ବନଜା BANAJA

1999

ଆଦିବାସୀ ଭାଷା ଓ ସଂସ୍କୃତି ଏକାଡେମୀ,
ଭୁବନେଶ୍ୱର, ଓଡ଼ିଶା

ବନଜା-୯୯

BANAJA - 99

ଆଦିବାସୀ ପ୍ରଦର୍ଶନୀ - ୧୯୯୯
ସ୍ମରଣିକା

ADIBASI EXHIBITION - 1999
SOUVENIR

BANAJA - 1999

Editor :

Professor Khageswar Mahapatra

Published by :

ACADEMY OF TRIBAL DIALECTS & CULTURE
Welfare Department, Govt. of Orissa
Adibasi Exhibition Ground, Unit - 1, Bhubaneswar - 751 009

Cover Design & Art :

Prasant

Printed at :

LAXMI ART PRINTERS
Bhubaneswar
Ph. - 475069

Rupees : Sixty only

ACKNOWLEDGEMENT

We are grateful to

Hon'ble Chief Minister, Sri Janaki Ballava Patnaik

Hon'ble Welfare Minister Sri Ramachandra Ulaka

Hon'ble Welfare Minister(s) Sri Gajadhar Majhi

and Sri G. N. Pegu, IAS, Commissioner and Secretary, Welfare department for their kind patronage.

Our thanks are due to the Authors, M/s Laxmi Art Printer, Dr. P. Patel and Prasant K. Das for their sincere cooperation.

Bhubaneswar
26. January, 1999

Kh. Mahapatra
Editor

CONTENTS

ଓଡ଼ିଆ ବିଭାଗ

ଶ୍ରୀ ଗଙ୍ଗାଧର ମାଝୀ	-	ଗାଙ୍ଗପୁର ପ୍ରଜା ଆନ୍ଦୋଳନର ଦୁଇକ୍ରାନ୍ତି ପୁରୁଷ : ମାଦ୍‌ରୀ ଓ ନିର୍ମଳ
ଶ୍ରୀ ଚୈତନ୍ୟ ପ୍ରସାଦ ମାଝୀ	-	ଶିକ୍ଷା ହିଁ ଆଦିବାସୀମାନଙ୍କର ବିକାଶ ପାଇଁ ଏକମାତ୍ର ଚାବିକାଠି
ଶ୍ରୀ ମେଘନାଦ ଟୁଡୁ	-	ସାନ୍ତାଳ ସମାଜରେ ସମ୍ଭାଷଣ
ଡ଼ଃ ରାଜକିଶୋର ନାୟକ	-	ବାଥୁଡ଼ି ସଂପ୍ରଦାୟର ଧର୍ମଧାରାରେ 'ବଡ଼ାମ' ଉପାସନା
ଶ୍ରୀ ହରିରାମ ଓରାଓଁ	-	ଆଦିବାସୀ ସଂପ୍ରଦାୟ 'ଓରାଓଁ' ସମାଜର ସଂକ୍ଷିପ୍ତ ଇତିହାସ
ଶ୍ରୀ ପ୍ରତାପ କୁମାର ପଣ୍ଡା	-	ଜୁଆଙ୍ଗ ସଂଗୀତର ସ୍ୱରୂପ ଓ ଶୈଳୀ
ଶ୍ରୀ ପ୍ରଶାନ୍ତ କୁମାର ଦାସ	-	ଲାଞ୍ଜିଆ ସଉରାମାନଙ୍କର ସୌନ୍ଦର୍ଯ୍ୟବୋଧ
ଶ୍ରୀ ସାରଙ୍ଗଧର ପ୍ରଧାନ	-	ପ୍ରିୟ ଜନ୍ମଭୂମି ଭାରତ ମାତାଙ୍କ ବନ୍ଦନା (କୁଇ କବିତା)
ଶ୍ରୀ ଶ୍ରୀକୃଷ୍ଣ ଶବର	-	ସାଆର୍ ଓ ସକାଳ (ସଉରା କବିତା)
ଶ୍ରୀ ତମେଇ ଚରଣ ଜେନା	-	ଆଦିବାସୀଭାଷା ଓ ସଂସ୍କୃତି ଏକାଡେମୀ : ଏକ ଦୃଷ୍ଟିପାତ

ENGLISH SECTION

Prof. N. K. Behura	-	Traditional land Tenure and the Kandha of Orissa - A case study from Koraput.
Prof. Norman H. Zide	-	A note on Rhetorical -Stylistic Device in Gutob (Gadaba)
Sri Sarat Mohanty Sri Trilochan Sahoo	-	Witchcraft, Sorcery and Divination among Orissan Tribes
Dr. A. C. Sahoo	-	Mask Culture in Tribal Orissa
Prof. Kh. Mahapatra	-	Tribal Literature of Orissa

ଗାଙ୍ଗପୁର ପ୍ରଜା ଆନ୍ଦୋଳନର ଦୁଇ କ୍ରାନ୍ତିପୁରୁଷ : ମାଦ୍‌ରୀ ଓ ନିର୍ମଳ

ଶ୍ରୀ ଗଙ୍ଗାଧର ମାଝୀ
ରାଷ୍ଟ୍ରମନ୍ତ୍ରୀ, କଲ୍ୟାଣ ବିଭାଗ

ଭାରତ ସ୍ୱାଧୀନ ହୋଇଛି । ବର୍ଷେ ଦି ବର୍ଷର ଉଦ୍‌ଯୋଗରେ ନୁହେଁ, ଏହା ପଛରେ ରହିଛି ଏକ ସୁଦୀର୍ଘ ଇତିହାସ । ସେ ଦିନର କ୍ଷୁଦ୍ର କ୍ଷୁଦ୍ର ବିଭାଜିତ ଭାରତୀୟ ଭୂଖଣ୍ଡର ଏକ ଏକ ସ୍ୱାଭିମାନୀ ବିପ୍ଳବୀଙ୍କ ଠାରୁ ମହାତ୍ମାଗାନ୍ଧୀଙ୍କ ନେତୃତ୍ୱାଧୀନ ଅନେକ ସଂଗଠିତ ଯୋଦ୍ଧାଙ୍କ ବଳିଦାନରେ ସ୍ୱାଧୀନ ଭାରତର ପରିକଳ୍ପନା ସାକାର ହୋଇଛି । ଭାରତୀୟ ମୁକ୍ତି ସଂଗ୍ରାମର ଆଦ୍ୟରେ ଅନେକ ରଥୀ ମହାରଥୀ ଅବତୀର୍ଣ୍ଣ ହୋଇଛନ୍ତି । ବିନ୍ଦୁ ବିନ୍ଦୁ ବାରିପାତରୁ ଶେଷରେ ସିନ୍ଧୁର ପରିସୀମା ବଢ଼ିଛି । ଇତିହାସର ଶୈଶବକାଳରେ ସେ ସବୁ ଅଲୋଡ଼ା ଅଖୋଜା ହୋଇ ରହିଯାଇଛନ୍ତି । ତାର ଖୋଜ ଖବର ଆଜିବି ଶେଷ ହୋଇନି । ସେହି ଅଖୋଜା ଅଲୋଡା ରଥୀମାନଙ୍କ ପ୍ରେରଣାକୁ ପାଥେୟ କରି ଭବିଷ୍ୟତ ସଂଗ୍ରାମର ଭିତ୍ତି ହୋଇଛି । ଭାରତ ସ୍ୱାଧୀନ ହୋଇଛି ।

ସାଧାରଣ ଜନତାଙ୍କ କଥା ଅଲଗା । ଓଡ଼ିଶାର କଥା ଧରାଯାଉ । ଓଡ଼ିଶା ମାଟିରେ ଆଦିବାସୀଙ୍କ ସ୍ଥାନ ପୁଣି ଅଲଗା । ନିଜ ଗାଁ ମାଟି, ଜଙ୍ଗଲକୁ ନେଇ ସେମାନଙ୍କର ପୃଥିବୀ । ଜୀବନକୁ ବାଜି ଲଗାନ୍ତି ଜମି, ଜଙ୍ଗଲକୁ ନେଇ । ସେମାନଙ୍କ ଭିତରୁ ଆଜିବି ଅନେକ ଅଣ-ଚର୍ଚ୍ଚିତ, ଇତିହାସ ବିସ୍ମୃତ । ସ୍ୱାଧୀନଚେତା ଏମାନେ । ପରାଧୀନତାର ଜ୍ୱାଳାରୁ ମୁକ୍ତି ପାଇଁ ଏମାନଙ୍କ ନିରୋଳ ସଂଗ୍ରାମ ଆଜି ସ୍ମୃତିର ସ୍ମୃତିରେ । ଲୋକକଥା କିମ୍ବଦନ୍ତୀ ହୋଇ ରହିଯାଇଛି । ପ୍ରକୃତି କୋଳରୁ ସଂଜାତ ଆଦିବାସୀ ସ୍ୱାଧୀନତା ପ୍ରିୟ । ଦିଗନ୍ତ ବିସ୍ତାରୀ ବନରାଜି ତାଙ୍କୁ ମୁକ୍ତ କରି ରଖିଛି । ତେଣୁ ଅନ୍ୟର ଆଦବ କାଇଦା କାନୁନ୍ ସେମାନେ ଗ୍ରହଣ କରିବା ସହଜ ନୁହେଁ । ଯାହା ନ୍ୟାୟ, ଯାହା ଖୋଲା ତାହା ସତ୍ । ନିଷ୍କପଟ ସେମାନେ, ତେଣୁ ବାଧ୍ୟ ବାଧକର ଆଇନକୁ ସେମାନେ ମାନନ୍ତିନାହିଁ । ବିପ୍ଳବ ସେମାନଙ୍କର ଶେଷ ଅସ୍ତ୍ର । ଯେ ଅନ୍ୟାୟ କଲା ତାର ଶାସ୍ତି ଅଛି । କର ବା ମର ଏମାନଙ୍କ ଆଇନ । ଜମି ଜଙ୍ଗଲକୁ ନେଇ ଏମାନଙ୍କର ବିଶ୍ୱ ଦୃଷ୍ଟି ଓ ଆଇନ୍ । ଏଥିରେ ଯଦି ଆଞ୍ଚଆସିଲା ତେବେ ସେମାନେ ହିଂସ୍ର ହେବାକୁ ବାଧ୍ୟ । ଖୁବ୍ ବିଶ୍ୱାସୀ ମଧ୍ୟ ଏମାନେ । ଯାହାକୁ ମାନିଥିବେ ତାରି ହୋଇ ରହିବେ । ସେ ହିଁ ତାର ରାଜା, ମାଲିକ, ଗମ୍‌କେ ।

ଏହି ଆଦିବାସୀମାନେ ମୂଳରୁ ଏକ ରାଜତନ୍ତ୍ର ଶାସନ ଭିତରେ ରହି ଆସିଥିଲେ । ଗାଁର ଗୌନ୍ତିଆ, ମୁଖିଆ, ପ୍ରଗଣାଦାର, ଜମିଦାର ମାଧ୍ୟମରେ ରାଜା ସହ ଏମାନଙ୍କର ସଂପର୍କଥିଲା । ପ୍ରଜା ଏମାନେ । ପ୍ରଥା ସହ ସେମାନେ ଏକୀଭୂତ ହୋଇଯାଇଥିଲେ । ମାତ୍ର ଇଂରେଜ ଅଧିକାର ଉପରାନ୍ତ ରାଜା ରାଜୁଡାଙ୍କ ଶାସନ କରିବାର ଢ଼ଙ୍ଗ ଯେତେବେଳେ ବଦଳିଗଲା, ପ୍ରଜା ବୁଝିଲାନାହିଁ । ନୂତନ ଶାସନ ବ୍ୟବସ୍ଥାକୁ ସେ ଗ୍ରହଣ କଲାନାହିଁ । ତା ଉପରେ ପ୍ରଶାସନକୁ ଲଦି ଦିଆଗଲା ସେ ଅଣ ନିଶ୍ୱାସୀ ହୋଇଗଲା । ଫଳତଃ ସେ ବାଧ୍ୟ ହେଲା ସଂଗ୍ରାମୀ ହେବାକୁ, ଅସ୍ତ୍ର ଧରିବାକୁ ।

ଓଡ଼ିଶାର ଉତ୍ତର-ପଶ୍ଚିମାଞ୍ଚଳରେ ଆଦିବାସୀ ଅଧ୍ୟୁଷିତ ସୁନ୍ଦରଗଡ ତତ୍‌କାଳୀନ ଗାଂଗପୁର ଓ ବଣାଇ ଦୁଇଗଡ଼ଜାତକୁ ନେଇ ଗଠିତ ହୋଇଛି । ଏହା ଏକଦା ସମ୍ବଲପୁର ରାଜ୍ୟ ଅଧୀନ ଥିଲା । ୧୮୦୩ରେ ଓଡ଼ିଶା ଇଂରେଜ ଅଧିକାରଭୁକ୍ତ ହେଲାପରେ ଏହି ରାଜ୍ୟଦ୍ୱୟ ୧୮୨୧ରେ ବ୍ରିଟିଶା ନାଧୀନ ହେଲା । ୧୮୫୪ରେ ଛୋଟ ନାଗପୁର କମିଶନରଙ୍କ ପରିସରଭୁକ୍ତ ହୋଇ ୧୯୦୫ରେ ଜଣେ ପଲିଟିକାଲ ଏଜେଣ୍ଟଙ୍କ ନିୟନ୍ତ୍ରଣାଧୀନ କରାଗଲା । ୧୯୪୮ ଜାନୁୟାରୀ ପହିଲାଦିନ ଏହା ଓଡ଼ିଶା ସହ ମିଶିଥିଲା ।

ଗାଂଗପୁର ରାଜ୍ୟର ଅଧିକାଂଶ ପ୍ରଜାଥିଲେ ଆଦିବାସୀ ଗୋଷ୍ଠୀର । ମୁଣ୍ଡା, ଓରାଓଁ, ଖଡିଆ, କିସାନ, ଭୂୟାଁ, ଗଣ୍ଡ ପ୍ରଭୃତି ଆଦିବାସୀ ଗୋଷ୍ଠୀ ବହୁକାଳରୁ ଏଠାରେ ବସବାସ କରୁଥିଲେ । ପାନପୋଷ ଅଞ୍ଚଳରେ ମୁଣ୍ଡା ମାନଙ୍କ ପ୍ରାଧାନ୍ୟ କିଛି କିଛି ଥିବାବେଳେ ସମଗ୍ର ଗାଂଗପୁରରେ ଆପାତିତଃ ଭୂୟାଁମାନଙ୍କ ପ୍ରାଧାନ୍ୟ ରହିଥିଲା । ୧୯୫୪ରେ ଏହା ଛୋଟନାଗପୁର କମିଶନରଙ୍କ ପରିସରଭୁକ୍ତ ହୋଇ ଗାଂଗପୁର ରାଜାଙ୍କ ଦ୍ୱାରା ଶାସିତ ହେଉଥିଲା । ରାଜା ପ୍ରଜାର ପ୍ରତ୍ୟକ୍ଷ ସଂପର୍କ ରହୁଥିବା ବେଳେ ଇଂରେଜ ଶାସକ ସହ କେବଳ ରାଜାଙ୍କ ସଂପର୍କ ହିଁ ରହୁଥିଲା । ରାଜା ଜମିଦାର, ପ୍ରଗଣାଦାର, ଗୌନ୍ତିଆଙ୍କ ଦ୍ୱାରା ପ୍ରଜାମାନଙ୍କୁ ଶାସନ କରୁଥିଲେ । ରାଜାରାଜୁଡାଙ୍କ ସମୟରେ ପ୍ରଜାମାନେ ଅକଥନୀୟ ଦୁର୍ଦ୍ଦଶା ଦେଇ ଗତି କରୁଥିଲେ । ୧୮୭୧ ମସିହାରେ ଗାଙ୍ଗପୁରର ରାଜା ହୋଇଥିଲେ ରାଜା ରଘୁନାଥ ଶେଖ ଦେଓ । ସେ ସେତେବେଳେ ନାବାଳକ । ତେଣୁ ରାଜ୍ୟର ଦେଖାଶୁଣାଭାର ତାଙ୍କ କାକା ଗଜରାଜ ଶେଖର ଦେଓଙ୍କ ଦ୍ୱାରା ସମାହିତ ହେଉଥିଲା । ଏହି ସମୟରେ ରାଜ୍ୟର ଜମି ଜମା ବନ୍ଦୋବସ୍ତ କରାଯାଇ ଟ. ୫୨୦୦/-ରୁ ଖଜଣାହାର ଟ. ୧୫,୦୦୦/-କୁ ବୃଦ୍ଧି କରାଗଲା । ଫଳତଃ ପ୍ରଜା ଅସନ୍ତୋଷ ବଢ଼ିଥିଲା । ଖଜଣା ଉପରାନ୍ତ ସଲାମି, ଦର୍ଶନୀ ମଧ୍ୟ ପ୍ରଜାଙ୍କ ଠାରୁ ଆଦାୟ କରାଯାଉଥିଲା ।

ନୂତନ ବନ୍ଦୋବସ୍ତ ଫଳରେ ଜନ ଅସନ୍ତୋଷ ବଢ଼ିଲା । ଗୌନ୍ତିଆ, ଜମିଦାର ମାନେ ଚଢ଼ାଦରରେ ଖଜଣା ଆଦାୟ କଲେ । ଯେ ଏହା ଦେବାରେ ଅକ୍ଷମତା ପ୍ରକାଶ କଲା, ବିନିମୟରେ ତା ପାଖରୁ ଗୌନ୍ତି, ଜମିଦାରୀ ସତ୍ୱ ଛଡାଇ ନିଆଗଲା । ପରମ୍ପରାକ୍ରମେ ଭୋଗ କରି ଆସୁଥିବା ଗୌନ୍ତୀ, ଜମିଦାରୀ ସତ୍ୱ ହରାଇବାରୁ ସେମାନେ ଉଚ୍ୟକ୍ତ ହେବା ସ୍ୱାଭାବିକ । ଏହିପରି ଏକ ଚକ୍ରାନ୍ତର ଶିକାର ହୋଇଥିଲେ କୁରେଇବଗା ଗ୍ରାମର ପ୍ରଗଣାଦାର ମାଦ୍ରୀ କାଲୋ । ଭାଗବତିଆ ସାହୁ ଚକ୍ରାନ୍ତ କରି ମାଦ୍ରୀ ଠାରୁ ପ୍ରଗଣାଦାର ସତ୍ୱ ଛଡାଇ ନେଇଯାଇଥିଲା ।

ସତ୍ତ୍ୱଯିବାପରେ ପ୍ରଜାମାନଙ୍କ ପ୍ରିୟ ମାଦ୍ରୀ କାଲୋ ରାଜତନ୍ତ୍ର ବିରୁଦ୍ଧରେ ସଂଗ୍ରାମ କଲେ । ପ୍ରଜା ମେଳି କରି - ''ରାଜାଙ୍କୁ ଅଧିକ ଖଜଣା ଦେବୁ ନାହିଁ କି ଅନ୍ୟାୟଭାବରେ ବେଠୀ ବଗାରି ଖଟିବୁ ନାହିଁ'' ଆବାଜ ଦେଲେ ଏହି ମନ୍ତ୍ରରେ ପ୍ରଜାମାନଙ୍କୁ ଉଦ୍‌ବୁଦ୍ଧ କଲେ । ମେଳି ବାନ୍ଧିଲେ । ଗାଁ ଗାଁ ବୁଲି ଲୋକମାନଙ୍କୁ ମତାଇଲେ ଶ୍ୟାମକାଲୋ, ପରନାକାଲୋ, ଭୁଟାନଗଣ୍ଡ, ସିଧଗଣ୍ଡ ପ୍ରଭୃତି ନେତାମାନେ ତାଙ୍କୁ ଅକୁଣ୍ଠ ସହଯୋଗ ପ୍ରଦାନ କଲେ । ଏହି ସ୍ଲୋଗାନରେ ଅଭିମନ୍ତ୍ରିତ ଶହଶହ ଆଦିବାସୀ ଯୋଗଦେଲେ । ୧୮୯୫ରେ ସ୍ଥାନୀୟ ପ୍ରଜାଙ୍କର ପୁଞ୍ଜିଭୂତ ଅସନ୍ତୋଷ ମାଦ୍ରୀଙ୍କ ନେତୃତ୍ୱରେ ରାଜତନ୍ତ୍ରକୁ ଦୋହଲାଇ ଦେଲା । ନବନିଯୁକ୍ତ ଗୌନ୍ତିଆମାନଙ୍କଠାରୁ ବଳପୂର୍ବକ ଧନସମ୍ପତ୍ତି ଛଡାଇ ଆଣି ସେ ପ୍ରଜାମାନଙ୍କ ମଧ୍ୟରେ ବାଣ୍ଟିଲେ । ବେଠୀ ବଗାରି ଖଟୁଥିବା ପ୍ରଜାମାନଙ୍କୁ ଆଶ୍ରୟ ଦେଇ ଆନ୍ଦୋଳନରେ ସାମିଲ କଲେ ।

ଆନ୍ଦୋଳନ କ୍ରମେ ତୀବ୍ର ହେଲା । ଆନ୍ଦୋଳନର ଭିଷଣତା ଦେଖି ରାଜା ଏହାକୁ ଦବାଇ ଦେବା ପାଇଁ ଆପ୍ରାଣ ଚେଷ୍ଟା କଲେ । ମାତ୍ର ତାଙ୍କୁ କାବୁ କରିବା ସହଜ ନଥିଲା । ମାଦରୀ ଆଗତ ଭବିଷ୍ୟ କଥା ଜାଣୁଥିଲେ । ରାଜାଙ୍କ କାର୍ଯ୍ୟବିଧି ସେ ଐଶୀଶକ୍ତି ବଳରେ ଜାଣି ପାରୁଥିଲେ । ମହାବୀର ପର୍ବତରେ ଆତ୍ମଗୋପନ ପୂର୍ବକ ରାଜ ଶକ୍ତିକୁ ପ୍ରତିହତ କରୁଥିଲେ । ମାଦ୍ରୀଙ୍କୁ ସମ୍ମୁଖ ସମରରେ ପ୍ରତିହତ କରିବା ଅସମ୍ଭବ ଦେଖି ରାଜା ଅଗତ୍ୟା ଗୁପ୍ତଚର ଲଗାଇଲେ । ମାଦ୍ରୀଙ୍କ କେତେକ୍ ବିଶ୍ୱସ୍ତ ହରିଜନଙ୍କୁ ହାତ କଲେ । ସେହି ବିଶ୍ୱସ୍ତ ହରିଜନ ମାନେ ମାଦ୍ରୀଙ୍କ ସହ ବିଶ୍ୱାସଘାତକତା କରି ଗୁପ୍ତରେ ସବୁଘଟଣା ରାଜାଙ୍କୁ ଜଣାଇଲେ । ଏଆଡେ ରାଜା ସିଂହଭୂମିର ଡେପୁଟୀ କମିଶନରଙ୍କୁ ପୋଲିସ ଫଉଜ ପଠାଇବାକୁ ଅନୁରୋଧ କଲେ । ପୋଲିସ ଫଉଜ ଆସିବା ପରେ ଗୁପ୍ତଚରଙ୍କ କହିବା ମୁତାବକ ଯୋଜନାବଦ୍ଧ ଭାବରେ ଆକ୍ରମଣ କଲେ ଗାଂଗପୁର ରାଜା । ମାତ୍ର ପ୍ରଥମ ପ୍ରୟାସ ବେକାର ହେଲା । ମାଦ୍ରୀ ଏହାର ଆଭାସ ପାଇସାରିଥିଲେ । ଆତ୍ମଗୋପନକରି ଏଥିରୁ ବର୍ତ୍ତିଗଲେ । ଏହି ପ୍ରକାରେ ମାଦ୍ରୀଙ୍କୁ କରାଗତ କରିବା ଅସମ୍ଭବ ଜାଣି

ପୁଣି କୌଶଳ ପାଞ୍ଚିଲେ ଗାଂଗପୁର ରାଜା । ମାଦ୍‌ରୀଙ୍କ ଦୁର୍ବଳତାକୁ ସେମାନେ ପୁଙ୍ଖାନୁପୁଙ୍ଖ ଅନୁଶୀଳନ କରି ତାଙ୍କୁ କାବୁ କରିବାକୁ ଚେଷ୍ଟା କଲେ ।

୧୮୯୭ ମସିହା କଥା । ମାଦ୍‌ରୀଙ୍କ ଦୁର୍ବଳତା ଥିଲା ଅତ୍ୟଧିକ ନିଶାସେବନ । ଦିନେ ସେ ନିଶାଗ୍ରସ୍ତ ହୋଇ ମହାବୀର ପର୍ବତରେ ଅବସ୍ଥାନ କରୁଥିବା ଅବସରରେ ଅତର୍କିତ ଭାବରେ ପୋଲିସ କର୍ତ୍ତୃକ ଧରାହେଲେ । ବନ୍ଦୀ ହୋଇ ସୁନ୍ଦରଗଡ ଜେଲରେ ଭର୍ତ୍ତି ହେଲେ ।

ମାଦ୍‌ରୀଙ୍କୁ ଜେଲ୍ ହେବାପରେ ତାଙ୍କ ସହଯୋଗୀଙ୍କ ଉପରେ ଦମନଲୀଳା ଆରମ୍ଭ ହେଲା । ଅନେକେ କାରାରୁଦ୍ଧ ହେଲେ । ଆଉକେତେକ ରାଜଦଣ୍ଡ ଭୟରେ ସଂଗ୍ରାମ କରିବାକୁ ସାହସ କଲେ ନାହିଁ । ମାଦ୍‌ରୀଙ୍କ ଅନ୍ତେ ତାଙ୍କ ଦ୍ୱାରା ପରିଚାଳିତ ପ୍ରଜା ଆନ୍ଦୋଳନର ପରିସମାପ୍ତି ଘଟିଲା । ଜେଲଭିତରେ ତାଙ୍କୁ ଅସହ୍ୟ ଯନ୍ତ୍ରଣା ଦିଆଗଲା । ଗୋଡର ଗ୍ରନ୍ଥି ସବୁ କାଟି ଦେଇ ପଙ୍ଗୁ କରି ଦିଆଗଲା । ପଙ୍ଗୁମାଦ୍‌ରୀ ୧୯୧୦ ରେ ଜେଲ୍‌ରୁ ମୁକ୍ତହେଲେ । ଭଗ୍ନ ସ୍ୱାସ୍ଥ୍ୟରେ ୧୯୧୪ରେ ଇହଲୀଳା ସମ୍ବରଣ କଲେ ।

ମାଦ୍‌ରୀଙ୍କ ଅନ୍ତେ ତାଙ୍କ ଦ୍ୱାରା ପରିଚାଳିତ ଆନ୍ଦୋଳନ ଶେଷ ହୋଇଗଲା ସତ, ମାତ୍ର ପ୍ରଜାରକ୍ତରେ ବିଦ୍ରୋହର ଯେଉଁ ସ୍ଫୁଲିଂଗ ଦାନା ବାନ୍ଧିଥିଲା ତାହା ସୁସଂଗଠିତ ହୋଇଥିଲା ଗାଂଗପୁରର ଆଉ ଜଣେ କ୍ରାନ୍ତିବୀର ବିପ୍ଳବୀ ନିର୍ମଳ ମୁଣ୍ଡାଙ୍କ ନେତୃତ୍ୱରେ ୧୯୩୮ ମସିହାରେ ।

ପୂର୍ବରୁ କୁହାଯାଇଛି ୧୮୬୫ ମସିହାରେ ଗାଙ୍ଗପୁରରାଜ୍ୟର ରାଜସ୍ୱ ଆୟ ୫୨୦୦/- ରୁ ୧୮୭୪ ମସିହାରେ ଟ. ୧୫,୦୦୦/- କୁ ବୃଦ୍ଧି କରାଯାଇଥିଲା । ଫଳତଃ ମାଦ୍‌ରୀ କାଲୋଙ୍କ ଦ୍ୱାରା ପ୍ରଜା ଆନ୍ଦୋଳନର ସୂତ୍ରପାତ ହୋଇଥିଲା । ୧୯୦୦ ମସିହା ବେଳକୁ ଗାଂଗପୁରରେ ଆଉ ଏକ ବନ୍ଦୋବସ୍ତ କରାଯାଇ ଏହି ରାଜସ୍ୱ ପରିମାଣ ଟଙ୍କା ଆକାରରେ ଟ. ୨୯,୩୨୭/ ଓ ବିରିଚାଉଳ ହିସାବରେ ଟ. ୧୩,୫୭୮/- ଏହିପରି ମୋଟ ଟ. ୪୨,୯୦୫/- କୁ ବୃଦ୍ଧି କରାଗଲା । ଏହାପରେ ୧୯୧୧ରେ ପୁନଶ୍ଚ କର୍ନୌଲି ସାହେବଙ୍କ ଦ୍ୱାରା ବନ୍ଦୋବସ୍ତ କରାଯାଇ ଏ ଖଜଣା ଟ. ୮୪, ୨୫୭/- ରେ ନିର୍ଦ୍ଧାରିତ କରାଗଲା । ୧୯୨୩ ମସିହାରେ ଗାଙ୍ଗପୁର ରାଜ୍ୟରେ ନୂଆବାଦୀ ବନ୍ଦୋବସ୍ତ କରାଯାଇ ଆଦିବାସୀମାନେ ଉପଭୋଗ କରୁଥିବା ପୂର୍ବ ସୁବିଧା ସବୁ ପ୍ରତ୍ୟାହାର କରି ନିଆଗଲା । ଏପରିକି ପ୍ରଜାମାନଙ୍କର ଖୁଣ୍ଟକଟି ଅଧିକାରକୁ ରାଜଦରବାର ପକ୍ଷରୁ ଅସ୍ୱୀକାର କରାଗଲା । ନୂଆବାଦୀ ବନ୍ଦୋବସ୍ତ ହିସାବରେ ରାଜସ୍ୱ ପରିମାଣ ଟ. ୧,୧୦,୨୫୭/- କୁ ବୃଦ୍ଧି ପାଇଲା । ଯାହା ପ୍ରଜାମାନଙ୍କର ଅର୍ଥନୈତିକ ପ୍ରଗତିରେ ଅନ୍ତରାୟ ସୃଷ୍ଟିକଲା ।

ପାଞ୍ଚବର୍ଷ ଯାଇଛିକି ନାହିଁ ପୁଣି ଏକ ନୂଆ ଭୂବନ୍ଦୋବସ୍ତ କରାଯାଇ ରାଜସ୍ୱ ପରିମାଣ ଟ. ୧,୪୯,୮୬୧/- ରେ ସ୍ଥିର କରାଗଲା । ଏହି ବନ୍ଦୋବସ୍ତ ଗରିବ ଆଦିବାସୀ ମାନଙ୍କ ପାଇଁ ବେଡି ଉପରେ କୋରଡ଼ାମାଡ଼ ପରି ହେଲା । ପୁରୁଷାନୁକ୍ରମେ ଭୋଗ କରି ଆସୁଥିବା ନିଷ୍କର ଗୋଡ଼ା ଜମି ଉପରେ କର ଦେବାକୁ ଆଦିବାସୀ ପ୍ରଜା ପ୍ରସ୍ତୁତ ନଥିଲେ । ବେଠୀ-ବେଗାରି ପ୍ରଥା ଉଚ୍ଛେଦ କରାଯିବାର ନିଷ୍ପତ୍ତି ହୋଇଥିଲେ ମଧ୍ୟ ବିଭିନ୍ନ କ୍ଷେତ୍ରରେ ପୂର୍ବବତ୍ ରହିଲା । ୧୯୩୭ରେ ଗାଂଗପୁରପାଇଁ ନୂତନ ଖଜଣା ହାର ଘୋଷଣା ପରେ ଏହା ବିରୁଦ୍ଧରେ ପ୍ରଜାମାନେ ସ୍ୱର ଉତ୍ତୋଳନ କଲେ । ଏହି ଆନ୍ଦୋଳନରେ ବିଶେଷତଃ ମୁଣ୍ଡାମାନେ ସାମିଲହେଲେ । ଏହାର କିଛି ଫଳ ହେଲାନାହିଁ, ରାଜଦରବାର ଏହା ଶୁଣିଲା ନାହିଁ । ଆନ୍ଦୋଳନ ତୀବ୍ର ହେଲା । ରାୟବଗା ଗ୍ରାମରେ ନିର୍ମଳ ମୁଣ୍ଡା ଏ ଆନ୍ଦୋଳନର ନେତୃତ୍ୱ ନେଲେ ।

ନିର୍ମଳ ମୁଣ୍ଡା ଶିକ୍ଷିତ ଥିଲେ । ପୂର୍ବରୁ ରାଜଦରବାର ତଥା ଇଂରେଜ ଶାସନ ସହିତ ତାଙ୍କର ସମ୍ପର୍କ ଥିଲା । ତେଣୁ ଏ ବିଷୟରେ ସେ ରାଜଦରବାର ଓ ପଲିଟିକାଲ ଏଜେଣ୍ଟଙ୍କୁ ଦରଖାସ୍ତ କଲେ । ମାତ୍ର କେହି କର୍ଣ୍ଣପାତ କଲେନାହିଁ । ଗାଂଗପୁର ରାଜ ଦରବାର ପକ୍ଷରୁ ଆନ୍ଦୋଳନକାରୀଙ୍କ ବିରୁଦ୍ଧରେ ଦମନମୂଳକ ପଦକ୍ଷେପ ନିଆଗଲା । ନେତାମାନଙ୍କ ବିରୁଦ୍ଧରେ ଫୌଜଦାରୀ କେସ୍ ରୁଜୁ କରାଗଲା । ତାଙ୍କୁ ଗିରଫ କରିବା ପାଇଁ ପରଓ୍ୱାନା ଜାରି କରାଗଲା । ଆନ୍ଦୋଳନକାରୀଙ୍କ ଜମିକୁ ବାଜ୍ୟାପ୍ତ କରିବାପାଇଁ ଘୋଷଣା କରାଗଲା । ଏପରିକି

ଗୃହପାଳିତ ପଶୁମାନଙ୍କୁ ରାଜ କର୍ମଚାରୀମାନେ ବଳ ପୂର୍ବକ ବାନ୍ଧି ନେଇଗଲେ । ଅନେକଙ୍କୁ ଜେଲ ଭିତରେ ଭର୍ତ୍ତିକଲେ । ରାଜଦରବାର ପକ୍ଷରୁ ଏପରି ଦମନମୂଳକ ପଦକ୍ଷେପ ମୁଣ୍ଡାମାନଙ୍କୁ ଉତ୍ତେଜିତ କଲା । ନିର୍ମଳମୁଣ୍ଡା ହାରମାନିଲେ ନାହିଁ । ତାଙ୍କ ସଂଗ୍ରାମ ଜାରି ରଖିଲେ । ମୁଣ୍ଡା ମାନେ ତାଙ୍କୁ ରାଜା ବୋଲି ଘୋଷଣା କଲେ । ନିର୍ମଳ ମୁଣ୍ଡା ତତ୍ କାଳୀନ ଝାଡଖଣ୍ଡ ନେତା ଜୟପାଳ ସିଂଙ୍କ ସହ ଯୋଗାଯୋଗ କଲେ । ଜୟପାଳ ସିଂ ଏ ବିଷୟରେ ଅବଗତ ହୋଇ ଦିଲ୍ଲୀ ଦରବାରରେ ଏକଥା ଉଠାଇ ପ୍ରଶାସନକୁ ବୁଝାଇବାରେ ସକ୍ଷମ ହୋଇଥିଲେ ।

ପ୍ରଜାଙ୍କ ବିରୁଦ୍ଧରେ ସମସ୍ତ ପ୍ରକାର ଦମନ ମୂଳକ ପଦକ୍ଷେପ ହାର ମାନିବାରୁ ଗାଂଗପୁର ରାଜ ପ୍ରଶାସନ ବିଚଳିତ ହୋଇ ପଡ଼ିଲା । ଗାଂଗପୁର ରାଣୀ ଏଥର ପ୍ରଜାମାନଙ୍କ ସହ ପ୍ରତ୍ୟକ୍ଷ ଆଲୋଚନା କରିବାକୁ ଚାହିଁଲେ । ନିର୍ମଳ ମୁଣ୍ଡାଙ୍କ ନେତୃତ୍ୱରେ ପ୍ରାୟ ପାଞ୍ଚହଜାର ପ୍ରଜା ସରଗିପାଲିଠାରେ ୧୯୩୯ ଫେବୃୟାରୀ ୯ ତାରିଖରେ ମିଳିତ ହେଲେ । ସେ ୧୩ ଦଫା ସମ୍ବଳିତ ଏକ ପ୍ରସ୍ତାବ ରାଣୀଙ୍କ ନିକଟରେ ଉପସ୍ଥାପିତ କଲେ । ମାତ୍ର ରାଣୀ ଏଥିରେ ନିଷ୍କ୍ରିୟ ରହିବାରୁ ଖଜଣା ବନ୍ଦ ଆନ୍ଦୋଳନ ଆହୁରି ତୀବ୍ରତର ହେଲା ।

