনা সুস্পষ্ট ছিল।

দরিদ্র ঘরের মেয়েরা কেউ বা অকাল বৈধব্য, কেউ বা স্বামী পরিত্যক্ত হয়ে আবার কেউ নিজের নিকট জনের থেকে প্রবঞ্চিত হয়ে আশ্রয় পাওয়ার জন্য, মুক্তির সন্ধানে আশ্রমে সেবা দাসী বা গুরুর চরণ দাসী হিসাবে জীবন কাটাতেন। হয়তো তাদের খাদ্য বস্ত্র ও বাসস্থান জুটে যেত। আর্থিক অনটনে, সমাজের নিপীড়নে মরতে হত না কিন্তু যে জীবনকে তারা গ্রহণ করেছিলেন সেখানে কী প্রকৃতই তাদের মুক্তি ঘটেছিল? নাকি আরো এক অনড়, কঠোর, পুরুষ প্রাধান্যময় বন্দীশালার মধ্যে তারা নিজেদের নিষ্কেপ করেছিল। গুরু সান্নিধ্যে থাকার ফলে মেয়েটিকে হয়তো কোন সামাজিক কৈফিয়ৎ দিতে হতনা। গুরুর আশ্রমের অনেক অসামাজিক কাজই ধর্মীয় মোড়কে ঢাকা পড়ে যেত। কিন্তু ধর্ম সাধনার উপায় এই মেয়েদের জীবনে প্রকৃত মুক্তি কোনো অবস্থাতেই আসেনি। যুগ পেরিয়ে যায় মেয়েরা ব্যবহৃত হতেই থাকে। রাধা বা কমললতাদের সময় পেরিয়ে আজও এ বাস্তবতা অনড়। দরিদ্র পরিবারের পারিপার্শ্বিক পরিবেশ মেয়েদের এমন সিদ্ধান্ত নিতে শেখায় অথবা তাদের ঠেলে দেওয়া হয় এক ধর্মীয় কারাগারে আত্ম বিসর্জন দিতে।

## দুই

নারী পুরুষের মিলিত গুহ্য সাধন প্রণালী ও ধর্ম সাধনার ধারা ভারতবর্ষের ধর্মের ইতিহাসে বহুদিন আগে থেকেই প্রচলিত ছিল। এই সাধনার বিভিন্ন পরিণতি হিসাবে বামাচারী তান্ত্রিক সাধনা, বৌদ্ধ তান্ত্রিক সাধনা, বৌদ্ধ সহজিয়া সাধনা, বৈষ্ণব সহজিয়া প্রভৃতির উদ্ভব হয়েছে। পাল রাজাদের সময়ে বাংলা দেশে তান্ত্রিক বৌদ্ধধর্ম ও সহজিয়া বৌদ্ধ ধর্মের খুব প্রসার ছিল। বৌদ্ধ ধর্মকে অবলম্বন করে যে গুহ্য সাধন পদ্ধতি বাংলাদেশে প্রচলিত ছিল সেই সাধনা এবং হিন্দু তন্ত্রের সাধন পদ্ধতি মূলত একই ছিল। সহজ সাধনার অন্তর্গত বাহ্য সাধনায় নারী সঙ্গকে গুরুত্ব দেওয়া হয়। সেন রাজাদের সময় থেকে বঙ্গদেশে রাধা-কৃষ্ণ সম্বলিত বৈষ্ণবধর্মের প্রসার হতে থাকে বলে মনে করা হয়। এই বৈষ্ণবধর্মের প্রসারের পরে আগের গুহ্য সাধন পদ্ধতি বৈষ্ণবধর্মের সঙ্গে জড়িয়ে পড়ে এবং এই ভাবেই বৈষ্ণব সহজিয়া মত গড়ে ওঠে।

নর-নারী পরস্পর মিলিত এই ধর্ম সাধনা বৈষ্ণব ধর্মে প্রবেশ করে রূপান্তরিত হয়। হিন্দু এবং বৌদ্ধ তান্ত্রিকদের মধ্যে এমনকি বৌদ্ধ সহজিয়া সম্প্রদায়ের মধ্যে যা ছিল মূলত যোগ সাধনা। বৈষ্ণব সহজিয়ার ভিতরে তা প্রেম সাধনায় রূপান্তরিত হল।<sup>৪</sup>

চৈতন্য পরবর্তীকালে যতই সময় এগিয়েছে বৈষ্ণব সহজিয়া মতবাদ ততই সমাজে গ্রহণীয় ও প্রচলিত হয়ে উঠেছে। বর্ণ বিভাজিত হিন্দু সমাজের কঠোর বিধানের বিপ্রতীপে বৈষ্ণব সহজিয়া মত সমাজে জনপ্রিয় হয়। সহজিয়া সাধনায় প্রেম সাধনার পক্ষে উপযুক্ততম নায়িকা হলেন পরকীয়া নায়িকা। সহজিয়ারা মনে করেন জয়দেব, বিদ্যাপতি, চণ্ডীদাস থেকে শুরু করে বৃন্দাবনের গোস্বামীরা সকলেই বিশেষ কোনো পরকীয়া নায়িকার সঙ্গে সহজ-সাধনা করেছেন। বাংলার বৈষ্ণব সম্প্রদায়ের মধ্যে সহজিয়াদের অনুরূপ ভাবে ‘কিশোরী ভজনের’ একটি সম্প্রদায় গড়ে উঠেছিল। এই সম্প্রদায়ের মধ্যে সহজিয়াদের অনুরূপ ভাবে পুরুষে কৃষ্ণের আরোপ ও স্ত্রীতে কিশোরীর (রাধার) আরোপ করে সাধনার প্রথা প্রচলিত। পরকীয়াতত্ত্ব রূপান্তরিত হল নায়িকা সাধনাতে। ‘চূড়াধারী’, ‘বাউল’, ‘বাওলা’, ‘শিষ্যাবিলাসী’, ‘কিশোরী ভজন’, ‘সহজ’ প্রভৃতি গুরুবাদী গোষ্ঠীর উদ্ভব হল ক্রমেই। জাহ্নবদেবীর পালিত পুত্র রামচন্দ্র প্রতিষ্ঠিত শ্রীপাট, বাঘনাপাড়াতে যে পরস্পর বিরোধী তত্ত্ব *মুরলীবিলাস* এবং *বংশীশিক্ষা* গ্রন্থ দুটিতে দেখা যায় তাও সহজিয়া তত্ত্বের ক্রমে জনপ্রিয় হয়ে ওঠার ইঙ্গিতবাহী। রাজবল্লভ গোস্বামীর *মুরলীবিলাস* গ্রন্থটিতে জাহ্নবদেবীর মতবাদ অর্থাৎ বৈধী ভক্তির কথাই বর্ণিত হয়েছে কোথাও সহজিয়া মত নেই। আবার ১৭১৬ খ্রিষ্টাব্দের প্রেমদাসের *বংশীশিক্ষা* গ্রন্থটিতে সহজিয়া মত বলিষ্ঠ ভাবে প্রকাশিত। এর কারণ মনে করা যেতে পারে অষ্টাদশ শতকের শুরুতে বর্ধমানের সহজিয়া বৈষ্ণবদের প্রভাব। বিশ্বনাথ চক্রবর্তী ছিলেন বৈষ্ণব তত্ত্ব পরকীয়াবাদের সমর্থক। তিনি *উজ্জ্বলনীলমনি*-র ‘লঘুতুমত্র’ শ্লোকের টীকায় জীব গোস্বামীর স্বকীয়াবাদের উপর ঘোরতর আক্রমণ করেছিলেন। কৃষ্ণদাস কবিরাজের শিষ্য মুকুন্দ “সিদ্ধান্ত চন্দ্রোচয়”-এ পরকীয়াতত্ত্বের উপর আলোকপাত করেন। এই সময় পরকীয়াবাদকে ব্যাখ্যা করে আরো অনেক তত্ত্ব গ্রন্থ লেখা হয়েছিল। বিমানবিহারী মজুমদারের মতে বঙ্গদেশে সপ্তদশ শতাব্দীর শেষভাগ থেকে পরকীয়াবাদ বহুল ভাবে প্রচারিত হতে শুরু করে।<sup>৫</sup>

বৈষ্ণব ধর্মান্দোলনে প্রথম পর্যায় থেকেই পরকীয়াবাদ এত বিস্তার পায়নি। যদিও চৈতন্য চরিতামৃত-এ

বলা হয়েছে -

পরকীয়া- ভাবে অতি রসের উল্লাস |

ব্রজ বীনা ইহার অন্যত্র নাহি বাস ||<sup>৬</sup>

তবুও পরকীয়া সাধনা কিন্তু ব্রজধামে সীমাবদ্ধ ছিল না। বেশ কিছু সংখ্যক বৈষ্ণবরা তাদের জীবনে পরকীয়া সাধনাকে পরখ করতে চেয়েছিল। এই কারণেই বৈষ্ণবধর্ম সব থেকে বেশী সমালোচিতও হয়েছে। মধুরভাবকে কৃষ্ণদাস কবিরাজ শ্রেষ্ঠ ভাব বলেছিলেন। এই মধুরভাবে পরকীয়া সাধনার চরম গুরুত্ব থাকায় তা সামাজিক ক্ষেত্রে বিপদজনক হতে পারে বলে আন্দাজ করেছিলেন বৈষ্ণব ধর্মান্দোলনের শীর্ষস্থানীয় নেতৃবর্গরাই। নিত্যানন্দ সাধারণ মানুষের জন্য ‘সখ্য’ ও ‘দাস্য’ ভাব প্রচার করেছিলেন। মধুর ভাব প্রচার করে বাংলায় ভক্তি আন্দোলন গড়ে তোলা বিভিন্ন কারণে সম্ভব ছিল না এটা দক্ষ সংগঠক নিত্যানন্দ বুঝেছিলেন। চৈতন্যদেবেরও সম্ভবত এই ধারণা ছিল তাই তিনি মধুরভাবের প্রচারক তাঁর অতিপ্রিয় নরহরি সরকারের উপর বঙ্গে ভক্তি প্রচারের দায়িত্ব না দিয়ে সে দায়িত্ব দিয়েছিলেন নিত্যানন্দকে।

চৈতন্যদেব জীবিত থাকাকালীনই বৈষ্ণবরা নানা গোষ্ঠী উপগোষ্ঠীতে ভাগ হতে থাকে। এদের মধ্যে অনেক গোষ্ঠীই সহজ সাধনার পক্ষপাতী ছিল। সহজিয়ারা ক্রমেই জনপ্রিয় হয়ে উঠতে থাকে। নিত্যানন্দ ও নরহরির গোষ্ঠী বাংলায় সবথেকে শক্তিশালী বৈষ্ণবীয় গোষ্ঠী হয়েও সহজিয়াদের বিরুদ্ধে কোনো কার্যকরী প্রতিরোধ গড়ে তোলার চেষ্টা করেননি।

সহজিয়া বৈষ্ণবধর্ম ক্রমশ জনপ্রিয় হয়ে ওঠার নানা কারণ ছিল। নিত্যানন্দের মৃত্যুর পর তার গোষ্ঠীর দায়িত্ব ভার নেন জাহ্নবদেবী। জাহ্নবার নেতৃত্বের গুনে নিত্যানন্দের গোষ্ঠীতে কোন ভাঙ্গন ধরেনি। জাহ্নবা বৃন্দাবনে গিয়ে গোস্বামীদের সঙ্গে তত্ত্ব আলোচনা করে ভক্তি আন্দোলনের বঙ্গীয় ও বৃন্দাবনী ধারার মধ্যে সংযোগ রাখতে চেয়েছিলেন। এক্ষেত্রে জাহ্নবার সহযোগী হয়েছিল সেই সময়ের বঙ্গদেশে তিন অঞ্চলের তিনজন প্রভাবশালী বৈষ্ণব নেতা শ্রীনিবাস আচার্য, শ্যামানন্দ এবং নরোত্তম দত্ত। জাহ্নবা বৈধিভক্তি ও স্বকীয়া মতবাদের

প্রচারক ছিলেন। জীব গোস্বামীও তাত্ত্বিক ভাবে স্বকীয়া মতবাদকেই সমর্থন করেছিলেন। চৈতন্য-নিত্যানন্দ পরবর্তী বঙ্গে শ্রীনিবাস, শ্যামানন্দ, নরোত্তম দাস ও জাহ্নবী ভক্তি আন্দোলনের বৃন্দাবনী ধারার সঙ্গে সংযোগ রেখে তত্ত্ব প্রভাবিত যে বৈষ্ণব আন্দোলন গড়ে তোলেন তার সঙ্গে সাধারণ মানুষ ক্রমশই সংযোগ হারায়। ব্রাহ্মণ্যবাদের একাধিপত্যের বিরোধিতা করে যে আন্দোলন শুরু হয়েছিল তার স্বভাব বৈশিষ্ট্য ক্ষুণ্ণ হয়। নীচু স্তরের বৈষ্ণব গুরুরা সহজিয়া মতের দিকে ঝোঁকে। সাধারণ মানুষদের মুক্তির কথা, তাদের সামাজিক অবস্থার উন্নতির কথা পরবর্তীকালের গৌড়ীয় বৈষ্ণব নেতারা আর তেমনভাবে ভাবেননি। চৈতন্য-নিত্যানন্দের যেমন জন সংযোগ ছিল, জনগণের উদ্ধৃদ্ধ করার ক্ষমতা ছিল, এঁদের তেমন ছিল না। নির্দিষ্ট অঞ্চলের অভিজাত মানুষদের পৃষ্ঠপোষকতায় এরা অনেকেই বিলাসী জীবনযাপন অভ্যস্ত হয়ে পড়েন। ভক্তি আন্দোলনের সূচনার মূল লক্ষ্য থেকে পরবর্তী আন্দোলনের ধারা বিচ্ছিন্ন হয়ে যায়।

চৈতন্যদেবের অন্তর্ধানের মোটামুটি একশো বছরের মধ্যেই গৌড়ীয় বৈষ্ণব সম্প্রদায়ের মধ্যে ব্রাহ্মণ্যবাদ জাঁকিয়ে বসেছিল। গোপাল ভট্ট গোস্বামীর *হরিভক্তি বিলাস* ব্রাহ্মণ্যবাদকে সমর্থন জানায়। সেখানে স্পষ্ট করে উল্লেখ করা হয় শূদ্রের কাজ উচ্চবর্ণের সেবা করা। এই গ্রন্থ হিন্দু সমাজের বর্ণভেদকেই সমর্থন করেছিল।<sup>১</sup> ষড়্ গোস্বামী প্রচারিত যে বৈষ্ণবীয় দর্শন পরবর্তীকালে বঙ্গদেশে প্রচারিত হয়েছিল তার সঙ্গে চৈতন্যদেবের ধর্ম প্রচারের উদ্দেশ্যের কোন মিল ছিলনা। তাদের মতবাদ চৈতন্যদেবের মতামতের বিপরীতমুখী ভাষ্য ও বলতে চেয়েছেন অনেক সমালোচক। সহজিয়া বৈষ্ণব ধর্মকে তারা নানা ভাবে এড়িয়ে গেছে। বৈষ্ণবধর্মকে শাস্ত্র সম্মত করতে গিয়ে তাঁরা বৈষ্ণবধর্মের সঙ্গে ক্রমাগত শাস্ত্রীয় ঐতিহ্যের যোগ খুঁজেছেন। লোক উপাদান বর্জন করে সামাজিক মুক্তির পথ থেকে সরে এসেছেন। চৈতন্য আন্দোলনে লোকায়ত ভাবনা পরিত্যক্ত হয় এর মধ্যে ক্রমেই ব্রাহ্মণ্য সংস্কৃতির সংমিশ্রণ ঘটে। ফলে লোকজীবন থেকে এই ব্রাহ্মণ্য আন্দোলন অনেকটা দূরে সরে যায়। সাধারণ মানুষ এই ধর্ম চেতনার মধ্যে নিজেদের মুক্তির পথ খুঁজে না পেয়ে ক্রমশ সহজ সাধনায় আগ্রহী হয়ে পড়ে। গৌড়ীয় বৈষ্ণব ধর্মের থেকে নানা উপসম্প্রদায় আলাদা হতে থাকে। তাদের নির্দিষ্ট সাধনপন্থা ছিল। ব্রাহ্মণ্যবাদের কাছে এই ধারাগুলি আত্মসমর্পণ করেনি। বরং কঠোর ব্রাহ্মণ্য সংস্কৃতির বিপ্রতীপে এই ধারাগুলি মানুষকে অন্যরকম ভাবে বেঁচে থাকার পথ দেখিয়েছিল।

বিশেষত সপ্তদশ শতাব্দী থেকে বৈষ্ণব ভক্তি আন্দোলনের মধ্যে এই বিভাজন বেশি প্রকট হতে থাকে । গৌড়ীয় বৈষ্ণব ধর্মকে আবলম্বন করে একটি গোষ্ঠী সমাজের সাধারণ মানুষদের থেকে ক্রমশ বিচ্ছিন্ন হয়ে যায় । উপনিবেশ পূর্ব নারী প্রগতি ও নারী শিক্ষার ধারার সূত্রপাতও এখানেই । নারী বৈষ্ণব গুরু হিসাবে এগিয়ে আসেন এবং বৈষ্ণব পরিবারগুলোতে মেয়েদের শিক্ষিত করার প্রচেষ্টা শুরু হয় । বর্ণবাদ, অর্থনীতি, শিক্ষা বৈষ্ণবদের মধ্যে এক ধরনের আভিজাত্য এনে দেয় এবং তাদের জনজীবন থেকে আলাদা করে দেয় ।

### তিন

গৌড়ীয় বৈষ্ণব ধর্মে আভিজাত্য, বর্ণবাদ পোষণ নীতি থেকে ক্রমেই দূরে সরতে থাকে সহজিয়া বৈষ্ণব সম্প্রদায়ের গোষ্ঠীগুলি । আখড়ায়, আশ্রমে থাকা বৈষ্ণব ও ভবঘুরে বৈষ্ণবদের মধ্যে সহজিয়া সাধন পদ্ধতি বেশি প্রচলিত ছিল । ‘বৈরাগী-বোষ্টম’ বলে এক ধরনের ভিক্ষাজীবী ভবঘুরে বৈষ্ণব ছিল । গোড়া গৌড়ীয় বৈষ্ণব সমাজ এদের কোনদিনই তেমন ভাবে গ্রহণ করেনি । ‘বৈরাগী-বোষ্টম’ সম্প্রদায়ের উদ্ভবও সামাজিক কঠোরতা ও দারিদ্রের প্রত্যক্ষ ফল । গৌড়ের রামকেলি বর্ধমান জেলার দখিয়া বৈরাগী তলা, পূর্ববঙ্গের নারায়ণগঞ্জের কাছে লাঙ্গল বন্ধ ও রাজশাহীর খেতুরির মেলার ‘প্রেমতলী’তে বৈরাগী বোষ্টমরা ফৌজদারের হাতে পাঁচসিকা দক্ষিণা দিয়ে বোষ্টমী জোগাড় করতেন । এই বোষ্টমী কারা? বিধবারা, স্বামী পরিত্যক্ত মহিলারা অভিভাবকহীন যুবতী এবং কুলীন সমাজের অবিবাহিত দুর্ভাগা মেয়েরা । প্রায় কয়েকশো বোষ্টমী প্রেমতলীতে বসে থাকতেন তাঁদের হাত পা ছাড়া সর্বাঙ্গ ঢাকা থাকত । এই হাত পা দেখেই বোষ্টমকে বোষ্টমী নির্বাচন করে নিতে হত । মনে রাখা দরকার বোষ্টমের বোষ্টমী নির্বাচনের অধিকার ছিল, বোষ্টমীর বোষ্টম নির্বাচনের নয় । পুরুষতান্ত্রিক সমাজে যাবতীয় প্রাধান্য শুধু পুরুষেরই তাই বোষ্টমীর বোষ্টম নির্বাচনের কোন অধিকার ছিল না । বোষ্টমরা জোগাড় করতেন তাদের সাধনসঙ্গী ।

গৌড়ের রামকেলিতে চৈতন্যের বিশ্রামস্থল তমালতলার কাছেই একটি বিরাট ঘর আছে স্থানীয় মানুষদের কথা অনুযায়ী এই ঘরেই নাকি বোষ্টমীরা জড়ো হতেন এবং দেওয়ালের কিছু ফাঁক ফোঁকর দিয়ে তারা হাতটা বার করে রাখতেন । বোষ্টমকে এই রকমই কোনও একটি হাত ধরতে হত । তাঁদের মধ্যে কণ্ঠী বদল করে বিবাহ হতো এবং ইচ্ছা হলে বোষ্টমী এক বছরের মধ্যে বোষ্টমকে ত্যাগও করতে পারতো । কিন্তু বোষ্টমীরা বোষ্টম ত্যাগ করতে

পারতো কিনা এ বিষয়ে কোনো তথ্য পাওয়া যায়না। এই বোষ্টমীদের বলা হত ‘পাঁচ সিকার বোষ্টমী’।<sup>৮</sup> বোষ্টমদের কেউ কেউ আখড়া বাসী ছিলেন আবার অনেকে রাস্তায় ভিক্ষে করে দিন কাটাতেন। হয়তো স্বপ্ন দেখতেন কিছু টাকা পয়সা হলে তারাও গৃহস্থ হবেন বা তাদেরও নিজস্ব আখড়া হবে। এদের যেমন কোনো সামাজিক মর্যাদা ছিল না তেমনই আর্থিক অবস্থাও ছিল শোচনীয়। যাঁদের ‘প্রেমতলী’র বোষ্টম বোষ্টমী রূপে দেখা হয়েছে, নিন্দা করা হয়েছে, সামাজিক ভাবে ঘৃণা করা হয়েছে তাঁদের অসহায়তার দিকটাও বুঝে নেওয়া দরকার।

ক্ষিতিশ চন্দ্র মৌলিকের ‘ভরার মেয়ের গানে’র ভূমিকার সঙ্গে মিলিয়ে পড়লে বোঝা যায় এই বোষ্টমীরা অনেকেই ছিলেন কুলীন ঘরের মেয়ে। যাদের পাত্রস্থ না করতে পেরে অভিভাবকেরা ঘটকের হাতে তুলে দিয়েছিলেন। নৌকা করে এক অঞ্চল থেকে অন্য অঞ্চলে যাদের নিয়ে যাওয়া হত। বিভিন্ন বৈষ্ণবীয় মেলায়, আখড়ায় যাদের বিক্রি করে দেওয়া হত। এই সমস্ত মেয়েদের ইচ্ছা অনিচ্ছার মূল্য না দিয়েছিল পরিবার, না দিয়েছিল সমাজ। সম্পূর্ণ অন্যের ইচ্ছায়, চূড়ান্ত অসহায়তায় তারা নিজেদের বিক্রিয়ে দিতে বাধ্য হতো। বঙ্গদেশে স্মৃতিশাস্ত্র নির্ধারিত চূড়ান্ত সামাজিক কঠোরতা জাতিভেদ ও অর্থনৈতিক বিপর্যয়ের থেকেই জন্ম নিয়েছিল এই বোষ্টমী সম্প্রদায়। যারা অনেকটা বোষ্টমদের হাতের পুতুল মাত্র ছিল। যে বোষ্টম তাদের এক বছরের জন্য কণ্ঠীবদল করে বিবাহ করতেন। তাদের সঙ্গে দিনযাপন করতে, তাদের সাধন সঙ্গী হতে এরা কিছুটা বাধ্যই হতেন অন্যদিকে বোষ্টমরা এক বছর পর ইচ্ছে মত এদের পরিত্যাগ ও করতে পারতেন।

আবার শুধু ভরার মেয়েরাই নয় অনেক সমাজ পরিত্যক্ত বিধবা, অবলম্বনহীন মেয়েদেরও আশ্রয় দিয়েছিল এই সব আখড়া। সমাজের প্রথাগত স্রোতে যারা বঞ্চনা ছাড়া আর কিছু পায়নি সেই সব মেয়েদের আশ্রয় ও অবলম্বন হয়ে দাঁড়িয়েছিল বৈষ্ণবীয় আখড়াগুলি। অনাথ, পরিত্যক্ত মেয়েদের জন্য সেই সময়তো সরকারী আশ্রম বা কেন্দ্র ছিল না। বোষ্টমী হয়ে অন্তত খাদ্য, বস্ত্র, বাসস্থান জুটে গিয়েছিল তাদের।

বঙ্গাল সেনের সময় থেকেই কৌলীন্য প্রথা সমাজে তেমন বিশিষ্ট স্থান অধিকার করেনি। কৌলীন্যও সম্ভবত প্রথমে মর্যাদা সূচক উপাধিমাত্র ছিল। কালক্রমে তা বংশগত হয়ে উচ্চতম সামাজিক শ্রেণির চিহ্নে পরিণত হয়।

ছাপ্পান্ন গাঁই ব্রাহ্মণদের মধ্যে আঁটটি গাঁই হল – বন্দ্য, চট্ট, মুখটি, ঘোষাল, পুততুণ্ড, গাঙ্গুলি, কাঞ্জিলাল, কুন্দগ্রামী। বঙ্গাল সেন ঘোষিত নয়টি গুণের পূর্ণ অনুশীলন করেই ব্রাহ্মণরা 'কুলীন' ব্রাহ্মণের মর্যাদা লাভ করেন। নয়টি গুণ হল আচার, বিনয়, বিদ্যা, প্রতিষ্ঠা, তীর্থ পর্যটন, নিষ্ঠা, বৈবাহিক আদান প্রদান, আবৃত্তি, তপস্যা ও দান। বঙ্গাল সেন এই আট গাঁই এর মধ্যে বিবাহের কোনো প্রতিবন্ধকতা সৃষ্টি করেননি। কিন্তু বঙ্গাল সেনের কয়েকশো বছর পর দেবী বর ঘটক কুলীন ব্রাহ্মণদের দোষ বিচার করে শ্রেণি বিভাগের প্রয়োজনীয়তা অনুভব করেন। দেবীবর ঘটক বিভিন্ন ক্ষেত্রে কুলীনদের উপর কঠোর বিধিনিষেধ আরোপ করেন। ফলে বৈবাহিক আদান প্রদানের ক্ষেত্রে কুলীনদের সংকুচিত হয়ে যায়। কুলীন পুরুষদের মধ্যে বহু বিবাহ ব্যাপক রূপে প্রচলিত হয়। নিষ্কর্মা কুলীন পুরুষদের বিবাহ ব্যবসা শুরু হয় অন্যদিক কুলীন ঘরে পাত্রস্থ না করতে পারা অবিবাহিত মেয়েদের সংখ্যা বাড়তে থাকে। অবিবাহিত মেয়েদের ঘরে রাখার গুরুভার মুক্ত হওয়ার জন্য অভিভাবকেরা ঘটকের হাতে মেয়েদের তুলে দেয়। যতই তিল-তুলসী-গঙ্গা জল ছুঁয়ে প্রতিশ্রুতি করিয়ে নেওয়া হোক এই প্রতিশ্রুতি যে কত ভঙ্গুর তা কী অভিভাবকেরা জানতেন না? তাদের কাছেও তো ঘটকদের অর্থ পিপাসু ব্যবসায়ী রূপটি স্পষ্ট ছিল। এভাবেই কুলীন মেয়েরা সোজা কথায় বিক্রি হয়ে যেত দেশে দেশান্তরে। তাদের অনেকের আশ্রয় হত বৈষ্ণব মেলার প্রেমতলীতে। অনেকেই সহজিয়া বৈষ্ণব সাধনার সঙ্গে যুক্ত হয়ে গুরুর সেবাদাসীতে পরিণত হতেন। অনেকেই হতেন বোষ্টমের এক বছরের বোষ্টমী। বঙ্গীয় সমাজে নারী পাচারের প্রাচীন দৃষ্টান্ত এটি। অষ্টাদশ – উনিশ শতকে যা ব্যাপক রূপ নিয়েছিল।

#### চার

ক্ষিতিশ চন্দ্র মৌলিক 'ভরার মেয়ের গান' <sup>৯</sup>- এর যে ভূমিকা লিখেছেন সেখানে তিনি স্পষ্টতই বলেছেন ভরার মেয়ে সংক্রান্ত তথ্য তিনি সংগ্রহ করেছেন মূলত তিনটি উৎস থেকে।

ক. বাল্যকালে পিসীমা ও অন্যান্য বৃদ্ধার মুখে শোনা ভরার মেয়ের কথা। যা প্রাপ্ত বয়সে তিনি প্রায় ভুলেই গিয়েছিলেন।

খ. ১৯৩৩ খ্রিষ্টাব্দে বিশিষ্ট ঘটক পরিবারের সঙ্গে সখ্যতা এবং তাদের পুরোনো খাতাপত্র থেকে ভরার মেয়ে সম্বন্ধে তথ্য সংগ্রহ।



গ. মধ্য, পূর্ব ও উত্তরবঙ্গের অনেকগুলি বনিয়াদী গোস্বামী বংশের ‘পাঠ বাড়ী’ থেকে সংগৃহীত তথ্য।

অর্থাৎ ভরার মেয়ের গান এবং ভরার মেয়ে সম্বন্ধীয় নানা গল্পকথা মহিলাদের মধ্যে পরম্পরায় বাহিত হয়ে চলেছিল। অথচ ক্ষিতিশচন্দ্র মৌলিকের সংগৃহীত গান ছাড়া উনিশ বিশ শতকের অন্য কোনো সাহিত্যে ভরার মেয়েদের সম্বন্ধে তেমন কোনো তথ্যই পাওয়া যায়নি। তার কারণ কী শুধুই শিক্ষিত ভদ্র সমাজের উদাসীনতা না সমাজের মূল স্রোতের বাইরে বিকল্প কোনো গোপন স্রোতে এই মেয়েদের ইতিহাস নির্মিত হয়ে চলেছিল। যার সন্ধান পাওয়া সহজ ছিল না। নন্দিতা বসু উল্লেখ করেছেন বিখ্যাত সংখ্যাতাত্ত্বিক প্রশান্তকুমার মহলানবিশের পিতা গুরুচরণ মহলানবিশের আত্মজীবনীর শুরুতেই এক ভরার মেয়ের কথা বলা হয়েছিল। কিন্তু তার সম্বন্ধে আর বিশেষ কোনো তথ্য দেওয়া হয়নি।<sup>১০</sup> সেই সময়কার ঘটক পরিবারের সঙ্গে ভরার মেয়েদের যোগাযোগ এবং একই রকমের সংযোগ ছিল বনেদী গোস্বামী বংশের পাটবাড়িগুলির সঙ্গে। অর্থাৎ অবক্ষয়িত বৈষ্ণব সমাজের ইতিহাসের সঙ্গে জড়িয়ে গেছে উচ্চ শ্রেণির হিন্দু সমাজের কৌলিন্য প্রথার ফসল ভরার মেয়েদের কথা। হিন্দু সমাজের পরিত্যক্ত মেয়েদের পুনর্বাসনের জায়গা হয়েছিল বৈষ্ণব পাটবাড়িগুলি। কুলীন ঘরের কন্যা যাদের বিবাহ দেওয়ার আর্থিক সামর্থ্য অভিভাবকদের ছিল না এবং স্বামী পরিত্যক্ত মেয়েরা যাদের নামে মাত্র বিয়ে হয়েছিল, স্বামী ফিরে আসার আর কোনো সম্ভাবনা ছিল না তাদেরকে ‘তামা-তুলসী-গঙ্গাজল’ দিয়ে প্রতিজ্ঞা করিয়ে ভরার ঘটকের হাতে তুলে দেওয়া হত। এই প্রতিজ্ঞা ছিল উপহাস মাত্র। কিছুদিন পর জীবিত মেয়ের ঘটা করে শ্রাদ্ধ করে অভিভাবক জানিয়ে দিতেন, দূর সম্পর্কীয় কোন এক আত্মীয়ের বাড়িতে গিয়ে মেয়েটির মৃত্যু হয়েছে। এই ভাবে নিজেদের মেয়েদের পাচার করে কুলীন ব্রাহ্মণরা নিজেদের কৌলিন্য বজায় রেখেছিল বহু শতাব্দী ধরে।

এই ভরার ঘটক গোষ্ঠী বিবাহের বাজারে সমাজ বন্ধন প্রাচীরের তলদেশে সুড়ঙ্গ কাটিয়া রাত্রের অন্ধকারে কুলীন সমাজে বাড়তি কন্যা পাচার করিয়া দিবালোকে অকুলীন বাজারের ঘাটতি পূরণের ব্যবসা প্রায় তিনশত বৎসর চালাইয়াছিলেন।<sup>১১</sup>

গোস্বামী প্রভুদের শ্রীপাটে শিষ্য-ভক্তদের বিধবা কন্যা জমা দেওয়ারও রীতিও ছিল। এছাড়াও বিভিন্ন মোহন্তদের পরিচালনায় যে সমস্ত আখড়াগুলো তৈরি হয়েছিল সেখানেও ভরার মেয়ে ও বিধবা মেয়েদের জমা দেওয়া হত। 'টহলিয়া বাবাজী'রা মহন্তের অধীনে থেকে গ্রামে গ্রামে ভিক্ষা করতেন এবং অনাথ বিধবা মেয়েদের খোঁজ খবর রাখতেন। প্রয়োজনে তাদের বৈষ্ণবীয় আখড়ায় নিয়ে আসতেন। গোস্বামী প্রভুদের শ্রীপাটে এদের কষ্ট বদল করে বিবাহ করা চালু ছিল। এই রকম বিবাহে জাতিভেদ, মেয়েটি অবিবাহিত না বিধবা কিছুই গ্রাহ্য করা হত না। যে সমস্ত মেয়েদের দোল পূর্ণিমার মধ্যে বিবাহ দেওয়া সম্ভব হত না তাদের আনা হত খেতুরী, রামকেলী, ধামরাইয়ের বৈষ্ণব মেলায়। যারা অতি অল্প ব্যয়ে সঙ্গিনী সংগ্রহ করতে চাইতেন তারা গোস্বামী গদীতে নির্দিষ্ট অর্থ জমা দিয়ে অনুমতি পত্র নিতেন। একে বলা হত 'পত্নী করা'। গদীর সামনে সার্কাসের তাবুর মত ঘর করে যেখানে মেয়েদের রাখা হত সেই ঘরের নাম ছিল 'কাগুরী'। কাগুরীর ছড়িদারের হাতে পত্নী জমা দিলে তারা মেয়ে পছন্দ করার সুযোগ পেতে না। পূর্বেই বলা হয়েছে শুধু হাতের আঙ্গুল দেখে তাদের সঙ্গিনী পছন্দ করতে হত। মেলার শেষেও যাদের গ্রাহক জুটত না তাদের নীলামে বিক্রি করা হত। ধনী গৃহে তারা গৃহদাসী হিসাবে ক্রীত হত। অষ্টাদশ শতাব্দীর শেষদিকে মনুষ্য বিক্রয় পত্রের নিদর্শন পাওয়া যায়। গোপীচন্দ্রের গানে পাই খাজনা মেটানোর জন্য দরিদ্র কৃষক লাঙ্গল হাল বিক্রি করার পর দুগ্ধপোষ্য শিশুটিকেও বিক্রি করতে বাধ্য হচ্ছে। মনুষ্যত্বের অবমাননার এই ধারাবাহিক ইতিহাসের শরীক ছিল ভরার মেয়েরা।

ভরার মেয়েদের গান যদি আমরা বিচার করি তাহলে দেখবো নিষ্ঠুর সামাজিক বিধানকে তারা তাদের দুর্গতির জন্য দায়ি করেছে। অভি ভাবকেরা তাদের প্রতি দয়াহীন, মমত্বহীন হয়েছে এই সমাজের মুখের দিকে তাকিয়ে। টাকা পয়সা দিয়ে নতুন যে মানুষটির সঙ্গে তার বিয়ে হয়েছে সেখানে যে সুখ নেই, সেই রীতি যে সে অন্তর থেকে মেনে নিতে পারেনি তা বোঝা যায় নানা উক্তি থেকে।

যেমন –

ভরা পাড়া ঘটক রে,

আরে ঘটক ট্যাকাকড়ি খাইয়া।

বৈদেশে গাবরের ঘরে

আমারে দিছে বিয়া।

১২

এই বিবাহিত জীবনের প্রতি ধিক্কার ছত্রে ছত্রে উঠে এসেছে। -

যাইও যাইও যাইওরে নাইয়া

আমার বাপের বাড়ীত যাইও।

অভাগী কইন্যার কথা

বুঝাইয়া কইও।।

পরানে না বাঁচিব রে আমি

এই বেবানে পড়িয়া।

ও উজান দেশের নাইয়া।

১৩

ভরার মেয়েদের নিজেদের মতামতের কোনো গুরুত্ব ছিলনা। তাদের অভিমতের অপেক্ষা না রেখে হস্তান্তরিত করা হত তাদের। জীবনের এই নিষ্ঠুর পরিণতিতে তাই তাদের অন্তর পাথর হয়ে যাওয়া স্বাভাবিক।

ভরার মেয়ের বারোমাসীর মধ্যেও তাদের ফেলে আসা পূর্বজীবনের সুখ স্মৃতি ঘুরে ফিরে এসেছে। আর এসেছে কোনোদিন পিতৃগৃহে না ফিরতে পারার অশ্রু ভেজা দীর্ঘশ্বাস। পরিবার পরিজন থেকে বিচ্ছিন্ন হওয়া আত্মার আক্ষেপ। সত্যবতী গিরি অনুমান করেছেন এ সৃষ্টি অনামী কোনো অন্তঃপুরিকার।<sup>১৪</sup> এর তেমন কোনও প্রমাণ না থাকলেও এ কথা বলাই যায় যে অভাগী মেয়েগুলোর মুখে মুখেই পরম্পরায় বাহিত হয়েছিল এই গান। ক্ষিতিশচন্দ্র মৌলিক লিখেছেন শ্রীহট্ট ও ত্রিপুরায় এমন অনেক গান ছড়িয়ে আছে। যা তাঁর পক্ষে সংগ্রহ করা সম্ভব হয়নি। বোঝা যায় এমন দুর্ভাগা মেয়েদের অভাব ছিল না সমাজে।

উনিশ শতকে প্রকাশিত বৈষ্ণব গুরুদের কেছামূলক বইগুলো দেখলেই বোঝা যায়, এই সময়ের নতুন চেতনা সমাজের এক শ্রেণির মানুষদের একেবারেই স্পর্শ করেনি। প্রাগাধুনিক পর্ব অতিক্রম করে উনিশ শতকে এসেও নারী জীবনের সামাজিক বাস্তবতার তেমন পরিবর্তন হয়নি। এমনকি বিশ শতকেও ভাগ্যহত মেয়েরা বৈষ্ণব

গুরুদের আশ্রমে আশ্রয় খুঁজেছে, জীবন ধারণের বিকল্প ভূমির সন্ধান চালিয়ে গেছে। বিভিন্ন শতকের ভিন্ন ভিন্ন আর্থ সামাজিক প্রেক্ষাপটে নারীর সংকট অবশ্যই বহুমাত্রিক ও পরিবর্তনশীল।

আজও সমাজে ধনী শিক্ষিতা মেয়েরা যে সামাজিক মর্যাদা, সুযোগ সুবিধা পায় দরিদ্র ঘরের মেয়েরা তা নিশ্চিত ভাবেই পায়না। অর্থ বৈষম্য, লিঙ্গ বৈষম্যকে তীব্র করে। যদিও আজকাল অনাথিনী, বিধবা মেয়েদের জন্য সরকারী হোম- এর ব্যবস্থা আছে। তবুও সে সুবিধা নিতে পারে কয়'জন মেয়ে? স্বেচ্ছায় বা বাধ্য হয়ে বিকল্প জীবনের সন্ধানে কোনো গুরুর আশ্রমে এসে পৌঁছায় এই সমস্ত ভাগ্যহত মেয়েরা। গ্রামে গঞ্জে বৈষম্যবীয়া আখড়া, আশ্রম, শ্রীপাটে এখনও সমাজ পরিত্যক্ত মেয়েদের ভীড়। তারা গুরুর সাধনার উপাচার হিসাবে নিজেদের তুলে দেয়। এ পথে কী সত্যিই শান্তির খোঁজ মেলে? এ নিয়ে বহু বিতর্ক থাকতে পারে কিন্তু এ জীবন যে নারীর কাছে সম্মানের নয় তা বোঝাই যায়।

কঠোর সামাজিক বিধান ও দরিদ্রতার চেহারাটা ঘুরে ফিরে একই রকম থেকে গেছে। প্রকাশ্যে নারী পাচার এখন আড়াল খুঁজে নিয়েছে। ধর্ষিতা, বিধবা, স্বামী পরিত্যক্ত, অভিভাবক হীন মেয়েরা লাঞ্ছনার হাত থেকে মুক্তি পেতে বিকল্প জীবনে ডুব দেয় আজও। ভারত মেয়েদের মতই হয়তো তাদেরও স্মৃতি রোমন্থন চলে, অন্য কোনো বারোমাসীর গান তৈরি হয়। তার সন্ধান আমরা শহুরে শিক্ষিত মানুষেরা কতটুকুই বা রাখি?

