Govt, Arts & Science College

RESEARCH JOURNAL

Peer Reviewed

Vol 6 • Issue 1 • June 2015

Editor

Dr. A.K. Abdul Gafoor

Govt. Arts & Science College

Kozhikode-18

Govt. Arts & Science College
RESEARCH JOURNAL
Peer Reviewed
Vol. 6, Issue 1, June 2015

Editorial Board
Prof (Dr). V. Vijayan
Dr. A.K. Abdul Gafoor (Editor)
Dr. Swarnakumari
Dr. P. Zubair.
Dr. A.K. Bindu
Dr. Geetha Nambiar
Dr. P.P. Bindu
Dr. V.A. Vasantha
Dr. M.C. Abdul Nazar
Dr. Shylajakumari
Dr. P. Babu
Dr. Sulojana
Mr. P. Shihabudheen

ISSN: 2277-4246
@ All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior permission of the authors. The authors are responsible for the views expressed in their articles.

Book & Cover design: De_design, Kozhikode
Printed at Friends Offset
Published by Prof (Dr). V. Vijayan, Principal
Govt. Arts & Science College, Kozhikode

Contents

09 SURVIVAL ANALYSIS OF CANCER PATIENTS USING PARAMETRIC AND NON-PARAMETRIC METHODS
• Raisa T.P., Bindu. P.P

20 AN ESCAPE TO VICTORY: CASTE AND CONVERSION IN 'SARASWATHI VIJAYAM'
• Ancy Bay

29 FORMATION OF MAPPILA COMMUNITY –A PRELIMINARY HYPOTHESIS
• Shihabudheen Poonthala

36 मज़हबी मतवालापन के खिलाफ़ गूँजती आवाज़: असगर वजाहत
• Dr. Nimmy A.A.

41 ആധുനികതയെ വിഭാവനചെയ്യുമ്പോൾ: ചന്തുമേനോൻ,നാരായണഗുരു, പോത്തേരി കുഞ്ഞമ്പു
• Sajeev. P.V.

50 BUDDHISM- THE UNIVERSAL ETHICAL PHILOSOPHY OF HUMANITY
• Nimi.M

53 GIVING SPACE TO THE DISPLACED: ABORIGINAL LITERATURE AS AN/OFF SHOOT OF POST COLONIALITY
• Dr. Swarna kumari

56 TOWARDS A CRITICAL AESTHETICS OF NEW INTERNATIONAL CINEMA: PERSPECTIVES ON SUCCESS, CIRCULATION AND CURATORIAL CRISES
• Dr. Arunlal K, Dr. Sunitha Srinivas C

Contents

66 ARATUPUZHA VELAYUDHA PANICKER, A FORGOTTEN SOCIAL REVOLUTIONARY
• Deepthi.P.R.

69 ആണത്താധീശത്വം - 'തകര' യെ മുൻനിർത്തി ചില നോട്ടങ്ങൾ
• Dr. Stalindas Padinjharepurakkal

73 समस्याओं में फँसे वृद्धावस्था: समकालीन हिंदी कहानी साहित्य में
• Sajila. K

78 IMPLEMENTATION OF RIGHT TO INFORMATION ACT IN INDIA: A COMPARATIVE STUDY OF SIKKIM AND KERALA
• Reena Joseph

94 കല്ലേൻ പൊക്കുടൻ: ആത്മാഖ്യാനം, സ്വത്വം, വ്യവഹാരം
• Ravi. K.P

106 THE RIGHT FOR REPRODUCTIVE LIBERTY AND ETHICAL SUBJECTIVITY
• Sabina S.

109 IMPLICATIONS OF ANCIENT INDIAN CULTURE IN THE PRESENT
• Sajan.R.

Foreword

The research journal of Govt. Arts & Science College, Kozhikode has stitched one more leaf to its annals. This time it comes laden with rich contributions from the eminent scholars and academicians in and outside the college. The magazine, I hope, will provide a worthy and useful reference guide to the researchers and interested scholars. I am happy that the academic community of the college has responded in a vibrant manner to this venture contributing research articles of high quality. I take this opportunity to praise all those hands and hearts that worked behind this journal for their yeoman service in producing a really worthy issue of the research journal.

Prof.(Dr) V. Vijayan
Principal

Editorial

The publication of vol.6, issue 1 of college research journal is a determined effort to provide new research findings to the academic community. This volume comprises articles from different disciplines, which are all pre reviewed by eminent professors and experts in the subject related. I acknowledge their plausible suggestions to improve its parameter. The visibility of articles published in this issue will be improved by the electronic posting through institutional repository. That helps academicians to access information and knowledge with a soft touch.

It is our pleasure to acknowledge Parent Teachers Association for extending financial support to this journal and all others who have directly or indirectly involved in this venture.

With kindest regards

Dr. A.K. Abdul Gafoor
Editor

SURVIVAL ANALYSIS OF CANCER PATIENTS USING PARAMETRIC AND NON-PARAMETRIC METHODS

**Raisa T.P,*[*] Bindu P.P*[*]

* Department of Statistics, Govt.Arts and Science College, Kozhikode
E-mail:ppbindukannan@gmail.com

Abstract

Cancer is a class of diseases when a cell or group of cells display uncontrolled growth, invasion and sometimes spread to other locations in the body via lymph or blood. Recently, there has been a great deal of interest in modeling survival data of cancer patients. In this study we illustrated the applications of parametric and non-parametric models for the cancer survival data. For the analysis we used the SPSS and R Package.

Introduction

Recently, there has been a great deal of interest in modeling survival data ofcancer patients. Survival analysis is concerned with studying the time between entry to a study and a subsequent event, such as death. In practice, after a cancer patient is hospitalized, medical data regarding the patients' condition is recorded. This data set may include information such as the patient's survival time, the tumor's stage, the health grade, the disease free time etc. With these data, it is possible to predict a patient's survival chance, or a group of patients' survival distribution over time.

Cancer is a class of diseases when a cell or group of cells display uncontrolled growth, invasion and sometimes spread to other locations in the body via lymph or blood. Cancer is one of the important causes of death and disabilities in the world [3,4]. It has been received a striking amount of health care resources [5]. Many things are known to increase the risk of cancer, including tobaccos, certain infections, and radiations, lack of physical activity obesity, and environmental pollutants. These can directly damage genes or combine with existing genetic faults with in cell to cause the disease. There are many parametric and non-parametric methods available for analysing survival data.

In parametric survival analysis, all parts of the model is specified, both the hazard func-

RESEARCH JOURNAL • PEER REVIEWED

tion and the effect of any covariates. The strength of this estimation is that it is easier and estimated survival curves are smoother as they draw information from the whole data. In addition, it is possible to do more sophisticated analyses with parametric models, such as including random effects or using Bayesian methodology to pool sources of information. The main drawback to parametric methods is that they require extra assumptions.

Nonparametric analysis is used to analyze data without assuming an underlying distribution which avoids potentially large errors brought about by making incorrect assumptions about the underlying distribution. However, nonparametric analysis usually generated much wider confidence bounds than those calculated via parametric analysis and predictions outside the range of observations are not possible. Kaplan – Meier (KM) estimator, also called product limit estimator is commonly used to get the survival function of lifetime data.

In the present paper parametric and non parametric methods were used for cancer survival data analysis. Section 2 describes survival function, hazard rate function and cumulative hazard rate functions. Various survival distributions are briefly reviewed in section 3. Section 4 describes the nonparametric methods for analyzing the survival data. We illustrate the applications of parametric and nonparametric methods to cancer survival datasets in section 5. Finally, some concluding remarks are given in section 6.

2. Functions of Survival Time

Survival analysis is a branch of statistics which deals with analysis of time to events, such as death in biological organisms and failure in mechanical systems. Survival analysis attempts to answer questions such as: what is the proportion of a population which will survive past a certain time? Of those that survive, at what rate will they die or fail? Can multiple causes of death or failure be taken into account? How do particular circumstances or characteristics increase or decrease the probability of survival?

The survival function denoted by S(t), is defined as $S(t) = P(T > t)$, where t is some time, T is a random variable denoting the time of death. That is, the survival function is the probability that the time of death is later some specified time t. The survival isalso called the survivor function or survivorship function in problems of biological survival, and the reliability function in mechanical survival problems.

The lifetime distribution function, conventionally denoted F, is defined as the compliment of the survival function,

$$F(t) = P(T \leq t) = 1 - S(t). \tag{2.1}$$

If F is the differentiable then the derivative, which is the density function of the lifetime distribution, is conventionally denoted f,

$$f(t) = F'(t) = \frac{d}{dt}F(t). \tag{2.2}$$

The function f is sometimes called the event density; it is the rate of death or failure events per unit time. The survival function can be expressed in terms of distribution and density function,

$$S(t) = P(T > t) = \int_t^{\infty} f(u)du = 1 - F(t). \tag{2.3}$$

Similarly, a survival event density function can be defined as,

$$S'(t) = \frac{d}{dt}\int_t^{\infty} f(u)du = \frac{d}{dt}[1 - F(t)] = -f(t). \tag{2.4}$$

The hazard function, conventionally denoted by h(t), is defined as the event rate at time t conditional on survival until time t or later (that is, $T \geq t$),

$$h(t) = lim_{\Delta t \to 0} P \frac{(t \le T \le t + \Delta t | T \ge t)}{\Delta t} = \frac{f(t)}{S(t)} = -\frac{S'(t)}{S(t)}. \quad (2.5)$$

It specifies the instantaneous rate of death or failure at time *t*, given that the individual survives up till time *t*. It describes the way in which the instantaneous probability of death for an individual changes with time. The shapes of the hazard functions may be qualitatively quite different. In some cases, there may be reasons to restrict consideration of models with non-decreasing hazard functions, or to choose a distribution with a so-called "bathtub-shaped" failure rate distribution to describe human population.

The hazard function can alternatively be represented in terms of the cumulative hazard function, conventionally denoted:

$$H(t) = -log\, S(t). \quad (2.6)$$

So transposing signs and exponentiation

$$S(t) = exp(-H(t)), \quad (2.7)$$

or differentiating (with the chain rule)

$$\frac{d}{dt} H(t) = -\frac{S'(t)}{S(t)} = h(t). \quad (2.8)$$

The name "cumulative hazard function" is derived from the fact that, $H(t) = \int_0^t h(u)du$ which is the "accumulation" of the hazard over time.

3. Survival Distributions

In this section we discussimportant theoretical distributions that havebeen used widely todescribe survival time,such asexponential, Weibull, and lognormal distribution. The survival function, hazard function and the maximum likelihood estimation of the parameters are discussed.

3.1 Exponential Distribution

The simplest and most important distribution in survival studies is theexponential distribution. When the survival time *T* follows the exponential distribution with parameter λ , the probability density function (pdf) is defined as.

$$f(t;\lambda) = \begin{cases} \lambda e^{-\lambda t} & t \ge 0, \\ 0 & t < 0. \end{cases} \quad (3.1)$$

Here λ > 0 is the parameter of the distribution, often called the *rate parameter*.

The survival function S(t) for the exponential distribution is:

$$S(t;\lambda) = e^{-\lambda t}, \ t > 0, \lambda > 0. \quad (3.2)$$

The failure rate (or hazard rate) is given by:

$$h(t;\lambda) = \lambda, \ \lambda > 0. \quad (3.3)$$

The exponential distribution is characterized by a constant hazard rate λ its only parameter. A high λ value indicates high risk and short survival; a low λ value indicates low risk and long survival.

The maximum likelihood estimate for the rate parameter is:

$$\hat{\lambda} = \frac{1}{\bar{t}}. \quad (3.4)$$

3.2 Weibull Distribution

The Weibull distribution is a generalization of the exponential distribution. However, unlike

the exponential distribution, it does not assume a constanthazard rate and therefore has broader application.

The probability density function of the Weibull distribution is

$$f(t;\gamma,\alpha) = \frac{\gamma}{\alpha}\left(\frac{t}{\alpha}\right)^{\gamma-1} exp(-(t/\alpha)^{\gamma}), \quad (3.5)$$

where, $\gamma, \alpha > 0, \gamma$, is the *shape parameter* and is the *scale parameter* of the distribution.

The survival function S(t) for the Weibull distribution is:

$$(t) = exp(-t/\alpha)^{\gamma}, t \geq 0, \gamma > 0, \alpha > 0 \quad (3.6)$$

The failure rate (or hazard rate) is given by:

$$h(t) = \gamma t^{(\gamma-1)}, \ t \geq 0, \gamma > 0. \quad (3.7)$$

The maximum likelihood estimator for the parameter given γ is:

$$\hat{\alpha} = \frac{1}{N}\sum_{i=1}^{N}(t_i^k - t_N^k) \quad (3.8)$$

where $t_1 > t_2 > \cdots > t_N$, are the *N* largest observed samples.

The maximum likelihood estimator for γ is:

$$\hat{\gamma}^{-1} = \frac{\sum_{i=1}^{N}(t_i^k \ln t_i - t_N^k \ln t_N)}{\sum_{i=1}^{N}(t_i^k - t_N^k)} - \frac{1}{N}\sum_{i=1}^{N} \ln t_i. \quad (3.9)$$

3.3Log-normal distribution

A log-normal (or lognormal) distribution is a continuous probability distribution of a random variable whose logarithm is normally distributed.

The probability density function of a lognormal distribution is:

$$f_t(t;\mu,\sigma) = \frac{1}{t\sigma\sqrt{2\pi}} e^{-\frac{(\ln t-\mu)^2}{2\sigma^2}}, \ t > 0, \quad (3.10)$$

where μ > 0, is the *location parameter* and $\sigma > 0$ is the *scale parameter* of the distribution.

The formula for the survival function of the lognormal distribution is:

$$S(t;\mu,\sigma) = 1 - \Phi\left(\frac{\ln(t-\mu)}{\sigma}\right), \ t, \ \mu, \ \sigma \geq 0, \quad (3.11)$$

where Φ is the cumulative distribution function of the normal distribution.

The formula for the hazard function of the lognormal distribution is:

$$h(t;\mu,\sigma) = \frac{\left(1/(t-\mu)\sigma\right)\Phi\left(\ln(t-\mu)/\sigma\right)}{\Phi\left(-[\ln(t-\mu)]/\sigma\right)}, \ t, \ \mu, \ \sigma \geq 0, \quad (3.12)$$

where Φ is the cumulative distribution function of the normal distribution.

The maximum likelihood estimators of the log-normal distribution parameters μ and σ are:

$$\hat{\mu} = \frac{\sum_k \ln t_k}{n}, \ \hat{\sigma} = \frac{\sum_k (\ln t_k - \hat{\mu})^2}{n} \quad (3.13)$$

4. Non Parametric Approach

Nonparametric analysis is used to analyze data without assuming an underlyingdistribution. Kaplan–Meier (KM) estimator, also called product limit estimator isa commonly used non-parametric method.

4.1 Kaplan-Meier Estimate (Product-Limit estimate)

From a set of observed survival times (including censored times) in a sample ofindividuals, we can estimate the proportion of the population of such people who wouldsurvive a given length of time using the method called theproduct limit or Kaplan-Meier method. Let the survival times of n individual be $t_1 \leq t_2 \leq \ldots \leq t_n$, ,, then the Kaplan - Meier estimate of the survival function is:

$$\hat{s}(t) = \frac{Number of observations \geq t}{n}, t \geq 0. \quad (4.1)$$

This is a step function that decreases by 1/n just after each observe lifetime if all observation are distinct. More generally, if there are d lifetime equal to t, the *S(t)* drops by just past t. A plot of Kaplan - Meier estimate of the survival function is a series step of declining magnitude.

When the sample size is large enough with respect to the population, Kaplan- Meier estimator approaches the true survival function for the population.

Censored survival times occur if the event of interest (i.e., death) does not occur for apatient during the study period. When dealing with censored lifetime data, some modification of (4.1) is necessary, since the number of life times greater than or equal to t will notgenerally be known exactly. The modification described here is called the product-limit (PL) estimate of survival function, or the Kaplan-Meier (KM) estimate.

Suppose there are n individuals and k distinct failure times $t_1 < t_2 < \ldots < t_k$. Let d_j

be the number deaths at time t_j. Let n_j be number of individuals at risk at time t_j, that isthe number of individuals alive and uncensored just prior to time tj. If a censoring time isa t_j, they are assumed to be censored just after the deaths. Then the Kaplan-Meier estimator for the survival function is

(4.2)

5. Applications

In this section we discuss the applications of parametric and non parametric methods for analyzing the cancer survival data. In section 5.1 we discuss parametric analysis of cancer survival data using exponential, Weibull and lognormal distributions. Maximum likelihood method of estimation is carried out using the R Package. In section 5.2 we discuss non parametric analysis of cancer survival data by Kaplan-Meier Product limit Method [2]using SPSS Package.

5.1 Parametric Analysis of Survival data

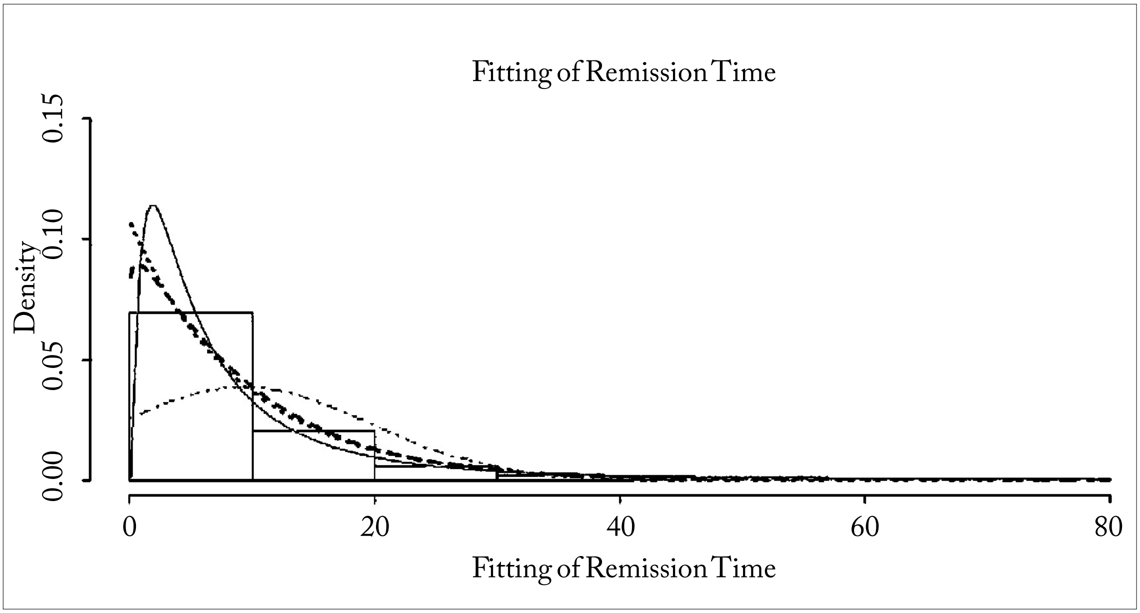

Figure 5.1: FittedNormal (cyan dash-dot), exponential (red dot), Weibull (blue dash) and lognormal (green line) distribution for remission time data.

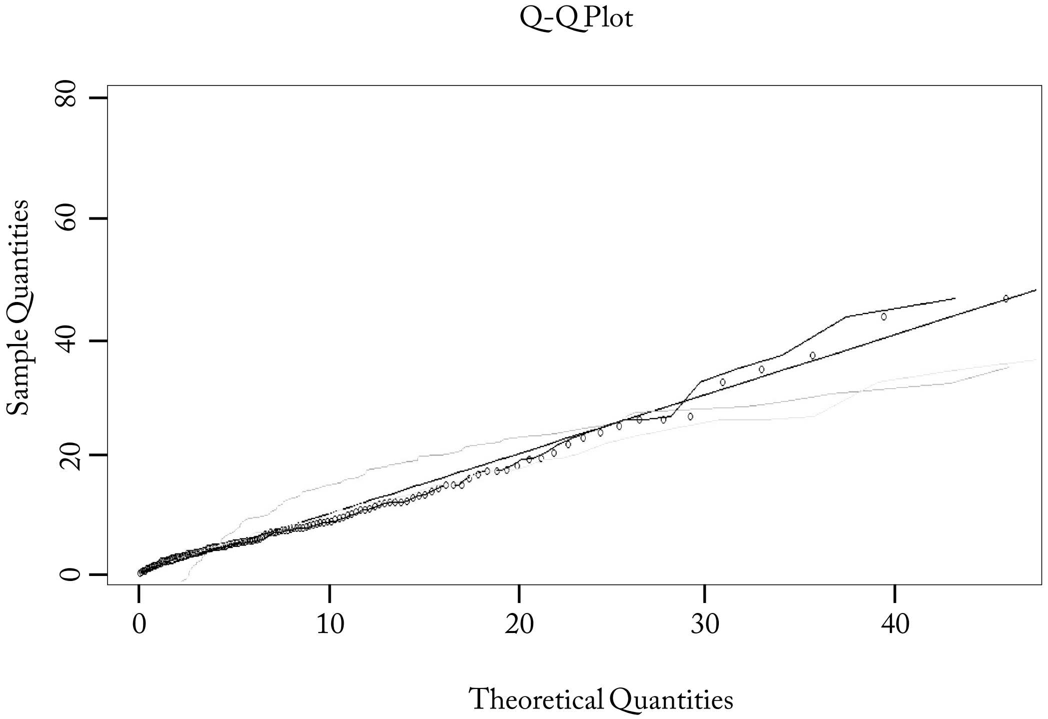

Figure 5.2: Q-Q plot of Normal (Pink line), exponential (red circle), Weibull (blue line) and lognormal (green line) distribution for the data.

Table 5.1: Cancer remission time data analysis- maximum likelihood estimates for normal, exponential, Weibull and lognormal.				
Parameter	Normal	Exponential	Weibull	Lognormal
μ	9.342	---	---	1.757
σ	10.342	---	---	1.066
λ	---	0.107	---	---
γ	---	---	1.055	---
α	---	---	9.565	---

Table 5.2: K-S Test		
Distribution	K-S distance (D)	p-value
Normal	0.1906	.0000954
Exponential	0.0849	0.277
Weibull	0.0707	0.5008
Lognormal	0.0659	0.5919

The data set contains a set of remission times from 137 cancer patients. These remission times are a subset of the data from a bladder cancer study, taken from Elisa T. Lee, John Wang (2003).

Here we fitted Normal, exponential, Weibull and lognormal distribution for the remission data and is given in figure 5.1. The Q-Q plot is given in figure 5.2. Maximum likelihood estimators of the parameters of Normal, exponential, Weibull and lognormal distribution for the data is given below in Table 5.1. We performed Kolmogorov-Smirnov goodness fit test (KS test) and the result is given below in Table 5.2.

From table 5.2 we can see that the p-value for the Kolmogorov-Smirnov test for lognormal distribution (0.5919) is greater than that of normal, exponential and Weibull distribution. Higher p-value indicates the good fit to the data. Hence from Kolmogorov-Smirnov test and figure 5.1, lognormal distribution is a good fit of the cancer remission time data. Hence using the lognormal model the estimated average remission time is: 10.2285.

5.2 Non Parametric Analysis of Cancer Survival data

Here we used data from thirty melanoma patients (stages 2 to 4) for comparing the immunetherapies BCG (Bacillus Calmette-Guerin) and Corynebacterium parvum (C.parvum) for their abilities to prolong remission duration and survival time. The age, gender, disease stage, treatment received, remission duration, and survival time in months are given in data, taken from Elisa T. Lee, John Wang (2003).

