മലയാളപ്പച്ച
malayala pachcha

റിസേർച്ച് ജേണൽ: ഭാഷ, സാഹിത്യം, സംസ്കാരം
7-ാം ലക്കം

കേരളീയ ആധുനികത: വിചാരവും വായനയും

പ്രസാധനം
മലയാളവിഭാഗം
കെ.കെ.ടി.എം. ഗവണ്മെന്റ് കോളേജ്
2018

കേരളീയ ആധുനികത
വിചാരവും വായനയും

മലയാളവിഭാഗം

കെ.കെ.ടി.എം. ഗവണ്മെന്റ് കോളേജ്

പുല്ലൂറ്റ്, കൊടുങ്ങല്ലൂർ

2018

malayala pachcha

Research Journal of language literature and culture

Published in India By
The Head of the Post Graduate Department of Malayalam,

KKTM Govt. College,

Pullut P.O., Thrissur District, Kerala, India. PIN 680663

email: kktmgovtcollegemalayalamdept@gmail.com

Published in August, 2018

ISSN: 2454-292X

RNI No. KDIS3475/16

Typeset using Unicode Malayalam Fonts (smc.org.in)

Cover & book design: Ashokkumar P K

Price:₹280/-

You are free to:
Share — copy and redistribute the material in any medium or format
Adapt — remix, transform, and build upon the material
for any purpose, even commercially.

The licensor cannot revoke these freedoms as long as you follow the license terms.

Under the following terms:

Attribution — You must give appropriate credit, provide a link to the license, and indicate if changes were made. You may do so in any reasonable manner, but not in any way that suggests the licensor endorses you or your use.

No additional restrictions — You may not apply legal terms or technological measures that legally restrict others from doing anything the license permits.

Notices:
You do not have to comply with the license for elements of the material in the public domain or where your use is permitted by an applicable exception or limitation.

No warranties are given. The license may not give you all of the permissions necessary for your intended use.

Advisory Board

Dr. P. Pavithran
Professor,
Sree Sankaracharya Sanskrit University, Tirur Centre.

Dr. Sunil P. Elayidam
Associate Professor,
Sree Sankaracharya Sanskrit University, Kaladi.

Dr. P.K. Rajasekharan
Editor, Mathrubhumi.

Managing Editor:

H.O.D., Department of Malayalam.

Chief Editor:

Muhamed Basheer K.K.,
Asst. Professor, Dept. of Malayalam.

Issue Editor & Internal Reviewer:

Yacob Thomas
Asst. Professor KKTM Govt. College, Pullut.

Editorial Board:

Dr. B. Parvathy, H.O.D

Dr. G. Ushakumari,
Dr. Deepa B.S

Dhanya S.Panikkar

Dr. Saritha K.R.

Dhanya E.J.

Lakshmi S.

External Review

Dr. C. Adarsh,
Dept. of Malayalam, Vivekananda College, Kunnamkulam

മലയാളപ്പച്ച

റിസേർച്ച് ജേർണൽ

കെ.കെ.ടി.എം. ഗവണ്മെന്റ് കോളേജ് മലയാളവിഭാഗം
2015 ഓഗസ്റ്റ് മുതൽ പ്രസിദ്ധീകരിക്കുന്ന
അർദ്ധവാർഷിക റിസേർച്ച് ജേർണലാണ് മലയാളപ്പച്ച. പകർപ്പവകാശം സ്വതന്ത്രമാക്കിയ മലയാളത്തിലെ ആദ്യത്തെ റിസേർച്ച് ജേർണൽ എന്ന ബഹുമതി ഇതിനുണ്ട്.

തനതുമലയാളലിപിയിൽ, യൂനികോഡ് സങ്കേതത്തിൽ, പൂർണ്ണമായി അച്ചടിക്കുന്നതും ഓഗസ്റ്റ്-ഫെബ്രുവരി മാസങ്ങളിൽ പ്രസിദ്ധീകരിക്കുന്നതുമായ ഈ ജേർണലിന്റെ ഉള്ളടക്കം ഭാഷ, സാഹിത്യം, സംസ്കാരം എന്നീ മേഖലകളിലെ പുതിയ അന്വേഷണങ്ങളാണ്.

മലയാളപ്പച്ചയിൽ പ്രസിദ്ധീകരിക്കാനാഗ്രഹിക്കുന്ന പ്രബന്ധങ്ങൾ kktmgovtcollegemalayalamdept@gmail.com എന്ന വിലാസത്തിലേയ്ക്ക് word format-ൽ ഇരുപതു പുറത്തിൽ കവിയാതെ തയ്യാറാക്കി അയക്കുക. റഫറൻസുകൾക്കും പിൻകുറിപ്പുകൾക്കും
MLA സ്റ്റൈൽ സ്വീകരിക്കേണ്ടതാണ്.

ആമുഖം

കൊളോണിയലിസത്തിലൂടെ കേരളസമൂഹം ആധുനികീകരണത്തിലേക്ക് കടന്ന പ്രക്രിയയെയാണ് ആധുനികതയെന്നും നവോത്ഥാനമെന്നും പൊതുവിൽ വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത്. വൈദേശികതയും പാരമ്പര്യവും ആഴത്തിൽ സംഘർഷപ്പെടുന്ന ഈ പ്രക്രിയകളുടെ ആകത്തുകയെന്നത് ഫ്യൂഡലിസത്തിൽനിന്ന് നവോത്ഥാനകേരളം സൃഷ്ടിക്കപ്പെടുന്നു എന്നതാണ്. ഇത് പൊതുവിൽ നാം പറയാറുള്ള സാമുദായിക നവോത്ഥാനത്തിൽ നിന്ന് വേറിട്ട അന്വേഷണം ആവശ്യപ്പെടുന്നു എന്നതാണ് ആധുനികത എന്ന പ്രയോഗത്തിലൂടെ വ്യക്തമാകുന്നത്. എങ്ങനെയൊക്കെയാണ് നാം ആധുനികതയിലേക്ക് പരിവർത്തിച്ചതെന്ന പ്രശ്നമാണ് ഈ ലക്കത്തിൽ മലയാളപ്പച്ച അന്വേഷിക്കുന്നത്. കേരളീയ ആധുനികതയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ഇരുപത് ലേഖനങ്ങളാണ് ഇവിടെ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. അവയെ നാലുഭാഗങ്ങളാക്കി വർഗീകരിച്ചിരിക്കുന്നു. കേരളീയ ആധുനികതാവ്യവഹാരങ്ങളും സ്ഥാപനങ്ങളും എന്ന ആദ്യ ഭാഗത്ത് ഫ്യൂഡലിസത്തിൽനിന്ന് ഭിന്നമായി ആധുനികതയിലെ പുതിയ സ്ഥാപനങ്ങളും വ്യവഹാരങ്ങളും എങ്ങനെയുണ്ടായി എന്നതാണ് പരിശോധിക്കുന്നത്. മതപരിവർത്തനവും കീഴാള മുന്നേറ്റങ്ങളും സർക്കസ് പോലുള്ള സ്ഥാപനങ്ങളും ആധുനിക കോടതിയും അച്ചടിയുമൊക്കെ എങ്ങനെ രൂപപ്പെട്ടു എന്നതാണ് വായിക്കുന്നത്. ആധുനിക മലയാളഭാഷയുടെ രൂപപ്പെടലിൽ മാപ്പിളസംസ്കാരത്തിന്റെ പങ്കാളിത്തവും ഇവിടെ വിശകലനം ചെയ്യുന്നു. മഹേഷ് മംഗലാട്ട്, രാജേഷ് ചിറപ്പാട്, സനിത, കലേഷ്, ഹിക്മത്തുള്ള എന്നിവരുടെ പഠനങ്ങൾ ഇവിടെയുണ്ട്.

കേരളീയകലയുടെ ആധുനികീകരണത്തെക്കുറിച്ചാണ് രണ്ടാംഭാഗം. ചിത്രകലയും കൂടിയാട്ടവും കളമെഴുത്തുമൊക്കെ

ആധുനികതാസംഘർഷങ്ങളെങ്ങനെ ഏറ്റുവാങ്ങിയെന്നിവിടെ പരിശോധിക്കുന്നു. കവിതാ ബാലകൃഷ്ണൻ, ദേവി, ഷിബി തുടങ്ങിയവരുടെ ലേഖനങ്ങൾ ഇവിടെ ഉൾപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നു.

ആധുനികതയിൽ മലയാളിയുടെ ശരീരം എങ്ങനെയൊക്കെ പരിണാമത്തിനു വിധേയമായി എന്നതാണ് മൂന്നാംഭാഗം വിശകലനം ചെയ്യുന്നത്. മേൽമുണ്ട് കലാപവും നങ്ങേലിയുടെ മുലഛേദനവും നാരായണ ഗുരുവിന്റെ ശരീരചിന്തകളും സ്ത്രീ,പുരുഷസ്വത്വ രൂപീകരണവും പാഠപുസ്തകങ്ങളിലെ സ്ത്രീ സങ്കല്പങ്ങളും ഈ ഭാഗത്ത് വരുന്നു. അജയ് ശേഖർ, സുനിൽ കുമാർ, രമ്യ, ഗീതു ദാസ്, സബീന ഭാനു, അക്ഷയ തുടങ്ങിയവരുടേതാണ് പഠനങ്ങൾ.

ആധുനികതയിൽ നടന്ന സാമുദായിക പരിഷ്കരണത്തെ ശ്രദ്ധിക്കുകയാണ് നാലാംഭാഗത്തിലെ പഠനങ്ങൾ. കീഴാള- ആദിവാസി നവോത്ഥാനങ്ങളും നാസ്തികത്വത്തിന്റെ ഇടപെടലും ശുചിത്വ സങ്കല്പത്തിന്റെ പ്രചാരവുമൊക്കെ ഇവിടെ പരിശോധിക്കപ്പെടുന്നു. ഗായത്രി, പ്രതിഭ, ബിജു, ഇന്ദുശ്രീ തുടങ്ങിയവരുടെ എഴുത്തുകളാണ് ഇവിടെ.

മലയാളപ്പച്ചയുടെ ഏഴാംലക്കത്തിന്റെ വായന കേരളീയ ആധുനികതയെക്കുറിച്ചുള്ള ചർച്ചകളിൽ വലിയ മുതൽക്കൂട്ടാകട്ടെ എന്ന് ആഗ്രഹിച്ചുകൊണ്ട് വായനക്കാർക്ക് സമർപ്പിക്കുന്നു.

ഡോ. ബി പാർവതി
വകുപ്പധ്യക്ഷ

മുഹമ്മദ് ബഷീർ കെ കെ
ചീഫ് എഡിറ്റർ

ഉള്ളടക്കം

ഭാഗം ഒന്ന

കേരളീയ ആധുനികത—വ്യവഹാരങ്ങളും സ്ഥാപനങ്ങളും

ആധുനികതയും നവോത്ഥാനവും—ഒരാമുഖം
യാക്കോബ് തോമസ് 11

കേരളീയനവോത്ഥാനവും സർക്കസ്സും: പ്രതിനിധാനത്തിന്റെ പ്രശ്നങ്ങൾ
ഡോ.മഹേഷ് മംഗലാട്ട് 18

കേരളത്തിലെ ദലിത് ക്രിസ്ത്യൻ സമൂഹവും മിഷനറി പ്രവർത്തനങ്ങളും
രാജേഷ് ചിറപ്പാട് 32

ജാതിക്കുമീതെ ആധുനികനിയമവും കോടതിയും: കോടതികളുടെ ചരിത്രവായന
ഡോ. സനിത എൻ.ജി. 42

ആധുനികതയുടെ അച്ചടി പാഠങ്ങൾ
കലേഷ്. എം. മാണിയാടൻ 57

മാനകമലയാളവും മാപ്പിളപ്പാട്ടിന്റെ ജീവിതവും
ഡോ.വി.ഹിക്മത്തുല്ല 65

ഭാഗം രണ്ട്

കലയിലെ ആധുനികത

ആധുനിക കേരളത്തിന്റെ കലയും കാഴ്ചയും
ഡോ.കവിത ബാലകൃഷ്ണൻ 80

കലയും ആധുനികീകരണവും കൂടിയാട്ടം മുൻനിർത്തി ചില ചിന്തകൾ
ഡോ. ദേവി കെ വർമ 106

കളമെഴുത്ത്: ദ്രാവിഡ-കീഴാളവൽക്കരണത്തിന്റെ ചരിത്രവും രാഷ്ട്രീയവും
ഷിബി കെ. 113

ഭാഗം മൂന്ന്

ആധുനികതയുടെ ശരീരം

ഉടലും തുണിയും മാനാപമാനങ്ങളും: നഗ്നതാവാദവും മുലക്കരവും
നങ്ങേലിയും കേരളചരിത്രത്തിലെ ജാതിമതപീഡനങ്ങളും
ഡോ. അജയ് ശേഖർ 121

ശരീരത്തിലെ ആധുനികത നാരായണഗുരുവിന്റെ ശരീരദർശനം
സുനിൽ കുമാർ കെ. കെ. 140

കേരളീയസ്ത്രീയുടെ ആധുനികത
രമ്യ പി.പി. 148

നവോത്ഥാന ആധുനികതയും ആധുനിക പുരുഷസ്വത്വങ്ങളുടെ വൈവിധ്യവും: തകഴിയുടെ കയറിൽ
ചിഞ്ചു ഗീതു ദാസ് 157

പാഠപുസ്തകങ്ങളിലെ സ്ത്രീ – ഒരു സാംസ്കാരികാന്വേഷണം
അക്ഷയ ടി.എസ്. 172

സ്ത്രീ, ലൈംഗികത, അധികാരം : പാതിവ്രത്യത്തിന്റെ പരിണാമ വഴികൾ
ദിവ്യ കെ. 186

മുസ്ലീം സ്ത്രീ : ശരീരം, സമൂഹം.
സബീനാ ഭാനു.എം 201

ഭാഗം നാല്

പരിഷ്കരണവഴികൾ

അരയനവോത്ഥാനവും ആധുനികകേരളവും
ഡോ.ഗായത്രി കെ.പി. 209

ആദിവാസിയുടെ ആധുനികത
മുള്ളക്കുറുമരുടെ സാമൂഹ്യജീവിതത്തിലെ പരിണാമങ്ങളെ മുൻനിർത്തി ചില ചിന്തകൾ
ബിജു കെ കെ 223

ശുചിത്വം – ആധുനികതയും വർത്തമാനവും
പ്രതിഭാ ഗണേശൻ 232

കേരളീയനവോത്ഥാനവും നാസ്തികത്വവും
ഡോ. ഇന്ദുശ്രീ എസ്.ആർ. 241

മലയാളപ്പച്ചയിൽ പ്രസിദ്ധീകരിക്കുന്ന പ്രബന്ധങ്ങളുടെ
പൂർണ ഉത്തരവാദിത്തം അതതു ലേഖകരിൽമാത്രം നിക്ഷിപ്തമാണ്

കേരളീയ ആധുനികത –വ്യവഹാരങ്ങളും സ്ഥാപനങ്ങളും

ആധുനികതയും നവോത്ഥാനവും—ഒരാമുഖം

യാക്കോബ് തോമസ്
അധ്യാപകൻ, കെ.കെ.ടി.എം.ഗവ.കോളേജ്, പുല്ലൂറ്റ്

ആധുനികതയെന്ന സങ്കല്പം ചരിത്രപരമായി വ്യത്യസ്തവിവക്ഷകളിൽ ഉപയോഗിച്ചിട്ടുണ്ടെങ്കിലും ഇന്നത് പതിനേഴാം നൂറ്റാണ്ടോടെ യൂറോപ്പിൽ വികസിക്കുന്ന പ്രബുദ്ധതാകാലത്തിന്റെ തുടർച്ചയായ സാമൂഹ്യപരിവർത്തനമായിട്ടാണ് ഇന്നതു നിർവചിക്കപ്പെടുന്നത്. യുക്തിചിന്തയിലും ശാസ്ത്രീയതയിലും വസ്തുനിഷ്ഠതയിലും മതേതരത്വത്തിലുമൊക്കെ അടിസ്ഥാനപ്പെട്ട സാമൂഹ്യവികസനത്തെയാണ് ആധുനികത എന്നർഥമാക്കുന്നത്. കൊളോണിയലിസവും വ്യവസായവല്ക്കരണവും ദേശരാഷ്ട്രവും അതിന്റെ ഭാഗമായിരുന്നു. പി പി രവീന്ദ്രൻ എഴുതുന്നു- യൂറോപ്പിൽ പതിനേഴാം നൂറ്റാണ്ടിനുശേഷം വികസിച്ചുവന്ന ജ്ഞാനോദയത്തിന്റെ സാംസ്കാരിക പ്രത്യാഘാതങ്ങളെക്കുറിച്ച് ഉത്കണ്ഠപ്പെടുന്ന ആധുനികതാവിമർശകരും ആധുനികതയുടെ അടിസ്ഥാനപ്രമാണങ്ങൾ ഇന്നും പ്രസക്തമെന്നു വിശ്വസിക്കുന്ന ആധുനിക വിമർശകരും ഒരുപോലെ പങ്കുവയ്ക്കുന്ന ആശയമാണ് ആധുനികതയും കൊളോണിയലിസവും തമ്മിലുള്ള പരസ്പാരാശ്രിതത്വം എന്ന സങ്കല്പം. ജ്ഞാനോദയത്തൊടൊപ്പം വളർന്നുവന്നതും ശാസ്ത്രീയ യുക്തി, ഉദാരമാനവികത, കാല്പനികത, ഭൗതികവികസനം, ഉപകരണവാദം തുടങ്ങിയവയ്ക്ക് പ്രാമുഖ്യമുള്ളതുമായ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെയാണ് ഇന്ന് ആധുനികതയെന്ന് ഈ വിമർശകർ വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത് (1999, 105). വളരെ വിപുലമായ സാമൂഹ്യമാറ്റത്തെ കേവലം സാഹിത്യപ്രസ്ഥാനമെന്നനിലയിലാണ് ഇപ്പോഴും മലയാളത്തിലെ ചിന്തകർ പരിഗണിച്ചിരുന്നതെന്ന പ്രശ്നമാണ് ആധുനികത സംബന്ധിച്ച ചർച്ചകളിൽ കാണുന്നത്. ആധുനികതയ്ക്ക് പ്രാചീനതയിൽ നിന്നു ഭിന്നമായത് എന്നർത്ഥത്തിനുപരി സവിശേഷമായൊരു ജ്ഞാനരൂപവും സാമൂഹികപ്രക്രിയയുമായി

മാറ്റപ്പെട്ടത് നവോത്ഥാനാനന്തരകാലത്താണ്. പ്രബുദ്ധത, യുക്തി, പുരോഗതിയിലും ശാസ്ത്രത്തിലുമുള്ള വിശ്വാസം, പാരമ്പര്യത്തെയും മതപരമായ അനുഷ്ഠാനങ്ങളെയും വിമർശനാത്മകമായി ശാസ്ത്രീയ മായി പരിശോധിക്കുന്ന സമീപനം, മാനവികതയിലുള്ള വിശ്വാസം മുതലായവയാണ് ആധുനികതയുടെ പ്രത്യേകതകളായി പഠിതാക്കൾ ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നത് (swingewood, 1998, 138). ഇങ്ങനെ ആധുനികതയെ പരസ്പരബന്ധിതമായ രണ്ട് ആശയങ്ങളായി സ്വിംഗ്വുഡ് സൂചിപ്പിക്കു ന്നുണ്ട്–ഒന്ന്, ശാസ്ത്രത്തിലും പുരോഗിതയിലും ബന്ധപ്പെട്ട പ്രബുദ്ധതാ പദ്ധതിയെ ഉൾവഹിക്കുന്ന, മനുഷ്യപുരോഗതിയിലും അറിവിന്റെ വികാ സത്തിലും വിശ്വസിച്ച് മാറ്റത്തിനായി നിലകൊള്ളുന്ന ആശയമെന്ന നിലയിൽ, രണ്ട്, മൊത്തം സമൂഹത്തിന്റെയും പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളുടെയും സംസ്കാരത്തിന്റെയും ഘടനാപരമായ പരിവർത്തനത്തിനുവേണ്ടി നില കൊള്ളുന്ന സങ്കല്പനമെന്ന നിലയിൽ.

സുധാകരൻ എഴുതുന്നു–"ഒരു വിചാരമാതൃക എന്നനിലയിൽ പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിലെ ജ്ഞാനോദയം ചില ആശയങ്ങൾ മുന്നോട്ടു വയ്ക്കുകയുണ്ടായി. യുക്തിയുടെ പ്രാമുഖ്യത്തെ അടിവരയിടുന്നതായിരുന്നു അതിലൊന്ന്. യുക്തിസഹമായ ചിന്തയിലൂടെ മനുഷ്യരെ ബന്ധിച്ചിരുന്ന വിവിധതരത്തിലുള്ള ചങ്ങലകളിൽ നിന്നും അന്ധവിശ്വാസങ്ങളിൽനി ന്നും മോചനം നേടാനാകുമെന്നും സമൂഹത്തെ പൊതിഞ്ഞിരിക്കുന്ന മതത്തിന്റെയും മിത്തുകളുടെയും ദൈവികവിശുദ്ധിയുടെ അയുക്തികമായ വസ്ത്രം അഴിച്ചുമാറ്റാനാകുമെന്നും ജ്ഞാനോദയ ചിന്തകർ സമൂഹത്തെ പഠിപ്പിച്ചു....ശാസ്ത്രം ഉല്പാദിപ്പിക്കുന്ന പൊതുതത്ത്വങ്ങളാണ് പ്രപഞ്ച ത്തെ നിയന്ത്രിക്കുന്നത്. മനുഷ്യരുടെ സ്വാഭാവികവും സാമൂഹികവുമായ അവസ്ഥയ്ക്ക് പുരോഗതി നേടാനാകുമെന്നും മെച്ചപ്പെട്ട ഒരു ഭാവിയിലേക്കു നീങ്ങാൻ സാധിക്കുമെന്നുമുള്ള വാഗ്ദാനം മുന്നോട്ടുവച്ചത് പുരോഗതി എന്ന ആശയമായിരുന്നു... ...ജ്ഞാനോദയദർശനം വ്യക്തിവാദത്തെ യും പ്രോത്സാഹിപ്പിച്ചു". (1999, 79-80).

ഇ.വി. രാമകൃഷ്ണൻ– "ആധുനികത അഥവാ നവീനത (Modernity) യും ആധുനികതാവാദവും രണ്ടാണെന്ന് ഇപ്പോൾ നാം തിരിച്ചറിഞ്ഞു തുടങ്ങിയിട്ടുണ്ട്. ജ്ഞാനോദയത്തിനുശേഷം യൂറോപ്പിൽ ഉയർന്നുവന്ന രാഷ്ട്രീയപരവും ശാസ്ത്രപരവും കലാപരവുമായ ആശയലോകങ്ങൾ മനുഷ്യൻ എന്ന പദത്തിന്റെ വിവക്ഷകൾതന്നെ തിരുത്തിക്കുറിച്ചു. ദേശം, ദേശീയത, രാഷ്ട്രം, പ്രകൃതി, പുരോഗതി, വ്യക്തി, മനസ്സ്, ഭാഷ, സംസ്കാരം, നീതിന്യായം, ശാസ്ത്രം, യുക്തി എന്നിങ്ങനെ പല

മണ്ഡലങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ടുകിടക്കുന്ന വ്യവഹാരങ്ങളും സ്ഥാപനങ്ങളും ഇക്കാലത്ത് പുനർനിർവചിക്കപ്പെടുകയോ പുതുതായി സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ടുകയോ ഉണ്ടായി" (2001, 5-6).

തൊണ്ണൂറുകളിലാണ് ആധുനികത എന്ന പദത്തെക്കുറിച്ചുള്ള സംവാദങ്ങൾ ശക്തമാകുന്നത്. ആധുനികം, ആധുനികത എന്നിവ തുല്യമായിട്ട് ഉപയോഗിച്ച് നവീനത എന്ന അർത്ഥസൂചനയിലൊതുക്കുകയായിരുന്നു അന്നുവരെ ചെയ്തത്. മലയാളസാഹിത്യത്തിലെ അറുപതുകൾ മുതലുള്ള പുതിയ എഴുത്തിനെ അടയാളപ്പെടുത്താനാണ് ആധുനികത എന്നുപയോഗിച്ചത്. തൊണ്ണൂറുകളിലെത്തിയപ്പോളാണ് ആധുനികതയും ആധുനികതാവാദവും ഉത്തരാധുനികതയുമൊക്കെ വ്യക്തമാകുന്നത്. ചുരുക്കത്തിൽ ഇരുപതാംനൂറ്റാണ്ടിലെ കേരളീയസാമൂഹ്യജീവിതത്തെയും സാഹിത്യത്തെയും ആധുനികത, ആധുനികതാവാദം, ഉത്തരാധുനികത എന്നിങ്ങനെ അടയാളപ്പെടുത്താവുന്നതാണ്. തൊണ്ണൂറുകൾവരെയുള്ള നിരൂപണങ്ങളിലും മറ്റും ആധുനികം, ആധുനികത, നവീനത തുടങ്ങിയ വാക്കുകൾ അവ്യക്തതതയോടെയാണ് പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. സച്ചിദാനന്ദൻ, നരേന്ദ്രപ്രസാദ്, കല്പറ്റ രാമചന്ദ്രൻ, ടി.ടി. ശ്രീകുമാർ തുടങ്ങി അക്കാലത്തെ നിരൂപകരെല്ലാം ആധുനികതയെ പ്രധാനമായും നവീനത എന്നാണ് നിർവചിച്ചതെന്നുകാണാം. എന്നല്ല ഇപ്പോഴും പല നിരൂപകരും ആധുനികതയെ അവതരിപ്പിക്കുന്നത് അറുപതുകളിലെ സാഹിത്യഭാവുകത്വമായിട്ടാണ്. എന്നാൽ ഉത്തരാധുനിക ചർച്ചകൾ രൂപപ്പെട്ടപ്പോഴാണ് ആധുനികത എന്ന ആശയം കൂടുതൽ വ്യക്തമായതും ആധുനികതാവാദവും ഉത്തരാധുനികതയുമൊക്കെ കൃത്യമായതും. യൂറോപ്പിലെ ജ്ഞാനോദയകാലത്തിനുശേഷം രൂപംകൊണ്ട സാമൂഹ്യാവസ്ഥയെയാണ് ആധുനികതയെന്നു വിവക്ഷിക്കുന്നത്. ആ സാമൂഹ്യാവസ്ഥ കൊളോണിയലിസം വഴി കേരളത്തിൽ/ഇന്ത്യയിൽ രൂപംകൊണ്ടതാണ് കേരളത്തിലെ ആധുനികതയെന്നു പറയുന്നത്. അതിനെ കൊളണിയൽ ആധുനികതയെന്നും നവോത്ഥാനമെന്നും വിളിക്കുന്നു. ആധുനികതെയയും നവോത്ഥാനത്തെയും കോളോണിയലിസത്തിന്റെ തുടർച്ചയായ സാമൂഹ്യപദ്ധതിയെന്ന മട്ടിൽ വിശകലനം ചെയ്യുന്ന ചിന്തകൾ കേരളത്തിൽ ശക്തിപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്.

ആധുനികതയ്ക്ക് പലരൂപത്തിലുള്ള വിശകലനങ്ങൾ രൂപപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരുന്ന തൊണ്ണൂറുകളിൽ പൗലോസ് മാർ ഗ്രിഗോറിയസ് ഭാഷാപോഷിണിയിലെഴുതിയ പാശ്ചാത്യപ്രബുദ്ധതയും ആധുനികോത്തരതയും എന്ന പ്രബന്ധമാണ് ഇത്തരത്തിലുള്ള വലിയൊരു ചർച്ച തുടങ്ങിവയ്ക്കുന്നത്.

അതിനോട് പലരും പിന്നീട് പ്രതികരിച്ചാണ് ആധുനികോത്തരതയെക്കുറിച്ചുള്ള സംവാദങ്ങൾ വികസിക്കുന്നതെന്നും പറയാം. ഇന്ന് ആധുനികതയെന്നു വിളിക്കുന്നത് പാശ്ചാത്യ പ്രബുദ്ധതയുടെ സന്തതിയാണെന്നും അത് നവോത്ഥാനന്തര സമൂഹത്തിന്റെ സൃഷ്ടിയാണെന്നുമാണ് അദ്ദേഹം ചരിത്രപരമായി ഉറപ്പിക്കുന്നത്. പ്രബുദ്ധതയെ ഭാരതീയ-പാശ്ചാത്യ താരതമ്യത്തിലൂടെ വിശകലനം ചെയ്തുകൊണ്ടാണ് അദ്ദേഹം അതിനെ നിർവചിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നത് (ഗ്രിഗോറിയസ്, 1995, 28). പാശ്ചാത്യ പ്രബുദ്ധതയെന്നു പറയുന്നത് നിരീക്ഷകനെയും നിരീക്ഷതത്തെയും രണ്ടായി കാണുന്നതാണെന്നും സർവത്തെയും വിഷയവല്ക്കരിച്ച് അറിഞ്ഞ് നിയന്ത്രിച്ച് അധീനമാക്കി സ്വായത്താമാക്കാനുള്ള വ്യഗ്രതയാണെന്നും അതിന് നാലു ലക്ഷണങ്ങളുണ്ടെന്നും അദ്ദേഹം വിവരിക്കുന്നു. അവ—മനുഷ്യസ്വാതന്ത്ര്യം, പരമാധികാരം, ആധുനികശാസ്ത്രത്തിലടിസ്ഥാനപ്പെട്ട യുക്ത്യധിഷ്ഠിതമായ സമൂഹം, സെക്യുലർ സ്റ്റേറ്റ് എന്നിവയാണവ (അതേകൃതി, 28-32). ഇത്തരത്തിൽ ഇവയിലൂടെ രൂപപ്പെടുന്ന സമൂഹമാണ് ആധുനിക സമൂഹമെന്നും ഇന്ത്യയിലത് കൊളോണിയൽ പ്രക്രിയകളിലൂടെ സംഭവിച്ചുവെന്നും അതിനെ ഉത്തരാധുനിക കാഴ്ചപ്പാടുകളിലൂടെ ചോദ്യംചെയ്യണമെന്നും അദ്ദേഹം ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു.

ഇതിനെ തുടർന്ന് രൂപപ്പെട്ട വിവിധസംവാദങ്ങളിലൂടെ ആധുനികതയും നവോത്ഥാനവും ഏറെ അഴിച്ചെടുക്കപ്പെടുകയും കേരളസമൂഹത്തിലെ നവോത്ഥാനം ആധുനികതയാണെന്നു തിരിച്ചറിയപ്പെടുകയും അത്തരത്തിലുള്ള വായനകൾ രൂപപ്പെടുകയും ചെയ്തു. അതിന്റെ അടിസ്ഥാനം പാശ്ചാത്യപ്രബുദ്ധതയിലൂടെ സംഭവിക്കുന്ന സാമൂഹ്യമാറ്റങ്ങളുടെ ആകെത്തുകയാണ് ആധുനികതയെന്നും അത് കേരളംപോലുള്ള ഇടങ്ങളിൽ എത്തുന്നത് കൊളോണിയലിസം വഴിയാണെന്നുമുള്ളതാണ്. ആധുനികതയെന്നു പറയുന്നത് ആധുനികമായ ലോകക്രമത്തിലൂടെ രൂപംകൊള്ളുന്ന സവിശേഷമൊയോരു ലോകബോധവും കൂടിയാണെന്നും കൊളോണിയിലസവും മുതലാളിത്തവും മാനവികതയുമൊക്കെ ഉൾപ്പെടുന്ന ആശയാവലികളുടെ സാകല്യതയാണെന്നും സുനിൽ പി. ഇളയിടം വിവരിക്കുന്നു (2013). കൊളോണിയലിസം, മുതലാളിത്തം, ദേശരാഷ്ട്രം, വ്യവസായവല്കരണം, പൗരത്വം, ദൈവാപരമായ മനുഷ്യകേന്ദ്രവാദം, വ്യക്തിസങ്കല്പം, യുക്തിവാദവും അനുഭവൈകവാദവും, യുക്തിയിലടിസ്ഥാനപ്പെട്ട ശാസ്ത്രം, അച്ചടി തുടങ്ങിയവ വരുന്ന വൈവിധ്യാത്മകമായ ആശയലോകമാണ് ആധുനികതയെന്നും അദ്ദേഹം ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നു.

ആധുനികതയുടെ രാഷ്ട്രീയത്തെ, മൂന്നാംലോകരാഷ്ട്രീയത്തെ, അഴിച്ചെടുക്കുന്ന പി പവിത്രൻ പ്രബുദ്ധതയുടെ ആശയലോകത്തിലെ വെള്ളക്കാരുടെ വംശീയമുൻവിധികളെ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. ആധുനികതയിൽ അന്തർഭവിച്ചിരിക്കുന്നത് യൂറോപ്പിന്റെ ആധിപത്യമാണെന്നും മാർക്സിസം വംശീയതയിലൂന്നുന്ന സാമൂഹികതയെ ഉല്പാദനഘടനയിലടിസ്ഥാനപ്പെട്ട വിശകലനംകൊണ്ട് മറികടക്കുന്നുണ്ടെന്നും വിശദീകരിക്കുന്നു (2000, 18-22). കൊളോണിയലിസത്തിലൂടെ പ്രബുദ്ധതയിലൂടെ രൂപപ്പെടുന്ന ആധുനികതയക്ക് പല തലങ്ങളുണ്ടെന്നും ആധുനികീകരണപ്രക്രിയകൾ മൂന്നാംലോകത്തിലേക്ക് കടന്നുവരുന്നത് അതിലൂടെയാണെന്നും അദ്ദേഹം ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. ഈ പ്രക്രിയകളെ നവോത്ഥാന ആധുനികത, ദേശീയവാദ ആധുനികത, കീഴാളജനകീയ ആധുനികത എന്നിങ്ങനെ വേർതിരിക്കേണ്ടതുണ്ട് (അതേകൃതി, 2000, 37-42). ഈ വാദങ്ങളെല്ലാം എത്തിച്ചേരുന്ന ആശയലോകം പ്രബുദ്ധതയിലൂടെ പാശ്ചാത്യലോകത്ത് വികസിച്ച സാമൂഹ്യമാറ്റങ്ങളാണ് ആധുനികതയെന്നും അത് കൊളോണിയലിസത്തിലൂടെ ഇവിടെ ഫ്യൂഡലസിത്തെ റദ്ദാക്കുന്ന സാമൂഹ്യമാറ്റമായി സംഭവിച്ചുവെന്നുമാണ്. അതിനെയാണ് കേരളീയ ആധുനികതയെന്നു വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത്.

കൊളോണിയൽ ആധുനികതയും അതിലൂടെ നവോത്ഥാനവും സംഭവിക്കുന്ന പ്രക്രിയയാണ് കേരളത്തിൽ നടക്കുന്നത്. എന്നാൽ മിക്കപ്പോഴും കേരളനവോത്ഥാനം എന്നു പറയുമ്പോൾ ശ്രീനാരായണഗുരുവടക്കമുള്ള ചില നവോത്ഥാനനായകരെ ചിത്രീകരിച്ച് അവരിലൂടെ സംഭവിച്ച ചില പ്രവർത്തനങ്ങളെ അവതരിപ്പിക്കുന്ന രീതിയാണ് കാണുന്നത്. അതിലൂടെ നവോത്ഥാനമെന്നത് ചില പരിഷ്കരണ പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ മാത്രമായി മാറുന്നു. പ്രസ്ഥാനസ്വഭാവമില്ലാത്ത പരിവർത്തനങ്ങളും മറ്റും അവഗണിക്കുന്നു. കേരളത്തിലെ അടിമകളുടെ ഇടയിലെ സാമൂഹികപരിവർത്തനങ്ങളൊക്കെ ഇത്തരത്തിൽ പൊതുനവോത്ഥാന ആഖ്യാനത്തിനുകീഴിൽ വരാത്തതാണെന്നു കാണാം. ഹിന്ദുനവോത്ഥാനത്തിനു പുറത്ത് ക്രിസ്ത്യൻ, മുസ്ലീം നവോത്ഥാനങ്ങളെയൊക്കെ തമസ്കരിക്കുന്നതും കാണാം. ചുരുക്കത്തിൽ ഹിന്ദുപൊതുബോധത്തിനു കീഴടങ്ങിയ ആശയാവലിക്കുള്ളിലാണ് കേരളനവോത്ഥാനത്തിന്റെ ആഖ്യാനങ്ങൾ പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. ആധുനികതയുടെ സവിശേഷതകളെയും സങ്കീർണതകളെയും അപഗ്രഥിക്കുന്നതിലും അത് കേരളസമൂഹത്തിലുണ്ടാക്കിയ മാറ്റങ്ങളെ മനസ്സിലാക്കുന്നതിലും ഈ നവോത്ഥാനമെന്ന പരികല്പന പോരാതെ വരുന്നു എന്നതാണ് വസ്തുത. അത്തരം പരിമിതകളെ മറികടന്ന് കേരളീയ ആധുനികതയെ

വായിക്കേണ്ടതുണ്ട്. അതായത് നവോത്ഥാനമെന്ന പൊതുബോധ ത്തിനപ്പുറം കടന്ന് അക്കാലത്തെ പരിവർത്തനങ്ങളെ അടയാളപ്പെടു ത്താൻ സാധിക്കേണ്ടതുണ്ട്. കേരളീയ ആധുനികതയെന്ന പ്രയോഗം അവിടെയാണ് പ്രസക്തമാകുന്നത്.

ഗ്രന്ഥസൂചി

1. ഗ്രിഗോറിയസ് 1995 പാശ്ചാത്യപ്രബുദ്ധതയും ആധുനികോത്തരതയും, മാർ ഗ്രിഗോറിയസ് ഫൗണ്ടേഷൻ.
2. പവിത്രൻ പി 2000 ആധുനികതയുടെ കുറ്റസമ്മതം, എസ്.പി.എസ്.സി, കോട്ടയം.
3. രവീന്ദ്രൻ പി പി 1999 ആധുനികാനന്തരം, കറന്റ് ബുക്സ്, തൃശ്ശൂർ.
4. രാമകൃഷ്ണൻ ഇ വി 2001 അക്ഷരവും ആധുനികതയും.
5. സുധാകരൻ 1999 ഉത്തരാധുനികത, ഡിസി ബുക്സ്, കോട്ടയം
6. സുനിൽ പി. ഇളയിടം 2013 ദമിതം കേരളഭാഷാഇൻസ്റ്റിട്യൂട്ട്, തിരുവനന്ത പുരം
7. Swingewood, 1998 *Cultural Theory and the Problem of Modernity,* Red Globe Press

കേരളീയനവോത്ഥാനവും സർക്കസ്സും: പ്രതിനിധാനത്തിന്റെ പ്രശ്നങ്ങൾ

ഡോ.മഹേഷ് മംഗലാട്ട്
അധ്യാപകൻ, എം.ജി. കോളേജ്, മാഹി

പ്രത്യക്ഷത്തിൽ ഒരു ബന്ധവുമില്ലെന്നു തോന്നാവുന്ന രണ്ടുകാര്യങ്ങൾ ചേർത്തുവെക്കുന്ന ഒരു ആലോചനയാണ് ഈ പ്രബന്ധം ഉന്നയിക്കുന്നത്. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ആരംഭിച്ച് ഇരുപതാം ശതകത്തിന്റെ ആദ്യപകുതിവരെ കേരളീയസമൂഹത്തിൽ സംഭവിച്ച സാംസ്കാരിക പരിണാമങ്ങളാണ് കേരളീയവോത്ഥാനം എന്ന സംജ്ഞ കൊണ്ട് സാധാരണ അർത്ഥമാക്കാറ്. കേരളീയനവോത്ഥാനത്തെക്കുറിച്ചുള്ള നമ്മുടെ ആലോചനകൾ ആരംഭിക്കുന്നത് ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ചരിത്രവിവരണങ്ങളിൽ കാണപ്പെടുന്ന, ദേശീയതലത്തിൽ സംഭവിച്ച നവോത്ഥാനത്തെക്കുറിച്ചുള്ള വിവരണങ്ങളുടെ ചുവടുപിടിച്ചാണ്. ബംഗാളിൽ രാജാറാം മോഹൻറായ്, കേശബ്ചന്ദ്രസെൻ, ഈശ്വർചന്ദ്ര വിദ്യാസാഗർ എന്നിവരുടെയും മറ്റും നേതൃത്വത്തിൽ സതിനിരോധനംപോലുള്ള പ്രവർത്തനത്തിലൂടെ ആരംഭിച്ച് ഇന്ത്യൻസമൂഹം ആധുനികതയിലേക്ക് പരിണമിക്കുന്ന ചരിത്രവിവരണം നമുക്ക് പരിചിതമാണ്. ബംഗാളിൽ ആരംഭിച്ച് ഇന്ത്യ മുഴുവൻ വ്യാപിച്ച ഒരു പ്രതിഭാസമായാണ് നവോത്ഥാനത്തെ ഈ സമീപനം സങ്കല്പിക്കുന്നത്. മാത്രമല്ല, ഇന്ത്യമുഴുവൻ വ്യാപിച്ച ഒരു പാൻഇന്ത്യൻ നവോത്ഥാനം എന്ന ഒരു പരികല്പനകൂടി ഇതിൽ അന്തർഭവിക്കുന്നുണ്ട്. ഈ സങ്കല്പം മലയാളത്തിൽ അവതരിപ്പിക്കുന്നത് സാമൂഹികശാസ്ത്ര പഠിതാക്കളോ ചരിത്രഗവേഷകരോ അല്ലെന്ന കൌതുകകരമായ ഒരു വസ്തുതകൂടി ഇവിടെ എടുത്തുപറയേണ്ടതുണ്ട്. ചന്തുമേനോൻ ഒരു പഠനം[1] എന്ന കൃതിയിൽ പി. കെ. ബാലകൃഷ്ണൻ എന്ന പത്രപ്രവർത്തകനും കുമാരനാശാനെയും[2] വള്ളത്തോളിനെയും[3] പഠനവിധേയനാക്കിയ തായാട്ട് ശങ്കരൻ

എന്ന മലയാളം അദ്ധ്യാപകനമാണ് ഭാരതീയനവോത്ഥാനം എന്ന പരികല്പനയെ സാഹിത്യപഠനവുമായി ബന്ധിപ്പിച്ച് മലയാളത്തിൽ അവതരിപ്പിച്ചവരിലെ തുടക്കക്കാർ. ഇവർ അവതരിപ്പിച്ച പാൻ ഇന്ത്യൻ നവോത്ഥാനം എന്ന സങ്കല്പം വലിയ മാറ്റമൊന്നുംകൂടാതെ ഇക്കാലത്തും പ്രചാരത്തിലുണ്ട്. ബംഗാളിൽ ആരംഭിച്ച് ഇന്ത്യ മുഴുവൻ വ്യാപിക്കുന്ന, ഒരേ ഉള്ളടക്കത്തോടെയുള്ള നവോത്ഥാനം എന്ന പരികല്പനയാണത്[4]. ഈ നവോത്ഥാനസങ്കല്പത്തെ പില്ക്കാലത്ത്, ആർണോൾഡ് ടോയൻബിയുടെ ആസ്കന്ദന-പ്രതികരണസിദ്ധാന്തം ഉപയോഗിച്ച് രണ്ട് സംസ്കാരങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള സമ്പർക്കത്തിന്റെ സന്ദർഭത്തിൽ സംഭവിക്കുന്ന പ്രതികരണമെന്ന് താത്വികമായി വിശദീകരിക്കുവാൻ സുകുമാർ അഴീക്കോട്[5] സാഹിത്യനിരൂപണത്തെക്കുറിച്ചുള്ള തന്റെ ഗവേഷണത്തിൽ ഉദ്യമിക്കുന്നുണ്ട്.

ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെയും മറ്റ് ആത്മീയാചാര്യന്മാരുടെയും നേതൃത്വത്തിൽ കേരളത്തിൽ നടന്ന പ്രവർത്തനങ്ങൾ, അവയിലെ മതപരവും ആചാരപരവുമായ തലം മുതൽ പൊതുസമൂഹത്തിന്റെ സൃഷ്ടിയെന്നതുവരെ വിശദീകരിക്കുവാൻ നേരത്തെ പറഞ്ഞ, പാൻ ഇന്ത്യൻ നവോത്ഥാനം എന്ന പരികല്പനതന്നെയാണ് ഉപയോഗപ്പെടുത്തിയിരുന്നത്. പട്ടിക്കും മറ്റ് ജന്തുക്കൾക്കും വഴിനടക്കാവുന്ന പാതകളിൽ സമൂഹത്തിന്റെ കീഴ്ത്തട്ടിലുള്ളവർക്ക് പ്രവേശനം നിഷേധിക്കപ്പെട്ട കാലഘട്ടത്തിൽ അതിനെതിരെ പൊരുതിയത് ജാതിശ്രേണിയിൽ കീഴിലാണെന്നതിനാൽ മാനുഷികപരിഗണന നിഷേധിക്കപ്പെട്ടവരായിരുന്നു. തെക്കൻ തിരുവിതാംകൂറിൽ വൈകുണ്ഠ സ്വാമിയിൽനിന്നും ആരംഭിക്കുന്ന ചെറുത്തുനില്പും പോരാട്ടങ്ങളും അയ്യൻകാളിയിലൂടെ കരുത്തുനേടുന്നു. ശ്രീനാരായണഗുരുവിലൂടെയും ശ്രീനാരായണ ധർമ്മ പരിപാലനയോഗത്തിലൂടെയും കേരളത്തിന്റെ തെക്കേയറ്റം മുതൽ വടക്കേയറ്റംവരെ വ്യാപിച്ച പ്രവർത്തനങ്ങൾ പുതിയ ഒരു സമൂഹത്തിന്റെ നിർമ്മിതിക്ക് വഴിയൊരുക്കുന്നു. ഈ പ്രക്രിയയുടെ ചരിത്രം പരിശോധിച്ചാൽ, ഏറ്റവും കൊടിയഅവഹേളനം അനുഭവിച്ചവരാണ് ഈ പ്രവർത്തനങ്ങളിൽ ആദ്യം അണിചേരുന്നതെന്ന് കാണാം. ആ ശ്രേണിയിൽ ഏറ്റവും ഒടുവിലായി നമ്പൂതിരി സമുദായത്തിലെ പീഡിതവിഭാഗവും അണിചേരുന്നു. ഇങ്ങനെ, ഉത്തരേന്ത്യൻ നവോത്ഥാനത്തിൽനിന്നും തികച്ചും വ്യത്യസ്തമായ ക്രമത്തിൽ കീഴ്ത്തട്ടിൽ നിന്നും മുകൾത്തട്ടിലേക്ക് വ്യാപിക്കുന്ന സാമൂഹികമാറ്റമാണ് കേരളീയനവോത്ഥാനത്തിന്റെ സവിശേഷത. മാനുഷികമായ ജീവിതാവസ്ഥ സ്വയം സൃഷ്ടിച്ചെടുക്കാനുള്ള പോരാട്ടമായിരുന്നു അതെന്ന് കാണാവുന്നതാണ്.

വഴിനടക്കാനും വസ്ത്രംധരിക്കാനും വിദ്യാലയങ്ങളിൽ ചേർന്നുപഠിക്കാനും മറ്റുള്ളവരോടൊപ്പം തൊഴിലിൽ പങ്കാളിയാവാനും വേണ്ടിയുള്ള ഈ പോരാട്ടത്തിന്റെ ഉള്ളടക്കം, അക്കാരണത്താൽത്തന്നെ ഉത്തരേന്ത്യൻ നവോത്ഥാനത്തിന്റേതിൽനിന്നും വ്യത്യസ്തമായിരുന്നു. ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ കാലത്തെ ആശയഭൂമികയിൽനിന്ന് ഭാരതമാകമാനം വ്യാപിക്കുന്ന നവോത്ഥാനവും കൊളോണിയൽ വിരുദ്ധസമരവുമെന്ന ആശയം സ്വീകരിച്ച് വിശദീകരിക്കുമ്പോൾ കാണാനാകാതിരുന്ന വസ്തുതകൾ കണ്ടെത്താൻ ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനംവരെ നമുക്ക് കാത്തിരിക്കേണ്ടി വന്നു. മാത്രമല്ല, ഔത്തരാഹനവോത്ഥാനത്തിന്റേതിൽനിന്നും വ്യത്യസ്തമായ പ്രവണതകളും പ്രവർത്തനങ്ങളും നമുക്ക് കാണാനും സാധിച്ചിരുന്നില്ല. സർക്കസ് എന്ന പാശ്ചാത്യകല കേരളീയസമൂഹത്തിൽ നിർവ്വഹിച്ച നവോത്ഥാനപരമായ ദൌത്യം തിരിച്ചറിയാനും നമുക്ക് സാധിച്ചില്ല. പരിഷ്കരണപ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ സ്വാഭാവികവികാസമായി ഇന്ത്യൻ നവോത്ഥാനത്തെ വീക്ഷിക്കുന്ന ഈ കാഴ്ചപ്പാട്, ആംഗലവിദ്യാഭ്യാസവും കൊളോണിയൽ ഭരണസ്ഥാപനങ്ങളും നവോത്ഥാനത്തിന്റെ ഊർജ്ജപ്രഭവങ്ങളാണെന്നും കരുതുന്നു. കേരളീയ നവോത്ഥാനത്തെക്കുറിച്ച് പില്ക്കാലത്തുണ്ടായ അക്കാദമിക പഠനങ്ങൾ ആംഗലവിദ്യാഭ്യാസവും കൊളോണിയൽ വാഴ്ചയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട പരിവർത്തനങ്ങളുടെ വാഹകർ എന്ന നിലയിൽ ക്രൈസ്തവമിഷണറിമാരെ കാണുകയും, മിഷണറിമാർ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ ചാലകശക്തിയായിരുന്നുവെന്ന് നിരീക്ഷിക്കുകയും ചെയ്തിട്ടുണ്ട്.

മലയാളഭാഷയിൽ ചെറുകഥ, നോവൽ, നാടകം, നിരൂപണം എന്നീ സാഹിത്യശാഖകൾ ഉദയംചെയ്യുന്ന ഘട്ടത്തിലാണ് കേരളത്തിൽ സർക്കസ്സ് രൂപപ്പെടുന്നത്. മലയാളകവിതയിൽ കാല്പനികതയുടെ ഉദയവും ഇതേ ഘട്ടത്തിൽത്തന്നെയാണ്. ജാതിക്കും അനാചാരങ്ങൾക്കുമെതിരെയുള്ള പ്രവർത്തനങ്ങൾ ആരംഭിക്കുകയും ശക്തിപ്രാപിക്കുകയും ചെയ്ത ഈ കാലയളവിനെക്കുറിച്ചുള്ള പഠനങ്ങളിൽ പാശ്ചാത്യവിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ പ്രചാരം കേരളീയസമൂഹത്തിൽ നിർവ്വഹിച്ച ദൌത്യം എന്തെന്ന് ചർച്ചചെയ്തിട്ടുണ്ട്. പുതിയ വിദ്യാഭ്യാസക്രമത്തിന്റെ പ്രചാരണത്തിലൂടെ ജീവിതത്തിന്റെ പുനഃസൃഷ്ടിക്ക് വഴിയൊരുക്കിയ മിഷനറിമാരെപ്പോലെ സമൂഹത്തിന്റെ കീഴ്ത്തട്ടിലുള്ള മനുഷ്യരുടെ ജീവിതത്തെ ജാതിമുക്തവും പരിഷ്കൃതവുമായ വിധത്തിൽ മാറ്റിയെടുക്കുകയെന്ന ദൌത്യം സർക്കസ് നിർവ്വഹിക്കുന്നുണ്ട്. എങ്കിലും നവോത്ഥാനത്തെക്കുറിച്ചോ കേരളീയസമൂഹത്തിന്റെ ആധുനികവത്കരണത്തെക്കുറിച്ചോ അന്വേഷിച്ച പഠിതാക്കൾ സർക്കസ്സിനെക്കുറിച്ച്

ഉദാസീനത പാലിക്കുകയാണ് ചെയ്തത്. കേരളീയനവോത്ഥാനവും സർക്കസ്സ് മേഖലയിലുള്ള കേരളത്തിന്റെ സാന്നിദ്ധ്യവും തമ്മിൽ ഏതു രീതിയിലാണ് ബന്ധപ്പെടുന്നത് എന്നത് വിശദമായ പര്യാലോചനകൾ അർഹിക്കുന്ന വിഷയമാണ്. കേരളീയർക്ക് നിർണ്ണായകമായ സ്ഥാനമുണ്ടായിരുന്ന ഇന്ത്യൻസർക്കസ്സിൽ നവോത്ഥാനമൂല്യങ്ങൾ ഏതു വിധത്തിലാണ് സ്വാധീനം ചെലുത്തിയത് എന്ന അന്വേഷണവും പ്രസക്തമാണ്.

കേരളീയനവോത്ഥാനത്തെക്കുറിച്ചുള്ള പഠനങ്ങൾ അടിസ്ഥാനമായി സ്വീകരിച്ചത് മുഖ്യമായും രണ്ടുസങ്കല്പനങ്ങളാണ്. അവ ഇങ്ങനെ സംഗ്രഹിക്കാം. ഒന്ന്, സാഹിത്യത്തിൽ പ്രതിഫലിച്ചുകാണുന്ന നൂതനപ്രവണതകൾ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ ഫലമാണ്. നവോത്ഥാനം സാമൂഹികമായ ഒരു പ്രക്രിയയാണെങ്കിലും അത് സാഹിത്യത്തെ ആധാരമാക്കി പഠിക്കാവുന്നതാണ്. രണ്ട്, പാശ്ചാത്യസ്വാധീനമാണ് നവോത്ഥാനത്തിന്റെ പ്രകടമായ ഹേതു. കൊളോണിയൽവാഴ്ചയുടെ ഭാഗമായി നിലവിൽവന്ന പുതിയ സ്ഥാപനങ്ങളും ക്രൈസ്തവമിഷണറിമാരുടെ 'സംഭാവന'കളുമാണ് നവോത്ഥാനത്തിന്റെ ചാലകശക്തി.

കേരളീയ നവോത്ഥാനത്തെക്കുറിച്ചുള്ള നേരത്തെ പറഞ്ഞ പഠനങ്ങളെല്ലാം ഈ മുൻവിധികൾ പങ്കിടുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ ഇതിൽനിന്നും വ്യത്യസ്തമായ അറിവുകളാണ് പത്തൊമ്പതാം ശതകത്തിൽ കേരളത്തിലെ കീഴാളസമൂഹവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ചരിത്രവസ്തുതകൾ വെളിവാക്കുന്നത്. തെക്കൻ തിരുവിതാംകൂറിൽ സവർണ്ണരും അവർണ്ണരും തമ്മിൽ നിരന്തരം ഉണ്ടായിക്കൊണ്ടിരുന്ന കായികമായ ഏറ്റുമുട്ടലുകൾക്ക് അറുതിവരുത്തുവാനായി തിരുവിതാംകൂർ രാജാവ് സ്തംഭലിഖിതം എന്നപേരിൽ അറിയപ്പെടുന്ന ഒരു വിളംബരം പുറത്തിറക്കിയിരുന്നു. ഇന്നത്തെ കന്യാകുമാരി ജില്ലയിലാണ് ഏറ്റുമുട്ടലുകൾ ഉണ്ടായിക്കൊണ്ടിരുന്നത്. ലിഖിതം സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ടതും അവിടെത്തന്നെ. കന്യാകുമാരി ജില്ലയിലെ ചാന്നാർ സമൂഹത്തിൽ നിന്നും ഉയർന്നുവന്ന വൈകുണ്ഠസ്വാമി എന്ന ആത്മീയാചാര്യനെക്കുറിച്ച് എം.എസ്.എസ്. പാണ്ഡ്യൻ[6] നടത്തിയ പഠനങ്ങളും നേരത്തെ പറഞ്ഞ മുൻവിധികൾ പുനഃപരിശോധനയ്ക്ക് വിധേയമാക്കാൻ നമ്മെ പ്രേരിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. അതുപോലെ പ്രസക്തമായ മറ്റൊരു വസ്തുത, പാണ്ടിപ്പറയസമുദായാംഗമായ തൈക്കാട്ട് അയ്യാവുസ്വാമികളായിരുന്ന ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റേയും ചട്ടമ്പിസ്വാമികളുടേയും ഗുരുവെന്നതാണ്. കുമാരനാശാന്റെ വാക്കുകൾ കടമെടുത്ത് പറയുകയാണെങ്കിൽ ദൃഷ്ടിയിൽപ്പെട്ടാലും ദോഷമുള്ളോരായിരുന്ന ഒരു

ജനതയുടെ ഇടയിൽ പത്തൊമ്പതാം ശതകത്തിന്റെ പ്രാരംഭഘട്ടത്തിൽ ശക്തിപ്രാപിച്ച വിമോചനതൃഷ്ണയിലും സ്വത്വസ്ഥാപനശ്രമങ്ങളിൽ നിന്നുമാണ് കേരളീയനവോത്ഥാനം ഉദയംചെയ്യുന്നത്. നേരത്തെ സൂചിപ്പിച്ചതുപോലെ, സാമുദായികജീവിതത്തിന്റെ കീഴ്ത്തട്ടിൽ നിന്നും മുകളിലേക്കു വ്യാപിച്ച ഒരു പ്രവാഹഗതിയാണ് കേരളീയനവോത്ഥാനത്തിന് ഉണ്ടായിരുന്നത്. ബംഗാളിൽ രാജാറാം മോഹൻറായിയുടേയും കേശബ് ചന്ദ്രസെന്നിന്റേയും പ്രവർത്തനങ്ങൾ ഒരു ന്യൂനപക്ഷത്തെ അഭിസംബോധനചെയ്തുകൊണ്ടിരുന്നപ്പോഴാണ് ഇക്കാര്യത്തെക്കുറിച്ച് തികച്ചും അജ്ഞരായ കേരളത്തിലെ നിരക്ഷരസമൂഹം സ്വത്വസ്ഥാപനത്തിന്നായി കർമ്മനിരതരായത്. ഈ പ്രവർത്തനത്തിൽ ചാലകശക്തി എന്ന നിലയിലുള്ള ദൗത്യം ക്രൈസ്തവമിഷനറിമാർക്ക് ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. എന്നുമാത്രമല്ല, കീഴാളസമൂഹത്തിന്റെ ഈ പ്രവർത്തനം ക്രൈസ്തവമിഷനറിമാർക്ക് എതിരായിരുന്നുവെന്ന് എം.എസ്.എസ്. പാണ്ഡ്യൻ വൈകുണ്ഠസ്വാമിയെക്കുറിച്ചുള്ള പഠനത്തിൽ വ്യക്തമാക്കിയിട്ടുണ്ട്. ചാന്നാർ സമുദായക്കാർ നടത്തിയ പോരാട്ടങ്ങൾ അവരെ ചൂഷണം ചെയ്ത സവർണ്ണജന്മിമാർക്കും അവരെ മതപരമായ അധികാരം ഉപയോഗിച്ച് ചൂഷണം ചെയ്യാൻ ശ്രമിച്ച ക്രൈസ്തവമിഷിനറിമാർക്കും എതിരായിട്ടായിരുന്നു.

സവർണ്ണജനസമൂഹത്തിൽ നടന്ന ആചാരപരിഷ്കരണപരിശ്രമങ്ങളായി കേരളീയ നവോത്ഥാനത്തെ അടയാളപ്പെടുത്തുവാനുള്ള ശ്രമങ്ങൾ തികച്ചും യാന്ത്രികമായി ഉത്തരേന്ത്യൻനവോത്ഥാനത്തിന്റെ വാർപ്പുമാതൃകകളെ പിന്തുടരുകയാണ് ചെയ്തത്. അക്കാരണത്താൽ, കേരളീയർക്ക് മുൻകൈ ഉണ്ടായിരുന്ന ഇന്ത്യൻ സർക്കസ്സിനെ, നവോത്ഥാനത്തിന്റെ ചരിത്രസന്ധിയിൽ രൂപംകൊണ്ട സാംസ്കാരികാവിഷ്കാരമാണ് അതെന്നു തിരിച്ചറിയുവാനോ വിലയിരുത്തുവാനോ നമ്മുടെ പഠനങ്ങൾക്കു സാധിക്കാതെപോയി. ഉത്തരേന്ത്യയിലെ സവർണ്ണ ഭ്രുവുടമകൾക്കിടയിലുണ്ടായ പരിഷ്കരണപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ അളവുകോലിൽ വിലയിരുത്തുന്ന രീതി ഇന്നും തുടരുന്നതിനാലാണ് ദലിത്-ആദിവാസി സമൂഹങ്ങളുടെ സ്വത്വസ്ഥാപനത്തിനുവേണ്ടി നടക്കുന്ന പ്രവർത്തനങ്ങൾ പ്രാന്തവല്ക്കരിക്കപ്പെടുന്നത്. നവോത്ഥാനത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഇത്തരം അക്കാദമികവ്യവഹാരങ്ങളാണ് കേരളീയരുടെ പൊതുബോധത്തെ നിർണ്ണയിച്ചുകൊണ്ട് ഇന്നും നിലയുറപ്പിച്ചു നില്ക്കുന്നത്.

മഹാരാഷ്ട്രയിലെ കുരുന്ദ്വാഡ് രാജാവിന്റെ അശ്വാലയം സൂക്ഷിപ്പുകാരനായിരുന്ന വിഷ്ണുപന്ത് ഛത്രെയാണ് ഇന്ത്യൻ സർക്കസ്സിന്റെ

പിതാവ്. ഇറ്റലിയിൽനിന്ന് ഇന്ത്യയിൽ പര്യടനത്തിനെത്തിയ ചിരിനീസ് സർക്കസ്സിന്റെ ഉടമസ്ഥൻ തന്റെ അഭ്യാസപ്രകടനങ്ങൾ അനുകരിക്കാൻ ഒരു ഇന്ത്യാക്കാരനും സാധിക്കില്ലെന്ന് തന്റെ സർക്കസ്സ് പ്രദർശനത്തിനിടയിൽ പരസ്യമായി പ്രഖ്യാപിച്ചു. സ്വന്തം രാജ്യത്തിന്റെ അന്തസ്സിനേറ്റ അവഹേളനമായാണ് കുരുന്ദ്വാഡ് രാജാവിനും അദ്ദേഹത്തിന്റെ മിടുക്കനായ അശ്വാലയം സൂക്ഷിപ്പുകാരനും അനുഭവപ്പെട്ടത്. ചിരിനീസ് സർക്കസ്സ് ഉടമയുടെ പരസ്യമായ അവഹേളനം ഒരു വെല്ലുവിളിയായി വിഷ്ണുപന്ത് ഛത്രെ ഏറ്റെടുക്കുകയും അത് അവിടെവെച്ചുതന്നെ പരസ്യമായി പ്രഖ്യാപിക്കുകയുംചെയ്തു. ഒരു വർഷത്തിനകം ചിരിനീസ് സർക്കസ്സിന്റെ അഭിമാനമായിരുന്ന അശ്വാഭ്യാസങ്ങൾ അദ്ദേഹം സ്വയം പരിശീലിക്കുകയും അവതരിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തുവെന്നാണ് ഇന്ത്യൻ സർക്കസ്സിന്റെ ഉത്ഭവത്തെക്കുറിച്ച് അംഗീകരിക്കപ്പെട്ട ചരിത്രം. ഛത്രെയുടെ പ്രകടനം നടക്കുന്നത് 1880 മാർച്ച് 20-ാംനു ആയിരുന്നു. ഛത്രെ പിന്നീട് ഒരു സർക്കസ്സ് കമ്പനിയുണ്ടാക്കി ഇന്ത്യയിൽ പര്യടനം നടത്തി. ഈ സർക്കസ് കേരളത്തിലുമെത്തി. തലശ്ശേരി ബാസൽ മിഷൻ സ്കൂളിൽ കായികാദ്ധ്യാപകനായിരുന്ന കീലേരി കുഞ്ഞിക്കണ്ണൻടീച്ചർ ഈ സർക്കസ്സുപ്രകടനം കണ്ടുവെന്നും അതിലെ അഭ്യാസങ്ങൾ സ്വയം പരിശീലിച്ചെന്നും സർക്കസ്സിന്റെ ചരിത്രകാരനായ കണ്ടമ്പുള്ളി ബാലൻ[7] രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. മിടുക്കന്മാരും സാഹസികരുമായ തന്റെ വിദ്യാർത്ഥികളെയും കളരിയഭ്യാസം പരിശീലിച്ച നാട്ടുകാരെയും ഉൾപ്പെടുത്തിയാണ് ഛത്രെയുടെ സർക്കസ്സിലെ ഇനങ്ങൾ കീലേരി പരിശീലിപ്പിച്ചത്. കീലേരിയുടെ ശിഷ്യന്മാരായി ഈ വിദ്യകൾ പഠിക്കുകയും പിന്നീട് പരിശീലകരാവുകയും ചെയ്തവർ ടീച്ചർ എന്ന വിളിപ്പേരിൽ അറിയപ്പെട്ടു. കാരായി കൃഷ്ണൻ ടീച്ചർ, പരയാലി കണ്ണൻടീച്ചർ, കീഴന്തി ഗോപാലൻടീച്ചർ എന്നിവർ സർക്കസ്സ് അഭ്യാസങ്ങൾ കീലേരിയിൽനിന്ന് പരിശീലിക്കുകയും പിന്നീട് പരിശീലിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തവരായിരുന്നു. ഇവരിലൂടെയും ഇവരുടെ ശിഷ്യപരമ്പരയിലൂടെയുമാണ് ഇന്ത്യൻ സർക്കസ്സ് മലയാളികളുടെ കുത്തകയായിത്തീർന്നത്. ഇന്ത്യയിൽ ആദ്യമായി സർക്കസ്സ് പരിശീലനത്തിനായി ഒരു സ്ഥിരം കളരി സ്ഥാപിക്കപ്പെടുന്നത് 1901-ൽ തലശ്ശേരിയിലാണ്. കീലേരി കുഞ്ഞിക്കണ്ണൻടീച്ചറായിരുന്നു അതിന്റെ സ്ഥാപകൻ. പിന്നീട് കീലേരിയുടെ ശിഷ്യനായ എം. കെ. രാമൻ ടീച്ചർ അതിന്റെ സാരഥിയായി.

ഛത്രെയുടെ സർക്കസ്സ്പര്യടനം കേരളത്തിൽ ഉണർത്തിയതുപോലെ ഒരു താല്പര്യം മറ്റുപ്രദേശങ്ങളിൽ ഉണർത്തിയതായി

കാണുന്നില്ല. തലശ്ശേരിയിൽ കീലേരിയും ശിഷ്യന്മാരും സർക്കസ്സിൽ ആസക്തരാവുകയും സർക്കസ്സ് അഭ്യാസികൾ എന്ന നിലയിൽ സ്വയം പരിശീലനം നടത്തുകയും ചെയ്തു. അവരും ശിഷ്യന്മാരും തൊഴിൽ എന്ന നിലയിൽ സർക്കസ്സ് സ്വീകരിക്കുകയും ഒരു തൊഴിൽമേഖല എന്ന നിലയിൽ തങ്ങളുടെ ശിഷ്യരെ സർക്കസ്സിലേക്കു നയിക്കുകയും ചെയ്തു. കേരളത്തിലെ കളരിസമ്പ്രദായവും ആയോധനകലാപാരമ്പര്യവുമാണ് മലയാളികൾക്ക് സർക്കസ്സിനോട് രൂപപ്പെട്ട താല്പര്യത്തിന്റെ ഹേതുവായി പൊതുവേ പറയാറ്. എന്നാൽ കേരളത്തിലേതിന് സമാനവും നമ്മുടേതിനേക്കാൾ വൈചിത്ര്യപൂർണ്ണവുമായ ആയോധനകലാപൈതൃകം ഇന്ത്യയിൽ മറ്റുപ്രദേശങ്ങളിൽ ഇന്നും നിലവിലുണ്ട്. എന്നിരിക്കെ മലയാളികൾക്കു സവിശേഷമായി സർക്കസ്സിൽ താല്പര്യമുണരുവാൻ കാരണമെന്ത് എന്ന ചോദ്യവും അന്വേഷണവിഷയമാണ്. പത്തൊമ്പതാം ശതകത്തിൽ കേരളത്തിൽ നിലവിലിരുന്ന കളരിസമ്പ്രദായവും ഇന്ത്യയിലെ മറ്റു പ്രദേശങ്ങളിലെ സദൃശമായ ആയോധനകലകളും ഉത്തരേന്ത്യയിലെ ഗുസ്തിസമ്പ്രദായവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട അഖ്ഡാ പാരമ്പര്യവും സർക്കസ്സുമായി ഏതു രീതിയിൽ ബന്ധം പുലർത്തുന്നുവെന്ന ചോദ്യവും ഈ സന്ദർഭത്തിൽ പ്രസക്തമാകുന്നു. മേല്പറഞ്ഞവയിൽ ഏതെങ്കിലും ഒന്ന് ആധുനികസർക്കസ്സിന്റെ അടിത്തറയായിത്തീരുമോ? ഈ ചോദ്യത്തിന് സർക്കസ്സും സംസ്കാരവും[8] (Circus and Culture, Indiana University) എന്ന തന്റെ കൃതിയുടെ കർത്താവായ പോൾ ബൂയ്സ്സാക്കിന്റെ പഠനം ഉത്തരം നല്കുന്നുണ്ട്. സർക്കസ്സും സംസ്കാരവും എന്ന തന്റെ കൃതിയിൽ ചിഹ്നവിജ്ഞാനത്തിന്റെ ഉപദർശനങ്ങളുടെ വെളിച്ചത്തിൽ നിഷ്കൃഷ്ടമായ സാംസ്കാരിക വ്യവഹാരങ്ങളാണ് സർക്കസ്സ് എന്ന് അദ്ദേഹം വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. ഇന്ത്യൻ സർക്കസ്സിനെ മുൻനിർത്തി അദ്ദേഹം നടത്തിയ പഠനങ്ങളിൽ പങ്കാളിയാകുവാനുള്ള അവസരം ഈ ലേഖകന് ലഭിച്ചിട്ടുണ്ട്. മിത്തിന്റേയും ഇന്ത്യൻ കൊറിയോഗ്രാഫിയുടേയും സ്വാധീനം ഇന്ത്യൻ സർക്കസ്സിൽ എപ്രകാരമാണ് പ്രകടമാകുന്നതെന്ന ഒരു പഠനം പോൾ ബൂയ്സാക്ക് നിർവ്വഹിച്ചിട്ടുണ്ട്.

കേരളത്തിൽ ഇന്നു നിലനില്ക്കുന്ന വിദ്യാഭ്യാസവ്യവസ്ഥപോലെ സർക്കസ്സും ഒരു പാശ്ചാത്യമാതൃകയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ഘടനയാണ്. ആശയവിനിമയവ്യവസ്ഥയുടേയും അതിന്റെ ധർമ്മത്തിന്റേയും അളവുകോലുകൾവെച്ച് പരിശോധിക്കുമ്പോൾ കളരിയും ഗുസ്തിയും സർക്കസ്സുമായി അതിവിദൂരമായ ബന്ധം മാത്രമേ പുലർത്തുന്നുള്ളൂ എന്ന് വ്യക്തമാകും. നിരവധി അഭ്യാസപ്രകടനങ്ങളാണ് ഓരോ സർക്കസ്സ് അവതരണത്തിലും ഉണ്ടാവുക. അവ ഒരു നിശ്ചിതമായ

ക്രമത്തിൽ അടുക്കിയാണ് ഓരോ അവതരണവും ചിട്ടപ്പെടുത്തുന്നത്. അതിനാൽ ഓരോ സർക്കസ്സ് പ്രകടനത്തിനും ഒരു സവിശേഷമായ ഘടനയുണ്ടെന്നും ഈ ഘടന ഒരു നിശ്ചിതമായ സന്ദേശം നല്കുന്ന ആശയാവിഷ്കരണമാണെന്നും പോൾ ബൂയ്സ്സാക് തന്റെ പഠനങ്ങളിലൂടെ വ്യക്തമാക്കുന്നു. സർക്കസ്സ്പ്രകടനത്തിലെ ഓരോ ഇനവും ഈ ഘടനയുടെ അനുക്രമമായ വികാസത്തിനു യോജിച്ച രീതിയിലാണ് ഉൾക്കൊള്ളിക്കപ്പെടുന്നത്. അതിനാൽ ഒരു സർക്കസ്സ് കമ്പനി ഒരു ദിവസം അവതരിപ്പിക്കുന്ന ഇരുപത് അല്ലെങ്കിൽ ഇരുപത്തിയഞ്ച് ഇനങ്ങൾ അവർ അവതരിപ്പിക്കുന്ന അമ്പതോ അറുപതോ ഇനങ്ങളിൽ നിന്ന് ശ്രദ്ധാപൂർവ്വം തെരഞ്ഞെടുത്ത് സംഘടിപ്പിക്കപ്പെടുന്നതാണ് എന്ന് മനസ്സിലാക്കേണ്ടതുണ്ട്. ഈ ഘടന ഒരു നിശ്ചിതമായ സാംസ്കാരികവിനിമയമാണ് നിർവ്വഹിക്കുന്നതെന്ന് പറഞ്ഞു. ഇത്തരം ഒരു ചിന്താപദ്ധതി, സർക്കസ്സ് കലാകാരനെ/കലാകാരിയെ 'സാമ്പ്രദായിക'മായ രീതിയിലല്ലാതെ കാണാൻ നമ്മുക്ക് അവസരം നല്കുന്നുണ്ട്. നാടകത്തിന്റെ അരങ്ങിൽ ഒരു കലാകാരൻ/കലാകാരി നിർവ്വഹിക്കുന്നതിന് സമാനമായ കർത്തവ്യമാണ് സർക്കസ്സിലെ കലാകാരന്മാരും ക്ലൗണുകളും നിർവ്വഹിക്കുന്നത് എന്ന് മനസ്സിലാക്കാൻ ഇത് നമ്മെ സഹായിക്കുന്നു.

കേരളഗാന്ധി എന്ന് അറിയപ്പെട്ട കെ. കേളപ്പന്റെ ജീവചരിത്രത്തിൽ[9], ഉത്തരകേരളത്തിലെ കളരിയുടെ പുനരുജ്ജീവനത്തിന് അദ്ദേഹം നല്കിയ സംഭാവനകൾ എം.പി. മന്മഥൻ രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. പഴശ്ശിരാജയുമായുള്ള യുദ്ധം, മലബാർ കലാപം എന്നിവ ഉത്തരകേരളത്തിന്റെ ആയോധനകലാപരിശീലനത്തെ നിരോധിക്കുവാൻ ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണകൂടത്തെ പ്രേരിപ്പിച്ചു. കളരികൾ നിർത്തലാക്കപ്പെടുകയും ആയുധപരിശീലനം കുറ്റകരമായി വിലയിരുത്തുകയുംചെയ്തു. ഇതിനെതിനിരരെയുള്ള ഒരു പ്രതികരണം എന്ന നിലയിലാണ് ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ഭാഗമായി കേളപ്പജി കളരികൾ പുനരുജ്ജീവിപ്പിക്കുന്നത്. ഈ നിലയിൽ രാഷ്ട്രീയമായ ഉള്ളടക്കമുള്ള ഈ പ്രവർത്തനം, ഇതിലുപരിയായി ശരീരം, സ്വത്വം, ആവിഷ്കാരം എന്നിവ തമ്മിലുള്ള സംഘർഷം അന്തർഭവിച്ചിട്ടുള്ള ഒരു സവിശേഷമായ ചരിത്രസന്ധിയായിരുന്നു അതെന്ന് ഇന്നു നമുക്കു വെളിപ്പെടുത്തിത്തരുന്നുണ്ട്.

ഫ്യൂഡൽകാലഘട്ടത്തിൽനിന്ന് വ്യത്യസ്തമായി വ്യക്തിത്വം പ്രാമുഖ്യം നേടുന്ന ചരിത്രസന്ധിയാണ് ആധുനികത. വ്യക്തി, താൻ ആരെന്നു തിരിച്ചറിയുകയും സ്വന്തം സ്വത്വം ആവിഷ്കരിക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങളിൽ

വ്യാപൃതനാവുകയും ചെയ്യുന്ന അത്തരം ഒരു ഘട്ടത്തിൽ കേരളീയസമൂഹത്തിൽ സ്വത്വാവിഷ്കാരത്തിനുള്ള ഉപാധി എന്ന നിലയിൽ സർക്കസ്സ് സ്വീകരിക്കപ്പെടുകയായിരുന്നു. സ്വത്വം ശരീരനിരപേക്ഷമായ ഒരു സംപ്രത്യയമല്ല. കായികാഭ്യാസങ്ങളും ആയോധനകലകളും ശാരീരികതയിൽ ഊന്നിനില്ക്കുന്ന കലാവിഷ്കാരങ്ങളാണ്. പഴയ സാമൂഹികാവസ്ഥയിൽ സ്വത്വാവിഷ്കരണമെന്ന നിലയിലല്ലാതെ വ്യവസ്ഥാപിതമായ സ്ഥാപനങ്ങളെ സേവിക്കുകയാണ് ശരീരനിഷ്ഠമായ കലകൾ ചെയ്തിരുന്നത്. ഇന്നും കളരി ആധുനികതയുടെ വ്യവഹാരമണ്ഡലത്തിൽ പ്രവേശനമില്ലാതെ തുടരുവാനുള്ള കാരണം ഇതുതന്നെയാണ്. പത്തൊമ്പതാം ശതകത്തിന്റെ സാംസ്കാരികാവസ്ഥയിൽ ശരീരത്തെ സ്വത്വാവിഷ്കരണത്തിനുള്ള ഉപാധിയെന്ന നിലയിൽ പരിവർത്തിപ്പിക്കുകയാണ് കീലേരി കുഞ്ഞിക്കണ്ണൻടീച്ചർ ചെയ്തത്. അതിനാൽ കളരിയുടെ പുനരുജ്ജീവനശ്രമത്തെക്കാൾ ക്രാന്തദർശിത്വം കീലേരിയുടെ പരിശ്രമങ്ങൾക്കുണ്ടായിരുന്നുവെന്ന് മനസ്സിലാക്കാം. ഒരു തൊഴിൽ എന്ന നിലയിൽ സർക്കസ്സ് സ്വീകരിച്ച തലശ്ശേരിയിലും പരിസരങ്ങളിലുമുള്ള കീഴാളജനവിഭാഗത്തിന് ഇത് വിമോചനമാർഗ്ഗം കൂടി ആയിരുന്നു. ഇന്ത്യയിൽ മറ്റു പ്രദേശങ്ങളിൽ സമാനമായ ശാരീരികകലകൾ ഉണ്ടായിരുന്നെങ്കിലും അവിടെ ആർക്കും കീലേരിക്ക് സാദ്ധ്യമായ സാഹസികത നിറഞ്ഞതും ഉൾക്കാഴ്ചയുടെ പ്രകാശത്താൽ നയിക്കപ്പെട്ടതുമായ ഇത്തരം ദൗത്യം ഏറ്റെടുക്കാൻ കഴിയാതെ പോയി. ഇതിനു കാരണം സാമൂഹികശാസ്ത്രപരമാണ്. അത് കേരളീയനവോത്ഥാനത്തിന്റെ ഉള്ളടക്കവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. കേളപ്പജി പുനരുജ്ജീവിപ്പിച്ച കളരിയിൽ നിന്ന് സർക്കസ്സിന് ഒരു നേട്ടവും ഉണ്ടായില്ല. പില്ക്കാലത്ത് ഇത്തരം ആയോധനകലാപൈതൃകം തികച്ചും പ്രതിലോമപരമായ ഉള്ളടക്കത്തോടെയാണ് രാഷ്ട്രീയമായി ഉപയോഗിക്കപ്പെട്ടത് എന്ന് നമ്മുക്കറിയാം.

ദേശീയത, സ്വത്വം, ശരീരം എന്നിവ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന സവിശേഷമായ ഒരു പ്രശ്നപരിസരമാണ് കീലേരി കുഞ്ഞിക്കണ്ണൻടീച്ചർ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നത് എന്നു സൂചിപ്പിക്കാനാണ് ഞാൻ ഉദ്യമിക്കുന്നത്. മലയാള സാഹിത്യത്തിലെ ആധുനികകാലഘട്ടവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട സാഹിത്യകൃതികൾ ശരീരത്തിന്റെ വിവരണത്തെ സ്വത്വാവിഷ്കാരത്തിന്റെ രൂപങ്ങൾ എന്ന നിലയിൽ അവതരിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. മണിപ്രവാള സാഹിത്യത്തിലെ നായികാവർണ്ണനയും ചന്തുമേനോൻ ഇന്ദുലേഖയെ[10] വർണ്ണിക്കുന്നതും താരതമ്യംചെയ്താൽ ഇക്കാര്യം വ്യക്തമാകും. സി.വി. രാമൻപിള്ളയുടെ[11] സുഭദ്ര ആത്മത്യാഗപരമായ ദൗത്യം ഏല്ക്കുകയും

പില്ക്കാലത്ത് പൈങ്കിളിഭാഷയിൽ 'സൂര്യപുത്രി'[12]യായി പരിണമിക്കുകയും ചെയ്തു. അനന്തപത്മനാഭൻ ശാരീരികക്ഷമതയുടെ അസാമാന്യമായ തലത്തിൽ ഉയർന്ന് സാഹസികനായകനായി പരിണമിക്കുന്നു. ആധുനികതയുടെ കാലഘട്ടം സാഹിത്യത്തിൽ ഇപ്രകാരം അതിഭാവുകത്വത്തോടെ അസംബന്ധതയുമായി സംബന്ധത്തിലേർപ്പെടുമ്പോൾ അതിൽനിന്നും വേറിട്ട് ശരീരത്തെ സ്വത്വാവിഷ്കാരത്തിന്റെ വാഹകമാക്കി വളർത്തുകയും സർക്കസ്സ് കലയുടെ സാംസ്കാരികാവിഷ്കാരത്തിന്റെ ഭാഗമാക്കുകയും ചെയ്തവരാണ് സർക്കസ്സിലെ കലാകാരന്മാരും കലാകാരികളും. നോവൽ, ചെറുകഥ, നാടകം എന്നിവപോലെ സർക്കസ്സും പാശ്ചാത്യമാതൃകയുടെ സ്വദേശീയമായ രൂപത്തെ സൃഷ്ടിക്കുവാൻ ശ്രമിക്കുകയായിരുന്നു. മിത്തോ-കോറിയോഗ്രഫിക് സ്കേച്ചസ് ഇൻ ഇന്ത്യൻ സർക്കസ്സ് എന്ന പ്രബന്ധത്തിൽ പോൾ ബൂയ്സാക്ക് ഈ വസ്തുത വെളിവാക്കിയിട്ടുണ്ട്. സർക്കസ്സ് അടിസ്ഥാനപരമായി പാശ്ചാത്യമാണെങ്കിലും അത് നമ്മുടെ കലാ-സാംസ്കാരികാവിഷ്കാരത്തിനുള്ള സമർത്ഥമായ രൂപമാക്കി നാം വികസിപ്പിച്ചെടുത്തിട്ടുണ്ട്.

ഒരു പാൻ-ഇന്ത്യൻ വാർപ്പുമാതൃക പിന്തുടരാനാണ് നമ്മുടെ നവോത്ഥാനപഠനങ്ങൾ ശ്രമിച്ചതെന്ന് നേരത്തെ സൂചിപ്പിച്ചു. സാഹിത്യചർച്ചയിൽ നവോത്ഥാനത്തിന്റേയും ദേശീയതയുടേയും ഉറവകൾ തെരയുമ്പോൾ വി.ടി. ഭട്ടതിരിപ്പാടിന്റെ അടുക്കളയിൽനിന്ന് അരങ്ങത്തേക്ക്[13]എന്ന നാടകവും നമ്പൂതിരിയെ മനുഷ്യനാക്കൽ എന്ന പ്രഖ്യാപനവും നമ്മുടെ ചിന്തയെ തളച്ചിട്ടു. കേരളീയനവോത്ഥാനത്തിന്റെ ധാരയിൽ ഏറ്റവും ഒടുവിൽ മാത്രം കടന്നുവന്ന നമ്പൂതിരിമാർ അതിന്റെ കേന്ദ്രമാകുന്ന വിധത്തിൽ വിന്യസിക്കപ്പെട്ട ഒരു വ്യവഹാരമാക്കി നവോത്ഥാനപഠനത്തെ മാറ്റിത്തീർക്കുന്നതിൽ നിർണ്ണായകമായ പങ്ക് സാഹിത്യാധിഷ്ഠിതപഠനങ്ങൾക്കുണ്ട്. ഭാവുകത്വപരമായി മലയാളസാഹിത്യത്തിൽ പ്രകടമായ കാലുഷ്യങ്ങൾ ആധുനികതയെക്കുറിച്ചുള്ള നമ്മുടെ അവബോധത്തിൽ സ്വാധീനം ചെലുത്തിയിട്ടുണ്ട്. മലയാളത്തിലെ നോവൽ-ചെറുകഥാസാഹിത്യങ്ങൾ ജീവിതയാഥാർത്ഥ്യത്തെ അഭിമുഖീകരിക്കുകയും ആവിഷ്കരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതിന് സമാന്തരമായി കവിതയിൽ കാല്പനികവസന്തമായിരുന്നു. തകഴി-ദേവ്-ബഷീർ കാലഘട്ടത്തിന് സമാന്തരമായി കവിതയിൽ ഇടപ്പള്ളിയും ചങ്ങമ്പുഴയും നായകത്വം വഹിക്കുകയായിരുന്നു. ഒരേസമയം വ്യത്യസ്തവും വിരുദ്ധവുമായ കാഴ്ചപ്പാടുകൾ കൊണ്ടുനടക്കുവാനുള്ള നമ്മുടെ സഹജമായ സിദ്ധിയുടെ ഒരു ഉദാഹരണമാണിത്. ആധുനികത അതിന്റെ വികാസഗതിയിൽ ഒടുവിൽ ദാർശനികമായി അസ്തിത്വവാദത്തിൽ

ഉറച്ചുനിന്നതിനുശേഷവും കവിതയിൽ നാം നവകാല്പനികഭാവുകത്വത്തിന്റെ മസൃണാനുഭവങ്ങളുടെ ഉപഭോക്താക്കളായിരുന്നു. ഇത് സാഹിതീയമായ ഭാവുകത്വത്തിന്റെ പ്രശ്നം മാത്രമല്ല. അത് നമ്മുടെ സ്വത്വബോധത്തിന്റെ പ്രശ്നം കൂടിയാണ്. മനുഷ്യജീവിതത്തിന്റെ യഥാർത്ഥപ്രശ്നങ്ങൾ അഭിമുഖീകരിച്ചവർ, അയ്യങ്കാളിയായാലും ശ്രീനാരായണ ഗുരുവായിരുന്നാലും, അക്കാലത്തെ പാശ്ചാത്യദർശനമാതൃകയേതെന്ന ചിന്താക്ലേശം അനുഭവിച്ചവരല്ല. ശ്രീനാരായണഗുരുവും മഹാത്മാഗാന്ധിയും തമ്മിലുള്ള അഭിമുഖസംഭാഷണം ഇതിന് ഉദാഹരണമാണ്. അവർ രണ്ടുപേരും അഭിസംബോധനചെയ്യുന്ന പ്രശ്നങ്ങൾ ഒന്നല്ല എന്ന തിരിച്ചറിവിന്റെ പ്രകാശമാണ് ഈ സംഭാഷണത്തെ പ്രസക്തമാക്കുന്നത്. വാർപ്പുമാതൃകകളുടെ പ്രയോഗം നമ്മുടെ സാംസ്കാരികാവസ്ഥയെ തിരിച്ചറിയുന്നതിന് പലപ്പോഴും മതിയായ വെളിച്ചം നല്കുന്നില്ല.

മലയാളസാഹിത്യത്തിൽ ആധുനികതയുടെ കാലംമുതൽ വ്യത്യസ്തങ്ങളായ രൂപത്തിൽ സർക്കസ്സ് പരാമർശിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. ചെറുകഥാസാഹിത്യത്തിൽ ഉറൂബിന്റെ രചനകൾ സവിശേഷപരാമർശം അർഹിക്കുന്നു. ഈ കഥകളിൽനിന്ന് പ്രചോദനം ഉൾക്കൊണ്ട് നായരു പിടിച്ച പുലിവാല് എന്ന സിനിമയും നിർമ്മിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. ഉത്തരകേരളത്തിൽ കിട്ടുണ്ണി സർക്കസ്സ് എന്ന ഒരു ചൊല്ല് നിലവിലുണ്ട്. ഒരാൾ തന്നെ എല്ലാ പണിയും ചെയ്യുന്ന ദരിദ്രമായ ഒരു സ്ഥാപനം എന്നാണ് ഇതിന്റെ സൂചന. സർക്കസ്സിന്റെ ഇത്തരം പ്രതിനിധാനങ്ങൾ ഒരു സമൂഹം എന്നനിലയിൽ കേരളീയരുടെ ചിന്തയെ അത് സ്വാധീച്ചിരുന്നുവെന്നതിന്റെ തെളിവായി കണക്കാക്കാം. സൗഹൃദപൂർവ്വവും സരസവുമായ ഇത്തരം സർക്കസ്സ് പ്രതിനിധാനങ്ങളല്ല ഇന്ന് നിലവിലുള്ളത്. ചൂഷണം, പീഡനം, സഹനം എന്നിവയുടെ ഒരു പ്രതിരൂപമാണ് മുഖ്യധാരാവ്യവഹാരങ്ങളിൽ ഇന്ന് സർക്കസ്സ്. എം.ടി. വാസുദേവൻ നായരുടെ വളർത്തുമൃഗങ്ങൾ[14] എന്ന ചെറുകഥ ഇതുവരെ മലയാളികൾ സർക്കസ്സിനെ കണ്ടതിൽനിന്നും വ്യത്യസ്തമായ രീതിയിൽ കാണാൻ വഴിയൊരുക്കി. കഥാശീർഷകം സൂചിപ്പിക്കുന്നതുപോലെ സർക്കസ്സിലെ കലാകാരന്മാരും കലാകാരികളും വളർത്തുമൃഗങ്ങളാണെന്നും മെരുക്കി കൂട്ടിലടച്ച സിംഹം, കടുവ എന്നിവയോടൊപ്പമാണ് അവരുടെ സ്ഥാനമെന്നും ഈ ചെറുകഥ മലയാളികളെ ധരിപ്പിച്ചു. എന്നാൽ സർക്കസ്സിനെക്കുറിച്ചുള്ള നേരനുഭവമുള്ളവർ ഒരിക്കലും ഇങ്ങനെയല്ല സർക്കസ്സിനെ കാണുന്നത്. സർക്കസ്സിനെ അകത്തും പുറത്തുംനിന്ന് കാണുന്നതിന്റെ അന്തരമാണ് എം.ടി. വാസുദേവൻനായരുടെയും അദ്ദേഹത്തിന്റെ പൂർവ്വികരുടേയും സർക്കസ് പ്രതിനിധാനങ്ങൾ

വെളിപ്പെടുത്തുന്നത്. മാനുഷികപരിഗണന നല്കാതിരിക്കുകയും ജീവിതം ക്ലേശകരമാക്കുകയും ചെയ്ത സമൂഹത്തിൽനിന്നും രക്ഷപ്പെടുത്തുകയും കാല്പനികമായ സൗന്ദര്യത്തോടെയല്ലെങ്കിലും സ്നേഹവും സംരക്ഷണവും നല്കുകയും ചെയ്ത സർക്കസ്സ് അവർക്ക് ജീവിതംപോലെ അനിർവ്വചനീയമായ യാഥാർത്ഥ്യമാകുന്നു.

സ്വയം ഒരു സർക്കസ് കലാകാരനായിരുന്ന ശ്രീധരൻ ചമ്പാടിന്റെ[15] രചനകളിൽ സർക്കസ്സിലെ കലാകാരന്മാർ പ്രകടമാക്കുന്ന സ്നേഹദ്വേഷബന്ധം ശ്രദ്ധേയമാണ്. സർക്കസ്സ് വിട്ടുപോരാൻ ആഗ്രഹിക്കുകയും എന്നാൽ അങ്ങിനെ സാധിക്കാതിരിക്കുകയുംചെയ്യുന്ന ഇതിലെ കഥാപാത്രങ്ങൾ സർക്കസ്സിനെ ജീവിതംതന്നെയായി കാണുന്നുവെന്ന് പറയുന്നത് ഒട്ടും ആലങ്കാരികമായല്ല. നല്ലവരും ദുഷിച്ചവരുമായ മനുഷ്യർ എവിടെയുമുണ്ടെന്നതുപോലെ സർക്കസ്സിലുമുണ്ട്. അവർക്കിടയിൽ എല്ലാ മാനുഷികവികാരങ്ങളുമുണ്ട്. എന്തുതന്നെ സംഭവിച്ചാലും കളി നടക്കണം, ദ ഷോ മസ്റ്റ് ഗോ ഓൺ, എന്നു പറയുന്നത് ജീവിതത്തെക്കുറിച്ചുതന്നെയാണ്. കളിയും ജീവിതവും അവിച്ഛിന്നമായി കിടക്കുകയാണിവിടെ. സർക്കസ്സിൽ ജോലിചെയ്യുകയും നേരനുഭവങ്ങളുടെ പ്രകാശത്തിൽ രചനനടത്തുകയും ചെയ്യുന്ന ശ്രീധരൻ ചമ്പാടിന്റേതിൽ നിന്നും വ്യത്യസ്തമായ സർക്കസ്സ് പ്രതിനിധാനമാണ് മുഖ്യധാരാവ്യവഹാരങ്ങളിൽ ഇപ്പോൾ നിലവിലുള്ളതെന്ന് സൂചിപ്പിച്ചു. മൃഗസമാനമായ ജീവിതാവസ്ഥയാണ് സർക്കസ്സിലേത് എന്നും ചൂഷണത്തിന്റേയും പീഡനത്തിന്റേയും ലോകമാണ് സർക്കസ്സ് എന്നും ഈ വീക്ഷണം നിർദ്ദേശിക്കുന്നു. ചൂഷക-ചൂഷിത ബന്ധത്തെക്കുറിച്ച് നാം ഉല്ക്കണ്ഠാകുലരായ ജീവത്സാഹിത്യകാലത്തുപോലും ഇത്രത്തോളം അനാരോഗ്യകരമായ അന്തരീക്ഷമാണ് സർക്കസ്സിലേത് എന്ന് നാം കരുതിയിരുന്നില്ല. മുഖ്യധാരാവ്യവഹാരങ്ങളിലും പത്രപ്രവർത്തനത്തിലും കാലം തെറ്റിപ്പിറന്ന ഈ സങ്കല്പം മനുഷ്യജീവിതത്തെക്കുറിച്ചും ജീവിതയാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെക്കുറിച്ചുമുള്ള കാല്പനികമായ വ്യാഖ്യാനമാണ്. ഒരു താരകയെക്കാൺകെ രാവ് മറക്കുന്ന കാല്പനികതയ്ക്ക് ജീവിതത്തോട് ഉദാസീനമാകാൻ സാധിച്ചുവെന്നു വരാം. മലയാളകഥാസാഹിത്യത്തിലെ ഹ്യൂമനിസ്റ്റ് എന്ന വിളികൊണ്ട ഉറൂബ് കണ്ടതിൽ നിന്നും വ്യത്യസ്തമായ കാഴ്ചയാണ് എം.ടി. വാസുദേവൻനായർ വളർത്തുമൃഗങ്ങൾ എന്ന കഥയിൽ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. കൈരളി ടിവിക്കു വേണ്ടി ദീപക് നാരായണൻ സർക്കസ്സിനെക്കുറിച്ച് (നാട്ടകം എന്ന സാംസ്കാരികപത്രികാപരമ്പരയിൽ) ഒരു പരിപാടി അവതരിപ്പിച്ചിരുന്നു. സർക്കസ്സിനെക്കുറിച്ചുള്ള മുഖ്യധാരാവ്യവഹാരങ്ങളിലേതിൽ നിന്നും വ്യത്യസ്തമായ സ്വരമാണ്

പ്രസ്തുതപരിപാടിയിൽ സംസാരിച്ച മുൻകാല സർക്കസ്സ് കലാകാരന്മാർ പ്രകടിപ്പിച്ചത്. മിശ്രവിവാഹത്തെത്തുടർന്ന് നാട്ടുകാരിൽ നിന്ന് ഭീഷണി നേരിടേണ്ടിവന്നപ്പോൾ ജാതിയും മതവുമൊന്നുമില്ലാത്ത സർക്കസ്സിന്റെ തമ്പായിരുന്നു തന്റെ അഭയസ്ഥാനം എന്ന് സരസമായി സ്മരിക്കുന്നവർ മുതൽ പെൻഷൻ കിട്ടാത്തതിന്റെ പരാതി പറയുമ്പോഴും സർക്കസ്സാണ് തന്റെ ജീവിതമെന്ന് അനുസ്മരിക്കുന്ന കലാകാരിവരെ സർക്കസ്സിന്റെ നേരനുഭവമാണ് വിവരിക്കുന്നത്. ചിത്രകാരനായ പാബ്ലോ പിക്കാസ്സോ സർക്കസ്സിന്റെ ആരാധകനായിരുന്നു. ചലച്ചിത്രകാരന്മാരായ ചാർലി ചാപ്ലിനും ഫ്രെഡറിക്കോ ഫെല്ലിനിയും സർക്കസ്സിൽ അനുരക്തരായിരുന്നു. ഒരു പക്ഷേ, ഒരു സിനിമാക്കാരനായിരുന്നില്ലെങ്കിൽ ഞാൻ സർക്കസ്സുകാരനാകുമായിരുന്നുവെന്ന് ഫെല്ലിനി പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. നമ്മുടെ ആഢ്യസാംസ്കാരികവ്യവഹാരങ്ങൾക്കിടയിൽ സർക്കസ്സ് പ്രാന്തവത്കരിക്കപ്പെട്ടതാണെങ്കിലും അരവിന്ദനെ സർക്കസ്സും ശ്രീധരൻ ചമ്പാടിന്റെ നോവലും ആകർഷിച്ചിട്ടുണ്ട്. മലയാള സാഹിത്യചരിത്രത്തിലെ സർക്കസ്സ് പ്രതിനിധാനത്തിന്റെ തിളക്കമുള്ള മാതൃകയാണ് ശ്രീധരൻ ചമ്പാടിന്റെ അന്തരം എന്ന നോവൽ. ഉറൂബിന്റേത് ഉൾപ്പെടെ മലയാളത്തിലെ സർക്കസ്സ് കഥകളോടൊപ്പം അരവിന്ദന്റെ തമ്പ് എന്ന സിനിമയോടൊപ്പം കണ്ടമ്പുള്ളി ബാലന്റെ സർക്കസ്സ് എന്ന പഴയ പുസ്തകത്തോടൊപ്പം ഹൃദയത്തോട് ചേർത്തുവെക്കാൻ ഞാൻ ഇഷ്ടപ്പെടുന്ന പുസ്തകമാണിത്.

കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെ സവിശേഷത, ദേശീയതയെക്കുറിച്ച് അത് രൂപപ്പെടുത്തിയ ധാരണകളാണ്. കേരളീയനവോത്ഥാനത്തിന്റെ സർഗ്ഗമാതൃകകളെല്ലാം കേരളത്തിന്റെ ദേശകാലങ്ങളുടെ പരിധിക്കുള്ളിൽ ലോകത്തെ ഒതുക്കിയപ്പോൾ സർക്കസ്സ് ദേശാന്തരസഞ്ചാരത്തിലൂടെ ലോകത്തിന്റെ വിസ്തൃതിയെ നേരിട്ട് അറിഞ്ഞു. സർക്കസ്സിന്റെ വിനിമയം എല്ലായ്പ്പോഴും സാർവ്വലൗകികമായ വിനിമയതലം സ്പർശിക്കുവാനുള്ള സന്നദ്ധതയോടെ ലോകത്തെ അഭിമുഖീകരിച്ചു. മലയാളത്തിലെ മികച്ച സാഹിത്യകൃതികൾ അഭിസംബോധന ചെയ്യുന്ന കൊച്ചുസമൂഹങ്ങൾക്കു പകരം ഓരോ സർക്കസ്സ് പ്രകടനവും പൊതുസമൂഹത്തെ മൊത്തത്തിലാണ് അഭിസംബോധന ചെയ്തിരുന്നത് എന്ന് ഓർക്കുക. പ്രാദേശികവും വിഭാഗീയവുമായ വിനിമയമല്ല സർക്കസ്സിന്റേത്. ഇന്ത്യൻ സർക്കസ്സ് ദേശീയമായ ഒരു സ്വത്വം സർക്കസ്സ് ലോകത്തിൽ അടയാളപ്പെടുത്തുമ്പോൾ സമാന്തരമായി ലോകമാസകലമുള്ള സർക്കസ്സ് പൈതൃകത്തിന്റെ ഭാഗമായിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. സ്വന്തം മുരിങ്ങാച്ചുവട്ടിൽനിന്ന് കാണാവുന്ന ആകാശപരിധിയാണ്

ലോകം എന്ന് മേനി നടിക്കുന്ന നമ്മുടെ ധൈഷണികകാലാവസ്ഥയിൽ ഇത്തരം നേർകാഴ്ചകൾ കൗശലമില്ലാത്തവന്റെ വിഡ്ഢിത്തമായി പരിഹസിക്കപ്പെട്ടേക്കാം. വിഡ്ഢിയുടെ തലയിൽ ഏത് കോമാളിത്തൊപ്പിയും കയറ്റിവെക്കാൻ വളരെ എളുപ്പമാണ്.

ഗ്രന്ഥസൂചി

1. ബാലകൃഷ്ണൻ പി.കെ., 1957, ചന്തുമേനോൻ ഒരു പഠനം, സാഹിത്യ പ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, കോട്ടയം.
2. ശങ്കരൻ, തായാട്ട്, 1973. ആശാൻ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ കവി, നാഷണൽ ബുക്ക് സ്റ്റാൾ, കോട്ടയം .
3. ശങ്കരൻ, തായാട്ട്, 1986, വള്ളത്തോൾ നവയുഗത്തിന്റെ കവി, വള്ളത്തോൾ വിദ്യാപീഠം, ശുകപുരം.
4. ശങ്കരൻ, തായാട്ട്, 2000, ഭാരതീയനവോത്ഥാനത്തിന്റെ രൂപരേഖ, കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ.
5. സുകുമാർ അഴീക്കോട്, 1981, മലയാള സാഹിത്യവിമർശനം, വള്ളത്തോൾ വിദ്യാപീഠം, ശുകപുരം.
6. M.S.S. Pandian, 1992, Meaning of 'Colonialism' and 'Nationalism' : An Essay on Vaikunda Swamy Cult, Studies in History,Vol.8, No.2.
7. ബാലൻ, കണ്ടമ്പുള്ളി, 1961, സർക്കസ്സ്, പരിഷത്ത് സഹകരണസംഘം, എറണാകുളം.
8. Paul Bouissac, 1976, Circus and Culture, Indiana University Press.
9. മന്മഥൻ, എം.പി., 1984, കേളപ്പൻ, കേരള വസർവ്വോദയ മണ്ഡലം, തിരുവനന്തപുരം.
10. ചന്തുമേനോൻ ഒയ്യാരത്ത്, 1955, ഇന്ദുലേഖ, സാഹിത്യ പ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, കോട്ടയം.
11. രാമൻപിള്ള സി.വി., 1973, മാർത്താണ്ഡവർമ്മ, സാഹിത്യ പ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, കോട്ടയം.
12. പിരപ്പൻകോട് മുരളി, സുഭദ്രേ, സൂര്യപുത്രീ, എൻ. ബി. എസ്., കോട്ടയം.
13. ഭട്ടതിരിപ്പാട് വി.ടി., 1957, അടുക്കളയിൽനിന്ന് അരങ്ങത്തേയ്ക്ക്, മാതൃഭൂമി, കോഴിക്കോട്.
14. വാസുദേവൻ നായർ, എം.ടി., 1978, എം.ടി. യുടെ തെരഞ്ഞെടുത്ത കഥകൾ. സാഹിത്യ പ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, കോട്ടയം.
15. ശ്രീധരൻ ചമ്പാട്, 2004, അന്തരം, ഡി. സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം.

(ശ്രീധരൻ ചമ്പാടിന്റെ അന്തരം (നോവൽ കാർണിവൽ പരമ്പരയിലെ പുസ്തകം, ആഗസ്ത് 2004, ഡി.സി, ബുക്സ്, കോട്ടയം) എന്ന നോവലിന് എഴുതിയ ആമുഖത്തെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയാണ് ഈ ലേഖനം തയ്യാറാക്കിയിട്ടുള്ളത്.)

കേരളത്തിലെ ദലിത് ക്രിസ്ത്യൻ സമൂഹവും മിഷനറി പ്രവർത്തനങ്ങളും

സാംസ്കാരികവും ചരിത്രപരവുമായ ഒരന്വേഷണം

രാജേഷ് ചിറപ്പാട്

സബ് എഡിറ്റർ, ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ് തിരുവനന്തപുരം-35

കേരളത്തിന്റെ നവോത്ഥാന ചരിത്രപാഠങ്ങളിലും ദലിത് അന്വേഷണങ്ങളിലും ദലിത് ക്രൈസ്തവർ സവിശേഷമായി പരിഗണിക്കപ്പെടുകയുണ്ടായില്ല. ദലിത് സ്വത്വരൂപീകരണത്തിനു പുറത്തായിരുന്നു അവരുടെ സ്ഥാനം. ചരിത്രത്തിലും വർത്തമാനത്തിലും ദലിത് ക്രൈസ്തവത എന്നത് മതാത്മകമായ വ്യവഹാരപരിസരത്തിനുള്ളിൽ മാത്രം ചുരുക്കപ്പെടുകയായിരുന്നു. എങ്കിലും സാമൂഹികവും ചരിത്രപരവുമായ അതിന്റെ പ്രസക്തിയെ അടയാളപ്പെടുത്താനുള്ള ചുരുക്കം ചില ശ്രമങ്ങൾ ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട്. ദലിത് ക്രൈസ്തവർ എന്ന ജനവിഭാഗത്തിന്റെ ചരിത്രം കേരളത്തിലെ അടിമത്തം, ജാതിവ്യവസ്ഥ, അസ്പൃശ്യത എന്നിങ്ങനെയുള്ള സവർണ്ണഹിന്ദുയിസവും അതു സൃഷ്ടിച്ച സാമൂഹിക വ്യവസ്ഥയുമായും ബന്ധപ്പെട്ടതാണ്. അതോടൊപ്പം കേരളനവോത്ഥാനത്തിന്റെ ചരിത്രസന്ദർഭങ്ങളോട് അത് ഇഴുകിച്ചേർന്നു നില്ക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

കൊളോണിയൽ ആധുനികതയും മിഷനറി പ്രവർത്തനങ്ങളും ദലിതുകളുടെ സാമൂഹിക-സാംസ്കാരിക ജീവിതത്തെ പുതുക്കിപണിതു. കേരളത്തിന്റെ നവോത്ഥാന പരിശ്രമങ്ങൾക്ക് അത് ഊർജ്ജദായകമായി. കേരളത്തിലെ മിഷനറി പ്രവർത്തനങ്ങളുടെ ചരിത്രം സങ്കീർണ്ണവും വ്യത്യസ്ത മാനങ്ങളുള്ളതുമാണ്. സാമൂഹികമായ ഇടങ്ങൾക്കും (social space) മനുഷ്യാവകാശങ്ങൾക്കും വേണ്ടിയുള്ള കീഴാളജനതയുടെ സമരങ്ങൾക്കും പ്രക്ഷോഭങ്ങൾക്കും പ്രേരകശക്തിയായി നിന്നത്

മിഷനറിമാരായിരുന്നു. അതോടൊപ്പം ആധുനികമായ ആത്മീയാനുഭവങ്ങളിലേക്ക് ദലിത് ജനത പ്രവേശിക്കുന്നതിനുപിന്നിലും മിഷനറിമാരായിരുന്നു. അടിമജനതയായിരുന്ന ദലിതർ പ്രാർത്ഥനകളിലൂടെ സാമൂഹിക ഇടത്തെ സ്ഥാപിച്ചെടുത്തതെങ്ങനെയായിരുന്നു എന്ന അന്വേഷണം സനൽ മോഹനനെപ്പോലുള്ളവർ നടത്തിയിട്ടുണ്ട്. (Sanal Mohan, 'Creation of social space trough prayers among dalits in kerala, india') ജാതിവ്യവസ്ഥയും അത് സൃഷ്ടിച്ച സാമൂഹിക മർദ്ദനങ്ങളെയും സാംസ്കാരിക അദൃശ്യതകളെയും നേരിടാനുള്ള ഒരു ജനതയുടെ ഈവിധത്തിലുള്ള ഇടപെടലുകളെ മതാത്മകമായ പരിപ്രേക്ഷ്യത്തിൽ മാത്രം വിലയിരുത്താനാവില്ല എന്നാണ് ഇതൊക്കെ സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. സാമൂഹികവും ചരിത്രപരവുമായ അന്വേഷണമാണ് അത് കൂടുതലായി ആവശ്യപ്പെടുന്നത്.

അടിമത്തവും അസ്പൃശ്യതയും ചരിത്രപരമായ ചില സൂചനകൾ

കേരളം എന്ന് നാം ഇന്ന് വ്യവഹരിക്കപ്പെടുന്ന ഈ ഭൂപ്രദേശത്ത് അടിമത്തം നിലനിന്നിരുന്നതിന് തെളിവായി നിരവധി ചരിത്രരേഖകളുണ്ട്. കേരളത്തിലെത്തിയ വിദേശസഞ്ചാരികളും ബുക്കാനൻ, ലോഗൻ തുടങ്ങിയവരും ഇവിടെ അടിമത്തം നിലനിന്നിരുന്നതായി സൂചിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ട്. അതോടൊപ്പംതന്നെ 1847-ൽ മിഷനറിമാർ തിരുവിതാംകൂർ മഹാരാജാവിനു നല്കിയ നിവേദനത്തിൽ 1836-ലെ സെൻസസുപ്രകാരമുള്ള ആകെജനസംഖ്യയിൽ(1,280,663) 164,864 പേർ അടിമകളാണെന്ന് രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. അതുപോലെ മലബാർ മേഖലയിൽ 187,812-ഉം കൊച്ചി സംസ്ഥാനത്ത് 6,589-ഉം അടിമകൾ ഉണ്ടായിരുന്നതായി ചരിത്രരേഖകൾ സൂചിപ്പിക്കുന്നു. ആരായിരുന്നു അടിമകൾ? അഥവാ ഏതുസാമൂഹിക വിഭാഗമായിരുന്നു അടിമകളായി മാറ്റപ്പെട്ടത് എന്നചോദ്യം അടിമത്തത്തെ സംബന്ധിച്ച അന്വേഷണങ്ങളിൽ പ്രധാനമാണ്. തദ്ദേശിയരായ പുലയർ, പറയർ, കുറവർ, പള്ളർ, ചെറുമർ എന്നിങ്ങനെയുള്ള ജാതിവ്യവസ്ഥയിൽ ചാതുർവർണ്ണ്യത്തിനു പുറത്ത് മനുഷ്യരായിപ്പോലും പരിഗണിക്കപ്പെടാത്ത പുറജാതികളായിരുന്നു (out caste) അടിമകളാക്കപ്പെട്ടത്. മൂന്നുതരത്തിലാണ് ഇവിടെ അടിമകൾ സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടത്. ഒന്ന് ജന്മം കൊണ്ട്, രണ്ട് വ്യാപാരത്തിലൂടെ, മൂന്ന് സാമൂഹികമായ ഭ്രഷ്ടിലൂടെ (മണ്ണാപ്പേടി, പുലപ്പേടി തുടങ്ങിയവ).

ലോകത്തിൽ പലയിടത്തും അടിമത്തം നിലനിന്നിരുന്നതായി കാണാം. എന്നാൽ ഇവിടത്തെ അടിമത്തം ജാതിവ്യവസ്ഥയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതായിരുന്നു. ജാതിവ്യവസ്ഥ മനുഷ്യരെ ആന്തരികമായും

ബാഹ്യമായും വിഭജിച്ചുകൊണ്ടിരുന്നു. ഇത്തരം വിഭജനങ്ങളാണ് അസ്പൃശ്യതയെ സൃഷ്ടിച്ചത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ലോകത്തെ മറ്റിടങ്ങളിലെ അടിമത്തത്തേക്കാൾ ക്രൂരമായിരുന്നു ഇന്ത്യയിലെ/കേരളത്തിലെ അടിമത്തം. ഡോ. ബി.ആർ. അംബേദ്കറെപ്പോലുള്ളവർ ഇതിനെ സംബന്ധിച്ച് നിരവധി പഠനങ്ങൾ നടത്തിയിട്ടുണ്ട്.

ബുക്കാനൻ തിരുവിതാംകൂറിലെ അടിമകളെക്കുറിച്ച് ഇപ്രകാരം എഴുതിയിട്ടുണ്ട്: "അടിമ ജംഗമവസ്തുവാണ്. വസ്തുക്കളുടെ ഒരംശം മാത്രം. ഭൂമി വാങ്ങുകയും വില്ക്കുകയും ചെയ്യുന്നതിനനുസരിച്ച് അടിമകളും കൈമാറ്റം ചെയ്യപ്പെടുന്നു. ഒരടിമയെ കന്നുകാലിയെപ്പോലെയോ ഭൂമിയോടൊപ്പമോ ഒരു വസ്തുവിനെപ്പോലെയോ പണയപ്പെടുത്താവുന്നതോ കൂലിക്കെടുക്കാവുന്നതോ ആകുന്നു" (Bucanan, 'A journey through the state of Madras, Canara and Malabar Travancore') അടിമ എന്നത് ഇവിടെ ഒരു വസ്തു(object) മാത്രമായിരുന്നു, ഒരു സബ്ജക്റ്റ് ആയിരുന്നില്ല. പൊയ്കയിൽ അപ്പച്ചന്റെ പാട്ടുകളിലും പ്രസംഗങ്ങളിലും അടിമവിഷയം വളരെ പ്രാധാന്യത്തോടെയാണ് അവതരിപ്പിക്കപ്പെടുന്നത്. അടിമാനുഭവത്തെ പ്രശ്നവല്ക്കരിച്ചുകൊണ്ടും ചരിത്രവല്ക്കരിച്ചുകൊണ്ടുമാണ് അപ്പച്ചൻ തന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങളെ വിപുലീകരിച്ചത്. അപ്പച്ചന്റെ ആഖ്യാനങ്ങളിൽ അടിമകളെ കന്നുകാലിയോടൊപ്പം നുകംവെച്ച് നിലം ഉഴുതിട്ടുള്ളതായി രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. അടിമകൾക്ക് മനുഷ്യപദവി ലഭിച്ചിരുന്നില്ലെന്നും അവർക്ക് മൃഗപദവി മാത്രമേ ഉണ്ടായിരുന്നുള്ളൂവെന്നും ഇത്തരം ആഖ്യാനങ്ങളിൽ നിന്ന് മനസ്സിലാക്കാം.

ജാതിവ്യവസ്ഥയായിരുന്നു ഈവിധത്തിലുള്ള അടിമത്തത്തെ നിലനിർത്തിയിരുന്നത്. മിഷനറിമാർ ഇതിനെതിരായിരുന്നു. എന്നാൽ തദ്ദേശിയരായ സുറിയാനി ക്രിസ്ത്യാനികൾക്ക് അടിമത്തത്തോടും അസ്പൃശ്യതയോടും സവർണ്ണഹിന്ദുവിന്റെ മനോഭാവമാണ് ഉണ്ടായിരുന്നത്. ക്രൈസ്തവേതരമായ നിരവധി ആചാരങ്ങൾ അവർ തുടർന്നു പോന്നിരുന്നു. സുറിയാനി ക്രിസ്ത്യാനികളും അടിമകളെ സൂക്ഷിച്ചിരുന്നു. ക്രിസ്തുവിന്റെ നാമത്തിൽ തുടരുമ്പോഴും അടിമകളുടെ നിലവിളി അവരും ചെവിക്കൊണ്ടിരുന്നില്ല. ഇന്ത്യ ബ്രിട്ടീഷ് കോളനിയായി മാറിയതോടെ അടിമത്തത്തിലും അസ്പൃശ്യതയിലും ചില ഉലച്ചിലുകൾ ഉണ്ടായതായി നിരാക്ഷിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ മൗലികമായ മാറ്റങ്ങളെ കൊളോണിയൽ അധികാരികൾ ഒരിക്കലും സ്വാഗതം ചെയ്തില്ല. പോൾ ചിറക്കരോട് എഴുതുന്നു: "ജാതി ഇന്ത്യൻ പരിതസ്ഥിതിയുടെ സവിശേഷമായ സൃഷ്ടിയാണെന്നും അതിനെ മാറ്റിമറിക്കുക

സാധ്യമല്ലെന്നുമുള്ള ധാരണ ഇംഗ്ലീഷുകാരിൽ കുറെപ്പേർക്കുണ്ടായിരുന്നു. 'അടിമ എന്നും അടിമയായി തുടരട്ടെ' എന്ന് അവർ തീരുമാനിച്ചു കാണും. മലബാർ കലക്ടറായിരുന്ന ചൗഗൻ ഇങ്ങനെ വെട്ടിത്തുറന്ന് പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്"(പോൾ ചിറക്കരോട്, ദലിത് ക്രൈസ്തവർ കേരളത്തിൽ, 2004) എന്നാൽ മിഷനറിമാർക്ക് അതിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തമായ നിലപാടായിരുന്നു ഉണ്ടായിരുന്നത്. അവർ അടിമജനതയെ വിമോചിപ്പിക്കാനും അടിമത്തം ഇല്ലാതാക്കാനുമുള്ള പ്രയത്നങ്ങളിൽ ഏർപ്പെട്ടുതുടങ്ങി.

മിഷനറിപ്രവർത്തനങ്ങൾ

1828-ൽ ബില്യം ബെന്റിക് ഗവർണ്ണർ ജനറൽ ആകുന്നതോടെയാണ് ഇന്ത്യയിൽ മിഷനറിപ്രവർത്തനങ്ങൾ കൂടുതൽ സജീവമാകുന്നത്. തദ്ദേശീയ ജനതയ്ക്കുമേലുള്ള ബ്രിട്ടീഷ് കൊളോണിയൽ അധികാരത്തിന്റെ മറ്റൊരു തരത്തിലുള്ള ഇടപെടലും അധിനിവേശവുമായാണ് നമ്മുടെ സാമ്പ്രദായിക ചരിത്രകാരന്മാർ മിഷനറി പ്രവർത്തനങ്ങളെ നോക്കികണ്ടത്. യഥാർഥത്തിൽ ഈസ്റ്റിന്ത്യാകമ്പനിയുടെ പലവിധത്തിലുള്ള അതൃപ്തികളെയും എതിർപ്പുകളെയും അതിജീവിച്ചുകൊണ്ടാണ് ഇവിടെ മിഷനറി പ്രവർത്തനങ്ങൾ വേരുപിടിച്ചത്. മിഷനറിമാരുടെ അടിമജനതയോടുള്ള അനുഭാവപൂർവ്വമായ നിലപാടും അവർക്കിടയിലെ പ്രവർത്തനങ്ങളും ഈസ്റ്റിന്ത്യാകമ്പനിക്ക് ഇഷ്ടമായില്ല. മിഷനറിമാർ വിഗ്രഹാരാധനയ്ക്ക് എതിരായിരുന്നു. അവർ അത് പരസ്യമായി പ്രസംഗിച്ചിരുന്നു. ഇത് തദ്ദേശിയരായ സവർണ്ണഹിന്ദുസമൂഹത്തിന്റെ അപ്രീതിക്ക് കാരണമാകുമെന്നും ഇത് കച്ചവടത്തെയും രാഷ്ട്രീയമായ സമ്മിതിയെയും തകർക്കുമെന്നും കമ്പനി ഭയപ്പെട്ടു. മിഷനറിമാർക്കെതിരെയുള്ള പരാതികൾ ഈസ്റ്റിന്ത്യാകമ്പനി ഇംഗ്ലണ്ടിലേക്കയച്ചുകൊണ്ടിരുന്നു. മിഷനറിമാരും കമ്പനിക്കെതിരെ നിരന്തരം പരാതികൾ അയച്ചു. 1813-ലെ ബ്രിട്ടീഷ് പാർലിമെന്റിന്റെ തീരുമാനപ്രകാരം ഇന്ത്യയിൽ ഔദ്യോഗികമായി മിഷനറി പ്രവർത്തനങ്ങൾക്ക് അനുമതി ലഭിച്ചു. ഈസ്റ്റിന്ത്യാ കമ്പനിയുടെ വ്യവസായ താല്പര്യത്തിനുമേൽ ക്രൈസ്തവ വിശ്വാസം നേടിയ വിജയമായി ഇത് നിരീക്ഷിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. (പോൾ ചിറക്കരോട്)

കൊളോണിയൽ അധിനിവേശത്തിനും മുമ്പുതന്നെ ഇവിടെ തദ്ദേശിയരായ ക്രിസ്ത്യാനികൾ ഉണ്ടായിരുന്നു. അതുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ചരിത്രം മറ്റൊന്നാണ്. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടുമുതല്ക്കാണ് ഇവിടത്തെ പ്രൊട്ടസ്റ്റന്റ് സഭയുടെയും അതിന്റെ മിഷനറി പ്രവർത്തനങ്ങളുടെയും

ചരിത്രം ആരംഭിക്കുന്നത്. ചർച്ച് മിഷൻ സൊസൈറ്റി അഥവാ സി.എം. എസ്. ആണ് ഇവിടെ മിഷനറി പ്രവർത്തനങ്ങൾക്ക് തുടക്കം കുറിക്കുന്നത്. പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനത്തിലാണ് ഈ സംഘടന രൂപംകൊള്ളുന്നത്. ആഫ്രിക്കയിലെയും പൗരസ്ത്യദേശങ്ങളിലെയും മിഷൻ സംഘമായിരുന്നു ഇത്. The society for mission to Africa and the East എന്ന പേരിലാണ് ഇതറിയപ്പെട്ടിരുന്നത്. ആഫ്രിക്കയിലെ അടിമത്തിനും വംശീയവിവേചനത്തിനുമെതിരെ അവർ നല്ല പോർ പൊരുതി. ഇന്ത്യയിൽ സി.എം.എസ്. പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ തുടക്കം കുറിക്കുന്നത് കേംബ്രിഡ്ജിൽ നിന്ന് സുവിശേഷകനായെത്തിയ ഹെന്റി മാർട്ടിൻ ആണ്. 1806-ൽ തിരുവിതാംകൂറിൽ ആദ്യമായി മിഷനറിപ്രവർത്തനങ്ങൾ ആരംഭിച്ചു. റിംഗിൾ ടോംബി എന്ന ജർമ്മൻ മിഷനറിയാണ് തിരുവിതാംകൂറിൽ ആദ്യമെത്തുന്നത്. അദ്ദേഹം അഞ്ചുതെങ്ങു വഴി കൊച്ചിവരെ യാത്രചെയ്തു കേണൽ മെക്കാളയെ കാണുകയുണ്ടായി.

വേദമാണിക്യവും ഹാബേലും

രണ്ടുവ്യത്യസ്ത സന്ദർഭങ്ങളിൽ കീഴാള സമൂഹത്തിൽനിന്ന് ആദ്യമായി ക്രൈസ്തവതയിലേക്ക് പ്രവേശിച്ചവരാണ് വേദമാണിക്യവും ഹാബേലും. ഇതിൽ വേദമാണിക്യം തെക്കൻതിരുവിതാംകൂറിലെ മൈലാടി സ്വദേശിയാണ്. ഹാബേൽ മധ്യതിരുവിതാംകൂറിലെ മിഷനറിപ്രവർത്തനങ്ങളുടെ കേന്ദ്രമായിരുന്ന മല്ലപ്പള്ളിയിൽ നിന്നാണ് ക്രിസ്തുമതം സ്വീകരിക്കുന്നത്. വേദമാണിക്യത്തിന്റെ ആദ്യകാലത്തെ പേര് മഹാരശൻ എന്നായിരുന്നു. മഹാരശന്റെ മുൻഗാമികൾ തമിഴ് നാട്ടിൽ നിന്ന് കുടിയേറിപ്പാർത്തവരായിരുന്നു. കടുത്ത ശൈവവിശ്വാസിയായിരുന്ന മഹാരശൻ തന്റെ സഹോദരപുത്രനായ ശിവഗുരുനാഥനോടൊപ്പം ചിദംബരത്തുപോയി മടങ്ങുന്നവഴി തഞ്ചാവൂരിലെ തന്റെ സഹോദരീ ഭവനം സന്ദർശിക്കുകയുണ്ടായി. ചിദംബരം അയാളുടെ ശിവഭക്തിയെ കെടുത്തിക്കളഞ്ഞിരുന്നു. അതിൽ നിരാശനായാണ് അയാളുടെ മടക്കം.

ഇക്കാലത്ത് തഞ്ചാവൂരിൽ മിഷനറി പ്രവർത്തനങ്ങൾ ശക്തിപ്രാപിച്ചുവരികയായിരുന്നു. തെക്കേ ഇന്ത്യയിലെ മിഷനറി പ്രവർത്തനങ്ങളുടെ ഏകകേന്ദ്രമായിരുന്നു തഞ്ചാവൂർ. റവ. ജോൺ കാസ്പർ കാൾ ഹോഫ് ആയിരുന്നു തഞ്ചാവൂർ മിഷന്റെ നേതൃത്വം വഹിച്ചിരുന്നത്. മഹാരശന്റെ സഹോദരിയും ഭർത്താവുമെല്ലാം ഇതിനകം ക്രിസ്തുമതം സ്വീകരിച്ചുകഴിഞ്ഞിരുന്നു. മഹാരശനും അദ്ദേഹത്തോടൊപ്പമുണ്ടായിരുന്ന സഹോദരപുത്രൻ ശിവഗുരുനാഥനും ജ്ഞാനസ്നാനം സ്വീകരിക്കാൻ തയ്യാറായി.

അങ്ങനെ മഹാരശൻ വേദമാണിക്യമെന്നും ശിവഗുരുനാഥൻ മാസിലാമണിയെന്നും പേര് സ്വീകരിച്ചു. "അന്ധകാരത്തിൽ കുടുങ്ങിയ വിഗ്രഹാരധനയ്ക്കിടയിൽ ദൈവത്തിന്റെ സത്യവചനത്തിന്റെ ആദ്യ പ്രഘോഷകൻ" എന്നാണ് വേദമാണിക്യം വിശേഷിപ്പിക്കപ്പെട്ടത്. ആദ്യമായി തിരുവിതാംകൂറിലെത്തിയ റിംഗിൾ ടോബ് എന്ന മിഷനറിയാണ് വേദമാണിക്യത്തെ ഒരു സുവിശേഷപ്രവർത്തകനാക്കിമാറ്റുന്നത്. വേദമാണിക്യത്തിന്റെ കുടുംബമൊന്നാകെ ക്രിസ്തുമതം സ്വീകരിച്ചു. തിരുവിതാംകൂറിലെ സാമൂഹികവ്യവസ്ഥ അത് അംഗീകരിക്കാൻ തയ്യാറായിരുന്നില്ല. ജാതിബന്ധങ്ങളും പലവിധത്തിലുള്ള ഉച്ചനീചത്വങ്ങളും അയിത്തവും സമൂഹത്തെയാകെ ഗ്രസിച്ചിരുന്ന ഒരു കാലഘട്ടത്തിൽ ക്രിസ്തീയ വിശ്വാസത്തിലേക്കും സമത്വബോധത്തിലേക്കും കീഴാളർ പ്രവേശിക്കുന്നത് ആ വ്യവസ്ഥയ്ക്കുമേലുള്ള പ്രഹരമായിരുന്നു.

വേദമാണിക്യത്തെ തുടർന്ന് കീഴാളസമൂഹത്തിൽനിന്ന് നിരവധി പേർ ക്രിസ്തുമതം സ്വീകരിച്ചു. എന്നാൽ വേദമാണിക്യത്തിനും കൂട്ടർക്കും പള്ളിപണിയാനോ നിർഭയമായി ആരാധിക്കുവാനോ ഉള്ള ഇടം അനുവദിക്കപ്പെട്ടില്ല. ഇക്കാലത്താണ് ബുക്കാനൻ കേരളത്തിലെത്തുന്നത്. അദ്ദേഹം മഹാരാജാവിനെ ചെന്നുകണ്ട് ക്രൈസ്തവർക്ക് ആരാധാനാലയം അനുവദിക്കണമെന്ന് അഭ്യർത്ഥിച്ചു. "തങ്ങളുടെ ദൈവത്തെ ആരാധിക്കുന്നതിൽനിന്ന് ഏതെങ്കിലും രാജാവ് തന്റെ പ്രജകളെ വിലക്കിയിട്ടുണ്ടോ?" എന്ന് ബുക്കാനൻ രാജാവിനോട് ചോദിച്ചു. (പോൾ ചിറക്കരോട്)

വേലുത്തമ്പിദളവയ്ക്ക് മിഷനറി പ്രവർത്തനങ്ങളോടും അടിമജനതയുടെ ക്രിസ്തുമത പ്രവേശനത്തോടും വലിയ എതിർപ്പുണ്ടായിരുന്നു. ഇംഗ്ലീഷുകാർക്കെതിരെ വേലുത്തമ്പിദളവ വാളെടുത്തതിന്റെ പ്രധാന കാരണങ്ങളിലൊന്ന് തിരുവിതാംകൂറിലെ ക്രിസ്തുമത വ്യാപനമായിരുന്നു എന്ന് അദ്ദേഹം കോഴിക്കോട് സാമൂതിരിക്ക് എഴുതിയ കത്തിൽ സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. സവർണ്ണ ഹിന്ദുക്കൾ മിഷനറിമാർക്കെതിരെ അക്രമങ്ങൾ പോലുംഅഴിച്ചുവിട്ടു. തമിഴ് ബ്രാഹ്മണരെ ഭരണം ഏല്പിച്ച് സുഖലോലുപരായി കഴിഞ്ഞിരുന്ന തിരുവിതാംകൂർ രാജാക്കന്മാരെ സാമൂഹികമായ പ്രശ്നങ്ങൾ അലട്ടിയിരുന്നില്ല. റിംഗിൾ ടോംബ് ഉൾപ്പെടെയുള്ള മിഷനറിമാർ ആരാധനാലയത്തിനുവേണ്ടി നെട്ടോട്ടമോടി. അവസാനം തിരുവിതാംകൂറിലെ അതിർത്തി പ്രദേശവും ബ്രിട്ടീഷ് അധീനതയിലുള്ളതുമായ കരിംകുളം എന്ന സ്ഥലത്ത് കുറച്ചു ഭൂമിവാങ്ങി അവിടെ പള്ളി സ്ഥാപിക്കാൻ റിംഗിൾ ടോംബ് തീരുമാനിച്ചു. കനാൽ പ്രദേശം

എന്നർത്ഥമുള്ള കനാന്നൂര് എന്ന് ആ സ്ഥലത്തിന് അദ്ദഹം നാമകരണം ചെയ്തു.

റാണി ലക്ഷ്മിഭായി തിരുവിതാംകൂർ റീജന്റായി ഭരിക്കുന്ന കാലത്താണ് കേണൽ ജോൺ മൺറോ ബ്രിട്ടീഷ് റെസിഡന്റ് ആവുന്നത്. പിന്നീട് അദ്ദേഹം ദിവാനായി മാറി. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഭരണകാലം തിരുവിതാംകൂറിലെ മിഷനറിപ്രവർത്തനങ്ങളുടെ സുവർ ണ്ണദശയായിരുന്നു. കേരളനവോത്ഥാന പരിശ്രമങ്ങളുടെ നാന്ദിയായി മാറിയ മാറുമറയ്ക്കൽ കലാപമുൾപ്പെടെയുള്ള സാമൂഹിക വിപ്ലവങ്ങളുടെ മുന്നുപാധിയായി മിഷനറി പ്രവർത്തനങ്ങൾ മാറുകയുണ്ടായി. പുതിയ ആകാശവും പുതിയ ഭൂമിയും അവരുടെ മുന്നിൽ പ്രത്യക്ഷമായി. വിദ്യാ ഭ്യാസം, വസ്ത്രം, ഭൂമി, സ്വാതന്ത്ര്യം എന്നിവ തങ്ങൾക്കുകൂടി അവകാശ പ്പെട്ടതാണെന്ന് അടിമജനതയ്ക്ക് ബോധ്യമായി. 1812-ൽ മതപരിവർ ത്തനം ചെയ്ത സ്ത്രീകൾക്ക് മാറുമറയ്ക്കാൻ അനുവാദം നല്കിക്കൊണ്ടുള്ള ഉത്തരവ് കേണൽ മൺറോ പുറപ്പെടിവിച്ചു. അതുപോലെ 1816 ൽ സർക്കാരിനും ക്ഷേത്രങ്ങൾക്കും ചെയ്തുകൊടുക്കേണ്ട ഞായറാഴ്ചകളിലെ ഊഴിയം വേലയിൽ നിന്ന് ക്രിസ്തുമതം സ്വീകരിച്ചവരെ മാറ്റിനിർത്തു ന്ന വിളംബരമുണ്ടായി. എൽ.എം.എസ്. മിഷന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങൾ തിരുവിതാംകൂറിൽ ശക്തിപ്പെട്ടുവരുന്ന കാലമായിരുന്നു അത്. നാടാർ വിഭാഗത്തിലുള്ളവരാണ് എൽ.എം.എസ്. മിഷന്റെ ഭാഗമായി ക്രിസ്തു മതം സ്വീകരിച്ചത്. അരുളാനന്ദം വൽസലം, മോസസ് വൽസലം, ശാസ്ത്രിയാർ ദൈവസഹായം തുടങ്ങിയ സുവിശേഷകരുടെ സാമൂഹിക പരിഷ്കരണ പ്രവർത്തനങ്ങൾ കേരള നവോത്ഥാനത്തിന്റെ ഭാഗമാണ്. പൊയ്കയിൽ അപ്പച്ചന്റെ പാട്ടുകളെപ്പോലെതന്നെ സാമൂഹിക പ്രാധാ ന്യമുള്ളതാണ് സുവിശേഷ പ്രവർത്തകനായിരുന്ന മോസസ് വൽസ ലത്തിന്റെ പാട്ടുകളും.