বৈধব্য সমাজে 'ডিমোশন' এখনও। পতির গর্বে সতীর অহঙ্কার। সে না থাকলে স্ত্রীর অস্তিত্ব কোথায়? কিংবা স্বামী যদি ত্যাগই করে তবে সে মেয়ে সংসারে কতটা কান্ডিত থাকে? দরিদ্র ঘরে এই মেয়েদের ভূমিকা থাকে কতটুকু? তারা শ্বশুরবাড়ি বা বাপের বাড়িতে গাছপালা, আসবাবপত্র, গরু-ছাগলের সঙ্গে মিশে থাকে অনুর মতো। আমাদের সমাজব্যবস্থায় যা কিছু প্রাপ্তি ধনী ও শিক্ষিতদের। দরিদ্র পরিবারের পারিপার্শ্বিক পরিবেশ মেয়েটিকে সিদ্ধান্ত নিতে শেখায়। মেয়েটি পায় পায় আশ্রমের চৌহদ্দির মধ্যে এসে দাঁড়ায়। ভুঁই ফোঁড়ের মতো গজিয়ে ওঠা কোনও আশ্রমের গুরুর পায় নিজে কে সঁপে দেওয়ার মধ্যে খোঁজে শান্তির পথ।<sup>১৫</sup>

এখন আর ব্যাপক ভাবে না হলেও সমাজের কিছু অংশে গ্রামে গঞ্জে এই বাস্তবতা বদল হয়নি। আশ্রমে, আখড়ায় এখনও মেয়েরা নিজেদের অস্তিত্বকে বাঁচিয়ে রাখার প্রাণপণ চেষ্টা চালিয়ে যাচ্ছে। শিল্পের মধ্যে, গানের মধ্যে আত্মপ্রকাশ করতে চাইছে।

যে কোনো ধর্মেই পুরুষের সাধন পথে মেয়েরা শুধু ব্যবহৃত হয়। নারীরা সাধনার অপরিহার্য অঙ্গ অথচ নারীদের নিজস্ব কোনো প্রাপ্তি নেই, অন্যের সহযোগিতা ও সাধন পথের সঙ্গী হিসাবে তাদের পরিচয়। কঠোর সামাজিক অনুশাসন মেয়েদের যে এই বিকল্প পথ দেখায় সেখানেও তো পুরুষেরই সর্বাঙ্গিক প্রাধান্য। সম্প্রতি ‘বোধিধ্রু’ নামে একটি নাটক লিখেছেন বাংলাদেশের নাট্যকার সাইমন জাকারিয়া। সেখানে তিনি চর্যাপদের চরিত্রগুলির মধ্যে নতুন যুগ চেতনা ও দ্বন্দ্বের সঞ্চারণ করেছেন। বিনির্মাণের পথ দিয়ে যে নতুন নির্মাণে নাট্যকার পৌঁছেছেন সেখানে ব্যক্তি চেতনা থেকে জন্ম নেওয়া মেয়েদের প্রশ্নগুলো সাধন পথের এক ঝাঁক নীতির বিরুদ্ধে সোচ্চার প্রতিবাদ –

কুকুরীকে ডোষী তাদের সাধন পথে মেয়েদের অবহেলার দিকটাকে নির্দেশ করে বলে –

যে পিপাসা একজনকে নিয়ে যায় তৃপ্তিতে – বোধিচিন্তে ... আরেক জনকে ছুড়ে ফেলে দেয় যন্ত্রণায়  
বেদনায়... সে কেমন পিপাসা বলো তো কুকুরী?<sup>১৬</sup>

আবার বন্ধীকে সে প্রশ্ন করে –

আমি কি কেবলই ওদের বোধিচিন্ত – মোক্ষের জন্য ব্যবহৃত হবো... ১৭

এই প্রশ্ন সেই সমাজকে যা পুরুষের কর্মধারা ও উচ্চাকাঙ্ক্ষাকে স্বীকৃতি দেয় আর নারীকে তাদের উপযুক্ত সঙ্গী হতে বলে। নারীকে ‘দেবী’ বা ‘মূল শক্তি’র তকমা এঁটে ভুলতে বাধ্য করে তাদের নিজস্ব সত্তাকে। যেন অন্যের কার্জ সিদ্ধির পথে বিলীন হয়ে যাওয়াতেই তাদের সার্থকতা। বিকল্প সমাজ ধারার, বিকল্প পথগুলো নারী পক্ষে কতটা নিরাপদ ও সুরক্ষিত সেই প্রশ্ন আজও থেকে যায়।

সূত্র নির্দেশ ও মন্তব্য

১. বন্দ্যোপাধ্যায় তারশঙ্কর, *তারশঙ্কর রচনাবলী*, কলকাতা, মিত্র ও ঘোষ পাবলিশার্স, পৃ. ২৯২

২.. Risley H.H., *The Tribes and Castes of Bengal*, (Volume-2), Calcutta, Firma Mukhopadhyay, 1981, P. 344-45

৩. Ward W. , *Account of the writings, Religion and Manners of the Hindoos* (4, Vols), Serampore Printed at the Mission Press, 1811, P. 262

৪. বিস্তৃত আলোচনার জন্য দ্রষ্টব্য -

দাশগুপ্ত শশিভূষণ, *শ্রীরাধার ক্রমবিকাশ দর্শনে ও সাহিত্যে*, কলিকাতা, এ. মুখার্জি এন্ড কোং লিঃ, ১৩৫৯, পৃ. ২৫১-২৬৪

৫. মজুমদার বিমানবিহারী, *শ্রী চৈতন্যচরিতের উপাদান*, দ্বিতীয় প্রকাশ, কলকাতা, সংস্কৃত বুক ডিপো, ২০১৬, পৃ. ৫৭৯

৬. সেন সুকুমার (সম্পা.), *চৈতন্যচরিতামৃত*, কলকাতা, সাহিত্য আকাদেমি, ২০০৯, পৃ. ৫

৭. বিস্তারিত আলোচনার জন্য দ্রষ্টব্য -

মুখোপাধ্যায় তুহিন , *চৈতন্য আন্দোলন ব্রাহ্মণ্যবাদ ও বৈষ্ণবীয় বিবাহ বিচিত্রা* , কলকাতা, পত্রলেখা, ২০১৮, পৃ. ১৫২-১৬০

৮. এ প্রসঙ্গে এক ঢাকাই বোষ্টমদের গানের উল্লেখ করেছেন রমাকান্ত চক্রবর্তী। গানটি হল -

পাঁচসিকার বৈষ্ণুমী ধনি! তুই লো আমার

আরে তর মান বাড়াইমু কত আর।।

বিস্তারিত আলোচনার জন্য দ্রষ্টব্য -

চক্রবর্তী রমাকান্ত, *বঙ্গে বৈষ্ণব ধর্ম*, চতুর্থ মুদ্রণ, কলকাতা, আনন্দ পাবলিশার্স প্রাইভেট লিমিটেড, ২০১১, পৃ. ১৪৩-১৪৯

৯. মৌলিক ক্ষিতিশ চন্দ্র, *প্রাচীন পূর্ববঙ্গ গীতিকা* (৪র্থ খণ্ড) ফার্মা. কে. এল. মুখোপাধ্যায়, পৃ. ১৯৭-২২৩

১০. নন্দিতা বসু, 'ভরার মেয়ের সম্পর্কে দু'চারটি কথা', *পরশ তোমার : অধ্যাপক বরুণকুমার চক্রবর্তীর প্রতি*

*শ্রদ্ধার্ঘ্য*, মণ্ডল বিজয়কুমার (সম্পা.) , পুস্তক বিপণি, ২০১৩, পৃ. ৪১১-৪১৭

১১. মৌলিক ক্ষিতিশ চন্দ্র , *প্রাচীন পূর্ববঙ্গ গীতিকা* (৪র্থ খণ্ড), ফার্মাকে. এল. মুখোপাধ্যায়, পৃ. ২০৩
১২. ঐ, পৃ. ২০৮
১৩. ঐ, পৃ.২০৯
১৪. “গানগুলির বিষয়, আর বারমাসী দেখে মনে হয়, এর রচয়িতা অজ্ঞাত পরিচয় অন্ত:পুরচারিকারাই”। -  
গিরি সত্যবতী , ‘ভরার মেয়ের গান’, কলকাতা, লোক সংস্কৃতি গবেষণা পত্রিকা , সনৎকুমার মিত্র (সম্পা.) ৯ বর্ষ,  
৩ সংখ্যা, ১৪০৩, পৃ. ২৬৯
১৫. চাকী লীনা, *বাউলের চরণ দাসী*, পরিমার্জিত ও পরিবর্ধিত সংস্করণ, কলকাতা, গাঙচিল, ২০০৯, পৃ. ২৮
১৬. জাকারিয়া সাইমন , *নাটক সংগ্রহ*, ‘বোধিদ্রুম’, ঢাকা, অ্যাডর্ন পাবলিকেশন, ২০১০, পৃ. ৮৪
১৭. ঐ, পৃ. ৭৯

---

Dr. Paramasree Dasgupta is an Assistant Professor at the Department of Bengali, Tripura University. She has done her PhD on Pre-modern Bengali Literature from Calcutta University.  
Email : paramasreedasgupta@tripurauniv.in

**LITERATURE TEACHING FOR AFFECTIVE AND PSYCHOMOTOR SKILL  
DEVELOPMENT IN THE LEARNER—AN ALTERNATIVE PARADIGM**

Dr Somdev Banik

&

Debasish Acharjee

*Abstract*

Traditionally, the teaching of a literary text (e.g. a novel) in a classroom involves interpretation, analysis, evaluation and critical commentary on the text concerned to inculcate moral, cultural and universal values in the learner. In our present times, such value-based literature pedagogy is often inadequate and irrelevant to the needs of the 21st-century learner. Conversely, knowledgeable and well informed though they are, such learners often are inept in handling emotions and right attitudes to confront life's vicissitudes. In this paper, we attempt to evolve an alternative pedagogy of literature teaching. In that, we analyse the trajectory of a plot and 'change of fortune' in a novel from the perspective of emotional disbalance, attitudinal idiosyncrasy and the behavioural anomaly of the protagonist. Applying Bloom's Taxonomy, this study proposes a shift from a cognitive domain-based pedagogy to one which attempts to develop affective and psychomotor skills in the learners to achieve holistic development of their personality. As an instance, we present Dr Aziz's character from *A Passage to India* (1924) to explain this alternative pedagogy.

**Keywords:** soft skills, emotion, attitude, behaviour, affective and psychomotor development, pedagogy.

---



## Introduction

Pedagogy in literature has roots in ancient pedagogy of classical language instruction (Latin and Greek languages) based on a top-down approach where the teacher makes all the decisions. At the same time, a student's role was to follow what the teacher said and 'get them right'. Learning was once limited to imitating the rules and reproducing them correctly. In this approach which was also called 'magisterial rightness', what the teacher said was 'right' and 'prescriptive', while the students' opinion hardly mattered. In the 21st century, where content-based traditional study materials are already available on the internet, the conventional literature teacher's role in the classroom has changed, in that s/he is not someone whose job is to transfer content (like Physics or Mathematics). Instead, today s/he is required to train the learners and develop their skills.

As literature reflects life and society, the pedagogy in literature ought to be existential in that it should study literature with the vicissitudes of human experience and existence in perspective. A teaching plan should therefore also reflect these existential prerequisites: the need for building a holistic personality, how to deal with the learner's doubts and fears about success, the need for affiliation with others, the unavailability of dealing with families, the need for friends and companions, the uncertainty of luck, the commonality of the physical senses, the frailty of the flesh, the certainty of loss and grief, the inevitability of death. Such pedagogy can only foster the student's integral growth—intellectual, personal, social and emotional.

According to Ellie Chambers and Marshall Gregory, the teaching of English literature today is "a related instrumental pedagogic discourse of measurable 'learning outcomes' and skills' transferable' to the workplace, underpinned by a so-called learner-centred ideology." (*Teaching and Learning English Literature*, p. 1) Holistic teaching of literature has to aim to develop skills

such as clear thinking, analysis, free writing, listening, speaking, reasoning, imagining, creativity, expression, perception, sensitivity, observation, empathy, introspection, awareness, consciousness, etc. to enable learners to live their daily lives.

In a traditional Indian classroom, the teaching of a novel principally adopts the following major steps: **introduction** to the text and its author; discussion of the **plot summary**; description of important **characters** as well as a character's role in the text and relationship the character has to other characters; analysis of important **themes**; explanation of the **literary techniques** and movements demonstrated in the text; and finally, information on the literary and historical **background** that inform the work, the important **style** elements of the novel, such as **setting, point of view, and narration**. In **critical overview**, we discuss the critical reputation; and in **criticism**, we discuss critical evaluations of the text and excerpts from previously published criticism.

In traditional literature pedagogy, teaching is all about learning-and-knowing (of information, facts, data). However, we must admit that such a learning-and-knowing method cannot guarantee the development of the learners' **behaviour, emotions, and attitude**. Learning is a process and not merely a collection of factual information, data. Learning, which aims to acquire knowledge alone, is partial learning and hence insufficient. So, despite having acquired knowledge through formal education, a learner is often seen to struggle with behaviour, emotional and attitudinal issues. Moreover, if learning is said to be a 'change in behaviour', then, to what extent can we affirm that this traditional method of this pedagogy has successfully attained this goal? Consequently, it shall be justifiable to state here that learners need to be specifically trained in these domains of emotion, attitude and behaviour so that they, in the

process of their learning and development, successfully progress through the **affective** and **psychomotor** domains of Bloom's Taxonomy.

In this alternative approach, we view a literary text as an interplay and conflict of errant emotions, behaviours and attitudes, manifested through typical behaviour patterns, causing the plot to progress in a certain way. By analysing these under-formed or ill-formed emotions and their reactions within a plot, for instance, the learner may be trained to visualise and reflect on themselves similar issues and practice to overcome them through the skills and techniques they acquire in the classroom. Consequently, when they acquire soft skills (life skills or human skills), they emerge as psychologically mature human beings.

In this study, we present an example of Dr Aziz's character in E.M.Forster's novel *A Passage to India*. We try to show how the incongruities of emotion, attitude and behaviour present in Dr Aziz's character cause him to undergo all the troubles and sufferings he had in the story. Finally, he overcomes them and grows into a matured human being.

### **Soft Skills as Life/Human Skills**

Soft skills (also called life skills or human skills), distinguished from hard skills or technical skills, refer to skills such as emotional intelligence, behaviour (e.g. body language, eye contact, space distancing, etc.), attitude, self-esteem, self-confidence, motivation, effective communication skills, Etc. According to Durowoju and Onuka, "Soft skills are personal characteristics or qualities an individual possess, which enable him to relate well with people in any organisation: be it family, workplace, religious setting, or the society at large." (*Journal of Emerging Trends in Educational Research and Policy Studies*, Oct. 2014)

Soft skills are an indispensable requirement for a 21st-century learner-centric classroom, and literature is an embodiment of these skills is not any hidden fact. Thus, literature pedagogy is well-suited to impart these skills.

According to Benjamin Bloom (*Taxonomy of Educational Objectives*, Bloom, et al. 1956), there are three stages through which a learner passes in the process of his learning and development: **cognitive**, **affective** and **psychomotor**. The traditional teaching of literature bases itself on this **cognitive** aspect of disseminating knowledge involved in the analytic study of the context, plot, characters, situations, narratives Etc. of a literary text. On the other hand, developing affective and psychomotor skills in the learner is about **non-cognitive** learning.

Soft skills are many. In this paper, we choose three soft skills: **emotions**, **attitude** and **behaviour**, to analyse the character of Dr Aziz. We discuss each of these skills briefly below.

### **Emotion**

There are six basic emotions: **joy**, **love**, **surprise**, **sadness**, **fear** and **anger**. ("A Complete List of Human Emotions and Their Real Meanings." Buzzle.com, 1 March 2017.) We call them "basic" (or "primary") because they have been there in us ever since our primate ancestors lived. Moreover, they are also shared universally by humanity. There are subtypes of these basic or primary emotions grouped under secondary and tertiary levels. There exist multiple views on what are called basic emotions. Opinions also vary with how many different types that these emotions could exist. There have been attempts to organise and systematically list each of these emotions in the **Periodic Table of Emotions**.

In the Indian aesthetics of Rasa theory (Bharat Muni), there are eight primary *rasa-s*

(emotions): *sringaram*, *hasyam*, *raudram*, *karunyam*, *bibhatsam*, *bhayanakam*, *veeram* and *adbhutam*. After the addition of *shantam* to this list, it became the ninth *rasa*. Further, two more *rasa-s* *vatsalya* and *bhakti* were also added in the context of literature, making it a total of eleven. We understand these primary *rasa-s* in the context of three *bhava-s* or state-of-mind which create *rasa-s*: *sthayi* (eight kinds), *sanchari* (33 kinds) and *satvik* (eight kinds). (Buchta, David. "Rasa Theory." Academia.edu.)

### **Attitude**

Eagly and Chaiken (1993) define attitude as a psychological tendency expressed by evaluating a particular entity with some degree of favour or disfavour. According to Katz and Stotland (1959), attitudes encompass cognitive, affective and behavioural components. People form attitudes based on their cognitive, affective and behavioural responses to an entity (Eagly&Chaiken 1993, 1998; Zanna&Rempel 1988).

Attitudes can be either **positive** or **negative**. People with a positive attitude are always caring, confident, patient and humble. They have a pleasing personality that inspires others. On the other hand, people with a negative attitude have difficulty keeping friendships, are full of bitterness towards almost everything, have a purposeless life, and suffers from ill health and a high-stress level. They blame the whole world – parents, teachers, authority, government, stars, fate, luck, etc., for their failures. They often stick to their pasts, have fixed thoughts, have dreams but do not know how to realise them, strive hard, but often fail to fulfil their wishes, and so on.

### **Behaviour**

As people tend to betray a moderate degree of consistency in their behaviour (even though it may be a 'consistent inconsistency'), authors and novelists portray individuals who

behave in ways that are in keeping with their characters. We immediately recognise any behaviour as false, which is not in sync with the person's character the novelist draws.

Behaviour analysis is a discipline that has three primary branches (Roane, H S, A M Betz. "Behavior Analysis". *Encyclopedia of Human Behavior*. Vol.1. Pp.267-273):

- (a) **behaviourism**, which focuses on the world view or the philosophy of behaviour analysis
- (b) **the experimental analysis of behaviour** (EAB), which focuses on identifying and analysing the basic principles and processes that explain behaviour and
- (c) **applied behaviour analysis** (ABA), which focuses on solving problems of social importance using the principles and procedures of behaviour analysis.

Human personality is a function of both - heredity as well as the environment that one inhabits.

#### **An example of a character: Dr Aziz from *A Passage to India* (1924)**

The novel *A Passage to India* is a story in three parts viz. Mosques, Caves and Temples set in the city of Chandrapore in colonial India, where Dr Aziz, a Muslim physician, is the central character. Cyril Fielding, an Englishman and Principal of a Government College, befriends him, and gradually events unfold, leading to an incident at the Marabar Caves. Following this, the police arrests Aziz on a charge of rape against the English lady Adela Quested, the fiancée of the City Magistrate Ronny Heaslop. Finally, he is acquitted when the Lady withdraws her charge. However, the story continues till such time when Dr Aziz writes a letter to Adela Quested in which he admits his mistakes, praises her honesty and promises to remember the sacrifices she made for him.

The extracts from the text below show how Aziz's emotional immaturity, attitudinal discrepancies, and behavioural failings contribute primarily to his tragedy. The dramatic

situations in which Foster often places Aziz may be read as deliberate attempts on the author's part to point out such incongruities in the protagonist's character. With his failings, the author consciously makes Dr Aziz endure his challenges in his effort to transform into an intellectually, emotionally and behaviorally mature human being.

**Example 1:** In Chapter II, when Dr Aziz arrives at Hamidulla's house for dinner, the author informs us about him:

'He was all animation.'<sup>1</sup>

That is how Forster first introduces us to Dr Aziz. Later,

'Aziz...began quoting poetry, Persian, Urdu, a little Arabic. His memory was good, and for so young a man he had read largely; the themes he preferred were the decay of Islam and the brevity of Love.'<sup>2</sup>

This remark from the author helps us know Aziz better and makes sense as we read the novel.

Once they finish discussing the matter they were having dinner, a *chuprassi*<sup>3</sup> arrives with a note from Old Callendar, who has sent for Dr Aziz. Aziz sees the note and is animated. He yells, "I daresay not, I daresay nothing. He has found out our dinner hour, that's all, and chooses to interrupt us every time, in order to show his power."<sup>4</sup> When he begins to leave, his friend asks him to clean his teeth first because they are red with the pan. But he rants, "Civil Surgeon must put up with it."<sup>5</sup>

He grabs the bicycle and rushes forward. As he reaches Major Callendar's bungalow, 'depression suddenly seizes him. He now felt caught in 'English meshes'.<sup>6</sup> 'When he turned (sic) into Major Callendar's compound',<sup>7</sup> he stops his carriage just outside the flood of the light and, immediately getting down from it, starts proceeding towards the bungalow on foot. He was feeling too sensitive to be snubbed. He recalls an incident when an Indian gentleman was 'turned

back by the servants<sup>8</sup> from one of the bungalows and was 'told to approach more suitably.'<sup>9</sup>When he reaches the entrance, a servant informs him that the Civil Surgeon has already left the place and that he has not left any note for him either. That leaves Aziz in despair. He says, "Damn Aziz".<sup>9</sup> He starts thinking that perhaps it is because he has forgotten to tip the servant that the latter is withholding some message. 'He was convinced that there was a message.'<sup>10</sup>Meanwhile, two ladies were seen coming out of the bungalow. Aziz lifts his hat as a gesture. They ignore him while they hasten, looking towards where the carriage was parked. Seeing the carriage empty, they looked towards Aziz, trying to inquire if the carriage belonged to him. However, Aziz stays quiet, giving away just a blank look. Perhaps, his inhibitions had overwhelmed the thoughts that rendered him speechless. On getting no response from him, the ladies happily jump into it and leave. Once the carriage starts receding out of the flood of the light, Aziz calls out courteously, "You are most welcome, ladies."<sup>11</sup> However, they do not take any notice of it, and he feels completely ignored: 'So it had come, the usual thing—his bow ignored, his carriage taken away—the inevitable snub.'<sup>12</sup>

However, he tries to comfort his inhibitions, thinking that both the ladies were fat and would weigh the carriage down since 'beautiful women would have pained him'<sup>13</sup>. Then, he turns towards the servant and bribes him in a bid to prise out the truth he was supposedly withholding. But the poor servant repeats the same statement he had already said. Having not got to hear what he had thought Aziz feels he should write a letter about his arrival for the Civil Surgeon. He asks the servant for a piece of paper and ink, and begins to write, "Dear Sir,—At your express command I have hastened as a subordinate should—"<sup>14</sup>, and then stops and tears it away. He then asks the servant to tell the Civil Surgeon about his visit and leaves. Strange feeling of



disappointment overpowers him as he walks out of the bungalow. He feels completely defeated. He wishes 'to escape from the net and be back among manners and gestures that he knew'<sup>15</sup>.

The lines from the text cited above speak volumes about the emotion, attitude, and behaviour of Dr Aziz. According to the author, Aziz is 'all in animation'. True, the way he reacts when he sees the note from Callendar shows his animation. Perhaps, there could be a genuine reason for this if we remember how Aziz was enjoying sucking the hookah at Hamidulla's: 'He lay in a trance, sensuous but healthy...'<sup>16</sup> Since, Major Callender's note arrives when 'he lay in a trance', there is no reason to disbelieve the peace of an emotional man like him has been disturbed. However, his 'animation' also begins to fade off once he hits the road. He stops on the way and 'clean(s) his teeth'<sup>17</sup>, which he had earlier opposed when his friend had suggested. That is the level of his eccentricity—either 'all in animation' or dampened.

Let us recount the incidents at the Major's bungalow and see what it implies for Aziz.

*First*, his judgement about the servant that he was withholding some message turned out to be incorrect.

*Then*, without considering if the two stranger ladies coming out of the bungalow had noticed him, he lifted his hat and greeted them.

*Next*, he did not respond when one of the ladies looking at him enquired about the carriage he had hired.

*Finally*, he muttered an unsolicited courteous call at the two ladies who had left on the carriage he had hired and got ignored.

Thus, no matter whatever action Aziz takes in any situation turns out to be a gross failure. Whatever he does, he remains unsuccessful at that. So, he is frustrated, and he wishes 'to escape from the net and be back among manners and gestures that he knew'<sup>18</sup>.

**Example 2:** Aziz feels insecure and starts fidgeting when he is in a formal situation. Once, Mr. Turton organises a Bridge Party at the Club. Aziz also receives an invitation to attend the party, but instead of attending, he desperately tries to run away from it.

'...until the last minute, he did not know that he had changed it'<sup>19</sup> (his decision about attending the Party); 'indeed, he didn't change it, it changed itself.'<sup>20</sup>

To evade himself of the thought of an uncanny feeling of not having attended the party, he goes away to the Post Office writing a telegram to his children. Confucius had once said, "No matter where you go, there you are." How can one ever run away from thoughts that are one's own? On returning from the Post Office, he takes out a photograph of his dead wife from the drawer, looks at it and starts crying, "How unhappy I am!" He told himself, "Never, never shall I get over this. Most certainly, my career is a failure, and my sons will be badly brought up."<sup>21</sup> He sinks further and further into the darkness of his emotions and turns into a child full of self-pity. Suddenly, he discovers some notes he had written on a particular surgery he had once performed. He looks at it and imagines that someday a rich person would require this note, and he would earn a large sum. Once the thought dawns on him, he puts the photograph back in the drawer and locks it up. His spirits lift, and his sadness disappear back into the darkness!

**Example 3:** One evening, when Aziz was playing alone at the Polo ground, he meets Dr. Panna Lal, who hurls abuses at him for not turning up at the Bridge Party. Aziz gets infuriated and starts venting his annoyance out at the ground until when he felt that he too was not less than any other man. However, on his return home, suddenly, strange fear begins to overwhelm him. His heart beats faster and faster, and he imagines, 'at his home a chit was awaiting him, bearing the Government stamp. It lay on his table like a high explosive, which at a touch might blow his

flimsy bungalow to bits. He was going to be cashiered because he had not turned up at the party.<sup>22</sup> After he arrives home, he finds that there is indeed a note lying on the table.

'When he opened the note, it proved to be quite different; an invitation from Mr Fielding, the Principal of Government College, asking him to come to tea the day after to-morrow. His spirits revived with violence.'<sup>23</sup> Immediately, 'snatching up his pen, he wrote an affectionate reply.'<sup>24</sup>

**Example 4:** Aziz meets Adela Quested at Fielding's bungalow for the first time. He feels her 'angular body and the freckles on her face were terrible defects in his eyes, and he wondered how God could have been so unkind to any female form. His attitude towards her remained entirely straightforward in consequence.'<sup>25</sup> Adela's look does not correspond to his perception of what an English lady should be like (or any woman for that matter). Hence he does not feel anxious, nor does the need to be formal with her. Soon he feels at ease with them (having already met with Mrs Moore at the Mosque earlier) and gets friendly, thinking that they were devoid of the specific mannerisms he had otherwise known of the ruling class. Hence, "He treated them like men."<sup>26</sup>

What Aziz thinks of Adela speaks volume about his negative attitude. As his thoughts are negative, so does the language he uses for her, "What a shame you leave India so soon!...."<sup>27</sup> At one point, he even tells his friend Fielding that she does have virtually no breasts! Aziz evaluates everyone else on his terms. He is full of bitterness and has fixed thoughts.

Meanwhile, Adela asks Aziz, "I want you to explain a disappointment we had this morning; it must be some point of Indian etiquette."<sup>28</sup> He answers, "There honestly is none!"<sup>29</sup> However, Mrs. Moore is not convinced, and she insists, "I am afraid we must have made some blunder and given offense."<sup>30</sup> But Aziz reiterates, "That is even more impossible. But may I

know the facts?"<sup>31</sup> Being a people-pleaser, his only goal is to impress others. While he does not know why the two ladies were disappointed, he insists that they cannot have done anything wrong. That is his attitude. He can go to any extent in his attempt to please someone he likes without thinking about what he says or does. Consequently, he also forgets when he leaps over the fine line (which we see him doing again and again in the text) of modesty and engages himself in venting out his sentiment insensitively to Mrs Moore: "Slack Hindus—they have no idea of society; I know them very well because of a doctor at the hospital. Such a slack, unpunctual fellow! It is as well you did not go to their house, for it would give you a wrong idea of India. Nothing sanitary. I think for my own part they grew ashamed of their house, and that is why they did not send."<sup>32</sup> Commenting on him, Forster says, '...his outlook was limited and his method inaccurate....'<sup>33</sup>

**Example 5:** Adela Quested, Mrs Moore and Aziz are at Fielding's bungalow talking about Marabar caves. Ronny, the City Magistrate, arrives there looking for his mother and fiancée. There is no difference in Aziz's treatment towards the City Magistrate. He speaks as if the Magistrate was one of his friends, just like the two ladies were. His spirits, which had got wings today, show no sign of descending. He behaves impulsively. In his frenzied mood, he turns oblivious of his speech and actions. He asks the City Magistrate, "Come along up and join us, MrHeaslop; sit down till your mother turns up."<sup>34</sup> Though the latter tries to avoid his remarks, he is provoked. He immediately orders a servant and asks him to fetch Fielding. However, Aziz seemed in no mood to give up the spirits he has assumed on this occasion. He goes on to pick up on Ronny's words and jeer at him!

For a person like Ronny, whose attitude does not let him believe in any other form of relationship with the natives other than those of the formal way, Aziz's remarks are intimidating

to him. He felt humiliated and was offended. However, Fielding could see all those that were going on there. Once he arrives, Ronny reaches out to him and calls Aziz a bounder. However, Fielding tries to pacify him, saying, "His nerves are on edge, that's all."<sup>35</sup>

As they all start to leave Fielding's bungalow, Aziz shakes Adela's hands and pumps it up and down and makes a bizarre remark, "What a shame you leave India so soon! Oh, do reconsider your decision, do stay."<sup>36</sup> Adela is agitated.

**Example 6:** The expedition to the Marabar Caves comes to an end, and everybody returns to Chandrapore. When the train arrives at the station, the police rush in and arrest Dr Aziz. They charge him with raping Adela Quested. They lock him up behind bars. Once arrested, every British official, including his Indian friends step up to convict him. They do everything they can so that he may be proved guilty. However, there is no evidence available that would prove their allegation. So, they try to cook up pieces of evidence against him. Only Mrs. Moore and Fielding were the exceptions, who genuinely believe that Aziz is innocent. However, Mrs. Moore is sent back to England by her son Ronny, the City Magistrate, fearing she would tell the court the truth. Fielding, who leave no stone unturned to save Aziz, fails to do anything concrete. Though people have their idiosyncrasies—English or Indians alike, as Forster shows us, most of those who had known Aziz are up against him. It is only for them, who is Aziz's like-minded, do speak in his favour.

Meanwhile, Adela recovers from the nervous crisis she had after returning from the expedition and tells Ronny that Aziz is innocent.

Ronny, he's innocent; I made an awful mistake."<sup>37</sup>

Ronny's mother, Mrs Moore, is convinced when she says, "Of course he is innocent."<sup>38</sup> But, everyone ignores their call. That raises a question in the readers' minds: why? It is left for a

sincere reader to discern the facts hidden within the text. An avid reader would discover how Aziz repeatedly failed in his behaviour, showed attitudinal discrepancies and spoke impulsively. Aziz was good with only those people who were agreeable to him and entertained his fascinations. Who else can we expect to bear his eccentricity so patiently? Perhaps, Fielding alone, and none other.

When Adela makes her confession in the court,

"I'm afraid I have made a mistake. Dr Aziz never followed me into the cave "<sup>39</sup>, withdrawing all her charges against him, Aziz is acquitted. Aziz's bitterness against her knows no bound. Nothing would pacify him, not even Fielding. He fails to realise that had she not withdrew her charges, perhaps there was nothing under the sky that could save him. It is frustrating even to the reader to believe Aziz's attitude he assumes against Adela after being acquitted. Indeed, hardly anyone would not do so against someone who has made him suffer so much for a crime he had not committed. Still, Aziz's attitude towards her stands disapproved of once we recount the kind of sacrifices the poor girl has made to stay in the path of honesty:

She stands up against her ruling class at the court (quite the opposite of what Prof. Godbole thinks), incurs the enmity of her near and dear ones, ceases to be Ronny's fiancée, her would-be husband (if we leave aside her argument about marriage without love for a moment), and is also penalised with a hefty sum by the court. Indeed, the price she paid for honesty has not proved for her a boon in any way. Nevertheless, she dares to face all those odds herself and returns to England alone and lonely.

On several occasions, Fielding tries to counsel Aziz against his attitude reminding the sacrifices the poor girl has made for honesty. However, he stands unchanging. Unable to do

anything, Fielding resorts to necromancy to make him agree to forgo the compensation money he was to get from Adela.

Regardless of having endured agonising suffering, Aziz hardly shows any significant change in his attitude at first. That is always true about our attitude. Attitude seldom changes at our will because it is rooted in our belief system. However, once we learn to control it (including our emotions), there is no reason why we should not change ourselves and become a better person than who we are. Moreover, learning to control our attitude (including emotions) implies that we also learn to control our behaviour.

Thus, it is only gradually that we observe that Aziz begins to show signs of change. When Mr Das requests Aziz to write a poem for a magazine which should not contain too many Persian phrases or be about 'bulbul' either - his favourite themes, he fails to write anything barring 'the decay of Islam or brevity of love'<sup>40</sup>. Hence, he vows 'to see more of Indians who were not Mohammedans, and never to look backwards'.<sup>41</sup> 'Half closing his eyes, he attempted to love India.'<sup>42</sup> He says, "My great mistake has been taking our rulers as a joke."<sup>43</sup>

## **Conclusion**

The extracts chosen from the text and their analysis have shown us the emotional, attitudinal, and behavioural incongruities of Dr Aziz.

When high on his spirits, he starts to fly, while when dampened, he is devastated and clueless. His understanding of people turns out to be shallow since his attitude is conservative and self-centred. He judges them according to his perception. His actions are whimsical. A significant aspect of his attitude is that he likes to live in the past. According to him, the Mughal kings were the best. Not surprisingly, Emperor Babur is his favourite.

Aziz's life - both personal and professional, was full of pain. His suffering overrides his happiness. He had even spent a brief stint in jail once, without any hope of getting released. Still, he seems to have not learnt to forgo his ego and adamant attitude. However, gradually he begins to show signs of change. Towards the end of the story, he evolves into a matured and psychologically grown-up person. He no longer holds the attitudes he had once held, nor does he behave oddly. Finally, Aziz's letter he writes to Adela, his arch-enemy,

"Through you I am happy here with my children instead of in a prison, of that I make no doubt. My children shall be taught to speak of you with the greatest affection and respect."<sup>44</sup>,

convinces us that he has been transformed, has been humbled and is full of gratitude.

**References:**

Forster, E. M. (1924). *A Passage to India*. Harcourt, Brace & World, Inc.Ch. II p.4

ibid Ch. II. P. 6

ibid Ch. II p. 7

ibid Ch. II p. 7

ibid

ibid

ibid

ibid

ibid

ibid

ibid p. 8

ibid



ibid

ibid

ibid

ibid p. 4

ibid

ibid p. 8

ibid Ch.VIp. 28

ibid

ibid

ibid

ibid

ibid p. 31

ibid

ibid Ch. VIIp. 35

ibid

ibid p. 41

ibid

ibid

ibid

ibid

ibid

ibid p. 37

ibid p. 39

ibid p. 40

ibid p. 41

ibid p. Ch. XXII 106

ibid Ch. XXII p. 107

ibid Ch. XXIVp. 120

ibid Ch. XXXp. 140

ibid p. 141

ibid

ibid

ibid Ch. XXXVII p. 167

“A Complete List of Human Emotions and Their Real Meanings.” YouTube, uploaded by

Buzzle.com, 1 March 2017,

<https://www.youtube.com/channel/UC8ec0kbdYepUtOzCBrMJp3A>.

Agathocleous, Tanya.,& Dean, Ann C. Eds. (2003). *Teaching Literature: A Companion*. New York: Palgrave Macmillan.

Allport, Gordon W. (1935). “Attitudes”. *Handbook of Social Psychology*. Ed. C. Murchison, Clark University Press.

Bell, Lorraine. (2005). *Managing Intense Emotions and Overcoming Self-destructive Habits*. New York: Brunner Routledge.

Blackburn, Julian. (2000). *The Framework of Human Behaviour*. London: Routledge.

Bloom, Benjamin. (1956). *Taxonomy of Educational Objectives: The Classification of Educational Goals*. Bloom, et al. London: Longmans, Green and Co. Ltd.

Buchta, David. "Rasa Theory." Academia.edu, [www.academia.edu/1648222/Rasa\\_Theory](http://www.academia.edu/1648222/Rasa_Theory).

- Chambers, Ellie & Gregory, Marshall. (2006). "Introduction". *Teaching & Learning English Literature*. London: SAGE Publications.
- Choo, Suzanne Shen Li (2012) *Conceptualizing Literature Pedagogy: World, Global, and Cosmopolitan Orientations to Teaching Literature in English*. PhD thesis, Columbia University.
- Crano & Prislin. Eds. (2008). *Attitude and Attitude Change*. New York: Psychology Press.
- Eagly, Alice & Chaiken, Shelly. (1993). *The Psychology of Attitudes*. Ed. Dawn Youngblood. Harcourt Brace Jovanovich College Publishers.
- Ewen, Robert B. (2010). *An Introduction to Theories of Personality*. New York: Psychology Press.
- Forster, E.M. (1927). *Aspects of the Novel*. UK: Edward Arnold Press.
- Frijda, Nico H., Manstead, Antony S. R., & Bem, Sacha. Eds. (2000). *Emotions and Beliefs: How Feelings Influence Thoughts*. Cambridge University Press: Paris.
- Goleman, D. (1998). *Working with Emotional Intelligence*. BantamBooks
- Katz, D., Stotland, E. (1959). *Psychology: A study of a Science (Vol. 3)*. Ed. S. Koch. New York: McGrawHill.
- Khera, Shiv. *You Can Win*. (2011). New Delhi: Macmillan.
- Knights, Ben. Ed. (2017). *Teaching Literature: Text and Dialogue in the English Classroom*. London: Palgrave Macmillan.
- Knights, Ben. (2017). *Pedagogic Criticism*. UK: Palgrave Macmillan.
- Mortiboys, Alan. (2005). *Teaching with Emotional Intelligence*. New York: Routledge.
- Vatsyayan, Kapila. (1996). *Bharata, the Natyaśāstra*. India, SahityaAkademi,
- O. Durowoju, Esther, and Adams O.U. Onuka. "Best Practices and Experiences in Soft Skills

- Assessment in Oyo Town, Oyo State Schools.” *Journal of Emerging Trends in Educational Research and Policy Studies*, Online, Oct. 2014, doi:10.10520.
- Plutchik, Robert., Kellerman, Henry. Eds. (1980). *Emotion: Theory, Research, and Experience Volume 1*. New York: Academic Press.
- Roane, H S, A M Betz. “Behavior Analysis”. *Encyclopedia of Human Behavior*. Vol.1. Edited by V. S. Ramachandran. UK: Academic Press, 2012. Pp.267-273.
- Southerington, Frank Rodney. (1968). “Human Behaviour and Responsibility in the Prose Works of Thomas Hardy.” PhD thesis. University of Oxford.
- Stevenson, Leslie.,& Haberman, David L. (1998). *Ten Theories of Human Nature. Third Edition*. New York: Oxford University Press.

---

Dr. Somdev Banik is an Assistant Professor in the Dept. of English, Tripura University. Email: [somdev@tripurauniv.in](mailto:somdev@tripurauniv.in)

Debashis Acharjee is a PhD Research Scholar in the Department of English, Tripura University; Email: [dacharjee95@gmail.com](mailto:dacharjee95@gmail.com). Orcid Id: [0000-0002-4344-6972](https://orcid.org/0000-0002-4344-6972)

**RAPE MYTH ACCEPTANCE AND ITS ROLE IN VIOLENCE AGAINST WOMEN:**

**A REVIEW**

Mr. Ivan Das

&

Dr. Anjana Bhattacharjee

*Abstract*

There is an urgent need to control the crime of rape all over the world. But for that, good understanding of the psychological factors behind the crime needs to be understood. This study attempts to conduct a review of prior research which explains how rape myth acceptance is causally linked to different themes of violence against women. A total of 30 researches of different genders, sample sizes and community criteria were selected. A qualitative meta-analysis was conducted to understand how the papers reveal different essential themes of violence against women, which are associated to rape myth attitudes among their respective participants. ‘Sexism & Racism’ is a theme which was ingrained in most number of reviews. The frequencies of the other themes and the cross linkages among them have been discussed.

