ବନଜା

BANAJA 2019

ଆଦିବାସୀ ଭାଷା ଓ ସଂସ୍କୃତି ଏକାଡ଼େମୀ
ଅନୁସୂଚିତ ଜନଜାତି ଓ ଅନୁସୂଚିତ ଜାତି ଉନ୍ନୟନ ବିଭାଗ
ଭୁବନେଶ୍ୱର

ବନଜା-୨୦୧୯

ସମ୍ପାଦକ	:	ପ୍ରଫେସର (ଡ଼ଃ) ଅଖିଳ ବିହାରୀ ଓଟା ସଦସ୍ୟ ସଚିବ
ସମ୍ପାଦନା ସହଯୋଗୀ	:	ଡ. ପରମାନନ୍ଦ ପଟେଲ
ପ୍ରକାଶକ	:	ସଦସ୍ୟ ସଚିବ ଆଦିବାସୀ ଭାଷା ଓ ସଂସ୍କୃତି ଏକାଡ଼େମୀ ଆଦିବାସୀ ପ୍ରଦର୍ଶନୀ ପଡ଼ିଆ ୟୁନିଟ୍-୧, ଭୁବନେଶ୍ୱର-୭୫୧୦୦୯
ପ୍ରକାଶନ	:	ଜାନୁୟାରୀ - ୨୦୧୯
ମୁଦ୍ରଣ	:	କ୍ୟାପିଟାଲ୍ ବିଜ୍‌ନେସ୍ ସର୍ଭିସ୍ ଏଣ୍ଡ୍ କନ୍‌ସଲ୍‌ଟାନ୍‌ସି ବି-୫୧, ଶହୀଦନଗର, ଭୁବନେଶ୍ୱର

BANAJA-2019

Editor
Prof. (Dr.) Akhila Bihari Ota
Member Secretary

Associate Editor:
Dr. Paramananda Patel

Publisher :
Member Secretary
Academy of Tribal Languages & Culture
Adivasi Exhibition Ground
Unit-1, Bhubaneswar-751009

January 2019

Printed at : Capital Business Service & Consultancy
B-51, Sahid Nagar, Bhubaneswar

ସଂପାଦକଙ୍କ କଲମରୁ ...

ଓଡିଶାର ଜନଜାତି ସଂସ୍କୃତି, ଆବହମାନ କାଳରୁ ଚଳି ଆସୁଥିବା ସେମାନଙ୍କର ସାମାଜିକ ପରମ୍ପରା ଦ୍ୱାରା ସମୃଦ୍ଧ । ଏଠାରେ ବସବାସ କରୁଥିବା ୬୨ ଗୋଟି ଜନଜାତି ସମ୍ପ୍ରଦାୟ ତଥା ୧୩ ଗୋଟି ପ୍ରାଚୀନ ଜନଜାତି ଗୋଷ୍ଠୀ ମାନଙ୍କର ସାମାଜିକ ପରମ୍ପରା ସେମାନଙ୍କ ଭୌଗୋଳିକ ଅବସ୍ଥାନ ଦ୍ୱାରା ପ୍ରଭାବିତ । ପାହାଡ଼ ଓ ଜଙ୍ଗଲ ଘେରା ନୈସର୍ଗିକ ପରିବେଶ ଓ ପ୍ରାକୃତିକ ସମ୍ପଦ ସେମାନଙ୍କର ସାମାଜିକ ଚଳନୀକୁ ବହୁଳଭାବେ ପ୍ରଭାବିତ କରିଆସିଛି ଏବଂ ଦୀର୍ଘବର୍ଷ ଅତିକ୍ରାନ୍ତେ ଏକ ନିଜସ୍ୱ ପରମ୍ପରା ସୃଷ୍ଟି କରିଛି । ପ୍ରତ୍ୟେକ ଜନଜାତି ଗୋଷ୍ଠୀର ନିଜସ୍ୱ ଜ୍ଞାନକୌଶଳ, ପର୍ବପର୍ବାଣୀ, ନୃତ୍ୟଗୀତ ତଥା ଆଭୂଷଣ ସେମାନଙ୍କୁ ଅନ୍ୟଠାରୁ ସ୍ୱତନ୍ତ୍ରଭାବେ ପ୍ରତିପାଦିତ କରେ, ଯାହା ଆମ ରାଜ୍ୟରେ ଜନଜାତି ସଂସ୍କୃତିର ବୈଭବକୁ କରିଛି ବିଚିତ୍ରବର୍ଣ୍ଣା । ଜନଜାତି ସଂସ୍କୃତି ବୈଭବର ସୁରଭି, ପାହାଡ଼, ଜଙ୍ଗଲ ଅତିକ୍ରମ କରି ଓଡିଶାର ସଂସ୍କୃତିକୁ ମଧ୍ୟ ବହୁମାତ୍ରାରେ ପ୍ରଭାବିତ କରିଛି ।

ଗମନାଗମନ, ଯୋଗାଯୋଗ ଓ ବୈଷୟିକ ଜ୍ଞାନକୌଶଳର ଦ୍ରୁତ ବିକାଶ ମାନବ ସଭ୍ୟତାକୁ ପରିବର୍ତ୍ତନଶୀଳ କରିଛି । ଏହି ପରିବର୍ତ୍ତନର ଧାରା ଜନଜାତି ସଂସ୍କୃତିକୁ ମଧ୍ୟ ପ୍ରଭାବିତ କରିବା ସ୍ୱାଭାବିକ । ସାଧାରଣ ମାନଦଣ୍ଡ ଆଧାରିତ ବିକାଶ ପରିବର୍ତ୍ତେ "ସଂସ୍କୃତି ସୁରକ୍ଷାଭିତ୍ତିକ ବିକାଶ" ଜନଜାତି ଗୋଷ୍ଠୀଙ୍କର ଏହି ବୈଭବମୟ ଐତିହ୍ୟକୁ ଅତୁଟ ରଖିପାରିବ ।

ଆଦିବାସୀ ମେଳା ଅବସରରେ ପ୍ରକାଶିତ ହେଉଥିବା ବାର୍ଷିକ **'ବନଜା'** ଜନଜାତି ସଂସ୍କୃତି ସୁରକ୍ଷାଭିତ୍ତିକ ବହୁ ନିବନ୍ଧରେ ଋଦ୍ଧିମନ୍ତ । ଏଥିରେ ସନ୍ନିବେଶିତ ଉଭୟ ଓଡିଆ ଓ ଇଂରାଜୀ ଭାଷାରେ ଲିଖିତ ନିବନ୍ଧ ଗୁଡିକ ତଥ୍ୟ ଆଧାରିତ ତଥା ବିଶ୍ଳେଷଣାତ୍ମକ ଯାହା ଗବେଷକ, ଜନଜାତି ବିକାଶ ପାଇଁ କାର୍ଯ୍ୟରତ ଅଧିକାରୀ ତଥା ରୁଚିପାଠକ ମାନଙ୍କ ପାଇଁ ବହୁ ଉପାଦେୟ ହେବ ବୋଲି ଆଶା ଓ ବିଶ୍ୱାସ ।

ଅଖିଳ ବିହାରୀ ଓତା
ସଦସ୍ୟ ସଚିବ
ଆଦିବାସୀ ଭାଷା ଓ ସଂସ୍କୃତି ଏକାଡ଼େମୀ

ସୂଚୀପତ୍ର

ଓଡ଼ିଆ ବିଭାଗ

୧.	ବଡ଼ାମ ନିରଞ୍ଜନ ବାରିକ	୧
୨.	ବାଥୁଡ଼ି ଜନଜାତିର ପର୍ବପର୍ବାଣି ଓ ବଡ଼ାମ ଉପାସନା ରଂଜନ ପ୍ରଧାନ	୨୨
୩.	କଳାହାଣ୍ଡିର କନ୍ଧ ସଂସ୍କୃତି : ଏକ ବିହଙ୍ଗାବଲୋକନ ଡକ୍ଟର ଅଜିତ କୁମାର ବେହେରା	୪୪
୪.	ଜନଜାତି ସଂସ୍କୃତିର ସୁରକ୍ଷାରେ ଧାଙ୍ଗଡ଼ା ଧାଙ୍ଗଡ଼ୀ ବସାର ଭୂମିକା ଡ଼କ୍ଟର ରାଜେନ୍ଦ୍ର ପାଢ଼ୀ	୫୧
୫.	ସାନ୍ତାଳ ସଂସ୍କୃତିର ସଂରକ୍ଷଣ ଡକ୍ଟର ଦମୟନ୍ତୀ ବେଶ୍ରା	୫୭
୬.	ଆଦିବାସୀ ସଂସ୍କୃତିର ସୁରକ୍ଷା-ଏକ ଆହ୍ୱାନ ଡ଼. ରାଜକିଶୋର ନାୟକ	୬୧
୭.	ସାନ୍ତାଳି ସଂସ୍କୃତି: ‘ଜାହେର୍ ଗାଲ୍’ ଠାକୁରଦାସ ହାଁସଦାଃ	୬୫
୮.	ଜୁଆଙ୍ଗ ସଂପ୍ରଦାୟର ଆମ୍ବ-ନୂଆଖିଆ ପରବ ନାଟ କୃଷ୍ଣଚନ୍ଦ୍ର ନାୟକ	୭୯
୯.	ଆଦିବାସୀ ସଂସ୍କୃତି ଓ ପାରଂପରିକ ମୂଲ୍ୟବୋଧ ଉପରେ ବିସ୍ଥାପନର ପ୍ରଭାବ ବିଜୟ ଉପାଧ୍ୟାୟ	୮୨
୧୦.	ସଂରକ୍ଷଣର ସନ୍ଧାନରେ ଆଦିବାସୀ ସଂସ୍କୃତି ଡ଼. ନାକୁ ହାଁସ୍‌ଦାଃ	୯୫
୧୧.	ପରଜା, ସଂସ୍କୃତି ଓ ସୁରକ୍ଷା ଡ଼ଃ ପ୍ରମୋଦିନୀ ହୋତା	୧୦୩

English Section

1. Tradition of Bonded Labour System in Tribal Odisha: a Theoretical Perspective — 111
Dr. Ramesh Mohanty

2. Indigenous Cultural Practices and Role of Women in Tribal Festivals of Odisha — 119
Bibhuti Bhusan Nayak

3. Protection of Tribal Culture: A Case Study of Bhuyans in The District of Keonjhar — 130
Dr. Bimbadhar Behera

4. Vigor Religious Believe System is Imperative Source of Kandh Social Well-Being: (A Case Study of Kandha Tribe of Kanndhamal District of Odisha.) — 137
Dr. Kabiraj Behera

5. Health Status of Tribal Women and Children in the Mining Areas of Western Odisha — 160
Dr. Rasmi Parmanik & Dr. Suresh Murmu

6. Eroding Trend in the Kutia Kandh Culture & its Protection — 172
Dr. Kshetrabasi Manseth

7. Can A Syllabus Revive Folklore? — 179
Anuja Mohan Pradhan

8. Dhol & Tribal Folk — 196
Dr. Paramananda Patel

9. Glimpse of Bhotia Culture in Indian Central Himalayas — 200
Dr. Ashok Kumar Sahani

10. Development Versus Tribal Culture and Rights with Reference to Niyamgiri — 207
Subhalaxmi Sahani

11. Mainstreaming as Threat to Cultural Preservation: Field Experiences from Chuktia Bhunjia Tribe of Odisha 215
Bhubaneswar Sabar

12. Museum Collections in Bhubaneswar Smart City: Enlivens Tribal Culture 233
Trilochan Sahoo & Suresh Ch. Pattanaik

13. Bamboo: Inseparable part of Tribal Culture 244
Sarabjeet Singh

14. Tribal Culture in Trouble Water 252
Arjun Charan Hembram

15. The Wood Crafts of Juangs 255
Dr. Niladri Bihari Mishra

ବଡ଼ାମ

ନିରଞ୍ଜନ ବାରିକ

ଭାରତୀୟ ଧାର୍ମିକ ପରମ୍ପରାରେ ଅସଂଖ୍ୟ ଗ୍ରାମଦେବତାଙ୍କ ପୂଜାର୍ଚ୍ଚନା ଏବେବି ଅବ୍ୟାହତ । ବିଶେଷ କରି ସୁପ୍ରାଚୀନ ଆଦିବାସୀ ଜନଜୀବନରେ ଏହି ଦେବଦେବୀଙ୍କର ଭୂମିକା ଏବେବି ଅପ୍ରତିହତ । ବୈଦିକ ଧର୍ମଧାରା ଓ କର୍ମକାଣ୍ଡରେ ମଧ୍ୟ ଏହି ଗ୍ରାମ ଦେବତାଙ୍କର ଭୂମିକା ସ୍ୱତନ୍ତ୍ର ହେଲେ ହେଁ ଅନାହତ । କର୍ମକାଣ୍ଡୀ ବ୍ରାହ୍ମଣମାନେ ବୈଦିକ ଦେବ-ଦେବୀ ପୂଜା ଏବଂ ପ୍ରତିଟି ମାଙ୍ଗଳିକ କର୍ମରେ ଏହି ଗ୍ରାମଦେବତାଙ୍କୁ ଆବାହନ କରିବାର ପରମ୍ପରା ଏବେବି ଅକ୍ଷୁର୍ଣ୍ଣ । ଯଦୁର୍ବେଦାନ୍ତର୍ଗତ କାଣ୍ୱା ଶାଖା ମନ୍ତ୍ର ପୋଥିରେ ଥିବା ସେହି ବହୁ ଉଚ୍ଚାରିତ ମନ୍ତ୍ରଟି ହେଲା –

"ଓଁ ଯଦ୍‌ଗ୍ରାମେ ଯଦରଣ୍ୟେ ଯସ୍ଵଭାୟାଂ ଯଦିନ୍ଦ୍ରିୟେ
ଯଦେନଶ୍ଚ କୁମାବୟମିଦଂ ତଦବୟଜାମହେ ।
ଓଁ ଗ୍ରାମ ଦେବତାୟୈ ନମଃ / ଗ୍ରାମଦେବତାମାବାହୟାମି /
ଗ୍ରାମଦେବତୋଽତ୍ରା ଗଚ୍ଛ ଇତ୍ୟାବାହ୍ୟ ॥"

ଶୁଭକର୍ମାଦିର ପ୍ରାରମ୍ଭରେ ବୈଦିକ ଦେବଦେବୀଙ୍କ ଆବାହନ କରିବା ସହିତ ହୋମ- ଯାଗ- ଯଜ୍ଞରେ ମଧ୍ୟ ଏହି ଗ୍ରାମଦେବତାଙ୍କ ଉଦ୍ଦେଶ୍ୟରେ ହୋମ କରାଯିବାର ବିଧି ମନ୍ତ୍ର ରହିଛି । ଏହି ମନ୍ତ୍ରଟି ହେଲା-

"ଯଦ୍‌ଗ୍ରାମେ ଯଦରଣ୍ୟେ ଯସ୍ଵଭାୟାଂ ଯଦିନ୍ଦ୍ରିୟେ
ଯଦେନଶ୍ଚକୁମାବୟ ମିଦଂ ତଦବୟଜାମହେ ସ୍ୱାହା
ଇଦଂ ଗ୍ରାମ ଦେବତାୟେ ।"

ଏହି ଦେବଦେବୀ ଆରଧନା କାଳରେ ପୁରାତନ ଆଦିବାସୀମାନଙ୍କ ପ୍ରମୁଖ ଦେବଦେବୀ ମଧ୍ୟରୁ ଧର୍ମଦେବତା (ସୂର୍ଯ୍ୟ), ବସୁମାତା (ବାସୁକୀ-ପୃଥ୍ୱୀଦେବୀ), ବନ ଦେବତା, ଜଳ ଦେବତା, ନାଗଦେବତା ଆଦି ପ୍ରକୃତି ସମ୍ପର୍କିତ ଅନେକ ଦେବଦେବୀ ଭିନ୍ନ ଭିନ୍ନ ନାମ ଏବଂ ଭାବରେ ବୈଦିକ ମନ୍ତ୍ରରେ ଆବାହିତ ହୋଇଥାନ୍ତି । ଯଥା- ଧରାୟ (ବସୁମାତା) ସ୍ୱାହା । ଅନିଳାୟ (ଅଗ୍ନି) ସ୍ୱାହା, ବାସୁକେୟ ସ୍ୱାହା, ଅଗ୍ନେୟ ସ୍ୱାହା ଇତ୍ୟାଦି ।

ପୁରାକାଳରେ ବନଚର ମାନବ ପ୍ରକୃତି ଉପାସନାକୁ ସମଧିକ ଗୁରୁତ୍ୱ ଦେଇଥିଲା । ଅରଣ୍ୟନିବାସୀମାନଙ୍କୁ ପ୍ରାଚୀନ ଧର୍ମଶାସ୍ତ୍ର, ବନଚର, କିରାତ, ପୁଳିନ୍ଦ, ଶବର ଆଦି ବିଶେଷଣରେ ଚିହ୍ନିତ କରିଛି । ଏହି ନିବିଡ଼ ଅରଣ୍ୟନିବାସୀ ଘନ ଘୋର ଅରଣ୍ୟକୁ ଦେବତା ଜ୍ଞାନରେ ଆରାଧନା କରିଛି । ଏବେ ମଧ୍ୟ ବନରାଇ, ବନଦେବତା ଭାବେ ଗୃହୀତ ହେବା ସହିତ ବନରାଇ ଗ୍ରାମଦେବତାର ମାନ୍ୟତା ପାଇଛନ୍ତି । ଅନୁରୂପ ଭାବେ ଏହି ଅରଣ୍ୟବାସୀମାନବ କୃଷି ସଭ୍ୟତାରେ ପାଦ ଦେଇ ନୂଆ ନୂଆ ଦେବତାଙ୍କୁ ଆରାଧନା କରିବାର ପରମ୍ପରା

ସୃଷ୍ଟି କରିଛି । ଅସଂଖ୍ୟ ଗ୍ରାମଦେବତା ମଧ୍ୟରୁ କେନ୍ଦୁଝର, ମୟୁରଭଞ୍ଜ, ସୁନ୍ଦରଗଡ଼ (ବଣେଇ) ଓ ଝାଡ଼ଖଣ୍ଡର ଓଡ଼ିଆ ଅ ଳରେ 'ବଡ଼ାମ' ନାମକ ଏକ ସ୍ୱତନ୍ତ୍ର ଦେବ ପୂଜାର ପରମ୍ପରା ପ୍ରାଚୀନ କାଳରୁ ଏବେବି ଦୃଢ଼ ଭି ିରେ ରହିଛି ।

ଉ ର ଓଡ଼ିଶାର ଏହି ସମୃଦ୍ଧ ଇଲାକା ମଧ୍ୟରେ ଶବର (ସହର) ଜୁଆଙ୍ଗ, ଭୂୟାଁ, ସାଉଁତି, ବାଥୁଡ଼ିଙ୍କ ସହିତ ଅନ୍ୟାନ୍ୟ ଜାତି ବାସ କରୁଥିଲେ ହେଁ ପ୍ରତିଗ୍ରାମରେ 'ବଡ଼ାମ' ପୂଜାର ପରମ୍ପରା ଅକ୍ଷୁର୍ଣ୍ଣ ରହିଛି । ତାଙ୍କ ଆସ୍ଥାନକୁ 'ବଡ଼ାମଶାଳ' ବୋଲି କୁହାଯାଉଛି ।

'ବଡ଼ାମ' ଏକ ଦେବତାଙ୍କ ନାମ । ତାଙ୍କର ପତ୍ନୀ ଓ ପୁତ୍ରକନ୍ୟା ମଧ୍ୟ ଅଛନ୍ତି । ସଭିଙ୍କୁ ମିଶାଇ 'ବଡ଼ାମଦେବଗଣ' ବୋଲି କୁହାଯାଏ ।

ଅଷ୍ଟାଦଶ ଶତାବ୍ଦୀ ପର୍ଯ୍ୟନ୍ତ ଏହି 'ବଡ଼ାମଦେବଗଣ' ଭଞ୍ଜରାଜ ବଂଶ ଶାସିତ ମୟୁରଭଂଜ ଓ କେନ୍ଦୁଝରରେ ରାଷ୍ଟ୍ର ଦେବତାର ମାନ୍ୟତା ପାଉଥିଲେ । ଭଞ୍ଜ ରାଜବଂଶ ସେମାନଙ୍କ କୂଳ ଦେବତା ଶ୍ରୀରାମ (ରଘୁନାଥ), ଗୋପାଳ (କୃଷ୍ଣ) ହରିହର (ବଳଦେବ ଓ ଜଗନ୍ନାଥ), ଦେବୀ ଅମ୍ବିକା ଓ ତାରିଣୀଙ୍କ ସହିତ 'ବଡ଼ାମ ଦେବଗଣ'ଙ୍କୁ ମାନ୍ୟତା ଦେଉଥିଲେ । ଏପରିକି ସେମାନଙ୍କ ବିରୁଦା ବଳିରେ 'ବଡ଼ାମ ଦେବଗଣ' ସର୍ବାଗ୍ରେ ସ୍ଥାନୀତ ହେଉଥିଲେ ।

ମୟୁରଭଂଜରୁ ପ୍ରାପ୍ତ ରାଜା ଶ୍ରୀ ବିକ୍ରମାଦିତ୍ୟ ଭଞ୍ଜଙ୍କ ୧୧୨୧ ସାଲ ଇଂ ୧୭୧୪ ମସିହାର ଏକ ବିରୁଦରେ ଉଲ୍ଲେଖ ଅଛି –

"ସ୍ୱସ୍ତି ସମସ୍ତ ପ୍ରଶସ୍ତି ସହିତେଗୁ । ଶ୍ରୀ ବଡ଼ାମ ଦେବଗଣ ଶ୍ରୀ ଅଯୋନି ସମ୍ଭୁତ, ଶ୍ରୀ ମୟୁର ଡ଼ିମ୍ବରୁ ଜାତ, ଶ୍ରୀ ବଶିଷ୍ଠ ମହର୍ଷି ପ୍ରତିପାଳିତ, ଶ୍ରୀ ରାମଚନ୍ଦ୍ର ଦେବ ଟୀକାସାରଣ, ଶ୍ରୀ ହେରମ୍ବ ଦେବତାଙ୍କର ବରପ୍ରସାଦ, ଶ୍ରୀ ଅଠାଇଶି ସହସ୍ର ଖିଜିଙ୍ଗେଶ୍ୱର ଶ୍ରୀ ଜଗନ୍ନାଥ ଶରଣ, ଶ୍ରୀ ବ୍ରାହ୍ମଣଘାଟି ଶୁଭ ସ୍ଥାନାଧିପତି ଶ୍ରୀମତ୍ ଶ୍ରୀବୀର ବିକ୍ରମାଦିତ୍ୟ ଭଞ୍ଜଦେବ ମହାରାଜାଙ୍କ ସନ ୧୧୨୨ ସାଲ ବିଛା ଦି୫ନର... ॥"

ଅନୁରୂପ ଭାବରେ ୧୬୩୫ଶତାବ୍ଦ ଇଂ ୧୭୧୩ ମସିହାରେ ଲିଖିତ କେନ୍ଦୁଝର ରାଜା ରଘୁନାଥ ଭଂଜଙ୍କ ଲିଖିତ ଏବଂ ମୟୁରଭଂଜ ରାଜାଙ୍କୁ ପ୍ରେରିତ ଏକ ବିରୁଦ (ପତ୍ର) ରେ ଉଲ୍ଲେଖ ଅଛି ।

"ସ୍ୱସ୍ତି ସମସ୍ତ ପ୍ରଶସ୍ତି ସହିତେଗୁ । ଶ୍ରୀ ବଡ଼ାମ ଦେବଗଣ ଶ୍ରୀ ଅଯୋନି ସମ୍ଭୁତ, ଶ୍ରୀ ମୟୁର ଡ଼ିମ୍ବରୁ ଜାତ, ଶ୍ରୀ ବଶିଷ୍ଠ ମହର୍ଷି ପ୍ରତିପାଳିତ, ଶ୍ରୀ ରାମଚନ୍ଦ୍ର ଦେବ ଟୀକାସାରଣ, ଶ୍ରୀ ହେରମ୍ବ ଦେବତାଙ୍କର ବରପ୍ରସାଦ, ଶ୍ରୀ ଚଉଦ ସହସ୍ର ରାଉତାଳ, ଶ୍ରୀ ଜୟ ଗୋପାଳ ଭକ୍ତ, ଶ୍ରୀ ହରିହର ଶରଣ, ଶ୍ରୀ କି କେଶ୍ୱରୀ ଦେବୀ ଚରଣେ ଶରଣ, ଶ୍ରୀ ତାରିଣୀଦେବୀ ଚରଣେ ଆରାଧନକ, ଶ୍ରୀ କେଉଁଛରୀ ଶୁଭ ସ୍ଥାନାଧିପତି ଶ୍ରୀ ମୟୁରଭଂଜ ମହାରାଜାଙ୍କୁ ଯେମନ୍ତବିଧି... ॥"

(ତଥ୍ୟ: ଓଡ଼ିଶାର ପ୍ରତ୍ନତ ୍ – ସଂ ପଦ୍ମଶ୍ରୀ ପରମାନନ୍ଦ ଆଚାର୍ଯ୍ୟ ପୃ: ୨୯୭)

ଉପରୋକ୍ତ ଉଦ୍ଧୃତିରେ ମୟୁରଭଞ୍ଜ ଓ କେନ୍ଦୁଝରରର ଭଞ୍ଜ ରାଜାମାନେ 'ବଡ଼ାମ ଦେବଗଣ'ଙ୍କୁ ସର୍ବପ୍ରଥମେ ଶରଣ ନେଉଥିବା ବର୍ଣ୍ଣିତ ହୋଇଛି । ଆମେ ଏବେ ମଧ୍ୟ ଏହି ଦୁଇ ଜିଲ୍ଲାରେ ବଡ଼ାମ ଦେବତାଙ୍କୁ ପ୍ରାୟତଃ ସମସ୍ତ ଗ୍ରାମର ଇଷ୍ଟ ଦେବତା ଭାବେ ଦେଖିବାକୁ ପାଇଥାଉ ଏକ ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ଶାଳ (ପୀଠ) ମଧ୍ୟରେ । ଏହା ବଡ଼ାମ ଶାଳ ଭାବେ କଥିତ । ଏକ ପ୍ରସ୍ତର ଖଣ୍ଡ (ଭିନ୍ନ ଭିନ୍ନ ଆକୃତିର) ବଡ଼ାମବୁଢ଼ା କିମ୍ବା ବଡ଼ାମବୁଢ଼ୀ ନାମରେ ପୂଜା ପାଆନ୍ତି । ସ୍ଥାନେ ସ୍ଥାନେ ବଡ଼ାମ ବୁଢ଼ା ଓ ବଡ଼ାମ ବୁଢ଼ୀ ଏକତ୍ର ଅଛନ୍ତି । କେତେକ ସ୍ଥାନରେ ବଡ଼ାମ ପରିବାର (ଦେବଗଣ) ଏକତ୍ର ପୂଜା ପାଉଥିବା ଦେଖାଯାଏ ମଧ୍ୟ ।

ପ୍ରତି ଗ୍ରାମରେ ଏହି ବଡ଼ାମ ଦେବତାଙ୍କର ପୂଜାସ୍ଥଳୀ ରହିଥିଲେ ହେଁ କେତେକ ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ଜାତିର ଲୋକଙ୍କ ଦ୍ୱାରା ଏହି ବଡ଼ାମ ଦେବତାଙ୍କର ଯାତ୍ରା ପାଳନ କରା ଯାଇଥାଏ । କେନ୍ଦୁଝରର ସୁପ୍ରାଚୀନ ଜନଜାତି ଜୁଆଙ୍ଗମାନେ ଏବେ ମଧ୍ୟ ହୁଣ୍ଡା ପୀଢ଼ବଡାମରେ ଚାଙ୍ଗୁ ବଜାଇ ବଡ଼ାମଙ୍କ ଗୀତ ଗାଇ ବୈତରଣୀର ଜନ୍ମପୀଠ ଗୋନାସିକାର ପାର୍ବତ୍ୟା ଳକୁ ମୁଖରିତ କରନ୍ତି । ପୁରାତନ କାଳରେ କେନ୍ଦୁଝରର ମୁଖ୍ୟ ଗ୍ରାମ ଦେବତା ପୀଠରେ ଶବର ମାନେ ପୂଜା କରୁଥିବା ଜଣାଯାଏ । ଏହି ଗୋଷ୍ଠୀର ଅନେକ ପୂଜକ ଏବେ ମଧ୍ୟ ଦେହୁରୀ (ପୂଜକ) ଭାବେ ଅନେକ ଶାଳ (ପୀଠ)ରେ ବଡ଼ାମ ପୂଜା କରୁଥିବା ଦୃଷ୍ଟି ଗୋଚର ହୁଏ । କେନ୍ଦୁଝରର ଅନ୍ୟତମ ଜନଜାତି ଭୂୟାଁମାନେ ଏବେ ମଧ୍ୟ ଅନେକ ସ୍ଥାନରେ ବଡ଼ାମଙ୍କ ପୂଜା କରିଥାନ୍ତି । ଚୈତ୍ର ମାସରେ ନୂଆଖିଆ ପର୍ବ ଅବକାଶରେ ତିନିଦିନ ଧରି ଏହି ବଡ଼ାମଙ୍କ ଉଦ୍ଦେଶ୍ୟରେ ଯାତ୍ରା ପାଳନ କରନ୍ତି । ଉଭୟ ଦିଣ୍ଡା ପିଲା ଓ କୁଆଁରୀ ଝିଅମାନେ ଗୀତ ଗାଇ ବଡ଼ାମ ଆବାହନ କରନ୍ତି । ବିଶେଷ କରି ଭୂୟାଁ ଗୀତ (ବାଂଶପାଳ ବ୍ଲକ) ଓ ହୁଣ୍ଡାପୀଢ଼ (ହରିଚନ୍ଦନପୁର ବ୍ଲକ) ଅ ଳରେ ଏବେ ମଧ୍ୟ ଚୈତ୍ର ମାସରେ ବଡ଼ାମ ଯାତ୍ରା ପାଳିତ ହେଉଛି । ମାଘ ପୂର୍ଣ୍ଣିମାରେ ନିଝାରୀ ବଡ଼ାମଙ୍କୁ ସାତ ଭେଣ୍ଡିଆ ଓ ସାତ ଧାଙ୍ଗୁଡ଼ି ନାଚି ନାଚି ସ୍ନାନ କରାନ୍ତି । ଅନ୍ୟତମ ରଣରଙ୍କ ସାଉଁତି ଜାତି ମଧ୍ୟ ବଡ଼ାମ ଦେବତାଙ୍କୁ ସପରିବାର ପୂଜା କରନ୍ତି । କେନ୍ଦୁଝରର ସାଉଁତି ମାନଙ୍କ ମୁଖ୍ୟ 'ମହାପାତ୍ର' ପରିବାର ଏହି ବଡ଼ାମଙ୍କ ଉଦ୍ଦେଶ୍ୟରେ 'ବାଲିଯାତ୍ରା' ପାଳନ କରନ୍ତି ପ୍ରତିବର୍ଷ ଭ୍ରାଦବ ମାସରେ । ଏମାନଙ୍କ ମଧ୍ୟରୁ ଆଉ କେତେକ ବଡ଼ାମଙ୍କ ମୁଖ୍ୟ ପର୍ବ ମାଘମାସରେ ତିନି ଦିନ ଧରି ପାଳନ କରନ୍ତି । ଏ ଉଦ୍ଦେଶ୍ୟରେ ଯେଉଁ ଯାତ୍ରା ହୁଏ, ତାକୁ ଡ଼ାଳ ଯାତ୍ରା କହନ୍ତି । ସାଉଁତି ମାନଙ୍କ ମଧ୍ୟରୁ ଗୋଟିଏ ପରିବାର କେନ୍ଦୁଝର ରାଜବଂଶର ଅନ୍ୟତମ ଇଷ୍ଟଦେବୀ 'ତାରିଣୀ'ଙ୍କୁ ଦୈନିକ ପୂଜା କରନ୍ତି । ତାରିଣୀ ଦେବୀଙ୍କ ବିଗ୍ରହ କେନ୍ଦୁଝରର ରାଜଦୁର୍ଗରେ ଏବେ ମଧ୍ୟ ରହି ସାଉଁତି ଦେହୁରୀ ଦ୍ୱାରା ପୂଜା ପାଆନ୍ତି । ଏହି ତାରିଣୀ ପୀଠ ମଧ୍ୟରେ ବଡ଼ାମ ଦେବତା ସପରିବାର ଶାଳଗ୍ରାମ ଆକାରରେ ଦେବ ତାରିଣୀଙ୍କ ପାର୍ଶ୍ୱ ଦେବତାର ମାନ୍ୟତା ଦେଇ ଦେଇ ଦୈନିକ ପୂଜା ପାଆନ୍ତି । ଦେହୁରୀ ଏହି ବଡ଼ାମ ଦେବଗଣକୁ ୧ ୨ କୋଡ଼ି (୧ ୨ ଦେବତାଙ୍କ ଉଦ୍ଦେଶ୍ୟରେ ଅରୁଆ ଚାଉଳ କୁଡ଼ିଏ କୁଡ଼ିଏ ଦିଅନ୍ତି) ଚାଉଳ ଦେଇ ପୂଜା କରନ୍ତି । ଗଡ଼ ତାରିଣୀ କଥିତ ଏହି ପୀଠର ପୂଜକ କାଳନ୍ଦୀ ଦେହୁରୀଙ୍କ ଠାରୁ ସଂଗୃହୀତ ତଥ୍ୟାନୁସାରେ ଏହି ପୀଠରେ ଦୁଇଟି ଶାଳଗ୍ରାମ ବଡ଼ାମ ଓ ବଡ଼ାମୁଣି ଭାବେ ଅଛନ୍ତି । ଏମାନଙ୍କ ସହିତ ଆଉ ଦଶ ଜଣ ହେଲେ – କିରିଟୀ ବଡ଼ାମ, ଗନ୍ଧରି ବଡ଼ାମ, ନରସିଂହ ବଡ଼ାମ, ବୀରସିଂହ ବଡ଼ାମ, ନରଣସିଂହ ବଡ଼ାମ, ଅରଟସିଂହ ବଡ଼ାମ, ଗଡ଼ାସିଂହ ବଡ଼ାମ, ଚଳନ୍ତି ସିଂହ ବଡ଼ାମ, ଗଡ଼ ସିଂହ ବଡ଼ାମ, ଉଡାସିଂହ ବଡ଼ାମ ଓ ପାଟ ବଡ଼ାମ । ଏଥିରେ ନଅ ପୁଅ ଓ ଜଣେ ଝିଅକୁ ନେଇ ଦ୍ୱାଦଶ ବଡ଼ାମ ।

ଏହି ପୀଠରେ ପ୍ରତିବର୍ଷ ଚୈତ୍ରମାସରେ ବାରୁଣୀ ମେଳା (ସ୍ନାନଯାତ୍ରା)ର ପର ମଙ୍ଗଳବାର ଦିନ ଠାରୁ ୪ଟି ମଙ୍ଗଳବାର ଓ ରଥଯାତ୍ରା ଓ ବାହୁଡ଼ା ଯାତ୍ରା ମଝିରେ ଯେଉଁ ଗୁରୁବାର ସେହିଦିନ ଆଷାଢ଼ୀ ପୂଜା ସହିତ ବଡ଼ାମ ଦେବଗଣଙ୍କୁ ବିଶେଷ ଭାବେ ପୂଜାର୍ଚ୍ଚନା କରାଯାଇଥାଏ ।

ସାଉଁତି ଜାତିର ମୁଖ୍ୟ ମହାପାତ୍ରଙ୍କ ନେତୃତ୍ୱରେ ପ୍ରତିବର୍ଷ ଭାଦ୍ରବ ମାସ ଶୁକ୍ଳପକ୍ଷ ତୃତୀୟ ଦିନଠାରୁ ପା ଦିନରୁ ସାତ ଦିନ ପର୍ଯ୍ୟନ୍ତ ବାଲି ଓଷା ଓ ବଡ଼ାମ ଦେବଙ୍କୁ ପୂଜା କରାଯାଉଥିଲା । ମହାପାତ୍ରଙ୍କ ଅନ୍ୟତମ ନିବାସସ୍ଥଳୀ ସାହାରପଡ଼ା ବ୍ଲକର କପୁଣ୍ଡି ମୌଜାସ୍ଥ ତାଙ୍କ ବାସଭବନ ସମ୍ମୁଖରେ ଏକ ତାରିଣୀ ପୀଠ । ସେହି ପୀଠ ମଧ୍ୟରେ ବଡ଼ାମ ଦେବତାଙ୍କୁ ସପରିବାର ପୂଜା କରାଯାଉଥିଲା । ଏହି ପୀଠର ସେବକ ୰ସମରା ବିଷୋୟୀଙ୍କ ଠାରୁ ପ୍ରାପ୍ତ ତଥ୍ୟ ଅନୁସାରେ ବଡ଼ାମବୁଢ଼ା ଓ ବଡ଼ାମବୁଢ଼ୀଙ୍କ ସହିତ ଚିରିଟି ବଡ଼ାମ, ଗନ୍ଧଲି ବଡ଼ାମ, ଧଣିକି (ଧନୁକି) ବଡ଼ାମ ଓ ଏହାଙ୍କ ସହିତ ବାଲି ସୁନ୍ଦରୀ ଓ ଦିଣ୍ଡା ସାଣ ଦେଇ (ଦିଣ୍ଡା ଅବିବାହିତା / ସାଣଦେଇ – ସାନ ଦେଇ ବା ସାନ ଭଉଣୀ) । ଏହି ତଥ୍ୟ ଅନୁସାରେ ବଡ଼ାମ ବୁଢ଼ାବୁଢ଼ୀଙ୍କର ତିନି ପୁଅ ଓ ଦୁଇ ଝିଅ ଏ ରୂପେ ବଡ଼ାମ ପରିବାରର ସଂଖ୍ୟା ସାତ । ଏହି କାଳରେ ପୂଜକ ସଂଧ୍ୟାରେ ଗ୍ରାମବାସୀଙ୍କ ନିକଟରେ 'ବଡ଼ାମ କାହାଣୀ' କହନ୍ତି ।

ଏହି ସାଉଁତିମାନଙ୍କ ନେତୃତ୍ୱରେ କେନ୍ଦୁଝର ସଦର ବ୍ଲକ ନରଣପୁରଠାରେ ପ୍ରତିବର୍ଷ ମାଘମାସ ପୂର୍ଣ୍ଣିମା ଯିବାର ଆଠ ଦଶ ଦିନ ପରେ ଯେଉଁ ମଙ୍ଗଳବାର ସେଦିନ ବଡ଼ାମ ଦେବତାଙ୍କ ଡ଼ାଳ ଯାତରା ଅନୁଷ୍ଠିତ ହୁଏ । ଏହି ଯାତ୍ରା ରବିବାରରୁ ଆରମ୍ଭ ହୋଇ ମଙ୍ଗଳବାରରେ ସରେ । ଏହି କାଳରେ ଯେଉଁ ବଡ଼ାମ ଦେବତାଙ୍କ ଉଦ୍ଦେଶ୍ୟରେ ପୂର୍ବରୁ ବାଇବାପଡ଼ା ଗାଁରୁ ଶବର ଜାତିର ଦେହୁରୀ ଆସି ପୂଜା କରୁଥିଲେ । ପରେ ସାଉଁତି ଜାତିର ଦେହୁରୀ ଆସି ପୂଜା କରୁଥିଲେ । ଏବେ ସାଉଁତି ଜାତିର ପୂଜକ (ଦେହୁରୀ) ନିଯୁକ୍ତ ହୋଇଛନ୍ତି । ତାଙ୍କ ସହିତ ବାଜା ବଜାଇ ଗାଁ ପ୍ରଧାନଙ୍କ ନେତୃତ୍ୱରେ ଯୁବକମାନେ ଜଙ୍ଗଲକୁ ଯାଆନ୍ତି । ରବିବାର ଅପରାହ୍ନ ବେଳକୁ ଏମାନେ ଗାଁରୁ ପଟୁଆରରେ ବାହାରି ଜଙ୍ଗଲରୁ ସର୍ବମୋଟ ନଅଖଣ୍ଡ ଶାଳଗଜା ଓ ଏଥି ସହିତ ପିଙ୍ଗୁ, ଭଦଳିଆ, ତିଳଉ, ଗିଳିରି, ପାଲା, ଭାଲିଆ ଓ ଶାଳ ଏରୂପେ ୭ ଗୋଟି ବୃକ୍ଷର ୭ଖଣ୍ଡ ଡ଼ାଳ ସଂଗ୍ରହ କରି ଗାଁ ମୁଣ୍ଡରେ ଥିବା ଡାଲୁଆ ଶୁଣି ଠାକୁରାଣୀ ପୀଠରେ ରଖନ୍ତି । ସେଥିରୁ ୫ଖଣ୍ଡ ଶାଳୁଆ ଗଜା ଆଣି ମାଘ ପୋଡ଼ା ପାଇଁ ଚାରି ଦିଗକୁ ଚାରିଖଣ୍ଡ ଖୁ   କରି ପୋତନ୍ତି । ଆଉ ଚାରିଖଣ୍ଡ ଆଣି ବଡ଼ାମ ଶାଳରେ ବେଦୀ ନିର୍ମାଣ କରନ୍ତି । ସଂଦ୍ଧ୍ୟା ସମୟରେ ମାଘ ପୋଡ଼ା ପାଇଁ ସଂଗୃହୀତ କୁଟାକୁ ନେଇ ପୋତା ଖୁ ି ମଝିରେ ରଖନ୍ତି । ମେଣ୍ଢା, କୁକୁଡ଼ା ବଳି ଦେଇ କୁଟା ପୋଡ଼ାଯାଏ – ଏହା ମାଘ ପୋଡ଼ି ଉତ୍ସବ । ସେଠାରୁ ଦେହୁରି ଡ଼ାଲୁଆ ଶୁଣି ଠାକୁରାଣୀ ପୀଠରୁ ପିଙ୍ଗୁ, ପାଲ ଇତ୍ୟାଦି ସପ୍ତ ବର୍ଣ୍ଣର ଡ଼ାଳଗୁଡ଼ିକୁ ଆଣି ବଡ଼ାମ ଶାଳରେ ରଖି ରବି ଓ ସୋମବାର ସନ୍ତର୍ପଣରେ ଜଗି ରହନ୍ତି – ଯେପରି ଏହି ଡାଳଗୁଡିକ ଚୋରି ନ ହୁଏ ବା କୌଣସି କାରଣରୁ ନଷ୍ଟ ବା ସ୍ଥାନାନ୍ତରିତ ନ ହୁଏ ।

ମଙ୍ଗଳବାର ଦିନ ବଡ଼ାମଶାଳରେ ପୂଜା ହୁଏ । ଏହି ପୂଜା ଅବକାଶରେ ଅଗ୍ନିକୁମାରୀଙ୍କ ଆର୍ବିଭାବ ହୁଏ । (କେହି ଜଣେ ଝୁଲି ଝୁଲି ଅଗ୍ନି ଦେବତାଙ୍କ ଅବତାର ହୁଏ) । ସେହି ଅଗ୍ନିକୁମାରୀ ଝୁଲି ଝଲି ଦେହୁରୀଙ୍କ ପାଖରୁ ଆଜ୍ଞାସ୍ୱରୂପ ବଡ଼ାମ ଠାକୁରାଣୀଙ୍କ ଖଡ଼ଗ ଧାରଣ କରେ । ଏହା ପରେ ସେ କୌଣସି ବେଲ ଗଛକୁ ଯାଇ

ତାର ଡ଼ାଳ ସଂଗ୍ରହ କରିବା ସହିତ ଅନ୍ୟାନ୍ୟ ଫଳମୂଳ ଲୁଟି ଆଣି ବଡ଼ାମ ପୀଠରେ ଅର୍ପଣ କରେ । ବେଲଡ଼ାଳ ବଡ଼ାମଙ୍କର ଅତିପ୍ରିୟ – ଯେଭଳି ବେଲପତ୍ରର ଶ୍ରଦ୍ଧାଳୁ ହର- ଶିବ ।

ଏହା ପରେ ଅଗ୍ନିକୁମାରୀଙ୍କ ନେତୃତ୍ୱରେ ଜଙ୍ଗଲକୁ ଯାଆନ୍ତି ମହାପଟୁଆରରେ । ସେଠାରେ ଜଣେ ବାଘ ଓ ଆଉ ଜଣେ ଭାଲୁ ହୁଏ । ସେମାନେ ହାତରେ ଧନୁତୀର ଧରି ବାଟସାରା ବିନ୍ଧି ବିନ୍ଧି ବଡ଼ାମଶାଳକୁ ଫେରନ୍ତି । ଏତେବେଳକୁ ଦେହୁରୀ ଚାଉଳ ପିଠଉରେ ବାଘ, ଭାଲୁ, ସର୍ପ ଓ ମାନବ ବିଗ୍ରହ ନିର୍ମାଣ କରିଥାନ୍ତି । ଏହି ବଣରୁ ଆସିଥିବା ବାଘ ଭାଲୁ ଧନୁତୀରରେ ଗାଁ ମୁଖିଆଙ୍କ ନିର୍ଦ୍ଦେଶରେ ପିଠଉନିର୍ମି ବାଘ, ଭାଲୁ, ହାତୀ ଇତ୍ୟାଦିଙ୍କୁ ବିନ୍ଧନ୍ତି । ଏହିଠାରୁ ଯାତ୍ରା ଶେଷ ହୁଏ । ଏହାକୁ ବଡ଼ାମ ଯାତ୍ରା ବା ଡାଳଯାତରା କହନ୍ତି ।

କେନ୍ଦୁଝରର ଭୂୟାଁପୀଢ଼ ଓ ଜୁଆଙ୍ଗପୀଢ଼ ସହିତ ହୁଣ୍ଡା ପୀଢ଼ରେ ମଧ୍ୟ ଜୁଆଙ୍ଗ ଓ ଭୂୟାଁମାନଙ୍କ ଦ୍ୱାରା ବଡ଼ାମ ଯାତ୍ରା ହୁଏ । ଭୂୟାଁପୀଢ଼ (ବାଂଶପାଳ ବ୍ଲକ)ରେ ପାର୍ବତୀୟା ଭୂୟାଁମାନେ ମାଘ ମାସରେ ମାଘ ପୂଜା ପରେ ମାଘ ପୂର୍ଣ୍ଣିମା ତୃତୀୟା ପ୍ରଥମ ଗୁରୁବାରରେ ମାଘ ପୋଡ଼ା ହୁଏ । ଶୁକ୍ରବାର ଦିନ ପ୍ରତି ଘରେ ଆମ୍ବ ବଉଳ ପୂଜା ପରେ ନୂଆଖିଆ ଓ ବିରିରେ ବଳି ଭଙ୍ଗାଯାଏ । ସକାଳେ ଧାନବୁଣା ହୁଏ । ଶନିବାର ଦିନ ବଡ଼ାମ ବୁଢ଼ା ବଡ଼ାମୁଣୀଙ୍କୁ କ୍ଷୀର ମଖାନରେ ସ୍ନାନ କରାଯାଏ । ସାତଜଣ ଭେଣ୍ଡିଆ ଓ ସାତଜଣ ଧାଙ୍ଗୁଡ଼ି ଗୀତ ଗାଇ ନାଚି ନାଚି ନିଝାରୀ ବଡ଼ାମଙ୍କ ଦରବାରଙ୍କୁ ମୁଖରିତ କରନ୍ତି – ଉଦ୍ଦେଶ୍ୟ ଏ ବର୍ଷ ବିଲରେ ସୁନା 'ଳିକି ସମସ୍ତେ ସୁଖ ଶାନ୍ତିରେ ନୀରୋଗ ରହିବେ ।

ଏହି ପୀଢ଼ରେ ଚୈତ୍ରମାସରେ ବଡ଼ାମଙ୍କର ଅସଲ ଯାତ୍ରା ଉତ୍ସବ ମହିଳା ଓ ଅ-କୁଆଁରୀମାନଙ୍କ ଦ୍ୱାରା ପାଳିତ ହୁଏ । ଏହା କୌତୁହଳୋଦ୍ଦୀପକ ବାଂଶପାଳ ବ୍ଲକ (କେନ୍ଦୁଝର) ର ସିଂପୁର କେନ୍ଦୁଝରେ ଠାରୁ ୪୦ କି.ମି ଦୂର ଉପାନ୍ତ ଅଂଚଳ । ଏହା ସୁନ୍ଦରଗଡ଼ର ବଣେଇଠାରୁ ପ୍ରାୟ ୨୦ / ୨୫ କି.ମି ଦୂର । ଏହି ଗ୍ରାମରେ ପ୍ରାୟ ୩୦୦ ଭୂୟାଁ ପରିବାର ବସବାସ କରନ୍ତି । ଏମାନେ ପ୍ରତିବର୍ଷ ବଡ଼ାମ ଯାତ୍ରା ଉତ୍ସବ ମହା ଆଡ଼ମ୍ବରରେ ପାଳନ କରିଥାନ୍ତି । ଚୈତ୍ରମାସର କୌଣସି ଏକ ମଙ୍ଗଳବାରରେ ସେମାନେ ମଣ୍ଡାବାଟ ପର୍ବ ପାଳନ କରନ୍ତି । ଚୈତ୍ର ଗୁରୁବାର ଦିନ ଏହି ବଡ଼ାମ ଯାତ୍ରା ପାଇଁ ଗାଁ ଉତ୍ସବ ମୁଖର ହୋଇଉଠେ । ଏହି ଯାତ୍ରା ପାଳନ ପାଇଁ ଗ୍ରାମ ଦେହୁରୀ ଡାଙ୍ଗୁଆ ନେତୃତ୍ୱରେ ପ୍ରତି ଘରୁ ଧାନ ସଂଗ୍ରହ କରି ସେଥିରୁ ଅରୁଆ ଚାଉଳ ପ୍ରସ୍ତୁତ ହୁଏ । ସେଥିରୁ ଗ୍ରାମର ଅ-କୁଆଁରୀ ଝିଅମାନେ ଉପବାସ ବ୍ରତ ପାଳନ କରିଥିବାରୁ ସଂଗୃହୀତ ଚାଉଳରୁ କ୍ଷୀରି ରାନ୍ଧି ଦେହୁରୀ ଏଇ ଝିଅମାନଙ୍କୁ ବଡ଼ାମ ଶାଳରେ ଖାଇବାକୁ ଦିଅନ୍ତି । ଦେହୁରୀ ବଡ଼ାମ ପୂଜା କରି ସାରିବା ପରେ ଅନ୍ୟ ବୋହୂ ଭୁଆଷୁଣୀମାନେ ମିଶି ସେହି ନିକଟରେ ବଡ଼ାମ ଶାଳ ନିକଟରେ ଉଷୁନା ଚାଉଳରେ ରନ୍ଧାଭାତ ଖାଇ ବଡ଼ାମ ଯାତ୍ରା ପାଇଁ ପ୍ରସ୍ତୁତ ହୁଅନ୍ତି । ବଡ଼ାମ ଶାଳରୁ ଏମାନେ ଗୋଟିଏ ଗୀତ ଗାଇବା ଆରମ୍ଭ କରନ୍ତି । ଏହି ଗୀତ ଗାଇ ଗାଇ ଗ୍ରାମ ମଧ୍ୟରେ ଥିବା ଦରବାର ଆଡ଼କୁ ଆସନ୍ତି । ଦରବାରରେ ଗ୍ରାମଲୋକଙ୍କ ଦ୍ୱାରା ଏକ ମଣ୍ଡପ ନିର୍ମିତ ହୋଇଥାଏ । ଏତେବେଳକୁ ମଧ୍ୟାହ୍ନ ସମୟ ହୋଇସାରିଥାଏ । ଅ-କୁଆଁରୀମାନେ ଗୋଟିଏ ଅଶ୍ଳୀଳ ଉକ୍ତି ବାରମ୍ବାର ବାରମ୍ବାର କହୁଥାନ୍ତି ।

ଉକ୍ତିଟି ହେଲା –

ମଇଁଷି ଲଢ଼ା କାଢ଼୍
ବନାମ୍ ବୁଢ଼ା କହି ଦେଇଛି ରାତି ଗିହା ଛାଡ଼୍ ।

ଏହି ଉକ୍ତିଟି ଗୀତ ମଝିରେ ମଝିରେ କହୁଥାନ୍ତି । ସେମାନେ ଏହା ସହିତ ଯେଉଁ ସବୁ ଗୀତ ବୋଲନ୍ତି, ସେଥିରୁ କିଛି:

ଗୀତ:

ଭୂଇଁ ଦୂରୁ ଦୂରୁ କିଏ ବୋ ଆସଇ
ବଡ଼ାମ ବୁଢ଼ାଯେ ଘୁଡାରେ ଆସଇ
ଆଣ ବଡ଼ାମୁଣି କୁମ୍ଭରେ ଧରି
ଗୁଡ଼ (ଗୋଡ଼) ଧୁଇ ଧୁଇ ମଥାରେ ଦେବା ।
ହଳଦୀ ଗୁଣ୍ଡ ଯେ ନିରୋଳେ ଦେବା ॥
ହଳଦୀଗୁଣ୍ଡ ଯେ ନିରୋଳେ ଦେବା
ଭୂଇଁ ଦୂରୁ ଦୂରୁ କିଏ ବୋ ଆସଇ
ପାଟ ବୁଢ଼ାଯେ ଘୁଡାରେ ଆସଇ
ଆଣ ପାଟବୁଢ଼ୀ କୁମ୍ଭରେ ଧରି
ଗୁଡ଼ ଧୁଇ ଧୁଇ ମଥାରେ ଦେବା ।
ହଳଦୀଗୁଣ୍ଡ ସେ ନିରୋଳେ ଦେବା ।

ଏହି ଗୀତଟିରେ ସେମାନେ ବଡ଼ାମ ଓ ପାଟବୁଢ଼ା ସ୍ଥାନରେ ଆଉ କେତେକ ଦେବତାଙ୍କ ନାମ ଉଚ୍ଚାରଣ କରିଥାନ୍ତି । ସେହି ସବୁ ଗ୍ରାମ ଦେବତା ହେଲେ - ନିଶାର, ଗାଁ ଗାଇଶିରି, ବଶିରି ଠାକୁରାଣୀ, ଶୁକନାଥୀ, ଦଶନ୍ଧି, ନାଇକ -ନାଇକାଣୀ ଏଭଳି ଅନେକ ଗ୍ରାମ ଦେବତା ଓ ଦେବୀ । ଏହି ଗୀତଟି ସହିତ ବଡ଼ାମଙ୍କ ଉଦ୍ଦେଶ୍ୟରେ ଆଉ ଏକ ଗୀତ ଗାନ କରନ୍ତି । ସେ ଗୀତଟି ଏହିପରି :

ବାର ପରବତ ବୁଲି ଆଇଲି
ମହୁଫେଣା ଖଣ୍ଡ ପାଇବି ବୋଲି ଆମକୁ ଦେଲେ ବୋ ପୁଇଣ (ନ) ହେବା
ବଣରେ ଥିଲେ ଯେ ଭାଲୁ ଖାଇବା (୧)
ବାର ପରବତ ବୁଲି ଆଇଲି
କଦଳୀ କାନ୍ଧିଟି ପାଇବି ବୋଲି
ଆମେ ଖାଇଲେ କି ପୁଇନ ହେବା
ବଣରେ ରହିଲେ ବାଦୁଡି ଖାଇବ ।

ବାର ପରବତେ ବୁଲି ଆଇଲି
ପୂଜା ଡାଲାଟି ପାଇବି ବଲି
ଆମକୁ ଦେଲେବ ପୁଇନ ହେବ
ଭୂଇଁଥିଲେ ପେର୍‌ପେରା (ଉଇ) ଖାଇବ ॥

ଏହିଭଳି ଗୀତ ଗାଇ ଗାଇ ମା' ଭଉଣୀମାନେ ଗ୍ରାମ ଦରବାରକୁ ପ୍ରବେଶ କରନ୍ତି । ଏତେବେଳକୁ ଗ୍ରାମବାସୀ ଦରବାର ମଧ୍ୟରେ ଯେଉଁ ମଣ୍ଡପ ନିର୍ମାଣ କରିଥାନ୍ତି ତା ମଧ୍ୟରେ କଟା କଦଳୀ ଗଛରେ ଏକ ଜନ୍ତୁ (ସମ୍ବର) ବିଗ୍ରହ ନିର୍ମାଣ କରିଥାନ୍ତି । କଟା କଦଳୀ ଗଛରୁ ନିର୍ମିତ ଏହି ଜନ୍ତୁ ଦେହରେ ଚାରିଖଣ୍ଡ କାଠରେ ଚାରିଗୋଟି ଗୋଡ଼, କଦଳୀପଟରେ କାନ ଶିଙ୍ଗ ଏବଂ ଝୋଟରେ ଲାଞ୍ଜ କରିଥାନ୍ତି । ଏଥି ପୂର୍ବରୁ ବଡ଼ାମ ଶାଳରେ ଦେହୁରୀ ଏକ ଧନୁ ଓ ଶରକୁ ପୂଜା କରି ମା ଭଉଣୀମାନଙ୍କ ସହିତ ଦରବାରକୁ ଆସିଥାନ୍ତି । ଦରବାର ଭିତରେ ଗ୍ରାମର ମୁଖିଆଙ୍କ ନିର୍ଦ୍ଦେଶରେ ଦେହୁରୀ ସେହି ଧନୁତୀରକୁ ମା'ମାନଙ୍କ ହାତକୁ ବଢ଼ାଇ ଦିଅନ୍ତି । ମା'ମାନେ ସେହି ଶରରେ ସମ୍ବରକୁ ବନ୍ଧ କରନ୍ତି । ତାର ବିଭିନ୍ନ ଅଂଶ ଯଥା ଗୋଡ଼, ଅ ।, ବେକ, ପିଠି ଆଦିରେ ଶରାଘାତ କରିବା କାଳରେ ଯେଉଁ ଗୀତଟି ବୋଲନ୍ତି, ତାହା ଏହିପରି:

ମିରିଗ ଖୁଜ୍ ସରୁ ସରୁ ସମ୍ବର ଖୁଜ୍ ଲେପା
ଖୁଜ୍ ଓ ଗରାଇ ବିନ୍ଧି ନାଇଁବ ଲେପା ଧୁଣ୍‌କି ।
ଖୁଜ୍ ଡଗରାଇ ବିନ୍ଧି ନାଇଁବ ନେଦା ଧୁଣ୍‌କି
କୁକୁର ଡ଼ଗରାଇ ବିନ୍ଧ୍ ନାଇଁବ ନେଦା ଧୁଣ୍‌କି
ଖୁଦ୍ ଡ଼ଗରାଇ ବନ୍ଧ ନାଇଁବ ନେଦା ଧୁଣ୍‌କି
କୁକୁର ଡ଼ଗରାଇ ବିନ୍ଧ୍ ନାଇଁବ ନେଦା ଧୁଣ୍‌କି
ଅ । ଦେଖିବ ବିନ୍ଧ୍ ନାଇଁବ ଲେଦା ଧୁଣ୍‌କି
ବେକ ଦେଖି ବିନ୍ଧ୍ ନାଇଁବ ଲେଦା ଧୁଣ୍‌କି
ଗୁଡ ଦେଖି / ପିଠି ଦେଖି ବିନ୍ଧ୍ ନାଇଁବ ଲେଦା ଧୁଣ୍‌କି ।

ଏହି ଭଳି ଗୀତ ଗାନ ଭିତରେ ନିର୍ମିତ ଜନ୍ତୁଟି କ୍ଷତାକ୍ତ ହୋଇ ଭୂମିଶାୟୀ ହୋଇପଡ଼େ । ତାହା ମୃତ ବୋଲି ହୁରି ପଡ଼େ । ଏହି କାଳରେ ଆଉ ଏକ ଗୀତ ବୋଲନ୍ତି । ଗୀତଟି ହୋଇପାରେ:

କଳା କାଙ୍ଗ୍ କଳା କାଙ୍ଗ୍ ହିଂଜ୍‌ଲିଇ ସେ
ପିତା ଲାଉର କାଙ୍ଗ୍ ଯୁଡ଼ିକ କିଏ ବୁଣିବ ସେ
ଅଛନ୍ତି ନିବ ବଡ଼ାମ ବୁଢ଼ା ସେ ବୁଣିବାଇ ସେ

ଏହି ପରି ଅନ୍ୟ ଗ୍ରାମଦେବତାମାନଙ୍କ ନାମକୁ ଲଗାଇ କଳାକାଙ୍ଗ୍ (ଅର୍ଥାତ୍ ଧାନ୍ୟାଦି ଫସଲ) ଓ ପିତା ଲାଉ (ଲତା ବା ଡ଼ଙ୍କ ଜାତୀୟ ବା ଡାଲି ଜାତୀୟ ଫସଲ) ବୁଣିବାକୁ ପ୍ରାର୍ଥନା ଓ ହୁକୁମ ମିଳିଥାଏ ।

ଏହି ଗୀତ ପରେ ମୃତ ଜନ୍ତୁର ମାଂସ (ଜନ୍ତୁ କଳ୍ପିତ)କୁ କଟାଯାଇ ତା'ର ମାଂସକୁ ଘର ଘର ବୁଲି ବିକ୍ରୀ କରାଯାଏ । ଗ୍ରାମବାସୀ ଅତ୍ୟନ୍ତ ଶ୍ରଦ୍ଧା ଭକ୍ତିର ସହିତ ସେହି କଳ୍ପିତ ମାଂସ (କଦଳୀ ପଟୁଆ ଖଣ୍ଡ) କିଣି ମୂଲ୍ୟ ବାବଦକୁ ଚାଉଳ / ମାଣ୍ଡିଆ ପ୍ରଦାନ କରନ୍ତି । ଯେତେଜଣ ମେଢ଼ ପୂଜା କରିବାକୁ ଯାଇଥିବେ ସମସ୍ତେ ମିଶି ବିକ୍ରୀ ଲବଧ୍ ଶସ୍ୟରୁ ପିଠା ଏବଂ ରାନ୍ଧି ରାତ୍ରକାଳରେ ଭୋଜି କରନ୍ତି । ଏହି ଠାରୁ ପର୍ବ ଶେଷ ହୁଏ ।

ଏହି ପୂଜାରେ ଦେହୁରୀ ପ୍ରଥମରୁ ଶାଳରେ ଗ୍ରାମବାସୀଙ୍କ ତରଫରୁ ଗୋଟିଏ ଧଳା କୁକୁଡ଼ା ଗୋଟିଏ ରଙ୍ଗୁଆ କୁକୁଡ଼ା ଓ ଗୋଟିଏ ବୋଦା ବଳି ଦେଇ ପୂଜା କରନ୍ତି । ଏହି ବଳିମାଂସ ମଧ୍ୟାହ୍ନରେ ଯେଉଁ ଉଷୁନା ଚାଉଳ ଭାତ ରନ୍ଧା ଯାଇଥାଏ, ତା ସହିତ ଶାଳରେ ଥିବା ମା, ଭଉଣୀ ଓ ଦେହୁରୀ ମିଶି ଭୋଜନ କରନ୍ତି । ବଳିମାଂସ ଗ୍ରାମ ଭିତରକୁ ଆସେ ନାହିଁ ବା ଏ ମାଂସରେ ଗ୍ରାମବାସୀଙ୍କର କୌଣସି ଅଧିକାର ନ ଥାଏ । କେବଳ ଓଷେଇତି ଅନୂଢ଼ା କନ୍ୟା ଓ ଶାଳକୁ ଯାଇଥିବା ମା ମାନେ ହିଁ ଖାଇଥାନ୍ତି । (ଏହି ତଥ୍ୟ ସିଂପୁର ଗ୍ରାମର ବିଷ୍ଣୁ ଚରଣ ଦେହୁରୀଙ୍କ ସୌଜନ୍ୟରୁ; ଗୋଲାପ ନାୟକ ଓ ଗଦାଧର ଦେହୁରୀଙ୍କ ଠାରୁ ସଂଗୃହୀତ: ଲେଖକ)

ଅନୁରୂପ ଭାବରେ ହୁଣ୍ଡାପୀଢ଼ର ହୁଣ୍ଡା ଗ୍ରାମରେ ଏହି ପର୍ବ ତିନି ଦିନ ଧରି ପାଳିତ ହୁଏ – ଚୈତ୍ରମାସରେ । ଏଥିପାଇଁ ଦିନ ଧାର୍ଯ୍ୟ ହୁଏ, ପ୍ରଥମ ଦିନ ଡ଼ାଳ ଭଙ୍ଗା ପର୍ବ । ଏହି ଦିନ ସଂଧ୍ୟା ସମୟରେ ଗ୍ରାମରେ ବାଜା ମହୁରୀ ବାଜିବ । ସମସ୍ତ ଯୁବକ (ଭେଣ୍ଡିଆ) ଏକତ୍ରିତ ହୋଇ ଡ଼ାଳ ଭଙ୍ଗା ଅଭିଯାନରେ ବାହାରିବେ । ସେମାନଙ୍କ ସହିତ ଡାଙ୍ଗୁଆ, ଦେହୁରୀ, ବାହୁକ ଓ ବୟସ୍କ ବ୍ୟକ୍ତି ବିଶେଷ ମିଳିତ ହୋଇ ଜଙ୍ଗଲ ଅଭିମୁଖେ ବାଜାର ତାଳେ ତାଳେ ଆନନ୍ଦ ଉଲ୍ଲାସ ମଧ୍ୟରେ ନାଚି ନାଚି ଗୀତ ଗାଇ ଯାତ୍ରା କରିବେ । ଜଣେ ଯୁବକ ଡାକ ଛାଡିବ-

ଓ ଭେଣ୍ଡିଏ...
ଅନ୍ୟମାନେ ଉ ର ଦେବେ 'ଓ'
ପ୍ରଥମ ଯୁବକ କହିବ-

ଅମୁକ (ଯେ କୌଣସି ବ୍ୟକ୍ତିଙ୍କ ନାମ) ଘରେ ଦେଖି ଆସିଲି ହାତେ ଲମ୍ବ-ଆ

ଏହି ଡାକ ଛାଡ଼ି ଛାଡ଼ି ସମସ୍ତେ ବଡ଼ାମ ଶାଳକୁ ଯାଇ ଶାଳ ସଫା କରିବା ପରେ ଜଙ୍ଗଲକୁ ଯାଇ ଡାଳ ଭାଙ୍ଗି ଆଣିବାକୁ ଦେହୁରୀ ଅନୁମତି ଦିଅନ୍ତି । ଯୁବକମାନେ ଆନନ୍ଦରେ ଜଙ୍ଗଲକୁ ଯାଇ ମେ   ଶାଳୁଆ ଡ଼ାଳ ଭାଙ୍ଗି ଆଣି ବଡ଼ାମ ପୀଠରେ ଜମା କରନ୍ତି । ଡାଳ ସହିତ କିଛି ଶାଳ ଗଜା ମଧ୍ୟ କାଟି ଆଣିଥାନ୍ତି ।

ଏହି ଡାଳ ସବୁକୁ ବଡ଼ାମ ଶାଳରେ ଦେହୁରୀ ପ୍ରତିଷ୍ଠା (ପୂଜା) କରନ୍ତି । ସେଠାରେ ବଡ଼ାମ ଠାକୁରଙ୍କ ପାଖରେ କୁକୁଡ଼ା ବଳି ଦେଇ ସାରି ସେହି ଡାଳ ଗୁଡିକୁ ଏକ ଆମ୍ବ ଗଛମୂଳରେ ରଖନ୍ତି । ସେହି ଆମ୍ବ ଗଛକୁ ନୂଆ ସାତଖିଅ ଧଳା ସୂତା ପିନ୍ଧାଇ ଦେହୁରୀ ବିଧି ମୁତାବକ ପୂଜା କରନ୍ତି । ସେଠାରୁ କିଛି ବାଟ ବିଲମାଳ ଭିତରେ ଥିବା ଏକ ମହୁଲଗଛ ମୂଳରେ ସେହି ଭଙ୍ଗାଡାଳକୁ ରଖି ଗୋଟିଏ କୁକୁଡ଼ା ଅଣ୍ଡାକୁ ଗଛମୂଳରେ ରଖି ପୂର୍ବବିଧି ମୁତାବକ ପୂଜାର୍ଚ୍ଚନା କରନ୍ତି । ଢ଼ୋଲ ଟମକ ବାଜୁଥିବ । ଭେଣ୍ଡିଆମାନେ ସେହି ଅଶ୍ଳୀଳ ଧ୍ୱନୀ ଛାଡୁଥିବେ –

ଟିକ୍ ଟିକ୍ ଟିଆ

ଅମୁକ ଘରେ ଦେଖି ଆଇଲି ହାତେ ଲମ୍ବ.. ଆ

ମଝିରେ ମଝିରେ ଅତ୍ୟନ୍ତ ଉଲ୍ଲସିତ ହୋଇ ହରିବୋଲ ଧ୍ୱନି ଦେଇ ଚିତ୍କାର କରୁଥିବେ ।

ମହୁଲ ମୂଳରୁ ଆସି ଗ୍ରାମମୁଣ୍ଡ ଠୁଲୁ ଠୁଲିଆ ଗ୍ରାମ ଦେବୀଙ୍କୁ ପୁନର୍ବାର ପୂଜା ଦେଇ ବଡ଼ାମ ଶାଳ ପାଖକୁ ଆସି ପୂର୍ବ ବିଧି ମୁତାବକ ପୂଜାର୍ଚ୍ଚନା ହୁଏ । ପୂଜା ପରେ ସେସବୁ ଡ଼ାଳକୁ ଗାଁ ମୁଣ୍ଡ ନିକଟସ୍ଥ ପୂଜା ପୀଠକୁ ନେବାକୁ ହୁଏ । ସେଠାରେ ସମସ୍ତ ଡ଼ାଳ ସବୁକୁ ରଖି ବିଧିପୂର୍ବକ ପୂଜାର୍ଚ୍ଚନା ସାରି ବଡ଼ାମ ଠାକୁରଙ୍କର ଏକ ବିଜେ ପ୍ରତିମା (ବିଗ୍ରହ) ତିଆରି ହୁଏ ।

ଗୋଟିଏ ଲମ୍ବ ଶାଳଦଣ୍ଡାର ଚାରିପଟେ ପୂଜା ହୋଇଥିବା ଶାଳୁଆ ଡ଼ାଳ ସବୁକୁ ରଖି ଏକ କୁଟାର ବେ ି ଘୋଡ଼ାଇ ଦିଆଯାଏ । ଜଙ୍ଗଲରୁ ଶାଳୁଆ ଡ଼ାଳ ଆଣିବା କାଳରେ ୪ଗୋଟି ଛୋଟ ଗୋଲାକୃତି ପଥର ମଧ୍ୟ ସଂଗ୍ରହ କରି ଅଣାଯାଇଥାଏ । ଏହି ପଥର ଗୁଡ଼ିକୁ ବିଜେପ୍ରତିମାଙ୍କ ଅଣ୍ଡକୋଷ ମନେ କରି ଦୁଇ ଖଣ୍ଡ ଶାଳ କାଠରେ ଝୁଲାଇ ଦିଆଯାଏ । ଏହା ପରେ ଦୁଇଟି କେନା ଖୁ ପୋତି ତା ଉପରେ ବଡ଼ାମ ଠାକୁରଙ୍କୁ ଝୁଲାଇ ଦେଇ ନିଜ ନିଜ ଘରକୁ ଫେରିବା ପୂର୍ବରୁ ବଡ଼ାମ ଠାକୁରଙ୍କ ପାଖରେ ଆଉ ଏକ ଶାଳୁଆ ବଣକୁ ଠାକୁରଙ୍କ ଶକ୍ତି ବଡ଼ାମ ବୁଢ଼ୀ (ବଡ଼ାମୁଣି) ଭାବେ ରଖାଯାଇଥାଏ । ଏତବେଳକୁ ରାତି ଅଧ ।

ଘରକୁ ଯାଇ ଖିଆପିଆ ସାରି ଯୁବସ୍ତ (ଯୁବକ/ଭେଣ୍ଡିଆ) ମାନେ ସେହି ସ୍ଥାନକୁ ଆସି ବଡ଼ାମ ବୁଢ଼ାବୁଢ଼ୀଙ୍କୁ ଉଜାଗର ରହି ଜଗନ୍ତି । ଠାକୁର ଠାକୁରାଣୀଙ୍କର କୌଣସି ଅନିଷ୍ଟ ନ ହେଉ ବା କେହି ତାଙ୍କୁ ଅପହରଣ କରି ନ ନେଉ – ଏଥିପ୍ରତି ସମ୍ପୂର୍ଣ୍ଣ ସତର୍କ ରହନ୍ତି ।

ଏହି ପ୍ରଥମ ଦିନର ପୂଜାରେ ଦେହୁରୀ ୩୭୮ ବୁଢ଼ି ଚାଉଳ ବସାଇ ଦେବଦେବୀଙ୍କ ପୂଜା କରିଥାନ୍ତି ।

ଦ୍ୱିତୀୟ ଦିନ ବାର ରହଣି । ଏ ଦିନ ଗ୍ରାମର କେହି ଗାଁ ଘର ଛାଡ଼ି କୌଣସି ଆଡ଼କୁ ଯିବାର ଅନୁମତି ନାହିଁ । ସମସ୍ତେ ଗାଁରେ ରହିବାକୁ ବାଧ୍ୟ । ଏଥି ପାଇଁ ଦେହୁରୀ ନିର୍ଦ୍ଦେଶରେ ଡାକୁଆ (ଡାଙ୍ଗୁଆ) କୁହାଟ ମାରି ଗ୍ରାମବାସୀଙ୍କୁ ସତର୍କ କରାଇ ଦିଏ ।

ଏହି ଦ୍ୱିତୀୟ ଦିନ ପୂଜା ପାଇଁ ଗ୍ରାମବାସୀ ପୂର୍ବରୁ ଡାଙ୍ଗୁଆ ଦ୍ୱାରା ପ୍ରତି ଘରୁ ଧାନ ସଂଗ୍ରହ କରିଥାନ୍ତି । ପ୍ରାୟ ଖଣ୍ଡିଏ (୨୦ କିଗ୍ରା) ଧାନକୁ ବାହୁକ (ଯେ ବୋଦା ବଳି ଦିଏ) ହାତକୁ ଦିଆ ଯାଇଥାଏ । ସେ ତାକୁ ଢ଼େଙ୍କିରେ କୁଟି ଚାଉଳରୁ କିଛି ଚୁନା କରି ତାକୁ ପିଠା ସଦୃଶ କରି ଗୋଟିଏ ପଲମରେ ଆଣି ଦେହୁରୀଙ୍କୁ ଦିଏ । ଦେହୁରୀ ସେ ଚୁନାକୁ ଗୋଟିଏ କଦଳୀପତ୍ରରେ ଚିତ୍ର ବିଚିତ୍ର କରି ପୂଜା କରନ୍ତି । ଚିତ୍ର ମଧ୍ୟରେ ଗୋଟିଏ ବାଘ, ଗୋଟିଏ ଭାଲୁ, ଗୋଟିଏ ସାପ, ଗୋଟିଏ କୁମ୍ଭୀର ଓ ଗୋଟିଏ ମାନବର ରୂପ (ମୂ ି) ଗଠନ କରାଯାଏ । ଏହି ପା ମୂ ି ପୀଠଉ ବିଗ୍ରହ ଉପରେ ସିନ୍ଦୁର ଦେଇ ଚିତ୍ର ବିଚିତ୍ର କରି ରଖନ୍ତି ।

ଏଦିନ ଉପରବେଳା ଗାଁ ଭେଣ୍ଡିଆମାନେ ଏକତ୍ରିତ ହୋଇ ବାଜା ମହୁରୀ ବଜାଇ ବାଘ ଆଣିବାକୁ ଗାଁ ମୁଣ୍ଡକୁ ଯାଆନ୍ତି । ସେଠାରେ ଯାଇ ଅନ୍ୟ ପ୍ରକାରର ଗଛ ଡ଼ାଳ ଯଥା କାଳିକେନ୍ଦୁ, କୁରେଇ ଶାଳ ଆଦି ବିଭିନ୍ନ

ପ୍ରକାରର ଡାଳ ଆଣି ଜଣେ ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ଯୁବକ ଦେହରେ ଗୁଡ଼ାଇ ତା ଦେହ ଉପରେ ବେି ଗୁଡ଼ାଇ ମୁହଁରେ ଗୋଟିଏ ବାଘ ମୁଖା ପିନ୍ଧାଇ ବାଘ ସଜାଇ ଦିଆଯାଏ । ବାମ ହାତରେ ଧନୁ ଧାରଣ କରିଥିବ । ଦକ୍ଷିଣ ହାତରେ ୩ ପଟ ତୀର (ଶର) ଥିବ । ଏହି ବାଘରୂପୀ ଯୁବକକୁ ବାଜାର ତାଳେ ତାଳେ ନଚାଇ ନଚାଇ ପୂର୍ବବତ ଅଶ୍ଳୀଳ ଗୀତ ଗାଇ ଗ୍ରାମର ଦାଣ୍ଡେ ଦାଣ୍ଡେ ଯାଇ ପୂର୍ବରୁ ସ୍ଥାପିତ ବଡ଼ାମ ଦେବତାଙ୍କ ବିଜେ ପ୍ରତିମା ପାଖକୁ ଯାଆନ୍ତି । ସେଠାରେ ପହ୍ ବିଜେପ୍ରତିମାକୁ ୩ଥର କିମ୍ବା ୭ଥର ପ୍ରଦକ୍ଷିଣ କରି ତାଙ୍କ ସମ୍ମୁଖରେ ଭେଣ୍ଡିଆ ମାନଙ୍କ ସହିତ ବାଘ ମ୍ନ ଠିଆ ହୁଏ ବିନୟରେ । ସେଠାରେ ପୂର୍ବରୁ ଦେହୁରୀ ଦ୍ୱାରା ନିର୍ମିତ ପିଠଉର ବାଘ, ଭାଲୁ, କୁମ୍ଭୀର ଚିତ୍ର ଉପରେ ଦେହୁରୀ ନିର୍ଦ୍ଦେଶ ଦେବା ଭଙ୍ଗିରେ ଅଙ୍ଗୁଳି ଲଗାଇ ଦେବ । ମଣିଷ ବାଘ ନିର୍ଦ୍ଦେଶ ଅନୁସାରେ ବାଘ ଓ ଭାଲୁକୁ ଶରରେ ବିନ୍ଧିବ କିନ୍ତୁ ସର୍ପ ଓ କୁମ୍ଭୀରଙ୍କ ଦିହରେ ବୁଡ଼ିଆ ଛୁଆଇଁ ପିଠଉ ନିର୍ମିତ ମଣିଷର କୌଣସି କ୍ଷତି କରାଯିବ ନାହିଁ ।

ବିନ୍ଧା ଓ ହଣା ପର୍ବ ଅନ୍ତ ପରେ ମଣିଷ ବାଘ ଦଉଡ଼ି ଯାଇ ଏକ ଆମ୍ବ ଗଛ ମୂଳରେ ଆଶ୍ରୟ ନିଏ । ସେଠାରେ ସେ ତାର ବ୍ୟାଘ୍ର ରୂପ ପରିତ୍ୟାଗ କରି ସାଧାରଣ ମଣିଷ ଭଳି ଯାତ୍ରା ଭିତରକୁ ଫେରିଆସେ ।

ଇତ୍ୟବସରରେ ଆଉ ଏକ ହର୍ଷୋଲ୍ଲାସକ ଘଟଣା ଘଟେ । ଏହି ଦିନ ଗ୍ରାମର ସମସ୍ତ ଛୁଆପିଲା କାଠ ନିର୍ମିତ ଖଣ୍ଡା ତିଆରି ଯାତ୍ରା ସ୍ଥଳକୁ ଆସିଥାନ୍ତି । ମଣିଷ ବାଘ ଆମ୍ବ ଗଛ ମୂଳକୁ ଦଉଡ଼ି ଗଲାପରେ ପିଲାମାନେ ସେହି କାଠଖଣ୍ଡାଗୁଡ଼ିକୁ ବଡ଼ାମ ବୁଢ଼ା ଉପରେ ବିନ୍ଧ କରନ୍ତି । ଏହାପରେ ଗ୍ରାମର ମା' ଭଉଣୀ ମାନେ ବଡ଼ାମବୁଢ଼ାଙ୍କୁ ହଳଦୀପାଣିରେ ସ୍ନାନ କରାନ୍ତି । ସ୍ନାନାନ୍ତେ ଭେଣ୍ଡିଆ (ଯୁବକ) ମାନେ ବଡ଼ାମ ଦେବତାଙ୍କୁ କାନ୍ଧରେ କାନ୍ଧେଇ ଗ୍ରାମ ପରିକ୍ରମା କରନ୍ତି । ଗ୍ରାମର ସମସ୍ତ ଗୃହୀଣୀ ଘରେ ଘରେ ହଳଦୀ ପାଣିରେ ପାଦ ଧୋଇ/ ଧୂପ ଦ୍ୱୀପ ନୈବେଦ୍ୟରେ ପୂଜାର୍ଚ୍ଚନା କରନ୍ତି – ପରିବାରର ସର୍ବକୁଶଳ କାମନା କରି ।

ଗ୍ରାମ ପରିକ୍ରମା ଅନ୍ତେ ବଡ଼ାମଠାକୁରଙ୍କୁ ନେଇ ଗ୍ରାମ ସୀମାନ୍ତରେ (ବଡ଼ାମ ଶାଳ ବୋଲି କଥିତ – ଅନ୍ୟ ଏକ କ୍ଷେତ୍ର) ରଖନ୍ତି । ସେଠାରେ ବିଧି ମୁତାବତ ଛେନା, ଦୁଧ, ଦହି, କଦଳୀ, ଉଖୁଡ଼ାର ଭୋଗ ଓ କୁକୁଡ଼ା ବଳି ଦେଇ ଦେହୁରୀ ପୂଜା କରେ । ପୂଜା ପରେ ବଡ଼ାମ ଠାକୁରଙ୍କୁ ଏକ ହଳଦି ଆଣି ବୃକ୍ଷରେ ଝୁଲାଇ ଦିଆଯାଏ । ଶେଷ ଅଭିବାଦନ (ଜୁହାର) ଜଣାଇ ନୀରବରେ ଗ୍ରାମକୁ ଫେରି ଆସନ୍ତି ।

ଏତେ ବେଳକୁ ପୂର୍ବରୁ ସଂଗୃହୀତ ଧାନରୁ ତିଆରି ଚୁନାର ଯାହାର ବଳକା ଅଂଶ ଥାଏ, ତାକୁ ଡାଙ୍ଗୁଆ ନେଇଆସେ । ଯୁବକମାନେ ବଡ଼ାମ ଦେବତାଙ୍କୁ ବାଟେଇ ଦେଇ ଫେରି ଆସିବା ପରେ ଏହି ଚୁନା ନେଇ ଗାଁ ମୁଣ୍ଡରେ ବସି ସମସ୍ତ ଯୁବକ ୩/ ୪ ଭାଗ ହୋଇଯାନ୍ତି । ଚୁନାକୁ ଏହି ତିନି ଚାରି ଦଳ ଭିତରେ ଭାଗ ବ । କରି ନେଇ ଅଲଗା ଅଲଗା ଚୁଲି କରି ଚୁନାରୁ ପୋଡ଼ ପିଠା ପ୍ରସ୍ତୁତ କରନ୍ତି । ଏହି ପୋଡ଼ାପିଠା ଖାଇ ନିଶାର୍ଦ୍ଧ (ଅର୍ଦ୍ଧରାତ୍ର) ରେ ଗ୍ରାମକୁ ପ୍ରତ୍ୟାବ ିନ କରନ୍ତି । ଏହି ପିଠାକୁ ଭେଣ୍ଡିଆ ପିଠା କୁହାଯାଏ ।

ତହିଁ ପରଦିନ (ତୃତୀୟ ଦିନ) ନୁଆଖିଆ ପର୍ବ । ଏହି ଦିନ ଶାଳରେ ସମସ୍ତ ଦିଅଁ ଦେବତାଙ୍କୁ ପୂଜାର୍ଚ୍ଚନା କରାଯାଏ । ବିଶେଷ କରି ଗାଁ ଗାଇଁଶିରି ଓ ମହାପାଟ ଆଦି ସମସ୍ତ ଗ୍ରାମଦେବତୀଙ୍କୁ ସ୍ନାନ କରାଯାଇ ବିଧି

ମୁତାବକ ପୂଜାର୍ଚ୍ଚନା କରାଯାଇଥାଏ । ସମସ୍ତ ଶାଳ (ପୀଠ)ରେ ବୋଦା କୁକୁଡ଼ା ବଳି ଭୋଗ ଦିଆଯାଏ । ମାଆ (ବୃଦ୍ଧାମାନେ) ପଣାପାଣି ଓ ଘରୁ ମଣ୍ଡା ପିଠା ନେଇ ଗାଁ ମୁଣ୍ଡ ଦୋଛକି ବାଟିଆଣି ଶାଳରେ ବାଟେଇ ଦିଅନ୍ତି । ଏହାକୁ ମଣ୍ଡା ଉଭା ବାଟିଆଣି ଶାଳରେ ବାଟେଇ ଦିଅନ୍ତି । ଏହାକୁ ମଣ୍ଡା ଉଭା ବାଟିଆଣି ବୋଲି କହନ୍ତି । ଏହି ବାଟିଆଣି ପର୍ବଟି କେତେକ ସ୍ଥାନରେ ନୂଆଖିଆର ସପ୍ତାହକ ପୂର୍ବରୁ ପାଳିତ ହୋଇଥାଏ । ଏହି ଦିନ ଶାଳରେ ଆମ୍ବ, କଦଳୀ ଓ ଗୁଡ଼ ମିଶ୍ରିତ ଭୋଗ ଓ ପଣା ପୂଜା ହୁଏ । ଶାଳରେ ନୂଆ ପଡ଼େ । ଏହା ପରେ ଆମ୍ବ ଖିଆ ଆରମ୍ଭ ହୁଏ । ବଣରୁ ମହୁଲ, ସର୍‌ଗି (ଶାଳଫଳ), ଝୁଣା ଓ ପତ୍ର ସଂଗ୍ରହ କରିବା ଆରମ୍ଭ ହୁଏ । ଏହା ପୂର୍ବରୁ କେହି ଯଦି ଗଛରୁ ଆମ୍ବ ତୋଳେ, ତେବେ ସେ ଦଣ୍ଡିତ ହୁଏ । ଡଣ୍ଡ ଦିଏ । ଡଣ୍ଡ ବାବଦକୁ ବୋଦା ଦେବାକୁ ପଡ଼େ- ନ ଦେଲେ ଏକ ଘରିଆ ହୁଏ । ନିଆଁ ପାଣି ବାରଣ ହୁଏ । ବାଛନ୍ଦ ହୋଇଯାଏ ।

ଚତୁର୍ଥ ଦିନରେ ଡଂଗର ପୂଜା । ଏହି ପୂଜାଟି ବାସ୍ତବରେ ବନରାଇ ବା ବନଦୁର୍ଗା ପୂଜା । ଗାଁ ମଧ୍ୟକୁ ଯେଭଳି ବଣର ପଶୁପକ୍ଷୀ ଆକ୍ରମଣ ନ କରିବେ / ରାଙ୍କିଣୀ, ଯୋଗିନୀଙ୍କର କୋପ ନ ପଡ଼ିବ ଏଥିପାଇଁ ସ୍ୱତନ୍ତ୍ର ପୂଜା ହୁଏ । ଏହି ଦିନ ଯୁବକ (ଭେଣ୍ଡିଆ) ମାନେ ସାତ ଘରୁ ଧାନ ସଂଗ୍ରହ କରିଥାନ୍ତି । ଧାନକୁ ନେଇ ଆଖି ବନ୍ଦ କରି କୁଟିବେ । ଚାଉଳକୁ କୁଣ୍ଡାରୁ ଅଲଗା କରିବେ । ପୁଣି କୁଟି ଚୁନା କରିବେ ।

ସେହି ଚୁନାକୁ ପିଠଉ କରିବେ । ପତ୍ରରେ ରଖି ଏକପାଖିଆ ପୋଡ଼ି ପିଠା ପ୍ରସ୍ତୁତ କରି ଗାଁ ମୁଣ୍ଡକୁ ନେବେ । ସେଠାରେ ଦେହୁରୀ ଅରୁଆ ଚାଉଳରେ କୋଡ଼ି କରି ବନଦୁର୍ଗା ଓ ଡ଼ଗର ଦେବତାଙ୍କ ସନ୍ତୁଷ୍ଟି ପାଇଁ ପୂଜା କରିବେ । ଯୁବକମାନଙ୍କ ଦ୍ୱାରା ପ୍ରସ୍ତୁତ ପିଠାକୁ ଅର୍ପଣ କରି ଗାଁକୁ ବନ୍ୟପ୍ରାଣୀର ବିପଦ ନ ଆସିବାକୁ ପ୍ରାର୍ଥନା କରିବେ । ଏହା ପରେ ସେହି ପିଠାକୁ ଯୁବକମାନେ ବା ି ନେଇ ଖାଇବେ । ଦେହୁରୀ ସମେତ ସମସ୍ତେ ଗାଁକୁ ଫେରି ଆସିବା ପରେ ବଡ଼ାମ ପାର୍ବଣ ଶେଷ ହୁଏ ।

(ହୁଣ୍ଡା ଦେହୁରୀ ଗୋବିନ୍ଦ ଅମାନ୍ତଙ୍କ ସୌଜନ୍ୟରୁ ପ୍ରାପ୍ତ ବିବରଣୀ)

କେନ୍ଦୁଝର ଓ ମୟୂରଭଞ୍ଜର ଅନ୍ୟ ଏକ ସମ୍ଭ୍ରାନ୍ତ ଜନଜାତି ଭାଥୁଡ଼ି । ସିଂହ ଭୂମିର ସିଂହମାଦଳିଆରେ ଏମାନଙ୍କୁ ଭୂୟାଁମାନଙ୍କର ବର୍ଗଭାଇ କୁହାଯାଇଛି । ସେହି ମାଦଳିଆର ଜାତିଭାଇ ପ୍ରସଙ୍ଗରେ 'କରଣୀ ଭୂୟାଁ' ନାମରେ କେତେକ ଭୂୟାଁଙ୍କର ବର୍ଣ୍ଣନା ରହିଛି । ସେଥିରେ ଉଲ୍ଲେଖ ଅଛି – "କାଲଡ଼ି ଭୂୟାଁର କରଣୀ ବାଷଠି ଘର ବାଥୁଡ଼ି ବୋଲାନ୍ତି । ଏତେକ ନୂଆ କରଣୀ ଭୂୟାଁ" । କିନ୍ତୁ ବାସ୍ତବ ପକ୍ଷେ ଏ ଉକ୍ତିରେ କୌଣସି ସତ୍ୟତା ନାହିଁ । ବାଥୁଡ଼ି ମାନଙ୍କର ସ୍ୱାତନ୍ତ୍ର୍ୟ ରହିଛି । ସେମାନେ ଭଞ୍ଜ ଶାସିତ ମୟୂରଭଞ୍ଜ ଓ କେନ୍ଦୁଝରରେ ସ୍ୱତନ୍ତ୍ର ମାନ୍ୟତା ପାଉଥିଲେ । ଅନ୍ୟ ଆଦିବାସୀ ତୁଳନାରେ ଏମାନେ ସ୍ୱଚ୍ଛ ଓ ଶାନ୍ତ ସରଳ ବୋଲି ପାଣି ଛୁଆଁ ଥିଲେ । ଏମାନେ ସହସ୍ର ଦେବଦେବୀଙ୍କୁ ଜଣାନ୍ତି ନାହିଁ । କେବଳ 'ବଡ଼ାମ' ଦେବତା ସେମାନଙ୍କ ଇଷ୍ଟ ଓ ସେମାନେ ବଡ଼ାମଙ୍କ ସନ୍ତାନ ବୋଲି କହନ୍ତି । ସେମାନଙ୍କୁ ନେ ଶ୍ରୀ ଶ୍ରୀ ବଡ଼ାମ ପୁରାଣ ରଚିତ ହୋଇଛି ।ଏହି ପୁରାଣଟି ସନ ୨୦୦୭ ମସିହାରେ ପ୍ରକାଶ ପାଇଛି । ଚକ୍ରଧର ମିଶ୍ର କୃତ ଏହି ପ୍ରକାଶିତ ପୁରାଣର ରଚନାକାଳ ସମ୍ପର୍କରେ ପ୍ରକାଶନ ଗୌରହରି ନାଏକ ଲେଖିଛନ୍ତି – "ତାଳପତ୍ର ପୋଥି 'କୁରାଳ ପୁରାଣ' ଆନୁକୂଲ୍ୟରେ 'ଓଁ ଶ୍ରୀ ଶ୍ରୀ

ବଡ଼ାମ ପୁରାଣ' ୰ଚକ୍ରଧର ମିଶ୍ରଙ୍କ ଦ୍ୱାରା ଆଜକୁ ପ୍ରାୟ ସାତ ଶହ ବର୍ଷ ପୂର୍ବେ ରଚିତ ହୋଇଥିବା ଅନୁମାନ କାରାଯାଏ ।"

କିନ୍ତୁ ଏହି ପୁରାଣ ପାଠ କଲେ ବିଂଶ ଶତାବ୍ଦୀର ସପ୍ତମ ଦଶକ ବେଳକୁ ରଚିତ ହୋଇଥିବା ସ୍ପଷ୍ଟ ଜଣାପଡ଼େ । ପୁରାଣର ୪୨ ପୃଷ୍ଠାରେ ଉଲ୍ଲେଖ ଅଛି –

କୁରାଳ ପୁରାଣ କଥା ତାଳପତ୍ର ପୋଥି
ଚକ୍ରଧର ମିଶ୍ର ଲେଖା କାଳ ଗଲା ବିତି ।
ତେରଶ ଚାଳିଶ ସାଲ ଯୁଗର ଏକଥା
ତାଳପତ୍ର ଲେଖା ଅଛି ବୁଝାଏ ବାରଣ ॥

ତେରଶ ଚାଳିଶ ସାଲ ଖ୍ରୀଷ୍ଟାବ୍ଦ ନୁହେଁ । ଏହାକୁ ଖ୍ରୀଷ୍ଟାବ୍ଦ କଲେ ଏହା ସନ ୧୯୩୨– କିମ୍ବା ୧୯୩୩ ମସିହା ବେଳକୁ ତାଳପତ୍ର ପୋଥି କୁରାଳ ପୁରାଣରୁ କିଛି ତଥ୍ୟ ସଂଗୃହୀତ ହୋଇ ପରବ ୍ତୀ କାଳରେ ବଡ଼ାମ ପୁରାଣ ରଚିତ ହୋଇଛି । ଏହି ପୁରାଣଟିରେ କେନ୍ଦୁଝରର ଆନନ୍ଦପୁର ସବଡିଭିଜନ ଅନ୍ତର୍ଗତ ସନ୍ତୋଷପୁର ଦଣ୍ଡ ପାଟର ମହାପାତ୍ର ବଂଶ ସଂପର୍କରେ ଉଲ୍ଲେଖ ଅଛି । ଏହି ବଂଶର ସନ୍ତୋଷପୁର ଦଣ୍ଡ ପାଟର ଗଡ଼ ନାୟକ ଥିଲେ । ଦେଶ ସ୍ୱାଧୀନତା ବେଳକୁ ଶେଷ ମହାପାତ୍ର ଥିଲେ ସାରଙ୍ଗଧର ମହାପାତ୍ର । ଜାତି ବାଥୁଡ଼ି । ଏହି ବାଥୁଡ଼ି ବଂଶତକ୍ାଳରେ କେନ୍ଦୁଝର ରାଜାନୁଗତ ଜମିଦାର ଥିଲେ । ଏହାଙ୍କର ପ୍ରପିତାମହ କମ୍ଭୁ ମହାପାତ୍ର ମହାରାଜା ଧନୁର୍ଜୟ ନାରାୟଣ ଭଞ୍ଜଙ୍କ ଶାସନ ସମୟ ଓ ଧରଣୀ ଗୋଳମାଳ ସମୟରେ ଜୀବିତ ଥିଲେ । ସାରଙ୍ଗଧର ଦେଶର ସ୍ୱାଧୀନତା ପରେ ଗୟଳମୁଣ୍ଡା ଗ୍ରାମପ ାୟତର ପ୍ରଥମ ସରପ   ଥିବା ଏହି ପୁରାଣରେ ଉଲ୍ଲେଖ ଅଛି । ଏଥି ସହିତ ଏହାଙ୍କର ପା   ପୁତ୍ରକନ୍ୟାଙ୍କ କଥା ଉଲ୍ଲେଖ ଥିବାରୁ ଏହା ବିଂଶ ଶତାବ୍ଦୀର ଷଷ୍ଠ କିମ୍ବା ସପ୍ତମ (ସନ ୧୯୬୦ ପରବ ୍ତୀ) ଦଶକର ରଚନା ବୋଲି ଜଣା ପଡ଼େ ।

ଏହି ପୁରାଣରେ ଉଲ୍ଲେଖ ଅଛି – ନିରାକାର ଅନନ୍ତ ବାସୁକୀଙ୍କ ଦକ୍ଷବାହୁମୂଳରୁ ବାହୁବଳୀ ନାମକ ପୁତ୍ର ଜାତ ହେଲା । ପାର୍ବତୀ ଦେବୀଙ୍କ 'ମୁରୁକି ହସ' ରୁ ଉଛୁଡ଼ି ପଡ଼ି ଯେଉଁ କନ୍ୟା ଜାତ ହୋଇଥିଲା ତା'ର ନାମ ଉଥୁଡି । ଉଭୟ ବାହୁବଳି ଓ ଉଥୁଡ଼ି ବିବାହ କଲେ । ବରକ ୍ତା ବିଷ୍ଣୁ (ନିରାକାର) ଓ କନ୍ୟାକ ୍ତୀ ପାର୍ବତୀ । ବାହୁବଳୀ ଓ ଉଥୁଡ଼ି ଉଭୟେ ବିଷ୍ଣୁ ଓ ବାସୁକୀ ଦେବତାଙ୍କୁ ପୂଜା କରୁଥିଲେ । ବାସୁକୀ ଦେବତାଙ୍କୁ ପୂଜା କରୁ (ଆଶ୍ରାକରି) ଥିବାରୁ ତାଙ୍କର ନାଗସ୍ୟ ଗ୍ରୋତ ହେଲା । ଏହା ସଂଯୋଗରୁ ଛଅ ଗୋଟି ସନ୍ତାନ ଲାଭ କଲେ – ସେମାନେ ହେଲେ ଭୂୟାଁ, ଗଣ୍ଡ, ବାଥୁଡ଼ି, ସାଉଁତି, ଶବର ଓ ସହର । ବାହୁବଳୀର ଜ୍ୟେଷ୍ଠପୁତ୍ର ବାଥୁଡ଼ି । ସେ କଶ୍ୟପ ଋଷିଙ୍କ କନ୍ୟା ଦୁହ୍ଲେଇକୁ ବିବାହ କଲା । ଏହି କାଳରେ ସେ ଜାଣିବାକୁ ପାଇଲା ଯେ ଅଠର ବର୍ଷରେ ତାର ମୃତ୍ୟୁ ଯୋଗ ଅଛି । ଏହା ପରେ ଉଭୟ ପତିପତ୍ନୀ ବନସ୍ତକୁ ଚାଲିଗଲେ । ବାଥୁଡ଼ି ହସ୍ତରେ ଧରିଥାଏ ଗୋଟିଏ ଧନୁ ଓ ୨୫ଟି ତୀର । ଦୁହ୍ଲେଇ ହାତରେ ଥାଏ ଖଣ୍ଡିଏ ଶାଣିତ ଖଡ୍‌ଗ । ନିରାକାର ବିଷ୍ଣୁଙ୍କୁ ଧ୍ୟାନ କରି କରି ଉଭୟ ବନସ୍ତ ଭିତରେ ବୃଦ୍ଧ ବେଶରେ ନିରାକାର ଜଗନ୍ନାଥଙ୍କୁ ଦର୍ଶନ କଲେ । ନିରାକାରଙ୍କୁ ଡାକି ଉଦ୍ଧାର

ପାଇବାକୁ ସେ ପରାମର୍ଶ ଦେଲେ । ଏହା ପରେ ସେମାନେ ଆଦିମାତାଙ୍କୁ ଧ୍ୟାନ କଲେ । ସେ ସିଂହ ବାହନରେ ଆସି ଦର୍ଶନ ଦେଲେ । ମାତାଙ୍କ ଦର୍ଶନ ପାଇ କହିଲେ-

ନିରାକାର ବୋଇଲେ ଯେ ଭଜ ନାମ ବ୍ରହ୍ମ,
କିପରି ଭଜିକି ମୋର ମତି ହୁଏ ଭ୍ରମ ।

ଦେବୀ ସନ୍ତୁଷ୍ଟ ହୋଇ କହିଲେ – "ଦୁଇ ନାମ ଜପ କଲେ ରହିବୁ କାଳକ ।"ସେ ଦୁଇ ଦେବତା ହେଲେ - ବଡ଼ାମଙ୍କ ସଙ୍ଗେ ଭଜ ସାହାଣ ଦେଇଙ୍କୁ, ନ ରହିବ ଭୟ ହୃଦେ ଆଉ କାହାରିକୁ ।

ଏଠାରେ ବଡ଼ାମଙ୍କ ସପର୍କରେ ଉଲ୍ଲେଖ କରି କୁହାଯାଇଛି –

ମହାବ୍ରହ୍ମ ବୋଲନ୍ତେ ଯେ ଅଟେ ବଡ଼ ବ୍ରହ୍ମ
ସଲଖ ସୁନ୍ଦର ନାମ ନିଝାରୀ ବଡ଼ାମ ।
ନିଝାରୀ ବୋଲନ୍ତେ ଝାଡ଼ ବନସ୍ତଯେ କହି
ଝାଡ଼ର ମ୍ମରେ ଦେବୀ ସାହାଣ ଯେ ଦେଇ ॥

(ବଡ଼ାମ ପୁରାଣ- ପୃ: ୪୩)

ଏହା ପରେ ବାଥୁଡ଼ି ଏହି ଦୁଇ ଦେବଦେବୀଙ୍କ ପଥର ମୂର୍ି କରି ପୂଜା କଲେ –

ବଡ଼ାମ ସାହାଣ ଦେଇ ଦୁଇଟି ପଥର
ସ୍ଥାପିଲା ବଉଳ ମୂଳେ ହୋଇ ସ୍ନେହଭର ।
ବାମରେ ସାହାଣ ଦେଇ ଦକ୍ଷିଣେ ବଡ଼ାମ
ଅତି ଯତନେ ସ୍ଥାପିଲା ଦେଇ ତାଙ୍କ ନାମ ॥

(ବଡ଼ାମ ପୁରାଣ- ପୃ-୪୪)

ଏହି ପୁରାଣରେ ଉଲ୍ଲେଖ ଅଛି ଯେ ବଡ଼ାମ ହେଉଛନ୍ତି ସତ୍ୟ-ସନାତନ-ନିରାକାର-ନିର୍ଗୁଣ-ଶ୍ରୀପୁରୁଷୋ ମ-ଜଗନ୍ନାଥ ।

ଶ୍ରୀ ପୁରୁଷୋ ମ ଅଟେ ବଡ଼ାମ ଠାକୁର
ସତ୍ୟ ସନାତନ ଧର୍ମ-ଧର୍ମ ମହାବୀର । (ପୃ- ୪୭)

ଏ ପୁରାଣରେ ବର୍ଣ୍ଣିତ ଧାର୍ମିକ ଭାବନା ନିଶ୍ଚିତ ଭାବେ ଆଧୁନିକ । ଏଥିରେ ଗୃହୀତ ଅସଲ କଥା ହେଲା ବଡ଼ାମ 'ବନସ୍ତ' ଦେବତା ବନସ୍ତର ବ୍ୟାଘ୍ର, ଭାଲୁ ହିଂସ୍ରଜନ୍ତୁ କବଳରୁ ଉଦ୍ଧାର କରିବା ପାଇଁ ଯେଉଁ ଅଦୃଶ୍ୟ ଦେବତାଙ୍କୁ ବନଚର ଆଦିମାନବ ଆରାଧନା କରୁଥିଲା ସେ ହିଁ ବଡ଼ାମ ।

ପୂର୍ବରୁ କଥିତ ହୋଇଛି ଯେ ସାଉଁତିମାନେ ବାଲିଯାତ୍ରା କରିବା ସମୟରେ ବଡ଼ାମ କାହାଣୀ କୁହାଯାଇଥାଏ । ସେହି କାହାଣୀ ଅନୁସାରେ – ତପସ୍ୟାରତ ଶିବଙ୍କ ସ୍ଖଳିତ ରେତକୁ ଏକ ବଡ଼ା ସାପ ଭକ୍ଷଣ

କରି ଗର୍ଭବତୀ ହେଲା । ସେ ଯେଉଁ ପୁତ୍ର ଜନ୍ମ କଲା ତାର ନାମ 'ବଡ଼ାମ' । ବଡ଼ାମର ରୂପ ଗୁଣରେ ଏକ ଦେବକନ୍ୟା ସହିତ ପ୍ରେମ ସମ୍ପର୍କ ହେଲା । ଏମାନଙ୍କ ସଂସର୍ଗରୁ ଯେଉଁ ସନ୍ତାନ ଜନ୍ମିଲା ତାର ନାମ ହେଲା ଚିରିଟି ବଡ଼ାମ । ଚିରିଟି ବଡ଼ାମ ବଡ଼ ହେଲା । ପୁଅ ପାଇଁ ବୋହୂ ଖୋଜିବାକୁ ଯାଇ ବନାମ ଶିମିଳିପାଳ ରାଇଜରେ ପହଁଚିଲେ । ସେ ରାଜ୍ୟର ରାଜାଙ୍କର ଝିଅଟିଏ ଥିଲା । ବଡ଼ାମ ବୋହୁ କରିବାକୁ ପ୍ରସ୍ତାବ ଦେବାରୁ ଶିମିଳିପାଳ ରଜା ଅରାଜି ହେଲେ । ଗରିବ କହି ଅପମାନ ଦେଇ ଫେରାଇ ଦେଲେ । ବଡ଼ାମବୁଢ଼ା ଧାନବେଣି ରାଜାଘରକୁ ଯାଇ ତାଙ୍କ ଝିଅକୁ ବୋହୂ କରିବାକୁ ପ୍ରସ୍ତାବ ଦେଲେ । ଧାନ ବେଣୀ ରାଜା ବି ପସନ୍ଦ କଲେ ନାହିଁ କିନ୍ତୁ ରାତିକ ରହିଯିବା ପାଇଁ କହିଲେ । ସଭଏଁ ଖାଇ ପିଇ ଶୋଇଲେ । କିନ୍ତୁ ବଡ଼ାମ ଦେବତାଙ୍କର ନିଦ ନାହିଁ । ସେ ରାତିରେ ଉଠିଲେ । ବରଗଛରୁ କ୍ଷୀର ଆଣି ସଭିଙ୍କ ଆଖିରେ ଲଗାଇ ଦେଲେ । ରାତି ପାହିଲା ବେଳକୁ ବରକ୍ଷୀର ଶୁଖି ଅଠା ପାଲଟି ଯାଇଥିବାରୁ ଧାନବେଣୀ ରଜାଙ୍କ ଆଖି ଫିଟିଲା ନାହିଁ । ସେ ଓଲଟି ଭାବିଲେ ରାତି ପାଉ ନାହିଁ କି ଆଖିରୁ ନିଦ ଛାଡୁ ନାହିଁ । ଏମିତି ସାତଦିନ ସାତରାତି ବିତିଗଲା । ଧାନବେଣି ରାଜା ବଡ଼ାମ ଦେବତାଙ୍କୁ ପଚାରିଲେ – ରାତି କାହିଁକି ପାଉ ନାହିଁ ? ସେଠୁ ବଡ଼ାମ ଦେବତା ପାଣି ଆଣି ସଭିଙ୍କ ଆଖିରେ ପକାଇ ଦେଲେ, ସଭିଏଁ ଆଖି ମଳି ମଳି ବିଛଣାରୁ ଉଠିଲେ । ଏଥର ସଭିଙ୍କ ହୃଦରେ ବଡ଼ାମଙ୍କ ପ୍ରତି ଶ୍ରଦ୍ଧା ବଢ଼ିଲା । ତା ପରେ ଗାଧୋଇ ଯିବାକୁ କହି ତେଲ ଦେଲେ । ଯେତେ ତେଲ ଆଣିଲେ ବଡ଼ାମ ଠାକୁରଙ୍କ କାଣି ନଖ ବି ଭିଜିଲା ନାହିଁ । ସେଠୁ ବଡ଼ାମ ଦେବତା କହିଲେ ତୁମ ଝିଅ ଲକ୍ଷ୍ମୀ ତେଲ ଦେଉ । ଲକ୍ଷ୍ମୀ ସୋରିଷ ମୁଠିଏ ଆଣି ଦେଲେ । ବଡ଼ାମ ସେହି ସୋରିଷ ମୁଠାକ ଚିପୁଡ଼ି ଦେବାରୁ ସେଥିରୁ ଠେକି ଠେକି ତେଲ ନିଗିଡ଼ି ପଡ଼ିଲା । ବଡ଼ାମ ତେଲ ମାଖି ଗାଧୋଇ ଗଲେ । ଗାଧୋଇ ସାରି ଲୁଗା ପାଲଟିବାକୁ ନୂଆ ଲୁଗା ଦେଲେ । ସେଇ ଲୁଗା ବଡ଼ାମ ଦେବତାଙ୍କ ଦେହକୁ ଅ ିଲା ନାହିଁ । ସେ କହିଲେ ତୁମ ଝିଅ ଲକ୍ଷ୍ମୀ ଲୁଗା ଦେଉ । ସେଠୁ ଲକ୍ଷ୍ମୀ ନୂଆ ଲୁଗା ଖଣ୍ଡେ ଧରାଇ ଦେବାରୁ ବଡ଼ାମ ଦେବତା ପିନ୍ଧିଲେ ଏମିତିକି ଅଦ୍ଭୁତ ଘଟଣା ଦେଖି ଧାନବେଣୀ ରଜା ଚିରିଟି ବଡ଼ାମକୁ ଝିଅ ଦେବା ପାଇଁ ରାଜି ହେଲେ ।

ବିବାହ ସରିଲା, ଧାନବେଣୀ ରାଜା ଝିଅ ଜ୍ୱାଇଁଙ୍କୁ ଅନେକ ଯୌତୁକ ଦେଲେ । ଯୌତୁକ ସହିତ ଥିଲା ଠେକିଏ ଧାନ । ସେହି ଧାନକୁ ଆଣି ଚାଷ କରିବାକୁ ବଡ଼ାମ ଦେବତା ଚାହିଁଲେ । ଜଙ୍ଗଲକୁ ଯାଇ ଝୁଣା ଠୁଳେଇ ବିକିଲେ । ସେହି ଟଙ୍କାରେ ବଳଦ କିଣିଲେ । ଲଙ୍ଗଳଟିଏ ଆଣିବାକୁ ବଣରେ ପଶିଲେ । ଲଙ୍ଗଳ କେମିତି କାଟିବେ ତାହା ତାଙ୍କୁ ଜଣା ନ ଥାଏ । ଲଙ୍ଗଳ କାଟୁ କାଟୁ ବାର ବର୍ଷ ବିତିଗଲା । ବଡ଼ାମୁଣି ବଡ଼ାମ ରଜାଙ୍କୁ ଖୋଜି ଖୋଜି ଯାଇ ବନସ୍ତରେ ଦେଖିଲେ ଯେ ବଡ଼ାମ ବନସ୍ତ ଭିତରେ ଆଳୁ ଖାଇ ଖାଇ ସବୁକିଛି ଭୁଲି ଗଲେଣି– କେମିତି ଲଙ୍ଗଳ କାଟିବେ ଜାଣି ପାରୁ ନାହାନ୍ତି । ବଡ଼ାମ ଦେବୀ ରାଗିଯାଇ କହିଲେ – ବଡ଼ାମ ଆଳୁ ଖାଇ ଖାଇ ବନସ୍ତରେ ବୁଢ଼ା ହୋଇଗଲାଣି– ସଂସାର ଭୁଲିଗଲାଣି– ଯା'ରେ ଆଳୁ ତୁ ପିତା ପାଲଟି ଯା । ସେଠୁ ମିଠା ଆଳୁ ପିତା ପାଲଟି ଗଲା । ତା ନାଁ ସେଇଠୁ ହେଲା ପିତାଳୁ । ସେଠୁ ବଡ଼ାମୁଣି ବଡ଼ାମଙ୍କୁ ଲଙ୍ଗଳ କଟା ଶିଖେଇ ଦେଲେ । ଲଙ୍ଗଳ ଧରି ଘରକୁ ଫେରିଲେ । ନୂଆ ଧାନ ଚାଷ ଆରମ୍ଭ କଲେ । ଧାନ ବୁଣା ସଇଲା । ଧାନ କଟା ବେଳକୁ ଭୀମକୁ ଡାକି କହିଲେ - ଯା'ରେ ଭୀମ ଧାନ କାଟ୍ । ଭୀମ ଧାନ କାଟିଲା ଯେ ଅଢ଼େଇ ବିଡ଼ା । ବଡ଼ାମ ବୁଢ଼ା ଏକଥା ଶୁଣି ରାଗିଗଲେ । ମୋଟେ ଅଢ଼େଇ ବିଡ଼ା– ନିଆଁ ଧରେଇ ଦେ ।

ଭୀମ ନିଆଁ ଲଗେଇ ଦେଲା । ନିଆଁ ଆକାଶକୁ ଲାଗିଗଲା । ଏତେ ନିଆଁ ଦେଖି ବଡ଼ାମ କହିଲେ – କିରେ ଭୀମ କହୁଥିଲା ଅଢ଼େଇ ବିଡ଼ା, ଦେଖିଲା ବେଳକୁ ନିଆଁ ଯାଇ ଆକାଶକୁ ଲାଗିଲାଣି । କଥା କଣ ? ସେ ନିଜେ ଯାଇ ଦେଖିଲେ ଯେ - ବିରାଟ ଧାନଗଦା । ସେଥିରେ ନିଆଁ ଧରା ଆରମ୍ଭ ହୋଇଛି । ସେଠୁ ସେ ପାଣି ଆଣି ନିଆଁ ଲିଭାଇଲେ । ସେତେବେଳକୁ ଅଧେ ଧାନ ନିଆଁ ଧାସରେ କଳା, ଅଧେ ନାଲି, ଅଧେ ପାଣ୍ଡୁରିଆ, ଯେଉଁଠି ନିଆଁ ଧରିନାହିଁ ସିଏ ଧଳା – ଏମିତିକି ରଙ୍ଗବେରଙ୍ଗର ଧାନ । ସେହି ଧାନକୁ ଅଲଗା ଅଲଗା କରି ରଖିଲେ । ସେହି ଧାନରୁ ନୂଆ ନୂଆ ବିହନ କରି ବଡ଼ାମ ବୁଣିଲେ ।

ବାଥୁଡ଼ି ଜାତିର ବଡ଼ାମ ପୁରାଣ ଓ ସାଉଁତି ଜାତିରେ କଥିତ ଏହି କାହାଣୀ ମଧ୍ୟରେ ଅନେକ ପାର୍ଥକ୍ୟ ରହିଛି । ବାଥୁଡ଼ି ନାଗଗୋତ୍ରୀ ଓ ବାସୁକୀ ଦେବୀ ଆଶ୍ରିତ ବୋଲି ବଡ଼ାମ ପୁରାଣରେ କୁହାଯାଇଛି । ଅନୁରୂପ ଭାବେ ଶିବଙ୍କ ଔରସରୁ ଓ ନାଗ (ବଡ଼ାସର୍ପ) ଗର୍ଭରୁ ବଡ଼ାମ ଦେବତାଙ୍କ ଜନ୍ମ ବିଷୟ ମଧ୍ୟରେ ଯେଉଁ ସାମଞ୍ଜସ୍ୟ ଦେଖିବାକୁ ମିଳେ ସେଥିରୁ ହୃଦ୍‌ବୋଧ ହୁଏ ଯେ ଏମାନେ ଏକଦା ନାଗ ଉପାସକ ଥିଲେ । ବାସୁକୀ ବା ବସୁମାତାଙ୍କୁ ମଧ୍ୟ ମାନ୍ୟତା ଦେଉଥିଲେ ।

ବଡ଼ାମଙ୍କ ପୂଜା / ଯାତ୍ରା ଓ ଉପାସନା ମୂଳରେ ଆମେ ଦେଖୁ ବଣର ବିଭିନ୍ନ ଡାଳ ଓ ବୃକ୍ଷ ପ୍ରତି ଶ୍ରଦ୍ଧା । ଶାଳ, ଟିଳଉ, ଭଦଲିଆ, ପିଙ୍ଗୁ, ଭାଲିଆ, ଗିଲିରି ଓ ପାଲ ଡାଳ ସହିତ ଶାଳ ବୃକ୍ଷ, ମହୁଲ ବୃକ୍ଷ, ଆମ୍ବ ବୃକ୍ଷ ଓ ହଳଦୀ ଆଣି ବୃକ୍ଷ ପୂଜା ମଧ୍ୟ ବଡ଼ାମ ଉପାସନା ସହିତ ସଂଶ୍ଳିଷ୍ଟ । ଏଥି ସହିତ ଧାନର ଉତ୍ପ ି ଓ କୃଷିର ଆରମ୍ଭ ସମ୍ପର୍କିତ ତଥ୍ୟ ମଧ୍ୟ ଏଥିରୁ ମିଳିଥାଏ । ଜଙ୍ଗଲର ପଶୁ ଓ ସରୀସୃପଙ୍କ ଦାଉରୁ ସୁରକ୍ଷା ପାଇଁ ବଡ଼ାମଙ୍କୁ ପ୍ରାର୍ଥନା । ତା ସହିତ ବନଚରମାନେ ବଣର ପଶୁ ଶୀକାର, ତାର ମାଂସ ଆହାର ପାଇଁ ବଡ଼ାମ ଉପାସନା ।

ବାଥୁଡ଼ିମାନେ ଶିମିଳିପାଳର ଅଭୟାରଣ୍ୟରେ ଅଠର ଦେଉଳ ମଧ୍ୟରେ ବଡ଼ାମଙ୍କୁ ଆରାଧନା କରିବା ଉପରୋକ୍ତ ନିର୍ଯ୍ୟାସକୁ ସମର୍ଥନ କରିଥାଏ । ବଡ଼ାମ ଏକା ଧାରରେ ବଣ ଦେବତା, କୃଷି ଓ ଧନୁ ଖଡ଼ଗଧାରୀ ଶିକାର ପ୍ରିୟ ଆଦିମ ଅଧିବାସୀର ଆରାଧ ଦେବତା ।

ଶିମିଳିପାଳ ମୟୂରଭଂଜର ପା ପୀଢ଼ ସବ୍‌ଡ଼ିଭିଜନ ଅନ୍ତର୍ଗତ ଏକ ଐତିହ୍ୟ ସମ୍ପନ୍ନ ଓ ପ୍ରକୃତିର ନୈସର୍ଗିକ ସ୍ଥାନ । ଏହି ପାର୍ବତ୍ୟ ଳକୁ କେନ୍ଦ୍ର କରି ଏକଦା ବାଥୁଡ଼ି ମାନେ କ୍ଷତ୍ରୀବୀରର ଗୌରବ ଅର୍ଜନ କରିଥିଲେ । ଧନ୍ତିରି, ବାରପଡ଼ା, ରତନପୁର ଆଦିପୁର ଓ ନାକୁଡ଼ା ପୀଢ଼ ବ ର୍ମାନ କାଳରେ ଏକାଧାରରେ ରରୁଆଁ, କରଞ୍ଜିଆ, ଠାକୁରମୁଣ୍ଡା, ଶୁକୃଳି ଓ ଯଶିପୁର ବ୍ଲକ୍ ନାମରେ ନାମିତ ହୋଇଛି । ଏହି ଉପଖଣ୍ଡରେ ପୂର୍ବରୁ ବାଥୁଡ଼ିମାନେ ଗଡ଼ନାୟକ ଭାବେ ନିଯୁକ୍ତି ପାଇ ମହାପାତ୍ର ସଂଜ୍ଞା ଧାରଣ କରୁଥିଲେ । ଏମାନଙ୍କ ସାଂସ୍କୃତିକ ଓ ସାମାଜିକ ବ୍ୟବସ୍ଥାକୁ ଅନୁଧ୍ୟାନ କଲେ ଏମାନେ ହିନ୍ଦୁ ଧର୍ମର ବ୍ରାହ୍ମଣ ସଂସ୍କୃତ ଅପେକ୍ଷା ଅଧିକ ବୌଦ୍ଧାୟିତ ଓ ବୈଷ୍ଣବୀୟ, ଏମାନେ ବ୍ରାହ୍ମଣ ଘରୁ ଜଳପାନ ମଧ୍ୟ କରୁ ନ ଥିଲେ । ଅଧିକାଂଶ ଦାସ ସଂକାୟିତ ହୋଇଥିଲେ । ଏମାନଙ୍କ ଇଷ୍ଟ 'ବଡ଼ାମ' ଦେବତା । ପ୍ରତିବର୍ଷ ଚୈତ୍ରମାସ ଅଠର ଦିନ ପରେ ଯେଉଁ ବୁଧବାର ପଡ଼େସେହିଦିନ ବଡ଼ାମଙ୍କ ପୂଜା ଏମାନେ କରନ୍ତି । ବିଗତ କିଛି ବର୍ଷ ହେଲା ଶିମିଳିପାଳର ଅଠର ଦେଉଳ ଅ ଳରେ ବଡ଼ାମ ଦେବତାଙ୍କ ପୂଜା ସପ୍ତାହ ବ୍ୟାପି ପାଳିତ ହେଉଛି । ବାଥୁଡ଼ିମାନଙ୍କ ସାଂସ୍କୃତିକ ମୁଖପତ୍ର 'ଅଠର ଦେଉଳ' ପ୍ରକାଶ

ପାଇ ଏହି ଗୋଷ୍ଠୀ ସଂଗଠିତ ହୋଇ ସଂସ୍କାର ପ୍ରବଣ କାର୍ଯ୍ୟ କରିବାକୁ ପ୍ରୟାସ କରିଛି । କେନ୍ଦୁଝର ଜିଲ୍ଲା ଅସନପାଟରେ ଏହି ଜାତିର ଲୋକ ଅବସ୍ଥାନ କରନ୍ତି । ଏହି ଗ୍ରାମରୁ ବଡ଼ାମ ଠାକୁର ଓ ଠାକୁରାଣୀଙ୍କ ସମ୍ପର୍କରେ ଏକ ଚାଙ୍ଗୁଗୀତ ଏହି ଲେଖକ ସଂଗ୍ରହ କରିଥିଲେ । ସେହି ଗୀତର ରଚୟିତା ଥିଲେ ୰ଦୁତୀୟା ନାଏକ (ମହାପାତ୍ର) । ଏହାଙ୍କର ଜନ୍ମକାଳ ଖ୍ରୀ:୧୮୯୦ ପାଖାପାଖି । ଏହାଙ୍କ ପୁତ୍ର ପୌତ୍ର ଏହି ଗୀତ ଗାଉଥିଲେ । ଏହାଙ୍କର ନାତି ଆ ର୍ତ୍ରାଣ ମଧ୍ୟ ଏ ଗୀତ ଗାନ କରୁଥିଲେ । ଏବେ ଏହାଙ୍କର ବୟସ ୭୦ ପାଖାପାଖି । ଏହି ଗୀତରୁ ଜଣାଯାଏ ଯେ ବଡ଼ାମ ଦେବତାଙ୍କର ୧୨ ଜଣ ପୁତ୍ର ଏବଂ ୧୮ ଜଣ କନ୍ୟା ଏମାନେ ଚାଙ୍ଗୁ ପିଟି ନାଚୁଥିଲେ ଅଠର ପୂଜା କରୁଥିଲେ । ସେହି ଗୀତରେ ଅଛି – ବାଇଦ ବାଜଣା ମୋର ସମ୍ପୂର୍ଣ୍ଣ ହେଲା,

ଅଠର ପୂଜାକୁ ମୋର ମନ ବଳିଲା ।
ବାଆର ଭାଇ କି ବାରଣ ଦେଲା,
ଅଠର ଭଉଣୀ କି ପତ୍ରିକା ଦେଲା ।
ଅଠର ଦିନରେ ମୋର ଅଠର ପୂଜା,
ପୂଜା ସାମଗିରି ସଂଗ୍ରହ କଲେ
ପୂଜା କରୁଛନ୍ତି ବଡ଼ାମ ରଜା ।
*** ବାଇଦ ବଜାଉଛନ୍ତି ବାର ଡ଼ାଙ୍ଗୁଆ
ଅଠର ଭଉଣୀ ମୋର ହେଲେ ନାଚୁଆ ।

ଏହି ଗୀତର ପ୍ରାରମ୍ଭରେ ବଡ଼ାମ ରଜା ବିଶ୍ୱକର୍ମାଙ୍କ ପାଖରୁ ବଢ଼ାଇ କାମ ଶିଖିବାକୁ ବଡ଼ାମୁଣିକୁ କହି ନିଝାରି ଜଙ୍ଗଲକୁ ବାହାରିଲେ । ବୁଢ଼ା କହିଲେ ଘର ଜଞ୍ଜାଳ କେ ବୁଝିବ ପୁଣି ?