"അടിമവേലയൊഴിഞ്ഞുതേ നമ്മുടെ
അടിമവല അഴിഞ്ഞുതേ"
"ഇടിക്കണം പേയിൽ കോട്ട-നാം ഇടിക്കണം
ജാതിഭേദങ്ങൾ മുടിക്കണം
സ്നേഹത്തിൻ കൊടി പിടിക്കണം"

എന്നിങ്ങനെയുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഗാനങ്ങളിൽ ആത്മീയമായ അടയ ളങ്ങളല്ല, സാമൂഹികവിപ്ലവത്തിന്റെ ആഹ്വാനങ്ങളാണ് തെളിഞ്ഞ് കിട ക്കുന്നത്. വൈകുണ്ഠ സ്വാമിയെപ്പോലുള്ള നവോത്ഥാന നായകരുടെ ഇടപെടലുകൾക്ക് പ്രേരകശക്തിയായി നിന്നത് ഈവിധമുള്ള ക്രിസ്ത്യൻ -മിഷനറി ബോധ്യങ്ങളായിരുന്നു.

മല്ലപ്പള്ളി പ്രസ്ഥാനം

ദലിത് ക്രൈസ്തവതയുടെ ചരിത്രത്തിൽ മല്ലപ്പള്ളി പ്രസ്ഥാനത്തിന് വളരെ പ്രധാന്യമുണ്ട്. മധ്യതിരുവിതാംകൂറിലെ തിരുവല്ലയ്ക്കടുത്തുള്ള ദേശമാണ് മല്ലപ്പള്ളി. മധ്യതിരുവിതാംകൂറിലെ അടിമകളായിരുന്ന ദലിത് ജനതയ്ക്കിടയിലുള്ള മിഷനറി പ്രവർത്തനത്തിന്റെ നാന്ദി മല്ലപ്പിള്ളിയിൽ നിന്ന് ആരംഭിക്കുന്നു. സി.എം.എസ്. മിഷനറിസംഘത്തിന്റെ ആദ്യകാല പ്രവർത്തനങ്ങളുടെ കേന്ദ്രമായിരുന്നു മല്ലപ്പിള്ളി. അവിടെ വെച്ചാണ് ദൈവത്താൻ എന്ന അടിമമനുഷ്യൻ ഹാബേലായി ഉയിർത്തെഴുനേല്ക്കുന്നത്. 185-ലാണ് ഈ ചരിത്രസംഭവം. റവ. ജോൺ ഹോക്സ് വർത്താണ് മല്ലപ്പിള്ളി പ്രസ്ഥാനത്തിന് നേതൃത്വം നല്കിയത്. സി.എം. എസിന്റെ മദ്രാസ് കറസ്പോണ്ടന്റ് സെക്രട്ടറിയായിരുന്ന ടി.ജി. റംഗ്ലാന്റ് തിരുവിതാംകൂർ സന്ദർശിക്കുകയും അടിമജനതയുടെ ദുരിതജീവിതം നേരിട്ടുകാണുകയുംചെയ്തു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ നിർദ്ദേശപ്രകാരമാണ് മധ്യതിരുവിതാംകൂറിൽ മിഷനറി പ്രവർത്തനങ്ങൾ ആരംഭിക്കുന്നത്. റവ. ജോൺ ഹോക്സ് വർത്ത്, റവ. ജോർജ്ജ് മാത്തൻ തുടങ്ങിയവർ അടിമകളുടെ മോചനത്തിനായി പ്രവർത്തിച്ചു. അവർ കൈപ്പറ്റയിൽ അടിമസ്കൂൾ സ്ഥാപിച്ചു. അതിനെത്തുടർന്ന് തിരുവല്ലയിലും പരിസരത്തും നിരവധി അടിമസ്കൂളുകൾ തുറക്കപ്പെട്ടെങ്കിലും സമ്പന്നരായ സവർണ്ണ ഹിന്ദുക്കളും സിറിയൻ ക്രിസ്ത്യാനികളും അത്തരം സ്കൂളുകളെ അഗ്നിക്കരയാക്കി. വീണ്ടും വീണ്ടും സ്കൂളുകൾ കെട്ടിയുണ്ടാക്കിക്കൊണ്ട് അവർ ഈ അതിക്രമങ്ങളെ ചെറുത്തുകൊണ്ടിരുന്നു. മിഷനറിമാർക്കെതിരെയും ദലിത് ക്രിസ്ത്യൻ ജനതയ്ക്കെതിരെയും വലിയ പീഡനങ്ങളാണ് അവർ അഴിച്ചുവിട്ടത്. ദലിതർ ക്രിസ്ത്യാനികളായി മാറുന്നതിലൂടെ കാർഷിക അടിമപ്പണിക്ക് ആളെക്കിട്ടാതാവുമെന്ന് സവർണ്ണസമൂഹം ഭയപ്പെട്ടുതുടങ്ങി. മിഷനറിമാരെ നാടിന്റെ ശത്രുക്കളായാണ് അവർ കണ്ടത്. അതിന്റെ അനുരണനങ്ങളാണ് പില്ക്കാല ചരിത്ര രചനകളിലും പ്രതിഫലിച്ചത്. അടിമജനതയായ ദലിതരെ സംബന്ധിച്ച് മിഷനറിമാർ അവരുടെ രക്ഷകരായിരുന്നു. ക്രിസ്തുമതപ്രവേശത്തിലൂടെ മനുഷ്യർ എന്ന പദവിയിലേക്ക് ദലിത് ജനത നടന്നുകയറി. പ്രാർത്ഥനകളും വിശ്വാസവും നല്കിയ ആത്മവിശ്വാസം അനീതികളെ നേരിടാൻ അവർക്ക് ആന്തരിക ബലം നല്കി.

എങ്കിലും ദലിത് ക്രിസ്ത്യാനികൾ തങ്ങളുടെ പൂർവ്വദൈവങ്ങളെ പൂർണ്ണമായും കൈവെടിയാൻ തയ്യാറായിരുന്നില്ല. അവരുടെ മനസ്സുകളിൽ ക്രിസ്തുവും കുലമൂർത്തികളും സംഘർഷപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരുന്നു. ഒരു

അടിമയുടെ ദൈവവും അടിമയായിരിക്കുമോ എന്ന ചോദ്യം ഇവിടെ പ്രധാനമാണ്. അവരുടെ ദൈവങ്ങൾ അടിമത്വത്തിൽനിന്നും അസ്പൃശ്യതയിൽ നിന്നും അവരെ രക്ഷിച്ചില്ല. സവർണ്ണ ഹിന്ദുവിന്റെ ദൈവങ്ങൾക്കുമുമ്പിൽ അവർ നിസ്സഹായരായിരുന്നു. എന്നാൽ ക്രിസ്തുവിന്റെ രക്തവും മാംസവും അവരെ അടിമത്തത്തിൽനിന്ന് ഉത്ഥാനംനല്കി. പക്ഷേ, വിവേചനത്തിന്റെയും പാർശ്വവല്ക്കരണത്തിന്റെയും അനുഭവങ്ങൾ പള്ളിയ്ക്കുള്ളിലും പുറത്തും ദലിത് ക്രൈസ്തവർക്ക് നേരിടേണ്ടിവന്നിട്ടുണ്ട്. ഹിന്ദുയിസം ഉല്പാദിപ്പിച്ച വരേണ്യസങ്കല്പനങ്ങൾ ക്രിസ്തുവിന്റെ രക്തത്തിനുപോലും കഴുകിക്കളയാൻ കഴിഞ്ഞില്ല. പൊയ്കയിൽ അപ്പച്ചൻ, പാമ്പാടി ജോൺ ജോസഫ് തുടങ്ങിയവർ ഈ വിഷയത്തെ പ്രശ്നവല്ക്കരിക്കുകയും സാമൂഹികമായി അതിന് ഉത്തരം നല്കാൻ പ്രയത്നിക്കുകയും ചെയ്തവരാണ്.

സാമൂഹികമായ ചലനാത്മകതയിലേക്ക് ദലിതരെ നയിക്കുന്നതിൽ മിഷനറിപ്രവർത്തനങ്ങൾ വഹിച്ച പങ്ക് വലുതാണ്. അവർ നല്കിയ വചനവും വഴിയും അടിമ മനുഷ്യരെ സ്വതന്ത്രരാക്കി. ദലിത് ക്രിസ്ത്യാനികളുടെ സാമൂഹികവും സാംസ്കാരികവുമായ സംഭാവനകൾ മതാത്മക ആഖ്യാനങ്ങളിൽ ഒതുങ്ങിപ്പോവുകയാണുണ്ടായത്. മറ്റൊരർത്ഥത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ കീഴാളസമൂഹത്തിന്റെ മതാത്മക ആഖ്യാനങ്ങളെ മുഖ്യധാരാ ചരിത്രത്തിന്റെ ഭാഗമായി വിലയിരുത്തപ്പെട്ടില്ല. സാധുകൊച്ചുകുഞ്ഞുപദേശിയെപ്പോലുള്ള സുവിശേഷപ്രവർത്തകരുടെ സംഭാവനകൾ തിരിച്ചറിയപ്പെടേണ്ടതുണ്ട്. അവരുടെ പ്രാത്ഥനകളിലെയും ഗാനങ്ങളിലെയും വിമോചനാംശങ്ങൾ വേണ്ടവിധം ഇനിയും പഠിക്കപ്പെട്ടിട്ടില്ല. അത്തരത്തിലുള്ള പഠനങ്ങൾ നമ്മുടെ ചരിത്രത്തെയും സാഹിത്യത്തെയും വിപുലപ്പെടുത്തുമെന്ന് പ്രത്യാശിക്കാം.

ഗ്രന്ഥസൂചി

1. Sanal Mohan, Creation of social space through prayers among dalits in Kerala, India, journal of 2 religious and political practice vol. 2, 2016
2. Chad Bauman, Christian identity and dalit religion in Hindu india 1868-1947
3. C.M. Agur, Church history of Travancore
4. Robin Jeffrey, The Decline of the Nair Dominance
5. K.K. Kusuman slavery in Travancore
6. Sanal Mohan, Modernity of slavery

7. Bucanan, A Jouney through the state of Madras, Canara and Malabar Travancore
8. പോൾ ചിറക്കരോട്, ദലിത് ക്രൈസ്തവർ കേരളത്തിൽ
9. ബോബി തോമസ്, ക്രിസ്ത്യാനികൾ ക്രിസ്തുമതത്തിനൊരു കൈപ്പുസ്തകം
10. ടി.എച്ച്.പി. ചെന്താരശ്ശേരി, പാമ്പാടി ജോൺ ജോസഫ്
11. രാജേഷ് ചിറപ്പാട്, പൊയ്കയിൽ അപ്പച്ചൻ
12. പ്രൊഫ. ജെ. ഡാർവിൻ, നാടുണർത്തിയ നാടാർ പോരാട്ടങ്ങൾ
13. ബലിയാടുകളുടെ വംശാവലി, ടി.എം. യേശുദാസൻ

ജാതിക്കുമീതെ ആധുനികനിയമവും കോടതിയും കോടതികളുടെ ചരിത്രവായന

ഡോ. സനിത എൻ.ജി.,
അസി പ്രൊഫസർ, ഫാത്തിമാമാതാ കോളേജ്, കൊല്ലം

കേരളീയ ആധുനികതയെ മനസ്സിലാക്കുമ്പോൾ അതിന്റെ അധികാരസ്ഥാപനങ്ങളെയും അവയുടെ സാമൂഹ്യ-രാഷ്ട്രീയ സങ്കല്പനങ്ങളെയും പുനർവിചാരത്തിനു വിധേയമാക്കേണ്ടത് ആവശ്യമാണ്. കേരളത്തിൽബ്രിട്ടീഷ് അധിനിവേശത്തോടെയാണ് ആധുനികകോടതികൾ സ്ഥാപിതമായത്. അതിനാൽ കേരളീയ-കൊളോണിയൽ ആധുനികത ഇവിടെ രൂപംകൊണ്ടപ്പോൾഅതിനെ നിയന്ത്രിച്ച അധികാരസ്ഥാനം ബ്രിട്ടീഷ് കോടതിയും നീതിന്യായസംവിധാനവും ആയിരുന്നു. തങ്ങളുടെ അധിനിവേശഭരണം സുഗമമാക്കുക എന്നതാണ് കോടതിയുടെ സ്ഥാപനത്തിനുപിന്നിൽ ബ്രിട്ടീഷുകാർക്കുണ്ടായിരുന്ന രാഷ്ട്രീയലക്ഷ്യം. എന്നാൽ ആധുനിക നിയമങ്ങൾ സമൂഹത്തിന്റെ ഭൂരിഭാഗത്തിനുമേൽ നടത്തിയ ഇടപെടലുകൾ കേരളീയ ആധുനികത നടപ്പിൽ വരുത്തുന്നതിൽ പ്രധാന പങ്കുവഹിച്ചു.

1792-ൽ മലബാറിൽ സ്ഥാപിതമായ കോടതിയെ ഘടനയിലും നടപടിക്രമത്തിലും വരുത്തിയ ചെറിയ വ്യതിയാനമല്ലാതെ അടിസ്ഥാനപരമായ യാതൊരു മാറ്റങ്ങളുമില്ലാതെ കേരളീയസമൂഹം ഇന്നും സ്വീകരിക്കുന്നു. ഈ സ്വീകാര്യത സൂചിപ്പിക്കുന്നത് ആധുനികനിയമം അതിന്റെ അടിസ്ഥാനതത്വങ്ങളിൽ സ്വീകരിച്ച സമീപനത്തിന്റെ സുതാര്യതയെയാണ്. ഭൂനിയമങ്ങൾ, നികുതിസംബന്ധമായ നിയമങ്ങൾ, ശിക്ഷാനടപടികൾ ഇവയിലൊഴിച്ച് ഒരു പ്രവൃത്തി കുറ്റകൃത്യമാകുന്നതിനു പിന്നിലുള്ള ഉള്ളടക്കം ഇപ്പോഴും 1792-ലേതു തന്നെയാണ്. ആധുനികകോടതിയെ സംബന്ധിക്കുന്ന ഈ തുടർച്ച ആദ്യകാലകോടതികൾ

എന്തായിരുന്ന എന്നും എപ്രകാരമായിരുന്നു അവയുടെ പ്രവർത്തനങ്ങൾ എന്നും അന്വേഷിക്കുന്നതിനെ സംഗതമാക്കുന്നു. പത്തൊമ്പതാംനൂറ്റാണ്ടിലെ കേരള ചരിത്രം പരിശോധിച്ചാൽ ഓരോ പ്രദേശത്തേയും നിയന്ത്രിച്ചിരുന്ന നാട്ടുവാഴികളും അവരുടെ അധികാര നിയമങ്ങളും ഉണ്ടായിരുന്നതായിക്കാണാം. എന്നാൽ നാടിന്റെ പൊതുവായ സാമൂഹ്യ-സാമ്പത്തിക-രാഷ്ട്രീയമണ്ഡലങ്ങളിൽ ഏതെങ്കിലും വിധത്തിൽ അധ്വാനംകൊണ്ടോ അധികാരപങ്കാളിത്തംകൊണ്ടോ പങ്കുകാരായിരുന്നവർ അവരുടെ നീതി-നിയമ സംവിധാനത്തിനുമേൽ ഏതെങ്കിലും നാട്ടുവാഴിയുടെ നിയമങ്ങളെ അനുസരിക്കേണ്ടിയിരുന്നു. ഈ നിയമമാകട്ടെ ജാതികേന്ദ്രിതമായ ധർമ്മശാസ്ത്രങ്ങളെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തിയതുമായിരുന്നു. ജാതിയുടെ ഇല്ലാതാകലും നാട്ടുവാഴിക്കും അടിമയ്ക്കും ഒരേ നിയമത്തിന്റെ വ്യവസ്ഥാപനവുമാണ് തത്വത്തിൽആധുനിക കോടതി മുന്നോട്ടുവച്ച പ്രധാന ആശയം.

പ്രാചീനനീതിന്യായസംവിധാനവും ശിക്ഷാവിധികളും

ബ്രിട്ടീഷ് നിയമവ്യവസ്ഥ കേരളത്തിൽ പ്രാബല്യത്തിൽ വരുന്നതിനുമുമ്പ് ഇവിടെയുണ്ടായിരുന്നത് ജാതി-ജന്മി-നാട്ടുവാഴിത്ത വ്യവസ്ഥിതിയിൽ(കേരളാചാരം) അടിസ്ഥാനമാക്കിയുള്ള നിയമസംവിധാനമായിരുന്നു. അതിനെ നിലനിർത്തിയതിൽനാട്ടുനടപ്പുകളും, മര്യാദകളും പ്രധാനപങ്കുവഹിച്ചു. "ബ്രാഹ്മണർ, ക്ഷത്രിയർ, വൈശ്യർ, ശൂദ്രർഎന്നിങ്ങനെ ജാതിയിലും; തൊഴിലിന്റേയും, കാർഷികപ്രദേശങ്ങളുടെ ഉടമസ്ഥതയുടെയും, ഉത്പാദനബന്ധങ്ങളുടേയും അടിസ്ഥാനത്തിൽ 1. ഉടയവർ 2. ഊരാളർ 3. കരാളർ 4. കുടിയാർ 5. അടിയാർ എന്നിങ്ങനെ അഞ്ചുതട്ടുകളിലും ജനങ്ങളെ തിരിച്ചിരുന്നു" (കെ.എൻഗണേശ്, 1997:122) ഇക്കാലഘട്ടത്തിൽഎഴുതപ്പെട്ട നിയമങ്ങളായി ഉണ്ടായിരുന്നത് കച്ചങ്ങളായിരുന്നു. ന്യായാന്യായങ്ങൾ കച്ചങ്ങൾവഴി നടപ്പിലാക്കുമ്പോഴും ജാതിയായിരുന്നു പ്രധാനമായി ഉണ്ടായിരുന്നത്. ഗ്രാമത്തിൽശൂദ്രർബ്രാഹ്മണരെ അസഭ്യം പറഞ്ഞാൽ 12 കാണം സ്വർണ്ണം പിഴയായി കെട്ടിവെക്കണം. കൂടുതൽഗൗരവമുള്ള കുറ്റങ്ങൾചെയ്താൽഇരുപതു കാണമാണ് പിഴ. ഒരു ശൂദ്രൻവേറൊരു ശൂദ്രനെ അസഭ്യം പറഞ്ഞാൽ 6 കാണം സ്വർണ്ണവും വധിച്ചാൽ 12 കാണം സ്വർണ്ണവും പിഴയായി കെട്ടണം. ജാതി പ്രധാനമായ ഈ നിയമവ്യവസ്ഥയെ ഉറപ്പിച്ചത് മനുവിന്റെയും യാജ്ഞവല്ക്യന്റെയും പരാശരന്റെയും സ്മൃതികളെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തിയുള്ള ശിക്ഷാവിധികളാണ്. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ ആദ്യദശകങ്ങളിലും കൊച്ചി തിരുവിതാംകൂർ പ്രവിശ്യകളിൽഈ വ്യവസ്ഥിതി

തന്നെയാണ് ഉണ്ടായിരുന്നത്. മനുസ്മൃതി ഉൾപ്പെടെയുള്ള ചില സ്മൃതിഗ്രന്ഥങ്ങളിലെ ഭാഗങ്ങൾ ക്രോഡീകരിച്ച് ചില പരിഷ്കാരങ്ങളോടെ എഴുതി തയ്യാറാക്കിയ പുസ്തകമായ വ്യവഹാരമാല ആയിരുന്നു ഇക്കാലത്തുണ്ടായിരുന്ന നിയമപുസ്തകം. വർണ്ണ-ജാതി സിദ്ധാന്തത്തിൽ 'അധിഷ്ഠിതമായിരുന്ന തിരുവിതാംകൂറിന്റെ ശിക്ഷാനിയമത്തിൽസത്യപരീക്ഷ, ജലപരീക്ഷ, അഗ്നിപരീക്ഷ, തുക്കപരീക്ഷ മുതലായ നാലുവിധത്തിലുള്ള ശിക്ഷകളാണ് സർവ്വസാധാരണമായിരുന്നത്. വ്യഭിചാരശങ്കയാലോ, മറ്റു കുറ്റങ്ങളാലോ ബ്രാഹ്മണരെ സത്യപരീക്ഷ നടത്തിയിരുന്നത് ശുചീന്ദ്രം ക്ഷേത്രത്തിൽവെച്ചുള്ള 'കൈമുക്കൽ' പരീക്ഷ മൂലമായിരുന്നു.

മലബാറിൽ

തിരുവിതാംകൂർ, കൊച്ചി പ്രവിശ്യകളിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തമായി മലബാറിൽ ഏകീകൃതമായ ഒരു ഭരണസംവിധാനം ഉണ്ടാകാതിരുന്നതിനാൽ ഒരു പ്രത്യേക പ്രദേശം ഭരിക്കുന്ന രാജാവിന്റെ ചിട്ടകൾക്കനുസരിച്ച് നിയമം നടപ്പിലാകുന്നതിന്റെ രീതി മാറിയിരുന്നു. എന്നാൽ, കുലധർമ്മവും മര്യാദകളും തന്നെയായിരുന്നു നിയമത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം. അതിനാൽപൊതുവിൽകേരളത്തിന്റെ ഫ്യൂഡൽ കാലഘട്ടത്തിലുണ്ടായിരുന്ന ശിക്ഷാരീതികൾതന്നെയായിരുന്നു മലബാറിലും ഉണ്ടായിരുന്നതെന്ന് ലോഗന്റെ മലബാർമാന്വലിൽ നിന്നു മനസ്സിലാക്കാം. "അഗ്നിപരീക്ഷ വഴിക്കു കുറ്റക്കാരെ വിചാരണ ചെയ്യുന്ന സമ്പ്രദായം ഇക്കാലത്തും സാധാരണമാണ്. തിളയ്ക്കുന്ന നെയ്യിൽ കൈപ്പത്തി താഴ്ത്തി നിരപരാധിത്വം തെളിയിക്കുന്ന ഈ സമ്പ്രദായം സംബന്ധിച്ച് കൗതുകകരമായ ചില വസ്തുതകൾതലശ്ശേരിയിലെ ഇംഗ്ലീഷ് വ്യാപാരശാലയുടെ ചുമതലക്കാരും സാമൂതിരി രാജാവും തമ്മിൽ 1710-ൽഉണ്ടാക്കിയ ഒരു ഒത്തുതീർപ്പിൽ കാണാനുണ്ട്"(ലോഗൻ, 1981:183). കൂടാതെ ജലപരീക്ഷ, തുക്കപരീക്ഷ, തുടങ്ങിയവയെക്കുറിച്ച് ലോഗൻസൂചിപ്പിക്കുന്നു. മാപ്പർഹിക്കാത്തതായി അഞ്ചു കൊടുംകുറ്റങ്ങളാണ് ഉണ്ടായിരുന്നത്. 1. ബ്രാഹ്മണനെ കൊല്ലുന്നത്. 2. ലഹരിസാധനങ്ങൾഉപയോഗിക്കുന്നത്. 3. മോഷണം നടത്തുന്നത്. 4. ആചാരവിധി നിരാകരിക്കുന്നത്. 5. പശുവിനെ കൊല്ലുന്നത്. വധശിക്ഷ നടപ്പാക്കുന്ന രീതി ഭയാനകമായിരുന്നു എന്നും കാണാം. "കുറ്റവാളികളെ വധിച്ചാൽജഡം രണ്ടുകഷണമായി വെട്ടുകയും ഒരു കഴുവിൽ തൂക്കിയിട്ടു പ്രദർശിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. മോഷ്ടാക്കളേയും രണ്ടു തുണ്ടമായി വെട്ടിമുറിച്ച് കഴുവിൽതൂക്കുമായിരുന്നു" (ലോഗൻ, 1981:184)

കൊച്ചിയിൽ

കൊച്ചിയുടെ നീതിന്യായ സംവിധാനത്തെക്കുറിച്ച് കൊച്ചി രാജ്യ ചരിത്രം പറയുന്നത് ഇപ്രകാരമാണ്. 'എല്ലാ ആവലാതികളും തമ്പുരാനും മന്ത്രിമാരുംകൂടെ കേട്ടു തീർച്ചചെയ്തിരുന്നു. നാടുവാഴികളുടേയും സ്വരൂപി കളുടേയും കീഴിലുള്ള പ്രദേശങ്ങളിൽ അവർക്കധികാരമുണ്ടായിരുന്ന കാലത്ത് അവർതന്നെ നീതിന്യായം നടത്തിവന്നു. ഭൂമിസംബന്ധമായ വിവാദങ്ങൾ പഞ്ചായത്തായി തീർച്ചചെയ്യും. സ്ത്രീകളുടേയും അടിമക ളുടേയും തെളിവ് സ്വീകാര്യയോഗ്യമായിരുന്നില്ല. ജാതിതർക്കങ്ങൾ ജാതിക്കൂട്ടങ്ങൾ തീർച്ചപ്പെടുത്തും. കുറ്റം സമ്മതിപ്പിക്കാനും തെളിവുണ്ടാ ക്കുവാനുമായി കഠിനദേഹോപദ്രവം ചെയ്തിരുന്നു. എല്ലാ വിവാദങ്ങളുടെ തീർച്ചക്കും സത്യപരീക്ഷ ഉപയോഗപ്പെടുത്തിയിരുന്നു. ഉദ്യോഗസ്ഥ ന്മാർ എവിടെ ഇരിക്കുന്നുവോ അവിടെവെച്ച് വിചാരണകൾനടത്തുക എന്നല്ലാതെ അതിനു പ്രത്യേകം സ്ഥലങ്ങൾഉണ്ടായിരുന്നില്ല. വാക്കാൽ വിചാരണയല്ലാതെ രേഖാമൂലമായി ഒന്നും ഇല്ല" (കെ.പി. പദ്മനാഭമേ നോൻ, 1996 : 632).

കുറ്റങ്ങൾക്കു കൊടുത്തിരുന്ന ശിക്ഷകൾപ്രയേണ ഏറ്റവും കഠിനമാ യിരുന്നു. 'കൊല, അംഗഭംഗം വരുത്തുക, തടവിലിടുക, പിഴ കല്പിക്കുക, അടിമകളാക്കി വെയ്ക്കുക, അടി, ജാതി ഭ്രഷ്ട് കല്പിക്കുക ഇതുകളായി രുന്നു സാധാരണ ശിക്ഷകൾ. ദേവാലയങ്ങളെ അശുദ്ധപ്പെടുത്തുക, രാജദ്രോഹം, കൊലപാതകം, ഗോ-ബ്രാഹ്മണവധം, പശുക്കളേയും ബ്രാഹ്മണരേയും മുറിവേല്പിക്കുക, കവർച്ച ചെയ്യുക ഈ വക കുറ്റങ്ങൾക്കു കൊലശിക്ഷ വിധിച്ചിരുന്നു. ഇതിൽ താണതരം കുറ്റങ്ങൾക്കു സാധാ രണയായി നല്കിയിരുന്ന ശിക്ഷ കൈകാൽവെട്ടിക്കളയുകയായിരുന്നു. പിഴശിക്ഷയാണ് അധികം വിധിക്കുന്നത്. പിഴ പിരിയുന്ന സംഖ്യ രാജാവിനുള്ളതായിരുന്നു. തടവുശിക്ഷ കല്പിക്കുന്നതായാൽ ചെലവുള ളതുകൊണ്ട് അതത്ര സാധാരണമല്ല. ചില്ലറക്കളവുകൾക്ക് അടിശിക്ഷ കല്പിക്കും. മേൽജാതിക്കാർ ജാതിവിരോധമായ കുറ്റങ്ങൾചെയ്താലും ബ്രാഹ്മണരും സ്ത്രീകളും കൊലപാതകം ചെയ്താലും ജാതിഭ്രഷ്ട് കല്പിക്കും. ബ്രാഹ്മണ സ്ത്രീകളും പുരുഷന്മാരും വ്യഭിചാരം ചെയ്താൽ അടിമകളാക്കി ക്കളയും" (കെ.പി. പത്മനാഭമേനോൻ, 1996: 633-634).

ശിക്ഷാവിധി എല്ലാവർക്കും ഒരേരീതിയിലായിരുന്നില്ല. 'പ്രഭുക്കന്മാർ ക്കും ബ്രാഹ്മണർക്കും തടവു കല്പിക്കില്ല. ബ്രാഹ്മണർക്കും സ്ത്രീകൾക്കും കൊലശിക്ഷയുമില്ല. ഒരു നായർഒരു താഴ്ന്ന ജാതിക്കാരനെ കൊന്നാൽ ആദ്യത്തെ തവണ പിഴകല്പിക്കുകയേ ഉള്ളൂ. സാധാരണ പിഴ 400

ഉറുപ്പികയാണ്. ഇനി ഇതുപോലെ ചെയ്യുന്നതല്ലെന്നും ചെയ്തുപോയാൽ കൊലശിക്ഷ സന്ദേഹം കൂടാതെ അനുഭവിച്ചുകൊള്ളാമെന്ന് ഏല്ക്കുകയും വേണം. ഒരു നായർ മറ്റൊരുവനെ മൂറി ഏല്പിച്ചാൽ അവന്റെ മൂറിമാറു ന്നതുവരെ അവനെ രക്ഷിക്കണം. ഇരുവർക്കും മുറി ഏറ്റാൽരണ്ടാളും ഒന്നും ചെയ്വാനില്ല'' (1996: 636). സത്യപരീക്ഷ സാധാരണമായിരു ന്നു. വസ്തു സംബന്ധമായ തർക്കങ്ങളിലും കളവു മുതലായ കുറ്റങ്ങൾക്കും സത്യപരീക്ഷ ചെയ്യാറുണ്ട്. ഇതുകളിൽ ഓരോന്ന് ഓരോ ജാതിക്കാർക്ക് പ്രത്യേകമായി വിധിച്ചിരുന്നു. ബ്രാഹ്മണർക്ക് തുലാസ്, ക്ഷത്രിയർക്ക് അഗ്നി, വൈശ്യർക്കു വെള്ളം, ശൂദ്രർക്കു വിഷം.

ബ്രിട്ടീഷ് നിയമവ്യവസ്ഥ വരുന്നതിന് മുമ്പ് ജനപങ്കാളിത്തം ഉറപ്പാക്കിയിരുന്ന നിയമവ്യവസ്ഥകളായി കൂട്ടങ്ങളേയും മൻറങ്ങളേയും വേലായുധൻപണിക്കശ്ശേരി ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽഈ ചരിത്ര രചനയിലൊന്നിലും കീഴാളരുടെ ഭരണസംവിധാനത്തെ പരാമർശിക്കു ന്നില്ല. 'കേരളത്തിലെ ജനങ്ങൾക്ക് തെരഞ്ഞെടുപ്പ്, അഭിപ്രായൈക്യ മാരായൽ, നിസ്സഹകരണം, സമാധാനപരമായ പിന്തുടർച്ച, അഭിപ്രായ ജനാധിപത്യമാർഗ്ഗങ്ങൾ പ്രാചീന കൊളോണിയലസത്തിനു മുമ്പുതന്നെ സുപരിചിതമായിരുന്നു എന്നതിന് തെളിവാണ് കൂട്ടങ്ങളും മൻറങ്ങളും. കേരളത്തിലെ ഗ്രാമങ്ങൾ സമുദായികമോ ജാതീയമോ ആയ ചെറിയ ഘടകങ്ങൾ ചേർന്നവയായിരുന്നു. എല്ലാ വിഭാഗങ്ങൾക്കും പ്രത്യേകം സംഘങ്ങളുണ്ടായിരുന്നു. പ്രാദേശിക സ്വയംഭരണസ്ഥാപനങ്ങളിൽ ഏറ്റവും പ്രധാനമായത് കൂട്ടം എന്ന പേരിലറിയപ്പെട്ടിരുന്ന ജനാധി പത്യസഭയായിരുന്നു. വിശേഷാലുണ്ടാകുന്ന രാജ്യകാര്യങ്ങളെക്കുറിച്ച് തീരുമാനിക്കുവാൻ ജനപ്രതിനിധികൾ ഒന്നിച്ചു കൂടുന്ന ഒരു യോഗത്തി നാണ് കൂട്ടം എന്നു പറഞ്ഞുവരുന്നത്. കേരളത്തിൽ ഇത്തരത്തിലുള്ള ജനാധിപത്യസംവിധാനങ്ങൾ ഏതുകാലം മുതൽക്കാണ് പ്രവർത്തിച്ചു തുടങ്ങിയതെന്ന് രേഖകളില്ലെങ്കിലും സംഘകാല സാഹിത്യത്തിലെ മൻറങ്ങൾ ഈ വ്യവസ്ഥിതിയുടെ ആദ്യരൂപമായി മനസ്സിലാക്കാവുന്ന താണ്. ഗ്രാമത്തെ പൊതുവായി ബാധിക്കുന്ന കാര്യങ്ങളാലോചിക്കു വാൻ ഗ്രാമക്കാരണവന്മാർ സമ്മേളിച്ചിരുന്നു. വ്യക്തികളും ഗ്രൂപ്പുകളും തമ്മിലുള്ള വഴക്കുകൾ അവിടെ വച്ച് ചർച്ചചെയ്ത് തീർപ്പുകല്പിച്ചിരുന്നു'' (വേലായുധൻപണിക്കശ്ശേരി 1998: 51-52).

കൂട്ടങ്ങളുടെ ഭരണവ്യവസ്ഥയെക്കുറിച്ച് അദ്ദേഹം ഇപ്രകാരം പറയുന്നു. 'കൂട്ടങ്ങൾ മൂന്നുതരത്തിലുണ്ട്. തറക്കൂട്ടം, നാട്ടുക്കൂട്ടം, കേരള മഹാജനങ്ങളുടെ പൊതുവായ കൂട്ടം. തറയിലുള്ള തറവാട്ടു

കാരണവന്മാരുടെ സഭയാണ് തറക്കൂട്ടം. തറയിലെ പ്രാദേശികങ്ങളായ കാര്യങ്ങൾ ചർച്ചചെയ്ത് വ്യവസ്ഥപ്പെടുത്താനുള്ള അധികാരം തറക്കൂട്ടത്തിനായിരുന്നു. ഓരോ തറയിലും നന്നാലു കാരണവന്മാരെ മുഖ്യസ്ഥർ, തദസ്ഥർ എന്നീ സ്ഥാനത്തോടുകൂടി തെരഞ്ഞെടുത്തിരുന്നു. നാടിന്റെ വിശാലമായ കാര്യങ്ങൾചർച്ചചെയ്തു തീരുമാനിക്കുന്നതിനു തറകളിലെ പ്രതിനിധികൾസമ്മേളിക്കുന്നതിനാണ് നാട്ടുകൂട്ടം എന്നു പറയുന്നത്. ഇതിനു പുറമേ നാടിനെ മുഴുവൻബാധിക്കുന്ന പ്രശ്നങ്ങളാലോചിക്കുന്നതിനും കേരള മഹാകൂട്ടങ്ങൾ ചേരാറുണ്ട്. മാമാങ്കം ആഘോഷിച്ചിരുന്ന അവസരങ്ങളിൽ തിരുന്നാവായവെച്ച് മഹാകൂട്ടങ്ങൾ ചേർന്നിരുന്നു. തറകളടങ്ങിയ നിരവധി കൂട്ടങ്ങളുടെ സമൂഹമാണ് നാട്.' കേരളത്തിലെ നാടുവാഴികൾതങ്ങളുടെ രാജ്യത്തെ ജനപ്രതിനിധി സഭയായ കൂട്ടത്തിന്റെ അഭിപ്രായമനുസരിച്ചാണ് കാര്യങ്ങൾനടത്തിയിരുന്നതെന്ന് പ്രസിദ്ധ സഞ്ചാരിയായ ജോ. ഫ്രെയർ(എ.ഡി. 1972) രേഖപ്പെടുത്തുന്നു. എങ്കിൽത്തന്നെയും കൂട്ടങ്ങളുടെ ആധിപത്യം അതാതുകാലത്ത് പ്രാമുഖ്യത്തിലിരുന്ന സമുദായത്തിനായിരുന്നു എന്നും പണിക്കശ്ശേരി ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു (വേലായുധൻപണിക്കശ്ശേരി 1998: 51). സവർണ്ണകേന്ദ്രിതമായിരുന്നു കൂട്ടങ്ങളെന്നു ചുരുക്കം.

മലബാർ-കൊച്ചി-തിരുവിതാംകൂർ എന്നീ പ്രവിശ്യകളിലെ നീതിന്യായസംവിധാനം പരിശോധിക്കുമ്പോൾകേരളീയ ഫ്യൂഡൽനിയമവ്യവസ്ഥയുടെ പൊതു സ്വഭാവങ്ങൾഇവയാണെന്നു കാണാം.

1. ധർമ്മശാസ്ത്രങ്ങളെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയുള്ള വ്യവഹാരമാലയായിരുന്നു എഴുതപ്പെട്ടതെന്നു പറയാവുന്ന നിയമഗ്രന്ഥം. ഇവയ്ക്കുപോലും ദേശങ്ങളുടെ ഭരണരീതിയുടേയും രാജാവിന്റെ ജാതിയുടേയും അടിസ്ഥാനത്തിൽവ്യത്യാസങ്ങളുണ്ടായിരുന്നു.
2. കീഴ്നടപ്പ് അഥവാ കീഴ്മര്യാദകളായിരുന്നു സിവിൽ-ക്രിമിനൽതർക്കങ്ങളെ തീർച്ചപ്പെടുത്താൻഉപയോഗിച്ചിരുന്നത്.
3. ക്രിസ്ത്യനോ മുഹമ്മദീയരോ, ആണ് ഇരു കക്ഷികളും എങ്കിൽ ഇവരുടെ ധർമ്മശാസ്ത്രങ്ങളെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയുള്ള കീഴ്നടപ്പിനെ അവലംബിച്ചിരുന്നു. ഇവരിൽ ഒരാൾ ഹിന്ദുവാണെങ്കിൽ ഹിന്ദുധർമ്മശാസ്ത്രത്തെ അവലംബിച്ചിരുന്നു. വിധികർത്താവ് രാജാവുതന്നെ.
4. പ്രഭുക്കന്മാരുടേയും സ്വരൂപികളുടേയും ഭരണപ്രദേശങ്ങളിൽ അവർതന്നെയാണ്. ജുഡീഷ്യൽകാര്യങ്ങൾ കൈകാര്യം ചെയ്തിരുന്നത്. നേരിട്ടു രാജഭരണകാലത്ത് അവിടുത്തെ

ഉദ്യോഗസ്ഥരായിരുന്നു ഈ ജോലി ചെയ്തിരുന്നത്. പ്രധാന കേസ്സുകൾരാജാവിന്റെ മുമ്പിൽ കൊണ്ടുവന്നിരുന്നു.

5. വ്യവഹാരങ്ങൾ അതാതു ജാതികളിൽപ്പെട്ട യോഗക്കാരുടെ മാധ്യസ്ഥ്യം മുഖാന്തിരമോ അല്ലെങ്കിൽ രാജാവു നിയമിക്കുന്ന പഞ്ചായത്തു മുഖാന്തിരമോ തീർച്ചപ്പെടുത്തിയിരുന്നു.
6. ജാതിവഴക്കുകളെ അതാതു ജാതിയോഗക്കാർതീർപ്പാക്കിയിരുന്നു.
7. സത്യം പറയുന്നതിനുവേണ്ടി ചിലപ്പോൾസാക്ഷികളേയും ദേഹോപദ്രവം ചെയ്തിരുന്നു.
8. ജൈവപരീക്ഷ നടത്തിയിരുന്നു.
9. ജുഡീഷ്യൽകാര്യങ്ങളുടെ വിചാരണകൾ നടത്തുന്നതിനു പ്രത്യേകം കോടതിസ്ഥലങ്ങളോ സമയനിയമമോ ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. കോടതി എല്ലാ സമയത്തും തയ്യാറാണെന്നാണു വെപ്പ്.
10. ന്യായാധിപന്മാർ ഇരുന്നിരുന്ന സ്ഥലങ്ങളിലെല്ലാം വിചാരണയും നടത്തിയിരുന്നു. അന്നന്നത്തെ വ്യവഹാരങ്ങളിൽ ദീർഘകാലം നിലനില്ക്കുന്നതായ വിചാരണകളോ ഭാരിച്ച റെക്കോർഡുകളോ ഉണ്ടായിരുന്നില്ല.
11. വിചാരണകളെല്ലാം ക്ഷണത്തിൽ കലാശിപ്പിച്ചിരുന്നു. അവസാനതീർപ്പൊഴിച്ച് വേറൊന്നുംതന്നെ രേഖപ്പെടുത്തിയിരുന്നില്ല.
12. ഒരേ തെറ്റു ചെയ്ത യജമാനനും പറയനും രണ്ടു തരത്തിലായിരുന്നു ശിക്ഷ. ഉദാഹരണം. യജമാന്മാർക്ക് ഉപദേശവും ഗുണദോഷവും പറയന്മാർക്ക് തല്ലും കഠിനതടവും.

ബ്രിട്ടീഷ് നിയമവ്യവസ്ഥ

തിരുവിതാംകൂറിലും കൊച്ചിയിലും രാജഭരണത്തിൽബ്രിട്ടീഷുകാരുടെ മേൽക്കോയ്മ ആദ്യമായി പ്രകടമാകുന്നത് റസിഡണ്ട് കേണൽ മൺറോയുടെ കാലം മുതലാണ്. റാണി ഗൗരി ലക്ഷ്മിഭായിയുടെ കാലത്താണ് (1811-1815) തിരുവിതാംകൂർ റസിഡണ്ടായിരുന്ന മൺറോ ഒരേ സമയം തിരുവിതാംകൂറിലേയും കൊച്ചിയിലേയും റസിഡണ്ടും ദിവാനുമായി ചുമതലയേറ്റെടുത്തത്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ശ്രദ്ധ പ്രധാനമായും പതിഞ്ഞത് നാട്ടിൽനടന്നു കൊണ്ടിരുന്ന അക്രമങ്ങളെ നിർത്തുന്നതിനും ഉദ്യോഗസ്ഥരുടെ നടപടിയെ ക്രമപ്പെടുത്തുന്നതിനുമായിരുന്നു. 'കൂട്ടായ്മ കവർച്ചക്കാരുടെ കൊള്ളയെ നിർത്തുവാനായി രാജ്യത്തു പല സ്ഥലങ്ങളിലും ബ്രിട്ടീഷു പട്ടാളത്തിലെ ഓരോ സംഘത്തെ നിർത്തി. അവരുടെ സഹായത്തിനായി ഒരു പോലീസ് സംഘത്തേയും

ഏർപ്പെടുത്തി. കൂടാതെ സിവിൽവ്യവഹാരങ്ങളെ കേട്ടുതീർച്ച ചെയ്യുന്ന തിനു തൃപ്പൂണിത്തുറയും, തൃശ്ശിവപേരൂരും ഓരോ ചെറിയ കോടതികളും അപ്പീലധികാരത്തോടുകൂടി എറണാകുളത്ത് ഒരു വലിയ കോടതിയും ഏർപ്പെടുത്തി. വലിയ കോടതിയ്ക്ക് ഹജ്ജൂർകോടതി എന്നും പേരുണ്ടായി രുന്നു. വലിയ കോടതിയിലെ ന്യായാധിപതികൾ അല്ലെങ്കിൽ ജഡ്ജി മാരായി ദിവാൻജി, ഒരു ഹിന്ദു, ഒരു ക്രിസ്ത്യൻ, ഒരു ശാസ്ത്രി ഇവരേയും ഓരോ ചെറിയ കോടതിയിലും ഓരോ ഹിന്ദു ക്രിസ്ത്യൻജഡ്ജിമാർക്കു പുറമേ ഓരോ ശാസ്ത്രിയേയും നിയമിച്ചു. ധർമ്മന്യായ പ്രകാരം ധർമ്മശാ സ്ത്രങ്ങൾ അനുസരിച്ച് നാട്ടുനടപ്പനുസരിച്ച് ന്യായം നടത്തി വിധി കല്പി ക്കുവാനും നിശ്ചയിച്ചു" (കെ.പി. പദ്മനാഭമേനോൻ 1996:785-788). സർക്കാരുദ്യോഗസ്ഥന്മാരെ സംബന്ധിച്ച കേസുകൾകേൾക്കുന്നതിനു ശിക്ഷ നടത്തുന്നതിനുമായി ഹുസൂർകോടതിയും നിലവിൽവരുത്തി. ഉദ്യോഗസ്ഥരായിരുന്നവർ പ്രധാനമായും മൂന്നുവിഭാഗത്തിൽപ്പെട്ടവ രായിരുന്നു. നമ്പൂതിരി ബ്രാഹ്മണരേയും ശൂദ്രരേയും സിറിയൻക്രിസ്ത്യാ നികളേയുമാണ് കേണൽ മൺറോ അധികവും നിയമിച്ചിരുന്നത്. തദ്ദേശീയരും ഭാഷാപാണ്ഡിത്യമുള്ളവരും സംസ്കൃതത്തിൽഅറിവു നേടി യവരുമായിരുന്നു ഇവർ. ധർമ്മശാസ്ത്രങ്ങളിൽ പാണ്ഡിത്യമുണ്ടായിരുന്ന വരെ മാത്രമേ ജഡ്ജിമാരായും മറ്റും നിയമിച്ചിരുന്നുള്ളൂ. മഹാറാണിയുടെ ഉത്തരവനുസരിച്ച് 1812 ലാണ് ഈ നിയമങ്ങൾവിളംബരം ചെയ്തത്. ഈ നിയമങ്ങൾക്കെല്ലാം കൂടി ചട്ടവരിയോല എന്നായിരുന്നു പേര്.

പിന്നീട് തിരുവിതാംകൂറിൽസദാചാര നിയമങ്ങളുടെ നിഷ്കൃഷ്ടമായ നടത്തിപ്പും ഭരണപരിഷ്ക്കാരങ്ങളും വരുന്നത് സ്വാതിതിരുനാൾരാമവർമ്മ മഹാരാജാവിന്റെ കാലത്താണ്. നിരവധി വിളംബരങ്ങൾഇക്കാലത്ത് ഇവിടെയുണ്ടായി. മഹാരാജാവിന്റെ സ്ഥാനാരോഹണം കഴിഞ്ഞ് മൂന്നു കൊല്ലമായപ്പോൾതിരുവിതാംകൂറിന്റെ ഓരോ ജില്ലയിലും ചെറിയ സിവിൽകേസുകൾകേൾക്കുന്നതിനു വേണ്ടി മുൻസിഫ് കോടതി കൾസ്ഥാപിച്ചു. അടുത്ത വർഷം ഹുസൂർ കോടതി വേണ്ടെന്നു വെച്ച് അതിന്റെ സ്ഥാനത്ത് ജില്ലാക്കോടതികൾഉണ്ടാക്കി. ഭരണ സംവിധാനം പരിഷ്ക്കരിക്കണമെന്ന ആഗ്രഹത്തോടു കൂടി ബ്രിട്ടീഷ് അധീനതയിലുള്ള പ്രദേശങ്ങളിൽനിന്നും ബ്രിട്ടീഷ് ഗവൺമെൻറിൽനിന്നു തന്നെയും ഉദ്യോഗസ്ഥന്മാരെ തെരഞ്ഞെടുത്തു. ഈ പരിഷ്ക്കാരങ്ങളിൽ പ്രധാ നമാണ് നിലവിലുണ്ടായിരുന്ന നിയമസംഹിതയിൽ മാറ്റം വരുത്തി 1839-ൽനിയമമായി വിളംബരം വഴി പ്രഖ്യാപനം ചെയ്തു ക്രോഡീകരിച്ച നിയമസംഹിത. 'ഒരു ക്രോഡീകൃത നിയമവ്യവസ്ഥയെന്ന നിലയിൽ തിരുവിതാംകൂറിൽആദ്യത്തെയാണിത്. എട്ടധ്യായങ്ങളാണിതിൽ,

ആദ്യത്തെ അഞ്ച് അദ്ധ്യായങ്ങളും സിവിൽനിയമവ്യവസ്ഥകളും നടപടി ക്രമങ്ങളുമാണ്. പുറമേ മുൻസിഫ്, ജില്ല, അപ്പീൽകോടതികളുടെ ഘടന അധികാരപരിധി തുടങ്ങിയവയും വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്. ആറാമദ്ധ്യായം തഹസീൽദാർക്ക് പോലീസധികാരങ്ങൾ നല്കുന്നതും ജില്ലാ കോടതി കൾക്ക് ക്രിമിനല്കേസുകളിൽതീർപ്പ് കല്പിക്കുവാനുള്ള അധികാരങ്ങൾ നല്കുന്നതുമാണ്. ഏഴും എട്ടും അദ്ധ്യായങ്ങളുള്ള സെഷൻസ് കോടതി കളുടെ ചുമതലകൾനിർവ്വഹിക്കാൻഅപ്പീൽകോടതി ജഡ്ജിമാരെ അധികാരപ്പെടുത്തുന്നതുമാണ് (പി.ശങ്കുണ്ണിമേനോൻ1994: 332). ഇതിലെ റെഗുലേഷൻ6 അനുസരിച്ച് ദിവാനിലാണ് നീതിന്യായത്തി ന്റെ പരമാധികാരം. പോലീസിന്റെയും നീതിന്യായക്കോടതികളുടേയും മേധാവിയെന്ന നിലയിൽഈ വകുപ്പുകൾദിവാൻകൈകാര്യം ചെയ്തു. സിവിൽക്രിമിനൽവകുപ്പുകളെ സംബന്ധിക്കുന്ന എല്ലാ സംഗതികളും ക്രമീകരിക്കുന്ന ചുമതല ജഡ്ജിയ്ക്കായിരുന്നു. പുതുതായി ആവിഷ്കരിച്ചതാ യിരുന്നു ഈ സമ്പ്രദായങ്ങളെങ്കിലും ജനങ്ങൾഅതിവേഗം ഇവയുമായി പൊരുത്തപ്പെട്ടതായി ശങ്കുണ്ണിമേനോൻസൂചിപ്പിക്കുന്നു (1994 : 332).

കേരളത്തിലെ ആധുനിക കോടതിയുടെ ചരിത്രം

ആധുനിക കോടതിയുടെ കീഴിൽഏകീകൃതനിയമം നിലവിൽവന്ന തിനുശേഷം കേരളത്തിലെ നീതിന്യായസംവിധാനത്തിൽപ്രകടമായ വ്യതിയാനങ്ങളും ഉണ്ടായി. അവയിൽപ്രധാനപ്പെട്ടത് ഇവയാണ്, പ്രാകൃതമായ ശിക്ഷാ നടപടികൾനീക്കം ചെയ്തു. വധശിക്ഷ കൊലക്കു റ്റത്തിനുമാത്രമാവുകയും തടവുശിക്ഷകൾക്ക് പ്രാധാന്യമേറുകയും ചെയ്തു. ശാസ്ത്രീയമായ തെളിവുകളുടേയും സാക്ഷിവിസ്താരത്തിന്റേയും അടിസ്ഥാ നത്തിൽവിധിനിർണ്ണയം നടപ്പായി. 'സാക്ഷി സ്വസമുദായത്തിൽപെട്ട സത്യസന്ധരായിരിക്കണം എന്നതു മാറി ദൃക്സാക്ഷികൾ, സംഭവത്തെ പ്പറ്റി കേട്ടറിഞ്ഞ സാക്ഷികൾ, വിദഗ്ധ സാക്ഷികൾതുടങ്ങിയവരായി. സാക്ഷി, തെളിവ് എന്നിവ കോടതി നടപടി ക്രമത്തിൽതീർപ്പുകല്പിക്കുന്നതിനുള്ള ആധാരമായി. സാക്ഷി തെളിവുനല്കാൻപ്രാപ്തനാണോ എന്ന് കോടതി സ്വയം പരിശോധിച്ച് തൃപ്തരാകേണ്ടതുണ്ട്. നിയമജ്ഞ രും നിയമം കൈകാര്യം ചെയ്യുന്നതിന് അടിസ്ഥാന യോഗ്യതയുള്ളതു മായ വക്കീലന്മാർവാദപ്രതിവാദങ്ങളിലൂടെ വിധി നിർണ്ണയത്തിൽപ ങ്കാളികളാകുന്നു. വിധികർത്താവ് (ജഡ്ജി) നിയമപരമായ യോഗ്യത കളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽനിയമിക്കപ്പെട്ടു. നീതി നടത്തിപ്പുകാർഎന്ന നിലയിൽപോലീസ് വിഭാഗം കൂടുതൽജാഗ്രതയുള്ളവരായി. കോടതി പൊതു സ്ഥാപനം എന്ന നിലയിൽഉയർത്തപ്പെട്ടു.

മലബാർഒഴികെ മറ്റു രണ്ടാം പ്രവിശ്യകളിൽകോടതി നിലവിൽവന്ന ആദ്യകാലങ്ങളിൽരാജഭരണത്തിൻകീഴിൽചില കാര്യങ്ങളിലെങ്കിലും ധർമ്മശാസ്ത്രങ്ങളെ സ്വീകരിച്ചു കൊണ്ടാണ് നിയമം നടപ്പിലായത്. എന്നാൽ'ജാതി-മത-വർഗ്ഗ ഭേദമെന്യേ എല്ലാവർക്കും തുല്യനീതിയും ഒരേ കുറ്റത്തിന് എല്ലാവർക്കും ഒരേ ശിക്ഷയും പ്രദാനം ചെയ്യുന്ന ഇന്ത്യൻ ശിക്ഷാ നിയമവും (1860) കുറ്റകൃത്യനടപടിക്രമവും നിലവിൽവന്നതിനുശേഷം ഇന്ത്യയിലാകമാനം ഏകീകൃതകോഡ് നടപ്പിലാവുകയും അന്നുമുതൽഇന്നുവരെ അടിസ്ഥാനപരമായ വ്യതിയാനങ്ങളില്ലാതെ ഈ നിയമം തുടർന്നുവരികയും ചെയ്യുന്നു. 1872 ലെ എവിഡൻസ് ആക്ടും അതേപടി നിലനില്ക്കുന്നു. 1872 ൽബ്രിട്ടീഷുപാർലമെൻറ് പാസ്സാക്കിയ ഒന്നാം എവിഡൻസ് ആക്ടാണ് ഇന്നും നിലനിൽക്കുന്നത്" (രമേശൻ നായർ1995 : 71). ഇന്ത്യ സ്വതന്ത്രമായി അറുപതാണ്ടുകൾക്ക് ശേഷവും ബ്രിട്ടീഷ് ഇന്ത്യയിൽനടപ്പാക്കിയ നിയമക്രമങ്ങൾതന്നെയാണ് ഇപ്പോഴും നടപ്പിലാക്കുന്നത് എന്നത് കോടതിസ്ഥാപനത്തെ കേരള ചരിത്രത്തിലെ പരിവർത്തനദശയിലെ അനിവാര്യ ഘടകമാക്കുന്നു.

ജാതിമതഭേദമന്യേ സമുദായത്തിലെ ഉച്ചനീചത്വങ്ങളെ നോക്കാതെ എല്ലാവർക്കും നീതി ലഭിക്കുന്നതാണെന്നും ആവലാതിയുള്ളവർഅടുത്ത കോടതിയെ സമീപിക്കേണ്ടതാണെന്നുമുള്ള വിളംബരത്തോടെ (മഹേഷ്2000 : 175) 1792-ൽ ടിപ്പുവിൽനിന്ന് മലബാർ പിടിച്ചെടുത്ത അതേ വർഷത്തിൽ ഈസ്റ്റിൻഡ്യാ കമ്പനി മലബാർ പ്രദേശത്തിൽ ഉൾപ്പെട്ട തലശ്ശേരിയിലും കോഴിക്കോട്ടും ചെർപ്പുളശ്ശേരിയിലും ഓരോ കോടതി സ്ഥാപിച്ചു. മലബാർ തീരത്തേക്ക് ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണകൂടം അയച്ച കമ്മീഷണർമാർക്കുള്ള ഗവർണർജനറലായിരുന്ന കോൺവാലീസ് പ്രഭുവിന്റെ നിർദ്ദേശങ്ങളിലൊന്ന് വിവിധ ജില്ലകളിൽനീതിന്യായ നിർവ്വഹണത്തിന് ഭരണപരമായ ഒരു സംവിധാനം സ്ഥാപിക്കുക എന്നതായിരുന്നു (ലോഗൻ: 1981: 535). സമാധാനഉടമ്പടി ഉണ്ടായ ഉടൻതന്നെ 1792 മാർച്ച് 23-ാം തീയതി വെച്ച് ഗവർണർജനറാലായ കോൺവാലീസ് പ്രഭു, ബോംബേ ഗവർണർ ജനറൽ ആർ.അമ്പർ ക്രോമ്പിയെ, മലബാറിന്റെ നിലവിലുള്ള സ്ഥിതിഗതികളെക്കുറിച്ച് സമഗ്രമായ അന്വേഷണം നടത്തുന്നതിനും സംസ്ഥാനത്തിന്റെ ഭാവി ഭരണത്തിനുള്ള സംവിധാനം ഉണ്ടാക്കാനും നിർദ്ദേശിക്കുകയുണ്ടായി ഗവർണർ ജനറലിന്റെ ഉത്തരവിൻപടി കണ്ണൂരിലെത്തിയ ബോംബേ ഗവർണർ അമ്പർക്രോമ്പി, കമ്പനിയുടെ ഒരു സീനിയർ മർച്ചൻറ് ആയ മി. ഫാർവർ എന്ന ആളെയും തലശ്ശേരിയിലെ മിലിട്ടറി കമാണ്ടറായ മേജർ ഡൗവിനേയും കമ്മീഷണർമാരായി നിയമിച്ചു. '1792 ഏപ്രിൽ

20-ാം തീയതി വെച്ച് കമ്മീഷണർമാർക്ക് നല്കിയ ഉത്തരവിൽ രാജ്യത്തെ ക്രമസമാധാനം സംരക്ഷിക്കാനും നാട്ടുരാജാക്കന്മാരും നാടുവാഴികളും നല്കേണ്ടതായ കപ്പം എത്രയാണെന്ന നിശ്ചയിച്ചതിനുശേഷം, 'കമ്പനിയുടെ അധീശത്വം നാട്ടിൽ സുസ്ഥാപിതമാക്കാൻപറ്റിയ ഏറ്റവും അനുയോജ്യമായ ഭരണസംവിധാനം ഏതെന്ന നിർണ്ണയിക്കാൻ ആവശ്യമായ ഒരു റിപ്പോർട്ടിനുവേണ്ട വസ്തുസ്ഥിതി വിവരങ്ങൾശേഖരിച്ചു സമർപ്പിക്കാനും നിർദ്ദേശിച്ചു"(ലോഗൻ:1981: 525). തങ്ങളുടെ അധീനതയിലായ നാട്ടിൽ നീതിന്യായ നടത്തിപ്പിനായി അതിനു മുമ്പ് അവിടെയുണ്ടായിരുന്ന പൊതുവിലും പ്രത്യേകവുമായുള്ള സ്ഥിതിഗതികൾ കഴിയുന്നത്ര നിഷ്കൃഷ്ടതയോടെ പൂർണ്ണമായ അന്വേഷണത്തിനു വിധേയമാക്കാ ൻകമ്മീഷണർമാർക്ക് നിർദ്ദേശം നല്കുന്നുണ്ട്. മലബാർ പ്രവിശ്യയുടെ മുൻകാലത്തേയും ഇടക്കാലത്തേയും നടപ്പുകാലത്തേയും ഗവൺമെൻറുകളേയും സംബന്ധിച്ച് കിട്ടാവുന്ന വിവരങ്ങളത്രയും ശേഖരിക്കണം. 'ഇന്നവരെ ഈ നാട്ടുകാർക്ക് ലഭിച്ച നീതിന്യായത്തിന്റെ രീതി മനസ്സിലാക്കാൻതന്നാട്ടുകാരയ എല്ലാ വിഭാഗങ്ങൾക്കും വരുംകാലത്തു കൂടുതൽഅനുഗുണമായി നീതിന്യായം ലഭ്യമാക്കാനും ഇതാവശ്യമത്രെ" (ലോഗൻ:1981:534). മലബാർപഠന കമ്മീഷണർമാർക്കായി കോൺവാലീസ് നല്കുന്ന ഈ മൂന്നാമത്തെ നിർദ്ദേശത്തിന്റെ അവസാനം ബ്രിട്ടീഷുകാരുടെ ഭരണതന്ത്രം തെളിയുന്നുണ്ട്. 'കമ്പനിയുടെ വാണിജ്യ താല്പര്യങ്ങളുമായി തദ്ദേശവാസികളുടെ വ്യാപാരതാത്പര്യങ്ങൾസമരസപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടു പോകാനും" (ലോഗൻ:1981:534) പര്യാപ്തമായിരിക്കണം കമ്മീഷന്റെ റിപ്പോർട്ടുകളും ശേഖരിക്കുന്ന വിവരങ്ങളും ക്രോഡീകരിക്കുന്ന അഭിപ്രായങ്ങളും എന്നാണ് നിർദ്ദേശം.

കമ്മീഷണർക്കുള്ള നിർദ്ദേശങ്ങളിൽ ആറാമത്തെ നിർദ്ദേശമാണ് ഭരണപരമായ പ്രാധാന്യത്തോടെ പറയുന്നത്. 'വിവിധ ജില്ലകളിൽ നീതിന്യായ നിർവ്വഹണത്തിനു ഭരണപരമായ ഒരു സംവിധാനം സ്ഥാപിക്കുക എന്നത് നമ്മെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം പരമ പ്രധാനമാണ്. ഇന്ത്യയുടെ ഈ ഭാഗത്തുവച്ച് നിങ്ങൾ ആർജ്ജിച്ചിട്ടുള്ള പരിചയസമ്പത്ത് വെച്ച്, സമൂഹത്തിലെ വിവിധ വിഭാഗങ്ങൾക്കും തുല്യമായ നീതിലഭിക്കുമെന്ന ഉറപ്പുവരുത്താൻ നീതിന്യായ കോടതികൾ രാജ്യത്തുടനീളം സ്ഥാപിക്കാൻവേണ്ടതു ചെയ്യുമെന്നും എനിക്ക് വിശ്വാസമുണ്ട്. ഈ കാര്യങ്ങളിലെല്ലാം (കരം പിരിച്ചെടുക്കുന്നതിനും വ്യാപാര നടത്തിപ്പിനും) ഒന്നിച്ചോ വെവ്വേറെയോ നടപ്പിലാക്കുന്നതിന് അടിസ്ഥാനപരമായി രാജ്യത്തെ എത്ര റവന്യൂ ഡിവിഷനുകൾ അഥവാ കലക്ടർഷിപ്പുകളായും നീതിന്യായ മേഖലകളായും

സിവിൽക്രിമിനൽ- കൊമേഴ്ഷ്യൽ അധികാര പരിധികളായും പുനർവി ഭജനം നടത്തുകയെന്നത് ശ്രമകരമായ ഒരു കൃത്യമത്രെ. ആ വഴിക്കു ള്ള നിങ്ങളുടെ ശുപാർശകൾ അടിയന്തിര പ്രാധാന്യം കല്പിക്കുന്നു" (ലോഗൻ1981:535).

എന്നാൽ കോടതികൾആധുനികനിയമങ്ങളുടെ തെളിവുകളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ തുല്യമായ പക്ഷപാതരഹിതമായ വിധികളല്ല പുറപ്പെടുവിച്ചതെന്നും കോടതിവിധികൾ പലപ്പോഴും കേരളത്തിലെ സാമഹികാവസ്ഥ മനസ്സിലാക്കാതെയായിരുന്നുവെന്നും കാണാം. മലബാറിലും മറ്റും ഭൂമിക്കേസുകളിൽ ജന്മിക്കനുകൂലമായി വിധികൾ വന്നതും കലഹങ്ങളുണ്ടായതും ചരിത്രം. ഭൂമിയുടെ ഉടമസ്ഥതയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് മലബാറിലുണ്ടായിട്ടുള്ള കേസുകൾഉദാഹരണമാണ്. ജന്മിമാർക്കനുകൂലമായി കേസുകൾ മാറിയതാണല്ലോ മലബാർകലാ പത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം. കോടതിയുടെ ഇത്തരത്തിലുള്ള ഏകപക്ഷീയ തീരുമാനം നടപ്പിലാക്കിയിരുന്ന ഉദ്യോഗസ്ഥസമൂഹവും അന്നത്തെ കേരളീയ സമൂഹത്തിൽഉന്നതരായിരുന്നവർതന്നെയായിരുന്നു എന്നത് കോടതിയുടെ നടത്തിപ്പിന്റെ അന്വേഷണത്തിൽ പ്രധാനമാണ്. മാത്ര മല്ല കമ്പനി ഉദ്യോഗസ്ഥർ നിലവിലുണ്ടായിരുന്ന അക്കാലത്തെ ജന്മി വ്യവസ്ഥയിൽനമ്പൂതിരിക്കോ നായർക്കോ ഉണ്ടായിരുന്ന അധികാര രൂപത്തിന്റെ പ്രതിരൂപമായി മാറുകയാണുണ്ടായത്. ഒരു നിയമംതന്നെ നാട്ടുകാരനും കമ്പനിക്കാരനും രണ്ടുതരത്തിലായിരുന്നു എന്നത് നിയമ നിർവ്വഹണത്തിലെ പക്ഷപാതിത്വത്തെ ഉദാഹരിക്കുന്നു. കരമടയ്ക്കാ തിരുന്ന ഒരു കർഷകനെ ഏറെനേരം വെയിലത്തു കുനിച്ചു നിർത്തി യതിനെപ്പറ്റി രേഖകളിൽപറയുന്നു. 'ഗതികെട്ട കർഷകർ ഗാർഡിനെ തല്ലിയെന്നും തുടർന്ന് അധികാരി കർഷകനെ കൊന്നുവെന്നും രേഖ പ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നു" (കെ.എൻ. പണിക്കർ: 2007 :25). ഇത്തരമൊരു സാഹചര്യത്തെ അടിസ്ഥാനമാക്കിവേണം മലബാർകോടതികളേയും വ്യവഹാരങ്ങളേയും മനസ്സിലാക്കാൻ. കൊച്ചിയിലും തിരുവിതാംകൂ റിലും ഇതായിരുന്നില്ല സ്ഥിതി. മലബാറിൽ ബ്രിട്ടീഷുകാർ നേരിട്ട് ഭരണം നടത്തിയതിനാൽ സ്ഥിതിവേറെയായി. 1793 ജൂലൈ 1-ാംനു കണ്ണൂർ, കൊയിലാണ്ടി, താനൂർ, തിരൂരങ്ങാടി, പൊന്നാനി, ചേറ്റുവ, പാലക്കാട് എന്നിവിടങ്ങളിൽഏഴ് പ്രാദേശിക ദരോഗകൾസ്ഥാപിച്ചു. 1802-ൽനീതിന്യായ സംവിധാനത്തെ എക്സിക്യൂട്ടീവ് സംവിധാനത്തിൽ നിന്ന് വേർപെടുത്തി. മലബാറിലെ നീതിന്യായ വ്യവസ്ഥിതിയെ സംബന്ധിച്ച് ഒരു പ്രധാന ചുവടുവെയ്പായിരുന്നു ഇത്. ഇവിടത്തെ നീതിന്യായവ്യവസ്ഥ പൂർണ്ണമായും ബ്രിട്ടീഷ് ന്യായവ്യവസ്ഥയുടെ

കീഴിലായത് ഇതോടെയാണ്. 1802-ൽത്തന്നെ തലശ്ശേരിയിൽ മൂന്ന് ഭൂജന്മിമാരുടെ കീഴിൽ പ്രാദേശികകോടതികളും തുടർന്ന് തലശ്ശേരിയിലും കോഴിക്കോട്ടും ഓരോ ജില്ലാ കോടതിയും കോഴിക്കോട് രജിസ്ട്രാർ കോടതിയും സ്ഥാപിച്ചു. 1812-ൽ ഉപജില്ലാ കോടതി കൊച്ചിയിലും (ഫോർട്ട് കൊച്ചി) നിലവിൽവന്നു. 1816-ൽ ജില്ലാ മുൻസിഫ് കോടതികൾനിലവിൽവന്നതോടെ 1845-ൽ ജില്ലാ മുൻസിഫ് കോടതി ഒഴിച്ച് മറ്റ് കോടതികൾ നിറുത്തലാക്കി. പകരം സിവിൽ സെഷൻസ് കോടതികൾ തലശ്ശേരിയിലും കോഴിക്കോട്ടും പുറമേ കോഴിക്കോട് ഒരു സബ് കോടതിയും കൊച്ചിയിലും തലശ്ശേരിയിലും പ്രിൻസിപ്പൽ സദർഅമിൻ കോടതികളും പ്രവർത്തനമാരംഭിച്ചു.

1931-ൽ മലബാറിൽ മുപ്പതോളം സിവിൽ കോടതികൾ പ്രവർത്തിച്ചിരുന്നു. മദ്രാസ് പ്രസിഡൻസിയുടെ കീഴിലുണ്ടായിരുന്ന മറ്റു പ്രവശ്യകളിൽ വച്ചേറ്റവും കൂടുതൽ കോടതികൾ സ്ഥാപിച്ചത് മലബാറിലായിരുന്നു 1889-ലെ വില്ലേജ് കോർട്സ് ആക്ട് പ്രകാരം ഗ്രാമ അധികാരിക്ക് 20 രൂപ വരെയുള്ള സിവിൽ വ്യവഹാരങ്ങൾക്ക് തീർപ്പു കല്പിക്കുവാനുള്ള അധികാരം നല്കപ്പെട്ടു. പക്ഷേ ഇത്തരം ഗ്രാമക്കോടതികൾക്ക് ജനങ്ങളുടെയിടയിൽ വലിയ പ്രചാരം ലഭിക്കാത്തതിനാൽ സിവിൽകോടതികളിലെ ജോലിഭാരം കുറയ്ക്കാൻകഴിഞ്ഞില്ല. 1903-ലെ കണക്കനുസരിച്ച് മലബാറിലെ മൊത്തം സിവിൽകേസുകളിൽ പത്തിലൊന്നു മാത്രമേ ഇത്തരം ഗ്രാമക്കോടതികൾ കൈകാര്യം ചെയ്തിരുന്നുള്ളൂ. തെക്കെ മലബാറിനെ അപേക്ഷിച്ച് വടക്കെ മലബാറിലായിരുന്നു കൂടുതൽവ്യവഹാരങ്ങൾഉണ്ടായിരുന്നത്.

തിരുവിതാംകൂർകോടതി

ബ്രിട്ടീഷ് റസിഡൻറും, തിരുവിതാംകൂർ ദിവാനും കൊച്ചിസംസ്ഥാനത്തിന്റെ പൊളിറ്റിക്കൽ ഏജൻറും ആയിരുന്ന കേണൽ മൺറോ (1810-1819) ആയിരുന്നു തിരുവിതാംകൂറിലേയും കൊച്ചിയിലേയും നിയമവ്യവസ്ഥയുടെ ആധുനിക രീതിയിലുള്ള നിർവ്വഹണസംവിധാനത്തിന്റെ മുഖ്യശില്പി. അദ്ദേഹമാണ് നീതിന്യായ വ്യവസ്ഥയെ എക്സിക്യൂട്ടിവിൽനിന്ന് ആദ്യമായി വേർപെടുത്തിയത്. കേണൽ മൺറോയുടെ ശ്രമമാണ് തിരുവിതാംകൂറിലും കൊച്ചിയിലും നിയമവ്യവസ്ഥയുടെ സമാരംഭത്തിനും വ്യവസ്ഥാപിതമായ കോടതികളുടെ ആവിർഭാവത്തിനും 1956 നവംബർ 1-ാംനു സ്ഥാപിതമായ കേരള ഹൈക്കോടതിയുടെ മുൻഗാമിയായിരുന്ന തിരുവിതാംകൂർ ഹജ്ജൂർക്കച്ചേരി, കൊച്ചിൻ ചീഫ് കോർട്ട് എന്നിവയുടെ സ്ഥാപനത്തിനു കാരണമായത് (പി.

ശങ്കുണ്ണിമേനോൻ, 1994 : 294 -295). ആധുനിക തിരുവിതാംകൂറിന്റെ ചരിത്രം മാർത്താണ്ഡവർമ്മയുടെ കാലത്തോടെയാണ് (1729-1758) ആരംഭിക്കുന്നതെങ്കിലും ആധുനികരീതിയിലുള്ള നിയമവ്യവസ്ഥ ആസൂത്രിതമായത് റാണി ഗൗരി ലക്ഷ്മി ഭായിയുടെ കാലത്താണ് (1811-1815). അന്നത്തെ ബ്രിട്ടീഷ് റസിഡൻറായിരുന്ന കേണൽ മൺറോയെ റാണിയാണ് അവരുടെ ദിവാനായി നിയമിച്ചത്.

കേണൽ മൺറോയുടെ കാലത്ത് 1811-ൽ തിരുവിതാംകൂറിൽ അഞ്ച് ജില്ലാ കോടതികൾ പത്മനാഭപുരം, തിരുവനന്തപുരം, മാവേലിക്കര, വൈക്കം, ആലുവ എന്നിവിടങ്ങളിലായി സ്ഥാപിച്ചു. രണ്ടു ജഡ്ജിമാരും ഒരു ശാസ്ത്രിയുമായിരുന്ന ഓരോ ജില്ലാ കോടതിയിലും ഉണ്ടായിരുന്നത്. 1814-ൽ അപ്പീൽ കോടതിയായ ഹജ്ജൂർക്കച്ചേരി സ്ഥാപിതമായി. അദ്ധ്യക്ഷ പദവി അലങ്കരിക്കുന്ന ദിവാനും മറ്റു മൂന്ന് ജഡ്ജിമാരും അടങ്ങുന്ന ഹജ്ജൂർകച്ചേരിക്ക് ഇന്നത്തെ ഹൈക്കോടതിയുടെ എല്ലാ അധികാരങ്ങളും ഉണ്ടായിരുന്നു.

ഹജ്ജൂർക്കച്ചേരിയുടെ അദ്ധ്വാനഭാരം വർദ്ധിച്ചതിനെത്തുടർന്ന് റെഡ്ഡിറാവു ദിവാനായിരുന്ന കാലത്ത് 1817-ൽ ജില്ലാകോടതികളിൽനിന്നും അപ്പീൽകേൾക്കുന്നതിന് ഒരു പുതിയ അപ്പീൽകോടതി തിരുവനന്തപുരത്ത് സ്ഥാപിച്ചെങ്കിലും പിന്നീടത് കൊല്ലത്തേയ്ക്ക് മാറ്റി. 1830-വരെ ആ കോടതി കൊല്ലത്ത് പ്രവർത്തിച്ചു. 1832-ൽ മുൻസിഫ് കോടതികൾ സ്ഥാപിതമായി. ഓരോ ജില്ലാകോടതിയുടെ കീഴിലും ഒരു മുൻസിഫ് കോടതി സ്ഥാപിച്ചു. പോലീസ് അടി പിടിക്കേസുകളും 100 രൂപവരെയുള്ള സിവിൽകേസുകളും ഇതിന്റെ പരിധിയിൽവന്നു. 1816-ൽ ആദ്യമായി സർക്കാർകേസുകൾ കൈകാര്യംചെയ്യാൻ സർക്കാർവക്കീലിനെ ഹജ്ജൂർ കോടതിയിലും ജില്ലാ കോടതികളിലും നിയമിച്ചു. പണ്ടാരം വക വക്കീൽ എന്നപേരിൽ ഇവർ അറിയപ്പെട്ടിരുന്നു. മരണശിക്ഷ നല്കുന്ന സമ്പ്രദായം തിരുവിതാംകൂറിൽ 1944-ൽ ദിവാൻ സർ സി.പി. രാമസ്വാമി അയ്യരുടെ കാലത്ത് നിറുത്തലാക്കിയിരുന്നു. 1951-ൽ ഇന്ത്യൻ പീനൽകോഡ് തിരുവിതാംകൂറിൽ പ്രാബല്യത്തിൽ വന്നപ്പോൾ വീണ്ടും മരണശിക്ഷാ സമ്പ്രദായം നിലവിൽവന്നു.

67 വർഷത്തെ പ്രവർത്തനത്തിനുശേഷം തിരുക്കൊച്ചി ലയനത്തെതുടർന്ന് 1949-ലെ ട്രാവൻകൂർകൊച്ചിൻ ഹൈക്കോർട്ട് ഓർഡിനൻസിലൂടെ 1949 ജൂലൈ 7-ാംനു തിരുവിതാംകൂർഹൈക്കോടതിയും കൊച്ചി ഹൈക്കോടതിയും ചേർന്ന് ഹൈക്കോർട്ട് ഓഫ് ട്രാവൻകൂർകൊച്ചിൻ ആയി മാറി. എറണാകുളമായിരുന്നു ആസ്ഥാനം. തിരുവിതാംകൂർ ഹൈക്കോടതിയിലെ അവസാനത്തെ ചീഫ് ജസ്റ്റീസായിരുന്ന

പുതുപ്പള്ളി എസ്. കൃഷ്ണപിള്ളയായിരുന്നു തിരു-കൊച്ചി ഹൈക്കോടതിയിലെ ആദ്യത്തെ ചീഫ് ജസ്റ്റീസ്. കേരള പിറവിവരെ തിരുക്കൊച്ചി ഹൈക്കോടതി അതിന്റെ പ്രവർത്തനം തുടർന്നു. ഈ കോടതിയിലെ അവസാനത്തെ ചീഫ് ജസ്റ്റീസായിരുന്ന കെ.ടി. കോശിയാണ് കേരള ഹൈക്കോടതിയിലെ ആദ്യത്തെ ചീഫ് ജസ്റ്റീസ്.

ഉപസംഹാരം

അധീശഗവൺമെൻറിന്റെ അധികാരത്തിൻ കീഴിലായിരുന്ന കോടതിയെ അധീശത്വത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രസങ്കല്പങ്ങൾ സ്വാധീനിച്ചിട്ടുണ്ട്. എങ്കിൽത്തന്നെയും പുതിയ നിയമപരികല്പനയുടെ സ്വഭാവം സമത്വം, ശാസ്ത്രീയത, യുക്തിഭദ്രത തുടങ്ങി ആധുനികതയുടേതെന്ന് പറയാവുന്ന സങ്കല്പനങ്ങളാണ് മുന്നോട്ടുവച്ചത്. നമ്പൂതിരിയ്ക്കും പുലയനും ഒരേകുറ്റത്തിന് ഒരേശിക്ഷ എന്നതായിരുന്നു ഈ നിയമത്തിന്റെ മുഖമുദ്ര. ആധുനിക നിയമവ്യവസ്ഥയ്ക്കുമുമ്പ് കേരളത്തിൽനിലവിവിരുന്ന നിയമസംവിധാനങ്ങളുടെയെല്ലാം അടിസ്ഥാനം ജാതിയായിരുന്നു. ഒരാൾ നിരപരാധിയാണോ അപരാധിയാണോ എന്നതല്ല അയാൾ ഏതു ജാതിയിൽപെടുന്നുവെന്നതാണ് നീതിന്യായത്തെ നിശ്ചയിച്ചിരുന്നത്. ഈ വ്യവസ്ഥിതിയിൽ പീഡനങ്ങളെറെയും ഏറ്റുവാങ്ങേണ്ടിവന്ന കീഴാളരുടെ അവസ്ഥയ്ക്ക് സംഭവിക്കുന്ന വ്യതിയാനമാണ് ആധുനികതയിൽ കേരളം കണ്ടത്. ശാസ്ത്രീയമായ പരിശോധനകളുടെയും തെളിവെടുപ്പുകളുടെയും അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള നീതിനിർവ്വണം ആധുനിക കോടതി നടപ്പാക്കി. എല്ലാവർക്കും തുല്യനീതി എന്ന സങ്കല്പം പ്രാചീന കേരളത്തെ ആധുനികമാക്കുന്നതിൽ ഗുണകരമായി പ്രവർത്തിച്ചു. കേരളീയാധുനികതയെ അടയാളപ്പെടുത്തുമ്പോൾ ഒഴിച്ചുകൂടാനാവത്ത ഘടകമായ ആധുനിക കോടതി സ്ഥാനപ്പെടുന്നു.

ഗ്രന്ഥസൂചി

1 കെ.എൻഗണേശ്, 1997 കേരളത്തിന്റെ ഇന്നലെകൾ, സാംസ്കാരിക പ്രസിദ്ധീകരണവകുപ്പ്
2 പദ്മനാഭമേനോൻ, 1996, കൊച്ചിരാജ്യചരിത്രം, മാതൃഭൂമി.
3 പണിക്കർ കെ.എം., കേരളചരിത്രം
4 മഹേഷ്, 2000 ജുഡീഷ്യറിയുടെ നൂറുകൊല്ലം, മലയാളംവാരിക പ്രത്യേകപതിപ്പ്.
5 ലോഗൻ, മലബാർ മാന്വൽ, മാതൃഭൂമി

ആധുനികതയുടെ അച്ചടി പാഠങ്ങൾ

കലേഷ്. എം. മാണിയാടൻ
ഗവേഷകൻ, സംസ്കൃതസർവ്വകലാശാല, കാലടി.

അറിവിന്റെ അപകേന്ദ്രീകരണം സാധ്യമാക്കി എന്നതാണ് അച്ചടിയുണ്ടാക്കിയ വലിയ സാമൂഹിക വിപ്ലവം. ലോകചരിത്രത്തിലെ നവീകരണത്തെയും (Reformation) നവോത്ഥാനത്തെയും (Renaissance) പ്രബുദ്ധതയെയും (Enlightenment)ഒ സംബന്ധിച്ച സംവാദങ്ങളിൽ എല്ലാം തന്നെ അച്ചടിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ബലിഷ്ഠമായ വാദങ്ങൾ കടന്നുവരുന്നതു കാണാം. 1979-ൽ പുറത്തുവന്ന എലിസബത്ത് ഐസൻസ്റ്റീനിന്റെ അച്ചടിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ശ്രദ്ധേയമായ പഠനത്തിന്റെ പേരു തന്നെ The Printing Press as an Agent of Change' എന്നായിരുന്നു. ലോകമെമ്പാടുമുള്ള വിപ്ലവകരമായ മാറ്റത്തിന്റെ തിരികൂറ്റിയായി വർത്തിച്ചത് അച്ചടി തന്നെയായിരുന്നു.

യൂറോപ്പിൽ 15, 16 നൂറ്റാണ്ടുകളിലുണ്ടായ സാക്ഷരതയുടെ വ്യാപനവും സാഹിത്യവായനയുടെ പ്രചാരവും മതാത്മകമായ യൂറോപ്യൻ പൊതുമണ്ഡലത്തെ മതേതരമാക്കുന്നതിൽ നിർണായക സ്വാധീനം ചെലുത്തുകയുണ്ടായി. അച്ചടിയുടെ ജന്മം പുസ്തകത്തെ വിപണിക്കനുയോജ്യമായ ചരക്കാക്കി (Commodity)മാറ്റി. (David Finkelstein, Alistair McCleery: 2006:46) 'പുസ്തകമാണ് ലോകത്തിലെ ആദ്യത്തെ ബോധന യന്ത്രവും വൻതോതിൽ ഉത്പാദിപ്പിക്കപ്പെട്ട ഉത്പന്നവും' എന്ന് മാർഷൽ മക്ലൂഹൻ നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്. (2007:185) ഒരേസമയം സാങ്കേതികതയായും കലയായും വ്യവസായമായും രൂപാന്തരപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന അതിദീർഘമായ ചരിത്രമുണ്ട് അച്ചടിക്ക്. അത് പലമട്ടിൽ പഠിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്.

അച്ചടി, അറിവ്, അധികാരം

സാമൂഹിക മണ്ഡലത്തിലെ താഴ്ന്ന ശ്രേണിയിലെ ആളുകൾ അച്ചടിക്കു മുമ്പ് അറിവിനെയും എഴുത്തിനെയും സംബന്ധിച്ച് സന്ദേഹികളായിരുന്നു. അറിവും അക്ഷരങ്ങളും സവിശേഷ പദവിചിഹ്നങ്ങളായിരുന്നു. എന്നാൽ ഒരേസമയം ആയിരക്കണക്കിന് പ്രതികൾ (Copies) അച്ചടിക്കുവാൻ ശേഷിയുള്ള അച്ചടി യന്ത്രത്തിന്റെ കണ്ടെത്തൽ അറിവിനെ (Knowledge) ജനാധിപത്യവത്കരിക്കുകയും അക്ഷരങ്ങൾക്കു പിന്നിലെ വിശുദ്ധപരിവേഷത്തെ തകർക്കുകയും ചെയ്തു.

എക്കാലത്തും അറിവിന്റെ വ്യാപനത്തെ ഭീതിയോടെ കണ്ടത് മതാധികാരമായിരുന്നു. മതാത്മക സമൂഹം അറിവ് വ്യാപനത്തിൽ വെറളിപൂണ്ടതിന് നിരവധി ഉദാഹരണങ്ങളുണ്ട്. വെനീഷ്യൻ മതാധികാരമണ്ഡലത്തിലെ നിയമനിർമ്മാണസഭ, അച്ചടി ലാഭകേന്ദ്രിത വൃത്തിയാണെന്നും അശുദ്ധപാഠങ്ങളുടെ പ്രചാരകനാണെന്നും അധാർമ്മികവും അപകടകരവുമായ കൃതികളാണ് പൊതുജനങ്ങളിലേക്ക് എത്തിക്കുന്നതെന്നും സഭാധികാരികളുടെ മേൽനോട്ടമില്ലാത്ത ജ്ഞാനം അശുദ്ധമാണെന്നും ഈ അറിവ് അറിവില്ലാത്തവരിലേക്ക് സ്വതന്ത്രമായി പ്രവഹിക്കുമെന്നും വാദിക്കുകയുണ്ടായി. പൗരോഹിത്യം അവരുടെ വെനീഷ്യൻ ജഡ്ജ്മെന്റിൽ പേനയെ കന്യകയായും അച്ചടിയന്ത്രത്തെ വേശ്യയായും (The Pen is a Virgin, the Printing press a whore) കല്പിക്കുകയുണ്ടായി. (2006:49) അറിവിൽതന്നെ ശുദ്ധിയും അശുദ്ധിയും കണ്ടെത്തിയ മതാധികാരം, വാസ്തവത്തിൽ ഭയപ്പെട്ടത് നാളതുവരെ സ്വകാര്യകുത്തകയായിരുന്ന ജ്ഞാനരൂപങ്ങളുടെ അച്ചടി വഴിയുള്ള അതിവേഗവും സ്വതന്ത്രമായ വ്യാപനത്തെ തന്നെയാണ്.

അറിവ് അടഞ്ഞ മണ്ഡലങ്ങളിൽനിന്നും തുറസ്സായ സാമൂഹിക മണ്ഡലങ്ങളിലേക്ക് പ്രവഹിച്ചതോടെ വ്യവസ്ഥാപിതമായ സാമൂഹിക ക്രമത്തിന് തന്നെ ഭീഷണിയായി മാറി. 16, 17 നൂറ്റാണ്ടുകളിലെ പ്രൊട്ടസ്റ്റന്റ് മതനവീകരണം യൂറോപ്പിന്റെ മതാത്മകഭാവനയുടെ അടിവേരിളക്കി. പുണ്യപുസ്തകങ്ങളെ സംബന്ധിക്കുന്നതും ആരാധനയെ സംബന്ധിക്കുന്നതുമായ തുറന്ന പൊതു സംവാദങ്ങൾ ഇക്കാലത്തോടെ അരങ്ങേറി. ഇതിനുള്ള തുറസ്സൊരുക്കിയതോ ബൈബിൾ ഉൾപ്പെടെയുള്ള വായനാവിഭവങ്ങളുടെ വ്യാപകമായ അച്ചടിയും പ്രചാരവും തന്നെയാണ്. ഇത് പതിയെ വ്യക്തിയെ പൗരത്വത്തിലേക്കും സംവാദങ്ങളിലേക്കും മറ്റും വഴിമാറ്റുകയുണ്ടായി. മാർട്ടിൻ ലൂഥറിനെപ്പോലുള്ളവർ മതനവീകരണ ശ്രമത്തിൽ ബൈബിളിനെ മനുഷ്യത്വപരമായി പുനർവായിക്കുകയും

പിന്നീട് സാമൂഹികവും രാഷ്ട്രീയവുമായ വിപ്ലവത്തിലേക്ക് യൂറോപ്പിനെ നയിക്കുകയും ചെയ്തു.

അറിവ് അധികാരമായിരുന്ന ചരിത്രസന്ദർഭത്തിൽ പുസ്തകങ്ങളും സമുദ്രസഞ്ചാരത്തിനുള്ള ഭൂപടങ്ങളും വരേണ്യവിഭാഗത്തിന്റെ മാത്രം സമ്പത്തായിരുന്നു. സമ്പന്നമായ സ്ഥാപനങ്ങളിലും വരേണ്യരായ വ്യക്തികളിലുംമാത്രം ഒതുങ്ങി നില്ക്കുമായിരുന്ന അറിവിനെ പതിയെ പൊതുമണ്ഡലത്തിലേക്ക് ആനയിച്ചത് അച്ചടിയായിരുന്നു. അച്ചടി സംസ്കാകരത്തിന്റെ (Books, Newspapers, Pamphlets) വ്യാപനത്തോടെയാണ് പ്രബുദ്ധമായ, സംവാദാത്മകമായ പുതുലോകം നിർമ്മിക്കപ്പെട്ടത്. 18-ാം നൂറ്റാണ്ടിൽ യൂറോപ്പിലാകമാനമുണ്ടായ ബൗദ്ധികഗതിമാറ്റത്തെയാണ് പ്രബുദ്ധത (Enlightenment) എന്നു വിളിച്ചത്. ഇതിന്റെ അടിപ്പടവാകട്ടെ അച്ചടിയിലൂടെ പ്രചരിച്ച അറിവിന്റെ ലോകവുമായിരുന്നു. പ്രബുദ്ധതാ കാലത്ത് ഏറ്റവുമധികം വിമർശിക്കപ്പെട്ടതും പൗരോഹിത്യവും മതാധികാരവും അതു പ്രചരിപ്പിച്ച അന്ധവിശ്വാസങ്ങളുമായിരുന്നു. യുക്തിയിലധിഷ്ഠിതമായതും ശാസ്ത്രീയമായ അറിവിന്റേതുമായ പുതിയ ലോകബോധത്തെ നിർമ്മിച്ചതും വായനയിലൂടെ തിടംവെച്ച പ്രബുദ്ധതാ സംസ്കാരമായിരുന്നു. ഇക്കാലത്തോടെ സമൂഹം വിമർശനാത്മക സമൂഹമായി. നാളതുവരെയില്ലാത്ത അറിവിന്റെ വിശാലമായ നെറ്റ്‌വർക്ക് തന്നെ അച്ചടിയിലൂടെ നെയ്തെടുക്കപ്പെട്ടു. കൈകൊണ്ട് ചലിപ്പിക്കുന്ന അച്ചുകൂടത്തിൽനിന്ന് അച്ചടിയന്ത്രത്തിലേക്കും മനുഷ്യാധ്വാനത്തിൽനിന്ന് യന്ത്രാധ്വാനത്തിലേക്കുമുള്ള അച്ചടിയുടെ സാങ്കേതിക മാറ്റം നവോത്ഥാന പ്രക്രിയയെ വേഗത്തിലാക്കി. പ്രിന്റിലൂടെ പ്രചരിച്ച റാഡിക്കലായ ചിന്തകളും ആശയങ്ങളുമാണ് പ്രബുദ്ധതയിലേക്ക് മാനവികതയെ കൈപിടിച്ചുയർത്തിയത്. പ്രബുദ്ധതയിലൂടെ തിടംവെച്ച നവീകരണം മുതൽ ബഹുജനങ്ങളുടെ രാഷ്ട്രീയാവബോധത്തിന്റെ രൂപീകരണത്തിനും റാഡിക്കലായ ആശയങ്ങളുടെ പ്രചാരണത്തിനുംവരെ അച്ചടിച്ച സാംസ്കാരിക രൂപങ്ങൾ നിർണായക പങ്കുവഹിച്ചു. ലഘുലേഖകൾ, പത്രങ്ങൾ, പുസ്തകങ്ങൾ, ആനുകാലികങ്ങൾ, എന്നിവയെല്ലാം ഉത്പതിഷ്ണുത്വ സംസ്കാരത്തിന്റെയും പൊതുജനാഭിപ്രായ രൂപീകരണത്തിന്റെയും ആണിക്കല്ലായി. പുസ്തകപ്രസാധനം വലിയ വ്യവസായമായി വളർന്ന 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിലാണ് ഈ മാറ്റമുണ്ടായത് എന്ന കാര്യം യാദൃച്ഛികമല്ല.

എല്ലാത്തരം യന്ത്രസംവിധാനങ്ങളുടെയും ആദിമരൂപം ചലിക്കുന്ന അച്ചടി യന്ത്രമാണ്. അച്ചടി പ്രാദേശികതയെയും (Parochialism)

ഗോത്രപരതയെയും(Tribalism) ഇല്ലാതാക്കുകയും സാംസ്കാരികാതിർത്തികൾ അപ്രസക്തമാക്കുകയും അറിവിന്റെ ദേശാന്തരവ്യാപനത്തിന് ഗതിവേഗം പകരുകയും ചെയ്തു. മാർഷൽ മക്‌ലൂഹൻ അച്ചടിയെ ദേശീയതയുടെ വാസ്തുശില്പി (Architect of Nationalism) എന്നാണ് വിശേഷിപ്പിച്ചത്. അച്ചടിയുടെ വ്യാപനവും പ്രചാരവും ഭാഷാപരമായ പലമയെ ഭേദിക്കുകയും മനുഷ്യകുലത്തെതന്നെ ഒരൊറ്റ വംശമായി മാറ്റുകയും ചെയ്തെന്ന് മക്‌ലൂഹൻ നിരീക്ഷിക്കുന്നു. (2007: 185).

അച്ചടിയുണ്ടാക്കിയ സാംസ്കാരികവും സാമൂഹികവുമായ പരിണാമത്തെ സംബന്ധിച്ച് ആഴത്തിൽ പഠിച്ചവരാണ് മാർഷൽ മക്‌ലൂഹനും ജൂഗൻ ഹേബർമാനും ബെനഡിക്ട് ആന്റേഴ്സനും. ദേശീയതാ നിർമ്മിതിയെയും അച്ചടിയിലൂടെ വളർന്ന അച്ചടി മുതലാളിത്തത്തെയും(Print Capitalism) മക്‌ലൂഹനും ആന്റേഴ്സനും വിശദീകരിച്ചപ്പോൾ, ഹേബർമാസാവട്ടെ അച്ചടിക്കപ്പെട്ട സാസ്കാരിക ഉപകരണങ്ങളാൽ (പുസ്തകങ്ങൾ, നോവലുകൾ, പത്രങ്ങൾ, ആനുകാലികങ്ങൾ, ലഘുലേഖകൾ) നിർമ്മിക്കപ്പെട്ട പൊതുമണ്ഡല സംസ്കാരത്തെ (Public Sphere Culture) സംബന്ധിച്ച് ആഴത്തിൽ പഠിക്കുകയുണ്ടായി.

അദൃശ്യരായിരുന്ന ജനസമൂഹത്തെ പരസ്പരം കണ്ണി ചേർക്കുകയും അവരുടെ അഭിപ്രായരൂപീകരണം നടത്തുകയും അതുവഴി ദേശീയതാവബോധവും ശാസ്ത്രാവബോധവും യുക്തിബോധവുമുള്ള പൗരസമൂഹത്തെ, പൊതുജനത്തെ നിർമ്മിക്കുകയും ചെയ്ത അച്ചടിയുടെ ദീർഘചരിത്രമാണ് ഇവർ സാംസ്കാരികമായി വിശകലനം ചെയ്തത്. ഈ വിശകലനങ്ങൾ ഏതൊരു നവോത്ഥാന സംസ്ക്കാരത്തെയും പഠിക്കാൻ അനുയോജ്യവുമാണ്.

കേരളം: അച്ചുകൂടത്തിൽ തെളിഞ്ഞ ഭാവനാസ്ഥലം

ഐക്യകേരളമെന്ന രാഷ്ട്രീയ സ്ഥല (Political Space) ത്തെ സംബന്ധിച്ച് പൊതു ഇടത്തിൽ വലിയ ചർച്ചകളുണ്ടാവുന്നത് 1940-കൾക്ക് ശേഷമാണ്. 1949-ലെ തിരു-കൊച്ചി സംയോജനം ഈ ആലോചനയ്ക്ക് ഗതിവേഗം പകർന്നു. എന്നിട്ടും 1956-ൽ മാത്രമാണ് കേരളം രാഷ്ട്രീയ അധികാരമുള്ള സംസ്ഥാനമായി നിലവിൽ വന്നത്. എന്നാൽ ഐക്യകേരളമെന്ന ഭാവനാസ്ഥലം(Imaginary Space) 1880-കളിൽത്തന്നെ നമ്മുടെ അച്ചടി സംസ്കാരം(Print Culture: പുസ്തകങ്ങൾ, മാസികകൾ, പത്രങ്ങൾ, ഇതു സംബന്ധിച്ച ചർച്ചാവേദികൾ) ഭാവന ചെയ്യുന്നുണ്ട്.

മലയാള മനോരമയുടെ വജ്രജൂബിലി വർഷത്തിൽ കോഴിക്കോട്

സാമൂതിരി എഴുതിയ സന്ദേശത്തിൽ ഇങ്ങനെ കാണാം. 'കേരളത്തെ ഒട്ടാകെ ഒരു രാജ്യമായി വിഭാവനംചെയ്ത്, കേരളീയർക്ക് ഒന്നിച്ചു ചേരുവാൻ അവസരം നല്കിയ മനോരമയുടെ ഇന്നോളമുള്ള നയവും പ്രവർത്തനവും നമുക്കും നമ്മുടെ സ്വരൂപത്തിനും സന്തോഷപ്രദമായിട്ട് തന്നെയിരിക്കുന്നു' എങ്ങനെയാണ് അച്ചടിരൂപം പലതായി ചിതറിയ അദൃശ്യസമൂഹത്തെ ഐക്യപ്പെടുത്തയത് എന്നതിലേക്കുള്ള സൂചന ഇതിൽനിന്നു വായിച്ചെടുക്കാം.

1890-ൽ കണ്ടത്തിൽ വറുഗീസ് മാപ്പിള എഴുതുന്നത് ഇവിടെ ശ്രദ്ധേയമാണ്. 'മംഗലാപുരത്തെ ക്രിസ്ത്യാനികളുടെ മലയാളവും അഭിപ്രായവും തിരുവനന്തപുരത്തെ ഹിന്ദുക്കളിലും മറിച്ചും വ്യാപരിക്കുന്നതിനാൽ മലയാള ഭാഷയ്ക്ക് പ്രത്യേക പരിഷ്കാരത്തിന്റെ ആരംഭം മാത്രമായിരുന്ന ഈ കാലത്ത് ദിക്കുകളുടെയും സമുദായങ്ങളുടെയും അകലവും ഭേദവും മറ്റും കൊണ്ടുള്ള ഗ്രാമ്യാദി ദോഷങ്ങൾ തീർന്ന് എല്ലാവരും ആദരിക്കപ്പെടുവാൻ തക്കതായ ഒരു ഉത്തമഭാഷ സ്ഥിരപ്പെടുത്തുന്നതിന് വർത്തമാനപ്പത്രങ്ങളുടെ പ്രചാരത്താൽ അല്ലാതെ മറ്റൊന്നുകൊണ്ടും കഴിയുന്നതല്ല. എല്ലാ ദിക്കിലും വർത്തമാനപ്പത്രങ്ങൾ പ്രസിദ്ധപ്പെടുത്തുകയും എല്ലാം തമ്മിൽ അന്യോന്യം ധാരാളമായി സംസർഗ്ഗം ഉണ്ടായിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന കാലത്ത് ദേശംതോറും ഭാഷ പലത് എന്നുള്ളത് കാലക്രമേണ അർത്ഥമില്ലാതായിത്തീരുകയല്ലാതെ നിവൃത്തിയില്ലല്ലോ' (പ്രിയദർശനൻ ജി 1997:36,37) ഇവിടെ എപ്രകാരമാണ് അദൃശ്യസമൂഹത്തെ അച്ചടി/പത്രങ്ങൾ, തമ്മിൽതൊടുന്ന ഭാവനാസമൂഹമാക്കി മാറ്റുന്നത് എന്നതിനുള്ള സൂചന കാണാം.

മറ്റൊരു കൗതുകമുള്ള നിരീക്ഷണമായി അവതരിപ്പിക്കാനുള്ളത് ആദ്യകാല പത്രമാസികകളുടെ പേരുമായി ബന്ധപ്പെട്ടാണ്. തിരുവിതാംകൂർ, കൊച്ചി, മലബാർ എന്നിങ്ങനെ പ്രവിശ്യകളായി കിടന്നിരുന്ന പഴയ പ്രദേശങ്ങളെ കേരളം എന്ന രാഷ്ട്രീയ സ്ഥലമാക്കി മാറ്റുന്നതിന് തുടക്കത്തിൽ ഇടപെട്ടത് നമ്മുടെ പത്രമാസികകളാണ്. ആദ്യകാല പത്രങ്ങളുടെ പേരുകൾ പരിശോധിച്ചാൽ അതുവരെയും സാധ്യമാവാത്ത കേരളമെന്ന രാഷ്ട്രീയ സ്ഥലത്തെ അവ മുൻഭാവന ചെയ്തിട്ടുണ്ടെന്ന് കാണാനാവും. കേരള ദീപകം, കേരളമിത്രം, കേരള പത്രിക, കേരള സഞ്ചാരി, കേരള പഞ്ചിക, കേരളതാരക, കേരളശോഭിനി, കേരളനന്ദിനി, കേരള ചിന്താമണി, കേരളദർപ്പണം, കേരള ചന്ദ്രിക, കേരളോപകാരി, കേരളപതാക, കേരളഭൂഷണം, കേരളൻ,കേരളീയൻ, മലയാള മനോരമ, മലയാള രാജ്യം, മലയാളമിത്രം, മലയാള ശോഭിനി,

മലയാളി തുടങ്ങിയ 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അന്ത്യത്തോടെ ആരംഭിച്ച പത്രമാസികകളുടെ പേരുകളിൽ ഒക്കെ കേരളമെന്ന ദേശനാമത്തെയും മലയാളമെന്ന ഭാഷാനാമത്തെയും സംവഹിക്കുന്നതിന്റെ ലാഞ്ഛനകൾ ഉണ്ട്. ഒരു തരത്തിൽ ആലോചിച്ചാൽ ആദ്യമായി കേരളമെന്ന ഒരൊറ്റ ദേശത്തെയും മലയാളമെന്ന ഭാഷാദേശീയതയെയും വിഭാവനം ചെയ്തത് അച്ചടിരൂപങ്ങളായിരുന്നു എന്നുകാണാം. ഐക്യകേരളത്തിനു വേണ്ടി പത്രങ്ങൾ പരസ്യമായി എടുത്ത നിലപാടുകളും പ്രബുദ്ധതയിലൂടെ തിടംവെച്ച നവീകരണശ്രമങ്ങളും മുതൽ പൊതുജനത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയ വബോധ രൂപീകരണവും ഉത്പതിഷ്ണുത്വമുള്ള ആശയങ്ങളുടെ പ്രചാരവും വായനാസമൂഹത്തിന്റെ രൂപപ്പെടലുംവരെയുള്ള സാംസ്കാരിക പ്രക്രിയയ്ക്ക് നെടുനായകത്വം വഹിച്ചത് അച്ചടിസംസ്കാരമാണെന്ന് പറയാനാവും. വായനയിലൂടെ വ്യക്തിയും പത്രവായനയിലൂടെ പൗരനും അവരിലൂടെ പൊതുജനാഭിപ്രായവും രൂപപ്പെട്ടുവന്ന ചരിത്രസന്ദർഭവും ഇതുതന്നെയായിരുന്നു.

ബെനഡിക്ട് ആൻഡേഴ്സന്റെയും മറ്റും വാദങ്ങൾക്കുമുമ്പേ മലയാളത്തിലെ പത്രാധിപൻമാർ, പത്രപ്രവർത്തകർ, സാഹിത്യസംഘടനകൾ, പാഠപുസ്തകങ്ങൾ, ഭാവനാസമൂഹം (Imagined Community), എന്ന ആശയം മുന്നോട്ടു വെച്ചിട്ടുണ്ട്. 1860-കളിൽ പുറപ്പെടുവിച്ച പാഠാവലികളിലൂടെ ദേശഭേദമുള്ള ഭാഷാസ്വരൂപങ്ങളെ അച്ചടിയിലൂടെ ഐക്യപ്പെടുത്തുകയുണ്ടായി. കേരള വർമ്മയുടെ പാഠപുസ്തകങ്ങൾ ഗദ്യത്തിന് പ്രാമുഖ്യം കൊടുത്തതോടൊപ്പം മതപുരാണാദിയായ വിഷയങ്ങളെ ഒഴിവാക്കുകയും ചെയ്തു. (ഇ.വി. രാമകൃഷ്ണൻ , 2000:486) മതാത്മകവും സവർണവുമായ മലയാള സാഹിത്യമണ്ഡലം പതിയെ മതേതര സാഹിത്യപൊതുമണ്ഡലമായി രൂപപ്പെട്ടത് ഇതിനോടനുബന്ധമായാണ്. 1892-ലെ പ്രഥമ കവിസമാജം നടന്നത് മലയാള മനോരമയുടെ ഓഫീസിൽ വെച്ചാണ്. തുടർന്ന് തൊട്ടടുത്ത വർഷം കവിസമാജം തൃശ്ശൂരിൽ വെച്ചു നടത്തി. പേര് ഭാഷാപോഷിണിസഭ എന്നാക്കി മാറ്റി. ഭാഷാപോഷിണിസഭയുടെ തുടർ സമ്മേളനങ്ങൾ കേരളത്തിലെ അക്കാലത്തെ സുപ്രധാന പട്ടണങ്ങളായ തിരുവനന്തപുരം, തൃശ്ശൂർ, വൈക്കം, കോഴിക്കോട്, തലശ്ശേരി, എന്നിവിടങ്ങളിൽ വെച്ച് ചേരുകയുണ്ടായി. അക്കാലം വരെ കാണാത്ത സാഹിത്യതല്പരരും സാഹിത്യനായകരും പരസ്പരം കണ്ടുമുട്ടുകയും സാഹിത്യസംവാദങ്ങളിലേർപ്പെടുകയുമുണ്ടായി. 'അന്യോന്യം പരിചയമില്ലാത്ത കേരളത്തിന്റെ വിഭിന്നഭാഗങ്ങളിൽ കഴിഞ്ഞുകൂടിയ കവികളെയും സാഹിത്യകാരൻമാരെയും തമ്മിൽ പരിചയപ്പെടുത്താനും പ്രാദേശികമായ വിഭിന്നതകളെ അതിലംഘിക്കുന്ന

ഐക്യവും സൗഹാർദ്ദവും ഭാഷയിലും സാഹിത്യത്തിലും കൈവരു ത്താനും കേരളസംസ്കാരത്തിന്റെ ഉന്നമനത്തിനു വേണ്ടി ഒത്തൊരുമിച്ചു പ്രവർത്തിക്കാനും ആ സംഘടന (ഭാഷാപോഷിണി സഭ) മുൻകൈ യെടുത്തു.' (കണ്ടത്തിൽ വറുഗീസ് മാപ്പിള ഒരു പഠനം, 1988:3) ഭാഷാ പോഷിണി സഭയുടെ ജിഹ്വയായി ഭാഷാപോഷിണി മാസിക പുറത്തു വന്നതും സവർണ കവികളും അവർണ കവികളും കുട്ടികുഞ്ഞി തങ്കച്ചി ഉൾപ്പെടെയുള്ള സ്ത്രീകളും മാസികയിൽ എഴുതാനാരംഭിച്ചതും അച്ചടി സംസ്കാരം ഉണ്ടാക്കിയ വിച്ഛേദമാണ്.

ദേശഭേദമോ ജാതിഭേദമോ മതഭേദമോ അശേഷം ഗണിക്കാതെയാ യിരുന്നു വറുഗീസ് മാപ്പിള മാസികയിലേക്ക് കൃതികൾ തെരഞ്ഞെടുത്തി രുന്നത്. മൂർക്കോത്തു കുമാരനെ എഴുത്തിൽ പലരും കൈയൊഴിഞ്ഞ പ്പോൾ മലയാള മനോരമയാണ് അദ്ദേഹത്തിന് സാഹിത്യത്തിലേക്കു വരാൻ വഴിയൊരുക്കിയത് എന്ന് നിരീക്ഷിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. 'വറുഗീസ് മാപ്പിള അവറുകളുടെ പ്രോത്സാഹനമില്ലായിരുന്നെങ്കിൽ ഞാൻ ഭാഷാ സാഹിത്യത്തിൽ പ്രവേശിച്ച് പ്രവർത്തിക്കാൻ സംഗതി വരില്ലായിരു ന്നു.' (ടി. എം. ചുമ്മാർ, മലയാള മനോരമ വജ്രജൂബിലി സ്മാരക ഗ്രന്ഥം, 1950 പുറം :194) എന്ന് മൂർക്കോത്ത് കുമാരൻ എഴുതിയിട്ടുണ്ട്. "അന്ന് സാഹിതീയ ക്ഷേത്രത്തിന്റെ ശ്രീകോവിലിൽ കയറി നീരാജനവും പുഷ്പാർച്ചനയും നടത്തിയ മഹാൻമാരുടെ കൂട്ടത്തിൽ കാണുന്ന അവർ ണ്ണരായ കവിശ്രേഷ്ഠൻമാരായ മൂലൂർ, മൂർക്കോത്ത് കുമാരൻ, സി.വി. കുഞ്ഞുരാമൻ, വെളുത്തേതി, പെരുനെല്ലി തുടങ്ങിയ പ്രതിഭാശാലികളെ സോദരസ്നേഹമസൃമണമായ മനോഭാവത്തോടുകൂടി സ്വാഗതം ചെയ്ത ഉദാരചരിതൻ വറുഗീസ് മാപ്പിളയാണ്" എന്നു നിരീക്ഷിക്കപ്പെട്ടിട്ടു ണ്ട്. (ibid:7) സി.എസ്. സുബ്രഹ്മണ്യൻ പോറ്റി ഇങ്ങനെ എഴുതുന്നു. 'വലിയവരും ചെറിയവരും, പ്രായം കൂടിയവരും കുറഞ്ഞവരും ഇങ്ങനെ യുള്ള വ്യത്യാസങ്ങളൊന്നും വറുഗീസ് മാപ്പിളയ്ക്കില്ല. സാഹിത്യത്തിൽ വാസനയുണ്ടോ എന്നൊരു നോട്ടമേ അദ്ദേഹത്തിനുണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ. അവർക്കെല്ലാം അദ്ദേഹം പത്രപംക്തി തുറന്നു കൊടുത്തു.' (ibid: 38,39)

മേൽപറഞ്ഞ ചില തുറന്നു പറച്ചിലുകളും, നിരീക്ഷണങ്ങളും സാഹി ത്യത്തിന്റെ മതേതരവത്കരണവും സാഹിത്യ പൊതുമണ്ഡലത്തിന്റെ രൂപീകരണഘട്ടവുമായി ചേർത്തുവെച്ച് ചർച്ചചെയ്യേണ്ടതുമാണ്. അച്ച ടിച്ച സാംസ്കാരികരൂപങ്ങൾ എപ്രകാരമാണ് അടഞ്ഞ സാമൂഹിക വ്യവസ്ഥയെ മാറ്റിത്തീർക്കുന്നതെന്നും സകലർക്കും ഇടംകൊടുക്കു ന്ന ജനാധിപത്യപരമായ സ്ഥലരാശികൾ നിർമ്മിക്കുന്നതെന്നും

കേരളീയ ചരിത്രസന്ദർഭത്തെ മുൻനിർത്തിയും ചർച്ചചെയ്യാമെന്ന് ഇവ തെളിയിക്കുന്നു.

ഗ്രന്ഥസൂചി

1. Anderson Benedict, 1991, Imagied Communities Reflections on the Origin and spread of Nationalism, Verso, London
2. David Finkelstein, Alistair Mccleery, 2006 An Introduction to Book History, Routeledge, London.
3. Jurgen Habermas, 1993, The Structural Transformation of the Public Sphere , An Enquiry in to a category of Bourgeoise Society, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts
4. Marshall McLuhan, 2007 Understanding Media, Routeledge London
5. കണ്ടത്തിൽ വറുഗീസ് മാപ്പിള ഒരു പഠനം, 1988, പ്രസാധകർ മലയാള മനോരമ, കോട്ടയം.
6. ഗോവി. കെ.എം., 1998, ആദിമുദ്രണം–ഭാരതത്തിലും മലയാളത്തിലും, കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി തൃശ്ശൂർ.

പ്രിയദർശനൻ ജി. (സമ്പാ.) 1997, കേരള നവോത്ഥാനം, കണ്ടത്തിൽ വറുഗീസ് മാപ്പിളയുടെ മുഖപ്രസംഗങ്ങൾ, മനോരമ പബ്ലിക്കേഷൻസ്, കോട്ടയം.

7. മലയാള മനോരമ വജ്രജൂബിലി പതിപ്പ്, സ്മാരകഗ്രന്ഥം, 1950 കോട്ടയം.
8. രാമകൃഷ്ണൻ ഇ.വി., 2000, വർത്തമാപ്പത്രങ്ങളുടെയും അച്ചടിയന്ത്രങ്ങളുടെയും വ്യാപനത്തോടെ മലയാളിയുടെ സാഹിത്യസങ്കല്പങ്ങളിലും ഭാഷാ വ്യവഹാരങ്ങളിലും സംഭവിച്ച മാറ്റങ്ങൾ, നമ്മുടെ സാഹിത്യം നമ്മുടെ സമൂഹം, വാല്യം–രണ്ട്, കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി തൃശ്ശൂർ.

മാനകമലയാളവും മാപ്പിളപ്പാട്ടിന്റെ ജീവിതവും

ഡോ.വി.ഹിക്മത്തുല്ല
അധ്യാകൻ,പി.എസ്.എം.ഒ. കോളേജ്, തിരൂരങ്ങാടി

മാപ്പിളപ്പാട്ടുകൾ സാഹിത്യചരിത്രത്തിന്റെ ഭാഗമാകാതെ പുറത്തിരിക്കേണ്ടിവന്നപ്പോൾ ഉണ്ടായ പ്രശ്നങ്ങളെന്തൊക്കെയാണ്? അത് മലയാളസാഹിത്യമായി മാറുമ്പോളുണ്ടാകുന്ന പ്രശ്നമെന്താണ്? ഏതായാലും അനവധി സങ്കീർണതകൾക്കു മുകളിലാണ് ഈ ചോദ്യങ്ങൾ രണ്ടും നീളുന്നതെന്നുറപ്പാണ്.

സാഹിത്യം എന്നത് ആധുനികമായ ഒരു സ്ഥാപനമാണ്. ഓരോ ദേശത്തിനും പാരമ്പര്യം സങ്കല്പിക്കാനായി ആവശ്യമെന്ന് തോന്നുന്ന ആഖ്യാനങ്ങൾ ഉൾപ്പെടുത്തി എഴുതപ്പെടുന്നതാണ് സാഹിത്യചരിത്രങ്ങൾ. അതിനാൽ ഇവയ്ക്കെല്ലാംതന്നെ ദേശീയതയുടെ കൂടെ സഞ്ചരിക്കാനുള്ള ബാധ്യതകൂടി വന്നുചേരുന്നു. സാഹിത്യംപോലുള്ള വ്യവഹാരങ്ങളിലൂടെയാണ് ദേശരാഷ്ട്രവും ദേശീയതയുമെല്ലാം ഉണ്ടായിവരുന്നത് എന്നും പറയാം. ഒരു ദേശം ഭാവന ചെയ്യപ്പെടുന്നത് ആ ദേശത്ത് ജീവിക്കുന്ന ആധിപത്യസമൂഹങ്ങളുടെ കാഴ്ചപ്പാടിലൂടെയായിരിക്കും. ചരിത്രമെഴുതാനുള്ള ഉപാദാനങ്ങളായി നാം തെരഞ്ഞെടുക്കുന്നവ അധികാരിവർഗത്തിന്റെ ഭാവനയിലൂടെ രൂപംകൊണ്ടതാണെന്ന് ഹൈഡൻ വൈറ്റ് പറയുന്നുണ്ട്. കേരളത്തിന്റെ ആധുനികീകരണപ്രക്രിയയിൽ പങ്കുവഹിച്ച സാഹിത്യം ഇങ്ങനെയൊരു അധീശബോധത്തിനകത്തു തന്നെയാണ് നിലനില്ക്കുന്നത്. സാഹിത്യമെന്ന ഈ ആധുനികസംവർഗത്തിന് നിരക്കുന്ന മട്ടിൽ, പഴയ ആഖ്യാനങ്ങളെ മലയാളസാഹിത്യം എന്ന പഠനസാമഗ്രിയായി നാം പുനരാനയിച്ചു.

ഒരു നൂറ്റാണ്ട് മുമ്പെങ്കിലും നിർമിക്കപ്പെട്ടുതുടങ്ങിയ ആധുനികത, നവോത്ഥാനം, ദേശീയബോധം മുതലായ ഭാവനകളിൽ നിന്നാണ്

ഐക്യകേരളം ഉണ്ടായിത്തീരുന്നത്. ഇവയ്ക്ക് സഹായകമായ ആഖ്യാനങ്ങളിൽ പെടുന്ന സാഹിത്യം എന്ന സ്ഥാപനവും ദേശഭാവനകൾക്കനുസരിച്ചാണ് ക്രമീകരിക്കപ്പെട്ടത്. ആയതിനാൽ ദേശചരിത്രത്തെ വിമർശനാത്മകമായി പരിശോധിക്കുമ്പോൾ മാത്രമേ അവഗണിക്കപ്പെട്ട സാഹിത്യമേഖലകളെപ്പറ്റി മനസ്സിലാക്കാൻ തന്നെ സാധിക്കുകയുള്ളൂ.

ഹിന്ദു/മുസ്ലിം, ഉത്തരം/ദക്ഷിണം, ഇന്ത്യ/പാക്കിസ്ഥാൻ തുടങ്ങിയ പലതരം വിഭജനങ്ങൾക്കുമുമ്പുള്ള ഹിന്ദി-ഉർദു സാഹിത്യസംസ്കാരത്തെപ്പറ്റി പഠനം നടത്തിയിട്ടുള്ള ഫ്രാൻസിസ്ക ഒർസീനി എഴുതുന്നു: 'വിവിധ സമുദായങ്ങളുടെ ആവിഷ്കാരങ്ങൾ വളരെ സങ്കീർണമായ ഒന്നാണ്. അതിലേക്ക് പുറമെനിന്നുള്ള കൂട്ടിച്ചേർക്കലുകളും മറ്റു സമുദായങ്ങളുമായുള്ള വിലപേശലുകളും മത്സരിക്കലും എല്ലാം ഉൾച്ചേരുന്നുണ്ട്.'' ആധുനികപൂർവ്വമായ ആവിഷ്കാരങ്ങളെ പുതിയ കാലത്ത് നാം ഉണ്ടാക്കി വെച്ച ദ്വന്ദ്വമാതൃകകളിലൂടെ നോക്കിക്കാണാനാവില്ല എന്നർഥം. സമുദായങ്ങൾ കലഹിച്ചും സ്നേഹിച്ചും ഉണ്ടാക്കിയെടുത്ത ഇടപാടുകളിലൂടെയാണ് യഥാർഥത്തിൽ 'ഇന്ത്യൻ സംസ്കാരം' രൂപപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. അപ്പോൾ സ്വാഭാവികമായും ദേശീയതക്കു മുമ്പുള്ള ഭൂതകാല ആഖ്യാനങ്ങളെ ദേശീയതയുടെ ഭാഷാ-സാഹിത്യ പരികല്പനകളുപയോഗിച്ച്, വരമൊഴി-അച്ചടി സാഹിത്യത്തിന്റെ മാനകങ്ങളുപയോഗിച്ച് വിശദീകരിക്കാനാവുകയില്ല. മാപ്പിളപ്പാട്ടുകളെ മനസ്സിലാക്കാൻ ഇത്തരം ദേശീയ അളവുകോലുകൾ തീർത്തും അപര്യാപ്തമാണ്.

മാപ്പിളമാർ പൊതുവെ മാതൃഭാഷയായ മലയാളത്തോട് വിമുഖത പുലർത്തിയിരുന്നു എന്നവാദം പരമ്പരാഗതമായി തുടർന്നുപോരുന്നതാണ്. ഭാഷാശാസ്ത്രപരമായും ചരിത്രപരമായും നിലനില്പില്ലാത്തതാണ് ഈ വാദം. പല മൊഴികളിൽ നിന്ന് മാനക മലയാളത്തിലേക്ക് നാം എത്തിച്ചേരുന്നത് അച്ചടിയുടെ ആവശ്യങ്ങളിലൂടെയാണ്.

മലയാളത്തിലെ ഏതൊരു കവിയോടും കിടപിടിക്കാൻപോന്ന മാപ്പിളക്കവികൾ അറബിലിപി ഉപയോഗിച്ചതു കൊണ്ടാണ് മുഖ്യധാരയിൽ നിന്നും അകറ്റപ്പെട്ടത് എന്ന വാദവും പരിശോധിക്കേണ്ടതാണ്. ഒമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ രൂപപ്പെട്ട് ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ പകുതി വരെ കേരളത്തിൽ നിലനിന്ന ലിപിയാണ് അറബിമലയാളം. ദക്ഷിണേന്ത്യയിൽ ദ്രാവിഡഭാഷകളെഴുതാൻ വട്ടെഴുത്തും സംസ്കൃതമെഴുതാൻ ബ്രാഹ്മണർ ഗ്രന്ഥലിപിയും ഉപയോഗിച്ചു. പതിനാറാം നൂറ്റാണ്ടുമുതൽ പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടുവരെ സുറിയാനിക്രിസ്ത്യാനികൾ മലയാളം സുറിയാനിയിലെഴുതുന്ന കറസോനി ലിപിയാണ് ഉപയോഗിച്ചിരുന്നത്.

ഗ്രന്ഥലിപിയിൽ വട്ടെഴുത്തിലെ ചില അക്ഷരങ്ങൾ ചേർത്താണ് 13-ാം നൂറ്റാണ്ടോടെ ആര്യ എഴുത്ത് രൂപപ്പെടുന്നത്. ഇതാണ് മലയാള ലിപിയായി മാറിയത്.ആര്യ എഴുത്തിന് വ്യവസ്ഥകൾ കൈവന്ന എഴുത്തച്ഛന്റെ 16-ാം നൂറ്റാണ്ടിൽ മുഹ്യുദ്ദീൻമാലയും മറ്റുമായി അറബി മലയാളസാഹിത്യം ശക്തമായിരുന്നു. മുസ്ലിം-ദലിത് ബഹുജനങ്ങളിൽ സ്വാധീനമുള്ള അറബിമലയാളം വിട്ട് ഹിന്ദു-വരേണ്യന്യൂനപക്ഷത്തിന്റെ സാംസ്കാരികാധിപത്യലിപിയായി നിലനില്ക്കുന്ന ആര്യഎഴുത്തിനോടുള്ള ചെറുത്തുനില്പുകൂടിയായി അറബി മലയാളത്തെ കാണാം. ഇതേ കാലത്തുതന്നെയാണ് ക്രിസ്ത്യാനികൾ സുറിയാനിമലയാളത്തിലേക്കു തിരിയുന്നതെന്നതും ശ്രദ്ധേയമാണ്.

സംസാരഭാഷയുടെ കാര്യത്തിൽ വൈവിധ്യമുള്ള മലയാളങ്ങളും ലിപിയുടെ കാര്യത്തിൽ സമുദായങ്ങൾ സൗകര്യാർത്ഥം പല ലിപികളും ഉപയോഗിച്ച കേരളത്തിൽ പൊതുവായ ഒരു ലിപി ആവശ്യം വരുന്നത് 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ പകുതിയിൽ അച്ചടി വികസിച്ചതോടെയാണ്. 1890-ൽ തുടങ്ങി 1950-കളോടെയാണ് മലയാളഭാഷയുടെ മാനകീകരണപ്രക്രിയ പൂർത്തിയാകുന്നത്. ഇതിൽ പ്രധാനമായും പങ്കുവഹിച്ചത് തിരുവിതാംകൂറിൽ കേരളവർമ്മ അധ്യക്ഷനായ പാഠപുസ്തകകമ്മിറ്റി (1866), കൊച്ചിയിൽ ഉള്ളൂരിന്റേയും അപ്പൻ തമ്പുരാന്റെയും നേതൃത്വത്തിൽ ഭാഷാ പരിഷ്കരണ കമ്മിറ്റി (1914), എ.ആർ. രാജരാജവർമ്മയുടെ കേരളപാണിനീയം, ശ്രീകണ്ഠേശ്വരത്തിന്റെ ശബ്ദതാരാവലി എന്നിവയാണ്. ഇവയെല്ലാം വരേണ്യ-സംസ്കൃതനിഷ്ഠമായ ഒരു മാനക മലയാളത്തെയാണ് സങ്കല്പിച്ചത്. മലബാർ മേഖലയിലെ മൊഴിവഴക്കങ്ങളേയും മാപ്പിള-ദലിത് സമുദായഭേദങ്ങളേയും തള്ളിക്കളഞ്ഞാണ് മാനകീകരണം സാധിച്ചെടുത്തത്. പുറന്തള്ളപ്പെട്ടവരുടെ ഭാഷയെ ലീലാതിലകം എന്ന വ്യാകരണകൃതി പാമരഭാഷയെന്നു വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നുണ്ടല്ലോ. സമാനമായൊരു തിരസ്കാരമാണ് ഇവിടെയും സംഭവിച്ചത്. കൂടുതൽ പുറന്തള്ളപ്പെടാതിരിക്കാൻ എന്തു ചെയ്യണമെന്ന് അക്കാലത്ത് കീഴാളസമുദായങ്ങളിലെ ബുദ്ധിജീവികൾ ആലോചിക്കുന്നുണ്ട്. തങ്ങളുടെ സമുദായങ്ങൾക്കു കൂടി മുഖ്യധാരയിൽ ഇടം ലഭിക്കണമെങ്കിൽ വരേണ്യമലയാളത്തിലേക്ക് പരിവർത്തനപ്പെടണമെന്നാണ് അവർ കണ്ടെത്തിയ പരിഹാരം. പണ്ഡിറ്റ് കറുപ്പൻ, മൂലൂർ പത്മനാഭപ്പണിക്കർ, മക്തി തങ്ങൾ തുടങ്ങിയ കീഴാളചിന്തകർ അവരുടെ സാഹിത്യഭാഷയിൽ സംസ്കൃതപദാവലികൾ അധികമായി ഉപയോഗിച്ചത് ഇതിനാലാണെന്ന് മനസ്സിലാക്കാം. മറ്റു ഭാഷാഭേദങ്ങളോ പ്രാദേശികമൊഴികളോ മുഖ്യമായി ഉപയോഗിച്ചിരുന്ന വിഭാഗങ്ങളെ അപരിഷ്കൃതമായി

വിലയിരുത്താൻ തുടങ്ങി. 'മാനകമലയാളപ്രദേശ'ക്കാർ നല്ല മലയാള ക്കാരാണെന്നും വന്നു. അറബിമലയാളത്തിൽ നൂറുശതമാനം സാക്ഷര രായിരുന്ന മുസ്ലിം സ്ത്രീപുരുഷന്മാർ ഈ ഭാഷാക്കലക്കത്തിൽ നിരക്ഷര രായി വ്യാഖ്യാനിക്കപ്പെട്ടു.

മലയാളിയ്ക്കായി പൊതു സാഹിത്യ/ചരിത്രഗവേഷണ പ്രവർത്തന ങ്ങൾ ആരംഭിച്ച എന്ന് നാം കരുതുന്ന 1890-1960 കാലത്ത് സാമുദായിക അവകാശവാദങ്ങളാണ് യഥാർത്ഥത്തിൽ സംഭവിച്ചത്. അതിനാലാണ് പഴയ ലിഖിതങ്ങൾ പരിശോധിക്കുന്നിടത്തും ഈ വിവേചനങ്ങൾ കാണുന്നത്. വട്ടെഴുത്തും ഗ്രന്ഥലിപിയും പഠിച്ചെടുക്കുന്ന ഗവേഷകർക്ക് അറബിമലയാളം മാത്രമായി വഴങ്ങാതിരിക്കുന്നതിന്റെ കാരണമതാണ്. 1885-ൽ ചാക്കീരി അഹമദ്കുട്ടിയുടെ ബദർ പടപ്പാട്ട് മുതൽ മുസ്ലിം എഴുത്തു കാർ മാനക മലയാളത്തിലേക്ക് പ്രവേശിച്ചു. 1884-ൽ മക്തിതങ്ങളുടെ 'കഠോരകുഠാരം' പുറത്തുവന്നതോടെ ആധുനിക മലയാളലിപിയും മുസ്ലികൾ സ്വീകരിച്ചുതുടങ്ങി. പൊതു മലയാള- മാനകീകരണം നടക്കു ന്ന ആദ്യഘട്ടത്തിൽതന്നെ മുസ്ലിങ്ങൾ അതിൽ പങ്കെടുത്തു എന്നാണിത് കാണിക്കുന്നത്. 1884-ൽ കഠോരകുഠാരമാണ് മലയാളലിപിയിലെ ഒരു മുസ്ലിം എഴുത്തുകാരന്റെ ആദ്യ കൃതി എന്നു പലരും പറയാറുണ്ട്. 'മുസ്ലിങ്ങൾ മലയാളലിപിയിലേക്കെത്താൻ വളരെ വൈകി' എന്ന പൊതുധാരണ ഉള്ളിലൊളിപ്പിച്ചു കൊണ്ടാണ് ഈ പ്രസ്താവന ഉപയോ ഗിക്കപ്പെടുന്നത്. എന്നാൽ, മലയാളലിപി അച്ചടിയോടെ സാർവത്രിക മായതും എല്ലാ സമുദായങ്ങളും ഈ ലിപിയിലേക്ക് പ്രവേശിക്കുന്നതും ഇതേകാലത്തു തന്നെയാണെന്ന് നമ്മുടെ ഗവേഷകർ മറന്നുപോവുന്നു. 1950-ൽ പോലും കേരളത്തിൽ അമ്പത് ശതമാനം പേർ മാത്രമേ 'പൊതു മലയാള'ത്തിൽ സാക്ഷരത നേടിയിട്ടുള്ളൂ എന്നോർക്കുക.