5.2.1 Comparison of Survival time

We estimate and plot the survival curves using SPSS Package. The points on the curve estimate the proportion of patients who will survive at least a given period of time. The estimated survival times (uncensored data) using Kaplan–Meier estimatoris given below in Table 5.3. In table 4.6., Mean survival time of two treatment groups, BCG and C.parvum are given. Pair wise comparison of survival time using Log Rank

RESEARCH JOURNAL • PEER REVIEWED

Table 5.3: Survival Table					
Treatment		Time	Status	Cumulative Proportion Surviving at the Time (for uncensored data)	
				Estimate	Std. Error
BCG	1	3.900	1.00	0.833	0.152
	2	5.400	1.00	0.667	0.192
	3	7.900	1.00	0.500	0.204
	4	10.500	1.00	0.333	0.192
	5	16.900	1.00	0.167	0.152
	6	19.500	1.00	0.000	0.000
C.parvum	1	6.900	2.00	0.900	0.095
	2	7.700	2.00	0.800	0.126
	3	8.000	2.00	0.700	0.145
	4	8.300	2.00	0.600	0.155
	5	12.200	2.00	0.500	0.158
	6	12.500	2.00	0.400	0.155
	7	14.800	2.00	0.300	0.145
	8	16.000	2.00	0.200	0.126
	9	24.400	2.00	0.100	0.095
	10	24.800	2.00	0.000	0.000

Table 5.4: Mean of Survival time				
Treatment	Mean Survival time in months			
	Estimate	Std. Error	95% Confidence Interval	
			Lower Bound	Upper Bound
BCG	10.683	2.570	5.647	15.720
C.parvum	13.560	2.086	9.472	17.648
Overall	12.481	1.608	9.329	15.633

(Mantel-Cox) and Breslow (Generalised Wicoxon) are given below in table 5.5.

Figure 5.3 given below plots the estimated survival function for patients receiving the two treatments(uncensored data). The median survival time (50-percentile point) for the BCG group can also be determined graphically. The survival curves clearly show that *C.parvum* patients had slightly better survival experience than BCG patients. For example, 50% of the BCG patients survived at least 18.2 months, whereas about 61% of the *C.parvum* patients survived that long.

6. CONCLUSION

In the study we identified suitable parametric and non parametric model for cancer survival time and remission time dataset. We analysed the dataset containing the remission times from 137 cancer patients taken from Elisa T. Lee, John Wang (2003). We fitted Normal, exponential, Weibull and lognormal distribution for the data. Maximum likelihood method of estimation is carried out using the R Package. For identifying the best model for the data we used Kolmogorov-Smirnov test. The p-value for Lognormal distribution is greater than that of normal, exponential and Weibull distribution.

Table 5.5: Pairwise Comparison of Survival time.			
Treatment		C.parvum	
		Chi-Square	Sig.
Log Rank (Mantel-Cox)	BCG	0.603	0.438
Breslow (Generalized Wilcoxon)		0.793	0.373

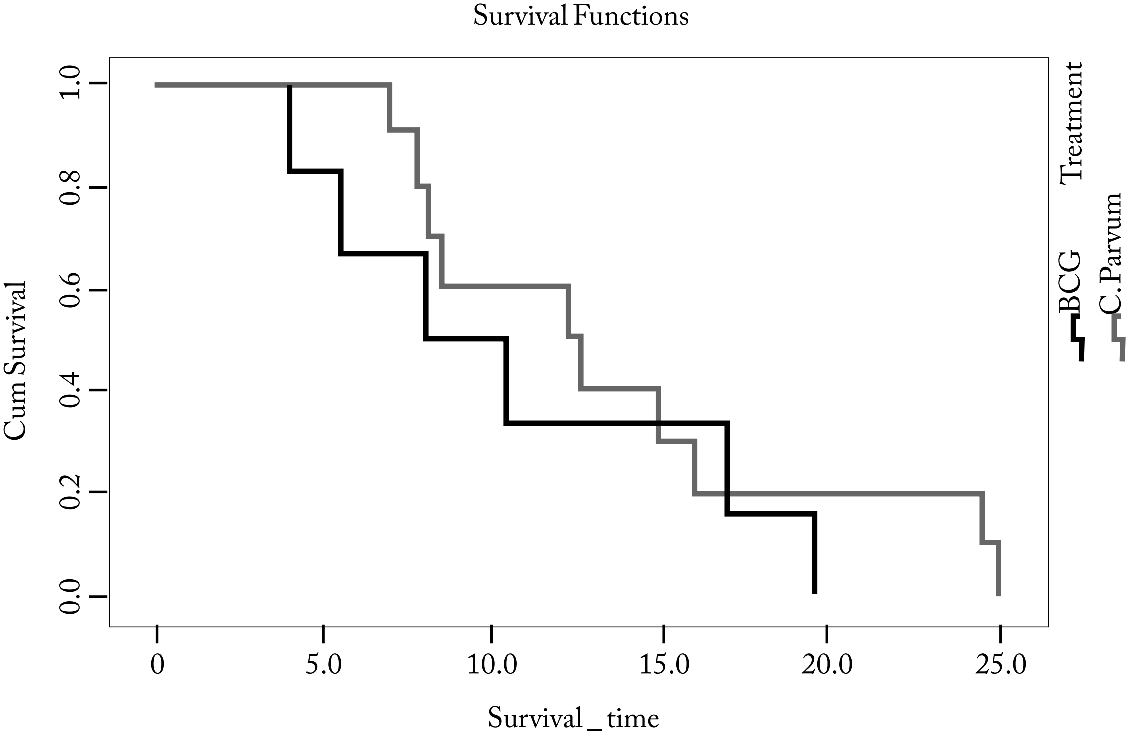

Figure 5.3: Survival curves of patients receiving BCG (blue) and C.parvum (green).

Hence from Kolmogorov-Smirnov test, the lognormal distribution is a good fit to the data set.

Also we analyzed thirty melanoma patients (stages 2 to 4) to compare the immunetherapies BCG (Bacillus Calmette-Guerin) and Corynebacterium parvum (C.parvum) for their abilities to prolong remission duration and survival time taken from Elisa T. Lee, John Wang (2003). We compared the homogeneity of the two treatment groups with respect to survival time, remission time, age and gender.

The survival and hazard curves clearly show that C.parvum patients had slightly better survival experience than BCG patients. For example, 50% of the BCG patients survived at least 18.2 months, whereas about 61% of the C.parvum patients survived that long. Then we checked the homogeneity of the two treatment groups with respect to age and gender. From the two-sample t-test there is no significant difference with respect to age and from the Kolmogorov-Smirnov test, Mann-Whitney U test and chi-square test, there is no significant difference with respect to gender.

Thus we conclude that lognormal distribution is better parametric model for the cancer data sets we have studied. Using the lognormal assumptions further modeling of the data can be done. Non parametric methods like Kaplan – Meier (KM) estimator, Kolmogorov-Smirnov test, Log Rank (Mantel-Cox) and Breslow (Generalised Wicoxon), werehighly useful for identifying difference between the treatment effects with respect to the survival times.

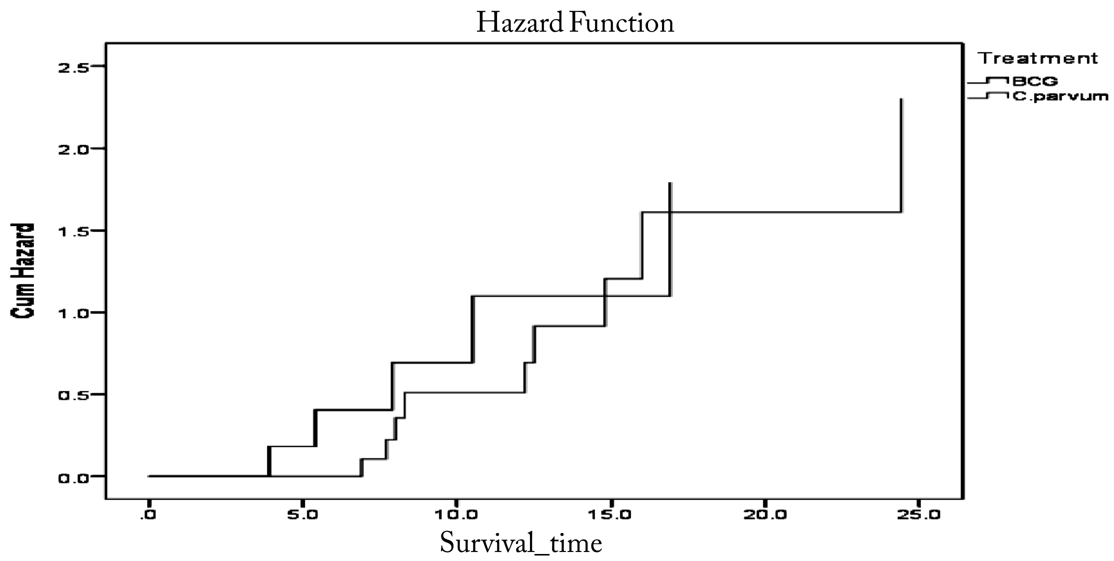

Figure 5.5: Hazard function of different treatment study.

Figure 5.4 and 5.5 plot the survival curve and hazard curve of two treatment study respectively. The survival and hazard curves clearly show that *C. parvum* patients had slightly better survival experience than BCG patients.

Reference

1. Elisa T. Lee, John Wang, Statistical methods for survival data analysis-Third edition 2003
2. Kaplan EL and Meier Paul (1958). Nonparametric estimation from incomplete observations, J. Am. Stat. Assoc. 53, 457-481.
3. Parkin DM, Pisani P, Ferlay J (1999). Estimates of the worldwide incidence of 25 major cancers in 1990. Int J Cancer, 80, 827-41.
4. Yazdanbod A, Nasseri S, Malekzadeh R (2004). Upper gastrointestinal cancer in Ardabil, North West of Iran: A review. Arch Iranian Med, 7, 173-7.
5. Zali M (2005). Indices related to gastric cancer in Tehran and seven city provinces in the years 1999 to 2002. J Islamic Azad University Med, 15, 15-8.

AN ESCAPE TO VICTORY: CASTE AND CONVERSION IN 'SARASWATHI VIJAYAM'

Ancy Bay
PhD Student
Centre for Comparative Literature
University of Hyderabad

Novel reached Indian subcontinent with the Colonial[1]. From its very rough or 'unrefined' beginning, in any of the south Asian languages, it evoked certain foundational claims with regards to its generic uniqueness and integrity. The first was its easily felt stylistic difference with the existing aesthetic routines in vernacular prose. With the arrival of 'novel', vernacular prose was converted into an ideal literary media of general use and common acceptance. Though this was understood by many observers as a radical break from the past[2], historic power of the pre-colonial vernacular prose in crafting persuasive polemics was characteristically retained. Second claim was about a change in the very pattern and the social scope of the practice of reading[3]. Novel was argued as embodying a cardinal change in literary consumption across India. It was a transition from a 'community based recitation' to an individual act of reading. Novel as a literary artifact inextricably links itself with the reader, and in this process it immediately becomes instrumental in fabricating certain meters/conventions for its own further production[4]. It was because of these more or less agreed traits of originality, novels (produced in/on India, either in English or in vernaculars) were considered as the most important and comparatively unrestrained textual arenas to look in to the performances of modern idioms and ideology.

Anglican Christianity and its immediate Protestant cousins from Europe had a significant role in the cultural makeup of Colonialism in India. The public ethic of the *Raj* (or of its *Princely* miniatures) was cemented upon a messianic, but a utilitarian social promise— of reform, progress and liberation— and it was offered to the subject-population as the most normal fruits from the presence of Indo-English State. It was quite unsurprising that when novel came to India, it came in a Protestant garb and the early novels in Malayalam were failed to be rare exemptions which in fact, if we survey any of the Indian languages in which early-novels were crafted, are hard to find! When novels were produced in the missionary circles and dealt directly with the life-worlds of early religious conversion, *casteness* of baptismal candidates becomes the key theme around which an entire set of plots could be organized.

Potheri Kunhambu's *Saraswati Vijayam*

(1893) appears as a fine literary ensemble capable of communicating the (un)'certainties involved in the conversion of lower-castes in to Christianity in a traditional caste-Hindu Colony. It owes to a great extent to Mrs.Collins' English work, *The Slayer Slain* (*SS*), written much before Appu Nedungadi's *Kundalatha* (1887) or the celebrated *Indulekha* (1889) of Chandu Menon. *SS*—a novel about conversion and caste, written during 1859-1862 and published serially during 1864-65 was anonymously translated and published in Malayalam as *Ghathakavadham* (*GV*) in 1877. The novel under our current purview *Saraswathi Vijayam* (hereafter *SV*) addresses the issues of caste disability and the possibilities of colonial modernity[5].

Not enough attention has been paid to the English-Malayalam and race-caste equations involved in the connections between *SV* and *SS/GV*. Mrs. Collins, as she "translates" *Uncle Tom's Cabin* into the *SS*, can be credited with transplanting an English novel into Malayalam speech-area. The blurb in SS when it was first serialized proclaims:

> "…from the pen of a lady.…Intended for the instruction of the young; and is now published in English, partly as a tribute to her memory; and partly in the hope, that, should it be thought sufficiently interesting and instructive, it may one day assume a *vernacular dress*"[6] (Emphasis Added)

SS later did assume a vernacular form in *GV*, but it was *SV* that made sure that the '*dress*' did actually becomes 'vernacularized' or suit the body-politic, for colonialism and race remained a blind-spot for Mrs. Collins' desired transformation. Hence, it is Kunjambu's novel that actually attempts to fulfill the demands earlier raised by *SS*[7]. In fact, *SV* deviates from *SS* in its framing of the issue. If *SS* narrativizes the virtues of a complete conversion into 'true' Christianity, and modernity, so much that 'the slayer' inside the villainous Syrian Christian landlord is 'slain' by the piety and mercy that the "slaves" embody, *SV* stresses not on the conversion of the Pulaya, which has socio-political historic specificity, but rather on the politico-cultural need for the Brahmin, and, consequently, the Hinduism to convert, not so much to Christianity, as into a 'vernacular (but a colonized) modernity'. With these initial remarks, what follows is a brief discussion on the connection between lower-castness and conversion on the basis of certain excerpts from the novel SV.

Casteness and the Society

Saraswathi Vijayam; a short novel with just eight chapters, describes a caste society seen in Malabar during the latter part of the 19th century going through colonial-modernity. Conversion is central theme in *SV*. Religious conversion, combined with education, serves as a trope for modernity in the text and we also witness Kunjambu's unqualified embrace of colonial modernity through the plot of the novel. This is presented as an alternative to the feudal caste-society which is rejected. The novel clearly draws the shape of the caste-society through the narrative. This happens through the characterisation of two characters who serve as contrasts. One is the "upper" caste character, Kuberan Nambudiripad. He stands for the power and arrogance of the Brahmin in a caste society. The novel is quite vocal in its rejection of Brahmanic religion in the context of "lower" caste slavery:

> "In that area all the land belonged to Kuberan Nambudiri. Apart from this property, this Vedic Brahmin counted among his moveable assets the Pulayas: that class

of humans whom he regarded as mlecchas…."[8]

Kuberan Nambudiripad represents this caste society in all its glory and hideousness. The money and wealth, along with the power is displayed in his body itself. The clothing is not "modern" but shows his caste status as a Brahmin in society. In contrast to the Brahmin's life is the life of the Pulaya, represented by Marathan, the lowest in the hierarchy. The following is the description of Marathan's dwelling place:

"At six feet to a *kol*[9], the hut was three *kols* in length and two to two and a half *kols* in width. It had three rooms of which one was used as kitchen. None of the rooms had any windows. The entrances to the rooms and to the hut itself had neither frame nor doors. There were only screens of palm leaves woven together. Two entrances opened to the east and to the north. The latter was used to enter the kitchen from the outside. The walls were nearly nine feet in height and had not been smoothened. There was no courtyard or space in front of the house. Around the hut there was some land extending six feet from the eastern wall and about three feet on the other sides. There was a twelve feet deep pit which had been dug to serve as a well. The accumulated dirt on the edges of the pit could very easily flow into the water. Since the kitchen had a hearth and pots, no one could sleep in there".[10]

There was the right to question and punish the "lower" castes by the castes higher in hierarchy, like Nambiars who were the managers/caretakers of the Brahmin land-lord. Ramankutty Nambiar, seeing a Pulaya singing so nicely, kicks him in anger. The young boy falls unconscious immediately.

"Ay, who are you to sing a song?" Nambiar asked angrily and kicked the Pulaya. The force of the blow made the Pulaya heel over, and fell unconscious on the spot. Nambiar ran back to the Nambudiri, his anger unabated"[11]

It is not that the landlord would have opposed this kind of behavior from his manager, the Nambiar. Thus, the novel seems to suggest an alliance between the various "upper" castes in the cruel treatment meted out to the Untouchable s. When he heard of the punishment Ramankutty Nambiar gave the singer, the Nambudiripad says:

"A good punishment! It is overseers like you who deserve the food that you are given. So that Cheruma won't survive will he? You are sure? Or do you want to check again? None of his kin should be allowed to live here anymore. Anyway, as soon as we get back to the Illam, I will give you two mundus."[12]

The novel delineates the shape of untouchability very clearly:

"The Nambudiri stood 64 feet away from them and began to interrogate them. Ramankutty Nambiar asked the questions as if it was beneath the dignity of the Nambudiri to do so, or that he would be rendered impure if he spoke directly with the Cherumas"[13].

There is no way an Untouchable can think of escaping this system, since education, the only way of escape, was not allowed. In fact, there are clear indications that it is prohibited. Kuberan Nambudiripad comments in response to the Collector's question regarding the education of the Chandalas in his area:

"Chandalas! A fine Question! Even the

> Sudras should not be allowed to learn, let alone those lower than them […] there may be two or three thousand in number. They don't own property and neither should they [….] Chandalas cannot be owners of property."[14]

The ritual prohibition against learning, which would have been the only way out for the slaves, is quite clear:

> "You are not supposed to learn how to read and write. If you educate yourself, not only you, but the entire country will be stricken with poverty. Don't you see that the rainfall has decreased? We get only thunder and lightning these days. If you go against the religion of the rishis isn't it inevitable that all of this will come to pass? Ayyo! Ayyo! What are these mleccha white men up to? They will be satisfied only after they have set the country on fire."[15]

People and their 'converting' spaces.

The novel is primarily not about the description of a society, but the changes brought about by colonial modernity. The prime example of change is seen in the Untouchable character, Marathan who later resurrects as Yesudasan (also, Jesudasan), the Sessions Judge. There are spaces which stand as catalysts for this change in the narrative. Like certain spaces, there are people as well. Looking at Marathan's life,we see that he was working in the estate of a white man, in Anjarakandi, the place where his sister lives after marriage. The white man teaches him to read and write. Also, there is a school for the Cherumas. The answer Kuberan Nambudiripad gets from Vellachi, Marathan's mother, when questioned on where he learned to sing is as follows:

> "He lives most of the times in Anjarakandy.… He works on the plantation of the white sahib there…The sahib taught him how to read and write and also to sing. There is a school for Cherumas in the plantation. He told me that those who believe in the sahib's religion teach there."[16]

Anjarakandy, despite its historical/ real existence as one of the earliest 'managed agricultural-farms' in the British district of Malabar, appears as if a symbolic space in the novel. This space would signify a different world view for the Untouchable s caught in the agrarian caste-society of Kuberan Nambudiripad. Marathan acquires the confidence to sing and he has already learnt to read and write, from his disappearances into Anjarakandy. This is the first point of escape for the young Pulaya boy who finally becomes a Sessions Judge, big enough to judge Kuberan Nambudiripad representing the caste-society itself. Towards the end of the narrative, there is a reference to Anjarakandy again, this time summing up what the place meant for the individual, Marathan who is by now Yesudasan:

> When he was studying in Anjarakandy, he had learnt about various places from his teacher, particularly about the Native Christians, the padres and weaving establishments of Kozhikode. He decided that he could no longer remain a Pulaya and that he would convert to Christianity. Suffering hunger and thirst and occasionally being fed by members from his own caste, he managed to reach Kozhikode[17].

After this, it is a story of success (which is mentioned in a hurry as a recap in the novel) where he is put in an English medium school by

a padre who is pleased that the new convert can read and write. The narrative of Yesudasan's success, which almost reads like his professional bio-data, makes the readers believe that he studied extremely well and passes B.A. after which he studied by himself and becomes a Sessions Judge. Throughout this success story, places are crucially there: Anjarakandy, where he starts his journey of education; Kozhikode, a bigger British *Moffussal* where he converts and where he begins English education; and later, Madras; the then presidency capital, where he finally settles down with his wife, Saraswathi (or Saraswati), named after the goddess of learning. So too are people quite crucial. The description of the saviour of both Untouchable s and women (here "upper" caste) is colonial modernity in the form of the missionary. The description of the German padre who "saves" Subhadra, the Brahmin woman excommunicated by the community, highlights cleanliness and order, attributes that modernity claims for itself. For Subhadra, he might have looked God-like, reminding her of Hanuman from a Kathakali performance she might have seen:

> His entire body was covered except for his face, the palm of hand and fingers. He had slippers on his feet, but of an unusual shape. They were jet black, polished till they shone, and covered even the back of his feet. The cloth that covered his legs came down to his shoes. His trousers (for that was what they were) were white in colour and close fitting. Above his waist he had several layers of clothing. Those too were very clean. A bit of cloth was tied tightly around his neck. If one looked at the palms of his hands it seemed as if the colours red and white were in competition, and while white may have worn out red had not yet left the field. His face too was of the same hue. His hair and beard were tinged with red. The pupils of his eyes were not completely black; there was a suggestion of white. He had a round hat on his head which looked like the headdress worn by Hanuman in a Kathakali performance that Subhadra had once seen. He was carrying an umbrella but not one made of palm leaf. The inner lining was of black silk and the outer cloth was white. The handle was well turned and was curved in shape were one held it[18].

In many ways, Potheri Kunjambu was, perhaps, suggesting that the only way out of the Hindu caste system for the "lower" castes was conversion and education. If Church Mission Society was the main player in the context of Thiruvathamkur dealt with in *SS* and *GV*, it is the Basel Mission which played a similar role in the north of Kerala, especially in the Malabar region supporting the "lower" caste people to get 'disciplined' in education and industry. The oppressed groups took these choices of education, job and position as a set of immediate strategies for upward socio-political mobility. Embrace of the new-path was immediate as if an informed electoral choice.

Escape to Victory

In *SV*, Marathan, the young Pulaya boy, gets education and he was taught by a Christian missionary, Joseph Sahib from Anjarakandy estate. Getting education through conversion becomes a weapon for the "lower" castes in this novel. There are other references to the Christians in the novel. In fact, the very first reference speaks about Christians regarding the Pulayas as brothers[19]. A Nair whom Kuberan Nambudiripad met in Kozhikode incidentally talks about

Christian converts:

> "They are of the religion of the pathirivedakkar; they believe in Jesus Christ. They follow the religion of the white man, do not believe in caste, and have among them people of several castes. Once they convert they become one with the others; it's like the ocean. To my knowledge there are Embrantiris, Sudras, Tiyyas, Kanisans, Asaris and several Pulayas who have converted. They are served by those who are the children born of earlier converts. All of them, whether man or woman, know how to read and write. Some of them are very good speakers and scholars and know English as well."[20]

The change that Marathan undergoes is magical. His description in his new avatar of Yesudasan does not concentrate on his body at all; it is his mind which is drawn, an inner quality that is pointed at by the narrative.