ବଡ଼ାମ କହିଲେ-
ବନଗିରି ପୁଅ ମୋର ରାଇଜ ଭାର ନେବ
ବନମତି ଝିଅ ମୋର ଘରେ ରହିବ ।
** ବଡ଼ାମର ବୋହୂ ଶାହାଡ଼ା ସୁନ୍ଦରୀ
ବନମଲ୍ଲୀ ଫୁଲ ଏ ଚମ୍ପାକଢ଼ି ।

ଏହି ଉଦ୍ଧୃତିରୁ ଜଣାପଡ଼େ ଯେ ବଡ଼ାମ ରଜାଙ୍କର ୧୨ଜଣ ପୁଅ ଓ ୧୮ ଜଣ ଝିଅ । ତାଙ୍କର ବୋହୂମାନଙ୍କ ମଧ୍ୟରୁ ସାହାଡ଼ା ସୁନ୍ଦରୀ ଜଣେ । ବଡ଼ାମ ପୂଜା ଅତୀତରେ ଅଠର ଦିନ ପର୍ଯ୍ୟନ୍ତ ହେଉଥିଲା । ଏବେ ଅଠର ଦିନ ପରିବର୍େ ମାତ୍ର ଗୋଟିଏ ଦିନରେ ବଡ଼ାମ ପୂଜା ସମ୍ପର୍ଣ୍ଣ ହେଉଛି କିନ୍ତୁ ତାଙ୍କ ପୂଜା ସ୍ଥାନକୁ ଅଠର ଦେଉଳ କୁହାଯାଉଛି ।

ଏହି ଗୀତରେ ବଡ଼ାମ ରଜା ବଢ଼ାଇ କାମ ଶିଖିବାକୁ ଜଙ୍ଗଲ ଭିତରେ ପ୍ରବେଶ କଲାପରେ ଜଙ୍ଗଲ ଭିତରେ ବ୍ୟାଘ୍ର, ଭାଲୁ ଆଦି ଦେଖିଲେ ମଧ୍ୟ ଭୟ ହେଲା ନାହିଁ । ସେ ତାଙ୍କ ଉପାସ୍ୟ ଦେବତା ମାନଙ୍କୁ ପ୍ରାର୍ଥନା କଲେ ।

ପ୍ରଥମେ ଡାକୁଛି ମାଆ ବାସୁକି
ଦ୍ୱିତୀୟେ ଡାକୁଛି ଆଦି ମାତାଙ୍କୁ
ତୃତୀୟେ ଡାକୁଛି ଧର୍ମ ଦେବତାଙ୍କୁ
ଚତୁର୍ଥେ ଡାକୁଛି ନାଗ ଦେବତାଙ୍କୁ

ଏହି ଦୁଇ ଦେବୀ ଓ ଦୁଇ ଦେବତାଙ୍କୁ ବଡ଼ାମ ରାଜା ଆବାହନ କରି କହିଲେ – "ଆସ ଆସ ଆଜ ଆମେ ହୋଇବା ସଙ୍ଗ"।

ଏଥିରେ ଥିବା ଆଦିମାତା ଓ ଧର୍ମ ଦେବତା ଏମାନଙ୍କ ସହିତ ବାସୁକୀମାତା ଓ ନାଗ ଦେବତା ବଡ଼ାମ ରାଜାଙ୍କର ଇଷ୍ଟ ଥିବା ଜଣାଯାଉଛି ।

ବଡ଼ାମ ଜଣେ ମାନବ । ସପରିବାର ସେ ରହିଥିଲେ । ମଣିଷମାନଙ୍କ ପରି ଜଣେ ସଂସାରୀ ଥିଲେ । ବଣର ପଶୁପକ୍ଷୀଙ୍କ ସହିତ ତାଙ୍କର ସମ୍ପର୍କ ଥିଲା । ଜଙ୍ଗଲ ଭିତରେ ପଶି ସେ ପୁଟୁଳି କାଠକୁ କାଠ ଘର୍ଷଣ କରି ନିଆଁ ବାହାର କରୁଥିଲେ । ସେଇ ଧୂନି ନିଆଁରେ ବଣର ଆଳୁ ପୋଡ଼ି ଖାଉଥିଲେ । ତୃଷା ନିବାରଣ ପାଇଁ ସଲପ ଗଛର ରସ ବି ପିଉଥିଲେ । ବାର ଭାଇଙ୍କୁ ଧରି ମୃଗ ଶିକାରକୁ ବି ଯାଉଥିଲେ । ଶ୍ରମଜୀବି ଓ କର୍ମଜୀବି ଥିଲା ତାଙ୍କ ପରିବାର – ବଡ଼ାମ ବୃଦ୍ଧ କାଳରେ ମଧ୍ୟ କର୍ମ ପ୍ରବାହରୁ ମୁକୁଳି ନ ଥିଲେ । ସେ ନିଜେ ଅଠର ପୂଜା କରୁଥିଲେ ।

"ଅଠର ଦିନରେ ମୋର ଅଠର ପୂଜା
ପୂଜା କରୁଛନ୍ତି ବଡ଼ାମ ରଜା ।"

ଏହି ଉକ୍ତିରୁ ଏକ ସିଦ୍ଧାନ୍ତ ମିଳେ ଯେ ଶିମିଳିପାଳର ଅଠର-ଦେଉଳ ଓ ମାନବ ଦେଉଳର ତାତ୍ପର୍ଯ୍ୟ ହେଉଛି ସମ୍ଭବତଃ ମହାମାନବ ବଡ଼ାମ ଜଣେ ରାଜା ପୁରୁଷ ଥିଲେ । ବନଚରମାନଙ୍କ ମନ୍ନରେ କୃଷି ଚେତନା ଜାଗ୍ରତ କରାଇ ଦେବତା ସ୍ତରକୁ ଉନ୍ନୀତ ହୋଇଥିଲେ । ତାଙ୍କ ଆଦର୍ଶକୁ ଗ୍ରହଣ କରି ତାଙ୍କ ଅବର୍ତ୍ତମାନରେ ତାଙ୍କୁ ପୂଜା କରିବାକୁ ଯାଇ ଯେଉଁ ମନ୍ଦିର ହେଲା ତାହା ହିଁ ମାନବ ଦେଉଳ ଏବଂ ଅଠର ଦିନ ବ୍ୟାପି ତାଙ୍କୁ ଅଠର ପ୍ରକାର ପୂଜା ଦେଇ ସେ ସ୍ଥାନକୁ ଅଠର ଦେଉଳ କୁହାଗଲା ।

ଏବେ କେନ୍ଦୁଝର, ମୟୂରଭଞ୍ଜ ଓ ସୁନ୍ଦରଗଡ଼ର ସର୍ବପୁରାତନ ଜନଜାତି ଜୁଆଙ୍ଗମାନଙ୍କର 'ବଡ଼ାମ ପୂଜା'କୁ ବିଚାରକୁ ନେବା । ଗୋନାସିକା ପାର୍ବତ୍ୟାଞ୍ଚଳରେ ଅବସ୍ଥାନ କରୁଥିବା ଏହି ଜୁଆଙ୍ଗମାନଙ୍କର ବାଂଶପାଳ ବ୍ଲକ ବାରାହାଗଡ଼ ଗ୍ରାମପଞ୍ଚାୟତର ନଡ଼ାମ ଏବଂ ସାରିଆ ଗ୍ରାମରେ ଏବେ ପାଖାପାଖି ୧୨୦ ଘର ଜୁଆଙ୍ଗ ଅବସ୍ଥାନ କରନ୍ତି । ନଡ଼ାମ ଗ୍ରାମଟି ଦୁଇ ଭାଗରେ ବିଭକ୍ତ – ତଳ ନଡ଼ାମ୍ ଓ ଉପର ନଡ଼ାମ । ତଳ ନଡ଼ାମର ପୂର୍ବନାମ କୁଙ୍କୁଲି ନଡ଼ାମ । ଏଥିରେ ପ୍ରାୟ ୨୦ ରୁ ୩୦ ଘର ଜୁଆଙ୍ଗ ପରିବାର । ଉପର ନଡ଼ାମର ପୂର୍ବନାମ ବାଉଁଶଡିହା ନଡ଼ାମ୍ । ଏଥିରେ ପ୍ରାୟ ୫୦ ଘର ଜୁଆଙ୍ଗ ପରିବାର । ସାରିଆ ଏକ ପୁରାତନ ଜୁଆଙ୍ଗ ଗ୍ରାମ, ୪୦ରୁ ଉର୍ଦ୍ଧ୍ୱ ପରିବାର ରହନ୍ତି । ଏହି ଗ୍ରାମ ମାନଙ୍କରେ ବଡ଼ାମଙ୍କର ସ୍ୱତନ୍ତ୍ର ଶୀଳ (ପୀଠ) ରହିଛି । ତିନି ଖଣ୍ଡଯାକ ଗ୍ରାମର ଶାଳରେ ଜୁଆଙ୍ଗମାନଙ୍କର ପୂଜକ 'ନାଗମ୍' ବା 'ବୁଇତା' ନିଯୁକ୍ତି ପାଇଛନ୍ତି । ଏମାନେ ପ୍ରତିବର୍ଷ ମାଘ ପୂର୍ଣ୍ଣିମାରେ ତିନି ଦିନ ପର୍ଯ୍ୟନ୍ତ ବଡ଼ାମ ପୂଜା କରନ୍ତି ।

ମାଘ ପୂର୍ଣ୍ଣିମାରେ ୧୦-୧୫ ଦିନ ଆଗରୁ ଏହି ପର୍ବ ପାଳନ ପାଇଁ ଗାଁ ମଜାଙ୍ଗ (ଦରବାର ବା ମଣ୍ଡପ - ସଭାଗୃହ) ରେ ଏକତ୍ରିତ ହୁଅନ୍ତି । ମୋଟାମୋଟି ବଡ଼ାମ ପୂଜା ପାଇଁ ଚାନ୍ଦା ଓ ପୂଜାସାମଗ୍ରୀ ସମ୍ପର୍କରେ ଆଲୋଚନା ହୁଏ । ଚାନ୍ଦା ପୂର୍ଣ୍ଣିମା ପୂର୍ବରୁ ସଂଗୃହୀତ ହୋଇଯାଏ । ପୂର୍ଣ୍ଣିମା ଦିନକୁ ପୂଜା ପାଇଁ ପ୍ରସ୍ତୁତି ସରିଯାଏ । ପୂର୍ଣ୍ଣିମା ଦିନ ନାଗମ ବା ବୁଇତା (ଦେହୁରୀ ବା ପୂଜକ) ସମ୍ପୂର୍ଣ୍ଣ ଉପବାସରେ ରହନ୍ତି । ସ୍ନାନାଦିସାରି ନୂତନ ବସ୍ତ୍ର ପରିଧାନ କରି ପୂଜା ଡ଼ଲା ଓ ପାଣି ଲୁଟି (ଡ଼ାଳ) ଧରି ଘରୁ ବାହାରନ୍ତି । ପୂଜା ଡ଼ଲାରେ ଥାଏ ଅକତା (ଅରୁଆ ଚାଉଳ) ସିନ୍ଦୁର, ଝୁଣା ଓ ଗୁଡ଼, (ଏବେ ଧୂପ ଓ ଦ୍ୱୀପ ମଧ୍ୟ ଯାଉଛି) । ତାଙ୍କ ସହିତ ଗ୍ରାମର ସବୁ (ଅବିବାହିତ ଯୁବକ) କଙ୍ଗେର୍ ବା ଧାଙ୍ଗଡ଼ାମାନେ ସଙ୍ଗରେ ରୋଷେଇ ଚାଉଳ, ମଦ୍ୟ (ଝୁରି) ଓ ବଳି ପାଇଁ ଗୋଟିଏ ବୋଦା ନେଇ ଯାଆନ୍ତି ।

ବଡ଼ାମଶାଳରେ ନାଗମ୍ ପ୍ରବେଶ କରି ପୀଠ ସଫା କରି ବଡ଼ାମଙ୍କୁ ପୂଜାର୍ଚ୍ଚନା କରନ୍ତି । ବଡ଼ାମଙ୍କ ସହିତ ପିତୃପିତା (ପୂର୍ବପୁରୁଷ)ଙ୍କୁ ମଧ୍ୟ ପୂଜା କରନ୍ତି । ଏହା ପରେ ନେଇଥିବା ବୋଦାକୁ ବଳି ପକାଇ ଦିଅନ୍ତି । ପୂଜା ସମାପ୍ତି ପରେ ନେଇଥିବା ମଦ୍ୟକୁ ଅର୍ପଣ କରନ୍ତି । ନାଗମ୍‌ଙ୍କୁ ସହଯୋଗ କରନ୍ତି କଙ୍ଗେରମାନଙ୍କ ମୁଖ୍ୟ (ମୂଳ ଭେଣ୍ଡିଆ) । ଉଭୟ ନାଗମ୍ ଓ ମୂଳଭେଣ୍ଡିଆ ମିଶି ବଡ଼ାମଙ୍କୁ ମଦ୍ୟ ଅର୍ପଣ କରନ୍ତି । ଏହାକୁ 'ଝୁରିପକା' କୁହାଯାଏ । ଦେବତାଙ୍କୁ ମଦ୍ୟ ଅର୍ପଣ କରିସାରି ନାଗମ୍ ଏହି ମଦ୍ୟ (ମହୁଲରୁ ତିଆରି) କୁ ପାନ କରନ୍ତି । ଏଥର ପୂଜା ସରିଯାଏ ।

ପୂଜା ସମାପ୍ତି ପରେ ବଳି ବୋଦାର ମୁଣ୍ଡିଆକୁ ନେଇ ରୋଷେଇ କରି ଖାଆନ୍ତି । ବଳି ବୋଦାର ମୁଣ୍ଡକୁ ନାଗମ୍ ଓ କଙ୍ଗେର୍ ମାନଙ୍କ ବ୍ୟତୀତ ଅନ୍ୟ କେହି ସ୍ପର୍ଶ କରିବା ମନା । ଭୋଜି ପରେ ସମସ୍ତେ ଅପରାହ୍ନରେ ଗ୍ରାମକୁ ଫେରନ୍ତି । ମଜାଙ୍ଗ୍ ଦୁଆରେ ଟାଙ୍ଗୁ ବଜାଇ ନାଚନ୍ତି । ବଡ଼ାମ ଦେବତାଙ୍କ ଉଦ୍ଦେଶ୍ୟରେ ବନ୍ଦନା ଓ ପ୍ରାର୍ଥନା ଗାନ କରି କରି । ଅର୍ଦ୍ଧରାତ୍ରରେ ଘରକୁ ଫେରନ୍ତି । ପ୍ରଥମ ଦିନର ଉତ୍ସବ ଏଇଠି ସମାପ୍ତ ହୁଏ । ପୂଜାରେ ଦିଆ ଯାଇଥିବା ବୋଦାବଳିର ମାଂସ ଗ୍ରାମବାସୀ ଭୋଗ ଭଳି ବା ି ନିଅନ୍ତି ।

ଦ୍ୱିତୀୟ ଦିନ ବଡ଼ାମ ପର୍ବ । ବାସ୍ତବରେ ଏହିଦିନ ଝୁରି, ଟାଙ୍ଗୁ ନିଷାଣ ବା ଖୁସିର ପର୍ବ । ଗ୍ରାମର ଅବାଳ ବୃଦ୍ଧ ବନୀତା ନୂତନ ବସ୍ତ୍ର ପରିଧାନ କରିବେ । ସଭିଙ୍କ ଘରେ ହସ ଖୁସିର ଲହରୀ, ଭୋଜିଭାତ । ଏହି ଦିନ ମଜାଙ୍ଗ (ମଣ୍ଡ-ଦରବାର) ଦୁଆରେ କୁକୁଡ଼ା ବଳି ଦେଇ ନାଗମ ପୂଜା କରନ୍ତି । ନାଗମ ଓ ମୂଳ ଭେଣ୍ଡିଆ (କଙ୍ଗେର ବା ଯୁବକମାନଙ୍କ ମୁଖ୍ୟ) ମିଶି ମଜାଙ୍ଗ ଦୁଆରେ ଝୁରି ପକାନ୍ତି - ଅର୍ଥାତ ମଦ୍ୟ ପୂଜା କରି ସମସ୍ତଙ୍କୁ ଅର୍ପଣ କରନ୍ତି । ଏହା ସହିତ ଟାଙ୍ଗୁ ନିସାଣ ଅର୍ଥାତ୍ ଟାଙ୍ଗୁ ପୂଜା । ଟାଙ୍ଗୁପୂଜା ପରେ ଟାଙ୍ଗୁ ଗୁଡ଼ିକୁ ମୂଳ ଭେଣ୍ଡିଆ ଲାଲାଜ୍‌ରେ ବା ନିଆଁ ଧୂନୀରେ (ଏ ଧୂନୀ ଜୁଆଙ୍ଗ ମଜାଙ୍ଗ ବା ମଣ୍ଡରେ କେଉଁ ଅନାଦି କାଳରୁ ଜଳି ଆସୁଛି- ଲିଭିବାର ପ୍ରଶ୍ନ ନାହିଁ) ସେକି କଙ୍ଗେର ବା ଭେଣ୍ଡିଆମାନଙ୍କୁ ହସ୍ତାନ୍ତର କରନ୍ତି । ଭେଣ୍ଡିଆମାନଙ୍କ ହାତକୁ ଟାଙ୍ଗୁ ଗଲାପରେ ଘିନି ଘିନି ଧା, ଘିନିଧା ଧ୍ୱନିରେ ମଜାଙ୍ଗ ଦୁଆର କମ୍ପି ଉଠେ । ଆରମ୍ଭ ହୁଏ ବଡ଼ାମ ବନ୍ଦନା । ଇତି ମଧ୍ୟରେ ସଲେନ ବା ଧାଙ୍ଗିଡ଼ି (ଯୁବତୀ) ମାନେ ଆସି ଯାଆନ୍ତି । ଧାଙ୍ଗଡ଼ାମାନଙ୍କ ସ୍ୱର ଓ ତାଳ ସହିତ ଅର୍ଦ୍ଧ ଚନ୍ଦ୍ରାକାରରେ ନାଚିବାରେ ଲାଗନ୍ତି । ସାରାଦିନ ଗୀତ ନାଚରେ କଟିଯାଏ । ଏହି ଦିନର ଉତ୍ସବର ସମସ୍ତ ଖର୍ଚ୍ଚ କଙ୍ଗେର ବା ଯୁବକ (ଭେଣ୍ଡିଆ) ମାନେ ବହନ କରିଥାନ୍ତି । କୁକୁଡ଼ା ବଳିଠାରୁ ମଦ୍ୟ (ଝୁରିପକା) ପାନ ଆଦି ଯାବତୀୟ ଖର୍ଚ୍ଚ କଙ୍ଗେରମାନେ ମୁଣ୍ଡେଇ ଥା'ନ୍ତି ।

ତୃତୀୟ ଦିବସରେ ତଇଲା ବ । ଏହାକୁ ଜୁଆଙ୍ଗ ବସାରେ 'ଏକାନ୍ ଶପ୍ ଶପ୍' କହନ୍ତି । ଗ୍ରାମ ମ୍ଭରେ ଥିବା ଚାଷୋପଯୋଗୀ ଜମି ଡ଼ିହକୁ ସମସ୍ତଙ୍କ ମଧ୍ୟରେ ବ ।ଯାଏ । ଆବଶ୍ୟକ ପଡ଼ିଲେ ଜଙ୍ଗଲକୁ ସଫା ମ୍ଭ କରିବାକୁ ପଡ଼େ । ଏହାକୁ 'ଲକା-ଡେିଲକ୍' କୁହାଯାଏ । ଏହି ଜମି ବ ନ ପର୍ଯ୍ୟାୟ ହିଁ ବଡ଼ାମ ପୂଜା ଉତ୍ସବରେ ଶେଷ ପର୍ଯ୍ୟାୟ । ଏହା ପରେ ବ୍ୟକ୍ତିଗତ ଭାବେ ନିଜ ନିଜ ଜମିକୁ ସଫାକରି କୃଷିକର୍ମର ଶୁଭାରମ୍ଭ କରିଥାନ୍ତି ।

ଗୀତରେ ଗୀତରେ ଯୁଆଙ୍ଗ ଯୁବକ ବଡ଼ାମ ଦେବତାଙ୍କୁ ଯେଉଁ ପ୍ରାର୍ଥନା ସବୁ କରେ ତାହାର ମର୍ମ ହେଉଛି - ଆମେ ଜଙ୍ଗଲରେ ହିଂସ୍ରଜନ୍ତୁ କବଳରେ ଯେପରି କବଳିତ ନ ହେବୁ । ଆମେ ଶିକାର କରି ଖୁସିରେ ଫେରିବୁ । ଆମେ ଗାଁରେ କୌଣସି ବନ୍ୟଜନ୍ତୁର ବିପ୍ଳାତ ନ ହେଉ । ଆମ ଜଙ୍ଗଲରେ ଫଳ ଫୁଲ ପୂରି ରହୁ । ଏବର୍ଷ ଭଲ ଚାଷ ହେଉ । ଗାଁକୁ ଅବପାତ, ବିପ୍ଳାତ ବା ରୋଗ ବଇରାଗ ନ ଆସୁ । ଆମକୁ ସୁଖରେ ରଖ । ଜୁଆଙ୍ଗମାନଙ୍କ 'ବଡ଼ାମ ଦେବତା' ଭୂମି ଓ ଜଙ୍ଗଲର ଦେବତା । କୃଷିକର୍ମର ଉଦ୍‌ଗାତା ।

ସାରିଆ ଗ୍ରାମର ବର୍ତ୍ତମାନ ବୁଇତା ଅଛନ୍ତି ଗୁପ ଜୁଆଙ୍ଗ, ବୟସ ୭୦ ପାଖାପାଖି । ଏହି ଗ୍ରାମର ବଡ଼ାମ ଦେବତାଙ୍କ ଆକୃତି ଠିକ୍ ଶିବଲିଙ୍ଗ ଭଳି । ଏଥି ସହିତ ମହାପାଟ, ରଙ୍ଗାପାଟ ଓ ଗାଇଁଶିରି ଓ ବ୍ରାହ୍ମଣୀ ଦେଇ ମଧ୍ୟ ପୂଜା ପାଆନ୍ତି । ଉପର ନଡ଼ାମ ଗ୍ରାମରେ ବୁଇତାଙ୍କ ମୃତ୍ୟୁ ପରେ ତାଙ୍କ ବିଧବା ପତ୍ନୀ ଗଭା ଜୁଆଙ୍ଗ ଶାଳ ପୂଜା ତୁଳାଉଛନ୍ତି ।

(ତଥ୍ୟ – ସାରିଆ ନାଗମ ଗୁପ ଜୁଆଙ୍ଗ ଓ ହୁଣ୍ଡା (ବାଲିଦାଣ୍ଡ ସାହିର) ମୌଜାର ଜୁଆଙ୍ଗ)

କେନ୍ଦୁଝରର ଅଧିକାଂଶ ବଡ଼ାମ ଶାଳରେ ଯେଉଁ ଦେବତାଙ୍କୁ ପୂଜା କରାଯାଏ, ସେମାନଙ୍କ ମଧ୍ୟରୁ ଅଧିକାଂଶ ବିଗ୍ରହ ଲମ୍ବ-ସର୍ପାକୃତି କିମ୍ବା ଲିଙ୍ଗାକୃତି । ବଡ଼ାମ ପୂଜା ବେଳେ ପିଠଉରେ ନିର୍ମି ବାଘ, ଭାଲୁ, ସର୍ପ ଓ ମଣିଷର ମୂର୍ତ୍ତି ତିଆରି ଦେହୁରୀ ନିର୍ଦ୍ଦେଶରେ ଧନୁରେ ବିନ୍ଧାଯିବା କଥା ପୂର୍ବରୁ କୁହାଯାଇଛି । ଏଥିରେ ବାଘ, ଭାଲୁକୁ ବିନ୍ଧାଯାଏ କିମ୍ବା ସର୍ପ ଓ ମାନବକୁ ନୁହେଁ । ଏହି ଘଟଣାରୁ ବଡ଼ାମ ନାଗଦେବତା ବୋଲି ଅନୁମତି ହୁଏ । ପୁନଶ୍ଚ ଶାଳ ଗଜା ଉପରେ ଶାଳୁଆ ଡ଼ାଳକୁ ବେ ଗୋଡ଼େଇ ବଡ଼ାମଙ୍କର ଯେଉଁ ଚଳନ୍ତି ବିଗ୍ରହ ନିର୍ମାଣ କରାଯାଏ, ତାହା ମଧ୍ୟ ଏକ ବଡ଼ା ସର୍ପ (ସାଉଁତି ଲୋକକଥାର ବଡ଼ା ସର୍ପ) ଆକୃତିର ବୋଲି ଅନୁଭୂତ ହୁଏ । ସାଉଁତି ଲୋକକଥାରେ ଶିବଙ୍କ ଔରଷରୁ ଓ ବଡ଼ାସାପ ଗର୍ଭରୁ ଜାତ ବଡ଼ାମ ଦେବତା । ଏଥିରୁ ମଧ୍ୟ ବଡ଼ାମ ନାଗଦେବତା ଭାବେ ପ୍ରତିପାଦିତ ହୁଅନ୍ତି । ଜୁଆଙ୍ଗମାନଙ୍କ ପୂଜକଙ୍କୁ ସାଧାରଣତଃ ବୁଇତା କୁହାଯାଏ । ଯେଉଁ ବୁଇତା ମନ୍ତ୍ର ତନ୍ତ୍ର ଜାଣନ୍ତି, ତାଙ୍କୁ ନାଗମ କୁହାଯାଏ । ସମ୍ଭବତଃ 'ନାଗମ୍' ନାଗପୂଜକ ଶବ୍ଦର ଅପଭ୍ରଂଶ । ସାରିଆ ପୀଠପରି ଅନେକ ପୀଠରେ ବଡ଼ାମଙ୍କ ସହିତ ରଙ୍ଗାପାଟ ପୂଜା ପାଆନ୍ତି । ଏ ମଧ୍ୟ ଏକ ନାଗଦେବୀ ।

ଆଉ କେତେକ ସ୍ଥାନରେ ବଡ଼ାମ ବିଗ୍ରହ ଶିବଲିଙ୍ଗାକୃତି ଜନଶ୍ରୁତିକୁ ଆଧାର କରି ମୟୂରଭଞ୍ଜର କବି ଭାଗୀରଥି ମହାନ୍ତିକୃତ ଅଠର ଦେଉଳ ନାମକ ଏକ କାବ୍ୟରେ ଉଲ୍ଲେଖ ଅଛି ଯେ - ଦେବତା, କିନ୍ନର ଓ ଗନ୍ଧର୍ବମାନଙ୍କୁ ବାସୁକୀଦେବ କହିଲେ – ମୋର ବାହୁରୁ ବାହୁବଳି ନାମକ ପୁତ୍ରଟିଏ ଜନ୍ମ ହେଲା । ତା'ର ଯୌବନ କାଳରେ ମୋ ପରାମର୍ଶ କ୍ରମେ 'ବୈକୁଣ୍ଠ ବିହାରୀ ହରି' ଙ୍କୁ ସେ ପ୍ରାର୍ଥନା କଲା । ହରି ତା ପ୍ରାର୍ଥନାରେ ସନ୍ତୁଷ୍ଟ ହୋଇ 'ପାର୍ବତୀ'ଙ୍କୁ ପୂଜା କରିବାକୁ ପରାର୍ମଶ ଦେଲେ । ସେ ଦେବୀଙ୍କୁ ପ୍ରାର୍ଥନା କଲେ । ଦେବୀ ପାର୍ବତୀ

ସନ୍ତୁଷ୍ଟ ହୋଇ ନିଜ ଥୋଡ଼ରୁ 'ଉଥୁଡ଼ି' ନାମକ କନ୍ୟା ଜାତ ହେଲେ । ବାହୁବଳି ତାଙ୍କୁ (ଉଥୁଡ଼ିଙ୍କୁ) ପତ୍ନୀ ରୂପେ ଗ୍ରହଣ କଲେ । ଏମାନଙ୍କ ଠାରୁ ବାଥୁଡ଼ିର ଜନ୍ମ । ଏହି ବାଥୁଡ଼ିକୁ ଦେଖିବା ପାଇଁ ଦେବ, କିନ୍ନର ଓ ଗନ୍ଧର୍ବ ସମୂହ ମ ର୍ଯ୍ୟକୁ ଓହ୍ଲାଇଲେ । ଆକାଶ ମଣ୍ଡଳରୁ ଥାଇ ଦେଖିଲେ–ଜୟ ଜୟ ନାଦରେ ବସୁନ୍ଧା କମ୍ପି ଉଠିଲା – ସମସ୍ତେ ବଡ଼ାମଙ୍କୁ ବନ୍ଦନା ଗାନ କଲେ ଦେହୁରୀ ଘିଅବତୀ ଜାଳି ଛଅ ଜାତି ଗଛ ଯଥା- କେନ୍ଦୁ, ତିଳଉ, ମହୁଲ, କାଳିକେନ୍ଦୁ, ଧାତିଙ୍ଗ ଓ ଅଁଳା ଡ଼ାଳ ଆଣିବାକୁ ପୂଜା କରିଛନ୍ତି । ବଡ଼ାମଶାଳରେ ପୂଜା କରିବାକୁ ପିଠଉର ଝୋଟି ଦେଇ ନୂତନ ବସ୍ତ୍ର ପରିଧାନ କରି ବାଥୁଡ଼ି ରମଣୀ ପ୍ରସ୍ତୁତ ରହିଛି ।

ଗାଁ ମୁଣ୍ଡ ଅଶ୍ୱତ୍‌ଥ ମୂଳରେ ବଡ଼ାମ ଠାକୁର ପାଖରେ ଜୁଆଳି, ଲଙ୍ଗଳ, ମଇ ଓ ତଲଓ୍ୱାର (ଖଣ୍ଡା) ରୁଣ୍ଡ ହୋଇଛି । ଚାଙ୍ଗୁ ବାଜା ବଜାଇ ବଡ଼ାମ ଦେବତାଙ୍କୁ ଖଣ୍ଡେ ଖଣ୍ଡେ ଡ଼ାଳ (ପୂର୍ବ କଥିତ ଛଅ ଡ଼ାଳ ମଧ୍ୟରୁ ଯେ କୌଣସି ଖଣ୍ଡିଏ) ସମର୍ପି ଦେଇ କୁକୁଡ଼ା ବଳିରେ ଭୋଗ କରନ୍ତି । ଦ୍ୱିତୀୟ ଦିନ ବୋଦା ବଳିରେ ଓ କୁକୁଡ଼ା ବଳି ଦେଇ ବଡ଼ାମ ଠାକୁରଙ୍କୁ ସନ୍ତୁଷ୍ଟ କରାଯାଏ । ବଡ଼ାମ ଠାକୁରଙ୍କ ସହିତ କାଳୀ, ଭୋଳକନ୍ୟା, ଶାଣଦେଇ, ରମ୍ଭାବୁଢ଼ୀ, ଅନ୍ଧାରୀ ଓ ଭୈରବଙ୍କୁ ମଧ୍ୟ ପୂଜା କରନ୍ତି ।

ଅଠର ଦେଉଳ ବର୍ଣ୍ଣିତ ତଥ୍ୟ ଅନୁସାରେ ଉପର ବର୍ଣ୍ଣିତ ବାସୁକୀ ନାଗଦେବତା ଓ ଦେବୀ ପାର୍ବତୀଙ୍କ ପୌତ୍ର ବାଥୁଡ଼ି । ବାଥୁଡ଼ି ବଂଶଧର ବଡ଼ାମ ଶାଳରେ ଯେଉଁ ଦେବଦେବୀଙ୍କୁ ପୂଜା କରନ୍ତି, ସେମାନେ ସମସ୍ତେ ଶିବ ପରିବାରଭୂକ୍ତ ଦେବଦେବୀ । ତେଣୁ ଅଧିକାଂଶ ବଡ଼ାମ ଶାଳରେ ବଡ଼ାମଙ୍କ ବିଗ୍ରହ ଶିବ ଲିଙ୍ଗାକୃତି ନତୁବା ସର୍ପାକୃତି, ତେଣୁ ସେମାନେ କୁକୁଡ଼ା ଓ ବୋଦା ବଳିରେ ଦେବତାଙ୍କୁ ସନ୍ତୁଷ୍ଟ କରିବାର ପରମ୍ପରାବାଦୀ । ଅପରନ୍ତୁ ବଡ଼ାମ ବୈଷ୍ଣବ ସମ୍ପ୍ରଦାୟର ଦେବତା ହୋଇଥିଲେ ବଳିଦାନର ପରମ୍ପରା ରହି ନ ଥାନ୍ତା ।

ଅଠର ଦେଉଳରେ ଉଲ୍ଲେଖ ଅଛି –

ବଡ଼ ପୂଜା ଦିନ, ବଡ଼ାମ ଠାକୁର ସଙ୍ଗେ ଦେବୀ କାଳି ମୁହିଁ ଭୋଳକନ୍ୟା, ଶାଣ ଦେଇ, ରମ୍ଭାବୁଢ଼ୀ ତୋଷନ୍ତି ବଳି ପକାଇ ।

(ଭାଗିରଥି ମହାନ୍ତି କୃତ ଅଠର ଦେଉଳ- ୩ୟ ସର୍ଗ- ପୃଷ୍ଠା-୧୪)

ଏହି କାବ୍ୟର ଏକାଦଶ ସର୍ଗରେ ସ୍ପଷ୍ଟ ଭାବେ କୁହାଯାଇଛି-

ଇଶ୍ୱର ପାର୍ବତୀ, ବଡ଼ାମ ବଡ଼ାମୀ
ଏକ କିନ୍ତୁ ଅନ୍ୟ ରୂପ
ଯେଉଁ ନାମ ଧରି ଡ଼ାକିଲେ ତାହାକୁ
ହରନ୍ତି ସବୁ ସନ୍ତାପ ।୩। (ପୃ: ୬୭)

ଏକାଦଶ ସର୍ଗରେ 'ଚାଙ୍ଗୁ ଜନ୍ମ ବୃ ାନ୍ତ' ବର୍ଣ୍ଣିତ, ପାର୍ବତୀଙ୍କ ଅନୁରୋଧରୁ ଇଶ୍ୱର ବର ଓହଳରେ କୁଣ୍ଡଳୀ ଓ କସ୍ତୁରୀ ମୃଗ ଚର୍ମ ଛାଉଣୀରେ ଯେଉଁ ବାଦ୍ୟ ସୃଷ୍ଟି କରେ, ତାକୁ ଆର୍ଶିବାଦ କରି କହିଲେ –

କରିଲେ ଆଶିଷଦେବ ମହେଶ୍ୱର
ତୋର ନାମ ହେବ ଚାଙ୍ଗୁ
ମୋ ଡ଼ମ୍ବରୁ ସଂଗେ ତୁହି ହେବୁ ତୁଲ
ଯେଣୁ ଜାତ ମୋର ଅଙ୍ଗୁ ।୯।
ଏହି ଚାଙ୍ଗୁ ଭଇରବୀ ଚାଙ୍ଗୁ ନାମରେ ନାମିତ ହେଲା ମଧ୍ୟ
ଝୁଲା ତାଳ, ଝୁମତାଳ ବାଜୁଥିବ
ଘିନତା, ତାତା, ଘନିତା
ଭଇରବୀ ଚାଙ୍ଗୁ ଥରି ଉଠୁଥିବ
ତିନି ଥର ଧିନ୍ଦା ଧିନ୍ଦା । ୨୮

(ଏକଦଶ ସର୍ଗ- ପୃ- ୭୧)

ସମସ୍ତ ଆଲୋଚନା ଓ ବର୍ଣ୍ଣନା ମଧ୍ୟରେ ଆମେ ବଡ଼ାମ ଦେବତାଙ୍କ ସ୍ୱରୂପ ସମ୍ପର୍କରେ ଏତିକି କହିପାରିବା ଯେ – 'ଶୈବ ନାଗ' ଉପାସନାର ସୁପ୍ରାଚୀନ ଦେବତା ବଡ଼ାମ ଦେବତା । କିନ୍ତୁ 'ବଡ଼ାମ ପୁରାଣ' ଓ ଅଠର ଦେଉଳ କାବ୍ୟରେ ବଡ଼ାମ ଦେବତା ସ୍ୱୟଂ ନୀଳମାଧବ- ଶ୍ରୀ ଜଗନ୍ନାଥ । ଅଠର ଦେଉଳ କାବ୍ୟରେ ଉଲ୍ଲେଖ ଅଛି –

ଯେ ନୀଳମାଧବ ସେହି ଜଗନ୍ନାଥ
ସେହି ଅଟନ୍ତି ବଡ଼ାମ
ନାମ ଭିନ୍ନ ଭିନ୍ନ ଠାକୁର ଜଣିଏ
ଜାଣନ୍ତି ଭକତ ଆମ ।୧୮

(ଅଠର ଦେଉଳ / ତ୍ରୟୋଦଶ ସର୍ଗ- ପୃ- ୮୩)

ଏସବୁ ମତମତାନ୍ତର ମଧ୍ୟରୁ ନିର୍ଯ୍ୟାସ ଠାବ କରିବା ଦୁରୁହ ହେଲେ ହେଁ; ବଡ଼ାମ ଦେବତାଙ୍କ ଜନ୍ମଲଗ୍ନ ସହିତ ଈଶ୍ୱର ପାର୍ବତୀ ଏବଂ ବଡ଼ା-ବାସୁକୀଙ୍କ ସମ୍ପର୍କ ଅନସ୍ୱୀକାର୍ଯ୍ୟ । ପୁନଶ୍ଚ ଏ ଦେବତାଙ୍କର ପରିବାର ମଧ୍ୟ ରହିଛି । ଏ ଦେବତାଙ୍କ ଉତ୍ସବ ପାଇଁ ଯେଉଁ ସ୍ୱତନ୍ତ୍ର ବାଦ୍ୟ ଚାଙ୍ଗୁ – ତାହା ମଧ୍ୟ ହର-ପାର୍ବତୀ ନିର୍ମିତ । ଏ ଦେବତାଙ୍କ ଚାଙ୍ଗୁର ନାଗ ବାୟା କୁଣ୍ଡଳୀ ନାଗ ଦେବତାକୁ ସୂଚିତ କରୁଛି । ସବୁଠାରୁ ଗୁରୁତ୍ୱପୂର୍ଣ୍ଣ ହେଲା – ଏ ଦେବତା ଗ୍ରାମର ଧାଙ୍ଗଡ଼ା-ଧାଙ୍ଗିଡ଼ୀ ବା ଯୁବକ-ଯୁବତୀଙ୍କ ଦ୍ୱାରା ପୂଜିତ ଓ ଆରାଧିତ ହେବାର ପରମ୍ପରା ଅକ୍ଷୁର୍ଣ୍ଣ ରହିଛି । ଏ ସବୁଥିରୁ ବଡ଼ାମ ବିଷ୍ଣୁ ସଂପ୍ରଦାୟ ଅପେକ୍ଷା ଶୈବ-ନାଗ ପରମ୍ପରାର ଦେବତା ଭାବେ ପ୍ରମାଣିତ ହେଉଛନ୍ତି ।

ଟାଙ୍ଗରପଲସା, ନରଣପୁର,
କେନ୍ଦୁଝର
ଦୂରାଭାଷ-୯୪୩୮୪୯୨୨୯୯

ବାଥୁଡ଼ି ଜନଜାତିର ପର୍ବପର୍ବାଣି ଓ ବଡ଼ାମ ଉପାସନା

ରଂଜନ ପ୍ରଧାନ

ଓଡ଼ିଶାରେ ବସବାସ କରୁଥିବା ୬୨ ପ୍ରକାର ଜନଜାତିଙ୍କ ମଧ୍ୟରୁ ବାଥୁଡ଼ିମାନେ ବିଶେଷକରି ଅଧିକ ଶିକ୍ଷିତ, ମାର୍ଜିତ ଓ ଓଡ଼ିଆଙ୍କ ଭଳି ସେମାନଙ୍କର ଚାଲିଚଳଣି ଓ ସାମାଜିକ ବ୍ୟବସ୍ଥା । ବାଥୁଡ଼ିମାନେ ଭାରତୀୟ ଆର୍ଯ୍ୟ ଭାଷାଗୋଷ୍ଠୀ ଅନ୍ତର୍ଭୁକ୍ତ ଏବଂ ସେମାନେ ଯେଉଁ ଭାଷା ବ୍ୟବହାର କରନ୍ତି ତାହା ପାଖାପାଖି ଓଡ଼ିଆ ଏବଂ ମୟୂରଭଞ୍ଜର ଦେଶୀୟ ଭାଷା ସହ ଅନେକ ସାଦୃଶ୍ୟ ରଖିଥାଏ । ବାଥୁଡ଼ିମାନେ ଗୋଷ୍ଠୀ ଜୀବନରେ ବିଶ୍ୱାସ କରନ୍ତି । ସେମାନଙ୍କ ସାମାଜିକ ଓ ସାଂସ୍କୃତିକ ଜୀବନ ବେଶ ଉଚ୍ଚ ମୂଲ୍ୟବୋଧଯୁକ୍ତ । ସେମାନେ ବାର ମାସରେ ତେର ପର୍ବ ପାଳନ କରନ୍ତି । ବିଶେଷକରି ବାଥୁଡ଼ି ଜନଜାତି ପ୍ରକୃତି ଓ ବୃକ୍ଷ ଉପାସନା ଉପରେ ବେଶୀ ବିଶ୍ୱାସ କରିଥାଏ । ବାଥୁଡ଼ିମାନଙ୍କ ଅଧିକାଂଶ ପର୍ବପର୍ବାଣି କୃଷିଭି ିକ । ରୋଗ ବଇରାଗରୁ ରକ୍ଷା ପାଇବା ନିମନ୍ତେ ମଧ୍ୟ ସେମାନେ କିଛି ପର୍ବପର୍ବାଣି ମଧ୍ୟ ପାଳନ କରନ୍ତି । ଦେବଦେବୀ ପୂଜା ଏବଂ ଭବିଷ୍ୟତ ମଙ୍ଗଳ କାମନା ହିଁ ପ୍ରତି ପର୍ବ ପାଳନର ମୁଖ୍ୟ ଉଦ୍ଦେଶ୍ୟ ହୋଇଥାଏ । ବାଥୁଡ଼ିମାନେ ବର୍ଷତମାମ୍ ପର୍ବପର୍ବାଣି ପାଳନ କରିଥାନ୍ତି ।

୧. ଡାଳିପୂଜା (ଆମ୍ବ ନୂଆଖିଆ)

ଡାଳିପୂଜାକୁ ବାଥୁଡ଼ିମାନେ “ଆମ୍ବ ନୂଆଖିଆ’ ପୂଜା କହିଥାନ୍ତି । ଏହା ବାଥୁଡ଼ି ସମାଜର ଅଗ୍ରପୂଜା ଏବଂ ଏହି ପର୍ବ ପାଳନ ପରେ ଅନ୍ୟ ପର୍ବପର୍ବାଣି ପାଳିତ ହୋଇଥାଏ । ଡାଳିପୂଜା ଫଗୁଣ କିମ୍ବା ଚୈତ୍ର ମାସରେ ପାଳିତ ହୋଇଥାଏ । ଏହି ପୂଜାଟି ତିନିଦିନ ଧରି ଚାଲେ । ଡାଳିପୂଜା ପାଳନ ପୂର୍ବରୁ ବାଥୁଡ଼ିମାନେ ନୂଆ ଫୁଲ, ଫଳ କିମ୍ବା ମୂଳକୁ ବ୍ୟବହାର କରିନଥାନ୍ତି । ପ୍ରଥମେ ଦେବାଦେବୀ, ଇଷ୍ଟଦେବୀ, ଗ୍ରାମଦେବୀ, ପିତୃପୁରୁଷଙ୍କୁ ଅର୍ପଣ କରିବା ପରେ ବାଥୁଡ଼ିମାନେ ଆମ୍ବ ଆଦି ନୂତନ ଫଳ ଖାଇଥାନ୍ତି । ଏଣୁ ଏହାକୁ “ଆମ୍ବ ନୂଆଖିଆ’ କୁହାଯାଏ । ଫଗୁଣ ମାସରେ ଦୋଳପୂର୍ଣ୍ଣିମା ପାଳିତ ହୋଇଥାଏ । ଦୋଳପୂର୍ଣ୍ଣିମାରେ ଠାକୁରଙ୍କୁ ଆମ୍ବ ଭୋଗ ଦିଆଯାଏ । ହୋଲି ପରେ ରାଧାକୃଷ୍ଣ ନିଜ ମନ୍ଦିରକୁ ଫେରିଯିବା ବେଳେ ଆମ୍ବ ଗଛର ଡାଳ ଭାଙ୍ଗି ଦେଇ ଯାଆନ୍ତି ବୋଲି ବାଥୁଡ଼ି ଜନଜାତି ବିଶ୍ୱାସ କରନ୍ତି । ଫଳରେ ଦୋଳପୂର୍ଣ୍ଣିମା ପରେ ହିଁ ଆମ୍ବ ନୂଆଖିଆ ପର୍ବ ଅନୁଷ୍ଠିତ ହୋଇଥାଏ । ଡାଳିପୂଜା ପୂର୍ବରୁ ଗ୍ରାମରେ ଏକ ଗ୍ରାମସଭା ବସିଥାଏ । ଗ୍ରାମର ମୁଖ୍ୟ “ପଧାନ’, “ଦେହୁରୀ’ ଏବଂ ଅନ୍ୟ ମାନ୍ୟଗଣ୍ୟ ବ୍ୟକ୍ତିମାନେ ଏଥିରେ ଅଂଶଗ୍ରହଣ କରି ପର୍ବ ପରିଚାଳନା ସଂପର୍କରେ ଆଲୋଚନା କରିଥାନ୍ତି ।

ପ୍ରଥମ ଦିନ:

ଡାଳିପୂଜାର ପ୍ରଥମ ଦିନ “ବାର ରହିବା’(ଉପବାସ ରହିବା) କାମ ହୋଇଥାଏ । ଯେଉଁ ଯୁବକ, ଯୁବତୀମାନେ ଏହି ପୂଜା କରନ୍ତି ସେମାନେ ସୋମବାର ଦିନ “ବାର’ ରହନ୍ତି । “ବାର’ ରହିବା ଅର୍ଥ ପୂଜା

କରୁଥିବା ଯୁବକ, ଯୁବତୀମାନେ ଉପବାସ ରହିବା ସହ ନିଷ୍ଠାର ସହ ନିଜକୁ ସଂସ୍କାର କରିବା । ପ୍ରଥମ ଦିନ ଯୁବକ, ଯୁବତୀମାନେ ଗାଁ ଠାକୁରାଣୀଙ୍କ ନିକଟରୁ ଆଜ୍ଞା ନେଇ ଜଙ୍ଗଲକୁ ଡାଳ ଆଣିବା ପାଇଁ ଯାଇଥାନ୍ତି । ସାଥୀରେ ପୂଜା ସାମଗ୍ରୀ ଓ ଚାଙ୍ଗୁ ନେଇ ଯାଇଥାନ୍ତି । ଡାଳ ଆଣିବା ପରେ ଗାଁ ଠାକୁରାଣୀ ଶାଳ ନିକଟରେ ରଖନ୍ତି । ଗାଁ ମୁଣ୍ଡରେ ଏକ ସ୍ୱତନ୍ତ୍ର ଆସ୍ଥାନ ନିର୍ମାଣ କରାଯାଇଥାଏ । କଦଳୀ ଗଛ, ଆମ୍ବଡାଳ, ଲୁହାକଣ୍ଟା ଆଦି ପୋତାଯାଇ ସୁସଜ୍ଜିତ ଏକ ବେଦୀ ପ୍ରସ୍ତୁତ କରାଯାଏ । ଡାଳ ଆଣିବାକୁ ଜଙ୍ଗଲକୁ ନଅ ଜଣ ଯୁବକ ଯାଇଥାନ୍ତି ଏବଂ ସେମାନେ ନଅ ପ୍ରକାର ଡାଳ ଆଣିଥାନ୍ତି । ପ୍ରତି ଯୁବକ ଗୋଟିଏ ପ୍ରକାର ଡାଳ ଧରି ଆସନ୍ତି ।

ଦ୍ୱିତୀୟ ଦିନ:

ଦ୍ୱିତୀୟ ଦିନ ମଙ୍ଗଳା ଓଷା ଗ୍ରାମର ଦେହୁରୀଙ୍କ ଘରେ କିମ୍ବା ଗ୍ରାମବାସୀଙ୍କ ଦ୍ୱାରା ନିର୍ମିତ ସ୍ୱତନ୍ତ୍ର ମଣ୍ଡପରେ ଅନୁଷ୍ଠିତ ହୋଇଥାଏ । ପୂଜା ସ୍ଥାନକୁ ଝୋଟି ଓ ମଣ୍ଡଳା ଦ୍ୱାରା ସଜାଯାଇଥାଏ । ମଣ୍ଡଳାର ମଧ୍ୟ ସ୍ଥଳରେ ଜଳପୂର୍ଣ୍ଣ ନୂତନ କଳସ ଉପରେ ଆମ୍ବଡାଳ ରଖାଯାଇଥାଏ । ମଙ୍ଗଳା ପୂଜା ସଂଧ୍ୟା ସମୟରେ ଆରମ୍ଭ ହୁଏ । ଉପବାସ କରିଥିବା ଯୁବକ, ଯୁବତୀମାନେ ପୂଜା ସ୍ଥଳକୁ ପୂଜା ସାମଗ୍ରୀ ସହିତ କୁକୁଡ଼ା ପୂଜା କରିବାକୁ ଆଣିଥାନ୍ତି । ଶୀତଳ ପୂଜା ସମାପ୍ତି ପରେ ମଙ୍ଗଳାଙ୍କ ସ୍ତୁତି ଗାନ କରାଯାଏ । ସ୍ତୁତି ପରେ ବଳି ପୂଜା ହୋଇଥାଏ । ବଳି ପୂଜା ପରେ ଭକ୍ତମାନେ ନିଜନିଜ ଘରକୁ ଫେରି ଯାଆନ୍ତି । ରାତ୍ର ସମୟରେ ଯୁବକ, ଯୁବତୀମାନେ ଦେହୁରୀ(ପୂଜକ)ଙ୍କୁ ଡାକି ନିଅନ୍ତି । ଦେହୁରୀ ଗୋଟିଏ କୁକୁଡ଼ା ଓ ଗୋଟିଏ ଅଣ୍ଡା ଡାଲୁଆଶୁଣୀଙ୍କ ଉଦ୍ଦେଶ୍ୟରେ ବଳି ଭୋଗ ଦେଇଥାନ୍ତି । ପୂଜାପରେ ଯୁବକମାନେ ଚାଙ୍ଗୁ ବଜାଇ ଶୋଭାଯାତ୍ରାରେ ସେଇ ନଅ ଖଣ୍ଡ ଡାଳକୁ ବଡାମ ଶାଳକୁ ଆଣନ୍ତି । ଏହି ଶୋଭାଯାତ୍ରାକୁ "ଡାଳିଯାତ୍ରା' ବା "ବଡ଼ାମ୍ ଯାତ୍ରା' କୁହାଯାଏ । ଚାଙ୍ଗୁ ବଜାଇ ବଜାଇ ଆସିଲାବେଳେ କେବଳ ବଡ଼ାମ୍ଙ୍କର ବନ୍ଦନା ଗାନ କରାଯାଇଥାଏ ।

ଡାଳିଯାତ୍ରା ସମୟରେ ନଅଖଣ୍ଡ ଡାଳକୁ ଆଣି ଏହି ବଡ଼ାମ ଶାଳରେ ସଜେଇ ରଖାଯାଏ । ଏଠାରେ ମଧ୍ୟ କୁକୁଡ଼ା ବଳି ଭୋଗ ଦିଆଯାଇ ଏକପ୍ରକାର ପୂଜା କରାଯାଇଥାଏ । ମାତ୍ର ଏଠାରେ ବଳି ଦିଆଯାଇଥିବା କୁକୁଡ଼ା ଦେହୁରୀଙ୍କର ପ୍ରାପ୍ୟ ହୋଇନଥାଏ । ସାଧାରଣତଃ ଯେଉଁମାନେ ବଡ଼ାମ ଯାତ୍ରା (ଅଠର ଦେଉଳ)ରେ ଭାଗ ନେଇଥାନ୍ତି; ସେମାନଙ୍କୁ ଏହି କୁକୁଡ଼ା ପ୍ରଦାନ କରାଯାଇଥାଏ । ପୂଜା ପରେ ଦେହୁରୀ ନିଜ ଘରକୁ ଚାଲି ଯାଇଥିଲେ ମଧ୍ୟ ଯୁବକ, ଯୁବତୀମାନେ ବଡ଼ାମ ଶାଳ ପରିତ୍ୟାଗ କରନ୍ତି ନାହିଁ । ଚାଙ୍ଗୁ ବଜେଇ, ନାଚ ଗୀତର ଆସର ଜମେଇ ସାରା ରାତି ଉଜାଗର ରହିଥାନ୍ତି । ଏହାକୁ "ଡାଳିଜଗା' କୁହାଯାଏ । ଏହି ସମୟରେ ଯୁବକ, ଯୁବତୀମାନେ ଘରେ ଘରେ ଚାଉଳ ମାଗିଥାନ୍ତି । ଏହାକୁ "ମୂଷା ଚାଉଳ' କୁହାଯାଏ । ଏହି "ମୂଷା ଚାଉଳ'କୁ ବଡ଼ାମ ଶାଳ ନିକଟରେ ଭଜାଯାଏ ଏବଂ ଭଜା ଚାଉଳକୁ ଯୁବକଯୁବତୀମାନଙ୍କ ମଧ୍ୟରେ ବାଣ୍ଟି ଦିଆଯାଏ ।

ତୃତୀୟ ଦିନ:

ଶେଷଦିନ ଡାଳିଜଗା ଯୁବକମାନେ ବଡ଼ାମଶାଳରୁ ସାତଖଣ୍ଡ ଡାଳକୁ ଗ୍ରାମ ବାହାରେ ଥିବା ଡାଲୁଆଶୁଣୀ ଶାଳକୁ ନେଇଥାନ୍ତି । ଏହାକୁ "ବାହୁଡ଼ା ବଡ଼ାମ ଯାତ୍ରା' କୁହାଯାଏ । ଡାଲୁଆଶୁଣୀ ଶାଳରେ ଡାଳଗୁଡ଼ିକୁ ରଖି

ଏକ କୁକୁଡ଼ା ଚିଆଁ ବଳି ଦିଆଯାଏ । ଏହି ବଳି ପୂଜାକୁ ଦେହୁରୀଙ୍କ ବଦଳରେ ଯୁବକମାନେ କରିଥାନ୍ତି । ନୂତନପତ୍ରରେ ସଜ୍ଜିତ ସାତଖଣ୍ଡ ଡାଳକୁ ବଡ଼ାମ ଶାଳକୁ ଆଣି ପୂଜା ଆରାଧନା ପରେ ପୁନର୍ବାର ଶୋଭାଯାତ୍ରାରେ ଡାଲୁଆଗୁଣୀ (ବନଦେବୀ)ଙ୍କୁ ଫେରାଇ ଦିଆଯାଉଥିବାରୁ ଏହାକୁ ଡାଳି ପୂଜା କୁହାଯାଇଥାଏ । ଡାଳଗୁଡ଼ିକୁ ସୂର୍ଯ୍ୟୋଦୟ ପୂର୍ବରୁ ଫେରାଇ ଦିଆଯାଇଥାଏ । ଶେଷଦିନ ପୂର୍ବାହ୍ନରେ ଗ୍ରାମଦେବୀଙ୍କ ସ୍ଥାନରେ ପୂଜା ହୁଏ । ତାଙ୍କ ପାଖରେ ଛେଳି, ବୋଦା, କୁକୁଡ଼ା ଆଦି ବଳିପୂଜା କରାଯାଇଥାଏ । ଗ୍ରାମର ପ୍ରତ୍ୟେକ ଘରେ ନୂଆ ପତ୍ର, ଫୁଲ ଓ ଫଳ ପ୍ରଥମେ ଇଷ୍ଟଦେବୀ ଓ ପିତୃପୁରୁଷଙ୍କୁ ଅର୍ପଣ କରିବା ପରେ ନିଜେ ଖାଇଥାନ୍ତି । ଗାଁର ପ୍ରତି ପରିବାରରେ ବ୍ୟବହୃତ ପୁରୁଣା ସାମଗ୍ରୀ ଯଥା- କଂନ୍ଥା, ତକିଆ, ଝାଡୁ, କୁଲା, ପାଟିଆ, ଚପଲ ଆଦିକୁ ଗାଁ ମୁଣ୍ଡରେ ପରିତ୍ୟାଗ କରାଯାଏ । ଏହାକୁ "ମେଲାଣି' କୁହାଯାଏ ।

୨. ଅଠର ଦେଉଳ ପୂଜା

ଏହା ବାଥୁଡ଼ିମାନଙ୍କର ସବୁଠାରୁ ବଡ଼ ପୂଜା । ଡାଳିପୂଜା ପରେ ପରେ ଏହା ପାଳିତ ହୋଇଥାଏ । ପ୍ରତିବର୍ଷ ଚୈତ୍ରମାସର ଦ୍ୱିତୀୟ ପକ୍ଷରେ ଏହି ପୂଜା ପାଳନ କରାଯାଇଥାଏ । ଅଠର ଦେଉଳ ପୂଜାରେ ମୟୂରଭଞ୍ଜ, କେନ୍ଦୁଝର, ବାଲେଶ୍ୱର ଜିଲ୍ଲାରୁ ହଜାର ହଜାର ସଂଖ୍ୟାରେ ବାଥୁଡ଼ି ଭକ୍ତମାନେ ଅଂଶଗ୍ରହଣ କରିଥାନ୍ତି । ଏହି ପୂଜା ପାଳନ ପୂର୍ବରୁ ଅଠର ଦେଉଳ ପୂଜକ(ମହାପାତ୍ର) ଏହି ତିନୋଟି ଜିଲ୍ଲାର ପ୍ରତି ବାଥୁଡ଼ି ଗ୍ରାମମାନଙ୍କୁ ନିମନ୍ତ୍ରଣ ପଠାଇଥାନ୍ତି । ମହାପାତ୍ରଙ୍କଠାରୁ ନିମନ୍ତ୍ରଣ ପାଇଲା ପରେ ବାଥୁଡ଼ି ଗ୍ରାମମାନଙ୍କରୁ ବହୁ ସଂଖ୍ୟାରେ ବାଥୁଡ଼ିମାନେ ପ୍ରାୟ ପନ୍ଦର ଦିନ ପର୍ଯ୍ୟନ୍ତ ଖାଇଲା ଭଳି ଖାଦ୍ୟ ସାମଗ୍ରୀ, ଚାଙ୍ଗୁ, ପୋଷାକ ଧରି ଶିମିଳିପାଳ ମଧ୍ୟରେ ଅବସ୍ଥିତ ଅଠର ଦେଉଳ ଅଭିମୂଖେ ଯାତ୍ରା କରନ୍ତି । ଅଧିକାଂଶ ନିଷ୍ଠାପର ଭକ୍ତ ନିଜ ଗାଁରୁ ଚାଲି ଚାଲି ଶିମିଳିପାଳର ଅଠର ଦେଉଳ ପର୍ଯ୍ୟନ୍ତ ଆସିଥାନ୍ତି । ହିଂସ୍ରଜନ୍ତୁପୂର୍ଣ୍ଣ ଶିମିଳିପାଳର ଘଞ୍ଚ ଜଙ୍ଗଲ ମଧ୍ୟରେ ଥିବା ଅଠର ଦେଉଳରେ ପହଁଚିବାକୁ ବାଥୁଡ଼ିମାନଙ୍କୁ ବହୁତ କଷ୍ଟ କରିବାକୁ ପଡ଼ିଥାଏ । ସମସ୍ତ ଭକ୍ତମାନେ ଧଳା ଧୋତି ପରିଧାନ କରିଥାନ୍ତି । ଧଳା ଧୋତି ବିନା ଅନ୍ୟ କୌଣସି ରଙ୍ଗର ବସ୍ତ୍ର ଅଠର ଦେଉଳ ଯାତ୍ରାରେ ବ୍ୟବହୃତ ହୋଇନଥାଏ । ଚାରି ଦିଗରୁ ଧାଡ଼ି ଧାଡ଼ି ହୋଇ ହଜାର ହଜାର ସଂଖ୍ୟାରେ ଭକ୍ତ ପୂଜା ପୂର୍ବରୁ ଶିମିଳିପାଳର ଅଠର ଦେଉଳ ନିକଟରେ ପହଁଚିଯାନ୍ତି । ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ସମୟରେ ଯଥା ବିଧିରେ ପୂଜା କାର୍ଯ୍ୟ ଆରମ୍ଭ ହୁଏ । ପ୍ରତ୍ୟେକ ବର୍ଷ ଭିନ୍ନ ଭିନ୍ନ ଦେବଦେବୀଙ୍କୁ ପୂଜା ଆରାଧନା କରାଯାଏ । ବିଭିନ୍ନ ଗ୍ରାମରୁ ଆସିଥିବା ଦେହୁରୀମାନେ ଯଜ୍ଞରେ ଅଂଶଗ୍ରହଣ କରି ଘୃତାହୂତି ଦେଇଥାନ୍ତି । ଅଠର ଦେଉଳ ମହାପାତ୍ର ଏ ସମସ୍ତ କାର୍ଯ୍ୟରେ ପୌରୋହିତ୍ୟ କରିଥାନ୍ତି । ମହାପୂଜା ସାତଦିନ ଧରି ଚାଲେ । ଶିମିଳିପାଳରେ ଥିବା ଅଠରଟି ଦୈବୀସ୍ଥଳୀ(ଅଠର ଦେଉଳ)ରେ ପୂଜା କରାଯାଉଥିଲେ ମଧ୍ୟ ମୁଖ୍ୟପୂଜା ମାନବ ଦେଉଳ ପରିସରରେ ଅନୁଷ୍ଠିତ ହୋଇଥାଏ । ବିଭିନ୍ନ ଗ୍ରାମରୁ ଆସିଥିବା ଭକ୍ତମାନେ ତମ୍ବୁ ପକାଇ ଏଠାରେ ରାତ୍ରୀ ଯାପନ କରିଥାନ୍ତି ।

୩. ଅଖାଣି (ବୈଶାଖୀ) ପର୍ବ

ମହା ବିଷୁବ ସଂକ୍ରାନ୍ତି ଦିନକୁ ବାଥୁଡ଼ିମାନେ "ଅଖାଣି' ବୋଲି କହିଥାନ୍ତି । ଏହାକୁ ଅନ୍ୟ ଅର୍ଥରେ "ଶିକାର ଯାତ୍ରା' ବୋଲି ବୁଝାଯାଏ । ପୂର୍ବରୁ ଏହା ଏକ ବଡ଼ ପର୍ବ ଭାବେ ପାଳନ କରାଯାଉଥିଲା । ମାତ୍ର ଏବେ

ବିଧି ରକ୍ଷା ପାଇଁ ଯଥାକଥା ପାଳନ କରାଯାଉଛି । ମହା ବିଷୁବ ସଂକ୍ରାନ୍ତି ଦିନ ପରଠାରୁ ବାଥୁଡ଼ିମାନେ ସମୂହ ପାରିଧି (ଶିକାର) କରିବାକୁ ଜଙ୍ଗଲ ମଧ୍ୟକୁ ବାହାରନ୍ତି । ଶିକାରକୁ ଯିବା ପୂର୍ବରୁ ସେମାନଙ୍କର ଅସ୍ତ୍ରଶସ୍ତ୍ରଗୁଡ଼ିକୁ ଗ୍ରାମର ଦେହୁରୀଙ୍କ ଦ୍ୱାରା ପୂଜା କରାଯାଇଥାଏ । ଗ୍ରାମର ବାହାରେ କୌଣସି ଏକ ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ସ୍ଥାନରେ ଏହି ପୂଜା କରାଯାଇଥାଏ । ଅସ୍ତ୍ରଶସ୍ତ୍ର ପୂଜା କରିବା ପରେ ବାଥୁଡ଼ିମାନେ ଶିକାର କରିବାକୁ ବାହାରନ୍ତି । ପୂର୍ବ କାଳରେ ଅଖାଣି ଦିନ ସକାଳେ ଗାଁ ଦାଣ୍ଡରେ ନିଆଁଜାଳି ସେଥିରେ ଏକ ଲୌହ ଖଡ଼ିକାକୁ ଗରମ କରାଯାଉଥିଲା । ଏହି ଖଡ଼ିକାର ନାମ "ଚିଳିକାଠି' (ଲୌହ ନିର୍ମିତ ତିନି ଅଙ୍କୁଶବିଶିଷ୍ଟ କାଠି) । ଏହି ଗରମ ଚିଳିକାଠି ସାହାଯ୍ୟରେ ଛୋଟ ପିଲାଙ୍କର ନାଭି ତଳେ ଦାଗ ଦିଆଯାଉଥିଲା । ଅଖାଣି ଦାଗ ଦ୍ୱାରା ଭବିଷ୍ୟତରେ ଅମ୍ଳ ଦୋଷ ଦେଖାଦିଏ ନାହିଁ ବୋଲି ବାଥୁଡ଼ିମାନେ ବିଶ୍ୱାସ କରୁଥିଲେ । ମାତ୍ର ଆଜିର ଦିନରେ ଏଭଳି ଏକ ଅମାନବୀୟ କର୍ମ ଦେଖିବାକୁ ମିଳେନାହିଁ । ଆଜିକାଲି ଅଖାଣି ଯାତ୍ରା ଅବସରରେ କେତେକ ଗ୍ରାମରେ ଛଉନୃତ୍ୟ, ପାଲା, ରାମଲୀଳା, ଚିଡ଼ିଆ ନାଚ, ଦାସକାଠିଆ ଆଦି ସାଂସ୍କୃତିକ କାର୍ଯ୍ୟକ୍ରମର ଆୟୋଜନ କରାଯାଉଥିବାର ଦେଖିବାକୁ ମିଳୁଛି ।

୪. ରଜପର୍ବ

ଓଡ଼ିଶାର ଅନ୍ୟାନ୍ୟ ଜିଲ୍ଲାମାନଙ୍କରେ ରଜ ସଂକ୍ରାନ୍ତି ପାଳନ କରାଯାଉଥିବାବେଳେ ବାଥୁଡ଼ିମାନେ ମଧ୍ୟ ଏହାକୁ ଆନନ୍ଦ ଉଲ୍ଲାସରେ ପାଳନ କରିଥାନ୍ତି । କେନ୍ଦୁଝର, ମୟୂରଭଞ୍ଜ ଓ ବାଲେଶ୍ୱର ଜିଲ୍ଲାରେ ବାସ କରୁଥିବା ବାଥୁଡ଼ିମାନେ ରଜ ସଂକ୍ରାନ୍ତିକୁ ରଜପର୍ବ ଭାବେ ପାଳନ କରିଥାନ୍ତି । ଏହା ତିନିଦିନ ଧରି ପାଳନ କରାଯାଇଥାଏ ।

ଗ୍ରୀଷ୍ମର ଅବସାନ ଓ ବର୍ଷାର ଆଗମନ ମଧ୍ୟରେ ମିଥୁନ ସଂକ୍ରାନ୍ତିକୁ ହିଁ ରଜ ସଂକ୍ରାନ୍ତି ଭାବେ ପାଳନ କରାଯାଇଥାଏ । ସାଧାରଣତଃ ରଜପର୍ବ ତିନିଦିନ ବ୍ୟାପି ଚାଲେ । ଜ୍ୟେଷ୍ଠ ମାସର ଶେଷ ଦିନଟି ପହିଲି ରଜ । ପହିଲି ରଜର ପୂର୍ବଦିନକୁ "ସଜବାଜ' ବା "ପାଣିବୁହା' ବୋଲି କୁହାଯାଏ । ଆଷାଢ଼ ମାସର ପ୍ରଥମ ଦିନଟି ମଝି ରଜ । ଏହାକୁ ରଜ ସଂକ୍ରାନ୍ତି କୁହାଯାଏ । ରଜ ପର୍ବର ମୁଖ୍ୟ ଆକର୍ଷଣ ହେଉଛି ଦୋଳି ଖେଳ ଓ ଦୋଳି ଗୀତ । ପ୍ରତ୍ୟେକ ବାଥୁଡ଼ି ଗାଁରେ ଦୋଳି ଲାଗିଥାଏ ଓ ଦୋଳିଗୀତ ବୋଲି ବାଥୁଡ଼ି ତରୁଣୀମାନେ ଜୀବନକୁ ଉପଭୋଗ କରନ୍ତି । ଦୋଳି ତିଆରି ଶେଷ ହେଲେ ଦୋଳି ପୂଜା ହୁଏ । ଗାଁର କୁମାରୀମାନେ ରଜ ପିଠାନେଇ ଦୋଳି ପାଖକୁ ଯାଆନ୍ତି । ତିନିଦିନ ଧରି ରଜ ଉତ୍ସବରେ ବାଥୁଡ଼ି ଝିଅ ବୋହୂମାନେ ବିଭିନ୍ନ ଅଂଚଳ ବୁଲନ୍ତି ଏବଂ ଏହି ସମୟରେ ଝିଅମାନେ କାମଧନ୍ଦା କରନ୍ତି ନାହିଁ । ଏହି ସମୟରେ ମାଟି ମଧ୍ୟ ଖୋଳାଯାଏ ନାହିଁ । ପୃଥିବୀମାତାକୁ କଷ୍ଟ ଦେଲା ଭଳି କିଛି କାର୍ଯ୍ୟ କରାଯାଏ ନାହିଁ । ଶେଷ ଦିନ ହେଉଛି ରଜ ବିଦାୟର ପର୍ବ । ଗ୍ରାମର ଝିଅଠାରୁ ବୃଦ୍ଧାମାନେ ରଜକୁ ବିଦାୟ ଦିଅନ୍ତି । ଗାଁ ଝିଅମାନେ ବରକନ୍ୟା ବସନ୍ତି । ଏହି ଅବସରରେ ବାଥୁଡ଼ି ଯୁବତୀମାନେ ଦୋଳିଗୀତ ଗାଇ ସମୟକୁ ଉପଭୋଗ କରନ୍ତି ।

ବାଥୁଡ଼ିମାନେ ବସୁ ଓ ବାସୁକୀର ବଂଶଜ ବୋଲି ଦାବି କରନ୍ତି । ଏଣୁ ରଜ ତିନିଦିନ କୃଷି କର୍ମ ନିଷିଦ୍ଧ କରାଯାଏ । କାରଣ ଏହି ସମୟରେ ପୃଥିବୀମାତା ରଜୋବତୀ ହୋଇଥାଏ । ରଜୋବତୀ ନାରୀ ପରି

ଏହି ସମୟରେ ଧରଣୀ ଅସ୍ପୃଶ୍ୟା ହୋଇଥାଏ । ପୂର୍ବରୁ ଜମି ହଳ କରି ବୁଣାବୁଣି କାର୍ଯ୍ୟରେ କ୍ଲାନ୍ତ ହୋଇପଡ଼ିଥିବା ଚାଷୀମାନେ ରଜ ତିନିଦିନ ବିଶ୍ରାମ ନେବା ସାଙ୍ଗକୁ ମଜାମଉଜ କରନ୍ତି ଓ ଭାବି ଫସଲର ବେଉସଣ ପାଇଁ ଶକ୍ତି ସଂଚୟ କରନ୍ତି । ଧରିତ୍ରୀ ରଜୋବତୀ ହେଉଥିବା କାରଣରୁ ବାଥୁଡ଼ିମାନଙ୍କୁ ଖାଲିପାଦରେ ଭୂମି ଉପରେ ଚାଲିବା ମଧ୍ୟ ମନା ଥାଏ । ଗ୍ରାମର ଯୁବତୀମାନେ କଦଳୀ ପଟୁଆ, ଗୁଆ ଖୋଳପା ପ୍ରଭୃତି ପାଦରେ ବାନ୍ଧି ଭୂମି ଉପରେ ଚାଲନ୍ତି । ରଜ ଅବସରରେ ବାଥୁଡ଼ି ଯୁବତୀମାନଙ୍କୁ ବାଟଣ ବାଟିବା, ପରିବା କାଟିବା ମଧ୍ୟ ବାରଣ କରାଯାଇଥାଏ । ଶେଷ ଦିନ ବସୁମତି ଗାଧୁଆ କରାଯାଇଥାଏ ।

୫. ତିର୍ତୀୟା ପୂଜା (ଅକ୍ଷି ତୃତୀୟା ପୂଜା)

ଅକ୍ଷି ତୃତୀୟା ବା ତିର୍ତୀୟା ଏକ କୃଷିଭ ିକ ପର୍ବ । ଏହି ପର୍ବ ବୈଶାଖ ମାସ ଶୁକ୍ଳ ପକ୍ଷ ତୃତୀୟା ଦିନ ପାଳନ କରାଯାଇଥାଏ । ବାଥୁଡ଼ିମାନେ ଏହି ପର୍ବଟିକୁ ଦୁଇଦିନ ଧରି ପାଳନ କରିଥାନ୍ତି । ଭଲ 'ସଲ ହେବା ଉଦ୍ଦେଶ୍ୟରେ ବାଥୁଡ଼ି ଗ୍ରାମର ଚାଷୀମାନେ ଏହି ପର୍ବକୁ ବେଶ୍ ଆନନ୍ଦ ଉଲ୍ଲାସର ସହ ପାଳନ କରିଥାନ୍ତି । ଏହାକୁ "ମୁଠିଛୁଆଁ' ପର୍ବ ମଧ୍ୟ କୁହାଯାଏ । ତିର୍ତୀୟା ଦିନ ମୁଠି ଅନୁକୂଳ କଲାପରେ ବାଥୁଡ଼ିମାନେ ଚାଷ କାର୍ଯ୍ୟ ଆରମ୍ଭ କରିଥା'ନ୍ତି । ଅକ୍ଷିତୃତୀୟା ପରେ ପରେ ବର୍ଷା ଉପରେ ନିର୍ଭର କରି ବାଥୁଡ଼ିମାନେ କୃଷି କାର୍ଯ୍ୟକୁ ଆଗକୁ ବଢ଼େଇଥା'ନ୍ତି । ତିର୍ତୀୟା ପର୍ବରେ ପରିବାରର ବୟସ୍କ ସଦସ୍ୟ ମୁଠି ଅନୁକୂଳ କରିଥାନ୍ତି । ଦେହୁରୀଙ୍କ ଘରୁ ସଂଗୃହୀତ ଧାନକୁ ଥାନପତି(ଠାକୁରାଣୀ)ଙ୍କ ନିକଟରେ ପୂଜା କରିବା ପରେ ଏହାକୁ ପ୍ରତି ବାଥୁଡ଼ି ଘରକୁ ଗୋଟିଏ ଗୋଟିଏ ଚଉପତି(ଦନା)ରେ ଭାଗ କରାଯାଇ ପ୍ରଦାନ କରାଯାଇଥାଏ । ବାଥୁଡ଼ିମାନେ ଏହି ଧାନକୁ ନେଇ ନିଜ ଘରେ ଥିବା ଧାନ ସହିତ ମିଶାଇ ଅକ୍ଷି ମୁଠି ଅନୁକୂଳ କରିବାକୁ ନିଜ ନିଜର କ୍ଷେତକୁ ଯାଆନ୍ତି ।

୬. ମାଜଣା

ଅକ୍ଷି ତୃତୀୟା ପୂଜା ପରେ ବାଥୁଡ଼ିମାନେ କ୍ଷେତରେ ବିହନ ବୁଣିଥାନ୍ତି । ଜମି ଚାଷ କରି ବିହନ ବୁଣିବାକୁ ବର୍ଷାର ଆବଶ୍ୟକ ହୋଇଥାଏ । ମାତ୍ର କେଉଁ କେଉଁ ବର୍ଷ ଉପଯୁକ୍ତ ବର୍ଷାର ଅଭାବ ଦେଖାଦିଏ । ଫଳରେ ବର୍ଷାପାଇଁ ବାଥୁଡ଼ିମାନେ ଗ୍ରାମର ଦେବଦେବୀଙ୍କ ଶରଣ ପଶନ୍ତି । ଏହି ପୂଜାକୁ "ମାଜଣା' ବା "ଦେବତା ଗାଧା' କୁହାଯାଏ । ଗାଁର ସମସ୍ତ ଲୋକେ ପୂଜା ସାମଗ୍ରୀ ଧରି ଠାକୁରାଣୀ ଶାଳକୁ ଯାଆନ୍ତି । ଦେବୀଙ୍କୁ ଶୀତଳ ପୂଜା ପ୍ରଦାନ ପରେ ଯଜ୍ଞର ଆୟୋଜନ କରାଯାଇଥାଏ । ଗ୍ରାମର ବଡ଼ାମ ଶାଳ ଓ ବାସେଳୀ ଶାଳରେ ମଧ୍ୟ ପୂଜା ହୋଇଥାଏ । ପୂଜା ପରେ ଦୁଇପ୍ରକାର ଜଳ (କାଦୁଅଯୁକ୍ତ ପାଣି ଓ ସ୍ୱଚ୍ଛ ପାଣି)ରେ ଦେବସ୍ଥାନକୁ ଧୋଇ ଦିଆଯାଏ । ଏହାପରେ ଗ୍ରାମବାସୀ କାଦୁଅଯୁକ୍ତ ପାଣିରେ ହୋଲି ଖେଳନ୍ତି । ହୋଲି ଖେଳର କାଦୁଅ ପାଣିରେ ଗାଁର ଦାଣ୍ଡ, ଘରର କାନ୍ଥ, କବାଟ ଆଦିକୁ କାଦୁଅ କରିଦିଆଯାଏ । ଦେବତାମାନେ ବର୍ଷା କରାଇ ଏସବୁ କାଦୁଅକୁ ପରିଷ୍କାର କରିବେ ବୋଲି ବାଥୁଡ଼ିମାନେ ବିଶ୍ୱାସ କରନ୍ତି । ହୋଲି ପରେ ସମସ୍ତେ ଏକତ୍ରିତ ହୋଇ ଗାଧୋଇଥା'ନ୍ତି । ବର୍ଷା ହେଉ ନହେଉ ପ୍ରତିବର୍ଷ ଜ୍ୟେଷ୍ଠ ବା ଆଷାଢ଼ ମାସରେ ବାଥୁଡ଼ିମାନେ "ମାଜଣା' ବା "ଦେବତା ଗାଧା' କରିଥାନ୍ତି ।

୭. ଅଷାଳି ପୂଜା(ଆଷାଢ଼ି ପୂଜା)

ଅକ୍ଷି ତୃତୀୟା ପୂଜା ପରେ ବାଥୁଡ଼ିମାନେ ଚାଷ କାର୍ଯ୍ୟ ଆରମ୍ଭ କରନ୍ତି । ଧାନ, ମକା, ଗୁଲୁଦି, ରାହ୍ଲି(ହରଡ଼), ଖସା, ମାଣ୍ଡିଆ ଆଦି ବୁଣି ସାରିଥାନ୍ତି । ମୌସୁମୀ ବାୟୁ ପ୍ରବାହରେ ବିଳମ୍ବ ହେଲେ ଚାଷ କାର୍ଯ୍ୟ ମଧ୍ୟ ବିଳମ୍ବ ହୋଇଥାଏ । ରଜ ପର୍ବ ପରେ ବାଥୁଡ଼ିମାନେ ବେଉଷଣ କରିବା ପାଇଁ ତତ୍ପର ହୋଇ ଉଠନ୍ତି । ସକାଳୁ ସଂଜ ଯାଏ ରୁଆ ଓ ଉପଡ଼ା କାର୍ଯ୍ୟରେ ବାଥୁଡ଼ିମାନେ ବ୍ୟସ୍ତ ରହନ୍ତି । ଏଣୁ ବର୍ଷାଋତୁରେ ବିଲବାଡ଼ିରେ କାମ କରିବା ପୂର୍ବରୁ ବାଥୁଡ଼ିମାନେ ଗ୍ରାମ ଠାକୁରାଣୀଙ୍କ ନିକଟରେ ପୂଜା କରିଥାନ୍ତି । ଏହାକୁ "ଅଷାଳି ପୂଜା' କୁହାଯାଏ । ଆଷାଢ଼ ମାସରେ ଏହି ପୂଜା ହେଉଥିବାରୁ ଏହାର ଏପରି ନାମକରଣ ହୋଇଛି । ଅଷାଳି ପୂଜାରେ ମଧ୍ୟ ଠାକୁରାଣୀଙ୍କ ନିକଟରେ ଛେଳି, କୁକୁଡ଼ା ବଳି ଭୋଗ କରାଯାଇଥାଏ । ପ୍ରତି ଘରୁ ଜଣେ ଦୁଇଜଣ ଏହି ପୂଜାରେ ଅଂଶଗ୍ରହଣ କରିଥାନ୍ତି । ଏହି ପୂଜାବେଳେ ବାଥୁଡ଼ିମାନେ ଠାକୁରାଣୀଙ୍କ ପାଖରେ କେନ୍ଦୁ ଗଛର ଡାଳ ରଖି ପୂଜା କରନ୍ତି । ଠାକୁରାଣୀ ଶାଳରୁ ଫେରିବାବେଳେ ବାଥୁଡ଼ିମାନେ କେନ୍ଦୁଡାଳ ଖଣ୍ଡେ ଖଣ୍ଡେ ଆଣି ନିଜ ଚାଷ ଜମିରେ ପୋତି ଦିଅନ୍ତି । ଏହାଦ୍ୱାରା ଦୁଷ୍ଟ ଶକ୍ତିର ଦୃଷ୍ଟି ପଡ଼ିଲେ ମଧ୍ୟ ଫସଲର ଅନିଷ୍ଟ ହୁଏ ନାହିଁ ।

୮. ଗହ୍ମା ପୂନେଇଁ

ବାଥୁଡ଼ିମାନଙ୍କର ମୁଖ୍ୟ ଦେବତା ବଡ଼ାମଙ୍କ ଜନ୍ମ ଉତ୍ସବକୁ "ଗହ୍ମା ପୂନେଇ' ଭାବେ ପାଳନ କରାଯାଇଥାଏ । ଏହା ଶ୍ରାବଣ ପୂର୍ଣ୍ଣିମା ଦିନ ପାଳିତ ହୋଇଥାଏ । ଏହାକୁ ରାକ୍ଷୀ ପୂର୍ଣ୍ଣିମା ମଧ୍ୟ କୁହାଯାଏ । ଏହିଦିନ ଭଉଣୀମାନେ ଭାଇମାନଙ୍କ ହାତରେ ରାକ୍ଷୀ ବାନ୍ଧିଥାନ୍ତି । କେବଳ ସେତିକି ନୁହେଁ; ବିଭିନ୍ନ ଦେବାଦେବୀ ପୀଠରେ ଏହିଦିନ ଠାକୁରଙ୍କ ଝୁଲଣ ଯାତ୍ରା ଅନୁଷ୍ଠିତ ହୋଇଥାଏ । ଝୁଲଣଯାତ୍ରାର ପୂର୍ବଦିନକୁ "ବଳଭଦ୍ର ଗହ୍ମା' କୁହାଯାଏ । ବାଥୁଡ଼ିମାନେ ବଳଭଦ୍ର ଗହ୍ମାଦିନ ଗୋରୁଙ୍କୁ ସ୍ନାନ କରାଇ ଶିଙ୍ଗରେ ତେଲ ଲଗାଇ ଚିକ୍କଣ କରନ୍ତି । ଗୋରୁମାନଙ୍କ ମଥାରେ ସିନ୍ଦୁର, ହଳଦୀ, ଅରୁଆ ଚାଉଳ ଓ ଦୀପ ଲଗାଇ ବନ୍ଦାପନା କରନ୍ତି । ଏହି ଅବସରରେ ବାଥୁଡ଼ିମାନଙ୍କ ଗ୍ରାମ ପୂଜକ (ଦେହୁରୀ) ଦେବଦେବୀଙ୍କ ଶାଳରେ ପୂଜା କରନ୍ତି ଏବଂ ପିତାଲୁ ଫୁଲ ଅର୍ପଣ କରନ୍ତି । ଦେହୁରୀ "ପୁନାସି' (ସବାଇଘାସ/ଜୁଣ)ରେ ବଉଳ ତିଆରି କରନ୍ତି । ପିତାଲୁ ଫୁଲ, ବନ୍ଦିରା ଫୁଲ ଆଦି ଅରଣ୍ୟର ଫୁଲ, ପତ୍ର ସହାୟତାରେ ଦେହୁରୀ ଏକ ରାକ୍ଷୀ ତିଆରି କରନ୍ତି; ଯାହାକୁ "ଗହ୍ମା ବଉଳ' କୁହାଯାଏ । ଦେହୁରୀ ଏଭଳି ବହୁ ସଂଖ୍ୟାରେ ଗହ୍ମା ବଉଳ ତିଆରି କରି ଶାଳମାନଙ୍କରେ ଥିବା ଦେବଦେବୀଙ୍କୁ ପିନ୍ଧାଇଥାନ୍ତି । ଗାଁର ପ୍ରତି ପରିବାର ଏଭଳି ଗହ୍ମା ବଉଳ ପ୍ରସ୍ତୁତ କରି ନିଜ ନିଜର ଘର ଚାଳରେ ବାନ୍ଧନ୍ତି । ଏହା ଫଳରେ ବାଥୁଡ଼ିମାନଙ୍କ ଘର ସୁରକ୍ଷିତ ରହେ ବୋଲି ବିଶ୍ୱାସ ରହିଛି ।

୯. ନୂଆଖିଆ ପର୍ବ (ଆଶୁ ଧାନ ନୂଆଖିଆ)

ଅନ୍ୟ ଆଦିବାସୀ ଗୋଷ୍ଠୀ ଏବଂ ପଶ୍ଚିମ ଓଡ଼ିଶାରେ ପାଳିତ "ନୂଆଖିଆ' ପର୍ବ ଭଳି ବାଥୁଡ଼ିମାନେ ମଧ୍ୟ ଆଶୁ ଧାନ ନୂଆଖିଆ ପର୍ବ ପାଳନ କରନ୍ତି । ପ୍ରତିବର୍ଷ ଭାଦ୍ରବ ମାସ ବେଳକୁ ଗଡ଼ାଣିଆ ଜମିରେ ସଅଳ କିସମ ଧାନ (ଆଶୁ ଧାନ) ଅମଳ ହେବା ପୂର୍ବରୁ ଏହି ଉତ୍ସବର ଆୟୋଜନ କରାଯାଇଥାଏ । ବର୍ଷର ନୂଆଫୁଲ,

ନୂଆଫଳ ଓ ନୂଆମୂଳ, ପତ୍ରକୁ ଖାଇବା ପୂର୍ବରୁ ବାଥୁଡ଼ିମାନେ ନିଜ ଇଷ୍ଟ ଦେବଦେବୀ ଓ ପୂର୍ବପୁରୁଷଙ୍କ ଉଦ୍ଦେଶ୍ୟରେ ଅର୍ପଣ କରନ୍ତି । ଭାଦ୍ରବ ମାସରେ ବାଥୁଡ଼ିମାନେ "ଗୋଡ଼ା ଧାନ' (ଆଶୁ ଧାନ) ଅମଳ କରନ୍ତି । ମାତ୍ର ଏହାକୁ ଭକ୍ଷଣ କରିବା ପୂର୍ବରୁ ସେମାନେ ଠାକୁର, ଠାକୁରାଣୀଙ୍କୁ ଅର୍ପଣ କରିଥାନ୍ତି । ଏହାକୁ "ନୂଆଖିଆ' କହନ୍ତି । ପ୍ରତି ରବିବାରରେ ନୂଆ ହାଣ୍ଡିରେ ନୂଆ ଚାଉଳର ଅନ୍ନ ରନ୍ଧାଯାଇ ଇଷ୍ଟ ଦେବଦେବୀ ଓ ପତୃପୁରୁଷଙ୍କୁ ଅର୍ପଣ କରାଯିବା ପରେ ନିଜେ ଗ୍ରହଣ କରିଥାନ୍ତି । ଗ୍ରାମ ଠାକୁରାଣୀ ଶାଳରେ ନୂଆ ଚାଉଳ କ୍ଷୀରି ପ୍ରସ୍ତୁତ କରାଯିବା ସହ ବୋଦା, ଛେଳି ଓ କୁକୁଡ଼ା ବଳି ଦିଆଯାଇଥାଏ । ବାଥୁଡ଼ିମାନେ ନୂଆଖିଆ ଦିନର ପୂର୍ବ ରାତ୍ରୀରେ ମୁଚୁରୀ ଠାକୁରାଣୀଙ୍କ ପୂଜା କରିଥାନ୍ତି । ସାଧାରଣତଃ ମୁଚୁରୀ ଶାଳ ପୂଜା ନିଶାର୍ଦ୍ଧରେ ହୋଇଥାଏ । ମୁଚୁରୀ ଶାଳ ଗ୍ରାମ କୌଣସି ଖମାର (ବିଲମାଳ)ରେ କିମ୍ବା ଗାଁ ମୁଣ୍ଡରେ ଥାଏ । ରାତି ଅର୍ଦ୍ଧରେ ଦେହୁରୀ ମୁଚୁରୀ ଶାଳକୁ ଯାଇ ପୂଜା କାର୍ଯ୍ୟ ଆରମ୍ଭ କରନ୍ତି । ଗାଁର ଯୁବକମାନେ ମୁଚୁରୀ ଡାକିବାକୁ ଯାଆନ୍ତି । ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ସ୍ଥାନରୁ ମୁଚୁରୀ ଡକା ଆରମ୍ଭ କରି ଖମାର ମଧ୍ୟ ଦେଇ ମୁଚୁରୀ ଶାଳ ପର୍ଯ୍ୟନ୍ତ ଆସିଥାନ୍ତି । ଯୁବକମାନେ ସାଙ୍ଗରେ ଏକ କଳା କୁକୁଡ଼ା ନେଇଥାନ୍ତି । ମୁଚୁରୀ ଡାକି ଡାକି ଆସିବା ସମୟରେ ସେହି ଜୀବନ୍ତ କଳା କୁକୁଡ଼ାର ପର ଉପାଡ଼ି ଉପାଡ଼ି ଆଗକୁ ଚାଲିଥାନ୍ତି । ପର ଉପାଡ଼ିଲାବେଳେ କୁକୁଡ଼ାର ଚିତ୍କାର ଶବ୍ଦ ଯେଉଁଳି ଅନ୍ୟ କେହି ନ ଶୁଣନ୍ତି ସେଥିନେଇ ଯୁବକମାନେ ଯତ୍ନବାନ୍ ହୁଅନ୍ତି । ଯୁବକମାନେ ଏହି ସମୟରେ ବଡ଼ ପାଟିରେ ଗୀତ ବୋଲନ୍ତି ।

" "ଧଳା ମୁଚୁରୀ କଳା ମୁଚୁରୀ
ଆସରେ ବାରଭାଇ ଭେଣ୍ଡିଆ
ସାତ ମାଆ ଭଉଣୀ
ସଅଁରା ଧାନର ଖଇ
ସଅଁରା ଧାନର ପିଠା
ବଳି ଭୁଗ ପାଇବ ତ, ଆସରେ...
ଝଳା, ମଣଦା ପାତାଳେ ପଶ
ନକ୍ଷ୍ମୀ ଠାକୁରାଣୀ ଉପରେ ବସ ।''

୧୦. ଦଶନ୍ଦ (ଦଶନ୍ଧି) ପୂଜା

ଅତୀତରେ ବାଥୁଡ଼ିମାନେ ଶିମିଳିପାଳ ଘଞ୍ଚ ଅରଣ୍ୟରେ ରହୁଥିଲେ । କାଳକ୍ରମେ ଶିମିଳିପାଳ ପରିତ୍ୟାଗ କରି ନୂତନ ଗ୍ରାମ ପ୍ରତିଷ୍ଠା କରି ବିଭିନ୍ନ ସ୍ଥାନରେ ବସବାସ କରିବା ଆରମ୍ଭ କଲେ । ନୂତନ ଗ୍ରାମ ପ୍ରତିଷ୍ଠା କରିବା ପୂର୍ବରୁ ନୂତନ ସ୍ଥାନରେ ବାଥୁଡ଼ିମାନେ କାଠରେ ଏକ ଖୁଣ୍ଟି ସ୍ଥାପନ କରି ପୂଜା କରିଥାନ୍ତି । ଏହି ଖୁଣ୍ଟିକୁ ବାସେଳି ଖୁଣ୍ଟି କୁହାଯାଏ । ବାସେଳି ଖୁଣ୍ଟିକୁ କେନ୍ଦ୍ର କରି ସେଠାରେ ଯେଉଁ ଉପାସନାସ୍ଥଳୀ ସୃଷ୍ଟି ହେଲା, ତାହାକୁ ବାସେଳି ବା ବାସୁଳି (ବାସୁକି ଶାଳ) ଶାଳ କୁହାଗଲା । ଏହା ବାଥୁଡ଼ିମାନଙ୍କର ଆଦ୍ୟ ଦେବତା ଏବଂ ଆଦ୍ୟ ଉପାସନାସ୍ଥଳୀ । ଏହି ଶାଳରେ ପ୍ରତି ଦଶବର୍ଷ ବ୍ୟବଧାନରେ ଯେଉଁ ପୂଜା ଅନୁଷ୍ଠିତ ହୁଏ, ତାହାକୁ ଦଶନ୍ଦ ପୂଜା କୁହାଯାଏ । ଏହି ପୂଜା ବାଥୁଡ଼ିମାନଙ୍କର ମୂଳ ପୂଜା । ଏହି ପୂଜା ଯୋଗୁଁ ଗ୍ରାମକୁ କୌଣସି ବିପଦ

ପଡ଼ି ନଥାଏ ଏବଂ ଗ୍ରାମ ସୁରକ୍ଷିତ ରହେ । କାଠ ନିର୍ମିତ ବାସୁକି ଖୁଣ୍ଟକୁ ପ୍ରତି ଦଶ ବର୍ଷରେ ଥରେ ପରିବ ର୍ନ କରାଯାଇଥାଏ । ଏହାକୁ ଜଗନ୍ନାଥଙ୍କ ନବକଳେବର ସହିତ ତୁଳନା କରାଯାଇଥାଏ । ବାସୁକି ଖୁଣ୍ଟ ସାଧାରଣତଃ ଶାଳ ଗଛର କାଠରୁ ନିର୍ମିତ ହୋଇଥାଏ । ଏହାକୁ ମାଟିରେ ପୋତା ଯାଉଥିବାରୁ ପ୍ରତି ଦଶ ବର୍ଷରେ ଥରେ ପରିବ ର୍ନ କରାଯିବାର ଆବଶ୍ୟକତା ଥାଏ । ଏହି ପୂଜାଟି ବାଥୁଡ଼ିମାନଙ୍କ ପାଇଁ ଅତି ଗୁରୁତ୍ୱପୂର୍ଣ୍ଣ ହୋଇଥାଏ । ଏହି ପୂଜାରେ ଏକ ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ରଙ୍ଗର ଘୁଷୁରୀ, କଳା ରଙ୍ଗର ବୋଦା, କଳା କୁକୁଡ଼ା ବଳି ପକାଯାଇଥାଏ । ପୂଜାଟି ଏକ ନିଷିଦ୍ଧ ପୂଜା ହୋଇଥିବାରୁ କେବଳ ଅମାବାସ୍ୟା ରାତିରେ ଏହା ଅନୁଷ୍ଠିତ ହୋଇଥାଏ । ବଳି ପଡ଼ିଥିବା ଘୁଷୁରି, ବୋଦା, କୁକୁଡ଼ା ସେହିଠାରେ ରୋଷେଇ ହେବାପରେ ନିଷ୍ଠାର ସହ ପୂଜା କରୁଥିବା ବାଥୁଡ଼ିମାନେ ରନ୍ଧାଯାଇଥିବା ମାଂସ ଖାଇଥାନ୍ତି । ଏହାକୁ ଘରକୁ ନିଆଯାଏ ନାହିଁ ।

୧୧. ବିଲ ପୂଜା ବା ଶୁକ୍ରବାର ପୂଜା

ଏହା ଏକ କୃଷିଭ ିକ ପର୍ବ । ବିଲରେ ଧାନ ଥିବା ସମୟରେ ବାଥୁଡ଼ିମାନେ ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ଭାବେ ଶୁକ୍ରବାର ଦିନ ଏହି ପୂଜା କରୁଥିବାରୁ ଏହାକୁ "ଶୁକ୍ରବାର କରିବା' ବୋଲି କୁହାଯାଇଥାଏ । ଏହି ପୂଜାରେ ସ୍ଥଳ ବିଶେଷରେ କୁକୁଡ଼ା, ବୋଦା ବଳି ଦିଆଯାଇଥାଏ । ଏହା ସହିତ ଖଇ, ଉଖୁଡ଼ା, ଖିରୀ, କୁଣ୍ଡାପିଠା ଏବଂ ଗଞ୍ଜେଇ ଭୋଗ ଦିଆଯାଇଥାଏ ।

୧୨. ଚଳେଇହୁଳି ପୂଜା

ନୂଆଖିଆ ପୂଜା ସମୟରେ ଆଶ୍ୱିନ ମାସ ବେଳକୁ ବାଥୁଡ଼ି ସଂପ୍ରଦାୟ ଚଳେଇହୁଳି ପୂଜା କରିଥାନ୍ତି । ଏହା ବି ଏକପ୍ରକାର ନୂଆଖିଆ ପର୍ବ ଭଳି । ଏହି ପୂଜା ଗାଁ ଠାକୁରାଣୀ ଶାଳରେ ଅନୁଷ୍ଠିତ ହୋଇଥାଏ । ଗାଁର ଦେହୁରୀ (ପୂଜକ) କେବଳ ଏହି ପୂଜା କରିଥାନ୍ତି । ସାଧାରଣ ଲୋକମାନେ ଏହି ପୂଜାରେ ଯୋଗ ଦେଇନଥାନ୍ତି । ସାଧାରଣତଃ ଉଚ୍ଚ ଭୂମିରେ କରାଯାଇଥିବା ଧାନ ପାଚିଯିବା ପରେ ଦେହୁରୀ ପ୍ରଥମେ ନିଜ ବିଲରୁ ଅଳ୍ପ କିଛି ଧାନ (ଚଡ଼େଇ ଖାଇବା ପରିମାଣ) ଆଣି ସେଥିରୁ ଚାଉଳ ପ୍ରସ୍ତୁତ କରନ୍ତି ଏବଂ ଠାକୁରାଣୀଙ୍କ ନିକଟରେ ଦେହୁରୀ ପୂଜା କରିବା ପରେ ଅନ୍ୟମାନେ ନୂଆ ଖାଇଥାନ୍ତି ।

୧୩. କ୍ଷେତବଢ଼ା

ଏହା ମଧ୍ୟ ଏକ କୃଷି ଭି ିକ ପର୍ବ ଏବଂ ପ୍ରତିବର୍ଷ ମାର୍ଗଶୀର-ପୌଷ ମାସରେ ପାଳିତ ହୋଇଥାଏ । ସାଧାରଣତଃ ବିଲରେ ଧାନ କଟା ସରିଯିବାକୁ କ୍ଷେତବଢ଼ା ବା କ୍ଷେତରେ କାମ ଶେଷ ହୋଇଗଲା ବୋଲି ବୁଝାଯାଏ । ବିଲରେ ଧାନକଟା ସଂପୂର୍ଣ୍ଣ ଶେଷ ହେବା ପରେ ଅଳ୍ପ କିଛି ଧାନଗଛ ଛାଡ଼ି ଦିଆଯାଇଥାଏ । ଏହି ଧାନଗଛକୁ ବିଲର ସାର ବା ଲକ୍ଷ୍ମୀ ବୋଲି କୁହାଯାଏ । ଧାନ କ୍ଷେତରେ ପୂଜାର୍ଚ୍ଚନା କରାଯିବା ପରେ ଧାନ ଖଳାକୁ ଆସେ । ଧାନ ଖଳାରେ ମଧ୍ୟ ପୂଜାର୍ଚ୍ଚନା କରାଯାଏ । ଧାନଖଳାରୁ ଘରକୁ ଆସିବା ପରେ ଧାନଖଳାରେ ପୂଜା କରାଯାଇଥାଏ । ଏହି ପୂଜା ଧାନ ବିଲରେ, ଖଳାରେ ଏବଂ ଘରେ ଅନୁଷ୍ଠିତ ହୋଇଥାଏ ।

୧୪. ଜଟାଳ ବା ଜନ୍ତାଳ ପୂଜା

ଏହା ବି ଏକ କୃଷି ଭି ିକ ପର୍ବ । ବର୍ଷର ପ୍ରାୟ ଶେଷ ସମୟରେ ଏହା ଅନୁଷ୍ଠିତ ହୋଇଥାଏ ।କ୍ଷେତରୁ ଧାନକଟା ଶେଷ ହେବା ଏବଂ କ୍ଷେତ ବଢ଼ାଯିବା ପରେ ଏହି ପୂଜା ଅନୁଷ୍ଠିତ ହୋଇଥାଏ । ଧାନ ଅମଳ ହୋଇଯିବା ପରେ ନଡ଼ାକୁ ଜାଳି ଏହି ପୂଜା କରାଯାଉଥିବାରୁ ଏହାକୁ ନଡ଼ା ପୂଜା (ନଳା ପୂଜା) ବା "ନଳାଛେଦ' କୁହାଯାଏ । ସାଧାରଣତଃ ଜଟାଳଶାଳ ଗ୍ରାମର ଖମାର ବା କ୍ଷେତ ନିକଟରେ ଥାଏ । ଜଟାଳ ପୂଜା ପୂର୍ବରୁ ଗ୍ରାମର ବଡାମ ଶାଳରେ ପ୍ରଥମେ ପୂଜା ହୋଇଥାଏ । ଏହାପରେ ଅନ୍ୟ ଏକ ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ସ୍ଥାନରେ ଅଗ୍ନି ପୂଜା ହୋଇଥାଏ । ଏହାକୁ "ମାଘପୋଡ଼ି' ବୋଲି କୁହାଯାଏ । କିଛି ନଡ଼ା (ପାଳ)କୁ ଏକତ୍ର କରି ତା' ଭିତରେ ଗୋଟିଏ କୁକୁଡ଼ା ଚିଆଁ ରଖାଯାଏ । ଚିଆଁ ବାହାରକୁ ଆସିପାରିବା ଭଳି ଏକ ବାଟ ରଖାଯାଇଥାଏ । ପୂଜା ପରେ ପାଳଗଦାରେ ନିଆଁ ଲଗାଇଦେଲେ ଚିଆଁଟି ସେଥିରୁ ବାହାରି ଦୌଡ଼ି ପଳାଇଯାଏ । ପରେ ଏହି ଚିଆଁକୁ ମାରି ପିଲାମାନେ ଖାଇଥାନ୍ତି । ଏହି ପୂଜାରେ ଛେଳି ଓ କୁକୁଡ଼ା ବଳି ପଡ଼ିଥାଏ ।

୧୫. ଖଳାପୂଜା

ଖଳାରେ ଧାନ ଥିବା ସମୟରେ ମାର୍ଗଶୀର ମାସର ପ୍ରତି ଗୁରୁବାର ଦିନ ଶୀତଳ ଭୋଗ ଦେଇ ଲକ୍ଷ୍ମୀଙ୍କୁ ପୂଜା କରାଯାଏ । ଏହି ସମୟରେ ଧାନ ମଳିବା ବା ବେଙ୍ଗଳା ପକାଇବା କାମ ବନ୍ଦ ରହିଥାଏ । ଖଳାରେ ଧାନ ଜଗିବା ପାଇଁ ଛୋଟ କୁମା(ପଲା) ତିଆରି କରାଯାଏ । ମାଣବସାର ଶେଷ ଗୁରୁବାର ଦିନ ଖଳା ପୂଜା ସାରିବା ପରେ ଧାନକୁ ଘରକୁ ନିଆଯାଇଥାଏ । ସାଧାରଣତଃ ଖଳାପୂଜା ଜଟାଳ ପୂଜା ଦିନ ହୋଇଥାଏ । ଏହାକୁ "ଖଳା ଉଠାଣି' ପୂଜା ମଧ୍ୟ କୁହାଯାଇଥାଏ ।

୧୬. ମକର ସଂକ୍ରାନ୍ତି

କେବଳ ବାଥୁଡ଼ି ଜନଜାତିରେ ସୀମିତ ନ ରହି ମକର ପର୍ବ ସମଗ୍ର ଉ ର ଓଡ଼ିଶାର ଗଣପର୍ବର ମାନ୍ୟତା ଲାଭ କରିପାରିଛି । ଏହା ଏ ଅଂଚଳର ସାମାଜିକ ଓ ସାଂସ୍କୃତିକ ଜୀବନଧାରାକୁ ବହୁଳ ଭାବେ ପ୍ରଭାବିତ କରିଥାଏ ।

ମକର ପାଳନ ଅବସରରେ ମୟୂରଭଞ୍ଜ ଜିଲ୍ଲାର ସାପ୍ତାହିକୀ ହାଟଗୁଡ଼ିକରେ କୁକୁଡ଼ା ଲଢ଼େଇ ସହ ପାରଂପରିକ ଜୁଆଖେଳ, କ୍ରିକେଟ୍, ଫୁଟବଲ ଓ ଅନ୍ୟାନ୍ୟ ପାରଂପରିକ କ୍ରୀଡ଼ା ପ୍ରତିଯୋଗିତା ମଧ୍ୟ ଚାଲେ । ସଂକ୍ରାନ୍ତି ସ ୍ ଏହି ଦିନ ପ୍ରାୟ ସମସ୍ତଙ୍କ ଘରେ ମାଛ, କୁକୁଡ଼ା ଓ ଖାସି ମାଂସ ଭଳି ଆମିଷ ଭୋଜନ ହୋଇଥାଏ । ବନ୍ଧୁତ୍ୱକୁ ସୁଦୃଢ଼ କରିବା ଉଦ୍ଦେଶ୍ୟରେ ମଣିଷ ମଣିଷ ମଧ୍ୟରେ ସହି ସଂଗାତ, ମକର, ବଉଳ ଆଦି ବସିଥାଏ । ମକର ସଂକ୍ରାନ୍ତି ଦିନ ସୂର୍ଯ୍ୟ ଉଦୟ ପୂର୍ବରୁ ପରିବାରର ସମସ୍ତ ସଦସ୍ୟ ନଦୀ ଓ ଅନ୍ୟାନ୍ୟ ଜଳାଶୟଗୁଡ଼ିକରେ "ମକର ବୁଡ଼' ପକାଇଥାନ୍ତି । ବୈତରଣୀର କେଶରୀକୁଣ୍ଡ, ରାମତୀର୍ଥ, ରୂପାକୁଣ୍ଡ, ଦୋ-ମୁହାଣୀ, ତିନିଧାରିଆ, ଭୀମକୁଣ୍ଡରେ ବୁଡ଼ ପକାଇଲେ ସବୁଠୁ ଅଧିକ ପୁଣ୍ୟ ମିଳିଥାଏ । ସେହିପରି ଯଶୀପୁର, କରଂଜିଆ, ଠାକୁରମୁଣ୍ଡା, ରାଣୀବନ୍ଧ, ବାମନଘାଟି, ବହଳଦା, କୁସୁମୀ, ବଡ଼ଯୋଡ଼, ବୈଶିଙ୍ଗା, ବେତନଟୀ,

ବାଲିଡିହା, ମଣଦାହଡ଼ଦା, ଜାନୁମ୍ଘୁଟୁ ଆଦି ସ୍ଥାନରେ ବଡ଼ ଧରଣର ମକରମେଳା ଅନୁଷ୍ଠିତ ହୋଇଥାଏ । ସବୁଠୁ ବଡ଼ ମକରମେଳା ରରୁଆଁ ବ୍ଲକ୍ ଅନ୍ତର୍ଗତ କେଶରୀକୁଣ୍ଡ, ଠାକୁରମୁଣ୍ଡାର ଭୀମକୁଣ୍ଡ, ବାମନଘାଟିର ହଡ଼ଦା ଓ ଜାନୁମ୍ଘୁଟୁ ଆଦି ସ୍ଥାନରେ ହୋଇଥାଏ । ଏଠାରେ ଲକ୍ଷାଧିକ ଭକ୍ତଙ୍କ ସମାଗମ ହୋଇଥାଏ ।

ମୟୂରଭଞ୍ଜ ଜିଲ୍ଲାର ଆଦିବାସୀ ଜନଜୀବନ ଓ ମକରମେଳା ପରସ୍ପର ସହ ଅଙ୍ଗାଙ୍ଗୀଭାବେ ଜଡ଼ିତ । ମକର ସଂକ୍ରାନ୍ତି ଅବସରରେ ଆୟୋଜିତ ମକରମେଳାରେ ବାଥୁଡ଼ି, ସାନ୍ତାଳ, ଖଡ଼ିଆମାଙ୍କିଡ଼ିଆ, ଲୋଧା, ଭୂମିଜ ସଂପ୍ରଦାୟର ଯୁବକ, ଯୁବତୀମାନେ ନିଜ ନିଜର ଜୀବନସାଥୀ ଚୟନ କରିବାର ସୁଯୋଗ ଲାଭ କରିଥାନ୍ତି । ମକର ମେଳାରେ ବାଥୁଡ଼ି ଯୁବକ, ଯୁବତୀମାନେ ଏକତ୍ରିତ ହୋଇଥାନ୍ତି ଏବଂ ସେମାନଙ୍କ ମଧ୍ୟରେ ମନ ଦିଆନିଆ ହୁଏ । ମକର ମେଳା ଦିନ ଯେଉଁ ଯୁବକ-ଯୁବତୀ ପରସ୍ପରକୁ ଭଲ ପାଇ ବସନ୍ତି ଏବଂ ସେମାନଙ୍କର ମନ ମିଶେ, ପରବ ୍ତୀ ଦିନମାନଙ୍କରେ ସେମାନେ ବିବାହ ବନ୍ଧନରେ ଆବଦ୍ଧ ହୋଇଥାନ୍ତି ।

ମକର ଉତ୍ସବ ସମୟରେ କେନ୍ଦୁଝର ସମେତ ମୟୂରଭଞ୍ଜ ଜିଲ୍ଲାର ଗ୍ରାମାଂଚଳରେ ଗଞ୍ଜା ଲଢ଼େଇ ପ୍ରତିଯୋଗିତା ଦେଖିବାକୁ ମିଳିଥାଏ । ମକର ସଂକ୍ରାନ୍ତିର ପୂର୍ବ ଦିନକୁ "ବାଉଣ୍ଡି' କୁହାଯାଏ । "ବାଉଣ୍ଡି' ଦିନ ମକର ପର୍ବ ପାଳନ ପାଇଁ ଘରେ ଘରେ ସମସ୍ତ ପ୍ରକାର ପ୍ରସ୍ତୁତି ଆରମ୍ଭ ହୋଇଥାଏ । ଘରେ ଘରେ ଖାସି ମାଂସ ଓ ମାଛଭାତର ଆସର ଜମେ । ମକର ପାଇଁ ଦୋକାନ ବଜାର, ହାଟ ସଉଦା ସାଙ୍ଗକୁ ନୂତନ ବସ୍ତ୍ର ନିମନ୍ତେ ଶାଢ଼ୀ ଓ କପଡ଼ା ଦୋକାନରେ ଖୁବ୍ ଭିଡ଼ ଜମିଥାଏ ।

୧୭. ବର୍ଷମୁଣ୍ଡି ପୂଜା

ବର୍ଷମୁଣ୍ଡି ପୂଜା ସାଧାରଣତଃ ପୌଷ କିମ୍ବା ମାଘ ମାସରେ ପାଳିତ ହୋଇଥାଏ । ଏହି ପୂଜାକୁ ସଂକଳ୍ପ ପୂଜା ବୋଲି କୁହରଯାଇଥାଏ । ଏହା ଗାଁ ଦାଣ୍ଡରେ କିମ୍ବା ଗାଁ ମୁଣ୍ଡରେ ଅନୁଷ୍ଠିତ ହୋଇଥାଏ । ଗ୍ରାମବାସୀ, ଗୃହପାଳିତ ପଶୁପକ୍ଷୀ ଏବଂ ଚାଷବାସ ନିରାପଦରେ ରହିବା ଉଦ୍ଦେଶ୍ୟରେ ଏହି ପୂଜା କରାଯାଇଥାଏ । ବର୍ଷର ଶେଷରେ କିମ୍ବା ଆରମ୍ଭରେ ଏହି ପୂଜା ହେଉଥିବାରୁ ଏହାକୁ ବର୍ଷମୁଣ୍ଡି ପୂଜା କୁହାଯାଏ ।

୧୮. ଡାକ ସଂକ୍ରାନ୍ତି

କାର୍ ିକ ମାସରେ ପଡୁଥିବା ତୁଳା ସଂକ୍ରାନ୍ତି (ଗର୍ଭଣା ସଂକ୍ରାନ୍ତି)କୁ ବାଥୁଡ଼ିମାନେ ଡାକ ସଂକ୍ରାନ୍ତି ଭାବେ ପାଳନ କରିଥାନ୍ତି । ଏହି ଦିନ ମା' ବସୁମତି ଗର୍ଭଧାରଣ ପୂର୍ବକ ଭ୍ରୁଣକୁ ଧାନକେଣ୍ଡାରେ ଲୁଚାଇ ରଖୁଥିବାରୁ ଏହା ଏକ ଗୁରୁତ୍ୱପୂର୍ଣ୍ଣ ଦିନ ଭାବେ ଗଣାଯାଇଥାଏ । ବିଲବାଡ଼ିରେ ଚାଷ ବାସ କରି ଯେଉଁମାନେ ମଶା, ଡାଆଁଶ, ପୋକଜୋକ ଦ୍ୱାରା ଆକ୍ରାନ୍ତ ହୋଇଥା'ନ୍ତି, ସେମାନଙ୍କ ପାଇଁ ଏହି ଡାକ ସଂକ୍ରାନ୍ତି ଦିନ ଗ୍ରାମର ଗୁଣିଆ ଓ କବିରାଜମାନେ ଜଙ୍ଗଲକୁ ଯାଇ ବିଭିନ୍ନ ପ୍ରକାର ଚେରମୂଳି ସଂଗ୍ରହ କରି ବର୍ଷଯାକର ଔଷଧ ସାଇତି ରଖନ୍ତି । ଘରର ପୁରୁଷ ଲୋକେ ସକାଳୁ ସ୍ନାନସାରି ଡାକ ଅକରାନ୍ତି ଗଛକୁ ପୂଜା କରି ଏହାକୁ ଗୋରୁ ଗୁହାଳ ଓ ଧାନକ୍ଷେତର ଏକ କୋଣରେ ପୋତିଥାନ୍ତି । ଜଡ଼ା ପତ୍ରରେ ଆତ, ନଡ଼ିଆ, ତାଳଗଜା, ଆଖୁ, ଅରୁଆ ଚାଉଳ, ଦୁଧ, ଗୁଡ଼ ଆଦି ବାନ୍ଧିବିଲରେ ପୋତି ଦିଆଯାଏ । ଏହି ପୂଜାରେ ବିଶେଷ କରି ବଡ଼ାମ୍ ଓ ଲକ୍ଷ୍ମୀଙ୍କର ଉପାସନା କରାଯାଇଥାଏ ।

୧୯. କୁଆଁର ପୁନେଇ

କୁମାର ପୂର୍ଣ୍ଣିମା କୁମାରୀ ଝିଅମାନଙ୍କର ପର୍ବ । ଏହି ପୂର୍ଣ୍ଣିମାରେ ମା’ ଲକ୍ଷ୍ମୀଙ୍କର ପୂଜା କରାଯାଇଥାଏ । ବାଥୁଡ଼ି ସମାଜ ମା’ ଲକ୍ଷ୍ମୀଙ୍କୁ ଆଦିମାତା ଭାବେ ଗ୍ରହଣ କରିଥାଏ । ଶିମିଳିପାଳ ସଂଲଗ୍ନ ବିଶିପୁରଠାରେ ଲକ୍ଷ୍ମୀଙ୍କର ଏକ ଦେଉଳ ରହିଛି । ଏଠାରେ ସତୀକୁଣ୍ଡରେ ସାହାଡ଼ାସୁନ୍ଦରୀ ଠାକୁରାଣୀ ପୂଜା ପାଆନ୍ତି । ଏଠାରେ ପ୍ରତିବର୍ଷ ଆଶ୍ୱିନ ମାସରେ କୁମାର ପୂର୍ଣ୍ଣିକା ଉତ୍ସବ ପାଳିତ ହୋଇଥାଏ । ଅଠର ଦେଉଳର ପୂଜକମାନଙ୍କ ମଧ୍ୟରୁ ବିଶିପୁର ଗ୍ରାମର ପୂଜକଙ୍କର ଏକ ନିଆରା ସମ୍ମାନ ରହିଛି । କୁଆଁର ପୂନେଇ ଦିନ ଉକ୍ତ ପୂଜକଙ୍କ ଦ୍ୱାରା ଆଦିମାତାଙ୍କ ପୂଜା ସଂପାଦିତ ହୋଇଥାଏ । ଘଟଣାଚକ୍ରରେ ବାଥୁଡ଼ିମାନେ ଶିମିଳିପାଳ ପରିତ୍ୟାଗ କରି ବିଭିନ୍ନ ସ୍ଥାନରେ ବସତି ସ୍ଥାପନ କରିଥିଲେ ମଧ୍ୟ ଆଦିମାତା “ଲକ୍ଷ୍ମୀ’ଙ୍କର ପୂଜା ଭୁଲି ନାହାନ୍ତି । କିନ୍ତୁ ସବୁ ଗ୍ରାମର ଲୋକେ ବିଶିପୁର ଗ୍ରାମକୁ ଯାଇ ପୂଜା କରିବା ସମ୍ଭବପର ନୁହେଁ । ସେ ଦୃଷ୍ଟିରୁ କେତେକ ଗ୍ରାମର ଲୋକ ମିଶି ଅନ୍ୟ ଏକ ସ୍ଥାନ ଦେଗାଁ (ଦେଓଗାଁ)ରେ ଦେବୀଙ୍କର ପୂଜା କରୁଛନ୍ତି । ଏହି ଗାଁରେ କୁଆଁର ପୂନେଇଁ ଦିନ ମେଳା ବସେ ଏବଂ ଠାକୁରାଣୀଙ୍କ ଉଦ୍ଦେଶ୍ୟରେ ବଳିପୂଜା ଦିଆଯାଇଥାଏ । ଯେଉଁ ଗ୍ରାମର ଲୋକେ ଦେଓଗାଁକୁ ଯାଇ ନପାରନ୍ତି, ସେମାନେ ନିଜ ଗ୍ରାମର ଠାକୁରାଣୀ ଶାଳ କିମ୍ବା ବଡ଼ାମ ଶାଳରେ ପୂଜା କରିଥା’ନ୍ତି । ବିଶିପୁର, ଦେଓଗାଁ ବ୍ୟତୀତ ମୟୂରଭଞ୍ଜ ଜିଲ୍ଲାର ଗଡ଼ିଗାଁ, ଠାକୁରମୁଣ୍ଡା, ଜୁଆଳିଆ, ହରିପୁର, ଆଠପଡ଼ା, ଦେଉଳା, ବାମନଘାଟି, ପଂଚପିଢ଼, ପୋଡ଼ାଡିହା ଆଦି ଅଂଚଳରେ ଧୁମ୍‌ଧାମ୍‌ରେ କୁଆଁର ପୂନେଇ ପାଳିତ ହୋଇଥାଏ ।

ବାଥୁଡ଼ିମାନଙ୍କର ଧର୍ମ ଧାରଣା ଓ ପାରଂପରିକ ବିଶ୍ୱାସ

ବାଥୁଡ଼ିମାନେ ବିଶ୍ୱାସ କରନ୍ତି ସେମାନେ ବାସୁକି ଓ ବସୁମାତାଙ୍କ ପୁତ୍ର । ବାଥୁଡ଼ିମାନଙ୍କ ପ୍ରମୁଖ ଦୁଇ ଦେବଦେବୀ ହେଉଛନ୍ତି–

୧. ବାସୁକି (ବଡ଼ାମ/ଆଦିପିତା)

୨. ବସୁମାତା (ଶକ୍ତି/ଆଦିମାତା)

ବାଥୁଡ଼ିମାନଙ୍କ ଧର୍ମଧାରଣାରେ ବାସୁକି ଓ ବସୁମାତା ଅଗ୍ରପୂଜ୍ୟ ଦେବଦେବୀ । “ବାସୁକି’ ବାଥୁଡ଼ି ଜାତିର ଆଦିପିତା ବା ଇଷ୍ଟ ଦେବତା । ସେ ସ୍ୱୟଂ ବିଷ୍ଣୁ ଅନନ୍ତ ନାଗ ରୂପରେ ପୃଥିବୀକୁ ଧରି ରଖିଛନ୍ତି । “ବସୁମାତା’ ବାଥୁଡ଼ି ଜାତିର ଆଦିମାତା । ଏଣୁ ପ୍ରତ୍ୟେକ ପୂଜାରେ ବାଥୁଡ଼ିମାନଙ୍କ ପୂଜକ (ଦେହୁରୀ) ପ୍ରଥମେ “ବାସୁକି’ ଓ “ବସୁମାତା’ଙ୍କ ନାମରେ ଭୂମିରେ ସୁନ୍ଦୁର ଟୋପା ଲଗାଇ ପରେ ଅନ୍ୟାନ୍ୟ ଦେବଦେବୀଙ୍କୁ ଆବାହନ କରନ୍ତି ବୋଲି ବାଥୁଡ଼ି ଜାତିର ବିଶିଷ୍ଟ ଗବେଷକ ଡ. ରାଜକିଶୋର ନାୟକ ତାଙ୍କ ପ୍ରବନ୍ଧରେ ଆଲୋଚନା କରିଛନ୍ତି । ସେହିଭଳି ବାଥୁଡ଼ି ସମାଜରେ ବାସୁକି ଓ ବସୁମାତାଙ୍କ ସମେତ ଧର୍ମ **(ସୂର୍ଯ୍ୟ)** ଦେବତା ଅନ୍ୟ ଜଣେ ପ୍ରମୁଖ ଦେବତାର ମାନ୍ୟତା ଲାଭ କରିଛନ୍ତି । ତାଙ୍କ ବିନା ବାଥୁଡ଼ି ଜାତିର ସ୍ଥିତି ନାହିଁ ବୋଲି କୁହାଯାଇପାରେ ।

ବାଥୁଡ଼ି ସମାଜରେ **"ବାସୁକି'**ଙ୍କୁ ଆଦିପିତା ଓ **"ବସୁମାତା'**ଙ୍କୁ ଆଦିମାତା ଭାବେ ପୂଜା କରାଯାଉଥିବାବେଳେ ବିଶିଷ୍ଟ ଗବେଷକ ଡ. ଶରତ ଚନ୍ଦ୍ର ନାଏକ ଏକ ଆଲୋଚନାରେ ଏହାର ବ୍ୟତିକ୍ରମ ଦର୍ଶାଇଛନ୍ତି । " "ବାଥୁଡ଼ି ସାଂସ୍କୃତିକ ସମାଜ, କଟକ ଶାଖା' ପକ୍ଷରୁ ପ୍ରକାଶ ପାଉଥିବା "ଅଠର ଦେଉଳ' ସ୍ମରଣିକାର ୨୦୦୦-୦୧ ସଂଖ୍ୟାର ୧୮ ପୃଷ୍ଠାରେ ଡ. ନାଏକ ଦର୍ଶାଇଛନ୍ତି ଯେ, " "ବାଥୁଡ଼ିମାନେ ତିନି ଦେବଦେବୀଙ୍କୁ ପୂଜା କରିଥାନ୍ତି । ତାହା ହେଲା- "ବସୁ', "ବାସୁକି' ଓ "ଧର୍ମ ଦେବତା' । ବାଥୁଡ଼ି ସଂପ୍ରଦାୟ ନିଜକୁ ବସୁ ଓ ବାସୁକିଙ୍କର ଦାୟାଦ ମନେକରନ୍ତି । ଶୂନ୍ୟ ଆଦିଗୁପ୍ତ ପୁରାଣରେ ମଧ୍ୟ ଅନୁରୂପ ବର୍ଣ୍ଣନା ରହିଛି । ବସୁ-ବଡ଼ାମ, ବାସୁକୀ ବା ଶକ୍ତି ।''ଡ. ଶରତ ଚନ୍ଦ୍ର ନାଏକଙ୍କ ଏହି ଆଲୋଚନା ଫଳରେ "ବାସୁକି'ଙ୍କ ଲିଙ୍ଗ ନିରୂପଣ ନେଇ ସମସ୍ୟା ଦେଖାଦେଇଛି । "ବାସୁକି' ପ୍ରକୃତରେ ଆଦିପିତା ନା ଆଦିମାତା; ସେଥିନେଇ ଦ୍ୱନ୍ଦ ସୃଷ୍ଟି ହୋଇଛି । ପ୍ରକୃତରେ କହିବାକୁ ଗଲେ "ବାସୁକି' ହେଉଛନ୍ତି ବାଥୁଡ଼ିମାନଙ୍କର ଆଦିପିତା । ମାତ୍ର ଶରତ ନାଏକ ତାଙ୍କୁ ଆଦିମାତା ଦର୍ଶାଇଛନ୍ତି । ଡ. ରାଜକିଶୋର ନାୟକ ଏବଂ ଅନ୍ୟ ବାଥୁଡ଼ି ବରିଷ୍ଠଙ୍କ କହିବା ଅନୁଯାୟୀ , "ବାସୁକି' ବାଥୁଡ଼ିମାନଙ୍କର ଆଦିପିତା ଓ "ବସୁମାତା' ଆଦିମାତା ।

ମାତ୍ର ଦେହୁରୀ(ପୂଜକ) ଉଚ୍ଚାରଣ କରୁଥିବା ମନ୍ତ୍ରରେ "ବାସୁକି'ଙ୍କୁ ଆଦିପିତା "ବସୁମାତା'ଙ୍କୁ ଆଦିମାତା ରୂପେ ବର୍ଣ୍ଣନା କରାଯାଇଛି ।

" "ଓଁ ଶ୍ରୀ ବାସୁକି, ବସୁମାତା, ଧର୍ମଦେବତା
ବଡ଼ାମ, ବଡ଼ରାଜ, ବୀର, ମହାବୀର''

ସେହିଭଳି ବଡ଼ାମ ପୁରାଣରେ "ବାସୁକି' ସ୍ଥାନରେ "ବାସୁଳି' ବ୍ୟବହୃତ ହୋଇଛି । "ବାଥୁଡ଼ି'ମାନଙ୍କୁ ଅନେକ ସ୍ଥାନରେ "ବାସୁଳି ପୁତ୍ର' ଭାବେ ଦର୍ଶାଯାଇଛି । ଏହା ଫଳରେ "ବାସୁକି' ଓ "ବାସୁଳି' ନେଇ ପୁଣି ଏକ ଦ୍ୱନ୍ଦ ଦେଖାଦେଇଛି । ତେବେ ଏ ସଂଶୟ ଦୂର ହେବାର ଆବଶ୍ୟକତା ରହିଛି ।

ବାଥୁଡ଼ି ଉପାସନା ସ୍ଥଳୀ

ପ୍ରତି ବାଥୁଡ଼ି ଗାଁରେ ମୁଖ୍ୟତଃ ଦୁଇଟି ଉପାସନା ସ୍ଥଳୀ (ଥାନ/ଶାଳ) ରହିଥାଏ ।

୧. ବଡ଼ାମ ଶାଳ/ଥାନ (ଗାଁ ମଝିରେ)

୨. ଠାକୁରାଣୀ ଶାଳ/ଥାନ (ଗାଁ ବାହାରେ)

ବଡ଼ାମଶାଳ ଗ୍ରାମର ମଧ୍ୟ ଭାଗରେ ଥାଏ । ବଡ଼ାମଶାଳରେ ଭିନ୍ନ ରୂପର ବ୍ରହ୍ମଶିଳା, ଲଙ୍ଗଳ, ଜୁଆଳି ଆଦି ସ୍ଥାପନ କରାଯାଇ ପୂଜା କରାଯାଇଥାଏ । ଶ୍ରୀ ବଡ଼ାମ ହେଉଛନ୍ତି ବାଥୁଡ଼ିମାନଙ୍କର ଇଷ୍ଟଦେବ । ସେହିଭଳି ଠାକୁରାଣୀ ଶାଳ ଗ୍ରାମର ବାହାରେ ପ୍ରକୃତିର ସୁରମ୍ୟ ସ୍ଥାନରେ ଶୋଭା ପାଉଥାଏ । ଠାକୁରାଣୀ ଶାଳରେ ଶାଳଗ୍ରାମ, ବାସେଳୀ ଖୁଂଟ, ମାଟିଘୋଡ଼ା, ଖଣ୍ଡା ଆଦି ଠାକୁରାଣୀ ଭାବେ ପୂଜିତ ହୁଅନ୍ତି । ଏହା ବ୍ୟତୀତ କିଛିକିଛି ବାଥୁଡ଼ି ଗ୍ରାମରେ ଅନ୍ୟ ଏକ ଉପାସନାସ୍ଥଳୀ ଥାଏ । ଏହା **"ବାସୁକି ଥାନ' ।** ଏଠାରେ

ବାଥୁଡ଼ି ଜାତିର ଆଦିପିତାନାଗରାଜ ବାସୁକି ପୂଜା ପାଇଥାନ୍ତି । ବର୍ଷ ପ୍ରାରମ୍ଭରେ ହେଉଥିବା "ଡାଳିପୂଜା' କିମ୍ବା "ଆମ୍ବ ନୂଆଖିଆ ପୂଜା' ବଡ଼ାମ ଶାଳରେ ଅନୁଷ୍ଠିତ ହେଉଥିବାବେଳେ ଦଶନ୍ଦ(ଦଶନ୍ଧି) ପୂଜା, ତିର୍ତିଆ (ଅକ୍ଷିତୃତୀୟା), ଅଷାଳି (ଆଷାଢ଼ି) ପୂଜା, ଧାନ ନୂଆଖିଆ, ବର୍ଷମୁଣ୍ଡି ପୂଜା, ଜନ୍ତାଳ ପୂଜା ଠାକୁରାଣୀ ଶାଳମାନଙ୍କରେ ହୋଇଥାଏ ।

ଏହି ତିନୋଟି ଉପାସନାସ୍ଥଳୀ ବ୍ୟତୀତ ପ୍ରତି ବାଥୁଡ଼ି ଗୃହରେ ପୂଜା ପାଇବା ପାଇଁ ଏକ ଉପାସନାସ୍ଥଳୀ ସଂରକ୍ଷିତ ଥାଏ । ଏହାକୁ ସେମାନେ "**ଈଶାଣ ଘର**' କହନ୍ତି । ଐଶାନ୍ୟ କୋଣରେ ଗୃହର ଇଷ୍ଟ ଦେବଦେବୀଙ୍କ ସମେତ ଶିବ ପୂଜା ପାଇଥାନ୍ତି । ଏହି ଈଷାଣ ଘରକୁ ବାହାରର କେହି ଲୋକ, ଏମିତିକି ବିବାହିତା ଝିଅ ମଧ୍ୟ ପ୍ରବେଶ କରିବା ମନା ଥାଏ । ଗୃହର ମୁଖିଆ ଈଷାଣ ଘରେ ପୂଜା କରିଥାନ୍ତି । ସେହିଭଳି ଶିମିଳିପାଳର ଘଂଚ ଅରଣ୍ୟ ମଧ୍ୟରେ ରହିଛି ବାଥୁଡ଼ି ଜାତିର ଇଷ୍ଟ ଦେବତା "ବଡ଼ାମ'ଙ୍କର ଉପାସନାସ୍ଥଳୀ "ଅଠର ଦେଉଳ' । ଏଠାରେ ସତରଟି ପ୍ରାକୃତିକ ଗୁମ୍ଫା ଏବଂ ଏକମାତ୍ର ମାନବକୃତ ଦେଉଳରେ ସମସ୍ତ ଦେବଦେବୀ ପୂଜା ପାଆନ୍ତି ।

ବାଥୁଡ଼ିମାନେ ଶକ୍ତିର ଉପାସକ ଅଟନ୍ତି । ଏଣୁ ପ୍ରତି ଗ୍ରାମର ଠାକୁରାଣୀ ଶାଳରେ "ବାସେଲୀ ଖୁଂଟ' ଦେଖିବାକୁ ମିଳେ । ଏହି ବିଗ୍ରହ ଦାରୁ ବିଗ୍ରହ ଭାବେ ପରିଚିତ, ଯାହାକି ଶାଳ କାଠରେ ନିର୍ମିତ ହୋଇଥାଏ । ପ୍ରତି ଦଶ ବର୍ଷରେ ଥରେ ଏହି ଦାରୁ ବିଗ୍ରହର ନବକଳେବର ହୋଇଥାଏ । ଏହାକୁ "ଦଶନ୍ଧି ପୂଜା' କୁହାଯାଏ । କେତେକ ଗ୍ରାମରେ ବାସେଲୀ ଶାଳ (ଠାକୁରାଣୀ ଶାଳ) ରେ ପଥର ମୂର୍ତ୍ତି ମଧ୍ୟ ପୂଜା ପାଉଥିବାର ନଜରକୁ ଆସେ । ସେଠାରେ "ବାସେଲୀ ଖୁଂଟ' ଥାଏ । ଏହାର ମଧ୍ୟ ନବକଳେବର ହୋଇଥାଏ । ବିଭିନ୍ନ ଗାଁର ଠାକୁରାଣୀ ଶାଳରେ ପୂଜା ପାଉଥିବା ଠାକୁରାଣୀଙ୍କ ନାମ ଭିନ୍ନ ଭିନ୍ନ ହୋଇଥାଏ । ଯଥା- ସିନ୍ଦୁରଗୌରୀ, କଟାଶୁଣୀ, ବୁଢ଼ୀପାଟ, ବିରାଟପାଟ, ହାତୀବାହୁନୀ, ସାଣଦେଇ, ଡକେଇବୁଢ଼ୀ, ପାଟନାଇକାଣୀ, ବଡ଼ାମ-ସାଣଦେଈ, ସୁନାଗରିଆ, ମୁଗୁନିପାଟ(ସାପଘର), କଳାପାଟ, ଧଳାପାଟ ଇତ୍ୟାଦି ।

ବାସୁକି ଉପାସନା ପରି "ବସୁ' ବା "ବଡ଼ାମ' ପୂଜନକୁ ମଧ୍ୟ ଗୁରୁତ୍ୱ ଦିଆଯାଇଥାଏ । "ବଡ଼ାମ'ଙ୍କୁ ଶୂନ୍ୟ ପୁରୁଷ ଆଦିଦେବ ଭାବେ ବାଥୁଡ଼ିମାନେ ବିଶ୍ୱାସ କରନ୍ତି । ଏଣୁ ପ୍ରତି ବାଥୁଡ଼ି ଗ୍ରାମରେ "ବଡ଼ାମ ଶାଳ' ରହିଥାଏ । ପ୍ରଥମେ "ବଡ଼ାମ ଶାଳ' ବରଗଛ ମୂଳରେ ଥିବାର ବିଶ୍ୱାସ କରାଯାଏ । କାଳକ୍ରମେ ଆମ୍ବ, ଅଶ୍ୱତ୍ଥ, ବଉଳ ଗଛ ମୂଳେ ବଡ଼ାମ ଶାଳ ସ୍ଥାପନା କରାଯାଇ ବାଥୁଡ଼ିମାନେ ଏହାର ଉପାସନା କରିଆସୁଛନ୍ତି । ଆଦ୍ୟ ଶୂନ୍ୟ ଗୁପ୍ତ ପୁରାଣ ଅନୁଯାୟୀ, ବଡ଼ାମ ହେଉଛନ୍ତି ଶୂନ୍ୟ ପୁରୁଷ । ଦିନେ ସେ ତପସ୍ୟା କରିବାକୁ ଶିମିଳିପାଳର ଅଠର ଦେଉଳକୁ ଯାଇଥିଲେ । ଏଣୁ ଅଠର ଦେଉଳକୁ ବଡ଼ାମଙ୍କ ଆଦିସ୍ଥଳ ବୋଲି କୁହାଯାଏ । ବାଥୁଡ଼ି ସଂପ୍ରଦାୟ ବଡ଼ାମଙ୍କୁ ଉପାସନା କଲାବେଳେ ନିମ୍ନ ମନ୍ତ୍ର ଉଚ୍ଚାରଣ କରିଥାନ୍ତି ।

"ଓଁ ହିଁ, କ୍ଲିଂ, ଶ୍ଲିଂ ଆଦ୍ୟସ୍ଥାନ ଶିମିଳିପାଳ
ଯମୁନା, ବାରଦଣ୍ଡା, ବାରଶ ପର୍ବତ, ତେରଶ ଖୋଲ

ତହିଁ ମଧ୍ୟେ ଗୁପ୍ତ ବୃନ୍ଦାବନ କରି ରହିଛ
ଶ୍ରୀ ବଡ଼ାମ ମହାପ୍ରଭୁ ।
କାଶୀରେ ବିଶ୍ୱନାଥ, ଓଡ଼ିଶାରେ ଜଗନ୍ନାଥ
ଝାଡ଼ଖଣ୍ଡେ ବଡ଼ାମ ଠାକୁର
ଶ୍ରୀ ନୀଳକନ୍ଦରବାସୀ ମହାପ୍ରଭୁଙ୍କ ଚରଣେ ଶରଣ ।''

ବାଥୁଡ଼ିମାନଙ୍କର ଧର୍ମ ଧାରଣାକୁ ନେଇ ଅନେକ ସ୍ଥାନର ନାମ ସୃଷ୍ଟି ହୋଇଛି । ଶିମିଳିପାଳର ଏକ ବିରାଟ ମାଳଭୂମି ହେଉଛି ବାଦାମ ପାହାଡ଼ । ବାଥୁଡ଼ିମାନଙ୍କ କିମ୍ବଦନ୍ତୀ ଅନୁସାରେ ଏହା "ବଡ଼ାମ ପାହାଡ଼' । "ବଡ଼ାମ ପାହାଡ଼' କାଳକ୍ରମେ ଅପଭ୍ରଂଶ ହୋଇ "ବାଦାମ ପାହାଡ଼' ହୋଇଥିବା ଅନୁମାନ କରାଯାଏ । ଏହି ପାହାଡ଼ ଆଖପାଖ ଅଂଚଳରେ ବହୁ ସଂଖ୍ୟାରେ ବାଥୁଡ଼ିମାନେ ବସବାସ କରନ୍ତି । ଶିମିଳିପାଳର ଘଂଚ ଜଙ୍ଗଲ ମଧ୍ୟରେ ବଡ଼ାମ ଠାକୁରଙ୍କ ପ୍ରସିଦ୍ଧ ଅଠର ଦେଉଳ ଅବସ୍ଥିତ । ଶିମିଳିପାଳ ସଂଲଗ୍ନ ରାଢ଼ୋଠାରେ ବୌଦ୍ଧ ସିଦ୍ଧାଚାର୍ଯ୍ୟ ଲୁଇପାଙ୍କ ସାଧନାପୀଠ ସିଦ୍ଧଗୁମ୍ଫା (ବୌଦ୍ଧଗୁମ୍ଫା) ରହିଛି । ଏଣୁ ବାଥୁଡ଼ିମାନଙ୍କ ଉପରେ ବୌଦ୍ଧମାନଙ୍କର ପ୍ରଭାବ ରହିଛି । ଅଠର ଦେଉଳର ଅବସ୍ଥିତି, ପୂଜାପଦ୍ଧତି ଏବଂ ଏହାର ପୂଜକ(ମହାପାତ୍ର) ଆଦିକୁ ଅନୁଶୀଳନ କଲେ ବୌଦ୍ଧ ଧର୍ମର ପ୍ରଭାବ ବାଥୁଡ଼ି ଧର୍ମଧାରଣାରେ ପରିଲକ୍ଷିତ ହୋଇଥାଏ । ବୌଦ୍ଧ ଧର୍ମର ସହଜଯାନର କେତେକ ବିଶ୍ୱାସ ବାଥୁଡ଼ି ସଂସ୍କୃତିରେ ପରିଲକ୍ଷିତ ହୋଇଥାଏ । କାୟା ସାଧନାରେ ଦେହ ଦେଉଳର "ଅଷ୍ଟାଦଶ ଚକ୍ର' ଧ୍ୟାନ ସାଧନାରୁ ଅଠର ଦେଉଳ ହୋଇଥିବା ଅନୁମାନ କରିହୁଏ । ବାଥୁଡ଼ି ସଂପ୍ରଦାୟର ଅଠର ଦେଉଳ ଦେବତାଙ୍କ ନାମାନୁସାରେ ନ ହୋଇ ବରଂ ସଂଖ୍ୟା ଦୃଷ୍ଟିରୁ ହୋଇଛି ବୋଲି କୁହାଯାଏ । ଏହି ତର୍କକୁ ଆହୁରି ଅଧିକ ସହଜ କରେ ବାଥୁଡ଼ି ଜନଜାତିରେ ପ୍ରଚଳିତ ଥିବା ଡାହାଣୀ, ଗୁଣିଗାରେଡ଼ି, ଯନ୍ତ୍ର, ମନ୍ତ୍ର, ତନ୍ତ୍ର ଭଳି ଅନ୍ଧବିଶ୍ୱାସ । ବୌଦ୍ଧ ସିଦ୍ଧାଚାର୍ଯ୍ୟମାନଙ୍କ ଦ୍ୱାରା ପ୍ରଚଳିତ ଚର୍ଯ୍ୟାପଦ ବା ବୌଦ୍ଧଗାନ, ଦୋହାଗୁଡ଼ିକୁ ଆଜି ମଧ୍ୟ ବାଥୁଡ଼ି ଗୁଣିଆମାନେ ମନ୍ତ୍ର ଭାବେ ଝଡ଼ାଫୁଙ୍କା ସମୟରେ ଗାନ କରିଥାନ୍ତି । ଚଯ୍ୟାପଦର ସହଜ ସୁନ୍ଦରୀ, କାୟା ସାଧନା, ପୁରୁଷ, ନାରୀଙ୍କ ପ୍ରତିକାତ୍ମକ ସଂପର୍କ କଥା ମନ୍ତ୍ରରେ ରହିଛି ।

"ବଡ଼ଗର ତରୁହରୁ ଘନକେ ମେଳେଡାଲ
ଭାଇ ପଚାରେ ଭଉଣୀ ଲୋ,
ତୋର ବୟସ କେତେ କାଲ ?
ତୁଇ ଭଉନୀ ମୁଇଁ ଭାଇ,
ବିଦ୍ୟା ଶିଖିଲେ ଏକାଠାଇଁ
ତୁଇ ଶିଖିଲୁ ମାରିତେ
ମୁଁ ଶିଖିଲି ତାରିତେ
ଆଖନ ଗାଛେ ନିମ ଡାଲ
ଭାଇ ପଚାରେ ଭଉଣୀ ଲୋ
ତୋର ବୟସ କେତେ କାଲ ?''