ଏହାକୁ ଦମନ କରିବା ଅସମ୍ଭବ ଜାଣି ଏବଂ ମୁଣ୍ଡାମାନେ ଖ୍ରୀଷ୍ଟିଆନ୍ ହୋଇଥିବାରୁ ରାଞ୍ଚିର ଲୁଥରାନ୍ ଚର୍ଚ୍ଚ କାଉନସିଲକୁ ଏଦିଗରେ ପଦକ୍ଷେପ ନେବାକୁ ଅନୁରୋଧ କରାଗଲା । ରାଜଦରବାରରୁ ଅନୁମତି ପ୍ରାପ୍ତ ହୋଇ ଚର୍ଚ୍ଚ କେତେକ ସ୍ୱେଚ୍ଛାସେବୀଙ୍କୁ ପଠାଇଲା । ମାତ୍ର ନିର୍ମଳ ମୁଣ୍ଡା ନିଜ ଜିଦ୍‌ରେ ଅଟଳ ରହିବାରୁ କାଉନ୍‌ସିଲ ନିର୍ମଳ ମୁଣ୍ଡାଙ୍କ ବିରୁଦ୍ଧରେ କାର୍ଯ୍ୟାନୁଷ୍ଠାନ କରିବାକୁ ସୁପାରିଶ କଲା । ବ୍ରିଟିଶ ସରକାର ମଧ୍ୟ ଆନ୍ଦୋଳନକାରୀଙ୍କୁ ଏଥିରୁ ନିବୃତ୍ତ ରହିବାପାଇଁ ବୁଝାଇ ଅସଫଳ ହୋଇଥିଲେ । ଏହାପରେ ରାଣୀ ପୋଲିସର ସାହାଯ୍ୟ ନେଲେ । ୧୯୩୯ ଏପ୍ରିଲ ୧୮ ତାରିଖ ଦିନ ପୋଲିସ୍ ଆସିଲେ ନିର୍ମଳଙ୍କୁ ବାନ୍ଧି ନେବାକୁ । ମାତ୍ର ସମର୍ଥକଙ୍କ ବାଧା ଯୋଗୁ ଏ ପ୍ରୟାସ ସମ୍ଭବ ହୋଇନଥିଲା ।

ପରଦିନ ନିର୍ମଳ ଖବର ପାଇଲେ ପଲିଟିକାଲ ଏଜେଣ୍ଟ ଆସିବେ ସିମ୍‌କୋକୁ । ସଭାହେବ । ସବୁ ନିଷ୍ପତ୍ତି ନିଆଯିବ । ନିର୍ମଳ ଚିନ୍ତାକଲେ ସରକାରଙ୍କର ଏ ଏକ ନୂଆ ଚାଲ୍ ନୁହେଁତ ? ସେ ଖବର ପଠାଇଲେ ପାଖ ଆଖ ଗାଁର ସମସ୍ତଙ୍କୁ ଅସ୍ତ୍ରଶସ୍ତ୍ରରେ ସଜ୍ଜିତ ହୋଇ ଆସିବାକୁ । ଏପ୍ରିଲ ୨୫ ତାରିଖ । ସିମ୍‌କୋ ପଡ଼ିଆ ଜନାରଣ୍ୟ । ପୋଲିଟିକାଲ ଏଜେଣ୍ଟଙ୍କ ଦ୍ୱାରା ଆହୂତ ପୋଲିସ ଫଉଜ ମଧ୍ୟ ନିର୍ମଳ ମୁଣ୍ଡାଙ୍କୁ ଧରିବାକୁ ତୟାର ହୋଇ ଆସିଥାନ୍ତି । ଦିନ ଚାରିଟା ପ୍ରାୟହେବ । ପୋଲିସ ଫଉଜ ନିର୍ମଳଙ୍କୁ ଧରିବାକୁ ଯାଆନ୍ତେ ତାଙ୍କର ସାମନାହୁଏ ସଶସ୍ତ୍ର ଆଦିବାସୀଙ୍କ ସହ । ଇଂରେଜ ଫଉଜ ପଚାରିଲେ 'ନିର୍ମଳ କାହିଁ ?' ସମଗ୍ର ଜନତା ଉତ୍ତର ଦେଲା ମୁଁ ନିର୍ମଳ, ମୁଁ ନିର୍ମଳ । ଏଥିରେ ଉତ୍ୟକ୍ତ ପୋଲିସ ମାଡ଼ ମାରିବା ଆରମ୍ଭ କରିଦେଲା । ବିଦ୍ରୋହୀ ମାନଙ୍କ ସହ ଧସ୍ତାଧସ୍ତି ଶେଷରେ ନର ସଂହାରର ରୂପ ନେଲା । ପୋଲିସ ଗୁଳିର ଶିକାର ହେଲେ ଅସଂଖ୍ୟ ନିରୀହ ମୁଣ୍ଡା । ପ୍ରାୟ ୪୨ ଜଣ ମୃତ ଓ ୮୨ ଜଣ ଆହତ ହୋଇଥିବାର ନିର୍ମଳ ମୁଣ୍ଡାଙ୍କ ତଥ୍ୟରୁ ଜଣାପଡ଼ିଥାଏ । ସରକାରୀ ତଥ୍ୟରେ ଏହା ଖୁବ୍ କମ୍ । ସିମ୍‌କୋର ବିଭତ୍ସ ଗୁଳିକାଣ୍ଡରେ ତ୍ରସ୍ତ ପ୍ରଜା ଛତ୍ରଭଂଗ ଦେଲେ । ଜାଲିଓ୍ୱାନାବାଗ୍ ହତ୍ୟାକାଣ୍ଡ ପରି ସିମ୍‌କୋ ଗୁଳିକାଣ୍ଡ ମଧ ସମଗ୍ର ଭାରତ ବର୍ଷକୁ ଆଲୋଡ଼ିତ କରିଥିଲା । ପରେ ନିର୍ମଳ ବନ୍ଦୀ ହେଲେ । ତାଙ୍କ ପରିବାର ଉପରେ ଅକଥନୀୟ ଅତ୍ୟାଚାର ଚାଲିଲା ।

ବନ୍ଦୀ ଜୀବନରେ କିନ୍ତୁ ନିର୍ମଳ ଭାଂଗି ଯାଇନଥିଲେ । ସେ ସ୍ୱାଧୀନତାର ସ୍ୱପ୍ନ ଦେଖିଥିଲେ । ସ୍ୱାଧୀନ ଭାରତରେ ଜନତାର ସେବା ପାଇଁ ସେ ପ୍ରସ୍ତୁତ ହେଉଥିଲେ ଜେଲ ଭିତରେ । ୧୯୪୭ ଅଗଷ୍ଟ ୧୫ରେ ଜେଲରୁ ମୁକ୍ତି ପାଇ ସେ ଦେଶସେବାରେ ନିଜକୁ ନିୟୋଜିତ କରିଥିଲେ ।

କ୍ରାନ୍ତିବୀର ମାଦ୍‌ରୀଙ୍କ ସଂଗ୍ରାମ ଯେପରି ଗାଂଗପୁର ରାଜତନ୍ତ୍ର ବିରୁଦ୍ଧରେ ଥିଲା ଠିକ୍ ସେହିପରି ନିର୍ମଳଙ୍କ ବିପ୍ଳବ ବ୍ରିଟିଶ ରାଜତନ୍ତ୍ର ବିରୁଦ୍ଧରେ ସଂଗୁହିତ ହୋଇଥିଲା । ମାଦରୀ ବିପ୍ଳବର ଅୟମାରମ୍ଭ ଆଣିଥିଲେ । ନିର୍ମଳ ତାର ସଫଳ ସଂଚାଳକ ହେଲେ । ଇଂରେଜ ବାହୁଛାୟା ତଳେ ରହି ରାଜତନ୍ତ୍ର ବିରୁଦ୍ଧରେ ଏ ସଂଗ୍ରାମ ତାଙ୍କର ବିଫଳ ହୋଇନଥିଲା । ପ୍ରତ୍ୟକ୍ଷ ଭାବରେ ନହେଲେ ବି ପରୋକ୍ଷରେ ଏହା ଦୁଇ କ୍ରାନ୍ତି ବୀରଙ୍କର ଯଥାର୍ଥରେ ଥିଲା ସ୍ୱାଧୀନତା ସଂଗ୍ରାମ ।

ଶିକ୍ଷା ହିଁ ଆଦିବାସୀ ମାନଙ୍କର ବିକାଶ ପାଇଁ ଏକମାତ୍ର ଚାବିକାଠି

ଚୈତନ୍ୟ ପ୍ରସାଦ ମାଝୀ
ପୂର୍ବତନ ଶିକ୍ଷା ଓ ସଂସ୍କୃତି ମନ୍ତ୍ରୀ

ଓଡ଼ିଶା ଏକ ଆଦିବାସୀ ବହୁଳ ରାଜ୍ୟ । ଆଦିବାସୀ ଅଧ୍ୟୁଷିତ ରାଜ୍ୟ ହିସାବରେ ଏହାର ସ୍ଥାନ ମଧ୍ୟପ୍ରଦେଶ ତଳକୁ - ଦ୍ୱିତୀୟ ସ୍ଥାନରେ । ଆମ ରାଜ୍ୟରେ ପ୍ରାୟ ୨୩% ଲୋକ ଆଦିବାସୀ, ଅର୍ଥାତ ୪ ଭାଗରୁ ଏକ ଭାଗ ଲୋକ ଆଦିବାସୀ ଅଟନ୍ତି ।

୧୯୯୧ ମସିହା ଜନ ଗଣନା ଅନୁସାରେ ଏମାନଙ୍କର ସଂଖ୍ୟା ଥିଲା ୭୦,୩୨,୩୫୨ । ଏମାନଙ୍କ ମଧ୍ୟରୁ ବେଶୀ ଭାଗ କୋରାପୁଟ, ରାୟଗଡା, ଗୁଣୁପୁର, ମାଲକାନଗିରି, ମୟୂରଭଂଜ, ସୁନ୍ଦରଗଡ, କେଉଁଝର, ଫୁଲବାଣୀ, କଳାହାଣ୍ଡି, ନୂଆପଡା ଓ ଗଜପତି ଜିଲ୍ଲାମାନଙ୍କରେ ବସବାସ କରନ୍ତି । ଏହା ବ୍ୟତୀତ ବାଲେଶ୍ୱର ଜିଲ୍ଲାର ନୀଳଗିରି ସବଡିଭିଜନ ଓ ଢେଙ୍କାନାଳ ଜିଲ୍ଲାର ପାଲଲହଡା ସବଡିଭିଜନ ମାନଙ୍କରେ ମଧ୍ୟ ଆଦିବାସୀ ଲୋକ ରହିଛନ୍ତି ।

ଓଡ଼ିଶାରେ ୬୨ ପ୍ରକାର ଆଦିବାସୀ ଲୋକଙ୍କୁ ଚିହ୍ନଟ କରାଯାଇ ସଂବିଧାନର ଆଇନ ଅନୁସାରେ ତାଲିକାଭୁକ୍ତ କରାଯାଇଛି । ସେଥିପାଇଁ ଆଦିବାସୀମାନଙ୍କୁ ତଫସିଲଭୁକ୍ତ ସଂପ୍ରଦାୟ ବୋଲି ମଧ୍ୟ କୁହାଯାଏ ।

ଆଦିବାସୀମାନଙ୍କର ଭାଷା ଓ ସଂସ୍କୃତି ସାଧାରଣ ବର୍ଗର ଲୋକଙ୍କ ଭାଷା ଓ ସଂସ୍କୃତିଠାରୁ ସଂପୂର୍ଣ୍ଣ ଭିନ୍ନ । ଅବଶ୍ୟ ଅନେକ ଆଦିବାସୀ ଲୋକେ କାଳକ୍ରମେ ନିଜ ନିଜର ଭାଷାକୁ ଛାଡି ଆଞ୍ଚଳିକ ଭାଷାକୁ ଗ୍ରହଣ କରି ସାରିଲେଣି । ତେବେ କନ୍ଧ, ସଉରା, ଗଣ୍ଡ, ଗାଦବା, ବଂଡା, ସାନ୍ତାଳ, ହୋ, ମୁଣ୍ଡା, ମାହାଲି ଓ ଓରାଂ ସଂପ୍ରଦାୟର ଲୋକେ ନିଜର କଥିତ ଭାଷାରେ ଏବେ ମଧ୍ୟ କଥାବାର୍ତ୍ତା କରନ୍ତି ଏବଂ ସାନ୍ତାଳୀ, ସଉରା ଓ କନ୍ଧ ଲୋକମାନେ ନିଜ ଭାଷା ପାଇଁ ଲିପି ଉଦ୍‌ଭାବନ କରି ତାହାର ବିକାଶ ପାଇଁ ଉଦ୍ୟମ ଚଳାଇଛନ୍ତି ।

ବିଭିନ୍ନ ଐତିହାସିକ କାରଣ ଯୋଗୁଁ ଆଦିବାସୀ ଲୋକେ ପ୍ରତ୍ୟେକ କ୍ଷେତ୍ରରେ ସାଧାରଣ ବର୍ଗର ଲୋକମାନଙ୍କଠାରୁ ବହୁ ପଛରେ । ସଂବିଧାନର ବ୍ୟବସ୍ଥା ଅନୁସାରେ ୧୦ ବର୍ଷ ମଧ୍ୟରେ ସେମାନଙ୍କୁ ସମାଜର ମୁଖ୍ୟ ସ୍ରୋତରେ ସାମିଲ କରାଯିବା କଥା । କିନ୍ତୁ ତାଙ୍କର ସାମାଜିକ, ଆର୍ଥିକ ଓ ଶିକ୍ଷାର ବିକାଶ ଅଦ୍ୟାବଧି ଆଶାନୁରୂପ ହୋଇ ପାରି ନଥିବାରୁ ଏହି ସ୍ୱତନ୍ତ୍ର ସୁବିଧା ଗୁଡିକର କାର୍ଯ୍ୟକାଳକୁ ଏକାଧିକବାର ବଢ଼ାଇ ଦିଆଯାଇଛି ।

ଏଠାରେ ପ୍ରଶ୍ନ ଉଠି ପାରେ ଯେ ଦୀର୍ଘ ୫୦ ବର୍ଷ ଧରି ଆଦିବାସୀ ଲୋକଙ୍କୁ ସ୍ୱତନ୍ତ୍ର ସୁବିଧାମାନ ଦିଆଯାଉଥିବା ସତ୍ତ୍ୱେ ସେମାନଙ୍କର ବିକାଶ ନ ହେବାର କାରଣ କଣ ? ଏବଂ କାରଣ ଯଦି ଜଣାଥାଏ ତାହାର ନିରାକରଣ ପାଇଁ ଯୁଦ୍ଧ କାଳୀନ ଭିତ୍ତିରେ ଉଦ୍ୟମ ହେଉ ନାହିଁ କାହିଁକି ? ଏହାର ଉତ୍ତର ଏକ ଲମ୍ବା ଇତିହାସର ସନ୍ଦର୍ଭ ପରି ହେବ । କିନ୍ତୁ ଏଠାରେ ସଂକ୍ଷିପ୍ତ ଭାବରେ ଆଲୋଚନା କରିବାର ପ୍ରୟାସ କରାଯାଇଛି ।

ଭାରତବର୍ଷ ସ୍ୱାଧୀନତା ପାଇବାର ବହୁବର୍ଷ ପୂର୍ବରୁ ଆଦିବାସୀମାନଙ୍କ ଭିତରେ ଇଂରେଜ ସରକାର ନିଜ ସ୍ୱାର୍ଥ ରକ୍ଷା ପାଇଁ କେତେକ ଉଦ୍ୟମ କରିଥିଲେ । ଗୋରା ପାଦ୍ରୀମାନେ ଆଦିବାସୀ ଅଂଚଳ ମାନଙ୍କରେ ଖ୍ରୀଷ୍ଟ ଧର୍ମର ପ୍ରସାର ପାଇଁ ବିଦ୍ୟାଳୟମାନ ସ୍ଥାପନ କରି ଶିକ୍ଷାଦାନ ଦେଉଥିଲେ ସତ, କିନ୍ତୁ ଏହା ଆଦିବାସୀ ମାନଙ୍କର ଆର୍ଥିକ ବିକାଶ ପାଇଁ ଉଦ୍ଦିଷ୍ଟ ନଥିଲା । ପୁଣି ଆଦିବାସୀ ସଂପ୍ରଦାୟ ମାନଙ୍କ ମଧ୍ୟରେ ଅନେକ ଜଙ୍ଗଲ ସଂପଦ ଓ ଶିକାର ଉପରେ ନିର୍ଭର କରି ଜୀବିକାର୍ଜ୍ଜନ କରୁଥିବାରୁ ସେମାନେ ସ୍ଥାୟୀଭାବରେ ବସବାସ କରୁ ନଥିଲେ । ତାଙ୍କ ମଧ୍ୟରୁ ଯେଉଁମାନେ ଅପେକ୍ଷାକୃତ ସଚେତନ ଓ ଶକ୍ତିଶାଳୀ ଗୋଷ୍ଠୀ

ସେମାନେ ସ୍ଥାୟୀଭାବରେ ବସବାସ କରି କୃଷିକୁ ନିଜର ପେଶା ହିସାବରେ ଗ୍ରହଣ କରିଥିଲେ । କିନ୍ତୁ ଲାଭଖୋର ବେପାରୀ ଓ ସାହୁକାର ମାନଙ୍କଠାରୁ ସବୁବେଳେ ଶୋଷିତ ହେଉଥିଲେ । ଅନେକ ସମୟରେ ଅସାଧୁ ସରକାରୀ କର୍ମଚାରୀମାନେ ମଧ୍ୟ ନିରକ୍ଷର ସରଳ ଓ ନିରୀହ ଆଦିବାସୀମାନଙ୍କୁ ଭୟଭୀତ କରି କିମ୍ବା ପ୍ରଲୋଭନ ଦେଖାଇ ଶୋଷଣ କରିବାକୁ ପଛାଉ ନଥିଲେ । ଏପରି ନଗ୍ନ ଶୋଷଣର ପ୍ରତିବାଦ କରି ଆଦିବାସୀମାନେ ଇଂରେଜ ସରକାର ବିରୁଦ୍ଧରେ ବିଦ୍ରୋହ କରିଥିବାର ଘଟଣା ଇତିହାସରେ ବିରଳ ନୁହେଁ । ସେଥିପାଇଁ ଇଂରେଜ ସରକାର ଆଦିବାସୀମାନଙ୍କର କେତେକ ସ୍ୱାର୍ଥ ରକ୍ଷା କରିବା ଉଦ୍ଦେଶ୍ୟରେ କେତେକ ସ୍ୱତନ୍ତ୍ର ଆଇନ ପ୍ରଣୟନ କରିଥିଲେ । କିନ୍ତୁ ଏହା ପର୍ଯ୍ୟାପ୍ତ ନ ଥିଲା । ଫଳରେ ଆଦିବାସୀ ଲୋକେ ପଶ୍ଚୁ ସ୍ତରରେ ରହିଗଲେ । ଶିକ୍ଷାଦାନ କ୍ଷେତ୍ରରେ ଇଂରେଜ ସରକାର କୌଣସି ଉଦ୍ୟମ କରି ନ ଥିଲେ ବୋଲି ଆଗରୁ ସୂଚନା ଦିଆଯାଇଛି । ଆଦିବାସୀ ଲୋକେ ଇଂରେଜ ସରକାରଙ୍କ ବିରୁଦ୍ଧରେ ବିଦ୍ରୋହ କରିବା ପରେ ସେମାନଙ୍କୁ ହାତ କରିବା ଉଦ୍ଦେଶ୍ୟରେ ଖ୍ରୀଷ୍ଟୀୟ ମିଶନାରୀମାନେ ଆଦିବାସୀ ଇଲାକା ମାନଙ୍କରେ ମିଶନ ତରଫରୁ ବିଦ୍ୟାଳୟମାନ ସ୍ଥାପନ କରିବା ଆରମ୍ଭ କରିଥିଲେ । ଏହି ଗୋରା ପାଦ୍ରୀମାନଙ୍କ ମଧ୍ୟରୁ ଅନେକେ ଆଦିବାସୀମାନଙ୍କ ମଧ୍ୟରେ ନିସ୍ୱାର୍ଥପର ଭାବେ କାର୍ଯ୍ୟ କରି ଆଦିବାସୀମାନଙ୍କର ଅତ୍ୟନ୍ତ ପ୍ରିୟପାତ୍ର ମଧ୍ୟ ହୋଇ ପାରିଥିଲେ । Rev. P.O. Bodding, Rev. Compbell, Rev. Skrefsrud ଏବଂ Rev. Phillip ସେମାନଙ୍କ ମଧ୍ୟରେ ଅନ୍ୟତମ । ଏହି ଧର୍ମଯାଜକମାନେ କେବଳ ଆଦିବାସୀ ଭାଷା ଗୁଡିକୁ ଶିଖି ନଥିଲେ, ସେମାନେ ସାନ୍ତାଳୀ, ମୁଣ୍ଡାରୀ ଓ ଅନ୍ୟାନ୍ୟ ଆଦିବାସୀ ଭାଷାରେ ଧର୍ମ ପୁସ୍ତକ, ଅଭିଧାନ ଓ ବ୍ୟାକରଣ ମଧ୍ୟ ପ୍ରଣୟନ କରିଯାଇଛନ୍ତି ଯାହାକୁ ଆଧାର କରି ଭାରତୀୟ ନୃତତ୍ତ୍ୱବିତମାନେ ବର୍ତ୍ତମାନ ଆଦିବାସୀ ମାନଙ୍କ ଉପରେ ଗବେଷଣା କରୁଛନ୍ତି ।

ଆଦିବାସୀମାନଙ୍କର ଭାଷା ଓ ସଂସ୍କୃତି ସଂପୂର୍ଣ୍ଣ ସ୍ୱତନ୍ତ୍ର ଥିବାରୁ ସେମାନେ ସାଧାରଣ ବର୍ଗର ଲୋକମାନଙ୍କଠାରୁ ଅଲଗା ରହିବାକୁ ପସନ୍ଦ କରିଥାନ୍ତି । ସେମାନଙ୍କର ଭାଷାର ବେଷ୍ଟନୀ ତାଙ୍କୁ ବହୁବର୍ଷ ପର୍ଯ୍ୟନ୍ତ ରୁଦ୍ଧ କୋଠରୀରେ ଆବଦ୍ଧ କରି ରଖିଥିଲା । ଏବେ ମଧ୍ୟ ଏହି ପ୍ରାଚୀର ଅନେକ କ୍ଷେତ୍ରରେ ଅକ୍ଷତ ରହିଯାଇଛି । ପୁଣି ସାଧାରଣ ବର୍ଗର ଲୋକମାନଙ୍କ ଦ୍ୱାରା ବହୁବର୍ଷ ଶୋଷିତ ହୋଇଥିବାରୁ ଆଦିବାସୀ ଲୋକେ, ସେମାନଙ୍କୁ ଅନେକ ସମୟରେ ସନ୍ଦେହ ଚକ୍ଷୁରେ ଦେଖିଥାନ୍ତି ।

ସ୍ୱାଧୀନତା ପ୍ରାପ୍ତି ପରେ ଆଦିବାସୀ ଓ ଅନୁସୂଚୀତ ଜାତିମାନଙ୍କ ଶିକ୍ଷା, ସାମାଜିକ ଓ ଅର୍ଥନୈତିକ ବିକାଶ ସକାଶେ ଭାରତର ସଂବିଧାନରେ ସ୍ୱତନ୍ତ୍ର ବ୍ୟବସ୍ଥାମାନ ରଖାଗଲା । ଅବଶ୍ୟ ସେଗୁଡିକୁ ଆଲୋଚନା କରିବା ଏହି ପ୍ରବନ୍ଧର ଉଦ୍ଦେଶ୍ୟ ନୁହେଁ । କିନ୍ତୁ ଏହି ବ୍ୟବସ୍ଥା ମାଧ୍ୟମରେ ଆଦିବାସୀମାନଙ୍କୁ ସମସ୍ତ ପ୍ରକାର ଶୋଷଣରୁ ମୁକ୍ତ କରିବା, ଅର୍ଥନୈତିକ, ସାମାଜିକ ଓ ଶିକ୍ଷାର ବିକାଶ ସକାଶେ ପର୍ଯ୍ୟାପ୍ତ ପଦକ୍ଷେପ ନେବା ପାଇଁ ରାଜ୍ୟ ସରକାରମାନଙ୍କୁ ଅଖଣ୍ଡ କ୍ଷମତା ପ୍ରଦାନ କରାଯାଇଛି ।

ଆମ ରାଜ୍ୟରେ ସଂବିଧାନର ଏହି ଦାୟିତ୍ୱ ନିର୍ବାହ କରିବା ପାଇଁ ହରିଜନ ଓ ଆଦିବାସୀ କଲ୍ୟାଣ ବିଭାଗ ଖୋଲାଗଲା । ଜଣେ କ୍ୟାବିନେଟ ପାହ୍ୟାର ମନ୍ତ୍ରୀ ମଧ୍ୟ ରହିଲେ । ଆଦିବାସୀମାନଙ୍କର ସର୍ବାଙ୍ଗୀନ ଉନ୍ନତି ପାଇଁ ବିଭିନ୍ନ ଯୋଜନା ପ୍ରସ୍ତୁତ କରାଗଲା । ସ୍ୱତନ୍ତ୍ର ବିଦ୍ୟାଳୟଗୁଡିକ ମାଧ୍ୟମରେ ଏମାନଙ୍କ ମଧ୍ୟରେ ଶିକ୍ଷାର ପ୍ରସାର ପାଇଁ ବ୍ୟବସ୍ଥା ହେଲା । ଛାତ୍ର ଛାତ୍ରୀମାନଙ୍କୁ ମାଗଣାରେ ପାଠ୍ୟ ପୁସ୍ତକ ଯୋଗାଇ ଦେବା ସଂଗେ ସଂଗେ ଖାଦ୍ୟ ପେୟ ଓ ପୋଷାକ ପରିଚ୍ଛଦ ଯୋଗାଇ ଦେବାର ବ୍ୟବସ୍ଥା କରାଗଲା । ଏହା ବ୍ୟତୀତ ଯେଉଁ ଆଦିବାସୀ ଛାତ୍ରଛାତ୍ରୀମାନେ ଶିକ୍ଷା ବିଭାଗ ଦ୍ୱାରା ପରିଚାଳିତ ବିଦ୍ୟାଳୟମାନଙ୍କରେ ଅଧ୍ୟୟନ କଲେ ସେମାନଙ୍କୁ ବୃତ୍ତି ପ୍ରଦାନ କରିବାର ବ୍ୟବସ୍ଥା କରାଗଲା । ଏ ସମସ୍ତ ବ୍ୟବସ୍ଥା ଗୁଡିକ ଏବେ ମଧ୍ୟ ପ୍ରଚଳିତ ରହିଛି । ଏହି ଯୋଜନା ଗୁଡିକୁ କାର୍ଯ୍ୟକାରୀ କରିବା ସକାଶେ ବହୁ ସହସ୍ର କର୍ମଚାରୀ ନିଯୁକ୍ତି ପାଇଲେ । କିନ୍ତୁ ଆଦିବାସୀମାନଙ୍କୁ ପ୍ରଗତିର ମୁଖ୍ୟ ଧାରା ଆଡ଼କୁ ମୁହାଁଇବା ସମ୍ଭବ ହୋଇ ପାରୁ ନାହିଁ । ନିରକ୍ଷରତା,

ଦାରିଦ୍ର୍ୟ, ନିଶାସେବନ, ଅନ୍ଧବିଶ୍ୱାସ ଓ ରକ୍ଷଣଶୀଳତାର ବ୍ୟୁହଗୁଡ଼ିକୁ ସେମାନେ ଅତିକ୍ରମ କରି ପାରି ନାହାନ୍ତି । ରାଜ୍ୟ ସରକାରଙ୍କ ଦ୍ୱାରା ପ୍ରକାଶିତ ତଥ୍ୟ (Districts at a glance - 1994) ଅନୁସାରେ ଏବେ ମଧ୍ୟ ଅବିଭକ୍ତ କୋରାପୁଟ ଜିଲ୍ଲାରେ ଆଦିବାସୀମାନଙ୍କ ସାକ୍ଷରତା ହାର ୧୫%କୁ ଅତିକ୍ରମ କରିପାରି ନାହିଁ । ମହିଳା ସାକ୍ଷରତା ବିଷୟ ଏଠାରେ ଉଲ୍ଲେଖ କଲାବେଳେ ଲଜ୍ଜ୍ୟାରେ ମୁହଁ ପୋତିବାକୁ ପଡୁଛି । ଏହା ୫%ରୁ ମଧ୍ୟ ଆହୁରି ତଳକୁ । ରାଜ୍ୟର ଅନ୍ୟାନ୍ୟ ଜିଲ୍ଲାମାନଙ୍କରେ ଯେ ଆଦିବାସୀମାନେ ଶିକ୍ଷା କ୍ଷେତ୍ରରେ ଅଗ୍ରଗତି କରି ପାରିଛନ୍ତି ତାହା କହିବା ମଧ୍ୟ ଠିକ ହେବ ନାହିଁ । କାରଣ ସେମାନଙ୍କ ସାକ୍ଷରତା ସାଧାରଣ ବର୍ଗର ଲୋକଙ୍କ ସାକ୍ଷରତାଠାରୁ ବହୁ ପଛରେ ରହିଛି । ଯେଉଁ ସଂପ୍ରଦାୟ ମଧ୍ୟରେ ଶିକ୍ଷାର ପ୍ରସାର ହୋଇପାରି ନାହିଁ ତାଙ୍କ ମଧ୍ୟରେ ଅର୍ଥନୈତିକ କିମ୍ବା ଅନ୍ୟାନ୍ୟ ସାମାଜିକ ବିକାଶର ଚିନ୍ତା କରିବା ସମ୍ପୂର୍ଣ୍ଣ ବୃଥା । ଶିକ୍ଷା ସେଥିପାଇଁ ବିକାଶର ଅପରିହାର୍ଯ୍ୟ ଉପାଦାନ । ଏହି ଚିରନ୍ତନ ସତ୍ୟକୁ ଦେଶର ତଥା ରାଜ୍ୟର ନେତୃତ୍ୱ ଉପଲବ୍ଧ କରୁନାହାନ୍ତି, ତାହା କହିବା ଠିକ୍ ହେବ ନାହିଁ । କିନ୍ତୁ ଆଦିବାସୀ ଅଧ୍ୟୁଷିତ ଇଲାକାମାନଙ୍କରେ ଶିକ୍ଷାର ବିକାଶ ପାଇଁ ଯେଉଁ ସ୍ୱତନ୍ତ୍ର ଧାନ ଦେବା କଥା ତାହା ଯେ ଦିଆଯାଇ ନାହିଁ ଏହାକୁ ଅସ୍ୱୀକାର କରାଯାଇ ନପାରେ ।

କିଛି ଦିନ ତଳେ ଦୂରଦର୍ଶନର ଆଞ୍ଚଳିକ କାର୍ଯ୍ୟକ୍ରମରେ "ଆଜିର ଓଡ଼ିଶା" ସଂସ୍ଥା ଦ୍ୱାରା ପ୍ରସ୍ତୁତ କୋରାପୁଟ ଜିଲ୍ଲାର କୋଟିଆ କନ୍ଧଙ୍କ ଉପରେ ଆଧାରିତ ଏକ ଟେଲିଭିଜନ ସାକ୍ଷାତକାର ପ୍ରସାରିତ ହୋଇଥିଲା । ଏହି ସଂପ୍ରଦାୟର ଲୋକେ ଏବେ ମଧ୍ୟ ଆଧୁନିକ ସଭ୍ୟତାକୁ ଗ୍ରହଣ କରିବା ପାଇଁ ପ୍ରସ୍ତୁତ ନୁହନ୍ତି । ଏବେ ବି କୋଟିଆ କନ୍ଧ ଅର୍ଦ୍ଧ ନଗ୍ନ ଅବସ୍ଥାରେ ରହିଛି । ରୋଗ ବ୍ୟାଧିରୁ ମୁକ୍ତି ପାଇବା ପାଇଁ ସେ ଆଧୁନିକ ଚିକିତ୍ସକଙ୍କର ଆବଶ୍ୟକତାକୁ ଉପଲବ୍ଧି କରୁନାହିଁ । ରୋଗୀକୁ ଆରୋଗ୍ୟ କରିବା ପାଇଁ ଗାଆଁ ଠାକୁରାଣୀ ପାଖରେ ପଶୁ କିମ୍ବା କୁକୁଡା ବଳି ଦେଇ ଆରୋଗ୍ୟର ବୃଥା ପ୍ରୟାସ କରୁଛି । ଏହି ସଂପ୍ରଦାୟ ପରି ବଣ୍ଡା, ଲାଂଜିଆ ସୌରା, ମାଙ୍କଡିଆ, ଖଡିଆ ଓ ଲୋଧା ସଂପ୍ରଦାୟର ଲୋକେ ଏବେ ମଧ୍ୟ ଅନ୍ଧବିଶ୍ୱାସର ଅଭେଦ୍ୟ ପ୍ରାଚୀର ଭିତରେ ରହିଛନ୍ତି ।

୧୯୯୨ ମସିହାର ଏକ ସର୍ବେକ୍ଷଣ ରିପୋର୍ଟର ସମୀକ୍ଷାରୁ ଜଣାଯାଏ ଯେ ଆଦିବାସୀ ଛାତ୍ରଛାତ୍ରୀମାନଙ୍କ ମଧ୍ୟରୁ ମାତ୍ର ଶତକଡା ୨୮ ଜଣ ଉଚ୍ଚ ପ୍ରାଥମିକ ବିଦ୍ୟାଳୟର ପାଠ୍ୟକ୍ରମକୁ ସମାପ୍ତ କରନ୍ତି ଏବଂ ସେମାନଙ୍କ ମଧ୍ୟରୁ ମାତ୍ର ୯ ଜଣ ଉଚ୍ଚ ବିଦ୍ୟାଳୟ ପାଠ୍ୟକ୍ରମ ଶେଷ କରିଥାନ୍ତି । ଅର୍ଥାତ ପ୍ରାୟ ୭୦% ବାଳକ ବାଳିକା ନିରକ୍ଷରତାର ସ୍ତୁପରେ ସାମିଲ ହୋଇଥାନ୍ତି ।

ଆଦିବାସୀ ବାଳକ ବାଳିକାମାନେ ଶିକ୍ଷାଭିମୁଖୀ ନ ହେବାର ପ୍ରଧାନ କାରଣ ହେଲା ସେମାନଙ୍କର ପିତାମାତା ତଥା ଅଭିଭାବକ ମାନଙ୍କ ମଧ୍ୟରେ ଶିକ୍ଷା ପ୍ରତି ଆଗ୍ରହର ଘୋର ଅଭାବ ଏବଂ ଉତ୍କଟ ଦାରିଦ୍ର୍ୟ । ଆମ ରାଜ୍ୟରେ ଯେତେ ଆଦିବାସୀ ଲୋକ ରହିଛନ୍ତି ସେମାନଙ୍କ ମଧ୍ୟରୁ ପ୍ରାୟ ୭୦ ପ୍ରତିଶତ ଦାରିଦ୍ର୍ୟ ସୀମାରେଖା ତଳେ ରହିଛନ୍ତି । କିଏ କ୍ଷୁଦ୍ର ଚାଷୀ, ତ କିଏ କୃଷି ଶ୍ରମିକ ଅବା କିଏ ଜଂଗଲ ଜାତ ଦ୍ରବ୍ୟ ସଂଗ୍ରହ କରି ନିଜର ଗୁଜରାଣ ମେଣ୍ଟାଉଛି । ଶତାବ୍ଦୀ ଶତାବ୍ଦୀ ଧରି ସଭ୍ୟତାର ଆଲୋକରୁ ବହୁ ଦୂରରେ ରହି ଜୀବନ ଯାପନ କରି ଆସୁଥିବାରୁ ନିଜ ସମାଜର ସଂକୀର୍ଣ୍ଣ ବେଷ୍ଟନୀ ଭିତରେ ସେ ଏବେ ମଧ୍ୟ ଆବଦ୍ଧ । ନିଶା ସେବନକୁ ନିଜ ସଂସ୍କୃତିର ପ୍ରଧାନ ଉପାଦାନ ହିସାବରେ ଗ୍ରହଣ କରି ଜୀବନକୁ ପଶୁତୁଲ୍ୟ ସାମୟିକ ଆନନ୍ଦ ଭିତରେ କଟାଇ ଦେବା ବ୍ୟତୀତ ନିଜ ସନ୍ତାନ ସନ୍ତତି ମାନଙ୍କର ଭବିଷ୍ୟତ ପାଇଁ ସେ କେବେ ଚିନ୍ତା କରେ ନାହିଁ । ଦରିଦ୍ର ଆଦିବାସୀ ଉତ୍କଟ ଅଭାବର ତାଡନାରେ ନିଜର ପିଲାଙ୍କୁ କେତେବେଳେ ଘରୋଇ କାର୍ଯ୍ୟରେ ଲଗାଉଛି ତ, ଆଉ କେତେବେଳେ ଅନ୍ୟ କାହା ଘରେ ବାରମାସିଆ ଚାକର ଭାବେ ନିୟୋଜିତ କରୁଛି । ତା ପାଇଁ ବିଦ୍ୟାଳୟ ଶିକ୍ଷା ଏକା ବେଳକେ ଗୌଣ ହୋଇ ଯାଇଛି ।

