VERRIER ELWIN

INTRODUCTION

Verrier Elwin (1902-1964) was a ‘self-made anthropologist’ and a public intellectual-cum-reformer of his time; an ethically grounded and committed institution-builder and an iconoclast, who could translate the real voices of the tribal communities to both the academic and administrative discourses in postindependent India. Later, he took Indian citizenship. Elwin made the forests in

India his home and treated tribal communities of those habitats like his own kin. He occupied administrative and official positions pertaining to the development of tribal communities distributed in different parts of India and actively contributed to the process of nation-building.

VERRIER ELWIN

পাতনি

ভেৰিয়াৰ এলউইন (১৯০২-১৯৬৪) আছিল এজন ‘স্ব-নিৰ্মিত নৃতত্ত্ববিদ’ আৰু তেওঁৰ সময়ৰ এজন ৰাজহুৱা বৌদ্ধিক-সম-সংস্কাৰক; এজন নৈতিকতাৰ ভিত্তিত আৰু প্ৰতিশ্ৰুতিবদ্ধ প্ৰতিষ্ঠান-নিৰ্মাতা আৰু এজন মূৰ্তিধ্বংসী, যিয়ে জনজাতীয় সম্প্ৰদায়ৰ প্ৰকৃত কণ্ঠস্বৰক স্বাধীনোত্তৰ ভাৰতৰ শৈক্ষিক আৰু প্ৰশাসনিক দুয়োটা বক্তৃতালৈ অনুবাদ কৰিব পাৰিছিল। পিছত ভাৰতীয় নাগৰিকত্ব গ্ৰহণ কৰে। এলউইনে অৰণ্যবোৰ সোমাই দিলে

ভাৰতে নিজৰ ঘৰ আৰু সেই বাসস্থানৰ জনজাতীয় সম্প্ৰদায়ক নিজৰ আত্মীয়ৰ দৰে ব্যৱহাৰ কৰিছিল। ভাৰতৰ বিভিন্ন প্ৰান্তত বিতৰণ কৰা জনজাতীয় জনগোষ্ঠীৰ বিকাশৰ সৈতে জড়িত প্ৰশাসনিক আৰু চৰকাৰী পদত তেওঁ দখল কৰিছিল আৰু জাতি গঠন প্ৰক্ৰিয়াত সক্ৰিয়ভাৱে অৰিহণা যোগাইছিল।

BIOGRAPHICAL SKETCH

Harry Verrier Holman Elwin was the son of anglican bishop. His father died at a young age. Shamrao Hivale, a colleague and friend of Elwin, provides an interesting documentation of Elvin’s student life, which carries an insightful account to understanding the protean possibilities hidden in his persona. Hivale notes that ‘Verrier won a lot of prizes in his final year at school, but he could not manage to get a scholarship at St. John’s College. In 1921, Elwin went up to Merton as a Commoner without much hope of a great academic career ahead of him. However, he reached Oxford University, where he found his actual potential to enter in varied fields of academics with a wide-ranging sense of inquisitiveness, which reflected in his engagement with different kinds of social circles among friends’ (Hivale 1946: 5). Elwin got enrolled in English Literature in his third term in 1921, a discipline that, had yet not evolved into an established subject in the University, and therefore not qualified for scholarship grants. Later he moved on to study theology for two years. (Elwin 1964).

Elwin was ordained an Anglican priest at Oxford. He came to India as a missionary to join an Anglical Orderin Pune. He wanted to become a monk but before he could do that, Elwin was attracted by Gandhi and got involved with the struggle for Independence in India.Over a period of time, his closeness with Gandhi grew. On one occasion, Gandhi told him that he would take Elwin as his son. Elwin stayed in Gandhi’s ashram for about four years and got associated

with his various projects and mission. After those years of working together, he parted ways from Gandhi on different issues of dissociation, except that of India’s right to freedom from the colonial rule. However, Elwin claims that “contact with Gandhi wedded me to India”.

Elwin’s participation in political activities in India was viewed seriously by church superiors in his own country. The result was that the government officials refused to allow him to return to India. Finally, however, permission was granted to him but in the condition that he would keep himself away from political activities in India.

**জীৱনীমূলক স্কেচ**

হেৰী ভেৰিয়াৰ হোলমেন এলউইন আছিল এংলিকান বিচপৰ পুত্ৰ। সৰুতেই দেউতাকৰ মৃত্যু হয়। এলউইনৰ সহকৰ্মী আৰু বন্ধু শ্বামৰাও হিভালে এলভিনৰ ছাত্ৰ জীৱনৰ এক আকৰ্ষণীয় নথিপত্ৰ আগবঢ়াইছে, যিয়ে তেওঁৰ ব্যক্তিত্বত লুকাই থকা প্ৰটিন সম্ভাৱনাসমূহ বুজিবলৈ এক অন্তৰ্দৃষ্টিসম্পন্ন বিৱৰণ বহন কৰে। হিভালে লক্ষ্য কৰিছে যে ‘ভেৰিয়াৰে স্কুলৰ শেষ বৰ্ষত বহু পুৰস্কাৰ লাভ কৰিছিল, কিন্তু তেওঁ ছেইণ্ট জন কলেজত বৃত্তি লাভ কৰিবলৈ সক্ষম নহ’ল। ১৯২১ চনত এলউইনে তেওঁৰ সন্মুখত এক মহান শৈক্ষিক কেৰিয়াৰৰ বিশেষ আশা নকৰাকৈয়ে কমনাৰ হিচাপে মাৰ্টনলৈ উঠি যায়। কিন্তু তেওঁ অক্সফৰ্ড বিশ্ববিদ্যালয়ত উপনীত হয়, য’ত তেওঁ এক ব্যাপক অনুসন্ধানৰ ভাৱনাৰে শৈক্ষিক বিজ্ঞানৰ বিভিন্ন ক্ষেত্ৰত প্ৰৱেশ কৰাৰ প্ৰকৃত সম্ভাৱনা বিচাৰি পায়, যিটো বন্ধু-বান্ধৱীৰ মাজত বিভিন্ন ধৰণৰ সামাজিক মহলৰ সৈতে তেওঁৰ জড়িততাত প্ৰতিফলিত হয়’ (Hivale 1946: 5)। ১৯২১ চনত এলউইনে তৃতীয় কাৰ্যকালত ইংৰাজী সাহিত্যত নামভৰ্তি কৰে, যিটো শাখা এতিয়াও বিশ্ববিদ্যালয়ত এটা প্ৰতিষ্ঠিত বিষয়লৈ বিকশিত হোৱা নাছিল, আৰু সেয়েহে বৃত্তি অনুদানৰ বাবে যোগ্যতা অৰ্জন কৰা নাছিল। পিছলৈ তেওঁ দুবছৰ ধৰি ধৰ্মতত্ত্ব অধ্যয়ন কৰিবলৈ আগবাঢ়ি যায়। (এলউইন ১৯৬৪)।

এলউইনক অক্সফৰ্ডত এংলিকান পুৰোহিত হিচাপে নিযুক্তি দিয়া হয়। এজন এংলিক অৰ্ডাৰিন পুনেত যোগদান কৰিবলৈ তেওঁ মিছনেৰী হিচাপে ভাৰতলৈ আহিছিল। তেওঁ সন্ন্যাসী হ’ব বিচাৰিছিল কিন্তু সেইখিনি কৰাৰ আগতেই এলউইন গান্ধীৰ প্ৰতি আকৰ্ষিত হৈ ভাৰতত স্বাধীনতা সংগ্ৰামৰ লগত জড়িত হৈ পৰিছিল।কিছু সময়ৰ লগে লগে গান্ধীৰ সৈতে তেওঁৰ ঘনিষ্ঠতা বাঢ়ি আহিছিল। এবাৰ গান্ধীয়ে তেওঁক কৈছিল যে তেওঁ এলউইনক পুত্ৰ হিচাপে ল’ব। এলউইনে প্ৰায় চাৰি বছৰ গান্ধীৰ আশ্ৰমত থাকি সংগতি ৰাখিছিল

তেওঁৰ বিভিন্ন প্ৰকল্প আৰু মিছনৰ সৈতে। সেই বছৰবোৰ একেলগে কাম কৰাৰ পিছত তেওঁ ভাৰতৰ ঔপনিৱেশিক শাসনৰ পৰা মুক্ত হোৱাৰ অধিকাৰৰ বাহিৰে বিচ্ছিন্নতাৰ বিভিন্ন বিষয়ত গান্ধীৰ পৰা বিচ্ছিন্ন হৈছিল। অৱশ্যে এলউইনে দাবী কৰিছে যে “গান্ধীৰ সৈতে সংস্পৰ্শই মোক ভাৰতলৈ বিয়া কৰাইছিল”।

ভাৰতৰ ৰাজনৈতিক কাৰ্যকলাপত এলউইনৰ অংশগ্ৰহণক তেওঁৰ নিজৰ দেশৰ গীৰ্জাৰ উৰ্ধতন বিষয়াসকলে গুৰুত্বসহকাৰে লক্ষ্য কৰিছিল। ফলত চৰকাৰী বিষয়াসকলে তেওঁক ভাৰতলৈ উভতি যাবলৈ অস্বীকাৰ কৰে। অৱশেষত অৱশ্যে তেওঁক অনুমতি দিয়া হ’ল কিন্তু এই চৰ্তত যে তেওঁ ভাৰতৰ ৰাজনৈতিক কাৰ্যকলাপৰ পৰা নিজকে আঁতৰাই ৰাখিব।

Choosing to be with the tribal communities, Elwin was, in a way, refusing his own Christian past and forging a new idea of freedom outside the contours of European modernity. For him, living amongst the tribal people of the forests was an individual form of freedom that had its antecedents in the pre-modernand in the pre-capitalist ways of life.

As resolved to make his home among the Gond tribe, in 1932, Elwin moved with his friend Shamrao Hivale to a remote village in the forests of the Mandla district of the Central Provinces. This was the deciding moment and a crucial turn in his career, where he started seeking fuller immersion in the pain, the suffering, the poverty of the most marginalized people in the forests. He had spent around twenty years in central India, as a one-man army and as fully committed pressure group for the rights of the tribal people.

In January 1954, Elwin took Indian citizenship. In the same year, he was appointed as the anthropological adviser to the Indian Government, with special administrative responsibility to work onthe hill tribes of the north-east frontier. Moving to Shillong for this administrative project, he served for a decade as the leading campaigner of what he liked to call 'Mr Nehru's gospel for the tribal communities inhabiting those regions. Elwin passed away in February 1964, a

greatly esteemed public anthropologist in his adopted land. He received the most prestigious Padma Bhushan and numerous other medals and awards Historian and writer, Ramachandra Guha sketches Verrier Elwin’s multifarious presence in distinct arenas of public discourses in India: “This Englishman, missionary, Gandhian, social worker, activist, bureaucrat and Indian was always and pre-eminently a writer, a man whose richness of personal experience illuminates an oeuvre of truly staggering proportions… Elwin worked in a whole range of genres. He wrote and published poetry, religious tracts, polemical pamphlets, novels, anthropological monographs, folklore collections, official reports and manuals, reviews, editorials and travelogues. His last work, an autobiography, is generally regarded as the finest of all his books”.

Elwin was keen on seeing a unity of ideas guiding his life-choices. Arriving in India and visiting Sabarmati for a conference of the Inter-Religious Fellowship in January 1928, he writes: “From the moment of my arrival there I was doomed. For long a sympathetic fellow-traveler, I now became an ardent disciple…. The impact of those few days at Sabarmati was extraordinary. It

was as if I had suddenly been reborn as an Indian on Indian soil. Everything fell into place so naturally that I did not, I think, realize at first how very serious was the new attitude I adopted or what the consequences would be. As he clarifies, his understanding of India was not entirely that of the exoticother. As he writes, at first I did not see the conflict as between India and Britain but

rather as between two different kinds of people. My theme was freedom and this was not confined to India. The prize essay on the poetry of revolution which I wrote at Oxford had shown me how many Europeans, and particularly how many of the English poets, had treasured liberty. Many of the ideas inspiring India’s national movement came originally from the West. Tolstoy

and Ruskin had a profound influence on Gandhi. The first result of my contact with him, therefore, was to put me among those Europeans, those Englishmen, to whom colonialism or imperialism was intolerable… ” (Elwin 1964: 42).

One of his earliest memories upon arrival in Poona was of the experience of learning Marathi: “We spent most of my language-lessons discussing Hindu mysticism and philosophy with the result that after six months I knew the Marathi or Sanskrit words for most of the higher spiritual states, yogic postures and exercises, but I was quite incapable of ordering lunch at the

railway station” (ibid, 41).

His commitment to India was so forceful that he was appointed as the Advisor on Tribal Affairs for the North Eastern Frontier Agency (NEFA), by Jawaharlal Nehru, the first Prime Minister of Independent India.