**Keywords:** rape, myth, acceptance, violence against women, qualitative meta-analysis.

---

**Introduction**

Globally, violence against women is on a new high. The term ‘violence against women’ can be explained as any gender-based violence that causes suffering among women or deprivation of their liberty in some way (Gomez, 1996). Saravanan(2010) states that violence is often perpetrated on women, simply because they are ‘women’ and this violence can be directed either verbally or by physical force, i.e. direct violence. The different forms of violence take place in three contexts: the family, the community and the state (Saravanan, 2010). The global

spread of women's experience of violence is alarming. Violence against women has been one of the major contributors of ill health among women around the world, endangering both their mental and physical health (Banda & Bhattacharjee, 2019). WHO pointed out that women who have been subjected to violence are more likely to develop depression and problem-drinking behaviour. Violence can also result in homicide and suicide among the women. There are merely a few variations that can be found in the pattern of violence against women across the different countries of the world. The adverse social impact of violence against women is immense. Gomez (1996) was of the view that irrespective of gender, prolonged direct violence can influence socialization, which in turn can make people receive or inflict more suffering according to the social function they fulfill.

One of the most important determinants of violence against women is the acceptance of rape myths. In several ways, it has been established that, more the crime of rape is taken for granted, the more does it contribute to the sexual violence against women (Miller & Schwartz, 1995). The operational definition of rape myth acceptance, laid by Burt (1980) is that they are the false beliefs about rape, rape victims and the perpetrators. As stated by the Social Learning theorists, when women are negatively seen as "sexual playthings" of men, it directly or indirectly promotes the occurrence of rape (Walsh & Ellis, 2006). The theory further attributes violent behavior against women to the perpetuation of rape myths and the association of sexuality and violence (Beck et al., 2012). Even though prior studies have been conducted, they are not enough to determine the important factors associated with rape myth acceptance (Suarez & Gadalla, 2010). The purpose of this study is to conduct a qualitative meta-analytic review to elaborate how rape myths contribute to the different themes related to violence against women. Similar meta-analytic reviews have been conducted to understand victim blaming, which is an important

domain of rape myth acceptance (Whatley, 1996) and also, to understand overall attitude towards rape among people (Anderson, Cooper & Okamura, 1997).

### **Objective**

To perform a qualitative meta-analytic review of different relevant researches to determine how rape myth acceptance is linked to violence against women.

### **Method**

Different online and offline libraries, journals were reviewed to find out significant literatures relevant to the objective of the study. In online search engines, terms such as “rape myth acceptance”, “rape”, “violence against women”, “rape and related factors” were searched to come up with relevant prior research. The studies related to these keywords and fulfilling the other criteria were selected. A total number of 30 reviews were finalized. The inclusion criteria were: only academic articles in the journals and theses will be selected; the studies may have been conducted in any part of the world; they should be written in English language and lastly, the studies should have been published after the year 1995. The exclusion criteria were: reviews and meta-analytic studies; studies which use samples of age group beyond 18-30 years.

After the selection of the literatures, the qualitative network meta-analysis was conducted to understand the theme or nature of the violence against women and what is the frequency (strength) of each theme.

### **The reviews**

In a study on college students, Aberle and Littlefield (2001) attempted to compare the family functioning and rape-supportive attitudes. There were 76 participants and the mean age was 25 years. It was found in the canonical correlation model that a significant relationship

existed between rape supportive attitudes and family functioning factors, which included conflicts (violence).

In a study by Aosved and Long (2006), it was attempted to determine the coexisting variables of rape myth acceptance. This study included 998 college students and concluded that sexism (one important aspect of violence against women), was the variable with the highest overlap with rape myth acceptance.

Black et al. (2000) conducted a study to alter the attitudes of the people regarding their firmly held rape myths. They utilized theatrical presentation strategies and peer education which stressed on enlightening the 150 participants of their study on aspects related to violence against women. Also, they attempted to find how the knowledge could eradicate false beliefs regarding rape.

In a study by Blecker and Murnen (2005), the relationship between fraternity membership and behaviours linked to sexual aggression against women were elucidated. In this study, 60 male students participated, each one of who exhibited in their rooms, different forms of posters, advertisements and other media suggestive of rape supportive attitudes. It was found that the fraternity of men who exhibited more of these media had more rape myth acceptance.

In a study including 623 undergraduate women (mean age=25 years), the authors Carmody & Washington (2001) attempted to find how race and history of being victimized, affects their rape myth acceptance. A similar nature of rape myth acceptance was observed for both the non-victims and prior victims. Further, the findings stated, though most women were found to reject the myths, some were supportive of them; the differences being mainly on the basis of patterns of socialization.



In another study by Christopher, Madura and Weaver (1998), including 621 students, the gender differences and correlates of sexual aggression were examined. The results stated that there exists significant association between past and present sexual aggression against women. In men, accepting rape myth was related to conflicts (exhibiting violence) in relationship. The role of rape myths is prevalent in other taboo areas that fall under the domain of sexual interpersonal relationships. In this study involving 783 university students, a revelation was made regarding the increasing rape myth acceptance with an increase in prostitution myth acceptance. Further, acceptances of prostitution myths were found to justify violence against women (Cotton et al., 2002).

The attitudinal and cognitive style affects the nature of acceptance of rape myths. In a study conducted on 270 college students, it was further revealed that rape myths are associated with male stereotypes and the way they perceive women and feminism (Cowan & Quinton, 1997).

Devdas and Rubin (2007) conducted a cross culture study to understand rape myth acceptance. Since exposure to violence is different for different cultures, it is expected to vary across racial backgrounds as well. However, it was found that the second generation south Asian women had similar rape myth acceptance (i.e., did not differ significantly) to the European American women.

Drapeau (2003) explained that a negative attitude towards rape was the prime factor behind the act of rape, perpetrated by men. These kinds of attitudes are linked to men's sexual violence behavior against women.

Emmers- Sommer et al. (2006) attempted to link acceptance of rape myths with exposure to sexually violent media. The study included 174 students with a mean age of 20 years. They

concluded that with more films featuring sex and violence, the stronger is their rape myth acceptance.

In another study, the relationship between sexist attitude, rape myths and sexual aggression was found out (Forbes, Adams-Curtis et al., 2004). The study included 264 students and concluded that second generation measures of rape myth were linked with sexually coercive behaviours.

The study by Forbes, Jobe et al. (2005), which included 428 students (mean age=18 years), concluded that in terms of getting even with the betrayal of trust, both men and women showed related vengeance and acceptance of rape myths.

Frydenborg (1999) included a sample of 365 students to study the possible predictors and effects of rape. It was found that men who perpetrate sexually aggressive behaviours had the highest rape myth acceptance and also, hostile attitude towards women.

In a study by Gamper (2004), again, the racial factors in rape myth acceptance were highlighted. The study included a large community sample of 1023 participants. It was revealed that perceived social competence, other than race was linked with rape supportive beliefs.

Hill and Fisher (2001) incorporated a sample of 114 students in their study, which hypothesized that masculine gender roles were linked to rape-related constructs. Utilizing a path analytic model, the authors concluded that men's sexual entitlement mediated the relation between their masculinity and rape myth acceptance & related behaviours (e.g., violence).

Holloway (2002) stated that acceptance of rape myth is a significant predictor of jury decision in a rape trial. The study included 282 students and it concluded that victim attractiveness and relation to the victim were not linked to the decisions made by the jury.

Racial difference was again studied in relation to rape myth acceptance, sexual harassment and sexuality (Kennedy & Gorzalka, 2002). Out of a total of 400 participants, 205 Asians showed higher rape myth acceptance and were more accepting of sexual harassment than their non-Asian counterparts.

La Verdere (2005) aimed at determining the gender differences in rape myth acceptance among high school students (n=208; mean age=18 years). The results not only suggested that the males had higher rape myth acceptance, but also showed that rape prevention efforts reduced the occurrence of rape and violence against women.

Lee et al. (2005) examined the racial difference in rape myth acceptance. In this study including 169 college students, it was found that the Asians were more likely than the Caucasians to blame the victims of rape. They also believed that sex is the main motivator of rape.

Locke and Mahalik (2005) in their study stated that men who take alcohol and endorse masculine norms are more likely to accept more of the rape myths and more likely to report sexually aggressive behavior. The study included 254 male college students with a mean age of 20 years.

In a study by Loh et al. (2005), it was found that men who perceived token resistance from their partner are more likely to engage in sexually aggressive behaviour. This study included 325 male college students and also nullified some significant predictors of sexual aggression, generally theorized in prior literatures.

Loiselle and Fuqua (2007) again stressed on the role of alcohol on sexual assault. In this study, 42 undergraduate women participated and it was revealed that more the prevalence of

alcohol consumption paired with higher rape myth acceptance among them, the more were their chances of risking (receiving) sexual assault.

Milhausen et al. (2006) in their pre and post interventional study stated that the intervention had no effect on rape myth acceptance. However, there was a significant effect on only 3 out of 5 subscales of a test, assessing sexual beliefs. Even after the intervention, participants showed very less degree of agreement to the “NO means STOP” call by women.

Monto and Hotaling (2001) incorporated 1286 male participants who were the clients of female street prostitutes. It was found that rape myth acceptance was predicted by violent sexuality and also, by the frequent thinking about sex.

In a study incorporating 1220 adults, Walfield (2018) stated that men who believe in traditional gender roles were more likely to adhere to rape myths. The study also revealed that with higher rape myth acceptance, there exist higher negative attitudes towards the homosexuals. In another study, 174 police officers participated to determine how blame mediates the relationship between rape myth acceptance and their response to sexual assault, signifying how supportive they are of the violence. The results confirmed this hypothesis and on an additional note, it was found that alcohol intake among the victims was related to lesser urgency responses from the Officers (Venema, 2019).

Utilizing a large sample of 1310 students, Fansher and Zedaker (2020) attempted to determine a relationship between rape myth acceptance and the view of sex and sexuality. The results stated that stereotypical gender beliefs and being male, were related to rape myth acceptance.

In a recent study in India, 910 students were incorporated to help determine the prevalence and predictors of rape myth acceptance among college students in India. The results

indicated that rape myth acceptance was influenced by sexist attitudes, anti-social attitudes and low self-esteem (Qureshi et al., 2020).

In another recent study by Rich, Seffrin and McNichols (2021), an attempt has been made to determine the roles of rape myth acceptance and other variables in students' responses to a friend who is assaulted sexually. The results show that the college students (n=636; mean=23years) who were high on rape myth acceptance blamed the victim (their friend). They would be less supportive to them and would also exhibit shame and anger.

### Qualitative Network Meta-Analysis

Table 1: Themes related to Rape Myth Acceptance and their Frequencies

<b>Themes of Violence against Women</b>	<b><i>n</i></b>
Attitudes towards women	6
Sexism and racism	10
Adverse sexual beliefs	6
Homophobia	4
Normalizing rape	3
Male Dominance attitudes	6
Low feminist attitudes	3
Male Sexuality, Hostility & Pathology	7

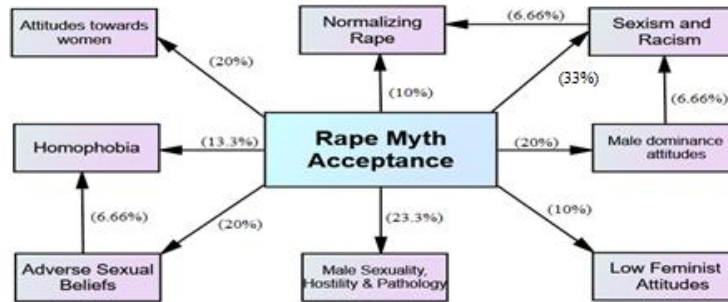


Fig.1: Illustration of the Meta-analysis

**Results and discussions**

Table 1 shows the frequencies of the different aspects of violence against women, which are linked to rape myth acceptance. The Meta-Analysis Model (Fig. 1) sheds more light in this regard. The path with the highest frequency is found between the theme of sexism and racism’ and rape myth acceptance (33% of the reviews). Studies such as Kennedy and Gorzalka (2002) and Forbes, Adams-Curtis et al. (2004) support such findings. The next highest frequency is noted for male-related variables such as their sexuality, hostility and pathology, which is a characteristic of 23.3% of the review literatures (Fansher & Zedaker, 2020 and others). Attitudes towards women, adverse sexual beliefs and male dominance attitudes form 20% of the reviews, each. They are the factors with the third highest frequency in the model to be linked with rape myth acceptance. 4 reviews (13.3%) show how rape myth acceptance can be linked with homophobia (Walfield, 2018 and others), which is an important domain of the violence being faced by women (Meyer, 2015). Lastly, normalizing rape (Gamper, 2004) and low feminist attitudes (Cowan & Quinton, 1997) form 10%, each. Some cross-links are also noted among the different themes. 2 studies (6.66%) link homophobia and adverse sexual beliefs. Another 2 studies link normalizing rape and male dominance attitudes to sexism and racism.

## **Conclusion**

A review was conducted to determine how violence (against women) variables are linked to acceptance of rape myths. The qualitative meta-analysis model revealed that sexism and racism were the most prominent characteristics among the research papers that were studied to understand the linkage between rape myth acceptance and hostility towards women. The findings can be applied to provide education and intervention programs to eradicate false rape-supportive attitudes from the young minds. These findings can also serve the future research works to understand more about rape and hostility towards women.

## **Funding**

There was no funding provided for this study.

## **Conflict of interests**

There are no noted conflicts of interests between the authors.

## **REFERENCES:**

- Aberle, C. C., & Littlefield, R. P. (2001). Family functioning and sexual aggression in a sample of college men. *Journal of Interpersonal Violence*, 16, 565-579.
- Anderson, K. B., Cooper, H., & Okamura, L. (1997). Individual differences and attitudes toward rape: A meta-analytic review. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 23(3), 295-315.
- Aosved, A. C., & Long, P. J. (2006). Co-occurrence of rape myth acceptance, sexism, racism, homophobia, ageism, classism, and religious intolerance. *Sex Roles*, 55, 481-492.
- Banda, S.& Bhattacharjee, A. (2019). Anxiety and perceived stress among women victims of

- domestic violence: A comparative study. *Indian Journal of Psychology and Education*, 9(2), 1-5.
- Beck, V. S., Boys, S. Rose, C., & Beck, E. (2012). Violence against women in video games: A prequel or sequel to rape myth acceptance? *Journal of Interpersonal Violence*, 27(15), 3016-3031.
- Black, B., Weisz, A., Coats, S., & Patterson, D. (2000). Evaluating a psycho-educational sexual assault prevention program incorporating theatrical presentation, peer education, and social work. *Research in Social Work Practice*, 10, 589-606.
- Blecker, E. T., & Murnen, S. K. (2005). Fraternity membership, the display of degrading sexual images of women, and rape myth acceptance. *Sex Roles*, 53, 487-493.
- Burt, M. R. (1980). Cultural myths and supports for rape. *Journal of Personality and Social Psychology*, 38(2), 217.
- Carmody, D. C., & Washington, L. M. (2001). Rape myth acceptance among college women: The impact of race and prior victimization. *Journal of Interpersonal Violence*, 16, 424-436.
- Christopher, F. S., Madura, M., & Weaver, L. (1998). Premarital sexual aggressors: A multivariate analysis of social, relational, and individual variables. *Journal of Marriage and the Family*, 60(1), 56-69.
- Cotton, A., Farley, M., & Baron, R. (2002). Attitudes toward prostitution and acceptance of rape myths. *Journal of Applied Social Psychology*, 32, 1790-1796.
- Cowan, G., & Quinton, W. J. (1997). Cognitive style and attitudinal correlates of the perceived causes of rape scale. *Psychology of Women Quarterly*, 2, 227-245.
- Devdas, N. R., & Rubin, L. J. (2007). Rape myth acceptance among first and second generation



- South Asian American women. *Sex Roles*, 56, 701-705.
- Drapeau, R. F. (2003). Attitudes of undergraduate fraternity and non-fraternity males regarding acquaintance rape and sexual aggression. Retrieved on August 7, 2007, from *Pro Quest Dissertations and Theses* (AAT 3103213).
- Emmers-Sommer, T., Pauley, P., & Hanzal, A. (2006). Love, suspense, sex and violence: Men's and women's film predilections, exposure to sexually violent media, and their relationship to rape myth acceptance. *Sex Roles*, 55, 311-320.
- Fansher, A. K., & Zedaker, S. B. (2020). The relationship between rape myth acceptance and sexual behaviors. *Journal of Interpersonal Violence*, 0886260520916831.
- Forbes, G. B., Adams-Curtis, L. E., & White, K. B. (2004). First and second generation of measures of sexism, rape myths and related beliefs, and hostility towards women: Their inter-relationships and association with college students' experiences with dating aggression and sexual coercion. *Violence against Women*, 10, 236-261.
- Frydenborg, C. E. (1999). Possible predictors and effects of rape during the first semester of the first year of college. Retrieved on October 25, 2007, from *Pro Quest Dissertations and Theses* (AAT 9930550).
- Gamper, C. M. (2004). Perceived social competence and rape myth endorsement. *Deviant Behaviour*, 2, 133-150.
- Gómez, C. A., & Marin, B. V. (1996). Gender, culture, and power: Barriers to HIV prevention strategies for women. *Journal of Sex Research*, 33(4), 355-362.
- Hill, M. S., & Fisher, A. R. (2001). Does entitlement mediate the link between masculinity and rape-related variables? *Journal of Counselling Psychology*, 48, 39-50.
- Holloway, K. S. (2002). Jury decision making in a rape trial: The influence of victim-

- perpetrator relationship and victim attractiveness. Retrieved on October 25, 2007, from *Pro Quest Dissertations and Theses* (AAT 1408295).
- Kennedy, M. A., & Gorzalka, B. B. (2002). Asian and non-Asian attitudes toward rape, sexual harassment and sexuality. *Sex Roles*, 46, 227-238.
- LaVerdiere, E. M. (2005). Differences in rape myth acceptance according to age and gender among the high school population. Retrieved on October 29, 2007, from *Pro Quest Dissertations and Theses*, (AAT 3169044).
- Lee, J., Pomeroy, E. C., Yoo, S. K., & Rheinboldt, K. T. (2005). Attitudes towards rape - A comparison between Asian and Caucasian college students. *Violence against Women*, 11, 177-196.
- Locke, B. D., & Mahalik, J. R. (2005). Examining masculinity norms, problem drinking, and athletic involvement as predictors of sexual aggression in college men. *Journal of Counseling Psychology*, 52, 279-283.
- Loh, C., Gidycz, C. A., Lobo, T. R., & Luthra, R. (2005). A prospective analysis of sexual assault perpetration-risk factors related to perpetrator characteristics. *Journal of Interpersonal Violence*, 20, 1325-1348.
- Loiselle, M., & Fuqua, W. R. (2007). Alcohol's effects on women's risk detection in a date-rape vignette. *Journal of American College Health*, 55, 261-266.
- Meyer, D. (2015). *Violence against queer people: Race, class, gender, and the persistence of anti-LGBT discrimination*. Rutgers University Press.
- Milhausen, R., McBride, K. R., & Jun, M. K. (2006). Evaluating a peer-led theatrical sexual assault prevention program: How do we measure success? *College Student Journal*, 40, 316-328.

- Miller, J., & Schwartz, M. D. (1995). Rape myths and violence against street prostitutes. *Deviant behavior, 16*(1), 1-23.
- Monto, M. A., & Hotaling, N. (2001). Predictors of rape myth acceptance among clients of female street prostitutes. *Violence against Women, 7*, 275-293.
- Qureshi, H., Kulig, T. C., Cullen, F. T., & Fisher, B. S. (2020). Rape myth acceptance among college students in India: Prevalence and predictors in a changing context. *Deviant Behavior, 1-24*.
- Rich, K., Seffrin, P. M., & McNichols, E. (2021). College students' responses to their sexually assaulted friends: Impact of rape myth acceptance, prior victimization, and social relationships. *Archives of Sexual Behavior, 1-13*.
- Saravanan, S. (2010). Violence against women in India: A literature review.
- Suarez, E., & Gadalla, T. M. (2010). Stop blaming the victim: A meta-analysis on rape myths. *Journal of Interpersonal Violence, 25*(11), 2010-2035.
- Venema, R. M. (2019). Making judgments: How blame mediates the influence of rape myth acceptance in police response to sexual assault. *Journal of Interpersonal Violence, 34*(13), 2697-2722.
- Walfield, S. M. (2018). "Men cannot be raped": Correlates of male rape myth acceptance. *Journal of Interpersonal Violence*.
- Walsh, A., & Ellis, L. (2006). *Criminology: An interdisciplinary approach*. Sage.
- Whatley, M. A. (1996). Victim characteristics influencing attributions of responsibility to rape victims: A meta-analysis. *Aggression and Violent Behavior, 1*(2), 81-95.

---

Mr. Ivan Das (Corresponding author) is a Research Scholar in the Department of Psychology, Tripura University; Email id: [ivandas94@gmail.com](mailto:ivandas94@gmail.com)

Dr. Anjana Bhattacharjee is an Assistant Professor in the Department of Psychology, Tripura University. Email id: [anjanabhattacharjee@tripurauniv.in](mailto:anjanabhattacharjee@tripurauniv.in). Orcid Id: 0000-0001-8752-8198

## **SUICIDE AMONG YOUTHS – IDENTIFYING RISKS AND PROTECTIVE FACTORS:**

### **A REVIEW ANALYSIS**

Dr. Anjana Bhattacharjee

&

Ms. Tatini Ghosh

#### *Abstract*

Suicide is an act of deliberate self-harming or injuring self, intending to end one's own life. Suicide is not a disease, and it does not always result in death. However, suicide or a suicidal attempt has some associated behaviour and thoughts that are significant public health issues. According to World Health Organisation (2019), suicide is the 2<sup>nd</sup> leading cause of death among youths worldwide, aged 15-29. According to NCRB (2019), it has been revealed that Tripura ranked 7<sup>th</sup> among all the states of India and 2<sup>nd</sup> among the North-Eastern states after Sikkim in terms of suicide cases. Globally as well as nationally, India's suicide rate is increasing alarmingly and its grievous contribution to world statistics. The generation of youth of this country is more vulnerable to suicide, and it has become a serious matter of concern globally. There are certain psychological, social, and environmental risk factors like stress, depression, trauma, etc. that make a youth more vulnerable and prone to suicidal ideation and suicide attempts. Similarly, certain protective factors help the youths against suicidal ideation and suicidal behaviours, eventually protecting them from committing suicide. The current review article aims to ascertain the risk factors of suicide among the youths. It also aims at finding the protective factors of suicide among the youths and how these can be executed to curb the issues.

**Keywords:** Suicide, youth, risk-factors, protective factors.

## **Introduction**

Suicide is an act of deliberate self-harming or injuring self, intending to end one's own life (Work Group on Suicidal Behaviours, 2003). According to World Health Organisation (2019), suicide is the 2<sup>nd</sup> leading cause of death among youths worldwide, aged 15-29. It is also the 2<sup>nd</sup> and 3<sup>rd</sup> leading cause of death among female and male youths respectively. The report by Global Burden of Disease (GBD, 2016) showed that India's contribution to global statistics of suicide had been 36.6% among women and 24.3% among men and most of them were aged between 15 to 39 years.

According to NCRB (2019), it has been revealed that Tripura ranked 7<sup>th</sup> among all the states of India and 2<sup>nd</sup> among the North-Eastern states after Sikkim in terms of suicide cases. The average suicide rate of India is 10.4, whereas, in Tripura, it is 18.2. The NCRB report further revealed that there had been a hike of 60% in the suicide rate over the last decade, and it is the 2<sup>nd</sup> leading cause of death among the youths of 15-29 years. In India, 35.1% of suicide victims are youths aged between 18 to 29 years of age. The above data highlights how India's suicide rate is increasing alarmingly and its grievous contribution to world statistics. The generation of youth of this country is more vulnerable to suicide, and it has become a serious matter of concern. The study by Goldney, et al. (1989) revealed that since suicidal ideation ranges from fleeting thoughts to sincere thoughts and planning for a long time, it results in the diversity of prevalence rate of suicidal ideation among different communities.

Suicide is not a disease, and it does not always result in death. However, suicide or a suicidal attempt has some associated behaviours and thoughts that are significant public health

issues (Turecki, et al., 2019). According to various studies, some commonly used suicide-related terms which imply certain suicidal ideas and thoughts have been mentioned below:

- **Suicide:** Act of intentional self-injury to end one's own life.
- **Self-harm:** Behaviour of injuring self, which may or may not have the intention to die.
- **Suicidal Behaviour:** Self-injuring behaviours to end one's life with an intention to die.
- **Suicide Attempt:** Self-injurious behaviours with inferred or actual intent to die.
- **Suicidal Ideation:** Thoughts about attempting suicide and ways to attempt suicide. Suicidal ideation may be active or passive (Dandona, et al., 2018; Masango, Rataemane & Motojesi, 2008; Turecki, et al., 2019).

The study of Ruch, et al., (2019) showed that the suicide rate is increasing day by day among the young generation across different countries and cultures. Youths are the future and pillar of nations. They are the most significant assets of any country. During this time, they leave school, start their higher education, join their professional spaces or get into wedlock and settle in life. This age is indeed a very stressful transitional period, and the youths at this age are prone to various psychological distress and mental health disorder, which might push them towards self-harm and suicide eventually (Izadinia, Amiri, Ghorban Jahromi, & Hamidi, 2010; Sweeting, West & Der, 2010).

The most common ways of committing suicide among the youths are overdosing of drugs, hanging, or using a sharp object for self-harm (Cloutier, Martin, Kennedy, Nixon, & Muehlenkamp, 2010; Parellada et al., 2008). However, other studies concluded that hanging and food/drink poisoning are also leading causes of suicide in India followed by self-immolation and drowning (Wu, Chen, & Yip, 2012). Studies also exhibited that 20-40% of adolescents commit suicide without any prior plan and act on impulsiveness (Witte et al., 2008).

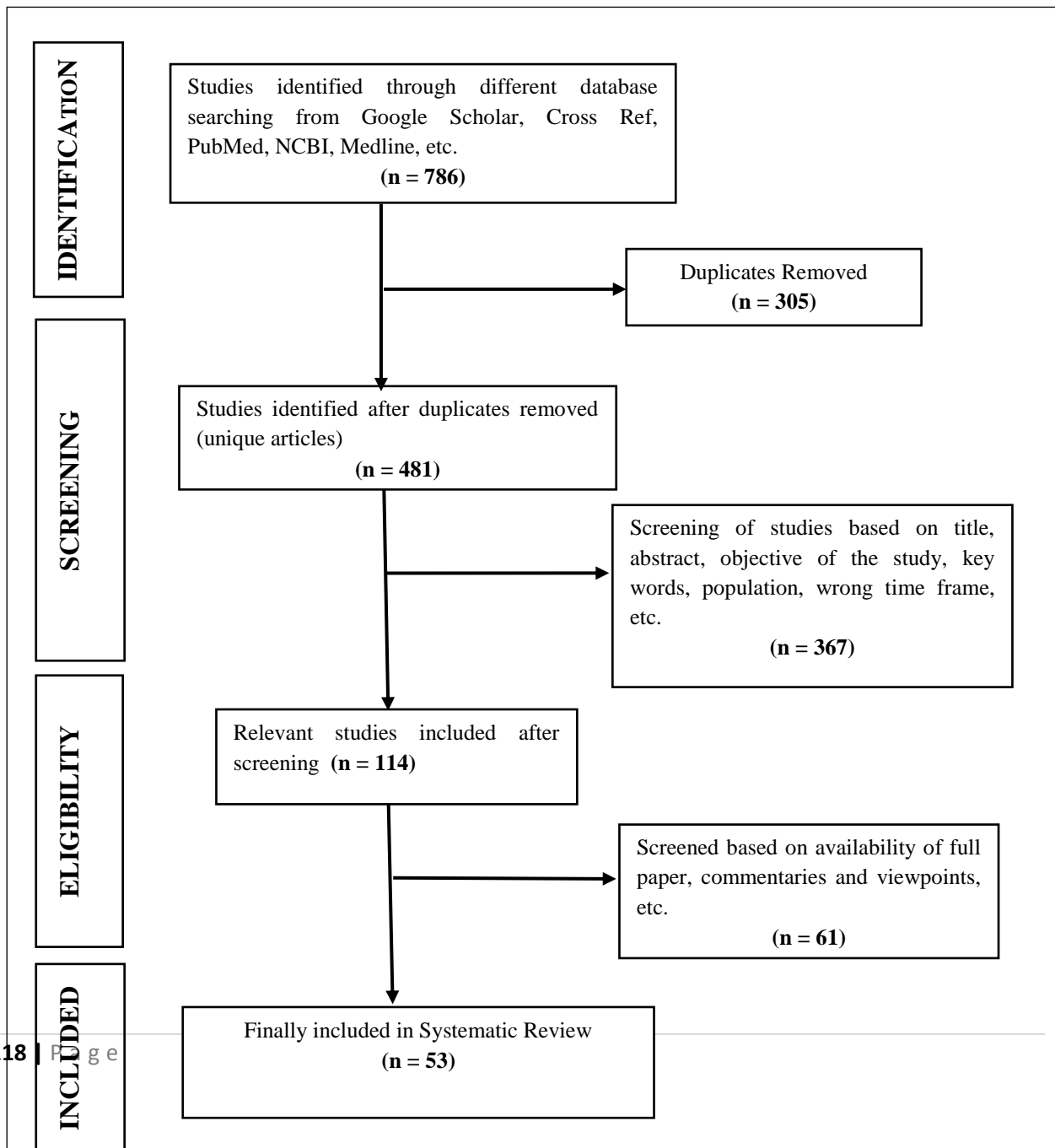
Studies have revealed that certain psychological, social, and environmental risk factors make youths more vulnerable and prone to suicidal ideation and suicide attempts (Kraemer, 1997). Similarly, certain protective factors help the youths against suicidal ideation and suicidal behaviours, and eventually protect them from committing suicide (Burke, et al., 2016). Some of the risk factors for suicide among the youth are stress, depression, bipolar disorder, traumatic incidents, bullying, substance abuse, etc. In contrast, protective factors against suicide among youths are high self-esteem, emotional regulation, strong attachment to family and friends, etc. So, it is the call of the hour to study suicide and suicidal ideation among youths and its associated risks and protective factors, and how these preventive methods can be implemented to curb the issues (Jordans, et al., 2014).

The main objective of this review article is to ascertain the risk factors of suicide among the youths. It also aims at finding the protective factors of suicide among the youths and how these can be executed to curb the issues.

## **Methodology**

This paper has been reviewed from the secondary data available, through conceptual models, various past journals, research papers, and other useful websites related to Suicide, Suicidal Ideation, its associated risks and protective factors. Finally, the paper extensively reviews different articles pertaining to psycho-social coping mechanisms to reduce stress levels among individuals. For conducting this review research, related articles were focused on and keywords like "suicide", "suicide and mental health", "suicidality", "suicidal ideation", "youths", "risk factors of suicidality", and "protective factors" were used. For identifying articles that focussed on the theme of suicide, specific terms like "suicide", "suicidal ideation", "suicidality", "youths", "risk and protective factors," and other related words were used. The databases used

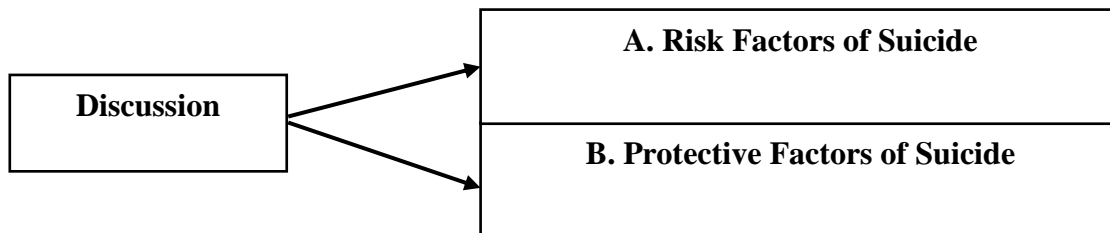
for identifying related articles were from Google Scholar, Medline, Pub Med, Government data, and various other journals. 53 articles relevant to the topic, including government reports, reviews, mini-reviews, working papers, original research papers, case reports, etc. were studied. Both the authors reviewed all the articles, and the most relevant ones were chosen and cited in this review article. Finally, conclusions have been made based on the findings as discussed from different reviewed articles. A PRISM flow chart has been given to show the selection process of articles suitable for the current paper:





## Findings and discussion

The authors intended to discuss the reviewed articles related to the themes under two broad headings as mentioned:



### A. Risk Factors of Suicide:

Certain risk factors can push youths to the verge of committing a suicide attempt and an eventual death. The following are some of the risk factors:

- ***Suicidal Ideation:*** Suicidal Ideation refers to the thoughts and ideas about suicide. Park et al. (2017) found that suicidal ideation and the ideation's severity are a significant predictor of suicidal attempts later in life, and suicidal ideation should not be overlooked. It is a considerable risk factor for suicide. Further studies revealed that among the most commonly known risk factors of suicide, suicidal ideation is a very significant one, and suicidal ideation should not be disregarded if found in anyone (Klonsky, May & Saffer, 2016). Miranda, Ortin, Scott, and Shaffer (2014) attempted to study how frequency and length of suicidal ideation affect adolescents and also found that pondering about suicide

quite often, over a long period, can be linked with suicide in the future. Further, it also reveals that suicidal ideation for an hour or so resulted in a suicide attempt in the future. Louzon, Bossarte, McCarthy and Katz (2016) demonstrated that high suicidal ideation indicated an increased risk of suicide.

- **Family History of Suicide:** A study on suicide concerning family history of suicide has revealed that history of suicide has significantly increased the suicide risk among family members irrespective of any psychiatric disorder (Quin, Agerbo & Mortensen, 2002; Runeson & Asberg, 2003). A similar study by Sorensen, et al. (2009) revealed suicide among parents also increased the suicide risk among their children. Rajalin, Hirvikoski, and Jokinen (2013) assessed the male suicide rate and found that males who have a family history of suicide made seriously well-planned suicide attempts.
- **Stress:** A study conducted among Chinese youths on stress revealed that excessive life stress could simultaneously lead to suicidal ideation and suicide (Zhang, et al., 2012). Theories of suicide also proved how life stresses could accelerate suicidal thoughts and behaviour (O'Connor & Nock, 2014). Another study by Liu and Miller (2014) also revealed that stressful and traumatic life events like financial loss, divorce, or the death of someone close could increase the risk of suicidal ideation and attempt among youths.
- **Impulsivity and Aggression:** Wang, et al. (2014) found that youths who reported to have attempted suicide and suicidal ideation have high cognitive impulsivity and aggression. Further, the study stated that impulsivity and aggression seem to have predicted suicidal ideation among the youths. Again, studies showed that impulsivity and aggression are the personality traits that make a person prone to a high risk of suicidal thoughts and

behaviours. These traits might pass on through genes to the next generation and result in a risk of suicidality (Gvion & Apter, 2011; Turecki, 2005). Aggression and impulsivity can also result in suicidal behaviour among alcoholics (Koller, 2002).

- ***Depression, Anxiety, and Hopelessness:*** Several studies have proved that feelings of depression and hopelessness are significantly inducing suicidal thoughts and behaviours. Studies further state that the deadly combination between despair and depression seems to have predicted suicidality (Chioqueta & Stiles, 2005; Rhodes, Bethell & Bondy, 2006). The study by Peter, Roberts, and Buzdugan (2008) showed both depression and anxiety were responsible for suicidality among youths. Similar results were revealed by Taylor, Gooding, Wood and Tarrie (2011). Nguyen, et al. (2013) also found that anxiety and depression strongly associate with suicidal ideation among Vietnamese adolescents.

#### **B. Protective Factors of Suicide:**

Certain factors can protect suicide among youths and safeguard against all suicidal tendencies, thoughts, and behaviours. These are as follows:

- ***Resilience:*** A study by Hiesel and Flett (2008) showed that resilience among youths greatly assists in decreasing suicidal ideation. Similarly, Sher (2019) revealed that resilience is a protective factor against suicidal thoughts and actions, and promoting resiliency should be a part of psychiatric treatment. A longitudinal study on resilience also found that it effectively prevents mental health disorders and substance abuse disorders while preventing suicidal thoughts and behaviours (Bremt, 2016).
- ***Attachment to Parents and Peers:*** Studies showed that quality attachment with parents and peers plays an essential role as a coping mechanism to reduce stress and deliberate self-harming behaviours (Hallab & Covic, 2010). More studies found that adolescents'

attachments to their parents and peers reduce their delinquency and suicidal attitudes (Jiang, You, Zheng & Lin, 2017; Yuksek & Solakoglu, 2016). Secured and good quality attachment to peers and parents seem to reduce suicidality among adolescents (Bostik & Everall, 2007).

- **High Self-esteem:** The study by Sharaf, Thompson and Walsh (2009) found that low self-esteem increases suicidal risk and high self-esteem decreases suicidal risk among adolescents. Further, Cero and Sifers (2013) found that physical abuse among children reduce their self-esteem, which further causes suicidal ideation. Hence, self-esteem should be developed to reduce suicidal ideation among youths. Globally it is proved that, self-esteem levels help to predict suicidal ideation, problem eating, and other physical and mental health issues. So, high self-esteem should be developed and promoted among youths (McGee & Williams, 2000).
- **Spirituality:** Meyer, Teylan, and Schwartz (2015) revealed that spirituality or religious affiliation results in a lesser chance of having suicidal ideation and attempts, and it can be used for improving mental health and wellbeing. Similarly Bullock, Nadeau, and Renaud (2012) also showed that how spirituality acts as a stepping stone to good mental health among youths. Many other studies also proved how spirituality acts as a protective factor against suicidal behaviors and thoughts (Kyle, 2013; Wagani & Colucci, 2018).
- **Strong Problem-solving Skills:** Speckens and Hawton (2005) found that adolescents who showed suicidal behaviours had poor social problem-solving skills and vice-versa. Further adolescents with high stress are more prone to suicidal attempts as they lack problem-solving skills compared to those who have good problem-solving skills (Carris, Sheeber & Howe, 1998; Grover, et al., 2009).

## Conclusion

There are both risk factors as well as protective factors of suicide among youths. Risk factors make youths more prone to suicide, while protective factors protect and safeguard them against suicide. Therefore, youths should be encouraged to foster and practice skills and techniques like resilience, spirituality, problem-solving ability, etc, to avoid suicidal thoughts and behaviours and to lead a healthy and productive life, hence contributing to the development of society and nation.