> The new Sessions Judge was a gifted man. He was patient, cautious and conscious that there were several thousand who were more educated that he was. He would not unnecessarily go against any person's religion or customs and treated everyone equally. Not only was he truthful by nature, but desirous of knowing the truth at all costs.[21]

The change wrought by modernity on caste is dramatic. It is the fall of Brahmanism itself at the feet of another system, more powerful now, that of colonial bureaucracy, that one sees through the novel. In the narrative, Kuberan Nambudiripad,

> ... after convincing some officials, managed to meet Mr. Jesudasan and *fall at his feet* to ask for his forgiveness. Jesudasan raised him up and told him that he felt no anger towards him and having comforted him sent him on his way. (*Emphasis added*)[22]

In many ways, it is not just the Untouchable who had converted into modernity. It is also used by other oppressed groups, like women from the "upper" castes. Subhadra, Kuberan Nambudiripad's daughter, is wrongly accused of adultery and Kunjambu draws the picture of a ritual excommunication of "fallen" women from the Brahmin community Christianity comes as a rescue for her too:

> Subhadra had always been a religious woman and had compassion towards all creatures. Since the white men valued these virtues their respect for her increased day by day ... padres arranged for Subhadra and the children to learn English.... She was proficient in both Sanskrit and Malayalam, and could read and write English and speak it reasonably well. Given the situation, Subhadra was appointed as a schoolteacher on a salary of twenty rupees in a new girls' school that the padres had set up. And in this manner she grew familiar with the white men and women and got to like them, gaining their respect in turn. Over time she began to dress in the manner prescribed for native Christians by the missionaries and lived happily[23]

But, as a woman and a wife, she is not given the agency to formally convert by herself, though the narrative suggests that she is already living like a Christian. Thus, Yajnan Nambudiri, Subhadra's husband has to take that decision for her and she has to wait to follow him like a good wife. Perhaps this is why the conversion of Yajnan Nambudiri in the text is abrupt and unbe-

lievable:

"I am her husband forever. From today I am no longer a Brahmin, I am a Christian.[24]

Converting Song of the Pulaya

The main incident which turns the narrative is the punishment that the Pulaya boy Marathan gets for the simple act of singing. Kuberan Nambudiripad is attracted by the song and wants his estate manager, Nambiar to enquire. When he sees it is a Pulaya boy who dares, forgetting himself so totally, to sing, Nambiar is overcome by jealousy. He kicks the boy and convinced he has killed him, goes to his master to report. This is how the text describes the situation:

> When he saw the singer he was overcome with amazement, anger and envy. Nambiar barely knew how to read. If asked to write "body" he would spell it out as "boady." From childhood he had grown up with the Nambudiri, and he was of a cruel disposition. It is needless to describe the emotions of such a man when faced with a Pulaya who was lost in singing a song so delightful to the ears, and that too with such clarity of enunciation[25]

It is to be noted that singing is connected to education in this passage where Nambiar's jealousy is because he cannot read and write. Also, note that it is not just the song which creates anger, but "the clarity of enunciation." Later, we realize that the punishment actually stands as the punishment for an Untouchable for educating himself. We understand that the punishment given is not for the song, but what it stands for – education with singing shown to be a higher form of learning than reading and writing itself. It is the world order, of "srutis, smritis, puranas and other texts sacred to the Hindus[26]"which Kuberan Nambudiripad stands for, which is shaken by the Pulaya's song. The narrative is drawing a picture of change and the Untouchable, the lowest in the caste hierarchy, singing serves as the clearest indication of that change. We understand that Kuberan Nambudiripad realizes that the world is changing with this song. Otherwise, it makes no sense to take such a harsh step for so small an offence. Also, he rewards Ramankutty Nambiar for the punishment he metes out. But, he is faced with opposition for his doings within his own house from his grand-daughter who questions him. But, the real opposition or answer to his cruelty comes from the oppressed groups themselves, the Sessions Judge Yesudasan who is Marathan himself. The oppressed groups are now equipped with education and can question the caste system themselves.

The reaction of the "upper" castes to modernity is downright violence or disbelief at their own and modernity's misfortune. It is unthinkable to think that a "lowly" Pulaya could actually get the great Nambudiripad to be an anonymous wanderer. The changes that happen due to colonial modernity felt to them like a change of the entire conventional system. It is just not palatable to the "upper" castes. Thus, Kuberan Nambudiripad's wife laments when the case against him forces him to run away from the village:

> "That a Pulaya should be the cause of all of this: a creature so low that we have to wash our eyes out after looking at him.... O God! And why us? In earlier times, how many Pulayas were buried alive under mud walls? How many were trampled into the dirt! And no one was punished for any of this. It is our fate, what can be done?[27]"

To Kuberan Nambudiripad and his likes, these changes are felt like a dangerous play of

kali; the traditional Hindu epoch of the wicked. When, the civic possibilities opened under its overarching public fulcrum, they could not stand aloof anymore. The entire project of 'Hindu social reform' as it was hinted by many investigators of Indian modernity, was in fact aroused from traditional caste-Hindu need to immediately negotiate with the 'necessary evil' of ongoing *kali* of the 'Colonial'; where certain sections of the traditionally dis-privileged had already positioned a couple of step ahead.

With 'the colonial-modern and the possibilities that were occasioned in it, though inherently ingrained with a *governmentality apparatus* of producing different sets of docile subjectivities, the native communities of the 'depressed' had been eager to get 'the most' out of a complex process of change; both political and the socio-cultural. Dilip Menon speaks about conversion as 'standing for the possibilities opened up by colonialism and Christianity for the "lower" castes'. He also sees that Kunjambu does not leave the reform of Hinduism behind, since we see almost all the villainous "upper" caste characters transforming either through religious conversions or through internal, mental *conversions*[28]. 'Conversion' in a highly 'native' colonial-modern', like the one experimented India, perhaps defined the limits of the colonized possible'. Both the untouchable and the Brahmin had 'converted' and became 'victorious'. Now, the '*Saraswathi*' was left with no other choices but to be 'victorious' with the Queen Victoria who had already proved her almost well-founded victory over the 'traditional' Indian Empire of caste Hindus'.

References

- Mukharjee, Meenakshi. 1985. *Realism and Reality: The Novel and Society in India*. Delhi: Oxford University Press.
- Mukharjee, Meenakshi (Ed). 2002. *Early Novels in India*. New Delhi: Sahitya Akademi,
- Ebeling, Sacha. 2010. *Colonizing the Realm of Words: The Transformation of Tamil Literature in Nineteenth Century South India*. New York: State University of New York Press.
- Venkatachalapathy, A. R. 1994. "Reading Practices and Modes of Reading in Colonial Tamil Nadu" in *Studies in History*, Vol.10, No.2, pp. 273-290.
- Venkatachalapathy. A. R. 2012. The *Province of the Book: Scholars, Scribes and Scribblers in Colonial Tamilnadu*. New Delhi: Permanent Black.
- Ghosh, Anindita 2003. "An Uncertain coming of the Book: Early Print Cultures in Colonial India" in *Book History*. Vol.6, pp 23-55.
- Kunjambu, Potheri. 2001. *Saraswathi Vijayam* (Kochi: CICC Book House. Reprint.
- Menon, Dilip M . 2002. Potheri Kunhambu, *Saraswativijayam,* New Delhi: The Book Review Literary Trust

End Notes

1. Meenakshi Mukharjee. Realism and Reality: The Novel and Society in India. Delhi: Oxford University Press, 1985. See also; (Ed.) Early Novels in India. New Delhi: Sahitya Akademi, 2002
2. Sacha Ebeling, Colonizing the Realm of Words: The Transformation of Tamil Literature in Nineteenth Century South India. New York: State University of New York Press, 2010. See introduction
3. A. R. Venkatachalapathy, "Reading Practices and Modes of Reading in Colonial Tamil Nadu" in Studies in History, Vol.10, No.2, 1994, pp. 273-290.
4. A. R Venkatachalapathy. The Province of the Book: Scholars, Scribes and Scribblers in Colonial Tamilnadu. New Delhi: Permanent Black. 2012. Anindita Ghosh, "An Uncertain coming of the Book: Early Print Cultures in Colonial India" in Book History. Vol.6, 2003, pp 23-55.
5. Potheri Kunjambu's (1877-1919) Saraswathi

Vijayam (Kochi: CICC Book House, 1892, 1937, 2001) was translated by Dilip Menon as Potheri Kunhambu, Saraswativijayam (New Delhi: The Book Review Literary Trust, 2002); all citations are from Dilip Menon's translation, hereafter referred to as SV.

6. SS, 1.1 (1864) p. 35.
7. That Kunjambu was probably also motivated by a need to counter the immense popularity of Indulekha and its argument is a topic beyond the scope of this paper.
8. SV, p. 3.
9. Kol is a traditional measure of three feet.
10. SV, pp. 13-14.
11. SV, p. 5.
12. SV, p. 6.
13. SV, p. 9.
14. SV, pp. 33-34.
15. SV, p. 10.
16. SV, p. 10.
17. SV, p. 92.
18. SV, p. 58.
19. SV, p. 3.
20. SV, p. 38.
21. SV, p. 80.
22. SV, p. 91.
23. SV, p. 59.
24. SV, p. 90.
25. SV, p. 5.
26. SV, p. 1.
27. SV, p. 47.
28. Dilip Menon, "Afterword" in Saraswativijayam

FORMATION OF MAPPILA COMMUNITY –A PRELIMINARY HYPOTHESIS

Shihabudheen Poonthala
Research Scholar
Dept.of History
University of Calicut

The assertion of identity and the formation of community are the two important questions of contemporary concern. In most of the historical writings, the communities are projected as monolithic, universal and timeless spirit. It is particularly the case with Muslims. The myth of a homogenous monolithic Muslim community is found in the colonial as well as nationalist discourses on Indian Muslims. Modern historical scholarship has exploded this notion of monolithic and timeless community[1]. Modern religious communities in India are now considered to be a product of colonialism, especially of colonial modernity.

The term Community is used to refer to a group whose members have developed an awareness of a common identity and have attempted to define the boundaries of that group. It was only in the 20th century that the Mappilas became a community in this sense. The nineteenth century Mappilas were not a homogenous community, instead, it was a stratified and fragmented society with divergent interests. As a result of a particular historical development there were two different strands within the Mappila community, Mappilas of the interior part of south Malabar who were dependent on agriculture and the Mappilas of coastal tract who were mainly traders. Their attitude towards colonial regime was different, while the former fought against the colonial regime, the latter was passive and supporters of colonial authority. Among them there also existed two distinct Muslim traditions: one is a 'rustic' or 'folk', low or little tradition with its appeal and popularity among the rural illiterate masses, and the other the more sophisticated intellectual facet of Islamic civilization that developed in the coastal areas under the cultural influence of the emigrant Muslim elite of Arabian origin. In 1901 Fawcett noted this:

> On the west coast, where the Arab blood and influence is strongest, the religion is, so to speak, purely spiritual in the interior, where there is little or no Arab blood, it is more animistic: the religion is more strongly infused with one's universal ancestral worship and its concomitant phases. For example, on the coast, the favourite moulud ceremony is entirely spiritual in its essence … but in the interior,

where we find fanaticism, it is to obtain some favour from a deceased person who is invoked".[2]

There were many in the coastal towns who tried to remain as Islamic as possible. There were many men of letters in Arabic and proficient in textual Islam. They were much aware about their Islamic identity. Buchanan in his work quotes Ponnani Tangal whom he visited during his travel through Ponnani. "The Tangal says that his people are called Mopaymar in Malayala; and Labbaymar at Madras, but among themselves they acknowledge no other name than that of Musalmans.[3]

"However, the dominant version of the religion, as practiced by the overwhelming majority of Mappilas in pre-modern Malabar was rather lax and spurious. There arose typically Malabari form of Islam note quite conforming to the orthodox Islamic colonial principles. A chronicle in Hadarmouth of 17th century AD says 'Malabaris were people of great courage and zeal for Islam even though they have few scholars among them and no more Islam than the merest name of it.[4]

The existence of the demotic, superstitious and syncretic beliefs among the Mappilas was due to their incomplete conversion. Textual Islam, embodied in Arabic literature proved unable to communicate to Muslim masses of Malabar who knew only Malayalam. These converts had no knowledge of even the basic tenets of Islam and there was no effective mechanism to propagate the same. These new converts, most of them from lower castes who enthusiastically embraced Islam for social recognition, freedom from oppression of high caste Hindus retained with them some of their age old customs and practices of worship, which were not in conformity with the Islamic tenets. Thus many non Islamic beliefs became intermingled with Islamic belief system, and the result was the development of a corrupted, diluted and degenerated form of Islam. Socially, the Mappilas were not homogenous. There were various social groups among them like Thangals, Koyas, Keyis, the common Mappilas, Puslans, Ossans etc. as a consequence of intermarriage, migration and conversion at various periods of time. There was also stratification on the basis of system of succession, followers of matriliny in North Malabar and followers of patrilineal system in South Malabar, and stratification in terms of wealth and status. Thus the19th century Mappilas were never a homogenous lot but it was stratified and fragmented society. The community could have been described at best as an aggregate of believers.

It was the changing colonial context that provided the primary backdrop for the formation of the Mappila community. The transformation of Mappilas into a well-knit community worked at two levels, one among the mass level during the 19th century and second at a wider level integrating the rural masses and the coastal elite in the 20th century. The process of constructing and defining an alternative world of Mappilas to that structured by colonial regime was at the core of the process of community formation at the mass level. In this process various factors like the Mappila outbreaks of the 19th century, the teachings of the traditional religious leadership of Mappilas, their cultural and religious institutions and the debates and controversies that took place among them all played their different role. The interplay of economic grievances and religious beliefs was the main characteristic feature of the 19th century uprisings. While the economic grievances provided the material background of the 19th century

outbreaks, the religious beliefs and ideas of the Mappilas provided the ideological underpinnings. These uprisings were local in its scope and isolated in nature, and it involved only a minority of Mappilas. Often the riot received the support of the major part of the Mappila community of the locality where they occurred. In getting the sympathy and support of the poor Mappilas to the outbreaks the religious content of the revolt contributed much. The methods to crush the outbreaks like imposition of mass fines on the Mappilas of villages in which outbreak took place contributed to heighten the solidarity among the Mappila peasantry. The outbreaks represented in the collective consciousness of Mappilas a romantic and powerful tradition of challenges to the power of janmis and colonial authority, and this collective memory was very vital in the process of defining the self image of Mappilas. In defining the alternative world of Mappilas and imparting them a sense of community their traditional religious leadership played a decisive role. They not only expressed the economic and social grievances in religious terms but also addressed the Mappilas in the name of Islamic community. It was their teachings that shaped the ideological world of Mappilas and it was within this ideological world that the Mappilas sought sustenance for their social action. In providing a feeling of oneness among the Mappila masses, at least at local level, certain religious and cultural institutions of them like mosques, 'othupalli', sufi practices like 'haddad ratib', 'qutubiyyat' 'dhikr halqa' (remembrance of God in congregation) etc. recitation of 'malas' 'moulid' 'padappatus' and nercha etc. played a vital role. These religious and cultural activities of the Mappilas in the public arena, around which the 19th century Mappila socio-religious life as revolving, provided to them an alternative world to that structured by the imperial regime.[5] The intra-communal debates and controversies that took place during the 19th century like Kondotty-Ponnani factional conflict, Qibla controversy, the philosophical debate on monism etc. were of much decisive role in the process of the formation of the Mappila community especially in its first stage. The whole debate revolved around the question of true Islamic practices – what is permitted in Islam and what is not permitted. These debates and conflicts were intricately related to the larger socio political context of Malabar at that time. Through these debates the traditional religious leadership of Mappilas was actually engaging in the process of defining the alternative world of Mappilas. These religious discourses were at the core of the process of identity formation which had wider ramifications, for relations with competing Muslim and non-Muslim groups as well as the colonial state. The significance of the debate was that only one of them could be right, only one of the many alternatives offered would survive the test of time and provide the tools with which to build an alternative world to that dominated by the state. Thus through an emerging subjective awareness of their identity a considerable degree of solidarity was achieved among the Mappila masses of south Malabar.

The second stage in the process of the formation of Mappila community took place in the 20th century. As a result of the political developments during the 20th century, Tenancy, the Khilafat and Non co-operation movements, the Mappilas were subjected to a thorough politicization. These movements provided the Mappilas a common platform which could foster effective communication, forge common bonds and develop a perspective of common interests. The political movements, the Khilafat agitation

played a crucial role in creating a collective consciousness among the Mappilas. The Khilafat with its Pan Islamic ideology enabled the Malabar Muslims to ignore internal differences and come together as a cultural whole. The movement played a crucial role in integrating the Mappilas into the Pan Indian Islamic community[6]. The Rebellion of 1921 also contributed in its own way to strengthening of the community consciousness among the Mappilas. It caused for a deep polarization of msouth Malabar society into Hindus and Muslims. The report of the rebellion also played a crucial role in solidification of the communitarian identities both Hindus and Muslims In integrating the Mappilas into a well knit community the 20th century reform movement among them played an important role. The 20th century reform movement was in many respects, different from the reform attempts of the 19th century. The attitude of the 19th century traditional religious leadership towards colonialism was negative, which kept the Mappilas away from colonial structured world. The attitude of the 20th century reformers towards colonialism was positive; to make Mappilas capable of facing the colonial situation by utilizing the facilities offered b the colonial regime. These reformers, through their reform activities tried to integrate the mappilas to the new colonial structure. The movement also known as Islahi movement, was initiated by individuals like Sanaullah Makti Tangal, Chalilakath Kunhahammd Haji, Vakkom Abdul Qadir Moulavi etc. grew into an organized movement in the form of Kerala Muslim Aikya Sangham in post 1921 period. Though the Aikya Sangham functioned only for a short duration, it was an epoch making land mark in the history of Kerala Muslims. The idea of unity within the community cutting across the sectarian differences propagated by the Sangham had a wider appeal in the post 1921 rebellion scenario. Its activity caused for evolving an awareness of a new destiny for the community with modern aspirations among the Mappilas. Getting rid of all 'unIslamic' rituals and customs that were prevalent in the life of Mappilas as survivals of tradition and to recover the pristine purity of Islam was the main concern of the 20th century reform movement. The traditional ulema's attempt to defend the tradition of Malabar Muslims in the name of Islam, quoting the writings of medieval jurists led to an intense and heated debate between the reformist ulemas and traditional ulemas. These religious discourses occasioned by the 20th century reform movement brought about a revolutionary transformation of the religious and cultural self image of Muslims o Malabar. The debates and discussions between the reformists and counter reformists created new interests in Islam and Islamic way of life among the Mappilas. It also brought about a new awareness among the ordinary Mappilas helped to redefine their Islamic identity. The reform movement thus helped in achieving the horizontal and vertical solidarity within the community.

In fostering the feeling of oneness or 'we feeling' within a group identification of certain common interests of that group and its articulation is very crucial. The post rebellion period witnessed the emergence of a new political leadership among the Mappilas and they belonged to the elite sections of the community. Among this new leadership there were both loyalists and nationalists, and activities of both were noted for its communitarian approach. It was the expansion of the representative institutions at provincial and local level that provided, especially to the loyalists, the opportunity to engage in political activities and many of them contested in

election and succeeded and became the representatives of the community. One important feature of this elite communitarian politics was that it only tried to ameliorate the grievances of the community with the help of the authorities. They discovered certain new interests or demands of the community, and used the newly created facilities like Provincial Legislature, local self government institutions etc. to express the grievances and to seek remedy for it. They were sympathetic towards the interests of the Mappila masses and raised their concerns and problems also in the representative bodies. The new concerns of the community raised by the Mappila elites in the representative bodies include the issue of Mappila convicts; protection of the interests of tenants; more educational facilities for Mappilas including more schools, elementary, secondary and high schools; facilities for imparting religious instruction in schools, appointment of Mappila teachers in Mappila schools, fee concession for poor Mappilas etc., adequate representation of Mappilas in various government departments like police, judiciary, revenue, registration etc., and effective representation of Muslims in local bodies. A strong community consciousness was always reflected in their activities. As the spokesmen of the community, the elite gradually became the leaders of the entire community. The representative bodies became the venue for articulating the community's interests and converging the two streams within the Mappila society- the elite and the mass stream into a wider political community.

In the process of nationality formation (The term nationality isused to refer to the community which was mobilized for action to attain political ends.) the role of elite, the process of mobilization through the articulation of religious, linguistic, ethnic or tribal loyalties and symbols, and the objective condition of the people are equally important. Bernard Cohn argued that the development of regional or national loyalties in colonial South Asia be viewed as a 'process of selection standardization and transmission of symbols by elites who in their efforts to create either regionalism or nationalism select specific symbols from vast pool to unite people. He pointed out that these symbols may be religious, literary, political or historical in character[7] . This argument has its merits as well as limitations. Symbols did play a powerful role in mobilizing people in South Asia in both colonial and post colonial periods. But, as Rafiuddin Ahmad rightly pointed out, the successful use of such symbols often depends on the objective conditions in the society[8]. While the elite manipulate symbols to their own advantage, the people must be receptive to such symbols.

Though the Rebellion brought about a polarization within the Malabar society, it did not draw the Mappilas to communal politics with immediate effect. But as far as Malabar is concerned the Hindu-Muslim rivalry occurred only within the Congress. It was in 1930s that a definite change towards the sectarian political identity took place among the Mappilas and this was reflected in the formation of Kerala Muslim Majlis in 1931 and latter Malabar District Muslim League in 1937. In this transformation of Mappilas from a religio-cultural community to a political community the role of the elite leadership of the Mappilas, their mobilization of the Mappila masses using certain symbols, and the objective conditions of the masses are equally important. The wider acceptance of All India Muslim League among the Mappilas, especially among the Mappilas of South Malabar most of whom were poor agricultural labourers or

kanakkars under Hindu landlords and petty merchants can be viewed in this light. The intensive political activities of 1930's and 40's using the slogans of 'Hindu domination', 'Islam in danger', 'Muslim backwardness', 'safeguard Muslim interests', rightful share for Muslim community, etc. had a greater appeal to the Mappilas, and they responded enthusiastically and rallied behind the League. The particular socio-economic and political condition that prevailed in the post Rebellion Malabar made the Mappila masses receptive to these symbols.

To conclude, it was in the 20th century that Mappilas became a community well conscious about its boundary and Islamic Identity. The transformation of Mappilas into a well knit community worked at two levels, one at the mass level during the 19th century and second at a wider level integrating the rural masses and the coastal elite. The process of constructing and defining an alternative world of the Mappilas was at the core of the process of community formation at the mass level. In this process various factors like Mappila outbreaks, their traditional leadership, their cultural and religious institutions, intra communal debates etc. played a decisive role. Thus through an emerging subjective awareness of their identity a considerable degree of solidarity was achieved among the Mappila masses of south Malabar. Second stage in the process of the formation of Mappila community took place during the post rebellion period. The modern political movements like Khilafat and Non cooperation movements, the religious reform movement of the 20th century, and the newly developed political institutions like representative bodies helped this process. The objectification of identity as a political symbol and the mobilization of Mappilas using the symbols and interests helped to achieve the mutuality between the elite and mass goals and thus to the onvergence of the two strands.

Endnotes

1. See, Bernard S. Cohn, 'The Census and social structure and objectification in South Asia', in Cohn (edit) An Anthropologist among Historians and other Essays, OUP, Delhi, 1987; Nicholas Dirks, Castes of Mind, Delhi,1992; M. Muraleedharan, 'Hindu Community Formation in Kerala: Process and Structures under Colonial Modernity', South Indian Studies, 2 July-December,1996, PP234-259 ; M. Muraleedharan, 'Hindu Community Formation in Kerala: Process and Structures under Colonial Modernity', South Indian Studies, 2 July-December, 1996, PP,234-259; Gyanendra Pande, Construction Of Communalism in Colonial North India, OUP, Delhi, 1996; Terence Ranger, 'Power, Religion and Community', in Subaltern Studies, Vol.VII, OUP, 1992 ; Dipesh Chakrabarthy, 'Modernity and Ethnicity in India: A History For the Present', EPW, 30, 1995,P, 3373.
2. F. Fawcett, 'War songs of Mappilas of Malabar', "Indian Antiquary, Vol. XXX, No. 1901, p. 499.
3. Buchanan, A journey from Madras through the Countries of Mysore, Canara and Malabar (Reprint first impression 1807, Delhi, 1988, P 421
4. As quoted by R.B. Serjeant, 'The Portuguese off the South Arabian Coast' Beiroot. Librainedu, Libnon, 2nd Edition, 1974,l p. 117.
5. In this context, the connections Frietag makes between local community activities, the British Indian States and the process of Identity formation which fed into a wider political process in the late 19th century and early 20th centuries are most helpful. She points out that in the late 18th century British India, religious and cultural activities carried out by Indians in public arenas, such as festival processions,Muharram mornings, rit-

uals, voluntary organizations and the like, became an alternative world to that structured by the imperial regime, providing legitimacy and recognition to a range of actors and values denied place in imperial order. She argues that in this alternative world people made conscious choices about self definition that enabled them to create a new found sense of community. Sandrai B.Frietag, Colective Action and Community:Public Arenas and the Emergence of Communalism in North India, O.U.P, Delhi, 1990.