জনজাতীয় সম্প্ৰদায়ৰ সৈতে থাকিবলৈ বাছি লৈ এলউইনে এক প্ৰকাৰে নিজৰ খ্ৰীষ্টান অতীতক অস্বীকাৰ কৰি ইউৰোপীয় আধুনিকতাৰ ৰূপৰেখাৰ বাহিৰত স্বাধীনতাৰ এক নতুন ধাৰণা গঢ়ি তুলিছিল। তেওঁৰ বাবে বনাঞ্চলৰ জনজাতীয় লোকসকলৰ মাজত বাস কৰাটো আছিল স্বাধীনতাৰ এক ব্যক্তিগত ৰূপ যাৰ পূৰ্বাভাস প্ৰাক-আধুনিক আৰু প্ৰাক-পুঁজিবাদী জীৱনশৈলীত আছিল।

গণ্ড জনগোষ্ঠীৰ মাজত নিজৰ ঘৰ সাজিবলৈ সংকল্প লৈ ১৯৩২ চনত এলউইনে নিজৰ বন্ধু ছামৰাউ হিভালেৰ সৈতে মধ্য প্ৰদেশসমূহৰ মণ্ডল জিলাৰ অৰণ্যৰ এখন দুৰ্গম গাঁৱলৈ গুচি যায়। এইটোৱেই আছিল তেওঁৰ কেৰিয়াৰৰ নিৰ্ণায়ক মুহূৰ্ত আৰু এক গুৰুত্বপূৰ্ণ পৰিৱৰ্তন, য’ত তেওঁ বনাঞ্চলৰ আটাইতকৈ প্ৰান্তীয় লোকসকলৰ যন্ত্ৰণা, দুখ-কষ্ট, দৰিদ্ৰতাৰ মাজত পূৰ্ণ বিসৰ্জন বিচাৰিবলৈ আৰম্ভ কৰিছিল। তেওঁ প্ৰায় বিশ বছৰ মধ্য ভাৰতত, একজনীয়া সেনাবাহিনী হিচাপে আৰু জনজাতীয় জনসাধাৰণৰ অধিকাৰৰ বাবে সম্পূৰ্ণ দায়বদ্ধ হেঁচা গোট হিচাপে কটায়ছিল।

১৯৫৪ চনৰ জানুৱাৰী মাহত এলউইনে ভাৰতীয় নাগৰিকত্ব গ্ৰহণ কৰে। সেই বছৰতে তেওঁক ভাৰত চৰকাৰৰ নৃতত্ত্ব উপদেষ্টা হিচাপে নিযুক্তি দিয়া হয়, যাৰ ওপৰত উত্তৰ-পূব সীমান্তৰ পাহাৰীয়া জনজাতিসমূহৰ ওপৰত কাম কৰাৰ বিশেষ প্ৰশাসনিক দায়িত্ব আছিল। এই প্ৰশাসনিক প্ৰকল্পৰ বাবে শিলচৰলৈ গুচি আহি তেওঁ এটা দশক ধৰি ‘সেই অঞ্চলবোৰত বাস কৰা জনজাতীয় সম্প্ৰদায়ৰ বাবে মিষ্টাৰ নেহৰুৰ সুসমাচাৰ বুলি ক’বলৈ ভাল পোৱাৰ আগশাৰীৰ প্ৰচাৰক হিচাপে কাৰ্যনিৰ্বাহ কৰিছিল। ১৯৬৪ চনৰ ফেব্ৰুৱাৰী মাহত এলউইনৰ মৃত্যু হয়, ক

তেওঁৰ দত্তক ভূমিত অতিশয় সন্মানীয় ৰাজহুৱা নৃতত্ত্ববিদ। তেওঁ আটাইতকৈ সন্মানীয় পদ্মভূষণ আৰু আন অসংখ্য পদক আৰু বঁটা লাভ কৰিছিল বুৰঞ্জীবিদ আৰু লেখক, ৰামচন্দ্ৰ গুহাই ভাৰতৰ ৰাজহুৱা বক্তৃতাৰ সুকীয়া ক্ষেত্ৰসমূহত ভেৰিয়াৰ এলউইনৰ বহুমুখী উপস্থিতিৰ আঁকিছে: “এই ইংৰাজ, মিছনেৰী, গান্ধীবাদী, সমাজকৰ্মী, কৰ্মী, আমোলা আৰু ভাৰতীয় আছিল সদায় আৰু প্ৰধানকৈ এজন লেখক, এজন ব্যক্তি যাৰ ব্যক্তিগত অভিজ্ঞতাৰ সমৃদ্ধিয়ে সঁচাকৈয়ে আচৰিত অনুপাতৰ এটা কৰ্মক আলোকিত কৰে... এলউইনে বহুতো ধাৰাত কাম কৰিছিল। তেওঁ কবিতা, ধৰ্মীয় ট্ৰেক্ট, বিতৰ্কিত পমফ্লেট, উপন্যাস, নৃতত্ত্বৰ মনোগ্ৰাফ, লোককথা সংকলন, চৰকাৰী প্ৰতিবেদন আৰু হাতপুথি, পৰ্যালোচনা, সম্পাদকীয় আৰু ভ্ৰমণ কাহিনী ৰচনা আৰু প্ৰকাশ কৰিছিল। তেওঁৰ শেষৰখন গ্ৰন্থ আত্মজীৱনীক সাধাৰণতে তেওঁৰ সকলো গ্ৰন্থৰ ভিতৰত আটাইতকৈ উত্তম গ্ৰন্থ হিচাপে গণ্য কৰা হয়”।

এলউইনে তেওঁৰ জীৱন-পছন্দক পথ প্ৰদৰ্শন কৰা ধাৰণাসমূহৰ এক ঐক্য দেখিবলৈ আগ্ৰহী আছিল। ভাৰতত উপস্থিত হৈ ১৯২৮ চনৰ জানুৱাৰী মাহত আন্তঃধৰ্মীয় ফেল’শ্বিপৰ এখন সন্মিলনৰ বাবে সাবৰমতী ভ্ৰমণ কৰি তেওঁ লিখিছে: “তাত উপস্থিত হোৱাৰ মুহূৰ্তৰ পৰাই মই নিৰ্ধাৰিত হৈ পৰিছিলো। দীৰ্ঘদিন ধৰি এজন সহানুভূতিশীল সহযাত্ৰী, মই এতিয়া এজন উগ্ৰ শিষ্য হৈ পৰিলোঁ.... সাবৰ্মতীত সেই কেইদিনমানৰ প্ৰভাৱ আছিল অসাধাৰণ। এইটো

যেন ভাৰতীয় মাটিত হঠাতে ভাৰতীয় হিচাপে পুনৰ জন্ম পাইছো। সকলোবোৰ ইমানেই স্বাভাৱিকভাৱে ঠাইত পৰিছিল যে মই, মই ভাবো, প্ৰথমতে উপলব্ধি কৰা নাছিলো যে মই গ্ৰহণ কৰা নতুন মনোভাৱটো কিমান অতি গুৰুতৰ আছিল বা ইয়াৰ পৰিণতি কি হ’ব। তেওঁ স্পষ্ট কৰি দিয়াৰ দৰে ভাৰতৰ বিষয়ে তেওঁৰ বুজাবুজি সম্পূৰ্ণৰূপে এক্স’টিকোথাৰৰ বুজাবুজি নাছিল। তেওঁ লিখাৰ দৰে প্ৰথমতে মই সংঘাতক ভাৰত আৰু ব্ৰিটেইনৰ মাজৰ দৰে দেখা নাছিলোঁ কিন্তু...

বৰঞ্চ দুবিধ ভিন্ন ধৰণৰ মানুহৰ মাজত হোৱাৰ দৰেই। মোৰ থিম আছিল স্বাধীনতা আৰু এয়া কেৱল ভাৰততে সীমাবদ্ধ নাছিল। অক্সফৰ্ডত লিখা বিপ্লৱৰ কবিতাৰ ওপৰত লিখা পুৰস্কাৰৰ ৰচনাখনে মোক দেখুৱাই দিছিল যে ইউৰোপীয় লোকসকলৰ কিমানজনে, আৰু বিশেষকৈ ইংৰাজ কবিসকলৰ কিমানজনে স্বাধীনতাক মূল্যৱান বুলি ভাবে। ভাৰতৰ জাতীয় আন্দোলনক অনুপ্ৰাণিত কৰা বহুতো ধাৰণা মূলতঃ পশ্চিমৰ পৰা আহিছিল। টলষ্টয়

আৰু ৰাস্কিনৰ গান্ধীৰ ওপৰত গভীৰ প্ৰভাৱ পৰিছিল। তেওঁৰ সৈতে মোৰ সংস্পৰ্শৰ প্ৰথম ফল আছিল, সেয়েহে, মোক সেই ইউৰোপীয়সকলৰ মাজত ৰখা, সেই ইংৰাজসকলৰ মাজত, যাৰ বাবে ঔপনিৱেশিকতা বা সাম্ৰাজ্যবাদ অসহনীয় আছিল... ” (এলউইন ১৯৬৪: ৪২)।

পুনাত উপস্থিত হোৱাৰ লগে লগে তেওঁৰ এটা প্ৰাচীন স্মৃতি আছিল মাৰাঠী শিকাৰ অভিজ্ঞতাৰ কথা: “আমি মোৰ ভাষা-পাঠৰ বেছিভাগ সময় হিন্দু ৰহস্যবাদ আৰু দৰ্শনৰ বিষয়ে আলোচনা কৰি কটালোঁ যাৰ ফলত ছমাহৰ পিছত মই উচ্চতৰ বেছিভাগৰ বাবে মাৰাঠী বা সংস্কৃত শব্দবোৰ জানিলোঁ আধ্যাত্মিক অৱস্থা, যোগ ভংগীমা আৰু ব্যায়াম, কিন্তু মই দুপৰীয়াৰ আহাৰ অৰ্ডাৰ দিবলৈ যথেষ্ট অক্ষম আছিলো ৰেলৱে ষ্টেচন” (ibid, 41)।

ভাৰতৰ প্ৰতি তেওঁৰ দায়বদ্ধতা ইমানেই বলপূৰ্বক আছিল যে স্বাধীন ভাৰতৰ প্ৰথম প্ৰধানমন্ত্ৰী জৱাহৰলাল নেহৰুৱে তেওঁক উত্তৰ-পূব সীমান্ত সংস্থা (NEFA)ৰ জনজাতি পৰিক্ৰমাৰ উপদেষ্টা হিচাপে নিযুক্তি দিছিল।

CENTRAL IDEAS

Verrier Elwin is known for his extensive study of tribals. Some of his main writings are focussed on tribal life and identity. His approach and method of research have inspired many anthropologists and sociologists. Let us learn about theses now.

**কেন্দ্ৰীয় ধাৰণা**

ভেৰিয়াৰ এলউইন জনজাতীয়সকলৰ ওপৰত কৰা ব্যাপক অধ্যয়নৰ বাবে পৰিচিত। তেওঁৰ কিছুমান মূল লেখা জনজাতীয় জীৱন আৰু পৰিচয়ৰ ওপৰত কেন্দ্ৰিত। তেওঁৰ গৱেষণা পদ্ধতি আৰু পদ্ধতিয়ে বহু নৃতত্ত্ববিদ আৰু সমাজবিজ্ঞানীক অনুপ্ৰাণিত কৰিছে। আহক আমি এতিয়া থিছিছৰ বিষয়ে জানো।

**1. Cultural Autonomy of Tribals**

In 1932, Elwin moved away from politics towards social work and anthropology after he went to live among the Gonds. Elwin’s long spell of living with tribal people enabled him to see the world through their eyes. He married a Gond girl in 1940 but they divorced each other in 1949.

Elwin spent a major part of his life among the people he wrote about, the tribal communities in Central and North-East India. His first ethnographies, on the Baiga (1939) and the Agaria (1942), dealt with his own neighborhoods since both the communities were closely connected to the Mandla Gonds where he made his home. Elwin stayed for a long period in Bastar and Orissa for studying the tribal communities. He settled down among the people, liveed with them, shared their life as far as an outsider could.He did not depend merely on asking questions, but

tried to gather knowledge from the people in great detail. Me Elwin believed in the cultural autonomy of tribal life and value system, which is a unique civilizational order according to its on terms and references.

On this aspect of cultural uniqueness, Elwin writes “There are many elements in the Gond ethos which should be conserved', their simplicity and freedom, their love of children, the position of their women, 'their simplicity and freedom, their love of children, the position of their women, their independence of spirit, their freedom from many of the usual oriental inhibitions'. The tribal, indeed, 'has a real message for our sophisticated modern world which is threatened with

disintegration as a result of its passion for possessions and its lack of love (Elwin

1936):

Elwin's first work of ethnography, The Baiga, published in 1939, reflected this perspective of the tribal lifewhich emphasized unique collective identity. This work was a massive monograph about a tribe, whose economy was being ruined by the expropriation of their natural resources and livelihood by the state, and who had been forcedto adopt cultivation, which was not preferred by them.