ବାଥୁଡ଼ି ଜନଜାତିର ବଂଶ ଓ ସାଙ୍ଗିଆରେ ମଧ୍ୟ ବୌଦ୍ଧ ଧର୍ମର ପ୍ରଭାବ ରହିଛି । ଗୌତମ ବୁଦ୍ଧଙ୍କ ବୁଦ୍ଧତ୍ୱ ପ୍ରାପ୍ତି ପରେ ଯେଉଁ ଦୁଇ ଜଣ ବଣିକ ପ୍ରଥମେ ଶିଷ୍ୟତ୍ୱ ଗ୍ରହଣ କରିଥିଲେ, ସେମାନେ ହେଉଛନ୍ତି "ତାପସ' ଓ "ଭଲ୍ଲୀକ' । ବାଥୁଡ଼ିମାନେ "ଭଲ୍ଲୀକ' ବଂଶୋଭବ ବୋଲି ଅନୁମାନ କରାଯାଏ ।

ବାଥୁଡ଼ି ସମାଜରେ ବଡ଼ାମ ପୂଜନ ଓ ଅଠର ଦେଉଳ

କୃଷି ବାଥୁଡ଼ିମାନଙ୍କର ମୁଖ୍ୟ ଜୀବିକା । ଚାଷ କରି ନିଜର ଜୀବନଜୀବିକା ନିର୍ବାହ କରିଥା'ନ୍ତି । ଏଣୁ କୃଷିର ଦେବତା ବଳରାମ ବା ବଡ଼ାମ ହେଉଛନ୍ତି ସେମାନଙ୍କର ଆରାଧ୍ୟ ଦେବତା । ଏଣୁ ପ୍ରତିଟି ବାଥୁଡ଼ି ଗାଁରେ ଥିବା ବଡ଼ାମଶାଳରେ ହଳ, ଲଙ୍ଗଳ, ଜୁଆଳି, ମଇ ଆଦି ପୂଜା ପାଇଥାଏ ।

ଖ୍ରୀଷ୍ଟପୂର୍ବ ଷଷ୍ଠ ଶତାବ୍ଦୀରେ ଆର୍ଯ୍ୟମାନେ ଓଡ଼ିଶାକୁ ଆସିବା ପୂର୍ବରୁ ମୟୂରଭଞ୍ଜ, କେନ୍ଦୁଝର ଓ ଢେଙ୍କାନାଳ ବଡ଼ାମ କ୍ଷେତ୍ର ଭାବେ ପ୍ରସିଦ୍ଧି ଲାଭ କରିଥିଲା । ବଡ଼ାମ ଠାକୁର ହେଉଛନ୍ତି ବାଥୁଡ଼ିମାନଙ୍କର ଆରାଧ୍ୟ ଦେବତା । ସେମାନଙ୍କ ମତରେ ପ୍ରଭୁ ଶ୍ରୀଜଗନ୍ନାଥଙ୍କ ବଡ଼ଭାଇ ହେଉଛନ୍ତି ବଡ଼ାମ । ବଳରାମ ନାମଟି ଅପଭ୍ରଂଶ ହୋଇ ବଡ଼ାମ ହୋଇଥିବାର ଅନୁମାନ କରାଯାଏ । ଆର୍ଯ୍ୟମାନଙ୍କ ଓଡ଼ିଶା ଆଗମନ ପୂର୍ବରୁ ଉ ର ଓଡ଼ିଶାରେ କେବଳ ଭୂୟାଁ, ବାଥୁଡ଼ି, ଶବର ଓ ଖଡ଼ିଆ ସଂପ୍ରଦାୟର ଲୋକମାନେ ବସବାସ କରୁଥିଲେ । ସେତେବେଳେ ବାଥୁଡ଼ି ସଂପ୍ରଦାୟର ମହାପାତ୍ର ପଦବୀଧାରିମାନେ ଏହି ଅଂଚଳକୁ ଶାସନ କରୁଥିବାର ଅନୁମାନ କରାଯାଏ ।

ଶିମିଳିପାଳ ଜୈବମଣ୍ଡଳ "କୋର୍ ଏରିଆ (ନିଷିଦ୍ଧାଂଚଳ)ର "ନଓ୍ୱାଣା ସାଉଥ' ବା ଧୁଡ୍ରୁଚଂପା ରେଞ୍ଜ ଅଧୀନସ୍ଥ ବକୁଆ ଫରେଷ୍ଟ ସେକ୍ସନ ଅଫିସର ସାମାନ୍ୟ କିଛି ଦୂରରେ ବାଥୁଡ଼ିମାନଙ୍କ ପୂଜିତ ବଡ଼ାମ ଠାକୁରଙ୍କ ପବିତ୍ର ପୀଠ "ମାନବ ଦେଉଳ'(ଅଠର ଦେଉଳ) ଅବସ୍ଥିତ । ଶିମିଳିପାଳ ଜୈବମଣ୍ଡଳରେ ପ୍ରାକୃତିକ ଗୁମ୍ଫା ମଧ୍ୟରେ ବାଥୁଡ଼ିମାନଙ୍କ ବିଭିନ୍ନ ଦେବଦେବୀ ପୂଜା ପାଇଥା'ନ୍ତି । ଏଠାରେ ଅଠରଟି ମନ୍ଦିର ରହିଛି ବୋଲି ପୂର୍ବରୁ ଆଲୋଚନା କରାଯାଇଛି । ଏ ସମସ୍ତ ମନ୍ଦିର ଓ ଗୁମ୍ଫା ପ୍ରାକୃତିକ । ମାତ୍ର ଏଠାରେ ମାନବକୃତ ଏକ ପଥର ମନ୍ଦିର ରହିଛି । ଏହା ପ୍ରାୟ ଭଗ୍ନ ଅବସ୍ଥାରେ । ଏହି ଭଗ୍ନ ଦେଉଳକୁ "ମାନବ ଦେଉଳ' କୁହାଯାଏ । ଅଠର ଦେଉଳ ଶିମିଳିପାଳର କୋର୍ ଏରିଆ ମଧ୍ୟରେ ରହିଥିବାରୁ ଏଠାକୁ ବହିରାଗତଙ୍କୁ ଯାତାୟତ ପାଇଁ ଅନୁମତି ନଥାଏ । କେବଳ ଚୈତ୍ର ମାସ ବେଳକୁ ବାଥୁଡ଼ିମାନେ ସେମାନଙ୍କ ବଡ଼ାମ ପୂଜନ ପାଇଁ ଅନୁମତି ପ୍ରାପ୍ତ ହୋଇଥାନ୍ତି । ଏଠାରେ ଯେଉଁ ମାନବ ଦେଉଳଟି ବ ର୍ମାନ ଭଗ୍ନ ଅବସ୍ଥାରେ ରହିଛି, ତାହା ମାଙ୍କଡ଼ା ପଥରରେ ନିର୍ମିତ । ତେବେ ଏହି ମନ୍ଦିରଟିକୁ ଖ୍ରୀଷ୍ଟପୂର୍ବ ୪୫୪ରେ ମହାରାଜା ବେଣୁଧର ମହାପାତ୍ର ମନ୍ଦିର ତୋଳାଇଥିଲେ ବୋଲି ବାଥୁଡ଼ିମାନେ ଦାବି କରନ୍ତି । ଏହା ଏକ ଦସର୍ବପୁରାତନ ମନ୍ଦିର ହୋଇଥିଲେ ମଧ୍ୟ ରକ୍ଷଣାବେକ୍ଷଣ ଅଭାବରୁ ଧ୍ୱଂସ ଅବସ୍ଥାରେ ପହଂଚିଲାଣି । ମାନବ ଦେଉଳ ନିକଟରେ ଏକ ପୁଷ୍କରିଣୀ ରହିଛି, ଯାହାର ନାମ "ମେଘନାଦ ପୁଷ୍କରିଣୀ' । ଶିମିଳିପାଳର ନିଘଂଚ ଜଙ୍ଗଲ ମଧ୍ୟରେ ଥିବା ଏହି ମାନବ ଦେଉଳରେ ବାଥୁଡ଼ିମାନେ ବଡ଼ାମ ଠାକୁରଙ୍କୁ ଅତି ପୁରାତନ କାଳରୁ ନିଷ୍ଠାର ସହିତ ପୂଜା କରି ଆସୁଛନ୍ତି । ପ୍ରତିବର୍ଷ ଚୈତ୍ର

ମାସର ପ୍ରଥମ ଦିନରୁ ଗଣେଶ ଦେଉଳରୁ ହିଁ ପୂଜା କାର୍ଯ୍ୟ ଆରଂଭ ହୋଇଥାଏ । କେନ୍ଦୁଝର, ମୟୂରଭଞ୍ଜ ଓ ବାଲେଶ୍ୱର ଜିଲ୍ଲାରୁ ହଜାର ହଜାର ସଂଖ୍ୟାରେ ବାଥୁଡ଼ି ଭକ୍ତମାନେ ଗଣେଶ ଦେଉଳରୁ "ଅଠର ଦେଉଳ ଯାତ୍ରା'ର ଶୁଭାରଂଭ କରିଥାନ୍ତି । ବାଥୁଡ଼ି ଭକ୍ତମାନେ ଚାଲିଚାଲି ଶିମିଳିପାଳର ପ୍ରାକୃତିକ ଗୁମ୍ଫାମାନଙ୍କରେ ଥିବା ଦେବତାମାନଙ୍କୁ ଅଠର ଦିନ ଧରି ଅସ୍ଥାୟୀ ଶିବିର କରି ଅଠରଟି ଦେଉଳରେ ପୂଜାର୍ଚ୍ଚନା କରିଥାନ୍ତି । "ଅଠର ଦେଉଳ ଯାତ୍ରା' ପ୍ରାୟତଃ ମାର୍ଚ୍ଚ ମାସର ଶେଷାର୍ଦ୍ଧ ଏବଂ ଏପ୍ରିଲ ମାସର ପ୍ରଥମାର୍ଦ୍ଧ ମଧ୍ୟରେ ପଡ଼ିଥାଏ । କିମ୍ବଦନ୍ତୀ କହେ, ତ୍ରେତୟା ଯୁଗରେ ଭଗବାନ ବିଷ୍ଣୁ ବଡ଼ଭାଇ ରାମଚନ୍ଦ୍ର ରୂପେ ଜନ୍ମ ହୋଇଥିବାବେଳେ "ବଡ଼ାମ' ସାନଭାଇ ଲକ୍ଷ୍ମଣ ରୂପେ ଜନ୍ମ ନେଇଥିଲେ । ସେହିପରି ଦ୍ୱାପର ଯୁଗରେ ଭଗବାନ ବିଷ୍ଣୁ ସାନଭାଇ ଶ୍ରୀକୃଷ୍ଣ ରୂପରେ ଜନ୍ମ ନେଇଥିବାବେଳେ ବଡ଼ାମ ହଳଧର ବା ବଳରାମ ରୂପେ ଜନ୍ମ ନେଇଥିଲେ । ବାଲ୍ୟ ଅବସ୍ଥାରେ ଏହି ଦୁଇଭାଇ ଅତ୍ୟନ୍ତ ଦୁଷ୍ଟ ଥିଲେ । ଏମାନେ ଗୋପପୁରରେ ଗୋପୀମାନଙ୍କ ଘରେ ପଶି କ୍ଷୀର, ଲହୁଣୀ ଓ ଘିଅ ଚୋରି କରି ଖାଉଥିଲେ ଏବଂ ଗୋପୀମାନଙ୍କୁ ହଇରାଣ ହରକତ କରୁଥିଲେ । ଫଳରେ ଗୋପୀମାନେ ବିରକ୍ତ ହୋଇ ଅଭିଶାପ ଦେଇଥିଲେ ।- "ତୁମେ ଦୁହେଁ କଳି ଯୁଗରେ ପାଷାଣ ବା ପଥର ପାଲଟି ଜଙ୍ଗଲରେ ପୂଜା ପାଇବ" । ଏଣୁ ବଳରାମଙ୍କୁ ଶିମିଳିପାଳ ଜଙ୍ଗଲରେ ଶିଳା ରୂପରେ "ବଡ଼ାମ' ଭାବେ ବାଥୁଡ଼ିମାନେ ପୂଜା କରୁଥିବାବେଳେ କୃଷ୍ଣଙ୍କୁ ନୀଳକନ୍ଦର ଜଙ୍ଗଲରେ ଶିଳା ରୂପେ "ନୀଳମାଧବ"ଭାବେ ଶବର ଜାତିର ଆଦିବାସୀମାନେ ପୂଜା କରୁଛନ୍ତି । "ବଡ଼ାମ' ପୁରାତନ କାଳରେ ସର୍ବପ୍ରଥମେ ବାଥୁଡ଼ିମାନଙ୍କୁ ହଳ ଲଙ୍ଗଳ ପ୍ରଦାନ କରି ଏହାକୁ କୃଷି କାର୍ଯ୍ୟରେ ଲଗାଇବା ପାଇଁ ପରାମର୍ଶ ଦେଇଥିଲେ ବୋଲି ବାଥୁଡ଼ିମାନେ ତାଙ୍କୁ ଗୀତ ଗାଇଲାବେଳେ ଜଣାପଡ଼େ ।

"ଦ୍ୱାପରରେ ବଳରାମ ଲଙ୍ଗଳ ଯେ କାନ୍ଧେ ବୋହିଥିଲେ

କଳିରେ ବଡ଼ାମ ମତେ ଅବତୀର୍ଣ୍ଣ ହେଲେ ।''

ଶିମିଳିପାଳ ମଧ୍ୟରେ ଥିବା ଅଠରଟି ଦେଉଳଗୁଡ଼ିକର ନାମ ହେଲା-

୧. ମାନବ ଦେଉଳ (ଲେମ୍ବୁଗୁଡ଼ା)
୨. ଈଶ୍ୱର ଦେଉଳ (ମାନବ ଦେଉଳର ଉ ର ଦିଗରେ ଥିବା ପାହାଡ଼)
୩. ଲକ୍ଷ୍ମୀ ଭଣ୍ଡା ବା ଲକ୍ଷ୍ମୀ ଦେଉଳ (ମାନବ ଦେଉଳର ପଶ୍ଚିମ ଦିଗରେ ଥିବା ପାହାଡ଼)
୪. ଗଡ଼ଚଣ୍ଡୀ (ଗଡ଼ଶିମିଳିପାଳ)
୫. ବାରଭାଇ ସନ୍ଧାର (ବରେହିପାଣି ଜଳପ୍ରପାତ)
୬. ନୀଳମାଧବ (ଯୋରନ୍ଦା ଜଳପ୍ରପାତ)
୭. ଗଣେଶ ବା ଗଣେଶ୍ୱର (ଧୁଡ୍ରୁଚଂପା ପାହାଡ଼)
୮. ହନୁମାନ (ସୀତାକୁଣ୍ଡ ଜଳପ୍ରପାତ)
୯. ଦୁଆରଶୁଣୀ (ବଣିଆବସାର ରାଣୀଭୋଳ, ବାଙ୍ଗିରିପୋଷି ଘାଟି, ଟାଙ୍ଗବେଣଟ ଘାଟି, ଖଡ଼କେଇ ଘାଟି, ଚଂପା ଘାଟି, କାଳିକାପ୍ରସାଦ)

୧୦. ବିଷ୍ଣୁ ମନ୍ଦିର (ଯମୁନା ବାରଦଣ୍ଡା)
୧୧. ବାସୁକି ଓ ବସୁମାତା ବା ଆଦି ପିତାମାତା (ଗୁରାଣ୍ଡିଆ ପାହାଡ଼)
୧୨. ମେଘେଇଶୁଣି ବା ଇନ୍ଦ୍ରଦେବ (ମେଘାସନ ପର୍ବତ)
୧୩. ରାମଚନ୍ଦ୍ର ବା ରାମରାଜା (ଓଲକୁଦର ଜଳପ୍ରପାତ, କାଳିଆଣି)
୧୪. ବିରାଟପାଟ (ଦେବୀଗଡ଼ ଜଳପ୍ରପାତ, ଚକ୍ରଧରପୁର)
୧୫. ଅମ୍ବିକା (ଦେବକୁଣ୍ଡ ଜଳପ୍ରପାତ)
୧୬. ସାହାଡ଼ା ସୁନ୍ଦରୀ (ସାଆଣଦେଇ ଜଙ୍ଗଲ, ବିଶିପୁର, କେନ୍ଦୁମୁଣ୍ଡି)
୧୭. ବାଉଳି (ଯଜଗୋଡ଼ା ପାହାଡ଼)
୧୮. ଛତ୍ରୀ ମହାବୀର (ମହାବୀରଦଣ୍ଡା ପାହାଡ଼)

ତେବେ ଏହି ଅଠର ଦେଉଳରେ ପୂଜା ପାଉଥିବା ଅଠର ଠାକୁର, ଠାକୁରାଣୀଙ୍କ ନାମରେ ଭିନ୍ନତା ପରିଲକ୍ଷିତ ହୋଇଥାଏ । ଭିନ୍ନ ଭିନ୍ନ ପଣ୍ଡିତଙ୍କ ଲେଖାରେ ଅଠର ଦେଉଳର ଦେବଦେବୀଙ୍କ ନାମରେ ଭିନ୍ନତା ପରିଲକ୍ଷିତ ହୋଇଥାଏ ।

ଅଠରଟି ଦେଉଳରେ ଯେଉଁ ଅଠର ଦେବଦେବୀଙ୍କୁ ପୂଜା କରାଯାଉଛି ସେ ସଂପର୍କରେ "ବଡ଼ାମ୍ ପୁରାଣରେ ଉଲ୍ଲେଖ ରହିଛି ।

"ବଡ଼ ଆମ ବଡ଼ାମ ଯେ ଅଟେ ନିରାକାର ।
ଏନାମ ଗୋଟିକୁ ହୃଦେ ଚେତା ନାହିଁ କାର ।।
ଅଠର ଦେଉଳ ଯେ ଅଛି ଅଠରଟି ଗୁହା ।
ପଥର ପଥର ପରେ ହୋଇଅଛି ଥୁଆ ।।
ବାରଦଣ୍ଡା ଶିମୁଳିପାଳ ଯେ ପରବତ ।
ସେହିଠାରେ ଅଠରଟି ଦେଉଳ ବିଖ୍ୟାତ ।।
ଅଠରଟି ଦେଉଳରେ ଅଠର ଦେବତା ।
ବାଥୁଡ଼ି କରିଛି ତାକୁ ହୃଦେ କରି ଚେତା ।।
ନିଜେ ସ୍ଥିର କରିଅଛିଦେବତାର ନାମ ।
ଦେବତା ନାମ କହିଦେଉଛି ଶୁଣ ।।
ବଉଳ ମୂଳେ ଅଛନ୍ତି "ବଡ଼ାମ୍ ଠାକୁର ।
ଈଶ୍ୱର ଦେଉଳ ଗୋଟି ଅଟଇ ତାଙ୍କର ।।
ବିଷ୍ଣୁ ମନ୍ଦିରରେ ରହିଛନ୍ତି ଜଗନ୍ନାଥ ।
ରାମରାଜା ଦେଉଳରେ ବିଜେ ରଘୁନାଥ ।।

ମହାବୀର ଦଣ୍ଡା ମଧ୍ୟେ ବିଜେ ଛତ୍ରୀବୀର ।
ଯୁରୁନ୍ଦା, ବରେଇପାଣିରେ ଛନ୍ତି ନିରାକାର ।।
ସମୀବୃକ୍ଷଠାରେ ରହିଛନ୍ତି ବାସୁଦେବ ।
ପାଣ୍ଡବଙ୍କ ଅସ୍ତ୍ରଶସ୍ତ୍ର ଥିଲା ଯେ ଗାଣ୍ଡିବ ।।
ବୁଢ଼ିପାଟରେ ଅଛନ୍ତି ପାଟ ନାୟିକାଣୀ ।
ତା' ସଙ୍ଗରେ ରହିଛନ୍ତି ଯେ, ବାଉଳାଶୁଣି ।।
ମାନବ ଦେଉଳ ମଧ୍ୟେ ବାହୁବଳି, କ୍ଷତ୍ରୀ ।
ବିରାଟ ପାଟରେ ବିରାଟ ଯେ ରହିଛନ୍ତି ।।
ଚଂପାଘାଟିରେ ଅଛନ୍ତି ଉଥୁଳି(ଡ଼ି) ସୁନ୍ଦରୀ ।
ସାହଡ଼ା ଶାଳରେ ପୁଣି ସାହାଣ ସୁନ୍ଦରୀ ।।
ଗଡୁମାଟିଠାରେ ରହିଛନ୍ତି ଗଣେଶ୍ୱର ।
ଦୁଧିଆଣିରେ ଅଛନ୍ତି ସହଦେବ ବୀର ।।
ବାଇ ମନ୍ଦିରରେ ଅଛନ୍ତି ଯେବାରଭାଇ ।
ସମୀବୃକ୍ଷଠାରେ ପୁଣି ବାସୁକି ଅଛଇ ।।
ବିଶେଇ ପାଣିରେ ଛନ୍ତି ସାହାଣ ସୁନ୍ଦରୀ ।
ଦ୍ୱାରଶୁଣୀ ସ୍ଥାନକୁ ସେ ଅଛନ୍ତି ଆବୋରୀ ।।
ଦୁଆରଶୁଣୀରେ ଛନ୍ତି କାଳିଆ ମୋହନ ।
ସମସ୍ତଙ୍କୁ ଦେଖୁଥାନ୍ତି ହୋଇଣ ମଉନ ।।
ବିଶିପୁର ସ୍ଥାନଟି ଯେ ଅଟେ ସମସ୍ତଙ୍କର ।
ଠାକୁରଙ୍କର ମିଳନ ହୁଏ ସେହିଠାର ।।
ଲକ୍ଷ୍ମୀ ମନ୍ଦିରରେ ଛନ୍ତି ଲକ୍ଷ୍ମୀ ଠାକୁରାଣୀ ।
ଅଠର ସ୍ଥାନରେ ଅଠର ମୂରତି ସ୍ଥାପିଣି ।।'' (ଚକ୍ରଧର ମିଶ୍ରଙ୍କ ରଚିତ ବଡ଼ାମ ପୁରାଣ, ପୃଷ୍ଠା:୬୬,୬୭)

ବାଥୁଡ଼ି ସଂପ୍ରଦାୟର ଜନଜାତିର ଲୋକମାନେ ବର୍ଷରେ ଥରେ ଅଠର ଦେଉଳକୁ ଯାଇଥା'ନ୍ତି । ବିଶେଷକରି ଚୈତ୍ରମାସରେ ବାଥୁଡ଼ିମାନେ ଅଠର ଦେଉଳ ଯାତ୍ରା କରିଥା'ନ୍ତି । ଅଠର ଦେଉଳ ପୂଜା ପାଇଁ "ଅଠର ଦେଉଳ' ମୁଖ୍ୟ ପୂଜକ (ବଡ଼ାମ ପୀଠର ସେବକ) ବୃନ୍ଦାବନ ମହାପାତ୍ର ତାଙ୍କର ପତ୍ରବାହକ ପାଣିପାତ୍ରଙ୍କ ହାତରେ ପ୍ରତି ବାଥୁଡ଼ି ଗ୍ରାମକୁ ବଡ଼ାମ ଗୁଆ ଓ ନିମନ୍ତ୍ରଣ ପତ୍ର ମାଧ୍ୟମରେ ବାର୍ତ୍ତା ପଠାନ୍ତି । ମହାପାତ୍ରଙ୍କ ନିର୍ଦ୍ଦେଶରେ ପ୍ରତି ଗ୍ରାମରୁ ପୁରୁଷ ଓ ମହିଳା ନିଜର ଚଳିବା ପାଇଁ ଆସବାବ ପତ୍ର, ପୋଷାକ, ଚାଙ୍ଗୁବାଦ୍ୟ, ଶଙ୍ଖ ସହିତ ପୂଜାସାମଗ୍ରୀ, ତେଲ, ଲୁଣ, ଚାଉଳ, ପନିପରିବା, ଟଙ୍କା ପଇସା ଧରି ଅଠର ଦେଉଳକୁ ବାହାରନ୍ତି । ଏହି ସମୟରେ ସୁନା, ରୂପାର ଗହଣା, କାଚ ଚୁଡ଼ି, ଅତର, ପାଉଡର, ସାବୁନ ଲଗାଇବା ବାରଣ ହୋଇଥାଏ । ସେହିଭଳି ଛୋଟ ପିଲାମାନଙ୍କୁ ଅଠର ଦେଉଳ ଯିବା ମନା ହୋଇଥାଏ ।

ଶ୍ୱେତବସ୍ତ୍ର ପରିଧାନ କରି ହାତରେ ଚାଙ୍ଗୁ ବଜାଇ ନାଲି ନେତ ଉଡ଼ାଇ ଜୟ ବଡ଼ାମ ଧ୍ୱନି ଦେଇ ହଜାର ହଜାର ସଂଖ୍ୟାରେ ବାଥୁଡ଼ି ଅଠର ଦେଉଳ ଅଭିମୁଖେ ଯାତ୍ରା କରନ୍ତି । ମୟୂରଭଞ୍ଜ ଜିଲ୍ଲାରୁ ଯାଉଥିବା ଭକ୍ତମାନେ ପ୍ରଥମେ ଶିମିଳିପାଳ ପାଦଦେଶ ବଣିଆବସା/ରାଣୀଭୋଳ ନିକଟରେ ଥିବା ମା' ଦୁଆରଶୁଣୀଙ୍କ ପୂଜାର୍ଚ୍ଚନା ସାରି ଚାରି ଦିଗରୁ ଆସିଥିବା ବଡ଼ାମ୍ ଭକ୍ତ, ପୂଜକଙ୍କୁ ସାଙ୍ଗରେ ନେଇ ମୁଖ୍ୟ ପୂଜକ "ମହାପାତ୍ର' ଅଠର ଦେଉଳରେ ପ୍ରବେଶ କରନ୍ତି । ମୟୂରଭଞ୍ଜ ଜିଲ୍ଲାର ବିଭିନ୍ନ ବ୍ଲକ୍ ସମେତ କେନ୍ଦୁଝର, ବାଲେଶ୍ୱର ଜିଲ୍ଲାର ବିଭିନ୍ନ ସ୍ଥାନରୁ ବାଥୁଡ଼ିମାନେ ଚୈତ୍ର ମାସରେ ଅଠର ଦେଉଳ ଯାତ୍ରା କରିଥା'ନ୍ତି । ମାତ୍ର କେନ୍ଦୁଝର ଜିଲ୍ଲାରୁ ଆସୁଥିବା ଭକ୍ତମାନେ ଯଶିପୁର ପଟୁ ଯାତ୍ରା ଆରମ୍ଭ କରନ୍ତି । ଶିମିଳିପାଳକୁ ପ୍ରବେଶ କରିବା ପରେ ବାଥୁଡ଼ି ଭକ୍ତମାନେ ଗଣେଶ୍ୱରଗଡ଼ରେ ଗଣେଶଙ୍କୁ ପୂଜା କରନ୍ତି । ପରଦିନ ଗଡ଼ଚଣ୍ଡୀ(ଗଡ଼ଶିମିଳିପାଳ)ରେ ପୂଜାସାରି ସେଠାରେ ରାତିରେ ରହନ୍ତି । ଏହାପରେ କ୍ରମାନ୍ୱୟରେ ଜୋରନ୍ଦା(ଜାଉରନ୍ଧା)ରେ ନୀଳମାଧବ ଉପାସନା, ବରେହିପାଣି(ସନ୍ଧାରଧାର)ରେ ବାରଭାଇ ସନ୍ଧାର ଓ ଅନନ୍ତବାସୁକୀ ଉପାସନା ପରେ ଲେମ୍ବୁଗଡ଼ାର ମାନବ ଦେଉଳରେ ପହଁଚନ୍ତି । ମାନବ ଦେଉଳରେ ବାହୁବଳୀ, ବାଉଳି ଠାକୁରାଣୀ, ବଡ଼ାମ୍ ଉପାସନା କରାଯାଏ ଏବଂ ସେଠାରେ ପ୍ରାୟ ୫ ଦିନ ଧରି ରାତ୍ରୀ ରହଣି କରାଯାଏ ।

ମାନବ ଦେଉଳରେ ପହଂଚିବା ପରେ ବାଥୁଡ଼ିମାନେ ପ୍ରଥମେ ମନ୍ଦିର ଓ ନିଜନିଜକୁ ସଂସ୍କାର କରନ୍ତି । ଭକ୍ତମାନେ କ୍ଷୌର ହେବା ସାଙ୍ଗକୁ ନଖ କାଟି ନିକଟସ୍ଥ ଉଦ୍ଧବଶିଳାରେ ନିଜ ଶରୀରକୁ ଘର୍ଷଣ କରନ୍ତି ଏବଂ ଏହାପରେ ନିକଟସ୍ଥ ରୋହିଣୀ କୁଣ୍ଡରେ ସ୍ନାନ ସାରି ନିଜକୁ ସଂସ୍କାର କରନ୍ତି । ମନ୍ଦିର ସମ୍ମୁଖକୁ ଗୋବରରେ ଲେପନ କରି ଭୂମି ସଂସ୍କାର କରନ୍ତି ।

ମାନବ ଦେଉଳ ନିକଟରେ ସହସ୍ରାଧିକ ବାଥୁଡ଼ି ଭକ୍ତ ଅସ୍ଥାୟୀ ତମ୍ବୁ ନିର୍ମାଣ କରି ରାତିରେ ରହନ୍ତି । ଏହି ଅବସରରେ ସେମାନେ ମାନବ ଦେଉଳର କିଛି ବାଟ ପାହାଡ଼ର ଉପରେ ଥିବା ଈଶ୍ୱର ଦେଉଳରେ ଈଶ୍ୱର(ମହାଦେବ) ଉପାସନା, ଲକ୍ଷ୍ମୀ ଦେଉଳରେ ଲକ୍ଷ୍ମୀ ଉପାସନା, ବଡ଼ ଦେଉଳରେ ଜଗନ୍ନାଥ, ବଳଭଦ୍ର(ବଡ଼ାମ୍) ଉପାସନା କରନ୍ତି । ଶେଷ ଦିନ ମାନବ ଦେଉଳରେ ମେଢ଼ପୂଜାରେ ମା' ବନଦୁର୍ଗାଙ୍କ ନିକଟରେ ବହୁ ସଂଖ୍ୟାରେ ପଶୁପକ୍ଷୀଙ୍କୁ ବଳି ଚଢ଼ାଯାଏ । ଏହାକୁ ବଡ଼ପୂଜା ମଧ୍ୟ କୁହାଯାଇଥାଏ । ବାଥୁଡ଼ିମାନଙ୍କ ଅଠର ଦେଉଳ ଉପାସନା ମଧ୍ୟରେ ମକାବାଡ଼ିର ଶାରଳା ଠାକୁରାଣୀ, ଷଣ୍ଢଜଟାର ମହାଦେବ ବୈଦ୍ୟନାଥ, ଛତ୍ରୀ ମହାବୀର ହନୁମାନ, ଜେନାବିଲର ବିଷ୍ଣୁ ଦେଉଳ, ଅଲକୁଦର ରାମରାଜା ପାହାଡ଼ରେ ରାମ ଉପାସନା, ବିସିପୁରର ସାହାଡ଼ା ସୁନ୍ଦରୀ (ଶକ୍ତି ଉପାସନା), ଦେବକୁଣ୍ଡର ମା' ବିରାଟପାଟ ଠାକୁରାଣୀ(ଶକ୍ତି ଉପାସନା) ଆଦିଅନ୍ତର୍ଭୁକ୍ତ ହୋଇଥାଏ ।

ବାଥୁଡ଼ିମାନଙ୍କର ଏହି ଅଠର ଦେଉଳର ଯାତ୍ରା ସମୟରେ ଦୁଆରଶୁଣୀ(ରାଣୀଭୋଳ)ଠାରୁ ଆରମ୍ଭ କରି ଜଡ଼ିଧର, ଚନ୍ଦନପେଡ଼ି, ବୁଢ଼ିଘର ମଠ, ଗଡ଼ଶିମିଳିପାଳ ଏବଂ ମାନବଦେଉଳ ଆଦି ସ୍ଥାନମାନଙ୍କରେ ଭକ୍ତମାନେ ରାତ୍ରୀଯାପନ କରନ୍ତି ।

ଶିମିଳିପାଳ ଜଙ୍ଗଲ ମଧ୍ୟରେ ଥିବା ବିଷ୍ଣୁ ମନ୍ଦିର(ଜେନାବିଲ), ଲେମ୍ବୁଗଡ଼ାସ୍ଥିତ ମାନବ ଦେଉଳର ବାହୁବଳୀ ଠାକୁରାଣୀ, ବାଉଳୀ ଠାକୁରାଣୀ, ଉଦ୍ଧବଶିଳା, ରୋହିଣୀକୁଣ୍ଡ, ଯମୁନା-ବାରଦଣ୍ଡା(ନଦୀ ଠାକୁରାଣୀ), ଗୁପ୍ତ ବୃନ୍ଦାବନ, ବାଥୁଳିଚାରା ଉପାସନା(ବାଛୁରୀଚରା), ଗଣେଶ୍ୱରଗଡ଼, ଚଂପାଘାଟି ଦୁଧିଆଣୀ(ଠାକୁରାଣୀ),

ଶିମୁଳିଆଗଡ଼ର ଗଡ଼ଚଣ୍ଡୀ, ଛତ୍ରୀ ମହାବୀର, ଲକ୍ଷ୍ମଣ ଭଣ୍ଡାର, ଈଶ୍ୱର ଦେଉଳ, ବଡ଼ ଦେଉଳ, ନିଝାରୀ ବଡ଼ାମ୍(ରାଣୀଭୋଳ), ବାରଭାଇ ସନ୍ଧାରଧାର(ବରେହିପାଣି), ଅନନ୍ତ ବାସୁକୀ, ପାର୍ବତୀ ଦେଉଳ(ସାତ କୋଠରୀ ବିଶିଷ୍ଟ ଗୁମ୍ଫାରେ ପୂଜିତ ଠାକୁରାଣୀ), ଅମ୍ବିକା ଦେଉଳ(ତିନି କୋଠରୀ ବିଶିଷ୍ଟ ଗୁମ୍ଫାରେ ପୂଜିତ ଠାକୁରାଣୀ),ଜାଉରନ୍ଧା(ଜୋରନ୍ଦା)ର ନୀଳମାଧବ, ଅସୁରିଆ ହାଡ଼, ରାମରାଜା ପାହାଡ଼(ଭଲୁକୁ କୁଦର/ଅଲକୁଦର), ସାହାଡ଼ା ସୁନ୍ଦରୀ(ବିଶିପୁର), ରଘୁନାଥ ମଠ(ଯଶୀପୁର), ବଡ଼ାମ-ବଡ଼ାମଣୀ(ସାହାଣଦେଇ) ଠାକୁର ଠାକୁରାଣୀ ବାଥୁଡ଼ିମାନଙ୍କର "ଅଠର ଦେଉଳ ଉପାସନା'ର ଅନ୍ତର୍ଭୁକ୍ତ ହୋଇଥାଏ ।

ମାନବ ଦେଉଳରେ ପତ୍ରକୁଡ଼ିଆ କରି ମନ୍ଦିର ବେଢ଼ା ସ'ାକରି ଭଣ୍ଡାରୀ ପାଖରେ ଶୌଚ ହୋଇ ଗୋମୟ ପାନ କରି ରୋହିଣୀ କୁଣ୍ଡରେ ସ୍ନାନ କରି ମେଘନାଦ ପୋଖରୀରୁ ଜଳ ଆଣି ଚାଙ୍ଗୁ ଖଳା ପ୍ରସ୍ତୁତ କରାଯାଏ । ଏହା ପରେ ଚାଙ୍ଗୁ ଖଳାରେ ଝୋଟିଚିତା ପକାଯାଏ । ଉଦ୍ଭବ ଶିଳାରେ ଅଙ୍ଗମର୍ଦ୍ଦନ କରି ଝୁଣାଧୂପରେ ଦେହକୁ ଶୁଦ୍ଧପବିତ୍ର କରାଯାଏ । ଦିନରେ ବଡ଼ାମ୍ ପୂଜା ସହିତ ପ୍ରସାଦ ସେବନ କରାଯାଏ । ରାତିରେ ଉପବାସ ରହନ୍ତି । ରାତିତମାମ୍ ଚାଙ୍ଗୁଖଳାରେ ଚାଙ୍ଗୁ ନୃତ୍ୟ ପରିବେଷଣ କରାଯାଏ ।

ବାଥୁଡ଼ି ପୁରୁଷମାନେ ଧଳା ଗଞ୍ଜି ଓ ଧୋତି ଏବଂ ମହିଳାମାନେ ଧଳା ଶାଢ଼ୀ ଓ ନାଲି ବ୍ଲାଉଜ ପିନ୍ଧି ମୁଣ୍ଡରେ ଓଢ଼ଣା ଦେଇ ନଇଁ ନଇଁ ନାଚିଥାନ୍ତି । ଶିମିଳିପାଳ ଜଙ୍ଗଲ ମଧ୍ୟରେ ରାତିର ଘନ ଅନ୍ଧାରକୁ ଦୂର କରିବା ପାଇଁ ନିଆଁ ଧୁନି ଜଳାଯାଇଥାଏ । ହୋମ ଯଜ୍ଞ କରାଯାଏ । ନୂଆ ଆଟିକାରେ ଅରୁଆ ଖିରି ରନ୍ଧାଯାଇ ମେଢ଼ ପୂଜା ହୁଏ । ଶେଷ ଦିନ ପାର୍ଶ୍ୱ ଦେବତାଙ୍କ ପାଖରେ ବୋଦା ଓ କୁକୁଡ଼ା ବଳି ଭୋଗ ଲାଗି ହୋଇଥାଏ ।

ପ୍ରତିବର୍ଷ ଚୈତ୍ର ମାସରେ ଶିମିଳିପାଳର ଆଦି ତୀର୍ଥ ବଡ଼ାମ୍ ପୀଠ ଅଠର ଦେଉଳରେ ବାଥୁଡ଼ିମାନେ ସମବେତ ହୋଇଥାନ୍ତି । ନୀଳମାଧବଙ୍କୁ ଏହିଠାରୁ ଅନ୍ୟତ୍ର ନିଆଯାଇଥିବାରୁ ତାଙ୍କର ଜ୍ୟେଷ୍ଠ ଭ୍ରାତା ବଳରାମ(ବଡ଼ାମ୍) ଏଠାରେ ରହିଯାଇଛନ୍ତି ଏବଂ ତାଙ୍କୁ ଏଠାରେ ଗୁପ୍ତ ଭାବେ ପୂଜା କରାଯାଇ ଆସୁଛି ବୋଲି ବାଥୁଡ଼ିମାନେ ବିଶ୍ୱାସ କରନ୍ତି । ଦୀର୍ଘ ଏକ ପକ୍ଷ ଧରି ଅଠର ଦେଉଳ ଯାତ୍ରା ସାରି ବଡ଼ାମକୁଳିଆମାନେ ନିଜନିଜର ଗାଁକୁ ଫେରନ୍ତି । ଗ୍ରାମର କୁଳବଧୂମାନେ ହଳଦୀ ପାଣିରେ ପାଦ ଧୋଇଦେଇ ଛୋଟ ପଥରଖଣ୍ଡ ଗ୍ରାମର ବଡ଼ାମ ଶାଳରେ ରଖନ୍ତି । ଅଠର ଦେଉଳ ଯାତ୍ରା ପରେ ବଡ଼ାମଙ୍କ ମୁଖ୍ୟ ପର୍ବ ଡାଳପୂଜା ଆରମ୍ଭ ହୋଇଥାଏ । ପ୍ରତି ବାଥୁଡ଼ି ଗାଁର ପରିଚୟ କୁହାଯାଉଥିବା ବଡ଼ାମ ଶାଳରେ ମହା ଆଡ଼ମ୍ବରରେ ତିନି ଦିନ ଧରି ଡାଳିପୂଜା (ଆମ୍ବ ନୂଆଖିଆ) ପାଳନ କରାଯାଏ । ନଅ ପ୍ରକାର ଡାଳ ଓ ପାଂଚ ପ୍ରକାର ନୂଆ ଫଳମୂଳ ଠାକୁରଙ୍କୁ ଅର୍ପଣ କଲାପରେ ବାଥୁଡ଼ିମାନେ ଭକ୍ଷଣ କରନ୍ତି ।

ବାଥୁଡ଼ି ସଂପ୍ରଦାୟର "ବଡ଼ାମ୍' ଅର୍ଥାତ୍ ବଳରାମ

ମୟୂରଭଞ୍ଜ ଓ କେନ୍ଦୁଝର ଜିଲ୍ଲାରେ ବସବାସ କରୁଥିବା ବାଥୁଡ଼ି ସଂପ୍ରଦାୟର ବନବାସୀମାନେ ବଡ଼ାମଙ୍କର ପରମଭକ୍ତ ଭାବେ ଜଣାଶୁଣା । ମନେହୁଏ ସେମାନେ କାହିଁ କେଉଁ କାଳରୁ ବଡ଼ାମ୍ ବା ବଳରାମଙ୍କୁ ପୂଜା କରିଆସୁଛନ୍ତି । ବଡ଼ାମ୍ଙ୍କ ସହିତ ସେମାନେ ଅନ୍ୟ ଦୁଇ ମୂ ିର ଉପାସନା କରିଥା'ନ୍ତି, ଯାହାଙ୍କୁ ପ୍ରଭୁ ଜଗନ୍ନାଥ ଓ ଦେବୀ ସୁଭଦ୍ରାଙ୍କ ସହ ତୁଳନା କରାଯାଇଥାଏ । ଏହି ବାଥୁଡ଼ି ସଂପ୍ରଦାୟର ବନବାସୀମାନେ ବଡ଼ାମ୍ ଠାକୁର ଏବଂ ତାଙ୍କ ଭାଇ, ଭଉଣୀଙ୍କୁ ଯଶୀପୁର ଶିମିଳିପାଳସ୍ଥିତ ଜଙ୍ଗଲ ମଧ୍ୟରେ ଥିବା "ଅଠର ଦେଉଳ'ରେ

ପୂଜା କରିଥାନ୍ତି । ଅଠର ଦେଉଳକୁ ନେଇ ବାଥୁଡ଼ି ସଂପ୍ରଦାୟରେ ଅନେକ କିମ୍ବଦନ୍ତୀ ଓ ପ୍ରାଚୀନ କାହାଣୀମାନେ ରହିଛି । "ଅଠର ଦେଉଳ'କୁ ସ୍ଥଳ ବିଶେଷରେ ପୁରୀ ଶ୍ରୀମନ୍ଦିର ସହ ତୁଳନା କରାଯାଇଥାଏ ଏବଂ ଏହି ମନ୍ଦିରରେ ତିନୋଟି ପଥର ବିଗ୍ରହ ପୂଜା ପାଆନ୍ତି । ଶବର ରାଜା ବିଶ୍ୱାବସୁ ଇନ୍ଦ୍ରନୀଳମଣି ବିଗ୍ରହକୁ ପାହାଡ଼ କନ୍ଦର (ଗୁମ୍ଫା)ରେ ରଖି "ନୀଳମାଧବ' ରୂପେ ପୂଜା କରୁଥିଲେ । ପାହାଡ଼ପର୍ବତ, ଗୁମ୍ଫାରେ ଗୋପନରେ ଦେବତାଙ୍କୁ ସ୍ଥାପନ କରି ପୂଜା କରିବା ବନବାସୀଙ୍କ ଅନ୍ୟ ଏକ ପରିଚୟ । ବାଥୁଡ଼ିମାନେ ଶିମିଳିପାଳ ଅଭୟାରଣ୍ୟ ମଧ୍ୟରେ ଥିବା ପାହାଡ଼ ଗୁମ୍ଫା ମଧ୍ୟରେ ସେମାନଙ୍କ ଦେବତା "ବଡ଼ାମ୍'ଙ୍କୁ ରଖି ପୂଜା କରିଥାନ୍ତି । ବାଥୁଡ଼ିମାନଙ୍କ ଏହି ପୂଜା ଜନପଦୀୟ "ନୀଳମାଧବ ଉପାସନା' ସହିତ ଅନେକ ସାମଞ୍ଜସ୍ୟ ରଖିଥାଏ ।

ସାଂସ୍କୃତିକ ସୁରକ୍ଷା ବନାମ୍ ଆର୍ଥିକ ବିକାଶ

କେବଳ ବାଥୁଡ଼ି ଜନଜାତି କାହିଁକି ସମସ୍ତ ଜନଜାତି ସାମାଜିକ ଓ ସାଂସ୍କୃତିକ ପରଂପରାରେ ଅନେକ ଅବକ୍ଷୟ ଓ ପରିବ ର୍ନ ଦେଖାଦେଇଛି । ତଥାକଥିତ ମିଛ ଆଧୁନିକତା ଓ ଶିକ୍ଷା ନାଁରେ ପରଂପରା ଓ ପ୍ରଥାକୁ ଏବେ ଜଳାଞ୍ଜଳି ଦେବାକୁ ପଡୁଛି । ଦୁଇଟି ଲକ୍ଷଣ ଦେଖି ଆମେ ସାଧାରଣତଃ ବାଥୁଡ଼ି ଗ୍ରାମକୁ ଚିହ୍ନିଥାଉ । ଯଦି ଗୋଟିଏ ଗାଁର ମଝିରେ ବଡ଼ାମ ଶାଳ (ଉପାସନା ସ୍ଥଳୀ) ଏବଂ ଗାଁ ବାହାରେ ଠାକୁରାଣୀ ଶାଳ/ ଥାନ ଥିବ, ଜାଣିବ ଏହା ବାଥୁଡ଼ି ଗାଁ । ମାତ୍ର ଏବେ ଅନେକ ଗାଁରେ ଏହା ଦୃଶ୍ୟମାନ ହେଉନାହିଁ । ଶିକ୍ଷା ନାଁରେ ବାଥୁଡ଼ି ଯୁବକ, ଯୁବତୀ ଚାଙ୍ଗୁନାଚ ଓ ଗୀତ କରିବାକୁ ମନ ବଳାଉ ନାହାନ୍ତି । ଅଧିକାଂଶ ପର୍ବପର୍ବାଣି ଏବେ ଇତିହାସ ହୋଇଗଲାଣି । ସରକାର କେବଳ ଜନଜାତିର ଆର୍ଥିକ ବିକାଶ କଥା ଚିନ୍ତା କରୁଛନ୍ତି ଓ ସେ ସଂପର୍କିତ ଯୋଜନା ପ୍ରସ୍ତୁତ କରୁଛନ୍ତି । ଗୋଟିଏ ଗାଁକୁ ରାସ୍ତା, ବିଜୁଳି, ପାଣି ଓ କୋଠାଘର ଯୋଗାଇ ଦେଲେ ସେ ଗାଁର ବିକାଶ ହେଲା ବୋଲି କୁହାଯାଇ ପାରିବକି ? ଯଦି ସେ ଗାଁର ଯୁବକ, ଯୁବତୀମାନେ ନିଜନିଜର ପାରଂପରିକ ନୃତ୍ୟ ଓ ଗୀତକୁ ଭୁଲିଯିବେ ଏବଂ ତା' ବଦଳରେ ଶସ୍ତା ହିନ୍ଦୀ ମୁଭି ଗୀତରେ ନାଚଗୀତ କରିବେ, ତାକୁ କ'ଣ କୁହାଯିବ । ପର୍ବପର୍ବାଣି ବେଳେ ଆଜିର ବାଥୁଡ଼ି ଯୁବକ, ଯୁବତୀ ଦୋଳିଗୀତ ଗାଉଛନ୍ତିକି ? ଆଜିର ବାଥୁଡ଼ି ଯୁବକ/ଯୁବତୀ କୁଆଁରପୂନେଇଁ ଗୀତ ଗାଉଛନ୍ତିକି ? ଆଜି ବାଥୁଡ଼ି ଗାଁରେ ବିବାହ ସମୟରେ ବର, କନିଆଁଙ୍କ ସାହିବୁଲା, କଉଡ଼ି ଖେଳ, ପାଇମାଣ ଟେକା, କଙ୍କଡ଼ା କାମୁଡା (ଏରୁଣ୍ଡିବନ୍ଧ ଛେକା), ହଳଦିପତ୍ର, ପିଠାଭାତ ଭାର ଭଳି ପାରଂପରିକ ପ୍ରଥା ଓ ପରଂପରା ପ୍ରଚଳିତ ଅଛିକି ? ଅନେକ ଅସମାହିତ ପ୍ରଶ୍ନର ଉ ର ଦେବ କିଏ ? ଏବେ ପ୍ରକୃତରେ ସରକାର ଜନଜାତିଙ୍କ "ସାଂସ୍କୃତିକ ବିକାଶ' କଥା ଚିନ୍ତା କରିବାର ସମୟ ଆସିଛି । ସେମାନଙ୍କର ପର୍ବପର୍ବାଣି, ଠାକୁର/ଠାକୁରାଣି ଶାଳ, ପାରଂପରିକ ନୃତ୍ୟ ଓ ଗୀତ, କାହାଣୀ, ଢଗଢମାଳି, ରୁଢ଼ି, କିମ୍ବଦନ୍ତୀ, ସାଂସ୍କୃତିକ ଐତିହ୍ୟର ସୁରକ୍ଷା କରାଯାଇପାରିଲେ ପ୍ରକୃତରେ ସେମାନଙ୍କର ସଂସ୍କୃତିକୁ ସୁରକ୍ଷିତ କରିହେବ ।

ସହାୟକ ଗ୍ରନ୍ଥସୂଚୀ

୧. ନାୟକ ଡ. ରାଜକିଶୋର, "ସାମାଜିକ ଦର୍ପଣରେ ବାଥୁଡ଼ି ସମାଜ', "ଅଠର ଦେଉଳ' ସ୍ମରଣିକା- ୨୦୦୪, ବାଥୁଡ଼ି ସାଂସ୍କୃତିକ ସମାଜ, କଟକ

୨. ନାୟକ କପିଳେଶ୍ୱର, ବାଥୁଡ଼ି ସଂପ୍ରଦାୟର ବଂଶ ପରିଚୟ, "ଅଠର ଦେଉଳ' ସ୍ମରଣିକା-୨୦୦୪, ବାଥୁଡ଼ି ସାଂସ୍କୃତିକ ସମାଜ, କଟକ

୩. ଦ୍ୱିଜ ତ୍ରିଲୋଚନ, "ଆଦି ଶୂନ୍ୟଗୁପ୍ତ ପୁରାଣ' (ଅପ୍ରକାଶିତ)
୪. ନାଏକ ଶରତ ଚନ୍ଦ୍ର, "ଆଦିବାସୀ ବାଥୁଡ଼ି ସଂପ୍ରଦାୟ: ସମାଜ, ସଂସ୍କୃତି ଓ ସାହିତ୍ୟ; ଏକ ଅଧ୍ୟୟନ', ଅପ୍ରକାଶିତ ପିଏଚ୍‌ଡ଼ି ଥେସିସ
୫. ନାଏକ ଉମାକାନ୍ତ, "ଆଦିବାସୀ ସଂପ୍ରଦାୟରେ ବାଥୁଡ଼ି ଓ ଏହାର ବିବାହ ପ୍ରସ୍ତୁତି; ଏକ ଦୃଷ୍ଟିପାତ', "ଅଠର ଦେଉଳ' ସ୍ମରଣିକା-୨୦୦୨, ବାଥୁଡ଼ି ସାଂସ୍କୃତିକ ସମାଜ, କଟକ
୬. ନାୟକ ଶରତ ଚନ୍ଦ୍ର, "ମୟୂରଭଞ୍ଜ ସଂସ୍କୃତିରେ ବାଥୁଡ଼ି ଜନଜାତି', ମେଘାସନୀ ପବ୍ଲିକେଶନ୍ସ, ବାଘଡ଼ାରୋଡ, ବାରିପଦା, ୨୦୧୩
୭. ପ୍ରଧାନ ରଂଜନ, "ଜୁଆଙ୍ଗ ପର୍ବପର୍ବାଣି', ପ୍ରକାଶକ: କ୍ରିଏଟିଭ୍ ଓଡ଼ିଶା, ନିଗିନିପୁର, ସାନଜରିଆ, କେନ୍ଦ୍ରାପଡ଼ା-୨୦୧୪
୮. ଆଚାର୍ଯ୍ୟ ଶାନ୍ତନୁ କୁମାର, "କରଞ୍ଜିଆ ଡାଏରି', ଗ୍ରନ୍ଥ ମନ୍ଦିର, ମଇ-୧୯୮୯
୯. ମିଶ୍ର କ୍ଷେତ୍ରମୋହନ, "କେନ୍ଦୁଝର ଭୂଗୋଳ'
୧୦. ନାୟକ ଡ. ରାଜକିଶୋର, "ବାଥୁଡ଼ି ଜନଜାତିରେ ଧର୍ମଧାରଣା', "ବନଜା-୨୦୧୬', ଆଦିବାସୀ ଭାଷା ଓ ସଂସ୍କୃତି ଏକାଡେମୀ, ଭୁବନେଶ୍ୱର
୧୧. ନାଏକ ଡ. ଶରତ ଚନ୍ଦ୍ର, "ବାଥୁଡ଼ି ସଂପ୍ରଦାୟର ଧର୍ମଧାରଣା ଓ ଉପାସନା', "ଅଠର ଦେଉଳ' ସ୍ମରଣିକା-୨୦୦୦-୦୧, ବାଥୁଡ଼ି ସାଂସ୍କୃତିକ ସମାଜ, କଟକ
୧୨. ନାୟକ ଡ. ରାଜକିଶୋର, ନାଏକ ରବୀନ୍ଦ୍ର ଓ ନାଏକ ଡ. ଶରତ ଚନ୍ଦ୍ର, "ବାଥୁଡ଼ି ଜାତିର ଅଜ୍ଞାତ ଅଧ୍ୟାୟ', ପ୍ରକାଶକ: ବାଥୁଡ଼ି ସାଂସ୍କୃତିକ ସମାଜ, କେନ୍ଦୁଝର ଶାଖା, କେନ୍ଦୁଝର-୨୦୧୭
୧୩. ପରିଡ଼ା ମନୋରଂଜନ, "ବାଥୁଡ଼ି ସଂପ୍ରଦାୟର ସାଂସ୍କୃତିକ ପରଂପରାରେ ବୁଦ୍ଧ ଓ ଶ୍ରୀଜଗନ୍ନାଥ', "ଐତିହ୍ୟ', ହେରିଟେଜ୍ ଇଂଟରନ୍ୟାସ୍‌ନାଲ, ଭୀମଟାଙ୍ଗି, ଭୁବନେଶ୍ୱର, ପ୍ରଥମ ସଂଖ୍ୟା, ଜୁଲାଇ-୨୦୧୨
୧୪. ଦାସ ସବ୍ୟସାଚୀ, "ଉତ୍କଳ ପ୍ରସଙ୍ଗ', ଜୁଲାଇ-୨୦୧୩, ରାଜ୍ୟ ସୂଚନା ଓ ଲୋକସଂପର୍କ ବିଭାଗ, ଭୁବନେଶ୍ୱର
୧୫. ଶ୍ରୀ ଶ୍ରୀ ବଡ଼ାମ ପୁରାଣ, ଲେଖକ: ଚକ୍ରଧର ମିଶ୍ର (ମୂଳ ତାଳପତ୍ର ପୋଥିକୃତ କୁରାଳ ପୁରାଣରୁ ଉଦ୍ଧୃତ), ସଂଗ୍ରାହକ: ଗୋବିନ୍ଦ ଚନ୍ଦ୍ର ନାଏକ, ମକରଧ୍ୱଜ ନାଏକ, ପ୍ରକାଶକ: ଗୌରହରି ନାଏକ, ହଳଦିବଟା, କେନ୍ଦୁଝର (ପ୍ରକାଶନ ସମୟ ଉଲ୍ଲେଖ ନାହିଁ)
୧୬. ପ୍ରଧାନ ରଂଜନ, "ପର୍ଯ୍ୟଟନ ଓ ପ୍ରତ୍ନତ୍ତ୍ୱ: ମୟୂରଭଞ୍ଜ', କ୍ରିଏଟିଭ ଓଡ଼ିଶା, ନିଗିନିପୁର, କେନ୍ଦ୍ରାପଡ଼ା-୨୦୧୭
୧୭. ପ୍ରଧାନ ରଂଜନ, "ବନବାସୀଙ୍କ ବୃକ୍ଷ ଉପାସନା ଓ ନବକଳେବର', "କୋଣାର୍କ', ଓଡ଼ିଶା ସାହିତ୍ୟ ଏକାଡେମି, ସଂସ୍କୃତି ଭବନ, ଭୁବନେଶ୍ୱର, ୧୭୭ତମ ସଂଖ୍ୟା, ମଇ-ଜୁଲାଇ, ୨୦୧୫

ବରିଷ୍ଠ ସାମ୍ବାଦିକ, ସମ୍ବାଦ, ଭୁବନେଶ୍ୱର
ଦୂରଭାଷ: ୯୪୩୭୨୧୩୮୫୪
ranjan.pragyan@gmail.com, ranjan_pragyan@rediffmail.com

କଳାହାଣ୍ଡିର କନ୍ଧ ସଂସ୍କୃତି : ଏକ ବିହଙ୍ଗାବଲୋକନ

ଡକ୍ଟର ଅଜିତ କୁମାର ବେହେରା

କଳାହାଣ୍ଡି କଳାର ଭଣ୍ଡାର । ଏହାର ମାଟିତଳେ ଭରିରହିଛି ମୂଲ୍ୟବାନ ରତ୍ନଭଣ୍ଡାର ଓ ମାଟି ଉପରେ ପ୍ରାଗ୍ଐତିହାସିକ କାଳର ଉନ୍ନତ ନଗର ସଭ୍ୟତା, ସଂସ୍କୃତି, ଐତିହ୍ୟ ଓ ପରମ୍ପରା । ଏଇ କଳାହାଣ୍ଡି 'କଳା' ଓ 'ହାଣ୍ଡି' ଦୁଇଟି ଶବ୍ଦର ସମାହାର । 'କଳା' ମାନବିକ କୌଶଳ/ରଚନା/ ଚାରୁକଳା/ଲଳିତ କଳା (Fine Arts) ଇତ୍ୟାଦି । 'ହାଣ୍ଡି' ଶବ୍ଦର ଅର୍ଥ 'ପାତ୍ର' । ଅତଏବ୍ କଳାହାଣ୍ଡି ଶବ୍ଦର ମୋଟାମୋଟି ଅର୍ଥ 'କଳାର ଭଣ୍ଡାର' । Orissa District Gazetters Kalahandi ରେ 'କଳାହାଣ୍ଡି' ର ଅର୍ଥ 'କଳାରଙ୍ଗର ହାଣ୍ଡି' (Black Pot) ରୂପେ ଗ୍ରହଣ କରାଯାଇଛି । ପୁନଶ୍ଚ କୋକସରା ନିକଟସ୍ଥ 'ଗୁଡହାଣ୍ଡି' ପାହାଡ ଗୁମ୍ଫାରେ ଆବିଷ୍କୃତ ପ୍ରାଗ୍ଐତିହାସିକ ଲାଲ ଓ କଳା ରଙ୍ଗରେ ଚିତ୍ରିତ ଚିତ୍ରାନୁସାରେ ଜିଲ୍ଲାର ନାମକରଣ 'କଳାହାଣ୍ଡି' ହୋଇଥିବାର ଅନୁମିତ ହୁଏ । ଏହାଛଡା କଳାହାଣ୍ଡିର ନାମ ଦଧିବାମନ ମନ୍ଦିରର ଶିଳାଲେଖରେ 'କଳାହାଣ୍ଡି' ନାମ ସୂଚିତ ଥିବାର ଦେଖାଯାଇଛି । ବ୍ରିଟିଶ୍ ରାଜତ୍ୱ କାଳରେ କଳାହାଣ୍ଡି 'କାରୁଣ୍ଡ' ରାଜ୍ୟ ନାମରେ ପରିଚିତ ଥିଲା । ପ୍ରାଗ୍ଐତିହାସିକ ମାନବ ବ୍ୟବହୃତ ନାନା ମୃତ୍‌ପାତ୍ର, ଭଗ୍ନ ମୁଣ୍ମୟ ମୂ ର୍ି, ଲୁହାଗୁହ ବା ଲୌହ ଅବଶେଷ, ପାଷାଣ ଲଙ୍ଗଳ ଫାଳ, କ ର୍ନ ଉପକରଣ, ଜୀବାଶ୍ମ, ମାଳି ପ୍ରଭୃତି ବହୁ ମୂଲ୍ୟବାନ ଉପାଦାନରୁ ସେତେବେଳେ କଳାହାଣ୍ଡିରେ ମାନବ ସଭ୍ୟତାର ଅବସ୍ଥିତି ସଂପର୍କରେ ସୂଚନା ମିଳେ । ସମ୍ବିଧାନ ସ୍ୱୀକୃତ ଓଡିଶାରେ ସମୁଦାୟ ବାଷଠିଟି ଆଦିବାସୀ ସମ୍ପ୍ରଦାୟ ଅଛନ୍ତି । ସେମାନଙ୍କ ମ୍ଧ୍ୟରୁ କନ୍ଧ ଅନତମ । କନ୍ଧମାନେ ଯୁଗଯୁଗ ଧରି କଳାହାଣ୍ଡି ମାଟିରେ ବହୁଳ ଭାବରେ ବସବାସ କରିଆସୁଛନ୍ତି । ତେଣୁ ତାଙ୍କୁ 'ଭୂମିପୁତ୍ର', ତାଙ୍କ ବସତି ଅଂଚଳକୁ 'କନ୍ଧାନା ଳ' ଓ ସେମାନଙ୍କ ଭାଷାକୁ 'କନ୍ଧାନ ଭାଷା' କୁହାଯାଏ । ଏମାନେ ଦୁଃସାହସିକ, ବଳିଷ୍ଠ ଓ ପରାକ୍ରମୀ ଯୋଦ୍ଧା ଜାତି ଅଟନ୍ତି । ଆଦିମ ସମାଜ ଅନ୍ତର୍ଗତ କନ୍ଧମାନଙ୍କ ଲଢୁଆ ମନୋବୃ ି ଯୋଗୁଁ ଏମାନେ ସାମରିକ ଶକ୍ତି ଆହରଣ କରି ବିଭିନ୍ନ ଦଳପତିମାନଙ୍କ ନେତୃତ୍ୱରେ କ୍ଷମତାଶାଳୀ ହୋଇ ରହିଥିଲେ । କନ୍ଧ ଅ୍ଧୁଷିତ ଶାସନ ଜନପଦ ମ୍ଧ୍ୟରେ ପରାକ୍ରମୀ ହୋଇଥିବାରୁ ସମ୍ଭବତଃ ମନୁସଂହିତାରେ ଏମାନଙ୍କୁ 'କନ୍ଧବାହିନୀ' ବୋଲି କୁହାଯାଇଛି ।

କନ୍ଧମାନେ କଳାହାଣ୍ଡିର ପ୍ରାଚୀନ ଅଧିବାସୀ ବୋଲି କୁହାଯାଏ । ଏମାନେ ସର୍ବପ୍ରଥମେ ବିନ୍ଧ୍ୟଗିରି ପର୍ବତରୁ ଏଠାକୁ ଆସିଥିଲେ । ପ୍ରଚଳିତ ଲୋକକଥା ଅନୁସାରେ, "ବିଞ୍ଜିଗିରି କଅନ୍ଦ୍ ଅଟେଁ ଦେଲେ କଁଟେ ପାଇସି, କାଲର ଶୁନିର ମଅନ୍ଦ୍" । କନ୍ଧମାନେ ବିନ୍ଧ୍ୟଗିରି ପର୍ବତରୁ ବାହାରି ବୌଦରେ ବେଦକୁ ରଖି, କଳାହାଣ୍ଡି ଉପକଣ୍ଠ ଲବଙ୍ଗଗଡ, ସରେଙ୍ଗଗଡ, ନାରେଙ୍ଗଗଡ ଏବଂ ବାରେଙ୍ଗଗଡରେ ଖୁ କାଟି ବସତି ସ୍ଥାପନ କରିଥିଲେ । ଏହାର ପ୍ରମାଣ କନ୍ଧମାନଙ୍କ ଡାକା ଗୀତରୁ 'ଖୁଟ୍ କାଟଲ ରେଙ୍ଗାଲ୍, ଢାଲ୍ଲ ପଦର ବସଲ କନ୍ଧ, ରେଙ୍ଗାଲ୍ ଗେଟ୍‌କେ ବଅତେ ଆନ୍‌ତେ, ଧିରନି ଗାଡଲ କନ୍ଧ'ରୁ ପ୍ରମାଣିତ ହୁଏ । ଏହି କନ୍ଧମାନେ

ସେଠାରେ 'ବାରଭାଇ ବେସ୍କା' ନାମରେ ପରିଚିତ ହେଲେ । ଏମାନେ କ୍ରମଶଃ ୧ ୨ କନ୍ଧରେ ନାମିତ ହୋଇ ୧ ୨ଟି ଧରନୀ ସ୍ଥାପନକରି ୧ ୨ ଭାଇ ୧ ୨ଟି ସ୍ଥାନ ବାଛି ବସତି ସ୍ଥାପନ କଲେ । ଅଦ୍ୟାପି ବାରଭାଇଙ୍କ ଦ୍ୱାରା ସ୍ଥାପିତ ଧରନୀ ବରେଙ୍ଗଗଡ (ଭାନପୁର)ରେ ମୂକସାକ୍ଷୀ ଭାବେ ଦଣ୍ଡାୟମାନ ।

କନ୍ଧମାନେ ଯେଉଁଠି ଗ୍ରାମ ବସାନ୍ତି, ସେହି ସ୍ଥାନକୁ ପବିତ୍ର ମନେ କରାଯାଏ । ଲୋକୋକ୍ତି ଅଛି 'କନ୍ଦ୍ କୁରମେଲ ମାଟିର ଦୁବ, ଯେନନେ ବସଲେ ସେନେ ଶୁଦ୍' ଅର୍ଥାତ୍ କନ୍ଧ, କୁରମେଲ କନ୍ଦମୂଳ ତଥା ଦୂବଘାସ, ଏ ତିନି ଯେଉଁ ମାଟିରେ ଦେଖାଯାନ୍ତି ସେହି ସ୍ଥାନ ଶୁଭଫଳ ଦିଏ । ପ୍ରାଚୀନ ସମୟରୁ କନ୍ଧମାନେ ବଳିଷ୍ଠ, ଦୁଃସାହସିକ ଓ ଯୋଦ୍ଧା ଜାତି ଭାବରେ ପରିଚିତ । ଏମାନେ ପର୍ବତ ଶିଖରରୁ ଆରମ୍ଭକରି ପର୍ବତର ପାଦଦେଶ, ନଈକୂଳ, ସମତଳ ଅ ଳ ମାନଙ୍କରେ ବସବାସ କରନ୍ତି । ଏମାନଙ୍କ ଜୀବନ ଶୈଳୀ ଅତ୍ୟନ୍ତ ସରଳ, ପାରମ୍ପରିକ ଓ କୃତ୍ରିମତାହୀନ ।

ପୂର୍ବେ କନ୍ଧମାନେ କଳାହାଣ୍ଡିର ଶାସକ ଥିଲେ । କାଳକ୍ରମେ ସେମାନେ ନାଗବଂଶୀ ରାଜାଙ୍କୁ ସିଂହାସନରେ ବସାଇ ରାଜତନ୍ତ୍ରର ଅଭିଭାବକ ଭାବେ ରହିଲେ । ସେହି ଦିନରୁ କଳାହାଣ୍ଡିର ରାଜାମାନେ କନ୍ଧଜାତିକୁ ସମ୍ମାନ ଜଣାଇ ନିଜକୁ ଜଣେ କନ୍ଧ ଶାସକଙ୍କ ପ୍ରତିନିଧି ଭାବରେ ସିଂହାସନ ଅଳଂକୃତ କରିଥାନ୍ତି । ତେଣୁ କୁହାଯାଏ 'କନ୍ଧର ଯେ ଭୁଇଁ, ରଜାର ଯେ ରାଏଜ୍' । ଏହି ଉକ୍ତିରୁ କଳାହାଣ୍ଡି ରାଜ୍ୟଟି ରାଜାଙ୍କର ଅଧିକାର ଭୁକ୍ତ ଥିଲେ ହେଁ, ମାଟିର ଅଧିକାର ପରମ୍ପରା କ୍ରମେ କନ୍ଧମାନଙ୍କ ନିକଟରେ ହିଁ ରହିଥିବା ଜଣାଯାଏ । ଏଠାରେ ନାଗ ବଂଶୀୟ ରାଜାମାନେ କନ୍ଧ ସର୍ଦ୍ଦାର ପାଟମାଝୀଙ୍କ କୋଳରେ ବସି ରାଜ ସିଂହାସନ ଆରୋହଣ କରୁଥିଲେ । ସେତେବେଳେ ତୁଡୁକା ବର୍ଗର କନ୍ଧ ସର୍ଦ୍ଦାର ରାଜାଙ୍କୁ ପାଟ ପଗଡି ବାନ୍ଧୁଥିଲେ ଓ ବାଡ଼ାକା ବର୍ଗର କନ୍ଧ ସର୍ଦ୍ଦାର ରାଜାଙ୍କୁ କୋଳରେ ବସାଇ ରାଜ୍ୟାଭିଷେକ କରୁଥିଲେ । ପାରମ୍ପରିକ ଭାବରେ ଯୁବରାଜ ସିଂହାସନ ଆରୋହଣ କରିବାପରେ ଏକ ସେର୍‌ମେଲକ୍ୟା କନ୍ଧ ଯୁବତୀଙ୍କୁ ପାଟରାଣୀ ରୂପେ ବିବାହ କରୁଥିଲେ । କିଛିଦିନ ପରେ ପ୍ରଥା ଅନୁସାରେ ଯୁବରାଜ ସଂପୃକ୍ତ ଯୁବତୀଙ୍କୁ ଛାଡ଼ପତ୍ର ଦେଇ ଜଣେ କନ୍ଧ ଯୁବକ ସହ ତା'ଙ୍କୁ ବିବାହ କରାଇ ନିଜେ ଏକ ରାଜକନ୍ୟାକୁ ବିବାହ କରୁଥିଲେ । ଏଣୁ କଳାହାଣ୍ଡିର ନାଗବଂଶୀ ରାଜାମାନେ ସଂପର୍କରେ କନ୍ଧ ସଂପ୍ରଦାୟର ଜାମାତା । ଏହି ପରମ୍ପରାକୁ ନେଇ 'ପାଟବନ୍ଧା ବଡାକା, କୁଡ଼େଧରା ତୁଡୁକା, ଝି ଦିଆ ସେର୍ ମେଲ୍‌କା' ଲୋକୋକ୍ତି ଶୁଣାଯାଏ ।

ସାଧାରଣତଃ କନ୍ଧ ଗାଁ ଗୁଡିକ ଜଙ୍ଗଲ, ଝରଣା ନଚେତ୍ ପ୍ରବାହମାନ ନଦୀ ସଂଲଗ୍ନ ଅବବାହିକାରେ ଗଢି ଉଠିଥିବା ଦେଖାଯାଏ । ସେଗୁଡିକ ନିହାତି ପାଖାପାଖି ହୋଇଥିଲେ ହେଁ ସେମାନଙ୍କର ପୃଥକ୍ ପୃଥକ୍ ନାମକରଣ ହୋଇଛି । ସେମାନେ ମାଟି, ପାଣି, ପାହାଡ, ଜଙ୍ଗଲ, ଗଛଲତା, ପଶୁପକ୍ଷୀ, ଝରଣା, ଯୋର, ନଦୀ, 'ନ୍ଦମୂଳର ନାମ ଅନୁସାରେ ବାସସ୍ଥାନର ନାମ ରଖିଥିବା ବେଳେ ପରବ ୀ ସମୟରେ ଚାଷ କାର୍ଯ୍ୟକରି ଜୀବୀକା ନିର୍ବାହ କଲାବେଳେ ବିଭିନ୍ନ ଶସ୍ୟର ନାମ, ଦେବାଦେବୀଙ୍କ ନାମ, ବ୍ୟକ୍ତିର ନାମ, ପୂର୍ବପୁରୁଷଙ୍କ ନାମ, ବଂଶର ନାମ, ସଂଜ୍ଞା ଓ ଜାତିର ନାମ ଅନୁସାରେ ଗାଁର ନାମକରଣ କରିଥିଲେ । ବିଭିନ୍ନ ବସ୍ତୁର ନାମ, ବାଦ୍ୟଯନ୍ତ୍ରର ନାମ, ବିଭିନ୍ନ ଘଟଣା, ପରିସ୍ଥିତି, ଦୈବୀ ଦୁର୍ବିପାକ ପୁଣି ଦୈନନ୍ଦିନ ବ୍ୟବହାର କରୁଥିବା

କିଛିଶବ୍ଦ, କିଛିକଥା ଲଥାକୁ ନେଇ ଗାଁର ନାମ ସେଇ ସମୟର ଲୋକେ ରଖିଥିଲେ । ଗାଁର ନାମ ଶେଷ ଅକ୍ଷର ଶବ୍ଦ ଓ ଲଥା ... ଗାଁ, ଭଟା, ପଦର, ବାହାଲ, ବେହେଲି, ମୁଡା, ଗୁଡା, ପାଣି, ପାଲି, ପଲା, ବେଡା, ସରା, ପଡା, ଗୁମା, ମାଲି, ବସା, ପୁର, ଡୋକରୀ, ଚ ରା, କଟ, ଖମନ, କୋହରା, ଶମ, କୁଡି, ଖମାର, ଝୋଲା, ଝରନ୍ ଇତ୍ୟାଦି ଥିବାବେଳେ ରାଜାଶାସନ ପରେ ରାଜାଙ୍କ ଅନୁଯାୟୀ ପାଟଣା, ଗଡ, ପାଟ ଓ କେତେକାଂଶରେ ପୁରର ନାମକରଣ କରିଥବା ଲୋକକଥାରୁ ଜଣାଯାଏ । ପଡା ବା ପାଲିମାନେ ଲୋକସଂଖ୍ୟା ଦୃଷ୍ଟିରୁ ଏବେ ଗୋଟିଏ ଗୋଟିଏ ଗାଁର ମାନ୍ୟତା ପାଇଥିବା ଦେଖାଯାଏ । କଳାହାଣ୍ଡିର ଗାଁ ଗୁଡିକ ଏହି କନ୍ଧ ଭାଷାରେ ନାମିତ ଓ ଉଚ୍ଚାରିତ ହେଉଥିବା ବେଳେ ସ୍ୱାଧୀନତା ପୂର୍ବରୁ ଓ ପରେ ଗାଁ ଗଣନା, ଜନଗଣନା, ରାଜସ୍ୱ ବିଭାଗର ଚିହ୍ନଟିକରଣ ପରେ ଗାଁର ନାମସବୁ ଓଡିଆ ଭାଷାରେ ଲିଖିତ ହେବା 'ଳରେ ଗାଁର ନାମ ପରିବ ର୍ନ ହୋଇ ଉଚ୍ଚାରଣ ଗତ, ଅକ୍ଷରଗତ, ଶବ୍ଦଗତ, ଅର୍ଥଗତ ପାର୍ଥକ୍ୟ ପରିଲକ୍ଷିତ ହୁଏ ଏବଂ କେତେକ ଗାଁ ନିଜ ନିଜର ନାଁର ମୌଳିକତାକୁ ହରେଇ ବସିଥିବା ସ୍ପଷ୍ଟ ଜଣାପଡେ ।

କନ୍ଧମାନେ ମୁଖ୍ୟତଃ କୃଷି ଉପରେ ନିର୍ଭରଶୀଳ । ତାଙ୍କ ପାରମ୍ପରିକ ଖାଦ୍ୟପେୟ ରନ୍ଧାବଢା ସବୁକିଛି କୃଷିଜାତ ଦ୍ରବ୍ୟରୁ ହୋଇଥାଏ । ଏମାନଙ୍କ ଖାଦ୍ୟପ୍ରଣାଳୀ ପାରମ୍ପରିକ ଥିବାରୁ ରନ୍ଧା ଅପେକ୍ଷା ସିଝା, ପୋଡା, ଶୁଖା ଓ କ । ଖାଦ୍ୟକୁ ଏମାନେ ବେଶି ଭଲପାଆନ୍ତି । ମାଛକୁ ପୋଡି, ବିଭିନ୍ନ ପ୍ରକାର ପନିପରିବା ଶୁଖେଇ ଶୋଲା ପ୍ରସ୍ତୁତ କରି ପରବ ୀ ସମୟରେ ଖାଦ୍ୟ ଭାବରେ ବ୍ୟବହାର କରିଥାନ୍ତି । ଏମାନେ ଧାନ, ମାଣ୍ଡିଆ, ଗୁରଜି, କୋଦୋ ଭାତକୁ ଖାଦ୍ୟ ରୂପେ ଗ୍ରହଣ କରିବା ସହିତ ବିଭିନ୍ନ ଫଳ, କନ୍ଦମୂଳ, ଛତୁ, କରଡି, ହେଣ୍ଡୁଆକୁ ତରକାରୀ କରି ଖାଇଥାନ୍ତି । ଚାଉଳ, ମହୁଲ, ଆମ୍ବ ଟାକୁଆରେ ବିଭିନ୍ନ ପାରମ୍ପରିକ ପିଠା ପ୍ରସ୍ତୁତକରି ଖାଇଥାନ୍ତି । ମହୁଲି, ସଲପ, ଖଜୁରୀ, ହାଣ୍ଡିଆ ଆଦି ରସକୁ ପାନୀୟ ଭାବରେ ଗ୍ରହଣ କରିଥାନ୍ତି । ନାରୀମାନେ ଦେହ ଓ ମୁହଁରେ ଚିତା କୁଟାଇଥାନ୍ତି । ସେମାନଙ୍କ ମତରେ, ମଣିଷ ନଗ୍ନ ଅବସ୍ଥାରେ ମ ର୍ୟପୁରକୁ ଆସି ନଗ୍ନ ଅବସ୍ଥାରେ ଯମପୁରକୁ ଯାଇଥାଏ । କୌଣସି ଦ୍ରବ୍ୟ ଅଳଙ୍କାର, ବସ୍ତ୍ର, ଏପରିକି ଡେଉଁରିଆ ମ୍ଭ ମୃତକ ସହିତ ଯାଏନାହିଁ । କିନ୍ତୁ ଶରୀରରେ କୁଟାଇ ହୋଇଥିବା ବନା ମୃତକ ସହ ଯମପୁରକୁ ଯାଇଥାଏ । ଯା'କୁ ଦେଖିବା ପରେ ଯମ ଦଣ୍ଡ ଦିଅନ୍ତି ନାହିଁ ବୋଲି ବିଶ୍ୱାସ ରହିଛି । ତେଣୁ କନ୍ଧ ସ୍ତ୍ରୀ ଲୋକମାନେ କଥା ପ୍ରସଙ୍ଗରେ କହନ୍ତି 'ନେଇ ଯେ ଇ ସୁନାଗୁନା, ଯିବା ବନା, ଯମ ଦେଖ୍‌ବା ମଏ ର୍ ପୁରର ଚିନା ।' ଏହାଛଡା ଯେଉଁ ଝିଅ ବନା ଗୋଦେଇ ହୋଇ ନଥିବ, ସେ ଚାହିଁଲେ 'ପଲଟେନ ବାଘ' ହୋଇପାରିବ । ତେଣୁ ବନା ଗୋଦେଇ ହୋଇ ନଥିବା ଝିଅକୁ କୌଣସି କନ୍ଧ ଯୁବକ ବିବାହ କରିବାକୁ ଇଚ୍ଛା ପ୍ରକାଶ କରନ୍ତି ନାହିଁ । କିନ୍ତୁ ପରିବର୍ ତ ସମୟର ଦାୟରେ ଆଜି କନ୍ଧମାନଙ୍କ ପାରମ୍ପରିକ କଳା କ୍ରମେ ଅବକ୍ଷୟମୁଖୀ । ପ୍ରାଚୀନ ଚିତାକୁଟା ପରମ୍ପରା ବ ର୍ମାନ 'ଟାଟୁ' ନାମରେ ପରିଚିତ ଓ ଆଦୃତ ହୋଇଛି ।

କନ୍ଧ ସଂସ୍କୃତି ମୁଖ୍ୟତଃ ବାଦ୍ୟାଶ୍ରିତ । କନ୍ଧମାନଙ୍କ ବାଦ୍ୟ ମାନଙ୍କ ମ୍ଭରେ ଢାପ, ଡାକା, ଢୋଲ, ନିଷାନ, ତାସା, ଟିମୁର୍ଲି, ଫୁକା ଟିମୁର୍ଲି, ମୁହୁରୀ, ସାଡକା, ଠିଡ୍‌କିଠିପୋ, ହୁରଡି, ଘୁମୁରା, ରନ୍‌ଦାମାମ୍, ଉଦାଲିସାନ୍, ଚକ୍ କରାଟି, ଶିଙ୍ଘା, ବୀରକାହାଲି, ଗିନି, ତାଲି, ରାମ୍‌ତାଲି ଇତ୍ୟାଦି । ଏମାନଙ୍କ ମଧ୍ୟରୁ ଢାପ

ଓ ଡାକା ହେଉଛି କନ୍ଧ ମାନଙ୍କର ପ୍ରମୁଖ ବାଦ୍ୟ । କନ୍ଧ ମାନଙ୍କର ବଳିବାଦ୍ୟ ନିଶାନ ଓ ଢାକା, ସମର ବାଦ୍ୟ ଘୁମୁରା ଓ ବିନୋଦ ନୃତ୍ୟର ବାଦ୍ୟ ଢାପ ଏବେ ମଧ୍ୟ ସେହି ରୂପରେ କନ୍ଧମାନଙ୍କ ପ୍ରଜାତୀକ ବାଦ୍ୟ ହୋଇ ରହିଛି । କଳାହାଣ୍ଡିର ଝାଞ୍ଜିମଡା, ଶିରଖେଲା, ଭୀମାକନ୍ଧେନ ନାଚ, ରାଣୀପରବ, ପରଜୁଣି ନୃତ୍ୟ, ଘ ପର୍ବ ଇତ୍ୟାଦିକୁ ଉଦାହରଣ ଭାବରେ ଗ୍ରହଣ କରାଯାଇପାରେ । ଏହି ନୃତ୍ୟ ଗୁଡିକ ଦେବଦେବୀଙ୍କ ପୂଜା ଉତ୍ସବ ସମୟରେ ହିଁ ପରିବେଷିତ ହୋଇଥାଏ । ଏହାର ନ ର୍କ କାଳିସୀ ଲାଗିଥିବା ବ୍ୟକ୍ତି । ବିଭିନ୍ନ ଉତ୍ସବ, ପର୍ବପର୍ବାଣୀ, ମାଙ୍ଗଳିକରେ ଆୟୋଜିତ ହେଉଥିବା ନୃତ୍ୟଗୁଡିକୁ ମଧ୍ୟରେ ଉତ୍ସବଭି ିକ ନୃତ୍ୟ ଭାବରେ ଘୁମୁରା, ବନାବାଡି, ଦୁରଲା, ଦଣ୍ଡାରୀ, କରମା, ଡାଲଖାଇ, ଡୁକେରଖେଦା, ଧଙ୍ଗରାଧାଙ୍ଗରୀ ନିଆଯାଇପାରେ । ଏହି ନୃତ୍ୟଗୁଡିକ ସାଂସ୍କୃତିକ ଉତ୍ସବକୁ ଆନନ୍ଦମୁଖର କରିବା ସହିତ ପରସ୍ପର ଭାବାବେଗ ଆଦାନପ୍ରଦାନର ଏକ ସାମୂହିକ ପରିପ୍ରକାଶ ନିମନ୍ତେ ଏକ ମାଧ୍ୟମ ରୂପେ କାର୍ଯ୍ୟ କରିଥାଏ । ଏହାଛଡା ଜୀବୀକାର୍ଜନଭି ିକ ମୋଡତୋପୁ', 'ଲେଟ୍‌ଚଘା', 'ସିଙ୍ଗବଜା ନାଚ', 'ଘୁଡକିନାଚ' ଇତ୍ୟାଦିକୁ ଉଦାହରଣ ଭାବେ ନିଆଯାଇପାରେ । ମଣିଷ ନୃତ୍ୟ ହୋଇ ନଥିଲେ ମଧ୍ୟ ବିଭିନ୍ନ ଢଗ, ପ୍ରବାଦ, ପ୍ରବଚନଭି ିକ କଥାକହି ମାଙ୍କଡକୁ ନଚେଇ ଅର୍ଥ ଉପାର୍ଜନ କରୁଥିବା 'ମାଙ୍କଡନାଚ'କୁ ମଧ୍ୟ ଏହାର ଅନ୍ତର୍ଗତ କରାଯାଇପାରେ । ଅତୀତର ବରିନଚା, ମେଲାହଲିଆ, ପୁଷ୍‌କିନ୍ଦ୍ରି, ଝୁମର, ଲେଲେଜୁରା, ଚଇତିଢାପ, 'ଲସା, ପାଏଁକୀ, ଗାତା, ଖେଡା, ଉଦିଆଁ ଆଦି କନ୍ଧନୃତ୍ୟ ଆଜି ଲୁପ୍ତ ହୋଇଗଲାଣି ।

କନ୍ଧମାନଙ୍କ ମୌଖିକ ଅମୂଲ୍ୟ ଭଣ୍ଡାରରୁ 'ଗୋଭାଉତରା' ଏକ ଅମୂଲ୍ୟ ସମ୍ପଦ । ଏହାକୁ ସାଧାରଣରେ କନ୍ଧପୁରାଣ ବୋଲି କୁହାଯାଏ । ଏହା ଧରନୀ ପାଖରେ ନରବଳି (ସମ୍ପ୍ରତି ପୋଢବଳି) ଦେବା ସମୟରେ ଗାନ କରାଯାଇଥାଏ । ଏଥିରେ ସୃଷ୍ଟିର ଉତ୍ପ ି, ଜୀବଜନ୍ତୁ, ମଣିଷ, ଗ୍ରହ, ନକ୍ଷତ୍ର, ସୂର୍ଯ୍ୟ, ଚନ୍ଦ୍ର, ତାରା, ଭୂତପ୍ରେତ, ସୁନା, ରୂପା, ଲୁହା, ମଦ ଆଦିର ସୃଷ୍ଟି ସମ୍ପର୍କିତ ଅନେକ କଥା ଜଣାପଡେ । ଏହାଛଡା କନ୍ଧମାନଙ୍କ ଜନ୍ମକାଳୀନ ସେକାବୁଝା, ଶିତଲେଇବା, ନୋଲୁଆକଟା, ନାଁଦିଆ, ଭାତଖୁଆନି, କାନଭେଦା, ବିବାହକାଳୀନ ମୋଡୋମରା, ମୋଡୋଝରା, ଲଗନ, ପାଏନଗୁଧା, ଗୋରୋଟଲା, ମୁହୁଁଜୁଆ, ବିରଝା ସିରଝା, ପୁରାଥପା, କଟେନଶାଲ, ଢେଁକିମଡା, ଡାଲବହଲା, ଦୁରଲାନଚା, ହଳଦିଖେଲା ଓ କାନ୍ଦଣା ଗୀତ, ଡୁମାଅନା ଗୀତ, ଖେଳଗୀତ, ଦାଏକା, ବଖାନି ଇତ୍ୟାଦି ମୌଖିକ ଭାବରେ ରହିଛି । ଯାହାକୁ ପାରମ୍ପରିକ ଭାବରେ ଗାନ କରାଯାଇଥାଏ ।

କନ୍ଧମାନେ ସରଳ ବିଶ୍ୱାସୀ । ଜୀବନର ପ୍ରତିଟି ସମୟରେ ଦେବତାଙ୍କ ସହାୟତା ଲୋଡିଥାନ୍ତି । ଅଶିକ୍ଷିତ ଆଦିବାସୀ ମଣିଷ କନ୍ଧମାନଙ୍କ ଭାଷାରେ ଦେବତାର ସଂଜ୍ଞା ହେଉଛି 'ଦେଇ କରି ବତା' । ପ୍ରାଚୀନ ସମୟରୁ ଏହି ଦେବତାଙ୍କ ଠାରେ ନରବଳି ଦିଆଯାଉଥିଲା । କିନ୍ତୁ ପରବ ର୍ୀ ସମୟରେ ନରବଳି ପରିବ ର୍ େ ପଶୁପକ୍ଷୀ ବଳି ଦିଆଯାଉଛି । ଏଠାରେ ପୂଜା ପାଉଥିବା ଦେବତାମାନଙ୍କ ମଧ୍ୟରୁ ଦେବ ଅପେକ୍ଷା ଦେବୀ ସଂଖ୍ୟା ସର୍ବାଧିକ । ଏଠାରେ ଅଜସ୍ର ଦେବଦେବୀଙ୍କ ପୂଜା ହେଉଥିଲେ ହେଁ ସେମାନଙ୍କ ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ଶକ୍ତି ରହିଛି ବୋଲି ବିଶ୍ୱାସ କରାଯାଏ । ତେଣୁ ଧରନୀକୁ ମାଟିର ଦେବତା, ବାହାଦି କଅଁରକୁ ପବନ ଦେବତା, ବାରଡେନକୁ

ବର୍ଷାର ଦେବତା, କସନା ଡୁମା ଓ ବାଞ୍ଜିବୁଟେନକୁ ଶସ୍ୟର ଦେବତା, ପଲମ ବୁଢା, ଡୁମେର ରାନୀକୁ ଫଳର ଦେବତା, ମଠିଆ, ପରୁଆଭାଡି, ମାନପୁରେନକୁ ଧନର ଦେବତା, ପାଟଖଣ୍ଡା ଓ ଭାଲୁମୁଡେନକୁ ସନ୍ତାନ ପ୍ରଦାୟିନୀ ଦେବତା, ଗବଡା, ଭୈରବ ଓ ଗଙ୍ଗାଦିକୁ ରୋଗର ଦେବତା, ବାମନୀ ସୁନ୍ଦରୀ, କଳାମୁଖୀ ବାଇଧରକୁ ବିବାହର ଦେବତା, ବେନ୍ଦେନ, କୁଦାଲଦୋରୋକୁ ତାନ୍ତ୍ରିକ ଦେବତା ଓ ଖଣ୍ଡୁଆଳ ବାବା, ଡୁମେର ଦେଓକୁ ଅଦ୍ଭୁତ ଦେବତା ଭାବରେ ଗ୍ରହଣ କରାଯାଏ । କନ୍ଧମାନେ ପୁରୁଷ ଲିଙ୍ଗବାଚକ ଦେବତାଙ୍କୁ ମଧ୍ୟ ମାଁ ବୋଲି ସମ୍ବୋଧନ କରିଥାନ୍ତି । ଯେପରିକି ପଲମବୁଢା, ଜେନାବୁଢା ଓ ସଢେଲ ବୁଢା ନାମକରଣରୁ ହିଁ ଜଣାପଡୁଛି ଯେ, ଏମାନେ ସମସ୍ତେ ପୁରୁଷ ଦେବତା । ତଥାପି ଯାନିଯାତରା ବା ବିପଦ ଆପଦରେ ଲୋକେ 'ଜୟ ମାଁ ପଲମ ବୁଢା', 'ଜୟ ମାଁ ଜେନାବୁଢା' ଓ 'ଜୟ ମାଁ ସଢେଲବୁଢା' ବୋଲି ସମ୍ବୋଧନକରି ନିଜର ହାରି ଗୁହାରୀ ଜଣାଇଥାନ୍ତି । ସକାଳର ବାସି ସେଜ ଛାଡିବା ଠାରୁ ଆରମ୍ଭ କରି ସେଜକୁ ଯିବା ପର୍ଯ୍ୟନ୍ତ ଦେବତାଙ୍କ ସହ ସେମାନଙ୍କ ସାକ୍ଷାତ ହୋଇଥାଏ । ପ୍ରତିଟି କାର୍ଯ୍ୟରେ ତାଙ୍କର ନିର୍ଭରଯୋଗ୍ୟ ସାହାଯ୍ୟ କାମନା କରାଯାଏ । ଦେବତାମାନେ ମଧ୍ୟ ସେମାନଙ୍କୁ ପ୍ରତିଟି କାର୍ଯ୍ୟରେ ସହାୟତା କରିଥାନ୍ତି । ତେଣୁ ସରଳ ବିଶ୍ୱାସୀ କନ୍ଧମାନେ କେବେ ବି ତାଙ୍କ ବିରୁଦ୍ଧରେ କହିବାକୁ କି କୁତ୍ସାରଟନା କରିବାକୁ ସାହସ କରନ୍ତି ନାହିଁ ।

କନ୍ଧ ଲୋକମାନସରେ ପ୍ରତ୍ୟେକ ଘଟଣା ସହିତ ଗୁଣିଗାରେଡି ଜଡିତ । କାହାର ଦେହ ଅସୁସ୍ଥ ହେଲେ କେହି ପାଙ୍ଗି ଦେଇଛି ବା ଗୁଣି କରିଛି ବୋଲି ବିଚାର କରିଥାନ୍ତି । ବ ର୍ମାନ ଡାକ୍ତରଙ୍କ ଦ୍ୱାରସ୍ଥ ହେଉଥିଲେ ବି ଗ୍ରାମା ଳରେ ପ୍ରଥମେ ଲୋକେ ଗୁଣିଆଙ୍କ ସହାୟତା ନେଇଥାନ୍ତି । ଗୁଣିଆ ହାତ ଦେଖି ବା ଚାଉଳ ପକାଇ କାହାର ଦୃଷ୍ଟି ପଡିଛି ସୂଚେଇ ଦେଇ ପ୍ରତିକାରର ବ୍ୟବସ୍ଥା କରିଥାଏ । ତେଣୁ ଗୁଣିଆମାନଙ୍କ ସ୍ୱତନ୍ତ୍ର ସ୍ଥାନ ରହିଛି । ସାଧାରଣତଃ ଯାହାକୁ ଗୁଣି କରାଯାଏ ତା'ର ମୁଣ୍ଡର ବାଳ, ନଖ, ପାଦର ଧୂଳି ବା ପିନ୍ଧା ଲୁଗାର କିଛି ଅଂଶକୁ ସଂଗ୍ରହ କରାଯାଏ । ସେସବୁ ଜିନିଷକୁ ନେଇ ପଙ୍ଗ୍‌ନିଆ ବା ଗୁଣିଆ ନିଜ ଇଷ୍ଟଦେବୀ ପାଖରେ ସ୍ୱତନ୍ତ୍ର ଧରଣର ପୂଜା କରେ । ଦେବୀ ପାଖରେ ଲାଗିଥିବା ସିନ୍ଦୁର, ଫୁଲ ଓ ଚାଉଳକୁ ଲୋକର ଅଲକ୍ଷ୍ୟରେ ତା'ଉପରେ ପକାଇ ଗୁଣି କରାଯାଇଥାଏ । ମାଁର ସ୍ତନ ଶୁଖିଯିବା, ଶିଶୁ ନଖାଇବା ଓ ସବୁବେଳେ ରୋଗାକ୍ରାନ୍ତ ରହି କାନ୍ଦୁଥିଲେ ତା'ଉପରେ କାହାର ଦୃଷ୍ଟି ପଡିଛି ବୋଲି ଧରାଯାଏ । ପ୍ରତିକାର ସ୍ୱରୂପ ଶିଶୁ ଓ ମାଁ ଶୋଉଥିବା ଖଟରେ ଜାଲ, ରବର, ଲୁହାକ । ଇତ୍ୟାଦି ବନ୍ଧାଯାଏ । ମୁଣ୍ଡ ପାଖରେ ଠୁଟିବାଡୁନ୍ (ଅବଶେଷ ଝାଡୁ) ରଖାଯାଏ । ପୁଣି ଶିଶୁର ବେକରେ ଡେଉଁରିଆ, ମୟୂର ଚୂଳ ଓ ଅ ।ରେ କଉଡି, ଶବ ଉପରକୁ ଫିଙ୍ଗା ଯାଇଥିବା ପଇସା ଓ ସଲକାତି (ବଜ୍ରକାପ୍ତାର କାତି) ପିନ୍ଧେଇ ଦେଲେ ସେ ସୁସ୍ଥ ହୋଇଥାଏ ।

ଗ୍ରାମରେ ପୂଜା ପାଉଥିବା ଦେବଦେବୀଙ୍କୁ ଆଧାରକରି କନ୍ଧମାନେ ଅନେକ ପର୍ବପର୍ବାଣୀ, ଯାନିଯାତରା ପାଳନ କରିଥାନ୍ତି । କୃଷି ପର୍ଯ୍ୟାୟ ପ୍ରାରମ୍ଭରେ ଅର୍ଥାତ ବିହନ କାଢିବା ସମୟରେ 'ବିହନଛିନା, ବୁଣିବା ସମୟରେ 'ଅକ୍ଷିତୃତୀୟା', ତଳି ରୁଇବା/ବିହିଡିବା ସମୟରେ 'ଆଷାରଖେନା'/'କାଦୋଯାତରା', ରୋଗ ପୋକରୁ ଚାଷକୁ ରକ୍ଷାକରିବା ପାଇଁ 'ଚଇତ୍ରା' ଓ 'ଚିତଉ ଅମାବାସ୍ୟା', ପ୍ରାରମ୍ଭିକ ଧାନ ଅମଳ କରିବା ପୂର୍ବରୁ 'ନୂଆଖାଇ', ବିଭିନ୍ନ ଫଳ ଭକ୍ଷଣ କରିବା ପୂର୍ବରୁ 'ସେମ୍ବିଯାତରା', 'ଆମଯାତରା', 'କାନ୍ଦୁଲନୂଆଁ' ଓ 'ଡୁମେରନୂଆଁ', ଧାନ କାଟିଲା ବେଳେ ଭଲ ଅମଳ ପାଇବା ପାଇଁ 'ଚରୁପୂଜା' କରିଥାନ୍ତି । ଏହାସହିତ ନୂଆ ଚାଉଳକୁ ରୋଷେଇ କରିବା ପୂର୍ବରୁ 'ଚାଉଳଧୁଆ ପର୍ବ' ଯଥାରୀତି ପାଳନ କରି ଖଳାର କାମ ସାରି

ଘରକୁ ଧାନ ଆଣିବାବେଳେ 'ଖଳାଛଡା ପୂଜା' କରାଯାଏ । ଗ୍ରାମରୁ ରୋଗଶୋକ ଦୂରପାଇଁ ସାମୂହିକ ଭାବରେ 'ରୁଗୁଷ୍ଟିବଟା', 'ପୋରାଉଆଁସ', 'ଟୋକୀପରବ', 'ବୁଢାରଜା ପରବ', 'ଘଟଯାତ୍ରା' ଓ 'ପାଟଖଣ୍ଡା ଯାତରା' ପାଳନ କରାଯାଏ । ଏହି ପର୍ବ ଗୁଡିକ ସମଗ୍ର ଅ ଳରେ ପାରସ୍ପରିକ ସଂହତି, ସୌହାର୍ଦ୍ଦ ଓ ପାରମ୍ପରିକ ବୈଶିଷ୍ଟ୍ୟକୁ ପ୍ରକାଶ କରିଥାଏ ।

ପୁରାତନ ସମୟରୁ କନ୍ଧମାନେ ବହୁ ପାରମ୍ପରିକ ଖେଳ ଆୟୋଜନ କରି ଆସୁଥିଲେ । ଯୁବକମାନେ ଖୋଲାପଡିଆ, ଧାନଖଳା, ଝଙ୍କାଳିଆ ଗଛ ତଥା ଗୋଚର ଜମି, ପଥର ଚଟାଣ ମାନଙ୍କରେ କେଲବାଡି, କୁଲବନଟୁ, କୁକୁଡାଗାଲି, ଗୋଡିବେଟେନ, ହାଣ୍ଡିଟୁପେନ, ଠେଙ୍ଗାପେଲେନ, ପତରଅନାନି ଆଦିଖେଳ, ଜଳାଶୟରେ ଫୁଇଟ୍, ପଦମଫୁଲ, ଛିପିମରା, ଯୁବତୀ/ନାରୀମାନେ ଗୃହ ଭିତରେ/ବାରଣ୍ଡାରେ ଚୁଡ଼ି, ବାଗଛେଲ, କାଚକଉଡି, ଆଙ୍ଗଠିଫୁଟେନ୍, ପୁଚି, ବହୁଚୋରୀ ଖେଳ, ଛୁଆମାନଙ୍କ ଦ୍ୱାରା କୀଟ ପତଙ୍ଗ ଆଧାରିତ 'ଗୁଡ ଦେ ଦହି ଦେ' ଆଦି ଖେଳ ଅୟୋଜିତ ହେଉଥିଲା । ଏହି ଖେଳସବୁ ପରିଚାଳନା ପାଇଁ କୌଣସି ଲିପିବଦ୍ଧ ନିୟମ ନାହିଁ । ଏହା ମୌଖିକ ବା ଅଲିଖିତ ଭାବରେ ଜନମାନସରେ ସଂରକ୍ଷିତ । ଏହାକୁ ଆଧାରକରି ଲୋକଖେଳ ଗୋଟିଏ ପିଢୀରୁ ପରବ ର୍ୀ ପିଢୀକୁ କେତେବେଳେ ଅବିକଳ ତ କେତେବେଳେ ସାମାନ୍ୟ ପରିବ ର୍ିତ ହୋଇ ଗତି କରିଥାଏ । ଲୋକଖେଳ ସଂପର୍କିତ ଜ୍ଞାନ ମୌଖିକ ବା ବାଚିକ ଓ ପରିବେଷଣଗତ । ସଂପ୍ରତି ଗାଁ ଠାରୁ ସହର ଯାଏ ଆନ୍ତର୍ଜାତୀୟ ଖେଳ ଗୁଡିକର ଜନପ୍ରିୟତା ଦିନକୁ ଦିନ ବୃଦ୍ଧି ପାଉଥିବାରୁ ଲୋକଖେଳର ଆଦର କ୍ରମେ ହ୍ରାସ ପାଇବାରେ ଲାଗିଛି । ଅନେକ ଲୋକଖେଳ ପରିବେଷଣ ଏବଂ ପ୍ରୋତ୍ସାହନ ଅଭାବରୁ ଲୁପ୍ତପ୍ରାୟ ।

କନ୍ଧମାନେ ବାହ୍ୟ ସଂସ୍କୃତି ଅନୁକରଣକରୁଥିବାରୁ ସେମାନଙ୍କ ପାରମ୍ପରିକ ଖାଦ୍ୟ, ପାନୀୟ ଖେଳ, ଗୀତ, ବାଦ୍ୟ, ନୃତ୍ୟ, ଯାନିଯାତରା, ଭାଷା ସାହିତ୍ୟ ସବୁଠାରେ ଆଧୁନିକତାର ଛାପ ଦେଖିବାକୁ ମିଳୁଛି । ନବ୍ୟ ସଂସ୍କୃତିର ପ୍ରଭାବରେ ନିଜ ସଂସ୍କୃତିକୁ ସେମାନେ ଭୁଲିବାକୁ ଲାଗିଲେଣି । ମାଟି, ବାଉଁଶ, କାଠ ଓ ପତ୍ର ତିଆରି କଳାତ୍ମକ ଜିନିଷ ନିର୍ମାଣ କରିବାକୁ ସେମାନେ ଆଉ ପସନ୍ଦ କରୁନାହାନ୍ତି । ଫଳତଃ ପ୍ରାଚୀନ ଲଳିତ କଳା ଧୀରେ ଧୀରେ ଲୋପ ହେବାକୁ ବସିଲାଣି । ପ୍ରକୃତିର ସମସ୍ତ ଉପାଦାନରେ ଜୀବସ । ବିଶ୍ୱାସ କରୁଥିବା କନ୍ଧଲୋକେ ତାକୁ ଅନ୍ଧବିଶ୍ୱାସର ପରିଚୟ ଦେଲେଣି । କନ୍ଧମାନଙ୍କ ପ୍ରାଚୀନତା ଲୋପ ହେବାକୁ ବସିଲାଣି । ସେମାନେ ସହରୀ ସଭ୍ୟତାକୁ ଆଦରିନେଇ ତାଙ୍କ ମାତୃଭାଷାରେ କଥା ହେବାକୁ ଲଜ୍ଜାବୋଧ କରୁଛନ୍ତି । ଏହି ଆଦିମ ଭାଷାର ବ୍ୟବହାର ନହେବା ଦ୍ୱାରା ଧୀରେ ଧୀରେ ତାର ସ । ହରାଇ ବସିଲାଣି । ଶିକ୍ଷାକ୍ଷେତ୍ରରେ କନ୍ଧ ଲୋକମାନେ ଅତ୍ୟନ୍ତ ଅନଗ୍ରସର । ତଥାପି ଯେଉଁ ଯୁବକ ଯୁବତୀମାନେ ଉଚ୍ଚଶିକ୍ଷା ଲାଭ କରୁଛନ୍ତି ସେମାନେ ତାଙ୍କ ମୂଳ ସଂସ୍କୃତିକୁ ଘୃଣାକରି ଆଧୁନିକ ସଂସ୍କୃତିକୁ ଆଦରି ନେଉଛନ୍ତି । ତେଣୁ ଆଦିମ କନ୍ଧସଂସ୍କୃତି ଆଧୁନିକତାର ପ୍ରଭାବରେ କ୍ରମଶଃ ବିଲୁପ୍ତ ହେବାକୁ ବସିଲାଣି । ଏବେ ସମୟ ଆସିଛି ଆମକୁ ମଧ୍ୟ ଏହି ଘଡିସନ୍ଧି ମୂହୁ ର୍ରେ ଆଦିମ ସଂସ୍କୃତି ସୁରକ୍ଷା ଦିଗରେ ମନନ କରିବା ଏକାନ୍ତ ଆବଶ୍ୟକ ।

ସହାୟକ ଗ୍ରନ୍ଥସୂଚୀ :

ଡକ୍ଟର ମହେନ୍ଦ୍ର କୁମାର ମିଶ୍ର : ପଶ୍ଚିମ ଓଡିଶାର ଆଦିବାସୀ ଲୋକ ସାହିତ୍ୟ
ଆଦିବାସୀ ଭାଷା ସଂସ୍କୃତି ଏକାଡେମୀ, ଭୁବନେଶ୍ୱର,୧୯୯୨

ଡକ୍ଟର ଦୋଳଗୋବିନ୍ଦ ବିଶୀ : କନ୍ଧମାନଙ୍କର ସାଂସ୍କୃତିକ ପରମ୍ପରା, ଡିଏଭି ସ୍ୱୟଂଶାସିତ ମହାବିଦ୍ୟାଳୟ, ଟିଟିଲାଗଡ, ବଲାଙ୍ଗିର ୨୦୧୨

ଡକ୍ଟର ବ୍ରଜମୋହନ ମହାନ୍ତି : ଓଡିଶାର ସାଂସ୍କୃତିକ ପରମ୍ପରା ପୃ.୪୭୨ୟ ସ୍ତବକ ଓଡିଶା ବୁକ ଷ୍ଟୋର କଟକ, ୧୯୯୮

ନିରଞ୍ଜନ ପାଢୀ : ସମାକୋଇରର ସ୍ୱପ୍ନ, ଲାର୍କ ବୁକସ୍ ଭୁବନେଶ୍ୱର

ପରମେଶ୍ୱର ମୁଣ୍ଡ : କଳାହାଣ୍ଡିର ଲୋକନୃତ୍ୟ(ସମ୍ପାଦନା) ମହାବୀର ସାଂସ୍କୃତିକ ଅନୁଷ୍ଠାନ ଭବାନୀପାଟଣା କଳାହାଣ୍ଡି

ଡକ୍ଟର ଅଜିତ କୁମାର ବେହେରା : କଳାହାଣ୍ଡିର ଲୋକ ଦେବତା ଓ ବିଶ୍ୱାସ , ପିଏଚ.ଡି. ସନ୍ଦର୍ଭ
ସମ୍ବଲପୁର ବିଶ୍ୱବିଦ୍ୟାଳୟ, ଜ୍ୟୋତିବିହାର ବୁର୍ଲା, ୨୦୧୧

ମେଦିନୀଧର ଜାନୀ : ଭୀମା, ବାର୍ଷିକ ମୁଖପତ୍ର ୨୦୧୫
କନ୍ଧ ସଂସ୍କୃତି ସୁରକ୍ଷା ସମିତି ନର୍ଲା, କଳାହାଣ୍ଡି

ଅଧ୍ୟାପକ, ଓଡିଆ ବିଭାଗ,
କଣ୍ଡୁପଡା ମହାବିଦ୍ୟାଳୟ, କଳାହାଣ୍ଡି

ଜନଜାତି ସଂସ୍କୃତିର ସୁରକ୍ଷାରେ ଧାଙ୍ଗଡ଼ା ଧାଙ୍ଗଡ଼ୀ ବସାର ଭୂମିକା

ଡ଼କ୍ଟର ରାଜେନ୍ଦ୍ର ପାଢ଼ୀ

ଭାରତର ବିଭିନ୍ନ ଅଂଚଳରେ ବସବାସ କରୁଥିବା ଜନଜାତି ସଂପ୍ରଦାୟଙ୍କ ସାମାଜିକ, ଧର୍ମୀୟ ଓ ସାଂସ୍କୃତିକ ଜୀବନ ଅତ୍ୟନ୍ତ ଶୃଙ୍ଖଳିତ ଓ ସଙ୍ଘବଦ୍ଧ । ଏମାନଙ୍କ ଐକ୍ୟବଦ୍ଧ ଓ ଗୋଷ୍ଠୀଗତ ଜୀବନଯାପନ ମୂଳରେ ଅତୀତର ପାରମ୍ପରିକ ପ୍ରଥା ପରଂପରା, ସମତା ସମନ୍ୱୟ, ଆଚାର ବିଚାରର ପ୍ରବାହମାନଧାରା ବହୁ ଆଦିମ କାଳରୁ ପ୍ରଚଳିତ ହୋଇ ଆସିଛି । କାରଣ ବିଶ୍ୱର ପ୍ରାଚୀନ ଜନଗୋଷ୍ଠୀଙ୍କ ପ୍ରାରମ୍ଭିକ ଜୀବନ ଥିଲା ସଙ୍ଘବଦ୍ଧ । ପ୍ରାଚୀନ ମଣିଷ ବଣ ଜଙ୍ଗଲରେ ଦଳ ଦଳ ହୋଇ ଗୋଷ୍ଠୀଗତ ଜୀବନଯାପନ କରୁଥିଲା । ପ୍ରତ୍ୟେକଟି କାର୍ଯ୍ୟ ସାମୁହିକ ଭାବେ ସଂପାଦିତ ହେଉଥିଲା । ଏହି ପ୍ରବାହମାନ ଧାରାରେ ଆଜିବି ସକଳ ସାମାଜିକ, ଧର୍ମୀୟ ଓ ସାଂସ୍କୃତିକ ଉତ୍ସବାନୁଷ୍ଠାନ ଅଲିଖିତ ନୀତିନିୟମରେ ପାଳିତ ହୋଇ ଆସୁଛି । ଆଧୁନିକ ଭୋଗବାଦ ସଂସ୍କୃତିର ପ୍ରଭାବ, ଶିକ୍ଷାର ପ୍ରସାର, ଶିଳ୍ପାୟନ ଓ ଉଦାରୀକରଣର ଚାପରେ ଜନଜାତିଙ୍କ ଅତୀତରୁ ପ୍ରଚଳିତ କେତେକ ମୂଲ୍ୟବୋଧଭି ିକ ପରଂପରା କ୍ରମଶଃ ଅବକ୍ଷୟ ହେବାରେ ଲାଗିଛି । ଏମାନଙ୍କ ସଂସ୍କୃତିର ସୁରକ୍ଷାରେ ପ୍ରମୁଖ ଭୂମିକା ଗ୍ରହଣ କରି ଆସିଥିବା ଯୁବସମାଜଙ୍କ ଅବସର ବିନୋଦନ କେନ୍ଦ୍ର ତଥା ପାରଂପରିକ ସଂସ୍କୃତିର ଶିକ୍ଷାକେନ୍ଦ୍ର ବା ଧାଙ୍ଗଡ଼ାଧାଙ୍ଗଡ଼ୀ ବସା ବିଲୁପ୍ତ ହେବାରେ ଲାଗିଛି । ଫଳରେ ଜନଜାତି ଯୁବଗୋଷ୍ଠୀ ନିଜ ପାରପଂରିକ ସଂସ୍କୃତିର ଉତ୍କର୍ଷ ଓ ଆଦର୍ଶ ପ୍ରତି ଉଦାସୀନ ହେଉଥିବା ଲକ୍ଷ୍ୟ କରାଯାଏ । ଏହି ପରିପ୍ରେକ୍ଷୀରେ ଓଡ଼ିଶାର ବିଭିନ୍ନ ଜନଜାତି ସଂପ୍ରଦାୟଙ୍କ ପ୍ରଜାତିଗତ ଐକ୍ୟ ଓ ସଂହତିର ପ୍ରାଣକେନ୍ଦ୍ର ତଥା ସଂସ୍କୃତିର ଶିକ୍ଷାକେନ୍ଦ୍ର ଏମାନଙ୍କ ଯୁବ ଅନୁଷ୍ଠାନ ବା ଧାଙ୍ଗଡ଼ା ଧାଙ୍ଗଡ଼ୀ ବସା ସମ୍ବନ୍ଧରେ ସମ୍ୟକ୍ ଆଲୋକପାତ କରାଯାଉଛି ।

ପ୍ରତ୍ୟେକ ଜନଜାତି ସମାଜ ଅତୀତରୁ ପ୍ରଚଳିତ ନିଜସ୍ୱ ରୀତିନୀତି, ପ୍ରଥା ପରଂପରା ଓ କୁଳାଚାର ଲୋକାଚାର ଦ୍ୱାରା ପରିଚାଳିତ । ଏମାନଙ୍କ ପାରମ୍ପରିକ ଗ୍ରାମ ଶାସନ ବ୍ୟବସ୍ଥା ଅତ୍ୟନ୍ତ ଶୃଙ୍ଖଳିତ ଓ ସୁସଂହତ । ବିଭିନ୍ନ ଆଦିବାସୀ ସଂପ୍ରଦାୟରେ ଗ୍ରାମର ମୁଖ୍ୟ ଭାବେ ଗ୍ରାମ ଶାସନ ବ୍ୟବସ୍ଥାକୁ ନିୟନ୍ତ୍ରଣ କରିଥାନ୍ତି ଯଥା: କୋୟାମାନଙ୍କ ପେଦା, ସଉରାମାନଙ୍କ ଗମାଙ୍ଗ, କନ୍ଧମାନଙ୍କ ସାନ୍ତା, ଡ଼ଙ୍ଗରିଆ କନ୍ଧଙ୍କ ବିଶୁମାଝୀ, ସାନ୍ତାଳମାନଙ୍କ ଜଗମାଝୀ, ବଣ୍ଡାମାନଙ୍କ ବଡ଼ ନାୟକ ଓ ଭୂମିଆ, ଭତରା, ଓମାନାତ୍ୟ, ଗାଦବା, ପେ ିଆ ପ୍ରଭୃତିଙ୍କ ଗ୍ରାମ ମୁଖ୍ୟ ଭାବେ 'ନାୟକ' ରହିଥାନ୍ତି । କେତୋଟି ଗ୍ରାମକୁ ନେଇ ମୁଠା, ମୁଆ, ଖଣ୍ଡ ବା କୁଞ୍ଜା ଗଠିତ ହୋଇଥାଏ । ଏଥିରେ ବଡ଼ ନାୟକ, ମୁଠା ନାୟକ ବା ଭାତ ନାୟକମାନେ ମୁଖ୍ୟ ଭାବେ ବିଭିନ୍ନ ସାମାଜିକ ଓ ଧର୍ମୀୟ ଅନୁଷ୍ଠାନ ଗୁଡ଼ିକୁ ପରିଚାଳନା କରିଥାନ୍ତି । ପ୍ରତ୍ୟେକ ଜନଜାତି ଗ୍ରାମରେ ସର୍ବସାଧାରଣଙ୍କ ମିଳନ ପୀଠ ବା ବୈଠକସ୍ଥଳ ଭାବେ ମେଳାନ୍, ସଦର୍ ଡ଼ାଣ୍ଡ, ସିନ୍ଧ୍‌ବୋର୍, ମଣ୍ଡାର ଘର, ପୁଟେଙ୍ଗଇବାଲି ପ୍ରଭୃତି ସଂପ୍ରଦାୟ ଭି ିରେ ରହିଥାଏ । ଏହି ସ୍ଥାନରେ ଗ୍ରାମର ମୁଖ୍ୟ, ଚାଲାନ୍, ବାରିକ ଓ ଗ୍ରାମବାସୀମାନେ ବସି ନ୍ୟାୟ ମୀମାଂସା କରିଥାନ୍ତି । ଏହି ସର୍ବସାଧାରଣଙ୍କ ମିଳନପୀଠ ବ୍ୟତୀତ ବିଭିନ୍ନ ଗୋଷ୍ଠୀଙ୍କ ଜନଜାତି ଗ୍ରାମରେ ଏକ ପ୍ରମୁଖ ଅନୁଷ୍ଠାନ ହେଉଛି ଜନଜାତି ଯୁବଗୋଷ୍ଠୀଙ୍କ ଅବସର ବିନୋଦନ କେନ୍ଦ୍ର, ଯାହାକି ଏମାନେ ଏହାକୁ ସାଧାରଣତଃ

'ଧାଙ୍ଗଡ଼ା ଧାଙ୍ଗଡ଼ୀ ବସା' କହିଥାନ୍ତି । ବିଭିନ୍ନ ସଂପ୍ରଦାୟ ଭେଦରେ ଏହି ବସାଗୁଡ଼ିକ ନାମ ଭିନ୍ନ ଭିନ୍ନ । ଆଦିମ ବଣ୍ଡା ସଂପ୍ରଦାୟଙ୍କ ଧାଙ୍ଗଡ଼ା ବସା ହେଉଛି 'ଇଙ୍ଗ୍‌ରସନ୍' ଓ ଧାଙ୍ଗଡ଼ୀଙ୍କ ବସା ' ସାଲିନିଡ଼ିଙ୍ଗୋ' ଭାବେ ପରିଚିତ । କୁଟିଆ କନ୍ଧମାନଙ୍କ ଡ଼ାଙ୍ଗାରିଜ୍ ଓ ଧାଙ୍ଗ୍‌ରାବସା, କୋୟାମାନଙ୍କ ଏଣ୍ଡ୍‌ବାଉଲ୍, ମୁଣ୍ଡା ଓ ହୋ ସଂପ୍ରଦାୟଙ୍କ ଗୀତିରେ, ଓରାଓଁଙ୍କ ଜଙ୍କରପା ବା ଧୁମ୍‌କୁରିଆ, ଭୂୟାଁଙ୍କ ଦରବାର, ଜୁଆଙ୍ଗଙ୍କ ମଣ୍ଡଘର, ଗଣ୍ଡମାନଙ୍କ ଘୋଟୁଲ, ଡ଼ଙ୍ଗରିଆ କନ୍ଧମାନଙ୍କ ଆନେସ୍‌ବେଟା, ଦୁରୁଆ ସଂପ୍ରଦାୟଙ୍କ 'ମାଡ଼ିଆତ୍ କୁଡ଼ିଆ' ଓ ଅନ୍ୟ କେତେକ ସଂପ୍ରଦାୟଙ୍କ ଧାଙ୍ଗଡ଼ା / ଧାଙ୍ଗଡ଼ୀ ବସା ନାମରେ ପରିଚିତ । କେତେକ ଜନଜାତି ସଂପ୍ରଦାୟରେ ଉଭୟ ଯୁବକ ଓ ଯୁବତୀଙ୍କ ପାଇଁ ଗୋଟିଏ ବସା ବା ଘର ରହିଥିବା ବେଳେ, ଅନ୍ୟ କେତେକ ସଂପ୍ରଦାୟରେ ପୃଥକ୍ ପୃଥକ୍ ଭାବେ ଗୃହର ବ୍ୟବସ୍ଥା ଥାଏ । ଏହି ଯୁବ ଅନୁଷ୍ଠାନମାନ ଜନଜାତିମାନଙ୍କ ପ୍ରାଥମିକ ସାଂସ୍କୃତିକ ଶିକ୍ଷା କେନ୍ଦ୍ର । ଏହି ବସାରେ ଅବିବାହିତ ଯୁବକ ଯୁବତୀମାନେ ରାତ୍ରିଯାପନ କରି ଯୌନଜୀବନରେ ଶୃଙ୍ଖଳା, ଆଚାର ବ୍ୟବହାର, ଦେବଦେବୀ ଆରାଧନା, ଅତିଥି ସେବା, ସାମାଜିକ ନୀତିନିୟମ ଆଦି ଶିକ୍ଷା କରିଥାନ୍ତି । ଜନଜାତି ସମ୍ପ୍ରଦାୟରେ ସମଗୋତ୍ରରେ ବିବାହ ନିଷେଧ ରହିଥିବାରୁ ଅନ୍ୟ ଗ୍ରାମକୁ ଯୁବକମାନେ ଧାଙ୍ଗଡ଼ୀ ବସାରେ ନିଜ ମନଲାଖି ଜୀବନ ସାଥିଟିଏ ବାଛିବାର ସୁଯୋଗ ପାଇଥାନ୍ତି ।

ଜନଜାତି ଯୁବକ ଯୁବତୀମାନେ ନିଜ ପିତାମାତାଙ୍କ ଜ୍ଞାତସାରରେ ଏହି ବସାରେ ରାତ୍ରିଯାପନ କରିଥାନ୍ତି । ବିଭିନ୍ନ ଗ୍ରାମରୁ ଯୁବକମାନେ ଏହି ବସାକୁ ଯାଇ ନୃତ୍ୟଗୀତ ମାଧ୍ୟମରେ ପରସ୍ପରକୁ ଚିହ୍ନିବାର ସୁଯୋଗ ପାଇଥାନ୍ତି । ପରସ୍ପର ଭାବର ଆଦାନ ପ୍ରଦାନ କରିଥାନ୍ତି ମୁଦି ମାଗିବା ପର୍ବରେ । ଯେଉଁ ଯୁବକ ଯାହାକୁ ପସନ୍ଦ କରେ, ତା'ର ସମ୍ମତି ଜାଣିବା ପାଇଁ ମୁଦିଟିଏ ମାଗିବା ଉଦ୍ଦେଶ୍ୟରେ ଗୀତ ପଦେ ଗାଇଥାଏ । ଯଥା :

ଆମେ ଧାଙ୍ଗଡ଼ା ରାଶି ବିସାର କଲୁ
ମୁଦିଁ ମାଙ୍ଗିବାକେ ଯିବା ବଇଲୁ
ଇତିଟିଆଁ ସିଟି ଟିଆଁ
ତମର ଆତେ ଆଚେ
ଭତନ ଇରା ମୁଦିଁ

ଆମ୍‌କେ ଅସେଇ କେଲାଇ ଦିଆ । (ଭୂମିଆ ଗୀତ: ଗାଡ଼ ଗୁଣ୍ଡାଲ, କୁନ୍ଦ୍ରା)

ଏହାର ଉ ରରେ ଅନ୍ୟଗ୍ରାମର ଯୁବତୀମାନେ ଯୁବକମାନଙ୍କୁ ନିଜ ଗ୍ରାମକୁ ନିମନ୍ତ୍ରଣ କରି ଗୀତରେ କହିଥାନ୍ତି:

ମୁଦିଁ ମାଙ୍ଗିବାଏ ବଇଲେ ମୁଦିଁ ନାଆନୁ
ଗୀତ୍ ଗାଏବୁ ବଇଲେ ପଡିନା ଆନୁ
ବାସାକଲୁ ତମର୍ ଗାଏଁ
ରତନ ଭରା ମୁଦିଁ ସଜେଇ ରଇବି
ଆନତ୍ ଆସା ଆମର ଗାଏଁ ।

ଉପରୋକ୍ତ ଗୀତରେ ଯୁବକମାନେ କହନ୍ତି, ଆମେ ଯୁବକମାନେ ମୁଦି ମାଗିବାକୁ ମନସ୍ଥ କରିଛୁ । ଆମେ ଏଇଠି ସେଇଠି ଠିଆ ହୋଇ ଦେଖିଲୁ ଯେ, ତମର ହାତରେ ରତ୍ନହୀରା ମୁଦି ଅଛି । ଆମକୁ ହସାଇ ଖେଳାଇ ଦିଅ । ଏମାନଙ୍କ ଗୀତ ଶୁଣି ଯୁବତୀମାନେ କହନ୍ତି, ତୁମେ ମୁଦି ମାଗୁଛ, ଆମେ ମୁଦି ଆଣି ନାହୁଁ । ଗୀତ ମାଗୁଛ ପଦ ଆଣିନୁ । ଆମେ ରତ୍ନହୀରା ମୁଦି ସଜେଇ ରଖିଥିବୁ, ତୁମେ ମୁଦି ନେବା ପାଇଁ ଆମ ଗାଁକୁ ଆସ ।

ଭୂମିଆ, ପେ ିଆ, ଓମାନାତ୍ୟ, ପରଜା ଆଦି ସଂପ୍ରଦାୟ ପୁଷ୍ ପରବରେ ଦାଣ୍ଡାହୁଲିଆ ବା ଦାଣ୍ଡାରି ନୃତ୍ୟ କରିବା ନିମନ୍ତେ ପୌଷ ଶୁକ୍ଳ ପ୍ରତିପଦା ଠାରୁ ପୂର୍ଣ୍ଣିମା ପର୍ଯ୍ୟନ୍ତ ବିଭିନ୍ନ ଗ୍ରାମ ପରିକ୍ରମା କରନ୍ତି । ଏହି ନୃତ୍ୟ ଦଳର କଳାକାରମାନେ ରଙ୍ଗବେରଙ୍ଗର ପୋଷାକ ପିନ୍ଧି, ହାତରେ ବାଡ଼ି ଖଣ୍ଡେ ଧରି ଢ଼ୋଲ, ମହୁରୀ, ଟାମକ୍ ଓ ତିଡ଼ିବିଡ଼ିର ତାଳେ ତାଳେ ବୀର ରସାତ୍ମକ ନୃତ୍ୟ କରିଥାନ୍ତି । ଏମାନେ ନୃତ୍ୟ ସମୟରେ ବିଭିନ୍ନ ଗ୍ରାମରେ ବିଶ୍ରାମ ନେଇଥାନ୍ତି । ଯେଉଁ ଗ୍ରାମରେ ଏମାନେ ରାତ୍ରିଯାପନ କରନ୍ତି, ସେହି ଗ୍ରାମର ଯୁବକ ଯୁବତୀମାନେ ସସମ୍ମାନେ ଅତିଥ୍ୟ ପ୍ରଦାନ କରିଥାନ୍ତି । ଏମାନେ ଗ୍ରାମରେ ଥିବା ଧାଙ୍ଗଡ଼ା ବସାରେ ରାତ୍ରି ଯାପନ କରି ନୃତ୍ୟଗୀତ ମାଧ୍ୟମରେ ମଇତ୍ର, ମାସାଦ୍ ଓ ସଙ୍ଗାତ ବସନ୍ତି । ଦୁଇ ଗ୍ରାମ ମଧ୍ୟରେ ଘନିଷ୍ଠ ବନ୍ଧୁତା ସ୍ଥାପନ ହୋଇଥାଏ । ଏମାନେ ରାତ୍ରିଯାପନ କରିଥିବା ଗାଆଁକୁ 'ବାବୁଗାଉଁ' ବା ' ବନ୍ଧୁତାର ଗାଆଁ' ବୋଲି କହିଥାନ୍ତି । ଏମାନେ ରାତିସାରା ରସପୂର୍ଣ୍ଣ ଗୀତ ଗାଇ ବାହୁରେ ବାହୁ ଛନ୍ଦି ଢ଼େମସା ନୃତ୍ୟର ତାଳରେ ନିଜକୁ ହଜାଇ ଦେଇଥାନ୍ତି । ଏଠାରେ ଯୁବକ ଯୁବତୀମାନେ ପରସ୍ପରକୁ ପସନ୍ଦ କରି ନିଜ ଜୀବନ ସାଥି ଭାବେ ଚୟନ କରିଥାନ୍ତି ଓ 'ଉଦ୍‌ଲିଆ' ଯାଇଥାନ୍ତି ।

ଗୁଣୁପୁର ଅ ଳର ସଉରା ସମ୍ପ୍ରଦାୟଙ୍କ ଧାଙ୍ଗଡ଼ା ବସାରେ ରାତିସାରା ଯୁବକ ଯୁବତୀମାନେ ନୃତ୍ୟ ଗୀତରେ ନିଜକୁ ହଜାଇ ସକାଳ ହେବା ପୂର୍ବରୁ ତା'ର ମନଲାଖି ଜୀବନସାଥିକୁ ଉଦ୍‌ଲିଆ ଯିବା ପାଇଁ ଆହ୍ୱାନ ଦେଇ ଗାଇଥାଏ :

ମାରା ଗଡ୍ରାଂ ଆନାଇ ବାଲାଂ
ସିନା ବାଲାଂ ମାରା ଗଡ୍ରାଂ
ଆମେ ଗଡ୍ରାଂ ନାୟା ବାଲାଂ
ମାରାଂ ଗଡ୍ରାଂ ନାୟା ବାଲାଂ ।

ମାଲକାନଗିରି ଜିଲ୍ଲାର ମୁଦୁଲିପଡ଼ା ପ ାୟତରେ ବସବାସ କରୁଥିବା ଆଦିମ ବଣ୍ଡା ସଂପ୍ରଦାୟରେ ଯୁବକ ଯୁବତୀମାନଙ୍କ ରାତ୍ରିଯାପନ ନିମନ୍ତେ ସ୍ୱତନ୍ତ୍ର ବସାଘର ରହିଥାଏ । ଏମାନଙ୍କ ଯୁବକମାନଙ୍କ ବସାକୁ 'ଇଙ୍ଗରସନ୍' ଓ ଯୁବତୀମାନଙ୍କ ବସାକୁ 'ସାଲୋନିଡ଼ିଙ୍ଗୋ' କହନ୍ତି । ବଣ୍ଡା ଯୁବତୀମାନେ ଅନ୍ୟ ଗ୍ରାମର ଯୁବକମାନଙ୍କୁ ରସପୂର୍ଣ୍ଣ ଗୀତ ମାଧ୍ୟମରେ ସ୍ୱାଗତ କରିଥାନ୍ତି । ଏମାନେ ସୋଲାକ୍‌ବୟ୍ ଓ ୟଏବୟ୍ ଗୀତ ଗାଇ ଯୁବକମାନଙ୍କ ରୂପଗୁଣ ଆଦିକୁ ପ୍ରଶଂସା କରି ସେମାନଙ୍କୁ ଆକୃଷ୍ଟ କରିଥାନ୍ତି । ଉଭୟଙ୍କ ମଧ୍ୟରେ ନୃତ୍ୟ ଗୀତର ଆସର ଜମେ । ଗୁନୁଂକୁ, ଖିଡିଂ ଓ ଶିଙ୍ଗାର ତାଳେ ତାଳେ ରାତିସାରା ନୃତ୍ୟଗୀତ ଚାଲେ । ବଣ୍ଡା ଯୁବକ ତା'ର

ମନଲାଖି ଯୁବତୀର ସମ୍ମତି ଜାଣିବା ପାଇଁ ନିଜ ମଇତ୍ର ହାତରେ ରସ ଖଡୁଟିଏ ପଠେଇଥାଏ । ଯଦି ଯୁବତୀଟି ଖୁଡ଼ିଟିକୁ ଗ୍ରହଣ କରେ ତେବେ ସେ ସମ୍ମତିର ସୂଚନା ପାଇଥାଏ । ମାଆ ବାପାଙ୍କୁ ଜଣାଇ ବିବାହର ବନ୍ଦୋବସ୍ତ କରେ । ପୂର୍ବେ ଯୁବତୀଟି ଯୁବକର ଧୌର୍ଯ୍ୟ ଓ ସାହାସ ପରୀକ୍ଷା କରିବା ପାଇଁ ଯୁବକ ଦେହରେ ନିଆଁ ଚେଙ୍କ ଦେଇ ପରୀକ୍ଷା କରିବା ଜଣାଯାଏ । ଯୁବତୀଟିର ଇଚ୍ଛାରେ ହିଁ ବିବାହ ସ୍ଥିର ହୁଏ । ଯଦି ଯୁବକଟି ଯୁବତୀଟିର ସମ୍ମତି ପାଏ, ତେବେ ତା'ର ବାପାମାଆଙ୍କୁ କହି 'ସଗୁର୍‌ଟାକା' ବା 'କନ୍ୟାସୁନା' ଦେବା ପାଇଁ ଲାଗିପଡ଼େ । ଏମାନଙ୍କ ଏହି ବସାରେ ଯୁବକ ଯୁବତୀ ପରସ୍ପର ଉପହାରର ଆଦାନପ୍ରଦାନ କରିଥାନ୍ତି । ଏମାନେ ନୃତ୍ୟ, ଗୀତ, ବାଦ୍ୟ ଓ ପାରମ୍ପରିକ କଳା ସଂପର୍କରେ ଶିକ୍ଷା ଲାଭ କରିବା ସଂଗେ ସଂଗେ ସାମାଜିକ ରୀତିନୀତି, ହସ୍ତକଳା କର୍ମ, ଅତିଥି ଚର୍ଚ୍ଚା, ଶ୍ରମସହଭାଗିତା ପ୍ରଭୃତି ସଂପର୍କରେ ଶିକ୍ଷା କରିଥାନ୍ତି । ଯାହାକି, ଏମାନଙ୍କ ଦାମ୍ପତ୍ୟ ଜୀବନକୁ ସରସ ଓ ଶୃଙ୍ଖଳିତ କରି ଗଢ଼ି ତୋଳିଥାଏ ।

ଜନଜାତି ଗ୍ରାମର ଧାଙ୍ଗଡ଼ା ବସା ଏମାନଙ୍କ ପାରଂପରିକ ନୃତ୍ୟ, ଗୀତ ଓ ମୌଖିକ କଳାର ପ୍ରଥମିକ ଶିକ୍ଷାକେନ୍ଦ୍ର ଭାବେ କାର୍ଯ୍ୟ ସମ୍ପାଦନା କରିଥାଏ । ଏହି ସାଂସ୍କୃତିକ କେନ୍ଦ୍ରରେ ଏମାନଙ୍କ କୁଶଳୀ ଗାୟକ ଗାୟିକା, ବାଦକ ବାଦିକା ଓ ନ ର୍କ ନ ର୍କୀ ମାନଙ୍କଠାରୁ ତରୁଣ ତରୁଣୀମାନେ ପାରମ୍ପରିକ କଳା ସମ୍ପର୍କରେ ଶିକ୍ଷା ଲାଭ କରି ନିଜ ସଂସ୍କୃତିର ସୁରକ୍ଷା ଓ ସମୃଦ୍ଧି କରିବାରେ ସୁଯୋଗ ପାଇଥାନ୍ତି । ଏହି ବସାରେ ଧାଙ୍ଗଡ଼ା ଧାଙ୍ଗଡ଼ୀମାନେ ରାତ୍ରଯାପନ ବେଳେ କାଠଗଣ୍ଡି ଜାଳି ଏହାର ଚାରିପଟେ ନୃତ୍ୟଗୀତ କରି ମଧୁର ମୂର୍ଚ୍ଛନା ତୋଳିଥାନ୍ତି । ଏହି ବସା ସବୁ ସାଧାରଣତଃ ଗ୍ରାମର ମ୍ଧ ଭାଗରେ ଅବସ୍ଥିତ । ଯଦି ଏପରି ଘର ନ ଥାଏ, ତେବେ କୌଣସି ବୟସ୍କାଙ୍କ ଘରେ ମଧ୍ୟ ଏମାନେ ରାତ୍ରିଯାପନ କରିଥାନ୍ତି । ପ୍ରତି ସ୍ନ୍ୟାରେ ଯୁବକ ଯୁବତୀମାନେ ବିଭିନ୍ନ ପ୍ରକାର ଖେଳକୁଦ ଓ ନୃତ୍ୟ ମାଧ୍ୟମରେ ନିଜର ଶାରିରୀକ ଓ ମାନସିକ ଅବସାଦ ଲାଘବ କରିଥାନ୍ତି । ଭୂମିଆ, ପରଜା, ଗାଦବା, ଅମାନାତ୍ୟ, ପେ ିଆ ସଂପ୍ରଦାୟର ଯୁବଗୋଷ୍ଠୀ ସାଇଲୋଡ଼ି, ବାଲାଏ ମାତାନି, ସିନ୍ଧିକୀଡ଼ା, ବାରହା ଖେଳ, ଭାଲୁ ଖେଳ, ଶୁଆ ଖେଳ ସହ ଢ଼େମସା ନୃତ୍ୟ କରିଥାନ୍ତି । ଆଦିବାସୀ ପଲ୍ଲୀରୁ ନିର୍ଜନ ରାତିରେ ଭାସି ଆସୁଥିବା ସାଇଲୋଡ଼ି, କିନ୍ଦ୍ରି ଗୀତର ମଧୁର ମୂର୍ଚ୍ଛନା ଓ ଢ଼େମସା ନୃତ୍ୟର ମନମତାଣିଆ ସ୍ୱର ଅତ୍ୟନ୍ତ ହୃଦ୍ୟ ଓ ଉପଭୋଗ୍ୟ ।

ଜନଜାତି ସମାଜରେ ବ୍ୟକ୍ତଗତ ସ୍ୱାର୍ଥର ସ୍ଥାନ ଗୌଣ । ଗୋଷ୍ଠୀଗତ ଜୀବନର ପ୍ରମୁଖ ଅନୁଷ୍ଠାନ ଏହି ଧାଙ୍ଗଡ଼ା ଧାଙ୍ଗଡ଼ୀ ବସା ଏମାନଙ୍କ ମ୍ନରେ ଐକ୍ୟ, ସଂହତି ଓ ସଂପ୍ରତିର ବନ୍ଧନକୁ ଅଧିକ ସୁଦୃଢ଼ କରିବାରେ ବିଶେଷ ସହାୟକ ହୋଇଥାଏ । ଏମାନଙ୍କ ସାମାଜିକ ଓ ଧର୍ମୀୟ ଜୀବନକୁ ସୁରକ୍ଷିତ ଓ ସୁଦୃଢ଼ କରିବାରେ ଏହି ଯୁବ ଅନୁଷ୍ଠାନ ଗୁରୁତ୍ୱପୂର୍ଣ୍ଣ ଭୂମିକା ଗ୍ରହଣ କରିଥାଏ । ଏମାନଙ୍କ ଗୀତ କୁଡ଼ିଆ ଓ ଗୀତ କୁଡ଼ିଆନୀ (ଗାୟକ ଓ ଗାୟିକା) ମାନେ ଯୁବ ସମାଜଙ୍କ ପ୍ରାଣରେ ନୈତିକ ବଳ ଭରିଦେବା ନିମନ୍ତେ ବିଭିନ୍ନ କାତାନି ବା ଆଖ୍ୟାନଧର୍ମୀ ନାସଣୀ ଯଥା: ସାଦେବ୍ ରାଜା, ସତର ବର ରାଜା, ରାମସୀତା, ଉଦ୍ୟାନ ରାଜା, ଯମପୁରାଣ, ପ୍ରଭୃତି ରାଜାରାଣୀ କାତାନି ଗାନ କରି ଏମାନଙ୍କ ମଧ୍ୟରେ ଐକ୍ୟ, ଭାତୃତ୍ୱ, ସହଭାଗିତା, ପରୋପକାର, ଧର୍ମର ଜୟ ପାପର କ୍ଷୟ ପରି ମୂଲ୍ୟବୋଧ ଭି ିକ ବା ର୍ା ପ୍ରଦାନ କରିଥାନ୍ତି । ଏହାର ପ୍ରଭାବରେ ଜନଜାତି ମଣିଷଟିଏ ଅସତ୍ୟ, ଅନ୍ୟାୟ ଓ ଅପକର୍ମଠାରୁ ଦୂରେଇ ରହିଥାଏ । ଏହି ଯୁବ ଅନୁଷ୍ଠାନ ମାଧ୍ୟମରେ କୈଶୋର ଅବସ୍ଥାରୁ

ଜନଜାତି ମଣିଷଟି କଠୋର ନିୟମ ଓ ଶୃଙ୍ଖଳା ମଧ୍ୟରେ ରହି ତା'ର ଭବିଷ୍ୟତ ଜୀବନକୁ ସୁସ୍ଥ ଓ ସୁନ୍ଦର ଭାବେ ଗଢ଼ିବାରେ ସକ୍ଷମ ହୋଇଥାଏ ।

ଭାରତର ଅଧିକାଂଶ ଜନଜାତି ସଂପ୍ରଦାୟରେ ଏହି ଯୁବ ଅନୁଷ୍ଠାନର ପ୍ରଚଳିତ ରହିଥିଲା । ଆନ୍ଧ୍ରପ୍ରଦେଶ, ମଧ୍ୟପ୍ରଦେଶ, ଛତିଶଗଡ଼, ରାଜସ୍ଥାନ, ମହାରାଷ୍ଟ୍ର ପ୍ରଭୃତି ପ୍ରଦେଶରେ ଏହି ଅନୁଷ୍ଠାନ ପ୍ରଚଳିତ ରହିଥିଲା । ଛତିଶଗଡ଼ର ବସ୍ତର ଅ ଳର ଏହି ଅନୁଷ୍ଠାନକୁ ଅବିବାହିତ ଯୁବକଯୁବତୀଙ୍କ ସ୍ୱର୍ଗ ରାଜ୍ୟ ଭାବେ ମନେ କରାଯାଏ । ଏହି ଯୁବ ଅନୁଷ୍ଠାନ ଗୁଡ଼ିକର ପ୍ରମୁଖ କାର୍ଯ୍ୟବଳୀ ହେଲା: ଅବିବାହିତ ଯୁବକଯୁବତୀଙ୍କ ରାତ୍ରିଯାପନ, ପାରମ୍ପରିକ ମୌଖିକ କଳା, ହସ୍ତଶିଳ୍ପ ପ୍ରଭୃତି ଶିକ୍ଷା, ଜୀବନସାଥୀ ଚୟନ, ଯୌନଜୀବନର ଶୃଙ୍ଖଳା ରକ୍ଷା, ଅତିଥି ଚର୍ଚ୍ଚା, ଶ୍ରମ ସହଯୋଗିତା ଓ ସହଭାଗିତା ଶିକ୍ଷା, କୁଳାଚାର ଓ ଲୋକାଚାର ଶିକ୍ଷା, ପ୍ରଜାତିଗତ ଏକତା ଓ ପରିଚୟ ସମ୍ପର୍କୀୟ ଶିକ୍ଷା ଇତ୍ୟାଦି । ଯାହା କି, ଆଦିବାସୀଙ୍କ ସମୃଦ୍ଧି ସାଂସ୍କୃତିକ ପରଂପରାକୁ ଗତିଶୀଳ ଓ ସଂରକ୍ଷଣ କରିବାରେ ବିଶେଷ ସହାୟକ ହେଉଥିଲା ।

ଆଜି ଆଧୁନିକ ସଂସ୍କୃତିର ପ୍ରଭାବ ଓ ଚାପ ଫଳରେ ଏମାନଙ୍କ ପାରମ୍ପରିକ ଯୁବ ସାଂସ୍କୃତିକ କେନ୍ଦ୍ରଗୁଡ଼ିକ ହଜିଯିବାରେ ଲାଗିଛି । ଓଡ଼ିଶାରେ ବାସ କରୁଥିବା ବାଷଠି ପ୍ରକାରର ଜନଜାତି ସଂପ୍ରଦାୟଙ୍କ ମଧ୍ୟରୁ ମାତ୍ର ସ୍ୱଳ୍ପ କେତେକ ସଂପ୍ରଦାୟରେ ଏହି ଯୁବ ଅନୁଷ୍ଠାନ ଆଜି ରହିଥିବା ଜଣାଯାଏ । ଜନଜାତି ଯୁବପ୍ରାଣର ଏହି ସାଂସ୍କୃତିକ ଅନୁଷ୍ଠାନ ଗୁଡ଼ିକର ବିଲୀନ ଫଳରେ ଏମାନଙ୍କ ମଧ୍ୟରେ କଳା ପ୍ରବଣତା, ଶୃଙ୍ଖଳାବୋଧ କ୍ରମଶଃ ହ୍ରାସ ପାଇବାରେ ଲାଗିଛି । ବିଶିଷ୍ଟ ଲୋକସଂସ୍କୃତିବିତ୍ ଭେରିୟର୍ ଏଲ୍‌ୱିନ୍ କ୍ଷୋଭ ପ୍ରକାଶ କରି କହିଛନ୍ତି- ଏହି ଅନୁଷ୍ଠାନ ଗୋଷ୍ଠୀଜୀବନର ରକ୍ଷକ । ଏହାର ବିଲୋପ ସାଧନ ଫଳରେ ଜନଜାତି ସମାଜରେ ଏକ ଅପରାଧବୋଧ ସୃଷ୍ଟି ହୋଇଛି । ଆଜି ଜନଜାତି ସଂସ୍କୃତିର ଦ୍ରୁତ ଅବକ୍ଷୟ ସମୟରେ ଏମାନଙ୍କ ଯୁବପିଢ଼ିଙ୍କୁ ସେମାନଙ୍କ ପାରମ୍ପରିକ ସଂସ୍କୃତି ପ୍ରତି ସଚେତନ କରିବା ପାଇଁ କେତେକ ବଳିଷ୍ଠ ପଦକ୍ଷେପ ଗ୍ରହଣ କରିବା ଅତ୍ୟନ୍ତ ଜରୁରୀ । ସେଗୁଡ଼ିକ ହେଲା : ଜନଜାତି ଗ୍ରାମରେ ବର୍ଷର ବିଭିନ୍ନ ସମୟରେ ଯୁବପିଢ଼ିଙ୍କୁ ନେଇ ସେମାନଙ୍କ ସଂସ୍କୃତିରେ ରହିଥିବା ଉଚ୍ଚ ମୂଲ୍ୟବୋଧ ସଂପର୍କରେ ସଚେତନତମୂଳକ କାର୍ଯ୍ୟକ୍ରମ ହାତକୁ ନେବାକୁ ହେବ । ଅତୀତରେ ପାରଂପରିକ ଧାଙ୍ଗଡ଼ା ଧାଙ୍ଗଡ଼ୀ ବସାର ବିକଳ୍ପ ଭାବେ ସାଂସ୍କୃତିକ କେନ୍ଦ୍ରର ସ୍ଥାପନ କରିବାକୁ ହେବ । ପ୍ରତ୍ୟେକ ଜନଜାତି ସଂପ୍ରଦାୟରେ ଏହି କେନ୍ଦ୍ର ନିର୍ମାଣ କରି ଅଭିଜ୍ଞ କଳା ବିଶେଷଜ୍ଞଙ୍କ ସହାୟତାରେ ପାରଂପରିକ କଳା ଓ ହସ୍ତଶିଳ୍ପ ସଂପର୍କରେ ତାଲିମ ପ୍ରଦାନ (ଯଥା: ବଣ୍ଡା ସମ୍ପ୍ରଦାୟଙ୍କ ରିଙ୍ଗା, ଗାଦବାଙ୍କ କେରଙ୍ଗ, ଡ଼ଙ୍ଗରିଆ କନ୍ଧଙ୍କ ଡିଜାଇନିଂ ସାଲ୍, ସଉରାଙ୍କ ଇଡ଼ିତାଲ ଚିତ୍ରକଳା, ଅନ୍ୟାନ୍ୟ ସଂପ୍ରଦାୟଙ୍କ କାଠ, ବାଉଁଶ ଓ ମୃ କା କାମ ଆଦି ହସ୍ତଶିଳ୍ପ) କରିବାକୁ ହେବ । ଜନଜାତିଙ୍କ ଲୋକପ୍ରିୟ ନୃତ୍ୟ, ସଂଗୀତ, ଖାଦ୍ୟ, ହସ୍ତଶିଳ୍ପ, ବାଦ୍ୟଯନ୍ତ୍ର, ଆଭୂଷଣଙ୍କୁ ନେଇ ପ୍ରତ୍ୟେକ ଜନଜାତି ଗୋଷ୍ଠୀ ବହୁଳ ଗ୍ରାମପ ାୟତରେ ସାଂସ୍କୃତିକ କେନ୍ଦ୍ରମାନ ସ୍ଥାପନ କରି ଏସବୁର ସଂରକ୍ଷଣ ଓ ବିକାଶ ନିମନ୍ତେ ତୃଣମୂଳ ସ୍ତରରୁ ଯୋଜନା ପ୍ରସ୍ତୁତ କରିବାକୁ ହେବ । ସାଧାରଣତଃ ଜନଜାତି ଯୁବପିଢ଼ି ନିଜ ସମୃଦ୍ଧ ସଂସ୍କୃତି ପ୍ରତି ଉଦାସୀନ ଓ ଅନାଦର ହେଉଥିବା ଲକ୍ଷ୍ୟ କରାଯାଏ । ଏହାର ବହୁବିଧ କାରଣ ଥିଲେ ହେଁ ଏକ ପ୍ରମୁଖ କାରଣ ହେଉଛି ସେମାନଙ୍କ ସଂସ୍କୃତି ପାଠ୍ୟ ପୁସ୍ତକରେ ସ୍ଥାନ ପାଇ

ନଥିବା । ଏଥି ପାଇଁ ଜଣେ ଜନଜାତି ଯୁବକ ବା ଯୁବତୀ ନିଜ ଭାଷା ଓ ସଂସ୍କୃତି ପ୍ରତି ବିମୁଖ ହୋଇଥାଏ । ସୁତରାଂ, ଜନଜାତିଙ୍କ ଭାଷା ଓ ସଂସ୍କୃତି ପ୍ରାଥମିକ ସ୍ତରରୁ କଲେଜ ଶିକ୍ଷା ପର୍ଯ୍ୟନ୍ତ ପାଠ୍ୟ ପୁସ୍ତକରେ ସ୍ଥାନ ଦେବାକୁ ପଡ଼ିବ । ଯାହା ଫଳରେ ଏମାନେ ନିଜ ଭାଷା ଓ ସଂସ୍କୃତିକୁ ଅତ୍ୟନ୍ତ ଗୁରୁତ୍ୱ ପ୍ରଦାନ କରି ଜାଣିବା ପାଇଁ ତତ୍ପର ହୋଇ ପାରିବେ ।

ଆଜିର ଶିକ୍ଷିତ ଗୋଷ୍ଠୀଙ୍କ କ୍ଲବ, ସାଂସ୍କୃତିକ କେନ୍ଦ୍ର, ଅବସର ବିନୋଦନ କେନ୍ଦ୍ର ସବୁର ଗଠନ ମୂଳରେ ଜନଜାତିଙ୍କ ଧାଙ୍ଗଡ଼ା ଧାଙ୍ଗଡ଼ୀ ବସାର ଭୂମିକାକୁ ଅସ୍ୱୀକାର କରାଯାଇ ନ ପାରେ । କିନ୍ତୁ, କ୍ଷୋଭର ବିଷୟ ଆଦିମ କାଳରୁ ପ୍ରଚଳିତ ଜନଜାତି ଯୁବପ୍ରାଣଙ୍କ ସାଂସ୍କୃତିକ କେନ୍ଦ୍ର ଆଜି ଆଧୁନିକତାର ଚାପରେ ବିଲୀନ ହୋଇଗଲାଣି । ଏମାନଙ୍କ ପାରମ୍ପରିକ ସଂସ୍କୃତିର ସୁରକ୍ଷା, ବିକାଶ, ସାମାଜିକ ସଂହତି ଓ ମୂଲ୍ୟବୋଧକୁ ବଂଚାଇ ରଖିବାକୁ ହେଲେ ଏମାନଙ୍କ ଅତୀତରେ ପ୍ରଚଳିତ ଧାଙ୍ଗଡ଼ା ଧାଙ୍ଗଡ଼ୀ ବସା ବା ଯୁବ ଅବସର କେନ୍ଦ୍ରର ବିକଳ୍ପ ବ୍ୟବସ୍ଥା ଚିନ୍ତା କରିବା ଅତ୍ୟନ୍ତ ଜରୁରୀ ।