നമ്മുടെ ലക്ഷണമൊത്ത ആദ്യനോവൽ ഇന്ദുലേഖ (1889) ആയതെ ങ്ങനെയെന്ന് പരിശോധിച്ചാൽ സാഹിത്യചരിത്രത്തിൽ അധികാരം പ്രവർത്തിച്ച വഴികളും മനസ്സിലാവും. ഇതിനു മുമ്പുള്ള കുന്ദലത (1887) മാത്രമേ ലക്ഷണമൊക്കാത്തതായെങ്കിലും നമുക്കു കേട്ടുപരിചയമുള്ളൂ. 1840-ൽ ജോസഫ് പിറ്റിന്റെ തീർഥാടകപുരോഗതി, 1878-ൽ മിസിസ് കോളിൻസിന്റെ ഘാതകവധം, 1882 ൽ ആർച്ച്ഡിക്കൻ കോശിയുടെ പുല്ലേലിക്കുഞ്ചു, 1883-ൽ മുഹ്‌യിദ്ദീൻബ്നു മാഹിന്റെ ചാർദർവേശ്, 1892-ൽ പോത്തേരി കുഞ്ഞമ്പുവിന്റെ സരസ്വതിവിജയം എന്നി ങ്ങനെ ചില നോവലുകൾ കഴിഞ്ഞുപോന്നിട്ടുണ്ട്. തീർത്ഥാടകപുരോ ഗതി, ഘാതകവധം, പുല്ലേലി കുഞ്ചു, സരസ്വതീവിജയം എന്നിവ

കേരളത്തിലെ സവർണവ്യവസ്ഥയെ വെല്ലുവിളിക്കുന്നതും ദലിതരുടെ മതപരിവർത്തനത്തെ പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കുന്നതുമായ നോവലുകളാണ്. ചാർദർവേശാകട്ടെ അറബിമലയാളത്തിലാണെഴുതപ്പെട്ടത്. 'പ്രദേശ ഭാഷക്കുള്ളിൽ തന്നെ ഓരോ ജാതിക്കും സ്വന്തമായ ഭാഷാവ്യത്യാസങ്ങളുണ്ടായിരുന്ന കാലത്ത് മറ്റു മൊഴിഭേദങ്ങളെ നായർഭാഷയുടെ നിലപാടിൽ നിന്ന് ഏകസ്വരമായി വീക്ഷിക്കുന്നതാണ് ഇന്ദുലേഖ' എന്ന് ഇ.വി രാമകൃഷ്ണൻ നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്. ഭാവികേരളത്തിനു വേണ്ടി പൊതുമലയാളി എന്ന തങ്ങളുടെ ആധുനിക മധ്യവർഗപദവി പ്രഖ്യാപിക്കാൻ കൂടിയാണ് 1889-ൽ ഇന്ദുലേഖ വഴി നായർ സമുദായത്തിന് സാധിച്ചത്. അതിനാൽ 1950-കളോടെ സാഹിത്യചരിത്രം ക്രോഡീകരിക്കുമ്പോൾ മേല്പറഞ്ഞ അഞ്ചു നോവലുകൾ ആഖ്യായികയുടെ നിർദ്ദിഷ്ട ലക്ഷണങ്ങൾ ഒക്കാതെ ചർച്ചകളിൽ നിന്ന് അപ്രത്യക്ഷമായി. മലയാളിയുടെ സാമൂഹിക ചരിത്രത്തെ ശരിയായി മനസ്സിലാക്കാൻ സാധിക്കുന്ന അഞ്ചു നോവലുകളെ കീഴ്മേൽ മറിക്കേണ്ടത് നമ്മുടെ സാഹിത്യ/ദേശ ചരിത്രത്തിന് ആവശ്യമായിരുന്നു എന്നർത്ഥം.

കേരളസംസ്കാരത്തെയും പൊതു മലയാളിയെയും നിർണയിക്കുന്ന സ്ഥാപനമായാണ് മലയാളസാഹിത്യം നിലനില്ക്കുന്നത്. ദലിത്-മുസ്ലിം ബഹുജനങ്ങളെ സംബന്ധിച്ച് മലയാളസാഹിത്യം മിക്കവാറും ഒരു അധീശ വ്യവഹാരമായാണ് പ്രവർത്തിച്ചിട്ടുള്ളത്. അതിനാൽതന്നെ തങ്ങളുടേതായ വീക്ഷണത്തിലൂടെ ഈ സാഹിത്യമണ്ഡലത്തെ അഴിച്ചെടുക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങൾ ദലിത്-മുസ്ലിം പക്ഷത്തുനിന്ന് ഉണ്ടാവേണ്ടതുണ്ട്. ഒരു പുതിയ സാഹിത്യവിമർശനപദ്ധതിയായി അത് വികസിക്കുക തന്നെ ചെയ്യണം. ഈ പശ്ചാത്തലം സൂക്ഷ്മമായി ഗ്രഹിച്ചുകൊണ്ടാണ് നാം മാപ്പിളപ്പാട്ടിന്റെ സാംസ്കാരികപരിസരത്തേക്കു പ്രവേശിക്കേണ്ടത്.

ദേശചരിത്രത്തിൽ നിന്ന് കുതറുന്ന സാഹിത്യഭാവന:

മാപ്പിളപ്പാട്ടുകളെ മനസ്സിലാക്കേണ്ടത് എങ്ങനെയാണ് എന്നതാണ് അടുത്തതായി ആലോചിക്കാവുന്ന കാര്യം. അത് ദേശീയമോ പ്രാദേശികമോ ആയ സൗന്ദര്യഭാവനകൾക്കകത്താണോ നിലകൊള്ളുന്നത്. അവയെ നാടൻപാട്ടിന്റെയോ മലയാളകവിതയുടെയോ ഗണത്തിൽ സ്ഥാനപ്പെടുത്തുകയാണോ വേണ്ടത്? ആലാപനവ്യവസ്ഥയോ രചനാവ്യവസ്ഥയോ ഏതാണ് പഠിക്കപ്പെടേണ്ടത്? ഇങ്ങനെ അനവധി ചോദ്യങ്ങൾ നാം അഭിമുഖീകരിക്കുന്നുണ്ട്. സമൂഹത്തിലെ ഭൂരിപക്ഷം വരുന്ന മനുഷ്യർക്ക് അറിവു നിഷേധിച്ചുകൊണ്ട് സവർണർ കൈകാര്യം ചെയ്തിരുന്ന വിജ്ഞാനമേഖലകൾ മാപ്പിളമാർ അറബി

മലയാളത്തിൽ തർജമചെയ്ത് ജനകീയമായി പ്രചരിപ്പിച്ചിരുന്നു എന്നത്ശ്രദ്ധിക്കേണ്ടതാണ്.

ഇവിടെ മലയാളഭാഷ എന്നാണ് മാപ്പിളമാർ ഉപയോഗിക്കുന്നത് എന്നത് പ്രധാനമാണ്. വൈദ്യകൃതികളായാലും പ്രണയകാവ്യങ്ങളായാലും അല്ലാഹുവിനെ സ്തുതിച്ചും പ്രവാചകന് സ്വലാത്ത് നേർന്നും പ്രാർഥനകളോടെയാണ് മാപ്പിളമാർ ആരംഭിക്കുക. ജനോപകാരപ്രദമായ വിജ്ഞാനനിർമാണത്തെ ദൈവാരാധനയായിത്തന്നെയാണ് അവർ മനസ്സിലാക്കിയിരുന്നത്. "ഹഖ് തആലാ (അല്ലാഹു) നമ്മൾക്ക് അവന്റെ ഓശാരമായി തന്നിരിക്കുന്ന ആഫിയത്തിനെയും ശിഫാനെയും ആയത് പ്രകാരംതന്നെ അവൻ ചാത്തിരാക്കിയിരിക്കുന്നു. കിലശങ്ങളെയും മരുന്നുകളെയും എന്നതിനോട്ടുകൂടെ രോഗത്തിന് ചികിത്സിക്കേണ്ടിയത് നമ്മൾക്ക് സുന്നത്തായി വന്നിരിക്കുന്നു. അമ്പിയാക്കന്മാരിൽ ചികിത്സകന്റെ ഇൽമ് ഇല്ലാത്തവർ ആരും തന്നെയില്ല. ഒരു രാജ്യത്ത് ഒരു ആളെങ്കിലും ചികിത്സ പഠിക്കേണ്ടത് ഫർള്കിഫാ (സാമൂഹ്യബാധ്യത) ആണെന്നും ആരും പഠിക്കാതെയിരുന്നാൽ എല്ലാവർക്കും ആ കുറ്റം ഇരിക്കും എന്നും ബന്നിരിക്കുന്നു. അപ്പോൾ ഇസ്ലാമായവർക്ക് ചികിത്സ പഠിക്കേണ്ടത് ആവശ്യമാണെന്ന് പ്രത്യേകം പറയേണ്ടതില്ലല്ലോ." (വിഷൂചികചികിത്സ)

ഗ്രീക്ക്-അറബിഭാഷകളിൽനിന്നും പലതരം ചികിത്സാഗ്രന്ഥങ്ങൾ മാപ്പിളമാർ തർജമയിലൂടെ മലയാളത്തിന് പരിചയപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. വൈവിധ്യമുള്ള ഭാഷാലോകങ്ങളുമായുള്ള മാപ്പിളമാരുടെ സമ്പർക്കം എല്ലാ ദേശീയതാഭാവനകളെയും അപ്രസക്തമാക്കുന്നതായിരുന്നു. ഉദാഹരണത്തിന് കൊട്ടുമുടി പാലോളി അബ്ദുല്ല മുസ്ല്യാർ രചിച്ച ഇലാജുൽ അത്ഫാൽ എന്നും ശിശുചികിത്സാ എന്നും പേരുള്ള കിതാബ് നോക്കാം. "ഫാർസി, ഖിബ്തി, ഗുജറാത്തി, തുർക്കി, കന്നട, മറാത്തി, സംസ്കൃതം, തെലുങ്ക്, ചിങ്കിളി, ഇംഗ്ലീഷ്, ഗോവ, യാവ, ചീന, റഷ്യ, തമിഴ്, കച്ചി ഇങ്ങനെയുള്ള അനേകഭാഷകളിലും അധികം അടിച്ചുനടത്തിയിരിക്കുന്നു. മലയാളം അറബിഎശുത്തിൽ അങ്ങനെ ഇല്ലാത്തതുകൊണ്ടും ഉള്ളതിൽതന്നെ ചികിത്സ ചുരുക്കമായതുകൊണ്ടും അതിൽ ഇതുവരെ ശിശുക്കളായ പൈതങ്ങൾക്കുള്ള രോഗങ്ങൾക്കു നിദാനങ്ങളോട്ടുകൂടെ ഒരു തർജമനെ ആദ്യം ഉണ്ടാക്കിക്കാണായ്കകൊണ്ടും ആ ശിശുക്കൾക്ക് സ്വന്തമായിട്ട് മുട്ടക്കാക്കപ്പെട്ട ചില ഏടുകളിൽ നിന്നും മറ്റും എടുത്ത് മലൈബാരിയത്തിൽ തർജമകിതാബാക്കി നാം ഉണ്ടാക്കുന്നു."

ഇവിടെ മലയാളംഅറബി എശുത്ത്, മലൈബാരിയത്ത് എന്നിങ്ങനെയാണ് ഈ ലിപിവ്യവസ്ഥയെ വിളിക്കുന്നതെന്നു കാണുക. മലയാളം അറബിയിൽ എഴുതുന്ന വ്യവസ്ഥ എന്നാണ് മലയാളംഅറബിഎഴുത്ത് എന്നതുകൊണ്ടുദ്ദേശിക്കുന്നത്.

പൂവാർ മുഹമ്മദ് നൂഹ് മുസ്ല്യാർ (മരണം 1902) രചിച്ച ഫത്ഹ്സ്വമദ് എന്ന കൃതിയിൽ ഇങ്ങനെ കാണാം. "ഫലേ ബക ഇൽമുകളീന്നും മലയാംബാശയായ തർജമ ചെയ്ത് അച്ചടിക്കപ്പെട്ടതായ ഫലേ കിതാബുകളെക്കൊണ്ട്...." ഇവിടെ മലയാം ബാശ എന്നാണ് പ്രയോഗം.

ഹോർത്തുസ് മലബാറിക്കസിൽ ഇട്ടി അച്യുതന്റെ സാക്ഷ്യപത്രത്തിൽ (1675) 'മലയാം പാഴ' എന്നാണ് മലയാളത്തെ വിളിക്കുന്നതെന്ന് സാന്ദർഭികമായി ഓർക്കുക.

ഇതിലൂടെ, മാപ്പിളമാർ പല തരം വിജ്ഞാനലോകങ്ങളിൽ നിന്നുള്ള കൃതികൾ തർജ്ജമ ചെയ്തിരുന്നതായും അന്നത്തെ മലയാളഭാഷയെക്കുറിക്കാൻ 'മലയാളി'കൾ ഉപയോഗിച്ചിരുന്ന മലയാംപാഴ എന്ന അതേ വാക്കാണ് മാപ്പിളമാർ തങ്ങളുടെ ഭാഷയെ വിളിക്കാനുപയോഗിച്ചതെന്നും വ്യക്തമാവുന്നു.

അപ്പോൾ അറബിമലയാളം എന്നത് ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടുവരെ വിളിക്കപ്പെട്ടിരുന്നില്ല എന്ന് ബോധ്യമായി. ഇങ്ങനെയൊരു വിളിപ്പേര് ഈ ലിപി മറ്റൊരു ഭാഷയാണെന്ന ബോധം ജനിപ്പിക്കാനായി ആധുനിക മലയാള വരേണ്യരാൽ പില്ക്കാലത്ത് അടിച്ചേൽപ്പിക്കപ്പെട്ടതാവാനാണ് സാധ്യത. പിന്നീട് ഇത്തരമൊരു സാഹിത്യലോകം പരിചയപ്പെടുത്താൻവേണ്ടി മാപ്പിള പണ്ഡിതൻമാർക്ക് അറബിമലയാളം എന്ന പേര് ഏറ്റെടുക്കേണ്ടി വന്നതാവാം.

മാപ്പിളപ്പാട്ട് എന്ന പ്രയോഗവും പിന്നീടു വന്നതാണ്. ഹസൻ നെടിയനാട് എഴുതുന്നു. "മാപ്പിളമാരുടെ പാട്ട് എന്ന അർഥത്തിൽ അറബിമലയാളപദ്യവിഭാഗത്തിന് സഫീനപ്പാട്ട് എന്നായിരുന്നു ആദ്യപേര്. ഇത് കുഞ്ഞായിൻ മുസ്ല്യാരുടെ (18-ാം നൂറ്റാണ്ട്) കപ്പപ്പാട്ടുമായുള്ള (കപ്പൽപ്പാട്ട്) പൂർവബന്ധം മുൻനിർത്തി സഫീന (കപ്പൽ) എന്ന പദത്തെ ആശ്രയിച്ച് ഉണ്ടായതാണ്. പിന്നീട് 1932-ൽ വക്കം അബ്ദുൽ ഖാദർ 'അൽഅമീൻ' പത്രത്തിൽ മാപ്പിളപ്പാട്ടുകൾ എന്ന പേരിൽ ഒരു ലേഖനമെഴുതി. ഇതിനു ശേഷം ആ പദം പ്രചാരത്തിലായി.(മാപ്പിളപ്പാട്ടിന്റെ വേരുകൾ തേടി, പുറം 12, വചനം ബുക്സ്, 2012.)

ഇവിടെയും കരയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട വാക്കല്ല ഈ പാട്ടുശാഖയെ വിശേഷിപ്പിക്കാനുപയോഗിച്ചിരുന്നത്.

വിവിധ ഷാനറുകളെ (genre) മുറിച്ചുകടക്കാനുള്ള പ്രവണതയുടെ ഭാഗമാണ് മാപ്പിളമാരുപയോഗിക്കുന്ന ഖിസ്സ എന്ന വാക്ക്.ബദർ, ഉഹദ്, മലപ്പുറം പട എന്നിങ്ങനെ ചരിത്രവിവരണങ്ങളെപ്പോലും മാപ്പിളമാർ ഖിസ്സപ്പാട്ട് എന്നാണ് രേഖപ്പെടുത്തുക.ഖിസ്സ എന്ന വാക്ക് കഥക്കും ചരിത്രത്തിനും ഇടയ്ക്കുള്ള ഒരു സ്ഥലത്തെയാണ് അനുവാചകനു മുന്നിൽ കൊണ്ടുവരുന്നത്. അതേസമയം ചരിത്രം, കഥനം എന്നീ അനുഭവങ്ങളെ അത് ഉൾക്കൊള്ളുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇത്തരത്തിൽ പല ഭാഷകളും പല വ്യവഹാരങ്ങളും കലർന്നു ചേരുന്നത് ഒരു ആദർശമായിത്തന്നെയാണ് മാപ്പിളമാർ മനസ്സിലാക്കുന്നത് എന്ന് കാണാം.

മാപ്പിളസാഹിത്യപഠനങ്ങളിൽ പക്ഷേ, മുഖ്യധാരാ മലയാളഭാവനക്ക് പാകപ്പെടുന്ന രേഖീയമായ സാഹിത്യചരിത്രമാണ് സങ്കല്പിക്കപ്പെട്ടുന്നത്.മുഹ്‌യിദ്ദീൻ മാല (1607)മുതൽ തുടങ്ങുന്ന ആ ചരിത്രവും വാമൊഴിയെക്കാൾ വരമൊഴിക്ക് പ്രാധാന്യം കൊടുക്കുന്നു.ചൊല്ലുവഴക്കങ്ങളിൽ.

അറബിത്തമിഴിൽ പഠനം നടത്തിയ ടോർസ്റ്റൺ ഷാഷർ ഇക്കാര്യം സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. “മുഖ്യധാര, തമിഴ് എന്ന് നിർവ്വചിച്ചു വെച്ചതിനകത്തുള്ളതു മാത്രമേ തമിഴ്സാഹിത്യമായി പരിഗണിക്കുന്നുള്ളൂ. അല്ലാത്തവ മുസ്ലിം സാഹിത്യം, ക്രിസ്ത്യൻ സാഹിത്യം എന്ന മട്ടിലാണ് അവതരിപ്പിക്കപ്പെടുന്നത്. ആയതിനാൽ തമിഴ് എന്ന് പറയപ്പെടുന്ന മാനകത്വത്തിലേക്ക് എത്താൻ മറ്റുള്ളവർ കിണഞ്ഞ് പരിശ്രമിക്കുന്നു.” (Drowning in the Ocean of Tamil: Islamic texts and the historiography of Tamil Literature, in iterature and nationalist ideology, Ed. Hans Harder, 2010, PP-78) ഇതുപോലെയാണ് ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ മലയാളമുഖ്യധാര ഉണ്ടാക്കിവെച്ച മാനദണ്ഡത്തിനനുസരിച്ച് മാപ്പിള കൃതികളെയും ഉൾക്കൊള്ളിക്കാൻ മാപ്പിള ഗവേഷകർ പരിശ്രമിക്കുന്നതെന്ന് ഡോ. ഹുദൈഫറഹ്മാൻ നിരീക്ഷിക്കുന്നു.(പുറം 95, ഹിന്ദിയെക്കണ്ടെത്തൽ: പൊന്നാനിയിലെ സൂഫീ പാട്ടുകൾ, മലയാള വിമർശം, ലക്കം 22 & 23, കാലിക്കറ്റ് യൂനിവേഴ്സിറ്റി 2014)

ആലാപനത്തിനു പ്രാധാന്യമുള്ള തരത്തിലാണ് മാപ്പിളപ്പാട്ട് അതിന്റെ ഘടന സൂക്ഷിക്കുന്നത് എന്നത് മറ്റൊരു സാഹിത്യശാഖയ്ക്കുമില്ലാത്ത ജനകീയത സമ്പാദിച്ചുനല്കുന്നു. അതിരുകൾ മായ്ച്ചുകളയുന്നതും ജനങ്ങളെ ശ്രേണികളായി വിഭജിക്കാത്തതുമായ ഒരു സംസ്കാരത്തെയാണ് ഈ സങ്കരനിലപാട് പ്രതിനിധീകരിക്കുന്നതെന്ന് പറയാം.

കള്ളിത്തുണി, പച്ച ബെൽറ്റ്, മലപ്പുറംകത്തി, കാച്ചി, തട്ടം എന്നിവയെല്ലാം യമനീപാരമ്പര്യത്തിൽനിന്നാണ് മാപ്പിളമാർക്ക് ലഭിച്ചത്.

പതിമൂന്നാം നൂറ്റാണ്ടുമുതലാണ് യമനിലെ ഹള്റമൗത്തിൽ നിന്നുള്ള സയ്യിദുമാരുടെയും മറ്റും യാത്രകൾ തുടങ്ങുന്നത്.പതിനഞ്ചാം നൂറ്റാണ്ടിൽ അവർ മലബാറിൽ സജീവമാകുന്നു. മാപ്പിളമാരുടെ സാംസ്കാരികജീവിതത്തിന്റെ അടയാളങ്ങൾ പലതും ഇങ്ങനെ സമുദ്രാന്തരബന്ധത്തിലൂടെ കൈവന്നതാണ്. തദ്ദേശീയതയും സങ്കരത്വവുമെല്ലാം അതിൽ ഒരുപോലെ ചേർന്നുനിൽക്കുന്നു. ഇസ്ലാമിന്റെ പ്രഭവകേന്ദ്രമായ അറേബ്യയിൽ നിന്നല്ല. യമനും ആഫ്രിക്കൻ സ്വാഹിലി തീരങ്ങളുമെല്ലാം വഴിയാണ് മാപ്പിളമാരും അവരുടെ ചിഹ്നങ്ങളും ഉണ്ടായിത്തീരുന്നത്. ഇന്ത്യ എന്ന് പില്ക്കാലത്ത് വ്യവഹരിക്കപ്പെട്ട കര പശ്ചാത്തലമാക്കിയുള്ള സാംസ്കാരികപ്രവിശ്യയെക്കാൾ മാപ്പിളമാർക്ക് ബന്ധം മൊറോക്കോ മുതൽ കിഴക്കൻതീരമായ സുമാത്ര വരെയുള്ള ഇന്ത്യൻ മഹാസമുദ്രതീരങ്ങളിലെ കച്ചവട ശൃംഖലകളിലെ മുസ്ലിങ്ങളുമായാണ്. ജാവി (അറബി ജാവ) ആർവി (അറബിത്തമിഴ്) മലബാറി (അറബി മലയാളം) തുടങ്ങിയവ ഇത്തരം അറബ് ബന്ധമുള്ള രാജ്യങ്ങളിലെല്ലാമുണ്ട്. 'ആയിരം മസ്അല' പോലുള്ള കൃതികൾ ഇവിടങ്ങളിലെല്ലാം ഒരേ പോലെ കാണുന്നുണ്ടെന്ന് റോണി റിച്ചി എന്ന ഗവേഷകൻ പറയുന്നുണ്ട്. (Ronit Ricci, Islam translated: literature, Conversion, and the Arabic cosmopolis of South and south east asia, university of chicago press.2011)

ഒരേ സാംസ്കാരികധാരയിൽനിന്നുള്ള കൊള്ളക്കൊടുക്കലുകളി1ലൂടെയും കച്ചവടശൃംഖലകൾ വഴിയും സൂഫികളുടെ യാത്രകൾ നിലനിന്നു.കോഴിക്കോട്ടെ അപ്പവാണിഭ നേർച്ച നടക്കുന്നത് ശൈഖ് മാമുക്കോയയുടെ പേരിലാണല്ലോ. അദ്ദേഹം സുമാത്രയിൽനിന്നു വന്നതാണ്. മമ്പുറം തങ്ങൻമാർ യമനിൽനിന്നു വന്നവരാണ്.അഥവാ കരയിൽനിന്നു കടലിലേക്കല്ല, മറിച്ച് കടലിന്റെ പരിപ്രേക്ഷ്യത്തിലൂടെ കരയിലേക്കുള്ള നോട്ടമാണ് മാപ്പിളപഠനങ്ങൾക്ക് ഇന്ന് ആവശ്യമായിട്ടുള്ളത്. മാപ്പിളമാരുടെ സാഹിത്യഭാവനയും സാംസ്കാരികരൂപങ്ങളും മനസ്സിലാക്കണമെങ്കിൽ ഇത്തരമൊരു സമീപനം കൂടിയേതീരൂ. പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിൽ കുഞ്ഞായിൻ മുസ്ല്യാർ രചിച്ച കപ്പപ്പാട്ട് പൂർണമായും കടലുമായി ബന്ധപ്പെട്ട മെറ്റഫറുകൾ നിറഞ്ഞതാണ്.

മറ്റൊരു പ്രധാന കാര്യം മാപ്പിളമാരുടെ കാലബോധമാണ്.മുഹ്യിദ്ദീൻമാല മുതൽതന്നെ എല്ലാ മാപ്പിളകൃതികളിലും എഴുത്തുകാരന്റെ പേരും രചനാകാലവുമെല്ലാം കൃത്യമായി രേഖപ്പെടുത്തുന്ന പാരമ്പര്യം കാണാൻ സാധിക്കും.എന്നാൽ കേരളത്തിലെ 'മുഖ്യപാരമ്പര്യ'ത്തിലെ പാട്ടുകളും മറ്റും ഇത്തരം രീതി പിന്തുടരുന്നില്ല. അതിനാൽ നാം രാമചരിതകാരൻ, ലീലാതിലകകാരൻ എന്നിങ്ങനെ ഗ്രന്ഥനാമങ്ങളോട്

ചേർത്താണ് പേര് സൃഷ്ടിക്കുന്നത്. ചെറുശ്ശേരി, എഴുത്തച്ഛൻ, കുഞ്ചൻ നമ്പ്യാർ എന്നിവരെക്കുറിച്ചെല്ലാം ഈ ആശയക്കുഴപ്പം നിലനില്ക്കുന്നുണ്ട്. മാപ്പിളകൃതികളിലെ ഈ കാലബോധം ഇസ്ലാമിന്റെയോ വിശാല സമുദ്രബന്ധങ്ങളുടെയോ പാരമ്പര്യത്തിന്റെ ഭാഗമായാണ് മനസ്സിലാക്കേണ്ടത്.പതിനാറാം നൂറ്റാണ്ടിൽ പൊന്നാനിക്കാരൻ ശൈഖ് സൈനുദ്ദീൻ മഖ്ദൂം എഴുതിയ തുഹ്ഫത്തുൽ മുജാഹിദീനിൽ വർഷം, മാസം, ദിവസം എന്നിവ കൃത്യമായി രേഖപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടാണ് ചരിത്രാഖ്യാനം നീങ്ങുന്നത്. ചരിത്രരചനയിലെ അത്ഭുതപ്പെടുത്തുന്ന ഇത്തരമൊരു രീതി തദ്ദേശീയ സമ്പ്രദായത്തിലില്ലാത്തതാണ്. കേരളോല്പത്തി പോലുള്ള കൃതികളിൽ 'പണ്ടു പണ്ട്' എന്നാണല്ലോ കാലബോധം.

പാട്ടിൽ തന്റെ പേര് കവി ഉപയോഗിക്കുന്ന രീതി, ഹിന്ദുസ്ഥാനിയിലെ തുമ്രികളിലും ഖയാലിലും പതിവായി കാണുന്ന ചാപിനെ ഓർമിപ്പിക്കുന്നുവെന്ന് ലളിത ഡു പെറോൺ എഴുതുന്നുണ്ട്.അറേബ്യൻ–പേർഷ്യൻ–ഹിന്ദുസ്ഥാനി കൈവഴികളിലൂടെ മാപ്പിളപ്പാട്ടിലെത്തിച്ചേരുന്ന ഈ രചനാധാര ഒരു വലിയ ശൃംഖലാചരിത്രത്തിന്റെ ഭാഗമാണ്. ഇന്ത്യയിലെ പ്രാദേശികഭാഷകളെയടക്കം സമ്പന്നമാക്കുന്നതിൽ ഈ പാരമ്പര്യം വലിയ പങ്കുവഹിച്ചതായിക്കാണാം.

ആദ്യകാലത്തെ മാപ്പിളപഠനങ്ങൾ, ദേശചരിത്രത്തിൽ ഇടം കണ്ടെത്തുന്നതിനുള്ള അധ്വാനങ്ങളായിരുന്നു. വരേണ്യദേശീയതയ്ക്കകത്ത് അപകർഷമായിപ്പോകുന്ന സമുദായങ്ങൾക്ക്, തങ്ങളുടെ സാംസ്കാരികസമ്പത്തുകളെ ദേശീയതയുടെ ഭാഗമായി സ്ഥാനപ്പെടുത്തേണ്ട നിർബന്ധിതാവസ്ഥ ഉണ്ടാവുമല്ലോ. എന്നാൽ മാപ്പിളകൃതികളിൽ ഉൾച്ചേർന്നിരിക്കുന്ന വിപുലമായ സൗന്ദര്യ-ദാർശനികലോകങ്ങളെ മനസ്സിലാക്കുന്നതിൽ ഈ കാഴ്ചപ്പാട് അപര്യാപ്തമാണ്. ദേശരാഷ്ട്രം മുന്നോട്ടുവെക്കുന്ന തദ്ദേശീയസാഹിത്യം എന്ന സങ്കല്പവും രേഖീയമായി വളർന്നുവരുന്ന സാഹിത്യചരിത്രം എന്ന ആശയവുംവെച്ചുകൊണ്ട് മാപ്പിളപ്പാട്ടുകളെ മനസ്സിലാക്കാനാവില്ല.ഖാളി മുഹമ്മദിന്റെ മുഹ്‌യിദ്ദീൻ മാല (1607) കുഞ്ഞായിൻ മുസ്ല്യാരുടെ (പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ട്) കപ്പപ്പാട്ട്, നൂൽമദ് ഹ്, നൂൽമാല, ശുജാഇ മൊയ്തു മുസ്ല്യാരുടെ (1869-1919) സഫലമാല, മോയിൻകുട്ടി വൈദ്യരുടെ (1852-1892) സലാസീൽ, സലീഖത്ത്, ഹുസ്നുൽ ജമാൽ, ബദർ ഉഹ്ദ് ബിസ്സപ്പാട്ടുകൾ തുടങ്ങി 1940 വരെയുള്ള മാപ്പിളപ്പാട്ടുകൾ സൂക്ഷ്മമായി പഠിക്കുമ്പോൾ നമുക്ക് ഈ കാര്യം ബോധ്യമാവും.പല ലോകങ്ങളിൽ പല കാലങ്ങളിൽ ഉണ്ടായ ആലോചനകളും ബിംബാവലികളുമാണ് ഇവയിൽ കണ്ടുവരുന്നത്.

ആയതിനാൽ മാപ്പിളപ്പാട്ടുകൾ രണ്ടു കാര്യങ്ങളാണ് ചെയ്യുന്നതെന്ന് പറയാം.

1. വൈവിധ്യമുള്ള സമുദ്രാന്തര ജീവിതവും (Diasporic Life) വൈജ്ഞാനിക-സൗന്ദര്യ ഭാവനകളും കേരളീയപ്രദേശത്തിന് പരിചയപ്പെടുത്തി.
2. തദ്ദേശീയമെന്ന് വ്യവഹരിക്കപ്പെടുന്ന സാഹിത്യസാംസ്കാരികതയെ ഏകശിലാസ്വഭാവത്തിൽനിന്നു മോചിപ്പിച്ച് ബഹുജനങ്ങളുടെ പങ്കാളിത്തമുള്ള പാരമ്പര്യമാക്കിമാറ്റി.

മോയിൻകുട്ടി വൈദ്യരുടെ പാട്ടുകൾക്ക് ചില സവിശേഷതകളുണ്ട്. കേരളത്തിന്റെ ഭാഷാ-സാഹിത്യ-രാഷ്ട്രീയ ചരിത്രത്തെ വൈദ്യരെ മുൻനിർത്തി മനസ്സിലാക്കുമ്പോൾ നമുക്ക് ചില ഉൾത്തെളിച്ചങ്ങൾ കൈവന്നേക്കും. തന്റെ കൃതികളിൽ പേർഷ്യൻ, ഉറുദു, തമിഴ്, കന്നട, തുളു, ജസരി എന്നിവയ്ക്കു പുറമേ സംസ്കൃതവും ഇംഗ്ലീഷുമെല്ലാം വൈദ്യർ ഉപയോഗിച്ചിരുന്നു.

മലപ്പുറം പടപ്പാട്ടിലെ രണ്ടാം ഇശൽ ആരംഭിക്കുന്നത് സംസ്കൃതപദങ്ങളുടെ ബാഹുല്യവുമായാണ്.

“ജഗധരഖണ്ഡാനാം പുരാബീജം
ജനിതരന്യതരാനാം സൃഷ്ടീനാം
ജനക കൃണസ്തനഃ അന്തിയ ദൂതാ പ്രഥമതി സചിവഃ
ജഗുണ നമസ്കരസ്തസ്യ വേദാഃ “

(മനുഷ്യരടക്കം അഖണ്ഡജഗത്തിൽ ആകെയും സൃഷ്ടിപ്പിന് ആദികാരണമായ അന്ത്യദൂതരെയും അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രഥമസചിവരെ (അബൂബക്കർ) യും ഞാൻ വന്ദിക്കുന്നു.)

ഇനി, വൈദ്യരുപയോഗിക്കുന്ന ഇംഗ്ലീഷ്

“ഭംഗിതത്താൽ മുൽക് നഗരം പിറകെ മകുടപ്പതി ചമയ്ത്ത്
വർക്കു ചുറ്റും തോരണ കെട്ടതിരമതിലും സിദയ് വലിത്ത്
ഭംഗിതപ്പൊൻ പന്തലും നൽ ചിത്തിരക്കാൽ എളുകമത്ത്
ലാമ്പുസേട്ടും ദീപ ചെമ്പക ജൂബ്ബരെതിരാം തിരി കൊളുത്ത് “

(നാട്ടും നഗരവും രാജധാനിയും അലങ്കരിച്ചു. ചുറ്റും തോരണം കെട്ടി. പൊൻ പന്തലിന് ചിത്രക്കാലുകൾ കൊടുത്ത് ഭംഗി കൂട്ടി. വിവിധ തരം അലങ്കാര ദീപങ്ങൾ പ്രകാശിപ്പിച്ചു). ഇവിടെ വർക്ക്, ലാമ്പ്, ഷേഡ് എന്നീ പദങ്ങൾ കാണാം.

'മൂലപ്പുരാൻ' എന്ന പാട്ടിൽ 'കോടികൾ ലാക്കും എണ്ണം മട്ടിടാത്തൊരുത്തരിന്നേ' എന്ന് കാണാം. ലാക്ക് എന്നത് ലക്ഷം എന്നതിനുള്ള ഇംഗ്ലീഷ്പദമാണ്

1891 ൽ അച്ചടിച്ച 'ഹിജ്റ'യുടെ ആമുഖത്തിൽ ഈ പാട്ടിന്റെ പകർപ്പവകാശം 'രജിസ്റ്റർ' ചെയ്തിരിക്കുന്നു എന്ന് കാണാം. ഒരു ഭാഷയേയും അകറ്റി നിർത്താതെ സംസ്കൃതവും ഇംഗ്ലീഷും ഒരു പോലെ വൈദ്യർ ഉപയോഗിക്കുന്നു.കൂടാതെ മാപ്പിളമാരുടെ രാഷ്ട്രീയ ബോധത്തെ ജ്വലിപ്പിച്ച നേതാക്കളായ വാരിയൻകുന്നത്ത് കുഞ്ഞഹമ്മദ് ഹാജി, മമ്പുറം ഫസൽ തങ്ങൾ എന്നിവരും ഇംഗ്ലീഷിൽ നടത്തിയ കത്തിടപാടുകൾ കണ്ടെടുത്തിട്ടുണ്ട്. മാപ്പിളമാർ ഇംഗ്ലീഷ് ഭാഷയോട് ശത്രുത പുലർത്തിയിരുന്നു എന്ന പൊതുബോധത്തെ ഈ തെളിവുകൾ ചോദ്യം ചെയ്യുന്നുണ്ട് എന്നാണ് പറഞ്ഞുവരുന്നത്.

വൈദ്യരും തീവണ്ടി എന്ന വാക്കും:

മോയിൻകുട്ടിവൈദ്യരുടെ ഒമ്പതാം വയസ്സിലാണ് (1861 മാർച്ച് 12) ബേപ്പൂരിൽ നിന്നും തിരൂരിലേക്കുള്ള കേരളത്തിലെ ആദ്യ തീവണ്ടിപ്പാത വരുന്നത്. വൈകാതെത്തന്നെ ആ വികസനസങ്കല്പത്തോട് വൈദ്യർ പ്രതികരിക്കുന്നത് 'തീവണ്ടിച്ചിന്ത്' എന്ന കവിതയിൽ കാണാം. തീവണ്ടി വെറുമൊരു ഗതാഗതസംവിധാനം മാത്രമായിരുന്നില്ല. പട്ടണങ്ങൾ പരസ്പരം വിനിമയം സാധിച്ച, പത്രപ്രവർത്തനം വ്യാപകമാക്കിയ, ഐക്യകേരളത്തിന്റെ ആദ്യ അങ്കുരങ്ങൾ സാധ്യമാക്കിയ ഈ സംവിധാനം കേരളീയാധുനികതയെ നിർണയിക്കുന്നതിൽ പ്രധാന പങ്കുവഹിച്ചിട്ടുണ്ട്. നമ്മുടെ സാഹിത്യഭാവനകളിലും ആധുനികതയുടെ രൂപകമായാണ് തീവണ്ടി പ്രവർത്തിച്ചത്. ഇത്തരം സാങ്കേതികവിദ്യകളോടുള്ള മാപ്പിളമാരുടെ സമീപനം നിഷേധാത്മകമായിരുന്നില്ല എന്നതിന് തീവണ്ടിച്ചിന്ത് സാക്ഷിയാണ്.

"മലയാളപ്പതി അതിൽ
അതിശയതീവണ്ടി വന്താർ
മനിതോർ മദമെന്താം
മല കിടുങ്ങിടുന്ന-അയരങ്ങളെന്താം
അലകടൽ ഉരമ്പിടും മസൽ ഉരചിന്താം "

(മലയാള നാട്ടിൽ അതിശയത്തീവണ്ടി വന്നു. മനുഷ്യർക്ക് എന്തൊരാവേശം. മലകിടുക്കുന്ന ബഹളത്തെക്കുറിച്ച് എന്തുപറയാൻ! അല കടൽ ഇരമ്പും പോലെ എന്നു പറയാം)

ഇങ്ങനെയാണ് തീവണ്ടിച്ചിന്ത് ആരംഭിക്കുന്നത്. തീവണ്ടിയുടെ പ്രവർത്തനം, ഗാർഡ്, റെയിൽവേ സ്റ്റേഷൻ, ആളുകൾ കൗതുകത്തോടെ അതിൽ കയറി യാത്രചെയ്യുന്നത്, സിഗ്നൽ, മണിയടിശബ്ദം, ചൂളംവിളി, രാപ്പകൽ നോക്കാതെ ബഹളമുണ്ടാക്കിക്കൊണ്ടു വരുന്ന വണ്ടിയുടെ വരവിലെ തമാശ, സന്ധ്യക്ക് മുഴുവനാളുകളും വണ്ടി കാണാൻ വരുന്നത്, ഫയൽവാനായ ഡ്രൈവർ പൊടി പാറ്റിക്കൊണ്ട് വണ്ടി പറപ്പിക്കുന്നത് തുടങ്ങിയവയെല്ലാം വർണിക്കുന്നുണ്ട്. 1861-ൽ തന്നെ കുറുത്തപാറ നാരായണൻ നമ്പൂതിരി എഴുതിയ സംസ്കൃതശ്ലോകത്തിൽ 'ധൂമപ്രകടിത യന്ത്രശകടം' എന്നാണ് തീവണ്ടിയ്ക്ക് സംസ്കൃതം കണ്ടെത്തിയത്. 'ആവിപ്രയോഗശകടം' എന്നും കൊടുങ്ങല്ലൂർക്കളരിയിലെ ഒരു നിമിഷകവിതയിൽ പ്രയോഗിക്കുന്നുണ്ട്. ഇത്തരം സംസ്കൃതപദങ്ങളാണ് പിന്നീട് മലയാളമായി ആധികാരികത നേടാറുള്ളത്. എന്നാൽ, വൈദ്യർ 1861-ൽ തന്നെ 'തീവണ്ടി' എന്ന പുതിയ വാക്ക് മലയാളിക്ക് വേണ്ടി സമ്മാനിച്ചത് നമുക്ക് കാണാം. തീവണ്ടി എന്ന് അക്കാലത്ത് തന്നെ കവിതയിൽ ഉപയോഗിച്ചത് തെളിമലയാളത്തെ ആത്മവിശ്വാസത്തോടെ കണ്ടതിനാലാണെന്ന് മനസ്സിലാക്കാവുന്നതാണ്. കുഞ്ഞിക്കുട്ടൻ തമ്പുരാനും നടുവത്ത് മഹനും കൊച്ചുണ്ണിത്തമ്പുരാനും ഉള്ളൂരും വള്ളത്തോളുമെല്ലാം തീവണ്ടിയെപ്പറ്റി ശ്ലോകങ്ങൾ എഴുതുന്നതിന് വളരെ മുമ്പാണിതെന്നോർക്കണം.

അച്ചടിയും മാപ്പിളമാരും

കേരളത്തിൽ മലയാളം അച്ചടി വരുന്നത് 1821-ൽ കോട്ടയത്ത് ബെഞ്ചമിൻ ബെയ്‌ലി സി.എം.എസ്. പ്രസ് ആരംഭിക്കുന്നതോടെയാണ്. 1825-ൽ ഈശ്വരപിള്ള വിചാരിപ്പുകാർ തിരുവനന്തപുരത്ത് സ്ഥാപിച്ച അച്ചടിശാലയാണ് കേരളത്തിൽ മലയാളികൾ സ്ഥാപിച്ച ആദ്യ അച്ചടിശാല. 1840-ൽ തന്നെ 'ത്വിബ്ബുന്നബി തർജ്ജമ' അറബിമലയാളത്തിൽ കോഴിക്കോട്ടെ മുഹമ്മദ്ബ്‌ന അബ്ദുൽഖാദർ മുസ്ല്യാർ ബോംബെയിൽ നിന്ന് അച്ചടിക്കുന്നുണ്ട്. 1856-ൽ തിരൂരങ്ങാടിയിൽ അറബിമലയാളത്തിനായി ലിത്തോ ഹാന്റ്പ്രസ് സ്ഥാപിക്കുന്നു. ഗുണ്ടർട്ടിന്റെ തലശ്ശേരിയിലെ അച്ചുകൂടത്തിൽനിന്ന് പരിശീലനം ലഭിച്ച തിക്കൂക്കിൽ കുഞ്ഞഹമ്മദ് 1860-ൽ തലശ്ശേരിയിൽ അറബിമലയാള അച്ചുകൂടം സ്ഥാപിച്ചു. നാദാപുരം വളപട്ടണം പൊന്നാനി, തിരൂരങ്ങാടി, മലപ്പുറം, കോട്ടൂർ, കൊണ്ടോട്ടി, വെന്നിയൂർ, പരപ്പനങ്ങാടി, തിരൂർ, നല്ലളം, കൊടുങ്ങല്ലൂർ, കൊച്ചി, വാളംകുളം, കായംകുളം എന്നിവടങ്ങളിലെല്ലാം തുടർന്ന് അറബിമലയാളമുദ്രണാലയങ്ങൾ സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ടു.

1897 ൽ ആദ്യമാസിക ഹിദായത്തുൽ ഇഖ്‌വാനം 1899 ൽ ആദ്യവാരിക റഫീഖുൽഇസ്ലാമും പുറത്തിറങ്ങുന്നുണ്ട്.

കേരളത്തിൽ മലയാളത്തിൽ അച്ചടിതുടങ്ങുന്ന കാലത്തുതന്നെ അറബിമലയാളവും അച്ചടിയിലേക്കു പ്രവേശിച്ചു. പത്ര-വാരിക, മാസിക തുടങ്ങിയവയെല്ലാം മലയാളത്തിനു സമാന്തരമായി അറബി മലയാളത്തിലും വ്യാപകമായി പ്രചരിച്ചു. മോയിൻകുട്ടി വൈദ്യരുടെ മിക്കകൃതികളും ജീവിതകാലത്തുതന്നെ അച്ചടിക്കപ്പെട്ടുകാണാൻ അദ്ദേഹത്തിന് അവസരമുണ്ടായി. ആധുനികതയുടെയും സമാന്തര വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റേയും രാഷ്ട്രീയപ്രബുദ്ധതയുടെയും ആയുധമായി അച്ചടിയെ അതിന്റെ ആദ്യകാലത്തുതന്നെ കേരളമുസ്ലിങ്ങൾ ഏറ്റെടുത്തു. അതേ സമയം വാമൊഴിയായും പാടിപ്പറയലുകൾ വഴിയും തന്റെ കൃതികൾ ജനകീയാടിത്തറയുള്ള മറ്റൊരു വഴിയിലേക്കും പടർത്തുന്നതിന് വൈദ്യർക്ക് സാധിച്ചു. 20-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ പകുതിവരെ ഇത്തരം പാടിപ്പറയലുകൾ സജീവമായി നിലനിന്നിരുന്നു.

ആദ്യത്തെ കേരളചരിത്രകാവ്യം

മലപ്പുറത്തിന്റെ/കേരളത്തിന്റെ ആദ്യ ജനകീയചരിത്രകാരൻ മോയിൻകുട്ടി വൈദ്യരാണ്. കേരളചരിത്രം പ്രതിപാദിക്കുന്ന ആദ്യകാവ്യമായി മലപ്പുറം പടപ്പാട്ടിന് സ്ഥാനമുണ്ട്. 1720-ൽ മലപ്പുറത്ത് നടന്ന സംഭവത്തെപ്പറ്റി 1883-ലാണ് വൈദ്യർ ഈ കാവ്യം രചിക്കുന്നത്. ചേരമാൻ പെരുമാളിന്റ ഇസ്ലാമാശ്ലേഷം മുതൽ മലപ്പുറം പോരാട്ടം വരെയുള്ള ചരിത്രം ഈ കാവ്യത്തിൽ പ്രതിപാദിക്കുന്നു. പട നടന്ന പൂളക്കമണ്ണിലും മലപ്പുറം പള്ളിയിലും മാസങ്ങളോളം താമസിച്ച് കലാപത്തിൽ വധിക്കപ്പെട്ടവരുടെ കുടുംബാംഗങ്ങളുമായും ദൃക്സാക്ഷികളിൽ നിന്നും കേട്ടറിഞ്ഞ നാട്ടുകാരുമായും നിരന്തരം ഇടപഴകിയാണ് കാവ്യം തയ്യാറാക്കിയത്. എന്നാൽ ഉള്ളൂരിന്റെ ഉമാകേരളമാണ്(1913) കേരളചരിത്രം പ്രതിപാദിക്കുന്ന ആദ്യത്തെ മലയാളകാവ്യമായി ഇപ്പോഴും പരിഗണിക്കുന്നത്.

വമ്പ്, തിരിപ്പുകൾ

ചാക്യാർഗദ്യം പോലെ ചർച്ച ചെയ്യാവുന്ന ഒന്നാണ് മാപ്പിളസാഹിത്യത്തിലെ വമ്പ് എന്ന താളാത്മകഗദ്യം. മണിപ്രവാളത്തിലെ പദ്യത്തിനിടക്ക് ഗദ്യം കടന്നുവരുന്ന ചമ്പൂരീതിയോടും ഇതിനെ താമതമ്യപ്പെടുത്താം. രംഗകലയിൽ ഉൾപ്പെടുത്താവുന്ന ചേഷ്ടകളോടുകൂടിയാണ്

മാപ്പിളപ്പാട്ടുകൾ പാടിപ്പറയുന്നതിനിടക്ക് വമ്പിനെ അവതരിപ്പിക്കാറുള്ളത്. ഉദാഹരണത്തിന്, ബദർപ്പാട്ടിലെ 57-ാം ഇശൽ ഒരു വമ്പാണ്.

"മുഹമ്മദ് സ്വല്ലല്ലാഹു അലൈഹിലവസല്ലമ അവ്വലുൽ മൗജൂദത്തിന് എളുന്ത് പങ്കജത്താൽ പിനത്തെ ആയത്തുൽ കുബ്റാ കൽപ്പകത്തട്ട് അർശിൻ കീഴാക്കി രാജാക്കൾ ചൂട്ടും തിരുമകുട കവികൈകാലടി നട്ടുക്കൾ പതിച്ചെ വജ്രകുഞ്ഞിക്കരുപോൽ ഇരുപ്പതാകെ മൻമന ചെയ്‌വാൻ പണിയും പച്ചകലശത്തിൽ അന്തരകുഴിപോൽ ഈ ഭൂലോകത്തുക്ക് നടുവട്ടമാകും ഉമ്മുൽഖുറാ തലത്തിൽ കുഫ്‌രിയ്യത്തെ ണ്ടെകട്ടരികൾ വിത്ത് ഊണ്ടി കൊട്ടും കാഫിർ വനക്കായൽ എളുന്ത് ജഹലത്തുൽ അളീം കമ്പരം പടർന്ന്"

എന്നിങ്ങനെ അത് നീണ്ടു പോവുന്നു. തമിഴ് പുലവ പാരമ്പര്യത്തിൽ നിന്നുമാവണം ഈ വമ്പ് മാപ്പിള സാഹിത്യത്തിലേക്കു വന്നത്. കാക്കാരിശ്ശി നാടകം മുതലായ കേരളത്തിലെ നാടോടി-അവതരണകലകളിൽ ഇത്തരം താളാത്മകവും അനുസ്യൂതിയുമായ ഗദ്യം ഉപയോഗിക്കാറുണ്ട്.

തിരിപ്പുകൾ എന്ന പേരിലും വമ്പിനു സമാനമായ ഗദ്യം ഉപയോഗിക്കാറുണ്ട്. സലീഖത്ത് 90-ാമത്തെ ഇശൽ തിരിപ്പുകളാണ്.

"കല കല കലഹമേൽ കുതി കുതി കുതുകുലമാ കാതളം ബട്ടക്കെട്ട് ഇളക്കുവെ ചരചര കയർ പടുവത് കണകണ്ടവേറാ ചിറന്ത് തൊട്ട് അസ്ത്രമേ കൊടി കിതകരി വർണ കജനിജ് നിജ് ഹർദികൊടി ഊടാടി പുറം പുക്ക് കക്കിടമിനു ശുജഓരിൽ."

(കല കലഹത്തിന്റെ കുതുകുലംകൊണ്ട് ആ പടക്കളം കലുങ്ങി. അമ്പയക്കുന്നവരും കുന്തമെറിയുന്നവരും കൊടി വഹിക്കുന്നവരും കക്കിടം പ്രയോഗിക്കുന്ന ധീരൻമാരും കലഹതീക്ഷ്ണതകൂട്ടി). വമ്പ്, തിരിപ്പുകൾ എന്നിവ കേരളത്തിന്റെ സാംസ്കാരികചരിത്രത്തിൽ വളരെ പ്രാധാന്യത്തോടെ പഠിക്കപ്പെടേണ്ടതാണ്. വമ്പ്, തിരിപ്പുകൾ എന്നിവക്കു പുറമെ, കവി, കുതിരത്താളം, വിരുത്തം തുടങ്ങിയ സമാനതകളുള്ള പല ആലാപനമുറകളുമുണ്ട്. അവയൊക്കെയും പുതിയ അന്വേഷണങ്ങൾക്ക് വഴിതുറക്കുന്നവയാണ്

ഭാഗം രണ്ട്

കലയിലെ ആധുനികത

ആധുനിക കേരളത്തിന്റെ കലയും കാഴ്ചയും

ഡോ.കവിത ബാലകൃഷ്ണൻ
അസിപ്രൊഫസർ, ഗവ. കോളേജ് ഓഫ് ഫൈൻ ആർട്സ്, തൃശ്ശൂർ

ഇരുപതാംനൂറ്റാണ്ടിലെ ഏത് ഇന്ത്യൻ പ്രദേശത്തിന്റെ കലാചരിത്രവും ആ ഭൂ-ഭാഷാ മേഖലയിൽഅനുഭവിക്കാൻ കഴിഞ്ഞ കലയെന്ന വ്യവഹാരത്തിന്റെ പ്രാദേശികജീവിതവും രാഷ്ട്രജീവിതവും തമ്മിലുള്ള ചിതറിയ സംവാദത്തിന്റെ ഒരു മണ്ഡലമാണ്. ആ സംവാദാത്മകതയാണ് ഈ ലേഖനം മുന്നോട്ടുവെയ്ക്കുന്ന അടിസ്ഥാനപ്രമേയം. സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര കേരളത്തിന് കലാചരിത്രം എന്നൊന്ന് ആലോചിക്കുമ്പോൾ, പരിഗണനാർഹമായ പല വിഷയങ്ങളുണ്ട്. അവ സമഗ്രമായി വിശകലനം ചെയ്യുകയല്ല, പ്രസക്തമെന്ന് തോന്നുന്ന ചില സംവാദവിഷയങ്ങൾആവുന്നത്ര ഒരു നൂലിൽ കോർത്തിടുകയാണ് ഈ ലേഖനത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം. 'മോഡേൺ ഇന്ത്യൻ ആർട്ടിലും' 'ലോകകല'യിലും, കേരളവും മലയാളിയും നടത്തിയ സംവാദങ്ങളുണ്ട്. കേരളത്തിലെ കലയുടെ പ്രാദേശിക ജീവിതത്തിൽ ഇന്നും അദൃശ്യമായിരിക്കുന്ന കലാചരിത്ര സാമഗ്രികൾ പലതും ഈ പ്രമേയത്തിന്റെ ഭാഗമാണ്. 'മോഡേൺ ഇന്ത്യൻ ആർട്ട്' ഒരു കേന്ദ്രീകൃത വ്യവഹാരമല്ല. മോഡേൺ കേരള ആർട്ട്" എന്നൊന്നാകട്ടെ പൊതുവിൽ ഇവിടെ പറഞ്ഞുപരിചയിച്ചിട്ടുമില്ല. കലാചിന്തയ്ക്ക് ഒരു പ്രാദേശികവഴി സാധ്യമാണെങ്കിൽ അത് ഭാഷാസംസ്ഥാനമെന്ന നിലയ്ക്കുള്ള ആ പ്രദേശത്തിന്റെ സ്വത്വനിർമ്മാണങ്ങളിൽനിന്നോ കൊളോണിയൽ വിടുതലിൽനിന്നോ തുടങ്ങുന്നതല്ല. അത് കാഴ്ചയുടെയും കാണിയുടെയും ചരിത്രപരതയുടെ ബഹുലതകളിൽനിന്നും തങ്ങളെക്കുറിച്ച് ഒരു സവിശേഷബോധം നിർമ്മിക്കുന്ന രീതിശാസ്ത്രങ്ങളുടെ പേരാണ്.

പൊതുവിൽ കലാകാരന്മാരുടെയും അവരുടെ വ്യക്തിപ്രതിഭ കാണിക്കുന്ന കലാഭാഷകളുടെയും ഒരു തുടർച്ച ഭാവനയിൽ കണ്ട്, അതിൽ

എല്ലാം ഒതുക്കിക്കാണുന്ന ഒന്നാണ് പൊതുവേ നമുക്കിടയിൽപരിചയമുള്ള കലാചരിത്രം. കലാവസ്തുക്കളെന്നാൽ ഒറ്റപ്പെട്ട കാര്യമല്ല, കാഴ്ചയുടെ വ്യവഹാരങ്ങളാണ് അവ. വ്യക്തികളുടെയും അവരുടെ ഭാഷയുടെയും മാത്രമായിട്ടുള്ള തുടർച്ചകളോ വിടർച്ചകളോ അല്ല ഇവിടെ വിഷയം. അവരെ അങ്ങനെയെല്ലാം ആയിരിക്കാൻ പ്രേരിപ്പിച്ച കാലവും സാമൂഹികമായ അധികാരബന്ധങ്ങളും, അവ വസ്തുക്കൾക്കും മനുഷ്യർക്കും കല്പിച്ചുകൊടുക്കുന്ന പദവികളും പരിശോധനാവിഷയമാകണം. സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തരം, കേരളസംസ്ഥാന രൂപവല്ക്കരണത്തിനുശേഷമുള്ള ഈ മേഖലയിലെ അറുപതുവർഷത്തെ കലാചരിത്രമെന്ന് പറയുന്നത്, അതിനു മുമ്പേ രൂപപ്പെട്ട പല സുപ്രധാന ഘടകങ്ങളുടെയും സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തരജീവിതം കൂടിയാണ്. അത് സൂക്ഷ്മവും സ്ഥൂലവുമായ അനുഭവങ്ങൾ, ദേശത്തിന്റെയും, ദേശീയതയുടെയും, രാഷ്ട്രത്തിന്റെയും, വ്യക്തിയുടെയും, വ്യക്തിത്വങ്ങളുടെയും, സ്വത്വരാഷ്ട്രീയങ്ങളുടെയും കലാപ്രദർശന വ്യവഹാരങ്ങളുടെയും വസ്തുതകൾകൊണ്ട് നെയ്തുനിർമ്മിക്കാവുന്നതാണ്. അതിനുള്ള പരിശ്രമമാണ് ഇവിടെ നടത്തുന്നത്.

ഒന്ന്: കേരളവും മലയാളിയും

കേരളത്തിന്റെ കലാചരിത്രം എന്നതുതന്നെയാണ് മലയാളിയുടെ കലാചരിത്രമെന്നത് പലപ്പോഴും തെറ്റിപ്പോകുന്ന ഒരു പൊതുധാരണ യാണ്. കേരളം 1956-ൽ ഭാഷാടിസ്ഥാനത്തിൽ രൂപംകൊണ്ട ഒരു ഭൂമിശാസ്ത്രപരമായ മേഖലയാണ്. അതായത് ഒരു പ്രദേശം. 'മലയാളി' എന്നതാകട്ടെ സാഹിത്യകേന്ദ്രീകൃത മനോഭാവം കൊണ്ടും ഫോട്ടോ ഗ്രാഫിക് യഥാതഥ ദൃഷ്ടികൊണ്ടും രൂപപ്പെട്ടതാണ്. ഭൂമിശാസ്ത്രപരമായ ഒരു ദേശമെന്ന അനുഭവം കൊണ്ടും വരമൊഴിയാൽഭാഷയുടെ പ്രത്യേക തകൾകൊണ്ടും അടയാളപ്പെടുന്ന ഇന്ത്യയിലെ പല പ്രദേശവ്യക്തിത്വ (regional identity)ങ്ങളിൽഒന്നായി ഒരുപരിധിവരെ 'മലയാളി'യെ മനസ്സിലാക്കാം. ഭാഷാസാഹിത്യചരിത്രത്തിൽ 'എഴുത്തിന്റെ ദേശം' എന്നും മറ്റും നിരൂപിച്ച് പതിവുണ്ട്. സാഹിത്യം അടക്കമുള്ള കലകളുടെ ദേശചരിത്രം നമുക്കിടയിൽരൂപപ്പെട്ടത് യഥാതഥമായ പ്രതിനിധാ നപരതയിലാണ് (Realistic representation); ചിത്രോപമസുന്ദരവും (picturesque) ഉടൽവിശദാംശകേന്ദ്രിതവുമായ (physiognomic) നോട്ട പ്പുറങ്ങളുടെ ആവിഷ്കാരങ്ങളാണ് സംഭവിച്ചത്. അതിൽകാണുക എന്ന പ്രവൃത്തി ഇഴചേരാതെ വയ്യ. ഒരു വസ്തുവിനെ കാണുക എന്നത് അതവിടെയുണ്ടെന്ന ഒരുതരം വിശ്വസിക്കൽആണെന്നതു (Seeing is Believing) ജോൺബെർജറുടെ അതിപ്രശസ്തമായ ഒരു ചിന്തയാണ്. ജീവിതത്തിന്റെ സർവ്വ തലങ്ങളെയും കഥകളെയും ഭാവുകത്വത്തെയും അപ്പാടെ വലിയ സത്യാവിഷ്കാരം കണക്കേ ആവേശിച്ച ഒരു കൊളോ ണിയൽഭൂതകാലത്താണ് ഈ സാഹിത്യകേന്ദ്രീകൃത മനോഭാവവും ഫോട്ടോഗ്രാഫിക് യഥാതഥ ദൃഷ്ടിയും 'മലയാളി'യെ ഒരു ഭാഷാജന മായി രൂപപ്പെടുത്തുന്നത്. അത് പിന്നീട് രാഷ്ട്രത്തെയും സംസ്ഥാന ത്തെയും ഒരു ചിത്രമായി, (ഭൂ)പടമായി, പ്രതീകമായി, ചിത്രോപമമായ കഥാ(ഫീച്ചർ)ലോകമായി, ഒരു വിശേഷപ്പെട്ട തനിമയായി കാണാൻ പഠിപ്പിച്ചു.

നമ്മൾ ആദ്യം മലയാളികളാവുകയും പിന്നീട് അതിന്റെ പേരിൽ ഭാഷാസംസ്ഥാനം എന്നനിലയിൽ കേരളീയരാവുകയുംചെയ്ത ജനതയാണെന്നും പ്രശ്നം അവിടെ തുടങ്ങുന്നുവെന്നും ബിപിൻബാ ലചന്ദ്രൻ നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്. ആധുനിക പൗരസമൂഹമായി നമ്മെ പരിണമിപ്പിച്ചത് മലയാളഭാഷയാണ് എന്നർത്ഥത്തിൽ സാഹിത്യ കേന്ദ്രീകൃതമായൊരു വ്യവഹാരത്തിൽവികസിച്ചതാണ് കേരളത്തിന്റെ പൊതുമണ്ഡലം എന്നു പറയാം. സാഹിത്യകേന്ദ്രീകൃത മനോഭാവം

വഴിയെ മറ്റു സാംസ്കാരിക രൂപങ്ങളുടെയും ഇന്ദ്രിയാനുഭവങ്ങളുടെയും മേൽ അധീശത്വം ഉറപ്പിക്കുകയും കേരള പൗരസമൂഹം പകർന്നാടുന്ന ഒരു സ്വത്വബോധം നിർമ്മിച്ചെടുക്കുകയും ചെയ്തു. ഇവിടെ വികസിച്ച ചിത്ര-ശില്പ കലകളെക്കൂടി അതിൽ ഉൾപ്പെടുത്തി 'മലയാള ദൃശ്യകല' എന്ന് വിളിച്ച് പ്രശ്നം പരിഹരിക്കാനൊട്ട് കഴിയുന്നതുമില്ല. യഥാതഥവാദപരമായ മനോനിലയിലേക്കുള്ള ഫോട്ടോഗ്രാഫിക് ദൃഷ്ടിയുള്ള പരിണാമത്തെയാണ് മാനകീകരിക്കപ്പെട്ട മലയാളഭാഷയിലൂടെയുള്ള സ്വത്വരൂപീകരണം അടയാളപ്പെടുത്തുന്നത്. കാവ്യപാരമ്പര്യങ്ങൾക്ക് ഉണ്ടായിരുന്ന രൂപകാത്മക പാരമ്പര്യത്തിൽനിന്നുള്ള ഒരു വിച്ഛേദം ആണിത്. അതിനു പ്രചാരംനല്കിയത് ഗദ്യഭാഷയിലൂടെയുള്ള സാഹിത്യത്തിന്റെ വികാസമാണ്. പക്ഷേ, സാഹിത്യരൂപത്തിനു ഇങ്ങനെയൊരു വിച്ഛേദത്തിനുള്ള ധൈര്യം നല്കിയതിൽ അക്കാലത്ത് പ്രചാരം സിദ്ധിച്ചു കഴിഞ്ഞിരുന്ന ചിത്രകലയിലെ യഥാതഥശൈലി ആയിരുന്നു എന്നതിന് ഇന്ദുലേഖയിലെ ആമുഖത്തിൽ ഒ.ചന്തുമേനോൻ പറയുന്നതിനെ ഉദ്ധരിച്ച് ബിപിൻ[1] തെളിവുതരുന്നു.

ഇങ്ങനെ സവിശേഷ സ്വരൂപം കണക്കേ രാഷ്ട്രവും പ്രദേശവുംനിന്ന ആ ഭാവുകത്വത്തെ നമുക്കിടയിൽ പല രീതിയിൽ അട്ടിമറിച്ച ഒന്നാണ് ആധുനികകല. അതു കാണാത്തതു കാണുന്ന ഒരു ഭാവുകത്വത്തിന്റെ പേരാണ്. അതിന്റെ ചിതറിയതും ഇരുണ്ടതുമായ ദേശാതീതരൂപങ്ങളെ ഉൾക്കൊള്ളാൻ, എല്ലാം കാണാമെന്ന പോലെ തെളിച്ചപ്പെടുത്തിയ ഈ പ്രതിനിധാനഭാവുകത്വത്തിനു കഴിഞ്ഞിട്ടില്ല. എന്നാൽ 'മലയാളി' ഒരു സമൂഹമെന്നനിലയ്ക്ക് ഏറ്റവുമധികം അന്യനാടുകളുമായി അങ്ങോട്ടുചെന്നു സമ്പർക്കം പുലർത്താൻ തുടങ്ങിയതു സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തരമാണ്. ഈ ഭൂമിശാസ്ത്രപരമായ മേഖലയുടെ അനുഭവലോകത്തെ പല ഭൂമികളിലേയ്ക്ക് വ്യാപിപ്പിക്കുകയും അവിടെ നിന്നൊക്കെയും 'ആധുനികത'യുടെ അനുഭവസമ്പത്തു നിറയ്ക്കുകയും ചെയ്തു. പക്ഷേ, സാഹിത്യത്തിൽ ഭേദമാണെങ്കിലും, ചിത്ര-ശില്പകലകളുടെ കാര്യം വരുമ്പോൾ, കാഴ്ചയുടെ സാംസ്കാരികപ്പുറങ്ങളെ വരവുവെയ്ക്കാൻ ഒരുതരം രവിവർമ്മ ഫിക്സേഷൻ കൂടാതെ അതിനു പറയത്തക്ക 'ആധുനികതാ രെജിസ്റ്ററുകൾ' ഇല്ല. 'മലയാളി' എന്നത് അയാളുടെ സ്വാതന്ത്ര്യപൂർവ ഭാഷയുടെ ശേഷികളിൽത്തന്നെ തുടർന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഒരു സംസ്കാരവ്യവഹാരത്തിന്റെ പേരുമാണ്. 'പ്രാദേശിക ചിത്രകലയുടെ അദൃശ്യവും താഴ്ന്നതും പഴയതും ജനപ്രിയവുമായ ജനസ്സുകളിൽക്കൂടുതലും പുലരുന്ന ഒരു ഭാഷയായി രവിവർമ്മഭാഷ' മലയാളിമനസ്സുകളിൽ പെരുകി. ആധുനികതാവാദത്തിന്റെ ഘട്ടത്തിൽ കേരളത്തിൽ മുന്നാക്കം കിട്ടിയ കലാജനുസ്സായ സാഹിത്യാധിഷ്ഠിത

ചിത്രീകരണവും മറ്റും ഈ ജനപ്രിയ ജനുസ്സിൽ സാധ്യമാകാവുന്ന 'ആധുനിക കലാത്മകത'യുടെ അങ്ങേയറ്റമാണ്; ആർട്ടിസ്റ്റ് നമ്പൂതിരിയൊക്കെ വലിച്ചെത്തിച്ചത്. സാഹിത്യചരിത്രത്തിൽ വാഴ്ത്തപ്പെടുന്ന വാങ്മയചിത്രസ്തുതികൾക്കൊപ്പം നില്ക്കാനുള്ള കഥാഗാത്രനിലകൾ കൊണ്ടു മാത്രം പ്രീണിപ്പിക്കാവുന്ന കലയഭിരുചികളാണ് മിക്ക ഇലസ്ട്രേറ്റർമാർക്കും നിർമ്മിക്കേണ്ടിവന്നത്! ആധുനികവാദപരമായ ഒരു വീക്ഷണത്തിൽ നോക്കുമ്പോൾ അത് നിസ്സാര കൃത്യം. ആർ. നന്ദകുമാർ വിശേഷിപ്പിച്ചതുപോലെ കഥാപാത്രം ഉടുപ്പിട്ടതോ അല്ലയോ എന്ന് മാത്രം കാണിക്കുന്നത്! സാഹിത്യചരിത്രത്തിലെ കലാഭിരുചികൾ നിയതാർഥത്തിൽ 'ആധുനിക'മാകാൻ പ്രയാസം നേരിട്ട ഒന്നാണ്. ഇതും കലാചരിത്രത്തിലെ ആധുനികതാവാദവും തമ്മിൽ ഒരു തർക്കസ്ഥലം സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തരം നിലവിൽവന്നു. ഇക്കാര്യം അന്നതന്നെ ഭാവുകത്വപരമായി തിരിച്ചറിഞ്ഞവർ അപൂർവ്വമായി ഇവിടെയുണ്ടായിരുന്നു. മദ്രാസിൽനിന്നിറങ്ങിയ 'അന്വേഷണം മാസിക' ഒക്കെ ചിത്രീകരണങ്ങൾ ഇല്ലാതെപോലും സാഹിത്യം പ്രസിദ്ധീകരിച്ചിരുന്നു എന്നോർക്കാം.

കലയുടെ രാഷ്ട്രജീവിതത്തിൽ (മോഡേൺഇന്ത്യൻആർട്ടിൽ) നിന്നു നോക്കുമ്പോൾ, പാർശ്വവത്കരിക്കപ്പെട്ട, ഏറെക്കുറെ അദൃശ്യവും അപ്രസക്തവുമായ 'പ്രാദേശികർ' എന്ന ഒരു ഏകപക്ഷീയമായ ധാരണയിലായിരുന്നു കേരളത്തിൽ ജീവിക്കുന്ന ഒരു കലാകാരൻ ഏറെക്കാലം അടയാളപ്പെട്ടത്. ഉപജീവനം, അതിജീവനം തുടങ്ങിയ പരിഗണനകൾമാത്രം മുന്നിൽക്കണ്ട്, കലാകാരന്മാരും അവരുടെ ആധുനികതയെ കേവലമായ ആത്മരതിയ്ക്ക് ഉപകരിക്കുന്ന വ്യക്തിവാദമായി കണ്ടിരുന്നു. പക്ഷേ അടിയന്തിരാവസ്ഥക്കാലത്തെ സാംസ്കാരികജീവിതത്തിന്റെ കലക്കത്തിനുശേഷം വന്ന തലമുറ, കേരളത്തിനു പുറത്തു വികസിച്ച കലയുടെ രാഷ്ട്രജീവിതവുമായി ചില സവിശേഷ രീതികളിൽ ബന്ധപ്പെടാൻ തുടങ്ങിയിട്ടുണ്ട് എന്നതാണ് വാസ്തവം. അതിനാൽ മലയാളിയുടെ കലാചരിത്രം കേരളമെന്ന പ്രദേശത്തുനടന്ന കലാപ്രവർത്തനങ്ങളെയും അവിടെ ജീവിച്ച് പ്രവർത്തിച്ചവരേയും മാത്രം കുറിക്കുന്ന ഒരു സംവർഗമായി കണ്ടാലത് പരിമിതമാകും. കലാകാരന്മാർ എവിടെ പ്രവർത്തിച്ചു എന്നത് അവരുടെ ദൃശ്യതയെ കുറിക്കുന്ന അധികാരഘടനയുടെ സൂചകമാണ്. അവരുടെ വ്യക്തിപരമായ പ്രൊഫൈലുകളല്ല, അവർ കൂടെക്കൊണ്ടുനടന്ന യാത്രാബാഗിലെ ഭാവുകത്വങ്ങളാണ് 'മലയാളി'യുടെ കലാചാരിത്രം നിർമ്മിക്കേണ്ടത്. അത് കേരളമെന്ന ഭൂഭാഗത്തിൽ നടക്കുന്ന കലയുടെയും ജീവിക്കുന്ന കലാകാരന്മാരുടേതും

മാതൃഭൂമി
ആഴ്ചപ്പതിപ്പ്
ഒന്നേകാൽകോടി
മലയാളികൾക്ക്
ഒരു ഭാഷ – ഒരു ഭാവി
– ഒരു ഭരണം.
Book 25, No. 6
THE MATHRUBHUMI
Sunday April 27, '47
ILLUSTRATED WEEKLY

മാത്രമാകണമെന്ന ശാഠ്യം പൊതുവേ കാണാറുണ്ട്. അത് ഒരു പരിമിതവിചാരം മാത്രമാണ്. കലാചരിത്രത്തിൽ കേരളവും 'മലയാളി'യും സംവാദികളാണ്.

'മലയാളി ആർട്ടിസ്റ്റ്'

കേരളവും മലയാളിയും തമ്മിലുള്ള സംവാദം കലാകാരന്റെ വ്യക്തിത്വത്തെ പ്രതിയും ചോദ്യമുയർത്തി. ആരാണീ 'മലയാളി കലാകാരർ'? അത് സത്യത്തിൽ കേരളത്തിലല്ല, അടിയന്തിരാവസ്ഥയ്ക്കുശേഷമുള്ള ഇന്ത്യൻആധുനികകലയുടെ കേരളത്തിലെ പ്രാദേശിക അടിയൊഴുക്കുകൾ നിർമ്മിച്ച രാഷ്ട്രചരിത്രത്തിലാണ് രൂപംകൊള്ളുന്നത്. അത് ഒരു രാഷ്ട്രീയസംവർഗ്ഗവുമായി കാണേണ്ടതുണ്ട്. കാരണം എൺപതുകളിൽ കലയെ ഒരു ഉപജീവനമാർഗമോ വ്യക്തിപരമായ ശൈലികളുടെ സംസ്ഥാപനമോ അല്ലാതെ ഒരു ദാർശനികപ്രശ്നമായിക്കണ്ട ഒരു കൂട്ടം കലാവിദ്യാർഥികൾ ഇവിടെ ഉണ്ടായത് എഴുപതുകളിലെ അടിയന്താരാവസ്ഥ ഏല്പിച്ച സാംസ്കാരിക മർദ്ദം കൊണ്ടായിരിക്കാം. സാഹിത്യത്തിന് ഇവിടെ മലയാള ഭാഷയുടെയും പ്രാദേശിക ചരിത്രവ്യവഹാരങ്ങളുടെയും പ്രാഥമികമായ പിന്തുണയുള്ളതുപോലെ കേരളത്തിലെ ജീവിതത്തെ സത്താപരമായി പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്ന കലയുടെ ഒരു രെജിസ്റ്റർഇല്ലാതിരിക്കെ, അത് രാഷ്ട്രചരിത്രത്തിൽ നിർമ്മിക്കേണ്ടതുണ്ടെന്ന് ബോധ്യപ്പെട്ടവർ. ബംഗാളി ഒഴികെ ഇന്ത്യയിലെ ഏതൊരു ഭാഷാപ്രദേശത്തിനും ഈ കലാചരിത്രത്തിന്റെ വരവുപുസ്തകം ഇല്ലാത്തതിന്റെ പ്രശ്നമുണ്ട്. ഉള്ള രാഷ്ട്രചരിത്രത്തിലാകട്ടെ നഗരകേന്ദ്രങ്ങളും അക്കാദമിക് ഇടങ്ങളും അതിനേക്കാളേറെ (പലപ്പോഴും surplus ആകുന്ന) മൂലധനസാധ്യതകളും ആണ് ഭരിക്കുന്നത്. അവിടെ തങ്ങൾ പല കാരണങ്ങളാൽ പാർശ്വവല്ക്കരിക്കപ്പെടുന്നു എന്ന ബോധമാണ് ആദ്യമായി എൺപതുകളിൽ തിരിച്ചറിയാവുന്ന ചില ഗുണവിശേഷങ്ങളോടെ 'മലയാളി ആർട്ടിസ്റ്റ്'നെ ഉണ്ടാക്കിയത്. തങ്ങൾ നേടുന്ന ഉയർന്ന വിദ്യാഭ്യാസത്തിനും സാമൂഹികഘടനയിലെ അസമത്വങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള ദാർശനികബോധങ്ങൾക്കും സാഹിത്യത്തിന്റെയോ പത്രപ്രവർത്തനത്തിന്റെയോ ഭാഗമായിട്ടല്ലാതെ മറ്റേതെങ്കിലും വിധത്തിൽപ്രായോഗികമായി ഇടപെടാൻകഴിയുന്ന ഒരു ഇടം ഈ നാട്ടിൽഇല്ലായ്മ, കലയുടെ സാധ്യതകൾ മറ്റെങ്ങോ നിന്നെന്നപോലെ പുസ്തകങ്ങളായും മറ്റും അനുഭവാധിഷ്ഠാനമില്ലാതെ വലിച്ചെടുക്കേണ്ടിവരിക, സ്വന്തം വീട്ടിലെയും ദേശത്തെയും ജീവിത സാഹചര്യങ്ങളിലെ താരതമ്യേനയുള്ള ദരിദ്രാവസ്ഥകൾതുടങ്ങിയ പല കാരണങ്ങളും എൺപതുകളിൽ

മലയാളി യുവതലമുറ പൊതുവിൽ ആന്തരികമായ ഒരു രാഷ്ട്രീയപ്രമേയമായി മാറ്റുന്നുണ്ടായിരുന്നു. ചിത്ര-ശില്പകലകൾക്ക് തിരുവനന്തപുരത്തുണ്ടായിരുന്ന സ്ഥാപനം എഴുപതുകളിൽ ഒരു ഉന്നതവിദ്യാഭ്യാസ കേന്ദ്രത്തിന്റെ പദവി കൈവരിച്ചെങ്കിലും അതിന്റെ ബാലാരിഷ്ടതകൾ ഈ പൊതുവായ രാഷ്ട്രീയ പ്രമേയത്തെ ഉൾക്കൊള്ളാൻ സഹായിച്ച മൂർത്ത സന്ദർഭമായി മാറി. ഇന്ത്യൻകലയുടെ മുഖ്യധാരയിൽ(ബറോഡയുടെയും ശാന്തിനികേതന്റെയും അക്കാദമിക് ഇടത്ത്) ഈ പ്രശ്നങ്ങൾഉയർത്തുന്ന ശല്യക്കാരനായ 'റാഡിക്കൽകലാ വിദ്യാർത്ഥി'യായും, പിന്നീട് മറ്റൊരു തിരിവിൽ കലയുടെ മൂലധനവിപണിയിലെ 'ബോംബേ ബോയ്സ്' ആയിട്ടുമാണ് മുഖ്യമായും 'മലയാളി ആർട്ടിസ്റ്റ്' പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. രണ്ടാമത്തെ തിരിവിലെ ആൾ പ്രായോഗികതാവാദിയാണ്. 'പ്രാദേശികതാവാദത്തിന്റെ വിവേചനമുനകളുടെ കുത്തേൽക്കാതെ മുഖ്യധാരയിൽ പ്രവർത്തിക്കാനുള്ള തന്ത്രങ്ങൾ പഠിച്ച ആളാണ്. ഇന്ത്യൻകലയുടെ അധികാരരൂപങ്ങളിൽ 'മലയാളി' ഇങ്ങനെ തന്റെ 'പ്രാദേശികത'യെ തർക്കവിഷയമാക്കിയതുകൊണ്ട് യഥാക്രമം തോൽവിയുടെയും വിജയത്തിന്റെയും ദൃഷ്ടാന്തങ്ങളായി ഈ രണ്ടുസന്ദർഭങ്ങൾമാറി.

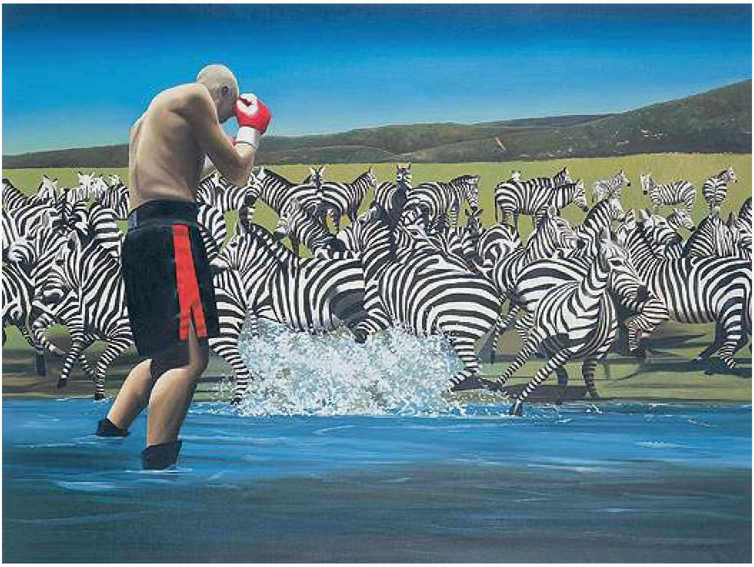
ആധുനികകാല ഇന്ത്യൻകലാചരിത്രത്തിലെ കേരളത്തിന്റെ 'പ്രാദേശിക പദവി'യിൽസാരമായ മൂല്യവർദ്ധന നേടുന്നവിധം 'ലോകകല' എന്നൊരു വ്യവഹാരത്തിൽ ഇന്ത്യയുടെ പ്രമുഖമായ ഒരു ബിനാലെ പ്രദേശം ഉൾക്കൊള്ളുമിടം ആകുമ്പോൾ കേരളമാണ് ഒരു സ്വത്വപുനർനിർവ്വചനം നടത്തുന്നത്. 'മലയാളി' എന്ന ഒരു ടാഗ് രാഷ്ട്രീയമായി ഏതാണ്ട് അപ്രസക്തമായിരിക്കുന്നു. മോഡേൺ ഇന്ത്യൻ ആർട്ടിലെ ഒരു പാർശ്വവൽകൃത മേഖലയ്ക്ക് അതിന്റെ സ്വത്വരാഷ്ട്രീയം എന്നത് ഒരു അപവാദമായി ഉപയോഗിക്കാം. എന്നിട്ട് വലിച്ചെറിയാനോ, അപ്രസക്തമാക്കാനോ പരിവർത്തനവിധേയമാക്കാനോ കഴിയുന്ന ഒരു കാര്യവുമാണത് എന്നുവരുന്നു. ഇത് സമകാലിക കലയുടെ വ്യവഹാരം ഇന്ന് 'പ്രാദേശികതാ വാദത്തിനു' തരുന്ന പ്രധാനപ്പെട്ട ഒരു പാഠം ആണ്.

കലാസൃഷ്ടിയിലെ ഭാഷയെയോ അതിന്റെ പിറകിലധ്വാനിക്കുന്ന ആളെയോ ഒരു ദേശ-സംസ്കാര സ്വത്വമായി കാണുമ്പോൾതന്നെ അത് പലതായിരിക്കുന്നതിലെ സങ്കീർണ്ണതയാണ് ആ സ്വത്വത്തെ നിലനിർത്തുക. ചരിത്രപരമായ ഒരു ഹ്രസ്വകാലനിർമ്മിതി മാത്രമോ, അല്ലെങ്കിൽഒരാളുടെ മൊത്തം ജീവിതാനുഭവ സത്യാവിഷ്കാരമോ ആകാം അത്. രണ്ടുവിധത്തിൽനോക്കിയാലും, ഒരു സർഗ്ഗാത്മക

വ്യക്തിയെ സംബന്ധിച്ചും, അയാളുടെ സൃഷ്ടിയെ സംബന്ധിച്ചും 'മലയാളി' എന്നത് അസ്ഥിരമായ ഒരു സ്വത്വ നിർമ്മിതിയും പദവി സൂചനയുമാണ്. 'മലയാളി കല / കലാകാരൻ' എന്നത്, 'ഇന്ത്യൻആർട്ടിസ്റ്റ്' 'ഇൻറർനാഷണൽ ആർട്ടിസ്റ്റ്' എന്നൊക്കെ പോലെത്തന്നെ ഭാഗികമായ പല ചരിത്രസംവർഗ്ഗങ്ങളിൽ ഒന്നുമാത്രമാണ്. പരസ്പരം കയറിക്കിടക്കാവുന്നവയാണ് അവ. മലയാളിയായ ഒരാളുടെ ഒരു കലാസൃഷ്ടി എന്ന നിലയിൽഒരു സൃഷ്ടി നമ്മൾ കാണുകയാണെങ്കിൽ, അത് അന്തർദ്ദേശീയജീവിതമോ രാഷ്ട്രജീവിതമോ, ഇതു രണ്ടും കൂടിയോ ഉള്ളതായിരിക്കെത്തന്നെ, അതിൽ അയാൾ ഏതു രീതിയിൽകേരളം എന്ന ഈ ദേശത്തെ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നുവെന്ന് പ്രത്യേകം നോക്കുന്ന എന്നേ അർത്ഥമുള്ളൂ. അയാളെയോ സൃഷ്ടിയെയോ സംബന്ധിച്ച പല ഏകകങ്ങളിൽഒന്നു മാത്രം. ചിലപ്പോൾഅങ്ങനെ പറയത്തക്ക ഒരു അടയാളവും അയാൾശേഷിപ്പിക്കാതെയും ഇരിക്കാം.

സ്വത്വത്തിൻമേൽ സ്വത്വം ശേഷിക്കാതെ

'Vision unlimited' (Grosvenor Gallery, London, May 2005) എന്ന തന്റെ പ്രദർശനത്തിന്റെ കാറ്റലോഗിൽ സമകാലികചിത്രകാരനായ ഷിബു നടേശൻപറയുന്നുണ്ട്, 'ആ ഫോട്ടോഗ്രാഫിക് യഥാതഥ്യത്തിന്റെ, പെയിൻറിങ് ശൈലി അതിനെക്കൊണ്ട് ചെയ്യാനുള്ളതൊക്കെ ചെയ്തു കഴിഞ്ഞു. ഇപ്പോൾ അത് അമിതമായിരിക്കുന്നു. ഇനി അതിനെ ആകെ ഭ്രാന്തുപിടിപ്പിക്കുന്ന ഒരു യഥാർത്ഥ്യം ആക്കണം. പ്രമേയമൊക്കെ മാറ്റണം. അതിനെ വിപ്ലവകരമായ ഒന്നാക്കണം.' തൊണ്ണൂറുകളുടെ ഒടുവിൽ ഷിബു നടേശൻ, ഇന്ത്യയിൽവലിയ കലാകമ്പോളം വികസിക്കുന്നതിന്റെ ആദ്യകാല സദ്ഫലങ്ങൾ അനുഭവിക്കുന്ന ചിത്രകാരനാണ്. അന്ന് അദ്ദേഹത്തെ ആകർഷിച്ച 'റിയലിസം' തന്റെ പ്രാദേശികതയിൽ പരിചയമുള്ള 'രവിവർമ്മ ഫിക്സേഷൻ' തരുന്നതല്ല. രവിവർമ്മയുടേത് യൂറോ-കേന്ദ്രിതമായ ഒരു സന്ദർഭത്തിൽ അതിന്റെ നാച്ചുറലിസ്റ്റ് ഭാഷയുടെ യാന്ത്രികവും ജീർണ്ണവുമായ 'അക്കാഡമിക്' ആർട്ടിന്റെയും നാലാംകിട അച്ചടിപ്പകർപ്പിന്റെയും അപൂർവ്വ ലബ്ധിയിൽ ആകൃഷ്ടനായ ഒരു കോളനിവത്കൃതമനസ്സിന്റെ ഉള്ളിൽ നടന്ന ഭ്രാന്തുപിടിപ്പിക്കുന്ന യാഥാതഥ്യമാണ്. ദൈവം ഭൂമിയിലെ മനുഷ്യരെപ്പോലെ നാടകീയമായി നില്ക്കുന്ന രവിവർമ്മച്ചിത്രത്തിലെ മുഹൂർത്തങ്ങൾ ഒരു സർഗ്ഗാത്മകവട്ടുപിടിച്ച മനസ്സിന്റെ ഭാവന തന്നെയാകാം. പക്ഷേ, അതു പകരുന്ന ഭാവുകത്വസംബന്ധിയായ അടവ് കാണണമെങ്കിൽ അതിൽ നിന്നു പുറത്തുകടക്കണം. അതിനെ അതിജീവിച്ച് മൌലികമായ ചില



സന്ദർഭങ്ങളെ ആഗ്രഹിച്ച ഒരു മലയാളി ആർട്ടിസ്റ്റ് എന്ന നിലയ്ക്ക് ഷിബു വിഹരിക്കുന്നത് നാച്ചുറലിസത്തിന്റെ മലയാളി പൊതുവേ ശ്രദ്ധിച്ചിട്ടില്ലാത്ത യൂറോപ്യൻ ചരിത്ര സന്ദർഭങ്ങളിലാണ്. ഒരു പെയിന്റിങ്ങിൽവിഷയം (subject matter) എങ്ങനെയാണ് ധ്യാനാത്മകമായ ശ്രദ്ധയോടെ മറ്റൊരു രൂപം പ്രാപിക്കുന്ന വിധം കമ്പോസ് ചെയ്യുന്നത് തുടങ്ങിയ ഏറ്റവും അടിസ്ഥാനപരമായ ചോദ്യങ്ങൾ ഒരു ഇന്ത്യക്കാരൻ, ഒരു മലയാളി, പെയിന്റിങ്ങിനെ സംബന്ധിച്ച് ചോദിക്കേണ്ടിവന്നു. തന്നെ വെറും അനുവർത്തിയാക്കുന്ന ചരിത്രപരമായ അഭിരുചിബലതന്ത്രങ്ങളുടെ നിയന്ത്രണങ്ങളില്ലാതെ ഏറെക്കുറെ സ്വച്ഛന്ദമായി ഒരു 'പെയിന്റേർലി' ഭാവുകത്വത്തിൽ എത്തിച്ചേരുകയും ചെയ്യേണ്ടിയിരുന്നു. എന്തുവരയ്ക്കപ്പെട്ടു എന്നതല്ല അവിടെ രാഷ്ട്രീയം. എങ്ങിനെ ഒരു പെയിന്റിങ്ങിനെക്കുറിച്ച് ആധികാരികതയ്ക്കുള്ള പരിപൂർണ്ണ അവകാശത്തോടെ ചിന്തിക്കാം എന്നതാണ്.

നരേറ്റീവ് പെയിന്റിങ് ചെയ്യാൻചില തന്ത്രങ്ങളുണ്ട്. 'the homage', 'adorations' എന്നിങ്ങനെ പല ഭാവസാന്ദ്രതകൾ, ചില നാടകീയതകൾ ഒക്കെയും ചിത്രത്തിൽകൊണ്ടുവരിക. ഇതൊക്കെ മുഖ്യമായിട്ടെടുക്കുമ്പോൾ അവിടെ ആർട്ടിസ്റ്റിന്റെ ദേശ-സംസ്കാര സത്തകൾ ഒരു പ്രമേയമായി നിശ്ചിതമാകണമെന്നില്ല. അവിടെ രചനാപരമായ

പ്രശ്നങ്ങളെ ഏറ്റവും മൗലികമായി, സമീപിക്കുകയാണ് എന്നതാണ് പ്രധാനം. തനിക്കുമേൽ സാംസ്കാരിക മേല്ക്കോയ്മയുള്ള യൂറോപ്യൻ നാച്ചുറലിസം എന്ന അപരവിദ്യയ്ക്കുമേൽ പോലും ഇന്ത്യാക്കാരൻ സ്വന്തമായ ചില ചിന്താപദ്ധതികൾ കണ്ടെത്തുകയാണ്. പെയിന്റിങ് ഇത്തരം ചില കണ്ടെത്തലുകൾ ആകുമ്പോൾ ദേശം എന്ന പ്രമേയം അയാളുടെ നിരവധി ഏകകങ്ങളിൽ ഒന്നുമാത്രമാകുന്നു. പല സംസ്കാരങ്ങൾക്കിടയിൽ തനിക്ക് വേണ്ടതായ രാഷ്ട്രീയധ്വനിയോടെ മാത്രമല്ല, നേരർത്ഥരഹിതമായും ലഭ്യമാകുന്ന പല ബിംബങ്ങളുടെ സ്വതന്ത്രമായ പെയിന്റർലി വിനിമയമായി ഒരു മലയാളി ആർട്ടിസ്റ്റിന്റെ പെയിന്റിങ് രണ്ടായിരത്തിനുശേഷമുള്ള കാലത്തേക്ക് മാറിയതിനു ഒരുദാഹരണം ആണ് ഷിബു നടേശന്റെ വർക്കുകൾ. അന്തർദ്ദേശീയ കലാകമ്പോളത്തിൽ 'ഇന്ത്യൻ ആർട്ട്' എന്ന സംവർഗത്തിൽ അത് ഏറെ വിജയിച്ചു. ബിംബങ്ങളെ ക്ലേശലില്ലാതെ ഉപയോഗിക്കുക എന്നതാകട്ടെ ഇന്നും 'പ്രാദേശികത' പൊതുവിൽ അനുവദിക്കുന്ന കാര്യമല്ല.

കേരളത്തിന്റെ മലയാള അച്ചടിമാധ്യമസംസ്കാരം ബഹുവർണ്ണക്കടലാസിൽ ചിത്രങ്ങൾ അച്ചടിച്ച് ചിത്രകാരന്മാരെ പ്രാധാന്യത്തിൽ അവതരിപ്പിക്കാൻ തുടങ്ങിയിട്ടും അതിലൂടെ കച്ചവടം വികസിപ്പിക്കാൻ തുടങ്ങിയിട്ടും നാളേറെയായെങ്കിലും, എപ്പോഴെങ്കിലും ചിത്രകലയുടെ രാഷ്ട്രീയശേഷി ഉയരുമ്പോൾചിത്രകാരനെ കൈവിടുന്നത് കാണാം. ഈയിടെയാണ് 'മൃദംഗിയുടെ ദുർമൃത്യു' എന്ന പേരിൽ സി.ഗോപൻ എഴുതിയ നാടകത്തിനു വേണ്ടി ടോം വട്ടക്കുഴി ഇലസ്ട്രേഷൻചെയ്ത് അത് ഭാഷാപോഷിണി മാസികയിൽഅച്ചടിച്ചുവന്നതിന്റെ പിറ്റേന്നു തന്നെ മനോരമയുടെ ഓഫീസ് മുഴുവൻമാസികയും തിരിച്ചെടുത്ത്, പുതിയ ലേഔട്ടിൽ നാടകമടങ്ങിയ വാരിക രണ്ടാമത് പ്രസിദ്ധീകരിച്ചത്. ടോം വരച്ച ചിത്രം ആരെയൊക്കെയോ പ്രകോപിപ്പിച്ചു. മതനേതാക്കളെ, മതവിഭാഗത്തെ, അങ്ങനെ ചിലരെ. വൻമതകലഹം പൊട്ടിപ്പുറപ്പെടുവിക്കും എന്നൊരു ആൾക്കൂട്ട ഭീഷണിയെ പത്രം മാപ്പു പറഞ്ഞ് ഒതുക്കി. ടോം എന്ന ഇല്ലസ്ട്രേറ്ററുടെ ചിത്രകുറ്റവും അങ്ങനെ ഒതുങ്ങി. സാമ്പത്തികവും മതപരവും പുരുഷാധിപത്യപരവുമായ അധികാരകക്ഷിനിലകൾക്ക് നിയന്ത്രണമുള്ള മാധ്യമവ്യവസായം തങ്ങൾ അച്ചടിച്ച് കമ്പോളത്തിൽ എത്തിച്ച കലയെ ആൾക്കൂട്ടം വിലയിരുത്തുമ്പോൾ എങ്ങനെ നിർല്ലജ്ജം തങ്ങൾതന്നെ പിൻവലിക്കുന്നു എന്നു കാണിച്ചു.

ആനുഷംഗികമായി സൂചിപ്പിക്കട്ടെ; ഇലസ്ട്രേഷനിൽസമീപകാലത്ത് ടോം വട്ടക്കുഴി വികസിപ്പിക്കുന്ന 'മാസ്മരിക വെളിച്ചത്തിലെ

റിയലിസ്’ഭാഷയും നേരത്തെ ഷിബുവിനെക്കുറിച്ച് പറഞ്ഞപോലെ, യൂറോപ്യൻകലാചരിത്രത്തിലെ പെയിൻറിങ്ങുകളെ സ്വന്തം പാഠാന്ത രഭാഷയിലേക്ക് പരിവർത്തിപ്പിക്കുന്ന സൂക്ഷ്മമായ രചനാപരതയാണ്. ഷിബു വിഹരിക്കുന്ന ഗ്ലോബൽ ആർട്ട് ലോകവും ടോം ഏറെയും വിഹരി ക്കുന്ന മലയാളി ഇലസ്ട്രേഷനും തമ്മിൽ പദവിമൂല്യപ്രജനനശേഷിയിൽ അജഗജാന്തരമുണ്ട്. ചിത്രകലയുടെ വ്യാവഹാരികലോകം അവയുടെ വ്യവസ്ഥകളുടെ അധികാരകേന്ദ്രങ്ങൾ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം പരസ്പരം അകന്നിരിക്കവേ തന്നെ, അടിസ്ഥാനപരമായ കലാഭാഷ യിലെ ചിന്തകളിൽ പലപ്പോഴും സമാനവഴികൾ തുടരുന്നു. പദവിമൂ ല്യവിവേചനങ്ങൾ അനുസരിച്ച് കലാകാരന്മാരെ നമ്മൾപൂജിക്കുകയോ തഴയുകയോ ചെയ്യാം. പക്ഷേ അവ ചിലപ്പോൾ ഒരേ ബൗദ്ധികതയുടെ ഭാഷാഭേദങ്ങൾമാത്രമെന്നും കണ്ടേക്കും.

ഇന്ത്യൻ ആർട്ടിസ്റ്റ് : പ്രാദേശികരുടെ നീക്കിയിരുപ്പ്

പുസ്തകകേന്ദ്രിതവും പത്രഭാഷയിലെ വായനകൊണ്ടു സിദ്ധിച്ചതു മാണ് പൊതുവിൽ നമ്മുടെ കലാചരിത്രബോധം. കലതേടി കേരളം വിട്ടുപോയവരുടെ രാഷ്ട്രജീവിതം വെറും ശീലംകൊണ്ടു പെട്ടെന്നു നമ്മൾ വരവുവെക്കാറുണ്ട്. അവരുടെ ലബ്ധപ്രതിഷ്ഠകൊണ്ടും, അവർനേടുന്ന വിഗ്രഹപ്രാധാന്യം കൊണ്ടുമാണ് അത് പെട്ടെന്നു സംഭവിക്കുന്നത്; പാരീസ് വിശ്വനാഥനെയോ ഏ.രാമചന്ദ്രനെയോ കാണുംപോലെ. എന്നാൽനമുക്കു മുന്നിൽ കലാകാരനായി കാണപ്പെട്ട ഒരാൾ കല തേടി കുടിയേറ്റം നടത്തിയ നാഗരികൻ അല്ലെന്നിരിക്കട്ടെ. ‘ഇന്ത്യൻ ആർട്ടി സ്റ്റ്’ ആകുന്നവിധം ബിംബാവലികൾ നിർമ്മിച്ചിട്ടില്ലെങ്കിലും, ഇന്ത്യൻ കലയുടെ പ്രബലമായ ഒരു ആധികാരികജ്ഞാനകേന്ദ്രവും അയാളെ അടയാളപ്പെടുത്താൻ മെനക്കെട്ടിട്ടില്ലെങ്കിലും, അയാളുടെ കലയിൽ ഒരു പ്രാദേശികജീവിതം മാത്രമല്ല, ഒരു രാഷ്ട്രജീവിതവും ഉണ്ടായേ ക്കാം എന്നു കാണണം. ഒരു കലാകാരനെന്ന നിലയിൽ അയാളുടെ ജീവിതത്തിലും കണ്ടേക്കാം ഒരേസമയം പ്രാപഞ്ചികവും ദേശവാദപര വുമാകാവുന്ന ചില പരിശ്രമങ്ങൾ. അയാളുടെ രാഷ്ട്രജീവിതം, അവഗണി ക്കപ്പെടുന്ന വൈദഗ്ധ്യങ്ങൾകൊണ്ട് നിറഞ്ഞതാകാം. അജ്ഞാതരായ എണ്ണച്ചായചിത്രകാരന്മാരെക്കുറിച്ച് തപ്തി ഗുഹ തക്കുർത്ത പറയുന്നുണ്ട്. കലയുടെ മഹത്വമുള്ള രജിസ്റ്ററിലെന്നതെക്കാൾ ഇവരുടെ ചിത്രഭാഷ പരമ്പരാഗതമോ സാമ്പ്രദായികമോ ആയ ഒന്നിന്റെ ഓർമ്മകളുണർത്തി ക്കൊണ്ടാകാം കഴിഞ്ഞുപോരുന്നത്. ആധുനികതയുടെ സന്ദർഭത്തിലും സാമ്പ്രദായികമായ ഒരുശീലം അടപ്പിട്ടു തുടരുന്നവർ എന്നു അവർ

കാണപ്പെടാം. എന്നാൽ പിന്നീട്ട വരുന്ന ഏതെങ്കിലും തലമുറയിൽ ചിലർ ഒരു സ്വപ്നസംഭരണിയിലെന്ന പോലെ ഈ സാമ്പ്രദായികരെ ആവാഹിക്കുന്നതും അപൂർവ്വമായി കാണാം. പുതിയരൂപത്തിൽ തിരിച്ചെത്തുന്ന ചിത്രഭാഷകളുടെ ഉത്തരാധുനികകാലത്താണ് ഇത് ഏറെയും സംഭവിക്കുന്നത്. അവർക്കുള്ളതാണ് സമകാലികപ്രസക്തി എന്നും വരുന്നു. ഒരു രാഷ്ട്രജീവിതം നിഷേധിക്കപ്പെട്ടവരുടെ അടയാള ങ്ങൾകുറേക്കൂടി ദൃശ്യമാകുന്നത് പിന്നീട് ഒരു ഘട്ടത്തിൽ ദൃശ്യത നേടുന്ന ഇത്തരം ആളുകളിലാണ്.

ഉദാഹരണത്തിന് തൊണ്ണൂറുകളിലെ ഗ്ലോബലൈസേഷന്റെ കാലത്ത് കേരളത്തിൽ തിരുവനന്തപുരത്തു അധികമാരുമറിയാതെ ജീവിച്ച ചിത്രരചനയിലേർപ്പെട്ടു ജീവിക്കുകയായിരുന്ന ഗോപീകൃഷ്ണയെ, ഏതോ ഇരുണ്ട ഇടത്തുനിന്നെന്ന പോലെ കൗതുകപൂർവ്വം ചില ഇന്ത്യൻ ആർട്ട്ഗാലറികൾകണ്ടുപിടിച്ചു. കൊച്ചിയിലെ കാശി ആർട്ട് കഫെയും ദൽഹിയിലെ പാലറ്റ് ഗാലറിയും പിന്നെ മുംബെയിലെ ഗിൽഡ് ഗാലറിയും രണ്ടായിരത്തിനു ശേഷം ഗോപീകൃഷ്ണയുടെ ചിത്രങ്ങൾപ്ര ദർശിപ്പിച്ചു. ഒരേസമയം കൗതുകകരമായ ഒരു മലയാളി അർട്ടിസ്റ്റ്, പുതിയ തലമുറയിലെ ഇന്ത്യൻ ആർട്ടിസ്റ്റ് എന്നിങ്ങനെ ഗോപീകൃഷ്ണ അവതരിപ്പിക്കപ്പെട്ടുമ്പോൾ, മറ്റൊരു പുറത്ത് അദ്ദേഹം മുന്നോട്ടുവച്ച ചരിത്രപരമായ പ്രശ്നമേഖലകൾ ഒരു മലയാളി പുരുഷന്റെ ഭാഷാനഷ്ട ത്തെക്കുറിച്ചായിരുന്നു എന്നു വായിക്കാവുന്നതാണ്.

പാശ്ചാത്യ 'അക്കാദമിക് റിയലിസം' ഇവിടെ വന്നത് ഒരു ആധു നികതയുടെ ലക്ഷണയുക്തസ്വഭാവത്തോടെയാണ്. പക്ഷേ, അത് എന്നേയ്ക്കും വേണ്ടിയുള്ള ആധുനികതയാണ് എന്നപോലെ, ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടു മുഴുവനും മലയാളിയുടെ ചിത്രം കാണൽശീലങ്ങളെ നയിച്ചു. മിനിയേച്ചറും, പട് പെയിന്റിങ്ങും പോലുള്ള പാരമ്പര്യ ചിത്രകലകൾ കേരളത്തിൽ 'അക്കാദമിക് റിയലിസം'[2] മൂല്യസംഘർഷങ്ങൾ സൃഷ്ടി ച്ചില്ലയെന്ന ആർ. നന്ദകുമാർ നടത്തിയ ശ്രദ്ധേയനിരീക്ഷണമുണ്ട്. ജാതി സമൂഹത്തിൽനിന്നും ലൈംഗികസമൂഹത്തിലേയ്ക്ക് പരുവപ്പെട്ട ഇരുപതാംനൂറ്റാണ്ടിന്റെ കേരളജീവിതത്തിന്റെ ഉള്ളിലെ പുരുഷപക്ഷം പരമ്പരാഗത കരകൌശലവിദഗ്ദ്ധരിൽനിന്നും ഭിന്നമായി ആധുനിക കലാകാരനെന്ന നിലയിൽ വിജയശ്രീലാളിതനായ രവിവർമ്മയെത്ത ന്നെ ഒരു 'ഫിക്സേഷൻ' പോലെ ആഘോഷിച്ചവരികയായിരുന്നു. പക്ഷേ, ഈ ആഘോഷവാനും മഹാ-നോട്ടക്കാരനുമായ മലയാളി, വന്ന വഴിയേ മറച്ചുവെച്ചിരുന്ന ദുഖിതന്റെ ഉള്ളം ഉണ്ട്. അത് ഇരുപതാംനൂറ്റാണ്ടിൽ

കേരളത്തിനു പുറത്ത് ഇന്ത്യയിലെ പല ഭാഗത്തും രൂപപ്പെട്ട പുതിയ ആധുനികതകളുടെ തള്ളിച്ചകളെ ഉൾക്കൊള്ളാൻ വിസമ്മതിച്ചുവെന്നു മാത്രമല്ല, രവിവർമ്മ നിർവ്വിശേഷമായ ചിത്രണശൈലികളോടു ഏതാണ്ടൊരു രാജഭക്തന്റെതുപോലുള്ള വിധേയത്വം കാണിക്കുകയും ചെയ്തിരുന്നു. യാതൊരു പുരോഗമനപരമായ ആക്കങ്ങളും ഇല്ലാതെ, ചരിത്രപരമായ മഹത്വനഷ്ടങ്ങളിൽ ഊന്നിക്കൊണ്ട് കഴിഞ്ഞതാണ് ഈ മിഥ്യാലോകം. അത് തോടുപൊട്ടിച്ചതാണ് ഗോപീകൃഷ്ണയുടെ ചിത്രങ്ങളിലെ കാതൽ. ചുരുക്കത്തിൽ കേരളം വിട്ടുപോയവരും, ഇവിടെ തുടർന്നവരും, ഇവിടെ അജ്ഞാതരായിരുന്ന് വരപ്പിലേർപ്പെട്ടവരിലേയ്ക്ക് ഗ്ലോബലൈസേഷന്റെ കാലത്ത് കൗതുകക്കണ്ണുകൾ എത്തിച്ച മുംബൈ കലാനാഗരികരും ഫലത്തിൽ 'ആധുനികകലയുടേതായ ഒരു ചരിത്രമില്ലായ്മ തങ്ങളിൽ ഏല്പിക്കുന്ന നഷ്ടബോധം എന്ന വിഷയത്തിൽ

'മലയാളി ആർട്ടിസ്റ്റ്' 'മോഡേൺ ഇന്ത്യൻ ആർട്ടുമായി' നടത്തിയ ബഹുമുഖമായ മൗനസംവാദങ്ങളിൽഅറിഞ്ഞോ അറിയാതെയോ പ്രേരകശക്തികളാണ്.

കലയിലെ പൊളിറ്റിക്കൽആക്റ്റിവിസം

ആധുനികമലയാളി നടത്തിയ കലാപ്രയോഗത്തിന്, കണ്ടാൽതിരിച്ചറിയുന്ന ഏതെങ്കിലും ഒരു പുതിയ ശൈലിയുടെയോ അധ്യയനരീതിയുടെ (സ്കൂൾ)യോ കേന്ദ്രസ്ഥായി അല്ല ഉള്ളത്. കലാകാരന്മാരുടെ നിരന്തര അസ്ഥിരതയും, കുടിയിറങ്ങിയ അനുഭവങ്ങളും, പാർശ്വസ്ഥിതികളും ഏതെങ്കിലും വിധത്തിൽ പരിഹരിക്കുംപോലെ തോന്നിപ്പിക്കുന്ന ശക്തമായ ഏതെങ്കിലും കേന്ദ്രനിർമ്മിതി ഉണ്ടായിട്ടില്ല ഇവിടെ. കലയിലെ പൊളിറ്റിക്കൽ ആക്റ്റിവിസം ആണ് സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര കേരളത്തിന് കലാചരിത്രം മുന്നോട്ടുവയ്ക്കുന്ന കാതലായ വിഷയമെന്ന് വേണമെങ്കിൽപറയാം. അതാകട്ടെ ചിതറിയ ചിന്തകളും പരീക്ഷണങ്ങളുമാണ്; അതായത് ശീലങ്ങളെയും സമ്പ്രദായങ്ങളെയും ആചാരങ്ങളെയും പരിവർത്തിപ്പിച്ചോ അവയിൽനിന്നും കുതറിമാറിയോ വ്യക്തികളും അവരുടെ കൂട്ടങ്ങളും തങ്ങൾക്കായി സാമൂഹികമായ ഇടവും ദൃശ്യതയും നേടുക. കൂടാതെ ആ നേട്ടങ്ങളെ നിരന്തരം സാന്ദർഭികവും ആപേക്ഷികവുമാക്കി നിർത്തിക്കൊണ്ട് നവീനമായ സാധ്യതകൾ ആരായുക. വ്യക്തിപരവും സാമൂഹികവുമായ പലതിനെയും കാലികമായി കോർത്തെടുക്കാവുന്ന ഒരു പ്രയോഗം എന്ന നിലയ്ക്കാണ് 'ആധുനിക കല' ഒരു പ്രസക്തമായ വ്യവഹാരവും രാഷ്ട്രീയവുമാകുന്നത്. അങ്ങനെയൊന്നിന്റെ പ്രാദേശികജീവിതവും രാഷ്ട്രജീവിതവും തമ്മിലുള്ള സംവാദത്തിന്റെ ആഘാതവും ഫലവുമാണ് ഈ ചിതറലും അതിന്റെ 'പൊളിറ്റിക്കൽ ആക്റ്റിവിസ'ത്തിന്റെ പ്രധാനപ്പെട്ട ചില സന്ദർഭങ്ങളും. അവ ചിലത് ഒന്ന് തൊട്ടുകാണിക്കാം.

കെ.സി.എസ്. പണിക്കരുടെയും ടി.കെ. പത്മിനിയുടെയും ചിത്രഭാഷകൾ—മലമ്പുഴ ഡാമിൽഒരു പൊതുവിടം നേടിയ കാനായി കുഞ്ഞുരാമന്റെ യക്ഷി എന്ന പ്രമാദശില്പം—സി.എൻ.കരുണാകരന്റെ 'ചിത്രകൂടം' എന്ന ആർട്ടിസ്റ്റ് സ്റ്റുഡിയോ—എം.വി.ദേവന്റെ പരിശ്രമത്തിൽ എറണാകുളത്ത് നിലവിൽവന്ന കലാപീഠം എന്ന ഒരു കൂടിച്ചേരുമിടം —മലയാള സാഹിത്യവുമായി സംവദിച്ച് ഉണ്ടായ ഇലസ്ട്രേഷൻഎന്ന വ്യവഹാരം, ലോകത്തു തന്നെ അണ്ടർഗ്രൗണ്ട് കോമിക്കുകൾപോലും ശ്രദ്ധിക്കപ്പെടുംമുമ്പേ ഗ്രാഫിക് സീരീസ് (1961-1973) എന്ന നിലയിൽ

മലയാളത്തിൽ ജി.അരവിന്ദൻപരീക്ഷിച്ച 'ചെറിയ മനുഷ്യരും വലിയ ലോകവും', കേരളത്തിന്റെ മുഖ്യധാരാ ജീവിതം പാർശ്വവത്കരിച്ച ദരിദ്രർ പാർക്കുന്ന തീരദേശത്തെയ്ക്ക് തങ്ങളുടെ കലാപ്രദർശനം കൊണ്ടുവന്ന റാഡിക്കൽ പെയിന്റേഴ്സ് ആൻഡ് സ്കൾപ്റ്റേഴ്സ് അസോസിയേഷൻഎന്ന കലാകാര ഗ്രൂപ്പിന്റെ ആക്ടിവിസം—രാജ്യത്തെ നിയോ-ലിബറൽസാമ്പത്തിക ഉണർവ്വുകളെ കഴിവിന്റെ പരമാവധി ഉപയോഗപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ട് ഇന്ത്യൻ ആർട്ടിൽ അതുവരെയുള്ള ഒരു പ്രാദേശികസ്വത്വത്തെ കവിയുന്ന മുഖ്യധാരയിലെ വിജയശ്രീലാളിതൻമാരായി 'മലയാളി ആർട്ടിസ്റ്റുകൾ' സ്വയം അവതരിപ്പിച്ചത്.

കലയുടെ ഭൂപടം എന്നത് ഇരുപതാംനൂറ്റാണ്ടിൽയൂറോ-അമേരിക്കൻ മൂലധനശേഷിയും ഇന്ത്യൻനഗരകേന്ദ്രിതരോ അക്കാദമിക് പണ്ഡിതരോ ആയ ചെറുവിഭാഗത്തിന്റെ സ്വത്വപ്രതിഷ്ഠാപനശ്രമങ്ങളുംകൊണ്ടു നിർമ്മിച്ചതായിരിക്കവേ, ആ ഭൂപടത്തിൽ കേരളം എന്ന മേഖലയ്ക്കുണ്ടായിരുന്നത് താരതമ്യേന അപ്രസക്തമായ 'പ്രാദേശിക പദവി' (Indian Vernacular)യാണ്. അതിൽ ഇന്ന് വലിയ മാറ്റം വരുത്തുന്നുവെന്നു പൊതുവിൽ തോന്നിപ്പിക്കുന്ന കൊച്ചി ബിനാലെ ആണ് ഏറ്റവും ഒടുവിൽഉണ്ടായിരിക്കുന്ന 'പൊളിറ്റിക്കൽ ആക്ടിവിസ്റ്റ്' സന്ദർഭം. ഇവയൊന്നും കേരളീയ സമൂഹത്തിൽ കലയെന്ന വ്യവഹാരംനേടിയ ഏകമുഖമായ എന്തെങ്കിലും പ്രാമാണികതയുടെ കാര്യമല്ല. തുടക്കത്തിൽ സൂചിപ്പിച്ചതുപോലെ, കലയുടെ പ്രാദേശിക ജീവിതവും രാഷ്ട്രജീവിതവും തമ്മിലുള്ള സംവാദത്തിനു വഴിവെട്ടിയ ചില സൂചകങ്ങൾമാത്രമാണിവ. കേരളീയ പൊതുമണ്ഡലത്തിൽഅത്യാവശ്യം ദൃശ്യത നേടിയവയും.

കലയിൽരാഷ്ട്രീയമെന്ന സംവർഗ്ഗത്തിന്റെ അടരുകൾ

എൺപതുകളിൽഒരു ഹ്രസ്വകാലം ആക്ടിവിസത്തിന്റെ മേലങ്കി അക്ഷരാർത്ഥത്തിൽഎടുത്തണിഞ്ഞ 'റാഡിക്കൽഗ്രൂപ്പ്' പ്രവർത്തിച്ചതും അറിയപ്പെട്ടതും മുഖ്യമായും വർഗസമരങ്ങൾനടത്തുന്ന മലയാളി യുവാവിന്റെ വിപ്ലവഭാഷയിലാണ്. എന്നാൽഅന്ന് അതിൽ ഉൾക്കൊള്ളാനിടമില്ലാതിരുന്ന പലതരം കീഴാളതയുടെയും സാമൂഹിക ഇടം നേടലിന്റെയും രാഷ്ട്രീയഭാഷകളും വേറെയുണ്ട്. സാവധാനത്തിൽതങ്ങളുടെ പൗരജീവിതത്തിന്റെ ഇടവും ദൃശ്യതയും നേടിയെടുക്കുന്ന ചിത്രകാരികളുടെ സൂക്ഷ്മഭാഷകൾ അതിന് ഉദാഹരണം. എല്ലാവിധ മേലാളതകൾക്കും അപ്പുറം ഒരു സ്വച്ഛതയിൽ ഇടംപിടിക്കാൻ കഴിയുമോ എന്നന്വേഷിക്കുന്ന അധികാരശൂന്യരായ ലോകപൗരന്മാരുടെ കലാപരമായ ഭാഷാ

പരിശ്രമങ്ങളുടെ സമകാലികമായ 'അലുക്കപ്രയോഗ' (Contemporary Fringe Practices)ങ്ങളുണ്ട്. ഇന്ന് 'ഊരാളി' പോലുള്ള മ്യൂസിക്ക് കൂട്ടായ്മകളും, Guesswho എന്ന ഗ്രാഫിറ്റി ആർട്ടും കേരളത്തിൽസാംസ്കാരിക പ്രതിരോധത്തിന്റെയും എതിർപ്പിന്റെയും ഒരു മിശ്രഭാഷ നിർമ്മിക്കുന്നുണ്ട്. അതായത് 'പെറുക്കിക്കൂട്ടും സംസ്കാരങ്ങളുടെ' ഭാഷ. അതുപോലെ അപരിഷ്കൃതമായതിനെ ഒരു പരിഷ്കൃത ശില്പ ഭാഷയ്ക്കകത്ത് ബോധപൂർവ്വം ഉപയോഗിച്ച് സ്വയം മൂല്യവത്താക്കുന്ന ഒരു 'പ്രിമിറ്റിവിസ്റ്റ്(Primitivist) ട്വിസ്റ്റ്' ഉള്ള ആധുനികശില്പം മെനയുന്ന 'ശില്പി'യും, ഒരു ഗാലറിയും കണ്ടെത്തിപ്പിടിച്ചില്ലെങ്കിലും രാജനെ 'ശില്പിരാജനാ'ക്കുന്ന അനൗപചാരിക സുഹൃദ്‌വലയങ്ങളുമുണ്ട്. അവയിൽ ജീവിതാവിഷ്കാരത്തിന്റെ തെറിച്ചുനില്പുണ്ട്. ഗാലറികളിലും പൊതുവിടങ്ങളിലും നടക്കുന്ന ആധുനിക ശില്പത്തിന്റെ ജനസ്സിനെ, വളരെ വിദഗ്ധമായി പുറത്തുനിന്ന്, അഥവാ അരികിൽനിന്ന് ഉൾക്കൊള്ളാൻ കഴിവുള്ളതാണ് തൃശ്ശൂർ സ്വദേശിയായ 'ശില്പി രാജന്റെ' ജീവിതം.

അടിയന്തിരാവസ്ഥക്കാലത്തെ പ്രതിരോധജീവിതത്തിനും അതിന്റെ ആത്മബോധത്തിനും ശിക്ഷയായി നേടിയ കൊടിയ മർദ്ദനത്തിനും ജയിൽവാസത്തിനും ശേഷം, ഈ സമൂഹത്തിൽ ചിത്രകാരനോ ശില്പിയോ ആയി അറിയപ്പെടുക എന്നതിനേക്കാൾ, മൗലികമായി അതാകുക എന്നതിലേയ്ക്ക് മാത്രം എത്തിപ്പെട്ട വി. മോഹനൻ എന്ന ഒരാളുണ്ട്. ആ എത്തിപ്പെടലിൽ ചിലപ്പോൾ ഒരു മീഡിയം അതിന്റെ പരിചിതമായ ശീലുകളിൽനിന്നും രക്ഷപ്പെട്ടുപോകുന്നു. ഉദാഹരണത്തിന് 'ഉറങ്ങാത്ത നിലവിളികൾ' എന്ന ഒരു സീരീസിൽ മോഹനൻ ഡിജിറ്റൽസങ്കേതം ഒരു പ്രോസസിന്റെ ഭാഗമായി എടുക്കുന്നു. അത് ഒരു 'ന്യൂ മീഡിയ'യുടെ എന്നതേക്കാൾ ചിത്രത്തിന്റെ അനുഭൂതിയുടെ അടരുകൾ തെളിക്കാൻവേണ്ടിയാണ് ഉപയോഗിച്ചിരിക്കുന്നത്. പുതിയകാലത്തിന്റെ സാങ്കേതികഭാഷയുടെ ആത്മാവിലേയ്ക്ക് ഇറങ്ങാൻ വേണ്ടതായ വ്യാവഹാരികജ്ഞാനത്തെ മോഹനൻ ഗൗരവത്തിൽഎടുക്കുന്നില്ല. അതിനെ താൻപരിചയിച്ച മുൻപൊരു കാലത്തെ നിലവിളികൾക്കു രൂപം കൊടുക്കാൻമാത്രമായി ഉപയോഗപ്പെടുത്തുന്നു. ഇത് ഒരർത്ഥത്തിൽ തന്റെതന്നെ ഭൂതകാലം വേട്ടയാടുന്ന അവസ്ഥയുമാണ്. പ്രാദേശികതയിൽ, സമരമുഖങ്ങളിലേയ്ക്ക് ഏറ്റവും യോജിച്ച ചിത്രമോ ശില്പമോ ആയി മോഹനന്റെ വർക്കുകൾ എറ്റെടുക്കപ്പെടുന്നു. ഉദാഹരണത്തിന് മോഹനൻ കല്ലിൽചെയ്ത ശില്പം മാനാഞ്ചിറ മൈതാനത്തിലെ കവാടത്തിൽ പ്രതിഷ്ഠിച്ചിട്ടുണ്ട്. പ്ലാച്ചിമടയിലെ സമരമുഖത്താണ് അത് ആദ്യം പോയത്. പിന്നെ അത് സുഹൃദ്സംഘത്തിന്റെ പിൻതുണയിൽ,

കോഴിക്കോടൻ നഗരവികസനപദ്ധതികളുടെ ഭാഗമായി മാനാഞ്ചിറ യിലെത്തി. ഇന്നത്തെ നവ സാമൂഹിക സമരപ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ ചില സവിശേഷതകൾ ഈ കലാകാരന്മാർക്കും ഉണ്ടെന്നു തോന്നുന്നു. അതായത്, ഒരാളുടെ പാർശ്വനിലകൾ (life in margins) മോശമല്ല. അവ സർഗ്ഗാത്മകമാകാം. പക്ഷേ സജീവവും അലക്ഷ്യവുമായ നിസ്വ ജീവിതത്തിന്റെ സ്വച്ഛതയിൽനിന്നുതിർക്കുന്ന സമരഭാഷയുള്ളതും അതിനാൽത്തന്നെ പാർശ്വവൽക്കരണയന്ത്രത്തെ (ഇവിടെ കലയുടെ സ്ഥാപിതലോകം) കൂസാത്തതുമാണ് പലപ്പോഴും ശില്പി രാജന്റെയും വി. മോഹനന്റെയുമൊക്കെ നിലപാട്.

വിശ്രമവേളകളിൽ ഒരു തുറസ്സായ പൊതുവിടത്തു സ്വകാര്യത തേടി ഒറ്റപ്പെട്ടോ ചെറുകൂട്ടമായോ വരുന്ന മനുഷ്യർക്കു മദ്ധ്യേ അങ്ങനെ കാണുന്ന നിലയ്ക്ക് മാനാഞ്ചിറ മൈതാനത്ത് 2012-ൽ സ്ഥാപിച്ച മറ്റൊരു ശില്പമുണ്ട്. ശാന്തിനികേതനിൽ രാം കിങ്കർബെ യ്ജിന്റെയും സോമനാഥ് ഹോറിന്റെയും ശിഷ്യത്വം വളരെ ആഴത്തിൽ സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ള, സ്വതന്ത്ര്യഇന്ത്യൻ ആധുനിക ശില്പകലാചരിത്രത്തിൽ തന്റേതായ വഴി മെനഞ്ഞിട്ടുള്ള കെ.എസ്.രാധാകൃഷ്ണന്റെ 'കാലപ്ര വാഹം' (Time Tide) എന്ന ശില്പം. കല്ലിലും, ബ്രോൺസിലും ആണ് ഇത് ചെയ്തിട്ടുള്ളത്. ആർ. ശിവകുമാർനടത്തുന്ന ഒരു നിരീക്ഷണമുണ്ട്: 'പൗരാണികശില്പത്തിൽകാണുമ്പോലെ, മനുഷ്യനുമായി ബന്ധ പ്പെട്ട് ആലോചിക്കുമ്പോൾ പലപ്പോഴും ചലനരഹിതമാണ് ശില്പം. രൂപങ്ങളെ ചലനാവസ്ഥയിൽആവിഷ്കരിച്ച് ശില്പികൾ ഈ പരിമിതി മറികടക്കാൻശ്രമിക്കുന്നു. അപ്പോഴും അത് ഉറച്ചുപോയ ഒരു ചലനം തന്നെ. അപ്പോഴും ചലനത്തിന്റെ ഒരു പ്രതീതി മാത്രം. അങ്ങനെ ശില്പമായി കാണുന്ന രൂപം യഥാർത്ഥ ഭൗതികാവസ്ഥയുടെയും പ്രതീതിയനുഭവത്തിന്റെയും ഒരു കൂട്ടിയോജിപ്പാകുന്നു'. മുസുയി, മയ്യ എന്നിങ്ങനെ ഇരുപതാംനൂറ്റാണ്ടിന്റെ മനുഷ്യർക്കായി ആൺ, പെൺ ആദിപ്രരൂപങ്ങൾക്ക് (architypes) രാധാകൃഷ്ണൻരൂപം കൊടുത്തിട്ടുണ്ട്. ഇവർ മനുഷ്യകുലത്തിന്റെ ചലനോർജ്ജത്തെ ആവാഹിക്കുന്നവരാണ്. പക്ഷേ, ഇവർ ഒരു കല്ലിൽനിന്നും, മീഡിയത്തിൽനിന്നും സ്വാഭാവിക മായി പിറവിയെടുക്കുന്നവരല്ല. നമ്മളെപ്പോലെ ജീവിതത്തിൽ നഷ്ടം വരുന്ന സ്വാഭാവികതയെ, ഉള്ളിലെ ഭാവനാത്മകമായ ലോകത്തിന്റെ ചലനവുമായി പ്രതീതിഭാഷയിൽ ഘടിപ്പിക്കുന്ന, പല ശകലിത ഭാഗ ങ്ങളുടെ ഒരു ഏകരൂപമാണ്. 'കാലപ്രവാഹ'ത്തിൽ മുസുയി എന്ന ആൺകുട്ടിരൂപം എവിടെനിന്നോ പറന്നുവന്ന പക്ഷിപോലെ ഒരു കൽത്തൂണിൽ രണ്ടുകൈയും പത്തിയിൽ ഊന്നി നില്പാണ്. ദൂരെനിന്നും

കീഴെനിന്നും ചുറ്റിനും നടക്കുന്നതിൽനിന്നും കാണികൾ ഈ ശില്പത്തെ പലമാതിരി അടുപ്പത്തിൽ കാണുന്നു. ആ മൈതാനത്തിന്റെ സ്വഭാവവും അതുതന്നെ. മനുഷ്യർ വന്നുംപോയും ഇരിക്കുന്ന അസ്ഥിരവും ശകലിതവുമായ പൊതുവിടം. മുസുയിയുടെ കൈപ്പത്തി ഒഴികെയെല്ലാം അന്തരീക്ഷത്തിൽ എന്തോ ഒരു ഒഴുക്കിലാണ്. മുതിർന്ന ഏതൊരാൾക്കും ഈ ശില്പം തന്നിൽനിന്നും ഒഴിഞ്ഞുപോയ ഒരു കസർത്തുശേഷിയെ ഓർമ്മിപ്പിക്കും. ഇവിടെ ഈ ശില്പി ആളുകളുമായി സംവദിക്കുന്നത് അവരുടെ പ്രാദേശികവൽകൃതമായ ജീവിതഭാഷയിലല്ല. മറിച്ച് അതിൽവേണ്ടവിധം തിരിച്ചറിയാതെ കിടക്കുന്ന ആധുനികതയുടെ മുഹൂർത്തം എന്താണോ അതിന്റെ ഭാഷയിലാണ്. മുമ്പ് കാനായിയുടെ 'യക്ഷി'യിലും 'മുക്കോലപ്പെരുമാളിലും' തെളിഞ്ഞത് അതായിരുന്നു. പക്ഷേ, പിന്നീട് മലയാളിയായ കാണിയുടെ ഇടപെടലുകളിൽ ഭാവനകൾ അവയുടെ മാറ്റാനാകാത്ത ഗോത്രസൂചികകൾകൊണ്ട് നിറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. 'യക്ഷി' ഒരു പുരുഷഭാവനയിലെ ആളാണ്. അതിൽ ആ നഗ്നശില്പത്തിനു കിട്ടിയ പേരുമാണത്. പക്ഷേ ആ ശില്പത്തിന്റെ യഥാർത്ഥ പെൺസാന്നിദ്ധ്യമാണ് ഇന്നും അതിന്റെ കരുത്ത്. പിന്നീട് മിക്ക കാനായി ശില്പങ്ങളും, ജലകന്യകയും ശംഖും മറ്റും, പുരുഷഭാവനയുടെ ആധിപത്യത്തിൽമാത്രം ഇവിടെ കഴിഞ്ഞുകൂടുന്ന ഒന്നാണ്. തന്റെ തന്നെ ആധുനികത കാനായിക്കും കാണികളായ നമ്മൾക്കും നഷ്ടംവന്നില്ലേ എന്നു സംശയിക്കാൻ ഇതൊക്കെത്തന്നെ കാരണങ്ങൾ. (ആ ആധുനികത യഥാർത്ഥ ഭൗതികാവസ്ഥയുടെയും പ്രതീതിയനുഭവത്തിന്റെയും കൂട്ടിയോജിപ്പിക്കൽഎന്നർത്ഥത്തിലാണ് ഇവിടെ എടുക്കുന്നത്).

ആധുനിക ഇന്ത്യൻപൊതുവിട ശില്പകലയുടെ വിവിധധാരകളുടെ നേരനുഭവം കേരളത്തിൽവളരെക്കുറവാണ്. കെ.എസ്. രാധാകൃഷ്ണന്റെ ശില്പം അതിലെ ശാന്തിനികേതൻധാരയെ ആ സ്കൂളിങ്ങിന്റെ തന്നെ എഴുപതുകളിലെയും എൺപതുകളിലെയും രാഷ്ട്രജീവിതം എന്തെന്ന് ചിന്തിക്കാൻ പ്രേരിപ്പിക്കുന്നു. ആ ബോധനധാരയുടെ ആഴത്തിലുള്ള 'ഇന്ത്യൻപ്രപഞ്ചവീക്ഷണം' ഏതൊരാളെയും അയാളുടെ സന്ദർഭത്തിൽ, പ്രത്യേകിച്ചും പ്രാദേശികവൽകൃതമായ ക്ലിപ്തതകളിൽനിന്നുപോലും 'ആധുനികത'യുടെ പ്രസക്തി കണ്ടെത്താൻപ്രേരിപ്പിക്കുന്നുവെന്നതാണ്. (ഒരുപക്ഷേ, ശാന്തിനികേതനിൽനിന്നുള്ള ആ ദാർശനിക ഊർജ്ജത്തെ തന്റെ തിരുവനന്തപുരം സ്കൂളിങ്ങുമായി ഘടിപ്പിച്ച് ശില്പഭാഷ സ്വരൂപിച്ച ഒരു ശില്പി കേരളത്തിലിന്നുള്ളത് ഫൈൻ ആർട്സ് കോളേജദ്ധ്യാപകനായി പ്രവർത്തിക്കുന്ന എ.പി. സുനിൽകുമാർ ആയിരിക്കും.) കേരളത്തിലെ കലാകാണിയുടെ മുന്നിൽആധുനിക

ശില്പകലയുടെ രാഷ്ട്രജീവിതത്തിന്റെ ഒരു രൂപം കാണിക്കുന്നു എന്നതു തന്നെയാണ് രാധാകൃഷ്ണന്റെ മാനാഞ്ചിറശില്പത്തിന്റെ ചരിത്രപ്രസക്തി. ഓരോരോ ഘട്ടങ്ങളിൽ ഉയർന്നുവന്നിട്ട്, ഒറ്റപ്പെട്ട ഓർമ്മകളായി അവശേഷിക്കേണ്ട ഒന്നല്ല രാഷ്ട്രീയപ്രതിരോധം. നമ്മുടെ സമരങ്ങൾക്ക് മനുഷ്യരാശിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട അതിജീവനത്തിന്റെ ആഴത്തിലുള്ള കാരണമുണ്ടെന്ന് ബോധ്യപ്പെടാത്ത 'പ്രതിരോധ പ്രഹസന'ങ്ങളുടെ കാലത്ത് കലയിൽ ആ കാരണങ്ങൾ പ്രയോഗത്തിലായിട്ടുള്ളത് എത്രയോ വിപുലമായി പരിഗണിക്കേണ്ടതാണ്.