Elwin conducted fieldwork in many villages of the present-day Indian states of Madhya Pradesh, Chattisgarh and Orissa. Between 1940 and 1942 he lived in Bastar, a large, isolated and thick forest region with a huge volume of tribal population.His monographs were not merely descriptive accounts of ‘exotic’ communities, they provided rich analysis of tribal lives. Many of his writings

reflected tribal autonomy and their civil and political rights.

Elwin gathered numerous facts on the tribal life in Central India, their myths, poems and stories that appeared in vivid depiction in his fascinating monographs. The Agaria (1942) portrays a melancholic narrative of the decline of a community of charcoal iron-smelters heavily damaged by taxation, factory iron and administrative neglect. In ‘Maria murder and suicide’ (1943), Elwin tried to explore the events of homicide in a tribal society. The Muria and their ghotul (1946) presented a unique pattern of socialization among a tribe in Bastar, where their sexual orientation was explored. In more specific terms, the account focused on the life in a dormitory, or ghotul, where boys and girls are trained with the lessons of sexual life (Elwin 1946, Guha 1998,1999).

In Bondo Highlander (1952) Elwin made an attempt to understand the personality of a highland Orissa tribe. The study focuses on the contestation and conflict between individualism and collective cooperation among the everyday life of the community. ‘The religion of an Indian tribe’ (1955), another study based in Orissa, is a holistic account of rituals and belief system among the Saora. This ethnographic attempton religion and ritual was considered as 'the most detailed account of an Indian tribal religion that ever flowed from an anthropologist's pen' (Fürer- Haimendorf 1957: 602-3).

Among all these books, it was those on the Baiga and the Muria that invited the most attention and discussion. Both studies reflected the intimate connection between the author and the communities, which resulted from prolonged stay with the people.

Elwin’s most famous pamphlet, ‘The Aboriginals’ (Elwin 1943) was a blueprint of his concerns over the rights and safeguards of tribal communities towards their economic security and protection. He strongly advocated for the restoration of their rights over forest resources, protection of tribal land and regulation and control of external interventions in their lives.

Verrier Elwin wrote his sixth book on a tribe titled The Religion of an Indian Tribe (1955) in continuation to his earlier ethnographies on ethnographies of the Baiga, the Agaria, the Maria, the Muria and the Bondo. His concern over the material and natural resources of the tribal communities made him to pay close attention on the issues of tribal land alienation, loss of forest resources, and exploitation by the non-tribal money lenders and officials. His interventions in

these pertinent issues related to the tribal question prepared him to become an action-oriented anthropologist, rather than to remain an arm-chair scholar. His writings were loaded with political conviction and intellectual commitment towards representing the voices of the marginalized tribal communities and protecting their fundamental rights and cultural autonomy.All his writings carry the hope that they might help envision, ‘or at least delay, the degradation and exploitation of the tribes’ (Guha, 1998: 330). Elwin’s own remarks on this aspect further attest the emphasis added in his political and ethical quest. He hoped the writings and interventions of anthropologists would aim to protect the tribals from exploitation, interference and repression.Elwin was a strong advocate of preserving and protecting the uniqueness of tribal identity and culture. He was

criticized for his political position on the question of tribal identity by his counterparts labelling him as ‘isolationist’, who stood in the way of integrating the tribal people into the Hindu religious fold.

**১/ জনজাতীয় লোকৰ সাংস্কৃতিক স্বায়ত্তশাসন**

১৯৩২ চনত এলউইনে গণ্ডসকলৰ মাজত থাকিবলৈ যোৱাৰ পিছত ৰাজনীতিৰ পৰা আঁতৰি সমাজ কৰ্ম আৰু নৃতত্ত্বৰ দিশে আগবাঢ়ি যায়। এলউইনৰ জনজাতীয় লোকৰ সৈতে জীয়াই থকাৰ দীঘলীয়া সময়খিনিয়ে তেওঁক তেওঁলোকৰ চকুৰে পৃথিৱীখন চাবলৈ সক্ষম কৰি তুলিছিল। ১৯৪০ চনত তেওঁ গণ্ড ছোৱালী এজনীক বিয়া কৰায় যদিও ১৯৪৯ চনত ইজনে সিজনৰ বিবাহ বিচ্ছেদ হয়।

এলউইনে তেওঁৰ জীৱনৰ এটা ডাঙৰ অংশ তেওঁ লিখা মানুহখিনিৰ মাজত কটায়, মধ্য আৰু উত্তৰ-পূব ভাৰতৰ জনজাতীয় সম্প্ৰদায়ৰ মাজত। তেওঁৰ প্ৰথম নৃতাত্ত্বিক গ্ৰন্থসমূহ, বাইগা (১৯৩৯) আৰু আগৰিয়া (১৯৪২)ৰ ওপৰত, তেওঁৰ নিজৰ চুবুৰীৰ বিষয়ে আলোচনা কৰা হৈছিল যিহেতু দুয়োটা সম্প্ৰদায়ৰ সৈতে তেওঁ নিজৰ ঘৰ সাজিছিল মণ্ডল গণ্ডৰ সৈতে ওতঃপ্ৰোতভাৱে জড়িত আছিল। জনজাতীয় সম্প্ৰদায়ৰ অধ্যয়নৰ বাবে এলউইনে বহুদিন বাষ্টাৰ আৰু উৰিষ্যাত থাকিল। তেওঁ মানুহৰ মাজত থিতাপি লৈছিল, তেওঁলোকৰ লগত থাকিবলৈ লৈছিল, তেওঁলোকৰ জীৱনটোক বাহিৰৰ মানুহে যিমান পাৰে ভাগ কৰিছিল।তেওঁ কেৱল প্ৰশ্ন কৰাৰ ওপৰত নিৰ্ভৰ কৰা নাছিল, কিন্তু...

জনসাধাৰণৰ পৰা জ্ঞান সংগ্ৰহ কৰিবলৈ অতি বিশদভাৱে চেষ্টা কৰিছিল। মে এলউইনে জনজাতীয় জীৱন আৰু মূল্যবোধৰ সাংস্কৃতিক স্বায়ত্তশাসনত বিশ্বাস কৰিছিল, যিটো ইয়াৰ অন টাৰ্মছ এণ্ড ৰেফাৰেন্স অনুসৰি এক অনন্য সভ্যতাবাদী শৃংখলা।

সাংস্কৃতিক স্বকীয়তাৰ এই দিশটোৰ ওপৰত এলউইনে লিখিছে “গণ্ডৰ নীতি-নিয়মত বহুতো উপাদান আছে যিবোৰ সংৰক্ষণ কৰা উচিত’, ইয়াৰ সৰলতা আৰু স্বাধীনতা, তেওঁলোকৰ সন্তানৰ প্ৰতি থকা প্ৰেম, তেওঁলোকৰ নাৰীৰ অৱস্থান, ‘তেওঁলোকৰ সৰলতা আৰু স্বাধীনতা, তেওঁলোকৰ শিশুৰ প্ৰতি থকা প্ৰেম , তেওঁলোকৰ নাৰীৰ অৱস্থান, তেওঁলোকৰ আত্মাৰ স্বাধীনতা, বহুতো সাধাৰণ প্ৰাচ্যৰ বাধাৰ পৰা তেওঁলোকৰ মুক্ততা'। জনজাতীয়, সঁচাকৈয়ে, ‘আমাৰ অত্যাধুনিক আধুনিক পৃথিৱীৰ বাবে এটা প্ৰকৃত বাৰ্তা আছে যিটোৰ সৈতে ভাবুকিৰ সন্মুখীন হৈছে সম্পত্তিৰ প্ৰতি থকা আবেগ আৰু প্ৰেমৰ অভাৱৰ ফলত বিভাজন ।

১৯৩৯ চনত প্ৰকাশিত এলউইনৰ প্ৰথম নৃতাত্ত্বিক গ্ৰন্থ দ্য বাইগাই জনজাতীয় জীৱনৰ এই দৃষ্টিভংগীক প্ৰতিফলিত কৰিছিল যিয়ে অনন্য সামূহিক পৰিচয়ৰ ওপৰত গুৰুত্ব আৰোপ কৰিছিল। এই গ্ৰন্থখন আছিল এটা জনগোষ্ঠীৰ বিষয়ে এক বিশাল মনোগ্ৰাফ, যাৰ অৰ্থনীতি ৰাষ্ট্ৰই নিজৰ প্ৰাকৃতিক সম্পদ আৰু জীৱিকাৰ বেদখল কৰি ধ্বংস কৰি পেলাইছিল, আৰু যিসকলে খেতি গ্ৰহণ কৰিবলৈ বাধ্য হৈছিল, যিটো তেওঁলোকে পছন্দ কৰা নাছিল।

এলউইনে বৰ্তমান ভাৰতীয় ৰাজ্য মধ্যপ্ৰদেশ, চট্টিশগড় আৰু ওড়িশাৰ বহু গাঁৱত ক্ষেত্ৰভিত্তিক কাম চলাইছিল। ১৯৪০ চনৰ পৰা ১৯৪২ চনৰ ভিতৰত তেওঁ জনজাতীয় জনসংখ্যাৰ বিশাল পৰিমাণৰ বৃহৎ, বিচ্ছিন্ন আৰু ঘন বনাঞ্চল বাষ্টাৰত বাস কৰিছিল।তেওঁৰ মনোগ্ৰাফসমূহ কেৱল ‘বিদেশী’ সম্প্ৰদায়ৰ বৰ্ণনাত্মক বিৱৰণী নাছিল, ইয়াত জনজাতীয় জীৱনৰ চহকী বিশ্লেষণ আছিল। তেওঁৰ বহুতো লেখা

জনজাতীয় স্বায়ত্তশাসন আৰু তেওঁলোকৰ নাগৰিক আৰু ৰাজনৈতিক অধিকাৰসমূহ প্ৰতিফলিত কৰিছিল।

এলউইনে মধ্য ভাৰতৰ জনজাতীয় জীৱনৰ অসংখ্য তথ্য সংগ্ৰহ কৰিছিল, তেওঁলোকৰ মিথ, কবিতা আৰু গল্প যিবোৰ তেওঁৰ মনোমোহা মনোগ্ৰাফত প্ৰাঞ্জল চিত্ৰণত দেখা দিছিল। আগৰিয়া (১৯৪২)ত কৰ, কাৰখানাৰ লোহা আৰু প্ৰশাসনিক অৱহেলাৰ ফলত বহু পৰিমাণে ক্ষতিগ্ৰস্ত হোৱা কয়লা লো-গলনাগাৰৰ এটা সম্প্ৰদায়ৰ অৱনতিৰ এক বিষাদজনক আখ্যান চিত্ৰিত কৰা হৈছে। ‘মাৰিয়া হত্যা আৰু আত্মহত্যা’ (১৯৪৩)ত এলউইনে জনজাতীয় সমাজ এখনত হত্যাকাণ্ডৰ ঘটনাবোৰ অন্বেষণ কৰিবলৈ চেষ্টা কৰিছিল। মুৰিয়া আৰু তেওঁলোকৰ ভূতুলে (১৯৪৬) বাষ্টাৰৰ এটা জনগোষ্ঠীৰ মাজত সামাজিকৰণৰ এক অনন্য আৰ্হি উপস্থাপন কৰিছিল, য’ত তেওঁলোকৰ যৌন অভিমুখৰ সন্ধান কৰা হৈছিল। অধিক নিৰ্দিষ্টভাৱে ক’বলৈ গ’লে, বিৱৰণীটোৱে ছাত্ৰাবাস বা ভূতুলৰ জীৱনৰ ওপৰত গুৰুত্ব আৰোপ কৰিছিল, য’ত ল’ৰা-ছোৱালীক যৌন জীৱনৰ পাঠৰ সৈতে প্ৰশিক্ষণ দিয়া হয় (এলউইন ১৯৪৬, গুহা ১৯৯৮,১৯৯৯)।