ଆଦିବାସୀ ଇଲାକା ଗୁଡ଼ିକର ଭୌଗୋଳିକ ସ୍ଥିତି ବିଚିତ୍ର । ସମସ୍ତେ ବଣ ଜଂଗଲ ଘେରା ଇଲାକାରେ ଛୋଟ ଛୋଟ ବସ୍ତି ମାନଙ୍କରେ ବସବାସ କରନ୍ତି । ଗୋଟିଏ ବସ୍ତିରୁ ଅନ୍ୟ ଏକ ବସ୍ତିକୁ ପଥର ବଣ ଭିତରେ ବାଟ ଚଲା ରାସ୍ତା ସଂଯୋଗ କରେ । ଛୋଟ ଆଦିବାସୀ ପିଲା ପକ୍ଷରେ ଏ ରାସ୍ତା ଦେଇ ଯାତାୟତ

କଷିବା ସହଜ ନୁହେଁ । ପ୍ରାଥମିକ ବିଦ୍ୟାଳୟ ପର୍ଯ୍ୟନ୍ତ ୨/୩ କିଲୋମିଟର ଚଲା ରାସ୍ତାରେ ଦୈନିକ ଯିବା ଆସିବା କରି ଅଧ୍ୟୟନ କରିବା ଅଭିଭାବକର ଶିକ୍ଷା ପ୍ରତି ପ୍ରବଳ ଆଗ୍ରହ ବିନା, କେବେ ହେଁ ସମ୍ଭବ ନୁହେଁ ।

ପୁଣି ଏହି ପ୍ରାକୃତିକ ପ୍ରତିବନ୍ଧକ ସାଙ୍ଗକୁ ଆଦିବାସୀ ଅଧ୍ୟୁଷିତ ଜିଲ୍ଲାମାନଙ୍କରେ ଶିକ୍ଷକ ପଦବୀ ଗୁଡିକ ଅନେକ ସମୟରେ ପୂରଣ ହୋଇ ପାରେ ନାହିଁ । ଉପଯୁକ୍ତ ତାଲିମ ପ୍ରାପ୍ତ ଶିକ୍ଷକ ମାନଙ୍କର ଉତ୍କଟ ଅଭାବ ରହିଛି ବୋଲି ଅଭିଯୋଗ ମଧ୍ୟ ହୁଏ । ଯେଉଁ ଶିକ୍ଷକ ମାନଙ୍କୁ ଅନ୍ୟ ଜିଲ୍ଲାମାନଙ୍କରୁ ଆଣି ନିଯୁକ୍ତି ଦିଆଯାଇଛି ସେମାନେ ନିଜର ଦାୟିତ୍ୱ ତୁଲାଇବାରେ ଅବହେଳା କରନ୍ତି । ଅବଶ୍ୟ ବର୍ତ୍ତମାନ ଶିକ୍ଷକ ପଦବୀଗୁଡିକ ଜିଲ୍ଲା ପାହ୍ୟାଭୁକ୍ତ କରାଯାଇଛି, ତେବେ ମଧ୍ୟ ଆଦିବାସୀ ଛାତ୍ରଛାତ୍ରୀ ମାନଙ୍କର ଦୁଃଖ ସରି ନାହିଁ । କାରଣ ଅନ୍ୟ ଅଞ୍ଚଳର ଶିକ୍ଷକମାନେ ଆଦିବାସୀ ଅଞ୍ଚଳରେ କାମ କରିବାକୁ ଇଚ୍ଛା କରନ୍ତି ନାହିଁ । ବିଭିନ୍ନ ଆଳରେ ବିଦ୍ୟାଳୟରୁ ଅନୁପସ୍ଥିତ ରହନ୍ତି । ଆମ ମୟୂରଭଞ୍ଜ ଜିଲ୍ଲାର ବାଂଗିରିପୋଷି, ବିଶୋଇ, ବିଜାତଳା, ଯଶିପୁର ଓ କପ୍ତିପଦା ବ୍ଲକର ବହୁ ପ୍ରାଥମିକ ବିଦ୍ୟାଳୟ ଏହି ରୋଗର ଶିକାର ଅଟନ୍ତି । ଶିକ୍ଷକ ମାନେ ତାଙ୍କର ଦାୟିତ୍ୱ ତୁଲାଉ ନାହାନ୍ତି ବୋଲି ଲେଖକଙ୍କ ନିକଟରେ ବହୁ ଅଭିଭାବକ ଅଭିଯୋଗ କରିଥିବାର ଘଟଣା ନିଜେ ଜାଣିଛନ୍ତି ।

ଆଦିବାସୀ ଛାତ୍ରଛାତ୍ରୀମାନଙ୍କୁ ଶିକ୍ଷାଦାନ ଦେବା ସହଜ ମଧ୍ୟ ନୁହେଁ । କାରଣ ଅନେକ ଆଦିବାସୀ ସଂପ୍ରଦାୟ ଗୁଡିକର ଭାଷା ସଂପୂର୍ଣ୍ଣ ଭିନ୍ନ । ତାଙ୍କର ପିଲାମାନେ ଓଡ଼ିଆ ଭାଷାକୁ ପ୍ରାଥମିକ ସ୍ତରରେ ସହଜରେ ବୁଝି ପାରି ନଥାନ୍ତି । ସେଥିପାଇଁ ଶିକ୍ଷକ ସ୍ଥାନୀୟ ଆଦିବାସୀ ଭାଷାକୁ ଜାଣିବା ଉଚିତ, ତାଦ୍ୱାରା ଆଦିବାସୀ ଛାତ୍ରଛାତ୍ରୀ ମାନଙ୍କୁ ପାଠ ପ୍ରତି ଆକୃଷ୍ଟ କରାଯାଇ ପାରେ । କିନ୍ତୁ ଆଦିବାସୀ ଭାଷା ଜାଣିଥିବା ଶିକ୍ଷକ ବିରଳ । ଆଦିବାସୀ କଲ୍ୟାଣ ବିଭାଗ, ଅଣ ଆଦିବାସୀ ଶିକ୍ଷକମାନଙ୍କୁ ଆଦିବାସୀ ଭାଷା ଶିଖିବା ପାଇଁ ପ୍ରୋତ୍ସାହନ ମୂଳକ ମାନଦେୟ (Honorarium) ମଧ୍ୟ ଦିଏ, କିନ୍ତୁ ଶିକ୍ଷକମାନେ ଏହାକୁ ଶିଖିବା ପାଇଁ ଚାହାନ୍ତି ନାହିଁ । ଅତୀତରେ ଗୋରା ଧର୍ମ ଯାଜକମାନେ ଆଦିବାସୀ ଭାଷା ଶିଖି ଆଦିବାସୀମାନଙ୍କର ହୃଦୟକୁ ଜିଣି ପାରିଥିଲା ବେଳେ ବର୍ତ୍ତମାନ ଶିକ୍ଷକମାନଙ୍କୁ Honorarium ଦିଆଯାଉଥିବା ସତ୍ତ୍ୱେ ଆଦିବାସୀମାନଙ୍କର ଭାଷା ଶିଖୁ ନାହାନ୍ତି ଏହା ହିଁ ଏକ ନିଷ୍ଠୁର ବିଡମ୍ବନା ।

ପ୍ରାଥମିକ ସ୍ତରରେ ଆଦିବାସୀ ଛାତ୍ରଛାତ୍ରୀମାନଙ୍କୁ ତାଙ୍କ ମାତୃଭାଷାରେ ଶିକ୍ଷାଦାନ ଦେବା ଅତ୍ୟନ୍ତ ଜରୁରୀ । ଏଥିପାଇଁ ସଂବିଧାନରେ ବ୍ୟବସ୍ଥା ମଧ୍ୟ ରହିଛି । ଜନତା ଦଳ ସରକାର ସମୟରେ ଏଥିପାଇଁ ଏକ ଯୋଜନା ପ୍ରସ୍ତୁତ କରାଯାଇଥିଲା । ପ୍ରଥମ ପର୍ଯ୍ୟାୟରେ ମୟୂରଭଂଜ, କେଉଁଝର ଓ ସୁନ୍ଦରଗଡ ଜିଲ୍ଲାଗୁଡିକରେ ୩୦ ଗୋଟି ପ୍ରାଥମିକ ବିଦ୍ୟାଳୟରେ ପରୀକ୍ଷା ମୂଳକ ଭାବେ ସାନ୍ତାଳୀ ଭାଷା ଶିକ୍ଷାର ପ୍ରବର୍ତ୍ତନ କରାଯାଇଥିଲା । ପର୍ଯ୍ୟାୟ କ୍ରମେ ଏହାକୁ ୫୦% ସାନ୍ତାଳୀ ଭାଷା କହୁଥିବା ଛାତ୍ରଛାତ୍ରୀ ଥିବା ବିଦ୍ୟାଳୟ ମାନଙ୍କରେ କାର୍ଯ୍ୟକାରୀ କରାଯିବ ବୋଲି ଲକ୍ଷ୍ୟ ଧାର୍ଯ୍ୟ ହୋଇଥିଲା । କିନ୍ତୁ ପରବର୍ତ୍ତୀ କାଳରେ ଏହି ଆଦିବାସୀ ଭାଷା ଶିକ୍ଷା ଅନୁଷ୍ଠାନ ଗୁଡିକ ବନ୍ଦ ହୋଇ ଗଲା ବୋଲି ଅଭିଯୋଗ ହୁଏ । ଯଦି ମୁଷ୍ଟିମେୟ ଜନ ସଂଖ୍ୟା ଥିବା ଉର୍ଦ୍ଦୁ ଓ ହିନ୍ଦୀ ଭାଷାଭାଷୀ ଲୋକମାନଙ୍କର ପିଲାମାନଙ୍କ ପାଇଁ ହିନ୍ଦୀ ଓ ଉର୍ଦ୍ଦୁ ବିଦ୍ୟାଳୟକୁ ସରକାର ସ୍ଥାପନ କରିପାରନ୍ତି, ୫୦ ପ୍ରତିଶତରୁ ଉର୍ଦ୍ଧ୍ୱ ଜନସଂଖ୍ୟା ଥିବା ସଂଖ୍ୟାଲଘୁ ସଂପ୍ରଦାୟ ପାଇଁ କାହିଁକି ବିଦ୍ୟାଳୟ ସ୍ଥାପନ କରାଯିବ ନାହିଁ, ଏହା ହିଁ ଆଦିବାସୀ ମାନଙ୍କର ଯୁକ୍ତି । କିନ୍ତୁ ସରକାରଙ୍କଠାରେ ଏହାର ଉତ୍ତର ନାହିଁ ।

ଆମ ପଡୋଶୀ ପଶ୍ଚିମ ବଙ୍ଗ ସରକାର ସାନ୍ତାଳୀ ଭାଷାକୁ ବହୁ ଆଗରୁ ପ୍ରାଥମିକ ସ୍ତରରେ ପ୍ରଚଳନ କରି ସାରିଛନ୍ତି । ତାଙ୍କ ସରକାରଙ୍କ ଦ୍ୱାରା ନିଯୁକ୍ତ Education Commission ର Report ର ନିର୍ଯ୍ୟାସ (Extract) ନିମ୍ନରେ ଦିଆଗଲା ।

An extract from the Report of the EDUCATION COMMISSION, GOVT. OF WEST BENGAL. 1992.

3.4 While establishing new Primary Schools too, attention has concentrated on areas with a predominance of Scheduled Caste and Scheduled Tribe population. To further encourage the entry of children from Tribal communities into the Primary Schools, the Govt. has actively promoted the OL script and has announced an ambitious programme of hostel accommodation exclusively for occupancy of Adivasi Children. This is in addition to the proposed scheme to build structures for new schools and repair old schools with active co-operation of the Panchayat bodies.

ପଶ୍ଚିମ ବଂଗ ସରକାରଙ୍କର Education Commission ଙ୍କର Report ରୁ ତାଙ୍କ ସରକାରଙ୍କ ଆଦିବାସୀମାନଙ୍କ ଭିତରେ ତାଙ୍କ ଭାଷା ଶିକ୍ଷାର ପ୍ରସାର ପ୍ରତି ଏକ ଆନ୍ତରିକ ଉଦ୍ୟମ ଅବ୍ୟାହତ ରହିଛି ବୋଲି ଜଣା ପଡ଼େ । ଅପର ପକ୍ଷରେ ଓଡ଼ିଶା ସରକାର ଅଦିବାସୀ ଭାଷା ଶିକ୍ଷାକୁ ଉତ୍ସାହିତ କରିବା ପରିବର୍ତ୍ତେ ଏହାକୁ କୁଠାରାଘାତ କରିଦେଲେ ।

ଆଦିବାସୀ ସଂପ୍ରଦାୟ ଗୁଡ଼ିକୁ ନିରକ୍ଷରତାର ସ୍ତୁପରୁ ଉଦ୍ଧାର କରିବା ସକାଶେ ସମସ୍ତ ପ୍ରକାର କୌଶଳ ଅବଲମ୍ବନ କରାଯିବା ଆବଶ୍ୟକ । କାରଣ ଶିକ୍ଷା ମାଧ୍ୟମରେ ହିଁ ଆଦିବାସୀମାନେ ଦାରିଦ୍ର୍ୟ, ଅନ୍ଧ ବିଶ୍ୱାସ, ନିଶାସେବନ ଓ ରକ୍ଷଣଶୀଳତା ଇତ୍ୟାଦିର ଆବର୍ଜ୍ଜନାରୁ ମୁକ୍ତି ପାଇ ପାରିବେ । ବର୍ତ୍ତମାନର Hi-Tech ଏବଂ Computer ସଭ୍ୟତାର ଯୁଗରେ ସେମାନଙ୍କୁ ଅବହେଳା କଲେ, ତାଙ୍କର ଭବିଷ୍ୟତ ବଂଶଧରମାନେ ଆତଙ୍କବାଦୀମାନଙ୍କ ସଂଗରେ ସାମିଲ୍ ହେବାର ସମ୍ଭାବନାକୁ ଏଡାଇ ଦିଆଯାଇ ନ ପାରେ ।

ସାନ୍ତାଳ ସମାଜରେ ସମ୍ଭାଷଣ

ମେଘନାଦ ଟୁଡୁ
ଅତିରିକ୍ତ ନିର୍ଦ୍ଦେଶକ, ସୂଚନା ଓ ଲୋକସମ୍ପର୍କ ବିଭାଗ

ପରସ୍ପର ମଧ୍ୟରେ କଥାବାର୍ତ୍ତା କଲାବେଳେ ସାନ୍ତାଳ ଆଦିବାସୀମାନେ ଏକବଚନ, ଦ୍ୱିବଚନ ଏବଂ ବହୁବଚନ ଏହିପରି ତିନିପ୍ରକାର ସମ୍ବନ୍ଧ ବ୍ୟବହାର କରିଥାନ୍ତି । ଅଲଗା ଅଲଗା ସମ୍ପର୍କ ଥିବା ଜଣେ ବ୍ୟକ୍ତି ଅନ୍ୟଜଣେ ବ୍ୟକ୍ତିଙ୍କ ସହ କଥାବାର୍ତ୍ତା ସମୟରେ ଉପରୋକ୍ତ ତିନିବଚନ ମଧ୍ୟରୁ ଯାହା ପ୍ରଯୁଜ୍ୟ ସେହି ବଚନରେ ତାଙ୍କୁ ସମ୍ବୋଧନ କରିଥାନ୍ତି ।

ସାନ୍ତାଳ ଆଦିବାସୀମାନଙ୍କ ମଧ୍ୟରେ ମୁଖ୍ୟତଃ ଦୁଇପ୍ରକାର ସମ୍ପର୍କ ଅଛି । ତନ୍ମଧ୍ୟରୁ ଗୋଟିଏ ହେଉଛି ଜନ୍ମଗତ ଏବଂ ଅନ୍ୟଟି ହେଉଛି ବୈବାହିକ ସମ୍ପର୍କ । ଏହାବ୍ୟତୀତ ପରସ୍ପର ମଧ୍ୟରେ ଆତ୍ମୀୟତା ଭାବନା ଜାଗ୍ରତ ପାଇଁ ସମ୍ପର୍କ ରହିଛି, ଯାହାକି ସମାଜରେ ସୁସମ୍ପର୍କ ରକ୍ଷାକରିବା ଦିଗରେ ଅତ୍ୟନ୍ତ ସହାୟକ ହୋଇଥାଏ । ସାନ୍ତାଳମାନଙ୍କ ମଧ୍ୟରେ ଜଣେ ଅନ୍ୟଜଣଙ୍କ ସହ ସମ୍ପର୍କ ନଯୋଡି କଥାବାର୍ତ୍ତା କରିବା ଅଶାଳୀନତା ଅଟେ । ସେ ହୁଅନ୍ତୁ ପଛେ ଅପରିଚିତ ଆଗନ୍ତୁକ । କୌଣସି ଅପରିଚିତ ବ୍ୟକ୍ତି ବିଶେଷଙ୍କ ସହ କଥାବାର୍ତ୍ତା କରିବା ବେଳେ ବୟସ ଅନୁପାତରେ ସମ୍ପର୍କ ଯୋଡ଼ାଯାଏ ଯଥା :- ବାପା, ମା, ଭାଇ, ଭଉଣୀ ଓ ଝିଅ ଇତ୍ୟାଦି । ସମାଜର ଅପରିଚିତ ସମସ୍ତଙ୍କୁ ସାନ୍ତାଳ ଆଦିବାସୀମାନେ 'ପେଳାହଲ୍' ବା ବନ୍ଧୁବାନ୍ଧବ ବୋଲି ସମ୍ବୋଧନ କରିଥାନ୍ତି ।

କେତେକ ସମ୍ପର୍କରେ ଜଣେ ଅନ୍ୟଜଣଙ୍କୁ 'ଆମ୍' (ତୁମେ), 'ଆକିନ୍' (ତୁମେ ଦୁଇଜଣ) ବା 'ଆପେ' (ତୁମ୍ଭେମାନେ) ଏହିପରି ତିନିପ୍ରକାର ସମ୍ବୋଧନ କରିଥାଏ । ବୁଢ଼ା-ବୁଢ଼ୀ, ପିତା-ମାତା ଓ ସେମାନଙ୍କ ସନ୍ତାନସନ୍ତତି, ଭାଇ-ଭଉଣୀ, କକା-ଖୁଡି, ପିଉସା-ପିଉସୀ ଓ ପୁତୁରା-ଝିଆରୀ, ମାମୁଁ-ମାଇଁ, ସେମାନଙ୍କ ଭାଇ-ଭଉଣୀ ଓ ଭଣଜା - ଭାଣିଜୀ, ଭାଉଜ - ଦିଅର, ନଣନ୍ଦ, ଶଳା-ଭିଣୋଇ ଏବଂ ଅଜା-ନାତି ଏମାନେ ସମସ୍ତେ କଥାବାର୍ତ୍ତାବେଳେ ପରସ୍ପରକୁ ଏକବଚନରେ 'ଆମ୍' (ତୁମେ) ବୋଲି ସମ୍ବୋଧନ କରିଥାଆନ୍ତି ।

ଶାଶୁ-ଶ୍ୱଶୁର ସ୍ୱାଇଁ ବା ବୋହୂ ସହ, ବଡ଼ଶ୍ୱଶୁର ବା ତାଙ୍କ ସ୍ତ୍ରୀ ସ୍ୱାଇଁ ବା ବୋହୂ ସହିତ, ଖୁଡୁତାଶ୍ୱଶୁର ଓ ଖୁଡିଶାଶୁ, ମଉସା ଶ୍ୱଶୁର ଓ ମାଉସୀ ଶାଶୁ ସ୍ୱାଇଁ ବା ବୋହୂ ସହ, ପିଉସୀଶାଶୁ ଓ ପିଉସାଶ୍ୱଶୁର ସ୍ୱାଇଁ ବା ବୋହୂ ସହ, ମଳାଶ୍ୱଶୁର ଓ ମାଇଁଶାଶୁ ସ୍ୱାଇଁ ବା ବୋହୂ ସହିତ, ବଡ଼ଶଳା ଓ ଦେଢ଼ଶାଶୁ ଭଉଣୀ ସ୍ୱାଇଁ ସହ, ବଡ଼ଭାଇ ଭାଇବୋହୂ ସହ ଏମାନେ ସମସ୍ତେ ପରସ୍ପର ମଧ୍ୟରେ କଥାବାର୍ତ୍ତା ସମୟରେ ଦ୍ୱିବଚନରେ 'ଆବିନ୍' (ତୁମେ ଦୁଇଜଣ) ବୋଲି ସମ୍ବୋଧନ କରନ୍ତି ।

ସମୁଦି ସମ୍ପର୍କ ଥିବା ପୁରୁଷ-ସ୍ତ୍ରୀ ନିର୍ବିଶେଷରେ ମାତ୍ର ଦୁଇଜଣଙ୍କ ମଧ୍ୟରେ କଥାବାର୍ତ୍ତା ହେବାବେଳେ ପରସ୍ପରକୁ ବହୁବଚନରେ 'ଆପେ' (ତୁମ୍ଭେମାନେ) ବୋଲି ସମ୍ବୋଧନ କରିଥାଆନ୍ତି ।

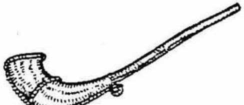
ସମ୍ପର୍କରେ ଜଣେ ଅନ୍ୟଜଣଙ୍କୁ 'ଆମ୍' (ତୁମେ) ବୋଲି ସମ୍ବୋଧନ କଲେ ତା'ର ଉତ୍ତରରେ ସେ 'ଇଞ୍ଜ' (ମୁଁ) ବୋଲି କହିବ । 'ଆବିନ୍' (ତୁମେ ଦୁଇଜଣ) ବୋଲି ସମ୍ବୋଧନ କରାଯାଉଥିବା ବ୍ୟକ୍ତି ନିଜକୁ 'ଆଲିଞ୍ଜ୍' (ଆମେ ଦୁଇଜଣ) ବୋଲି କହିବା ବେଳେ 'ଆପେ' (ତୁମ୍ଭେମାନେ) ବୋଲି ସମ୍ବୋଧିତ ବ୍ୟକ୍ତି ନିଜକୁ 'ଆଲେ', 'ଆବ' ବା 'ଆବନ୍' (ଆମ୍ଭେମାନେ, ସମ୍ବୋଧନ କରୁଥିବା ବ୍ୟକ୍ତିଙ୍କୁ ମିଶାଇ ଆମ୍ଭେ ବା ଆମ୍ଭେମାନେ ସମସ୍ତେ) ବୋଲି ଉତ୍ତର ଦେଇଥାଏ ।

ଏଠାରେ ଉଲ୍ଲେଖନୀୟ ଏହି ଯେ, ଯେଉଁ ବ୍ୟକ୍ତିକୁ 'ଆବିନ୍' (ତୁମେ ଦୁଇଜଣ) ବୋଲି ସମ୍ବୋଧନ କରାଯାଏ ସେତେବେଳେ ପୁରୁଷ ହୋଇଥିଲେ ତା'ର ସ୍ତ୍ରୀ ଏବଂ ସ୍ତ୍ରୀ ହୋଇଥିଲେ ତା'ର ସ୍ୱାମୀକୁ ଅନ୍ତର୍ଭୁକ୍ତ କରାଯାଇଥାଏ । ସେହିପରି ସମୁଦି ସମ୍ପର୍କର ଲୋକମାନେ ପରସ୍ପରକୁ ସମ୍ବୋଧନ କରିବା ବେଳେ ତାଙ୍କର ପୁଅ ବା ଝିଅ ଅର୍ଥାତ୍ ବୋହୂ ବା ଜ୍ୱାଇଁକୁ ମଧ୍ୟ ସାମିଲ କରିଥାନ୍ତି ।

ସାନ୍ତାଳ ସମାଜରେ ଏପରି ସମ୍ବନ୍ଧର ବ୍ୟବହାର ଅତ୍ୟନ୍ତ ରୁଚିପୂର୍ଣ୍ଣ ଓ ସମ୍ମାନଜନକ ଅଟେ । ଏଠାରେ କହିବା ବାହୁଲ୍ୟ ଯେ ସମ୍ମାନାର୍ଥେ ଜଣଙ୍କୁ ଦ୍ୱିବଚନରେ ସମ୍ବୋଧନ କରିବା ବର୍ତ୍ତମାନ ସାନ୍ତାଳ ସମାଜ ମଧ୍ୟରେ ବହୁଳ ବ୍ୟବହାର କରାଯାଉଛି । ଯଦିଚ ଏହାକୁ ଦେଶର ସବୁପ୍ରାନ୍ତରରେ ବସବାସ କରୁଥିବା ସାନ୍ତାଳମାନେ ସମାନ ଭାବରେ ଗ୍ରହଣ କରିପାରିନାହାନ୍ତି । ଯାହା ମନେହୁଏ ଏହା ହିନ୍ଦୀଭାଷାର ପ୍ରଭାବ ବ୍ୟତୀତ ଅନ୍ୟ କିଛି ହୋଇନପାରେ ।

ଆଗକାଳରେ ଗୋଟିଏ ଗ୍ରାମରେ ବସବାସ କରୁଥିବା ସାନ୍ତାଳମାନେ ଦୈନନ୍ଦିନ ପ୍ରଥମ ସାକ୍ଷାତରେ ପରସ୍ପରକୁ ଅଭିବାଦନ କରୁଥିଲେ । ସନ୍ତାନବର୍ଗ ମଧ୍ୟ ସକାଳୁ ଉଠି ପିତାମାତା ଓ ପରିବାରର ଅନ୍ୟଗୁରୁଜନ ମାନଙ୍କୁ ପ୍ରଣାମ କରୁଥିଲେ । ପରିବାରର କେହି ବନ୍ଧୁଗୃହରୁ ପ୍ରତ୍ୟାବର୍ତ୍ତନ କଲେ ଗୃହର ସଦସ୍ୟମାନଙ୍କ ସହ ପାରସ୍ପରିକ ସମ୍ଭାଷଣ ଆଦାନ ପ୍ରଦାନ କରୁଥିଲେ । ପର୍ବପର୍ବାଣୀ, ଯାନିଯାତ୍ରା ଦେଖିବା ଓ ନୃତ୍ୟଗୀତରେ ଅଂଶଗ୍ରହଣ କରିବାକୁ ଗମନ କରିବା ପୂର୍ବରୁ ଯୁବତୀ ଯୁବକମାନେ ଗ୍ରାମର ମୁଖିଆ ଓ ତାଙ୍କ ସ୍ତ୍ରୀଙ୍କୁ ମୁଣ୍ଡିଆମାରି ଯାଇଥାନ୍ତି । ପ୍ରତ୍ୟେକ ଲୋକ ଗ୍ରାମର ବୟସ୍କ ବ୍ୟକ୍ତିମାନଙ୍କୁ ଭକ୍ତି ଓ ସମ୍ମାନ ପ୍ରଦର୍ଶନ କରୁଥିଲେ । ସେମାନଙ୍କର କୌଣସି କଥାରେ ପ୍ରତିବାଦ କରୁନଥିଲେ ଏପରିକି ସେମାନଙ୍କ ଉପସ୍ଥିତିରେ ଖଟରେ ମଧ୍ୟ ବସୁ ନଥିଲେ । ହାଣ୍ଡିଆ ସାନ୍ତାଳମାନଙ୍କର ପ୍ରିୟ ପାନୀୟ ହୋଇଥିଲେ ହେଁ ବୟସ୍କ ବ୍ୟକ୍ତିମାନଙ୍କ ଆଗରେ ଯୁବକଯୁବତୀମାନେ ତାହା ସେବନ କରନ୍ତି ନାହିଁ । ସ୍ତ୍ରୀମାନେ ସ୍ୱାମୀଙ୍କ କଥାରେ କେବେହେଲେ ଟକ୍କର ଦେଉନଥିଲେ, ଏପରିକି ପୁରୁଷ ଲୋକଙ୍କ ଆଗରେ କେଶ ମୁକୁଳା ରଖୁ ନଥିଲେ । ଗ୍ରାମପଞ୍ଚର ମୁଖିଆମାନଙ୍କୁ ସମସ୍ତେ ସମ୍ମାନ ପ୍ରଦର୍ଶନ କରୁଥିଲେ । ବିଶେଷ ଉଲ୍ଲେଖନୀୟ ଏହି ଯେ, ଆଗକାଳରେ ସମୁଦି ମାନଙ୍କ ମଧ୍ୟରେ କଦାଚିତ୍ ବଚସା ହେଉନଥିଲା । ସମାଜରେ ଏହାକୁ ଅତି ଲଜ୍ଜାକର ଘଟଣା ବୋଲି ବିବେଚନା କରାଯାଉଥିଲା ।

ଦିନଥିଲା ସାନ୍ତାଳଗ୍ରାମର ଲୋକମାନେ ଜଣଙ୍କ ପାଇଁ ସମସ୍ତେ ଏବଂ ସମସ୍ତଙ୍କ ପାଇଁ ଜଣେ ଏହିପରି ଏକ ମନପ୍ରାଣରେ ରହୁଥିଲେ । କିନ୍ତୁ ଯୁଗ ଆଜି ବଦଳି ଯାଇଛି, ଅନୁତାପର ବିଷୟ ଏହିଯେ ସାନ୍ତାଳଗ୍ରାମମାନଙ୍କରେ ପୂର୍ବର ଏହି ଏକତା ଅକ୍ଷୁର୍ଣ୍ଣ ଅବସ୍ଥାରେ ଆଉ ନାହିଁ ।



ବାଥୁଡି ସମ୍ପ୍ରଦାୟର ଧର୍ମଧାରାରେ 'ବଡ଼ାମ' ଉପାସନା

ଡଃ ରାଜକିଶୋର ନାୟକ

ବହୁ ବର୍ଣ୍ଣ ଓ ଜାତିର ଆବାସ ସ୍ଥଳୀ ଏ ଉତ୍କଳ ଭୂଇଁ । ଏହାର ବଣପାହାଡ଼ ଠାରୁ ଆରମ୍ଭ କରି ସମୁଦ୍ରତଟ ପର୍ଯ୍ୟନ୍ତ ବିସ୍ତୀର୍ଣ୍ଣ ଅଞ୍ଚଳ ପ୍ରାକୃତିକ ସମ୍ପଦରେ ଭରପୂର । ପ୍ରକୃତିର ଏହି ମନୋରମ କୋଳରେ ଉତ୍କଳର ଆଦିମ ଅଧିବାସୀମାନେ କେଉଁ ପୁରାତନ କାଳରୁ ବସବାସ କରି ଆସୁଥିବା ଦୃଷ୍ଟି ଗୋଚର ହୁଅନ୍ତି । ଏହି ଅଦିବାସୀ ସମ୍ପ୍ରଦାୟ ବହୁ ଗୋଷ୍ଠୀରେ ବିଭକ୍ତ । 'ବାଥୁଡି' ସେହିପରି ଏକ ଆଦିବାସୀ ଗୋଷ୍ଠୀ । ଓଡ଼ିଶାର ମୟୂରଭଞ୍ଜ, କେନ୍ଦୁଝର ଓ ବାଲେଶ୍ୱର ଜିଲ୍ଲାରେ ବାଥୁଡ଼ି ସମ୍ପ୍ରଦାୟର ଲୋକମାନେ ବାସ କରୁଥିବା ଜଣାଯାଏ । ଏହାବ୍ୟତୀତ ବିହାର ଓ ପଶ୍ଚିମ ବଙ୍ଗରେ ମଧ ଅଳ୍ପ ସଂଖ୍ୟକ ବାଥୁଡି ରହିଛନ୍ତି ।

ଜୀବଜଗତର ସୃଷ୍ଟି ପୂର୍ବରୁ ଏ ବିଶ୍ୱବ୍ରହ୍ମାଣ୍ଡ ଏକ ବିରାଟ ଶୂନ୍ୟତା ଥିଲା । ସୁତରାଂ ଶୂନ୍ୟ ମହାପ୍ରଭୁଙ୍କ ବାହୁରୁ ଏ ଜାତିର ସୃଷ୍ଟି ହୋଇଥିବାରୁ 'ବାଥୁଡ଼ି' ନାମ ହୋଇଥିବା ବିଶ୍ୱାସ ରହିଛି । ଏହି 'ଶୂନ୍ୟ ମହାପ୍ରଭୁ' ବା 'ଶୂନ୍ୟ ବ୍ରହ୍ମ' ବାଥୁଡ଼ି ଜାତିରେ 'ବଡ଼ାମ' ରୂପେ ଗୃହୀତ । ସେମାନଙ୍କର ଚାଙ୍ଗୁ ଗୀତରେ ବଡ଼ାମଙ୍କର ରୂପବର୍ଣ୍ଣନା ତାତ୍ପର୍ଯ୍ୟ ପୂର୍ଣ୍ଣ ମନେ ହୁଏ ।

"ଆସ ଦେଖିବ ଯେବେ ଜାତି ଠାକୁର
ନାହିଁ ତାଙ୍କ ରୂପ ରେଖ
ସେତ ଖାଲି ପଥର ....
ନାହିଁ ଆବାହନ ନାହିଁ ବିସର୍ଜନ
ସର୍ବ ସ୍ୱାହା ସେତ ଚିର ଅମର"

'ବଡ଼ାମ' ଉପାସନା ବାଥୁଡି ସମ୍ପ୍ରଦାୟରେ ଏକ ମହତ୍ତ୍ୱପୂର୍ଣ୍ଣ ସ୍ଥାନ ଗ୍ରହଣ କରିଛି । ବାଥୁଡ଼ି ସମ୍ପ୍ରଦାୟର 'ବଡ଼ାମ' ଆର୍ଯ୍ୟ ସମାଜରେ ପରବର୍ତ୍ତୀ କାଳରେ ବଳରାମ ଓ 'ଶିବ' ରୂପେ ଆରାଧିତ । ବଡ଼ାମଙ୍କୁ ନେଇ ବାଥୁଡି ସମ୍ପ୍ରଦାୟର ସ୍ୱତନ୍ତ୍ର ପରିଚୟ ରହିଛି । କ୍ଷେତରେ ବିହନ ବୁଣିବାଠାରୁ ଫସଲ ଅମଳ ଏବଂ ଜନ୍ମରୁ ମୃତ୍ୟୁ ପର୍ଯ୍ୟନ୍ତ ବିଭିନ୍ନ ପର୍ଯ୍ୟାୟରେ ବଡାମ ଉପାସନାର ପ୍ରଚଳନ ରହିଛି । 'ବଡ଼ାମଶାଳ'ରୁ ହିଁ ପ୍ରତ୍ୟେକ ବାଥୁଡି ଗ୍ରାମର ପରିଚୟ ମିଳେ । ଗାଁଟିଏ ବସିବା ସହିତ 'ବଡାମଶାଳ' ସ୍ଥାପନା ଅନିବାର୍ଯ୍ୟ ହୋଇଥାଏ । ବଉଳ ବୃକ୍ଷ ମୂଳରେ ଉଚ୍ଚମାଟି ପିଣ୍ଡିଟିଏ ଘେରି ରହିଥାଏ । ତତ୍ ସଙ୍ଗେ ସଙ୍ଗେ କେଇଖଣ୍ଡ ଗୋଜିଆ ପଥର ପୋତା ହୋଇଥାଏ ବଡ଼ାମଙ୍କର ପ୍ରତୀକ ରୂପେ । ଏହା ସହିତ ଗାଁ ଯାକର ଭଙ୍ଗା ଲଙ୍ଗଳ ଯୁଆଳିର ସମାବେଶ ବଡ଼ାମଶାଳରେ ଦେଖିବାକୁ ମିଳେ । ଏହାହିଁ ବଡ଼ାମ ପୀଠ ବା ବଡାମ ଶାଳର ସରଳ ପରିପାଟୀ । ଏଥିପାଇଁ କୌଣସି ଖର୍ଚ୍ଚାନ୍ତ ହେବାକୁ ପଡ଼େ ନାହିଁ । ସରଳ ଆଦିବାସୀ ଜୀବନର ବିଶ୍ୱାସ ଓ ଭକ୍ତି ଭାବନାର ଏହା ହିଁ ଏକ ଜ୍ୱଳନ୍ତ ପ୍ରମାଣ ।