ସହାୟକ ଗ୍ରନ୍ଥ ଓ ପତ୍ରପତ୍ରିକା:

୧. ନେପାକ, ଭାଗୀରଥି, ଓଡ଼ିଶାର ଆଦିବାସୀ ଜୀବନ-୧୯୮୪, ପୃ- ୩୮, କେ. କେ ମିଶ୍ର ଏଣ୍ଡ୍ କୋ, କଟକ ।

୨. ମହାନ୍ତି, ଡଃ ବଂଶୀଧର- ଓଡ଼ିଶାର ଆଦିବାସୀ ସଂସ୍କୃତି – ୧୯୯୦, ପୃ- ୧୧୨, ଆଦିବାସୀ ଭାଷା ଓ ସଂସ୍କୃତି ଏକାଡ଼େମୀ, ଭୁବନେଶ୍ୱର ।

୩. ପାଢ଼ୀ ଡଃ. ରାଜେନ୍ଦ୍ର, କୋରାପୁଟର ଆଦିବାସୀ ଲୋକ ସଂସ୍କୃତି- ୨୦୧୭ (୨ୟ ସଂସ୍କରଣ) ସୁବର୍ଣ୍ଣ ଶ୍ରୀ ପ୍ରକାଶନୀ, ବାଲେଶ୍ୱର ।

4. Mohanty K.K. choudhury, B & Sahoo A.C. Aesthetic in Orissan Tribal Artifacts, Banaja-1992, ATDC, Bhubaneswar.

5. Parmar, Syam- Folklore of Madhyapradesh-1992, page-34-35, NBT, New Delhi,

ସା/ ପୋ: କୁନ୍ଦ୍ରା,
ଭା: ଜୟପୁର-୭୬୪୦୦୨,
ଜି. କୋରାପୁଟ

ସାନ୍ତାଳ ସଂସ୍କୃତିର ସଂରକ୍ଷଣ

ଡକ୍ଟର ଦମୟନ୍ତୀ ବେଶ୍ରା

ସଂସ୍କୃତି ମନୁଷ୍ୟ ଜୀବନ ପ୍ରକ୍ରିୟା ସହିତ ଜଡ଼ିତ । ସମାଜର ରୀତିନୀତି, ଚାଲିଚଳଣୀ, ପର୍ବପର୍ବାଣି, ନୃତ୍ୟଗୀତ, ଆଚାରବିଚାର ଏସବୁ ସଂସ୍କୃତିର ଅନ୍ତର୍ଭୁକ୍ତ । ଏ ସମସ୍ତ ବାହ୍ୟତଃ ଉପଚାର ମନେ ହେଉଥିଲେହେଁ ତା'ର ଅନ୍ତର୍ନିହିତ ଭାବଧାରା ହେଉଛି ସଂସ୍କୃତି । ସଂସ୍କୃତି ଏକ ସମାଜର ଆତ୍ମା ସ୍ୱରୂପ । ସମାଜ ସହିତ ଏହା ଅଙ୍ଗାଙ୍ଗୀ ଭାବେ ସମ୍ପୃକ୍ତ । ମଣିଷ ସମାଜ ଗଠନ ହେବା ଦିନଠାରୁ ସଂସ୍କୃତି ପ୍ରବହମାନ । ଆବହମାନ କାଳରୁ ସେ ପରମ୍ପରା ସହିତ ଏତେ ମାତ୍ରାରେ ଯୋଡ଼ି ହୋଇଥାଏ ଯେ ତାହାହିଁ ତା'ର ପ୍ରକୃତ ପରିଚୟ ବୋଲି ଧରି ନେଇଥାଏ । ଶରୀର ଗଠନ ଦୃଷ୍ଟିରୁ ସମସ୍ତ ମନୁଷ୍ୟ ଏକ ହୋଇଥିଲେ ମଧ୍ୟ ଜାତି, ଧର୍ମ, ବର୍ଣ୍ଣ, ଆଚରଣ ଓ ସଂସ୍କାର ଅନୁଯାୟୀ ବିଭିନ୍ନତା ରହିଛି । ତଦନୁଯାୟୀ ସଂସ୍କୃତି ମଧ୍ୟ ସମସ୍ତଙ୍କର ଏକାପରି ନ ହୋଇ ଭିନ୍ନ ଭିନ୍ନ ।

ସମୟ ଥିଲା, ଗୋଟାଏ ଜାତି ତା'ର କୌଳିକ ବୃ ି ସହିତ ଜୀବନ ଜିଉଁଥିଲା । ନିଜ ସଂସ୍କୃତି ଉପରେ ଆସ୍ଥାରଖି ଶତପ୍ରତିଶତ ଅନୁପାଳନ କରି ସେଥିପ୍ରତି ଯତ୍ନବାନ ଥିଲା । କିନ୍ତୁ ବ ର୍ମାନର ବିଶ୍ୱାୟନ ପ୍ରକ୍ରିୟାରେ ତାହା ବହୁପରିମାଣରେ ବାଧାପ୍ରାପ୍ତ । ମନୁଷ୍ୟର ଜୀବନଯାପନ ସ୍ୱଗ୍ରାମରେ ସୀମିତ ଥିବାବେଳେ ସଂସ୍କୃତିର ବିଲୁପ୍ତି ଘଟୁଥିବା ନେଇ କୌଣସି ଭୟ ନ ଥିଲା । ମାତ୍ର କର୍ମସଂସ୍ଥାନର ପ୍ରଭାବ, କଳ କାରଖାନା ପାଇଁ ଜମି ଅଧିଗ୍ରହଣ,ଚାଷୋପଯୋଗୀ ଜମିର ଅଭାବ କିମ୍ବା ବେପାର ବଣିଜ କରି ସମସ୍ତ ସୁବିଧା ସୁଯୋଗ ସହିତ ସହରରେ ଉନ୍ନତ ଜୀବନ ଜିଇଁବା ପାଇଁ ମଣିଷ ସହାରାଭିମୁଖୀ ହୋଇଛି । କୌଳିକ ବୃ ି କରି ପେଟ ଅପୋଷା ରହିବା ହେତୁ ମଧ୍ୟ ତାକୁ ପରିହାର କରି ଯେଉଁଠି ଯାହା କାମ ମିଳିଲା ତାହାକୁ ସେ ଆଦରି ନେଲା । କୌଣସି ପରିସ୍ଥିତିରେ ଗୋଟିଏ ସ୍ଥାନର ଲୋକ ବିସ୍ଥାପିତ ହେଲେ କିମ୍ବା କରାଗଲେ ତାହା ସଂସ୍କୃତିର ଧାରା ପ୍ରବାହରେ ବାଧା ଉପୁଜାଏ । ଏସବୁ ବ୍ୟତୀତ ବ ର୍ମାନ ବିଭିନ୍ନ କମ୍ପାନୀର ଥଇଥାନ, ବୈଷୟିକ ଶିକ୍ଷା, ସାମାଜିକ ମାଧ୍ୟମର ବ୍ୟବହାର ଫଳରେ ସଂସ୍କୃତିର ବହୁଳ ପରିବ ର୍ନ ଘଟିଚାଲିଛି । ଏହି ପରିପ୍ରେକ୍ଷୀରେ ସାନ୍ତାଳ ସଂସ୍କୃତିକୁ ପର୍ଯ୍ୟାଲୋଚନା କଲେ ତାହା ଆଗର ଅପେକ୍ଷା ଏବେ କେତେ ପରିମାଣରେ ଅନ୍ୟ ସଂସ୍କୃତି ଦ୍ୱାରା ପ୍ରଭାବିତ ହୋଇଛି କିମ୍ବା ତା'ର ଅବକ୍ଷୟ ଘଟିଛି, ତାହା ଜଣା ପଡ଼ିବ ।

ସାନ୍ତାଳ ଜନଗୋଷ୍ଠୀ ଆର୍ଯ୍ୟ ସଂସ୍କୃତିର ଚାରିବର୍ଣ୍ଣ ଭିତରେ ଅନ୍ତର୍ଭୁକ୍ତ ନୁହନ୍ତି । କାରଣ ଆର୍ଯ୍ୟମାନେ ଏ ଭୂମିରେ ପଦାର୍ପଣ କରିବାର ବହୁ ଆଗରୁ ସାନ୍ତାଳ ମାନେ ଏଠାରେ ବସବାସ କରି ସାରିଥିଲେ । ସେହି ସମୟଠାରୁ ଆର୍ଯ୍ୟମାନଙ୍କ ଠାରୁ ଏମାନେ ଯଥେଷ୍ଟ ଦୂରତା ରକ୍ଷାକରି ଆସିଛନ୍ତି । ଆଜିସୁଦ୍ଧା ବିଭିନ୍ନ ସଂସ୍କାର କାର୍ଯ୍ୟରେ ବ୍ରାହ୍ମଣ, ଧୋବା, ବାରିକଙ୍କୁ ନିୟୋଜିତ କରି ନାହାନ୍ତି, ଏହା ତାଙ୍କ ସଂସ୍କୃତିର ଏକ ସ୍ୱତନ୍ତ୍ରତା । ଅଧୁନା କୁଡୁମୀ, ବାଥୁଡ଼ି, ଗଣ୍ଡ, ଭୂୟାଁ, ଭୂମିଜ ଭଳି ଅନେକ ଜାତି ବ୍ରାହ୍ମଣର ମନ୍ତ୍ରୋଚାର ମଧ୍ୟରେ ଜନ୍ମ,

ବିବାହ, ମୃତ୍ୟୁ ସଂସ୍କାର କାର୍ଯ୍ୟମାନ କରାଇ ମୌଳିକ ସଂସ୍କୃତିକୁ ହରାଇ ସାରିଲେଣି । ବୈଦିକ କର୍ମକାଣ୍ଡ ଦ୍ୱାରା ପ୍ରଭାବିତ ହୋଇ ନିଜସ୍ୱ ପ୍ରଥା ପରମ୍ପରାର ଅବହେଳା କରି ତାକୁ ବିଲୁପ୍ତି ମୁହଁକୁ ଠେଲି ଦିଆଯାଇଛି । ଏ ସବୁପାଇଁ ପୁରୋହିତଙ୍କ ଆଜ୍ଞାରେ ସେମାନେ ପରିଚାଳିତ । ପୁରୋହିତ ଯେଭଳି ଭାବରେ କାର୍ଯ୍ୟ ତୁଲାଇଲେ ତାହାହିଁ ଅନେକ ସମାଜରେ ଏବେ ସର୍ବଗ୍ରାହ୍ୟ ପ୍ରଥା ହେଲାଣି । କିନ୍ତୁ ସାନ୍ତାଳ ସଂସ୍କୃତିରେ ପୁରୋହିତର ପ୍ରବେଶ ନିଷେଧ । ଯେ କୌଣସି ସଂସ୍କାର କାର୍ଯ୍ୟରେ ଗ୍ରାମପ ର ଆଦେଶ ହେଉଛି ସର୍ବେସର୍ବା । ବିଭିନ୍ନ ପର୍ଯ୍ୟାୟର କାର୍ଯ୍ୟକୁ ସେହି ଗ୍ରାମପ ପ୍ରତ୍ୟକ୍ଷଭାବରେ ତଦାରଖ କରି ସମ୍ପନ୍ନ କରାଇ ଥାଆନ୍ତି । ଏଥିପାଇଁ ସୁନ୍ଦର ବ୍ୟବସ୍ଥା ମାନ ଦେଖିବାକୁ ମିଳେ । ସେମାନେ ପ୍ରତିଗ୍ରାମରେ ଜଣକୁ ଗ୍ରାମମୁଖ୍ୟ 'ମାଝୀ' ଭାବରେ ବାଛି ଥାଆନ୍ତି । ତାଙ୍କୁ ସାହାଯ୍ୟ କରିବାପାଇଁ ଉପମୁଖ୍ୟ 'ପାରାନିକ୍', ସହଯୋଗୀ ରୂପେ 'ଜଗ୍‌ମାଝୀ', ଡାକୁଆ ରୂପେ 'ଗଡ଼େତ୍' ଓ ଆଧ୍ୟାତ୍ମିକ ପ୍ରବକ୍ତା ରୂପେ 'ନାଏକେ' ନିଯୁକ୍ତ ହୋଇଥାଆନ୍ତି । ଜନ୍ମ ସଂସ୍କାର, ବିବାହ ଓ ମୃତ୍ୟୁ ସଂସ୍କାର କାର୍ଯ୍ୟ ସବୁକୁ ଏମାନଙ୍କର ଉପସ୍ଥିତିରେ ଗ୍ରାମବାସୀ ମାନେ କରି ଥାଆନ୍ତି । ତେଣୁ ନିର୍ଦ୍ଧାରିତ ପ୍ରଥାରେ ସବୁକିଛି ସାଧିତ ହେଉଥିବାରୁ ସଂସ୍କୃତି କେବେ ଅବକ୍ଷୟମୁଖୀ ହୋଇପାରେ ନାହିଁ । ପ୍ରତି କାର୍ଯ୍ୟପାଇଁ ତାଙ୍କର ସମାନ ନୀତିନିୟମ ଏବଂ ଖର୍ଚ୍ଚ ନିର୍ଦ୍ଧାରିତ ହୋଇ ରହିଛି । ତାହା ଧନୀକଗୋଷ୍ଠୀ ପାଇଁ ଅଧିକ କିମ୍ବା ଗରିବ ପାଇଁ କମ୍ ହୁଏ ନାହିଁ । ଅଧିକାଂଶତଃ ତାହା ଦୁଇ ହାଣ୍ଡିରୁ ପା ହାଣ୍ଡି ହାଣ୍ଡିଆ ମଧ୍ୟରେ ସୀମିତ ରହୁଥିବାରୁ କାହାରିପାଇଁ ବୋଝ ହୁଏ ନାହିଁ । ଅତିରିକ୍ତ ଭାବରେ ଶୁଦ୍ଧିକ୍ରିୟା ବେଳେ ବଳିପଡୁଥିବା ଛେଳି(କୁଟାମ୍ ଦାଣେ)ର ଦୁଇ ତୃତୀୟାଂଶ ମାଂସ ଗ୍ରାମବାସୀ ନିଅନ୍ତି । ସେହିପରି ଝିଅର ବିବାହ କ୍ଷେତ୍ରରେ ବରପକ୍ଷରୁ ଦିଆ ଯାଉଥିବା ଛେଳି(ଚାଡ଼ିମେରମ୍)କୁ ଗ୍ରାମବାସୀ ମିଶି ଭୋଜି କରିଥାଆନ୍ତି । ପୁଅଝିଅର ବିବାହରେ ଗ୍ରାମବାସୀଙ୍କୁ ସସ୍ତୀକ ବସ୍ତ୍ରଦେବା ବ୍ୟତୀତ ଆଉ କୌଣସିଥିରେ ଗୃହସ୍ୱାମୀଙ୍କୁ ବୋଝିଲ ହେବାକୁ ପଡ଼େ ନାହିଁ ।

ଯଦିବା ଗ୍ରାମା ଳରେ ରହୁଥିବା ସାନ୍ତାଳ ମାନଙ୍କଠାରେ ସଂସ୍କୃତିର ଅବକ୍ଷୟ ଆଦୌ ପରିଲକ୍ଷିତ ହୋଇନାହିଁ; ତଥାପି ସମଗ୍ର ସାନ୍ତାଳ ସମାଜକୁ ଦୃଷ୍ଟିରେ ରଖି ବିଚାର କଲେ ଏହା ଯେ ଅପସୃୟମାଣ, ଏଥିରେ ଦ୍ୱିମତ ହେବାର ନାହିଁ । କାରଣ ଯେଉଁମାନେ ଗ୍ରାମା ଳରୁ ଦୂରେଇ ଯାଇ ସହରୀ ସଭ୍ୟତାରେ ରହିଲେଣି, ସେମାନେ ସଂସ୍କୃତି ଚର୍ଚ୍ଚାରୁ ଦୂରେଇ ଯାଉଛନ୍ତି । ଖାଦ୍ୟପାନୀୟ, ବେଶପୋଷାକ, ନାଚଗୀତ, ପୂଜାପାର୍ବଣ ଭଳି ସ୍ୱକୀୟତା ବହନ କରୁଥିବା ଅବସର ଉପଭୋଗ କରିବା ସୁଯୋଗ ତାଙ୍କୁ ମିଳୁନାହିଁ । ଏହିହେତୁ ଅନେକ ନାଚଗୀତ ଓ ପରମ୍ପରା ତାଙ୍କଠାରେ ଆଉନାହିଁ ।

ଆମଦେଶରେ ଅନେକ ପରମ୍ପରା ରହିଛି, ଯାହା ରାଜ୍ୟର ମୂଳ ସଂସ୍କୃତିଠାରୁ ଭିନ୍ନ । ସଂଖ୍ୟାଗରିଷ୍ଠ ଗୋଷ୍ଠୀ ତାକୁ ତାଚ୍ଛଲ୍ୟ କରେ କିମ୍ବା ଅନ୍ଧବିଶ୍ୱାସ ବୋଲି କହେ । ତାହା ଯେ ଏ ମାଟିର ଧରୋହର, ଗର୍ବ ଓ ଗୌରବ ଏଭଳି ବିଚାର ଖୁବ୍ କମ୍‌ଲୋକ ରଖନ୍ତି । ତେଣୁ ବିବିଧ ସଂସ୍କୃତିର ଦେଶ ଆଜି ଏକମୁଖୀନତାକୁ ଆପଣାଇଲାଣି । ତତ୍‌ସହିତ ଯୁଗଯୁଗର ଐତିହ୍ୟ ଆଜି ବିଲୁପ୍ତିର ଦ୍ୱାରଦେଶରେ ପହ ୍ଲାଣି । ଏତେବର୍ଷରୁ ଚାଲି ଆସିଥିବା ସେହି କଳାନୈପୁଣ୍ୟ, ଉତ୍ସାହ ଓ ଜନ ସମୂହର ରୁଚିର ସଂରକ୍ଷଣ ଅତ୍ୟାବଶ୍ୟକ । କାରଣ ତାହା ବ୍ୟକ୍ତି ବା ଜାତିଭେଦରେ ପ୍ରତିପାଳିତ ହୋଇ ଆସିଥିଲେ ହେଁ ସ୍ଥୁଳଦୃଷ୍ଟିରେ ଦେଖିବାକୁ ଗଲେ ଆମ

ସମସ୍ତଙ୍କର ତଥା ଏ ଭୂମିର ସମ୍ପ ି । ତେଣୁ ଉଭୟ ସରକାରୀ ଏବଂ ବେସରକାରୀ ଉଦ୍ୟମ ଏହାପାଇଁ ଲୋଡ଼ା । ପରମ୍ପରା ଦୃଷ୍ଟିରୁ ରାଜ୍ୟ ବା ଦେଶର ମୁଖ୍ୟ ସଂସ୍କୃତିପାଇଁ ସରକାରୀ ଛୁଟି, ସରକାରୀ ଅନୁଦାନ, ସରକାରୀ ବୃ ି, ସରକାରୀ ଭ । ଆଦି ରହିଛି । ଲୋକ ସଂସ୍କୃତି ପାଇଁ ସେଭଳି କିଛି ବ୍ୟବସ୍ଥା ଆଜିସୁଦ୍ଧା କରାଯାଇ ନ ଥିବାରୁ ପ୍ରତି ସାନ୍ତାଳ ଗ୍ରାମରେ ଆଗରୁ ଯେଉଁ ମାଦଳ, ଧୁମସା ଭଳି ବଦ୍ୟଯନ୍ତ୍ର ସହିତ 'ଡା ।ନୃତ୍ୟଦଳ', 'କାରାମ ନୃତ୍ୟଦଳ', 'ଦାସାୟଁ ନୃତ୍ୟଦଳ', 'ବୁଢୀଗାଳି ଆସେନ୍‌ଦଳ' ରହୁଥିଲେ, ତାହା କମିଗଲାଣି । କାରଣ ଏହା କାହାରି ପୃଷ୍ଟପୋଷକତା ପାଇନାହିଁ କିମ୍ବା ଏହା ଦରବାରୀ ନୃତ୍ୟଗୀତ ପରି ଅନ୍ୟର ଆମୋଦପ୍ରମୋଦ ପାଇଁ ଉଦ୍ଦିଷ୍ଟ ନୁହେଁ । ଏସବୁ ନିଜେ ସାମିଲ ହୋଇ ଆନନ୍ଦ ଉପଭୋଗ କରିବାର । ତେଣୁ ଗ୍ରାମା ଳର ବଇଁଶୀ, କେନ୍ଦରା,ମାଦଳ,ଧୁମ୍‌ସା ବାଦକ କୌଣସି ଗୁଣରେ କ୍ଲାସିକ ବାଦକ ଠାରୁ ଊଣା ନ ଥିଲେବି ସେମାନଙ୍କୁ ଭ । ଦେବାଭଳି ବ୍ୟବସ୍ଥା କରାଯାଇନାହିଁ । ଅନ୍ତତଃ ଏତିକି ହେଲେ ଅନ୍ୟ ମାନଙ୍କୁ ଶିଖାଇବାରେ ସେମାନେ ସଦା ତତ୍ପର ରହନ୍ତେ ଏବଂ ଅନ୍ୟମାନେବି ଏଥିରେ ଉତ୍ସାହ ପ୍ରକାଶ କରନ୍ତେ । ତତ୍‌ସହିତ ଗ୍ରାମା ଳର କଳା ସଂସ୍କୃତି ବ ୍ ରହନ୍ତା ।

'ମାଝୀ', 'ନାଏକେ', 'ପାରାନିକ', 'ଗଡ଼େତ୍‌' ଓ 'ଜଗମାଝୀ' ହେଉଛନ୍ତି ସାନ୍ତାଳ ସଂସ୍କୃତିର ରକ୍ଷକ । ସେମାନେ ଅବୈତନିକ ଭାବରେ ଗ୍ରାମର ସେବା କରିଥାଆନ୍ତି । ଯେଉଁମାନେ ଦୀର୍ଘବର୍ଷଧରି ଏଭଳି କର୍ମ କରି ଆସିଛନ୍ତି, ସେମାନଙ୍କୁ ମଧ୍ୟ କଳାକାର ଭ । ଭଳି ଯୋଜନାରେ ସାମିଲ କରିବା ଏକାନ୍ତ ଆବଶ୍ୟକ । ଏପରି ହେଲେ ନିଜର କ ର୍ବ୍ୟ ସମ୍ପର୍କରେ ସେମାନେ ଅଧିକ ସଚେତନ ହେବା ସହିତ ପାରମ୍ପରିକ କ ର୍ବ୍ୟରେ ଅବହେଳା କରିବେ ନାହିଁ । । ସେହିଭଳି ପାରମ୍ପରିକ ନୃତ୍ୟ କିମ୍ବା ବାଦ୍ୟରେ ଯେଉଁମାନେ ପାରଙ୍ଗମ, ସେମାନଙ୍କୁ ମଧ୍ୟ ସେଥିରେ ସାମିଲ କରାଯିବାର ଆବଶ୍ୟକତା ରହିଛି । ଏହି କଳାକାର ମାନଙ୍କୁ ଜିଲ୍ଲା ସଂସ୍କୃତି ବିଭାଗ ଦ୍ୱାରା ଚିହ୍ନଟ କରାଯିବା ଦରକାର । ଆମ ଓଡ଼ିଶାର ପ୍ରାୟ ପ୍ରତି ଜିଲ୍ଲାରେ ସଂସ୍କୃତି ବିଭାଗ ରହିଛି ମାତ୍ର, ଏହି ଲୁକ୍କାୟିତ ପ୍ରତିଭା ମାନଙ୍କୁ ସମ୍ମାନୀତ କରିବା ଭଳି ପଦକ୍ଷେପ ଏଯାଏଁ ନିଆଯାଇନାହିଁ । 'ଭାରତ୍‌ ଜାକାତ୍‌ ମାଝୀ ମାଣ୍ଡଆ'(ଅଖିଳ ଭାରତୀୟ ଗ୍ରାମମୁଖ୍ୟ ସଂଘ) ଭଳି ସଂସ୍ଥା ସଂସ୍କୃତିର ସୁରକ୍ଷା ପାଇଁ ବିଭିନ୍ନ ସ୍ଥାନକୁ ଯାଇ ଗ୍ରାମପ ମାନଙ୍କୁ ସଙ୍ଗଠିତ କରିବାର କାର୍ଯ୍ୟ କରୁଥିଲେହେଁ, ସରକାରୀ ମାନ୍ୟତା ପାଇ ନ ଥିବାରୁ ସେ ଗ୍ରହଣ କରୁଥିବା ନିଷ୍ପ ି ଏତେଟା କାର୍ଯ୍ୟକାରୀ ହୋଇପାରୁନାହିଁ । ଆଜିସୁଦ୍ଧା ସେ କେବଳ ଓଡ଼ିଶାର ନୁହେଁ, ପଶ୍ଚିମବଙ୍ଗ, ବିହାର, ଝାଡ଼ଖଣ୍ଡ, ଆସାମ, ତ୍ରିପୁରା ଆଦି ରାଜ୍ୟରେ ରହୁଥିବା ପ୍ରତିଟି ସାନ୍ତାଳଗ୍ରାମକୁ ନିଜ ସଂସ୍ଥାରେ ପଞ୍ଜିକରଣ କରାଇ ଦିଗଦର୍ଶନ ଦେଉଅଛି । ପ୍ରତିଗ୍ରାମର ଗ୍ରାମମୁଖ୍ୟ 'ମାଝୀ'କୁ ତାଲିକାଭୁକ୍ତ କରି ପ ାୟତ ସ୍ତରରେ 'ପିଲ୍‌ପାର୍ଗାନା', ବ୍ଲକ୍‌ସ୍ତରରେ 'ମୁଲୁକ୍‌ ପାର୍ଗାନା', ଜିଲ୍ଲା ସ୍ତରରେ 'ତଲାଟ୍‌ ପାର୍ଗାନା', ପ୍ରଦେଶ ସ୍ତରରେ 'ପନତ୍‌ ପାର୍ଗାନା' ଓ ରାଷ୍ଟ୍ରୀୟ ସ୍ତରରେ 'ଦିଶମ୍‌ ପାର୍ଗାନା' ପଦାଧିକାରୀ ନିଯୁକ୍ତ କରି ସମସ୍ତଙ୍କୁ ସମାନ ନୀତି ନିୟମ ଦେଇ ଗତିକରାଇବା ପାଇଁ ସେ ଚେଷ୍ଟିତ । କୌଣସି ପ୍ରକାରର ବାଦ ବିବାଦକୁ ବ୍ୟୟବହୁଳ କୋର୍ଟ କଚେରୀ ବ୍ୟବସ୍ଥା ଭିତରକୁ ନ ନେଇ ଏହି ଛଅ ସ୍ତରୀୟ ବ୍ୟବସ୍ଥା ମାଧ୍ୟମରେ ସମାଧାନ କରିବା ଉପରେ ସେ ଜୋର ଦେଇ ଆସିଛି । ସମାଜରେ ଆଜିସୁଦ୍ଧା ପ୍ରଚଳିତ ଥିବା କୁସଂସ୍କାରରୁ କିଭଳି ମୁକ୍ତିମିଳି ପାରିବ, ସେଥି ସକାଶେ ମଧ୍ୟ ଏମାନେ କାର୍ଯ୍ୟରତ ।

ସାଧାରଣତଃ ବିଭିନ୍ନ ପ୍ରକାରର ପାରିବାରିକ ଓ ସାମାଜିକ ବାଦବିବାଦକୁ ଏହାରି ମାଧ୍ୟମରେ ସମାଧାନ କରା ଯାଇଥାଏ । ଏହି ପ୍ରଥାକୁ ଆର୍ଯ୍ୟମାନଙ୍କର ଆଗମନପୂର୍ବରୁ ସେମାନେ ଅନୁପାଳନ କରୁଥିଲେ ଯାହା ଆଜିସୁଦ୍ଧା ପ୍ରଚଳିତ । ସମାଜର ନୀତି ନିୟମକୁ ମାନିବା ପାଇଁ ଏବଂ ଏଥିରୁ ବିଚ୍ୟୁତ ନ ହେବା ପାଇଁ ନିୟମିତ ଭାବରେ ଉପରୋକ୍ତ ସଂସ୍ଥା ସଭାସମିତି ମାନ ଆୟୋଜନ କରେ । ଏଥିପାଇଁ ଆୟୋଜକ ସଂସ୍ଥା ପ୍ରତିଘରୁ ଡାଲି ଚାଉଳ ସଂଗ୍ରହ କରି ସଭାରେ ଯୋଗ ଦେଉଥିବା ପ୍ରତିଭାଗୀ ମାନଙ୍କର ଭୋଜନ ବ୍ୟବସ୍ଥା କରେ । ଗ୍ରାମ୍ୟସ୍ତରରେ ମଧ୍ୟ ପ୍ରତିବର୍ଷ ମାଘମାସରେ ଏକ ପୂଜାର ଆୟୋଜନ 'ମାଗପୁଡ଼ି' ଅନୁଷ୍ଠିତ ହୁଏ । ସେହି ଅବସରରେ ଗ୍ରାମପ ଙ୍କୁ ବଛାଯାଏ । ସେମାନେ ଏକବର୍ଷ ପର୍ଯ୍ୟନ୍ତ ନିଜନିଜର ଦାୟିତ୍ୱ ନିର୍ବାହ କରିଥାନ୍ତି । ପ୍ରାୟ ଏମିତି କୌଣସି ଗ୍ରାମ ନାହିଁ ଯେଉଁଠାରେ ଏଭଳି ବ୍ୟବସ୍ଥା କାର୍ଯ୍ୟ କରୁନାହିଁ । ପେସା ଆଇନ ବଳରେ ଏହି ଗ୍ରାମ୍ୟ ସଂସ୍ଥା ଗୁଡ଼ିକୁ ଦାୟିତ୍ୱ ନ୍ୟସ୍ତ କରିବାର ସରକାରୀ ଯୋଜନା ରହିଥିଲେ ହେଁ ଦେଶର କୌଣସି ରାଜ୍ୟ ସେଥିପ୍ରତି ଆଗ୍ରହ ପ୍ରକାଶ କରିନାହାନ୍ତି, ଯେଉଁଥିପାଇଁ ମଝିରେ ମଝିରେ ସେହି ଆଇନର ପ୍ରଚଳନ ପାଇଁ ଦାବିମାନ ହୋଇ ଆସୁଛି ।

ସଂସ୍କୃତି ବାସ୍ତବରେ ଜାତୀୟ ସମ୍ପଦ । ଆଦିବାସୀ ସଂସ୍କୃତିରେ ଯେଉଁ ନୀତନିୟମ ଆଚାର ବିଚାର ରହିଛି, ତାହା ସାମୂହିକ କଲ୍ୟାଣ ପାଇଁ ଅଭିପ୍ରେତ । ସମୂହ ସ୍ୱାର୍ଥ ନିମି   ସଂରକ୍ଷିତ କରିବା ଦାୟିତ୍ୱ କେବଳ ତାକୁ ପାଳନ କରୁଥିବା ଲୋକ ମାନଙ୍କର ନୁହେଁ, ବରଂ ଆମ ସମସ୍ତଙ୍କର ।

ସହଯୋଗୀ ପ୍ରଫେସର
ମହାରାଜା ପୂର୍ଣ୍ଣଚନ୍ଦ୍ର ସ୍ୱୟଂଶାସିତ ମହାବିଦ୍ୟାଳୟ
ତଖତପୁର, ବାରିପଦା
ଜିଲ୍ଲା-ମୟୂରଭଞ୍ଜ-୭୫୭୦୦୩

ଆଦିବାସୀ ସଂସ୍କୃତିର ସୁରକ୍ଷା-ଏକ ଆହ୍ୱାନ

ଡ଼. ରାଜକିଶୋର ନାୟକ

ସଂସ୍କୃତି ପ୍ରତ୍ୟେକ ଜାତିର ଅଭିନ୍ନ ଅଂଗ । ବସ୍ତୁତଃ, ଯେଉଁ ଜାତି ଯେତିକି ସଂସ୍କୃତିସମ୍ପନ୍ନ, ସେହିଜାତି ସେତିକି ସଭ୍ୟ । ସଂସ୍କୃତି ଶବ୍ଦଟି ସଂସ୍କୃତ ଶବ୍ଦରୁ ନିଷ୍ପନ୍ନ, ଯାହାର ଅର୍ଥ ମାର୍ଜିତ ଓ ଉନ୍ନତ । ସଂସ୍କୃତି ମଣିଷର ଆଚାର, ପରମ୍ପରା, ନୃତ୍ୟ, ସଙ୍ଗୀତ, ସାହିତ୍ୟ, ଭାସ୍କର୍ଯ୍ୟ ଓ ଚିତ୍ରକଳା ଆଦି ମାଧ୍ୟମରେ ପ୍ରକାଶ ପାଇଥାଏ । ସୁତରାଂ, ସଂସ୍କୃତି ମଣିଷର ଆଚାରରେ ଅଭିବ୍ୟଞ୍ଜିତ ହୁଏ, ସଙ୍ଗୀତରେ ପ୍ରତିଧ୍ୱନୀତ ହୁଏ, ନୃତ୍ୟରେ ଛନ୍ଦାୟିତ ହୁଏ, ଚିତ୍ରରେ ଲୀଳାୟିତ ହୁଏ, ଭାସ୍କର୍ଯ୍ୟରେ ମୂର୍ତ୍ତିମନ୍ତ ହୁଏ ଓ ଧର୍ମବିଶ୍ୱାସ ସେ ସବୁକୁ ପ୍ରାଣବନ୍ତ କରିଥାଏ । (୧)

ପ୍ରାଗ୍ ଐତିହାସିକ ଯୁଗରୁ ଆଦିମାନବର ଆବିର୍ଭାବ ବିଶ୍ୱମାନବ ଇତିହାସରେ ଏକ ସ୍ୱତନ୍ତ୍ର ଅଧ୍ୟାୟ ଯୋଡ଼ି ଦେଇଛି । ବଣ ପାହାଡ଼ବେଷ୍ଟିତ ପ୍ରାକୃତିକ ପରିବେଶରେ ସୃଷ୍ଟି ଆଦିମାନବର ଜୀବନ ମୂଳ ଅନ୍ୟ ମାନଙ୍କ ପାଇଁ ରହସ୍ୟମୟ ହୋଇ ରହିଛି । ତା ଜୀବନରେ କୃତିମତା ଅପେକ୍ଷା ପ୍ରାକୃତିକ ଭାବଧାରା ଅନ୍ୟମାନଙ୍କର ଆକର୍ଷଣର କେନ୍ଦ୍ରବିନ୍ଦୁ ହୋଇଛି । ଆଦିବାସୀର ସରଳ, ସ୍ୱଚ୍ଛ ଓ ମୁକ୍ତ ଜୀବନ ପ୍ରବାହରେ ପୂରି ରହିଛି, ଜୀବନ ଉପଭୋଗର ଅମାପ ଆକାଙ୍କ୍ଷା । ଏହା ହିଁ କରିଛି ତାକୁ ନୃତ୍ୟଗୀତ ପ୍ରିୟ । ବସ୍ତୁତଃ, ଜୀବନକୁ ସରସ ସୁନ୍ଦର କରିବା ପାଇଁ ସେ ଯେଉଁ ରାଜନୀତି ଅନୁସରଣ କରିଆସିଛି, ତାହା ହିଁ ହୋଇଛି ଆଦିବାସୀ ସଂସ୍କୃତିର ଅମୂଲ୍ୟ ସଂପଦ । ଓଡ଼ିଶାରେ ବାସ କରୁଥିବା ବାଷଠିଟି ଆଦିବାସୀ ସଂପ୍ରଦାୟ, ନିଜ ନିଜର ସ୍ୱତନ୍ତ୍ର ସାଂସ୍କୃତିକ ପରିଚୟ ନେଇ ଗର୍ବିତ ହୋଇଥାନ୍ତି । ସୁତରାଂ, ସାଂସ୍କୃତିକ ପଟ୍ଟଭୂମି ଉପରେ ଆଦିବାସୀ ସଂସ୍କୃତି ସର୍ବପୁରାତନ ଓ ବୈଚିତ୍ର୍ୟମୟ । ଏହା ମଧ୍ୟ ବିବିଧତା ପୂର୍ଣ୍ଣ ଓ ଐଶ୍ୱର୍ଯ୍ୟମୟ । ସୁତରାଂ, ଏପରି ବିରଳ ସଂସ୍କୃତିର ସୁରକ୍ଷା, ଆଜି ଏକ ଆହ୍ୱାନ ରୂପେ ଦେଖା ଦେଇଛି । ନୃତ୍ୟ ଓ ସଂଗୀତ ଆଦିବାସୀ ସଂସ୍କୃତିର ପ୍ରମୁଖ ଅଙ୍ଗ । ଏହା ସେମାନଙ୍କୁ ଆତ୍ମବିଭୋର କରୁଥିଲା ବେଳେ, ଜୀବନକୁ ମଧ୍ୟ ସରସ ସୁନ୍ଦର କରିଥାଏ । କଳାତ୍ମକ ଭାବରେ ଜୀବନ ଜୀଇବାର ପ୍ରେରଣା ନୃତ୍ୟ ଗୁଡ଼ିକରୁ ହିଁ ମିଳିଥାଏ । ବିଭିନ୍ନ ଆଦିବାସୀ ସଂପ୍ରଦାୟରେ ନୃତ୍ୟଗୀତର ପରମ୍ପରା ଭିନ୍ନ ଭିନ୍ନ ହୋଇଥାଏ । ସଂଗୀତର ଧାରା ଓ ନୃତ୍ୟର ଶୈଳୀ ମଧ୍ୟ ସମ୍ପ୍ରଦାୟ ଭେଦରେ ଭିନ୍ନ ଭିନ୍ନ ରୂପ ନେଇଥାଏ ।

ଉତ୍ତର ଓଡ଼ିଶାର ବାଥୁଡ଼ି ଜନଜାତି ଏକ ସଂସ୍କୃତି ସମ୍ପନ୍ନ ସମ୍ପ୍ରଦାୟ । ଚାଙ୍ଗୁ ନୃତ୍ୟ ସେମାନଙ୍କ ପ୍ରାଣସ୍ପନ୍ଦନ । ଭାଷା ଓ ସଂସ୍କୃତି ଦୃଷ୍ଟିରୁ ବାଥୁଡ଼ି, ଅନ୍ୟ ଆଦିବାସୀମାନଙ୍କ ଠାରୁ ସ୍ୱତନ୍ତ୍ର । ଏମାନଙ୍କ ମାତୃଭାଷା ଓଡ଼ିଆ ପ୍ରଭାବିତ । ଓଡ଼ିଶାର ମୟୁରଭଂଜ, କେନ୍ଦୁଝର ଓ ବାଲେଶ୍ୱର ଜିଲ୍ଲାରେ ବାଥୁଡ଼ି ଜନଜାତିର ଲୋକମାନେ ଅଧିକ ସଂଖ୍ୟାରେ ବସବାସ କରନ୍ତି । ଶିମିଳିପାଳ ଜଙ୍ଗଲ ହେଉଛି ବାଥୁଡ଼ି ସଂପ୍ରଦାୟର ଆଦିବାସଭୂମି । ସେଠାରେ ଥିବା 'ଅଠର ଦେଉଳ' ବାଥୁଡ଼ିମାନଙ୍କ ଅମ୍ଳାନ କୀର୍ତ୍ତି । ଐଶର୍ଯ୍ୟମୟ 'ଅଠର ଦେଉଳ'ରୁ ଚାଙ୍ଗୁ ନୃତ୍ୟର ଉତ୍ପତ୍ତି । ତେଣୁ ପ୍ରତିବର୍ଷ ଚୈତ୍ରମାସରେ ବାଥୁଡ଼ି ସଂପ୍ରଦାୟର ପୁରୁଷ ଓ ମହିଳା ଅଗମ୍ୟ ବନଭୂମିରେ ପ୍ରବେଶ କରି ବଡ଼ାମ ଅଧାରାଧନା କରନ୍ତି । ପରମ୍ପରା ଅନୁସାରେ ସେଠାରେ ସମସ୍ତେ ଚାଙ୍ଗୁ ନୃତ୍ୟ କରି ବଡ଼ାମ

ଠାକୁରଙ୍କ ନିକଟରେ ନିଜର ଭକ୍ତି ଭାବନା ପ୍ରକାଶ କରନ୍ତି । ଚାଙ୍ଗୁ ବାଦ୍ୟର ନାମ ଅନୁସରଣରେ ନୃତ୍ୟର ନାମ ଚାଙ୍ଗୁ ନୃତ୍ୟ ହୋଇଛି । ଏହି ନୃତ୍ୟ ବାଥୁଡ଼ି ବ୍ୟତୀତ ଖଡ଼ିଆ, ଶବର, ଭୂୟାଁ, ସାଉଁତି ଓ ଜୁଆଙ୍ଗ ଆଦି ସମ୍ପ୍ରଦାୟର ଲୋକପ୍ରିୟ ଲୋକନୃତ୍ୟ । ଖଡ଼ିଆ ସମ୍ପ୍ରଦାୟରେ ପ୍ରଚଳିତ ଚାଙ୍ଗୁଗୀତରେ ଏହାର ସୃଷ୍ଟି ରହସ୍ୟ ପ୍ରକାଶ ପାଇଥାଏ ।

"ଶିମିଳିପାଳରେ ଶିମିଳି ନଟା
ଚାଙ୍ଗୁବାଦ୍ୟଖଣ୍ଡି ଗଢ଼ିଛି ବିଧାତା"

ଚାଙ୍ଗୁ ନୃତ୍ୟ ସାଧାରଣତଃ ଦୁଇ ପ୍ରକାର ହୋଇଥାଏ, ଉପାସନା ନୃତ୍ୟ ଓ ସାମାଜିକ ନୃତ୍ୟ । ବଡ଼ାମ ଠାକୁର ହେଉଛନ୍ତି ବାଥୁଡ଼ି ସଂପ୍ରଦାୟର ଇଷ୍ଟଦେବତା । ଜୀବନରେ ପ୍ରତ୍ୟେକ ପର୍ଯ୍ୟାୟରେ ବଡ଼ାମ ଆରାଧନାର ପରମ୍ପରା ପାଳନ କରାଯାଏ । ସୁତରାଂ, ଉକ୍ତ ସମୟରେ ଯେଉଁ ଚାଙ୍ଗୁ ନୃତ୍ୟ କରାଯାଏ, ତାହା ଉପାସନା ନୃତ୍ୟ । ଉଭୟ ଯୁବକ ଓ ଯୁବତୀ ଚାଙ୍ଗୁ ନୃତ୍ୟ କରି ଭକ୍ତି ରସରେ ମଜ୍ଜି ଯାଆନ୍ତି । ସାଧାରଣତଃ ଉକ୍ତ ନୃତ୍ୟ ନିଶାବର୍ଜିତ ହୋଇଥାଏ । ବାଥୁଡ଼ି ସଂପ୍ରଦାୟରେ ଚାଙ୍ଗୁ ନୃତ୍ୟ କୁମାର ପୂର୍ଣ୍ଣମୀ, ରାସ ପୂର୍ଣ୍ଣମୀ, ଅଠର ଦେଉଳ ପୂଜା ଓ ଡାଳି ପର୍ବ ଆଦିରେ ଅନୁଷ୍ଠିତ ହୁଏ । ସଙ୍ଗୀତ ଶାସ୍ତ୍ର ମତରେ ଚାଙ୍ଗୁ ଏକ ଅବନଦ୍ଧ ବାଦ୍ୟ । ଆକୃତି ଦୃଷ୍ଟିରୁ ଏହା ଗୋଲାକାର । ତେନ୍ତୁଳି, ଧଅ ଓ ବରଓହର ପ୍ରଭୃତି ଚେମିଡିଆ କାଠରେ ଚାଙ୍ଗୁ ପ୍ରସ୍ତୁତ ହୋଇ ଥାଏ । ମୂଳତଃ, ହରିଣ ଓ ସମ୍ବର ଛାଲରେ ଚାଙ୍ଗୁ ଛାଉଣି କରାଯାଇଥାଏ । ଆଇନ୍ ଦ୍ୱାରା ପଶୁ ଶିକାର ନିଷେଧ ହୋଇଥିବା ହେତୁ, ଏବେ ଛେଳି ଚମଡ଼ାରେ ଚାଙ୍ଗୁ ଛାଉଣି କରାଯାଉଛି । ବିବାହ ସମୟରେ କନ୍ୟାଗ୍ରାମରୁ ଯୁବତୀ ଦଳ କନ୍ୟା ଛାଡ଼ିବା ପାଇଁ ବରଗ୍ରାମକୁ ଆସିଥାନ୍ତି । ଏପରି ସ୍ଥଳେ ବର ଗ୍ରାମର ଯୁବକମାନେ ଯୁବତୀମାନଙ୍କର ଅଭ୍ୟର୍ଥନା କରିବା ସହିତ ରାତ୍ରିରେ ଚାଙ୍ଗୁନୃତ୍ୟ କରି ଯୁବତୀମାନଙ୍କୁ ନଚାଇଥାନ୍ତି । ଏହା ବ୍ୟତୀତ ସମୟ ସମୟରେ ଗୋଟିଏ ଗ୍ରାମର ଯୁବତୀ ଦଳ ବନ୍ଧୁ ଗ୍ରାମକୁ ବୁଲି ଯାଆନ୍ତି । ତେଣୁ ବଂଧୁ ଗ୍ରାମର ଯୁବକ ମାନେ ସେମାନଙ୍କର ଅଭ୍ୟର୍ଥନା କରିଥାନ୍ତି । ରାତିରେ ଚାଙ୍ଗୁନୃତ୍ୟ କରି ଖୁସି ମନାଇଁଥାନ୍ତି । ଏପରି ପରିସ୍ଥିତିରେ ଯେଉଁ ଚାଙ୍ଗୁ ନୃତ୍ୟ ଅନୁଷ୍ଠିତ ହୁଏ, ତାହା ସାମାଜିକ ନୃତ୍ୟଭାବରେ ଗ୍ରହଣ କରାଯାଏ । ସମୟ ଓ ପରିସ୍ଥିତିର ପ୍ରଭାବରେ ବିରଳ ଚାଙ୍ଗୁନୃତ୍ୟ ଅବକ୍ଷୟର ସମ୍ମୁଖୀନ ହୋଉଛି । ଏହା ମୂଳରେ ବିଭିନ୍ନ କାରଣ ନିହିତ ଥିବା ଦୃଷ୍ଟିଗୋଚର ହୁଏ । ନିମ୍ନରେ ତା'ର କାରଣ ଗୁଡ଼ିକ ଉଲ୍ଲେଖ କରାଯାଇ ପ୍ରତିକାରର ଉପାୟ ଉପସ୍ଥାପନା କରିବା ଏହି ନିବନ୍ଧର ମୁଖ୍ୟ ଉଦ୍ଦେଶ୍ୟ ।

୧) ଆଧୁନିକତାର ସ୍ପର୍ଶ

ବାଥୁଡ଼ି ଜାତିର ଶିକ୍ଷିତ ବର୍ଗ ଆଧୁନିକତାର ସ୍ପର୍ଶରେ ନିଜର ଜନ୍ମମାଟି ଓ ମୂଳ ସଂସ୍କୃତିରୁ ବିଚ୍ଛିନ୍ନ ହୋଇ ଯାଇଛନ୍ତି । ସେମାନେ ନିଜର ଜୀବିକା ନେଇ ଗାଁରୁ ଅଲଗା ହୋଇ ସହରର ଚାକଚକ୍ୟ ମଧ୍ୟରେ ଜୀବନ ଅତିବାହିତ କରୁଛନ୍ତି । ବସ୍ତୁତ୍ୱ ସେମାନଙ୍କ ସନ୍ତାନ ସନ୍ତତି ମାନେ ନିଜ ସଂସ୍କୃତିର ପରିଚୟ ଓ ଗୁରୁତ୍ୱ ଉପଲବ୍ଧି କରି ପାରୁ ନାହାନ୍ତି । ଆଧୁନିକ ସଂଖ୍ୟା ସେମାନଙ୍କୁ ମାଟିମନସ୍କ କରିବାରେ ବିଫଳ ହୋଇଛି । ତେଣୁ ନିଜ ସଂସ୍କୃତି ପ୍ରତି ସେମାନଙ୍କର ଅନୁରାଗ ରହୁନାହିଁ । ପିତାମାତାମାନେ ମଧ ସେମାନଙ୍କ ପିଲାପିଲାମାନଙ୍କୁ ନିଜ

ସଂସ୍କୃତି ସହିତ ଅବଗତ କରାଇ, ଉ ର ପିଢ଼ିକୁ ସଂସ୍କୃତି ସୁରକ୍ଷାର ଦାୟିତ୍ୱ ଦେବାରେ ବିଫଳ ହେଉଛନ୍ତି । ଗାଁରେ ପଡ଼ି ରହିଥିବା ଖଟିଖିଆ, ଓ ଅର୍ଦ୍ଧଶିକ୍ଷିତ ବର୍ଗଙ୍କ ହାତରେ ଆଦିବାସୀ ସଂସ୍କୃତି ଏଯାଏ ବ୍ ରହିଛି । ଆର୍ଥିକ ଅନାଟନ ହେତୁ, ବ୍ୟୟବହୁଳ ବାଦ୍ୟଯନ୍ତ୍ରମାନ ପ୍ରସ୍ତୁତିରେ ସମସ୍ୟା ଦେଖାଦେଉଛି । ଚାଙ୍ଗୁବାଦ୍ୟ ପ୍ରସ୍ତୁତି ପାଇଁ ବିଶେଷ ଧରଣର କାଠର ଆବଶ୍ୟକତା ହୋଇଥାଏ । ତେନ୍ତୁଳି, ଧଅ, ବରଓହର ଆଦି କାଠ ଚାଙ୍ଗୁ ପ୍ରସ୍ତୁତିରେ ଉପଯୋଗ ହୋଇଥାଏ । ଜଙ୍ଗଲ ନଷ୍ଟ ହେବା ସହିତ କାଠର ଅଭାବ ଦେଖା ଦେଉଛି । ତେଣୁ ଚାଙ୍ଗୁ ବାଦ୍ୟ ପ୍ରସ୍ତୁତି ପାଇଁ ଆଗ୍ରହ ଦେଖା ଯାଉ ନାହିଁ । ଅନ୍ୟ ପକ୍ଷରେ ନୂତନ ପିଢ଼ି ଚାଙ୍ଗୁ ପ୍ରସ୍ତୁତିର କୌଶଳ ସହିତ ପରିଚିତ ନ ଥିବା ହେତୁ, ଜନଜାତି ସଂସ୍କୃତିର ଧାରା ବ୍ୟାହତ ହେଉଛି । ଏଥିପାଇଁ ସରକାର ପ୍ରଶିକ୍ଷଣ ବ୍ୟବସ୍ଥା ଗ୍ରହଣ କରିବା ଜରୁରୀ । ଜନଜାତିମାନଙ୍କୁ ବାଦ୍ୟ ପ୍ରସ୍ତୁତି ପାଇଁ ସହାୟତା ରାଶି ଦେବାର ମଧ୍ୟ ବ୍ୟବସ୍ଥା ହେବା ଆବଶ୍ୟକ । ଏହା ଦ୍ୱାରା ଆଦିବାସୀ ସଂସ୍କୃତି ସୁରକ୍ଷିତ ରହିବ । ଆଦିବାସୀ ସଂସ୍କୃତି ଅବକ୍ଷୟ ହେବାର ଦ୍ୱିତୀୟ କାରଣଟି ହେଲା ଦାରିଦ୍ର୍ୟ ଓ ଅଭାବ । ପେଟ ପାଟଣାର ସମସ୍ୟା ନେଇ ଆଦିବାସୀ ସଂପ୍ରଦାୟ ଆଜି ଭିଟାମାଟି ଛାଡ଼ି ଦାଦନ ଖଟିବାକୁ ଚାଲିଯାଉଛି । ତେଣୁ ବିଭିନ୍ନ ପର୍ବପର୍ବାଣୀରେ ଯୋଗ ଦେବାରୁ ସେ ବଂଚିତ ହେଉଛନ୍ତି । କୁହାଯାଇଛି ପେଟ ପୁରିଲେ ନାଟ । ମାତ୍ର ତା'ର ପେଟ ଅପୋଷା ରହୁଥିବାରୁ, ନୃତ୍ୟଗୀତ ପାଇଁ ତା'ର ସ୍ପୃହା ହ୍ରାସ ପାଉଛି । ଅନ୍ୟ ପକ୍ଷରେ ଟି.ଭି ଓ ସିନେମା ପରଦାର ଦୃଶ୍ୟ ଉପଭୋଗ କରିବାକୁ ସେ ଭଲ ପାଉଛି । ତା'ରି ନୃତ୍ୟଗୀତକୁ ନେଇ ଯଦି ପ୍ରାମାଣିକ ଚିତ୍ର ହୋଇପାରନ୍ତା, ଆଦିବାସୀ ସଂସ୍କୃତି ବ ି ରହିବା ସହିତ ଆଦିବାସୀ କଳାକାରମାନେ ପାରିଶ୍ରମିକ ପାଇ ଉପକୃତ ହୋଇ ପାରନ୍ତେ ।

ଧାଙ୍ଗଡ଼ା ଧାଙ୍ଗିଡ଼ି ବସା ପ୍ରତ୍ୟେକ ଜନଜାତି ସଂପ୍ରଦାୟର ଗୋଟିଏ ଗୋଟିଏ ସାଂସ୍କୃତିକ ପ୍ରାଣକେନ୍ଦ୍ର । ଆଦିବାସୀ ସମାଜର ସଂସ୍କୃତି, ପରମ୍ପରା ଓ ରୀତିନୀତିର ଏହା ଏକ ଶିକ୍ଷାକେନ୍ଦ୍ର । ଅଭିଜ୍ଞ ଓ ପୁରୁଖା ଲୋକମାନେ ନିଜ ସଂସ୍କୃତି, ନୃତ୍ୟଗୀତ ସମ୍ବନ୍ଧରେ ଏଠାରେ ଶିକ୍ଷାଦାନ କରି ନିଜ ସଂସ୍କୃତିକୁ ଆଗକୁ ବଢ଼ାଇଥାନ୍ତି । ବସ୍ତୁତଃ, ନୂତନ ପିଢ଼ି ତାହା ଶିକ୍ଷା ଲାଭ କରି ନିଜ ନିଜ ସଂସ୍କୃତିର ଗୌରବ ବୃଦ୍ଧି କରିଥାନ୍ତି । ଆଦିବାସୀ ସଂପ୍ରଦାୟର ଏହି ମୌଳିକ ବ୍ୟବସ୍ଥା ଆଜି ଭାଙ୍ଗି ପଡ଼ିଛି । ସୁତରାଂ, ଧାଙ୍ଗଡ଼ାଧାଙ୍ଗିଡ଼ି ବସା ପ୍ରଥାର ପୁନରୁଦ୍ଧାର ଏକାନ୍ତ ଆବଶ୍ୟକ । ସରକାର ଭାଗବତ ଟୁଙ୍ଗି ପାଇଁ ଆର୍ଥିକ ଅନୁଦାନ ଦେଲା ଭଳି ଜନଜାତି ଗ୍ରାମରେ ଥିବା ଧାଙ୍ଗଡ଼ା ଧାଙ୍ଗିଡ଼ି ବସାକୁ ଆର୍ଥିକ ଅନୁକମ୍ପା ପ୍ରଦାନ କଲେ, ଆଦିବାସୀ ସମ୍ପ୍ରଦାୟ ଅଧିକ ଉତ୍ସାହିତ ହୋଇ ସଂସ୍କୃତିର ସୁରକ୍ଷା କରିବେ । ଏହା ବ୍ୟତୀତ ଗ୍ରାମରେ ଥିବା 'ଆଖଡ଼ାଶାଳର' ରକ୍ଷଣାବେକ୍ଷଣ ଓ ପ୍ରଶସ୍ତିକରଣର ଦ୍ୱାରା ସଜାଡ଼ି ପାରିଲେ, ଆଦିବାସୀ ନୃତ୍ୟଗୀତର ସଂରକ୍ଷଣ ଓ ବିକାଶ ସମ୍ଭବ ହୋଇପାରିବ । ପ୍ରତ୍ୟେକ ଜନଜାତିର ଗୋଟିଏ ଗୋଟିଏ ଶ୍ରେଷ୍ଠନୃତ୍ୟ ଶୈଳୀକୁ ପଞ୍ଜିକୃତ କରି ରାଜଧାନୀରେ, ପ୍ରତିବର୍ଷ ନୃତ୍ୟସ୍ରୋବ ଆୟୋଜନ କରି ରାଜଧାନୀରେ, ପ୍ରତିବର୍ଷ ନୃତ୍ୟୋତ୍ସବ ଆୟୋଜନ କରି ସେମାନଙ୍କୁ ପୁରସ୍କୃତ କଲେ, ସେମାନଙ୍କ ମଧ୍ୟରେ ଉତ୍ସାହ ବୃଦ୍ଧି ପାଇବ । ପ୍ରତ୍ୟେକ ଆଦିବାସୀ ସମ୍ପ୍ରଦାୟର ସଂସ୍କୃତି ଉପରେ ଗବେଷଣା କରାଯାଇ ସଚିତ୍ର ପୁସ୍ତକ ପ୍ରକାଶର ମଧ୍ୟ ଆବଶ୍ୟକତା ରହିଛି । ଏହାଦ୍ୱାରା ପରମ୍ପରାରେ ବଂଚି ରହିଥିବା ସଂସ୍କୃତି, ସବୁଦିନ ପାଇଁ ସଂରକ୍ଷିତ ହୋଇପାରିବ । ଆଦିବାସୀ ସଂସ୍କୃତିର ପ୍ରଚାର ପ୍ରସାର ଦିଗରେ ମଧ୍ୟ ପଦକ୍ଷେପ ନେବା ଜରୁରୀ ।

ଏଥିପାଇଁ ଜନଜାତି ସଂଗ୍ରହାଳୟ ପ୍ରତିଷ୍ଠା ପ୍ରତି ସରକାର ବିଶେଷଧ୍ୟାନ ଦେବା ଆବଶ୍ୟକ । ଏହା ବ୍ୟତୀତ ବିଭିନ୍ନ ସାଂସ୍କୃତିକ କାର୍ଯ୍ୟକ୍ରମରେ ଆଦିବାସୀ ନୃତ୍ୟଗୀତକୁ ପ୍ରାଧାନ୍ୟ ଦେବା ଏକାନ୍ତ ଜରୁରୀ । ଏହାଦ୍ୱାରା ସେମାନେ ନିଜ ସଂସ୍କୃତିର ଝଲକ ଅନ୍ୟ ମାନଙ୍କୁ ଦେଇ ପାରିବେ ଏବଂ ନିଜ ସଂସ୍କୃତିର ମର୍ଯ୍ୟାଦା ବୃଦ୍ଧି କରିବେ । ଆଦିବାସୀ କଳାକାରମାନଙ୍କୁ ଭ । ଦେବାର ସୁବନ୍ଦୋବସ୍ତ ଏକାନ୍ତ ଜରୁରୀ । ବସ୍ତୁତଃ, ନିଜ ସଂସ୍କୃତିର ଉତ୍କର୍ଷ ସାଧନରେ ସେମାନଙ୍କର ଭୂମିକା ରହିବ ।

୨୦୧୮ ମସିହାରେ ଓଡ଼ିଶା ସରକାର, ଓଡ଼ିଶାର ନଅ ଗୋଟି ଆଦିବାସୀ ବହୁଳ ଜିଲ୍ଲାରେ 'ସ୍ୱତନ୍ତ୍ର ଉନ୍ନୟନ ପରିଷଦ' ଗଠନ କରି ଆଦିବାସୀମାନଙ୍କ ସଂସ୍କୃତିର ସୁରକ୍ଷା ଦିଗରେ ଅଭିନବ ପଦକ୍ଷେପ ଗ୍ରହଣ କରିଛନ୍ତି । ଜନଜାତି ସଂସ୍କୃତିର ସଂରକ୍ଷଣ, ପରିପ୍ରସାର ଓ ଜନଜାତି ସଂଗୋଷ୍ଠୀ ଆୟୋଜନ ସରକାରଙ୍କର ଉଲ୍ଲେଖନୀୟ ପରିକଳ୍ପନା । ଏହା ବ୍ୟତୀତ ବିଭିନ୍ନ ଜନଜାତି ସଂପ୍ରଦାୟର ପୂଜାସ୍ଥଳରେ ପୁନଃନିର୍ମାଣ କାର୍ଯ୍ୟକ୍ରମ, ଜନଜାତି ସଂସ୍କୃତିର ସୁରକ୍ଷା ଦିଗରେ ଏକ ଅଭିନବ ପ୍ରୟାସ । ବିଭିନ୍ନ ନୃତ୍ୟଦଳକୁ ପୋଷକ ବ ନ, ବାଦ୍ୟଯନ୍ତ୍ର ଯୋଗାଣ ଓ ନୃତ୍ୟ ସମାରୋହ ଆୟୋଜନ ଜନଜାତି ସଂସ୍କୃତି ସୁରକ୍ଷା ପାଇଁ ସଫଳ ପ୍ରୟାସ ସାବସ୍ତ୍ୟ ହୋଇଛି । ସର୍ବଶେଷରେ ଏତିକି କୁହାଯାଇପାରେ, ନିଜେ ଆଦିବାସୀ ସଂପ୍ରଦାୟ ସଚେତନ ହୋଇ, ସଂସ୍କୃତି ସୁରକ୍ଷା ଅଭିଯାନରେ ସହଯୋଗ ନ କଲେ, ଏହା ସଫଳ ହୋଇ ପାରିବ ନାହିଁ । ତେଣୁ ଆଦିବାସୀ ସମ୍ପ୍ରଦାୟ ସଚେତନ ହୋଇ, ସଂସ୍କୃତି ସୁରକ୍ଷା ଅଭିଯାନରେ ସହଯୋଗ ନକଲେ, ଏହା ସଫଳ ହୋଇ ପାରିବ ନାହିଁ । ତେଣୁ ଆଦିବାସୀ ସଂପ୍ରଦାୟ ନିଜ ସଂସ୍କୃତିର ସୁରକ୍ଷା ପାଇଁ ପ୍ରଥମେ ଅ । ଭିଡ଼ିବା ଆବଶ୍ୟକ ।

ସହାୟକ ଗ୍ରନ୍ଥସୂଚୀ

ଡ଼. ବେଣୀମାଧବ ପାଢ଼ୀ, ଓଡ଼ିଶାର ସାହିତ୍ୟ, ସଂସ୍କୃତି ଓ ଧର୍ମଧାରା, ଓଡ଼ିଶା ସାହିତ୍ୟ ଏକାଡ଼େମୀ-୧୯୯୫

ଠିକଣା- ଭୁଗୁଡ଼ାକଟା,
ୱାର୍ଡ଼ ନମ୍ବର – ୨୧,
ବାରିପଦା – ୭୫୭୦୦୨, ମୟୁରଭଂଜ ଜିଲ୍ଲା,
ମୋ- ୯୪୩୭୦୧୫୬୮୧

ସାନ୍ତାଳି ସଂସ୍କୃତି: 'ଜାହେର୍ ଗାଲ୍'

ଠାକୁରଦାସ ହାଁସଦାଃ

ଓଡିଶାର ୬୨ ଗୋଟି ତହସିଲଭୁକ୍ତ ଜନଜାତି ମଧ୍ୟରୁ ସାନ୍ତାଳ ଜନଜାତି ଏକ ଉନ୍ନତ, ଶିକ୍ଷିତ, ଅଗ୍ରସର, ପରିଶ୍ରମୀ, ପ୍ରତିଦ୍ୱନ୍ଦୀ ଓ ପ୍ରତିଭା ସମ୍ପନ୍ନ ଆଦିବାସୀ । ଏମାନଙ୍କର ସମାଜ, ସସ୍କୃତି, ଆଚାରବିଚାର, ନୀତି ନିୟମ, ବେଶଭୁଷା, ଖାଦ୍ୟପେୟ, ଭାଷା, ସାହିତ୍ୟ ଓ ଲିପି ଶିକ୍ଷା ଆଦି ଅନ୍ୟ ସମ୍ପ୍ରଦାୟ ଲୋକଙ୍କ ଠାରୁ ସ୍ୱତନ୍ତ୍ର ରହିଛି ଏବଂ ଏସବୁକୁ ଆଜି ପର୍ଯ୍ୟନ୍ତ ବଜାଇ ରଖିଥିବାରୁ ଏମାନେ ସମାଜରେ ସଦା ଉଚ୍ଚ ପ୍ରଶଂସିତ ମଧ୍ୟ ହୋଇଥାନ୍ତି । ଗାଁ ଗଣ୍ଡା ନିପଟ ମଫସଲ, ଚାଷି ମୁଲିଆ ଠାରୁ ଆରମ୍ଭ କରି ମନ୍ତ୍ରୀ, ବିଧାୟକ, ବୈଜ୍ଞାନିକ, ଡାକ୍ତର, ଚଳଚିତ୍ର ତାରକା, ଆଇନଜୀବୀ, ବୁଦ୍ଧିଜୀବୀ, ଆ.ଇ.ଏସ ଅଫିସର ଓ ଗଭର୍ଣ୍ଣର ଯାଏଁ ଏହି ସାନ୍ତାଳ ସମ୍ପ୍ରଦାୟର ଲୋକମାନଙ୍କର ମଧ୍ୟରୁ ଦେଖିବାକୁ ମିଳିଥାଏ । ପୃଥିବୀର ସବୁ ଅଂଚଳରେ ଏହି ସାନ୍ତାଳ ଜନଜାତି ମାନଙ୍କ ଅସ୍ତିତ୍ୱ ରହିଥିବାର ଅନୁମାନ କରାଯାଏ ।

ବିଭିନ୍ନ ଜିବୀକା ଭିତରେ ନିଜକୁ ଖାପଖୁଆଇ ସମୟର ତାଳେ ତାଳେ ନିଜ ପରିବାର ବର୍ଗଙ୍କ ସହିତ ବେଶ ହସ ଖୁସିରେ ଜୀବନ ବିତାଇ ବାକୁ ସଦା ଆଗଭର ହୋଇଥାନ୍ତି ଏବଂ ଦୈନନ୍ଦିନ ଜଞ୍ଜାଳ ଭିତରେ ଥିଲେ ମଧ୍ୟ ନିଜ ସାନ୍ତାଳି ସମାଜର ପ୍ରଥା ପରମ୍ପରା, ପୂଜା ପଦ୍ଧତି ଓ ସମାଜ ସଂସ୍କୃତିକୁ କେବେ ଏମାନେ ଭୁଲନ୍ତି ନାହିଁ ।

ଏହି ସାନ୍ତାଳ ଲୋକମାନଙ୍କର ପ୍ରତ୍ୟେକ ନିଜଗାଁରେ ଏକ **ସ୍ୱତନ୍ତ୍ର ପୂଜା ପୀଠ ରହିଥାଏ ଯାହାକୁ ସାନ୍ତାଳୀ ଭାଷାରେ 'ଜାହେର୍'** କୁହାଯାଏ । ସାନ୍ତାଳୀ ସାହିତ୍ୟରେ ଏହା **'ଜାହେର୍ ଗାଲ୍'** ଓ **'ଜାହେର୍ ଥାନ୍'** ହିସାବରେ ପରିଚିତ । ଜାହେର୍ ଗାଲ୍ ଏକ ପବିତ୍ର ପୂଜା ଓ ଧର୍ମ ପୀଠ ଯାହାକୁ ପ୍ରତ୍ୟେକ ସାନ୍ତାଳୀ ଲୋକ ସମ୍ମାନ, ମର୍ଯ୍ୟାଦା ଦେବା ସହିତ ଭକ୍ତିପ୍ରଣତି ସହ ଏଠାରେ ଜୁହାରୀ ହୋଇଥାଏ । ଏହି ଜାହେର ଗାଲ୍ ଏକ ଧାର୍ମିକ ଅନୁଷ୍ଠାନ ଯାହା ଗାଁର ନିଜ ପରିସୀମା ମଧ୍ୟରେ ସାଧାରଣତଃ ଗାଁ ମୁଣ୍ଡରେ ଅବସ୍ଥିତ ଥାଏ । ଏଠାରେ ପ୍ରାୟ ୫୦ରୁ ଅଧିକ ମାତ୍ରାରେ ଶାଳ ବୃକ୍ଷ ଏପରିକି ୨ ରୁ ୪ ଏକର ଅଂଚଳରେ ଯାଏଁ ତୋଟା ମାଡି ରହିଥାଏ, କେତେକ ଗାଁରେ ୫୦୦ରୁ ଅଧିକ ଶାଳଗଛ ଅବସ୍ଥିତି ଥାଇ ୮ ରୁ ୧୦ ଏକର ଯାଏଁ ଥିବାର ମଧ୍ୟ ଦେଖି ବାକୁ ମିଳିଥାଏ । ସାନ୍ତାଳ ସମ୍ପ୍ରଦାୟର ଅନ୍ୟ ପୂଜାସ୍ଥଳି ଗୁଡିକ ରହିଛି କିନ୍ତୁ ସେ ସବୁକୁ 'ଜାହେର୍ ଗାଲ୍' କୁହାଯାଏ ନାହିଁ । ସାନ୍ତାଳ ପରମ୍ପରା ଅନୁସାରେ କେବଳ ଶାଳ ବୃକ୍ଷ ରୋପଣ କରି 'ଜାହେର୍ ଗାଲ୍' ତିଆରି କରାଯାଇ ପାରିବ ।

ଜାହେର୍ ଗାଲ୍ କୌଣସି ମନ୍ଦିର କିମ୍ବା ଘର ଭିତରେ ହୋଇ ନଥାଏ । ଏହା ସାନ୍ତାଳ ଗାଁର ପରିସୀମା ମଧ୍ୟରେ ହିଁ ଅବସ୍ଥିତ ରହିଥାଏ, ଚାରିପଟେ ଶାଳ ବୃକ୍ଷ ରହିଥାଏ । ପ୍ରତ୍ୟେକ ସାନ୍ତାଳ ଗ୍ରାମର ସୀମା ଭିତରେ ଏହା ଅବସ୍ଥିତ ଥିବାରୁ ଗ୍ରାମକୁ ବିଭିନ୍ନ କୁପ୍ରଭାବରୁ ଗ୍ରାମବାସୀଙ୍କୁ ସୁରକ୍ଷା ଦେଇଥାଏ ବୋଲି ସାନ୍ତାଳମାନଙ୍କର ବିଶ୍ୱାସ । ପ୍ରତ୍ୟେକ ଗ୍ରାମବାସୀ ଏହି ପୂଜାପୀଠକୁ ଆଦିକାଳରୁ ରକ୍ଷଣା ବେକ୍ଷଣ କରିଆସୁଛନ୍ତି ।

ସଭ୍ୟତାର ଇତିହାସ ପୃଷ୍ଠାକୁ ଓଲଟାଇଲେ ଜଣାଯାଏ, ଯେ ଏହି ଶାଳ ଗଛ ତୋଟାରେ କାଳକ୍ରମେ ଗଢି ଉଠିଥିବା 'ଜାହେର ଗାଲ୍' ସାନ୍ତାଳି ସଂସ୍କୃତି ସହିତ ଅଙ୍ଗାଅଙ୍ଗି ଭାବେ ଜଡିତ ରହିଛି । ସାନ୍ତାଳ ସମ୍ପ୍ରଦାୟର ପୁରାଣ ଅନୁସାରେ, ଅତୀତରେ ସାନ୍ତାଳି ସଭ୍ୟତାର ଏକ ବିରାଟ ବଡ ଦେଶ ଥିଲା, ଯାହାକୁ ସାନ୍ତାଳି ଭାଷାରେ **'ସାନ୍ତ୍ ଦିଶମ୍'** କୁହାଯାଉଥିଲା । **'ସାଂ ଗାଡା'** ନଦୀ' ଉପତ୍ୟକାରେ ଥିବା **'ତିତ୍ରି ହୁଟୁବ୍ ଟାଣ୍ଡି'** ନାମକ ଏକ ବିସ୍ତୃତ ପଥର ଅଂଚଳକୁ ଲାଗି ଏକ ଅଭୟାରଣ୍ୟ ରହିଥିଲା । ଏଠାରେ ବିଶାଳ ପଥର ଚଟାଣ ଉପରେ ଓ କୋରଡ ଗୁଡ଼ିକରେ **'ଆଗିଲ୍ ମାନ୍ୱା'** ତଥା ସାନ୍ତାଳି ପୂର୍ବପୁରୁଷମାନଙ୍କ ଜନବସତି ସହ କରି ସଭ୍ୟତା ଗଢି ଉଠିଥିଲା । ସାନ୍ତାଳ ପୁରାଣଶାସ୍ତ୍ର 'ହିତାଲ୍' ଅନୁସାରେ ପରମପିତା ଓ ମାତା ହେଉଛନ୍ତି ପିଲଚୁ ହାଳାମ ଓ ପିଲଚୁ ବୁଢି । ତାଙ୍କରି ଔରସରୁ ସାନ୍ତାଳି ବଂଶଧରମାନେ ଜାତ ହୋଇଛନ୍ତି । ପରମପିତା ପିଲ୍‌ଚୁ ନିଜର ପୁତ୍ରମାନଙ୍କ କର୍ମ ଓ ଗୁଣର ଲକ୍ଷଣ ଅନୁସାରେ ସାନ୍ତାଳି ଜାତି ବିଭାଜନ କରିଛନ୍ତି ଏବଂ କାଳକ୍ରମେ ତାଙ୍କର ସନ୍ତାନ ସନ୍ତତିମାନେ ବିଭିନ୍ନ ଦଳ କରି ଗୋଷ୍ଠିମାନ ଗଠନ କରିଥିଲେ । ସାନ୍ତାଳି ସମ୍ପ୍ରଦାୟର ସମୁଦାୟ ୧୨ଗୋଟି ସ୍ୱତନ୍ତ୍ର ଜାତି ରହିଛି ଏବଂ ସେଗୁଡିକ ହେଲା –୧) ହାଁସଦାଃ ୨) ମାରାଣ୍ଡି ୩) କିସ୍କୁ ୪) ସୋରେନ ୫) ହେମ୍ବ୍ରମ ୬) ବାସ୍କେ ୭) ବେଶ୍ରା ୮) ଟୁଡୁ ୯) ମୁର୍ମୁ ୧୦) ଚଣେ ୧୧) ଡଂଟ୍‌କା ଓ ୧୨) ପାଉରିଆ । ମାତ୍ର କାଳକ୍ରମେ ଶେଷ ତିନୋଟି ଯଥା– ଚଣେ, ଡଂଟକା ଓ ପାଉରିଆ ଗୋଷ୍ଠି ପ୍ରାୟତଃ ନିଜ ଅସ୍ମିତା ହରାଇଛନ୍ତି କିମ୍ବା ଅନ୍ୟ ଗୋଷ୍ଠିରେ ମିଶି ଯାଇଥିବାର ଅନୁମାନ କରାଯାଏ ।

'ସାଂଗାଡା' ନଦୀ କୂଳରେ ଥିବା ଉର୍ବର ଜାଗାରେ ଏହି ସନ୍ତାଳି ସଭ୍ୟତାର ଲୋକମାନେ ଚାଷଜମି ତିଆରି କରି ଚାଷକାମ ଆରମ୍ଭ କରିଥିଲେ ଏବଂ କାଳକ୍ରମେ ସେମାନେ 'କୃଷିକାମ' ଶିକ୍ଷାଲାଭ କରି ପାରମ୍ପାରିକ ପ୍ରଣାଳୀରେ ଚାଷବୃ ି କରି ଆସୁଛନ୍ତି । ସେଠାରେ ଥିବା ଘଂଚ ଜଙ୍ଗଲରୁ ବିଭିନ୍ନ ଜୀବଜନ୍ତୁକୁ ଶିକାର କରି ମାଂସ ଖାଇବା ଓ ବଣ ପାହଡରୁ ମିଳୁଥିବା ଏକ **ଲତା** ଯାହାକୁ ସାନ୍ତାଳି ଭାଷାରେ **"ଲାମାଃ ଲାଲ୍"** କୁହାଯାଏ, ଏହି ଲତାକୁ ପଥରରେ ଛେଚି କତା ବାହାର କରି 'ଲାଲ୍ ବାବେର୍' ଦଉଡି କଲା । ଏହାରି ପତ୍ରକୁ ଲାମାଃ ସାକାମ୍ କୁହାଯାଏ, ଯାହାକୁ କାଠି ସାହାଯ୍ୟରେ ଟିପି ପତ୍ରର ପାତ୍ର **'ଖାଲାଃ'** ପ୍ରସ୍ତୁତ କରି ବିଭିନ୍ନ ଖାଦ୍ୟ ଓ ଫଳମୂଳ ରଖିଲା । ଏହି ଲାମାଃ ଲାଲ୍ ଲତାର କତାକୁ ଛନ୍ଦି ବସ୍ତ୍ର ପରିଧାନକରି ଲଜ୍ଜା ନିବାରଣ କରି ଶିଖିଲା ଏବଂ ଲତାର ପତ୍ରକୁ ଶୁଖାଇ **'ଗୁଙ୍ଗୁ'** ପ୍ରସ୍ତୁତ କଲା ଯାହାକୁ ବର୍ଷା ଦିନେ ପରିଧାନ କରି ବର୍ଷା ଓ ଶୀତ ଦାଉରୁ ମଧ୍ୟ ନିଜକୁ ରକ୍ଷା ପାଇ ପାରୁଥିଲା । ସାନ୍ତାଳି ଆଗିଲ୍ ମାନଓ୍ୱାମାନେ ପ୍ରଥରେ ନିଜ ରହଣୀ ଘର ଏହି 'ଲାମାଃ ଲାଲ୍' ଲତା ପତ୍ରରେ ଗୁମ୍ଫା ତିଆରି କରି ରହୁଥିଲେ, ଯାହାକୁ ସାନ୍ତାଳି ଭାଷାରେ 'କୁମ୍ବା' କୁହାଯାଏ ।

ଏହିଠାରେ ଥିବା ବଣ, ଜଙ୍ଗଲ, ପାହାଡ, ପର୍ବତ, ମାଳ ଆଦିରୁ ଫଳ, ମୂଳ ଖାଇବା ସହିତ ଏଠାକାର ଜୀବଜନ୍ତୁକୁ ଶୀକାର କରି ମାଂସ ଖାଇ ନିଜର ଭୋକିଲା ପେଟ ପୋଷିଲା, ଶୁଖିଲା କାଠି ଉପରେ କାଠି ଘର୍ଷଣକରି ନିଆଁ ବାହାର କରିବା ସହିତ ଏଥିରେ ରୋଷେଇ କରିବା ପ୍ରଣାଳୀ ମଧ୍ୟ ଶିକ୍ଷାଲାଭ କରିଥିଲା । ସମ୍ପ୍ରଦାୟର ଜନସଂଖ୍ୟା ଅଭିବୃଦ୍ଧି ଘଟିବା ଫଳରେ ଗାଁ ଗଣ୍ଡା ମଧ୍ୟ ଗଢି ଉଠିଲା । ବୁଦ୍ଧି ଓ ସଭ୍ୟତାର ଧୀରେ ଧୀରେ ବିକାଶ ଘଟିବା ଫଳରେ ମନୁଷ୍ୟ ଜୀବନର ଚଳଣୀ ପ୍ରଣାଳୀରେ ମଧ୍ୟ ପରିବର୍ତ୍ତନ ଆସି ସୁଖରେ

ଜୀବନ ଯାପନ କରିପାରିଲା । ଅଧୀବାସୀମାନେ ଆଉ ସବୁବେଳେ ଜଙ୍ଗଲରେ ଶୀକାର ନକରି କୃଷି ଉପରେ ବେଶି ଧ୍ୟାନଦେଲେ ଓ ଚାଷ ଉପଯୋଗୀ ସମତଳ ଜାଗା ମାନଙ୍କରେ ଚାଷ ବାସ କାମରେ ଅଧିକ ଲାଗି ପଡିଲେ । ନଦୀକୂଳିଆ ଓ ସୁରକ୍ଷିତ ସମତଳ ଅଂଚଳ ମାନଙ୍କରେ ସାନ୍ତାଳି ସଭ୍ୟତାର ବିକାଶ ହେବା ଯୋଗୁଁ ଅନେକ ସାନ୍ତାଳି ରାଜ୍ୟମାନ ଗଠି ଉଠିଥିଲା । ଏସବୁକୁ ସାନ୍ତାଳୀ ଭାଷାରେ **'ଗାଲ୍ ଦିଶମ୍'** ବୋଲି କୁହାଯାଏ । ସଭ୍ୟତାର ବିକାଶ ଅନୁପାତରେ ସାନ୍ତାଳ ସମ୍ପ୍ରଦାୟ ଲୋକମାନେ ନିଜର ପରିବାର, ଜାତି, ଦଳ, ଗୋଷ୍ଠି, ସମାଜ, ସଂସ୍କୃତି, ପରମ୍ପରା ଓ ସଂସ୍କାର ଆଦିର ଉନ୍ନତି ପ୍ରତିଧ୍ୟାନ ଦେଲେ, ଅନେକ ଯୁଗ ପରେ ଯୁଗ ସେମାନେ ସୁଖ ଶାନ୍ତିରେ ଜୀବନ ଅତିବାହିତ କରିପାରିଲେ କିନ୍ତୁ **'ସତ୍ୟଯୁଗ'**ରେ ଏହି ସାନ୍ତାଳ ସମ୍ପ୍ରଦାୟର ଲୋକମାନେ କିଛି ଅଧର୍ମ କାର୍ଯ୍ୟରେ ଲିପ୍ତ ହେବାରୁ, ସେମାନଙ୍କର ଜୀବନ ପ୍ରଣାଳୀରେ ଅନେକ ବାଧା ସୃଷ୍ଟି ହେଲା । ପରସ୍ପର ଭିତରେ ସୁମ୍ପର୍କ ରହିଲା ନାହିଁ ଫଳରେ ସେମାନେ ନାନାପ୍ରକାର କଳହ, ଗଣ୍ଡଗୋଳ, ମାରପିଟ, ଝଗଡାଝାଟି, ହଣାକଟା, ତୀର ମରାମରି ହେଲେ । ଦଳଗତ ଗଣ୍ଡଗୋଳକୁ ଆଧାର କରି ନିଜ ପରିବାର ଭିତରେ ମଧ୍ୟ କେହି ପଟାପଟି ରହିଲେ ନାହିଁ, ଫଳରେ ସେମାନେ ନାନାପ୍ରକାର ବାଧା, ବିଘ୍ନ ଓ ସମସ୍ୟାରେ ପଡିଲେ । 'ଯୋରଯାର ମୁଲକ୍ ତାର' ନୀତିରେ ଦେଶ ଚାଲିଲା । ବାସସ୍ଥାନ, ବସ୍ତ୍ର, ପାନୀୟ ଜଳ ଓ ଖାଦ୍ୟ ପାଇଁ ସେମାନେ କଳହ କରିବା ଆରମ୍ଭ କଲେ । ସମାଜରେ ବେଶି ଅସାମାଜିକ କାମମାନ ବୃଦ୍ଧି ହେବା ଫଳରେ ସେମାନଙ୍କର ଜୀବନ ପ୍ରଣାଳୀରେ ଅନେକ ବାଧା ହେଲା । ଗୋଷ୍ଠି କନ୍ଦଳମାନ ସମାପ୍ତ ହେବା ପରିବର୍ତ୍ତେ ଗଣ୍ଡଗୋଳ ଅନେକ ଦିନ ଲାଗି ରହିଲା, ଫଳରେ ଲୋକମାନେ ଭଲରେ ଗଣ୍ଡାଏ ଖାଇବାକୁ ମଧ୍ୟ ପାଇଲେ ନାହିଁ, ଲୋକମାନେ ନାନା ପ୍ରକାର ମହାମାରୀ ରୋଗରେ ପଡି ଦୁର୍ବଳ ହେବା ସହିତ ମୃତ୍ୟୁ ବରଣ ମଧ୍ୟ କଲେ । କେତେକ ଦଳର ମୁଖ୍ୟ ଓ ସରଦାର ଲୋକମାନେ ଗଣ୍ଡଗୋଳରେ ମରିଗଲେ, ଦଳର ମୁଖ୍ୟଲୋକ ମରିଯିବା ଫଳରେ ସେ ଦଳର ଲୋକମାନେ ସର୍ବହରା ଓ ଅସହାୟ ଅବସ୍ଥାରେ ପଡି ରହିଲେ । ଏପରି ଜଟିଳ ଅବସ୍ଥାକୁ ଦେଖି ଦଳର ମୁଖିଆ, ସରଦାର ଓ ପଣ୍ଡିତମାନେ ଆଉ ଗଣ୍ଡଗୋଳ ଉପରକୁ ଗଲେ ନାହିଁ । ସେମାନେ କିଛି ଅଘଟଣ ଘଟିଥିବା କଥା ବୁଝି ପାରିଲେ, ଯୁଗ ଅନୁସାରେ କୌଣସି ଅମଙ୍ଗ କାରଣ ସକାଶେ ସାନ୍ତାଳ ସମାଜରେ ଏପରି ଦୈବ ଶକ୍ତିର କୁପ୍ରଭାବ ପଡିଛି ବୋଲି ମତ ଦେଲେ, ଯାହାଫଳରେ ସେମାନେ ଏପରି ଏକ ମହା ବିପଦରେ ପଡିଛନ୍ତି ।

ଏହି ମହାବିପଦରୁ ସେମାନେ କିଭଳି ସବୁଦିନ ପାଇଁ ରକ୍ଷାପାଇ ପାରିବେ ଏବଂ ସେମାନେ କ'ଣ କଲେ ଆଗପରି ପୁନର୍ବାର ନିଜ ଜାତିଭାଇ ଓ ଜ୍ଞାତିକୁଟୁମ୍ବ ସହିତ ସଦ୍‌ଭାବ ରଖି ସାନ୍ତାଳି ସମାଜରେ ସୁଖରେ ଜୀବନ ଯାପନ କରିପାରିବେ । ସେଥିପାଇଁ ସେମାନେ ଏକ ସ୍ଥାୟୀ ସମାଧାନର ପନ୍ଥା ଅନ୍ୱେଷଣ କରିବାରେ ସମସ୍ତେ **ଏକାଠି ଆଲୋଚନା ସଭା** ବସିଲେ । ଏହାକୁ ସାନ୍ତାଳି ଭାଷାରେ **'ଆଚାରମିଃଦ୍ ବିଚାରମିଃଦ୍ ଲାଗିନ୍ ଦିଶମ୍ ହଲ୍ ଦର୍‌ବାର୍ ରେକ ଦୁଲୁଃବ୍ ଲେନା' ଅର୍ଥାତ୍ 'ସମ ଆଚରଣ ଓ ସମ ବିଚାରଣ' ପାଇଁ ଦେଶବାସୀ 'ଦରବାର' ତଥା ଆଲୋଚନା ପାଇଁ ସଭା ବସିଥିଲେ ।**

୧) **ଅଶନ ଗଛ 'ଏରେ ଆତ୍‌ନାଃଗ୍' ମୂଳେ ସଭା–**

ସାନ୍ତାଳି ସଭ୍ୟତାର ସମସ୍ତ ଦଳର ମୁଖିଆ, ସରଦାର, ସଖା ଓ ପଣ୍ଡିତ ଲୋକମାନେ ପ୍ରଥମେ **'ଅଶନ'** ଗଛ ଛାଇରେ ବସି ବିଚାର କଲେ । ଅଶନ ଗଛକୁ ସାନ୍ତାଳି ଭାଷାରେ ଆତ୍‌ନାଃଗ୍ ଦାରେ କୁହାଯାଏ । ଲୋକମାନେ ତାଙ୍କର ନାନାପ୍ରକାର ସମସ୍ୟା ଓ ଅସୁବିଧା ସମ୍ମୁଖିନ ହେଉଥିବା ବିଷୟରେ କହିଲେ ଏବଂ ବିଭିନ୍ନ ବିଷୟରେ ସବିଶେଷ ଆଲୋଚନା ପରେ ସାନ୍ତାଳି ସମାଜ, ସଂସ୍କୃତି, ପ୍ରଥା, ପରମ୍ପରା, ପର୍ବ, ପର୍ବାଣୀ, ଆଚାର, ବିଚାର, ନୀତି ନିୟମ ଓ ଆଇନ କାନୁନ ଆଦି ସବୁର ବିଧି ପ୍ରସ୍ତୁତ କଲେ । ସେମାନେ ଯେତେବେଳେ ସଭାଭଙ୍ଗ କରିବାକୁ ଗଲେ ସେତେବେଳେ ଏକ ଭୟଙ୍କର ଅଘଟଣ ହଠାତ୍ ଘଟିଲା **'ସେମାନେ ଯେଉଁ ଅଶନ ଗଛ ମୂଳରେ ବସି ବିଧି ପ୍ରସ୍ତୁତ କଲେ, ସେ ଗଛର ଡାଳ ଅଚାନକ ଭାଙ୍ଗି ତଳେ ପଡିବା ଆରମ୍ଭ କରିଥିଲା'** । ଏହାକୁ ଦେଖି ସଖା ଓ ପଣ୍ଡିତମାନେ ଅଶୁଭ ଲକ୍ଷଣ ବୋଲି ମତ ଦେବା ସହିତ ଦେବାଦେବୀମାନେ ମଧ୍ୟ ତାଙ୍କରି ନିଷ୍ପତି ଉପରେ ଖୁସି ନାହାନ୍ତି ।

ଅଶନ ଗଛର ଏପରି ଦୈବ ଦୁର୍ଘଟଣା ଘଟିବାରୁ ପଣ୍ଡିତମାନେ **ଅଶନ** ବୃକ୍ଷକୁ ଆଖ୍ୟା ଦେଲେ **'ଏରେ ଆତ୍‌ନାଃଗ୍'** । କୌଣସି ଶୁଭକାମରେ ବାଧା ଉପୁଜିଲେ ସାନ୍ତାଳି ଭାଷାରେ **'ଏରେ ବା ଅଶୁଭ'** କୁହାଯାଏ । ଯେମିତି କି ବାଟରେ ଗଲା ବେଳେ ଯଦି ବିରାଡି ଟିଏ ପାର ହୋଇଯାଏ । କୌଣସି ଶୁଭ କାମରେ କିମ୍ବା ଆଲୋଚନା ବେଳେ ଯଦି ବସିଥିବା ଖଟ କିମ୍ବା ଗଛର ଡାଳ ହାଠାତ୍ କୌଣସି କାରଣ ନଥାଇ ଭାଙ୍ଗି ଯାଏ, ତେବେ ଏପରି ଅଘଟଣକୁ ଏରେ କୁହାଯାଏ । ଅଶନ ଗଛ ଠାରେ ଅଶୁଭ ଓ ଅଘଟଣ ଦେଖି ବିଚାରକମାନେ ଭୟଭୀତ ହୋଇ ପୁଣି ଅନ୍ୟ ଏକ ଜାଗାକୁ ଯାଇ ବସିଲେ ।

୨) **ମହୁଲ ଗଛ 'ଖଦେ ମାତ୍‌କମ୍' ମୂଳରେ ସଭା–**

ଅଶନ ଗଛ ମୂଳରୁ ସମସ୍ତ ଦଳର ମୁଖିଆ, ସରଦାର, ସଖା ଓ ପଣ୍ଡିତ ମାନେ ଉଠି ଯାଇ 'ମହୁଲ ଗଛ' ମୂଳେ ବିଚାର କଲେ । ଏଠାରେ ମଧ୍ୟ ପୂର୍ବ ପରି ସବୁ ସମସ୍ୟା ପୁଣି ନୂଆ କରି ଆଲୋଚନା କଲାପରେ ବିଧି ପ୍ରସ୍ତୁତ କଲେ । ସଭାର ସମସ୍ତ କାମ ସାରି ସଭା ଭଙ୍ଗ କଲାବେଳକୁ ସେମାନେ ଯେଉଁ ଗଛ ମୂଳରେ ଆଲୋଚନା କରୁଥିଲେ, ସେହି ଗଛକୁ ଅନେଇ ଦେଖିଲେ ବେଳକୁ ସେମାନେ ପୁଣି ଅବାସ୍ତବ ଓ ଅଘଟଣ ଘଟିଥିବାର ଦେଖିଲେ **'ମହୁଲ ଗଛର ଧଳା ମହୁଲ ଫୁଲ ଗୁଡିକ ଖୁଦ ପରି ଛୋଟ ଛୋଟ ହୋଇଯାଇଛି'** ।

ଏହାକୁ ଦେଖି ସଭାରେ ବସିଥିବା ସମସ୍ତ ମଣ୍ଡଳୀ ଆଶ୍ଚର୍ଯ୍ୟ ହେଲେ, ପଣ୍ଡିତମାନେ ଏହାକୁ ଅଶୁଭ ଲକ୍ଷଣ ବୋଲି ମତ ଦେବା ସହିତ ଦେବାଦେବୀମାନେ ଏଥିରେ ଖୁସି ନାହାନ୍ତି ବୋଲି କହିଲେ । ମହୁଲ ଗଛର ଫୁଲ ଗୁଡିକ ଖୁଦପରି ହୋଇଥିବାରୁ ଏହାକୁ ଆଖ୍ୟା ଦେଲେ **'ଖଦେ ମାତ୍‌କମ୍'** ତଥା 'ଖୁଦ ମହୁଲ' । ସେଠାରୁ ସମସ୍ତ ବିଚାରକମାନେ ଉଠି ଯାଇ ପୁଣି ଅନ୍ୟ ଗଛ ମୂଳର ଛାଇରେ ବସିଲେ ।

୩) **ବର ଗଛ 'ପେଟେର୍ ବାଲେ' ମୂଳେ ସଭା –**

ମହୁଲ ଗଛ ମୂଳରୁ ସମସ୍ତ ବିଚାରକ ମଣ୍ଡଳୀମାନେ ଉଠି ପୁଣି ଏକ ବିରାଟ ବରଗଛ ଛାଇରେ ଯାଇ ଆଲୋଚନା ଆରମ୍ଭ କଲେ । ପୂର୍ବ ପରି ଏଠାରେ ମଧ୍ୟ ସେମାନେ ଆରମ୍ଭରୁ ସମସ୍ତ ସମସ୍ୟାମାନ ଆଲୋଚନା

କଳାପରେ ବିଧି ପ୍ରସ୍ତୁତ କଲେ । ତାଙ୍କର ସଭା ଓ ବିଧି ପ୍ରସ୍ତୁତି କାର୍ଯ୍ୟ ଶୁଭ କି ଅଶୁଭ ଲକ୍ଷଣ ଜାଣିବା ପାଇଁ ସମସ୍ତେ ବିଚାରକ ମଣ୍ଡଳୀମାନେ ବ୍ୟସ୍ତ ହୋଇ ବସିଥିବା ଗଛକୁ ଚାହିଁଲେ । ସେମାନେ ଏଥର ମଧ୍ୟ ଏକ ଅଘଟଣ ଘଟିଥିବାର ଦୃଶ୍ୟ ଦେଖିଲେ 'ବର ଗଛର ସମସ୍ତ ପତ୍ର ଗୁଡିକ ମଡି ଜାକି ଜାକି ଛୋଟ ଛୋଟ ହୋଇଯିବା ସହିତ ବର ଗଛର ଡାଳ ସବୁ ବର ଅହଳ ପରି ତଳକୁ ଝୁଂଟି ଯାଇଥିଲା' । ବର ଗଛର ଏପରି ଅବସ୍ଥାକୁ ଦେଖି ପଣ୍ଡିତମାନେ 'ଅଶୁଭ ଲକ୍ଷଣ' ବୋଲି ମତଦେବା ସହିତ ବଟ ଗଛକୁ ନାମ ଦେଲେ **'ପେଟେର୍ ବାଳେ'** । ସେଠାରୁ ସମସ୍ତ ବିଚାରକମାନେ ଉଠି ପଡି ପୁଣି ଅନ୍ୟ ଏକ ନୂତନ ଗଛ ମୂଳରେ ଯାଇ ବସିଲେ ।

୪) **କେନ୍ଦୁ ଗଛ 'ଲେପେଃଜ୍ ତିରିଲ୍' ମୂଳେ ସଭା –**

ବର ଗଛ ମୂଳେ ଅଶୁଭ ଲକ୍ଷଣ ପାଇଲା ପରେ ସମସ୍ତ ପଣ୍ଡିତ, ମୁଖିଆ ଓ ଅନ୍ୟ ମାନ୍ୟଗଣ୍ୟ ବ୍ୟକ୍ତିମାନେ ଯାଇ ଏଥର କେନ୍ଦୁ ଗଛ ମୂଳରେ ପୁଣି ବସି ବିଚାର ଆରମ୍ଭ କଲେ । ପୂର୍ବପରି ସେମାନେ ସମସ୍ତ ଆଲୋଚନା ଓ ନିୟମ ବିଧି ପ୍ରସ୍ତୁତ କରି ପୁଣି ଆଗପରି ଶୁଭ କି ଅଶୁଭ ଲକ୍ଷଣ ଜାଣିବା ପାଇଁ ସେମାନେ ସମସ୍ତେ ବସି ଥିବା କେନ୍ଦୁ ଗଛକୁ ଅନେଇଲେ । ଏଥର ମଧ୍ୟ ପୂର୍ବ ପରି ଅଶୁଭ ଲକ୍ଷଣ ଦେଖିବାକୁ ପାଇଲେ କେନ୍ଦୁ ଗଛର ସମସ୍ତ ଅଂଗ ଗୁଡିକ ନିଆଁରେ ଜାଳିଯାଇ ଗଛ ଅଂଗାର ପରି ଦେଖାଦେଲା ଓ କେନ୍ଦୁ ଫଳ ସବୁ ସିଝି ପଚ୍‌ପଚ୍ ନଷ୍ଟ ହୋଇଯାଇ ଥିଲା । କେନ୍ଦୁ ଗଛ ଓ ଫଳର ଏପରି ଅବସ୍ଥାକୁ ଦେଖି ପଣ୍ଡିତମାନେ ଘଟଣାକୁ ମଧ୍ୟ ଅଶୁଭ ଲକ୍ଷଣ ବୋଲି ମତାମତ ଦେବା ସହିତ କେନ୍ଦୁ ଗଛକୁ ଆଖ୍ୟା ଦେଲେ **'ଲେପେଜ୍ ତିରିଲ୍'** ।

କେନ୍ଦୁ ଗଛର ଏପରି ଅବାସ୍ତବ ଅବସ୍ଥା ଓ ଲକ୍ଷଣ ଦେଖି ସେମସ୍ତ ବିଚାରକ ମାନେ ଭାବିଲେ ସେମାନେ ପ୍ରସ୍ତୁତ କରିଥିବା ବିଧି ଗୁଡିକ ଉପରେ କୌଣସି ସତ୍ୟତା ନାହିଁ, ଯାହାଫଳରେ ଦେବାଦେବୀମାନେ ଆଦୌ ପ୍ରସନ୍ନ ନାହାନ୍ତି । ନିରାଷ ହୋଇ ସେଠାରୁ ସମସ୍ତ ବିଚାରକମାନେ ଉଠି ଯାଇ ପୁଣି ଅନ୍ୟ ଏକ ଗଛ ମୂଳରେ ଯାଇ ବସିଲେ ।

୫) **ଶେଷରେ ଶାଳ ଗଛ 'ସାରି ସାରଜମ୍' ମୂଳେ ସଭା-**

ଗୋଟିଏ ଗଛ ମୂଳେ ସବିଶେଷ ଆଲୋଚନା ଓ ବିଧି ପ୍ରସ୍ତୁତ ପରେ ଦୈବ୍ୟ ଦୁର୍ଘଟଣା ଘଟି ଅଶୁଭ ଲକ୍ଷଣ ପ୍ରକଟ ହେବାରୁ ଅନ୍ୟ ଏକ ନୂତନ ଗଛ ମୂଳରେ ଯାଇ ପୁନର୍ବାର ଆରମ୍ଭରୁ ପ୍ରସ୍ତୁତ କରିବା ଏବଂ ବାରମ୍ବାର ଏହିପରି ବିଫଳ, ହଇରାଣ ହରକତ ହୋଇ ସମସ୍ତ ବିଚାରକ ମଣ୍ଡଳୀମାନେ ନିରାଶ ହୋଇଯାଇ ଥିଲେ ସତ କିନ୍ତୁ; ସେମାନେ ହାର ମାନି ନଥିଲେ । ଅଶନ ଗଛ ପରେ, ମହୁଲ ଗଛ, ବର ଗଛ ଓ କେନ୍ଦୁ ଗଛ ଏସମସ୍ତ ସ୍ଥାନରେ ସେମାନେ କୌଣସି ଶୁଭ ସଙ୍କେତଟିଏ ମଧ୍ୟ ପାଇ ନଥିଲେ । ଏହିପରି ଭାବରେ ଅନେକ ଦିନ ପରେ ଦିନ ଓ ବର୍ଷ ପରେ ବର୍ଷ ବିଚାର, ସଭା ଓ ଆଲୋଚନା କରି ୧୨ବର୍ଷ କାଳ ଅତିବାହିତ ହୋଇଯାଇଥିଲା ଏବଂ ପରିଶେଷରେ ସେମାନେ ଏକ ଶାଳ ବଣରେ ପହଂଚି **'ଶାଳ ଗଛ'** ମୂଳରେ ଯାଇ ସଭା ବସିଲେ ।

ଶାଳଗଛ ଛାଇରେ ବସି ସେମାନେ ପୂର୍ବପରି ଆଲୋଚନା ଆରମ୍ଭ କଲେ 'କାହିଁକି ସେମାନେ ଏପରି ଅନାହାରରେ ମୃତ୍ୟୁ, ଗଣ୍ଡଗୋଳ, ମାରପିଟ୍, ହଣାକାଟ, ଲୁଣ୍ଠନ ଆଦିରେ ଲିପ୍ତ ରହି ବାରମ୍ବାର ହଇରାଣ ହରକତ ହୋଇ ଅର୍ଜି ଥିବା ଧନ ସମ୍ପତି ସହତି ମୁଲ୍ୟବାନ ମନୁଷ୍ୟ ଜୀବନକୁ ହରାଇ ବସୁଥିଲେ । ନିଜ ପିଲାଛୁଆ ଓ ପରିବାର ବର୍ଗଙ୍କ ସହିତ ସୁଖରେ ସମୟ ଅତିବାହିତ କରିପାରି ନଥିଲେ । ଏସମସ୍ତ ଜଞ୍ଜାଳ ଓ ବିପଦରୁ କିଭଳି ଆଜୀବନ ସୁରକ୍ଷା ପାଇପାରିବେ, ସେଥିପାଇଁ ସେମାନେ ସବିଶେଷ ଆଲୋଚନା କଲାପରେ ସାନ୍ତାଳ ସମାଜ, ସଂସ୍କୃତି, ଧର୍ମ, ପ୍ରଥା ପରମ୍ପରା, ନୀତି ନିୟମ ଓ ପାଂଚ ପଂଚାୟତର କାନୁନ ଆଦି ବିଧି ପ୍ରସ୍ତୁତ କରି ଚୁଡାନ୍ତ ନିଷ୍ପତି ନେଇ ସମ୍ପ୍ରଦାୟର ଇଷ୍ଟ ଦେବା ଦେବୀଙ୍କୁ ପ୍ରଣାମ ଜଣାଇ ମନ୍ତ୍ର ଜପି ପ୍ରାର୍ଥନା କଲେ । ସାନ୍ତାଳି ଲୋକଙ୍କର କରୁଣା ଗୁହାରୀ ଶୁଣି ଦେବତାମାନେ ସ୍ୱର୍ଗରୁ ଓହ୍ଲେଇ ଆସି ସାନ୍ତ ଦେଶରେ ପ୍ରକଟ ହେଲେ ଏବଂ ଶାଳ ଗଛ ମୂଳେ ପ୍ରାର୍ଥନା କରୁଥିବା ସାନ୍ତାଳ ଲୋକମାନେଙ୍କୁ 'ଆଶୀର୍ବାଦ' ଦେଇ କହିଲେ– **'ଧରମ୍ କରମ୍ ଗେ କାମିପେ' ଅର୍ଥାତ୍ 'ଧର୍ମ ଅନୁସାରେ କର୍ମ ହିଁ ମନୁଷ୍ୟର ପରମ କର୍ତବ୍ୟ' ।** ସାନ୍ତାଳି ସମ୍ପ୍ରଦାୟ ଶାସ୍ତ୍ର ଅନୁସାରେ ଧମର୍ ହେଉଛି ଈଶ୍ୱର ବା ପରମପିତା ପରମେଶ୍ୱର । ତାଙ୍କର ଇଚ୍ଛାରେ ମନୁଷ୍ୟ କରମ୍ ବା କାର୍ଯ୍ୟ ସମ୍ପାଦନ କରିବା ପ୍ରତ୍ୟେକ ମନୁଷ୍ୟର ପରମ କର୍ତବ୍ୟ ହେବା ବିଧେୟ । 'ସାନ୍ତ୍ ଦିଶମ୍ ସାନ୍ତାଲ୍ ହଲ୍' ତଥା ସାନ୍ତ ଦେଶର ସାନ୍ତାଳ ଲୋକମାନେ ଏଣିକି ଈଶ୍ୱରଙ୍କ ନିୟମ ଅନୁଶାରେ ଜୀବନ-ଯାପନ କଲେ ଆଉ କେବେ ଏପରି ଜଟିଳ ସମସ୍ୟା ଓ ମହାବିପଦରେ ପଡିବ ନାହିଁ ବୋଲି ଦେବତାମାନେ ଆଶୀର୍ବାଦ ଦେବାପରେ ସେହି ଶାଳ ଗଛ ମୂଳରୁ ଉଭାନ ହୋଇଥିଲେ ।

ଶାଳ ଗଛ ମୂଳେ ବିଭିନ୍ନ ଆଲୋଚନା ମାଧ୍ୟମରେ ସାନ୍ତଳି ବିଧି ପ୍ରସ୍ତୁତି କାମ ସମ୍ପୂର୍ଣ୍ଣ 'ଳପ୍ରଦ ହୋଇଥିବାରୁ ଓ ସ୍ୱର୍ଗପୁରୀରୁ ଦେବତା ମାନେ ଓହ୍ଲେଇ ଆସି ବିଚାରକ ମଣ୍ଡଳୀକୁ ଆଶୀର୍ବାଦ ଦେଇ ଥିବାରୁ ପଣ୍ଡିତମାନେ ଶାଳଗଛକୁ **'ସାରି ସାର୍‌ଜମ୍ ଦାରେ'** ଅର୍ଥାତ୍ 'ସତ୍ୟ ଶାଳ ଗଛ' ବୋଲି ଆଖ୍ୟା ଦେଲେ । ନିଜେ ଅବସ୍ଥାପିତ କରୁଥିବା ଦେଶର ନାମ ସାନ୍ତାଳି ଭାଷରେ ରଖାଗଲା 'ସାନ୍ତ୍ ଦିଶମ୍' ଯାହାର ଅର୍ଥ 'ଏକ ଶାନ୍ତିପୂର୍ଣ୍ଣ ଦେଶ' । ନିଜ 'ଦେଶ' ର ନାମ **'ସାନ୍ତ'** ସହିତ 'ଲୋକ' ଶବ୍ଦ 'ହଲ୍' କୁ ଯୋଗ କରି ନିଜସ୍ୱ ଜାତିର ପରିଚୟ ରଖିଲେ **'ସାନ୍ତାଳ'** । **'ହଲ୍'** ଏକ ସାଧାରଣ ମଣିଷକୁ କୁହାଯାଏ ନାହିଁ । ନିଜ ଭାଷାରେ-'ସାରି ହଲ୍ ଗେ ସାନ୍ତାଲ୍ ଦ' ଅର୍ଥାତ୍ 'ଧରମ୍ ବା ଈଶ୍ୱରଙ୍କ ଆଦେଶାନୁସାରେ ନିଜ କର୍ମ ସମ୍ପାଦନ କରୁଥିବା ଏକ ସଚ୍ଚୋଟ ମଣିଷ ହିଁ ହେଉଛି 'ହଲ୍' ।

'ସାରଜମ୍' ଶବ୍ଦଟିର କେତେକ ବିଶେଷତ୍ୱ ମଧ୍ୟ ରହିଛି-'ସାର୍' କହିଲେ 'ଉର୍ବର ଅବା ପୁଷ୍ଟି' ଏବଂ 'ଜମ୍' କହିଲେ ସନ୍ତାଳି ଭାଷାରେ ଭୋଜନ କରିବାକୁ ବୁଝାଏ । ଅତଏବ୍ ସାରଜମ କହିଲେ ପୁଷ୍ଟିସାର ଭୋଜନ ଗ୍ରହଣ କରିବାକୁ ବୁଝାଏ । ସାନ୍ତ ଦେଶର ସାନ୍ତାଳ ଲୋକଙ୍କର ସମସ୍ତ କାର୍ଯ୍ୟ ଓ ବିଧି ଶାଳଗଛ ମୂଳେ ହିଁ ଫଳପ୍ରଦ ହୋଇଥିଲା, ତେଣୁ ସେହି ଦିନ ଠାରୁ ସାନ୍ତାଳି ଲୋକମାନେ ଶାଳଗଛ ମୂଳେ ନିଜ ଇଷ୍ଟ ଦେବାଦେବୀଙ୍କୁ ସ୍ଥାପନ କରି ପୂଜା କରିବା ସହିତ ଏହାର ବିଭିନ୍ନ ଉପାଦାନ ଗୁଡିକ ନିଜ ସମାଜ, ସଂସ୍କୃତି ଓ ପ୍ରଥା-ପରମ୍ପରା ସହିତ ଯୋଡି କରି ବ୍ୟବହାର କରି ଆସୁଅଛି । ସେହି ଦିନ ଠାରୁ ଆଜି ପର୍ଯ୍ୟନ୍ତ ସାନ୍ତାଳି ଲୋକମାନେ ତାଙ୍କ ଇଷ୍ଟ ଦେବାଦେବୀଙ୍କ 'ଆଶୀର୍ବାଦ' ଓ ଆଦେଶାନୁଶାରେ ନିଜର ଧର୍ମ ଓ କର୍ତବ୍ୟ ପାଳନ କରି ଚାଲିଛନ୍ତି ।

ପ୍ରତ୍ୟେକ ସାନ୍ତାଳି ଗ୍ରାମରେ ଦେବାଦେବୀଙ୍କୁ ପୂଜାର୍ଚ୍ଚନା କରିବା ପାଇଁ ଶାଳ ଗଛ ଲଗାଇ ଏହାକୁ 'ଜାହେର୍ ଗାଳ୍' ନାମରେ ନାମିତ କଲେ ଏବଂ ଏହାରି ମଧ୍ୟରେ ଦେବାଦେବୀଙ୍କୁ ସ୍ଥାପନ କରି ପୂଜା କଲେ । ଏହା ସହିତ ସାନ୍ତାଳ ସମାଜର ସମସ୍ତ ଶୁଭ କାମରେ ଶାଳ ଗଛକୁ ଦେବତୁଲ୍ୟ ସମ୍ମାନ ଦେଇ 'ଦାରୁବ୍ରହ୍ମ' ରୂପରେ ସର୍ବତ୍ର ବ୍ୟବହାର କରି ଆସୁଛନ୍ତି ।

ସାନ୍ତାଳ ସମାଜରେ ଶାଳ ଗଛର ବିଭିନ୍ନ ଉପାଦାନର ସଦ୍ ବ୍ୟବହାର :-

(୧) ପତ୍ର – ପତ୍ରକୁ ସାନ୍ତାଳି ଭାଷାରେ 'ସାକାମ୍' କୁହାଯାଏ । ସାନ୍ତାଳି ଲୋକମାନେ ଶାଳ ପତ୍ରରେ ଖଲି, ସାର୍‌ତାଲ୍ ତଥା ୨ଟି ଶାଳ ପତ୍ରକୁ ଟିପି ଖାଦ୍ୟ ରଖିବା, ବଂଗାଫୂଲୁଃ ତଥା ପୂଜା ପାଇଁ ଦୋନା, ରେଃଦ୍ ତଥା ପତ୍ରପୁଡିଆ, ପୁଙ୍ଗି ତଥା ଦେଶୀ ବିଡି ପ୍ରସ୍ତୁତ, ଲାଃଦ୍ ତଥା ପତ୍ରପୋଡାରେ ଖାଦ୍ୟ ପ୍ରସ୍ତୁତ, ଖାଲାଃ ତଥା ଖାଦ୍ୟ ରଖିବା କିମ୍ବା ଖାଇବା ପାଇଁ ବଡ ଦୋନା ପ୍ରସ୍ତୁତ କରିବା, ପୋଟମ୍ ତଥା ଶୁଖିଲା ଖାଦ୍ୟ ସାମଗ୍ରୀକୁ ପୁଡିଆରେ ବାନ୍ଧି ଅନେକ ଦିନଯାଏଁ ରଖିବା । ଏହା ସହିତ ପତ୍ରକୁ ଶୁଖେଇ ସେମାନେ ଅନେକ ଦିନ ଯାଏଁ ରଖିଥାନ୍ତି ଓ ପର୍ବପର୍ବାଣୀ ମାନଙ୍କରେ ଦରକାର ମୁତାବକ ଏହାକୁ ବ୍ୟବହାର କରିଥାନ୍ତି । ସାନ୍ତାଳି ସମାଜର ସଂସ୍କୃତି, ପ୍ରଥା ଓ ପରମ୍ପରା ଅନୁସାରେ ନିଜ ବନ୍ଧୁ ମାନଙ୍କୁ ବିବାହ ନିମନ୍ତ୍ରଣ ଦେଲାବେଳେ ଦୁଇଟି ଶାଳପତ୍ରକୁ ଟିପି 'ଫୁଲୁଃ' ତଥା ଦୋନା ତିଆରି କରାଯାଏ ଏବଂ ସେଥିରେ ଅଳ୍ପ ଅରୁଆ ଚାଉଳ ଓ ଦୁବଘାସ ରଖି ଏକ ହଳଦୀ ଲଗା ସୁତା ସାହାଯ୍ୟରେ ବାନ୍ଧି ବିବାହ ନିମନ୍ତ୍ରଣ ଦିଆଯାଇ ଥାଏ ।

(୨) ଫୁଲ– ଶାଳ ଗଛରେ ପ୍ରଥମ ଫୁଲ ଆସିଲେ 'ବାହା ପାରାବ୍' ତଥା ଫୁଲ ପର୍ବ ପାଳନ କରାଯାଏ । ଏହାକୁ 'ବାହାବଙ୍ଗା' ବୋଲି କହାଯାଏ । ଏହି ବାହା ବଙ୍ଗା ପର୍ବରେ ଶାଳ ଗଛର ଫୁଲ ପୂଜା କରାଯାଏ; ସମସ୍ତ ସାନ୍ତାଳ ଲୋକମାନେ ସମାଜର ପାରମ୍ପରିକ ବେଶରେ ସାଜି ଜାହେର୍ ଗାଳକୁ ଦର୍ଶନରେ ଯାଆନ୍ତି, ଜାହେର ଗାଳ୍‌ରେ ଇଷ୍ଟ ଦେବା ଦେବୀଙ୍କୁ ପୂଜାର୍ଚ୍ଚନା କରିବା ପରେ ବାହା ସେରେଞ୍ଜ(ଗୀତ) ଓ ବାହା ଏନେଃଜ୍(ନାଚ) କରିଥାନ୍ତି । ଶାଳ ଫୁଲକୁ ପୂଜା କରିଲା ପରେ ନାୟକେ ତଥା ପୂଜାରୀ ସମସ୍ତ ଭକ୍ତମାନଙ୍କୁ ଶାଳ୍‌ଫୁଲ ଦେଇଥାନ୍ତି । ସମସ୍ତ ଶ୍ରଦ୍ଧାଳୁ ଏହାକୁ ଭକ୍ତି ସହକାରେ ଦେବାଦେବୀଙ୍କର ଆଶୀର୍ବାଦ ଭାବି ବ୍ୟବହାର କରିଥାନ୍ତି । ପୁଅମାନେ କାନରେ ଗୁଞ୍ଜିଲା ବେଳକୁ ଝିଅମାନେ ଶାଳ୍‌ଫୁଲକୁ ନିଜ ବେଣୀରେ ଖୋସାମାରି ପିନ୍ଧି ସାନ୍ତାଳି ସୁନ୍ଦରୀ ରୂପରେ ସାଜିଥାନ୍ତି ।

(୩) ଡାଳ– ପ୍ରାତଃ ନିତ୍ୟକର୍ମ ବେଳେ ସାନ୍ତାଳି ଲୋକମାନେ ଶାଳ ଗଛର କଅଁଳିଆ ଡାଳରେ ଦାନ୍ତ ଘଷିବାକୁ ଭଲ ପାଆନ୍ତି । ଘରେ କୁଣିଆ ଆସିଲେ ସମ୍ମାନର ସହିତ ଶାଳ ଦାନ୍ତକାଠି ପ୍ରଦାନ କରାଯାଏ ଏବଂ ବନ୍ଧୁମାନେ ମଧ୍ୟ ଏହାକୁ ଅତି ଖୁସିରେ ଗ୍ରହଣ କରିଥାନ୍ତି । ଶାଳ ଗଛର ରସରେ କ୍ୱାଥ ଅଂଶ ଥିବାରୁ ଏହି ଶାଳ କାଠିରେ ଦାନ୍ତ ଘଷିଲେ ମାଢ଼ି ଓ ଦାନ୍ତ ଘା ଅତି ଶୀଘ୍ର ଭଲ ହୋଇଥାଏ ।

(୪) ବଲ୍କଲ ଓ ଚେର– ଶାଳ ଗଛର ବଲ୍କଳ କ୍ୱାଥରୁ ଔଷଧ ତିଆରି କରି ଏହାକୁ ବିଭିନ୍ନ ରୋଗ ନିବାରଣ କରିବାରେ ବ୍ୟବହାର କରାଯାଏ । କେତେକ ଲୋକମାନେ ଶୁଖିଲା ବଲ୍କଳକୁ ଜାଳ ଆକାରରେ ମଧ୍ୟ

ବ୍ୟବହାର କରିଥାନ୍ତି । ଶାଳ ବୃକ୍ଷର ଚେରରେ ଅନେକ ଔଷଧୀୟ ଗୁଣମାନ ଭରି ରହିଥିବାରୁ ଏହାକୁ କବିରାଜ ମାନେ ମଧ୍ୟ ଔଷଧରେ ବ୍ୟବହାର କରିଥାନ୍ତି ।

(୫) ଗଣ୍ଡି– ଶାଳ ଗଛର ଗଣ୍ଡି ବହୁତ ମଜଭୁତ ଓ ଦୀର୍ଘସ୍ଥାୟୀ ହୋଇଥିବାରୁ ଏହାକୁ ସାନ୍ତାଳି ଲୋକମାନେ ମୁଖ୍ୟତଃ ଠାକୁର ଘର ଓ ନିଜ ବାସ ଘର ଚୌକାଠ, ଦ୍ୱାରବନ୍ଧ, କବାଟ, ଧରଣା, ବତା ଏବଂ ରଳା ଆଦି ଆକାରରେ ଘର ତିଆରି ବେଳେ ବ୍ୟବହାର କରିବାକୁ ପସନ୍ଦ କରିଥାନ୍ତି । ଚାଷିମାନେ ହଳ ଲଙ୍ଗଳ ତିଆରି କରନ୍ତି ଏବଂ ଶସ୍ୟ ରଖିବା ପାଇଁ ଧାନ ଖମାର ତିଆରି କରିଥାନ୍ତି । ଶାଳ ଗଛର ଗଣ୍ଡିକୁ ଜାଳେଣୀ କାଠ ରୂପେ ବିଶେଷ ଶୀତ ଦିନମାନଙ୍କରେ ଜାଳି ଥଣ୍ଡାଦାଉରୁ ନିଜକୁ ରକ୍ଷା କରିଥାନ୍ତି ।

(୬) ଝୁଣା– ପୁରୁଣା ଶାଳଗଛରୁ ଝୁଣା ବାହାରି ଥାଏ । ଏହାକୁ ସାନ୍ତାଳି ଭାଷାରେ 'ଧୁଣା' କୁହାଯାଏ । ସାନ୍ତାଳି ଲୋକମାନେ ବିଭିନ୍ନ ଦେବାଦେବୀ ପୂଜାର୍ଚ୍ଚନା ବେଳେ ଝୁଣା ଧୂପ ଦେଇଥାନ୍ତି । ଏହା ବ୍ୟତୀତ, ଝୁଣାକୁ ମଶା ଧୂପ ଆକାରରେ ମଧ୍ୟ ବ୍ୟବହାର କରିଥାନ୍ତି । ଖାଦ୍ୟପାତ୍ର ଗୁଡିକ କଣା ହୋଇଯାଇ ଥିଲେ ଝୁଣାକୁ ତରଳେଇ କଣା ବନ୍ଦ କରିବା ପାଇଁ ମଧ୍ୟ ବ୍ୟବହାର କରାଯାଏ । ଏହା ବ୍ୟତୀତ ଆଣ୍ଠୁ, ଗଣ୍ଠି ବାତ ଓ ଅଣ୍ଠାବ୍ୟଥାରେ ବ୍ୟବହାର କଲେ ତୁରନ୍ତ ଉପଶମ ମିଳି ପାରିଥାଏ ।

(୭) ଶାଳ ମଞ୍ଜି– ଶାଳ ମଞ୍ଜିରୁ ଖାଇବା ଉପଯୋଗୀ ତେଲ ବାହାରି ଥାଏ । ସାନ୍ତାଳି ଲୋକମାନେ ଶାଳ ଫଳ ମଞ୍ଜିକୁ ଗରମ କରି ପେଡି ସେଥିରୁ ତେଲ ବାହାର କରି ବିଭିନ୍ନ କାର୍ଯ୍ୟରେ ବ୍ୟବହାର କରିବା ସହିତ ଶାଳ ତେଲକୁ ଦୀପ ଆକାରରେ ମଧ୍ୟ ବ୍ୟବହାର କରିଥାନ୍ତି । ଏହା ବ୍ୟତୀତ ଶାଳମଞ୍ଜି ଚୂର୍ଣ୍ଣକୁ ମୁଣ୍ଡ ଚୁଟି ଧୋଇବା ପାଇଁ ମଧ୍ୟ ବ୍ୟବାହାର କରାଯାଇ ଥାଏ ।

'ଜାହେର୍ ଗାଲ୍' ପୂଜାପୀଠ ନିର୍ମାଣ:-

ଜାହେର୍ ଗାଲ୍ ଏକ ପବିତ୍ର ପୂଜା ଓ ଧର୍ମ ପୀଠ । ଏହି 'ଜାହେର୍ ଗାଲ୍' କୁ ସାନ୍ତାଳମାନେ 'ଧରମ୍ ଗାଲ୍' ତଥା 'ଧର୍ମପୀଠ' ଭାବରେ ସମ୍ମାନ ଦେଇଥାନ୍ତି । ଜାହେର୍ ଗାଲ୍ ଏକ ସତନ୍ତ୍ର ସୀମା ପରିଧି ମଧ୍ୟରେ ଅବସ୍ଥିତ ରହିଥାଏ । ସାଧାରଣତଃ ଏହା ଆୟତାକାର ନହୋଇ ଗୋଲାକାର ତିଆରି କରାଯାଇ ଥାଏ । ଏହାର ଚତୁଃପାର୍ଶରେ ଅନେକ ଶାଳଗଛ ଲଗାଯାଇଥାଏ ଏବଂ ଗାଁର ସମ୍ବଳ ଅନୁସାରେ କେଉଁଠି କାଠଖୁ ପୋତି ସୀମା କରାଯାଇ ଥାଏ ତ କେଉଁଠି ଖାଲି ପଥର ପୋତି କିମ୍ବା ଥୋଇଦେଇ ଏହାର ସୀମା ଆବଦ୍ଧ କରି ସୁରକ୍ଷା କରାଯାଇ ଥାଏ । ଜାହେର୍ ଗାଲ୍‌କୁ ସୀମାବଦ୍ଧ କଲା ପରେ ଏହାରି ମଝିରେ ଏକ ସ୍ୱତନ୍ତ୍ର ତିଥି ଓ ବାର ଅନୁସାରେ ପୂଜା ପୀଠ 'ବଂଗାଥାନ' ତିଆରି କରାଯାଏ । ସାନ୍ତାଳି ଗାଁର ମୁଖିଆ, ନାୟ୍‌କେ, ପାରନିକ୍, ଗଡେତ୍, ଜଗ ଓ ଗ୍ରାମର ମାନଗଣ୍ୟ ଓ ପୁରୁଖା ଲୋକ 'ଗାଖୁଲ୍ ଗମ୍‌କେ' ମାନଙ୍କ ନିଷ୍ପି କ୍ରମେ ସମସ୍ତ କାର୍ଯ୍ୟ କରାଯାଇ ଥାଏ । ଏହି ବଂଗାଥାନକୁ ତିଆରି କଲାବେଳେ ପୂଜା ବିଧିରେ ଥିବା ପୂଜାରୀ ଓ ଭକ୍ତମାନେ 'ନିରବାର' ତଥା ବାରଣ ନୀତି ଅବଲମ୍ବନ କରିବା ସହିତ ଉପବାସ ରଖିଥାନ୍ତି ଏବଂ ଦେବା ଦେବୀଙ୍କୁ 'ବଙ୍ଗାଉମ୍' ତଥା ଦେବସ୍ନାନ ଓ 'ବଙ୍ଗା ରୁମ୍' ତଥା ଝୁମ୍ପିବା କାର୍ଯ୍ୟ ସାରି ସେମାନଙ୍କୁ ସିଦ୍ଧିସ୍ଥାପନ କରାଯାଇ ଥାଏ ।

ଜାହେର ଗାଲ୍‌ର ମଝିରେ ଏକ ଭଲ ହୃଷ୍ଟପୁଷ୍ଟ ଶାଳ ଗଛ ଦେଖି 'ବଙ୍ଗାଥାନ' ପାଇଁ ସୀମା ଆବଦ୍ଧ କରାଯାଏ । ସୀମା ଆବଦ୍ଧ କଲାବେଳେ ଏକ ମନ୍ତ୍ର ବୋଲାଯାଏ । ଏହି ପୂଜା ପୀଠର ସୀମା ନିରୁପଣ କଲାପରେ ଶାଳ ଗଛର ପୂର୍ବ ଦିଗକୁ ଖୋଲା ରଖି କେବଳ ପଶ୍ଚିମ ଦିଗରେ ଖୁ ପୋତି ଗୋଟିଏ ପାଖ ଛାଉଣି କରିବାର ଆଦି କାଳରୁ ପରମ୍ପରା ରହିଛି । ଏହାକୁ 'ଜାହେର୍ ଅଲାଃ ଦାଲବ୍' ଅର୍ଥାତ୍ ଜାହେର୍ ଘର ଛାଉଣି କୁହାଯାଏ । ଜାହେର୍ ଗାଲ୍ ପୂଜା ପୀଠର ନିର୍ମାଣ ସମାପ୍ତ ହେଲାପରେ ଦେବା ଦେବୀଙ୍କୁ ସ୍ଥାପନ କରାଯାଏ । ଜାହେର ଗାଲ୍‌ର ମୂଖ୍ୟ ହେଉଛନ୍ତି ଦେବୀମା' 'ଜାହେର ଆୟ' ତାଙ୍କୁ ଏଠାରେ ବିଶେଷ ଭାବରେ ପୂଜାର୍ଚ୍ଚନା କରାଯାଇ ଥାଏ । ଜାହେର୍ ଆୟଙ୍କ ସାଥୀରେ ଏଠାରେ ମାରାଂବୁରୁ ଓ ଲିଟା ଗଡେତ୍ ପୂଜା ପାଉଥିବା ବେଳେ ଏହାର ଡାହାଣ ପାଖରେ ମଣେକ ଓ ତୁରୁୟକ ପୂଜା ପାଆନ୍ତି ଏବଂ ଏହାର ଅଳ୍ପକେ ଦୂରରେ 'ସେନ୍ଦ୍ରାବଂଗା' ପୂଜା ପାଆନ୍ତି । ଏମାନଙ୍କର ଦର୍ଶନରେ ସାନ୍ତାଳି ଲୋକମାନଙ୍କର ସର୍ବମଙ୍ଗଳ ହୋଇଥାଏ । ଅନ୍ୟ ସମ୍ପ୍ରଦାୟର ଲୋକମାନଙ୍କ ପରି ସାନ୍ତାଳି ସମ୍ପ୍ରଦାୟରେ ମଧ୍ୟ ବାର, ତିଥି, ମାସ, ଋତୁ ଓ ବର୍ଷ ଗୁଡିକ ପୃଥକ ଭାବରେ ଗଣନା କରାଯାଏ ଓ ବିଭିନ୍ନ ପର୍ବପର୍ବାଣୀ, ପୂଜାପାଠ, ପ୍ରଥା ପରମ୍ପରା ଗୁଡିକ ଆଡମ୍ବର ସହକାରେ ପାଳନ କରାଯାଏ । ଗାଁ ଆଖଡା ଠାରେ ପାଂଚ ଲୋକ ଆସି ବସିଲା ପରେ ସେମାନେ ଜାହେର୍ ଗାଲ୍ ପୂଜା ତିଥି ନିର୍ଣ୍ଣୟ କରିଥାନ୍ତି ଓ ସମସ୍ତ ଗ୍ରାମ ବାସୀ ଏହାକୁ ମାନି ନିୟମାନୁସାରେ ପାଳନ କରିଥାନ୍ତି ।

ଜାହେର ଗାଲ୍‌ରେ ପୂଜା ଦିନ ଧାର୍ଯ୍ୟ ହୋଇଗଲେ ସମସ୍ତ ଗ୍ରାମବାସୀଙ୍କ ମନରେ ଖୁସିର ଲହରୀ ଖେଳିଯାଏ । ସମସ୍ତଙ୍କ ମନରେ ଆଶା ଥାଏ 'ଗାଁରେ ଏଥର ଯେପରି ବେଶ୍ ମୌଜମସ୍ତି ଓ ନାଚଗୀତ କରି ଭଲରେ ପର୍ବ ମାନିବେ' ସେଥିପାଇଁ ସମ୍ପୃକ୍ତ ଗାଁରେ ପୁଅପିଲା ମାନଙ୍କ ଦ୍ୱାରା ସ୍ୱଚ୍ଛ ଅଭିଯାନ ଆରମ୍ଭ ହୋଇଯାଏ । ଗାଁର ରାସ୍ତାଘାଟ, ନାଳ ନର୍ଦ୍ଦମା, ଅନାବନା ଗଛଲତା ସଫାସୁତୁରା କରିବା ପାଇଁ ବିନା ମଜୁରିରେ ପ୍ରତ୍ୟେକ ପରିବାର ପ୍ରତି ଜଣେ ଲୋକ ବାହାରି ଆସି କାମରେ ଲାଗି ପଡନ୍ତି । ସମସ୍ତ ବିଲବାଡି କାମକୁ ବାଦକରି ମନଦେଇ ମିଳିମିଶି ସଫାକାମରେ ଲାଗି ପଡିଥାନ୍ତି, ଫଳରେ ଗାଁରେ ସଫାସୁତୁରା କରିବା ପାଇଁ ଏକ ସଚ୍ଛ ଅଭିଯାନ ଆରମ୍ଭ ହୋଇଯାଏ । ନିଜ ଗାଁର ସମସ୍ତ ପ୍ରକାର ସଫା ସୁତୁରା ରଖିବା ସହିତ ସାନ୍ତାଳି ଗାଁର ଲୋକମାନେ ନିଜ ଜାହେର୍ ଗାଲ୍‌ର ମଧ୍ୟ ପରିଷ୍କାର ପରିଛନ୍ନ ରଖିଥାନ୍ତି । ମୁଝିଆଙ୍କ ନିର୍ଦ୍ଦେଶକ୍ରମେ ଗାଁର ଜଗ ଓ ଗଡେତ୍ ପୂଜା ହେବା ପୂର୍ବ ଦିନ ଏହି କାମକୁ ତ୍ୱରାନ୍ୱିତ କରିଥାନ୍ତି । ଏଥିସହିତ ଗାଁର ସାନ୍ତାଳି ଝିଅମାନେ ନିଜନିଜର ଘର କାନ୍ଥକୁ ସଜେଇବା ପାଇଁ ବିଭିନ୍ନ ମାଟି ରଙ୍ଗ ଲିପା କାମ ଆରମ୍ଭ କରିବା ସହିତ ଦାଣ୍ଡ କାନ୍ଥ ଗୁଡିକରେ ଅତି ମନଲୋଭା ଚିତ୍ର ଆଙ୍କିଥାନ୍ତି । ଏହାକୁ ସାନ୍ତାଳି ଭାଷାରେ "ଜେରେଲ୍ ପତାଓ"କୁହାଯାଏ । ମାଟି ରଙ୍ଗକୁ ବ୍ୟବାହାର କରି ସାନ୍ତାଳି ଝିଅ, ବୋହୂ ଓ ମହିଳାମାନେ ନିଜ ନିଜର କାନ୍ଥରେ ଗଛ, ଲତା, ଫୁଲ, ପତ୍ର, ଡାଳ, ଧଡି, ମୟୂର, ପାରା, କପୋତ, ବଣୀ, ଶୁଆ, ସାରି, ବଗ, ଝରଣା, ସୂର୍ଯ୍ୟ, ଉଡାଜାହାଜ, ରକେଟ୍, ବାଦ୍ୟଯନ୍ତ୍ର ଓ ନୃତ୍ୟ ଆଦି ଚିତ୍ର ମାଧ୍ୟମରେ ନିଜର ଅନ୍ତର୍ନିହିତ କଳା କୌଶଳକୁ ପ୍ରଦର୍ଶନ କରିବା ସହିତ କାନ୍ଥ ବାଡରେ ବହୁତ ସୁନ୍ଦର ମନଲଭା ଦୃଶ୍ୟ ଆଙ୍କି ଥାଆନ୍ତି । କୌଣସି ବ୍ୟକ୍ତି ରାସ୍ତରେ ଯାତାୟାତ କଲାବେଳେ ଏହିସବୁ ମନମୁଗ୍ଧକର ଚିତ୍ର ଓ ଦୃଶ୍ୟକୁ ଦେଖିବା ମାତ୍ରକେ ଅନେକ ପ୍ରଶଂସା କରିଥାଆନ୍ତି । ବାସ୍ତବରେ, ଆଜି

ମଧ୍ୟ ଏହି ସାନ୍ତାଳ ଆଦିବାସୀମାନେ ତାଙ୍କର ବିଗତ ଦିନର କଳା, ସଂସ୍କୃତି ଓ ଐତିହ୍ୟକୁ ପ୍ରକୃତି ସହିତ ସଂଯୋଗ କରି ସଂରକ୍ଷିତ କରି ରଖିଛନ୍ତି ।

ଭୂମିରେ ଲାଗି ରହିଥିବା କୌଣସି ଜିନିଷ କି ପଦାର୍ଥକୁ ରାମ୍ପି ସଫା କରି ଗୋବର ଲିପା କାମକୁ **'ଗେଜ୍ ଗୁରିଜ୍'** କୁହାଯାଏ । ସମସ୍ତ ପ୍ରକାର ପୂଜା ପ୍ରସ୍ତୁତି ସରିଲା ପରେ **'ଜାହେର ବଙ୍ଗା'** ଦିନ ପ୍ରଭାତରୁ ଉଠି ସାନ୍ତାଳ ଘରର ମହିଳାମାନେ ଗୋବର ଲିପା କାମ କରିଥାନ୍ତି । ଏହି ଗୋବର ଲିପା କାମ କଲାପରେ ଆଉ କୌଣସି ସ୍ୱଚ୍ଛ କାମ କରନ୍ତି ନାହିଁ, ତେଣୁ ସମସ୍ତ ଘର କାମକୁ ପୂଜା ପୂର୍ବ ଦିନ ସମାପନ କରି କେବଳ ପର୍ବ ପାଳନ କରିବା ପାଇଁ ହିଁ ସେମାନେ ସଜବାଜ ହୁଅନ୍ତି ।

ପୂଜାରୀ ଓ ପୂଜା ପ୍ରକାର :-

ଜାହେର ଗାଳର ପୂଜାରୀକୁ ସାନ୍ତାଳି ଭାଷାରେ **'ନାୟ୍‌କେ'** କୁହାଯାଏ ଏବଂ ପ୍ରତ୍ୟେକ ସାନ୍ତାଳି ଗାଁରେ ଦୁଇ ଜଣ ନାୟ୍‌କେ ରହିଥାନ୍ତି । ଜଣେ ନାୟ୍‌କେ ଓ ଅନ୍ୟଜଣେ କୁଡାମ୍ ନାୟ୍‌କେ । ଜାହେର ଗାଳର ସମସ୍ତ ପ୍ରକାରର ପୂଜା ପଦ୍ଧତି ନାୟକେଙ୍କ ହାତରେ ହୋଇଥିବା ବେଳେ କେତେକ ସ୍ୱତନ୍ତ୍ର ପୂଜା ଗୁଡିକ 'କୁଡାମ୍ ନାୟ୍‌କେ' କରିଥାନ୍ତି । କୁଡାମ ନାୟକେ 'ବୁଲ୍ ମାୟାମ୍' ପୂଜା କରନ୍ତି । ଧନୁତୀର ଧରି ବଣ ଜଙ୍ଗଲକୁ ଶିକାର କରିବାକୁ ଗଲାବେଳେ ଏହି **'କୁଡାମ ନାୟ୍‌କେ'** ମାନସିକ କରିଥାଏ । କୌଣସି ପ୍ରତିଯୋଗୀତାରେ ବିଜୟ ଓ ସଫଳ ଲକ୍ଷ୍ୟ ହାସଲ କରିବାକୁ ହେଲେ ଗାଁବାସୀଙ୍କ ପାଇଁ କୁଡାମ୍ ନାୟକେ ହିଁ ମାନସିକ କରିଥାଏ ଏବଂ କୃତକାର୍ଯ୍ୟ ହେଲେ ଏହାର ମାନସିକ୍ ଠିକ୍ ସମୟ ସୀମା ଭିତରେ ହିଁ ଦିଆଯାଏ । ମାନସିକ କାର୍ଯ୍ୟ ଅସାଧ୍ୟ ହୋଇଥିବାରୁ ପ୍ରାୟତଃ କୁଡାମ୍ ନାୟକେ ପଦରେ ଗ୍ରାମର ପୁରୁଖା ବୃଦ୍ଧ ଲୋକକୁ ବସାଯାଏ । ସାନ୍ତାଳି ପରମ୍ପରା ଅନୁସାରେ ଜଣେ ସାନ୍ତାଳ ଗାଁର ନାୟ୍‌କେ ପୂଜା ବିଧିରେ ଯେତେ ପାରଙ୍ଗମ ଥିଲେ ମଧ୍ୟ ନିଜ ଗ୍ରାମ ବ୍ୟତୀତ ଅନ୍ୟ ଯେକୌଣସି ଗାଁ ଜାହେର୍ ଗାଳ୍‌ରେ ପୂଜା କରିପାରନ୍ତି ନାହିଁ ।