## References

- Bostik, K. E., &Everall, R. D. (2007). Healing from suicide: Adolescent perceptions of attachment relationships. *British Journal of Guidance & Counselling*, 35(1), 79-96.
- Brent, D. (2016). Prevention programs to augment family and child resilience can have lasting effects on suicidal risk. *Suicide and Life-Threatening Behavior*, 46, S39-S47.
- Bullock, M., Nadeau, L., & Renaud, J. (2012). Spirituality and religion in youth suicide attempters' trajectories of mental health service utilization: The year before a suicide attempt. *Journal of the Canadian Academy of Child and Adolescent Psychiatry = Journal de l'Academiecanadienne de psychiatrie de l'enfant et de l'adolescent*, 21(3), 186–193.
- Burke, T.A., Connolly, S.L., Hamilton, J.L., Strange, J.P., Abramson, L.Y., & Alloy, L.B. (2016). Cognitive risk and protective factors for suicidal ideation: A two-year longitudinal study in adolescence. *Journal of Abnormal Child Psychology*, 44, 1145–1160.
- Carris, M. J., Sheeber, L., & Howe, S. (1998). Family rigidity, adolescent problem-solving

- deficits, and suicidal ideation: A mediational model. *Journal of Adolescence*, 21(4), 459-472.
- Cero, I., & Sifers, S. (2013). Moderating factors in the path from physical abuse to attempted suicide in adolescents: Application of the interpersonal psychological theory of suicide. *Suicide and Life-Threatening Behavior*, 43(3), 296-304.
- Chioqueta, A. P. & Stiles, T. C. (2005). Personality traits and the development of depression, hopelessness, and suicide ideation. *Personality and Individual Differences*, 38(6), 1283 – 1291.
- Cloutier, P., Martin, J., Kennedy, A., Nixon, M.K., & Muehlenkamp, J.J. (2010). Characteristics and co-occurrence of adolescent non-suicidal self-injury and suicidal behaviours in paediatric emergency crisis services. *Journal of Youth and Adolescence*, 39, 259–269.
- Dandona, R., Kumar, G.A., Dhaliwal, R.S., Naghavi, M., Vos, T., Shukla, D.K., Vijayakumar, L., Gururaj, G., Thakur, J.S., Ambekar, A., & Sagar, R. (2018). Gender differentials and state variations in suicide deaths in India: The Global Burden of Disease Study 1990–2016. *The Lancet Public Health*; 3(10), 478-89. [https://doi.org/10.1016/S2468-2667\(18\)30138-5](https://doi.org/10.1016/S2468-2667(18)30138-5)
- Goldney, R. D., Winefield, A. H., Tiggemann, M., Winefield, H. R., & Smith, S. (1989). Suicidal ideation in a young adult population. *Acta Psychiatrica Scandinavica*, 79(5), 481-489.
- Grover, K. E., Green, K. L., Pettit, J. W., Monteith, L. L., Garza, M. J., & Venta, A. (2009). Problem solving moderates the effects of life event stress and chronic stress on suicidal behaviors in adolescence. *Journal of Clinical Psychology*, 65(12), 1281-1290.
- Gvion, Y., & Apter, A. (2011). Aggression, impulsivity, and suicide behavior: A review of the

- literature. *Archives of Suicide Research*, 15(2), 93-112.
- Hallab, L., & Covic, T. (2010). Deliberate self-harm: The interplay between attachment and stress. *Behaviour Change*, 27(2), 93.
- Heisel, M. J., & Flett, G. L. (2008). Psychological resilience to suicide ideation among older adults. *Clinical Gerontologist*, 31(4), 51-70.
- Izadinia, N., Amiri, M., GhorbanJahromi, R., & Hamidi, S. (2010). A study of relationship between suicidal ideas, depression, anxiety, resiliency, daily stresses and mental health among Tehran university students. *Procedia-Social and Behavioral Sciences*, 5, 1615-1619.
- Jiang, Y., You, J., Zheng, X., & Lin, M. P. (2017). The qualities of attachment with significant others and self-compassion protect adolescents from non suicidal self-injury. *School Psychology Quarterly*, 32(2), 143.
- Jordans, M. J., Kaufman, A., Brenman, N. F., Adhikari, R. P., Luitel, N. P., Tol, W. A., & Komproe, I. (2014). Suicide in South Asia: a scoping review. *BMC Psychiatry*, 14(1), 358.
- Klonsky, E. D., May, A. M., & Saffer, B. Y. (2016). Suicide, suicide attempts, and suicidal ideation. *Annual Review of Clinical Psychology*, 12.
- Koller, G., Preuss, U. W., Bottlender, M., Wenzel, K., & Soyka, M. (2002). Impulsivity and aggression as predictors of suicide attempts in alcoholics. *European Archives of Psychiatry and Clinical Neuroscience*, 252(4), 155-160.
- Kraemer, H.C., Kazdin, A.E., Offord, D.R., Kessler, R.C., Jensen, P.S., & Kupfer, D.J. (1997). Coming to terms with the terms of risk. *Archives of General Psychiatry*, 54, 337-343.

- Kyle, J. (2013). Spirituality: Its role as a mediating protective factor in youth at risk for suicide. *Journal of Spirituality in Mental Health*, 15(1), 47-67.
- Liu, R. T., & Miller, I. (2014). Life events and suicidal ideation and behavior: A systematic review. *Clinical Psychology Review*, 34, 181–192.
- Louzon, S. A., Bossarte, R., McCarthy, J. F., & Katz, I. R. (2016). Does suicidal ideation as measured by the PHQ-9 predict suicide among VA patients?. *Psychiatric Services*, 67(5), 517-522.
- Masango, S. M., Rataemane, S. T., & Motojesi, A. A. (2008). Suicide and suicide risk factors: A literature review. *South African Family Practice*, 50(6), 25-29.
- McGee, R. O. B., & Williams, S. (2000). Does low self-esteem predict health compromising behaviours among adolescents? *Journal of Adolescence*, 23(5), 569-582.
- Meyer, I. H., Teylan, M., & Schwartz, S. (2015). The role of help-seeking in preventing suicide attempts among lesbians, gay men, and bisexuals. *Suicide and Life-Threatening Behavior*, 45(1), 25-36.
- Miranda, R., Ortin, A., Scott, M., & Shaffer, D. (2014). Characteristics of suicidal ideation that predict the transition to future suicide attempts in adolescents. *Journal of Child Psychology and Psychiatry*, 55(11), 1288-1296.
- National Crime Records Bureau (NCRB). Accidental deaths & amp; suicides in India. Government of India. 2019. [accessed on January 12, 2021]. Available from [https://ncrb.gov.in/sites/default/files/NCRB\\_Journal\\_October\\_2019.pdf](https://ncrb.gov.in/sites/default/files/NCRB_Journal_October_2019.pdf)
- Nguyen, D. T., Dedding, C., Pham, T. T., Wright, P., & Bunders, J. (2013). *Depression*,



- anxiety, and suicidal ideation among Vietnamese secondary school students and proposed solutions: A cross-sectional study. BMC Public Health, 13(1). doi:10.1186/1471-2458-13-1195.*
- O'Connor, R. C., & Nock, M. K. (2014). The psychology of suicidal behaviour. *Lancet Psychiatry, 1*, 73–85.
- Parellada, M., Saiz, P., Moreno, D., Vidal, J., Llorente, C., Álvarez, M., ... & Bobes, J. (2008). Is attempted suicide different in adolescent and adults? *Psychiatry Research, 157*, 131–137.
- Park, E. H., Hong, N., Jon, D. I., Hong, H. J., & Jung, M. H. (2017). Past suicidal ideation as an independent risk factor for suicide behaviours in patients with depression. *International Journal of Psychiatry in Clinical Practice, 21(1)*, 24–28.  
<https://doi.org/10.1080/13651501.2016.1249489>
- Peter, T., Roberts, L. W., & Buzdugan, R. (2008). Suicidal ideation among Canadian youth: A multivariate analysis. *Archives of Suicide Research, 12(3)*, 263-275.
- Qin, P., Agerbo, E., & Mortensen, P. B. (2002). Suicide risk in relation to family history of completed suicide and psychiatric disorders: A nested case-control study based on longitudinal registers. *The Lancet, 360(9340)*, 1126-1130.
- Rajalin, M., Hirvikoski, T., & Jokinen, J. (2013). Family history of suicide and exposure to interpersonal violence in childhood predict suicide in male suicide attempters. *Journal of Affective Disorders, 148(1)*, 92-97.
- Rhodes, A. E., Bethell, J., & Bondy, S. J. (2006). Suicidality, depression, and mental health service use in Canada. *Canadian Journal of Psychiatry, 51(1)*, 35 – 41.

- Ruch, D. A., Sheftall, A. H., Schlagbaum, P., Rausch, J., Campo, J. V., & Bridge, J. A. (2019). Trends in suicide among youth aged 10 to 19 years in the United States, 1975 to 2016. *JAMA Network Open*, 2(5), e193886-e193886.
- Runeson, B., & Åsberg, M. (2003). Family history of suicide among suicide victims. *American Journal of Psychiatry*, 160(8), 1525-1526.
- Sharaf, A. Y., Thompson, E. A., & Walsh, E. (2009). Protective effects of self-esteem and family support on suicide risk behaviors among at-risk adolescents. *Journal of Child and Adolescent Psychiatric Nursing*, 22(3), 160-168.
- Sher, L. (2019). Resilience as a focus of suicide research and prevention. *Acta Psychiatrica Scandinavica*, 140(2), 169-180.
- Sørensen, H. J., Mortensen, E. L., Wang, A. G., Juel, K., Silverton, L., & Mednick, S. A. (2009). Suicide and mental illness in parents and risk of suicide in offspring. *Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology*, 44(9), 748-751.
- Speckens, A. E., & Hawton, K. (2005). Social problem solving in adolescents with suicidal behavior: A systematic review. *Suicide and Life-threatening Behavior*, 35(4), 365-387.
- Sweeting, H., West, P., Young, R., & Der, G. (2010). Can we explain increases in young people's psychological distress over time? *Social Science & Medicine* (1982), 71(10), 1819–1830. <https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2010.08.012>
- Taylor, P. J., Gooding, P., Wood, A. M., & Tarrier, N. (2011). The role of defeat and entrapment in depression, anxiety, and suicide. *Psychological Bulletin*, 137(3), 391–420.

- Turecki G. (2005). Dissecting the suicide phenotype: the role of impulsive-aggressive behaviours. *Journal of Psychiatry & Neuroscience: JPN*, 30(6), 398–408.
- Turecki, G., Brent, D. A., Gunnell, D., O'Connor, R. C., Oquendo, M. A., Pirkis, J., & Stanley, B. H. (2019). Suicide and suicide risk. *Nature Reviews Disease Primers*, 5(1), 1-22.
- Wagani, R., & Colucci, E. (2018). Spirituality and wellbeing in the context of a study on suicide prevention in North India. *Religions*, 9(6), 183.
- Wang, L., He, C. Z., Yu, Y. M., Qiu, X. H., Yang, X. X., Qiao, Z. X., ... & Yang, Y. J. (2014). Associations between impulsivity, aggression, and suicide in Chinese college students. *BMC Public Health*, 14(1), 551.
- Witte, T.K., Merrill, K.A., Stellrecht, N.E., Bernert, R.A., Hollar, D.L., Schatschneider, C., & Joiner, T.E. (2008). "Impulsive" youth suicide attempters are not necessarily all that impulsive. *Journal of Affective Disorders*, 107, 107–116.
- Work Group on Suicidal Behaviors. (2003). Practice guideline for the assessment and treatment of patients with suicidal behaviors. *American Journal of Psychiatry Supplement*, 11, 160.
- Wu, K. C. C., Chen, Y. Y., & Yip, P. S. (2012). Suicide methods in Asia: implications in suicide prevention. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 9(4), 1135-1158.
- Yukse, D. A., & Solakoglu, O. (2016). The relative influence of parental attachment, peer attachment, school attachment, and school alienation on delinquency among high school students in Turkey. *Deviant Behavior*, 37(7), 723-747.

Zhang, X., Wang, H., Xia, Y., Liu, X., & Jung, E. (2012). Stress, coping and suicide ideation in Chinese college students. *Journal of Adolescence*, 35(3), 683-690.

---

Dr. Anjana Bhattacharjee is an Assistant Professor in the Department of Psychology, Tripura University. Email id: [anjanabhattacharjee@tripurauniv.in](mailto:anjanabhattacharjee@tripurauniv.in). Orcid id: 0000-0001-8752-8198

Ms. Tatini Ghosh is a Research Scholar in the Department of Psychology, Tripura University. Email id: [tatini.psychology@tripurauniv.in](mailto:tatini.psychology@tripurauniv.in). Orcid Id: 0000-0002-7221-9381

**SOCIAL EXCLUSION AND INCLUSIVE POLICY:**  
**IN THE LIGHT OF SWAMI VIVEKANAND'S THOUGHT**

Dr. Nanigopal Debnath

*Abstract*

Though the terms 'Social Exclusion and 'Inclusive Policy' are of relatively recent origin, Swami Vivekananda's versatile thoughts and action make him the pioneer of these concepts. Many years ago, he strongly professed the causes and nature of misery of masses, poor, illiterate people of India. He boldly condemned all-social evils and advocated how to include the excluded people in mainstream life. Swami Vivekananda's thoughts were reflected in the recent policy measures of social inclusion of different countries in the World. He also preached the 'Advaita' (nonduality) concept of Vedantic Philosophy, which is perfectly relevant and unique, as it insists upon the way of spiritual socialism through which true egalitarian human society is possible in a real sense. In the present paper, a humble attempt has been made to focus on the subject matter of social exclusion and inclusive policy in the light of Swami Vivekananda's epoch-making thought.

**Keywords:** Caste-based discrimination, inheriting social status, mass oppression, Vedantic socialism, classless and casteless society and egalitarian human society.

---

**Introduction:**

India is a holy land and treasure-house of religion and spirituality. The Vedas, Upanishads, Puranas, are the great sources of many social theories. Indian *rishis* (seers) have invented so many social ideas and contributed to Science, Arts, and Music for humankind globally. The term 'Social Exclusion' is relatively new in social science. It was first used in France by Rene Lenoir in 1974 and widely used in the United Kingdom, Europe, Australia, and America. British Government established a separate department of Social Exclusion. It gave this

concept cabinet-level priority with the appointment of a Minister for Social Exclusion. In the late 1990s, the International Labour Organization (ILO) also took the initiative for developed and developing countries. To address social exclusion, about 100 Research Institutes were established in South- Asia including India, China, Japan, Pakistan, Bangladesh and Nepal in the last two decades. In India, during the 10<sup>th</sup> & 11<sup>th</sup> plan period University Grants Commission (UGC) under the Ministry of Human Resource Development had launched a special scheme for the establishment of 35 Centres for Study of Social Exclusion and Inclusive Policy (CSSEIP) in 35 Indian Universities (Debnath, 2016:15).

Social exclusion is a multi-dimensional, dynamic and relational concept. Estivill (2003) states 'if poverty is a photograph, the exclusion is film.' Many social scientists and government agencies have defined social exclusion in various ways. ADLER Institute for Social Exclusion of America (2002) defined "Social Exclusion refers to the complex processes that deny certain groups access to mainstream life." 'Inclusive policy' means the strategic way through which the deprived or excluded people or groups may be included in mainstream life.

Socially excluded people in France as Lenoir (1974) have identified are 'mentally and physically handicapped', 'aged invalids', 'single parents, 'multi-problem households', etc. (Sen, 2004:1). Hilary Silver (1995) of USA has extended Lenoir's list of 'socially excluded group' by adding the people who are excluded from –'a livelihood', 'earnings', 'property, 'housing', 'education', 'citizenship', 'public goods', etc. (Sen, 2004:1). UNDP (2007) also extended the list in the perspective of discrimination based on race, colour, sex, language, religion, political opinion, national or social origin, etc. (Mathieson, 2008:88). The OXFAM Study (2013) identified Scheduled Castes (Dalit), Scheduled Tribes, Muslims and Women as socially excluded in India (Dubrochet 2015: 2). Recent COVID-19 Pandemic situation has also enhanced largely

the number of excluded people in India as well as the World. Inequality Report-2020 of OXFAM and World Social Report-2020 of UN both are showing inequalities and job insecurities increasing at an alarming rate in the World.

Indian society is characterized by multiple forms of exclusion and caste is a unique determinant of social exclusion. It is, often, voiced that caste-based social exclusion in India was deeply rooted in religion and Holy Scriptures. But it is not true at all. It is of course true that in the name of religion, a section of opportunist people oppressed another section of people for a long time in India. Evidence from history shows that in the name of religion people had been cheated, oppressed for long centuries through caste restriction. The present caste system is no doubt the greatest enemy of human society, and the cause of our downfall. Though, the ancient Hindu scriptures theoretically accept '*Chatur Varna*' based on '*Guna*' and '*Karma*', but not as the social grouping of the modern caste system. In the *Bhagavad Gita*, (Chapter-iv, verse-13) Lord Krishna declared

*“Chaturvarnyam Mayasrithamgunkarma Vibhagashah,Tasya Kartaramapi Mam  
viddhyakartaramavyayam”.*

Therefore, the class of an individual should not be determined by birth or heredity but based on a person's inherent nature and capability in doing work. Many Hindu *Jogi* and sages have over the centuries frequently commented about inheriting social status. Goutam Buddha and Mahavira were against any caste structure. In the 12th century Basa Vanna, in the 15th century Sri Chaitanya Maha Prabhu, Ramananda, Kanaka Dasa, also denounced inherited social status and accepted all castes. In the 19th century, Raja Ram Mohan Ray, Swami Dayananda Saraswathi, Sri Ramakrishna Paramhansa Dev also actively campaigned against casteism. Mahatma Gandhi, B.R. Ambedkar and Rabindranath Tagore have also made commendable efforts for the inclusion

of lower caste people into the mainstream. Swami Vivekananda (1863-1902), a Hindu iconic monk and the paragon of practical Vedanta, the greatest disciple of Sri Rama Krishna Paramhansa Dev was the pioneer of social inclusion in modern India. He strongly condemned mass oppression in the name of religion and was against casteism. He boldly declared to remove priesthood from society. He said, “*Daridra Deva Vaba, Murkha Deva Vaba*’- the divine soul of poor and the ignorant be respected. Swami Vivekananda had quoted from ancient Indian Scriptures, ‘*Shrinentu Biswye Amritasya Putrya*’ (Shvetashvatara Upanishad, chapter-II, verse 5)– all people are children of immortal bliss and said ‘Each soul is potentially divine’, ‘God is present in every *Jiva*’. Swamiji's vision and mission were for the elevation and upliftment of the masses, the destitute, the poor, the illiterate and the labour classes. Indian ancient scripture states, ‘*Basudaiva Kutambakam*’(*Maha Upanishad Chapter-6, verse 72*) – the whole world is a family and Swami Vivekananda also preached the ‘*Advaita*’ (nonduality) concept of Vedantic Philosophy, which is perfectly relevant and unique, as it insists upon the way to spiritual socialism through which real egalitarian human society is possible. Recently, Prof. Vaneesa Cook, University of Pennsylvania, America has also highlighted the concept of “spiritual socialism” in her book ‘Spiritual Socialists’ (2019). She wrote ‘Spiritual socialists emphasized the social side of socialism and believed the most basic expression of religious values – caring for the sick, tired, hungry, and exploited members of one’s community – created a firm footing for society...spiritual socialism continually puts pressure on liberals, conservatives, and Marxists to address the essential connection between mortality and social justice’.

(<https://www.goodreads.com>)

### **Vivekananda’s views on Social Exclusion**



Swami Vivekananda was a versatile genius. There was no subject or problem, affecting human life, thought, and action, which did not receive his keen attention laden with his profound knowledge of history, accurate observation, and deep insight into the various factors that shape human life and thought. According to him, the causes of social exclusion or our downfall were as follows.

***Neglect of the masses:*** Swamiji considered that the root cause of our downfall was neglect of the masses. Historical evidence revealed that people have been cheated for long centuries through caste restrictions and they have lost their individuality. He states that “the great national sin is the neglect of the masses, and that is one of the causes of our downfall. Priest-power and foreign conquest have trodden them down for centuries, and at last the poor of India have forgotten that they are human beings” (Vivekananda,1993: 21).

***Caste Politics:*** Swamiji said, “Caste distinction, Caste politics, and politics of caste, superstitions, the narrowness of mind and isolation of the people from the rest of the world multiplied the miseries of the Indian masses” (Pal, 2010:36).

***Mass oppression in the name of religion:*** Old orthodox Brahminical doctrine of ‘*Adhikanand*’ propounds the exclusion of the ‘Shudras’ and the rest of the people from the benefit of Vedic knowledge. (Mangla, 2014:15). Vivekananda stated “No religion on earth preaches the dignity of humanity in such a lofty strain as Hinduism, and no religion on earth treads upon the necks of the poor and the low in such a fashion as Hinduism. What are we doing for their livelihood, for their improvement? We do not touch them; we avoid their company! Are we man? Those thousands of Brahmans- what are they doing for the low, downtrodden masses of India? ‘Don’t touch’, ‘Don’t touch’, is the only phrase that plays upon their lips!” (Vivekananda, 1993: 23).

***The monopoly of education:*** Swamiji had also identified that one of the main causes of our downfall was monopolizing education. In the West education is for the general masses. But in India education was for the upper classes and not for the lower people. He said, “the chief cause of India’s ruin has been the monopolizing of the whole education and intelligence of the land, by dint of pride and royal authority, among a handful of men” (Vivekananda,1993: 24).

***People have been taught- they are non-entities:*** Vivekananda said that “for centuries people have been taught theories of degradation. They have been told that they are nothing. The masses have been told all over the world that they are not human beings. They have been so frightened for centuries, till they have nearly become animals. Never were they allowed to hear of the atman” (Vivekananda,1993: 25).

***Laziness and meanness:*** Lack of energy, courage, and begging for sympathy are the traits also responsible for our downfall. Swamiji said “we would do nothing ourselves and would scoff at others who try to do something- this is the bane that has brought about our downfall as a nation. Want of sympathy and lack of energy are at the root of all misery, and you must therefore give these two up” (Vivekananda,1993: 25).

***Exclusiveness:*** Swamiji said that “one of the great causes of India’s misery and downfall has been that she narrowed herself, went into her shell as the oyster does, and refused to give her jewels and her treasures to the other races of mankind, refused to give the life-giving truths to thirsting nations outside the Aryan fold. That has been the one great cause; that we did not go out, that we did not compare notes with other nations” (Vivekananda,1993: 25).

***Neglect of womenfolk:*** Swamiji had expressed his views that no nation can be prosperous by the dishonor of women *Sakti*. But in India, women were denied their rights to freedom and rights to education. The priests have undermined women and even they preached –

'women are the gateways to the hell' (Pal, 2010:122).The recent OXFAM Inequality Report (2020) also highlights that women's contribution to Indian GDP is 17% which the lowest in the World.

Swami Vivekananda was a pioneer of Social Inclusion in modern India. He upheld the noble idea of “*Vedantic Socialism*” for making human society truly egalitarian. Discarding the prevalent dogmatic caste system, he gave importance to individualism and called upon each individual to work for the wellbeing of their fellow human beings and create a better society. Swamiji’s thoughts on social inclusion may be presented as follows:

***Education –the primary need:*** Swamiji has emphasized man-making and character-building education. He wanted that children of ‘Sudra’ be given more importance for education than those of 'brahmana'. He said that “Through education comes faith in one’s own self, and through faith in one’s own self the inherent Brahman is waking up them, while the Brahman in us is gradually becoming dormant” (Vivekananda,1993: 37).

***Education for self-reliance:*** Swamiji categorically focused on self-reliant education. He said, “all the wealth of the world cannot help one little Indian village if the people are not taught to help themselves. Our work should be mainly educational, both moral and intellectual”. He spoke for bread first then religion. In the New Education Policy-2020, the Government of India has also emphasized vocational education. (NEEP-2020:43)

***Uplift of Women:*** Swamiji wanted women emancipation, and women needed to be given proper honour at home and in the societies as it was given in the Vedic age. Proper education needed to be imparted for the upliftment of women. He wrote to Sister Nivedita – “what India requires today is a veritable lioness” (Pal, 2010:123).

**Religion not to be hurt:** Swamiji said “Religion is the idea which is raising the brute unto man, and man unto God” and the ‘manifestation of divinity. All religions are good and preach to the divine instinct in all individuals. Our ancestors of *Vedantic* Philosophy have proved in all religions the supper conscious state is identical and accepts all religions as true. In the world, Parliament of Religion Swamiji warned – “if anybody dreams of the exclusive survival of his own religion and the destruction of the others, I pity him from the bottom of my heart, and point out to him that upon the banner of every religion will soon be written, in spite of resistance: “help and not fight” “Assimilation and not Destruction”, “Harmony and Peace and Dissension” (Sharma,2008:259).

**Multi-dimensional Exchange of Ideas-a must:** For the upliftment of the nation, exchange of ideas is a must. India needs to share her spiritual treasures with other nations and receive the material, technological knowledge from other countries has.

**Science and Technology:** To remove poverty through economic development, Swamiji emphasized the knowledge of western science and technology. Swamiji also commented that unless there was a planned economic growth through science and technology even in the agrarian sector, people's standard of living could not be upgraded (Pal, 2010:123).

These were some views of Swami Vivekanand to make the Indian society classless, casteless, and also for a vibrant nation. Even when we look at the policy measure to reduce the social exclusion of different countries of the World, we also find the reflection of Swamiji's thought. It is to be observed, Swamiji's thoughts are reflected in the Universal Declaration of Human Rights (1948) adopted in the UN General Assembly. If we analyze the recent policy paper of the Department for International Development (DFID) to reduce social exclusion, we may observe many countries like; South Africa, Australia, Malaysia, Brazil, Bangladesh,

Bolivia, etc. are giving more emphasis on mass education, creating job opportunity and accountability to protect people's human rights, what Swami Vivekananda had already suggested many years ago. Poverty, illiteracy, joblessness, corruption, violence these are not new problems of the human society, they existed even in Vivekananda's period also. Swami Vivekananda's views and epoch-making thoughts for the solution of these problems are still relevant in this 21<sup>st</sup> century also. Nivedita said Swamiji was "a man of a combination of old and new thoughts of India." (Pal, 2010:30). Many years ago, Prof. Robert Watson Frazer quoted from Max Muller in his book '*Indian Thought Past and Present (1915)*' that "Indian thought, philosophical and spiritual, must once more go over and conquer the world." (Burke, 2000: 222).

### **Conclusion:**

Swami Vivekananda's vision and mission were for the elevation and upliftment of the excluded masses, the destitute, the poor, the illiterate, laboring classes, and for including them into the mainstream irrespective of caste, race, gender and religious affiliation. His epoch-making thoughts are still relevant in the present 21<sup>st</sup> century not only for India but for the World. His thoughts are forever valid. Swamiji's '*Advaita*' (non-duality) concept of Vedantic Philosophy is perfectly relevant and unique to make the human society truly egalitarian in a real sense. Hence, for policy formulation of social inclusion, Swami Vivekananda's thoughts may guide us.

### **References**

- Burke, M.L. (2000), *The World Teacher: Swami Vivekananda in West*, Advaita Ashrama, Calcutta.
- Cook, V. (2019), *Spiritual Socialists*, University of Pennsylvania Press, (2021, April 20)
- Retrieved from <https://www.upenn.edu/pennpress/book>

- Dubochet, L. (2013): *Making Post -2015 Matter for Socially Excluded Groups in India*.  
OXFAM, India,(2014, December,15) Retrieved from  
[https://www.google.com/search?source=univ&tbm=isch&q=Dubochet,+L.+\(2013\):+Making+Post+2015+Matter+for+Socially+Excluded+Groups+in+India](https://www.google.com/search?source=univ&tbm=isch&q=Dubochet,+L.+(2013):+Making+Post+2015+Matter+for+Socially+Excluded+Groups+in+India).
- Debnath, N. (2016), *Social Exclusion- Causes and Consequences*, Akansha Publishing House, New Delhi.
- Nandy, A. and Dutta, D. (2020) *India Inequality Report- 2020*, OXFAM, India,(2021, January 20) Retrieved from  
[https://www.oxfamindia.org/sites/default/files/202001/Oxfam\\_Inequality%20](https://www.oxfamindia.org/sites/default/files/202001/Oxfam_Inequality%20)
- Mathieson, J., Popay, J., Enoch, E. and Rispel, L. (2008), “Social Exclusion Meaning, measurement and experience and links to health inequalities” *WHO Social Exclusion Knowledge Network Background Paper 1*, Lancaster University, UK( 2012, May07)  
Retrieved from  
[https://www.who.int/social\\_determinants/media/sekn\\_meaning\\_measurement\\_experience](https://www.who.int/social_determinants/media/sekn_meaning_measurement_experience)
- National Education Policy -2020*, Ministry of Human Resource Development, Government of India, (2021, April 20) Retrieved from  
<https://ruralindiaonline.org/en/library/resource/national-education-policy>
- Pal, S.N. (2010), *Swami Vivekananda’s Thought-Its implications on India today*,Jogemaya Prakashani, Kolkata.
- Sen, Amartya (2004), *Social Exclusion: Concept, Application, and Scrutiny*, Critical QuestNew Delhi.
- Sharma, S.K. (2008), *Swami Vivekananda- The Patriot-Saint of Modern India, Vol.2*, Vista International Publishing House, Delhi.

Vivekananda, Swami (1993), *MY INDIA: The India Eternal*, Ramakrishna Mission Institute of Culture, Kolkata.

United Nations Department of Economic and Social Affairs (2020), *World Social Report-2020*, (2021, January 20) Retrieved from <https://www.un.org/development/desa/dspd/world-social-report>

---

Dr. Nanigopal Debnath is an Assistant Professor at the Centre for Social Exclusion and Inclusive Policy, Tripura University. He can be reached at: [nanigdnath@tripurauniv.in](mailto:nanigdnath@tripurauniv.in)

‘রাধামন-ধনপুদি পালা’ : চাকমা নৃগোষ্ঠীর জীবন ও সংস্কৃতির আলোচ্য ।

পদ্ম কুমারী চাকমা

ও

মলয় দেব

## সারসংক্ষেপ

‘রাধামন-ধনপুদি পালা’ চাকমাদের জাতীয় জীবনের আখ্যান। এই আখ্যান সৃজনে বাংলার মধ্যযুগীয় মঙ্গলকাব্য, বারমাসী গান ও গীতিকা সাহিত্যের প্রেমভাবনার দ্বারা গেংখুলীদের কল্পনাপ্রবণ মন পরিপুষ্ট হয়েছিল একথা সত্য। তবে চাকমা নৃগোষ্ঠীর কিংবদন্তী ও ইতিহাস; জীবন ও সংস্কৃতিকে এমন নিখুঁতভাবে আত্মীকরণ করে ‘গেংখুলী’গণ (চারণ কবিগণ) এই পালাটিকে রূপ দিয়েছেন যাতে আখ্যানটি স্বতন্ত্র শিল্পকর্মের মর্যাদা লাভ করেছে। রাজা বিজয়গিরির সেনাপতি রাধামন ও চম্পা নগরের রাজা সাদেংগিরির ও মেনকার কন্যা ধনপুদির প্রেমের কথা, আরণ্যক জনপদে লোকমুখে বহুকাল ধরে প্রচলিত ছিল। তারপর জনৈক গেংখুলী কাহিনিটি পালায় রূপান্তরিত করেন।

চাকমাদের অতীত ঐতিহ্য ও জাতীয়তাবোধের স্মারক আলোচ্য পালাটি। চাকমাদের জন্ম-মৃত্যু-বিবাহের আচার, বিবিধ সংস্কার-বিশ্বাস, জুম নির্ভর কৃষি অর্থনীতির পাশাপাশি প্রেমিক হৃদয়ের আশা-আকাঙ্ক্ষা, বিরহ-মিলনের মধ্য দিয়ে ‘রাধামন-ধনপুদি পালা’র কাহিনি মহাকাব্যিক ব্যক্তি লাভ করেছে। ইতিহাসের বহুবর্ণিল চরিত্রের চাওয়া-পাওয়া, সুখ-দুঃখকে গেংখুলীগণ নিজস্ব কবি কল্পনায় এমনভাবে রূপায়িত করেছেন যাতে চাকমা নৃগোষ্ঠীর নর-নারীর নিত্যকালের সামগ্রী হয়ে উঠেছে আলোচ্য আখ্যানটি। চাকমাদের স্থায়ী সমাজবৃত্তের মধ্যেই এই পালার আখ্যান বিকাশ লাভ করেছে আর এই আখ্যানের চলনকে প্রসারিত করেছে নানা উপকাহিনি। এভাবে মূল কাহিনির সঙ্গে একাধিক উপকাহিনির সমহারে চাকমা নৃগোষ্ঠীর সমাজ-প্রতিবেশ, ধর্মীয় বিশ্বাস, সংস্কার ইত্যাদির আলোচ্য হয়ে উঠেছে ‘রাধামন-ধনপুদি পালা। এই সন্দর্ভ প্রণয়নে বিশ্লেষণাত্মক গবেষণা পদ্ধতি অবলম্বন করা হয়েছে।

**সূচক শব্দ:** চাকমা নৃগোষ্ঠী, রাধামন-ধনপুদি পালা, গেংখুলী, জুম অর্থনীতি, চাকমাদের সমাজ ও সংস্কৃতিভাবনা।

১

ভারতবর্ষে বসবাসকারী প্রতিটি নৃগোষ্ঠীর রয়েছে নিজস্ব ভাষা, সংস্কৃতি ও ঐতিহ্য। আবার কারও কারও রয়েছে নিজস্ব লিপি। একই রাষ্ট্রকাঠামোর মধ্যে সুদীর্ঘকাল ধরে বৃহত্তর সংস্কৃতি ও ঐতিহ্যের সমান্তরালে স্ব-স্ব সাংস্কৃতিক ঐতিহ্যকে ধারণ করে এই নৃগোষ্ঠীগুলি তাদের জাতিসত্তাকে টিকিয়ে রাখতে সমর্থ হয়েছে। চাকমারাও এর ব্যতিক্রম নয়। ভারত



রাষ্ট্রসীমার বাইরে চাকমারা বিশেষ করে বাংলাদেশ ও ব্রহ্মদেশে বসবাস করে। নৃতাত্ত্বিক বিচারে চাকমারা মঙ্গোলীয় জাতিগোষ্ঠীর অন্তর্ভুক্ত (Ishaq, 1971, 32).

বঙ্গীয় সংস্কৃতিতে মধ্যযুগে মৌখিক ও লেখ্য এই দুই ধারায় সাহিত্যের চর্চা হলেও বাংলা ও তার পাশ্চাত্য অঞ্চলের বেশিরভাগ নৃগোষ্ঠীর মতো চাকমাদের সাহিত্য সংস্কৃতির চর্চা মৌখিক ঐতিহ্যকে ধারণ করে লালিত হয়েছে। চাকমাদের ‘গেংখুলী গীদ’, পালাগান, বারমাসী গান, লোককথা, লোকগীতি প্রভৃতি গায়ন পরম্পরায় আরণ্যক জনপদে বর্তমানেও দুর্লভ নয়। চাকমাদের প্রকৃতিবাদী জীবনভাবনার সঙ্গে আচারিত বৌদ্ধ ধর্মের এক অদ্ভুত মিলন ঘটেছে তাদের মৌখিক সাহিত্যে।

চাকমা লোকসাহিত্যের একটি সমৃদ্ধ ধারা হলো পালাগান। প্রণয়মূলক নাট্য-গীতিধর্মী ‘রাধামন-ধনপুদি পালা’টি চাকমা পালা সাহিত্যের আদি নিদর্শন (শর্মা, ২০০৮, ৫৬)। এই পালার দ্বিতীয় ভাগ ‘চাদিগাং ছারা’ চাকমাদের কিংবদন্তী ও ইতিহাস সম্পৃক্ত সৃষ্টিকর্ম। সৃষ্টিতত্ত্ব বিষয়ক পালা হলো ‘লক্ষ্মীপালা’। এই পালার বিষয়বস্তু থেকে চাকমাদের জীবন ও সংস্কৃতিতে ব্রাহ্মণ্যবাদী সংস্কৃতির প্রভাবের দিকটি স্পষ্ট হয়ে ওঠে। এছাড়াও ধর্মসম্পৃক্ত পালা ‘গোজেনের লামা’, জীবনরসাশ্রিত ‘লোরবো-মিদুঙী পালা’, ‘নরপুদি পালা’ চাকমা সমাজের জনপ্রিয় নাট্য-গীতিধর্মী আখ্যান। তাল-বাদ্য সহযোগে সুরে-ছন্দে জুম কৃষি অর্থনীতি নির্ভর আরণ্যক জনপদে চাকমা সমাজের লোকপ্রিয় চারণ কবিতা অর্থাৎ গেংখুলীরা এগুলি পরিবেশন করে থাকেন। চাকমা সমাজে প্রচলিত ঐতিহ্যপূর্ণ এই পালাগানগুলি থেকে তৎকালীন সামাজিক রীতি-নীতি, যুদ্ধ-বিগ্রহ, শৌর্য-বীর্য, প্রেম-বিরহ ইত্যাদি সম্পর্কে নানাবিধ তথ্য পাওয়া যায়। ‘রাধামন-ধনপুদি পালা’ও এক্ষেত্রে ব্যতিক্রম নয়। এই পালা “এক নাগাড়ে গেংখুলীরা সাত দিন সাত রাত গেয়েও ফুরাতে পারে না। ওইগুলিতে অজস্র কাহিনী এবং উপকাহিনী বৃক্ষের ডালপালার মত ছড়িয়ে আছে। অন্যান্য পালাগানগুলিও এত দীর্ঘ যে এগুলির লিখিত রূপ দেওয়া হলে প্রত্যেকটিকে এক একটি কাব্য বলা যেত।” (চাকমা, ১৯৮৩, ৯৯)

‘রাধামন-ধনপুদি পালা’র গায় বৈশিষ্ট্য, কাহিনী বিন্যাস, গীতিময়তা, ছন্দোমাদুরী সর্বোপরি নায়ক-নায়িকার প্রেমময় আবেগের বহির্প্রকাশে মধ্যযুগের বাংলা কাব্য বিশেষ করে মঙ্গলকাব্য, প্রেমোপাখ্যান, বারোমাসী গান, পূর্ববঙ্গ গীতিকার প্রভৃতির সাদৃশ্য লক্ষ করা যায়। গায় বৈশিষ্ট্যজনিত কারণে একদিনে গায়কেরা সম্পূর্ণ আখ্যান পরিবেশন করতে পারতেন না বলেই কাহিনীকে একাধিক পালায় বিভক্ত করা হত। ফলত গায়কেরা এক এক দিনে এক একটি পালা বা খণ্ড দর্শক শ্রোতাদের সামনে উপস্থাপন করতে পারতেন। বাংলা সাহিত্যের আদি-মধ্যযুগের একমাত্র প্রাপ্ত নিদর্শন ‘শ্রীকৃষ্ণকীর্তন’ কাব্যের কাহিনী বিন্যাসেও এর অন্যথা ঘটে নি। আমরা পূর্বেই উল্লেখ করেছি, ‘রাধামন-ধনপুদি পালা’ও গেংখুলীরা সগুহব্যাপী পরিবেশন করেন।

২

মানুষ সমাজবদ্ধ জীব। নানারকম আচার-আচরণ, সংস্কার-বিশ্বাস, রীতি নীতির সমন্বয়ে গঠিত মানুষের একটি যুথবদ্ধ আশ্রয়স্থল হলো সমাজ। এগুলি ছাড়া সমাজের অস্তিত্ব কল্পনা করা যায় না। যে কোন জাতির সমাজ কাঠামো গড়ে উঠে এই বৈশিষ্ট্যগুলির সমাহারে। তবে সময়ের সঙ্গে সঙ্গে সমাজ কাঠামোতেও পরিবর্তন ঘটে থাকে। এই পরিবর্তিত সময়

ও সমাজের কথা ধরা পড়ে সাহিত্যে। মৌখিক সাহিত্য ও সৃজনশীল সাহিত্য উভয় ক্ষেত্রেই একথা সমানভাবে প্রযোজ্য। যুগমানসের চাহিদা ও বিভিন্ন ঘটনা প্রবাহকে স্মৃতিতে ধরে রাখার জন্য কোম জীবনে লোকসাহিত্যের উদ্ভব ঘটে। বহু শতাব্দী ধরে মুখে মুখে শ্রুতির মাধ্যমে সেসব সাহিত্য চাকমা সমাজে গুরু-শিষ্য পরম্পরায় চলে আসছে। পরবর্তীকালে ধীরে ধীরে চাকমা সাহিত্যেরও লিখিতরূপে উত্তরণ ঘটে। এক্ষেত্রে উৎকৃষ্ট উদাহরণ ‘চাদিগাংছারা পালা’। পালাটি তালপাতার পুঁথিতে লিখিতরূপে পাওয়া গেছে। এছাড়া চাকমা ‘গেংখুলী’দের কাছ থেকে বিখ্যাত চাকমা কবি শিবচরণ ১৭৭৭ খ্রিষ্টাব্দে ‘গোজেনের লামা’ সংকলন করেন। আমাদের আলোচ্য ‘রাধামন-ধনপুদি পালা’র ১ম খণ্ড ১৯৮০ খ্রিস্টাব্দে সুগত চাকমা ও সুসময় চাকমার সম্পাদনায় প্রকাশিত হয়। পালাটির ২য় খণ্ড ১৯৮১ খ্রিস্টাব্দের জুলাই মাসে চিরজ্যোতি চাকমার সম্পাদনায় প্রকাশিত হয়। ত্রিপুরায় প্রচলিত এই পালাটিকে গেংখুলীদের কাছ থেকে বহুচেষ্টায় সংকলন করে ২০১৪ খ্রিষ্টাব্দে একত্রে মলাটবন্দী করেছেন ইন্দুমোহন চাকমা। তাঁর ঐকান্তিক প্রচেষ্টায় আনুমানিক চতুর্দশ-পঞ্চদশ শতাব্দীর এই পালাগানটি একত্রে প্রথম লেখ্যরূপ পায়। বাংলাদেশ এবং ভারতের ত্রিপুরায় সংকলিত ও সম্পাদিত এই আখ্যানের মূল কাহিনি অবিকৃত থাকলেও আখ্যানের বিন্যাসে, শব্দ ব্যবহারে ও বাক্য যোজনায় বিস্তর পার্থক্য চোখে পড়ে। এর মূলে রয়েছে মৌখিক সাহিত্য হিসাবে এক গেংখুলীর সঙ্গে আরেক গেংখুলীর মন ও মেজাজের পার্থক্য। শব্দ চয়ন ও পরিবেশন রীতি ব্যক্তিভেদে পৃথক হয় তাই ‘রাধামন-ধনপুদির পালা’র সংকলিত ও সম্পাদিত পাঠে এই পার্থক্য সূচিত হয়েছে। প্রসঙ্গত উল্লেখ্য যে, আমরা প্রস্তাবিত সন্দর্ভে ইন্দুমোহন চাকমা সংকলিত পালার পাঠই ব্যবহার করেছি।