বণ্ডো হাইলেণ্ডাৰ (১৯৫২)ত এলউইনে হাইলেণ্ড ওড়িশা জনগোষ্ঠীৰ ব্যক্তিত্ব বুজিবলৈ চেষ্টা কৰিছিল। সমাজৰ দৈনন্দিন জীৱনৰ মাজত ব্যক্তিবাদ আৰু সামূহিক সহযোগিতাৰ মাজত হোৱা প্ৰতিদ্বন্দ্বিতা আৰু সংঘাতৰ ওপৰত অধ্যয়নটোত গুৰুত্ব আৰোপ কৰা হৈছে। উৰিষ্যাত ভিত্তি কৰি কৰা আন এক অধ্যয়ন ‘The religion of an Indian tribe’ (১৯৫৫) হৈছে সাওৰাসকলৰ মাজত হোৱা ৰীতি-নীতি আৰু বিশ্বাস ব্যৱস্থাৰ এক সামগ্ৰিক বিৱৰণ। ধৰ্ম আৰু আচাৰ-অনুষ্ঠানৰ এই নৃতাত্ত্বিক প্ৰচেষ্টাক ‘এজন নৃতত্ত্ববিদৰ কলমৰ পৰা বৈ অহা ভাৰতীয় জনজাতীয় ধৰ্মৰ আটাইতকৈ বিশদ বিৱৰণ’ হিচাপে গণ্য কৰা হৈছিল (Fürer- Haimendorf 1957: 602-3)।

এই সকলোবোৰ কিতাপৰ ভিতৰত বাইগা আৰু মুৰিয়াৰ ওপৰত লিখা কিতাপেই আটাইতকৈ বেছি মনোযোগ আৰু আলোচনাৰ আমন্ত্ৰণ জনাইছিল। দুয়োটা অধ্যয়নেই লেখক আৰু সম্প্ৰদায়সমূহৰ মাজত থকা ঘনিষ্ঠ সম্পৰ্কক প্ৰতিফলিত কৰিছিল, যিটো জনসাধাৰণৰ সৈতে দীৰ্ঘদিন ধৰি থকাৰ ফলত সৃষ্টি হৈছিল।

এলউইনৰ আটাইতকৈ বিখ্যাত পমফ্লেট ‘দ্য এবৰিজিনেলছ’ (এলউইন ১৯৪৩) আছিল জনজাতীয় সম্প্ৰদায়সমূহৰ অৰ্থনৈতিক সুৰক্ষা আৰু সুৰক্ষাৰ প্ৰতি থকা অধিকাৰ আৰু সুৰক্ষাৰ প্ৰতি তেওঁৰ উদ্বেগৰ ব্লুপ্ৰিণ্ট। তেওঁ বনজ সম্পদৰ ওপৰত তেওঁলোকৰ অধিকাৰ পুনৰুদ্ধাৰ, জনজাতীয় ভূমি সুৰক্ষা আৰু তেওঁলোকৰ জীৱনত বাহ্যিক হস্তক্ষেপৰ নিয়ন্ত্ৰণ আৰু নিয়ন্ত্ৰণৰ বাবে তেওঁ তীব্ৰ পোষকতা কৰে।

ভেৰিয়াৰ এলউইনে বাইগা, আগৰিয়া, মাৰিয়া, মুৰিয়া আৰু বণ্ডোৰ নৃতাত্ত্বিক সম্পৰ্কীয় পূৰ্বৰ নৃতাত্ত্বিকতাসমূহৰ ধাৰাবাহিকতাত ভেৰিয়াৰ এলউইনে এটা জনগোষ্ঠীৰ ওপৰত ষষ্ঠখন গ্ৰন্থ লিখিছিল দ্য ৰিলিজিয়ন অৱ এ ইণ্ডিয়ান ট্ৰাইব (১৯৫৫)। জনজাতীয় জনগোষ্ঠীসমূহৰ বস্তুগত আৰু প্ৰাকৃতিক সম্পদৰ প্ৰতি তেওঁৰ উদ্বেগে জনজাতীয় ভূমি বিচ্ছিন্নতা, বনজ সম্পদৰ ক্ষতি, অজনজাতীয় ধনদাতা আৰু বিষয়াসকলৰ দ্বাৰা শোষণ আদি বিষয়বোৰত তেওঁক তীক্ষ্ণ দৃষ্টি দিবলৈ বাধ্য কৰাইছিল।

**2. Issue of Tribal Identity**

The controversial position that Elwin occupies among the Indian intellectuals and political activistsis well known. Some of them severelycondemned his works and standpoint on the tribal question with reference to identity. However, Elwin could also gather many admirers of his works, and among them the most prominent figure was Jawaharlal Nehru, the first Prime Minister of independent India. In 1954, Nehru recommended him to be deputed to the north-eastern region as an advisor on tribal affairs to the Government of India. Elwin continued to write and draft policy documents with a view to protect the interest of the tribal communities. During his tenure in the north-east region, Elwin’s two books entitled, ‘A philosophy for NEFA’ (1957) and ‘A new deal for tribal India’ (1963), received wide attention among the reading publics. Nehru’s enunciation of the famous ‘tribal panchsheel’ carries Verrier Elwin’s signature in its content and argument. In order to understand Elwin’s engagement in the controversies over tribal identity and the issue of national integration in post Independent India, it will be worthwhile to contextualize the concept of identity and identity-based movements for political and cultural autonomy within the tribal discourse.

Manor (1996) demonstrates the formations of different types of identities in India with reference to ethnic and tribal identity and the tendency of people to give priority to one or another level of identity according to varying social and political situations. These markers include language, ethnicity, religion, gender, sexual preferences, caste, tribe, race and so on and so forth. Identity based political articulations are thus attached with a set of core features shared by members of a collectivity. These core markers are different from associational markers like those of the workers and labourers who are defined more by their common interests rather than by certain core and mostly ascribed identity attributes of the groups.

The identification of the members of a group on the basis of sharing common attributes—on the basis of all or some of the attributes--such as language, gender, religion, caste, ethnicity etc. suggests the existence or formation of identity. The mobilization on the basis of these markers is called identity movements (Manor 1996). Identity in general and identity based political articulations in particular have become important features of modern politics.

The identity of a tribal community can be a production from within the community that is internal to the group as a self-image or it can be an imposition from outside, which is external to the group. The idea about ‘tribe’ that reflects in the names of different tribal communities as well as generic terms like ‘aborigins’, ‘adivasis’, and ‘Scheduled Tribe (ST)’ are some of such propositions either imposed by outsiders or created by the tribal people themselves. Sahay

(1977) suggests that a discussion on identity can start with the etymological meanings of the names of individual tribes or the appellations which the tribes use for themselves as tribal self-image. The leaders, legends and traditions associated with the names of particular tribes constitute another significant aspect of the study on identity (Sahay 1977). Here, we need to focus on the question that how the self-image and identity of tribal communities can be traced as the vantage points of political movements and mobilizations.

Identity-based movements among tribal communities in India have been a subject of discussion during the Colonial period onwards. The survey conducted by the Anthropological Survey of India (AnSI) identified a number of movements in central and eastern India; the most important of them being the movement for the formation of a Jharkhand state. There were also social movements among Kurmi and other tribal communities in Chotanagpur seeking towards an autonomous tribal status. There were also movements in western India such as the Bhagat movements among the Bhills and many agrarian movements among different tribal groups as well as political movements for autonomy. Central India reported the continuity of the Bhagat movements and a

political movement among the Gonds. (Singh 1982).

**২/ জনজাতীয় পৰিচয়ৰ বিষয়**

ভাৰতীয় বুদ্ধিজীৱী আৰু ৰাজনৈতিক কৰ্মীসকলৰ মাজত এলউইনে যি বিতৰ্কিত স্থিতি দখল কৰিছে সেয়া সুপৰিচিত। তেওঁলোকৰ কিছুমানে পৰিচয়ৰ উল্লেখ কৰি জনজাতীয় প্ৰশ্নটোৰ ওপৰত তেওঁৰ ৰচনা আৰু স্থিতিক তীব্ৰ ভাষাৰে গৰিহণা দিছিল। অৱশ্যে এলউইনে তেওঁৰ ৰচনাসমূহৰ বহু প্ৰশংসককো গোটাব পাৰিছিল, আৰু তাৰ ভিতৰত আটাইতকৈ বিশিষ্ট ব্যক্তি আছিল স্বাধীন ভাৰতৰ প্ৰথম প্ৰধানমন্ত্ৰী জৱাহৰলাল নেহৰু। ১৯৫৪ চনত নেহৰুৱে তেওঁক ভাৰত চৰকাৰৰ জনজাতীয় বিষয়ৰ উপদেষ্টা হিচাপে উত্তৰ-পূব অঞ্চললৈ ডেপুট কৰাৰ পৰামৰ্শ দিয়ে। এলউইনে জনজাতীয় জনগোষ্ঠীসমূহৰ স্বাৰ্থ সুৰক্ষিত কৰাৰ উদ্দেশ্যে নীতিগত নথি লিখি আৰু খচৰা প্ৰস্তুত কৰি থাকিল। উত্তৰ-পূব অঞ্চলত তেওঁৰ কাৰ্যকালত এলউইনৰ ‘এ ফিল’ছফি ফৰ নেফা’ (১৯৫৭) আৰু ‘এ নিউ ডিল ফৰ ট্ৰাইবেল ইণ্ডিয়া’ (১৯৬৩) শীৰ্ষক দুখন গ্ৰন্থই পঢ়া জনসাধাৰণৰ মাজত ব্যাপক চৰ্চা লাভ কৰিছিল। নেহৰুৱে বিখ্যাত ‘জনজাতীয় পঞ্চশীল’ৰ উচ্চাৰণে ইয়াৰ বিষয়বস্তু আৰু যুক্তিত ভেৰিয়াৰ এলউইনৰ স্বাক্ষৰ বহন কৰে। জনজাতীয় পৰিচয়ক লৈ সৃষ্টি হোৱা বিতৰ্ক আৰু স্বাধীনতাৰোত্তৰ ভাৰতত জাতীয় সংহতিৰ বিষয়টোত এলউইনৰ নিয়োজিততা বুজিবলৈ হ’লে জনজাতীয় বক্তৃতাৰ ভিতৰত ৰাজনৈতিক আৰু সাংস্কৃতিক স্বায়ত্তশাসনৰ বাবে পৰিচয় আৰু পৰিচয়ভিত্তিক আন্দোলনৰ ধাৰণাটোক প্ৰসংগভিত্তিক কৰাটো মূল্যৱান হ’ব।

মেনৰে (১৯৯৬) ভাৰতত জাতিগত আৰু জনজাতীয় পৰিচয়ৰ প্ৰতি লক্ষ্য ৰাখি বিভিন্ন ধৰণৰ পৰিচয়ৰ গঠন আৰু বিভিন্ন সামাজিক আৰু ৰাজনৈতিক পৰিস্থিতি অনুসৰি মানুহে এটা বা আন এটা স্তৰৰ পৰিচয়ক অগ্ৰাধিকাৰ দিয়াৰ প্ৰৱণতা প্ৰদৰ্শন কৰিছে। এই চিহ্নসমূহৰ ভিতৰত ভাষা, জাতি, ধৰ্ম, লিংগ, যৌন পছন্দ, জাতি, জনগোষ্ঠী, জাতি ইত্যাদি ইত্যাদি ইত্যাদি অন্তৰ্ভুক্ত। পৰিচয় ভিত্তিক ৰাজনৈতিক আৰ্টিকুলেচনসমূহ এইদৰে এটা সামূহিকতাৰ সদস্যসকলে ভাগ কৰা মূল বৈশিষ্ট্যসমূহৰ এটা গোটৰ সৈতে সংযুক্ত কৰা হয়। এই মূল চিহ্নিতকাৰীসমূহ শ্ৰমিক আৰু শ্ৰমিকৰ দৰে সংঘবদ্ধ চিহ্নিতকাৰীৰ পৰা পৃথক যিসকলক গোটসমূহৰ কিছুমান মূল আৰু বেছিভাগেই আৰোপিত পৰিচয় বৈশিষ্ট্যৰ দ্বাৰা নহয়, তেওঁলোকৰ উমৈহতীয়া স্বাৰ্থৰ দ্বাৰা অধিক সংজ্ঞায়িত কৰা হয়।

উমৈহতীয়া বৈশিষ্ট্যৰ ভাগ-বতৰা কৰাৰ ভিত্তিত—সকলো বা কিছুমান বৈশিষ্ট্যৰ ভিত্তিত--যেনে ভাষা, লিংগ, ধৰ্ম, জাতি, জাতি আদিৰ ভিত্তিত এটা গোটৰ সদস্যসকলক চিনাক্তকৰণে পৰিচয়ৰ অস্তিত্ব বা গঠনৰ ইংগিত দিয়ে। এই চিহ্নিতকাৰীসমূহৰ ভিত্তিত হোৱা সংগঠনক পৰিচয় আন্দোলন বোলা হয় (Manor 1996)। সাধাৰণতে পৰিচয় আৰু বিশেষকৈ পৰিচয়ভিত্তিক ৰাজনৈতিক আৰ্টিকুলেচন আধুনিক ৰাজনীতিৰ গুৰুত্বপূৰ্ণ বৈশিষ্ট্য হৈ পৰিছে।