କୁମାର ପୂର୍ଣ୍ଣମୀ ଓ ରାସପୂର୍ଣ୍ଣମୀରେ ବଡ଼ାମ ପୂଜା ଉତ୍ସବର ରୂପ ନିଏ । ଗ୍ରାମର କୁମାରୀ କନ୍ୟାଗଣ ବଡ଼ାମଶାଳ ଲିପାପୋଛା କରି ଝୋଟି ଦିଅନ୍ତି । ପୂର୍ଣ୍ଣମୀରେ ଗ୍ରାମର ଦେହୁରୀ ବଡ଼ାମ ପୂଜା କରନ୍ତି । ଭୋଗରାଗରେ କୌଣସି ଆଡ଼ମ୍ବର ନଥାଏ । ଦୁଧଗୁଡ଼, ଧୂପ, କଦଳୀ, ଝୁଣା ହେଲେ ବଡ଼ାମଠାକୁର ସନ୍ତୁଷ୍ଟ । କେବଳ ଭକ୍ତି ଥିଲେ ହେଲା । ସେଥିପାଇଁ ଚାଙ୍ଗୁ ନୃତ୍ୟର ଆୟୋଜନ ଉପଭୋଗ୍ୟ ହୋଇଥାଏ । ଏହି ଚାଙ୍ଗୁନୃତ୍ୟ ପାଇଁ ନିଶା ସେବନର ବିଧି 'ବାଥୁଡ଼ି' ସମ୍ପ୍ରଦାୟରେ ପ୍ରଚଳନ ନାହିଁ । ଏହାହିଁ ବାଥୁଡି ସମ୍ପ୍ରଦାୟର ଧର୍ମଧାରାର ବିଶେଷତ୍ୱ । ଜ୍ୟୋସ୍ନା ବିଧୌତ ରଜନୀରେ ଢାଙ୍ଗୁଆ ଢାଙ୍ଗୁଳୀମାନଙ୍କର ଚାଙ୍ଗୁ ନୃତ୍ୟ ଗାଁ ଦାଣ୍ଡକୁ ଉତ୍ସବ ମୁଖର କରିଦିଏ । ଚାଙ୍ଗୁ ବାଦ୍ୟର ତାଳେ ତାଳେ ନର୍ତ୍ତକୀଗଣ ବୃତ୍ତାକାରରେ ନୃତ୍ୟ କରନ୍ତି । ସେମାନଙ୍କର ଚାଙ୍ଗୁଗୀତରେ ବଡ଼ାମଙ୍କର ବର୍ଣ୍ଣନା ପ୍ରକାଶ ପାଇଥାଏ ।

''ଶିରି ରାମ ଯେ ଗୋବିନ୍ଦ ରାମ ରାମ
ଶୀତଳ ବଉଳ ମୂଳେ ଦଣ୍ଡେ ବିଶିରାମ
ଓଡ଼ିଶାର ଜଗନ୍ନାଥ ଝାଡ଼ଖଣ୍ଡୀ ବଡ଼ାମ''

ବିଶ୍ୱାସ କରାଯାଏ ଚାଙ୍ଗୁ ଶିବଙ୍କର ଡ଼ମ୍ବରୁର ଏକ ପରିବର୍ତ୍ତିତ ରୂପ ଏବଂ ଚାଙ୍ଗୁନୃତ୍ୟ କୁଣ୍ଡଳୀ ନୃତ୍ୟର ରୂପାନ୍ତର । ଶିବ ପାର୍ବତୀଙ୍କୁ ବିବାହ କଲାପରେ ପାର୍ବତୀଙ୍କ ସମେତ ଅନ୍ୟ ସାତ ଜଣ ଅପ୍ସରାଙ୍କୁ ନେଇ କୁଣ୍ଡଳୀ ନୃତ୍ୟ କରିଥିଲେ । ଏହି ନୃତ୍ୟ କୁଣ୍ଡଳାକାରରେ ହୋଇଥିବାରୁ କୁଣ୍ଡଳୀନୃତ୍ୟ କୁହାଯାଏ । ଚାଙ୍ଗୁ ନୃତ୍ୟ ଅନୁରୂପ ଭାବରେ ସଂଘଟିତ ହୋଇଥାଏ । ଚାଙ୍ଗୁ ବାଦକମାନେ କୁଣ୍ଡଳାକାରରେ ନର୍ତ୍ତକୀମାନଙ୍କୁ ଘେରି ଯାଇ ଏହି ନୃତ୍ୟ କରନ୍ତି । ଏଣୁ ଚାଙ୍ଗୁର ଅନ୍ୟନାମ ବାଇକୁଣ୍ଡଳ । ଚାଙ୍ଗୁଗୀତରେ ଏହାର ବର୍ଣ୍ଣନା ତାତ୍ପର୍ଯ୍ୟପୂର୍ଣ୍ଣ ମନେହୁଏ ।

ଦେବ ବଡ଼ାମ ରଜା
ଅଠର ଦେଉଳେ ବସି ପାଉଛ ପୂଜା
କୈଳାସ କନ୍ଦର ଛାଡ଼ି, ଶିମିଳି ପାହାଡେ ମାଡି
ଡ଼ମ୍ବରୁ ବାଦ୍ୟ ନ ଚାଳ, କୁଣ୍ଡଳୀ ନୃତ୍ୟ ନ କର
ଚାଙ୍ଗୁ ନୃତ୍ୟ ଆରମ୍ଭିଲ ବାଇଦ ବଜା ... ।

ଘନଜଙ୍ଗଲ ପୂର୍ଣ୍ଣ ଶିମିଳି ପାହାଡ଼ ମଧ୍ୟରେ ଥିବା 'ଅଠର ଦେଉଳ' ବଡ଼ାମଙ୍କର ଆଦିପୀଠ । ଏହା ବାଥୁଡି ସମ୍ପ୍ରଦାୟର ତୀର୍ଥଭୂମି ରୂପେ ଅଭିହିତ । ପ୍ରାଚୀନ କାଳରେ ଏଠାରେ ବାଥୁଡ଼ିମାନଙ୍କର ମୂଳ ବସତି ଥିଲା ଏବଂ ଅଠର ଦେଉଳରେ ବିଭିନ୍ନ ଦେବଦେବୀଙ୍କର ପୂଜା କରୁଥିଲେ । ସମୟର ପରିବର୍ତ୍ତନ କ୍ରମେ 'ବାଥୁଡି' ସମ୍ପ୍ରଦାୟର ଲୋକମାନେ ଶିମିଳିପାଳ ଜଙ୍ଗଲ ପରିତ୍ୟାଗ କରି ଏହାର ପାର୍ଶ୍ୱ ଦେଶରେ ବସବାସ କଲେ ଏବଂ କୃଷିକୁ ମୁଖ୍ୟ ଜୀବିକା କରିନେଲେ । ଏହା ସହିତ ପ୍ରତ୍ୟେକ ଗ୍ରାମରେ 'ବଡ଼ାମପୀଠ' ସ୍ଥାପନା କଲେ । ମାତ୍ର 'ଅଠରଦେଉଳ' ସେମାନଙ୍କର ତୀର୍ଥ ଭୂମି ହୋଇ ରହିଗଲା । 'ଅଠରଦେଉଳ' କହିଲେ ବିଭିନ୍ନ ଅଠରଟି ସ୍ଥାନରେ ପୂଜା ପାଉଥିବା ଦେବଦେବୀଙ୍କର ପୀଠକୁ ବୁଝାଇଥାଏ ।

'ମାନବ ଦେଉଳ'ଟି କେବଳ ମନୁଷ୍ୟକୃତ । ବାକି ସତରଟି ପୀଠ ଦୈବୀକୃତ ତଥା ପଥର ଗୁମ୍ଫା ରୂପରେ ବିଦ୍ୟମାନ । ଅଠର ଦେଉଳର ବିବରଣୀ ନିମ୍ନରେ ପ୍ରଦାନ କରାଗଲା ।-

(୧) ମାନବ ଦେଉଳ, (୨) ଈଶ୍ୱର ଦେଉଳ (ବଡ଼ାମ ଦେଉଳ), (୩) ଗଣେଶର ଗଡ଼ (୪) ରାମ ରାଜା ଦେଉଳ, (୫) ବିରାଟ ପାଟ, (୬) ଦୁଆର ଶୁଣୀ, (୭) ଯୋରନ୍ଦା ବରେହି ପାଣି, (୮) ବୁଢ଼ୀପାଟ ବାଉଳା ଶୁଣୀ, (୯) ବିଷ୍ଣୁମନ୍ଦିର, (୧୦) ବାରଭାଇ ସନ୍ଦାର, (୧୧) ଗମ୍ଭାଘାଟି ଦୁଧିଆଣି, (୧୨) ମହାବୀର ଦଣ୍ଡା, (୧୩) ସାହାଡ଼ା ସୁନ୍ଦରୀ, (୧୪) ଲକ୍ଷ୍ମୀ ଦେଉଳ, (୧୫) ଠାକୁର ଗଡ଼ା, (୧୬) ଗଡୁମାଟି, (୧୭) ବିଶେଇ ପାଣି, (୧୮) ସମୀବୃକ୍ଷ ।

ପ୍ରତିବର୍ଷ ଚୈତ୍ରମାସରେ ବାଥୁଡ଼ି ସମ୍ପ୍ରଦାୟର ଶହ ଶହ ସ୍ତ୍ରୀ ପୁରୁଷ ବଡାମ ଆରାଧନା ଉଦ୍ଦେଶ୍ୟରେ ଶିମିଳିପାଳ ଜଙ୍ଗଲ ମଧ୍ୟକୁ ଯାତ୍ରା କରନ୍ତି । ସେଠାରେ ଏକାଦିକ୍ରମେ ୧୦/୧୨ ଦିନ ସମୟ ଅତିବାହିତ କରିବାକୁ ପଡ଼େ । କାରଣ, ପୂଜାପୀଠ ଗୁଡିକର ଅବସ୍ଥିତି ଜଙ୍ଗଲର ବିଭିନ୍ନ ସ୍ଥାନରେ ଥିବାରୁ କଷ୍ଟପ୍ରଦ ପଦଯାତ୍ରା କରିବାକୁ ହୁଏ । ରାତ୍ରିକାଳରେ ବିଶ୍ରାମ ଓ ମନୋରଞ୍ଜନ ପାଇଁ ଚାଙ୍ଗୁ ନୃତ୍ୟର ଆୟୋଜନ ନିସ୍ତବ୍ଧ ବଣଭୂଇଁକୁ ମୁଖରିତ କରିଥାଏ ।

ପ୍ରତ୍ୟେକ ଶୁଭକାର୍ଯ୍ୟରେ ବଡ଼ାମଙ୍କର ଆଶିଷ କାମ୍ୟ ହୋଇଥାଏ । ଜଙ୍ଗଲକୁ ଯିବା ସମୟରେ ବାଥୁଡି ସମ୍ପ୍ରଦାୟର ଲୋକମାନେ ଡାଳଟିଏ ଭାଙ୍ଗି ବଡ଼ାମଙ୍କ ନାମରେ ରାସ୍ତାକଡ଼ରେ ରଖିଦିଅନ୍ତି । ସେମାନଙ୍କର ବିଶ୍ୱାସ ଏହାଦ୍ୱାରା 'ବଡ଼ାମ' ତାଙ୍କର ସହାୟ ହେବେ । ସେହିପରି ଜଙ୍ଗଲରେ ଆଳୁ ଖୋଳିବା ସମୟରେ ବଡ଼ାମଙ୍କୁ ସ୍ମରଣ କରିଥାଏ । ଶୁଭ କାମରେ ଘରୁ ବାହାରିବା ସମୟରେ

ମଧ୍ୟ ବଡ଼ାମଙ୍କୁ ସ୍ମରଣ କରି ଆଗକୁ ପାଦ ବଢ଼ାଏ । ଦୋଳିଗୀତରେ ବଡ଼ାମ ବନ୍ଦନା ଏକ ଉପଚାର ହୋଇଥାଏ ।

ଯଥା - ''ହାଣିଲି ଲଙ୍ଗଳ ମୁଣ୍ଡା
ମୁଁ ଆଗେ ବନ୍ଦଇ ବଡ଼ାମବୁଢ଼ା
ଗୀତରୁ ନ ଯିବି ଉଡ଼ା ।।''

ଅନୁରୂପ ଭାବରେ ବାଥୁଡ଼ି ଶିଶୁ ଗୀତରେ 'ବଡ଼ାମ' ସାଧାରଣ ଲୋକାଚାର ମଧ୍ୟରେ ଦେଖିବାକୁ ମିଳିଥାନ୍ତି ।

ଯଥା - । ଖରା ଦେଉଛି ବର୍ଷା ଦେଉଛି
ବଡ଼ାମ ବୁଢ଼ା ବାହା ହେଉଛି ।।

'ବାଥୁଡ଼ି' ମାନଙ୍କର ଚାଙ୍ଗୁଗୀତରେ ବଡ଼ାମଙ୍କର ରୂପବର୍ଣ୍ଣନା ବାସ୍ତବିକ ପ୍ରଣିଧାନ ଯୋଗ୍ୟ ।

।। ଯାହାକୁ ବୋଲୁଛ କାଶୀ ବିଶ୍ୱନାଥ
ଓଡ଼ିଶାର ଜଗନ୍ନାଥ ରେ
ସେଇତ 'ବଡ଼ାମ' ଦେବ ଅନୁପମ
ଶିମିଳି ପାହାଡ଼େ ରହି ରେ ... ।।

'ବଡ଼ାମ' ଉପାସନା ବାଥୁଡ଼ି ସମ୍ପ୍ରଦାୟର ଏକ ମହାନ ପରମ୍ପରା ରୂପେ ଗୃହୀତ ହୋଇଛି । 'ବଡ଼ାମ' ନାମ ବିନା ତା'ର ଜୀବନ ସାର୍ଥକ ହୋଇ ପାରେନା । କେବଳ ସେତିକି ନୁହେଁ ବଡ଼ାମ ଉପାସନାରୁ 'ବାଥୁଡ଼ି' ସମ୍ପ୍ରଦାୟର ପ୍ରାଚୀନ ଧର୍ମଧାରଣାର ପ୍ରମାଣ ପାଇଥାଉ । ବାଥୁଡ଼ି ସମ୍ପ୍ରଦାୟର 'ବଡ଼ାମ' ପରବର୍ତ୍ତୀ ସମୟରେ 'ବଳରାମ' ଭାବରେ ଆର୍ଯ୍ୟ ସମାଜରେ ଗୃହୀତ ହୋଇଥିବା ଜଣାଯାଏ ।

ବ୍ୟାଙ୍କ୍ ଅଫ୍ ଇଣ୍ଡିଆ
ଖୁଣ୍ଟା - ୭୫୭ ୦୧୯
ମୟୂରଭଞ୍ଜ

ଆଦିବାସୀ ସମ୍ପ୍ରଦାୟ "ଓରାଓଁ" ସମାଜର ସଂକ୍ଷିପ୍ତ ଇତିହାସ

ହରିରାମ ଓରାଓଁ

କେତେକ ବୃଦ୍ଧ ଲୋକଙ୍କ କଥିତାନୁଯାଇ ଏବଂ କେତେକ ପୁସ୍ତକ ଅଧ୍ୟୟନ କରିବା ଦ୍ୱାରା ଜଣା ଯାଏ ଯେ ପୂର୍ବକାଳରେ "ଓରାଓଁ" ମାନଙ୍କର ଗୋଟିଏ ସ୍ୱତନ୍ତ୍ର ରାଜ୍ୟ "ରୋହତାସ ଗଡ଼"ରେ ଥିଲା । ଏହା ଗଙ୍ଗା ସିନ୍ଧୁ ଉପତ୍ୟାକାରେ ବିଦ୍ୟମାନ ଥିଲା । ଉକ୍ତ 'ଓରାଓଁ' ରାଜ୍ୟର ଶାସନଭାର ଓରାଓଁ ରାଜାଙ୍କ ଶାସନାଧିନରେ ଥିଲା । ରାଜା ଓ ପ୍ରଜାମାନେ ସୁଖ ଶାନ୍ତିରେ ଜୀବନ ଯାପନ କରୁଥିଲେ । ଧନ ଦୌଲତ ସଂବୃଦ୍ଧିରେ ରାଜ୍ୟ ପରିପୂର୍ଣ୍ଣ ଥିଲା । କୃଷି, ପଶୁପାଳନ ସେମାନଙ୍କ ମୁଖ୍ୟ ବୃତ୍ତି ଥିଲା । ପ୍ରକୃତି ଓ ଶକ୍ତିର ପୂଜାରୀ ଥିଲେ । ସୂର୍ଯ୍ୟ, ଚନ୍ଦ୍ର, ବରୁଣ, ଦେବ ଦେବୀ ପ୍ରଭୃତିଙ୍କର ଉପାସନା କରୁଥିଲେ । ଋତୁ କାଳୀନ ପର୍ବପର୍ବାଣି ପାଳନ କରୁଥିଲେ । ସଂଗୀତ ଓ ନୃତ୍ୟ ସେମାନଙ୍କର ଅତିପ୍ରିୟ ଥିଲା । ବସତି କେନ୍ଦ୍ର ସ୍ଥାନରେ ଗୋଟିଏ ଲେଖାଏଁ "ଆଖଡ଼ା" (ନୃତ୍ୟ ମଣ୍ଡପ) ରହୁଥିଲା । "କୁଡ଼ୁଖ୍" ଭାଷାରେ କଥା ହେଉଥିଲେ । ଯୁଦ୍ଧ ବିଦ୍ୟାରେ ସେମାନେ ନିପୂଣ ଥିଲେ । ସରଳ ଜୀବନ ଯାପନ କରୁ ଥିଲେ ।

ଓରାଓଁ ମାନଙ୍କ ରାଜ୍ୟ ପାଖରେ ଗୋଟିଏ ନଦୀ ପ୍ରବାହିତ ହେଉଥିଲା "ଦେଓନଦୀ" । ଦେଓନଦୀ ଆର ପାର୍ଶ୍ୱରେ ଏକ ମୁସଲମାନ୍ ରାଜୁତି ରାଜ୍ୟ ଥିଲା । ସେମାନେ ଓରାଓଁ ରାଜ୍ୟର ରାଜା ଓ ପ୍ରଜାମାନଙ୍କ ସୁଖ, ଶାନ୍ତି ଓ ଐଶର୍ଯ୍ୟକୁ ଈର୍ଷାନ୍ୱିତ ଚକ୍ଷୁରେ ଦେଖିଲେ । "ରୋହତାସ ଗଡ଼" ଯାହା ଓରାଓଁ ରାଜ୍ୟର ରାଜଧାନୀ ଥିଲା, ତାହାକୁ ଆକ୍ରମଣ କରିବା ପାଇଁ ସେମାନେ ସୈନ୍ୟ, ସାମନ୍ତ ସଜବାଜ କଲେ ।

ଓରାଓଁ ଇତିହାସରୁ ଜଣାଯାଏ, ପୁରୁଷମାନେ କେବଳ ପର୍ବ ପର୍ବାଣୀରେ ଆମୋଦ ପ୍ରମୋଦ ପାଇଁ ଆନନ୍ଦ ଉଲ୍ଲାସରେ ମାଦକ ଦ୍ରବ୍ୟ ସେବନ କରୁଥିଲେ । ଦୈନନ୍ଦିନ ଜୀବନରେ ତାହା ଗ୍ରହଣ କରୁ ନଥିଲେ । ମହିଳା ମାନଙ୍କର ପାଇଁ ମାଦକ ସେବନ ନିଷେଧ ଥିଲା ।

ଯେଉଁ ଦିନ ଓରାଓଁ ମାନଙ୍କର "ସାର୍ହୁଲ" ପର୍ବ ଆନନ୍ଦ ଉଲ୍ଲାସରେ ବଡ଼ ଆଡ଼ମ୍ବର ସହିତ ପାଳିତ ହେଉଥିଲା, ରାଜା ଓ ପୁରୁଷ ପ୍ରଜାମାନେ ହାଣ୍ଡିଆ ସେବନ କରି ସଂଗୀତ, ନୃତ୍ୟ ଓ ବାଦ୍ୟ ପରିବେଷଣ କରି ଆନନ୍ଦ ଉଦ୍ଦିପନା ଓ ଉଲ୍ଲାସରେ ବିଭୋର ଥିଲେ । ଠିକ୍ ଏହି ସମୟରେ ମୁସଲମାନ ସୈନ୍ୟ ସାମନ୍ତ "ରୋହତାସଗଡ଼" ଆକ୍ରମଣ କଲେ । ରାଣୀ "ସିଗନୀ" ଦେଖିଲେ ଯେ ଶତ୍ରୁମାନେ ରୋହତାସଗଡ଼କୁ ଆକ୍ରମଣ କରୁଛନ୍ତି । ରାଜା ଓ ସମସ୍ତ ପୁରୁଷମାନେ ଯୁଦ୍ଧ କରିବାକୁ ଅସମର୍ଥ । ତେବେ ରାଣୀ "ସିଗନୀ"ଙ୍କ ନେତୃତ୍ୱରେ ଓରାଓଁ ରମଣୀମାନେ ପୁରୁଷ ବେଶଭୁଷା ପରିଧାନ କରି ମୁଣ୍ଡରେ ପଗଡ଼ି ବାନ୍ଧି, ଧନୁତୀର, ଖଣ୍ଡା ବର୍ଚ୍ଛା, ଟାଙ୍ଗିଆ, ଫଲସିଆ, ସାମଟ (ଧାନ କୁଟିବା "ହାତ ଢ଼େଙ୍କି") ପ୍ରଭୃତି ହାତ ହତିଆର ଧରି ଶତ୍ରୁମାନଙ୍କ ସହିତ ପ୍ରାଣ ମୂର୍ଚ୍ଛା ଯୁଦ୍ଧ କଲେ । ତିନି ଥର ଶତ୍ରୁଙ୍କ ସଙ୍ଗେ ବୀରତ୍ୱର ପ୍ରାଣ ମୂର୍ଚ୍ଛା ଯୁଦ୍ଧ କଲେ । ତିନିଥର ଶତ୍ରୁଙ୍କ ସଙ୍ଗେ ବୀରତ୍ୱର ପରିଚୟ ଦେଇ ଭୀଷଣ ଯୁଦ୍ଧ କରି ପରିଶେଷରେ ଶତ୍ରୁଙ୍କୁ ପରାସ୍ତ କଲେ । ନିଜ ପ୍ରିୟ "ରୋହତାସଗଡ଼"କୁ ଶତ୍ରୁ ଆକ୍ରମଣରୁ ଉଦ୍ଧାର କଲେ ।

ଉକ୍ତ ଘଟଣାର ସ୍ମରଣ ନିମନ୍ତେ ପ୍ରତି ବାର ବର୍ଷରେ ଥରେ "ଜାନୀଶିକାର" (ମହିଳାମାନଙ୍କ ଦ୍ୱାରା ଶିକାର) ଉତ୍ସବ ପାଳନ କରାଯାଏ । ଯୋଦ୍ଧା ଏବଂ ବୀରତ୍ୱର ପ୍ରତୀକ ରୂପେ ମହିଳାମାନେ ପୁରୁଷ ବେଶ ହୋଇ, ମୁଣ୍ଡରେ ପଗଡ଼ି ବାନ୍ଧି, ଧନୁତୀର, ଖଣ୍ଡାବର୍ଚ୍ଛା, ବନ୍ଧୁକ, ଟାଙ୍ଗିଆ ପ୍ରଭୃତି ଅସ୍ତ୍ର ଶସ୍ତ୍ର ଧରି "ଜାନୀଶିକାର" କରିବାକୁ ଯାଆନ୍ତି । ରମଣୀମାନଙ୍କ ଦ୍ୱାରା ଶତ୍ରୁଙ୍କୁ ପରାସ୍ତ କରିବା ଘଟଣା ଏବଂ "ଜାନୀଶିକାର"ର ସ୍ମରଣାର୍ଥେ ଏକ ସଂଗୀତ ଓରାଓଁ ମାନେ ପାରମ୍ପରିକ ଗାଇ ଆସୁଛନ୍ତି । ଯଥା :-

ସଂଗୀତ - ୧

(କ) ବାରୋ ବାଛାରେ ଛାନାଶିକାର
ଛାନି କା ମୁଡ଼େ ରାଜା ପାଗାରୀ ବାନ୍ଧାଏ ।

(ଖ) ହାଥେ ତାଲେଓ୍ୱାଇର୍ ବାବୁ ଖାନ୍ଧେ ବାନ୍ଧୁକା,
ଛାନି କା ମୁଡ଼େ ରାଜା ପାଗାରୀ ବାନ୍ଧାଏ ।

(ଗ) ଦୌଡୁରେ ନାଓ ରାଙ୍ଗାଲ୍ ଦେଓ୍ୱାନିନ୍ ସାହିବା
''ଦେଓନାଦୀ'' ତୀରେରେ ଲାଡ଼ାଇ କାରେ ଯାବେ ।

ଜଣେ ଗଉଡ଼ ମହିଳା ଓରାଓଁ ରାଜ୍ୟରୁ ମୁସଲମାନ ରାଜ୍ୟକୁ ଦୈନିକ ଦୁଧ ବିକ୍ରୟ କରିବାକୁ ଯାଉ ଥିଲା । ସେ ଶତ୍ରୁ ମାନଙ୍କୁ ଗୁପ୍ତକଥାମାନ ଅବଗତ କରାଇ ଦେଲା । ତୁମେ ମହିଳାମାନଙ୍କ ଦ୍ୱାରା ପରାସ୍ତ ହେଲ । ସେମାନେ ଯେଉଁ ବନ୍ଧୁକ ଧରି ଯୁଦ୍ଧ କଲେ ତାହା ବନ୍ଧୁକ ନଥିଲା । ଧାନ କୁଟିବାର କାଷ୍ଠର ହାତ କୁଟା ଢେଙ୍କି (ସାମଟ) ଥିଲା । ପୁରୁଷ ଯୋଦ୍ଧା ନଥିଲେ । ମହିଳା ମାନେ ପୁରୁଷ ବେଶରେ ଯୁଦ୍ଧ କରୁଥିଲେ ।

ମୁସଲମାନ ମାନେ ସହଜରେ ବିଶ୍ୱାସ କରନ୍ତି ନାହିଁ । ସ୍ୱଚକ୍ଷୁରେ ଦେଖିଲେ ହିଁ ବିଶ୍ୱାସ କରନ୍ତି । ସାମଟ ଗୋଟିଏ ଆଣି ଦେଖାଇବାକୁ ଅନୁରୋଧ କଲେ । ଗୋରାଣୀ ମହିଳା ଏକ ପୁରୁଣା ହାତ ଢେଙ୍କି (ସାମଟ) ରୋହତ୍ ସଗତାରୁ ନେଇ ଶତ୍ରୁ ମାନଙ୍କୁ ଦେଖାଇ ଦେଲା । ସେମାନେ ତାହା ଦେଖି ଜାଣି ପାରିଲେ ଯେ, ଏହା ବନ୍ଧୁକ ନୁହେଁ, ଏକ କାଠ ଉପକରଣ ଅଟେ । ଗଉଡୁଣୀ ମହିଳାଙ୍କ କଥାକୁ ସମ୍ପୂର୍ଣ୍ଣ ବିଶ୍ୱାସ କଲେ । ଗଉଡୁଣୀ ଓରାଓଁ ମାନଙ୍କୁ ବିଶ୍ୱାସ ଘାତକତା କରିଥିବାରୁ ଚିରଦିନପାଇଁ ସେ ଓରାଓଁ ମାନଙ୍କଠାରେ ଅପମାନିତ ହୋଇ ରହିଅଛି । ଏହି ଘଟଣାକୁ ଓରାଓଁମାନେ ସଂଗୀତରେ ଲିପିବଦ୍ଧ କରି ଗୌରାଣୀର କୁକର୍ମର ସ୍ମରଣ କରନ୍ତି । ଯଥା :-

ସଙ୍ଗୀତ - ୨

(କ) ଆରେ ହୁଁ ନାଦୀ ପାରେହୁଁ ନାଦୀ
ସେୟୋ ବିଚେ ଭେଟାଲାଏଁ ବୈରୀରେ
ସେୟା ବିଚେ ଭେଟାଲାଏଁ ବୈରୀ ।

(ଖ) ଏକୋ ଲାଡ଼ାଇ ଜିତଲି, ଦୁୟୋ ତିନୋ
ଜିତ୍‌ଲି, ଚାଇର୍ ଲାଡ଼ାଇ ଜିତାଲାଏଁ ବୈରୀରେ
ଚାଇର୍ ଲାଡ଼ାଇ ଜିତାଲାଏଁ ବୈରୀ ।

(ଗ) ଆହରିନ୍ ବେଟୀ (ଗୌଡ଼ ମହିଳା)
ବାଡ଼ି ଦାଗା ଦେଲ୍‌ରେ,
''ରୋହତାସଗଡ଼ୁ'' ଲୁଟାୟୋ ଗେଲାଏଁରେ
''ରୋହାଡ଼ାସଗଡ଼'' ଲୁଟାୟୋ ଗେଲାଏଁ ।

ଶତ୍ରୁ ମୁସଲମାନ ସୈନିକ ମାନେ ପୁଣି ଚତୁର୍ଥଥର ଯୁଦ୍ଧ ପାଇଁ ପ୍ରସ୍ତୁତ ହେଲେ । ଅନ୍ୟ ବର୍ଷପରି ସାର୍ହୁଲ ପର୍ବ ପାଳିତ ହେଉଥିଲା ଏବଂ ପୂର୍ବ ବର୍ଷ ଭଳି ରାଜା ଓ ପ୍ରଜାମାନେ ଶତ୍ରୁ ମାନଙ୍କ ସଙ୍ଗେ ଲଢ଼ିବାକୁ ଅକ୍ଷମ ଥିଲେ । ଠିକ୍ ଏହି ସମୟରେ ଶତ୍ରୁମାନେ ରୋହତସଗଡ଼ ପ୍ରତି ଆକ୍ରମଣ କଲେ । ଶତ୍ରୁଙ୍କ ଆକ୍ରମଣକୁ ଜାଣି ଓରାଓଁ ରମଣୀମାନେ ପୁରୁଷ ବେଶ ହୋଇ ଅସ୍ତ୍ର ଶସ୍ତ୍ର ଧରି ରାଣୀ ସିଗ୍ନୀଙ୍କ ନେତୃତ୍ୱରେ ଶତ୍ରୁଙ୍କ ସାଙ୍ଗେ ଯୁଦ୍ଧ କଲେ । ପରିଶେଷରେ ଶତ୍ରୁଙ୍କ ଦ୍ୱାରା ପରାଜିତ ହେଲେ । ରୋହଣସଗଡ଼କୁ ଶତ୍ରୁମାନେ ଅଧିକାର କରିନେଲେ ।

ପ୍ରାଣ ବିକଳରେ ନିଜ ଜୀବନକୁ ରକ୍ଷା କରିବାକୁ ଯାହାର ଯେପରି ସୁବିଧା ହେଲା ସେହି ପରି ପଳାୟନ କଲେ । ଇତିହାସରୁ ଏବଂ ଓରାଓଁ ଗୀତରୁ ସ୍ପଷ୍ଟ ଜଣାଯାଏ ଯେ, ଭାଇ, ଭାଇକୁ ଛାଡି, ଗର୍ଭବତୀ ସ୍ତ୍ରୀ, ନିଜ ସ୍ୱାମୀଠାରୁ ଅଲଗା ମାର୍ଗରେ ନିଜ ନିଜ ଜୀବନ ରକ୍ଷା ପାଇଁ ଘୋର ଜଙ୍ଗଲ, ବଣ ପାହାଡ଼,ଅତିକ୍ରମ କରି ପଳାଇବାକୁ ଲାଗିଲେ । ଉକ୍ତ ସମୟରେ ବଣରେ ଥିବା

ମହିଳାମାନେ ଶିଶୁ ମାନଙ୍କୁ ଜନ୍ମ ଦେଲେ । ସେତେବେଳେ ସେମାନେ ନିଜର ଦୁଃଖ ଓ ସମସ୍ୟାକୁ ସ୍ୱତଃସ୍ଫୂର୍ତ୍ତ ଭାବରେ ଗୀତରେ ଗାଇ ଯାଇଛନ୍ତି । ତାହା ନିମ୍ନରୁ ଓରାଓଁ ସଂଗୀତରୁ ପ୍ରମାଣ ମିଳେ । ଯଥା :-

ସଂଗୀତ - ୩

(କ) ବନ୍ ମେଁ ରାହାଲୋ ସାଇୟାଁ,
ବନ୍ ମେଁ ରାହାଲୋ ସାଇୟାଁ କେଲା
ବନ୍ ମେଁ ରାହାଲୋ ସାଇୟାଁ ନେକେଲା ।

(ଖ) କାଠି ଯେ ଖୋଜାତ୍ ଖୋଜାତ୍
କାଠି ନା ମିଲାତ୍ ନାହିଁ ହାଏଁରେ,
ବନ୍ ମେଁ ରାହାଲୋ ସାଇୟାଁ ନେକେଲା
ବନ୍ ମେଁ ରାହାଲୋଁ ସାଇୟାଁ ନେକେଲା ।

(ଗ) ଆଗିଆ ଯେ ଖୋଜାତ୍ ଖୋଜାତ୍
ଆଗିଆ ନା ମିଲାତ୍ ନାହିଁ ହାଏଁରେ,
ବନ୍ ମେଁ ରାହାଲୋ ସାଇୟାଁ ନେକେଲା,
ବନ୍ ମେଁ ରାହାଲୋ ସାଇୟାଁ ନେକେଲା

(ଘ) ଦିଆ ଯେ ଖୋଜାତ୍ ଖୋଜାତ୍
ଦିନା ନା ମିଲାତ୍ ନାହିଁ ହାଏଁରେ,
ବନ୍ ମେଁ ରାହାଲୋ ସାଇୟାଁ ନେକେଲା
ବନ୍ ମେଁ ରାହାଲୋ ସାଇୟାଁ ନେକେଲା ।

(ଙ) ଛୁରା ଯେ ଖୋଜାତ୍ ଖୋଜାତ୍
ଛୁରା ନା ମିଲାତ୍ ନାହିଁ ହାଏଁରେ,
'ଝିଙ୍ଗିଟି' ମେଁ କାଟାବ୍ ସାଇୟାଁ ନାଭିଆଁ
'ଝିଙ୍ଗିଟି' ମେଁ କାବାବ୍ ସାଇୟା ନାଭିଆ ।

ସଙ୍ଗୀତ - ୪

(କ) ନିଙ୍ଗାନ୍ ପାବ୍ ନେରା ଲାଇକାନ୍ ଭାୟା,
ମାଲା ବାର୍‌ଦାଏ ଭାୟା ମାଲା ନେଥେର୍ ଦାଏ ।

(ଖ) ଓର୍ ଗଙ୍ଗା ପାର୍ ଯମୁନା, ବିଚେ ନୁ ରାଦାନ୍ ଭାୟା,
ଦୁଃଖାନ୍ ମେନ୍ଦାନ୍ ଭାୟା, ସୁଖାନ୍ ମେନ୍ଦାନ୍

(ଗ) "ସିରି ମାଲା" ଡଙ୍ଗା ଘାଟେ,
ପାଲାଙ୍କି ନୁ ନୁଙ୍କାନ୍ ଭାୟାଁ,
ଦୁଃଖାନ୍ ମେନ୍ଦାନ୍ ଭାୟା ସୁଖାନ୍ ମେନ୍ଦାନ୍ ।

ଶତ୍ରୁମାନଙ୍କ ଦ୍ୱାରା ବିତାଡ଼ିତ ହୋଇ "ରୋହଣସଗଡ଼"ରୁ ଦକ୍ଷିଣକୁ ବଣ ପାହାଡ଼ ପର୍ବତ ଅତିକ୍ରମ କରି, ଛୋଟ ନାଗପୁର, ବରଗ୍ଡ଼େ, ପାଇଲକୋଟ ପ୍ରଭୃତି ଅଞ୍ଚଳକୁ ଆସି ବସ ବାସ କଲେ । ସେତେବେଳେ, ବଣ ଜଙ୍ଗଲ ପରିପୂର୍ଣ୍ଣ ଥିଲା । ଏଠାକୁ ପଳାଇ ଆସି ନୂତନ ଚାଷଜମୀ ପ୍ରସ୍ତୁତ କଲେ । ଜଙ୍ଗଲ ସଫା କଲେ । ଖାଲ, ଢ଼ିପକୁ ସମତଳ କଲେ । ପାହାଡ଼କୁ କୋଡ଼ିଲେ । ଚାଷ ଉପଯୋଗୀ ଜମିରେ ପରିଣତ କଲେ । କେତେ କଷ୍ଟରେ ଓରାଓଁ ସମ୍ପ୍ରଦାୟର ପୁରୁଖା ମାନେ ଜମି ତିଆରି କରିଥିଲେ, ତାହା ବର୍ତ୍ତମାନର ଭାବି ସନ୍ତାନମାନେ ଭୁଲି ଗଲେଣି । ଏହାକୁ ସ୍ମରଣ ପାଇଁ ଏକ ସଙ୍ଗୀତରେ ଓରାଓଁମାନେ ଗାଇ ଆସୁଛନ୍ତି ।

ସଙ୍ଗିତ - ୫

(କ) ଜଙ୍ଗଲ କୋ କାଟ୍‌ଟ୍ କାଟ୍‌ଟ୍
ଖେତରେ ବାନାୟା ବାନାୟା
ଆଦିବାସୀ କେଓଁକୋ ଭୁଲାୟା
ଆଦିବାସୀ କେଓଁ କୋ ଭୁଲାୟା ।

(ଖ) ଗଢା ତୋଡା କୋ ପାଇଟ୍ ପାଇଟ୍
ଖେଡ୍ରେ ବାନାୟା, ବାନାୟା
ଆଦିବାସୀ କେଓଁ କୋ ଭୁଲାୟା,
ଆଦିବାସୀ କେଇଁ କୋ ଭୁଲାୟା ।

(ଗ) ପାହାଡ଼ କୋ କୋଇଡ଼ କୋଇଡ଼
ଖେଡ଼୍ରେ ବାନାୟା, ବନାୟା
ଆଦିବାସୀ କେଓଁ କୋ ଭୁଲାୟା,
ଆଦିବାସୀ କେଓଁକୋ ଭୁଲାୟା ।