മറ്റൊരു പുറത്ത്, രാഷ്ട്രീയം ഒരു പ്രയോഗമെന്നതിലുപരി, പ്രമേയം ആകുന്നതും കാണാം. ഗതകാല രാഷ്ട്രീയ പ്രമേയങ്ങളെ വീണ്ടും പരിശോധിക്കുകയോ, ക്ലീഷേവല്ക്കരിക്കുകയോ ചെയ്യാവുന്ന പല പ്രവണതകളും സന്ദർഭങ്ങളും കലാരംഗത്ത് ഇന്നുണ്ട്. ഇരുപതാംനൂറ്റാണ്ടിന്റെ നവോത്ഥാനപ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെയും സാമൂഹ്യ വിപ്ലവത്തിന്റെയും മർദ്ദത്തെ നിഷ്പ്രഭമാക്കി ഇന്നും തുടർന്നുകൊണ്ടേയിരിക്കുന്നതാണ് ഇന്ത്യയിൽ ജാതിജീവിതം. ഇതിനുള്ളിൽ താരതമ്യേന അദൃശ്യമായിരിക്കുന്ന രാഷ്ട്രീയപ്രതിരോധത്തിന്റെ ഐതിഹ്യങ്ങളെ ചിത്രീകരിക്കുന്ന മുരളി എന്ന 'ചിത്രകാരൻ' സമീപകാലത്ത് കേരളത്തിൽപലയിടത്തും പ്രദർശനങ്ങൾ നടത്തിയിരുന്നു. അത് പലതും കീഴാള പ്രതിരോധജീവിതങ്ങളുടെ ഗതകാല രാഷ്ട്രീയ പ്രമേയങ്ങളെ ഓർമ്മയിൽനിലനിർത്താനുള്ള പരിശ്രമങ്ങളായി കാണാവുന്നതുമാണ്. ചരിത്രപ്രാധാന്യമുള്ള രാഷ്ട്രീയ സമരങ്ങൾ നയിച്ച പ്രദേശങ്ങളെയും (വൈക്കം സത്യാഗ്രഹം അനുസ്മരണം—ശില്പ ഉദ്യാനം, കേരള ലളിതകലാ അക്കാദമി -2014-15), സാഹിത്യത്തിലെ ചില ഭാവനാത്മക ഇടങ്ങളെയും ('തസറാക്ക്' ശില്പങ്ങൾ), കേരളീയ മുഖ്യധാരയിൽവന്നിട്ടില്ലാത്ത കലാരൂപങ്ങളെയും (ചവിട്ടുനാടകം ഉപജ്ഞാതാവ് ചിന്നതമ്പി അണ്ണാവിയുടെ ശില്പം കൊച്ചി മുസിരിസ് ബിനാലെയുടെ ആദ്യ എഡിഷന്റെ ഭാഗമായി-2012) അവയുടെ ഐതിഹാസികമായ രാഷ്ട്രീയപ്രാധാന്യത്തെക്കണ്ട് പുതിയൊരു കാലത്ത് അടിമുടി സ്ഥാപനവൽകൃത സന്ദർഭങ്ങളിൽ ആഘോഷിക്കുന്നു. ഇതെല്ലാം കേരളത്തിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്ന ശില്പികൾക്കും ചിത്രകാരന്മാർക്കും ചില ശ്രദ്ധേയഇടങ്ങളും സാമൂഹികജീവിതവും പകരുന്നുണ്ട്. സമൂഹമനസ്സിൽ പലപ്പോഴും തങ്ങളും ജനാധിപത്യവും തമ്മിൽ ബന്ധപ്പെടുത്താൻ സഹായിക്കുന്ന ചില കീഴാള രാഷ്ട്രീയപ്രമേയങ്ങൾ ഉണർത്തിവിടുന്ന മാന്ത്രികവസ്തുക്കളായി ശില്പങ്ങൾ കേരളത്തിന്റെ പൊതുവിടങ്ങളിൽ കൂടുതലായി കാണപ്പെടാൻചിലപ്പോഴൊക്കെ കിട്ടുന്ന അവയുടെ ഈ ക്ലീഷേയായ അടരുകൾപോലും സഹായിക്കുന്നു.

പുതിയ കാലത്ത് ശില്പികൾക്ക് വലിയ പണച്ചെലവു കൂടാതെ അവർ ചെയ്യാനാഗ്രഹിക്കുന്ന സ്മാരകസ്വഭാവത്തിനു വേണ്ടതായ വലിപ്പത്തിൽ ശില്പം ചെയ്യാനും ഇതു സഹായിക്കുന്നു. എന്നാൽ, ഇവയൊക്കെ കലയുടെ സ്ഥാപനങ്ങൾ അവയുടെ സ്വത്വ പ്രതിനിധാനത്തിനുവേണ്ടി യും കൂടി സൃഷ്ടിക്കുന്ന ഇടങ്ങളാണ് എന്നതും ശ്രദ്ധിക്കണം. അവിടെ രാഷ്ട്രീയ ഓർമ്മകളും, അവയുടെ സാമഗ്രികളും വളരെയെളുപ്പം ഫെറ്റിഷു കളാകുന്നുമുണ്ട്. മറ്റൊരു പുറത്ത് നിയോലിബറൽ ഉണർവ്വുകൾ മുഴുവൻ പ്രയോജനപ്പെടുത്തി കേരളമെന്ന മേഖലയിൽ ഒരു ലോകകലയുടെ കേന്ദ്രം കൊച്ചി നഗരത്തെ ബ്രാൻഡ് ചെയ്തുകൊണ്ട് നിർമ്മിക്കുന്ന കൊച്ചി-ബിനാലെ ഫൗണ്ടേഷന്റെ സ്ഥാപനവൽക്കരണത്തിന്റെയും ഇവൻറ് മാനേജ്മെന്റിന്റെയും ഭാഷയിൽപ്പോലും കലയിലെ പ്രബലമായ യൂറോ-അമേരിക്കൻ മേധാവിത്തത്തെ ചാടിക്കടക്കുന്നതിന്റെ രാഷ്ട്രീയ മായ അടരുകളും ഇന്ത്യൻ കലാചരിത്രത്തിന്റെതന്നെ പൊളിച്ചെഴുത്തും ഉണ്ട്.

കലയ്ക്ക് പല അടരുകൾ ഒരുമിച്ചു വിരിഞ്ഞ സാമൂഹികജീവിതം ഈ പ്രദേശത്ത് നേടിത്തരാൻ റാഡിക്കൽ പുരുഷന്റെ വിപ്ലവഭാഷയുടെ ഉള്ളിലെ ദ്വന്ദം (പ്രതിലോമകരം/പ്രതിരോധം) പര്യാപ്തമായിരുന്നില്ല. അത് പൊതുവിൽശക്തമായ ഒരു എതിർകക്ഷിയോടുള്ള ഏകമുഖമായ പ്രതിരോധമായിരുന്നു. എന്നാൽ പലർ പങ്കെടുത്തുപരിവർത്തനം വരുത്തുന്ന നവ-സാമൂഹികഭാവുകത്വങ്ങളുടെ സംവാദമാണ് ഇന്ന് സമകാലികതയിൽ കലയുടെ രാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ ഇത്തരം അടരുകൾ അനിവാര്യമായും മുന്നോട്ടുവയ്ക്കുന്നത്.

കാലവും കാണിയും

കാലക്കണക്കിൽ കൃത്യമാകുന്ന ഒരു സാമാന്യധാരണയനുസരിച്ച് സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര കേരളകലാചരിത്രം അറുപതുകളിൽ 'മലയാ ളിയായ കലാകാരന്മാർ' കലതേടി നടത്തിയ കുടിയിറക്കങ്ങളിൽ തുടങ്ങുന്നു. പക്ഷേ, ഈ കുടിയിറക്കം ഒറ്റപ്പെട്ട രൂപത്തിൽ വളരെ മുമ്പേയുള്ള ഒരു ദൃഷ്ടാന്തം തന്നെയാണ്. യഥാർത്ഥത്തിൽ കേരളം വിട്ടുപോയിട്ട് യാത്രകൾചെയ്ത് ഉത്തരേന്ത്യൻ തമ്പുരാക്കന്മാരുടെയും അച്ചടിവിദ്യയുടെയും പിന്തുണയോടെ രവിവർമ്മ പരിചയപ്പെടുത്തി യതാണ് സമകാലിക സാഹിത്യരൂപത്തെപോലും സ്വാധീനിച്ച ആ യഥാതഥചിത്രണത്തിന്റെ ലോകപരിവർത്തനശേഷി. അത് ഇന്നും കേരളത്തിന്റെ കാഴ്ചയുടെ സംസ്കാരചരിത്രത്തിൽ വിമർശാത്മകമായി വകയിരുത്തപ്പെട്ടിട്ടില്ല. അത് എളുപ്പവുമല്ല. അതുകൊണ്ടുകൂടിയാകാം,

എങ്ങോട്ടും കുടിയിറങ്ങാതെ ഇവിടെ രൂപപ്പെട്ട 'മലയാളി'യുമായി താദാത്മ്യം പ്രാപിച്ച ചിത്രകാരന്മാർ എന്നെന്നേയ്ക്കുമായുള്ള ഒരുതരം സമ്പ്രദായവിരുദ്ധതയുടെ സൂചകമായി ഒരെളുപ്പത്തിനുവേണ്ടി രവിവർമ്മ യുടെ ഭാഷയെ കരുതിപ്പോയതു്. ഇവിടെ രൂപപ്പെട്ട 'മലയാളി'യുമായി താദാത്മ്യം പ്രാപിച്ച സാഹിതീയത അതിനു കുറച്ചൊക്കെ പിന്തുണയും നല്കി.

ഇരുപതാംനൂറ്റാണ്ടിന്റെ ഇന്ത്യൻ പ്രാദേശികഭാഷാസംസ്കാരങ്ങളിൽ (പത്രമാസികകൾ, ഫിലിം പോസ്റ്ററുകൾ, പരസ്യങ്ങൾ, ബിൽബോർ ഡുകൾതുടങ്ങിയ ഇടങ്ങളിൽ) വികസിച്ച അച്ചടിച്ചിത്രങ്ങൾ അതാതി ടങ്ങളിൽ ഫോട്ടോഗ്രഫിയും സാഹിത്യചിത്രീകരണങ്ങളും ആധുനിക ഡിസൈൻരീതികളും ഉല്പാദിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ട്. നിശ്ചിതമായ സംസ്കാരസ്വ ഭാവങ്ങൾ അവയിൽ കാണാം. അങ്ങനെ ഒരു 'കേരള ആർക്കൈവ്' ഉണ്ടെന്നുകരുതുക. തെരുവുകളുടെ മാറുന്ന പല മുഖച്ഛായകളിലും വ്യക്തി ജീവിതം മുതൽ സാംസ്കാരികമാറ്റങ്ങൾവരെ നിരന്തരമായ നോട്ടക്കാ രുടെ ഭാഷയിൽ അവ കുറിപ്പിട്ടു സൂക്ഷിക്കുന്നുണ്ടാകും.

1956-ലെ കേരള സംസ്ഥാനപ്പിറവി മാതൃഭൂമി ആഴ്ചപ്പതിപ്പ് ആഘോ ഷിച്ചത് കണ്ണാടി നോക്കി പൊട്ടുതൊടുന്ന മുല്ലപ്പൂ ചൂടി നേര്യതുടുത്ത ഒരു മങ്കയെ പിറകുവശം പാർത്ത് നോക്കുന്ന കാണിയായി വായനക്കാരനെ നിർമ്മിച്ചുകൊണ്ടാണ്. അയാൾ ആ കാണി ആയിത്തീരുകയും ചെയ്തു. അതിന്മേൽ 'My dearest' എന്ന് ആരോ എഴുതിപ്പോയിരിക്കുന്നു, ചിത്രം കണ്ട ഒരാവേശത്തിലാകാം. യാദൃച്ഛികമായി എന്റെ കയ്യിൽവന്ന ഒരു കോപ്പിയിൽകണ്ടതാണ്. ആരാധിക്കപ്പെടുന്ന കാഴ്ചവസ്തു (അത് ദേശമായാലും പ്രണയിനിയായാലും) പലപ്പോഴും അറിയാതെ കാണി തന്നിലെ നോട്ടക്കാരന്റെ സ്വത്വം നിർമ്മിക്കും. പഴയ മാസികകളുടെ ആർക്കൈവുകളിൽ നോക്കിയാൽ കാണുന്ന ഇത്തരം ചില അടയാള വാക്യങ്ങൾ, നോട്ടത്തിന്റെ പൊരുളുകൾ എന്നോണം, 'മലയാളി'നോട്ട ക്കാരന്റെ മനോവ്യാപാരത്തിന് ഫോറിൻസിക് തെളിവായി നില്ക്കുന്നത് കാണാം.

സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തരമുള്ള നമ്മുടെ കലാചരിത്രകഥ, പൊതുവേ കലയ്ക്കകത്തെ രണ്ടുതരം പൗരന്മാരെ സൃഷ്ടിച്ചു. സാമ്പ്രദായികർ/ പ്രാദേശികരും, ആധുനികർ/സമകാലികരും. എന്നിട്ടും ഈ ധ്രുവീകര ണത്തിനു കാരണമായ ഭാവുകത്വവ്യതിയാനങ്ങളോട് സൂക്ഷ്മത പുലർ ത്താൻ പൊതുവേ വിമുഖതയാണ്. തങ്ങൾ ഏറെക്കുറെ പരിചയിച്ച സാഹിതീയ ഭാവുകത്വത്തിലുള്ള കലയുടെ തുടർച്ചക്കും പരിരക്ഷക്കും വേണ്ടിയെന്നപോലെ (ആധുനികതാവാദത്തോടുള്ള വിരുദ്ധതയോടെ)

കലയുടെ കാര്യത്തിൽ പൊതുവേ കേരളം കാണപ്പെടുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ, ഒരു സെക്കുലർ പൊതുവിടം വികസിപ്പിക്കുന്ന ഒന്നാണ് ഒരു ആധുനികശില്പം എന്ന ധാരണ പകരാൻ പൊതുവേ ഇവിടെ സാധിച്ചിട്ടില്ല. അക്കാദമിക് ആർട്ട് സ്കൂൾ ശൈലിയിൽ ലൈഫ് സ്റ്റഡി ചെയ്തപോലെയിരിക്കുന്ന പല ശില്പങ്ങളും പ്രതിമകളും ഇന്ന് കേരളത്തിൽ അങ്ങോളമിങ്ങോളമുണ്ട്. പക്ഷേ ഒരു ശില്പം, ഒരു പൂജാവിഗ്രഹം ആണെന്ന് ജനങ്ങൾ തെറ്റിദ്ധരിക്കുന്ന അവസ്ഥ പോലുമുണ്ട്. പൊതുവിടം മതേതരമാക്കുന്നതിനേക്കാൾ മതപരമാക്കാനുള്ള പ്രവണത ഏറിവരുന്ന ഈ കാലത്ത് ശില്പികളോ, സ്ഥാപനങ്ങളോ ഭരണകൂടം തന്നെയോ പൊതുവിടത്തെ എങ്ങനെ സമകാലിക ആധുനികജീവിതവുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തുന്ന സൗന്ദര്യരൂപമാക്കാം എന്ന് ചിന്തിക്കുന്നില്ല. ആധുനികർക്ക്/സമകാലികർക്ക് 'ലോകകല'യുടെ മാതൃകയിൽ കലയനുഭവം പകർന്ന് ഇവിടെ വന്ന ബിനാലേയോട് സാധാരണക്കാരനായ മലയാളി കാണിയ്ക്ക് മിശ്രപ്രതികരണം വരാൻ ഒരു കാരണം ഭാവുകത്വപരവുമായി കലയിൽ അയാളിവിടെ അനുഭവിക്കുന്ന ആധുനികതാനഷ്ടമാണ്, അസ്തപ്രജ്ഞതയാണ്.

കലതേടി നഗരപ്രദേശങ്ങളിലേയ്ക്ക് മലയാളി ഗ്രാമീണരായ യുവാക്കൾ 'ആധുനികതയുടെ നെരിപ്പോട്ടും' ഉള്ളിലാക്കി പടിയിറങ്ങിയ ആ 'കഥാപാത്രങ്ങളിൽ' മാത്രമായി ആധുനികകലയുടെ കഥ തുടങ്ങുന്നതും ഒടുങ്ങുന്നതും ഭാവുകത്വപരമായ അടവുകളിലാണ്. മുകുന്ദന്റെ 'ദൽഹി' എന്ന നോവലിലെ അരവിന്ദനെപ്പോലെ (പാട്രീസ് ലുമുംബയുടെ കൊലയിൽ ഇവിടെയിരുന്ന് ദുഃഖിക്കുന്നവനും വിപ്ലവം പല ബിംബങ്ങളായി സ്വീകരിക്കുന്നവനുമായ) ഒരു റിബൽ കഥാപാത്രം ആയി മലയാളി പൊതുസമൂഹം പൊതുവിൽ ചിത്രകാരനെ കണ്ടു. ഒരു 'ഫിക്ഷണൽജീവി' മാത്രമാണിയാൾ. വാസ്തവത്തിൽ ഇവിടെ വകയിരുത്തപ്പെടാത്ത, കാഴ്ചയുടെ ആധുനിക കലാഭാഷകളും അവയുടെ തുടർച്ചകളും, അവയിൽ നിന്നുള്ള ശക്തമായ വിടുതലുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തി കുറേക്കൂടി സൂക്ഷ്മമായി ഈ കുടിയിറക്കങ്ങളെ പ്രത്യേകം കാണുന്നത് കൂടുതൽ ഫലപ്രദമാകും. കലയുടെ ചരിത്രം രേഖീയമായ കാലബോധത്തിലല്ല പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. കലാകാരനായി പൂർണ്ണമായി ജ്ഞാനസ്നാനം ചെയ്തവർ മാത്രമല്ല ആ വ്യാവഹാരികതയെ അടിസ്ഥാനമാക്കുന്ന പലരും ജീവിക്കുന്ന നിത്യജീവിതവഴിയിലും കാലബന്ധങ്ങൾ തലങ്ങും വിലങ്ങും കിടക്കുന്നു.

മറ്റൊരു കാര്യമുള്ളത്, സിനിമയിലും സാഹിത്യത്തിലും മലയാളിയ്ക്ക് ഒരു അന്തർദ്ദേശീയനാകാൻവിമുഖതയില്ല. ഫിലിം സൊസൈറ്റി

പ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെയും ആധുനികകവിതയുടെയും മാർക്സിസ്റ്റ്ദർശനങ്ങളുടെയും ദേശാന്തരഭാവുകത്വങ്ങൾക്ക് കേരളത്തിൽകിട്ടിയ വലിയ സാംസ്കാരിക ഇടവും ഇതിന് സഹായിച്ചു. പക്ഷേ, ചിത്ര-ശില്പകലയുടെ കാര്യം വരുമ്പോൾ ഇതേ ആളുകൾ ഉത്തരവാദിത്തമുള്ള ആസ്വാദകരെന്ന നിലയിൽ, ആധുനികർ പോലുമാകാൻ പരിമിതമായിട്ടേ മുൻകൈ എടുത്തിട്ടുള്ളൂ. ഇതിനിടെ ലളിതകലാഅക്കാദമി പോലുള്ള സാംസ്കാരിക സ്ഥാപനങ്ങളിൽ മാറിമാറി വരുന്ന ഭാരവാഹിത്വങ്ങൾ 'കലയെ ജനകീയമാക്കാൻ' (ആധുനികമാക്കാനല്ല എന്നതാണ് വിരോധാഭാസം) നാടെങ്ങും ഗാലറി സ്ഥാപിച്ചിട്ടും ബസ്സോടിച്ചിട്ടും കലയുടെ പേരിൽ മലയാളികാണി അതിലെ അധികാരബന്ധങ്ങളും നവലോകവും തിരിച്ചറിയുന്നവനാകാൻ അക്കാരണം കൊണ്ടൊന്നും സാധിച്ചെന്ന പറയാനാകുന്നില്ല.

സ്ഥാപിതകേന്ദ്രങ്ങൾ ഇങ്ങനെ ആധുനികകലയുടെ പേരിൽ ജനങ്ങളുമായി ഇടപെടുന്നതിന് പ്രയാസപ്പെടുന്നു. പക്ഷേ, ഇന്ന് നവമാധ്യമകാലം ഇക്കാര്യത്തിൽ പുതിയൊരു അനുകൂലസന്ദർഭം സൃഷ്ടിച്ചിട്ടുണ്ട്. കേരളവുമായി ബന്ധമേയില്ലാത്ത, ഈ ലോകത്തെ വേറെ ഏതെങ്കിലും നാട്ടിൽ നടക്കുന്ന കലാവിഷ്കാരം പോലും ഒരർത്ഥത്തിൽ 'മലയാളി'യുടെ കൂടി ആകാം, അയാൾ സേർച്ച്എൻജിനുകളുടെ സഹായത്താൽ മോണിട്ടറിൽ നിർമ്മിക്കുന്ന ഡിജിറ്റൽ പ്രൊട്ടോക്കോളുകൾക്ക് വിധേയനായി നിർമ്മിക്കുന്ന ഇന്റർനെറ്റു രാജ്യം മറ്റൊരു 'വിർച്വൽകലാചരിത്രം' അയാൾക്കു പകരുന്നു. പണ്ട് നേരിട്ടനുഭവിക്കാൻ ആകാത്ത കലാചരിത്രം തന്റേതുകൂടിയാണെന്ന് അനുഭവിക്കാവുന്നത്തിനുള്ള സാമഗ്രിയായത് യൂറോപ്യൻകലയുടെ പരിമിതമായി ലഭ്യമായിരുന്ന ചരിത്ര പുസ്തകങ്ങളാണെങ്കിൽ ഇന്ന് ഒരാൾക്ക് ലോകത്തെ ഏതിടത്തെ കലാവ്യവഹാരവും കണ്ട്, അവയെ സ്വന്തം കാണൽശീലത്തിന്റെ ഭാഗമാക്കാം. അതിനാൽ, കേരളം രൂപപ്പെട്ടനാൾ മുതൽ ഇന്നോളം, ഒരു ഭൂപ്രദേശം എന്ന നിലയിലും അവിടെ പുഷ്ടിപ്പെടുന്ന പ്രത്യേക സാഹിതീയസംസ്കാരത്തിന്റെ ഭാഗം എന്നനിലയിലും രൂപപ്പെട്ട, കഥ നേരെ വായിക്കുന്ന വെറും വായനക്കാരനായ ഒരു 'മലയാളി' മാത്രമല്ല ചിത്ര-ശില്പവ്യവഹാരത്തിൽ ആകൃഷ്ടരായി ഇന്നുള്ളത്. സമകാലിക കലാചരിത്രനിർമ്മിതിയിൽ അയാൾ കാണി അഥവാ 'വായനാമനുഷ്യൻ' ആണ്. അയാൾ പല കാലങ്ങളിൽ ഒരേസമയം ഇടപെടുന്നു. അങ്ങനെയും ഒരു 'മലയാളി കാണി'യുണ്ട്.

കുറിപ്പുകൾ

1. കാണുക, ബിപിൻ ബാലചന്ദ്രന്റെ ലേഖനം. ആധുനിക മലയാള ദൃശ്യകല: ചരിത്രവും വ്യവഹാരവും. (കാണി, 2017.)
2. പാശ്ചാത്യ 'അക്കാദമിക് റിയലിസം' ഇവിടെ വന്നത് ഒരു ആധുനികതയുടെ ലക്ഷണയുക്തസ്വഭാവത്തോടെയാണ്. പക്ഷേ അത് എന്നേയ്ക്കും വേണ്ടിയുള്ള ആധുനികതയാണ് എന്നപോലെ, ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടു മുഴുവനും മലയാളിയുടെ ചിത്രം കാണൽ ശീലങ്ങളെ നയിച്ചു. മിനിയേച്ചറും, പട് പെയിന്റിംഗും പോലുള്ള പാരമ്പര്യ ചിത്രകലകൾ കേരളത്തിൽ നിലവിലില്ലാതിരുന്നതു കൊണ്ട് കേരളത്തിലെ കലാസങ്കല്പങ്ങളിൽ 'അക്കാദമിക് റിയലിസം' മൂല്യ സംഘർഷങ്ങൾ സൃഷ്ടിച്ചില്ലയെന്ന ആർ.നന്ദകുമാർ നടത്തിയ ശ്രദ്ധേയനിരീക്ഷണമുണ്ട്. ആധുനികകേരളത്തിലുള്ള ചിത്ര ശിൽപ്പകലകളുടെ കാലക്രമമനുസരിച്ച് സംസ്കാരപഠനങ്ങളുടെ ഭാഗമായ നിരീക്ഷണങ്ങൾ ഉള്ള ഒരു ചരിത്രവിചാരം എഴുതിയിട്ടുള്ളത് ആർ.നന്ദകുമാറാണ് Painting and Sculpture in Modern Kerala: A Historical Overview, Kerala State Gazetteer, Vol4, Part 2. അതനുസരിച്ച് ആധുനികതയുടെ മുഹൂർത്തം രവിവർമ്മയിൽ തുടങ്ങുന്നു. സംസ്കൃത കൃതികളുടെ തർജ്ജമകളും അവ പഠിച്ച് ചർച്ച ചെയ്യുന്ന വിവിധ സംഘങ്ങളും മറ്റും നിലവിൽ വന്ന ആ കാലഘട്ടം നിയോ ക്ലാസ്സിക്കൽ ഭാവുകത്വവുമായി സാഹിത്യം ബന്ധത്തിൽ വരുന്നുവെന്നും അതിനൊത്ത രൂപം മറ്റുകലകളിൽ ഇല്ലെന്നും വന്നു. ആ ഒഴിഞ്ഞ ഇടം ആണ് ഒരുതരത്തിൽ രവിവർമ്മചിത്രങ്ങൾ നികത്തി നേടിയത് എന്ന നിരീക്ഷണമുണ്ടിതിൽ. ഒപ്പം തന്നെ Industrial School of Art കൾ വഴി കൊളോണിയൽ പരിശീലനങ്ങൾ ലഭിച്ച തിരുവിതാംകൂർ ക്രാഫ്റ്റ്സ്മെനെ കുറിച്ചും ട്രാവൻകൂർ സ്റ്റേറ്റ് മാനുവൽ സൂചിപ്പിക്കുന്നു. കോളനി ഭരണം കൊണ്ട് ഇന്ത്യയിൽ പലയിടത്തും എന്നപോലെ കേരളത്തിലും നിലവിൽവന്ന ചില ഇൻഡസ്ട്രിയൽ സ്കൂളുകൾ, ഇൻഡോളജിസ്റ്റുകൾ, ഉത്തരേന്ത്യൻ രാജകുടുംബങ്ങളുമായി കേരളത്തിലെ രവിവർമ്മ കുടുംബത്തിന്റെ ചില ബന്ധങ്ങൾ, പുറത്തുനിന്നും വന്ന് കേരളത്തിലെ ക്ഷേത്രശിൽപ്പങ്ങളെക്കുറിച്ച് പഠിച്ച ചില കലാചരിത്രകാരർ, സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തരം മദ്രാസ് സ്കൂൾ, ബറോഡ ഫാക്കൽറ്റി തുടങ്ങിയ അക്കാദമിക് കേന്ദ്രങ്ങളിൽ വികസിച്ച കലാഭാഷകൾ, കല തേടി പുറത്തേയ്ക്ക് പോയ കലാകാര തലമുറകൾ എന്നിങ്ങനെ പലതും കേരളത്തിന്റെ കലയനുഭവത്തിന്റെ കൂടി ഭാഗഭാക്കാണ്. അവ മോഡേൺ ഇന്ത്യൻ ആർട്ടിന്റെയും മലയാളിയുടെയും അകവും പുറവും ഒന്നാക്കിയ ചില കലാചരിത്രസന്ദർഭങ്ങളാണ്. പക്ഷേ അങ്ങനെ ഇവയെ അകത്തുനിന്ന് ഏകോപിപ്പിച്ച് ആധുനികകാലഘട്ടവുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തി തുടർച്ചയായി മനസ്സിലാക്കുന്ന ഒരു വ്യവഹാരം ഉണ്ടായിട്ടില്ല. ആ ഏകോപനത്തിന് കാലാനുക്രമണികമായ ഒരു രേഖീയ രീതിശാസ്ത്രം മതിയാകുകയുമില്ല.

കലയും ആധുനികീകരണവും
കൂടിയാട്ടം മുൻനിർത്തി ചില ചിന്തകൾ

ഡോ. ദേവി കെ വർമ
അസി പ്രൊഫസർ, എസ്. ഡി കോളേജ്, ആലപ്പുഴ

പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ പകുതിയ്ക്കുശേഷം കേരളീയ ഭാവുകത്വത്തെ നിയന്ത്രിച്ച സാംസ്കാരികപ്രക്രിയയായിട്ടാണ് ആധുനികതയെ മനസ്സിലാക്കുക. കോളനീകരണം, ദേശീയത, നവോത്ഥാനം തുടങ്ങി പല കാലങ്ങളിലായി പടർന്നുകിടക്കുന്ന ദേശരാഷ്ട്രപരമോ വിനിമയപരമോ രാഷ്ട്രീയമോ ആയ 'ബോധ്യ'ങ്ങളുടെ നിർമിതിയുടെ കൂടി കാലമാണ് കേരളത്തിൽ ആധുനികത. സുവർണഭൂതകാല നിർമിതിയെന്ന ചരിത്രപരിശ്രമത്തിന്റെയും സാംസ്കാരിക ദ്വന്ദ്വങ്ങളെ വിവേചിച്ചുറപ്പിക്കലിന്റെയും ഫലമായി കലാരൂപങ്ങൾ, കൃതികൾ, വസ്ത്രം, പാർപ്പിടം, ഭക്ഷണം തുടങ്ങി നിരവധി ബിംബങ്ങൾ കേരളീയതയുടെ ചിഹ്നരൂപങ്ങളോ ദേശീയതയുടെ അദൃശ്യാഭിമാനങ്ങളോ ആയി ഉറപ്പിക്കപ്പെട്ടു. എന്നാൽ ആധുനികതയുടെ ഈ പരിശ്രമങ്ങൾ പുറത്ത് നടക്കുമ്പോഴും ക്ഷേത്രമതിൽക്കെട്ടിനകത്ത് അടിയന്തിരങ്ങളോ വഴിപാടുകളോ അവതരണങ്ങളോ ആയി നിലനിന്നുപോന്ന കൂടിയാട്ടം എന്ന ക്ലാസ്സിക്കൽ കലയെ മുൻനിർത്തിയാണ് ഇവിടെ കലയിലെ ആധുനികതാപരമായ ചലനങ്ങളെക്കുറിച്ച് ചില ആലോചനകൾ രൂപപ്പെടുത്തുന്നത്. കൂടിയാട്ടത്തിന്റെ ഘടന, ചരിത്രം, അവതരണഭാഗങ്ങൾ തുടങ്ങിയ സാങ്കേതികതകളിലല്ല; കഴിഞ്ഞ നൂറ്റാണ്ടിലെ ഈ കലാരൂപത്തിന്റെ സാമൂഹികജീവിതത്തിലാണ് പ്രബന്ധം ഊന്നുന്നത്.

സംസ്കൃത നാടകപാഠത്തെ അവലംബിച്ച് ചിട്ടചെയ്യപ്പെട്ടിട്ടുള്ള രംഗകലയാണ് കൂടിയാട്ടം. കേരളത്തിന്റെ അവതരണ പാരമ്പര്യത്തിൽ പ്രാചീനത കൊണ്ടും ക്ഷേത്രകല, സമുദായകല തുടങ്ങിയ വിവക്ഷകൾ

കൊണ്ടും ക്ലാസിക്കൽ/വരേണ്യ ഭൂതകാലത്തിൽ നിർത്തിയുള്ള ആലോചനകൾക്ക് കൂടിയാട്ടം വിഷയമായിട്ടുണ്ട്. കൂടിയാട്ടത്തിന്റെ രൂപപ്പെടലിന്റെയും പരിണാമത്തിന്റെയും വഴികൾ ഗവേഷണാത്മകമായും ചരിത്രപഠന കൗതുകത്തോടെയും കണ്ടെത്താൻ ശ്രമിച്ച ലേഖനങ്ങളും ഗ്രന്ഥങ്ങളും മലയാളത്തിലും ഇംഗ്ലീഷിലും ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട്. ചിലപ്പതികാരത്തിലെ കൂത്തച്ചാക്കൈയന്റെ പരാമർശവും മഹോദയപുരം വാണ കുലശേഖര ചക്രവർത്തി രചിച്ച നാടകങ്ങളും അവതരണ - വ്യാഖ്യാനസൂചനകളടങ്ങുന്ന 'വ്യംഗ്യവ്യാഖ്യാ'യും ചെല്ലൂർ പാരമ്പര്യവും ബന്ധപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ട്, സംഘകാലം മുതൽ കുലശേഖരന്മാരുടെ കാലംവരെയുള്ള വളരെ രേഖീയമായൊരു ചരിത്രനിർമിതി പല കാലങ്ങളിലായുള്ള അന്വേഷണങ്ങളിൽ രേഖപ്പെട്ടു കാണുന്നു. എന്നാൽ കുലശേഖരന്മാരുടെ കാലത്തോ അതിനുശേഷമോ കേരളത്തിൽ പ്രബലമായിത്തീരുന്ന ക്ഷേത്രസംസ്കാരത്തിന്റെ ഭാഗമായി കേരളക്ഷേത്രങ്ങളിൽ നിർമിക്കപ്പെട്ട കൂത്തമ്പലങ്ങളി(Temple Theatres) ലാണ് ക്ഷേത്രകല എന്നനിലയിൽ ചാക്യാർ-നമ്പ്യാർ സമുദായങ്ങൾ കൂടിയാട്ടവും അനുബന്ധകലകളും അടുത്തകാലംവരെ അവതരിപ്പിച്ചുപോന്നത്. ഇത്തരത്തിലൊരു ചരിത്ര ജീവിതമുള്ള, ക്ലാസിക്കൽ മാനമുള്ള ഒരു കല,കേരളീയ ആധുനികതയോട് എങ്ങനെയാണ് ഇടപെട്ടതെന്ന ആലോചനയാണ് ഈ പ്രബന്ധം മുന്നോട്ടുവെയ്ക്കുന്നത്.

ആധുനികതയുടെ ശീലങ്ങളോട് താരതമ്യേന വൈകി മാത്രം പ്രതികരിച്ച കലയാണ് കൂടിയാട്ടം. ഭാഷയുടെ—ഭാഷയിലൂടെ സാഹിത്യത്തിന്റെ—മാനകീകരണം, സാഹിത്യ-കലാ സ്ഥാപനങ്ങൾ, ആധുനിക ദേശീയതയുടെ ചിഹ്നനിർമിതി തുടങ്ങിയ പ്രക്രിയകളെ ഒരു കലാരൂപം എന്നനിലയിൽ കൂടിയാട്ടം അഭിസംബോധനചെയ്യുന്നത് ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ഉത്തരാർദ്ധത്തിലാണ്. ആയിരത്തി തൊള്ളായിരത്തിന്റെ ആദ്യ ദശകങ്ങളിൽ ഭാഷാപോഷിണി സഭയുടെയും സമസ്തകേരള സാഹിത്യ പരിഷത്തിന്റെയും മറ്റും രൂപപ്പെടൽ, കേരള/മലയാളിദേശീയതയെ സവിശേഷമായി നിർവചിക്കാൻ ശ്രമിച്ചുകൊണ്ടും വിഭാവന ചെയ്തു കൊണ്ടുമാണ്. കേരളം ഒരൊറ്റ ദേശീയതയും മലയാളം മാനകവുമാകേണ്ടതിന്റെ ആവശ്യകതയെ ഇത്തരം പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ മുന്നോട്ടുവയ്ക്കുന്നു. "കേരളമെന്നു കേട്ടാലോ തിളയ്ക്കണം ചോര നമുക്കു ഞരമ്പുകളിൽ" എന്നാഹ്വാനം ചെയ്ത വള്ളത്തോൾ തന്നെയാണ് കേരളീയ കലകളുടെ പഠനത്തിനൊരു സ്ഥാപനം എന്ന ലക്ഷ്യത്തോടെ 1930-ൽ കേരള കലാമണ്ഡലം സ്ഥാപിക്കുന്നത്. കേരളീയ കല എന്തായിരിക്കണമെന്ന് പ്രൊഫ. കെ.പി. നാരായണ പിഷാരോടി തന്റെ കലാലോകത്തിൽ

എഴുതുന്നത് ഇങ്ങനെയാണ്: "ഒന്നാമത്, ഇവയെക്കല്ലാം കേരളത്തിൽ സാർവത്രിക പ്രചാരമുണ്ട്. മറ്റു കലകളെല്ലാം പ്രാദേശിക പ്രാധാന്യം മാത്രമുള്ളവയാണ്. ചിലദിക്കിൽ മാത്രം പ്രചാരമുള്ള കലകളെ എത്രത്തന്നെ വിവരിച്ചാലും അവയുടെ സ്വഭാവം വായനക്കാർക്ക് അനുഭവപ്പെടാൻ നന്നേ വിഷമമുണ്ട്. രണ്ടാമത്, ഉത്തമമായ സാഹിത്യ കൃതികളുടെ പിൻബലം മേൽക്കാണിച്ച കലകൾക്കു മാത്രമാണ്." (1960; 39). അതായത് കേരളമൊട്ടുക്ക് പ്രചാരമുള്ളതും ഉത്തമ സാഹിത്യത്തിന്റെ പിൻബലമുള്ളതുമായ കലകളാണ് കേരളീയകലകൾ എന്നത് നവോത്ഥാന ആധുനികത ഉയർത്തിപ്പിടിച്ച വിശ്വാസമായിരുന്നു. കേരള കലാമണ്ഡലത്തിലെ 'കേരള'വും 'കേരളകല'യും അതുകൊണ്ടു തന്നെ സവിശേഷ ശ്രദ്ധയർഹിക്കുന്നു. കേരളദേശീയതയുടെ എക്കാലത്തെയും ചിഹ്നരൂപമായിമാറിപ്പോയ കഥകളി കലാമണ്ഡലത്തിൽ പഠനവിഷയമായപ്പോഴും പിന്നെയും മൂന്നുപതിറ്റാണ്ടിനുശേഷം, 1965-ലാണ് കൂടിയാട്ട വിഭാഗം കലാമണ്ഡലത്തിൽ ആരംഭിക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ, കൂടിയാട്ടത്തിന്റെ ആധുനികീകരണ പ്രക്രിയയുടെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ അവതാരകർക്കും അവതരണ സ്ഥലത്തിനും വലിയ പ്രാധാന്യമുണ്ട്.

കേരളക്ഷേത്രങ്ങളിൽ ഇന്നുകാണുന്ന കൂത്തമ്പലങ്ങൾ എ.ഡി. 14-18 നൂറ്റാണ്ടുകളിൽ നിർമിക്കപ്പെട്ടവയാണെന്ന് ഡോ.കെ ജി പൗലോസ് (1998, 22) പറയുന്നുണ്ട്. നാട്യമണ്ഡപത്തിന്റെ ലക്ഷണം നാട്യശാസ്ത്രത്തിൽ വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ടെന്നും കേരളത്തിലെ കൂത്തമ്പലങ്ങൾ അപ്രകാരം നിർമിക്കപ്പെട്ടതാണെന്നും കെ.പി. നാരായണ പിഷാരോടി ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നു (2002; 43,44). എന്നാൽ നാട്യശാസ്ത്രവിധികളോട് കൂത്തമ്പലനിർമിതി പൊരുത്തപ്പെടുന്നില്ലെന്നും കേരളീയ വാസ്തു ഗ്രന്ഥങ്ങളായ തന്ത്രസമുച്ചയവും (ഏ.ഡി.15), ശില്പരത്നവു(എ.ഡി.16)മാണ് മാനദണ്ഡമാക്കിയിരിക്കുന്നതെന്നും വേണുജി (2005, 180) അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. കൂത്തമ്പലത്തിൽ സാധ്യമാകുന്ന വായുപ്രവാഹത്തിന്റെയും ശബ്ദവിന്യാസത്തിന്റെയും സവിശേഷതകളെയും, അവതരണത്തിലും ആസ്വാദനത്തിലും ഈ ഘടന ചെലുത്തുന്ന സ്വാധീനതയെയും അദ്ദേഹം വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്. ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ മധ്യകാലം വരെ കൂടിയാട്ടം ഒരു ക്ഷേത്രകല മാത്രമായി നിലനിന്നതുകൊണ്ട് അന്ന് ക്ഷേത്രത്തിനുപുറത്ത് കൂത്തമ്പലങ്ങൾ നിർമിക്കപ്പെട്ടുമില്ല; കൂടിയാട്ടം അവതരിപ്പിക്കപ്പെട്ടുമില്ല.

തൊഴിൽ-സമുദായ ബന്ധത്തെ ചേരുംപടിചേർക്കുന്ന ഒരു

സാമൂഹികവ്യവസ്ഥിതിയിൽ ക്ഷേത്രത്തിൽ ആട്ടുക ചാക്യാരുടെ കുലത്തൊഴിലും ജീവിതവൃത്തിയും ആയിരുന്നു. ഒരു സമുദായം ക്ഷേത്ര മതില്ക്കകത്തെ കൂത്തമ്പലത്തിൽ മാത്രം അവതരിപ്പിച്ചിരുന്ന കൂടിയാട്ടം 1956-ൽ ആദ്യമായി ക്ഷേത്രത്തിനു പുറത്ത് അവതരിപ്പിച്ചത് ഈ കലയുടെ ചരിത്രത്തിലെ നാഴികക്കല്ലാണ്[1]. തുടർന്ന് 1965-ൽ കലാമണ്ഡലത്തിൽ,പൈങ്കുളം രാമച്ചാക്യാരുടെ അധ്യക്ഷതയിൽ കൂടിയാട്ടവിഭാഗം തുടങ്ങിയതാണ് ആധുനികീകരണത്തിലെ രണ്ടാമത്തെ ചുവട്[2]. പരമ്പരാഗത അഭ്യസന രീതിയിൽനിന്ന് സ്ഥാപനകേന്ദ്രിതവും ഔദ്യോഗിക/ഔപചാരിക ചട്ടക്കൂടിനനുസൃതവുമായ ഒരു ചിട്ടവട്ടത്തിലേയ്ക്ക് കൂടിയാട്ടപഠനം പരുവപ്പെടുന്നത് ഈ സാഹചര്യത്തിലാണ്. ഇതര സമുദായക്കാർ കൂടി ചെറിയതോതിൽ കൂടിയാട്ട പഠനത്തിനെത്തുക, ഔപചാരിക വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ സമയക്രമം പാലിച്ചുകൊണ്ടുള്ള പാഠ്യപദ്ധതി നിലവിൽ വരിക തുടങ്ങി ആധുനികത ആവശ്യപ്പെടുന്ന ചില മാറ്റങ്ങൾ കൂടിയാട്ടത്തിൽ സംഭവിച്ച കാലഘട്ടമാണത്. കലാപഠനത്തിനും അവതരണത്തിനും ജാത്യേതരമായ പൊതു ഇടങ്ങളെ വാഗ്ദാനം ചെയ്യുകയാണ് ഒരർത്ഥത്തിൽ കലാമണ്ഡലം ചെയ്തത്. ആധുനികതയുടെ സമയബോധത്തിനും സൗന്ദര്യബോധത്തിനും ഇണങ്ങുന്ന ചില മാറ്റങ്ങൾ—സമയക്രമം പാലിച്ച് എഡിറ്റ് ചെയ്ത് അവതരിപ്പിക്കുക, അതിലൂടെ ലഭിക്കുന്ന നാടകീയത വർദ്ധിച്ച സംവേദനം, വേഷത്തിന്റെ സൗന്ദര്യവത്ക്കരണം തുടങ്ങിയവ—കൂടിയാട്ടത്തിന്റെ ഘടനയെത്തന്നെ സവിശേഷമായി പുതുക്കി. കലാപഠനത്തിന് സ്ഥാപനങ്ങൾ ഉണ്ടായതും അവതരണത്തിന് പൊതുവേദി ലഭിച്ചതും അവതാരക/ആസ്വാദക സമൂഹത്തിൽവന്ന വൈവിധ്യവും അനുഷ്ഠാനത്തെ അവതരണമായി തിരിച്ചറിയാൻ കാരണമായി. കുലത്തൊഴിലായിരുന്ന ഒരു ദൃശ്യകലയ്ക്ക് കലാരൂപം എന്ന സ്വത്വപരിഗണന സാധ്യമാക്കിയതിൽ ആധുനികതയ്ക്ക് വലിയ പങ്കുണ്ട്.

കൂടിയാട്ടാവതരണത്തിനു വേണ്ടി രൂപകല്പന ചെയ്യപ്പെട്ട കൂത്തമ്പലത്തിന്റെ ഘടനയിൽനിന്ന് ആധുനികതയുടെ രംഗവേദിയിലേക്കയാണ് ഈ കല ചുവടുമാറ്റം നടത്തിയത്. കേരള കലാമണ്ഡലത്തിലും വൈലോപ്പിള്ളി സംസ്കൃതി ഭവനിലും (ക്ഷേത്രാങ്കണത്തിനു പുറത്ത്) നിർമ്മിക്കപ്പെട്ട കൂത്തമ്പലങ്ങൾ വിസ്മരിക്കുന്നില്ല. എങ്കിലും പാശ്ചാത്യ നാടകവേദിയുടെ സ്വാധീനത്തിൽ രൂപകല്പന ചെയ്യപ്പെട്ട പ്രൊസീനിയം തിയേറ്ററുകൾ ക്രമേണ കൂടിയാട്ടത്തിന്റെ സ്വാഭാവിക അരങ്ങുകളാകുന്നു. മൂന്നുവശവും അടഞ്ഞതും ഉയർന്നതുമായ രംഗവേദിയിൽ സംഭവിക്കുന്ന, കാഴ്ച-കാണി അകലം ഒരു ക്ലാസിക്കൽ

കലയുടെ ആസ്വാദനത്തെ തീർച്ചയായും പരിമിതപ്പെടുത്തി. 'കൂത്ത മ്പല'ത്തിന്റെ സാമൂഹിക പരിമിതിയെ ആധുനിക രംഗവേദിയിലൂടെ മറികടക്കുമ്പോഴും നേത്രാഭിനയവും സാത്വികാഭിനയവും പുലർത്തുന്ന സൂക്ഷ്മസംവേദനം പ്രേക്ഷകരിൽ നിന്നകന്ന രംഗവേദിയിൽ കാര്യക്ഷമ മാക്കാൻ പ്രയാസമാണ്. എന്നാൽ, കലാമണ്ഡലത്തിനുശേഷം, പില്ക്കാല കൂടിയാട്ട പഠനകേന്ദ്രങ്ങൾ അതത് കളരികളോട് ചേർന്ന് നിർമിച്ചിട്ടുള്ള പുതിയ അവതരണ സ്ഥലങ്ങൾ (performance spaces) സവിശേഷമായും കലയുടെ പ്രകടനശാസ്ത്രത്തിനും ആസ്വാദനത്തിന്റെ പ്രായോഗികതയ്ക്കും കൂടുതൽ ഊന്നൽ നല്കുന്നു. ലക്ഷണശാസ്ത്ര ഗ്രന്ഥങ്ങൾ അനുശാസി ക്കുന്ന അളവുകൾ ഇത്തരം അവതരണ സ്ഥലങ്ങളുടെ നിർമിതിയെ അമിതമായി നിയന്ത്രിക്കുന്നില്ല. കാര്യക്ഷമമായ സംവേദനമാണ് അവിടെ പരിഗണനാവിഷയം. നടനകൈരളി, നേപഥ്യ, അമ്മന്നൂർ ഗുരുകുലം, പൈങ്കുളം രാമച്ചാക്യാർ സ്മാരക കലാപീഠം തുടങ്ങി ഇന്ന് സജീവമായ പല കലാപഠനകേന്ദ്രങ്ങളും സവിശേഷമായ അവതരണ സ്ഥലങ്ങൾ കൂടിയാണ്.

അവതരണസ്ഥലത്തോടൊപ്പം കൂടിയാട്ടത്തിന്റെ ആധുനികീകരണ ത്തിൽ പ്രസക്തമാണ് അവതരണത്തിന്റെ ദൈർഘ്യവും കഥാഭാഗവും. ആട്ടപ്രകാരം ലഭ്യമല്ലാതിരുന്ന അഭിജ്ഞാന ശാകുന്തളവും വൈദേശിക സംസ്കാരത്തെ കൂടിയാട്ടത്തിന്റെ ചിട്ടയിൽ കൊണ്ടുവരാൻ ശ്രമിച്ചു കൊണ്ട് മാർഗി മധു ചിട്ടചെയ്ത മാക്ബത്ത് നാടകവുമെല്ലാം പുതിയ പരീക്ഷണങ്ങൾക്ക് ഉദാഹരണങ്ങളാണ്. ദ്രൗപദി, അഹല്യ തുടങ്ങിയ കഥാപാത്രങ്ങളിലൂടെ ആർഷ രാജനീതികളെ ചോദ്യംചെയ്യുന്ന, പൗരാണിക സ്ത്രീത്വത്തിന്റെ വിഹ്വലതകളും പ്രതിരോധവും പറയുന്ന, ഉഷാ നങ്ങ്യാർ സ്വത്വബോധത്തിന്റെ ഉടൽ ഭാഷ്യം ചമയ്ക്കുന്നു. കലയുടെ പരമ്പരാഗത മട്ട് കൈവിടാതെ സമൂഹത്തോട് സംവദിക്കുന്ന ആശയ ങ്ങളെ ഉൾച്ചേർക്കുകയെന്ന ശ്രമമാണ് സമകാലിക കലാപ്രവർത്തകർ ചെയ്തു കൊണ്ടിരിക്കുന്നത്. ആധുനികതയുടെ സമയബോധത്തെ നിർ ണയിച്ചതിൽ സിനിമ വഹിച്ച പങ്ക് ചെറുതല്ല. പലരാത്രികളിലായി പുറപ്പാട്, നിർവഹണം, കൂടിയാട്ടം അഥവാ നാടകഭാഗം എന്ന ക്രമ ത്തിൽ അവതരിപ്പിച്ചിരുന്ന ഈ ക്ലാസ്സിക്കൽ കല, ക്രമേണ താരത മ്യേന ദൈർഘ്യമേറിയ നിർവഹണഭാഗത്തെ ഒഴിവാക്കിക്കൊണ്ട്, കാഴ്ചയെ ആധുനികവത്കരിച്ചു. അവതരണം സൂക്ഷ്മമാകുംതോറും നാടകീയത കൂടുകയും ചെയ്യും. നാടകീയത നല്കുന്ന നേർസംവേദനമല്ല ക്ലാസ്സിക്കൽ കലയുടെ അവതരണശാസ്ത്രം എന്നിരിക്കെ പ്രേക്ഷകസമൂ ഹത്തിന്റെ മാറുന്ന കാഴ്ചശീലങ്ങളോട് കല/കലാപ്രവർത്തകർ നടത്തുന്ന

ഇഴക്കമായാണ് ഇത്തരം ഇടപെടലുകളെ മനസ്സിലാവുക. എന്നാൽ പകർന്നാട്ടം പോലുള്ള അഭിനയ സങ്കേതങ്ങളെ ഒഴിവാക്കേണ്ടി വരുമ്പോൾ അഭിനേതാക്കൾക്കത് ബുദ്ധിമുട്ടുണ്ടാക്കുന്നതായി മാർഗി മധു (2005; 74) അഭിപ്രായപ്പെടുന്നുണ്ട്. കൂടിയാട്ട പഠനകേന്ദ്രങ്ങൾ കേന്ദ്രീകരിച്ചു നടക്കുന്ന 'മുഴുവൻ അവതരണങ്ങൾ' നിർവഹണ ഭാഗങ്ങളെ വേദികളിൽ നിലനിർത്തേണ്ടതിന്റെ ആവശ്യകതയെ ഓർമിപ്പിക്കുന്നു. ആധുനികതയുടെ സംവേദനശീലത്തിൽ ഒഴിവാക്കപ്പെട്ട കലാഘടകങ്ങളെ പില്ക്കാല അരങ്ങുകൾ സാമ്പ്രദായികമായിത്തന്നെ വീണ്ടെടുക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നതാണ് കൂടിയാട്ടത്തിലെ ആധുനികോത്തര കാഴ്ച.

യുനെസ്കോയുടെ പൈതൃകപട്ടികയിൽ ഇടംനേടുകയും സുദീർഘമായ അവതരണ ചരിത്രം അവകാശപ്പെടാനുണ്ടാവുകയും ചെയ്യുന്ന കൂടിയാട്ടം പോലൊരു രംഗകലയ്ക്ക് അതിന്റെ അവതാരകർ, കലാഘടകങ്ങൾ, ആസ്വാദകർ, അഭ്യസനം എന്നീ മേഖലകളിൽ ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ പകുതിയ്ക്കു ശേഷമുണ്ടായ പരിണതികളെ വീണ്ടുവിചാരം ചെയ്യാനാണ് ശ്രമിച്ചത്. ജാതിവ്യവസ്ഥിതിയും വരേണ്യതാബോധവും ശക്തമായിരുന്ന കേരള സമൂഹത്തിൽ സമുദായകലയായി, സവിശേഷ സാമ്പത്തിക-സ്ഥല പരിസരങ്ങളിൽ സംരക്ഷിക്കപ്പെട്ടുപോന്ന ഒരു രംഗകലയാണ് മതേതരമായ പൊതുവേദിയിലേയ്ക്ക് നവോത്ഥാന ആധുനികതയോടെ പ്രവേശിക്കുന്നത്. എന്നാൽ തുടർന്നു ലഭിച്ച വേദികളും ലോകശ്രദ്ധയും കൂടിയാട്ടത്തെ ലോകരംഗവേദീ പഠനങ്ങളുടെതന്നെ താത്ത്വികവും ഭൗതികവുമായ നിരീക്ഷണത്തിന് വിധേയമാക്കി. ഇത്തരത്തിൽ, സാങ്കേതികതകൊണ്ടല്ലെങ്കിലും കലാപഠനത്തിന്റെ സ്വഭാവംകൊണ്ടും അവതരണങ്ങളിലെ വിവരണങ്ങളിലൂടെയും ശില്പശാലകളിലൂടെയും സോദാഹരണ ക്ലാസുകളിലൂടെയും പ്രകടനഭാഷയെ പരിചയപ്പെടുത്താൻ ശ്രമിച്ചുകൊണ്ടും ഇന്നത്തെ കലാപ്രവർത്തകർ കൂടിയാട്ടത്തിന്റെ സാമൂഹികതയിലും ജനപ്രിയതയിലും ശ്രദ്ധചെലുത്തുന്നു. പുതിയ അവതരണങ്ങളിൽ കൊണ്ടുവരാൻ ശ്രമിക്കുന്ന സമകാലികതയുടെ സൂക്ഷ്മരാഷ്ട്രീയവും കലയുടെ ഭാവുകത്വത്തെയും സ്വീകാരത്തെയും നിർണയിക്കുന്ന ഘടകങ്ങളാണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ കൂടിയാട്ടത്തിന്റെ ആധുനികീകരണം ഒരേ സമയം ആ കലയുടെ സാധ്യതകളിലേയ്ക്കുള്ള തുറവിയും ഒപ്പം കലയുടെ സത്ത തിരിച്ചറിഞ്ഞു നിലനിർത്താനുള്ള പ്രേരണയും ആയിത്തീർന്നു.

അടിക്കുറിപ്പുകൾ

1. കോഴിക്കോട് ആകാശവാണിയ്ക്കുവേണ്ടി കേരളകവിയായ കുലശേഖരന്റെ 'സുഭദ്രാധനഞ്ജയം' ഒന്നാമങ്കമാണ് അവതരിപ്പിച്ചത്
2 പ്രൊഫ. ജോസഫ് മുണ്ടശ്ശേരിയും പൈങ്കുളവുമായി നടന്ന സൗഹൃദചർച്ച കളിൽ ക്ഷേത്രകലയായ കൂടിയാട്ടത്തിന്റെ പുറത്തുവരലെന്ന ചരിത്രപര വും നിർണായകവുമായ ഈ ചുവടുവയ്പ്പ് വിഷയമായിട്ടുള്ളതായി കേട്ടറിവ്

2. ഗ്രന്ഥസൂചി

1 അപ്പുക്കുട്ടൻ നായർ.ഡി, 1996 (73), ആമുഖോപന്യാസം, നാട്യകല്പദ്രുമം, കേരള കലാമണ്ഡലം, ചെറുതുരുത്തി.
2 കൃഷ്ണപിള്ള.എൻ, 1998 (58), കൈരളിയുടെ കഥ, സാഹിത്യ പ്രവർത്തക സഹകരണ സംഘം, കോട്ടയം.
3 നാരായണ പിഷാരോടി, കെ.പി, 2002 (89) ,കലാലോകം, കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ.
4 മധു മാർഗി, 2005 , എന്റെ ചിട്ടപ്പെടുത്തലുകൾ, കൂടിയാട്ടത്തിന്റെ പുതിയ മുഖം, ഇൻററർനാഷണൽ സെന്റർ ഫോർ കൂടിയാട്ടം, തൃപ്പൂണിത്തുറ.
5 വേണുജി, 2005, അരങ്ങിന്റെ പൊരുൾതേടി, നടനകൈരളി ,തൃശ്ശൂർ.
6 Poulose, K. G,1998, Introduction to kutiyattam, SSUS, Kalady.

കളമെഴുത്ത് ദ്രാവിഡ-കീഴാളവൽക്കരണത്തിന്റെ ചരിത്രവും രാഷ്ട്രീയവും

ഷിബി കെ.

ഗവേഷക, സംസ്കൃത സർവ്വകലാശാല, കാലടി.

കളമെഴുത്ത് എന്ന മതാചാര-വ്യവഹാരമണ്ഡലത്തെ അനവധി വീക്ഷണകോണുകളിലൂടെയാണ് വൈജ്ഞാനികസമൂഹം വായിക്കാൻ ശ്രമിച്ചിട്ടുള്ളത്. അതിപ്രാചീനമായ കലാരൂപമെന്ന നിലയിൽ ബ്രാഹ്മണ്യത്തോടും ആര്യസംസ്കാരത്തോടും കിടപിടിക്കാൻ ശേഷിയുള്ള ദ്രാവിഡവും കീഴാളവുമായ അനുഷ്ഠാനം എന്ന തലത്തിലും, പ്രകൃതിയോട് ചേർന്നു നില്ക്കുന്ന, അങ്ങേയറ്റം എത്തിക് ആയ കലാരൂപം എന്ന പ്രകാരത്തിലും, പല കോണുകളിലൂടെ കളമെഴുത്ത് എന്ന അനുഷ്ഠാന മണ്ഡലത്തെ കാണാൻ നമ്മൾ ശ്രമിച്ചിട്ടുണ്ട്. ആ വീക്ഷണങ്ങളിൽ പരക്കെ അംഗീകരിക്കപ്പെട്ടത് ദ്രാവിഡവും കീഴാളവുമായ അനുഷ്ഠാന കലാരൂപമാണ് കളമെഴുത്ത് എന്ന ധാരണയാണ്. എന്നാൽ കളമെഴുത്തിന്റെ അന്തഃസത്തയും ചരിത്രവും തിരയുമ്പോൾ, അതിപ്രാചീനവും ദ്രാവിഡവുമായ കലാരൂപമാണ് കളമെഴുത്ത് എന്ന വീക്ഷണത്തിന് വെറും മൂന്നൂറ്റാണ്ടിൽ കൂടുതൽ പഴക്കമില്ല എന്ന വസ്തുതയാണ് നമുക്ക് കാണാനാവുന്നത്. കൊളോണിയൽ പരികല്പനകൾ ആര്യ-ബ്രാഹ്മണ്യത്തിൽനിന്ന് കളമെഴുത്തിനെ എങ്ങനെയാണ് പുറത്തുനിർത്തിയതെന്നും അതുവഴി കളമെഴുത്ത് ദ്രാവിഡ സംസ്കാരത്തോടു ചേർത്തും സംഘകാലത്തിനോട് കൂട്ടിക്കെട്ടിയും എങ്ങനെയാണ് വായിക്കപ്പെട്ടതെന്നും ചരിത്രപരമായി വിശകലനം ചെയ്യാനുള്ള ശ്രമമാണ് ഈ ലേഖനം. ഇവ്വിധം ആര്യ-ബ്രാഹ്മണ്യം ഭ്രഷ്ട് കല്പിക്കുകയും തമിഴ്ദ്രാവിഡ സംസ്കാരം ചേർത്തു നിർത്തുകയും ചെയ്ത കളമെഴുത്ത് പിന്നീട് കീഴാളത്തമായും നാടോടിത്തമായും

ജാതിക്ക് പുറത്ത് കടന്ന് സ്വതന്ത്ര കലാരൂപവും ആഖ്യാനവുമായി പരിണമിക്കപ്പെട്ടതിന്റെ രാഷ്ട്രീയചരിത്രം അന്വേഷണവിധേയമാക്കാനുള്ള ശ്രമമാണ് ഈ ലേഖനം.

നമ്മുടെ ഭാഷയെയും സംസ്കാരത്തെയും സംബന്ധിച്ച ആദ്യത്തെ ബോധപൂർവ്വമായ വായനകളെല്ലാം കൊളോണിയലായിരുന്നുവെന്നതിനാൽതന്നെ കളമെഴുത്തെന്ന ജ്ഞാനസങ്കല്പത്തിന്റെ മുക്കാലും അടയാളപ്പെട്ടത് കൊളോണിയൽ ജ്ഞാനനിർമ്മിതിയുടെ വലിയൊരു ധാരയിൽ നിന്നായിരുന്നു. ഈ ധാര പുറപ്പെട്ടതിനു ശേഷം ബ്രാഹ്മണമായതെല്ലാം ആര്യവും ബ്രാഹ്മണേതരങ്ങളെല്ലാം ദ്രാവിഡവും എന്ന രണ്ട് കോളങ്ങളിലായാണ് ഇന്ത്യൻ ഭാഷയും സംസ്കാരവും ചരിത്രവുമെല്ലാം വായിക്കപ്പെട്ടത്. മൂന്നുനൂറ്റാണ്ടുകൾ നിരന്തരം ഈ വായന തുടർന്നപ്പോൾ, കൊളോണിയലിസത്താൽ പരിലാളിക്കപ്പെട്ട ജ്ഞാനഭാവനകളെല്ലാം ചരിത്ര യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളായി പരിഗണിക്കപ്പെടാനിടയായി. കൺമുന്നിൽ കാണുന്നവയെയെല്ലാം ആര്യമെന്നോ ദ്രാവിഡമെന്നോ പുനരാലേഖനം ചെയ്യുകയും അവയിൽ ആവേശംകൊണ്ട് ആത്മരതിയിലും ആശയസംഘട്ടനങ്ങളിലും ഏർപ്പെടുകയും ചെയ്തു നമ്മൾ.

ഈ വിധത്തിൽ മതാചാരങ്ങളുടെ മുകളിലുള്ള കൊളോണിയലായ വായന ബ്രാഹ്മണാരാധനാരീതികളും ആചാരങ്ങളും ഉത്കൃഷ്ടമാണെന്നും (higher form of worship) അവയുടെ സാരാംശങ്ങളെല്ലാം പൗരാണികമാണെന്നും അവയുടെ ഭാഷ സംസ്കൃതമാണെന്നും സ്ഥാപിച്ചു. ഇതോടുകൂടി ബ്രാഹ്മണേതരങ്ങളായ ജനതയുടെ ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങൾ നികൃഷ്ടമാണെന്നും (lower form of worship) അവയെല്ലാം അപൗരാണികവും സംസ്കൃതേതരവുമാണെന്നും, അവയുടെ ദേവതകൾ ഭീകരരൂപികളും കാമരൂപികളുമാണെന്നും നിർണ്ണയിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തു. ബ്രാഹ്മണരുടെ സംസ്കൃത-പൗരാണിക പാരമ്പര്യത്തിലൂന്നിയ ഉൽകൃഷ്ടമതം വഴി യൂറോപ്പിലെ സംസ്കൃതജന്യമായ സെന്റ് അവസ്തയെഴുതിയ ആര്യനുമായി രക്തബന്ധം സ്ഥാപിക്കുകയായിരുന്നു ഈ വിധിനിർണ്ണയത്തിന്റെ കാതലായ വാദം. അതുവഴി യൂറോപ്യനാര്യന്റെ വിദൂരതയിലെ ബന്ധുവായി ഇന്ത്യയിലെ ആര്യബ്രാഹ്മണനെ സ്ഥാപിക്കുകയും ചെയ്തു. രണ്ടു നൂറ്റാണ്ടുകളോളം നീണ്ട അധിനിവേശ ചരിത്രത്തിൽ, കൊളോണിയലിസത്തിന് വളർന്ന് പന്തലിക്കാൻ വേണ്ട ചൂടും ചൂരും ചോരയും പകരാൻ ബ്രാഹ്മണ്യത്തെ സന്നാഹപ്പെടുത്തുന്നതിന് ഈ വാദം എത്രയധികം സഹായിച്ചുവെന്നത് നമുക്ക് സങ്കല്പിക്കുകപോലും സാധ്യമല്ല. അങ്ങനെ സംസ്കൃത-പൗരാണിക ജന്യവും ആര്യബ്രാഹ്മണ്യത്തിലൂന്നിയതുമായ

ഉൽകൃഷ്ടമത സംസ്കാരം ഉത്തരേന്ത്യയെ കേന്ദ്രീകരിച്ച് രൂപംകൊള്ളു കയും ഇതിനു നേരെവിരുദ്ധമായ, സംസ്കൃത പാരമ്പര്യമില്ലാത്തതും പൗരാണികമല്ലാത്തതും തമിഴ് ഭാഷയിലൂന്നിയതും ദക്ഷിണേന്ത്യയെ കേന്ദ്രീകരിച്ചുള്ളതുമായ ദ്രാവിഡസംസ്കാരമായി സംഘസാഹിത്യകാല ത്തെ നിർമ്മിക്കുകയും ചെയ്തു.

ബ്രാഹ്മണേതരങ്ങളായ ഭീകരരൂപികളും കാമരൂപികളുമായ ദേവതകളെല്ലാം ദ്രാവിഡമാണെന്ന കൊളോണിയൽ വാദത്തിന്റെ ചരിത്രപശ്ചാത്തലം വിശദമാക്കാനാണ് മുകളിൽ ശ്രമിച്ചിട്ടുള്ളത്. അങ്ങനെയാണ് ഭഗവതിയും കാളിയും അയ്യപ്പനും വേട്ടക്കൊരുമകനും ഭൈരവനും ഗുളികനും അടങ്ങുന്ന ഭീകര-കാമരൂപികളായ, കളമെഴു ത്തിലെ ബ്രാഹ്മണേതരങ്ങളായ ദേവതകളെല്ലാം ദ്രാവിഡമാണെന്ന വാദം കൊളോണിയൽ സർവ്വേകളിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടു തുടങ്ങുന്നത്. അതേസമയം ഈ ദേവതകളെല്ലാം പൗരാണിക പാരമ്പര്യത്തിൽ തന്നെയുള്ളതായിരുന്നുവെന്നതും അവയ്ക്കെല്ലാം സംസ്കൃത-മന്ത്രപാരമ്പ ര്യങ്ങളുണ്ട് എന്നതും അവയുടെ തോറ്റങ്ങളെല്ലാം സംസ്കൃതത്തിലാണ് എന്നതുമെല്ലാം കൊളോണിയൽ രേഖകൾ ബോധപൂർവ്വം വിസ്മരിച്ചു കളഞ്ഞു. എന്നാൽ നികൃഷ്ടവും ദ്രാവിഡവുമായ ഈ ദേവതാരാധ നാക്രമങ്ങൾ കാട്ടുമാടം, കാണിപ്പയ്യൂർ പോലുള്ള നമ്പൂതിരിമാരിലും കാണുന്നുവല്ലോയെന്നുവന്നപ്പോൾ ആര്യൻമാരുടെ ദ്രാവിഡൻമാരുമാ യുള്ള ലയനത്തിന്റെ ഭാഗമായാണ് അങ്ങനെ സംഭവിച്ചത് എന്നാണ് കൊളോണിയലിസം ന്യായീകരിച്ചത്.

ഈ ചരിത്രവസ്തുതകളെ മറന്നുകൊണ്ടും കൊളോണിയലായ ആര്യ-ദ്രാവിഡ വാദത്തെ ആഴത്തിൽ സ്മരിച്ചുകൊണ്ടും പിൽകാലത്ത് ഫോക്‌ലോർ പഠനങ്ങൾ കളമെഴുത്തിനെ ദ്രാവിഡമായ സംഘകാല സാഹിത്യവുമായി ചേർത്തു വായിക്കുകയാണ് ചെയ്തത്. ഉള്ളൂരിന്റെ സാഹിത്യചരിത്രവും അച്യുതമേനോന്റെ കാളിസേവയുമെല്ലാം കൊളോണിയൽ ആര്യ-ദ്രാവിഡാംശങ്ങളുടെ ഏറ്റക്കുറച്ചിലുകൾ അളന്നുമുറിച്ചുകൊണ്ട് കളമെഴുത്തിനകത്തെ ദ്രാവിഡാംശത്തെ ഉറപ്പിച്ചു നിറുത്തുകയും അതുവഴി അവയിലെ കീഴാളമുഖം സ്ഥാപിച്ചെടുക്കുകയും ചെയ്തു. ഭദ്രകാളിപ്പാട്ടുകളും മണ്ണാറപ്പാട്ടുകളും മന്ത്രവാദപ്പാട്ടുകളും സ്മരി ക്കുന്നത് സംഘകാല കൊറ്റവൈ ദേവതയെയാണെന്നും കളമെന്നത് സംഘകാലത്തെ വെറിയാട്ട് കളമാണെന്നുമൊക്കെയുള്ള നിരവധി വാദങ്ങൾ ഇതോടെയാണ് മലയാള ഭാഷാ-ചരിത്ര-സംസ്കാര പഠന ങ്ങളിൽ കടന്നുവരാൻ തുടങ്ങിയത്. ഇവയുടെ കാതലായ തത്ത്വം ഈ

വക സാധനങ്ങളെല്ലാംതന്നെ നാടോടികളുടേതാണെന്നും അവയെല്ലാം ദ്രാവിഡമാണെന്നും എന്നതായിരുന്നു. ബ്രാഹ്മണേതരങ്ങളായ സംസ്കാരങ്ങളും റിലിജിയനും ഭാഷയുമെല്ലാം ദ്രാവിഡമാണെന്നും നാടോടിത്തരമാണെന്നും കൊളോണിയലിസവും പിന്നീട് ഫോക്‌ലോർ പഠനങ്ങളും പ്രഖ്യാപിയ്ക്കുന്നത്, ആര്യ-ബ്രാഹ്മണ സംസ്കാരത്തിലൂന്നിക്കൊണ്ട് ക്ഷേത്രരേഖകൾ തുന്നിക്കെട്ടിയുണ്ടാക്കിയ ചരിത്രനിർമ്മാണ പ്രക്രിയയുടെ അനുബന്ധമായിട്ടായിരുന്നു. മറ്റൊരർത്ഥത്തിൽ പറയുകയാണെങ്കിൽ കേരളചരിത്രമെന്നത് ആര്യ-ബ്രാഹ്മണരുടെ ക്ഷേത്രരേഖകളായും നാടോടിവിജ്ഞാനീയമെന്നത് ചരിത്രമില്ലാത്തവരുടെ വാമൊഴിവഴക്കമുള്ള ദ്രാവിഡ സംസ്കാരമായും വ്യാഖ്യാനിക്കപ്പെട്ടു. എന്തുതന്നെയാകിലും ഈ ആര്യ-ദ്രാവിഡാംശത്തെ ഇഴയിട്ട് പിരിച്ചെടുത്താണ് കൊളോണിയലിസം ഹൈന്ദവമതത്തെ നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്നത്. ഈ കൊളോണിയൽ ഹൈന്ദവമതത്തിന്റെ ഏറ്റവും താഴേത്തട്ടിലേക്ക് നാടോടിപ്പാട്ടുകളായും ദ്രാവിഡ സംസ്കാരമായും മണ്ണാരുടെയും തീയ്യരുടെയും പുള്ളുവരുടെയും പറയരുടെയും സംസ്കാരവും ജീവിതവും കയറിപ്പോകുകയും അപ്രകാരം കൊളോണിയലായ ഹിന്ദു ദേശീയ സങ്കല്പങ്ങളുടെ മുഖ്യധാരയിലേക്ക് ചരിത്രത്തിലാദ്യമായി ബ്രാഹ്മണേതര ജീവിതം അടയാളപ്പെടുകയുമുണ്ടായി. കളമെഴുത്ത് ദ്രാവിഡവും നാടോടിവഴക്കവും ഒത്തിണങ്ങിയ കീഴാള ബിംബങ്ങളായി പ്രതീകവൽക്കരിക്കപ്പെട്ടത് കൊളോണിയൽ പരിപ്രേക്ഷ്യത്തിനകത്തെ ഈ ഹിന്ദു ദേശീയതയുടെ നിർമ്മാണവേളയിലാണ്.

അങ്ങനെയെങ്കിൽ കളമെഴുത്തിലെ ദ്രാവിഡ-നാടോടി-കീഴാള വാങ്മയരൂപങ്ങളെല്ലാം കൊളോണിയൽ ഹിന്ദുദേശീയതയുടെ പ്രതിബിംബങ്ങളാണെന്നും ഈ ബിംബകല്പനകളുടെയെല്ലാം അടിസ്ഥാനമെന്നത് ആര്യേതരമായ, ഉത്തേന്ത്യയിൽ ദർശിയ്ക്കാനാവാത്ത, സംസ്കൃതത്തിൽനിന്നും ശുദ്ധീകരിയ്ക്കപ്പെട്ട, പൗരാണികമല്ലാത്ത, ദക്ഷിണേന്ത്യയിൽ മാത്രം കാണപ്പെടുന്ന, തമിഴിനെ മാത്രം ചുറ്റിപ്പറ്റി നിൽക്കുന്ന, ഇൻഡിജിനസ് ആയ കീഴാള സംസ്കാരമാണ് എന്നതുമായിരുന്നു. ഈ ആശയങ്ങളെ ആധാരമാക്കിയാണ് കളമെഴുത്തിലെ ഭദ്രകാളിയെ സംഘകാലത്തെ കൊറ്റവെയായും വെളിച്ചപ്പാടിനെ വെറിയാട്ട് വേലനായും കളമെഴുത്തിനെ വെറിയാട്ട് കളങ്ങളായും ചേർത്തുകെട്ടാൻ ആദ്യകാലത്ത് ഉള്ളൂരും പിൽകാലത്ത് കെ.കെ. എൻ. കുറുപ്പും ചുമ്മാർ ചൂണ്ടലുമെല്ലാം ശ്രമിച്ചത്. എന്നാൽ സംഘകാലത്തെ ദ്രാവിഡ-തമിഴ് ജീവിതത്തെക്കവിഞ്ഞ് അവയുടെ ചരിത്രപരത വിശദമാക്കാനോ മധ്യകാല ചരിത്രധാരകളെ വിലയിരുത്താനോ

സാധ്യമാകാതെ ഫോക്‌ലോർ പഠനങ്ങളെല്ലാം, നേരെ വാമൊഴിപാരമ്പര്യമെന്നു പറഞ്ഞ് ഇക്കണ്ട ചരിത്രത്തെ ഒന്നടങ്കം നിരാകരിക്കും വിധം പരാജയപ്പെടുകയാണുണ്ടായത്. അങ്ങനെ ദ്രാവിഡമെന്ന് അവർ തന്നെ ഉന്നയിച്ച വലിയൊരു ചരിത്രധാരയുടെ ഒടുക്കത്തിൽ വെച്ച്, അവർക്ക് തന്നെ വിശകലനം ചെയ്യാനാവാത്ത നിലയിൽ നിലവിലെ ഓർമ്മകളും ചടങ്ങുകളും ആരവങ്ങളും അടക്കം ചെയ്ത കീഴാള-വാമൊഴി പാരമ്പര്യങ്ങളിലേക്ക് കളമെഴുത്തെന്ന വ്യവഹാരത്തെ കൊണ്ടുപോയി കെട്ടിയിടേണ്ട ഗതികേടും അവരിൽ നിക്ഷിപ്തമായി. കളമെഴുത്ത് വ്യവഹരിക്കപ്പെടുന്ന ജാതിവിഭാഗങ്ങളുടെ സംസ്കൃത പാരമ്പര്യവും ദേവതകളുടെ സംസ്കൃതനാമങ്ങളും പൗരാണിക പരാമർശങ്ങളും തോറ്റങ്ങളിലെയും മന്ത്രങ്ങളിലെയും സംസ്കൃതപാരമ്പര്യവും പൗരാണികസൂചകങ്ങളും അവയുടെ ഗ്രന്ഥക്കെട്ടുകളും എല്ലാം ഫോക്‌ലോർ ഉന്നയിച്ച ദ്രാവിഡവാദത്തിനും നാടോടിവൽക്കരണത്തിനും അവരുടെ രാഷ്ട്രീയത്തിനുതന്നെയും വിരുദ്ധമാണെന്ന വസ്തുത ഫോക്‌ലോർ പഠനങ്ങൾക്ക് ഒരു പ്രശ്നമേ ആയില്ല.

'കളമെഴുത്ത്' എന്നോ 'കളമെഴുത്തു പാട്ട്' എന്നോ നിലവിലുള്ള പ്രയോഗം തന്നെ ഇവ്വിധം ഫോക്‌ലോർ പഠനങ്ങളുടെ നിരന്തരമായ ഉപയോഗത്തിലൂടെ വന്നുചേർന്ന അപൂർണവും അവ്യക്തവുമായ വാക്കാണ്. ചാണകം മെഴുകി പവിത്രമാക്കിയ നിലത്ത്, പഞ്ചവർണ്ണ ധൂളികളാൽ ദേവതകളെ നിർമ്മിച്ചെടുത്ത് കള്ളും മാംസവും പൂവും വിത്തുകളും നിവേദിച്ച്, ദേവതകളെ വാഴ്ത്തിക്കൊണ്ട് പാട്ടും മന്ത്രങ്ങളും ഉരുവിട്ട്, സ്വയം ദേവതകളായി ഉറഞ്ഞു തുള്ളി, ദേവതാരാധന നടത്തുന്ന ഈ മതാനുഷ്ഠാനത്തെ മൊത്തമായി കാണാതെ അതിലെ വെറുമൊരു ചെറിയ പ്രക്രിയയായ 'കളമെഴുതുക' എന്ന ഭാഗികമായ ഒരവസ്ഥയെ മാത്രമെടുത്ത് അർത്ഥങ്ങളും ഭാവങ്ങളും കല്പിക്കുകയായിരുന്നു ഫോക്‌ലോർ പഠനങ്ങൾ ചെയ്തത്. കളമെഴുത്തിന്റെ മുകളിലുള്ള ചരിത്രപരമായ ധാരണകളില്ലാത്ത അവസ്ഥയാണ് യഥാർത്ഥത്തിൽ ഫോക്‌ലോർ പഠനങ്ങളെ ഇത്തരത്തിലുള്ള അവ്യക്തതകളിലേക്ക് നയിച്ചത്.

ഫ്യൂഡലായ, കൊളോണിയലായ ആശയവിന്യാസങ്ങളെ അതുപോലെ നിലനിർത്തുകയും തുടരുകയും ചെയ്യുമ്പോൾതന്നെ വിഭിന്നങ്ങളായ ജാതിവിഭാഗങ്ങളുടെ മതാനുഷ്ഠാനം എന്നനിലയിൽ നിന്നും മാറി, ജാതിയുടേയും അനുഷ്ഠാനങ്ങളുടെയും കെട്ടുകൾ ഭേദിച്ച സ്വതന്ത്രമായ കലാരൂപം എന്നനിലയ്ക്കാണ് കളമെഴുത്തിനെയും

അതുപോലെതന്നെയുള്ള താഴ്ന്ന ജാതിവിഭാഗങ്ങളുടെ മറ്റ് മതാനുഷ്ഠാനങ്ങളെയും ഫോക്‌ലോർ പഠനങ്ങൾ കാണാൻ ശ്രമിച്ചിട്ടുള്ളത്. അങ്ങനെയാണ് ജാതി ശ്രേണിയിൽ പല തട്ടുകളിൽ കിടന്നിരുന്ന തെയ്യമ്പാടികളും തീയ്യരും മണ്ണാരും വേലരും പുള്ളുവരും പറയരുമെല്ലാം കളമെഴുത്ത് കലാകാരൻമാർ എന്നനിലയിൽ ഒറ്റ അകത്തളത്തിലിരുന്ന്, വളരെ ഗുഹ്യമായ സേവകളെ കൈവെടിഞ്ഞ് അവരവരുടെ ദേവതകളെ സ്വതന്ത്രകലാവിഷ്കാരമായി ഫോക്‌ലോർ വർക്ക്ഷോപ്പുകളിൽ ചിത്രീകരിക്കുന്നത്. അങ്ങനെയാണ് ജാതി ശ്രേണിയിൽ കീഴെ കിടന്നിരുന്ന, ഉയർന്ന ജാതിക്കാരുടെ മുഴുവനും വിഴുപ്പലക്കിയിരുന്ന മണ്ണാൻ തെയ്യം-തിറ കലാകാരനാകുന്നത്. മനോധർമ്മത്തിന് യാതൊരുവിധ സാധ്യതകളില്ലാതിരുന്നിട്ടും ഗുഹ്യസേവയുടെയും സാധനയുടെയും ജാതിയുടെയും ശക്തമായ സാമിപ്യമുണ്ടായിട്ടും അതിനെയൊക്കെ മറികടന്ന് സ്വതന്ത്രകലാസൃഷ്ടിയായി കളമെഴുത്ത് കാലാന്തരത്തിൽ പരിണമിക്കപ്പെട്ടത് ആഗോളതലത്തിൽ അവയ്ക്ക് വേണ്ടി രൂപപ്പെട്ട മാർക്കറ്റുകൾ വഴിയാണ്. കൂടിയാട്ടവും മുടിയേറ്റുമെല്ലാം ഇവ്വിധം കടൽ കടന്നുപോയ അനുഷ്ഠാന രൂപങ്ങളാണ്. പ്രത്യക്ഷത്തിൽ ഫോക്‌ലോർ എന്നു കേൾക്കുമ്പോൾ ജനകീയമെന്നും സാധാരണജനങ്ങൾക്കൊപ്പമെന്നും തോന്നിപ്പോവുമെങ്കിലും ബ്രാഹ്മണ്യത്തെയും കൊളോണിയലിസത്തെയും അതുപോലെ നിലനിർത്തിക്കൊണ്ട് ജാതിയെ സ്വതന്ത്രകലാരൂപമെന്ന് തെറ്റിദ്ധരിപ്പിക്കുകയായിരുന്നു ഫോക്‌ലോർ പഠനങ്ങൾ. അങ്ങനെയെങ്കിൽ ഉയർന്ന ജാതിക്കാരുടെ കൂത്തും കൂടിയാട്ടവും ചമ്പുവും മുഖ്യധാരചരിത്രമായും തെയ്യവും തിറയും കളവും ചരിത്രമില്ലാത്ത നാടോടികളുടെ വാമൊഴി വഴക്കമായും സ്ഥാപിക്കുകയാണ് ഫോക്‌ലോർ പഠനങ്ങളെന്ന് നമുക്കു വാദിക്കേണ്ടി വരും.

ആര്യമെന്നോ ദ്രാവിഡമെന്നോ വിരലിലെണ്ണാവുന്ന ഭാഷാപരമായ ചില പരാമർശങ്ങൾ മാത്രം ഉണ്ടായിരുന്ന പദപ്രയോഗങ്ങളെ ആദ്യം ഭാഷാപഠനങ്ങളിലും അതുവഴി വംശീയതയിലും പ്രയോഗിച്ചുകൊണ്ട് ഇന്ത്യൻ സംസ്കാരത്തെയും ഭാഷയെയും ചരിത്രത്തെയും ഒന്നടങ്കം ആര്യമെന്നും ദ്രാവിഡമെന്നും വംശീയധ്രുവീകരണം നടത്തുകയായിരുന്നു കൊളോണിയലിസം. കൊളോണിയലിസത്തിന് പൂക്കാനും കായ്ക്കാനും പടർന്നു പന്തലിക്കാനും വേണ്ട ആര്യത്വത്തെ പ്രതിഷ്ഠിക്കുകയായിരുന്നു ലക്ഷ്യമെന്നതിനാൽ സംസ്കൃതജന്യമായതെല്ലാം ബ്രാഹ്മണ്യത്തോട് കൂട്ടിച്ചേർക്കുകയും ചരിത്രവും ഭാഷയും സംസ്കാരവുമെല്ലാം ആ വഴിക്കു മാത്രം പഠിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തു. ജ്ഞാനോല്പാദനവും ഗ്രന്ഥപാരമ്പര്യവുമെല്ലാം തികച്ചും ആര്യ-ബ്രാഹ്മണ സംസ്കാരമാണെന്നും ബ്രാഹ്മണേതര

സമൂഹങ്ങൾക്ക് വൈജ്ഞാനിക മേഖലയിൽ പങ്കില്ലായെന്നും പ്രഖ്യാപിക്കുമ്പോൾ, കേവലം അമ്പതോ അറുപതോ വർഷം പഴക്കം മാത്രമുള്ള വാമൊഴിവഴക്കമാണ് ബ്രാഹ്മണേതര സമൂഹങ്ങളുടെ സംസ്കാരമെന്നും അവർ നാടോടികളാണ് എന്നും സ്ഥാപിക്കുകയുമായിരുന്ന ആര്യവൽക്കരണത്തിലൂടെയും അതിന്റെ മറുപുറമായ ദ്രാവിഡവൽക്കരണത്തിലൂടെയും സംജാതമായത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ബ്രാഹ്മണേതര സമൂഹങ്ങളുടെ സംസ്കൃത പാരമ്പര്യവും ഗ്രന്ഥശേഖരങ്ങളും അവയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള മതാചാരങ്ങളും ചികിത്സാ സമ്പ്രദായങ്ങളും ശില്പ-ജ്യോതി-ശാസ്ത്രങ്ങളും വൈജ്ഞാനിക പദ്ധതികളുടെയും ചരിത്രത്തിന്റെയും ഭാഗമാവാതെ കേവലം നാടോടികളുടെ വാമൊഴിയായി മാത്രം നിലനില്ക്കണമെന്ന് ശാഠ്യം പിടിക്കുകയും ചെയ്യപ്പെട്ടു. ഈ ശാഠ്യത്താലാണ് കളമെഴുത്തും തെയ്യവും തിറയും തുള്ളലും പോലെയുള്ള അനുഷ്ഠാനങ്ങളുടെ ചരിത്രം രേഖപ്പെടുത്താതെ അവയ്ക്ക് വെറും ഫോക്‌ലോറുകളായി മാത്രം നിലകൊള്ളേണ്ടിവന്നത്. കൊളോണിയലിസത്താൽ നിർമ്മിക്കപ്പെട്ട വംശീയധാരകളെല്ലാം അങ്ങനെ ചരിത്രമാണെന്ന് വ്യാഖ്യാനിക്കപ്പെട്ടു. അങ്ങനെ, ഓർമ്മകളിലും വാമൊഴി വഴക്കങ്ങളിലും മാത്രം ധ്യാനനിരതമായതിനാൽ ബ്രാഹ്മണ-ചരിത്രം സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തിയ രേഖകളുടെ മുന്നിൽ ബ്രാഹ്മണേതര സമൂഹങ്ങൾക്ക് സ്വയം നാടോടിയായി വിറങ്ങലിച്ച് അടിമപ്പെടേണ്ടിയും വന്നു.

ഗ്രന്ഥസൂചി

1. Shibi K., Transactions and Transformations of Kalameluttu in Malabar, (Unpublished PhD Thesis), Departmement of History: Sree Sankaracharya University of Sansrit, Kalady, Ernakulam: 2016, pp. 17-18
2. L.K. Anantha Krishna Iyer, The Tribes and Castes of Cochin, Vol. III, New Delhi: Cosmo Publications, 1981 (Reprint), p. 354
3. അതേപുറം.
4. Shibi K., Op. Cit., p. 18,
5. Rt. Rev. Robert Caldwell, A Comparative Grammar of the Dravidian or South Indian Family of Languages, New Delhi: Asian Educational Services, 1998.
6. L. K. Anantha Krishna Iyer, Vol. I, Op. Cit., p. 33
7. അതേഗ്രന്ഥം, പുറം. 339
8. Ulloor S. Parameswara Aiyer, Kerala Sahithya Charithram, Vol. I, Thiruvananthapuram: Department of Publication, University of Kerala,1990 (Reprint), pp. 205-246,
9. C. Achuthamenon, Keralathile Kaliseva, Madras: University of Madras, 1943.,

10. K. K. N. Kurup, The Cult of Teyyam and Hero Worship in Kerala, Calcutta: Indian Publication, 1973, p. 27,
11. Chummar Choondal, Studies in Folklore, Thiruvananthapuram: College Book House, 1978, pp. 9-14.
12. Kesavan Veluthat, Brahman settlements in Kerala: Historical Studies,Thissur:Cosmo, 1978, M. G. S. Narayanan, Perumals of Kerala: Political and Social Conditions of Kerala Under the Cera Perumals of Makotai (c. 800 AD-1124 AD), Calicut: Author, 1996, Rajan Gurukkal, Kerala Temple and Early Medieval Agrarian System, Sukapuram: Vallathol Vidyapitham, 1992.
13. L. K. Anantha Krishna Iyer, Vol. III, Op. Cit., p. 354
14. Ulloor S. Parameswara Aiyer, Kerala Sahithya Charithram, Vol. I, Thiruvananthapuram: Department of Publication, University of Kerala,1990 (Reprint), pp. 205-246
15. Ulloor S. Parameswara Aiyer, Kerala Sahithya Charithram, Vol. I, Thiruvananthapuram: Department of Publication, University of Kerala,1990 (Reprint), pp. 205-246,
16. C. Achuthamenon, Keralathile Kaliseva, Madras: University of Madras, 1943.,
17. K. K. N. Kurup, The Cult of Teyyam and Hero Worship in Kerala, Calcutta: Indian Publication, 1973, p. 27,
18. Chummar Choondal, Studies in Folklore, Thiruvananthapuram: College Book House, 1978, pp. 9-14.
19. Chummar Choondal, Studies in Folklore, Thiruvananthapuram: College Book House, 1978,
20. Chummar Choondal, Mudiyettu (Nadodi Nadaka Padanam) (Mal.), Thrissur: Kerala Folklore Academy, 1981,
21. Babu Mundekkadu, Kallattakkuruppanmarude Kalamezhuthupattu (Mal.), Kottayam: DC Books, 2000,
22. Sathyapal (Ed.), Kalamezhuthu- Ritual Art Practice of Kerala, Thrissur: Kerala Lalitakala Akademi, 2011.
23. Thomas Troutmann (Ed.), The Aryan Debate, New Delhi: Oxford University Press, 2008, pp. 3-106, see also Romila Thaper, The Aryan: Recasting Constructs, New Delhi: Author, 2011, pp. 28-29, 67-85

ഭാഗം മൂന്ന്

ആധുനികതയുടെ ശരീരം

ഉടലും തുണിയും മാനാപമാനങ്ങളും: നഗ്നതാവാദവും മുലക്കരവും നങ്ങേലിയും കേരള ചരിത്രത്തിലെ ജാതിമതപീഡനങ്ങളും

ഡോ. അജയ് ശേഖർ

അസി. പ്രൊഫസർ, ഇംഗ്ലീഷ് വിഭാഗം, സംസ്കൃത സർവകലാശാല, കാലടി.

അരുളുള്ളവനാണു ജീവി...
—നാരായണഗുരു

നഗ്നതയുടെ വിവിധ സാംസ്കാരിക വിവക്ഷകളേയും സൂചനകളേയും കുറിച്ചുള്ള ദീർഘമായ പഠനത്തിൽ റൂത്ത് ബർകാൻ വിശദീകരിക്കുന്ന യാഥാർഥ്യങ്ങളിൽ ശ്രദ്ധേയം, നഗ്നതയെ എങ്ങനെ നാണിപ്പിക്കലിന്റേയും ശിക്ഷയുടേയും അപമാനവീകരണത്തിന്റേയും വ്യവഹാരമാക്കി അധികാര വ്യവസ്ഥകൾ മാറ്റുന്നു എന്നതാണ് (ബർകാൻ 2006: 77-140). അധിനിവേശ സന്ദർഭങ്ങളിലെ ലൈംഗിക ഫെറ്റിഷിസങ്ങളെ കുറിച്ചു പഠിച്ചിട്ടുള്ള വാലെറി സ്റ്റീലും നഗ്നതയും അടിമത്തവും സാംസ്കാരിക അധിനിവേശവും തമ്മിലുള്ള സംബന്ധങ്ങളെ കുറിച്ച് ഏറെ വിശദീകരിച്ചിട്ടുണ്ട് (സ്റ്റീൽ 1996: 171-180). അടിമയുടെ ദൈന്യവും ഉടമയുടെ അധീശത്വവും നിർണയിക്കുന്നതിൽ മാനാപമാനങ്ങളുളവാക്കുന്ന നഗ്നതയുടെ മറയ്ക്കലും തുറക്കലും നിർണായക പങ്കുവഹിക്കുന്നു. ആധുനിക കാലത്തെ തടവറകളിലും ആശുപത്രികളിലും തുടരുന്ന സൂക്ഷ്മമായ അധികാരബന്ധങ്ങളെ കുറിച്ചു പഠിച്ച ഫൂക്കോയും നഗ്നതയുടേയും ജൈവാധികാരത്തിന്റേയും സൂക്ഷ്മരാഷ്ട്രീയത്തെക്കുറിച്ചും കൂടിയാണല്ലോ വിചിന്തനം ചെയ്തത്. നാണംകെടുത്തുന്ന ജാതിയേയും വർണാശ്രമത്തേയും അതിന്റെ മതത്തേയും കുറിച്ച് ഇന്ത്യയിൽ അംബേദ്കർ മുതൽ ഗോപാൽഗുരുവരെ രാഷ്ട്രീയവും സൈദ്ധാന്തികവുമായി വിമർശ

വിശകലനങ്ങൾ എഴുതിയിട്ടുണ്ട്. " തുണിയുടുപ്പിക്കുന്നതും തമ്പ്രാ, തുണിയഴിപ്പിക്കുന്നതും തമ്പ്രാ..." എന്ന മാവേലിമൻറത്തിലെ ആദിവാസികളുടെ പ്രസ്താവവും മലയാള കഥനവ്യവഹാരത്തിൽ ഓർക്കാവുന്നതാണ്. മനുഷ്യശരീരത്തേയും സാമൂഹ്യശരീരത്തേയും അധിനിവേശം ഏതെല്ലാം തരത്തിൽ ആവേശിക്കുന്നു എന്നു കാണിക്കുന്നതാണ് നഗ്നതയെ കുറിച്ചുള്ള വിവിധ വാദമുഖങ്ങൾ.

അനാദികാലം മുതൽ പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടു വരെ കേരളീയരും മറ്റും തുണിയുടുക്കാതെയും മാറുമറയ്ക്കാതെയും കഴിയുകയായിരുന്നുവെന്നും സദാചാരബോധവും മാനാഭിമാനങ്ങളും മനുഷ്യസഹജമായ നാണവും മറ്റും പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ പൊടുന്നനെ ക്രൈസ്തവ മിഷനറിമാർ ഇറക്കുമതി ചെയ്തതാണെന്നും അവരാണ് നാടാർ പോരാട്ടങ്ങളും സ്വാഭിമാന സമരങ്ങളുമെല്ലാം അനവസരത്തിലോ ആവശ്യമില്ലാതെയോ ഇവിടെയുണ്ടാക്കിയതെന്നും മറ്റുമുള്ള സനാതനമായ ഒരു അനാദി നഗ്നതാവാദം പല 'ആധുനികാനന്തര' ആസ്ഥാന സാമൂഹ്യചരിത്രവിശാരദരും അവരെ ഉപജീവിക്കുന്ന നവഹൈന്ദവ കിശോരകരും മാധ്യമദ്വാരാ ആവർത്തിച്ചുറപ്പിക്കുകയാണ് കേരളത്തിൽ. ഇരുപത്താറാം വയസ്സിൽ തന്നെ രാജകീയ ആസ്ഥാന ചരിത്രാധിനായകരാകുകയാണ് ഈ മല്ലുകുലീനർ പലരും. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ തുടക്കത്തിൽ ചേർത്തലയിൽ നടന്ന അവർണപ്പെണ്ണായ നങ്ങേലിയുടെ ബലിയെ തന്നെ ചോദ്യംചെയ്തുകൊണ്ടും മുലക്കരം എന്നൊന്നില്ലായിരുന്നെന്നും വരെ പല മലയാള കുലീനരും തിട്ടൂരമിറക്കുന്നു. മുലക്കരത്തെക്കുറിച്ചും മറ്റു ജാതിക്കരങ്ങളേക്കുറിച്ചും മനുസ്മൃതിയുടെ തിരുവിതാംകൂർ, കൊച്ചി വാഴ്ചകളെക്കുറിച്ചുമെല്ലാം എഴുതുന്നവരെല്ലാം നങ്ങേലിയുടെ കഥയെഴുത്തുകാരാണെന്നും മറ്റുമാണ് മലയാളവരേണ്യവിഷയികളുടെ പുതിയ നീട്ട്.

1952-ലാണ് തൃശ്ശൂരിനു വടക്കുള്ള വേലൂർ മണിമലർക്കാവ് മാറുമറയ്ക്കൽ പ്രക്ഷോഭം നടന്നതെന്നും സമരനായിക വേളത്ത് ലക്ഷ്മിക്കുട്ടി 2013-ലാണ് നിര്യാതയായതെന്നുമുള്ള വർത്തമാന വസ്തുതകൾപോലും അവരോർക്കുന്നില്ല. കേരളത്തിനകത്തുതന്നെ ക്രൈസ്തവ, മുസ്ലീം സ്ത്രീകൾ മധ്യകാലംമുതലുപയോഗിച്ചു വരുന്ന ചട്ടയും മുണ്ടും കാച്ചയും പോലുള്ള മാന്യവസ്ത്രധാരണവും സമാനമായി കേരളത്തിനു ചുറ്റം ഈഴത്തേയും തായ്ലന്റിലേയും മ്യാൻമാറിലേയും തേരവാദ ബൗദ്ധ സ്ത്രീകളുടെ പരമ്പരാഗത വെളുത്ത വസ്ത്രധാരണവും മലയാള കുലീനതയുടെ അനാദികാല നഗ്നതാവാദികൾ എങ്ങനെ വിശദീകരിക്കും? കേരളവും ഇന്ത്യയുമെല്ലാം അനാദികാലം മുതൽ പരിപൂർണമായും

ഹിന്ദുവായിരുന്നെന്ന വാദിക്കുന്ന പരിവാര പഴക്കവാദം പോലെ അസംബന്ധമാണീ അകാലിയായ സനാതന നഗ്നതാവാദം. ഇളംകുളം തന്നെ വിസ്തരിച്ചെഴുതിയിട്ടുള്ള സംഘകാല ചേരനാട്ടിലെ മാനാഭിമാനങ്ങളും സംസ്കാരബോധവുമുള്ള പെണ്ണുങ്ങൾ ഉപയോഗിച്ചിരുന്ന ചീനത്തും കലിംഗത്തുംനിന്നുള്ള വിശേഷ പട്ടുതരങ്ങളും തെന്നിന്ത്യൻ പരുത്തിത്തുണികളും പാരിസ്ഥിതികവും ജൈവവുമായ തഴയാടകളും അഥവാ തഴയുടകളും (ഇളംകുളം 2005: 13, 15) ഈ മല്ലുകുലീനർ എങ്ങനെ മറയ്ക്കും, മായിക്കും? ക്രിസ്തുവിനും പ്രവാചകനും മുമ്പ് ചീനവും ദക്ഷിണേഷ്യയും അറേബ്യയും റോമുമായി വ്യാപാര സംസ്കാര ബന്ധങ്ങളുണ്ടായിരുന്ന ചേരനാട്ടിലെ നാഗരിക ലോകബോധമുള്ള സ്ത്രീകൾ നഗ്നരാക്കപ്പെട്ടതെന്നാണെന്ന് അന്വേഷിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. മണിമേഖലയേപ്പോലുള്ള ലോകസഞ്ചാരികളായ പുത്തപോതകരെ അഥവാ പ്രബുദ്ധരായ ബോധകരെ സൃഷ്ടിച്ച ചേരനാട് എന്നാണീ നഗ്നതാ സംബന്ധം നാട്ടുനടപ്പാക്കിയതെന്നറിയേണ്ടതല്ലേ.

നങ്ങേലിയെ ലോകത്തേയും ഇന്ത്യയിലേയും കേരളത്തിലേയും ഉടലഭിമാനബോധമുള്ള ആദ്യ സ്ത്രീവാദികളിലൊരാളായി വീണ്ടെടുക്കുന്ന സൈദ്ധാന്തിക പരിശ്രമങ്ങൾ ജെ. രഘുവിനെ പോലുള്ള വിമർശചിന്തകർ നടത്തിയിരിക്കുന്നു ('നങ്ങേലിക്കൊപ്പം കേരളം വീണ്ടെടുക്കേണ്ട പ്രബുദ്ധതകൾ' മാധ്യമം ആഴ്ചപ്പതിപ്പ് 15 മെയ് 2017). ഉത്തരേന്ത്യൻ പശുപ്പട്ടയിൽ നിന്നാംഗലത്തിലും ഹിന്ദിയിലുമിറങ്ങുന്ന 'ഫോർവേഡ് പ്രസ്സി'ലും തമിഴകത്തെ പെരിയോറിന്റെ തന്റേടപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ബൗദ്ധിക തുടർച്ചയായ 'ദ മോഡേൺ റാഷണലിസ്റ്റി'ന്റെ 2016 വാർഷികപ്പതിപ്പിലും ഈലേഖകനും നങ്ങേലി മുതൽ ലക്ഷ്മിക്കുട്ടിവരെയുള്ള അവർണ വനിതകളുടെ ഉടലടയാള സമരങ്ങളെക്കുറിച്ച് എഴുതിയിട്ടുണ്ട് ('എ മാർട്യർ ഫോർ വിമെൻസ് ലിബറേഷൻ'). ഉടലഭിമാനവും വ്യക്തിയുടെ സ്വകാര്യതയും അന്തസ്സും വീണ്ടെടുക്കുന്നതിനുള്ള ആത്മാർപ്പണമായി നങ്ങേലിയുടെ ആത്മബലിയെ ബഹുജനങ്ങൾ മനസ്സിലാക്കിവരുന്നു. ആന്തരജനായത്തമായ രാഷ്ട്രീയ പ്രാതിനിധ്യത്തെ പല്ലും നഖവും കൊണ്ടെതിർക്കുന്ന, സാമ്പത്തികസംവരണവാദത്തിൽ സ്വയംസേവകരുമായി തത്ത്വത്തിലൊന്നാകുന്ന ജാതിഹിന്ദു യുക്തിവാദികൾ വാദിക്കുന്നതുപോലെ മിത്താണെങ്കിലും ചരിത്രമാണെങ്കിലും കഥനാഖ്യാനമാണെങ്കിലും വർണാശ്രമധർമത്താൽ അടിത്തട്ടിലമർത്തപ്പെട്ട ബഹുജനങ്ങളുടെ ആത്മാഭിമാനത്തേയും വിമോചനത്തേയും കുറിക്കുന്ന ഒരു മനുഷ്യസൂചകവും നീതിയുടെ അടയാളവും വിമോചനാവേശവും തന്നെയാണ് നങ്ങേലി. ടി. മുരളിയടക്കമുള്ള ചിത്രകാരന്മാരുടെ

നിരവധി രചനകൾ ഇവിടെയോർക്കാം. ശകുന്തളാദേവിയെന്ന നാടാർ സ്ത്രീയും യേശ്ശുവടിയാൾ പോലുള്ള എണ്ണമറ്റ നാടാർ സ്ത്രീകളും വേളത്ത് ലക്ഷ്മിക്കുട്ടിയുമെല്ലാം വരേണ്യ ആൺകോയ്മയ്ക്കെതിരേ ശരീരംകൊണ്ട് ജീവിതസമരം നയിച്ച ചരിത്രകർതൃത്വങ്ങൾ തന്നെ. നാടുണർത്തിയ നാടാർ പോരാട്ട കാലത്ത് മാന്യമായി വസ്ത്രം ധരിക്കാനാഞ്ഞ നാടാർ സ്ത്രീകളുടെ മേൽശീല കീറിയതാരെന്ന കാര്യത്തിൽ ജാതിഹിന്ദു യുക്തി വാദികൾക്കും ചരിത്രാധിനായകർക്കും സവർണ സ്ത്രീവാദികൾക്കും സംശയമുണ്ടാകാനിടയില്ല, കാരണം ബ്രിട്ടീഷ് മിഷണറിമാരും ഭരണ കർത്താക്കളും നാട്ടുകാരുമെല്ലാം അത് വ്യാപകമായി രേഖപ്പെടുത്തി യിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ ആറാട്ടുപുഴയുടെ നേതൃത്വത്തിൽ നടന്ന മാറുമറയ്ക്കൽ സമരത്തെകുറിച്ചോ (പണിക്കശ്ശേരി 2018: 62) നങ്ങേലിയെപോലുള്ള പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ തുടക്കത്തിൽതന്നെ നടന്ന ഒറ്റപ്പെട്ട അവർ ണസ്ത്രീകളുടെ ചെറുത്തുനില്പുകളെ കുറിച്ചോ ഉള്ള എഴുത്തുകൾ (ദലിത്ബ ന്ധു 2018: 21) ഇന്ന് ഉയർന്നു വരുന്നതേയുള്ളു. പൊയ്കയുടെ പാട്ടുകൾ പോലും അച്ചടിയിലേക്കു വന്നത് അടുത്ത കാലത്താണല്ലോ. എന്നാൽ ഏതുകാലത്താണ് ഈ വസ്ത്രാക്ഷേപവും അപമാനവീകരണവും തുട ങ്ങിയതെന്നും അതിന്റെ കാരണങ്ങളെന്തെന്നുമുള്ള കൂടുതൽ ആഴത്തി ലുള്ള ഗൗരവതരമായ ചരിത്രപ്രശ്നങ്ങൾ ആരും ഉയർത്തുന്നില്ല. ഇത് സനാതന നഗ്നതാവാദികളുടെ അനാദിനഗ്നഗാഥകൾക്ക് മുതൽക്കൂട്ടായി മാറുകയും ചെയ്യുന്നു.

ഈ അവസരത്തിൽ ഏതുകാലം മുതലാണ് കേരള മക്കളുടെ തുണിയ ഴിപ്പിച്ചതെന്നും, അതാരു ചെയ്തു എന്നും എന്തിനു ചെയ്തു എന്നും മറ്റുമുള്ള വിശദമായ സംസ്കാര ചരിത്രയാഥാർഥ്യങ്ങൾ അന്വേഷിക്കേണ്ടതുണ്ട്, വിശദീകരിക്കേണ്ടതുണ്ട്. കേരളത്തിലേയും ഇന്ത്യയിലേയും വലിയ മതസംഘർഷങ്ങളുടേയും മതപീഡനങ്ങളുടേയും ആന്തരാധിനിവേശ പശ്ചാത്തലത്തിലാണ് ജാതിയുടേയും തൊട്ടുകൂടായ്മയുടേയും വംശാവ ലികളെ അന്വേഷിക്കുന്നപോലെ വസ്ത്രാക്ഷേപത്തിന്റേയും മുലക്കരത്തി ന്റേയും മറ്റും ചരിത്രങ്ങളെ ചികയേണ്ടത്. കാരണം തീണ്ടലും തൊടീലും നാട്ടായ്മകളും ലിംഗശ്രേണീകരണവും ജാതിയുടേയും അതിന്റെ മതത്തി ന്റേയും അധീശചരിത്രത്തിന്റെ ഭാഗം തന്നെയായിരുന്നു. ബ്രാഹ്മണമതം ബുദ്ധമതവുമായി നടത്തിയ കൊടിയ മത്സരവും വംശഹത്യാത്മകമായ അധീശ അപരവത്കരണവുമാണ് ഇവിടെയെല്ലാം മറയ്ക്കപ്പെടുകയും മൂക മാക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നത് (അംബേദ്കർ 2016; സുഗതൻ 2014). ബി. സി. മൂന്നാം നൂറ്റാണ്ടിൽ അശോക മിഷനറിമാരുടെ കാലത്താരംഭിക്കു ന്ന കേരളമക്കളും സാക്ഷരവും നൈതികവുമായ ബുദ്ധസംസ്കാരവുമായുള്ള

ചരിത്ര വിനിമയങ്ങൾ (ഗോപാലകൃഷ്ണൻ 2008) ഇനിയെങ്കിലും, ഹിന്ദുത്വ ബ്രാഹ്മണിക ഫാഷിസം വംശഹത്യാത്മകമായ അപരോന്മൂലന വ്യവഹാരങ്ങളിലെത്തി നില്ക്കുന്ന ഈ വർത്തമാനത്തിലെങ്കിലും ഭാവിയെക്കരുതുന്ന മാധ്യമങ്ങളും അക്കാദമികളും ജ്ഞാനപ്രവർത്തകരും നീതിബോധമുള്ള എഴുത്തുകാരും ചർച്ചചെയ്യേണ്ടതുണ്ട്. ദ്വിജസാഹിത്യമെന്ന് അംബേദ്കർ വിളിച്ച ഹിന്ദുത്വത്തിന്റെ പാഠബലമായ സ്മൃതിശ്രുതിപുരാണങ്ങളുടെ മതാധാരങ്ങളായ രാമായണമാവാരത ഭാഗവതപട്ടത്താനങ്ങളുമായി ഇനിയും പുണ്യപുരാണ പാരായണലീലകളിൽ കാലംകഴിച്ചുകൂട.

ഹിന്ദുത്വവും ബ്രാഹ്മണ്യവും കേരളത്തിൽ സ്ഥാപിക്കപ്പെടുന്ന ഏഴുമുതൽ പന്ത്രണ്ടുവരെയുള്ള നൂറ്റാണ്ടുകൾക്കുമുമ്പും ഇവിടെ ജനവാസവും നാഗരികതയുമുണ്ടായിരുന്നു എന്നും മതനൈതിക ദർശനങ്ങളും സംഘസംസ്കാര സാഹിത്യങ്ങളും തത്ത്വചിന്തകളും ഉണ്ടായിരുന്നു എന്നുമുള്ള വസ്തുതകൾ പാഠപുസ്തകങ്ങളിലും അക്കാദമിക ലോകത്തും മാധ്യമങ്ങളിലും നിറയേണ്ടതുണ്ട്. മഹാനായ അശോകന്റെ കാലത്തുതന്നെ ആദിബുദ്ധമതമായ തേരവാദവും പിന്നീട് അഞ്ച്, ആറ് നൂറ്റാണ്ടോടെ വികസിച്ച മായാനവും അതിനെ തുടർന്നു വരുന്ന വജ്രയാനവും കേരളം സാക്ഷിയായിട്ടുണ്ട് (പുരുഷോത്തമൻ 2005: 115, സുഗതൻ 2014). ഈ സംസ്കാര സൂക്ഷ്മമായ ചരിത്ര വംശാവലികളെല്ലാം കേരള സംസ്കാരത്തെ കുറിച്ചുള്ള വിശകലനങ്ങളിൽ നിർണായകമാണ്. കേരളത്തിന്റെ ആധുനീകരണം യഥാർഥത്തിൽ അശോകന്റെ കേരപുത്തോ എന്ന ലിഖിതപരാമർശത്തിലും അദ്ദേഹത്തിന്റെ കന്യകാവുകളും അഥവാ ഭിക്കുനിമാരും ഭിക്കുക്കളായ മുനിമാരുമടങ്ങുന്ന ബോധകസംഘങ്ങളിലും തുടങ്ങുന്നു. പള്ളികളും പള്ളിക്കൂടങ്ങളും എഴുത്തുപള്ളികളും കുടിപ്പള്ളിക്കൂടങ്ങളും കാവുകളും കുളങ്ങളും പെരുവഴികളും ജലപാതകളുമടങ്ങുന്ന നാഗരികതയുടെ ആധാരവും അശോകബോധകരുടെ കേരളത്തിലാണ്.

എന്നാൽ ആദിബുദ്ധചിന്തയായ തേരവാദത്തിന്റെ നൈതികദീപ്തിയും യുക്തിചിന്തയും മാനവികതയും മായികവും താന്ത്രികവുമായ മായാനത്തിലും വജ്രയാനത്തിലും കൂടി മാറ്റിമറിക്കപ്പെട്ടു (ഓംവെത് 2005: 4). വജ്രയാനം എന്നു കേരളത്തിൽ പൊതുവേ വിളിക്കുന്ന താന്ത്രിക ബുദ്ധമതധാര ഏതാണ്ട് ഏഴ്, എട്ട് നൂറ്റാണ്ടുകളോടെയാണ് കേരളത്തിൽ പ്രബലമാകുന്നത്. ബ്രാഹ്മണ്യത്തിന്റെ തന്ത്രമായിരുന്ന ഭക്തിപ്രസ്ഥാനങ്ങളുമായുള്ള കിടമത്സര സമ്മർദ്ദങ്ങളും ഇതിനാക്കം കൂട്ടി. വജ്രയാനത്തിന്റെ ലോക കേന്ദ്രങ്ങളിലൊന്നായ ടിബറ്റു കഴിഞ്ഞാൽ

കേരളത്തിലായിരുന്ന അതിന്റെ പ്രചുര പ്രചാരം. ഒഡീഷയും അതിന്റെ ഉദ്യാനങ്ങളിലൊന്നായിരുന്നു. താന്ത്രിക ബുദ്ധമത ഗ്രന്ഥമായ മഞ്ജുശ്രീ മൂലകല്പം വീണ്ടെടുത്തതും കേരളത്തിൽ നിന്നാണ്. മധ്യകാലം വരെ താന്ത്രിക ബുദ്ധമതത്തിന്റെ മറ്റൊരു വിഹാരകേന്ദ്രമായിരുന്ന പഴയ കലിംഗമെന്ന ഇന്നത്തെ ഒഡീഷയുടെ സംസ്കാര ചരിത്രം പരിശോധിക്കുന്നത് ഇത്തരുണത്തിൽ പുതിയ ഉൾക്കാഴ്ചകൾ തരുന്നതാവും. തേരവാദവും അശോക മിഷനറിമാരുമെല്ലാം കേരളത്തിലെത്തിയതും കലിംഗത്തു നിന്നും കപ്പലുകളിൽ കടൽമാർഗം ഈഴം വഴിയായിരുന്നു.

വജ്രയാന, സഹജയാന, കാലചക്രയാന എന്നിങ്ങനെ താന്ത്രിക ബുദ്ധമതത്തിനുതന്നെ വിവിധ ധാരകളുണ്ടായിരുന്നു എന്നാണ് ഒഡീഷയുടെ സാമൂഹ്യ ചരിത്രം. അർക്കിയോളജിക്കൽ സർവേ ഇന്ന് വീണ്ടെടുത്തിട്ടുള്ള പുരാവസ്തു സൈറ്റുകളായ ഉദയഗിരി-ലളിത്ഗിരി-രത്നഗിരി വജ്ര ത്രികോണത്തിൽ രത്നഗിരി ഏതാണ്ട് കേരളത്തിലെ പോലെ പതിനാറാം നൂറ്റാണ്ടുവരെ നിലനിന്ന വജ്രയാന കേന്ദ്രമായിരുന്നു. കേരളത്തിൽ മായാനവും വജ്രയാനവും ഒളിഞ്ഞും തെളിഞ്ഞും ഹൈന്ദവഭക്തിക്കുള്ളിലും പുറത്തുമായി ഏതാണ്ട് പതിനാറാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അന്ത്യം വരെ നിലനിന്നിരുന്നു. കാരണം പള്ളിവാണർ രണ്ടാമനെന്ന അവസാന ബൗദ്ധപ്പെരുമാൾ പെരിഞ്ഞനത്തും കിളിരൂരും നീലമ്പേരൂരും മായാനപ്പള്ളികൾ സ്ഥാപിക്കുന്നത് പതിനാറാം നൂറ്റാണ്ടിലാണ് (സദാസിവൻ 2000: 267). ഇന്നും ഈ പള്ളീലമ്പലങ്ങൾ ഹൈന്ദവീകരിക്കപ്പെട്ട നിലയിൽ കേരളത്തിലുണ്ട്. പെരിഞ്ഞനത്തും കിളിരൂരും പുത്തർ കൃഷ്ണനായിരിക്കുമ്പോൾ നീലമ്പേരൂര് പുത്തർ വിഷ്ണുവാണ് (അനിൽകുമാർ 2018: 24). പുത്തരുടെ മാതാവായ മഹാമായ രണ്ടിടത്തും ഹിന്ദു ഭഗവതിയായി ആരാധിക്കപ്പെടുന്നു. എന്നാലും ഇപ്പോഴും അവരെ (കന്യാ)മഠത്തിൽ പോതിയെന്നും പള്ളിയിൽ പോതിയെന്നും ബഹുജനങ്ങൾ വിളിക്കാറുണ്ട്. സപ്തകന്യകമാരെന്ന് ഇന്നു വിളിക്കുന്ന ഏഴു കന്യാസ്ത്രീകളായിരുന്ന (ഭിക്ഷുണിമാരായിരുന്ന) കിളിരൂരും കുമാരനല്ലൂരുമടക്കമുള്ള മീനച്ചിലാറിന്റെ കരകളിലെ ആദ്യകാല വിദ്യാഭ്യാസ പ്രവർത്തകർ. ആനപ്പുറത്തേറി വരുന്ന ബുദ്ധന്റെ പതിനേഴാം നൂറ്റാണ്ടിൽ വരച്ച ചുമർച്ചിത്രമുള്ള കോട്ടയം തളി അമ്പലത്തിലും ഇവരുടെ താന്ത്രികരൂപത്തിലുള്ള ശില്പങ്ങൾ കിളിരൂരെ പോലെ കിഴക്കുവശത്തായി കാണാം. ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ തുടക്കത്തിൽപോലും ഇസ്ലാമിക ബഹുജനങ്ങൾ കിളിരൂരുവന്ന് അഷ്ടാംഗമാർഗത്തെ സൂചിപ്പിക്കുന്ന സാഷ്ടാംഗപ്രണാമം നടത്തിയിരുന്നതായി എസ്.എൻ. സദാശിവൻ 'എ സോഷ്യൽ ഹിസ്റ്ററി ഓഫ് ഇന്ത്യ' യിൽ രേഖപ്പെടുത്തുന്നു.

എട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ മധ്യത്തിൽ ഹിമാലയം കയറിപ്പോയി ടിബറ്റിൽ വജ്രയാനം അവതരിപ്പിച്ച ഗുരു പദ്മസംഭവൻ കലിംഗത്തെ സംഘലപുരത്തു നിന്നുള്ള ഒരു രാജകുമാരനായിരുന്നു. അതുപോലെ ആറാം നൂറ്റാണ്ടിൽതന്നെ ചീനത്തും മറ്റും ചാൻ (കൊറിയയിലും ജപ്പാനിലും സെൻ) എന്ന ബൗദ്ധധ്യാനമാർഗവും ഷാവോലിൻ, കുങ്ഫൂ എന്ന കളരിമാർഗവും അവതരിപ്പിച്ച ബോധിധർമനും പ്രാചീന സംഘകാല തമിളകത്തുനിന്നുള്ള ഒരു തെന്നിന്ത്യൻ ഭിക്കുവായിരുന്നു. അദ്ദേഹം അന്നത്തെ ബൗദ്ധകാഞ്ചിയിൽ (കാഞ്ചീപുരം) നിന്നു പോയ പല്ലവകുമാരനാണെന്ന് തമിളർ ഇന്നവകാശപ്പെടുമ്പോൾ, അങ്ങനെയല്ല വഞ്ചിയെന്ന കൊടുങ്ങല്ലൂരുനിന്നു പോയ ഒരു കറുത്ത ചേരഭിക്കു(ക്ഷു)വായിരുന്നുവെന്ന് കേരളമക്കളും പറയുന്നു. കാരണം കളരി ഇന്നും ഹൈന്ദവീകരിക്കപ്പെട്ടെങ്കിലും നിലനില്ക്കുന്നത് കേരളത്തിലാണല്ലോ. ഏതായാലും മഹാനായ അശോകന്റെ കാലമായ ബി.സി. മൂന്നാം നൂറ്റാണ്ടു മുതലെങ്കിലും മൂവേന്തരോടൊപ്പം *കേരപുത്തോ* എന്ന പരാമർശത്തിൽ കേരളമക്കളും ബൗദ്ധമായ എഴുത്തുസംസ്കാരത്തിൽ ശിലാരേഖകളിൽ സ്ഥാനപ്പെടുന്നു. തികച്ചും ബൗദ്ധമായ എഴുത്തിന്റേയും ചരിത്രബോധത്തിന്റേയും നാഗരിക സംസ്കാര സഭ്യതയിൽ നിന്നാണ് ഈഴം എന്ന വാക്കും ഈഴവർ എന്ന ജനനാമവും എഴുത്തച്ചൻ എന്ന സമുദായനാമവുമെല്ലാം ഉരുത്തിരിയുന്നത്. അച്ചനെ അച്ഛനാക്കുന്ന സംസ്കൃതീകരണ ആഢ്യവത്കരണം പതിനാറാം നൂറ്റാണ്ടുമുതൽ കൊടുമ്പിരിക്കൊണ്ട ഹൈന്ദവീകരണ കർമപദ്ധതിയായിരുന്നു. എഴുത്തച്ചനും മങ്ങാട്ടച്ചനും പാലിയത്തച്ചനും പള്ളീലച്ചനും ഒരുപോലെ ബൗദ്ധബന്ധമാണുള്ളത്. പള്ളിയും പള്ളിക്കൂടവും പട്ടവും പട്ടക്കാരും പട്ടം കെട്ടലും പട്ടത്താനവുമെല്ലാം ബൗദ്ധമായ പ്രാചീനതയുള്ള പദപ്രയോഗങ്ങളാണ്. അച്ചനെ അച്ഛനാക്കിയപോലെ അപ്പനെ അപ ്ഫനാക്കി ഹൈന്ദവീകരണ ഗീർവാണ വരേണ്യ ശോഭായാത്ര. ഈഴത്തെ മഹാവംശത്തിലും ദ്വീപവംശത്തിലുമാണ് ലോകത്തിന്റെ ഈ ഭാഗത്തിന്റെ ബൗദ്ധമായ ചരിത്രം രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുള്ളത്. ഈഴവർ ഒരു ജാതിയേ കുറിക്കുന്നില്ല. അവരൊരടിസ്ഥാന ജനതയാണെന്ന നാരായണഗുരുവിന്റേയും പന്ത്രണ്ടാം നൂറ്റാണ്ടുവരെ ഈഴവർ എന്ന പദം ഒരു ജാതിപ്പേരായല്ല പുരാലിഖിതങ്ങളിൽ വരുന്നതെന്ന ഇളംകുളത്തിന്റേയും പ്രസ്താവവും ഇവിടെ സ്മരണീയമാണ്. പശ്ചിമേഷ്യയിൽ നിന്നുള്ള ക്രിസ്തുവിന്റെ ബോധകരുടെ അനുയായികളെ കേരളത്തിൽ ക്രൈസ്തവർ എന്നു വിളിക്കുന്നതുപോലെ അശോകകാലത്ത് കലിംഗത്തുനിന്നും ഈഴം വഴിയുള്ള സമുദ്രമാർഗത്തിലൂടെ കേരളത്തിൽ വന്നു ധമ്മബോധനംചെയ്ത ബുദ്ധബോധകരുടെ

അനുയായികൾ എന്ന രീതിയിലാണ് കേരളത്തിലെ ഈഴവർ എന്ന സമുദായനാമം ഉടലെടുക്കുന്നതെന്ന് പി.കെ. ഗോപാലകൃഷ്ണനും എഴുതിയിട്ടുണ്ട്(ഗോപാലകൃഷ്ണൻ 2008). അവർണരുടേയും ഈഴവരുടെ പ്രത്യേകിച്ചുമുള്ള ബൗദ്ധപാരമ്പര്യത്തെ കുറിച്ച് ചരിത്രപുരാവസ്തു ഗവേഷകനും നരവംശശാസ്ത്രകാരനുമായ പ്രൊഫസർ എ. അയ്യപ്പൻ തന്നെ വിസ്തരിച്ച് രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട് (അയ്യപ്പൻ 2018: 193 -99) പതിനേഴാം നൂററാണ്ടിൽപോലും കേരളസസ്യപ്രകൃതിയെ കുറിച്ചാധികാരികമായി എഴുതാനും നിരീക്ഷിക്കാനും തിരുത്താനും അവർണ വൈദ്യരായിരുന്ന കടക്കരപ്പള്ളി ഇട്ടിയച്ചുതൻതന്നെ വേണ്ടിവന്നു ഡച്ചുകാർക്ക്. കേരളത്തിലെ അടിസ്ഥാന അവർണ ബഹുജനങ്ങളുടെ രണ്ടായിരത്തിലധികം വർഷം നീളുന്ന ബൗദ്ധപാരമ്പര്യത്തെയാണീ പ്രകരണങ്ങൾ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നത്. മാത്രമല്ല, ബൗദ്ധവും ജൈനവും ക്രൈസ്തവവും ഇസ്ലാമികവുമായ ലോകവുമായുള്ള നിരന്തര രാജ്യാന്തര വിനിമയങ്ങളും കേരളീയ ബഹുജനസംസ്കാരത്തിന്റെ സജീവതയാകുന്നു. ആറാട്ടുപുഴ കല്ലിശേരിക്കാർ മുതൽ കോഴിക്കോട് കല്ലിങ്കൽ മഠത്തിൽ രാരിച്ചൻമൂപ്പർ വരെയുള്ള അവർണരായ സമുദ്ര വ്യാപാരികളുടെ സാമൂഹ്യചരിത്രവും പഠിക്കപ്പെടേണ്ടതാണ്. ഇന്ത്യൻമഹാസാഗരത്തെ കളിത്തൊട്ടിലാക്കിയ തന്റെ പൂർവികരെകുറിച്ചുള്ള ഡോ. പൽപ്പുവിന്റെ വാക്കുകളും ഓർക്കാം. മുസിരിസ് പോലെതന്നെ ശ്രീമൂലവാസം സംസ്കാര പദ്ധതിയെക്കുറിച്ചും.

ഏതായാലും തെന്നിന്ത്യയും തെക്കുകിഴക്കൻ ഏഷ്യൻ രാജ്യങ്ങളുമായുള്ള വിപുലമായ സംസ്കാരചരിത്രബന്ധങ്ങളും വിനിമയങ്ങളുമാണീ ലോകയാത്രകളുടേയും ബന്ധങ്ങളുടേയും ചരിത്രപശ്ചാത്തലം. സമാനമായ ആഖ്യാനങ്ങൾ ശബരിമലയെന്ന മധ്യകാലംവരെ പിടിച്ചുനിന്ന ബൗദ്ധകേന്ദ്രത്തിലെ പല പ്രസാദക്കൂട്ടുകളും, പ്രത്യേകിച്ചും അപ്പവും അരവണപ്പായസവും ചിട്ടപ്പെടുത്തിയ ഭിക്കു അറവണ അടികളെ (അറത്തെ അഥവാ നീതിയെ വാണ മുനി) കുറിച്ചും കാഞ്ചിയിലെ മണിമേഖലൈ വിഹാരത്തിൽ അമൃതസുരഭിയുമായി വിശക്കുന്നവരെ ഊട്ടിയ വഞ്ചിയിൽ ഉന്നതവിദ്യാഭ്യാസം നേടിയ ചാത്തനാരുടെ നായികയായ മണിമേഖലയെ കുറിച്ചുമുണ്ട്. ഇന്തോനേഷ്യയോളം പോയി ധമ്മബോധനം നടത്തിയ ഭിക്കുനിയായിരുന്ന മണിമേഖല. ബുദ്ധിസത്തിന്റെ രാജ്യാന്തര സംസ്കാരമാണ് സങ്കുചിത ദേശീയതകളേയും ബ്രാഹ്മണികമായ സമുദ്രസഞ്ചാര വിലക്കിനേയും അതിവർത്തിക്കുന്ന ഈ ലോകോത്തര വിനിമയങ്ങൾക്കു വഴിതെളിച്ചത്.

എന്നാൽ പുറത്തുനിന്നും ഹിംസയിലൂടെപോലും ഈ വിപുലമായ രാജ്യാന്തര ജനായത്തസഭ്യതയെ ഇല്ലാതാക്കാൻ വൈദിക വർണാശ്രമധർമത്തിന്റെ പരമപുരോഹിതന്മാർക്കും ശൂദ്ര-ക്ഷത്രിയ പ്രാർഥികളായ കാലാളുകൾക്കും കഴിഞ്ഞില്ല. വർണവും ജാതിയും ബ്രാഹ്മണ്യവും സ്ഥാപിക്കണമെങ്കിൽ ഇന്നു പരിവാരവും ഹൈന്ദവ പരിഷദ്ദും അഴിച്ചുവിട്ടിരിക്കുന്നപോലുള്ള തികച്ചും അടഞ്ഞ സങ്കുചിത ദേശീയതയും സംസ്കാര ദേശീയവാദവും സാമൂഹ്യ വിഭജനവും ശ്രേണീകരണ ലോകബോധവും മതാന്ധമായി സ്ഥാപിച്ചേ മതിയാകൂ എന്ന് പൗരോഹിത്യ-പടയാളി സഖ്യത്തിനു ബോധ്യമാവുകയും അവരതു ചതിയിലൂടെ നടപ്പാക്കുകയും ചെയ്തു. സംഘത്തിനുള്ളിലേക്കു തന്നെ ഭിക്ഷാംദേഹികളായി നുഴഞ്ഞുകയറിക്കൊണ്ട് അകത്തുനിന്നും ഉദാരവത്കരണവും ആശയഭ്രംശവും ഗതിമാറ്റങ്ങളുമുണ്ടാക്കി സംഘത്തെ പിളർത്തുകയായിരുന്നു ഈ പൗരോഹിത്യ-പടയാളി അഗമ്യഗമനം. താത്വികവും സാമൂഹ്യ പ്രയോഗപരവുമായ ഒരു കൂടുവിട്ടു കൂടുമാറലിലേക്ക് സംഘത്തെ അവർ കൂപ്പുകുത്തിച്ചു. ആദിബുദ്ധമതമായ തേരവാദത്തെ അകത്തുനിന്നും ചിതറിച്ചുകൊണ്ട് മായാനത്തിലേക്കും പിന്നേ താന്ത്രിക ബുദ്ധമതത്തിലേക്കുമുള്ള പരിണാമങ്ങൾക്കോ അപചയങ്ങൾക്കോ അയ്യോതി താസരുടെ ഭാഷയിൽ പറഞ്ഞാൽ വേഷബ്രാഹ്മണരും പ്രച്ഛന്ന ബൗദ്ധരും വഴിമരുന്നിട്ടു. ഇന്ദിരർ ദേശചരിത്രത്തിൽ താസർ വിവരിക്കുന്നത് തെന്നിന്ത്യയിലെ ഇന്നത്തെ ദലിതരുടെ സംഘകാലത്തെ യഥാർഥ ബൗദ്ധചരിത്രം തന്നെയാണ്. പറയനേതാവായിരുന്ന താസർ പാലിയും പഴന്തമിഴും പഠിച്ചതോടെയാണ് തമിളകചരിത്രം മാറിമറിഞ്ഞത്. അംബേദ്കറുടെ പാലിപഠനത്തേക്കുറിച്ചും ഇവിടെ ഓർക്കാവുന്നതാണ്. അവരുടെ കൂടിക്കാഴ്ചയേയും. മൂലൂരിന്റെ പാലിയിൽനിന്നും നേരിട്ടു നടത്തിയ ധമ്മപദ വിവർത്തനവും. അംബേദ്കർക്കും മിതവാദിക്കും സഹോദരനും മുമ്പ് ഇന്ത്യയിലെ ആദ്യ നവബുദ്ധമത പ്രസ്ഥാനം പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അന്ത്യത്തിൽതന്നെ തുടങ്ങിയതും ദലിത ജനനേതാവായ പണ്ഡിറ്റ് അയ്യോതി താസരാണ്. അയ്യന്റെ ഓതിയുടെ അഥവാ ബുദ്ധ വചനത്തിന്റെ അനുയായിയായ അയ്യോതി താസരെ 'അയോധ്യാ ദാസ'നാക്കാൻ ചില മുൻനിര ചരിത്രകാരന്മാർ തന്നെ ഇന്ന് കിണഞ്ഞു ശ്രമിക്കയാണ്. കേരളത്തിലും തമിളകത്തും വീണ്ടെടുക്കപ്പെട്ട പ്രാചീന ബുദ്ധശിലാശില്പങ്ങളെല്ലാം ഈളത്തെ അനുരാധപുരം ശൈലിയിലുള്ളതാണ്.