ଜାହେର ଗାଲ୍ ପୂଜା ସାମଗ୍ରୀ ଓ ନିୟମ-

ସାନ୍ତାଳ ସମାଜ ଏହି ଜାହେର୍ ଗାଳରେ ପୂଜା ପଦ୍ଧତିରେ ତଥା ବଙ୍ଗାବୁରୁ କରିବାରେ ଅନେକ ନୀତି ନିୟମ ସହିତ ବାରଣ ମଧ୍ୟ ରହିଛି । ଉପାସ ରଖି ପୂଜା ବିଧି ପାଳନକୁ ସାନ୍ତାଳି ଭାଷାରେ **'ନିରବାର୍'** କୁହାଯାଏ । 'ନିର୍‌ବାର୍' ବ୍ୟତୀତ ପୂଜାରେ ଯୋଗଦେବାକୁ ଥିବା ସମ୍ପୃକ୍ତ ନାୟ୍‌କେ, ମାଝି, ପାର୍‌ନିକ୍, ଗଡେତ୍, ଜଗ ଓ ଇଚ୍ଛୁକ ଗାଁ ଲୋକମାନେ ପୂଜା ପୂର୍ବରାତି କୌଣସି ଅସାମାଜିକ କାର୍ଯ୍ୟ କରନ୍ତି ନାହିଁ । ସେମାନେ ସକାଳ ହେବା ମାତ୍ରକେ ସମସ୍ତ ନିତ୍ୟକ୍ରମ ସାରି କୌଣସି ଖାଦ୍ୟ ପଦାର୍ଥ ନଖାଇ, ନୂଆ କିମ୍ବା ଧୂଆ 'ଫୁଟା କାଚା' ବସ୍ତ୍ର ପରିଧାନ କରି କାନ୍ଧରେ ଏକ ଗାମୁଛା ପକାଇ ସହଳ ପୂଜା ପାଇଁ ବାହାରି ଯାହାନ୍ତି । ଜାହେର୍ ଗାଲ୍ ସୀମା ବାହାରେ ଜୋତା ଓ ଅନ୍ୟାନ୍ୟ ଅଦରକାରୀ ଜିନିଷ ରଖି ସେମାନେ ମୁଣ୍ଡିଆ ମାରି ସୀମା ଭିତରକୁ ପ୍ରବେଶ କରନ୍ତି । ସମସ୍ତ ଗାଁର ପୁରୁଷମାନେ ଯାଇ ପୂଜାରୀ ଓ ମୁଖିଆଙ୍କ ପାଖରେ ବସନ୍ତି ଓ ଦେବା ଦେବୀଙ୍କୁ ପ୍ରଣାମ କରି ସେମାନଙ୍କ କଥାରେ ସହମତ ହୋଇ ସାନ୍ତାଳି ସମ୍ପ୍ରଦାୟର ନୀତିନିୟମ ଓ ପରମ୍ପରାକୁ ସମ୍ମାନ ଦେଇଥାନ୍ତି ।

ଜାହେର ଗାଳରେ ପୂଜା ଅର୍ଚ୍ଚନା କରିବା ପୂର୍ବେ ଦେବସ୍ନାନ ପରମ୍ପରା ରହିଛି ଯାହାକୁ 'ବଙ୍ଗା ଉମ୍' କୁହାଯାଏ । **'ବଙ୍ଗା ଉମ୍'** ପରେ 'ବଙ୍ଗା ପେରେଜ୍' କରାଯାଏ । ଜାହେର ଗାଳରେ ଗୋବର ଲିପା ସାଙ୍ଗକୁ ଧୂପ, ଦୀପ, ଝୂଣାଧୂପ, ସୁନୁମ ସିନ୍ଦୁର ତଥା ତେଲ ଓ ସିନ୍ଦୁର ମଖା, ଚୁମାଣା ତଥା ଆଳତୀ ବନ୍ଦନା, ଆୟନମ କାଜଲ୍ ଓ ହରଃ ବାନ୍ଦେ ଆଦି ପୂଜା ଅର୍ଚ୍ଚନା ପୂର୍ବ ପ୍ରସ୍ତୁତି କାମକୁ **'ବଙ୍ଗା ପେରେଜ୍' କୁହାଯାଏ** । 'ବଙ୍ଗାପେରେଜ୍' ପରେ ଖଣ୍ଡ ବେନାଓ ତଥା ମୁରୁଜ ତିଆରି ସରିଲା ପରେ ବାଖେଣ ବିନ୍ତି ତଥା ମନ୍ତ୍ର ଜପିବା କାର୍ଯ୍ୟ ଆରମ୍ଭ ହୁଏ । ଏମସ୍ତ ପୂଜା କାର୍ଯ୍ୟ ସମାପନ ହେଲା ପରେ ଭକ୍ତ ମାନଙ୍କୁ ଦେବାଦେବୀ ପ୍ରଣାମ ପାଇଁ ଛଡା ଯାଇଥାଏ, ମାତ୍ର ଏଠାରେ ନାୟକେ ତଥା ପୂଜାରୀ ବ୍ୟତୀତ କେହି ପୂଜା କରିପାରନ୍ତି ନାହିଁ ।

ଜାହେର ଗାଲ୍‌ରେ ବ୍ୟବହୃତ ବେଶଭୁଷା ଓ ବାଦ୍ୟଯନ୍ତ୍ର:-

ଜାହେର ଗାଲ୍‌ର ନୀତିନିୟମ ଅନୁସାରେ ଗ୍ରାମବାସୀ ମାନେ ଏଠାକୁ ପ୍ରବେଶ କରିଥାନ୍ତି ମାତ୍ର **ମାଁ କୋଳରେ** କ୍ଷୀର ଖାଉଥିବା ଛୁଆ, ମହିଳାମାନେ (ବାହାପର୍ବ ବ୍ୟତୀତ) ଓ ସମାଜ ବାରଣବାଛନ୍ଦ କରିଥିବା ଅସାମାଜିକ ଲୋକମାନଙ୍କୁ ଜାହେର ଗାଲ୍ ପ୍ରବେଶ ପାଇଁ ନିଷେଧ ରହିଛି ।

ପୁରୁଷ- ସାନ୍ତାଳି ପୁଅ ଓ ପୁରୁଷ ଲୋକମାନେ 'କାଚା' କିମ୍ବା 'ଫୁଟା କାଚା' ସହିତ ଗାମୁଛା, ବେନିୟାନ୍, ଗଞ୍ଜି କିମ୍ବା ସାର୍ଟ ପରିଧାନ କରନ୍ତି । ଜାହେର୍ ଗାଲ୍ କୁ ଯିବା ପାଇଁ ବିଭିନ୍ନ ଯାନବାହାନ ବ୍ୟହହାର କରିଥାନ୍ତି କିନ୍ତୁ ଏସବୁ ଜାହେର୍ ଗାଲ୍ ସୀମା ଭିତରକୁ କେହି ନିଅନ୍ତି ନାହିଁ । ଜାହେର୍ ଗାଲ୍ ଭିତରକୁ ଚପଲ କିମ୍ବା ଜୋତା ପ୍ରବେଶ କରିବା ନିଷେଧ ରହିଛି । ପ୍ରତୋକ ସାନ୍ତାଳି ଲୋକ ଜାହେର୍ ଗାଲ୍ ଯିବା ପୂର୍ବରୁ ସମସ୍ତ ସୌଚକାମ ସାରି ସ୍ନାନ କରିଥାନ୍ତି ଏବଂ ପ୍ରବେଶ କରିଲା ବେଳେ ମୁଣ୍ଡିଆ ମାରି ଭିତରକୁ ପ୍ରବେଶ କରିଥାନ୍ତି ।

ମହିଳା – ଝିଅ ପିଲା, ମହିଳା ଓ ସ୍ତ୍ରୀ ଲୋକମାନେ 'ଝାଲାଃ' ଶାଢି ସହିତ ରୂପା ନିର୍ମିତ ବାଜୁ, ଶୁପୁ, ପାନକାଠା, ପାଞ୍ଜିକ୍, ସୀଲ୍‌ହା ଓ ହାର ଆଦି ବ୍ୟବହାର କରିଥାନ୍ତି । ସାନ୍ତାଳ ସମ୍ପ୍ରଦାୟର ନୀତି ନିୟମ ଅନୁସାରେ ଏମାନେ ସବୁ ସମୟରେ ଜାହେର୍ ଗାଲ୍ ଭିତରକୁ ପ୍ରବେଶ କରିବା ପାଇଁ ନିଷେଧ ରହିଛି ମାତ୍ର, 'ବାହାବଂଗା' ପର୍ବ ଦିନ ସମସ୍ତ ପ୍ରବେଶ କରି ବେଶ ନାଚ ଗୀତ କରିଥାନ୍ତି ।

ବାଦ୍ୟ ଯନ୍ତ୍ର- ସାନ୍ତାଳି ସମାଜରେ ଆଦିକାଳରୁ ନିଜ ଆଦିବାସୀ ସମାଜ ଓ ସଂସ୍କୃତି ଅନୁଯାୟୀ ପାରମ୍ପରିକ ବାଦ୍ୟ ଯନ୍ତ୍ର ତଥା- ତୁମଦାଃ ତଥା ମାଦଳ, ଟାମାକ ତଥା ନାଗରା, ଚୁଳଚୁଳି ତଥା ଡ୍ରମ୍, ବାନାମ ତଥା କେନ୍‌ରା, ତିରୟାଓ ତଥା ବଇଁଶୀ, କରତାଳ ତଥା ଖଞ୍ଜଣି, ଶାକ୍‌ୱା ତଥା ଶିଙ୍ଘ ତୁରୀ, ଘୁଲି ତଥା ଘଂଟା ଆଦି ବାଦ୍ୟ ଯନ୍ତ୍ର ବ୍ୟବହାର କରାଯାଏ ।

ବିଭିନ୍ନ ପର୍ବ ପର୍ବାଣିରେ ଜାହେର୍ ଗାଲ୍ ପୂଜା:-

ଜାହେର୍ ଗାଲ୍‌ରେ ପୂଜା ପଦ୍ଧତି 'ସାର୍ନା ଧର୍ମ' ଅନୁସାରେ ହୋଇଥାଏ । ଏଠାରେ ସବୁ ଦିନ ପୂଜାର୍ଚ୍ଚନା କରାଯାଏ ନାହିଁ । ସାନ୍ତାଳି ସମାଜର ସଂସ୍କୃତି, ପ୍ରଥା ଓ ପରମ୍ପରା ଅନୁସାରେ କେବଳ ପର୍ବ ପର୍ବାଣି

ମାନଙ୍କରେ ହିଁ ଏଠାରେ ପୂଜା କରାଯାଇ ଥାଏ । ଏହା ବ୍ୟତୀତ ଗାଁର ସାମୁହିକ ସ୍ୱାର୍ଥ ପାଇଁ ପାଂଚ ପଂଚାୟତର ନିଷ୍ପତି କ୍ରମେ ହିଁ ପୂଜା କରାଯାଇ ଥାଏ । ଯଦି କେହିଁ ଚାହିଁଲେ ପୂଜାରୀ ଓ ମୁଖିଆଙ୍କର ପରାମର୍ଶରେ ମାନସିକ ରଖିପାରେ କିନ୍ତୁ ସେ ମନସ୍କାମନା ପୂର୍ଣ୍ଣ ହେଲେ କେବଳ ପର୍ବପର୍ବାଣୀ ସମୟରେ ହିଁ ତାର ମାନସିକ ଦେଇଥାଏ । ବିଭିନ୍ନ ପର୍ବ ପର୍ବାଣୀ ସମୟରେ ଜାହେର୍ ଗାଲ୍ ଠାରେ ପୂଜା ଗୁଡିକ ହେଲା **ମାଗ୍ ବଙ୍ଗା, ବାହାବଂଗା, ସହାରାୟ ଗଟ୍ ବଂଗା ଏବଂ ମାଃ ମଣେ** ଇତ୍ୟାଦି ।

(୧) ପୂଜା ସାମଗ୍ରୀ :-

ସାର୍ନା ଧର୍ମ ଅନୁସାରେ ପୂଜକମାନେ ଶାଳ ପତ୍ରରେ ସମସ୍ତ ପୂଜା ସମଗ୍ରୀ ଯଥା- ତେଲ, ଗୋବର, ଦୁବଘାସ, ଅରୁଆ ଚାଉଳ, ସଳିତା, ଘିଅ ଓ ସିନ୍ଦୁର ଆଦିକୁ ଏକ ନୂଆ ପାଛିଆ ରେ ରଖାଯାଏ । ନିଜ ପରମ୍ପରା ଅନୁଯାଇ ଜାହେର ଗାଲ୍ ପୂଜାପାଇଁ ଏକ ସ୍ୱତନ୍ତ୍ର ମାଠିଆ, ହାଣ୍ଡି, ପାଛିଆ ଓ କୁଲା ହାଟରୁ କିଣାଯାଏ । ସମସ୍ତ ପୂଜା ସାମଗ୍ରୀକୁ କିଣାଯାଇ ନୂଆ 'ଟୁଙ୍କି' ନାମିତ ପାଛିଆରେ ରଖି ପୂଜାରୀ ଘରେ ରାତିରେ ରଖାଯାଏ ଓ ପୂଜା ଦିନ ଏସବୁ ଜାହିର୍ ଗାଲ୍‌କୁ ନିଆଯାଇ ପୂଜା ଅର୍ଚ୍ଚନା କାମରେ ଲାଗିଥାଏ । ଲୋକମାନେ ପୂଜିଥିବା ଭୋଗ ସହିତ ଅନ୍ୟାନ୍ୟ ଖାଦ୍ୟ ପଦାର୍ଥକୁ ଏହି ଶାଳ ପତ୍ରରେ ହିଁ ଖାଇବାକୁ ଅଧିକ ପସନ୍ଦ କରିଥାନ୍ତି ।

(୨) ଗଡ୍ ଜହାର ବିଶେଷତ୍ୱ:-

ଜାହେର ଗାଲ୍‌ରେ ଥିବା **'ଜାହେର୍ ଆୟ'** ଏବଂ ଅନ୍ୟ ସମସ୍ତ ଦେବା ଦେବୀଗଣଙ୍କୁ "ଗଡ ଜହାର" କରାଯାଏ । ସାନ୍ତାଳ ସମ୍ପ୍ରଦାୟ ଭାଷାର ଏହି 'ଗଡ୍' ଶବ୍ଦଟି ପାଶ୍ଚାତ୍ୟ ଦେଶର ଇଂରାଜୀ ଭାଷାର ଏକ୍ଟୟ (ଦେବତା) ଶବ୍ଦ ସହିତ ସାମଞ୍ଜସ୍ୟ ଓ ତାତ୍ପର୍ଯ୍ୟ ରହିଛି ବୋଲି ଶିକ୍ଷିତ ସମାଜରେ ଅନେକେ ଅନୁମାନ କରନ୍ତି । ଆମେ, ମନ୍ଦିର ଭିତରେ କି ବାହାରେ ନିଜସ୍ୱ ଇଷ୍ଟ ଦେବତାଙ୍କୁ ସହୃଦୟରେ **'ଆଣ୍ଠେଇ ପ୍ରଣାମ'** କରିବାକୁ ସାନ୍ତାଳି ଭାଷାରେ **'ଗଡ୍'** କୁହାଯାଏ । ଆଦିବାସୀ ସାନ୍ତାଳ ସମ୍ପ୍ରଦାୟର ଏହି **'ଜାହେର୍'** ଶବ୍ଦର ଅନେକ ତାତ୍ପର୍ଯ୍ୟ ରହିଛି ଯାହାକୁ ବିଶ୍ଳେଷଣ କଲେ ଜଣାଯାଏ –

ଜାହେର ଶବ୍ଦଟି ତିନୋଟି ଅକ୍ଷର 'ଜା', 'ହେ' ଏବଂ 'ର' ସମଷ୍ଟିରେ ଗଢ଼ା ।

୧) 'ଯା' ହେଉଛି ଦେବୀ ବନ୍ଦନାର ମୂଳ ମନ୍ତ୍ର ଯେପରି-'ଯା ଦେବୀ ସର୍ବେ ଭୁତେସୁ ଶକ୍ତି ରୂପେଣ ସଂସ୍ଥିତା, ଯା ଦେବୀ ସର୍ବେ ଭୂତେସୁ ମାତୃ ରୂପେଣ ସଂସ୍ଥିତା, ଯା ଦେବୀ ସର୍ବେ ଭୂତେସୁ ଶାନ୍ତି ରୂପେଣ ସଂସ୍ଥିତା; ନମଃ ତୈସ୍ୟେ ନମଃ ତୈସ୍ୟେ ନମଃ ତୈସ୍ୟେ ନମଃ ନମଃ' ।

୨) 'ହେ' ଭକ୍ତର ଏକ କରୁଣା ଡାକ ଶବ୍ଦ । ଭକ୍ତ ତାର ଭକ୍ତିପ୍ରଣତୀରେ ନିଜ ଇଷ୍ଟ ଦେବାଦେବୀଙ୍କୁ 'ହେ' ସମ୍ବୋଧନ କରି ଡାକିଥାଏ, ଯେପରି – ହେ ଭଗବାନ, ହେ ପ୍ରଭୁ, ହେ ମା' କରୁଣା ମାୟୀ', ହେ ଦୁଃଖ ହାରିଣୀ ମା' ଇତ୍ୟାଦି ।

୩) 'ର' ଅକ୍ଷରଟି ରକ୍ଷା କରିବାର ଏକ ପ୍ରତୀକ ଶବ୍ଦ । ବିପଦ ଆପଦ ପଡିଲେ ଆମ୍ଭେମାନେ ପ୍ରାୟ ଭଗବାନଙ୍କୁ ରକ୍ଷା କରିବା ପାଇଁ ଡାକିଥାଉ ।

ଅତଏବ୍ ସାନ୍ତାଳି ମାନଙ୍କର ଏହି 'ଜାହେର' ଶବ୍ଦଟି ଇଷ୍ଟ ଦେବାଦେବୀଙ୍କୁ ଆରାଧନା କରିବାର ଏକ ଆଧାତ୍ମିକ ଶବ୍ଦ ଓ 'ଜାହେର୍ ଗାଲ୍' ଏକ ଦୈବଶକ୍ତି ପୀଠ ଯେଉଁଠାରେ ଗାଁର ସର୍ବମଙ୍ଗଳ ପାଇଁ ନାୟ୍କେ ତଥା ପୂଜାରୀ ବିଭିନ୍ନ ସମୟରେ ସର୍ବମଙ୍ଗଳ ପାଇଁ ପ୍ରକୃତିର ପୂଜା କରିଥାଏ । ସାନ୍ତାଳି ଲୋକଙ୍କର ବିଶ୍ୱାସରେ ଜାହେର ଗାଲ୍ ଦେବୀ 'ଜାହେର ଆୟ' ହେଉଛନ୍ତି ଆମର ମାଟିମା' ଯାହାର କରୁଣାରେ ଖାଦ୍ୟ, ଶସ୍ୟ, ପେୟ, ଫଳମୂଳ, ପନିପରିବା ଓ ଖଣିଜ ସମ୍ପତ୍ତି ଆଦି ଉତ୍ପତ୍ତି ହୋଇଛି । ଏସବୁ କେବଳ ଦେବୀମା' ଜାହେର ଆୟଙ୍କ କରୁଣାରୁ ହିଁ ମିଳି ପାରିଥାଏ ବୋଲି ସମାଜରେ ବିଶ୍ୱାସ ଆଦିକାଳରୁ ରହିଆସି ଅଛି । ସାନ୍ତାଳଙ୍କର ମତରେ ଏ ଧରାପୃଷ୍ଠର କରୁଣା ବିନା ଜୀବଜଗତରେ ବଂଚି ରହିବା ଅସମ୍ଭବ । ଏହିପରି ଭାବରେ 'ଜାହର' ଶବ୍ଦଟି ହେଉଛି ପ୍ରାର୍ଥନା, ପୂଜାର୍ଚନା, ବନ୍ଦନା, ମନ୍ତ୍ର, ତନ୍ତ୍ର ଓ ତପସ୍ୟା କରିବାର ଏକ ପବିତ୍ର ଓ ଧାର୍ମିକ ଶବ୍ଦର ସମାହାର ଯାହାର ଉଚ୍ଚାରଣରେ ଦେବାଦେବୀଙ୍କ ସହିତ ସୁସମ୍ପର୍କ ସ୍ଥାପନ କରିହୁଏ ବୋଲି ସାନ୍ତାଳି ସମ୍ପ୍ରଦାୟରେ ଦୃଢ ବିଶ୍ୱାସ ରହିଛି ।

ଅତୀତର ସେହି 'ସାନ୍ତ୍ ଦିଶମ୍' ବର୍ତମାନର ଲୁଗୁବୁରୁ ଅଂଚଳ ବୋଲି ଅନୁମାନ କରାଯାଏ । ଏହା ଝାଡଖଣ୍ଡ ରାଜ୍ୟର ବୋକାରୋ ଜିଲ୍ଲା ଅନ୍ତର୍ଗତ ଲାଲପାନିଆ ସହର ନିକଟରେ ଅବସ୍ଥିତ । ଏଠାରେ ସାନ୍ତ୍ ଦେଶର 'ସାନ୍ତାଳ ସଭ୍ୟତାର ଲୋକମାନେ ବାରବର୍ଷ କାଳ 'ଆଚାର ବିଚାର' କରିଥିବାର ଐତିହାସିକ ପ୍ରମାଣ ଆଜି ମଧ୍ୟ ଦେଖିବାକୁ ମିଳେ । ଏଠାରେ ରହିଥିବା ଲୁଗୁବୁରୁ ଓ ଘାଂଟା ବାଳେ ବୁରୁ, ସିତାନାଲା ନଈ, ଦର୍‌ବାର୍ ଚାଟାନି, ରାଜ୍ ରାପାଃ, ପେଟେର୍ ବାଳେ ଇତ୍ୟାଦି ଏବେ ସାନ୍ତାଳି ଲୋକମାନଙ୍କର ବିରାଟ ଦର୍ଶନୀୟ ସ୍ଥାନ ପାଲଟିଛି । ଏଠାରେ ପ୍ରତ୍ୟେକ ବର୍ଷ କୁମାର ପୂର୍ଣ୍ଣିମୀ ଦିନ ଦେଶବିଦେଶରୁ ଲକ୍ଷଲକ୍ଷ ସଂଖ୍ୟାରେ ପର୍ଯ୍ୟଟକ ଆସି ସାନ୍ତାଳି ଇଷ୍ଟଦେବାଦେବୀଙ୍କୁ ଏବଂ ପୂର୍ବପୁରୁଷ 'ଆଗିଲ୍ ମାନଓ୍ୱା' ମାନଙ୍କୁ ସ୍ମରଣ କରି ଭକ୍ତମାନେ ବିଭିନ୍ନ ଦର୍ଶନୀୟ ସ୍ଥାନ ଗୁଡିକ ଭ୍ରମଣକରି ଦର୍ଶନ କରିଥାନ୍ତି ।

ପର୍ଯ୍ୟାବରଣ, ପ୍ରକୃତି ଓ ପରିବେଷ ସୁରକ୍ଷା ଦିଗରେ ଜାହେର ଗାଲ୍ :-

ଦେଶରେ ଯେତେଗୁଡିଏ ସାନ୍ତାଳି ଗାଁ ରହିଛି ପ୍ରତ୍ୟେକ ଗ୍ରାମର ଗୋଟିଏ ଲେଖାଏଁ 'ଜାହେର୍ ଗାଲ୍' ରହଛି । ଫଳରେ ପ୍ରକୃତିର ସୌନ୍ଦର୍ଯ୍ୟକୁ ଉପଭୋଗ କରିବା ସହିତ ଭଲ ପରିବେଶ ସୃଷ୍ଟି ଓ ସୁରକ୍ଷା ହୋଇପାରୁଛି । ଏହାର ପ୍ରଭାବ ସମସ୍ତ ମାନବ ସମାଜ ଓ ସଂସ୍କୃତି ଉପରେ ପଡିଲେ ଦିନେ ଆମେ ପର୍ଯ୍ୟାବରଣକୁ ସୁରକ୍ଷା ଦେଇପାରିବା ଓ ଏଥିସହିତ ଏକ ସୁସ୍ଥ ବାତାବରଣ ଓ ପରିବେଶ ମଧ୍ୟରେ ସମସ୍ତେ ଏକ ନିରୋଗ ଜୀବନ ଯାପନ କରିପାରିବା । ଯୁଗ ଯୁଗ ଧରି ସାନ୍ତାଳ ସମାଜ ଓ ଶାଳ ଗଛ ଦୁହେଁ ଅବିଚ୍ଛେଦ୍ୟ ଅଙ୍ଗ ଭାବରେ ଜୀବନ ଯାପନ କରିଆସୁଛନ୍ତି । 'ଜାହେର୍ ଗାଲ୍ ବିନା ସାନ୍ତାଳି ଗାଁର ଅସ୍ତିତ୍ୱ ଅସମ୍ଭବ । ଏଥିରୁ ଜଣାଯାଏ ଯେ ସାନ୍ତାଳି ଲୋକମାନଙ୍କର ପରିବେଶ ସୁରକ୍ଷା ଦିଗରେ ଆଦିକାଳରୁ ସାମୁହିକ ଉଦ୍ୟମ ଜାରି ରହିଛି । ଜାହେର୍ ଗାଲ୍‌ର ରହିଥିବା ଏହି ଶାଳବୃକ୍ଷ ଗୁଡିକ ସୁରକ୍ଷା ଦେବାପାଇଁ ଅନେକ ନୀତି ନିୟମ ଓ କଟକଣାମାନ ମଧ୍ୟ ଜାରି କରାଯାଇଥାଏ । କେହି ଜାହେର ଗାଲ୍‌ର କୌଣସି ବୃକ୍ଷ କାଟିଲେ ତାଙ୍କୁ ଜରିମାନା ଦେବାକୁ ହୁଏ ଏବଂ ପାଂଚ ପଂଚାୟତ ନିଷ୍ପତି କ୍ରମେ ତାଙ୍କୁ ସମାଜରୁ ବାରଣ ଓ ବାଛନ୍ଦ ମଧ୍ୟ କରାଯାଇ ଥାଏ ।

ଭାରତ ମହାଦେଶର ସାନ୍ତାଳ ଅଧ୍ୟୁଷିତ ରାଜ୍ୟ ଯଥା- ଓଡିଶା, ଝାରଖଣ୍ଡ, ବିହାର, ପଶ୍ଚିମ ବଙ୍ଗ, ଛତିଶଗଡ, ଆସାମ ମାନଙ୍କରେ 'ଜାହେର୍ ଗାଳ' ଅବସ୍ଥିତ ରହିଛି । ଏହି ସବୁ ରାଜ୍ୟ ମାନଙ୍କରେ ଜାହେର ଗାଲ୍‌ର ରକ୍ଷଣାବେକ୍ଷଣ ପାଇଁ ଆଜିକାଲି ସାନ୍ତାଳି ସମାଜର ଲୋକମାନେ ବିଭିନ୍ନ ସଂଘ, ମହାସଂଘ ଗଠନ କରି ଜାହେର ଗାଲ୍‌ର ଯଥାବିଧ ସୁରକ୍ଷା ଓ ଉନ୍ନତି ପାଇଁ ସରକାରଙ୍କ ପାଖରେ ଅନେକ ଦାବି କରିଆସୁଛନ୍ତି । ଆମ ଦେଶ ବାହାରେ ଯେଉଁ ଅଂଚଳ ମାନଙ୍କରେ ଜାହେର୍ ଗାଲ୍ ଅବସ୍ଥିତ ସେଗୁଡିକ ହେଲା-ନେପାଳ, ବଙ୍ଗଳା ଦେଶ, ଭୁଟାନ ଓ ମ୍ୟାନ୍‌ମାର୍ । ଏହିସବୁ ଦେଶ ଓ ସୀମା ଅଂଚଳରେ ବସବାସ କରୁଥିବା ସାନ୍ତାଳି ଗାଁରେ ଏକ ସ୍ୱତନ୍ତ୍ର ଭାବରେ **"ଜାହେର୍ ଗାଲ୍"** ଅବସ୍ଥିତ ରହିଛି । ଜଣେ ଅଚିହ୍ନା, ଅପରିଚିତ ସାନ୍ତାଳ ଲୋକ ବିଦେଶ ଗସ୍ତରେ ଗଲେ, ଏହି ଜାହେର୍ ଗାଲ୍ ଦେଖି ଜାଣିପାରେ ତାର ନିଜସ୍ୱ ଜାତିଭାଇ, ସମାଜ ଓ ସଂସ୍କୃତିର ଲୋକମାନେ ସେହି ଗାଁରେ ଅବସ୍ଥିତ ରହିଛନ୍ତି । ଏହି ପବିତ୍ର ଓ ଧର୍ମର ଧାମ "ଜାହେର୍ ଗାଲ୍"କୁ ଦେଖିବା ମାତ୍ରକେ ତାର ଦୁଃଖ, କଷ୍ଟ, ଭୋକ ଓ ଶୋଷ ସବୁ ଭୁଲି ଯାଇଥାଏ । ତାକୁ ନିର୍ଭୟ ଲାଗେ ଓ ନିଜସ୍ୱ ଜାତିର ଅସଲ ପରିଚୟ ଓ ସୁରକ୍ଷା ମିଳି ଗଲା ପରି ତାକୁ ଅନୁଭୁତ ହୋଇଥାଏ । ଏପରିସ୍ଥଳେ ସେ ବିଦେଶୀ ବୋଲି ପରିଚୟ ଦେଲେ ତାଙ୍କୁ ସମ୍ପୃକ୍ତ ଗାଁର ମୁଖିଆ ଘରକୁ ପାଛଟି ନିଆଯାଏ ଏବଂ ତାଙ୍କୁ ସାନ୍ତାଳି ସଂସ୍କୃତି ଅନୁସାରେ **"ଦାରାମ୍ ଦାଃ"** କଳାପରେ ଖାଦ୍ୟପେୟ ସେବା କରାଯାଏ ।

ଶାଳ ଗଛର ସାଧାରଣତଃ ଉଚ୍ଚତା ପ୍ରାୟ ୫୦ ଫୁଟରୁ ୧୫୦ ଫୁଟ୍ ଯାଏ ଦେଖିବାକୁ ମିଳିଥାଏ ଓ ଏହା ୧୦୦ ବର୍ଷରୁ ଅଧିକ ବର୍ଷ ଯାଏ ବଂଚି ରହିପାରେ । ଶାଳ ବୃକ୍ଷ ଭାରତ, ନେପାଳ ଓ ମ୍ୟାନମାର ଆଦି ଦେଶରେ ବିଶେଷ ଦେଖିବାକୁ ମିଳିଥାଏ । ଜାହେର୍ ଗାଲ୍‌ରେ ପୂଜା କରିବା ଦ୍ୱାରା ଗ୍ରାମରେ ଶାଳ ଗଛ ଗୁଡ଼ିକ ସୁରକ୍ଷାରେ ବଢ଼ିପାରୁଛି । ଗାଁ ମୁଖିଆ, ପୂଜାରୀ, ପାରନିକ୍, ପାରଗାନା, ଗଡେତ୍, ଜଗ ଓ ପାଂଚ ପଂଚାୟତ ଭଳି ମାନଗଣ୍ୟ ଲୋକଙ୍କ ଭୟରେ କେହି ଶାଳଗଛ କାଟନ୍ତି ନାହିଁ । ସମସ୍ତ ଗାଁ ଓ ଅଂଚଳ ବାସୀ ଏହାର ସୁରକ୍ଷା ପ୍ରତି ଦୃଷ୍ଟି ଦେବା ସହିତ ଏହାର ଦାୟୀତ୍ୱ ମଧ୍ୟ ନେଉଛନ୍ତି, ଯାହାଫଳରେ ଗାଁରେ ସମସ୍ତେ ମିଳିମିଶି ଜୀବନ ଯାପନ କରିବା ସହିତ ସମ୍ପ୍ରଦାୟରେ ଐକ୍ୟ ଓ ସଦ୍‌ଭାବ ସୃଷ୍ଟି ହୋଇ ପାରୁଛି । ତେଣୁ ଜାହେର୍ ଗାଲ୍ ଦ୍ୱାରା ସାନ୍ତାଳ ସମାଜର ପ୍ରଥା, ପରମ୍ପରା, ନାଚ, ଗୀତ, ଚଳଣୀ ପ୍ରଣାଳୀ, ଅଲ୍‌ଚିକି ଲିପି ଶିକ୍ଷା ଓ ସଂସ୍କାର ଆଦିକୁ ବିକଶିତ କରାଇ ଏହା ପ୍ରଗତି ପଥେ ଟାଣିନେବା ସହିତ ଆଦିବାସୀ କଳା, ସଂସ୍କୃତି, ସାହିତ୍ୟ, ଭାଷା ଓ ନୀତି ନିୟମକୁ ବେଶ ସୁରକ୍ଷା ଦେଇ ପାରୁଛି । ଏହା ଆମ ପର୍ଯ୍ୟାବରଣକୁ ପ୍ରଦୂଷଣ ମୁକ୍ତ କରି ଏକ ସୁସ୍ଥ ବାତାବରଣ ସୃଷ୍ଟି କରିବାରେ ସମର୍ଥ ହୋଇପାରୁଛି ।

ବରିଷ୍ଠ ଅର୍ଥନୈତିକ ଅନୁସନ୍ଧାନକାରୀ,
ଯୋଜନା ଓ ସଂଯୋଜନ ବିଭାଗ, ଓଡିଶା ସରକାର,
ଦୂରାଭାଷ - ୭୯୭୮୧୦୬୯୯୬

ଜୁଆଙ୍ଗ ସଂପ୍ରଦାୟର ଆମ୍ବ-ନୂଆଖିଆ ପରବ ନାଟ

କୃଷ୍ଣଚନ୍ଦ୍ର ନାୟକ

ଜୁଆଙ୍ଗ ଓଡ଼ିଶାର ପ୍ରାଚୀନ ଜନଜାତି ବିଶେଷ । କେନ୍ଦୁଝରେ ଜିଲ୍ଲାର ପାହାଡ଼ ପର୍ବତ ଘେରା ବୈତରଣୀ ନଦୀର ଉପ୍ ି ସ୍ଥଳ ଗୋନାସିକା ଜୁଆଙ୍ଗ ପୀଢ଼ର କେନ୍ଦ୍ରସ୍ଥଳ । 'ଜୁଆଙ୍ଗ' ଶବ୍ଦର ଅର୍ଥ ମଣିଷ । ଜୁଆଙ୍ଗମାନଙ୍କ ଲୋକ ବିଶ୍ୱାସରେ, ସେମାନେ ହିଁ ସୃଷ୍ଟିରୁ ଆବିର୍ଭୂତ ହୋଇଥିବା ପ୍ରଥମ ମାନବ ଜାତିର ବଂଶଧର । ଏମାନଙ୍କର ଏକ ସ୍ୱତନ୍ତ୍ର ପରିଚୟ ରହିଛି । ତାହା ତାଙ୍କର ସଂସ୍କୃତି, କଳା, ଶିଳ୍ପ, ପରମ୍ପରା, ସାମାଜିକ ବ୍ୟବସ୍ଥା, ଭାଷା, ନୃତ୍ୟଗୀତ ଓ ନାଟକରେ ପରିଲିକ୍ଷିତ ହୋଇଥାଏ ।

ବିଷୁବ ସଂକ୍ରାନ୍ତି ପରେ ପରେ ଆମ୍ବ-ନୂଆଖିଆ ପର୍ବ ପଡ଼େ । ଏହି ପବିତ୍ର ଉତ୍ସବରେ ପ୍ରଥମ କରି ନୂଆ ଆମ୍ବ ଓ ମହୁଲ ଫୁଲ ଦେବଦେବୀଙ୍କୁ ଅର୍ପଣ କରାଯାଏ । ଜୁଆଙ୍ଗମାନେ ପାର୍ବତ୍ୟ ଅ ଳରେ ବସବାସ କରୁଥିବାରୁ ଜାତି କାର୍ଜନ ପାଇଁ ଜଙ୍ଗଲଜାତ ଦ୍ରବ୍ୟ ଫଳ, ଫୁଲ, ପତ୍ର, ମୂଳ, କାଠ, ପୋଡୁଚାଷ ଓ ଶିକାର ଉପରେ ନିର୍ଭର କରିଥାନ୍ତି । ଆମ୍ବ, ଫଳ ଓ ମହୁଲ ଫୁଲ ଖାଦ୍ୟ, ପାନୀୟ ସାମଗ୍ରୀର ମୁଖ୍ୟ ଭାଗ ହୋଇଥିବାରୁ ଏହି ପର୍ବ ଉପରେ ଗୁରୁତ୍ୱ ଆରୋପ କରାଯାଇଥାଏ । ଫଳମାନଙ୍କ ମଧ୍ୟରେ ଆମ୍ବ ଶ୍ରେଷ୍ଠ । ଆମ୍ବ ଫଳରୁ କ । ଆମ୍ବ, ଆଚାର, ସ୍ୱାଦିଷ୍ଟ ପାଚିଲା ଆମ୍ବ, ଆମ୍ବସଡ଼ା ଓ ଆମ୍ବ କୋଇଲି ଆଦି ଖାଦ୍ୟ ଭାବରେ ବ୍ୟବହୃତ ହୁଏ । ଏହା ସହିତ ମହୁଲ ଫୁଲରୁ ମହୁଲ ସିଝା, ପିଠା, ଭଜା ଓ ମଦ ପ୍ରସ୍ତୁତ କରାଯାଏ । କେବଳ ଖାଦ୍ୟ ନୁହଁ; ଏଗୁଡ଼ିକ ଏମାନଙ୍କର ଅର୍ଥନୈତିକ ଦିଗଟିକୁ ଆତ୍ମନିର୍ଭରଶୀଳ କରିଥାଏ ।

ଆମ୍ବ-ନୂଆଖିଆ ପରବ ନାଟ ଗ୍ରାମରେ ଚାରିଦିନ ଯାଏ ପାଳନ କରାଯାଏ । ପ୍ରଥମ ଦିନଟିକୁ 'ମଣ୍ଡାଖିଆ', ଦ୍ୱିତୀୟ ଦିନ 'ବାରରହା', ତୃତୀୟ ଦିନ 'ଭାତଖିଆ' ଓ ଚତୁର୍ଥ ଦିନ 'ଛେଦ' ବୋଲି କୁହାଯାଏ । ପ୍ରତି ଗ୍ରାମର ଉପାନ୍ତରେ ଠାକୁରାଣୀଙ୍କ ଆସ୍ଥାନ 'ଶାଳ' ଥାଏ । ମଧ୍ୟ ଭାଗରେ 'ମଣ୍ଡଘର' ନିର୍ମାଣ କରାଯାଇଥାଏ । ଏଥିରେ ଗ୍ରାମର ଅବିବାହିତ ଯୁବକ ଓ ଅତିଥିମାନେ ରାତ୍ରିଯାପନ କରନ୍ତି । ଗ୍ରାମର ଭଲମନ୍ଦ ନ୍ୟାୟ ନିଶାପ ଏଠାରେ ହୁଏ । ଏହା ଜୁଆଙ୍ଗ ସଂସ୍କୃତିର ସ୍ୱତନ୍ତ୍ର ପରିଚୟ । 'ମଣ୍ଡାଖିଆ' ଦିନ ଗ୍ରାମର ଲଳନାମାନେ ଏକତ୍ରିତ ହୋଇ 'ଶାଳ' 'ମଣ୍ଡଘର' ଲିପାପୋଛା ଓ ଝୋଟି ଦେଇ ସଜାନ୍ତି । ଗାଁ ମୁଖିଆ ଓ 'ବୁହିତା' ନୂଆହାଣ୍ଡି ବଦଳାଇବାରେ ବ୍ୟବସ୍ଥା କରନ୍ତି । ପ୍ରତି ଘରୁ ଚାଉଳ ଚୂନା ଅଣାଯାଇ ନୂଆ ପତ୍ରରେ ପିଠା ପୋଡ଼ାଯାଇ ଦେବଦେବୀଙ୍କୁ ଅର୍ପଣ କରାଗଲା ପରେ ଗ୍ରାମବାସୀଙ୍କୁ ଭୋଗ ବ ।ଯାଏ । 'ମଣ୍ଡାଖିଆ' ପୂର୍ବରୁ କେହି ନୂଆ ପତ୍ର ବ୍ୟବହାର କରନ୍ତି ନାହିଁ । ଏହି ଦିନ ଠାକୁରାଣୀଙ୍କ ପାଖରେ ଚାଙ୍ଗୁବାଦ୍ୟ ପୂଜା କରାଯାଏ । ଘରେ ଘରେ ପିଠା ପଣା ପ୍ରସ୍ତୁତି ହୋଇଥାଏ ।

ଦ୍ୱିତୀୟ ଦିନଟି 'ବାରରହା' । ଏହି ଦିନ ଦେହୁରି ଗ୍ରାମ ଠାକୁରାଣୀ 'ଗାଇଁଶିରୀ' ଙ୍କୁ ପୂଜାପାଠ କରନ୍ତି । କୁକୁଡ଼ା ବଳି ଦିଅନ୍ତି ଏବଂ ମହୁଲି ମଦ ଅର୍ପଣ କରନ୍ତି । ବାସୁକି ମାତା ଓ ଧର୍ମ ଦେବତାଙ୍କୁ ସମ୍ବୋଧନ

କରି କହନ୍ତି, "ହେ ମା' ବାପା ଆମ ଗାଁକୁ ଶୁଭ ଦୃଷ୍ଟିରେ ଚାହିଁଥିବ । କାହାରି କିଛି ଅମଙ୍ଗଳ କରିବ ନାହିଁ" । ସମବେତ ଗ୍ରାମବାସୀ ହରିବୋଲ, ହୁଳହୁଳି ଦିଅନ୍ତି । ସଂଧ୍ୟାବେଳା ଚାଙ୍ଗୁ ନୃତ୍ୟ ହୁଏ ।

ତୃତୀୟ ଦିନ 'ଭାତ ଖିଆ' ପର୍ବ ହୁଏ । ପୂଜା ସ୍ଥାନରେ ବିଭିନ୍ନ ରଙ୍ଗର ଗୁଣ୍ଡରେ ମଣ୍ଡଳ କରାଯାଏ । ଦେହୁରି ଦେବୀଙ୍କୁ କୁକୁଡ଼ା ବଳି ଓ ମଦ ଅର୍ପଣ କରି ପୂଜା କରନ୍ତି । ନୂଆ ହାଣ୍ଡିରେ ଅନ୍ନ ପ୍ରସ୍ତୁତି କରାଯାଏ । ସମସ୍ତେ ଏକତ୍ର ଭୋଜନ କରନ୍ତି । ଭୁରି ଭୋଜନ ପରେ ସମସ୍ତେ ରାତିସାରା ଚାଙ୍ଗୁନୃତ୍ୟରେ ମାତି ଯାଆନ୍ତି ।

ଆମ୍ବ-ନୂଆଖିଆ ଶେଷ ଦିନକୁ 'ଛେଦ' କହନ୍ତି । ଦେହୁରି 'ଗାଇଁଶିରୀ' ଦେବୀଙ୍କ ନିକଟରେ ପ୍ରଥମ ଆମ୍ବଫଳ ଓ ମହୁଲ ଫୁଲକୁ ପୂଜା କରନ୍ତି ଏହି ଦିନକୁ ଛେଦ କୁହାଯାଇଥିବାରୁ ଦେହୁରି ଛେଳିବୋଦା, କୁକୁଡ଼ା, ପାରା ଆଦି ଦେବୀଙ୍କ ପାଠରେ ବଳି ଦିଅନ୍ତି । ପୂଜା ଆମ୍ବଟିକୁ ପ୍ରସାଦ ଭାବରେ ଉପସ୍ଥିତ ଗ୍ରାମବାସୀଙ୍କ ମଧ୍ୟରେ ବିତରଣ କରାଯାଏ । ଏହାପରେ ଗ୍ରାମର ସମସ୍ତ ଗୃହସ୍ଥ ନିଜ ଘରେ ଆମ୍ବ ପୂଜା କରି ପିତୃପୁରୁଷ, ପରିବାର ଓ ଆତ୍ମୀୟସ୍ୱଜନଙ୍କୁ ପ୍ରଥମ ଆମ୍ବ ଖୁଆଇଥାନ୍ତି । ଉତ୍ସବର ଶେଷଦିନ ହୋଇଥିବାରୁ ଘରେ ଘରେ ପ୍ରଚୁର ଖାଦ୍ୟ ପାନୀୟ ବ୍ୟବସ୍ଥା ହୋଇଥାଏ । ଏହିଦିନ ଅବିବାହିତ ଯୁବକ ଯୁବତୀମାନେ 'ନାଗମ'ଙ୍କ ଦ୍ୱାରା ଚାଙ୍ଗୁ ଦେବତା ବଡ଼ାମବୁଢ଼ା ଓ ବଡ଼ାମବୁଢ଼ୀଙ୍କୁ କୁକୁଡ଼ା ଅଣ୍ଡା ଓ କାଟୁଳୀ କୁକୁଡ଼ା ବଳି ଦେଇ ପୂଜା କରାନ୍ତି । ଚାଙ୍ଗୁଗୀତ ଓ ନୃତ୍ୟରେ ଗ୍ରାମଭୂମି ମୁଖରିତ ହୋଇ ଉଠେ ।

ଜୁଆଙ୍ଗମାନେ ପ୍ରକୃତି କୋଳରେ ଜୀବନ ଅତିବାହିତ କରୁଥିବାରୁ ପ୍ରକୃତିର ବିଭିନ୍ନ ଦୃଶ୍ୟ, ପଶୁପକ୍ଷୀର ଗତିବିଧି ଅନୁକରଣ କରି ନୃତ୍ୟ ପରିବେଷଣ କରିଥାନ୍ତି । ଏଗୁଡ଼ିକ ହେଉଛି ଭଲ୍ଲୁକ ନୃତ୍ୟ, କପୋତ ନୃତ୍ୟ, ଶୂକର ନୃତ୍ୟ, କଚ୍ଛପ ନୃତ୍ୟ, ତିତିରି ପକ୍ଷୀ ନୃତ୍ୟ, ହରିଣ ନୃତ୍ୟ, ବଳଦ ନୃତ୍ୟ ଓ ମୟୁର ନୃତ୍ୟ ଆଦି ପ୍ରଧାନ । ଜୁଆଙ୍ଗ ରମଣୀ ସଜବାଜ ହୋଇ, ଧାଡ଼ି ବାନ୍ଧି, ନଇଁ ନଇଁ ସମାନ ଭାବରେ ପାଦ ଚାଳନା କରି ନାଚନ୍ତି । ଏ ନୃତ୍ୟର ବୈଶିଷ୍ଟ୍ୟ ହେଲା ବାଦ୍ୟ ତାଳ ଅନୁସାରେ ଆଗକୁ ଓ ପଛକୁ ଚାଲି ଗୋଲାକାରରେ ନାଟ ମଣ୍ଡପକୁ ଘୂରି ଆସିବା । ଚାଙ୍ଗୁନାଟ ବେଳେ ପୁରଷମାନେ ମଧ୍ୟ ସ୍ଥଳରେ ରହନ୍ତି ଓ ନାରୀମାନେ ଚକ୍ରାକାରରେ ନୃତ୍ୟ କରି ଚାରି ପାଖରେ ଗତି କରନ୍ତି । ଶରୀରର ପଛ ଭାଗରେ ଅ । ପାଖରେ ପ୍ରଥମ ନାରୀର ଡାହାଣ ହାତ ସହିତ ତୃତୀୟ ନାରୀର ବାମ ହାତ, ତାହାର ଡାହାଣ ହାତ ସହିତ ପ ମର ବାମ ହାତ ଏହି କ୍ରମରେ ଛନ୍ଦା ହୋଇଥାଏ । ପ୍ରଥମ ଯୁବତୀର ବାମ ହାତ ଖାଲି ଥାଏ ଓ ଦ୍ୱିତୀୟ ଯୁବତୀଟିର ବାମ ହାତ ପ୍ରଥମ ଯୁବତୀର ଅ ।କୁ ଧରିଥାଏ । ନୃତ୍ୟ କରିବା ସମୟରେ ଆଗକୁ ପଛକୁ ଦୋହଲନ୍ତି । ହାତ ଓ ଗୋଡ଼ରେ ପିନ୍ଧିଥିବା ଅଳଙ୍କାର ସାହାଯ୍ୟରେ ଅପୂର୍ବ ଧ୍ୱନି ସୃଷ୍ଟି ହେଉଥାଏ । ଏହି କ୍ରମରେ ସେମାନେ ଏକ ଦିଗରୁ ଅନ୍ୟ ଦିଗକୁ ଘୁରି ଯାଉଥାନ୍ତି ଓ ପୁରୁଷମାନେ ମଧ୍ୟ ସ୍ତ୍ରୀମାନଙ୍କ ଦିଗକୁ ମୁହଁ ଘୁରାଇ ନେଉଥାନ୍ତି । ନୃତ୍ୟକାଳରେ ପୁରୁଷ ଓ ମହିଳାମାନେ ପରସ୍ପର ପାଦକୁ ଅବଲୋକନ କରୁଥାନ୍ତି । ପୁରୁଷମାନେ ବାମ ହାତରେ ଚାଙ୍ଗୁ ଧରି ଡାହାଣ ହାତରେ ଟିପିକିଳା ଦେଇ ଚାଙ୍ଗୁ ବଜାନ୍ତି ଏବଂ ଗୀତ ବୋଲନ୍ତି । ବାଦ୍ୟ ଓ ଗୀତ ଦ୍ୱାରା ନୃତ୍ୟର ଉ ଜନା ବୃଦ୍ଧି ପାଇବା ସଙ୍ଗେ ସଙ୍ଗେ ନୃତ୍ୟର ସ୍ୱାଭାବିକତା ଓ ଆସକ୍ତି ପ୍ରକାଶ ପାଇଥାଏ । ନୃତ୍ୟ ସହିତ ଅଭିନୟ ପ୍ରଦର୍ଶିତ ହୁଏ । ଶାଗୁଣା ନୃତ୍ୟରେ ଜଣେ କଳାକାର ଶବ ପରି ପଡ଼ି ରହନ୍ତି । ମହିଳା କଳାକାରମାନେ ଶାଗୁଣା ପରି ଆସି ଶବ ଉପରେ ଝାମ୍ପି ପଡ଼ନ୍ତି ଏବଂ ଦୁଇ ହାତକୁ

ମୁନିଆ ଥ   ମନେ କରି ବାରମ୍ବାର ଖୁମ୍ପି ଚାଳନ୍ତି । ଶବ ଅଭିନୟ କରୁଥିବା ଲୋକଟି ଯନ୍ତ୍ରଣାରେ ଛଟପଟ ହେଉଥିଲେ ମଧ୍ୟ ମୃତ ପରି ପଡ଼ି ରହିଥାଏ । ଏହି ଦୃଶ୍ୟ ଦେଖି ଦର୍ଶକ ହସି ହସି ଗଡ଼ି ଯାଆନ୍ତି । ଅନ୍ୟ ଦୃଶ୍ୟରେ ଜଣେ ଜୁଆଙ୍ଗ ରମଣୀ ତା' ଛୋଟ ପିଲାକୁ ପିଠି ପଟେ ନାଉ କରି କାନିରେ ବାନ୍ଧି ମୁଣ୍ଡରେ କାଠ ବୋଝ ବୋହି ପାହାଡ଼ ଚଢ଼ିବା ଓ ଓହ୍ଲାଇବାର ଅଭିନୟ ଚମତ୍କାର ହୋଇଥାଏ । କାଳେ ବାଘ, ଭାଲୁ ତାକୁ ଅନୁସରଣ କରୁଛନ୍ତି ଭାବି ପଛକୁ ଓ ତା' ଚାରି ପାଖକୁ ଭୟାତୁର ହୋଇ ଚାହିଁ ପିଲାଟି ଉପରେ ନଜର ରଖୁଥାଏ । ମନକୁ ମନ ଗୀତଟିଏ ଗାଇ ଘର ମୁହାଁ ହୋଇଥାଏ । ନୀତିଦିନିଆ କର୍ମମୟ ଜୀବନର ଅନୁଭୂତି ଅଭିନୟ ଜରିଆରେ ପ୍ରକାଶିତ ହୋଇଥାଏ ।

ସଙ୍ଗୀତ ଲୋକ ନାଟକର ଏକ ମୁଖ୍ୟ ଆଙ୍ଗିକ ବିଭବ । ଆମ୍ବ-ନୂଆଖିଆ ପରବ ନାଟରେ ସଙ୍ଗୀତର ମଧୁର ମୂର୍ଚ୍ଛନା ଅନ୍ତରକୁ ଆଲୋଡ଼ିତ କରିଥାଏ । ଏହି ଗୀତ ଗୁଡ଼ିକରେ ତନ୍ତ୍ର, ଆଧ୍ୟାତ୍ମିକତା, ପ୍ରେମ, ପ୍ରକୃତି, ଆଶାବାଦ, ଶିଶୁଗୀତ ଓ ସମାଜ ଚେତନା ଆଦି ପ୍ରତିଫଳିତ ହୋଇଥାଏ ।

ପ୍ରାଚୀନ ସମାଜରେ ଦେବଦେବୀ ପୀଠ ଓ ରଙ୍ଗମ   ଥିଲା ମୁକ୍ତାକାଶ । ନିରାଭରଣ ପ୍ରକୃତି ସହିତ ସହବସ୍ଥାନ ଥିଲା ଏହାର ଏକମାତ୍ର ଲକ୍ଷ୍ୟ । ଆବଦ୍ଧ ପ୍ରକୋଷ୍ଠର ନିଃସଙ୍ଗତା ଦୁର୍ବିସହ-ସେ ମଣିଷ ହେଉ ବା ଦେବତା । ଏହା ଭୟ ଭାବନା ଓ ନକରାତ୍ମକ ଭାବ ସୃଷ୍ଟି କରିଥାଏ । ନିଭୃତ ସ୍ଥାନ ମନ ମ୍ନରେ ପାପବୋଧ ହିଂସା ଓ ଘୃଣା ଜାତ କରେ । ବିଶ୍ୱ ବ୍ରାହ୍ମଣ ସହିତ ନିତ୍ୟ ସଂପର୍କକୁ ବିନିଷ୍ଟ କରିଥାଏ । ମାତ୍ର, ପ୍ରସାରିତ ପ୍ରକୃତିର ପରିଚ୍ଛନ୍ନ ମମତ୍ୱବୋଧ ମଣିଷକୁ ଚିରକାଳ ବାନ୍ଧି ରଖେ – ସ୍ନେହ, ପ୍ରେମ ଓ ବିଶ୍ୱାସବୋଧର ଝରଣା ବୁହାଇ ଦେଇଥାଏ । ଆମ୍ବ- ନୂଆଖିଆ ପରବ ନାଟରେ ମୁକ୍ତ ମଣ୍ଡପ ଓ ଦେବଦେବୀଙ୍କ ଗହଣରେ ନାଟକ ମ   ସ୍ଥ ହୋଇଥାଏ । ସମଗ୍ର ଗ୍ରାମ ଭୂମି ରଙ୍ଗମ   ରେ ପରିଣତ ହୁଏ । ଗ୍ରାମର ଆବାଳ-ବୃଦ୍ଧ-ବନିତା ଦିବ୍ୟ ପ୍ରାଣ ସ   ।କୁ ବନ୍ଧନ ମୁକ୍ତ କରି ପୂଜା, ନୃତ୍ୟ, ଗୀତ ଓ ଅଭିନୟରେ ମଜ୍ଜି ଯାଆନ୍ତି । ଆମ୍ବ-ନୂଆଖିଆ ପରବନାଟ ଆଧ୍ୟାତ୍ମିକତା, ପାରମ୍ପରିକ ପର୍ବ ପାଳନ, ଶ୍ରମ ଅପନୋଦନ, ମନୋରଞ୍ଜନ, ଯୁବପିଢ଼ିଙ୍କ ପାଇଁ ଶିକ୍ଷା ଓ ସମାଜର ପାରସ୍ପରିକ ସୌହାର୍ଦ୍ଦ୍ୟ ସୃଷ୍ଟି କରିଥାଏ ।

(ସହାୟକ ଗ୍ରନ୍ଥ – 'କେନ୍ଦୁଝରର ଲୋକନାଟକ')

ଠିକଣା:- ସା./ ପୋ : ଜାଲି,
ଜିଲ୍ଲା : କେନ୍ଦୁଝର,
ଦୂ. ଭା: ୯୪୩୭୨୪୬୫୭୭

ଆଦିବାସୀ ସଂସ୍କୃତି ଓ ପାରଂପରିକ ମୂଲ୍ୟବୋଧ ଉପରେ ବିସ୍ଥାପନର ପ୍ରଭାବ

ବିଜୟ ଉପାଧ୍ୟାୟ

ଆଦିବାସୀ ସଂସ୍କୃତିର ଏପରି କିଛି ବିଭାବ ରହିଛି ଏବଂ ଆଦିବାସୀ ମୂଲ୍ୟବୋଧ ବ୍ୟବସ୍ଥାରେ ଏପରି କିଛି ନମନୀୟତା ଓ ଦୃଢ଼ତା ରହିଛି, ଯାହା ସମସ୍ତ ନୃତ ୍ବିଦ୍‌ଙ୍କ ଭବିଷ୍ୟବାଣୀକୁ ମିଥ୍ୟା ପ୍ରମାଣିତ କରି ସେମାନଙ୍କୁ ଏ ପର୍ଯ୍ୟନ୍ତ ତିଷ୍ଠି ରହିବାରେ ମଦଦ୍ ଯୋଗାଇଛି ଏବଂ ଏକ ସଂଗ୍ରାମଭରା ଉଜ୍ଜ୍ୱଳ ଭବିଷ୍ୟତ ଆଡ଼କୁ ଇଙ୍ଗିତ କରୁଛି । ଏହି ବିଭାବଗୁଡ଼ିକ କ'ଣ ? ପୁଣି ଏହି ମୂଲ୍ୟବୋଧ ବ୍ୟବସ୍ଥାର ବିଶେଷତ୍ୱ କେଉଁଠି ? ଏ ସବୁ ବିଷୟ ପର୍ଯ୍ୟାଲୋଚନା କରିବା ସଙ୍ଗେ ସଙ୍ଗେ ଆଦିବାସୀ ଅ ଳକୁ ଛିନ୍ନ ଭିନ୍ନ ଓ ଖଣ୍ଡ ବିଖଣ୍ଡିତ କରିବାରେ, ବିସ୍ଥାପନ ଯେଉଁ ଭୂମିକା ପାଳନ କରିଛି, ବିଶେଷକରି ଗତ ଦୁଇ ଦଶକରେ ଜଗତୀକରଣ, ଘରୋଇକରଣ ଓ ନୂଆ ଅର୍ଥନୈତିକ ପଲିସି ଯେଉଁ ନୂଆ ବିସ୍ଥାପନର ପର୍ବ ଆରମ୍ଭ କରିଛି ତା'ର ପ୍ରଭାବକୁ ଆଦିବାସୀ ସଂସ୍କୃତି ଓ ମୂଲ୍ୟବୋଧ ବ୍ୟବସ୍ଥା କିପରି ସାମ୍ନା କରିଛି ବା ଏହି ଆଘାତକୁ କିଭଳି ସମ୍ଭାଳି ନେଇଛି, ତାହା ହିଁ ଏଠାରେ ପରୀକ୍ଷା ଓ ବିଶ୍ଳେଷଣ କରିବାର ଚେଷ୍ଟା କରାଯାଇଛି ।

ଗୋଟିଏ ସଂସ୍କୃତିର ମୂଳ ଆତ୍ମା ହେଉଛି ସେହି ଗୋଷ୍ଠୀ ବା ସଂପ୍ରଦାୟର ଦୃଷ୍ଟିଭଙ୍ଗୀ, ଯାହା ନିର୍ମାଣ କରିଥାଏ ବିଭିନ୍ନ ସାମାଜିକ ଚଳଣି ଓ ମୂଲ୍ୟବୋଧ । ବିଶ୍ୱାସ ଓ ଅନ୍ଧବିଶ୍ୱାସ, ଶ୍ରଦ୍ଧା ଓ ଘୃଣା, ନିଷ୍ଠା ଓ ସାହାସ ଶ୍ରମ ଓ କାରିଗରୀ, ଆବେଗ ଓ ଉଚ୍ଛ୍ୱାସ, କଳାପ୍ରାଣତା ଓ ସୌନ୍ଦର୍ଯ୍ୟବୋଧ – ସବୁ ମିଶି ତିଆରି କରିଥାନ୍ତି ଏଇ ସଂସ୍କୃତି ଓ ବିଭିନ୍ନ ମୂଲ୍ୟବୋଧ, ଏସବୁ ଗୋଟିଏ ସୂତାରେ ଗୁନ୍ଥା ମାଳ ଭଳି । ଯାହାକୁ ପରସ୍ପର ଠାରୁ ବିଚ୍ଛିନ୍ନ କରିବା କଷ୍ଟକର । କାରଣ ଗୋଟିଏ ଭିତରେ ଆଉ ଗୋଟିଏ ପଶି ରହିଥାଏ । ଏହି ବୈଚିତ୍ର୍ୟମୟ ସଂସ୍କୃତିର ବିଭିନ୍ନ ବିଭାବ ଓ ମୂଲ୍ୟବୋଧ ଉପରେ ପ୍ରଥମେ ଦୃଷ୍ଟିପାତ କରିବା ।

ପ୍ରଥମ କଥା ହେଉଛି ଅବିଭକ୍ତ କୋରାପୁଟ ଜିଲ୍ଲାର ୨୬ଟି ଯାକ ଜାତିର ଭାଷାଗତ ତଥା ସାଂସ୍କୃତିକ ବିଭିନ୍ନତା ସ ୍ୱେ ଏମାନଙ୍କ ମୂଳରେ ଥିବା ବହୁ ସାଧାରଣ ବିଭାବ ପାଇଁ ଏସବୁକୁ ଗୋଟିଏ ସଂସ୍କୃତି ବୋଲି ଅଭିହିତ କରାଯାଇପାରିବ । ଆଫ୍ରିକାରେ ଯେପରି ବହୁବିଧ ଭାଷା ଓ ସାଂସ୍କୃତିକ ଗୋଷ୍ଠୀ ସ ୍ୱେ ଗୋଟିଏ ଭାଗ୍ୟ ବା ଦୁର୍ଭାଗ୍ୟ ଏବଂ ସମାନ ପ୍ରକାରର ଜୀବନ ଜୀବିକାର ପୃଷ୍ଠଭୂମି ସେମାନଙ୍କୁ ଗୋଟିଏ ନିଗ୍ରୋ ସମାଜରେ ପରିଣତ କରିପାରିଛି, ଠିକ୍ ସେହିପରି ଏଠିକାର ଆଦିବାସୀ ସମାଜରେ କିଛି କିଛି ବୈଷମ୍ୟ ସ ୍ୱେ ମୂଳତଃ ଏମାନଙ୍କୁ, ଗୋଟିଏ ଧର୍ମ ଓ ସଂସ୍କୃତିର ଧାରକ ବୋଲି କୁହାଯାଇପାରିବ । ଏହି ଶାବର ସଂସ୍କୃତିର ଗୋଟିଏ ବଡ଼ ଦିଗ ହେଉଛି ବହିରାଗତମାନଙ୍କ ସହ ଆନ୍ତଃପ୍ରକ୍ରିୟା । ପ୍ରାଥମିକ ଭାବେ ଏହାକୁ ବିରୋଧ କରି ଘାଟିଡ଼ିଆଁ ବିରୋଧୀ କନ୍ଧ ଓ କୟା ଆନ୍ଦୋଳନ ହୋଇଥିଲେ ମଧ୍ୟ ଏବଂ ବ୍ରିଟିଶ ଶାସନ ସମୟରେ ଏହା ବିରୋଧରେ ସାରା ଭାରତରେ ଶତାଧିକ ଆଦିବାସୀ ଆନ୍ଦୋଳନ ହୋଇଥିଲେ ମଧ୍ୟ, ଏହି ଆନ୍ତଃପ୍ରକ୍ରିୟା ଘଟି ଆସିଛି ଓ ଏବେ ମଧ୍ୟ

ଘଟୁଛି । ଏପରିକି ବଣ୍ଡାମାନଙ୍କ ମ୍ନରେ ଏଭଳି ଆନ୍ତଃପ୍ରକ୍ରିୟାକୁ ଘୋର ବିରୋଧ କରାଯାଉଥିଲେ ମ୍ନ ଏବଂ ଏଭଳି ପ୍ରଭାବିତ ବ୍ୟକ୍ତିଙ୍କୁ ବଣ୍ଡା ବାହାଡ଼ ତଳକୁ ନିର୍ବାସିତ କରାଯାଉଥିଲେ ମ୍ନ ତଳ ବଣ୍ଡା ସଂପ୍ରଦାୟର ସଂପ୍ରସାରଣକୁ ଦେଖିଲେ ମନେହୁଏ ଏହି ଆନ୍ତଃପ୍ରକ୍ରିୟା କେତେ ବାସ୍ତବ ! କାରଣ ଆଦିବାସୀର ନିଜସ୍ୱ ନିୟନ୍ତ୍ରଣରେ ନ ଥିବା ବାହ୍ୟଶକ୍ତି ଦ୍ୱାରା ଏହି ଆନ୍ତଃପ୍ରକ୍ରିୟା ରାଷ୍ଟ୍ର ତଥା ତା'ର ପ୍ରଶାସନ ଦ୍ୱାରା ନିରନ୍ତର ଘଟି ଚାଲିଥାଏ, ଯେଉଁ କାରଣ ପାଇଁ ସମ୍ବିଧାନ ଭିତରେ ଆଉ ଗୋଟିଏ ସମ୍ବିଧାନ ଭଳି ୫ମ ଓ ୬ଷ୍ଠ ସିଡ୍ୟୁଲ୍‌ର ବ୍ୟବସ୍ଥା କରାଯାଇଥିଲା । ତାହା ହେଉଛି ମୁଖ୍ୟତଃ ଆଦିବାସୀ ସମାଜ / ସଂସ୍କୃତିକୁ ଯଥେଷ୍ଟ ସୁରକ୍ଷା ଯୋଗାଇ ଦେବା, କାରଣ ସେମାନେ ଅତ୍ୟନ୍ତ ସରଳ, ରାଜନୈତିକ ଓ ଅର୍ଥନୈତିକ ଜଟିଳତାଠାରୁ ଦୂରରେ ଏବଂ ସହଜରେ ଶୋଷଣର ଶିକାର ହୋଇପାରନ୍ତି । ସମ୍ବିଧାନ ପ୍ରଣେତାମାନଙ୍କ ଏହି ଲକ୍ଷ୍ୟ ଯେ ସଂପୂର୍ଣ୍ଣ ପଣ୍ଡ ହୋଇଯାଇଛି, ତା' ନିଜେ ସରକାର ସ୍ୱୀକାର କରି ୧୯୭୬ ବେଳକୁ ପୁଣି କିଛି ସବ୍‌ପ୍ଲାନ୍ ଓ ପୁନର୍ଗଠନ ସିଦ୍ଧାନ୍ତ ନେଇଥିଲେ । ତେବେ ଏକଥା ବି ସତ୍ୟ ଯେ ଏହି ଆକ୍ରମଣାତ୍ମକ ଆନ୍ତଃପ୍ରକ୍ରିୟା ସ ୍ୱ ଆଦିବାସୀ ସମାଜ ତଥାପି ବିଲୋପ ପାଇଯାଇନି ।

ମଣିଷ ଓ ଡୁମା ଭାବନା :

ମଣିଷ ପ୍ରତି ଆଦିବାସୀର ଅସୀମ ଶ୍ରଦ୍ଧା । କିଏ ଏହି ମଣିଷ ? ପ୍ରଥମତଃ ସେ ତା'ର ପରିବାର ଓ ଗାଁର, ଦ୍ୱିତୀୟରେ ପାଖ ପଡ଼ିଶା ଗାଁର, ତୃତୀୟରେ ଯେ କୌଣସି ମଣିଷ ବା ବହିରାଗତ, ଯାହାକୁ କୁହାଯାଇପାରେ ଅତିଥି । ପୁଣି, ଏହି ମଣିଷମାନଙ୍କ ମଧ୍ୟରେ ଅଛନ୍ତି ପୂର୍ବପୁରୁଷମାନେ, ଯେଉଁମାନେ ଡୁମା ପାଲଟି ଯାଇଛନ୍ତି । ଅଛନ୍ତି ଆଗାମୀ ପିଢ଼ି ବା ଜନ୍ମ ନ ନେଇଥିବା ବା ସଦ୍ୟ ଜନ୍ମିତ ଉ ର ପୁରୁଷ, ଯେଉଁମାନଙ୍କ ପ୍ରତି ଆଦିବାସୀର ଦୃଷ୍ଟିଭଙ୍ଗୀ ଖୁବ୍ ସକରାତ୍ମକ । ଡୁମାମାନେ ସବୁବେଳେ ପରିବାରର ଶୁଭକାମୀ । ଯେ କୌଣସି ପର୍ବପର୍ବାଣି ବା ଶୁଭ କାର୍ଯ୍ୟରେ ସେମାନେ ପ୍ରଥମେ ଲୋଡ଼ା ପଡ଼ନ୍ତି । ଆଉ ସେମାନେ ମଧ୍ୟ ଦେଖନ୍ତି ନିଜର ଉ ର ପୁରୁଷମାନେ ଆପଣାର ଘରବାଡ଼ି, ଜମିଜମା, ଗଛବୃଛ ଓ ପଶୁ ସଂପଦର ରକ୍ଷଣାବେକ୍ଷଣ ଠିକ୍ ଭାବେ କରୁଛନ୍ତି କି ନା । ଯଦି କରୁ ନାହାନ୍ତି ତେବେ ସେମାନେ ରିଷା ହୁଅନ୍ତି । ସେମାନଙ୍କର ଏହି ଅସନ୍ତୋଷ ଗାଁ ଓ ପରିବାରର କ୍ଷତି କରେ । ମରୁଡ଼ି, ମଡ଼କ, ହଇଜା, ବଘେଇ, ଜ୍ୱର ଇତ୍ୟାଦି ଜରିଆରେ ଏହା ପ୍ରକାଶ ପାଏ । ଡୁମାର ଆଶିର୍ବାଦ ବା ଅଭିଶାପ ଆଦିବାସୀର ଉତ୍ପାଦନ ତଥା ଶାରୀରିକ / ମାନସିକ ସ୍ୱାସ୍ଥ୍ୟକୁ ପ୍ରଭାବିତ କରେ । ସୁତରାଂ ବିସ୍ଥାପିତ ଜୀବନ ସବୁକାଳେ ଡୁମାମାନଙ୍କ ଦ୍ୱାରା ଅଭିଶାପଗ୍ରସ୍ତ ବୋଲି ମନେ କରାଯାଏ । ଆଉ ମଧ୍ୟ ଏହି ଡୁମାମାନେ ନିଜର ଗାଁ ଓ ଡ଼ଙ୍ଗର / ଜଙ୍ଗଲ ଛାଡ଼ି ଅନ୍ୟାନ୍ୟ ଅ ଳରେ ନିଜର ପ୍ରଭାବ ବିସ୍ତାର କରିପାରନ୍ତି ନାହିଁ ବୋଲି ବିଶ୍ୱାସ ଅଛି । ଜଳମଗ୍ନ ଗୁଡ଼େମ ବା ସମାଧି ଭିତରେ ଡୁମାମାନଙ୍କ କ୍ଷୋଭ ଓ ଅସନ୍ତୋଷ ଚାପା ପଡ଼ି ରହେ ଓ ଉ ର ପୁରୁଷକୁ ବ୍ୟସ୍ତ କରେ । ଯେପରି ଘଟିଛି ଚିତ୍ରକୋଣ୍ଡା, କୋଲାବ, ମାଛକୁଣ୍ଡ ଓ ଇନ୍ଦ୍ରାବତୀର ବୁଡ଼ି ଅ ଳରେ ।

ସେହିପରି ପରବ ୀ ପୁରୁଷ ବା ପିଢ଼ି । ଏହି ଉ ର ପୁରୁଷମାନଙ୍କୁ ଯଥେଷ୍ଟ ସ୍ୱାଧୀନତା ଦିଏ ଆଦିବାସୀ ସମାଜ । ପିତୃକୈନ୍ଦ୍ରିକ ସମାଜର ବାପାପଣିଆ ଏଠାରେ ଚଳେନି । ପୁଅ ବଡ଼ ହେବା ସଙ୍ଗେ ସଙ୍ଗେ ନିଜର ସାଥୀ ଚୟନ ପାଇଁ ତାକୁ ଅଖଣ୍ଡ ସ୍ୱାଧୀନତା ମିଳିଥାଏ । ତା' ପରେ ବାପ ତା ପାଇଁ ଘର ଖଣ୍ଡେ କରିଦିଏ

ବା ସେ ଲାଗି ତାକୁ ସାହାଯ୍ୟ କରେ । ଜମିବାଡ଼ି ଯାହା ବି ଅଛି ପିଲାମାନଙ୍କ ଭିତରେ ସମାନ ଭାବେ ବା କରିଦିଏ । ପୁଅ, ଝିଅ ବାଛିବିଚାର କରେନି, ଯଦିଓ ପରବର୍ିତ ପରିସ୍ଥିତିରେ ଏ ସମସ୍ୟା ଧିରେ ଧିରେ ଦେଖା ଦେଲାଣି । କାରଣ ଏହି ଶ୍ରମଜୀବୀ ନାରୀର ସାଥୀ ଚୟନ, ଛାଡ଼ପତ୍ର, ପୁନଃବିବାହ ଓ ବିଧବା ବିବାହର ସ୍ୱାଧୀନତା ଥାଏ । ବାପପୁଅର ନେତୃତ୍ୱଗତ ସଂଘର୍ଷ ଖୁବ୍‌କମ୍ କ୍ଷେତ୍ରରେ ଦେଖିବା ପାଇଁ ମିଳିଥାଏ । ବାପ ଯେଉଁଠି ନିଜେ ଭୂମିହୀନ ବା ଅତ୍ୟନ୍ତ ଗରିବ ସେଠି ସାବାଳକ ପୁଅ ନିଜ ବାଟରେ ନିଜ ଗୁଜୁରାଣ ମେ ।ଇବାରେ ବ୍ୟବସ୍ଥା କରେ । ସେ କାହା ଘରେ ଗୋତି ରହି ହେଉ ବା ଗାଁର ଗୋରୁବଗାଳ କରି ହେଉ ବା ପ୍ରବାସକୁ ଦାଦନ ଯାଇ ହେଉ । ଅନ୍ୟ ପକ୍ଷରେ ସାନମାନଙ୍କ ପ୍ରତି ନିଜର କର୍ବ୍ୟ ପାଳନରେ ଅବହେଳା ନ ଥାଏ । "ଶ୍ରମ ପ୍ରତି ଶ୍ରଦ୍ଧା", "ପ୍ରକୃତି ସହିତ ଏକାତ୍ମତା" ଇତ୍ୟାଦି ବଡ଼ମାନେ ନିଜର ପିଲାମାନଙ୍କୁ ବଡ଼ ଯତ୍ନରେ ଶିଖାଇଥା'ନ୍ତି । ସାନବେଳୁ ତୀରଧନୁ, ଟାଙ୍ଗିଆ ନେଇ ଖେଳିବା, ଦାରୁ କାଟିବା ପାଇଁ ବଡ଼ମାନଙ୍କ ସହ ଜଙ୍ଗଲ ଯିବା, ବିଭିନ୍ନ ଗଛ ସହ ପରିଚିତ ହେବା, ବିଭିନ୍ନ ଔଷଧପତ୍ର, ମୂଳ, ବୃକ୍ଷ ତଥା କନ୍ଦା ଓ ଛତୁ ସହ ପରିଚିତ ହେବା, ଲଙ୍ଗଳ କରି ଶିଖିବା, କୃଷି ସମ୍ପର୍କୀୟ ଜ୍ଞାନ ଆହରଣ କରିବା, କାଉଡ଼ି ଓ ଡୋଲି ବୋହି ଶିଖିବା, ବାଇଦ ବଜାଇ ନାଚି ଶିଖିବା ଇତ୍ୟାଦି ଅତି ସାବଲୀଳ ଓ ସ୍ୱାଭାବିକ ଭାବେ ଘଟିଥାଏ । ଜୀବନ ସଂଗ୍ରାମ ପାଇଁ ପୁଅ ଉପଯୁକ୍ତ ହୋଇ ପାରିଛି ବୋଲି ଭାବି ସାରିବା ପରେ ବାପ ତା' ପାଇଁ ଅଲଗା ଘର ବସାଇବା କଥା ଚିନ୍ତା କରେ । ସେହିପରି ଝିଅମାନେ ମାଆ, ଖୁଡ଼ୀମାନଙ୍କ ସହ ସମସ୍ତ ଘରକରଣା କାମ, ମାଣ୍ଡିଆ ପେଜ ଓ ପେଣ୍ଡମ୍ ତିଆରି କରିବା କାମ, ନାଚଗୀତ, ଚାଷକାମ, ମହୁଲବେଟା, ଟୋଲଛଡ଼ା, ଧାନ, ମାଣ୍ଡିଆ କୁଟା, ଜଙ୍ଗଲରେ ଦାରୁ, ଛତି ଓ କନ୍ଦା ଖୋଜା କାମ ଶିକ୍ଷା କରିଥା'ନ୍ତି । ବିଭାଯାକେ ଏ ଶିକ୍ଷା ଚାଲିଥାଏ ।

ସରକାରୀ ପ୍ରାଥମିକ ଶିକ୍ଷା (ଯାହାକୁ DPEP ସଫଳ ଭାବେ ହନନ କରିସାରିଛି) ସହିତ ଏହାର କିଛି ସମ୍ବନ୍ଧ ନ ଥାଏ । ଏଭଳି ଶିକ୍ଷା ଦେବା ହେଉଛି ମାଆ ବାପାଙ୍କର ସର୍ବନିମ୍ନ କର୍ବ୍ୟ ।

ସମଦୃଷ୍ଟିର ଭାବନା :

ନିଜ ଗୋଷ୍ଠୀ ଭିତରେ ସବୁ ମଣିଷ ସମାନ । ନାୟକ, ବାରିକ, ଦିଶାରି, ପୂଜାରି, ଜାନି ଇତ୍ୟାଦିଙ୍କର ଯଦିଓ ସମାଜରେ ସ୍ୱତନ୍ତ୍ର ସ୍ଥାନ ଓ ସମ୍ମାନ ଅଛି । ସେ କେବଳ ବିଶେଷ ଉପଲକ୍ଷରେ । ଅନ୍ୟ ସମୟରେ ସେ ମ୍ଭ ତୁମ ଆମ ପରି ମଣିଷଟିଏ । ଆମମାନଙ୍କ ଭାଷାରେ ଯେପରି ଧନୀମାନୀ ଓ ସମ୍ମାନାସ୍ପଦମାନଙ୍କ ପ୍ରତି 'ଆପଣ', ସମସ୍କନ୍ଧଙ୍କ ପ୍ରତି 'ତୁମେ' ଏବଂ ଗରିବ ଦିନ ମଜୁରିଆ ତଥା ବୟସରେ ସାନମାନଙ୍କ ପ୍ରତି 'ତୁ'ର ପ୍ରଚଳନ ରହିଛି, କୌଣସି ଆଦିବାସୀ ଭାଷାରେ ସେପରି ନାହିଁ । ଯେତେବଡ ଲୋକ ଏପରିକି ଦେବତା ହୋଇଥିଲେ ମଧ୍ୟ ସେମାନେ 'ତୁ' ବା 'ତୁଇ'ରେ ସମ୍ବୋଧିତ ହୋଇଥାଆନ୍ତି । ପୁଅ ବାପାଙ୍କୁ, ରଇତ ନାଇକକୁ ଏବଂ ଅଧିକାରୀ ତଥା ସାହୁକାରକୁ ତୁ ବୋଲି ହିଁ ସମ୍ବୋଧନ କରିଥାନ୍ତି । ଅଧିକାରୀ ବା ଶ୍ରେଷ୍ଠ ସାହୁକାର କ୍ଷେତ୍ରରେ ଯଦି କେଉଁଠି ବିପଦ ଅଛି, ତେବେ ସେ ଅନ୍ୟ କାହା ଜରିଆରେ କଥା କୁହାଇ ଦେଇ ନିଜେ ଚୁପ୍ ରହିବାକୁ ଅଧିକ ଶ୍ରେୟସ୍କର ମଣେ । ନ ହେଲେ 'ମହାପ୍ରୁ' ବା 'ଆଜ୍ଞା' ବୋଲି ସମ୍ବୋଧନ କରେ । ସବୁ ଗଡ଼ିଆ ବା ଅଣଆଦିବାସୀ ଲୋକେ ତା' ପାଇଁ 'ଆଜ୍ଞା' ।

ବେଡ଼ା ବା ବାଡ଼ିରେ କୌଣସି ଫଳ ପାଚିଲେ କିମ୍ବା ଘରକୁ କେହି କିଛି ଖାଦ୍ୟପଦାର୍ଥ ଉପହାର ରୂପେ ଆଣିଲେ ତାହା ଯେତେ କ୍ଷୁଦ୍ର ଓ ନଗଣ୍ୟ ହେଲେ ମଧ୍ୟ ଉପସ୍ଥିତ ସମସ୍ତ ବ୍ୟକ୍ତି ମଧ୍ୟରେ ତାକୁ ବା ି ଦିଆଯାଏ । ସେହିପରି ବେ ପରବରେ ଯେତେ ଛୋଟ ଜନ୍ତୁ ଶିକାର ହେଉ ନା କାହିଁକି ତାହାକୁ ଗାଁ ମୁଣ୍ଡକୁ ଅଣାଯାଏ ଓ ଯେତେ ପରିବାର ସେତେ ବା କରାଯାଏ ; ବରଂ ଭାଗକୁ ଫୁଟେ ଫୁଟେ ମାଉଁସ ପଡୁ । ମାଲକାନଗିରି ଜିଲ୍ଲାର ବନ୍ଧଗୁଡ଼ା ଗାଁରେ ବେ ପରବ ସମୟରେ ଚାରି ପା ଧାଙ୍ଗଡ଼ା ଗୋଟେ କାଡ଼ା (ଠେକୁଆ) ଶିକାର କରି ଆଣିଥିଲେ । କିନ୍ତୁ ଲୋଭ ସମ୍ଭାଳି ନ ପାରି ସେହି ଜଙ୍ଗଲରେ ତାକୁ ପୋଡ଼ି ଖାଇଦେଲେ । ପରେ ଗାଁରେ ଏହାର ନିଶାପ ହେଲା । ସେଇ କାଡ଼ା ଓଜନର ଦୁଇଗୁଣ କୁକୁଡ଼ା ସେମାନଙ୍କୁ ଜୋରିମାନା ସ୍ୱରୂପ ଦେବାକୁ ପଡ଼ିଲା ଏବଂ ତାହାର ମାଂସ ଗାଁଯାକ ବ ।ଗଲା ।

ତେବେ ଏ କଥା ମଧ୍ୟ ସତ୍ୟ ଯେ ଆଦିବାସୀମାନଙ୍କ ଭିତରେ ଗୋଷ୍ଠୀ ବାହାରେ ଛୋଟଜାତି, ବଡ଼ଜାତିର ଭାବନା ଅଛି । ଆନ୍ତଃ ସାମ୍ପ୍ରଦାୟିକ ବିବାହ ତ କରାଯାଏ ନାହିଁ, ଯଦି ହୋଇଯାଏ, ସେଥିପାଇଁ ବିଚାର ବ୍ୟବସ୍ଥା ରହିଛି । ବିଶେଷକରି ଡମମାନଙ୍କ କ୍ଷେତ୍ରରେ ଆଦିବାସୀମାନଙ୍କର ପ୍ରତିକ୍ରିୟା ଖୁବ୍ ତୀବ୍ର । ପଟ୍‌କାର୍ ଶବ୍ଦଟା ସେମାନଙ୍କ ପ୍ରତି ଏବେବି ପ୍ରୟୋଗ ହୁଏ । ତେବେ ଅନ୍ୟ ଜାତିମାନଙ୍କ ପ୍ରତି ମଧ୍ୟ ମନୋଭାବଟା ବିଭିନ୍ନ ଢ଼ଗଢ଼ମାଳୀ ଓ ବୋଲି ଜରିଆରେ ପ୍ରକାଶ ପାଇଥାଏ । ଅବଶ୍ୟ ଏଥିରେ କିଛିଟା ଥଟ୍ଟା ପରିହାସ ବି ରହିଥାଏ । ଯେପରିକି;

୧. ଆମଟ୍ ଲାନ୍ଦା ଗଣ୍ଡ କେ ନିକ
ତେତେରୁଜାଟି ପାଟ୍‌କେ ନିକ
ଗଣ୍ଡଟ୍‌ବୁଦି ଲାଡ଼ି ରାକା
ଜିତଲ୍ ଦିଲେ ବଲେ ନାଇଁ ଆକା ।

(ଅମ୍ବିକା ଲାନ୍ଦା ଗଣ୍ଡକୁ ମଜା, ତେନ୍ତୁଳି ଛାଟ ପିଠିକୁ ସାଜେ, ଗଣ୍ଡରେ ବୁଦ୍ଧିଘର ଫାଙ୍କା ରଖି ଛାମୁଡ଼ିଆରେ ଶୋଇବା, ପୁଣି ଯେତେ ଦେଲେ ମଧ୍ୟ ଦେଇନାହିଁ ବୋଲି କହିବା ।)

୨. ମାଲି ଶୁଣ୍ଡି ଆକାରି (ଅହଂକାରୀ)
ବାମନ୍ ଭିକାରି
ଡଗ୍ ଢ଼େକାରୀ (କେତେବେଳେ ଗୋଡ଼ ଧରିବେ ତ କେବେ ଚୁଟି)
ଠକ୍ ସୁନାରି, ଗୌଡ଼ ମିତ
ସଂଜେ କଇଲା କାତା ସକାଲେ ମିଛ ।

୩. ଗାଁକେ ରାଣା ଚତୁର
ବନ୍‌କେ କାଡ଼ା ଚତୁର ।

କିନ୍ତୁ ଯେ କୌଣସି ଜାତିର ହେଉ ନା କାହିଁକି ତାକୁ ଅତିଥି ରୂପେ ଆଦିବାସୀ ସମ୍ମାନ ଦିଏ । ଆଦିବାସୀ ନିଜେ ଗୋତି ରହେ । କିନ୍ତୁ ଗାଁରେ ଗୋତି ରଖିବାର ପରଂପରା ନାହିଁ । ଏପରିକି ଗାଁରେ କୌଣସି ବିଧବା ବା ଅସହାୟ ଲୋକର ଚାଷବାସ ଯଦି ଉଠି ପାରୁନି ଗାଁର ଲୋକେ ମୁଫତରେ ଶ୍ରମଦାନ ଦେଇ ତା'ର କାମ ଉଠାଇ ଦିଅନ୍ତି । ପ୍ରତି ବଦଳରେ ସେ କେବଳ ଖାଦି ଗଣ୍ଡେ ଦିଏ, ସେହିପରି ଅଘୋଷିତ ସମବାୟ ଶ୍ରମ ବିନିମୟରେ ପ୍ରତ୍ୟେକ ପ୍ରତ୍ୟେକଙ୍କର ବେଢ଼ାରେ ମଧ୍ୟ ଚାଷକାର୍ଯ୍ୟ ଉଠାଇ ଦିଅନ୍ତି । ଏଥିପାଇଁ ବଜାରରେ ପ୍ରଚଳିତ ସର୍ବନିମ୍ନ ମଜୁରି କାହାକୁ ଦେବାକୁ ପଡ଼େନି । ଅନ୍ୟ ଗାଁର ସାହୁକାର ଘରେ କିନ୍ତୁ ଆଦିବାସୀ ନ୍ୟାଯ୍ୟ ମଜୁରି ପାଇଁ ଦାବି ଓ ଲଢ଼େଇ କରେ । ଯେଉଁ ସାହୁକାର ଗୋତି ରଖେ, ତା' ପ୍ରତି ସାଧାରଣ ଆଦିବାସୀର ମନୋଭାବ କିନ୍ତୁ ଭାରି ନକାରାତ୍ମକ । ସେଇଟା ହିଁ ଜନ୍ମ ଦିଏ ଶ୍ରେଣୀ ଘୃଣାକୁ । ବେଳେ ବେଳେ ଏହା ବିସ୍ଫୋରିତ ମଧ୍ୟ ହୁଏ ଏବଂ ଜମି ଦଖଲ ଆନ୍ଦୋଳନରେ ପରିଣତ ହୁଏ । ଯେପରି ହୋଇଛି ଗୁଡାରି, ପଦ୍ମପୁର, ମାତିଲି ଓ ରାଇଘର ଅଂଚଳରେ । ମଣିଷକୁ ମଣିଷ ଭଳି ଯିଏ ନ ଦେଖେ ତାକୁ ସେ ବା କିପରି ନିଜର ଭାଇବନ୍ଧୁ କୁଟୁମ୍ବ ରୂପେ ଦେଖିବ ? ବିଶିଷ୍ଟ ମାଗାସେସେ ପୁରସ୍କାର ବିଜେତା ସାମ୍ବାଦିକ ପି. ସାଇନାଥ ଏଇ ଗୋତିମାନଙ୍କ ଉପରେ ସୁପ୍ରିମ୍‌କୋର୍ଟଙ୍କ ଏକ କମିଟିର ରିପୋର୍ଟ ବିଷୟରେ ଉଲ୍ଲେଖ କରି କହିଛନ୍ତି ତାମିଲନାଡୁରେ ଏମାନଙ୍କର ସଂଖ୍ୟା ଦଶଲକ୍ଷ । ଓଡ଼ିଶାର ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ସରକାରୀ ରିପୋର୍ଟ ଆମ ପାଖେ ନଥିଲେ ମଧ୍ୟ ତାହା ଯେ ସମପରିମାଣରେ ହୋଇଥିବ, ତାହା ହିଁ ମୋର ଅଭିଜ୍ଞତା, ଆଉ ସେତିକି ପରିମାଣର ଲୋକ ଯାଆନ୍ତି ଦାଦନ, (ଦ୍ର: ମରୁଡ଼ି ପଡ଼ିଲେ ସଭିଙ୍କ ମଉଜ)

ଦାଦନ ଚାଲାଣ:

ଦାଦନକୁ ନେଇ ସରକାର ବହୁ ଆଇନ୍ ପ୍ରଣୟନ କରିଛନ୍ତି । କିନ୍ତୁ ସେସବୁ କେବଳ ବେଆଇନ ଦାଦନ ଚାଲାଣକୁ ଆଇନ୍‌ସଙ୍ଗତ କରି ଲାଇସେନ୍‌ସ ନାମରେ କିଛି ଅର୍ଥ ସଂଗ୍ରହ କରିବା ପାଇଁ । ଏହାର ପ୍ରତିକାର ପାଇଁ ବା ଦାଦନ ଯାଉଥିବା ବ୍ୟକ୍ତିମାନଙ୍କର ନିରାପ । ପାଇଁ ନୁହେଁ ।

ଦିନ ଥିଲା ଯେତେବେଳେ ଆଦିବାସୀ ପାଇଁ ବିଦେଶ ଯିବା ଥିଲା ମୃତ୍ୟୁ ସଂଗେ ସମାନ । ପୂର୍ବରୁ ୧୯୬୫ ସୁଦ୍ଧା ଯେଉଁମାନେ ଆସାମକାରିଆ ଭାବେ ଆସାମ ଯାଉଥିଲେ ସେମାନଙ୍କୁ ମୃତ ବୋଲି ଧରି ନିଆ ଯାଉଥିଲା । କିନ୍ତୁ ବ୍ୟାପକ ବିସ୍ଥାପନ ପ୍ରକ୍ରିୟା ଏପରି ଏକ ଘରଛଡ଼ା ପ୍ରକ୍ରିୟା ଆରମ୍ଭ କରିଦେଲା ଯେ, ଏଇ ଅଭିଶାପକୁ ଆଦିବାସୀ ସମାଜ ଏକ ବାସ୍ତବତା ରୂପେ ଗ୍ରହଣ କରିନେଲା । ତେଣୁ ଧୀରେ ଧୀରେ ଆଦିବାସୀର ମୂଲ୍ୟବୋଧ ମଧ୍ୟ ବଦଳି ଗଲା । ଲୋକେ ଦାଦନ ଦଲାଲଙ୍କ କବଳରେ ପଡ଼ି ବିଦେଶ ଯିବାରେ ଲାଗିଲେ । ସେପଟୁ ହାତଗୋଡ଼ ହରାଇ ଫେରିଲେ । କେତେ କାହାର ମରିବା ଖବର ମଧ୍ୟ ଆସିଲା । ଏଭଳି ବିଦେଶ ଯିବା ଲୋକଙ୍କ ସୁମାରି ସରକାର ତ କରନ୍ତି ନାହିଁ । ତେବେ ଆଦିବାସୀ ଅଧ୍ୟୁଷିତ କେବିକେ ଜିଲ୍ଲାମାନଙ୍କରୁ ତିରୋଟି ସମୟରେ ୪ ଭାଗରୁ ଭାଗେ ଲୋକ ଯେ ଦାଦନ ଖଟିବାକୁ ବିଦେଶ ଯାଇଥାନ୍ତି, ଏଥିରେ ସନ୍ଦେହ ନାହିଁ । ଅବିଭକ୍ତ କୋରାପୁଟର ବେଶିଭାଗ ଲୋକ ଯାଆନ୍ତି ହାଇଦ୍ରାବାଦ ଇଟାଭାଟି । ତା' ପଛକୁ ରହିଛି ସୁରାଟ, ମୁମ୍ବାଇ, ବାଙ୍ଗାଲୋର, କାଶ୍ମୀର । ସେଥିପାଇଁ 'ବୋଲି' ମଧ୍ୟ ଆରମ୍ଭ ହୋଇଯାଇଛି:

ହାଇଦ୍ରାବାଦର କନ୍‌କୀ
ପେଟ୍ ଗାଲାନି ଦମ୍‌କି

ଅର୍ଥାତ୍ ହାଇଦ୍ରାବାଦର ଖୁଦ ଭାତ ଖାଇ ଖାଇ ପେଟ ପଶିଗଲାଣି । ଯଦିଓ ଏହି ଦାଦନ ପାଇଁ ଅନେକ ସଂସ୍କାର ଭାଙ୍ଗି ଯାଉଛି, ଅନେକ ଲୋକେ ସେଇପଟେ ମରିହଜି ଯାଉଛନ୍ତି, ସେମାନଙ୍କ ଚିତା ଭସ୍ମ ଫେରୁଛି, ଅନେକଙ୍କର ଠିକଣା ମିଳୁନି । ଶ୍ରମବିଭାଗରେ ସାହାଯ୍ୟ ନେଇ କିଛି କିଛି ଅଭିଯୋଗକାରୀଙ୍କୁ ଫେରାଇ ଆଣିବାର ଉଦ୍ୟମ କରାଯାଉଛି, ଅନେକ ମଧ୍ୟ ଗୋଟିଏ ଲେଖାଁ ଛୋଟ ଟିମ୍‌ରେ ଏକାଠି ହୋଇ ଗୁଣ୍ଡାବାହିନୀର ବଳୟକୁ ଅତିକ୍ରମ କରି ଫେରି ଆସୁଛନ୍ତି, ତଥାପି ଏହି ପ୍ରଥା ନିୟମିତ ଭାବେ ବଢ଼ି ବଢ଼ି ଚାଲିଛି । ପରୋକ୍ଷ ସରକାରୀ ପ୍ରୋତ୍ସାହନ ମଧ୍ୟ ଏହା ପଛରେ ରହିଛି । ଦାଦନ ଦଲାଲମାନେ ସମସ୍ତେ ରାଜନୈତିକ ଭାବେ ଖୁବ୍ ଶକ୍ତିଶାଳୀ । ଦାଦନ ଯିବା ଲୋକଙ୍କ ବି.ପି.ଏଲ୍- ଅନ୍ତୋଦୟ-ଅନ୍ନପୂର୍ଣ୍ଣା କାର୍ଡ଼ର ଚାଉଳ ରିସାଇକ୍ଲିଂ ହେଉଛି ବିନା ବାଧାରେ । (ବାକି ଅନେକଙ୍କ କାର୍ଡ ତ ଏମିତିରେ ବନ୍ଧା ପଡୁଛି) ପୁଣି ସେମାନଙ୍କ ଜବ୍‌କାର୍ଡ ଉପରେ ମିଛକାମ ଦେଖାଇ ଠିକାଦାରମାନେ କାମ ପାଇଁ ବ୍ୟବହାର କରନ୍ତି । ପ୍ରକ୍ଲିନ ମେସିନ୍ ଲଗାଇ ଦେଇ ମଜୁରି ବାବଦ ସେମାନଙ୍କ ପ୍ରାପ୍ୟକୁ ଆପଣା ଭିତରେ ବା ି ନିଅନ୍ତି । ପୁଣି ଦାଦନ ଗଲେ ସେମାନଙ୍କୁ ପ୍ରାପ୍ୟ ମଜୁରିର ଅଧାରୁ କମ୍ ମିଳିଥାଏ । ବାକିତକ ଯାଏ ଦଲାଲ ଓ ଛୋଟବଡ଼ ମଝି ଧାରିଆ ଦଲାଲମାନଙ୍କ ପାଖକୁ ଓ ଶ୍ରମ ଅଧିକାରୀ ମାନଙ୍କ ପାଖକୁ, ଯେଉଁମାନେ ବାଟ ଜଗି ବସିଥାନ୍ତି । ସୁତରାଂ ଦାଦନ ଗଲେ ସଭିଙ୍କର (ଶୋଷକ ବର୍ଗର) ଲାଭ ହୋଇଥାଏ । ସେଥିପାଇଁ ଏନ୍.ଜି.ଓ. ମାନେ ଏହାକୁ ବଢ଼େଇ କୁଢ଼େଇ କହିଲେଣି Smart Migration । ଆଦିବାସୀ ସମାଜ ମଧ୍ୟ ଦାଦନ ଫେରୁଥିବା ଲୋକଙ୍କୁ ଆଉ ସମାଜରୁ ବହିଷ୍କାର ନ କରି କୋଳେଇ ନେଉଛି । ସେମାନଙ୍କ ଅଭିଜ୍ଞତାରୁ ଶିକ୍ଷାଲାଭ ପାଇଁ ଚେଷ୍ଟା କରୁଛି ଏବଂ ପୁଣି ଥରେ ସେମାନଙ୍କୁ ବିଦେଶ ଛାଡ଼ି ନ ଦେବାର ଚେଷ୍ଟା କରୁଛଇ ବା ଯଦି ଯାଏ, ତେବେ ପରିସ୍ଥିତିର ଦାସ ନ ହୋଇ ପ୍ରଭୁ ହେବାର ଉଦ୍ୟମ କରୁଛି ।

ସ୍ୱୟଂସମ୍ପୂର୍ଣ୍ଣ ବା ଆତ୍ମନିର୍ଭରଶୀଳ ଅର୍ଥନୀତି:

ଆଦିବାସୀର ପାରମ୍ପରିକ ମୂଲ୍ୟବୋଧର ମୂଳଭି ି ଥିଲା ତା'ର ସ୍ୱୟଂ ସମ୍ପୂର୍ଣ୍ଣ ବା ଆତ୍ମନିର୍ଭରଶୀଳ ଅର୍ଥନୀତି । ବାରିକ, ଧୋବା, କମାର, ତନ୍ତୀ, ତେଲି ଇତ୍ୟାଦି ସମସ୍ତ ବୃ ିଗତ କାମ ଆଦିବାସୀ ସମାଜର ପ୍ରତ୍ୟେକ ବ୍ୟକ୍ତି ଜାଣୁଥିଲେ । ଯଦିବା କମାର ଓ କୁମ୍ଭାରକାମ ମୂଳତଃ ଜାତିଗତ ବୃ ି ଥିଲା, ଅନ୍ୟାନ୍ୟ ସମସ୍ତ କାମ ସମସ୍ତେ ଜାଣୁଥିଲେ । ସେହିପରି ଲୁଣ ଓ କରୋସିନି ବ୍ୟତୀତ ଅନ୍ୟକିଛି ଦ୍ରବ୍ୟ ପାଇଁ ବାହାର ଦୁନିଆ ଉପରେ ନିର୍ଭର କରିବାକୁ ପଡୁ ନ ଥିଲା । ଜମିରେ ଉତ୍ପନ୍ନ ହେଉଥିଲା ସବୁପ୍ରକାର ଫସଲ- ଡାଲିଜାତୀୟ କାନ୍ଦୁଲ, ବିରି, ମୁଗ, ଢ଼ଙ୍ଗର୍‌ରାନୀ, ବୁଟାସିମ୍ ଓ ବିଭିନ୍ନ ପ୍ରକାରର ସେମା ବା ଶିମ୍ବ; ତୈଳଜାତୀୟ ଅଳସୀ, ରାଶି, ବାଦାମ, ଟୋଲା; ଶସ୍ୟ ରୂପେ ଧାନ, ମାଣ୍ଡିଆ, ଜନା, କାଙ୍ଗୁ, ସୁଆଁ, ଖେଡ଼୍‌ଚଣା ଓ ଗୁରୁଜୀ ଇତ୍ୟାଦି । ତେଣୁ ଗଢ଼ିଉଠେ ଏକ ନିଆରା ସମାଜ – ବାହାର ଜଗତଠାରୁ ବିଛିନ୍ନ ପୁଣି ଗୋଷ୍ଠୀଗତ ସମାଜ ସହ ନିବିଡ଼ ଭାବେ ସଂପୃକ୍ତ । ଏହି ସମାଜର ଥାଏ ଏକ ସ୍ୱାୟ   ଶାସନ ମଧ୍ୟରେ ଥାଏ ନିଜସ୍ୱ ନ୍ୟାୟପାଳିକା ବା ବିଚାର

ବ୍ୟବସ୍ଥା । ଏହା ପୁଣି ଗାଁ, ପ ାୟତ ଓ ରାଜ୍ୟ ସୀମା ଅତିକ୍ରମ କରି ବୃହ ର ଗୋଷ୍ଠୀ ମ୍ନକୁ ବ୍ୟାପିଥାଏ । ତା' ପରେ ଥାଏ ଜମିବାଡ଼ି ବ୍ୟବସ୍ଥା । ଗାଁରେ ଥିବା ସାଧାରଣ ଜମିରୁ କିଛି ନା କିଛି ଦେବାକୁ ପଡ଼େ ଭୂମିହୀନ ରଇତ ମାନଙ୍କୁ । ଯଦି କାହାରି କିଛି ବ ୍ବାର ମାଧ୍ୟମ ନାହିଁ ବା ସେ ସାହୁକାରର ଗୋତି ହେବାକୁ ଚାହେଁନି, ସେ ସେହି ଗାଁରେ କାହାରି ଘରେ ସମ୍ମାନର ସହ ଗୋତି ରହେ ବା କାହା ଘରେ ଝିଅ ଥିଲେ ସେଠି କନ୍ୟା ଝୋଲା ବାବଦକୁ ପ୍ରଥମେ ଗୋତି ରହି ପରେ ଘର ଜୁଆଁଇ ହୋଇ ଜମି ଦଖଲ କରେ । ଗାଁରେ ନାୟକ ଥାଏ ପ୍ରଶାସନିକ ମୁଖ୍ୟ । ବାହାରୁ ଯେ କୌଣସି ବିପଦ ଆସିଲେ ତା'ରି ଜରିଆରେ ତା'ର ମୁକାବିଲା କରାଯାଏ । ଜଙ୍ଗଲ ଅଧିକାରୀ ହୁଅନ୍ତୁ କି ରେଭିନିଉ ବା ପୁଲିସ୍, ପାରମ୍ପରିକ ଭାବେ ଘରୁ ଘରୁ ଚାନ୍ଦା ଉଠାଇ ତାଙ୍କୁ ସନ୍ତୋଷ କଲାଭଳି ବା ଦାବି ଅନୁଯାୟୀ ମାମୁଲି ଯୋଗାଇ ଦେଇ ନାୟକ ତାଙ୍କୁ ବିଦା କରେ । ଗୋପୀବାବୁଙ୍କ 'ପରଜା' ଓ 'ଅମୃତ ସନ୍ତାନ' ରେ ଏଭଳି ସନ୍ତୋଷ ବିଧାନ ଦୃଶ୍ୟର ସୁନ୍ଦର ବର୍ଣ୍ଣନା କରାଯାଇଛି । ରେଭିନିଉବାବୁ ଫେରିଲାବେଳେ କାଉଡ଼ିଆ କାନ୍ଧରେ ପୁଞ୍ଜା ପୁଞ୍ଜା କୁକୁଡ଼ା ଓହଳୁଥିବାର ଦୃଶ୍ୟ ସାଙ୍ଗକୁ ଛେଳିର ମେଁ ମେଁ ଦୃଶ୍ୟ ।

ଅନେକ ସ୍ଥଳରେ ଆଦିବାସୀ ଅଧିକାରୀ ଦେବତା ଓ ସାହେବ୍ ଦେବତାମାନଙ୍କୁ ପୂଜା କରିବାର ନଜିର ମଧ୍ୟ ରହିଛି । ତେବେ ପାପଡ଼ାହାଣ୍ଡି ନିକଟସ୍ଥ ମଇଦଲପୁର ଜଙ୍ଗଲରେ ଥରେ ମକାଚାଷ କରୁଥିବା ଆଦିବାସୀଙ୍କୁ ଆମ୍ପାଣି (କଳାହାଣ୍ଡି) ଫରେଷ୍ଟର ପ୍ରଚୁର ମାମୁଲି ମାଗି ନିରାଶ ହେବାରୁ କିଛି ଲୋକଙ୍କୁ ଗିରଫ କରି ନେବାରୁ ତା' ବିରୋଧରେ ମଇଦଲପୁର ଫାଣ୍ଡିରେ ରିପୋର୍ଟ କରି ଆଦିବାସୀମାନେ ଫରେଷ୍ଟରଠୁ ଜୋରିମାନା ନେବା ସହ ନିଜ ଲୋକଙ୍କୁ ମୁକ୍ତ କରିଥିଲେ । "ଶଠେ ଶାଠ୍ୟମ ସମାଚରେତ୍"ର ବ୍ୟବହାରିକତାର ଏଭଳି ଦୃଷ୍ଟାନ୍ତ ଅନେକ । ସେହିପରି ଗଇଲିଟାଙ୍ଗି (ମାଲକାନଗିରି ବ୍ଲକ୍)ର କୟାମାନେ ନିଜର ଗ୍ରାମବାସୀମାନଙ୍କୁ ଦାରୁ କାଟିବା ଅପରାଧରେ ମାଥିଲି ଫରେଷ୍ଟର ଗିରଫ କରିଥିବା ବେଳେ, ନାୟକ ସହ ଅନ୍ୟମାନେ ଫରେଷ୍ଟର ଅଫିସ୍‌କୁ ଆସି କହିଲେ, "ଆମ ଲୋକଙ୍କୁ ଗିରଫ କଲ, ଠିକ୍ ଅଛି, କିନ୍ତୁ ତା'ର ଛୋଟ ପୁଅ ମଧ୍ୟ ସେଠି ଥିଲା, ବାପକୁ ଗିରଫ କରି ତୁମେ ପୁଅକୁ ଜଙ୍ଗଲ ଭିତରେ ଛାଡ଼ିଦେଲ । ତାକୁ ବାଘ ଖାଇଲା କି ଡୁରୁକା ଖାଇଲା, ତାକୁ ତୁମେ ଫେରାଇ ଦିଅ ।" ବିଚରା ଫରେଷ୍ଟର ବୁଦ୍ଧି ଗୁଡୁମ୍ । ବଡ଼ କଷ୍ଟରେ ସେଇ ଭୁଲ୍‌ପାଇଁ କିଛି କ୍ଷତି ପୂରଣ ଦେଇ ଓ ଗିରଫ ଲୋକଙ୍କୁ ଖଲାସ୍ କରି ସେ ରଫାନାମା କରିଦେଲା । କ କେ ନୈବ କ କମ୍ । ଏଇ ଯେଉଁ ଛକାପଞ୍ଝା, ତାକୁ ନେଇ ଆଦିବାସୀ ସମାଜରେ କେତେ ନା କେତେ ଲୋକ କଥା । ବିଲୁଆ ଓ ବାଘ, ଭାଲୁ ଓ ମହୁମାଛି, ସିଂହ ଓ ଠେକୁଆ, ବିଲୁଆ ମଗର, ଚାଷୀ ଓ ବିଲୁଆ ଇତ୍ୟାଦି ଲୋକ କଥାରେ ଏହା ପ୍ରତିକାତ୍ମକ ଭାବେ ବର୍ଣ୍ଣିତ । ଏ ସବୁରେ ସାହୁକାର ବା ଅଧିକାରୀମାନେ ଭାଲୁ, ବିଲୁଆ ବା କୁଲିଆ ଜରିଆରେ ପ୍ରତୀକିତ ହୋଇଥିବା ବେଳେ ଆଦିବାସୀ ବାଘ ବା କାଡ଼ା ବା ମହୁମାଛି ଜରିଆରେ ପ୍ରତୀକିତ ହୋଇଥାଏ ।

ଏଇ ସ୍ୱାୟ ଶାସନ ତଥା ସ୍ୱୟଂ ସଂପୂର୍ଣ୍ଣ ଅର୍ଥନୀତି ଉପରେ ବେପାରୀ ଜୁଲୁମ, ହାଟ ଅର୍ଥନୀତି ଓ ବଡ଼ବଡ଼ ଯୋଜନାର ବିଧିବଦ୍ଧ ଆକ୍ରମଣ ଚାଲୁଥିବାରୁ ଧିରେ ଧିରେ ତାହା ଖଣ୍ଡ ବିଖଣ୍ଡିତ ହେବାରେ ଲାଗିଛି । ସମ୍ବିଧାନକାରମାନେ ଯେଉଁ ଆଶଙ୍କା କରିଥିଲେ, ଯେ ୫ମ ଓ ୬ଷ୍ଠ ସିଡ୍ୟୁଲ ଜରିଆରେ ସେମାନଙ୍କୁ ଯଥେଷ୍ଟ ନିରାପ । ଯୋଗାଇ ନ ଦେଲେ ତାହା ସାହୁକାର ଗୋଷ୍ଠୀଙ୍କ ଉପନିବେଶରେ ପରିଣତ ହେବ, ତାହା ହିଁ ବାସ୍ତବ

କ୍ଷେତ୍ରରେ ଘଟି ଚାଲିଛି । ଯେତେ ଯୋଜନା, ସେତେ ଠିକାଦାର, ସେତେ ଅଣଆଦିବାସୀ କର୍ମଚାରୀ । ଏପରିକି ଶିକ୍ଷାର ବିସ୍ତାର ପାଇଁ ଖୋଲା ଯାଇଥିବା ପ୍ରାଥମିକ ସ୍କୁଲର ଶିକ୍ଷକମାନଙ୍କ ମଧ୍ୟରୁ କେତେକ ଶୋଷକ ଗୋଷ୍ଠୀର ଅଂଶ ପାଲଟି ଯାଇ ଆଦିବାସୀର ଜମିଯାଗା ଦଖଲ କରି ବସୁଛନ୍ତି । ତିରୋଟି ସମୟରେ ଧାନ ପାଇଁ ଲଗାଣି ଲଗାଇ ଦେଉଛନ୍ତି । ଅମଳ ସମୟରେ ୧୦୦/୨୦୦ ଟଙ୍କା ବିନିମୟରେ ବସ୍ତାଏ ଧାନ ଆଦାୟ କରୁଛନ୍ତି । ସୁତରାଂ ଆଦିବାସୀର ପୁରୁଣା ମୂଲ୍ୟବୋଧ ଆଉ କାମ ଦେଉନି । ନିର୍ବାଚନ ଜରିଆରେ ନବ ନିର୍ବାଚିତ ସରପଞ୍ଚ ଓ ୱାର୍ଡ଼ମେମ୍ବରମାନେ ତଥା ଛୋଟବଡ଼ ଇସୁକୁ ନେଇ କାର୍ଯ୍ୟରତ ଏନ୍.ଜି.ଓ କର୍ମୀମାନେ ଆଉ ଏକ ସମାନ୍ତରାଳ ନେତୃତ୍ୱ ସୃଷ୍ଟିକରି ପାରମ୍ପରିକ ନେତୃତ୍ୱକୁ ଚେଲେଞ୍ଜ କରୁଛନ୍ତି । ଏପରିକି ସ୍ତ୍ରୀ ମାନଙ୍କ ସେଲ୍ଫ ହେଲ୍ପ ଗ୍ରୁପ୍ ଆଉ ଏକ ସମାନ୍ତରାଳ ସୁଧଖୋରି ବ୍ୟବସ୍ଥା ପ୍ରଚଳନ କରି ଦେଇଛି । ଶହେ ଟଙ୍କାରେ ମାସକୁ ସୁଧ ୪ ଟଙ୍କା ବା ୫ ଟଙ୍କା । ଅନାଦୟେ ଗାଈ ଗୋରୁ ନିଲାମ । ଏ ବାଟ ବତାଇଛନ୍ତି ଜାତୀୟ ବ୍ୟାଙ୍କର କର୍ମକର୍ତ୍ତାମାନେ । ଫଳରେ ସିଧା ସଳଖ ନ ହେଲେ ମଧ୍ୟ ଚୁପ୍‌ଚାପ୍ ଏକ ଅନ୍ତର୍ଦ୍ୱନ୍ଦ୍ୱ ଏଇ ସମାଜରେ କାର୍ଯ୍ୟ କରି ଚାଲିଛି । ଆତ୍ମନିର୍ଭରଶୀଳ ଅର୍ଥନୀତି ଭୁଷୁଡ଼ି ପଡ଼ିବା ସଙ୍ଗେ ସଙ୍ଗେ ଜନ୍ମ ନେଉଛି ଅନେକ ନୂଆ ମୂଲ୍ୟବୋଧ, ପୁରୁଣା ପ୍ରତିକାର ବ୍ୟବସ୍ଥା ବହୁ ସ୍ଥଳରେ ଆଉ କାମ ଦେଉନି ।

ଅରଣ୍ୟ ବା ଆଟବୀକ ସଂସ୍କୃତି:

ଅରଣ୍ୟ ହେଉଛି ଆଦିବାସୀ ସଂସ୍କୃତିର ଧାତ୍ରୀ । ସଲପ ତା'ର ମା' କ୍ଷୀର, ମହୁଲ ଓ ସର୍ଗୀ ହେଉଛନ୍ତି ଦେବତା । ପାହାଡ଼ କୋୟାର ଗୋତ୍ର । ସେହିପରି ବାଘ, ଚିତାବାଘ (ବୁରୁଦା), ହେଟାବାଘ (ଡୁର୍କା), ଭାଲୁ (ଖେମୁଡୁ), ମାଙ୍କଡ଼ (ପ୍ରାସ୍କା), ମାଛ (ଗୁଣ୍ଡା), କାଡା ବା ଠେକୁଆ, ନାଗ, କୁତ୍ରା ବା ମୁର୍ମୁ ତା'ର ଗୋତ୍ର । ଅର୍ଥାତ୍ ଭାଇବନ୍ଧୁ କୁଟୁମ୍ବ । ବାଉଁଶ ହେଉଛି ତା'ର ଆଶ୍ରୟ ଯିଏ ତା'ର ଧନୁତୀର, ବାଡ଼, ଘର ଓ ଅର୍ଥନୈତିକ ଜୀବନ ପାଇଁ ଉପାଦାନ ଯୋଗାଇ ଦିଏ । ଛତି ବା ଛତୁ, କନ୍ଦା ଓ କରଡ଼ି ବା ବାଉଁଶଗଜା ତା'ର ଖାଦ୍ୟ; ତେଣୁ ପ୍ରକୃତି ତା'ର ଦେବତା । ଆକାଶ, ସୂର୍ଯ୍ୟ, ଚନ୍ଦ୍ର, ଜଙ୍ଗଲ, ଅରଣ୍ୟ, ଝରଣା, ଧାନକ୍ଷେତ ଓ ଗଛ ତା'ର ଦେବତା । ଜୀବଜନ୍ତୁମାନେ ତା'ର ଭାଇବନ୍ଧୁ କୁଟୁମ୍ବ । ଏଇ ମାନଙ୍କ ସକାଶେ ତା'ର ଜୀବନ ଓ ଜୀବିକା । ମଣିଷ ପ୍ରକୃତିର ଓ ପ୍ରକୃତି ମଣିଷର । ଆମେ ପୃଥିବୀର ଓ ପୃଥିବୀ ଆମର । ମଣିଷ ପୃଥିବୀର ଅଧିକାରୀ ନୁହଁ । ପୃଥିବୀ ମଣିଷର ଅଧିକାରୀ, ପ୍ରକୃତି ସର୍ବଶକ୍ତିମାନ । ତେଣୁ ଗଛ କାଟିବା ବେଳେ ସେ କେବଳ ନିଜର ଆବଶ୍ୟକତା ଅନୁସାରେ କାଟେ । ଶୀତଦିନେ ଦାରୁ ହେଉଛି ତା'ର ଶୀତବସ୍ତ୍ର । ଶୁଖାଦାରୁକୁ ହିଁ ସେ କାଟେ । କେବେ କେମିତି ଘର ତିଆରି ପାଇଁ କଞ୍ଚାଦାରୁ କାଟିଥାଏ, ତେବେ ଜଙ୍ଗଲକୁ ସେ ବଂଚାଇ ରଖେ । ଜଙ୍ଗଲ ମାଫିଆମାନଙ୍କୁ ପ୍ରାଣପାତ କରି ବିରୋଧ କରିବାକୁ ପଛାଏନି । ଜଙ୍ଗଲକୁ ଜଗେ, ସାମାଜିକ ଜଙ୍ଗଲ ସୃଷ୍ଟି କରେ । ଏ ନେଇ ମାଲକାନଗିରିରେ କୋୟା, ଡିଡାୟୀ ଆଦିବାସୀମାନେ ବହୁ ବୀରତ୍ୱପୂର୍ଣ୍ଣ ଲଢ଼େଇ କରିଛନ୍ତି, ତୁଲସା ପର୍ବତରେ, ପଦ୍ମଗିରି ଜଙ୍ଗଲରେ ଓ ବାଲିମେଳା ଜଙ୍ଗଲରେ । ସସ୍‌ପେଣ୍ଡ ବା ଦୋଷୀ ସାବ୍ୟସ୍ତ ହୋଇଛନ୍ତି ବହୁ ଫରେଷ୍ଟ କର୍ମଚାରୀ ଗାର୍ଡଠାରୁ ଡି. ଏଫ୍ ଓ କଂଜରଭେଟର୍ ଯାଏ । କିନ୍ତୁ କମ୍ପାନୀ ତଥା ଜଙ୍ଗଲବିଭାଗ ଯେଉଁ ବୃକ୍ଷରୋପଣ କରନ୍ତି, ସେସବୁ କେବଳ କାରଖାନା ପାଇଁ କଞ୍ଚାମାଲ । ଆଦିବାସୀ ଚାହେଁ ଫଳଗଛ, ସର୍ଗୀ, କେନ୍ଦୁ, ଓ ମହୁଲଗଛ । କିନ୍ତୁ

ବନ୍ୟଜଙ୍ଗଲକୁ ନଷ୍ଟ କରି ବ୍ୟବସାୟିକ ଜଙ୍ଗଲ ତିଆରି ତା'ର ଜୀବିକାକୁ ବିପନ୍ନ କରେ । ଅଥଚ ଆଇନ୍‌କୁ ଆଖିଠାର ମାରି କମ୍ପାନୀମାନେ ବିଭିନ୍ନ ଏନ୍. ଜି. ଓ. ଜରିଆରେ ତା'ର ଜମି ଲିଜ୍ ନେଇ ବ୍ୟବସାୟିକ ବୃକ୍ଷ ଚାଷର ଯୋଜନା କରନ୍ତି । ସେଥିପାଇଁ ଚାଷ ସହ ଇଂରାଜୀ ଭାଷାରେ ରାଜିନାମା ସ୍ୱାକ୍ଷରିତ ହୁଏ ଏବଂ ଥରେ ଜମି ଦେବାପରେ ତା' ଆଉ ଫେରେନା । ଏଥିପାଇଁ ବୈପାରୀଗୁଡ଼ା ଓ ରାମଗିରି ଅ ଳରେ ଆନ୍ଦୋଳନ ହୋଇ ଥଣ୍ଡା ପଡ଼ିଗଲାଣି । କଡ଼ାକଡ଼ି ଜଙ୍ଗଲ ଆଇନ୍ ଆଦିବାସୀଙ୍କୁ ଜଙ୍ଗଲଠାରୁ ଦୂରେଇ ଦେବର ଚେଷ୍ଟା କରେ । ତା' ବିରୋଧରେ ମଧ୍ୟ ଆଦିବାସୀ ବିକ୍ଷୋଭ ଲାଗି ରହେ । ଆଦିବାସୀର ଜଙ୍ଗଲ ଅଧିକାର କେବଳ କାଗଜ ପତ୍ରରେ ହିଁ ରହିଥାଏ । ଜଙ୍ଗଲ ଅଧିକାର ଆଇନ୍‌ର ଆଦିବାସୀମାନଙ୍କ ପ୍ରତି କରାଯାଇଥିବା ଐତିହାସିକ ଅନ୍ୟାୟକୁ ସରକାର ଯେ ସ୍ୱୀକାର କରିଛନ୍ତି, ତାହା ଯେପରି ହାସ୍ୟାସ୍ପଦ ସେପରି ଛଳନାତ୍ମକ । ଜମି ବ ନ ପ୍ରକ୍ରିୟାରୁ ହିଁ ତାହା ସ୍ପଷ୍ଟ । ସବୁ ପଟ୍ଟା ତଳେ ଗୋଟିଏ ଷ୍ଟାମ୍ପ – ଏହି ପଟ୍ଟା ଓଡ଼ିଶା ହାଇକୋର୍ଟରେ ଚାଲିଥିବା କେଶ୍ ସହ ଜଡ଼ିତ । ସୁତରାଂ ଏହା ଏକ ସ ର୍ମୂଳକ ଦଲିଲ୍ ।

ଫିଉଜ୍ ବ୍ୟବସ୍ଥା:

ଦେଶିଆ ରଇତ ଅତୀତ କାଳରେ ଖୁବ୍ ଭୟାଳୁ ଥିଲା । ସାହୁକାର ଓ ଅଧିକାରୀମାନଙ୍କ କଥାରେ ତା'ର ଆଶଙ୍କା ଆସିଥାଏ । ସେ ଆଶଙ୍କାର ରୂପ ନ ଥାଏ କି ଆଭାସ ନ ଥାଏ । ସତେ କି ସେମାନେ ଗୋରୁ ଛେଳି, ଯେପରି ଇଚ୍ଛା ସେପରି ସେମାନଙ୍କୁ ଲୁଟି ହେବ । ଯେଉଁଠୁ ଇଚ୍ଛା ସେଇଠୁ ଯେଉଁଠିକି ଇଚ୍ଛା ସେଇଠିକି ତଡ଼ି ଦେଇ ହେବ । ଏହା ବେଳେ ବେଳେ ଏପରି ଏକ ସାମାଜିକ ଆଶଙ୍କା ବା ଟେନ୍‌ସନ୍ ସୃଷ୍ଟିକରେ ଯେ ସେଥିରୁ ମୁକୁଳିବା ପାଇଁ ସେ ପ୍ରଚୁର ମଦ ଓ ସଲପର ଆଶ୍ରୟ ନିଏ । ସାଧାରଣ ଆଶଙ୍କାକୁ ଏହା କିଛି ସମୟ ପାଇଁ ଦୂରେଇ ଦିଏ । ଫିଉଜ୍ ଉଡ଼ିଯିବା ଭଳି ଏହା ସେମାନଙ୍କୁ କିଛି ବେଳ ପାଇଁ ପ୍ରଶାନ୍ତି ଆଣିଦିଏ । ସେ ନାଚେ, ଗାଏ, ଥଟ୍ଟା ତାମ୍‌ସା କରେ ଆଉ ଭୁଲିଯିବାକୁ ଚେଷ୍ଟାକରେ ଆସନ୍ନ ବିପଦକୁ । ଏଥିରୁ ମଧ୍ୟ ଫାଇଦା ଉଠାନ୍ତି ମଦ ବିକ୍ରେତା ସାହୁକାରମାନେ । କିନ୍ତୁ ଆଦିବାସୀମାନେ କିଛିକାଳ ବ ଯାଆନ୍ତି । ହୁଏତ ସର୍ବଶେଷ ସମାଧାନ ରୂପେ ସେମାନେ ଲଢ଼ନ୍ତି କିମ୍ବା ଗାଁ ଛାଡ଼ି ପଳାୟନ କରନ୍ତି – ଆହୁରି ଘ ଜଙ୍ଗଲକୁ । ନୂଆକରି ପୋଡୁ କରନ୍ତି । ନୂଆ ଜମି ଖୋଜନ୍ତି । କିନ୍ତୁ ଯେତେବେଳେ ଜଙ୍ଗଲ ଭିତରକୁ ଯିବା ଆଉ ସମ୍ଭବ ହୁଏନି କିମ୍ବା ନୂଆ ଜମି ମିଳେନି, ସେମାନେ ବାଧ୍ୟ ହୋଇ ବିକଳ୍ପ ନେତୃତ୍ୱ ଖୋଜନ୍ତି ଲଢ଼େଇ ପାଇଁ । ଏହି ଫିଉଜ୍ ବ୍ୟବସ୍ଥା ବ୍ୟକ୍ତିଗତ ଜୀବନର ଛୋଟ ଛୋଟ ବିପଦର ଟେନ୍‌ସନ୍‌କୁ ଟାଳିବା ପାଇଁ ବିଶେଷ ଭାବେ ଲାଗୁ ହୋଇଥାଏ । ତେବେ ସାମାଜିକ ଉତ୍ସବରେ ଓ ପରବରେ ଏହାର ବ୍ୟବହାର ଏକ ସାଂସ୍କୃତିକ ମହ ୍ୱ ଆହରଣ କରିଥାଏ ।

ସାମୂହିକତା ବା ଏକତ୍ୱ :

ଆଦିବାସୀ ସଂସ୍କୃତିର ଗୋଟିଏ ଗୁରୁ ୍ୱପୂର୍ଣ୍ଣ ଦିଗ ହେଉଛି ସମୂହ ଭାବେ ଚିନ୍ତା କରିବା ଓ ବିପଦରୁ ମୁକୁଳିବା ପାଇଁ ବ୍ୟବସ୍ଥା କରିବା । ଏହି ସାମୂହିକତା ତାକୁ ବହୁ ବିପଦରୁ ମୁକ୍ତି ଦେଇଛି । ବହୁ ବଡ଼ ବଡ଼ ଆନ୍ଦୋଳନର ଅଂଶୀଦାର କରିଛି । କୟାବୀର ତାମାଦୋରାଙ୍କ ଠାରୁ ଆରମ୍ଭ କରି ଚକରା ବିଶୋଇ, ଆଲୁରି

ସୀତରାମେୟା ରାଜୁ, ସିଦୁକାନୁ ଓ ବିର୍ସାମୁଣ୍ଡା ପରି ନେତୃତ୍ୱ ମଧ୍ୟ ଦେଖା ଦିଅନ୍ତି । ଆଦିବାସୀ ନିଜର ଜମି ଜଙ୍ଗଲ, ସଂସ୍କୃତି ଓ ପରମ୍ପରାକୁ ରକ୍ଷା କରିବା ପାଇଁ ଧନୁତୀର ଧରି ଓହ୍ଲେଇ ପଡ଼େ । ସେ ପ୍ରବଳ ପ୍ରତାପୀ ବ୍ରିଟିଶ୍ ଶାସକ ହୁଅନ୍ତୁ କି ବ ର୍ମାନର ରାଷ୍ଟ୍ର ହେଉ । ଏଇ ସାମୂହିକତାର ଅନୁଭବ ଆଦିବାସୀ କ୍ଷେତ୍ରରେ ଅତି ତ୍ରୀବ । କାହାର ମୃତ୍ୟୁ ହେଲେ ଗାଁଯାକ ଲୋକେ ଚାରିଆଡ଼େ ଖେଦି ଯାଆନ୍ତି ସମ୍ୱାଦ ଦେବା ପାଇଁ, ଶବକୁ ନେଇ ତା'ର କ୍ରିୟାକର୍ମ କରିବା ପାଇଁ ପଟୁଆର ନେଇ ଆଗେଇ ଯାଆନ୍ତି । ଦଳେ ଯାଇ ଦାରୁ ସଂଗ୍ରହ କରି ଆଣନ୍ତି । ପିତା ଭାତ ପାଇଁ ରୋଷେଇବାସ ଗାଁ ତର' ରୁ କରାଯାଏ । ଯାହାର ଯେତେ କ୍ଷମତା । ସେହିପରି ବିଭା ପୁଆଣି, ପର୍ବପର୍ବାଣୀରେ ସଭିଙ୍କର ଯୋଗଦାନ ହୁଏ । ବେ ପରବରେ ତ ସମସ୍ତେ ଭାଗ ନେବାକୁ ବ୍ମ ହୁଅନ୍ତି । ଏହାହିଁ ତା'ର ସାମୂହିକତା, ସମୂହ ଭାବେ ସମସ୍ତ କାର୍ଯ୍ୟ ଉଠାଇବାର ପ୍ରବଣତା ।

ଆମେରିକାର ନିଗ୍ରୋମାନଙ୍କୁ ଦାସ ବ୍ୟବସ୍ଥାରୁ ମୁକ୍ତ କରିବା ପାଇଁ ୧୮୬୨ରୁ ୬୪ ଯେଉଁ ଗୃହ ଯୁଦ୍ଧ ହୋଇଥିଲା; ତାହା ସିନା ଏକ ଆଇନ୍ ତିଆରି କରିଦେଲା, କିନ୍ତୁ ପ୍ରକୃତ ଦାସ ମୁକ୍ତି ତତ୍ପରବ ୀ ୧୦୦ବର୍ଷ ପର୍ଯ୍ୟନ୍ତ ହୋଇ ପାରି ନଥିଲା । ଉ ର ଓ ଦକ୍ଷିଣର ଅନେକ ରାଜ୍ୟ ନିଜସ୍ୱ ଆଇନ୍‌ରେ ଦାସପ୍ରଥାକୁ କାଏମ୍ ରଖିଥିଲେ । ସେମାନଙ୍କୁ ଭୋଟ ଓ ସମ୍ପ ିର ଅଧିକାର ଦିଆଯାଇ ନ ଥିଲା । ନିଗ୍ରୋମାନଙ୍କୁ ଏହା ବିରୋଧରେ ୧୯୮୦ ପର୍ଯ୍ୟନ୍ତ ଆନ୍ଦୋଳନ ଚଳାଇବାକୁ ପଡ଼ିଥିଲା । ସେମାନଙ୍କୁ ସମ୍ପୂର୍ଣ୍ଣ ମୁକ୍ତ କରିବା ପାଇଁ ନିଗ୍ରୋନେତା ଜନ୍ ହୋପ୍ ଡାକରା ଦେଇଥିଲେ । "ଉଠ ଭାଇମାନେ, ଆମେ ଏଇ ଦେଶକୁ ଅଧିକାର କରିବା, ଆମ ଲହୁ ଲୁହରେ ନିର୍ମି ସମ୍ପ ିକୁ ଅଧିକାର କରିବା, ଅସନ୍ତୁଷ୍ଟ ହୁଅ, ଅସନ୍ତୋଷରେ ଫାଟିପଡ଼ । ଝଡ଼ପୂର୍ଣ୍ଣ ସମୁଦ୍ର ପରି ଅଶାନ୍ତ ହୁଅ, ସମସ୍ତ ଅନ୍ଧବିଶ୍ୱାସର କଠିନ ପ୍ରାଚୀରକୁ ଭାଙ୍ଗିରୁଜି ପର୍ବତ ଭଳି ଉ ାଳ ତରଙ୍ଗରେ ମାତିଉଠ ।" ଏବଂ ନିଗ୍ରୋମାନେ ମାତି ଉଠିଥିଲେ । ଫଳରେ ଦାସପ୍ରଥା ଆଜି ସମ୍ପୂର୍ଣ୍ଣ ରୂପେ ଲୋପ୍ ପାଇଛି । ସେମାନଙ୍କ ଗୋଷ୍ଠୀ ଓ ପରିବାରକୁ ବାରମ୍ବାର ଛିନ୍ନ କରି ସେହି ସଂସ୍କୃତିକୁ ମୃତ ବୋଲି ଘୋଷଣା କରିଥିବା ସାମ୍ରାଜ୍ୟବାଦୀ ଓ ତାଙ୍କର ପୋଷା ବୁଦ୍ଧିଜୀବୀମାନେ ଆଜି ଅବାକ୍ ହୋଇ ଦେଖୁଛନ୍ତି । ପୁଣିଥରେ ସେମାନଙ୍କ ସଂସ୍କୃତିର ସାମୂହିକତାବାଦୀ ଭି ିଭୂମି ସେମାନଙ୍କୁ ଏକାଠି କରିଛି ଓ ପୁନରୁଦ୍ରେକର ଜୁଆର ଛୁଟେଇ ଦେଇଛି ।

ଠିକ୍ ସେହିପରି ଆଦିବାସୀମାନଙ୍କ କ୍ଷେତ୍ରରେ ଏହି ଅନୁଭବ ଯେ "ମୁଁ ଆଦିବାସୀ, ମୋ ଜାତ ଓ ମୁଁ ଏକାଠି ବିପଦଗ୍ରସ୍ତ, ମୋତେ ଉଠିବାକୁ ହେବ, ପ୍ରାଚୀର ଭାଙ୍ଗିବାକୁ ପଡ଼ିବ ।" "ଥାନ୍ତୁ ପଛେ ଜଣେ ଅଧେ ଲୋଚା ବେଇମାନ୍, କିନ୍ତୁ ମୋତେ ଓ ମୋର ଗୋଷ୍ଠୀକୁ ଆଗେଇ ଯିବାକୁ ପଡ଼ିବ ।" ସେତେବେଳେ ସବୁ ଶିକଳ ଝଣ୍‌ଝାଣ ହୋଇ ତୁଟିପଡ଼େ ।

ବିସ୍ଥାପନ ଓ ଏହାର ପ୍ରଭାବ:

ସ୍ୱାଧୀନତା ପରେ ପରେ ବିସ୍ଥାପନ ଯଦି ସବୁଠାରୁ ବେଶି କେଉଁ ଜନଗୋଷ୍ଠୀଙ୍କୁ ପ୍ରଭାବିତ କରିଛି, ତାହା ହେଉଛି ଏଇ ଆଦିବାସୀ ଗୋଷ୍ଠୀକୁ । ପୂର୍ବତନ ଆଦିବାସୀ କମିଶନର ବି.ଡି. ଶର୍ମାଙ୍କ ମତରେ ୧୯୯୦ର ଜଗତୀକରଣ, ଘରୋଇକରଣ ଓ ନୂଆ ଅର୍ଥନୈତିକ ପଲିସି ପ୍ରବ ର୍ନ ପର୍ଯ୍ୟନ୍ତ ଆଦିବାସୀ ବିସ୍ଥାପନ ହୋଇଥିଲା

୨୦% । ବାକି ୮୦% ଗତ ୧୮ ବର୍ଷ ଧରି ବିସ୍ଥାପନ ଆଶଙ୍କାରେ ଆତଙ୍କିତ । ହୁଏତ ସେମାନେ ସଂଗ୍ରାମରତ ବା ନର୍ମଦା ଯୋଜନାର ବିସ୍ଥାପିତମାନଙ୍କ ଭଳି ଅ ଳ ଛାଡ଼ି ଚାଲିଗଲେଣି । ୫ମ ସିଡ୍ୟୁଲ୍ ଅ ଳକୁ ବିକାଶ ନାମରେ କରାଯାଇଥିବା ରେଳ / ରୋଡ଼ ନିର୍ମାଣର ମୂଳ ଲକ୍ଷ୍ୟ ହେଲା ପ୍ରକୃତରେ ଏଠାକାର ଖଣିଜ ସମ୍ପଦ ଲୁଣ୍ଠନ । ପ୍ରାଥମିକ ଶିକ୍ଷା କ୍ଷେତ୍ରରେ ସମସ୍ତ ସରକାରୀ ପ୍ରଚେଷ୍ଟା ଅନାଗ୍ରହଦୁଷ୍ଟ, ସୁତରାଂ ବିଫଳ । ଆଦିବାସୀ ନିରକ୍ଷରତା ପ୍ରାୟ ଯେଉଁଠି ଥିଲା ତା'ଠାରୁ ୧ କି ୨ ଭାଗ ହ୍ରାସ ପାଇଛି । ସ୍ୱାସ୍ଥ୍ୟ ସେବା ନାହିଁ କହିଲେ ଚଳେ । ଅସମ ଆଇନ୍, ଠକାମୀ ଓ ବଳ ପ୍ରୟୋଗକାରୀ ନ୍ୟସ୍ତସ୍ୱାର୍ଥର ବଳ ପ୍ରୟୋଗ ବଢ଼ି ଚାଲିବା ପରେ ଦେଶ ଭିତରେ ଗଢ଼ି ଉଠିଛି ଏକ ଉପନିବେଶ । ସୁତରାଂ ଆଦିବାସୀ ବିସ୍ଥାପନ, ଅସଙ୍ଗଠନ ଓ କାଙ୍ଗାଳୀକରଣ ଏକଦା ସମୃଦ୍ଧ ଆଦିବାସୀ ସଂସ୍କଅତିକୁ ଚାରିପଟୁ ପଙ୍ଗୁ କରିଦେବାକୁ ଚେଷ୍ଟା କରୁଛି ।ସିଡ଼ିଉଲ୍ ଆଦିବାସୀ ଅ ଳର ଅନେକାଂଶ ନଦୀବନ୍ଧ ଯୋଜନାର ବୁଡ଼ି ଅ ଳ ତଳେ ବିଲୀନ । ବାଲିମେଳା ବନ୍ଧ ଯୋଜନାରେ କୋଣ୍ଡାକୋମାରୁର ସମୃଦ୍ଧ ୯୧ଟି ଆଦିବାସୀ ଗାଁ ଆଜି ଜଳମଗ୍ନ ତ ବାକି ୧୫୨ ଖଣ୍ଡ ଗାଁ ସ୍ଥଳଭାଗରୁ ବିଛିନ୍ନ ହୋଇ ଟାପୁ ଅ ଳ ରୂପେ ଖ୍ୟାତ । ବିପନ୍ନ ଏଇ ୨୪୩ ଟି ଗାଁର ବିନାଶରେ ଜଳସେଚିତ ହେଲା କେତେ ଜମି ? ମାଛକୁଣ୍ଡ ଯୋଜନାରେ ବିସ୍ଥାପିତ ଗାଁମାନଙ୍କର ସଠିକ୍ ହିସାବ ମଧ୍ୟ ଆଜିଯାଏ ହୋଇପାରି ନାହିଁ । ଠିକ୍ ହିରାକୁଦ ଭଳି । ଲୋକ ମୁଖରୁ ଶୁଣାଯାଏ ଯେ ଏହା ଦ୍ୱାରା ୪୦୦ରୁ ଅଧିକ ଗାଁ ବିସ୍ଥାପିତ ହୋଇଛନ୍ତି । ପାଟେରୁ ଯୋଜନାର ଅର୍ଥ ୩ଥର ବାଟମାରଣା ହୋଇସାରିବା ପରେ ଏବେ ମୂଳ ପ୍ରୋଜେକ୍ଟର ମାତ୍ର ୧୦% ଅ ଳ ଜଳସେଚିତ ହେଉଛି । ଆଉ ବିଦ୍ୟୁତ୍ ଉପରେ ବା ଆଦିବାସୀର ଭାଗ କାହିଁ ? ତାହା ତ ଶିଳ୍ପପତି ପାଇଁ ଉଦ୍ଦିଷ୍ଟ । ସେହିପରି ଇନ୍ଦ୍ରାବତୀ ଓ ଅ ଳର ପ୍ରାୟ ୨୦୦ଟି ଗାଁ ଓ ଉପର କୋଲାବର ୧୦୦ଟି ଗାଁ ଜଳମଗ୍ନ ବା ବିଚ୍ଛିନ୍ନ । ତା' ସାଥୀକୁ ରହିଛି ଧୂଆଁପତ୍ର ଚାଷ ପାଇଁ ବିଖ୍ୟାତ ପ୍ରାୟ ୧୫୦ଟି ସମୃଦ୍ଧ ଗାଁ, ଯାହାକୁ ନବରଙ୍ଗପୁର- ଦଶମନ୍ତପୁର ଅ ଳରେ ଇନ୍ଦ୍ରାବତୀ ବନ୍ଧ ନିର୍ମାଣ ପରେ କୁହାଯାଉଛି ଶୁଖା ଅ ଳ । ଇନ୍ଦ୍ରାବତୀ, ମୁରାନ୍, କପୁର ଓ ପୋଡ଼ାଗଡ଼ର ତଳଭାଗରେ ଥିବା ଏହି ବ୍ୟାପକ ଶୁଖା ଅ ଳ କଥା ବୁଡ଼ି ଅ ଳର ଆନ୍ଦୋଳନକାରୀ ଆଦିବାସୀମାନେ ୧୯୮୮-୯୧ ବେଳକୁ ବାରମ୍ୱାର ଦର୍ଶାଇ ଦେଇଥିଲେ ମଧ୍ୟ କୌଣସି ଅମଲାତନ୍ତ୍ରୀ ଏଥିପ୍ରତି କର୍ଣ୍ଣପାତ କରି ନ ଥିଲେ । ଆଜି ଶୁଖା ଅ ଳର ଅର୍ଥନୀତି ମଧ୍ୟ ଶୁଖା ପଡ଼ିଛି । ଲୋକେ ଧାଉଁଛନ୍ତି ଦାଦନ । ବିକାଶର ଶିକାରରେ ଆଦିବାସୀମାନଙ୍କୁ ବିଭିନ୍ନ ସବ୍‌ପ୍ଲାନ୍ ଅନ୍ତର୍ଗତ କରାଯାଇ ଅଷ୍ଟମ ଦଶକରେ ପୁଣିଥରେ ବିକାଶର ଅଂଶୀଦାର ହେବାପାଇଁ ଯେଉଁ ଚେଷ୍ଟା କରାଗଲା, କମିଶନରଙ୍କ ଭାଷାରେ, ତାହା ମଧ୍ୟ ବହିରାଗତ କର୍ମଚାରୀ, ଠିକାଦାର ଓ ଅଧିକାରୀମାନଙ୍କ ଦ୍ୱାରା ପୁଣିଥରେ ବ୍ୟର୍ଥ ପାଲଟି ଗଲଣ । କମ୍ପାନୀର ପ୍ରବେଶ, ପ୍ରାକୃତିକ ସମ୍ପଦର ଅପହରଣ ଓ ଖଣିଖାଦାନ ଖୋଲାଯିବା ଫଳରେ ଆଦିବାସୀ ସଂସ୍କୃତିର ଧାତ୍ରୀ ଯେଉଁ ବିପୁଳ ଅରଣ୍ୟ ଓ ପ୍ରକୃତି, ତାହା ଧ୍ୱଂସ ହେବାକୁ ଲାଗିଲା । ଅରଣ୍ୟ ବିହୀନ ଏକ ଆଟବୀକ ସଂସ୍କୃତିର ବିଳାପ କିଏ ବା କାହିଁକି ଶୁଣିବ ? ଛତିଶଗଡ଼ର ଜଣେ ସରକାରୀ କର୍ମକ ର୍ା ଘୋଷଣା କଲେ – "ଆଦିବାସୀମାନଙ୍କର କ'ଣଟା ଅଛି ଯେ ସେମାନେ ହରାଇ ବସିବେ ?"