କାଳକ୍ରମେ ଜନବୃଦ୍ଧି ହେଲା । ନିଜ ସୁଖ ସଂବୃଦ୍ଧି ଓ ଜୀବନ ଯାପନ ପାଇଁ ଭାରତ ବର୍ଷର ବିଭିନ୍ନ ଅଞ୍ଚଳକୁ ସଂପ୍ରସାରିତ ହେଲେ । ଭାରତର ଓଡ଼ିଶା, ବିହାର, ମଧ୍ୟ ପ୍ରଦେଶ, ପଶ୍ଚିମ ବଙ୍ଗ, ଆସାମ ପ୍ରଭୃତି ରାଜ୍ୟ ମାନଙ୍କରେ 'ଓରାଓଁ' ସମ୍ପ୍ରଦାୟ ଲୋକମାନେ ଅଧିକ ସଂଖ୍ୟାରେ ବସବାସ କରନ୍ତି । ଓଡ଼ିଶା ରାଜ୍ୟର ସୁନ୍ଦରଗଡ଼, ସମ୍ବଲପୁର, କେନ୍ଦୁଝର, ମୟୂରଭଞ୍ଜ ପ୍ରଭୃତି ଜିଲ୍ଲାମାନଙ୍କରେ ଏହି ସଂପ୍ରଦାୟ ବାସ କରନ୍ତି ।

ଏଠାରେ ଆହୁରି ଗୋଟିଏ ବିଷୟ ସ୍ମରଣ କରି ଦେବାକୁ ଉଚିତ ମନେ ହୁଏ । ତାହା ହେଲା ଓରାଓଁ ମାନଙ୍କର ଭାଷା ସମ୍ବନ୍ଧରେ । ରୋହତାସ ଗଡରୁ ଯେତେବେଳେ ପଳାଇବାକୁ ଲାଗିଲେ ଏବଂ ଭାଗ ଭାଗ ହୋଇ ଛୋଟନାଗପୁର, ବରୱେ, ପାଇଲକୋଟ ହୋଇ ଆସିଲେ ଏବଂ ସେ ଅଞ୍ଚଳରେ, ରହିଲେ । ତତ୍‌କାଳୀନ ପାଲ୍‌କୋଟ୍ ରାଜା ଜଣେ, 'ଝରା' ଜାତିର ଥିଲେ । 'ଝରା' ଲୋକେ 'ସାଦ୍ରି, ଭାଷା ରେ କଥାବାର୍ତ୍ତା ହୁଅନ୍ତି । ଯେଉଁ ଓରାଓଁ ମାନେ ପାଲ୍‌କୋଟ ରାଜାଙ୍କ ଅଧିନରେ ଥିବା ଅଞ୍ଚଳରେ ରହିଥିଲେ ଏବଂ ''କୁଡୁଖ'' ଭାଷାରେ କଥାବାର୍ତ୍ତା କରୁଥିଲେ । ତାହା ରାଜା ଓ ପ୍ରଜାମାନଙ୍କର ସଂଦେହ ଜାତ ହେଲା । ସେମାନେ କୁଡୁଖ ଭାଷାକୁ ବୁଝି ପାରିଲେ ନାହିଁ । ରାଜା ସେମାନଙ୍କୁ ଡକାଇ ସତର୍କ କରାଇଦେଲେ । ତୁମେ କି ଭାଷାରେ କଥାବାର୍ତ୍ତା କରୁଅଛ ? ଆମେ ବୁଝିପାରୁ ନାହୁଁ । ତୁମେ ଆମକୁ ମାରିବା ପାଇଁ କି ଆମର ଅମଙ୍ଗଳ ପାଞ୍ଚୁଛ ତାହା ବୁଝା ପଡୁ ନାହିଁ । ଯଦି ତୁମେ ଆମ ରାଜ୍ୟରେ ରହିବାକୁ ଇଚ୍ଛା କର ତେବେ କଥାବାର୍ତ୍ତା ହେବାକୁ ପଡ଼ିବ । ନଚେତ୍ ଆମ ରାଜ୍ୟରେ ଆମ ଭାଷାରେ ରହିବାକୁ ଅନୁମତି ଦିଆଯିବ ନାହିଁ ।

ସୁତରାଂ ସେମାନେ ନିରୁପାୟ ହୋଇ 'କୁଡୁଖ' ଭାଷା ପରିବର୍ତ୍ତେ 'ସାଦ୍ରି' ଭାଷାରେ କଥାବାର୍ତ୍ତା ହେଲେ । ସେଠାରେ ଯେଉଁମାନଙ୍କର ଜନ୍ମ ଗ୍ରହଣ ହେଲା ସେମାନେ ଆଉ ''କୁଡୁଖ'' ଭାଷା ଜାଣିଲେ ନାହିଁ । କୁଡୁଖ ଭାଷା ଜାଣିବାର ସୁଯୋଗ ସେମାନେ ପାଇ ପାରିଲେ ନାହିଁ ।

ବରୱେ ପ୍ରଭୃତି ଅଞ୍ଚଳରେ ଯେଉଁମାନେ ବସବାସ କଲେ ତାଙ୍କ ପ୍ରତି ଭାଷାର କୌଣସି ପ୍ରତିବନ୍ଧକ ହେଲା ନାହିଁ ।

ଏହି ସବୁ କାରଣ ହେତୁ ଓରାଓଁ ମାନଙ୍କ ମଧ୍ୟରେ ଦୁଇଟି ମାତୃଭାଷା ପ୍ରଚଳିତ ହେଲା । ରୋହତାସଗଡ଼ ପରିତ୍ୟାଗ କଲାପରେ ଓରାଓଁମାନଙ୍କର ''କୁଡୁଖ'' ଓ ''ସାଦ୍ରି'' ଦୁଇଟି ମାତୃଭାଷା ରୂପେ ସମାଜରେ ଆଦୃତ ହେଲା ।

ପୂର୍ବ ସଂସ୍କୃତି ଓ ପରମ୍ପରା କ୍ରମେ ଓରାଓଁ ମାନେ ବର୍ଷସାରା ବିଭିନ୍ନ ଋତୁରେ ଋତୁକାଳୀନ ପର୍ବ ପର୍ବାଣିମାନ ବାର ମାସରେ ତେର ପର୍ବ ପାଳନ କରି ଆସୁଛନ୍ତି । ଉକ୍ତ ପର୍ବମାନଙ୍କ ମଧ୍ୟରୁ ତୁସ୍‌ଗୋ (ନୂଆଖାଇ), ରାଜୀ କାରାମ୍, ଦଶେଇଁ କାରାମ୍, ସହରାଇ, ଫାଗୁ (ଫଗୁଣପର୍ବ) ଓ ସାର୍ହୁଲ (ଖାଦ୍ଦି) ପର୍ବ ରୂପେ ପାଳନ କରାଯାଏ ।

ସ୍ୱାଧିନ ଭାରତ ବର୍ଷରେ ସରକାର ''ଓରାଓଁ'' (ORAON) ଜାତିକୁ ଆଦିବାସୀ ସମ୍ପ୍ରଦାୟଭୁକ୍ତ କରି ସେମାନଙ୍କ ସର୍ବାଙ୍ଗିନ ଉନ୍ନତି ପାଇଁ ବିଭିନ୍ନ ଯୋଜନା ପ୍ରସ୍ତୁତ କରି କାର୍ଯ୍ୟକାରୀ କରାଯାଉ ଅଛି ।

ସମନ୍ୱିତ ଆଦିବାସୀ ଉନ୍ନୟନ ସଂସ୍ଥା
ସୁନ୍ଦରଗଡ଼

ଜୁଆଙ୍ଗ ସଂଗୀତର ସ୍ୱରୂପ ଓ ଶୈଳୀ

ଶ୍ରୀ ପ୍ରତାପ କୁମାର ପଣ୍ଡା

ଜୁଆଙ୍ଗ ଜନଜାତି ପୂର୍ବଭାରତର ପ୍ରାଚୀନତମ ଅଧିବାସୀ । ଭାରତ ବର୍ଷରେ କେବଳ ଓଡ଼ିଶା ବ୍ୟତୀତ ଅନ୍ୟତ୍ର ଏମାନେ ଦେଖା ଯାଆନ୍ତି ନାହିଁ । ଓଡ଼ିଶାର କେନ୍ଦୁଝର ଜିଲ୍ଲାରେ ପାଞ୍ଚଟି ବ୍ଲକ ଯଥା - ବାଂଶପାଳ, ତେଲ୍‌କୋଇ, ଘଟଗାଁ, ହରିଚନ୍ଦନପୁର ଓ କେନ୍ଦୁଝର ସଦରରେ ପାହାଡ଼ ପର୍ବତ ଘେରା ୧୩୯ଟି ଜୁଆଙ୍ଗ ଗ୍ରାମରେ ଏମାନଙ୍କ ବସତି ଲକ୍ଷ୍ୟ କରାଯାଏ । ବାଂଶପାଳ ବ୍ଲକର 'ଗୋନାସିକା' ଏମାନଙ୍କର ଆଦି ବାସସ୍ଥାନ ଥିଲେ ହେଁ ସଂପ୍ରତି ଗୋନାସିକାର ଆଖପାଖ ତଥା ଢ଼େଙ୍କାନାଳ ଜିଲ୍ଲାରେ ଏମାନଙ୍କର ସମାଜ ମଧ୍ଧ ଗଢ଼ିଉଠିଛି । ଏମାନେ ମୁଣ୍ଡାଭାଷା ଗୋଷ୍ଠୀର, ଯାହାକି ଅଷ୍ଟ୍ରୋଏସିଆଟିକ୍ ଭାଷା ପରିବାରର ଅର୍ନ୍ତଭୁକ୍ତ । ଜୁଆଙ୍ଗ ନାମାନୁସାରେ ଏମାନଙ୍କର କଥୋପକଥନର ଭାଷା ଜୁଆଙ୍ଗ ଭାଷା ରୂପେ ପରିଚିତ । ଅଭିବ୍ୟକ୍ତି, ଆଚାର, ଆଚରଣ, ସମାଜ ଓ ସାମାଜିକ ନୀତି ସବୁକିଛି ସେଥିରେ ଆବଦ୍ଧ । ଗୀତ, ବାଦ୍ୟ ଓ ନୃତ୍ୟ ସବୁ କିଛି ସେଥିରେ ଗୋଟିଏ ଗୋଟିଏ ଦିଗ । ଭାଷାବିତ୍ ପ୍ରଫେସର ଖଗେଶ୍ୱର ମହାପାତ୍ରଙ୍କ ମତରେ 'ଯେ କୌଣସି ସଂସ୍କୃତିର ପ୍ରଜାତିଗତ ସ୍ୱତନ୍ତ୍ରତାକୁ ଆହରଣ କରିବାକୁ ଗଲେ ତା'ର ଭାଷା ଅଧ୍ୟୟନ, ଅନୁଶୀଳନ ଓ ଆହରଣ ଏକାନ୍ତ ଆବଶ୍ୟକ'' । ଭାଷା ବ୍ୟତିରେକ କୌଣସି ସମାଜ ତିଷ୍ଠି ନାହିଁ ବା ତା'ର ସାଂସ୍କୃତିକ ଗୁଣର ବିକାଶ ଘଟି ନାହିଁ । ଭାଷା ନିଜକୁ ଅନ୍ୟ ପାଖେ ପରିଚିତ କରାଇବାରେ ଏକ ବଳିଷ୍ଠ ମାଧ୍ୟମ । ଜୁଆଙ୍ଗ ମାନଙ୍କ ସାମାଜିକ ଜୀବନରେ ଭାଷା ବ୍ୟବହାରର ପରମ୍ପରା ଓ ତାକୁ ନେଇ ଜୀବନ ଚର୍ଯ୍ୟାର ଦିଗ ଗୁଡ଼ିକ ଯଥା - ଗୀତ, ଗପ ଓ ନୃତ୍ୟ, ଏପରିକି ସକଳ ଅନୁଚିନ୍ତାର କେନ୍ଦ୍ରବିନ୍ଦୁ ହୋଇ ତାଙ୍କ ସଂସ୍କୃତିକୁ ସମୃଦ୍ଧ କରିଛି । ଭାଷା ବିନା କୌଣସି ଜାତିର ଅନୁଭୂତି, ରୁଚି, କଳା, ସଂସ୍କୃତି, ପରଂପରା ତଥା ଜୀବନଚର୍ଯ୍ୟାର ରୂପରେଖ ମିଳେ ନାହିଁ ।

ଆଦିବାସୀମାନେ ସାଧାରଣତଃ ସଂଗୀତର ସ୍ରଷ୍ଟା, ଆଶୁକବି ଓ ସଂଗୀତକାର । ପ୍ରକୃତିକୁ ଉପଜୀବ୍ୟ କରି କେତେ ଭାବନାକୁ ଠୁଳ କରନ୍ତି । ମୌଖିକ ଭାବେ ତିଆରି ହୋଇଯାଏ ଗପ, ଗୀତ, ସାମାଜିକ ବିଧିବିଧାନ ଏମିତି କେତେ କଣ । ଜୁଆଙ୍ଗମାନଙ୍କ ସଂଗୀତରେ ସାଙ୍ଗୀତିକ ପରଂପରା ଦୃଷ୍ଟିରୁ ସ୍ୱତନ୍ତ୍ର ପଦ୍ଧତି ଲକ୍ଷ୍ୟ କରାଯାଏ । ଗୀତରେ ଅନୁପମ ରଞ୍ଜନ ଶକ୍ତି, ବାଦ୍ୟରେ ରସ ସୃଷ୍ଟିର ସୁମଧୁର ନିନାଦ ଓ ମାଦକଭରା ପଦପାତରେ ନିଷ୍କପଟ ସ୍ନେହ । ସ୍ୱର, ପଦ, ତାଳ ଓ ନୃତ୍ୟର ସମାହାରରେ ବନଜାର ରୂପକଳ୍ପକୁ ନେଇ ଯେଉଁ ସଂଗୀତ ଜୁଆଙ୍ଗ ମୁଖରେ ଆନ୍ଦୋଳିତ ତାହାକୁ ଜୁଆଙ୍ଗ ସଂଗୀତ କୁହାଯାଏ । ବେସୁରା କଣ୍ଠରେ ପଦବିନ୍ୟାସ ଅସ୍ପଷ୍ଟତା ଥିଲେ ଥାଉ, ବାଦ୍ୟରେ କର୍କଶତା ବା ପଦପାତରେ ଅସଂଯମତା ଥିଲେ ଥାଉ, ମାତ୍ର ବଞ୍ଚିବାପାଇଁ ନାଚିବା, ଗାଇବା ଏବଂ ନାଚିବା, ଗାଇବା ପାଇଁ ବଞ୍ଚିବା ଓ ପାରଂପରିକ ମୂଲ୍ୟବୋଧକୁ ନେଇ ବଞ୍ଚିବା ସେମାନଙ୍କ ଲକ୍ଷ୍ୟ ।

ଜୁଆଙ୍ଗ ସଂଗୀତରେ ନିମ୍ନ ତିନିଗୋଟି ଉପାଦାନର ମହତ୍ତ୍ୱ ପରିଲକ୍ଷିତ ହୋଇଥାଏ, ଯଥା :-

(୧) ଗୀତ ପାଇଁ ପଦ ସଂରଚନା ଓ ବିଧିବଦ୍ଧ ସ୍ୱରଗୁଡ଼ିକର ବିନିଯୋଗ ।

(୨) ଗୀତ ସହ ତାଳ ସଂରଚନା ଓ ନୃତ୍ୟର ଉପସ୍ଥାପନା ।

(୩) ଚିତ୍ରକଳ୍ପ ଅନୁଯାୟୀ ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ଭାବରେ ଉପସ୍ଥାପନା ।

ଆଖିଆଗକୁ ଆସୁଥିବା ପ୍ରାକୃତିକ ବିଭବ ଓ କର୍ମଜଞ୍ଜାଳର ବିଶାଳ ଅନୁଭୂତିରେ ପଦଟିଏ ତିଆରି ହୋଇଯାଏ । କେତେକ ଶବ୍ଦକୁ ଏକତ୍ର କରି ପୁଣି ତାକୁ ସଜାଡ଼ି ଦିଅନ୍ତି । ପୁଣି ତାକୁ ସ୍ୱର ଦେଇ ଅନୁଭୂତିରେ ଭାଙ୍ଗି ଭାଙ୍ଗି ଗାନ

କରିବସନ୍ତି । ଏଥିପାଇଁ କୁଆଙ୍ଗମାନଙ୍କୁ କାଗଜ କଲମ ସାହାଯ୍ୟ କରେନା । ତା'ର ଚିନ୍ତାଶକ୍ତି ତା ପାଇଁ କାଗଜ, କଲମ ଓ ବହି-ଖାତା । ଗୁମ୍ଫିତ ଶବ୍ଦ କେତୋଟିରେ ସ୍ୱରବାନ୍ଧି ଗାନ କରିବା ଫଳରେ ରଞ୍ଜନକ୍ରିୟା ବୃଦ୍ଧି ପାଇଲା । କଳ୍ପନା ପ୍ରସୂତ କବିତାରେ ଆହୁରି ଭରିଲା କଳ୍ପନା, ସ୍ୱର ପଦସହ ସାମଞ୍ଜସ୍ୟ ରକ୍ଷାକରି ସେଥିରେ ବାଦ୍ୟ ଉପଯୋଗ କଲା । ଗୀତ ଆରମ୍ଭ ସ୍ୱରଠାରୁ ଗୀତ ଶେଷ ହେବାଯାଏ ଲୟର ବ୍ୟବଧାନ ସ୍ଥିର କଲା । ସ୍ୱର ଭାଷା ଓ ଭାବ ସହ ସମାନ୍ତରାଳ ସଂପର୍କ ରକ୍ଷା କରି କୁଆଙ୍ଗ ଆନନ୍ଦିତ ହେଲା । କାରଣ ଏହା ତାର ଅନୁପମ ସୃଷ୍ଟି । କୁଆଙ୍ଗ ତା'ର ଭାବର ଆଦାନ ପ୍ରଦାନରେ ପ୍ରକୃତିକୁ ଆହରଣ କରି ତାର ସମାଜ, ସଂସ୍କୃତିକୁ ଦେଇଛି ସ୍ୱତନ୍ତ୍ରତା ଓ ସଂଗୀତକୁ କରିଛି ମଧୁର । ନୃତ୍ୟରେ ରଖିଛି ମାଦକ । ସଂଗୀତକୁ କୁଆଙ୍ଗ କେବଳ ମନୋରଞ୍ଜନର ମାଧମ କରିନାହିଁ, ବରଂ ତା'ର ପର୍ବ-ପର୍ବାଣି, ମେଳା ମହୋତ୍ସବ ଆଦି ସବୁଥିର ପୃଷ୍ଠଭାଗରେ ରଖିଛି ତା'ର ସଂଗୀତ ପରଂପରାକୁ । 'ଧାନ' ନୂଆଖିଆ ହେଉ ବା 'ଅଲେ' ନୂଆଖିଆ ହେଉ କିମ୍ବା 'ଅଷାଢ଼ି' ବା 'ଗହ୍ମା' ହେଉ ସବୁ ପର୍ବରେ ଚାଙ୍ଗୁଗୀତ ଓ ନୃତ୍ୟର ଆସର ଲକ୍ଷ୍ୟ କରାଯାଏ । ପଦକୁ ନେଇ ସ୍ୱର ଓ ସ୍ୱରକୁ ନେଇ ପଦ - ଏ ଦୁଇଟିର ସମନ୍ୱୟ ଯୋଗୁଁ ସଂଗୀତର ଉପସ୍ଥିତି ସମ୍ଭବ ହୁଏ । ଅସ୍ପଷ୍ଟ ଭାଷାରେ, କର୍କଶ ବାଦ୍ୟର ସଂଗତି ଆଧୁନିକ ସମାଜ ପାଖେ ତାହା ବୋଧଗମ୍ୟ ହୋଇ ନପାରେ, ମାତ୍ର କୁଆଙ୍ଗ ପାଇଁ ତାହା ଅମୂଲ୍ୟ ସଂପତ୍ତି ।

ମନର ଆବେଗ ସହ ପୂର୍ବରୁ କୌଣସି ସଂପର୍କ ବା ସଜ୍ଜୀକରଣ ପଦ, ତାଳ, ଲୟରେ ନଥାଏ । କେବଳ ଉଦ୍ଦୀପନା ଭାବ ଓ ଆଲମ୍ବନ ବିଭାବ ଭରିଆରେ ତାହାର ସାଙ୍ଗୀତିକତା ଆପେ ଆପେ ମାତ୍ରାବଦ୍ଧ ହୋଇଥାଏ । ପର୍ବ-ପର୍ବାଣି, କର୍ମ-କର୍ମାଣି, କୃଷି, ବିବାହ, ଶିକାର, ଏପରିକି ସମାଜ, ସଂସ୍କୃତି, ପୁରୁଷ-ପ୍ରକୃତି, ବୟସ ଓ ଯୌବନ, ପରିବେଶ ଓ ପରିସ୍ଥିତିର ପରିଧି ମଧ୍ୟରେ ତାହା ଯେ କେବଳ କୁଆଙ୍ଗ ସଂଗୀତର ପଦ୍ଧତି ଏ ସୂଚନା ମିଳିଥାଏ । ନିମ୍ନରେ କୁଆଙ୍ଗ ସମାଜ ସହ ବାନ୍ଧିହୋଇ ରହିଥିବା କେତୋଟି ଗୀତ ଓଡ଼ିଆ ଅନୁବାଦ ସହ ଉଲ୍ଲେଖ କରାଯାଇଛି । ଗୀତ ସହ ଜୀବନାନୁଭୂତିର ପ୍ରବାହ ସେଥିରେ ପ୍ରତିଫଳିତ ।

କୁଆଙ୍ଗ ପାଇଁ ତା'ର ବସ୍ତି ସୁନ୍ଦର, ତା'ର ସବୁଜିମା ଜଙ୍ଗଲ, ପାହାଡ଼, ଗଛ-ବୃକ୍ଷ ସବୁ କିଛି ସୁନ୍ଦର । ସେ ନିଜେ ସୌନ୍ଦର୍ଯ୍ୟ ପିପାସୁ । ଇତିହାସ ପୃଷ୍ଠାର ପ୍ରଥମ ମାନବ କୁଆଙ୍ଗ ନିଜକୁ ମଣିଷ ବୋଲି ପରିଚୟ ଦିଏ । ନିମ୍ନ ଗୀତରୁ ଏହା ଅବଧାରିତ ହୁଏ ।

କୁଆଙ୍ଗ ଗୀତ :-

''କୁଆର ଜକେୟୁ ରାବ ରାବ ଗାମ୍‌କେ
ଗ୍ରାମାବର ସେଂକଏରେ ସେକେଲେପ୍ ଗାମ୍‌କେ
ବଡ଼ ପାହାନ୍ତା ସେଙ୍କର ସୁନୁକେ ଗ୍ରାମାବର ସେଂକଏରେ
ସେକେଲେପ୍ ଗ୍ରାମ୍‌କେ ।''

ଓଡ଼ିଆ ରୂପ :- ପାହାଡ଼ ପର୍ବତ ଘେରା ଜଙ୍ଗଲରେ ଆମ ଜନ୍ମ,
ସୁନ୍ଦର ଆମେ, ସୁନ୍ଦର ଆମର ପାହାଡ଼ ଝରଣା
ଜହ୍ନ ତାରା ସବୁ ସୁନ୍ଦର
ପାହାନ୍ତି ପ୍ରହର କୋଇଲି ଡାକ ସୁନ୍ଦର
କୁକୁଡା ରଡି ସୁନ୍ଦର
ଭୋର କୁଆ ଚଢ଼େଇ ରାବ ଆହୁରି ମଧୁର ।

ଆଉ ଏକ ଗୀତରେ କୁଆଙ୍ଗ ବିଶ୍ୱ ଇତିହାସର ପ୍ରଥମ ମାନବ ଗୋଷ୍ଠୀ ବୋଲି ନିଜକୁ ପରିଚୟ ଦିଅନ୍ତି ।

''ବିଲିଆ ସର୍ବଣା ଗାସା ଇନିଂ
ଦୋଳିଗୀତ ସସଏଜ ଜେନାତ
ବିଲିଆ ଜିନିତେତ
ବିଲିଆ ସର୍ବଣାଗୀତ ମେସେଚେ
ବଲୁସୁ ଗାଇତ ଇନିଂତେ ମିମିତେତେ''

ଓଡ଼ିଆ ରୂପ :- ଏଇ ପୃଥିବୀର ଆମେ ପ୍ରଥମ ମଣିଷ
ଆଉ କେହି ନଥିଲେ
ଏ ଜଙ୍ଗଲରେ ଆମେ ପ୍ରଥମେ କଥା କହିଲୁ
ଆମେ ପ୍ରଥମେ ଗୀତ ଗାଇଲୁ

ଜୁଆଙ୍ଗ ମାନଙ୍କ ସର୍ବାଙ୍ଗୀନ ଉନ୍ନତି ପାଇଁ ରାଜା ରାଜୁଡ଼ା ସମୟରୁ ସମସ୍ତ ଜୁଆଙ୍ଗ ଅଧ୍ୟୁଷିତ ଅଞ୍ଚଳକୁ ଛ' ଗୋଟି ପୀଢ଼ରେ ବିଭକ୍ତ କରାଯାଇଥିଲା । ସେହି ପୀଢ଼ଗୁଡିକୁ ଝାଡଖଣ୍ଡ କୁହାଯାଉଥିଲା । ନିମ୍ନ ଗୀତରେ ଜୁଆଙ୍ଗର ସୌନ୍ଦର୍ଯ୍ୟ ବୋଧର ଚିତ୍ର ପ୍ରତିପାଦିତ ହେବା ସହ ଏମାନଙ୍କ ବିବାହ ପରଂପରାର ଏକ ପାରଂପାରିକ ବିଧି ସୁସ୍ପଷ୍ଟ । ପର୍ବପାଇଁ ବନ୍ଧୁ ଗାଁ' କୁ ଯାଇଛି ଡିଣ୍ଡା । ସେଠାରେ ବନ୍ଧୁ ଗାଁ' ର ପାହାଡି କନ୍ୟାର ରୂପଚର୍ଯ୍ୟାରେ ମୁଗ୍ଧ ହୋଇ କହିଦେଇଛି । ଝାଡଖଣ୍ଡର ସବୁପୀଡି ବୁଲିଲି । ତୋ ପରି ରୂପମୟୀ ଦେଖି ନଥିଲି । ସ୍ଥଳ ବିଶେଷରେ ଏହା କବିବର ରାଧାନାଥଙ୍କ ସୌନ୍ଦର୍ଯ୍ୟ ବର୍ଣ୍ଣନାକୁ ଟପିଗଲା ଭଳି ଲାଗେ ।

ମୂଳଗୀତ :- ମିସିଞ୍ଜୟମ୍ଲ ମାତା ଗନା କାନିଆ
ଜାଡ଼ଖଣ୍ଡ ସାତ ଖଣ୍ଡ ମ୍ଲ ଜନମ ସାରା ଦୁନିଆଁ
କାଟୁଆ, ରେମଣା ବାଉଶ ପୁଲି
ଡିଅ ମାସ୍‌କେ ଲୋ ଚୁଲି
ବାଡେନା ଫଗୁଣ ମାସ
ଦିନ ଗଣସିନା ବାଡ଼ନା
ଡିମନ୍ ପଗୁଣ ମାସ୍‌ତେ ପାଞ୍ଜିଆନଜନ ।।
ମେଜେଗେଲ ରସରସ
କାନିଆଁ ଗନମ୍ ବଲ୍‌ତେ
ମେଜେଗେଲ ରସ ରସ ।।

ଓଡ଼ିଆ ରୂପ :- ଆଜି ଦେଖିଲି, ଆଗାମୀ ବର୍ଷକୁ ଝିଙ୍କିନେବି
କାଟୁଆ, ରେମଣା, ବାଉଁଶ ପୁଲି
ଏମିତି ସାତଖଣ୍ଡ ପାଡ଼ି ବୁଲିଲି
ଏମିତି ତୋ ଭଳି (ରୂପସୀ) ଦେଖି ନଥିଲି
ଫଗୁଣ ମାସଦିନ ଦେଖିବି
ସବୁଦିନ ପାଇଁ ଦେଖିବି
ସବୁଦିନ ପାଇଁ ନେଇଯିବି
କନିଆ କରିବି, ସକସକ କାନ୍ଦୁଥିବୁ ।

ଯୁବକ - ଯୁବତୀ ମାନଙ୍କର ନୃତ୍ୟଗୀତ ଜୁଆଙ୍ଗ ସମାଜର ଅନ୍ୟତମ ଅନୁଷ୍ଠାନ । ଯଦି ବନ୍ଧୁ ଗାଁ'କୁ ଡିଣ୍ଡା (ଯୁବକ) ଯାଇଛି ତେବେ ସେ ଗାଁ'ର କଣ୍ଢେଲାନ୍ (ଯୁବତୀ) ମାନଙ୍କର ଚାହି-ଟପରା ଗୀତରେ ଆନନ୍ଦର ଲହରୀ ଖେଳିଯାଏ । କେତେ ଗୀତ ଗାନ କରିବସନ୍ତି । ଶବ୍ଦ ଓ ସ୍ୱରର ମଧୁର ସମନ୍ୱୟରେ ଏମାନଙ୍କ ଲୋକ ଚିତ୍ର ପ୍ରତିପାଦିତ ହୁଏ । ଅନ୍ୟକୁ ଆପଣାର କରିବାରେ କିଛି କଟକଣା ନାହିଁ, ବାଧା ବିଘ୍ନ ନାହିଁ । ପ୍ରତାରଣା କରିବାର ସ୍ୱପ୍ନ ସେ କେବେ ଦେଖିନାହିଁ । ଯିଏ ଯାହାର ମନ ନେଲା ସେ ଯେତେ ଦୂରେ ଥିଲେ ମଧ୍ୟ ସେ ତାର, ଏମିତି ମଧୁର ସଂପର୍କ ଯୋଡିବାରେ ଜୁଆଙ୍ଗମାନଙ୍କ ପର୍ବ-ପର୍ବାଣି ଗୁଡିକର ଭୂମିକା ବିଶେଷ ଗୁରୁତ୍ୱପୂର୍ଣ୍ଣ । ନିମ୍ନ ଗୀତରେ ସାମୂହିକ ଆନନ୍ଦଚର୍ଯ୍ୟା କ୍ରମରେ ଏମାନଙ୍କର ଲୋକସାହିତ୍ୟର ଏକ ଶୈଳୀ ପ୍ରକାଶ ପାଇଛି ।

ମୂଳଗୀତ - କନ୍ତେରେଡେ ଟେଲେଟେଢାନ୍
ନାଟଶାଳ ଆଙ୍ଗନ୍ ବାନ୍
ଆଦର ଲୋଲେ ଢାନ୍
କାତ ସପଭ ଗାମ ଡୋବଂକ
ଆଚି ରାତି ଡେଡ଼ିଂଜେନା
ଆକବ୍‌ତେ ତତରି ଟେରେଡେବକ

କାନିଆଁ ଡ଼ଗ ଉରଙ୍ଗ
ଆଲ୍ଗୁଁଗାଁ ଡିଡିଗ୍ ଚେର୍ ।''

ଅର୍ଥାତ୍ - ସାଙ୍ଗ ତୁ ନାଚଶାଳାକୁ ଯାଉଛୁ କାହିଁକି
କାଖରୁ କଳସୀ ଖସିଗଲା
ଗୋଡ଼ ଦୁଇଟି ମୋ ଖସିଗଲା
ନାନି ତୋ ମୋ ହାତ ଧରିନାହିଁ
ଭିଣୋଇ ବୋଲି ଡାକୁ କାହିଁ
ପାଉଁଶ ଗଦା ଲୋ ପାଉଁଶ ଗଦା
ତୁମ ଆମ ପ୍ରୀତି ଲାଗେ ଭାରିମଜା
ବାହାଘର ଭାତ କନିଆଁ ଖାଇ
ଘରେ ରହିଲା ଲୋ ଶୋଇ ।

ତେଲ ଲୁଣର ସଂସାର ମଧ୍ୟରେ କୁଆଙ୍ଗର ନାନାବିଧି ବିଧାନ ସାମିଲ ହୋଇଛି । ପର୍ବ ପାଳନ ପରେ ପାରିଧି କରିବା ଓ ପାରିଧି କରିଥିବା ଶିକାରକୁ ଭୋଜି ଭାତ କରି ଏକତ୍ର ଖାଇବାରେ ସେମାନେ ଆନନ୍ଦ ପାଆନ୍ତି ।

ମୂଳଗୀତ :- ଲୁଟି ତୁଳିଆ ଗୁଚ ସେରେ ଆଉଡାର ଅନା
ଲୁଟି ତୁଳିଆର ଅନାଡେବକ ଆଉ ଡାଲାର ଅନା
ଆଗିଡାଲାର୍ ଅନାଡେବକ ଆଉଡାର ଅନା
ଆଉଡାର ଅନାଡେବକ ଆଗି ଡାଲାର ଅନା
କଙ୍ଗେର୍ କିଡେ ବଳ ଲଙ୍ଗସର ଯା
ତୁଁଉଁକେ ତେଡ଼େବକ ଲଙ୍ଗସେରେଯା
ତୁମୁଙ୍ଗୁଏ ତେଡେକା ଲଙ୍ଗସିକେ
ଲଙ୍ଗ ସେରେଡେବକ ତୁଇଁକେତେ ।

ଅର୍ଥାତ୍ : ଘନ ଜଙ୍ଗଲ ଲଟା ମଧ୍ୟରେ ଶିକାର ଅଛି
ଆଗ ପଟେ ଅନା ଭାଇ ଆଗ ପଟେ ଯା
ଦେଖଭାଇ ଶିକାର ପଳେଇବ
ଦେଖଭାଇ ଧନୁ ଭିଡିଲି
ସେପଟେ ଜଗ ଶିକାର ଯିବ ।

ବିବାହ ପାଇଁ ଝିଅ ଯେତେବେଳେ ବାପଘର ଛାଡିଯାଏ, ବାପା ମାଆ କେତେ କ'ଣ ବୁଝାଇଥାନ୍ତି ଝିଅକୁ । ନିମ୍ନ ଗୀତରେ ତା'ର ଏକ ଚିତ୍ର ପ୍ରତିପାଦିତ ।

ମୂଳଗୀତ : ସେଲାଣ୍ଡାଏ ମନଚିନ୍ତା ମିକିବର ଆଇଁନ୍ତେ
ବକରାଏ ମିକିବର ମନଚିନ୍ତା ଆଇଁନ୍ତେ ।
ବଣ ଗେଟାଙ୍ଗା ଅଣ୍ଡେ ଆଣ୍ଡେ
ଗଟାଙ୍ଗା ଅଣେ ସେଲାଣ୍ଡାଏ
ମନଚିନ୍ତା ମିକିବର ଆଇଁନ୍ତେ ।

ଅର୍ଥାତ୍ -ଝିଅ, ମନରେ କେବେ ଚିନ୍ତା ଆଣିବୁ ନାହିଁ
ଭଉଣୀ କେବେ ଦୁଃଖ କରିବୁ ନାହିଁ
ବଣ ରାସ୍ତା ଅତିକ୍ରମ କରି ଦାଣ୍ଡ ରାସ୍ତା ଧରିଲୁ, ଦୁଃଖ କ'ଣ
ଛୁଆ ଥିଲୁ ବଡ଼ ହେଲୁ, ତୋ ସଂସାର ପାଇଁ ଯାଇଛୁ ଚିନ୍ତା କଣ ?