വജ്രയാനത്തിലെ സിദ്ധപാരമ്പര്യമാണ് തമിൾ ചിത്തപാരമ്പര്യമായി ശൈവമാക്കപ്പെട്ട നിലയിൽ അയ്യോതി താസരിലേക്കു കടന്നു

വന്നത്. ഇതേ ചിത്തപാരമ്പര്യം തന്നെയാണ് ഹൈന്ദവാധീശത്തത്തിൻ കീഴിൽ അയ്യാ വൈകുണ്ഠരിലും തൈക്കാടയ്യാവിലും വൈഷ്ണവവും ശൈവവുമായി പ്രച്ഛന്നമായി പ്രകാശിതമാകുന്നത്. പാശുപത ശൈവിസത്തിനും ലാകുലീശ കൾട്ടിനും കാപാലിക കൾട്ടിനും വജ്രയാനത്തിനും ഇന്ത്യയിൽ ഏതാണ്ട് സമാന്തരവും സമ്മിശ്രവുമായ പരിണാമങ്ങളാണെന്ന് റോണാൾഡ് ഡേവിഡ്സന്റെ വിപുലമായ ഗവേഷണ പഠനങ്ങൾ തെളിയിക്കുന്നു (ഡേവിഡ്സൺ 2002). ഈ രീതിയിൽ നോക്കുമ്പോൾ തമിൾ താന്ത്രിക ബുദ്ധമതത്തിന്റെ ശൈവമാക്കപ്പെട്ട സിദ്ധ-ചിത്ത മിശ്ര പാരമ്പര്യം തന്നെയാണ് ജൈനച്ഛായയുള്ള ഹൈന്ദവികതയിലൂടെ ചട്ടമ്പിസ്വാമികളിലേക്കും മാനവികവും മതേതരവുമായ ബഹുസ്വരതയിലൂടെ നാരായണഗുരുവിലേക്കും കടന്നുവരുന്നതെന്നും കാണാം. കേരള നവോത്ഥാനത്തിന്റെയും തമിൾ നവോത്ഥാനത്തിന്റേയും ആധാരം അധിനിവേശ ആധുനികതയുടെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ സാമൂഹ്യവിപ്ലവകാരികളിലൂടെ വീണ്ടെടുക്കപ്പെട്ടുന്ന തികച്ചും ചിത്തവും ബൗദ്ധവുമായ ബഹുജനവിമോചനാത്മകതയാണെന്നും വ്യക്തമാണ്. കേരളത്തിൽ നാണുഗുരുവിന്റെ ശിഷ്യനായ സ്വാമി ജോൺ ധർമതീർഥരും തന്റെ 1941-ലെ 'ഹൈന്ദവ സാമ്രാജ്യ ചരിത്ര'ത്തിൽ വിശദീകരിക്കുന്നതും പ്രബുദ്ധമായ ബൗദ്ധദേശീയതയേയും രാജ്യാന്തര സംസ്കാരത്തേയും ബ്രാഹ്മണിസം എങ്ങനെയൊക്കെ ഇല്ലാതാക്കിയെന്നതാണ്. എന്നാൽ നിർഭാഗ്യവശാൽ ചട്ടമ്പിസ്വാമികൾ ക്രിസ്തുമതഛേദത്തിലൂടെയും മറ്റും ബ്രാഹ്മണികവും 'അപൗരുഷേയ'വുമായ വേദത്തെ വിമർശാത്മകമായാണെങ്കിലും പ്രമാണവത്കരിച്ച പോലെ ധർമതീർഥർ ഉപനിഷത്തുകളെ ആദർശമാതൃകയാക്കുന്ന നിലപാടും എടുത്തു. ബൗദ്ധദാർശനികതയ്ക്കിടയിലും ആശാൻ കവിതയിലെ ശാന്തിതേടുന്ന ഭാവാത്മകമായ ഔപനിഷദിക ഹൈന്ദവ ആസ്തിക്യബോധം പോലെ തന്നെ സ്വയം റദ്ദാകുന്ന നിലപാടുകളായിരുന്നു ഇവ. രാമരാജ്യത്തെകുറിച്ചുള്ള നാണുവാശാന്റെ കിടിലം ഈ സന്ദർഭത്തിൽ കൂടുതൽ പ്രസക്തമാകുന്നു. നമുക്കു സന്യാസം തന്ന നമ്മുടെ ഗുരുക്കൻമാരേയും ശംബുകന്റെ ഗതിയേയും സ്മൃതികൾ നോക്കി ഭരിക്കുന്ന ഹിന്ദുക്കളേയും മരംപൊട്ടിമുളയ്ക്കുന്നപോലുള്ള വൈദിക പുരുഷസൂക്തത്തേയും സ്വംയംഭുക്കളായ ദേവകളായ അവർണരേയും (പൂർവ ബൗദ്ധർ) കുറിച്ചുള്ള നാണുഗുരുവിന്റെ ഉറക്കെയുള്ള ചരിത്രഗഹനമായ വിമർശചിന്തകൾ നമുക്കു മാർഗദർശനം തരും.

കേരളത്തിലെ പ്രമാദമായ മായാനമെന്ന മഹായാനത്തിന്റെ വികാസഗതിവിഗതികൾ ഇത്തരം വിമർശവായനകൾക്കു

വിധേയമാക്കേണ്ടതുണ്ട്. ബുദ്ധന്റെ യുക്തിയുക്തവും മൈത്രീബദ്ധവുമായ അനിത്യവാദത്തെ നാലാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ജീവിച്ച നാഗാർജ്ജുനനെന്ന മഹായാനിയായ മഹാബ്രാഹ്മണ പണ്ഡിതൻ മായികവത്കരിച്ച് ശൂന്യവാദമായി പരിവർത്തിപ്പിച്ചു. ഗൗഡപാദരെന്ന തികഞ്ഞ ബ്രാഹ്മണ പരമാചാര്യൻ ശങ്കരനു തൊട്ടുമുമ്പ് ആറാം നൂറ്റാണ്ടിൽ അതിനെ ബ്രാഹ്മണികവും വൈദികവുമായ വേദാന്ത ആത്മവാദവുമായി ബന്ധിപ്പിക്കയും ശങ്കരൻ അതിനെ എട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനം ലോകത്തെ മിഥ്യയും ബ്രഹ്മത്തെ ഏകസത്യവുമായി സ്ഥാപിക്കുന്ന ആത്മത്തിന്റെ അനന്തസാമ്രാജ്യമായ ബ്രാഹ്മണികമായ അദ്വൈതവാദത്തിലേക്കു സിദ്ധാന്തിക്കുകയും ചെയ്തു. ബുദ്ധന്റെ അനിത്യവാദത്തേ ഈ രീതിയിൽ മാറ്റിമറിക്കുന്നതു കൊണ്ടാണ് ആദിശങ്കരൻ പ്രച്ഛന്ന ബുദ്ധൻ എന്നുതന്നെ വിളിക്കപ്പെടുന്നത്. പ്രദീപൻ പാമ്പിരിക്കുന്ന് വാൽമീകി രാമായണത്തിലെ ബുദ്ധന്റെ ഭ്രതായ്മയെ കുറിച്ചെഴുതിയപ്പോൾ നിരീക്ഷിച്ചപോലെ തനിക്കു ശേഷമുള്ള എല്ലാ എഴുത്തുകളേയും ബൗദ്ധിക പ്രവർത്തനങ്ങളേയും നിർണിയിക്കുന്ന തരത്തിലായിരുന്നു പുത്തരുടെ ആശയസംഹിതയും സാമൂഹ്യ വിപ്ലവവും.

കേരളത്തിൽ പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ജീവിച്ച കുഞ്ചൻ നമ്പ്യാരുടെ രചനകളിൽ അപൂർവമായി വരുന്ന 'കണ്ടാൽ കുളിക്കേണ്ടു'ന്ന ബൗദ്ധരെ കുറിച്ചുള്ള പരാമർശം വ്യക്തമാക്കുന്നത് ബൗദ്ധരായിരുന്നതിനാൽ മധ്യകാലത്തോടെ ഉരുത്തിരിഞ്ഞുവന്ന ഹൈന്ദവ സാമുദായികതയിൽ അയിത്തക്കാരായ ഈഴവരെകുറിച്ചുതന്നെയാണ്. ബൗദ്ധരോടൊപ്പം മണ്ണാൻമാരേയും പുലയരേയും മറ്റും പ്രത്യേകം എടുത്തു പറയുന്നുമുണ്ട് കവികുഞ്ചൻ. അതിനാൽ ബൗദ്ധർ ഈഴവർ തന്നെയെന്നതിൽ സംശയമില്ല. ജാതിക്കും അയിത്തത്തിനും മതഹിംസയുടെ തലം വ്യക്തമായും ഉണ്ട് എന്നാണ് അംബേദ്കറും കേരളത്തിൽ ഡോ. കെ. സുഗതനും നടത്തിയിട്ടുള്ള ബുദ്ധമതവും ജാതിവ്യവസ്ഥയും തുടങ്ങിയ ചരിത്രപഠനങ്ങൾ വ്യക്തമാക്കിയിട്ടുള്ളത്. 'ഹ്യൂമിലിയേഷൻസ്: ക്ലെയിംസ്, കോൺടെക്സ്റ്റ്സ്' എന്ന കൃതിയിൽ അപമാനവീകരണത്തിന്റെ നാണംകെടുത്തൽ തന്ത്രങ്ങളെ കുറിച്ച് ഗോപാൽ ഗുരു ആഴത്തിൽ വിശകലനം ചെയ്യുന്നുണ്ട്. മുൻ പഠനത്തിൽ ജെ. രഘു ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നപോലെ ശരീരത്തിൻമേലും ഉടലിന്റെ സ്വകാര്യമായ അഭിമാനബോധത്തിൻമേലും കടന്നുകയറിയാണ് ആന്തരാധിനിവേശം ബഹുജനങ്ങളെ അടിമകളാക്കുന്നത്. തലക്കരവും മുലക്കരവും നൂറുകണക്കിനു മറ്റു കരങ്ങളും അവർണരുടെ മേൽ ചുമത്താനുള്ള കാരണം തികച്ചും മതഹിംസാപരമായിരുന്നു. ജാതി കേവലമൊരു സാമൂഹ്യവിഭജനവും ശ്രേണീകരണവും

മാത്രമായിരുന്നില്ല, തികഞ്ഞ മതപീഡനവും കൂടിയായിരുന്നു. ബ്രാഹ്മണ്യത്തിന്റെ ലൈംഗികക്കോളനികൾക്കും ആജന്മ ദാസ്യമെന്ന ശൂദ്രനാമകരണത്തിനും വഴങ്ങാതിരുന്ന അടിസ്ഥാന ബൗദ്ധബഹുജനങ്ങൾക്കു കൊടുത്ത കഠിനമായ മതദണ്ഡനവും പീഡനശിക്ഷയുമായിരുന്നു തൊട്ടുകൂടായ്മയും മുലക്കരമടക്കമുള്ള കിരാത കരങ്ങളും. ശൂദ്രർ ആരായിരുന്നു, തൊട്ടുകൂടാത്തവർ ആരായിരുന്നു എന്നീ രചനകളിൽ അംബേദ്കർ അതു യുക്തിയുക്തം വിശദീകരിക്കുന്നു (അംബേദ്കർ 2016). ബ്രാഹ്മണിക ആൺകോയ്മയെന്ന നവബുദ്ധന്റെ വിമർശപരികൽപ്പനയെ ലിംഗപഠനങ്ങളുടേയും ഇന്ത്യൻ സ്ത്രീവാദത്തിന്റേയും ചരിത്രരചനാപരിസരത്ത് വികസിപ്പിക്കുന്നതാണ് ഉമാ ചക്രവർത്തിയുടേയും ഷർമിള റെഗേയുടേയും രചനകൾ (ചക്രവർത്തി 1993, റെഗെ 2013). ജാതി-ലിംഗ ശ്രേണീകരണത്തെ സാമൂഹ്യബോധത്തോടെ വിമർശപഠനത്തിനു വിധേയമാക്കുന്ന സമകാലിക സ്ത്രീവാദ ക്ലാസിക്കുകളായാണ് നവബുദ്ധന്റെ ബ്രാഹ്മണിക ആൺകോയ്മയെകുറിച്ചുള്ള വിശകലനങ്ങളെ റെഗെ വിലയിരുത്തുന്നത്.

അശോക മിഷനറിമാരുടെ കാലം മുതൽ നാണവും മാനവുമുള്ള മനുഷ്യവിഷയികളും സാക്ഷരരും ധമ്മബോധനത്താൽ നീതിബോധവും മനുഷ്യാവകാശബോധവുമുള്ളവരുമായി ശ്രമിച്ചു വളർന്ന, തിരുവള്ളുവരുടെ ഭാഷയിൽ തമിഴകത്തെ ചേരനാട്ടിലെ ഉഴുതുണ്ടു ജീവിച്ച (തിരുക്കുറൽ) കേരളമക്കളെ വർണാശ്രമവും ജാതിയും സ്ഥാപിക്കാനായി തുണിയഴിപ്പിച്ചും വഴിവിലക്കിയും മനുഷ്യപദവിപോലും നിഷേധിച്ചും അടിമകളാക്കി പീഡിപ്പിക്കുകയായിരുന്നു ബ്രാഹ്മണ പൗരോഹിത്യവും അതിന്റെ കാലാളുകളായ പടജന പരിവാരങ്ങളും ക്ഷത്രിയയശപ്രാർഥികളും എട്ടാം നൂറ്റാണ്ടു മുതൽ. ഈ യാഥാർഥ്യം വെളിച്ചത്തു വരാതിരിക്കാനാണ് അനാദികാലം മുതൽ കേരളമക്കളെല്ലാം തുണിയുടുക്കാതെ നടന്നവരാണെന്നും ധാർമികതയും ശ്ലീലാശ്ലീലബോധവുമെല്ലാം ക്രൈസ്തവ മിഷനറിമാർ പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ഇറക്കുമതി ചെയ്തതാണെന്നും ചില മലയാള കുലീന ചരിത്ര വിശാരദർ തട്ടിമൂളിക്കുന്നത്. ദേവകളുടേയും ഭൂദേവകളായ ബ്രാഹ്മണരുടേയും മുന്നിൽ മറ്റെല്ലാ വർണത്തിലും അവർണത്തിലുമുള്ള പെണ്ണുങ്ങളും മേൽമുണ്ടുമാറ്റി ഓച്ഛാനിച്ചു നില്ക്കണമെന്നായിരുന്നു തിട്ടൂരവും നാട്ടുനടപ്പും. വലിയ കാര്യമെന്നപോലെ ക്ഷത്രിയയായ ഉമയമ്മറാണിയടക്കമുള്ള റാണിമാർപോലും മാറുമറച്ചിരുന്നില്ല എന്ന മട്ടിലുള്ള പല മലയാള കുലീന വിഷയികളുടേയും സങ്കുചിത വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ ഈ മതഹിംസയുടെ ഹൈന്ദവ അധീശ ചരിത്രത്തെ പ്രശ്നവത്കരിക്കാതെ തിടുക്കപ്പെട്ട്

ജാതിഹിന്ദുത്വത്തിന്റെ വർണാശ്രമ ആൺകോയ്മയുടെ നിഷ്കളങ്കതയെ സ്ഥാപിക്കാനുള്ള തമസ്കരണത്തിന്റേയും വ്യാജചരിത്ര നിർമിതിയുടേയും ഗോപ്യമായ നവ ജാതിഹൈന്ദവ പദ്ധതിയാണ്. ജെ. ദേവികയെ ഉദ്ധരിച്ചു കൊണ്ട് മനു പിള്ള 2017 ഫെബ്രുവരി 19-ാംനു ഹിന്ദു വാരാന്ത്യത്തിലെഴുതിയ നങ്ങേലിയെകുറിച്ചുള്ള ലേഖനത്തിലാണ് കേരളത്തിലെ സദാചാരബോധമെല്ലാം ക്രിസ്ത്യൻ മിഷനറിമാർ പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ഇറക്കുമതി ചെയ്തതാണെന്നും അതിനുമുമ്പ് എല്ലാവരും, റാണിമാരടക്കം തുണിയുടുക്കാതെ നടക്കുകയായിരുന്നു എന്നമട്ടിലുള്ള നവഹൈന്ദവ വരേണ്യ വ്യാഖ്യാനവേലകൾ വെളിച്ചംകണ്ടത്. 'അന്യസംസ്ഥാന' തൊഴിലാളികളാണ് കേരളത്തിന്റെ വർത്തമാന പ്രശ്നമെന്നു വലിയവായിൽ നിലവിളിക്കുന്ന മല്ലു കുലീനകവയിത്രിമാരുടെ സീനോഫോബിയയും തമിഴ്തൊഴിലാളിയെ ചികിത്സയും ഓക്സിജനും നിഷേധിച്ചുകൊല്ലുന്ന രീതിയിലുള്ള അപരനിഷേധപരമായ മലയാളമാതൃവാദവുംപോലെതന്നെയാണ് ഇവാഞ്ചലിസത്തോടൊപ്പം ആധുനിക വിദ്യാഭ്യാസ, ആരോഗ്യരക്ഷാ പ്രവർത്തകരും കൂടിയായ മിഷനറിമാരോടുള്ള ഈ നിഴൽയുദ്ധം. ക്രൈസ്തവതയേയും ബൗദ്ധസംസ്കാരത്തേയും ബന്ധിപ്പിക്കുന്ന പള്ളിയും പള്ളിക്കൂടവും പട്ടക്കാരും നാം മറന്നുകൂട. സഹോദരരും സഹസംസ്ഥാനക്കാരുമായ മനുഷ്യരെ അന്യരും അപരരും അസുരരുമാക്കുന്ന, പശുവിനേയും ഭാഷയേയും രാഷ്ട്രത്തേയും മാതാവായും മറ്റും മധ്യകാല സൈനിക പടജനയുക്തിയിൽ വാഴ്ത്തുന്ന, സങ്കുചിത പ്രാദേശിക ഭാഷാസ്വത്വ വംശാഭിമാനങ്ങൾ സംസ്കാര ദേശീയതയുടേയും സായുധ സൈനിക ദേശീയവാദത്തിന്റേയും ഫാഷിസത്തിന്റേയും വിളനിലങ്ങളാണ്. ജമ്മുവിലെ ദേവീസ്ഥാനങ്ങളിലതു കൊടുമ്പിരിക്കൊള്ളുന്നു. ബ്രാഹ്മണിക ഹിന്ദുത്വത്തിന്റെ ദേവീസ്ഥാനങ്ങളും ഭഗവതീക്ഷേത്രങ്ങളും കാളീ-ദുർഗാക്ഷേത്രങ്ങളും മധ്യകാലത്തിനുമുമ്പ് ബുദ്ധമാതാവായ മഹാമായയുടെ കാവുകളായിരുന്നു. മൃഗീയ ഹിംസയിലൂടെ അക്ഷരബോധകരായ ബുദ്ധകന്യാസ്ത്രീകളെ അഥവാ കന്യകാവുകളെ മാനഭംഗംചെയ്തു കാവുതീണ്ടിയാണവയെല്ലാം ചോരച്ചതിയിലൂടെ പൗരോഹിത്യ ആൺകോയ്മ ഹൈന്ദവീകരിച്ചെടുത്തത്. ക്ഷുദ്രകോമരങ്ങളെ കൊണ്ടാണ് കേരളത്തിലും മറ്റും ഇതു നടത്തിയതെങ്കിൽ കാശ്മീരിൽ ഇന്ന് ഭൂദേവകളായ പരിശുദ്ധ പരമപിതാക്കളായ ദ്വിജകേസരിമാർ തന്നെയാണ് 'മ്ലേഛരു'ടെ കുഞ്ഞുങ്ങളെ കാളീപ്രീതിക്കായി സ്ഥിതപ്രജ്ഞതയോടെ നിഷ്കാമകർമത്തിനു സനാതനമായി വിധേയമാക്കുന്നത്. മഹിഷാസുരനെ മർദ്ദിക്കുന്നതിലൂടെയാണല്ലോ ഹിന്ദുഭഗവതി ദുർഗയും ദേവിയുമാകുന്നത്. കൊല്ലുന്നവൻ രാജാവും

ദൈവവുമാകുന്ന സനാതന വർണാശ്രമധർമം വാഴുകയാണ്. കൊല്ലാൻ പഠിപ്പിക്കുന്ന പാഠങ്ങൾ ദേശീയപാഠങ്ങളും പുണ്യപുരാണങ്ങളും. ബ്രാഹ്മണ്യത്തിന്റെ വർണവെറി കുഞ്ഞുങ്ങളേയും വെറുതേവിടുന്നില്ല. നിർഭാഗ്യവശാൽ ചോരഞരമ്പുകളിൽ തിളപ്പിക്കുന്ന ദേശീയത്തിന്റെ ജയ് വിളി, സഹോദരൻ ഒരു നൂറ്റാണ്ടു മുമ്പ് മുന്നറിയിപ്പു തന്നതുപോലെ, ജാതിഭാരതത്തിൽ പെരുകുകയാണ് (ശേഖർ 2012). കൂടെ ദേവദാസിക്കൂത്തുകളും അച്ചിയാട്ടങ്ങളും ക്ഷുദ്രകാമനകളും ബാലമാനഭംഗങ്ങളും.

അവർണപ്പെണ്ണുങ്ങൾ മാറുമറയ്ക്കുന്നത് ജാതിഹിന്ദുക്കളായ ശൂദ്രരെ ഉപയോഗിച്ച് കിരാതഹിംസയിലൂടെ തടഞ്ഞുകൊണ്ടിരുന്നത് പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ തിരുവിതാംകൂറിൽ മാത്രമായിരുന്നില്ല എന്നതാണ് ചരിത്രവസ്തുത. വാഗ്ഭടാനന്ദരുടെ ജീവചരിത്രത്തിൽ പന്ന്യന്നൂർ ഭാസി രേഖപ്പെടുത്തുന്നത് ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ പോലും അത് മലബാറിൽ തുടർന്നെന്നും വാഗ്ഭടാനന്ദർക്ക് അതിനെതിരേ ശക്തമായി പ്രതികരിക്കേണ്ടിയും അവർണജനതയെ സംഘടിപ്പിച്ച് സാമൂഹ്യമായി പോരാടേണ്ടിയും വന്നു എന്നുമാണ്. പൊതുസ്ഥലങ്ങളിൽ വച്ച് അവർണസ്ത്രീകളുടെ മാറാപ്പുകീറിയപമാനിക്കുന്ന കാര്യപരിപാടി ശൂദ്രരും ബ്രാഹ്മണ്യത്തിന്റെ കങ്കാണികളുമായ 'തമ്പുരാക്കൻമാർ' മലബാറിലും നിർബാധം തുടർന്നു പോന്നത്രേ (ഭാസി 2017: 46). മാത്രമല്ല സാക്ഷാൽ തമ്പ്രാക്കളായ അഥവാ ആത്മീയ പിതാക്കളായ നമ്പൂരാർ പുണ്യാഹവുമായി അവർണപ്പെണ്ണുങ്ങളുടെ മാറും ശരീരവും ശുദ്ധീകരിക്കുന്ന കാര്യപരിപാടിയും മലബാറിൽ ഈ കാലത്തും അരങ്ങേറിയിരുന്നത്രേ. തമ്പ്രാക്കൾ പുണ്യജലവുമായി കുടികയറുമ്പോൾ അവർണപുരുഷർ സ്ഥലംവിടുകയും പ്രായംതികഞ്ഞ സ്ത്രീകൾ നമ്പൂരാരെ മാറുമറയ്ക്കാതെ ആചാരപൂർവം എതിരേൽക്കയും വേണ്ടിയിരുന്നത്രേ (ഭാസി 2017: 46-47). ജന്മവിലെ ഭൂദേവർ ഇവരുടെ മുന്നിൽ നാണിക്കും. മണാളർ എന്ന ഒരു വിഭാഗം സാങ്കേതിക ബ്രാഹ്മണരെ കുറിച്ച് കാണിപ്പയ്യൂർ നായന്മാരുടെ പൂർവചരിത്രത്തിൽ വിസ്തരിക്കുന്നുണ്ടല്ലോ. ഇതേ രീതിയിൽ ശൂദ്രകുമാരിമാരുടെ 'കന്യകാത്വം' അവസാനിപ്പിക്കുന്ന കായിക കാർമികരായിരുന്നല്ലോ അവർ. ജന്മിക്കട്ടിൽ എന്ന സമ്പ്രദായത്തിലൂടെ അവർണ യുവതികളുടെ മണാളരായിരുന്നത് പലപ്പോഴും ശൂദ്രജന്മിമാരും കാണക്കാരുമായിരുന്നു.

ഇത്തരം ഗൂഢവും ഗോപ്യവുമായ വരേണ്യ ആണത്ത രഹസ്യ അജണ്ടയുള്ള ലൈംഗിക ഉദാരവാദത്തിലൂടെയാണ് മധ്യകാലത്തിന്റെ തുടക്കത്തിൽ സംഘത്തിനുള്ളിൽ നുഴഞ്ഞുകയറി

ധാർമിക ഉദാരവത്കരണങ്ങളും വെള്ളംചേർക്കലുകളും വിനയനിയമങ്ങളിൽ നിന്നുള്ള വ്യതിചലനങ്ങളും ത്വരിപ്പിച്ച് മായാനത്തേയും വജ്രയാനത്തേയും പൗരോഹിത്യ-പടയാളി ഗൂഢാലോചനയുടെ പാദജവിഷയികൾ നടത്തിയെടുത്തത്. ഭക്ഷണത്തിനും മറ്റടിസ്ഥാനാവശ്യങ്ങൾക്കും വേണ്ടി ബൗദ്ധജൈന മുനിസംഘങ്ങളിൽ മാറിമാറി കയറിയിറങ്ങുന്ന ബ്രാഹ്മണ കുലീന കുമാരന്മാരെ കുറിച്ചുള്ള ആഖ്യാനങ്ങൾ ഭഗവദ്ദജ്ജുകം പോലുള്ള സംസ്കൃത നാടകങ്ങളിൽ നിരവധിയാണ്. ഏതായാലും ബ്രാഹ്മണ ഹിന്ദുമതത്തിൽ നിന്നുള്ള ഈ നുഴഞ്ഞുകയറ്റക്കാരാണ് മായാനത്തേയും വജ്രയാനത്തേയും വ്യതിചലിപ്പിച്ചെടുത്തതും അതിനെ ലൈംഗിക-ധാർമിക അപചയ വ്യതിചലനങ്ങളിലേക്കും ആശയക്കുഴപ്പങ്ങളിലേക്കും നയിച്ചതും. താന്ത്രികതയെ ബുദ്ധമതവുമായി കൂട്ടിക്കെട്ടിക്കൊണ്ട് പഞ്ചമകാരങ്ങളായ മദ്യം, മാംസം, മത്സ്യം, മുഷ്ടി, മൈഥുനം എന്നിങ്ങനെയുള്ള പൂജാരീതികളും മറ്റും വികസിപ്പിച്ചുകൊണ്ടും ദാസിയാട്ടങ്ങളും തേവരച്ചിമാരുടെ സാമൂഹ്യനിർമിതിയുമെല്ലാം നടത്തിക്കൊണ്ട് വജ്രയാനത്തിന്റെ അപഭ്രംശത്തെ അതിന്റെ ധാർമിക അപചയത്തിലേക്ക് ഈ നുഴഞ്ഞുകയറ്റക്കാർ നയിച്ചു (സുഗതൻ 2014). മദ്യപൂജയുടെ ഭാഗമായി മധുവിദ്യയും മധുഹാരകത്വവും സ്ഥാപനവത്കരിക്കയും അതു ചില ജനവിഭാഗങ്ങളുടെ കുലത്തൊഴിലെന്ന രീതിയിലേക്കു ജന്മിത്തശിട്ടയിൽ ശട്ടംകെട്ടുകയും ചെയ്തു. മധ്യകാലത്ത് ഹൈന്ദവീകരണത്തോടെ പ്രമാദമായ ഫ്യൂഡൽ സൈനികവത്കരണം പടയോട്ടങ്ങളും അതിനായുള്ള കള്ളിന്റെ ഒഴുക്കും കൂട്ടുകയും ബൗദ്ധരായിരുന്ന അടിസ്ഥാന ജനതയെ അവർണരും മ്ലേഛരും ചെത്തുകാരും കാർഷിക അടിമകളുമെല്ലാമാക്കി അടിച്ചമർത്തുകയും ചെയ്തു. പതിനാറാം നൂറ്റാണ്ടിൽ തന്നെ വന്നേരി നാട്ടിൽ ചേന്നാസ് നമ്പൂരിപ്പാട് തന്ത്രസമുച്ചയം എഴുതിക്കൊണ്ട് ഈ താന്ത്രിക ബുദ്ധമതധാരയെ ബ്രാഹ്മണികമായി സ്വാംശീകരിച്ചെടുക്കുകയും അടക്കുകയും ചെയ്തു. ഇന്ന് ശബരിമലയും ഗുരുവായൂരും വൈക്കവും പോലെ ജാതിഹിന്ദു ക്ഷേത്രങ്ങളാക്കി പരിവർത്തിപ്പിച്ച പഴയ മായാന, വജ്രയാന പള്ളികളിലെ വൈദിക ബ്രാഹ്മണിക പരമപുരോഹിതൻമാരെയാണ് തന്ത്രിമാരെന്നു വിളിക്കുന്നത്. വടക്കേയിന്ത്യയിൽനിന്നും വ്യത്യസ്തമായി കേരളത്തിലെ ബ്രാഹ്മണ്യം താന്ത്രികമായ ആരാധനാ രീതികൾ അകമഴിഞ്ഞു സ്വീകരിച്ചു എന്ന ചരിത്ര വസ്തുത തന്നെ വെളിപ്പെടുത്തുന്നത് അവരിൽ പലരും വജ്രയാനികളും മായാന, വജ്രയാനങ്ങളിലേക്കു കടന്നു കയറിയവരും ഈ ബുദ്ധമതധാരകളെ വെടക്കാക്കി തനിക്കാക്കിയവരുമാണെന്നതാണ്. 1850- കളിൽ വൈക്കത്തമ്പലത്തിൽ ഒരു വേഷബ്രാഹ്മണനായി

കടന്നു കയറി ആറാട്ടുപുഴ വേലായുധ പണിക്കർ നടത്തിയ താന്ത്രിക നിരീക്ഷണങ്ങൾ ഒരുപക്ഷേ, ഈ ബ്രാഹ്മണിക പരകായപ്രവേശത്തിന്റെ അപനിർമിതിയായും പ്രതിക്രിയാപരമായ അട്ടിമറിയായും കാണാം (ശേഖർ 2016, 2017). അബ്രാഹ്മണനും വീരശൈവനുമായിരുന്ന കണ്ടിയൂർ മറ്റത്തിൽ വിശ്വനാഥൻ ഗുരുക്കളാണ് 1850-കളുടെ തുടക്കത്തിൽ പ്രതിഷ്ഠാപനങ്ങളിൽ ആറാട്ടുപുഴ മംഗലത്തും ചേർത്തല ചെറുവാരണം പുത്തനമ്പലത്തിലും വേലായുധച്ചേകവരുടെ തന്ത്രിയായിരുന്നത്. മേൽശാന്തികൾക്കും കീഴ്ശാന്തികൾക്കും മേലേയായി ഓരോ സീസണിലും കോടികളുടെ നടവരവും കാണിക്കയും കിമ്പളവും പിടുങ്ങി ഗോമാതാക്കളേയും കിടാരികളേയും ഉല്പാദിപ്പിച്ചു നിലനിർത്തുന്ന വമ്പൻ കോർപ്പറേറ്റ് ബ്രാഹ്മണ്യമായി അംബാനിയോടും അഡാനിയോടും മൽസരിക്കുന്ന രീതിയിലേക്ക് ഈ തന്ത്രിമാരും കിടാരികളും കൊഴുത്തുപെരുത്തിരിക്കുന്നു. പല മനകളുടെ തൊഴുത്തുകളും ഇന്ന് ഗോശാലകളും താന്ത്രികപീഠങ്ങളും മഹാക്ഷേത്രങ്ങളുമായിരിക്കുന്നു. അഗമ്യഗമനപരമായ അപരദേഹ പ്രവേശത്തിലൂടെയാണ് ബ്രാഹ്മണ്യം ഈ ഗൂഢാലിംഗനത്തിലേക്ക് ബുദ്ധിസത്തെ നയിച്ചതും വെടക്കാക്കി തനിക്കാക്കിയെടുത്തതും. ബുദ്ധിസത്തെ മാത്രമല്ല ഇന്ത്യയിലെത്തിയ എല്ലാ വിമോചന ചിന്തകളേയും അത് ആത്മീയ ദൈവശാസ്ത്രങ്ങളായ ക്രൈസ്തവീയതയോ, ഇസ്ലാമോ, സിഖിസമോ, ഭൗതികവാദ പ്രത്യയശാസ്ത്രമായ കമ്യൂണിസമോ ആകട്ടെ അതിനേയെല്ലാം ഇത്തരം അഗമ്യഗമനപരമായ ഗൂഢാലിംഗനങ്ങളിലൂടെയും രഹസ്യബാന്ധവത്തിലൂടെയും ബ്രാഹ്മണ്യത്തിന്റേയും ജാതിയുടേയും സ്വരാജ്യമാക്കാൻ, കേവലം ലൈംഗികക്കോളനികളാക്കാൻ ഇന്ത്യൻ അധീശത്വവും ഫാഷിസവുമായ ബ്രാഹ്മണിസത്തിനായിട്ടുണ്ട്. ഈ അപരോന്മൂലനപരമായ ഉദാര ലാവണ്യ ലൈംഗിക രക്ഷാവാദത്തേയും കുചേലവാദത്തേയും 'മികവിന്റെ' വ്യവഹാരത്തേയും കൂടിയാണ് ബഹുജനങ്ങൾ വിവേചന-വിമർശ-ചരിത്ര ബോധത്തോടെ വേർതിരിച്ചറിയേണ്ടത്. ഇല്ലെങ്കിൽ ബഹുജനങ്ങളുടെ നികുതിപ്പണം പിടുങ്ങിതന്നെ ജാതിഹിന്ദുത്വ തൽസ്ഥിതി സഖ്യങ്ങൾ തങ്ങളുടെ സനാതന നഗ്നതാവാദവും പുണ്യപുരാണപാരായണങ്ങളും സനാതന വൈദിക ശ്രുതിസ്മൃതികളും അപശൂദ്രാധികരണങ്ങളും അജ്ഞതാപീഠങ്ങളും ജാതിമതപീഡനങ്ങളും അപരവത്കരണവും നാട്ടുനടപ്പാക്കി തുടരും. സനാതനവും പരിശുദ്ധവുമായ ഹിന്ദുരാഷ്ട്രത്തിലേക്കു പിന്നെ ഏറെ നാഴികയില്ല ദൂരം. സാമൂഹ്യനീതിയ്ക്കു കടകവിരുദ്ധവും ഭരണഘടനാവിരുദ്ധവുമായ സാമ്പത്തിക സംവരണവാദത്തിൽ രാഷ്ട്രീയ സ്വയംസേവകസംഘവും പല

പുരോഗമനപ്രസ്ഥാനങ്ങളുംപോലും ബ്രാഹ്മണിക നേതൃത്വതലത്തിൽ ഐക്യപ്പെടുന്നത് ബഹുജനങ്ങൾ കണ്ണുതുറന്നു കാണേണ്ടതുമുണ്ട്. ഫാഷിസത്തെ പേരുചൊല്ലിവിളിക്കാൻ മടികാട്ടുന്ന ക്ഷുദ്രമായ വങ്കത്തരത്തേയും കാണാതിരുന്നുകൂടാ. കണ്ണടച്ചിരുട്ടാക്കിക്കൊണ്ടാണ് പല പാദജരും അധീശത്വത്തിനു ചൂട്ടുപിടിച്ചുകൊടുക്കുന്നത്.

ഗ്രന്ഥസൂചി

1. അംബേദ്കർ, ബി. ആർ.; തൊട്ടുകൂടാത്തവർ ആരായിരുന്നു, ശൂദ്രർ ആരായിരുന്നു, തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 2016.
2. ---. ബുദ്ധനും ബുദ്ധധമ്മവും. തിരുവന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻ., 2005.
3. അനിൽകുമാർ, കെ.; കിളിരൂരിലെ ശ്രീബുദ്ധൻ, കോട്ടയം: സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹ.സംഘം, 2018.
4. അയ്യപ്പൻ, എ.; ആയുധപ്പഴമയും നരോത്പത്തിയും, കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി, 2018.
5. ഇളംകുളം; ഇളംകുളം കുഞ്ഞൻപിള്ളയുടെ തിരഞ്ഞെടുത്ത കൃതികൾ, ഭാഗം ഒന്ന്. എഡി. എൻ. സാം. തിരുവനന്തപുരം: കേരള സർവകലാശാല, 2005.
6. ഓംവെത്, ഗെയിൽ; ബുദ്ധിസം ഇൻ ഇന്ത്യ: ചലഞ്ചിങ് ബ്രാഹ്മണിസം ആൻഡ് കാസ്റ്റ്, ന്യൂഡൽഹി: സെയിജ്, 2005.
7. ചക്രവർത്തി, ഉമ; കോൺസപ്ച്വലൈസിങ്ങ് ബ്രാഹ്മണിക് പാടിയാർക്കി. ഇക്കണോമിക് ആൻഡ് പൊലിറ്റിക്കൽ വീക്ക്ലി 28 (1993): 579 -85.
8. ഗുരു, ഗോപാൽ; ഹ്യൂമിലിയേഷൻസ്: ക്ലെയിംസ് ആൻഡ് കോൺടെക്സ്റ്റ്സ്. ന്യൂഡൽഹി, ഓക്സ്ഫഡ്, 2005.
9. ഗോപാലകൃഷ്ണൻ, പി. കെ.; കേരളത്തിന്റെ സാംസ്കാരിക ചരിത്രം, തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻ., 2008.
10. ഡേവിഡ്സൺ, റോണാൾഡ്; ഇന്ത്യൻ ഈസോടെറിക് ബുദ്ധിസം: എ സോഷ്യൽ ഹിസ്റ്ററി ഓഫ് ദ താന്ത്രിക് മൂവ്മെന്റ്, ന്യൂയോർക്ക്, കൊളമ്പിയ യൂണിവേഴ്സിറ്റി, 2002.
11. നാരായണൻ, അജു. കേരളത്തിലെ ബുദ്ധമതപാരമ്പര്യം: നാട്ടറിവുകളിലൂടെ. എസ്.പി.സി.എസ്., 2015.
12. ദലിത്ബന്ധു. മുലച്ചിപ്പറമ്പ്. വൈക്കം: ഹോബി, 2018.
13. ---. ദളവാക്കുളം. വൈക്കം: ഹോബി, 2016.
14. പവനൻ; സി.പി. രാജേന്ദ്രൻ; ബൗദ്ധസ്വാധീനം കേരളത്തിൽ, തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻ., 2008.
15. പണിക്കശേരി, വേലായുധൻ; ആറാട്ടുപുഴ വേലായുധപ്പണിക്കർ, കോട്ടയം: കറന്റ്, 2018.
16. പുരുഷോത്തമൻ, പി. ഒ.; ബുദ്ധന്റെ കാൽപ്പാടുകൾ, തൃശ്ശൂർ: കറന്റ്, 2005.
17. ബർകാൻ, റൂത്ത്; ന്യൂഡിറ്റി: എ കൾച്ചറൽ അനാട്ടമി, കൊൽക്കത്ത: സീഗൾ, 2006.

18. ഭാസി, പന്ന്യന്നൂർ; വാഗ്ഭടാനന്ദഗുരു, കോട്ടയം: സാഹിത്യ പ്രവർത്തക സഹകരണ സംഘം, 2017.

19. രഘു, ജെ.; നങ്ങേലിക്കൊപ്പം കേരളം വീണ്ടെടുക്കേണ്ട പ്രബുദ്ധതകൾ, മാധ്യമം ആഴ്ചപ്പതിപ്പ് 15 മെയ് 2017. 30-34.

20. ശേഖർ, അജയ്; സഹോദരനയ്യപ്പൻ: റ്റുവേഡ്സ് എ ഡിമോക്രാറ്റിക് ഫ്യൂച്ചർ, കോഴിക്കോട്: അതർ, 2012.

21. ---. നാണുഗുരുവിന്റെ ആത്മസാഹോദര്യവും മതേതര ബഹുസ്വരദർശനവും, തിരുവനന്തപുരം: മൈത്രി, 2016.

22. ---. എഡി. കേരളനവോത്ഥാനം: പുതുവായനകൾ, തിരുവനന്തപുരം: റെയ്വൻ, 2017.

23. ---. പുത്തൻകേരളം: കേരള സംസ്കാരത്തിന്റെ ബൗദ്ധ അടിത്തറ, തിരുവനന്ത പുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻ., അച്ചടിയിൽ.

24. സദാശിവൻ, എസ്.എൻ.; എ സോഷ്യൽ ഹിസ്റ്ററി ഓഫ് ഇന്ത്യ, ന്യൂഡൽഹി: എ. പി. എച്ച്. 2000.

25. സുഗതൻ. കെ.; ബുദ്ധമതവും ജാതിവ്യവസ്ഥയും, കോഴിക്കോട്: പ്രോഗ്രസ്, 2014.

26. സ്റ്റീൽ, വാലെറി; ഫെറ്റിഷ്: ഫാഷൻ, സെക്സ് ആൻഡ് പവർ, ന്യൂയോർക്ക്: ഓക്സ്ഫഡ് യു.പി., 1996.

27. റെഗെ, ഷർമിള; എഡിറ്റഡ്. എഗെയിൻസ്റ്റ് ദ മാഡ്നസ് ഓഫ് മനു: ബി. ആർ. അംബേദ്കർ ഓൺ ബ്രാഹ്മണിക് പാട്രിയാർക്കി, ന്യൂഡൽഹി: നവയാന, 2013.

ശരീരത്തിലെ ആധുനികത
നാരായണഗുരുവിന്റെ ശരീരദർശനം

സുനിൽ കുമാർ കെ. കെ.
അഡ്മിനിസ്ട്രേറ്റീവ് ഓഫീസർ, സി.സി.എസ്.ഐ.റ്റി., പുല്ലൂറ്റ്

'ശരീര'ത്തെ സംബന്ധിച്ചും സൈദ്ധാന്തിക'ശരീര'ത്തെ സംബന്ധിച്ചുമുള്ള നിരവധിയായ സൈദ്ധാന്തിക ആലോചനകൾ ഇന്ന് വളരെയേറെ നടക്കുന്നുണ്ട്. ഇത്തരം ചിന്തകളുടെയും പഠനങ്ങളുടെയും ഫലമായി ആധുനിക സാമൂഹ്യശാസ്ത്രപഠനങ്ങളുടെയും ചിന്തകളുടെയും അന്വേഷണ വിഷയങ്ങളിലൊന്നായി ഇന്ന് ശരീരം മാറിയിട്ടുണ്ട്. അധികാരവ്യവസ്ഥയുടെ ശാക്തിക പ്രയോഗങ്ങൾ നടന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന മണ്ഡലം എന്ന നിലയിലാണ് ശരീരത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ആലോചനകൾ ഇന്ന് ഏറെ പ്രസക്തമാവുന്നത്.

ആധുനികതയുടെ വ്യാഖ്യാനയുക്തികളിൽ ലോകത്തെ മുഴുവൻ വിപരീത ദ്വന്ദ്വങ്ങളായാണ് വിശദീകരിക്കുകയും വ്യാഖ്യാനിക്കുകയും ചെയ്യുന്നത് ശരീരം/മനസ്സ്, കറുപ്പ്/വെളുപ്പ്, ആശയം/യാഥാർത്ഥ്യം, നന്മ/തിന്മ എന്നിങ്ങനെ ഒന്ന് മറ്റൊന്നിന്റെ വിപരീതവും വിരുദ്ധവുമായാണ് ആധുനിക ചിന്തയിൽ വിശദീകരിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. ശരീരവും മനസ്സും പരസ്പരവിപരീതങ്ങളല്ലെന്നും മനസ്സിനെപ്പോലെത്തന്നെ ശരീരവും പ്രവൃത്തിമണ്ഡലമാണെന്നും അംഗീകരിക്കപ്പെട്ടതോടുകൂടി ശരീരം സൃഷ്ട്യുന്മുഖമാണെന്ന് ഇന്ന് തിരിച്ചറിയപ്പെടുന്നുണ്ട്. അനുഭവത്തേക്കാൾ അറിവിനും ശരീരത്തെക്കാൾ മനസ്സിനുമുള്ള പ്രാമുഖ്യത്തെ ആധുനിക ജ്ഞാനപദ്ധതികൾ നിരാകരിക്കുന്നു. മനുഷ്യശരീരത്തെ വ്യത്യസ്ത രീതിയിൽ വിന്യസിച്ചും ഏകോപിപ്പിച്ചും ശ്രേണീകരിച്ചുമാണ് അധികാര വ്യവസ്ഥകൾ എക്കാലവും ഊട്ടിയുറപ്പിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. പ്രപഞ്ചത്തെ നാം അനുഭവിക്കുന്നതും ഉൾക്കൊള്ളുന്നതുമെല്ലാം

ശരീരത്തിലൂടെയാണ്. ആ അനുഭവങ്ങളിൽ നിന്നാണ് ഭാഷയും ചിന്തയുമെല്ലാം ഉയിർക്കൊള്ളുന്നത്. ശരീരത്തിന്റെ സാന്നിദ്ധ്യം പലപ്പോഴും ജൈവ ശരീരം എന്ന മട്ടിലല്ല, മറിച്ച് അനുഭവം എന്ന നിലയ്ക്കാണ് പലപ്പോഴും തിരിച്ചറിയപ്പെടുന്നത്. മറ്റൊരുതരത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ, അസാന്നിധ്യത്തിലൂടെയാണ് ശരീരം തന്റെ സാന്നിധ്യം സ്ഥാപിച്ചെടുക്കുന്നത്. 17-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ ഫ്രഞ്ച് ചിന്തകനായ റെനെ ദെക്കാർത്തിന്റെ സിദ്ധാന്തമനുസരിച്ച് 'കൊഗിറ്റോ' എന്ന 'ചിന്തിക്കുന്ന വ്യക്തി'യാണ് എല്ലാ അറിവിന്റെയും കേന്ദ്രം. ചിന്ത എന്നത് മനസ്സിന്റെ പ്രവൃത്തിയാണ്. ശരീരത്തിനാകട്ടെ, വസ്തു ശരീരം എന്നതിൽക്കവിഞ്ഞൊരു പ്രസക്തിയില്ല എന്ന് ദെക്കാർത്ത് വിശദീകരിക്കുന്നു.

ശരീരം എങ്ങനെയാണ് അധികാരം, പ്രത്യയശാസ്ത്രം, കർത്തൃത്വം എന്നിവയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത് എന്ന് വിക്ടർ ടേർണർ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. ടേർണറുടെ നിരീക്ഷണങ്ങൾ ശരീരത്തെക്കുറിച്ചുള്ള സങ്കല്പനങ്ങൾക്കും സൈദ്ധാന്തിക പഠനങ്ങൾക്കും പുതിയ ദിശാബോധം നല്കുന്നുണ്ട്. സ്ഥൂലശരീരവും സൂക്ഷ്മശരീരവും, മനുഷ്യന്റെ നിരവധിയായ സാമൂഹ്യ ഇടപെടലുകളെയും പ്രവർത്തനങ്ങളെയും പ്രതിപ്രവർത്തനങ്ങളെയും സാധ്യമാക്കുന്നതെങ്ങിനെയെന്ന് സാമൂഹ്യ സന്ദർഭങ്ങളെ വിശദീകരിച്ചു കൊണ്ട് അദ്ദേഹം അവതരിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. ഫൂക്കോവിയൻ സങ്കല്പമനുസരിച്ച് ജ്ഞാനത്തെ സാധ്യമാക്കുന്ന നിയാമകങ്ങളുടെ മണ്ഡലം എന്ന നിലയിൽ ശരീരം ഒരു വ്യവഹാരമാകുന്നു. ജ്ഞാനരൂപമെന്ന നിലയിൽ അധികാരത്തിന്റെ എണ്ണമറ്റ പ്രയോഗങ്ങളെയാണ് അത് സാധ്യമാക്കുന്നത്. അധികാരവും ശരീരവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം വിശദീകരിക്കുമ്പോൾ 'അനുസരണയുള്ള ശരീരം' എന്നൊരു പരികല്പന, ഫൂക്കോ ഉപയോഗിക്കുന്നുണ്ട്. മുകളിൽനിന്നു താഴോട്ട് പ്രയോഗിക്കുന്ന എന്ന കാഴ്ചപ്പാടിനു പകരം തിരശ്ചീനമായി പ്രവർത്തിക്കുന്ന ഒന്നായാണ് ഫൂക്കോ അധികാരത്തെ കാണുന്നത്.

ശരീരത്തിന് അടിസ്ഥാനപരവും മൗലികവുമായി രണ്ട് മാനങ്ങളുണ്ട്;ജീവശാസ്ത്രപരവും സാംസ്കാരികവും. ജീവശാസ്ത്ര ശരീരം നിയതമായ സവിശേഷതകളാൽ ഉറപ്പിക്കപ്പെട്ടതാണ്. മെല്ലെമെല്ലെയാണത് മാറ്റങ്ങൾക്കു വിധേയമാവുക. സാമൂഹ്യശരീരമാകട്ടെ, എല്ലായ്പ്പോഴും മാറ്റത്തിനു വിധേയമായിക്കൊണ്ടിരിക്കും. സാമൂഹ്യ ഇടപെടലുകളിലൂടെ മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഒന്നാണ് സാമൂഹ്യശരീരം. അപൂർണ്ണശരീരങ്ങൾ പൂർണ്ണശരീരങ്ങളാക്കാൻ നടത്തുന്ന നിലയ്ക്കാത്ത പരിശ്രമങ്ങളാണ് സാമൂഹ്യശരീരത്തെ പരിവർത്തനോന്മുഖമാക്കുന്നത്. മെർലോ പോണ്ടിയുടെ

സങ്കല്പനപ്രകാരം 'ശരീരം' എന്നത് ജീവൽശരീരമാണ്. ശരീരത്തിന്റെ രോഗം, ജീവൻ എന്നിവയുടെ വ്യവഹാരങ്ങളിൽ ശരീരത്തിന്റെ വിവിധ തരം വിവക്ഷകൾക്ക് പങ്കുണ്ടെന്ന് മെർലോ പോണ്ടി, കരുതുന്നുണ്ട്. അവർ അതിനെ വിളിക്കുന്നത് ശരീരത്തിന്റെ 'പ്രകൃതം' എന്നാണ്. മനുഷ്യ ശരീരങ്ങളെയും അവയുടെ സ്ഥലകാല വിതരണത്തെയും ബന്ധങ്ങളെയും മുൻനിർത്തി പുനർനിർമ്മിക്കപ്പെട്ടു കൊണ്ടിരിക്കുന്ന സാമൂഹ്യമായ അസ്തിത്വത്തെ വ്യത്യസ്ത ഘടനാ തത്ത്വങ്ങളായാണ് അവർ വിശദീകരിക്കുന്നത്.

ശരീരത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ആധുനികവും ധൈഷണികവുമായ ചിന്തകൾ ഇന്ത്യൻ സാമൂഹ്യാവസ്ഥയെക്കുറിച്ചും ജാതിവ്യവസ്ഥയെക്കുറിച്ചുമുള്ള ആലോചനകളിൽ പുതിയ കൈവഴികൾ തുറന്നു തരുന്നുണ്ട്. ഇന്ത്യൻ ജാതി വ്യവസ്ഥയുടെ അടിസ്ഥാനമായി സങ്കല്പിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത് അസ്പൃശ്യതയാണ്. ശരീരത്തെപ്പറ്റിയുള്ള വിവിധതരത്തിലുള്ള അവബോധങ്ങളുടെ അടിത്തറയിലാണ് അസ്പൃശ്യതയുടെ വേരുകൾ നിലയുറപ്പിച്ചിട്ടുള്ളത്. മഹാത്മാ ഫൂലെയും അംബേദ്കറും ചരിത്രവിജ്ഞാനീയത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ബ്രാഹ്മണിക്കൽ ജ്ഞാനവ്യവസ്ഥയെ വിമർശിക്കുകയാണ് ചെയ്തത്. മെർലോ പോണ്ടിയാകട്ടെ, പ്രാതിഭാസിക വിജ്ഞാനീയത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് ബ്രാഹ്മണിക്കൽ ജ്ഞാനവ്യവസ്ഥയെ വിമർശിക്കുന്നത്. ഇന്ത്യൻ ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ അടിസ്ഥാനമായ അസ്പൃശ്യത എന്ന സങ്കല്പം, ശരീര കേന്ദ്രിതമാണ്. തൊട്ടുകൂടായ്മ, തീണ്ടിക്കൂടായ്മ, ആഭരണങ്ങൾ ധരിച്ചുകൂടായ്ക, വസ്ത്രം ധരിച്ചുകൂടായ്ക എന്നിങ്ങനെ ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ അധികാരരൂപങ്ങൾ അടിച്ചേൽപ്പിച്ച 'അരുതായ്ക' എല്ലാം ശരീരത്തെ കേന്ദ്രീകരിച്ചാണ് വ്യവസ്ഥാപിതമായത് സാമൂഹ്യവും സാംസ്കാരികവും രാഷ്ട്രീയവുമായ വിലക്കുകളെല്ലാം ശരീരത്തിന്റെ വ്യത്യസ്ത നിലകളിലുള്ള വിനിമയത്തെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയാണ് ഉറപ്പിക്കപ്പെട്ടത്.

ശരീരത്തെ ഒരു ബിംബമോ രൂപകമോ ആക്കി പ്രതിഷ്ഠിച്ച് ശുദ്ധാശുദ്ധികളെ വേർതിരിക്കുന്ന സങ്കല്പമാണ് ആത്യന്തികമായി ജാതീയത. ആ വ്യവസ്ഥയുടെ ഇരകളായിത്തീർന്നവർക്ക് അവരുടെ ശരീരം തന്നെ ഒരു ബാദ്ധ്യതയും സാമൂഹ്യപ്രശ്നവുമായിത്തീരുന്നു എന്നത് ഇന്ത്യൻ ജാതി വ്യവസ്ഥയുടെ സവിശേഷതയാണ്. കീഴാളത്തമെന്നത് ഒരു സാമൂഹ്യശരീരമാണ്; ജൈവശരീരമല്ല. കീഴാളത്തം ഒരാൾ ആഗ്രഹിച്ചുണ്ടായതോ നേടിയെടുക്കുന്നതോ അല്ല, അതയാളിൽ അടിച്ചേൽപ്പിക്കപ്പെടുന്നതോ ആരോപിക്കപ്പെടുന്നതോ ആയ അവസ്ഥയാണ്. എന്നാൽ

കീഴാളത്തം എന്ന സാമൂഹ്യ ശരീരത്തോട് അയാൾ പ്രതികരിക്കുന്നത് തന്റെ ജൈവ ശരീരംകൊണ്ടാണ്. കീഴാളത്തം എന്ന അപൂർണ്ണശരീരം മനുഷ്യശരീരമാവാൻ നടത്തിയ നിരവധിയായ സാമൂഹ്യ ഇടപെടലു കളിലൂടെയാണ്, കീഴാളത്തമെന്ന സാമൂഹ്യശരീരം പരിവർത്തന വിധേയമായത്. കീഴാളന്റെ ശരീരംതന്നെ പ്രവൃത്തിമണ്ഡലമാണ്. ശരീരംകൊണ്ട് സാമൂഹ്യ പരിവർത്തനം സാധ്യമാകുമെന്ന് മാർക്സും അംബേദ്കറും ഫൂലെയും കരുതി.

ആധുനിക കേരളത്തിൽ ശരീരത്തെ തന്റെ പ്രവൃത്തിമണ്ഡലമായി കണക്കാക്കിയത് നാരായണ ഗുരുവായിരുന്നു. ശരീരത്തെ കർമ്മോത്സു കമാക്കുന്നതിലൂടെ, പുതിയ സാമൂഹ്യ ക്രമത്തെയും ദേശത്തെയും നിർമ്മി ക്കുന്നതിനായി നടത്തിയ രാഷ്ട്രീയ പ്രവർത്തനമായിരുന്നു ഗുരുവിന്റേത്. മനുഷ്യരായി വളരാതെ കേവലം ജാതിക്കൂട്ടങ്ങൾ മാത്രമായി ജീവിച്ച ശരീരങ്ങളായിരുന്നു കേരളത്തിൽ പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടുവരെ ഉണ്ടാ യിരുന്നത്. കേരളം ആരുടേത് എന്ന ചോദ്യമാണ് ഗുരു ഉന്നയിച്ചത്. കേരളം എല്ലാ മനുഷ്യരുടേതുമാണ് എന്ന ഉത്തരമാണ് ഗുരുവിന്റേത്. കേരളീയ സാമൂഹ്യ ജീവിത പരിസരങ്ങളിൽ ഒരു നിർവ്വാഹകശേഷിയു മില്ലാതെ കേവലം നിഴലുകളായി വീണുകിടന്നിരുന്ന ജാതി ശരീരങ്ങളെ മനുഷ്യൻ എന്ന പരികല്പനകൊണ്ട് ഗുരു പുനർനിർവ്വചിച്ചു.

ആധുനികതയ്ക്കു മുമ്പ് കേരളത്തിലെ മുഴുവൻ മനുഷ്യരുടെയും ശരീരം ജാതിയാൽ അടയാളപ്പെടുത്തപ്പെട്ടിരുന്നു. "തൊട്ടുകൂടാത്തവർ, തീണ്ടിക്കൂടാത്തവർ, ദൃഷ്ടിയിൽപ്പെട്ടാലും ദോഷമുള്ളോർ" എന്നിങ്ങനെ ശരീരങ്ങളെ തീണ്ടാപ്പാടുകൾക്ക് അപ്പുറവും ഇപ്പുറവുമാക്കി വിഭജിച്ച് ശ്രേണീകരിക്കുകയും വർഗ്ഗീകരിക്കുകയും ചെയ്തു പോന്നു. ഒരർത്ഥത്തിൽ ശരീരം തന്നെയായിരുന്നു ജാതി. ഈ വർഗ്ഗീകരണ യുക്തികളെയാണ് ഗുരു നിരാകരിച്ചത്. അമൂർത്തമായ സങ്കല്പനങ്ങളിലല്ല, മൂർത്തമായ ഭൗതിക യുക്തിയിൽ ഉറപ്പിച്ചെടുത്തതാണ് ഗുരുവിന്റെ ജാതിസങ്കല്പം. 'ജാതി നിർണ്ണയം' എന്ന കൃതിയിൽ ഗുരു ജാതിയെ നിർവ്വചിക്കുന്നതു തന്നെ ശരീരത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് എന്നു കാണാം:

"മനുഷ്യാണാം മനുഷ്യത്വം
ജാതിർ ഗോത്വം ഗവം യഥാ
ന ബ്രാഹ്മണാദി രസ്യൈ വം
ഹാ! തത്ത്വം വേത്തി കോപിനാ: "

ഗുരുവിനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം മനുഷ്യന് ഒരൊറ്റ ജാതിയേയുള്ളു, അത് മനുഷ്യജാതിയാണ്. ഗോക്കൾക്ക് ഗോത്വം എപ്രകാരമാണോ

അതുപോലെ മനുഷ്യർക്ക് മനുഷ്യത്വമാണ് ജാതി. ഒരു ജീവശാസ്ത്ര ജ്ഞൻ പുലർത്തുന്ന അത്രയും സൂക്ഷ്മതയും കണിശതയും ഈ നിർവ്വ ചനത്തിൽ ഗുരു പുലർത്തുന്നുണ്ട്. ജീവശാസ്ത്രത്തിൽ ജീവനെ സസ്യ ങ്ങളും ജന്തുക്കളുമായി തരം തിരിക്കുന്നു. പിന്നീടവയെ ഫൈലങ്ങൾ, ക്ലാസ്സുകൾ, ഓർഡറുകൾ, ഫാമിലികൾ, ജനുസ്സുകൾ, സ്പീഷീസുകൾ എന്നിങ്ങനെയാണ് തരംതിരിക്കുന്നത്. ഈ തരംതിരിവുകളിൽ അവസാനത്തേതാണ് സ്പീഷീസ്. സ്പീഷീസിന്റെ പ്രത്യേക്ത, ഒരു സ്പീഷീസിലെ ആണും പെണ്ണും ഇണചേർന്ന് ആ സ്പീഷീസിലെ ഒരു കുഞ്ഞിനെ പ്രസവിക്കുന്നു. മനുഷ്യന്റെ സ്പീഷീസ് ഹോമോസാപ്പി യൻസ് സാപ്പിയെൻസ് എന്നതാണ്. പശുവിന്റേത് ബോസ് ടൗറസ്. പശുക്കൾ കറുത്തതും വെളുത്തതും പൊക്കം കൂടിയതും കുറഞ്ഞതുമുണ്ട്. അവയെല്ലാം ഒരേ സ്പീഷീസിന്റെ ഗുണം കാണിക്കുന്നു. അതുപോലെ മനുഷ്യരിലും കറുത്തവരും വെളുത്തവരും ഉയരം കൂടിയവരും കുറഞ്ഞവ രുമുണ്ട്. ശരീരത്തിന്റെ ആകൃതി, ഒച്ച, മണം, കണ്ണ്, മുടി, കൈകാലുകൾ എന്നിവയെല്ലാം ഒരേപോലെയായതിനാൽ മനുഷ്യർ തമ്മിൽത്തമ്മിൽ വ്യത്യാസങ്ങളില്ല എന്നാണ് ജീവശാസ്ത്രം പറയുന്നത്. ഇതേ ശാസ്ത്രീയത യും കൃത്യതയും ഗുരുവിന്റെ വാക്കുകളിലും കാണാം. മനുഷ്യന് മനുഷ്യത്വ മാണ് ജാതി; പശുവിന് പശുത്വം പോലെ. ശരീരത്തിന്റെ മൂർത്തമായ ഭൗതികതയിലേക്ക് ശ്രദ്ധക്ഷണിച്ചുകൊണ്ടാണ്, ജാതീയതയെ മറിക ടക്കാൻ ഗുരു ശ്രമിച്ചത്.

'ജാതിനിർണ്ണയ'ത്തിൽത്തന്നെ മറ്റൊരു ഭാഗത്ത് ഗുരു ജാതിയെക്കു റിച്ചു പറയുന്നത് നോക്കു;

"ഒരു ജാതി ഒരു മതം
ഒരു ദൈവം മനുഷ്യന്
ഒരു യോനി ഒരാകാരം
ഒരു ഭേദവുമില്ലതിൽ".

ഇവിടെ, മുമ്പുപറഞ്ഞ ആശയം ആവർത്തിച്ചതിനുശേഷം ഗുരു പറയു ന്നതും ശരീരത്തിന്റെ മൂർത്തതയെയും ഭൗതികതയെയും കുറിച്ചാണ്. മനുഷ്യ ജാതിയിൽനിന്നും ജനിക്കുന്നവരെല്ലാം ഒരൊറ്റ ജാതിയാണ് എന്നദ്ദേഹം ജാതീയതയുടെ അതിർവരമ്പുകളെ ശരീരത്തിന്റെ ജീവ ശാസ്ത്രപരമായ സവിശേഷതകൊണ്ട് നിഷേധിക്കുന്നു. ജാതീയതയാൽ വിഭജിക്കപ്പെട്ട സാമൂഹ്യ ശരീരങ്ങളെ മനുഷ്യശരീരം എന്ന ജീവശാ സ്ത്രപരമായ പൂർണ്ണശരീരത്തിലേക്ക് പരിവർത്തനപ്പെടുത്തുന്നതിനുള്ള പരിശ്രമങ്ങളായിരുന്നു ഗുരുവിന്റേത്.

"ഒരു ജാതിയിൽനിന്നല്ലോ
പിറന്നിടുന്നു സന്തതി
നരജാതിയിതോർക്കുമ്പോ-
ളൊരു ജാതിയിലുള്ളതാം
നരജാതിയിൽ നിന്നത്രേ
പിറന്നീടുന്നു വിപ്രനും
പറയൻ താനുമെന്നുള്ള-
തന്തരം നരജാതിയിൽ
പറച്ചിയിൽ നിന്ന് പണ്ടു പരാശരമഹാമുനി
പിറന്നു മറ സൂത്രിച്ച
മുനി കൈവർത്തകന്യയിൽ" *(ജാതിനിർണ്ണയം)*

എന്നിങ്ങനെ ജാതിഭേദം ജന്തുശാസ്ത്രപരമായിത്തന്നെ അടിസ്ഥാന രഹിതമെന്ന് വിശദീകരിക്കുന്ന നിരവധി വാക്യങ്ങൾ ഗുരുവിന്റേതായുണ്ട്. 'ജാതി ലക്ഷണം' എന്ന കൃതിയിൽ ശരീരത്തിന്റെ പ്രകൃതം കൊണ്ട് മനുഷ്യരെല്ലാം ഒറ്റ ജാതിയെന്ന് ഗുരു ആവർത്തിക്കുന്നു. 'പുണർന്നു പെറുമെല്ലാമൊരിനമാം' എന്ന് എഴുതുമ്പോൾ സാമൂഹ്യശരീരത്തെ അതിവർത്തിച്ചു നില്ക്കുന്ന ജൈവശരീരത്തെക്കുറിച്ചാണ് ഗുരു പറയുന്നത്.

സഹോദരൻ അയ്യപ്പന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ മിശ്രവിവാഹവും മിശ്രഭോജനവും നടക്കുന്ന സന്ദർഭത്തിൽ തന്റെ അനുയായികൾക്കുണ്ടായ ആശയക്കുഴപ്പം തീർക്കുന്നതിനായി ഗുരു പുറപ്പെടുവിച്ച പ്രസ്താവനയിലും മനുഷ്യന്റെ സ്പീഷീസ് എന്ന നിലയ്ക്കുള്ള ശാരീരിക അസ്തിത്വത്തെക്കുറിച്ചാണ് ഗുരു പറയുന്നത്. അദ്ദേഹം എഴുതുന്നു: "മനുഷ്യരുടെ മതം, വേഷം, ഭാഷ മുതലായവ എങ്ങിനെയായിരുന്നാലും അവരുടെ ജാതി ഒന്നായതു കൊണ്ട് അന്യോന്യം വിവാഹവും പന്തിഭോജനവും ചെയ്യുന്നതിൽ യാതൊരു ദോഷവുമില്ല". ഇവിടെ മിശ്രവിവാഹം, മിശ്രഭോജനം എന്നീ വാക്കുകൾപോലും ഗുരുവിന് അസ്വീകാര്യമാണ് എന്നത് ശ്രദ്ധേയമാണ്. ഒരേ സ്പീഷീസിൽപ്പെട്ടവർ, ഒരേ ശരീരമുള്ളവർ തമ്മിലാവുമ്പോൾ അതെങ്ങിനെ മിശ്രമാവും എന്നതാണ് ഗുരു ഉന്നയിക്കാൻ ശ്രമിച്ച ചോദ്യം.

"ദേഹം നിജമല്ല
ദേഹിയൊരുവനീ
ദേഹത്തിലുണ്ടറിഞ്ഞടുപാമ്പേ",

എന്ന് ഗുരു കുണ്ഡലിനിപ്പാട്ടിൽ എഴുതുന്നുണ്ട്. ഗുരുവിന്റെ കൃതികളിലൂടനീളം ശരീരത്തിന്റെ ഭൗതികതയെ ഉറപ്പിക്കാനുള്ള ഇത്തരം ശ്രമങ്ങൾ

കാണാവുന്നതാണ്. കൃതികളിൽ മാത്രമല്ല, ഗുരുവിന്റെ സംഭാഷണങ്ങളിലും ഇതേ ആശയം പല മട്ടിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത് കാണാം. 1914-ൽ ആലുവയിൽ അദ്വൈതാശ്രമത്തിൽ വച്ച് വഗ്ഭടാനന്ദനുമായുള്ള സംഭാഷണമധ്യേ, അദ്വൈതവും ക്ഷേത്രപ്രതിഷ്ഠയും തമ്മിൽ എങ്ങിനെ പൊരുത്തപ്പെടുമെന്ന ചോദ്യത്തിന് ഗുരുവിന്റെ മറുപടി ഇതായിരുന്നു: "ജനങ്ങൾ സ്വൈര്യം തരണ്ടേ? അവർക്ക് ക്ഷേത്രം വേണം. പിന്നെ, കുറെ ശുചിത്വമെങ്കിലും ഉണ്ടാകുമല്ലോ എന്ന് നാമും വിചാരിച്ചു". ശുചിത്വം എന്നത് ശരീരത്തിന്റെ ഭൗതികതയാണ്. ശരീരത്തിന്റെ കീഴായ്മയെ ശുചിത്വംകൊണ്ട് മറികടക്കാനാവുമെന്ന് ഗുരു കരുതിയിരുന്നു. മറ്റൊരു സന്ദർഭത്തിൽ കുളിച്ച് ശുദ്ധമായി, വൃത്തിയുള്ള വസ്ത്രം ധരിച്ച കീഴാളർക്ക് ക്ഷേത്രപ്രവേശനത്തിന് അർഹതയുണ്ട് എന്നദ്ദേഹം ക്ഷേത്രം ഭാരവാഹികളോട് തർക്കിക്കുന്നുണ്ട്. ജാതിയെന്താണെന്ന് "കണ്ടാലറിയാത്തവർക്ക് കേട്ടാൽ എങ്ങിനെ മനസ്സിലാവും" എന്ന ചോദ്യരൂപേണയുള്ള മറുപടിയും സ്ഥാപിച്ചെടുക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നത്, കാണുന്ന ജൈവശരീരമാണ്, അതിലാരോപിക്കപ്പെടുന്ന കീഴായ്മയല്ല പ്രധാനം എന്നതാണ്.

ശരീരംകൊണ്ട് അടയാളപ്പെടുത്തപ്പെട്ട ജാതിയെ ശരീരത്തിന്റെ ഭൗതികതകൊണ്ടുതന്നെ മറികടക്കാനാണ് ഗുരു ശ്രമിച്ചത്. ആധുനികതയുടെ കേരളീയ സന്ദർഭത്തിൽ ശരീരത്തെ പുനർവിഭാവനം ചെയ്യുന്നതിലൂടെ സാമൂഹ്യപരിവർത്തനത്തിനുള്ള ഉപാധിയായി ശരീരത്തെത്തന്നെ പ്രതിഷ്ഠിക്കുകയായിരുന്നു ഗുരു. അപൂർണ്ണ/ജാതി ശരീരങ്ങളെ പൂർണ്ണ/മനുഷ്യശരീരങ്ങളായി പാകപ്പെടുത്തുന്നതിനുള്ള നിലയ്ക്കാത്ത പരിശ്രമങ്ങളാണ് ഗുരു നടത്തിയത്.

സഹായ ഗ്രന്ഥങ്ങൾ

1 Turner, Victor–From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play, Britain, 1982.

2. Lisa Blackman–The Body: The key Concept, Berg Publications, New York, 2008.

3 Foucault, Michael–Archaeology of Knowledge, Routledge Publications, London, 1994.

4 Guru, Gopal–Discrimination and Sanskritisation;Some Theoretical Aspects, Sociologcial Bulletin, 1986.

5 Guru, Gopal and Sarukkai, Sundar–The Cracked Mirror; An Indian Debate on Experience and Theory, Oxford University Press, New York, 2012.

6 Ponty, Merleau–Phenomenology and the Sciences of Man, Northwestern University Press, 1964.
7 അനിൽ, കെ. എം—ജീവൽ ശരീരത്തിന്റെ പരിമളങ്ങൾ, ബോധനം മാസിക, ജനുവരി 2014.
8 നാരായണൻ, എം.വി, ഡോ.– ദൃശ്യകല :കഥകളിയുടെ ശരീര സംസ്കാരം, ഭാഷാപോഷിണി ഡിസംബർ, 2011.

കേരളീയസ്ത്രീയുടെ ആധുനികത

രമ്യ പി പി

ഗവേഷക, കേരളവർമ്മ കോളേജ്, തൃശ്ശൂർ

ശരീരവും ആധുനികതയും

കൊളോണിയൽ വാർപ്പുമാതൃകയിൽ ക്രൈസ്തവ പാപബോധത്തിലധിഷ്ഠിതമായ പെൺ-ആൺ ശരീരങ്ങളെ ആധുനിക കേരളീയപരിസരം നിർമ്മിച്ചതാണ് നവോത്ഥാനത്തിലൂടെ വെളിപ്പെടുന്നത്. 'സ്ത്രീ ശരീരനിഷ്ഠയിൽ' കേന്ദ്രീകരിച്ചുകൊണ്ടുള്ള മനഃസംസ്കരണം സ്ഥാപിക്കേണ്ടതുണ്ട് എന്ന ബോധം ഈ കാലഘട്ടത്തിൽ രൂപപ്പെട്ടു. ആധുനികയിടത്തിൽ ഇത്തരം ചിന്തയെ നയിക്കുന്നതും സ്വീകരിക്കുന്നതും ആണധിഷ്ഠിതമായ സാംസ്കാരികഭൂമികയിൽ നിന്നുകൊണ്ടാണ്. ശരീരം പവിത്രമാണ് എന്ന് മനസ്സിനെ ധരിപ്പിക്കുകയും അതിനുതകുന്ന രീതിയിൽ പെൺശരീരങ്ങളെ നിർണയിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. മനഃസംസ്കരണം പെണ്ണിലേക്കുമാത്രം പ്രയോഗിച്ച് സ്വഭാവരൂപീകരണം സ്ത്രീയിൽ ഉണ്ടാകേണ്ട അനിവാര്യതയായി ഉറപ്പിക്കുന്നു. വിശുദ്ധി ശരീരത്തെ പുതപ്പിക്കുന്ന ആവരണമാകുന്നു. കന്യകാത്വംപോലുള്ള പ്രയോഗങ്ങൾ ഇത്തരം ശുദ്ധിബോധത്തെ നിർണയിക്കുന്നു. ശരീരത്തിന്റെ വൃത്തിയ്ക്കുള്ളിലാണ് സ്ത്രീയിൽ കന്യക എന്ന പദവിയെ നിലനിർത്തുന്നത്. ശരീരത്തിന്റെ പരിവർത്തനത്തിനനുസരിച്ച് പുരുഷയുക്തിബോധപൂർവംതന്നെ ചാർത്തിത്തരുന്ന സ്ത്രൈണവിശേഷണങ്ങൾ മാത്രമാണിത്. "ആധുനിക കേരളത്തിന്റെ രൂപപ്പെടലിൽ ജാതിക്കുപരിയായി ലിംഗപരമായ ക്രമീകരണം ശക്തമാവുകയും പുരുഷാധിപത്യം ശക്തമാവുകയും ചെയ്യുന്നതായി" (വേണുഗോപാലൻ കെ.എം., ദേവിക ജെ., 2006: 38) വിലയിരുത്തുന്നു. ഇവിടെ ഫ്യൂഡൽ വ്യവസ്ഥിതിയിൽ നിലനിന്നിരുന്ന ജാതിബോധ്യങ്ങളെ കീഴ്മേൽമറിച്ച് 'ജാതി' ആണ്, പെണ്ണ് ജാതികളായി മാറുന്ന അവസ്ഥ കാണാം. ഒരു തലത്തിൽ ജാതി

ഫ്യൂഡൽ ശരീരങ്ങളെ പിൻതള്ളി ലിംഗശരീരങ്ങളിൽ വിവേചകത്വത്തെ പ്രതിഷ്ഠിക്കുകയാണ് ചെയ്തത് എന്ന് ചേർത്തുവായിക്കാം. മനഃസംസ്കരണവും ശരീരത്തെ ആസ്പദമാക്കിയുള്ള കേരളീയ ആധുനികതയുടെ മുദ്രകൾ തന്നെയാണ്.

വ്യക്തികേന്ദ്രിതമായ ലൈംഗികതയെക്കുറിച്ച് ആധുനികത വ്യവഹരിക്കുന്നു. വ്യക്തിയെ മാനവികതയുടെ പറ്റത്തിനുള്ളിൽനിന്ന് വിലയിരുത്തുന്നു. "മനുഷ്യഗണത്തിന്റെ അതിജീവനശേഷിക്ക് ഉതകുന്ന പ്രവൃത്തി അതിൽനിന്ന് സെക്ഷ്വാലിറ്റിക്കുണ്ടായ മാറ്റം ശരീരത്തിൽനിന്ന് വ്യക്തിയിലേക്കും വ്യക്തിയിൽനിന്ന് പൗരപദവിയിലേക്കുമുള്ള സാമൂഹിക-സാംസ്കാരിക-രാഷ്ട്രീയ പരിണാമവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതാണ്". (ഗീത പി., അജ്ഞു കെ. നാരായണൻ (എഡി.) 2017: 28) കാഴ്ചകൾ എതിർലിംഗത്തെ വസ്തുവത്കരിക്കുകയും വീണ്ടും ചോദ്യം ചെയ്യപ്പെടേണ്ടുന്ന അവസ്ഥയിൽ എത്തിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ലൈംഗികധാരണകൾക്ക് പാകമായ വിധത്തിൽ സ്ത്രീശരീരത്തെ ആധുനിക കേരളീയപൊതുസമൂഹം നിർമ്മിക്കുന്നു. അതിനുതകുന്ന സ്വാഭാവികമായ ചേഷ്ടകളെ വിധേയപ്പെടലിന്റെ ഉപാധി എന്ന നിലയിൽ പുരുഷാധിപത്യസമൂഹം സ്ത്രീയിൽ ആരോപിക്കുന്നു. അനുസരണ, അടക്കം, ഒതുക്കം, നാണം, ശാലീനത, സൗമ്യത ഇത്യാദി ഘടകങ്ങളെ ഫ്യൂഡൽവ്യവസ്ഥിതിയുടെ പിൻതുടർച്ചയെന്ന നിലയിൽ ആധുനികതയ്ക്കുള്ളിൽ നിലനിർത്തുന്നു. ഇവയെല്ലാം സ്ത്രീ സഹജഗുണങ്ങളാക്കി അവരോധിക്കുന്നു. ഈ സാഹചര്യത്തിൽ കേരളീയ പരിസരത്തിൽ രൂപപ്പെട്ടുവരുന്ന സദാചാരസംഹിതകളെ ക്രിയാപരമായി എതിർത്തുകൊണ്ട് ആധുനികതയിൽ ലൈംഗികതയെ അടിവരയിടുവാൻ സാധിക്കുന്നില്ല.

ഏകദാമ്പത്യവ്യവസ്ഥിതിക്കുള്ളിലാണ് ലൈംഗിക അധികാരം ഏറെക്കുറെ മൂർത്തമാകുന്നത്. "ഒരു ജന്മത്തിൽ ഒരുവൾക്ക് ഒരുവൻ ഭർത്താവ് എന്നുള്ള നിയമം ശ്ലാഘനീയമല്ലെന്നു പറവാൻ പാടില്ല. (സ്മൃതികൾ അനുവദിച്ചിട്ടുണ്ട്) എന്നാൽ തക്കതായ സംഗതികളിൽ മറ്റൊരു പുരുഷനെ ഭർത്താവായി സ്വീകരിക്കുന്നതുകൊണ്ട് ഒരു സ്ത്രീയെ കേവലം വ്യഭിചാരിണിയെന്നോ, പാതിവ്രത്യമില്ലാത്തവളെന്നോ വിചാരിക്കുന്നതും പറയുന്നതും തെറ്റാകുന്നു." (കടത്തനാട്ട് പോർളാതിരി, ലക്ഷ്മി ഭായി :7) ഇത്തരം നിരീക്ഷണങ്ങൾ നിലവിലെ ഏകദാമ്പത്യ വ്യവസ്ഥയ്ക്ക് കടുത്ത വിമർശനമായി മാറുന്നു. കാരണം നിർബന്ധിത ആചാരമായും മര്യാദയായും അടിച്ചേല്പിക്കുന്ന വൈവാഹിക വ്യവസ്ഥ

സ്ത്രീയുടെ ജീവിതപരിസരത്തിലാണ് കൈ കടത്തുന്നത്. പൗരാണികതയ്ക്കുള്ളിൽ നിർണയിക്കപ്പെട്ടിരുന്ന സ്ത്രീയവസ്ഥയെ ആധുനികത കീഴ്മേൽ മറിക്കുന്നു. കേരളീയവ്യവസ്ഥാചരിത്രത്തിനകത്ത് ഏകദാമ്പത്യം നിജപ്പെടുത്തുന്ന ഭിന്ന ലൈംഗികതയുണ്ട് (hetrosexuality). എന്നാലിവിടെ പുരുഷന് പല ലൈംഗികത വിലക്കില്ലാതെ ആസ്വദിക്കാനും കഴിയുന്നു. സ്ത്രീയാണ് ഇവിടെയും അടിമ.

"സ്ത്രീപുരുഷൻമാർ സ്വതന്ത്രരായി സംസാരിക്കുന്നത് സംശയദൃഷ്ട്യാ വീക്ഷിക്കപ്പെടുകയും, സംസാരിക്കുന്നവരിൽപോലും പാപഭീതിയുടെ നിഴൽകുറ്റം ബാധിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന നാടാണ് കേരളം. എന്നാൽ അതൃപ്തമായ ലൈംഗികകാമനകളുടെ വിളനിലമാണ് കേരളീയരുടെ മനസ്സെന്നത് 'ലൈംഗിക പീഡനവാർത്തകൾ സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട് (മ്യൂസ്മേരി, 2015:79). കേരളത്തിൽ ലൈംഗികതയുടെ ചരിത്രത്തിനുള്ളിൽ ഏറെ പ്രമാദമായ കുറിയേടത്ത് താത്രി വിചാരണ നൂറ്റാണ്ടുകൾ കഴിഞ്ഞിരിക്കുന്ന സാഹചര്യത്തിലും വീണ്ടും വീണ്ടും കേട്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ലൈംഗിക അതിക്രമങ്ങൾ ആധിപത്യപരമായ പുരുഷാധികാരത്തെയാണ് തുറന്നുകാണിക്കുന്നത്. 1996-ലെ സൂര്യനെല്ലി കേസ് മുതലാണ് കേരളത്തിൽ വ്യാപകമായി ലൈംഗിക പീഡനവാർത്തകൾ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. ഇത്തരം ഒരു സാഹചര്യത്തിലേക്ക് ലൈംഗികതയെ കൊണ്ടുചെന്നെത്തിക്കുന്നത് ആധുനികത രൂപപ്പെടുത്തിയ ശരീരബോധ്യവും ലൈംഗികതാമനോഭാവവുമാണ്. ആധുനികകാലം മനുഷ്യാവകാശങ്ങളെയും, നീതി ബോധത്തെയും, സാമൂഹികപദവിയെയും, അന്തസ്സിനെയും കുറിക്കുന്ന മാനവികനിലപാടുകളിൽ ഉറച്ചുനില്ക്കുമ്പോഴും ലിംഗപരമായ വേർതിരിവുകളും ചൂഷണങ്ങളും തുടർച്ചയാകുന്ന സാഹചര്യമാണ് നിലനില്ക്കുന്നത്. അധികാരവിധേയത്വഘടന ആധുനിക സാമൂഹികപൊതുമണ്ഡലത്തിനകത്ത് പരുവപ്പെടുന്നതാണ് ഇതിന് കാരണം. ആധുനികത വ്യക്തിനിഷ്ഠതയ്ക്ക് പ്രാധാന്യം കല്പിയ്ക്കുമ്പോഴും സ്ത്രീക്ക് വ്യക്തിസ്വാതന്ത്ര്യം പരോക്ഷമായും പ്രത്യക്ഷമായും അനുവദിക്കാത്ത ആണധികാരം ആധുനികകേരളീയചരിത്രത്തിനകത്ത് അധികാരകേന്ദ്രമായി നിലകൊള്ളുന്നു.

കുടുംബത്തിലെ പദവി വിചാരങ്ങൾ

കുടുംബമാണ് ആധുനികലിംഗപദവിയുക്തിയുടെ അടിസ്ഥാനം. ഫ്യൂഡൽ തറവാടുകളുടെ ബൃഹദാവരണത്തിൽ നിന്നും ചുരുങ്ങി 'വീട്' എന്ന സങ്കല്പത്തിൽ എത്തിനില്ക്കുകയാണ് ആധുനികതയുടെ പരിസരം. തറവാടുകളുടെ തകർച്ച അണുകുടുംബത്തെ സൃഷ്ടിക്കുകയുണ്ടായി.

അവിടെ തറവാട് അപ്രസക്തമാവുകയും വീട് കുടുംബവ്യവസ്ഥ യുടെ പുതിയ വീണ്ടെടുപ്പായി രൂപാന്തരപ്പെടുകയുംചെയ്തു. എന്നാൽ ആധുനികത വീണ്ടെടുത്തത് പുരോഗമനപരമായ മാറ്റമായിരുന്നില്ല മറിച്ച് തറവാടുകളുടെ ഭൂതകാലശേഷിപ്പുകളുടെ പരിവർത്തനോന്മുഖ മായ പുതിയ മുഖമായിരുന്നു. "അമ്മാവൻ ഭരിക്കുന്ന മരുമക്കത്തായ തറവാടുകളിൽനിന്ന് അച്ഛൻ ഭരിക്കുന്ന വീടുകളിലേക്ക് ആധുനിക കേരളീയ സമൂഹം ചേക്കേറി. അത്തരം കുടുംബത്തിനുള്ളിൽ പുരുഷൻ സമ്പാദിക്കുന്നവനായി. സ്ത്രീയവസ്ഥയിൽ പുരോഗമനപരമായ ഒരു മാറ്റവും ഉണ്ടായില്ല എന്നതാണ് ചിന്തനീയം. മരുമക്കത്തായത്തിൽ സ്ത്രീ നിലനില്ക്കുന്ന അവസ്ഥ പ്രത്യക്ഷത്തിൽ കുടുംബത്തെ മുൻനിർത്തി ഭദ്രമാണെങ്കിലും വിവേചനം അതിന്റെ ആന്തരിക പ്രവണതയായി നിലനില്ക്കുന്നുണ്ട്." കുടുംബത്തിനുള്ളിൽ ആധുനികവത്കരണത്തിന്റെ മുഖ്യസ്രോതസ്സായി പ്രവർത്തിക്കാൻ പ്രാപ്തയായ സ്ത്രീയുടെ രൂപമാ യിരുന്നു 19-ാം നൂറ്റാണ്ടുമുതൽ സാമൂഹിക പരിഷ്കരണവൃത്തങ്ങളിൽ ആദർശവത്കരിക്കപ്പെട്ടത്" (ദേവിക ജെ. 2006:31). ഇത് തികച്ചും സ്ത്രീപദവിയെ വീണ്ടുവിചാരം ചെയ്യപ്പെടുന്ന വിമർശനാത്മകമായ നിരീക്ഷണമാണ്. ഫ്യൂഡൽ തറവാടുകളിൽ സ്ത്രീ അധികാരത്തിനെ മുൻ നിർത്തി വിലയിരുത്തുമ്പോൾ മരുമക്കത്തായത്തെയാണ് ഏറെയും പുര സ്കരിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നത് തറവാട്ടുകങ്ങളിൽ പെൺ മേധാവിസ്ഥാനം പേരിന് കല്പിച്ചു നല്കുയും അധികാരം കാരണവർ കയ്യാളുകയും ചെയ്യുന്ന അവസ്ഥയിലാണ് ആധുനികതയുടെ അടിത്തറ പാകപ്പെട്ടത്.

അധികാരം അണുകുടുംബത്തിലും ആൺപക്ഷത്തുതന്നെയാണ് നില നിന്നത്. വീടും സമ്പത്തും അച്ഛനിൽ നിക്ഷിപ്തമായതോടെ കുട്ടികൾ അമ്മയുടേതായിരുന്ന കാലം അവസാനിക്കുകയും 'സ്ത്രീ കുടുംബത്തിനു ള്ളിൽ അപ്രധാനയായിത്തീരുന്ന സ്ഥിതിവിശേഷം ഉണ്ടായി. ആധുനി കകുടുംബത്തിനുള്ളിൽ അച്ഛനോടൊപ്പം മുറിപങ്കിടുകയും അമ്മയുടേതായ ഒരു മുറിയില്ലാതായിത്തീരുകയും ചെയ്തു. "കുടുംബം എന്ന യൂണിറ്റിന്റെ നിലനില്പിന് അന്യപുരുഷന്റെ കുട്ടിയെ ഗർഭംധരിക്കാത്ത സ്ത്രീ ആവശ്യ മായതിനാൽ സ്ത്രീയുടെ ചാരിത്ര്യം എന്ന സാമൂഹിക നിർമിതി പുരുഷന് അതിപ്രധാനമായി" (മാനസി, തന്മ :22). സ്ത്രീയുടെ ചാരിത്ര്യം വസ്തുനി ഷ്ഠമായി സാമൂഹികമായ സങ്കല്പമായി ഗണിക്കാം. അത് പുരുഷന്റെ ആധിപത്യസ്ഥാനത്തെ എന്നെന്നേക്കുമായി ഉറപ്പിക്കുന്നതിനുവേണ്ടി നടത്തുന്ന വൈകാരികമായ ചൂഷണമാണ്. പുരുഷന് തന്റെ അധികാര ത്തെ പൂർണമായും സംരക്ഷിക്കുന്നതിന് ഇത്തരം നടപടികൾ അതിരു കവിഞ്ഞ രീതിയിൽ കുടുംബത്തിനകത്ത് പ്രയോഗിക്കുന്നു. ആധുനിക

കേരളീയഭവനങ്ങളിൽ സ്ത്രീയെ മനസ്സിനുള്ളിലെ പാപബോധത്തിൽ തളച്ചിട്ടുകൊണ്ട് ആദർശങ്ങളെ മറച്ചുവെച്ചു.

'ആധുനികകുടുംബം' എന്നതിന്റെ തുടർച്ചയിൽ 1960-ൽ 'നാം ഒന്ന് നമുക്ക് രണ്ട്' എന്നത് കുടുംബാസൂത്രണമാർഗമായി കേരളീയ പരിസരത്തിൽ കൊണ്ടുവന്നു. ആധുനികകേരളം ഏറെ സ്വീകാര്യതയോടെ ആഘോഷിച്ചതാണ് കുടുംബാസൂത്രണപദ്ധതി. ജനസംഖ്യാനിയന്ത്രണത്താൽ സാധ്യമാകുന്ന സാമ്പത്തിക ഉന്നമനത്തെയും അത് കേരളീയ ഭരണവ്യവസ്ഥയുടെ സുഗമമായ നടത്തിപ്പിനെയും സ്വാധീനിക്കുന്നുവെങ്കിലും അത് സ്ത്രൈണോചിതമായ ശരീരവിനിമയങ്ങൾക്ക് അധികാരം ബോധപൂർവ്വം കല്പിച്ചുനല്കുന്ന വിലക്കിന്റെ ഭാഷ്യമാകുന്നു. "പ്രസവാനന്തരം ഗർഭം ഉണ്ടാകാതിരിക്കാനുള്ള വന്ധ്യംകരണത്തിന് അവർ സമ്മതിക്കണം" (കേരളകൗമുദി, ആഗസ്റ്റ് 1967:17) എന്ന് ഡോ. സി.ഒ. കരുണാകരന്റെ കുടുംബാസൂത്രണ അജണ്ടയിൽ പുരുഷൻ നിർണയിക്കുന്നു. ശരീരവിനിമയാന്തരീക്ഷം കേരളീയപശ്ചാത്തലത്തിൽ വീണ്ടും അടിവരയിടുന്നു. സാമുദായികപുരോഗതി, ദേശീയമാനം, ഇത്യാദിഘടകങ്ങളെമാത്രം കേന്ദ്രീകരിക്കുന്നതും പുരുഷനിർമ്മിത ഭരണതന്ത്രത്താൽ നിർണയിക്കപ്പെടുന്നതുമായ ഇത്തരം ചിന്തകൾ അപ്പാടെ ലൈംഗികസ്വത്വത്തെ അവഗണിച്ചു. ആധുനിക കുടുംബനിർമ്മിതിയിൽ പദവിയിലും, അധികാരത്തിലും വ്യക്തമായ തിരസ്കാരം സ്ത്രീ നേരിടുന്നു എന്നത് പ്രസ്തുത നടപടിയിൽനിന്നും ബോധ്യപ്പെടുന്നു.

ആധുനിക കേരളചരിത്രത്തിൽ നാടകങ്ങളെ അട്ടിമറിച്ചുകൊണ്ട് ടെലിവിഷൻ സംസ്കാരത്തിനുള്ളിൽ സീരിയലുകൾ മാധ്യമചിഹ്നമാകുന്നു. സ്ത്രീയെ വിശാലതയിൽ നിന്നകറ്റി അകത്തള ഉപാധിയാക്കുന്നു. രാമാനന്ദ്സാഗർ നിർമ്മിച്ച രാമായണ, മഹാഭാരതഭക്തി സീരിയലുകളിലൂടെ സമാരംഭിച്ച സീരിയൽ സംസ്കാരം വളരെപ്പെട്ടെന്നാണ് പെൺവിനിമയങ്ങളുടെ സിരാകേന്ദ്രമായത്. വീടിന്റെ വൈകാരികതയിലേക്കും, സ്വകാര്യതയിലേക്കും പരിമിതപ്പെടുത്തുവാൻ സാധ്യമാക്കുന്ന പ്രത്യയശാസ്ത്രമാണ് സീരിയലുകൾ നിർണയിക്കുത്. ആത്മരതിയും, താദാത്മ്യവും ഒരു പരിധിവരെ സ്വയം കീഴ്പ്പെട്ടുപോകുന്ന മാനസികവ്യവഹാരമാണ്. ശരീരം കുടുംബത്തിനകത്ത് ഭദ്രമാക്കേണ്ടതുണ്ട് കാരണം എല്ലാ അർത്ഥത്തിലും സഹിക്കുന്നവളായി സ്ത്രീയെ ആവിഷ്കരിക്കുന്നു. സ്ത്രീയെ സ്ത്രീയുടെ കഥയിലൂടെ ഇത്തരം വൈകാരിക ഇടത്തിൽ പരിമിതപ്പെടുത്തുന്നു. ഇന്നു കേരളീയ കുടുംബങ്ങളിലും, പൊതുമണ്ഡലത്തിലും സീരിയൽ, വിഭാഗീയതയുടെ അന്തരാർത്ഥങ്ങളെ സൃഷ്ടിക്കുന്നുണ്ട്.

കർത്തൃത്വവും ലിംഗപദവിയും

'കർത്തൃത്വം' കേരളീയചരിത്രത്തിൽ പുരുഷനിൽ നിക്ഷിപ്തമായിരുന്നു. കർത്തൃപദവി സ്വമേധയാ എടുത്തണിഞ്ഞ് രക്ഷകർത്തൃപദവി സ്വീകരിക്കുന്നു. നവോത്ഥാന നായകൻ, പരിഷ്കർത്താവ്, യുഗപുരുഷൻ, ഇത്യാദി മഹത് വിശേഷണങ്ങൾ ആ കർത്തൃത്വത്തിനകത്ത് ഭദ്രമാകുന്നു. സാമുദായിക ഇടപെടലുകളിൽ പുരുഷൻ പ്രഥമസ്ഥാനീയനാകുന്നതിന്റെ പരിണിതഫലമായി ഇത്തരം സ്ഥാനങ്ങൾ ഏറ്റുവാങ്ങുന്നു. ഇവിടെ 19-ാം നൂറ്റാണ്ടു മുതൽ 20-ാം നൂറ്റാണ്ടുവരെ ചരിത്രത്തിനകത്ത് അന്യവത്കരിക്കപ്പെട്ടുപോയ സ്ത്രൈണകർത്തൃത്വങ്ങൾ ഉണ്ടെന്നതാണ് ഇവിടെ പ്രശ്നവത്കരിക്കുന്നത്. ചരിത്രത്തെ ചികഞ്ഞെടുക്കുമ്പോൾ അത് വ്യക്തമാകും. കല്ലുമാലസമരത്തിലും ചാന്നാർ ലഹളയിലും ജാതി വിരുദ്ധ സമരമുഖങ്ങളിലും പുരുഷാധികാര പ്രവണതയാണ് കാണുന്നത്. അടുക്കളയിൽനിന്ന് അരങ്ങത്തേയ്ക്ക് വന്നാലും അണുകുടുംബങ്ങൾ അരങ്ങുകളെ നിഷ്കാസിതമാക്കും എന്ന ബോധ്യത്തിൽ തൊഴിൽ കേന്ദ്രങ്ങളിലേക്കുപോയ സ്ത്രീകളും കേരളീയചരിത്രത്തിൽ ആധുനിക മണ്ഡലത്തിന്റെ മാതൃകകളായിരുന്നു.

ആധുനികതയിൽ ദേശീയത വികാരമായതോടെ മാതൃത്വത്തെ ഉദാത്തവത്കരിച്ചു. മാതൃഭാവം ദേശം, ഭാഷ എന്നീ തലങ്ങളിലേക്കുകൂടി വ്യാപിച്ചു. ഈ അവസരത്തിലാണ്. സ്ത്രീശാക്തികതയെ മുൻനിർത്തിയുള്ള ഗാന്ധിജിയുടെ അനുകൂല നിലപാടുകളും ഉണ്ടാകുന്നത്. ഇതോടെ കേരളീയ സമരചരിത്രത്തിലേക്ക് അനേകം സ്ത്രീകൾ കടന്നുവന്നു. കേരളത്തിലെ ആനക്കര വടക്കത്തു പോലൊരു അഭിജാതകുടുംബത്തിൽനിന്ന് പുരുഷൻമാരെക്കാളേറെ സ്ത്രീകൾ സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തിൽ പങ്കെടുത്തതായികാണും. എം.വി. കുട്ടിമാളുവമ്മ, അമ്മു സ്വാമിനാഥൻ, സുശീലാമ്മ, സരോജിനിയമ്മ, ക്യാപ്റ്റൻ ലക്ഷ്മി തുടങ്ങിയവരുടെ നീണ്ട നിര'' (പന്മന, ഗീത പി, 2011: 964). ഈ ഇറങ്ങിവരവ് സ്ത്രൈണപദവിയുടെ പൂരണം തന്നെയാണ്. എന്നാൽ സ്വതന്ത്ര്യാനന്തരം അപ്രത്യക്ഷമാകുന്ന ഇത്തരം കരുത്തുകൾ പിന്നീട് വീണ്ടെടുക്കപ്പെടുന്നില്ല. ജാത്യാചാരങ്ങൾ സൃഷ്ടിച്ചിരുന്ന അതിരുകളെ മറികടക്കുന്ന പൊതുദൃശ്യത കേരളീയചരിത്രത്തിന്റെ ഭാഗമായിരുന്നു എന്ന് ഇതിൽ നിന്നും വ്യക്തമാണ്. എന്നാൽ സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തരം സ്ത്രൈണ കർത്തൃത്വങ്ങളുടെ അപ്രത്യക്ഷത ഏറെ പ്രശ്നവത്കരിക്കപ്പെടുന്നതിൽ സദാചാരസംഹിതയുടെ കെട്ടുപാടുകൾ ഉണ്ട് എന്നത് സുവ്യക്തമാണ്.

ആധുനികതയുടെ പരിസരത്തിലാണ് കേരളത്തിൽ കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് അധികാരം സംഭവിക്കുന്നത്. അതിനുമുന്നോടിയായി രൂപംകൊണ്ട വർഗസമരങ്ങളിൽ സ്ത്രൈണസാമീപ്യം പ്രകടമാണ്. 'സഖാവ്' എന്ന പ്രയോഗത്തിലെ ആൺ-പെൺ സ്വീകാര്യത ഇവയെല്ലാം മഹത്വവത്കരിക്കുന്നു. ലിംഗപരമായ വേർതിരിവിനെ അപ്രസക്തമാക്കുന്ന ഇത്തരം പ്രയോഗങ്ങൾ. കയ്യൂർ സമരത്തിൽ അണിനിരന്ന പെൺസഖാക്കൾ, മാണിക്കം, ചെമ്മരത്തി തുടങ്ങിയവരെ പി. ഗീത 'സ്ത്രീത്വം ഒരു ചരിത്രാവലോകനം' എന്ന കൃതിയിൽ പരിചയപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. അതുപോലെ 'ആണ്ടലാട്ടിന്റെ രേഖ ഇല്ലാത്ത ചരിത്രത്തി'ലും കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് വർഗസമരപശ്ചാത്തലത്തിലെ പെൺകരുത്തുകളെ കണ്ടെത്താൻ പരമാവധി ശ്രമിച്ചിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ പുരോഗമനപക്ഷത്ത് നിന്നു പ്രവർത്തിച്ച വനിതകൾക്ക് ചരിത്രത്തിൽ ആധികാരികമായ ഇടമില്ലാതെപോയി. കയ്യൂർ സമരവനിതകളിൽ ഒട്ടുമിക്കപേരും അധഃകൃത പക്ഷത്തിന്റെ പ്രതിനിധികളായിരുന്നു എന്നതും ശ്രദ്ധേയം. ജാതിയുടെ പരിപ്രേക്ഷ്യങ്ങളിൽ പദവിയെ വിനിമയം ചെയ്യുന്ന പശ്ചാത്തലത്തിൽ അധികാരം സ്ത്രീകളെ തിരസ്കൃതരാക്കിയ സാഹചര്യമാണ് അവരുടെ അപ്രത്യക്ഷതയിൽ നിന്നു മനസ്സിലാക്കിയെടുക്കേണ്ടത്. ആശയങ്ങളുടെ ദൃഢതയെ മറികടക്കുന്ന ജാതിഅധികാരചിഹ്നങ്ങളുടെ വളർച്ചയാണിതിനു കാരണമായി വർത്തിക്കുന്നത്. തിരുവിതാംകൂറിന്റെ സമരനായികമാരിൽ കെ.ആർ. ഗൗരിയമ്മ, കൂത്താട്ടുകുളം മേരി, രാധമ്മ തുടങ്ങിയ കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് സഹയാത്രികരെ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നുണ്ടെങ്കിലും അവരിൽ രാഷ്ട്രീയ നവയിടത്തെ കണ്ടെത്തുവാൻ ഒരേ ഒരു ഗൗരിയമ്മയ്ക്കു മാത്രമേ സാധിച്ചിരുന്നുള്ളൂ. എന്നാൽ അവർ എത്രപേർ അധികാരത്തിൽ നിന്നും നിഷ്കാസിതരായി എന്നതും സമീപഭൂതകാലത്തിലെ ചരിത്രയാഥാർത്ഥ്യമാണ്. ഇന്നും കേരളമന്ത്രിസഭയിൽ മുഖ്യമന്ത്രിപദവി അലങ്കരിക്കുവാൻ ഒരു വനിതയ്ക്ക് സാധിച്ചില്ലെന്നതുതന്നെ ഈ തുറന്ന ചിന്തയ്ക്ക് ആക്കം കൂട്ടുന്നു. അതുപോലെ ചരിത്രത്തിനുള്ളിലാണ് രക്തസാക്ഷികളെ നിർണ്ണയിക്കുന്നത്. ഏതൊരു സമരമുഖത്തും ജീവൻ ബലിയർപ്പിച്ചവർ രക്തസാക്ഷികളാണ്. ഇത്രമാത്രം പെൺസാന്നിദ്ധ്യം ഉണ്ടായിരുന്നിട്ടും രേഖയിലില്ലാതെ രക്തസാക്ഷികളായി മറഞ്ഞവർ ധാരാളം ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട്.

കർത്തൃത്വത്തിലെ വിവേചനം ആധുനികയിടത്തിൽ സാഹിത്യവും പ്രകടിപ്പിച്ചിരുന്നു. ആ കർത്തൃത്വങ്ങൾ കല്പിച്ചുനല്കുന്ന വ്യക്തിചേതനയായി പെണ്ണുങ്ങൾ മാറുന്നു. ഇതിന്റെ മാതൃകകൾ 'ആശാന്റെ നായികമാരി'ൽത്തന്നെ പ്രകടമാണല്ലോ. ശരീരനിഷ്ഠതയേക്കാൾ മൂർത്തവൽക്കരിക്കപ്പെട്ടു. മനഃസംസ്കാരം ആധുനിക ആൺ പ്രമത്തദയുടെ

ചിന്തകളെയാണ് പുരസ്കരിക്കുന്നത്. തറവാട്ടുകങ്ങളെ പൊളിച്ച് അണു കുടുംബത്തിലേക്ക് ഇന്ദുലേഖയെ നയിക്കുവാനും നവചിന്തകളെ കാര്യമാത്രപ്രസക്തമായി അവതരിപ്പിക്കാനുള്ള വൈഭവം ചന്തുമേനോൻ ഇന്ദുലേഖയ്ക്ക് നല്കുമ്പോഴും സ്ത്രീക്കുള്ളിൽത്തന്നെയുള്ള ഒരു വിഭാഗീയത ദൃശ്യമാണ്. ധനത്തിന്റെയും, വിദ്യയുടെയും വൈഭവത്തിൽ മാത്രം പ്രാധാന്യവത്കരിക്കുമ്പോൾ നിഷ്പ്രഭരായി ഒരക്ഷരം ഉരിയാടാതെ കല്യാണിക്കുട്ടിയെപോലുള്ളവർ സൂരിനമ്പൂതിരിയുടെ ലൈംഗികഭോഗത്തിന് ഇരയാകുന്നു. ചരിത്രരേഖയായി മാറിയ ആദ്യകാലസാഹിത്യചരിത്രങ്ങൾ ബോധപൂർവ്വം പെണ്ണിന്റെ കർത്തൃത്വങ്ങളെ അവഗണിക്കുന്ന സ്ഥിതിവിശേഷവും നവോത്ഥാന പരിസരത്തിൽ ദൃശ്യമാണ്. "1970 മുതൽ 1947 വരെയുള്ള കാലയളവിൽ സാഹിത്യചരിത്രത്തിൽ പന്ത്രണ്ട് എഴുത്തുകാരികളെ മാത്രമാണ് ഉള്ളൂർ പരാമർശിച്ചിരിക്കുത്. അതാകട്ടെ അവരുടെ കൃതികളെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയല്ലെന്നും കാണാം. സാഹിത്യപരിശ്രമങ്ങളെയോ സാഹിത്യവാസനയുള്ള ഭർത്താവോ, സഹോദരനോ, അയല്ക്കാരനോ കാരണമായാണ് അവർ ഉൾക്കൊള്ളിക്കപ്പെട്ടിരുന്നത്. മാത്രമല്ല, അവരുടെ സർഗാത്മകതയല്ല സദാചാര തല്പരത, ഭർത്തൃപരിചരണം, ശിശുപാലനം, ഭഗവത് ഭജനം, ഭക്തി എന്നിവയെയാണ് ഉള്ളൂരിന്റെ സാഹിത്യചരിത്രകാരികളുടെ മാതൃകഗുണമായി പരിഗണിച്ചിരുത്" (സ്കറിയസക്കറിയ (എഡി.) : ഗീത പി., 2011: 278) നിലനിന്നിരുന്ന കോയ്മകൾക്കുള്ളിൽ നിന്നാണ് വേറിട്ട സ്ത്രീയെ കണ്ടെടുക്കാനാവാത്ത വഴക്കത്തിനുള്ളിൽ ഉള്ളൂരിന്റെ ചിന്തകൾ തളയ്ക്കപ്പെടുന്നതെന്നു കാണാം. മലയാളത്തിലെ സാഹിത്യപാരമ്പര്യങ്ങളിലെല്ലാം ഇത്തരം പരിചരണങ്ങൾ വ്യാപകമാണ്.

ഉപസംഹാരം

കേരളീയചരിത്രത്തിൽ സ്ത്രീപുരുഷ പദവി വിചിന്തനം സാധ്യമാക്കുമ്പോൾ ആണധികാരം സജീവമായി പ്രവർത്തിക്കുന്നു എന്നത് വ്യക്തമാകുന്നു. ജാതിബോധങ്ങൾക്കഭേദമായി ലിംഗപദവി വിചിന്തനമാണ് കേരളീയചരിത്രത്തിലെ നിർണായകമായ പ്രതിസന്ധികളെ നിർണയിക്കുന്നത്. ആധുനികതയുടെ പരിസരത്തിൽ ഫ്യൂഡൽ ജാതിവ്യവസ്ഥയിൽനിന്നു വേറിട്ട ജാതി പുരുഷ-സ്ത്രീ ജാതിയായി പരിവർത്തനം ചെയ്യുന്ന സാമൂഹ്യസാഹചര്യത്തെയാണ് വിനിമയം ചെയ്യുന്നത്. ആധുനിക കേരളചരിത്രത്തിലെ സ്ത്രീശരീരങ്ങളെ രൂപപ്പെടുത്തുന്നത്, ആധുനിക മനഃസംസ്കരണവും അതിനെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയ ശരീരബോധ്യങ്ങളുമാണ്. അതിലൂടെ ആധുനിക അണുകുടുംബ-ലൈംഗിക

ആധിപത്യത്തിലൂടെയും കർത്തൃപദവിയിൽ നിന്നുള്ള നിഷ്കാസനത്തിലൂടെയുമാണ് കേരളീയ സ്ത്രീയുടെ ജീവിതം രൂപപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്നത്. ഉത്തരാധുനികത ഈ സ്ത്രീയവസ്ഥയെ പോറലേല്പിച്ച് പുതിയ സ്വത്വ ബോധം രൂപപ്പെടുത്തുന്ന പ്രക്രിയയിലുമാണ്.

ഗ്രന്ഥസൂചി

1 ഭാസ്കരനുണ്ണി പി., 1988, പത്തൊൻപതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ കേരളം, കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ
2 ഗണേഷ് കെ.എൻ., 1997, കേരളത്തിന്റെ ഇന്നലെകൾ ,സാംസ്കാരിക പ്രസിദ്ധീകരണവകുപ്പ്, കേരളസർക്കാർ.
3 ഗീത പി., 2010, പെൺകാലങ്ങൾ, കൈരളി ഓഫ് സെറ്റ് പ്രിന്റേഴ്സ്, കറന്റ് ബുക്സ്.
4 ഗീത പി., അജു കെ. നാരായണൻ, (എഡി.), 2017, താക്കോൽവാക്കുകൾ, വിദ്വാൻ പി.ജി. നായർ, ഗവേഷണകേന്ദ്രം, മലയാളവിഭാഗം, യു.സി. കോളേജ്, ആലുവ.
5 മൃസ്മേരി, 2015, ഉടലധികാരം, ഒലിവ് പബ്ലിക്കേഷൻ , കോഴിക്കോട്.
6 രാമചന്ദ്രൻ നായർ പന്മന (എഡി.), 2011. കേരള സംസ്കാരപഠനങ്ങൾ, കറന്റ് ബുക്സ്, കോട്ടയം.
7 രമിഷ കടവത്ത്, 2016, ബലാൽക്കാരം—ഇരയും പ്രതിരോധവും, പ്രോഗ്രസ് ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്.
8 റീജ (എഡി.) 2016, സ്ത്രൈണ കർതൃത്വം—ആഖ്യാനം പ്രതിനിധാനം രാഷ്ട്രീയം, ചിന്തപബ്ലിക്കേഷൻസ്, തിരുവനന്തപുരം.
9 കെ.എം. വേണുഗോപാൽ (എഡി.), 2006. കേരളം: ലൈംഗികത, ലിംഗനീതി, സെൽ ബുക്സ്, തിരുവനന്തപുരം.

ആനുകാലികങ്ങൾ

1 മാനസി, ലൈംഗികാതിക്രമങ്ങൾക്കു പിന്നിലെ ലൈംഗിമല്ലാത്ത ചിലത്, തന്മ, ലക്കം 12, മെയ് 2017.
2 ഉദയവർമ തമ്പുരാൻ, പോർളാതിരിമാർ, സ്ത്രീപുരുഷന്മാർ തമ്മിലുള്ള ആന്തരഭേദങ്ങൾ, ലക്ഷ്മിഭായി, പു -1-5 , ചിങ്ങമാസം 1090.

നവോത്ഥാന ആധുനികതയും ആധുനിക പുരുഷസ്വത്വങ്ങളുടെ വൈവിധ്യവും: തകഴിയുടെ കയറിൽ

ഗീതു ദാസ്
ഗവേഷക, സംസ്കൃത സർവ്വകലാശാല, കാലടി

1. ആമുഖം

കേരളത്തിന്റെ ആധുനികീകരണം 'നവോത്ഥാന' (Renaissance) പ്രക്രിയയാണ് സാധ്യമാക്കിയത് എന്ന പ്രസ്താവന അതിസാധാരണ മായിത്തീർന്ന ഒരു ചരിത്രയുക്തിയാണ്. എന്നാൽ ഈ ആധുനികീ കരണത്തെ 'കൊളോണിയൽ ആധുനികത'യെന്ന് മാറ്റിവിളിക്കാൻ തുടങ്ങിയിരിക്കുന്ന സമകാലീന വിമർശനഘട്ടം നവോത്ഥാനത്തെയും പുനർവായനകൾക്കു വിധേയമാക്കുന്നു. തകഴിയുടെ 'കയർ', ഈ സവിശഷചരിത്രസന്ദർഭത്തെ പ്രശ്നവൽക്കരിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നുണ്ട്. ആധുനികീകരണത്തെ ആദർശവൽക്കരിക്കാനല്ല സംശയദൃഷ്ടിയോടെ വീക്ഷിക്കാൻ നോവൽ ശ്രദ്ധിക്കുന്നു. ആധുനികവ്യക്തിസ്വത്വങ്ങളെ വൈവിധ്യപൂർണ്ണമാക്കുന്നതിലൂടെയാണ് ഈ കയർ ദൗത്യം കയർ നിർവ്വഹിക്കുന്നത്. നവോത്ഥാനം, ആധുനികത, പുതിയ ദേശരാഷ്ട്ര നിർമ്മിതി, മാനവികത എന്നിങ്ങനെയുള്ള സങ്കല്പനങ്ങൾക്കു നേർക്ക് കയറിന്റെ ആഖ്യാനം എങ്ങനെയാണ് നിശിതമായ ചില ചോദ്യങ്ങൾ ഉയർത്തുന്നത് എന്ന അന്വേഷണമാണ് പ്രബന്ധത്തിന്റെ ഉള്ളടക്കം.

2. ഫ്യൂഡൽക്രമത്തിൽനിന്നും ആധുനികക്രമത്തിലേക്ക്

പത്തൊൻപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ രണ്ടാം പകുതിയിൽ ഒരു കുട്ടനാടൻ ഗ്രാമത്തിലെ നായർസമുദായത്തെ അവതരിപ്പിച്ചുകൊണ്ടാണ് കയർ

തുടങ്ങുന്നത്. ഈ ഘട്ടമാവുമ്പോഴേക്ക് ഇന്ത്യയിൽ വിദേശാധിപത്യത്തി നെതിരെയുള്ള ശബ്ദങ്ങൾ ശക്തമായിക്കഴിഞ്ഞിരുന്നു. ചാന്നാർ ലഹള പോലെയുള്ള ജാതിവിരുദ്ധപ്രക്ഷോഭങ്ങൾ നടന്നു. തിരുവിതാംകൂർ ഭരണത്തിൽ ബ്രിട്ടീഷ് ഉദ്യോഗസ്ഥവൃന്ദം പിടിമുറുക്കിയിരുന്നു. അതി നെതിരായ അസ്വസ്ഥതകൾ പുകഞ്ഞിരുന്നു.

എന്നാൽ കയർ ഈ ചലനാത്മകമായ സാമൂഹികാവസ്ഥയെ ആദ്യഘട്ടത്തിൽ അവതരിപ്പിക്കുന്നില്ല. പകരം ഒരു ഫ്യൂഡൽ സമുദാ യത്തെ സൂക്ഷ്മമായി ചിത്രീകരിക്കുന്നു. ക്ഷേത്രകേന്ദ്രിതഭരണക്രമം, ജന്മി-കുടിയാൻ ബന്ധം, സംബന്ധവ്യവസ്ഥ, രാജഭരണത്തിന്റെ നടത്തിപ്പു ക്രമങ്ങൾ എന്നിങ്ങനെ ആ സമുദായത്തിന്റേതായ വ്യ വഹാരമണ്ഡലത്തിലാണ് നോവൽ വികാസം പ്രാപിക്കുന്നത്. ഒരു പ്രാദേശിക ചരിത്രനിർമ്മിതിയുടെ സൂക്ഷ്മത ഈ എഴുത്തിൽ കാണാം. പൊതുചരിത്രത്തിൽ സാധാരണമായി ഉപയോഗിച്ചുകാണുന്ന ജന്മിത്തം എന്ന സാമൂഹികക്രമത്തെ മുൻവിധിയോടെയാണ് 'പൊതുബോധം' സ്വാംശീകരിച്ചിരിക്കുന്നത്. ഇതിനെ മാറിയ പരിപ്രേക്ഷ്യത്തിൽ ആദർശവൽക്കരണങ്ങളോ അതിഭാവുകത്വങ്ങളോ ഇല്ലാതെ കയർ സൂക്ഷ്മമാക്കുന്നു. ഒപ്പം അധികാരത്തിന്റെ സൂക്ഷ്മരൂപങ്ങൾ ഇവിടെ വിവൃതമാകുന്നു. നേരിട്ട് വാളെടുത്തിട്ടല്ല. കയറുകൊണ്ടു വരിഞ്ഞുമുറുക്കു ന്നതുപോലെ നിരന്തരം ജനങ്ങളിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്ന സൂക്ഷ്മാധികാര ത്തിന്റെ പ്രവർത്തനം നോവൽ വിസ്തരിക്കുന്നു. ഫ്യൂഡൽ ക്രമത്തിന്റെ ഈ വിശദമായ ചിത്രം അതിന്റെ വൈകൃതങ്ങളെയും തുറവികളെയും വൈരുദ്ധ്യങ്ങളെയുമൊക്കെ ഒരേസമയം പർവ്വതീകരിക്കുന്നുണ്ട്. അതിനുശേഷം മാത്രമാണ് നവോത്ഥാനാശയങ്ങൾ പ്രകമ്പനം സൃഷ്ടിച്ച സംഘർഷഭൂമിക നോവലിൽ ചർച്ചാവിഷയമാകുന്നത്.

അവിടെയും കയർ സ്വീകരിക്കുന്ന ആഖ്യാനസമ്പ്രദായത്തിന് ചില പ്രത്യേകതകളുണ്ട്. ഒന്നാമതായി ഈ നവോത്ഥാനാശയങ്ങളുടെ പ്രചാ രകർക്കൊപ്പം നിന്നല്ല അത് ഉന്നം വയ്ക്കുന്ന നായർ സമുദായത്തിന്റെ ഇടയിൽ നിന്ന് പുരോഗമനാശയങ്ങൾക്കു നേർക്ക് തിരിഞ്ഞുനോക്കുക യാണ് കയർ ചെയ്യുന്നത്. അങ്ങനെ നോക്കുന്നതാകട്ടെ ഒരു പ്രതിപാഠ നിർമ്മിതി (antinarrative)യുടെ തലത്തിലുമാണ്. നായർസമുദായത്തിന്റെ ജീർണ്ണതകളെ, കൊളോണിയൽ അധികാരത്തിന്റെ സൂക്ഷ്മരൂപങ്ങളെ അതിനുള്ളിലുള്ള വ്യവഹാരങ്ങളിലൂടെ ഉയർത്തുകയെന്നതാണ് ഈ പ്രതിപാഠനിർമ്മിതിയുടെ താല്പര്യം.

ആദ്യഭാഗത്തുനിന്നും രണ്ടാംഭാഗത്തെത്തുമ്പോൾ നിലവിലി രുന്ന ക്രമം തകരുന്നതിന്റെയും ആധുനികമെന്നു വിളിക്കപ്പെട്ട

പുതുക്രമത്തിലേക്ക് ഈ സമുദായം പരിവർത്തിക്കപ്പെടുന്നതിന്റെയും ചിത്രം നോവൽ അനാവരണം ചെയ്യുന്നു. കേരളീയ ഫ്യൂഡലിസത്തിന്റെ സാമൂഹ്യരൂപങ്ങൾ പി. പവിത്രൻ ഇങ്ങനെ ക്രോഡീകരിക്കുന്നു.

1. സവർണ്ണ ജാതി മേധാവിത്തം
2. ജന്മി-ഭ്രവുടമവ്യവസ്ഥ.
3. നാടുവാഴിത്ത-രാജഭരണവ്യവസ്ഥ.
4. ക്ഷേത്രപൗരോഹിത്യവിശ്വാസാധികാരം.
5. പുരുഷാധിപത്യം.

അദ്ദേഹം ഇങ്ങനെ നിരീക്ഷിക്കുന്നു: 'ഫ്യൂഡലിസത്തിന്റെ സമ്പൂർണ്ണമായ തകർച്ച എന്നാൽ ജാതിമേധാവിത്തത്തിൽനിന്നും ജാത്യേതര സാമൂഹ്യബോധത്തിലേക്കും ജന്മി-ഭ്രവുടമാവ്യവസ്ഥയിൽനിന്നും മുതലാളിത്ത സോഷ്യലിസ്റ്റ് സാമൂഹികബന്ധങ്ങളിലേക്കും നാടുവാഴി -രാജവ്യവസ്ഥയിൽനിന്നും ബൂർഷ്വാ ബ്യൂറോക്രാറ്റിക്/സോഷ്യലിസ്റ്റ് പാർലമെന്ററി വ്യവസ്ഥയിലേക്കും ക്ഷേത്രാധികാരത്തിൽനിന്നും ശാസ്ത്രീയ വീക്ഷണത്തിലേക്കും സ്ത്രീപുരുഷ ബന്ധങ്ങളിൽ മുതലാളിത്ത/ സോഷ്യലിസ്റ്റ് ബന്ധവ്യവസ്ഥയിലേക്കുള്ള മാറ്റവുമാണ്' (2002: 281).

ഈ സാംസ്കാരിക വിച്ഛേദത്തെ ഒരു ഫ്യൂഡൽ സമുദായം എങ്ങനെ അഭിമുഖീകരിച്ചു എന്നതിനാണ് കയർ ഊന്നൽ കൊടുക്കുന്നത്. നമ്പൂതിരിമാർ, ക്രിസ്ത്യാനികൾ, ദളിതർ തുടങ്ങിയ ഇതര സാമൂഹികവിഭാഗങ്ങൾ നോവലിൽ പങ്കാളിത്തബിംബങ്ങൾ മാത്രമാകുന്നു. നവോത്ഥാനാശയങ്ങൾ ഉന്നംവെച്ച നമ്പൂതിരി-നായർ സമുദായങ്ങൾ തന്നെയാണ് ആളോഹരിസമ്പ്രദായം, മക്കത്തായം മുതലായ സാമൂഹിക മാറ്റങ്ങളുടെ വരവോടെ അടിമുടി ഉടച്ചുവാർക്കപ്പെടുന്നത്. ഈ സമുദായങ്ങളിൽ നിന്നുള്ള ചില കഥാപാത്രങ്ങളിലൂടെ അവർക്ക് സാംസ്കാരികമായുണ്ടായ ഹിമാലയൻ വ്യതിയാനത്തെ കയർ അവതരിപ്പിക്കുന്നു. 'ആധുനികീകരിക്കപ്പെട്ട വ്യക്തി' എന്ന ചരിത്രം അടയാളപ്പെടുത്തിയ ആദർശാത്മക വ്യക്തിത്വങ്ങളെയും കാലം അവരിൽ വരുത്തുന്ന അനിവാര്യമായ ചിതറലുകളെയും അഭിസംബോധനചെയ്യുവാനുള്ള ബലം ആഖ്യാനം നേടിയെടുക്കുന്നത് ആശയപരമായ ആധുനികീകരണപ്രക്രിയയെ സൂക്ഷ്മമാക്കിയതിലൂടെയാണ്.

നവോത്ഥാനസംഘടനകൾ നടത്തിയ പ്രവർത്തനങ്ങളുടെ നേരിട്ടുള്ള വിവരണം കയറിൽ കടന്നുവരുന്നില്ല. മറിച്ച് നവോത്ഥാനാശയങ്ങൾ പുതിയ തലമുറയിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്നതിന്റെ വിശദാംശങ്ങൾ കാണാം. അടിയുറച്ച യാഥാസ്ഥിതികർ ഒരേസമയം മാറ്റത്തിന്

തയ്യാറാകാതിരിക്കുകയും ഭൗതികമായി അതിനു വഴിപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്ന സംഘർഷാത്മകമായ വൈരുദ്ധ്യം കാണാം. പുതിയ പ്രത്യയശാസ്ത്രധാരകൾ രൂപപ്പെടുത്തിയ നവീനവ്യക്തിത്വങ്ങൾ, ആശയങ്ങൾ അവരിലെ ആന്തരിക സംഘർഷങ്ങൾ, പരിണാമങ്ങൾ എന്നിങ്ങനെ നവോത്ഥാന ആധുനികതയുടെ ആശയസംവാദഭൂമികയായി നോവൽ മാറുന്നു.

നവോത്ഥാനപ്രസ്ഥാനങ്ങളും മദ്ധ്യവർഗ്ഗപുരുഷനും

1888-ലെ അരുവിപ്പുറം പ്രതിഷ്ഠയിലൂടെ ശ്രീനാരായണഗുരു ജാതി-ജന്മി-നാട്ടുവാഴിത്ത ക്രമത്തിന് നേർക്കും അതുവഴി മതാധിഷ്ഠിതക്രമത്തിലൂടെ പ്രവർത്തിച്ച കൊളോണിയൽ അധികാരത്തിനു നേർക്കും ഉയർത്തിയ വെല്ലുവിളിയെ ഇന്നും തുടരുന്ന കേരളീയ ധാർമ്മികാടിത്തറയുടെ അടിസ്ഥാനമായും നവോത്ഥാനത്തിന്റെ ആദ്യസ്ഫുരണമായും ബി. രാജീവൻ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നു. അതോടൊപ്പം ആധുനിക കേരളത്തിലേക്കുള്ള പരിവർത്തനത്തിന് തുടക്കം കുറിച്ച നിർണ്ണായക സംഭവങ്ങളായി 1889-ൽ ഇന്ദുലേഖ, 1890-ൽ സർ. സി. ശങ്കരൻനായർ മദിരാശി നിയമസഭയിൽ അവതരിപ്പിച്ച മരുമക്കത്തായ വിവാഹബിൽ, 1891-ലെ മലയാളി മെമ്മോറിയൽ എന്നിവയെയും അദ്ദേഹം ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നു (2011: 268).

മലയാളി മെമ്മോറിയലിനെ കേരളത്തിലെ പ്രഥമ ബഹുജനപ്രക്ഷോഭം എന്ന നിലയിൽ ജനാധിപത്യപ്രക്രിയയുടെ തുടക്കം കുറിച്ച ചരിത്രസംഭവമായി പി. ഗോവിന്ദപ്പിള്ള അടയാളപ്പെടുത്തുന്നു (2007: 85). എന്നാൽ ചാന്നാർ ലഹള മുതൽതന്നെ ഈ നവോത്ഥാനപ്രക്രിയയ്ക്ക് പഴക്കം കണക്കാക്കാം എന്നും അഭിപ്രായങ്ങൾ ഉണ്ട്. നിരവധിയായ സാമൂഹികസംഘടനകളും പ്രക്ഷോഭങ്ങളും സംഭവങ്ങളുമായി ധാരാളം ചരിത്രസംഭവങ്ങൾ നവോത്ഥാനപ്രക്രിയയുടെ ഭാഗമായി വിശദീകരിക്കപ്പെടുന്നു.

എ. ശ്രീധരമേനോൻ ഇപ്രകാരം നിരീക്ഷിക്കുന്നു: 'ശ്രീമൂലം തിരുനാൾ മഹാരാജാവിന്റെ സ്ഥാനാരോഹണം നടന്ന എ.ഡി. 1885 തൊട്ട് തിരുവിതാംകൂറിൽ ഉദയം ചെയ്യുകയും വളരുകയും ചെയ്ത രാഷ്ട്രീയപ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ ചരിത്രം പൊതുവെ മൂന്നുഘട്ടമായി വിഭജിക്കാം. ഒന്ന്, സമൂഹത്തിലെ വിദ്യാസമ്പന്നരായ മദ്ധ്യതല വർത്തികൾ നടത്തിയ വ്യവസ്ഥാപിത മാർഗ്ഗങ്ങളിലൂടെയുള്ള പ്രക്ഷോഭങ്ങൾ. രണ്ട്, ഹൈന്ദവരായ താഴ്ന്ന ജാതിക്കാരും ക്രിസ്ത്യാനികൾ, മുസ്ലീങ്ങൾ എന്നീ

മതന്യൂനപക്ഷങ്ങളും രാഷ്ട്രീയവും സാമൂഹികവുമായ അവരുടെ അവകാശങ്ങൾക്കുവേണ്ടി നടത്തിയ സമരങ്ങൾ. മൂന്ന്, സംസ്ഥാനത്തിൽ ഉത്തരവാദഭരണം നിലവിൽ വരുത്തുന്നതിനുവേണ്ടി നടന്ന ജനകീയ മുന്നേറ്റവും' (2015:15).

പാശ്ചാത്യ വിദ്യാഭ്യാസത്തിലൂടെ ഉയർന്നുവരുന്ന വിദ്യാസമ്പന്നരായ ഒരു മദ്ധ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ ഉദയമാണ് ഇത്തരത്തിലുള്ള പ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ നേതൃസ്ഥാനത്ത് വന്നത്. കെ.പി. കേശവമേനോൻ, കെ. കേളപ്പൻ, എം.പി. നാരായണമേനോൻ, മഞ്ചേരി രാമയ്യർ, ജി. ശങ്കരൻനായർ, കെ. മാധവൻനായർ എന്നിങ്ങനെ പലരും ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ഭാഗമായത് നോക്കുക (കുറുപ്പ്, കെ.കെ.എൻ., 2014: 51). വ്യത്യസ്ത ജാതി-മത-തൊഴിൽ വിഭാഗങ്ങളിൽ നിന്നുയർന്നുവന്ന ഈ മധ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ സ്വത്വനിർമ്മിതിയെക്കുറിച്ച് എം.പി. ബാലറാം ഇങ്ങനെ നിരീക്ഷിക്കുന്നു: 'പാരമ്പര്യവിശ്വാസങ്ങൾക്കും ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങൾക്കും എളുപ്പത്തിൽ വഴിപ്പെട്ടുപോയേക്കാവുന്ന സാമൂഹ്യസാഹചര്യമാണ് ഇടത്തരക്കാരുടേത്. എന്നാൽ ചരിത്രത്തിന്റെ ദിശയെ മനസ്സിലാക്കാനും പുരോഗമനാശയങ്ങൾ ഉൾക്കൊള്ളാനും മധ്യവർഗ്ഗത്തിന് വേഗത്തിൽ കഴിയുന്നു. നമ്മുടെ സാമൂഹ്യരാഷ്ട്രീയ മേഖലകളിൽ മധ്യവർഗ്ഗം നല്കിയ നേതൃത്വം സ്വത്വനിർമ്മിതിയെ പ്രശ്നസങ്കീർണ്ണമാക്കി മാറ്റിയിട്ടുണ്ട്. വിശ്വാസങ്ങൾ, ചിന്ത, പ്രവൃത്തി ഇവ തമ്മിലുള്ള വൈരുദ്ധ്യങ്ങൾ മധ്യവർഗ്ഗത്തെ എന്നും പിന്തുടർന്നുകൊണ്ടേയിരുന്നു' (2000: 151).

എസ്.എൻ.ഡി.പി. സെക്രട്ടറിയായിരുന്ന ടി.കെ. മാധവന്റെ പൊതുജീവിതത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഒരു നിരീക്ഷണം ഇപ്രകാരമാണ്: 'ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ മൂല്യങ്ങൾ ആഴത്തിൽ വേരോടിയ കുടുംബപശ്ചാത്തലവും സമ്പന്നതയുടെ പ്രാഭവവും ഒരുവേള ടി.കെ. മാധവന്റെ സ്വഭാവരൂപവത്കരണത്തെയും പൊതുപ്രവർത്തനത്തിന്റെ രീതികളെയും ഗണ്യമായി സ്വാധീനിച്ചിരിക്കാം. ഒരേസമയം ഹിന്ദുമതമൂല്യങ്ങളെ താലോലിക്കുകയും, ആ മൂല്യങ്ങൾ കാരണം അടിച്ചമർത്തലിന് വിധേയമായ തന്റെ സമുദായത്തെ മോചിപ്പിക്കുവാൻ ശ്രമിക്കുകയുംചെയ്ത വ്യക്തി എന്ന നിലയിൽ അപാരമായ വൈരുദ്ധ്യത്തെയാണ് അദ്ദേഹം പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നത്' (ഖാൻ, എം.എം., 2017: 108).

ജാതി-മതം-നവോത്ഥാനാശയങ്ങൾ-രാഷ്ട്രീയ സംഘടനകൾ ഇവ തമ്മിലുള്ള സങ്കലനത്തിലാണ് നവോത്ഥാന പുരുഷസ്വത്വത്തിന്റെ രൂപപ്പെടൽ. ഇവ തമ്മിൽത്തമ്മിലുള്ള ആന്തരികസംഘർഷങ്ങൾ

ഈ സ്വത്വരൂപീകരണത്തിൽ പ്രധാനമാണ്. മുകളിൽ സൂചിപ്പിച്ച രണ്ടു നിരീക്ഷണങ്ങളും വിരൽ ചൂണ്ടുന്നത് ഇതിലേക്കാണ്. ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആദ്യദശകങ്ങളിൽ തിരുവിതാംകൂറിൽ ശക്തിപ്രാപിച്ച സാമൂഹിക സംഘടനകൾക്കുള്ള ജാതിസ്വത്വം തള്ളിക്കളയാവുന്നതല്ല. എൻ.എസ്.എസ്., എസ്.എൻ.ഡി.പി. എന്നിങ്ങനെ ഒരു പ്രത്യേക ജാതിയുടെ ഉന്നമനം ലക്ഷ്യമാക്കി പ്രവർത്തിച്ച സംഘടനകൾ ജാതി നിർമ്മാർജ്ജനത്തിനല്ല. ഉന്നമനത്തിനാണ് പ്രവർത്തിച്ചത്. അതാണ് ആ ഘട്ടത്തിൽ സാധ്യമായതും. ജാതീയമായ ഉച്ചനീചത്വങ്ങൾ അവസാനിപ്പിക്കാൻ ശ്രമിക്കുകയും ജാതിയെ കൂടുതൽ ഉറപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുക വഴി ജാതിസ്വത്വങ്ങളായി ആധുനികവ്യക്തികൾ മാറി.

അയ്യങ്കാളി സാധുജനപരിപാലനസംഘം എന്നതിൽ 'സാധുജന'മായി സങ്കല്പിച്ചത് ഇന്നത്തെ 'ദളിതർ' എന്ന വിശാലാർത്ഥത്തിലുള്ള അധഃസ്ഥിതവിഭാഗങ്ങളെയായിരുന്നു. കെ.പി.എം.എസ്. ആയി മാറിയതോടെ അത് പുലയരുടെ മാത്രം സംഘടനയാകുന്നു. നവോത്ഥാനാനന്തരസമൂഹത്തെ നിർവ്വചിക്കുന്നതിൽ ഇന്നും ഏറ്റവും ശക്തിയാർന്ന സ്ഥാപനമായി ജാതി തുടരുന്നു.