ତେଣୁ ତ ଆଦିବାସୀ ଆଜି ତା'ର କିନ୍ଦ୍ରି ଗୀତରେ ଗାଉଛି,

ବଲ୍ ବାଡ଼୍ ନୁନ୍ ଆମେ କି ଖାଇବୁ
ମାଣ୍ଡିଆ ପେଜ୍‌କେ ଖାଉ

ଆଦିବାସୀ ପିଲା କି ପାଠ ପଢ଼ିବ
କାମ୍ କର୍‌ବାକେ ଥାଉ
ଆସା ଆସାରେ ଚାଷୀ ମୂଲିଆ
କେତେକ୍ ଖୋଜି ଖାଉ କନ୍ଦା କୁରିଆ
ଆମେ ଏକଜୁଟ୍ ବ ି ବା ପାଇଁକି
ଲଢ଼େଇ କରୁ କାଇ କାଜେ ମିଶାଆ-

ନିଜ ଗାଁ ଭୂଇଁ ଗୋଷ୍ଠୀ ଓ ଜାତି ଭାଇଙ୍କ ଠାରୁ ବିଚ୍ଛିନ୍ନ ହୋଇ ବହୁ ଦୂରରେ ଜମିହରା, ଭିଟାହରା ଓ ଗାଁ ହରାଇବାର ଅନୁଭବ ନେଇ ନୂଆ ଯାଗାରେ ଘର ବାନ୍ଧିବା ପରେ ପୁରୁଣା ନେତୃତ୍ୱ ସେଠି ପୂର୍ବଭଳି ଆଉ ଜାହିର୍ ହୋଇପାରେ ନାହିଁ । ସେହି ଅ ଳର ଭୂମି ପୁତ୍ରମାନଙ୍କ ଦୃଷ୍ଟିରେ ଏମାନେ ପାଲଟନ୍ତି ଆଉ ଏକ ଅନୁପ୍ରବେଶକାରୀ ଗୋଷ୍ଠୀ । ରାଇଘର ଅ ଳରେ ଭୋତରା ଓ ଗଣ୍ଡମାନଙ୍କ ସହ କଳାହାଣ୍ଡିର ବିସ୍ଥାପିତ କନ୍ଧମାନଙ୍କର ଗତ ଦଶକର ବିବାଦ ଏହାର ପ୍ରମାଣ । ଯେ କୌଣସି ଜାଗାରେ ସେଠାକାର ପୁରୁଣା ଆଦିବାସୀ ଗୋଷ୍ଠୀର ମୂଲ୍ୟବୋଧ ସହ ପ୍ରାଥମିକ ସଂଘର୍ଷ ପରେ ଅବଶ୍ୟ କିଛିଟା ଅପ୍ରକାଶ୍ୟ ବୁଝାବଣା ହୋଇଯାଏ । କିନ୍ତୁ ପୂର୍ବର ଆଧିପତ୍ୟ ଆଉ ଫେରି ଆସେନି । କିଛିଟା ଗ୍ରହଣ ଓ ଅଗ୍ରହଣ ମଧ୍ୟରେ ପୁଣି ଚାଲୁ ହୁଏ ଆଉ କିଛି ମୂଲ୍ୟବୋଧର ସ୍ରୋତ, ଖୋଜାପଡ଼େ ନୂଆ ଉପାୟ । ବ ୍ ରହିବାର ନୂଆ ବାଟ । ବିକଳ୍ପ ।

ଚେତନାର ବିକାଶ ପର୍ବ:

ଏଇଠୁ ଆରମ୍ଭ ହୁଏ ସଚେତନତାର କଥା, ଯାହାକୁ ପୂର୍ବରୁ ଛାଡ଼ି ଦିଆଯାଉଥିଲା ସମାଜ ବା ପ୍ରକୃତି ହାତରେ । ଏବକାର ନୂଆ ଆଦିବାସୀ ସମାଜ ତାକୁ ଗ୍ରହଣ କରେ ଏକ ଚେଲେଞ୍ଜ ରୂପେ । ବୁଝିବାକୁ ଚେଷ୍ଟାକରେ କାହିଁକି ତା'ର ଏ ଦୁର୍ବିପାକ ଓ ଦୁର୍ଭୋଗ ? ସୁତରାଂ ଚେତନାର ଏକ ପର୍ବ ଆରମ୍ଭ ହୁଏ । ପୂର୍ବେ ସବୁ ଆନ୍ଦୋଳନ ଥିଲା ସ୍ୱତଃସ୍ଫୂ ର୍ । ଏବେ ତାହା ହୁଏ ସୁସଂଗଠିତ । କିନ୍ତୁ ବ ର୍ମାନ ତା' ଆଗରେ ବାଧାରେ ଅନେକ ପ୍ରାଚୀର । ଗୋଟିଏ ପଟେ ଆହୁରି ନୂଆ ନୂଆ ଯୋଜନା, ସ୍ୱତନ୍ତ୍ର ଅର୍ଥନୈତିକ ଜୋନ୍, ସଂରକ୍ଷିତ ଜଙ୍ଗଲ ଓ ଜଙ୍ଗଲ ଜମିରୁ ବହିଷ୍କାର ଆଦେଶନାମା ଓ ଅନ୍ୟପଟେ ସରକାରୀ ପୃଷ୍ଠପୋଷକତାରେ ବିଛେଇ ହୋଇ ଯାଉଥିବା ତଥା କଥିତ ଲୋକ ପ୍ରତିନିଧି, ଆଦିବାସୀ ବିଦ୍ୱେଷୀ ଚାକିରିଆ ଓ ଏନ୍. ଜି. ଓ. କର୍ମକ ର୍ମାନେ । କିଏ ଯୋଗେଇ ଦେବ ତାକୁ ବିକଳ୍ପ ନେତୃତ୍ୱ ? ସୁତରାଂ ସେଇ ଆଦିବାସୀ ସମାଜ ଭିତରୁ ଜନ୍ମ ନିଅନ୍ତି ନୂତନ ଚିନ୍ତାଧାରାର ନାୟକମାନେ । ଯେପରି ରାୟଗଡ଼ା ଜିଲ୍ଲାର ଦାସୁରାମ ମାଲେକା, ଯିଏ ସୃଷ୍ଟି କରିଥିଲେ ନୂଆ କୁଇ ଲିପି । ଆନ୍ଦୋଳନର ନୂଆ ନୂଆ ସଙ୍ଗୀତ । ଦଳ ଦଳ ଆଦିବାସୀ ଯୁବକ ଯୁବତୀ ଏବେ ତ ସଂସ୍କୃତିର ପୁନରୁଦ୍ରେକ ପାଇଁ ଲାଗି ପଡ଼ିଛନ୍ତି । ଗଜପତିରୁ ଫୁଲବାଣୀ, ମାଲକାନଗିରିରୁ ରାୟଗଡ଼ା, ଛତିଶଗଡ଼ରୁ ଝାଡ଼ଖଣ୍ଡ- ଧୀରେ ଧୀରେ ତାହା ବିସ୍ତାରି ଯାଉଛି । ଜନ୍ମ ନେଉଛି ଶପଥବଦ୍ଧ ବିସ୍ଥାପନ ବିରୋଧୀ ସଂଘର୍ଷ । ପୁଣିଥରେ ଆଦିବାସୀ ଚେଷ୍ଟା କରୁଛି ତା'ର ଆତ୍ମନିର୍ଭରଶୀଳ ଅର୍ଥନୀତି ଓ ସ୍ୱାୟ ଶାସନକୁ ପୁନରୁଜ୍ଜୀବିତ କରି ଗଢ଼ି ତୋଳିବା ପାଇଁ ଏକ ବିକଳ୍ପ । ନିର୍ମାଣ କରିବା ପାଇଁ ତା'ର ହୃତ ସ୍ୱାଭିମାନ ଓ ଅସ୍ମିତା ।

ଏ ପ୍ରସଙ୍ଗରେ ମନେପଡ଼େ ଏସଡିଟି ତରଫରୁ ଲକ୍ଷ୍ମୀପୁରଠାରୁ ଆୟୋଜିତ ଏକ ସଂପାନ କଥା । ସେଠାରେ ସ୍ଥାନୀୟ କିଛି ଆଦିବାସୀ ଯୁବକ ଯୁକ୍ତି କଲେ ଆମେ ଅଣଆଦିବାସୀ ମାନଙ୍କ ମୂଲ୍ୟବୋଧ ଶିକ୍ଷା କରିବୁ – ହେବୁ ମିଥ୍ୟାବାଦୀ, ଦୁର୍ନୀତିଗ୍ରସ୍ତ । ଲାଗୁ କରିବୁ ଶଠେ ଶାଠ୍ୟମ୍ ସମାଚରେତ୍ ନୀତି । ନୋଚେତ୍ ଆମର ମୁକ୍ତିନାହିଁ । ଆମ ପାଖରେ ଏହାର କିଛି ଉ ର ନ ଥିଲା । ବିଷ ଦ୍ୱାରା ସେମାନେ ଚାହାଁନ୍ତି ବିଷର ପ୍ରତିକାର । ଦଳିତ ଆନ୍ଦୋଳନରେ ତ ଏହା ପାଲଟି ଯାଇଛଇ ଏକ ମୁଖ୍ୟ ପ୍ରସଙ୍ଗ, ଯାହା ମାୟାବତୀଙ୍କ ବିଭିନ୍ନ ବକ୍ତବ୍ୟରୁ ବାରମ୍ବାର ସୂଚିତ ହେଉଛି । "ସୁବିଧାବାଦୀଙ୍କୁ ସୁବିଧାବାଦ ଦ୍ୱାରା ହିଁ ମୁକାବିଲା କର ।" ଏହା ବିଭିନ୍ନ ଯାଗାରେ ବାସ୍ତବ କ୍ଷେତ୍ରରେ ମ୍ନ ପ୍ରୟୋଗ କରାଯାଉଛି । ବ ର୍ମାନ ମୂଲ୍ୟବୋଧର ସଂଘାତ ପର୍ବ ତଥାପି ଚାଲିଛି । ସବୁକିଛି ଧୂମିଳ । ବିସ୍ଥାପନ ଯେଉଁ କ୍ଷତ ସୃଷ୍ଟି କରିଛି ସେଥିରୁ ପ୍ରତିକାର ପାଇଁ କିଛି ହେଲେ ବାସ୍ତବ ଯୋଜନା ସରକାରଙ୍କର ନାହିଁ । କାରଣ ସେଠି ନିଷ୍ଠା ନାହିଁ କିମ୍ବା କୌଣସି ପଲିସିକୁ ଲାଗୁ କରିବା ପାଇଁ ନାହାନ୍ତି ଆଦିବାସୀ ଦରଦୀ ଅଧିକାରୀ । ତେଣୁ ଆମକୁ ଖାଲି ଲକ୍ଷ କରିବାକୁ ପଡ଼ିବ ମୂଲ୍ୟବୋଧ କ୍ଷେତ୍ରରେ ଆସୁଥିବା ପରସ୍ପର ବିରୋଧୀ ଚେତନାର ସଂଘର୍ଷକୁ ଏବଂ ହୁଏତ ଏକ ଅନାଗତ ବିସ୍ଫୋରଣକୁ ! କିମ୍ବା ସକ୍ରିୟ ଭାବେ ଆମକୁ ଯୋଗ ଦେବାକୁ ପଡିବ ଏଇ ସଂସ୍କୃତିର ଉଚ୍ଚ ମୂଲ୍ୟବୋଧ ସମ୍ବଳିତ ଐତିହ୍ୟକୁ ଫେରାଇ ଆଣିବା ପାଇଁ ଏକ ସଚେତନ ଓ ସଙ୍ଗଠିତ ପ୍ରତିରୋଧ ପ୍ରକ୍ରିୟାରେ ।

ଆଦିବାସୀ ଭାଷା ସଂସ୍କୃତି ଗବେଷଣା ମଣ୍ଡଳ,
ତାରଲାକୋଟା, ମାଲକାନଗିରି

ସଂରକ୍ଷଣର ସନ୍ଧାନରେ ଆଦିବାସୀ ସଂସ୍କୃତି

ଡ଼. ନାକୁ ହାଁସ୍‌ଦାଃ

ଆଦିବାସୀମାନଙ୍କୁ ପ୍ରଥମ ବାସୀନ୍ଦାର ମାନ୍ୟତା ଦିଆଯାଇ ଆସିଅଛି । ସେମାନେ ସର୍ବପ୍ରାଚୀନ ମାନବ ହୋଇଥିବା ହେତୁ ସେମାନଙ୍କ ସଂସ୍କୃତି ମଧ୍ୟ ସର୍ବପ୍ରାଚୀନ ହେବା ସ୍ୱାଭାବିକ । ଅର୍ଥାତ୍ ସେହି ସଂସ୍କୃତି ହିଁ ପରବ ୀ ପର୍ଯ୍ୟାୟରେ ଆଉ ଆଉ ସଂସ୍କୃତିମାନ ଗଢିଉଠିଥିବାର ସମ୍ଭାବନାକୁ ଏଡ଼ାଇ ଦିଆଯାଇନପାରେ । ବୋଧହୁଏ ଏଥିପାଇଁ ହିଁ ପୃଥିବୀର ଯେକୌଣସି ପ୍ରାଚୀନ ସଂସ୍କୃତିକୁ ଅନୁଧ୍ୟାନ କଲେ ସେଥିରେ ଆଦିବାସୀ ଛାପ ରହିଥିବା ବାରି ହୋଇପଡ଼େ । ଏହିସବୁ କଥା ଯାହାହେଉନା କାହିଁକି ଆଜିର ଏହି ପ୍ରବନ୍ଧର ଆଲୋଚନା ପ୍ରସଙ୍ଗରେ, ପ୍ରଥମତଃ ଆଦିବାସୀ ସଂସ୍କୃତି କହିଲେ କ'ଣ ବୁଝାଏ, ଏହା ବୁଝାଇବା ଆବଶ୍ୟକ । ଆଦିବାସୀ ସଂସ୍କୃତି କହିଲେ ସାଧାରଣତଃ ଆଦିବାସୀମାନଙ୍କ ମଧ୍ୟରେ ପ୍ରଚଳିତ ଥିବା ଆଚାର, ବିଚାର ଚାଲିଚଳଣି ଖାଦ୍ୟପେୟ, ନୃତ୍ୟଗୀତ, ସାମାଜିକ ରୀତିନୀତି, ଧର୍ମବିଶ୍ୱାସ ଆଦିକୁ ବୁଝାଇଥାଏ । ସିଧାସଳଖ ଭାବେ କହିଲେ ଆଦିବାସୀ ସମାଜର ମାର୍ଜିତ ରୁଚିକୁ ସେମାନଙ୍କ ସଂସ୍କୃତି ନାମରେ ଅଭିହିତ କରାଯାଇପାରେ । ଏଠାରେ ଏକଥା ମଧ୍ୟ ଉଲ୍ଲେଖଯୋଗ୍ୟ ଯେ ସମଗ୍ର ଭାରତବର୍ଷରେ ଚାରିଶହ ସଇଁତିରିଶ ପ୍ରକାରର ଆଦିବାସୀ ରହିଥିବାବେଳେ ଆମ ଓଡ଼ିଶାରେ ବାଷଠି ପ୍ରକାରର ଆଦିବାସୀ ବସବାସ କରୁଥିବା ସରକାରୀ ହିସାବରୁ ଜଣା ଯାଇଥାଏ । ଏହି ଗୋଷ୍ଠୀଗୁଡ଼ିକର ପ୍ରତ୍ୟେକଙ୍କର ସ୍ୱତନ୍ତ୍ର ସଂସ୍କୃତି ରହିଛି । ତେଣୁ ସମସ୍ତ ସଂସ୍କୃତିର କଥାବସ୍ତୁକୁ ଆଧାରକରି ଆଲୋଚନା କରିବା ଏକ ପ୍ରବନ୍ଧର ସୀମିତ କଳେବର ମଧ୍ୟରେ ଅସମ୍ଭବ । ଏଥିପାଇଁ ହିଁ ଏହି ଆଲୋଚନାଟି ସାନ୍ତାଳୀ ସଂସ୍କୃତିକୁ ଉପଜୀବ୍ୟ ଭାବେ ଗ୍ରହଣ କରି କରାଯାଇଅଛି ।

ସେହିପରି ମଧ୍ୟ ଏହି ଆଦିବାସୀଗୋଷ୍ଠୀ ସମୂହ ବହୁ ବିସ୍ତୀର୍ଣ୍ଣ ଅ ଳରେ ବସବାସ କରୁଥିବା ହେତୁ ସମସ୍ତ ଅ ଳର କଥାକୁ ଆଲୋଚନା ପରିସରଭୁକ୍ତ କରିବା ସମ୍ଭବ ନୁହେଁ । ତେଣୁ ଆଲୋଚନାଟିକୁ ଓଡ଼ିଶାର ମୟୁରଭଞ୍ଜ ଜିଲ୍ଲା ଓ କେନ୍ଦୁଝର ଜିଲ୍ଲା ମଧ୍ୟରେ ସୀମିତ ରଖାଯାଇଅଛି । ଏହି ଦୁଇ ଜିଲ୍ଲା ମଧ୍ୟ ଓଡ଼ିଶାମାନଚିତ୍ରରେ ଉପାନ୍ତ ଏବଂ ଆଦିବାସୀ ବହୁଳ ଜିଲ୍ଲାଭାବରେ ପରିଚିତ । ଏହି ଅ ଳର ଆଦିବାସୀମାନଙ୍କ ବହୁବିଧ ସମସ୍ୟା ବହୁ ପ୍ରାଚୀନ କାଳରୁ ଏମାନଙ୍କର ଚିରସାଥି ହୋଇ ରହି ଆସିଅଛି । ଏହି ଶୋଷଣ ଆର୍ଥିକ କ୍ଷେତ୍ରରେ ଯେପରି ଉଗ୍ରରୂପ ଧାରଣ କରିଥିବା ଜଣାଯାଇଥାଏ ଏହା ସଂସ୍କୃତି କ୍ଷେତ୍ରରେ କେତେବେଳେ ଅନ୍ତଃସଲିଳା ଫଲଗୁ ରୂପରେ ତ ଅନ୍ୟକେତେ ବେଳେ କୂଳପ୍ଲାବିନୀ ଜାହ୍ନବୀ ରୂପରେ ରହିଆସିଛି । ଯାହାର ପରିଣାମ ସ୍ୱରୂପ ଆଜି ସେଦିନର ସେହି ସର୍ବପ୍ରାଚୀନ ଆଦିମ ସଂସ୍କୃତି ସଙ୍କଟାପନ୍ନ । ଏହାକୁ ସଂରକ୍ଷଣ କରିବା ସକାଶେ ଦୃଷ୍ଟି ଦିଆଗଲେ ଆଗାମୀ କେତେବର୍ଷ ମଧ୍ୟରେ ଏହା ବିଲୁପ୍ତ ହୋଇଯିବାର ସମ୍ଭାବନାକୁ ଏଡ଼ାଇ ଦିଆଯାଇ ନପାରେ । ଏହାର କାରଣ ଏବଂ ନିରାକରଣର କଥାବସ୍ତୁକୁ ନିମ୍ନ ପ୍ରକାରେ ପର୍ଯ୍ୟାୟକ୍ରମେ ଆଲୋଚନା କରାଯାଇପାରେ–

(୧) ପ୍ରଶାସକଙ୍କ ପ୍ରଯତ୍ନ

ଭାରତର ତଥା ଓଡ଼ିଶାର ଇତିହାସକୁ ଅବଲୋକନ କଲେ ଏହି ଭୂମିରେ ମୂଳରୁ ଆଦିବାସୀମାନେହିଁ ବସବାସ କରୁଥିବା କଥା ଜଣାଯାଇଥାଏ । ସାନ୍ତାଳୀ ଲୋକ ସାହିତ୍ୟ ଏହା ସୂଚାଇଥାଏ ଯେ ଏକଦା ସାନ୍ତାଳମାନଙ୍କ ସ୍ୱତନ୍ତ୍ର ସାମ୍ରାଜ୍ୟ ସମୂହ ଥିଲା । ଯେପରିକି ଚାଇଗାଲ୍, ଚାମ୍ପାଗାଲ୍, ବାଦଲୀଗାଲ୍, କଇଁଡ଼ାଗାଲ୍, ମାନ୍‌ଗାଲ୍ ଇତ୍ୟାଦି । ଏହିସବୁ ଗାଲ୍‌ଗୁଡ଼ିକର ଅଧିପତି ସାନ୍ତାଳମାନେ ଥିଲେ, ସେତେବେଳେ କିସ୍କୁ ପରିସର ଲୋକମାନେ ରାଜକାର୍ଯ୍ୟ ପରିଚାଳନା କରୁଥିଲେ । ହେମ୍ବରମ୍ ପାରିସ ର ଲୋକ ମନ୍ତ୍ରୀ, ମାଣ୍ଡି ପାରିସ୍ ର ଲୋକ ମହାଜନ, ହାଁସଦାଃମାନେ ଥିଲେ ବିଚାରକ, ସୋରେନମାନେ ସିପାହୀ, ବାସ୍କେମାନେ ବାଣିଜ୍ୟ ବ୍ୟବସାୟ କାର୍ଯ୍ୟ କରୁଥିବା ଜଣାଯାଇଥାଏ । ଅର୍ଥାତ୍ ଯେଉଁଦିନ ପର୍ଯ୍ୟନ୍ତ ସେମାନେ ନିଜେ ନିଜର କଥା ବୁଝୁଥିଲେ ସେତେବେଳେ ଅତ୍ୟନ୍ତ ତାଙ୍କର କୌଣସି ଅସୁବିଧା ନଥିଲା । ସେମାନଙ୍କ ସଂସ୍କୃତି ବେଶ୍ ସମୃଦ୍ଧ ଓ ଶକ୍ତିଶାଳୀ ଥିଲା । କିନ୍ତୁ ପରବ ୀ ପର୍ଯ୍ୟାୟରେ ଘଟଣା କ୍ରମରେ ଅଣ ଆଦିବାସୀ ସମ୍ପ୍ରଦାୟର ଲୋକମାନଙ୍କର ଆଗମନ ଘଟେ ଏବଂ ସେମାନେ ମଧ୍ୟ ଏଠାକାର ଶାସନଭାର ନିଜ ହାତକୁ ନିଅନ୍ତି । ଏହି ଦିନ ପାଖରୁ ହିଁ ଆଦିବାସୀମାନଙ୍କ ସଂସ୍କୃତି ଅବକ୍ଷୟର ଆୟମାରମ୍ଭ ହୁଏ । କାରଣ ଶାସକ ଏବଂ ଶାସିତର ସଂସ୍କୃତିଗତ ବୈଷମ୍ୟତା ହେତୁ ସେମାନେ ଆଦିବାସୀସଂସ୍କୃତିକୁ ଅଣଦେଖା କରିଛନ୍ତି । ଯାହାର ନିଦର୍ଶନ ସ୍ୱରୂପ ବିଭିନ୍ନ ପ୍ରାଚୀନ ଗ୍ରନ୍ଥ ସମୂହର କଥାବସ୍ତୁକୁ ଗ୍ରହଣ କରାଯାଇପାରେ । ଏହି ଅଣଆଦିବାସୀ ଗୋଷ୍ଠୀର ଲୋକମାନେ ନିଜକୁ ଆର୍ଯ୍ୟ ତଥା ଅନ୍ୟମାନଙ୍କୁ ଅନାର୍ଯ, ସେହିପରି ମଧ୍ୟ ସେମାନେ ନିଜକୁ ସଭ୍ୟ ଅନ୍ୟମାନଙ୍କୁ ତଥା ଆଦିବାସୀଙ୍କୁ ଅସଭ୍ୟ, ଅସୁର, ରାକ୍ଷସ, ବାନର, ଭଲ୍ଲୁକ ଆଦିରୂପରେ ଚିତ୍ରଣ କରିବା ପ୍ରସଙ୍ଗ ଓ ଏମାନଙ୍କ ପ୍ରତି ଅସ୍ଥାୟାଭାବ ଥିବାର ସୂଚାଇଥାଏ ।

କେବଳ ସେତିକି ନୁହେଁ ନିଜର ଦିଅଁଦେବତାଙ୍କ ସକାଶେ ଶହଶହ ଏକର ଭୂସମ୍ପ ିର ବ୍ୟବସ୍ଥା ଖଞ୍ଜୀଦେଇଥିବା ବେଳେ ଆଦିବାସୀଙ୍କ ଦ୍ୱାରା ପୂଜିତ କୌଣସି ଦିଅଁଙ୍କ ସକାଶେ କୌଣସି ଭୂସମ୍ପ ି ନାହିଁ । ସେହିପରି ଗ୍ରାମର ପୂଜକ ନାୟକଙ୍କ ସକାଶେ ଯେଉଁ ଜମି ଖଞ୍ଜିଦିଆ ଯାଉଥିଲା ତାହା ମଧ୍ୟ ରକ୍ଷଣାବେକ୍ଷଣ ଅଭାବରୁ ଆଜି ଶୂନ୍ୟ ହୋଇଗଲାଣି । ସେମାନଙ୍କ ନୃତ୍ୟ ଗୀତ ସବୁ ରାଜ ପୃଷ୍ଠପୋଷକତା ଲାଭ କରିଥିବା ସ୍ଥଳେ ତାହା ଆଦିବାସୀଙ୍କ ସକାଶେ ହୋଇଅଛି ସାତସପନ । ପରବ ୀ ପର୍ଯ୍ୟାୟରେ ଇଂରେଜମାନଙ୍କ ଶାସନ ବେଳକୁ ତାହାର ବିଶେଷ କିଛି ପରିବ ନ ହୋଇନଥିଲା କାରଣ ଇଂରେଜମାନେ ସେହି ରାଜାମାନଙ୍କ ଦ୍ୱାରା ହିଁ ଶାସନ କାର୍ଯ୍ୟ ପରିଚାଳନା କରିଛନ୍ତି । ଯଦିଓ ଭାରତ ସ୍ୱାଧୀନତା ଲାଭ କରିବାପରେ ସେଥିରେ କିଛିଟା ପରିବ ନ ଆସିଛି କିନ୍ତୁ ଏପର୍ଯ୍ୟନ୍ତ ମଧ୍ୟ ଆଦିବାସୀ ସଂସ୍କୃତିକୁ ଅନ୍ୟସଂସ୍କୃତି ସହିତ ସମକକ୍ଷ କରାଯାଇ ପାରିନାହିଁ । ସରକାରଙ୍କ ତରଫରୁ ଏହିଦିଗରେ ଆହୁରି ଅଧିକରୁ ଅଧିକ କାର୍ଯ୍ୟମାନ ହାତକୁ ନିଆଗଲେ ଏହାର ଉନ୍ନତିବିଧାନ ହେବା ସମେତ ଆମ ରାଜ୍ୟ ଓ ଦେଶ ସକାଶେ ଗର୍ବ ଓ ଗୌରବର ବିଷୟ ହୋଇପାରନ୍ତା ।

ଏଠାରେ ଏକଥା ଉଲ୍ଲେଖଯୋଗ୍ୟ ଯେ ସାମ୍ପ୍ରତିକ ସମୟରେ ପ୍ରଶାସନ ତଥା ଶାସନ କାଳର ପ୍ରଯ୍ୟତ୍ନ ବ୍ୟତିରେକ କୌଣସି କ୍ଷେତ୍ରରେ ସଫଳତା ଆଣିବା ଏତେଟା ସହଜ ମଧ୍ୟ ନୁହେଁ । ବିଶେଷତଃ

ଆର୍ଥିକ ଦୃଷ୍ଟିରୁ ଅନଗ୍ରସର ଥିବା ଆଦିବାସୀଙ୍କ କ୍ଷେତ୍ରରେ ଏହା ଏକ ପ୍ରକାର ଅସମ୍ଭବ । ତେଣୁ ସେମାନଙ୍କ ସଂସ୍କୃତିକୁ ବ ାଇବାକୁ ହେଲେ ସରକାରୀ ପ୍ରସ୍ତାହନ ଏକାନ୍ତ ଆବଶ୍ୟକତା ରହିଛି । ଆଦିବାସୀମାନଙ୍କ ସଂସ୍କୃତି ସମ୍ବନ୍ଧରେ ଏକଦା ପଣ୍ଡିତ ରଘୁନାଥ ମୁର୍ମୁ ମନ୍ତବ୍ୟ ଦିଅନ୍ତି –

ଆୟ ମେନାଃ ତାମା ରଲମେନାଃତାମା ।
ଧରମ୍ ମେନାଃ ତାମା ଆମହିଁ ସେନାମ ।
ଅଲେମ ଆଦଲେରେ ରତନମ ଆଦଲରେ
ଧରମେମ୍ ଆଦ୍‌ଲେରେ ଆମହଁସ୍ ଆଦଃ ।

ଓଡ଼ିଆ ରୂପାନ୍ତର –

ଲିପି ଅଛି ତୋର ଭାଷା ଅଛି ତୋର
ଧର୍ମ ଅଛି ତୋର 'ତୁ'- ବି ଅଛୁ ।
ଲିପି ହଜେଇଲେ ଭାଷା ହଜେଇଲେ
ଧର୍ମ ବଜେଇଲେ 'ତୁ' ବି ଯିବୁ ହଜି ।

ଅର୍ଥାତ୍ ଶ୍ରୀଯୁକ୍ତ ପଣ୍ଡିତ ମୁର୍ମୁ ସାନ୍ତାଳ ଆଦିବାସୀମାନଙ୍କ ସକାଶେ ଏହି ଯେଉଁ ମନ୍ତବ୍ୟ ଟିକକ ପ୍ରଦାନ କରିଯାଇଅଛନ୍ତି ତାହା ବାସ୍ତବରେ ସେମାନଙ୍କ ସଂସ୍କୃତି । କାରଣ ଲିପି, ଭାଷା ଓ ଧର୍ମ ସଂସ୍କୃତିର ଏକ ଏକ ବଳିଷ୍ଠ ଉପାଦାନ ସମୂହ । ପୁନଶ୍ଚ ସେହି ସଂସ୍କୃତି ହେଉଛି ଏକ ଗୋଷ୍ଠୀର ମାନବ ଜାତିର ପରିଚୟ । ତେଣୁ ତାଙ୍କର ଏହି ଉକ୍ତିଟି ପ୍ରକୃତ ପକ୍ଷରେ ସମଗ୍ର ମାନବ ସମାଜ ସକାଶେ ପ୍ରଜୁଜ୍ୟ । ଯେଉଁ ଆଦିବାସୀ ସଂସ୍କୃତିର କଥା ଆଲୋଚନା କରାଯାଉଅଛି ତାହାର ସଂରକ୍ଷଣ ସକାଶେ ସରକାରୀ ସ୍ତରରେ ନିମ୍ନଲିଖିତ କେତେକ କାର୍ଯ୍ୟକ୍ରମ ମାନ ହାତକୁ ନେବାର ଆବଶ୍ୟକତା ରହିଛି ।

ଲିପିର ପରିପ୍ରସାର

ଯେଉଁସବୁ ଆଦିବାସୀ ଭାଷା ଗୁଡ଼ିକର ସ୍ୱତନ୍ତ୍ର ଲିପି ରହିଛି ତାହାର ପରିପ୍ରସାର କରାଯିବାର ଆବଶ୍ୟକତା ରହିଛି । ବିଶେଷତଃ ସାନ୍ତାଳୀ ଭାଷାର ଲିପି 'ଅଲ୍‌ଚିକି' ଏ କ୍ଷେତ୍ରରେ ସର୍ବାଗ୍ରେ ରହିଅଛି । ଏହା ମଧ୍ୟ ଭାରତ ସମ୍ବିଧାନର ଏକ ସ୍ୱୀକୃତିପ୍ରାପ୍ତ ଭାଷା । ଏହି ଭାଷାରେ ଅନ୍ୟ ରାଜ୍ୟର ବହୁ ବିଶ୍ୱବିଦ୍ୟାଳୟରେ ଉଚ୍ଚଶିକ୍ଷା ଦିଆଯିବାର ବ୍ୟବସ୍ଥା ଥିଲେହେଁ ଓଡ଼ିଶାରେ ତାହାକୁ କେବଳ ଉ ର ଓଡ଼ିଶା ବିଶ୍ୱବିଦ୍ୟାଳୟ ମଧ୍ୟରେ ସୀମିତ ରଖାଯାଇଅଛି ଏବଂ ସମ୍ବଲପୁର ବିଶ୍ୱବିଦ୍ୟାଳୟରେ ଓଡ଼ିଆ ବିଭାଗରେ ସ୍ୱତନ୍ତ୍ର ପତ୍ର ଭାବେ ରହିଅଛି । ମହାବିଦ୍ୟାଳୟ ସ୍ତରରେ ଏମ.ପି.ସି କଲେଜ୍ ବାରିପଦାକୁ ଛାଡ଼ିଦେଲେ ଅନ୍ୟ କୌଣସି ସ୍ଥାନରେ ସାନ୍ତାଳୀ ଭାଷାରେ ଅନର୍ସ କୋର୍ସ ନାହିଁ । ବିଦ୍ୟାଳୟ ସ୍ତରରେ ମାତୃଭାଷା ଭାବେ ଅଧ୍ୟୟନ କରିବାର ସୁବିଧା ଏପର୍ଯ୍ୟନ୍ତ ମଧ୍ୟ ଦିଆଯାଇପାରିନାହିଁ । ଯେଉଁ ମୁଷ୍ଟିମେୟ ଛାତ୍ରଛାତ୍ରୀ ଏହି ଭାଷା (ସାନ୍ତାଳୀ)ରେ ଶିକ୍ଷା ସମାପ୍ତ କରିଛନ୍ତି ସେମାନଙ୍କର ମଧ୍ୟ କୌଣସି ପ୍ରକାରର ନିଯୁକ୍ତି ସୁଯୋଗ ସୃଷ୍ଟି କରାଯାଇ ପାରିନାହିଁ । ଏହି କଥା

ଯୁଗେ ଯୁଗେ ସତ୍ୟ ଯେଉଁ ଭାଷାରେ ଶିକ୍ଷା ଅନ୍ତେ ନିଯୁକ୍ତି ସୁଯୋଗ ରହିଛି, ଛାତ୍ରଛାତ୍ରୀମାନେ ସେହି ଭାଷାରେ ଅଧ୍ୟୟନ କରିବାକୁ ମନ ବଳାଇଥାନ୍ତି । ତେଣୁ କେବଳ ସାନ୍ତାଳୀ ଭାଷା ନୁହେଁ ଅନ୍ୟ ଆଦିବାସୀ ଭାଷା ମାଧ୍ୟମରେ ମଧ୍ୟ ଶିକ୍ଷା ଦିଆଯିବାର ବ୍ୟବସ୍ଥା କରାଯାଇପାରିଲେ ତାହା ସେମାନଙ୍କ ସଂସ୍କୃତିକୁ ସଂରକ୍ଷଣ କରିବା କ୍ଷେତ୍ରରେ ସହାୟକ ହୋଇପାରିଥାନ୍ତା ।

ଧର୍ମର ସ୍ୱୀକୃତି ପ୍ରଦାନ

ଅନେକଙ୍କର ଧାରଣା ରହିଛି ଆଦିବାସୀମାନଙ୍କର କୌଣସି ସ୍ୱତନ୍ତ୍ର ଧର୍ମ ନାହିଁ । ସେମାନେ ହେଉଛନ୍ତି ହିନ୍ଦୁ ଧର୍ମାବଲମ୍ବୀ । ପ୍ରକୃତ ପକ୍ଷରେ ଏହା ସମ୍ପୂର୍ଣ୍ଣ ଭାବେ ସତ୍ୟ ନୁହେଁ । କାରଣ ଏହି ଆଦିବାସୀଙ୍କ ମଧ୍ୟରୁ କେତେକ ସମ୍ପ୍ରଦାୟର ଆଦିବାସୀମାନେ ହିନ୍ଦୁ ହୋଇଥିଲେ ହେଁ ସମସ୍ତେ ହିନ୍ଦୁ ନୁହଁନ୍ତି । ଉଦାହରଣ ସ୍ୱରୂପ ସାନ୍ତାଳ ଗୋଷ୍ଠୀର ଆଦିବାସୀମାନଙ୍କ କଥାକୁ ବିଚାରକୁ ନେଲେ ସେମାନେ ହିନ୍ଦୁ ନୁହଁନ୍ତି ବୋଲି ଜଣାଯାଇଥାଏ ଏବଂ ସେମାନଙ୍କର 'ସାର୍‌ନା' ନାମରେ ଏକ ସ୍ୱତନ୍ତ୍ର ଧର୍ମ ରହିଛି । ଯେଉଁ ସାର୍‌ନାରେ ବେଦକୁ ସ୍ୱୀକାର କରାଯାଏ ନାହିଁ କିମ୍ବା ବ୍ରାହ୍ମଣ ବର୍ଗର ଆଧିପତ୍ୟ ନାହିଁ । ସେହିପରି ମଧ୍ୟ ସଂସ୍କୃତ ଭାଷାର ମନ୍ତ୍ର ଉଚ୍ଚାରଣ କରାଯାଏ ନାହିଁ କିମ୍ବା କୌଣସି ବିଗ୍ରହକୁ ପୂଜା କରାଯିବାର ପରମ୍ପରା ନାହିଁ । ସେମାନେ ପ୍ରକୃତି ପରିବେଷ୍ଟନି ମଧ୍ୟରେ ସେହି ପ୍ରକୃତିକୁ ହିଁ ଆରାଧନା କରିଥାନ୍ତି । ପରିତାପର କଥା କେଉଁ ଅବହମାନ୍ କାଳରୁ ଏହା ଏକ ସ୍ୱତନ୍ତ୍ର ଧର୍ମ ଭାବେ ରହିଆସିଥିଲେ ମଧ୍ୟ ଏହାକୁ ମାନ୍ୟତା ଦିଆଯାଇ ନାହିଁ । ବରଂ ବିଭିନ୍ନ ସମୟରେ ଏହାକୁ ଲୋପ କରାଯିବା ସକାଶେ ଚକ୍ରାନ୍ତ କରାଯାଇ ଆସିଅଛି । ଏହି ଧର୍ମ ଉପରେ ବିଭିନ୍ନ ସମୟରେ ହିନ୍ଦୁ, ଇସ୍‌ଲାମ୍ ଓ ଖ୍ରୀଷ୍ଟଧର୍ମର ପୁରୋଧାଗଣ ଲୋପ କରିବା ସକାଶେ ଚକ୍ରାନ୍ତ କରାଇବାକୁ ଯାଇ ନିଜ ନିଜର ଧର୍ମ ସହିତ ମିଶାଇନେବା ସକାଶେ ଉଦ୍ୟମ କରିଥିବା ଜଣାଯାଇଥାଏ । ଏହା ଅବଶ୍ୟ କେତେବେଳେ ପ୍ରତ୍ୟକ୍ଷ ତ ଅନ୍ୟକେତେବେଳେ ପରୋକ୍ଷ ଭାବେ କରାଯାଇ ଆସିଅଛି । ଏହି ଚକ୍ରାନ୍ତର ସ୍ୱୀକାର ହୋଇ ବହୁସଂଖ୍ୟକ ଆଦିବାସୀ ଆଜି ଅନ୍ୟ ଧର୍ମର ଦୀକ୍ଷା ଗ୍ରହଣ କରିଥିବା ଦୃଷ୍ଟିଗୋଚର ହେଉଅଛି । ଯଦି ଏଥିପ୍ରତି ଦୃଷ୍ଟି ଦିଆ ନଯାଏ, ତାହାହେଲେ ଆଗାମୀ କେତେ ଦଶନ୍ଧି ପରେ 'ସାର୍‌ନା' ଧର୍ମର କଳେବର ବିକଳାଙ୍ଗ ହୋଇଯାଇଥିବାର ସମ୍ଭାବନାକୁ ଏଡ଼ାଇ ଦିଆଯାଇ ନପାରେ । ଯାହାର ପରିଣାମ ସ୍ୱରୂପ ଏହି ଧର୍ମର ଅନେକ ମୂଲ୍ୟବାନ ତଥ୍ୟ ଯାହା ସମଗ୍ର ମାନବ ସମାଜ ସକାଶେ ଅତି କଲ୍ୟାଣକର ତାହା ସବୁଦିନ ସକାଶେ ଅପସରିଯିବ । ଏହି ସାର୍‌ନା ଧର୍ମର ସଂରକ୍ଷଣ କରିବା ସକାଶେ ନିମ୍ନଲିଖିତ କେତେକ ପଦକ୍ଷେପମାନ ନିଆଯିବାର ଆବଶ୍ୟକତା ରହିଛି –

ଜାହିରାର ସଂରକ୍ଷଣ

ସାନ୍ତାଳମାନଙ୍କ ପୂଜାସ୍ଥଳୀକୁ 'ଜାହେର୍‌ଗାଳ୍' ବା ଜାହିରା କୁହାଯାଇଥାଏ । ଏହି ଜାହିରା ଭୂମିକୁ ସ୍ୱତନ୍ତ୍ର ଭାବେ ଚିହ୍ନଟକରାଯାଇ ତାହାର ପାଚେରୀ ନିର୍ମାଣ କରାଯିବାର ଆବଶ୍ୟକତା ରହିଛି । ଏଠାରେ ବିଭିନ୍ନ ବୃକ୍ଷମାନ ରୋପଣ କରାଯାଇ ତାହାର ରକ୍ଷଣାବେକ୍ଷଣର ସୁବ୍ୟବସ୍ଥା କରାଯିବା । ନାୟକେ ବା ପୂଜକମାନଙ୍କୁ ଭ । ପ୍ରଦାନ କରାଯିବା ।

ଧର୍ମ ସମ୍ବନ୍ଧୀୟ ପୁସ୍ତକ ଓ ଆଲୋଚନା ଚକ୍ର

ସାର୍‌ନା ଧର୍ମ ସମ୍ବନ୍ଧୀୟ ପୁସ୍ତକ ଗୁଡ଼ିକ ଛପାଯିବା ସକାଶେ ସରକାରୀ ପ୍ରୋତ୍ସାହନର ବ୍ୟବସ୍ଥା ରହିବା ଆବଶ୍ୟକ । ଏହି ଧର୍ମକୁ ନେଇ ବିଭିନ୍ନ ସ୍ଥାନରେ ଆଲୋଚନା ଚକ୍ରମାନ ଆୟୋଜନ କରାଯିବା ଦରକାର । ଏହି ଧର୍ମର କାର୍ଯ୍ୟକ୍ରମରେ ଅଯଥା ହସ୍ତକ୍ଷେପ ନ କରିବା । ଅନେକ ସମୟରେ ସାର୍‌ନା ଧର୍ମାବଲମ୍ବୀଙ୍କ ଧର୍ମବିଶ୍ୱାସ କ୍ଷେତ୍ରରେ ଅନ୍ୟମାନେ ପ୍ରବେଶ କରିବା ସକାଶେ କେବଳ ପ୍ରୟାସ କରିନଥାନ୍ତି ବରଂ ଏଥିରେ ମଧ୍ୟ ବିଭିନ୍ନ ବିଭ୍ରାଟ ସୃଷ୍ଟି କରିବାକୁ ଆଦୌ ପଶ୍ଚାଦ୍‌ପଦ ହୁଅନ୍ତି ନାହିଁ । ଉଦାହରଣ ସ୍ୱରୂପ :- ଝାଡ଼ଖଣ୍ଡର ଅଲପାନିଆ ଠାରେ ଥିବା ଲୁଗୁଆଭାଜର ଅଧିଶ୍ୱର ଲୁଗୁବାବାଙ୍କ ପୀଠକୁ ଉଦାହରଣ ସ୍ୱରୂପ ନିଆଯାଇପାରେ । ଏଠାରେ ସନ୍ତାଳମାନେ କେଉଁ ଆବହମାନ କାଳରୁ ପୂଜାକରି ଆସୁଥିଲେ ହେଁ ଏବେ ହିନ୍ଦୁଧର୍ମାବଲମ୍ବୀମାନେ ସେଠାରେ ଶିବମନ୍ଦିର ପ୍ରତିଷ୍ଠା କରିବା ସକାଶେ ମସୁଧା ଚଳାଇ ଅଛନ୍ତି । ମୟୂରଭଞ୍ଜର ସାନ୍ତାଳମାନଙ୍କୁ ପ୍ରଭାବିତ କରି କେତେକ ସାନ୍ତାଳ ଭାବରେ ଲକ୍ଷ୍ମୀପୂଜା ଅବସରରେ ଲକ୍ଷ୍ମୀ ଠାକୁରାଣୀଙ୍କ ବିଗ୍ରହ ପୂଜା ପ୍ରଚଳନ କରାଇବା କ୍ଷେତ୍ରରେ ସମ୍ମତ ହୋଇଛନ୍ତି । ଏହା ସୁଚାଉ ଅଛି ସାର୍‌ନା ଧର୍ମାବଲମ୍ବୀ ସାନ୍ତାଳମାନେ କ୍ରମଶଃ ହିନ୍ଦୁଧର୍ମ ଆଡ଼କୁ ଅଗ୍ରସର ହେଉଛନ୍ତି । ଯାହା ସାର୍‌ନା ଧର୍ମ ସକାଶେ ଆଦୌ ଶୁଭଙ୍କର ନୁହେଁ । ତେଣୁ ଏଥି ସକାଶେ ସାର୍‌ନା ଧର୍ମର ସଚେତନଶୀଳ ନାଗରିକମାନେ ସମାଜରେ ସଚେତନତା ସୃଷ୍ଟି କରିବାର ଆବଶ୍ୟକତା ରହିଛି । ଏଥି ସକାଶେ ଅବଶ୍ୟ ସରକାରଙ୍କ ପ୍ରୋତ୍ସାହନର ମଧ୍ୟ ଆବଶ୍ୟକତା ରହିଛି ।

(୨) ଆଧୁନିକ ଶିକ୍ଷା ବ୍ୟବସ୍ଥା

ଶିକ୍ଷା ବ୍ୟବସ୍ଥା ହେଉଛି ପ୍ରକୃତ ପକ୍ଷରେ ସବୁଥିର ମୂଳ ବ୍ୟବସ୍ଥା । ଶିକ୍ଷା ମାଧ୍ୟମରେ ସମାଜର ରୂପରେଖକୁ ମଧ୍ୟ ପରିବ ର୍ନ କରାଯାଇପାରେ । କାରଣ ଆଜି ଯେଉଁମାନେ ଛୋଟ ଛୋଟ କୋମଳମତି ବାଳକବାଳିକା ସେମାନଙ୍କୁ ଯେଉଁ ଧରଣର ଶିକ୍ଷା ପ୍ରଦାନ କରାଯିବ ଆସନ୍ତାକାଲି ସେମାନେ ଦେଶର ନାଗରିକ ହେବାପରେ ସେହି ଧରଣର ହିଁ ପ୍ରକାଶ କରିବେ । ତେଣୁ ଶିକ୍ଷା ବ୍ୟବସ୍ଥାରେ କୌଣସି ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ଧର୍ମ ଉପରେ ଗୁରୁତ୍ୱ ଦିଆ ନଯାଇ ତାହା ବ୍ୟାପକ ଭାବେ ସବୁଧର୍ମକୁ ଛୁଇଁବାର ଆବଶ୍ୟକତା ରହିଛି ଏବଂ ସର୍ବଧର୍ମ ସମନ୍ୱୟର ବା ର୍ା ଶିକ୍ଷା ଦିଆଯିବାର ଆବଶ୍ୟକତା ରହିଛି । ମୋ ଜାଣିବାରେ ହିନ୍ଦୁ, ଇସ୍‌ଲାମ୍, ଶିଖ୍, ଇଶାୟୀ ଧର୍ମ ସମ୍ବନ୍ଧରେ କଥା ରଖାଯାଇଅଛି ସତ ! କିନ୍ତୁ ପ୍ରକୃତି ଉପାସକ ଆସଦିବାସୀମାନଙ୍କ ଧର୍ମର କଥା ଶିକ୍ଷା ବ୍ୟବସ୍ଥାରେ ଅନ୍ତର୍ଭୁକ୍ତ କରାଯାଇ ନାହିଁ । ତେଣୁ ଏହି ଧର୍ମର କଥା ପିଲାମାନେ ଜାଣିପାରୁ ନାହାନ୍ତି ଏବଂ ଆଜି ଧର୍ମ ପ୍ରତି ସେମାନଙ୍କ ପାଖରେ ସେହି ସମ୍ମାନବୋଧ ରହିବା କଥା ତାହା ସୃଷ୍ଟି କରାଯାଇ ପାରୁନାହିଁ ।

କଳା

କଳା ହେଉଛି ଏକ ଜାତିର ପରିଚୟ । ଏହି କଳାସକାଶେ ସେହି ଜାତି ବା ସମ୍ପ୍ରଦାୟ ଗର୍ବ ଓ ଗୌରବ ଅନୁଭବ କରିଥାଏ । ବିଶେଷତଃ ପ୍ରାଚୀନ ତଥା ପାରମ୍ପରିକ କଳାକୁ ହିଁ ଏଥିରେ ଅଧିକ ଗୁରୁତ୍ୱ

ପ୍ରଦାନ କରାଯାଇଥାଏ । ଏହି ମର୍ମରେ ଆଦିବାସୀ ସାନ୍ତାଳ ଜନଜାତିଙ୍କ କଳାର କଥାକୁ ବିଚାର କରାଯାଇପାରେ । ଏହି ଜାତି ଏକ ପ୍ରାଚୀନ ଓ ସୁସଭ୍ୟ ହୋଇଥିବା ହେତୁ ତାହାର ଉନ୍ନତମାନର କଳା ରହିଥିବା ଜଣାଯାଇଥାଏ । ତାହାକୁ ନିମ୍ନ ପ୍ରକାରେ ଆଲୋଚନା କରାଯାଇପାରେ – ସାହିତ୍ୟ ହେଉଛି କଳାର ଏକ ଅଂଶବିଶେଷ । ଏଠାରେ ଏକଥା ଉଲ୍ଲେଖଯୋଗ୍ୟ ଯେ ସାନ୍ତାଳୀ ଭାଷାର ଏକ ସୁସମୃଦ୍ଧ ସାହିତ୍ୟ ରହିଛି । ଯଦିଓ ଲିଖିତ ସାହିତ୍ୟ ଅର୍ବାଚୀନ କିନ୍ତୁ ତାହାର ଲୋକସାହିତ୍ୟ ବହୁପ୍ରାଚୀନ ଓ ସମୃଦ୍ଧ । ଏଥିରେ ସାନ୍ତାଳଙ୍କ ସୃଷ୍ଟି ସମ୍ବନ୍ଧୀୟ ମତାମତ, ବିଭିନ୍ନ କାହାଣୀ, କିମ୍ବଦନ୍ତୀ, ଲୋକଗୀତ ଲୋକୋକ୍ତି ଆଦି ବହୁସଂଖ୍ୟାରେ ଗଚ୍ଛିତ ଥିବାର ଜଣାଯାଇଥାଏ । ଏହାକୁ ଅବଲୋଚନକୁ ଆଣିବା ଏବଂ ସଂରକ୍ଷଣ କରିବାର ଆବଶ୍ୟକତା ରହିଛି ।

ନିର୍ମାଣ କଳା

ନିର୍ମାଣ କଳା କଥାକୁ ଅନୁଧ୍ୟାନ କଲେ ସାନ୍ତାଳ ଜନଜାତି କେତେ ପରିମାଣରେ ଉନ୍ନତ ଓ ସଭ୍ୟ ଆପେ ଆପେ ବାରିହୋଇପଡ଼େ । ମୟୁରଭଞ୍ଜ ଜିଲ୍ଲାର ବାମନଘାଟି ଉପଖଣ୍ଡ ତଥା ଏହାର ନିକଟବର୍ତ୍ତୀ ଅ ଳ ଝାଡ଼ଖଣ୍ଡର ଧଳଭୂମି ଅ ଳରେ ସାନ୍ତଳାମାନଙ୍କ ପାରମ୍ପରିକ ମାଟିଘର ଯେପରି ସୁନ୍ଦର ଭାବେ ନିର୍ମାଣ କରାଯାଏ ତାହା ବୋଧହୁଏ ସମଗ୍ର ଭାରତ ବର୍ଷରେ ଦୃଷ୍ଟିଗୋଚର ହୁଏ ନାହିଁ । ଗ୍ରାମର ଘରଗୁଡ଼ିକ ଦୁଇଧାଡ଼ିରେ ନିର୍ମାଣ କରାଯାଇଥାଏ । ମଝିରେ ପ୍ରଶସ୍ତ ଦାଣ୍ଡ ରହିଥାଏ । ଘରଗୁଡ଼ିକର ଉଚ୍ଚତା ପ୍ରାୟତଃ ସମାନ ଥାଏ ଏବଂ ତାହାର ଛପର ଖପରାରେ କରାଯାଇଥାଏ । କାନ୍ଥ ଗୁଡ଼ିକ ବେଶ୍‌ମସୃଣ, ଏହା ନବେଡ଼ିଗ୍ରୀରେ ଦଣ୍ଡାୟମାନ ହୋଇଥିବା ହେତୁ ଅନେକ ସମୟରେ ଇଟାକାନ୍ଥର ଭ୍ରମ ସୃଷ୍ଟି କରିଥାଏ । କାନ୍ଥ ଗୁଡ଼ିକ ବିଭିନ୍ନ ରଙ୍ଗର ମାଟିରେ ଲିପାଯାଇଥାଏ । ଅନେକ ଘରମାନଙ୍କର କାନ୍ଥରେ ବିଭିନ୍ନ ସୁନ୍ଦର ଚିତ୍ରସବୁ ଅଙ୍କାଯାଇଥାଏ । ଘରର ଭିତରପାର୍ଶ୍ୱକୁ ଚାଷ ଜମିର ମାଟିରେ ଲିପାଯାଇଥାଏ । ଏହା ସମ୍ପୂର୍ଣ୍ଣ ଶୁଭ୍ର ନହୋଇ ମାଟିଆ ମିଶା ଧଳାରଙ୍ଗର ହୋଇଥାଏ । ଏଠାରେ ଏକଥା ଉଲ୍ଲେଖଯୋଗ୍ୟ ଯେ ଭିତର ପାର୍ଶ୍ୱ କାନ୍ଥ ଏହି ରଙ୍ଗ ବ୍ୟତୀରେକ ଅନ୍ୟ ରଙ୍ଗ ଦିଆଯାଏ ନାହିଁ । କାରଣ ସାନ୍ତାଳମାନେ ବିଶ୍ୱାସ କରନ୍ତି ତାଙ୍କ ଗୃହଦେବତା କଥା ହାପଣାମ୍‌ବଙ୍ଗା ଅନ୍ୟ ରଙ୍ଗକୁ ପସନ୍ଦ କରନ୍ତି ନାହିଁ । ଅନ୍ୟ ଦୃଷ୍ଟିରୁ ବିଚାର କଲେ ଏହି ରଙ୍ଗ ଅଳ୍ପ ଆଲୋକରେ ଘରକୁ ଥଣ୍ଡା ରଖିବାରେ ସହାୟକ ହୋଇଥାଏ । ଘରମାନଙ୍କରେ ବାତାୟନ ପ୍ରାୟତଃ ନଥାଏ ଖପରଲୀ ଘର ହୋଇଥିବା ହେତୁ ପବନ ଯାଆସ କରିବାରେ ସେମିତି କିଛି ଅସୁବିଧା ହୁଏ ନାହିଁ । ଘରମାନଙ୍କରେ ଯେଉଁସବୁ କବାଟ ଲାଗିଥାଏ ତାହା ପ୍ରାୟତଃ କାଠର ଯାଆଁଳା କବାଟ ହିଁ ଲାଗିଥାଏ । ଏହି କବାଟ ଦେହରେ ମଧ୍ୟ ବିଭିନ୍ନ ଚିତ୍ରସବୁ ଅଙ୍କା ଯାଇଥାଏ ।

କାଠ ସାମଗ୍ରୀ

କାଠ ସାମଗ୍ରୀ ନିର୍ମାଣ କରିବା କଥା ଉଠିଲେ ସାନ୍ତାଳମାନଙ୍କ ବ୍ୟବହାର ସାମଗ୍ରୀର କଥାକୁ ବୁଝାଇଥାଏ । କାରଣ ସେମାନେ ସୌଖୀନ ସାମଗ୍ରୀ ଏତେଟା ବ୍ୟବହାର କରନ୍ତି ନାହିଁ । ସେମାନେ ଘରେ

ବସିବା ପାଇଁ ବିଭିନ୍ନ ପ୍ରକାରର ପିଢା ନିର୍ମାଣ କରିଥାନ୍ତି । ସେଥିରୁ କେତେକ ଆକାରରେ ବଡ଼ ହୋଇଥିବା ବେଳେ କେତେକ ଛୋଟ କରାଯାଇଥାଏ । ଏଥିରେ ମଧ୍ୟ ବିଭିନ୍ନ ଫୁଲର ଚିତ୍ର ଅଙ୍କା ଯାଇଥାଏ । ଏଠାରେ ଏକଥା ଉଲ୍ଲେଖଯୋଗ୍ୟ ଯେ ସେମାନେ ବଡ଼ ପିଢାକୁ କେବଳ ବସିବା ପାଇଁ ବ୍ୟବହାର କରୁଥିବା ବେଳେ ସାନ ପିଢାକୁ ଛୋଟ ଛୋଟ ପିଲାମାନେ ବସିବା ପାଇଁ ବ୍ୟବହାର କରିବା ସମେତ ଝିଅମାନେ ତାହାକୁ କଣ୍ଢେଇ ଭାବେ କାଖରେ ଧରି ଖେଳୁଥାନ୍ତି ।

ଠଲ୍‌କା (କାଠଘ ି)

ଏହା ଗୋରୁଗାଈ, ଛେଳି, ମେଣ୍ଢାଙ୍କ ବେକରେ ବନ୍ଧାଯିବା ସକାଶେ ତିଆରି କରାଯାଇଥାଏ । ସେମାନେ ଚାଲିବା ବେଳକୁ ଏହା ଠଳ ଠଳ ଶବ୍ଦ କରୁଥିବା ହେତୁ ତାହାକୁ ଠଲ୍‌କା କୁହାଯାଇଥାଏ । ବିଶେଷତଃ ଏହି କଥା ଚରାଇବାଲୋକ ଜାଣିବା ପାଇଁ ବନ୍ଧା ଯାଇଥାଏ । ଏହା ଦେହରେ ମଧ୍ୟ ବିଭିନ୍ନ ଫୁଲର ଚିତ୍ର ଅଙ୍କାଯାଇଥାଏ ।

ବୟନ କଳା

ସାନ୍ତାଳମାନେ ପରିଧାନ କରୁଥିବା ଲୁଗା ସ୍ୱତନ୍ତ୍ର ଭାବେ ମୋଟା ସୂତାରେ ତିଆରି କରାଯାଏ । ଏହା ଅବଶ୍ୟ ସେମାନେ ନିଜେ କରୁନାହାନ୍ତି ଏହା ସ୍ଥାନୀୟ ତନ୍ତୀମାନେ କରୁଛନ୍ତି । ପୁରୁଷମାନଙ୍କ ସକାଶେ ପା /ଛଅ ହାତର ଲମ୍ବ ଓ ଦୁଇ ହାତ ପ୍ରସ୍ଥ ବିଶିଷ୍ଟ ଧୋତି ଏବଂ ନାରୀମାନଙ୍କ ପାଇଁ ବାରହାତ ଲମ୍ବ ମୋଟା ଶାଢୀ କରାଯାଇଥାଏ । ପୁରୁଷମାନଙ୍କ ଧୋତିକୁ ବାଚା ଏବଂ ନାରୀମାନଙ୍କ ଶାଢୀକୁ ଝାଲଃ ବୋଲି କୁହାଯାଇଥାଏ । କୁହାଯାଇଥାଏ ସେମାନେ ମୋଟା ଲୁଗା ଏଥିପାଇଁ ହିଁ ପରିଧାନ କରିଥାନ୍ତି ଏହା ବଣଜଙ୍ଗଲରେ ବୁଲିଲା ବେଳକୁ କ ।, ବାଉଁଶରେ ଲାଗିଲେ ମଧ୍ୟ କିଛି ଅସୁବିଧା ହୁଏ ନାହିଁ ।

ସେମାନେ ମଧ୍ୟ ପକ୍ଷୀ ଧରିବା ସକାଶେ ସ୍ୱତନ୍ତ୍ର ଧରଣର ଜାଲ ତିଆରି କରନ୍ତି ଯାହାକୁ 'ଅଉଟା' କୁହାଯାଏ । ସେହିପରି ମଧ୍ୟ ଠେକୁଆ, ହରିଣ,ବାର୍‌ହା ଆଦିଙ୍କୁ ଶିକାର କରିବା ସକାଶେ ଦଉଡ଼ିରେ ଏକପ୍ରକାର ଜାଲ ତିଆରି କରିଥାନ୍ତି ଯାହାକୁ 'ଝାଲି' କୁହାଯାଏ । ମାଛ ଧରିବା ପାଇଁ ବିଭିନ୍ନ ପ୍ରକାରର ଜାଲ ବୁଣା ଯାଇଥାଏ । ବାଉଁଶ କାଠିରେ ଖଇ୍ ଆଦି ବୁଣୁଥିବାର ଦେଖାଯାଇଥାଏ ।

ଏହି ପ୍ରକାରରେ ସାନ୍ତାଳୀ ସଂସ୍କୃତିକୁ ଅନୁଧ୍ୟାନ କଲେ ତାହାର ସମାଜରୀତି ଠାରୁ ଆରମ୍ଭ କରି ନିର୍ମାଣରୀତି ପର୍ଯ୍ୟନ୍ତ ସବୁଥିରେ ସ୍ୱାତନ୍ତ୍ର୍ୟତାକୁ ଅନୁଭବ କରାଯାଇପାରେ । କେବଳ ସ୍ୱାତନ୍ତ୍ର୍ୟ ନୁହେଁ ପ୍ରତ୍ୟେକ କ୍ଷେତ୍ରରେ ତାହାର ସମୃଦ୍ଧତାକୁ ଅନୁଭବ କରାଯାଇପାରେ । କିନ୍ତୁ ପରିଣତାର କଥା ଆଜିର ସମୟରେ ଯେତେବେଳେ ସମଗ୍ର ବିଶ୍ୱ ଏକ ଗ୍ରାମରେ ପରିଣତ ହେବାକୁ ଯାଉଛି, ନୂଆ ନୂଆ ଜ୍ଞାନକୌଶଳମାନ ବିକଶିତ ହେବାରେ ଲାଗିଛି, ଶିକ୍ଷାର ପରିପ୍ରସାର ତଥା ସହରୀକରଣ ପରିପ୍ରେକ୍ଷୀରେ ମଣିଷର ଜୀବନଯାପନ ପ୍ରଣାଳୀରେ ବହୁକିଛି ପରିବ ର୍ନ ଘଟିଛି । ସାନ୍ତାଳ ଜନଜାତିଙ୍କ ଜୀବନ କ୍ଷେତ୍ରରେ ମଧ୍ୟ ପରିବ ର୍ନ ଅବ୍ୟାହତ ରହିଛି । ସେମାନଙ୍କ ମଧ୍ୟରୁ ବେଶୀ ନହେଲେ ମଧ୍ୟ ସ୍ୱଳ୍ପ ସଂଖ୍ୟକ ଲୋକ ସହରୀ ସଭ୍ୟତାର ବଶବ ର୍ୀ

ହୋଇସାରିଲାଣି । ଯାହାର ପରିଣାମ ସ୍ୱରୂପ ସେମାନଙ୍କ ସଂସ୍କୃତିର ଅବକ୍ଷୟର ସଂସ୍କୃତି ଯେ ଏକ ଅନୁଭୂତ ସଂସ୍କୃତି ଏହି ବା ୍। ଅନ୍ତଃସ୍ରତା ଫଲ୍‌ଗୁ ରୂପରେ ପ୍ରବ୍ ମାନ । ଏଥିପାଇଁ ହିଁ ସାନ୍ତାଳମାନଙ୍କ ମଧ୍ୟରେ ଯେଉଁମାନେ ଶିକ୍ଷାର ସୋପାନରେ ଉର୍ଦ୍ଧକୁ ଉଠିଛନ୍ତି ସେମାନେ ହୀନମନ୍ୟତାର ବଶବ ୍ୀ ହୋଇ ଏଠାରୁ ନିଜକୁ ଦୂରେଇ ନେଉଛନ୍ତି । ଫଳରେ ସାନ୍ତାଳ ସଂସ୍କୃତି ଅଧିକାରୁ ଅଧିକ ଅବକ୍ଷୟମୁଖୀ ହେବାରେ ଲାଗିଛି । ଆଜି କେବଳ ସାନ୍ତାଳୀ ସଂସ୍କୃତି ନୁହେଁ ସମଗ୍ର ଆଦିବାସୀ ସଂସ୍କୃତି ଏହି ଅବକ୍ଷୟ ଧାରାରେ ସାମିଲ ହୋଇଛି । ଏହାର ସଂରକ୍ଷଣ ନ ହେଲେ ଆଗାମୀ ଭବିଷ୍ୟତରେ ଏହା ସଂଗ୍ରହାଳୟର ବିଷୟ ହୋଇଯିବାର ସମ୍ଭାବନା ରହିଛି ।

ସରକାରୀ ପ୍ରଫେସର
ଓଡ଼ିଆ ଭାଷା ଓ ସାହିତ୍ୟ ବିଭାଗ,
ଜ୍ୟୋତିବିହାର, ବୁର୍ଲା
ସମ୍ବଲପୁର - ୭୬୮୦୧୯,
ମୋ ନ: ୯୪୩୭୨୯୨୮୯୯

ପରଜା, ସଂସ୍କୃତି ଓ ସୁରକ୍ଷା

ଡ଼ଃ ପ୍ରମୋଦିନୀ ହୋତା

କୋରାପୁଟ, ପ୍ରକୃତି ରାଣୀ ଯେଉଁଠି ବିଚିତ୍ରବର୍ଣ୍ଣା, ଝୋଲା, ସୁନ୍ଦର ସବୁଜିମା ମେଲି ଦେଇଛି ଅଫୁରନ୍ତ ସୌନ୍ଦର୍ଯ୍ୟର ଗନ୍ତାଘର । ଏଠାରେ ମୁକ୍ତ ଆକାଶ ତଳେ ଜନଜାତି ମାନେ ବସବାସ କରିଥାନ୍ତି । ଜନଜାତି ମାନଙ୍କର ନିଜସ୍ୱ ସଂସ୍କୃତି, ପରଂପରା, ଐତିହ୍ୟ ଏବଂ ଭାଷା ରହିଅଛି । ଏହି ବୈଭବମୟ ସଂସ୍କୃତି ହେଉଛି ଭୌତିକ ଉପାଦାନ ଏବଂ ସଂସ୍କୃତିରେ ଦେଖାଯାଉଥିବା ମନନ, ଚିନ୍ତନ, ସୁତ୍ର, ଧର୍ମ, ସାମାଜିକ ବ୍ୟବସ୍ଥାର ସୁରକ୍ଷା । ଜନଜାତି ସଂସ୍କୃତିରେ ରହିଅଛି ଗୋଷ୍ଠୀ ଜୀବନ, ଲୋକ କଳା, କାଥାନି, ଢ଼ଗଢ଼ମାଳି, ଚାଲିଚଳନ, ଆଚରା ବ୍ୟବହାର, ଲୋକସ୍ୱର୍ଶ, ପୋଷାକ ପରିଛଦ, ପ୍ରସାଧନ ଶୈଳୀ, ନୃତ୍ୟଗୀତ ଧାଙ୍ଗିଡ଼ିବସା, ପର୍ବପର୍ବାଣୀ ବା ଧର୍ମ ବିଶ୍ୱାସ, ବିବାହ । ଏମାନଙ୍କର ସାମାଜିକ ଜୀବନ ର ଧର୍ମଧାରଣା, ଲୋକ ସଂସ୍କୃତି ଜୀବନଯାପନ ପ୍ରଣାଳୀରେ ରହିଅଛି ସତ୍ୟ, ଶିବ, ସୁନ୍ଦର ର ମନ୍ତ୍ର । ସଂସ୍କୃତିର ଅବଦାନ ହେଉଛି ବହୁଜନ ହିତାୟ ବହୁଜନ ସୁଖାୟ । ଅବିଭକ୍ତ କୋରାପୁଟ ଜିଲ୍ଲା ଅମନାତ୍ୟ, ପରଜା, କନ୍ଧ, କୁଟିଆ, କୋୟା, ଭତରା, ଗାଦବା, ଗଣ୍ଡିଆ, ଜାତପୁ, ଡ଼ିଡ଼ାଇ, ଧାରୁଆ, ବଣ୍ଡା, କୋୟା, ପତର ସଉରା, ଶବର, ମାଟିଆ, ଗଣ୍ଡ ବିଭିନ୍ନ ଜନଜାତିଙ୍କ ବାସସ୍ଥଳୀ ଅବିଭକ୍ତ କୋରାପୁଟରେ ପରଜା ସଂପ୍ରଦାୟର ଜନଜାତି ମାନେ ୪ ଲକ୍ଷରୁ ଅଧିକ ବାସକରିଥାନ୍ତି । ପ୍ରଜା ସଂସ୍କୃତ ଶବ୍ଦରୁ ପରଜାର ସୃଷ୍ଟି, ପରଜା ମାନେ ସରଳ, ଅତିଥି ପରାୟଣ ତାଙ୍କ ଲୋକଗୀତରେ ଏହା ଫୁଟି ଉଠିଥାଏ:

"ଆସା କିନା ଦେଲେ ଦିଆ ନ ହେଲେ ନାଇଁ ଆମର ସାଇକେ ଆସା କିନା" ଉଦଲିଆ ବିବାହ ସମୟରେ ଗାଇଥାନ୍ତି:-

"ଶିରାଗୁଡ଼ା ଲକେ ପରଜାଗୁଡ଼ା
ଟାଇମାଲ କୁଡ଼ାକୁଡ଼ା
ମାଣ୍ଡିକୁଟା ଦେଇ ପାଇଟି କରିବି
ଦିଆନି ତୁମର୍ ବେଢ଼ା
ଦିଆ ନନି ଧନ ଦିଆନି ତମେ
କମାଇ ଦେଖିବୁ ଆମେ"

ପରଜାର ଛେର ଛେରା ଗୀତ ଶାନ୍ତି, ମୈତ୍ରି, ସଂହତିର ପ୍ରତୀକ । ଛେର ଛେରାରେ ଗାଁ ଗାଁ ବୁଲିବୁଲି ସ୍ନେହ, ପ୍ରେମ, ଭାତୃତ୍ୱର ବା ର୍ତା ପ୍ରଚାର ହୁଏ, ଏବଂ ଘର ଘର ମଧ୍ୟରେ ଥିବା ପୂର୍ବ ଅସୂୟା ଓ ଶତୃତା ଦୁରହୋଇଥାଏ । ନିଜ ଭିତରେ ରହିଥିବା ବଡ଼ପଣ ଓ ଅହଂଭାବର ବିଲୋପ ଘଟେ । ପରଜା ସଂପ୍ରଦାୟର ସଂସ୍କୃତିକୁ ଜୀବନ୍ତ କରେ । ଦେଶୀଆ ନାଟ । କୋରାପୁଟ ଦ୍ରାବିଡ଼ ଓ ଆର୍ଯ୍ୟର ମିଳନ ସ୍ଥଳ ହୋଇଥିବାରୁ ଦେଶିଆ

ଓ ଗଡ଼ିଆ (ଆର୍ଯ୍ୟ) ମାନଙ୍କର ଭକ୍ତ ପ୍ରହ୍ଲାଦନାଟ, ମହାଭାରତ, ରାମାୟଣର କଥାବସ୍ତୁ, ସୁଭଦ୍ରାହରଣ, ନିଳେନ୍ଦୀହରଣ, ତାରିଣୀସେନ ବଧ ପ୍ରଭୃତି ନାଟ କରାଯାଏ ।

ଦେଶିଆ ନାଟରେ ବୀର, ହାସ୍ୟ, ବାତ୍ସଲ୍ୟ, ଶୃଙ୍ଗାର ରସର ଖୋରାକ ରହିଥାଏ । ଦେଶିଆନାଟରେ ସୁତ୍ରଧାର ଏକ ସ୍ୱାଧୀନ ଚରିତ୍ର ଥାଏ, ଯିଏକି ନାଟର ମୁଖ୍ୟ କଳାକାରଙ୍କ ସହିତ ଥଟ୍ଟା ପରିହାସ କରିପାରେ । ନାଟ ଆରମ୍ଭରେ ଦେବଦେବୀଙ୍କୁ ପୂଜା କରାଯାଏ । ଦେଶିଆ ନାଟରେ ମୁଖାର ବ୍ୟବହାର କରାଯାଉଥିଲା । ଏହା ବିଭିନ୍ନ ରଙ୍ଗର, ପଶୁପକ୍ଷୀ, ଦେବତା, କିମ୍ବା ରାକ୍ଷସ ମାନଙ୍କର ମୁଖା ଥିଲା ଓ ଦର୍ଶକଙ୍କୁ ଆନନ୍ଦ ଦେଉଥିଲା । ଆଜି ଏହି ପରମ୍ପରା ଧିରେ ଧିରେ ଲୋକପ୍ରିୟତା ହରାଇ ବସିଛି । ଦେଶିଆ ନାଟପ୍ରତି ଦେଶିଆମାନେ ବିମୁଖ ହେଲେଣି ।

କର୍ମଠ, ସୁସ୍ଥ ସବଳ, କମ ଉଚ୍ଚତା ବିଶିଷ୍ଟ ଏହି ସମାଜ ହେଉଛି ପୁରୁଷ କୈନ୍ଦ୍ରିକ । ପରଜା ମାନେ ପେଙ୍ଗ ପରଜା, ଝୋଡ଼ିଆ ପରଜା, ବଣ୍ଡା ପରଜା, ପାରେଙ୍ଗା ପରଜା, କନ୍ଧ ପରଜା, ସାନ ପରଜା, ବାରେଙ୍ଗ ଝୋଡ଼ିଆ ପରଜା ଇତ୍ୟାଦି ଭାଗରେ ବିଭକ୍ତ । ଗାଦବା ପରଜା ଓ କନ୍ଧ ପରଜା ମାନେ ପାରମ୍ପରିକ ସଂସ୍କୃତି ସହିତ ଜଡ଼ିତ ହୋଇ ରହିଛନ୍ତି । ବଡ଼ପରଜା ମାନେ ଗାଈ, ଛେଳି, ଘୁଷୁରୀ କୁକୁଡ଼ା ପାଳନ କରିଥାନ୍ତି । ମଦ ଓ ମାଂସ, ଭାତ ପରଜାର ପ୍ରଧାନ ଖାଦ୍ୟ । ପରଜା ପୁରୁଷ, ସ୍ତ୍ରୀ ମାନେ ସକାଳୁ ସନ୍ଧ୍ୟା ପର୍ଯ୍ୟନ୍ତ କର୍ମବ୍ୟସ୍ତ ଥାଆନ୍ତି । ପରଜାମାନେ ନବରଙ୍ଗପୁରର କେତେକ ଅଂଚଳ, ମାଲକାନଗିରିର କିଛି ଅ ଳ କୋରାପୁଟ କୋରାପୁଟ ଜିଲ୍ଲାର ଡ଼ଙ୍ଗର ଛିନ୍‌ଚି, ଜୋବାକନାଡ଼ି, ଟାଙ୍କୁଆ, କଞ୍ଜେଇ, ମାଳିଗୁଡ଼ା, ଦୁର୍ଗାଭଟା, ପଦ୍ମପୁର, ଝାଙ୍କରଗୁଡ଼ା, ମାହାଳିଆପୁଟ, ଡୁଡୁମାର କିଛିଅ ଳ, ଡ଼ିମ୍ବଲା, ସୁଙ୍କି, ପଟାଙ୍ଗି, ପ୍ରଭୃତି ସ୍ଥାନରେ ଦେଖାଦେଇଥାନ୍ତି । ପରଜାମାନେ ପୋଡୁଚାଷ କରୁଥିଲେ । ଧାନ, ମକା, ବାଜରା, ମାଣ୍ଡିଆ, ଏମାନଙ୍କର ପ୍ରଧାନ ଚାଷ । ଏହାଛଡ଼ା ରାଶି, ସୁଆଁ, ଜସ୍ୟାର, ଅଳସୀ, କାନ୍ଦୁଲ, ବିରି ଚାଷ କରିଥାଆନ୍ତି ।

ପରଜା ମାନଙ୍କର ଭାଷା ଏହିପରି: ନନିମନ୍ କୁନ୍‌ତିର କୁ ଗାଲୁଛୁବେ (ଝିଅମାନେ କେଉଁଠିକୁ ଯାଉଛ) ଆଲେ କାଏଁ ନନି କୁନ୍‌ତିର ଯିବୁବେ (କେଉଁଠାକୁ ଯିବ) ଆଲେ..ଆଲେ..ଆସା..ଆସା । ଢ଼େମସା ଗବେଇବାତ୍..ଯୁବେ..ଜାତରା ଦେଖି ଯୁବୋ କିମ୍ବା; ଛେର ଛେରା ଗୀତ ପୌଷ ପୂର୍ଣ୍ଣିମା ଦିନ ଗୀତ ଗାଇଥାନ୍ତି.. "ପାନିଆ ଜୁନିଆ ଆମର ସାଇକେ" ପରଜା ନୃତ୍ୟରେ ଢ଼େମସା ପ୍ରସିଦ୍ଧ ଲାଭ କରିଛି । ଟମକ, ନିଶାଣ, ଢ଼ାପ, ଢ଼ୋଲ, ଚାଙ୍ଗୁ, ମାଦଳ, ମହୁରି, ଡୁଙ୍ଗୁ ଡୁଙ୍ଗା, ସାରଙ୍ଗ, ଡୁଡୁକା, ଗାରେଗା, ଧୁମ୍‌ସା, ବାଦ୍ୟର ତାଳେ ତାଳେ ଜୀବନ ସଂଙ୍କେତ ଭଳି ଗୋଲେଇ ହୋଇ ହାତକୁ ହାତ ଛନ୍ଦି ଧାଙ୍ଗଡ଼ା, ଧାଙ୍ଗଡ଼ି ମାନେ ନାଚିଥାନ୍ତି । ଢ଼େମସା ନୃତ୍ୟରେ ଦୁମ୍ ଦୁମ୍ ଶବ୍ଦ ସୃଷ୍ଟି କରୁଥିବା ଯୋଗୁ ପ୍ରଥମେ ଦଳବଦ୍ଧ ଭାବରେ ହିଂସ୍ର ଜନ୍ତୁଠାରୁ ରକ୍ଷାପାଇବା ପ୍ରୟାସ, ଦ୍ୱିତୀୟତଃ ନୃତ୍ୟରେ ଧୀର ମନ୍ଥର ଗତି ନୃତ୍ୟ ପ୍ରର୍ଦଶନ, ଦେବଦେବୀଙ୍କ ଉଦ୍ଦେଶ୍ୟରେ ସମର୍ପିତ, ତୃତୀୟତଃ ଦ୍ରୁତତର ଗତି ଆନନ୍ଦ ଉପଭୋଗ, ପ୍ରେମ ପ୍ରଣୟ ର ଆବେଦନ, ଗୋଷ୍ଠୀ ଗତ କଳାର ପ୍ରର୍ଦଶନ ହୋଇଥାଏ । ଢ଼େମସା ନୃତ୍ୟରେ ଅ ।ଝୁଲା ଗୁରୁବା / ବାଟକଳା ପ୍ରଥମ ବ୍ୟକ୍ତି ଯିଏକି ମୟୂର ପୁଚ୍ଛ, ଗାମୁଛା ଟିଏ ଧରି ହାତକୁ ହାତ ଛନ୍ଦି କାନ୍ଧକୁ କାନ୍ଧ ମିଶାଇ ଗୋଲେଇ ହୋଇ ସାରିଗେଲି..ଲେ..ସାରିଗେଲି..ଲେ

ଗୀତ ଗାଇ ହୁଳହୁଳି ଦେଇ ନାଚୁଥାନ୍ତି, ଧାଙ୍ଗଡ଼ା, ଧାଙ୍ଗଡ଼ୀ ମାନେ ଖୁନ୍ଦା ଢ଼େମସାରେ ଅ । ବଙ୍କେଇ ଝୁଲି ଝୁଲି ନାଚିଥାନ୍ତି । କରାପାନୀ ଢ଼େମସାରେ କୁଆପଅର ବର୍ଷାଭଳି, ସାପେଇ ସାପେଇ, ବଙ୍କେଇ ବଙ୍କେଇ, ଅ ।ଝୁଲା ଢ଼େମସାରେ ଅ । ହଲାଇ ଗୋଡ଼ି ବେଟା ଢ଼େମସାରେ ଗୋଡ଼ି ବାଛିଲା ଭଳି ମୁଣ୍ଡ ନୁଆଁଇ ନାଚିଥାନ୍ତି । ଶିରା ଢ଼େମସା, ଲୁଚକାନି ଢ଼େମସା, ବାଦ୍‌ପାନି ଢ଼େମସା ହାଣ୍ଡିଆଢ଼େମସା, ଲୁହା ମାରି ଢ଼େମସା ଇତ୍ୟାଦି ଢ଼େମସା ନାଚ ରହିଅଛି । ଏହାକୁ ୧ ୨ଟି ସର୍ବାଧିକ ୨ ୨ଟି ଭାଗରେ ବିଭକ୍ତ କରାଯାଇଛି, ମୁଦ୍ରା ଅନୁସାରେ ଦୈନନ୍ଦିନ ଜୀବନର କ୍ରିୟାକଳାପ ଢ଼େମସା ନୃତ୍ୟରେ ପରଜା ମାନେ ଦର୍ଶାଇଥାନ୍ତି, ଏବଂ ଦେବା ଦେବୀଙ୍କ ନାମରେ ମଧ୍ୟ ଢ଼େମସା ନୃତ୍ୟ ନାମିତ ହୋଇଅଛି ।

ଧାଙ୍ଗଡ଼ା ବସାରେ ଯୁବକ (ଧାଙ୍ଗଡ଼ା), ଯୁବତୀ (ଧାଙ୍ଗଡ଼ୀ) ନିଜ ସାଥୀ ଚୟନ କରିଥାଏ । ପରଜାମାନେ ଭିକ୍ଷା ବୃ ି କରନ୍ତି ନାହିଁ, ସେମାନେ ରାସ୍ତାରେ ଯିବା ସମୟରେ ଧାଡ଼ିବାନ୍ଧି ଚାଲିଥାନ୍ତି । ଛଳନାକାରି ଠକକୁ ଘୃଣା କରିଥାନ୍ତି । ମହିଳାମାନେ ତିନି-ଚତୁର୍ଥାଂଶ ଭାଗ ଲୁଗାକୁ ଅ ।ରୁ ଆଣ୍ଠୁ ପର୍ଯ୍ୟନ୍ତ, ଏକ ଚତୁର୍ଥାଂଶ ଛାତି ଓ ପିଠିକୁ ଘୋଡ଼ାଇଥାନ୍ତି । ଲୁଗାକୁ ବାମପଟ କାନ୍ଧ ନିକଟରେ ଗଣ୍ଠି ପକାଇଥାନ୍ତି । ତାକୁ 'ଗାତି' ମାରିବା କୁହାଯାଏ । ପରଜା ରମଣୀ ରସ, ଲୁହା ଓ ପିତଳର ଅଳଙ୍କାର ପରିଧାନ କରନ୍ତି । ନାକରେ ଦଣ୍ଡୀ, କାନରେ ଫାସିଆ,ବେଟିଙ୍ଗ, ଲୁଲି, କା ଳ, ଚୁଡ଼ି, ଖଡ୍ଡୁ, ମନ୍ଧ, ହାର, ପାଜୁର, ମୁଦି, କାନର ଚାରିପଟେ ରସର ଫାସିଆ, ମୁଣ୍ଡରେ ଫୁଲ ଏବଂ କାଠ ପାନିଆ, ପକ୍ଷୀର ପର ଲଗାଇଥାନ୍ତି । ପୁରୁଷ ମାନଙ୍କର ଦେହ ଖୋଲା ରହିଥାଏ । ସେମାନେ ଲେଙ୍ଗୁଟି ପିନ୍ଧନ୍ତି ଓ ବଳକା କନାକୁ ସାମନାପଟକୁ ଓହଳାଇ ଦେଇଥାନ୍ତି, ମୁଣ୍ଡରେ ଲମ୍ବା ବାଳରେ ପାନିଆ, କାନରେ ଓ ନାକରେ ଫାସିଆ ପିନ୍ଧନ୍ତି । ଗାଁର ମୁଖିଆ ପୁରୁଣା କୋଟ ପିନ୍ଧନ୍ତି । ସାରା ଦେହରେ ପୁରୁଷ ଓ ମହିଳା ମାନେ ଗୋଦନା କରିଥାନ୍ତି । ସେମାନଙ୍କର ବିଶ୍ୱାସ "ଯମରାଜ ମୃତ୍ୟପରେ ପଚାରିବ ସାଥିରେ କ'ଣ ନେଇ ଆସିଛୁ ସେତେବେଳେ ସେମାନେ ଗୋଦନା କୁ ଦେଖାଇ ଦେଲେ ଯମରାଜ ଆଉ ଦଣ୍ଡ ଦେବେନାହିଁ ।"

ଆଜିକାଲି ଶିକ୍ଷିତ ପିଲାମାନେ ପେ ୍, ଶାର୍ଟ, ଶାଢ଼ୀ ପିନ୍ଧିଲେଣି । ହାଟକୁ ଗଲେ ପୁରୁଷମାନେ ଧୋତି, ଲୁଙ୍ଗି, ପେ , ମହିଳାମାନେ ଛାପା ସିନ୍ଥେଟିକ୍ ଶାଢ଼ୀ ସହ ଅଭ୍ୟସ୍ତ ହେଲେଣି ।

ପରଜା ମାନଙ୍କର ବିବାହ ମଧ୍ୟରେ ରହିଛି- ପ୍ରସ୍ତାବିତ ବିବାହ, ଉଦ୍‌ଲିଆ ବିବାହ, ପଇସା ମୁଣ୍ଡି ବିବାହ, ପୁନଃ ବିବାହ ଓ ଝିକା ବିବାହ । ଉଦଲିଆ ବିବାହରେ ଧାଙ୍ଗଡ଼ା, ଧାଙ୍ଗଡ଼ୀ ଘରୁ ଲୁଚି ଚାଲିଯାଆନ୍ତି । ପରେ ବା ମା ରାଜି ହେଲେ ଘରକୁ ଆସି ଭୋଜିଭାତ କରି ଘରେ ରହିଥାନ୍ତି । "ଝୋଲାଡ଼ାବୁ" ଦେଇ କୁକୁଡ଼ା, ଲନ୍ଦା, ଲୁଗା. ଚାଉଳ ଧରି ପୁଅଘର ଝିଅ ଘରକୁ ଆସିଥାନ୍ତି । ଝିକା ବିବାହରେ ପରଜା ଯୁବକ (ଧାଙ୍ଗଡ଼ା) ଧାଙ୍ଗଡ଼ୀ (ଯୁବତୀ) କୁ ଟାଣି ନେଇ ବିବାହ କରିଥାଏ । ଧାଙ୍ଗଡ଼ା, ଧାଙ୍ଗଡ଼ୀ ବସାରେ ମାଦଳ, ବଂଶୀ, ଜାଞ୍ଜଳୀ, ଡୁଙ୍ଗଡୁଙ୍ଗା ଯନ୍ତ୍ର ରହିଥାଏ, ସେମାନେ ପ୍ରେମ ସଂଗୀତ ମାଧ୍ୟମରେ (ଲୋଗାଗୀତ) ପରସ୍ପର ମଧ୍ୟରେ ଆଦାନପ୍ରଦାନ କରିଥାନ୍ତି । ପଇସା ମୁଣ୍ଡି ବିବାହରେ ବିଧବା ଛାଡ଼ପତ୍ର ପାଇଥିବା ଯୁବକ, ଯୁବତୀ ବିବାହ କରିଥାନ୍ତି । ଘର ଜ୍ୱାଇଁ ବିବହାରେ ଯୁବତୀ ର ଘରେ ଯୁବକ ରହି ଘର ଏବଂ ଜମିର କାମ କରେ । ତିନି ବର୍ଷ କଠିନ ପରିଶ୍ରମ ପରେ ଯୁବକ ଯୁବତୀକୁ ବିବାହ କରିଥାଏ । ରିଙ୍ଗୋଡ଼ି, ଛେରଛେରା ନୃତ୍ୟ ନାଚିଥାନ୍ତି ।

ପର୍ବପର୍ବାଣୀ, ପରଜା ମାନଙ୍କର କୃଷି ଭି ିକ, ଏହା ବୈଶାଖ୍, ଲାଣ୍ଡି, ଆଁଷାଢ଼, ବନ୍ଦାପନା, ଓଷା, ଦଶରା, ଦିଆଲି, ପଣ୍ଡ, ପୁଷ୍, ମାଘ୍, 'ଗୁନ୍, ଚଇତ୍ ମାସରେ ପାଳନ କରାଯାଏ । ପରଜା ସମ୍ପ୍ରଦାୟରେ ପାଳନ କରୁଥିବା ରୀତନୀତି ସଂସ୍କୃତି, ଧର୍ମ ଇତ୍ୟାଦି ଅନ୍ୟ ଆଦିବାସୀ ଠାରୁ ଭିନ୍ନ । ପର୍ବ ପାଳନ ସମୟରେ ଐକ୍ୟ, ବନ୍ଧୁତା, ବଜାୟ ରଖିବା ସଂଗେ ସଂଗେ ଜୀବନ ଧାରାକୁ ଶୃଙ୍ଖଳିତ କରିଥାଏ ।

ଏହି ସମୟରେ ପରଜାମାନେ ବୃକ୍ଷ ରୋପଣ ଏବଂ ଅତିଥି ସତ୍କାର, କରିଥାନ୍ତି । ଦାରିଦ୍ର୍ୟର କଷାଘାତ ରେ ଦୁଃଖିତ ନ ହୋଇ ସ୍ୱାମୀ ଓ ସ୍ତ୍ରୀ ମଧ୍ୟରେ ସୁସଂପର୍କ, ଗୁରୁଜନ ମାନଙ୍କୁ ଭକ୍ତି କରିବା, ପିଲା ମାନଙ୍କୁ ଭଲ ପାଇବା ପରଜାର ଧର୍ମ ଅଟେ । ପର୍ବପର୍ବାଣୀ ସମୟରେ ଦୂର ଦୂରାନ୍ତରୁ ବନ୍ଧୁ ମାନେ ଆସିଥାନ୍ତି । ଏହି ସମୟରେ ନୂତନ ପୋଷାକ ପରିଧାନ, ବାଦ୍ୟ, ଅଳଙ୍କାର, ନୃତ୍ୟଗୀତ, ମଦମାଧ୍ୟମରେ ସଂଗୀତ ଛଳରେ ପୁରୁଷ ଓ ନାରୀର ସାଂସ୍କୃତିକ ଜୀବନଧାରା ର ନିଛକ୍ ଚିତ୍ର ପରିଲିକ୍ଷିତ ହୁଏ । ଚିତା କୂଟାଇବାରେ ମଧ୍ୟ ସାଂସ୍କୃତିକ ମୂଲ୍ୟବୋଧର ମୌଳିକତା ରହିଅଛି । ପୁଷପୁନେଇ, ବାଲିଯାତରା, ପଣ୍ଡପରବ, ଚଇତି ପରବ, ବନ୍ଦାପନା ପରବ, ଓଷା ପରବ, ନାନ୍ଦିପରବ ଇତ୍ୟାଦି ଅନେକ ପର୍ବ ରହିଛି ପରଜା ସଂପ୍ରଦାୟର । ପର୍ବ ପର୍ବାଣୀରେ ଘର ଲିପାପୋଛା କରି କାନ୍ଥ କୁ ବିଭିନ୍ନ ରଙ୍ଗରେ ଚିତ୍ରିତ କରିଥାନ୍ତି, ଲୁଗା ବା ପାଟିଆ ସଫା କରିଥାନ୍ତି । ପେଣ୍ଡମ, ମଦ, ହୁଣ୍ଡୀ ଠାକୁରାଣୀଙ୍କ ପାଖରେ ପୂଜା କରିଥାନ୍ତି । କୁକୁଡ଼ା, ମେଣ୍ଢା, ଛେଳି ବଳି ଦେଇ ମାଂସକୁ ବା ି ଖାଇଥାନ୍ତି । ଗୀତ କୁଡ଼ିଆଣୀ ଗୀତ ମାଧ୍ୟମରେ ଭାବ ବିନିମୟ କରି ରାତ୍ରିରେ ନାଚଗୀତର ତାଳେ ତାଳେ ସଂଜୀବିତ ନିଜସ୍ୱ ସଂସ୍କୃତି କୁ ବଜାଇ ରଖିଥାନ୍ତି । ପ୍ରତିଟି ଗ୍ରାମରେ ନିଶାଣୀ ମୁଣ୍ଡା ରହିଥାଏ । ସେଠାରେ ଲୁହାକାତି, ଲୁହାଖମ୍ଭ,ମାଟିହାଣ୍ଡି ନିଜର ଆରାଧ୍ୟ ଦେବତା ହୁଣ୍ଡୀଦେବତା ଭାବରେ ପୂଜା ପାଇଥାନ୍ତି । ଚଇତି ପରବ, ନାନ୍ଦୀ ପରବ, ପୁଷ ପୁନେଇ, ବେ   ପରବ, ପରଜା ମାନଙ୍କର ପ୍ରଧାନ ପରବ । (ପାନି ମାରିଗଲା ଝାଇଁ) ଗୀତରେ ବନ ଭୁମୀ ରାତିସାରା ମୁଖରିତ ହୋଇଥାଏ ।

ପର୍ବ ପର୍ବାଣୀରେ ପରଜା-ପରଜୁଣୀ, ଧାଙ୍ଗଡ଼ା-ଧାଙ୍ଗଡ଼ୀ ମାନେ ମସଗୁଲ ହୋଇଥାନ୍ତି । ବିରୀପାନୀ ଯାତରାରେ ଦେବୀଙ୍କୁ ସନ୍ତୁଷ୍ଟ କରିବା ପାଇଁ ନଡ଼ିଆ, କଦଳୀ ସହିତ ମେଣ୍ଢା, ଛେଳି ବଳି ଦିଆଯାଏ । ବାଘ ପୂଜନ ପରବରେ ପ୍ରଥମେ ବରୁଣ ଦେବତାକୁ ଅଣ୍ଡା, ତା ପରେ ନାଗ ଦେବତାକୁ ଖଇରା କୁକୁଡ଼ା, ଶେଷରେ ବାଘ ଦେବତାକୁ ଗୋରୁ, ମେଣ୍ଢା, ଛେଳି ବଳି ଦେଇ ପୂଜା କରାଯାଏ । ବିଜ ପୁଟନୀ ଯାତରା ହେଉଛି ବର୍ଷାର, ଭଲ ଫସଲ ଏବଂ ଶିକାର ଯାତ୍ରା । ପୁଷ ପୁନେଇ ପରବ ବା ପୁଷ୍ ପାରୁବରେ ଛେର ଛେରା ଗୀତ ଗାଇ ଗାଇ ଘର ଘର ବୁଲି ଧାନ ଚାଉଳ ଟଙ୍କା ମାଗିଥାନ୍ତି, ରାସ୍ତାରେ ବାଡ଼ି ପକାଇ ରାସ୍ତାରେ ଯିବା ଆସିବା ଲୋକ ଠାରୁ ଟଙ୍କା ମାଗିଥାନ୍ତି । ବାଲି ଯାତରାରେ ନଦୀରୁ ବାଲି ଆଣି (ବାଲିରପା) ପରବ ପାଳନ ହୁଏ । ବାଲି ଢ଼ଳାଯାଇ ଛୋଟ ଲଙ୍ଗଳରେ ଚାଷ କରାଯାଏ, ହଳଦୀ ପାଣି ଛି ।ଯାଏ, ତାଉପରେ ବିହନ ବୁଣାଯାଏ, ପାଣି ପକାଇବା ପରେ ଗଜା ଓ ପତ୍ର ବହାରେ । ଏଠାରେ ବିଭିନ୍ନ ପଶୁପକ୍ଷୀର ରକ୍ତ ବଳି ଦିଆଯାଏ । ଚଇତ ପରବରେ ଫଗୁ ଅଳତା, କାଦୁଅରେ ଶରୀରକୁ ରଙ୍ଗ ଓ ବେରଙ୍ଗରେ କରି ଲନ୍ଦା, ସଲପ, ମହୁଲୀ, ପେଣ୍ଡମ, ପିଇ ବେ   ଶିକାର କରିବାକୁ ଯାଇଥାନ୍ତି । ଏହି ପରବରେ ଯାତ୍ରା ହୁଏ ଓ ସାଇଲଡ଼ି, ଢ଼େମସାନାଚରେ ବନଭୂମୀ ମୁଖରିତ ହୁଏ

(ପାନି ମାରିଗଲା ଝାଇଁ ପାନିମାରିଗଲା ଝାଇଁ
ବାଟର କୁଡ଼ିଆ ତୋରି ଯାଇଁ
ପିରିଛାଇଁବାର ନାର ନାଇଁରେ ଦଦା)

ପରଜା ମାନେ ରାଶି, ବାଉଁଶକରଡ଼ି, କୁମୁଡ଼ା, ଜନା, ସହିତ ଗଛର ମୂଳ କନ୍ଦା, ଆମ୍ବ କୋଇଲି, ଜିନ୍ଦିରି, ଜନା ଏବଂ ପରିବା ସିଝାଇ ଖାଇଥାନ୍ତି ତାକୁ 'କୁଚା' କହନ୍ତି । କୋବିକୁ ମିଶାଇଲେ ତାକୁ ଗୁବି ଡ଼ାଡ଼କୁଚା କୁହାଯାଏ । ମାଣ୍ଡିଆରେ ଭାତ ପେଜ ମିଶାଇଲେ ତାକୁ ମାଣ୍ଡିଆ ଜାଉ ମାଣ୍ଡିଆମାଣ୍ଡରୁ, ଅଳସୀ ପିଠା, ଭାତଖୁଦର ଗରମ ପେଜ୍, ସୁଆଁ ଜନା ଭାତ, ସେମି ମଦୁର୍ ଲାଉ ମଦୁର୍, ସେମି ପୁଡୁଗା, ଜନ୍ଦିରି, ଲିଆପିଠା, ବରିଭାତ, କୋଢତିଙ୍ଗ ଲାଏ, ଟାକୁ (ଆମ୍ବ କୋଇଲି) ପିଠା, ଅଣ୍ଡରି ପିଠା ଇତ୍ୟାଦି ଖାଦ୍ୟ ପ୍ରସ୍ତୁତ ପରେ ଖାଇଥାନ୍ତି । ତ ଛଡ଼ା ସେ କାଉର ଡ଼ିମ୍ବ ପାହାଡ଼ର ଜନ୍ଦା, ବଣୁଆ କୋଳି, ଚୁଟିଆ ମୂଷା, କୁକୁଡ଼ା, ପାରା, ବତକ, ଗୁଣ୍ଡୁରୀପକ୍ଷୀ, ଛେଳି, ମେଣ୍ଢା, ମାଂସ ଖାଇଥାନ୍ତି । କନ୍ଧ ପରଜା ମାନେ ଗୋରୁ, ଘୁଷୁରୀ ମାଂସ ଖାଇଥାନ୍ତି । ପୁରୁଷ, ମହିଳା, ଉଭୟ ମଦପାନ କରନ୍ତି । ମଦ-ମହୁଲି, ପେଣ୍ଡମ୍, ଲନ୍ଦା, ଚାଉଳ, ହାଣ୍ଡିଆ, ସଲପ ବାଜରାରୁ ପ୍ରସ୍ତୁତ ହୁଏ । ଦରମୁ ଓ ଧରତନୀ ମାଇ ଏମାନଙ୍କର ପ୍ରାଣର ଦେବତା । ପରଜା ସଂପ୍ରଦାୟରେ ଜନ୍ମ ଓ ମୃତ୍ୟୁର ସଂସ୍କାର ରହିଛି ପିଲାଟି ଜନ୍ମ ହେଲେ ଗୁରୁମାଇଁ ଏବଂ ଧାଇଁର ଭୂମିକା ଗୁରୁତ୍ୱପୂର୍ଣ୍ଣ । ନାମ୍ ଧରାନି ଦିନ ସମାଜ ତରଫରୁ ମିଠା, ପିଠା, ଲିଆଗୁଡ଼, ପଣା ଓ ଭୋଜି ପ୍ରଦାନ କରାଯାଏ । ଶିଶୁର ନାଭିକୁ ହାଣ୍ଡିରେ ଭର୍ତ୍ତି କରି ଗାତଖୋଳି ପୋତାଯାଏ । ବୁଢ଼ି ଧାଇ ବା ବମ୍ଲିଡ଼ୋକରୀ କୁ ନୂଆ ଲୁଗା, ଟଙ୍କା ଦିଆଯାଏ । ଦିଶାରୀ ଜାନୀ ପୂଜା ପାଠ କରିଥାନ୍ତି । ପରଜା ସ୍ତ୍ରୀ କୁ ଗର୍ଭ ଯନ୍ତ୍ରଣାରୁ ଉପଶମ ପାଇଁ ଶର୍ଗି, ରସ୍ନା, ପିତା ଚେର, ଭୂଇଁ ଖଜୁରୀ, ବେଲ, ତାଳ, କୋଳଥ ସିଝାଇ କଷା ପ୍ରସ୍ତୁତ କରି ପିଇବାକୁ ଦିଆଯାଏ । ମୃତ୍ୟୁ ହେଲେ ଦଶ ଦିନ ପାଳନ କରିଥାନ୍ତି । ପରଜା ଭାଷାରେ ଶଶ୍ମାନକୁ "ଦୁଗେର" ଏବଂ ଆତ୍ମାକୁ 'ପୁଦା' କହନ୍ତି । ଯେଉଁ ପରଜାକୁ ବାଘ ଖାଇଥାଏ ତାକୁ ବାଘ ଡୁମା କୁହାଯାଏ । ଡୁମାମାନେ ଗଛ, ପାହାଡ଼, ଗୁମ୍ଫାରେ ବାସ କରନ୍ତି ବୋଲି ବିଶ୍ୱାସ କରିଥାନ୍ତି । ଡୁମା ଯଦି କେଉଁ ପରଜା ଦେହରେ ପ୍ରବେଶ କରେ ତେବେ ଗୁଣିଆ, ଗୁରୁମାଇଁ ଝଡ଼ାଫୁଙ୍କା ପରେ ମନ୍ତ୍ରତନ୍ତ୍ର ବଳରେ ଡୁମାକୁ ବିଦା କରିଥାନ୍ତି ।

ପରଜା ଶିଶୁ ଯେଉଁଦିନ ଜନ୍ମ ହୋଇଥାଏ, ପୁତ ବା କନ୍ୟାକୁ ସେହି ଦିନର ନାମକରଣ କରାଯାଏ ଯଥା- ଗୁରୁବାର ଜନ୍ମ ହେଲେ ଗରୁବାରୀ, ଗୁରୁ; ଶୁକ୍ରବାର ଦିନ ଶୁକୁରୀ, ଶୁକୁରା; ବୁଧବାର ଦିନ ବୁଦୁରା, ବୁଦୁରୀ ନାମ କରଣ ହୋଇଥାଏ । ପରଜା ମାନେ ନିଜକୁ କଇଁଛ, ଛେଳି, କୁକୁର, ଚିଲ, ବାଘ, ନାଗ ବଂଶର ପରିଚୟ ଦେଇଥାନ୍ତି ।

ପରଜାମାନଙ୍କର ଲିଖିତ ଭାଷା ନାହିଁ ଜନ ମାନସରେ ସହଜ ଅନୁଭୂତି ହିଁ ବାଚିକ ମୌଖିକ ପରମ୍ପରା ଅଟେ । ପୀଢ଼ିରୁ ପୀଢ଼ି ପର୍ଯ୍ୟନ୍ତ ମୌଖିକ ପରମ୍ପରାକୁ ଅନୁସରଣ କରିଥାନ୍ତି ।

ଆଜିକାଲି ସାମାଜିକ, ଅର୍ଥନୈତିକ, ରାଜନୈତିକ ଚାପରେ ଅନେକ ପରଜା ସଂସ୍କୃତି ତଥା, ଆଦିବାସୀ, ସଂସ୍କୃତିର ଅବକ୍ଷୟ ଦେଖାଗଲାଣି । ଆଧୁନିକତାର ପ୍ରଭାବରେ ଲୋକ ସଂସ୍କୃତି ଓ ଜୀବନଧାରା ବିଲୁପ୍ତ ହେବା କୁ ବସିଲାଣି । ପରଜା ଯୁବକ, ଯୁବତୀ ନିଜ ସଂସ୍କୃତି ପ୍ରତି ବିମୁଖ ହେଲେଣି । ଦେଶୀଆ ନାଟ

ପ୍ରାୟ ଲୋପ ପାଇଲାଣି । ସମ୍ପ୍ରତି ଜଗତୀକରଣ, କଥା ସଂସ୍କୃତିରେ ଲୋକକଳା, ଲୋକ ନୃତ୍ୟଗୀତ, ପରମ୍ପରା ଏବଂ ନୃତ୍ୟ ଗୁରୁର ଅଭାବ ଦେଖାଗଲାଣି । ଯୁବପିଢ଼ିମାନେ ଆଧୁନିକତାର ବଶବର୍ି ହୋଇ ଗୁରୁଙ୍କୁ ମାନୁନାହାଁନ୍ତି ।

ଚଳଚିତ୍ର, ରେଡ଼ିଓ, ଟେଲିଭିଜନ୍ ଯୋଗୁ ନଗର ଜୀବନର ପ୍ରଭାବରେ ଲୋକ ନାଟ, ଲୋକ ନୃତ୍ୟ, ଢ଼ଗଢ଼ମାଳୀ, କାଥାନୀ ପୋଷାକ ପତ୍ର, ଖାଦ୍ୟ ପାନୀୟର ଶୈଳୀରେ ଆଧୁନିକତାର ଛାପ ପରଜା ସଂପ୍ରଦାୟରେ ଦେଖାଦେଲାଣି । ଅନେକ କ୍ଷେତରେ ପରଜା ମାନଙ୍କ ସଂସ୍କୃତି, ଲୋକକଳା, ଭାଷା, ଢ଼ଗଢ଼ମାଳୀ, ପୁସ୍ତକ ଓଡ଼ିଆ ଓ ଅନ୍ୟାନ୍ୟ ଭାଷାରେ ଲେଖାହେଲାଣି ।

ବିଭିନ୍ନ ପ୍ରକାର ମେଳା ମହୋତ୍ସବରେ ସଂଗ୍ରହାଳୟ ଗୁଡ଼ିକରେ ସାଂସ୍କୃତିକ ଉପାଦାନ ଗୁଡ଼ିକ ସଂଗ୍ରହ କରାଯାଉଅଛି । ପରଜା ଭାଷାରେ ନିଜସ୍ୱ ଲିପି ନାହିଁ, ତେଣୁ ଓଡ଼ିଆ ଭାଷାରେ ନୃତ୍ୟ,ଗୀତ, ଢ଼ଗଢ଼ମାଳୀ କଥାନୀ ଲେଖିବା ଦରକାର ଓ ଲୋକ ଲୋଚନ କୁ ଆସିବା ଦରକାର । ଗୋଷ୍ଠୀ ଜୀବନ ଜୀଇଂବାର ଦର୍ଶନବିଶ୍ୱାସୀ ପରଜା ମାନେ କ୍ରମଶଃ ଆତ୍ମ କୈନ୍ଦ୍ରିକ ହେଲେଣି । ଗୀତ, ନୃତ୍ୟ ପ୍ରତି ଆଧୁନିକ ଯୁବପିଢ଼ୀ କୁ ସଚେତନକରି ଶିକ୍ଷିତ ସମାଜକୁ ଆଗେଇନେବାକୁ ପଡ଼ିବ, ନ ହେଲେ ଦିନେ ନା ଦିନେ ଏହି ଅମୂଲ୍ୟ ସଂମ୍ପଦ ଆମ ମାନସ ପଟରୁ ହଜିଯିବ । ପ୍ରତ୍ୟେକ ଆଦିବାସୀ ଗ୍ରାମରେ ସଂସ୍କୃତି ରକ୍ଷା କରିବା ପାଇଁ ଜାଗରଣ ପ୍ରସ୍ତୁତି କରିବାକୁ ପଡ଼ିବ । ଧାଙ୍ଗଡ଼ା, ଧାଙ୍ଗଡ଼ୀ ବସାର ପୁନଃନିର୍ମାଣ କରି ସେଥିରେ ନୃତ୍ୟଗୀତ ପ୍ରଥା ପରମ୍ପରାକୁ ଉଜ୍ଜିବୀତ କରିବାକୁ ପଡ଼ିବ, ତେଣୁ ନୂତନ ଚିନ୍ତାଧାରା ଭିତରେ ପରଜା ସଂସ୍କୃତିର ଅତୀତକୁ ବାନ୍ଧି ରଖିବାକୁ ପ୍ରୟାସ ହେଲେ ପରଜା ମାନଙ୍କ ଜୀବନ ଚର୍ଯ୍ୟା, ଧର୍ମ, ଧାରଣା, ନୃତ୍ୟଗୀତର ସଂରକ୍ଷଣ ହୋଇପାରିବ ।

ଏଥିପାଇଁ ମନୋବଳ, ନିଃସ୍ୱାର୍ଥପର ମନୋବୃି, ନିରଳସ ଭାବ, କର୍ମନିଷ୍ଠା ରହିବା ଜରୁରୀ । ଆତ୍ମ ପ୍ରତ୍ୟୟ ପ୍ରତ୍ୟେକ ଆଦିବାସୀ ମନରେ ସୃଷ୍ଟି ହେଲେ ଆଦିବାସୀର ସଂସ୍କୃତି, ପରମ୍ପରା, ଐତିହ୍ୟ, ବଜାୟ ରହିବ ଏଥିରେ ତିଳେ ମାତ୍ର ସନ୍ଦେହ ନାହିଁ ।

ଆସୋସିଏଟ୍ ପ୍ରଫେସର (ପ୍ରାକ୍ତନ)
ପାଇଲ ସାହି, ଜୟପୁର, କୋରାପୁଟ
ମୋ: ୯୪୩୭୦୭୯୯୦୨

English Section

Tradition of Bonded Labour System in Tribal Odisha: A Theoretical Perspective

Dr. R.P. Mohanty[1]

Abstract

The paper provides a comprehensive picture of the Bonded labour tradition with the true meaning the bonded labour system, nomenclatural variations across the country and tribal Odisha, its uprising in India, feudal exploitation system in India and Odisha at the macro level. This has been sited here with the purpose that it would cater to the need of understanding the problem in a greater detail.

Keywords: *bondage, jaminadary system, bandage in caste Hindu and tribal societies, nomenclature, meaning, category, bonded laborers in tribal Odisha, reasons, unequal access to resources, Bonda Highlanders, bonded labor rehabilitation act.*

Introduction

The problem of bonded labour system is one of the major social evils of our society. In most of the European countries this system is age-old and the system is still continuing in many developed as well as developing countries of the world. In India this system has been in practice since the hoary past. But ordinarily in this vast country the areas concentrated with Scheduled Tribe and Scheduled Caste population have been very prone to the system. In this system stark poverty is the insidious and the key factor that leads a poor to take loan in cash or kind with high rate of interest from a richer person and thereby remains indebted to its master and finally falls in bondage if the loan is not repaid in due time with the owed amount of interest.

Bonded labour system in India is largely a heritage of the colonial system and thus, a product of feudalism. But it was prominently visible after the abolition of the *jamindary* system in post independence India. The landlords or the richer people changed their methods of operation under the changed situation with a view to work it with the legal corner so that they could remain safe. In this context, Patnaik and Dingwancy speak that "India is a country of the survival and adaptation to new functions of social forms which elsewhere have become extinct. The various forms of subordination of the class of human beings by another have not been swept out here by any revolutionary upheaval; on the contrary their characteristics have

[1] Academic Member , N.K.C.Centre for Development Studies , Bhubaneswar -751013

accumulated" (1990:1). However the bonded labourers are often treated as slaves and are forced to obey their masters so that the unpaid amount of loan along with the accumulated amount of interest can be adjusted over a fixed or unfixed period of time. As such a person may continue as a bonded labourer for whole of its life and even it may continue to the next generation in case the concerned labourer becomes invalid to work or dies before the sum total due a is adjusted .

The reasons for contracting a loan by a poor are many and most are interdependent on one another. Further each reason is multi dimensional in nature .The situation is very dismal and grim in indigenous cultures. The gravity of the problem was, however, felt by the government in early seventies and for eradicating the system, an Act namely ' The Bonded Labour Abolition Act' was passed belatedly in 1976. But the Writ Petition No. 2135 of 1982, Supreme Court of India as cited by Tripathy (1989) reveals the fact that the Act could not bring the problem to an end rather the system continued in various disguised forms with some regional variations of intensity . And, of course, the system is still in operation in many of the primitive tribal communities like that of Bonda Highlanders even after about seventy years of independence although government has been striving to eliminate the problem legally with introduction of some special Bonded Labourer Rehabilitation Programmes along with many supplementary ones since the establishment of the Micro Project in 1976 in the Hills. This attempt of the government was fundamentally felt primarily because of the fact that the tribe is a self-sustaining community having its core cultural practices intact, that is without any impact of the foreign cultures and the people concerned are violently protective towards their own cultural set practices. Moreover, the plainspeople do not ordinarily dare to climb the Bondo Hills since one has to climb very risky high and steep terrains , face highly addicted Bondos who mostly remain drunk throughout the daytime with homicidal tendencies against the outsiders who impinge on their self-respect or stress pass their rights and the fear of dense forest and the wild animals etc. Thus, for these two broad reasons the Bonda have managed themselves unaffected by the influence of the outer civilization .In this regard Elwin writes that "the influence of geographical factors in the development of Bondo character must not be ignored, for they are far reaching and important. The remote and elevated plateau on which these highlanders live has isolated them from the corrupting influence of the plains: its wind-swept heights have infected them with its own strength and freedom (1950:4). Further he writes that ….. "here they have preserved themselves comparatively unaffected by the march of civilization" (ibid:1) .Hence, since the culture of this indigenous tribe has more or less remained unaffected by the outside or relatively

the modern world and persisting in its purest form , tracing out and providing with the explanation of the core practices involved in the institution of bonded labour system would be beneficial for the development practitioners to learn about their cultural heritage basing on which development initiatives could be taken scientifically .On the contrary it would also equally be practical for the ethnographers and the anthropologists to prove or reorient the established related theories of diffusion or the tribe-castes continuum processes ,especially with particular reference to the practice of establishment of the bonded labour institution in caste based or other cultures of the broader human civilization . Yet, before we discuss vividly about the bonded labour tradition among this indigenous community it is elemental to discuss in brief about the true meaning of bonded labour system with reference to debt bondage, tradition of bonded labour system in pre and post independence area, nomenclatural variations in the macro context and how the system evolved in the locality of Odisha .These would certainly cater to the need of understanding the reality in a greater depth.

Hindu Social Organisation and Emergence of Bonded Labour Institution in Hindu and Tribal Societies:

The emergence of the bonded labour system in India cannot be separated from the highly stratified social structure of the traditional Hindu social organisation which is based on four–fold *varna* system that recognizes four *varnas* , namely *Brahmin* on the top followed by *Kshatriya* in the second place , the *Vaishya* in the third and the *Shudra* at the fourth or bottom of this hierarchical ladder (*cf.* Hocart,1950:127; Hutton,1951:64; Srinivas,1962:63-69; Mohanty,2003:1) and the whole structure is based on the theory of rich-poor, privileged-oppressed and enjoyment-exploitation by castes belonging to the higher - lower strata. Reddy says that this "is basically a product of an economic structure with unequal access to resources, which regards ownership as important rather than work" (1995: 27). However, the institution of caste which evolved from these *varna* stratification and ingrained in itself the creation of economic classes and perpetuation of rigid class distinction. *Puranic* literature and other treaties accepted caste as a valid social institution and framed codes that favored the privileged. (*cf.* ibid: 28).Therefore, of the total four *varnas,* the *Shudras* who were placed at the bottom of the hierarchy were to attend all heinous jobs by the higher castes and the slaves belonged to this category (*cf.*GoI,1984:13-17) .In this context Reddy says that this structure perpetually condemn a section of the people to be virtual slaves or *dasa* to the rest of the society (ibid:27). Further Patnaik and Dingwancy say that in the Brahminical theory of a caste hierarchy, only the low castes or outcastes could become *dasa* or slaves or bonded labourers (1990:1).

The above distinctions and the employability of the lower castes as slaves or bonded labourers by the higher ones is true in the caste based societies but among many of the tribals the institution of bonded labourers perhaps indigenously evolved and existed along with their own societal evolution since the Hindu social organisation does not recognize the existence of tribals within the structural boundary of *varna* organisation rather refers them as *Vanyaja* or the forest dwellers or the progeny of forest, *Girijana* or the hill dwellers, *Adivasi* or the primitive dwellers, *Vanyajati* the forest castes or communities etc (*cf.* Ota and Mohanty, 2009:6-7) and thus, as separate entity of the broader human race many of tribal communities practice bonded labour system within themselves according to their own traditions and practices . But at the same time many of the tribals were, however, employed as bonded labourers by the caste Hindus in different parts of the country that might have occurred due to certain local reasons.

History of Existence of Bonded Labour System in Indian Societies, Categories of Bonded Labourers and their Nomenclature:

Bonded labour system in Indian societies is very old and perhaps the system started from the pre-historic times but certainly we are, by to-day lacking scientific evidence to this effect. One, however, can trace its roots from the ancient Indian culture**.** Nainta says that **the** age old inhuman system of bonded labour remained in existence in all the ancient civilizations and in periods of Indian History (1997:16).

Mishra writes that the bonded labour system in India was synonymous with the existence of *dasa and the* term *dasa* means slave. It has myriad meanings. He states that according to Jain literature there were different types of *dasa* during this time . These are as follows:

(i) Those who inherited the status by birth,

(ii) Those who were bought,

(iii) Those who were reduced to *dasa* status during famine,

(iv) Those who failed to pay fine to the authority in time,and

(v) Those who were taken as prisoners (2011:11).

Narada, one of the ancient sages of India and Law Givers has classified the slaves or the *dasas* into six categories. These are:

(i) The debtors who sell themselves as slaves on account of their failure to pay back the debt taken from the master,

(ii) Those who face starvation and to save their lives and sell themselves,

(iii) Those who held their association with female slaves and married them,

(iv) Those who are gifted as slaves during marriages or are born in the house of the master,

(v) Those who were captured in the battle and made prisoners, and

(vi) Those who are inherited, i.e. the children of the slaves.

Kautilya classified them into nine categories which included all the six categories cited by of Narada and the additional three categories are:

(i) Persons reduced to the status of slaves for food,

(ii) Persons declared as slaves by judicial decree imposing punishment, and

(iii) Persons who sold themselves as slaves because of various socio-economic compulsions (*cf.*Nainta, 1997:48-49& Mishra, 2011:11).

Patnaik and Dingwana say that the *dasa* or the bonded labourers appeared in *arthashastra* states and these states appeared to have been a major employer of *dasa* or these labourers in agriculture (Patnaik & Dingwana, 1990:1).

Nomenclature:

The bonded labour system and the bonded labourers are known differently in different states or localities. Studies on this speak that the bonded laborers are referred to as *Halia* and *mulia* in Odisha , *Nit-Majoor, Chaker* in West -Bengal , *Kamia, Harwais* and *Baramasias* in Bihar and *Chhotnagpur*, *Harwaishee, Salkar and , Barmasia* in Madhya Pradesh, *Sewak* and *Haris* in Uttar Pradesh , *Adiamons* in Travancore, *Cherumas* in Malbar, *Holiya* in south Konova , *Paniyals, Padiyal, Charmas* in Tamil Nadu , *Paleru, Jeetham,Jassigula, Gothi ,Bethi* in Andra Pradesh , *Hali* in Gujrat, *Sagri* in Rajstan, *jeetha* in Karnatak, *Hali ,Halapathi* in Gujrat ,*Adiya ,Paniy and ,Cheruma* in Kerala, *Veta, Begar* and *Salkari* in Maharastra,*Seri* in Punjab, *Sevak and Harwa*, in UttarPradesh (*cf.* GoI,1977:439& Mishra,2011: 54-55)

Definitions, Characteristics and Implications of Bonded Labour System:

Bonded labourers are defined variously by different workers but the core thrust remains the same. The Oxford Advanced Learners Dictionary defines bonded labour as one who is placed in bonds and bond means imprisonment; things restraining bodily freedom(2002:130). Bonded labour, thus means bondage through agreement, deed, promise etc. and bondage means the state of being a slave or a prisoner

On the other hand the Commissioner for Scheduled Caste and Scheduled Tribe in his 1972-73 report defines the bonded labour system as " the practice

under which a man pledges his own person or a member of his family against a loan. The pledger or his nominee is released only on its discharge. Until then the man pledges himself or the member of his family is required to work for the creditor against his daily meals or low wages. Since he gets very little money, he has to depend upon someone in the family to procure the sum required for his release and this, of course is rarely available. The relationship lasts for months and sometimes for years and even for the entire life time of a person." (Quoted in Nainta, 1997:3).

Singh defines bonded laboruers as "those persons who are bound to perform certain services. A bond is forged between two persons, one bond master and another bondman. This bond is a force which may be of various types, viz. physical, economic, social and psychological. Physical force arises due to terror of the bond master , economic force arises due to pitiable condition of the bonded, social forces arises due to caste structure in the society and psychological force arises due to brainwashing of these bondmen, that they will be answerable for their debt in the next generation"(1994:91).

Regardless of the varied nomenclature and definitions explained above, Mishra has summarized the implications in the relationship between a master and a bonded labourer or *dasa* which essentially rests on servitude . The implications are:

(i) The term *dasa* encompasses all forms of servitude which include absolute control over a person ,

(ii) Servitude may exist within or outside the framework of caste,

(iii) The basic implication is one of the denials of human dignity which characterizes a civilized human existence,

(iv) A *dasa* does not have the option or discretion of selling his labour in return for some remuneration (as he enters into servitude in return for the certainty of food for his biological survival),

(v) Much of the nomenclature smacks of feudal practices such as a person being enslaved because he gambles at high stakes and loses,

(vi) A *dasa* cannot be released from his *dasa* status except the master's sweet will in cases where servitude is intergenerational (Mishra, 2011: 23-25).

The National Survey on the incidence of bonded labour points that, "a bonded labourer is a human animal.... He is to function like a slave and is an inexhaustible source of cheap labour" (*cf.* Tripathy, 1989:17).

Further the government of India vide The Bonded Labour System (Abolition) Act, 1976 speaks that the system implies 'economic and physical exploitation' of the weaker sections of people by their masters (*cf.*Singh ,1994: 100-101).

The Bonded Labour System in Tribal Districts of Odisha:

Ordinarily the bonded labour system in tribal districts including undivided Koraput district of Odisha, is known as *gothi*. It was essentially a form of exploitation of the landless tribals and the non-tribal groups by the unscrupulous money lenders. The money lenders generally came from plains and settled down in the hill areas. The tribals sought credit from those money lenders to meet their nominal and consumption needs (*cf.* Mishra, 1983: 1). When the feudal system was abolished and the cash economy was introduced by the Britishers, the tribals practicing barter economy faced a lot of problems for contracting loans under 'a bond of conditions' that favoured the money lenders.

As mentioned above the practice of debt bondage in Koraput district is known as gothi. Although in no means it is confined to the district, it probably has more unfortunate result in Koraput than elsewhere. Under this system a *raiyat* binds him as *gothi* in return for a lump sum of money to serve his master for a period of years. H.D.Tylor , the then Manager of Jeypore Estate in Koraput District came across a case in 1962 where a *raiyat* had borrowed Rs 20/- from a wine vendor (*sundhi*) fifty years back , repaid Rs 50/- as interest and worked for the whole of his life and died in harness . For the same debt the vendor claimed the service of his son and he too died in bondage leaving two small children aged 13 and 9 whose services were also claimed for an alleged arrear of Rs 30/- on the original debt (*cf.* Tripathy,1989:66).

This type of cases, however occur in most of the cases in primitive tribal communities like that of Bonda of the undivided Koraput District (now in Malkangiri district) since the custom of debt bondage of this community is very indigenous that works only through oral tradition under several terms and conditions. Now before we discuss in detail how this indigenous and strange tradition works through it is imperative to learn little about the community concerned.

References

Chitnis, G.V. (1957) *Forced Labour in India,* New Delhi: All India Trade Union Congress

Elwin, V (1945) "The Bondo Murderres" Man *in India*, Vol. 25, and No. 1

Elwin, V. (1950) *Bondo Highlanders*, London: Oxford University Press

GoI (1981) *Final Report on the National Survey on the Incidence of Bonded Labour*, January

……………………..(1984) *Report of the P.E.O. of Planning Commission* , New Delhi

……………………(1976) Report of the Commissioner for SCs and Sts 1973-74 , New Delhi

……………………..(1977) *Report of the National Commission on Labour*, New Delhi

GoO(1985). Tribal Sub-Plan, Dept of Welfare, Bhubaneswar

GoO (1991). Micro- Project Office Files, Bonda Development Agency, Mudulipada

GoO. (2003). Bonda Development Agency, Mudulipada - Information Sheet for Visit of Committee on Welfare of SCs& STs on 18TH &19TH Feb ,2003 , ST&SC Development Department.

Hocart, A.M. (1950) Caste*: A Comparative Study*, London: Oxford University Press

Hutton, J.H. (1951 Reprint-1986) *Caste in India –Its Nature, Function and Origin,* Bombay: Oxford University Press

Mishra, C (1983) Report *the National Commission on Labour* for Orissa State , New Delhi

Mishra, Laxmidhar (2011) *Human Bondage – Tracing its Roots in India*, New Delhi: Sage

………………………..(1997) *Burden of Bondage –An Enquiry into Affairs of the Bonded Quarry Mine Workers of Faridabad* ,New Delhi: Sage

Mohanty, R.P.(2003) *Dalits, Development and Change* , New Delhi: Discovery Publishing House

Nainta, R.P.(1970) *Bonded Labour in India –A Sociological Study* ,New Delhi: APH Publishing Corporation

Ota, A.B. & R.P.Mohanty (2009) Education of the Tribal Girl Child: Problems and Prospects, Bhubaneswar: SCSTRTI

Patnaik, N. (1984) The *Bondos and Their Response to Development*, Bhubaneswar, THRTI

Patnaik, Utsa & Dingwancy Manjari (1990) *Chains of Servitude- Bondage and Slavery in India*, Hyderabad: Sangam Books India(Pvt) Ltd.

Singh, S.K. (1994) *Bonded Labour and the Law*, New Delhi: Deep and Deep Publications

Srinivas, M.N. (1964) Caste of Modern India, Bombay: Allied

Tripathy, S.N. (1989) *Bonded Labour in India*, New Delhi, Discovery Publishing House.

Indigenous Cultural Practices and Role of Women in Tribal Festivals of Odisha

Bibhuti Bhusan Nayak [1]

Abstract

This paper discuss about the indigenous cultural practices of tribal's of Odisha. In the same time the paper highlights the importance of tribal culture, economy and factors of cultural change in the tribal society. Women are an indispensable part of our society. They should earn equal respect and dignity like men and share equal space in the society. The present study aims to find out the role of women in tribal festivals of Odisha. Festivals constitute an integral part of tribal life and society. Hence the study tries to establish the importance of women in tribal society by analyzing their role, participation and involvement in major festivals. Finally the paper concludes with concluding observations.

Key Words: *Indigenous, Culture, Practices, Tribal and Festivals.*

"Never doubt that a small group of thoughtful, committed citizens can change the world. Indeed, it is the only thing that ever has"

- Margaret Mead

Introduction

India has the largest population of adivasi or indigenous peoples in the world. According to the Census of 2011, the tribal population of 104.3 million accounts for 8.6 per cent of the country's total population. The majorities of them 93.8 million live in rural areas and constitute 11.3 per cent of the rural population, while 10.5 million live in urban areas constituting only 2.8 per cent of the urban population of the country (Economic Survey of India, 2011). The tribal population of the country as per census 2011 is 10.43 crore, constituting 8.6% of the total population. The population of tribes had grown at the rate of 23.66% during the period 2001-2011. Scheduled tribe communities live in about 15% of the country's areas in various ecological and geo-climatic conditions ranging from plains and forests to hills and inaccessible areas (Census of India Report , 2011).

Tribal groups are at different stages of social, economic and educational development. While some tribal communities have adopted a mainstream way of

[1] ICSSR Doctoral Fellow, Department of Public Administration, Utkal University, Vani Vihar, Bhubaneswar, Odisha, Pin-751004, bibhutibhusanna@gmail.com.

life, at the other end of the spectrum there are certain Scheduled tribes, 75 in number known as particularly Vulnerable Tribal groups. There are 700 Scheduled tribes notified under Article 342 of the constitution of India, spread over different states and Union territories of the country (Ministry of Tribal Affairs, Annual Report, 2014). Tribals are known for their unique indigenous culture. Tribal culture truly justifies the diversity of Indian culture. Festivals are one of the most important parts of trial life and culture. In fact the tribal life revolves around their festivals in which all of them participate equally by removing all forms of discrimination. Odisha has the largest number 62 in the country (Bajpai, Rochana. 2011)

Odisha is a land which has rich natural resources like forests, rivers, land and minerals. It is also the home of large number of indigenous people from time immemorial. Particularly tribal populations are concentrated in districts like, Koraput, Balangir Mayurbhanj, Kendujhur, Sundargarh, Gajapati and some parts of Kalahandi district. The lives of these tribal people are intimately tied to their land, culture and natural resources of the forests.

TRIBES OF ODISHA: AN OVERVIEW

The largest variety of scheduled tribes, are in the state of Odisha, i.e 62. As per the census, 2011, in Odisha the total population is 4,19,74,218 whereas the total tribal population of the state is 95,90,756. The tribal population of the state is around 22.85% of the state population and 9.20% of country's tribal population. The population growth rate of the state between 2001 -2011 is 14.05, whereas growth rate of tribal population is 17.75%. Linguistically the tribes are broadly classified in into four categories, namely

1. Indo Aryan speakers
2. Dravidian speakers
3. Tibeto-Burmese speakers
4. Austric speakers

In Odisha the speakers of Tibeto Burmese language are absent and therefore odishan tribes belong to the other three language families. The indo Aryan family in Odisha includes Dhelki-odia, Matia, Holba, Jharia, Saunti, Laria and odia (spoken by Bathudi and acculturated sections of Bhuyans, Juanga, Savara, Kondh and Raj Gond etc).The austric language family includes 18 tribal languages namely Birija, Parenga, Kissan, Bhumiji, Koda, Mahili Bhumiji, Mirdha Kharia, Ollar Gadaba, Juanga, Bondo, Didayee, Karmali, Kharia, Munda, Ho, Mundari and Savara and within the Dravidian

language family there are nine languages in Odisha, namely Pengo, Gondi, Kissan, Kondha, Koya, Parji, Kui, Kuvi, and Kurukh or Oran. The tribes of Odisha though belong to three language families yet they have lots of socio cultural similarities between them. These commonalities signify homogeneity of their cultures and together they characterize the notion or concept of tribalism. Tribal societies share certain common characteristics and by these they are distinguished from complex or advanced societies. In India tribal societies had apparently been outside the main historical current of the development of Indian civilization for centuries. Hence tribal societies manifest such cultural features which signify a primitive level in socio cultural parameter.

Importance of Tribal Culture

Culture is an identity and it distinguishes a group of man from other. Culture distinguishes human from animals. Preservation of culture is essential for our identity. India is a unity of diversity of culture that is most important feature of Indian society. Tribal culture is one of them which show the unique identity of the tribal population in the nation. The tribal of India are recognized as an original inhabitant of the nation and popularly known as Adivasi (aboriginal), *Vanavasi* (forest dweller), and *Girijan* (hill tribe). The tribal culture of India and their practice of traditions pass through almost all of the aspects of Indian culture and civilization. Tribal of India are culturally rich which shows special recognition in Indian society. Many scholars from within and outside of the country are landing for the study of the socio-cultural life of tribal. There are some tribes who are original inhabitant of native or some are migrated from the different parts of the nation. Within the cultural practice the tribal have their own language, belief, custom and tradition, religious faith. Culture is like a living organism, if it looks after properly, then it can grow, multiply and spread otherwise we become responsible for its eternal destruction. We must look after it and make it grows or else we shall have to lose our value when it loses its vitality.

Tribal Economy and Culture

The livelihood of traditional tribal depends on the forest and land based economy and seasonal cultural practices are linked with these economy. The Non-Timber Forest Produces (NTFP) is the secondary source of livelihood which supplements food during the food scarcity. In case of social, economic and political position they are lower than other communities in terms of accessing and possession of goods and commodities. Therefore, the importance of the need of livelihood generating activities based on locally available resources is very essential that could provide sustainable development to the tribal community and preserve cultural

behaviour. This is what the Ministry of Tribal Affairs has taken steps to establish organization to take up marketing development activities of NTFP on which they may take few time for their income generation. The establishment of TRIFED (Tribal Cooperative Marketing Development Federation of India Limited) is an important agency to boost up tribal to increase socio-economic status. The aim of TRIFED is to serve the interest of the tribal community and work for their socio-economic development. Tribal dialect, ritual practices, belief system, custom and tradition are all important aspect of tribal culture, and placed in unique position in the Indian society and culture. The wide spread of modern technical, professional education as well as impact of western education and culture have changed the traditional cultural practices in urban, semi-urban and industrial social milieu. Besides these, there is an impact of religion that have changed tribal attitude on belief system. The tribal way of life is somehow far different from the traditional way of life in those environments. The cultural identity of tribal is about to be disappeared in the urban, semi-urban and industrial environment. There are other factors too responsible for the changing of tribal culture, the factors are as such; rapid industrialization, urbanization, western education and mega developmental projects and displacement etc.

CULTURE, IDENTITY AND PEOPLES MOVEMENT

Society without culture has no meaning. Culture is the manifestation of system of activity wherein a man socializes himself through interacting with other human being. The culture and society are interdependent, though the society is spontaneously emerged in the process of social evolution. Culture is the way of life to which men acquire and assimilate the value and mode of behaviour to accommodate him to be the member of existing society. Culture differs from one society to another or one community to another. The liking and disliking of a culture depends upon generation to generation. In the same way tribal culture of Odisha is not rigid and static rather it is changing with the contemporary society, till then to preserve tribal identity few cultural practices are still pursued from their ancestors.

The contemporary trend in globalisation has rapidly gravitated towards an integrated world economy and rapid advances in technology. This has resulted in an accelerated increase in the extraction of natural resources throughout the world. All the human and ecological costs were justified in the name of economic development. It is in this background, that people's movements have raised several fundamental questions like, development at what cost? Whether this development is for the society as a whole or confined to only few section of population? How far it is justifiable to welcome development projects which displace people from their residences – places where they have been residing since hundreds of years and are now being compelled

to become refugees. What are the responsibilities of the government and civil society towards these people? Mining companies seem to be perennially in search of lucrative projects in which they can invest to obtain huge profits. In order to realise this goal, most mining companies initially select the most promising areas in newly mineral-rich countries which were and still are inhabited by indigenous communities who have a different perception of the development of their traditional lands. However, the protection of indigenous occupiers of land and the recognition of their traditional cultures and lifestyles has become increasingly important in Odisha.

INDIGENOUS CULTURAL PRACTICES

The indigenous cultural practices of Odisha particularly in Sundargarh, Sambalpur and Deogarh districts have unique cultural identity. Their cultural practices show uniqueness from one another. Following cultural practices are the commonly performed and observed by the tribes of these three districts.

❖ **Tribal Rituals:**

- **Birth Ritual:** It is essential and most important traditions among the tribes of these three districts. One of village *Mukhiya* (head) or respective tribe head purify to child with turmeric water, fried rice and white thread. The process of doing birth ritual differs from tribe to tribe. The chief purpose of doing birth ritual is to make child a member of their own tribe and make relation with any one of their ancestor or present family members or with any relatives.

- **Death Ritual:** The process of death ritual is different but the uses of essential requirement are more or less similar. The use of turmeric water is used in all cases of ritual observation. The other requirement of death ritual is washing clothes, ash water, mustard oil etc. is all considered as holy water.

- **Purification:** In case of inter-tribe or inter-caste marriage the tribal do purify the family members or defaulter as per the tribal tradition. The tribal belief inter-tribe or inter-caste marriage without consent of parent and society is illegal which is believed that it defiles their culture that need to be purified by the respective village *Mukhiya* or *Jati Kalo* (*raja*). They purify all family members as well as the defaulter. In some tribes unless the defaulter family members are not purified, the village people restraint to attend in social ceremonies such as in marriage or any social activities. The purification process of Kissan tribe is something unique and different from other three types of tribes.