এটা জনজাতীয় সম্প্ৰদায়ৰ পৰিচয় সম্প্ৰদায়ৰ ভিতৰৰ পৰা এটা উৎপাদন হ’ব পাৰে যিটো এটা আত্ম-চিত্ৰ হিচাপে গোটটোৰ আভ্যন্তৰীণ হৈ থাকে বা ই হ’ব পাৰে বাহিৰৰ পৰা জাপি দিয়া, যিটো গোটটোৰ বাহ্যিক। বিভিন্ন জনজাতীয় সম্প্ৰদায়ৰ নামত প্ৰতিফলিত হোৱা 'জনজাতি'ৰ বিষয়ে ধাৰণাটোৰ লগতে 'এবৰিজিন', 'আদিভাছিছ', আৰু 'অনুসূচীত জনজাতি (এছটি)' আদি সাধাৰণ শব্দবোৰ এনে কিছুমান প্ৰস্তাৱ হয় বাহিৰৰ মানুহে জাপি দিয়া বা সৃষ্টি কৰা... জনজাতীয় লোকসকল নিজেই। সহায়

(১৯৭৭)এ কৈছে যে পৰিচয়ৰ ওপৰত আলোচনা আৰম্ভ হ’ব পাৰে ব্যক্তিগত জনগোষ্ঠীৰ নামৰ ব্যুৎপত্তিগত অৰ্থ বা জনগোষ্ঠীসমূহে জনজাতীয় আত্ম-চিত্ৰ হিচাপে নিজৰ বাবে ব্যৱহাৰ কৰা নামকৰণৰ পৰা। বিশেষ জনগোষ্ঠীৰ নামৰ সৈতে জড়িত নেতা, কিংবদন্তি আৰু পৰম্পৰাসমূহে পৰিচয়ৰ ওপৰত কৰা অধ্যয়নৰ আন এক উল্লেখযোগ্য দিশ গঠন কৰে (Sahay 1977)। ইয়াত আমি এই প্ৰশ্নটোৰ ওপৰত গুৰুত্ব দিব লাগিব যে জনজাতীয় সম্প্ৰদায়ৰ আত্ম-ভাবমূৰ্তি আৰু পৰিচয়ক ৰাজনৈতিক আন্দোলন আৰু সংগঠনৰ ভেণ্টিজ পইণ্ট হিচাপে কেনেকৈ অনুসন্ধান কৰিব পাৰি।

ভাৰতৰ জনজাতীয় জনগোষ্ঠীসমূহৰ মাজত পৰিচয়ভিত্তিক আন্দোলনসমূহ ঔপনিৱেশিক যুগৰ পৰাই চৰ্চিত হৈ আহিছে। ভাৰতীয় নৃতাত্ত্বিক জৰীপ (AnSI)ৰ দ্বাৰা চলোৱা সমীক্ষাত মধ্য আৰু পূব ভাৰতৰ কেইবাটাও আন্দোলন চিনাক্ত কৰা হৈছে; ইয়াৰে আটাইতকৈ গুৰুত্বপূৰ্ণটো হ’ল ঝাৰখণ্ড ৰাজ্য গঠনৰ আন্দোলন। চোতানাগপুৰৰ কুৰ্মী আৰু অন্যান্য জনজাতীয় জনগোষ্ঠীৰ মাজতো স্বায়ত্তশাসিত জনজাতীয় মৰ্যাদাৰ প্ৰতি লক্ষ্য ৰাখি সামাজিক আন্দোলন চলিছিল। পশ্চিম ভাৰততো ভীলৰ মাজত ভগত আন্দোলন আৰু বিভিন্ন জনজাতীয় গোটৰ মাজত বহুতো কৃষি আন্দোলনৰ লগতে স্বায়ত্তশাসনৰ বাবে ৰাজনৈতিক আন্দোলনও হৈছিল। মধ্য ভাৰতে ভগত আন্দোলনৰ ধাৰাবাহিকতা আৰু ক...

গোণ্ডসকলৰ মাজত ৰাজনৈতিক আন্দোলন।

According to the ASI survey conducted in the tribal belt in central India, the movements can be categorized into four major streams:

(i) Movements for political autonomy;

(ii) Agrarian and forest based movements;

(iii) Sanskritization processes;

(iv) Cultural movements based on script and language.

Singh (1982) underlines the different forms in which movements took place among various tribal areas. Movements for political autonomy, agrarian and orest based movements, cultural movements based on script and languages characterize distinct forms in which movements can take place. Sanskritisation process also had an influential role in shaping the movements in particular ways. The Gonds and Bhils raised their demand for establishing a separate state in the

early 1940s. But these movements were not sustained as an organized effort. At the same period, there was a political upraise in Adilabad in 1941, demanding a Gond Raj. In a memorandum submitted to the States Reorganization Commission in the 1950s, the Gond leaders demanded the formation of a separate state for the Adibasis in the tribal areas of Chattisgarh, Rewa region and Vidarbh. (Singh 1982).

irsa Munda Revolt of 1895-1901 of Singhbhum and Ranchi was the most popular movement against the merchants, traders, land lords, and government officers who were responsible for alienating tribal people from their land, had increased the rental charges, forced physical violence, treated them as lesser humans, and increased interests on their debts. These issues contributed to a massive revolt under the leadership of Birsa Munda, a revolutionary leader

among the community. Munda mobilized people against the British government. He was determined to fight against the mighty Britishers and could mobilize the people towards an organized movement for tribal autonomy. However, the movement could not keep its momentum as Birsa Munda was imprisoned and died in the year 1900 (Singh 1982).

Though most of such struggles were intent to address the basic question on rights to land and forest, the issue was not separable from the religious and cultural fabric of the people. Because of this linkage between economy and culture, the denial of the rights to access forest and land eventually connects to the question of community and identity. A reflection of the identity marker present in such struggles can be seen in the effort being made by some communities to regain the tribal status they lost under the spell of Sanskritization movements. The efforts to evolve a script and build up an indigenous literature in tribal language may be seen as part of an organized movement to define and assert tribal identity. This process in Chotanagpur can be traced to the 1920s when the emerging tribal middle classes initiated a movement to gain political autonomy, and strengthen revivalism in tribal literature which sought to preserve and recreate many of the cultural symbols of the past.

The post-Independence period witnessed a different turn in tribal movements in which the question of cultural identity became powerful in certain contexts apart from the issues of land and forest. Tribal communities started mobilizing themselves with the support of civil society organizations raising the issues of identity, civil and political rights.Identification of different tribal communities is also dependent on the multiple modes in which we trace the origin and shifts in

their etymological meanings. Sahay notes that several tribes have two sets of names—a popular name by which the tribe is known by its neighbors and a name which the tribe uses to identify itself. Both types of names generally refer to certain characteristics or qualities of a given tribe and there are also some appellations which are resented by the tribes as uncomplimentary.

Finally,it may be noted that the tribals as a whole are acquiring a new identity as adivasi (original inhabitant) or vanyajati (community living in jungle). There are also certain local terms which reflect their identity in relation to the geographical and ecological settings in which they inhabit (Sahay1977).

All of these categories of understanding identity fit into Indian society and politics in a distinctive way. Most of the tribal communities tend to be geographically isolated from most other people of any description. Some of the tribal groups inhabit underdeveloped areas within states on the plains, but undergo incursions by non-tribals from their regions that are often exploitative in nature. Adivasis, found in greater or lesser numbers in most Indian states, erode the solidarity of the regional linguistic group, in the process of adapting particular ethnic identities.

মধ্য ভাৰতৰ জনজাতীয় বেল্টত কৰা এ এছ আই সমীক্ষা অনুসৰি আন্দোলনসমূহক চাৰিটা প্ৰধান ধাৰাত ভাগ কৰিব পাৰি:

(ঝ) ৰাজনৈতিক স্বায়ত্তশাসনৰ বাবে আন্দোলন;

(ii) কৃষি আৰু বনভিত্তিক আন্দোলন;

(iii) সংস্কৃতকৰণ প্ৰক্ৰিয়া;

(iv) লিপি আৰু ভাষাৰ ওপৰত আধাৰিত সাংস্কৃতিক আন্দোলন।

সিঙে (১৯৮২) বিভিন্ন জনজাতীয় অঞ্চলৰ মাজত আন্দোলন হোৱা বিভিন্ন ৰূপৰ ওপৰত আলোকপাত কৰিছে। ৰাজনৈতিক স্বায়ত্তশাসনৰ বাবে আন্দোলন, কৃষি আৰু অৰেষ্ট ভিত্তিক আন্দোলন, লিপি আৰু ভাষাৰ ওপৰত ভিত্তি কৰি সাংস্কৃতিক আন্দোলনে আন্দোলন হ’ব পৰা সুকীয়া ৰূপৰ বৈশিষ্ট্য। আন্দোলনসমূহক বিশেষ ধৰণে গঢ় দিয়াতো সংস্কৃতকৰণ প্ৰক্ৰিয়াৰ প্ৰভাৱশালী ভূমিকা আছিল। গোণ্ড আৰু ভীলসকলে এক সুকীয়া ৰাজ্য প্ৰতিষ্ঠাৰ দাবী উত্থাপন কৰে

১৯৪০ চনৰ আৰম্ভণিতে। কিন্তু এই আন্দোলনবোৰ সংগঠিত প্ৰচেষ্টা হিচাপে স্থায়ী নহ’ল। একে সময়ছোৱাতে ১৯৪১ চনত আদিলাবাদত গোণ্ড ৰাজৰ দাবীত ৰাজনৈতিক উত্তেজনা সংঘটিত হৈছিল। ১৯৫০ চনত ৰাজ্য পুনৰ্গঠন আয়োগক দাখিল কৰা এখন স্মাৰকপত্ৰত গোণ্ড নেতাসকলে চট্টিশগড়, ৰেৱা অঞ্চল আৰু বিদৰ্ভ আদি জনজাতীয় অঞ্চলত আদিবাসীসকলৰ বাবে এখন সুকীয়া ৰাজ্য গঠনৰ দাবী জনাইছিল। (সিংহ ১৯৮২)।

irsa 1895-1901 চনৰ সিংভূম আৰু ৰাঁচীৰ মুণ্ডা বিদ্ৰোহ আছিল জনজাতীয় লোকক নিজৰ মাটিৰ পৰা বিচ্ছিন্ন কৰাৰ বাবে দায়ী ব্যৱসায়ী, ব্যৱসায়ী, মাটিৰ মালিক, চৰকাৰী বিষয়াৰ বিৰুদ্ধে আটাইতকৈ জনপ্ৰিয় আন্দোলন, ভাড়াৰ অভিযোগ বৃদ্ধি কৰিছিল, জোৰকৈ শাৰীৰিক হিংসা কৰিছিল, চিকিৎসা কৰিছিল তেওঁলোকক ক্ষুদ্ৰ মানুহ হিচাপে, আৰু তেওঁলোকৰ ঋণৰ সুত বৃদ্ধি কৰিছিল। বিপ্লৱী নেতা বিৰছা মুণ্ডাৰ নেতৃত্বত এক বৃহৎ বিদ্ৰোহৰ সৃষ্টি হোৱাত এইবোৰ সমস্যাই অৰিহণা যোগাইছিল

সম্প্ৰদায়ৰ মাজত। মুণ্ডাই ব্ৰিটিছ চৰকাৰৰ বিৰুদ্ধে মানুহক সংগঠিত কৰিছিল। তেওঁ শক্তিশালী ব্ৰিটিছৰ বিৰুদ্ধে যুঁজিবলৈ সংকল্পবদ্ধ আছিল আৰু জনজাতীয় স্বায়ত্তশাসনৰ বাবে এক সংগঠিত আন্দোলনৰ দিশত জনসাধাৰণক সংগঠিত কৰিব পাৰিছিল। কিন্তু ১৯০০ চনত বীৰছা মুণ্ডা কাৰাগাৰত বন্দী হৈ মৃত্যু হোৱাৰ বাবে আন্দোলনটোৱে গতি ৰক্ষা কৰিব নোৱাৰিলে (সিংহ ১৯৮২)।