ക്ഷേത്രപ്രവേശനവിളംബരത്തെത്തുടർന്ന് 'കയറി'ൽ കടന്നുവരുന്ന ഒരു സന്ദർഭത്തിൽ, തീണ്ടൽ ജാതിക്കാർ കയറിയതിനാൽ ദേവചൈതന്യം നഷ്ടപ്പെട്ട് വെറും ശിലയായിത്തീർന്ന വിഗ്രഹത്തെക്കുറിച്ച് വേവലാതിപ്പെടുന്ന കുഞ്ചുനായരുടെ ചിത്രം അവതരിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ ക്ഷേത്രപ്രവേശനം നേടിയതിന്റെ പേരിൽ ആഹ്ലാദിക്കുന്ന പുലയനെ കാണുന്നില്ല. മറിച്ച് ആരും കയറാതെ കാടുപടർന്നുകയറുന്ന കാവുകളെയോർത്ത് ദുഃഖിക്കുന്നവരെ കാണാം.

ഈ പാഠം ഉയർത്തുന്ന വിമർശനം നവോത്ഥാനകാലത്തിന്റെ മതസങ്കല്പനത്തിനെതിരെയാണ് ക്ഷേത്രത്തിൽ പ്രവേശിക്കുക എന്നത് ഏതർത്ഥത്തിലാണ് നവോത്ഥാനമാകുന്നത്. ബ്രാഹ്മണിക മതത്തിലേക്ക് മതക്രമത്തിലേക്ക് ദളിതനെ കണ്ണിചേർക്കുകവഴി എന്ത് നവോത്ഥാനമാണവിടെ സംഭവിക്കുന്നത്. ജാതിയുടെ പേരിൽ ഒരു സ്ഥലത്ത്, അത് എവിടെയുമാകട്ടെ പ്രവേശനം നിഷേധിക്കപ്പെടുന്നു, എന്നതാണവിടത്തെ അസ്വാതന്ത്ര്യം. അവിടെ കടക്കുകവഴി ആ അസ്വാതന്ത്ര്യത്തെ തകർക്കാം. എന്നാൽ ആ ക്രമത്തിന്റെ ഭാഗമാവുക വഴി അന്നുവരെ തുടർന്നുപോന്ന ആരാധനാസമ്പ്രദായങ്ങളെ പുറന്തള്ളി ക്ഷേത്രകേന്ദ്രീകൃതവ്യവസ്ഥയിലേക്ക് സാമ്യപ്പെടുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്.

നവോത്ഥാനം പുലയനും പറയനുമടങ്ങിയ അധഃസ്ഥിതന്റെ ക്രമങ്ങളെ പൊതുവാക്കുകയല്ല. അതിനെ പൂർണ്ണമായി തമസ്കരിച്ച് മറ്റൊരു

പൊതുക്രമത്തെ അവരോധിക്കുകയും അവരെക്കൂടി അതിലേക്ക് കണ്ണിചേർക്കുകയുമാണ് ചെയ്തത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ അവിടെ ദളിതർ എങ്ങനെ ഉദ്ധരിക്കപ്പെട്ടു എന്നത് നവോത്ഥാനത്തിനു നേരേ ഉയർത്തേണ്ട ഏറ്റവും വലിയ ചോദ്യമാണ്.

'അമ്പലങ്ങളുടെ മോന്തായങ്ങൾക്ക് തീ വയ്ക്കണം' എന്ന് തുടങ്ങുന്ന വി.ടി. ഭട്ടതിരിപ്പാടിന്റെ വാക്കുകൾ ഉദ്ധരിച്ചുകൊണ്ടുള്ള സുനിൽ പി. ഇളയിടത്തിന്റെ നിരീക്ഷണം ഇതിനോട് ചേർത്തുവെയ്ക്കാം. 'അഹംഭാവത്തോടെ തലയുയർത്തി നില്ക്കുന്നുവെന്ന് 1933-ൽ വി.ടി. വിശേഷിപ്പിച്ച അമ്പലങ്ങളും പള്ളികളും അന്നത്തേതിനേക്കാൾ എത്രയോ വലിയ അളവിൽ, അശ്ലീലവും ആഭാസകരവുമായ പ്രദർശനപരതയോടെ കേരളത്തിലെ തെരുവോരങ്ങളിലുടനീളം തലയുയർത്തി നിൽക്കുന്നു... പുറമേക്ക് പിൻവാങ്ങിയ ജാതി അകമേ പഴയതിനേക്കാൾ ബലം നേടിയിരിക്കുന്നു' (2017: 189).

ദേശീയതയെ ഹൈന്ദവതയോട് സമീകരിക്കുന്ന സമകാലീന സാഹചര്യം കൂടി പരിഗണിക്കുമ്പോൾ ജാതി-മതം എന്നീ സ്ഥാപനങ്ങളുടെ വിനാശകരമായ ഊട്ടിയുറപ്പിക്കലിന്റെ പേരിലാണ് നവോത്ഥാനം ഏറെ വിമർശിക്കപ്പെടേണ്ടതെന്ന് പറയാം.

ഗാന്ധിസം-കമ്മ്യൂണിസം

ജാത്യാനാചാരങ്ങൾക്കെതിരായ, സമീപനംപുലർത്തുന്ന ഒരു പുതിയ സമുദായസൃഷ്ടി എന്ന ആശയം നവോത്ഥാനസംഘടനകളുടെ പ്രവർത്തകരിൽ ഉണ്ടായിരുന്നു. ആശാന്റെ ദുരവസ്ഥ, കെ.പി. കറുപ്പന്റെ ജാതിക്കുമ്മി തുടങ്ങി ഈ വിഷയം കേന്ദ്രസ്ഥാനത്തു വരുന്ന കൃതികൾ ഈയൊരു ചിന്താധാരയ്ക്ക് മുതൽക്കൂട്ടായിരുന്നു. അയിത്താചാരങ്ങൾക്കെതിരായി ഗാന്ധിജി പ്രസംഗങ്ങൾ നടത്തിയിരുന്നതായി കാണാം. 'അക്കൊല്ലം (1927) ഒക്ടോബർ 8 മുതൽ 12 വരെയുള്ള ദിവസങ്ങളിൽ ഗാന്ധിജി വീണ്ടും തിരുവിതാംകൂർ സന്ദർശിച്ചു. എല്ലാ വിധത്തിലുമുള്ള അയിത്താചരണങ്ങൾ അവസാനിപ്പിക്കണമെന്ന് ഗാന്ധിജി ആ പ്രസംഗത്തിലൂടെ ഗവൺമെന്റിനോട് അഭ്യർത്ഥിച്ചു. 1924 ജനുവരിയിലായിരുന്നു ഗാന്ധിജിയുടെ അടുത്ത തിരുവിതാംകൂർ സന്ദർശനം. അയിത്തത്തിനെതിരായ പ്രസംഗങ്ങളായിരുന്നു അന്നും ഗാന്ധിജി ചെയ്തത്' (ചുമ്മാർ, കെ.എം., 2013: 16).

ഇങ്ങനെ ഗാന്ധിയൻ ആശയം ജാത്യാചാരങ്ങൾക്കെതിരായി ശബ്ദിക്കുന്നതിന്റെ അടിസ്ഥാനയുക്തി ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയുടെ,

ഇന്ത്യൻ പൗരന്റെ രൂപീകരണത്തെ സംബന്ധിച്ച ആദർശാത്മകമായ നിലപാടാണ് എന്നു കരുതാം. 'പൗരൻ' എന്ന സ്വത്വത്തിലേക്ക് എടുത്തുയർത്തപ്പെടുമ്പോൾ സമൂഹത്തിന്റെ കെട്ടുപാടുകൾ, ശ്രേണീബന്ധങ്ങൾ എന്നിവയിൽനിന്നും മുക്തമായ ആദർശാത്മക സ്വത്വങ്ങളായി 'ഭാരതീയൻ' വിഭാവനം ചെയ്യപ്പെട്ടു.

'മാനവികത' എന്ന ആശയമാണ് തൊഴിലാളിവർഗ്ഗ രാഷ്ട്രീയത്തിലൂടെ രംഗത്തെത്തുന്ന കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് പ്രസ്ഥാനത്തേയും നയിക്കുന്നത്. 'മനുഷ്യൻ' കേന്ദ്രസ്ഥാനത്തെത്തുന്നുവെന്നതും ആ മനുഷ്യൻ ഒരധഃസ്ഥിതമനുഷ്യനായിരുന്നുവെന്നതും കമ്മ്യൂണിസത്തിന്റെ മാനവികതാസങ്കല്പനത്തിനുണ്ടായിരുന്നു. കേരളത്തിൽ നിലനിന്നിരുന്ന കോൺഗ്രസ് സോഷ്യലിസ്റ്റ് പാർട്ടിയുടെ പ്രവർത്തനത്തെക്കുറിച്ച് ഇ.എം.എസ്. വിശദമാക്കുന്നുണ്ട്. 1930-32 കാലത്തെ സിവിൽ നിയമലംഘനപ്രസ്ഥാനത്തിൽ പങ്കെടുത്ത് അതിൽനിന്ന് ഉളവായ ആവേശം ഉൾക്കൊണ്ടവരാണ് ഇന്ത്യയിൽ മറ്റിടങ്ങളിലേതുപോലെ ഇവിടെയും കോൺഗ്രസ് സോഷ്യലിസ്റ്റ് പാർട്ടിയിലൂടെ പതുക്കെപ്പതുക്കെ കമ്മ്യൂണിസത്തിലേക്ക് വളർന്നത് (2015: 232).

സഖാവ് കൃഷ്ണപിള്ള കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് പാർട്ടിയെന്ന നിലയിലേക്ക് ഈ ധാരയെ എത്തിക്കാൻ നടത്തിയ ശ്രമങ്ങൾ തുടർന്ന് അദ്ദേഹം വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്. കൃഷ്ണപിള്ളക്കാകട്ടെ തിരുവിതാംകൂറുമായി ബന്ധമുണ്ടായിരുന്നു. കോൺഗ്രസിന്റെ പേരിലല്ലാതെ അവിടെ രൂപംകൊണ്ടിരുന്ന പല ഇടതുപക്ഷപ്രസ്ഥാനങ്ങളും ചിന്താഗതികളും മനസ്സിലാക്കാനുള്ള സൗകര്യം അദ്ദേഹത്തിനുണ്ടായിരുന്നു. നാട്ടുരാജ്യപ്രജാസമ്മേളനം സംഘടിപ്പിച്ച അച്യുതമേനോൻ, ആ പ്രസ്ഥാനത്തിലും പത്രപ്രവർത്തനത്തിലും മറ്റും മുൻനിന്നിരുന്ന സി. കുട്ടൻനായരെപ്പോലെയുള്ളവർ ഇവരുടെയെല്ലാം ആചാര്യനായി കണക്കാക്കപ്പെട്ടിരുന്ന കേസരി ബാലകൃഷ്ണപിള്ള, യുക്തിവാദപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെയും വിപ്ലവചിന്താഗതികളുടെയും പ്രചാരകനായിരുന്ന കുറ്റിപ്പുഴ, ഇടതുപക്ഷ ചിന്താഗതിക്ക് ഒരുതരത്തിൽ രൂപംനല്കിയിരുന്ന സഹോദരനയ്യപ്പൻ, താനൊരു കമ്മ്യൂണിസ്റ്റാണെന്ന് പ്രഖ്യാപിച്ചുകൊണ്ടിരുന്ന കേശവദേവ്, തിരുവനന്തപുരത്ത് കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് ലീഗ് എന്ന പേരിൽ പ്രവർത്തിച്ചിരുന്നവർ ഇവരെല്ലാമായി ബന്ധപ്പെടാനും അവരിൽ പലരുടേയും സൗഹൃദം നേടാനും അദ്ദേഹത്തിന് കഴിഞ്ഞിരുന്നു (2015: 234).

ഇത്തരത്തിൽ ഒരഖിലകേരള ഇടതുപക്ഷ ബഹുജനപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ പണിപ്പുരയാണ് ആ കാലത്തെ കോൺഗ്രസ് സോഷ്യലിസ്റ്റ്

പാർട്ടി. പിന്നീട് രണ്ടുവഴിക്കു പിരിഞ്ഞ രണ്ടു പ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ നിലപാടുകളെ സംബന്ധിച്ച വ്യത്യസ്തതകൾ, ആശയസംഘർഷങ്ങൾ ഇവയാണ് കയർ പ്രധാനമായെടുത്തു ചർച്ചചെയ്യുന്ന ഒരുമേഖല. 'കയറി'ൽ രണ്ടാംഭാഗത്തും മൂന്നാംഭാഗത്തും പ്രധാനമായി കടന്നുവരുന്ന കഥാപാത്രങ്ങളായ വെടിപ്പുരയ്ക്കൽ കുഞ്ഞൻനായർ, വിശ്വനാഥൻ, സുരേന്ദ്രൻ, മണികണ്ഠൻ എന്നി കഥാപാത്രങ്ങളിലൂടെ ഈ രാഷ്ട്രീയ സംവാദങ്ങൾ വ്യത്യസ്ത രീതിയിൽ രൂപപ്പെടുത്തിയ യുവാക്കളുടെ പ്രതിനിധാനങ്ങളാണ്. ഗാന്ധിസം ഒരു മതമായി കണ്ട് ആചാരനിഷ്ഠയായി അതിന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങൾ കൊണ്ടുനടക്കുന്ന കുഞ്ഞൻനായർ; അയാൾ ബ്രഹ്മചര്യം ദീക്ഷിക്കുന്നു,സ്ത്രീകളെ നോക്കാൻ ഭയപ്പെടുന്നു. ഒരു സ്ത്രീയെ ഗർഭിണിയാക്കിയതിന്റെ അപവാദം ഭയന്ന് ആത്മഹത്യ ചെയ്യുന്നു.

വിശ്വനാഥൻ യൂത്തുലീഗിന്റെ മുന്നണിപ്പോരാളിയായി പ്രവർത്തിച്ച് പല പ്രതിസന്ധികളേയും മറികടന്ന് മന്ത്രിയാകുന്നു. സുരേന്ദ്രൻ കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് പാർട്ടിയുടെ വക്താവാണ്. രണ്ടാം ലോകമഹായുദ്ധത്തിൽ ബ്രിട്ടനെ അനുകൂലിച്ച പാർട്ടിനിലപാട് ദഹിക്കാതെ വിഷമസ്ഥിതിയിലാവുന്നയാളാണയാൾ. എന്നാൽ പിന്നീട് അയാൾ പ്രായോഗികവാദിയാകുന്നു. അയാൾ നാടിനുവേണ്ടി പ്രവർത്തിക്കുന്നു. വർഗ്ഗശത്രുക്കളായ മുതലാളികൾക്കൊപ്പവും തൊഴിലാളികൾക്കൊപ്പവും ഒരേസമയം കൈകോർക്കുന്ന പ്രായോഗിക രാഷ്ട്രീയവാദിയാകുന്നു.

മണികണ്ഠൻ വിപ്ലവാവേശത്തിൽ കവിതയെഴുതുകയും മീറ്റിംഗിൽ പങ്കെടുക്കുകയുമൊക്കെ ചെയ്യുമ്പോഴും പ്രത്യക്ഷവിപ്ലവത്തിന്റെ ഭാഗമാകാൻ ധൈര്യമില്ലാത്തയാളാണ്. അച്ഛൻ കുഞ്ചുനായർ എഴുതിയ ഒരു കത്തോടെ അയാൾ വലിയ പ്രതിസന്ധിയിലാകുന്നു. അച്ഛനും അമ്മയും ഒരുമിച്ചു നഷ്ടപ്പെട്ടതോടെ അച്ഛൻ പറഞ്ഞ വഴിയോ വിപ്ലവത്തിന്റെ വഴിയോ എന്ന സംഘർഷത്തിൽ പെട്ടുപോകുന്നു മണികണ്ഠൻ. എന്നാൽ, അത്യധികമായ സ്വാതന്ത്ര്യവാഞ്ഛയും രാഷ്ട്രീയമായ ആശയസംഘർഷങ്ങളും മനസ്സിൽ കൊണ്ടുനടക്കുന്ന ഒരു യോഗിസമാനനായി അയാൾ മാറുന്നു.

പ്രത്യക്ഷ രാഷ്ട്രീയാദർശങ്ങൾ കൊണ്ടുനടക്കുന്ന, കൈകാര്യം ചെയ്യുന്ന, മദ്ധ്യവർഗ്ഗവ്യക്തിത്വങ്ങളാണീ കഥാപാത്രങ്ങൾ. പി. കൃഷ്ണപിള്ളയുടെ രാഷ്ട്രീയപഠനക്ലാസുകൾ രൂപപ്പെടുത്തിയ പാർട്ടിക്കാരനാണ് സുരേന്ദ്രൻ. പുതിയ ലോകക്രമത്തിനു വേണ്ടിയുള്ള സമരത്തിന് നേതൃത്വം കൊടുത്ത സുരേന്ദ്രൻതന്നെ മുതലാളിമാരോടൊപ്പം ചേരുന്നതും വിശ്വനാഥൻ തനി രാഷ്ട്രീയക്കാരനാവുന്നതും കയർ തുടർന്ന്

അവതരിപ്പിക്കുന്നു. ഇത് ചോദ്യംചെയ്യപ്പെടുന്നതും വിമർശിക്കുന്നതും ഈ വിപ്ലവാശയങ്ങളെയല്ല മറിച്ച് നിലവിൽ വന്ന പുതിയ ക്രമത്തെ യാണ്. 'ആധുനികീകരിക്കപ്പെട്ട വ്യക്തി' എന്നത് ആദർശാത്മക വ്യക്തിയല്ല എന്ന് നോവൽ ഉറപ്പിക്കുന്നു. ഇതാണ് സാമൂഹികസംഘ ടനകളുടെ ഇടപെടലുകളെക്കുറിച്ച് കയർ നിർമ്മിക്കുന്ന പാഠം.

ബി. രാജീവൻ ഇങ്ങനെ നിരീക്ഷിക്കുന്നു: 'ഉപരിവർഗ്ഗം കൈവെടിയു കയും തൊഴിലാളിവർഗ്ഗം ഏറ്റെടുത്തതുകൊണ്ടുതന്നെ കേവലരൂപപരത തകരുകയും ചെയ്ത ലിബറൽ ജനാധിപത്യസങ്കല്പം രണ്ടു വർഗ്ഗങ്ങളിൽ നിന്നും ഒരേപോലെ അകന്നുനില്ക്കാൻ ശ്രമിച്ച ഇടത്തരക്കാരുടെ ഒരു വിഭാഗത്തിന് പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ അഭയസങ്കേതമായിത്തീർന്നു. പഴയ ജീവിതമൂല്യങ്ങളെ പാടേ മാറ്റിമറിക്കത്തക്കവണ്ണം ജനാധിപ ത്യസങ്കല്പങ്ങളെ വിപ്ലവകരമായ സമൂഹത്തിന്റെ അടിത്തട്ടിലേക്ക് കൊണ്ടുപോകുന്ന തൊഴിലാളിവർഗ്ഗത്തിൽനിന്നും പഴമയെ ജനാധി പത്യവിരുദ്ധമായ താല്പര്യങ്ങൾക്കുവേണ്ടി പുതുക്കിയെടുക്കുന്ന ഉപരി വർഗത്തിൽനിന്നും ഇവർ ഒരുപോലെ അകന്നുനിന്നു. ജനാധിപത്യ ത്തിന്റെ ശത്രുക്കളെയും ജനാധിപത്യം യഥാർഥത്തിൽ നടപ്പാക്കുന്ന വരെയും ഇവർ ഒരേസമയം ജനാധിപത്യത്തിന്റെ പേരിൽ ഭയപ്പെട്ടു എന്നർഥം. ഒരേസമയം മാറ്റത്തിനുവേണ്ടി ആഗ്രഹിക്കുകയും മാറ്റത്തെ ഭയപ്പെടുകയും ചെയ്ത ഇവരുടെ ആന്തരിക ദ്വന്ദ്വത്തിന്റെ പ്രത്യയശാ സ്ത്രമാകാൻ, അപരിഹാര്യമായ ആന്തരിക വൈപരീത്യങ്ങൾ നിറഞ്ഞ ലിബറൽ ജനാധിപത്യത്തിന് വളരെവേഗം കഴിഞ്ഞു. പ്രതിസന്ധിയുടെ ഈ പ്രത്യയശാസ്ത്രമാണ് തകഴിയുടെ 'കയറി'നെ ഒരു കലാസൃഷ്ടിയാക്കി മാറ്റുന്ന വ്യവഹാരമണ്ഡലം' (2011: 61).

വ്യത്യസ്തങ്ങളായ ആശയപ്രചാരങ്ങൾ വഴി ഒരുദേശം ആധുനി കീകരിക്കപ്പെടുന്നു. ദേശത്തിന്റെ ആധുനികീകരണം എന്ന് ചരിത്രം ഒറ്റവാചകത്തിൽ അവതരിപ്പിക്കുന്ന പ്രക്രിയയുടെ പ്രവർത്തനരീതി മറ്റൊന്നാണ്. ദേശം രൂപപ്പെടുന്നതും ആധുനികീകരണം നടക്കുന്നതും വ്യക്തികളിലൂടെയാണ്. അത് ഏകമുഖമായ ഒരു പ്രക്രിയയല്ല ഓരോ വ്യക്തിയും ഓരോ മട്ടിൽ രൂപപ്പെടുന്നു. ചില സാമാന്യതകൾ കണ്ടെ ടുക്കുവാനാണ് ചരിത്രത്തിന് കഴിയുക. അതിനെ വൈവിധ്യവൽക്കരി ക്കലാണ് സാഹിത്യത്തിന്റെ സാധ്യത. കയർ അവതരിപ്പിക്കുന്ന ഈ മദ്ധ്യവർഗ്ഗ ആധുനികവ്യക്തിസ്വത്വങ്ങൾ (തീർച്ചയായും സാമാന്യവൽ ക്കരിക്കപ്പെട്ട) ഒരു വിഭാഗത്തിന്റെ പ്രതിനിധാനങ്ങളാണ്.

സാമൂഹിക സ്ഥാപനങ്ങൾ

സ്വാതന്ത്ര്യത്തിലേക്കു കടക്കുന്ന ഘട്ടത്തിലെ സാമൂഹികാവസ്ഥ–ആധുനികമായ സ്ഥാപനങ്ങൾ, കൊളോണിയൽ മൂല്യബോധങ്ങൾ, വിപ്ലവാശയങ്ങൾ എന്നിവ ചേർന്ന് നിർമ്മിച്ചതാണ്. ഈ ഘട്ടത്തിൽ പ്രധാനമായി പരിഗണിക്കേണ്ട ചില സ്ഥാപനങ്ങൾ ഉണ്ട്. അവ ആധുനികീകരണസ്വത്വങ്ങളുടെ രൂപീകരണത്തിൽ പ്രധാനമാണ്.

വിദ്യാഭ്യാസസമ്പ്രദായം
അച്ചടി-വായന
കുടുംബം-മക്കത്തായ വ്യവസ്ഥ
കോടതി-നിയമം
സർക്കാർ സ്ഥാപനങ്ങൾ-ഉദ്യോഗസ്ഥപദവി
വ്യവസായശാലകൾ-തൊഴിലാളി
ക്ഷേത്രം-പള്ളികൾ
കുടിയേറ്റം

ഇങ്ങനെയുള്ള ആധുനിക സ്ഥാപനങ്ങൾ വലിയ മാറ്റങ്ങൾ സമൂഹത്തിൽ വരുത്തി. ആധുനിക വിദ്യാഭ്യാസസ്ഥാപനങ്ങൾ–സ്കൂളുകൾ, കോളേജുകൾ–രണ്ടു തരത്തിലാണ് ഇവിടെ പ്രവർത്തിച്ചത്. ഒന്ന് അത് പരമ്പരാഗത അറിവുരൂപങ്ങൾക്കു പകരം, ആധുനിക അറിവുപദ്ധതികൾ വിതരണം ചെയ്തു. രണ്ട്-ആശയപരമായ പ്രചാരണങ്ങളുടെ ഇടങ്ങളായും രാഷ്ട്രീയ പ്രക്ഷോഭങ്ങളുടെ വേദിയായും പ്രവർത്തിച്ചു. ഇത്തരത്തിൽ രൂപംകൊണ്ട തലമുറ പ്രായോഗികവാദികളായും രാഷ്ട്രീയവാദികളുമായി മാറുന്നതിന്റെ ദൃശ്യങ്ങൾ കയർ അവതരിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്.

അച്ചടിയിലൂടെ വായനയ്ക്കുണ്ടായ പ്രചാരം മറ്റൊരു പ്രധാന മേഖലയാണ്. വായിച്ചതുകൊണ്ടാണ് കേശവപിള്ള ഒരു കുടുംബം സ്വപ്നം കാണുന്നത്. വ്യക്തിയുടെ സ്വകാര്യലോകങ്ങൾ രൂപപ്പെടുന്നതും ചിന്തിക്കുന്ന തലമുറയെ രൂപപ്പെടുത്തുന്നതിലും വായനയെ പ്രധാനമായി കയർ അവതരിപ്പിക്കുന്നു. ആളോഹരിസമ്പ്രദായമാണ് കുടുംബം എന്ന സ്ഥാപനത്തിലേക്ക് നയിക്കുന്നത്. കുടുംബം നായർ സമുദായത്തിലെ സ്ത്രീപുരുഷ ബന്ധത്തെ അടിമുടി പൊളിച്ചടുക്കുന്നു. ബഹുഭർത്തൃത്വത്തിലും ബഹുഭാര്യാത്വത്തിലും ഊന്നിയ സംബന്ധവ്യവസ്ഥയ്ക്കെതിരെ നായർസമുദായത്തിൽ നിന്നുതന്നെ എതിർപ്പുകൾ ഉയരുന്നു (ഇളംകുളം കുഞ്ഞൻപിള്ള, 1959: 97). പക്ഷേ ഇങ്ങനെ രൂപംകൊണ്ട കുടുംബത്തെ അങ്ങേയറ്റം ആദർശാത്മകമായ ഒന്നായി കയറിന്റെ ആഖ്യാനം ഉയർത്തിക്കൊണ്ടുവരുന്നു.

കോടതി, നിയമം, സർക്കാർസ്ഥാപനങ്ങൾ എന്നിവയാണ് സാമൂഹികസംഘടനകളേക്കാൾ അധഃസ്ഥിതരായ പുലയന്റേയും പറയന്റേയും ഈഴവരുടേയുമൊക്കെ ജാതിസ്വത്വത്തെ ആധുനികീകരിച്ചത്. നിയമത്തിനു മുമ്പിൽ ഏവരും സമൻമാരാണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ സ്ഥിതിസമത്വത്തിന്റെ പര്യായമായി കോടതിവ്യവസ്ഥ മാറുന്നു. പാശ്ചാത്യമാതൃകയിലുള്ള വിദ്യാഭ്യാസം ആർജ്ജിച്ച അധഃസ്ഥിതർ ഉദ്യോഗസ്ഥരാവുന്നതോടെ സാമൂഹികശ്രേണീകരണത്തിൽ ജാതിശ്രേണിയേക്കാൾ മുൻപിലെത്തുന്നു. ഉദ്യോഗസ്ഥവ്യവസ്ഥയാണ് ജാതിയുടെ പ്രത്യക്ഷമായ മേൽകീഴ്ക്രമത്തെ തകർത്തെറിഞ്ഞ ഒരു സാമൂഹിക സംവിധാനം. വ്യവസായശാലകളാവട്ടെ തൊഴിലാളികൾ എന്നനിലയിൽ ഒരു സ്വതന്ത്രകർത്തൃത്വം തൊഴിലാളികൾക്ക് അനുവദിക്കുന്നു. എന്നാൽ അവർ ചൂഷിതവർഗ്ഗം എന്ന നിലയിലേക്ക് സാമൂഹികമായി താഴ്ത്തപ്പെടുക തന്നെയാണ് ചെയ്തത്.

ദേശരാഷ്ട്രരൂപീകരണം

ദേശരാഷ്ട്രരൂപീകരണം എന്നത് ആധുനിക സ്വത്വനിർമ്മിതിയുമായി ചേർത്തുവായിക്കേണ്ട വിഷയമാണ്. പൗരത്വം നിർമ്മിക്കപ്പെടുന്നത് ദേശരാഷ്ട്രത്തിലാണ്. ജാതി-മത-ഭേദമെന്യേയുള്ള പൗരത്വം, ദേശീയത മുതലായ സങ്കല്പനങ്ങളും ഏറെ വിമർശിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. (ആൻഡേഴ്സൺ രാഷ്ട്രത്തെ ഇങ്ങനെ നിർവ്വചിക്കുന്നു: 'രാഷ്ട്രം ഒരു കല്പിത രാഷ്ട്രീയ സമൂഹമാണ്. അത് ജന്മനാ പരിമിതവും പരമാധികാരമുള്ളതുമായ കല്പനയാണ്"). 'കോളണീകരണം സാധ്യമാകുന്നത് അത് മാനസികമായ പ്രക്രിയയായതുകൊണ്ടാണ്. അധികാരം വിട്ടൊഴിഞ്ഞുപോയാലും മാനസികമായ കോളണീകരണം തുടർന്നുകൊണ്ടിരിക്കും. കൊളോണിയൽ ഭാവനയിലാണ് സ്വതന്ത്രമായ രാഷ്ട്രം നിർമ്മിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. നാട്ടിൽ പുതിയ ഭരണവർഗ്ഗം ഉണ്ടാകുന്നു. മുതലാളിത്ത ഉല്പാദനക്രമം, വിദ്യാഭ്യാസമാതൃക, രാഷ്ട്രനിർമ്മാണയുക്തി, ഭരണമാതൃക എന്നിങ്ങനെ എല്ലാത്തരം കൊളോണിയൽ സങ്കേതങ്ങളും നിലനില്ക്കുകയും ചെയ്യുന്നു' (മഹേഷ് എം.ആർ., 2012: 38).

കേരളത്തെ സംബന്ധിച്ചാവട്ടെ ഈ കൊളോണിയൽ സങ്കേതങ്ങൾ ഫ്യൂഡൽക്രമത്തിൽ പ്രതിപ്രവർത്തിച്ചുണ്ടായ പ്രത്യേക പാകത്തിലുള്ള കേരളീയതയായി ദേശീയത പരിവർത്തിക്കപ്പെട്ടു. പലമട്ടിലുള്ള മുഖാവരണങ്ങൾ എടുത്തണിഞ്ഞ ആധുനിക മലയാളിയാണ് അതിന്റെ ഉപോല്പന്നം. പ്രത്യക്ഷത്തിൽ മതേതര-ജനാധിപത്യ-സോഷ്യലിസ്റ്റ്

പ്രചാരകരായിരിക്കുകയും കൊളോണിയൽ ഫ്യൂഡൽ ലോകബോധത്തിന്റെ ഉല്പന്നങ്ങളായിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന വൈരുദ്ധ്യമാണ് ഇന്നും തുടരുന്ന വർഗ്ഗസംഘർഷത്തിന്റെ ആന്തരികയുക്തി.

പുതുരാഷ്ട്രനിർമ്മിതിയുടെ സന്ദർഭത്തിൽ സാധാരണക്കാരായ ജനങ്ങൾ അതിനോടെങ്ങനെ സംവദിക്കുന്നു എന്നതിനെ സംബന്ധിച്ച് വ്യത്യസ്തമായ ഒരു പാഠം നോവൽ ഉല്പാദിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. രാഷ്ട്രനിർമ്മാണം എന്നത് കേവല സങ്കല്പം മാത്രമാണെന്നും മനുഷ്യജീവിതത്തിന്റെ നിലനില്പാണ് അടിസ്ഥാനപ്രശ്നമെന്നും കയർ ഓർമ്മപ്പെടുത്തുന്നു. വ്യത്യസ്ത ആശയലോകങ്ങളിൽ വ്യാപരിക്കുന്ന ഈ ആധുനിക കർത്തൃത്വങ്ങൾ ഏകീകരിക്കപ്പെടുന്നത് ദേശരാഷ്ട്രനിർമ്മിതിയിലെ പങ്കാളികൾ എന്ന നിലയിലാണ്. പല വഴിയിലൂടെ അവർ നേടിയെടുക്കാൻ ശ്രമിച്ചതും രൂപീകരിക്കപ്പെട്ടതും ഏകമുഖമായ ഒരു രാഷ്ട്രസങ്കല്പമല്ല. ചിതറിയ ഒരു പുതിയ ലോകക്രമത്തെയാണ്.

ദേശരാഷ്ട്രരൂപീകരണത്തിന്റെ ആദർശവൽക്കരണങ്ങളെ കയർ തകർത്തെറിയുന്ന ഒരു സന്ദർഭം നോക്കുക: സ്വാതന്ത്ര്യപ്പുലരിയെ കയർ ഇങ്ങനെയാണവതരിപ്പിക്കുന്നത്:

'അതൊരു തെളിഞ്ഞ പ്രഭാതമായിരുന്നു. പതിവുപോലെ പെരുമീനുദിച്ചു. നേരംവെളുത്തു. സൂര്യന്റെ പ്രത്യേകത ഒന്നുമില്ല. പ്രത്യേക പ്രകാശമോ തെളിച്ചമോ ഇല്ല. അത് എന്നത്തേയും പോലുള്ള ഒരുദയമായിരുന്നു. ചില വീടുകളിലെല്ലാം ദേശീയപതാക ഉയർന്നിട്ടുണ്ട്. ഇളംകാറ്റിൽ അവ ആടുന്നുണ്ട്... വീട്ടമ്മമാർ മുറ്റമടിക്കുന്നു. അടുക്കളയുടെ വടക്കുവശത്ത് പാത്രം കഴുകുന്നു.

ചോതരുപുലയൻ എഴുന്നേറ്റിരുന്ന് ഒരു നീണ്ട കോട്ടുവാ വിട്ടു. മുൻവശത്തു പാടമാണ്. കിഴക്കോട്ട് പാടത്തേക്കു നോക്കി കുറെനേരം ഇരുന്നു. വെറ്റവട്ടിയെടുത്ത് തുറന്നുനോക്കി. ഒരു കീറിൽ പകുതി വെറ്റയുണ്ട്. ചികഞ്ഞു നോക്കിയിട്ട് ഒരുതരി പാക്കില്ല' (2012: 808).

ഇന്ത്യ എന്ന മഹാരാഷ്ട്രം നിലവിൽ വരുകയാണ്. സാധാരണക്കാരനായ ഒരു മനുഷ്യന്റെ മൂലധനം ഒരു കീറ് വെറ്റിലയാണ്. എന്നാൽ അവൻ സ്വതന്ത്രനായ ഭാരതീയനാണ്. തുടർന്ന് സ്വാതന്ത്ര്യദിനത്തിൽ കട തുറക്കാത്തതുകൊണ്ട് പായ വില്ക്കാനും അരി വാങ്ങാനും കഴിയാതെ വിഷമിക്കുന്ന പാപ്പ പറയുന്നു:

'അതു കുന്തമായി' (2012: 809).

ഇത്തരത്തിൽ രാഷ്ട്രനിർമ്മിതിയുടെ സന്ദർഭത്തിൽ 'വിശപ്പ്' എന്ന വലിയ പ്രശ്നത്തെ ഉയർത്തുകവഴി വലിയൊരു വിമർശനമാണ് ഈ ആഖ്യാനം രൂപപ്പെടുത്തുന്നത്. കെ.എൻ. പണിക്കർ ഇങ്ങനെ നിരീക്ഷിക്കുന്നു: 'ദേശീയ വിമോചനസമരക്കാലത്തുതന്നെ വ്യക്തമായിത്തുടങ്ങിയതും ഭരണഘടനാസമിതിയിൽ ഇഴചികഞ്ഞുള്ള ചർച്ചകൾക്ക് വിധേയമായതും, മാനവികാടിത്തറയുള്ള ബദൽ ദേശീയതയായിരുന്നു. അതിൽ രാഷ്ട്രീയ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനും സാമ്പത്തികനീതിക്കും സാമൂഹികൈക്യത്തിനും സ്ഥാനം കല്പിച്ചിരുന്നു. മതത്തെയും സംസ്കാരത്തെയും വ്യാമിശ്രമാക്കുന്ന വർഗ്ഗീയ രാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ പുനരുത്ഥാനത്തോടെ ഇന്നു ബലിക്കല്ലിൽ കിടക്കുന്നത്, സദ്ഗുണങ്ങളുള്ള ദേശീയാവബോധമാണ്' (2010: 48).

ഈ ബദൽദേശീയത എന്നത് ആദർശാത്മകമായ ഒരു ദേശീയതാസങ്കല്പം മാത്രമാണെന്ന് ഇന്ന് നിസ്സംശയം പറയാം. ഭാരതം ഹൈന്ദവ രാഷ്ട്രമാണെന്ന രീതിയിൽ ദേശീയവാദ നിലപാട് ശക്തിപ്രാപിക്കുന്ന ഈ ഘട്ടത്തിൽ പുതിയൊരു നവോത്ഥാനം എന്നൊന്നിന്റെ രൂപരേഖ തയ്യാറാക്കേണ്ട കാലവും അതിക്രമിച്ചിരിക്കുന്നു.

ഉപസംഹാരം

കേരളത്തിന്റെ ആധുനികീകരണ പ്രക്രിയ എന്നാൽ ഉപരിപ്ലവമായി മനസ്സിലാക്കപ്പെടേണ്ട ഒന്നല്ല. വ്യക്തികളാണ് സമൂഹത്തെ സാധ്യമാക്കുന്നത്. സാമൂഹിക നവോത്ഥാനം എന്നത് അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഏകമുഖവുമല്ല. ആധുനിക വ്യക്തിസ്വത്വങ്ങൾ അതിന്റെ വൈവിദ്ധ്യത്തിൽ മനസ്സിലാക്കുമ്പോഴാണ് നവോത്ഥാനം, ആധുനികീകരണം, രാഷ്ട്രനിർമ്മാണം മുതലായ ആദർശാത്മക സംജ്ഞകളേയും വിമർശനാത്മകമായി പരിചരിക്കാനാവുക. സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര കാലഘട്ടംവരെ പ്രമേയമാകുന്ന നോവൽ എന്ന നിലയിൽ ആധുനിക വ്യക്തിസ്വത്വങ്ങളുടെ വൈവിധ്യത്തെ അവതരിപ്പിക്കുകവഴി കയർ ഈ ദൗത്യം എപ്രകാരം നിറവേറ്റിയിരിക്കുന്നു എന്ന അന്വേഷണമാണ് ഇവിടെ നടത്തിയത്.

ഗ്രന്ഥസൂചി

1. ആസാദ്, 2000, തൊഴിലാളിവർഗ്ഗസമരങ്ങളും മലയാളസാഹിത്യവും, നമ്മുടെ സാഹിത്യം നമ്മുടെ സമൂഹം Vol. II (എഡി: എം.എൻ. വിജയൻ), കേരളസാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ.
2. ഇ.എം.എസ്., 2009, നവോത്ഥാനവും പുനരുജ്ജീവനവും, ചിന്ത പബ്ലിക്കേഷൻസ്, തിരുവനന്തപുരം.
3. ...., 2015, ആത്മകഥ, ചിന്ത, തിരുവനന്തപുരം.

4. കാർത്തികേയൻനായർ, വി., 2014, നവോത്ഥാനമൂല്യങ്ങളും കേരളസമൂഹവും, S.P.C.S., കോട്ടയം.
5. കുഞ്ഞൻപിള്ള, ഇളംകുളം, 1959, ജന്മിസമ്പ്രദായം കേരളത്തിൽ, S.P.C.S., കോട്ടയം.
6. കുറുപ്പ്, കെ.കെ.എൻ., 2014, ദേശീയതയും സാമൂഹ്യപരിഷ്കരണവും മലയാള സാഹിത്യത്തിൽ, S.P.C.S., കോട്ടയം.
7. ഖാൻ, എം.എം., 2017, 'സമുദായരൂപീകരണവും ദേശീയതയുടെ ഇടപെടലുകളും: ടി.കെ. മാധവനെ അടയാളപ്പെടുത്തുമ്പോൾ', കേരള നവോത്ഥാനം പുതുവായ നകൾ (എഡിറ്റേഴ്സ്: ഡോ. അജയ് ശേഖർ, ഡോ. സി.ആർ. ചന്ദ്രമോഹനൻ), റെയ്‌വൻ പബ്ലിക്കേഷൻസ്, തിരുവനന്തപുരം.
8. ഗോവിന്ദപ്പിള്ള, പി., 2007, കേരളനവോത്ഥാനം ഒരു മാർക്സിസ്റ്റ് വീക്ഷണം, ഒന്നാം സഞ്ചിക, ചിന്ത പബ്ലിക്കേഷൻസ്, തിരുവനന്തപുരം.
9. ചുമ്മാർ, കെ.എം., 2013, തിരുവിതാംകൂർ സ്റ്റേറ്റ് കോൺഗ്രസ്, കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം.
10. പണിക്കർ, കെ.എൻ., 2010, സംസ്കാരവും ദേശീയതയും (വിവ: പി.എസ്. മനോജ്കുമാർ, പി.എൻ. ഗോപീകൃഷ്ണൻ), കറന്റ് ബുക്സ്, തൃശ്ശൂർ.
11. പവിത്രൻ, പി., 2002, 'ഫ്യൂഡലിസത്തിന്റെ തകർച്ചയും അവശിഷ്ടങ്ങളും', നമ്മുടെ സാഹിത്യം നമ്മുടെ സമൂഹം Vol. II (എഡി: എം.എൻ. വിജയൻ), കേരളസാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ.
12. ബാലറാം, എം.വി., 2000, സ്വത്വത്തിന്റെയും സംസ്കാരത്തിന്റെയും രൂപീകരണം, സ്വാതന്ത്ര്യപൂർവ്വ കേരളത്തിൽ, നമ്മുടെ സാഹിത്യം നമ്മുടെ സമൂഹം Vol. II (എഡി: എം.എൻ. വിജയൻ), കേരളസാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ.
13. മഹേഷ്, എം.ആർ., 2012, മലയാളനോവലും ദേശീയതയും, കേരളസർവ്വകലാ ശാല, തിരുവനന്തപുരം.
14. രാജശേഖരൻ, പി.കെ., 2008, അന്ധനായ ദൈവം, ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം.
15. രാജീവൻ, ബി., 2011, വാക്കുകളും വസ്തുക്കളും, ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം.
16. വേലായുധൻപിള്ള, പി.വി. (എഡി:), 1998, നവോത്ഥാന സംസ്കാരം കേരള ത്തിൽ, കേരളസർവ്വകലാശാല, തിരുവനന്തപുരം.
17. ശിവശങ്കരപ്പിള്ള, തകഴി, 2007, ആത്മകഥ, ഗ്രീൻ ബുക്സ്, തൃശ്ശൂർ.
18. ...., 2011, കയർ, ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം.
19. ശ്രീധരമേനോൻ, എ., 2015, കേരളരാഷ്ട്രീയചരിത്രം, ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം.
20. യാക്കോബ് തോമസ്, 2012, തകഴി കാലഭൂപടങ്ങൾ (എഡി: ഷാജി ജേക്കബ്), കൈരളി ബുക്സ്, കണ്ണൂർ.
21. സ്കറിയാ സക്കറിയ, 2010, തകഴി കാലഭൂപടങ്ങൾ (എഡി: ഷാജി ജേക്കബ്), കൈരളി ബുക്സ്, കണ്ണൂർ.
22. സജിത, കെ.ആർ., 2012, നിരാസത്തിന്റെ അഭാവം, തകഴി കാലഭൂപടങ്ങൾ (എഡി: ഷാജി ജേക്കബ്), കൈരളി ബുക്സ്, കണ്ണൂർ.
23. സുനിൽ, പി. ഇളയിടം, 2012, 'വി.ടി. ഭട്ടതിരിപ്പാട്: നവോത്ഥാനത്തിന്റെ വിധ്വംസകവീര്യം', കേരള നവോത്ഥാനം പുതുവായനകൾ (എഡിറ്റേഴ്സ്: ഡോ. അജയ് ശേഖർ, ഡോ. സി.ആർ. ചന്ദ്രമോഹനൻ), റെയ്‌വൻ പബ്ലിക്കേഷൻസ്, തിരുവനന്തപുരം.

പാഠപുസ്തകങ്ങളിലെ സ്ത്രീ ഒരു സാംസ്കാരികാന്വേഷണം

അക്ഷയ ടി.എസ്
ഗവേഷക, യു. സി. കോളേജ്, ആലുവ

കേരളത്തിന്റെ സാമൂഹികജീവിതപരിസരത്തിൽ ദിശാവ്യതിയാനങ്ങൾക്കു വഴിയൊരുക്കിക്കൊണ്ടാണ് നവോത്ഥാനവും ആധുനികതയും കടന്നുവരുന്നത്. ജാതികേന്ദ്രീകൃതമായി നിലനിന്നിരുന്ന എല്ലാ വ്യവഹാരങ്ങളെയും പ്രതിരോധിച്ചുകൊണ്ട് വ്യക്തികേന്ദ്രീകൃത വ്യവസ്ഥയിലേക്ക് കേരളീയസമൂഹത്തെ മാറ്റിയെടുക്കാൻ നവോത്ഥാന-ആധുനികതാപരിഷ്കരണ പ്രവർത്തനങ്ങൾക്ക് കഴിഞ്ഞുവെന്നത് പ്രത്യേകം ശ്രദ്ധിക്കേണ്ടതുണ്ട്. പ്രത്യക്ഷത്തിൽ ജാതി അപ്രധാനമാവുകയും ജാതിഭേദമന്യേ മനുഷ്യരെല്ലാം ഒന്നാണെന്ന ധാരണ അംഗീകരിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തു. അതേസമയം മനുഷ്യരെന്നാൽ ആൺ-പെൺ വിഭജനം ഉൾക്കൊള്ളുന്നതാണെന്ന് ഊട്ടിയുറപ്പിക്കുകയും ചെയ്തു. ജാതി വ്യത്യാസത്തിന്റെ പേരിലുണ്ടായിരുന്ന വേർതിരിവുകളും അവഗണനകളും 'ജാതി'യിൽ നിന്നുമാറി 'ലിംഗ'ത്തിന്റെ പേരിൽ പുതിയ രൂപത്തിൽ പ്രകടമാകുന്ന കാഴ്ചയാണ് തുടർന്ന് സംഭവിക്കുന്നത്.

കേരളത്തിന്റെ വിദ്യാഭ്യാസനയങ്ങളെ രൂപീകരിച്ചതിൽ കൊളോണിയലിസത്തിനും മിഷനറിപ്രവർത്തനങ്ങൾക്കും മുഖ്യപങ്കുണ്ട്. വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെയും സ്വതന്ത്രചിന്തയുടെയും ഫലമായാണ് ജാതിയിലധിഷ്ഠിതമായ കേരളീയസമൂഹം പുതിയൊരു സാമൂഹ്യക്രമത്തിലേക്ക് എത്തിച്ചേർന്നത്. കേരളത്തിന്റെ പലഭാഗങ്ങളിലും വിദ്യാലയങ്ങൾ സ്ഥാപിച്ച് വിദ്യാഭ്യാസം സാർവത്രികമാക്കാൻ മിഷനറിമാർക്ക് സാധിച്ചു. സി.എം.എസ്. മിഷനറിമാർ 1825-ന മുൻപുതന്നെ ആലപ്പുഴയിൽ പെൺകുട്ടികൾക്ക് മാത്രമായി ഒരു സ്കൂൾ ആരംഭിക്കുകയുണ്ടായി[1].

അതിനെത്തുടർന്ന് 'ബോയ്സ് ഓൺലി', 'ഗേൾസ് ഓൺലി' എന്നീ പേരുകളിൽ ആൺകുട്ടികൾക്കും പെൺകുട്ടികൾക്കും പ്രത്യേകം പ്രത്യേകമായി ധാരാളം സ്കൂളുകളും കോളേജുകളും രൂപീകരിക്കപ്പെട്ടു. തൊണ്ണൂറുകളായപ്പോഴേക്കും വിദ്യാഭ്യാസഡയറക്ടറെ നിയമിക്കുകയും പെൺകുട്ടികൾക്കു മാത്രമായി നിലവിൽവന്ന സ്കൂളുകൾ പ്രത്യേകം ഇൻസ്പെക്ട്രസ്സുമാരുടെ ചുമതലയിലാക്കുകയും ചെയ്തു[2]. ആൺകുട്ടികൾക്കും പെൺകുട്ടികൾക്കും പ്രത്യേകം സ്കൂളുകൾ സ്ഥാപിതമായതോടെ ആണും പെണ്ണും രണ്ടുവ്യത്യസ്തവിഭാഗമാണെന്നും ജൈവശാസ്ത്രപരമായി വ്യത്യസ്തരായതുകൊണ്ട് പരസ്പരം അകറ്റിനിർത്തപ്പെടേണ്ടവരാണെന്നുമുള്ള ബോധം പകർന്നുനല്കപ്പെട്ടു[3]. ചുരുക്കത്തിൽ കേരളീയസമൂഹത്തെ പരിഷ്കരിക്കുന്നതിൽ വിദ്യാഭ്യാസത്തിനുള്ള പ്രാധാന്യമെന്താണെന്നു കാണിച്ചുതന്ന നവോത്ഥാന-ആധുനികതാപദ്ധതികളുടെ മറ്റൊരുവശം ലിംഗപദവീപരമായ വ്യത്യസ്തതയെ ഉറപ്പിച്ചെടുക്കാനുള്ള ഉപകരണമായി വിദ്യാഭ്യാസത്തെ ഉപയോഗപ്പെടുത്തി എന്നുള്ളതാണ്.

ഒരു ഘട്ടമെത്തിയപ്പോൾ ആൺകുട്ടികളും പെൺകുട്ടികളും കൂടിച്ചേർന്ന മിക്സഡ് കോളേജുകളും സ്കൂളുകളും രൂപീകരിക്കപ്പെട്ടെങ്കിലും ആൺ-പെൺ വിഭജനത്തിന്റെ യുക്തി ക്ലാസ്മുറിയിൽ പ്രകടമായിരുന്നു. ആൺകുട്ടികളെയും പെൺകുട്ടികളെയും പ്രത്യേകം വേർതിരിച്ചിരുത്തുന്ന ബെഞ്ചുകളുടെ ക്രമീകരണത്തിന് പിന്നിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്നത് ഈ ബോധ്യമാണ്. ക്ലാസ്മുറിയിൽ അനുസരണയില്ലാത്ത ആൺകുട്ടികൾക്ക് നേരെയുള്ള അധ്യാപകരുടെ പതിവുശകാരമാണ്: 'പറഞ്ഞതനുസരിച്ചില്ലെങ്കിൽ നിന്നെ പെൺകുട്ടികളുടെ ഇടയിലിരുത്തും'എന്നത്. അതാകട്ടെ ആൺകുട്ടികളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം അപമാനവും നാണക്കേടുമാണ്. പെൺകുട്ടികളെന്തോ വിലകുറഞ്ഞവരാണെന്നും അവരുടെ ഇടയിലിരുന്നാൽ തങ്ങളുടെ വിലയും ഇടിയുമെന്ന ഭീതി ആൺകുട്ടികളുടെയുള്ളിലുണ്ടായിരുന്നു. പെൺശരീരം മൂടിവെയ്ക്കപ്പെടേണ്ടതാണെന്നും ആണും പെണ്ണും ചേർന്നാൽ അരുതാത്തത് സംഭവിക്കുമെന്നും ശരീരം, ലൈംഗികത എന്നിവയെക്കുറിച്ചുള്ള പരാമർശങ്ങൾ ക്ലാസ്മുറിയിൽനിന്ന് അകറ്റിനിർത്തപ്പെടേണ്ടതാണെന്നുമുള്ള മനോഭാവമാണ് നിലവിലുണ്ടായിരുന്നതും നിലനിന്നുപോരുന്നതും[4].

ആണും പെണ്ണും രണ്ടുവ്യത്യസ്ത വിഭാഗമാണെന്നും ആണിനെയും പെണ്ണിനെയും വേർതിരിച്ച് വളർത്തണമെന്നുമുള്ള ബോധത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് ആധുനികതയുടെ ലിംഗപദവീ പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. ഈ വിഭജനത്തെ അതേപടി പിന്തുടർന്നുകൊണ്ട്,

കുടുംബവും മതവും സാമൂഹ്യസംവിധാനങ്ങളുമെല്ലാം സ്ത്രീയും പുരുഷനും രണ്ടുവിഭാഗമാണെന്ന് കുഞ്ഞുങ്ങൾ ജനിക്കുമ്പോൾ മുതൽ അവരെ പഠിപ്പിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. ആൺകുട്ടികൾക്കും പെൺകുട്ടികൾക്കും പ്രത്യേകം പേരിടുന്നതിനും കളിപ്പാട്ടങ്ങൾനൽകുന്നതിനും അണിയിച്ചൊരുക്കുന്നതിനും വസ്ത്രങ്ങൾ ധരിപ്പിക്കുന്നതിനും ജോലികൾചെയ്യിപ്പിക്കുന്നതിനും ഉത്തരവാദിത്വമേല്പിക്കുന്നതിനും പിന്നിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്നതും ഈ ബോധ്യമാണ്. വിദ്യാലയങ്ങളിൽ എത്തുന്നതോടെ അധ്യാപകരിലൂടെയും പാഠപുസ്തകങ്ങളിലൂടെയും പഠന-പഠനേതര പ്രവർത്തനങ്ങളിലൂടെയും സ്ത്രീ-പുരുഷഭേദത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ധാരണകൾ വികസിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. അങ്ങനെ സമൂഹത്തിൽ പ്രാബല്യം നേടിയ സ്ത്രീയുടെയും പുരുഷന്റെയും ലിംഗപദവീപരമായ കർതൃത്വസങ്കല്പങ്ങൾ മാറ്റമില്ലാതെ വാർത്തെടുക്കപ്പെടുന്നു.

ജാതികേന്ദ്രിതമായി നിലനിന്നിരുന്ന വിഭജനങ്ങളെ അപ്രധാനമാക്കി ലിംഗപദവീപരമായ വിഭജനങ്ങളെ ശക്തിപ്പെടുത്താനുള്ള മാധ്യമമായാണ് വിദ്യാഭ്യാസത്തെ നവോത്ഥാന/ആധുനിക ചിന്തകൾ ഉപയോഗപ്പെടുത്തിയതെന്ന് നിരീക്ഷിക്കാവുന്നതാണ്. ആൺകോയ്മാവ്യവസ്ഥിതി ശക്തിപ്രാപിക്കുകയും പുരുഷനിൽ അധികാരം കേന്ദ്രീകരിക്കുകയും പുറത്തിന്റെ ഉടമ പുരുഷനാവുകയും കുടുംബത്തെ സംരക്ഷിക്കാനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യം പുരുഷൻ കയ്യടക്കുകയും ചെയ്തതോടെ പുരുഷനെ ആശ്രയിച്ച് വീടിനകത്ത് ഒതുങ്ങികഴിയേണ്ടവളാണ് സ്ത്രീയെന്ന് പഠിപ്പിക്കപ്പെട്ടു. പുരുഷാധിപത്യസമൂഹത്തിന്റെ കല്പനകൾക്കനുസൃതമായി സ്ത്രീയുടെ ലിംഗപരമായ കർതൃത്വം നിർമ്മിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തു. ആ നിർമ്മിതിയിൽ പാഠപുസ്തകങ്ങൾക്കുള്ള പങ്ക് എന്താണെന്ന് കണ്ടെത്താനുള്ള ശ്രമമാണ് ഈ പ്രബന്ധം.

സ്ത്രീ-സ്വത്വനിർമിതിയുടെ പാഠങ്ങൾ

രാഷ്ട്രീയവും സാമൂഹികവും സാംസ്കാരികവുമായ ശക്തികൾ നിർമ്മിക്കുന്ന പൊതുബോധങ്ങളിലൂടെയാണ് നാം ജീവിക്കുന്നത്. നിർമ്മാണപ്രക്രിയയിൽ സാമൂഹ്യ ഇടപെടലുകൾ പ്രധാനമാണ്. രാഷ്ട്രസങ്കല്പം, മതസങ്കല്പം, പുരുഷസങ്കല്പം, സ്ത്രീ സങ്കല്പം എന്നിവയെല്ലാം കൃത്യമായ ബോധ്യത്തോടെ നിർമ്മിക്കപ്പെടുന്നവയാണ്. ആ നിർമ്മിതിയിൽ അധികാരവ്യവസ്ഥയും സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയുമെല്ലാം കൃത്യമായ ഇടപെടലുകൾ നടത്തുന്നുണ്ട്. സങ്കല്പങ്ങളെയും സ്ഥാപനങ്ങളെയും നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്നതിൽ ഭാഷയ്ക്ക്/ആഖ്യാനത്തിന് നിർണായകമായ പങ്കുണ്ട്. സ്ഥാപിതമായ സങ്കല്പനങ്ങൾ വാമൊഴിയായി പ്രചരിച്ചിട്ടുള്ള

പാട്ടുകളിലൂടെയും കഥകളിലൂടെയും ശൈലികളിലൂടെയും ചൊല്ലുകളിലൂടെയും വിശ്വാസങ്ങളിലൂടെയും തലമുറയിൽനിന്ന് തലമുറയിലേക്ക് കൈമാറ്റം ചെയ്യപ്പെടുന്നു. അങ്ങനെ നിലവിലുള്ള സങ്കല്പങ്ങൾ മാറ്റമില്ലാതെ രൂഢമൂലമായി നിലകൊള്ളുകയും ചെയ്യുന്നു. ഭാഷയുടെ അബോധതലത്തിലൂടെയാണ് സ്വത്വനിർമ്മിതി നടക്കുന്നത്. ഭാഷയാണ് ആശയങ്ങളെ നിർമ്മിക്കുന്നത്. ഭാഷയാണ് സ്വത്വത്തെയും നിർമ്മിക്കുന്നത്. ഭാഷയിലൂടെയുള്ള പ്രസ്താവനയിലൂടെയാണ് കർതൃത്വം നിർമ്മിക്കപ്പെടുന്നത്. ജൈവികമായി, ജന്മസിദ്ധമായി ആണായി പിറക്കുന്നവർക്കും പെണ്ണായി പിറക്കുന്നവർക്കും ഒരേ തരത്തിലുള്ള ഗുണങ്ങളും കഴിവുകളുമാണുള്ളത്. എന്നാൽ "നീയൊരു ആണാണ്, ശക്തനാണ്, സർവ്വസ്വതന്ത്രനാണ്, ധൈര്യശാലിയാണ്, അധികാരിയാണ്" എന്നിങ്ങനെ പറയുന്നതിലൂടെ ആൺസ്വത്വത്തെ ഭാഷയിലൂടെ രൂപപ്പെടുത്തുന്നു. അതോടൊപ്പം "നീയൊരു പെണ്ണാണ്, എല്ലാം അനുസരിക്കേണ്ടവൾ, അടക്കവും ഒതുക്കവും വേണ്ടവൾ, ഉറക്കെ സംസാരിക്കാൻ പാടില്ലാത്തവൾ, കിട്ടുന്നതുകൊണ്ട് തൃപ്തിപ്പെടേണ്ടവൾ, ഭർത്താവിനെയും കുഞ്ഞുങ്ങളെയും സേവിച്ച് കുടുംബം പുലർത്തേണ്ടവൾ" എന്നിങ്ങനെ ഭാഷയിലൂടെ നിരന്തരം ആവർത്തിക്കപ്പെടുന്നതിലൂടെ പെൺസ്വത്വവും ഭാഷയിലൂടെയാണ് നിർമ്മിക്കപ്പെടുന്നത്. ഭാഷയിലൂടെ "നീയൊരു ആണാണ്/പെണ്ണാണ്" എന്നു പറയുന്നതിലൂടെയാണ് ഓരോരുത്തരും ആണും പെണ്ണുമായി തീരുന്നത്. ആണത്തം, പെണ്ണത്തം എന്നിവ ജൈവശാസ്ത്രപരമല്ല. അത് നിലവിലുള്ള വ്യവസ്ഥിതിയുടെയും മൂല്യങ്ങളുടെയും ഭാഷയുടെയും അടിസ്ഥാനത്തിൽ നിർമ്മിക്കപ്പെടുന്നതാണ്.

സാമൂഹികസ്ഥാപനങ്ങളുടെ താല്പര്യങ്ങൾക്കനുസരിച്ച് സാംസ്കാരികമായി നിർമ്മിക്കപ്പെടുന്നതാണ് ലിംഗപരമായ സ്വത്വം (Gender) എന്ന തിരിച്ചറിവ് സ്ത്രീവാദ സിദ്ധാന്തങ്ങൾക്ക് കരുത്തേകി. പുരുഷാധിപത്യത്തെ ബഹുമാനിക്കുന്ന സമൂഹത്തിന്റെ കാഴ്ചപ്പാടുകൾക്കനുസരിച്ചു നിർമ്മിക്കപ്പെടുന്നതാണ് സ്ത്രീയുടെ ലിംഗപരമായ സ്വത്വം എന്ന യാഥാർത്ഥ്യം തിരിച്ചറിയപ്പെട്ടപ്പോൾ സ്ത്രീയുടെ രണ്ടാംകിടസ്ഥാനത്തിനുത്തരവാദി നിലവിലുള്ള ആൺകോയ്മയിലധിഷ്ഠിതമായ സ്ഥാപനതാല്പര്യങ്ങളാണ് എന്ന വാദം ശക്തമായി.

ആദ്യകാല സ്ത്രീവാദചിന്തകരിൽ പ്രശസ്തയായ വെർജീനിയ വൂൾഫ് സ്ത്രീയുടെ ലിംഗപരമായ സ്വത്വം സാമൂഹികമായി നിർമ്മിക്കപ്പെടുന്നതാണെന്നും അതിനെ മാറ്റിമറിയ്ക്കാനും പ്രതിരോധിക്കാനും കഴിയുമെന്ന് മനസ്സിലാക്കിയിരുന്നു. ഈ നിരീക്ഷണത്തിന് കൃത്യത കൈവന്നത്

സിമോങ് ഡി ബൂവ്വറുടെ The Second sex എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിലൂടെയാണ്. 'ഒരാൾ സ്ത്രീയായി ജനിക്കുകയല്ല, സ്ത്രീയായിത്തീരുകയാണ്'[5] എന്ന ബൂവ്വറുടെ ആശയം സ്ത്രീയുടെ സ്വത്വം സാമൂഹികനിർമ്മിതിയാണെന്ന വസ്തുതയെ ശക്തിപ്പെടുത്തി. പുരുഷനെ ആശ്രയിച്ച് ജീവിക്കേണ്ടവളാണ് സ്ത്രീയെന്നും കുടുംബത്തെ പരിപാലിച്ച് ജീവിക്കേണ്ടവളാണ് സ്ത്രീയെന്നും പുരുഷനെ കൂടാതെ സ്ത്രീയ്ക്ക് സ്വതന്ത്രമായി നിലനില്പില്ലെന്നും പറഞ്ഞുവെച്ചിട്ടുള്ള പുരുഷാധിപത്യ സമൂഹത്തിന്റെ താല്പര്യങ്ങൾക്കനുസൃതമായാണ് സ്ത്രീയുടെ സ്വത്വം നിർമ്മിക്കപ്പെടുന്നത്. ആൺകോയ്മ വ്യവസ്ഥിതിയിൽ ലിംഗപരമായമേധാവിത്വം പുരുഷനാണ്. അതോടെ പുരുഷൻ പൂർണ്ണ സ്വതന്ത്രനും സർവ്വാധികാരിയുമായി സ്ഥാനമുറപ്പിച്ചു. സ്ത്രീയാകട്ടെ അസ്വതന്ത്രയും അബലയുമാണെന്ന് മുദ്രകുത്തപ്പെട്ടു. സ്ത്രീയുടെ പ്രവൃത്തികളും മനോവിചാരങ്ങളും ചലനങ്ങളുമെല്ലാം എപ്രകാരമായിരിക്കണമെന്ന് ആണധികാര വ്യവസ്ഥിതി നിർണ്ണയിക്കുന്നു. അപ്രകാരം നിർണ്ണയിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള സ്ത്രീസങ്കല്പത്തിനനുസരിച്ചാണ് പെൺകുഞ്ഞുങ്ങൾ സ്ത്രീകളായി രൂപാന്തരപ്പെടുന്നത്. വ്യവസ്ഥാപിതമായ ധാരണകളും സാമൂഹിക സ്ഥാപനങ്ങളുമെല്ലാം പുരുഷന്റെ കാഴ്ചപ്പാടിലുള്ള സ്ത്രീസ്വത്വനിർമ്മിതി നിർവ്വഹിക്കുന്നുണ്ട്. ലിംഗപദവി ശാരീരികമായ വ്യത്യസ്തതകൾക്കപ്പുറം ഒരു സാംസ്കാരിക നിർമ്മിതിയാണെന്ന വാദം കേറ്റ്മില്ലറ്റ്, 'ലൈംഗികതയുടെ രാഷ്ട്രീയം' എന്ന കൃതിയിലൂടെ അവതരിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. തുടർന്ന് ലിംഗഭേദമെന്നത് ജന്മനാ നിലനില്ക്കുന്ന ഒന്നല്ലെന്നും പുരുഷാധിപത്യത്തെ ബഹുമാനിക്കുന്ന സ്ഥാപനങ്ങളുടെ സൃഷ്ടിയാണതെന്നും പ്രകടനപരമായ പ്രവൃത്തിയിലൂടെ നിലനില്ക്കുന്നതാണ് ലിംഗപദവിയെന്നുമുള്ള വീക്ഷണമാണ് ജൂഡിത്ത് ബട്‌ലർ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്[6].

പാഠ്യപദ്ധതിയും സ്ത്രീസങ്കല്പവും

സ്ത്രീയെയും പുരുഷനെയുംകുറിച്ചുള്ള സമൂഹത്തിന്റെ കാഴ്ചപ്പാടുകൾ അതേപടി നിലനിർത്താനുള്ള ഒരുപാധിയാണ് വിദ്യാഭ്യാസപ്രക്രിയയും, അതിന്റെ ഉള്ളടക്കവും. അറിവിന്റെ വിനിമയമാദ്ധ്യമമായ വിദ്യാഭ്യാസത്തിന് നിലവിലുള്ള സാമൂഹ്യപരിസരത്തെയും വിനിമയം ചെയ്യാനുള്ള കഴിവുണ്ട്. വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ ഉള്ളടക്കം മനസ്സിലാക്കാൻ സാധിക്കുന്നത് പാഠപുസ്തകങ്ങളിലൂടെയാണ്. ദൈനംദിന ജീവിതവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ഉദാഹരണങ്ങളും സംഭാഷണങ്ങളും കഥകളും ചിത്രങ്ങളുമെല്ലാം പാഠഭാഗങ്ങളുമായി ചേർത്തുവെയ്ക്കുമ്പോൾ കുട്ടികൾക്ക് എളുപ്പത്തിൽ പാഠങ്ങൾ മനസിലാക്കാൻ സാധിക്കുന്നു. അതോടൊപ്പം സ്ത്രീയെയും

പുരുഷനെയും സംബന്ധിച്ച നിലവിലുള്ള സങ്കല്പങ്ങളും വിശ്വാസങ്ങളും ധാരണകളും പ്രത്യക്ഷമായും പരോക്ഷമായും പങ്കുവെച്ച് കുട്ടികളെ അപ്രകാരം രൂപാന്തരപ്പെടുത്തിയെടുക്കാൻ ശ്രമിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. സ്ത്രീപുരുഷഭേദത്തെക്കുറിച്ചും സ്ത്രീയുടെയും പുരുഷന്റെയും ലിംഗപദവി തുല്യതയെക്കുറിച്ചും സ്ത്രീയുടെയും പുരുഷന്റെയും സ്വത്വത്തെപ്പറ്റിയുള്ള വ്യവസ്ഥാപിത ധാരണകളെക്കുറിച്ചുമെല്ലാം പാഠപുസ്തകങ്ങളിൽ പ്രതിപാദിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. സ്വതന്ത്ര വ്യക്തിയെന്ന നിലയിൽ സ്ത്രീകളുടെ ഉയർത്തെഴുന്നേല്പ് സാധ്യമായിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന സാഹചര്യത്തിൽ സ്ത്രീ സ്വത്വനിർമ്മിതി പാഠപുസ്തകങ്ങളിൽ എപ്രകാരമാണ് ആവിഷ്ക്കരിക്കപ്പെടുന്നതെന്ന അന്വേഷണത്തിന് വളരെയധികം പ്രസക്തിയുണ്ട്. സ്ത്രീയുടെയും പുരുഷന്റെയും ലിംഗപരമായ കർതൃത്വം പ്രകൃതിനിർണ്ണീതമല്ല. നിലവിലുള്ള അധീശവർഗ്ഗത്തിന്റെ ആഗ്രഹങ്ങൾക്കും സാമൂഹികവും മതപരവുമായ ചുറ്റുപാടുകളുടെ ബോധ്യങ്ങൾക്കുമനുസരിച്ച് കൃത്രിമമായി നിർമ്മിക്കപ്പെടുന്നതാണ് എന്നുവരുമ്പോൾ ആ നിർമ്മിതിയിൽ ഇടപെടലുകൾ നടത്തുന്ന അധികാരവ്യവസ്ഥയുടെയും സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയുടെയും സ്ഥാപിതതാല്പര്യങ്ങൾ എങ്ങിനെയെല്ലാം സ്വാധീനിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നുണ്ടെന്നതിന്റെ കണ്ടെത്തലും ഉചിതമായിത്തീരുന്നു. കേരള പാഠ്യപദ്ധതി പ്രകാരമുള്ള 2016-ൽ പ്രസിദ്ധീകരിക്കപ്പെട്ട ഒന്നുമുതൽ അഞ്ചുവരെയുള്ള ക്ലാസ്സുകളിലെ തെരഞ്ഞെടുക്കപ്പെട്ട പാഠപുസ്തകങ്ങളിലുള്ള സ്ത്രീകളുടെ സാന്നിദ്ധ്യത്തെയും അഭാവത്തെയും ഇടപെടുന്ന മേഖലകളെയും ഭാഷാപ്രയോഗത്തിലെ പ്രത്യേകതകളെയും ആധാരമാക്കിയാണ് ഈ പഠനം നടത്തിയിരിക്കുന്നത്. വിദ്യാർത്ഥികൾക്ക് അറിവ് പ്രദാനം ചെയ്യുന്ന പാഠപുസ്തകങ്ങൾ എങ്ങനെ ഒരു നിർമ്മാണ സാമഗ്രിയാകുന്നുവെന്നും നിലവിലുള്ള സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥിതി നിർമ്മിച്ചെടുത്തിട്ടുള്ള സ്ത്രീയുടെ കർതൃത്വത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ധാരണകൾ ഏതെല്ലാം തരത്തിലൊക്കെ പകർന്നു നല്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നുണ്ടെന്നുമാണ് ഈ പ്രബന്ധത്തിലൂടെ കണ്ടെത്താൻ ശ്രമിക്കുന്നത്.

ആണധികാര വ്യവസ്ഥിതി രൂപംനല്കിയിട്ടുള്ള കുടുംബമെന്ന സ്ഥാപനത്തിന്റെ നേർചിത്രമാണ് പാഠപുസ്തകങ്ങളിൽ ദൃശ്യമാകുന്നത്. കുടുംബത്തിനകത്തെ സ്ത്രീയുടെയും പുരുഷന്റെയും സ്ഥാനത്തെക്കുറി ച്ചുള്ള വ്യവസ്ഥാപിത ധാരണകൾ അതേമട്ടിൽതന്നെയാണ് പാഠപുസ്തകങ്ങളിലൂടെ പകർന്നു നല്കപ്പെടുന്നത്. കുടുംബത്തിന്റെ നാഥൻ പുരുഷനാണെന്നും പുരുഷന്റെ ആശ്രിതത്വത്തിൽ കഴിയേണ്ടവളാണ് സ്ത്രീയെന്നുമുള്ള ആശയം പല ഭാഗങ്ങളിലും പ്രബലമായി നിലകൊള്ളുന്നുണ്ട്. അച്ഛൻ, അമ്മ, ഭാര്യ, ഭർത്താവ്, മക്കൾ എല്ലാവരുമടങ്ങുന്ന കുടുംബത്തിൽ

സ്ത്രീയ്ക്ക് പലപ്പോഴും തന്റേതായ ഇഷ്ടങ്ങളും താല്പര്യങ്ങളും മറ്റുള്ളവരുടെ സന്തോഷത്തിനും സൗകര്യപ്രദമായ ജീവിതത്തിനും വേണ്ടി ബലികഴിക്കേണ്ടിവരുന്നു. രണ്ടാം ക്ലാസ്സിലെ മലയാള പാഠപുസ്തകത്തിലെ ഒരു ഭാഗം നോക്കാം. ''വീട്ടിനകത്ത് എഴുതിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന അച്ഛൻ. അടുക്കളയിൽ പണിയെടുക്കുന്ന അമ്മ. തുന്നിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഒരു മകൾ, കട്ടിലിൽ കിടന്നു വായിക്കുന്ന മറ്റൊരു മകൾ, വീണ വായിച്ചു പാടുന്ന മൂന്നാമത്തെ മകൾ'' (പുറം 30, 2016) ഇവിടെ അച്ഛനും മക്കളും അവർക്കിഷ്ടമുള്ള പ്രവൃത്തികളിലേർപ്പെട്ടിരിക്കുകയാണ്. അമ്മയെ സംബന്ധിച്ച് സ്വന്തം ഇഷ്ടങ്ങൾക്കും താല്പര്യങ്ങൾക്കുമൊന്നും പ്രസക്തിയില്ല. അടുക്കളപ്പണി തന്നെയാണ് മുഖ്യം. ഭർത്താവിനെയും മക്കളെയും സേവിച്ച് ജീവിക്കുന്നവരെയാണ് ഉത്തമസ്ത്രീകളായി ആണധികാര വ്യവസ്ഥിതി പരിഗണിക്കുന്നത്. ഈ ബോധം പകർന്നു നല്കാനാണ് പാഠസന്ദർഭം ശ്രമിക്കുന്നത്.

വീടിനകത്തിരിക്കേണ്ടവളാണ് സ്ത്രീയെന്നുള്ള, ആൺകോയ്മ സ്ഥാപിച്ചെടുത്ത, കീഴ്‌വഴക്കത്തോട് അനുഭാവം പുലർത്തുന്ന ധാരാളം സന്ദർഭങ്ങൾ പാഠപുസ്തകങ്ങളിലെ ഉള്ളടക്കങ്ങളിലുണ്ട്. വീട്ടമ്മയുടെ ലോകം വീട്ടിനുള്ളിലാണെന്നും വീട്ടുജോലികൾ ചെയ്ത് സന്തുഷ്ടരാവുക, വീട്ടിലുള്ളവർക്കെല്ലാം ഭക്ഷണമുണ്ടാക്കി വിളമ്പിക്കൊടുക്കുക. വീട്ടുകാരുടെയെല്ലാം വീട്ടിലെ ആവശ്യങ്ങൾ യഥാസമയം നിറവേറ്റുക, ഭർത്താവിനെയും മക്കളെയും അച്ഛനമ്മമാരെയും പരിപാലിക്കുക, എന്നിങ്ങനെയുള്ള കൃത്യങ്ങളിൽ മുഴുകിയുള്ള ജീവിതമാണ് വീട്ടമ്മയുടെതെന്നും പറഞ്ഞുവെച്ചിട്ടുള്ള പുരുഷാധിപത്യസമൂഹത്തിന്റെ നിലപാടുകൾ പാഠപുസ്തകങ്ങളിൽ ആവിഷ്കരിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. അടുക്കളയിൽ ഭക്ഷണപദാർത്ഥങ്ങളുമായി നില്ക്കുന്ന വീട്ടമ്മയുടെ ചിത്രവും അച്ഛനും അമ്മയും ഭർത്താവും മക്കളും ഒന്നിച്ചിരുന്ന് ഭക്ഷണം കഴിക്കുന്നതും അവർക്കരികിൽ നിന്ന് വീട്ടമ്മ ഭക്ഷണം വിളമ്പി കൊടുക്കുന്നതിന്റെ ചിത്രവും ഓണസദ്യയുണ്ണുന്ന ഭർത്താവിനും മകനും ഭക്ഷണം വിളമ്പി കൊടുക്കുന്ന വീട്ടമ്മയുടെ ചിത്രവും പാഠസന്ദർഭങ്ങളിലുണ്ട്. കഷ്ടതകൾ സഹിച്ച് ഭക്ഷണപദാർത്ഥങ്ങൾ പാകംചെയ്ത് അത് വിളമ്പിക്കൊടുത്ത് വീട്ടിലുള്ളവയെല്ലാം ഊട്ടിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന വീട്ടമ്മയുടെ പ്രവൃത്തികളെ ആദർശവത്കരിച്ച് നിലനിർത്തിപോരുന്ന, ആൺകോയ്മയുടെ തന്ത്രമാണ് ഈചിത്രങ്ങൾക്ക് പിന്നിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. വീട്ടമ്മയെ സംബന്ധിച്ചുള്ള ആണധികാരവ്യവസ്ഥിതിയുടെ കാഴ്ചപ്പാടുകളാണ് ഇവിടെ ആവർത്തിക്കപ്പെടുന്നത്. കുടുംബാംഗങ്ങളെല്ലാം ഒന്നിച്ചിരുന്ന് ഭക്ഷണം കഴിക്കുന്ന, ഓണസദ്യയുണ്ണുന്ന കാലഘട്ടത്തിലേക്ക് നാം

എത്തിയെങ്കിലും അക്കാലത്തുണ്ടാകുന്ന പാഠപുസ്തകങ്ങളിൽ അതിന്റെ പ്രതിഫലനം ഇല്ലാതെ പോകുന്നത് ദയനീയമാണ്. ആധുനികത നിർമ്മിച്ച ഗാർഹിക പരിസരങ്ങളുമായി ചേർന്നുനില്ക്കുന്ന കുടുംബിനിനിയായ വീട്ടമ്മയെയാണ് പാഠപുസ്തകങ്ങളിൽ കാണാൻ കഴിയുന്നത്.

മൂന്നാം ക്ലാസ്സിലെ പരിസരപഠനം പാഠപുസ്തകത്തിലെ 'തൊഴിലിന്റെ മാഹാത്മ്യം' എന്നഭാഗത്ത് കുടുംബാംഗങ്ങൾ പരസ്പരസഹകരണത്തോടെ വീട്ടുജോലികളിലേർപ്പെടുന്നതിന്റെ ചിത്രവും വിവരണവും നൽകിയിട്ടുണ്ട്. 'അച്ഛൻ വീട്ടിലെ മാറാല തൂക്കുന്നു. മകൾ വസ്ത്രം അലക്കുന്നു. അമ്മ മീൻ മുറിക്കുന്നു, മകൻ പാത്രം കഴുകുന്നു. ' കുടുംബനാഥനും ആൺകുട്ടികളും വീട്ടുജോലികളിൽ സ്ത്രീകളെ സഹായിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിൽ അത് ഉചിതമാണ്. ഗാർഹിക തൊഴിലുകൾ സ്ത്രീയുടെമാത്രം ഉത്തരവാദിത്വമാണെന്ന പുരുഷാധിപത്യ നിലപാടുകളെ പൊളിച്ചെഴുതേണ്ട കാലം അതിക്രമിച്ചിരിക്കുന്നു.

സ്ഥാപനവത്കരിക്കപ്പെട്ട മാതൃത്വത്തിന്റെ കൃത്യമായ അടയാളപ്പെടുത്തലുകൾ പാഠഭാഗങ്ങളിലുണ്ട്. മാതൃത്വമെന്ന കർമ്മത്തിലൂടെയാണ് സ്ത്രീ യുടെ മഹത്വം നിലനില്ക്കുന്നതെന്നും മറ്റെല്ലാ വികാരങ്ങളെക്കാളും ഏറ്റവും തീക്ഷ്ണവും ശക്തവുമായ ഒന്നാണ് മാതൃസ്നേഹമെന്നും പറഞ്ഞുവെയ്ക്കുന്ന പാഠങ്ങൾ കാണാവുന്നതാണ്. മൂന്നാം ക്ലാസ്സിലെ മലയാള പുസ്തകത്തിലെ 'സ്നേഹം' എന്ന കവിത നോക്കാം.

> "ഇവിടെ സ്നേഹിച്ചതാദ്യമായ് ആരെ ഞാൻ?
> മിഴികളിൽ ചുണ്ടുചേർത്തൊരെന്നമ്മയെ
> കവിത ചൊല്ലി പഠിപ്പിച്ചൊരച്ഛനെ
> വഴിയൊരുക്കുവാൻ വന്ന ഗുരുവിനെ" (പുറം 60, 2016)

ജീവിതത്തിന്റെ ഓരോ ഘട്ടത്തിലും കടന്നുവരുന്നവരുമായി സ്നേഹം പങ്കിടുന്നതിന്റെ വർണ്ണനയാണ് കവിതയുടെ ഉള്ളടക്കം. ഇവിടെ അമ്മയോടുള്ള സ്നേഹത്തിനാണ് പ്രഥമപ്രാധാന്യം നല്കുന്നത്. മഹത് വചനം പോലും 'മാതാ, പിതാ, ഗുരു, ദൈവം' എന്നതാണ്. ദൈവത്തേക്കാളും ,ഗുരുവിനേക്കാളും,അച്ഛനേക്കാളും, ഉന്നതമാണ് അമ്മയുടെ സ്ഥാനം, അമ്മയുടെ സ്നേഹം എന്ന മഹത്തായ ആശയം പകർന്നു നല്കാൻ പാഠഭാഗത്തിലൂടെ കഴിയുന്നുണ്ട്. മൂന്നാം ക്ലാസ്സിലെ കേരള പാഠാവലിയിലെ 'അമ്മയോടൊപ്പം' എന്ന ഭാഗത്തിൽ അഗതികളുടെ അമ്മയെന്നറിയപ്പെടുന്ന മദർ തേരേസയുടെ ജീവിതത്തിൽ ഒരു സ്വാധീനശക്തിയായി വർത്തിച്ച അമ്മയെക്കുറിച്ചുള്ള അനുഭവങ്ങൾ പങ്കുവെയ്ക്കുന്നുണ്ട്. മറ്റുള്ളവർക്ക് മാതൃകയാകത്തക്കവിധത്തിൽ ഹോംഗ്സ് എന്ന പെൺകുട്ടി

മദർ തേരേസയായി മാറിയതിനു പിന്നിൽ പ്രവർത്തിച്ച പ്രഥമശക്തി അമ്മയായിരുന്നെന്ന് കാണാം. അമ്മ പകർന്നുനല്കുന്ന പാഠങ്ങൾ, അമ്മയുടെ ഉപദേശങ്ങൾ,ഏതൊരു വ്യക്തിയുടെയും ജീവിതവിജയത്തിന്റെ, ജീവിത സാക്ഷാത്കാരത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനമാണെന്ന് ഈ പാഠഭാഗം തെളിയിക്കുന്നു. മാതൃസ്നേഹത്തിന്റെ ഏറ്റവും ഉദാത്തഭാവം ആവിഷ്കരിക്കുന്ന ഇടശ്ശേരിയുടെ 'പൂതപ്പാട്ട്' എന്ന കവിതയെ ഉള്ളടക്കത്തിൽ ഉൾപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. താഴെ വച്ചാലുറുമ്പരിച്ചാലോ, തലയിൽ വച്ചാൽ പേനരിച്ചാലോ എന്നിങ്ങനെ കുഞ്ഞുങ്ങളെ നോക്കാനുള്ള ഉത്തരവാദിത്വം അമ്മയ്ക്ക് മാത്രമാണെന്നുറപ്പിച്ചെടുത്ത പുരുഷാധിപത്യസമൂഹത്തിന്റെ താല്പര്യങ്ങൾക്കിണങ്ങുംവിധത്തിലുള്ള മാതൃസങ്കല്പനത്തിന്റെ പ്രതിഫലനമാണ് പാഠപുസ്തകങ്ങളിലുള്ളത്. അമ്മയും കുഞ്ഞും തമ്മിലുള്ള സ്നേഹബന്ധത്തെ പ്രമേയമാക്കി പക്ഷിമൃഗാദികൾ കഥാപാത്രമായി വരുന്ന കഥകളും പാഠപുസ്തകങ്ങളിലുണ്ട്. വ്യവസ്ഥാപിത ചട്ടക്കൂടുകൾ കൃത്യമായി നിർവ്വചിച്ചുവെച്ചിട്ടുള്ള സ്നേഹം, വാത്സല്യം, കരുതൽ, നന്മ തുടങ്ങിയ മാതൃഭാവങ്ങളുടെ പ്രതിരൂപമായ സ്ത്രീസങ്കല്പമാണ് മാതൃത്വത്തെ ആവിഷ്കരിക്കുന്ന പാഠഭാഗങ്ങളിലൂടെ മുന്നോട്ടു വെയ്ക്കുന്നത്. ഒരു വശത്ത് സ്ത്രീയുടെ മാതൃത്വത്തെ മഹത്വവത്കരിക്കുന്നതിലൂടെ മറുവശത്ത് അവൾ കുഞ്ഞുങ്ങളെ പരിപാലിച്ച് വീടിനുള്ളിൽ ഒതുങ്ങി ജീവിക്കുമെന്ന് ആശ്വസിക്കുന്ന പുരുഷാധികാരത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയമാണ് മാതൃത്വത്തിന്റെ സ്ഥാപനവത്കരണത്തിന് പിന്നിലുള്ള ശക്തി.

അധികാരവും പദവിയും നിർണ്ണയിക്കുന്നതിൽ പണത്തിനുള്ള പങ്ക് വലുതാണ്. പണത്തിന്റെ ഉടമസ്ഥരിലാണ് അധികാരം കേന്ദ്രീകരിക്കുന്നത്. പുരുഷാധിപത്യ വ്യവസ്ഥിതിയിൽ പണത്തിന്റെ അധികാരി പുരുഷനാണ്. പണം ചെലവഴിക്കുന്ന പ്രവൃത്തികളിലെല്ലാം പുരുഷൻ സന്നിഹിതനായിരിക്കും. ഗൃഹനാഥനായ പുരുഷനാണ് കുടുംബകാര്യങ്ങളുടെ നടത്തിപ്പിനുള്ള പണം ചെലവഴിക്കുന്നത്. രണ്ടാം ക്ലാസ്സിലെ ഗണിത പുസ്തകത്തിലെ ഒരു കണക്ക് നോക്കാം. "ദിൽനയ്ക്ക് അച്ഛൻ 4 പത്ത് രൂപ നോട്ടുകൾ കൊടുത്തു. നാസിയയ്ക്ക് അവളുടെ അച്ഛൻ 3 പത്ത് രൂപ നോട്ടുകൾ നല്കി. രണ്ടു പേർക്കുംകൂടി എത്രരൂപ കിട്ടി" (പുറം 124, 2016) ഇവിടെ മക്കൾക്ക് പണം നല്കുന്നത് അച്ഛനാണ്. അമ്മയ്ക്ക് അതിനു കഴിയുന്നില്ല. സ്ത്രീകളെ അപേക്ഷിച്ച് തൊഴിൽ സ്വാതന്ത്ര്യവും സാമ്പത്തിക സ്വാതന്ത്ര്യവുമെല്ലാം പുരുഷന്മാർക്കാണുള്ളത്. മക്കൾക്ക് സ്കൂളിൽ പോകാനാവശ്യമായ ബാഗും കുടയും പുസ്തകങ്ങളും വാങ്ങിക്കൊടുക്കുന്ന അച്ഛൻ, മക്കൾക്ക് ബിസ്കറ്റും, മിഠായിയും സ്വർണ്ണാഭരണങ്ങളും വാങ്ങിക്കൊടുക്കുന്ന അച്ഛൻ, വീട്ടിലേക്കാവശ്യമായ

സാധനങ്ങൾ വാങ്ങിനൽകുന്ന ഭർത്താവ്, തുടങ്ങി ഗൃഹനാഥനായ പുരുഷന്റെ സാമ്പത്തിക ബലം തെളിയിക്കുന്ന ധാരാളം സന്ദർഭങ്ങൾ പാഠപുസ്തകങ്ങളിലുണ്ട്. പണത്തിന് ആവശ്യമുള്ള സന്ദർഭങ്ങളിലെല്ലാം കുടുംബാംഗങ്ങൾ ഗൃഹനാഥനായ പുരുഷനെ ആശ്രയിക്കുന്ന അവസ്ഥ യാണ് പാഠപുസ്തകങ്ങളിൽ ചിത്രീകരിക്കപ്പെടുന്നത്. നാലാം ക്ലാസ്സിലെ ഇംഗ്ലീഷ് പുസ്തകത്തിലെ ഒരു ഭാഗം കാണാം

'My father, dear father
Bring me sweets and toys
My mother, my mother
Tell me good stories' – (പുറം - 106, 2016)

കളിപ്പാട്ടവും മിഠായിയും പണംകൊടുത്ത് വാങ്ങിക്കേണ്ട വസ്തുക്ക ളായതിനാൽ കുട്ടി അത് ആവശ്യപ്പെടുന്നത് പണം കൈവശമുള്ള അച്ഛനോടാണ്. അതേ സമയം പണം കൈവശമില്ലാത്ത അമ്മയോട് കുട്ടി ആവശ്യപ്പെടുന്നത് പണച്ചെലവില്ലാത്ത കഥപറച്ചിൽ മാത്രമാണ്. അച്ഛന്റെയും അമ്മയുടെയും ഉത്തരവാദിത്വങ്ങൾ കൃത്യമായി വിഭജിച്ചു വെച്ചിട്ടുള്ള യാഥാസ്ഥിതിക നിലപാടുകളാണ് ലളിതമായ രൂപത്തിൽ ഇവിടെ അവതരിപ്പിക്കപ്പെടുന്നത്.

പുറത്തിന്റെ ഉടമ പുരുഷനാണെന്നും വീടിനകത്ത് ഒതുങ്ങി കഴിയേ ണ്ടവളാണ് സ്ത്രീയെന്നുമുള്ള ധാരണയെ ശക്തിപ്പെടുത്തുന്ന ആധുനികത നിർമ്മിച്ച അകം/പുറം വിഭജനത്തിന്റെ സൂചനകൾ സ്വാഭാവികമായ രീതിയിൽ പാഠപുസ്തകങ്ങളിൽ കടന്നുവരുന്നുണ്ട്. സ്ത്രീയും പുരുഷനും ഇടപെടുന്ന തൊഴിൽ മേഖലകൾ അത് വ്യക്തമാക്കുന്നു. കച്ചടവക്കാർ, കർഷകർ, ഡ്രൈവർ, പട്ടാളക്കാർ, പോലീസ്, ഡോക്ടർ, വക്കീൽ, രാഷ്ട്രീയക്കാർ എന്നീ തൊഴിലുകളിലെല്ലാം പുരുഷന്മാരാണ് കടന്നു വരുന്നത്. അതേസമയം അധ്യാപിക, തയ്യൽക്കാരി, നേഴ്സ് എന്നീ നാമമാത്രമായ തൊഴിലുകൾ മാത്രമാണ് സ്ത്രീകൾക്ക് അനുവദനീയമാ യിരിക്കുന്നത്. അതെല്ലാം സേവനം, പരിചരണം, തുടങ്ങി സ്ത്രീകർത്ത വ്യങ്ങളായി സമൂഹം ഉറപ്പിച്ചെടുത്തിട്ടുള്ള പ്രവൃത്തികളുമായി ചേർന്നു നില്ക്കുന്നതും ഗാർഹിക വൃത്തിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടു നില്ക്കുന്നതുമായ തൊഴിലുകളാണ്. വീടിനു പുറത്തെ പ്രതിഫലമുള്ള ജോലികളിലേർ പ്പെടുന്ന പുരുഷൻ പണത്തിന്റെ അധികാരിയും സർവ്വസ്വതന്ത്രനുമായി തീരുമ്പോൾ വീടിനകത്തെ പ്രതിഫലമില്ലാത്ത ജോലികളിലേർപ്പെടുന്ന സ്ത്രീയ്ക്ക് പുരുഷനെ ആശ്രയിച്ച് ജീവിക്കേണ്ടിവരുന്നു. ഒന്നാംക്ലാസ്സിലെ ഗണിതപുസ്തകത്തിലെ ഒരു ഭാഗം ശ്രദ്ധിക്കാം. "ഒരിക്കൽ അമ്മ 20

മുട്ട അടവെച്ചു. 15 എണ്ണമേ വിരിഞ്ഞുള്ളൂ.'' (പുറം-100, 2016) ഇവിടെ അമ്മയുടെ സ്ഥാനത്ത് ഒരിക്കലും അച്ഛനെ കാണാൻ സാധിക്കില്ല. പുരുഷാധികാര സമൂഹത്തിൽ പൊതു ഇടങ്ങൾ സ്ത്രീകൾക്ക് നിഷേധിച്ചിരുന്നു. വീട്ടിലെ അടുക്കളപ്പണി ചെയ്തും കുഞ്ഞുങ്ങളെ നോക്കിയും ജീവിക്കേണ്ടിവന്ന സ്ത്രീകൾക്ക് പുരുഷന്മാരെപ്പോലെ ഉയർന്ന ഉദ്യോഗം വഹിക്കാനുള്ള സാഹചര്യം ഇല്ലായിരുന്നു. വീട്ടുപരിസരത്ത് കന്നുകാലികളെയും കോഴികളെയും വളർത്തി തൃപ്തരാകേണ്ടിവന്ന സ്ത്രീകൾക്ക്. ഇന്നു പൊതുരംഗത്തെ കർമ്മമണ്ഡലങ്ങളിൽ സ്ത്രീകളുടെ സജീവസാന്നിധ്യമുണ്ടെങ്കിലും അതിനെക്കുറിച്ച് പാഠപുസ്തകങ്ങൾ മൗനം പാലിയ്ക്കുകയാണ്. അധ്യാപികയുടെ രൂപത്തിലാണ് ഉദ്യോഗസ്ഥയായ സ്ത്രീയെ പാഠപുസ്തകങ്ങളിലധികവും കാണാൻ കഴിയുന്നത്. എന്നാൽ സ്കൂളിന്റെ സർവ്വാധികാരവും കേന്ദ്രീകരിക്കുന്ന പ്രധാന അധ്യാപകരുടെ രൂപത്തിൽ സ്ത്രീയ്ക്ക് പകരം പുരുഷൻ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നതിനു കാരണം ആജ്ഞാപിക്കാനും അനുസരിപ്പിക്കാനുമുള്ള അധികാരം പുരുഷനു മാത്രമാണുള്ളതെന്ന ബോധമാണ്. സ്കൂളിലെ പി.ടി.എ. യോഗങ്ങളുടെ ചിത്രത്തിൽ, പങ്കെടുക്കുന്നവരിലധികവും സ്ത്രീകളാണെങ്കിലും വേദിയിൽ നിന്ന് പ്രസംഗിക്കുന്ന പി.ടി.എ. പ്രസിഡന്റ് പുരുഷൻ ആണെന്ന് കാണാം. പി.ടി.എ. യോഗങ്ങളിൽ പൊതുവെ അച്ഛന്മാരേക്കാൾ കൂടുതലായി അമ്മമാരാണ് പങ്കടുക്കുന്നത്. ആ വിരലിലെണ്ണാവുന്ന അച്ഛന്മാരിൽനിന്നാണ് പി.ടി.എ. യുടെ ഉത്തരവാദിത്വങ്ങൾ വഹിക്കുന്ന പി.ടി.എ. പ്രസിഡന്റിനെ തെരഞ്ഞെടുക്കുന്നതെന്നോർക്കണം. അധികാരം കേന്ദ്രീകരിക്കപ്പെടേണ്ടത് പുരുഷനിലാണെന്ന ആണധികാര രാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ പ്രകടനമാണിവിടെയെല്ലാമുള്ളത്. പുരുഷാധികാര വ്യവസ്ഥിതി രൂപപ്പെടുത്തിയിട്ടുള്ള ലിംഗാധിഷ്ഠിത തൊഴിൽ വിഭജനത്തിന്റെ ധാരണകൾ പാഠപുസ്തകങ്ങളിലൂടെ പങ്കുവെയ്ക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്.

നിലവിലുള്ള ചരിത്രം പുരുഷന്റെ ചരിത്രമാണ്. പ്രതിസന്ധികളെ അതിജീവിച്ച് മുഖ്യധാരാഇടങ്ങളിൽ നിന്നു പോരാടിയ ധീരവനിതകൾ ഒട്ടേറെയുണ്ടെങ്കിലും എഴുതപ്പെട്ട ചരിത്രങ്ങളെല്ലാം അവരെ അവഗണിക്കുന്ന കാഴ്ചയാണുള്ളത്. ചരിത്രത്തിൽ സ്ത്രീകൾക്ക് സംഭവിച്ച അദൃശ്യത പാഠപുസ്തകങ്ങളിലും ദൃശ്യമാണ്. സ്വാതന്ത്ര്യസമര സേനാനികളുടെ കൂട്ടത്തിലോ സാമൂഹ്യപരിഷ്കർത്താക്കളുടെ പട്ടികയിലോ സ്ത്രീകൾനേതൃസ്ഥാനത്ത് അണിനിരന്ന ചാന്നാർലഹളയെക്കുറിച്ചുള്ളവിവരണത്തിനിടയിലോ സ്ത്രീകൾക്ക് അർഹിക്കുന്ന പ്രാധാന്യം ലഭിക്കുന്നില്ല. കലാ-സാംസ്കാരികശാസ്ത്രരംഗങ്ങളിൽ കഴിവുതെളിയിച്ച

പുരുഷവർഗ്ഗത്തിൽപ്പെട്ട മഹദ്വ്യക്തികളെക്കുറിച്ചുള്ള അദ്ധ്യായങ്ങളും വിവരണങ്ങളും പാഠപുസ്തകങ്ങളിലുണ്ട്. എന്നാൽ അത്തരം മേഖലകളിൽ പ്രശസ്തരായ സ്ത്രീ പ്രതിഭകളോട് അവഗണനാമനോഭാവമാണ് പുലർത്തുന്നത്. നാലാം ക്ലാസിലെ പരിസരപഠനം പുസ്തകത്തിലെ 'മാനത്തേക്ക്' എന്ന അദ്ധ്യായത്തിൽ ചന്ദ്രനിൽ ഇറങ്ങിയ നീൽആംസ്ട്രോങ്ങ് എന്ന ബഹിരാകാശസഞ്ചാരിയെക്കുറിച്ചുള്ള വിവരണം നൽകിയിട്ടുണ്ട്. അതേസമയം ബഹിരാകാശസഞ്ചാരിയായ കല്പനാ ചൗളയെന്ന ധീരവനിതയെക്കുറിച്ച് ഒരു സൂചനയും പാഠഭാഗത്തില്ല. മഹാന്മാരായ പുരുഷന്മാരുടെ ദൃശ്യവത്കരണം പാഠപുസ്തകങ്ങളിൽ സുലഭമാണെങ്കിൽ മഹദ്വനിതകളുടെ അഭാവമാണ് പാഠപുസ്തകങ്ങളിൽ മുഴച്ചുനില്ക്കുന്നതെന്ന് പറയേണ്ടിവരും.

സ്ത്രീകൾ പരാമർശവിധേയമാകുന്ന സന്ദർഭങ്ങളുടെ പരിസരമെന്നത് വൈയക്തികമായ നേട്ടങ്ങളോ കഴിവുകളോ ഒന്നും പരിഗണിക്കാതെ സൗന്ദര്യത്തിന്റെയും സ്വഭാവസവിശേഷതകളുടെയും അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ളതാണ്. ഇതിനു സമാനമായ അളവുകോലുകൾ തന്നെയാണ് സ്ത്രീലിംഗത്തിൽപ്പെട്ട പക്ഷിമൃഗാദികളെക്കുറിച്ച് പരാമർശിക്കുന്നിടത്തും കാണാനാകുന്നത്. ഒന്നാം ക്ലാസിലെ മലയാള പുസ്തകത്തിലെ ഒരുഭാഗം നോക്കാം. "തത്തമ്മ പെണ്ണ്, കണ്ണിൽ മഷി എഴുതി. നെറ്റിയിൽ സിന്ദൂരം തൊട്ടു. ചുണ്ടിൽ ചെഞ്ചായം പൂശി. സുന്ദരിതത്ത കണ്ണാടിയിൽ നോക്കി. നല്ലഭംഗി'' (പുറം-138, 2016) ഇവിടെ സ്ത്രീലിംഗത്തിൽപ്പെട്ട തത്തമ്മയുടെ സൗന്ദര്യവും അംഗവർണ്ണനയുമാണ് നൽകിയിരിക്കുന്നത്. ചിഞ്ചുപൂച്ച, അമ്മിണിയാട്, ജൂലിത്താറാവ്, പൂവാലിപ്പശു, ചക്കിക്കോഴി എന്നീ സ്ത്രീലിംഗത്തിൽപ്പെട്ട മൃഗങ്ങളെക്കുറിച്ച് പറയുന്നിടത്ത് സുന്ദരി, പാവം, ദുർബല, നിഷ്ക്കളങ്ക, സേവക, ഉപകാരി എന്നിങ്ങനെയുള്ള സ്ത്രീസഹജമായ വിശേഷണങ്ങൾ ആവർത്തിക്കപ്പെടുകയാണ്. ആൺകോയ്മ നിർമ്മിച്ചെടുത്ത ആൺ/പെൺ ലിംഗവ്യത്യാസത്തിന്റെ തലങ്ങളാണിവിടെ പ്രകടമാകുന്നത്. സ്ത്രീകൾ സന്നിഹിതമായിരിക്കുന്ന ഇടങ്ങളിലൂടെയും സ്ത്രീകളെക്കുറിച്ച് പരാമർശിക്കപ്പെടുന്ന സന്ദർഭങ്ങളിലൂടെയും സ്ത്രീയും പുരുഷനും രണ്ടുവ്യത്യസ്തവിഭാഗമാണെന്നധാരണയെ ഉറപ്പിച്ചെടുക്കാനുള്ള ശ്രമം പാഠപുസ്തകങ്ങളിലുണ്ട്.

ആണധികാരലോകത്തിന്റെ താല്പര്യങ്ങൾക്കനുസൃതമായ സ്ത്രീബിംബത്തിന്റെ ചിത്രീകരണമാണ് പാഠപുസ്തകങ്ങളിലേറെയുള്ളതെങ്കിലും പുരുഷമാനദണ്ഡങ്ങൾക്കനുസരിച്ച് നിർവ്വചിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്ന സ്ത്രീസ്വത്വത്തെ സംബന്ധിച്ചുള്ള സങ്കല്പനങ്ങളെ വിമർശനവിധേയമാക്കുന്ന

പാഠങ്ങൾ ചെറിയതോതിലാണെങ്കിലും പാഠപുസ്തകങ്ങളിൽ ഇടംപിടിച്ചിട്ടുള്ളത് പ്രശംസനീയമാണ്. അഞ്ചാംക്ലാസിലെ ഇംഗ്ലീഷ് പുസ്തകത്തിലെ ഒരു കവിത നോക്കാം.

Mirror, Mirror
Don't display my eyes
Don't display my hair
Don't display my teeth

Mirror, Mirror
Display my Courage
Display my Knowledge
Display my Voyage
Display my Message
Display my Passage
To go in the right direction as you show. ' (പുറം - 19, 2016)

കവിതയുടെ താഴെ കണ്ണാടിയിൽ നോക്കി നില്ക്കുന്ന പെൺകുട്ടിയുടെ ചിത്രം കൊടുത്തിട്ടുണ്ട്. സ്ത്രീകളുടെ യഥാർത്ഥ കഴിവുകളും നേട്ടങ്ങളുമൊന്നും പരിഗണിക്കാതെ ശരീരസൗന്ദര്യത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ സ്ത്രീകളെ നോക്കികാണുന്ന ആണധികാര വ്യവസ്ഥിതിക്കെതിരെയുള്ള ശക്തമായ വിമർശനമാണീകവിത. തന്റെ ബാഹ്യശരീരത്തെ പ്രതിഫലിപ്പിക്കാതെ ആന്തരികമായി പ്രസരിക്കുന്ന അറിവും കഴിവും ആത്മധൈര്യവും ജീവിതപാഠവുമെല്ലാം പ്രതിഫലിപ്പിക്കാനാണ് കവിതയിലെ പെൺകുട്ടി ആവശ്യപ്പെടുന്നത്. നിലവിലുള്ള യാഥാസ്ഥിതിക മനോഭാവത്തിന്റെ പൊളിച്ചെഴുത്താണിവിടെ. പുരുഷാധിപത്യസമൂഹം വാർത്തെടുത്ത സ്ത്രീമാതൃകകളെ തിരസ്കരിച്ച് സ്ത്രീയുടെ യഥാർത്ഥസ്വത്വത്തിന്റെ പ്രകാശനമാണ് സാധ്യമാകേണ്ടത്.

കുറിപ്പുകൾ

1. എ. ശ്രീധരമേനോന്റെ കേരളചരിത്രം എന്ന കൃതിയിലെ 'പാശ്ചാത്യ വിദ്യാഭ്യാസവും ക്രിസ്ത്യൻമിഷനറിമാരുടെ പ്രവർത്തനങ്ങളും' എന്ന ഭാഗം കാണുക.
2. വികാസ്പീഡിയയിലെ 'പ്രാചീനകാലവും ആധുനികകാലവും'എന്ന ലേഖനം കാണുക.
3. യാക്കോബ് തോമസിന്റെ 'ലൈംഗികത വിലക്കപ്പെട്ട ക്ലാസ്സുറികൾ' എന്ന ലേഖനം കാണുക. ഏഷ്യാനെറ്റ് ന്യൂസ് ഓൺലൈൻ, മാഗസിൻ, ജനു. ഒന്ന്, 2018
4. കുലസ്ത്രീയും ചന്തപ്പെണ്ണും ഉണ്ടായതെങ്ങനെ?, ജെ. ദേവിക. "സ്ത്രീയുടെയും പുരുഷന്റെയും ശാരീരികപ്രത്യേകതകൾക്കിണങ്ങുന്ന സ്വഭാവഗുണങ്ങളും മനോഗതിയും

പ്രകൃതിതന്നെ അവർക്കു നല്കിയിരിക്കുന്നുവെന്നും ഇവയിലൂടെയാണ് സ്ത്രീയുടെയും പുരുഷന്റെയും സാമൂഹികനില നിർണ്ണയിക്കേണ്ടതുമെന്നും മിഷനറിമാരും മറ്റുപരിഷ്കരണകുതുകികളും ഒരുപോലെ വാദിച്ചു."

5. Simone de Beauvoir, Second Sex എന്ന കൃതി കാണുക.
6. Judith butler, Gender Trouble എന്ന കൃതി കാണുക.

ഗ്രന്ഥസൂചി

1. ദേവിക. ജെ., 2000, സ്ത്രീവാദം, ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം.
2. ലീലാവതി. എം., 2000, ഫെമിനിസം ചരിത്രപരമായ ഒരന്വേഷണം, പ്രഭാത് ബുക്ക് ഹൗസ്, തിരുവനന്തപുരം.
3. Sara Salih, 2007, Judith Butler, Routledge.

സ്ത്രീ, ലൈംഗികത, അധികാരം : പാതിവ്രത്യത്തിന്റെ പരിണാമ വഴികൾ

ദിവ്യ കെ.
അധ്യാപിക, കംപാരറ്റീവ് ലിറ്ററേച്ചർ, സംസ്കൃത സർവ്വകലാശാല, കാലടി

പാതിവ്രത്യം എന്നത് ഒരു ആധുനിക സങ്കല്പമല്ല. സമൂഹം ഒരു വ്യവസ്ഥിതിയിൽ നിന്നും മറ്റൊന്നിലേക്കു പരിണമിച്ചു കൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഓരോ ഘട്ടത്തിലും സ്ത്രീലൈംഗികതയെ നിയന്ത്രിച്ചുകൊണ്ടു കുലം/വംശം/ജാതി/രാഷ്ട്രം എന്നിവയുടെ പരിശുദ്ധി/മാനം നിലനിർത്തുന്നതിനായി പാതിവ്രത്യ സങ്കല്പം രൂപപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. നാട്ടുവാഴിത്ത വ്യവസ്ഥിതിയിൽ നിന്നും ആധുനിക ദേശരാഷ്ട്ര സാംവിധാനത്തിലേക്കു (മുതലാളിത്ത വ്യവസ്ഥിതിയിലേക്കു) സമൂഹം മാറുമ്പോൾ ലൈംഗിക സങ്കല്പത്തിന് പൊതുവെയും പാതിവ്രത്യസങ്കല്പത്തിന് (സ്ത്രൈണ ലൈംഗികതയ്ക്ക്) വിശേഷിച്ചും കൈവരുന്ന മാറ്റങ്ങളെ വിശകലനം ചെയ്യാനാണ് ഈ പഠനം ലക്ഷ്യമിടുന്നത്. മധ്യകാല-കൊളോണിയൽ കാലത്തിന്റെ സാമൂഹ്യജീവിതത്തെ അടയാളപ്പെടുത്തിയ വടക്കൻപാട്ടുകളെയും ആധുനിക ദേശീയതയുടെ, ദേശരാഷ്ട്രത്തിന്റെ ജീവിതാവബോധങ്ങളെ അവതരിപ്പിച്ച വടക്കൻപാട്ടു സിനിമകളെയും മുൻനിർത്തിയാണ് പഠനം നടത്തുന്നത്

പതിവ്രതാ സങ്കല്പം വടക്കൻപാട്ടുകളിൽ

ഉത്തരകേരളത്തിൽ ഈഴവരടക്കമുള്ള താഴ്ന്ന ജാതിവിഭാഗങ്ങളിൽ നിലനിന്നിരുന്നതും ഇന്നും നിലനില്ക്കുന്നതുമായ പാട്ടുകളെയാണ് വടക്കൻപാട്ടുകൾ എന്നു വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത്. പുത്തൂരംപാട്ടുകൾ, തച്ചോളിപ്പാട്ടുകൾ, ഒറ്റപ്പാട്ടുകൾ എന്നിങ്ങനെ മൂന്ന് പാരമ്പര്യങ്ങളാണ്

വടക്കൻപാട്ടുകളിലുള്ളത്. (എ.കെ. നമ്പ്യാർ, 2000, 186) കണ്ണപ്പച്ചേകവർ, ആരോമൽ ചേകവർ, ഉണ്ണിയാർച്ച, തുടങ്ങിയവരെകുറിച്ചുള്ള പാട്ടുകളാണ് പുത്തൂരം പാട്ടുകൾ. തച്ചോളി ഒതേനനെ കേന്ദ്രീകരിച്ചുള്ള പാട്ടുകളാണ് തച്ചോളിപ്പാട്ടുകൾ. ഒതേനനു പുറമെ പാലാട്ടുകോമൻ, കുടകുമല കുങ്കി തുടങ്ങിയ നിരവധി വീരരുടെ കഥകളും തച്ചോളിപ്പാട്ടുകളുടെ ഭാഗമാണ്. ഈ രണ്ടു പാരമ്പര്യങ്ങളിൽനിന്നും വ്യത്യസ്തമായി പൂമാതൈ പൊന്നമ്മ, മതിലേരി കന്നി തുടങ്ങിയവരെകുറിച്ചുള്ള പാട്ടുകളാണ് ഒറ്റപ്പാട്ടുകൾ. വയലിൽ പണിയെടുക്കുക, കുളം മൂക്കുക, ചകിരിയടിക്കുക, ഭാരം വലിക്കുക തുടങ്ങിയ പലതരത്തിലുള്ള അധ്വാനത്തിലേർപ്പെടുന്ന സ്ത്രീകളും പുരുഷന്മാരും അവരുടെ അധ്വാനഭാരം ലഘൂകരിക്കാനായി പാടുന്ന പാട്ടുകളാണ് ഇവ.

ജാതിയിൽ താഴ്ന്ന വിഭാഗങ്ങൾക്കിടയിൽ നിലനിന്നിരുന്ന പാട്ടുകളായതുകൊണ്ടുതന്നെ നാടോടിവിജ്ഞാനീയത്തിന്റെ കൂട്ടത്തിലാണ് വടക്കൻപാട്ടുകൾ ഉൾപ്പെടുത്തപ്പെട്ടത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ, വീരകഥാഗാനങ്ങൾ, നാടോടിസാഹിത്യം എന്ന നിലയ്ക്കൊക്കെയാണ് വടക്കൻപാട്ടുകൾ ഏറെയും മനസ്സിലാക്കപ്പെട്ടത്. എന്നാൽ മധ്യകാലത്തെ ഉത്തരകേരളത്തിലെ ജനജീവിതത്തിലേയ്ക്കു വെളിച്ചംവീശുന്ന ചരിത്രരേഖകൾ എന്ന നിലയ്ക്ക് വടക്കൻപാട്ടുകൾ ഏറെയൊന്നും പഠിക്കപ്പെട്ടിട്ടില്ല. ആരോമൽ, ഒതേനൻ എന്നിവരെക്കുറിച്ചുള്ള പാട്ടുകളിലൂടെ നാടുവാഴിത്ത വ്യവസ്ഥിതിയെ അടയാളപ്പെടുത്തുകയാണ് വടക്കൻപാട്ടുകൾ ചെയ്യുന്നത്. ഇത്തരത്തിൽ ചരിത്രപഠനത്തിന് മികച്ചൊരു ഉപാദാന സാമഗ്രിയാണിവയെന്നു പറയാം. ഫ്യൂഡൽ നാടുവാഴിത്ത വ്യവസ്ഥിതിയിലെ പാതിവ്രത്യ സങ്കല്പത്തെ ചരിത്രപരമായി വിശദീകരിക്കാൻ സാധിക്കുന്ന ഉപാദാനങ്ങൾ എന്ന നിലയ്ക്കാണ് വടക്കൻപാട്ടുകളെ ഈ പഠനത്തിൽ ഉപയോഗിച്ചിട്ടുള്ളത് .

നാടുവാഴിത്ത കാലത്തെ കുടുംബ-സ്ത്രീപുരുഷ ബന്ധങ്ങളുടെ സ്വഭാവം വ്യക്തമാക്കുന്ന ധാരാളം വിവരണങ്ങൾ പാട്ടുകളിലുണ്ട്. പാതിവ്രത്യം, ചാരിത്ര്യം തുടങ്ങിയ സങ്കല്പങ്ങൾ രൂപപ്പെടുകയും സ്ത്രീലൈംഗികത ശക്തമായി നിയന്ത്രിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്ത സമൂഹമാണ് മധ്യകാല ഉത്തരകേരളം എന്നതാണ് പാട്ടുകളിൽനിന്നും വ്യക്തമാകുന്നത്. എന്നാൽ സ്ത്രീലൈംഗികതയ്ക്കു മുകളിലുള്ള നിയന്ത്രണവും പതിവ്രത്യ സങ്കല്പവും സമൂഹത്തിലെ എല്ലാ ജാതിയിലുംപെട്ട സ്ത്രീകൾക്ക് ഒരുപോലെയായിരുന്നില്ല. പാതിവ്രത്യത്തെക്കുറിച്ച് ജാതിശ്രേണിയുടെ മേൽത്തട്ടിൽ നിന്നിരുന്ന നമ്പൂതിരി വിഭാഗത്തിൽ നിലവിലിരുന്ന

സങ്കല്പമായിരുന്നില്ല തൊട്ടുതാഴെയുള്ള നായർ സമുദായത്തിലേത്. താഴ്ന്ന ജാതികളിലും വ്യത്യസ്തമായ കാഴ്ചപ്പാടാണ് ഉണ്ടായിരുന്നത് .

നമ്പൂതിരി സമുദായത്തിൽപെട്ടവർ പ്രധാന കഥാപാത്രങ്ങളായി വരുന്ന പാട്ടുകൾ വടക്കൻപാട്ടുശേഖരത്തിൽ വളരെ കുറവാണ്. നമ്പൂതിരി പുരുഷന്മാരെകുറിച്ച് ചില പരാമർശങ്ങൾ മാത്രമാണുള്ളത്. എന്നാൽ കക്കര കുലോത്തമ്മ, നങ്ങേമ കെട്ടിലമ്മ, രയരമംഗലത്തില്ലം കെട്ടിലമ്മ തുടങ്ങിയ നമ്പൂതിരി സ്ത്രീകളെകുറിച്ചുള്ള പാട്ടുകൾ പ്രചാരത്തിലുണ്ട് (ബാലകൃഷ്ണൻ, പയ്യന്നൂർ, 2008) മൂന്നു പാട്ടുകളിലും നായികമാരുടെ ചാരിത്ര്യശുദ്ധി നാടുവാഴിത്ത അധികാരത്താൽ ചോദ്യം ചെയ്യപ്പെടുന്നതാണ് പ്രമേയം. മഞ്ഞക്കണിക്കൊന്നപ്പൂവിന്റെ നിറമുള്ള, സുന്ദരിയായ കക്കര കുലോത്തമ്മ നാടുവാഴുന്ന തമ്പുരാനടക്കമുള്ളവർക്ക് അവളോടൊത്തുള്ള ഒരന്തിയുറക്കിനു വേണ്ടിയുള്ള ആഗ്രഹത്തെ നിരസിച്ചവളാണ്. അതിന്റെ പകയിൽ അവളെ പിഴച്ചവളെന്നു മുദ്രകുത്തി കൊല്ലുന്നു. വേളിമംഗലതാലി അണിയുന്നതിനു മുമ്പേ തിരണ്ടുപോയതാണ് നങ്ങേമ ചെയ്ത കുറ്റം. അവളെ പിഴച്ചപ്പെണ്ണെന്നു ആരോപിച്ചു ഏകാന്ത വാസത്തിനു ശിക്ഷിച്ചു നാടുവാഴി. പിഴച്ചപെണ്ണിനോടു സമ്പർക്കത്തിനു ചെല്ലുന്നവരെ കല്ലെറിഞ്ഞു കൊല്ലാനാണ് തമ്പുരാന്റെ കല്പന. കോലത്തിരി തമ്പുരാന്റെ രാജസദസ്സിൽ വെച്ചു നടന്ന മഹാപാണ്ഡിത്യ മത്സരത്തിൽ സർവ്വജ്ഞരത്നം നേടിയെടുത്ത രയരമംഗലം മനയ്ക്കലെ ദേവമ്മയെയും വ്യഭിചാരക്കുറ്റം ആരോപിച്ചാണ് കൊല്ലുന്നത്. പെൺകുട്ടികൾ ഋതുമതിയായിക്കഴിഞ്ഞാൽ പിന്നെ മതിൽക്കെട്ടിനു പുറത്തുപോകാൻ പാടില്ലെന്ന് ദേവമ്മയെ മൂത്തകാരണവർ ഉപദേശിക്കുന്നുണ്ട്. ഇപ്രകാരം നമ്പൂതിരി സ്ത്രീയുടെ ശരീരം, ലൈംഗികത എന്നിവ പലനിലയ്ക്കു കർശനമായ നിയന്ത്രണങ്ങൾക്കു വിധേയമായിരുന്നു. ബഹുഭാര്യത്വം അനുവദനീയമായിരുന്നതുകൊണ്ടുതന്നെ ലൈംഗിക ബന്ധത്തിനുള്ള അനവധി സാധ്യതകൾ നമ്പൂതിരി പുരുഷന്മാർക്കുണ്ടായിരുന്നുവെങ്കിൽ, സ്ത്രീകൾ ഒരു പുരുഷനെ മാത്രം വേളികഴിച്ചു പതിവ്രതകൾ ആകേണ്ടിയിരുന്നു. ബ്രാഹ്മണ സ്ത്രീകൾക്കുള്ള കൃത്യമായ നിർദ്ദേശങ്ങൾ ശാങ്കര സ്മൃതി നല്കുന്നുണ്ട്: 'പതിനി, ദാസികളെ മുൻനിർത്തി മറക്കുടയും പുതപ്പും ധരിച്ചേ പുറത്തിറങ്ങാവൂ. വെളുത്ത വസ്ത്രമേ ബ്രാഹ്മണ സ്ത്രീ ഉടുക്കാവൂ. അതിൽ അരഞ്ഞാൺ ചുറ്റി അലങ്കരിക്കരുത് സ്വർണ്ണവള പാടില്ല. മൂക്കുത്തി പാടില്ല. ശൃംഗാരപൊട്ടു പാടില്ല.' (പി.ഭാസ്കരനുണ്ണി, 471). അതുപോലെതന്നെ, വേളി കഴിഞ്ഞാൽ അന്യ പുരുഷന്മാരുമായി സംസാരിക്കുന്നുവോ എന്ന് എല്ലാ സമയവും പുരുഷൻ മനസ്സിരുത്തി ശ്രദ്ധിക്കണമെന്നും അവൾക്കു ഉത്സവം കാണാനോ പെരുവഴി നടക്കാനോ

അനുമതി നല്കരുത് എന്നും ശാങ്കരസ്മൃതി അനുശാസിക്കുന്നുണ്ട്. ഭാസ്കരനുണ്ണി, പി., 2012, 473) കന്യകയിരിക്കുമ്പോൾതന്നെ പാതിവ്രത്യ പരീക്ഷണം നടത്തുന്ന സമ്പ്രദായവും നമ്പൂതിരിമാർക്കിടയിൽ ഉണ്ടായിരുന്നു (അതേപുസ്തകം, 474). ഇവയെല്ലാംതന്നെ സ്ത്രീകളുടെ പാതിവ്രത്യം സംരക്ഷിക്കുന്നതിനുവേണ്ടി ഉണ്ടാക്കിയിട്ടുള്ള ജാതിമര്യാദകൾ/നിയമങ്ങൾ ആണ്. ഇനി ജാതിമര്യാദകൾ തെറ്റിച്ചാലോ, അതു വ്യഭിചാരമായി കണക്കാക്കുകയും പാട്ടുകളിൽ പറയുന്നതുപോലെ ജാതിഭ്രഷ്ട് ലഭിക്കാവുന്ന, വധശിക്ഷവരെ കിട്ടാവുന്ന, കുറ്റകൃത്യമായിത്തീരുന്നു. സ്മാർത്തവിചാരം എന്ന ഏർപ്പാട് ഇത്തരത്തിൽ ഒന്നിലധികം പുരുഷന്മാരുമായി ലൈംഗികബന്ധം പുലർത്തിയ 'സ്വഭാവദൂഷ്യമുള്ള' സ്ത്രീകളെ ശിക്ഷിക്കുന്ന സമ്പ്രദായമാണ്.

ഒന്നിലധികം പുരുഷന്മാരുമായി ലൈംഗികബന്ധം പുലർത്തുന്ന നായർ സ്ത്രീകളെ തച്ചോളിപ്പാട്ടുകളിൽ കാണാം. 'പുതുനാടൻ ചന്തു നാട്ടു കാണ്മാൻ പോയ കഥ' എന്ന പാട്ടിൽ ചന്തു നാൽമുറി മുറിച്ച (സംബന്ധം) പെണ്ണായിട്ടുകൂടി വട്ടോളി വാഴുന്ന മേനവൻ ഇന്നത്തെ വിരുന്നിനു വരട്ടെ എന്ന് ചോദിക്കുമ്പോൾ അത്ര മനസ്സാണെങ്കിൽ അയാളോട് വരാൻ അവൾ പറയുന്നുണ്ട് (അച്യുതാനന്ദൻ, കെ.വി., 1994,323) 'ഒതേനനും ഒലവിൽ ഒതയോത്തെ കുഞ്ഞിചീരുവും' എന്ന പാട്ടിൽ കുഞ്ഞിചീരു ചന്ദ്രോത്തുവീട്ടിലെ കുങ്കൻ നമ്പ്യാരുടെ സംബന്ധക്കാരിയാണ്. എന്നാൽ കുളിക്കാനായി പോകുന്ന സമയത്തു ചീരുവിനെ കാണുന്ന പുലയൻ അഞ്ഞൂറ് പൊന്നുതരാം ഊഴം വഴങ്ങാൻ വരട്ടെ എന്ന് ചോദിക്കുമ്പോൾ അയാളെ വീട്ടിലേക്കു ക്ഷണിക്കുന്നുണ്ട് (Achyuta Menon, Nair, S.K.,1955, 142).

നായർ സമുദായത്തിൽ നിലനിന്നിരുന്ന ഈ സമ്പ്രദായത്തെപറ്റി പതിനാറാം നൂറ്റാണ്ടിൽ കേരളം സന്ദർശിച്ച ഡി. ബാർബോസ വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്: 'നായർ സ്ത്രീകൾക്ക് പന്ത്രണ്ട്-പതിനാല് വയസ്സ് പ്രായമാകുമ്പോൾ താലികെട്ട് എന്ന ഒരു ക്രിയയുണ്ട്. ഈ ചടങ്ങു കഴിഞ്ഞാൽ സ്ത്രീയ്ക്ക് തന്നെക്കാൾ താണ ജാതിയിലല്ലാത്ത ഏതു പുരുഷനോടു കൂടിയും രമിക്കുന്നതിന് വിരോധമില്ല. എന്നാൽ താലികെട്ട് എന്ന ക്രിയ നടത്തുവാൻ പുരുഷന്മാർ അധികവും ഒരുങ്ങാത്തതിനാൽ കുട്ടിയുടെ അമ്മയ്ക്ക് കുറെ ബുദ്ധിമുട്ടുകൾ ഉണ്ടാകാറുണ്ട് . ഇത് ഒരുവിധം നിവൃത്തിച്ചാൽ അമ്മയുടെ പിന്നത്തെ ശ്രമം കുട്ടിക്ക് ഒരു സംബന്ധക്കാരനെ ഉണ്ടാക്കുന്ന കാര്യത്തിലാണ്. എന്നാൽ പെൺകുട്ടി സുന്ദരിയാണെങ്കിൽ മൂന്നോനാലോ നായന്മാർ ഒന്നിച്ചുകൂടി പെൺകുട്ടിയോട് സംബന്ധം

തുടങ്ങാനും അവളുടെയും മറ്റും ചെലവുകൾ നടത്താനും ഏർപ്പാടു ചെയ്യുന്നു. ഇങ്ങനെ എത്രകണ്ട് അധികം പുരുഷന്മാർ ഒരു സ്ത്രീക്ക് സംബന്ധമുണ്ടായോ അത്രകണ്ട് അധികം മാന്യത കല്പിക്കുന്നു ഒരു ദിവസം ഉച്ചനേരം മുതൽ പിറ്റേദിവസം ഉച്ചവരെ ഒരു പുരുഷനുമായി രമിക്കും അതുകഴിഞ്ഞാൽ വേറെ പുരുഷൻ വരികയായി ഇങ്ങനെ പുരുഷന്മാർ ഊഴമിട്ടു വരികയും ആർക്കും അവളുടെ നേരെ സുഖക്കേട് ഉണ്ടാകാതിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. സ്ത്രീയ്ക്ക് ഏതെങ്കിലും പുരുഷന്റെ മേൽ തൃപ്തിയില്ലെങ്കിൽ അവനെ ഉപേക്ഷിക്കുന്നതിനും അവൾക്കു സ്വാതന്ത്ര്യമുണ്ട് (വേലായുധൻ പണിക്കശ്ശേരി, 2012, 254) നായർ സ്ത്രീകൾക്ക് സംബന്ധക്കാരനെ ഒഴിവാക്കാൻ എളുപ്പത്തിൽ സാധിക്കുമായിരുന്നു എന്ന് 1721-ൽ കേരളം സന്ദർശിച്ച വിഷ്ചർ പാതിരിയും പറയുന്നുണ്ട്. അതിനു അവർ സ്വീകരിച്ചിരുന്ന മാർഗങ്ങളെ കുറിച്ചും അദ്ദേഹം വിവരിക്കുന്നുണ്ട്. (ഭാസ്കരനുണ്ണി, പി., 2012, 491).

നായർ സമുദായത്തിൽ നിലനിന്നിരുന്ന സംബന്ധം എന്ന വിവാഹ വ്യവസ്ഥയാണ് സ്ത്രീകൾക്ക് ഇത്തരത്തിൽ ഒന്നിലധികം ലൈംഗിക ബന്ധങ്ങൾ സാധ്യമാക്കിയത്. ഒന്നിലധികം പുരുഷന്മാരുമായി ലൈംഗികബന്ധത്തിനുള്ള സാധ്യത ഉണ്ടായിരുന്നു എന്നതിനർത്ഥം നായർ സമുദായത്തിൽ സ്ത്രീകളുടെ ലൈംഗികത നിയന്ത്രിക്കപ്പെടുകയോ പാതിവ്രത്യ സങ്കല്പങ്ങൾ നിലനിന്നിരുന്നില്ലെന്നോ അല്ല. പാട്ടുകളിൽ തന്നെ അതിനുള്ള തെളിവുകൾ ഉണ്ട്.

ബാർബോസയും വിഷ്ചർ പാതിരിയുമൊക്കെ നായർ സ്ത്രീകൾക്ക് സംബന്ധക്കാരനെ അവരുടെ ഇഷ്ടപ്രകാരം സ്വീകരിക്കാനും ഒഴിവാക്കാനും സാധിക്കുമായിരുന്നു എന്ന തരത്തിലാണ് രേഖപ്പെടുത്തിയത്. യഥാർത്ഥത്തിൽ അത്തരമൊരു സ്വാതന്ത്ര്യം നായർ സ്ത്രീകൾക്ക് ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. സംബന്ധക്കാരനെ നിശ്ചയിക്കുന്നത് തറവാട്ടിലെ കാരണവരാണ്. അമ്മയുടെ സഹോദരന്—അമ്മാവൻ—ആയിരുന്നു സർവ്വാധികാരം. അധികാരവും സമ്പത്തും ഉള്ളവർ വരുന്നതിനനുസരിച്ച കാരണവരുടെ നിർദ്ദേശപ്രകാരം സംബന്ധക്കാരനെ ഒഴിവാക്കാനും സ്വീകരിക്കാനും സ്ത്രീകൾ നിർബന്ധിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. 'ഒതേനൻ കരിമല കുഞ്ഞിക്കോരനെ കൊന്നത്' എന്ന പാട്ടിൽ മാതുതന്നെ തീയ്യനായ കുഞ്ഞിക്കോരന് 'ഊഴം വഴങ്ങാൻ' അമ്മ സമ്മതം നല്കുമ്പോൾ അവൾ എതിർക്കുന്നുണ്ട്. അപ്പോൾ അമ്മ പറയുന്ന മറുപടി 'തീയ്യനെന്നോനെ കരുതരുത്/കോരനൊരു തീയ്യനാണെങ്കിലും/കോരനൊരു നാടുവാഴിയണേ കന്നി' എന്നാണ്. (Achyuta Menon, Nair, S.K., 1955,4) അതായത്

ജാതിയിൽ താഴ്ന്ന ആളാണെകിലും അധികാരവും സമ്പത്തുമുള്ള ആളുകളുമായും ഊഴം വഴങ്ങാൻ സ്ത്രീകൾ നിർബന്ധിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു എന്നു മനസ്സിലാക്കാവുന്നതാണ്.മാത്രമല്ല, ഉന്നതാധികാരവും സാമ്പത്തിക ശേഷിയുമുള്ള ആളുകളുമായി സംബന്ധത്തിൽ ഏർപ്പെട്ട സ്ത്രീകൾ വേറെ പുരുഷനുമായി സംസർഗം നടത്തുന്നത് കർശനമായി നിയന്ത്രിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. അത്തരം സംഭവങ്ങൾ വ്യഭിചാരമായും ജാതിഭ്രഷ്ട് കല്പിക്കാവുന്ന കുറ്റമായും കണക്കാക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. 'കോമന്നാരുടെ പാട്ടുകഥ' എന്ന പാട്ടിൽ ഒതേനൻ സംബന്ധംചെയ്ത കാവിലുംചാത്തോത്തു കുങ്കി തന്റെ മരുമകനായ കോമന്നാരുമായി സംസാരിച്ചിരുന്നത് കണ്ടുകൊണ്ടു വരുന്ന ഒതേനൻ അത് തന്റെ മരുമകനാണ് എന്നറിയാതെ കുങ്കിയുടെ 'മാറ്റാൻ' (ജാരൻ) ആണെന്നു കരുതി തോക്കുകൊണ്ട് വെടിവെച്ചു കൊല്ലുമെന്ന് സഹചാരിയായ ചാപ്പനോട് പറയുന്നുണ്ട്. (അച്യുതാനന്ദൻ, കെ.വി., 1994, 302).