ସହକାରୀ ଗବେଷକ (ସଂଗୀତ)
ଆଦିବାସୀ ଭାଷା ଓ ସଂସ୍କୃତି ଏକାଡେମୀ

ଲାଞ୍ଜିଆ ସଉରାମାନଙ୍କର ସୌନ୍ଦର୍ଯ୍ୟବୋଧ

ଶ୍ରୀ ପ୍ରଶାନ୍ତ କୁମାର ଦାସ

ଓଡ଼ିଶାର ବିଭିନ୍ନ ପ୍ରାନ୍ତରରେ ୬୨ ପ୍ରକାରର ଜନଜାତି ବସ ବାସ କରିଥାନ୍ତି । ସେମାନଙ୍କ ମଧ୍ୟରୁ ଅନେକ ପୁରାତନ ଜନ ଜାତି ଭାବେ ପରିଗଣିତ । ଏହିପରି ଏକ ଜନଜାତି ଲାଞ୍ଜିଆ ସଉରା । ୧୧୯୧ ମସିହା ଜନଗଣନା ଅନୁଯାୟୀ ସେମାନଙ୍କ ଲୋକ ସଂଖ୍ୟା ପ୍ରାୟ ୩ ଲକ୍ଷ ୭୦ ହଜାର ୬୦ । ସେମାନେ ଓଡ଼ିଶାର ବିଭିନ୍ନ ପ୍ରାନ୍ତରେ ବସ ବାସ କରିଥାନ୍ତି । ବିଶେଷ କରି ଗୁଣୁପୁରର ପୁଟାସିଂ, ଚନ୍ଦ୍ରଗିରି, ପାରଳାଖେମୁଣ୍ଡି, ଇତ୍ୟାଦି ଅଞ୍ଚଳରେ ବାସ କରି ରହୁଛନ୍ତି । ଓଡ଼ିଶା ବ୍ୟତୀତ ଆନ୍ଧ୍ରପ୍ରଦେଶର ସୀମାରେ ମଧ୍ୟ ବସତି ସ୍ଥାପନ ଦେଖାଯାଏ । ସଉରାମାନଙ୍କୁ ବିଭିନ୍ନ ନାମ ଅନୁସାରେ ନାମିତ କରାଯାଇଥାଏ । ଯଥା :- ସୋରା, ଶବର, ଶହର ଏବଂ ସିଅର ଇତ୍ୟାଦି ।

ସାଧାରଣତଃ ପାର୍ବତ୍ୟ ଅଞ୍ଚଳର ପାଦ ଦେଶରେ ସଉରାମାନେ ନିଜର ବସତି ସ୍ଥାପନ କରିଥାନ୍ତି । ଛୋଟ ଛୋଟ ଗାଁ ମାନଙ୍କରେ ପ୍ରାୟ ୧୦୦ ଯାଏଁ ଘର ରହିଥାଏ । ପାଣିର ସୁବିଧା ଥିବା ସ୍ଥାନରେ ହିଁ ସେମାନେ ବସତି ସ୍ଥାପନ କରିଥାନ୍ତି । ଘର ଗୁଡିକ ଧାଡି ଧାଡି ହୋଇ ନରହି ଏଠି ସେଠି ହୋଇ ରହିଥାଏ । ରାସ୍ତା ଗୁଡିକ ବହୁତ ସରୁ । ଘର ଗୁଡିକ ଆୟତକାର ସଦୃଶ ଏବଂ ବହୁତ ଛୋଟ ହୋଇଥାଏ କିନ୍ତୁ ଉଚ୍ଚତା ଦୃଷ୍ଟିରୁ ବହୁତ ବଡ଼ ହୋଇଥାଏ କାନ୍ଥ ଗୁଡିକ ମାଟିରେ ତିଆରି ହୋଇଥାଏ ଏବଂ ଘାସ ସାହାଯ୍ୟରେ ଚାଳ ଛପର କରିଥାନ୍ତି । ପ୍ରତ୍ୟେକ ଘର ଗୁଡିକରେ କେବଳ ଗୋଟିଏ ବଡ଼ ଘରଥାଏ । ସେହି ବଡ଼ ଘର ଭିତରେ ରୋଷେଇ ଠାରୁ ଆରମ୍ଭ କରି ଶୋଇବା, ଦେବା ଦେବୀଙ୍କ ପୂଜାପୀଠ ଏବଂ ବିଭିନ୍ନ ଧରଣର ଖାଦ୍ୟ ଶସ୍ୟକୁ ସଂଗ୍ରହ ସ୍ଥାନ ରହିଥାଏ । ଏହି ବଡ଼ ଘର ମାଧ୍ୟମରେ ହିଁ ବାରିପଟକୁ ଯିବା ଆସିବା କରିଥାନ୍ତି । ଏହି ଘରେ ମଧ୍ୟ ଗୋଟିଏ ଭାଡି କରିଥାନ୍ତି । ସେହି ଭାଡି ଉପରେ ବିଭିନ୍ନ ଖାଦ୍ୟ ଶସ୍ୟକୁ ସଂଗ୍ରହ କରି ରଖିଥାନ୍ତି । ଘରର ଚଟାଣରେ ଦୁଇଟି ଗାତ କରିଥାନ୍ତି ଯେଉଁଥିରେ କି ଗୋଟିଏ ଲମ୍ବା କାଠ ସାହାଯ୍ୟରେ ବିଭିନ୍ନ ଖାଦ୍ୟ ଶସ୍ୟକୁ ଗୁଣ୍ଡ କରିଥାନ୍ତି । ଘରର ଗୋଟିଏ ସ୍ଥାନରେ ନିଜର ବ୍ୟବହାର ପାଇଁ ପାଣି ସଂଗ୍ରହ କରି ରଖିଥାନ୍ତି । ଘରର ଗୋଟିଏ କୋଣର କାନ୍ଥରେ ଚିତ୍ର ଅଙ୍କନ କରିଥାଆନ୍ତି, ଯାହାକୁ କି ସେମାନେ 'ଇଡ଼ିତାଲ' କହିଥାଆନ୍ତି । ଏହି କାନ୍ଥରେ ଚିତ୍ରକୁ ପୂଜା ମଧ୍ୟ କରିଥାନ୍ତି । ଧନୁ, ତୀର ଏବଂ ବିଭିନ୍ନ କୃଷି ଉପକରଣ ଗୁଡିକୁ ଚାଳରେ ଖୋସି ଥା'ନ୍ତି । ପ୍ରତ୍ୟେକ ଘର ଗୁଡିକରେ ଲମ୍ବା ଏବଂ ଚଉଡା ବାରଣ୍ଡା ଦେଖିବାକୁ ମିଳିଥାଏ । ଯେଉଁଠାରେ କି ସେମାନେ ବସି ନିଜ ନିଜ ବିଷୟରେ ବିଭିନ୍ନ ଆଲୋଚନା କରିଥାନ୍ତି ।

ଜୁଆଙ୍ଗ ଏବଂ ସାନ୍ତାଳ ଜନଜାତିମାନଙ୍କ ତୁଳନାରେ ସଉରାମାନଙ୍କର ଆର୍ଥିକ ପରିସ୍ଥିତି ନିମ୍ନ ମାନର ଥାଏ । ତେଣୁ ସଉରାମାନେ ବିଶେଷ ପୋଷାକ ବ୍ୟବହାର କରିନଥା'ନ୍ତି । ସଉରା ଜନଜାତିର ପୁରୁଷମାନେ ଅଣ୍ଟାରେ କେବଳ ଗୋଟିଏ କନାକୁ କାଛିଆ ପରି ପରିଧାନ କରିଥାନ୍ତି ଏବଂ ଏହାର ଗୋଟିଏ ପାର୍ଶ୍ୱ ଆଣ୍ଠୁ ତଳକୁ ଓହଳେଇ ହୋଇ ରହିଥାଏ । ସ୍ତ୍ରୀ ଲୋକମାନେ ଅଣ୍ଟାରେ ଗୋଟିଏ କପଡା ଗୁଡ଼ାଇଥାନ୍ତି ଯାହାକି ଆଣ୍ଠୁ ପର୍ଯ୍ୟନ୍ତ ଲମ୍ବିଥାଏ । ଗୋଟିଏ ଚାଦର ଦ୍ୱାରା ନିଜର ଉପରି ଅଂଶଟିକୁ ଘୋଡାଇ ରଖିଥା'ନ୍ତି । ଏହାକୁ ବିଶେଷ କରି ବଜାର ଯିବା ସମୟରେ ପରିଧାନ କରିଥା'ନ୍ତି । ବର୍ତ୍ତମାନ କିନ୍ତୁ ସଉରା ପୁରୁଷ ଏବଂ ସ୍ତ୍ରୀ ଲୋକମାନେ ବ୍ଲାଉଜ, ଶାଢ଼ୀ ଆଦି ଆଧୁନିକ ପୋଷାକ ପ୍ରାୟ ପରିଧାନ

କରୁଅଛନ୍ତି । ପର୍ବ-ପର୍ବାଣୀ ବା ବିଭିନ୍ନ ଉତ୍ସବ ମାନଙ୍କରେ ସେମାନେ ନିଜର ପାରମ୍ପରିକ ପୋଷାକ ପରିଧାନ କରୁଅଛନ୍ତି । ଏହି ପାରମ୍ପରିକ ପୋଷାକ ଗୁଡ଼ିକୁ ସେମାନେ ଗାଣ୍ଡିଙ୍ଗ୍‌କାବ୍ ଏବଂ ଗରାକାବ୍ କହିଥା'ନ୍ତି । ଗାଣ୍ଡିଙ୍ଗ୍‌କାବ୍‌ରେ ସୂତାରେ ଅଳଙ୍କରଣ କରାଯାଇନଥାଏ, କିନ୍ତୁ ଗରାକାବ୍‌ରେ ବିଭିନ୍ନ ଅଳଙ୍କରଣ ସୂତାରେ ବୁଣା ଯାଇଥାଏ । ଏହି ଗରାକାବ୍‌ର ପୋଷାକକୁ ଧନୀ ଶ୍ରେଣୀର ଲୋକମାନେ କେବଳ ପରିଧାନ କରିଥାନ୍ତି । ଶିଶୁଟିଏ ଜନ୍ମ ହେବାର ପାଞ୍ଚବର୍ଷ ପର୍ଯ୍ୟନ୍ତ ପ୍ରାୟ ଉଲଗ୍ନ ରହିଥାଏ । ଶିଶୁଟିର ଜନ୍ମ ହେବାର ପାଞ୍ଚ ବର୍ଷ ପରେ ଦେହରେ ଚିତା କୁଟାଇଥା'ନ୍ତି ଏବଂ କାନ ଓ ନାକ ଫୋଡାଇଥାନ୍ତି । ଝିଅମାନେ ବିଭିନ୍ନ ପ୍ରକାରର ଅଳଙ୍କାର ମାଧ୍ୟମରେ ନିଜ ନିଜର ଶରୀରର ସୌନ୍ଦର୍ଯ୍ୟ ବର୍ଦ୍ଧନ କରିଥାନ୍ତି । ସେମାନେ କାନରେ ରୁପାରେ ତିଆରି କାନ ରିଂ ପରିଧାନ କରିଥାନ୍ତି । ଯାହାକୁ ସେମାନେ 'ଫିର୍‌ପିରିଆ' ବୋଲି କହିଥାନ୍ତି । ସେମାନେ କାନରେ ଗୋଟିଏ କାଠର Ring ମଧ୍ୟ ପରିଧାନ କରିଥାନ୍ତି । ଧାତୁରେ ତିଆରି ମୁଣ୍ଡ କଣ୍ଟା ମଧ୍ୟ ପରିଧାନ କରିଥାନ୍ତି । ତାହାକୁ 'ଗ୍ରାବାଡୁ' କହିଥାନ୍ତି । ନିଜ ଶରୀରର ସୌନ୍ଦର୍ଯ୍ୟ ବଢ଼ାଇବା ପାଇଁ ସେମାନେ Silverର ଗୋଟିଏ ହାର ମଧ୍ୟ ମୁଣ୍ଡ ବାଳରେ ବାନ୍ଧିଥାନ୍ତି । ସେମାନେ ଏହାକୁ 'ଗ୍ରାବୁ' ବୋଲି କହିଥାନ୍ତି । ସେମାନେ ମୁଣ୍ଡରେ କରଞ୍ଜ ତେଲ ବ୍ୟବହାର କରିଥାନ୍ତି । ଗୋଡର ଆଙ୍ଗୁଠିରେ ଝୁଣ୍ଟିଆ ପରିଧାନ କରିଥାନ୍ତି । ସେମାନେ ତାହାକୁ 'ଆଙ୍ଗିଙ୍ଗ୍' କହିଥାନ୍ତି । ସେମାନେ ପାଦରେ ବିଭିନ୍ନ ପ୍ରକାରର Brassରେ ତିଆରି ବଳା ପରିଧାନ କରିଥାନ୍ତି, ଯାହାକୁ 'ଲାଲାକାର' କହିଥାନ୍ତି । ହାତର ଆଙ୍ଗୁଠିରେ ବିଭିନ୍ନ ମୁଦି ପରିଧାନ କରିଥାନ୍ତି, ଯାହାକୁ ସେମାନେ ଆନ୍‌ସି କହିଥାନ୍ତି ।

ସଉରା ଜନଜାତିମାନଙ୍କ ସାମାଜିକ ଚଳଣିରେ ବ୍ୟବହୃତ ଉପକରଣ ଗୁଡ଼ିକ ମଧ୍ୟରୁ କେତେକ ଉଲ୍ଲେଖଯୋଗ୍ୟ ଦ୍ରବ୍ୟର ବିବରଣୀ ନିମ୍ନରେ ଦ୍ରଷ୍ଟବ୍ୟ ।

<u>ମାଡିଙ୍ଗ୍</u> -

ବିଭିନ୍ନ ଖାଦ୍ୟଶସ୍ୟ ଯଥା ମହୁଇ, ହଳଦି, ଚାଉଳ ଇତ୍ୟାଦି ଖାଦ୍ୟଶସ୍ୟ ଗୁଡିକୁ ମାପିବା ପାଇଁ ସଉରାମାନେ କାଠର ମାଣ ବ୍ୟବହାର କରିଥାନ୍ତି । ଏହି ମାଣଟିକୁ ସେମାନେ ନିଜେ ଆମ୍ବ କିମ୍ବା ପଣସ କାଠରେ ତିଆରି କରିଥାନ୍ତି ।

<u>କାନ୍ତେ</u> -

ଏହା ଏକ ପ୍ରକାରର ମାଟିର ତିଆରି ପାତ୍ର ଅଟେ । ଏହା ଦେହରେ ବିଭିନ୍ନ ଜାତୀୟ ମଦକୁ ଭର୍ତ୍ତି କରି ନେବା ଆଣିବା କରିଥାନ୍ତି । ଏହାର ମୁହଁରେ ଗୋଟିଏ ଦଉଡି ବାନ୍ଧିଥାନ୍ତି ଫଳରେ ନେବା ଆଣିବା ପାଇଁ ସୁବିଧା ଜନକ ହୋଇଥାଏ । ଏହାର ଉପରି ଭାଗରେ ବିଭିନ୍ନ Rectangular, Zig Zag ରେଖା ମାଧ୍ୟମରେ ଅଳଙ୍କରଣ କରାଯାଇଥାଏ । ଜଲତାର ଗ୍ରାମର କୁମ୍ଭାର ଠାରୁ ଏହାକୁ କିଣିଥାନ୍ତି । ଯାହାର ମୂଲ୍ୟ ପ୍ରାୟ ଟ ୧୫ ଙ୍କା ହୋଇଥାଏ ।

ମାଟିଙ୍ଗ -

ଏହା ଏକ ପ୍ରକାର ମାଟିର ଦୀପ ଅଟେ । ଏହାକୁ ଜଲ୍ତାର ଗ୍ରାମରେ ଥିବା କୁମ୍ଭାର ଠାରୁ କିଣି ଆଣିଥାନ୍ତି । ବିଭିନ୍ନ ପ୍ରକାରର ପୂଜା ସମୟରେ ଏହି ଦୀପଟିକୁ ବ୍ୟବହାର କରିଥାନ୍ତି । ଏହାର ଉପରି ଭାଗରେ ମାଙ୍କଡ ସଦୃଶ ଆକୃତି ଦେଖିବାକୁ ମିଳିଥାଏ ।

ଡୁମୁଡେଇ -

ଏହା ସାହାଯ୍ୟରେ ସଉରାମାନେ ମଦ ପିଇଥାନ୍ତି । ଗୋଟିଏ ସରୁ ଫମ୍ପା ବାଉଁଶ ଦେହରେ ଲାଉ ଫଳକୁ ଗୋଟିଏ ପାର୍ଶ୍ୱରେ ସଂଯୋଗ କରିଥାନ୍ତି । ବାମପଟେ ମଦକୁ ଭରିଥାନ୍ତି ଏବଂ ଡାହାଣ ପଟେ ମଦ ପାନ କରିଥାନ୍ତି । ଏହାକୁ ନିଜେ ସଉରାମାନେ ତିଆରି କରିଥାନ୍ତି ।

ଡାଭିଲ୍ -

ମଦ ତିଆରି ହେବା ପୂର୍ବରୁ ମହୁଲ ଫୁଲର ରସକୁ ଏହା ଦେହରେ ସଂଗ୍ରହ କରି ରଖିଥାନ୍ତି । ଏହାକୁ ଆଲଗଡା ଗ୍ରାମର କୁମ୍ଭାର ଠାରୁ କୋଡିଏ ଯାଏଁ ଟଙ୍କା ଦେଇ କିଣିଥାନ୍ତି ।

ଜେରୀ -

ଏହାଏକ ପ୍ରକାରର ମାଟିରେ ତିଆରି ବସ୍ତୁ ଅଟେ । ଯାହାକୁ ସେମାନେ ଜେରୀ ବୋଲି କହିଥାନ୍ତି । ଏହା ଭିତରେ ବିଭିନ୍ନ ଜାତୀୟ ମଦ ଯଥା ମହୁଲ ମଦ କିମ୍ବା ସଲପ ରସକୁ ଭର୍ତ୍ତି କରି ଏହା ସାହାଯ୍ୟରେ ପାନ କରିଥାନ୍ତି । ଏହାର ମୁହଁରେ ଗୋଟିଏ ଫମ୍ପା କାଚ ଥାଏ, ଯାହାଦ୍ୱାରାକି ପିଇବା ପାଇଁ ସୁବିଧା ହୋଇଥାଏ । ଆଲଗଡା ଗ୍ରାମର କୁମ୍ଭାର ଏହାକୁ ସେମାନଙ୍କ ପାଇଁ ପ୍ରସ୍ତୁତ କରିଥାଏ ।

ନେନେଙ୍ଗ୍ -

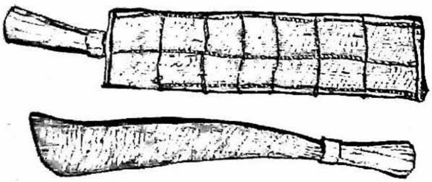
ଏହା ପିତ୍ତଳରେ ତିଆରି ଏକ ପାତ୍ର । ଏହାକୁ ଏକ ପ୍ରକାରର ବାଦ୍ୟ ଆକାରରେ ବ୍ୟବହାର କରିଥାନ୍ତି । ଏହି ବାଦ୍ୟର ତାଳରେ ହିଁ ସେମାନେ ସେମାନଙ୍କର ନୃତ୍ୟ ଗୀତ ପରିବେଷଣ କରିଥାନ୍ତି । ଏହାକୁ କେବଳ ପୁରୁଷ ଲୋକମାନେ ବ୍ୟବହାର କରିଥାନ୍ତି । ଏହାକୁ ଗୋଟିଏ କାଠ ସାହାଯ୍ୟରେ ବଜାଇଥାନ୍ତି । ତାହାକୁ ନେନେଙ୍ଗ୍ ଡାଙ୍ଗ୍ ବୋଲି କହିଥାନ୍ତି ।

କୁପାଲ୍ -

ସେମାନେ ବିଭିନ୍ନ ପର୍ବପର୍ବାଣି ସମୟରେ ଏହା ସାହାଯ୍ୟରେ ମାଂସ ତରକାରୀକୁ ସମାନ ଭାବରେ ବାଣ୍ଟିଥାନ୍ତି । ପର୍ବପର୍ବାଣିଦିନ ଗ୍ରାମର ଲୋକମାନେ ଏକତ୍ରିତ ହୋଇ ଏହାକୁ ନିଜେ ତିଆରି କରିଥାନ୍ତି । ଏହା ଲାଇ ଗଛର ପତ୍ରରେ ତିଆରି ହୋଇଥାଏ । ତିନୋଟି ଲାଇପତ୍ରକୁ ଏକତ୍ରିତ କରି ଛୋଟ ଛୋଟ କାଠିରେ ଗୁଞ୍ଜି ପ୍ରସ୍ତୁତ କରିଥାନ୍ତି ।

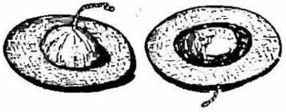
ଖଣ୍ଡାଇ ତାରା -

ଏହାକୁ ଏକ ପ୍ରକାରର ଛୁରୀ ଭାବେ ବ୍ୟବହାର କରିଥାନ୍ତି । ଏହାକୁ ସୁରକ୍ଷିତ ରଖିବା ପାଇଁ ଗୋଟିଏ ଖୋଳ ବ୍ୟବହାର କରନ୍ତି । ଯାହାକୁ ନିଜେ ତିଆରି କରିଥାନ୍ତି । ଖଣ୍ଡାଇ ତାରା ଦ୍ୱାରା ବଡ଼ ବଡ଼ ଗଛକୁ କାଟିଥାନ୍ତି ।



ତାନାର୍‌ଜାପ୍ -

ଏହା ଦୁଇଟି ସାଧାରଣ ଗିନି । ଏହାକୁ ସେମାନେ ତାନାର୍‌ଜାପ୍ ବୋଲି କହିଥାନ୍ତି । ଏହାକୁ ପାରଳାଖେମୁଣ୍ଡିରେ ଥିବା କଂସାରୀ ଠାରୁ କିଣିଥାନ୍ତି । ସେମାନେ ଏହାକୁ ଗୁଆର ଉତ୍ସବ ସହିତ ଅନ୍ୟାନ୍ୟ ପର୍ବପର୍ବାଣୀ ଦିନ ବାଦ୍ୟ ଯନ୍ତ୍ର ଭାବେ ବଜାଇଥାନ୍ତି । ଏହାକୁ କେବଳ ପୁରୁଷ ଲୋକମାନେ ହିଁ ବ୍ୟବହାର କରିଥାନ୍ତି ।



ଚରାଇ ବୋଛାଲ -

ବିଭିନ୍ନ ପ୍ରକାରର ରନ୍ଧା ମଦ ଯଥା ମହୁଲ ଏବଂ ସଲପ ରସ ପ୍ରସ୍ତୁତ ହୋଇ ସାରିଲା ପରେ ଏହା ସାହାଯ୍ୟରେ ମଦକୁ ଛାଣିଥାନ୍ତି । ଏହାକୁ ନିଜେ ବାଉଁଶ ପାତରେ ଜାଲ ପରି କରି ପ୍ରସ୍ତୁତ କରିଥାନ୍ତି ।

ଉପରୋକ୍ତ ଅଳ୍ପ କେତୋଟି ଦୃଷ୍ଟାନ୍ତ ମୂଳକ ନମୁନାରୁ ସ୍ପଷ୍ଟ ଧାରଣା ହୁଏ ଯେ ଲାଞ୍ଜିଆ ସଉରାମାନଙ୍କର ସୌନ୍ଦର୍ଯ୍ୟ ଚେତନା ତାଙ୍କ ସମାଜର ଭୌତିକ ସଂସ୍କୃତିକୁ ସତତ ପ୍ରଭାବିତ କରିଛି ।

ସହକାରୀ ଗବେଷକ (କଳା)
ଆଦିବାସୀ ଭାଷା ଓ ସଂସ୍କୃତି ଏକାଡେମୀ

ପ୍ରିୟ ଜନ୍ମଭୂମି ଭାରତ ମାତାଙ୍କ ବନ୍ଦନା

(କୁଇ) (ଖଞ୍ଜର ବୃତ୍ତେ)

ଶ୍ରୀ ସାରଙ୍ଗଧର ପ୍ରଧାନ
ଜି. ଉଦୟଗିରି

ଆଜାଣ୍ଡି ଆଜାଣ୍ଡି
ମାଇ ଭାରତ ଆଜାଣ୍ଡି
ମାଇଗ ଆଜାଣ୍ଡି
ମାନ୍ଦା ଜହାରି ଅମୁଇନୁ ସେକଟି ॥ ପଦ ॥

ହିମାଳୟ ପ୍ଲାବ୍ବାନାତି
ଟପେରି ଏରିଗ ନିନ୍ଦି
ଗୁଲେତାଇ ସାଞ୍ଜାନାତି
ପୁର୍ଭିଦାଣ୍ଡ ପଙ୍ଗା ନାତି ॥ ୧ ॥

ଦାଃ ତେକା ଏମ୍ବାଇ ସିଡ଼୍
ନି ଡେହେଙ୍ଗି ପୁର୍ଭିଦାଣ୍ଡ
ମୁସୁକି ମୁସୁକି ଇଞ୍ଜ
ମାଙ୍ଗେ ପହିଗିପି ନାଦି ॥ ୨ ॥

ମାଇ ସେଲୁ ଦନବିତ
ପୁରି ଗିଆନା ମାଞ୍ଜିତ
ରେହା ଗିପିନାଦି ନିତି
ମାଙ୍ଗେ ଡ଼ାଟା ସିପ୍ପିନାଦି ॥ ୩ ॥

ଗଙ୍ଗା ଯମୁନା ରିଣ୍ଡି
ଏଲ୍ଲିନୁ କ୍ଷେଡ଼ସାନା ରେଡ଼ି
ଏସେ ରେହାଡ଼ାଇ ନିତି
ଗାଡ଼ି କାହି ନି ନକିଟି ॥ ୪ ॥

ସମୁଦର ତିଡ଼ିଗୁସି
ନିଆ କାଟ୍କା ନଗ୍ଗିସି
ଗିପିନାନେ ତାନ୍ଦାବିଡ଼ି
ରେହା ଲାବା ଡ଼ାଇ ନିତି ॥ ୫ ॥

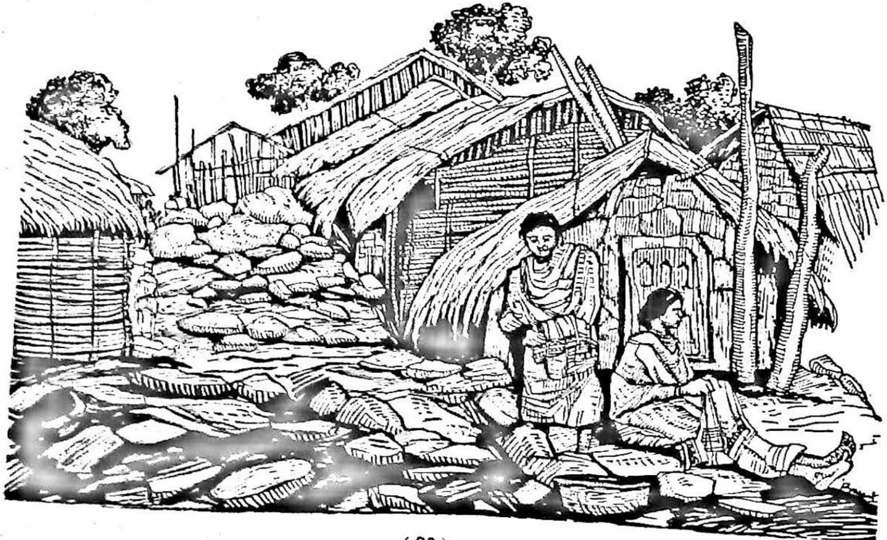
କୁଇଲକୁତାମୁ ଆମୁ
ଉଡ଼ିଶା ଗ ଦିନା ତାମୁ
ମାଙ୍ଗେ ଉର୍ଜିଗ ଗିପନାଦି
ପପ୍ପିନାମୁ ନିନ୍ଦା ସଦି ॥ ୬ ॥

କାଲା ପ୍ରହାରାକେ ଇନୁ
ଦିରି ଇସ୍ତି ପୁର୍ଭିକାନୁ
ସାଇଙ୍ଗାନି ପେହିତି
ନିନ୍ଦାବାନା ଉଡ଼ିଗିତି ॥ ୭ ॥

ପୁର୍ଭି ପଞ୍ଚାଇତ ସବା
ନି କାତା ଆଇନେ କାବା
ସତ ପାହେରି ତସିଞ୍ଜ
କୁର୍ତାମୁ ନ କାଟ୍ଟାନି ॥ ୮ ॥

ଭାବାର୍ଥ - ଗୋ ଭାରତ ମାତା ତୁମେ କୋଟି କୋଟି ସନ୍ତାନର ଜନ୍ମ ଦାୟିନୀ ଅଟ । ତୁମେ ସାରା ବିଶ୍ୱରେ ବନ୍ଦନୀୟ । ହୋଇ ନିଜର କୀର୍ତ୍ତିଧ୍ୱଜା ଉଡ଼ାଉଛ । ତୁମେ ଆମ ପାଇଁ ଧନଧାନ୍ୟ ଭରପୂର କରି ମୃଦୁହାସ୍ୟରେ ଆମକୁ ପୋଷଣ କରୁଅଛ । ତୁମେ ସୌନ୍ଦର୍ଯ୍ୟ ଓ ବିଭବରେ ଅତୁଳନୀୟା, ଯାହାର ମସ୍ତକ ହିମାଳୟ ପରି ଦୀପ୍ତିମାନ, ହୋଇ ମୁକୁଟ ସଦୃଶ ସୁଶୋଭିତ, ଆଉ ଗଙ୍ଗା ଯମୁନା ଦୁଇ ଭଉଣୀ ଅତି ଆବେଗ ଭରା ଆନନ୍ଦରେ ଉଦ୍‌ବେଳିତ ହୋଇ ନୃତ୍ୟ କରି ତୁମର ଜୟଗାନ କରିବାରେ ଲାଗିଛନ୍ତି । ତୁମର ପବିତ୍ର ପାଦକୁ ସାଗର ନିତି ପ୍ରକ୍ଷାଳନ କରି ନିଜର କର୍ତ୍ତବ୍ୟ କରି ପଦ ସେବା କରୁଛି । ଆଉ ତୁମେ ବିନା ଯୁଦ୍ଧରେ ପ୍ରବଳ ପରାକ୍ରାନ୍ତ ବ୍ରିଟିଶ ସରକାରକୁ ବିତାଡ଼ିତ କରି ସାରା ବିଶ୍ୱର ଆଖି ଖୋଲି ଦେଇଛ । ଏଣୁ ଓଡିଶା ଆଦିବାସୀ କନ୍ଧଜାତିର ଭକ୍ତିପୂର୍ଣ୍ଣ ପ୍ରଣାମ ଦୂରରୁ ଗ୍ରହଣ କର ।

ଜୟହିନ୍ଦ୍



ସାଆାର୍

(ସଉରା)

ଡ଼ିନ୍ନାବା ଡ଼ିନ୍ନାବା ବୋୟାଙ୍ଗ୍ ସାହାରନ୍ ଡ଼େଲି,
ଡ଼ିନ୍ନାବା ଡ଼ିନ୍ନାବା ତନାଙ୍ଗ୍ ପାଲିଡ଼ନ୍ ଡ଼େଲି । ।୧।

ମୁଡ଼ା ଇମାନ୍ ଡାଡ଼ାର୍ ଇମାନ୍ ଆନୁଲାନ୍ ଡ଼େଲି,
କୋହୁଲା ଜେଣିଙ୍ଗ୍ ଡୁମ୍ ଗାନୁଡ଼ଙ୍ଗ ଡ଼େଲି । ।୨।

ଲାମିନ୍ତା ମୟନା ଏର୍ ଆଣ୍ଡାଙ୍ଗ ଡ଼େଲାୟ,
ଲାମିନ୍ତା ମୟନା ଏର୍ ଡ଼ାଲୁଡ଼ ଡେଲାୟ । ।୩।

ଆଡାନ୍ତି ଆନ୍ଣ୍ଡାତାବି କାଟିମ୍ ଆନୁଲ୍ନ୍,
ବାରାନ୍ଞ୍ଜି ଭଡିମ୍ନି ସୁକୁଲ୍ ସାକ୍ଲନ୍ ।୪।

ଡ଼ିମନ୍ନା ଲିଡାନ୍ନା ଡ଼ିନ୍ନା ସିଇଲି,
ଡ଼ରି ଲିଡାନ୍ ସିନଡ୍ରି ଇଚ୍ଚାଲି । ।୫।

ଆଡାତ ବୟାଂ ଲୁଙ୍ଗ୍ନା ଡ଼େଡି,
ଡୁକ୍କା ଲେନ୍ଦିଂ ସାବିୟଂ ସିଇଡନ୍ ଡ଼େଡି । ।୬।

ସକାଳ

ଉଠ ଉଠ ଭାଇ ସକାଳ ହେଲା,
ଉଠ ଉଠ ଭଉଣୀ ଉଜ୍ଜଳ ହେଲା ।୧।

ପ୍ରଥମ କୁକୁଡ଼ା ଗଂଙ୍ଗାଡ଼ାକ ଦେଲା,
କଜ୍ଜଳ ପାତି, କୋଇଲି ବୋବାଇଲା ।୨।

ଏପର୍ଯ୍ୟନ୍ତ କାହାରିକୁ ଶୁଭିନାହିଁ,
ଏ ପର୍ଯ୍ୟନ୍ତ କାହା କାନକୁ ଯାଇନାହିଁ ।୩।

କେବେ ଶୁଣିବ ଭାଇ କୁକୁଡ଼ା ଡ଼ାକ,
କେବେ ଯିବ ଭାଇ ଆମ ଦୁଃଖ ସୁଖ ।୪।

ଶୋଇ ଶୋଇ ତ ଦିନ ଗଲା,
ଦେହରେ ଲୁଗାପଟା ନ ରହିଲା ।୫।

ଚିନ୍ତାକର ଭାଇ କେବେ ନିଦ ଭାଙ୍ଗିବ,
ଦୁଃଖ ସବୁରି ତେବେ ଯିବ । ।୬।

ଶ୍ରୀକୃଷ୍ଣ ଶବର,
ସମ୍ପାଦକ
ମାଲ୍ଲାର୍ ମାଡ଼ିର ବିଞ୍ଚାନ ସେଲୁମ୍
କୁଟେନ୍ଦ୍ରୀ

ଆଦିବାସୀ ଭାଷା ଓ ସଂସ୍କୃତି ଏକାଡେମୀ : ଏକ ଦୃଷ୍ଟିପାତ

ଶ୍ରୀ ଡମେଇ ଚରଣ ଜେନା
ଆଦିବାସୀ ଭାଷା ଓ ସଂସ୍କୃତି ଏକାଡ଼େମୀ

ଓଡ଼ିଶା ସରକାରଙ୍କ କଲ୍ୟାଣ ବିଭାଗ ଆନୁକୂଲ୍ୟରେ ୧୯୭୯ ମସାହାରେ ପ୍ରତିଷ୍ଠିତ ଆଦିବାସୀ ଭାଷା ଓ ସଂସ୍କୃତି ଏକାଡେମୀ । ଆଦିବାସୀଙ୍କ ଭାଷା ଓ ସଂସ୍କୃତିର ସଂରକ୍ଷଣ ଓ ପରିପ୍ରସାର ନିମନ୍ତେ ସାରାଭାରତରେ ଏହା ଏକ ଅନନ୍ୟ ଅନୁଷ୍ଠାନ । ନିମ୍ନଲିଖିତ ଉଦ୍ଦେଶ୍ୟ ସାଧନ କରିବାକୁ ଏହି ଅନୁଷ୍ଠାନ ସତତ ଚେଷ୍ଟିତ ।

(କ) ଆଦିବାସୀ ଅଞ୍ଚଳରେ କର୍ମରତ ପ୍ରଶାସନିକ କର୍ମଚାରୀ, ସ୍ୱେଚ୍ଛାସେବୀ ଓ ଶିକ୍ଷକମାନଙ୍କୁ ଆଦିବାସୀ ଭାଷା ଶିକ୍ଷା ପାଇଁ ପ୍ରଶିକ୍ଷଣ ପ୍ରଦାନ ।

(ଖ) ଆଦିବାସୀ ଭାଷା ସମୂହର ସର୍ବେକ୍ଷଣ ଓ ଅଧ୍ୟୟନ ମାଧ୍ୟମରେ ପ୍ରତ୍ୟେକ ଭାଷାର ବ୍ୟାକରଣ ଓ ଶବ୍ଦକୋଷ ସଂକଳନ ।

(ଗ) ଆଦିବାସୀ ସଂସ୍କୃତିର ବିଭିନ୍ନ ବିଭାବ - ନୃତ୍ୟ ଓ ସଂଗୀତ, କଳା ଓ ଶିଳ୍ପ, ପର୍ବ ପର୍ବାଣି ଓ କର୍ମ କର୍ମାଣି, ଜୀବନ ଧାରା ଇତ୍ୟାଦି ସମ୍ବନ୍ଧରେ ଅନୁଧ୍ୟାନ ଓ ଅଧ୍ୟୟନ ।

(ଘ) ଆଦିବାସୀ ଲୋକ ସାହିତ୍ୟ (ଗଳ୍ପ, ଗୀତ, ପ୍ରବାଦ ଇତ୍ୟାଦି) ସଂଗ୍ରହ ଓ ବିଶ୍ଳେଷଣ ।

(ଙ) ପ୍ରଦର୍ଶନୀ, କର୍ମଶାଳା, ଆଲୋଚନାଚକ୍ର, ସାଂସ୍କୃତିକ ସମାରୋହ ଇତ୍ୟାଦି ମାଧ୍ୟମରେ ଆଦିବାସୀ ସାହିତ୍ୟ, ସମାଜ ଓ ସଂସ୍କୃତି ସମ୍ବନ୍ଧରେ ରାଜ୍ୟର ଆଦିବାସୀ ଓ ଅଣ-ଆଦିବାସୀ ସମାଜରେ ସଚେତନତା ସୃଷ୍ଟି ଓ ପାରସ୍ପରିକ ଭାବ ବିନିମୟ ପାଇଁ ବ୍ୟବସ୍ଥା ପ୍ରକରଣ ।

ଏହି ଉଦ୍ଦେଶ୍ୟକୁ ସଫଳ କରିବା ପାଇଁ ଏକାଡେମୀ ତାର ପ୍ରଥମ ବୈଠକରୁ ପଦକ୍ଷେପ ନେଇଥିଲା । ବୈଠକରେ ମନ୍ତବ୍ୟ ଥିଲା ।