যদিও এনে সংগ্ৰামৰ অধিকাংশই ভূমি আৰু বনাঞ্চলৰ অধিকাৰৰ মূল প্ৰশ্নটোৰ সমাধানৰ উদ্দেশ্যে আছিল, তথাপিও জনসাধাৰণৰ ধৰ্মীয় আৰু সাংস্কৃতিক তন্ত্ৰৰ পৰা বিষয়টো পৃথক কৰিব পৰা নাছিল। অৰ্থনীতি আৰু সংস্কৃতিৰ মাজত থকা এই সংযোগৰ বাবেই বনাঞ্চল আৰু ভূমি লাভৰ অধিকাৰৰ পৰা বঞ্চিত হোৱাটোৱে অৱশেষত সম্প্ৰদায় আৰু পৰিচয়ৰ প্ৰশ্নৰ সৈতে সংযোগ ঘটায়। সংস্কৃতকৰণ আন্দোলনৰ মন্ত্ৰত হেৰুৱাই পেলোৱা জনজাতীয় মৰ্যাদা পুনৰ লাভ কৰিবলৈ কিছুমান সম্প্ৰদায়ে যি প্ৰচেষ্টা চলাই আছে, তাৰ পৰা এনে সংগ্ৰামত উপস্থিত পৰিচয় চিহ্নিতকাৰীৰ প্ৰতিফলন দেখা যায়। এটা লিপিৰ বিকাশ আৰু জনজাতীয় ভাষাত থলুৱা সাহিত্য গঢ়ি তোলাৰ প্ৰচেষ্টাক জনজাতীয় পৰিচয়ৰ সংজ্ঞা নিৰূপণ আৰু প্ৰতিপন্ন কৰাৰ এক সংগঠিত আন্দোলনৰ অংশ হিচাপে চাব পাৰি। চোতানাগপুৰৰ এই প্ৰক্ৰিয়াটো ১৯২০ চনৰ পৰা অনুসন্ধান কৰিব পাৰি যেতিয়া উদীয়মান জনজাতীয় মধ্যবিত্ত শ্ৰেণীয়ে ৰাজনৈতিক স্বায়ত্তশাসন লাভৰ বাবে, আৰু জনজাতীয় সাহিত্যত পুনৰুজ্জীৱনবাদক শক্তিশালী কৰাৰ বাবে এক আন্দোলন আৰম্ভ কৰিছিল যিয়ে অতীতৰ বহুতো সাংস্কৃতিক প্ৰতীক সংৰক্ষণ আৰু পুনৰ সৃষ্টি কৰিবলৈ চেষ্টা কৰিছিল।

স্বাধীনতাৰোত্তৰ যুগত জনজাতীয় আন্দোলনৰ এক সুকীয়া ৰূপ দেখা গৈছিল য’ত ভূমি আৰু বনাঞ্চলৰ বিষয়বোৰৰ বাহিৰেও কিছুমান বিশেষ প্ৰেক্ষাপটত সাংস্কৃতিক পৰিচয়ৰ প্ৰশ্নটো শক্তিশালী হৈ উঠিছিল। জনজাতীয় সম্প্ৰদায়সমূহে নাগৰিক সমাজৰ সংগঠনসমূহৰ সহায়ত পৰিচয়, নাগৰিক আৰু ৰাজনৈতিক অধিকাৰৰ বিষয়সমূহ উত্থাপন কৰি নিজকে সংগঠিত কৰিবলৈ আৰম্ভ কৰিলে।বিভিন্ন জনজাতীয় সম্প্ৰদায়ৰ চিনাক্তকৰণো আমি উৎপত্তি আৰু স্থানান্তৰিত হোৱা একাধিক ধৰণৰ ওপৰত নিৰ্ভৰশীল

তেওঁলোকৰ ব্যুৎপত্তিগত অৰ্থ। সহায়ে লক্ষ্য কৰিছে যে কেইবাটাও জনগোষ্ঠীৰ দুটা নামৰ গোট আছে—এটা জনপ্ৰিয় নাম যাৰ দ্বাৰা জনগোষ্ঠীটোক ওচৰ-চুবুৰীয়াই জনা যায় আৰু এটা নাম যিটো জনগোষ্ঠীয়ে নিজকে চিনাক্ত কৰিবলৈ ব্যৱহাৰ কৰে। দুয়োবিধ নামেই সাধাৰণতে কোনো এটা জনগোষ্ঠীৰ কিছুমান বিশেষ বৈশিষ্ট্য বা গুণক বুজায় আৰু কিছুমান নামো আছে যিবোৰক জনগোষ্ঠীসমূহে অপ্ৰশংসাসূচক বুলি ক্ষোভিত কৰে।

শেষত,মন কৰিব পাৰি যে সামগ্ৰিকভাৱে আদিবাসী (মূল বাসিন্দা) বা বন্যজাতি (জংঘলত বাস কৰা সম্প্ৰদায়) হিচাপে আদিবাসীসকলে এক নতুন পৰিচয় লাভ কৰিছে। স্থানীয় কিছুমান শব্দও আছে যিয়ে ইহঁতে বাস কৰা ভৌগোলিক আৰু পৰিৱেশগত পৰিৱেশৰ সৈতে সম্পৰ্কিতভাৱে ইহঁতৰ পৰিচয় প্ৰতিফলিত কৰে (Sahay1977)।

পৰিচয় বুজাৰ এই সকলোবোৰ শ্ৰেণী ভাৰতীয় সমাজ আৰু ৰাজনীতিত এক সুকীয়া ৰূপত খাপ খাই পৰে। জনজাতীয় সম্প্ৰদায়সমূহৰ অধিকাংশই যিকোনো বৰ্ণনাৰ আন বেছিভাগ মানুহৰ পৰা ভৌগোলিকভাৱে বিচ্ছিন্ন হোৱাৰ প্ৰৱণতা থাকে। কিছুমান জনজাতীয় গোষ্ঠীয়ে ভৈয়ামত ৰাজ্যৰ ভিতৰত অনুন্নত অঞ্চলত বাস কৰে, কিন্তু তেওঁলোকৰ অঞ্চলৰ পৰা অনাজনজাতীয় লোকৰ আক্ৰমণৰ সন্মুখীন হয় যিবোৰ প্ৰায়ে শোষণমূলক প্ৰকৃতিৰ হয়। ভাৰতৰ বেছিভাগ ৰাজ্যতে কম-বেছি পৰিমাণে পোৱা আদিবাসীসকলে আঞ্চলিক ভাষিক গোটটোৰ সংহতিক ক্ষয় কৰি পেলায়, বিশেষ জাতিগত পৰিচয়ক খাপ খুৱাই লোৱাৰ প্ৰক্ৰিয়াত।

While understanding different identity movements towards tribal autonomy, we need to examine the ways in which such movements address the question of nation and the project of national integration. In this context the state becomes as an active contributor to identity based movements through organizing the structures of power and governance which define and then recognize people in terms of certain identities. Roy Burman calls our attention to consider whether the tribal unrest is symptomatic of a deeper challenge posed by tribal India to the contemporary non-tribal social and political systems of the country. One has also to consider whether such a challenge, if it exists, has a global dimension. Burman identifies several parameters in order to locate the nature and character of the tribal unrest and movements for autonomy.

In this backdrop of affairs related to tribal identity, Verrier Elwin’s writings on tribal communities in the two decades of pre and post-independent India became crucial for the domains of both anthropology and policy making. In this period-- 1940s and 1950s--Elwin engaged in critical debates on the question of tribal identity in the form of lively polemics among his critics. Elwin’s distancing of himself from the mainstream of Indian nationalism, and his protectionist approach towards the tribal communities earned him the resentment of other sociologists and anthropologists.

The first set of issues that Elwin took up was with anthropologists on the idea of integrating tribal communities to Hindu religion. G.S. Ghurye was the main opponent of Elwin in this debate. Ghurye wanted to treat the tribal communities as part of the Hindu fold and integrate them to the larger Hindu religious identity.

He accused Elwin for his position on artificially separating the tribals from the Hindu society; and on ‘isolating’ the tribal communities in the mountains, forests and other remote regions, where they remained underdeveloped and backward, and separated from the mainstream of society. Ghurye also criticized Elwin for advocating for separating the tribal communities deliberately from the contours of Indian nationalism and the emerging Indian nation, predominantly located in

the fold of Hindu religiosity. Elwin argued that the tribal communitiesalways maintained a collective community spirit, different from the Hindu religion in the absence of caste system. They had a close and communicative tradition with nature and relatively equal gender relations.

Elwin’s encounter with the social reformers who wished to bring in prohibition and forbid tribal dances, was also part of a controversy as he was accused of being ‘anti-reformist’. Elwin opposed this move on prohibition by the social reformers. or him, the ethnocentric tendencies cannot be given room in any activity towards social reform. He strongly argued for the preservation and protection of unique cultural forms which were integral parts and building blocks

of the collective lives of tribal cultures.

Elwin vehemently attacked Christian missionaries, on their ideas of religious conversion of tribal communities to Christianity, who believed that the change in religion would bring modernity and development in the tribal world. Elwin equally blamed both the Christian and Hindu reformers for being intolerant of tribal culture, art, rituals and dance, and for disrupting community spirit and

hurt‘new converts by making them ashamed of their traditions’ (Elwin 1941, 1943, for a detailed account of these controversies, see Guha 1996).In the latter part of these debates, Elwin had gradually shifted to a middle path between Ghurye’s assimilationism and his own notion of isolation of the tribal communities from the rest of India.

A recurrent theme in Elwin’s accounts is the wreckage of tribal integrity by the violence and abuse caused by the non-tribal outsiders, the state or other external interventions, of their defining institutions and traditions (Padel 1995). Elwin’s writings always backed the interests of the tribal communities, especially for the maintenance of the relative autonomy of tribal culture and identity. For him, the state interventions into tribal lives on the problem of development needs to be in tune with the interests of the community and their priorities. His influence on

Nehru in the making of the tribal panchsheel was reflected in its content and articulation, in which the voices of the tribal communities were deeply imprinted.

জনজাতীয় স্বায়ত্তশাসনৰ দিশত বিভিন্ন পৰিচয় আন্দোলন বুজি পোৱাৰ সময়তে এনে আন্দোলনে জাতিৰ প্ৰশ্ন আৰু জাতীয় সংহতিৰ প্ৰকল্পটোক কেনেদৰে সম্বোধন কৰে, সেই বিষয়ে আমি পৰীক্ষা কৰাটো প্ৰয়োজন। এই প্ৰসংগত ৰাষ্ট্ৰ ক্ষমতা আৰু শাসনৰ গাঁথনিসমূহক সংগঠিত কৰাৰ জৰিয়তে পৰিচয় ভিত্তিক আন্দোলনত সক্ৰিয় অৱদানকাৰী হিচাপে হৈ পৰে যিয়ে মানুহক কিছুমান পৰিচয়ৰ ক্ষেত্ৰত সংজ্ঞায়িত কৰে আৰু তাৰ পিছত স্বীকৃতি দিয়ে। ৰয় বৰ্মনে আমাৰ দৃষ্টি আকৰ্ষণ কৰিছে যে জনজাতীয় অশান্তি দেশৰ সমসাময়িক অজনজাতীয় সামাজিক আৰু ৰাজনৈতিক ব্যৱস্থাৰ প্ৰতি জনজাতীয় ভাৰতে সৃষ্টি কৰা গভীৰ প্ৰত্যাহ্বানৰ লক্ষণ নেকি? এনে প্ৰত্যাহ্বান যদি আছে, তেন্তে ইয়াৰ বিশ্বব্যাপী মাত্ৰা আছে নে নাই সেইটোও বিবেচনা কৰিব লাগিব। জনজাতীয় অশান্তি আৰু স্বায়ত্তশাসনৰ বাবে আন্দোলনৰ প্ৰকৃতি আৰু চৰিত্ৰৰ স্থান নিৰ্ণয় কৰিবলৈ বৰ্মনে কেইবাটাও পৰিমাপ চিনাক্ত কৰিছে।

জনজাতীয় পৰিচয়ৰ সৈতে জড়িত বিষয়সমূহৰ এই পটভূমিত ভেৰিয়াৰ এলউইনৰ স্বাধীনতা প্ৰাক আৰু পৰৱৰ্তী ভাৰতৰ দুটা দশকত জনজাতীয় সম্প্ৰদায়ৰ ওপৰত লিখা লেখাসমূহ নৃতত্ত্ব আৰু নীতি নিৰ্ধাৰণ দুয়োটাৰে বাবে গুৰুত্বপূৰ্ণ হৈ পৰিছিল। এই সময়ছোৱাত-- ১৯৪০ আৰু ১৯৫০ চনত--এলউইনে তেওঁৰ সমালোচকসকলৰ মাজত সজীৱ বিতৰ্কৰ ৰূপত জনজাতীয় পৰিচয়ৰ প্ৰশ্নটোৰ ওপৰত সমালোচনাত্মক বিতৰ্কত লিপ্ত হৈছিল। এলউইনে ভাৰতীয় জাতীয়তাবাদৰ মূলসুঁতিৰ পৰা নিজকে আঁতৰাই ৰখা, আৰু জনজাতীয় সম্প্ৰদায়ৰ প্ৰতি তেওঁৰ সুৰক্ষাবাদী দৃষ্টিভংগীয়ে তেওঁক আন সমাজবিজ্ঞানী আৰু নৃতত্ত্ববিদসকলৰ ক্ষোভৰ সৃষ্টি কৰিছিল।