കുറ്റകൃത്യങ്ങൾ നടത്തിയവരെ ശിക്ഷിക്കുന്നതിനായി തിളച്ച നെയ്യിൽ കൈമുക്കിക്കുക, മുതലകൾ ഉള്ള പുഴ നീന്തിക്കുക തുടങ്ങിയ സമ്പ്രദായങ്ങൾ മധ്യകാലം മുതൽ കൊളോണിയൽ കാലം വരെ തുടർന്നിരുന്നുവെന്നു ചരിത്രകാരന്മാർ രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. വ്യഭിചാരകുറ്റം ആരോപിക്കപ്പെടുന്ന സ്ത്രീകളും അവരുടെ പാതിവ്രത്യം തെളിയിക്കാൻ ഇത്തരം ശിക്ഷാരീതികളിലൂടെ കടന്നു പോകേണ്ടിയിരുന്നു. വടക്കൻ പാട്ടുകളിൽ അതിനുള്ള ധാരാളം ദൃഷ്ടാന്തങ്ങളുണ്ട്. 'തച്ചോളി ഒതേനന്റെ പാട്ട്' എന്ന പാട്ടിൽ മീത്തലേടത്തെ കുങ്കി ബില്ല്യാരിക്ക് കുങ്കമണവാളനുമായി ബന്ധമുണ്ടെന്ന് (ഓന്റെ അമരാത ഇണ്ട പോലും) ഒതേനൻ ആരോപിക്കുന്നുണ്ട്(സ്കറിയാ സെക്കറിയ., 1994, 56). തിളച്ച നെയ്യിൽ കൈമുക്കിയും തീയിൽ ചുട്ടെടുത്ത മഴു കൈകൊണ്ടെടുത്തും മുതലകളുള്ള പുഴ നീന്തിക്കടന്നും ആരോപണം തെറ്റെന്നു തെളിയിക്കാൻ വാഴുന്നോർ കുങ്കി ബില്ല്യാരിയോട് ഉത്തരവിടുന്നുണ്ട്. മേൽ സൂചിപ്പിച്ച പാട്ടുകളിലെല്ലാംതന്നെ സ്ത്രീകൾ ചാരിത്ര്യം സംരക്ഷിക്കാത്തതിന്റെ പേരിൽ പലതരത്തിൽ ശിക്ഷിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്.

സ്ത്രീലൈംഗികതയെ നിയന്ത്രിക്കുന്നതിനായി ഉണ്ടായിരുന്ന മറ്റൊരു ഏർപ്പാട് 'പഴക്കയേറ്' എന്നു പാട്ടുകൾ വിശേഷിപ്പിക്കുന്ന പേടി സമ്പ്രദായമാണ് (മണ്ണാപ്പേടി, പുലപ്പേടി, പറയപ്പേടി). നായന്മാരുടെ ഇണചേരലിനെ ജാതിയുടെ നിബന്ധനകൾക്കു വിധേയമാക്കുന്ന ശക്തമായ ഉപകരണമായിരുന്നു പേടി. പേടിയിലും നല്കപ്പെടുന്ന ശിക്ഷ വീട്ടിൽനിന്നും ജാതിയിൽ നിന്നുമുള്ള നിഷ്കാസനമാണ്.

മരുമക്കത്തായ വ്യവസ്ഥയിൽ വീടുകളിൽ ശക്തമായ ആൺകോയ്മ സ്ത്രീകളുടെ ചലനങ്ങളെ നിയന്ത്രിക്കാൻ കണ്ടുപിടിച്ച മാർഗവുമാണിത് (ഗണേഷ്, കെ.എൻ,.1997 227). 'കനകത്തു കുമ്പച്ചിയും പുലയരും' എന്ന പാട്ടിൽ കുമ്പച്ചിയെ ഇത്തരത്തിൽ പഴക്കടക്കയെറിഞ്ഞു ജാതി ഭ്രഷ്ടാക്കുന്നത് വിവരിക്കുന്നുണ്ട്. ഭ്രഷ്ടയായ കുങ്കി കുടിയാൻ മമ്മിയുടെ കൂടെ പോകുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. (അപ്പുണ്ണി നമ്പ്യാർ,എം.സി., 1983 180). 'ഒതേനനും മണലൂർ കുഞ്ഞിക്കുമ്പയും' എന്ന പാട്ടിൽ കുഞ്ഞിക്കുമ്പ തന്നോട് ഊഴം വഴങ്ങാൻ സമ്മതിക്കാതെ ഒതേനനോട് വഴങ്ങിയതിൽ കുപിതനായി മരക്കാർ കുമ്പയെ പുലയരെ കൊണ്ട് തീണ്ടിക്കുന്നുണ്ട് (Achyuta Menon,Nair, S.K., Chelanattu.,1955,113-125). ഒന്നിലധികം പുരുഷന്മാരുമായി ലൈംഗികബന്ധത്തിലേർപ്പെടാനുള്ള സാഹചര്യം നായർ സ്ത്രീകൾക്ക് ഉണ്ടായിരുന്നു എങ്കിലും പാതിവ്രത്യം കർശനമായി പാലിക്കേണ്ടിയിരുന്നു. നമ്പൂതിരി സ്ത്രീകളെപോലെ ഒരു പുരുഷനെ പ്രതി രൂപംകൊള്ളുന്ന പാതിവ്രത്യം ആയിരുന്നില്ല നായർസ്ത്രീകളുടേത് എന്നു മാത്രം. മാത്രമല്ല, താഴ്ന്ന ജാതിയിൽപെട്ട പുരുഷന്മാരുമായുള്ള ലൈംഗികബന്ധം ശക്തമായി വിലക്കപ്പെട്ടുകയും ചെയ്തിരുന്നു.

തീയ്യ/ഈഴവ സമുദായത്തിൽ പല സഹോദരമാർ ചേർന്ന് ഒരു സ്ത്രീയെ വിവാഹം കഴിക്കുന്ന സഹോദര ബഹുഭർത്തൃത്വം ആണ് നില വിലുണ്ടായിരുന്നത് എന്ന് പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ കേരളം സന്ദർ ശിച്ച ഫ്രാൻസിസ് ബുക്കാനൻ രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട് (വേലായുധൻ, പണിക്കശ്ശേരി., 2012 398). ഈഴവ സ്ത്രീകൾ യൂറോപ്യൻമാരുമായി ബന്ധം പുലർത്തിയിരുന്നു എന്നും അത് യാതൊരു തരത്തിലുമുള്ള ജാതിഭ്രഷ്ടിനും കാരണമായിരുന്നില്ല എന്നും എൽ.കെ. അനന്തകൃഷ്ണ അയ്യരും രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട് (Anatha Krishna Iyer, L.K. 1981,283). എന്നാൽ വടക്കൻപാട്ടുകളിൽ ഇത്തരത്തിലുള്ള സ്ത്രീ-പുരുഷ ബന്ധ ങ്ങളല്ല ദൃശ്യമാകുന്നത്. എങ്കിലും ഒന്നിലധികം പുരുഷന്മാരുമായുള്ള ബന്ധത്തിന്റെ സൂചനകൾ കാണുന്നുണ്ട്. പുത്തൂരം പാട്ടുകളിലും 'കരും പറമ്പിൽ കണ്ണന്റെ കഥ' എന്ന പാട്ടിലും മാത്രമാണ് തീയ്യ/ഈഴവ സമുദായത്തെ കുറിച്ച് പറയുന്നത്(അച്യുതാനന്ദൻ, കെ.വി., 1994, 349). ഇതിൽ പുത്തൂരം പാട്ടുകളിലെ പ്രധാനപ്പെട്ട കഥാപാത്രമായ ഉണ്ണിയാർച്ച ആറ്റും മണമ്മേലെ കുഞ്ഞിരാമനെ കല്യാണം കഴിച്ചി രിക്കുന്നതായാണ് പാട്ടുകളിൽ പറയുന്നത്. എന്നാൽ, ആങ്ങള അങ്കം ജയിച്ചു വന്നാൽ കുഞ്ഞിരാമനുമായുള്ള ബന്ധുത്വം ഒഴിഞ്ഞു മുറച്ചെ റുക്കനായ ചന്തുവിന് പെണ്ണായിരിക്കാമെന്ന് ഉണ്ണിയാർച്ച വാക്കും കൊടുക്കുന്നുണ്ട്. അതായത്, ഏതുസമയത്തും ഒഴിവാക്കാവുന്ന ഒരു

ബന്ധുത്വം എന്ന സ്വഭാവമാണ് വിവാഹത്തിന് ഉണ്ടായിരുന്നത് എന്ന് പറയാവുന്നതാണ്.അതുപോലെത്തന്നെ, ചന്തുവിനോട് ഉണ്ണിയാർച്ചക്കു താല്പര്യമുണ്ടായിരുന്ന എന്നതിന്റെ സൂചനകളും പാട്ടുകൾ നൽകുന്നുണ്ട്. മുറച്ചെറുക്കനെ വിവാഹം കഴിക്കുന്ന സമ്പ്രദായം മിക്കവാറും എല്ലാ ജാതികളിലും നാട്ടുവാഴിത്തകാലത്തു നിലനിന്നിരുന്നത് കൊണ്ടുതന്നെ അതിൽ അസ്വാഭാവികത കരുതേണ്ടതുമില്ല . തീയ്യത്തി ആർച്ചയെ കുറിച്ചുള്ള പാട്ടിലാണെങ്കിൽ ആർച്ചയെ കണ്ടു കൊതിമൂത്ത തമ്പുരാൻ, ഭർത്താവായ കണ്ണനെ കൊല്ലുമെന്ന് ഭീഷണിപ്പെടുത്തി, തന്നോടൊപ്പം അന്തിയുറങ്ങാൻ നിർബന്ധിക്കുന്നുണ്ട്. നിർബന്ധത്തിനു വഴങ്ങി തമ്പുരാനോടൊപ്പം ആർച്ച അന്തിയുറങ്ങുന്നുമുണ്ട്. മൂന്നുതരം രേഖപ്പെടുത്തലിലും ഒന്നിലധികം പുരുഷന്മാരുമായി ബന്ധം പുലർത്തുന്നവരായി ഈഴവ /തീയ്യ സ്ത്രീകളെ കാണാമെങ്കിലും അവർ പാതിവ്രത്യ സങ്കല്പങ്ങളിൽ നിന്നും മുക്തരാണ് എന്ന് കരുതിക്കൂടാ. സഹോദര ബഹുഭർതൃത്വം ജാതിമര്യാദയുടെ ഭാഗമാണ്. യൂറോപ്യൻമാരുമായുള്ള ബന്ധം ജാതിഭ്രഷ്ടിനു കാരണമായിരുന്നില്ലെങ്കിൽ അതും പിന്നീട് ജാതിമര്യാദയുടെ ഭാഗമായിത്തീർന്നതു കൊണ്ടാകാം. യൂറോപ്യൻ ഭരണം പ്രത്യേകിച്ച് ബ്രിട്ടീഷുകാരുടേത്, സാമ്പത്തികമായി ഉന്നമനം നേടാൻ ഈഴവ/ തീയ്യ സമുദായത്തെ ഏറെ സഹായിച്ചിട്ടുണ്ട്. അത് ജാതിമര്യാദകളിൽ മാറ്റം വരുത്തുന്നതിലേക്കു സമുദായത്തെ നയിച്ചിട്ടുണ്ടാകാം. ഈ ജാതിമര്യദകളെ ലംഘിക്കുന്ന തരത്തിലുള്ള ബന്ധങ്ങളിൽ ഏർപ്പെടാൻ പക്ഷെ ഈഴവ/തീയ്യ സ്ത്രീകൾക്ക് അനുവാദമുണ്ടായിരുന്നില്ല. എത്ര സഹോദരന്മാരെ വിവാഹം കഴിച്ചാലും അവരോടൊക്കെ പാതിവ്രത്യം പുലർത്താൻ അവർ നിർബന്ധിതരായിരുന്നു. അതായത് ആ സഹോദരന്മാർക്ക് പുറത്തുള്ള പുരുഷനുമായി ബന്ധം പുലർത്തുന്നത് കർശനമായി വിലക്കിയിരുന്നു. അത് ജാതി മര്യാദകളുടെ ലംഘനമായിക്കണ്ട് കടുത്ത ശിക്ഷകൾ നല്കുന്ന രീതിയും നിലനിന്നിരുന്നു. പുത്തൂരംപാട്ടുകളിലേതിലാണെങ്കിൽ, അയഞ്ഞ ഘടനയിലെങ്കിലും ഏകഭർതൃത്വത്തിന്റെ രീതിയാണ് കാണുന്നത്. ഏകഭർതൃത്വം പാതിവ്രത്യത്തിന്റെ മൂർത്തീമത്ഭാവവുമാണ്.

'പൂമാതൈ പൊന്നമ്മയും കടലുംകര നാട്ടുവാഴിയും' എന്ന പാട്ടിൽ നിന്നും നാട്ടുവാഴിത്ത കാലത്തെ പുലയ സമുദായത്തിലെ സ്ത്രീപുരുഷ ബന്ധങ്ങൾ വ്യക്തമാകുന്നുണ്ട് (അപ്പുണ്ണി നമ്പ്യാർ, എം.സി, 1983,19-37). പുലയ സമുദായത്തിലെ ഉപവിഭാഗങ്ങൾക്കനുസരിച്ച് വിവാഹരീതിയിലും ആചാരങ്ങളിലും ദായക്രമങ്ങളിലും വ്യത്യാസമുണ്ടായിരുന്നു എന്ന് അനന്തകൃഷ്ണ അയ്യർ രേഖപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. പുലയ സമുദായത്തിൽ

ധാരാളം ഉപവിഭാഗങ്ങളുണ്ട്. ഭൂരിഭാഗം ഉപവിഭാഗങ്ങളിലും ഏകദാമ്പത്യവും മക്കത്തായവുമാണ് നിലനിന്നിരുന്നത്. എന്നാൽ തൃച്ചൂർ താലൂക്കിലെ ചില ഭാഗങ്ങളിൽ പുലയർ, നായർ സമുദായത്തിലെ സംബന്ധംപോലെയുള്ള വിവാഹരീതി പിന്തുടർന്നിരുന്നു. 'മെരുങ്ങു കൂട്ടുക' എന്നാണ് ഇതിനെ വിളിച്ചിരുന്നത്. ഇപ്രകാരം വിവാഹിതയായ സ്ത്രീയെ ഭർതൃവീട്ടിലേക്കു കൂട്ടിക്കൊണ്ടു പോകാറില്ല. തണ്ടാ പുലയന്മാർക്കിടയിൽ ബഹുഭാര്യത്വം നിലനിന്നിരുന്നു. അച്ഛനമ്മമാരുടെ സമ്മതത്തോടെ വിവാഹത്തിനു മുമ്പ് ഒന്നോ രണ്ടോ പുരുഷന്മാരുമായി ബന്ധം പുലർത്തുകയും അവസാനം അതിലൊരാൾ അവളെ വിവാഹം കഴിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന സമ്പ്രദായം ഉത്തരകേരളത്തിന്റെ ചില ഭാഗങ്ങളിൽ ഉണ്ടായിരുന്നു. വിവാഹരീതികൾ എപ്രകാരമായിരുന്നാലും സ്വജാതി വിവാഹം മാത്രമേ അനുവദനീയമായിരുന്നുള്ളൂ. അന്യ ജാതിയായ പറയനുമായി സ്ത്രീകൾക്ക് ബന്ധമുണ്ടായാൽ അവളെ ജാതിയിൽ നിന്നും പുറത്താക്കിയിരുന്നു (Anatha Krishna Iyer, L.K. 1981, 99-110). ജാതി വിലക്ക് മാത്രമല്ല മരണശിക്ഷതന്നെ നല്കിയിരുന്നുവെന്ന് പൂമാതൈയെ കുറിച്ചുള്ള പാട്ടിൽ പറയുന്നുണ്ട്. പൂമാതൈയുടെ സൗന്ദര്യത്തിൽ ആകൃഷ്ടനായ കടലുംകര നാട്ടുവാഴി കിണഞ്ഞു ശ്രമിച്ചിട്ടും അവളെ വരുതിയിലാക്കാൻ പറ്റുന്നില്ല. അവസാനം, അവൾ കാലിമേയ്ക്കാൻ വരുന്ന കാലിചെക്കന്മാരുമായി കൂട്ടുകൂടാറുണ്ടെന്നും അവർ അവളുടെ മാടത്തിൽ അന്തിയുറങ്ങാറുണ്ടെന്നും മാനം മര്യാദ തെറ്റിയിട്ടുണ്ടെന്നും അപവാദം പറയിക്കുന്നു. മാടത്തിന് മാച്ചിത്തം വരുത്തിയ പൂമാതൈയുടെ മാടം തീയിട്ടു കരിക്കാനും മാതൈയെ മാവിനോട് ചേർത്തുകെട്ടി മുക്കുറ്റി മുക്കണ്ണൻ പന്തം കൊണ്ട് തലയും മുലയും കരിക്കാനും നാട്ടുവാഴി പുലയരോട് ഉത്തരവിടുന്നു. അവർ ആദ്യം പൂമാതൈയ്ക്ക് ജാതിഭ്രഷ്ട് കല്പിക്കുകയും നാട്ടുവാഴിയുടെ കല്പന നടപ്പിലാക്കുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്. പതിവ്രത്യ സങ്കല്പങ്ങൾ ദളിത് സമുദായങ്ങളിലും ശക്തമായിരുന്നു എന്ന് ഈ പാട്ടിൽ നിന്നും വ്യക്തമാകുന്നുണ്ട്.

ബ്രാഹ്മണാധിപത്യത്തിലൂടെ ഉരുത്തിരിഞ്ഞു വന്ന കാർഷിക ഗ്രാമങ്ങളുടെ വ്യാപനത്തിലൂടെ ഉണ്ടായതാണ് മധ്യകാല സമൂഹം. ഈ കാലത്തെ ഭൂ-ഉല്പാദക ബന്ധങ്ങൾക്കനുസൃതമായാണ് ദായകക്രമങ്ങളും സ്ത്രീപുരുഷ ബന്ധങ്ങളും രൂപം കൊള്ളുന്നത് (ഷിബി, കെ., 2015). കാർഷികസമ്പദ്ഘടനയിലേക്കും രണ്ടാംഘട്ട നഗരവൽക്കരണത്തിലേക്കുമുള്ള മാറ്റം ജാതിയുടെയും വർഗ്ഗവിഭജനങ്ങളുടെയും ആവിർഭാവത്തിനും വഴിയൊരുക്കുന്നുണ്ട് എന്ന് ഉമാ ചക്രവർത്തി അഭിപ്രായപ്പെടുന്നുണ്ട് (Uma Chakravarti,1993,581). വേദകാലാനന്തര കാലഘട്ടത്തിൽ

ഭൂമിയുടെ മുകളിൽ സ്വകാര്യ ഉടമസ്ഥാവകാശം സ്ഥാപിക്കപ്പെടുന്ന തോട്ടുകുടി ഗോത്രജീവിത വ്യവസ്ഥ പൂർണ്ണമായും തകർന്നടിയുകയും ബ്രാഹ്മണർ അവഗണിക്കാനാവാത്ത ഒരു ശക്തിയായി മാറുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്. പിതൃവഴിയിൽ പിന്തുടർച്ചാവകാശം നിശ്ചയിക്കപ്പെടുന്ന, വ്യക്തമായി നിർവ്വചിക്കപ്പെട്ട ഒരു കുടുംബഘടനയിലേക്ക് സമൂഹം ഈ ഘട്ടത്തിൽ മാറുമ്പോൾ ജാതിയുടെ പരിശുദ്ധി സംരക്ഷിക്കപ്പെടേണ്ടുന്ന തിന്റെയും അതിനായി സ്ത്രീ ലൈംഗികത നിയന്ത്രിക്കപ്പെടേണ്ടതിന്റെ യും ആവശ്യകത സംജാതമാകുന്നു എന്നും അവർ വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്. സ്ത്രീയെ കേന്ദ്രീകരിച്ച ചാരിത്ര്യ-പാതിവ്രത്യ സങ്കല്പങ്ങൾ രൂപപ്പെടുന്നത് അങ്ങനെയാണ്. ജാതിയുടെ, കുലത്തിന്റെ മാനവും പരിശുദ്ധിയും നില നിർത്തുകയും സ്വജാതിയിൽപെട്ട സന്തതി പരമ്പരകളിലൂടെ മാത്രം സ്വത്തു കൈമാറ്റം ഉറപ്പുവരുത്തുകയുമാണ് നാടുവാഴിത്ത കാലത്തു സ്ത്രീകളെ ചാരിത്ര്യവതികളും പതിവ്രതകളുമാക്കി നിർത്തുന്നതിലൂടെ നിർവ്വഹിക്കപ്പെട്ടത്. നാടുവാഴിത്ത അധികാരഘടന നിലനിർത്തുന്ന തിന് അത് അത്യന്താപേക്ഷിതമായിരുന്നു.

പാതിവ്രത്യ സങ്കല്പം വടക്കൻപാട്ട് സിനിമകളിൽ

വടക്കൻപാട്ടുകളെ ആധാരമാക്കി നിർമ്മിക്കപ്പെട്ട സിനിമകളെ യാണ് വടക്കൻപാട്ട് സിനിമകൾ എന്ന് പറയുന്നത്. 1961-ൽ ഉണ്ണിയാർ ച്ച(കുഞ്ചാക്കോ)യോടെ ആരംഭിക്കുന്ന വടക്കൻപാട്ട് സിനിമകളുടെ തേരോട്ടം 2016 വീരം (ജയരാജ്) വരെ തുടരുന്നുണ്ട്.[1] ഇരുപതോളം സിനിമകളാണ് ഇപ്രകാരം നിർമ്മിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. വടക്കൻപാട്ടുകൾ നാടുവാഴിത്തകാല കാലത്തെയാണ് പ്രതിനിധീകരിക്കുന്നതെങ്കിൽ വടക്കൻപാട്ട് സിനിമകൾ ആധുനിക ദേശീയതയും ദേശരാഷ്ട്ര സംവിധാനവും രൂപംകൊണ്ട കാലത്തെ അഥവാ മുതലാളിത്ത കാല ത്തെയാണ്. ജാതിമത വ്യത്യാസമില്ലാതെ എല്ലാവർക്കും ബാധകമാകു ന്ന രീതിയിൽ ഏകമാനമായ ഒരു ലൈംഗിക സദാചാര സംഹിതയുടെ യും പാതിവ്രത്യ സങ്കല്പത്തിന്റെയും നിർമ്മിതിയിലേക്ക് സമൂഹം ഈ ഘട്ടത്തിൽ മാറുന്നുണ്ട്. ലൈംഗിക-ചാരിത്ര്യ സങ്കല്പങ്ങൾക്കു സംഭവിച്ച ഈ മാറ്റം വടക്കൻപാട്ട് സിനിമകളിലും ദൃശ്യമാണ്.

ദേശരാഷ്ട്രം മുതലാളിത്തം രൂപകല്പന ചെയ്തതാണ്. മുതലാളി ത്തത്തിന്റെ നൂതനമായ മൂലധനസമാഹരണങ്ങൾക്കും ക്രയവിക്രയ ങ്ങൾക്കും പര്യാപ്തമാകുന്ന തരത്തിൽ സാമൂഹ്യക്രമത്തെ രൂപപ്പെടു ത്തേണ്ടത് അതിന്റെ ആവശ്യകതയായിരുന്നു. അതിനായി രാഷ്ട്രീയ

അധികാരഘടന മാത്രം മാറിയാൽ മതിയാകുമായിരുന്നില്ല. കുടുംബം, ദായകക്രമം, സ്ത്രീപുരുഷ ബന്ധങ്ങൾ എന്നിവയിലെല്ലാം മാറ്റം വരുത്തേണ്ടിയിരുന്നു. ദേശരാഷ്ട്രത്തിനുള്ളിൽ, കൂട്ടുകുടുംബത്തിനു പകരം അണുകുടുംബവും ബഹുഭാര്യത്വം/ഭർത്തൃത്വം എന്നിവയ്ക്കു പകരം ഏകദാമ്പത്യവും ഉടലെടുക്കുന്നത് മുതലാളിത്തത്തിന് അതിന്റെ മൂലധനവിനിയോഗം സുഗമമാക്കുന്നതിനും വിശാലമാക്കുന്നതിനും കൂടിവേണ്ടിയാണ്. സ്വകാര്യസ്വത്ത് വ്യക്തി ഉടമസ്ഥതിയിലേക്കു മാറുന്നതോടെ പിതൃദായകവ്യവസ്ഥ കൂടുതൽ സുഘടിതവും കെട്ടുറപ്പുള്ളതുമായിത്തീരുന്നു. സ്ത്രൈണകാമനയുടെ സമ്പൂർണ്ണമായ നിയന്ത്രണം, ഏകദാമ്പത്യവും മക്കത്തായ അണുകുടുംബവും നിലനില്ക്കേണ്ടത് അത്യന്താപേക്ഷിതമായിത്തീരുന്ന സ്ഥിതി വിശേഷം ഇത് സൃഷ്ടിക്കുന്നുണ്ട്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ സ്ത്രൈണലൈംഗികതയെ നിയന്ത്രിക്കുന്ന പതിവ്രത്യ, ചാരിത്ര്യ സങ്കല്പങ്ങൾ മുതലാളിത്ത സമൂഹത്തിൽ/ദേശരാഷ്ട്രത്തിനുള്ളിൽ കൂടുതൽ ദൃഢമൂലമായിത്തീരുകയാണ് ചെയ്തത് .

ദേശീയതകളുടെ ആവിർഭാവം ലൈംഗികതയുടെ നിയന്ത്രണത്തിനും ക്രമീകരണത്തിനും കാരണമായിട്ടുണ്ട് എന്ന് ജി.എൽ. മോസ്സേയെപ്പോലുള്ളവർ നിരീക്ഷിച്ചിട്ടുണ്ട് (Mosse, George L,1983). പുരുഷലൈംഗികതയും നിയന്ത്രിക്കപ്പെടുന്നുണ്ടെങ്കിലും സ്ത്രീ ലൈംഗികതയാണ് കൂടുതൽ നിയന്ത്രണവിധേയമാകുന്നത്. ദേശീയതാ വ്യവഹാരങ്ങൾ സ്ത്രൈണ ലൈംഗികത വന്യവും (wild) അനിയന്ത്രിതമായതും (uncontrollable) മതിവരാത്തതും (insatiable) അപകടകരമായ തുമാണ് (dangerous) എന്ന ആശയമാണ് മുന്നോട്ടു വെക്കുന്നത് എന്ന് ദേശീയതയും ലിംഗവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെകുറിച്ചുള്ള ഫെമിനിസ്റ്റ് പഠനങ്ങൾ ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നു. ദേശ രാഷ്ട്രങ്ങൾ സ്ത്രീയെ രാഷ്ട്രമായാണ് (Nation-as-Woman) കണക്കാക്കുന്നത്; സ്ത്രീയുടെ ചാരിത്ര്യത്തെ രാഷ്ട്രത്തിന്റെ മാനാഭിമാനത്തിന്റെ അളവുകോലായും. അതുകൊണ്ടുതന്നെ സ്ത്രീകൾക്കു നേരെയുള്ള അതിക്രമങ്ങൾ രാഷ്ട്രത്തിനു നേരെയുള്ളതായി കണക്കാക്കപ്പെടുന്നു. സ്ത്രീകൾക്കു സംഭവിക്കുന്ന മാനഹാനി രാഷ്ട്രത്തിന്റെ മാനഹാനിയായും മാറുന്നു. പുരുഷൻ ഒരു അപകടത്തെ കുറിച്ചുള്ള മുന്നറിയിപ്പ് ലംഘിച്ചാൽ അത് പരമാവധി അവരുടെ വ്യക്തിപരമായ കഴിവിനെ മാത്രമാണ് ഭീഷണിപ്പെടുത്തുന്നത്. എന്നാൽ സ്ത്രീകളാണ് അപകട മുന്നറിയിപ്പിനെ വകവെക്കാതിരിക്കുന്നതെങ്കിൽ അത് ഒരു മുഴുവൻ സമൂഹത്തിന്റെയും ദുരന്തത്തിന് കാരണമാകുന്നു എന്ന് ഇലിയാസ് കാനേറ്റി നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്(Ivekovnic, Rada and Mostov, Julie., 2002,qtd,11-þ12) സ്ത്രൈണകാമനയെ ശക്തമായി നിയന്ത്രിച്ചുകൊണ്ടുള്ള പാതിവ്രത്യ-ചാരിത്ര്യ

സങ്കല്പങ്ങൾക്കു രൂപംകൊടുത്തുകൊണ്ടാണ് സമൂഹം/രാഷ്ട്രം നേരിടുന്ന ഈ അപകടത്തിനു പരിഹാരം കാണുന്നത്.

മറ്റെല്ലാ രാഷ്ട്രങ്ങളെപ്പോലെതന്നെ ഇന്ത്യയും രാഷ്ട്രത്തെ സ്ത്രീയായിതന്നെയാണ് കാണുന്നത്. സ്ത്രീ, സ്ത്രീകാമന എന്നിവയെ കുറിച്ച് പൊതുവെ ദേശരാഷ്ട്ര വ്യവഹാരങ്ങൾ പങ്കുവെക്കുന്ന കാഴ്ചപ്പാടുകൾ തന്നെയാണ് ഇന്ത്യയും പിന്തുടരുന്നത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ സ്ത്രൈണകാമനയെ നിയന്ത്രിക്കുന്ന പാതിവ്രത്യ സങ്കല്പങ്ങൾ ഇന്ത്യയും നിർമ്മിക്കുന്നുണ്ട്. ഇന്ത്യയിലെ സ്ത്രീകൾ പതിവ്രതകൾ അല്ലെന്ന ബ്രിട്ടിഷുകാരുടെ വിമർശനത്തിനെതിരെ പുരാണ മഹാഭാരതാദി ഇതിഹാസങ്ങളിലെ കഥാപാത്രങ്ങളെ മുൻനിർത്തി തങ്ങളുടെ സ്ത്രീകളും പതിവ്രതകളാണ് എന്ന് സ്ഥാപിക്കാനുള്ള വലിയ ശ്രമങ്ങൾ ദേശീയവാദികൾ നടത്തുന്നുണ്ട്. സീത, സതി, സാവിത്രി, ദ്രൗപതി തുടങ്ങിയ കഥാപാത്രങ്ങൾ ദേശീയ വ്യവഹാരങ്ങളിൽ സജീവ സാന്നിധ്യമാകുന്നത് അങ്ങനെയാണ്. കേരളത്തിലെ നവോത്ഥാന പ്രസ്ഥാനങ്ങളും സ്ത്രീയുടെ പാതിവ്രത്യത്തിനു ഊന്നൽ നല്കുന്നുണ്ട്. സംബന്ധമടക്കമുള്ള സ്ത്രീപുരുഷബന്ധങ്ങൾ നിലനിന്നിരുന്ന കേരളത്തിൽ സ്ത്രീകൾ കന്യകകളും ചാരിത്ര്യവതികളുമല്ലെന്ന അധിനിവേശ കാഴ്ചപ്പാടിനെതിരെ നായർ വിവാഹപരിഷ്കരണം ആവശ്യപ്പെട്ടുകൊണ്ട് സർ. സി. ശങ്കരൻ നായർ 'ഞങ്ങളുടെ സ്ത്രീകൾക്കും ചാരിത്ര്യമുണ്ടായിരുന്നു' (ഷീബ, കെ.എം., ഉദ്ധാ., 2014) എന്ന ലേഖനം എഴുതിയത് ഓർക്കുക. അതുപോലെത്തന്നെ നായർ സ്ത്രീകൾക്ക് ചാരിത്ര്യമുണ്ടായിരുന്നു എന്ന് സ്ഥാപിക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങൾ ബാലഡ്സ് ഓഫ് നോർത്ത് മലബാറിന് എഴുതിയ പഠനത്തിൽ ചേലനാട്ടു അച്യുതമേനോനും നടത്തുന്നുണ്ട് (Achyuta Menon, Chelanattu., 1956,131) കുടുംബത്തിന്റെയും ദായകക്രമങ്ങളുടെയും പരിഷ്കരണത്തിലൂടെ സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ടത് സ്ത്രീയുടെ പാതിവ്രത്യവും മുതലാളിത്ത പിതൃദായക വ്യവസ്ഥിതിയുമാണ്.

ഇപ്രകാരം കുടുംബ-ലൈംഗിക സങ്കല്പങ്ങളിലെല്ലാം ആധുനികവൽക്കരിക്കപ്പെട്ട ഇന്ത്യയിലാണ്, കേരളത്തിലാണ് വടക്കൻപാട്ട് സിനിമകൾ പിറവിയെടുക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ബഹുഭർതൃത്വം അനുഷ്ഠിക്കുന്ന നാട്ടുവാഴിത്ത സ്ത്രീയായയല്ല വടക്കൻപാട്ട് സിനിമകളിലെ നായികമാർ അവതരിപ്പിക്കപ്പെട്ടത് മറിച്ച്, ദേശരാഷ്ട്രം രൂപകല്പന ചെയ്ത ഭർത്താവായ പുരുഷനിൽ തന്റെ കാമന ജീവിതത്തെ ഒതുക്കി നിർത്തിയ ഒതുങ്ങിയ ലൈംഗിക തൃഷ്ണയുള്ള, പതിവ്രതയായ, ചരിത്ര്യവതിയായ ആധുനിക സ്ത്രീയായാണ്.

വടക്കൻപാട്ടുകളിലെ ഉണ്ണിയാർച്ച നാട്ടുവാഴിത്ത സ്ത്രീയായതുകൊണ്ടുതന്നെ ഒന്നിലധികം ലൈംഗികബന്ധങ്ങളുണ്ടാവുക ഒട്ടും അസ്വാഭാവികമായ കാര്യമല്ല. മച്ചുനിയനായ ചന്തുവിനോട് ഉണ്ണിയാർച്ചക്ക് താല്പര്യമുണ്ടായിരുന്നതായി പാട്ടുകളിൽ സൂചനയുണ്ട്. എന്നാൽ, ഇത്തരത്തിൽ ചന്തുവിനോട് താല്പര്യം കാണിക്കുന്ന നാട്ടുവാഴിത്ത സ്ത്രീയായല്ല സിനിമയിൽ ഉണ്ണിയാർച്ച അവതരിപ്പിക്കപ്പെടുന്നത് മറിച്ച് കുഞ്ഞിരാമനെ മാത്രം ഭർത്താവായി സ്വീകരിച്ച പതിവ്രതയായ ഭാര്യയായാണ്. സിനിമയിലെ ഉണ്ണിയാർച്ചക്ക് ചന്തു ആങ്ങള സ്വന്തം സഹോദരനെപ്പോലെതന്നെയാണ്. ആങ്ങളയെന്ന കരുതിതന്നെയാണ് ആറ്റുമണമ്മേലേക്കു ക്ഷണിച്ചതെന്ന അവൾ പറയുന്നുണ്ട്. ചൂലുകൊണ്ട് അടിച്ചത് അനുവാദമില്ലാതെ കിടപ്പറയിൽ പ്രവശിച്ചതുകൊണ്ടാണ്. ഉണ്ണിയാർച്ചയുടെ ലൈംഗിക താല്പര്യങ്ങൾ കുഞ്ഞിരാമനിൽ മാത്രം നിക്ഷിപ്തമാണെന്നു സ്ഥാപിച്ചുകൊണ്ട് അവളുടെ പാതിവ്രത്യത്തെ ഉറപ്പിക്കുകയാണ് സിനിമ ചെയ്യുന്നത് . കാവിലും ചാത്തോത്ത് കുങ്കിയും (തച്ചോളി ഒതേനൻ), കടത്തനാട്ട് മാക്കവും (കടത്തനാട്ട് മാക്കം), തുമ്പോലാർച്ചയും (തുമ്പോലാർച്ച) ബാല (പൊന്നാപുരംകോട്ട) യുമെല്ലാം ഇപ്രകാരം പതിവ്രതകളായാണ് അവതരിപ്പിക്കപ്പെട്ടത്.

പാതിവ്രത്യവും കന്യകാത്വവും ചോദ്യംചെയ്യപ്പെടുമ്പോൾ കടുത്ത ശിക്ഷാരീതികളിലൂടെ ആധുനികസ്ത്രീയും കടന്നുപോകുന്നുണ്ട് . കന്യകാത്വം സംശയിക്കപ്പെട്ടപ്പോൾ നാട്ടുകാരുടെയും നാടിനുടയവരുടെയും മുന്നിൽവെച്ച് അഗ്നിപരീക്ഷക്കു വിധേയമായി കന്യകാത്വം തെളിയിക്കാനാണ് തുമ്പോലാർച്ച കല്പിക്കപ്പെടുന്നത്. കടത്തനാട്ട് മാക്കത്തിന് മരണശിക്ഷയാണ് വിധിച്ചത്. കണ്ണപ്പനുണ്ണിയിൽ ചന്തു ബലാത്സംഗം ചെയ്ത പൂജാരിയുടെ മകളും കൊല്ലപ്പെടുന്നു. ഇപ്രകാരം, ലൈംഗിക അതിക്രമത്തിന് വിധേയരായ സ്ത്രീകളെല്ലാം മരണപ്പെടേണ്ടതുണ്ട് എന്നും സ്വന്തം ജീവൻ നഷ്ടപ്പെടുത്തിയും സ്ത്രീകൾ അവരുടെ മാനം നിലനിർത്തേണ്ടതുണ്ട് എന്നും വടക്കൻപാട്ട് സിനിമകൾ നിസ്സംശയം പറഞ്ഞുവെക്കുന്നുണ്ട്.

ലൈംഗികമായ അക്രമങ്ങൾ തങ്ങളുടെയും കുടുംബത്തിന്റെയും നാടിന്റെയും മാനം നശിപ്പിക്കുമെന്നു തന്നെയാണ് വടക്കൻപാട്ടു സിനിമകളിലെ നായികമാർ കരുതുന്നത്. അതുകൊണ്ടു തന്നെ മാനം നശിച്ചു തങ്ങൾ ജീവിച്ചിരിക്കില്ല എന്നാണവർ പ്രഖ്യാപിക്കുന്നത്. തച്ചോളി മരുമകൻ ചന്തുവിൽ പൊന്നാപുരം കോട്ടയിലെ കണ്ടർ മേനോൻ മാതുവിനെ തട്ടിക്കൊണ്ടു പോകുമ്പോൾ തനിക്കും കുടുംബത്തിനും

നാടിനും ഉണ്ടായ നാണക്കേടും ചീത്തപ്പേരും ഓർത്താണ് അവൾ കരയുന്നത്. സ്ത്രീകളുടെ മാനം നാടിന്റെ, രാഷ്ട്രത്തിന്റെ, മാനമായി പരിഗണിക്കപ്പെടുന്നു. സ്ത്രീയുടെ പാതിവ്രത്യം, ചാരിത്ര്യം, കന്യകാത്വം, മാനം, പരിശുദ്ധി തുടങ്ങിയ കാഴ്ചപ്പാടുകൾക്കു വലിയ തോതിലുള്ള പ്രാധാന്യമാണ് വടക്കൻപാട്ട് സിനിമകൾ നല്കുന്നത് . ഇവിടെ ശ്രദ്ധിക്കേണ്ടുന്ന കാര്യം ഈഴവ സ്ത്രീയായ ഉണ്ണിയാർച്ചയും നായർ സ്ത്രീയായ കാവിലും ചാത്തോത്തു കുങ്കിയും ഒരേതരത്തിലുള്ള പാതിവ്രത്യ സങ്കല്പങ്ങൾക്കുള്ളിലാണ് നില്ക്കുന്നത് എന്നതാണ്. അതോടൊപ്പംതന്നെ സ്ത്രീയ്ക്കു നേരെയുള്ള അതിക്രമങ്ങൾ നാടിനു (രാഷ്ട്രത്തിനു) നേരെയുള്ള അതിക്രമങ്ങളായുമാണ് സിനിമകളിൽ അവതരിപ്പിക്കപ്പെടുന്നത്.

ചുരുക്കത്തിൽ, നാടുവാഴിത്തത്തിൽനിന്നും മുതലാളിത്തത്തിലേയ്ക്ക്/ ആധുനിക ദേശരാഷ്ട്ര സംവിധാനത്തിലേയ്ക്ക് സമൂഹം പരിണമിച്ചപ്പോൾ സ്ത്രീയെ കേന്ദ്രീകരിച്ചുള്ള പാതിവ്രത്യ സങ്കല്പങ്ങൾ കൂടുതൽ ശക്തമായിത്തീരുകയാണ് ചെയ്യുന്നത് എന്നാണ് രണ്ടു കാലഘട്ടങ്ങളിലെ കലാസൃഷ്ടികളുടെ വിശകലനത്തിൽനിന്നും വ്യക്തമാകുന്നത്. നാടുവാഴിത്തകാലത്ത് ജാതിയുടെ വിശുദ്ധിയാണ് സ്ത്രീയുടെ പാതിവ്രത്യത്തിലൂടെ സംരക്ഷിക്കപ്പെട്ടതെങ്കിൽ മുതലാളിത്ത വ്യവസ്ഥിതിയിൽ ജാതിയുടെ മാത്രമല്ല രാഷ്ട്രത്തിന്റെയും വിശുദ്ധിയും മാനവുമാണ് അതിലൂടെ പരിരക്ഷിക്കപ്പെടുന്നത്.

ഗ്രന്ഥസൂചി

1. Achyuta Menon, Chelanattu., 1956, Ballads of North Malabar, University of Madras, Madras.F.P.1935. Vol.1
2. Achyuta Menon,Nair, S.K., Chelanattu., 1955, Ballads of North Malabar, University of Madras, Madras, Vol. 2
3. Anatha Krishna Iyer, L.K. 1981, The Tribes and Castes of Cochin, vol.1,2., Cosmo Publications New Delhi
4. Ivekovnic, Rada and Mostov, Julie., 2002, From Gender and Nation (Ed.),New Delhi,Zooban An Association of Kali for Women
5. Mosse, George L., 1983, Nationalism and Sexuality in Nineteenth – Century Europe,, Culture and Society, July /August
6. Uma Chakravarti, 1993, Conceptualising Brahmanical Patriarchy in Early India : Gender, Caste, Class and State, Economic and Political Weekly, Vol. 28,No. 14, April 3,pp 579 – 585
7. അച്യുതാനന്ദൻ, കെ.വി,1994, 24 വടക്കൻപാട്ടുകൾ,, എച്. ആൻഡ് സി പബ്ലിക്കേഷൻ,തൃശ്ശൂർ

8. അപ്പുണ്ണി നമ്പ്യാർ, എം.സി, 1983, വടക്കൻപാട്ടുകൾ, മലബാർ ബുക്സ്, വടകര.
9. ഗണേഷ്, കെ.എൻ., 1997, 224, കേരളത്തിന്റെ ഇന്നലെകൾ, സാംസ്കാരിക പ്രസിദ്ധീകണ വകുപ്പ്, കേരള സർക്കാർ
10. ബാലകൃഷ്ണൻ, പയ്യന്നൂർ., 2008, വടക്കൻപാട്ടുകളിലെ വീരാംഗനമാർ, ഗ്രാസ് റൂട്ട്സ്,കോഴിക്കോട്
11. ഭാസ്കരനുണ്ണി, പി. 2012, 471, പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ കേരളം, കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ, F.P 1988f)
12. നമ്പ്യാർ, എ. കെ., 2000, വടക്കൻപാട്ട് പഠനങ്ങൾ, കാലിക്കറ്റ് യൂണിവേഴ്സിറ്റി, സെൻറർ ഫോർ ഫോക്‌ലോർ സ്റ്റഡീസ്
13. വേലായുധൻ പണിക്കശ്ശേരി, 2012, സഞ്ചാരികൾ കണ്ട കേരളം, കറന്റ് ബുക്സ്, കോട്ടയം
14. സ്കറിയാ സെക്കറിയ., (എഡി.) 1994, തച്ചോളിപ്പാട്ടുകൾ, (പ്രസിദ്ധീകരണ വിവരങ്ങൾ ലഭ്യമല്ല)
15. ഷിബി, കെ., 2015, ശരീരം, അഭിനിവേശം, അധികാരം—ലൈംഗികതയുടെ ചരിത്രമാനങ്ങൾ, സ്ത്രീ—ലിംഗനീതി, വികസനം (വികസനമേഖലാ സെമിനാർ 10), എ.കെ.ജി. പഠന ഗവേഷണ കേന്ദ്രം, തിരുവനന്തപുരം.
16. ഷീബ, കെ.എം., 2014 അടുക്കളയിൽനിന്നും അരങ്ങത്തേക്കും തിരിച്ചും ആധുനിക മലയാളസ്ത്രീയുടെ കുടുംബരൂപ നിർമ്മിതികൾ, സംഘടിത, ഒക്ടോബർ, വോ.4, ലക്കം 4.

കുറിപ്പ്

1. 1961-നും 1979-നും ഇടയ്ക്കുള്ള സിനിമകളെയാണ് ഈ പഠനത്തിൽ കൂടുതലും വിശകലനം ചെയ്തിട്ടുള്ളത്.

മുസ്ലീം സ്ത്രീ : ശരീരം, സമൂഹം.

സബീനാ ഭാനു.എം

ഗവേഷക, മലയാളവിഭാഗം, ശ്രീശങ്കരാചാര്യ സംസ്കൃതസർവ്വകലാശാല, കാലടി.

സാമൂഹികത നേരിട്ടുപ്രവർത്തിക്കുന്ന ഇടങ്ങളിലൊന്ന് 'ശരീര' മാണ് അതിന്റെ വ്യവസ്ഥകളിലൂടെയാണ് സാമൂഹികതയും ചിട്ട പ്പെടുത്തപ്പെടുന്നത്. മറിച്ചും പറയാം. ഇത്തരം ചിട്ടപ്പെടുത്തലുകളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് 'സമൂഹം' നിലനിന്നുവരുന്നതും. സാമൂഹിക മാറ്റങ്ങളുടെയെല്ലാം പിന്നിൽ ഏതെങ്കിലും ഒരു ഘടകമായി അത് പ്രവർത്തിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ശരീരമെന്നത് കേവലമായ ഭൗതികത യിലൂന്നിയ മൂർത്ത വസ്തുവല്ലെന്നും അതിന് പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമെന്നോ സാമൂഹികമെന്നോ സാംസ്കാരികമെന്നോ ഒക്കെ വിവക്ഷിക്കാവുന്ന ഒരുപാടു തലങ്ങളുണ്ടെന്നും അല്ലെങ്കിൽ അതെല്ലാം കൂടിച്ചേർന്നതാണ് 'ശരീര'മെന്നും സമകാലികമായി നടക്കുന്ന പഠനങ്ങളിൽ കാണാം. ഇന്ന് തത്വശാസ്ത്രരംഗത്തും സാമൂഹിക സാംസ്കാരിക രംഗത്തും ഒട്ടേറെ പഠനങ്ങൾ 'ശരീര' കേന്ദ്രിതമായി വരുന്നുണ്ട്. അത്തരം പഠനങ്ങളുടെ യെല്ലാം വീക്ഷണങ്ങൾ പലതാണെങ്കിലും പൊതുവായി പങ്കുവെയ്ക്കുന്ന ഒരു ആശയം 'ശരീര'മെന്നത് ഒരു 'നിർമ്മിതി'യാണ് എന്നു തന്നെ യാണ്.[1]

നവോത്ഥാന, ആധുനിക ചിന്താപദ്ധതികളെ വിമർശനവിധേയമാ ക്കിക്കൊണ്ടു കൂടിയാണ് സമകാലിക വൈജ്ഞാനിക മേഖല അതിന്റെ സ്ഥാനം കണ്ടെത്തുന്നത്. ആധുനിക ചിന്താപദ്ധതിയുടെ ഭാഗമായി രൂപമെടുത്ത ഫെമിനിസ്റ്റ് ചിന്തകളും ചർച്ചയ്ക്കെടുക്കാതിരുന്ന വിഷയ ങ്ങളിലൊന്ന് മുസ്ലീം സ്ത്രീ നിർവാഹകത്വത്തെ സംബന്ധിച്ചുള്ളതാണ്. 'പൊതു'സമൂഹവും ഫെമിനിസ്റ്റ് ചിന്താപദ്ധതികളും ഒരേസമയം അടിച്ചമർത്തപ്പെട്ട ഒരു വിഭാഗമായി പരിഗണിച്ചു വന്ന കൂട്ടമാണ് മുസ്ലീം സ്ത്രീകൾ. മുസ്ലീം സ്ത്രീ വിമോചനത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ചർച്ചകൾ

അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഫെമിനിസ്റ്റ് ചിന്താപദ്ധതിയുടെപോലും അടിത്ത റയായി വർത്തിച്ചു. മുസ്ലീം സ്ത്രീകൾ നിർവാഹകത്വമില്ലാത്തവരാണ് എന്ന ഒരു തീർപ്പു കല്പനയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ പർദ്ദയ്ക്കുള്ളിലെ ഉഷ്ണ ങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള ചിന്തകൾ സമകാലികമായും ഉയർന്നുവരുന്നു.

മുസ്ലീം സ്ത്രീശരീരമെന്നത് കേവല ഉപഭോഗവസ്തു എന്നനില യിൽ പരിഗണിക്കപ്പെട്ടു വരുന്നതെങ്ങനെ എന്ന പഠനം എത്രയെ ങ്കിലുമുണ്ട്. എന്നാൽ മുസ്ലീം സ്ത്രീ ശരീരത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ചർച്ചകൾ അധികാരവിധേയത്വ ചർച്ചകളിലേക്ക് ചുരുങ്ങിക്കാണാറാണ് പതിവ്. മുസ്ലീം സ്ത്രീശരീരം സാമൂഹികമായി നിർമ്മിക്കപ്പെടുന്നതെങ്ങനെ എന്ന അന്വേഷണമാണ് ഈ ലേഖനത്തിൽ നടത്താൻ ശ്രമിക്കുന്നത്.അധി കാരമുള്ള, നിർവാഹകത്വമുള്ള ഒരു ശരീരഘടന എന്ന നിലയിൽ മുസ്ലീം സ്ത്രീ ശരീരത്തെ കാണുന്ന പഠനങ്ങൾ വിരളമായിരിക്കും. നമ്മുടെ ഫെമിനിസ്റ്റ് ചിന്തകളും മുസ്ലീം സ്ത്രീ ശരീരത്തെ വിമോചനത്തിനു കാത്തു നിൽക്കുന്ന വസ്തുവെന്ന നിലയിലാണ് പരിഗണിക്കുന്നതെന്ന് അത്തരം പഠനങ്ങളുടെ സൂക്ഷ്മവിശകലനത്തിലൂടെ മനസിലാക്കാൻ സാധിക്കും. ഇസ്ലാമിക് ഫെമിനിസ്റ്റുകൾ പൊതുവെയും, മലയാളത്തിൽ ജെ.ദേവിക, ബി.എസ്.ഷെറിൻ, ഷംഷാദ്ഹുസൈൻ തുടങ്ങിയവർ സവിശേഷമായും ഇത്തരം അന്വേഷണങ്ങൾ നടത്തിയവരാണെന്നത് ശ്രദ്ധയാകർഷി ക്കുന്ന വസ്തുതയാണ്.

മുസ്ലീം സ്ത്രീകൾ വിധേയത്വ ശരീരം പേറുന്നവരാണ് എന്ന മുറവിളി അവസാനിക്കേണ്ടതായിട്ടുണ്ട് ആധുനികതയുടെ ബൃഹദാഖ്യാനങ്ങളും ഏറെക്കുറെ ഈ ധാരണ പങ്കുവെച്ചവയാണ്. മൈമുനയെപ്പോലെ ശരീരത്തിന്റെ ആനന്ദാതിരേകങ്ങൾ ആസ്വദിച്ച കഥാപാത്രങ്ങൾ നമ്മുടെ സാഹിത്യലോകത്തും കുറയും. നവോത്ഥാന സാഹിത്യത്തിൽ (നോവൽ) 'ഉമ്മാച്ചുവിനെപോലെയുള്ള ശക്തമായ കഥാപാത്രങ്ങൾ വിരളമായേ കാണുകയുള്ളൂ. നവോത്ഥാന സാഹിത്യത്തിൽ വേറിട്ട ശബ്ദം കേൾപ്പിച്ചു നടക്കുന്ന സ്ത്രീകൾ കുറവാണ്. മുസ്ലീം സ്ത്രീസമൂഹത്തെ ആധുനികതയിലേക്കെത്താത്ത ഒരു വിഭാഗമായാണ് ബഷീറും പരി ഗണിക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ബഷീറിന്റെ എഴുത്തുകൾ മുസ്ലീം സമൂഹത്തെ അടിമുടി വിമർശന വിധേയമാക്കുന്നു. ഇതിനിടയ്ക്ക് വേണ്ടത്ര മനസിലാക്കപ്പെടാതെ പോയ ഇടങ്ങൾ മുസ്ലീം സ്ത്രീയെക്കുറിച്ചുള്ള വാർപ്പുമാതൃക നിർമ്മാണത്തിനുതകി എന്നും കാണാം. തീർച്ചയായും നവോത്ഥാനആധുനികസാഹിത്യവും രചയിതാക്കളും കേരളത്തിലെ സാംസ്കാരികാന്തരീക്ഷത്തെ പോഷിപ്പിച്ചത് കുറച്ചൊന്നുമല്ല.

ശരീരപഠനത്തിന്റെ മേഖലയിൽ മുസ്ലീംസ്ത്രീയെക്കുറിച്ചുള്ള പഠനങ്ങളെല്ലാം ബഹുഭാര്യാത്വത്തിന്റെ ഇര എന്ന തരത്തിലൊതുങ്ങുകയോ തികച്ചും ന്യൂണാത്മകമായ അന്തരീക്ഷത്തിൽ ജീവിക്കുന്ന ആളുകൾ എന്നനിലയ്ക്ക് വായിക്കപ്പെടുന്നതോ ആയി കാണാം. നിലനില്ക്കുന്ന ധാരണകളെ ഉറപ്പിക്കുന്ന തരത്തിലല്ലാതെ വിമർശനാത്മക യുക്തിയിൽ അവയെ സമീപിക്കുന്നവ തീരെ കുറവായിരിക്കും. പർദ്ദചുറ്റിയ മുസ്ലീം സ്ത്രീ അടിമത്തത്തിന്റെ പ്രതീകം എന്ന നിലയിലാണ് അവതരിപ്പിക്കപ്പെടുന്നത്. പൗരോഹിത്യം, മത അച്ചടക്കത്തിന്റേയും മതാംഗീകാരത്തിന്റെയും സദാചാരത്തിന്റെയും 'ദീനി'ന്റെയും 'തഖ്‌വ'യുടെയും ഒക്കെ ചിഹ്നമായതിനെ കാണുമ്പോൾ മറ്റൊരു വിഭാഗം അടിച്ചമർത്തലിന്റെയും അസ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെയും അംഗീകാരമില്ലായ്മയുടെയും പ്രാകൃതത്വത്തിന്റെയും ഒക്കെ വെളിപ്പടലായി അതേ ബിംബത്തെ ഉപയോഗിക്കുന്നു. ഈ രണ്ടു രീതികളിൽ മാത്രമാണോ അതിനെ നോക്കികാണാനാവുക. ഇതല്ലാതെ, മൂന്നാമതൊരു ഇടം അല്ലെങ്കിൽ ഇവയ്ക്കിടയിലൊരു കർതൃത്വം മുസ്ലീം സ്ത്രീകൾക്ക്, പർദ്ദധരിച്ച മുസ്ലീം സ്ത്രീകൾക്ക് ഇല്ലേ. എന്നന്വേഷിക്കേണ്ടതാവശ്യമാണ്. പർദ്ദ ധരിച്ച മുസ്ലീം സ്ത്രീകളെ അന്വേഷ്യത്തോടുകൂടി നോക്കുന്ന എത്രയെങ്കിലും സന്ദർഭങ്ങളെ അഭിമുഖീകരിക്കേണ്ടി വരുന്ന സ്ത്രീകൾ സമകാലികമമായുണ്ട്. തികച്ചും നിഷ്കളങ്കമായുള്ളതോ സ്വയമറിയാതെ ഉയരുന്നതോ ആയ ഒരു വിധികല്പനയല്ല മറിച്ച് സമൂഹത്തിന്റെ നിർമിതാവസ്ഥയ്ക്കുള്ളിൽ നിന്നുയരുന്നതാണിത്. അത് ചരിത്രപരമാണ്. നൂറ്റാണ്ടുകൾ പഴക്കമുള്ള അപരത്വത്തെക്കുറിച്ചുള്ളതാണത്.

യഥാർഥത്തിൽ ആരാണ് മുസ്ലീം സ്ത്രീ? അവർ നിർവാഹകത്വമില്ലാത്ത വെറും ജഡവ്യക്തിത്വങ്ങളാണോ? അവരുടെ ഇടപെടലുകളൊന്നും ചരിത്രത്തിൽ നടന്നിട്ടില്ലേ? പുരുഷാധിപത്യവും പൗരോഹിത്യവും അടിച്ചമർത്തിയ കഥ മാത്രമാണോ അവർക്ക് പറയാനുണ്ടാകുക? എന്നീ ചോദ്യങ്ങൾ ചരിത്രത്തോടു ചോദിക്കേണ്ടതായിട്ടുള്ള നിർബന്ധിതാന്തരീക്ഷത്തിലാണ് നാമിന്നു നില്ക്കുന്നത്. അവയ്ക്കെല്ലാം ഉത്തരം ചരിത്രവസ്തുതകൾ നല്കുമെന്നതിലും സംശയമില്ല. 'പൊതു'ധാരണയെ തിരുത്തിയെഴുതാൻ തക്ക കെല്പുള്ള വസ്തുതകൾ തീർച്ചയായും എത്രയെങ്കിലുമുണ്ട്.

സാമൂഹിക നിർമിതിയിൽ സ്ത്രീകളുടെ സ്ഥാനം ഒഴിച്ചുകൂടാനാവാത്തതാണെന്ന ബോധ്യം നമ്മുടെ നവോത്ഥാനചിന്തകൾ പങ്കുവെയ്ക്കുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ മെരുക്കിക്കൊണ്ടുമാത്രം അംഗീകരിക്കേണ്ട ഒന്നാണ്

സ്ത്രീകർതൃത്വവും എന്ന ബോധം തന്നെയാണ് കേരള നവോത്ഥാന ചിന്തയെയും നയിച്ചിരുന്നത്. മറ്റേതൊരു നവോത്ഥാന പ്രസ്ഥാനവും എന്നതുപോലെ മുസ്ലിം സമുദായത്തിന്റെ നവീകരണ പരിശ്രമങ്ങളിലും മുൻനിരയിൽ നിന്നത് പുരുഷൻമാരാണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ പങ്കുവെയ്ക്കപ്പെട്ട വീക്ഷണങ്ങളും അവരുടേതായിരുന്നു. മത 'തഖ്‌വ'യനുസരിച്ച് മുസ്ലീംകൾ ജീവിക്കേണ്ടതിന്റെ ആവശ്യം നവോത്ഥാനായകർ ഉറപ്പിച്ചു പറയുന്നുണ്ട്. മാത്രമല്ല വിദ്യാഭ്യാസത്തിനു പ്രധാന്യം നല്കുന്നതോടൊപ്പം മതത്തിലെ അനാചാരങ്ങളെ ഉപേക്ഷിക്കാൻ ആവശ്യപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു. മുസ്ലീം സ്ത്രീ ശരീരത്തെ മെരുക്കിക്കൊണ്ടുള്ള ഒരു നിലപാടാണ് ഇവിടെ സാമൂഹിക പരിഷ്കർത്താക്കളും സ്വീകരിക്കുന്നത്.

മെരുക്കപ്പെട്ട വിധേയശരീരങ്ങൾ എന്ന നിലയ്ക്കാണ് മുസ്ലീം സ്ത്രീത്വ ശരീരങ്ങളെ എപ്പോഴും ഉയർത്തിക്കാണിക്കാറുള്ളത്. പർദ്ദയിൽ മൂടിയ ശരീരങ്ങൾ അസ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ സഹിഷ്ണതയുടെ അടിമത്തത്തിന്റെ പ്രതീകം എന്ന നിലയിൽ വ്യാപകമായി ഉയർത്തിക്കാണിക്കാറുണ്ട്. 9/11നുശേഷം അവയ്ക്ക് ഒരു സ്ഥാപിതാർഥം തന്നെ കൈവന്നു. മുസ്ലീം സ്ത്രീകളെക്കുറിച്ചുള്ള ആഗോള കാഴ്ചപ്പാടുതന്നെയായിമാറി ഇത്. Engendering Individuals എന്ന പുസ്തകത്തിൽ ജെ.ദേവിക ഇങ്ങനെ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നുണ്ട്. നമ്മുടെ ചരിത്രം നോക്കിയാൽ കാണാം ജാതിമത ശരീരങ്ങളെ അതാക്കി നിർത്തുന്നതിൽ വസ്ത്രങ്ങൾക്കുള്ള സ്ഥാനം, എന്നു മാത്രമല്ല ആധുനിക പരിഷ്കൃത സമൂഹത്തിന്റെ ഭാഗമെന്ന നിലയിൽ വസ്ത്രം എങ്ങനെ പ്രവർത്തിച്ചുവെന്നും അവർ വിശകലനം ചെയ്യുന്നുണ്ട്.[2] വസ്ത്രം കേവലമായ ഒരു ഉപാധി എന്ന നിലയിൽ മാത്രം ഉപയോഗിക്കുന്ന ഒന്നല്ല. തീർച്ചയായും അത് രാഷ്ട്രീയപരമാണ്. മേൽമുണ്ട് സമരം മുതൽ നവോത്ഥാന കേരളത്തിൽ നടന്ന പല കലാപങ്ങൾക്കും വസ്ത്രം അടിസ്ഥാനമായിട്ടുണ്ട്. 'Burn Bra' സമരത്തെ അത്രയും രാഷ്ട്രീയപരമായ നീക്കമായാണ് കാണേണ്ടത്.

പർദ്ദധരിച്ച മുസ്ലീം സ്ത്രീശരീരത്തെ ആധുനികീകരിക്കപ്പെടാത്ത വിധേയശരീരമായാണ് പരിഗണിക്കപ്പെട്ടുവന്നതെന്നും കാണാം. 'പരിഷ്കൃത' വസ്ത്രങ്ങളുടെ വിഭാഗത്തിൽ മുസ്ലീം വസ്ത്രങ്ങൾ വരാത്തിടത്തോളം അതുപയോഗിക്കുന്ന ജനസമൂഹവും ആധുനികതയ്ക്കു പുറത്താകുന്നു. സ്ത്രീവാദ പഠനങ്ങളാണ് പലതലങ്ങളിലായി മറഞ്ഞുകിടന്നിരുന്ന ശരീരപഠനങ്ങളെ ഒരുരാഷ്ട്രീയ വ്യവസ്ഥയെന്നനിലയിൽ തിരിച്ചറിഞ്ഞു പഠനംനടത്തുന്നത്. എന്നാൽ ഇത് പുതിയ അനുഭവമല്ല. മുസ്ലീം നവോത്ഥാന ചിന്തയിൽത്തന്നെ ഹലീമാ ബീവിയെപ്പോലുള്ളവർ

ഇതിനെ പ്രശ്നവത്കരിക്കുന്നുണ്ട്. ദേവികയും ഷംഷാദ് ഹുസൈനു മെല്ലാം അത് ചൂണ്ടിക്കാട്ടിയതാണ്. ജെ.ദേവികയുടെ ചരിത്രാന്വേഷണങ്ങളിലാണ് നവോത്ഥാനഘട്ടത്തിൽ പ്രവർത്തിച്ച മുസ്ലിം സ്ത്രീകളെക്കുറിച്ചുള്ള അറിവു ലഭിക്കുന്നത്. ഹലീമാ ബീവിയെപ്പോലുള്ള, ആയിഷാമ്മയിനെപ്പോലുള്ള ശക്തരായ സ്ത്രീകളെ കേരളീയ പൊതു സമൂഹത്തിനു മുൻപിൽ അവതരപ്പിക്കുന്നത് ദേവികയാണ്. ശക്തരായ സ്ത്രീകൾ എന്ന നിലയിലാണ് അവർ അവതരിപ്പിക്കപ്പെടുന്നതും. 'നിലയില്ലാതൊഴുകുന്ന' ശരീരങ്ങൾ എന്ന നിലയിൽ മുസ്ലീം സ്ത്രീ ശരീരത്തെ മനസ്സിലാക്കി വന്നതിന്റെ അനൗചിത്യം ദേവിക സൂചിപ്പിക്കുന്നുമുണ്ട്. ഷംഷാദ് ഹുസൈന്റെ പഠനങ്ങളിലും നിലനിൽക്കുന്ന ധാരണകളിൽ നിന്നും വ്യത്യസ്തമായ എത്രയെത്രയോ വ്യക്തിത്വങ്ങളെ അവരും അവതരിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. മതപഠനങ്ങളുടെ ഇടയിൽ പോലും അംഗീകരിക്കപ്പെട്ട എത്രയോ സ്ത്രീ വ്യക്തിത്വങ്ങൾ സ്ത്രീകൾക്ക് അസ്പൃശ്യത കല്പിക്കുന്നു എന്ന് പറയുന്ന ഇടങ്ങളിലെല്ലാം സ്ത്രീകൾ ഉണ്ടായിരുന്നു എന്നതിന് എത്രയോ തെളിവുകൾ നിരത്തുന്നു. തന്റെ പുസ്തകങ്ങളിൽ പാട്ടുകെട്ടുന്ന സ്ത്രീകൾ മുതൽ ആരാധിക്കപ്പെടുന്ന ഖബറിടങ്ങളിലെ സ്ത്രീകൾ വരെയുള്ളവരെ അവർ ചർച്ചയ്ക്കെടുക്കുന്നു.

മുസ്ലീം സ്ത്രീ: ശരീരം, ആഖ്യാനം

മുസ്ലീം സ്ത്രീശരീരത്തെക്കുറിച്ച് നിലനിന്നുപോരുന്ന സാമൂഹിക ധാരണ അത് മറയ്ക്കപ്പെട്ടതാണെന്നതും അടിച്ചമർത്തപ്പെട്ട, എന്നാൽ നിർബന്ധിത, ലൈംഗികത പേറുന്നതാണെന്നും എല്ലാമാണിത്. ബഹുഭാര്യാത്വത്തിനു വഴങ്ങുന്നവൾ, ആ മുറയ്ക്ക് തന്റെ ശരീരത്തെ മെരുക്കിയെടുക്കുന്നവൾ എന്നെല്ലാമുള്ള ധാരണകളെ ഊട്ടിയുറപ്പിക്കാൻ അത്തരം ഒരു സാമൂഹികതയെ നിർമ്മിച്ചെടുക്കാൻ ബോധപൂർവകമായ ശ്രമങ്ങളും നടന്നു വരുന്നുണ്ടെന്നു മനസ്സിലാക്കാൻ വിഷമമില്ല. നിയമ വ്യവസ്ഥയ്ക്കു മുന്നിലെ മുത്തലാഖ് വിധിയുൾപ്പെടെയുള്ളവ ഇതിനുദാഹരണമാണ്. മുസ്ലീം സാമൂഹിക പരിഷ്കർത്താക്കൾ സ്ത്രീ വിദ്യാഭ്യാസത്തിനു നൽകേണ്ട പ്രാധാന്യത്തെക്കുറിച്ച് വീണ്ടുംവീണ്ടും ഉറപ്പിച്ചപ്പോഴും സ്ത്രീകൾ ജോലിയെടുക്കേണ്ടതിന്റെ ആവശ്യം ആയിഷാമായനെപ്പോലുള്ളവർ പറയുമ്പോഴും സ്ത്രീയെ ഒരു സത്തയെന്ന നിലയിലാണ് കാണുന്നത്. മുസ്ലീം സ്ത്രീനവോത്ഥാനത്തിന്റെ ഭാഗമായി ഉയർന്നു കേൾക്കുന്ന ആയിഷാമായനെയും, ഹലീമാ ബീവിയെയും പോലുള്ളവർ പോലും സാമുദായിക പരിഷ്കരണമാണു വേണ്ടതെന്ന നിലയ്ക്ക് ചിന്തിച്ചവരാണ്. (20:187-195)

ശിരോവസ്ത്രത്തെക്കുറിച്ചും മതപഠനത്തെക്കുറിച്ചും ഹലീമ ബീവിയെപ്പോലുള്ളവർക്ക് എതിരഭിപ്രായമില്ലതാനും ഹലീമ ബീവി തന്റെ സ്വാഗത പ്രസംഗത്തിൽ പൊതുവായി പറയുന്ന പല കാര്യങ്ങൾക്കും ശരീരവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ഉദാഹരണങ്ങൾ ഉപയോഗിക്കുന്നതുകാണാം. 'തൊട്ടിലാട്ടുന്ന കൈതന്നെയാണ് വിഷ്ടപം ഭരിക്കുന്ന' തെന്നുള്ള വസ്തുതനിങ്ങൾ ഒരിക്കലും മറന്നുകളയാവുന്നതല്ല. വിജ്ഞാനസമ്പന്നരും പരിഷ്കൃതാശയന്മാരുമായ പൗരന്മാർ ഉണ്ടാകണമെങ്കിൽ അവർ പാനം ചെയ്യുന്ന സ്തന്യാമൃതത്തിനും അതേ ഗുണങ്ങൾ അനുപേക്ഷണീയാമായിട്ടുള്ളതാണ് (ഹലീമാ ബീവി:2011:192). സ്ത്രീ ശരീരത്തെ മഹത്വവത്കരിച്ചുകൊണ്ട് അവരെ വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ പ്രധാന്യം മനസ്സിലാക്കുകയും ആധുനികതയെ ഒരു ലോകബോധമായി ഉൾച്ചേർക്കുകയുമാണവർ ചെയ്തത്. ആധുനികതയുടെ പരിമിതി ഇവിടെ മുന്നേറ്റത്തോടൊപ്പം കടന്നുവരുകയും ചെയ്തു.എന്നാൽ പർദ്ദയെക്കുറിച്ചുള്ള അവരുടെ ആശയം എത്രമാത്രം പുരോഗമനപരമാണെന്ന നോക്കു. ഷംഷാദ് ഹുസൈന്റെ പുസ്തകത്തിൽ ഇങ്ങനെ കാണാം. 'സ്ത്രീ-പുരുഷന്മാർ തമ്മിൽ കാണുന്നതോ, സംസാരിക്കുന്നതോ, പരസ്പരം കൊള്ളക്കൊടുക്കലുകൾ നടത്തുന്നതോ, പഠിക്കുന്നതോ, പഠിപ്പിക്കുന്നതോ ഇസ്ലാം തടയുന്നില്ല. എന്നുതന്നെയല്ല ഇസ്ലാം അവയെല്ലാം പ്രോത്സാഹനം നല്കുകയാണ് ചെയ്തിരിക്കുന്നത്. പക്ഷേ, സ്ത്രീകളും പുരുഷന്മാരും തമ്മിൽ ബന്ധപ്പെടുമ്പോൾ ഇരുകൂട്ടരും പാലിക്കേണ്ട ചില മര്യാദകൾ ഇസ്ലാം നിർദേശിക്കുന്നുണ്ട്. അവയ്ക്കാണ് ഇസ്ലാമിൽ പർദ്ദാ സമ്പ്രദായം എന്നു പറയുന്നത്. പർദ്ദയിൽ (53:2009) പൊതിഞ്ഞ മതശരീരങ്ങൾ എന്ന മുൻധാരണകളെ എന്നേ റദ്ദാക്കുന്ന ഇത്തരം നവോത്ഥാന ചിന്തകൾ.

നവോത്ഥാന പരിഷ്കരണ പ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെയും നവമുന്നേറ്റത്തിന്റെ തന്നെയും അടിസ്ഥാനമായി വസ്ത്രം പ്രവർത്തിച്ചതെങ്ങനെയാണെന്നത് കേരളനവോത്ഥാന ചരിത്രം പങ്കുവെച്ചിട്ടുണ്ട്. ചാന്നാർ കലാപം, മേൽമുണ്ട് സമരം, കല്ലുമാലസമരം എന്നിങ്ങനെ നീണ്ടുകിടക്കുന്ന എത്രയെങ്കിലും ഉദാഹരണങ്ങൾ കാണാൻ കഴിയും. കേരള ചരിത്രത്തിൽ ആകെതന്നെ ജാതി/മതശരീരങ്ങളെന്ന നിലയിലാണ് മനുഷ്യശരീരത്തെയാകമാനം കാണാൻ സാധിക്കുക. എന്നാൽ കേരളത്തിലെ മുസ്ലീം വിഭാഗങ്ങൾ പ്രത്യേകിച്ച് സ്ത്രീവിഭാഗങ്ങൾ മറ്റുജാതി മതങ്ങളിൽനിന്നും വ്യത്യസ്തരായി ആദ്യകാലം മുതല്ക്കേ 'കുപ്പായം' ധരിച്ചിരുന്നതായി ചരിത്ര ഗ്രന്ഥങ്ങൾ സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നു. യൂറോകേന്ദ്രിത സദാചാര ബോധം കേരളസമൂഹത്തിലും പ്രവർത്തിച്ചുതുടങ്ങിയതിന്റെ ഫലമാണ് വസ്ത്രമില്ലാത്ത ശരീരം അശ്ലീലമാകുന്നത് എന്നതുപോലെതന്നെയാണ്

ഉത്തരാധുനിക കാലത്ത് 9/11-ന ശേഷം വ്യാപകമായി പർദ ധരിച്ച ശരീരങ്ങൾ അസ്വാഭാവികമാകുന്നതും സാംസ്കാരിക ആക്രമണങ്ങൾ നേരിടുന്നതും.അപരിഷ്കൃതത്വത്തിന്റെ അധാര ഇടങ്ങളിലൊന്നായി പർദ്ദമാറുന്നതോടെ അത് ധരിച്ച ശരീരവും മാറ്റിനിർത്തപ്പെടേണ്ട ഒന്നാകുന്നു.

ഉപസംഹാരം

ഉഭയലൈംഗികതയുടെ ആധാര ഇടങ്ങളിലൊന്നായാണ് സമകാലിക മുസ്‌ലിം സ്ത്രീ വിഭാഗത്തെ വിലയിരുത്തുന്നത്. അത് ചില നിക്ഷിപ്തതാൽപര്യങ്ങളാണ്. അത് സാമൂഹികമോ, സാമ്പത്തികമോ, സാംസ്കാരികമോ, രാഷ്ട്രീയപരമോ, ആയ താത്പര്യങ്ങളാകാം. 'ആധുനിക' സമൂഹത്തോടൊപ്പം നിൽക്കാൻ കെൽപില്ലാത്ത, വസ്ത്രം കൊണ്ടു മൂടിയ ശരീരങ്ങൾ എന്ന നിലയ്ക്ക് ഈ വിഭാഗത്തെ സ്ഥിരപ്പെടുത്തുകയെന്നത് എങ്ങനെയെല്ലാമോ നിർവഹിക്കപ്പെട്ടുവരുന്നു. പുറത്തുനിന്നുള്ള വീക്ഷണങ്ങൾ കൊണ്ട് അവയ്ക്ക് അസ്പൃശ്യത കൈവരുത്തുവാൻ ശ്രമിക്കുന്നതും തികച്ചും ബോധപൂർവമായി പടക്കുന്ന പ്രവൃത്തിതന്നെയാണെന്നതിൽ സംശയമില്ല. മുസ്‌ലീം സ്ത്രീ ശരീരത്തിന്റെ വ്യവസ്ഥാമാനങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള പഠനങ്ങൾ ഇനിയും നടക്കേണ്ടതായിട്ടാണിരിക്കുന്നത്. പ്രത്യേകിച്ചും സമകാലിക സാമൂഹിക സന്ദർഭത്തിൽ.

ശരീരത്തിന്റെ സാംസ്കാരിക വായനകൾ ശരീരത്തെക്കുറിച്ച നിർമിച്ചിട്ടുള്ള സ്ഥാപിതാർഥങ്ങളെ പൊളിച്ചെഴുതുകയും അതിന്റെ ചരിത്രപരമായ വഴികളിലേക്ക് വായനയെ തുറന്നിടുകയും ചെയ്യുന്നു. കേവലമായ ശരീരം എന്ന അർഥത്തിൽ മനസിലാക്കി വന്നതിൽ നിന്ന് വ്യത്യസ്തമായി ജാതി/മതശരീരം, ലിംഗശരീരം ദേശ രാഷ്ട്രീയ ശരീരം, സവർണ കീഴാള ശരീരം അധികാര വിധേയത്വശരീരം എന്നിങ്ങനെ എത്രയെങ്കിലും തരം ശരീരമുണ്ടെന്നത് വ്യക്തമാക്കുന്ന ഇത്തരത്തിലുള്ള സാംസ്കാരിക വായനകൾ. അങ്ങനെ തെളിഞ്ഞു വരുന്ന ശരീര പഠനത്തിന്റെ മേഖലകളിലാണ് മെരുക്കപ്പെട്ട ശരീരങ്ങളെന്ന, ലൈംഗികാടിമത്തം പേറുന്ന വിധേയത്വ ശരീരങ്ങൾ എന്ന നിലയിൽ ഇസ്ലാമിലെ സ്ത്രീ വിഭാഗത്തെ കാണുന്നതിന്റെ അനൗചിത്യവും ചർച്ച ചെയ്യേണ്ടത്. അധികാരങ്ങൾക്ക് കീഴടങ്ങി നിൽക്കുന്ന 'വെറും ശരീര'ങ്ങൾ എന്ന വായനയിൽ നിന്നു വ്യത്യസ്തമായുള്ള ഒരു വായന ആവശ്യമാകുന്നതും ഈ സന്ദർഭത്തിലാണ്. ആധുനിക ലോകബോധത്തിൽ ഉൾപ്പെടാതിരുന്ന ശരീരങ്ങൾ എന്ന നിലയ്ക്ക് കൂടിയുള്ള വായനകൾ ഇതിന്റെ

ഭാഗമാകുകയും സമകാലികമായി ഈ വിധത്തിലുള്ള പഠനങ്ങൾ ശ്രദ്ധനേടുകയും ചെയ്യുന്നു. അത്തരത്തിലൊരു സന്ദർഭത്തിലാണ് ഇസ്ലാമിലെ സ്ത്രീ ശരീരത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയത്തെക്കുറിച്ചുള്ള പഠനങ്ങളും കൂടുതൽ പ്രാധാന്യം നേടേണ്ടത്. അത് ഒരു തരത്തിൽ നിലവിലുള്ള സാമൂഹികതയോടുള്ള കലഹം കൂടിയായിത്തീരുന്നു. സാമൂഹികമായും സാംസ്കാരികമായും രാഷ്ട്രീയപരമായുമെല്ലാമുള്ള ഒട്ടേറെ മുൻവിധികൾ ഈ സമൂഹത്തോടടുക്കുമ്പോൾ നിർമിതമായ മുൻവിധിയുടെ ലോകത്ത് തുടരാൻ നിർബന്ധിതരാവുന്നു. അതിനെ മറികടന്നുകൊണ്ടൊരു സാമൂഹിക-ബൗദ്ധിക ജീവിതം അസാധ്യമായിത്തീരുകയും ചെയ്തേക്കാം.

സഹായക ഗ്രന്ഥങ്ങൾ

1. ദേവിക ജെ. (എ.ഡി.): 2011: കല്പനയുടെ മാറ്റൊലി, കേരള ശാസ്ത്ര സാഹിത്യ പരിഷത്ത്
2. സ്ത്രീ-പുരുഷഭേദവും ആദ്യകാല മലയാള സ്ത്രീരചനകളും (1898-1938).
3. ദേവിക ജെ.: 2011: കുലസ്ത്രീയും ചന്തപ്പെണ്ണും ഉണ്ടായതെങ്ങനെ?, സെന്റർ ഫോർ ഡവലപ്മെന്റ് സ്റ്റഡീസ്, തിരുവനന്തപുരം.
4. Andrew Edgar and:1999:Key Concepts inCultural theory:Routledge, London. Peter sedwick(Ed.)
5. Devika J:2007:Engendering individuals the Language of Reforming orient in Early Twentieth Century Keralam,: Orient longman India
6. ഷംഷാദ് ഹുസൈൻ: 2009:ന്യൂനപക്ഷത്തിനും ലിംഗപദവിക്കുമിടയിൽ: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട് തിരുവനന്തപുരം.
7. ഷംഷാദ് ഹുസൈൻ:2015: മുസ്ലീമും സ്ത്രീയും അല്ലാത്തവൾ, റെഡ് ചെറി ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്.

കുറിപ്പുകൾ

1. More recently feminists and others/such as John Berger (1972) have placed the hued in a political context, in order to question the ascription of intrinsic aesthetic value to it, as part of the patriarchal or ideological structure of power in western culture. (Edgar Andrew:1999: key concepts in cultural theory).

2. The differentiating function of dress continued well in to the twentieth century with important additions. For example adoption of new modes of dress was a way in which westernized people could be identified from others. Wearing modern dress signified close contact with modern institutions equally, those who closely interacted with modern institutions ever obliged to wear such clothes.(Devika.j Engendering individuals:2007)

ഭാഗം നാല്

പരിഷ്കരണവഴികൾ

അരയനവോത്ഥാനവും ആധുനികകേരളവും

ഡോ.ഗായത്രി കെ.പി.
മലയാളവിഭാഗം, സെന്റ്സേവ്യേഴ്സ് കോളേജ് ഫോർ വിമൻ, ആലുവ

കേരളത്തിൽ നവോത്ഥാനം, ആധുനികീകരണം എന്നീ പ്രക്രിയകൾ പരസ്പരപൂരകങ്ങളായാണ് വളർന്നുവന്നത്. ആധുനികീരണത്തിന് വഴിയൊരുക്കിയ പല സാംസ്കാരികഘടകങ്ങളും നവോത്ഥാനപ്രക്രിയയുടെയും അന്തർധാരയായി വർത്തിക്കുന്നുണ്ടെന്നുകാണാം. ആധുനികകേരളത്തിന്റെ രൂപീകരണത്തിനു വഴിയൊരുക്കിയത് സാമൂഹികനവോത്ഥാന പ്രക്രിയയാണ്. പത്തൊൻപത്, ഇരുപത് നൂറ്റാണ്ടുകളിൽ സംഭവിച്ച ഈ തുടർപ്രക്രിയയിൽ പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്നവയാണ് സമുദായപരിഷ്കരണ പ്രവർത്തനങ്ങൾ. വിവിധജാതികളും അതിൽത്തന്നെ അനേകം ഉപജാതികളുമായി പരസ്പരബന്ധം പുലർത്താതെ കഴിഞ്ഞിരുന്ന കേരളജനതയ്ക്ക് പുതുദിശാബോധം നല്കുന്നതിന് ഇതിടയാക്കി. കോളനിവത്കരണത്തിന്റെ അനന്തരഫലങ്ങളായ ആധുനിക വിദ്യാഭ്യാസ പദ്ധതിയും മിഷനറിമാരുടെ മതപരിവർത്തന ശ്രമങ്ങളും അതിനെത്തുടർന്നുണ്ടായ സാമൂഹ്യമാറ്റങ്ങളും അവശജനവിഭാഗങ്ങളിൽ അവകാശ ബോധമുണർത്തുന്നതിനും നവോത്ഥാന പ്രക്രിയയിലേയ്ക്ക് സമൂഹത്തെ നയിക്കുന്നതിനും നിമിത്തമായി. കേരളനവോത്ഥാനത്തെ പലതലങ്ങളിൽ സംഭവിച്ച ഒരു വിമോചനമായി കാണുന്ന എം.എൻ. വിജയൻ, ഉല്പാദനോപകരണങ്ങളുടെ സ്വഭാവത്തിൽ വന്ന മാറ്റത്തെ അതിന്റെ അടിസ്ഥാനകാരണമായി നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്(2000:18). സമൂഹത്തിലും സാഹിത്യത്തിലും പല രീതിയിലുണ്ടായ മാറ്റങ്ങളാണ് നവോത്ഥാന പ്രക്രിയയിലൂടെ വെളിവാകുന്നത്. അരയൻ, വാലൻ, മുക്കുവൻ, നുളയൻ, അരയവാത്തി എന്നിങ്ങനെ പലപേരുകളിലറിയപ്പെട്ടിരുന്ന അരയജനവിഭാഗങ്ങൾക്കിടയിലുണ്ടായ നവോത്ഥാനപ്രക്രിയയെ വിശദീകരിക്കാനാണ് ഈ പ്രബന്ധം ശ്രമിക്കുന്നത്.

അരയ നവോത്ഥാനം

ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആദ്യപാദത്തിലാണ് അരയവിഭാഗങ്ങൾക്കിടയിൽ സമൂഹനവീകരണപ്രവർത്തനങ്ങൾ ആരംഭിക്കുന്നത്. തിരുവിതാംകൂറിൽ എസ്.എൻ.ഡി.പി. യോഗവും (1903) അതിന്റെ പിന്നാലെ അയ്യങ്കാളിയുടെ സാധുജനപരിപാലനയോഗവും (1907) രൂപം കൊണ്ടതിനെത്തുടർന്ന് ഉല്പതിഷ്ണുക്കളായ അരയയുവാക്കൾക്കിടയിൽ സമൂഹപരിഷ്കരണം ലക്ഷ്യമാക്കിയുള്ള പ്രവർത്തനങ്ങൾ തുടങ്ങുകയുണ്ടായി. “1907 എന്ന വർഷം കേരള നവോത്ഥാനചരിത്രത്തിൽ ശ്രദ്ധേയമായ ഒന്നാണ്. ആ വർഷത്തിലാണ് 1914-ൽ രജിസ്റ്റർ ചെയ്ത നായർ സർവ്വീസ് സൊസൈറ്റിയുടെ പൂർവ്വഗാമിയായ കേരളീയ സമാജവും അയ്യങ്കാളിയുടെ സാധുജനപരിപാലനസംഘവും രൂപംകൊണ്ടത്. നവോത്ഥാന സാഹിത്യത്തിന്റെ പ്രഥമ ശംഖനാദം മുഴക്കിയ മഹാകവി കുമാരനാശാന്റെ വീണപൂവ് പുറത്തുവന്നതും ആ വർഷം തന്നെ. ആ വർഷത്തിലാണ് അരയരുടെ പ്രഥമ സംഘടനാരൂപമായ അരയസമാജം സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ടത്” (ഗോവിന്ദപ്പിള്ള, 2003: 199). പ്രഥമ അരയസംഘടനയെക്കുറിച്ച് ഗോവിന്ദപിള്ള ഇങ്ങനെ പറയുന്നുണ്ടെങ്കിലും അതിന്റെ സംഘാടകരെക്കുറിച്ചോ പ്രവർത്തനങ്ങളെക്കുറിച്ചോ വിശദീകരണം നല്കുന്നില്ല.

ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ തുടക്കത്തിൽത്തന്നെ മലബാർ മേഖലയിലെ വിദ്യാസമ്പന്നരായ അരയസമുദായാംഗങ്ങളിൽ ചിലർക്ക് സർക്കാർ വകുപ്പുകളിൽ ഉന്നതസ്ഥാനങ്ങൾ ലഭിക്കുകയുണ്ടായി. ഡോക്ടർ എം.സി. കോമൻ, എം.സി. ബാലചന്ദ്രൻ കോമൻ ഐ.സി.എസ്, വിജയലക്ഷ്മി കോമൻ എം.എ., ഡിസ്ട്രിക്ട് രജിസ്ട്രാർ കേശവൻ, ഫിഷറീസ് അസിസ്റ്റന്റ് ഡയറക്ടറായ റാവു ബഹദൂർ വി. ഗോവിന്ദൻ, മജിസ്ട്രേട്ടായിരുന്ന കുഞ്ഞിരാമൻ, ഡോക്ടർ വി. ജാനകി, റാവുസാഹേബ് പി.വി. ഗോപാലൻ തുടങ്ങിയവർ പൊതുസമൂഹത്തിൽ അംഗീകാരം നേടിയ വ്യക്തികളാണ്. ഇവരിൽ വി. ഗോവിന്ദനും പി.വി. ഗോപാലനുമാണ് സമൂഹനവീകരണം ലക്ഷ്യമാക്കി പ്രവർത്തിച്ചവർ.

അരയസമുദായത്തിലെ ആദ്യത്തെ ബിരുദധാരിയാണ് റാവു ബഹദൂർ വി. ഗോവിന്ദൻ (1869-1931). 1912-13 കാലത്ത് ജർമ്മനി, നോർവേ തുടങ്ങിയ പശ്ചിമയൂറോപ്യൻ രാജ്യങ്ങൾ സന്ദർശിച്ച് അവിടങ്ങളിലെ മത്സ്യവ്യവസായത്തിന്റെ രീതികളെക്കുറിച്ച് പഠനം നടത്തിയ വി.ഗോവിന്ദൻ മദിരാശി സംസ്ഥാനത്ത് സർ. ഫ്രെഡറിക് നിക്കോൾസണിന്റെ[1] കീഴിൽ ഫിഷറീസ് അസിസ്റ്റന്റ് ഡയറക്ടറായി ജോലി ചെയ്യുകയുണ്ടായി. മലബാർ മേഖലയിലെ മത്സ്യത്തൊഴിലാളികളുടെ

പുരോഗതിക്കുവേണ്ടി പല പദ്ധതികളും ആവിഷ്കരിക്കാൻ ഈ അവസരത്തിൽ അദ്ദേഹത്തിനു കഴിഞ്ഞു. മത്സ്യം ഉപ്പിട്ടുണക്കുന്നതിനായി സ്ഥാപിച്ച ഫിഷ് ക്യൂറിങ്ങ് യാർഡുകൾ സ്ത്രീകൾക്ക് ധാരാളം തൊഴിലവസരങ്ങൾ നല്കുകയും അത് ധനസമ്പാദനത്തിന് ഒരു പരിധിവരെ സഹായകമാകുകയും ചെയ്തു. മലബാറിന്റെ തെക്കേ അറ്റത്ത് കയ്പമംഗലം മുതൽ വടക്ക് കുമ്പള വരെയുള്ള തീരപ്രദേശങ്ങളിൽ മത്സ്യത്തൊഴിലാളികൾക്കുവേണ്ടി ഫിഷറീസ് സ്കൂളുകളും സഹകരണസംഘങ്ങളും ഗോവിന്ദൻ സ്ഥാപിക്കുകയുണ്ടായി. പ്രാഥമികവിദ്യാഭ്യാസം നേടുന്ന യുവാക്കൾക്ക് തുടർപഠനത്തിനായി കോഴിക്കോട് ഒരു ഫിഷറീസ് ട്രെയിനിംഗ് ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട് അദ്ദേഹം സ്ഥാപിച്ചു. അവിടുന്ന് ഫിഷറീസ് സയൻസിലും ഇതരവിഷയങ്ങളിലും മൂന്നുവർഷത്തെ പരിശീലനം പൂർത്തിയാക്കിയ പലരും പിന്നീട് ഫിഷറീസ് സ്കൂളുകളിൽ അധ്യാപകരായും സേവനം അനുഷ്ഠിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഫിഷറീസ് സ്കൂളുകളിൽ സൗജന്യ വിദ്യാഭ്യാസം നല്കുന്നതിനോടൊപ്പം അവിടെനിന്നും നല്ല രീതിയിൽ പഠിച്ചിറങ്ങുന്ന കുട്ടികൾക്ക് സൗജന്യമായി ഉന്നതബിരുദം സമ്പാദിക്കുന്നതിനും അവസരം ലഭിച്ചിരുന്നു. മീൻപിടുത്തം ആദായകരമായ തൊഴിലാക്കി മാറ്റണമെങ്കിൽ അതിനെ ഫാക്ടറി വ്യവസായമാക്കി മാറ്റണമെന്നു മനസ്സിലാക്കിയ ഗോവിന്ദന്റെ പ്രവർത്തനഫലമായി 1920-കളിൽ താനൂരും ചാലിയത്തും രണ്ട് ഫിഷറീസ് ഫാക്ടറികൾ സ്ഥാപിക്കുകയുണ്ടായി. ഉപ്പിട്ട മത്സ്യം പുകയിൽ ഉണക്കിയെടുക്കുന്നതിനും മത്തിയിൽ നിന്ന് എണ്ണ ഉത്പാദിപ്പിക്കുന്നതിനുമാണ് പ്രധാനമായും താനൂർ ഫാക്ടറി പ്രയോജനപ്പെടുത്തിയത്. ചാലിയത്താകട്ടെ മത്തി, ചെമ്മീൻ തുടങ്ങിയ മത്സ്യങ്ങൾ കേടാവാതെ ടിന്നുകളിലാക്കി സൂക്ഷിക്കുന്നതിനുള്ള സംവിധാനം ഉണ്ടായിരുന്നു. മത്സ്യബന്ധനത്തിനാവശ്യമായ ബോട്ടുകളും വലകളും അവിടെ നിർമ്മിച്ചിരുന്നു (ഗോപാലകൃഷ്ണൻ, 1973: 1295-1296).

പി.വി. ഗോപാലൻ മലബാറിലെ ആദ്യത്തെ ലേബർ ഓഫീസറായി പ്രവർത്തിച്ച വ്യക്തിയാണ്. പിന്നീട് മദിരാശി പ്രവിശ്യയിലെ പിന്നോക്ക സമുദായങ്ങളെ പ്രതിനിധീകരിച്ച് എം.എൽ.സി. ആയി സേവനം അനുഷ്ഠിക്കുകയുണ്ടായി. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ശ്രമഫലമമായി മലബാറിലുടനീളം ലേബർ സ്കൂളുകൾ സ്ഥാപിക്കുകയും തൊഴിൽ ചെയ്യുന്ന യുവാക്കളെ വിദ്യാസമ്പന്നരാക്കുന്നതിനായി നിശാപാഠശാലകൾ ആരംഭിക്കുകയും ചെയ്തു. പഠനത്തിന് പിന്നോക്ക വിദ്യാർത്ഥികൾക്ക് അമ്പതുശതമാനം ഫീസ് സൗജന്യവും ലേബർ സ്കോളർഷിപ്പുകളും ലഭ്യമാക്കാൻ കഴിഞ്ഞത് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ശ്രമഫലമായാണ് (ഗോപാലകൃഷ്ണൻ, 1973: 1296).

ലഭ്യമായ ചരിത്രരേഖകളിൽനിന്നും മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിഞ്ഞത് നവോത്ഥാന കാലഘട്ടത്തിൽ മലബാർ മേഖലയിലെ അരയസമുദായാം ഗങ്ങൾക്കിടയിൽ സമൂഹ പരിഷ്കരണം ലക്ഷ്യമാക്കി പ്രവർത്തിച്ചവരിൽ പ്രമുഖർ റാവു ബഹദൂർ വി. ഗോവിന്ദനും റാവു സാഹേബ് പി.വി. ഗോപാ ലനുമാണെന്നാണ്. ഇവരിൽ വി. ഗോവിന്ദൻ മത്സ്യത്തൊഴിലാളി കുടുംബങ്ങളുടെ ഉന്നമനമാണ് ലക്ഷ്യമാക്കിയത്. പി.വി.ഗോപാലൻ പിന്നോക്ക ജനവിഭാഗങ്ങളുടെ മൊത്തത്തിലുള്ള പുരോഗതിക്കാണ് ഊന്നൽ നല്കിയതെന്നു കാണാം.

കൊച്ചിയിൽ സമുദായസേവനത്തിനായി മുന്നിട്ടിറങ്ങിയവരിൽ പ്ര ധാനികൾ പണ്ഡിറ്റ് കെ.പി. കറുപ്പൻ, പി.കെ. ഡീവർ, ആനന്ദയോഗി എന്നിവരാണ്. ഇവരിൽ പ്രഥമഗണനീയനായ കെ.പി. കറുപ്പന് സംസ്കൃ താധ്യാപകൻ, മഹാരാജാസ് കോളേജിലെ മലയാളവിഭാഗം അധ്യാ പകൻ, നാട്ടുഭാഷാ സൂപ്രണ്ട്, കൊച്ചിയിലെ പ്രാഥമിക വിദ്യാഭ്യാസപ രിഷ്കരണകമ്മിറ്റിയുടെ സെക്രട്ടറി, മദ്രാസ് യൂണിവേഴ്സിറ്റിയിൽ പൗരസ്ത്യ ഭാഷാപരീക്ഷാബോർഡ് മെമ്പർ, ചെയർമാൻ എന്നീ നിലകളിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്നതിനുള്ള അവസരം ലഭിച്ചു. താൻ ജനിച്ചു വളർന്ന വാല സമുദായത്തിന്റെ അവശതകൾ പരിഹരിക്കുന്നതിനായി പ്രാദേശികാ ടിസ്ഥാനത്തിൽ പല സംഘടനകൾക്കും അദ്ദേഹം നേതൃത്വം വഹി ക്കുകയുണ്ടായി. 1910-ൽ തേവരയിൽ വാലസമുദായ പരിഷ്കരണസഭ സ്ഥാപിച്ചുകൊണ്ടാണ് അതിന് ആരംഭം കുറിച്ചത്. തുടർന്ന് ആനാപ്പുഴ യിലെ കല്യാണദായിനി സഭ, ഇടക്കൊച്ചിയിലെ ജ്ഞാനോദയം സഭ, കുമ്പളത്ത് സന്മാർഗ്ഗ പ്രദീപ സഭ, അയ്യമ്പിള്ളിയിലെ സുധർമ്മോദയം സഭ, വടക്കൻ പറവൂരിലെ പ്രബോധചന്ദ്രോദയം സഭ എന്നിവ കറുപ്പന്റെ ശ്രമഫലമായി രൂപംകൊണ്ട സംഘടനകളാണ്.

അരയരുടെ ഇടയിൽ മാത്രമല്ല, കൊച്ചിയിലെ പുലയജനവിഭാഗങ്ങ ളിൽ അവകാശബോധം ഉണർത്തുന്നതിനും അവരെ സംഘടിപ്പിക്കുന്ന തിനും അദ്ദേഹം പരിശ്രമിക്കുകയുണ്ടായി. ജാതീയമായ അവശതയും അടിമത്തവും അനുഭവിച്ചിരുന്ന അവരെ ഒരുമിപ്പിച്ച് ശക്തരാക്കുക വഴി സാമൂഹ്യരംഗത്ത് വിപ്ലവാത്മകമായ മുന്നേറ്റമുണ്ടാ ക്കുകയാണ് അദ്ദേഹം ചെയ്തത്. കറുപ്പന്റെ ഈ ശ്രമത്തെ കെ.എ. കൃഷ്ണൻ ഇങ്ങനെ വിശദീകരിക്കുന്നു.

'ഇന്നത്തെപ്പോലെയുള്ള പൊതുസ്ഥലവും സൗകര്യവും ഇല്ലാതി രുന്നതുകൊണ്ടും ഉണ്ടായിരുന്ന സ്ഥലങ്ങളിലൊക്കെതന്നെ അധഃകൃ തർക്ക് പ്രവേശനം നിഷേധിച്ചിരുന്നതുകൊണ്ടും പുതിയൊരു വേദി

എവിടെയെങ്കിലും കണ്ടുപിടിച്ചാൽ അതനുവദിച്ചുകൊടുക്കാനുള്ള ദാക്ഷിണ്യമൊന്നും അക്കാലത്തെ 'തമ്പ്രാക്കന്മാർ' കാണിക്കാതിരുന്നതുകൊണ്ട് യോഗം ചേരാനുള്ള വേദിയായി പണ്ഡിറ്റ് കറുപ്പൻ തെരഞ്ഞെടുത്തത് എറണാകുളം കായലും കുറേ വള്ളങ്ങളുമായിരുന്നു. കായൽ മദ്ധ്യത്തിൽ വള്ളങ്ങൾ കൂട്ടിയിട്ട് പലക നിരത്തി പ്ലാറ്റ്ഫോറവും മറ്റ് സൗകര്യങ്ങളുമുണ്ടാക്കിയശേഷം യോഗംകൂടുകയും ശ്രോതാക്കളെ അവർക്ക് ദഹിക്കുന്ന ഭാഷയിൽ കാര്യങ്ങൾ പറഞ്ഞു മനസ്സിലാക്കി സംഘടിച്ചാലുണ്ടാകാവുന്ന ഗുണങ്ങളെപ്പറ്റി പല ഉദാഹരണങ്ങളും തെളിവുകളും പറഞ്ഞുകൊടുത്ത് പുലയരെ ഒരുവിധം ബോധവാന്മാരാക്കുകയും അങ്ങനെ അത്തരത്തിലുള്ള യോഗങ്ങൾ കൂടിക്കൂടി ഒടുവിൽ സമസ്ത കൊച്ചി പുലയ മഹാസഭയ്ക്ക് രൂപം നല്കുകയും ചെയ്തു''(കൃഷ്ണൻ, 1981 : 43).

സാമൂഹിക പരിഷ്കർത്താക്കൾക്ക് യോഗവും മറ്റും സംഘടിപ്പിക്കുന്നതിന് നേരിടേണ്ടിവരുന്ന വിഷമതകളിലേയ്ക്ക് ഈ ഉദ്ധരണി ശ്രദ്ധക്ഷണിക്കുന്നുണ്ട്. പണ്ഡിറ്റ് കറുപ്പന്റെ ഇത്തരം പ്രവർത്തനങ്ങൾക്ക് സഹായിയായി വർത്തിച്ചത് സുഹൃത്തും സാഹിത്യകാരനുമായ ടി.കെ. കൃഷ്ണമേനോനായിരുന്നു.

ജാതീയമായ പീഡനങ്ങൾക്കെതിരായി ശക്തമായ ഭാഷയിൽ തൂലിക ചലിപ്പിച്ച സാഹിത്യകാരൻ കൂടിയായിരുന്നു കെ.പി. കറുപ്പൻ. ബാലാകലേശം, ഉദ്യാനവിരുന്ന്, ജാതിക്കുമ്മി എന്നിവ അതിനു നിദർശനങ്ങളാണ്. ശങ്കരാചാര്യരുടെ മനീഷാപഞ്ചകം എന്ന ലഘുകാവ്യത്തിന്റെ സ്വതന്ത്രവിവർത്തനമാണ് 1912-ൽ രചിച്ച ജാതിക്കുമ്മി. മനീഷാപഞ്ചകത്തിലെ ആശയത്തെ മുറുകെപ്പിടിച്ചുകൊണ്ട് പണ്ഡിറ്റ് കറുപ്പൻ ജാതിചിന്തയുടെ അർത്ഥശൂന്യതയെ നോക്കിക്കാണുന്നു.

'സ്മൃതികളെഴുതിയ മാമുനിമാർ അതിൽ 'തീണ്ടിച്ചട്ടം' തിരുകിവച്ചിട്ടില്ല. എങ്കിൽ പിന്നെ മലയാളത്തിലെ പാവങ്ങളുടെ തലയ്ക്കു മീതെ ആരീ കണ്ഠകോടാലി കെട്ടിത്തൂക്കി എന്ന് കവി ചോദിക്കുന്നു. എന്നിട്ട് തൊട്ടടുത്ത തമിഴനോട് കേരളത്തെ തട്ടിച്ചുനോക്കി പാണ്ടിനാട്ടിൽ തീണ്ടിക്കുളി എന്ന ആചാരമില്ലെന്നും രണ്ടുമാസം താനവിടെ ചുറ്റി നടന്നിട്ടും ആരും തന്നോട് വഴിമാറാൻ പറഞ്ഞു ശണ്ഠക്കു വന്നില്ലെന്നും കവി സൂചിപ്പിക്കുന്നു. ഹിന്ദുസ്ഥാനത്തെ അധിവസിക്കും ഹിന്ദുക്കളൊക്കെ ഒരുപോലെയാണെന്നും എന്നാൽ എന്തോരു കഷ്ടം മലയാളത്തിൽ മാത്രം ഈ വൈതരണി നിലനില്ക്കുന്നല്ലോ എന്നും അദ്ദേഹം വ്യാകുലപ്പെടുന്നു. ജപ്പാനിലെങ്ങാനും തീണ്ടലുണ്ടോ അദ്ദേഹം ചോദിക്കുന്നു.

യാപ്പാണത്തുണ്ടോ സീലോണിലുണ്ടോ? അവിടങ്ങളിലൊന്നുമില്ല, എന്നിട്ടും എന്തു കോപ്രായമാണിത് എന്ന ചോദ്യം ഫ്യൂഡൽ വ്യവസ്ഥയുടെ നേരെ കവി തൊടുത്തുവിടുന്നു" (വാലത്ത്, 1985 : 60).

തീണ്ടൽ, തൊടീൽ മുതലായ അനാചാരങ്ങളെ ചോദ്യംചെയ്യുന്ന കറുപ്പന്റെ ഈ കൃതി പുരോഗമനേച്ഛുക്കളായ ജനങ്ങളെ പ്രചോദിപ്പിച്ചിരുന്നു. 1912-ൽ കൊച്ചിരാജാവിന്റെ ഷഷ്ഠിപൂർത്തി ആഘോഷത്തോടനുബന്ധിച്ച് നടത്തിയ നാടകമത്സരത്തിൽ പ്രഥമസ്ഥാനത്തിനർഹമായ കൃതിയാണ് ബാലാകലേശം (1913). കൊച്ചിരാജ്യത്തെ ബാല എന്ന നായികയായും കൊച്ചിരാജാവിനെ കലേശൻ എന്ന നായകനായും കല്പിച്ചുകൊണ്ട് രചിക്കപ്പെട്ട പുരോഗമനപരമായ ആശയങ്ങൾ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ഈ നാടകം പത്രമാസികകളിലൂടെ ചർച്ച ചെയ്യപ്പെടുകയുണ്ടായി. സ്വദേശാഭിമാനി കെ. രാമകൃഷ്ണപിള്ള നിശിതമായി വിമർശിച്ചപ്പോൾ ടി.കെ. കൃഷ്ണമേനോൻ നാടകത്തിനനുകൂലമായി നിലപാടുകളുമായി രംഗത്തെത്തി. അത് തുടർ ചർച്ചകൾക്ക് വഴിയൊരുക്കുകയും പിന്നീട് ഈ സംവാദം ബാലാകലേശവാദം[2] എന്ന പേരിൽ പ്രസിദ്ധീകരിക്കുകയും ചെയ്തു. രാജസ്തുതിയുടെ മറവിൽ ജാതിദൂഷണങ്ങൾക്കെതിരായി രൂപം കൊണ്ട സാമൂഹിക വിമർശനനാടകമാണ് ബാലാകലേശം എന്നു പറയാം. 1926-ൽ കൊച്ചി സന്ദർശിച്ച ഘോഷൺ പ്രഭുവിന് രാജാവ് നൽകിയ സൽക്കാര ചടങ്ങിൽ, ഇതര നിയമസഭാംഗങ്ങളെയെല്ലാം ക്ഷണിച്ചിട്ടും എം.എൽ.സി. ആയിരുന്ന കറുപ്പനെ ക്ഷണിക്കാതിരുന്നതിൽ പ്രതിഷേധിച്ചുകൊണ്ട് അദ്ദേഹം രാജാവിന് സമർപ്പിച്ച കൃതിയാണ് ഉദ്യാനവിരുന്ന് (1931). അരയപാരമ്പര്യത്തെ ഓർമ്മിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് അയിത്ത ചിന്തയുടെ അർത്ഥ ശൂന്യതയിലേയ്ക്കാണ് ഈ കൃതി വിരൽ ചൂണ്ടുന്നത്. മറ്റു പല കൃതികളും[3] കറുപ്പൻ രചിച്ചിട്ടുണ്ടെങ്കിലും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ജാതിക്കുമ്മി, ബാലാകലേശം, ഉദ്യാനവിരുന്ന് എന്നീ കൃതികളാണ് കേരള നവോത്ഥാനത്തിന് ഉണർവ് പകർന്നുനല്കിയത്.

പണ്ഡിറ്റ് കെ.പി. കറുപ്പന്റെ പാത പിൻതുടർന്നുകൊണ്ട് സാമൂഹ്യസേവനരംഗത്തേയ്ക്ക് കടന്നുവന്നയാളാണ് പി.കെ. ഡീവർ എന്നറിയപ്പെടുന്ന പി. കൃഷ്ണൻ ധീവരൻ (1901-1989). എറണാകുളം മഹാരാജാസ് ഹൈസ്കൂളിൽ പ്രവേശനം ലഭിച്ച അയിത്തജാതിക്കാരായ കൃഷ്ണന് പേരിനൊപ്പം ജാതിസൂചകനാമമില്ലാതിരുന്നതിനാൽ സഹപാഠികളാൽ പരിഹാസ്യനാവുകയും അതിൽ മനം നൊന്ത് കറുപ്പൻ മാസ്റ്ററുടെ നിർദ്ദേശാനുസരണം ധീവരൻ എന്ന പദം പേരിനൊപ്പം കൂട്ടിച്ചേർക്കുകയും ചെയ്തു[4]. ധീവരന്റെ ആംഗലവത്കരണമാണ് ഡീവർ എന്ന്

അദ്ദേഹത്തിന്റെ ജീവചരിത്രകാരൻ അഭിപ്രായപ്പെടുന്ന (ഗോപാലൻ, 1993: 16). സവർണ്ണർ മാത്രം ജാതിസൂചക പദങ്ങൾ നാമത്തോടൊപ്പം ഉപയോഗിച്ചിരുന്ന ആ കാലത്ത് സ്വന്തം പേരിലൂടെ വിപ്ലവം സൃഷ്ടിച്ച പി.കെ. ഡീവർ പിന്നീട് സാമൂഹികപരിഷ്കരണപ്രവർത്തനങ്ങളിൽ പങ്കാളിയായി. അരയൻ, വാലൻ, മുക്കുവൻ, മുകയൻ, നുളയൻ എന്നിങ്ങനെ വ്യത്യസ്ത നാമങ്ങളിലായി ചിതറിക്കിടന്ന ജനതയെ ഒന്നിപ്പിക്കുന്നതിനായി സമസ്ത കേരള അരയമഹാസഭ, അഖില കേരള അരയ വംശോദ്ധാരണി സഭ തുടങ്ങിയ പേരുകളിൽ രൂപംകൊണ്ട ചെറുതും വലുതുമായ സംഘടനകളിലെ സജീവപ്രവർത്തകനായിരുന്നു അദ്ദേഹം. സാമൂഹിക പരിഷ്കരണം ലക്ഷ്യമാക്കി 1917-ൽ ഡോക്ടർ വേലുക്കുട്ടി അരയൻ ആരംഭിച്ച 'അരയൻ' പത്രത്തിന്റെ സഹപത്രാധിപരായി കുറച്ചുനാൾ സേവനം അനുഷ്ഠിക്കുകയും പിന്നീട് 'ധർമ്മകാഹളം', 'വീരകേസരി' എന്നീ പ്രസിദ്ധീകരണങ്ങൾ ആരംഭിക്കുകയും ചെയ്തു. പത്രപ്രവർത്തകൻ, തൊഴിലാളി നേതാവ്, മുനിസിപ്പൽ കൗൺസിലർ, നിയമസഭാംഗം, കൊച്ചി ലെജിസ്ലേറ്റീവ് കൗൺസിലിലെ ഡപ്യൂട്ടി പ്രസിഡണ്ട് എന്നിങ്ങനെ വിവിധ മണ്ഡലങ്ങളിൽ പ്രവർത്തിച്ച ഡീവർ ടാറ്റാ, ബർമ്മാഷെൽ, എസ്.വി.ഒ.സി. എന്നീ കമ്പനികളിലെ തൊഴിലാളികളെ സംഘടിപ്പിക്കുകയും അവിടങ്ങളിൽ ട്രേഡ് യൂണിയന് തുടക്കം കുറിക്കുകയും ചെയ്തു. '1940-കളിൽ കൊച്ചിയിലെ പ്രഗത്ഭരായ തൊഴിലാളി നേതാക്കൾ കെ.കരുണാകരൻ, പനമ്പിള്ളി ഗോവിന്ദ മേനോൻ, ചൊവ്വര പരമേശ്വരൻ പിള്ള, പി.കെ. ഡീവർ എന്നിവരായിരുന്നു. ഇവരിലെല്ലാം ആദ്യമായി തൊഴിലാളി ട്രേഡ് യൂണിയൻ രംഗത്തിറങ്ങിയത് ഡീവറായിരുന്നു. അചഞ്ചലമായ തത്ത്വദീക്ഷയും അസുലഭമായ ആർദ്രതയുംകൊണ്ടു തെളിമയാർന്ന വിശിഷ്ടവ്യക്തിത്വമായിരുന്നു ഡീവറുടേതെന്ന് അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രവർത്തനശൈലിയും പ്രശ്നങ്ങളോടുള്ള സമീപനരീതിയും വിളിച്ചറിയിക്കുന്നു'' (ഗോപാലൻ, 1993: 142).

പണ്ഡിറ്റ് കെ.പി. കറുപ്പന്റെ ജേഷ്ഠനായ കുട്ടപ്പനും സമുദായ പരിഷ്കരണശ്രമങ്ങളിൽ ഭാഗഭാക്കായ വ്യക്തിയാണ്. ആലത്തൂർ കേന്ദ്രമാക്കി പ്രവർത്തിച്ച ബ്രഹ്മാനന്ദ ശിവയോഗിയുടെ ആനന്ദമത[5]ത്തിൽ ആകൃഷ്ടനായ അദ്ദേഹം ശിവയോഗിയുടെ ശിഷ്യത്വം സ്വീകരിക്കുകയും ആനന്ദയോഗി എന്ന പേരിൽ അറിയപ്പെടുകയും ചെയ്തു. സമുദായത്തിൽ നിലനിന്ന അനാചാരങ്ങളും അന്ധവിശ്വാസങ്ങളും ഇല്ലായ്മ ചെയ്യാനാണ് അദ്ദേഹം ശ്രമിച്ചത്. അതിനുള്ള കരുത്തുപകർന്നത് ആനന്ദമതത്തിന്റെ ആശയധാരകളാണ്.

'വിഗ്രാഹാരാധനയെ എതിർക്കുകയും തന്നിൽതന്നെ ഈശ്വരൻ കുടികൊള്ളുന്നു എന്നുള്ള തത്ത്വത്തിൽ വിശ്വസിക്കുകയും ചെയ്തിരുന്ന ആനന്ദമതക്കാർക്ക് എറണാകുളത്തും പരിസരത്തും കഠിനമായി എതിർപ്പാണ് അഭിമുഖീകരിക്കേണ്ടിവന്നത്. പക്ഷേ, ആനന്ദയോഗിയുടെ രംഗപ്രവേശം ഈ എതിർപ്പുകളെ തൃണപ്രായമാക്കി. അദ്ദേഹത്തിനും അനുജൻ കറുപ്പനും ഉണ്ടായിരുന്ന ജനസ്വാധീനം ആനന്ദമതവിശ്വാസികളുടെയും സംഘങ്ങളുടെയും എണ്ണം പെരുപ്പിച്ചു. നിരന്തരമായ യാത്ര, സന്യാസത്തിന്റെയും രാജയോഗത്തിന്റെയും ആനന്ദമതത്തിന്റെയും മേന്മകൾ പ്രചരിപ്പിക്കുക എന്നീ പ്രവൃത്തികളിൽ അദ്ദേഹം ആകണ്ഠം മുഴുകി. അഭിഭാഷകർ, ഭിഷഗ്വരന്മാർ, സാമൂഹിക പ്രവർത്തകർ എന്നിങ്ങനെ ഒട്ടനവധിപേർ ആനന്ദമതവിശ്വാസികളും പ്രചാരകരുമായി'' (ചന്ദ്രഭാനു, 1993: 131).

സമൂഹനവീകരണത്തിനായി ആനന്ദമതത്തിന്റെ ആശയങ്ങളെ കൂട്ടുപിടിച്ച ആനന്ദയോഗിക്ക് മതസ്ഥാപനത്തിൽനിന്നും ചില ആരോപണങ്ങൾ നേരിടേണ്ടിവന്നു. ജാതീയമായ കാഴ്ചപ്പാടോടെ മത്സ്യത്തൊഴിലാളി സംഘത്തിന്റെ രക്ഷാധികാരിയായി പ്രവർത്തിച്ചു എന്നതും ഇടക്കൊച്ചിയിലെ ഒരു ക്ഷേത്രത്തിൽ വിഗ്രഹപ്രതിഷ്ഠ നടത്തി എന്നതും ആയിരുന്നു പ്രധാന ആരോപണങ്ങൾ. ഇതിന്റെ പേരിൽ മതാധികാരികൾ അദ്ദേഹത്തെ ആനന്ദമതത്തിൽ നിന്നും പുറത്താക്കി. എന്നാൽ തുടർന്നും അവശജനവിഭാഗങ്ങളെ പ്രത്യേകിച്ച് അരയ-പുലയ വിഭാഗങ്ങളെ സംഘടിപ്പിച്ച് ആനന്ദസമാജങ്ങൾ സ്ഥാപിക്കുകയും പണ്ഡിറ്റ് കറുപ്പന്റെ സാമൂഹികപ്രവർത്തനങ്ങളിൽ പങ്കാളിയാകുകയും ചെയ്തു. കൊച്ചിയിലെ അരയർക്കിടയിൽ നിലനിന്ന ഉപജാതി വ്യത്യാസത്തിന്റെ കാഠിന്യം കുറയ്ക്കുന്നതിന് ആനന്ദയോഗിയുടെ പ്രവർത്തനങ്ങൾ സഹായകമായി.

തിരുവിതാംകൂറിൽ കരുനാഗപ്പള്ളി കേന്ദ്രീകരിച്ചാണ് അരയനവോത്ഥാനശ്രമങ്ങൾ ആരംഭിച്ചത്. 1908-ൽ ചെറിയഴീക്കൽ കേന്ദ്രീകരിച്ച് അരയർ സംഘടിക്കുകയുണ്ടായി. അഴീക്കൽ കാളിശ്ശേരി വേലായുധപ്പണിക്കരായിരുന്നു സംഘടനയുടെ അധ്യക്ഷൻ. സമുദായപരിഷ്കരണം ലക്ഷ്യമിട്ടു തുടങ്ങിയ ആ പ്രാദേശികസംഘടനയുടെ പ്രവർത്തനം മൂന്നുവർഷത്തിനുശേഷം പൂർണ്ണമായും നിലച്ചു. എന്നാൽ പ്രസ്തുത സംഘടനയുടെ പ്രധാന സംഘാടകരിലൊരാളായ വി.വി. വേലുക്കുട്ടി അരയൻ അതേവർഷം സ്ഥാപിച്ച വിജ്ഞാനസന്ദായിനി എന്ന ഗ്രന്ഥശാല ഇന്നും പ്രവർത്തനനിരതമാണ്. 1909-ൽ വേലായുധപ്പണിക്കരെ

ശ്രീമൂലം പ്രജാസഭയിലേയ്ക്ക് അരയപ്രതിനിധിയായി നോമിനേറ്റ് ചെയ്തു. പിന്നീടും ആ പദവിക്ക് അദ്ദേഹം അർഹനായിട്ടുണ്ട്. 1928-ൽ കരുനാഗപ്പള്ളി വടക്കേ നിയോജകമണ്ഡലത്തിൽനിന്ന് പണിക്കർ തെരഞ്ഞെടുക്കപ്പെട്ടു. അദ്ദേഹം നടത്തിയ പരിവർത്തനങ്ങളെ സാമൂഹ്യ പ്രവർത്തകനും പ്രദേശവാസിയുമായ കെ.എസ്. കുഞ്ഞരയൻ അനുസ്മരിക്കുന്നുണ്ട്: വേലായുധപ്പണിക്കർക്കെതിരെ മത്സരിച്ചത് സവർണസമുദായാംഗമാണ്. തെരഞ്ഞെടുപ്പുമണ്ഡലത്തിന്റെ പരിധിയിൽ വോട്ടുള്ള അരയന്മാർ കുറവായിരുന്നിട്ടുകൂടി അദ്ദേഹം ജയിച്ചു. മരയ്ക്കാൻമാരെ പ്രതിനിധീകരിച്ച അദ്ദേഹം അസംബ്ലിയിലിരുന്നുകൊണ്ടു വരുത്തിയ പരിഷ്കരണശ്രമമാണ് ധീവരനാമം. സർക്കാരിന്റെ സമ്മതം നേടിയെങ്കിലും മരയ്ക്കാനു പകരം ധീവരൻ എന്ന പേര് അംഗീകരിക്കാൻ പലരും മടികാട്ടി. എങ്കിലും അദ്ദേഹത്തിന്റെ സ്വാധീനമേഖലയിൽ അതിനംഗീകാരം ലഭിച്ചു .

ഈ ആവേദകമൊഴിയിൽനിന്ന് രണ്ടു വസ്തുതകളാണ് വെളിവാകുന്നത്. ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ പൂർവ്വാർദ്ധം വരെയും മരയ്ക്കാൻ എന്നപേരിൽ അരയൻ അറിയപ്പെട്ടിരുന്നുവെന്നും മരയ്ക്കാനുപകരം ധീവരനാമം കൊണ്ടുവരാനാണ് വേലായുധപ്പണിക്കർ ശ്രമിച്ചതെന്നും. മരക്കലം (കപ്പൽ, തോണി, ഉരു എന്നീ അർത്ഥങ്ങൾ ആണ് ശബ്ദതാരാവലി നൽകുന്നത്) ഉപയോഗിച്ചിരുന്നതുകൊണ്ടാണ് മരക്കലർ എന്നും അതിൽ നിന്ന് പിന്നീട് മരയ്ക്കാൻ എന്നും അരയൻ അറിയപ്പെട്ടത്. 'കപ്പലോട്ടവും നാവികവാണിജ്യവും തൊഴിലാക്കിയപ്പോൾ മരക്കലർ എന്ന പേരുണ്ടായി. അതിന്റെ തത്ഭവമാണ് മരയ്ക്കാന്മാർ. അമ്പത്തഞ്ചു കൊല്ലം കഴിഞ്ഞിട്ടേയുള്ളൂ മരക്കലം കൊണ്ടുള്ള മീൻപിടുത്തം മധ്യ തിരുവിതാംകൂറിലുള്ളവർ നിർത്തിവച്ചിട്ട്. ഈ മരക്കലത്തിന് പാറ് എന്നാണ് മലയാളത്തിലുള്ള പേര്'' (വേലുക്കുട്ടി അരയൻ, 1956 : 34).

പ്രാദേശിക സൗകര്യങ്ങൾ വർദ്ധിപ്പിക്കുന്നതിനുള്ള പല പ്രവർത്തനങ്ങൾക്കും കാളിശ്ശേരി നേതൃത്വം നല്കി. അഴീക്കൽ-താമരക്കുളം റോഡ്, അഴീക്കൽ മിഡിൽ സ്കൂൾ എന്നിവ തുടങ്ങുന്നതിന് അദ്ദേഹം പ്രധാന പങ്കുവഹിച്ചു. ഓച്ചിറ പരബ്രഹ്മ ക്ഷേത്രത്തിന്റെ ഭരണസമിതി വികസിപ്പിക്കുന്നതിനും മുന്നിട്ടിറങ്ങിയത് കാളിശ്ശേരിയാണ്. പഴയ ഓടനാട്ടിലെ (ഓണാട്ടുകര) 52 കരകളിലെ പ്രതിനിധികൾ ചേർന്നതാണ് ഓച്ചിറ ഭരണസമിതി. അവിടെ വൃശ്ചികമാസത്തിൽ നടക്കുന്ന പന്ത്രണ്ടു വിളക്കു മഹോത്സവം ഈ കരക്കാർ ചേർന്നാണ് നടത്തുന്നത്. അവിടെ ഒമ്പതാം ദിവസത്തെ ഉത്സവം നടത്തുന്നതിനുള്ള അവകാശം

ആലപ്പാട്ടരയന്മാർക്കാണ്. അതിന് അവരെ അർഹരാക്കിയത് വേലായുധപ്പണിക്കരുടെ പരിശ്രമമാണെന്ന് കാണാം.

തിരുവിതാംകൂറിലെ അരയസമുദായാംഗങ്ങൾക്കിടയിൽ സഹകരണസംഘത്തിന്റെ ആശയങ്ങൾ പ്രചരിപ്പിക്കുന്നതിനും സംഘങ്ങൾ പ്രാദേശികാടിസ്ഥാനത്തിൽ രൂപീകരിക്കുന്നതിനും മുൻഗണന നല്കി സമുദായോന്നമനം ലക്ഷ്യമാക്കി പ്രവർത്തിച്ച വ്യക്തിയാണ് ആലപ്പുഴ കൊടിവീട്ടിൽ സി. രാമൻകുഞ്ഞ്. ആലപ്പുഴയിൽ ഒരു സഹകരണ സംഘം സ്ഥാപിച്ചുകൊണ്ടാണ് പ്രവർത്തനങ്ങൾക്ക് തുടക്കം കുറിച്ചത്. തുടർന്ന് കലവൂർ, പുന്നപ്ര, കക്കാഴം, പുറക്കാട്, വാസുദേവപുരം, തോട്ടപ്പള്ളി, തൃക്കുന്നപ്പുഴ, തറയിൽക്കടപ്പുറം, അഴീക്കൽ, പറയകടവ്, കുഴിത്തുറ, ആലപ്പാട്, ചെറിയഴീക്കൽ, പണ്ടാരത്തുരുത്ത്, വെള്ളനാതുരുത്ത് എന്നീ സ്ഥലങ്ങൾ സന്ദർശിച്ച് സഹകരണസംഘത്തിന്റെ ആവശ്യകത ജനങ്ങളെ ബോധ്യപ്പെടുത്തുകയും അവിടൊക്കെ സംഘങ്ങൾ ആരംഭിക്കുകയും ചെയ്തു. 1921-ൽ അരയരുടെ പ്രതിനിധിയായി നിയമസഭയിൽ എത്തിയ കെ.സി. രാമൻകുഞ്ഞിന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങൾ സമുദായപുരോഗതിക്ക് വളരെയധികം സഹായകമായിട്ടുണ്ട്. സഹകരണ പ്രസ്ഥാനരംഗത്ത് രാമൻകുഞ്ഞിന്റെ പ്രധാന സഹായിയായി വർത്തിച്ചത് തിരുവിതാംകൂറിലെ അരയസമുദായത്തിൽ നിന്നും ആദ്യമായി എസ്.എസ്.എൽ.സി. പാസായ കുഴിത്തുറ കെ.കുമാരൻ ആയിരുന്നു. മത്സ്യവ്യവസായത്തിലും സഹകരണപ്രസ്ഥാനത്തിലും വിദഗ്ധപരിശീലനം നേടിയ അദ്ദേഹത്തിന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ 1923-ൽ അമ്പലപ്പുഴയിൽ വച്ച് സമസ്ത തിരുവിതാംകൂർ അരയ-വാല സഹകരണസമ്മേളനം വിളിച്ചുകൂട്ടുകയുണ്ടായി. റാവു ബഹദൂർ വി. ഗോവിന്ദൻ അധ്യക്ഷനായിരുന്ന പ്രസ്തുത സമ്മേളനം മത്സ്യബന്ധകർക്കും മത്സ്യവ്യവസായികൾക്കും പുതിയ ദിശാബോധം നല്കുന്നതിന് സഹായകമായി(ഗോപാലകൃഷ്ണൻ, 1973: 1297-1298).

അരയരുടെ സർവ്വതോന്മുഖമായ പുരോഗതി ലക്ഷ്യമാക്കിയ ഡോ. വി.വി. വേലുക്കുട്ടി അരയൻ കേരളത്തിലെ അരയജനതയെ സംഘടിപ്പിക്കുന്നതിനായി ആലപ്പുഴയിൽ വച്ച് 1918-ൽ അഖിലകേരള അരയസമ്മേളനം നടത്തുകയുണ്ടായി. കെ.പി. കറുപ്പന്റെയും മറ്റും സഹകരണം ഉണ്ടായെങ്കിലും പ്രതീക്ഷിച്ച വിജയം കൈവരിക്കാൻ അതിനായില്ല. എങ്കിലും 1922-ൽ വേലുക്കുട്ടി അരയന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ കരുനാഗപ്പള്ളിയിൽ അഖിലകേരള അരയമഹാസഭ പ്രവർത്തനം തുടങ്ങി. എന്നാൽ അധികകാലം ആ സഭക്ക് നിലനില്ക്കാൻ കഴിഞ്ഞില്ല. പിന്നീട് കെ.പി.

കറുപ്പൻ, കുഴിത്തുറ കെ. കുമാരൻ, കാഞ്ഞങ്ങാട് കെ.പി. നാരായണദാസ് എന്നിവരുടെ ശ്രമത്തിൽ 1927-ൽ ആലപ്പുഴ കേന്ദ്രീകരിച്ച് അരയവംശോദ്ധാരിണി എന്ന പേരിൽ ഒരുസംഘടന രൂപം കൊണ്ടു. വി.ഗോവിന്ദൻ അധ്യക്ഷസ്ഥാനം വഹിച്ച പ്രസ്തുതസംഘടന അരയജനതയുടെ ഐക്യവും സാമൂഹിക പുരോഗതിയുമാണ് ലക്ഷ്യമാക്കിയത്. കൊടുങ്ങല്ലൂരിലെ ആനാപ്പുഴ, മലബാറിലെ ഏങ്ങണ്ടിയൂർ, കൊച്ചിയിലെ ചെറായി എന്നിവിടങ്ങളിൽ പല കാലങ്ങളായി അതിന്റെ വാർഷിക സമ്മേളനങ്ങൾ നടത്തുകയും കുഴിത്തുറ കെ. കുമാരൻ, കെ.പി. നാരായണദാസ്, വി.വി.ഗോവിന്ദൻ, വി.വി. ലക്ഷ്മി, പി.കെ. ഡീവർ, സി.കെ. എസ്. മണി എന്നിവർ അതിന് നേതൃത്വം വഹിക്കുകയുമുണ്ടായി. 1930-കളിൽ കേരളത്തിലുണ്ടായ സാമൂഹിക മാറ്റങ്ങൾ പൊതുപ്രവർത്തകർ രാഷ്ട്രീയത്തിലേക്കു തിരിയുന്നതിന് ഇടയാക്കി. അത് അരയവംശോദ്ധാരിണിയുടെ അസ്തമനത്തിനും നിമിത്തമായി.

പ്രസ്തുത സാഹചര്യത്തെ പി.ഗോവിന്ദപ്പിള്ള ഇങ്ങനെ വിലയിരുത്തുന്നു.

“കൊടുങ്ങല്ലൂരിലും ഏങ്ങണ്ടിയൂരും മറ്റും വച്ച് ചില സമ്മേളനങ്ങൾ കൂടി നടന്നെങ്കിലും 1930-കളിലെ രാഷ്ട്രീയ സംഭവവികാസങ്ങൾ സമുദായ സംഘടനകളിൽനിന്ന് ജനങ്ങളുടെ ശ്രദ്ധയെ രാഷ്ട്രീയത്തിലേയ്ക്കും വർഗ്ഗസംഘടനകളിലേയ്ക്കും തിരിച്ചുവിട്ടു. 1936-ലെ തിരുവിതാംകൂറിലെ ക്ഷേത്രപ്രവേശന വിളംബരവും 1938-ലെ സ്റ്റേറ്റ് കോൺഗ്രസ് പ്രക്ഷോഭണവും കൊച്ചിയിലെ കോൺഗ്രസ് പ്രവർത്തനവും 1937-ലെ മലബാർ ഉൾപ്പെടെയുള്ള മദിരാശി പ്രവിശ്യയിൽ അധികാരത്തിലെത്തിയ കോൺഗ്രസ്സ് സർക്കാരും ഇടതുപക്ഷ മുന്നേറ്റങ്ങളും മറ്റുമാണ് രാഷ്ട്രീയ കാലാവസ്ഥയെ മാറ്റിത്തീർത്തത്. പിൽക്കാലത്ത് ട്രേഡ് യൂണിയൻ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള സംഘടനകളിലേയ്ക്കാണ് തൊഴിലാളികൾ ആകൃഷ്ടരായത്'' (2003: 121-122).

അരയർക്കിടയിൽ അവിടെവിടെയായി പല സംഘടനകൾ ഉണ്ടാകുകയും സമുദായനവീകരണം ലക്ഷ്യമാക്കി പ്രവർത്തിക്കുകയും ചെയ്തുവെങ്കിലും അവയെല്ലാം കാലാന്തരത്തിൽ മണ്ണടിയുകയാണുണ്ടായത്. മുമ്പത്തെ ഘടകങ്ങളോടൊപ്പം തന്നെ സമുദായത്തിനുള്ളിലെ വേർതിരിവുകളും മതപരിവർത്തനശ്രമങ്ങളും സുദൃഢമായ ഒരു സംഘടനയ്ക്ക് തടസ്സം സൃഷ്ടിച്ചു. പിന്നീട് 1975-ൽ മാത്രമാണ് കേരളത്തിലുടനീളമുള്ള അരയസമൂഹങ്ങളെ കൂട്ടിയിണക്കിക്കൊണ്ട് അഖിലകേരള ധീവരസഭ എന്ന പേരിൽ ഒരു സംഘടന പ്രവർത്തനം തുടങ്ങുന്നത്.