আমরা পূর্বেই উল্লেখ করেছি ‘রাধামন-ধনপুদি পালা’ দু’টি ভাগে বিভক্ত। প্রথমভাগে রাধামন-ধনপুদির জন্ম, শৈশব, কৈশোর, যৌবন থেকে প্রেম ও পরিণয়, ঘিলাখেলা, জুমকাটা, জুমের শূন্যভূমিতে বেড়ানো, রাধামনের ফুল তোলা, বিজু দিনের কথা, ধনপুদির বারমাস্যা ইত্যাদি ঘটনা বর্ণিত হয়েছে। আর দ্বিতীয় ভাগে চম্পক নগরের যুবরাজ বিজয়গিরি রাজ্য জয়ের উদ্দেশ্যে তার পরাক্রমশালী সেনাপতি রাধামনকে সঙ্গে নিয়ে দক্ষিণাভিমুখে যুদ্ধ যাত্রা এবং বারো বছর ধরে একে একে মঘরাজ্য খয়ংদেশ, অক্সাদেশ, কাঞ্চনপুর, কালঞ্জর প্রভৃতি দেশ জয়ের পর স্বদেশ প্রত্যাবর্তন কালে পশ্চিমদিকে বিজয়গিরি তাঁর পিতৃদেবের স্বর্গারোহণের সংবাদ পান। রাজার অবর্তমানে চম্পানগরে অরাজকতা দেখা দেবার আশঙ্কায় প্রজাপুঞ্জ বিজয়গিরির কনিষ্ঠ ভ্রাতা সমরগিরিকে সিংহাসন বসান। এই খবর পেয়ে বিজয়গিরি স্বদেশ প্রত্যাবর্তন না করে স্বসৈন্যে বিজিত রাজ্যাভিমুখে ফিরে যান এবং ‘সাপ্রে-কূল’ নামক স্থানে গিয়ে নতুন রাজ্যের গোড়াপত্তন করেন। অন্যদিকে, রাধামন রাজার অনুমতিক্রমে নিজের স্ত্রী-পুত্রকে দেখার বাসনায় চম্পানগরে ফিরে আসে।

‘রাধামন-ধনপুদি পালা’র কেন্দ্রীয় চরিত্র রাধামন ও ধনপুদি একই সমাজ প্রতিবেশে বেড়ে উঠলেও সামাজিক বিধি নিষেধ তাদের অমলিন প্রেমের পথকে ব্যাহত করতে পারেনি। আখ্যানের নায়ক ইতিহাসনির্ভর চরিত্র হলেও গেংখুলীর সৃজনী কল্পনায় চরিত্রটি শুধুমাত্র ইতিহাসের পরিচয়বাহী চরিত্র না হয়ে, হয়ে উঠেছে চাকমা নৃগোষ্ঠীর চিরায়ত প্রেমিক চরিত্র। আখ্যানের শুরু দিকে রাধামন তার খেলার সাথী ধনপুদির প্রতি প্রেমের প্রকাশে সরব না হলেও ‘ঘিলাখারা পারা’ থেকে তার মনে প্রেমের ব্যাকুলতা ধরা পড়ে। আবার ‘ফুল পারা’য় মৃত্যু নিশ্চিত জেনেও প্রেমিকার হাস্যোজ্জ্বল আনন্দঘন মুখটি মানসপটে ভেসে ওঠায় সে নাকশা ফুল ছিঁড়তে যায়। এভাবে প্রেমের প্রতি দীপ্র নিষ্ঠায় তার চরিত্র মহত্তম হয়ে উঠেছে। তবে লোককবি রাধামনকে একনিষ্ঠ প্রেমিক চরিত্র হিসাবেই গড়েন নি; সে চাকমা নৃগোষ্ঠীর যুথবদ্ধ সমাজজীবনে নানা ক্রিয়াকর্মের

অংশীদার হয়ে সংযমে, দায়িত্বে-কর্তব্যে, নৈপুণ্যে, আচার-আচরণে, জুমচাষে, শৌর্য-বীর্যে, প্রকৃতি বিষয়ক জ্ঞানে মৃত্তিকাসংলগ্ন আরণ্যক জীবনের প্রতিনিধিস্থানীয় চরিত্র হয়ে উঠেছে। একই জীবনভাবনা থেকে লোককবির মানসলোকে বেড়ে উঠেছে চঞ্চলা, চপলা, সরলমতী, সুন্দরী নারী ধনপুদি। নৃগোষ্ঠীর সমাজ-প্রতিবেশকে অঙ্গীকৃত করে ধনপুদির জীবনমানস ও প্রেম ক্রম পরিণতির দিকে যাত্রা করেছে। সেও আর পাঁচটা চাকমা যুবতীর মত তরকারির খোঁজে ‘ফুল্লোং’ পিঠে ঝুলিয়ে জুমে যায়, কলার মোচা তুলতে গিয়ে বোলতা তার শরীরে হুল ফোটায় দেয়, সেই বিষ বেড়ে নামানো হয়। আবার প্রিয়জনের জুমে যাবার দিন ভোরে উঠে ভাত রান্না করা, বিজু উৎসবে মনের মানুষকে জন্মে জন্মে পাবার আশায় গঙ্গামাকে ফুল নিবেদন, চলারফেরায় সামাজিক স্বাধীনতা উপভোগ - এসব কিছুই সম্মিলনে চাকমা নৃগোষ্ঠীর নারী যেমন মূর্ত রূপ পেয়েছে ধনপুদির চরিত্রে তেমনি তাদের ধর্মীয়ভাবনারও প্রতিফলন ঘটেছে। প্রেমের প্রকাশে অসঙ্কোচ, বিরহে ব্যাকুলা, প্রেমিকের কাছে নানাধরনের আবদার করা আবার পরোক্ষণেই প্রেমিকের পরিশ্রান্ত শরীরের ঘাম মুছে দেওয়া ইত্যাদি ঘটনার মধ্য দিয়ে ধনপুদির কোমল প্রেমসিক্ত অন্তরের পরিচয় পাওয়া যায়। আবার ‘ফুল পালা’য় ধনপুদির মনের ইচ্ছা পূর্ণ করার জন্য গাছের মগ ডালে উঠে নাকশা ফুল আনতে গেলে সর্প দংশনে অচেতন্য হয়ে রাধামন জলে পড়ে যায়। এমতাবস্থায় কোনরকমের আর্তনাদ না করে সে জলে ঝাঁপিয়ে পড়ে এবং সাঁতার কেটে প্রেমাস্পদকে উদ্ধার করে সর্পবিষ ঝাড়ার মন্ত্র পড়ে রাধামনকে বিষমুক্ত করে। সমাজ ও পারিপার্শ্বিকতার প্রেক্ষাপটে প্রাত্যহিক জীবনে ব্যক্তিগত ঘাত-প্রতিঘাতের মধ্য দিয়ে ধনপুদির প্রেম শাস্ত্র রূপ লাভ করেছে। এই দুই প্রধান চরিত্র ছাড়াও অন্যান্য চরিত্রগুলি যথা রাধামনের বাবা জয়মঙ্গল, ধনপুদির বাবা ও মা, রাধামন ও ধনপুদির শৈশব ও যৌবনের নানা ক্রিয়া-কর্মের সাথী (নিলংধন-নিলংবি, ফুজকধন-ফুজকবি, মেইয়াধন-মেইয়াবি, ছেইয়াধন-ছেইয়াবি), ধনীরাম, চলাবাব প্রমুখ চরিত্রের মধ্যে কোনটাই সমাজ বিচ্ছিন্ন চরিত্র নয়। প্রতিটি চরিত্র ক্রমান্বয়ে বিকশিত হয়েছে চাকমা নৃগোষ্ঠীর আর্থ-সামাজিক, সাংস্কৃতিক জীবনভাবনার প্রেক্ষাপটে।

৩

জীবন মানে বেঁচে থাকা, জীবিকা মানে বৃত্তি। এই বাঁচার জন্য মানুষ প্রাণপণ চেষ্টা করে। বেঁচে থাকার জন্য মানুষ নানা বৃত্তি অবলম্বন করে। চাকমাসহ অন্যান্য ক্ষুদ্র নৃগোষ্ঠীর বেঁচে থাকার ধরনধারণ অন্যদের থেকে একটু আলাদা। অতীতে তাদের জীবন ও সমাজ কাঠামো জুমচাষকে কেন্দ্র করে গড়ে উঠেছিল। আলোচ্য পালার নায়ক-নায়িকাকেও লোককবিরা স্ব-সমাজের জীবন ও মানসভাবনার আলোকে প্রতিষ্ঠা দিয়েছেন। স্বভাবতই নৃগোষ্ঠীর জুমভিত্তিক যুথবদ্ধ আরণ্যক জীবন, গার্হস্থ্য, ব্যক্তি ও পরিবারের সম্পর্ক, ধর্মীয় বিশ্বাস ইত্যাদির পুঞ্জানুপুঞ্জ বর্ণনা রয়েছে ‘রাধামন-ধনপুদি পালা’য়। এই পালায় একদিকে চাকমাদের জুম নির্ভর জীবনের সঙ্গে যুক্ত অন্যদিকে দৈনন্দিক জীবন যাপনে ব্যবহৃত প্রয়োজনীয় নানা উপকরণের উল্লেখ রয়েছে।

চাকমারা প্রধানত বনকে অবলম্বন করে বেঁচে থাকেন। বনের সাথে তাদের আত্মার সম্পর্ক। চাকমাদের অধিকাংশ নিত্য প্রয়োজনীয় উপকরণ জুম এবং বন থেকে আহরিত। তাই চাকমাদের সমাজ জীবন ও সংস্কৃতিতে এর নিবিড় প্রভাব। তারা জুমের ফসল, বন আলু, কন্দ ইত্যাদি বহনের জন্য ‘কাল্ল্যং’, ‘ফুল্লোং’ ব্যবহার করে। কাল্ল্যং, ফুল্লোং মূলত বেত দিয়ে

তৈরি ঝুড়িবেশেষ। এগুলি দৈনন্দিন কাজে যেমন হাট-বাজার, জুমের ফসল এবং গ্রামাঞ্চলে বিবাহ অনুষ্ঠানের দ্রব্য সামগ্রী বহনের কাজে ব্যবহৃত হয়। যেমন –

“স্যাল মাদি পেগেল

ঝড়ান আনি থেগেল

কৈ তোনপাত ভরেয়ে পুল্যাঙ্য দেষেল

ছেয় তলে আঙারা

ছড়াত পাদি চাবারা

পুল্যাঙ্যত দেল আজু মাছ হাঙারা।

জেদেনা কুজি মগলি

ছড়া পারত কড়লি

দেল পুল্যাঙ্যত আজু আ'র চারা চারা বগলি।” ( চাকমা, ২০১৪,৭৪)

বাংলা অনুবাদ : হলুদ মাটি মাখল

হঠাৎ বৃষ্টি থামল

তরকারির খারাংটা দেখাল

ছাইয়ের নিচে অঙ্গার

ছড়ায় পাতি জাল

খারাং-এ রয়েছে কাঁকড়া মাছের পাল।

জুমে লাগাই মকই

ছড়ার পাড়ে কড়ালি

খারাং-এ রোশনাই নানা তরকারির।

পালায় দেখা যায়, ধনপুদি জুমে গিয়ে তরকারি সংগ্রহ করে নিয়ে আসার জন্য দাদু চলাবাবকে প্রয়োজনীয় ফুল্লোং বানিয়ে দেওয়ার জন্য অনুরোধ জানায়। চাকমা যুবক-যুবতীদের কাছে ফুল্লোং খুবই প্রিয়। এই ফুল্লোং বাঁশের সরু বেত দিয়ে তৈরি করা হয়। পাহাড়-জঙ্গলে বাঁশ সহজলভ্য। তাই বাঁশ দিয়ে ফুল্লোং তৈরি করা হতো। চাকমাদের দৈনন্দিন জীবনে বনজ ওষুধ, কাপড়, অলংকার ইত্যাদি ছোট ছোট 'সাম্মুয়া' নামক ঝুড়িতে রাখার বন্দোবস্ত রয়েছে। ধনপুদি রাধামনকে সাম্মুয়া তৈরি করে দেওয়ার জন্যও আবদার করছে। পালাকারের বর্ণনায় –

ক) “চিগোন ছড়াত রেগা দিচ্

মন্তান রানি লং দিচ্

য়েল শাম্মুবুয়া বুনি দিচ্।” ( তদেব, ৩০)

বাংলা অনুবাদ: ছোট ছড়ায় সেতু দিও

মদের ভাতে আগুন দিও

আমার জন্য সবুজ সামুয়া বানিয়ে দিও।

খ) "বেনান বাজেই স্যেং গারেম মঝা মারি চাবেরেম

পিনোন খাদিয়ে ভরেদাক কাজ্যেয়ন ফুল বাড়েং।" (তদেব, ৬৫)

বাংলা অনুবাদ: কোমর তাঁত বানালাম উঁচু করে মশা মারলাম থাপড়ে

কাপড় গোকাল কারুকার্যময় বেতের ঝুড়ি খালি করে।

জুমের তুলা থেকে সুতা কেটে নানাবিধ পোশাক-পরিচ্ছদ তৈরি করা হয়। যেমন মেয়েদের 'পিনন-খাদি', পুরুষদের গামছা, মাথার 'খবং' ইত্যাদি। এগুলি 'বেইন' তথা কোমর তাঁতের সাহায্যে বানানো হয়। বেইন-এর জন্য প্রয়োজনীয় সরঞ্জাম যেমন 'তাগলগ', 'চুচেং বাঁশ', 'ত্রাম', 'সসপদর', 'হাগারাদাদি' ইত্যাদি বন থেকে সংগ্রহ করা হয়। ধনপুদি তার প্রিয় মানুষকে জঙ্গল থেকে বেইনের সরঞ্জামগুলি এনে দেওয়ার জন্য অনুরোধ করে -

“দেবদা পুজত খৈ দিচ্ছেয় বন্দুক মারি টাগিচ্ছেয়

সুচেংক বাশ তাগল্লক দা লৈ দিচ্ছেয়।" (তদেব, ৩০)

বাংলা অনুবাদ: দেবতার পুজোয় খই দিও ভাল করে বন্দুক মেরো

দাদা কোমর তাঁতের সরঞ্জাম এনে দিও।

প্রেয়সীর মান রাখতে রাধামনও জুমের কাজের ফাঁকে এই সরঞ্জামগুলি জোগাড় করে এনে দেয়। চাকমা সমাজে মেয়েরা তেরো চৌদ্দ বছরে পা দেবার পর বেইন বোনা (কোমর তাঁত) শিখে নেয়। বেইন বোনায় পারদর্শী না হলে সচরাচর কোন যুবতী মেয়েকে বিয়ের উপযুক্ত বলে গণ্য করা হয় না। তাই ধনপুদি রাধামনকে বিয়ে করার মানসে নিজেকে বিয়ের উপযুক্ত প্রমাণের জন্য জঙ্গল থেকে এ সমস্ত উপকরণ সংগ্রহ করে এনে দেওয়ার জন্য অনুরোধ করে। ধনপুদির ভীষণ ইচ্ছে 'ফুল খাদি' (আঁচল) বোনার। মনের ইচ্ছেটা সে তার মনের মানুষকে জানিয়েছে এভাবে -

“ঝাগে জুনি উড়ি যার নালি ঘস্যা কুড়েই যার

মর ওচ্ দা ফুল খাদি বুনিবার।" (তদেব, ৩০)

বাংলা অনুবাদ: জোনাকি পোকা উড়ছে জুমের তিল ঝড়ছে

দাদা ফুল খাদি বোনার ভীষণ ইচ্ছে।

আলোচ্য ‘রাধামন-ধনপুদি পালা’য় দেখা যায়, প্রকৃতি প্রদত্ত উপকরণের উপর নির্ভর করে চাকমা নৃগোষ্ঠী জীবন ধারণ করে। প্রকৃতির অবাধ দান তাদের জীবনকে সমৃদ্ধ করে তুলে। জুমচাষ তাদের জীবনের অন্যতম অঙ্গ। জুমের ফসল বছরভর তাদের খাদ্য ও বস্ত্রের যোগান দেয়। এপ্রসঙ্গে পালাকার বলেন-

“জুম লেজাত কুও কুরি                      কাত্যা সুধ ব গরি” (তদেব, ১১)

বাংলা অনুবাদ : জুমের সীমান্তে কুয়ো তৈরি করে জলের অভাব মিটিয়ে নাও।

আলোচ্য পালায় চাকমা জাতির প্রচলিত খাদ্যাভ্যাসেরও উল্লেখ রয়েছে। প্রাকৃতিক উপায়ে সংগৃহীত তাদের খাদ্য দ্রব্যের মধ্যে রয়েছে রেই শাক, লেলম পাতা, কলার মোচা, উলু (চালতা), কালি কুচ্যাল (আখ), বেগেনা (ব্যঙাচি), মধু, ধুন্দ (তামাক), বেঙ (ব্যঙ), বনসুপারি-বনপান (সুপারি-পান), ভাদ (ভাত), মদ, শুকরের মাংস, ইজ্যামাছ, কুদুক (সজার), আলু, নারকেল, সুমি (সীম), ঘুমুরো (এক ধরণের পোকা), চিন্দিরে (চিনার), মাম্মারা (শশা) ইত্যাদি। বক্তব্যের সমর্থনে কয়েকটি পঙক্তি নিম্নে তুলে ধরা হল -

"সুবরি কিনি আধাপন                      রান্যা ভুইয়্য ঘণছণ  
বৈদ্যয়ে গল্যাক পাড়াবন  
সক্লে ধনপুদিরে কথে রাধামন।  
চৈদে বৈবেগে খরান দি                      ধুন্দ বাজেই কলগি দি  
তালা লগে চাবি দি  
ন কানিচ্ দ্যে আর পরাণ বী।” (তদেব, ১০১)

বাংলা অনুবাদ: সুপারি কিনি আধাপন                      জুমের মধ্যে ঘন ছন

বৈদ্য করল পাড়াশুদ্ধ

তখন ধনপুদিরে বলে রাধামন।

চৈত্র বৈশাখে প্রচণ্ড খরা                      ভাল করে তামাক লাগা

কেঁদো না আর তুমি সোনা।

বা                      "কুড় ঝোগেই শুও ধল্য                      গিল ভরন সুমি ধল্য

রাধামনে তা সমাছাউনরে আ'র কুও ধল্য।

খর লগে নুন খাঙ

ভাদ লগে তোন খাঙ

চোত মাস্য ভিধিরে শেষ গরিবং ভেইলক ঘরকাম।

ছড়াত উজোদন গুদুং মাছ

ফুণিশলা বৈরাং গাছ

যগন পরিবগি বৈবোক মাস।”( তদেব, ৬৫)

বাংলা অনুবাদ: উঠোনের মোরগ তাড়াল

মাচাভর্তি সীম পাড়ল

রাধামন তার বন্ধুদের বলল

টকের সঙ্গে লবন

ভাতের সঙ্গে সবজি

চৈত্র মাসের মধ্যে তৈরি করবো বাড়ি।

ছড়ার মধ্যে লাঠি মাছ

চিরুনির শলা বৈরা গাছ

যখন শুরু হবে বৈশাখ মাস।

চাকমাদের সমাজ জীবনে শিকার একটি গুরুত্বপূর্ণ অঙ্গ। গুলতি, তীর-ধনুকের মাধ্যমে তারা পাখি, হরিণ, বাঘ, হাতি ইত্যাদি শিকার করে। পালায় দেখি –

“ধুমত দিলুং বেত তারা

যাদন গাবুরে পেখ মারা” (তদেব, ২৭)

বাংলা অনুবাদ : “চুলোর ধোঁয়ায় দিলাম বেতের তাড়া

পাখি মারতে যাচ্ছে যুবকেরা”

প্রতিটি কৌম গোষ্ঠীর মতো চাকমা সমাজেও মঙ্গল অমঙ্গলের প্রতি গভীর বিশ্বাস রয়েছে। তাই যেকোন শুভ কাজ শুভদিন দেখে শুরু করার রীতি চাকমা সমাজে প্রচলিত। জুমের সীমানা নির্ধারণ চাকমা সমাজে একটি শুভ কাজ হিসেবে বিবেচ্য। তাদের বিশ্বাস পূর্বপুরুষেরা যে বিধান দিয়ে এসেছেন তাঁর অন্যথা ঘটলে অমঙ্গল নিশ্চিত। আলোচ্য পালায় তাই দেখা যায়, রাধামন ও তার সঙ্গীরা জুমের সীমানা নির্ধারণ করার আগে আজু (দাদু) চলাবাবের ‘যাত্রা বচন’ শোনার পর রওনা দেয়।

“রবি শুক্রে পুগে নিধি

বুধে ব্‌সুধে উত্তরে নিধি

সম শনি পন্নিমে যায়

দগিন যাত্রা বুধে পায়”( তদেব, ২৮)

বাংলা অনুবাদ : রবি ও শুক্রবারে পূর্বদিকে যাওয়ার বিধান

বুধ ও বৃহস্পতিবারে উত্তর দিকে যাওয়ার বিধান

সোম ও শনিবারে পশ্চিম দিকে যাওয়ার বিধান

বুধবারে দক্ষিণ দিকে যাওয়ার বিধান।

চাকমাদের জাতীয় উৎসব বিবু। এই উৎসব তাদের জীবনে অন্যমাত্রা নিয়ে আসে। সারা বছরের ক্লান্তি লাঘবের জন্য এই উৎসবের ব্যবস্থাপনা। চৈত্রমাসের শেষের দুই দিন এবং বৈশাখের প্রথম দিন এই তিনদিন ধরে চলে বিবু উৎসব। যথা- 'ফুল বিবু', 'মূল বিবু' এবং 'গচে পচে বিবু'। এই উৎসব প্রসঙ্গে পালাকার বলেন -

“মাঘে ফাগুনে ফেল্যে ইণ বারিজ্যা সুমি ধরি ছিন

এচ্যা এস্যে সে দিন্ন বিবু দিন।”( তদেব, ২৩)

বাংলা অনুবাদ : “মাঘ ফাল্গুন মাসের তুষার বর্ষার সীমের অতুলনীয় বাহার

আজকের বিবু দিনটি সবার।

অথবা “ডগরের পেখ্য চিং চিং দারু তুলি হরিঙ শিং

নিভিত তুলি মাবং ঙ্গ বিবু হল তিন্মো দিন”( তদেব, ২৩)

বাংলা অনুবাদ : চিং চিং চিং করে ডাকছে পাখি ওষুধ হিসেবে হরিণের শিং তুলে রাখি

নিক্তি মাপে ওজন করি তুষার তিন দিনের বিবু সবার।

চাকমারা নৃত্য-সংগীত প্রিয়। 'রাধামন-ধনপুদি পালা'য় চাকমাদের সাংস্কৃতিক জীবনের অঙ্গ ধুদুগ, খেংগ্রং, বাঝি, ঢোল ইত্যাদি লোকবাদ্য যন্ত্রের প্রসঙ্গ এসেছে। খেংগ্রং সম্পর্কে পালাকারের সজীব দৃষ্টিভঙ্গির পরিচয় পাওয়া যায় যখন তিনি বলেন -

"মাদি মলি চেং গরং আগুন লুরলৈ বেঙ ধরং

সে সময়ত গাবুর মিলাউনে বেবাক খেংগ্রং”( তদেব, ১১)

বাংলা অনুবাদ : নরম মাটি উঁচু করি মশাল দিয়ে ব্যাঙ ধরি

সে সময়ে যুবতীরা বাজাবে খেংগ্রং দ্রি দ্রি



চাকমাদের মধ্যে নানাধরনের খেলাধুলার প্রচলন রয়েছে। নানা বয়সের শিশু, কিশোর-কিশোরীরা এইসব খেলায় সক্রিয়ভাবে অংশগ্রহণ করে। আলোচ্য পালায় চাকমা সমাজে প্রচলিত ‘নাদেং হারা’, ‘ঘিলে হারা’, ‘কত্তি হারা’, ‘সেজক হারা’ প্রভৃতি লোকক্রীড়ার উল্লেখ রয়েছে। ‘সেজক হারা’ সম্পর্কে পালাকার বলেছেন -

"সেজক খারাত কেম ভাঙে বারিজ্যা গাঙে পার ভাঙে"( তদেব, ১৭১)

বাংলা অনুবাদ : সেজক খেলায় বেত ভাঙে বর্ষাকালে নদীর পার ভাঙে

বা "মন উললাসে তরঙ্গ বেলা বেয়য়া সারঙ্গ

মিলেয় মদে ঘিলে খারা ওল আরম্ভ।"( তদেব, ১৭)

বাংলা অনুবাদ : মনের উল্লাস তরঙ্গ বাজাচ্ছে বেলা সারঙ্গ

ছেলে মেয়ের ঘিলে খেলা হল আরম্ভ।

বিবাহের মধ্যে দিয়ে যে কোন জাতি গোষ্ঠীর সমাজ জীবনের নানা ধরনের রীতি-নীতি সংস্কার-বিশ্বাসের রূপ সুস্পষ্টভাবে প্রতীয়মান হয়ে উঠে। আলোচ্য পালায় চাকমা সমাজের বিবাহের রীতি-নীতি সংস্কারের সুন্দর বর্ণনা দিয়েছেন পালাকার। যা চাকমাদের সামাজিক ইতিহাসের গুরুত্বপূর্ণ উপাদান।

চাকমা সমাজ ব্যবস্থা পিতৃতান্ত্রিক। সমাজের প্রধান হচ্ছেন রাজা। প্রাচীনকালে কোন এক সময় খীসা, দেওয়ান পদবীধারী ব্যক্তিরাজার অধীনে থেকে নিজ নিজ গ্রামের সমাজ ব্যবস্থার মূল ধারক ও বাহক হিসেবে কাজ করেছেন। ‘রাধামন-ধনপুদির পালা’য় চাকমাদের প্রাচীন সামাজিক প্রথা ও সংস্কৃতিক ঐতিহ্যের সন্ধান মেলে। চাকমা সমাজে বিবাহ উপলক্ষ্যে পাত্রপক্ষের কন্যাকে টাকা-পয়সা, সোনারূপা প্রদানের রীতি প্রচলিত ছিল। রাধামনের সঙ্গে ধনপুদির প্রেম-ভালবাসা থাকার পরও ধনপুদির মা-বাবা তাদের একমাত্র কন্যার ভালবাসাকে উপেক্ষা করে প্রতিবেশী এক ধনাঢ্য ব্যক্তির ছেলের সঙ্গে তার বিয়ে দিতে রাজি হয়। এখানে চাকমাদের অতীত সমাজ ব্যবস্থায় বিয়েতে পাত্র-পাত্রী নির্বাচনে মা-বাবার সিদ্ধান্তই চূড়ান্ত বলে মানা হয়। আগেকার দিনে মা-বাবা বা অভিভাবকের অমতে ছেলে মেয়েরা কেউই বিবাহ বন্ধনে আবদ্ধ হতে পারত না। যদি সেরকম পরিস্থিতি সৃষ্টি হত তাহলে সে বিয়ে অবৈধ বলে গণ্য করা হতো। অবৈধ বিয়ে হলে সামাজিক দণ্ডে উভয়কে দণ্ডিত করার নিয়ম রয়েছে, পাশাপাশি ছেলে মেয়ে দুজনকেই বিচ্ছিন্ন করে রাখা হতো। সমাজের নিয়ম অনুযায়ী আনুষ্ঠানিকভাবে নির্ধারিত সময়ের মধ্যে পর পর তিনবার পাত্রের জন্য পাত্রীর অভিভাবকের কাছে গিয়ে কথাবার্তা ঠিক রাখতে হয়। পালায় দেখা যায়, ভোলানাদের জন্য ধনপুদির মা-বাবার কাছে পর পর তিনবার আনুষ্ঠানিকভাবে বিয়ের প্রস্তাব ও যোগাযোগ করা হয়েছে। এতে ধনপুদির মতকে প্রাধান্য দেওয়া হয় নি। পিতৃতান্ত্রিক সমাজ ব্যবস্থার কারণে চাকমাদের বিয়ের অনুষ্ঠান সচরাচর বরের বাড়িতে সম্পন্ন হয়। তাই চাকমা সমাজে মূল বিয়ে পাত্রের বাড়িতে হয়। ‘চুমুলাং’ পূজোর মাধ্যমে এই বিয়ে সম্পন্ন হয়। বিয়ের পূর্বে সামাজিক অনুষ্ঠানাদি যেমন – পাত্র পক্ষের পাত্র নির্বাচন করা, বিয়ের দিন ধার্য করা প্রভৃতি কাজ সম্পন্ন করতে হয়। তারপর বিয়ের মূল পর্ব ‘চুমুলাং’ পূজা শুরু হয়। ‘চুমুলাং’ পূজায় পাত্রীকে কলসি বা

কেটলি দিয়ে জল আনতে হয়। এই জলই পূজোর মূল উপাদান। এই জল নিয়ে পাত্রীকে সোজা পাত্রের বাড়িতে ঢুকতে হয়। এই জল নদী বা কুয়ো থেকে আনতে হয়। মাঝপথে পাত্রী যদি কারো বাড়িতে ঢুকে যায় তাহলে যার ঘরে ঢুকে সেই ঘরের উপযুক্ত ছেলের সঙ্গে পাত্রীর বিয়ে হয়। এজন্য চুমুলাং পূজোর জল আনতে যাওয়ার সময় পাত্রীর সঙ্গে অনেক লোক থাকে। পালায় দেখা যায়, ধনপুদির বিয়ে প্রথমে ভোলানাদের সঙ্গে ঠিক হয়েছিল। ধনপুদি ও রাধামনের মধ্যে সম্পর্ক থাকলেও অভিভাবকের কথায় ভোলানাদের সঙ্গে বিয়েতে ধনপুদিকে রাজি হতে হয়। মন সায় দিচ্ছে না এই বিয়েতে। শেষপর্যন্ত আজু (দাদু) চলাবাবের শরণাপন্ন হয় ধনপুদি। তখনই আজু (চলাবাব) চুমুলাং পূজোর জল আনার পথে রাধামনের বাড়িতে ধনপুদিকে ঢুকে পড়ার বুদ্ধি দেয়। সেই মোতাবেক –

“বাশ্যন কাবি বান’গৈ

মোষ্যন আনি বান্যে’গৈ

গিচ্যা গরি সেই জয়মঙ্গল ঘরত ধনপুদি উঠ্যে’ গৈ।”( তদেব, ১১১)

বাংলা অনুবাদ : বাঁশ কেটে করো জড়ো

মহিষ এনে এক করো

তাড়াতাড়ি করে ধনপুদি জয়মঙ্গলের ঘরে ঢুকল।

ধনপুদি জলপূর্ণ কলসি নিয়ে রাধামনের বাবা জয়মঙ্গলের বাড়িতে যায় এবং জয়মঙ্গলের আশ্রয় প্রার্থনা করে। জয়মঙ্গল সাদরে পুত্রবধূ হিসেবে ধনপুদিকে গ্রহণ করে এবং প্রতিবেশীদের জানায় তার বাড়িতে লক্ষ্মী এসেছে। ধনপুদিকে পুত্রবধূ হিসেবে পেয়ে রাধামনের বাবা জয়মঙ্গল খুশিতে আত্মহারা। রাধামন আর ধনপুদির ভালবাসা এভাবে পূর্ণতা পেল। এদিকে ভোলানাদের বাবা সমাজপতির কাছে বিচারপ্রার্থী। সব মাতব্বর কারবারিরা জমায়েত হলেন। কিন্তু তাদের কিছু করার নেই। নিয়ম তো নিয়ম। সামাজিক সালিশি সভা বসে। সভার রায়ে জয়মঙ্গল ভোলানাদের বাবাকে ক্ষতিপূরণ দিতে বাধ্য হন। এই নিয়ম সুদীর্ঘকাল ধরে চাকমা সমাজে চলে আসছে। তাই সমাজপতিরা নিয়মের কাছে পদানত হতে বাধ্য। রাধামন-ধনপুদির বিয়েতে আর কোন বাঁধা রইল না। উপরিক্ত বিবাহ প্রথা চাকমা সমাজে এখনো প্রচলিত এবং প্রথা অনুযায়ী বিয়ের চূড়ান্ত পর্বে বরের বাড়িতে কনে চুমুলাং পূজার জন্য কলসি নিয়ে নদীর ঘাট বা গ্রামের কুয়ো থেকে জল আনার জন্য যায়। তখন কনের সঙ্গে অবশ্যই আট নয় জন সঙ্গী থাকে। যাতে কনে পথ ভুলে হারিয়ে না যায় বা অন্য ঘরে যেতে না পারে।

নানা বাধাবিপত্তি অতিক্রম করে তাদের বিবাহ সম্পন্ন হলেও বেশিদিন তাদের একসঙ্গে থেকে নবীন দাম্পত্য জীবনের সুখভোগ সম্ভব হয় নি। রাজাজ্ঞা পালন করার জন্য রাধামনকে যুদ্ধ যাত্রার প্রস্তুতি নিতে হয়। চোখের পলকে সেই দিনগুলি চলে আসে আর রাধামন যুদ্ধে যোগদান করার জন্য রওনা হয়। আর এদিকে ধনপুদির গর্ভে তার সন্তান বড় হতে থাকে। রাজা বিজয়গিরির সেনাপতি হিসেবে সে অভিষিক্ত হয়। বাড়িতে শুধু আজু (দাদু) চলাবাব আর বেবেই (দিদিমা) চলা মা। রাতে ধনপুদির প্রসব যন্ত্রণা শুরু হলে আজু(দাদু) চলাবাব ওঝা নেয়েমাকে ডাকতে যায়। ধনপুদির মনে স্বামীর অনুপস্থিতির দুঃখ। তার স্বামী বাড়িতে থাকলে আজ বয়স্ক লোকটার (দাদু) কষ্ট করতে হত না।

“বনত ডগরের বন পুক

ধান হল উজুক চুক

চলাবায় অঝা হঝা যেই এন্দি ধনপুদি তুল্যে মনদুখ

ভাদে রানি খেয় সেদ

গাঝত উদি খেয় জেদ

ধনপুদি আভিলেচ গরেখে, ঘরত যদি মর নেক খেদ।”( তদেব, ১৩৩)

বাংলা অনুবাদ : বনে ডাকছে বনপোকা

ভর্তি হল ধানের গোলা

চলাবাবে ওঝা আনতে গিয়ে ধনপুদির মুখ হল ফোলা

রান্না করা ভাত খেয়ে যেত

গাছে উঠে কিছুক্ষণ থেকে যেত

ধনপুদি বিলাপ করছে আজ যদি আমার স্বামী বাড়ি থাকত।

এইপংক্তিমালায় দাদুর প্রতি ধনপুদির অগাধ ভালবাসা যেমন ফুটে উঠেছে, ঠিক তেমনি স্বামীর অবর্তমানে পরিবারের যে বেহালদশা তার চিত্রও আমাদের চোখের সামনে ভেসে ওঠে। ওঝা নেয়েমার সহায়তায় ধনপুদি পুত্র সন্তান প্রসব করে। রাধামন যুদ্ধে যাওয়ার আগে তার গর্ভস্থ সন্তানের নামকরণ করে যায়। ছেলে হলে সারাধন আর মেয়ে হলে সারাবি –

“উদনত লামি খারা খন

তুবি নলি ঘিরাঘন

মরদ হলে নাঙ থৈ দিদং সারাধন।

দারু বাদি পারা দি

তালা লগে চাবি দি

মিলা হলে থৈ দিবা সারাবি।।”( তদেব, ১৩৮)

বাংলা অনুবাদ : উঠোনে নেমে করে খেলা

ঘন করে দেবে বেড়া

ছেলে হলে সারাধন নাম রাখবে তোমরা।

ওমুখ বানাবে পারা দিয়ে

তালা রাখবে চাবি দিয়ে

সারাবি নাম রাখবে হলে মেয়ে।।”

চাকমা সমাজে নবজাতক একমাস হলে শুদ্ধিকরণ অনুষ্ঠান করা হয়। একমাসের আগেও করা যায়। সেটা নিদেনপক্ষে। নবজাতকের নাভি ঝরে পড়লে আর মা যদি সুস্থ থাকে তাহলে এই অনুষ্ঠান করা যায়। এই অনুষ্ঠানকে চাকমা ভাষায় ‘কজই

পানি' বলা হয়। এই অনুষ্ঠানের আগে মা ও নবজাতক কারো বাড়িতে ঢুকতে পারে না। সে কথা পালায়ও রয়েছে। ধনপুদির কথায় তা স্পষ্ট হয়ে ওঠে -

“চোলুন ঝাড়ি কুড়ো ওল                      গাছ কাবি খারি ওল

ধনপুদি কখে গুরোবো হয়ে' দ্য এচ্যে একমাস ওল

তেয়া সুখ কারতুং নয়                      ভাতুন রানি বাত্ত নয়

কজই পানি ন দিলে মুই কায়র ঘরত উদি পাতুং নয়।” ( তদেব, ১৩৮)

বাংলা অনুবাদ : চাল ঝেড়ে জমানো হল                      গাছ কেটে রাখা হল

ধনপুদির কথায় নবজাতকের বয়স একমাস হল

সুতা থেকে আর সুতা হবে না                      রান্না করা ভাত আর বাড়বে না

শুদ্ধিকরণ অনুষ্ঠান না করলে আমি কারো ঘরে যেতে পারবো না।

বাচ্চাদের ঘুমপাড়ানি গান গেয়ে ঘুম পাড়ানো সব জাতির মধ্যে বিদ্যমান। চাকমারাও ব্যতিক্রম নয়। বর্তমানেও তা চোখে পড়ে। ঘুম পাড়ানি গান বিশেষত দাদু, দিদিমা এবং বয়স্ক লোকেরা গেয়ে থাকেন। পালায় দেখি আজু (দাদু) চলাবাবে ধনপুদির ছেলেকে ঘুমপাড়ানি গান গেয়ে গেয়ে ঘুম পাড়ায়। ঘুম পাড়ানি গানকে চাকমা ভাষায় ‘অলি’ বলা হয়। কয়েকটি পংক্তির উল্লেখ নিম্নে করা হল -

“অলি অলি অলি বাবুধন অলি অলি অলি

দুলোনত পড়ি ঘুম যা না তুই লক্ষী গরি পড়ি

কলা কিনি মালা কিনি আর কিনি লাডু

বাজারত গেলে আনি দিম মুই রুব হাদ খারু।” ( তদেব, ১৩৮)

বাংলা অনুবাদ : অলি অলি অলি বাবুধন অলি অলি অলি

তুমি লক্ষ্মীমন্ত হয়ে দোলনায় ঘুমিয়ে পড়

কলা কিনে মালা কিনে আর কিনে নাডু

বাজারে গেলে এনে দেব রুপার তৈরি খাডু।

চাকমাৰা লৌকিক চিকিৎসা পদ্ধতিতে বিশ্বাসী। এই পালায় যে সময়ের কথা বলা হচ্ছে, সে সময়ে আজকের মতো চিকিৎসা ব্যবস্থা উন্নত ছিল না। এই কারণে গুণীন, ওঝা, বৈদ্যের উপর তারা নির্ভরশীল ছিল। বর্তমানেও প্রান্তিক অঞ্চলের মানুষেরা পুরানো পন্থায় বিশ্বাসী। পালাকার বলেন-

“গুণে মন্দরে বৈদ্যবুয়া                      পুও ধছে ওঝাবুয়া” ( তদেব, ১৯)

বাংলা অনুবাদ : বৈদ্যরা গুণে মন্ত্রে পারদর্শী                      ওঝারা প্রসব করাতে সাহসী।