এলউইনে প্ৰথমটো গোটৰ বিষয়সমূহ যিটো গোট লৈছিল সেয়া আছিল জনজাতীয় সম্প্ৰদায়সমূহক হিন্দু ধৰ্মৰ সৈতে একত্ৰিত কৰাৰ ধাৰণাটোৰ ওপৰত নৃতত্ত্ববিদসকলৰ সৈতে। এই বিতৰ্কত এলউইনৰ মূল বিৰোধী আছিল জি.এছ.ঘুৰ্যে। ঘুৰিয়ে জনজাতীয় জনগোষ্ঠীসমূহক হিন্দু ভাঁজৰ অংশ হিচাপে গণ্য কৰি বৃহত্তৰ হিন্দু ধৰ্মীয় পৰিচয়ৰ সৈতে একত্ৰিত কৰিব বিচাৰিছিল।

হিন্দু সমাজৰ পৰা আদিবাসীসকলক কৃত্ৰিমভাৱে পৃথক কৰাৰ ক্ষেত্ৰত এলউইনৰ স্থিতিৰ বাবে তেওঁ অভিযোগ উত্থাপন কৰিছিল; আৰু পাহাৰ, বনাঞ্চল আৰু অন্যান্য দুৰ্গম অঞ্চলৰ জনজাতীয় সম্প্ৰদায়সমূহক ‘বিচ্ছিন্ন’ কৰাৰ ওপৰত, য’ত তেওঁলোক অনুন্নত আৰু পিছপৰা হৈ থাকিল, আৰু সমাজৰ মূলসুঁতিৰ পৰা পৃথক হৈ থাকিল। ঘুৰিয়ে এলউইনক ভাৰতীয় জাতীয়তাবাদ আৰু প্ৰধানকৈ অৱস্থিত উদীয়মান ভাৰতীয় জাতিটোৰ ৰূপৰেখাৰ পৰা জনজাতীয় সম্প্ৰদায়সমূহক ইচ্ছাকৃতভাৱে পৃথক কৰাৰ পোষকতা কৰাৰ বাবেও সমালোচনা কৰে

হিন্দু ধৰ্মীয়তাৰ ভাঁজ। এলউইনে যুক্তি দিছিল যে জনজাতীয় সম্প্ৰদায়সমূহে সদায় জাতি ব্যৱস্থাৰ অনুপস্থিতিত হিন্দু ধৰ্মৰ পৰা পৃথক সামূহিক সম্প্ৰদায়ৰ মনোভাৱ বজাই ৰাখে। প্ৰকৃতিৰ সৈতে তেওঁলোকৰ এক ঘনিষ্ঠ আৰু যোগাযোগমূলক পৰম্পৰা আছিল আৰু তুলনামূলকভাৱে সমান লিংগ সম্পৰ্ক আছিল।

জনজাতীয় নৃত্য নিষিদ্ধকৰণ আৰু নিষিদ্ধকৰণ আনিব বিচৰা সমাজ সংস্কাৰকসকলৰ সৈতে এলউইনৰ মুখামুখি হোৱাটোও এটা বিতৰ্কৰ অংশ আছিল কাৰণ তেওঁক ‘সংস্কাৰবাদী বিৰোধী’ বুলি অভিযোগ উঠিছিল। সমাজ সংস্কাৰকসকলৰ নিষেধাজ্ঞাৰ ওপৰত এই পদক্ষেপৰ বিৰোধিতা কৰিছিল এলউইনে। বা তেওঁক, সমাজ সংস্কাৰৰ দিশত কোনো কাৰ্য্যকলাপত নৃগোষ্ঠীকেন্দ্ৰিক প্ৰৱণতাক স্থান দিব নোৱাৰি। তেওঁ অনন্য সাংস্কৃতিক ৰূপসমূহৰ সংৰক্ষণ আৰু সুৰক্ষাৰ বাবে দৃঢ়তাৰে যুক্তি আগবঢ়াইছিল যিবোৰ অবিচ্ছেদ্য অংশ আৰু বিল্ডিং ব্লক আছিল

জনজাতীয় সংস্কৃতিৰ সামূহিক জীৱনৰ।

এলউইনে খ্ৰীষ্টান মিছনেৰীসকলক তীব্ৰ আক্ৰমণ কৰিছিল, জনজাতীয় সম্প্ৰদায়সমূহক খ্ৰীষ্টান ধৰ্মলৈ ধৰ্মীয়ভাৱে ৰূপান্তৰিত কৰাৰ তেওঁলোকৰ ধাৰণাসমূহৰ ওপৰত, যিসকলে বিশ্বাস কৰিছিল যে ধৰ্মৰ পৰিৱৰ্তনে জনজাতীয় জগতখনত আধুনিকতা আৰু উন্নয়ন আনিব। এলউইনে জনজাতীয় সংস্কৃতি, শিল্প, আচাৰ-অনুষ্ঠান আৰু নৃত্যৰ প্ৰতি অসহিষ্ণু হোৱাৰ বাবে খ্ৰীষ্টান আৰু হিন্দু সংস্কাৰক উভয়কে সমানে দোষাৰোপ কৰে, আৰু সম্প্ৰদায়ৰ মনোভাৱত ব্যাঘাত জন্মায় আৰু...

'নতুন ধৰ্মান্তৰিতসকলক তেওঁলোকৰ পৰম্পৰাৰ প্ৰতি লাজ কৰি আঘাত কৰা' (এই বিতৰ্কসমূহৰ বিশদ বিৱৰণৰ বাবে এলউইন ১৯৪১, ১৯৪৩, চাওক গুহা ১৯৯৬)। আৰু জনজাতীয় জনগোষ্ঠীসমূহক ভাৰতৰ বাকী অংশৰ পৰা বিচ্ছিন্ন কৰাৰ তেওঁৰ নিজৰ ধাৰণা।

এলউইনৰ বিৱৰণীত এটা পুনৰাবৃত্তিমূলক বিষয়বস্তু হৈছে অজনজাতীয় বাহিৰৰ লোক, ৰাষ্ট্ৰ বা অন্যান্য বাহ্যিক হস্তক্ষেপৰ দ্বাৰা তেওঁলোকৰ সংজ্ঞায়িত প্ৰতিষ্ঠান আৰু পৰম্পৰাৰ ওপৰত হোৱা হিংসা আৰু নিৰ্যাতনৰ ফলত জনজাতীয় সততাৰ ধ্বংসাৱশেষ (পেডেল ১৯৯৫)। এলউইনৰ লেখাই সদায় জনজাতীয় সম্প্ৰদায়ৰ স্বাৰ্থক সমৰ্থন কৰিছিল, বিশেষকৈ জনজাতীয় সংস্কৃতি আৰু পৰিচয়ৰ আপেক্ষিক স্বায়ত্তশাসন বজাই ৰখাৰ বাবে। তেওঁৰ বাবে উন্নয়নৰ সমস্যাটোৰ ওপৰত জনজাতীয় জীৱনত ৰাষ্ট্ৰৰ হস্তক্ষেপসমূহ সম্প্ৰদায়ৰ স্বাৰ্থ আৰু তেওঁলোকৰ অগ্ৰাধিকাৰৰ সৈতে মিল থকাটো প্ৰয়োজন। তেওঁৰ প্ৰভাৱৰ ওপৰত

জনজাতীয় পঞ্চশীল নিৰ্মাণৰ ক্ষেত্ৰত নেহৰুৱে ইয়াৰ বিষয়বস্তু আৰু আৰ্টিকুলেচনত প্ৰতিফলিত হৈছিল, য’ত জনজাতীয় সম্প্ৰদায়ৰ কণ্ঠ গভীৰভাৱে ছাপ পৰিছিল।

**3. Fieldwork and Methods**

This section discusses the approaches and methods through which Verrier Elwin presented his ideas and arguments through a variety of writing forms. Elwin followed unconventional methods and practices in his research on tribal communities in India.

Elwin’s caliber in doing fieldwork is incomparable as he was not artificially entering and doing fieldwork in a particular village or forest land. In fact, he lived for long and sustained durations with the communities that he wrote about, becoming one among them. Rather than relying on copy book methods and techniques of anthropological research, Elwin recreated in his writings, the experience of living with the communities, in their own voices and interests Elwin affirms in his autobiography that “for me anthropology did not mean ‘field work’: it meant my whole life,” or that “the essence of anthropology is love. Without it, nothing is fertile, nothing is true” (Elwin1964: 142).By making this point, he was seeking to cast the vocational pursuit in terms that transcend the borders and conventions of the professional discourse.

Elwin states in the preface of his autobiography that the earliest lessons of his childhood, reinforced by his subsequent engagement in the English literary classics and Western philosophy, have sustained him in a serene fashion to embrace the literariness of life and culture. This attitude towards an aesthetic sense-making in his writings made him a literary figure, which overshadowed his identity as an anthropologist. His autobiography ‘The tribal world of Verrier

Elwin’ obtained the most prestigious Sahitya Akademi award for the best book in English. The citation mentioned it an 'outstanding contribution to contemporary Indian writing in English', written 'with sincerity, courage and charm, revealing a mind in which Western and Indian idealism were uniquely blended'(Guha 1998: 331). Guha further remarks that Elwin’sdearth of conventionally deploying field methods in research spills over into the articulation of ideas in his books, that made him ‘a marvelously evocative but undisciplined writer’, immersed in the

world of metaphors, poetics and polemics, rather than invoking scientific rigor and structured analysis (Guha, 2007: 331).

Commentators allege that Elwin’s empathy and sensibility for tribal lives were often vershadowed by a stylistics of language where the aesthetic categories of “poetry” and “beauty” begin to dominate, alongside a discourse on the celebration of “nature”. For an anthropologist who “came to anthropology through poetry” (Elwin, 1964:143), it was difficult to bring a scientific rational

formulation over and above his aesthetic sensibilities.

Treated strictly as literary outputs, Elwin’s two most famous books are Leavesfrom thejungle (1936) and The tribal world of Verrier Elwin(1964). In both these works, the author’s experience is foregrounded and he becomes a character in the narratives. On the other hand, his ethnographic accounts, representing other cultures and contexts, carry a large store of information and description, presented with less coherence and scientific temper.

Elwin once pronounced that he is a 'devoted disciple' of the Malinowski school of functionalism, however, the application of the theoretical approach was halfhearted as the author in him carried his veiled literary temptations. He was a novelist and a poet, before he became an anthropologist, and returned to literature after he completed his last major study on the Saora and other anthropological tasks assigned with him.

In a newspaper description, Elwin figures as 'not an anthropologist in the academic sense of the term' but a 'man of letters who is fundamentally interested in human beings'. In a British weekly's viewpoint Elwin was considered to be an anthropologist 'by grace' rather than 'by profession', and 'primarily a lover rather than a student of mankind' (Dutta 1956).This uncertain location that Elwin

occupied between literature and science is, in some sense, can be read as an attempt of methodological pluralism.

Elwin never tried to represent tribal cultures only in terms of religion and ritual--a reductionist viewpoint, which was characteristic of many of his counterparts. On the contrary his writings exhibited an uncommon interest in representing the material culture of tribal life. This include the detailed description of clothing, housing, utensils, agricultural tools, food materials and cuisine, hunting and fishing implements and so on. It was Verrier Elwin who made women’s lives visible for the first time in Indian anthropology, by studying the themes of clothing, food and sexuality. Along with the focus on women and nature, Elwin also explored the topics of crime, disease and art, all hithertoignored subjects of research in Indian anthropology.

His unique literary proficiency in translating the life worlds of the tribal people in minuscule ethnographic details, contributed towards the making of thick descriptions in its actual sense of the term. Elwin’s simultaneous engagement with different worlds of experience, west and east, literature and science, religiosity and social work, modern and the pre-modern, equipped him to transcend the conventional boundaries of doing anthropology, and more precisely, practicing it in a more meaningful way.