6. The movement had been viewed as a quest for pan Indian Islam. Gail Minault in his study viewed the movement primarily as 'a campaign by a particular group of Indian Muslim leaders to unite their community politicallyby means of religious and cultural symbols meaningful to all strata of that community. Gail Minault, The Khilafat Movement, Religious Symbolism and Political Mobilisation in India, OUP, Delhi, 1982, P 1.
7. Bernard S Cohen, 'Region Subjective and Objective: Their Relation to the Study of Modern Indian History', in Robert I. Crane (edt.) Regions and Regionalism In South Asian Studies, Duke University, Comparitive Studies on South Asia,1967,PP 22-23
8. Rafiuddin Ahmad,(edt.)Religion Nationalism And Politics in Bengladesh, South Asian Publishers, New Delhi, 1990,P 8

मज़हबी मतवालापन के खिलाफ़ गूँजती आवाज़: असगर वजाहत

Dr. Nimmy A.A.
Asst. Professor of Hindi
Govt.Arts and Science College, Kozhikode

असगर वजाहत नॆ वाकई ईमानदारी के साथ सामाजिक अंतर्विरोधों एवं विद्रूपताओं कॊ अपनॆ नाटकों में उकॆरा है। समकालीन समस्याओं में उनकॆ मन को बेहद दुख पहुंचानॆ वाली समस्या सांप्रदायिकता की है। लिहाज़ा उनकी कृतियों मॆ विशेषकर नाटकों में सांप्रदायिक वैषम्य मुख्य कैनवास बना। सांप्रदायिकता आज के समय की एक गंभीर चुनौती है। इसने अपने हिस्र पंजे से मानवता की हत्या की साजिश रची है। इसके प्रयोकता कभी पंडे-पुजारी रहे तो कभी मुल्ले-मौलवी। इसॆ साम्राज्यवादी ताकतों नॆ गलॆ लगाया तो कभी पूँजीवाद ने जी भरकर इस्तेमाल किया। हर अवस्थ में मानवता लुंज-पुंज हुई, कराहती रही। ऎसे में संवेदनशील रचनाकार आहत होता है। सांप्रदायिकता से निजात पाने का उपाय सोचता है। विचार-मंथन की प्रक्रिया से गुजरता है। स्वयं सचेत होता है और पाठकों को जागरूक बनाने का प्रयास करता है। उन्हें सावधान करता है। मानव-मूल्यों को बरकरार रखने की कामना करता है। अतः असगर वजाहत के कमोबेश नाटक इस हकीकत की पैरवी करते हैं।

१५ अगस्त १९४७ को भारत का बंटवारा हो गया और पाकिस्तान का जन्म हुआ। यह विकट हादसा समूचे इतिहास में एक शर्मनाक त्रासदीय घटना के रूप में घटित हुआ। स्वाधीन भारत की सबसे भयंकर एवं बीहड़ समस्या कट्टर पंथी साम्प्रदायिकता को लेकर हुई जिसका धक्का भारतीय मानस पर अब भी ज़िन्दा हुआ लगता है। स्वतन्त्र भारत के संविधान में धर्म निरपेक्ष और साम्प्रदायिक सद्भाव पर अधिष्ठित कौम की संकल्पना है। मगर सच्चाई यह है कि आदर्श की फुलवारी में झूमते हमारे कदम बार-बार साम्प्रदायिक तनाव की गर्मी से झुलसने लगते हैं। गौरतलब है अंग्रेज़ों ने भारत में सांप्रदायिकता के बीज बोने केलिए राजनीतिक सुविधाओं एवं आर्थिक पक्षधरता के हथियार का भी लगातार इस्तेमाल किया था। अतः राजनीति के कुचक्र में पडे धर्म ने साम्प्रदायिकता का रूप धारण किया। हिन्दू मुस्लिम धर्म के आपसी विभेद के राजनीतिक इस्तेमाल से यह पैदा हुई। विभाजन के उपरान्त जो दंगे-फिसाद हुए थे उनमें अनेकों की ज़िन्दगी बर्बाद हो गयी। लाखों लोगों के स्थानान्तरण की समस्या उठ खड़ी हुई। घोर साम्प्रदायिक वैर के सबब हिन्दू को मुसलमान म्लेच्छ नज़र आता है और मुसलमान को हिन्दू काफिर नज़र आता है। अन्ध धार्मिकता ने दोनों जातियों को अपने जबड़ों में भींचकर लहूलुहान कर दिया। दर असल 'अन्ध धार्मिकता मनुष्य को अविवेकी बनाती है, उसकी मानवीयता को मारती है, जिसके कारण मनुष्य धर्म के नाम पर ऐसे कार्य करने लगता है जिन्हें किसी भी स्थिति में मनुष्योचित नहीं कहा जा सकता।'[१] इन सबके मूल में वस्तुतः धर्म का राजनीतिकरण ही है। धार्मिक राजनीतिक गठजोड ने साधारण मानव का हाल बेहाल बना दिया है।

आज भी देश के पृथक स्थलों पर साम्प्रदायिक तनाव से उत्पन्न बर्बरता की खुली नाच देखने को मिलती है। मैनेजर पाण-डेय के शब्दों में 'आज के भारतीय समाज में उग्र सांप्रदायिकता की आँधी चल रही है। धर्म के नाम पर घृणा, द्वेष और उन्माद

का प्रचार - प्रसार हो रहा है। जाति भेद खूँखार जाति युद्ध बन रहा है। तरह - तरह के दुराग्रहों कट्टरताओं और संकीर्णताओं का बोलबाला है।'[२] साम्प्रदायिक धार्मिक विवादों का विष गुजरात में कैंसर की भाँति लग चुका है। मज़हबी दीवानगी से उत्पन्न पैशाचिकता का अट्टहास हर कहीं गूँज उठता है। ऐसा मालूम पड़ता है कि देश का एक और विभाजन करवाने का इरादा रखती है ऐसी सांप्रदायिक शक्तियाँ। मशहूर गीतकार जावेद अख्तर ने सूचित किया है 'साम्प्रदायिक शक्तियाँ संविधान द्वारा प्रदत्त हमारे अधिकारों पर ही हमला बोल रही है।'[३] सर्वथा १९४७ का वह समय हमारा इतिहास भी है और वर्तमान भी। एक ऐसा इतिहास जो बीतकर भी बीतता नहीं। धर्म बनाम राजनीति साम्प्रदायिक जोश और स्वार्थ - मोह से उत्पन्न अमानवीय, मानव विरोधी कारनामों को सर्वदा बढ़ावा देती है।

ऑ जन्मया ई नईं नाटक देश - विभाजन की त्रासदी पर आधारित है। यह हिन्दू - मुस्लिम भाईचारे को बल प्रदान करनेवाला एक प्रासंगिक, मार्मिक एवं अर्थपूर्ण नाटक है। वजाहत ने इसमें बड़ी कुशलता से साम्प्रदायिक एकता की पृष्ठभूमि में प्रगाढ़ सांस्कृतिक, धार्मिक संबन्धों का रेखांकन किया है। घोर साम्प्रदायिकता के दहशत भरे वातावरण में भी हिन्दू औरत की हिफाज़त करनेवाले मुसलमानों तथा मरणोपरान्त उसके दाह - संस्कार में शरीक होने को तत्पर सच्चे धार्मिक मौलवी और कतिपय मुसलमानों का चित्र खींचते वक्त नाटककार का मकसद यकीनन ही इनसानी रिश्तों के जज़बाती ताने - बाने में प्रस्तुत मानवीय मूल्यों की प्रतिष्ठा करना है। अतः हिन्दू - मुस्लिम एकता और भाईचारे को बल प्रदान करना है। नाटक में विस्थापितों का दर्द पूर्णतः दर्ज किया गया है। विभाजन का एक महत्वपूर्ण पहलू है - ज़मीन से उखड़े हुए आदमी की अन्तर्वेदना और करुणा। विभाजन के पश्चात् तज्जनित तबादला शुरू हुए। विभाजन का फैसला एकाएक लेने पर जनता को स्थानान्तरण करने का समय तक नहीं मिला। अत्याचारी एवं कट्टर धर्माचारियों ने अमुक वक्त का सदुपयोग किया। सल्तनत खामोश रही। पाकिस्तानी इलाकों से भारत की ओर और यहाँ से पाकिस्तान की ओर भी शरणार्थियों की भीड़ लगी रही। इनके साथ जनता का व्यवहार भी इनकार का था। एक ओर तो वे उखड़े एवं उजड़े हुए थे तो दूसरी ओर वे तिरस्कृत विदेशी भी थे।

तुरन्त हुए विभाजन से जनता बेघर हो गई तथा इनसानी रिश्तों में दरारें पडी। अपने स्वजनों, मित्रों व बन्धुओं और पड़ोसियों से बिछुड़ना पडा। अपने वतन के साथ हर एक आदमी की एक अलग आत्मीयता होती है। एक दूसरी मिट्टी, जहाँ की हवा, पानी किसी भी हाल पर उनकेलिए परायी है। बेघरबार हो जाने पर उन्हें बेपनाह ज़िन्दगी बितानी पड़ती है। नए परिवेश में जाकर उन्हें तिरस्कार, उपेक्षा एवं अनादर का मुकाबला करना पड़ता है। उसकेलिए काफी मिसाल इतिहास के पन्नों में बिखरी पड़ी है। जब बरसों की कमाई के बाद घर उजड़ जाता है तो उसकी पीड़ा की कोई हद नहीं होती। वे भौतिक एवं मानसिक स्तर पर शून्य दिखते हैं। उनका आहत मन इन शब्दों में अभिव्यक्ति पाते हैं - 'देखिए आप हमारी मज़बूरी को समझिए... हम वहाँ से लुटे पिटे आए है........ मालो दौलत लूट गया...... बेसहारा और बेमददगार यहाँ के कैम्प में महीनों पडे रहे......... खाने का ठीक न सोने का ठिकाना ... अब खुदा करके हमें ये मकान एलाट हुआ है........ अपनेलिए न सही बच्चों की खातिर ही सही अब लाहौर जमना है।[४] सिकन्दर मिर्ज़ा एवं परिवार अपने वतन से उखड़े हुए ऐसे असंख्य परिवारों केलिए निदर्शन है।

मिर्जा को आबंटित किये गये मकान का असली हकदार रतन की माँ जो सीधी - साधी हिन्दू औरत है। उसका धार्मिक विश्वास उसे अलगाव नहीं, बल्कि दूसरे लोगों से मिलजुल कर रहने की शिक्षा देते हैं। मुहल्ले का मौलवी जो है इस्लाम का वास्तविक स्वरूप अर्थात् मानवीय, उदार, सहिष्णु स्वरूप को सामने रखता है। दोनों के धर्म अलग-अलग होने के बावजूद उसका सन्देश एक ही है। चूँकि वे मनुष्यता को बहुत बड़ा स्थान देते हैं। मोहल्ले के गुंड़े, पहलवान याकूब खाँ और अन्य इस्लाम धर्मावलंबी जो है धर्म की आड़ में वह सब कुछ करना चाहते हैं जो अमानवीय है, जुल्म है और जिसकी अनुमति संसार का कोई भी धर्म नहीं दे सकता। लाहौर में किसी तरह बची रह गई बुढ़िया रतन की माँ को गुंड़े इसलिए मार डालना चाहते है कि उन्हें उसके पास से बड़ा धन - दौलत मिलने की आशा है। किन्तु वे इस काम के ऊपर धर्म की मोहर लगाने मौलवी के निकट जाते हैं। बहरहाल मौलवी ऐसा करने से सख्त इनकार कर देता है। माई अपने धर्म और संस्कार के होने के बावजूद मोहल्ले के सभी लोगों के बीच अपना गहरा संबन्ध रखती है। जब विभाजन के बाद की पहली दीवाली आती है तो उसे मोहल्ले के लोग सहर्ष दीवाली मनाने का तकाज़ा देते हैं। दीवाली मनाने तथा पूजापाठ किये जाने का बहाना बनाकर गुंड़े पुनः जब मौलवी के पास जाते हैं और उससे यह जानना चाहते है कि हिन्दू औरत को इस्लाम हुकूमत में ये सब करने का अधिकार है या नहीं। मौलवी जो कुछ कहता है उसका आधार - 'कुरान' और 'हदीस' हैं। उनका कथन

यहाँ स्पष्ट हुआ है - 'भई हदीस शरीफ है कि तुम दूसरों के खुदाओं को बूरा न कहो, ताकि वह तुम्हारे खुदा को बुरा न कहें, तुम दूसरों के मज़हब को बुरा न कहो ताकि वह तुम्हारे मज़हब को बुरा न कहें। बेटा इस्लाम ने बहुत हक ऐसे दिये हैं जो तमाम इंसानों केलिए है...... उसमें मज़हब, रंग, नस्ल और जान का कोई फर्क नहीं किया गया।'[५]

उनके कहने का मतलब यह है कि 'कुरान' और 'हदीस' की रोशनी में दिवाली मनाना या पूजापाठ करना कोई गलत बात नहीं है। मौलवी के हिदायत से गुंडे बिलकुल नाराज़ हो जाते हैं। चूँकि यह इस्लाम उनकी रणनीति के रास्ते में बाधा है और इसी वजह गुंडे मौलवी पर आरोप लगाते हैं कि वह काफिर है। माई की लाश को दफनाने में नामंजूरी प्रकट करने तथा उसके दाह संस्कार कर देने पर पहलवान और उनके चमचे और भी आतंकित हो जाते हैं। परिणामतः मौलवी की निर्मम हत्या कर देते हैं। धर्म की रक्षा के नाम पर पहलवान और उसके गुंड़े साथियों के नीच एवं अमानवीय हरकत के चित्रण द्वारा नाटककार का उद्देश्य धर्म की घिनौनी एवं अन्धी राजनीति को बेनकाब करना है। प्रस्तुत नाटक विभाजन की राजनीतिक त्रासदी का मानवीय एवं मनोवैज्ञानिक दस्तावेज़ है। नाटककार ने इसमें धर्म और मज़हब के नाजुक सवाल को महज़ भावना और भावुकता के स्तर उठाने के साथ ही साथ विचार और तर्क से भी उठाया है। नाज़िर और अलीम का संवाद इसकेलिए उचित दृष्टान्त है।

नासिर : 'देखो तुम क्या इसलिए मुसलनाम हो कि जब तुम समझदार हुए तो तुम्हारे सामने हर मज़हब की तालीमात रखी गयी और कहा गया कि इसमें जो मज़हब, तुम्हें पसन्द आये, अच्छा लगे, उसे चुन लो?

अलीम : नहीं नासिर साहब...... मैं तो दूसरे मज़हबों के बारे में कुछ नहीं जानता।

नासिर : इसका मतलब है, तुम्हारा मज़हब है उसमें तुम्हारा कोई दखल नहीं है..... तुम्हारे माँ - बाप का जो मज़हब था वही तुम्हारा है।

अलीम : हाँ जी बात तो ठीक है।

नासिर : तो यार जिस बात में तुम्हारा कोई दखल नहीं है उसकेलिए खून बहाना कहाँ तक वाजिब है?'[६]

घोर साम्प्रदायिक माहौल में धार्मिक मतभेदों के बावजूद सांस्कृतिक एकता की कड़ी निरंतर मज़बूत होती रहती है। साम्प्रदायिकता की आड़ लेनेवाले असामाजिकों को लगातार निरुत्तर होना पड़ता है। साम्प्रदायिकता की आग में जलते या धर्मान्धता के आतंक से आक्रान्त होते वक्त छोटी बच्ची तन्नो की तरह नाटक के अन्त में पाठक और दर्शक के मन में यही सवाल बार-बार उठता है कि - 'अगर हम लोग और माई एक ही घर में रह सकते हैं तो हिन्दुस्तान में हिन्दू और मुसलमान क्यों नहीं रह सकते थे?'[७] कोई भी धर्म आदमी को आदमी से पृथक करने का संदेश नहीं देता। इस्लाम धर्म की इसी उसूल को उसकी गहराई में मौलवी साहब ने पहचाना है और इसी उसूल के तहत उन्होंने एक हिन्दू औरत से रहम दिखायी। उनके लफ्ज़ों में अजीब ताकत है, जो मानव को मानव बनाने में प्रेरित करता है 'इरशाद है कि तुम ज़मीन वालों पर रहम करो, आसमान वाला तुम पर रहम करेगा..... और....... जो दूसरों पर रहम नहीं करता, खुदा उस पर रहम नहीं करता।'[८]

परन्तु एक ओर होशियार किस्म के लोग अपनी स्वार्थ पूर्ति हेतु धर्म के तत्वों को तोड़ - मरोड़ते हैं। धर्म को मज़हब, कर्मकांड आदि से ज़बरदस्ती जोड़ने का प्रयास करते हैं। उसे राजनीतिक खोखलेपन का महज़ औजार बनाते हैं। सत्य, अहिंसा, शान्ति, प्रेम सद्‌भावना जैसे मूल तत्वों से धर्म को वंचित रखते हैं। काश राजनीतिक दलों की हठवादिता खत्म हो पाता और धर्म को उसका सही स्थान मिल पाता। लेकिन यह स्थिति तब बनेंगे जब भारत की राजनीति से सांस्कृतिक विभ्रम समाप्त हो। संप्रति सब कहीं ज़बरन धर्म परिवर्तन, हत्या, लूट - पाट, गला काट व्यवहार, हैवानियत तथा देवस्थानों का विध्वंस आदि होते रहते हैं।

समिधा नाटक के ज़रिए नाटककार ने तत्कालीन समाज में प्रतिष्ठा प्राप्त ऐसे फ्रॉडों को बेपर्दा किया है जो धर्म का बाज़ारीकरण करते हैं। जनता की धर्मान्धता का सही फायदा उठानेवाले इन उद्योग समूह के मालिकों ने धर्म की आड लेकर अपनी स्वार्थ पूर्ति को ही ज़्यादातर बढ़ावा दिया है। डी.पी. दोरिया एवं उनके ग्रूप मिलकर अम्बिका प्रसाद के साथ धोखेबाज़ी करते हैं। उसे धर्मगुरु की हैसियत देकर कहीं भगवान् कहकर, कहीं दिव्यात्मा कहकर, और कहीं सर्वसमर्थ - तथा सुख, शक्ति, भाग्य, ऐश्वर्य और स्वर्ग प्रदाता कहकर विश्व भर में पूजित कराया जाता है। साथ ही धर्म का सेक्चुअल उपभोग भी करते हैं। चूँकि उनका दावा है कि सिवाय सेक्स के धर्म तक नहीं चलता। गीलानी का कथन - 'सर, सेक्स के बिना धर्म तक नहीं चलता .... वी फील हेल्पलेस।[९]आज मानव अन्धी

आस्था के चक्कर में पड़कर ढ़ोंगी धर्माध्यक्षों की बातों को सरे आम स्वीकार कर लेते हैं। इसी बात से पूर्ण, अवगत आज के उद्योग समूह के मालिक इन धर्म गुरुओं को एक 'टूल' के रूप में इस्तेमाल करते हैं। धर्म को मज़हब - पंथ और रिलीज़न का पर्यायवाची बनानेवाले ऐसे लोगों से जनता को खतरा है। विश्व भर में इनकी ताकत रहती है। इनके पैरोल पर बड़े - बड़े मन्त्री हैं। आधी सरकार उसकी जेब में रहती है। डी.सी. तथा अंकल के बीच का संवाद यहाँ द्रष्टव्य है।

डी.सी : 'मल्लिका, दोरियाज़ को पब्लिक रिलेशन्स केलिए ये सब करने की कोई ज़रूरत नहीं है .... तुम जानती ही हो बड़े-बड़े मंत्री है उनकी 'पैरेल' पर........।

अंक : राइट भाई साहब .... आधी ....सरकार उनकी जेब में रहती है...'।[१०]

नाटककार ने इसमें धर्म के नाम पर किये जानेवाले ठोंग, दिखावे, झूठ, मक्कारी, नीचता, पाखण्ड आदि को उघाडा है। साथ ही जनसंपर्क के वास्ते अपनी उन्नति हेतु किसी को भी समूचे विश्व में धर्म गुरु की झूठी हैसियत देनेवाले दोरिया जैसे फ्रॉड का पर्दाफाश किया है।

'सबसे सस्ता गोश्त' में वे साम्प्रदायिक राजनीति के घिनौने चरित्र को बाहर लाये है। इसमें साम्प्रदायिक दंगों को जबरन भड़कानेवाले अपसंस्कृति के ठेकेदार धर्मावलंबियों का जिक्र है। इसके तहत धर्म बनाम भ्रष्टाचार ही कायम है। मसलन, धर्म के नाम पर बच्चों की टागें चीर देना, औरतों की बेइज्ज़ती करना, लोगों को ज़िन्दा जलाना, लाशों की मंडी सजाना। नाटक इन ज्यादतियों के खिलाफ हमला बोल देते हैं।

फिलहाल वोट बैंक की राजनीति के तहत मन्दिर या मस्जिद में अपवित्र चीज़ों को डालकर लोगों में सांप्रदायिक हँगामा मचाने की रीति जारी है। इस बात का जिक्र प्रस्तुत नाटक में हुआ है। ऐसे में मुस्लिम नेता द्वारा मस्जिद में सुअर का गोश्त तथा हिन्दू नेता द्वारा मन्दिर में गाय का गोश्त डाल देते हैं। फिर अफ़वाहों की वारदाताएँ होती हैं। ठीक ऐसे ही एक संदर्भ की पेशकश भीष्म साहनी के 'तमस' उपन्यास में मिलती है। वहाँ नन्थू नामक चमार से सुअर को खतम करवाकर मस्जिद के सामने फिंकवा दिया जाता है। मुरादअली नामक कमेटी के करिन्दे की आज्ञा पर नन्थू ने यह काम किया था। मस्जिद में सुअर का शव देखकर मुसलमान उत्तेजित हो जाते हैं और फिर मंदिर में गाय की हत्या हो जाती है। ठीक साम्प्रदायिक दंगों की अफ़वाहें हवा में फैलने लगती है। फिलहाल हिन्दू-मुसलमान धर्मावलम्बी विधर्म की तालीमात ही देते हैं -

'मुस्लिन नेता : बिरादराने इस्लाम हिन्दुओं ने तुम्हें बर्बाद कर दिया है। तुम्हारे घर उजाड़ दिये।

हिन्दू नेता : आर्यावर्त के सुपुत्रों इन म्लेच्छ मुसलमानों ने भारत - माता के टुकड़े कर डाले'....[११]

नाटककार ने इसमें घोर साम्प्रदायिकता की अवसन्न स्थिति में मानुषिक मूल्यों के क्षरण को दर्ज किया है। नाटक के अन्त में जब दोनों मज़हब के लोगों को यह पता चलता है कि मन्दिर या मस्जिद में पड़ने वाला गोश्त गाय या सुअर का नहीं, बल्कि आदमी का है, वे चैन की सांस लेने लगते हैं।

'कुछ आवाज़ों : (ठंडेपन से) अच्छा, आदमी का गोश्त है।
एक आवाज़ : तब कोई बात नहीं।
दूसरी आवाज़ : मंदिर अपवित्र नहीं हुआ।
तीसरी आवाज़ : मस्जिद नापाक नहीं हुई।' [१२]

बहुत ही बेरहम माहौल का चित्र नाटककार ने खींचा है, जहाँ आदमी की जान की कोई कीमत ही नहीं है। घोर साम्प्रदायिकता के तमस ने यह साबित किया है कि आदमी का गोश्त ही 'सबसे सस्ता गोश्त' है।