গুণমন্ত্ৰের দ্বারা নানা অসুখ সারিয়ে দেয় বৈদ্যরা। মন্ত্ৰ ছাড়াও বৈদ্যরা নানা ধরণের জঙ্গলের লতা পাতাকে ওষুধ হিসেবে ব্যবহার করে থাকেন। চাকমা সমাজে নারীদেরও বিশেষ স্থান রয়েছে। নারীরা ঘরের কাজের পাশাপাশি জুমের নানাধরনের কাজ ও ওঝার কাজেও নিজেদের যুক্ত করে। সন্তান প্রসব করায় ওঝারা। উল্লেখ্য এই ওঝারা নারী ওঝা, সুস্থ ও সবল সন্তান প্রসব করানোর দায়িত্ব এই নারী ওঝাদের। পালায় ধাত্রী নেয়োমা’র কথা রয়েছে। সে ধনপুদিকে প্রসব বেদনা থেকে মুক্তি দেয় এবং সুস্থ, সবল পুত্র সন্তানের জন্ম দিতে সহায়তা করে। মধ্যরাতে দাদু চলাবাব ধাত্রী নেয়োমা’কে আনতে গেলে সে বিনাবাক্যে তার সঙ্গে যেতে রাজি হয়। নিজের দায়িত্ব সে নিষ্ঠার সঙ্গে পালন করেছে। বয়স্ক চলাবাবের কষ্টে সেও ব্যথিত হয়। চলাবাবের মুখে ধনপুদির প্রসব বেদনার কথা শুনে সে আর কালবিলম্ব করেনি। তার উল্লেখ পালায় রয়েছে –

“বন সুবরি বন পান    পূজ পাদি অঝা আন

চলাবাবের দুখদরদর কথা শুনি নেয়ে মা তা কানিয়ান,

ইজ্যা মাছরে চড় দিলাক    বাজন্যা বেপারি ন ললাক

আ চাড়িয়ান হ্দত লৈ দ্বি জনে হিঝা হিছা লোর দিলাক।” ( তদেব, ১৩৪)

বাংলা অনুবাদ : বনের সুপারি বনের পান                      পূজা উপলক্ষে ওঝা আন

চলাবাবের দুঃখের কথা শুনে নেয়োমার মন ভেঙে খান খান

চিংড়ি মাছ ধরার জাল ফেলো                      ব্যাপারীরা নৌকা কিনল

চলাবাপ আর নেয়োমা হাতে কাস্তে নিয়ে তাড়াতাড়ি রওনা দিল।

ওঝাদের জ্ঞান দেখার মতো। আসার পরই ধনপুদির সঙ্গে কথা বলে ওঝা ঝাড়ফুক করে বুঝে নিল প্রসবকাল আসন্ন। তাই সে ঘোষণা দিল –

“পথান কাবি ধুও হভ    দেবা কালা বৈয়ার ব

রান্যা জুম ছণ হভ

উদল টানি কাজি হভ

নেয়েমা কথে এচ্যা হামাঙ্কায় ধনপুদির মরদ পুয়া হভ।

বন্দুক মারি টাগিব

দারু তুলি বাদিব

আর পুয়াবো হদে বেচ সময় ন লাগিব।

মাধাত বানি কানিয়ান

ধারেই আন্যং টাগলান

নেয়েমা কথে জাদি পাহত দ্য গরম পানিয়ান।” ( তদেব, ১৩৬)

বাংলা অনুবাদ : রাস্তা কাটি পরিষ্কার

কালো আকাশে বাতাসের জোরজোর

জুমে আছে ছনের বাহারি

জোরে টানি উদাল গাছের দড়ি

নেয়েমা বলছে সন্তান প্রসবের আর নেই বেশি দেরি।

তাক করে বন্দুক মারবে

ওষুধ এনে বেটে নেবে

সন্তান প্রসব হতে অল্প সময় লাগবে।

মাথায় বেঁধে কাপড়

ধার দিয়ে টাঙ্কল

নেয়েমা বলছে শীঘ্রই আনো গরম জল।

এভাবে সন্তান প্রসবের পর ওঝা নেয়েমা বাঁশের ধার বেত দিয়ে নবজাতকের নাভি কেটে দেয়। জানায় এই শিশুপুত্রটি সর্বসুলক্ষণযুক্ত। গেংখুলীর ভাষায় –

“লাভে লুও বয়

অ-লাভে তুল'য়্য ন বয়

চাদে চাদে চলাবাব ক'ন কেতোদি উনো নেই।

আল্যা কুণেদি মেঘ বাড়ে

মুও গুনে বেঙ মরে

পরিপূর্ণ হইয়ে পুয়াবো এক্কাবো।” ( তদেব, ১৩৭)

বাংলা অনুবাদ : লাভে লোহা করে বহন

লোকসানে করে না তুলা বহন

দেখো দেখো চলাবাব নবজাতকটি খুঁতবিহীন।

ঈশান কোণে মেঘ বাড়ে

মুখের জন্য ব্যাঙ মরে

শিশুটি পরিপূর্ণ হয়ে জন্মেছে একেবারে।

আগেকার দিনে এই নারী ওঝারাই ছিলেন সন্তান প্রসবে একমাত্র ভরসা, অবলম্বন। তাদের সিদ্ধান্তই চূড়ান্ত। বর্তমানে এই ওঝা বৈদ্যের কদর অনেকটা কমে গেছে। চিকিৎসা ব্যবস্থার উন্নতি ও শিক্ষা দীক্ষার প্রসারের ফলে চাকমা জনজাতিদের মধ্যে এই ওঝা বৈদ্য ও গুণীনের মর্যাদার অবনমন ঘটেছে। এছাড়া সময়ের পরিবর্তনের সঙ্গে সঙ্গে চাকমা জনজাতিদের আর্থ-সামাজিক অবস্থানেরও পরিবর্তন ঘটেছে।

৪

‘রাধামন-ধনপুদি পালা’র কাহিনির একটি বড় অংশ জুড়ে ধনপুদির বারোমাসের দুঃখ যন্ত্রণার কাহিনি বর্ণিত হয়েছে। এই বারোমাসী বর্ণনায় প্রকৃতি ঘনিষ্ঠ আরণ্যক জীবনে, মানব মনে ঋতু বৈচিত্র্যের প্রভাবের দিকটিকে যেমন; তেমন ধনপুদির মানস বিকাশের দিকটিকেও সমাজ বাস্তবতার নিরিখে বর্ণনা করা হয়েছে। ধনপুদির এই বারোমাসীই পরবর্তী সময়ে চাকমা গেংখুলীদের বারমাসী পালা রচনায় অনুপ্রাণিত করে। চাকমা বারমাসী পালাগুলি বর্ণনাত্মক রীতিতে ‘উভোগীদ’এর মাধ্যমে আরণ্যক জনপদে পরিবেশন করেন। উভোগীদ চাকমা জাতির নিজস্ব ও মৌলিক সুরধারা। বারমাসীগুলির অধিকাংশই প্রেমগীতিমূলক আখ্যান হলেও চাকমা সমাজের নানারূপ শোষণ-বঞ্চনা, আশা-নিরাশা, প্রাপ্তি-অপ্রাপ্তির চিত্রও পালাগুলিতে বিধৃত।

তাছাড়া এই পালায় তাদের সমাজ জীবনে দীর্ঘদিনের আচরিত ধর্মীয় বিশ্বাস ও সংস্কৃতির চলনের কথাও বিধৃত হয়েছে। চাকমারা মূলত বৌদ্ধ ধর্মাবলম্বী। চাকমারা ভগবান বুদ্ধকে ‘গোজেন’ বলে সম্বোধন করে। নিজ ধর্মে ও জীবনাচরণে তারা অটল ও অনড়। যেকোন কাজে তারা গোজেনকে স্মরণ করে। ধনপুদি ভাত রান্না করার আগে গোজেনকে উদ্দেশ্যে করে যেমন নমস্কার জানায় ( তদেব, ৩১) তেমনি ক্ষেত্রবিশেষে সে গঙ্গামারও স্তব করে। শুধু তাই নয়, ব্রাহ্মণ্যবাদী সংস্কৃতির অন্যান্য দেবদেবীরাও বৌদ্ধধর্মের সঙ্গে অঙ্গীকৃত হয়েছেন। এই পালায় মহাদেব, দুর্গা, লক্ষ্মী, বিষহরী প্রমুখ দেবদেবীর উল্লেখ এর প্রমাণ। আবার ‘ঘিলে জন্ম কথা’য় চলবাপ রামের বনবাস গমন, রাম, সীতা ও লক্ষ্মণের পঞ্চবটি বনে আশ্রয় গ্রহণ, রাবণ কর্তৃক সীতা হরণ, রামের সীতা উদ্ধার, সীতা সমেত রাম লক্ষ্মণের অযোধ্যা আগমন, প্রজাপুঞ্জের সীতার সতীত্ব নিয়ে গুঞ্জন এবং ‘ঘিলা কজুই’ দিয়ে সীতাকে পরিশুদ্ধ করার কাহিনি বর্ণনা করেছেন। শেষোক্ত ঘটনাটি ছাড়া বাকি সবই রামায়ণের অনুসরণে বর্ণিত।’ ( তদেব, ২০) পুরাণের কাহিনি কিভাবে আরণ্যক জীবনকেও প্রভাবিত করেছিল এই বর্ণনা থেকেই তা স্পষ্ট হয়ে যায়।

৫

উপর্যুক্ত আলোচনার প্রেক্ষিতে বলা যায়, এই পালাগানে চম্পকনগরের যুবরাজ বিজয়গিরির বিশ্বস্ত ও প্রধান সেনাপতি রাধামন ও তার প্রেমিকা ধনপুদির অনবদ্য প্রেমকাহিনি বর্ণিত হলেও পালাকার সমকালীন সমাজ ও সংস্কৃতিকে

অস্বীকার করতে পারেননি। কারণ তিনি যে লোকজীবনকে আত্মীকরণ করে বেড়ে উঠেছেন, সেই লোকজীবনই তাকে প্রেরণা জুগিয়েছে পালাটি বাঁধতে। মৃত্তিকাশ্রয়ী সেই জীবনের নানা অনুষঙ্গ তাই এক বীর্যবান পুরুষের প্রেমকাহিনি বর্ণনায় অনুঘটকের ভূমিকা পালন করেছে। প্রসঙ্গক্রমে এজন্যই চাকমাদের জুমভিত্তিক জীবনের পাশাপাশি তাদের লোকবাদ্য, লোকক্রীড়া, খাদ্য-দ্রব্য, বিবাহের রীতিনীতি, লোকচিকিৎসা, ধর্মীয় বিশ্বাসের কথাও ওঠে এসেছে। তৎকালীন সামন্ততান্ত্রিক সমাজ ব্যবস্থায় যুদ্ধ যে কতোটা গুরুত্বের দাবি রাখতো সে কথাও এই পালায় বর্ণিত হয়েছে। তাই নববধূকে ঘরে রেখে যুদ্ধযাত্রা করতে রাখামন পিছপা হয়নি। তবে সে যে এক বুদ্ধিমন্ত, বিবেকবান পুরুষ ছিল তার প্রমাণ পাওয়া যায় যুদ্ধযাত্রার প্রাককালে সন্তান সম্ভবা পত্নীর সন্তানের নামকরণ করে যাবার মধ্যে দিয়ে। এই নামকরণ বহু অর্থের দ্যোতক। একদিকে সামন্ততান্ত্রিক ব্যবস্থায় স্ত্রীর মর্যাদা রক্ষা, অন্যদিকে যুদ্ধের মতো অনিশ্চিত ক্ষেত্র থেকে জীবিত অবস্থায় ফিরে না এলেও সন্তান যাতে জানতে পারে তার পিতা তার এই নামকরণ করে গিয়েছিলেন। বাংলা ‘ধর্মমঙ্গল’ কাব্যেও ধনপতি বাণিজ্যযাত্রার প্রাককালে তাঁর সন্তানসম্ভবা স্ত্রীর সন্তানের নামকরণ করেছিলেন। ধনপুদির সাপের বিষঝাড়ার মন্তোচ্চারণেও ‘মনসামঙ্গল’-এর কথা পড়ে যায়। গভীরভাবে তলিয়ে দেখলে চাকমা পালাগানের বিষয়, আঙ্গিক এবং পরিবেশন রীতির সঙ্গে বাংলা মঙ্গলকাব্য, প্রণয়কাব্য বা গীতিকার মিল ও অমিল দুই-ই ধরা পড়বে। কিন্তু এগুলির পারস্পারিক সম্পর্ক নিয়ে বিস্তৃত আলোচনার পরিসর বর্তমান প্রবন্ধে নেই। প্রস্তাবিত প্রবন্ধে তাই নির্বাচিত একটি চাকমা পালাগানের পর্যালোচনার মধ্য দিয়ে নৃগোষ্ঠীর সমাজমানসের দিকটি তুলে ধরা হয়েছে। এ নিয়ে ভাবীকালে পাঠক গবেষকেরা যদি আগ্রহী হন এবং সংস্কৃতির চলনের মাত্রাকে উন্মোচিত করেন তাহলে আমাদের এই প্রয়াস সার্থক হবে।

## গ্রন্থপঞ্জি

### আকর গ্রন্থ

চাকমা, ইন্দুমাধব (২০১৪), রাখামন ধনপুদি পালা, দেড়গাঙ সাহিত্যপত্র, পেচারখল

### সহায়ক গ্রন্থ

চাকমা, সুগত (১৯৮৩), চাকমা পরিচিতি, বরগাঙ পাবলিকেশন্স, রাঙ্গামাটি

শর্মা, নন্দলাল (২০০৮), “চাকমা ভাষা সাহিত্যের বিকাশে সাহিত্য ও সাংস্কৃতিক সংগঠন” অন্তর্ভুক্ত বিপ্রদাশ বড়ুয়া (সম্পাদিত) পার্বত্য চট্টগ্রামের সাহিত্য ও সংস্কৃতি, দিব্যপ্রকাশ, ঢাকা

Ishaq, Muhammad M.A. B.S.E.S (1971), Bangladesh District Gazetters, Chittagong Hill Tracts, Bangladesh Government Press, Dacca.

---

Dr.Padma Kumari Chakma, ORCID: 0000-0002-0416-776X. is an Assistant Professor in the Dept.of Bengali, Tripura University. She can be reached at: [padmachakma@tripurauniv.ac.in](mailto:padmachakma@tripurauniv.ac.in)



Dr. Malay Deb, ORCID: 0000-0002-0927-0272, is an Assistant Professor in the Dept.of Bengali, Tripura University. He can be reached at: [malaydeb@tripurauniv.ac.in](mailto:malaydeb@tripurauniv.ac.in)

## শতবর্ষে পূর্ববঙ্গ গীতিকা : একটি বিপ্রতীপ উপস্থাপন

ড. নির্মল দাশ

সারসংক্ষেপ :

পূর্ববঙ্গ গীতিকা'র সংকলন প্রকাশের শতবর্ষ আসন্ন। প্রথমে, সম্পাদনার (১৯২৩ খ্রিস্টাব্দ) এই মহৎ কর্মটি সম্পন্ন করেছেন অধ্যাপক দীনেশচন্দ্র সেন। পরবর্তী সময়ে এককভাবে সংগ্রহ ও সম্পাদনা করেছেন ক্ষিতীশচন্দ্র মৌলিক। গ্রাম্যকবিরী সমসাময়িক সত্য ঘটনাকে অবলম্বন করে পদ্যছন্দে এগুলো রচনা করেছেন। অধিকাংশ ক্ষেত্রে গীতিকাগুলোতে নারীদের কথাই বলেছেন পল্লীকবিরী। সেসব নারীরা প্রেমে আস্থা রাখেন, ভালোবাসার মানুষের জন্য নিজের জীবনকেও উৎসর্গ করতে দ্বিধাম্বিত নয়। তারা ব্যতিক্রমী। এর জন্য তারা নানা প্রতিকূলতার মুখেও পড়েছে বার বার। সেসময়ে জনসমক্ষে গানে গানে এগুলো পরিবেশিত হয়েছে। এ-যাবৎ 'ময়নমনসিংহ-গীতিকা' তথা 'পূর্ববঙ্গ গীতিকা'র যত আলোচনা- পর্যালোচনা হয়েছে, সেখানে এগুলোকে প্রেম-আখ্যানমূলক সঙ্গীত রূপেই চিহ্নিত করা হয়েছে। অথচ, এসবের যে ভিন্ন একটি দিকও থাকতে পারে, তা ভেবে দেখা হয়নি। আমাদের সুপ্রাচীন পিতামহরা একসময় গোষ্ঠীজীবনের অধিবাসী ছিল। শিকার করেই তারা জীবন নির্বাহ করেছেন। সেদিন থেকেই মানুষ গান গেয়েছে এবং নৃত্য করেছে। ক্রমে মানুষ কৃষিজীবনে প্রবেশ করেছে। তখন মানুষের প্রকৃতি-নির্ভরতা বেড়ে গেছে অনেক গুণ বেশি। প্রকৃতি তুষ্ট না থাকলে অনাবৃষ্টি হবে, অথবা হবে অতিবৃষ্টি। যথাসময়ে উঠবে না সূর্য। তাছাড়া, নারীদের বিশেষ ক্ষমতার দিকটিও মানুষ দীর্ঘ পর্যবেক্ষণে আবিষ্কার করেছে। আর প্রকৃতিকে মানুষ আয়ত্বে আনার জন্য বিচিত্র ক্রিয়াকর্মের আশ্রয় গ্রহণ করেছে। পূর্ববঙ্গ গীতিকা সেই সুদীর্ঘ কর্মপ্রক্রিয়ারই অঙ্গবিশেষ।

সূচক শব্দ : পূর্ববঙ্গ গীতিকা, দীনেশচন্দ্র সেন, ক্ষিতীশচন্দ্র মৌলিক, আমাদের সুপ্রাচীন পিতামহরা, কৃষিজীবন, নারীবন্দনা .

### এক

পণ্ডিত দীনেশচন্দ্র সেন ১৯২৩ খ্রিস্টাব্দে 'পূর্ববঙ্গ গীতিকা'র একটি সংকলন সম্পাদনা করে প্রকাশ করেন। এরপর ক্রমান্বয়ে ১৯২৩, ১৯৩০, ১৯৩২ খ্রিস্টাব্দে পর পর এর আরো তিনটি খণ্ড প্রকাশিত হয়। অধ্যাপক সেন প্রথম খণ্ডটিকে 'ময়নমনসিংহ-গীতিকা' নামকরণ করলেও পরবর্তী খণ্ডগুলোকে বলেছেন 'পূর্ববঙ্গ গীতিকা'। পরবর্তীকালে, সবগুলো খণ্ডকেই তিনি বলেছেন 'পূর্ববঙ্গ গীতিকা'। তিনি আবার এগুলোর ইংরেজি অনুবাদ করে বৃহত্তর পাঠকমণ্ডলীর দরবারে পৌঁছে দিতে চেয়েছেন। তাঁর এই উদ্দেশ্য সফল হয়েছে। আলোচক-সমালোচক-গবেষকেরা ব্যাপকভাবে আলোড়িত হয়েছেন। গীতিকাগুলো যে মধ্যযুগের সাহিত্য সম্পদ তা-ও এখন সর্বজনস্বীকৃত। পরবর্তীকালে আমরা দেখেছি, ক্ষিতীশচন্দ্র মৌলিক ব্যক্তিগতভাবে পুনরায় গীতিকাগুলোর পাঠ সংগ্রহের কাজে ব্রতী হয়েছেন। 'প্রাচীন পূর্ববঙ্গ গীতিকা' শিরোনামে সাত খণ্ডে এগুলো প্রকাশিত হয়েছে। প্রথম খণ্ডটির প্রকাশকাল ১৯৭০ খ্রিস্টাব্দ। বর্তমান আলোচনায় গীতিকাগুলোকে 'পূর্ববঙ্গ গীতিকা'ই বলা হবে। সাধারণভাবে এগুলোকে 'পালাগান'ও বলা হয়।

অধ্যাপক সুখময় মুখোপাধ্যায় পড়ুয়াদের উপযোগী করে নির্বাচিত গীতিকার একটি সংকলন প্রকাশ করেছেন । ‘মৈমনসিংহ-গীতিকা’ নামাঙ্কিত বইটির ভূমিকা লিখতে গিয়ে তিনি জানিয়েছেন—“এদের লোকসাহিত্য বলার কোনো কারণ নেই” ( মুখোপাধ্যায়, গঙ্গোপাধ্যায় , ২০১৯ , ভূমিকা) । সম্পাদিত গ্রন্থটির প্রারম্ভে রবীন্দ্রনাথ ঠাকুরের কিছু কথা মুদ্রিত রয়েছে । সেখানে ‘পূর্ববঙ্গ গীতিকা’গুলোকে রবীন্দ্রনাথ স্পষ্ট করেই লোকসাহিত্যের মর্যাদা দিয়েছেন । তিনি বলেছেন --

“মৈমনসিংহ থেকে যে সব গাথা সংগ্রহ করা হয়েছে তাতে সহজেই বেজে উঠেছে বিশ্বসাহিত্যের সুর । কোন শহুরে পাবলিকের ফরমাশের ছাঁচে ঢালা সাহিত্য তো সে নয় । মানুষের চিরকালের সুখদুঃখের প্রেরণায় লেখা সেই গাঁথা । যদি বা ভীড়ের মধ্যে গাওয়া হয়েও থাকে , তবুও এ ভীড় বিশেষ কালের ভীড় নয় । তাই, এ সাহিত্য সেই ফসলের মতো যা গ্রামের লোক আপন মাটির বাসনে ভোগ করে থাকে । তবুও তা বিশ্বেরই ফসল -- ধানের মঞ্জরী।”

রবীন্দ্রনাথ আরো লিখেছেন --

“ কাব্য পরিচয়ে যে বাউলের গানগুলি আছে সে আমার মাথায় কিংবা কলমে আসত না লোক ঠকাত্তে গেলে নিশ্চয় ধরা পড়তুম । মৈমনসিংহ গীতিকাও অনেকটা তাই । প্রচলিত লোকসাহিত্যের গ্রন্থসত্ত্ব থাকে না, মুখে মুখে তার ব্যবহার চলে , নানা হাতের ছাপ পড়ে , তবু মোটের উপর তার ঐক্যধারা নষ্ট হয় না । ওর মধ্যে যে একটা আশ্চর্য কবিত্ব আছে ইতিপূর্বে তার এমন দুর্যোগ ঘটেনি যাতে একেবারে তার সুর কেটে যায় ,তাল কেটে যায় । ওর ভিতরকার জিনিস রয়ে গেছে , সেটা নষ্ট করার সাধ্য কারো নেই---- বাইরে দুটো-একটা জায়গায় একটু- আধটু চুনবালির পলস্তারা লাগালেও ইমারতটা বাতিল হয়ে যায় না । মৈমনসিংহ গীতিকার কালনির্ণয় চলে না ,জাত নির্ণয় চলে , ওটা আবহমান কালের , কেবল ওটা কলেজি কালের বাইরে । এই কাল ওতে রিফু করতে যায় যদি সেটা তখনি ধরা পড়ে এবং সেটাতে সবটার দাম নষ্ট হবে না ।” (তদেব , ভূমিকা )।

এককালে পূর্ববঙ্গ গীতিকাগুলো জনসমক্ষে পালার আকারে পরিবেশিত হয়েছে। বর্তমানকালে চিত্ত মনোরঞ্জনকারী অসংখ্য মাধ্যম রয়েছে । ফলে , সাম্প্রতিককালে অনায়াসেই এসব মাধ্যমের সাহায্যে আনন্দ গ্রহণের সুযোগ পেয়ে যাচ্ছে মানুষ। কিন্তু বিজ্ঞানের যখন এমন অভূতপূর্ব উন্নতি হয়নি, তখন বিনোদনের উপকরণও খুব বেশি ছিল না। বঙ্গভূমিতে গীতিকার গায়কেরা এগুলো পরিবেশনের মধ্য দিয়ে আনন্দ দান করতেন। যারা এগুলো পরিবেশন করেন, তারা শিল্পী। এইসব গীতিকা পরিবেশন করে তাদের মধ্যে কেউ কেউ জীবিকা নির্বাহও করতেন । সেকালে ঘটে যাওয়া কোন গুরুত্বপূর্ণ ঘটনা , কোন রাজা-জমিদারের প্রণয়, লোভ, কামনা-বাসনা, প্রতিহিংসা অথবা তাদের উত্থান-পতনের মতো চিত্ত আলোড়নকারী ঘটনাকে অবলম্বন করে পালাকারেরা রচনা করতেন দীর্ঘ গান । তার সংগে কথাও যুক্ত থাকত কখনো কখনো । গায়ক তথা পরিবেশক নিশ্চয় পরিবেশন কালে আকর্ষণীয় পরিবেশ তৈরি করতে পারতেন । এসবের চৌম্বকীয় ক্ষমতায় শ্রোতা-দর্শকেরা আবিষ্ট হয়ে থাকত। তাদের চিত্ত-বিনোদন ঘটত । পূর্ণচন্দ্র ভট্টাচার্য বিদ্যাবিনোদ –এর আলোচনা থেকে কয়েকটি পংক্তির উল্লেখ করেছেন অধ্যাপক সুকুমার সেন । ‘বাদ্যানীর পালা’ অর্থাৎ ‘মহুয়া’র আলোচনা প্রসঙ্গে পূর্ণচন্দ্র ভট্টাচার্য বিদ্যাবিনোদ কথাগুলো লিখেছেন । এহল পালা উপস্থাপনের প্রক্রিয়া।

“একটা ধনু, লাঠি, বর্শা হাতিয়ার। মাথায় রঙ্গীন ছোট পাগড়ী । পড়নে মালকোঁচা মারা ধূতি। আলো-মশাল  
। বাদ্য—টোল বা ঢোলক, মন্দিরা , বাঁশের বাঁশি, বেহালা, মেয়েদের লম্বা চুল । মটা কাপড়বা বেঁটে শাড়ী  
। কাঁসা ও পিতলের গহনা । বাঁশ ও দড়ি ইত্যাদি । গানের সঙ্গে সংলাপও থাকত প্রচুর” ( সেন , ২০১৪  
,৫০৫ )।

রোমান্টিকতায় মোড়া অপূর্ব প্রেম-আখ্যানমূলক গীতিকাগুলোতে কেবল নরনারীর কথাই প্রাধান্য পেয়েছে । অধ্যাপক  
অসিতকুমার বন্দ্যোপাধ্যায় পূর্ববঙ্গ গীতিকার পালাগুলোকে বিষয়বস্তুগত দিক থেকে তিনভাগে ভাগ করেছেন । যথা --

- ক] লৌকিক প্রণয়গাথা ,
- খ] ঐতিহাসিক-রোমান্টিক আখ্যান
- গ] বিশুদ্ধ ঐতিহাসিক আখ্যান

তিনি বলেছেন--

“ এই পালাগুলিতে বিষয়বস্তুগত তিনটি ধারার পরিচয় পাওয়া যায় -- লৌকিক প্রণয়গাথা , ঐতিহাসিক -  
রোমান্টিক আখ্যান , বিশুদ্ধ ঐতিহাসিক আখ্যান । .... লৌকিক প্রেম এবং তাহার বাধাবিপত্তি ও পরিণাম  
লইয়াই অধিকাংশ পালা রচিত হইয়াছে এবং শ্রেষ্ঠ পালাগুলি এই শ্রেণির অন্তর্গত ” । (বন্দ্যোপাধ্যায় ,  
২০০৯-১০ , ৪৩৯ ) ।

পালাগুলোর বিষয়বস্তুতে ধর্ম কোন বাধার প্রাচীর তৈরি করেনি । হিন্দু জমিদার বা মুসলমান কাজি কর্তৃক হিন্দু কন্যা  
অপহরণের কাহিনি বর্ণনা করেছেন পল্লিকবি । কবি এ ক্ষেত্রে কুণ্ঠাহীন , আবার পালাগান হয়তো পরিবেশিত হচ্ছে কোন  
মুসলমান গৃহস্থের বাড়িতে । হিন্দু মুসলমান নির্বিশেষে লোকবৃত্তের সাধারণ মানুষ গীতিকা পালাগুলোর শ্রোতা তথা উপভোক্তা  
। অধ্যাপক অসিতকুমার বন্দ্যোপাধ্যায় বলেছেন --

“ মধ্যযুগের শেষ ভাগে দেবদেবীর কথা বাদ দিয়া পাঁচালী ছড়া-গাথাকারেরা ... নরনারীর বিরহ মিলনের  
কথাকে একটা সহানুভূতির রসে আর্দ্র করিয়া প্রকাশ করিয়াছেন , তাহার জন্য ধন্যবাদার্থ” ( তদেব ,  
৪৪০) ।

পণ্ডিত-আলোচকেরা এসব গীতিকার অন্তর্গত মানব-মানবীর প্রেম ও ধর্ম নিরপেক্ষ স্বরূপকেই বিশেষভাবে আলোকে আনতে  
চেষ্টা করেছেন । নন্দদুলাল সেনগুপ্ত অবশ্য এ সম্পর্কে ভিন্ন কথাই বলেছেন । তাঁর অভিমত হল --

“ এদেশের পারিবারিক স্বাধীন পরিবেশে স্বাধীন ভালোবাসা কোনোদিন প্রশয় পায়নি , তাই  
পরকীয়াবাদকে এদেশে ধর্ম বলে চালাতে হয়েছে । তাই বিদ্যাসুন্দরকেও শেষ পর্যন্ত কালীমাহাত্ম্য দিয়ে  
বাঁচাতে হয়েছে । এই দেশে বর্ণাশ্রমবিরুদ্ধ প্রেম এবং তার জন্য সমাজের বিরুদ্ধে বিদ্রোহ ... এ সত্যই  
অদ্ভুত । ...” (তদেব , ৪৪০-৪১ ) ।

নন্দদুলাল সেনগুপ্ত এখানে গতানুগতিক ছক থেকে বেরিয়ে এসেছেন ।

পণ্ডিতদের কেউ কেউ গীতিকার জন্মস্থান হিসেবে খুব নির্দিষ্ট করে বলেন যে , ময়মনসিংহ জেলার পূর্বভাগে  
গীতিকাগুলোর জন্ম হয়েছে । ময়মনসিংহের মাটি যে সাহিত্যসৃষ্টির পক্ষে অনুকূল , এমন অভিমতও জানিয়েছেন কেউ কেউ ।

যুক্তি হিসেবে দেখানো হয় যে , ব্রাহ্মণ্য ধর্ম ও সংস্কৃতি সুদীর্ঘকাল সেখানে প্রবেশ করতে পারেনি । তাছাড়া সেখানে , “নানাবিধ আদিবাসী পাহাড়ী জাতির নিত্য আনাগোনা চলিত, মুসলমান ধর্মান্তরীকরণ সেখানে পুরাদমে চলিয়াছিল” (তদেব, ৪৪০-৪১), তাই গীতিকা রচিত হবার অনুকূল পরিবেশ সেখানে গড়ে উঠেছিল । অধ্যাপক অসিতকুমার বন্দ্যোপাধ্যায় আরো বলেছেন --

“সুতরাং স্থানীয় হিন্দুদের মধ্যে রক্ষণশীল মনোভাব ততটা ছিল না , থাকিলে ব্যর্থ প্রেমে হিন্দু-রমণীর আজীবন কুমারী থাকিবার কাহিনী এবং অসবর্ণ বিবাহের গল্প শ্রোতৃ সমাজে জনপ্রিয় হইতে পারিত না” (তদেব , ৪৪১ ) ।

এসব কথাগুলো গুরুত্ব সহকারে ভেবে দেখা এবং পর্যালোচনার আবশ্যিকতা রয়েছে ।

।। দুই।।

পূর্ববঙ্গ গীতিকা’ যে লোকসংস্কৃতির উপাদান সে বিষয়ে পণ্ডিতজনেরা একমত হয়েছেন। তবে , এগুলো যে মৈমনসিংহেরই লোকজ সম্পদ , আশ্চর্যজনকভাবে একথাটাই বার বার উচ্চারিত হয়েছে । অথচ , ক্ষিতীশচন্দ্র মৌলিক যখন গীতিকাগুলোর সংগ্রহের কাজে নতুন করে ব্রতী হয়েছেন, তখন মৈমনসিংহ অঞ্চল ছাড়াও আরও কিছু কিছু স্থানে সেসবের সন্ধান পেয়েছেন। মৌলিক মহাশয় বলেছেন --

“ ১৯৩৩ খ্রিস্টাব্দ হইতে ১৯৫৬ খ্রিস্টাব্দ পর্যন্ত আমি মৈমনসিংহ, ঢাকা ,ফরিদপুর, নোয়াখালি, চট্টগ্রাম ও ত্রিপুরা – এই ছয়টি জেলা হইতে প্রাচীন পালাগান সংগ্রহ করি । সেন মহাশয়ের [দীনেশ চন্দ্র সেন-এর] সংগ্রাহকগণের অনুসন্ধানও ঐ ছয়টি জেলার মধ্যে সীমাবদ্ধ ছিল” ( মৌলিক-১ , ১৯৭৫ , ভূমিকা ) ।

স্পষ্টতই, শুধুমাত্র মৈমনসিংহ নয়, বঙ্গভূমির অন্যান্য অঞ্চলেও যে গীতিকাগুলির জন্ম হয়েছিল , তা মনে নেওয়া যেতে পারে । একটি যায়গায় গীতিকার জন্ম হলে তা অন্যত্রও ছড়িয়ে পড়ে । একারণেই হয়তো দীনেশচন্দ্র সেন তাঁর গীতিকা সংগ্রহের প্রথম খণ্ডটিকে মৈমনসিংহ গীতিকা নামকরণ করলেও পরবর্তী খণ্ডগুলোকে বলেছেন “ পূর্ববঙ্গ গীতিকা”। ক্ষিতীশচন্দ্র মৌলিক তাঁর সম্পাদিত “প্রাচীন পূর্ববঙ্গ গীতিকা” সপ্তম খণ্ডের ভূমিকায় লিখেছেন :

“সাধারণতঃ যে অঞ্চলের ঘটনা অবলম্বনে গাথাটি রচিত হইয়াছে সেই অঞ্চলের আদিবাসী গায়নের খাতা দৃষ্টে আমি গাথা সংগ্রহ করিয়াছি ।” ( মৌলিক , ১৯৭৫ , ভূমিকা ) ।

এটাই সত্য যে , কোন অঞ্চলে মনে থাকার মত বা উল্লেখযোগ্য কোন ঘটনা সংঘটিত হলে , প্রথমে তা সেই অঞ্চলটিকেই আলোড়িত করবে । সেই অঞ্চলে বসবাসকারী বা অন্য কোন অঞ্চলের কবি এটিকে পালার আকারে রূপদান করবেন । ফলে সব গীতিকাই ময়মনসিংহ অঞ্চলের লোককবির সৃষ্টি , এমন কোনো তত্ত্ব মনে নিতে কষ্ট হয়।

উদাহরণস্বরূপ , ‘আয়না বিবি’ পালাটি রয়েছে ক্ষিতীশচন্দ্র মৌলিক সম্পাদিত ‘প্রাচীন পূর্ববঙ্গ গীতিকা’র প্রথম খণ্ডে । আবার তা রয়েছে দীনেশচন্দ্র সেনের ‘পূর্ববঙ্গ গীতিকা’র প্রথম খণ্ডে । পালাটির ভূমিকায় পালার কয়েকটি পংক্তির উল্লেখ সহ ক্ষিতীশচন্দ্রের অভিমত নিম্নরূপ --

“ চান্দের ভিটাং                      মামুদ উজ্জ্বাল সদাগর

আরে ভাল, তার কথা শুন দিয়া মন রে।

নারাইল খলার কানছা বাইয়া চলে ভেরামন উজাইয়া

আরে ভালা ,পাড়ে বাড়ি দেখিতে সুন্দর রে।”

“ইহাতে বোঝা যায়, নারায়ণখলা গ্রামের পার্শ্ববর্তী ভেরামন নদীর উজানে চান্দেদর ভিটা গ্রাম বর্তমান ত্রিপুরা জেলার উত্তর-পূর্বাঞ্চলে ছিল। এই অনুমান যদি সত্য হয়, তবে এই পালার ভাষায় পরবর্তীকালে বিভিন্ন অঞ্চলের ভাষার অনুপ্রবেশ ঘটিয়াছে। ... ..” (মৌলিক-১, ১৯৭০, ২৮৬)।

ক্ষিতীশচন্দ্র মৌলিকের সংকলনের দ্বিতীয় খণ্ডে রয়েছে ‘মনির ওঝা – মাজুর মাও’ (মৌলিক-২, ১৯৭০, ৩৮১) পালাটি।

সেখানে কবির জন্মস্থান-পরিচিতি দেওয়া নেই। তিনি লিখেছেন --

“এই পালাটি ‘ভাওয়াইয়া’ ছন্দে ‘সাগরী ঝাঁপ’ লহরে রচিত; সেজন্য মনে হয় কবির জন্মস্থান নোয়াখালি,

ত্রিপুরা অথবা চট্টগ্রামে উত্তর-পশ্চিম অঞ্চলে ছিল। এই সঙ্গে ইহাও লক্ষ্য করিয়াছি, ঐসব অঞ্চলেই

‘মাজুর মাও’ পালা গায়কেরা গাহিয়া থাকেন, অন্যত্র এ পালা গানের প্রচলন নাই” (তদেব, ৩৮১-৮২)।

এখানে সম্পাদকের বক্তব্য তুলে ধরার অর্থ হল, বিষয়টির স্পষ্টতা দেওয়া। “পূর্ববঙ্গ গীতিকা”র রচয়িতারা এবং পালা গায়কেরা ছড়িয়ে ছিলেন সমগ্র বঙ্গদেশ জুড়ে। অধ্যাপক অসিতকুমার বন্দ্যোপাধ্যায়ের লেখাতেও এর সমর্থন মেলে। তিনি লিখেছেন --

“ময়মনসিংহ এবং পূর্ববঙ্গের নানা স্থান হইতে (ত্রিপুরা-নোয়াখালি-চট্টগ্রাম) যে পালাগুলি আবিষ্কৃত ও প্রকাশিত হইয়াছে, অনাধুনিক বাংলা সাহিত্যে তাহা এক অভিনব ব্যাপার তাহাতে সন্দেহ নাই” (বন্দ্যোপাধ্যায়, ২০০৯-১০, ৪২১)।

বাঙলা সাহিত্যের মধ্যযুগে বাঙালি কবিরা দেবদেবীর ব্যাপক স্তুতি করেছেন, দেবদেবীর মাহাত্ম্য বর্ণনা করেছেন। আবার এই মাটিতেই বাঙালি কবিরা রচনা করেছেন ধর্মনিরপেক্ষ গীতিকা সাহিত্য। গীতিকা রচিত হবার কারণ বর্ণনা করতে গিয়ে পণ্ডিতেরা বলেন যে, সুবৃহৎ ময়মনসিংহের মত অঞ্চলে ব্রাহ্মণ্য-সংস্কৃতি প্রবেশ করার সুযোগ লাভ করেনি। ফলে, তা ময়মনসিংহ বা বঙ্গের যে কোন স্থানই হোক, একদিকে যখন রচিত হচ্ছে মঙ্গলকাব্য তখন সমান্তরালভাবে রচিত হয়ে চলেছে এসব গীতিকাগুলিও। গীতিকা যখন ধর্মনিরপেক্ষ সাহিত্যে তখন মঙ্গলকাব্যগুলি দেবীমাহাত্ম্য প্রচারের দায়িত্ব নির্বাহ করছে। এখানে এসে সাহিত্যের দুটি ধারা আমাদের বিস্মিত করে। সুতরাং ব্রাহ্মণ্য-সংস্কৃতির প্রভাব-সংক্রান্ত তত্ত্বটিকে নিতান্ত গুরুত্বহীন বলে মনে হয়। বরং বিষয়টিকে ভিন্ন একটি দৃষ্টিকোণ থেকে ভেবে দেখা যেতে পারে।

এমনটাই হতে পারে যে, আকস্মিক ভাবে মাটি ভেদ করে গীতিকার জন্ম হয়নি। আপাতভাবে, পণ্ডিতেরা গীতিকার জন্ম হওয়ার সময়কালকে নির্দিষ্ট করে দিয়েছেন, তারও অনেক আগেই গীতিকার জন্ম হয়েছিল। এমন একটি সম্ভাবনার কথা আমরা ভাবতে পারি। বরং ব্রাহ্মণ্য-সংস্কৃতি যত প্রভাব বিস্তার করেছে, বাঙালি জাতি নিজস্ব সংস্কৃতি-প্রবাহ থেকে ক্রমশ দূরে সরে এসেছে। ব্রাহ্মণ্য-সংস্কার বাঙালির সাংস্কৃতিক প্রবাহের সামনে বাধা হয়ে দাঁড়ালে, নতুন করে গীতিকার জন্ম নেবার গতি রুদ্ধ হয়েছে। ব্রাহ্মণ্য-সংস্কৃতিতে নারীরা ব্রাত্য। তারপরও ময়মনসিংহ অঞ্চলে সেগুলোর অস্তিত্ব টিকে ছিল। কিন্তু হিন্দুরা এসব থেকে দূরে সরে এলেও মুসলমান সমাজের কবিরা গীতিকা’র চর্চা থেকে দূরে সরে আসেনি। তাঁদের জন্য অনুরূপ কোন গুরুতর ধর্মীয় তথা সামাজিক প্রতিবন্ধকতা সেসময়ে ছিল না।