**৩/ ক্ষেত্ৰভিত্তিক কাম আৰু পদ্ধতি**

এই খণ্ডত ভেৰিয়াৰ এলউইনে বিভিন্ন ধৰণৰ লিখাৰ ৰূপৰ জৰিয়তে নিজৰ ধাৰণা আৰু যুক্তিসমূহ উপস্থাপন কৰা পদ্ধতি আৰু পদ্ধতিসমূহৰ বিষয়ে আলোচনা কৰা হৈছে। এলউইনে ভাৰতৰ জনজাতীয় সম্প্ৰদায়ৰ ওপৰত কৰা গৱেষণাত অগতানুগতিক পদ্ধতি আৰু পদ্ধতি অনুসৰণ কৰিছিল।

এলউইনৰ ফিল্ডৱৰ্ক কৰাৰ ক্ষেত্ৰত কেলিবাৰ অতুলনীয় কাৰণ তেওঁ কোনো বিশেষ গাঁও বা বনাঞ্চলত কৃত্ৰিমভাৱে প্ৰৱেশ কৰি ফিল্ডৱৰ্ক কৰা নাছিল। আচলতে তেওঁ যিবোৰ সম্প্ৰদায়ৰ বিষয়ে লিখিছিল, সেইবোৰৰ সৈতে তেওঁ দীৰ্ঘদিনীয়া আৰু স্থায়ী সময়সীমা জীয়াই আছিল, তেওঁলোকৰ মাজত এজন হৈ পৰিছিল। কপি বুক পদ্ধতি আৰু নৃতত্ত্ব গৱেষণাৰ কৌশলৰ ওপৰত নিৰ্ভৰ নকৰি এলউইনে তেওঁৰ লেখাত পুনৰ সৃষ্টি কৰিছিল, সম্প্ৰদায়সমূহৰ সৈতে জীয়াই থকাৰ অভিজ্ঞতা, তেওঁলোকৰ নিজৰ কণ্ঠ আৰু স্বাৰ্থত এলউইনে তেওঁৰ আত্মজীৱনীত দৃঢ়তাৰে কয় যে “মোৰ বাবে নৃতত্ত্বৰ অৰ্থ ‘ক্ষেত্ৰভিত্তিক কাম’ নাছিল। : ইয়াৰ অৰ্থ আছিল মোৰ গোটেই জীৱন,” বা যে “নৃতত্ত্বৰ মূল কথাটো হ’ল প্ৰেম। ইয়াৰ অবিহনে একোৱেই উৰ্বৰ নহয়, একোৱেই সত্য নহয়” (Elwin1964: 142)।

এলউইনে তেওঁৰ আত্মজীৱনীৰ প্ৰস্তাৱনাত কৈছে যে ইংৰাজী সাহিত্যিক ক্লাছিক আৰু পাশ্চাত্য দৰ্শনত পৰৱৰ্তী নিয়োজিত হোৱাৰ ফলত তেওঁৰ শৈশৱৰ আদিম শিক্ষাই তেওঁক জীৱন আৰু সংস্কৃতিৰ সাহিত্যিকতাক আকোৱালি ল’বলৈ এক নিস্তব্ধভাৱে টিকিয়াই ৰাখিছে। তেওঁৰ লেখাত এটা নান্দনিক জ্ঞান-নিৰ্মাণৰ প্ৰতি থকা এই মনোভাৱে তেওঁক এজন সাহিত্যিক কৰি তুলিছিল, যিয়ে তেওঁৰ নৃতত্ত্ববিদ হিচাপে পৰিচয়ক ছাঁ পেলাইছিল। তেওঁৰ আত্মজীৱনী ‘The tribal world of Verrier

ইংৰাজী ভাষাৰ শ্ৰেষ্ঠ গ্ৰন্থৰ বাবে এলউইন’ই লাভ কৰিছিল সৰ্বাধিক সন্মানীয় সাহিত্য একাডেমী বঁটা। উদ্ধৃতিটোত ইয়াক ‘ইংৰাজী ভাষাত সমসাময়িক ভাৰতীয় লেখাৰ ক্ষেত্ৰত এক উল্লেখযোগ্য অৱদান’ বুলি উল্লেখ কৰা হৈছিল, যিটো ‘আন্তৰিকতা, সাহস আৰু মনোমোহাতাৰে লিখা হৈছিল, যিয়ে পশ্চিমীয়া আৰু ভাৰতীয় আদৰ্শবাদৰ অনন্য মিশ্ৰণ থকা এটা মন উন্মোচন কৰিছিল’ (গুহা ১৯৯৮: ৩৩১)। গুহাই আৰু মন্তব্য কৰে যে গৱেষণাত গতানুগতিকভাৱে ক্ষেত্ৰ পদ্ধতি নিয়োগ কৰাৰ এলউইনৰ অভাৱ তেওঁৰ কিতাপসমূহত ধাৰণাসমূহৰ আৰ্টিকুলেচনলৈ বিয়পি পৰে, যিয়ে তেওঁক ‘এজন আচৰিত ধৰণে উত্তেজক কিন্তু অনুশাসিতহীন লেখক’ কৰি তুলিছিল, যিয়ে তেওঁক ‘এজন আচৰিত ধৰণে উত্তেজক কিন্তু অনুশাসিতহীন লেখক’ কৰি তুলিছিল, যিজনে গ্ৰন্থখনত নিমগ্ন হৈ পৰিছিল

বৈজ্ঞানিক কঠোৰতা আৰু গাঁথনিগত বিশ্লেষণৰ আমন্ত্ৰণ নকৰি উপমা, কাব্যিকতা আৰু বিতৰ্কৰ জগতখন (গুহা, ২০০৭: ৩৩১)।

মন্তব্যকাৰীসকলে অভিযোগ কৰিছে যে জনজাতীয় জীৱনৰ প্ৰতি এলউইনৰ সহানুভূতি আৰু সংবেদনশীলতাক প্ৰায়ে ভাষাৰ এক শৈলীৰ দ্বাৰা ছাঁ পেলাইছিল য’ত “প্ৰকৃতি”ৰ উদযাপনৰ ওপৰত বক্তৃতাৰ সমান্তৰালভাৱে “কবিতা” আৰু “সৌন্দৰ্য্য”ৰ নান্দনিক শ্ৰেণীসমূহে আধিপত্য বিস্তাৰ কৰিবলৈ আৰম্ভ কৰে। “কবিতাৰ জৰিয়তে নৃতত্ত্বৰ ওচৰলৈ অহা” এজন নৃতত্ত্ববিদৰ বাবে (এলউইন, ১৯৬৪:১৪৩) বৈজ্ঞানিক যুক্তিবাদী এটা অনাটো কঠিন আছিল তেওঁৰ নান্দনিক সংবেদনশীলতাৰ ওপৰত আৰু ওপৰত প্ৰণয়ন কৰা।

সাহিত্যিক আউটপুট হিচাপে কঠোৰভাৱে গণ্য কৰা এলউইনৰ দুখন আটাইতকৈ বিখ্যাত গ্ৰন্থ হ’ল লিভছফ্ৰম দ্যজাংগল (১৯৩৬) আৰু দ্য ট্ৰাইবেল ৱৰ্ল্ড অৱ ভেৰিয়াৰ এলউইন(১৯৬৪)। এই দুয়োখন গ্ৰন্থতে লেখকৰ অভিজ্ঞতা অগ্ৰভূমিত থাকে আৰু তেওঁ আখ্যানবোৰৰ চৰিত্ৰ হৈ পৰে। আনহাতে, অন্যান্য সংস্কৃতি আৰু প্ৰসংগক প্ৰতিনিধিত্ব কৰা তেওঁৰ নৃতাত্ত্বিক বিৱৰণীসমূহে তথ্য আৰু বৰ্ণনাৰ এক বৃহৎ ভঁৰাল কঢ়িয়াই লৈ ফুৰে, যিবোৰ কম সুসংহতি আৰু বৈজ্ঞানিক স্বভাৱৰে উপস্থাপন কৰা হৈছে।

এলউইনে এবাৰ ঘোষণা কৰিছিল যে তেওঁ মালিন’স্কি কাৰ্য্যবাদৰ বিদ্যালয়ৰ এজন ‘নিষ্ঠাবান শিষ্য’, অৱশ্যে তাত্ত্বিক দৃষ্টিভংগীৰ প্ৰয়োগ আধা হৃদয়ৰ আছিল কাৰণ তেওঁৰ মাজত থকা লেখকে তেওঁৰ ওৰণি লোৱা সাহিত্যিক প্ৰলোভনবোৰ কঢ়িয়াই লৈ ফুৰিছিল। তেওঁ এজন ঔপন্যাসিক আৰু কবি আছিল, নৃতত্ত্ববিদ হোৱাৰ আগতে, আৰু তেওঁৰ লগত নিযুক্ত কৰা সাওৰা আৰু অন্যান্য নৃতত্ত্ববিদ্যাৰ কামসমূহৰ ওপৰত শেষৰটো ডাঙৰ অধ্যয়ন সম্পূৰ্ণ কৰাৰ পিছত তেওঁ সাহিত্যলৈ ঘূৰি আহিছিল।

কাকতৰ এখন বৰ্ণনাত এলউইনে ‘শব্দৰ শৈক্ষিক অৰ্থত নৃতত্ত্ববিদ নহয়’ বৰঞ্চ ‘মানুহৰ প্ৰতি মৌলিকভাৱে আগ্ৰহী আখৰৰ মানুহ’ হিচাপে চিত্ৰিত কৰিছে। ব্ৰিটিছ সাপ্তাহিক এখনৰ দৃষ্টিকোণত এলউইনক 'পেছাৰ দ্বাৰা' নহয়, 'প্ৰাথমিকভাৱে মানৱ জাতিৰ ছাত্ৰতকৈ প্ৰেমিক' (Dutta 1956) এজন নৃতত্ত্ববিদ বুলি গণ্য কৰা হৈছিল সাহিত্য আৰু বিজ্ঞানৰ মাজত দখল কৰি ৰখাটোক কোনো অৰ্থত পদ্ধতিগত বহুত্ববাদৰ প্ৰয়াস হিচাপে পঢ়িব পাৰি।

এলউইনে কেতিয়াও জনজাতীয় সংস্কৃতিক কেৱল ধৰ্ম আৰু আচাৰ-অনুষ্ঠানৰ ক্ষেত্ৰত প্ৰতিনিধিত্ব কৰিবলৈ চেষ্টা কৰা নাছিল--এটা হ্ৰাসবাদী দৃষ্টিভংগী, যিটো তেওঁৰ বহু সমকক্ষৰ বৈশিষ্ট্য আছিল। ইয়াৰ বিপৰীতে তেওঁৰ লেখাই জনজাতীয় জীৱনৰ বস্তুগত সংস্কৃতিক প্ৰতিনিধিত্ব কৰাৰ ক্ষেত্ৰত এক অস্বাভাৱিক আগ্ৰহ প্ৰদৰ্শন কৰিছিল। ইয়াৰ ভিতৰত আছে কাপোৰ-কানি, বাসস্থান, বাচন-বৰ্তন, কৃষি সঁজুলি, খাদ্য সামগ্ৰী আৰু ৰান্ধনীশাল, চিকাৰ আৰু মাছ ধৰা সঁজুলি ইত্যাদিৰ বিশদ বিৱৰণ। ভেৰিয়াৰ এলউইনেই ভাৰতীয় নৃতত্ত্বত প্ৰথমবাৰৰ বাবে নাৰীৰ জীৱনক দৃশ্যমান কৰি তুলিছিল, কাপোৰ-কানি, খাদ্য আৰু যৌনতাৰ বিষয়বস্তু অধ্যয়ন কৰি। নাৰী আৰু প্ৰকৃতিৰ ওপৰত গুৰুত্ব দিয়াৰ সমান্তৰালভাৱে এলউইনে অপৰাধ, ৰোগ আৰু শিল্পৰ বিষয়সমূহো অন্বেষণ কৰিছিল, এই সকলোবোৰ ভাৰতীয় নৃতত্ত্বৰ গৱেষণাৰ এতিয়ালৈকে আওকাণ কৰা বিষয়।

জনজাতীয় লোকসকলৰ জীৱন জগতসমূহক ক্ষুদ্ৰ নৃতাত্ত্বিক বিৱৰণেৰে অনুবাদ কৰাত তেওঁৰ অনন্য সাহিত্যিক দক্ষতাই, শব্দটোৰ প্ৰকৃত অৰ্থত ডাঠ বৰ্ণনা তৈয়াৰ কৰাত অৰিহণা যোগাইছিল। এলউইনে অভিজ্ঞতাৰ বিভিন্ন জগত, পশ্চিম আৰু পূব, সাহিত্য আৰু বিজ্ঞান, ধৰ্মীয়তা আৰু সামাজিক কাম, আধুনিক আৰু প্ৰাক-আধুনিকৰ সৈতে একেলগে জড়িত হৈ তেওঁক নৃতত্ত্ব কৰাৰ গতানুগতিক সীমা অতিক্ৰম কৰিবলৈ সজ্জিত কৰিছিল, আৰু অধিক নিখুঁতভাৱে ক’বলৈ গ’লে, ইয়াক অধিক অৰ্থপূৰ্ণভাৱে অনুশীলন কৰিছিল ৰাস্তা.

IMPORTANT WORKS

Some important works of Verrier Elwin are:

The Baiga (1939)

The Muria and their Ghotul (1946)

Myths of Middle India (1949)

Bondo Highlander (1950)

Tribal Art of Middle India (1951).

Tribal Myths of Orissa (1953)

The religion of an Indian Tribe (1955)

The philosophy of NEFA (1957)

The Tribal World of Verrier Elwin: An Autobiography (1964)