മുകളിൽ പരാമർശിച്ചവരെ കൂടാതെ കുഴിത്തുറ കെ. വേലായുധൻ, അഴീക്കൽ മാത്തശ്ശേരിൽ ശങ്കരൻ അരയൻ, ഇളികശ്ശേരിൽ ശങ്കരൻ അരയൻ, എൻ.വി. പുതുമണ്ണേൽ, കെ.എസ്. കുഞ്ഞരയൻ, തൃക്കുന്നപ്പുഴ ഭാർഗ്ഗവൻ അരയൻ, വിശ്വഭവനം പുഷ്കരൻ, കരമന കേശവൻ തുടങ്ങിയവർ അരയനവോത്ഥാനം ലക്ഷ്യമാക്കി തിരുവിതാംകൂറിൽ പ്രവർത്തിച്ചവരാണ്. കാളിശ്ശേരിൽ വേലായുധപ്പണിക്കർ, കെ.സി. രാമൻകുഞ്ഞ്, കുഴിത്തുറ കെ. വേലായുധൻ എന്നിവർ ശ്രീമൂലം പ്രജാസഭയിൽ അംഗങ്ങളായിരുന്നു. കൊച്ചിയിലാകട്ടെ കെ.പി. കറുപ്പൻ, ശങ്കുണ്ണി, സി.കെ.എസ്. മണി, പി.കെ. ഡീവർ, കണക്കാട്ടുശ്ശേരി, കെ.പി. രാഘവൻ, കെ.എ. അച്യുതൻമാസ്റ്റർ തുടങ്ങിയവർ നിയമസഭയിൽ അരയപ്രതിനിധികളായി സേവനം അനുഷ്ഠിച്ചിട്ടുണ്ട്. മലബാർ മേഖലയിൽ പി.വി. ഗോപാലൻ, വി.ഗോവിന്ദൻ എന്നിവർക്ക് പുറമെ എം.സി. ഉണ്ണിച്ചേയി, എം.സി. മാധവൻ, പി. ശേഖരൻ എന്നിവരും സമുദായസേവനം ലക്ഷ്യമാക്കി പ്രവർത്തിക്കുകയുണ്ടായി. സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തരം കരുനാഗപ്പള്ളി സംവരണമണ്ഡലത്തിൽ നിന്നും എം.എൽ.എ. സ്ഥാനത്തേയ്ക്ക് തെരഞ്ഞെടുക്കപ്പെട്ട വ്യക്തിയാണ് ഇ.ഭാസ്കരൻ. പിന്നീട് വി. ദിനകരൻ, എ.വി. താമരാക്ഷൻ, എസ്.ശർമ്മ, ടി.എൻ. പ്രതാപൻ എന്നീ അരയസമുദായാംഗങ്ങൾ പല കാലങ്ങളിലായി നിയമസഭയിൽ എത്തുകയുണ്ടായി. അതിൽ ശർമ്മ വൈദ്യുതി, രജിസ്ട്രേഷൻ, മത്സ്യവകുപ്പുകളുടെ മന്ത്രിയായി സേവനം അനുഷ്ഠിച്ചു.

അരയസമുദായത്തിലുണ്ടായ നവോത്ഥാനശ്രമങ്ങൾ പല മാറ്റങ്ങൾക്കും നിമിത്തമായി. പരസ്പരം തൊട്ടുണ്ണുകയോ വിവാഹബന്ധത്തിലേർപ്പെടുകയോ ചെയ്യാതെ അകലം പാലിച്ചിരുന്ന സമുദായത്തിലെ അവാന്തരവിഭാഗങ്ങൾക്കിടയിൽ മിശ്രഭോജനത്തിലൂടെയും മിശ്രവിവാഹത്തിലൂടെയും ഉണർവ്വ് പകരാനായി. മറ്റു സമൂഹങ്ങളിലെന്നപോലെ അരയർക്കിടയിൽ നിലനിന്നിരുന്ന അന്ധവിശ്വാസങ്ങളും അനാചാരങ്ങളും ഇല്ലായ്മ ചെയ്യുന്നതിനും വിദ്യാഭ്യാസത്തിലൂടെ മാത്രമേ സാമൂഹിക പുരോഗതി നേടിയെടുക്കാൻ കഴിയൂ എന്ന ചിന്ത വളർത്തിയെടുക്കുന്നതിനും ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ പൂർവ്വാർദ്ധത്തിൽ നടന്ന സാമൂഹിക പരിഷ്കരണ ശ്രമങ്ങളിലൂടെ സാധ്യമായി.

ഗ്രന്ഥസൂചി

1. കൃഷ്ണൻ, കെ.എ., 1981, പണ്ഡിറ്റ് കറുപ്പനും മലയാളകവിതയും, എൻ.ബി.എസ്., കോട്ടയം
2. ഗോപാലൻ, ഏറ്റുമാനൂർ, 1993, ഡീവർ എന്ന കർമ്മധീരൻ, എൻ.ബി.എസ്., കോട്ടയം

3. ഗോപാലകൃഷ്ണൻ, പി.കെ., 1973, അരയസമുദായത്തിന്റെ നവോത്ഥാനം, കേരളചരിത്രം വാല്യം1 ,കേരള ഹിസ്റ്ററി അസോസിയേഷൻ,കൊച്ചി
4. ഗോവിന്ദപിള്ള, പി., 2003, കേരളനവോത്ഥാനം ഒരു മാർക്സിസ്റ്റ് വീക്ഷണം, ചിന്താ പബ്ലിക്കേഷൻസ്, തിരുവനന്തപുരം
5. ചന്ദ്രഭാനു,എം.എ., 1993, ആനന്ദസ്വാമി യോഗികൾ ,എടക്കൊച്ചി ജ്ഞാനോദയം സഭ പ്ലാറ്റിനംജൂബിലി സ്മരണിക, സ്മരണികക്കമ്മറ്റി, എടക്കൊച്ചി
6. വാലത്ത് വി.വി.കെ., 1985, പണ്ഡിറ്റ് കറുപ്പൻ, കേരള ഹിസ്റ്ററി അസോസിയേഷൻ, കൊച്ചി
7. വിജയൻ, എം.എൻ., 2000, നവോത്ഥാനത്തിന്റെ പാഠങ്ങൾ, നമ്മുടെ സാഹിത്യം, നമ്മുടെ സമൂഹം 1991-200, വാല്യം 2, കേരളസാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ
8. വേലുക്കുട്ടി അരയൻ, വി.വി., 1956, ചെമ്മീൻ ഒരു നിരൂപണം, കലാകേരളം പബ്ലിക്കേഷൻസ്, തിരുവനന്തപുരം.

കുറിപ്പുകൾ

1. ഇന്ത്യയിലാദ്യമായി മത്സ്യവകുപ്പ് രൂപീകരിച്ചത് 1905 ൽ മദ്രാസ് പ്രവിശ്യയിലാണ്. അതിന്റെ ആദ്യ ഡയറക്ടറായിരുന്നു ഫ്രെഡറിക് നിക്കോൾസൺ.
2. ബാലാകലേശ വാദം, അക്ഷരരത്നിക പ്രസ്, കുന്ദംകുളം
3. ലങ്കാമർദനം, എഡ്വേർഡ് വിജയം, കാളിയമർദനം, സ്തോത്രമന്ദാരം, ശാകുന്തളം വഞ്ചിപ്പാട്ട്, ഭൈമീപരിണയം, തുടങ്ങിയ നിരവധി കൃതികൾ കറുപ്പന്റേതായിട്ടുണ്ട്.
4. ഡീവർക്ക് മുമ്പ് അരയസമുദായത്തിൽ ജാതിസൂചകമായ പദം പേരിനൊപ്പം സ്വയം കൂട്ടിച്ചേർത്തത് വേലുക്കുട്ടി അരയനാണ്. എന്നാൽ ധീവരൻ എന്ന പദം ആദ്യം ഉപയോഗിച്ചത് പി കൃഷ്ണനായിരുന്നു.
5. ബ്രഹ്മാനന്ദ ശിവയോഗിയാണ് ആനന്ദമഹാസഭയും ആനന്ദമതവും സ്ഥാപിച്ചത്. യുക്തിവാദിയായ അദ്ദേഹം വിഗ്രഹാരാധന, അന്ധവിശ്വാസം എന്നിവ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ഇതരമതങ്ങളെ നിഷേധിക്കുകയും ആനന്ദമതം പ്രചരിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തു. മനസിനെ നിയന്ത്രിക്കുന്നതിലൂടെ ദുഃഖത്തെ നിയന്ത്രിച്ച് ആനന്ദിത്തിലെത്തിച്ചാരം എന്നതാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ വാദം.

ആദിവാസിയുടെ ആധുനികത
മുള്ളക്കുറുമരുടെ സാമൂഹ്യജീവിതത്തിലെ പരിണാമങ്ങളെ മുൻനിർത്തി ചില ചിന്തകൾ

ബിജു കെ കെ
അധ്യാപകൻ, ജി വി എച്ച് എസ് എസ്, വാക്കേരി

കാട്ടിലെ പ്രതിസന്ധികൾ

പുറംലോകത്തിന്റെ ആധുനികതാപരമായ മാറ്റങ്ങളിലൂടെ സാമൂഹികസാംസ്കാരിക തലങ്ങളിലെല്ലാം വലിയ പരിവർത്തനങ്ങൾ ആദിവാസികൾക്കിടയിൽ സംഭവിച്ചു കഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു. സർക്കാരും സന്നദ്ധ സംഘടനകളും ആദിവാസികൾക്കിടയിൽ നടത്തിയ പ്രവർത്തനങ്ങളുടെ ഫലമായാണ് ഇപ്പോഴുള്ള മാറ്റമെന്നു പറയാം. സാമൂഹികമായി അവരെ സംസ്കരിച്ചെടുക്കുന്ന പ്രവർത്തനമാണ് ഈ ഏജൻസികൾ നിർവ്വഹിച്ചത്. ഈ പ്രക്രിയയുടെ ഫലമായി തനതു സംസ്കാരവും ജീവിതത്തനിമയും നഷ്ടമായ ഇവർ ഇന്നു വലിയൊരു സ്വത്വപ്രതിസന്ധിയിലാണ് എത്തിനില്ക്കുന്നത്. ഈ പ്രതിസന്ധിയുടെ ചില ശബ്ദങ്ങളാണ് ആദിവസിക്കുടികളിലെ പട്ടിണിമരണങ്ങളും ചൂഷണങ്ങളുമായി ഇടയ്ക്കിടക്ക് പുറംലോകത്തെത്തുന്നത്.

ആദിവാസികൾ അരനൂറ്റാണ്ടിനപ്പുറംവരെ കാടിനെ ആശ്രയിച്ചു പുലർന്നവരായിരുന്നു. നായാട്ടുനടത്തി കിട്ടുന്ന മൃഗങ്ങളുടെ ഇറച്ചിയുംകാട്ടുകിഴങ്ങുകളും ഭക്ഷിച്ച് ജീവിച്ചുപോന്നു. വനത്തിൽ നിന്നുള്ള മറ്റുവിഭവങ്ങൾ ശേഖരിച്ച് പുറംനാട്ടിലെത്തിച്ച് വിൽപന നടത്തിയുമാണ് മുമ്പ് ഇക്കൂട്ടർ കഴിഞ്ഞിരുന്നത്. എന്നാൽ ആധുനിക വനനിയമങ്ങൾ, 1964-ലേയും 1976-ലേയും, ആദിവാസികൾ വനത്തിൽ പ്രവേശിക്കുന്നതും നായാട്ടുനടത്തുന്നതും ക്രിമിനൽ കുറ്റമായി

കണക്കാക്കുന്നു. ആദിവാസിജനതയുടെ ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങൾക്ക് കാടുമായി അഭേദ്യമായ ബന്ധമുണ്ട്. അനുഷ്ഠാനത്തിന്റെ ഭാഗമായി നായാട്ടുനടത്തിയ ആദിവാസികളെ അറസ്റ്റുചെയ്ത സംഭവങ്ങൾ വയനാട്ടിൽ ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട്. സ്വതന്ത്രരായി, സമൃദ്ധമായി ജീവിച്ചിരുന്ന ഒരു ജനതയെപ്രതിസന്ധിയിലാക്കുകയാണ് ആധുനിക വനനിയമങ്ങളിലൂടെ ഭരണകൂടം ചെയ്തത്. ചുരുക്കിപ്പറഞ്ഞാൽ ഭരണകൂടം വനനിയമങ്ങൾ ഉപയോഗിച്ചുകൊണ്ട് ഗോത്രജനതയുടെ വിഭവങ്ങൾ അപഹരിക്കുകയാണ് ചെയ്തിട്ടുള്ളത്

അനേകം കോടികളാണ് ഗോത്രജനതയ്ക്കായി ഓരോവർഷവും ചെലവഴിക്കുന്നത്. എന്നിട്ടും ഇവരുടെ ജീവിതം എന്തുകൊണ്ടാണ് ഒരു മാറ്റവുമില്ലാതെ തുടരുന്നത്? ഇവിടെയാണ് ഫണ്ടുവിനിയോഗത്തിലെ കാപട്യം തിരിച്ചറിയേണ്ടത്. റോഡുകളും പാലങ്ങളുമൊക്കെ ട്രൈബൽ ഫണ്ടിലുൾപ്പെടുത്തി നിർമ്മിക്കുന്നു. പക്ഷേ യഥാർത്ഥ ഗുണഭോക്താക്കൾ ഒരിക്കലും ആദിവാസികൾ ആകുന്നില്ല, ഗുണഭോക്താക്കൾ ഗോത്ര ഇതര സമൂഹമാണ്. ഇത്തരത്തിലാണ് ആദിവാസികളെ മുൻനിർത്തി വികസനഫണ്ടുകൾ ചെലവഴിക്കുന്നത്. ഫണ്ടുകളുടെ ധനഭാരം മുഴുവൻ ഗോത്രജനതയുടെ തലയിൽ വച്ചുകെട്ടുന്നു. എന്ത് കൊടുത്താലും എത്രകൊടുത്താലും നന്നാകാത്തവർ എന്ന ദുഷ്പേര് മാത്രം ആദിവാസി ജനതയ്ക്ക് അവശേഷിക്കുന്നു. ഇതാണ് ഗോത്രമേഖലയിൽ നടക്കുന്ന വികസനത്തിന്റെ നേർചിത്രം. ആദിവാസികളെക്കുറിച്ച് പറയുമ്പോൾ പൊതുവെ വിലയിരുത്തപ്പെടുന്നത് മാറ്റങ്ങളോടു പുറംതിരിഞ്ഞുനില്ക്കുന്നവർ എന്നാണ്. മാറിനിന്നു എന്നതിനപ്പുറം ആധുനികതയുടെ യാതൊരു പരിഗണനയും ലഭിക്കാതെപോയ ഒരു ജനവിഭാഗമാണ് ആദിവാസിഗോത്രജനത. എല്ലാ ഗോത്രവിഭാഗങ്ങളും ഒരുപോലെയാണെന്നു പറയുന്നില്ല, മേല്പറഞ്ഞ വസ്തുതകൾ നിലനില്ക്കുമ്പോൾതന്നെ, വയനാട്ടിലെ മുള്ളക്കുറുമർ, കുറിച്യർ, ഇടുക്കിയിലെ മലയരയർ തുടങ്ങിയ ഗോത്ര വിഭാഗങ്ങൾ സാമൂഹ്യ-സാമ്പത്തിക-സാംസ്കാരിക തലങ്ങളിൽ മുഖ്യധാരാ സമൂഹത്തിനൊപ്പം എത്തിച്ചേർന്നവരാണ്. വിദ്യാഭ്യാസം, സർക്കാർ ജോലി തുടങ്ങിയ മേഖലകളിൽ തങ്ങളുടേതായ ഇടംനേടാൻ ഇവരെ പ്രാപ്തരാക്കിയത് ആധുനികതയാണെന്നു പറയാം. പുതിയകാലത്ത്, ഗോത്രത്തനിമകൾ ഒരുപരിധിയോളം സംരക്ഷിച്ചുകൊണ്ട് സാമൂഹ്യജീവിതത്തിൽ വലിയ മുന്നേറ്റമുണ്ടാക്കിയവരാണ് മുള്ളക്കുറുമർ. ആൺ-പെൺഭേദമെന്യേ ഗോത്രനിയമങ്ങൾ ലംഘിച്ചും ഗോത്രത്തലവൻമാരെ വെല്ലുവിളിച്ചും ഊരുകൾക്കുള്ളിൽ പരിഷ്കരണത്തിനുവേണ്ടി നടത്തിയ ചെറുത്തുനില്പുകളിലൂടെയും ആധുനികതയുടെ തുറവി

സാധ്യമാക്കിയ മുള്ളക്കുറുമരുടെ സാംസ്കാരിക പരിണാമം എങ്ങനെ ആയിരുന്നുവെന്ന് ചർച്ചചെയ്യുകയാണ് ഇവിടെ.

മുള്ളക്കുറുമരുടെ ജീവിതം

വളരെ പ്രാചീനമായ ഒരു ഗോത്രസമൂഹമാണ് വയനാട്ടിലെ മുള്ളക്കുറുമർ. ഏതുകാലത്താണ് ഇവർ വയനാട്ടിൽ എത്തിയത് എന്നൊന്നും ഇവർക്കറിയില്ല. പണ്ടുമുതലേ വയനാട്ടിലുള്ളതാണെന്നും കുറിച്യരേക്കാൾ താഴ്ന്നതും ഊരാളിക്കുറുമരേക്കാൾ ഉയർന്നതുമായ സാമൂഹ്യസ്ഥാനമാണ് തങ്ങൾക്ക് എന്നും മാത്രമേ ഇവർക്കറിയൂ. ഏതുകാലത്താണ് ഇത്തരമൊരു ശ്രേണിപ്പെടുത്തൽ ഉണ്ടായത്, അതിനിടയാക്കിയ രാഷ്ട്രീയകാരണം എന്താവാം എന്നതു സംബന്ധിച്ച് ഇന്നുള്ളവർക്കു വിവരിക്കാൻ സാധിക്കുന്നില്ല. മുള്ളക്കുറുമർ ഗോത്രജീവിതമാണ് പിന്തുടരുന്നത്. ഗോത്രജീവിതത്തിന്റെ ഭാഗമായ പൊതുസ്വത്ത് എന്ന സങ്കല്പം ഇന്നും ഇവരിൽ നിലനില്ക്കുന്നു. കുടിയിൽ എല്ലാവർക്കും തുല്യ അവകാശമാണുള്ളത്. സ്വകാര്യസ്വത്ത് എന്ന സങ്കല്പം ഈ ജനതയ്ക്ക് അന്യമായിരുന്നു. "ഒരു കലം, ഒരു മുറം, ഒരു കയ്യ്" ഇത്തരത്തിൽ ഐക്യവും അദ്ധ്വാനവും ഒന്നിച്ചുചേരുന്ന, ഒരു കൂരയ്ക്കു കീഴിൽ ഒരുമയോടെ കഴിഞ്ഞിരുന്ന പൂർവ്വകാലം മുള്ളക്കുറുമർക്കുണ്ടായിരുന്നു. സ്വാതന്ത്ര്യവും സമത്വവും ഒപ്പം ഗോത്രജീവിതത്തിന്റെ തനിമയും സ്വാശ്രയത്വവും നിലനിന്നിരുന്ന കൃത്യമായ അധികാരഘടനയോടുകൂടിയ ഒരു സാമൂഹികജീവിതമാണ് മുള്ളക്കുറുമർ നയിച്ചുപോന്നിരുന്നത്.

ഗോത്രാധികാരവും ഭരണകൂടാധികാരവും

ശക്തമായ അധികാരകേന്ദ്രങ്ങൾക്കു കീഴിൽ നിയന്ത്രിക്കപ്പെട്ടതാണ് മുള്ളക്കുറുമരുടെ സാമൂഹിക ജീവിതം. കർശനമായ നിയന്ത്രണങ്ങൾക്കു വിധേയമാണ് ഓരോ വ്യക്തിയും. സാമൂഹ്യജീവിതവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട മുഴുവൻ കാര്യങ്ങളും തീരുമാനിച്ചിരുന്നത് ഈ അധികാരികളായ മൂപ്പൻമാരായിരുന്നു. കുടിമൂപ്പൻ, കുന്നുമൂപ്പൻ, തലച്ചിൽമൂപ്പൻ എന്നിവരാണ് മുള്ളക്കുറുമരെ നിയന്ത്രിക്കുന്ന ഇപ്പോഴത്തെ അധികാരികൾ.

നിലവിലുള്ള സാമൂഹികഘടനയനുസരിച്ച് അധികാരത്തിന്റെ ഏറ്റവും മുകൾത്തട്ടിൽ തലച്ചില്ലൻമാരാണ്. പാറയ്ക്ക് മീത്തൽ, പാറയ്ക്ക് താഴെ എന്നിങ്ങനെ ഇവരുടെ അധിവാസമേഖലയെ രണ്ടായി വിഭജിച്ചിരുന്നു. ഓരോ മേഖലയിലേയും മുഴുവൻ കുടികളുടേയും തലവനാണ് തലച്ചില്ലൻ. ആചാരപരവും അനുഷ്ഠാനപരവുമായ ചടങ്ങുകളിൽ

മാറ്റം വരുത്തുന്നതിനുള്ള അധികാരം തലച്ചില്ലന്മാർക്ക് ആയിരുന്നു. മേഖലകളെ കുന്നുകളായി വിഭജിച്ചിരിക്കുന്നു. അഞ്ചോ ആറോ കുടികളാണ് ഒരു കുന്നിന്റെ പരിധിയിൽ വരുന്നത്. കുന്നിന്റെ തലവൻമാരെ കുന്നുമൂപ്പൻമാർ എന്നുവിളിക്കുന്നു. ശക്തരായ അധികാരകേന്ദ്രങ്ങളാണ് കുന്നുമൂപ്പൻമാർ. കുന്നുമൂപ്പൻമാരുടെ സാന്നിധ്യത്തിലാണ് എല്ലാ ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളും നടക്കുന്നത്. ഏറ്റവും താഴെതട്ടിൽ കുടികൾ. കുടിയുടെ അധികാരി കുടിമൂപ്പനാണ്. കുടിയിലെ അധികാരകേന്ദ്രം എന്ന നിലയിൽ കുടിമൂപ്പന്മാരുടെ സ്ഥാനം വളരെ ഉയർന്നതാണ്. ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളും ആഘോഷങ്ങളും സംഘടിപ്പിക്കുന്നതിന് നേതൃത്വം നല്കുക, നയപരമായ തീരുമാനങ്ങളെടുക്കുക, ശിക്ഷാവിധികൾ നടപ്പാക്കുക തുടങ്ങിയ കാര്യങ്ങൾ നടത്താൻ ചുമതലയുള്ള ശക്തമായ അധികാരകേന്ദ്രമാണ് കുടിമൂപ്പൻമാർ. ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളുടെ ഭാഗമായി നടത്തപ്പെടുന്ന എല്ലാ ചടങ്ങുകളിലും കുടിമൂപ്പൻമാരുടെ സാന്നിദ്ധ്യം ഉണ്ടായിരിക്കണം. ഓരോ അംഗത്തേയും നിയന്ത്രിക്കുന്നതിനും അവരുടെ വ്യക്തിപരമായ കാര്യങ്ങളിൽപോലും ഇടപെടുന്നതിനുമുള്ള അധികാരം കുടിമൂപ്പൻമാർക്കുണ്ടായിരുന്നു. കുടിയിലെ ഭരണകർത്താവാണ് കുടിമൂപ്പൻ. ഇത്തരത്തിലുള്ള ഒരധികാരഘടനയാണ് മുള്ളക്കുറുമർക്കുള്ളത്. തലച്ചില്ലൻവരെയുള്ള അധികാരകേന്ദ്രങ്ങൾ ഇപ്പോഴും നിലനില്ക്കുന്നു. കുന്നുമൂപ്പൻമാരും കുടിമൂപ്പൻമാരും ഇപ്പോഴും സജീവമാണ്. എങ്കിലും ഇവർക്കു അധികാരശോഷണം സംഭവിച്ചിട്ടുണ്ട്.

പഴയകാലത്തേതിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തമായി കുടിമൂപ്പൻമാരുടെ അധികാരശോഷണത്തിനിടയാക്കിയ സാഹചര്യം സർക്കാർ തലത്തിലുണ്ടായ അധികാരസ്ഥാപനങ്ങളുടെ വ്യാപനമാണ്. ഇന്ന് മുള്ളക്കുറുമർക്കിടയിലെ ക്രമസമാധാനപ്രശ്നങ്ങൾ തീർക്കുന്നത് മൂപ്പൻമാരല്ല. കോടതിയും പോലീസുമൊക്കെയാണ്. ഗോത്രജീവിതത്തിന്റെ അധികാരഘടനയിൽ സംഭവിച്ച പരിണാമമായി ഈ മാറ്റത്തെ കാണാവുന്നതാണ്. പഴയകാലത്തെ മൂപ്പന്മാരുടെ അധികാരവും ഇപ്പോഴത്തെ അവസ്ഥയും ഏറെ വ്യത്യാസപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. മുൻകാലങ്ങളിൽ കുടുംബ വഴക്കുകളും മറ്റനേകം പ്രശ്നങ്ങൾക്കും പരാതിപ്പെട്ടിരുന്നത് കുന്നുമൂപ്പൻമാരുടെ അടുത്തായിരുന്നു. അയാൾ ഉചിതമായ പ്രായശ്ചിത്തവും നിശ്ചയിച്ചിരുന്നു. ആധുനികദേശരാഷ്ട്രത്തിൽ ക്രമസമാധാനപ്രശ്നങ്ങൾ പരിഹരിക്കുന്നത് പോലീസ് മുഖാന്തരമാണ്. പൗരന്റെ നിയമപരമായ അവകാശങ്ങൾ സ്ഥാപിച്ചെടുക്കുന്നതിന് കോടതികൾ ഉപയോഗപ്പെടുത്തുന്നു. രാഷ്ട്രത്തിന്റെ പൊതുനിയമങ്ങൾ പൗരന്മാർക്കെല്ലാം ഒരുപോലെ ബാധകമാണ്. അതേസമയം ഗോത്രനിയമങ്ങൾ

രാഷ്ട്രനിയമങ്ങളിൽനിന്നും വിഭിന്നമാണ്. പലവിധമായ വിലക്കു കളും ഗോത്രനിയമങ്ങളിലുണ്ട്. ഗോത്രസമൂഹത്തിന്റെ വിലക്കുകൾ ആധുനികത തള്ളിക്കളഞ്ഞിട്ടുള്ളവയാണ്. ആധുനിക നിയമസംവി ധാനങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള അറിവും ഗോത്രനിയമങ്ങൾ പരിഷ്കരിക്കേണ്ട താണെന്ന ബോധ്യവുമായിരിക്കാം കുടിമൂപ്പന്മാരുടെ നിയന്ത്രണങ്ങളും അധികാരസീമയും ലംഘിക്കാൻ ചെറുപ്പക്കാർക്ക് പ്രേരണയാകുന്നത്.

ആവാസ പരിണാമം

സമീപകാലത്ത് മുള്ളക്കുറുമരുടെ ആവാസസങ്കല്പത്തിൽ വന്ന പരി ണാമമാണ് ഗോത്രസംസ്കാരത്തിലെ കൂട്ടായ്മജീവിതത്തിന്റെ ഭാഗമായ കുടികൾ ഇല്ലാതായത്. ഇന്നു മുള്ളക്കുറുമർ കുടിയിൽനിന്ന് അകന്നുമാറി. ഒറ്റപ്പെട്ട വീടുകളിൽ കഴിയാൻ താല്പര്യപ്പെടുന്നവരാണ്. ഇത്തരമൊരു മാറ്റത്തിലേക്ക് അവരെ കൊണ്ടെത്തിച്ചതിൽ പൊതുസമൂഹത്തിന്റെ സ്വാധീനം വളരെ വലുതാണ്. ഗോത്രസംസ്കാരം രൂപപ്പെടുത്തുകയും നിലനിർത്തുകയും ചെയ്ത സാമൂഹ്യക്രമത്തെത്തന്നെ പൊതുസമൂഹം ഏറെക്കുറെ ഇല്ലായ്മചെയ്തു. അതിന്റെ ഫലമായാണ് ഗോത്ര സംസ്കാ രത്തിൽനിന്ന് ആദിവാസികൾ അകന്നു പോയത്. ഈ മാറ്റത്തിന് വിവിധ കാരണങ്ങൾ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കാം.

1. കുടിയേറ്റക്കാരുടെ വ്യാപനത്തോടെ ആദിവാസികളുടെ ആവാസ വ്യവസ്ഥയിൽ വന്ന മാറ്റം.
2. സ്വകാര്യസ്വത്ത് എന്ന സങ്കല്പം രൂപപ്പെട്ടത്.
3. പൊതുസമൂഹത്തിലുണ്ടായ മാറ്റത്തെ ഉൾക്കൊള്ളാൻ തയ്യാറായത്.
4. ബാഹ്യ ഇടപെടലുകൾ
5. ഗൃഹനിർമ്മാണ രീതിയിൽ വന്ന മാറ്റം

മുള്ളക്കുറുമരുടെ ജീവിതത്തെ മാറ്റി മറിച്ച പ്രധാന സംഭവമാണ് വയനാട്ടിലെ കുടിയേറ്റം. 1920-കളിൽ ആരംഭിച്ച കുടിയേറ്റം എഴുപതു കൾവരെ നീണ്ടുനിന്നു. ഇതിനുശേഷമാണ് ഇവരുടെ ജീവിതത്തിൽ വലിയതോതിലുള്ള പരിവർത്തനങ്ങൾ സംഭവിച്ചത്. ആവാസകേ ന്ദ്രമായിരുന്ന വനങ്ങൾ നഷ്ടപ്പെട്ടതും പ്രാന്തവത്കരിക്കപ്പെട്ടതും കുടിയേറ്റക്കാലത്താണ്. ഭൂവുടമകളായ ജന്മികൾ കുടിയേറ്റക്കാർക്ക് വൻതോതിൽ ഭൂമി കൈമാറി. ജന്മികളുടെ പാട്ടകൃഷിക്കാരായിരുന്ന മുള്ളക്കുറുമർക്ക് കൈവശമുണ്ടായിരുന്ന ഭൂമി നഷ്ടപ്പെട്ടു. ഈ അവസ്ഥ കെ. പാനൂർ ഇങ്ങനെ വിവരിക്കുന്നു. "വനങ്ങളിൽ വിവിധഭാഗങ്ങളിൽ കാലാകാലങ്ങളായി പുലരുകയായിരുന്ന മണ്ണിന്റെ മക്കളായ വനവാ സികൾ ഇവിടുത്തെ സ്വകാര്യജന്മിമാരുടെ, പ്രധാനമായും ദേവസ്വം

ഊരാളൻമാരുടെ, മൗനാനുവാദത്തോടെ നിർദ്ദയം തുരത്തപ്പെട്ടുകയായിരുന്നു എന്നതാണ് യാഥാർത്ഥ്യം''. പിന്നീടവർ പരിമിതമായ സ്ഥലത്ത് കൃഷിചെയ്യുകയും തകിടംമറിഞ്ഞ ആവാസവ്യവസ്ഥക്കുള്ളിൽ ജീവിച്ചുപോരികയുംചെയ്തു. ചുറ്റുപാടും കുടിയേറ്റക്കാർ നിറഞ്ഞു. അവരുടെ വീടുകളും ജീവിതരീതിയും ശ്രദ്ധിക്കാനിടയായ മുള്ളക്കുറുമർ നിലവിലുണ്ടായിരുന്ന കുടിസമ്പ്രദായം ഒഴിവാക്കി. പകരം ഒറ്റപ്പെട്ട വീടുകളിലേക്കു മാറിത്താമസിക്കാൻ തുടങ്ങി. ഈ പ്രവണത ഇപ്പോൾ വളരെ വ്യാപകമായിരിക്കുന്നു. കുടികൾ അപ്രത്യക്ഷമായിരിക്കുന്നു.

കുടിയേറ്റക്കാരുടെ വ്യാപനത്തോടെ കാടു ചുരുങ്ങുകയും വന്യമൃഗശല്യം ഇല്ലാതാവുകയും ചെയ്തു. പഴയ കാടുകൾ ജനവാസകേന്ദ്രങ്ങളായി മാറി. അപ്പോൾ ഗോത്രസംസ്കാരം രൂപപ്പെടുത്തിയ ഭൗതികസാഹചര്യം (കുടികൾ) ഇല്ലാതാവുകയും മുള്ളക്കുറുമർ പാരമ്പര്യ കൂട്ടുകുടുംബ സമ്പ്രദായത്തിൽനിന്ന് വ്യതിചലിക്കാനും തുടങ്ങിയെന്ന് കരുതാം. സ്വന്തംസ്ഥലം, സ്വന്തംവീട് എന്ന സങ്കല്പം രൂപപ്പെടുകയും ചെയ്തു.

ഒറ്റപ്പെട്ട വീടുകളിലെ താമസം കൂടുതൽ സൗകര്യവും സ്വകാര്യതയും നല്കുന്നു. കുട്ടികളുടെ വിദ്യാഭ്യാസപരമായ കാര്യത്തിൽ മാതാപിതാക്കൾക്ക് ഇടപെടുന്നതിനുള്ള അവസരം വർദ്ധിപ്പിച്ചു. മികച്ചരീതിയിൽ കുട്ടികളെ വളർത്തുന്നതിനുള്ള സാഹചര്യം ഇതു നല്കുന്നു. കൂടുതൽ മുറികളോടു കൂടിയ, സൗകര്യമുള്ളതും സ്വകാര്യത നല്കുന്നതുമാണ് ആധുനികകാലത്തെ വീടുകൾ. ഇവ സൗകര്യത്തോടൊപ്പം സ്വകാര്യതയും നല്കുന്നു. അവർ അത് ഇഷ്ടപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്. ഗോത്രജീവിതത്തിലെ കൂട്ടായ്മയിൽനിന്ന് സ്വകാര്യതയിലേക്കുള്ള ഈ മാറ്റം ആധുനികലോകത്തെ വ്യക്തിയുടെ ഉൾവലിയലായി കരുതാം.

ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളിലെ പരിണാമം

സവിശേഷതയാർന്ന സംസ്കാരക്രിയകളാണ് മുള്ളക്കുറുമർക്കുള്ളത്. ഇന്ന് ഇവയ്ക്കു വലിയ പരിണാമങ്ങൾ സംഭവിച്ചിരിക്കുന്നു. പല ചടങ്ങുകളും ഇല്ലാതാവുകയോ നിർത്തലാക്കപ്പെടുകയോ ചെയ്തിട്ടുണ്ട്. ചിലത് കാലോചിതമായ പരിഷ്കാരത്തോടെ നടത്തപ്പെടുന്നുണ്ട്. നിർത്തലാക്കപ്പെട്ട ക്രിയകളിൽ പ്രധാനപ്പെട്ട ഒന്ന് ബാവിളി ദിവസം കുട്ടിയെ ശുദ്ധീകരിക്കുന്നതിനുവേണ്ടി നടത്തിയിരുന്ന 'മാറ്റ് തളിക്കുക' എന്ന ചടങ്ങാണ്. മുള്ളക്കുറുമർക്കിടയിൽ ഒരു കുട്ടി ജനിച്ചാൽ ബാവിളി ദിവസം കുളിപ്പിച്ച് മുഖത്ത് മാറ്റ് തളിച്ചാണ് വീടിനുള്ളിലേക്കു കൊണ്ടുവരുന്നത്. അതുവരെ അമ്മയും കുട്ടിയും കുടിയിലുള്ള പേറ്റുപുരയിൽ

താമസിക്കണം. മാറ്റ് തളിക്കുന്നതിലൂടെ കുട്ടി ശുദ്ധീകരിക്കപ്പെട്ടുമെന്ന വിശ്വാസമോ, തങ്ങളുടെ കൂട്ടത്തിലേയ്ക്ക് പുതിയ ഒരു അംഗത്തെ ചേർക്കുന്നതിനോ ഉള്ള ക്രിയയായിട്ടായിരിക്കാം മാറ്റ് തളിയ്ക്കുന്നത്.

മാറ്റ് എന്ന പറയുന്ന ദ്രാവകം മണ്ണാത്തികളുടെ ആർത്തവരക്തം പുരണ്ട തുണി കത്തിച്ചെടുത്ത ചാരം കലക്കിയ വെള്ളമാണ്. ഇത് പ്രസവിച്ച സ്ത്രീയുടെ ശരീരത്തിലും നവജാത ശിശുവിന്റെ മുഖത്തും വീട്ടിലും തളിച്ചതിനു ശേഷമാണ് അവരെ അകത്തേക്ക് പ്രവേശിപ്പിക്കുന്നത്. എന്തിനാണ് ഈ ക്രിയ നടത്തിയിരുന്നത് എന്നതു സംബന്ധിച്ച് ഇന്നാർക്കും വിവരിക്കാൻ കഴിയുന്നില്ല. ഏതെങ്കിലും തരത്തിലുള്ള വിശ്വാസക്രിയ ഇതിനു പിന്നിലുണ്ടായിരുന്നിരിക്കണം. പില്ക്കാലത്ത് ഈ ക്രിയയുടെ അർത്ഥം നഷ്ടപ്പെട്ടുപോയതായിരിക്കാം. എന്നാൽ പുതുതലമുറ പ്രസവവും ആർത്തവവുമൊക്കെ ജൈവപ്രക്രിയകളാണെന്ന് മനസ്സിലാക്കിയിരിക്കുന്നു. അതിനാൽ ആർത്തവരക്തം മലിനമാണെന്നും അത് വൃത്തികേടാണെന്നുമുള്ള തിരിച്ചറിവിലേക്ക് മുള്ളക്കുറുമർ എത്തിയിരിക്കുന്നു. അതുകൊായിരിക്കണം മാറ്റ് ഉപേക്ഷിക്കാനും പകരം ശുദ്ധമെന്ന് നാട്ടുകാരായ വിശ്വാസികൾ അംഗീകരിക്കുകയും ഉപയോഗിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന അമ്പലത്തിലെ പുണ്യാഹം ഉപയോഗിക്കാനും തുടങ്ങിയത്. ഇത് മുള്ളക്കുറുമർ ഹൈന്ദവരീതികൾ സ്വീകരിക്കുന്നു എന്നതിന്റെ സൂചന കൂടിയാണ്.

ജനനവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടു നടത്തിയിരുന്ന ചടങ്ങുകൾ പൂർണ്ണമായും ഇല്ലാതായിരിക്കുന്നു. ഇന്നത്തെ സ്ത്രീകൾ പ്രസവിക്കുന്നത് ആശുപത്രികളിലാണ്. തന്മൂലം പേറ്റുപുരയുടെ ആവശ്യം ഇല്ലാതാവുകയും അവ അപ്രത്യക്ഷമാവുകയും ചെയ്തിരിക്കുന്നു. മുമ്പ് ഗർഭശുശ്രൂഷയും പ്രസവാന്തര സംരക്ഷണവും ഭർത്തൃവീട്ടുകാരുടെ ചുമതലയിലായിരുന്നു. ഉയർന്ന ജാതിക്കാരുടെ ചടങ്ങുകൾ ശീലിക്കാൻ തുടങ്ങിയതോടെ മുള്ളക്കുറുമരിലും ഗർഭകാല ചികിത്സയും പ്രസവാനന്തര ശുശ്രൂഷയും പെൺവീട്ടുകാരുടെ ചുമതലയായി മാറിയിരിക്കുന്നു. പഴയരീതിയിലുള്ള പേരിടൽ ചടങ്ങ് ഇന്നില്ല. പകരം കുട്ടിയുടെ മാതാപിതാക്കൾ ഇഷ്ടമുള്ള പേർ കണ്ടെത്തി കുട്ടിക്കിടുന്നു. പഴയകാലത്തുനിന്ന് വ്യത്യസ്തമായി നടത്തി വരുന്ന ചടങ്ങ് ചോറൂണാണ്. ഇന്ന് പലരും അമ്പലങ്ങളിൽ കൊണ്ടുപോയി പ്രത്യേകചടങ്ങായിത്തന്നെ ഇതു നടത്തുന്നു. ഹൈന്ദവാചാരങ്ങൾ സ്വാംശീകരിച്ചതിന്റെ അടയാളമായിരിക്കണം ഈ ചടങ്ങ്.

മരണാന്തരചടങ്ങുകൾക്കു മാറ്റമില്ല. മൃതശരീരത്തോടൊപ്പം അടക്കം ചെയ്യാൻ അമ്പും വില്ലും കുടിയിലില്ലെങ്കിൽ കൊല്ലനെകൊണ്ട് ഉണ്ടാക്കിക്കുകയും കാട്ടിൽപോയി ഇല്ലിവെട്ടി വില്ലുണ്ടാക്കി കുഴിയിൽ അടക്കം

ചെയ്യുകയുമാണത്രേ. . ശവസംസ്കാര ചടങ്ങിലും അനുബന്ധചടങ്ങുകളായ പുലവിളി, വെച്ചുകൊടുക്ക ഇവയിലും മാറ്റങ്ങൾ ഉണ്ടായിട്ടില്ല. പൊതു സമൂഹം ബഹിഷ്കരിച്ച ഇത്തരം പഴഞ്ചൻ വിശ്വാസങ്ങളോടും ആചാരരീതികളോടും പൊതുവെ മുള്ളക്കുറുമർ താല്പര്യം പ്രകടിപ്പിക്കുന്നില്ലെന്ന് വേണം കരുതാൻ. എന്തും ഏതും ആഘോഷിമാക്കി മാറ്റിയിരുന്ന പഴയ കാരണവൻമാരുടെ കാലം കഴിഞ്ഞു തുടങ്ങിയതും ഈ പരിണാമങ്ങൾക്കു കാരണമായി കരുതാം.

ആധുനികവേഷവും ശരീരവും

വെളുത്ത വസ്ത്രം മാത്രമാണ് മുൻകാലങ്ങളിൽ മുള്ളക്കുറുമർ ധരിച്ചിരുന്നത്. പുരുഷൻമാർ സാധാരണ മുട്ടോപ്പം എത്തുന്ന ഒറ്റമുണ്ടും മേൽമുണ്ടുമായിരുന്നു ധരിച്ചിരുന്നത്. സ്ത്രീകൾ മുട്ടിനുതാഴെ എത്തുന്ന മുണ്ട് ഉടുക്കുകയും മറ്റൊരെണ്ണം ഒരുവശം ചെരിച്ച് തോളിലൂടെ കുറുകെ കെട്ടുകയുമാണ് ചെയ്തിരുന്നത്. മേക്കട്ടിഎന്നാണ് ഇതിന് പേരുപറയുക. നിറമുള്ള വസ്ത്രങ്ങളോ തയ്പിച്ച വസ്ത്രങ്ങളോ മുൻകാലങ്ങളിൽ ഇവർ ഉപയോഗിച്ചിരുന്നില്ല. കാരിക്കൻ എന്ന പേരുള്ള ഒരിനം തുണിയാണ് പഴയകാലത്ത് മുള്ളക്കുറുമർ ഉപയോഗിച്ചിരുന്നത്. പുന്നാടൻമാരാണ് ഇതു വയനാട്ടിൽ എത്തിച്ചിരുന്നത്. നെയ്തെടുക്കുന്ന വസ്ത്രം അതേപടിയാണ് കൊണ്ടുവരുന്നത്. അഞ്ചുരൂപയാണ് അതിന്റെ മൊത്തവില. അതുവാങ്ങി കുട്ടിക്ക് ഒരു മുഴം, വലിയവർക്ക്മൂന്നുമുഴം എന്ന അളവിൽ എല്ലാവർക്കും മുറിച്ചുകൊടുക്കുകയാണ് ചെയ്തിരുന്നത്. സ്ത്രീകളും ഇതുതന്നെയാണ് ധരിച്ചിരുന്നത്. പാരമ്പര്യവേഷം എല്ലാ സന്ദർഭങ്ങളിലും നിർബന്ധമായിരുന്നു. സ്ത്രീകൾ പണ്ടുകാലംമുതൽ മേൽവസ്ത്രം ധരിക്കുന്നവരാണെന്ന് കാണാൻ കഴിയും എല്ലാവരും ഒരേ തരത്തിലുള്ള തുണിയാണ് ധരിച്ചിരുന്നതെന്നും മനസ്സിലാക്കാം. പുരുഷന്മാർ മേൽവസ്ത്രം ധരിച്ചിരുന്നില്ല. വിവാഹത്തിനുപോലും ഷർട്ട് അനുവദിച്ചിരുന്നില്ല, പാരമ്പര്യവേഷം മാത്രമേ വിവാഹസമയത്ത് അനുവദിച്ചിരുന്നുള്ളൂ.

സമീപകാലത്ത് മുള്ളക്കുറുമരുടെ വസ്ത്രധാരണരീതിയിൽ മാറ്റങ്ങൾ ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട്. പഴയകാലത്ത് കാരിക്കൻ മുണ്ടാണ് ഉടുത്തിരുന്നത്. ഇന്നതിന്റെ സ്ഥാനത്ത് ഡബിൾമുണ്ടായി. ഷർട്ടു ധരിക്കാൻ തുടങ്ങിയിരിക്കുന്നു. ഈ മാറ്റങ്ങളൊക്കെ ഉണ്ടായത് പൊതുസമൂഹത്തെ അനുകരിക്കുന്നതിലൂടെയാണെന്നാണ് ഇദ്ദേഹം അഭിപ്രായപ്പെട്ടത്. പുറമെനിന്ന് എത്തിച്ചേർന്ന 'പരിഷ്കൃത' കുടിയേറ്റ ജനതയെ ആണ് മുള്ളക്കുറുമർ മാതൃക ആക്കുന്നതെന്ന് കാണാം. അവരെപ്പോലെ ആയിത്തീരുകയാണ് തങ്ങൾ ചെയ്തിട്ടുള്ളതെന്ന് പറയുമ്പോൾ പാരമ്പര്യത്തെ

നിഷേധിക്കുകയും മറ്റൊരു ജനതയുടെ അടയാളങ്ങളെ തങ്ങളുടെ തൻമയിലേക്ക് സ്വീകരിക്കുകയാണ് ഇക്കൂട്ടർ ചെയ്യുന്നത്. കുടിയേറ്റ ജനതയുടെ സ്വത്വസങ്കല്പത്തോടു മുള്ളക്കുറുമരും അടുക്കുന്നതായി വില യിരുത്താം.

മാറ്റത്തോടൊപ്പം വേഷത്തെ സംബന്ധിച്ചുള്ള കുടിമൂപ്പന്മാരുടെ അഭിപ്രായങ്ങളെ പുതുതലമുറ തള്ളിക്കളയുന്നതു കാണാൻ കഴിയും. മാറുന്ന തലമുറയ്ക്കു മുമ്പിൽ പിടിച്ചു നില്ക്കാൻ കഴിയാതെ മാറ്റത്തെ അനു കൂലിക്കുകയാണ് കാരണവന്മാർ പൊതുവെ ചെയ്തിട്ടുള്ളത്. മാറ്റത്തെ കാരണവർമാരും ഊരുമൂപ്പന്മാരും ഉൾക്കൊള്ളുകയല്ല ചെറുപ്പക്കാരുടെ പുതിയപ്രവണതകൾ നിർബന്ധപൂർവ്വം അംഗീകരിക്കുകയാണ്. മാറ്റം ആവശ്യമാണെന്ന തിരിച്ചറിവിലേക്ക് കുടിമൂപ്പന്മാരെ യുവതലമുറ എത്തിച്ചിരിക്കുന്നു എന്നു കരുതാം. മറ്റാളുകളുമായുണ്ടായ ബന്ധങ്ങളും ഇടപഴകലുകളുമാണ് വസ്ത്രധാരണത്തിൽ ഇവർക്കിടയിൽ പരിവർ ത്തനം സൃഷ്ടിച്ചത്. പാരമ്പര്യമായ വെളുത്തമുണ്ടിനുപകരം നിറമുള്ള മുണ്ടുടുത്തതിന് യുവാക്കൾ തല്ലുകൊണ്ടിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ ഇങ്ങനെ എതിർപ്പുള്ള കാരണവന്മാർ തങ്ങളുടെ നിഷ്കർഷ പന്നീട് ഒഴിവാക്കി യത് ഇനിയുള്ളകാലം യുവാക്കൾ പാരമ്പര്യങ്ങൾ തിരുത്തും എന്ന തിരിച്ചറിവിൽനിന്നാണ്.

ഇന്ന് വിവാഹസമയത്ത് പാരമ്പര്യവേഷം സ്വീകരിക്കുന്നതുകൊണ്ട് വിവാഹംപോലും മുടങ്ങുന്നു എന്ന സാമൂഹ്യയാഥാർത്ഥ്യവും മുള്ളക്കുറുമർ അഭിമുഖീകരിക്കുന്നു. പരിഷ്കരണ ശ്രമങ്ങൾക്ക് അത്രയേറെ പിൻബലം ലഭിച്ചു കഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു എന്ന് കരുതാം. കുപ്പായമിട്ട് പെണ്ണുകെട്ടാൻ വരുന്ന മണവാളനെ ഇറക്കിവിട്ടിരുന്ന കാലത്തുനിന്ന്, മണവാട്ടി പാരമ്പര്യവേഷം ധരിച്ചതിന്റെ പേരിൽ വിവാഹം വേണ്ടെന്നുവയ്ക്കുന്ന മണവാളനിലേക്ക് പുതുതലമുറ എത്തിയിരിക്കുന്നു. കാരണവന്മാരുടെ എതിർപ്പുകൾ കേവലം എതിർപ്പുകളായിമാറുന്ന സാഹചര്യമാണ് ഇന്നുള്ളത്. സ്ത്രീകൾക്കുണ്ടായ സാമ്പത്തിക സ്വാശ്രയത്വം വേഷം മാറ്റു ന്നതിന് കാരണമായിട്ടുണ്ട്. കൂലിപ്പണിക്കുപോയി കിട്ടുന്നതുകകൊണ്ട് തങ്ങൾക്കിഷ്ടപ്പെട്ട വസ്ത്രം വാങ്ങാനും അതിനുനേർക്കുള്ള എതിർപ്പുകളെ തള്ളിക്കളയാനും കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. പുറത്തേക്കുള്ള യാത്രകളും സ്റ്റാറ്റസിൽ വന്ന മാറ്റവും വേഷം മാറുന്നതിന് പ്രേരണയായതായി പലരും സൂചിപ്പി ക്കുന്നു. മക്കൾ ജോലിക്കാരായതുകൊണ്ട് തങ്ങളുടെ സാമൂഹ്യസ്ഥാനം ഉയർന്നുവെന്നും പരിഷ്കരിച്ച വേഷമാണ് തങ്ങൾക്ക് യോജിക്കുക എന്നും ഇവർ വിശ്വസിക്കുന്നു. പാരമ്പര്യവേഷം മറ്റുള്ളവരുടെ മുന്നിൽ

കുറച്ചിലുണ്ടാക്കുന്നതായി സ്ത്രീകൾ ചിന്തിച്ചുതുടങ്ങിയിരിക്കുന്നു. പരമ്പരാഗത വേഷത്തെ മറ്റുള്ളവർ അത്ഭുതത്തോടെ നോക്കുന്നതും തങ്ങൾ മറ്റുള്ളവരുടെ നോട്ടത്തിന്റെ കേന്ദ്രമാവുമ്പോൾ ഉണ്ടാകുന്ന അപമാനവും വേഷം മാറ്റുന്നതിന് കാരണമായിട്ടുണ്ട്.

മുള്ളക്കുറുമർക്കിടയിൽ നടക്കുന്ന ആധുനികവത്കരണത്തിന്റെ ചില ഉദാഹരണങ്ങൾ മാത്രമാണ് ഇവിടെ ചർച്ചചെയ്തത്. ഈ മാറ്റങ്ങൾ കേരളത്തിന്റെ പൊതുസമൂഹത്തിൽ ഉണ്ടായ മാറ്റങ്ങളുടെ അനുരണങ്ങൾക്കപ്പുറം മൗലികമായ ഒന്നാണ്. കേരളത്തിന്റെ നവോത്ഥാനചരിത്രംപരിശോധിച്ചാൽ സാമൂഹികവും ജാതീയവുമായ പരിഷ്കാരങ്ങൾക്കു വേണ്ടി നിരവധി പ്രക്ഷോഭങ്ങൾ നടന്നിട്ടുണ്ട്. നിരവധി സാമൂഹ്യപരിഷ്കർത്താക്കളെയും കാണാൻ കഴിയും. എന്നാൽ ഇത്തരം പ്രവർത്തനമണ്ഡലത്തിന് പുറത്തായിരുന്നു മുള്ളക്കുറുമരെപ്പോലുള്ള ആദിവാസികൾ. അവർ അവരുടെ ആധുനികത തെരഞ്ഞെടുക്കുന്ന പ്രക്രിയ ഇപ്പോഴും തുടരുകയാണ്. കേരളീയ പൊതുസമൂഹം ഈ ആധുനികതയെ എങ്ങനെ കാണുന്നുവെന്നതും പ്രധാനപ്പെട്ട ചോദ്യമാണ്.

കുറിപ്പ്

മുള്ളക്കുറുമരിൽനിന്നു ശേഖരിച്ചവയാണ് ഈ ലേഖനത്തിൽ ഉപയോഗിച്ചിരിക്കുന്ന വിവരങ്ങൾ.

ഗ്രന്ഥസൂചി

1 ബേബി കെ. ജെ., 1993- നാട്ടുഗദ്ദിക, ഗദ്ദിക പബ്ലിക്കേഷൻസ്, നടവയൽ.
2 ബിജു കെ.കെ., 2011- ആദിവാസി സ്വയംഭരണത്തിൽനിന്ന് ദേശരാഷ്ട്ര ഭരണത്തിലേക്ക്, വിദ്യാർത്ഥി പബ്ലിക്കേഷൻസ്, കോഴിക്കോട്.
3 ജോണി ഒ.കെ., 2006-വയനാട് രേഖകൾ, ഒലിവ് പബ്ലിക്കേഷൻസ്, കോഴിക്കോട്
4 ജോസ് പാഴൂക്കാരൻ, 2011-കാപ്പിമൂപ്പന്റെ കാടനുഭവങ്ങൾ, കൈരളി ബുക്സ് , കോഴിക്കോട്
5 പാന്നൂർ കെ. 1999, കേരളത്തിലെ ആഫ്രിക്ക, കോട്ടയം പബ്ലിക്കേഷൻസ്, കോട്ടയം
6 മനോജ് മാതിരപ്പള്ളി, 2013 കേരളത്തിലെ ആദിവാസികൾ—കലയും സംസ്കാരവും- ഡിസി ബുക്സ്, കോട്ടയം.
7 വേലപ്പൻ കെ., 1994- ആദിവാസികളും ആദിവാസിഭാഷകളും, കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്.

ശുചിത്വം—ആധുനികതയും വർത്തമാനവും

പ്രതിഭാ ഗണേശൻ
അസിസ്റ്റന്റ് പ്രൊഫസർ, ടാറ്റാ ഇൻസ്റ്റിട്യൂട്ട് ഓഫ് സോഷ്യൽ സയൻസ്, മുംബൈ

കേരളത്തിന്റെ ചരിത്രത്തിൽ ശുചിത്വം ഒരു രാഷ്ട്രീയ ആയുധവും ഒരു സാമൂഹിക ആരോഗ്യപ്രശ്നവുമായിരുന്നു. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടോടെ കൊളോണിയൽ ഇടപെടൽ ശക്തമായി. ഫ്യൂഡൽ സാമൂഹികത വെല്ലുവിളിക്കപ്പെട്ടപ്പോൾ ഏറെ ഉന്നയിക്കപ്പെട്ട പ്രശ്നം ആധുനിക രീതിയിലുള്ള ശുചിത്വമാണ്. നവോത്ഥാനകാലത്ത് ശ്രീനാരായണ ഗുരുവിന്റെ വീക്ഷണത്തിൽ വ്യക്തി ശുചിത്വവും പരിസര ശുചിത്വവും സമൂഹത്തിലെ അസമത്വത്തെ ഇല്ലായ്മ ചെയ്യാനുള്ള ആദ്യത്തെ ആയുധമായിരുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ കീഴാളരോട് അദ്ദേഹം ആഹ്വാനംചെയ്തതും ശുചിത്വം പാലിക്കാനാണ്. ഇത്തരം ഒരു കാഴ്ചപ്പാട് ശുചിത്വവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടു കേരളജനതയിൽ ഉണ്ടാക്കിയ സ്വാധീനം ചെറുതല്ല. സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര കേരളത്തിൽ ശുചിത്വവും കക്കൂസുകളുടെ നിർമാണവും ഉപയോഗവും വ്യാപകമാകുന്നത് കേന്ദ്ര ഗവൺമെന്റിന്റെ സഹായത്തോടെയാണ്. സമ്പൂർണശുചിത്വ ക്യാമ്പയിനിൽ തുടങ്ങി സ്വച്ഛ് ഭാരത് മിഷനിൽ എത്തിനില്ക്കുന്നു ഇത്തരം കേന്ദ്രസഹായം. ഒരു രാഷ്ട്രീയ ആയുധമെന്നതിലുപരി ഒരു സമൂഹത്തിന്റെ ആരോഗ്യത്തിനാണ് ഇവിടെ ഊന്നൽ കൊടുക്കുന്നത്. മനുഷ്യമലത്തിൽനിന്നുമുള്ള അണുക്കൾ മൂലമുണ്ടാകുന്ന വയറിളക്കം, ശിശുമരണം, വളർച്ച മുരടിക്കൽ, മറ്റു ആരോഗ്യ-പാരിസ്ഥിതിക പ്രശ്നങ്ങൾ ഒഴിവാക്കുക എന്നതിനാണ് പ്രാധാന്യം നല്കുന്നത്. ശുചിത്വം ആധുനികതയിലേക്കുള്ള ചൂണ്ടുപലകയായും പിന്നീട് സാമൂഹികാരോഗ്യ സൂചികയായും മാറിയതെങ്ങനെയെന്നും വർത്തമാന കാലഘട്ടത്തിൽ അത് എവിടെ എത്തി നില്ക്കുന്നുവെന്നും നമുക്ക് നോക്കാം.

ശുചിത്വപാഠത്തിന്റെ ആധുനികത

ഇരുപതാംനൂറ്റാണ്ടിന്റെ മൂന്നാല് ദശകങ്ങളിലുണ്ടാകുന്ന മലയാള സാഹിത്യകൃതികളെല്ലാം തന്നെ അക്കാലത്തെ ഫ്യൂഡൽ അവസ്ഥയിൽനിന്ന് ആധുനികതയിലേക്കുള്ള മാറ്റമായി ശുചിത്വത്തെ അവതരിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. ജാതിയധിഷ്ഠിത ശുചിത്വത്തിൽ നിന്ന് ജാത്യേതരമായ ആധുനിക മാനവികത അടിസ്ഥാനപ്പെട്ട വൃത്തിബോധത്തിലേക്കുള്ള മാറ്റമാണത്. തകഴിയുടെ നോവലിലൂടെയാണ് ശുചിത്വത്തിന്റെ വലിയ മേഖല മലയാള സാഹിത്യഭൂമികയിലെത്തുന്നത്. തോട്ടിയുടെ മകന്റെ ഇതിവൃത്തം തോട്ടികളെന്ന വലിയ സാമൂഹിക പ്രശ്നം അവതരിപ്പിച്ചു. ചുടലമുത്തു ഒരു പാട്ടയും മമ്മട്ടിയുമായി ആദ്യം ജോലിക്കിറങ്ങിയ ദിവസം സ്വയം തിരിച്ചറിഞ്ഞ ഒരു സത്യമുണ്ട്; "ജോലി ചെയ്യുന്ന സമയത്തുമാത്രം തിരിച്ചറിയപ്പെടുന്ന, അല്ലാത്തപ്പോൾ സമൂഹത്തിന്റെ ഓർമകളിൽനിന്ന് പാടേ അദൃശ്യനാക്കപ്പെടുന്ന ഒരു പ്രത്യേക ജീവിയാണ് താൻ" എന്നുള്ള സത്യം. തിരിച്ചറിവാണ് തന്റെ മകന്റെ ജീവിതത്തിൽ തോട്ടിപ്പണി വേണ്ട എന്ന തീരുമാനത്തിൽ അവനെ എത്തിച്ചത്. എന്നാൽ സാമൂഹിക അസമത്വങ്ങളും ആരോഗ്യ കാരണങ്ങളും എങ്ങനെ അത്തരം സ്വപ്നങ്ങൾ വിദൂരമാക്കുന്നു എന്നുകൂടി തകഴി വളരെ ഭംഗിയായി തോട്ടിയുടെ മകനിലൂടെ വരച്ചുകാണിക്കുന്നുണ്ട്. ആലപ്പുഴയിൽ മാത്രമല്ല ഇന്ത്യയിലെല്ലായിടത്തും തോട്ടിജീവിതങ്ങൾ അങ്ങനെതന്നെ ആയിരുന്നു. എന്നാൽ ആധുനികതയിലേക്കുള്ള ചുവടുവയ്പുകളിൽ ശുചിത്വം നിലനിർത്തുന്നതിനായി പല തരത്തിലുള്ള സാങ്കേതിക വിദ്യകൾ രൂപം കൊണ്ടു. വെള്ളം ഒഴിച്ച് ശുദ്ധീകരിക്കുന്ന കക്കൂസുകളും (pour flush latrine) ഭൂഗർഭ ഓടകളും (sewer lines) അത്തരം സാങ്കേതിക വിദ്യകളാണ്. ഇത്തരം സാങ്കേതികവിദ്യകൾ എങ്ങനെയാണ് ഇന്ത്യൻ സാമൂഹികശ്രേണിയിൽ ഏറ്റവും താഴെതട്ടിലുള്ള ശുചീകരണ തൊഴിലാളികളുടെ ജീവിതത്തിൽ പ്രതിഫലിച്ചതെന്ന് അഹമ്മദാബാദിലെ ബങ്കി സമുദായത്തിന്റെ ജീവിതത്തിലൂടെ സ്റ്റീഫനിറ്റാം തുറന്നു കാണിക്കുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ കേരളത്തിന് ഒരു പക്ഷെ, കോർപ്പറേഷനിലെ മാലിന്യം എടുക്കുന്ന conservancy ജോലിക്കാരായി മാറിയ മനുഷ്യരുടെ കഥകളാണ് പറയാനുണ്ടാവുക.

സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനുമുമ്പ് അഹമ്മദാബാദ് നഗരത്തിൽ തോട്ടിവേല ചെയ്തിരുന്നത് ബങ്കി സമുദായത്തിൽപെട്ടവരാണ്. അവർ മുനിസിപ്പാലിറ്റി ജോലിക്കാരായിരുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ചോദിക്കുന്ന കാശ് തങ്ങളുടെ ജോലിക്കു കിട്ടുമായിരുന്നു. കൂടാതെ മലം ഉണക്കി വിറ്റാൽ കിട്ടുന്ന കാശും അവരുടെ സ്വന്തമായിരുന്നു. അവിടത്തെ

മേൽജാതിയിൽപ്പെട്ടവർ തൊട്ടുകൂടായ്മ പ്രയോഗത്തിൽ വരുത്തിയിരുന്ന പ്പോഴും ബങ്കികളോടു കടുത്ത അസൂയ നിലനിർത്തിയിരുന്നു. കാരണം ബങ്കികൾക്ക് ഒരുദിവസംകൊണ്ട് ഒരു സമൂഹത്തെ മുഴുവൻ മുൾമുനയിൽ നിർത്താനുള്ളത്ര നിയന്ത്രണശക്തിയുണ്ട്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ അവരെ അധികമാരും ഉപദ്രവിക്കാതെപോന്നു. അന്ന് തോട്ടിവേല ചെയ്തവർക്ക് ആയുസ്സു കുറവായിരുന്നെങ്കിലും ജോലിസ്ഥലത്തെ മരണത്തെ ഭയക്കേണ്ടിയിരുന്നില്ല.

ബങ്കികളുടെ അധികാരം കൈയിൽ നിന്നെടുത്തുകളയാൻ അധികൃതരുടെ കുബുദ്ധിയിൽ ഉദിച്ച വിദ്യ അവരെ മുനിസിപ്പാലിറ്റിയിൽ സ്ഥിരപ്പെടുത്തുക എന്ന തീരുമാനത്തിലേക്കാണ്. ആദ്യം മലം വില്ക്കുന്നതിനുള്ള അനുമതി നിഷേധിച്ചു. പിന്നെ വളരെ കുറഞ്ഞ വേതനം നിശ്ചയിച്ചു. അതിന്റെ പരിണതഫലമായി ബങ്കികളുടെ ജീവിതം സാമ്പത്തികമായി തകർന്നു. ഈ സാഹചര്യത്തിലാണ് വെള്ളക്കാരുടെ സ്വാധീനം മൂലം മുനിസിപ്പാലിറ്റി, വെള്ളം ഒഴിച്ച് ശുദ്ധീകരിക്കുന്ന കക്കൂസും ഭൂഗർഭ ഓടകളും കൊണ്ടുവരാൻ തീരുമാനിക്കുന്നത്. വെള്ളക്കാരനായ എഞ്ചിനീയർ പഠനംനടത്തി അഹമ്മദാബാദ് പോലെയുള്ള ചെറിയ നഗരങ്ങൾക്ക് പമ്പിങ് സ്റ്റേഷനുകളോടു കൂടിയ ചെറിയ ഭൂഗർഭക്കുഴലുകൾ മതി എന്ന തീരുമാനത്തിലെത്തിച്ചേർന്നു. മനുഷ്യസഹായമില്ലാതെ ഓടകൾ പ്രവർത്തിപ്പിക്കാനും വലിയ ഓടകളിൽ കണ്ടു വരുന്ന എക്കൽ (silting) തടയാനുമായിരുന്നു ഇത്തരമൊരു ഡിസൈൻ. എന്നാൽ അഹമ്മദാബാദ് മുനിസിപ്പാലിറ്റി അധികൃതർ സംശയം പ്രകടിപ്പിച്ചതിനാൽ മൂലകളിൽ മാൻഹോളുകൾ ഉണ്ടാക്കാമെന്ന തീരുമാനമായി. അങ്ങനെ ഭൂഗർഭ ഓട ഉണ്ടാക്കി പ്രവർത്തനം തുടങ്ങി അധികം കഴിയുന്നതിനു മുൻപ് പ്രശ്നങ്ങൾ തുടങ്ങി. കാരണം മലമൂത്രവിസർജ്ജ്യം മാത്രമല്ല ഓടകളിൽ വീണുകൊണ്ടിരുന്നത്. അതിൽ സൂചികളും തുണികളും ചെറിയ കുപ്പികളും ഒക്കെ ഉണ്ടായിരുന്നു. പമ്പിങ് കൊണ്ടുമാത്രം കാര്യങ്ങൾ നടക്കില്ലെന്നായപ്പോൾ ബങ്കികളെ ഓട വൃത്തിയാക്കാൻ ചുമതലപ്പെടുത്തി. അതോടെ ബങ്കി സമുദായത്തിൽപ്പെട്ടവരുടെ ജോലിയുടെ സ്വഭാവവും അപകടസാധ്യതയും കൂടി. അന്നുമുതൽ എത്ര മനുഷ്യർ ആ ഓടകളിൽ ശ്വാസം കിട്ടാതെ പിടഞ്ഞു മരിച്ചിട്ടുണ്ടാകുമെന്നു ആർക്കുമറിയില്ല. കാരണം അതിനപ്പുറം അവർ അദൃശ്യ മനുഷ്യരായിരുന്നു.

ഈ ഒരു സാമൂഹ്യാവസ്ഥ അഹമ്മദാബാദ് നഗരത്തിൽ ഒതുങ്ങിയില്ല. സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര ഇന്ത്യയിൽ ഒരു sanitation trajectory ആൾക്കാർ ആഗ്രഹിച്ചു. കുഴികക്കൂസുകളിൽ നിന്ന് മാറി വെള്ളമൊഴിച്ച

ശുദ്ധീകരിക്കുന്ന കക്കൂസുകളും അവയോട് ബന്ധിപ്പിക്കുന്ന ഭൂഗർഭ ഓടകളും ഉള്ള ലക്ഷണമൊത്തുള്ള നഗരങ്ങൾ. അതുകൊണ്ടുതന്നെ അഹമ്മദാബാദ് മാതൃകയിലുള്ള ഭൂഗർഭക്കുഴലുകൾ മറ്റിടങ്ങളിലും വ്യാപിച്ചു. സമൂഹത്തിലെ താഴെ ശ്രേണിയിലുള്ളവരിൽ ഓട വൃത്തിയാക്കുന്ന ജോലി അടിച്ചേല്പിക്കപ്പെട്ടു. സമൂഹമനസ്സറിയാതെ ഒരു വർഗ്ഗനശീകരണം സംഭവിച്ചുകൊണ്ടേയിരുന്നു. സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തരം അഞ്ചു ദശകങ്ങൾക്ക് ശേഷമാണ് 1993-ൽ തോട്ടിവേല നിരോധന നിയമം വരുന്നത്. അതിനു ശേഷം 2013-ൽ അത് പുതുക്കി The prohibition of employment as manual scavenger and their rehabilitation act നിലവിൽവന്നു. ഉണക്ക കക്കൂസുകളുടെ എണ്ണം അതിനുശേഷം ഗണ്യമായി കുറഞ്ഞു, തോട്ടിവേല ചെയ്തിരുന്നവർ കുറെയൊക്കെ ജോലിയുപേക്ഷിക്കാനും മറ്റു ജോലികളിലേർപ്പെടാനും സന്നദ്ധരായി. പക്ഷെ ഭൂഗർഭക്കുഴലിൽ ജോലിയെടുക്കുന്ന ഒരുവിഭാഗം മാത്രം അപ്പോഴും ദിനേന മരണത്തെ മുഖാമുഖം കണ്ടു ജീവിച്ചുപോന്നു.

വെളിയിൽ മലമൂത്രവിസർജ്ജനം ചെയ്യുന്നത് എത്ര വലിയ ആരോഗ്യ വിപത്താണെന്നു തിരിച്ചറിഞ്ഞ കാലഘട്ടം കൂടിയായിരുന്നു അത്. കോളറ, ടൈഫോയ്ഡ് തുടങ്ങിയ രോഗങ്ങളുടെ കാരണം മലം കലർന്ന വെള്ളമാണെന്ന തിരിച്ചറിവ് ശുചിത്വ ആന്തരഘടനയിൽ മാറ്റത്തിന് വഴിതെളിച്ചു. ലോകരാജ്യങ്ങൾ ശുചത്വത്തിന് ഊന്നൽ കൊടുക്കുന്നതിന് ഇതൊരു കാരണമായിതീർന്നു. 1980-കൾ അന്താരാഷ്ട്ര ശുചിത്വ ദശകമായി കണ്ടു അതിനു വേണ്ടി പ്രയത്നിക്കാൻ ലോകരാഷ്ട്രങ്ങളെ പ്രേരിപ്പിച്ചു. എങ്കിലും ഇന്ത്യയും സബ്സഹാറൻ ആഫ്രിക്കൻ രാജ്യങ്ങളും എന്നും പിന്നിൽ നിന്നു. ഇന്ത്യയിലെ ജനങ്ങളുടെ വെളിക്കിരിയ്ക്കൽ സ്വഭാവം ഒരു പ്രഹേളികയായി തുടർന്നു. കാരണം ആ സ്വഭാവം രൂപീകരിക്കപ്പെട്ടതിൽ ജാതി, മതം, ആശ്വാസം, ജനസമ്പർക്കം ഒക്കെ കാരണമായി. പക്ഷേ, ശുചിത്വം ചിന്തകളിൽനിന്ന് വിദൂരമായി നിന്നു. സർക്കാർ ധനസഹായത്താൽ നിർമ്മിക്കപ്പെട്ട കക്കൂസുകൾ ഗ്രാമങ്ങളിൽ സ്റ്റോർ മുറികളായി പരിണമിച്ചു കൊണ്ടിരുന്നു. ഈ സാഹചര്യത്തിലാണ് രണ്ടായിരത്തി പത്തൊൻപത് ഒക്ടോബർ രണ്ടിന് ഇന്ത്യ വെളിയിൽ മലമൂത്ര വിസർജ്ജനം നടത്തുന്നതിൽനിന്നു മുക്തിനേടി എന്നു പറയാൻ ഭരണകൂടം ശ്രമിക്കുന്നത്. ഗ്രാമങ്ങളും, നഗരങ്ങളും, സംസ്ഥാനങ്ങളും മത്സരിച്ചു വെളിയിൽ മലമൂത്ര വിസർജ്ജനം നടത്തുന്നതിൽനിന്ന് മുക്തമായെന്നു പ്രഖ്യാപിച്ചു കൊണ്ടിരിക്കുന്നു. വീടുകളിൽ നിർമിക്കപ്പെട്ട കക്കൂസുകളുടെ എണ്ണമാണ് ഇത്തരം പ്രഖ്യാപനങ്ങളുടെ മാനദണ്ഡം. ഇന്ത്യൻ ജനതയുടെ മൊത്തത്തിലുള്ള ആരോഗ്യത്തിലേക്ക്

ഇത്തരം പ്രഖ്യാപനങ്ങൾ എത്രത്തോളം സംഭാവന ചെയ്യുമെന്നു കണ്ടു തന്നെ അറിയേണ്ടിയിരിക്കുന്നു.

കേരളം നേരിടുന്ന വെല്ലുവിളികൾ

പാതികെട്ടിയ മതിലിനിരുപുറവും നിന്ന് പാത്തുമ്മയും ലക്ഷ്മിയും സംസാരിക്കുകയായിരുന്നു. പാത്തുമ്മ കിണറ്റിൽനിന്നു വെള്ളം കോരാൻ വന്നതാണ്. ലക്ഷ്മി കക്കൂസിനരികിൽ കെട്ടിയ അഴയിൽ നിന്ന് തുണി എടുക്കാനും. ലക്ഷ്മിയുടെ കക്കൂസ് ടാങ്കിൽനിന്ന് പാത്തുമ്മയുടെ കിണറിലേയ്ക്ക് 3 metre അകലമുണ്ടോ എന്നു സംശയമാണ്. പാത്തുമ്മയുടെ വീട്ടിൽ വെള്ളം തിളപ്പിച്ചാണ് കുടിക്കാറ്. അതുകൊണ്ട് അധികമൊന്നും അസുഖം പിടിപെട്ടിട്ടില്ല. എന്നാൽ അടുത്തുള്ള വടക്കേ ഇന്ത്യൻ പണിക്കാരധികവും കിണറ്റിലെ വെള്ളംകോരി തിളപ്പിക്കാതെ കുടിക്കാറാണ് പതിവ്. കേരളത്തിൽ മൂന്നു സെന്റ് സ്ഥലത്തും അഞ്ചു സെന്റ് സ്ഥലത്തും അടുക്കി വച്ചിരിയ്ക്കുന്ന വീടുകളിലെല്ലാംതന്നെ കിണറുകളും കക്കൂസുകളുമുണ്ട്. 2011 സെൻസസ് പ്രകാരം കേരളത്തിലെ എൺപത്തിലേറെ ശതമാനം ആൾക്കാരും ഉപയോഗിക്കുന്നത് സെപ്റ്റിക് ടാങ്ക് ആണ്. സെപ്റ്റിക് ടാങ്ക് എന്ന് പറയുന്നത് നാലു വശവും കോൺക്രീറ്റ് ചെയ്തു മലം ശേഖരിക്കാൻ പറ്റുന്ന മലിന ജലം ഫിൽറ്റർ ചെയ്യാനുതകുന്ന soak പിറ്റുള്ള ഒരു അറയാണ്. എന്നാൽ കേരളത്തിലെ മേസ്തിരിമാരോടോ കെട്ടുപണിക്കാരോടോ ചോദിച്ചാൽ അവർ പറയും സെപ്റ്റിക് ടാങ്ക് ഉണ്ടാക്കിയിരിക്കുന്നത് കല്ലുകൾ അടുക്കി വെച്ചാണെന്നും അടിഭാഗവും വശങ്ങളും വെള്ളം ഊർന്നു പോകുന്നതിനായി തേച്ചിട്ടില്ല എന്നും. ഇത്തരം നിർമാണം ലീച് പിറ്റ് എന്നറിയപ്പെടുന്നു. ഇത്തരം തെറ്റായ കണക്കുകൾ പുറത്തു വരുന്നത് സെപ്റ്റിക് ടാങ്കുകളും ലീച് പിറ്റുകളും ഒക്കെ തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസം ജനങ്ങൾക്കറിയാത്തതുകൊണ്ടു കൂടിയാവാം. കേരളം പോലെ ജനസാന്ദ്രത കൂടിയ, പാർപ്പിട സാന്ദ്രത കൂടിയ, കുടിവെള്ളത്തിന് തുറന്ന കിണറുകൾ ഉപയോഗിക്കുന്ന സംസ്ഥാനത്തു ലീച് പിറ്റുകൾ ഉയർത്തുന്ന വെല്ലുവിളി ചെറുതല്ല. മലപ്പുറത്തും പാലക്കാട്ടും യൂണിവേഴ്സൽ ഹെൽത്ത് കവറേജ് പ്രയോഗത്തിൽ വരുത്തുന്നതിനായി നടത്തിയ അടിസ്ഥാന സർവേയിൽ അവിടെ ജനം ഏറ്റവും കൂടുതൽ പ്രൈമറി ഹെൽത്ത് സെന്ററുകളിൽ ചികിത്സനേടിയത് വയറിളക്കത്തിനാണെന്നു തെളിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. ഇന്ത്യയിലെതന്നെ ഏറ്റവും മോശം കുടിവെള്ളം കേരളത്തിലേതാണെന്നു പഠനങ്ങൾ പറയുന്നു. സർക്കാരിന്റെ കുടിവെള്ള ശുചിത്വ വകുപ്പിന്റെ വെബ്സൈറ്റ് എടുത്തു നോക്കിയാൽ കാണാം കേരളത്തിലെ എല്ലാ ജില്ലകളിലും കോളിഫോം

ബാക്ടീരിയ ഉള്ള ജലസ്രോതസ്സിന്റെ കണക്കുകൾ. ജലത്തിലടങ്ങിയ മലത്തിന്റെ സൂചികയാണ് കോളിഫോം ബാക്ടീരിയ.

കേരള സർക്കാരിന്റെ ശുചിത്വരേഖകളിൽ പരാമർശിക്കുന്നത് ലീച് പിറ്റുകൾ കേരളത്തിലെ ഗ്രാമങ്ങളിലും സെപ്റ്റിക് ടാങ്കുകൾ നഗരങ്ങളിലുമാണ് കാണപ്പെടുന്നത് എന്നാണ്. നഗരങ്ങളും ഗ്രാമങ്ങളും തമ്മിലുള്ള അന്തരം കുറഞ്ഞുവരുന്ന കേരളം പോലൊരു സംസ്ഥാനത്ത് ഇതുപോലൊരു വേർതിരിക്കൽ പോളിസിതലത്തിൽ തീരുമാനങ്ങളെടുക്കാൻ എത്രത്തോളം സഹായിക്കുമെന്നത് സംശയമാണ്. ലീച് പിറ്റ് ഉപയോഗിക്കുന്നിടത്തു കിണറിലെ കുടിവെള്ളം മലിനമാകുന്നതാണ് പ്രശ്നമെങ്കിൽ നഗരങ്ങളിൽ രണ്ടു തരം പ്രശ്നങ്ങളാണ് കാണപ്പെടുന്നത്. ഒന്ന്, ഓടകളിലേക്കു നേരിട്ട് തള്ളുന്ന കക്കൂസ് മാലിന്യം, രണ്ട്, സെപ്റ്റിക് ടാങ്ക് മാലിന്യം ശേഖരിച്ചു തുറസായ സ്ഥലങ്ങളിലോ, പുഴയിലോ, വയലുകളിലോ ഒക്കെ തള്ളുന്നത്. ഇതുണ്ടാക്കുന്ന പാരിസ്ഥിതിക ആരോഗ്യ പ്രശ്നങ്ങൾ ചെറുതല്ല. സെപ്റ്റിക് ടാങ്കുകളുടെയും ലീച് പിറ്റുകളുടെയും ഏറ്റവും വലിയ പോരായ്മ അതിൽ ശേഖരിക്കുന്ന മാലിന്യം സെക്കന്ററി treatment-നു വിധേയമാക്കേണ്ടതുണ്ട് എന്നതാണ്. എന്നാൽ ഇന്ന് കേരളത്തിലോ, ഇന്ത്യയിലെ മറ്റിടങ്ങളിലോ സെക്കന്ററി treatment-നുള്ള സാങ്കേതികവിദ്യയോ സാഹചര്യങ്ങളോ ഇല്ല. സർക്കാർ അദൃശ്യമായിരിക്കുന്ന ഈ മേഖല കൈയടക്കിയിരിക്കുന്നത് സ്വകാര്യമേഖലയാണ്. എന്നാൽ അവർ മിക്കപ്പോഴും സെപ്റ്റേജ് മാലിന്യം ടാങ്കറിൽ ശേഖരിച്ച് അവ എവിടെയെങ്കിലും കൊണ്ടുപോയി തള്ളുന്നു. അതുകൊണ്ടാണ് ഇന്ന് മിക്കവാറും ദിവസങ്ങളിലെ പത്രങ്ങളിൽ മാലിന്യം തള്ളിയ കഥകൾ കാണേണ്ടി വരുന്നത്. ഇത്തരം ഒരു സാഹചര്യത്തിലാണ് വെളിയ്ക്കിരിക്കലിൽ നിന്നു മുക്തമായ സംസ്ഥാനമാണ് കേരളം എന്നഹങ്കരിക്കുന്നതുകൊണ്ട് എന്തുനേട്ടമാണ് കേരളത്തിനുള്ളതെന്നു ചിന്തിച്ചുപോകുന്നത്.

സുരക്ഷിത ശുചിത്വവും ശുചിത്വ ചക്രവും

ഐക്യരാഷ്ട്രസഭയും ലോകാരോഗ്യ സംഘടനയും ചേർന്നു രൂപീകരിച്ച ജോയിന്റ് മോണിറ്ററിങ് കമ്മിറ്റിയാണ് സുരക്ഷിതശുചിത്വത്തെക്കുറിച്ചു പ്രതിപാദിക്കുന്നത്. സുരക്ഷിത ശുചിത്വം എന്നത് കൊണ്ടുദ്ദേശിക്കുന്നത്

1. രണ്ടോ മൂന്നോ വീടുകൾ തമ്മിൽ പങ്കിടാത്ത കക്കൂസുകൾ ഉണ്ടായിരിക്കുകയും,
2. ശേഖരിച്ച കക്കൂസ് മാലിന്യം അവിടെതന്നെയോ അതോ

ദൂരെയോ സംസ്കരിക്കാനുള്ള അവസ്ഥ ഉണ്ടായിരിക്കുകയും ചെയ്യുക എന്നുള്ളതാണ്.

ഇതു രണ്ടുംചേർന്ന അവസ്ഥയെ ശുചിത്വചക്രം എന്നുപറയുന്നു. കേരളത്തിലെ അവസ്ഥ ഈ നിർവചനവുമായി തട്ടിച്ചു നോക്കുമ്പോൾ പാതി വെന്ത ചോറ് പോലെയാണ്. പങ്കിടപ്പെടാത്ത കക്കൂസുകളും ശേഖരണ നിർമാണവും കേരളത്തിലുണ്ട്. എന്നാൽ ശേഖരിച്ച മാലിന്യം അവിടെ തന്നെയോ ദൂരെയൊ സംസ്കരിക്കാനുള്ള അവസ്ഥ നമുക്കില്ല. അതായത് നമ്മൾ ശുചിത്വചക്രം പൂർത്തീകരിക്കുന്നില്ലെന്നർത്ഥം. എൺപതു ശതമാനം ജനങ്ങളും കുടിവെള്ളത്തിനായി കിണറുകൾ ഉപയോഗിക്കുന്ന കേരളം പോലൊരു സംസ്ഥാനം നേരിടുന്ന പലവിധ വെല്ലുവിളികളിലേക്കു അതുകൊണ്ടുതന്നെ അടിയന്തിര ശ്രദ്ധ ആവശ്യമുണ്ട്.

ഉറവിടത്തിൽതന്നെ ദ്രവമാലിന്യം ശേഖരിച്ചു ചംക്രമണം ചെയ്യുന്ന ഡിസൈനുകൾ ഇന്നു നിലവിലുണ്ട്. ഉദാഹരണത്തിനു ഇന്ത്യയിൽ സർക്കാർ പൊതുവിൽ പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കുന്നത് ഇരട്ട പിറ്റുകളാണ്. ഇരട്ടപിറ്റുകളിൽ ഒന്നിൽ ആദ്യം മലം ശേഖരിച്ചു അത് നിറയുമ്പോൾ അടച്ചു വെച്ച് കമ്പോസ്റ്റ് ആകാൻ അനുവദിച്ചു രണ്ടാമത്തെ കുഴി (pit) ഉപയോഗിക്കാനുള്ള സംവിധാനമാണുള്ളത്. വരണ്ട പ്രദേശികളിലാണ് ഇത്തരം സാങ്കേതികവിദ്യ ഫലപ്രദമായി കണ്ടിട്ടുള്ളത്. കഴിഞ്ഞ സെൻസസ് പ്രകാരം ഇന്ത്യയിൽ ഇതേറ്റവും കൂടുതൽ ഉപയോഗിക്കപ്പെടുന്നത് രാജസ്ഥാനിലാണ്. കേരളം പോലൊരു പ്രദേശത്തു ഇത്തരം ഡിസൈനുകൾ എത്രത്തോളം പ്രായോഗികമാണ് എന്നത് പഠിക്കപ്പെടേണ്ട വിഷയമാണ്. കാരണം, ഇരട്ട പിറ്റുകളുടെയും പ്രവർത്തനം ലീച്ചിങ് മുഖാന്തിരം ആയതു കൊണ്ടും, കേരളത്തിൽ പാർപ്പിടസാന്ദ്രത കൂടുതലായതുകൊണ്ടും കിണറുകളിൽ ഉള്ള കുടിവെള്ളം മലിനമാകുന്നത് തടയാൻ കഴിയില്ലായിരിക്കാം. അതുകൊണ്ട് ഏതൊരു തരത്തിലുള്ള ലീച് പിറ്റുകളുടെയും ഉപയോഗത്തിന് കേരളത്തിൽ അറുതി വരുത്തേണ്ട സമയം ആയിരിക്കുന്നു. എന്നാൽ കക്കൂസ് നിർമാണത്തിൽ കേരള സർക്കാരിന്റെ ഇടപെടൽ വളരെ പരിമിതമായതുകൊണ്ടുതന്നെ ജനങ്ങളുടെ താല്പര്യമാണ് മുന്നിട്ടു നില്ക്കുന്നത്. ഇത്തരം ഒരവസ്ഥയിൽ അവർ സ്വയം ഉണ്ടാക്കുന്ന മലിനീകരണത്തെ കുറിച്ച് ബോധവാന്മാരല്ലെങ്കിൽ ഉണ്ടാകുന്ന വിപത്തുകൾ ചിന്തിക്കാവുന്നതേ ഉള്ളൂ.

സെപ്റ്റിക് ടാങ്കുകൾ എല്ലാ terrain-ഉം പറ്റിയതല്ല. വെള്ളം കെട്ടുന്ന സ്ഥലങ്ങളിൽ അതിന്റെ പ്രവർത്തനം പ്രശ്നമുള്ളതാണ്. ഇത്തരം ഒരവസ്ഥയിൽ മറ്റു സാങ്കേതികവിദ്യകളുടെ ഉപയോഗത്തെകുറിച്ച് ചിന്തിക്കുകയും സർക്കാർ ഇടപെടുകയും ചെയ്യേണ്ടത് അത്യാവശ്യമാണ്. നാളെ

ആലപ്പുഴ അതിനൊരു മാതൃകയായേക്കാം. അവിടെ ദേവനഹള്ളിയിലെപോലെ വികേന്ദ്രീകൃത സംസ്കരണ യൂണിറ്റുകൾ വിഭാവനം ചെയ്തു പ്രവർത്തനക്ഷമമാക്കാനുള്ള പ്രയത്നങ്ങൾ സർക്കാർ ഏറ്റെടുത്തിട്ടുണ്ട്. പക്ഷേ, ഏതൊരു ഇടപെടലിനും മുമ്പേ ചെയ്യേണ്ടത് ഏതൊക്കെ സാങ്കേതികവിദ്യ കേരളത്തിന് ഫലപ്രദമാണെന്നും അവ എങ്ങനെ കേരളത്തിൽ വ്യാപകമായി ഉപയോഗിക്കാം എന്നതിനെകുറിച്ചും ഉള്ള സമഗ്രമായ പഠനമാണ്.

വെള്ളം ഒഴിക്കുമ്പോൾ ഒഴിഞ്ഞുപോകുന്ന മാലിന്യം സ്വന്തം ജീവിതത്തിലേക്കെങ്ങനെ തിരിച്ചുവരുന്നു എന്നു ചിന്തിക്കാതൊരിടത്തു ആരോഗ്യത്തെക്കുറിച്ചോർത്തു വ്യാകുകുലപ്പെടുന്ന ജനതയെ മാത്രമേ കാണാൻ കഴിയൂ. അവിടെ നൂറു ശതമാനം സാക്ഷരതയ്ക്കും, മറ്റു പല സോഷ്യൽ സൂചികകൾക്കും ഒരു വിലയുമില്ലാതാകും. ഇന്നൊരു പക്ഷേ, കേരളം വലിയ ആശങ്കയില്ലാതെ മുന്നോട്ടു പോകുന്നത് വെള്ളം ചൂടാക്കി കുടിയ്ക്കുന്ന പ്രവണത നമുക്ക് കൂടുതലുള്ളതുകൊണ്ടാണ്. എന്നാൽ, തണുത്ത വെള്ളം കുടിച്ചു ശീലമുള്ള വടക്കേ ഇന്ത്യൻ തൊഴിലാളികൾ കേരളത്തിലെ മലിനജലം കുടിയ്ക്കുമ്പോൾ ഉണ്ടാകുന്ന ആരോഗ്യപ്രശ്നങ്ങൾ കണ്ടില്ലെന്നു നടിക്കാൻ സർക്കാരിനു കഴിഞ്ഞെന്നു വരില്ല. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ബോധവത്കരണങ്ങളിൽ അവരെക്കൂടി ഉൾപ്പെടുത്തേണ്ടത് കേരളത്തിന്റെ ആരോഗ്യത്തിനു അത്യന്താപേക്ഷിതമാണ്. ചുരുക്കത്തിൽ ഓരോകാലത്തും നിരന്തരം നവീകരിക്കപ്പെടേണ്ടതും ആധുനികമായ സാങ്കേതികവിദ്യകളിലൂടെ പരിഷ്കരിക്കേണ്ടതുമാണ് ശുചിത്വ സങ്കല്പങ്ങൾ. കേരളം പോലുള്ള പ്രദേശങ്ങൾ കൂടുതൽ ജാഗ്രത കാണിക്കേണ്ടത് അനിവാര്യമാകുന്നു.

Reference

1. Thakazhi (2003). Thottiyude Makan. Poorna Publications.
2. Tam, S. (2013). Sewerage's Reproduction of Caste: The Politics of Coprology in Ahmedabad, India. Radical History Review, 2013(116), 5-30.
3. Sivakumar, B (2013). Kerala Worst in access to protected drinking water: survey. Times of India. Dec.26, 2013
4. Government of Kerala (2008). Kerala Sanitation Strategy. Available at http://sanitation.kerala.gov.in/wp-content/uploads/2017/07/State-Sanitation-Strategy-1.pdf
5. Ganesan, Prathibha (2018). Bhoogarbhakkuzhalukalil Adrishyarakkappedunna Jeevithangal (Malayalam). Azhimukham.

കേരളീയനവോത്ഥാനവും നാസ്തികത്വവും

ഡോ. ഇന്ദുശ്രീ എസ്.ആർ.
അസി. പ്രൊഫസർ, കെ.കെ.ടി.എം. ഗവ. കോളേജ്, പുല്ലൂറ്റ്

കൊളോണിയലിസം സൃഷ്ടിച്ച ആധുനികതയാണ് കേരളീയ നവോത്ഥാനത്തിന് തുടക്കമിട്ടതെന്ന് മിക്ക ചരിത്രകാരന്മാരും നിരീക്ഷിച്ചിട്ടുണ്ട്. പൈതൃകത്തെ കണ്ടെത്തി അടിവരയിട്ടു പ്രസ്താവിക്കുകയും കൃത്യമായ അതിരുകളിൽ സ്ഥാപിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതാണ് ആധുനികതയെന്ന് വിലയിരുത്തിയിട്ടുണ്ടല്ലോ. ജാതീയമായ നിരവധി കള്ളികളിൽ കിടന്ന് ശ്വാസംമുട്ടിയിരുന്ന കേരളീയ സമൂഹത്തിൽ ശുദ്ധീകരണ പ്രവർത്തനങ്ങളായാണ് ഈ ഉത്ഥാനം ആരംഭിച്ചത്. ഭൂപ്രകൃതി, മതം, രാഷ്ട്രീയം മുതലായവയെല്ലാം മനുഷ്യനെ വേർതിരിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും ജനതയിലുള്ള നാനാത്വത്തിലെ ഏകത്വം കണ്ടെത്തുന്നതിലാണ് ആധുനികതയുടെ യുക്തി. യുക്തിപരത, മാനവികത, സാർവ്വലൗകികത, ശാസ്ത്രീയത, ഫ്യൂഡൽ കുടുംബബന്ധങ്ങളുടെ തകർച്ച, നാഗരികത, ജ്ഞാനോദയം, സങ്കുചിതഭാവങ്ങളുടെ തിരസ്കാരം, മുതലാളിത്തത്തിന്റെ വ്യാപനം, മതേതര ബോധം, വ്യവസായ സംസ്കാരം, വായനയുടെ ജനകീയത തുടങ്ങിയവയൊക്കെ നവോത്ഥാന മൂല്യങ്ങളുടെ ഗണത്തിൽപ്പെടുന്നു. യുക്തിപരതയാണ് ആധുനികതയുടെ അടിസ്ഥാനമായി ഗണിക്കുന്നത്. പ്രത്യക്ഷമായി കാണുന്നതിനെ മാത്രം വിശ്വസിക്കുകയും യുക്ത്യനുസാരമായി മാത്രം പ്രപഞ്ചത്തെ വീക്ഷിയ്ക്കുകയും ചെയ്യുന്ന രീതി നവോത്ഥാന ചിന്തകരിൽ പ്രബലമായിത്തീർന്നു. യുക്തിചിന്തയുടെ ഫലമായാണ് നവോത്ഥാനകാല ദാർശനികരിൽ നാസ്തിക്യബോധം നിലകൊണ്ടിരുന്നത്. ഭാവനയെ കൂട്ടുപിടിക്കുന്ന, അന്ധവിശ്വാസജഡിലമായ ചെയ്തികളെ നിരോധിക്കുന്ന ചിന്തകളുടെ പ്രോത്സാഹനം ഓരോ ജാതി സമൂഹത്തിലും യുക്തിവാദികളെ സൃഷ്ടിച്ചു. വിചാരമണ്ഡലത്തിന്റെ വികാസം വൈകാരികമായ ഒരു വിപുലനംകൂടി

സൃഷ്ടിച്ചതിനാൽ മതാത്മകമൂല്യങ്ങൾക്ക് ഉപരിയായി സാർവ്വദേശീയ മായ ചിന്തകൾക്ക് പ്രാമുഖ്യം ലഭിച്ചു. 'അവനവനാത്മസുഖത്തിനാച രിക്കുന്നവയപരന്നു സുഖത്തിനായ് വരേണ്'മെന്ന ഗുരുവചനത്തിലെ അപരോന്മുഖത്വം ആധുനികതയുടെ കാലഘട്ടത്തിലെ ശ്രദ്ധേയമായ ഒരു വളർച്ചയാണെന്നു കാണാം. ശാസ്ത്രത്തിന്റെ ഉയർച്ച കാര്യങ്ങളെ യുക്തിഭദ്രമായരീതിയിൽ നോക്കിക്കാണുന്നതിന് ജനനായകരെ സഹായിച്ചു. അച്ചടിശാലകളുടെ വ്യാപനം ജനതയുടെ സാക്ഷരതയെ (മധ്യവിഭാഗത്തിന്റെ) ഏറെക്കുറേ സ്വാധീനിച്ചു.

നാസ്തികദർശനങ്ങളും ഭാരതവും

ഭാരതം ആധ്യാത്മികതയുടെ നാടായാണ് അറിയപ്പെടുന്നത്. പക്ഷെ ഭാരതീയ ദർശനങ്ങളിൽ ഏറിയപങ്കും നാസ്തികമാണെന്നുള്ളതാണ് വസ്തുത. ക്രി.മു ആറാം ശതകത്തിൽ എഴുതപ്പെട്ട ശ്വേതാശ്വതരോപ നിഷത്തിൽ ഈശ്വരവാദത്തിനോടൊപ്പം ആകസ്മികത്വവാദത്തിനും സ്വഭാവ വാദത്തിനും സ്ഥാനംനല്കിയിട്ടുണ്ട്. പ്രപഞ്ചം തികച്ചും ഭൗതി കമാണെന്നും സ്വാഭാവികമായാണ് അതു പിറവികൊണ്ടതെന്നും സ്വഭാവവാദത്തിൽ പറയുന്നു. ശാസ്ത്രത്തിന്റെ രീതിയിലാണ് സ്വഭാവ വാദം കാര്യങ്ങൾ ഉൾക്കൊള്ളുന്നത്. ബൃഹസ്പതിയുടെ ലോകായതവും നാസ്തികദർശനങ്ങളിൽ പ്രമുഖമാണ്. മാധവാചാര്യൻ സർവദർശന സംഗ്രഹത്തിൽ ഇതിന്റെ പ്രാധാന്യം എടുത്തു പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. ഭൗതിക വസ്തുക്കൾ ഉണ്ടാകുന്നതിന്റെ അടിസ്ഥാനമായി ലോകായതം (ചാർവ്വാക മതം) പറയുന്നത് ഭൂമി, ജലം, തേജസ്, വായു എന്നീ നാലുകാരണങ്ങ ളാണ്. ഇവയുടെ വിവിധ അനുപാതത്തിലുള്ള കൂടിച്ചേരലാണ് പദാർത്ഥ സൃഷ്ടിക്കുകാരണമാകുന്നതെന്ന് ഇക്കൂട്ടർ വാദിക്കുന്നു. പ്രപഞ്ചസൃഷ്ടിക്ക് ഈശ്വരൻ ആവശ്യമില്ലെന്നും അത് മിഥ്യയാണെന്നും ഇവർ പ്രസ്താ വിക്കുന്നു. തീയ് ചൂടുള്ളതും വെള്ളം തണുത്തതും ആകുന്നു. കാരണം അവയുടെ സ്വഭാവം മാത്രമാണ്. ആരും അങ്ങനെ സൃഷ്ടിച്ചിട്ടില്ല. വേദങ്ങളും സ്വർഗ്ഗവും സന്യാസവും ഒക്കെ ഉദരനിമിത്തമാണെന്ന പരിഹാസവും ഇവർക്കുണ്ട്. ജൈനബുദ്ധമതങ്ങളും സാംഖ്യം പൂർവ്വമീ മാംസ എന്നീ ദർശനങ്ങളും നിരീശ്വരവാദപരമാണ്.

നൂറ്റാണ്ടുകളായി നിലനിന്നിരുന്ന അധികം പ്രബലമല്ലാത്ത നാസ്തിക ചിന്ത നവോത്ഥാന കാലത്ത് ശക്തിപ്പെടാനുള്ള കാരണങ്ങൾ എന്തെ ല്ലാമെന്ന് അന്വേഷിക്കേണ്ടതുണ്ട്. ആധുനികതയുടെ സ്വഭാവസവി ശേഷതകളായി മുൻപറഞ്ഞ ഘടകങ്ങൾ എല്ലാംതന്നെ യുക്തിചിന്ത ബലപ്പെടാൻ സഹായകമായിത്തീർന്നിട്ടുണ്ട്. (വ്യവസായവത്കരണം,

ശാസ്ത്രബോധം, മതേതര ചിന്തകൾ മുതലായവ) മത , ശാസ്ത്രം എന്നിവ പ്രാകൃതസമൂഹത്തിലെ മാന്ത്രികവിദ്യയിൽ നിന്ന് ഉടലെടുത്തവയാണെന്ന് നിരീക്ഷിച്ചിട്ടുണ്ട്. (ഡോ. എൻ. വി.പി ഉണിത്തിരി, ഭാരതീയ ദർശനത്തിന്റെ അറിയപ്പെടാത്ത മുഖം) "മതം അറിയാത്തതിന്റെ മുന്നിൽ മനുഷ്യന്റെ നിസ്സഹായത പ്രകടിപ്പിക്കുന്ന മാന്ത്രികവിദ്യയുടെ നിഷേധാത്മകവശത്തെ വികസിപ്പിച്ചപ്പോൾ ശാസ്ത്രം, അറിഞ്ഞതിന്റെമേൽ അവന്റെ ശക്തിയെ പ്രകടിപ്പിക്കുന്ന അതിന്റെ ക്രിയാത്മകവശത്തെ വളർത്തിയെടുത്തു." മതം വർഗ്ഗസ്വഭാവത്തെ നിലനിർത്താൻ ഉപകരിക്കുന്ന ഒന്നാണ്. മനുഷ്യനെ പറ്റിക്കുന്നതാണ് മതമെന്ന് തിരിച്ചറിഞ്ഞ പരിഷ്കരണവാദികൾ ശാസ്ത്രം നല്കുന്ന സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ ലഹരി മനസ്സിലാക്കി.

അപൗരുഷേയവാദത്താൽ
ആത്മവഞ്ചന ചെയ്തിടും
മതങ്ങളെ തുരത്തുന്ന
സയൻസിന് തൊഴുന്നു ഞാൻ (സയൻസ് ദശകം)

വയലാറും മറ്റൊരു തരത്തിൽ തന്റെ നാസ്തികത പ്രകടമാക്കുന്നുണ്ട്.

വാകച്ചാർത്തണിയുന്ന വിഗ്രഹത്തിന്നല്ല
വാഗർത്ഥ സ്വരൂപിയാം കവിക്കെൻ പുഷ്പാഞ്ജലി എന്നാണത്.

ഈശ്വരനേക്കാൾ ഉയർന്നുനില്ക്കുന്ന മനുഷ്യസങ്കല്പം ആധുനികതയുടെ പ്രത്യേകതയാണ് മതങ്ങൾ ദൈവങ്ങളെ സൃഷ്ടിച്ച പാട്ടുപോലെ ജനകീയമായ മറ്റൊരു നാസ്തികഗാനം കേരളത്തിൽ ഉണ്ടായിട്ടുണ്ടോ എന്നത് സംശയമാണ്. അറിവിന്റെ ഉല്പാദനം പാശ്ചാത്യ സമ്പദ് വ്യവസ്ഥയെ ആശ്രയിച്ചുനിന്നതിനാൽ പടിഞ്ഞാറൻ മൂല്യങ്ങളും കേരളത്തിൽ പ്രചരിച്ചു. മനുഷ്യനെ സംരക്ഷിക്കാൻ അതീതമായ ഒന്നും നിലനില്ക്കുന്നില്ലെന്നും അവനവന്റെ കപ്പിത്താൻ അവനവൻ തന്നെയാണെന്നുമുള്ള അറിവ് ഭൂരിഭാഗം പേർക്കും ഉണ്ടായി. അടിമയ്ക്ക് അവകാശങ്ങളെപ്പറ്റി ബോധം ഉണ്ടായി. അടിച്ചമർത്തപ്പെട്ടവരുടെ ചിന്ത വിപ്ലവങ്ങളിലേക്ക് വളർന്നു.

മനുഷ്യശക്തിയെപ്പറ്റി പതിനേഴാം നൂറ്റാണ്ടുമുതലേ ചിന്തകൾ ഉണ്ടായിരുന്നു. പ്രായോഗികമായി ആ ശക്തിയുടെ പരീക്ഷണം യൂറോപ്യൻ നവോത്ഥാന ഘട്ടത്തിലാണ് സംഭവിച്ചത് എന്നുപറയാം. പരിണാമശ്രേണിയിലെ ഏറ്റവും ഉയർന്ന ജീവിയായ മനുഷ്യന് ശാസ്ത്രത്തിന്റെ അദ്ഭുതപൂർവമായ വളർച്ച നല്കിയ വിശ്വാസം മതങ്ങളെ തള്ളിപ്പറയാനും മനുഷ്യന്റെ കഴിവിൽ അഭിമാനിക്കാനും ബലംനല്കി. മനുഷ്യന് മതം

ആവശ്യമായിത്തീരുന്നതിന്റെ കാരണം യുക്തിചിന്തകർ വിശദീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്. പ്രപഞ്ചത്തെക്കുറിച്ചുള്ള യാഥാർത്ഥ്യം, മരണത്തിന്റെ സത്യം ഇതൊക്കെ അജ്ഞാതമായിരിക്കുന്ന സ്ഥിതിയിൽ വേദനയനുഭവിക്കുന്ന മനുഷ്യന് ആശ്വാസമരുളുന്ന ഉദാത്തമായ ഒരു സങ്കൽപം തന്നെയാണ് ഈശ്വരൻ എന്നതാണത്. പക്ഷെ മൂല്യാധിഷ്ഠിതമായ മതം സ്ഥാപനവൽക്കരിക്കപ്പെടുന്നതോടുകൂടി ദൈവത്തിന്റെ അപരിമേയതയോടൊപ്പം മനുഷ്യന്റെ നിസ്സാരവത്കരണവും ഉദ്ഘോഷിക്കുന്നു. പുരോഹിതവർഗ്ഗം ഉപജാപത്തിന്റെയും അഴിമതിയുടെയും കെട്ടുപാടുകളിൽ വിലസുന്നു. ഈ സ്ഥിതി മാറുവാനും മാനുഷികവശങ്ങളെ ഉയർത്തിക്കാട്ടാനുമാണ് നവോത്ഥാന ചിന്തകർ യത്നിച്ചത്.

കേരളീയ നവോത്ഥാനവും നാസ്തികനിലപാടുകളും

മതത്തെക്കാളധികം ജാതിയായിരുന്ന കേരളത്തിൽ നവോത്ഥാനത്തിനു തടസ്സമായി നിന്നത്. ജാതീയത കേരളത്തിന്റെ ശാപമാണെന്ന ബോധ്യം അവർണ്ണ ജനതയിലുണ്ടാക്കുവാനാണ് പരിഷ്കർത്താക്കൾ ശ്രമിച്ചത്. സംഘം ചേരുവാനും പ്രതികരിക്കുവാനും അവർ കീഴാള വർഗ്ഗത്തെ പഠിപ്പിച്ചു. വൈകുണ്ഠ സ്വാമികൾ, സഹോദരൻ അയ്യപ്പൻ, പൊയ്കയിൽ അപ്പച്ചൻ, ബ്രഹ്മാനന്ദ ശിവയോഗി , വി.ടി. ഭട്ടതിരിപ്പാട് മുതലായവർ തങ്ങളുടെ ചിന്തകളിൽ നിരീശ്വരവാദത്തിന്റെ സ്ഫുലിംഗങ്ങൾ ഉയർത്തിയിട്ടുണ്ട്. 'അച്ചണ്ട വെന്തീഞ്ഞ ഇന്നാ' (ടി.കെ.സി. വടുതല) എന്ന കഥയിൽ ആവിഷ്കരിക്കുന്നതുപോലെ മതം മാറിയാലും ജാതി മാറാത്ത സമൂഹമായിരുന്നു കേരളത്തിലേത്. ദുരാചാരങ്ങളുടെ വലകളിൽപെട്ട് പിടയുന്ന മത്സ്യങ്ങളായിരുന്നു കേരളത്തിലെ അവർണ്ണ ജനവിഭാഗം. മതങ്ങൾ ഒരേതട്ടുകളിൽ സഹവസിച്ചപ്പോൾ ജാതികൾ കൂടിയതും കുറഞ്ഞതുമായ അനേകം തട്ടുകളിൽ വിഭാഗീയത സൃഷ്ടിച്ചു കീഴാളജനതക്ക് ശരീരം കാർന്നുതിന്നുന്ന പുഴുക്കളും സവർണ്ണർക്ക് ജാതി ശരീരസംരക്ഷണത്തിനുള്ള കവചവുമായിത്തീർന്നു. ഈശ്വരൻ തങ്ങളുടെ ജാതിയെ സംരക്ഷിക്കുന്നില്ലെന്ന് ദളിതർക്ക് ബോധ്യമായപ്പോഴാണ് യുക്തിമാർഗ്ഗത്തിലേക്ക് അവർ തങ്ങളുടെ ചിന്തയെ തിരിച്ചുവിട്ടത്. നാസ്തികൃത്തിന്റെ ശക്തി പരിമിതമായിട്ടാണെങ്കിലും കേരളീയരെ അറിയിക്കാൻ ഈ സംരംഭങ്ങൾക്ക് കഴിഞ്ഞു.

1851-ൽ കണ്ണാടി പ്രതിഷ്ഠ നടത്തിയ വൈകുണ്ഠസ്വാമികൾ ശ്രീനാരായണ ഗുരുവിനും മുമ്പേ ജാതി ഒൻട്, മതം ഒൻട്, കുലം ഒൻട്, നീതി ഒൻട്... എന്നിങ്ങനെ ജനതയെ ബോധിപ്പിച്ചു. പന്തിഭോജനവും അവർണർക്കുള്ള കിണർ നിർമ്മാണവും (കുന്തിരിക്കിണർ) നിഴൽ താങ്കളും

(ക്ഷേത്രങ്ങൾ) തലപ്പാവുചൂടലുമൊക്കെക്കൊണ്ട് ആധുനികതയുടെ മനുഷ്യകേന്ദ്രിതമായ അംശങ്ങളെയാണ് സ്വാമികൾ ഉയർത്തിക്കൊണ്ടുവന്നതെന്നു കാണാം. പൂജയില്ലാത്ത ആ ക്ഷേത്രങ്ങളിലെ കളിമൺ പ്രസാദം ആര്യക്ഷേത്രങ്ങൾക്കൊരു വെല്ലുവിളിയായിരുന്നു. (മണ്ണ് അധ്വാനിക്കുന്നവന്റെ അടയാളം). ശ്രീനാരായണ ഗുരുവും ഒരു ജാതി ഒരുമതം എന്ന സന്ദേശത്തിലൂടെ അറിയിച്ചത് മനുഷ്യവംശത്തിന്റെ മഹിമയായിരുന്നു: കണ്ണാടി പ്രതിഷ്ഠ അവനവനിലെ ആത്മശക്തിയെ അറിയാനുള്ള മാർഗ്ഗമായി ജനതയ്ക്കു ബോധ്യപ്പെടുത്താൻ രണ്ടുപേരും യത്നിച്ചു. എല്ലാ നന്മകളും ചേർന്ന രൂപമായി ഈശ്വരനെ സങ്കല്പിക്കുന്നതുപോലെ മനുഷ്യനെയും അറിയാൻ ഇവർ ആവശ്യപ്പെട്ടു. 1836-ൽ ശുചീന്ദ്രത്ത് വൈകുണ്ഠസ്വാമികൾ സ്ഥാപിച്ച സമത്വ സമാജം ജനതയുടെ സമതയിലാണ് ശ്രദ്ധചെലുത്തിയത്. വിഗ്രഹാരാധനയ്ക്ക് വൈകുണ്ഠ സ്വാമികൾ എതിരായിരുന്നു. തുവയൽ പന്തി എന്ന പാഠശാല ആരംഭിച്ചതിലൂടെ ജ്ഞാനത്തിന്റെ വ്യാപനം സാദ്ധ്യമായി. ഊഴിയവേല (വേതനം കൂടാതെയുള്ള ജോലി) അവസാനിപ്പിക്കാനും ചാന്നാർ സ്ത്രീകളുടെ വസ്ത്രധാരണത്തിനുമുള്ള അവകാശം ഊട്ടിയുറപ്പിക്കാനുമെല്ലാം വൈകുണ്ഠസ്വാമികളെ സഹായിച്ചത് കണിശമായ ബുദ്ധിവൈഭവവും യുക്തിചിന്തയുമാണെന്നു കാണാം. ദേവീദേവന്മാരുടെ പ്രതിഷ്ഠയില്ലാത്ത അനേകം പതികൾ (ക്ഷേത്രങ്ങൾ) അദ്ദേഹം സ്ഥാപിച്ചു.

അടിമകളായി ജീവിച്ച പാരമ്പര്യം മാത്രമുള്ള ജനതയ്ക്ക് അവകാശങ്ങളെപ്പറ്റി ബോധ്യമുണ്ടാക്കുന്നതിനായി പ്രസംഗങ്ങളിലൂടെയും ആത്മീയ പ്രവർത്തനങ്ങളിലൂടെയും കവിതയിലൂടെയും ശ്രമിച്ച പൊയ്കയിൽ ശ്രീകുമാരഗുരു ഒടുവിൽ നിരീശ്വരവാദിയായിത്തീർന്നു. ഗർഭിണികളായ സ്ത്രീകളെപ്പോലും പോത്തിനൊപ്പം നുകത്തിൻകീഴിൽ നിർത്തിയോടിച്ച് അവർ മരിച്ചുവീണ സംഭവങ്ങൾ, മാതാപിതാക്കളിൽനിന്നു മക്കളെ വേർപെടുത്തി വില്ക്കുന്ന അടിമസമ്പ്രദായം ഇതൊക്കെ സ്വന്തം സമുദായത്തിന്റെ ചരിത്രമാണെന്നു തിരിച്ചറിഞ്ഞ കുമാരഗുരു, ബൈബിളിലുള്ളത് അടിമകളുടെ ചരിത്രമല്ല എന്നു മനസ്സിലാക്കി. മികച്ച പ്രാസംഗികനായിരുന്ന അദ്ദേഹം ഹിന്ദുമതം മാർത്തോമാ സഭ, ബ്രദർ മിഷൻ, വേർപാട് സഭ തുടങ്ങി പല സംഘങ്ങളിലും പ്രവർത്തിച്ചെങ്കിലും എല്ലാവരും ദളിതനായിക്കണ്ട് അദ്ദേഹത്തെ പലപ്പോഴും അവഹേളിച്ചു. അദൃശ്യനായ ദൈവത്തെ പൂജിക്കുന്നതിൽനിന്നു മാറി പ്രത്യക്ഷ രക്ഷയ്ക്കു വേണ്ടി ഒരു സംഘം സ്ഥാപിക്കാൻ അദ്ദേഹം തീരുമാനിച്ചു. അതാണ് പിന്നീട് അഞ്ചുലക്ഷത്തോളം അംഗബലമുള്ള പ്രത്യക്ഷ രക്ഷാ ദൈവസഭയായി വികസിച്ചത്. അടിമവർഗ്ഗത്തിന്റെ മോചനത്തിനായി ജാതിരഹിത

സമൂഹം പടുത്തുയർത്തുക എന്ന സങ്കല്പമായിരുന്നു ഇതിനു പിന്നിലുള്ളത്.

ഒരിക്കൽ പ്രസംഗിച്ചുകൊണ്ടുനിന്നപ്പോൾ കുമാരഗുരു ഇങ്ങനെ ചോദിച്ചതായി പറയപ്പെടുന്നു. “പാപം, ശാപം, മരണം, വിധി, ദൈവകോപം, ന്യായവിധി ഇതിൽനിന്നു രക്ഷിക്കാൻ ബൈബിളിനാവുമോ? ബൈബിൾ വായിച്ച് രക്ഷപ്രാപിക്കാമെന്ന് നിങ്ങളാരെങ്കിലും കരുതുന്നുണ്ടെങ്കിൽ എഴുന്നേൽക്കുക”. ആരുമെണീറ്റില്ല. “എങ്കിൽ നിങ്ങളുടെ ‘കൈവശമിരിക്കുന്ന ബൈബിൾ തീയിലേക്ക് ഇട്ടേക്കുവിൻ”.

പഴയ നിയമം മുഴുവൻ വായിച്ചു ധ്യാനിച്ചിട്ടും
സത്യം ഞാനറിഞ്ഞില്ലല്ലോ
ലേഖനങ്ങൾ മുഴുവൻ വായിച്ചു ധ്യാനിച്ചിട്ടും
സത്യം ഞാനറിഞ്ഞില്ലല്ലോ?

വേദത്തിൽ ചേർന്ന ഒരു അവർണ്ണൻ മരിച്ചപ്പോൾ സവർണ്ണ ക്രിസ്ത്യാനികളുടെ ശ്മശാനത്തിലടക്കി. ഇതു മനസ്സിലാക്കിയ പുരോഹിതർ ശവം മാന്തിയെടുത്ത് പുറമ്പോക്കിൽ മറവുചെയ്തു. ഇത്തരം നിരവധി സംഭവങ്ങൾ കുമാരഗുരുവിന്റെ മനസ്സിനെ മഥിച്ചു. ‘ബുദ്ധി ബോധങ്ങളെ ചൊല്ലിത്തരുവാൻ, ആരുമില്ലാ’ത്ത അവസ്ഥ അദ്ദേഹത്തെ കുഴക്കി. ഒരു മതത്തിലും സ്ഥാനം കിട്ടാത്ത സങ്കടമാണ് സ്വയം വിളക്കായി പ്രകാശം ചൊരിയാൻ അദ്ദേഹത്തെ പ്രേരിപ്പിച്ചത്.

ദൈവത്തെ കണ്ടില്ലല്ലോ
ആത്മാവിനെ കണ്ടില്ലല്ലോ
ആത്മാവിനെയും ദൂതൻമാരെയും
കണ്ണുകൊണ്ട് കണ്ടില്ലല്ലോ
മോശയെ ഞാൻ കണ്ടില്ലല്ലോ
പ്രമാണം എനിക്കില്ലല്ലോ (പൊയ്കയിൽ അപ്പച്ചൻ)

മനസ്സാണ് ദൈവം എന്ന പക്ഷക്കാരനായിരുന്നു ‘നിരീശ്വരവാദികളുടെ ഗുരു എന്നറിയപ്പെടുന്ന കാരാട്ട് ഗോവിന്ദമേനോൻ. ഇദ്ദേഹമാണ് ബ്രഹ്മാനന്ദ ശിവയോഗിയെന്ന പേരിൽ പ്രശസ്തനായിത്തീർന്നത്. മതത്തെയും വിഗ്രഹാരാധനയെയുമെതിർത്ത ഇദ്ദേഹം ആനന്ദമതമെന്ന പേരിൽ സ്വന്തമായി ഒരു മതം സ്ഥാപിച്ചു. മനസ്സിലെ ശാന്തി സ്വർഗ്ഗവും അശാന്തി നരകവുമാണ്. അല്ലാതെ വേറെ സ്വർഗ്ഗനരകങ്ങളില്ല. ഇത്തരത്തിലായിരിന്നു അദ്ദേഹം ചിന്തിച്ചിരുന്നത്. അഹിംസയാണ് എല്ലാ ധർമ്മങ്ങളിലും പ്രധാനമെന്നു കല്പിക്കുകയും സന്യാസിമാരെ ‘ഉദരനിമിത്തം’ എന്നു പരിഹസിക്കുകയുംചെയ്തു ഇദ്ദേഹം. ചലനവും മാറ്റവും

പ്രകൃതിയുടെ സ്വഭാവങ്ങളാണെന്നും പ്രകൃതി സ്വയംഭ്രവാണെന്നും ഇദ്ദേഹം വാദിച്ചു. പകിടയുരുട്ടുമ്പോൾ എണ്ണം ഭിന്നമാകുന്നതുപോലെ സത്വരജസ്തമോഗുണങ്ങൾ അനേകവിധത്തിൽ സംയോജിച്ച് പ്രപഞ്ചം പരിലസിക്കുന്നതായി അദ്ദേഹം പ്രസ്താവിച്ചു. മനസ്സെന്നാൽ സൂക്ഷ്മ ശരീരം തന്നെയാണെന്ന് അദേഹം കരുതി. പുനർജന്മത്തൽ വിശ്വസിക്കാത്ത ശിവയേണ്ടിമതചടങ്ങുകളും ബിംബാരാധനയും നിഷേധിച്ചു.

ജീവൻ ഹിന്ദുവല്ലാ ജീവനഹോ
ബൗദ്ധ ജാതിയുമല്ലാ
ജീവൻ ക്രിസ്ത്യനുമല്ല, ജീവനൊരു
ജാതിയില്ലാ സത്തല്ലോ
ഇല്ല ശരീരത്തിനും ചൊല്ലാൻ
ബൗദ്ധാദി ജാതിഭേദങ്ങൾ
എല്ലാം ഭൗതികമല്ലോ-
തല്ലാന്യോന്യമൊന്നുമില്ലല്ലോ (ശിവയോഗി)

ആനന്ദ വിമാനമെന്ന കൃതിയിൽ ദൈവത്തിന്റെ സന്നിധിയിൽത്തന്നെ അമംഗളമായ കാര്യങ്ങളുണ്ടാകുന്നതെന്തുകൊണ്ടെന്ന ചിന്തയുണ്ട്. മണ്ഡലകാല ആനയെഴുന്നെള്ളിപ്പിൽ ആനവിരളുന്നതും കമ്പംപൊട്ടി ആളുകൾ മരിക്കുന്നതുമൊക്കെ ദൈവമുണ്ടെങ്കിൽ സംഭവിക്കുമോ എന്നാണ് അദ്ദേഹം ചോദിക്കുന്നത്. മനസ്സ് ശുദ്ധമാക്കി വയ്ക്കാൻ യോഗി ഉപദേശിച്ചു. മറ്റു സാമൂഹ്യപരിഷ്കർത്താക്കളേക്കാൾ തീവ്രമായി നാസ്തിക വാദമുന്നയിച്ച വ്യക്തിയായിരുന്നു ശിവയോഗി. ശാന്തമായ മനസ്സാണ് പ്രപഞ്ചത്തിലെ ഏറ്റവും ശുദ്ധമായ വസ്തു എന്ന് യോഗി വിശ്വസിച്ചു. പക്ഷേ ശിവയോഗിയുടെ ആനന്ദമതത്തിനും കൃതികൾക്കും കേരളീയരുടെയിടയിൽ അധികം പ്രചാരം കിട്ടിയില്ല.

എല്ലാ മതങ്ങളുടെയും ധർമ്മതത്ത്വവും ആസ്തികന്മാരുടെയും നാസ്തികന്മാരുടെയും പൊതുവായ ആദർശവും മനുഷ്യരുടെ സാഹോദര്യമാണെന്ന് അയ്യപ്പൻ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. സഹോദരനെന്ന പേരിലുള്ള പത്രം അതിന്റെ പ്രകാശനമാണ്. ദൈവവിഗ്രഹങ്ങളെ പരിഹസിക്കുകയും കൊടുങ്ങല്ലൂർ ഭരണിപ്പാട്ടിനെതിരേ ആഞ്ഞടിക്കുകയുംചെയ്ത അയ്യപ്പൻ ജാതിവേണ്ട, മതംവേണ്ട, ദൈവംവേണ്ട മനുഷ്യന് എന്ന് പ്രസ്താവിച്ചു. വഴിപാടുകളെ എതിർക്കുകയും ശാസ്ത്രവിഷയങ്ങളെ സ്വാഗതം ചെയ്യുകയുംചെയ്തു. അയ്യപ്പൻ നാസ്തികനാണെന്ന് ആരോ ശ്രീനാരായണ ഗുരുവിനോട് പരാതിപറഞ്ഞപ്പോൾ അയ്യപ്പന്റെ ചെയ്തികളിൽ ആസ്തിക്യമുണ്ടെന്ന് ഗുരു മറുമൊഴിനല്കി. 'മാനവസേവ മാധവസേവ'

എന്നും 'ദൈവസ്നേഹം മാനവസേവന'ത്തിൽ എന്നുമൊക്കെ പറയുന്ന കർമ്മപദ്ധതി തന്നെയാണിത്. 1929-ൽ യുക്തിവാദി എന്ന പേരിൽ മാസിക തുടങ്ങിയതും അയ്യപ്പന്റെ പുരോഗമന ചിന്തയുടെ സൂചകമാണ്. മിശ്രഭോജനത്തിനു പിന്നിലെ അടിസ്ഥാനതത്ത്വവും സാഹോദര്യം തന്നെ. സയൻസ് ദശകം എന്ന കൃതി ശാസ്ത്രത്തിന്റെ മാഹാത്മ്യം ജനങ്ങളിലേക്കെത്തിക്കാനുള്ള മാർഗ്ഗമായിരുന്നു. മിശ്രവിവാഹം നടത്താൻ സഹായിക്കുന്നതിലൂടെ മതചിന്തകളുടെ ശിഥിലീകരണം സാധ്യമാകുമെന്ന് അദ്ദേഹം കരുതി.

ഗാന്ധിസത്തെ എതിർക്കുകയും ഗാന്ധിയെ ബഹുമാനിക്കുകയും ചെയ്തതിലെ വൈരുദ്ധ്യവും അയ്യപ്പന്റെ യുക്തിചിന്തയോട് ചേർത്തുവായിക്കേണ്ടതാണ്. നിരീശ്വരവാദപരമായ ബുദ്ധമതത്തോടായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിനു ചായ്വ്. ബുദ്ധമതം സ്വീകരിക്കാൻ ജനങ്ങളോട് അയ്യപ്പൻ ആഹ്വാനംചെയ്തു. കേരളീയർ ലെനിനെപ്പറ്റിയും റഷ്യൻ വിപ്ലവത്തെപ്പറ്റിയുമൊക്കെ 'സഹോദരൻ' പത്രത്തിലൂടെയാണറിഞ്ഞത്. കമ്മ്യൂണിസം സമത്വാധിഷ്ഠിതലോകത്തെ സമ്മാനിക്കുമെന്ന ദീർഘവീക്ഷണമായിരുന്നു ഇതിനു പിന്നിലുള്ളത്.

'ഇനി നാം അമ്പലങ്ങൾക്കു തീകൊളുത്തുക' എന്ന് ആഹ്വാനം ചെയ്ത പുരോഗമന ചിന്തകനാണ് വി.ടി. ഭട്ടതിരിപ്പാട്. അഹംഭാവംകൊണ്ട് തലയുയർത്തി നിൽക്കുന്ന പള്ളികളും അമ്പലങ്ങളും അന്ധവിശ്വാസത്തിന്റെ ശവക്കല്ലറകളാണെന്നാണ് വി.ടി. അഭിപ്രായപ്പെടുന്നത്. "ഒരാൾ പ്രേതത്തെ കണ്ടുവോ ആലിന്റെ മുകളിൽ ഈശ്വരനെ കണ്ടുവോ എന്നതൊക്കെ വാസ്തവത്തിൽ നമ്മെ പറ്റിക്കാനുള്ള ഒരുതരം വിദ്യകളാണ്. അതു പ്രചരിപ്പിക്കുന്നവർക്കുമറിയാം മറ്റുള്ളവർക്കുമറിയാം അതൊന്നുമില്ലാത്തതാണെന്ന്. അങ്ങനെ ചിലത് അവലംബിച്ചാൽ എത്ര വലുതാകും തന്റെ പ്രഭാവം എന്നറിയാമോ? അത്തരം കുറേ അന്ധവിശ്വാസങ്ങൾ പുലർത്തിയില്ലെങ്കിൽ അവർക്ക് സമൂഹത്തിൽ പിന്നെ സ്ഥാനമില്ല. കിട്ടി വരുന്ന അല്ലറചില്ലറ നേട്ടങ്ങളും നഷ്ടപ്പെട്ടും." താൻ ശാന്തിക്കാരനായി തുടർന്നെങ്കിൽ വച്ചുകഴിഞ്ഞ നിവേദ്യം പാവങ്ങൾക്കു കൊടുക്കുകയും തിരുവുടയാട അർദ്ധനഗ്നർക്ക് ചീന്തിക്കൊടുക്കുകയും ധൂപം അമ്പലത്തിലെ പെരുച്ചാഴി വർഗ്ഗങ്ങളെ (പട്ടർ, നമ്പൂതിരി തുടങ്ങിയവരെ ഉദ്ദേശിച്ച്) ഓടിക്കാനുപയോഗിക്കുകയും ചെയ്യുമെന്ന് 1933 ഏപ്രിൽ 28-ാംനു ഇറങ്ങിയ ഉണ്ണി നമ്പൂതിരിയിൽ അദ്ദേഹം പ്രസ്താവിച്ചിട്ടുണ്ട്. മതമെന്നത് ആചാരങ്ങൾ മാത്രമാവുകയും ഒടുവിൽ അനാചാരമായിത്തീരുകയും ചെയ്യുമ്പോൾ അധർമ്മത്തിന്റെ

വിളയാട്ടം തുടങ്ങുന്നതായി തോന്നിയതിനാലാണ് വൈദികവൃത്തി ശീലമാക്കിയിരുന്ന വി.ടി.യ്ക്ക് കാലത്തോട് നീതികാട്ടുവാൻ പരിഷ്കർത്താവായി മാറേണ്ടി വന്നത്. 'സത്യമെന്നത് ഇവിടെ മനുഷ്യനാകുന്നു' എന്ന പുസ്തകശീർഷകംതന്നെ ഇതിനുദാഹരണമാണ്.

പ്രാചീന ഭാരതീയ മൂല്യങ്ങൾ സവർണ്ണതയെ അധികരിച്ച രൂപപ്പെട്ടവയായതിനാൽ നവോത്ഥാന കാലത്ത് നവചിന്തകളുടെ രൂക്ഷതയിൽ അനാചാരദൂരീകരണത്തിനുള്ള മാർഗ്ഗമായിരുന്നു. തങ്ങളെ സഹായിക്കാത്ത ദൈവത്തെ തങ്ങളുടെ സമൂഹത്തിനാവശ്യമില്ലെന്ന് അവർണ്ണ സമുദായങ്ങൾ ഒറ്റക്കെട്ടായി പറഞ്ഞുതുടങ്ങി. ദൈവമെന്നത് മനുഷ്യമനസ്സുകളുടെ ആകെത്തുകയാണെന്ന വിവേകാനന്ദ ദർശനമായിരുന്നു പുതുചിന്തകരെ ആശ്ലേഷിച്ചിരുന്നത്. ആസ്തികരായ ശ്രീനാരായണ ഗുരുവും വിവേകാനന്ദനുമൊക്കെസദ്പ്രവൃത്തികളിൽ ഈശ്വരനെ കണ്ടവരാണ്. അഭൗമശക്തിയിലല്ല; ഭൗതികാസ്തിത്വമുള്ള 'കർതൃത്വങ്ങളിലാണ് ആധുനികതയുടെ വിചാരധാര സഞ്ചരിക്കുന്നത്. അവർണ്ണ സമുദായങ്ങളുടെ അവകാശ സംരക്ഷണത്തിനുവേണ്ടി പോരാട്ടങ്ങൾ തുടർന്ന കാലഘട്ടത്തിൽ ജാതിയെശോഷിപ്പിക്കുന്ന ഇത്തരം നാസ്തികയുക്തിക്ക് പ്രാമുഖ്യമുണ്ടായിരുന്നു. ക്ഷേത്രമല്ല, വ്യവസായ സ്ഥാപനങ്ങളും വിദ്യാലയങ്ങളുമാണിനി വേണ്ടതെന്ന ഉൾക്കാഴ്ച നവോത്ഥാനത്തിന്റേതായിരുന്നു. വെളിച്ചം കടക്കാത്ത വാസ്തുരീതിയിൽനിന്ന് ആധുനികതയുടെ വാസ്തുവിദ്യയിലേക്കുള്ള പരിവർത്തനം കൂടിയായിരുന്നു അത്.

നവോത്ഥാനത്തിനുശേഷം കേരളത്തിലെ കീഴാളജനങ്ങളുടെ അവകാശം സംരക്ഷിക്കപ്പെട്ടു. ജാതി സമൂഹങ്ങളുടെ ദൈവസങ്കല്പങ്ങൾ സംരക്ഷിക്കപ്പെടുകയോ ആര്യവത്കരിക്കപ്പെടുകയോചെയ്തു. ഈ കാലഘട്ടത്തിന്റെ തുടർച്ചപോലെ കേരളത്തിൽ യുക്തിവാരതമാണ്. മതത്തിനും ജാതിക്കുമതീതമായി മനുഷ്യനന്മ ലാക്കാക്കി യുക്തിബോധത്തോടെ പ്രവർത്തിക്കാൻ ചെറുതെങ്കിലും ശക്തമായ അടിത്തറ ഇത്തരം സംഘടനകൾ ഒരുക്കുന്നുണ്ട്.

ഗ്രന്ഥസൂചി

I. ഉണിത്തിരി. എൻ.വി.പി. ഡോ., ഭാരതീയ ദർശനത്തിന്റെ അറിയപ്പെടാത്ത മുഖം, മൈത്രി ബുക്സ് , തിരുവനന്തപുരം, 2007.
2. ടി.എച്ച്.പി. ചെന്താരശ്ശേരി, പൊയ്കയിൽ അപ്പച്ചൻ, മൈത്രി ബുക്സ്, തിരുവനന്തപുരം, 2017.
3 ഡേവീസ് ഇ.ഡി. (എഡി.), കേരള നവോത്ഥാനവും യുക്തിചിന്തയും, കേരള ശാസ്ത്രസാഹിത്യ പരിഷത്ത്, 2016.

4 മുരളീധരൻ പി. ഡോ., ശൂദ്രനും സ്ത്രീയും ഭഗവദ്ഗീതയും, ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, തിരുവനന്തപുരം, 2013.
5 രവീന്ദ്രൻ പി.പി., ആധുനികതയുടെ പിന്നാമ്പുറം, സാഹിത്യ പ്രവർത്തക സഹകരണ സംഘം, കോട്ടയം 2017.
6 സോമൻ നട്ടാശ്ശേരി, നവോത്ഥാന ചരിത്രത്തിലെ ഇതിഹാസങ്ങൾ, ഡോൺ ബുക്സ്.

മലയാളപ്പച്ച
malayala pachcha

മലയാളം - ഇംഗ്ലീഷ്
അർദ്ധവാർഷിക റിസേർച്ച് ജേണൽ

മലയാളവിഭാഗം

കെ.കെ.ടി.എം. ഗവണ്മെന്റ് കോളേജ്
പുല്ലൂറ്റ്, കൊടുങ്ങല്ലൂർ
കേരളം.

RNI No. KDIS3475/16

VOLUME 01 NUMBER 07
AUGUST, 2018

ISSN 2454-292X

creative commons

Printed, published and edited by Head of the Post Graduate Department of Malayalam, KKTM Govt. College, Pullut, Kodungallur, Kerala. Ph. 9497760864