फर्क कहाँ है' नाटक आदमी - आदमी के बीच के साम्प्रदायिक बेदखली को खून के बहाने नगण्य घोषित करता है। साम्प्रदायिक जुनून के आदी होनेवालों को यह नाटक अँगूठा दिखाता है। सूत्रधार लाल तरल पदार्थ से भरे चार टेस्ट टियूब दर्शकों को दिखाते हैं और यह सिद्ध करने का प्रयत्न करते हैं कि आदमी के खून में कोई फर्क नहीं है। फर्क तो साम्राज्यवादी शक्तियों द्वारा थोपी गई साजिश है। नाटककार की खुलासा 'हिन्दू, मुस्लिम, सिख और ईसाई के खून में कोई फर्क नहीं है। मेरे भाई कोई फर्क नहीं....।'[१३]

'मुजरिम कौन है' में नाटककार ने धर्म की ऐसी विड़म्बनापूर्ण स्थिति को दिखाने का प्रयास किया है जो व्यक्ति - व्यक्ति को अलगाने का सशक्त औज़ार बन गया है। जनता धर्मान्धता में मग्न होकर नैतिकता के सारे पैमाने तोड़ देती हैं। फिलहाल भाषा में भी

साम्प्रदायिकता का मोहर लगा है। इसमें धर्म के नाम पर मन्दिर - मस्जिद तोड़ने की कुकर्म पर विचार किया गया है। ऐसे असामाजिक तत्वों का लक्ष्य मन तोड़ने के साथ सारे इन्सानी रिश्तों को भी तोड़ना है। आज की संस्कृति बाँटने की कीमत पर अधिष्ठित है। चूँकि अपसंस्कृति के चेले ही इन पर सवार है। यह संस्कृति दीन धर्म के बन्धन को काटनेवाली है -

'तोड़ो तोड़ो तोड़ो
मन्दिर तोड़ो मस्जिद तोड़ो
घर तोड़ो दीवारें तोड़ो
मन तोड़ो, इंसान को तोड़ो
रिश्ते तोड़ो, नाते तोड़ो
आँखें फोड़ो, सपने तोड़ो
तोड़ो प्यार के बंधन तोड़ो' [१४]

साम्प्रदायिक राजनीति के तहत गुण्डागिरी और दादागिरी को ज़्यादा स्पेस मिल रहे हैं। धर्म और राजनीति के गठबन्धन ने मानव-मानव के बीच के एतबार को खतम कर दिया है। सर्वत्र तनावपूर्ण स्थिति को कायम रखने में साम्प्रदायिक राजनीति की पहल द्रष्टव्य है। इन लोगों ने तोड़ने की संस्कृति को ही बढ़ावा दिया है। नाटक के अनुसार सच्चा मुजरिम वही है जो धर्म की हिफाज़त के वास्ते अत्याचार करते हैं, और मज़हब की रक्षा और उसूलों को बचाने के नाम पर हत्या करते हैं। नाटककार का संकेत है कि ऐसे मुजरिमों से हमें सतर्क रहना है।

'दोनों मारे जायेंगे' में धर्म और राजनीति के गहरे संबन्ध को दर्शाया है। मज़दूर रहीमुद्दीन और रामदीन के एक साथ नमाज़ - पूजा करना लोगों द्वारा भयंकर गलती घोषित होता है। चूँकि हमारा सामाजिक वातावरण इतना कलुषित हो गए है कि धर्म के कारिन्दों की वर्दी पहने अपसंस्कृति के चेले ही वहाँ बैठे हैं। उनकेलिए हिन्दू - मुसलमान के पास - पास बैठकर पूजा व नमाज़ करना हरगिज़ मंजूर नहीं - 'हिन्दू और मुसलमान साथ - साथ पूजा और नमाज कर रहे हैं ..... अरे मूर्खो हमारे महान देश में तो मन्दिर और मस्जिद तक साथ - साथ नहीं बन सकते.... ।' [१५] धर्म का राजनीतिकरण ही इन सबके मूल में है। धर्म को जबरन संप्रदाय से जोड़ना उसे राजनीतिक हथकण्डे का सशक्त माध्यम बनाना ही राजनीतिज्ञों का मकसद है। क्योंकि देश के हिन्दू - मुसलमान यदि इसी तरह पास-पास बैठकर नमाज़ -पूजा करने लगें तो इन लोगों की तूती नहीं चलेगी। इनका वजूद ही खतम होगा। लिहाज़ा वे हिन्दू - मुसलमान के बीच आपसी बैर जमाने की कोशिश करता ही रहेगा। धर्म इनकेलिए पैसा जमा करने, चुनाव लड़ने और सत्ता हथियाने के रास्ते हैं।

नाटक में धर्म और राजनीति के गहरे रिश्ते को दर्शाया है। अतः धर्म और राजनीति को मिलाने से बहुत बड़ा माल तैयार होता है। चूँकि सूखी राजनीति और सूखा धर्म नहीं चलता। धर्म अगर लकड़ी है तो राजनीति मिट्टी का तेल है। धर्म यदि सोना है तो राजनीति सुहाग है। अतएव दोनों को मिलाने से सब कुछ मिल जाता है। साम्प्रदायिक राजनीति के पोल खोलने का भी प्रयास नाटककार ने किया है - हिन्दू तथा मुसलमान गुण्डेता : 'चन्दा.... लाखों, करोड़ों ....रुपये चंदा .... करने के बाद आन्दोलन चलाते हैं। क्योंकि आन्दोलन चलाने केलिए रुपये की ग्रीस बहुत ही ज़रूरी है.... फिर चुनाव में वोट मिलते हैं..... हमें नहीं मिलते.... हिन्दू धरम और मुस्लिम धरम को वोट मिलते हैं..... लेकिन गद्दी पर तो हम ही बैठते हैं।' [१६]

असग़र वजाहत के तमाम नाटक अभिनेय या मंचीय नाटकों के लिए उत्कृष्ट निदर्शन है। उनके नाटक देश के भिन्न - भिन्न भागों, महानगरों में ही नहीं, बल्कि विदेश में भी खूब खेले हैं। उन्होंने शिल्प के सभी तत्वों जैसे पात्र, चरित्र - चित्रण, भाषा, संवाद - योजना, अंक या दृश्य विभाजन, रंगमंचीयता इत्यादि पर समान रूप से ध्यान केन्द्रित करके ही अपने नाटकों का सृजन किया है। इसी वजह से उनके सभी नाटक शिल्प के धरातल पर सफल व सराहनीय ही नहीं बल्कि प्रयोगशील भी है।

Endnote

१. साहित्य और सामाजिक मूल्य - डाँ हरदयाल पृ- ११
२. कबीर की खोज - राजकिोर, पृ- १९३
३. जावेद अख्तर - नव भारत टाइंस- २९-०२-०३, पृ-३
४. पाँच नाटक - असगर वजाहत, पृ- १८७
५. वहीं,पृ-२५४
६.वहीं, पृ-२३८-२३९
७.वहीं, पृ-२४५
८.वहीं, पृ-२४५
९.वहीं, पृ-२५७
१०.वहीं, पृ-२६४
११. चार नुक्कडं.. नाटक असगर वजाहत, पृ- ९
१२.वहीं, पृ-९२
१३.वहीं, पृ-७
१४.वहीं, पृ-२६
१५.वहीं, पृ-२०
१६.वहीं, पृ-२२

ആധുനികതയെ വിഭാവനചെയ്യുമ്പോൾ: ചന്തുമേനോൻ,നാരായണഗുരു, പോത്തേരി കുഞ്ഞമ്പു

Sajeev. P.V.
Assistant Professor
Department of Malayalam
Govt.Arts and Science College, Kozhikode

കേരളീയആധുനികതയെ കുറിച്ചുള്ള അന്വേഷണങ്ങൾ സമീപകാലസംസ്കാരവിശകലനങ്ങളിൽ ഇന്നു സവിശേഷസ്ഥാനം കൈവരിച്ചിരിക്കുന്നു.വ്യത്യസ്തമണ്ഡലങ്ങളിൽ നമ്മുടെ ആധുനികതയെ വിശകലനം ചെയ്യുന്ന നിരവധി പഠനങ്ങൾ ഇന്ന് ലഭ്യമാണ്.[1] കോളനിഭരണത്തിന്റെ ആഭിമുഖ്യത്തിൽ നടന്ന ആധുനികീകരണ പ്രക്രിയ സാംസ്കാരികമായി അധീശത്വപരമായിരുന്നുവെന്നു വാദിക്കുന്ന മാർക്സിസ്റ്റു സംസ്കാരപഠിതാക്കൾ (Panikkar, 2010:) മുതൽ എല്ലാ മണ്ഡലത്തിലും അത് അധീശത്വപരമായിരുന്നു എന്നത് അംഗീകരിക്കാത്ത കീഴാളപഠിതാക്കൾ വരെ നമ്മുടെ ആധുനികതയെ കുറിച്ചുള്ള പഠനങ്ങളിൽ ഇന്ന് സ്വാധീനം ചെലുത്തുന്നുണ്ട്.[2]

ആദ്യകാലകേരളീയബുദ്ധിജീവികൾ ആധുനികതയെ അഭിമുഖീകരിച്ചതിന്റെയും സ്വന്തം ഭാവി വിഭാവനം ചെയ്തതിന്റെയും വഴികൾ പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ട് ഒടുവിൽ സാമൂഹികപരിഷ്കരണപരമായ ആശയങ്ങൾ സംബന്ധിച്ച് വ്യത്യസ്ത നിലപാടുകൾ പുലർത്തിയ ചില വ്യക്തിത്വങ്ങളെ സൂക്ഷ്മമായി പിന്തുടർന്നാൽ വ്യക്തമാകും. കേരളത്തിലെ ഉപരിവർഗ്ഗവും കീഴാളവർഗ്ഗവും മാത്രമല്ല പാശ്ചാത്യ അധികാരജ്ഞാനവ്യവസ്ഥയെ വെല്ലുവിളിച്ച് തദ്ദേശീയമായ ആധുനികതയുടെ വഴി തെളിയിക്കാൻ ശ്രമിച്ച നാരായണഗുരുവിനെപോലുള്ളവരുടെ പ്രസക്തിയേയും തിരിച്ചറിയാനാവും. ചന്തുമേനോൻ, നാരായണഗുരു പോത്തേരി കുഞ്ഞമ്പു എന്നിവരെ പിന്തുടർന്ന് കേരളത്തിലെ ആധുനികതയുടെ അഭിമുഖീകരണത്തിലെ സങ്കീർണതകൾ ആരായുകയും കേരളത്തിൽ രൂപപ്പെട്ട ബൗദ്ധികമണ്ഡലത്തിന്റെ സവിശേഷതകൾ തേടുകയുമാണ് ഈ പ്രബന്ധത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം[3]. പാശ്ചാത്യവും തദ്ദേശീയവും കീഴാളവുമായ ആധുനികാനുഭവങ്ങളെ അടുത്തുകാണുവാൻ അത് സഹായിക്കും.

1

ഒ.ചന്തുമേനോന്റെ (1847-1899) ജീവചരിത്രപരവും ആത്മകഥാപരവുമായ വിവരങ്ങൾ പിന്തുടർന്ന് ആധുനികതയുടെ വ്യവഹാരപരിസരത്തിൽ ഒരു ബൗദ്ധികജീവചരിത്രം രചിക്കാനുള്ള ശ്രമം ജി. അരുണിമ നടത്തുന്നുണ്ട് (Arunima, 2004). പുതിയ സാമൂഹികചരിത്രപഠനങ്ങളുടെ വെളിച്ചത്തിൽ *ഇന്ദുലേഖ* നിരവധി പുന:പാരായണങ്ങൾക്കും വിധേയമായിട്ടുണ്ട് (Panikkar, 1998: 131-144), (താരു&ദേവസ്യ, 2000). ആധുനികതയുമായി ചന്തുമേനോൻ പുലർത്തുന്ന ബന്ധത്തിലെ സങ്കീർണ്ണതകൾ 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിനൊടുവിലെ കേരളത്തിലെ ബൗദ്ധികാന്തരീക്ഷത്തെക്കുറിച്ച് ചില സൂചനകൾ തരുന്നതാണ്. തന്റെ ഔദ്യോഗികജീവിതത്തിലൂടെയും സാഹിത്യ സാംസ്കാരികജീവിതത്തിലൂടെയും കേരളത്തിൽ രൂപപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരുന്ന ഒരു പൊതുമണ്ഡലത്തിന്റെ ഭാഗമാവുകയും അതിന്റെ സംഘർഷങ്ങൾ അനുഭവിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതിന്റെ രേഖകൾ അവിടെയുണ്ട്. അക്കാലത്ത് ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസം നേടിയ മേൽജാതിയിൽപ്പെട്ട നായർയുവാക്കളുടെ പ്രതികരണവും പ്രതിനിധാനവും അ

വ വഹിക്കുന്നു.തന്റെ രണ്ടു നോവലുകളിലും ഔദ്യോഗിക ജീവിതത്തിലും വ്യക്തിപരമായ താല്പര്യങ്ങളിലും ആധുനികതയുമായി സംവദിച്ച ഒരു വ്യക്തിയെ ചന്തുമേനോനിൽ കാണാനാവും. മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഒരു സമൂഹം എന്ന നിലയിൽ ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസവും ആധുനികസ്ഥാപനങ്ങളും പ്രചാരത്തിലാവുന്ന ഒരു ഘട്ടമാണ് ചന്തുമേനോന്റെ കാലം. അതിലദ്ദേഹം പങ്കുപറ്റിയതും കാത്തുസൂക്ഷിച്ചതുമായ ആശയങ്ങൾ ചന്തുമേനോനെ ഒരേ സമയം പാരമ്പര്യത്തിലും ആധുനികതയിലും കാലുറപ്പിക്കാൻ പ്രേരിപ്പിക്കുന്നു. കൊളോണിയൽ ഭരണത്തോട് ഇന്ത്യൻ ഉപരിവർഗ്ഗബുദ്ധിജീവികൾ പുലർത്തിയ ഉഭയസമീപനം (Ambivalence) ചന്തുമേനോനിലും കാണാം.

സാമൂഹികപരിഷ്കരണപരമായ പ്രണയമാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ രണ്ട് നോവലുകളിലെയും(*ഇന്ദുലേഖ,ശാരദ*) പ്രകടമായ തലം. എന്നാൽ അതിന്റെ ആന്തരബന്ധങ്ങളിൽ ഇംഗ്ലീഷ് പഠനം, സ്ത്രീയുടെ പദവി, ശാസ്ത്രത്തിന്റെ പ്രസക്തി, ദായക്രമത്തിന്റെ പരിഷ്കരണം, പാരമ്പര്യവുമായുള്ള ബന്ധം, ദേശീയത, നിയമവ്യവസ്ഥയുടെ സാധൂകരണം തുടങ്ങി സങ്കീർണ്ണമായ തലങ്ങളുണ്ട്. *ഇന്ദുലേഖയെ* അധികരിച്ചു നടന്ന പഠനങ്ങളിൽ ഇവയിൽ ചില വശങ്ങൾ വിശകലനം ചെയ്യപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്.[4] നോവൽ ഒരു ബഹുഭാഷണ (Polyphony) രൂപമായതിനാൽ ഏതെങ്കിലും ഒരു വാദഗതി ആഖ്യാതാവിന്റേതായിക്കരുതുന്നത് ആശാസ്യമല്ല. നോവലിലെ നായികാനായകന്മാരായ ഇന്ദുലേഖയും മാധവനും തമ്മിൽ അഭിപ്രായ സംഘർഷങ്ങളുള്ള അവസരങ്ങളിൽ (വിവാഹം-ദായക്രമം) കേന്ദ്രകഥാപാത്രങ്ങളുടെ വാദങ്ങൾ ആഖ്യാനകർത്താവിന്റേതായി കാണാനും കഴിയില്ല. എങ്കിലും കഥാപാത്രങ്ങളിൽ പ്രകടമാകുന്ന സാമൂഹികവിഷയകമായ അഭിപ്രായങ്ങൾ എല്ലാം ആഖ്യാതാവിന്റെ മനസ്സിൽ ചർച്ച ചെയ്യപ്പെട്ടതായിരിക്കും. ഔദ്യോഗികജീവിതത്തിൽ അതുമായി ബന്ധപ്പെട്ട വിഷയങ്ങളിൽ നോവലിസ്റ്റ് പ്രകടിപ്പിക്കുന്ന അഭിപ്രായത്തെ ആഖ്യാനഘടനയുടെ കാര്യത്തിലും സ്വീകരിക്കാം. പാരമ്പര്യവും സ്വകാര്യവുമായ മണ്ഡലങ്ങളെ പൊതുമണ്ഡലത്തിൽ നിന്നും ചന്തുമേനോൻ വേർതിരിച്ചു നിർത്തുന്നത് വിവാഹനിയമത്തിന് എഴുതിയ വിയോജനക്കുറിപ്പിൽ നിന്ന് വ്യക്തമാണ്.

സമൂഹം മാറേണ്ടതുണ്ടെന്നും പാശ്ചാത്യമായ മാതൃകകൾ ആ മാറ്റത്തിന് അഭിലഷണീയമാണെന്നും കരുതുന്ന മുഹൂർത്തങ്ങൾ ചന്തുമേനോന്റെ ജീവിതത്തിൽ ധാരാളമുണ്ട്. ഇംഗ്ലീഷ് പഠനം, നോവലെഴുത്ത്, ബ്രീട്ടീഷ് ഉദ്യോഗസ്ഥരായിരുന്ന ലോഗൻ, ഡ്യൂമർഗ്, ഷാർപ്പ്, വിഗ്രാം എന്നിവരുമായുള്ള സൗഹൃദം, (കുമാരൻ, 1996 [1932]: 34-36) തന്റെ നായികാനായക കഥാപാത്രങ്ങളുടെ പാശ്ചാത്യജീവിതശൈലിയുടെ അനുകരണം, ലിബറൽ മൂല്യങ്ങളുടെ സ്വാംശീകരണം തുടങ്ങി പല കാര്യങ്ങളിലും പാശ്ചാത്യമാതൃക പിന്തുടർന്നപ്പോൾ പാശ്ചാത്യമൂല്യവ്യവസ്ഥയ്ക്ക് അടിയറവെയ്ക്കാത്ത പാരമ്പര്യത്തിന്റെയും സ്വകാര്യതയുടെയും മണ്ഡലങ്ങളെ അദ്ദേഹം അതിൽനിന്ന് മാറ്റിനിർത്തി. ദായക്രമം, കുടുമ, ജാതി തുടങ്ങി പാരമ്പര്യത്തിന്റേതായ ഘടകങ്ങൾ പരിഷ്കരിക്കേണ്ടതില്ലെന്ന വാദമാണ് അദ്ദേഹം ഉയർത്തിയത്. വിവാഹനിയമത്തിനുള്ള വിയോജനക്കുറിപ്പിൽ നിലവിലുള്ള വിവാഹത്തെ നിയമപരമാക്കിയാൽ മതിയെന്നാണ് അദ്ദേഹം വാദിക്കുന്നത്. വിവാഹം വേർപിരിയാൻ കോടതി കയറേണ്ടി വരുന്നത് ആശാസ്യമായി അദേഹം കരുതിയില്ല (കുമാരൻ, 1996 [1932]:37). ആധുനികതയുടെ അഭിമുഖീകരണത്തിൽ ഉപരിവർഗ്ഗം സംരക്ഷിക്കാൻ ശ്രമിച്ച അന്തർ/ബഹിർ മണ്ഡലങ്ങളെ കുറിച്ചുള്ള പാർത്ഥാചാറ്റർജിയുടെ നിരീക്ഷണത്തോട് (Chatterjee, 1995:6) ഇതു ചേർന്നുപോകുന്നു. ഈ സന്നിഗ്ദ്ധതയിലാണ് ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയുടെ ഉറവിടം അദ്ദേഹം കണ്ടെത്തുന്നത്.

ചന്തുമേനോനെ സംബന്ധിച്ച് സ്വകാര്യവും പൊതുവായതുമെന്ന വേർതിരിവ് ആധുനികതയുടെ സ്വീകരണത്തിൽ നിർണ്ണായകമാണ്. പാശ്ചാത്യമായ വേഷവിധാനത്തെയും അഭിരുചികളെയും പ്രകടമാക്കുമ്പോഴും അദ്ദേഹം കുടുമ ഉപേക്ഷിച്ചിരുന്നില്ല. മാധവന്റെ മദ്രാസ് വാസക്കാലത്ത് യൂറോപ്യൻ വേഷത്തിൽ നിന്ന് പുറത്തു ചാടിയ കുടുമയെ നോവലിസ്റ്റ് ആവിഷ്കരിക്കുന്നുണ്ട്. ആധുനികമായ പരിഷ്കരണചിന്തയിലും പാരമ്പര്യം പൂർണ്ണമായി ഉപേക്ഷിക്കാൻ അദ്ദേഹം തയ്യാറാവുന്നില്ല. . മലബാർ മാര്യേജ് കമ്മീഷനുള്ള വിയോജനക്കുറിപ്പിൽ ചന്തുമേനോൻ പങ്കുവയ്ക്കുന്ന ആശങ്ക ദായക്രമത്തിന്റെ പരിഷ്കരണത്തിൽ മാത്രമല്ല ജാതിവ്യവസ്ഥകൂടി അതു തകർക്കും എന്നുള്ളതായിരുന്നു. (ഭാസ്കരനുണ്ണി, 1988: 313). കേരളത്തിലുയർന്നുവന്ന ആധുനികബൗദ്ധിക സമൂഹം ആചാരങ്ങളെയും ക്രമങ്ങളെയും പാശ്ചാത്യമൂല്യവ്യവസ്ഥകൾക്കുള്ളിൽവെച്ച് സംസ്കരിച്ചെടുക്കേണ്ട ഒന്നായി കരുതിയപ്പോൾ അതിലെ ഉപരിവർഗ്ഗം ആന്തരവും ബാഹ്യവുമായ മണ്ഡലങ്ങളെ പകുത്തശേഷമാണ് ആധുനികാശയങ്ങളെ അഭിമുഖീ

കരിച്ചത്. മലബാറിലെ രാഷ്ട്രീയഅവബോധം വേരുറപ്പിച്ചിരിക്കുന്നതും ആദ്യചലനങ്ങളുണ്ടാകുന്നതും ഈ പശ്ചാത്തലത്തിലാണ്. ബ്രിട്ടീഷ് നിയമവ്യവസ്ഥയിൽ വെച്ച് ചന്തുമേനോൻ നടത്തിയ നീതിനിർവ്വഹണമാകട്ടെ ഔപചാരിക നിയമപഠനമോ നിയമബിരുദമോ ഇല്ലാതെയാണ്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ അക്കാലത്തെ കോടതിവിധികൾ പാരമ്പര്യാചാരനിയമങ്ങളിൽ ഊന്നിയുള്ള നിയമവ്യാഖ്യാനങ്ങളായിരുന്നു (Arunima, 2004). അദ്ദേഹം ഇംഗ്ലീഷിൽ ചെയ്ത ഒരു പ്രസംഗത്തിന്റെ വിഷയംതന്നെ പ്രാചീനകാലത്തെ നീതിന്യായഭരണം എന്നതായിരുന്നു (കുമാരൻ, 1996 [1932]: 37). പാരമ്പര്യത്തെ ആധുനികതയുടെ കാഴ്ചപ്പാടിൽ വീക്ഷിക്കുകയും സാധൂകരിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന സമീപനം കോളനിആധുനികതയുടെ ഘട്ടത്തിൽ ഉപരിവർഗ്ഗബുദ്ധിജീവികൾ ഒരു പദ്ധതിയായിത്തന്നെ ഏറ്റെടുത്തിട്ടുണ്ട്. ബംഗാളിനെ ഉദാഹരിച്ച് അത്തരം നിരവധി പഠനങ്ങൾ ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട് (Chakrabarti, 2010; Prakash, 1997).