❖ **Custom and Tradition:**

- Marriage is a religious and social bond. It is not only in tribal but found in all human society. Tribal marriage is organized in a unique ways. There is some similarity in the process of marriage conducted by some tribes. Some of the tribes have the custom of giving bride price that is not considered as a dowry. This is a custom and tradition pursuing from their ancestor, e.g. giving a bullock is found in Khadia, and Munda tribe, seven rupees in Kissan, Cloth in Oraon etc. use of bamboo stick and dry bottle guard (*Tumba*) is most essential part of tribal marriage. The history of Kissan marriage is completely unique; the bridegroom do not go to bring bride (*barat*) but in substitute of him arrow and horn of wild buffalo is used, without these the Kissan marriage cannot be possible.

❖ **Tribal Political Organization:**

- Each tribe has its own political organization having executive's members, responsible for community conflict resolution, particularly conflict arising between two communities or within the community in case of elopement marriage or love marriage between the boy and girl of different tribes or of same tribe. The executive committees of both tribes assemble along with the villagers and take uniform resolution. Nominal penalty is imposed to the victim family and have their common feast along with the villagers.

❖ **Tribal Rights:**

- The tribal society follows patrilineal family; the son has right over his father's property. The immovable properties such as land, house all belongs to father goes to his son. The villagers divide immovable properties equally if more than one son is there in a family. They follow their customary law on land right.

❖ **Tribal Belief:**

- Tribal belief system is somehow unique and different from other communities. They belief on super natural power, dream, witchcraft, *Gaondevata* or *Gaonshri* (village God) and they are animism worship super natural power and plants also belief on soul of their ancestor. Once in a year they worship plants (*Sarna Puja*) within the month of March 15th to April 15th. With regards to religious belief few countable numbers of tribal communities have changed their ancestors' religion and converted into Christianity and Hinduism. The belief system among the converted to other religion has been changed from traditional belief.

❖ **Tribal Festivals:**

- An analysis of Major tribal festivals of Odisha with respect to women's participation

- **Chaiti Festival:** *Chaiti* festival is the most popular festival among tribals. It is locally known as "*Chaiti Parba*". This is observed during the month of *Chaitra* of Odia calendar (March/April). In this festival all the men of a tribal village go together for hunting and don't return until they get any animal or bird. When they return home after hunting the women welcome them to the village. Then a feast and grand ceremony are organised in which all participate in singing and dancing. But if they return with empty hand they face the humiliation. The women pour water mixed with cow dung on them and make a mockery of their failure. In this festival full liberty is given to all girls as well as women. Boys and girls dance throughout the night and mix with each other to share their emotions and feeling. It also helps them to choose their partner.

- **Kado Festival:** *Kado* festival is locally known as "*Kado Yatra*"or "*Meru Yatra*". This is mostly observed by tribals of western Odisha. This is a festival related to agriculture .This is observed during the month of *Srabana* of odia calendar i.e. July or August .When the field becomes ready for plantation , tribals pray mother-earth and then first the tribal women enter into the field and start the work of plantation. Then the plantation work starts.

- **Dalkhai:** Tribals observe "*Dalkhai*" on *durga astami* in the month of October. On this day, the tribal girls keep fasting for the wellbeing of their community. They pray *"Dalkhai Devi*" (Goddess *Mangala*) and then start dancing on "*Dalkhai* song". It is also believed that this festival was started by a tribal girl named "Railavati"

- **Karama:** *Karama* is locally known as "*Karama Parba*" (*Karama* festival). It is celebrated in the month of "*Kartika*" of Odia calendar (Month of November). A date is decided by all the village members much before the actual festival. It is mainly celebrated by "*Bhuyan*" tribe. Due to the involvement of "*Karama* tree" in this festival, it is named as *Karama* festival. In this festival branches of two selected Karama tree, one termed as "*Karama Raja*" (*Karama* King) and another "*Karama Rani*" (Karama queen) marry with all sacred rituals and prayer. The married tribal women actively participate in this marriage ceremony. They welcome the newly married

branches of Karama tree and establish them in well decorated dice. They perform all the rituals for the newly married couple.

- **Praying Salap Tree:** Bonda tribes believe the root of the *salap* tree extends up to see. They treat '*Salap* tree' as their mother, because they use '*salap* juice' as their food. While bringing small *salap* plants to their village, they believe it is sacred if they see a breast feeding women. They pay highest regard to mothers

- **Jhankari festival or Podha Festival:** *Jhankari* or *Podha* festival is a major festival of Kondha tribe. This festival starts from first Tuesday of the *Pushamasa* of Odia calendar (December or January). Two pieces of '*Mahula'* (Name of a tree) log are combined to form '*Jhankari Devi*' (Jhankari goddess). At the beginning of the festival, the tribal men go on a procession around the village by wearing their traditional costume and playing music. During this time the females also wear their traditional dress and sit at different places around the village and burn fire. When the procession of Kandha men enters into the village, they welcome them. The men also present different attractive gifts to females to woo them. As per the condition tradition, the girl who receives the gift from a particular boy eventually marries her. During this festival the young boys and girls get a chance to interact with each other and to know each other better.

- **"Harali" or "Hirel" Festival:** The festival is locally known as "*Harali*" or "*Hirel Parba*". It is celebrated by Kondha tribe every year from "*Phalguna Purnami*" to "*Chaitra Purnami*" of Odia calendar (from full moon day of February/March to full moon day of April). During this festival all the Kondha men on a particular day go for hunting after finishing a special prayer and other rituals. As per the tradition the hunting continues until they get any animal or bird. While the men are in the forest the women go around different villages together by singing songs. They collect rice and other cereals and store it in the "*Jani Ghar*" (Store room of the festival) of the village. When the men return they welcome them and a mass feast is organised, where all the village people eat together, dance and enjoy.

- **Amba Taku Festival:** *Amba Taku* is locally known as "*Amba Taku*" *parba*. It is another major festival of Kondha tribe. It starts in the month of "Jestha" of Odia calendar (May/June). On the first Tuesday of this month, the women of the village gather at the "*Jhankari*" with turmeric and *Amba taku* (seed within mango fruit). Rice, *mandia* (a type of cereal) and money are

collected from every household for this festival. Then a sacred moment is decided for the festival. At that moment all the women churn the *amba taku* and prepare its powder. Then they walk down towards the stream to wash the powder. Then they prepare "*Podapitha*" (A delicious dish) by mixing the powder of *amba taku*, the flour of rice and *mandia*.

- **Nuakhai Festival:** The festival is locally known as "*Nuakhai Parba*" and it is mainly celebrated by tribes of western Odisha. This is the most important and the biggest festival of western Odisha. This is observed in the month of "*Bhadraba*" of odia calendar (September). In this festival the new crops are used to prepare dishes. Before this festival nobody uses new crops. A particular date and time is fixed, when all the family members and friends sit together to eat "*Nabanna*" (dish prepared from new crops). This is primarily an agricultural festival. On the night before the festival, the "*Jhankari*" of the village distributes new crops and cereals to each household. Women clean the house, decorate the house and prepare various delicious dishes. Then everyone wears new dress, sit together, offer prayer to God and their ancestors. Then they eat "*Nabanna*" prepared by women with joy.
- **Bada Karma:** This festival is observed in a very unique manner by Binjhal tribe of Bolangir. Along with the normal 'Karma' they also observe '*Bada Karma'* festival once in every three year. This is observed in a grand manner. Along with the customs followed in 'Karma' some more special customs are also performed. On the day when normal Karma puja is finished, the females of the village form a group and visit five different villages. They stay for one day in every village. The village where they stay welcome the females, does all the arrangements for them. The women stays there have special food and drinks, then engross in dance and merrymaking.
- **Chota Makar Festival:** It is celebrated by 'Ho' community. They mainly reside in Bolangir, Keonjhar and Mayurbhanj districts of Odisha. On the festival day, the Dehuri (who offers prayer and performs all sacred rituals) offers his prayer outside the village. After the prayer the tribal boys pull special carts made up of Sal tree by producing sounds like bulls and buffaloes. Then the villagers take these small boys to the house of village head. The women accompany the '*Dehuri'* from the puja place to his home on a big procession. All the women sing and dance in it. During the festival women of the village sing and men play various traditional musical instruments on those songs like 'Flute' and '*Kendera'*

- **Bhojani Puja or Prayer:** '*Bhojani Puja*' is another major festival of 'Ho' tribe. On this festival, prayer is offered to '*Balam Buli*' or '*Pawan Dev*' (God of wind), because 'Ho's believe if they will not satisfy the God of wind by prayer, then he may destroy their homes and village. Severe storm and cyclone will come. During these festivals the men take all the broken equipment and utensils and put them at the end of the village at night. On the morning they kill goats and offer it to god. In the evening the women cook at the river side and feed the children. Then they start singing and dancing at night.
- **Chaiti Parba of Gadaba Tribe:** This festival is celebrated at the end of the year during the month of Chaitra of odia calendar (March/April). Much before the festival a discussion is held between people and '*Nayak'* (Village head) to fix a date and time for festival. On the day of '*Chaitra Punei*' (Full moon day of the month of Chaitra), a prayer is being held at '*Hundi'* (The village goddess). In the prayer people offer fruits as well as animals like Chicken, goat, sheep etc. All the village people wear new dress and join the mass feast. From this day Gadabas also start the '*Amba Khia Parba*' (*Amba Khia* festival). So on this day the tribal women wear new sarees, bring water from pond in new pots. They prepare a room in their house especially for this festival .There they cook the animal meet which were previously being offered to village goddess. Then the family sits together and enjoy the food. They sing and dance. Likewise the festival continues for fifteen days.
- **Balijatra:** "*Balijatra*" is a festival of '*Bhumia'* tribe. It is observed during March or April. During this festival the ''*Disari*" scarifies goat during fertility rites. At this time young girls dance in trance and act as a medium for the spirit called '*Debata'*.

FACTORS OF CULTURAL CHANGE: CONCLUDING OBSERVATIONS

It is understood that, the development brings change in positive or negative, but the change is must in the process of development. The developments along with the advancement of human society steadily leave and give less importance of the traditional culture. The global education system has changed the process of living, thought, belief, and attitude of human being that gives less importance of the traditional belief, thought etc. For example: the concept of purity and impurity of the past culture is no more believed in contemporary situation of globalized world. There is no question of higher and lower, all are given equal treatment as a human being. With regards to the tribal cultural change at present society, there is an impact of modern and western education, industrialization, influence of urban culture and civilization,

religion as well as possession of material and non-material culture. The tribals of Odisha are culturally rich in comparison to the other caste populations that show their unique identity in the state. There is no doubt change in cultural practice is in the process of development of society wherein other side of the coin such as traditional culture remain traditional without practice in a globalized world.

From the above study it is found that in all most all major tribal festivals of Odisha the role and participation of women is vital and indispensable. A close analysis of all the above festivals suggests that women not only play an important role in tribal festival or culture, but also in larger aspect of tribal life and society.

References:

Bajpai, Rochana. 2011. *Debating Difference: Group Rights and Liberal Democracy*. New Delhi: Oxford University Press.

Census of India report 2011, censusindia.gov.in

Fischlin, Daniel and Martha Nandorfy. 2012. *The Community of Rights: The Rights of Community.* New Delhi: Oxford University Press.

http://www.orissatourism.gov.in website of Department of Tourism, Govt. of Odisha.

http://www.otelp.org - website of ST & SC Development Department, Govt. of Odisha.

Kapila, Kriti. 2013. 'Old Differences and New Hierarchies: The Trouble with Tribes in Contemporary India.' In *Interrogating India's Modernity: Democracy, Identity, and Citizenship*, edited by Surinder Jodhka, 99–116. New Delhi: Oxford University Press.

Latour, Bruno. 1991. *We Have Never Been Modern*. Cambridge: Harvard University Press.

List of Scheduled Tribes in India-wikipedia.html

List of Scheduled Tribes in Odish-wikipedia.html

Ministry of Tribal Affairs, Annual Report, Govt. of India, New Delhi, 2014

Padel, Felix and Samarendra Das. 2010. *Out of This Earth.* New Delhi: Orient Blackswan.

Preservation of Tribal culture-Tribal Research Institute:

Tribal Culture of India: https://www.speakingtree.in/blog/tribal-culture-of-india

Tribal society in India and its feature-Importance-India: https://www.importindia.com/8683/tribal-society-in-India-and-its-feature

www.tritripura.in/tri/preservation/india.aspx

Protection of Tribal Culture: A Case Study of Bhuyans in the District of Keonjhar

Dr. Bimbadhar Behera[1]

Introduction

Odisha is one of the largest tribal populated States of India consisting of 63 tribes out of which 13 are aboriginal. The population of tribals as per 2001 census was 8145081 and now it is approximately more than 93 lakhs. A sizeable portion 22.85% of total population of Odisha as per 2011 census, constitutes the culture of the State. The tribes of Odisha though belong to three linguistic affiliations such as Indo-Aryan, Dravidian, Austric (Mundari) yet they have lots of socio-cultural similarities between them. They share certain common characteristics and by these they are distinguished from complex or advanced societies (1). In spite of different tribal groups living together in the forests and mountain terrain they have undergone changes due to socio-cultural evolution and equal condition not noticed among them. The geographic setting and environment also control their changing in different places. In Odisha they live in the mountain areas of the part of eastern ghat mountain range covered with half perennial forest. "The social, cultural and religious life of Orissa has been considerable shaped and influenced by tribal traditions or that the existence of a cultural folk tribal continuum in Orissa is today a generally accepted fact of sociological enquiry".(2) Tribal culture is distinguished form main stream of our population with many attractable components and "Cultural Anthropologist study the ways man has devised to cope with the natural setting and this social milieu, and how bodies of custom are learned, retain and handed down from one generation to the next". (3) The culture of tribals of Odisha is variety of life styles having particulars instead of universal in their own cultural circumference. Some partial changes to cope with time but these should not be treated as invalid. Their natural setting which was a vital phenomenon is undergoing changes due to many factors but they should not go to accept in the name of change in their culture from the main streams residually rather their assimilation will create a new wave in the general cultural avenue. (4) Many developers since independence have agreed that the initial intervention for tribal development should be through delicate and empathetic approach without affecting their dignity with a target for inclusive development. In the globalization

[1] Retd. Professor, Ghuturu, Keonjhar-758002

process more or less the tribal communities have exposure to modern acculturation system and market economy, of course the aborigines of tribal groups who are still staying in the remote mountain forest valleys depend more upon forest economy. The day to day economic livelihood of them determines the shape of changed culture. Two things are now going to happen in tribal cultural corridor that due wrong imitation of general attractable cultural events they slowly lose their own hospitality nature, believe and other related things of their culture.

The loosing parts of the culture may also be beneficial not only to their communities but also for the main society. The sensitive and educated member of the tribal communities should be self conceit for their positive part of the culture and come forward to retain and protect the features in view of tribal tourism and global exhibition of their variety of cultural components. In each aboriginal community there are some significant resource and the member of that group have an inciting centripetal force due to which the traditions are not easily possible to change according to Pro. Toybin. (5) Their imitation instinct called Mimesis depend upon to their ancestors.

In the above back drop the aim of the present study is to go through the cultural aspect of "Bhuyans" community including Pouri Bhuyans having aboriginality. Necessity of vital part of their culture to be retain and protected may be analyzed from multifarious corners keeping in view their integrated development in a positive way at the present. Bhuyan tribe is one of the front line community among other tribes in connection with social upliftment. They also try to assimilate in the main stream but it is not necessary to loose some of their root cultural life.

In this connection according to Risely "Some of the leading Bhuyan families have come to be chiefs of the petty states of Orissa and have merged their indentify in the claim to quasi Rajput descendant". (6)

They have settled though in different places their conglomeration is centralized in ex-feudatory states of north Odisha like Keonjhar, Banai, Pallahara etc. (7). They occupy a special position among other tribals of Odisha from the point of their population, aboriginality of their culture etc. Some of them were very influential in ex-feudatory states with royal subjects, their connection directly and indirectly with *Bhanja* dynasty of Keonjhar royal family and other neighbor feudatory states.

It is not easy to classify their Ethno-linguistic affiliation as they lost their own spoken language since years and years not known and how they are using the language is a part of Indo-aryan family. Bhuyans are placed in Mundari race from the racial point of classification though some scholars like Dalton differs and considered them

in Dravidian root. The Bhuyan culture reflects the Mundari racial features. The plain Bhuyans more or less influenced by Hindu community due to culture contact. In spite of many hazards, they are still maintaining strictly some of their cultural aspects specially birth, death customs etc.

The population of Bhuyans was 2,45,773 as per 2001 census but at present it may near 3 lakh 11 thousand approximately. In Bhuyan community per one thousand male the number of female was 1016 in 1981 census, but it may differ slightly in subsequent census. Anyway the male female proportion is balance figure as compared the general stream of population. It is a good example of their view towards women. Of course in tribal society women are resource of the family and they are participated most of the economic and socio-cultural events.

Economic life is a vital factor in the formation of culture and it is an important part of culture. The economic activities control the culture also and the characteristics of culture differ due to economic factor. Tribals including Bhuyans manage economic affairs of day to day life keeping in view the minimum requirement. So it is said that, " There have a very simple technology which fits well with their ecological surroundings and conservative outlook. Their economy is primitive type. Practice of different types of occupations to sustain themselves and live on marginal economy". (8)

The settlement of Bhuyans village is not always arbitrary rather in most of the places the housing system was in line amidst wide road at their convince. In long years back the village sight was changeable at an interval of ten years approximately. In the middle of the village there is a durbar called "*Mandaghara*". It is very important in their community life and culture. The "*Mandaghara*" performs manifold purposes of the villages and this is a dormitory for unmarried boys of Bhuyan community called "*Dhangada*". It is also used as guest house like "*Atithisala*" for out comers. Socio-religious and small judicial problems of the individuals and community have resolved here earlier with the elderly persons of the Bhuyan of the village. "Changu" their musical instrument for dance is hung on the wall here and whenever required to use it. In the front of *Mandaghara* there is an wide space for dance and other entertainment programme of the community and there is a wooden pillar called "*Shubhakhunta*" or "*Gaansirikhunta*" and it is worshiped in some of festivals. There is a long bamboo on the wooden pillar with clothes etc which is treated as "*Thakurani Chhatra"* and there is a cottage near the *Mandaghara* called "*Maa Thakurani*" temple and the Dehuri, Naik of village stay near the *Mandaghara*. This *Mandaghara* was a very important inductor of the community though now it is changed to some extent in modern exposure and govt. through Panchayats have taken construction work to improve it into Pucca but the earlier feature is not totally changed, it is retained. This

community centre "*Mandaghara*" of their culture should be protected for the unity of the village and the tribal community as its aim and objectives are positive, constructive to their life style.

Not only the settlement of their village and *Mandaghara*, their economic life part of their culture was earlier depend upon forest with food gathering stage, hunting etc and hundred hundreds year back this economic pursuit transform into shifting cultivation called "*Poduchasha*". This type of "*Poduchasha*" shifting cultivation changes in an interval earlier, now it is facing difficulties due to heavy deforestation and pressure of population etc. This kind of agriculture was there in the past when there was no systematic and settled agriculture in semi-plain area or in the mountain valleys. Govt. and NGO's are trying best to discourage them from shifting cultivation. The shifting cultivation as a tradition and the economic pursuit of their culture may not be possible to protect it for the greater interest of the society. Rubbing two dry wood in a simple system to liberate fire is an aborigine practice of Bhuyans and other tribals to lit fire for *produchasha* is no more required and it is vanished though once in a year they use it tradition. Hunting and fishing was also part of their livelihood as shifting cultivation was not enough to compensate their food requirement as mentioned by S.C. Roy "Shifting cultivation is the main occupation of the Pauri Bhuyans and the food thus obtained has to be supplemented by hunting wild animals and birds and collecting edible roots and fruits in their native jungles and occupational fishing in their native hill streams". (9)

BHUYAN MARRIAGE:

Marriage is the most important part of the culture not only in Bhuyan community but in other tribals also celebrates in as attractable social function through dance, music, food and gathering. Before going to settle a marriage proposal in Bhuiyan community they consider two types of village one is blood related "*Kutumba* gaon" and other villages are "*Bandhu* gaon". Marriage is prohibited among "*Kutumba*" (blood relation) but permitted to "*Bandhu gaon*" of course now in the same village both "*Kutumba*" and "*Bandhu*" people have lived which was not earlier. There are four types of marriage in Bhuyan community such as *Dharipala, Jhinka, Phulakhosi, Magibibha*. Now *phulaunosi* and *Magibibha* in their society occurs in rare cases. ***Dharipala* :-** (Elopement).

(Elopement) which young men of Bhuyan village have gone to a Bandhu gaon to dance with the girls of that village, during the dance some girls may love to some young fellow. Changu dance plays a vital role in the love affairs to late might and the girl and boy both hide themselves, under the thick bushes. The girl (*Dhangdi*)

presents soft short of maize to her lover and the young boy (*Dhangada*) also presents flowers to his be-lover which observes by an women from a distance and requesting the young boys to stay more days for changu dance. Later after a gap of one year the young boy takes the girl to his village where other marriage rituals as per there community performed by offering puja and rice to the souls of the ancestors of the boy etc. "Kanya Suna" one kind of traditional offering to the family of the bride is not given instantly.

Ghicha or Jhinka (by Capture) :-

This type of marriage was common in many tribal communities including Bhuyans in the past. This is a marriage of *Dharipala* (elopement) and *magibibha* (arrange marriage) over lapping each other. If any boy is attracted by a girl but the parent of the boy is not in a position to give "*Kanyamula*" instantly they send a messenger to the parent of the girl to whom he loves. If the parent agree to the proposal the boy takes the girl forcefully into a forest and the friends of the girl throw brick-bat, clod of earth etc. to the boy falsely during the false disturbance the boy and girl go to the grooms house by hiding themselves and the friends of the girls return to the village and tell to the father of the girl that tiger has taken his daughter and the relatives of the girl search falsely in the forest. Later the groom's side agrees to pay "*Kanyamula*" and the marriage settled. Such type of drama of marriage of course now rarely occurs.

Phulakhusi Marriage :-

This type of marriage is quite different as the girl liking by a Bhuyan youth does not choice him, he may adopt different technique of a white or red flower to tuck in conceal to her chignon. If the girl and her parent in the situation agree for marriage then the *Jhinka* (by capture) system performed for the purpose.

Magibibha :- (negotiation)

(By negotiation) This type of marriage was existed commonly in the social elevated Bhuyan families by arrangement or negotiation through a mediator called "Kendra". Sometimes during changu dance they like each other for the purpose but later with the consent of both sides the marriage was held. Now this *Magibibha* of course is familiar among all, stratus of Bhuyan community like Hindu general stream.

Due to cultural contact the capture system and other non-negotiable tradition of marriage slowly disappear from their communities and the protection of all kinds may be question amomg them. But the beautiful related function of community entertainment including dance and bride departure gathering etc. should be protected as their socio-cultural evolution linked with the process.

CREMATION AND FUNERAL RITES :- (Death Rituals)

Tribalism and their stage of aboriginality may be traced out by studying their funeral system after death. Though it was in the Mundari race the underground cremation system and one long stone was laid on the spot, now it is also prevailing in many cases but in some case and place, fire cremation like other general Hindu practice is familiar.

FAIRS AND FESTIVAL:- (Observance of festivals)

Bhuyans also believe in fixing responsibilities for their misfortunes both individually and community to the super natural power and bad souls. They always try to satisfy their ancestors souls and supernatural powers in shape of Dev, Devi like *Dharam Debata*, *Dharati Mata* etc and they called *Dharam Debata* as "*Boram*" and these after "*Gramasiri*". They also worship mountains, fountains, rivers and other nature Debate as "*Pata*". Nature was their guide, custom maker and their religion, philosophy, festivals, dance and music are formed encircling the nature.

Magha Parba :-

It is the most important festival of Bhuyans relating economic, social and cultural life. The significance of this festival directly linked with agricultural activities like shifting cultivation. There are four newly cut wood trunks erected straightly in a square area along with wood roof is made and the Dehury lit fire which is produced by the friction of two piece of dry wood the traditional method of producing fire and the fire taken by each family to their houses to prepare "Jau" and offer to their ancestors soul. This festival also accompied by dance and music.

Karma :-

It is festival of many tribal community including Bhuyans. It is observed in the north of Aswina-Kartika (Oct-Nov). They worship a Karma tree's branch offering Puja, dance and sung music.

Akhand Shikar :-

Akhanda Shikar is a traditional hunting festival in the month of *Chaitra* (March-April). This is a mass hunting programme in the forest. They hold different kinds of weapons and starts the hunting under the leadership of Dehury with some Puja and after killing the prey they gather before Naik's house and women pay respect to the hunters by washing his feet by turmeric water and later distribute the mutton.

Besides this festival *Amba Nua, Ashadi Puja* also observe by Bhuyans and in each festival they enjoy offering *puja* to deities.

Bhuyan Dance :-

Dance is not only he medium of entertainment but it is a part of their life. Changu dance is performed by them with different gait and the musical instrument Changu. Before Mandaghar they use to dance since long long years and sing songs with women stepping forward backward with a semi circle.

In Keonjhar there is an aborigin tribe "Juanga" whose Changu dance has some similarity with Bhuyans but the dance of Juanga one kind only for which it is not attractable so it is said, "The Bhuyan dances are very closely resembled by those of a hill tribe, the Juangas. The Juanga's however lack the easy grace and revive of the Bhuyans, So that their dances become monotonous and life less. In that case the Changu Dance of Bhuyans is imitation of different gait (*Pali*) for which it is more lively (10). They imitate wild animals, birds and reptiles gait for their dance such as Snake Pali, tiger Pali, Bear Pali, Dear Pali, Elephant Pali, Vulture Pali, Quail Pali, Russells' viper (Boda Snake) Pali etc. Now a days the changu dance slowly vanishes due to their exposure to other dances. But as the dance is a vital part of their life style and connection with nature & forest this may be protected for the greater interest of the tribal. Today in some places on request they arrange such dance.

Tradition, believe, religion have a role of influence on their social integration during Puja's. In *Kanta Kuari* Debi's Puja of Bonai where the king of that State was present with the Bhuyans of the state. In the concluding we may expect some of their vital cultural events, traditions etc. to be retain of Bhuyans, Pauri Bhuyans of Keonjhar and its adjacent Bhuyan ex-feudatory states where their supremacy on royal family existed earlier.

REFERENCE :-

1. Behura, N.K. Tribal Societies in Orissa, Tribes of Orissa, THRTI, Bhubaneswar, 1990, P-12.
2. Mohapatra, Sitakanta, "The Tangled Web : Tribal life and culture of Orissa – Sahitya Academy, 1993-P-1.
3. M.J. Herskovits, Cultural Anthropology – oxford and IBIT Publishing co.1954, P-3.
4. 'Banaja' an Odia Sovenir-1989-Published by Harijan and Tribal Welfare Deptt., Govt. of Odisha, Edited by Prof. Khageswar Mohapatra, P-75.
5. Encyclopedia of Social Sciences – vol. 3 & 4 Article by Bronishlow Mallinowski – P -645 through Secondary, Ref. "Odia Sahitya O Adibasi Sanskruti" in Odia, Odisha Sahitya Academy, 2nd Edition-2004, Preface, Raicharan Das, P-'Kha'.
6. Dalton's Ethnology of Bengal P-140, Tribes and castes of Bengal, Vol-1, P-111.
7. Roy S.C. – The Hill Bhuyans of Orissa – Man in India Office, Ranchi-1935 P-1.
8. Vidyarthi L.P. and Rai B.K. – The Tribal Culture of India (2nd edition) – 1985 – P-96.
9. Roy. S.C. – The Hill Bhuyans of Orissa, Man in India Office, Ranchi, 1935 P-61.
10. Projesh, Banarji – Folk Dance of India, Kitabstan, Allabad, 1959, P-108.

Vigor Religious Believe system is imperative source of Kandh Social Well-Being:

(A case study of Kandha tribe of Kanndhamal district of Odisha.)

Dr. Kabiraj Behera[1]

Abstract

The propensity for religious belief and behavior is a universal feature of human societies, but religious practice often imposes substantial costs upon its practitioners. This suggests that during human cultural evolution, the costs associated with religiosity might have been traded off for psychological or social benefits that rounded to fitness on average. One possible benefit of religious belief and behavior, which virtually every world religion extols, is delay of gratification-that is, the ability to forego small rewards available immediately in the interest of obtaining larger rewards that are available only after a time delay, Although the effect sizes of these associations were relatively small in magnitude, they obtained even when controlling for sex and the personality traits. This Paper tried to abstract the relationship between Social Well-Being (SWB) and the strength of religious beliefs. A full account of the relationship between Social Well-Being and religion must include a measure of the effects of religious beliefs. Moreover; the empirical happiness literature focuses on the effects of the social and Cultural aspects of religious life. I measured the effects of the strength of religious beliefs by using data on the visiting of the temple and attendance of prayer. I found that stronger religious beliefs are positively correlated with Social Well-Being. According to the happiness literature, religion influences Social Well-Being by providing meaning and purpose to people's lives; stronger religious beliefs reflect a stronger influence of religion and culture when interpreting life events. In this study highlights the social, Psychological as well as bio-Physical relationship with religion, Culture and Social Welbeing so it gives only a partial understanding of its relationship to Social Well Being. Hence it is an important to study more and the role of tribal religious beliefs to get a more complete understanding of religion's effects on well-being. The Studied conducted among the Kandh tribe of Phulbani town and nearby village Dubagarh of Kandhamal District of Odisha.

Keywords: *Happiness, Social Well-Being, religion, prayer, economic, psychology, positive psychology.*

Introduction

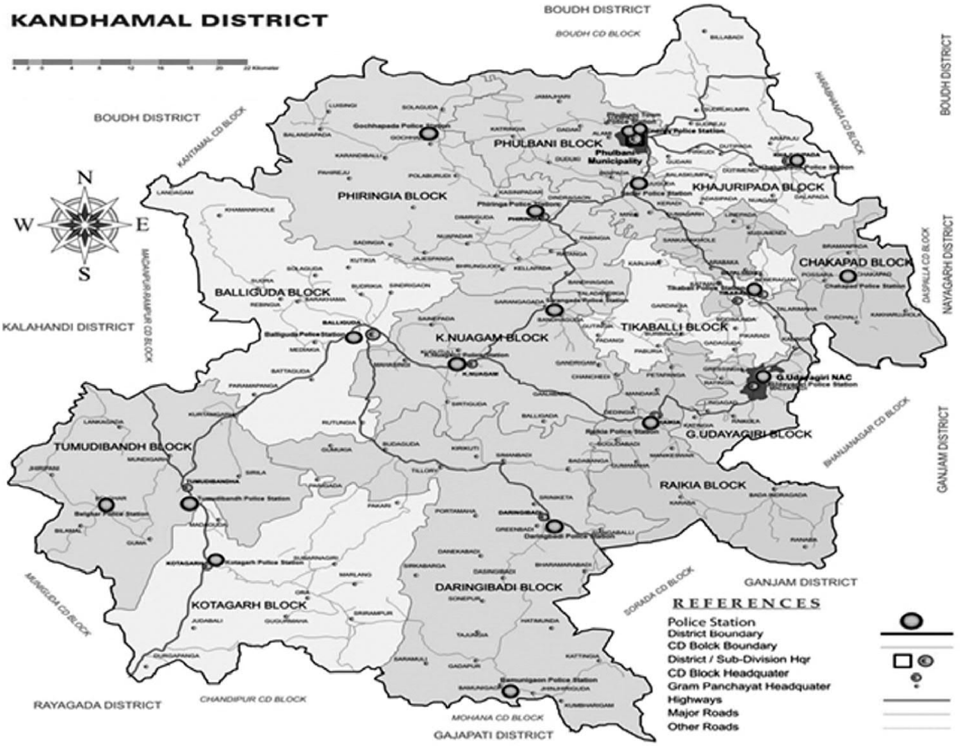
Religion may be defined as a cultural system of designated behaviors and practices, worldviews, texts, sanctified places, prophecies, ethics, or organizations, that relates humanity to supernatural, transcendental, or spiritual elements. However, there is no scholarly consensus over what precisely constitutes a religion. Social wellbeing is the extent to which you feel a sense of belonging and social inclusion; a connected person is a supported person in society. Lifestyles, ways of living together,

[1] Lecturer in Anthropology, S.M. Govt. Women's College, Phulbani.

value systems, traditions and beliefs are all important to our social well being and quality of life. Its so many diverse cultures in social environment, there are ample opportunities to be involved in groups, programs or multicultural events. Involvement with the culture can be very rewarding; giving freedom to retain, interpret and express arts, history, heritage and traditions. Apart from having a positive impact on wellbeing, social contacts or networks can assist in building the career path, as well as enhancing personal creativity and expression of tribal culture. Participating in various cultural activities within community is not only good for the health but can also improve life satisfaction and happiness.

AREA AND PEOPLE:

For this present proposed study I undertook two places of Kandhamal district I,e. Dubagarh Village and Narayani Sahi of Phulbani town. Dubagarh village is situated 13 Kilometer away from the Phulbani Town. I took Dubagarh village as a base village and for the purpose of comparative study I took Phulbani town. In my view, those both are multi-ethnic composed areas helped me for better understanding as well as for comparison of field data.



Map of Kandhamal & Study Area

Kandhamal revenue district came into existence on 1st January, 1994, after Phulbani District was divided into Kandhamal and Boudh Districts of Odisha. The district lies between 83.30° E to 84-48° E longitude and 19-34° N to 20-54° latitude. The district headquarters is Phulbani, located in the central part of the district. The other popular locations are Baliguda, G. Udayagiri, Tikabali and Raikia.

Table-1: (Some general information on Kandhamal district)

Sl.No.	Geographical Category	Geographical Condition
1.	**Area**	8,021 km².
2.	**Altitude**	300 to 1100 meter
3.	**Rainfall**	1,597 milli metres (62.9 in)
4.	**Climate**	Minimum temperature (December) 1 °C (34 °F); maximum temperature (May) 35 °C (95 °F)
5.	**Annual rain fall**	1522.95 m.m.(**Average)**
6.	**Soil**	mostly Red– laterite group
7.	**Economy:**	- Handicrafts such as *Dokra*, Terra–Cotta, Cane and Bamboo works - Panoramic coffee gardens, pine jungles, hills and waterfalls, virgin forest and typical tribal village life, wild life, scenic beauty, healthy climate, and serpentine ghat roads attracts tourists.
8.	**Language**	"Odia" and "Kui"

Tribes:

The composition of tribal population in Kandhamal district is Khond, Kond, Kandha, Nanguli Kandha, Sitha Kandha [Kondh, Kui, Buda Kondh, Bura Kandha, Desia Kandha, Dongaria Kondh, Kutia Kandha, Jharania Kondh, Kandha, Muli Kondh, Malua Kondh, Pengo Kandha, Raja Kondh, Raj Khond] Kisan [Nagesar, Nagesia] Kol. Kolha Lohar etc. The major inhabitants of the district is kandh tribe.

Festivals:

The people of Kandhmal celebrate many religious festivals. The "*Danda Nacha*" is celebrated in the district mainly by the Khond tribals with following of their traditional religious practice. It is a well mixed tribal-Hindu tradition which carries the unique features in odisha. They observe this for thirteen days with sanctity. People

go fasting for all the thirteen days who viewed for the particular boon or for grace. The festival starts from first April and closes on thirteenth day. The closing ceremony is called as "*Meru*".

In the month of January, Khonds perform worship rituals after harvesting in the villages as per their own convenience. This puja is called "*Sisaa Laka*". In the month of March they perform puja to get blessings from the village deity "*Dharni Penu*" and mountain deity "*Saaru Penu*" to collect the *mahua* flower and green mangoes as well as the forest products. After offering to the deity only they collect the product as their food etc. In the month of April/may they offer the *mahua* flower in the form of cakes to village deity, this is called "*Maranga Laka*". On special occasions "*Kedu Laka*" is done depending on the requirement of the mother earth, which is decided by the village priest locally called "*Kuta Gatanju*"."*Kedu Laka*"is one of the main occasion among Kandha tribe, they do *Kedu Laka* to eat Mangoes (New eating Ceremony) of the village. After the sowing of the crops, to appease the mother earth ritual (Puja) is performed for good crop at the village deity by the priest called "Jakera". This worship is called "*Bora Laka*". The "*Bura Laka*" is done in the month of September/October. In the month of November/December new crop is collected and out of which Chuda and rice is prepared and made khiri which is offered to village deity and the villagers eat the new food.

There is another festival called "*Thakurani Parba*" observed in the Phulbani town by mixed population of the town including Kondh and phulbani town dwellers. It is said that once upon a time the place where now erected "*Thakurani* Temple" was a place of Jungle deity. After invaded by the outsiders other than tribal and Harijan the Jungle deity had been converted the name as "Thakurani", but needs more research for further clarification. But it seems so, because the Phulbani town and nearby areas where Kondh tribe and Harijan live together have their own jungle and village deity as Phulbani town was a village till 1904 (Bisipada was the sub-divisional head quarter till 1904 and sub-Divisional officer A.J.Ollen Batch shifted the Sub- divisional head quarters from Bisipada to Phulbani Town) but in course of time they scatted in to the nearby space as per their convenience. However now it is one of the very pompous festivals of the town, which is observed by every people of Phulbani. During the festival the town adorns with beautiful decorated light and appears like newly married bride.

Many of the Khond tribal had converted to Protestant Christianity in the late Nineteenth Century, and they celebrate Christmas and Easter. Some of the Khond follow Islam and they observes festival like Eid, Ramzan and Muharram are also celebrated.

METHODOLOGY:

Anthropological survey methods i.e Interview, observation methods were also was used for the collection data from the field. Secondary data is also gathered and interpreted from different internet web-site. Both Video and Still Photography was done for documenting field data.

The Study:

This study analyzes the relationship between subjective well-being and the strength of religious beliefs. Religious life has been found to have a positive effect on well-being by the large majority of researchers that have studied this topic. However, researchers have not reached an agreement point on how and why religion increases subjective well-being. The internal workings of this relationship are yet to be understood and need many more research.

Demographic profile of the Study area:

For the purpose of this present piece of work I have taken the village Dubagarh as base village and Narayani sahi of the Phulbani town as a comparative place for the study. Here I would like to present the Census data of the village and comparative hamlet; Narayani Sahi of Phulbani, Kandhamal.

Table-2: Census of Dubagarh village:

Sl. No.	Category	ST			SC			Gen			TOTAL		
		M	F	Total	M	F	Total	M	F	Total	M	F	Total
1	0-10	15	17	32	18	20	38	13	17	30	46	54	100
2	11-20	21	25	46	19	21	40	17	12	29	57	58	115
3	21-40	40	43	83	44	48	92	70	78	148	154	169	323
4	41-60	15	17	32	12	13	25	11	9	20	38	39	77
5	61-Above	7	6	13	8	10	18	3	3	6	18	19	37
Total		98	108	206	101	112	213	114	119	233	313	339	652

Here in this table it shows the demographic composition of the village. the enquiry was done on 652 people of the village, from 313 male and Female is 339. The total ST population of the village was 206, where male is 98 and Female is 108. The SC population of the village is 213; in which male is 101 and female is 112. The total number of the 233, where male is 114 and 119.

The target population means the exact number of population who are observing the different rituals of the village or the family in different time and occasion. The target group excluded the child below 11 years. Hence the composition of the target group is presented below in tabular form.

Table-3: Census of Dubagarh village:

Sl. No.	age Category	ST				SC				Gen				TOTAL			
		M	F	Total	% from total	M	F	Total	% from Total	M	F	Total	% from Total	M	F	Total	% from Total population
1	11-20	21	25	46	7.05	19	21	40	6.13	17	12	29	4.448	57	58	115	17.63
2	21-40	40	43	83	12.73	44	48	92	14.11	70	78	148	22.7	154	169	323	49.53
3	41-60	15	17	32	4.90	12	13	25	3.83	11	9	20	3.067	38	39	77	11.80
4	61-Above	7	6	13	1.99	8	10	18	2.76	3	3	6	0.92	18	19	37	5.67
Total		83	91	174	26.68	83	92	175	26.84	101	102	203	31.13	267	285	552	84.66

The target population is the real number to who during the field work the author was came across in different situation. Actually the person of these age category observes all religious rituals others are considered as child. And children are free from any type of religious taboos or restriction as there is no hard and fast rule to observe the rituals by the children. Here the real respondent belongs to this group. The total target population of the village is 552, which is 84.66% of total general population. Total number of the ST population 174, it is 26.68%, SC population is 175 and it is 26.84%, total general population is 203 and it is 31.13%.

Presentation of the Population:

Table-4: Census of Narayani Road (Phulbani):

Sl. No.	Cate-gory	ST			SC			Gen			TOTAL		
		M	F	Total	M	F	Total	M	F	Total	M	F	Total
1	0-10	9	07	16	16	18	34	8	11	19	33	36	69
2	11-20	05	7	12	12	13	25	11	09	20	28	29	57
3	21-40	20	22	42	55	58	113	19	23	42	94	103	197
4	40-60	10	15	25	15	18	33	14	16	30	39	49	88
5	61- Above	2	4	6	--	3	3	1	2	4	3	9	12
Total		46	55	101	98	110	208	53	61	114	197	226	423

The total population of the Comparative area Narayani Road of the Phulbani Town is 423, from them 197 is male and 226 is female. Total ST Population of the area is 101 and male is 46 and female is 55. SC population of the area is 208, from them male is 98 and female is 110. Total number of General population is 114, from them 53 is male where as 61 is female.

Table-5: Target Population group

Sl. No.	Category	ST				SC				Gen				TOTAL			
		M	F	Total	% From the total popul-ation	M	F	Total	% From the total popul-ation	M	F	Total	% From the total population	M	F	Total	% population
1	Age 10-20	5	7	12	2.83	12	13	25	5.91	11	9	20	4.72	28	29	57	13.47
2	21-40	20	22	42	9.92	55	58	113	26.71	19	23	42	9.92	94	103	197	46.57
3	41-60	10	15	25	5.91	15	18	33	7.80	14	16	30	7.09	39	49	88	20.80
4	61- Above	2	4	6	1.41	0	3	3	0.70	1	2	4	0.94	3	9	12	2.83
Total		37	48	85	20.09	82	92	174	41.13	45	50	96	22.69	164	190	354	83.68

Target population of Narayani road sahi is 354 which is 83.68% of the total population, the ST Population is 85, it is 20.09%, SC population of this area is174 and it is 41.13% and the general population of this hamlet is 96 and it is 22.69% of the total population.

Religion and Wellbeing:

Subjective well-being is the self-reported evaluation of a respondent's happiness and satisfaction. The two measures of subjective well-being are called 'personal happiness' and 'life satisfaction.' Personal happiness consists of data taken from a single question that asks respondents to say how happy they feel with their life as a whole. Life satisfaction is a multi-item measure that compiles data from fives questions that ask respondents how satisfied they are with their friends, families, health, home locations, and leisure time. Both measures have been found to be consistent measures of well-being (Diener-1984). However, 'life satisfaction' is a more stable measure of well-being than personal happiness because its data is taken from more than one question; it is less prone to be influenced by temporary emotions and moods.

Table: 6: Weekly visiting temple: Dubagarh Village:

Category	Total target population	once	Twice	3 times	4 times	more than 4th time	Every day	Occasi onally	Total	Never
M	267	62	46	72	21	22	8	5	236	31
F	285	70	40	37	18	15	52	8	240	45

Table -7: Narayani Road Sahi: Weekly visiting to the temple

Category	Total target population	once	Twice	thrice	fourth time	more than 4th time	Every day	Occasionally	Total	Never
M	164	31	22	30	21	22	8	5	139	25
F	190	40	40	37	18	15	29	8	187	3

Religious beliefs are the key component of religious life. In order to have a complete understanding of the relationship between religion and subjective well-being, it is important to account for the effect of religious beliefs. Without the element of belief, religious life would be no different than the life of a basketball player that routinely gets together with his friends on a Sunday afternoon to play basketball and talk about their week (Enrique Colon-Baco-2010). Religion is uniquely powerful in the way that it creates meaning, motivates, and helps believers to cope with traumatic

events (Pargament-2002). Because of this, it cannot be studied as merely a facilitator of social support. It is important to account for the aspect of religion that distinguishes it from other human processes, religious beliefs.

Religion is understood to influence subjective well-being through various ways: the religious community gives people a sense of belonging and provides an important source of social support; religion gives people's lives meaning and purpose; and finally, religion encourages people to lead healthier lifestyles (Ellison-1991, Frey and Stutzer-2002). Even though the literature recognizes the complexity of religious life and the various ways it may influence well-being, the empirical research has focused on measuring the effects of the social aspects of religion. Many studies have found that 'attendance to religious services' is the best predictor of subjective well-being among the religious variables. However, not all researchers agree with the route the literature has taken of reducing religion to simply its social components.

Table:8: Purpose to attended the religious rituals "Danda Festival"

Sl.No.	Number of the devotee	Purpose for taking part in devotional troup	% 0f population
1	30	Due to self cured from white patches in the body.	10.52631579
2	40	Wellbeing of the family	14.03508772
3	28	Young boy for the job	9.824561404
4	12	For curing of suffering of the children	4.210526316
5	5	For curing of Psychological disease of wife.	1.754385965
6	45	Curing of Leprosy	15.78947368
7	22	Curing of foot ulcer	7.719298246
8	24	For daughters marriage	8.421052632
9	32	For the marriage of the son	11.22807018
10	17	For curing of Psychological disease of self.	5.964912281
11	8	Cure the wife for barrenness	2.807017544
12	22	For good crops and better harvesting.	7.719298246
Total	**285**		**100**

Total number of respondent taken is 285 from different *Danda* Troup. During the *danda* festival the devotee go to the different place to perform *Danda Nrutya* on the invitation of the different person or the villagers. *Danda* generally observes for 13 days. During this thirteen days ceremony devotee never go to their house, rather they move with deity from village to village and place to place. All the devotee of the *Danda* Troup observes very restrictive types of Food and drinking taboos (*Kasta*).

Devotee performing Danda rituals

Meru Pole after meru festival

Danda Devotee

The *Danda Nrutya* observes by the people for satisfaction and fulfillment of the different desire including of the problem of self. Every devotee goes for the "*Danda*" for thanking to the god and goddesses, as the promises of the person fulfils by the grace of the god. In the above table, it shows that all the people came to perform the *Danda* ritual to fulfill their desire and some of them already got success in their work or cured from the disease. So people observes it as thanking rituals who got his/her desire fulfilled and for other it is a ritual of self sacrificing to fulfill the future desire.

The desire of the people directly or indirectly related to the happiness, life satisfaction of the self or Social -wellbeing for the people.

Models:

For the proposed study I have used the different types of Life Satisfaction model, which format was originally collected from the article of E.C. Baco (2010) and put the data for better understanding of the concept. The models are divided in to two types , such as; a) Life Satisfaction model and b) Personal Model. Those models are Mode 11A, 2A, 1B, 2B.

Table-9: Life Satisfaction Models

Sl.No.	Life Satisfaction Model	Method
1	Model 1A	Life Satisfaction= Attendance to religious services +Social Interaction Variables. +Trauma +Socio-demographic controls +Year
2	Model 2A	Life Satisfaction= Frequency of Prayer +Attendance to religious Services+Social Interaction variables +Trauma +Socio-demographic controls+Year
Personal Happiness Models Methods		
3	Model 1B	Personal Happiness= Attendance to religious services +Social Interaction variables +Trauma + Socio-demographic controls +Year dummies
4	Model 2B	Personal Happiness= Frequency of Prayer +Attendance to religious Services +Social Interaction variables +Trauma +Socio-demographic controls +Year

All collected data are examined and experimented in this model to get the actual effect of social wellbeing.

The models I used are modified versions of those used by Steven Barkan and Susan Greenwood in 2003, (E.C. Baco-2010). This sets of model which is largely representative of the religion-happiness. The models have six main explanatory variables: frequency of prayer; attendance to religious services; social interaction with friends, family, and neighbors; and traumatic life events. In addition to those, as per above tabular information, the several socio-demographic factors that have been shown influence the subjective well-being.

The results of the regressions reveal that 'frequency of prayer' is positively related to subjective well-being. In the regression I controlled for attendance to religious services; social interaction with friends, family, and neighbors; traumatic life events; and other socio-demographic variables that have been found to be related to subjective well-being. I found that adding the 'frequency of prayer' variable to the model decreased the size of the estimated relationship between 'attendance to religious services' and subjective well-being. These results suggest that part of the positive effects attributed to attendance to religious services was actually related to the unmeasured effects of the strength of religious beliefs of the respondents.

Understanding the way in which religion influences well-being helps us determine ways in which we can increase the well-being of individuals. If religion was nothing more than a facilitator of social relationships, future studies would focus on other ways to achieve social relationships. However, because religious beliefs were found to be an important aspect of the relationship between religion and subjective well-being, religion must be recognized as a unique factor that influences subjective well-being

Religiosity and wellbeing:

Believing in God has been found to be positively related to well-being in the large majority of the studies conducted on this subject. The recent study focus on the religion-happiness literature has been to identify the specific ways in which religion increases well-being. The reasons belief in God elevates the well-being of those who practice religion have been summarized into three major points.

The first way in which religious life influences well-being is through the attendance of religious services. Attendance to religious services provides religious individuals with an important source of social support. The community that arises around religious organizations provides individuals with a sense of communion and belonging that is particularly helpful when going through unwanted situations. This source of support may also be especially valuable for elderly people and widows that have lost other traditional sources of support, like family and friends (Durkheim 1947, Frey and Stutzer book, Ellison 1991; E.C. Baco;2010).

Secondly, religion provides an all-inclusive set of meanings and values "for the ordering and interpretation of human events" (Ellison-1991). This framework gives individuals, with strong religious beliefs, the ability to extract meaning and significance from seemingly routine and everyday situations of the Kondh (Ellison-1991, Berger (1947), Frey and Stutzer (2002), Ferriss (2002), Brinkerhoff and Jacob-(1987). This ability to reinterpret life through the lens of religion is especially useful when individuals are confronted with traumatic events. Religion gives individuals who have fully internalized their beliefs, an increased ability to cope with stressful situations. "A bad event can be overcome if it is attributed to the will of God"(Fray and Stutzer-2002).

Lastly, the third point explains that religious communities have established norms that provide its adhering members with an above average state of health. "[Religious people] drink and smoke less and are sexually less promiscuous" than non-religious people on average (Frey and Stutzer (2002), Jarvis and Northcott (1987).

It is no surprise then that the average religious person tends to live a longer, healthier life than the average person (E.C. Baco-2010).

Religion has also been observed to have macro effects on the well-being of groups of Konhd tribe of odia. Communities arise around religious organizations. As these communities grow, the religious organizations influence the values of the society. The greater influence of religion over a community, the better the quality of life of its members (Ferriss-2000).

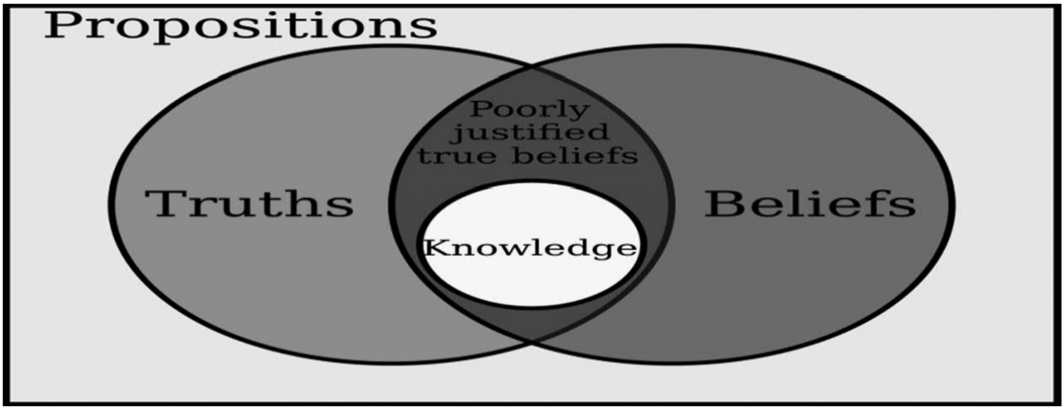
Religion plays a complex role in influencing the well-being. However, many researchers have come to the conclusion that the social and integrative aspects of religion are the "crucial determinant[s] of life satisfaction rather than the spiritual function" {Barkan and Greenwood (2003), Markides (1983), Durkheim (1947)}. However, not all researchers acknowledge the position that religion's influence on subjective well-being is nothing more than as a facilitator of social interactions and support.

In 2002, Kenneth Pargament wrote a paper titled, "Is Religion Nothing but...? Explaining of Religion versus Explaining of Religion Away". In this paper, Pargament argues that religion is a unique phenomenon of human beings; he defines religion as the "search for significance in ways related to the sacred" (Pargament, 2002).Religion can be analyzed and explained in terms of psychological, social, physical, and evolutionary terms, but this does not "invalidate the significance of religion as a legitimate phenomenon of interest"(Enrique Colon- Baco-2010). In other words, an evolutionary account of the way religion influences subjective well-being does not imply there is nothing more to religion than evolutionary forces at play. Pargament bemoans the reductionist tendencies of many social scientists when studying religion. To illustrate the uniqueness of religion, Pargament gives several examples of how religious motivations and religious coping are especially strong versions of their secular equivalents (Enrique Colon- Baco-2010).

One of the examples Pargament talks about is a study that compares couples who perceived their marriages as sacred with couples who perceived their marriages as very important, but not sacred. Given the subtle difference between these two ways of understanding marriage, I did not expect any significant differences between the groups. However, Pargament and others found that the couples that viewed their marriages as sacred "reported significantly greater marital satisfaction, more investment in their marriages, and better marital problem solving strategies than couples who saw their marriages as very important but not sacred"(Enrique Colon-Baco- 2010)These

results are evidence of how the effects of religion may be hard to separate from the complex collection of factors that simultaneously affect well-being.

Here "Life Satisfaction and Religiosity in Broad Probability Samples." The goal of this paper is to examine the relationship between the levels of religiosity and the levels of life satisfaction and happiness. Diener and Clifton found that activity variables did not present stronger correlations with subjective well-being than variables that measured religious beliefs.



In this above figure I tried to establish the relations between Truth- Belief-religion, all of them are free from Knowledge. Therefore it is said that argument is away from the god or belief and argument occurs at the presence of the knowledge. Therefore religion depends upon the belief and Psychological motivation, and affects the body and the mind of the human being. It helps the man to recover himself/ herself from different stress and traumatic condition, which is directly link with the Wellbieng and happiness of the person.

Here it is found that the effects of religion on subjective well-being were quite regular across nations, and as a result discounted the cultural and societal effects on the relationship between religion and wellbeing (Danier and Cliffton).

Life Satisfaction and Wellbeing:

The study is two measures of subjective wellbeing: 'life satisfaction' and 'personal happiness.' Personal happiness is an indicator that is influenced by temporary evaluations of well-being. The measure of 'personal happiness' is taken from the respondents answer to the question of how happy they were feeling. Respondents could choose to answer 'not to happy,' 'pretty happy,' and 'very happy' according to the satisfaction table. No(10, 11)

The measure of 'life satisfaction' is the respondent's average level of satisfaction of the Narayani Sahi of Phulbani town and Dubagarh Village and they live in; their family life; their friendships; their health and physical condition; and, their leisure time, hobbies and other nonworking activities. The respondents were asked to rate how much satisfaction they received from each of these factors in a scale from one to 3 types, one being very satisfied and 3rd being "Not satisfied" (Ellison (1991). 'Life satisfaction' is a more stable evaluation of subjective well-being than 'personal happiness. This multi-item measure is less prone to the affective mood and emotional swings that may influence the respondents' answers to the 'personal happiness' question.

Table : 10: Satisfaction: Total number of Respondents satisfaction and their satisfaction level in different situation

Category	Very Satisfied	Pretty Satisfied	Not Satisfied
Male	123	113	31
Female	122	118	45

Total number of respondents of the study is 552. All of them came across with god and goddess. All of them also have responded well during the field work. Hence the comparative aspect become very clear and we could understand better.

Relationship between religion and subjective well-being is the social aspects of religious life. The religious community provides its members with source of support that help them deal with psychological stress of going through tough times. Respondents were asked how often they attended religious services; they were given nine choices ranging from 'never' to 'more than once in a week.'

Table-11: Total number of Respondents satisfaction and their satisfaction level in different situation

Category	Very Satisfied	Pretty Satisfied	Not Satisfied
Male	81	58	25
Female	99	88	3

The above table presents the average life satisfaction by attendance to religious services. The relationship between attendance to religious services and life satisfaction seems to follow the same trend as with the frequency of prayer. The group of respondents with the most attendance to religious services had the highest average life satisfaction. With the exception of the group of respondents that attended religious

services once a month, as attendance decreases the average life satisfaction decreases. The group that attended religious services once a month had a lower level of life satisfaction than the next two groups that attended religious services less frequently.

Social interaction and support provides positive effect to well-being. The positive effect may be from providing support during stressful times or it may have a positive effect irrespective of the circumstances {Cohen (1992); Cohen & Willis (1985)} The amount of social interaction the respondent was engaged in was measured by three variables: how often they spent social evening with friends, relatives, and neighbors. Some studies have created a combined index of these three variables. I decided to include each of these variables separately in order avoid diluting the effects of any of them {Ellison (1991); Barkan & Greenwood (2003)}. Respondents were asked to choose from answers ranging from one, 'never,' to, 'every day/almost daily.(0- Never, 1- Less than one year' 3-Several times, 4- once in amyth, 2 to three times, 6 Nearly every week, 7-sometimes, Mosquito (E.C. member E.C. Bac)

The effects of traumatic events have clear consequence on subjective wellbeing. Respondents that have suffered traumatic events report lower levels of happiness and life satisfaction. There are many theories that say that people adapt and adjust to most circumstances but growing evidence indicates that this adaptation and recovery is not quick nor does it bring people back to their original levels of well-being (Kesebir & Diener (2008). A measure of trauma was taken into consideration by including a variable that asked respondents to state the number of traumatic events they have suffered in the last year; the types of events included in this question were: deaths, divorces, unemployment, and hospitalizations-disabilities.

Table:12.: Number of Traumatic Events suffered by respondent

Category	zero	one	two	three	Total
Male	175	101	80	0	356
Female	190	134	90	0	414
Total	365	235	170	0	770

The table represents how much time concerned respondent suffered from traumatic effect, and for what purposes the particular respondent came for the *Danda Nrutya* troup.

This data has been collected at the time of "*Danda Nrutya*" (Danda Dance), from different Dance Troup in and around Phulbani. I also tried my best to present graphically to all my collected respondent including irrespective of age group.

ANALYSIS:

The regression results of subjective well-being on religiosity confirm the positive relationship between religious life and well-being that is described in the literature. After controlling for social interaction variables, trauma, and the socio-demographic factors, both life satisfaction and personal happiness were positively correlated with the frequency of prayer and attendance to religious services. The positive effect of attendance to religious services to subjective well-being was reduced when the prayer variable was added to the model (table-9). These results suggest that the previously estimated relationship between attendance to religious services and well-being may have included the unmeasured effects of religious life related to the religious beliefs, as measured by the frequency of prayer.

The study presents the individual relationships between each of the variables studied and the two measures of subjective well-being. These relationships are the correlations between each of the independent variables and the dependent variables without controlling for any of the other factors. The relationship between the religious variables and well-being are positive according to these correlations, this means that as variables such as religious prayer increases, so does an individual's well being. This analysis shows the attendance to religious services having a larger positive correlation to well-being than frequency of prayer. The individual correlation refers to the expected positive and negative relationships with the Social well-being. Subjective well-being was positively correlated to the social interaction variables: income, education, and marriage. It was negatively correlated to trauma and came to the concept of Subjective Social Wellbeing.

Life Satisfaction Regressions:

As per the life satisfaction table (table-10,11) presents the regression results of life satisfaction on religious life and other variables. Model 1A analysis results the regression results with 'attendance to religious services' as the only religion variable. Social interaction with relatives, neighbors, and friends, were also found to be positive and statistically significant.

Model 2A included the different 'frequency of prayer' to account for the strength of religious beliefs of the respondents.

Adding the 'frequency of prayer' variable to the model reduced the size and significance of the relationship between attendance and well-being that was measured in Model 1A. The correlation between 'life satisfaction' and 'frequency of prayer' was larger and more statistically significant than the correlation with 'attendance to religious services.'

Even more, the correlation between 'life satisfaction' and 'frequency of prayer' in Model 2A is larger than the estimated correlation between 'life satisfaction' and 'attendance to religious services' in Model 1A where the 'frequency of prayer variable' was not included. This result suggests that, in addition to explaining some of the variation previously attributed to 'attendance of religious services,' the 'frequency of prayer' variable explains part of the variation in 'life satisfaction' that had been left unexplained by the variables in the model.

Personal Happiness and life satisfaction:

Moreover the present study provides the results for 'personal happiness' on religious life and other variables. Model 1B uses 'attendance to religious services' as the only religion variable, while Model 2B included both 'attendance to religious services' and 'frequency of prayer'. The correlation between 'attendance to religious services' and 'life satisfaction' was larger and more statistically significant in Model 1A than it was to 'personal happiness' in this model.

In Model 2B, the introduction of the 'frequency of prayer' variable, again, reduced the size and statistical significance of the estimated coefficient for 'attendance to religious services,' as it did in Model 2A.

However, its effect was significant in the way that it reduced the size of the correlation between 'attendance to religious services' and 'personal happiness'. In Model 2B 'frequency of prayer' was included to measure the happiness of the respondent. The rest of the data interpreted through Model 2B had almost identical correlations to 'personal happiness' as they did in Model 1B, before 'frequency of prayer' was added.

The prayer and life satisfaction

In Model 2A and Model 2B, the introduction of the 'frequency of prayer' variable significantly reduced the size and the statistical significance of the correlation between the measures of subjective well-being and 'attendance to religious services.' This result suggests that a large part of the previously estimated correlations between subjective well-being and 'attendance to religious services' may have been due to the absence of a variable that accounted for the strength of beliefs of the respondents. This interpretation of the results is further substantiated by the high bi-variant correlation between 'frequency of prayer' and 'attendance to religious services'. Regular attendees of religious services also showed to have strong religious beliefs. The religion, social interaction, and trauma variables were better at explaining life satisfaction than personal happiness.

These differences between the results for the two measures of subjective Social well-being were expected because of the consistency of the life satisfaction data relative to personal happiness data. Even though 'life satisfaction' and 'personal happiness' are both good measures of subjective Social well-being, personal happiness is more susceptible to the affective aspects of well-being; it can be influenced more by mood and emotions. Life satisfaction is a more stable measure of subjective social well-being because of it being a multi-item measure and because its relationship to the cognitive aspects of well-being. Because of this, models that use 'life satisfaction' as a dependent variable can expect to receive stronger results than those that use 'personal happiness'.

INTERPRETATION OF STUDY:

In this study, I evaluated the impact of religious beliefs on subjective Social wellbeing. I found that the strength of religious beliefs is a statistically significant predictor of subjective well-being. Stronger beliefs are correlated with higher levels of subjective social well-being. Therefore, I concluded that religious beliefs and subjective social well-being are positive related to each other.

The bulk of the studies concerning the relationship between religious life and subjective well being agree that religion is positively related to well-being. Many of the studies have accredited most of this positive relationship to the promotion of social integration and support that comes with the religious community. I found evidence that a large part of the positive relationship between religious life and subjective social well-being can be explained by the strength of religious beliefs and cultural interpretation of the Kondh of Kandhamal.

A large part of the success of my model is due to my decision to use data on the 'frequency of prayer' to account for strength of religious beliefs. The strength of religious beliefs should be a measure of the degree to which religion plays a part of the respondents' life {Berger (1969)}. 'Confidence in the existence in God' and the frequency with which a respondent doubts his religious beliefs are measures of the strength of religious beliefs that have been used in other studies (K. Behera and J. Dash ; 2015, "The Shamanistic Wisdom"). The strength of religious belief these variables measure do not address the degree to which beliefs influence the respondent's daily life (Diener & Clifton (2002); Ellison (1991)}. The 'frequency of prayer' variable directly addresses the degree to which religion plays a part of the Kondh's life. This is why I was able to get a stronger measure of the relationship between strength of religious beliefs and subjective social well-being more accurately.

The correlations between subjective social well-being and the explanatory variables is not necessarily evidence that these variables cause the changes in the subjective social well-being. Subjective social well-being may be the driving force for the strength of religious beliefs, attendance to religious services, and the amount of social interaction of Kandh people. A person might pray and go to attend the ritual because he is happy; these activities may come as a result of happiness and not be its source. The same may happen with social interaction; happy people might attract more friends, and as a result, report higher degrees of social interaction. It is certainly possible for the correlations not to be measuring direct causation. However, I believe that even if the correlations are not strict measure of causation, the regressions still give us valuable information about subjective well-being. The relationship between the variables shed light into the habits of happiness. Even if the correlations are not measures of the degree to which the explanatory variables cause changes in subjective well-being, the correlations are at-least an indication of a relationship. I believe that, on the very least, the causal relationship between the explanatory variables and subjective well-being is a two way road. Even if happy people spend more time with friends because they are happy, the time they spend with their friends is probably influencing their happiness as well. Happy people probably tend to choose to do activities that make them happier.

Religion's multidimensional relationship with subjective well-being makes it particularly important for researchers to make sure they are adequately measuring the ways different religious factors interact. Because so many of the dimensions of religious life cannot be quantified, it will be hard to use econometrics to get a complete image of the way it influences well-being. It is important to recognize the limitations of the data when trying to make sense of complicated questions like this one. Failing to recognize this may result in reducing complex phenomena to only the factors that are quantifiable and measured. Just because all of the details of religious life cannot be measured does not mean they are not important. Religion seems to have been the victim of reductionism in the past. There is evidence that more research needs to be done to understand the way religion influences subjective well-being.

CONCLUSION:

Culture, religion and tradition play a big role in the development of any community. This is especially true of marginalised rural communities such as India's Adivasi tribes, whose culture is stem up through the belief and emotion. Culture is an all-encompassing term, which includes in itself a wide range of meanings, symbolisms and ideas. It refers to the way of life of individuals in any society in its totality, and not simply to those aspects, which are regarded as higher or more desirable. Therefore,

the meaning of culture does not refer to any particular activity of life. Rather, these activities are simply elements of the totality of culture. This totality also includes minor activities such as washing, cleaning, eating etc. These minor activities may be regarded as important according to the groups who perform them and the way they perform is matter of our concern. So, it is wrong to call any society or any individual as uncultured, because every society has some kind of culture having its own relevance and importance. Historical evidence is available from the earlier studies on the development of culture that "the aborigines of Andaman Island even though they have been entirely isolated in their Island home, and have not been affected by contact with other races, but have been free to develop their own culture in their own environment." 1 At least for a social scientist there is no uncultured society. The social scientist can well interpret the activities of the people of the so-called uncultured society. So, it may be said that no matter how the culture may be, every human being is cultured.

Moreover the type of economic activities is to be undertaken by a Kondh tribe of Kandhamal at a particular place is determined by their cultural practices and religious beliefs. Economic activities shape the culture traits and religious practices. Most of the tribal cultures are based on the simple logic of offering small quantities before and after abstracting from the nature. Hence most of their socio-religious and ritual Practices of Kondh are centered round their economic activities. Even though most of the Kandh cultural practices exhibit certain homogenous features, but these practices are shaped by the kind of economic practices, i.e., hunting, food gathering, settled agriculture, shifting cultivation or some other type. In one way we say tribal economy is the product of their culture.

Power, authority and legitimacy are binding forces of social system which maintain order and cohesiveness of an otherwise chaotic society composed of various diverse elements. While power and authority are the binding forces of a society, the socio-cultural settings influence the political ideas and institutions. Various cultural traits like art, language, religion, ideology, etc. are used as instruments of domination and power and division of labour. Hence, a country's politics reflect the design of its culture.

Religion is a system of symbols which acts to establish powerful, pervasive and long-lasting moods and motivations in men by formulating conceptions of a general order of existence and clothing the conceptions with such an aura of factuality that the moods and motivation seem uniquely realistic. Religion, thus, possesses an orientating function, providing society with criteria to find its place (identity) within the world. Linda Woodhead (2011:112, 119) differentiates between religion as belief

and religion as identity marker. Religion as belief refers to a religious interest in dogmas, doctrines and propositions. Religion as identity marker refers to religion as a source of identity, either socially or as personal choice. Based on Woodhead's differentiation, Kilp (2011:212) indicates how religion has currently excelled at being a cultural identity marker.

Religion

Culture Δ **Society**

As tribal culture particularly Kandh of Kandhamal always concentrates with the people and their wellbeing, without which the tribal will unable to survive. As the religion and culture are inter related to each other. So the tribal culture should be protected as now the Kandhmal district Odisha suffering from the conversion issue should be protected for the welfare of the Kandh people.

References:

Barkan, Steven E., and Susan F. Greenwood. :"Religious Attendance and Subjective Well-Being among Older Americans: Evidence from the General Social Survey." Review of Religious Research 45 (2003): 116-29.

Behera, K. & Dash Jagannath; Tribal Shamanistic Wisdom; 2015.

Berger, Peter L. : The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion. Garden City, New York: Doubleday & Company, Inc., 1969.

Cohen, Sheldon, and Thomas Ashby Wills.: "Stress, Social Support, and the Buffering Hypothesis." Psychological Bulletin 98 (1985): 310-57.

Cohen, Sheldon.: "Social Support, Stress, and Health." Editorial. ISI 13 July 1992: 28-28.

Di Tella, Rafael, Robert J. Mac Culloch, and Andrew J. Oswald.: "Preferences over Inflation and Unemployment: Evidence from Surveys of Happiness." The American Economic Review 91 (2001): 335-41.

Diener, Ed, and Don Clifton. "Life Satisfaction and Religiosity in Broad Probability Samples." Psychological Inquiry 13 (2002): 206-09.

Diener, Ed, and Eunkook Suh. "Measuring Quality of Life: Economic, Social, and Subjective Indicators." Social Indicators Research 40 (1997): 189-216.

Diener, Ed, Jeffrey J. Sapyta, and Eunkook Suh. "Subjective Well-Being is Essential to Well-Being." Psychological Inquiry 1998th ser. 9 (1998): 33-37.

Diener, Ed. “New Directions in Subjective Well-Being Research.” Indian Journal of Clinical Psychology 27 (2000): 21-33.

Diener, Ed. “Subjective Well-Being.” Psychological Bulletin 95 (1984): 542-75.

Durkheim, Emile (1897). 1951 Suicice. New York: Free Press.

Durkheim, Emile: 1947, The Elementary Forms of the Religious Life (Free Press, New York).

Easterlin, Richard A. “Income and Happiness: Towards a Unified Theory.” The Economic Journal 111 (2001): 465-84.

Eid, Michael, and Randy J. Larsen. The Science of Subjective Well-Being. New York: The Guilford P, 2008.

Ellison, Christopher G. “Religious Involvement and Subjective Well-Being.” Journal of Health and Social Behavior 32 (1991): 80-99.

Ferriss, Abbott L. “Religion and the Quality of Life.” Journal of Happiness Studies 3 (2002): 199-215.

Frey, Bruno, and Alois Stutzer. “What can Economists Learn from Happiness Research?” Journal of Economic Literature 40 (2002): 402-35.

Jarvis, George K., and Herbert C. Northcott. “Religion and Differences in Morbidity and Mortality.”Social Sciences and Medicine 25 (1987): 813- 24.

Jena, D.N. & Mohapatra U.K.; Social Change; Theme & Perspectives; 1998.

Kahneman, Daniel, Alan B. Krueger, David Schkade, Norbert Schwartz, and Arthur Stone. “Toward National Well-Being Accounts.” The American Economic Review 94 (2004): 429-34.

Kesebir, Pelin, and Ed Diener. “In Pursuit of Happiness.” Association for Psychological Science 3 (2008): 117-25.

Levin, Jeffery S., and Kyriakos S. Markides. “Religious Attendance and Psychological Well-Being in Middle Aged and Older Mexican Americans.” Sociological Analysis 49 (1988): 66-72.

Mahanty; Gopinath; Paraja; (Odia);2014 (13th edition).

Markides, Kyriakos S. “Aging, Religiosity, and Adjustment: A Longitudinal Analysis.” Journal of Gerontology 38 (1983): 621-25.

Mishra, Kamal K.; Textbook of Anthropological Linguistics; 2000.

Nayak Uma Charan; Highlanders of Kandhamal. Mrs. Usharani Nayak, 841, Rasulgarh, Bhubaneswar.

Nayak, Uma Charan : History of Kandhamal ; India Empire Publications, New Delhi; 2015

Nulkar, V.K. Muthumani, M.K.; Economic System of the Tribals; 2014.

Pargament, Kenneth I. "Is Religion Nothing but...? Explaining Religion versus Explaining Religion Away." Psychological Inquiry 13 (2002): 239-44.

Parida Prakash Chandra; Tribes and Pesants in India;Thaku Enterprises, New Delhi; 2018.

Tribal Culture and its Transformation; 2015.

Verrier Elwin; Bondo Highlanders; Gyana Publishing house, Ansari road New Delhi-2018.

Health Status of Tribal Women and Children in the Mining Areas of Western Odisha

Dr. Rashmi Pramanik[1]
Dr. Suresh Chandra Murmu[2]

Abstract

Mining occupies a paramount place in the advancement of a nation and precisely speaking, it constitutes the basic feedstock for industrial growth in a mineral rich nation like India. Like other states, mining is an integral part of the economic activities and sometime the only avenue of earning bread for many native people in Odisha. Besides the availability of steel and other minerals, abundance of water resources, excess power, good roads, rail connectivity, port facility at Paradeep and relatively open land also contribute to the flourishing of these mines. Although there are a number of mines spread over different regions of Odisha but most of them are concentrated in the Western part of Odisha. The paper brings to light how mining areas put a detrimental effect on the environment (Air, Water and Land) whereby the health and safety of the mine workers and the community living near by the mines are negatively affected. The paper focuses on how hazardous it is for the women and their children to reside in the mining regions. It deals with the different occupational diseases by which they are affected. It also discusses about the insecurity of the tribal women working in the mining areas. Thus the paper gives an insight of the different instances of health problems and the how the tribal women mine workers are exploited.

Introduction

Mining occupies a paramount place in the advancement of a nation and precisely speaking, it constitutes the basic feedstock for industrial growth in a mineral rich nation like India. The Mining industry in India is a major economic activity which contributes significantly to the economy of India by providing job opportunities to around 0.7 million individuals. The tradition of mining in India is ancient. It underwent modernization alongside the rest of the world after gaining independence in 1947 and grown up with the economic reforms of 1991 and the 1993 National Mining Policy. India's minerals range from both metallic and non-metallic types. The metallic minerals comprise ferrous and non-ferrous minerals while the non metallic minerals comprise mineral fuels, precious stones, among others. India has significant sources of coal (fourth-largest reserves in the world), bauxite, titanium ore, chromites,

[1] Assistant Professor, P.G. Department of Anthropology, Sambalpur University, Jytoi Vihar, Odisha-768019

[2] Assistant Professor, P.G. Department of Anthropology, Sambalpur University, Jytoi Vihar, Odisha-768019

natural gas, diamonds, petroleum, and limestone. According to the 2008 Ministry of Mines estimates: 'India has stepped up its production to reach the second rank among the chromites producers of the world. Besides, India ranks 3rd in production of coal & lignite, 2nd in barites, 4th in iron ore, 5th in bauxite and crude steel, 7th in manganese ore and 8th in aluminum.

Coal industry is one of the core industries in India which played an important role in its industrial development. In other words, it can be also said that, industrial development of India could not been taken place without the use of coal or any fossil fuel. So, coal industry is recognized as one of the bedrock of Indian industrial sectors as it provides the basic material for the most of the industries. It has the highest forward linkages effect with steel, cement, fertilizers, electric, power and a number of other industries. So, Coal mining is one of the core industries, which contributes to the economic development of India undoubtedly bringing wealth and employment opportunities. But simultaneously it leads to extensive environmental degradation, which, in turn, has an adverse and hazardous impact on the health condition of the mine workers especially the women and the children. Mining from a gender perspective in India has to address a crucial area –"women's health". The health hazards and degeneration of the health conditions of women and children mine workers is one of the most serious impacts of mining. Here, women's health has to be understood from a larger perspective of direct and indirect impacts -the exposure of women and children to mine disasters and mine pollution as well as to the reduction in quality of life due to denial of access to food security, natural resources and livelihoods. In India, this poses a much more dangerous situation as impacts of mining have been diverse depending on the nature of the minerals extracted and the extent of exploitation.

Coal mining operations frequently involve a high degree of environmental impacts, which can extend well beyond the extent of mineralized areas. An assessment of the environmental and health impact of the operation of coalmines has become essential and pre-requisite over the years. The environmental consent associated with industries especially fossil fuels are serious and development planners cannot ignore this fact. Despite people suffering from several forms of ill health, physical and mental deformities, and constant exposure to toxic wastes and chronic diseases as a result of mining, there is a tragic gap in the availability of 'scientific' studies and data on the health hazards of mining in India and more on the women in mining affected communities. This has provided an ideal opportunity for mining industries to walk away from any responsibility towards the health of communities and workers they affect. The apathy, lack of understanding and political will and gross corruption of the government enhances the scope of the industry to continue with impunity. As

health issues are considered 'technical' and 'scientific', the complaints and evidence from communities and workers of the relationship between mining operations and their ill health are brushed under the carpet by the law implementing, monitoring and judicial authorities, on the pretext of improper and inadequate scientific corroboration.

Pitted against these forces are the women in the coal mining regions, whose health issues in general also, are marginally addressed in the country.Our development policies, especially in the context of economic activities like mining do not take into account, women's health as important indices for human growth and development. Hence mining is one of the largest 'sustainable' industries. How true is this in the context of Indian women –specially the tribal women mine workers who cannot articulate the victimization of their bodies for the extraction of minerals? The CSE's study on mining, people and environment (2006) pointed out that mining cannot be sustainable or truly environment-friendly. This is because ore bodies are finite and non-renewable and even the best managed mines leave "environmental footprints". Mining leads to severe and extensive deterioration of the environment and thereby resulting in an adverse and hazardous impact on the health of the people-both workers of coalmines as well as the people residing near the coalmine areas. Studies on environmental impacts of coalmines revealed that the total dissolved solids, sulphate, hardness & iron contents leached in the rivers from the coalmines results in acid mine drainage problem leading to underground and surface water contamination which are highly toxic and injurious to health (Singh, 1987; Tiwari and Dhar, 1994; Tiwari, 2001; Swer and Singh, 2003). Air pollution caused by the emission of suspended particulate matter (SPM), respirable particulate matter (RPM), Sulphur dioxide, and oxides of nitrogen due to the operation of coalmines results in severe health hazards to the exposed population (Pandey, 2000; Ghosh & Majee, 2003; Ghosh & Majee, 2007). The environmental problems associated with coal, before mining, during mining, in storage, during combustion and post combustion waste products results in severe impact on the human health (Finkelman et al, 2002). First affected persons for opening or closing of any type of industries are the mine workers and the local people. Thus it is prerequisite to have a detailed study of the environmental impact of the industries and their impacts on tribal mine workers from a gender perspective.

Coal Mining Scenario in India

India has a long history of commercial coal mining starting from 1774 by East India Company in the Raniganj Coalfield along western bank of Damodar Valley. However, for about a century it remained sluggish due to lack of demand. Its introduction to steam locomotives in 1853 gave a fillip to it. With the advent of

Independence the country embarked upon 5-year development plans and the need for increasing coal production by systemic & scientific development resulted in setting up National Coal Development Corporation (NCDC) in 1956. On account of growing energy needs, unscientific mining practices and poor working conditions adopted by the private mine owners and so the central government took decision to nationalize the private coal mines. It was done in two phases under the category of cooking coal mines and non cooking coal mines (1971-72).

The Government of India formed various subsidiaries to the first company, Bharat Coking Coal Limited formed on 1st May,1972 which was initially a subsidiary of Steel Authority of India Limited to manage the taken over mines. In 1975 Coal India Limited was formed as a holding company with five subsidiaries namely Bharat Coking Coal Limited (BCCL), Central Coalfields Limited (CCL), Eastern Coalfields Limited (ECL), Western Coalfields Limited (WCL) & Central Mine Planning and Design Institute Limited (CMPDL).In view of projected increase in production and investment contemplated for CCL and WCL group of coal mines with their extensive geographical spread resulting in day to day administrative, technical & communication problems etc. Two more coal companies namely, Northern Coalfields Limited and Southern Coalfields Limited were formed on 28th November.1985. Considering the prospects of Odisha Coalfields, being the centre for VIII and IX plan periods, a new coal company was incorporated bifurcating South Eastern Coalfield Limited is the Mahanadi Coalfields Limited (MCL) with its headquarters at Sambalpur.

STUDY AREA

The present study is focused on the 8 mines of Mahanadi Coalfield Limited where the Bhuiyaan, Oraon, Munda and Gond mining labourers are working as contractual labourers. Mahanadi coalfield Limited is a subsidiary of Coal India Limited (CIL), formed on 3rd April 1992. It has two coalfields in Odisha. Talcher and IB valley. Talcher coalfield area is approximately 25 kms from District Headquarter, Angul. M.C.L operates over 22 mines in Odisha in which 13 mines are open cast and the rest are underground mines. The present study is covering 8 of them which are *Nandira, Jagannath, Lingaraj, Bharatpur, Oriend area, IB Valley area, Lakhanpur area and Vasundhaa area.* Among them *Nandira* is an underground mine and the rest ones are open caste. Tribal coal miners working in the mines of *Nandira, Jagannath, Lingaraj, Bhraratpur* comes from *Jilinda and Kalamunchuin* villages and those working in the *Oriend* area, IB valley area, *Lakhanpur* and *Vasundhara* area mines comes from *Khairkuni, Tingismal, Kudaloy* and *Himgir* villages. The workers have to cover 2-3 kms everyday to come to their work places. Approximately 10,000 workers are working now in the Talcher area coalfield and 8000 in IB valley area. The tribal groups working in these mines are Bhuiyaan, Oraon, Munda and Gond.

These coal mine workers here both male and female includes both the contractual and direct mining labourers work both in surface mining and underground mining. Workers in the opencast mines of *Jagannath, Lingarj, Bharatpur, Oreand, IB valley, Lakhanpur* and *Vasundhara* work with equipments to remove the top soil, drilling of holes and place explosive for making blasts. After the blasts the miners remove the loosened coals. In case of underground mining, which takes place in the *Nandira* mine area, workers layout the mines, make supports to prevent wall collapses, make drilling with heavy equipments, place explosives to make blasts and also test to prevent water inundation. Due to the use of more and more equipments and technology a sharp division of labour has been found in these mining areas. The machine driven works have been done by the men coal miners. Women are employed in secondary activities such as cutting, sorting, quarrying and loading and unloading though now a days number of women mine workers are decreasing day by day. These tribal labours working in these mines of M.C.L are mostly the contractual labours working for daily wages. They work under the contractors who take contract for 2-3 years from M.C.L. Wage in case of females are lesser than the male workers.

OBJECTIVES

Keeping the above perspective in mind the present study tries:

- To examine the health status of the tribal women mine workers of the selected mines who work there along with their children
- To focus on the common occupational diseases experienced by them.
- To analyze the nature of compensation given to these women workers for health hazards and accidents from MCL authority.

METHODS OF DATA COLLECTION

Data is collected both from primary and secondary sources. Primary information was collected through interview and observation methods from the Bhuiyaan, Oraon, Munda and Gond tribal women mining labourers in the coal mines. Group discussion was also done. Secondary data was collected from the Annual Health Reports and other Health Reports of the special cases of the tribal Coal Mine workers from M.C.L. Data has also been gathered from the Hospital under M.C.L for the cases which were brought to the hospitals. The respondents are the field officers, engineers, contractors, welfare officers, and trade union leaders.

DISCUSSION

Current Health Status of the Tribal Women Mine Workers

The health and safety problems in a mining region vary from one mineral to the other, from the technology used, type of mining open cast to underground -and

the size of operations. But the adverse and hazardous effects of all types of mining equally affect both the men and women workers and sometimes more the second group as they are the physically more vulnerable to the mine related diseases. These women mainly join in these mines to increase their low family income, to be able to repay debts or sometimes to replace their husbands who are bedridden or have passed away. Children also being born in these remote mining areas immediately start with a big disadvantage. As no child care facilities are available, and often no schools exist in the neighborhood, mothers are often left with no choice but to take them along to their work in the mines. From early on they learn to crush the stone in smaller pieces, or help with loading the stone on trucks. Majority of the health problems in these coal mining regions of M.C.L are caused due to unchecked pollution and high levels of toxicity, mine tailings and mine disasters. The lands, water bodies, air and environment are polluted in these regions due to constant release of chemical wastes, dust generated by blasting and excavation, and also for dumping of mine wastes which over-burden the surrounding lands and rivers. Unhealthy dust and air in these mines gradually diminish and dampen these workers' efficiency and constant contact with dust and pollution and indirectly through contamination of water, air, etc are causing severe health hazards to them.

Workings in these coal mines of M.C.L often involve physical accident and blows, muscular and nervous strain, monotony and noise. Women and children who are involved in the secondary works in these mines are constantly exposed to various respiratory illnesses due to inhalation of dust particles and become victims of skin diseases, experience malfunctioning of various sensory organs, which has a long-term impact on their reproductive health. Noise and dust pollution affects the tribal women workers the most during pregnancy. For economic reasons, they have no choice but to expose themselves and their children to severe health risks, which not only threatens their lives, but also that of the fetuses. For example, the most common diseases suffered by them due to the dust from the coal mines are tuberculosis, cough and cold, malaria, skin diseases, diarrhea, staining of teeth, joints pain, arthritis, and lethargy. Along with that long hours of work and poor economic condition render them inefficient and also make them physiologically unwilling to work. They usually suffer from several occupational illnesses such as respiratory problems, tuberculosis and various skin diseases etc. The most concurrent and chronic problem apart from these is the development of muscular and back pains, wearing out of joints, arthritis and spondilosis, numbness, fatigue and lack of stamina, breathlessness, constant coughs, irritation of eyes and a general physical incapacity.

As these women mine workers are mostly contractual labourers and paid on daily wage basis there is no economic security or compensation paid to them due to loss of workdays on account of health problems. Meager or no compensation is given to them even during their pregnancy period which also puts a stain on income and health. Even during pregnancy women have to work in hazardous conditions amidst noise, air pollution that have adverse effect on their reproductive health. So children of these tribal mining communities living in the villages of *Jilinda, Kalamanchuin, Khairkuni, Tingismal, Kudaloy* and *Himgir* are also unsafe in these mining areas and indirectly affected right from conception and birth as women miners of M.C.L are forced to take them to the mining areas and expose them to high levels of dust, pollution, mine explosives and accidents. As the result of all these infant mortality rates are also getting increased in these areas and reproductive health of women has been reducing which has given rise to related social problems as per the M.C.L hospital reports. Deterioration in their health status is also taking place due to loss of livelihood and access to natural resources. Displacement from land and loss of access to forests has a direct impact on the health and nutrition of women and children mine labourers in these mines. In mining situations, as the source of livelihood changes for these tribal mining communities, women are completely thrown out of their economic roles and they are now forced to depend on the wages of the men and have lesser participation in decision-making on food and household expenditures. Apart from these another major problem is that a greater part of the incomes are also spent by the men miners in buying alcohol and drugs.

Common Occupational Diseases of Women

Majority of the health problems for women and children in the mining regions of *Nandira,* J*agannath, Lingaraj*, *Bhraratpur, Oriend area, IB valley area, Lakhanpur and Vasundhara* are taking place due to unchecked pollution and high levels of toxicity, mine tailing and mine disasters. The health and safety problems in these mines vary from the technology used, type of mining (opencast to underground) and the size of operation. The lands, water bodies, air and environment in these coal areas are getting polluted due to constant release of chemical wastes, dust generated by blasting and excavation, dumping of mine wastes and over burdening of them in the surrounding lands and rivers. For these reasons, metals like fluoride, manganese, nickel and sulphate are now getting found in the drinking water and soil of these mining regions at high concentration. As a result of these toxic wastes in the water and soils, it is found that the longevity of the miners and communities living in the villages *Khairkuni, Tingismal, Kudaloy* and *Himgir* has been reducing drastically as per the M.C.L hospital reports. Average longevity of women in this tribal mining community is found 45. Majority

of children are reported to be lethargic as a result of inhalation of toxic dust and consumption of contaminated water. As we all know that coal mines have long been associated with high level of risks from hazardous wastes. Some of these most common mining-environment related diseases are black lung disorder, tuberculosis; noise induced hearing loss, irritation to eyes, pneumoconiosis. But in these studied mines there is somewhat different disease pattern. The major diseases occurring in these coal mines are respiratory diseases, skin diseases and orthopedic diseases.

Respiratory Diseases:

Respiratory diseases in these mining areas of M.C.L are mainly dust related diseases including bronchial asthma, severe asthmatic bronchitis and pneumoconiosis. Direct inhalation of various kinds of air pollutants emitted due to coal combustion in these mines of M.C.L are creating asthma attacks and prolonged exposure to coal dust causes pneumoconiosis to these coal miners. The miners of *Nandira, Jagannath, Lingaraj, Bharatpur, Oriend area, IB valley area, Lakhanpur and Vasundhara* are mostly prone to these asthma attacks and pneumoconiosis. Pneumoconiosis is a very unpleasant disease according to the doctors of M.C.L hospitals. In this case the lungs lose their natural flexibility and it become increasingly difficult for the affected one to breathe. Simple tasks like walking up stairs become impossible. It is a slow and painful death from suffocation. According to the doctors of M.C.L hospitals there is no permanent cure for pneumoconiosis. The only way to save these miners from this deadly disease is to remove them from exposure to dust in the early stages to prevent more severe damage. They said the main reasons behind the occurrence of these dust related disease are large scale dust generation in the mining and nearby areas specially the generation of oxides of nitrogen, sulphur dioxide, particulate matters etc. As per the M.C.L doctors when SO_2 is inhaled it irritates the lungs triggering bronchial reaction and reducing lung function. The most measurable effects occur in the women and children with an already compromised lung function. Other pollutants are absorbed and distributed in the body and may produce systemic effects and effects distant from the entry point of the lung. As a result, other than the lungs (e.g. the central nervous system, brain, heart, blood, liver and kidneys) can also be affected by these air pollutants. According to the doctors there is a well established relationship between these occupational lung diseases caused by dust and tuberculosis. A mine worker with Pneumoconiosis is much more vulnerable to TB.

Skin Diseases:

Skin diseases among the tribal coal miners of these 8 mines of MCL are mainly water borne diseases as per the M.C.L doctors. They said that water in these

areas contains high iron and sulphur contents which are creating severe dermal diseases to these tribal miners. The major effluents generated from the coal industry are- Sulphur Dioxide (SO_2), Oxides of Nitrogen (NO_2), Suspended Particulate Matter (SPM), Oxides of Carbon (CO_2) and hydrogen, which get contaminated with water of the nearby areas leading to severe health dermal infections. Tribal women mining labourers in these mines are found to be more prone to these diseases as they mainly do the water related works like cooking, fetching water and washing clothes. Along with that these tribal women mine workers and their children are also suffering from the severe problem of ulcer and gastroenteritis as they are using this water also for drinking purpose.

Orthopedic Diseases:

Apart from terminal illnesses, a more concurrent and chronic problem of tribal women coal miners working in these mines is the development of muscular and back pains, wearing out of joints, arthritis and spondilosis, numbness, fatigue and lack of stamina. Many cases of respiratory and skin diseases are now coming in the hospitals according to the M.C.L doctors but these women tribal miners often hides their orthopedic problems. The main reason cited by the doctors for these types of muscular disorders is their nature of work and working condition. The difficult mining conditions like bending down positions are the main reasons for generating these kinds of problems.

Sexual Exploitation:

Cases of sexual exploitations also have been reported from the mines of J*agannath* and *Lingaraj.* The women contractual miners complained they are often sexually harassed and assaulted by the contractors. These complain normally is lodged by the young unmarried women miners. These tribal women, working in the mines as contractual labourers, often fall an easy prey to the contractors, mining officials and other mineworkers who do not bring their families along and sexually exploit them. Doctors in M.C.L reported that, these women for fear of further harassment and loss of employment rarely report this sexual exploitation to the hospitals. They also said that serious health problems such as AIDS and other communicable diseases which were uncommon among these tribal communities once are now becoming rampant both among the women mine labourers and among women in the communities to whom these diseases are transmitting now from male mining labourers.

Compensation for the Workers

MCL does not provide any type of benefits or compensation to its contractual labourers who are under the employment of the contractor of MCL rather to those

who are drawing salary from them. Same nature and amount of compensations are given to both of tribal and non-tribal employers among which the coal mine workers are also included. In case of coal miners who come directly under MCL who are actually very small in number, benefit is provided both in case of death and partial disability. In case of death social security is provided in the form of employment to the spouse and dependent children above 18 years of age depending on the level of competency. If the family members of the dead mine worker are not interested in employment in lieu of that company provides monetary benefits. According to Benevolent Fund Scheme Rs.25,000/- is immediately handed over the spouse or next dependent for funeral ceremony and under Life Cover Scheme Rs.60,000/- is handed over to the nominee. In case of partial disability the Apex Medical Board of Mahanadi Coal Field will certify the affected labour whether he is fit or unfit for the job. If found unfit, the rules of death compensation will be applicable for his family and if fit the Apex Medical Board again will decide the particular amount of compensation which is already predefined under the rules of compensation structure. In case of contractual tribal mine workers working in the mines under the contractors of MCL the scenario is completely different. Leave aside compensation they even don't get daily wages in properly.

Time-wage system method of wage payments is prevalent among these coal miners. In this system the worker is paid according to the time for which he/she will work which is usually 8 hours per day as per the labour laws. Though the wage rate is fixed for specific unit of time irrespective of the amount of work done by the employee under this system, the tribal contractual coal miners in the mines of *Nandira, Jagannath, Lingaraj, Bhraratpur, Oriend area, IB valley area, Lakhanpur and Vasundhara* are not getting that amount in spite of working for more than 8 hours. In case of the women miners the total scenario is worst. According to the tribal coal miner of these mines these contractors always take the advantages of their lack of education and immense poverty and deprive them from their right. Despite of this these miners also complained that when they get injured or affected by some severe illness these contractors not only deprive them from their proper compensation but also snatch out their jobs. According to some of the mining engineers and supervisors, these contractors often take the advantages of the alcoholism of these tribal miners and in place of proper wage give them only the money to buy alcohol and fool these innocent miners by this. The women mine labourers, working under these contractors, are always considered always as unskilled labourers and deprived from even half of their proper wage. But the situation is that, they have no place to lodge their grievances. Not only this, they do not even get proper leave for their treatment when get affected by severe occupational diseases or mine accidents.

Conclusion

The hospitals built in these colliery areas by M.C.L are now working a lot to cater the needs of its direct employees and also these local contractual labourers. These hospitals are equipped with latest diagnostic facilities and most important thing is that these labourers are getting treatment there at free of cost. Villagers in and around M.C.L mines do come in case of serious illness to the hospitals as now they are also aware that they can get treatment out there at free of cost. But according to the doctors of M.C.L hospitals these tribal mining labourers, especially the women as working under the contractors they do not get any leave for treatment and often looses their job when get affected by serious occupational diseases. For this reason in fear of loosing their jobs they often hide their diseases and show unwillingness to come to the hospitals. In case of sexually transmitted diseases most of the times the cases are remained undetected for social harassment. In case of orthopedic diseases like back pain, arthritis, joint pains, spondiolisis and fatigue they show mere ignorance to it and try to get relief from pains through the help of intoxication. The present study in the mines of *Nandira,* J*agannath, Lingaraj, Bhraratpur, Oriend area, IB valley area, Lakhanpur and Vasundhara* unearths the fact that awareness regarding occupational health hazards and pollution is still very poor among these tribal coal miners and women and children among it is the most neglected side of the coin. Poor economic condition in the family often makes them ignorant to diseases as they think them as hindrances to their daily earnings. Doctors at M.C.L hospitals reported that they always get the cases at crucial stage when there is only minimum chance of survival. They said the fault is not in the part of these innocent poor women miners but the responsibility goes to the contractors who snatch jobs from these poor coal miners when find them disabled to do mining. For this reason in fear of loosing their job these poor tribal miners often hide their diseases at early stages. The only reason according to the hospital stuffs, encourage them to come to the hospitals is the free of cost treatment.

Health condition and health awareness among these tribal mining communities residing in the villages J*ilinda, Kalamanchuin, Khairkuni, Tingismal, kudaloy and Himgir* are still very poor. Due to lack of awareness and negligence regarding the causes and the impacts of environmental pollution and knowledge, about the measures to be taken in case of sudden enhancement of the pollution level due to some accident or otherwise on the part of the local inhabitants residing near the collieries make them susceptible to severe health hazards like bronchitis, asthma, pneumoconiosis, tuberculosis, acute gastroenteritis, etc. Moreover, the hospital reports say that there are also incidences of deaths relating to environmental diseases like bronchial asthma, acute gastroenteritis, acute asthmatic bronchitis and tuberculosis etc during the last five years. According to M.C.L authority they are now also providing some preventive health care services to these tribal coal mining communities like immunization, school

health program, village health program, family welfare camps, eye camps, operational health services and rehabilitative health care.

References

Dutt, R and K. P. M. Sundharam (2002), Indian Economy, S. Chand and Company Ltd., New Delhi.

Frinkelman, R. B., W. Oram, V. Castranova, C. A. Tatu, H. E. Belkin, B. Zheng, H. E. Lerch, S. V. Maharaj and A. L. Bates (2002), "Health Impacts of Coal and Coal Use: Possible Solutions", International Journal of Coal Geology, Vol. 50, No. 1-4

Ghosh, M. K. and S. R. Majee (2003), "Status of Air Pollution Due to Opencast Mining and Its Control in Indian Context", Journal of Scientific and Industrial Research, Vol. 62, No. 9

Ghosh, M. K. and S. R. Majee (2007), "Characteristics of Hazardous Airborne Dust around an Indian Surface Coal Mining Area", Journal of Environmental Monitoring and Assessment, Vol. 130, No. 1-3.

Hazra, M. Z. (2006), CSE's Study on Mining, People and Environment, www.indeginousherald.com.

Hindu Groups of Publications State of Environment Report (2003), Health and Environment, www.cseindia.org.

Karpagam, M. (1999), Environmental Economics, Sterling Publication, New Delhi.

Pandey, M. (2000), Environmental Issues in Coal Mining, Businessline, Financial Dally, Issue-7th May.

Singh, G. (1987), "Mine water Quality Deterioration Due to Acid Mine Drainage", International Journal of Mine Water, Vol. 6, No. 1.

State of Environment Report (2003), Health and Environment, www.cseindia.org.

Swer, S. and O. P. Singh (2003), "Coal Mining Impacting Water Quality and Aquatic Biodiversity in Jayantia Hills District of Meghalaya", ENVIS Bulletin, Himalayan Ecology, Vol. 11, No. 2.

Tiwari, R. K. (2001), "Environmental Impact of Coal Mines on Water Regime and Its Management", International Journal of Water, Air and Soil Pollution, Vol. 132, No. 1-2.

Tiwari, R. K. and B. B. Dhar (1994), "Environmental Pollution from Coal Mining Activities in Damodar River Basin, India", Journal of Mine Water and the Environment, Vol. 13.

Yang, Y. (2007), Coal Mining and Environmental Health in China, A China Health Research Brief Produced as a Part of The China Environment Forum's Partnership with Western Kentucky University.

Eroding Trend in the Kutia Kandh Culture & its Protection

Dr. Kshetrabasi Manseth[1]

Kutia Kandh people as one of the 13 PTG. of Odisha found in large concentration mainly in Gumma, Belghar, Bilamal, Jhiripani, Lankagarh including Tumudibandh Panchayat under Tumudibandh Block. Some of the Kutia Kondh villages like Bhaluguda, Lidrang, Paermala, Dada, Kudking fall under Kotgarh Block of Kandhmal District in the State of Odisha. As per sematoscopic & anthropometrics data the Kutia Kondhs being a prominent sub-group of the Kandh Tribes have been identified to have been belonging to the 'Proto-Austrolaid racial stock' with some conspicuous features of the 'Mangoloid' group. According to the observation of G.A. Grierson " the Kandhas or Khonds are Dravidian Tribe in the hills of Orissa & neighbouring Districts . The name which they use themselves is 'Kui' & their language be dominated 'Kui' " (Behura,N.K.& Mohanty, K.K, 2006) The said nomenclature –'Kui' is a quite identical terminology of English word "Man" which implies to mankind or masculine sect of human race. In the local Odia sense of the term 'Kuti' means ditch or depressed place. Since the floor of their house is lower than the level of veranda they are called 'Kutia Kandh'.

The instant paper has been prepared through field study at several Kutia Kandh villages like Sushabhata, Pagarpadi, Kamlapada, Pdingel, Nuamunda, Kranja of the Gumma Panchayat & Palam, Balam, Pugjhola & Nelingsadar of Tumudibandh Panchayat. This area of study is located at the height of 2500ft. to 3000ft. from mean sea level. Further geographical location is known to be within 19.34° N & 20.54° N latitude & in between 83.30° E to 84.48° E longitude.

Culture is basically divided into two broader groups by many scholars i.e. (1) Folk Culture & (2) Tribal Culture. In this context we have to keep it in mind that Tribal Culture is definitely a part of the Folk Culture & today's Folk Culture on the other hand is certainly the addition and/or alternation version of yesterday's Tribal Culture. Because one day the ancestors who patronized basic human culture were no other than the tribals.

---

[1] O.F.S. (SAG) F.A.& Chief Accounts Officer, O.S.R.TC. Bhubaneswar.

Culture is a flowing stream. Changing is must; it is inevitable when everything in the world is subject to change how tribal culture can remain constant or unchanged ? No force can go against this universal truth. As a matter of fact we must solicit changes. But the matter of concern is that some Folklore being affected adversely by the mal-culture elements takes the shape of Folklore. Further it is a natural phenomenon that in a adjacent geographical area two or more distinct cultures shall be affected by one another.

By way of the said social process there is no harm if more than two cultures become integrated and form a glorious culture wherein each one of them have their own specialty & identity. But things get adverse when a big culture encompasses in it clutch some other little cultures through assimilation. By this the so called little cultures lose their name and identity for ever. This way many cultures of numerous minor human groups get extinct day by day. Imperialism or Expansionism is not seen only in political or economic arena. We experience there is Imperialism in case of human culture too. A big culture always engulfs the little cultures as a big fish eats up small fishes. Thereby the human knowledge of a little known culture dies away with the extinction of that culture. While observing such hazardous trend *Gunar Mirdal* the Nobel Laureate social scientist cum economist once remarked by saying that it is unfortunate in the context of social studies to impose upon another's considering one's own culture as superior.

Because we think of preserving the ancient tradition & practices we should not expect that the primitive hill tribes like Kutia Kandh, Banda or Lanjia Saora should remain naked/half naked in primordial state for all times to come. They must also be brought to the national main stream with required developments. The Govt. formulates numbers of specially sponsored scheme & earmarks funds for their upliftment. So development of the down trodden communities is a national urge rather than a racial necessity. But in the name of development the innocent tribes should not be drawn far away from their indigenous culture. In this context our first Prime Minister, Jawaharlal Nehru once emphasized on this aspect & cautioned that development should not be taken up at the cost of culture and tradition of the tribal groups. As such our tribals must also improve socially, economically & educationally but at the same time they must be too much careful in preserving their culture which is their possession of pride.

Tribal culture all over the globe is now under serious threat of depletion. Indigenous cultures of most of the tribal groups are on the verge of extinction like the animals of endangered spices. It is mostly due to industrialization, urbanization & spreading imposition of the majority cultural groups. "Further due to the rapid

urbanization, large scale industrialization & acculturation the tribal environment; cultures of their folklore are fast changing" (Dash B. & N. C. Dash -2009).

We have seen many traditions of tribal culture to have vanished by the test of time. During the yester years tattooing a girls face including certain parts of body was widely practised tradition amongst the Khamria Kandhs & Kui Damang people. But by the march of time girls came up for higher education in the Colleges/ Universities. They no more prefer to inscribe tattoo in any part of their body. The upcoming generation did not desire to be identified themselves in such an undignified manner. They aspire to marry educated/employed boys. Their parents too did not impose upon them to faster such an age old tradition. As a matter of fact the tattooing tradition faded away automatically.

'Kuigani' or the Oral tradition within the folklore of the Kutia Kandh people comprises of cosmology origin myth, anecdotes, proverbs, riddles, folktales, folk songs etc. This narration of creation myth in the Kutia Kandh Oral tradition depicts their world view with ethos & ideology. The myth at the same time throws ample light on the self definition of their social identity, value of life & their culture as a whole. It is in the form of folk ballad & always presented in chorus only. This narrative is thus vast in respect of its text & very gigantic in size. The length of the Folk ballad or Folk Epic if measured in terms of time duration it expands about one hundred fifty hours. In view of this it may be the longest Oral Folk Epic prevalent in the oral history of the tribal's all over the world. The author has so far collected around one hundred thirty hours of the said Epic. Balance twenty hours of the song is of course yet to be recorded to complete the whole theme. By far it forms the core intellectual part of the Kutia Kandh oral tradition & can be termed aptly as their knowledge Bank. Further similar knowledge prevalent in exponent arts & crafts like dance, music, folk medicine, magico-religious beliefs & religious rites including those involved in agriculture, animal husbandry etc. cannot be ignored. Many branches of such human knowledge have already disappeared while some subjects are marching towards oblivion."It is therefore important to preserve the oral folklore & tradition in regard to these plants & the various use of plants resources before they are lost for posterity" (Dash B. & N. C. Dash -2009).

Some historians propound a very misguiding theory about the struggle in between the Dravidians & Aryans. According to them Dravidians (The indigenous people of India) had their settlement on the plain land mass of river banks. The Aryan invaders defeated the Dravidians in the battle & drove them deep into the jungle .This is not simply erroneous but also seems quite blasphemous. Because first

primitive man met all his daily needs from forest produces & not out of agriculture. As such the relation of all tribal people with forest/plants is as old as the human history itself. Every tribal group used to depend upon the vegetation or plants for food, fodder & shelter. But by the passage of time the vast scope of ethno-botany has been synchronising day by day. At the present age this has been confined to its economic/medicinal botany only. The Kutia Kandh tribes as a primordial race used more than 3000 species of plant, herbs, creepers & mushrooms as food, medicine or in day today needs. The curative properties of certain herbs were used towards well being/treatment of all sorts of human /animal husbandry ailments. The village priest or '*Kutaka'* is believed to have been bestowed with such therapeutically knowledge through dreams by the '*Saru penu'* or the divine power. He commands prestige & dignity of all & everybody of the area. Such medicinal knowledge being attached to the divinely blessings formed a part of the magico-religious practices of the Kutia Kandh culture.**"** at least 3000 species of plants have been used as good to fodder. The present day knowledge of edible wild plants has been garnered from the aboriginal & forest dwelling people around the world". (Dash B. & N. C. Dash -2009)

Since time immemorial the Kutia Kandh people know how to use, exploit & conserve the forest. They first developed the concept of 'Mother land' which in their term is 'Tana Penu'(Earth Goddess).They feel the presence of Gods/Goddesses in each patch of land & forest. Hence they possessed a sense of devotion & gratitude towards trees, forest, land, river, sky, moon, sun etc. But such noble qualities deplete from the tribal culture when they get converted to other religions like Christianity whish implants in their mind that nature is an object & not God. Earlier they felt glorified themselves when they believed that they are the descendants of heavenly being. But some modern religions/science teach them to be the descendants of monkey.

In every Kutia Kandh village earlier there were two separate dormitories for unmarried boys and girls. Latter on both dormitories merged into one which was called 'Danged idu' means the house of spinsters. Now days it has became very rare. These people have adopted many changes in respect of house making. Most commonly they used to cover the roof of their thatched house with the long wild grass called '*Wiga'*. That required repair or replacement every year which led to wastage of time & labour. With a view to overcome this they started using earthen roof tiles. But it could hardly protect them from the heat of summer or the cold of winter. The social custom in case of marriage in Kutia Kandh society was too much cumbursive which took years together to complete. Even today the girls parents demand bride price from the grooms family in kinds such as brass utensils or cattle's. In many cases

now a day's people settle such matters amicably by liberalizing the quantity of demand. Prior to leaving her kith & keens a bride was to hold a *sal* pole tightly posted at the outskirt of the village. All her friends including the young women folk surround her as a token of protection. The task of the groom's group was to take away the bride by way of snatching her from the sal pole. Earlier a tug of was taking place in such sites, but now a days it has become a muck show. Day by day the original tradition in case of child birth, death, marriage, divorce, is being diluted. On the occasions of life cycle rituals like puberty, pregnancy, post natal care, does & don'ts during menstrual period the code of conduct observed earlier are no more strictly adhered to.

Many research scholars uphold the view that all tribal people earn their livelihood by selling minor forest produces in nearby markets. But it proves not true in case of all tribal groups. The Kutia Kandh people partly depend upon forest for their day today requirements; they scarcely use them for economical gain. Kutia Kandh people are conservative by nature & they never compromise with their self esteem. Of course a little change has taken place in these score. Around thirty years ago forest produce was available in plenty still then they had got hesitation in selling them for money. Now days, it is very scarce. Honey, tubers, roots, fruits, mushroom, tender bamboo are collected seasonally which are not sufficient for their self consumption. Secondly, millets cereals, grams obtained from shift/Swedish/settled cultivation, hardly cater their food requirement for the whole year. In view of these such commodities are scarcely sold. Niger seeds, *gingli* seeds, custard seeds etc. are cash crops for the Kutia Kandhs. Since few years ago these people have developed the habit of collecting Siali leaves for commercial purpose. Till date they do not prefer to sale firewood like other tribes of the Sub-Urban area. They even considered wage earning as a humiliating work. Such orthodox mind set, of course gets changed when they get exposure to their outer world day by day. Basically Kutia Kandh people are traditionally integrated well organized with their self regulation & governance. The fabric of traditional village functionaries like '*Majji'* (*Majhi*/ Village head), *Kutaka* (Sorceror),*'Jani* (Worshiper) & '*Ganda'* (A Dom representative of certain dynasty) gets loosened day by day. As per custom all buffalos ,goats, hens, pigs etc, meant for sacrifice are must to be accepted from the *Ganda* only or else that can't be acceptable by the deities. But in many cases *Kutia* people have been deviating the established norms now days.

Dress code or traditional attire is the identity of every tribal group. The Kutia Kandh people also have under gone a lot of changes in the meantime. Changes have been remarkably conspicuous in hair dressing & putting on different ornaments too. "Now days a few older generation males and a very young of the remote hilly region

of Belghar & Gumma Gram Panchayats are adorned with their traditional attire & ornaments & keep long hair. But the majority of male now a day's wear dhoti & shirt or full pant & shirt & cut their hair like the plain area people & do not wear on head, ear & neck ornaments". (SCSTRTI, 2006).

Similar features are seen in case of Kutia Kandh women. The traditional attire of a Kutia woman is 'Reta'(worn around the waist which covers hardly up to the knees) & 'Uram'(A towel like cloth hanged from neck to lower abdomen).The Kutia girls of current generation do not prefer to wear two '*sireni'* or cumb on both sides of their head. The chains prepared out of small black, white & red bids which once adorned every Kutia woman folk has now been decreased to one or two strings. They no more wear '*Pajang'*, a series of metal bangles & bracelets on fore arms. It is the '*Dumudka'* cotton & sago palm strings worn around the waist of every Kutia women has now been discarded.

Once upon a time Turmeric castor oil at head, *Mahua* seed oil at body were the natural cosmetics for the Kutia Kandh children & women which are being replaced by the cheap & chemical cosmetic items. The Kutia Kandh people now lead settled life within certain geographical territories by abandoning the primitive nomadic life style. They have annexed plough agriculture to their age old axe/manual cultivation. With their own way of theological belief & their archaic lifestyle they lead a peaceful complacent life f plenty even in scarcity whereas modern people have crazy, worried & avoid life amidst plenty.

With a view to preserve & protect the tribal cultures adequate provisions have been made in our constitution itself."Each Tribal has its ethnic cultural identity. They enjoy certain protective discriminations & safeguards under the constitution of India. The National Tribal Development Policy has been delineated in the constitution of India under various articles" (Behura, N.K. & Mohanty, K.K-2006).

Changes in tribal Culture have been an irresistible part of the social changes. "Cultures evolve & while evolving each & every culture maintains & mounting equilibrium of its internal structure. Structural-Functional aspects of a culture change now a day's faster for two reasons, the first is that societies & cultures no longer remain within closed boundaries, rather during the last three or four decades with the introduction of sponsored Development, Socio-cultural boundaries have been obliterated & the second is the paramount pressure of the process of globalization. Small & simple economic system of tribal communities are not able to resist the economic pressure of developed nations" (Behura, N.K. & Mohanty, K.K-2006)

It is a historical truth that most of the civilizations have faced extinction due to their inherent defects rather than external attacks. This theory aptly applies to the Kutia Kandh culture too. When a tradition is not put to practice by the group of people concerned it dies away. If we think of preserving, protecting or patronizing any tribal culture we have to preserve the day today life style, their own views towards flora & fauna including the folk beliefs etc. Tradition & customs which are no more with the people but limited to stage shows/TV are just like a patient in ICU with ventilator. If tigers are to be protected jungles are to be protected first.

The musk deer knows not that it bears the sweet fragrance in its belly itself. Similarly many PTGs. are hardly aware of their glorious culture. As a matter of fact most of them remain quite apathetic towards it. Their own awakening can only serve the purpose. Our conscious efforts through colorfully dramatized stage shows may hardly come to its rescue.

Reference:

Behura, N.K. & Mohanty, K.K-2006, Tribal Orissa, Dominant publishers & Distributers, 116-A, South Anarkali, Delhi-110061, Preface.

Behura,N.K.& Mohanty, K.K, 'The Kandh of Orissa'-2006 (Quoted G.A.Grierson) SC/ST. RTI. Bhubaneswar, Page - 8.

Dash Bijayalaxmi & Dash Nirmal Chandra -2009, 'Kondhs - An Ethno Botanical Study ', Amadeus Press-112, Vaishnovilla, Satyanagar, Bhubaneswar, Orissa, India-751007,Page-28 .

The Kandhas of Orissa, their Socio Cultural life & development-2006, SCSTRTI Bhubaneswar, Introduction.

Key Research Persons contacted:-

(1) Sri Loknath Majhi,65 yrs, Pedom.

(2) Sri Indra Muthamajhi,60 yrs, Balam

(3) Sri Deba Muthamajhi,55 yrs, Palam

(4) Sri Ganeswar Majhi,50 yrs, Kamalapada

(5) Sri Subash Nayak,55 yrs, Sushabhata.

Can A Syllabus Revive Folklore ?

Anuja Mohan Pradhan[1]

Abstract

Folklore has its roots in different activities. Progress of civilization has given rise to new professions and recently adopted ones created new rituals. Its revival has its own challenges. An academic syllabus can catalyze understanding various aspects of folklore. But the creative work of art and literature with a mass appeal can give birth to new folklore over a period of time with aid of modern technology.

I

Folklore is the rhythm of the folks. It is the expression of feelings, apprehensions, adorations and explanation of the matters that influence their life at large. Folklore is the spontaneous expression and communication not only for the contemporaries, but also for the generations to come. The folklore expanses to almost all fields of community life. The functions and functionalities, rituals, their intimate and inanimate relation to forces of nature, people's understanding of nature, life, living and death, all have specific role to shape the culture of a mass of people, a group or a community. For growth of a folklore it requires a labyrinth of experience and imagination. These two forces do create an edifice of literature through a strong multiplier i.e. the language. Hence, the genres of a folklore are the bequeath of that language. The community that collectively owes and owns the folklore often indentified by the language they speak. Folklore in Kui language, with its rich multiple genres calls for a separate navigation for understanding specialty and uniqueness of the language.

Kui is a Dravidian group of language spoken in the districts of Kandhamal, Ganjam, Kalahandi, undivided Koraput, Boudh districts of Odisha. The Kui speaking mainland is culturally called as Kuidina by its people. This article is a brief attempt to discuss some of popular factors contributing to Kui folklore. In the second part the attempt will be to assess its current status and to find out a way to revive the folklore through various possible means and strategies.

[1] National Metallurgical Laboratory, Jamshedpur. Mobile: 8986759404, anuj@nmlindia.org.

It is stated that folklore does not have an author. However, this is not true. Every piece of composition does have an author. The beautiful songs of Kui language, witty riddles were not the falling leaves of a tree. Those authors are rather not documented or not preserved in the people's memory. One of the oldest preserved Kui song, the translated version of which was figured in "The Khond songs" (*Friend Pereira, J.E*, 1899) by J.E. Friend Pereira dates back to 1899. The lyric must be beautiful as the English version is so pleasant to read. Always in every languages and period there have been also lesser men of letters. The works which have better literary value and popularity have survived the test of time. The Kui song "Baimala Gadi" by late Umacharan Digal was a very popular song. The song was so vivid in description about the incidents that often occurred in the rush of a bus on a weekly market day. He sings about the wait, the ache in the lower back, the quarrel and chance of losing the bags, so graphically. In the last stanza the author sings about himself :

Ira gaadi brisamanju
Umacharan Pada tanju
Dina Dina Ponga kari Nai brisa nari,
Baimala gaadi.

(The one who has penned this song, named as Umacharan, let my song spread far and wide, the Baimala gadi song.) Not all the authors or not even all works of the same author bear name of the author. A good number of poems of Late Sarangadhar Pradhan does not bear his name. Hence, the surviving folklore is the work that has been superbly popular and the name of author is lost in the sands of time.

World view in folklore

Folklore reflects the thought and view towards the surrounding world. The people, who have been migrating from place to place over generations, still carry the grains of traditions, sketches geography in their memories, and also chants, lullaby and riddles. In close interaction with nature or forests, the flora and fauna, the world view of Kui speaking people can be deciphered in following examples:-

I) Riddle: Mida dikatake Tadi Ri mane. (Mother cries when her child falls) Maaran tali dehngi jongana mane. (She keeps children under protection like a hen with her chicks)

II) Kanga Trehpa, Minga Aahpa.
(Looking at others catch,

III) Can't pick a single fish.) (Pradhan, A.)

In the first example, the riddle indicates, a mother sheds tears when her child falls. It is natural for humans. But the answer to the riddle is a mango tree. When a mango falls from its stem, a juice oozes from the mango in a stream like tears. This riddle reflects the love and affection of mother to her child even when parting is natural like fall of a mango. In the second instance, the hen has been a symbol of mother's care. A hen covers its chicks under its wings and belly during rain and cold. It is not only caring but also so fierce when she perceives any danger. The hen even can fight with an eagle to protect her chicks. Kui folklore could find no other most suitable metaphor than this domestic fowl. The hen has been central character of many children stories. The third couplet is proverb. Literally it is set against a mass fishing in a muddy paddy field or a pond or river. The man who just looks around to find who has caught the big fish, he cannot catch a single fish. With a bit of humor and satire it warns, if you envy others and do not concentrate on your own hob, you will be losing your job.

The sayings and riddles formed part of informal education of the Kui speaking people. The gems of wisdom were the result of observation that continued for years or generations. The inanimate materials used as examples to discuss human traits or feelings, nature or even human anatomy (Pradhan. A). Some Kui Riddles like the following can be the pointers:

A coconut has seven eyes. (Ans-Head)

1) *Siali ropes are kept in a pot (intensities in the belly)*
2) *A hut with two doors (Ans.Nose)*
3) *A monitor lizard in a cave (Ans.Tongue)*
4) *A monitor lizard peeps from the hole (Ans-snut in nose)*

Kui culture has a strong belief in the role and influence of the deceased fore-fathers. The dead are omni-present and keep a watch on the family. The dead are cremated by burning the dead bodies or buried in some areas, but the soul of the dead is respected. On the day following *Maada* i.e. the ritual of mass mourning the family members go to the burning place and invite the soul to save him from heat and rain. They bring home the soul, give ritual food not only to the recently departed but also to seven generations in seven leaves. And, one leaf laid on reverse side up, and ritual food is offered to those souls who died an un-natural death viz. by lightening, drowning, animal attack and suicide. Due to effects of settlement of businessmen from plains and propagation of brahminical practices and its glorification of begetting heaven, salvation and relaxation from punishment of Yamaraj (none of these beliefs are found in traditional Kui culture). The practice of immersion of bones in holy places of

Puri, Gaya or Haridwar is a recent practice being adopted in Kui culture. This addition has raised two issues to fore. First, the dead who were just burnt or buried and bones not immersed in holy places still suffer punishment of Yamaraj and are denied entrance to heaven. Second, people on copying the practice entering to a more expensive ritual. The sanskrit mantras chanted by Brahmin purohit is beyond understanding of Kui speaking people and so is the essentiality of so much of rice, paddy, different grains and clothes etc. along with cash. Kui culture believed in mutual assistance and cooperation of villagers and kin, whereas Brahmin's performance of rituals is a paid service to be obtained from market.

In the context of folklore, adoption of brahminical practice has eliminated role of Kui hymns to Gods and ancestors. The traditional Gods are pushed into oblivion as lesser Gods. The prayers, deification of every place of use viz. forest, hills, water sources and sacred groves are discarded forever. The hymns and prayers, even the gods of different grade and function are being eliminated. The important Gods such as Bura Penu (creator) and Tana Penu (Earth Goddess) are tagged as equivalents of Brahma and Durga respectively. Kui people have adopted the Gods of Hinduism but not *vice versa*. The folklore that once created in adoration to the Gods and goddesses has become obsolete and unusable to people.

Folklore and Profession

To earn a livelihood people, take up a profession. They give their top priority to the profession as it demands most of their thought, activity and time. The profession in turn delivers their work, leisure, festivity and rituals. Traditionally, Kui speaking people depended on agriculture and forest. Under agriculture, farming was both in wet paddy fields in low forest slopes cleared by slashing and burning the vegetation. From forest they gathered wood for cooking, house construction, collected forest produce like honey, fruits, hill brooms, lac etc.. Forest also provided them meat from hunting. Hence it is natural to find stories of swidden cultivation, interaction with birds and animals, hunting stories and even family relationship with certain animals. Some people claim of totemic symbols from birds and animals. The close encounters with the flora and fauna as part of life over generation has been encrypted in numerous stories, folktales, songs, riddles and proverbs. The story of "The old man and Peacocks" can be taken as an instance.

There was an old man living alone in his hut. He cleaned a patch of forest by cutting trees and burning it. He had indeed cleaned a big area. When the rains were about to begin he started to plant Kandul (pigeon peas) by using a sharpened long stick. Still he could hardly cover a patch. There was a flock of peacocks living in the

nearby jungle. They came to the old man and offered to plant seeds for him. The old man happily agreed and gave the peacocks his stock of pigeon peas. The peacocks started planting the seeds by digging the soil with their strong beaks. One of the peacock just tasted one pigeon pea. When she bite it and made a sound 'Tdum'. The old man asked "What happened"? The peacock replied, "Kau Joku, badi Tdum" (I planted the pea, but bite a small stone). Then when the old man retired to his hut all the peacocks started tasting peas and ate them all. Instead of planting peas they dig the soil and planted small stones. Singing "Kau Tdum,Badi Joku" (bite the pea, plant the stone). And lastly they left the place telling that they have finished the planting.

The old man was happy and waited for the rain to come. Then the rains come. All the plants and grass sprouted in the burnt place. But there was not a single "pigeon pea" plant. Then he could understand that the peacocks have ditched him. The old man was sad and angry. Morosely, he waited for a suitable time to take revenge on the peacocks.

When winter was over and people started harvesting pigeon peas in the nearby hills, the flock of peacocks visited the fields of the old man. To their suspense they found not a single plant of pigeon pea plant standing. Seeing the flock of peacocks, the old man came to greet the peacocks. The peacocks asked where are your pigeon pea plants? The old man said, I have just harvested pigeon pea and stored in a big earthen pot. You all come to my hut tomorrow to have a taste of it.

For the next day the old man prepared his hut that no peacock could escape. He also kept a strong stick ready to hunt the peacocks. Next day morning the flock arrived in front of his hut. Knowing their arrival, the old man called them,"come inside, my pots are loaded with peas, I cannot take them out alone. Come and eat it yourselves." The peacocks were greedy, hence could not realize that how can someone harvest peas where they have planted small stones? The flock rushed inside. Once all the peacocks entered, the old man closed the door and picked up his stick. Enraged with revenge he started the killing spree. As the door was closed and there was no escape, he could hunt down all the peacocks for spoiling his crop for the year.

The story possibly dates back to the hunting days is still a living fossil. Though sporadic, the slash and burn or swidden cultivation has been mainstay of Kui speaking people. It has given a phrase to Kui language," metka bepa" or "metka beni dehngi" meaning "killing like peacocks", popularly used in parlance when one person blows heavily on a group of people.

People's occupation of agriculture has given birth to living style to living standard, festivals for/on sowing, ploughing, planting, transplanting and harvesting.

Work places are enjoyable with humor and fun. Ploughing by a group of tillers is a sheer fun. while ploughing land the farmers used to sing song with a typical rhyme. In those songs the farmer talks to the bullocks, he talks about the rising heat of the sun and one major theme of hunger. In the Kui speaking land hunger is one of the prime concerns. Both the bullock and the farmer share it. After ploughing come the rains. The muddy paddy field became warm with songs of women transplanting. The songs are generally quadruplets and have a particular style of singing. One women sings the song and others sound '*hulohuli*' by quickly waging their tongue with an exhalation of air. The sound is considered quite auspicious throughout Orissa and used in all rituals and festivals like Laxmi Puja, Boita Bandan, Sabitree Brat etc. The songs are both in Kui and Oriya.

Agriculture necessitated other allied activities like animal rearing, making of agricultural implements and tools like plough, yoke, rope etc. with bamboo, wood and iron. Those tools are immortalized in riddles and many stories. For example,

It goes with its belly full, but returns home hungry.
(Ans. Bamboo basket for carrying cow dung).

An old man with hunch back, makes round of paddy fields.
(Ans: Hand spade)

It goes out shining but comes home dirty.
(Ans : Axe)

Rituals and Practices

Man has a spirit of celebration irrespective of his level of civilization. Man has been celebrating special events of life through rituals and practices that solemnizes the occasion and gives him social acceptance of recognition. Many such events and special occasions precede or succeed with a period of taboo. 21 days after birth, days following death upto "*sudhi*", days after first menstruation of a girl are considered days of impurity or taboo. The process of getting clean is through a process of ritual and practice. In Kui culture these was a practice of throwing a stick (*aarabaki*) over the house on birth of a boy. The bamboo stick that is used for driving the bullock on plough symbolizes the boy is for doing agriculture. On birth of a girl a hand pound (*kodu*) that is used to chaff rice from paddy was thrown over the house. It symbolized birth of a of food giver or good fortune to the house. Nowadays the hand pounds are vanishing rapidly then the bullock honking sticks. With number of growing rice mills, perhaps, in few years children will be surprised to see in a museum, how women could lift such a heavy piece of wood in a single hand and kept pounding for hours.

On coming out ceremony of a child these was a ritual of blessing the child popularly known as "*Depoka Supaa*". The pronouncing of the blessings, especially by the women of grandmother class was special and it formed a special literature in Kui folklore. It started with salutations to Gods and prayers for good health, prosperity, beauty, attractiveness and professional competency. A translation of a sample blessings to a boy is given below:

Salutations to thee
O God of Skies, Earth God,
The Sun God and the moon God,
My Child, my ward
Let him sleep in peace
Like a kitten, like a Cat
Let him have no itching on skin
None should cast on him an evil eye,
Shall have no cold no cough
You be on his care, and facilitate
Let him grow and bloom.

A handful of seeds shown
May bring a big basketful of harvest,
The girls and damsels
May cherish him and die for him
Chase him and come
From back, front and everywhere,
Let them come and rush unto him.

I, I am the sole grandma, so close
By birth and lineage do bless him
And the Gods and fore fathers,
Be the witness to this.

Present generation or the generations coming may not be that fortunate to have such blessings from their present day Grandmas.

Marriage is the second most important social ritual which calls for social acceptance and continuing good relation not only two villages. These were many types at marriages involving lot of pomp and pride, feast and partying. Kui culture and the folklore have sung of the simple one, that a poor young man's yearning for his love. His submissions of poverty, his promises, his persuasion, his labour to impress the bride's father and elders has given most of the love poems of Kui language. One

of the oldest surviving Kui song, excerpts from J.E.F Perriera's *Some Khond Songs* is so comprehensive:

Why are you afraid, little woman?
You have a father,
Against you being afraid,
The village-father will speak to you,
Against your being distressed,
Your neighbour-father will speak to you;
They are people of another village.
I will take you to my dwelling,
I will take you to my house.
I will give a large gelded pig to the village headman,
I will give a large boar to the village headman.
I will lighten the sorrow of your aunt (Father's younger brother's wife)
I will kill a buffalo for a feast to your mother,
I will hold a flowered earthen jar,
I will hold a jar of liquor.

There at Kerigora,
Is Chakara Sahu,
At Dongolgora
I will call a meeting of the elders,
I will settle everything at the meeting,
On your account, little women,
For your Sweet Sake, little woman.

The discussions of marriage had their own code of modesty, symbolism and skills of presentation. In a marriage proposal the grandfather of the girl plays the role of shepherd caring the cow, girl referred as a flower, sickles and matchets refered as cows and bullocks. The father of the girl is mere organizer of the meet. Most of all, Kui culture provided liberty to the women to choose the groom or to say no in open without stating a reason. The village elders call the girl to the meeting and ask consent from the horse's mouth. No father can ever compel his daughter to marry a person whom she has publicly denounced. The bride price is secondary. A Kui song explains a girl's concern over taking high bride price:-

O' my playing marble of glass,
Groom have brought six pairs of cattle in Bride price,
In case it (marriage) is not solemnized,

Refund of the same will be troublesome,
(hence) only accept the minimum (basic) bride price.

A traditional marriage was followed by lot of fun, less expensive and more participatory. The function had lot of dance, song and of course lot of drinking. The girls visiting groom's house with the bride could show dancing skills and young men of groom's village tried to impress them with their songs, music and dance. At present the institutions of marriage has gone a sea change. People slowly adopting the brahminical or vedic system though alien to Kui people and culture are considered superior due to social and class superiority. Mantras and rituals so strange, deafening loudspeakers, Bollywood numbers and pelvis jerking dance have replaced Kui song, dance and music barring very few remnants.

Death is one more important event in Kui culture. Lot of practices beginning from the direction of pyre to cleaning of village goddess (gram devatee) are practiced as per protocol. Kui institution of Maadaa i.e. the day of mass mourning has special significance. There the main music Mahuri (clarionet) and changu. (one sided drum, bigger size dafli). The village musicians used to play in such a rhythm that the women coming in queue come to sad mood automatically. Nowadays the Mohuria and Changu players are rare to find. The traditional music and most importantly the Raga or meter is being lost due to non-availability of takers. After the Maada is over the residents of that street assemble for a purification ritual. The performer holding water in a bitter ground prays Gods for peace and smooth settlement of Gods and ancestor. The sooth saying words too form a nice piece of Kui folklore.

Music and Dance

Music is the spirit of song and dance is coordination of parts of body with consonance to the beat of the music. Kui folklore, enriched with so many types of songs, ritual practices and festivals have evolved a set of musical rythms. In Kui language a song is called as "Gaani" or "Gaari". Explaining the etymology of the word late Umacharan Digal traced back to musical instrument 'gaahan' a percussion instrument played using tongue and fingers. The most important musical instrument was Khanjani or small dafli. The Khanjani is handy and can be played to varied beat and style. A Kui song instructs the girls dancing to give an ear to Khanjani music and also to give the beat by rattling the silver anklets. The lines can be put as follows:-

Come girls, stand in a row,
I will sing you a Kui song composed ,
Listening to my hand played Khanjani ,
You beat your silver anklets(paaudi) in tandem.

Sango whose odia equivalent its changu is a single sided large Dafli like instrument played by two sticks. The short and thick "Kraba" is used for making louder sound and the pencil like long and thin bamboo "Pisadi" for giving the beat. This was played in almost all occasions, be it dance, Maada, marriage or hunting and chasing the intruding elephants. People used to beat the Sango with a particular beat from the rooftop of the deceased to announce death of a person. It was played alone or poised with Mohuri i.e. a clarionet. Mahuri is one of the most used instrument and its player is considered to be a specialist. In Maada it creates a serene atmosphere of sorrow and remorse. It was also played in dance in Kedu Festival and marriage parties.

From among the musical instruments the 'tuhtu Pota' deserves a special mention. It is a wooden bird with a flapping tail and fixed to a long stick. The dancer holds the stick in one hand and pulls the rope with another hand. The flapping tail gives the beat in rhythm. This bird is used especially in Kedu festival and the wooden bird is split after kedu as a ritual. Use of Sarangi, a string instrument and flute was also popular, but it was not so common to find a professional. Dhol, singhabadya, Large one sided drum (*Dola*) was symbol of pomp and property.

For dance, the Khanjani was used as main music accompanied by song and clapping sound. In Kui dance both the woman and men stand in two separate rows face to face. The men play music and sing song, woman some time standing straight or often bend to front hold a cloth in common and mane side to side, front to front , or front to back monuments as per advances made by male counterparts. There are moves of circle, rotate or sit and rotate etc. The women hit their ankle ornaments made of thick silver named "*gagolaka*" and "*Paudi*" make rhythmic sound. The facial expressions are not important, seldom they look face to face. There is no strict facial expression templates like "*Mudras*" in classical dance forms. However, the dance is graceful with movements in unison and operates in rules for uniformity.

The institution of "*Dangadi Idu*" or dormitory of young women was centre of dance and music activities. Long gone are those institutions. The simple community center is dubbed as symbol of cultural inferiority and hub-for pre-marital relationship. As a result, the simple entertainment of mass dance, more often under moon light in the middle of the street has become the matter of bye-gone days. The most useful place of Kui songs has lost its existence and so the romantic Kui songs are no more heard as a common numbers. Kui illiterate composers used to compose songs even instantly with perfect tune and meters. Their creativity is nipped with advent of other means of song, music and dance.

Fashion statement in Folklore

The Kui speaking people have a very good aesthetic sense. The houses with mud walls were painted with red soil and the designs are drawn with their fingers. The sculptured pillars, the carved doors and front side wooden pillars had nice works of art. These show their skills to beautify a house.

Kui people in general and women in particular have a nice sense of style. Kui women used to beautify herself with different hairstyles, tattoos over face and other parts of body, metallic ornaments from head to toe. The hairdo that parted in the middle and ponytail bundled to a knot or bun to the right side is a visual treat. Earlier the men folk used to keep long hair and tied a bun over the head. Kui women used hair-pins, head gears, ear rings, nose ornaments, beads and necklaces, waist bands of silver and waist bands with chains, silver coins, silver (heavy) bangles in wrists, anklets etc. has been immortalized in the folklore. One piece of poetry was collected by Dr. Saroj Kumar Parida, during his field visit for his doctoral thesis. The poem is the laments of a girl on being sent in marriage to a person other than she loved. The maiden addresses the song to her mother, her close confide and friend. The Translation of the poem is somewhat vague as it is quite difficult to find terms in English to explain; rather it requires a pictographic presentation.

My Mother,
To beautify me you gave me these,
But you asked me to forget King of my heart.

For my waist to look beautiful,
(you) gave me silver waist band that jingle
Also one studded with (silver)coins,
But you ask me to forget King of my heart.

For my body to look beautiful
You brought me saree, blouse and semies,
But you asked me to forget King of my heart.

For neck to look beautiful
You gave me golden necklace,
Heavy gold band with locket,
But you asked me to forget King of my heart.

For my head to look beautiful
You brought me decorated head gears,
Also one studded with silver coins on its spikes,
But you asked me to forget King of my heart.

For my hair knot to look beautiful
You gave me hairpins, comb,
And also Pins with decorated tops,
But you asked me to forget King of my heart.
For my hands to look beautiful
You gave me heavy silver bangles,
And rings for my fingers and toes,
But asked me to forget King of my heart.

For my legs to look beautiful
You gave me rounded silver anklets
And also those twisted anklets
But asked me to forget King of my heart.

For my face to look beautiful
You gave me stars for my nose,
And gave me lutonga and septum nose ring,
But asked me to forget king of my heart.

For my ears to look beautiful
You gave twisted golden ear rings,
silver rings (for auricle)
And you made me wear all those
But asked me to forget King of my heart.

Kui folklore, especially the love songs contains many metaphors to describe and illustrate beauty. We find comparisons between parts of body viz. eyes, teeth, colour of skin, hair etc. with flowers, grass, bamboo, bird's colour and what not. This sense of beauty in Kui folklore is unique and un-parallel.

The dress code has changed. Women earlier use half clad, tied two towels one across the shoulder and another around waist used a typical loin cloth, handloom woven and hand stitched, no blouse or brassiere. Man's dress was lungi, dhoti or dhoti like three meter cloth and towel etc. Modern day fashion and availability of dress

from Banarasi Saree to jeans, churidar to split skirts. Loin clothes changed to underwear and panties The silver heavy bangles replaced by glass bangles and golden bangles, silver earrings (Kisedi) almost eliminated, facial tattoos(almost extinct and sporadically surface in modern day tattoos) hardly traceable in older generation women as fossils of a rampant style statement so diversely interpreted by various researchers matching to their fanciful imagination.

The items of the folklore, viz. the ornaments, clothes are left behind. Modern day technology advancement has made fashion a transitory adaption. The mass acceptance of a fashion or dress is too changing with change in endorsement. For example, the people who used to wear 36" bell bottom trousers, leave alone the Bollywood trend setters will not be using them again in near future. In their context, the style and fashion that Kui folklore recorded has changed and perhaps the folklore in making may not preserve such thing which is believed to have a very short life. The effect of Hinduisation of Kui speaking people can be seen in their dress and body anointment. Women has adopted putting mark of red "*Sindoor*" (Vermilion) on the parted hair as part of their daily make up, tying of long threads on "*Sudasa Brata*" on their right arm above elbow is a recent addition. Men too, put on sandal wood paste on their foreheads on special 'Hindu' puja days or on visit to the temple.

II

The current status of Kui language be precisely assessed from the remarks made in the World Atlas of Languages. Kui has been ranked among vulnerable languages means though the present generation has native speakers, in coming generations the natives (by birth) may not be speakers of the language. Kui is coded as Kxu. The reason behind being marked as "no commercial value of usefulness appended to the language". Earlier days the traders came to Kuidina and started their business. Their earlier practice was to learn Kui or atleast have a working knowledge of addressing, greeting, complaining, etc. As a result they got popular among people and their business had fair growth. Today, learning Kui is no more a necessity as the Kui speaking people have learnt Odia language through market place, education and mass media. Though statistically Kui is spoken by more than 5 Lakh of people in Odisha, the intergeneration disparity (in terms of knowledge of vocabulary and usage) among the member of speakers is very high. Learning of Odia and other languages, engagement in various jobs in different places had led to adoption of language and different life style of non-speakers. Literature of Kui language, major part of which is in people's speech and memory is hardly documented. As a result, with passing of elderly people, Kui culture loses the indigenous knowledge of language, history,

medicine, plant usage, weather, animal behavior, rituals etc. forever. The need of documentation of the traditional knowledge is urgently felt. Lack of consensus on Kui Orthography is one more important reason for non-documentation. The controversy on identification of phonemes, encryption of phonetics, use of English-Roman alphabet Vrs. Odia Script, multiplicity of Kui alphabets by five different persons, lack of institutional support are the main reasons for current state of the language. The research on Kui language is mostly limited to preparation of thesis / report. The number of work ON Kui is more than work IN Kui language. The outcome of the research work is seldom shared for immediate benefit of the Kui speaking people. It is not surprising to note that a good numbers of PhDs have been awarded for work on Kui language and culture. However, the number of persons writing or working in Kui is quite handful. Had this in-depth research inspired learned researchers added at least one new work each to Kui language, the case would have been quite different.