"ଓଡ଼ିଶାର ଆଦିବାସୀ ସମାଜର ଏକ ଉନ୍ନତ ସାଂସ୍କୃତିକ ପରମ୍ପରା ଯଥା :- ଲୋକକଳା, ଲୋକସଂଗୀତ, ଲୋକଗୀତ, ଲୋକ କାହାଣୀ, ପ୍ରବାଦ, ପ୍ରବଚନ, କିମ୍ବଦନ୍ତୀ, ନୃତ୍ୟ, ନାଟକ ମାଧ୍ୟମରେ ପ୍ର୍ଚଳିତ ହୋଇ ଆସୁଛି । ସାନ୍ତାଳୀ, ସଉରା ଭାଷା ଭଳି ଅନ୍ୟମାନଙ୍କର ଲିପି ନାହିଁ । ତେଣୁ ଏହି ସବୁ ସାଂସ୍କୃତିକ ବିଭାବ ଅଲିଖିତ ରୂପରେ ରହିଆସିଛି । ଏହି ଗୋଷ୍ଠୀ ମାନଙ୍କର ନିଜସ୍ୱ ଭାଷା ମଧ୍ୟ ବାହ୍ୟ ସଂସ୍କୃତିର ପ୍ରଭାବରେ କ୍ରମ ବିଲୁପ୍ତ ହେବାରେ ଲାଗିଛି । ଫଳତଃ ଆଦିବାସୀ ସମାଜ ବହୁଭାଷିକ ହୋଇ ନିଜ ସଂସ୍କୃତି ଓ ପରମ୍ପରଠାରୁ ଦୂରେଇ ଯାଉଛନ୍ତି । ସୀମାନ୍ତ ଅଞ୍ଚଳର ଆଦିବାସୀ ମାନେ ନିଜ ରାଜ୍ୟ ଅପେକ୍ଷା ପଡୋଶୀ ରାଜ୍ୟ ସଂପର୍କରେ ବେଶୀ ଆସୁଛନ୍ତି । ତେଣୁ ଆମ ରାଜ୍ୟର ମୁଖ୍ୟ ସାଂସ୍କୃତିକ ପରମ୍ପରା ତାଙ୍କ ନିକଟରେ ପହଞ୍ଚିପାରୁନାହିଁ । ଏହି ଆଦିବାସୀ ମାନେ ନିଜକୁ ବିଚ୍ଛିନ୍ନ ମନେ କରୁଛନ୍ତି । ଏଣୁ ଆଦିବାସୀ ମାନଙ୍କ ଲୋକ ସଂସ୍କୃତି ପରମ୍ପରାକୁ ଆମ ଭିତରେ ପ୍ରସାର କରିବା ତଥା ଆମ ସମାଜରେ ପ୍ରଚଳିତ ସାଂସ୍କୃତିକ ପରମ୍ପରାକୁ ତାଙ୍କ ନିକଟରେ ପହଞ୍ଚାଇବା ଆବଶ୍ୟକ ।

ଆଦିବାସୀ ମାନଙ୍କ ନିଜସ୍ୱ ଭାଷାର ସଂପ୍ରସାରଣ ନିମନ୍ତେ ଆଦିବାସୀ ଉପ-ଯୋଜନା ଅଞ୍ଚଳରେ କର୍ମରତ ସରକାରୀ କର୍ମଚାରୀ ଏବଂ ପ୍ରାଥମିକ ଶିକ୍ଷକ ମାନଙ୍କୁ ସଂପୃକ୍ତ ଅଞ୍ଚଳର ଆଦିବାସୀ ଭାଷାରେ ପ୍ରଶିକ୍ଷିତ କରାଇବା ଆବଶ୍ୟକ । ଏହାଛଡା ଜନଶିକ୍ଷା ପାଇଁ ପ୍ରାଥମିକ ପାଠ୍ୟ ପୁସ୍ତକ ଦ୍ୱିଭାଷିକ ହିସାବରେ ପ୍ରଣୟନ କରାଯିବା ଆବଶ୍ୟକ ।

ଏହି ଉଦ୍ଦେଶ୍ୟର ପରିପାଳନ ନିମନ୍ତେ ଏକାଡେମୀ ତାର କାର୍ଯ୍ୟ କଳାପ ବହୁମୁଖୀ କରି ଉଲ୍ଲେଖନୀୟ ସଫଳତା ହାସଲ କରିଛି ।

(୧) ଏକାଡେମୀ ଆଦିବାସୀ ଉପ-ଯୋଜନା ଅଞ୍ଚଳରେ କାର୍ଯ୍ୟରତ ପ୍ରଶାସନିକ କର୍ମକର୍ତ୍ତା ତଥା ପ୍ରାଥମିକ ଶିକ୍ଷକମାନଙ୍କୁ ଆଦିବାସୀ ଭାଷାରେ ନିୟମିତ ତାଲିମ ପ୍ରଦାନ କରି ଆସୁଛି ।

(୨) ଓଡ଼ିଶାରେ ପ୍ରଚଳିତ ଆଦିବାସୀ ଭାଷା ସମୂହର ସଂରକ୍ଷଣ ନିମନ୍ତେ ବ୍ୟାକରଣ - ଶବ୍ଦକୋଷ - ଲୋକ ସାହିତ୍ୟ ସମ୍ବଳିତ ସହାୟକ ପୁସ୍ତିକା ପ୍ରକାଶନ କାର୍ଯ୍ୟକ୍ରମରେ ଅଦ୍ୟାବଧି ୨୦ଟି ଆଦିବାସୀ ଭାଷାର ପୁସ୍ତିକା ପ୍ରକାଶ ପାଇଛି । ଏ କ୍ଷେତ୍ରରେ ଅନ୍ୟ ଏକ ଉଲ୍ଲେଖନୀୟ କୃତି ହେଉଛି ଆଦିବାସୀ ଓଡ଼ିଆ ଔପଭାଷିକ ଶବ୍ଦକୋଷ ଓ ସାନ୍ତାଳୀ-ଓଡ଼ିଆ ଅଭିଧାନ ପ୍ରକାଶନ । ଏହି ସବୁ ପୁସ୍ତିକା ଗବେଷକ ଜିଜ୍ଞାସୁ ପାଠକ ମାନଙ୍କର ସମାଦର ଲାଭ କରିଛି । (ପରିଶିଷ୍ଟରେ ଏକାଡେମୀ ଦ୍ୱାରା ପ୍ରକାଶିତ ପୁସ୍ତକାବଳୀର ଏକ ତାଲିକା ଦର୍ଶାଯାଇଛି)

(୩) ପ୍ରାଥମିକ ପାଠ୍ୟ ପୁସ୍ତକ ପ୍ରସ୍ତୁତିରେ ମଧ୍ୟ ଏକାଡେମୀ ଅଗ୍ରସର ହୋଇ ସାନ୍ତାଳୀ, ସାଦ୍ରୀ, କନ୍ଧ, ଦେଶିଆ, ସଉରା ଭାଷାରେ ଦ୍ୱିଭାଷି ପ୍ରାଥମିକ ପାଠ୍ୟ ପୁସ୍ତକ ପ୍ରକାଶିତ କରିଆସୁଛି ।

(୪) ଓଡ଼ିଶାର ଆଦିବାସୀ ଲୋକ ସାହିତ୍ୟ ଓ ସଂସ୍କୃତିର ପରିପ୍ରକାଶ ନିମନ୍ତେ ଏହି ସଂସ୍ଥା ସତତ ଚେଷ୍ଟିତ । Patterns of Tribal Housing, Tribal Language & Culture of Orissa. ଓଡ଼ିଶାର ଆଦିବାସୀ ସଂସ୍କୃତି, ସାନ୍ତାଳ ଲୋକ କାହାଣୀ, ଆଦିବାସୀ ଲୋକ କାହାଣୀ, ପଶ୍ଚିମ ଓଡ଼ିଶାର ଆଦିବାସୀ ଲୋକ ସାହିତ୍ୟ, ଗୋଁଡ ସଂସ୍କୃତି ଓ ଲୋକ ସାହିତ୍ୟ ପ୍ରଭୃତି ଉଲ୍ଲେଖନୀୟ । ଓଡ଼ିଶାର ପ୍ରତିଭାଧର ଆଦିବାସୀ ବରପୁତ୍ର ମାନଙ୍କ ଜୀବନୀ ସଂକଳନ ମଧ୍ୟ ଏକାଡେମୀ କରିପାରିଛି ଏବଂ ଅନେକ ପ୍ରତିକୃତି ଓ ପ୍ରତିମୂର୍ତ୍ତି ସ୍ଥାପନ କରିଛି । ଆଦିବାସୀ ଚିତ୍ରକଳା ଓ କନ୍ଧ ସଂଗୀତ ଓ ବାଦ୍ୟଯନ୍ତ୍ର ଉପରେ ପ୍ରାମାଣିକ ପୁସ୍ତିକା ପ୍ରକାଶନ ପୂର୍ବକ ତାର କାର୍ଯ୍ୟକ୍ରମକୁ ସଫଳ କରାଇଛି ।

ଆଦିବାସୀ ସାଂସ୍କୃତିକ ବିଭବକୁ ଜନମାନସରେ ପରିପ୍ରସାର କରିବାକୁ ଦୂରଦର୍ଶନରେ ଏକାଡେମୀ ତତ୍ତ୍ୱାବଧାନରେ ବିଭିନ୍ନ ପ୍ରମାଣିକ ଚିତ୍ର ପ୍ରସ୍ତୁତ କରାଯାଇ ପ୍ରସାରିତ ହୋଇଛି । ଆକାଶବାଣୀରେ ମଧ୍ୟ ପ୍ରସାରଣ କାର୍ଯ୍ୟ ଅବ୍ୟାହତ ରହିଛି । ଏକ ସଂଗୀତ କ୍ୟାସେଟ ପ୍ରସ୍ତୁତି ମଧ୍ୟ ଏକାଡେମୀର ଅନ୍ୟତମ ସଫଳତା ।

ବିଭିନ୍ନ ବିଶ୍ୱ ବିଦ୍ୟାଳୟ, ଗବେଷଣା ପ୍ରତିଷ୍ଠାନ, ଶିକ୍ଷାନୁଷ୍ଠାନ, ଚଳଚ୍ଚିତ୍ର ନିର୍ମାଣ, ଗବେଷକ, ପ୍ରଭୃତି ଏହାର କାର୍ଯ୍ୟଧାରା ସହ ପରିଚିତ ହୋଇ ବିଭିନ୍ନ ଭାବରେ ଉପକୃତ ହୋଇଛନ୍ତି ଏବଂ ବୈଷୟିକ ସହାୟତା ପାଇଛନ୍ତି ।

ଆଦିବାସୀମାନଙ୍କ ମଧ୍ୟରେ ମୂଳ ସଂସ୍କୃତିକୁ ଅବଗତ କରାଇବା ନିମନ୍ତେ ମଧ୍ୟ ଏକାଡେମୀ ବିଭିନ୍ନ ସମୟରେ ନୃତ୍ୟ ବିନିମୟ, ସଂପାନ, ସମାରୋହର ଆୟୋଜନ କରିଛି । ଓଡ଼ିଶା ବାହାରେ ଆଦିବାସୀ ଲୋକ ସଂସ୍କୃତିର ପରିପ୍ରସାର କରିବା ନିମନ୍ତେ ବିଭିନ୍ନ ଅନୁଷ୍ଠାନ ମାନଙ୍କରେ ଆଦୀବାସୀ ନୃତ୍ୟ ସଂଗୀତ ସମାରୋହ ଆୟୋଜନ କରିଛି ।

ଏକାଡେମୀ ତାର ମୂଳ ଲକ୍ଷ୍ୟକୁ ସାଧନ କରିବା ସହ ବହୁବିଧ କ୍ଷେତ୍ରରେ କାର୍ଯ୍ୟ ପରିଧି ବୃଦ୍ଧି କରିଛି ।

ଏହା ଏକ ଛୋଟିଆ ସ୍ୱୟଂ ଶାସିତ ଅନୁଷ୍ଠାନ ରୂପେ ଗତ ୨୦ ବର୍ଷ ଧରି କାର୍ଯ୍ୟ କରି ଆସୁଛି । କଲ୍ୟାଣ ବିଭାଗର ମାନ୍ୟବର ମନ୍ତ୍ରୀ, କମିଶନର - ଶାସନ-ସଚିବ, ନିର୍ଦ୍ଦେଶକ, ତଥା ଆଦିବାସୀ ଗବେଷଣା ପ୍ରତିଷ୍ଠାନର ନିର୍ଦ୍ଦେଶକଙ୍କ ପ୍ରତ୍ୟକ୍ଷ ତତ୍ତ୍ୱାବଧାନରେ ଏହା କାର୍ଯ୍ୟାରମ୍ଭ କରିଥିଲା । ଜଣେ କାର୍ଯ୍ୟନିର୍ବାହୀ ସଂପାଦକଙ୍କୁ ନେଇ ପ୍ରଥମେ ଏହା ତାର ପକ୍ଷ ବିସ୍ତାର କରିଥିବା ବେଳେ ଆଜି ଜଣେ ଦକ୍ଷ ନିର୍ଦ୍ଦେଶକ, ବିଭିନ୍ନ ବିଭାଗରେ ଦକ୍ଷତା ହାସଲ କରିଥିବା ଗବେଷକ ମାନଙ୍କୁ ନେଇ ଏହା ବିସ୍ତାରିତ ।

ବର୍ତ୍ତମାନ ଆଦିବାସୀ ଭାଷା ଓ ସଂସ୍କୃତି କ୍ଷେତ୍ରରେ ଏକ ସଫଳ ଅନୁଷ୍ଠାନ ହିସାବରେ ବିଭିନ୍ନ ବିଶ୍ୱବିଦ୍ୟାଳୟ ଦ୍ୱାରା ସ୍ୱୀକୃତ ଲାଭ ପୂର୍ବକ ସମାଦର ଲାଭ କରିଛି । ଏକାଡେମୀର ସ୍ୱପ୍ନ ଅନେକ । ବିଭିନ୍ନ ଅନୁଷ୍ଠାନ ସହ ସହ ବନ୍ଧନ ସୂତ୍ରରେ ଅନେକ କାର୍ଯ୍ୟ କରିବାକୁ ଏହା ସତତ ପ୍ରୟାସୀ । ଡି.ପି.ଇ.ପି., ଏସ୍.ସି.ଇ.ଆର୍.ଟି., ଏନ୍. ସି.ଇ.ଆର୍.ଟି, ଏସ୍.ଆଇ.ଇ.ଟି, ଏସ୍. ଆର.ସି. ପ୍ରଭୃତି ଶିକ୍ଷା ସଂପର୍କିତ ଅନୁଷ୍ଠାନ ଆଦିବାସୀ ଅଞ୍ଚଳରେ ଶିକ୍ଷାର ପ୍ରସାର ପାଇଁ ଏକାଡେମୀର ସହାୟତା ନିୟତ କାମନା କରୁଛନ୍ତି ।

ଏକାଡେମୀ ତାର ସୀମିତ ସମ୍ବଳ ଭିତରେ ଏହିସବୁ କାର୍ଯ୍ୟ ସଂପାଦନ କରି ସାରା ଦେଶରେ ଏକ ଦୃଷ୍ଟାନ୍ତ ଯୋଗ୍ୟ ପ୍ରତିଷ୍ଠାନ ଭାବରେ ପ୍ରତିଷ୍ଠା ଲାଭ କରିବା ଆମ ରାଜ୍ୟର ଗୌରବ ।

ପରିଶିଷ୍ଟ

LIST OF PUBLICATION (1998)

A. <u>TRIBAL LANGUAGE STUDY SERIES</u> (Grammar, Text & Dictionary)

1.	Didayi/ଡିଡାୟୀ	Rs. 60.00
2.	Kisan/କିସାନ	Rs. 55.00
3.	Oraon/ଓରାଓଁ	Rs. 58.00
4.	Kui/କୁଇ	Rs. 60.00
5.	Santali/ସାନ୍ତାଳୀ	Rs. 35.00
6.	Gadaba/ଗାଦବା	Rs. 55.00
7.	Juang/ଜୁଆଙ୍ଗ	Rs 52.00
8	Kharia/ଖଡ଼ିଆ	Rs. 60.00
9.	Koya/କୋୟା	Rs. 55.00
10.	Lanjia Saora/ଲାଞ୍ଜିଆ ସଉରା	Rs. 55.00
11.	Ho/ହୋ	Rs. 69.00
12.	Bathudi/ବାଥୁଡି	Rs. 60.00
13.	Bonda/ବଣ୍ଡା	Rs. 50.00
14.	Mundari/ମୁଣ୍ଡାରୀ	Rs. 55.00
15.	Desia/ଦେଶିଆ	Rs. 70.00
16.	Parenga/ପାରେଙ୍ଗା	Rs. 58.00
17.	Sadri/ସାଦ୍ରୀ	Rs. 60.00
18.	Gondi/ଗଣ୍ଡି	Rs. 60.00
19.	Kuvi-Kondh/କୁଭି	Rs. 68.00
20.	Bhumij/ଭୂମିଜ	Rs. 62.00
21.	ଆଦିବାସୀ ଓଡ଼ିଆ ଔପଭାଷିକ ଶବ୍ଦକୋଷ	Rs. 70.00
22.	ସାନ୍ତାଳୀ ଓଡ଼ିଆ ଶବ୍ଦକୋଷ	Rs.150.00

B. <u>TRIBAL CULTURE SERIES</u>

1.	Tribal language & Culture of Orissa (1985, Revised edition)	Rs. 85.00
2.	Patterns of Tribal Housing	Rs. 95.00
3.	Laxman Naik : A Study in Tribal patriotism	Rs. 65.00
4.	ଓଡ଼ିଶାର ଆଦିବାସୀ ସଂସ୍କୃତି	Rs. 20.00
5.	ଶହୀଦ ଲକ୍ଷ୍ମଣ ନାୟକ	Rs. 30.00
6.	ସାଦ୍ରୀ ଗୀତା (ଭଗବଦ୍ ଗୀତାର ସାଦ୍ରୀ ଅନୁବାଦ)	Rs. 25.00
7.	ସାନ୍ତାଳ ଲୋକ କାହାଣୀ (ମୂଳ ସାନ୍ତାଳୀ ଗପ ଓଡ଼ିଆ ଅନୁବାଦ ସହ)	Rs. 65.00

8. ପଶ୍ଚିମ ଓଡ଼ିଶାର ଆଦିବାସୀ ଲୋକ ସାହିତ୍ୟ Rs. 54.00
9. ଓଡ଼ିଶାର ଆଦିବାସୀ ଚିତ୍ରକଳା Rs. 70.00
10. ଆଦିବାସୀ ଲୋକ କାହାଣୀ Rs. 35.00
11. କୁଇ ଭକ୍ତି ସଂଗୀତ Rs. 12.00
12. କନ୍ଧ ସଂଗୀତ ଓ ବାଦ୍ୟ ଯନ୍ତ୍ର Rs. 85.00
13. ଗୋଡ଼ଁ ସଂସ୍କୃତି ଓ ଲୋକ ସାହିତ୍ୟ Rs.100.00

C JOURNAL

1. BANAJA-92 (Rs. 25/-), - 95(Rs. 60/-), -96 (Rs. 60/-), - 97 (Rs. 60/-), -98 (Rs. 60/-)

D. TRIBAL SONGS & MUSIC

Voice of the Hills : (Folk Songs & Music of KOYA, KONDH, GADABA & SANTAL Tribes of Orissa)- L.P. Disc - Rs. 50.00; Cassette - Rs. 45.00

E. BIOGRAPHY SERIES

1. ଗୁରୁ ମଙ୍ଗେଇ ଗମାଙ୍ଗ Rs. 12.00
2. ନିର୍ମଳ ମୁଣ୍ଡା ଡାଙ୍ଗ୍ Rs. 12.00
3. ବିପ୍ଳବୀ ନିର୍ମଳ ମୁଣ୍ଡା Rs. 18.00
4. ପଣ୍ଡିତ ରଘୁନାଥ ମୁର୍ମୁ Rs. 15.00
5. ବିପ୍ଳବୀ ଧରଣୀଧର Rs. 12.00
6. ସନ୍ଥ କବି ଭୀମ ଭୋଇ Rs. 25.00
7. ବିପ୍ଳବୀ ମାଦ୍ରି କାଲୋ Rs. 15.00

TRADITIONAL LAND TENURE AND THE KANDHA OF ORISSA - A CASE STUDY FROM KORAPUT.

*Dr. N. K. Behura**

Land and Society :

Most human beings live on land and it is natural that the structure of human societies should reflect their relationship with land that supports them. It has been claimed that the idea of "territory" - the essential and basic idea of a place, which is home and which belongs to no one else - is so deeply based in man's evolutionary heritage that it constitutes an instinct.

The idea of a territorial boundary is natural to man, and he has always defended his resources of food which are primarily land-based. Land has a dual function, as living space and a source of food. Most societies attribute special rights over the resources found in their own territory.

The nature of what is valuable in one's territory depends, of course, on how the people get their food, for instance, those who depend on agriculture value fertile and well - watered land.

It is more appropriate to discuss rights to land rather than to ownership, because there may be different ways in which resources are shared. The right to use land is related to membership of the group which occupies the territory and implies open acceptance of its norms and rules and of the authorities that enforce them.

Land : a category of Property :

Property is a conceptual way in the folk system for linking the system of material culture with the social system. The idea of property subsumes a set of social relations and a set of things. "Property" is only one of the possible relationships of people to things. The relationship of people to things is universal.

Land has a very direct survival relevance for farmers, herders and hunters. A fundamental point with regard to an agriculturist's rights on productive resources is his relative stability. The Chinese, Indian and European peasants are rooted in the soils of their fathers. In contrast to such continued association with one spot is the recycling of land by the shifting cultivators. For herders, land is significant as pasture: hence the abundance or scarcity of fodder and water for their livestock determines the notions of property.

Professor, Deptt. of Anthropology, Utkal University, Bhubaneswar - 751 004

Position of land in Agricultural Economy :

Land is a factor of production along with labour, capital and organization, and in many parts of the world it is not in short supply. Like air and water, it is available to all and resembles what economists call a kind of "free goods". However, even when land is not scarce as a means of production, there tends to be another factor which makes people value it and demarcate it. That is its value as a site.

In any modern society land, both as a factor of production, and as a residential site, is marketable commodity, and has a pride place in market exchange in a "contract - dominated" society. Land is valued depending on its location and what it can produce.

In India, land as a factor of production is more often used in the agricultural context. Agriculture forms the backbone of the Indian economy, and despite concerted effort for industrialization during the last few decades, agriculture occupies the prime place. The importance of agriculture and hence of land, can be best explained by considering the role of agriculture as per the following.

(i) Share of Agriculture in the National Income : Agriculture contributes a very high share to the national income in India, though in recent years the share of agriculture in the national income has been decreasing. As compared to other countries, India has an agricultural sector which is still the dominant one in the country's economy.

(ii) Agriculture is the major source of livelihood and 70% of India's population depend on it. A very high proportion of India's working population is engaged in it.

(iii) Agriculture is important for industrial development in India. It has been the major source of supply of raw materials to leading industries, such as, cotton, sugar, jute, vanaspati, tabacco etc.

Land Tenure :

The social significance of land tenure in any society depends upon the economic uses of land in that society and upon its legal and institutional structures. This complex variability precludes easy generalisations from preconceived "laws" of economic or social development.

In a general way, a certain parallelism of economic and legal development may be taken to lead from the mere collective tenure or community ownership and extensive cultivation of land to the more individualistic and instensive use. In simple cultures the radius of movement of the primitive hunters and nomads is necessarily large relative to the size of their social units because of the small part played by labour

in the exploitation of flora and fauna. But with the growth of population and development of technology agricultural uses of land slowly commenced. During early times there was collective and corporate tenure. However, this collective tenure furnished the setting for gradual individual tenure, either when common uses of land supplement the individual uses or when collective administrative rights limit these individual uses or even create them by periodic reallotments. Some phase of tenure in commonality is thus characteristic of most agricultural systems down to the rise of the peculiar individualistic property concept connected with modern entreprenurial capitalism.

The vesting of land tenure in an individual as distinct from a social group, whether of contemporaries or of successive generations is thus a very modern concept incapable of complete fulfilment of need of people even in a capitalist economy. But so also is land tenure as an individual right exclusive of other concurrent rights.

Subjection of land tenure to collective or public control is the superimposition or splitting up of interests in land through "private" transactions. The multiplication of private interests in land have taken two forms. First, there is the vertical division of property or possessory rights leading either to the feudal distinction between "direct" and "indirect" dominion or to the more commercial relationship between the landlord and tenant-farmer; and second, but closely connected with the first, the laws of debt and credit have in addition to their organizing function done so much to shift and disturb land tenure. With the gradual and steady dissolution of primitive collectivism the road has been open for more individualistic debtor-creditor relations between those who possess land, which is regarded as the best security, and the lenders in cash or kind who have often been not only economically but mentally superior to the farmers.

The connection of agricultural land tenures with public functions is characteristic of the prevalence of "natural economy" and historically land tenures have been bound up with the lowest personal status of human freedom and with the highest of man's social hopes.

Land Tenure : The Indian Scene :

With its variety of physical features and agricultural conditions, its long checkered history of conquest and assimilation of various races and peoples, India presents a great complexity of land which was vasted with the king while the peasants were merely rent paying tenants. Some scholars maintain that the cultivators were the proprietors and that the king's right was limited to taxation. But Moreland was of the opinion that ownership in the modern sense probably did not

exist at all; and therefore the question is, whether or not the farmer's right of occupancy was held subject to king's pleasure. The whole question is somewhat academic for the land holders certainly had some vested interest in the soil they cultivated and a share of the produce, whether it be called rent, tax or tribute, which went to the king.

Subsequently, the lands of related joint families were organized into village units. Landholding was individual, in that the families had proprietory rights to separate plots of arable land. In addition, there were common grazing fields and common woodlands. Originally the village communities were composed of descendants of a real or traditional common parentage. With the passage of time strangers were gradually admitted as permanent tenants, and when competition for land became stronger, tendencies towards social stratification appeared, basing on length of tenure, and bearing some analogy to the superiority of ownership of land. Lands held by permanent tenants, like those of the original landholders could be inherited, mortgaged and sold. In the case of mortgage and sale, land had to be offered to the inhabitants of the village. The permanent tenants paid a customary rent, and unless defaulted, they could not be evicted. Temporary tenants paid a contractual rent and were either tenants at will or got lease from year to year. If they lasted longer than a generation, temporary tenancies were converted into permanent ones.

Land Reforms in Orissa :

The history of agrarian reforms in India is one of gradual unfolding of the rights of the tiller of the soil, in a direction, where ultimately one type of tenant, namely, the owner-cultivator, may stay on the land with no tenure-holder intervening between him and the states. As in other parts of the country, the inevitability of this trend is also noticeable in the annals of agrarian reforms in Orissa. The historical factors underlying the formation of Orissa as a separate province, and later as a full-fledged state under the constitution explain the diversity of agrarian reforms prevailing in its various constituent parts. They also explain the multiplicity of revenue systems and varied patterns of revenue administration in vogue in the respective areas. The coastal districts of Cuttack, Puri and Balasore (excluding the ex-princely state areas) have been largely influenced by the Bengal pattern of revenue administration and the districts of Ganjam of Koraput and the Balliguda sub-division of Phulbani district by the Madras pattern. The system of revenue administration in Angul and Kondhamals, which were partially excluded areas under the Government of India Act, 1935, bear the imprint of statutory regulations governing then, namely, the Angul laws Regulation.

1936, and the Kondhamals laws Regulation, 1936. Bargarh and Sadar Sub-divisions of Sambalpur district (excluding Mahadevpalli P.S.) have follwed the Central Provinces and Berar pattern prevalent in 1905. The Agency tracts of Ganjam, Koraput and Balliguda have a large incidence of tribal population and agrarian relationships in these areas bear the imprint of the Ganjam and Vizagapatnam Act, 1938 The ex-princely states stood on a different footing and had diverse patterns of revenue administration, each governed by a district system of laws, rules and practices introduced by the state administration.

The varied pattern of agrarian relationships and revenue systems prevalent in different parts of Orissa can thus be traced to their origin, namely, the respective regions to which they belonged before being agglomerated into a single state. There is no codified revenue law, governing the land and rights therein, uniformly applicable to the entire state. The necessity of a series of agrarian reforms undertaken by the State Government in an expanding sequence can be understood in this background.

Traditional land Revenue System in Koraput :

The entire district of Koraput was a Zamindary area belonging wholly to the Maharaja of Jeypore except for a few insignificant villages in Pachipetta Estate belonging to the Zamindar of Pachipetta and Rani of Kottam. The family chronicles of Jeypore Zamindary traces the history of the feudal family from about the middle of the 15th century till the eventual abolition of the Zamindary system on 29th December, 1952 under the provisions of the Orissa Estates Abolition Act.

The earliest inhabitants of the district seem to be the Kolarian tribes; and later on different tribes of the Dravidian group inhabited different tracts of the district. The Kandhas, who belong to this group inhabit the Bissamcuttack and Kashipur revenue Taluks. Bissamcuttack was under the Thatrajas (Commanders of troops) who were holding it as a feudatory to Jeypore Estate on payment of annual tributes.

Land and forest were the main source of revenue for the Estate's exchequor. The Zamindari of Bissamcuttack was treated as a type of Inam land. The Inam lands in Koraput district were of two types, namely, Dana or gift and Mokhasa or service. The payment made by the grantee to the Maharaja was known as Tonki or Kattubadi, the former being an Oriya and the latter a Telugu term. Dana or grant of land used to be made to Brahmans for religious purposes. Mokhasas were granted in favour of the Maharaja's relations or other persons of rank and were subject to lapse on failure of direct heir. Frequently a condition was attached to them requiring the grantee to appear with

a certain number of retainers at the Dashara Durbar or to perform certain other services. Some Mokhasa land grants, known as Sarva Mokhasa, were made free of all Tonki with only service conditions attached to them, such as, worshipping certain deities, supplying the palace with certain household necessities and performing domestic service in the palace.

Mokhasa was indeed granted to servants and military chiefs in lieu of pay; of course, sometimes it was granted to men of high position and influence, whose tenure in the feudal administration was of a honourary or nominal nature. Thus the Mokhasadars included persons of varying status, ranging from a grantee of a single village to a feudatory chief like the Thataraja of Bissamcuttack, who ruled on estate of hundreds of square kilometres and was accorded the title of Raja.

Two main types of villages were distinguished for revenue purposes. These include the Mustajari villages and the Jiraiti villages. The former included 365 villages whereas the latter included only 20 villages. The main point of difference between the two types of villages was in respect of the payment of revenue. In the Mustajari type, the Mustajar who is usually the village headman or Nayak collected the land revenue together and paid it to the Revenue inspector collectively. The Mustajar collected revenue from individual families in the village on the basis of the number of bullocks each possessed. But in case of Tiraiti villages, the prevalent practice was that the individual paid land revenue directly to the sovereign (Ranikudurubada). Thus the ryotwari system of revenue cellection was practised in the Jiraiti villages. A Mustajari village could be converted into a Jiraiti one either on complain from the ryots or at the request of the Mustajar for his inability to effectively collect the revenue.

1. Ryotwari System - The ryotwari system placed the ryots in a better position than those in the Mustajari villages. The records and registers were of a very elementary nature. The Estate administration used to maintain an annual Demand Register or Atukubadi, which showed the ryots and their holdings in various villages together with rent due from each. The holdings were described in their local names and a rough description of their boundaries was given, the area being estimated either on their seed or plough capacity. Each ryot paid his revenue directly to the respective Firka's Revenue Inspector and obtained a written receipt for the amount.

2. Mustajari System - This system was almost akin to the gountia system of Sambalpur. The entire amount of land suitable for cultivation was distributed among the tenants from time immemorial and all of them were under the supervision and control of the Nayak, the village headman. The tenants had no right to ownership

because they were not given any sort of Patta or written documents for the lands they cultivated and paid revenues. The Mustajar or Nayak, who collected revenue was granted rent free lands, called Heta-bhumi. The rights and responsibilities of the village Mustajar were not defined by any law and ostensibly the Raja could appoint anyone to the post.

3. Rental System - The exact amount of land revenue to be levied for each plot of land was not possible as the extent of land held by the ryots could not be accurately determined. The extent was generally expressed in terms of yoke or seed capacity which was based more on eye estimation than on actual measurement of the land. A yoke capacity of land generally varied from 5 to 8 acres and different areas had different yoke capacities. It generally meant an areas that an yoke of bullocks could plough in one season. Similarly one putty (20 measures) of seed capacity of land meant the èxtent of land which required one putty of paddy as seed at the time of sowing and roughly represent one acre of land. Therefore, the rent value statement or Jamabandi did not show the rate of rent per acre of avable land. It only showed the name of the ryot and the amount payable by him.

Rent was paid oither in cash of kind. The land revenue was locally known as sistu. The agricultural year of Faslisala was from July (Asharha-Shravana) to June (Jyestha-Asharha). The grains received as rent were stored in the granaries of the Raja and held up until prices were high and then sold out. The cash rent, which veried from Rs. 2/- to Rs. 6/- a plough is credited to the account of the Estate's exchequer. In addition to cash and grain rents, one or two minor miscellaneous dues. were also levied; which included Betthi jobs (forced labour) like annual thatching of Estate's buildings, cleaning of the Hatapada or weekly market, working on Estate's agricultural lands and offering of votary animals to community deities.

Although there was a customary rate of rent, which could generally be ascertained by dividing the total rent of the village by the total extent as measured by plough or seed capacity, still no fair apportionment of the same was attempted on individual holdings owing to the absence of reliable data regarding the extent of land in each holding. The rate of rent for similar classes of land varied not only from fillage to village but also from holding to holding. By dividing the rent of cash holding by the total extent of assessed land, as found out after settlement, no definite acreage rate could be ascertained owing to this disparity in the rent structure. The disparity was more pronounced in the Mustajari villages because the Mustajars were responsible for the total rent of the village and so they distributed the rent among the individual ryots in

whatever manner they liked. It may, therefore, be said that the existing system of rent was not fixed objectively as it was not correlated with the extent and classification of land which has a bearing on the productivity and the income accruing to the ryot.

The term "Tenure" is a very complex one and oncompasses a wide variety of rights over land. Tenure is usually used in the sense of rights, be it of a person or a group of persons. Thus various types of rights are included under the term tenure.

The Kandha are patrileneal, and therefore, landed property passes on from father to the sons. A son also inherits the ancestral land even during the lifetime of the father. Landed property is equally divided among the brothers, and thus plots may also be fragmented. A son can never be deprived of the landed property of his father. Daughters cannot inherit, according to customary law, the landed property of their fathers. If a person has no son, he may adopt a male child. One can adopt a brother's son or a male child from his lineage, because the rule is that land must remain within the Vamsa or lineage

Persons possessing land are held in respect and esteem. The social position of a person is proportionate to the quantity of land he possesses. There is an inherent tendency among the Kandha to acquire land and thereby enhance social prestige. The Kandha also regard land as the best type of investment or dabukarchuki. Land can be exchanged for cash any time and it has high resale value.

Titular Right :

Among the Kandha there is no titular or nominal ownership of land. They give away their land to their kinsmen if they are unable to cultivate them. Now-a-days, of course, they allow others to cultivate their lands on share-cropping basis. This is known as batakedu. There is another customary practice under which the owner delegates the right of cultivation to another person called guta. The term guta implies a sort of contract between the absentee landowners and the actual cultivators for the payment of a fixed amount of crop, irrespective of the amount of yield each season.

Local Systems of Mortgage of Land :

One of the worst form of exploitation to which the tribals have been and are still subjected to is their vulnerable exposure to the traditional moneylenders. The moneylenders readily offer unsecured loans. The average tribal has very little in the way of movable or immovable property to offer as security. All that he has in his honest desire is to fulfill his loan-obligations out of his meagre earnings and his land assets. The loanee mortgages his land to the moneylender which is called

bandha. There are two types of bandha prevalent among the Kandha of Chatikona. One of the most widely practised system of mortgaging of lands is Kodabandha or sharkhandisa. Under this system the debtor receives a stipulated amount of hard cash from the creditor, and he regains the legal possession of his land after payment of the principal amount of loan along with the interest. Under this system the right to cultivate the land remains with the debtor.

There is another system of mortgage prevalent among the Kandha is called bagabandha under this system the creditor keeps the land in his possession, and therefore no interest is charged on the principal amount of loan.

Land Allienation

Land alienation has been one of the results of non-tribal entering the tribal areas and forcing tribals to bring their land to market economy. It has been a continuing, unresolved and unmitigated problem since it means the loss of resource base. The incidence of land alienation is the highest of course around industrial and mining complexes, growing urban certres and areas of other intensive economic activity.

The working Group of Land Reforms appointed by the Ministry of Agriculture and Irrigation (1978) have drawn attention to two important sets of court decision which have made protective measures for scheduled tribes less effective. In one set of cases, it has been held that trespass does not amount to transfer. Therefore, trespasser gets out of the purview of protective law. In another set of cases, it has been held that protection under the special law cannot be invoked by a party which has failed to invoke it at an earlier stage of the proceedings. This gives a premium to the vested interests against the simple tribals. Transfers in favour of 'wives' belonging to secheduled tribes is another notorious method of bypassing the law. And further, court proceedings are tardy and tribals cannot be expected to successfully defend themselves.