കേരളത്തിലെ ബൗദ്ധികാന്തരീക്ഷത്തിന്റെ രൂപപ്പെടലിൽ പാരമ്പര്യവും ആധുനികതയും തമ്മിലുള്ള വിനിമയത്തിന്റെ ഉദാഹരണങ്ങൾ ഇന്ദുലേഖയിലെ 18-ാം അധ്യായം നൽകുന്നുണ്ട്. മലബാറിൽ ചന്തുമേനോന്റെ പശ്ചാത്തലമുള്ള ആളുകൾ വായിച്ചിരുന്ന പുസ്തകങ്ങളും ഗ്രഹിച്ചിരുന്ന ആശയങ്ങളും അവ വ്യക്തമാക്കുന്നു. ഇന്ത്യയിലെയും കേരളത്തിലെയും ആദ്യകാലബുദ്ധിജീവികൾ ആധാരമാക്കിയിരുന്ന ആശയപരമായ സ്രോതസ്സുകളെക്കുറിച്ചും അവയ്ക്ക് പാശ്ചാത്യപ്രബുദ്ധതയുമായുള്ള ബന്ധത്തെക്കുറിച്ചും അവ നിർണ്ണായകവിവരങ്ങൾ തരും. 19-ാം നൂറ്റാണ്ട് ഒടുവിൽ ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസം ലഭിച്ചിരുന്ന ഉപരിവർഗ്ഗമലയാളി പുരുഷന്മാർ ഡാർവിൻ, ബ്രാഡ്ലോ, ആൽഡസ് ഹക്സ്‌ലി, ഹെർബർട്ട് സ്പെൻസർ, വാലസ്, തുടങ്ങി 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ ഡാർവിനിസ്റ്റുകളെയും തത്വചിന്തകരെയും പരിചയപ്പെട്ടിരുന്നെന്ന് 18-ാം അധ്യായത്തിലെ മാധവനും ഗോവിന്ദപണിക്കരും ഗോവിന്ദൻകുട്ടിയും തമ്മിലുള്ള സംഭാഷണം വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട് (Arunima, 2004). ഇത് മലയാളത്തിലെ ആധുനികബൗദ്ധികമണ്ഡലത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അന്വേഷണങ്ങളിൽ നിർണ്ണായകമാണ്. ഇന്ത്യയുടെ സന്ദർഭത്തിൽ ഇത് കൊളോണിയലിസ്റ്റുകളും ലിബറൽ ചിന്തകരുമായ ജെയിംസ് സ്റ്റുവർട്ട് മിൽ, സ്പെൻസർ, റൂസോ, ടോംപെയിൻ എന്നിവരിലേക്ക് നീളുന്നുണ്ട്. ആധുനിക ഇന്ത്യയുടെ രാഷ്ട്രീയഭാവി ഇന്ത്യയിലെ മധ്യവർഗ്ഗം പടുത്തുയർത്തിയത് ഈ ചിന്തകന്മാരുടെ ആശയങ്ങളിലായിരുന്നു (Panikkar, 2010: 65). കേരളത്തിലെ ഉപരിവർഗ്ഗ ബുദ്ധിജീവികളുടെ വഴി വൈജ്ഞാനികമായി പടിഞ്ഞാറിലേക്കു നീളുന്നത് ഇത്തരം സംവാദങ്ങൾ വ്യക്തമാക്കുന്നു.

പരമ്പരാഗത സംസ്കൃതപാരമ്പര്യവും ഇംഗ്ലീഷ് വിജ്ഞാനവും തദ്ദേശീയബുദ്ധിജീവിതത്തിൽ നിർണ്ണായകമായി ഇടപെടുന്ന സന്ദർഭമായിരുന്നു ആധുനികതയുടേത്. യൂറോകേന്ദ്രിത വീക്ഷണം ഓരോ മേഖലയിലും ഉറപ്പിക്കപ്പെടുകമാത്രമല്ല സംസ്കൃതത്തിന്റെ അന്തർമണ്ഡലത്തെ അബോധമായി അതിലേക്ക് പരാവർത്തനം ചെയ്യുകയുമാണ് ആധുനികതാവ്യവഹാരത്തിൽ ഉപരിവർഗ്ഗംചെയ്തിരുന്നത്. സംസ്കൃതവും ഇംഗ്ലീഷും പ്രതിനിധീകരിക്കുന്ന പാരമ്പര്യത്തിന്റെയും ആധുനികതയുടേയും വിനിമയങ്ങൾ 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ ബുദ്ധിജീവികളിൽ പ്രകടമായിരുന്നു. പാശ്ചാത്യമായ ആശയങ്ങൾക്കകത്തുവച്ച് പാരമ്പര്യത്തെ ഉൾക്കൊള്ളുകയും ആ പാരമ്പര്യത്തെ പ്രതിരോധിക്കുകയുമാണ് അവർ ചെയ്തത്. പാരമ്പര്യമായി കണ്ടെടുക്കപ്പെട്ടതാകട്ടെ ഓറിയന്റൽ പഠനങ്ങളുടെ സംഭാവനകളായിരുന്നു. കൊളോണിയലിസവും ഓറിയന്റലിസവും ഒരേ വ്യവഹാരത്തിന്റെ സൃഷ്ടി എന്നതുപോലെ നമ്മുടെ ദേശീയബോധവും കൊളോണിയൽ വ്യവഹാരങ്ങളുടെ പങ്കു പറ്റുന്നുണ്ട്. ബ്രാഡ്ലോവിന്റെ നിരീശ്വരവാദത്തെ മാധവൻ ഖണ്ഡിക്കുന്നത് കപിലന്റെ സാംഖ്യദർശനത്തെ ഉദ്ധരിച്ചാണ്. പുതുതായി കണ്ടുപിടിക്കപ്പെട്ട ഒന്നാണ് ഈ പാരമ്പര്യം. ഗോവിന്ദൻകുട്ടിമേനോനും ഗോവിന്ദപ്പണിക്കരും അതുവരെ അങ്ങനെയൊന്ന് അറിഞ്ഞിരുന്നില്ല. ഭൂതകാലത്തെക്കുറിച്ച് പാരമ്പര്യവാദികളും ആധുനികരും ഒരുപോലെ അജ്ഞരായിരുന്നുവെന്ന് കെ. എൻ. പണിക്കർ നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട് (Panikkar, 2010: 164). ആധുനികതയുടെ സന്ദർഭത്തിൽ രൂപപ്പെട്ട യുക്തിവാദത്തെ പ്രാചീനഇന്ത്യയിൽ നിലനിൽക്കുന്ന ആശയങ്ങളിൽ സാധൂകരിച്ചെടുക്കാനുള്ള ശ്രമം ഒരു തരം പാരമ്പര്യപ്രതിരോധമായി മാറുന്നു. മാധവനിൽ കാണുന്ന കൊളോണിയലിസത്തോടുള്ള ഈ ദ്വിമുഖതയെ 19-ാം നൂറ്റാണ്ടൊടുവിൽ കേരളത്തിൽ രൂപപ്പെടുന്ന ദേശീയബോധത്തിന്റെ അടയാളമായി വിലയിരുത്തപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട് (ഗണേശ്, 2002: 123). പാരമ്പര്യത്തിലും ആധുനികതയിലും കാലുറപ്പിച്ചു നിൽക്കുമ്പോഴും പാശ്ചാത്യ ആധുനികതയിൽ ആണ് പുതുമകൾക്കായി ചന്തുമേനോൻ അന്വേഷിച്ചത്. 18-ാം അധ്യായം എഴുതിത്തീർക്കുവാ

നെടുത്ത കാലതാമസത്തെ ചില പുസ്തകങ്ങൾ എഴുതിവരുത്തുവാനുള്ള കാലതാമസമായാണ് അദ്ദേഹം ഇന്ദുലേഖയുടെ ആമുഖത്തിൽ പറയുന്നത് (ചന്തുമേനോൻ, 2005 [1889]: 23-24). 18-ാം അധ്യായത്തിലെ നിരീശ്വരവാദചർച്ചയിൽ തികഞ്ഞ ആധുനികതാവാദിയായ ഗോവിന്ദൻകുട്ടിമേനോൻ ഒടുവിൽ ബ്രാഡ്ലോവിന്റെ പുസ്തകം തന്നെ നിവർത്തി വായിക്കുന്നു (2005 :195). മലയാളത്തിലെ ബൗദ്ധികതയുടെ പിൽക്കാലചരിത്രത്തിൽ രസകരമായ ഒരു ചിത്രമായി അതു നിൽക്കുന്നു. തന്റെ വാദങ്ങൾക്കുള്ള ആധികാരികതയാണ് അവിടെ പാശ്ചാത്യഗ്രന്ഥം (ബ്രാഡ്ലോ) നിർവഹിക്കുന്നത്. നമ്മുടെ വൈജ്ഞാനിക വ്യവഹാരങ്ങളിൽ നിശബ്ദസൂചകമായി പ്രവർത്തിക്കുന്ന പടിഞ്ഞാറിനെ പിൽക്കാലത്ത് അധിനിവേശാനന്തരചിന്തകർ തിരിച്ചറിഞ്ഞിട്ടുണ്ട് (Chakrabarty, 2001:28-29). മൂന്നാംലോകബൗദ്ധിക ജീവിതത്തെ യൂറോപ്പ് നിർണ്ണയിച്ചു പോരുന്നതിന്റെ പ്രശ്നങ്ങളാണ് ചക്രവർത്തി വിശകലനം ചെയ്യുന്നത്. പിൽക്കാലത്തും ഇംഗ്ലീഷിൽ നിന്ന് പുസ്തകങ്ങൾ വരുന്നതിന്റെയും, ഇംഗ്ലീഷ് വൈജ്ഞാനികതയുടെ അളവുകോലാകുന്നതിന്റെയും കഥകൾ കേരളീയ ബൗദ്ധികമണ്ഡലത്തിലുണ്ട്. കൊളോണിയൽ ആധുനികതയിൽ അന്തർഭവിച്ച ഇത്തരം പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെ മുൻനിർത്തിയാണ് മലയാളസാഹിത്യചരിത്രത്തെ പാശ്ചാത്യഅനുകരണത്തിന്റെ ചരിത്രമായി ചില നിരൂപകർ വിലയിരുത്തുന്നത് (ശ്രീജൻ, 1999: 17-19). അധിനിവേശിത സമൂഹങ്ങളിലെ ബുദ്ധിജീവികളുടെ ബൗദ്ധികവികാസത്തിന്റെ ആദ്യഘട്ടം അധിനിവേശസംസ്കാരത്തിന്റെ അനുകരണത്തിലൂടെയാണെന്ന്ഫ്രാൻസ്ഫാനൻ പറയുന്നതും ഇതോടു ചേർത്തുകാണാം (Fanon, 1990 [1961]: 178-179). അധിനിവേശിത കർതൃത്വത്തിലെ ഇത്തരം സങ്കീർണ്ണതകൾ വിശദമായിതന്നെ കോളനിയനന്തരപഠനങ്ങളിൽ ചർച്ച ചെയ്യപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട് (Bhabha, 1994: 85-92).

2

നാരായണഗുരുവിന്റെ (1856-1928) ബൗദ്ധികപ്രവർത്തനങ്ങൾ ചന്തുമേനോനിൽനിന്നും വ്യത്യസ്തമായ മറ്റൊരു മണ്ഡലത്തിലുള്ളതാണ്. ആധ്യാത്മികതയുടെ ദർശനം അതിന്റെ കേന്ദ്രത്തിൽ ഉണ്ടെങ്കിലും സാമൂഹികമായ ഊന്നലുകളും ജാതിവിരുദ്ധ സമീപനങ്ങളുമാണ് അതിനെ അനന്യമാക്കുന്നത്. മിഷനറി വിദ്യാഭ്യാസപ്രവർത്തനത്തിന്റെ ഫലമായി പ്രചാരത്തിലായ ഇംഗ്ലീഷ്‌വിദ്യാഭ്യാസവും ബ്രിട്ടീഷ് ഗവൺമെന്റിന്റെ ഭരണപരമായ സ്ഥാപനങ്ങളും നയങ്ങളും സൃഷ്ടിച്ച തൊഴിൽ പരിസരവുമാണ് ചന്തുമേനോന്റെ വർഗ്ഗപരമായ അടിത്തറ. അദ്ദേഹത്തിന്റെ പിതാവ് ആദ്യം പോലീസ് വകുപ്പിൽ ആമീനും പിന്നീട് തഹസിൽദാരുമായിരുന്ന ആളാണ്. കൊളോണിയൽ സാമ്പത്തിക, സാംസ്കാരിക ഇടപെടലുകളുടെ ഫലമായാണ് പോലീസ്, നീതിന്യായം, റവന്യൂ, നഗരഭരണം തുടങ്ങി കാർഷികേതരമായ പുതിയ തൊഴിലുകൾ രൂപപ്പെടുന്നത്. ആധുനികതയുമായി സമൂഹത്തിലെ ഉപരിവർഗ്ഗം ബന്ധം സ്ഥാപിക്കുന്നതിന്റെയും ഉറപ്പിക്കുന്നതിന്റെയും വഴികൾ ഇതാണ്. എന്നാൽ നാരായണഗുരുവിന്റെ ബൗദ്ധികാന്തരീക്ഷവും പശ്ചാത്തലവും ഇതിൽ നിന്ന് തീർത്തും വ്യത്യസ്തമാണ്. കൊളോണിയൽ ആധുനികതയെ രണ്ടുപേരും അഭിമുഖീകരിച്ചതും വ്യത്യസ്ത നിലകളിലാണ്. പാരമ്പര്യവിദ്യാഭ്യാസമായിരുന്നു ഗുരു നേടിയിരുന്നത്. പാശ്ചാത്യമിഷനറിമാർ വരുന്നതുവരെ ഹിന്ദുസമുദായത്തിലെ കീഴ്ജാതികളായ കുട്ടികൾ ഒരു തരത്തിലുള്ള ഔപചാരിക വിദ്യാഭ്യാസവും നേടിയിരുന്നില്ല. മിഷണറി ഇടപെടൽവരെ നാട്ടുപള്ളിക്കൂടങ്ങൾ ജാതിയുടേയോ സമുദായത്തിന്റേയോ അടിസ്ഥാനത്തിൽ വേർതിരിക്കപ്പെട്ടതായിരുന്നു.

19-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ മധ്യത്തിൽ കേരളത്തിൽ പലയിടത്തും പ്രവർത്തിച്ചുതുടങ്ങിയ ഇംഗ്ലീഷ്മീഡിയം സ്കൂളുകളാണ് പരമ്പരാഗത വിദ്യാഭ്യാസസമ്പ്രദായത്തിന് ആദ്യമായി വെല്ലുവിളി സൃഷ്ടിക്കുന്നത്. നാട്ടുപള്ളിക്കൂടങ്ങളിലെ ജാതിവിവേചനത്തെ മറികടക്കാൻ സഹായിച്ച ആദ്യകാലസ്ഥാപനങ്ങളായിരുന്നു മിഷനറിസ്കൂളുകൾ (Arunima, 2004). പരമ്പരാഗത വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ പഴയകാലരൂപങ്ങളാകട്ടെ ഹിന്ദുക്കൾക്ക് രാമായണം, ഭാരതം, ഭാഗവതം, തുള്ളലുകൾ മുതലായവയായിരുന്നു (ഭാസ്കരനുണ്ണി, 1988: 668). കീഴ്ജാതിക്കാരിൽ പഠിക്കാൻ കഴിഞ്ഞിരുന്നവർ പങ്കുവെച്ചിരുന്നത് ഈ പാരമ്പര്യമായിരുന്നു. ജാതിവ്യവസ്ഥയെ സാധൂകരിക്കുന്ന പാഠങ്ങൾ ഉൽപ്പാദിപ്പിക്കുന്ന പ്രത്യയശാസ്ത്രധർമ്മമാണ് അവ നിറവേറ്റിയത്. പരമ്പരാഗത വിദ്യാഭ്യാസവ്യവസ്ഥയിൽ വളരുകയും സ്വപ്രയത്നത്തിൽ സംസ്കൃതവും തമിഴും അവ പ്രതിപാദിച്ച വൈജ്ഞാനികതയും കരസ്ഥമാക്കുകയാണ് നാരായണഗുരു ചെയ്തത്. അക്കാലത്തെ രീതി അനുസരിച്ച് അക്ഷരാഭ്യാസം, സിദ്ധരൂപം, ബാലപ്രബോധനം, അമരം എന്നിവയോടെ അദ്ദേഹത്തിന്റെ പഠിപ്പ് അവസാനിപ്പിക്കേണ്ടിവന്നു (കു

മാരനാശാൻ, 2002: 21). എന്നാൽ പാരമ്പര്യത്തെയും സംസ്കാരത്തെയും തികച്ചും ആധുനികമായി വ്യാഖ്യാനിച്ച ഗുരുവിനെയാണ് നാം പിന്നീട് കാണുന്നത്. കേരളത്തിലെ ആധുനികതയുടെ ഭാഗമായി ഗുരു സ്വാംശീകരിക്കപ്പെടുന്നത് ആധുനികതയുടെ ആശയാവലികളിൽ അവ സ്വീകാര്യമായിരുന്നതു കൊണ്ടാണ്. എന്നാൽ ഗുരുവിന്റെ ആധുനികതയുടെ പ്രഭവം ഒരിക്കലും പാശ്ചാത്യമായിരുന്നില്ല. പാശ്ചാത്യ ആധുനികതയുടെ അളവുകോൽ വെച്ച് ഗുരുവിനെ സമീപിക്കുന്നതിന്റെ പരിമിതികൾ ചർച്ച ചെയ്യപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട് (രാജീവൻ, 2009: 285–286).

ഗുരു ആധുനികതയെ വീക്ഷിച്ചതും സാക്ഷാൽക്കരിച്ചതും പാശ്ചാത്യജ്ഞാനവ്യവസ്ഥയിൽ നിന്നായിരുന്നില്ല. മറിച്ച് അദ്വൈതത്തിന്റെ വിമർശനാത്മക പാരായണത്തിലൂടെ സവർണ്ണഹൈന്ദവപാരമ്പര്യത്തെ പുനർവ്യാഖ്യാനിച്ചു കൊണ്ടാണ്. ഫ്യൂഡൽ സാമൂഹികഘടനയേയും സവർണ്ണമേൽക്കോയ്മയേയും കൊളോണിയൽഭരണവും ലോകവീക്ഷണവും വെല്ലുവിളിച്ചുകൊണ്ടിരുന്ന ഒരു കാലത്താണ് ഗുരുവിന്റെ ഇടപെടൽ എന്നത് ചരിത്രസന്ദർഭമായി ഒത്തുവന്നതാണ് (അഹമ്മദ്, 2005). കൊളോണിയൽ ആധുനികതയിൽ തദ്ദേശീയമോ പ്രത്യാധുനികമോ ആയ ഒരു തലത്തെയാണ് ഗുരു പ്രതിനിധീകരിക്കുന്നത്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ വിപ്ലവകരമായ ആശയങ്ങൾ ആധുനികതയുടെ ആശയങ്ങളുമായി ഒത്തുപോകുന്നതായിരുന്നു. ഗുരുവിന്റെ ശിഷ്യരും അനുയായികളുമായ കുമാരനാശാൻ, ഡോ.പല്പു എന്നിവർ ആധുനിക ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസം ലഭിച്ചവരും സാമൂഹികപരിഷ്കരണത്തിൽ ജാതിവിരുദ്ധ ആശയങ്ങളുടെ വക്താക്കളുമായിരുന്നു. ഇവരെ ഗുരുവുമായി ചേർത്തു നിർത്തിയ ഒരു ഘടകം അദ്ദേഹത്തിന്റെ ആശയങ്ങൾക്ക് ആധുനികതയിലുള്ള സ്വീകാര്യതയായിരുന്നു. അക്കാലത്തെ മതസാമൂഹിക പരിഷ്കരണാശയങ്ങളും ഗുരുവിന്റെ ആശയങ്ങളും തമ്മിൽ വൈരുദ്ധ്യമില്ലായിരുന്നു.എന്നാൽ ഇന്ത്യൻ വൈജ്ഞാനിക പാരമ്പര്യത്തെയും അദ്വൈതചിന്തയെയും വിമർശനാത്മകമായി വായിച്ച നാരായണഗുരുവിലല്ല, പ്രബുദ്ധതാപരമായ ആശയങ്ങളിലാണ് ഇവിടുത്തെ ബുദ്ധിജീവിവിഭാഗം ബന്ധിക്കപ്പെട്ടത്. ഗുരു ആധുനികതയുടെ വിചാരമാതൃകയിലേക്ക് സ്വാംശീകരിക്കപ്പെട്ടപ്പോൾ തദ്ദേശീയമായ ആധുനികതയുടെ വഴികൾ അടയുകയാണുണ്ടായത്. ഗുരു വികസിപ്പിച്ച ജാതിവിരുദ്ധദർശനത്തെ മുന്നോട്ടുകൊണ്ടുപോകാൻ ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തിനും കഴിഞ്ഞില്ല. ഗുരുവിനെപ്പോലുള്ളവർ രൂപപ്പെടുത്തിയ നവോത്ഥാനആശയങ്ങൾ ദേശീയപ്രസ്ഥാനം നടത്തിയ രാഷ്ട്രീയ സമരത്തിൽ പിന്തള്ളപ്പെട്ടുപോയി എന്ന് കെ. എൻ. പണിക്കർ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നുണ്ട് (പണിക്കർ, 2006: 58-60). ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തിൽ അന്തർഭവിച്ച സവർണദേശീയതയുടെ സ്ഥാപനവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട വിഷയമാണത്.

പാശ്ചാത്യ ആധുനികതയോടും അതിന്റെ മനുഷ്യസങ്കല്പത്തോടും ആഴത്തിൽ വിയോജിക്കുകയും തദ്ദേശീയദാർശനികപാരമ്പര്യങ്ങളിലെ ഭിന്നപദ്ധതികളിൽ നിന്ന് തന്റെ തത്വദർശനം രൂപപ്പെടുത്തുകയുമാണ് ഗുരു ചെയ്തത്. ശ്രീനാരായണധർമ്മം എന്നത് അടിസ്ഥാനപരമായി സാമ്രാജ്യത്വവിരുദ്ധ അറിവായിരുന്നു എന്ന് ബി.രാജീവൻ നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്. ഗുരുവിന്റെ ജാതിവിരുദ്ധ സാമൂഹികദർശനത്തിന്റെ തത്വശാസ്ത്രപരമായ അടിസ്ഥാനം പൗരസ്ത്യജീവിതത്തിന്റെ യുക്തികളിൽനിന്ന് രൂപപ്പെട്ടതാണ്. അതാകട്ടെ പൗരസ്ത്യവാദവ്യവഹാരത്തിന്റെ (Orientalism) സൃഷ്ടിയായ പൗരസ്ത്യതയല്ല. വ്യാപകമായ അർത്ഥത്തിൽ പാശ്ചാത്യതത്വചിന്തയെ വെസ്റ്റേൺ റീസൺ (Western Reason) എന്നു പറയുന്നതുപോലെ പൗരസ്ത്യചിന്തയെ ഈസ്റ്റേൺ റീസൺ (Eastern Reason) ആയിക്കാണുന്ന പരികല്പനയാണ് (രാജീവൻ, 2009: 262, 268).