পণ্ডিতেরা বলেন, ময়মনসিংহ জেলায় “আদিবাসী ও পাহাড়ী জাতির নিত্য আনাগোনা চলিত,” (বন্দ্যোপাধ্যায় , ২০০৯-১০ , ৪২১) এরই প্রভাব পড়েছে বাঙালি নর-নারীর মুক্ত জীবনে । পণ্ডিতেরা এমনভাবে বিষয়টি আমাদের বুঝিয়েছেন যে, আমরা তা নির্দিধায় মেনে নিয়েছি । কিন্তু আদিবাসী জীবন ও সংস্কৃতির দিকে নজর ফেরালে ভিন্ন এক চিত্র আমাদের সামনে হাজির হয়। আদিবাসীরা এখনও নিজেদের রক্ষণশীলতার প্রতি আস্থাবান । পাহাড়ের ঢালে তারা জুম চাষাবাদ করে। বন থেকে ফল-মূল এবং মাটির নীচ থেকে আলু সংগ্রহ করে। যৌথ চাষাবাদ প্রণালীর মাধ্যমে জুম-কর্ম সম্পাদিত হয়। এভাবেই বেঁচে থাকার উপযোগী করে নিজস্ব একটা অর্থনৈতিক প্রক্রিয়া গড়ে তুলেছে তারা , তাহল বিনিময় প্রথা। সর্বাধিক গুরুত্বপূর্ণ বিষয় হল , একেকটি টোটেমীয় গোষ্ঠীর মানুষ নিজেদের টোটেম-অন্তর্গত রীতিপদ্ধতি-সংস্কারে গভীর আস্থা রাখে এবং মান্যতা দেয় । নারী-পুরুষের মেলামেশা , নারীদের স্বাধীন জীবনাচরণ যে ভাবেই হোক না কেন , সেটিও টোটেমীয় প্রথা পদ্ধতিকে মান্যতা দিয়েই । তারা নিজেদের বৃত্তের বাইরে অন্যদের সংগে মেলামেশার ক্ষেত্রেও সংযমী এবং রক্ষণশীল মনোভাবই পোষণ করে ।

আদিবাসীদের যখন এমনই সামাজিক অবস্থান , তখন পার্বত্য অঞ্চল ছেড়ে সমতল ভূমিতে বাঙালিদের সংগে মেলামেশার যে খুব বেশি সুযোগ নেই , তা বলার অপেক্ষা রাখে না । বৃহৎ ভাষা ও সংস্কৃতির আগ্রাসী চরিত্রের কথা আমরা জেনেছি । কিন্তু ছোট বাচকগোষ্ঠীর ভাষা ও সংস্কৃতির দ্বারা বড়ো সংস্কৃতির প্রভাবিত হওয়ার তত্ত্বটি অবাধ হওয়ার মতো একটি বিষয় । ছোট বাচকগোষ্ঠীর সংস্কৃতির যৎসামান্য প্রভাব যে বড়ো সংস্কৃতিতে পড়ে না , এমন নয়। তবে সেই প্রভাবের গভীরতা কতখানি তা জেনে নেবার জন্য কোন ভাষাতাত্ত্বিকের প্রয়োজন পড়ে না। সে প্রভাব এমন গভীরও হতে পারে না , যেখানে একটি বৃহৎ জাতিগোষ্ঠীর নারী সমাজের চারিত্রিক কাঠামোতে এমনতরো একটি রদবদল ঘটে যেতে পারে। সুতরাং পণ্ডিতদের এধরনের একটি বহুল প্রচলিত সিদ্ধান্তকে বাতিল করে দেওয়াই বাঞ্ছনীয়। তাহলে কেন , বাঙালির সাহিত্য প্রবাহে এমন ব্যতিক্রমী ধারার জন্ম হল—তা ভেবে দেখার প্রয়োজন রয়েছে।

## ॥ তিন ॥

সংস্কৃতির যে প্রবাহ , তা ছন্দহীন নয়। তার ধাবমানতায় যদি পাহাড়-প্রমাণ কোন বাধা প্রতিবন্ধক হয়ে দাঁড়ায়, তাহলে বাঁক-পরিবর্তন অনিবার্য হয়ে ওঠে । কিন্তু, এই যে পরিবর্তন ঘটে গেল, সেসবের কারণসমূহ কোন না কোনভাবে তার অস্তিত্ব টিকিয়ে রাখে। সংস্কৃতির অগ্রসরমানতায় এই বিপর্যয়টুকুও অস্বাভাবিক নয় । পূর্ববঙ্গ গীতিকাগুলো যে কোন কার্যকারণ সম্পর্ক ছাড়াই সৃষ্টি হয়েছে , তা নয়। গীতিকাগুলোর সঙ্গে মানুষের যে সম্পর্ক রচিত হয়েছিল , একালেও ছোট করে তাকে দেখার সুযোগ নেই। চাষাভূমো মানুষদের হৃদয়ের সম্পদ হল এই গীতিকাগুলো । শুধুমাত্র আনন্দ প্রাপ্তি নয় বরং গীতিকা পরিবেশনের সূত্র ধরে মানুষের আশা-আকাঙ্ক্ষার যেমন প্রকাশ ঘটে , তেমনি প্রাপ্তি-অপ্রাপ্তির বিষয়ও এখানে যুক্ত হয়ে যায় । গীতিকাগুলো ঐতিহ্যবাহী হয়েই আমাদের হাতে এসে পৌঁছেছে । এসবের আদিরূপের শরীরে সময়ের নানা প্রলেপ যেমন পড়েছে , তেমনি হারিয়ে গেছে নানা প্রাচীন উপকরণও । এর নেপথ্যে নানা সামাজিক আন্দোলন, অস্থিরতার ইতিহাস রয়েছে । ইউরোপের এ-জাতীয় ব্যালাড সম্পর্কে অধ্যাপক আশুতোষ ভট্টাচার্যের লেখা থেকে একটি অভিমত এরূপ

--

“ তাঁহারা [কোনো কোনো সমালোচক ] এই উক্তি স্বীকার করেন নাই। তাঁহারা মনে করেন , গীতিকা মধ্যযুগের সাহিত্যের অঙ্গ নহে ; ইহা স্বতন্ত্র ও স্বাধীন , লোকসাহিত্যের এক স্বতন্ত্র ধারা অনুসরণ করিয়া ইহাদের উদ্ভব হইয়াছে ” ( ভট্টাচার্য , ২০০৪ , ৩৩৮) ।

বাঙলা গীতিকাও যে স্বতন্ত্র ধারার সাহিত্য এবং আদিতে গীতিকা যে ভিন্ন তাৎপর্য বহন করেছে , তার ইঙ্গিত মেলে অধ্যাপক আশুতোষ ভট্টাচার্যের লেখা থেকে (তদেব , ৩৩৮) । তিনি লিখেছেন--

“গীতিকার উদ্ভব যে সময়েই হউক না কেন, ইহার সম্বন্ধে একটি কথা প্রায় সকলেই স্বীকার করেন যে, ইহার মধ্যে কেবল মাত্র সমসাময়িক ভাব ও বস্তুরই যে সাক্ষাৎকার লাভ করা যায় তাহাই নহে, ‘but also the fossil remains of the lore of the folk reaching back to remoter antiquity.’ এই সকল প্রস্তরীভূত আদিম উপকরণ সমূহের মৌলিক তাৎপর্য লুপ্ত হইয়াছে । কিন্তু ইহার ভিতর হইতে জাতীয় ইতিহাসের মূল্যবান উপকরণ এখনও সংগৃহীত হইতে পারে” ( তদেব , ৩৩৮) ।

অধ্যাপক ভট্টাচার্য গীতিকা সম্পর্কে কিছু সূত্র মাত্র উল্লেখ করেছেন এখানে । ঠিক এই ভাবনাটিকে তিনি আর বেশিদূর পর্যন্ত টেনে নিয়ে যান নি ।

ক্ষিতীশচন্দ্র মৌলিক যখন গীতিকা সংগ্রহের কাজ করছেন তখন তিনি গীতিকা পরিবেশনের নেপথ্যে যে বিশেষ উদ্দেশ্যও রয়েছে , তা লক্ষ্য করেছেন । তিনি প্রথম খণ্ডে যা বলেছেন, তার কয়েকটি পংক্তির উল্লেখ এখানে করছি ।

“পূর্ববঙ্গে বিবাহাদি উৎসব উপলক্ষে গায়ন ডাকিয়া পালাগান দেওয়া হয়। ইহাতে গায়নদের বেশ ভালো প্রাপ্তি হইয়া থাকে। পূর্ববঙ্গে মৈমনসিংহ, ঢাকা, নোয়াখালি ও ফরিদপুর জেলার হিন্দু-মুসলমান কৃষকদের মধ্যে একটা সুদৃঢ় বিশ্বাস আছে, দেশে অনাবৃষ্টি দেখা দিলে ভালো গায়ন পালাগান গাহিয়া বৃষ্টি নামাইতে পারেন ।” (মৌলিক-১ , ১৯৭০ , ভূমিকা) ।

এর জন্য সাধারণত করণ রসাত্মক পালাকে নির্বাচন করা হয় । গায়নরা একটানা গান করেন । প্রয়োজনবোধে সে গান কয়েকরাত্রিও চলতে পারে। একটি ধূয়া বা ধ্রুবপদের উল্লেখ তিনি করেছেন । গায়নরা একটি বিশেষ ধূয়া বা ‘পাছ দোহার’ গাইতে থাকেন --

“ ও কানা মেঘারে একবার ফিইর্খাচিও,

এক মুইট ধানের ভাত খাই।।”

বৃষ্টিকে আবাহন করছেন পল্লী গায়ন অত্যন্ত বিনীত বাক্যে । অর্থাৎ, শুধুমাত্র আনন্দ গ্রহণ নয়, বরং গীতিকা পরিবেশিত হলে বৃষ্টি হবে, আর এর ফলে জমি শস্যশ্যামলা হয়ে উঠবে, এমন বিশ্বাস পোষণ করত সে সময়ের মানুষ। অর্থাৎ গৃহস্থের বাড়িতে যখন গীতিকা পরিবেশনের আয়োজন হয় ,তখন নেপথ্যে থাকে কোনো সৎ উদ্দেশ্য । তার ব্যক্তিগত নয় বরং তার নেপথ্যে থাকে সমষ্টির মঙ্গল কামনা । ফলে, এসবকে কেন উদ্দেশ্য নিরপেক্ষ বলা হবে – এমন একটি প্রশ্ন উত্থাপিত হওয়াই উচিত। মন্তব্যটির সপক্ষে একটি উদাহরণ গ্রহণের প্রয়োজন রয়েছে । ক্ষিতীশচন্দ্র মৌলিক কর্তৃক সংগৃহীত “কমলা কন্যার পালা” গীতিকাটি থেকে কিছু পংক্তি এখানে তুলে ধরা গেল ।

“গায়নের বন্দনা --



ও কানা মেঘারে ,তুই না আমার ভাই।  
এক ফোঁটা পানি দে সাইলের ভাত খাই ॥  
সাইলের ভাত খাইতে খাইতে মুখে হইল রুচি।  
মা লক্ষ্মীর নিয়রে রাইখ্যা ধান এক খুচি ॥  
আসন পাতিয়া তাতে দিও পদ্মের আশি ।  
এইখানে গাইবাম আমি কমলার বারমাসী ॥  
এই গান গাইতে লাগে পাঁচ কড়া কড়ি ।  
এই গান গাইবাম আমি ভাগ্যমানের বাড়ী ॥  
ভাগ্যমানের বাড়ী না রে আছে দালান মঠ।  
আসন পাতিয়া সামনে দেও রে জলের ঘট ॥  
দেশে নাই রে বিষ্টি পানি ক্ষেতের মাটি ফাটা।  
পিতলা ঘট ভইরা দিলে লাগব মেঘের ঘট ॥  
ঘটের উপরে আমি শাড়ি একখান পাই ।  
দেওয়ার মেঘ দয়া কইরব আর ভাবনা নাই ॥”

( মৌলিক , ১৯৭১ , ১৭৩ )

জমিতে শ্রমদান করা--- ফসল ফলানোর অন্যতম প্রধান শর্ত । কিন্তু তারই সমান্তরালে মানুষকে এর জন্য অলৌকিক শক্তির দ্বারস্থও হতে হয়। তাই ‘এক ফোঁটা পানির জন্য’ মেঘ-দেবতার কাছে মানুষের আকৃতির প্রকাশই এখানে লক্ষ্য করি আমরা। পালাটির বন্দনা অংশের আরও পংক্তির উল্লেখ এখানে করা যেতে পারে।

“স্বর্গেতে বন্দনা করি গো দেব ইন্দ্ররাজে ।  
যানার আদেশে সব মেঘগণ সাজে ॥  
পিথিমির উপরে যত সাধুগুরুজন ।  
মুসলমানের পীর আর হিন্দুর দেবতাগণ ॥  
সর্ব দেবগণে আমি করিয়া মিন্নতি ।  
বিষ্টি লামাইয়া দেশে দূর কর এই দুগগতি ॥  
তারপরে বন্দনা গো করি গুরু ওস্তাদের চরণ ।  
যানার কিরপায় মানুষ পায় বিদ্যা জ্ঞান ॥  
দেবের আসরে আমি আইজ গাইবাম গান ।  
মিন্নতি করিয়া বলি গানের রাখিবা সম্মান ॥  
দ্বিজ ঈশান রচিল এই না কমলার বারমাসী।  
যে গান শুনিয়া কান্দে আসমানে মেঘ আসি ॥  
সভাজনের চরণে আমার কোটি নমস্কার।

কমলার বারমাসী গান করবাম প্রচার ।।”

( তদেব , ১৭৮ )

এখানে গীতিকা পরিবেশনের উদ্দেশ্যমূলকতা অত্যন্ত স্পষ্টতা পেয়েছে। সর্বোপরি , এটিকে কবি বারোমাসি গান বলেছেন। ‘বারোমাসি গান’ লোকগানের একটি ধারা । একসময় পূর্ববঙ্গে এই ধরনের লোকগান একসময় যথেষ্ট জনপ্রিয় ছিল । সুদীর্ঘ গীতিকাটিতে অবশ্য বারোমাসির কিছু লক্ষণও রয়েছে ।

‘কমলা কন্যার পালা’র ভূমিকায় ক্ষিতীশ চন্দ্র মৌলিক লিখেছেন :

“এককালে পূর্ববঙ্গে হিন্দু-মুসলমান কৃষক সমাজে সুদৃঢ় বিশ্বাস ছিল , অভিজ্ঞ গায়ন এই সব পালা গান গাহিয়া বৃষ্টি নামাইতে পারেন। ১৯৩৫ খ্রিস্টাব্দের মে মাসে টাঙ্গাইলের উত্তর-পূর্ব পনরো মাইল দূরে বঙ্গারতনগঞ্জ বাজারে ১৯৪৪ খ্রিস্টাব্দের মার্চ মাসে ধাকার দশ মাইল পশ্চিমে ভাকুরতা গ্রামে গায়নের এই আশ্চর্য ক্ষমতা আমি প্রত্যক্ষ করিয়াছি । দেখিয়াছি এই উদ্দেশ্যে পাল গাহিতে হিন্দু ও মুসলমান গায়ন তাহাদের নিজস্ব ওস্তাদ-গুরু পরস্পরা কতকগুলি বিশেষ নিয়ম প্রতিপালন করেন। সে নিয়মগুলির মধ্যে একবেলা হবিষ্যন্ন আহার ও আসরে গান গাহিবার সময় ছাড়া অন্য সময় মৌন থাকা হিন্দু-মুসলমান গায়নদের একই প্রকার বিধান । দুই জায়গায়ই দেখিয়াছি গানের দ্বিতীয় রাত্রির শেষে বৃষ্টি নামিয়াছিল।”

( তদেব , ১৭৬ ) ।

ক্ষিতীশচন্দ্র মৌলিক কর্তৃক সংগৃহীত “প্রাচীন পূর্ববঙ্গ গীতিকা”র দ্বিতীয় খণ্ডে রয়েছে , ‘কাঞ্চনকন্যা’ গীতিকাটি । এই গীতিকাটি দীনেশচন্দ্র সেনের সংগ্রহেও রয়েছে । দীনেশচন্দ্রের সংগ্রহে যখন ছত্রসংখ্যা ৪৬৯ , তখন ক্ষিতীশচন্দ্র মৌলিকের সংগ্রহে রয়েছে ৭৫০ টি ছত্র । তাছাড়া, যা আমাদের অনুসন্ধানের বিষয়, তা যথাযথ ভাবে রয়েছে ক্ষিতীশচন্দ্র মৌলিক-এর সংগ্রহে । দীনেশচন্দ্রের সংগ্রহে পালাটির নাম হল ‘ধোপার পাট’। পালাটির গভীরে প্রেমের ক্ষেত্রে বিশ্বাসভঙ্গের স্বরূপ ধরা রয়েছে ।

গোধা নামক ধোপার চতুর্দশী কন্যা কাঞ্চনমালা অপূর্ব সুন্দরী। রাজকুমার তার প্রেমে মুগ্ধ হয়। কিন্তু প্রেম নিবেদনের পরেও কাঞ্চনমালা সাড়া দেয় না। কিন্তু এক সময় কাঠিন্য ভঙ্গ করে রাজকুমারের সঙ্গে সে প্রেমের বাঁধনে জড়িয়ে যায় । পরিস্থিতির কারণে দুজনকেই এক সময় ঘর ছাড়তে হয়। তারা হাঁটতে হাঁটতে চলে যায় অন্য এক রাজ্যে । এক ধোপার ঘরে তাদের আশ্রয় মেলে । সেই ধোপা সেখানকার রাজার কাপড় ধোয় । কাঞ্চনমালা এবং রাজকুমার ধোপাকে তার কাজে সাহায্য করতে থাকে। দুজনে মিলে সেই কাপড় দিতে যায় রাজবাড়িতে । সেখানকার রাজকন্যা রুক্মিণী রাজকুমারকে দেখে তার প্রেমে পড়ে যায়। সে নিজের প্রভাব খাটিয়ে বিবাহ করে রাজকুমারকে। অনেক পরে রাজবাড়িতে রুক্মিণী ও রাজকুমারকে একত্রে দেখে বিস্মিত হয় কাঞ্চনমালা । মুহূর্তে সে সবই বুঝে যায় । প্রেমের প্রতি তার বিশ্বাস হারিয়ে যায়। ফিরে আসে সে পিতৃগৃহে । উন্মাদ লক্ষণও দেখা দেয় তার মধ্যে।

“ বাপে কান্দে বিয়ে কান্দে গলা ধরাধরি ।

কার বা দোষ কেবান দেয় মনের আঙুনে পুড়ি।।

বাপের আগে কাইন্দা কাঞ্চন কয় দুঃখের কথা।

দেশ বিদেশে ঘুরা পাইল যত দুঃখ বেথা।।

রাজার বাড়ির খবর কাঞ্চন পাইল বাপের আগে ।

সগগল হারাইছে কাঞ্চন কর্মের অনুরাগে ॥”

( মৌলিক-২ , ১৯৭০ , ৫৩ )

শেষ পর্যন্ত কাঞ্চনমালা তার প্রিয়তম খুরাই নদীতে ঝাঁপ দেয়। নদীর প্রবল জলস্রোতেই মিশে যায় তার প্রাণপ্রবাহ ।  
স্পষ্টতই কাঞ্চনকন্যার বিয়োগান্তক পরিণতি ঘটে। ট্রাজিক এই পরিণতি , পালার শ্রোতাদের মনকে বেদনাসিক্ত করে। কিন্তু,  
বর্তমান আলোচনায় কেন পালাটির প্রসঙ্গ উত্থাপিত হল, তা এখনো স্পষ্টতা পায়নি । পল্লীগায়ের সংক্ষেপে ঘটনার বিবরণের  
সঙ্গে উদ্দেশ্যমূলকতার দিকটির প্রতিও আলোকপাত করেছেন। তিনি গানে গানে জানিয়েছেন --

“কোন দেশতনে আইছ রে ঢেউ

ভূমি যাইবা কোথাকারে।

আমারে ভাসাইয়া লও

সে না দুস্তর সাওরে।।

এই না বইলা কাঞ্চনকন্যা

জলে দিল ঝাঁপ ।

কোথায় রইল রাজার কুমার

কোথায় রইল বাপ ॥

তারা হইল নিমি বিমি

সে নি রাইতের নিশাকালে

ঝম্প দিয়া পড়ে কন্যা

খুরাই নদীর জলে।।”

(মৌলিক-২, ১৯৭০ , ৩৫ )

পালাটির শেষ কয়েকটি পংক্তি হলো :

হায় রে, ডুইবা গেল কাঞ্চনমালা

জল হইল থির।

দেওয়ায় ডাকে আকাশ ফাইট্রা

হইল রে চৌচির ॥

( তদেব )

এখানে পালা রচয়িতা, পালা পরিবেশক , সর্বোপরি শ্রোতৃসাধারণের উদ্দেশ্যমূলকতা স্পষ্টতা পেয়ে যায়। চাষাবাদের প্রয়োজনে  
জমিতে জলের প্রয়োজন হয়। যে সময়ের কথা বলা হচ্ছে , সে সময়ে মানুষকে সব সময়ে প্রকৃতির মেজাজ মর্জির উপর  
নির্ভর করতে হয়েছে। এসব গীতিকা পরিবেশনের উদ্দেশ্যমূলকতার দিকটি এখানে স্পষ্টতা পেয়ে যায় । অবশ্য, পূর্ববঙ্গ  
গীতিকার সবগুলোই যে বৃষ্টি আবাহনের জন্য পরিবেশিত হত , তা নয়। বরং ভিন্ন উদ্দেশ্যমূলকতাও ছিল। আমরা কি তাহলে

অতীতের সংগে সম্পর্ক-বিচ্যুত হয়ে গীতিকা সম্পর্কে ভ্রান্ত কোনো সিদ্ধান্তে পৌঁছে যাচ্ছি বার বার ? কী ছিল গীতিকা পরিবেশনের মূল লক্ষ্য ?

|| চার ||

মানুষের জীবন যাত্রা শুরুর দিনগুলি ছিল বড়ো বেশি বিভীষিকাময় । ক্ষুদ্র ক্ষুদ্র গোষ্ঠীতে বসবাস , যুদ্ধ করে বেঁচে থাকা, গোষ্ঠীকে বাঁচিয়ে রাখা এবং খাদ্য সংগ্রহের অতিরিক্ত কিছু করার অবকাশই ছিল না । প্রকৃতির নির্ভুর আচরণ , বন্য প্রাণীদের সহিংসতাকে ক্রমাগত বল তথা শক্তি প্রয়োগ করে , পরে বুদ্ধি প্রয়োগ করে এবং মেধা খাটিয়ে জয় করার চেষ্টা চালিয়ে গেছে । পশু-শিকার এবং ফল-মূল আহরণ করে হাজার-হাজার বছর জীবন-প্রবাহকে বাঁচিয়ে রেখেছে মানুষ । ফল-মূল আহরণের সূত্রেই মানুষ নতুন এক অগ্রগতির ধাপে পা রেখেছে । এই সুদীর্ঘ সময়ে মানুষ বিশ্বাস করেছে অলৌকিক শক্তির অস্তিত্বকে । আত্মার পূজা , সর্বপ্রাণবাদ, জাদুমূলকতা , টোটাম , ট্যাবু ইত্যাদিতেই আস্থা স্থাপন করেছে আমাদের আদিম প্রপিতামহরা । যেদিন পশুশিকার থেকে সামান্য সরে মানুষ কৃষির জগতে পা রেখেছে তখনই মানুষের বেঁচে থাকার কায়দা-কানুন বদলে গেছে । পশুশিকারের পর্বে শিকারই ছিল মুখ্য । কিন্তু কৃষিকর্মে মানুষ যত বেশি সম্পৃক্ত হয়েছে , প্রকৃতি-নির্ভরতা বেড়ে গেছে তত বেশি করে ।

শিকার-পর্বে অস্ত্র নির্মাণ করা , পর্বতগাত্রে শিকারের ছবি এঁকে নানাভাবে শিকারের ভঙ্গি সহ নৃত্যগীত করার রীতি ছিল । গান, কাজ আর নাচের যে আদি-সম্পর্ক এই বিষয়ে পণ্ডিতেরা নানা অভিমত দিয়েছেন । আদিতে নাচ ছাড়া গান গাইবার প্রয়োজন অনুভূত হয়নি । নাচ এবং গান , উৎপাদন কর্মের সঙ্গে সম্পর্কযুক্ত । সুতরাং নাচ এবং গান যে এককালে ছিল উদ্দেশ্যমূলক এবং প্রয়োজনীয় , বলাই বাহুল্য । প্রাথমিক পর্যায়ে দশজনে মিলে উৎপাদন কার্যে ব্যাপ্ত থাকাটাই ছিল আবশ্যিক কর্ম । কাজের প্রয়োজনে নির্মিত স্থূল হাতিয়ার দিয়ে একা সম্পূর্ণ কাজকে শেষ করা ছিল অসম্ভব । ক্রমে ক্রমে মানুষ তা থেকে বেরিয়ে আসতে পেরেছে । কিন্তু যৌথভাবে টিকে থেকে কর্ম করার প্রয়োজন যে এতে মিটে গেছে তা নয় ।

কাজ শুরুর আগেই মানুষ শুরু করেছে কামনা সফল হবার কল্পনা । আর কল্পনায় মানুষ ওই ছবিটিই দেখতে চেয়েছে । ফলে নাচ আর গানের আয়োজন । নাচ হচ্ছে আগাগোড়া কামনা সফল হবার অনুকরণ আর গানও হচ্ছে তাই । সাহস সঞ্চয় করে কাজে বাঁপিয়ে পড়লেই আসবে আগাগোড়া সাফল্য । জ্যান হ্যারিসেন বলেছেন --

“When a savage wants sun or wind or rain, he does not go to church and prostrate himself before a false god; he summons his tribe and dance a sun dance or a wind dance or a rain dance. When he would hunt and catch a bear, he does not pray to his god for strength to outwit and outmatch the bear, he rehearses his hunt in a bear dance.” ( J. Harrison , Ancient Art and Ritual, London,1935).

এর বঙ্গানুবাদ করলে দাঁড়ায় :

“আদিম মানুষ যখন রোদ , হাওয়া বা বৃষ্টি চায় তখন সে দেবালয়ে গিয়ে কোনো অলীক দেবতার পায়ে লুটিয়ে পড়ে না । সে ডাক দেয় নিজের গোষ্ঠীকে এবং রোদের নাচ বা বৃষ্টির নাচ নাচতে শুরু করে । ভালুক শিকার করবার ভালুকটিকে হারিয়ে দেবার জন্য সে তার দেবতার কাছে শক্তি ভিক্ষা করে না ; ভালুক নাচ নেচে শিকারের মহড়া দিয়ে নেয় ।” ( চট্টোপাধ্যায় , ১৪১৩ , ১৪৮ ) ।

নাচের সঙ্গে গানকে বিচ্ছিন্ন করে দেখার সুযোগ নেই। আসল কাজের সঙ্গে জাদুবিশ্বাসের যে তফাৎ রয়েছে, মানুষ সেটা বুঝে উঠতেই পারেনি প্রথমে। জাদুবিশ্বাস থেকেই যে সঙ্গীতের জন্ম, তা-ও বলেছেন গবেষকেরা। অর্থাৎ কামনা ও জাদুবিশ্বাসই সঙ্গীতের জন্মদাতা।

“এই কামনাকে কল্পনায় সফল করে প্রাচীন মানুষ মনে করেছে যে বাস্তবিক তা বুঝি সফল হতে চললো।”  
(তদেব, ১৫৫)।

‘সুজলা সুফলা শস্যশ্যামলা’ বঙ্গভূমি কৃষিপ্রধান। প্রকৃতির উপর নির্ভরতা তাই স্বাভাবিক কারণেই জন্মেছে। প্রকৃতি প্রসন্ন থাকলে মানুষ স্বাভাবিক বাঁচবে। নতুবা মৃত্যু অবধারিত। ফলে খাদ্যের জন্য এসব কর্মগুলোতে মানুষ স্বাভাবিক পথ ধরেই মানুষ নিয়োজিত করেছে নিজেদের।

নারীদের দ্বারাই কৃষিকর্মের ভিত্তি স্থাপিত হয়েছে, অবশ্য পুরুষরাও সে কর্মে নিয়োজিত হয়েছে। শ্রমকে লাঘব করার জন্য যেমন নতুন নতুন পদ্ধতি উদ্ভাবিত হয়েছে, তেমনি স্বাভাবিক পথ ধরেই কর্ম বিভাজনও ঘটেছে। নারীদের ভূমিকা কিন্তু এতে খর্বিত হয়নি। বরং নারীর যে কৃষিদ্রব্য উৎপাদনেও ভূমিকা সে রকম বিশ্বাস মানুষ গভীরভাবে করে এসেছে। নারীরা যে সন্তান জন্মদানের ক্ষমতা রাখে, সে বিষয়টি সুদূর অতীতেই মানুষের অন্তরে বিশ্বাস জাগিয়েছে। সমান্তরালভাবে মাটিও ফসলের জন্ম দেয়। ফলে নারী ও মাটি কখনো কখনো হয়ে উঠেছে সমান গুরুত্বপূর্ণ।

ফসল প্রাপ্তির জন্যে প্রকৃতির উপরেই আদ্যিকাল থেকে ভরসা করে এসেছে মানুষ। আর ঠিক এই কারণেই ফসল প্রাপ্তির সংগে সম্পর্কিত যাবতীয় কৃত্যালির সংগে নারীদের সম্পর্ক এতখানি গভীর। নারীর শ্রম এবং নারীর মৃত শরীরও ফসল-প্রাপ্তি সম্পর্কিত বিশ্বাস-সংস্কারের সঙ্গে জড়িয়ে গেছে গভীরভাবে। এমনই একটি উদাহরণ নেওয়া যেতে পারে। পাণ্ডনি আদিবাসীদের মধ্যে প্রচলিত কুমারীবলি’র একটি চিত্র এটি। ঊনবিংশ শতাব্দীর প্রথমার্ধের একটি ঘটনা। কোনো এক বসন্ত উৎসবের সময় একটি তেরো-চৌদ্দ বছরের মেয়েকে বলি দেওয়া হল। এর আগে মেয়েটিকে লালন-পালন করা হয়েছিল। তার দু’দিন আগে গোষ্ঠীর মোড়ল আর যোদ্ধারা মেয়েটিকে নিয়ে বাড়ি বাড়ি পরিক্রমা করল।

উৎসবের দিন মেয়েটিকে একটি নির্দিষ্ট স্থানে নিয়ে আসা হল, যেখানে মেয়েটিকে বলি দেওয়া হবে। তার দেহ অর্ধেক কালো আর অর্ধেক সাদা রঙ করে দেওয়া হল। একটি গাছের সংগে তাকে বাধা হয়। তারপর নরম আঙুনের আঁচে ঝলসানো হয় মেয়েটিকে। শেষে তীর দিয়ে বিদ্ধ করতে করতে মেয়েটিকে মেরে ফেলা হয়। প্রধান পুরোহিত এসে মেয়েটির হৃদপিণ্ড ছিঁড়ে খেয়ে ফেলে। শরীর থেকে মাংসগুলো ছাড়িয়ে ঝুঁড়ি ভরতি করে নিয়ে যাওয়া হয় শস্যক্ষেত্রে। গরম মাংসের টুকরো থেকে রক্ত নিংড়ে বের করে শস্যবীজের সঙ্গে মেশানো হয় এবং সেগুলো ছড়িয়ে দেওয়া হয় জমিতে। মাংসপিণ্ডগুলোকে পুঁতে ফেলা হল। (সরকার, ১৩৯০, ৩০)। এহল জমিতে ফসল প্রাপ্তির কামনায় মানুষের বিশ্বাস-সংস্কারের একটি দৃষ্টান্ত মাত্র। এমন অগুনতি উদাহরণ মিলবে।

কৃষিকর্মে নারীদের সক্রিয় ভূমিকা পরিমাপ যোগ্য নয়। জন্মদানের ক্ষমতা যে নারীদেরই একচেটিয়া এমন বিশ্বাসই বন্ধমূল হয়ে গিয়েছিল আমাদের প্রপিতামহদের মনের গভীরে। ফলে এই দায়িত্ব বর্তেছে নারীদের উপর। বৈদিক ঐতিহ্যে

অবশ্য নারীরা ততখানি গুরুত্ব পায়নি । বঙ্গভূমি বরাবরই বেদ বহির্ভূত অঞ্চল । এখানে রয়েছে উর্বর কৃষিভূমি । সেখানে নারীদের ভূমিকা অত্যন্ত গুরুত্বপূর্ণ। দেবীপ্রসাদ চট্টোপাধ্যায় লিখেছেন --

“অভাব মেটানোর তাগিদ বলতে প্রধানতই দু’রকম। এক: আত্মরক্ষা আর নিরাপত্তা । দুই : শস্য। পশু আর সম্ভানের সংখ্যাবৃদ্ধি । পুরুষেরা স্বভাবতই প্রথম উদ্দেশ্যটির পক্ষে উপযুক্ত , নারীরা দ্বিতীয়টির।” ( চট্টোপাধ্যায় , ১৪১৩ , ১৪৮) ।

মাটিতে শস্য উৎপাদনের কৌশল যেহেতু নারীদের মজ্জাগত , তাই নারীদের প্রতি দৃষ্টিভঙ্গিতে স্বাতন্ত্র্য জন্মেছিল অনেক আগেই।

বঙ্গের মানুষ গানকে প্রাণের সম্পদ হিসেবে গ্রহণ করেছিল। কোন সুদূর অতীত থেকে মানুষ এই পথ অবলম্বন করেছিল ,তা বলা অত্যন্ত কঠিন । বঙ্গে যে কত ধরনের গান মানুষ গেয়েছে , তার তালিকা সুদীর্ঘ । বাংলাদেশের ব্রতেও আমরা দেখি , মানুষ ব্রত করছে , ব্রত শেষে রয়েছে নৃত্য-গীতের আয়োজন । কিছু পাবার জন্য গাওয়া এবং কিছু পেয়ে গেলে গাওয়া – এই দুটো বিষয়ই রয়েছে । ব্রত মানত করছে নারীরা , তখনো গাইছে ; আবার মনোকামনা পূর্ণ হলেও গান গাইছে । দেবীপ্রসাদ চট্টোপাধ্যায় লিখেছেন --

“ নাচ-গানের সঙ্গে কাজের এই যে যোগাযোগ এর মূলে রয়েছে আদিম মানুষদের একটি অদ্ভুত বিশ্বাস । এর নাম জাদুবিশ্বাস -- ইংরেজিতে বলে বলে ম্যাজিক। কী রকমের বিশ্বাস ? কল্পনায় প্রকৃতিকে জয় করতে পারলে বাস্তব ভাবে প্রকৃতিকেও জয় করাও সত্যি সম্ভবপর হবে। কল্পনায় জয় করা মানে কী ? জয়ের একতা নকল তোলা -- কামনা সফল হয়েছে তারই যেনো অভিনয় করা । আকাশে বৃষ্টি চাইলে ওরা দলের সবাইকে ডাক দিয়ে শুরু করবে বৃষ্টির নাচ : আকাশে জলের ছিটে ছুঁড়ে বৃষ্টির নকল তুলবে, বাজনা বাজিয়ে নকল করবে মেঘের ডাক , আর ওরা ভাববে মেঘের ডাক, আর ওরা ভাববে এইভাবে কামনা সফল হওয়ার নকল করে সত্যিই বুঝি কামনাকে সফল করা সম্ভব হবে” (তদেব , ১৪৯) ।

পূর্ববঙ্গ গীতিকাগুলোর সূচনায় অথবা সমাপ্তিতে কখনো কোনো না কোনো কামনা-বাসনার কথা ব্যক্ত হয়েছে। এটা প্রাচীন ধারণা এটাই যে , কামনাকে কল্পনায় সফল করে তুললে , বাস্তবেও তা সফল হবে। এভাবে কামনার সঙ্গে জাদুবিশ্বাসের অচ্ছেদ্য সম্পর্ক গড়ে উঠেছে। জাদুবিশ্বাসের থেকে যে সঙ্গীতের জন্ম একথা পণ্ডিতেরা আগেই জানিয়েছেন। আমাদের ছান্দোগ্য উপনিষদেও, বৃষ্টি হবার জন্য সামগান গাইবার কথা ঋষিরা বলেছেন। ( তদেব , ১৫৬ ) । সেখানে বলা হয়েছে --

“বৃষ্টৌ পঞ্চবিধং সামোপাসীত পুরোবাতো হিঙ্কারো মেঘো জায়তে স প্রস্তাবো বর্ষতি স উদলীথো বিদ্যোততে স্তনয়তি স প্রতিহারঃ ॥২.৩.১॥

উদগৃহ্নতি তন্নিধনং । বর্ষতি হ্যস্মৈরবর্ষয়তি হ য এতবেদং বিদ্বান বৃষ্টৌ পঞ্চবিধং সামোপাস্তে ॥ ২।৩।২।।”

অনুবাদ করলে দাঁড়ায় :

“ বৃষ্টিতে পঞ্চবিধ সাম উপাসনা করিবে : বৃষ্টির পূর্বে যে বায়ু উখিত হয় তাহাই হিঙ্কার, মেঘ উত্তাপিত তাহাই প্রস্তাব , বৃষ্টি পতিত হয় তাহাই উদলীথ , বিদ্যুৎ চমকায় ও গর্জন করে তাহাই প্রতিহার , বৃষ্টিপাত শেষ হয়

তাহাই নিধন । যিনি ইহাকে এইরূপ জানিয়া বৃষ্টিতে পঞ্চপ্রকার কাম গানের উপাসনা করেন তাহার জন্য মেঘবর্ষণ করে এবং তিনি বর্ষণ করাইতে পারেন ।” (চট্টোপাধ্যায় , ১৪১৩ , ১৫৬ )

এখানে বৃষ্টি-জাদুর কথা নানা ভাবে ব্যক্ত হয়েছে। পূর্ববঙ্গ গীতিকাতেও প্রকৃতিকে বশ করার উদ্দেশ্যটি কোথাও কোথাও উচ্চারিত হয়েছে । সময় এগিয়ে চলেছে। তারই সঙ্গে মানুষের এগিয়ে চলার কাজটিও থেমে নেই ।

নারীদের আশ্চর্য ক্ষমতা প্রত্যক্ষ করে মানুষের বিশ্বাসের সূচনা ঘটেছিল চেতনার সূচনালগ্ন থেকেই । নানা প্রক্রিয়ায় মানুষ শুরু করেছিল নারীবন্দনা । সেই বন্দনা যেমন মন্ত্রে সম্পন্ন হয়েছে , তেমনি গানে গানে সম্পন্ন করার কাজ ধারাবাহিক ভাবে করে গেছে মানুষ । এসব গানে রয়েছে জাদুভাবনা--যে জাদুর প্রভাবে জমিতে ভালো ফসল উৎপাদিত হবে। প্রয়াতজনের আত্মা অশুভ স্বরূপে মানুষের কোন ক্ষতি করবে না, বরং সার্বিক কল্যাণ করবে গোষ্ঠীভুক্ত মানুষের । কৃষিপ্রধান বঙ্গভূমিতে এভাবেও নারীবন্দনার কাজ সম্পন্ন হয়েছে । এমন নারীরাই বন্দিত হয়েছেন যারা ব্যতিক্রমী । মানুষের সাধারণ কাজকর্মের সীমা অতিক্রম করে যারা নিজেদের মেধা ও চেতনার জোরে অনন্য দৃষ্টান্ত স্থাপন করতে সক্ষম হয়েছে , গান বা স্তব রচিত হয়েছে তাদেরই অবলম্বন করে । সময় তো এগোয় । একই সঙ্গে চেতনার জগতেও পরিবর্তন ঘটে । এককালে যা ছিল মন্ত্র পরে তাতে সংযোজিত হয়েছে তাৎপর্যপূর্ণ ভাষা ও সুর । ক্রমে ক্রমে বদলে গেছে উপস্থাপনার রীতি-পদ্ধতিও ।