One of the import reasons for the tribal losing command over land is inadequate appreciation of man-land relationship in these areas which is the quintessence of tribal life. Whenever the man-land equation has been disturbed it has proved disastrous to the tribal existence. The basis of right in land is formal-legal, while the tribal draws authority from his customary law and tradition. In most tribal areas, rights exist in a pyramidal form. At the bottom is the triditional right of the community, followed by the right of the clan or lineage, the family and lastly that of the individual. The rights of the family and individual are usually usufructuary which get terminated on cessation of the existing use. The rights of transfer are limited to a well-

defined social group, absolute proprietory rights of individuals were hardly recognized anywhere in the past.

The system provided effective protection against alienation wherever it remained undisturbed. But the formal-legal system, introduced by the British in India, recognized only the individual proprietorship. Wherever records have been prepared, the traditional pyramida system has been over-looked, and the individual has been recognized as a proprietor which proves to be the starting point of loss of land in favour of other groups. In many areas, the individual rights are getting established but there are many areas still where the community is trying to assert, through unsuccessfully, its higher claim. In some areas, the community continues to refuse the individual ownership concept altogether. In some other areas there has been a pressure in favour of individual proprietorship because of credit being linked to individual gurantees. It amounts to compromising the position of the whole community for the benefit of a few, suitable methods should be devised to overcome the hurdle in the flow of credit to those tribal areas where the individual may not have full proprietorship.

REFERENCES :

Agrawal, A.N. 1975 Indian Economy- Problems of Development and Planning

Banerjee, S 1968 Ethnographic Study of the Kuvi Kandha, Calcutta; A.S.I

Beattie, J, 1964 Other cultures, London Routledge and Kegan Paul.

Frykenber, R.E. 1979 Land Control and Social Structure in Indian History.

Orissa District Gazetteers - Koraput 1966

Orissa Land Reforms Manual-1979

Report of the commission for scheduled castes and Scheduled Tribes (Part - I) 1979-81

Report of the Commission for Scheduled Castes and Scheduled Tribes. 1981-1982

Singh, K. S. 1982 Economics of the Tribes and their Transformation.

A NOTE ON A RHETORICAL - STYLISTIC DEVICE IN GUTOB (GADABA)

Prof. Norman H. Zide
University of Chicago, U.S.A.

Language have their own stylistic devices for emphasis and foregrounding. Some of these devices-echo-words- are wide spread in all the languages of a particular region. What have been called 'expressives' or 'Ideophones' are found in a number of languages of the Austroasiatic family, Khasi, for example. In such languages one can subtly modify the mealng of a word, a verb, for instance - by changing the vowel, e.g. 'to Walk' remaining the same, but with different kinds of walking, different attitudes of the speaker to the walking, being added.

In Gutob a technique of emphasis has been noted where in angry, emphatic speech, a subject pronoun clitic (the subject of a verb is indicated by an enclitic pronoun marker that comes after it) can be repeated. This sort of stylistic device has not been observed in related or neighboring languages. Repetition of subject affix marking for other purposes-often grammatically obligatory- has been recorded for a number of languages, but here the repetition of subject clitic is not required grammatically. When it is used it indicates that the speaker is angry and speaking emphatically. I will give an English analogue for the Gutob. English-and Oriya, and, so far as I know, the other Indian Languages have no such way of indicating 'angry emphasis'. In the story in which those sentences occurred it was in one case the old woman berating her husband for being so lazy and in another the tiger complaining to the old man who has promised to give him his daughter in marriage but is not delivering her who are speaking in this way.

An English sample, sentence (English compound and auxiliary verbs are different in many ways from those of Gutob, but this-artificial-example should make the point) Instead of saying, simply you have just broken the plough' - which in its gutob analogue would look like '(You) plough have just broken-you', the angry-emphatic form would be' (You) plough just-YOU have-YOU broken-you. This looks odd in the mock-English example, but is very effective in Gutob story-telling.

WITCHCRAFT, SORCERY AND DIVINATION AMONG ORISSAN TRIBES

Sarat Ch. Mohanty
Trilochan Sahoo
S.C.S.T.R.T.I

Witchcraft, sorcery, divination etc. are different types of magical activities directed towards certain ends, may be good or evil. Witchcraft is the use of magic to control the behaviour of another person or persons and divination is the use of magic to predict the behaviour of another person or persons, and also possibly the behaviour of supernatural entity as well.

Witchcraft and sorcety

Anthropologists distinguish between witchcraft and sorcery. In the former case, there is inherent mysterious power of certain weird aberrent persons. The latter refers to the works of ordinary persons using deliberate techniques and external means. Both practices intend to do harms to others. The witch moves through the evil spirits, whereas the sorcerer moves by simple will.

While witchcraft levels the activities of people who possess supernatural force and use it for evil purposes, sorcery refers to the malevolent practices of magic. Sorcerers use medicines and spells to control supernatural forces for evil ends. Unlike witches, who normally inherit their ability to control evil power and who can harm others without the use of magic, sorcerers must employ magical ritual to cause harm to their victims. Like witchcraft, however, sorcery is difficult to discover.

Witchcraft is an inherent trait and sorcery is a learned behaviour.

DEFINITION OF WITCHCRAFT :

Witchcraft has been defined as "the believed use of supernatural means for harmful, evil ends". (Encyclopaedia Britanica, 1981 Vol. 19.895). It is either a practice of black magic or white magic but more a former than the latter. It is commonly used for destructive purpose and rarely for beneficial purpose. For destructive purposes it is applied surreptiously and

illegitimately. For good purposes it is used to counter black magic and that is socially approved.

FUNCTIONS OF WITCHCRAFT :

Witchcraft has many potential functions in society -

1) It provides an outlet for aggression and hostility, a way of resolving tensions and conflicts and it provides a convenient scape-goat for society.

2) It can regulate the antagonism that inevitably arise in any social situation.

3) It can explain otherwise inexplicable events such as failure, disease, or misfortune.

4) It can act as a mechanism for social control by regulating the behaviour of members of the group. People can be forced to follow certain desired pattern of behaviour, either because they are afraid of becoming the victims of a witch or because they are afraid of being accused of being witches themselves.

According to Encyclopaedia Britannica, 'Magic and witchcraft need to be considered together. Sorcery, the illegtimate form of destructive magic is closely akin to the witchcraft in the special sense, since the same moral status is accorded to those believed practice or to be involved in it. Belief in both sorcery and witchcraft involve magical methods of identifying the believed sorcerer or witch and destructive counter-magic may be used against either sorcer or witches. Moreover, both beliefs are derived from the same world-view or cosmology, one that has been described as the close predicament as apposed to the open one considered to prevail in modern society". (1981, Vol. 19; 895).

WITCH; THE PRACTITIONER OF WITCHCRAFT

The practitioners of witchcraft and sorcery are designated as witch and sorcerer respectively. In western culture and term sorcerer and witch are frequently used interchangeably. However, anthropologists view them as different categories. Witches as workers of evil are usually distinguished from sorcerers by the belief that any one can acquire the magical knowledge to be sorcerer, whereas the supernatural power of the witches are innate. It may however lie dormant and a witch may even be unaware of his or her special powers.

BELIEF IN WITCHCRAFT

Belief in witchcraft is as old as human society. It is ancient, world-wide, and remarkably tenacious, perhaps because, it is quite useful. Certain essential aspects of witchcraft are almost universal, such as the

idea that witches are in league with the forces of evil often represented as a devil. Also widespread is the belief that witches enhance or reinforce their supernatural powers by preparing concoctions of desired ingredients and by participating in culturally prohibited mysterious acts.

In addition to reliance on the preparation of hideous potions and alleged participation in ghastly rituals as a means of maintaining or increasing their magical powers. witches can also cause harm by purely psychic means, by willing someone to suffer misfortune, or they can being mischief with a glance, as they do with the "evil eye".

Belief in witchraft is conveniently accompanied by belief in various means of witch detection and in techniques for counteracting their evil purposes of bringing to end the crises they are thought to have created and thereby restoring social peace.

In any case, belief in witchcraft is widely distributed in human society, past and present. Records of such belief go back to the dawn of history. Witchcraft- whether good or eveil, superstitious myth or as ancient fertility religion - has played an important part in the history of man. The witch has, since medieval times, been portrayed in various forms, as an ancient crone astride a broomstick; as an enemy of humanity able to compact with the devil and capable of bringing ill-health and death to man and beast alike; and more recently, as a young and beautiful creature utilising time-honoured skill to weave love, health, and magical charms.

SITUATION AMONG ORISSAN TRIBES

Various studies on orissan tribes record the prevalence of witchcraft and sorcery among them. Besides, witchcraft practices have also been noticed among other ethnic groups, especially among caste Hindus and Muslims as well. The studies on tribal life show that their lives are governed by natural, supernatural, and unseen forces. And these are believed to guide, reign and regulate their lives.

Tribal life, is in perpetual dread for unknown vagaries of nature. Epidemics, diseases and pests are attributed with the wrath of supernatural beings. They believe that their destiny is controlled by the supernatural beings. The agents of the institution of witchcraft communicate with the powers of the malevolent supernatural forces, the ghosts, spirits, etc. and cause diseases, destructions, deaths, misfortune, mishaps, terror and the shadow of dreaded antisocial activities.

Inferences on the practice of witchcraft among the tribes of Orissa as gathered from secondary sources are briefly reproduced below.

SANTAL

Rout (1967) studied the belief of Santals in witchcraft in two villages, Mahuldiha and Kantabani in Bamanghati sub-division of Mayurbhanj district. The study reveals that witchcraft is in vogue among the tribals such as Santal, Hill-Kharia, Munda, Ho, Bathudi and other Hindu castes of Mayurbhanj district.

The Santal believe that a witch has two selves, the physical and spiritual. The former one is the normal-self which acts like any ordinary person. The spiritual self containing the techniques of witchcraft departs the physical-self and goes out on noctural expeditions.

A witch causes sufferings through malevolent spirits, namely **bonga**. The occult powers are acquired through training of the witch. The Santal suspect the widows to be witches. They assume the conflict and quarrels, chance and accident with persons which lead them to suspect those person as witches. Sometimes visits of evil eyes of persons upon other persons to suspect the former as witches.

Each Santal village is believed to have witches who cause trouble to people. In some cases, witches are wives, daughters, sisters, and daughter-in laws of respectable traditional leaders like **Ojha** or **Nanzom.** All the villagers including the elites fear the witches but dare not protest them in public to incur their displeasure. In daily life the witches are usually like other village women and no stigma of hatred in attributed to them.

Ojhas and **Sakhas** work as witch doctors. They protect the society from the evil cruches of the witches by indentifying disease and illness. They administer divination and prescribe medicines to cure the diseases caused by witchcraft. They keep the malevolent spirits, evil effects of witches and sorcerers under control, ward off evil eyes and protect people's health and happiness.

A witch when identified to be involved in causing grevious calamities, the Santal mind may not reconcile it. Death stands inevitable to get rid of a witch for good. A witch killing takes place for individual safety and the welbeing of the entire village community as well. Selected person or persons kill the witch with the sanction of the whole village. The witch murderer feels no guilty complex and does not show any mental imbalance nor even repents after committing the murder. He considers the murder as a rational action as it puts an end to a social evil. Case studies reveal

that the sons of a witch mother showed no sigh or grief for her murder. Rather they shared the same feeling along with their co-villagers.

Even school students, educated persons, Government employees and urbanite Santals share the belief in witchcraft with their native brethren at the country side.

The belief is getting weaker due to spread of education but people in the countryside yet consider that witchcraft is a reality rather than a myth. Easy reach to the modern medical treatments and extensive publicity against the belief, spread of ecucation among the Santal People may alter their minds to be convinced that witchcraft is a myth rather than reality.

Das (1966;63) viewed the advanced Santals, assimilated Bathudis and detribalised Kurumis believe in efficacy of witchcraft. All natural calamities to men, Cattle and crops and attributed to evil doing of the witches. After the training, the witches acquire accult powers from malevolent spirits and gods **(bongas)**. Then they take revenge on others, for some or no reason, motivated by mischief, or lust. He cited that witch-mothers and witchaunts could kill their sons and nephews, and a near relation or neighbour be devoured by a witch without the least hesitation. The witch captures the voluptuous occult powers and once she sets herself against someone she or he is hardly excaped from death.

The medicine - man **(Ojha)** fail to cure ailments generated from witchcraft. Recourse is taken to consult the witchdoctor **(Sakha)**. The village community consult the **Sakha** When the calamities are widespread and the cause is supposed to be the result of the witchcraft. When the **Sakha** confirms the suspect, the witch hunt starts. The person worst affected or most charged commits the homicide at the earliest opportunity and develops no guilty complex and after effects for the murder of the witch.

A case study at Sagjodi village in Rairangpur sub-division in Mayurbhanj revealed a double murder of alleged witches. The witches were suspected to be responsible for the ill-health of Chandu's mother and the mysterious disappearing of grains from stack and cattle casualities in the village. The deaths of the two witches had occured after hideous consultation with **Sakha** and the same had brought solace to the villagers in general and Chandu's mother in particular. Chandu, the murderer felt no guilty complex after the homicides. Chandu's mother had recovered from sickness after a fortnight of murdering the witches. But the villagers of

Sagjodi were convinced with the idea of evil doings of the witches.

Besides, the study in Bissoi and other areas confirmed the belief in witchcraft among the tribals and non-tribals also. The highly educated persons in the area believe in witchcraft like illiterate villagers.

For the fear of modern law and justice the number of witch killings have declined. In mining and industrial belts witch killings are rare.

The alopathic medical treatments are non available within easy reach and the poor Santals can not afford the costly treatments. Thus they depend on **Ojha. Ojha's** failure to cure any ailment generated from witches lead to consulting the **Sakha** and then to witch killing.

Wide publicity together with free and effective medical facilities would go a long way to stop the practice of witchcraft and witch hunt.

SAORA

Choudhury (1964; 29-34) has given details of **doripur** - a magico-religious rite of curing fever among the Lanjia Saoras. His participant observation on 1st April, 1963 in the village Jangal of Gumma Panchayat Samiti in Ganjam district reveals the belief in practice of white and black magic of the Lanjia Saora. He is of the opinion that the Saoras attribute the causes of natural calamities, diseases and unnatural deaths to the deities, dead ancestors and sorcery. The diseases are treated spiritually as per the established procedure of diagnosis and sacrifice.

The village Shaman is consulted to diagnose the cause of sickness and to prescribe the remedies through observance of magical rites and sacrifices. The diseases have resulted in the developement of the elaborate system of magical therapy. The Saoras can not go to hospital to cure diseases for fear of offending ancestors and deities. The expensive magical rites put heavy pressure on Saora economy. This accounts for their indebtedness and for some persons conversion to christiantiy.

ORAON

Das Pattnaik (1964; 59-62) provides a short account of the oracular activities among the Oraons. He views that both black magic and white magic are in existence among the Oraon society. The Pahan is a leechcraft practitioner and oracle who supposed to do white magic with a view to do good to the people. The divine powers become incarnate in him for longer or shorter periods. On the contrary, a few magical

agencies like witch or witch doctor are considered ordinary human beings, even though they possess an unusually high degree of power. They practise black magic which is directed to cause disease, death, destruction and ill-luck. The oracles namely the Pahan, Mati, Sakha, Banmari etc. learn the oracular activities for the betterment of individuals and societly. An oracle requires training from a Guru. He worships and makes sacrifices before the image of Kalimal and starts practising the course. His magical deeds involve two methods; the Bichar or judgement and Bahari or searching out. Through the judgement method the oracle can tell where, how and who has taken the missing or stolen things or the place where it is lying. The judgement is delivered by a Pahan (the mediator). This method visualizes the pictures of person, animals and things involving the stealing, lost and casting of evil eyes. In Bahari method a small brass vessel moves itself and stops near the place where things are hidden. This process also helps in detecting the evil eyes.

In Oraon society magic is ordinarily employed for therapeutic purposes. Crime detection is the significant aspect of Oraon oracular magic. Hence medicine and criminal code of the tribe form an integrated pattern in conjuction with magic.

2.1.4 JUANG

Elwin's Notes on the Juang (1948) contains information on the then historical practices of witchcraft and its menance and mercy in the life of the tribe. These confirm that the Juang life was not only shadowed by the dread of witchcraft but also reaped the effects of the beneficient magic through '**Raulla**' (the witch as well as witch doctor).

Through the notes he cited the bright examples of witches, their nature and the practices of witchcraft. One such example tells a story which goes like this that the witch moved out of her home at night and removed her clothes. Then she stood on her head and went away to drink blood in the village. She turned drunk with blood, muttered charms and got herself dressed. A man noticed the event. The witch came to know about it and threatened the man to kill him if he would disclose the event. Then she went home. The man followed her secretly and saw how she brought blood out of her mouth and making it into Khiri, offered it to her Guru and ate it. The man who witnessed the event disclosed it to the villagers and they cought the witch and killed her. The information was collected from the villagers of Koingura in Dhenkanal district.

The other examples ascertain the following witchcraft practices.

1) Sometimes the witches made themselves tiger or bear or snakes by magic and sent them to drink human blood or to kill the man and domestic animals, or to work her will.

2) The witch attacks the life of her enemy. She is also capable of many forms of lesser nuisance. She causes women barren and men impotent, and can stop a women menstruating and make her eyes break.

3) Injury and disease is often caused due to witchcraft. A witch can interfere in healing process.

4) Black magic of witch and wizard for unfulfillment of their desires and lusts can cause diahorroea and loose motions to avenged persons.

5) Cocks, hens and other animals so often used in divination and sacrifice, are sensitive to the presence of witches and often give warning of danger. The fear of danger separates the domestic animals and birds from their masters.

6) Besides the manual acts, the magic of a witch lies in her tongue. As she says some/thing (abuse or mutter charms) there is danger

Regarding the practice of white magic the notes of Elwin of Juang speaks of the follwings;

1) Raulia is the witch-doctor, the psychiatrist, the faith healer, the medicineman and the prophet. Often officials like Dehuri (the priest) and Pradhan (the village headman) also act as Raulia. Raulias belong to both the sexes and they are trained by their Gurus (teacher). They sacrifice cow or goat in honour of their Gurus and then begin practice. He diagonises to discover the cause of any calamity that affects individuals or the community. He usually does this by using the winnowing-fan, the gourd and the measuring sticks along with incantations. He dreams the effects of magic upon a victim. He goes to the victim and burns some leaves worn by woman under the nose and drives out any evil spirits or ghosts.

2. As a shaman he counteracts the witch's attempt to make men impotent and women barren and deals with their sex maladies as a medicine man. He also recognises that the condition is psychological rather than somatic and that therefore any kind of manipulative activity will be beneficial.

(3) The Raulia brings the lovers together by creating love through dreams and magic. The love-charm administered by him is not used in a vulgar flitration and it usually leads to marriage.

(4) The Raulia is concerned with the weather both as a prophet and a controller. He detects the troubles with the crying babies. He diagonoses the hostility of Chirguni (female evil spirit) upon the babies and prescribes the remedies.

(5) The Raulia prevents a child from lightenting by putting a ring, made out of country shoe, on its finger. He prescribes a hare for supper, if the child is weak and suffers from night blindness. The kidneys of hare are laid on the baby's eyes for recovery.

(6) A Raulia is not always approved by the society as he may get a living by deceit. Still the Juangs are often proud of the magical powers of the Raulia.

PAROJA

Dash (1986; 209-222) studied the Jodia and Pengo sections of the Paroja tribe of upper Indravati project area of Kalahandi and Koraput districts in Orissa. His enquiry on the concept and treatment of diseases put forth inferences on the magical functionaries and their roles in treatment of diseases. He views that the Paroja believe in witchcraft (Panginani), sorcery and evil eye besides other reasons of diseases. Jani, the hereditary religious head of a village is believed t o drive out the epidemics, natural calamities from the village by propitiating the village deities.

Disari, the hereditary medicineman, plays the roles of an astrologer, a foreteller and a priest. He can detect a culprit and cure the dreaming and fearing at nights by help of some spells. He can drive out or chase away the evil spirits of dumas (spirits and gods) from the house through some ritual performances.

A female specialised in witchcraft is known as Gurumai. She cures the afflictions caused due to witchcraft. She treats the cases of fever, cholera, spirit intrusion etc. She is also involved in some destructive and harmful magical activities. Even she creates and promotes interfamily quarrels. For her malevolent deeds the villagers punish her. When she is possessed by a deity or spirit, she shakes her head, hands and legs and says the causes of illness or diseases.

Beju is a male sorcerer. He cures and treats the diseases by help of spells and rituals. The position of Gurumai or Beju is not hereditary but achieved by mastering the spells and certain techniques of diagnosis and treatment. Their female counterparts are called Bejuni.

Jani and Disari practise white magic whereas Gurumai and Beju conduct both black magic and white magic. This explains that witchcraft practice is in vogue among the paroja tribe

KOYA

Mohapatra in his study (1969) on the Koyas of Malkangiri showed the existence of Wadde (Magician) among the tribe. He practises both white magic and Black magic.

In addition to the above, monographs published by THRTI (now Sch. Castes & Sch. Tribes Research & Training Institute (SC & STR & TI), Bhubaneswar on various tribes of Orissa such as Kondh (1982), Bhunjia (1984), Paudi Bhuyan (1980), Bonda (1984), Juang (1989), Oraon (1979), Koya (1992-93), Tribes of Orissa (1990) contain hints about prevalence of witchcraft among the tribes of Orissa. There are findings in these study materials that the tribals believe in magico-religious peformances, the functionaries associated with these and their role in the magical niche.

Besides, instances of witch killings often come to our notice through the news papers. These news on witch-killings are said to be in consonance with the police reports. This is the glarring testimony of the practice of witchcraft and it seems obvious from the events of witch-killings.

CONCLUSION

In absence of adequate systematic and detailed studies on the subject, the aforesaid materials provide first hand information which reveals that the institution of witchcraft is operative in all most all the tribal societies of Orissa. A witch is killed but the institution of witchcraft continues. The tribal conventions weigh the merits of witch-killings and counter-destructive magics as rational actions and the society approves the same. Such actions just oppose to the laws under Indian Penal Code. The tribal's traditional bent of mind do not believe the actions as superstition.

However, the institution of witchcraft is weakening day by day due to spread of education, availability of medical facilities, hard penality under judicial system and creation of public awareness against the false science of witchcraft.

As regards the remedial measures, the activities of Government machineries in Education, Health, and Public Relation Departments and the NGOs, social workers and above all Social Scientists should be geared up and integrated to curb the practice of witchcraft.

1. The blood sucking witches among the Juangs of Dhenkanal and Keonjhar, witch killing among the Santals of Mayurbhanj, Doripur rites of the Lanjia Saoras of Ganjam, Oracular activities of the Oraons of Sundergarh, witchcraft, functionaries (Jani, Disari,

Gurumai, and Beju) of Paroja of Koraput and Kalahandi and the wadde of the Koyas in Malkangiri district are some clues which show a positive and supportive indication on the prevalence of witchcraft among the tribes of Orissa. But the magnitude of the problem in the current situation is to be tested through further scientific investigation.

2. Witchcraft is a magico-religious belief which affects various walks of life in tribal society both in Orissa and Outside alike.

3. It is a binary process of black magic and white magic; the former does harms and the latter benefits the society.

4. The harmful effects of black magic often leads to witch-hunt. Witch-killing may be the tragic end of a witch but not the witchcraft.

5. Tribal traditions, customs and society have sanctions and approval for white magic, counter black magic and witch-killing.

6. The emic view is that witchcraft is not a superstition. Rather it is (except the harmful balckmagic) considered rational by the tribal society.

7. The Institution of witchcraft is loosing its significance day by day.

8. Efforts of Government machineries, Non-Governmental Organisations, Social workers and social Scientists in an Integrated fashion should be mobilised to curb the practice.

BIBLIOGRAPHY & REFERENCES

Choudhury, B. 1964 Doripur-A Magico-Religious Ceremony for curing fever among the Hill-Saoras, Adibasi, Vol.6, No.1, T.R.B, Orissa, P.P. 29-34

Choudhury, B. 1979 The Oraon, T.H.R.T.I., Orissa P. 61

Das, N. 1966 A brief note on the Practice of witchcraft among the Santal of Mayurbhanj, Adibasi, Vol. 8, No. 3, T.R.B. Orissa, PP. 63-67

Das, J. 1986 The concept and Treatment of Disease in Tribal Orissa, Tribal Health, Ed. Choudhury, B., Inter-India Publications, New Delhi P.P. 209-22

Das Patnaik, P. 1964 Oracular Activities among the Oraons, Adibasi, Vol-6, No. 1, T.R.B. Orissa, PP. 59-62

Elwin, V. 1948 Notes on Juang- Man in India, Vol. 28, Nos. 1 & 2, Ranchi, PP - 164-74

Friedl. J. & J. Pfeiffer 1977 Anthropology. The Study of People. Harper & Row. New York, P. 441

Mohapatra, Ch. P.K. 1970 Hand Book on Koya, Adibasi, Vol. 11, No. 4, P. 55

Patnaik, N. (ed) 1989. The Saora. T.H.R.T.I., Orissa, The Bondo. T.H.R.T.I. Orissa, PP. 149-51

Patnaik, N & P.S. Das Patnaik 1982 The Kondh of Orissa. T.H.R.T.I. PP. 149-51

Patnaik, N. & Others 1980 Hand Book on the Pauri Bhuyan, Adibasi, special issue, Vol. 19, Nos. 1-4, PP. 171-72

I bid. 1984 Life in Sonabera Plateu. T. H. R. T. I., PP.56-7

T.H.R.T.I. 1990 Tribes of Orissa. T.H.R.T.I., Bhubaneswar.

1973-74 Encyclopaedia Britanica, Vol. 19, University of Chicago, Helen Hemingway, Benton, PP. 895-900.

Rout, S.P. 1967 Witchcraft among the Santals of Mayurbhanj. Adibasi. Vol. 8, No.4, PP. 6 - 22

Thusu, K.M. & M. Jha 1972 Ollar Gadaba of Koraput, A.S.I. Calcutta.

MASK CULTURE IN TRIBAL ORISSA

Dr. A. C. Sahoo
S.C.S.T.R.T.I

The Orissan tribal craft persons have contributed meaningful traditions to the treasures of arts and crafts. The tribal crafts and art objects are highly admirable because of its intrinsic design and associated socio-cultural linkages. The elaborate creative efforts, imaginations and emotions are represented in tribal crafts and art objects. The artistic skill of the tribals have been influnced to a great extent under the impact of modernity and technological change. However, the Orissan tribal crafts even today are still the arts and crafts of antiguity and therein lies supreme charm and beauty. Majority of the tribal crafts and art objects serve the social, religious, economic and other such functions. Serveral art and craft objects have multifunctional phenomenon and act as symbals of proud privilege and cultural indentity for community.

Among varieties of tribal crafts and art objects, mask is one of the significant crafts having great socio cultural importance manifested with aesthetic values. The tribal people use mask in different occasions associated with dance, music rituals and other such functions. Use of mask in certain functions creates a special atmosphere and attracts the attention of all visitors and participants. The Orissan tribes which in one way or the other use the mask are the Kandhas, Juangs, Bhuyans, Santals, Oraons, Mundas, Kolhas, Dharuas etc. Before some decades, masks made out of wood and gourd shells were in abudance but subsequently plastic masks have been found to be used by several tribesman. But the lustre of wooden and gourd mask is yet unchallenged among almost all the tribes accustomed to using mask. According to the old informants, only before three to four decades use of mask in various types of dances was very much attractive and the users were praised and appreciated. But in recent years due to modernisation and invasion of others material culture use of mask has become rare. Inspite of its disappearance, tradition of mask using on specific important occasions yet relieve the monotony and add glamour to the function.

The traditional tribal masks are made of wood and from gourds. The mask used by the tribals are of different forms. Some masks are presented in a dreadful sight that of a giant. The masks used among the kutia kondhas present diabolical picture of a skeleton or of a ghost. The Dongria Kandha and Juang masks present

a smiling appearance and few others are of wailing appearance. Where as some masks present the picture of mocking at anotherman. Some others place on angry picture which is ready to frighten the onlookers. Some masks are prepared in imitation of a ghost and witch, and when these are used at the time of dance the normal human beings will have heart throbbing experience after glancing over the same.

Some masks are prepared imitating various animals, birds and beasts. Among the birds and beasts tiger, lion, cat, deer, elephant, bison, monkey, jackal, buffalo, vulture and a few unlulg animals of their locality and important. According to the necessity, different designs motifs are either painted or carved as per the socio-cultural acceptance. Mask making is a tedious task and can not be prepared by every body of the community or any artist with very common knowledge or ideas. For making a mask very light wood is preferred. The reason is, a heavy mask will cause discomfort to the user. To prepare a mask the artisan first collects a wood log the size of which is chosen considering the type of mask to be made and the person by whom it would be used.

The wood is cut keeping in view the size of the user's face and type of mask to be made. On one side of the mask the eyes nose, ears, and mouth are made and the other side is made hollow. By scrapping out wood the mask is prepared in a style so that it is properly fixed on the face of the man at the time of use. Indeed a good deal of efforts are rendered by the artisan to make both the sides of the mask polished. Specially the interior portion is made much more polished because this portion will be touching the face.

After making the mask two holes are made in the portion through which the user can see the public. The intention is to allow the wearer to see the out side scene conveniently. A hole is made so that the user speaks out and faces no difficulty showing the desired gesture and posture.

The mask is set on the face of the user, but in order to prevent the possibility of falling down two ropes on both the sides are tied. Usually the portion of the mask where ears are made just below two holes are made and ropes are fixed in such style, that they can be tied into a knot in the back side of the forehead of the user. Thus even as the time of dancing or demonstration of various gestures the mask will not be disturbed or fall down.

Sometimes crown is made but mostly different pictures are carved out on the mask. In fact the artisan plances the pictures in different portion of the mask for which the makers keep in mind the design and purpose before touching with the tools. The pictures are not drawn or carved in all masks. Usually beautiful carvings

are made at both the sides of cheeks, sometimes the upper part of the cheek, lips, bottom of the lips, eye lid lower eye lid, near the ear, near the nose and over the forehead which are nicely carved with purposeful designs and motifs. In the mask the pictures of flowers, leaves, hand of a human being, head of a human being, snake, fish etc. are very artistically carved out.

Different sizes of masks are prepared for different users. If a mask prepared for an adult is used by a child it presents on abnormal sight and there is very apprehension of its falling down. But on certain occasions the boys use mask of their elders. But usually keeping in view the face of the user mask is made by the traditional artisan. In earlier years most of the tribals were using wooden masks. At that time the use of plastic mask was not in vogue. Moreover, plastic made masks were not available in the market. In course of time the intelligent nontribals imitated the wooden mask made and used by the tribals. They brought out certain changes in the making process and started making it in plastic and sent to the market for sale and use of every body including the tribals.

As a result, the making or wooden mask by the tribals ceased gradually and tribals also started purchasing the plastic mask from the market. Never theless there are still some tribals who do not want to sacrifice their traditions and continue to make and use wooden mask.

The mask used by the Juangs in group dance is more linked with merry making and enjoyment than its ritualstic value. But in case of the Kandhas of all varieties gourd mask has great magico- religious significance. Specially with reference to Merlah sacrifice the gourd masks are used as a type of votive object and prescribed sacrifice of animals and birds are offered in expectation of social health and happiness. Even today one can enjoy the folktales behind the origin and development of mask among different Kandha sections.

Among the Gonds the mask is of huge type and very much decorative. The final portions is beautifully decorated with hairs, beads, glass and aluminiums pieces. Use of leather, hair for beared and at the skull, nose rings and ear rings and decoration of facial parts are revelations of artistic vision of the Kandha mask workers. Some of the masks are decorated like human skull and used as votive objects near 'Dharanipenu' their earth goddess before which regular sacrifice of animals and birds are made. On the occasion of Meriah sacrifice festivals, special blood offerings are made over the skull like mask made out of gourd shells.

The masks used by the Bhuiyans, Oraons and people of Mundari groups in northern orissa are having very little difference with that of the Juangs. But in most of these cases masks are used to entertain the

gathering and divert the attention of the participants from the monotony of ongoing cultural activities.

Mask making is a difficult task and its use is also equally painful. In serveral Orissan tribal commnities its use is vanishing very fast either because of its tedious making process or introduction of plastic masks. Among the tribes like desia kandhas, kutia kandhas, Dongria Kandhas, Lanjia Saoras, Gonds, Dharuas, Juangs and Bhuiyans use of their traditional masks are still in vogue but its lustre and uniqueness in respect of socio-cultural significance and tecnnological value is losing day by day. It may happen that a few masks not anly be discovered in some important museums, Attempts may be made to preserve mask culture of the tribes wherever it exists. Its propagation and promotion can be of an immense value in respect of material culture preservation of the tribal communities. The artistic skill and aesthetic mainfestation in tribal craft objects, like mask, are yet to be discovered through indepth study and organising work-shops and seminar. The tribal mask as a vanishing craft needs special attention for its preservation and promulgation.

TRIBAL LITERATURE OF ORISSA

Prof. Kh. Mahapatra
A.T.D.C

Orissa has a massive tribal population consisting of 70,32,214 persons which constitute 22.21% of the State population. They are sub-divided into as many as 62 communities and come under three ethno-linguistic families - Austric (Munda), Dravidian and Indo-Aryan. The tribal ethnology can never be complete without reference to the community's ethno-linguistic character. The languages clearly form a part of their cultural heritage. The language of each community is an expression of its cultural traditions and all the customary functions are carried out in the ancestral language terms. The contribution of a viable literary tradition to the community members' sense of personal and social identity is immense and the most symbolic mark of their identity is their language.

Tribal Language of Orissa

(a) **Munda :** Bhumij, Birhor, Bonda, Didayi, Gadaba, Ho, Juang, Kharia, Korku, Koda, Mundari, Parenga, Santali, Saora.

(b) **Dravidian :** Gondi, Konda, Kui, Kuvi-Kondh, Kissan, Koya, Kolami, Naiki, Oraon, Ollari (Gadaba), Parji, Pengo.

(c) **Indo-Aryan :** Bathudi, Bhatri, Bhumia, Bhuyan, Desia, Halbi, Kurmali, Sadri, Sounti, Jharla.

Among all these languages, writing system or scripts have been invented in recent past for five languages only, namely, Santali, Saora, Ho, Mundari and Kui.

Oral Literary Tradition :

The tribal languages have a rich oral literary tradition comprising folk literature in the forms of myths, tales, songs, proverbs, riddles, invocations etc. However, some written literatures have been created and published in OL Chiki script of Santali and Soram Sompen script of Saora as there are printing Presses and some literature in a few languages have been written in Oriya and Roman Scripts. Some scholars have collected and compiled some folk tales and songs. But the bulk of folk literature in the tribal languages exist in oral tradition and in these stories and songs are enshrined the philosophy of the tribal folks and the ethos of the tribal personality.

The tribals are great lovers of music. They live to sing and sing to live. They have songs for every occasion and music for all the sentiments. Almost all the tribal

men and women are born composers. They do not care much for the art of style or diction. They simply render their feelings and emotions into age-old musical tunes of nursery songs. marriage songs, ritual and seasonal festival songs, funeral chants and songs to hunting expedition. Their stories are equally fascinating for their wit, humour, satire and pathos. The tribal folk literature is a dependable source of information for reconstructing tribal cultural history as well as for providing the ethnocultural portrayal of a tribe.

Study of Tribal literature :

The tribal literary tradition is gradually getting lost or corrupted. It is time now to take appropriate steps for its preservation, promotion and dissemination. So far there has not been any serious and systematic scholarly attempt for collection and analysis. A few notable standard works are available, such as Verrier Elwin's "Tribal Myths of Orissa" (1957) and Sitakanta Mohapatra's "Tribal Songs & Tales of Orissa" (1990) in English and two-three good collections in Oriya.

A project may be undertaken for proper classification and compilation of materials based on fresh collection through extensive field work in interior rural areas and among tribal people of the older generation. The original texts are to be in the tribal languages follwed by English/Oriya/Hindi translations. Further, comparative studies of the tribal texts and trends are to be made with Oriya texts which have been borrowed from the tribal sources or vice versa.

In 1996 a week-long workshop on the study of tribal folklore was organised by the Orissa Sahitya Academi and the Department of Culture, Govt. of India during Nov. 4-9 under the guidance and supervision of the Director, ATDC. The faculty consisted of 20 eminent anthropologists, literary critics, folklorists and linguists from different parts of the country and there were 30 participant trainees from all over Orissa. The workshop was inauguratec by the Hon'ble Minister, Toursim & Culture on 4.11.96 and the valedictary session was held on 9.11.96 evening with sri R. Ulaka, Hon'ble Minister, welfare as the chief Guest. Hon'ble Minister and the Guest faculty emphasised the need of opening of a unit of Tribal folklore study at the ATDC. The Hon'ble Minister, Welfare gave positive indication for extending due support from the Govt. in Welfare Department to the ATDC for inducting folklore studies in its research programmes.

In this context, we have to ever remember the following words of Pt. Jawaharlal Nehru :

"It is absolutely clear to me that the Government must encourage the tribal languages. It is not enough to allow them to prevail. They must be given all possible support, and conditions in which they can flourish must be safeguarded. We must go out of our way to achieve this".