ശ്രീശങ്കരന്റെ അദ്വൈതവേദാന്തത്തിന്റെ മറ്റൊരു വ്യാഖ്യാതാവായി ഗുരുവിനെ കാണുന്നവരുണ്ട്. എന്നാൽ ആ അദ്വൈതത്തിന്റെ സാമൂഹികമാനങ്ങളും അദ്ദേഹത്തിന്റെ മറ്റു തത്വശാസ്ത്രപ്രഭവങ്ങളും ആദിശങ്കരന്റേതിൽ നിന്നും വ്യത്യസ്തമാണ്. ശൈവസിദ്ധാന്തവും തമിഴ്സിദ്ധരുടെ ആശയങ്ങളും ആത്മാനുശീലനപദ്ധതിയായി യോഗശാസ്ത്രവും ഗുരു സ്വീകരിച്ച പൗരസ്ത്യമായ തത്ത്വശാസ്ത്രപ്രഭവങ്ങളാണ് (ഉദയകുമാർ, 2002:385). ഈ ഭിന്നപാരമ്പര്യങ്ങളും അറിവുകളുമാണ് വിശാലമായ അർത്ഥത്തിൽ പൗരസ്ത്യയുക്തി എന്നത്. ജാതിക്കെതിരായ പ്രയോഗങ്ങളിൽ തമിഴ്സിദ്ധരുടെ ആശയങ്ങളും *വജ്രസൂചി* പോലുള്ള ബുദ്ധമതഗ്രന്ഥങ്ങളിലെ ആശയങ്ങളുമാണ് ഗുരു ഉപയോഗിക്കുന്നത്. ജാതിശ്രേണിയുടെ കീഴ്പ്പടവിൽ ഉള്ളവർക്ക് ആധുനികതയെ അഭിമുഖീകരിക്കുവാൻ സവർണപാരമ്പര്യത്തിലെ താത്വികവിഭവങ്ങളെ ആദ്യമായി സ്വായത്തമാക്കേണ്ടിയിരുന്നു. അദ്വൈതത്തേയും സവർണഹൈന്ദവപാരമ്പര്യത്തേയും സവർണർ കൈവശംവെച്ച സാംസ്കാരിക മൂലധനത്തിന്റെ (cultural capital) ഭാഗമായാണ് ഗുരു വീക്ഷിക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ട് അവയെ നിർ

ണ്ണയിക്കുന്ന ഭാഷാപരവും ജ്ഞാനസമ്പ്രദായപരവുമായ വിഭവങ്ങൾ സ്വായത്തമാക്കി അതിനെ പുനർവ്യാഖ്യാനിക്കുക എന്ന ദൗത്യമാണ് ഗുരു ഏറ്റെടുത്തത് (അഹമ്മദ്, 2005). ഭാരതത്തിന്റെ പ്രതിരോധാത്മക ദാർശനിക വ്യവഹാരങ്ങളിൽ നിന്നാണ് സമത്വം, യുക്തി എന്നീ ആശയങ്ങൾ ഗുരു സ്വീകരിക്കുന്നത്. സമുദായം എന്ന പരികല്പനയ്ക്ക് ഗുരുവിന്റെ ചിന്തകളിൽ വരുന്ന വ്യത്യസ്തമായ മാനം ഉദയകുമാർ വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്. ജാതിയെക്കുറിച്ചുള്ള വിശകലനങ്ങളിൽ അവ പ്രധാനമാണ്. മതം-ജാതി എന്നീ ഗണങ്ങളെ വ്യത്യസ്തഗണത്തിലുള്ളതും വ്യത്യസ്തപ്രശ്നങ്ങളുമായാണ് അദ്ദേഹം കണ്ടിരുന്നത് (ഉദയകുമാർ, 2002:393).

മതത്തെ ഒരാളുടെ വ്യക്തിപരമായ വിശ്വാസമോ അഭിപ്രായമോ ആയി ഗുരു വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നു. മതപരിവർത്തനത്തെക്കുറിച്ച് സഹോദരൻ അയ്യപ്പനുമായി ഗുരു നടത്തിയ സംഭാഷണം അത് വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട് (ഷാജി, 2002: 467-469). ജാതിക്കു പകരം സമുദായം എന്ന സങ്കല്പനം അദ്ദേഹം ഉപയോഗിക്കുന്നു. ജാതി എന്നത് മനുഷ്യസമുദായത്തെ പലതായി തരംതിരിക്കുന്ന പ്രമാണമാണ്. തെറ്റായ പ്രമാണത്തെ ആധാരമാക്കുന്നു എന്നതാണ് ജാതിയുടെ കുഴപ്പം. 1914 ൽ എഴുതിയ *ജാതിലക്ഷണ*-ത്തിൽ ജാതിലക്ഷണവ്യവസ്ഥയെ ചോദ്യം ചെയ്തുകൊണ്ട് ഗുരു ഉപയോഗിക്കുന്നത് തെറ്റായ പ്രമാണത്തിനെതിരെയുള്ള യുക്തിയാണ്. മനുഷ്യജാതി ഏതെന്ന് മനുഷ്യശരീരം വിളിച്ചുപറയും. അതിലണിയുന്ന ചിഹ്നങ്ങളാണ് ജാതി. അതിനെ ആധാരമാക്കേണ്ടതില്ല. പ്രകൃതിയിൽ കാണുന്ന വേർതിരിവുകളാണ് യഥാർത്ഥവേർതിരിവിന്റെ അടിസ്ഥാനമാകേണ്ടത്. ഗോക്കൾക്ക് ഗോത്വം പോലെ മനുഷ്യർക്ക് മനുഷ്യത്വമാണ് ജാതി (ഉദയകുമാർ, 2002: 393). ഇവിടെ ശരീരത്തിലണിയുന്ന ജാതിമുദ്രകളല്ല മനുഷ്യശരീരം തന്നെ ശരിയായ വിവേചനത്തിന്റെ ആധാരമാകുന്നു. അതുകൊണ്ട് മനുഷ്യൻ തന്നെ ഒരു ജാതിയാണ്. ജാതിയെ നിർവചിക്കുന്ന ഒരു വലിയ പ്രത്യയശാസ്ത്രവ്യവഹാരത്തിനെതിരെ ഗുരു ഉന്നയിക്കുന്ന പ്രതിയുക്തികൾ ആധുനികതയോട് ചേർന്നു പോകുന്നതെങ്കിലും ആധുനികതയുടെ സംഭാവനയല്ല. മതത്തിൽ നിന്നും ജാതിയിൽ നിന്നും വിഭിന്നമായ ഒരു കൂട്ടായ്മ എന്ന നിലയിലാണ് സമുദായസങ്കല്പത്തെ അദ്ദേഹം മുന്നോട്ടുവയ്ക്കുന്നത്. വ്യക്തികൾ സ്വന്തം ശരീരത്തിൽനിന്ന് ജാതിമുദ്രകൾ മായ്ച്ചുകളയുന്നതുപോലെ താലികെട്ട്, തിരണ്ടുകല്യാണം തുടങ്ങിയ ജാതിമുദ്രകളെ സമുദായശരീരത്തിൽ നിന്നും മായ്ച്ചുകളയണം (ഉദയകുമാർ, 2002:395). ഇവിടെ ജാതിക്കെതിരെ ഗുരു രൂപപ്പെടുത്തുന്ന വിമർശനവും അതിനുപയോഗിക്കുന്ന യുക്തിയും മിഷനറിമാരിൽനിന്നോ പാശ്ചാത്യആധുനികതയിൽ നിന്നോ സ്വീകരിക്കപ്പെട്ടതല്ല.

ഭാരതീയ പാരമ്പര്യത്തിലെ വ്യത്യസ്ത വൈജ്ഞാനികപദ്ധതികളുടെ വിമർശനാത്മകവായനയിലൂടെ ഗുരു രൂപപ്പെടുത്തിയ ജാതിവിമർശനത്തിന്റെ തത്വശാസ്ത്രത്തിന് പിൽക്കാലത്ത് ദേശീയവാദചിന്തകളിൽ ഇടം കിട്ടിയില്ല. സാമൂഹികപരിഷ്കരണത്തിന്റെ ഉപരിവർഗ്ഗധാരയെ ദേശീയതാവ്യവഹാരത്തിലേക്ക് കൂട്ടിച്ചേർക്കുകയാണ് ദേശീയവാദ ആഖ്യാനങ്ങൾ ചെയ്തത്. കോളനിആധുനികതയിൽ രൂപപ്പെട്ട കേരളത്തിലെ ആധുനികബുദ്ധിജീവിസമൂഹം തങ്ങളുടെ സാമൂഹിക പരിഷ്കരണപരമായ താൽപര്യങ്ങളെ സാക്ഷാൽക്കരിക്കാനായി ഗുരുവിനെ ഉപയോഗപ്പെടുത്തിയെങ്കിലും ഗുരുവിന്റെ ദർശനത്തിലെ സാമ്രാജ്യത്വവിരുദ്ധവും തദ്ദേശീയപ്രഭവങ്ങളിൽ ഊന്നുന്നതുമായ അതിന്റെ രാഷ്ട്രീയമാനങ്ങളെ തിരിച്ചറിഞ്ഞില്ല. കൊളോണിയൽ വൈജ്ഞാനികവ്യവഹാരങ്ങൾക്ക് ആധിപത്യമുള്ള ബൗദ്ധിക സമൂഹത്തിന്റെ സൃഷ്ടിയിലാണ് അത് അവസാനിച്ചത്. ഇതോടെ ആധുനികതയുടെ വിചാരമാതൃകയിൽ ത്തന്നെ ഗുരുവും മനസ്സിലാക്കപ്പെട്ടു.

3

പോത്തേരി കുഞ്ഞമ്പു(1857-1919) കേരളത്തിലെ കീഴാളആധുനികതയെ പ്രതിനിധീകരിക്കുന്നത് സവിശേഷമായ അർത്ഥത്തിലാണ്. 1919-ൽ ചെറായിയിൽ മിശ്രഭോജനം നടത്തിയ സഹോദരൻ അയ്യപ്പന് പുലയൻഅയ്യപ്പൻ എന്നപേര് ലഭിക്കുന്നതിന് കാൽ നൂറ്റാണ്ട് മുമ്പുതന്നെ കണ്ണൂരിലെ തീയ്യസമുദായാംഗമായ കുഞ്ഞമ്പുവിന് പുലയൻ കുഞ്ഞമ്പു[5] എന്നപേര് ലഭിക്കുന്നുണ്ട്. ആദ്യം കോടതിഗുമസ്തനായും പിന്നീട് നിയമപരീക്ഷ ജയിച്ച് വക്കീലായും പ്രവർത്തിച്ച അദ്ദേഹം കണ്ണൂരിൽ ഒരു പ്രസ്സും പുലയർക്കുവേണ്ടി ഒരു വിദ്യാലയവും തുടങ്ങിയിരുന്നു.സ്വന്തം സമുദായത്തിൽനിന്ന്പോലും അധ്യാപകരെ ലഭിക്കാതെ ഒടുവിൽ സ്വന്തം സഹോദരനെയാണ് അവിടെ അദ്ദേഹം അധ്യാപകനാക്കിയത്.1903-ൽ എസ് എൻ ഡി പി യ്ക്കും 1898-ൽ അയ്യൻകാളിയുടെ ദളിത് വിദ്യാഭ്യാസപ്രക്ഷോഭണസമരത്തിനും മുമ്പ് കുഞ്ഞമ്പു കേരളത്തിൽ കീഴാളരാഷ്ട്രീയം ഉന്നയിക്കുന്നു. നോവൽ എന്ന ആധുനികരൂപം (*സരസ്വതീവിജയം*)ച

ന്തുമേനോനിൽനിന്ന് വ്യത്യസ്തമായി അതിനുപയോഗിക്കുന്നു. ചന്തുമേനോന്റെ നായകൻ രൂപംകൊണ്ടുവരുന്ന രാഷ്ട്രത്തിന്റെ ആത്മതത്വവുമായി ഐക്യപ്പെടുമ്പോൾ കുഞ്ഞമ്പുവിന്റെ നായകൻ മറ്റൊരിടം കണ്ടെത്തുന്നു.[6]

കേരളത്തിൽ രൂപപ്പെട്ട ആധുനിക ബൗദ്ധികമണ്ഡലം പാശ്ചാത്യആധുനികാശയങ്ങളെ ഉൾക്കൊണ്ടത് തദ്ദേശീയസമൂഹത്തിന്റെ ഘടനാപരമായ സവിശേഷതകളിൽ വച്ചാണ്. ജാതിശ്രേണിയിലെ മേൽകീഴ്ബന്ധം ആധുനികതയിലെ വിമോചനപരമായ ആശയങ്ങളുടെ സ്വീകരണം ആവശ്യപ്പെടുന്നതാണ്. കൊളോണിയലിസം കൊണ്ടുവന്ന തുല്യത എന്ന ആശയം പരമ്പരാഗത സാമൂഹികബോധത്തിൽ ഇല്ലാത്ത ഒന്നാണ്. വിദ്യാഭ്യാസവും ഇംഗ്ലീഷ്പഠനവും പാരമ്പര്യവിഭവങ്ങളുടെ മേൽ അവകാശവും തുല്യതയും സ്ഥാപിച്ചെടുക്കാനുള്ള വഴിയൊരുക്കി. കേരളത്തിലെ ഉപരിവർഗ്ഗം പാശ്ചാത്യ ആധുനികതയെ ഉൾക്കൊണ്ടതിലെ സന്നിഗ്ദ്ധത അതേ അളവിൽ അവർണ്ണരിൽ ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. ഉപരിവർഗ്ഗം പാരമ്പര്യത്തിൽ നിന്ന് നേരിട്ട് ആധുനികതയിലേക്ക് പ്രവേശിക്കുകയാണ് ചെയ്തത് എങ്കിൽ അവർണ്ണർക്ക് പാരമ്പര്യത്തിന്റെയും സ്വകാര്യതയുടേയും മണ്ഡലത്തിൽ സംരക്ഷിക്കപ്പെടേണ്ടതായി യാതൊന്നും ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. *സരസ്വതീവിജയം*(1892) മുൻനിർത്തിയുള്ള പഠനത്തിൽ ദിലീപ്. എം.മേനോൻ ഇക്കാര്യം സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട് (Menon, 2006: 110-112). ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസവും പാശ്ചാത്യമൂല്യങ്ങളും ജാതിപീഡനത്തിന്റെ പാരമ്പര്യത്തിൽ നിന്നും വിമുക്തമായ ഒരു ലോകത്തിന്റെ പ്രതീക്ഷകൾ അവരിൽ ഉണർത്തുന്നുണ്ട്. മതപരിവർത്തനം പോലും ഒരേ സമയം ജാതിയിൽ നിന്നുള്ള പുറത്തു കടക്കലും തുല്യതക്കു വേണ്ടിയുള്ള ആഗ്രഹവുമായിരുന്നു. അധീശഹിന്ദുപാരമ്പര്യം നിർമ്മിച്ച ജാതിശരീരത്തിൽ നിന്നും ആധുനികത വച്ചു നീട്ടുന്ന പൗരശരീരബോധത്തിലേക്കുള്ള മാറ്റമാണ് അത്. സവർണ്ണഹൈന്ദവപാരമ്പര്യത്തിൽ അതുവരെ കീഴാളർ പ്രതിനിധീകരിക്കപ്പെട്ടിരുന്നില്ല. അവർക്ക് അപ്രാപ്യമായ ഒരു പാരമ്പര്യത്തെ കൊളോണിയൽ മാധ്യസ്ഥത്തിലൂടെ മറികടക്കുകയാണ് അവർണർ ചെയ്തത്. പാരമ്പര്യത്തിൽ ലഭ്യമല്ലാത്ത വിഭവങ്ങൾക്ക് ആധുനികതയിൽ അവകാശമുന്നയിക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങൾ അക്കാലത്ത് ഉണ്ടാകുന്നു. കുമാരനാശാന്റെ പ്രജാസഭാപ്രസംഗങ്ങളിൽ ആവർത്തിച്ചു വരുന്ന ഒരു പ്രമേയം ഈഴവരുടെ സ്കൂൾ പ്രവേശനമാണ് (പ്രിയദർശനൻ, 2009 [1982]). തുല്യതക്കു വേണ്ടിയുള്ള ഈ ശ്രമങ്ങളിൽ സാംസ്കാരികമൂലധനം ആർജ്ജിക്കാനും അധീശജ്ഞാനത്തെ അതേ മണ്ഡലത്തിൽ നേരിടാനുമുള്ള ശ്രമങ്ങളുണ്ട്. കുമാരനാശാനിലും നാരായണഗുരുവിലും കാണുന്ന സംസ്കൃത വൈജ്ഞാനികതയുടെ സാമൂഹ്യമായ പുനർവ്യാഖ്യാനങ്ങൾ ഈ തരത്തിലുള്ളതാണ്. അദ്വൈതവേദാന്തത്തിന്റെ ന്യൂനപക്ഷവൽക്കരണമാണ് (Minorization) ശ്രീനാരായണഗുരു സാധിച്ചതെന്ന് ബി. രാജീവൻ വാദിക്കുന്നത് ഈയർത്ഥത്തിലാണ് (രാജീവൻ, 2009: 249–253).

കൊളോണിയൽആധുനികത വച്ചുനീട്ടിയ ആശയങ്ങളെയും സ്ഥാപനങ്ങളെയും പാരമ്പര്യത്തിന്റെ ഭാരമില്ലാതെ സ്വീകരിക്കാൻ കീഴാള-അവർണവിഭാഗങ്ങൾക്കായി. അവർക്ക് വിമോചനാത്മകമായ ഒരു ഭാവി വാഗ്ദാനം ചെയ്തത് ആധുനികതയുടെ പദ്ധതികളാണ്. വിദ്യാഭ്യാസത്തെ അതിനുള്ള ശക്തമായ ഉപാധിയായി അവർ സ്വീകരിച്ചു. *സരസ്വതീവിജയ*ത്തിൽ ചിത്രീകരിക്കപ്പെടുന്നത് ആംഗലവിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ വിമോചനാത്മകമായ ഈ തലമാണ്. കീഴാളവീക്ഷണത്തിലുള്ള ആധുനികതയുടെ വിമോചനാത്മകമായ പാഠങ്ങൾ ദേശീയാധുനികതയുടെ ഘട്ടത്തിൽ അവഗണിക്കപ്പെടുകയാണുണ്ടായത്. നാരായണഗുരുവിലും അയ്യങ്കാളിയിലും മഹാത്മാഫുലേയിലും അംബേദ്ക്കറിലും തുടരുന്ന ആധുനികതയുടെ ജനകീയവും കീഴാളവുമായ ഈ ധാരക്ക് ദേശീയാധുനികതയുടെ സവർണ്ണവ്യവഹാരത്തിൽ ഇടം കിട്ടിയില്ല (Nagaraj, 1993).

കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെ വ്യവഹാരത്തിൽ കേരളത്തിലെ ആധുനികബൗദ്ധികമണ്ഡലം രൂപപ്പെടുന്നതും ആദ്യകാല ബുദ്ധിജീവികൾ ആധുനികതയെ അഭിമുഖീകരിച്ചതിന്റെ അനുഭവങ്ങളുമാണ് മേൽവിവരിച്ചത്. പാശ്ചാത്യആധുനികാശയങ്ങളിൽ അടിയുറച്ച ഒരു ലോകബോധത്തിന്റെയും സമീപനത്തിന്റെയും രംഗപ്രവേശം എന്നതു മാത്രമല്ല കൊളോണിയൽ ശക്തികൾ അവർ കീഴടക്കിയ സംസ്കൃതികളിൽ ആധുനികതയുടെ പദ്ധതികൾ നടപ്പാക്കിയതിന്റെ രേഖകൾ കൂടിയാവുന്നു അവ. കോളനിഭരണത്തിൽ ഉയർന്നുവന്ന പുതിയ സ്ഥാപനങ്ങൾ ഇംഗ്ലീഷ് ഭാഷയെയും അതു പ്രതിനിധാനം ചെയ്ത അറിവിനേയും കൂടുതൽ പ്രസക്തമാക്കിയതുപോലെ പരമ്പരാഗതപണ്ഡിതരെ അപ്രസക്തരുമാക്കി (അഹമ്മദ്, 2005). ആധുനികമായ അറിവുകളും അറിവിനെക്കുറിച്ചുള്ള ആധുനികധാരണകളും കൊളോണിയൽ കാഴ്ചവട്ടത്തു നിന്നും വീക്ഷിക്കപ്പെടാൻ തു

ടങ്ങി. യൂറോപ്യൻ ബൗദ്ധിക പാരമ്പര്യത്തിലുള്ള അവഗാഹം ഇവിടുത്തെ ബൗദ്ധികനൈപുണ്യത്തിന്റെ മാനദണ്ഡമായി മാറി. ദീർഘമായ ഒരു പ്രക്രിയയുടെ പര്യവസാനമായി ഇതിനെ കാണാം. കാരണം ഇംഗ്ലീഷ്പഠനത്തിന് അനുകൂലമായും പ്രതികൂലമായും ശക്തമായ വാദങ്ങൾ പരമ്പരാഗതസമൂഹത്തിലെ സവർണ്ണവിഭാഗങ്ങൾക്കുണ്ടായിരുന്നു. ഇംഗ്ലീഷ്പഠനം ആചാരവിശേഷങ്ങൾ തകർക്കാൻ ഇടയാക്കുമെന്ന വാദം ഇന്ദുലേഖയിലെ കാരണവരെപ്പോലെ സമൂഹത്തിലെ മറ്റു തുറകളിലെ ആളുകളും വിശ്വസിച്ചിരുന്നു. കണ്ടത്തിൽ വർഗീസ് മാപ്പിളയ്ക്ക് ഇംഗ്ലീഷ് പഠനത്തിന് നേരിട്ട പ്രയാസങ്ങളെ അരുണിമ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നുണ്ട് (Arunima, 2004). കിഴക്കെപ്പാട്ട് രാമൻകുട്ടിമേനോന്റെ *പറങ്ങോടീ പരിണയം* (1892) എന്ന നോവൽ ആധുനികവൽക്കരണത്തിന് ഇംഗ്ലീഷ് അനിവാര്യമാണെന്ന ആശയത്തെ പരിഹസിക്കുന്നുണ്ട്. കൊളോണിയൽ സാംസ്കാരിക ഇടപെടലുകൾ ഇവയെ അപ്രസക്തമാക്കുകയും ഇംഗ്ലീഷിനും പാശ്ചാത്യവിജ്ഞാന സമ്പ്രദായത്തിനും അനുകൂലമായ പ്രജകളെ വാർത്തെടുക്കുന്ന പ്രക്രിയകളിൽ വിജയിക്കുകയും ചെയ്തു. മാനവികത, ലിബറൽമൂല്യങ്ങൾ, ശാസ്ത്രീയവും യുക്തിപരവുമായ ചിന്ത, പുരോഗതിയിലുള്ള വിശ്വാസം, യൂറോകേന്ദ്രീകരണം, തുടങ്ങിയവ ആധുനിക ബൗദ്ധികരൂപീകരണ പ്രക്രിയകളുടെ അടിസ്ഥാനങ്ങളായി മാറി. കൊളോണിയലിസവും ആധുനികതയും ദേശീയതയും ഇടകലരുന്ന സങ്കീർണ്ണമായ വ്യവഹാരങ്ങൾ ഉൾച്ചേർന്നതാണ് ഇന്ത്യയിലെയും കേരളത്തിലെയും ആധുനിക ബൗദ്ധികതയുടെ ചരിത്രം. ഇംഗ്ലീഷ് ഭാഷ അതിനുള്ള മാധ്യമമായി മാറി. അത് കൊളോണിയൽ ആധിപത്യത്തെ സാധൂകരിക്കുന്ന പ്രത്യയശാസ്ത്രപ്രവർത്തനമാണ് ഇന്ത്യയിൽ നിർവഹിച്ചത് (Viswanathan, 1998; Sunder Rajan, 1992).പാശ്ചാത്യമൂല്യങ്ങളും ആശയങ്ങളും കൊളോണിയൽ വിദ്യാഭ്യാസത്തിലൂടെ സ്വാംശീകരിച്ച ആദ്യഘട്ടബുദ്ധിജീവികളും അതിനെതിരായി കോളനി വിരുദ്ധ ദേശീയബോധം വികസിപ്പിക്കുന്ന അടുത്ത തലമുറയും അടിസ്ഥാനമായി സ്വീകരിച്ചത് പാശ്ചാത്യആധുനികതയുടെ ലിബറൽ – മാനവിക – പ്രത്യക്ഷവാദ ആശയങ്ങളും ഇംഗ്ലണ്ട് എന്ന അബോധരാഷ്ട്രമാതൃകയുമാണ്.