Need for Revival

A brief dwelling on need for revival may not be out of context here. The culture and language are two main insignia for identifying ethnicity and residency. Language and culture have been most cementing factor for social cohesion. When there arises a rift among speakers of the same language, this adversely affects not only the numerical minority but also the counterpart. The emotional bonding through mother language is unparalleled. On the other hand, the need of revival of language and culture has given rise to politics of language where the language is treated as a commodity and ownership is claimed by a faction of people. In words of Bourdieu (1977) "Just as, at the level of relations between groups, a language is worth what those who speak it are worth, so too, at the level of interactions between individuals, speech always owes a major part of its value to the value of the person who utters it". As per the modern theories of language ownership the language belongs to the user (Speas M., Krauss M. 1992) . It does not authorize anybody to forbid use a language. In reality, language is not a fowl to be caged. Language is the free bird that transcends the boundaries of ethnicity if winged with good music, song and morale. The traditional knowledge of any kind is wealth of humanity. It must be preserved and used for benefit for all. Because it is often found that the thumb rules of traditional knowledge have been proved to be basis of scientific research findings.

Means to revive Folklore

Folklore as stated earlier is the literature created by forgotten men of letters and their work has gained immense acceptability and popularity. Thus it has withstood

the tears of time. At the outset effort should be made to make the current generation understand that the present day speech of a language is indebted to the folklore. Revival of folklore will start not only with documentation, but also exposure to people through orientation, propagation and recognition to people working in this field.

Folklore of Kui language is oral. Besides sporadic works in Odia script and English, no considerable work of Kui language is being produced. The problem of not finding a suitable orthography is the main reason. This author has come across five sets of alphabet designed by different individuals. The Bible Society of India has adopted Odia alphabet along with some diacritical marks to denote typical phonemes of Kui language. Without a suitable writing method. Kui language teaching will be never successful. An orthography adopted will give rise to print media, books and periodicals and education in primary level.

Education is a tool of bringing change. To revive Kui folklore, will it be helpful through a school/ college curriculum? Can a written literature precede an oral folklore or the vice versa? In fact, both the oral literature and written language complement each other. The works of great poet pendra Bhauja were written works which he composed as ‘Kavyas’ and other generes. His writings become so popular that his poetry adopted with choreography of Odissi dance. It is well said that the song that the danseuse presented in King’s court were also hummed by the tillers on plough. The activities of Kabi Jadu mani, Tenali Raman, Birbal, Gonu Jha etc. have now been most enjoyable children literature in India across regions and languages. A good piece of Kui oral literature can be reduced to writing to spread it or any good written literature can be so popular that remains in lips of people. So are the quotes from Shakespeare, Keats and Dr.Kalam. The primary education can have a subject of Kui language not limited to rules of grammatical but of moral and amusing stories, children’s play and songs. Tasks on creativity on topics of immediate surrounding will be more apt than subjects so alien to a child’s mind.

Kui folklore as a subject or part of syllabus in higher classes will give the students an in-depth understanding of the inherent qualities of Kui literature. The research work done so far will form the foundation of such students. With realization of the intrinsic value of Kui folklore, they will be the modern day brand ambassadors of the language. In the state of Jharkhand, the languages like Ho, Mundari, Kurukh etc. are placed in syllabus State Civil Service Examination even though they have fewer speaking population. Kui language needs to be elevated to that level and folklore is the ladder to reach that height.

Folklore is an item of mass entertainment. It is an education through amusement. Kui folklore is yet to embark upon the road of entertainment industry.

Kui music, songs and dance have not come through mass media at television and radio. The work of entertainment can also become a lore of the folk and survive test of time. The Sambalpuri number 'Rangabati' is the splendid example. The song was first recorded for All India Radio in mid-1970s. The disc of the song was released in 1978-79. The sambalpuri song was written by Mitrabhanu Gauntia and composed by Prabhudatta Pradhan and sung by Jitendra Haripal and Krishna Patel. In the 1970s and 1980s the song gained popularity for being played in marriage procession and murti immersion. The song got official recognition as it was played in the tableu of Odisha as part of the Republic Day (India) celebration in New Delhi in 2007.The song has also been used as the cheer song during an international cricket match in Barabati Stadium, Cuttack. The song was also sung in the opening ceremony of Asian Games 2017 held at Bhubaneswar. Rangabati is arguably the most popular recorded song in Odisha.(Wikipedia).The rangabati song is undoubtedly unrivaled icon of sambalpuri music. To the lyricist the song is a piece of written literature, but for the millions of the listeners, dancers and admirers it is not written document but it is an oral entertainment. The story of the play *Bidu Chandan* by Guru Gomke Pandit Raghunath Murmu is also similar. In the story Bidu and his beloved Chandan used to communicate through written codes. At the epilogue both the lovers embark to heaven. In ***Bidu Chandan***, he has vividly described how god Bidu, and godess Chandan who appear on Earth as human being would have naturally invented the Ol Chiki script in order to communicate with each other using written Santali. The characters of a play are deified and believed to be the super powers to conceive the Olchiki script. The work of Pandit Raghunath Murmu has become a folklore of Santali literature.

As on date very few Kui songs can be found in popular media of Youtube. Some church songs and video clips of social get together where Kui songs are played. Kui folklore and culture is in wait for a boost through popular media. The current efforts, whatever visible are laudable and will serve as bricks for construction of an edifice of the Kui folklore.

Civilization is what we have and culture is what we are. Culture is expression and civilization is execution. The link of culture to future civilization is and knowhow technology. In other words, it is required to use available technology for progress and boost of culture. Use of modern gadgets and media for documentation for documentation of available Kui folklore so that it can be presented to the outside world and used by the speakers themselves. The message should be that the Kui speaking people are not only the people who sacrificed humans in the turmeric fields but are the simple souls with a very rich humane culture. Use of technology is required to have a software based orthography. At the present stage there is no need of inventing

a type writer for Kui language. A software for Kui language along with codes to denote typical pronunciation in Kui language. The number of letters in Kui tongue are very limited but variation of pronunciation of these letters multiplies the number of letters. Technically upgraded gadgets like mobile phones can popularize Kui language to its speakers as well as learners.

Adoption of new genres in Kui language literature is the need of the hour. Kui folklore has stories mostly told to children. Other languages have short stories as a powerful genre. Similarly, open verse poems in Kui can give people new freedom to pen their thought. Freedom of imagination and freedom of expression are two essentials for creative writing in Kui language. To ensure the later, the budding talents need an institutional support. Rest assured, today's talents will be creating Kui folklore of future times.

Reference:

Bourdieu, P. (1977). The economics of linguistic exchanges. Social Science Information

Friend Pereira, *J.E.*, *Some Khond Songs*, Journal of Asiatic. Society of Bengal, Volume 68 (3) ,1899.

Margaret Speas ,*Language Ownership and Language Ideologies*, Michael Krauss. 1992.

Evangeline Parsons Yazzie "The world¼s languages in crisis" Language 68.1 (1992).

Margaret Speas. Din¢ Bizaad Bnahoo¼aah (Rediscovering the Navajo Language). Flagstaff: Salina Bookshelf. (2008).

Pradhan Anuja Mohan Readers can also see Riddles : An informal method of tribal education, Orissa Review.

Pradhan, Anuja Mohan, Riddles, Indian Literature,Golden jubilee Issue. Sahitya Academy. Readers can also see Riddles : An informal method of tribal education, Orissa Review.

Dhol & Tribal Folk

Dr. Paramananda Patel[1]

Music & Musical Instruments have become so sophisticated and specialized now that rarely if ever, do we pause to search for their roots in the simpler act of life. We take them for granted. But we must ponder over this a little more, if we are to understand the deeper relations to Social Developments and to the relation of music to its instruments and as we probe into this area we begin to see that both might have had their beginnings in non-musical activities.

You might have heard the music of Lanjia Saora of Gajapati and Rayagada Districts of Odisha. These People have a kind of shuffling movement. Their ritual dance, accompanied by howls and screeches resembling their hunting calls. The whole performance has a strange feeling of rhythm and melody and if we compare these sounds with high intricacy of RAGA and TALA, they may not sound musical. yet there is much music there and many a RAGA and TALA. Who knows its first fountains in these non-musical act of howling.

What is true of music in general is more evident with instruments. An example from Ramayan will support the idea. When *Ravana* enters the final battle against Rama, he proudly says, "Rama does not know of my skill in war", I shall play the *veena* of my bow with the plectrum of my arrow; and the hearts of my enemies will tremble and they will flee in disarray." Also visualize the transformation of culinary vassels, pots, pans and other containers use for storing, measuring and cooking grain, when covered with vide, become drums; and its not difficult to see how a ***tabla*** or a ***dagga*** come into existence this way.

In case of tribal societies if we study the past history of musical instruments we must go through their folk songs, stories etc. Here is an "Oraon" song in which a boy says-

"On the Foot hill, I have seen beans spreading and ripe.
A monkey is eyeing the beans and I say,
I will kill you with my bow and arrow.
I will skin you,
and make a drum of the skin
When I play the drum
Village maidens will come to me".

---

[1] Sr. Tribal Domain Expert, SLAU, (SDC), SCSTRTI Campus, Bhubaneswar

The Santals also use ape skin for making their drum. Apart from Folklore, Classical and ancient literature have also information about the musical instrumentals like *Bheri, Dunduvi, Patuha (Drum)* etc. The *Bheri* and *Dunduvi* which include in the present "*Dulduli*" *vadya* groups are the ancient form of *Avanaddha Vadya.*

Generally the *Dhol* is meant for cylindrical drums only, therefore this paper highlighting only to the cylindrical drums of tribal's of Orissa. There is an interesting story connected with the origin of *Avanaddha Vadya*. An Instrument where in a *vassel* or a frame is covered with leather is an *Avanaddha Vadya*. While this is the usual term for drums, traditionally there is another PUSKARA, which seem to have also meant drum in general. *Bharata* in his *Natya Sastra* tells a tale about the origin. Accordingly, '*Svati'* a great saint, went to a pond (*puskara*) in his hermitage for a wash. When he was there *Indra*, the god sent a down pose of heavy rain and the drops made sweet and rhythmic sound as they fell on the lotus (*puskara*) leaves. The sage listened to the sound enthralled and come back to his hut with the music still ringing in his ears. He then had the various *puaskaras* such as the *prunava* and the *dardura* made with the assistance of the heavenly craftsman *Visva Karma*.

There are two crafts which have been associated with and have generally determined the evolution of *Dhols*. These are wood craft and pottery. One of the earliest ways of making a Dhol was to fell a tree and scoop out the insight, thus obtaining an early available hollow cylinder. This could be covered with skin on both sides.

Accordingly to C.R. Day, Former captain, Oxford shire light infantry of Rayal British Army,

"The Dhol is a species of drum chiefly employed in the native bands that are usually heard at wedding and other festivities. The shell is of wood board out of the solid, and unusually about 18 or 20 inches, and 12 inches in diameter. The size however varies greatly. The thickness of the shell is from 1/8th to 1/10th of an inch. The heads made of skin, are stretched round hempen hoops, fastened to the shell and strained by means of thongs of leather inter laced. A band of leather passed round the shell and over the braces serves to tighten the instrument up to the desired pitch. The Dhol is played both hand and stick. Sometimes the left side of this instrument is left out altogether in which case the right side is beaten with two sticks."

Now a day's wood has been replaced by brass in case of *Dhol* used by the folk musicians, But till date Dhol used by the tribal folk i.e. *Koya, Bhumij, Lanjia Saora, Juang, Bhatudi, Muria Gond* in Orissa, for example palm, *Salap* or Jack Fruit in which this region abounds are cut down, the trunk hollowed out and covered with leather.

But with the development of mechanical aids like lathes, wood has been shaped in to different shape. For example Koya *Dhol* is of 4ft length 9 inches in diameter, *Kondh, Bathudi, Saoras Dhol* are of 2ft length and 1 ft in diameter. The exception Juang *Dhol* is 2 ½ ft length and 1ft 2 inch in diameter. Whereas *Bonda, Gond* have 1" length and 1ft diameter.

For the Tribals *Dhols* have always had symbolic and totemistic values. To them the manufacture of Dhol was accompanied by a ritual. A *Saora* when carved his Karya *Dhol* (*Bamlam* or *Balkuna*) shell and hollowed out the interior, stretches the membranous over the heads. observe certain rituals. The Koya or *Pitru-Shrddha* ritual which they observed with great enthusing in every three years. To invite their forefathers they play the *Dhol* which is meant for the ritual only. Accordingly to their believe system, when the *Dhol* began to play, by hearing the beats of the sacred *Dhol*, the Alma's of their forefather arrived to take offerings. They blow the *Dhols* only at night also. The *Dhol* was kept for this proposes only. If the old one is damaged and if possible they repaired it but if fully damaged then, by obtaining certain rituals they make a new *Dhol* for the purpose. They cut a *Salap* trace (Sago palm) by offering *Bhog*, *Dhup*, Turmeric, Vermilion. the *Beju* ordered to cut it down in size and hollowed out the interior, and stretches the membranes over the heads. If the old one need repair then also they make a *puja* and the *Beju* repair it. After offering *puja* the *Bad Paita* Beat the *Dhol* for their forefather in a certain rhythm only. When the *Dhangda* and *Dhangdi* heard the beating sound of the *Dhol*, they start singing the song.

"Sarate Sarate barite barite
bamlamb dinganla kag kug
terte pedenta kag kug
bamlamb dinganla kag kug
Ketungan nabar lamita kag kug
Purbandendi jansi janta Sabjarnete
Lamila kag kug lamila kug kug
tiglag tiglagle sabjalenji
baru kakudina a mandeli
Sarate sarate barite barite
bamlamb dig ganla kag kug"
"Hear 'O' my beloved the beats of karya Dhol
I hear the blows of mahuri
(O) my sweet heart hear the sound of (Dhol)
It cames from the hill side
for the workship of Lord God

made by thy forefather
Thy Dhol meant for the karya
my sweet heard hear
Thy sacred sound of Karya Dhol."

The Juangs have also a ritual Dhol which has kept in the *Manda Ghar*. During their *Chait Parab*, they brought it out from the *Manda Ghar* after observing certain rituals. The beats of drum enchanted the heart of youth and they gathered in and around the *Manda Ghar* for selection of their beloved.

The "Oraon" have also certain ceremonies connected with the Drum. When an Oraon purchases or make a new drum or other instruments, he ceremoniously anoints it with vermilion. This is known as marriage (*benja*) of the drum. These instruments are obviously recognized by the tribals as mysterious living powers with whom they enter into relation So as to make their *mana* (a mysterious impersonal force) Propitious to themselves, or at least innocuous. The first use of such an object is supposed to be full of risks and has to be made with caution and appropriate ceremonies.

Before conclude I remarks; music and musical Instruments deeply associated with tribals. A sound of *Dhol* draws the tribals away from his food. He moves towards the sound with a *Pagadi* on his head, *Dhungia* in his mouth and to gallop that field and forgets everything of his life.

Glimpse of Bhotia Culture in Indian Central Himalayas

Dr. Ashok Kumar Sahani[1]

BHOTIA CULTURE

While Social Scientist have Investigated social Boundaries, international boarder have recently attract widely worldwide by Scholar. In the course of this steadily growing Interest, it has been argued that border regions are "Crucial Key" for understanding the cultural predicaments in present century. The Bhotia of Uttarakhand is such examples who are closely related to International border of Tibet, China & Nepal living in Indian Trans-Himalayan zone. Many high altitude regions on the earth are occupied by traditional community, whose livelihood is closely associated with the indigenous knowledge system. The intricate and complex relationship between ecosystem and transhumant Bhotia in high altitude of Central Himalayas with indigenous practice is the only way of adaptation for their health and economy. The geographical constrain around their habitat compel them to depend on indigenous knowledge which has sufficient for their survival. Because of the ecological adoptability for their livelihood on IK based they fully dependent on natural resources with minimum contact to consumer world. For generation the high altitude transhumant Bhotia practice seasonal migration from low altitude to high altitude for a period of six month and whatever they earned in high altitude based on IK were their main source of livelihood in in-hostile climate.

The broadening mountainous region of Uttarakhand with Tibet and Nepal is known as "Bhot" or "Bhut". The names Bhotia came from the Tibetan words "Bo" means Natives of Tibet. Traditionally they lived in the high Himalayan region with transhumant economy between India and Tibet. They have two settlements, the winter settlement below the altitude of 1500-2000 meters and the summer settlement above the altitudinal zone of 4000 meter. But in recent years many of them have began settle permanently in the mid- Himalaya.

The broadening mountainous region of Uttarakhand with Tibet and Nepal is known as "Bhot" or "Bhut". The names Bhotia came from the Tibetan words "Bo"

[1] Scientist, G.B. Pant National Institute of Himalayan Environment & Sustainable Development, Garhwal Regional Centre, Srinagar, Garhwal Uttarakhand-246174, aks.gbpihed@rediffmail.com.

means Natives of Tibet. Traditionally they lived in the high Himalayan region with transhumant economy between India and Tibet. They have two settlement, the winter settlement below the altitude of 1500-2000 meters and the summer settlement above the altitudinal zone of 4000 meter. But in recent in recent years many of them have began settle permanently in the mid- Himalaya. There are three main categories among Bhotias, Viz-The Jadhs of Uttarakashi, the Morchas (traders) and Tolcha (farmer) of Chmoli and the Shaukas of Dharchula/Munsiary in Pithoragarh District. The Bhotia belongs to Mongoloid racial stock and leading life of Transhumant in nature. They produced wool and its product from their domesticated sheep. They were traditional traders of salt, high value herbal medicine available in high altitude zone of Himalayas with the Tibetan market and in returned they brought woolen items, animals breeds of Tibetan origin like Yak, Goat etc, which has very much usedful for their communities in Uttarakhand. But after restriction in Indo-Tibetan boarder in the year 1950 and militarization in the boarder, the Traditional Bhotia trade routes have also been closed, leading to social and economic dislocation and they were given constitutional safeguard as Schedule Tribes as a substitute to remain in main stream Indian economy.

There are three main categories among Bhotias, Viz-The Jadhs of Uttarakashi, the Morchas (traders) and Tolcha (farmer) of Chmoli and the Shaukas of Dharchula/ Munsiary in Pithoragarh District. The Bhotia belongs to Mongoloid racial stock and leading life of Transhumant in nature. They produced wool and its product from their domesticated sheep. They were traditional traders of salt, high value herbal medicine available in high altitude zone of Himalayas with the Tibetan market and in returned with woolen items, high yield animals breeds of Tibetan origin like Yak, Goat etc, which has very much useful for their livelihood in Uttarakhand. But after restriction in Indo-Tibetan boarder in the year 1960-62 and militarization in the boarder, the Traditional Bhotia trade routes have also been closed, leading to social and economic dislocation and they were given constitutional safeguard as Schedule Tribes in 1966 as a substitute to remain in main stream Indian economy. In mountain areas of India, women's contribution to agriculture (cropping, composting, winnowing, animals tending and all agriculture related work) is far greater than in compared to their man counterpart. All the household activities, virtually women are responsible. They are the real farmer and back bone of mountain agriculture. Their role in farming activities is so crucial that without their participation mountain agriculture can't be imagined.

The population of the State -1, 01, 16,752 (2011) with decadal Growth is 19.17, higher than National level of (17.64). Decline in population growth rate with 1.24% points which is 3.90% at national level and Sex ratio is 963 per 1000 males.

The Average literacy rate is -79.63 of which male literacy-88.33 & Female literacy is -70.70. The State comprising of three Physiographic regions:

a- The Himalayas

b- The Shivalik

c- The Plains

Climatically the State is categories in to three Climatic Zone (Shah & Jian 1988)

a- The alpine zone: (2750-4000m dry alpine zone, Tibet border. 2500-4000m wet alpine zone, both zone are rich in wild medicinal plants)

b. The temperate Zone: (1000-2700m. elevation with two climatic zone i.e A- Dry temperate. B- Wet temperate, pine forest with shrubs, Orchids of medicinal importance are found in wet temperate zone) and

c. The sub-tropical zone: The Plains areas of the State falls in this zone which is not so rich for medicinal plants but the State's representation in the bio-diversity.

Uttarakhand became the 27 State of India on 9 November 2000. Uttarakhand has Indo, Nepal and Tibet(China) tri-junction area. "Uttarakhand Bhotiya" Bhotiya of Uttarakhand are mongloid facial features. Bhotiya of Uttarakhand follow mixture of Kumaouni, Garhwali and Bhoti/Bhotia language, traditions and culture. The Constitution (Scheduled Tribes)(Uttar Pradesh) Order, 1967 and as inserted by Act 29 of 2000 recognises Bhotiya as a Tribe of Uttarakhand. An ethno-linguistic group of people residing in the upper Himalayan valleys of the Kumaon and Garhwal divisions of Uttarakhand state, India in Darchula district, Nepal.[citation needed] These include the Shaukas of Kumaon and Tolchhas and Marchhas of Garhwal, Gyagar Khampa of Khimling and Bidang. Their name, Bhotiya, derives from the word Bod (V|Q), which is the Classical Tibetan name for Tibet. Bhotiya is the name used by the Constitution of India, throughout Nepal and by most people of the area. The Bhotiya speak language belonging to the Tibeto-Burman family, although their dialects are mutually unintelligible to the Kumaoni and Tibetan people. Most of the Bhotiya practice a combination of Tibetan Buddhism, Bön, and Hinduism, although there they follow Hinduism and Buddhism. Hindu Gods such as the weather God Gabla, Runiya, and Suniya, are worshiped to protect their animals from disease. Sidhuwa and Bidhuwa are worshiped to find lost animals.

Darma valley is a Himalayan valley situated in the Pithoragarh District of Uttarakhand state of India. This valley is located in the eastern part of Uttarakhand

at Kumaon division. The Darma or Darma Ganga valley is formed by the Darma River. The valley is situated between two other valleys—Kuthi Yangti valley to the east and Lassar Yangti valley in the west. The Darma valley links with the Lassar valley by Gangachal Dhura and connects with Kuthi valley by Sinla pass and Nama pass. Darma valley starts near Dawe village on the Sino-Indian border and flows southwards. At Tidang it joins the Lassar Yangti and is called Dhauli Ganga until it confluences in the river Kali at Tawaghat. Darma valley has rich flora including orchids. A rivulet called Nyuli Yangti that drains Panchachuli east glaciers flows into Dhauli Ganga at Dugtu-Dantu villages. Mandab river joins Dhauli at Sela.

The Darma valley is inhabited by some 12 villages with population less than 1000. The villagers have been livestock rearers and traders, cultivating land in the valley with common buckwheat (*Fagopyrum esculentum*) and potatoes. After the migration of the 1970s, cultivated land has decreased to 25% of former size, allowing biodiversity to return to Darma Valley.[1]

The Bhotia people of Uttarakhand once lived on the border of India and Tibet, formerly called the United Province during British times. They were nomadic pastoralists and traded wool and salt between Tibet and India. Large numbers of caravans of mules, yaks would travel into Tibet with Indian goods when the snow melted and bartered their goods for local Tibetan merchandise to be sold in India. The Indo-Tibetan border was closed in 1962 and the Bhotia moved across into India.

The name Bhotia is derived from the word bhot meaning Buddha. The Bhotia are also called Bhotiya, Butia and Bot.

Languages

The Bhotia speak different dialects in the states they reside in. In Uttarakhand they speak Rongba, Boti in Sikkim, and Almora in Kumaon.

What Are Their Lives Like?

The Bhotia are shepherds, goat herders and farmers. They card and spin the wool for weavers to make into blankets, shawls and cloth. The women knit jumpers, hats, gloves and socks which they sell locally. Some are involved in selling gems (coral & turquoise) and herbs.

Staple cereals are rice, wheat and maize which is eaten with meat, usually goats, sheep, pork and poultry. Alcohol is forbidden but marijuana and hash is widely used. Marijuana grows wild in the region and is used as a readily available intoxicant. In Hindu mythology, bhang as it is called locally is associated with the god Shiva who uses it to keep the world safe from his anger. Bhang is a mixture of ground marijuana

leaves in milk and is distributed to everyone as a religious offering during the Holi and Maha Shivaratri festivals. They also make a drink from fermented barley or millets a butter tea which is served in religious ceremonies and social occasions.

Literacy levels are very low in both urban and rural areas. Most Bhotia cannot afford to send their children to school and require their help at home, with the sheep and goats or in the family business. Medical facilities are unavailable especially in the remote hilly regions of Uttaranchal and Himachal Pradesh. Where available, they use both modern and indigenous medicines and are quite open to family planning provided at least one son is born in the family.

A traditional Bhotia home is rectangular in shape. The Bhotia have a stone shrine outside the house where they burn incense (made of pine) and scented dried leaves of rhododendron that grow in the region as an offering to the deities.

The Bhotia live in both joint and nuclear families. All the sons inherit the paternal property equally. The eldest son succeeds the late father as the head of the household. The status of Bhotia women is lower than men. The women attend to all housework including, in rural areas, collecting fuel and fodder and fetching water. They card wool, spin yarn, knit and do embroidery or weaving and actively participate in social and religious ceremonies.

Customs

Marriages are arranged by negotiation between the parents and other elders of the two families. The bride arrives at the house of her husband where she enters the home after worshipping the household god. Grains of rice, some silver or gold is given to the bride by the bridegroom. She places them in winnowing fan, and presents it to the barber's wife. This ceremony is known as "karj bharna" – fulfilling a pledge. In some regions a man may have three wives. The first wife is the head wife and is she received by inheritance a share one tenth excess of that given to the other wives. To indicate she is married, a woman uses sindur (vermilion), wears glass bangles, nose stud and a beaded necklace. Divorce is allowed on grounds such as maladjustment, impotency and cruelty, but it is rare. The practice of dowry is prevalent and it is usually given in goods.

The Bhotia have a rich oral tradition of folk songs, dances and tales that they often share with other communities. Chhura is a popular dance which portrays an experienced older man teaching a young shepherd the secrets of his trade. Both men and women participate in this dance. Social control is handled by elders and respected members of the community.

The Bhotia bury young children and those who die of cholera and snakebites; others are cremated. There is no fixed burial-ground and no ceremonies are performed at the time of burial.

What Are Their Beliefs?

Though originally Buddhists from Tibet, many have intermarried with the Hindus over the years. Most of the Bhotia practice a combination of Tibetan Buddhism and Hinduism.

The Hindu Bhotia engages Brahmin priests to perform all birth, marriage and death ceremonies. The dead are cremated and the ashes immersed in a river – preferably the Ganges River which is considered holy. Both birth and death pollution for specific periods is observed. Ancestor worship is prevalent.

The Bhotia worship all the major gods and goddesses of Hinduism as well as various regional, village and family deities. Hindu weather gods are worshiped to protect their animals from disease. In Uttarakhand and Uttar Pradesh Bhawani Devi (Mother of the World) is especially revered. Goats and pigs are sacrificed to her and eaten by the devotees. Vishwakarma is worshipped during the monsoons around August to September as well as at Dussehra which celebrates Rama's victory over the demon king Ravana, and Diwali (Festival of Lights.) In Himachal Pradesh Shamsher Mahadev, Maha Nag (Great Cobra) and Jigeshwar Mahadev are the local male deities. Women fast and pray for their husbands on Karva Chauth.

The Hindu Bhotia celebrates all major Hindu festivals like Diwali, Holi, Maha Shivaratri and Durga Puja. The dead are cremated and the ashes immersed in a river – preferably the Ganges River which is considered holy. Both birth and death pollution for specific periods is observed. Ancestor worship is prevalent.

The Buddhist Bhotia employs the services of a lama for all their rites and celebrations. Buddhist Bhotia believes that right thinking, ritual sacrifices, and self-denial will enable the soul to reach nirvana (a state of eternal bliss) at death. The cycle can only be broken by achieving nirvana, and only those who follow the Buddhist principles of the "middle way" and the "noble eight-fold path" can achieve that state. The Bhotia are Lamaistic Buddhists who follow the teachings of the Dalai Lama.

In Uttarakhand, the Bhotia have a mix of beliefs including superstition, amulets for good luck, curses, ghosts and witchcraft. They daily live in fear of their gods and constantly strive to appease them with religious chants, rituals, and sacrifices. The Buddhist Bhotia celebrates Losar, a festival when people offer incense to appease the local spirits and deities. This festival takes place during the flowering of the apricot trees in autumn.

What Are Their Needs?

The Bhotia are hardy community who live and work in remote inaccessible and very cold regions. Their existence is caught up in the daily struggle of making a living in unstable and difficult conditions. Their needs are for better health, literacy, stability and a reliable source of income.

In pastoral societies, both men and women share the economic activities but they do not share the burden equally or in the same ways. Pastoral women suffer two kinds of desecrations: those that all pastoralists share regardless of gender, and those that are specific to women. The women in study areas contribute more labor for smooth running of the household than men do.

Bibliography:

1. Brower, B. (1991). *Sherpas of Khumbu:People,livestock, and Landscape*. (Delhi: Oxford University Press).

2. Dang, J.P, Kirti Malhotra, Divya Ghai (2009): Uttarakhand women entrepreneurs "The Hand that Rocks the Cradles Rules the World" In Political Economy journal of India, July-Dec, 2009.

3. Farooquee, N.A and Saxena, K.G (1994). Adaptation, conservation and livestock management in high hills of Central Himalaya: Indigenous knowledge and practice. In Somvanshi, R and Lokeshwar, R.R (eds.) *Current advances in Veterinary Science and Animal production in India.(international Book Distributing Co, Lucknow*).

4. Kuznar, L.A. (1991). Transhumant Pastoralism in the High Sierra of South Central Andes: Human response to Environmental Social Security. *Nomadic People, 28*

5. Nautiyal, Annapoorna(2003) Women and Development in the Garhwal Himalayas, AJWS, Vol.9.No-4,2003,pp 93-113.

6. Singh, Vir & Pradeep M Tulachan: Gender Contribution to Smallholder Dairy Production in Uttaranchal, In http://www.Internet explorer.

7. USNPSS (Uttarakhand Seva Nidhi Payavaran Shiksha Sansthan, 2005), Beyond Practical Gender Needs: Women in North- Easter and Hill States: Uttaranchal, 'National Research Program on Growth and human Development. UNDP-Planning commission, Government of India (Mimeo)

Development versus Tribal Culture and Rights with Reference to Niyamgiri

Subhalaxmi Sahani[1]

Abstract

There is a close relationship of human beings and environment since primitive period to modern age. The environment provided the ample opportunities to human beings for its progress and development. Gradually the mad race of economic growth and modernization led to the massive exploitation of natural resources in general and also destruction of tribal culture in particular. The environment started degrading and it has an adverse impact on the human beings and other forms of biodiversity. The extraction of natural resources became a means of development. The extractions were being legalized by the state whether in terms of mining or extraction of other natural resources. These become rampant after the new economic reform. But these people who were closely associated with the environment for which hill, forest, river etc are their life, means of livelihood and the pattern of tribal culture declined to accept the extraction policy of natural resources. Odisha is not an exception to this. The Niyamgiri struggle is a glaring example where the tribals fought for justice to protect their environment, culture and their rights which drew the attention of world. This paper attempts to study about the protection of environment, indigenous culture and tribal rights.

Key Words: *VAL, Environment, Tribal Rights, Forest Rights Act, Culture and PESA*

Introduction

Under the constitution of India a substantial list of scheduled tribes are recognized as tribal's. According to 2011 census tribal people constitute 8.6% of nation's total population, numbering 104 million people more than half of the tribal population is concentrated in rural areas of the states of Andhra Pradesh, Madhya Pradesh , Jharkhand, Chhattisgarh, Maharashtra, Gujarat and Odisha. The total tribal population of Odisha is 4,19,74,218 (Census of India, 2011)

The tribals of India prefer to be called 'Adivasi'. The adivasi tradition and practices spread through all aspect of Indian culture and civilization. Tribals are a very distinct social group in India who live in the forest areas and hilly terrains of the country. Their societies are institutionalized in a way that acknowledges individuality, each individual s uniqueness and creativity. This form of social

[1] Subhalaxmi Sahani, Ph.D Scholar, P.G Department of Political Science, Utkal University, Bhubaneswar, Odisha, sahani.subhalaxmi12@gmail.com.

organization in tribal society not only acknowledges individuals uniqueness but also nurtures it by allowing enough personal space for people to develop their creativity and consequently, upholds the tribal communal culture in India, where each member of the tribal group contributes to their community in their respective ways without any binding principles.

Nobody orders any one to do this or that. There is nothing called 'I', 'Me' and 'Mine' rather the expression of 'We', 'Our' and 'Us' is reflected in all aspects of tribal life and society. The tribals are free to choose whatever they want to do in their social, cultural and economic life. The social, cultural and economic lives of the tribal's have wider meaning system where they locate their individuality in the societal life or in the life of community. There is no place for individualism in terms of material accumulation for the self. The social cultural and economic life of tribal's in India is based on the ides of individuality and society. Tribal society continues to follow communitarian culture whilst looking at the 'Individual' and 'Society'. The tribals have their own social, economic, cultural, religious and political value system based on a close relationship with their environment that is land and forest. They have a close and unique understanding of nature and environment as it is the source of livelihood for them. The tribal areas in India have considerable economic potential in terms of natural resources (Nayak, 2018). The tribals of Odisha are not exception to this. The paper attempts to study about Dongaria Kondh of Odisha (Niyamgiri) about their cultural relationship with environment and in later stage their ability to secure rights under Forest Rights Act (FRA).

Ecological Profile of Niyamgiri

The Niyamgiri is known for its rich biodiversity. It is a constituent part of the Northern Eastern Ghats Range of Hills. The hill consists of a number of ecological communities such as tropical ever green forest, tropical moist penninsular Sal forest, dense bamboo forest, scrub woodland and open grassland. Alongside the streams tropical semi evergreen forest is found. The Nigamgiri hills form a continuous long corridor linking the forests of Kandhamal district to the forests of Rayagada, Kalahandi and Koraput districts. The hill forests are also significant for elephant habitat. There was a government proposal to declare this area Wildlife Sanctuary because of the high biodiversity value of this ecosystem. Breeding and fawning grounds were provided by the grassland for four horned antelope, Barking deer and spotted deer. The golden gecko (a rare lizard) is found in the area which was proposed for mining. The Niyamgiri hills make up part of

the catchment of two perennial rivers the Vamsadhara and Nagavali which are situated on the area which was proposed for mining.

Tribal People and Their Culture (Culture and Environment)

The Dongaria Kondh and Kutia Kondh are in habitants of the land who are classified as "Primitive Tribal Groups" by the government. The Kondh are polytheistic and animist. The highest peak of Niyamgiri is regarded as their revered god "Niyam Raja" considers as "giver of law". The tribals worship the mountains as male god and along with the earth as female goddess. The combination of male and female principle together grants prosperity fertility and health. Their belief in the sacredness of the hills is rooted in a strong dependence on the natural resources that the mountains provide. The importance of the mountains in the tribals community is reflected in their art and craft. The triangular shapes recur in the design painted on the walls of the villages' shrine as well as in the colorful shawls that they wear. The tribals have intrinsically linked their distinctive cultural identity to the Niyamgiri hills by intricating agro forestry system taking the advantage of mountain slopes and streams. Their customary practice in the area includes agriculture (millet, pulses, oil seeds etc), grazing (especially rearing buffalos for religious purposes in weddings) and the collection of minor forest produce (fruits, vegetables edible leaves, herbs etc). They use plants found on the mountain slopes as medicine to treat different ailments. The area is also inhabited by the Dalits (the majority of whom belong to the Dom Scheduled Castes). They are migrants who have lived in the area for several decades and are landless people who earn their living by providing various services including trading in the horticultural produce grown by the Dongaria Kondh. Their lives are intertwined with the forest as that of Kondhs (Sidhu, 2011). From the above discussion we can draw the conclusion the strong relationship of the tribal culture with environment. The environment is not only the source of natural resources but for the tribal community it is their belief, faith, worship, God, life and livelihood.

Niyamgiri Struggle:

The tribal community of Niyamgiri came to lime light when they were able to protect their rights over the natural resources through Forest Rights Act. The tribal community fought against the multinational company Vedanta Aluminum Limited (VAL) when the Niyamgiri hill was leased to Vedanta Aluminum Limited (VAL). Fortunately the forest rights acts secure the rights of tribals over the natural resources.The struggle was first initiated in 2002 when London based Vedanta Aluminum Limited started to acquire land for an

Aluminum Refinery Project in the foot hills of Niyamgiri on land inhabited by Kutia Kondh tribal people and other subsistence farmers. The Niyamgiri is rich in bauxite depository. This was planned that the bauxite will be provided by mining the hill (Kraemer etal, 2013) . The Dongaria Kondh are the inhabitants of the Niyamgiri. Vedanta started to construct a 1.5 milion tonne alumina refinery in Lanjigarh and applied for permission to mine bauxite from the mountain top. Full displacement of 118 families and partial displacement of 1,220 more families in local village was estimated due to the proposed refinery. There was quick mobilization by the affected villagers at the village level and later on formed a resistance organization that was supported by citizens of a nearby town. There was spontaneous resistance but there was involvement of hundreds of people. Mass protest was rarely organized during this time. But still the resistance networks were not being formed. Organizations like Samaj wadi Jan Parishad supported the local resistance. The staff member of local Action Aid played a prominent role in the formation of the initial resistance movement. The Action Aid started promoting a right based advocacy approach. Initially the movement against Vedanta consisted of a largely localized and unstable alliance of actors with different interests, a lack of systematic communication, strategic planning and leadership and no transnational activities. Early little attention was paid to the proposed mining venture in the mountains. The initial mobilization did not involve the Dongaria Kondh communities because during resistance. Action Aid and the urban resistance organization were not in contact with the Dongaria Kondh community. Later on when the news of mining spread among the Dongaria Kondh by the local NGOs, they also started protesting against the project. In early 2003 when some Dongaria leaders wanted to protest at a public hearing about the project, the Vedanta Security Staff and police forced them out of the meeting. The displacement of tribal people was not only the concern of movement but also the violation of environmental laws and forest conservation. The entire ecosystem was being threatened and there was the possibility of drying up of the rivers flowing from the mountains due to the proposed mining project. The proposed mining project was also violating the PESA, Act of 1996. Various local NGOs were involved in the movement like Lok Shakti Abhayan (LSA) of Lanjigarh, the Niyamgiri Surakshya Samiti (NSS) Lanjigarh, the Green Kalahandi, the Niyamgiri Bachao Samiti (NBS), Niyamgiri Surakshya Abhiyan (NSA), the Samaj Badi Jana Parishad (SJP) and the Kalahandi Sachetan Nagarik Manch in Lanjigarh (Nayak, 2015). Not only local organizations were involved but other outside organizations were also involved in the movement. Many environmentalists were

also involved in promoting the movement. Say for instance Biswajit Mohanty a Bhubaneswar- based conservationist, filed a complaint against the alumina refinery and the proposed mining with the Central Empowered Committee (CEC) of the Supreme Court, on the ground of violations of forest and environmental laws. Kundan Kumar a faculty based in Canada and his activist friend decided to coordinate legal action. The duo drafted a petition which was based on the available material, including analysis of Environmental Impact Assessment Report for the alumina refinery and mining project which was later on submitted to the Central Empowered Committee (CEC) by Prafulla Samantra, a Gandhian environmentalist.

Again this duo helped to organize studies on Niyamgiri's biodiversity. A Brief Report o n the Ecological and biodiversity importance of Niyamgiri was prepared on the basis of studies on Niyamgiri biodiversity. Both through the email networks and on a website called www.epgorissa.org. Managed by activities based in Bhubaneswar the brief report was rereleased. The documentation of environmental and conservational importance of Niyamgiri was done on the basis of above mentioned study and the report. These were also quoted in various official reports. For assessment of the situation in Niyamgiri two CEC members visited in 2005. The CEC recommended to the Supreme Court that the mining of Niyamgiri should not be allowed in view of its rich biodiversity. The CEC stated that the environmental clearance to the refinery was based on wrong information and recommend withdrawal of this clearance (CEC, 2005, 2007). As a consequence of which the Supreme Court ordered the Ministry of Environment and Forests (MOEF), Government of India to conduct additional studies on aspect of wildlife conservation and impact on water due to the proposed mining. These report stated that mining could be taken up, with certain safeguards. During the movement the local members of the Parliament involved in the campaign against the mining of Niyamgiri. The visit of Rahul Gandhi and his support to Dongaria Kondhs in 2008 was an important event.

During the period of 2006 to 2008 the young Dongaria Kondh Jika come to lime light. He gained the central importance in the anti mining movement at Niyamgiri .He was the only person who was fluent in three language; Kui, local tribal language, odia and English. He started supporting the local NGOs in their work and began to interact with several Dongoria villages in the mountain. Initially the language skill of Jika mode him guide for foreigners and NGOs who were visiting Niyamgiri for their won respective in interest. Especially Ian, Sunil and charles all of whom hired him as guide. Ian was the person who publicized

Niyamgiri case in UK media by bringing a number of UK news agencies to Niyamgiri. Later on state level activities encouraged Jika to speak at resistant meetings which they organized together with Dongoria communities. Jika was trained by Ashok one of the activities from Odisha the skill of organizing people. Jika went to Delhi with Charles for protect meeting where he introduced himself with other activist notably Medha and Sanjay who were well connected with the Delhi and Orissa activitst movements and already worked for international NGOs. They encouraged Jika to travel from village to village to educate tribal people about their forest rights and the potential impacts of a mines in Niyamgiri . Jika transformed himself from a tour guide and local informant to the public face of the anti Vendanta resistance and key actor in the mobilization of the Dongoria Kondh though his regular interaction with activist and local, national and international NGOs within a few month. Jika appeared in a number of national and international newspapers. He was also cited on many NGOs websites and featured in documentaries and several video clips reporting. Jika visited over 100 Dongoria villages mobilizing support against Vedanta plan to mine Niyam Dongar . Jika played an important role in Niyamgiri movement as a tour guide to a host of national and international activists, resistance members, photographers, film maker and researcher. The Action Aid began an international campaign against Vedanta by staging a protest of company's Annual General Meeting (AGM) in London in the summer of 2006.Chareles and Ian convinced the Survival International to take of the Dongria case. Not only Survival International but also other organization like Amnesty International, numerous smaller international NGOs working on mining or indigenous peoples issues as well as a few anti Vedanta groups come up to popularized the movement .The Niyamgiri struggle was this time no longer remain as a small, local and disorganized struggle rather it became an international movement which took of the cause of tribal forest dwellers against the might of a multi-national corporation and state (Kraemer. etal,2013).

As the Niyamgiri case was already filed in the court after a number of hearings in 2008 the Supreme Court rejected the CEC recommendation and observed that compromises should be made for development. The Supreme Court ruled that the MOEF could allow the mining protect on Niyamgiri to go ahead as per law. This was a strong bolt to the tribal rights community. But still the people continued to struggle in spite of the decision of Supreme Court. Consequently the Ministry of Environment and Forest gave a conditional clearance for diversion was not yet given. After that the activist involved in Niyamgiri struggle were

deeply involved in the politics of the new Forest Rights Act and started investigating the possibilities of using its provisions for stalling the forest clearance. The Forest Advisory Committee received petitions, which advise the MOEF on forest clearances claiming that the Forest Right Act (FRA) was being violated in the forest clearance.

The Final forest clearance could only be given after the settlement of admissible community rights under the Forest Right Act (FRA) was recommended by the Forest Advisory Committee (FAC). The Ministry of Environment and Forest constituted two expert groups. These two expert groups visited the site and information was provided to them both by the company and the activist groups. The report of the expert group criticized Vedanta as well as the Government of Odisha for ignoring the settlement of right under the FRA. The Ministry of Environment and Forest canceled the forest clearance and refused to allow mining of Niyamgiri on the basis of expert groups report. The decision of MOEF was challenged by Vedanta in Supreme Court.

In April 2013 the Supreme Court in its landmark judgments pronounced that Gram Sabhas (Village assemblies) around Niyamagiri need to decide whether the proposed mining violates religious and other forest rights; and that the same must be considered by the government for forest clearance for mining (Kumar, 2014). The apex court of the country place the future of the project in the hands of the Dongria Kondhs and held the rights of the Gram Sabhas (Village assembly) over forest management and over any matter affecting their cultural and natural heritage were inalienable and sacrosanct. As a consequence of which all 12 selected Gram Sabhas voted against the project which is considered as the country's first environmental referendum (Krishnan and Naga, 2017). The project was closed. Finally the tribal people were able to protect their Culture, environment and rights.

Conclusion

There is close relationship of tribal community with environment. The environment is their God, Belief, Faith, Worship, Life and Livelihood (The culture of Dongria Kondh speaks about it). They were able to assert their individual and community rights over the natural resources which led to the first environmental referendum in the country. There was the exposure of tribal society to the outer world which was minimal earlier. The people who don't have any education were aware about their rights through this movement. This movement opened a new chapter in the life of tribal's.

References:

Kraemer, Romy, Gail. Whiteman and Bobby Banerjee. 2013. "Conflict and astroturfing in Niyamgiri: The Importance of National Advocacy Networks in Anti- Corporate Social Movements, Organization Studies, 34 (5-6) pp. 823-852.

Krishnan, Radhika and Rama Naga. 2017. "Ecological Warriors' versus 'Indigenous Performers': Understanding State Responses to Resistance movements in Jagatsinghpur and Niyamgiri in Odisha,' South Asia Journal of south Asian Studies, http://www.tandfonline.com/loi/csas20 (last accessed on 7th of November 2017). p.1-17

Kumar, Kundan.2014. The sacred mountain: Confronting global capital at Niyamgiri, www. elsevier.com/locate/geoforum (last accessed on 07 November, 2017) Vol.54. pp-196-206.

Nayak, B.S (2018), Hindu Fundamentalism and the Sprit of Capitalism in India, Hamilton Books, United Kingdom.

Padal Felix and Samarendra Das. 2010. Out of this Earth. New Delhi: Orient Blackswan Private Limited.

Sidhu, Balraj. 2011. 'The Niyamgiri Hills Bauxite Project', Environmental Policy and Law, 41 (3) , pp.161-167.

Mainstreaming as Threat to Cultural Preservation: Field Experiences from Chuktia Bhunjia Tribe of Odisha

Bhubaneswar Sabar[1]

Abstract

This paper deals with the how the mainstream development model, influenced by Nehruvian model and Elwin's integrational model- threat to tribal culture taking the case of Chuktia Bhunjia of Odisha. Data for this paper were collected through prolong observation and in-depth interview methods. Data shows that certainly the state has taken necessary measures to bring the PVTGs including Chuktia Bhunjia to mainstream society through various programmes, but the models are perceived being the obstacles for cultural development and preservation. The failure of the state to address the cultural factors of this group in many instances has led to failure of the development programmes. It was found that for when any development programmes is meant to change the culture, these are usually rejected by them which pose a great challenge towards preservation of culture and success of development programme.

Introduction

Odisha, often considering land of tribe, occupies special position in the demographic map of tribal India. Out of 532 tribal groups identified in India, Odisha alone houses 62 tribal groups and thus ranked one in tribal composition. Although tribal groups are distributed across the state, but largely distributed in inland districts such as Mayurbhanj, Sundargarh, Keojhar, Koraput, Kalahandi, Nuapada, Nawarangpur, Malkangiri, Rayagada, Jharsuguda, Deogarh, and Sambalpur. Some districts are partly or whole declared as Scheduled Areas of Odisha, except Nuapada district. All the tribes identified are varied among themselves in term of culture and economy. Even same tribe inhabiting in other districts too vary in term of socio-cultural compositions and techno-economic parameters. On the basis of subsistence economy, tribes in Odisha may be classified into three broad categories: food gatherers and hunters, shifting cultivators and settled agriculturists. As for example, tribes like Birhors, Hill Kharia and Chuktia Bhunjia still follow the hunting gathering economy whereas shifting cultivation is still predominant form of Bonda, Saora, Kondh, Juang, Bhuiyan, Koya and Gadaba. Similarly, large track of the tribal population in some

[1] Assistant Professor in Anthropology, Model Degree College, Nabarangpur, Odisha

district like Kalahandi, Bolangir, Sambalpur, Mayurbhanj and Nuapada districts have already have been practicing settled agriculture. It is largely observed among Santal, Gonds, Binjhals, Oraon, Mirdha, Bhumij, Bathudi and Sabara of Kalahandi and Sambalpur region. However, some tribes Chuktia Bhunjia and Kondh are gradually found switching over to settled agriculture due to influence of outsiders.

The historical neglect of the tribal groups is considered a major cause behind the marginalisaion of many tribal communities in India both within colonial regimes and contemporary period, albeit, today attributed due to their isolated inhabitation and political economy of contemporary safety net programmes. It is thus they are always been at the centre of discourse among administrators, anthropologists, social workers, missionaries and largely academia on the development of these groups. Unlike the tribes of other states, the tribal groups of Odisha are historically seen as more vulnerable and marginalized due to the allegations of poverty and hunger among many tribal groups, apart from low literacy, low land holding, technology, policy, culture, magic, religion and level of skills, etc. It is seen that the historically unchecked economic exploitation by the moneylenders has been responsible for their marginalization. Given these there have been unravel attempts by both Government of Odisha and policy makers to bring these vulnerable groups into mainstream society or integrate with the dominant society through various tribal policies either adapted from Government of India or enactment of its own policies separately focusing on special category of vulnerable groups called primitive tribal groups (PTGs) identified in term of isolation nature, pre-agricultural technology, low literacy and stagnant populations. Although the strategies towards tribal development in the state follow post-independence policies of Government of India, following the formation of Backward Class Welfare Department in 1949, the state government has adopted various tribal development strategies in successive five year plans such as declaration of Scheduled Area under Fifth Schedule, establishment of SMPT Blocks, Tribal Development Agencies, declaration of cluster pockets, MADA, etc. which have always been administered through Directorate of Tribal Welfare under Welfare Department. Scheduled Caste & Scheduled Tribe Research-cum-Training Institute (SCSTRI).

Of the initiatives, the strategies towards PTGs development through ‘Special Micro-Project’ in some Scheduled Area during the Fourth Five Year Plan was a step forward to mainstreamisation of tribal communities in the state. However, the projects are under threat due to lack of funds (Mohanty and Mishra, 1996; Acharya, 2005), lack of monitoring and supervision (Mohanty and Mishra, 1996; Acharya, 2005), unecological nature of projects (Mohanty, 2002; Patel, 2004; Behura and Panigrahi, 2005) that off root the projects calling being ‘special’. In this context, this paper, based on the empirical studies conducted over a long period of time among Chuktia

Bhunjia tribe of Sunabeda Wildlife Sanctuary in Nuapada district, overviews the functioning of micro-projects in Odisha in general and analyses the functioning of Chuktia Bhunjia Development Agency (CBDA) established in 1994, vis-à-vis development of Chuktia Bhunjia tribe. The study argues that even after two decades of efforts to develop the Chuktia Bhunjia by CBDA, the government has not only failed to mainstreamthe Chuktia Bhunjia in conventional sense but the imposed development schemes have threatened to cultural preservation. To substantiate the argument, this paper presents few case studies on how people perceive the development programmes launched by government in general and CBDA in particular.

Tribal Development Administration in Odisha

The history of tribal development in Odisha reveals that the State only started amending the tribal development policies only in post-independence period. However, a special section called Backward Classes Welfare Section (BCWS) was established under the Planning and Reconstruction Department of Odisha Government in 1946 as a step forward to develop backward people including tribes. A separate department called Backward Class Welfare Department was established in 1948 following the acceptance of BCWS. During the British period the Odisha as a state was not represented by the tribal population as the tribal inhabitant districts of present day Odisha was under different colonial administrative regimes. For example, the undivided Koraput districts were under Madras Presidency and the Nuapada district was under Central Province that merged with Odisha estate only in 1936. Subsequently, given the formation of Odisha state with 13 districts earlier that were reorganized into 30 districts in 1993 for administrative convenience, Odisha became the land of tribes due to predominance of tribal groups in almost all inland districts.

Following the development strategies made under Article 342 of Constitution of India for the development of Scheduled Castes and Scheduled Tribes and in pursuance to the provisions under Fifth Schedule of the Constitution of India, the thickly populated tribal areas of the state were declared as Scheduled Areas giving power to the Governor of the State to uphold the administration and submit the reports regarding problems face by the areas and development of the tribal groups. Similarly, a tribal Advisory council was formed in Odisha on 24th June, 1950 to advise government on matters pertaining to the welfare of Scheduled Tribes and development of Scheduled Area in Odisha as envisaged in Para 4 of the Fifth Schedule. According to Scheduled Area Order issued by the Government of India in 1950, Koraput, Mayurbhnaj, Sundargarh, Ganjam, and Kandhamal were scheduled under Fifth Schedule of the Constitution. Furthermore, the Scheduled Area Order, 1950 was revised and under the revised order issued during 1977, some more areas of the state

were declared as Scheduled Areas which now include the entire tribal sub-pan covering 118 blocks out of which 314 blocks in the state. Taking into consideration the backwardness of the scheduled tribes, provisions were made in the Constitution under Article 275 for grain-in-aid from the consolidated fund of India to states for implementation of development programmes for promoting the welfare of the Scheduled Tribes and for raising the level of administration of Scheduled Areas to the general level. Further, Article 46 lays down as a Directive Principle of State Policy that the state shall promote with special care for the development of educational and economic interest of the weaker sections of the society particularly the Scheduled Castes and Scheduled Tribes.

The administrative history immediate to post-independence India shows that Odisha never followed any development plan for the tribals rather than forming the committees and Orders. It was during the Second Five Year Plan (1956-61), following the new tribal policy of the Government of India some Special Multi-Purpose Tribal Blocks (SMPTs) were established that was later renamed as Tribal Development Blocks (TDBs). During the Third Five Year Plan (1961-69), 75 TDBs are counted in the state located in underdeveloped areas of tribal concentration that aimed to bring about a rapid improvement in the socio-economic standards of tribal people in compact ways. Gradually with the introduction of Panchayat Raj Institutions (PRIs), the administration of some of the tribal development programmes was transferred to the Panchayat in order to ensure participation of the tribals in development programmes. During the Fourth Five Year Plan (1969-74) two Tribal Development Agencies (TDAs) were set up in Koraput and Ganjam district that aimed at implementing economic oriented programmes under Central Agricultural Sectors of Government of India. Two more TDAs in Keonjhar and Phulbani districts were added during Fifth Five Year Plan period (1974-78). It is seen that till the adoption of the Tribal Sub-Plan approach (TSP) under Fifth Five Year Pan, administration of tribal development programmes in Odisha was carried out through an administrative machinery with the Department of Harijan and Tribal Welfare at the top (now Directorate of Tribal Welfare under the Department of Welfare). In addition to the Tribal Advisory Council constituted in accordance with the provisions of the Fifth Schedule of the Constitution, the Standing Committee on Employment of Scheduled Castes and Scheduled Tribes and the Academy of Tribal Dialect and Culture (ATDC), a Tribal and Harijan Research-cum-Training Institute was established at Bhubaneswar with a Director as Ex-officio Deputy Secretary to monitor and look after the research, training programmes and development of the tribals whereas ATDC was formed for fulfilling the objectives of preserving and promoting tribal culture and dialects.

The Govt. of Odisha have constituted few agencies such as Integrated Tribal Development Agencies (ITDAs) and the Mirco-Projects for Primitive Tribal Groups (PTGs) immediately after the adaptation of TSP in the Fifth Five Year plan (1974-78)in order to have a single line administration to tribals. In the similar vein, attempts were made to bring the tribal populations of the state within the ambit of the integrated approach during the Sixth Five Year Plan (1980-85). It is thus initially contiguous tribal areas were made into cluster pockets based on 50 percent tribal concentration. It led to the creation of Modified Area Development Approach (MADA) pockets followed by Scheduled Area Panchayat (Extension to the Scheduled Area) Act (PESA) and Scheduled Tribe (Recognition of Forest Right) Bill, 2005 (revised as Scheduled Tribe & Other Forest Dweller (Recognition of Forest Right) Bill, 2006 in Eighth Five Year Plan (1992-97) and Tenth Five Year Plan (2002-07) respectively. Besides, the initiation of Sarva Shiksha Abhiyan presently becoming the glaring success in the state by appointing many tribal educated in the school. Similarly, since Sixth Plan period dispersed tribal development programmes such as family oriented income generating schemes, infrastructure development programme and so on have been introduced for the tribals living outside the umbrella either of ITDA, MADA, Cluster Pockets or Micro-Projects. All these programmes were entrusted with the Odisha Scheduled Caste Scheduled Tribe Development Finance Co-operation Corporation (OSCSTDFCC). Now in Odisha there are 21 ITDA covering 118 CD Blocks, 46 MADA, 14 Cluster pockets, 17 Micro-Projects covering 13 PTGs and a Odisha Tribal Development Project, Kashipur in Rayagada district, operating in almost all tribal districts (orissa.gov.in/scst/projects_progress.html). All these projects for tribal development are administered and jurisdicted by senior officers of the Odisha Administration Service. ITDAs and its departments function as nodal to formulate and implement various tribal development programmes.

Mainstreaming PVTGs

The development of the primitive tribal groups (PTGs) who are characterized by isolation, pre-agricultural technology, low literacy rate and stagnant population is envisaged under Fourth Five-Year Plan (1969-74) along with the adaptation of Tribal Sub-plan approach. During this Plan government decided to implement specific programmes for the development of these groups at the level of education, economy, health, infrastructure, culture, etc. Out of 75 population groups recognized as primitive tribal groups (PTGs) 13 such groups have been identified in the state of Odisha. The recognised PTGs are Birhor, Bonda Paraja, Didayi, Dongria Khond, Juang, Kharia, KutiaKondh, LinjiaSoura, Lodha, Mankidia, PaudiBhuyan, Soura and Chuktia Bhunjia. They are distributed in 12 districts of the state mostly located in inland area i.e. Kalahandi, Nuapada, Deogarh, Anugul, Mayurbhanj, Keojhar, Malkangiri,

Rayagada, Kandhamal, Sundargarh, Gajapati, and Ganjam. As per the baseline survey conducted during 2001-02 and 2006-07 by SCSTRI, Odisha the total PTG population in the state increased by 9.09 per cent during 2001-02 to 2006-07. A total of 15683 households (85 per cent) are below the poverty line (BPL) and literacy rate remain between 10.22 and 44 percent.

The Government of Odisha has established 17 Micro Projects in the name of particular PTG (**Table 1**) which assist the PVTGs under particular project area with regard to agriculture, education, health, drinking water, communication, animal husbandry, etc. Considering the vulnerability of these groups Government has also introduced a Centrally Sector Scheme in 1998-99 for the overall development of PTGs covering, besides above, housing, infrastructure development, social security, etc. **Table 2,** show the funds released by the Ministry of Tribal Affairs (MoTA), Govt. of India to Odisha government for the development of PVTGs. and **Table 3,** shows sanction by state government to each micro-project during 2010-11 to 2015-16. The SCSTRI prepared five year perspective plans (PP) for the development of PTGs for 2002-07 after conducting baseline survey during 2001-02. Following the strategies taken by the MoTA during 11th Five Year Plan (2007-2012) for the development of tribal groups through conservation of tribal culture along with socio-economic development, Government of Odisha in SC & ST Development Department, in consultation with Gram Sabha in 2007, has also formulated a Conservation-cum-Development (CCD) Plan for 13 PTG located in 17 Micro-Project area. It aims at addressing the needs of the PTGs like infrastructures, eliminating poverty, enhancing food security, increase literacy rate, ensure health status, people's participation and conservation of traditional culture for which it has estimated a cost of Rs. 84.25 crore for the period of five years. Out of it, a total of 64.46 crore will be posed Ministry of Tribal Affair. It is reported that the ministry has already released Rs. 34.71 crores towards the CCD during 2007 to 2010 (Annual Report, 2010-11, SC&ST Development, Minorites and Backward Classes Welfare Department, Government of Odisha). The CCD plan also proposed to rename the PTG as Particularly Vulnerable Tribal Groups. Furthermore, the Odisha government has recently prepared a Rs. 662 Crore plan to bring 13 PTGs to the mainstream (*Businessline*24 November, 2011). The PP and CCD plan categorized the basic needs of the PTGs under Income Generating (land development, irrigation, supply of agriculture implements, poultry, goatery, milch cows, cottage industries) and Infrastructure Development schemes (communication facilities, health, education, safe drinking water).

Table 1: Micro-project establishment in Odisha for the development of PTGs

SL. No	Name of the micro project	Year of establishment	District	Block cover	ITDA
1.	Paudi Bhuyan Development Agency, Jamardihi	1978	Angul	Pallahara	Non-ITDA
2.	Paudi Bhuyan Development Agency,	1993	Deogarh	Barkote	-
3.	Tumba Development Agency, Tumba	1978	Ganjam	Patrapur	-
4.	Chuktia Bhunjia Development Agency, Sunabeda	1994	Nuapada	Komna	-
5.	Paudi Bhuyan Development Agency, Khuntagaon	1979	Sundargarh	Lahunipada	Banai
6.	Bonda Development Agency, Mudulipada	1976-77	Malkangiri	Khairput	Malkangiri
7.	Didayi Development Agency, Kudumuluguma	1986	Malkangiri	Kudumuluguma	Malkangiri
8.	Dongria Kandh Development Agency, Chatikona	1978	Rayagada	Bissamcuttack, Muniguda	Gunupur
9.	Dongria Kandh Development Agency, Parsali	1988	Rayagada	K. Singhpur	Rayagada
10.	Linjaa Soura Development Agency, Puttasinghi	1984	Rayagada	Gunpur	Gunpur
11.	Linjja Soura Development Agency, Seranga	1979	Gajapati	Gumma	Paralakhemundi
12.	Soura Development Agency, Chandragiri				
13.	Kutia Kandha Development Agency, Belghar	1978-79	Kandhamal	Tumudibandh	Baliguda
14.	Kutia Kandha Development Agency, Lanjigarh	1986	Kalahandi	Lanjigarh	Th. Rampur
15.	Juang Development Agency, Gonasika	1978	Keonjhar	Banspal	Keonjhar
16.	Lodha Development Agency, Morada	1985	Mayurbhanj	Suliapada and Morada	Baripada
17.	Hill Kharia &Mankadia Development Agency, Jashipur	1986	Mayurbhanj	Jashipur and Karanjia	Karanjia

Table 2: Funds Released by MoTA to Govt. of Odisha for Tribal development during year 2002-03 to 2015-16

Sl. No.	Years	PVTGs	Article 275 (I)	Micro-Project (released from Article 275 (1)
1	2002-03	58.50	3641.60	
2	2003-04	150.00	2830.00	
3	2004-05	55.00	4346.98	
4	2005-06	92.50	4445.48	
5	2006-07	75.50	4029.11	
6	2007-08	68.00	4176.84	-
7	2008-09	1243.000	4129.73	-
8	2009-10	1228.700	7026.00	-
9	2010-11	1226.680	9644.33	103.07
10	2011-12	1224.728	11347.00	112.50
11	2012-13	3260.000	11283.99	563.07
12	2013-14	2000.000	15500.00	599.00
13	2014-15	2500.000	12728.2175	431.563
14	2015-16	2789.230	14000.00	403.00

Source: Annual Reports of various years of Ministry of Tribal Affairs.

Table No- 3 Financial and Physical Progress Under SCA TO TSP (From 2010-11 to 2015-16) to Micro Project (in Lakh)

Sl. No	Micro Project	Year											
		2010-11		2011-12		2012-13		2013-14		2014-15		2015-16	
		Sanctd.	Exp.	Sanctd.	Exp.	Sanctd.	Exp.	Sanctd.	Exp.	Sanctd.	Exp.	Sanctd.	Exp.
1	HK&M DA, Jashipur	6.77	2.89	5.81	7.45	6.37	4.48	8.75	8.29	4.88	4.18	5.62	5.62
2	LDA, Moroda	9.21	3.94	10.92	7.27	8.68	6.78	9.64	7.64	6.65	7.40	7.66	5.25
3	PBDA, Jamardihi	18.58	8.03	16.11	13.62	38.74	10.83	19.03	11.15	13.21	28.56	15.19	8.31
4	JDA, Gonasika	26.64	11.33	22.75	10.12	31.42	15.40	24.01	29.12	19.36	22.80	22.29	21.97
5	PBDA, Khuntagaon	13.49	6.00	12.04	8.50	15.25	9.69	15.00	18.60	9.18	18.16	10.56	11.44
6	SDA, Chandragiri	17.49	7.51	15.08	12.51	16.52	10.39	17.50	16.00	12.57	16.92	14.46	9.16
7	LSDA, Serango	18.56	8.15	16.36	3.00	21.83	11.69	20.30	27.95	12.90	7.31	14.84	12.69
8	TDA, Tumba	13.57	5.94	11.91	5.85	15.08	8.71	14.65	14.35	9.47	7.00	10.89	2.64
9	DKDA Chatikana	20.30	8.89	17.84	10.20	22.84	17.08	23.00	23.91	14.15	13.00	16.28	14.56
10	DKDA Parsali	8.63	3.78	5.59	3.12	10.83	8.29	9.00	9.00	6.03	5.90	6.94	5.94
11	LSDA, Puttasingi	17.73	7.25	14.56	10.99	15.97	12.51	19.88	19.88	13.54	13.54	15.58	15.00
12	BDKDA, Mudulipada	20.16	8.82	17.71	9.52	22.87	9.40	16.04	18.79	14.00	10.81	16.19	2.18
13	DDA Kudumuluguma	21.07	8.94	17.96	8.54	23.59	10.11	20.99	18.40	15.40	7.97	17.66	18.18
14	KKDA, Lanjiagarh	8.76	3.90	7.84	6.91	12.33	4.63	11.55	12.51	5.90	6.50	6.87	6.37
15	KKDA, Belghar	18.88	8.36	16.25	15.62	21.55	18.24	16.85	14.72	12.95	12.00	14.91	15.66
16	PBDA, Ragudakudar	12.38	5.42	10.87	9.76	17.99	8.34	11.47	9.75	8.64	1.00	9.94	8.25
17	CBDA, Sunabeda	7.81	3.46	6.94	3.97	7.83	6.44	7.80	8.01	5.32	5.32	6.12	5.96
	TOTAL	260.03	112.61	225.54	146.95	309.72	173.01	265.46	268.07	184.15	188.37	212.00	169.18

Source: Source: Annual Reports of ST & SC Development Department and Minorities & Other Backward Classes Welfare Department, Government of Odisha)

PEOPLE OF THE STUDY

Bhunjia is one of the tribal groups distributed in central India. They are divided into two broad social groups: *Chinda Bhunjia* and *Chuktia Bhunjia* (Dubey 1961, Pattnaik, Mohanty and Sahoo 1984). In Odisha this group inhabit only in Nuapada district (ex-Khariar estate) that was earlier forming a part of Central Province. Chinda Bhunjias are also known as Oriya Bhunjias because they follow the culture closed to general Oriya culture and thus forms the acculturated section of the tribe. Chuktia Bhunjia, on the other hand, exclusively inhabit in Sunabeda Wildlife Sanctuary of Nuapada district and is identified as one of Particularly Vulnerable Tribal Groups (PVTGs). According to a survey by Scheduled Castes and Scheduled Tribes Research and Training Institute (SCSTRTI) (2010) they are distributed in 16 villages spreading over two Gram Panchayats. The total population of Chuktia Bhunjia is 2269 (1124 male and 1145 female) from a total of 519 household. Their sex ratio is estimated to 1019. The literacy level among them shows that only 18.77 per cent are literate (28.55 percent male and 9.17 percent female). They belong to Dravidian language speaking group (Russel and Hiralal 1916) who speak Bhunjia dialect (mixture of Oriya and Chhattisgarhi) among them and local Oriya for inter-group communication. By livelihood, although they were reported to practice hunting-gathering form of economy; declaration of their habitat into protected area forced them to become settled-agriculturist. Yet collection of minor forest produces (MFPs) constitute important source of livelihood.

DEVELOPMENT SCHEMES AND CULTURAL PRESERVATION

Government of Odisha, as said earlier, disburse money for the development of the Chuktia Bhunjia under different plan developments besides implementing numbers of flagship programmes. But how far the state has achieved the target is debatable given the constant claim of failure of many development programmes. The following case studies would show us the reality of cultural preservation and mainstream model.

While looking the educational achievement of Chuktia Bhunjia, particularly female literacy, is reported very low due to various economic and cultural factors. As per a baseline survey by CBDA in 2000 the literacy rate among Chuktia Bhunjia is 34.86% constituting 51.52% for male and 18.27% for female. Under micro project area all the schools found are run by government and students are seldom assisted financially. In the year 2005 three girls had appeared 10th exam but failed to clear the exam and passed only in 2006. Yet, they had to face the village council (Case Studies 1, 2 and 3).

Case Study-1

TC (16) resides in Sunabeda village. Her father is illiterate and supports his family by working as wage labour and selling the minor forest produce in the local market. TC is youngest among her sisters. All the elder sisters have already got married. She told her father of her wish to continue studies at any cost. So her father did not hesitate to bear cost of her studies. She narrates,

"Till 6th standard, I used to go to the school wearing a Kapta (local saree usually meant for small girl) without blouse. But in class 7th I did not feel comfortable. So I switched over to school uniform. I also started wearing chappal. Thus senior members of our village threatened me and my friends. Since then neither my father is invited to any social function nor does anybody attend our functions. ***We are planning to adopt Chinda Bhunjia culture and way of life.***"

Case Study-2

JJ (15) resides in Junapani village. Her father TJ supports his family by working as wage labour and also selling forest produce. She has two younger brothers and a sister. She explains,

"In our society girls are considered social burden. So parents always try to marry them off as soon as possible, that is, within a couple of years after attaining puberty. But I requested my father to allow me to continue my studies. He agreed. But due to poverty, my parents could not afford my school expenditure, even for making my school uniform. So sometimes I used to go to the forest for collecting minor forest produce and save a little money. However, school uniforms were distributed to students, but till 5th class we were not allowed to wear them and in 6th and 7th standard we never got them. So I used to go to school wearing Kapta with other three- four girls. However, looking at the female NGO workers I took interest in wearing chappal and innerwear. If I would have passed 10th exam, I would have gone for further studies. I will appear in supplementary exams because I want to become a teacher…. When I returned home after exam along with TC and CC no other girl from our village was ready to talk to us. The village council asked my father and the fathers of the other two girls to explain the cause for breaking the rule. Since that day my family has been ostracised. Further she says, 'I may not be able to change people's mindset but I am sure more girls would be inspired to study. Since that date our family has been ostracized and ***we are now half- way Chinda Bhunjia'****.*

Case Study-3

CC (15) of Junapani village lives with her illiterate parents, two younger brothers and a younger sister. She says:

"When I got married before puberty, my traditional father asked me to stop going to school although, he was in a position to afford my school expenditure. I forced him to allow me to continue my studies. My mother always supported me. ***.*** *As wearing of Kapta is mandatory after Kanbiha I obeyed it till 7th standard. But I felt uncomfortable in high school. So I started wearing school dress and chappal. Since that day my family has been ostracised from the society, even my parental uncle kept away from us. And for the past one year neither we are invited to any communal festival nor do they attend ours*. *So* ***we now mingle with Chinda Bhunjia*** *and also my father is planning to marry me off to a Chinda boy. Of course, I crossed my culture because I wanted to change people's mindset. But unfortunately I could not get success in matriculation examination; otherwise I would have gone for further studies. I want to be a teacher only to teach our next generation so that they can at least understand things and also can get rid of exploitation by non-tribals."*

From the above three interviews with girls arrow marriage (*Kanbiha*), puberty and wearing of Kapta determined by first two factors clearly reveals as important causes behind the drop out from school education. It needs further elaboration to understand the logic of low literacy rate that resulted from the failure of educational policies therein. *Kanbiha* is a pre-puberty token marriage practiced by Chuktia Bhunjia that is performed before a girl attains puberty. In this rite girl is formally married to an arrow (*Kan*) or a branch of *Mahul* (*madhucaindica*) tree as her token husband. A girl menstruating before this rite is called *Abheda* and is regarded as impure and suffers many social disabilities and indignities, bringing great social disgrace and ridicule on the girl and her parents as well. So the social status of the girl is permanently lowered. In this case she is bound to a *mahul* tree and until her maternal uncle rescues her, nobody interferes. Thus the parents always try not to let this kind of misfortune happen, though few such cases are reported. This rite is performed for eight to ten girls at a time. After it, the girls are mandated to wear small saree locally called *Kapta*. On the other hand, once the girl attains puberty, she has to follow the rules of their society and mostly stay bound to the kitchen room.

Before discussing puberty as a factor of school dropout among the girls, it is pertinent to understand their house pattern that directly determines their behaviour both within and outside the society that has been described in analyzing the failure of house scheme for Chuktia Bhunjia. but to the fact, it determine the socio-economic and cultural aspects of life. The girls after marriage are not allowed to enter into kitchen room particularly. She is not given food cooked by her parents. There are certain inherent taboos that determine the education of girl child in this society such as (i) woman in the state of pollution—puberty, childbirth and monthly menstruation—are also forbidden to touch it until a purificatory ritual is conducted; (ii) it is mandatory

to take meals inside the kitchen room; (iii) it is necessary to wash feet before entering into the kitchen room, while the girls should not go beyond it. It also determines their dress pattern i.e. wearing of *saree* after puberty is mandatory otherwise conceived as disrespect to their Goddesses. So the culture gear parents also force the girl to follow the tradition which automatically stops the girl child going to school. The girls say that they practice this only for the sake of self and the society. So the fear of ostracism compels many of them to remain at home. There are also few girls who are going to school. But the tragic is that they are not allowed to have food inside the kitchen room. They cook for themselves in a corner of the main home. All these factors lead to dropout from schools due to fear of social ostracism. It is thus they do not accept the education schemes given to them by CBDA.

In a similar vein, acceptance of housing schemes also many times failed as it does not commensurate with their culture and cultural value. Still many times the government officials enforce them to accept to submit the achievement report of PVTG development. It is observed that house for Chuktia Bhunjia is not only as a dwelling place rather culturally endowed with many interrelated phenomena and conceived as cultural heritage for them. Before giving detail of how the housing scheme offered to the Chuktia Bhunjia people gets failure, there is a need to elaborate the house pattern of this community that can help us to understand the community failure to development schemes. The household pattern of Chuktia Bhunjia village looks very peculiar. They build their houses in a particular way. Two or more households build their houses taking a wide-open space in a place. The son after marriage builds his own household separately depending on the space therein. Each household has two houses: main house and kitchen room. Their main house generally contains two rooms. They use it for sleeping and storing grains. It is made of mud and wood. The second hut built adjacent to it is cattle-shed (*Ge-kuria*) but not available to all households. It is also made on mud and wood. They maintain it in a more religious way because they worship Goddess *Mirchuk* there. Besides, a smallest hut is built a little way and in front of the living room is their kitchen room. It is traditionally called as *Lalbangala*. The term *Lalbangala* has been derived from two words '*Lal*' meaning red and '*Bangala'* meaning room. It is enclosed all around and made of mud, small braches of trees and thatched with wild grasses like *Singkhar (Pennisetum purpureum)* and*Dabkhar (Imperata cylindrical*). It consists of only one room and devoid of window. Door is made on wild bamboo or *Gandhla* (*Anthistiria ciliate*) grass collected from river bank. In its entrance two woods are fixed on the ground and a plat wood over it to keep utensils in the daytime. The floor is plastered with mud and cow-dung. The walls are splashed with a special kind of soil called *Ratamiat*. In most of the kitchen room a husking tool(*Katen*) is found.

It is interesting to find that the Chuktia Bhunjias construct house, particularly the kitchen room, in two causes. The first one is that due to nature of nuclear family i.e. son after marriage establishes his family of procreation in the same village either in the same courtyard or separately. Secondly, if any outsiders, including the people from the villages belonging to other communities, touch their house they immediately set it fire and construct a new one. It is done with the belief that outsiders are polluted and may defile their tutelary deities. They throw the cooked food out and go for bathing. A coconut or a chicken is sacrificed to their tutelary deities as a form of purification and a branch of mahua tree is fixed on the ground and a bunch of *Imperata cylindrical* leaves is left over there as a beam of the new kitchen room. They behave it as a complete kitchen room. However, people of their own community excluding clan people are not abstained from touching it, they are not allowed to enter into it. Subsequently, the family constructs the bigger one in that place without any form of rituals or sacrifice. They go to the astrologer (*Dinwari*) before constructing a house in asking him to calculate the auspicious date and time to start constructing beam for the new house, who suggests the direction of the house to be built so as to get rid of any feasibility of misfortune in future. They also purify it before start preparing food in the new kitchen room by offering coconut, chicken and local liquor to their ancestral spirits.

House plays very important roles in the socio-cultural, economic and religious life of the Chuktia Bhunjia. They worship their tutelary deities inside it. After the purifacatory ritual of death they also keep the soul of the dead in their house and worship him/her as a special deity. Its importance is also observed during marriage ceremony in which the bride, before taking to the marriage spot, is taken to the worship place. She is asked to bow her head before the gods and goddesses and suggested not to enter into the *lalbangala* if visited in future. It is because she is after marriage considered outsider. The kitchen room is also seen as the burial place of umbilical cord and stillborn baby. During puberty the girl is secluded in a corner of the house in such a manner that no male can see her. After one month she takes bath in the river stream applying turmeric powder with oil and comes back to home. On the way back to home she directly goes to her maternal aunt (*aata*). Her *aata* gives her a jug of water in a brass jug which she takes to her home. Once reaching there she directly enters into the kitchen room and starts cooking that indicate her purification. A chicken is then sacrificed to their deities. It is mandatory for Chuktia Bhunjia to build their houses with mud and trees only as a form to worship their deities on soil ground.

So the above story reveals that construction of house among the Chuktia Bhunjia is endowed with certain customary laws and societal norms. They behave

according to the morphology of their house pattern including. Their consumption, collection and exploitation of minor forest produces, education and notion of purity and pollution is regulated and expressed through it. They follow certain norms, beliefs and rituals to construct houses. Its structure, norm, ideas, value, ethos and belief perhaps force them to make their separate hamlet albeit few multi caste villages with Chuktia Bhunjia households are found.

Under housing development schemes by both CBDA and Indira Awas Yojana (IAY), quite few numbers of people were reported assisted to build pucca houses, but no IAY or CBDA's houses are found in any villages studied. Even though Panchayat claimed to have sanctioned house in all the villages for Chuktia Bhunjia, the beneficiaries have spent the money released in other activities un-building houses. Or sometime the released money was distributed with sarapanch or concerned authorities, as they helped bringing the assistance. Two beneficiaries interviewed gave the similar explanation behind not building the sanctioned houses for which absence of cultural meaning is somewhere lacked in the scheme that led to the failure of the scheme (case study 4).

Case Study 4:

BJ (35) stays in Gadgada village located in the core zone of the sanctuary. He is a marginalized labourer only live by selling forest produces. He is landless and cultivates ragi and some cereals in the encroached land. He get paddy only by cultivating with his families in leased. He says,

"I was assisted for a house under IAY and given Rs. 25, 000/- to build a pucca house. They did not allot me any space rather asked to build the house in my parent's land. The concerned authorities told to finish constructing the house very soon and suggested to construct the house at particular direction which I never done. I asked to ***dinwari who told that this year there was no auspicious date for me to construct the houses otherwise may cause harmful to children either in mother womb or grown children****. So I did not accept it in that particular year and gave the money back to the office. However, I was ready to give the penal to the village council in violation of customary norms. Next year they did not offer me again".*

The acceptance of healthcare programme also bring a similar connotation among Chuktia Bhunjia. In term of access to modern health facilities, however, a government community health centre is available at Sunabeda village, Chuktia Bhunjia from any villages are reported hardly access the facility. Instead people from other communities like Kultha, Gond, Dom and Kumbhar, who are living there since last three decades take the benefits of the facility. The register of community health centre shows that the Chuktia Bhunjia people have hardly accessed the health centre.

Those who have accessed are seen from young generation and for treating small ailments like fever and wound. No Chuktia Bhunjia women are registered consulted to the health centre. The reason behind not consulting modern health providers is the restriction imposed by their inherent customary laws, which considers it as a violation of norms. The people from other communities, as said earlier, are considered 'outsiders' by the Chuktia Bhunjia. Childbirth and other women related problems are though considered polluted, these are always looked through cultural context. As for example, during puberty, monthly menstruation and child birth women are secluded from kitchen room which is considered sacred place for them. They worship their tutelary deities inside the kitchen room. They sacrifice a chicken or offer a leaf-cup of local wine at the final purificatory ritual in all the rite de passage related to women. It is particularly in these context women are not allowed to consult any modern health not because of availability of their traditional healers but due to the social restriction result to the ostracism of the concerned families considering this as a modernization or Hinduisation. It is thus such social ostracism forces many people to remain at the hitherto of traditional system leaving the benefit to the bureaucrats and concerned authorities engaged in the health centre.

It is a general consensus of the state to provide nutritional support to the people with no exception to Chuktia Bhunjia tribe. In the sanctuary area there are four Anganwadi Centers running in village, Sunabeda, Juanpani, Jamgaon, and Bhaosil in order to extend the nutritional support and pre-schooling to the children below 5 years of age. There is provision to provide nutrition to pregnant and lactating mothers too. There are 54 and 340 beneficiaries being benefited under emergency feeding programme and Special Nutritional Programme respectively supported by ICDS. To the fact, it was observed in two Anganwadi centers (Sunabeda and Jamgaon) students hardly come every day to the centers to have the food items provided by the centers. While interviewing to Anganwadi worker at Sunabeda village, it was found that they distribute the cooked food to the registered families. Each student is given 80 grams of rice, 70 grams of dal. Since last two years menu has been changed and the students are given in addition to soyabeen curry. The other Anganwadi works reported hardly change the menu as the food items do not reach to the centre in time because of inland location. It is thus in some days the Anganwadi centre are found remain closed only due to lack of transferency and accountability of food items provided to the students. In all the Anganwadi centers it was found that the daily requirement of food distribution to pregnant women and nurturing mothers are seldom found. The workers said that in most of the cases they do not accept the food due to their cultural restriction. When some households are reported accept the rice and dal from the

Anganwadi center they do not cook it rather either sell in the village shop or exchange it for other requirement like salt, shop, oil, etc. It is also found that as the Chuktia Bhunjia women are not allowed to take the un-boiled rice, it become hard for them to accept as the ICDS supply them un-boiled rice in most of the month. As the disobedience to their customary norms result into the social ostracism at household level.

In the similar vein, the MDM scheme at school level is too under the verge of failure due to the unacceptability, particularly of the Chuktia Bhunjia girls. It is reported that in the school level the Chuktia Bhunjia girls hardly do take their meal due to the fear of social ostracism envisaged in their customary laws in violating the societal norms. It is largely reported among the puberty girls otherwise they cannot mingle with other social activities at societal level. It is because, as reported from the sunabeda village that if any girl children follow wearing foot wear, petty coat, and going to school with dress, they are not allowed to have food cooked by the parents at their *lalbangla* that may bring misfortune to the member of the family. Very few cases have been also found of such case where the school going girl children cooks for herself in their courtyard. It leads the Chuktia Bhunjia people to stopped sending their girl child to school to get rid from such social disgraces. However, a high school is run by Gurukul Ashram, Khariar Road in Sunabeda village, Chuktia Bhunjia girls are hardly enrolled there only due to such cultural practice. Those enrolled they stay there, being an residential high school and away from such evil, however, their parents at home are often penalized in term of money.

DISCUSSION AND CONCLUSION

The above narrations on the Chuktia Bhunjia culture and inherent social behaviour reveals that development schemes are pushed to the tribal only as a patronage and to invest the financial assistance received from central government so that the bureaucrats and authorities can write a good report on so-called tribal development. The CBDA is going to complete its two decades but it has not impacted so fact due to some difficulties at the implementation level. In most of the development schemes such as health, housing and education and safety net programmes (Public Distribution System, Integrated Child Development Scheme, Mid-Day-Meal) provided to Chuktia Bhunjia get failure due to rejection of community itself because of their inherent customary norms. Speaking shortly, the Chuktia Bhunjia are so geared to their culture that they hardly accept any activities from the alien culture not suitable to their own culture largely due to the fear of social ostracism. The various developmental schemes meant for Chuktia Bhunjia tribe lack cultural justification and pushed onto them without comprehending their culture, ecological environment and customary norms that largely determines the behaviour and livelihood of the Chuktia Bhunjia tribe.

To the fact, the schemes enacted for bringing the tribal groups in the state lack conceptual definition of 'mainstream' or ignorance the value of culture. However, the conservation of culture is much talked about during the framework of any tribal policies began with Fourth Five Year Plan, Draft National Tribal policy of 2006, Conservation-cum-Development plan and even the Scheduled Tribes and Other Traditional Forest Dweller (Recognition of Forest Right) Act, 2006, it is not observed rather these try to root the culture out from the tribal community in implementing the policies at conventional ways considering tribal culture as 'uncivilised'. It is rather many tribal groups have managed to preserve many of their tribal customs and culture.

Now the crucial problem observed in the project area is the conflict between villagers and Forest Department. Forest Department want to displace the people from the core zone in which Chuktia Bhunjia and Paharia communities will be more affected as their livelihood is totally dependent on the forest resources. It is because of because since last two years the villagers are extending support to naxalite as an alternative methodology to get rid of from the displacement to which the bureaucrats have great fear to reach to the people. There is a conflicts between villagers and police department where few the tribal are perceived being Naxalite and naxal supporters. So during the operation, the police personnel have devastated their kitchen room, the sacred place of Chuktia Bhunjia.

To conclude, the micro-project established for the development of Chuktia Bhunjia has failed to articulate the strength and potentialities of the culture of the people in the development process. Looking at the functioning of the CBDA it is found that however the agency has continued to receive huge funds to invest on the development of Chuktia Bhunjia, it has not achieved its goal only because of ignorance of cultural site. The administrative process merely follows the conventionally bureaucratic structure. It does not think on the socio-cultural value of the people and plans to spend the funds under 'tailor-made-plan' only to write a final annual report to submit at tribal welfare department. It is thus necessary to understand the tribal society before pushing any socalled tribal development policies into a particular group or whole. It is because mainstream does not necessarily mean Hindu society or dominant culture as interpreted by conventional people in a sensitized or structured way or any socio-political autonomy rather refers to as 'culture at own'- way of life and a system of value-otherwise loose the structural federation of what constituting development in integrational sense. Culture does not become a boundary rather always shape people's culture and livelihood towards the adaptation and becomes a 'linked' between 'others' and us through which segregation is transcended into integration of culture(s) towards whole understanding of 'mainstream'.

References

Acharya, P. K. (2005). Tribal development through micro-project. *Adivasi*, 45 (1): 42-49.

Behura, N. K. and Panigrahi, N. (2005). Development of Primitive Tribal Groups (PTG) and the role of government in Orissa. In S.K. Chaudhuri and S.C. Chaudhuri (Eds.), *Primitive tribes in contemporary India* (pp. 227-258). Delhi: Mittal Publications.

Dubey, K.C. (1961). A study of Bhunjia settlement. *Vanyajati*, 11(3): 132–135.

Mohanty, K. K and Mishra, P. K. (1996). Development intervention: study of the LanjiaSoara of Orissa. Bhubaneswar: NKC Centre for Development Studies.

Mohanty, P. K. (2002). *Development of primitive tribal groups in India*. Delhi: Kalpaz publications.

Patel, M. L. (2004). *Development dualism of primitive tribes: constraints, restraints and fallacies*. Delhi: MD publication Pvt. Ltd.

Pattanaik, N., Mohanty, P. K., & Sahoo, T. (1984). *Life in Sunabeda plateau: the anthropology of Bhunjia of Kalahandi, Orissa.* Bhubaneswar: ST, SC Research and Training Institute.

Russel, R.V., and Hiralal, R.B. (1916). *Tribe and caste of the central provinces of India*. London: McMillan.

Museum Collections in Bhubaneswar Smart City: Enlivens Tribal Culture

Trilochan Sahoo[1]
Suresh Ch. Pattanaik[2]

Abstract

Odisha is privileged for its Museum collections on tribal arts and crafts that a visitor could see at Koraput Tribal Museum, in Koraput District, Tribal Museum in Daringbadi in Kandhamal district, Purvasha Folk and Tribal Art Museum at Barkula near Chilika Lake in Ganjam District and other specialize Museums in Bhubaneswar smart city. The pride possessions of capital city are a collection of Museums that are established through the endeavor of the Central and State Governments, Civil Society as well as efforts of individuals to enliven the tangible and intangible tribal cultural heritage. The commonality of these Museums in Bhubaneswar is that they collect, curate, conserve and display tribal arts and crafts. These Museums are namely Odisha State Museum at Kalpana Square, State Tribal Museum, at SCSTRTI, CRPF Square, Craft Museum (Kalabhumia) at Gandamunda and adjacent to it is Gopinath Heritage Museum of Brass & Bell Metal Crafts (one man's collection of rural and tribal art and crafts) i.e. in the Residence of Shri Sudarshan Sahoo at Jagamara, Bhubaneswar. The former three Museums in Bhubaneswar are state Government run Museums, Purvasha Folk and Tribal Art Museum at Barkula on the bank of Chilika is run by a Civil Society's effort and the latter Museum is a private Museum, i.e. one man's collections. These Museum collections are an inventory and repository of tribal arts and crafts. Some of the latter are rarest of the rare, have already been vanished and some are going to be vanished rapidly. It is high-time, Museums should upkeep these or else they will be lost forever. To enliven these, different museums should try to preserve and promote the tribal arts and crafts. Among the Museums located in Bhubaneswar, "The Odisha State Tribal Museum", one of the best of 14 Ethnographic Museums established so far across country, is distinct for its innovative steps on application of digitization and advance technology like "Immersive and Interactive Experiences" with tribal traditions, their life style, living conditions and culture in remote parts of Odisha. The Odisha State Tribal Museum renamed in the New Year, 2019, welcomes all researchers, tribal tour lovers and students to have a share of its Immersive and Interactive Experiences in the Museum Complex at the heart of the Smart city, Bhubaneswar. This paper is based on personal experiences with different activities of some of these Museums and interaction with their functionaries and associates and web information, which makes an inventory of tribal arts and crafts exhibits so as to help guide the esteem visitors to make their itinerary of tribal travel to different Museums in general and Odisha State Tribal Museum in particular.

Inventory of Tribal Museums in Odisha

Odisha state feels proud of its different tribal Museums located, mostly in tribal concentrated areas like Koraput town in Koraput district, Daringbadi in Kandhamal district and in Bhubaneswar, the state capital city.

[1] Consultant, (Former Joint Director) SCSTRTI, Bhubaneswar.
[2] Research Assistant, SCSTRTI, Bhubaneswar.

Koraput Tribal Museum: Among the Tribal Museums located in the country side of Odisha, Koraput Tribal Museum leads the movement. The Tribal Museum at Sabara Srikhetra Complex, Koraput was established to preserve the cultural heritage of the local tribes and promote their arts, crafts, dances and music. The museum has on display a collection of stone sculptures, metal images and objects, terracotta, wooden objects, paintings, documents, rare objects and textiles among other things. A small zoological Park has been created nearby. The specialty of the Tribal museum is that it is fully devoted to document the tribal cultural heritage of the Koraput region [4 districts namely Koraput, Rayagada, Malkangiri and Nabarangpur] coming under the tribal region of Odisha. [1]

Odisha State Museum, Bhubaneswar:

Odisha State Museum is located near Kalpana Square, Bhubaneswar. It was established in 1932 in Ravenshaw College, Cuttack and later shifted to Bhubaneswa in 1945-46 and elevated to the status of a State Museum by the Cultural Affairs

Department, Government of Odisha. The museum is divided into eleven sections, viz, Anthropology, Archaeology, Armory, Art & Craft, Epigraphy, Natural, Mining & Geology, Numismatics, Contemporary Art, Patta Painting and Palm leaf Manuscripts. Among the exhibits in 11 sections of the Museum, Anthropology

Section attracts the Tribal lovers most. This section is devoted to display of Tribal (Major Tribes and PVTGs) arts and crafts in 3 sub sections such as i.) Tribal & Folk Musical Instruments, 2.) Tribal & folk ornaments and iii.) Tribal & other Textiles. The Prehistory Section of the Museum is now under renovation. Under Museum movement programme, the State Museum organizes mega events like Temporary Exhibition in specially built tribal and PVTG hutments with display of its repository of tribal arts and crafts on the eve of its Foundation Day and International Museum Day [2].

Odisha Crafts Museum:

Odisha Crafts Museum also known as Kala Bhoomi is another earmark Museum at Gandamunda, Silpi Vihar, Pokhriput, in Bhubaneswar, showcasing ingenious art and crafts of Odisha including tribal art and crafts. It was established on 22nd March 2018. The museum is comprised of eight galleries, such as Tribal Crafts, Traditional Paintings, Terracotta, Stone and Woodcarving, Metal crafts, Natural Crafts,

Courtesy: Odisha Craft Museum

Pre-weaving techniques and Cocoons and Handlooms. Among the exhibits displayed in 8 Galleries of this Museum, Tribal Crafts Section attracts the Tribal lovers most. This section is devoted to display of as many as 500 Tribal arts and crafts relating to the tribes like Santal, Koya, Desaia Kandha, Dangria Kandha and Kutia Kandha. Displayed in the Tribal Art Gallery are a variety of tribal textiles, ornaments, musical instruments, hunting equipments, spears, bows and arrows, looms as well as domestic tools and implements such as paddy pounders (*Dhinki*) and oil presses. [3]

Purvasha Folk and Tribal Art Museum: The Purvasha Folk and Tribal Art Museum, established at ODIART Centre, Barakul, Chilika, Odisha on 9th December 2017, is an endeavor of Civil Society namely Society for Development of Rural Literature, with support from Ministry of Culture, Government of India, Ministry of Tourism, Government of Odisha and Odisha Tourism Development Corporation, Govt. of Odisha. It is a platform to preserve, promote and propagate the idea of Odisha with a

Courtesy Odisha Sun Times Bureau

drive to bring together the diverse art forms and crafts of the country. These art forms and repository of skillful crafts represent the life and creative spirit of common man. These are the hidden cosmopolitan seeds in our folk and tribal life. The Museum protects, preserve and projects rich heritage of Odisha at a global platform. The Tribal Art Museum having 16 galleries, is set up at Barkul, close proximit to Panthanivas. It features Odisha's traditional art such as - Mukha, Pattachitra, Manjapa card, painting, Chandua (canopies). Apart from the museum, there is a theatre for dance and drama along with a library 'Prafulla' on the premises of the building. There is also an art centre for research and documentation of ODIART, a Gurukul has been set up for visual and performing art. [4]

Tribal Museum at Daringbadi, Kandhamal district: The Museum was established in August, 2016, which exhibits tribal dresses, ornaments, Instrumental music and other traditional elements of Kandha ST and Kutia Kandha Particularly Vulnerable Tribal Group (PVTG). Close to the Tribal Museum there is a Nature Park developed by Forest Department houses a butterfly Park, Medicinal garden, 3 D theatre hall and an exhibition Zone of life size wild animals and tradition of Kutia Kandha PVTG. [5]

Gopinath Heritage Museum of Brass & Bell Metal Crafts: This Museum located at Jagamara, Bhubaneswar is a one man (Sankarshan Sahoo)'s collection of rural and tribal art and crafts. It is a Residence-cum-Museum set up with ancient collection of Tribal arts and crafts of different communities, like Koya, Kolha, Gadaba, Santal, Kolha, Kissan, Bonda, Juang, Saora, collected from remote areas of Keonjhar, Mayurbhanj, Kandhamal, Gajapati and Ganjam and contemporary rural crafts of

brass and bell metal at personal interest over a period of more than 3 decades. Out of four rooms used for display of different tribal and rural arts and crafts, one room is exclusively devoted for exhibit of Tribal arts and crafts including 450 nos of tribal ornaments, 300 domestic usable and the remaining are musical instruments and personal belongings, like bow & arrows, cowbells. The efforts of Shri Sahoo are not limited to display of tribal arts and crafts, but also it extends beyond by sharing the same with other Museums like Odisha Craft Museum, State Tribal Museum. Additionally, the Museum provides tribal design of Saora Icons to the rural Kansari caste artisans (Bell Metal Craftsmen) which help preserve the tribal traditional paintings. Eminent Personalities and some Researchers and other Museum Functionaries had visited this Museum, claimed by Shri Sahoo. [6]

Odisha State Tribal Museum: The aforementioned Museums in Odisha, located in the heart of Bhubaneswar is famous for its exhibits and the galleries is the prime attractions of the Smart City now. Established in 1953, the Museum of Tribal Art and Artefacts celebrates the life and culture of Odisha's 62 tribal communities. The objective of the Tribal Museum is not only to preserve the tribal history and culture and sensitize and popularize them among the other people but also to make city people to be aware of them. [7]

The State Tribal Museum is indigenous and exclusive for its showcases of Tribal arts and crafts entirely and shares Immersive and Interactive Experiences, additionally. Further, its elegance is extended by the presence of tribal habitats with live size hutments amidst the beauty of surrounding sal trees, ever green lawns, floral and herbal garden, which attract the visitors most. The Tribal Museum is located in Bhubaneswar at CRPF Square, Unit VIII. What makes the Tribal Museum indifferent is its main components, Tribal habitat, commendable is its very structure which is indigenous, absolutely native, right from the architecture, to the material used, to colors and contours. The main Museum Building with 5 Galleries replicates architectural structure of Santal ST house, the walls of which are painted with theme based

different Saora ST icons in red colour with white motifs. At a glance, it represents the epitome of tribal community.

Very recently, on the eve of the national event of Tribal Craft Mela organized at SCSTRTI, Bhubaneswar on 23rd November, 2018 it has been renamed by Hon'ble Chief Minister of Odisha as Odish State Tribal Museum. Previously the nomenclature of Museum was Museum of Tribal Arts and Crafts. Grounded in 1953 as a miniature form in one single room with display of some collections of Odishan tribal art and crafts, by now it has been flourished to an internationally acclaimed Tribal Museum

Complex with recognition of the UNESCO. The Tribal Museum is famous for what it exhibits and its galleries and habitat they curate for visitors. Over a period of the last 7 decades with financial support from Govt. of India, MoTA, many new sections and galleries have now come up in the Tribal Museum. Ithas been revamped with the concept s of i) Museum of Mankind– a tribal habitat comprising of the replicasof life size 7 tribal huts namely Sanatal, Juang, Gond, Chuktia Bhunjia, Gadaba, Saora, Kandha tribes, ii**.) a S**pecial Annex, "The PVTG World" showcasing cultural heritage of some Primitive Tribal Groups (PTGs) living in Odishawith an opening space representing the Sita Kunda (a fountain –cum- Pond with mythical significance) and Sindhbore (meeting place on stone mound), at Mudulipada village up in the Bonda Hill of Malkangiri district, a must selfie point for the visitors iii) Replica of Terrace Field – a theme of Slopping Traditional Agriculture Land Technology (SALT) practiced by Saora highlanders in Eastern Ghat Region in South Odisha, iv.) Visitors friendly amenities like Souvenir Soap run by TDCCOL and Tribal Food Court, Ramp and wheel Chairs for the differently able persons, Golf-Cart, v.) Museum movement-through the modernscientific and technological innovations like digitization of tribal arts and crafts, virtual museum of immersive experiences and organization of National Events like, National Tribal Dance Festival and National Tribal Craft Melainevery yearfor preservation, promotion and propagation of Tribal crafts and performing art.

And last, but not least, the State Tribal Museum holds on demonstration of tribal arts and crafts making by the tribals craftsmen themselves in the museum complex round the year.

The Tribal Museum (Museum of Tribal Arts and Artifacts) of Bhubaneswar is home to a rich collection of artifacts, crafts and art objects belonging to different tribes (Adivasis) living in several parts of the state of Odisha. The museum exhibits dresses and ornaments, hunting and agricultural implements, weapons, personal belongings, photographs, arts of the tribes like Saora, Paroja, Koya, KutiaKandha, Dongria Kandha, Bhottada, Santal, Kolha, Juang and others. The main building of tribal museum has 5 galleries (Halls: 1.Personal Adornments, 2.**Personal Belongings, Arts, Paintings & Photographs, 3.Hunting & Fishing Implements & Weapons of Offence and Defense,4.Household Objects and Agricultural Implements and 5. Dance, Musical Instruments, and Dhokra Items)** as per category of item it exhibits. Each gallery has a collection of hundreds of items of the given category belonging to different tribes. Each gallery has a digitized content library with audio-visual touch screen facility which show detail information about the items in the display. There are also guides allotted to each gallery to inform you more about the tribes and their living. The museum courtyard has the replicas of the buildings, shrines and places of worship of different tribes. On the back side of the main museum, there is a series of houses and huts which replicate traditional house of different tribes like Gadaba, Kandha, Santal and Saora. Several life-size tribal people statues placed inside the Gallery and garden add to its beauty.

New Initiatives; Immersive and Interactive Experiences: The **consortium of Tribal Arts and Culture** project has been undertaken by Odisha Tribal Museum with the support of the Ministry of Tribal Affairs, Government of India. Spanning a period of more than half a decade from 2012, the project created a digital repository of tribal arts and culture as documented by this ethnographic museum since 1960s.The main goal of the project has been to connect the audiences with the tribal contexts through the use of digital technology and multimedia. This was done through the installation of dynamic digital displays in the participating museums. These displays are created with a view to bring together films, photographs, songs and stories reflecting the richness of tribal life and the contexts of use of over 500 tribal artefacts featuring in this dynamic collection. It is hoped that this innovative step with these displays will serve as a window to the lives of different tribal communities of Odisha and will help establish a fruitful dialogue between the unique and divergent tribal traditions of art and culture. The Museum has initiated several projects that have incorporated interactive technologies and immersive experiences within the museum space,

captivating and entertaining visitors, much to their delight. As a result of these projects, the following immersive and interactive experiences are currently in place at the museum:

i. ***Interactive Kiosks (Thematic):*** Each gallery at the main building of the Museum of Tribal Art and Artefacts is a self-contained exhibition dealing with tribal clothing and ornamentation, art and craft, agricultural practices, musical instruments or hunting and fishing implements. In addition, The Particularly Vulnerable Tribal Groups or PTG Gallery at the Museum presents the visitor with dioramas depicting the life of the 13 PVTG communities of Odisha. The tri-lingual kiosks have been installed in each of the 5 galleries and every diorama within the PVTG gallery, making a total of 18 interactive kiosks at the Museum. These kiosks make use of the objects on display, to inform and educate the visitors about tribal art and culture of Odisha through short films, animated stories, schematic videos, photographs and text. First installed in 2012 the kiosks have been well received. They enable museum visitors to explore the relation between material cultures and community life, taking them beyond the display of artefacts present in each gallery.

ii. ***Immersive Experiences:*** Using 360-degree video, the environment of

tribal communities was documented to show the structure and location of the village, local landscape, flora and fauna. These are accessible to visitors through VR headsets at the museum. These 360-degree videos take visiotors to museum on a virtual journey to experience life in the tribal villages, in particular events such as markets, festivals, community celebrations with dance and music. Through these videos, visitors can see villages, fields and forests from the comfort of the museum. These experiences help visitors to better understand the way of life of these communities and the beauty of the surroundings in which they reside.

iii. ***360° Virtual Tour:*** This 360° virtual tour captures the main gallery spaces, courtyard display of tribal shrines and the recreations of tribal huts in the museum campus. The tour will soon be accessible on the Museum website, where visitors can also access information regarding the museum, open/closed days, visiting hours, annual events and facilities and a guide map. As part of the Museum website, this virtual tour is envisioned as a promotional tool. With its help, users can experience a glimpse of the museum at a distance, and avail the necessary information to plan their corporal visit.

iv. ***Tribes of Odisha – Mobile Application:*** Developed on the Android platform, this interactive mobile application is installed on mobile phones secured to a backlit map of Odisha. The map provides a quick introduction to the 62 tribal communities living in Odisha through the use of QR code scanning via smart phones. Within the application the visitor can find information on each tribal community, its language, major occupations and also a map of location and photographs.

v. ***Audio Visual Tour – Mobile Application:*** The Museum Audio Visual Tour is designed for visitors to undertake a self-guided tour of the museum and learn more about the artefacts on display and the tribal communities they belong to. The tour can be downloaded onto smart phones or tablets free of cost from Google Play. It may also be accessed via devices available on loan at the museum. Through this tour, the visitors receive information on artefacts in the museum through short films, animated stories, schematic videos, photographs, maps and text. The information help visitors connect museum artefacts with their use in daily life of these communities. By understanding how these artefacts are crafted, visitors are also introduced to the cultural life and belief systems of communities through their material culture.

vi. E-Museum (Ongoing): Widening the reach of the Odisha State Tribal Museum, the E Museum is a virtual space in which visitors are provided with information regarding the museum, open/closed days, visiting hours, annual events and facilities as well as reviews of the museum and a guide map. The E-Museum also hosts a catalogue of 400 artifacts from the Museum's collections and a 360° virtual tour of its exhibition spaces. The E-Museum project is envisioned mainly as a promotional tool to increase the visibility of the museum. Through it, the museum aims to provide relevant information to those seeking to visit the museum, a glimpse of the museum's facilities and collections and also a preview of its galleries through the 360° virtual tour.

Conclusion:

Article 49 of Constitution of India obliges the state to protect every monument or place or object of artistic or historic interest, and the state shall endeavour to preserve, protect and promote the cultural heritage of the country, including monuments, places and objects of artistic or historic interest …to enrich society and the cultural life of the citizens. So the need of the hour is to preserve the rich & fast diminishing cultural heritage of the tribes by making people aware and motivated towards it. This innovations of Tribal Museum, is a definite invitation for researchers, institutions and public engaged in conservation of tribal culture for a future exploration. The Sate Tribal Museum is kept open from 10 AM to 5 PM on all days except Monday and Govt. Holidays. Entry to the museum is free.

Acknowledgements:

The writers of this paper are grateful to the Functionaries and Associates namely Dr. P. Pattanaik, Curator, Odisha State Tribal Museum, SCSTRTI, Shri L. Khaitan, Proprietor, Myth, Bhododora, Designer and Developer of Immersive and Interactive Experiences, Tribal Museum, SCSTRTI, Mrs. Suchismita Mantri, Curator of State Museum, Odisha, Shri Ashok Ku. Chinara, Project Co-ordinator, SIDAC & Odisha Craft Museum, Kala Bhumai and Shri S. Sahoo, Gopinath Heritage Museum of Brass & Bell Metal Crafts for sharing their experiences and inputs.

Photo Courtesy:

i. Koraput Tribal Museum.
ii. Tribal Museum at Daringbadi, Kandhamal.
iii. State Museum, Odisha.
iv. State Tribal Museum, Odisha.
v. Purvasha Folk and Tribal Art Museum.
vi. Gopinath Heritage Museum of Brass & Bell Metal Crafts.

References:

1. *Website: http://www.koraput.in*
2. *https://en.wikipedia.org/wiki/Odisha_Crafts_Museum1.*
3. *https://www.odishacraftsmuseum.com/ & info@odishacraftsmuseum.com*
4. *https://www.thestatesman.com/cities/odisha-cm-opens-purvasha-folk-tribal-art-museum-tourists-1502542314.html*
5. *Htts://Odisha Sun Times.com/author/admin/& Odisha Sun Times Bureau*
6. *Observations of the Writers through visit to the Museum & interaction with its Authority*
7. *http://www.scstrti.in/tribal_museum.html, http://www.scstrti.in/exhibition.html*

Bamboo: Inseparable Part of Tribal Culture

Sarabjeet Singh [1]

Abstract

Odisha is home to 62 tribal groups (including 13 PVTGs) which accounts for 22.8 % of state's total population and 9.2% of the country's total population. Many tribes have now given up the traditional economic pursuits and now have adopted settled cultivation and more contemporary livelihood options. Few tribes inhabiting the forested mountains and valleys still live the sustainable way of life where primitive form of agriculture is also in practice. Their subsistence economy is further accompanied by collection of minor forest produces (including bamboo). A typical way of tribal life involves use and consumption of bamboo as raw material in various aspects which includes residential and non-residential constructions, basketry, craft, trade etc. The basketry items are in great demand among the local communities. In constructing traditional house, bamboo-splits are used as wall structure and the bamboo poles are used as rafters while constructing the slanting roof. In some tribes bamboo stems were used for keeping the important papers and documents. Bow, the most commonly used hunting implement among the India tribes has the main body made of bamboo split. Even the quiver to keep the arrows is a bamboo stem. Snares and traps for catching birds and fishes are also made of bamboo splits in different patterns. Thus bamboo plays a vital role in material culture of the tribes. Odisha having large bamboo vegetation also has encouraged the tribals to take up bamboo craft. This paper addresses the vital and inseparable role of the bamboo among the tribes of Odisha. It can be said that bamboo plays a key role in tribal culture. It is perhaps impossible to imagine tribal life without bamboo. Thus promoting bamboo may contribute to preserve tribal culture.

Keywords: *bamboo, tribe, culture*

Introduction

In the East coast of Indian sub-continent, by the Bay of Bengal lies the state of Odisha. Formerly known as Orissa, it is home of 62 tribal communities which includes 13 Particularly Vulnerable Tribes, making the state unique in terms of cultural diversity and ranking it in the first place in the country. The affluent tribal culture of Orissa is well characterised by its traditional songs and dance forms, rich material cultural heritage which is reflected in the various aspects of their life. These 62 tribes constitute 22.8% of the state's total population and 9.2% of India's total tribal population. The Kandha or Kondhs are the largest tribe in terms of population, followed by the Santals and then the Gonds. Other popular tribes are the Munda, Ho, Kolha, Birhor, Bonda, Saora, Lodha, Koya, Kisan etc. Most of the tribes have their

---

[1] Assistant Keeper, Zonal Anthropological Museum, Jagdalpur, Chhattisgarh.

own dialects quite distinct from Odia, the native language of the state. Kondh being the largest tribes of the state, speak *Kui* or *Kuvi* dialect. Santhal use Santhali to communicate among them. Besides, Santhal is the only tribe of the state having their own script *Ol-chiki* developed by Pandit Raghunath Murmu in the year 1925. Rice is the staple food of the people and rice cultivation is the chief occupation of the many tribes living in the plains, whereas the tribes inhabiting the forests and hill slopes still practice *podu chasa* (slash and burn cultivation/shifting cultivation) due to un-availability of plain land. Economy of the tribes living in deep in the forests is supplemented by collecting minor forest produce such as honey, wild tubers and shoots, plant fibres for making ropes, leaves for stitching leaf-plates and cups etc. Infiltration of the non-tribal in tribal areas has led to increased tribal non-tribal interaction. This interaction has increased the process of acculturation among the tribes. Many tribes have now adopted the Hindu traditions and culture, which has merged with their own culture in such a way that it gives a different identity to their community.

Various rituals and the ceremonies for birth, marriage and death all are represented by animal sacrifices, ritual offerings in the form of rice grains, liquor etc., singing songs, and dances along with communal feasts.

Most of the tribal habitation is either in the midst or on the outskirts of forests basically nearby their agriculture lands. Tribal habitation located deep in forest is in general difficult for a layman to guess. Settlement pattern of tribal housing depends on the terrain type. Linear pattern is visible in the plains whereas scattered pattern is evident in hilly or mountain slopes. In linear pattern, houses are constructed on both sides of village street in a parallel fashion. For the time unknown tribal people of India have been living in the close proximity of Mother Nature. Inspiration and influence from Mother Nature is manifested in various material and non-material aspects of their culture. Since time immemorial tribal people have been utilising bamboo in various forms to meet various requirements of unavoidable nature. Bamboo is also known as the green gold. Since then bamboo has become innate part of tribal culture. It is absorbed in almost all aspects of material life of the tribes. Bamboo naturally grows in almost all over the forest areas of the state.

Bamboo in Residential and Non-residential Constructions

Traditional tribal dwelling has in general no use of cement or concrete. Instead, raw materials such as stones, clay, wild grass, wooden and bamboo poles are most commonly used. Post construction of the house walls is followed by preparing the frame for the roof which uses bamboo splits as main raw material in the form of

rafters. The roof is very commonly slanting where wild grass, burnt clay tiles, asbestos/ tin sheets are used depending upon the economic condition of the household. Traditionally in tribal houses wild grass *piri* or *chhono* are used for thatching. Sometimes bamboo mats *tatia* is used as wall structures of houses. These mats are woven using flat bamboo splits either by the people themselves or are purchased from weekly market. Special care is taken while constructing shrine places. *Tatia* is common name of the strongly woven bamboo mat which is used as wall structure for shrine places. Besides, thorny bamboo is used for fencing the houses as well as shrine places. Inside the house, hanged horizontally from the thatched roof, bamboo pole serves the purpose of hanging clothes. Many tribal houses have no fixed doors. In such situation a shutter type door is used which is made of bamboo splits interwoven horizontally and vertically. Besides being used for constructing walls, *tatia* is used for making enclosures for the cattle, pigs goats and chicken. Among the Kutia Kondhs of Odisha, each village has one or more huts which are used as spinsters' dormitory, *daska kudi*. Generally located at the back of linear rows of houses, *daska kudi* is a single roomed house, walls of which are made of tatia and bamboo rafters are used as frame of slanting roof.

The bamboo used in construction is procured from nearby forest. Male folk in general perform the task of cutting the required bamboo with the help of axe. There is no taboo prohibiting womenfolk from doing so.

Household Utilities

Baskets of various shapes and sizes are made and used as per requirement of the household. The baskets are made purposefully, thus shape and size varies according to nature of purpose. In many tribes use of bamboo baskets with lid are widely used for keeping valuables and clothes. Daily used garments are usually hanged on the horizontal bamboo pole hanging from slanting roof. Clothes for special occasions are kept in bamboo baskets with lids. Bamboo baskets and bamboo products form an important constituent of tribal culinary tradition. Commonly, small sized baskets are used for storing vegetables. Besides, the big baskets inter woven with bamboo splits horizontally and vertically are plastered with mixture of mud and cow dung are used as grain bins. Being an agricultural tribe, each Kondh house has a grain bin –*duli* which is made of bamboo spits. To store the grins for longer period of time and keep it safe from insects and pests *duli* is plastered with mixture of mud and cow dung. Seen among the tribes of Nabarangpur and tribes of the state, a dried bamboo stems are used for keeping documents. Very interestingly indeed, among the whole Eastern and North-Eastern tribal and non-tribal people young bamboo shoots are seen as food

of great delicacy and consumed with great pleasure. Tribal people in general are very fond of liquor. After full day hard labour in the evening they consume liquor sitting with their friends to relax their body and mind. Most commonly rice bear is consumed by them. But in special occasions palm wine is also preferred. To collect the palm wine they have to climb the tree, instead they use long and suitable bamboo pole as ladders for climbing and collecting the palm juice. While preparing rice beer, the fermented matter is separated from the drink by sieve-*chaluni,* which is a product of bamboo splits.

Agriculture and Allied Activities:

As discussed earlier grain baskets for storing grains are commonly made of bamboo splits. Many of the tribes also grow vegetables. Some vegetables are grown for self-consumption where as some are grown who to sell in the market. Vegetables intended to sell in the market are carried in bamboo baskets up to the market. In the agricultural field, the standing crops on being matured are harvested and carried with carrying-lever- *bahungi*(which actually is a thick and long bamboo split) to the threshing area. Post threshing is followed by winnowing of the grains with the aid of winnowing fan. Such winnowing fan is a multi-utility bamboo products used in socio-religious ceremonies as well. Among the agricultural tribes some of the well-to-do families have bullock carts which are used for various purposes including transportation of crops from agricultural fields, transportation of threshed grains to mills and bringing it back. Saora of southern Odisha are known for terrace cultivation and plain land cultivation. While performing various agriculture activities, they have to work all day long despite adverse climatic condition such as rain, summer, winter etc. Protection from rain is provided by leaf umbrella whereas circularhat woven from bamboo splits provides shelter from strong summer sun-rays. Such hat is used by Saora which is locally known as *chhatudi*. Bamboo is also used for making the chasis of the cart. Most of the tribal areas are surrounded with forest cover. Similarly their agricultural fields are also surrounded by forests. They make tree house to guard the crops from unwanted predators such as elephants, wild boars and deers etc. The watch tower is constructed over a tree at strategic point. Again bamboo is used for constructing the watchtower.

Hunting and Fishing Activities:

Bows and arrows are widely used by all tribal communities for hunting. Now when hunting is limited to ceremonial only, thus the use of bows and arrows has decreased sharply. The bow is generally a thick bamboo split shaped according to utility. The string used to trigger arrow is also a bamboo split which is generally thin

and long and very strong indeed. The body of an arrow except the head, is a thin bamboo stem. A special kind of arrow with a thick bamboo joint as a bolt is used for injuring small birds and rabbits etc. Bamboo used for the purpose is procured from the forest after carefully examining the suitability of the selected bamboo. Even the quiver used to carry and keep the arrow safely, is a piece of bamboo stem. Tribes living in forest areas still use some primitive techniques to trap the birds using gum sticks- *athakandia.* Bamboo splits are scraped to thin sticks on which gum obtained from forest is smeared. Many of such stick prepared and trap is set in forest to catch birds. After catching the birds the sticks altogether are kept in a bamboo stem container. These gum sticks are actually spread on ground nearby maturing crop. Birds when land on this sticks get stuck and it becomes difficult to fly making them vulnerable to fall in the hands of the hunter. *Kujanga*, a bird trap used by Malliah Kondhs is made of flexible bamboo splits which are moulded in "U" shape. Many of such U shaped moulded splits are tied together by the cotton threads. The same thread is tied diagonally in a single moulded split. This trap is set to catch small birds. However the trap may be big depending upon the bird to be trapped. In the past glorious days of hunting spears were used to hunt big animals such as Bears, Sambhars and deers and menacing elephants from a greater distance. Spear head is a piece of iron whereas the long handle is a single piece of bamboo. The handle of the spear is selected carefully from the forest so as to fit the utility.

Besides hunting implements, there are large varieties of fishing baskets. *Gira* is a fishing trap which is most commonly used by large no of tribal communities. Semi spherical but hollow, *gira* is used for catching fish is shallow water, drying pond etc. conical and rectangular fishing trap *gira* is kept at rice fields. The mouth of *gira* faces the out flowing from paddy fields. The trap is left there overnight and is checked at morning to the check trapped fishes, crab, shrimps and snails etc. These fishing traps are made by neighbouring scheduled caste communities. They at first split the bamboo into thin splits which are finished with iron knife. Thereafter the splits are interwoven in very artistic way resulting in beautiful craft revealing the inborn talent. These traps are sold by the schedule caste communities in the weekly market where the tribal people purchase it from them. Some tribes are of exception as they themselves prepare such traps. After the fish is collected from traps, it is kept in small baskets tied to waist. After carrying these baskets to home these are hanged just above the hearth so that smoking keeps the fish free from flies, insects etc.

Earning a Living with Bamboo

Among the tribes very few have adopted basket making as primary occupation. Mention can be made of Mahali tribe of Mayurbhanj district and Juangs living in

Angul District of Odisha. Originally Juangs inhabit the Gonasika hills in Keonjhar district, where they practice *poduchasa/toilachasa* cultivation on large scale on hill slopes. Small portion of Juang tribe migrated to low lands during Bhuiyan revolt. Coming down to plains of Pallahara sub-division of Angul district, the Juangs having no other alternative, adopted basket making to earn a living. They collect bamboo from forests. But now due to strict forest policies they have to purchase it from forest depots at rates subsidised by government. They process the bamboo using simple tools which they procure from local weekly markets. They prepare various kinds of baskets varying in shape and size using processed bamboo splits. These varieties of baskets are sold by them in weekly market which sets at Pallahara sub-division headquarter. Mahali tribe of Mayurbhanj are very well known for their excellent skills in basket making. Mahali actually have close cultural affinity with the Santhals. Except the dress pattern and primary occupation, everything of the Mahali resembles very closely with the Santhals. Similarly to that of Juangs, Mahalis also have to procure bamboo from forest depots at subsidised rates fixed by Govt. Prepared baskets are sold or bartered with the neighbouring tribes in exchange of edibles and other products. Whole family is engaged in this pursuit except for the fact that male folk have to fetch the raw bamboo poles from depot. Cutting of the poles is done by the male folk with axe. Further bamboo is split in-to thin strips by a knife. Weaving the splits in-to useable baskets of various shapes and sizes is done by both male and female folks. Lodha tribe of Moroda block of Mayurbhanj are also known as ex-criminal tribes. These tribes were declared criminal at the times of British rule in India. Post independence period saw abolishing of the term. Lodhas had no agricultural lands and had to opt for wage-labouring and other options. Some years back few Lodha youth have undergone vocational training provided by government for making crafts using bamboo as raw materials. Now those youth have started making various bamboo crafts mainly of which are decorative objects. Similarly other tribes of the states have also adopted making crafts of bamboo. Mention can be made of Bhottara community of Nawangpur, Mahali of Mayurbhanj and Chakotia/Chuktia Bhunjia of Nuapada districts of Odisha.

Bamboo in Musical Instruments

Flutes are very popular since the age of Indian epic Mahabharata. It was used by Lord Krishna while he used to herd the cows in forest and grasslands. Such flutes are actually thin varieties of bamboo. Among the Santhals *tiriau,* a bamboo flute is used in accompaniment with other musical instruments. Santhals also have a strangest kind of flute Tiriau which is very big in comparison to other small flutes used by them and other tribal communities. Among the Kutia Kondhs flute, *basi* is beautiful

designed with engravings. One end of *basi* is closed by a gum. Number of holes on the flute varies with the length of flute. Chakotia/ Chuktia Bhunjia of Odisha live in Sunabeda plateau of Nuapada district. They use a very curious variety of musical instrument- *dug-dugibaja*. For the purpose bamboo stem is cut with both ends having a joint. Small square piece is cut from cylindrical body over two thin sticks of bamboo run on both vertical sides of square cut in parallel fashion. Just above the square opening thinly scraped square piece of bamboo is put between the parallel running sticks. This percussion instrument is played by striking bamboo sticks on the flat square bamboo piece. The sound reverberates inside hollow cylindrical body and makes rhythmic musical notes. The cylindrical body of bamboo acts as resonator. Another musical instrument is seen among the Saora of Odisha. While guarding the crops at night, sitting in the watch tower Saora people play this percussion instrument locally known as *regede*. The songs accompanied by *regede* ward-off the wild animals from predating the crops. It is quite similar to *dug-dugi baja*, but instead of cutting square piece, a long and rectangular piece is cut. The long cut vertical ridges are marked perpendicular to the cut. These cut are many in numbers on both sides of long rectangular cut. It is played by rubbing bamboo stick over the cut touching the ridges. Sound thus created is unique to the instrument. Other musical instruments in the category of stringed instruments such as *huka banam* (fiddle) of Santhals, *rogabding* (guitar made of bamboo) of Saora, *bhuang* of Santhals etc,. Resonator of huka banam is actually a half cut coconut shell whereas the handle is a bamboo stick. Bhuang of Santhals has a long bamboo handle with metal string on one side and dried gourd at other side at the end. The dried gourd acts as a resonator.

Conclusion

Since the dawn of modern Homo sapiens and even earlier than that, bamboo was utilised for needful purposes. Even today it is clearly visible how bamboo has changed lives of both tribal and non-tribal people. Even some tribal and non-tribal people earn a living from bamboo. It is rooted deep in cultural values of both tribal and folk communities of Odisha. In every aspect of tribal and folk culture glimpses of bamboo products can be witnessed. Seeing the nature, multi-utility and rapid growth of this plant of grass family, nowadays state government has started cultivating bamboo in many deforested areas. Besides being as raw material for constructing residential and non residential buildings, bamboo is used as creating frames while constructing building of concrete and cement and bricks. Large use of bamboo can be seen is seen in constructing stall huge gates for puja occasions such as Durga puja, Ganesh puja etc. Thus it can be clearly said that bamboo has evidently become inseparable part of not only tribal culture but also of folk communities of the state.

Starting right from making residential and non-residential complex, musical instruments, household utility baskets, grain-bins, hats, animal herding sticks, religious offering baskets, ladders for climbing and trapping palm liquor, sieves for rice beer and sieves for grains, earning a living, hunting and fishing instrument, in each and every aspect of tribal culture bamboo is absorbed in such a way that life cannot be imagined without bamboo. Thus it would not be wrong to say that bamboo is now an inseparable part of tribal culture.

Bibliography

Bahadur, KP - "*Caste Tribe and Cultures of India*", Vol-3. Bengal Bihar and Orissa, EssEss Publications. New Delhi-052, 1977

Dalton, ET.,- "*Descriptive Ethnology of Bengal*" office of Superintendent of Govt. Priniting, Calcutta,1973

Hasnain, Nadeem. - "*Tribal India Today*", Harnam Publications New Delhi, 1989

Mishra, DN. - "*Tribal Culture in India*", Kalpaz Publication New Delhi, 2004

Mahapatra, Sitakant and **N Patnaik**.- "*Patterns of Tribal Housing*" Academy of Tribal Dialects and Culture, Bhubaneswar, 1986

Mohapatra, PK.- "*The Koya*", Harijan and Tribal Welfare Dept. Govt. of Odisha, 1993

Patnaik,N.- "*The Kondhs*", Tribal and Harijan Research and Training Institute, Bhubaneswar, 1989.

Patnaik, N.- "*Material Culture of the Orissan Tribes*", DK Printworld (P) Ltd. New Delhi, 2007

– 'Mahali' The Aboriginal Tribe- An Introductory, *Vanyajati* Vol-34 no.4(1986)pp.3-6

– Basket Makers (Dom and Mahali), *Bulletin of Anthropological Survey of India*, Vol-10 no.1(1961) pp.46-60

Tribal Culture in Trouble Water

Arjun Charan Hembram[1]

Introduction

In pre-independence era, British Government followed philosophy of isolation in relation to Indian Tribes. There was no planned approach to the tribal problem and their cultural crisis. It emphasized maintenance of status quos and restricted introduction of social, economic, education and political reforms. Such approaches isolated the tribes and kept them at the bay of development process. Isolation helped the tribes to promote and consolidate their culture at the cost of economic development.

Culture, broadly, we mean way of life. tribal custom, folk dance, music, language literature, folksongs, folktales, faith, wall-painting, ornaments, rituals, costumes, festivals, social institution and their mode of behavior to constitute the core of tribal culture. Demolishing way of life of Tribal, architecting economic empire may create unprecedented social tension of civil war scale. So balance approach is needed to ameliorate, the condition of tribes who have been neglected and exploited by invaders and locals for many generation.

Faith is a food in adversity. It is very important cultural component. Man cannot live with food alone. It needs grace of god in adversity. Faith is a most important relation between god and man. God extends security to man through faith. God is one but its names are many. God is the source of energy to thrive in adversity.

Tribal cultural crisis:

The worship of god in different religion happens in different places. Hindu worships in '*Mandir'*, Islam in '*masjid'*, Christian in 'church' and tribal's in 'sacred groves'. India is a secular democratic country. It does not patronize any religion or faith. But it should respect tribal faith and their place of worship. Each and every tribal village owns a place of worship which is called sacred grooves. The size of sacred groves are varies from 5 to 10 acres *sal* trees. These trees are grown in these areas and cutting plant is prohibited. Government should allow such forest land to be used for religious purpose. It would boost moral strength and spiritual power of community.

[1] Rtd Manager, State Bank of India, Plot No 19, Saktinagar, Link Road Cuttack.

The extremist out fits are wooing tribal's and using idle manpower for destructive purposes, so there is a need to study tribal culture to understand their mind and divert their energy towards nation building. This would result in preservation and promotion of tribal culture.

Language is a light way of knowledge and information exchange. It has key role to play the economic development. Ever since the industrial revolution and advent of British in India the traditional tribal & skill shave been rendered obsolete but they are unable to acquire modern skill to earn their living. So tribal's are unable to derive benefit from the modern industry and technology driven economy modern education has long maturity period but tribal languages can be used to transfer new technology to tribal society through training. It will provide short term gain to the tribal community.

The central reserve police force has planned to teach selected tribal languages to its members engaged in tackling extremist violence. It can help them to collect information about the movement of *maobadi* thus the tribal language can he used for economic and administrative purposes (The Samaj dt. 12.11.2018 pg -12 Cuttack edition) to promote and protect the tribal and other Indian languages. Presently central institute of Indian languages Bangalore and Sahitya Academy new Delhi are engaged in promotional activities. Many Indian tribal languages passing through critical survival syndrome CIL and Sahitya Academy are mostly engaged in promotion of developed languages. To assist these institutes a national Indian language Academy may be formed to study and promote viable Indian language with considerable number of speakers it can help in preservation and promotion of native tongues of India. These languages can be used for national integration and technology transfer and skill development at low cost.

Tribal dance and music are celebration of life. They enrich life and strengthen social bondage with exception of night dance. The tribal dance and music home religious sanction. Spring dance cannot be performed in the leisure it is linked with spring festival. Spring festival *puja* is organized in the seared grooves. It is followed by dance and music. From the religious verses of spring festival songs invocation songs. It is clear that the verbs are in the nation of prayer for welfare of the community as a whole thus dances and songs are used to please the god for divine grace. Dances and songs are not just meant for entertainment they are used for glorification of divinity.

Some tribes have leisure dances these dances and songs are free from religious sanction. They can be organized at irregular interval these dances and exclusively meant for entertainment. The leisure songs are characterized by love theme and posses enduring literary value.

Tribal dances have peculiar rhythm and highly delicate and complex body movement. Drums and musicals instruments are played in the middle of the dance bar and dancer move in half circle entangling their hands the dances and songs inject new vigour in to the community life and promotes social harmony.

Tribal forms large chunk of human resources. Ever since independent, we are yet to utilize these hidden human potential till date. Un-less we explore the idle human resources of tribal India through cultural channel, we may not be able to penetrate into immense reserve of raw human resources. If we top idle human resource of tribal population there will be unprecedented economic growth. The sense of belonging can be inculcated in the mind of tribal's only through cultural interaction we have lost trust of tribal's through generation of exploitation. This can be regarding through Cultural Revolution so there a need to promote tribal culture through sovereign intervention.

British followed the philosophy of Isolation, but did not pay attention to economic and social welfare. In the name of social welfare the modern India is following the philosophy of isolation. Modern education in a mined economy both private sector and public sector co-exist. There is an urgent need to channelize quality education to the stag net pool of tribal society what British though about human resources of India, the India think in the same term about the quality of human resources of tribal community. The education can change the desert in to *savana* government to perverse tribal culture must focus on the quality education of tribal.

Tribal culture encapsulates the original culture of India. To keep the western culture at bay, there in a need to build embankment of tribal culture. It is in the folk tradition. The brilliance of Indian culture is rooted to bring about revolution only changes in the tribal economy, cultural evolution is necessary. It wills re-energies tribal the Cultural Revolution coupled with economic evolution will boost the moral crisis and redefine their identity crisis through Cultural Revolution. Modern India can inject welfare come to philosophy to the tribal which would inspire them to come to the surface of civilization.

Reference

1. Tribal Culture & preservation, Toyaka Sangama, T&RW Orissa, 1963-64.

2. Evolution of Tribal Policy, Gananath Das, T&RW Orissa 1964.

3. Bengal Gazetteers LSS O'Malley. Santalpargana page -89-151.

The Wood Crafts of Juanga

Dr. Niladri Bihari Mishra[1]

Introduction

The Juanga is one of the primitive tribal groups found only in Odisha State. They have their own dialect that falls under Austric group. In their dialect Juanga refers "Man" and they reveal their identity through their rich cultural heritage and m striking socio-cultural features. The Juangas are very sober and simple people. They are not quite free before the outsiders. They behave very politely and are quite shy in nature. The village organizations are based on board kinship ties. They maintain corporate community living. They love their habitat and respect the unseen supernatural power. They enjoy life in group and share each other's joy, sorrows and sufferings. They are proud of their cultural and value based age old social practices.

The Juanga craft is no different than other tribal craft in regards to its foundational concept of decorating body and in subsistence value is concerned. Fire is said to be the earliest form of great invention produced by the Juanga people by using *Jhakmaki* stone against the Egyptian cotton or drt soft fiber. Even though they are aware of the friction power, they keep the fire alive at their *Manadaghar* for generations. The fire extinguished at *Manadaghar* is considered as inauspicious. Other items such as comb, beads necklace and coin necklace are products far embellishment of physical self. The concept of beauty comes to them through its design.

Traditional Form

The wood craft of *Majanga* is a finest media by which they express their creative instincts in the form of decorative motifs and designs. Their wood carving has its own style and significance. Though Juanga artists mainly do wood carving and engraving at the same time they engaged in carpentry also. The Juanga wood craft can be classified under followings-

1. Designs carved in pillars.
2. Carving on wooden doors
3. Engraving on combs

[1] New Colony, Mining Road, Keonjhar, Pin - 758001 Odisha. Mob: 9437437310

4. Engraving and carving on beams
5. Miscellaneous

Majang Pillars

The decoration of Majang Pillars in Bali, Talachampei, Alang and Gudinarda are attractive. The pillars fixed in front side opening of Majang made of Mahua and Sal log. The height of the pillars are about seven feet long and one feet diameters which they call "Pata Khumba". The decorative parts of pillars may be divided into lower, middle and upper part (above the beam).

The lower part of most of the pillars one carved with hatching which are oblique from left. In some cases it may be between single and double lined herons.

The middle part of pillars are carved with impressive and inspiring forms. The Venus like figure a simplified abstract form of woman is engraved in middle as in *Alanga*. The middle part of *Gudinarda majang* pillar is carved with attractive human figure with a front view which the villagers worship as "*Badam Deota*" in middle part of few *majang* pillars ball like round shaped structure are carved out in between single and double lined herons. The ball like structure may be placed one after another if more than one ball.

There are various common designs carved on pillars mostly chevron and zig-zag lines followed by polished surface with more than six folding. Chevrons carved on pillars are triangular in shape, one after another. Carving in circumstance of the pillar. They are one inch long on its base and one inch deep which are present in single or double line carved in circumference. When the chevron is carved in one line it is single and when such lines are close to each other it is double. The foldings are marked by carving of polished and smooth lotus petals.

The total body of Majang Pillar in Bali and Rangamatia village is decorated from top to bottom. In all the outside and inside pillars of Panasia Majang are intricately designed in lower part. In Panasia the mid portion of the *Patakhumba* is decorated with four petaled flowers.

Engraving in Majang Beam

The front beam of *majang* are engraved with real figures of Man, flowers etc. In *Baruda* this front beam is decorated with various objects. There is a lozenge shaped peculiar figure looking like an insect, which is stated to be a crab by the villagers with eight legs in four sides. The dancing figure of man is carved with single and double lined triangular shape, neck is a small triangle, palm of the hand is rhombus, from which finger lines are carved.

On the front beams of *Bali, Maraguda, Somagiri and Talalandam* nice idols of pigeon, peacock, dove etc. are fixed as interior decoration. The figures of Lord Jagannath, Lord *Balabhadra* and Devi *Subhadra* are engraved on wooden plates separately and fixed on front beam of Panasia village.

Flowers

There are similarities between doors and beam in carving of flowers. The flowers on beam and doors are engraved in concentric circles on which concentric circles of "U" shaped petals are engraved. Another type of flower that consists of petals surrounded by circle only. The forms of petals are like lilly engraved with a secondary line over it. The circles surrounding these petals are carved of small triangles in it.

Boundary Lines

Many doors are decorated with boundaries of tiny triangles carved as border line. Sometimes double lines are carved on every side of the door. There are four lozenges in a single panel and again each lozenge posses a little square in the centre.

Carving on Wooden Doors

There are some shorts of similarities between house doors and *majang* doors in designed motifs like kutia Kondh they decorate the house doors on thick wooden plaques by carving fish, flower, *sambar*, crane, monkey, lizard, hunting scene, snake, peacock, humans carrying bundle of wood, water jars, grains on head that have borders of chevron and zig-zag line.

On the inner doors of *Majang* are carved with low relief simplified process. The use of space is well maintained rhythmic and properly integrated in *majang* doors. Hunting scene may be considered as one kind of encouragement, common in case of Kondh, Saora and Muria, but seems to be prehistoric art form of *Jogimath, Ushakothi, Vikromkhol* and *Vindhya* valley.

Engraving on Combs

Juanga collect bamboo and soft wood of *Gamhar, Dambhuduru, Kathabhuduru* and *Champa* from their nearby forest. To prepare the combs, knife, needle, thread, arrow, and packing needle are necessary. Traditionally the combs are used in four ways –

1. Combing the hair.
2. For presentation
3. Tuck on the head
4. Use in tantric rituals.

Except combing hair, the Kongers (male youth) present the combs to Selans (female youth) during the dancing visit to Bandhu villages. This presentation is considered and accepted as a symbol of love, feeling of future husband and intimacy which Selans tuck on both side of their head. In case of repeated death or abortion of baby, the Raulia is called for, who performs "Batiani Puja". For his worship Raulia requires comb and mirror.

Form decoration point of view, combs can be divided in to three categories. First one teeths lower, whose middle portion is carved figures with sharp arrow point the female, cow, deer, tiger, elephant, goat and different bird figures. Second one is having teeth in lower and upper side and mid portion is carved with figures as like as first category. But this comb is obsolete form years back. Third category of comb is a special type of comb with one side teeth and an attractive handle, which look like a beautiful bird. Both sides of the handle are decorated as head and tail of bird decorated with colourful feathers. To prepare this type of comb dry bamboo and dry wood are joined by gum of Kendei fruit. The mid portion is decorated with dancing man, geometric motifs and round shaped lined sketch. The carved mid portion is marked by furling up the thread. In some cases the halves of horn or long beak of hornbill are used. Polished bamboo and wood are used in this comb.

Musical Instrument

The tambourine or Changu is major musical instrument of Juangs. A four inch wide and five feet long wood piece is used for making the frame of Changu. The wood of *Karala, Panikenduli,* Tamarind and Jack fruit tree is collected and used for it.

Bada Katha or big-drum is a cylindrical musical instrument used by Juangs of *Maraguda, Kanheiguda, Nula, Guptaganga*. It is six feet long and two and a half feet height made out of Champa (Champaca Michelia) wood. After selecting the tree they cut out the trunk piece and bring out mid portion, so that they can get the *badakatha* frame.

Miscellaneous

The *Paikala* dance from of Juanga is performed during New Mango Eating festival when they hold the sword and wooden shield in two hands. After the festival, swords and shields are kept in Majang house for further use as in Panasia village. The crop measurement pot "*bati*" and "*pai*" are made of *Gamhar, Kasi, Mango, Achu* and *Banyan* wood.

In Kanheiguda *Majang* a four legged wooden stand is used for big-drum or *Badakatha*. On the right rear leg, the goddess *Kanchuni* figure is carved by villagers.

Being influenced by neighbours, they are making different types of beautiful big relative swinging like (meri-go-round) as in *Karba*. In *Kanheiguda*, Panchu Juang and others are making wooden cow bell and in *Sapalanji* they make a three piece wooden play material for children. In Sunapentha area Juanga collect gold particles from nearby Nala/River by using wooden apparatus, *Kahudi* and *Dangi* made out of *Gambhar, Kasi, Karala* and Tamarind wood.

Conclusion

In the years 2011, fifteen Juangs had gone to Indira Gandhi Rastriya Manab Sangrahlaya of Bhopal, Madhya Pradesh, for construction of Majang. Five Juangs were entrusted with carving of Majang pillar, which they made, were attractive and were appreciated by one and all.

The Juanga artists making wood craft in traditional from have the skill for making contemporary wood items also. As per the statements of Arjun Juang and Golak Juang of Guptaganga, and Cherua Juang of *Maraguda*, and Sanatan Juang of Saplanji, if training and financial support for Wood Craft and Designing is provided, they can make better utility items like small and big plate, spoon, rolling pin, serving tray, pen stand, small toys small basket, birds, animals and other decoration items.

Reference:

1. Art and Culture of Juang – Lalitkala Academy.
2. Man in India – Verrier Elwin – Vol-XXVIII No.1 & 2
3. Handbook of Juang – Shiba Prasad Rout
4. Journal Adivasi.
5. The Juang – A Handbook for development – N.I.S.W.A.S
6. Art & Craft of Tribal Odisha, 2015, SCSTRTI & ATLC, Bhubaneswar.