গীতিকার উপস্থাপক তথা গায়নের দিক থেকে বিষয়টির পর্যালোচনা করা যেতে পারে। বয়াতি বা গায়নেরা গীতিকা পরিবেশনের আগে কিছু নিয়ম-কানুন পালন করে । দৃষ্টান্তস্বরূপ ব্রত পালনকারী নারীরা ব্রত পালনের আগে সংযম রক্ষা করে । যেমন, ব্রতের পূর্বদিনে নিরামিষ আহার ,স্নানাহার, রাতে না খেয়ে থাকা, ব্রতের দিন ব্রত না হওয়া পর্যন্ত উপোসী থাকার নিয়ম পালন করা হয়। ব্রত পালনকারীদের জন্য এসব হলো অবশ্যপালনীয় । এর অন্যথা হয় না । নিয়ম ভঙ্গ করলে উদ্দেশ্য সফল হয় না । গায়নদেরও গান অর্থাৎ গীতিকা পরিবেশনের নেপথ্যে উদ্দেশ্যমূলকতার স্বরূপটি তাই বুঝে নেওয়া যায় । গৃহযাত্রা , দেবালয় প্রতিষ্ঠা , মাতা-পিতার শ্রাদ্ধদিবস থেকে শুরু করে জমিতে ভালো ফসল ফলানোর জন্য বৃষ্টি -কামনায়ও অবস্থাসম্পন্ন গৃহস্থ এরকম অনুষ্ঠানের আয়োজন করত ।

এমনকী গীতিকানুষ্ঠান শুরুর প্রারম্ভে গৃহস্থ নিষ্ঠা সহকারে একটি ঘটও স্থাপন করে । যে কোনো ব্রত বা মাস্তুলিক কর্মে ঘট স্থাপনের সঙ্গে এর কোনোই পার্থক্য নেই । দেবমূর্তি নির্মাণ করে পূজা সম্পন্ন করার অনেক আগে থেকেই ঘট প্রতিষ্ঠা করে মাস্তুলিক কর্মাদি সম্পন্ন করার সামাজিক রীতি প্রচলিত ছিল । একই সঙ্গে লক্ষণীয় যে, গীতিকার সূচনায় রয়েছে দেববন্দনা । একে গীতিকা থেকে আপাত বিচ্ছিন্ন মনে হয় । কিন্তু তা গীতিকারই অবিচ্ছেদ্য ও অপরিহার্য অঙ্গ । বর্তমান সময়ে অবস্থান করে অতীতের মূল্যায়ন করা সহজ নয় । গীতিকা পরিবেশনই যখন উদ্দেশ্যমূলক, সেখানে দেববন্দনা আদৌ বর্জিত অংশ হতে পারে না । দেবদেবীরা যখন অলৌকিক শক্তিসম্পন্ন , সেক্ষেত্রে তাদের খুশি রাখার সব রকমের প্রচেষ্টা বয়াতি, গায়ন এবং ভোজা করে গেছে ।

বাঙালির ধর্মাচারে নানা বৈচিত্র্য দেখেছি আমরা । লোকজীবনে ধর্মের স্বরূপ যাই হোক না কেন , সহজ-সরল জীবন-যাপনে তারা অভ্যস্ত ছিল । ধর্মাচারের অঙ্গ হিসেবেই পূর্ববঙ্গ গীতিকা জনজীবনে স্থান করে নিয়ে নিয়েছিল । বৌদ্ধ-সহজিয়া চেতনা বাঙালি চরিত্রে উদারতার যে বীজবপন করে দিয়েছিল , পরবর্তীকালেও হিন্দু-মুসলমান সমন্বয় চেতনার বাধার কারণ হয়ে দাঁড়ায়নি । ধর্ম মানুষকে বরাবরই কঠোর-কঠিন বাঁধনে বন্দী করে রাখতে চায় । যত দিন গেছে হিন্দু-

মুসলমানে বিভেদ বেড়েছে। নারীদের স্বাধীন চেতনা ধর্মগুরুদের কাছে নিন্দিত হয়েছে। চাষাবাদের কাজে দক্ষ মুসলমান-চামিরা গীতিকার জাদুমূলকতার জগত থেকে সরে আসতে পারেনি। অধ্যাপক দীনেশচন্দ্র সেন ‘প্রাচীন বাঙ্গলা সাহিত্যে মুসলমানের অবদান’ বইয়ের এক জায়গায় লিখেছেন “... বহু পূর্বেই এই দেশ হইতে এই পল্লী সাহিত্যের ধারা একেবারে বিলুপ্ত হইয়া যাইত, যদি না মুসলমানগণ ইহাকে রক্ষা করিত” ( সেন , ২০১৪, ৫৬ )। অধ্যাপক সেন যথার্থই বলেছেন। গীতিকাগুলিতে কবিত্বের বিচার-বিশ্লেষণ নিয়েই আমাদের যাবতীয় উদ্দীপনা, অপর পিঠে চোখ তুলে দেখবার অবকাশই আমাদের হয়নি এতকাল। অধ্যাপক পল্লব সেনগুপ্ত লিখেছেন :

“ আমরা যতই এগিয়ে থাকি না কেন হাজার-হাজার বছরের বিবর্তনে, আমাদের মনে অন্তর্লীন হয়ে আছে সেই প্রাগৈতিহাসিক কালের অজস্র-অব্যক্ত সংস্কার -- মহাকালের শ্রোতে ফেলে যাওয়া বহু বহু শতাব্দীর পলিতে তারা চাপা পড়ে আছে, এই মাত্র। সে অতীত কেবলমাত্র আমাদেরই নয়; তা বিশ্বজগতের সমস্ত কৃষ্টি বলয়েরই। সে অতীতকে চেনাবারই একটি শ্রেয় ও সুনিশ্চিত পথ হল বিবাহের এবং অন্য অজস্র ধরনের সামাজিক আয়োজনের এবং সাজসজ্জা বসন-ভূষণের বিন্যাসের জীবন চর্যার বহু বিচিত্র প্রকরণের অন্তর্বিলীন লোকাচারগুলির চর্যা, যারা সর্বদাই নিয়ন্ত্রিত হয় অলক্ষ্য সঞ্চরী আদিম বিশ্বসজাত সংস্কার মগ্নতার অনুসঙ্গে”। (সেনগুপ্ত, পল্লব : ২০১৮, ৯৭ )

গ্রন্থপঞ্জি :

চট্টোপাধ্যায়, দেবীপ্রসাদ : ১৪১৩, লোকায়ত দর্শন, নিউ এজ পাবলিশার্স প্রাইভেট লিমিটেড, কলকাতা

বন্দ্যোপাধ্যায়, অসিতকুমার : ২০০৯-১০, বাংলা সাহিত্যের ইতিবৃত্ত (তৃতীয় খণ্ড, দ্বিতীয়ার্ধ), মডার্ন বুক এজেন্সি প্রাইভেট লিমিটেড, কলকাতা

মুখোপাধ্যায়, সুখময়, গঙ্গোপাধ্যায়, সুখেন্দুবিকাশ ( সম্পাদিত ), ২০১০, ময়মনসিংহ গীতিকা, কলকাতা ৯

মৌলিক, ক্ষিতীশচন্দ্র ( সম্পাদিত ), ১৯৭০, প্রাচীন পূর্ববঙ্গ গীতিকা, প্রথম খণ্ড, ফার্মা কে এল এম, কলকাতা,

-----, ১৯৭০, প্রাচীন পূর্ববঙ্গ গীতিকা, দ্বিতীয় খণ্ড, ফার্মা কে এল এম, কলকাতা

-----, ১৯৭১, প্রাচীন পূর্ববঙ্গ গীতিকা, তৃতীয় খণ্ড, ফার্মা কে এল এম, কলকাতা

-----, ১৯৭৫, প্রাচীন পূর্ববঙ্গ গীতিকা, সপ্তম খণ্ড, ফার্মা কে এল এম, কলকাতা

সরকার, দীনেন্দ্রকুমার, ১৩৯০, মানব সভ্যতায় কুমারী বলি, (দ্বিতীয় পরিবর্ধিত ও পরিমার্জিত সংস্করণ), পুস্তক বিপণি, কলকাতা

সেনগুপ্ত, পল্লব : ২০১৮, (চতুর্থসংস্করণ), লোকসংস্কৃতির সীমানা ও স্বরূপ, পুস্তক বিপণি, কলকাতা

সেন, ড দীনেশচন্দ্র : ২০১১, (প্রথম প্রকাশ : ১৯৩৮) প্রাচীন বাঙ্গলা সাহিত্যে মুসলমানের অবদান, কথা, ই/৪ রামগড়, কলকাতা

সেন, সুকুমার : ১৪১৪ (অষ্টম মুদ্রণ), বাঙ্গলা সাহিত্যের ইতিহাস (দ্বিতীয় খণ্ড), আনন্দ পাবলিশার্স, কলকাতা



Dr. Nirmal Das is an Assistant Professor in the Dept.of Bengali, Tripura University. He can be reached at:[nirmaldas@tripurauniv.in](mailto:nirmaldas@tripurauniv.in)

## **THE CHARYAPADA AS A MUSICAL FORM: A STUDY**

Miss. Tama Debnath

&

Dr. Rabindra Bharali

### ***Abstract***

In ancient times, the influence of the religious traditions of the Bengal region had crossed the modern political boundaries of West and East Bengal. The religion and the arts of Bengal have a historical background of Charyagiti which were composed by the Buddhist Siddhacharyas with a great spiritual significance. The main object was to preserve certain doctrines of Charyapadas and deliver it through songs to the disciples of a certain religious order. Accordingly, the subject matter of Charyapadas became more important for Buddhist Siddhacharyas as has been mentioned by some medieval authors in their works. The composition of Charyapadas were similar to the 'Prabandha' which is an ancient musical form mentioned by some renowned authors. Subsequently, the description of musical forms of Charya became less popular and stressed mainly on melas and ragas. Charya, as we have surveyed, was meant to be sung as a full-fledged composition in ragas and talas. The historical background of the Charya herein contains some extra musical elements, such as a brief history of the Pala Kingdom, Tantric Buddhism and religious background, etc. Reference to the medieval works in the context of the Charya is rather far- fetched.

**Keywords:** Charya, Buddhism, Pada, Prabandha, Bengal

---

### **The Charyapada as a musical form**

'Charyagiti', the song of Buddhist Siddhacharyas is one of the earliest musical forms of Bengal. During the rule of the Palas, the Charyapadas were composed between 950 A.D. and

1200 A.D. The political history of the Pala period enables us to establish the fact that religion was part and parcel of Bengali society during that time. Although the Pala rulers were Buddhists, their generosity towards Brahmanical religion is quite evident. Bengal during that period was the abode of not only Buddhists Bhikshus but also Brahman Pundits; there were temples as well as Viharas. But the fact that Bengal was a stronghold of Buddhism cannot be denied.(Sir Charles, 1962). The Sahajiya cult of Mahayana school who composed the Charyapadas were known as Buddhist Sidhyacharyas. The history of the religious traditions of Bengal has a notable feature which saw the emergence of different sects and cults. Buddhism has also its own characteristics. The tradition of Buddhism speaks about 84 Siddhacharyas and many of the composers of the Charyapadas were among them (R.C., 1971). Each 'Pada' is complete in itself and does not show any episodic sequence. The apparent meaning of the songs is understandable. There is an esoteric meaning too, as the songs were intended for those initiated into the religious order. The purpose was to preach esoteric doctrines, rites and practices in an obscure and symbolic language.

### **The texts of Charyagiti**

The texts of the Charyagiti were discovered by Mahamahopadhyaya Haraprasad Shastri in the Nepal Durbar Library in 1907 A.D.(M.M. Haraprasad, 1959). These songs were subsequently published in a volume entitled *Hajar Bachorer Purano Bangla Bhashaye Bauddhagana o Doha* in 1916 A.D. by the 'Bangiya Sahitya Parishad', Calcutta. It contains forty-six and a half songs. The above volume contains four separate books viz. -

- (i) Charyacharyavinishchaya with Sanskrit commentary;
- (ii) Dohakosha of Sarojavajra with Sanskrit commentary;
- (iii) Dohakosha of Krishnacharyapada; and,

(iv) Dakarnava. (Suniti, 1970.).

### **Language of Charyapadas**

Dr Ram Chandra Shukla maintains that the language of the Charyapadas is old Hindi.(Ramchandra, 2015).Dr. D.C. Sen observes that the language of the Charya songs does not represent any recognized school of old Bengali and it should be regarded as ‘Prakrit’ or ‘Apabhramsha’ by which names they were known at the time of their composition. (Dinesh, 1954). Dr. Sukumar Sen says in this regard, “The language of the songs naturally shows some features that are distinctly Laukika, and some that are common to the eastern and western New Indo- Aryan speeches at their earlier stage, but there is no doubt regarding the essential Bengali stamp on its grammar, idiom and syntax. Besides, the contents of the songs indicate that the poets were thoroughly acquainted with Bengali life and environs” (Sukumar, 1960).

The renowned philologist, Dr. Sunil Kumar Chatterjee comments that the language of the Charyas has the genuine vernacular of Bengal at its basis (Suniti, 1970). Further, he suggests, “.... the language of the Charyas seems to be based on West Bengal dialect. Some of its forms belong rather to West Bengal than to East Bengal.”(Suniti,1970).

Later on, a Tibetan translation (by Kritichandra) of Munidatta’s Sanskrit commentary was discovered by Dr. P.C. Bagchi. From this translation many new facts have emerged. With the help of this commentary three padas have been reconstructed and now fifty Charyagitis are available.

### **Charya as a musical form**

The most striking point about the Siddhacharyas is that they knew music. We do not have any evidence of it in their biographical data available to us. But there are circumstantial evidences to prove it. First, for each Giti, a particular raga has been mentioned.

The Charya has its own literary and spiritual significance. If we think musically, it is no less important. Another most interesting point is that undoubtedly Charya was sung based on some special Ragas. It is clear that Charya was a complete musical form which finds place among the Prabandhas (compositions) in ancient time. To assess its musical value, we shall first discuss the Charya as Prabandha in the shastras chronologically.

### **The Prabandha as a composition**

‘Prabandha’ as a circumscribed form of music is to be found as early as the 8<sup>th</sup> century A.D. in *Matanga’s Brihaddeshi*. However, the elucidation of ‘Prabandha’ as found in Sharangdeva’s *Sangita Ratnakara* is par excellence. In the fourth chapter, while discussing the ‘Ganabhedha’, Sharangdeva says: Gana is two-fold, Nibadha and Anibadha. Nibaddha comprises dhatu and anga. ‘Prabandha’, ‘Vastu’ and ‘Rupaka’ are the three synonyms for Nibadha Gana. (Maharana, 1963).

‘Prabandhas’ are broadly divided into two groups, like ‘Aniryukta’ and ‘Niryukta’. ‘Nirukta Prabandhas’ were governed by strict rules of tala, chhanda, etc. which could not be altered where as Aniryukta had no such rules. Sharangdeva deals with classified Prabandhas under three heads-Suda, Alisamshraya and Viprakirna. They are eight, twenty-four and thirty-six in number respectively.

There is, however, another class of ‘Suda Prabandhas’ known as ‘Salagsuda’. The ‘Salagasudas’ are seven in number. Maharana Kumbha (author of the *Sangit Raj*) adds ‘Mishra Suda’ as yet another class of ‘Suda Prabandhas’.

Sharangdeva describes the Charya under ‘Viprakirna’ class. But we ought to take note of a pre Ratnakara work of great importance *Manasollasa*. It is an encyclopedic Sanskrit work by Someshwara III, a Chalukya king of Kalyana. The work was written in 1129 A.D. Someshwara has been frequently quoted by Sharangdeva as an authority on Indian music. Comparison of some of the verses of *Manosollasa* with those of *Sangita Ratnakara* clearly brings out the fact that the latter conforms to descriptions given by Someshwara in several points of melodies and compositions, which he at times even reproduces in slightly modified verses. Therefore, *Manosollasa* is a landmark in the history of Indian Music. The work is divided into five parts of twenty chapters.

The chapters on music (vocal and instrumental music) and dance, from part of the fourth Vimshati, namely Vinoda, Prabandha, both in Sanskrit and Prakrit languages, have been described in the *Gita-Vinoda*, the chapter on vocal music. Charya finds a prominent place among the compositions mentioned therein. The author takes special care to define every aspect of this particular form. That Someshwara had knowledge of the practical aspect of Charya is clear from the examples of Charya he cites, which are not to be found in *Sangit Ratnakara*. His description is detailed in the sense that the essential aspects of a form, such as its classification, occasion for singing, subject matter, metre, percussion for accompaniment and examples have been given. Unfortunately, Someshwara gives no notations for the songs he cites.

### **Charya as a Prabandha**

In the history of Indian Music, the first Sanskrit work on Deshi music is Matanga’s *Brihaddeshi* (800 A.D.) where forty-eight ‘Prabandhas’ were described. From the reference of Prof. Krishna Bisht it may be clear that “The Charya is conspicuous by its absence. If we are to accept the date of the Charya between the 9<sup>th</sup> and the 12<sup>th</sup> centuries, then the omission is

understandable. However, in the *Brihaddeshi*, Gauda Ela – composed in the language of Gauda i.e. Bengal- is found. It was full of Prasa or rhyme and devoid of Gamaka. Charya had Prasa like Gauda Ela. It should be particularly noted here that later on the Gauda Ela had undergone some changes, e.g. in Sharangdava’s description of it, there is neither prasa nor Gamaka in it. The Charya had some resemblance with the ancient Gauda Ela. With the passage of time Gauda Ela had undergone certain changes but in the Charya some of them were still extant”. (Krishna, 1986).

However, the credit for mentioning the Charya as a full- fledged ‘Prabandha’ for the first time goes to Someshwara. It is interesting that the next Sanskrit musical work mentioning the Charya is by Someshwra’s son Jagadekamalla. His name occurs in *Sangit Ratnakara* with those of his father and grand-father. The name of the treatise attributed to Jagadekamalla is *Sangita Chintamani*. The date of composition of this work has been fixed between 1138-1150 A.D. It is a small work and as such does not describe every topic in detail. In the ‘Prabandhakaranam’ he mentions the Charya. (Jagadekamalla, 1958).

Following the line of Someshwara, Sharangdeva gives further details of the Charya. Before we proceed to discuss the Charya in *Sangita Ratnakara* by Sharangdeva, a passing reference to *Sangita Samayasara* of Parshvadeva may be made. *Sangit Samaysara* was a well-known musical text on Indian Music which contains nine chapters named ‘Adhikarana’ based on vocal music, instrumental music and dance. The fourth Adhikarana contains description of Prabandhas and the Charya is one of the Prabandhas named therein.

In contrast to his predecessors Sharangdeva’s approach to every topic is detailed. *Sangita Ratnakara* is an outstanding work in the world of Indian Music. The topics dealt with therein, are remarkable for clarity and scholarship of the author. Unlike Someshwara’s *Manosollasa*, its

entire subject matter is on the threefold art of Indian Music. It contains 07 chapters like Swaragatadhyaya, Taladhyaya, Vadyadhyaya, and Nartanadhyaya. Mention of the Charya has been made in the chapters on 'Prabandha' and 'Vadya'. Like his illustrious predecessor Someshwara, Sharangdeva, too, defines the Charya under the 'Viprakirna' type of Prabandhas. It appears that there were many 'Viprakirna Prabandhas' out of which, the author discussed only the famous ones. Sharangdeva chose 36 'Viprakirna Prabandhas' and one of them is the Charya. This clearly establishes the fact that the Charya was one of the important and well known 'Prabandhas'.

In the 14<sup>th</sup> century we come across an interesting work, *Sangita Upanishat Saroddhara*. It is an abridged version of a bigger and possibly more comprehensive work called *Sangitopanisat* (Sudhakalasha, 1961) written in the year 1350 A.D. by Vachana Charya Sudha Kalasha of the Shvetambara Jain Community. Neither Parshvadeva nor Sharangdeva has been quoted by the author. The work is mainly on tala and dance, therefore reference to musical forms is just in passing. 'Nibaddhagita' has been classified under three heads, like Prabandha, Rupaka and Vastu.

The most voluminous Sanskrit work on music is *Sangita Raja* or *Sangita Mimamsa* which was written in the 15<sup>th</sup> century by Rana Kumbha. The book has been divided by five chapters called 'Ratnakoshas' dealing with Pathya, Gita, Vadya, Nritya and Rasa respectively. Each of the above chapters has four divisions or Ullasa are called 'Parikshanas'. In the present context, the "Gita Ratnakosha" is to be taken into account, which contains four 'Ullasas', one of them being 'Prabandhollasa'. The fourth Prakirna of the 'Prabandhollasa' is on 'Prakirna Prabandhas', the other three being on Gitaka, Suda and Alikrama respectively. Kumbha enumerates forty-five 'Prakirna Prabandhas' as against thirty-six by Sharangdeva and Charya in



the thirty-eight serially. Kumbha's description of the Charya also incorporates the explanations of Sama Dhruva and Vishama Dhruva on the basis of the two commentaries on *Sangita Ratnakar* referred to earlier.

Another South Indian work that is relevant in the present context, is the *Chaturdandiprakashika* of Venkatmukhi.(1620 A.D.) The material for the chapter on 'Prabandha' has been drawn from his predecessors.

Mention of Charya in the above quoted 17<sup>th</sup> century South Indian work led Dr Niharkana Mukhopadhyay to conclude that the Charya did not fall into desuetude even in the 17<sup>th</sup> century. The gist of the relevant passage from her book in Bengali is given below:

“Charya was widely sung not only in northern India but also in the south. Commentaries of Simhabhupala and Kallinatha bear testimony to its prevalence. Even after the *Ratnakara* the Charya has been mentioned in Venkatamakhin's *Chaturdandiprakashika*. It appears that the Charya had not dwindled till the first half of the 17<sup>th</sup> century.” (Niharkana, 1369).??????

From merely a commentary we may not infer that the text commented upon was current, because the commentator has to write on a topic irrespective of its being obsolete or otherwise. An interesting evidence in the present context may be cited. Chatura Damodara wrote his *Sangita Darpan* nearly fifty years before the composition of *Chaturdandiprakashika*. From the explanations given by Damodara it seems that the Charya and similar other 'Prabandhas' became obsolete by the author's time. Just after enumerating the Prabandhas, Damodara says:

“SharangadevenKathitahmilitahPanchasaptatih |

KechideshuPrasidhayeTallkhanamihochyate ||”(Chatura, 1952)

From the above shloka it may be inferred that so far, the author has enumerated seventy-five Prabandhas, described by Sharangdeva, and then he proceeds to describe those that were in

vogue in his time. For obvious reasons, the Charya has been left out. Some of the ‘Prabandhas’ described by him viz. Suryaprakash, Chandraprakash, Panchataleshwar are also found in *Ain-I Akbari* as compositional forms of the time.

In fact, with the influx of the Mohammedan invaders into India, Arabo-Persian impact on Indian culture was considerable specially in the North, and purity of art-forms could not be retained any longer. In the domain of music, Amir Khusrau’s (1253, 54- 1325 A.D.) innovations had deep-rooted influence on the contemporary music. Thus, in the early 14<sup>th</sup> century, ‘Prabandhas’ had already begun to give way to other forms born of the intermixture of Indo-Persian music. In support of this fact, a shloka from an early 14<sup>th</sup> century work, named *Sangita Upanishad Saroddhara* may be cited:

“PrabandhabandhakartaroBiralavutalehdhuna |

TadgayanaschanaPrayohatoNobotasteSabistarah ||”(Sudhakalasha, 1961).

It means, Composers of Prabandha have become a rarity in this world and the singers of Prabandhas are almost nil, so Prabandhas have not been described in detail.

Again, in a 17<sup>th</sup> century Persian work *Raga Darpan* by Faqirullah, dealing with Indian Music, ‘Prabandha’ has been mentioned as a mere musical form, like Dhrupad, etc. as against its varieties and classes described in Sanskrit musical treatises. To quote Faqirullah: “Prabandha was composed in two movements; it is a musical form in praise of God (Gita). In it, there were some traces of Dhrupad; but Dhrupad did not originate from it only.”(Rajeshwar, 1371). On the basis of the above discussion the statement that the Charya had not dwindled till the first half of the 17<sup>th</sup> century, is untenable. To resume our survey of the medieval works, we shall now take up Ahobalas *Sangita Parijata*. The first khanda of *Sangita Parijata* named ‘Raga-gita-vicharah’ contain Suda, Alikrama and Viprakirna Prabandhas and the Charya comes in the list of thirty-six

‘Viprakirna Prabandha’. At the end of the same chapter the author furnishes information on some compositional forms, which seem to have been prevalent during his time. One of them is ‘Dhruvapada’. He mentions it under the unclassified forms as it cannot be categorized under any of the three forms mentioned above. Moreover, the author does not indicate any of the forms as obsolete or current. A peculiar feature of our writers was to record almost whatever had been written by their predecessors. But at the same time many of them took pains to interpret certain musical terms which, in the practical field, had undergone changes; some musical forms, melas and ragas current in their times have also been added. For instance, ‘murchana’, an ancient musical term, has been interpreted afresh by Ahobala; melas have been described by almost all the medieval authors; Dhruvapada as a full-fledged musical form by Ahobala and Bhavabhata. But confusion is bound to arise when most of the authors do not specifically mention anything as current or obsolete. Ahobala was almost a contemporary of Venkatamakhin, if not a predecessor. So, on the basis of Ahobala’s *Sangitaparijata*, one might jump to the conclusion that the Charya was prevalent at that time in the north and ample evidence has already been given to refute such conclusions. We may cite yet another evidence. The Persian works on Indian music have described contemporary forms. Charya has not been mentioned anywhere. It may be argued that the Charya had been left out by Persian authors on Indian music in view of the fact that it was meant for men of religion. This point is not tenable in view of Abul Fazl’s description of vishnupada- a musical form sung in honour of Vishnu and the Kirtanias who sang the praises of Krishna. (Abul, 1972).

To conclude, it may be pointed out that the Charya has been found classified under ‘Viprakirna Prabandha’, right from the early 12<sup>th</sup> century down to the 17<sup>th</sup> century. Matanga has

not mentioned the Charya. So far as the structural form of the Charya is concerned, the authors belonging to different periods have the same opinion.

### **Charyapada and Raga**

The most vital point that establishes the fact that Charyapadas were sung and not recited is the mention in the text, of specific classical raga for each pada. In fact, this factor is the starting point of all research in respect of the musical value of the Charya. Some Prabandha' have specified ragas, e.g. chachhari in hindola raga. Omission of names of ragas in respect of the charya in musical treatise further confirms the fact that each pada had a different raga for its rendition.

In the present collection of 'Charyagitis', 17 ragas are found which are - Patamanjari, Gavada or Gauda, Aru, Gunjari or Gujjari, Devakri, Deshakha, Bhairavi, Kamoda, Dhanashi, Ramakri, Baradi or Balladi, Shavari or Shivari, Mallari, Malasi, Malasigabuda, Kanhagunjari, and Bangala. Most of these names of ragas are familiar to the present-day musicians. Many of the above ragas are found in the ancient Shastras. However due to the impact of local usage some of the ragas have slightly changed names in the *Charyagitikoshā*.

The list of the 17 ragas has been drawn in the *Sangit Ratnakara* (13<sup>th</sup> century). Here also the name of the ragas are mentioned in brackets from the text 'Charyagitis':-Devakri, Deshakhya (Deshakha), Dhannasi (Dhaanasi, Dhanasi), Bangala, Bhairavi, Malhari, Malavashri (Malasi), Gurjari (Gunjari,Gujjari), Gauda (Gavada), Kamoda, Ramakri, Barati (Baradi,Balladi).The next list of ragas of Sangita Raja are – Madhyamadi, Lalita, Vasanta, Gurjari, Dhannasika, Bhairava, Gaudakriti, Deshakhya, Malavashri, Kedara, Malava, Gauda, Shriraga, Malhara, Megha, Natta, Saptadasha, Bangala, Marutkriti etc. For various reasons, the Ragas mentioned in *Sangit Ratnakara* and *Sangit Raja* have not been deciphered by modern scholars.

Sharangdeva mentioned Gurjari, whereas Matanga clearly mentions Gunjari, as one of the right bhasas of Malavakaisha. It seems that the name Baradi or Balladi was the shadow of Barati. The name Shivari or Saviri has resemblance with the name of Sauviri which is known as Shastrika raga. Two names resembling Shivari or Shavari have been traced in *Sangita Raja* (1449 A.D.), for i.e. Savari and Shambari. In the text *Sangitsarasangraha*, the name Saviri mentioned as a shadava raga. It is very interesting to say that Faqirullah mentioned the name Shivari in his work *Raga Darpan* (17<sup>th</sup> century) as a ragini of Malkaus.(Hariharnivas, 2010).

Though Patamanjari is a well-known raga, but no author has mentioned it in their works (From Matanga to Maharana Kumbha). Whereas, it stands out to be the most popular raga in the compositions of Charyagiti and has prescribed for 11 gitis. However, a name of a Ragapatamanjari occurs in two works of doubtful date, like *Sangita Makaranda* and *Aumapata*. Pt.Bhatkhande traces the origin of the name Patamanjari to Prathamamanjari. *Sangit Narayan*, a work belonging to the 16<sup>th</sup> century A.D., written by one Narayanadeva, mentions some regional synonyms of Ragas.

With regard to Patamanjari it clearly indicates that Patamanjari is synonymous with a Prathamamanjari. It also has been described by Sharangdeva and PundarikaVitthala (16<sup>th</sup> century).Pathamanjari has been described by later authors like Ahobala, Shrinivasa, Lochana etc. Incidentally mention may be made of the fact that Patamanjari is known among the non-Bengali traditional Hindustani musicians as Bangal Bilawal. This Patamanjari of Bilawalathata is lesser known in the North while the other version of Kafithata is widely known.

### **Musical Instrument used in Charypada**

Certain musical instruments have been used for accompaniment. In musical treatises the percussion to be played with Charya-Prabandha has been mentioned as Mandidakka'. In

Mandidhakka, the Patakshara is composed as in Hudukka. The centre of the circle and the rope should be struck with the left hand. The mouth of the instrument at the right hand should be played with the right hand. On the occasion of worship of the Goddess Shakti and in the process of singing the Charya, Mandidakka should be played with special efforts by the experienced and well versed.

Sharangdeva also prescribes the same percussion instrument to be played with Charya songs. In the 'Vadyadhyaya' of his *Sangit Ratnakar* the structure and techniques of playing the Mandidakka have been described.

The 'Mandidakka' is similar to 'Dakka'. However (the difference is that) its length is sixteen angulas; the two heads should be eight angulas each in circumference. At the centre the circumference should be sixteen angulas. Mandidakka does not have Argala (bolts for fastening) or Kachchha (hemming or lacings). On the upper head, there should be two circular rings. Mandidaka is to be played in the singing of Charya and the worship of Shakti.

The portion of the head covering the two rings should be held between the left-hand thumb and three fingers. The central portion of the head should be struck with the forefinger. The right head lying on the right knee should be struck with the right hand. It should be played either with hand or with Kudupa.

### **Tala of Charya**

Charya was a 'Taravali' type of Prabandha having two angas, pada and tala. In musical treatises 'Dvitiya tala' has been prescribed for it. Description of 'Dvitiyatala' is found in the fifth chapter titled 'Taladhyaya' of *Sangita Ratnakara*. Like gitas, talas are also of two kinds, 'Marga' and 'Deshi' tala. 'Dvitiya tala' was one of the 120 Deshi talas. In the words of

Sharangdeva, “Dvitiya tala has two drutas and one laghu. The tala is expressed as: 00 (i.e. two drutas) (one Laghu)”(Sharangdeva, 1959).

Dhruta, according to Sharangdeva, means half of a matra. Laghu denoted one matra, Laghu was of vital importance as measurement of all the other matras viz. Dhruta, Guru, Pluta, etc. depended on it. In Deshi Talas the duration of Laghu was of elastic nature, having sometimes five laghuaksharas, sometimes four and sometimes evens six.

The Charya was a Niriyukta Prabandha having specific metre and tala. But in the present collection of Charyagitis no mention of tala is found. The reason for not maintaining the name or names of tala makes us conjecture that some common and well-known talas were used for all the Charya songs. However, in the Tibetan translation of Charyagitis, two talas named ‘Indratala’ and ‘Ekatala’ are found. The former has been mentioned as a raga (Indrataraga) in giti no, 24. The original (kishnacharyapa) is missing. The Charyagiti set to Ekatala and in Mallari raga, composed by Bhusukupa is to be found in the original also, but without mention of any tala. Thus, no name of tala is found in the original text.

The Charya has metres like Padhadi etc; at the end of each foot there is rhyme, the theme is of spiritual import and the talas used are Dvitiya, etc. The tala is dvitiya, there is prasa at the end of each foot, and the import of spiritualist jati is taravali, having two angas, like pada and tala; it has three dhatus, like udgraha, dhruva and abhoga.

If we turn to the present collection of Charyagitis with regard to the use of Padhadi metre in them, its occasional use disappoints us. Padhadi Chanda has 16 matras in each foot; it is devoid of jagana (ISI) and the last syllable is always a guru. In the following lines (of giti no. 22) of Sarahapa we find its use just occasionally:

Apnerachirachibhabanirvana |

| | S | | | | | | S SS 16

Here the rules of Padhadi Chhanda have not been followed strictly. But this applies to recitation only. If we consider the above padas from the point of view of singing, which they were primarily intended for, then some laxity may be allowed, e.g. in singing, rules of Laghu, Guru etc. are not so rigidly observed as in recitation. Not even in the padas given by Somesha (mentioned earlier) do we come across Padhadi Chanda. In this connection, it would not be out of context to refer to the remarks made on Swami Haridasa's padas by the eminent Hindi scholar, Pt. Ram Chandra Shukla in his *Hindi Sahitya ka Itihas*. According to him, Haridasa's expression is somewhat rigged. He made this remark, of course, from the literary point of view. In the world of music, Haridasa's padas are very popular for they are very well suited to musical rendition.

While dealing with the GanaElas, Sharangdeva speaks of some options with regard to the use of Laghu (short and Guru (long) as and when occasion arises. Some of them may be explained with the help of Simhabhupala's commentary, such as Vapadante, even a 'hrasva' letter at the end of a pada may be regarded as a Guru by option. In modern Ragadari music, we do not bother about the metre of the verse that is being sung; rather we take liberties with it to meet the exigencies of metre of the tala or the phrases of the raga in which it is being sung. As we know, each of the Charyapadas had specific raga for its rendition. As such they were of classical form and certainly allowed some kind of license for breaking the rules of metre. Therefore, absence of Padhadi metre in some of the songs is nothing unusual. It may also be noted that Charya songs had further varieties, depending on the completion of metre. To quote Sharangdeva, if the chanda is complete it is called Purna and if not, then Apurna. They have, again, two sub-divisions, viz. 'Sama Dhruva' and 'Vishama Dhruva'. According to Kallinatha, 'Sama Dhruva' is that in which



Udgraha and Dhruva are of equal measurement and when they are of unequal measurement, i.e. if the Dhruva is longer or shorter than the Udgraha or vice versa, then it is called Vishamadhruva. Simhabhupala's explanation is altogether different from that of Kallinatha. When all the padas are repeated then it is called 'Sama Dhruva' and when only the Dhruva is repeated it is called Vishama Dhruva. It is rather strange that the two commentators have nothing in common to say on this point.

These divisions and subdivisions indicate the possible absence of a uniform metre in the Charya and the *Sangita Ratnakara* itself confirms this fact when it mentions two varieties of Charya, like Purna and Apurna of which the latter did not consist of complete metre; but it was an accepted form of the Charya. Moreover, Kallinatha's explanation for 'VishamaDhruva' shows that there was ample scope for lengthening or shortening of dhatus (perhaps depending on the nature of tune) since the Udgraha could be longer or shorter than the Dhruva or vice versa.

**Table of Charyagitis**

<b>Name of Composer</b>	<b>Serial no of songs</b>	<b>Name of Raga</b>	<b>Total no of Padas</b>
Luipa	1,29	Patamanjari	2
Kukkuripa	2,20,48	Gabada, Patamanjari	3
Biruba or Biruapa	3	Gabada	1
Gundaripa	4	Aru	1
Chattilya or Chatilapa	5	Gurjari	1
Bhushukupa	6,21,23,27,30,41,4 3,49	Patamanjari, Baradi, Kamoda, Mallari,Kanhugunjari, Bangal	8

Kanhapa or Krishnacharya or Krishnapa or Krishna- vajrapa	7,9,10,11,12,13, 18,19,24*,36,40, 42,45	Patamanjari, Deshakha, Bhairavi, Kamoda, Gauda, Malasigabuda, Mallari	13
Kambalambapapa	8	Devakri	1
Dombopa	14	Dhanasi	1
Shantipa	15,26	Ramakri, Savari or Shibari	2
Mahidharapa	16	Bhairavi	1
Vinapa	17	Patamanjai	1
Sarahapa	22, 32, 38, 39	Gunjari, Deshakha, Bhairavi, Malasi	4
Tantripa	25*	Raga not mentioned	1
Dhamapa	47	Gurjari	1
Jayanandi	46	Sabari	1
Kaunkanapa	44	Mallari	1
Aryadeva	31	Patamanjari	1
Shavarapa	28,50	Balladi, Ramakri	2
Darikapa	34	Baradi	1
Bhadepa	35	Mallari	1
Tadakapa	37	Kamoda	1
Dhendanapa	33	Patamanjari	1

It is extremely difficult, in most cases, to fix the date or personal facts of these Siddhacharyas for want of ample corroboration. Scholars have attempted to build up some sort of biographical sketch but, again, there is too much of controversy among them.

In the forgoing study an attempt has been made to trace the elements of the forms of the regional music 'Charya' in ancient musical treatises. After a survey of these treatises, it has been found that the 'Charya' was a 'Viprakirna Prabandha' of Taravali jati having two angas like 'Pada' and 'Tala'. It had three dhatus - Udgraha, Dhruva and Abhoga, and the metre was 'Paddhadi'. So far scholars have referred to only three works "*Manasollasa*", "*Sangita Ratnakara*" and "*Chaturdandi Prakashika*", with regard to the 'Charya'. In the present work the 'Charya' as a 'Prabandha'(musical form) has been searched not only in the above three works but also in *Sangita Chaudamani*, *Sangita Samayasara*, *Sangitapanishad Sarodhara*, *Sangita Raja*, *Sangita Darpan* and *Sangita Parijata*. Survey of these works has proved to be very fruitful; many facts have emerged to establish certain theories, such as the question of the prevalence of the 'Charya' till as late as the 17th century.

---

## References

Eliot, Sir Charles. (1962), *Hinduism and Buddhisam*, Routlege& Kegan Paul Ltd, London.

Majumder, R.C. (1960), *History & Culture of the Indian People*, Bharatiyavidya Bhavan,

Bombay.

Shastri, M.M. Haraprasad. (1959), *Bauddha Gana O Doha*, Bangiya Sahitya Parishad, Calcutta

Chatterjee, Suniti Kumar. (1970), *Origin and Development of Bengali Language*, Gerge Allen &

Unwin Ltd., London

Sukla, Ramchandra. (2015), *Hindi Sahitya ka Itihas*, Nagari Pracharani Sabha, Varanasi.

Sen, Dinesh Chandra. (1954), *Bengali Language and Literature*, Calcutta University.

- Sen, Sukumar. (1960), *History of Bengali Language*, Sahitya Akademi, New Delhi.
- Kumbha, Maharana. (1963), *Sangita Raja*, Banaras Vishvavidyalaya.
- Bisht, Krishna. (1986), *Sacred Symphony: A Study of Buddhistic and Vaishnav Music of Bengal in relation to Hindustani Classical Music*, Bhagirath SewaSansthan, Gaziabad.
- Jagadekamalla. (1958), *Sangit Chintamani*, Gaekwad's Oriental Series, Baroda
- Mukhopadhyaya, Niharkana. (1369), *Sangita O Sahitya*, M.C. Sarkar & sons Pvt. Ltd., Calcutta
- Damodara, Chatur. (1952), *Sangita Darpan*, Saraswati Mahal Series, Tanjore
- Sudhakalasha. (1961), *Sangitopanishat- Saroddhara*, Gaekwad's Oriental Series, Baroda
- Mitra, Rajeshwar. (1371), *Mughal Bharater Sangit Chinta*, LekhakSamavaya Samiti, Calcutta
- Fazal, Abui. (1972), *Ain-I-Akbari*, Royal Asiatic Society, Calcutta
- Dvivedi Hariharnivas. (2010), *MansingaurMankautuhal*, Gwalior
- Sharangdeva. (1961), *Sangita Ratnakara*, Adyar Library Series

---

Miss. Tama Debnath is a PhD Research Scholar in the Department of Music, Tripura University. She can be reached at [tama.debnath.music@gmail.com](mailto:tama.debnath.music@gmail.com).

Dr. Rabindra Bharali is an Assistant Professor in the Department of Music, Tripura University. He can be reached at [rabindrabharali@tripurauniv.in](mailto:rabindrabharali@tripurauniv.in).