ദേശീയാവബോധം ശക്തമാക്കുന്ന ഘട്ടത്തിൽ പാരമ്പര്യവും ഭൂതകാലവും അതിലേക്ക് പരാവർത്തനം ചെയ്യപ്പെടുന്നു. ആധുനികതയിലെത്തുന്ന ദേശീയതയുടെ ഭൂതകാലനിർമ്മിതികൾ കോളനിവിരുദ്ധ പ്രതിരോധസമരത്തിന്റെ ആധാരമാതൃകയായി. യുക്തി, ശാസ്ത്രീയത, പുരോഗതി, മാനവികത, ലിബറലിസം തുടങ്ങി ആധുനികതയുടെ സങ്കല്പനങ്ങൾ, ആധുനിക ഇന്ത്യയുടെ നിർമ്മിതിയിൽ അനിവാര്യമായ ഒന്നായി മധ്യവർഗ്ഗബുദ്ധി ജീവികൾ ഉപയോഗപ്പെടുത്തി. ദേശീയവാദ ആധുനികതയുടെ പ്രവർത്തനമണ്ഡലം ഇതാണ്. ഭാരതീയനവോത്ഥാനം ദേശീയ സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തിന്റെ മുൻഗാമിയായി ഇവിടെ വീക്ഷിക്കപ്പെട്ടു. ഇരുപതാംനൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആദ്യപകുതിയിൽ ദേശീയവാദ ആധുനികതയുടെ വ്യവഹാരപരിസരത്തു വെച്ച് ഇന്ത്യയുടെ രാഷ്ട്രീയഭാവി രൂപകൽപന ചെയ്യുവാനുള്ള ശ്രമങ്ങൾ മധ്യവർഗ്ഗബുദ്ധിജീവികൾ ഏറ്റെടുക്കുന്നത് തദ്ദേശീയവും കീഴാളവുമായ ആധുനികതയുടെ വഴികളെ നിരാകരിച്ചുകൊണ്ടാണ്.കേരളീയആധുനികതയുടെ വ്യവഹാരമണ്ഡലത്തിൽ ചന്തുമേനോൻ പ്രതിനിധാനം ചെയ്ത ധാരയാണ് മുഖ്യമായിതീർന്നത്.അതുകൊണ്ടുതന്നെ തദ്ദേശീയവും കീഴാളവുമായ ആധുനികതയുടെ തിരിച്ചുപിടിക്കൽ നമ്മുടെ ആധുനികതയുടെയും ദേശീയതയുടെയും വിമർശനത്തിന്റെ അനിവാര്യഭാഗമായി മാറുന്നു.

End Notes

1. സതീശ് ചന്ദ്രബോസും ഷിജു സാം വർഗ്ഗീസും എഡിറ്റ് ചെയ്ത Kerala Modernity,Ideas Spaces and Practices in Transition എന്നപുസ്തകം നോക്കുക.
2. കീഴാളപഠനങ്ങൾ പൊതുവായി പുലർത്തുന്ന സമീപനങ്ങൾ. മലയാളത്തിൽ നോക്കുക. സനൽമോഹന്റെ'സമത്വവും കൊളോണിയൽ ആധുനികതയും: ചില മിഷനറി കാഴ്ചകൾ.'
3. കേരളത്തിലെ ആധുനികബൗദ്ധികചരിത്രത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ചർച്ചകൾക്കായി നോക്കുക. *എംഎൻ വിജയന്റെ ബൗദ്ധികജീവിതങ്ങൾ* (സജീവ്,2014)എന്നപുസ്തകം.
4. കാണുക. ഇ.പി രാജഗോപാലൻ, *ഇന്ദുലേഖ വായനയുടെ ദിശകൾ*
5. കൊച്ച്, കെ. കെ. (2001 [1892]) 'ആമുഖം', 'കേരളം മറന്ന സാമൂഹ്യപരിഷ്കരണം,' *സരസ്വ തീവിജയം.*
6. Dilip M. Menon (2006) *The Blindness of Insight. P.83*

References

- Arunima, G. (2004) Glimpses from a Writer's World: O. Chandu Menon, His contemporaries, And their times. *Studies in History,* 20, 2, July-December. New Delhi: Sage Publications.
- Bhabha, Homi. (1994) *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Chakrabarti, Pratik. (2010) *Western Science in Modern India*. New Delhi: Permanent Black.
- Chakrabarty, Dipesh. (2001) *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference.* New Delhi: Oxford University press.
- ChandraBose Satheese and Sam Varughese(ed).Kerala Modernity Ideas,Spaces and Practices in Transition. New Delhi:Orient Blackswan.
- Chatterjee, Partha. (1995) *The Nation and Its Fragments.* New Delhi: Oxford University Press.
- Fanon, Frantz. (1990[1961]) *The Wretched of the Earth*. C. Farrington (Trans). England: Penguin Books.
- Menon, M. Dilip. (2006) *The Blindness of Insight. Essays on Caste in Modern India.* Pondicherry: Navayana.
- Nagaraj, D.R. (1993) *The Flaming Feet: A Study of the Dalit Movement in India.* Bangalore: South Forum Press.
- Panikkar, K N. (1998) *Culture, Ideology, Hegemony: Intellectuals and Social Consciousness in Colonial India.* New Delhi: Tulika.
- Panikkar, K.N. (2010) *Colonialism, Culture and Resistance.* New Delhi: Oxford University Press.
- Prakash, Gyan. (1997) 'Science between the Lines', *Subaltern Studies IX: Writings on South Asian History & Society*. Shahid Amin & Dipesh Chakrabarty (eds). Delhi: Oxford University Press.
- Sunder Rajan, Rajeswari. (ed). (1992) *The Lie of the Land: English Literary Studies in India*. Delhi: Oxford University Press.
- Viswanathan, Gauri. (1998) *Masks of Conquest: Literary Study and British Rule in India.* Delhi: Oxford University Press.
- അഹമ്മദ്, നിസാർ. (2005) കേരളത്തിലെ ആധുനികത: ചില സൈദ്ധാന്തിക പരിഗണനകൾ. *പച്ചക്കുതിര*, ജൂലൈ. കോട്ടയം. ഡിസി. ബുക്സ്.
- ഉദയകുമാർ. (2002) 'സ്വത്വം ശരീരം അന്ത:കരണം: ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെ കൃതികളെപ്പറ്റി ചില നിരീക്ഷണങ്ങൾ,' *നാരായണഗുരു ജീവിതം കൃതികൾ ദർശനം.* കെ. എൻ. ഷാജി (എഡി). തൃശ്ശൂർ: കറന്റ് ബുക്സ്.
- കുമാരനാശാൻ, എൻ. (2002) 'ശ്രീനാരായണഗുരു,' *നാരായണഗുരു ജീവിതം കൃതികൾ ദർശനം*. കെ. എൻ. ഷാജി (എഡി). തൃശ്ശൂർ. കറന്റ് ബുക്സ്.
- കുമാരൻ, മൂർക്കോത്ത്. (1996[1932]) *ഒയ്യാരത്ത് ചന്തുമേനോൻ.* തൃശ്ശൂർ: കേരളസാഹിത്യഅക്കാദമി.
- കൊച്ച്, കെ. കെ. (2001 [1892]) 'ആമുഖം', 'കേരളം മറന്ന സാമൂഹ്യപരിഷ്കരണം,' *സരസ്വതീവിജയം.* എറണാകുളം. സിഐസിസി ബുക്ക് ഹൗസ്.
- ഗണേശ്, കെ. എൻ. (2002) *കേരളസമൂഹപഠനങ്ങൾ.* പത്തനംതിട്ട: പ്രസക്തിബുക്ക് ഹൗസ്.
- ചന്തുമേനോൻ, ഒ. (2005 [1889]) *ഇന്ദുലേഖ.* കോട്ടയം: ഡി.സി ബുക്സ്.
- താരു, സൂസി & അനിത, ദേവസ്യ. (2000) ഇംഗ്ലീഷിങ് ഇന്ദുലേഖ: പരിഭാഷ നോവൽ, ചരിത്രം. *സംവാദം*-4, സെപ്തംബർ-ഒക്ടോബർ. തിരുവനന്തപുരം: സംവാദം.
- പണിക്കർ, കെ. എൻ. (2006) *കൊളോണിയലിസം സംസ്കാരം പാരമ്പര്യബുദ്ധിജീവികൾ.* തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്.
- പ്രിയദർശനൻ, ജി. (2009[1982]) *കുമാരനാശാന്റെ പ്രജാസഭാപ്രസംഗങ്ങൾ.* കോട്ടയം: സാഹിത്യപ്രവർത്തകസഹകരണസംഘം.
- ഭാസ്കരനുണ്ണി, പി. (1988). *പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ കേരളം*. തൃശ്ശൂർ: കേരളസാഹിത്യഅക്കാദമി.
- രാജീവൻ, ബി. (2009) *വാക്കുകളും വസ്തുക്കളും*. കോട്ടയം: ഡിസി.ബുക്സ്.
- ശ്രീജൻ, വി. സി. (1999) *ആധുനികോത്തരം വികലനവും വിമർശനവും*. കോട്ടയം: നാഷനൽ ബുക്സ്റ്റാൾ.
- ഷാജി, കെ. എൻ. (എഡി). (2002) നാരായണഗുരു *ജീവിതം കൃതികൾ ദർശനം.* തൃശ്ശൂർ: കറന്റ് ബുക്സ്.
- സജീവ്, പിവി .(2014) *എംഎൻ വിജയന്റെ ബൗദ്ധികജീവിതങ്ങൾ.* തിരുവനന്തപുരം.കേ രളഭാഷാഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്.
- സനൽമോഹൻ, പി.(2005) 'സമത്വവും കൊളോണിയൽ ആധുനികതയും: ചില മിഷനറി കാഴ്ചകൾ.' *പച്ചക്കുതിര,* ഒക്ടോബർ. കോട്ടയം: ഡിസി ബുക്സ്.

BUDDHISM-
THE UNIVERSAL ETHICAL PHILOSOPHY OF HUMANITY

Nimi.M
Research Scholar
Department of Philosophy, Calicut University
Supervising Teacher: **Dr. Radha. S**

Abstract

This paper is a sincere attempt to reveal the presence of humanistic element in Buddhism. Though Buddhism is a very old philosophy, the values of Buddhism are not out dated. It gives main importance to human values such as love towards co-beings, non-violence, mutual help etc. We inhabit in a world of conflicts, crises and chaos. So it is necessary to apply the human values to society for its welfare and upliftment. There are many religions existing in the world. But none among them, except Buddhism, is more humanistic in thought and practice. This paper mainly concentrates on the humanistic content in Buddhism and how it is suitable to lead a happiest life in present society.

> "May all beings be free from enmity; may all beings be free from injury; may all beings be free from suffering; may all beings be happy"
>
> \- *Dhammapada*.[1]

Introduction

Our country witnessed the rising of a great number of spiritual thinkers who started their journey for the search of the ultimate freedom from the past to the modern times. The human mind has been trying to seek redemption from worldly miseries, delusions, desires etc. To attain redemption from these types of apprehensions, the intellectual mind of human race has tried to discover a number of systems of thought and action from the ancient times. As a result a variety of new systems of thought-processes arose. Buddhism was one among the systems of thought. The human race was greatly influenced by the Buddhist system of thought. This is because among a variety of systems only Buddhism paved the way for the redemption from the world of sufferings. Buddhism had got a paramount position in the history of world philosophy by the enlightened Siddhartha Gautama who was well known as the expounder of Buddhist philosophy.

RESEARCH JOURNAL • PEER REVIEWED

Buddhism

The entry of Buddhism in to the world was from the word "*bodhi*" which means enlightened or awakened. So Buddhism was also renowned as the philosophy of awaking. Siddhartha was not only an ordinary person but also he was an enlightened or awakened one. The name Siddhartha has a significant meaning which means one who has attained the purpose in life. By birth he was a prince. He possessed certain good qualities such as knowledge, courage, sacrifice, and love towards all beings. He was not interested in the worldly leisure. His heart was full of with the emotions of love towards the suffering people. Dr. Suzuki said about Buddha's character in his book, "He was motivated by loving mercy for the whole universe. He loves all creatures as his own children[2]" He wanted to find a solution for the sufferings of the people. Finally he attained what he wanted for the removal of suffering, that was the enlightenment and he became the Buddha, the enlightened one. He realized that there were two problems. The first problem dealt with the occurrence of sufferings in the world and the second problem with the minimization of suffering from the world and makes mankind happy. Buddha also realized the facts about the life i.e. life was a continuous process of becoming and non-becoming. Through this realization he experienced a kind of joy which he had never known before. This joy was a type of perfect bliss and infinite knowledge which was not experienced by an ordinary human being. Buddha utilized his perfect knowledge for the removal of sufferings and for the upliftment of human beings.

Humanistic elements in Buddhism

Buddha believed in the fact that the world of human affairs comprised of two distinct phases, i.e. the external phase and internal phase. The external phase was filled with the feelings, sentiments and actions of human beings. It included the creation of man's intellect and it is subject to variation. But the internal phase or the innermost core which was not subject to variation. It was quite distinguished from intellect. It was nothing but the wisdom. The duty of every human being was to reach the highest wisdom through the agency of the intellect. But it was not a possible thing for the mankind. On the contrary, some were significant for the revelation of innermost wisdom. Buddha was one among them. Buddha contributed his wisdom in to the true meaning of human life and the way of its realization.

Buddha held the view that human existence was characterized by the demand for the realization of the ideal of human life. It was necessary to recognize the destiny of every being. For this purpose, it required a deeper insight into the situation of human life. Buddhism taught us that the ego-centricity of man was the main cause of suffering and it was not possible for the total elimination of sufferings but its minimization was possible. He maintained that the understanding of the ideal of human life was the attainment of *nirvana* (liberation) and through it one can get rid of human sufferings.

The Buddhist ideal of life assured the safety of one's future. For this purpose Buddha put forwarded a way, i.e. the *Arya Satya* (Four Noble Truths- The truth of suffering, the truth of the cause of suffering, the truth of the end of suffering and the truth of eight fold path leading to the end of suffering) which was essential to the way to liberation. This way included the *Ashtanga-marga* (Eightfold path- right belief, right resolve, right speech, right conduct, right livelihood, right endeavour, right mindfulness and right concentration) which was considered as

the back bone of Buddhist philosophy. All these covered the entire field of human activity. In other words these were the guiding principles which help to maintain the human conduct throughout the life. This path could change human conduct, change one's viewpoint, and provide a new outlook and a new pattern of behaviour. By adopting such a way of life one can reach the shore of liberation (*nirvana* - extinction from desire or human passions) from the sea of sufferings of the world.

Conclusion

It is a fact that our present world is filled with full of sufferings. It is a natural phenomenon. The Buddhist ideals are more appropriate to the present world of conflicts and crises, because it is concerned with the life of the people in the society. The society itself has to be established on the basis of moral principles. Man can get moral training from the society which prepares him for spiritual freedom. It is a means towards a higher goal of life which is the attainment of *nirvana* (liberation). Buddhism makes man socially responsible and compassionate in their dealings with other human beings. It emphasizes the importance of social virtues like duty, non-violence towards all creatures which lead to a harmonious life in society. It stands for universal brotherhood and compassion for all. Buddha's life is itself an epitome of love and compassion for mankind. It imagines a world of peace, absence of conflict and hatred among nations, people and religions. Therefore Buddha prescribes, "Not to do evil, but to cultivate merit and to purify one's mind."

BHAVATU SABBA MANGALAM

End Notes

1. Sacred text of Buddhism.
2. Suzuki, D.T.Outlines of Mahayana Buddhism, Munshiram Manoharlal publisher's Pvt.Ltd, p.273.

References

1. Ambedkar, B.R. *The Buddha & His Dhamma.* 1957.
2. Banerjee, N.V. *Buddhism &Marxism- A Study in Humanism.* Orient Longman Ltd. New Delhi. 1978.
3. Bapat, P.V. *2500 years of Buddhism*, Government of India: Publications Division.1997.
4. Eital, Ernest. *Buddhism- Its Historical, theoretical & popular Aspects.*
5. Getwin, Rupert. *The Foundations of Buddhism.* Oxford, 1998.
6. Hackmann, H. *Buddhism as a Religion.* Sharada Publishing House, Delhi.
7. Joshi, Lalmani. *Studies in Buddhist Culture of India. Motilal Banarasidas, New Delhi.*
8. *Lida, Shotaro. Facets of Buddhism. Motilal Banarasidas, New Delhi.*
9. *Max Muller, F. & Rhys Davis, T.W. The Golden Book of Buddhism Humanities Oldest Religion of Peace. Lotus press, 2006.*
10. *Rinpoche, Thrangu. Showing the Path of Liberation. Sri Sadguru Publication, Delhi.*
11. Singh, R.P. & Mc lean George. *The Buddhist Worldview.* Om Publications, Faridabad.

GIVING SPACE TO THE DISPLACED: ABORIGINAL LITERATURE AS AN/OFF SHOOT OF POST COLONIALITY

Dr. Swarna kumari
Associate Professor,
Govt. Arts & Science college, Kozhikode

Critics like D.E.S Maxwell have made the Post- Colonial Literature's concern with 'place' and 'displacement' as the defining model of post coloniality. It is in this context of place and displacement that the Aboriginal literature assumes significance.

The term 'Aboriginal' was coined as early as 1667 the terms 'aboriginal' and 'aborigine' are now most frequently used as a shortened form of 'Australian Aborigine' to describe the indigenous inhabitants of Australia. So the aboriginal literature which is considered in this paper is purely Australian Aboriginal Literature. Right from the 19 0's to the first decade of the new century the Australian Aboriginal writers are exponents of the havoc created by displacement.

At its inception Aboriginal literature writing grew directly from a complex and ancient well spring of oral and visual communication and exchange. Aboriginal authorship, as a practice and a literature category, first appears in genres that are common to political discourse letters by individuals to local authorities and newspapers, petitions in fear of further forms of dispossession and the chronicles of those dispossessed. David Unaipons Native Legends mark the arrival of a new genre of Aboriginal literature in English. In this collection of 'his people's traditional stories' Unaipo draws directly from the living well spring of his traditional culture. In his poems he subtly implies at the loss and abandonment his race had to suffer by contact with civilization.

"Like Children at play
We begin Life's journey.
Push our frail bark into the
Stream of Time.
That flows from snow- capped Mountains
With no care;

Until we arrive in the Great Ocean
Where we are battled and tossed by the angry waves.
Onward and onward
For three score years and ten. Then,

We are cast forlorn and
Shipwrecked upon the shore of a strange land"

Kath Walker "the messiah of Australian aboriginal" writes re-adopted her tribal name and is now known as Oodgeroo Noonuccal (Ood-ger-Nooh vooh-nuh-cal) Oodgeroo (paper-back tree) and Noonuccal (her tribal name).she is one of the most prominent Aboriginal voices. Her collection of poems We are going is the first look of poetry by an Aboriginal writer and the first look by an Aboriginal women. Through her numerous volumes of poetry, essays, plays, speeches and looks for children she championed the cause of her people. Her poems "Assimilation – No 1" and "Integration – Yes" vehemently express her views on the dangers of 'hybridity' and 'transculturation'.

from Assimilation No 1

"Pour your pitcher of wine
And where is your wine?
There is only the river
Must the genius of an old race die
That the race might live?

Again from " Integration-Yes".

"We who were Australians long before,
You who came yesterday,
Eagerly we must learn to change,
Learn new needs we never wanted,
New compulsions never needed".

Her poem we are going is included in the Women's writing for the VI semester CCSS Literature program. It is a welcome change which suggests that the silenced are now listened to which can be cited as a trait of postcoloniality.

Jack Leonard Davis, the grandfather of Aboriginal theatre, through his plays No Sugar, The Dreamers and Kullark defined modern Aboriginal theatres exploration of colonisation and cultural dislocation. Kevin Gilbert in his form People Are Legends and his play The Cherry Pickers raises the question of cultural erasure. Ida West, the tireless advocate for Aboriginal's rights to land and cultural self- determination and Erral West in her "sitting, wondering do I have a place here?" express the agony of displacement.

"Sitting, wondering, do I have a place here?

The breast of Mother Earth bore me,
Yet long I lost a shell of
Emptiness, a human husk.
Winnowed in the draught of history.
my essence ground on the mill of white determination"

The Singer, song writer Bob Randall and Sam Watson the play Wright and story teller tell the painful of the aborigines. Archie Roach another noted singer & song writer through his famous piece took the Children Away shocks the conscience of the world by exposing the atrocities done to his race.

"This story's right, this story's true,
I would not tell lies to you,
Like the promises they did not keep"

Sweet water --------------------Stolen land. The famous work of Philip McLaren, television producer, director and designer and Auntie Rita, the autobiography co- authored by Rita Huggins and her daughter Jackie Huggins expose the plight of the ancient peoples bereft of

their lands and roots. The writer, film- maker and performance poet, Romaine Morton, in her poem "Genocide is Never Justified" asks

"Who was here first is not the question anymore.

It is what you have done since you arrived,
The actions you refuse to admit to,
The genocide you say you never committed".

The same question is voiced by Alf Taylor, Mick Dodson, Kim Scott, Kerry Reed, Stephen Hagan, Jim Everell, Jared Thomas (the list goes on---)

All these writers have powerfully evocated the wrongs done to the ancient tribes and how a rich culture and civilization was wiped out in the mad grab for land and greed for resources. Romaine Morton's question is pertinent to all colonizers.

She asks

"Why are you so rich, by secular standards,
And we now so poor by,
Secular standards.
The remnants of a culture though,
Still
Rich
In
Spirit
And
Soul".

This resurgence of aboriginal Literature and their wide spread acceptance is a hall mark of post- coloniality. The world has realized that their voices can no longer be silenced and they have to be given a place a par with other post colonial literatures.

References

1. Hill, Anithard : An Anthology of Australian Aboriginal Literature
2. Madrooroo : Writing from the fringe
3. Shoemaker, Adam : Black Words ,White Pages
4. H Reynod : Other side of the Frontier

TOWARDS A CRITICAL AESTHETICS OF NEW INTERNATIONAL CINEMA: PERSPECTIVES ON SUCCESS, CIRCULATION AND CURATORIAL CRISES

Dr. Arunlal K*, Dr. Sunitha Srinivas C*
* Assistant Professor, PG Department of English
Govt. College Mokeri

"We live in a century in which great art is simply no longer possible, and all the great artists of modernity (…) made their art from the realization that it was so."

–*Thierry de Duve*

"The world needs cinema now more than ever. It may be the last important form of resistance to the deteriorating world in which we live. In dealing with borders, boundaries, the mixing of languages and cultures today, I am trying to seek a new humanism, a new way."

–*Theo Angelopoulos*

Traditions have assigned immense importance to art in the historical advance of mankind and of his awareness of the world and his place in it. However, as and when a historical period passes its conceptual apparatus too becomes obsolete. Consequently the nature of the conception, production, distribution and consumption of works of art change. The technological reproducibility of the art work has thus changed the relation of the masses to the art profoundly and has brought in a whole new conceptual palette to know and assimilate art. Aesthetic arguments as early as Hegel have expressed a notion of the symmetry between the mind of the artist and the world around him. An artist is identified as, an intimately unified, yet differentiated, whole having an inner and outer aspect between which there is nevertheless a correspondence. A work of art is a tightly unified, articulated whole. It arises not by the combining of parts that have arisen separately and piecemeal, but by the realization of the concept or conception of the work, which determines, ideally at least, every detail of the work. Every aspect of the concept finds expression in some aspect of the work, and conversely, every aspect of the work expresses some aspect of its concept. The history of art according to Hegel (a similar view expressed by Thierry de Duve) is a history of decline—"Art" he implies, "has exhausted all

its possibilities, and there is nothing left for it to do, except to produce new variations on old themes" (xxxi). Contemporary audience, accordingly, do not *transform* works into art; rather, they *discover* that a work deserves to be regarded that way. Every man judges works of art, or characters, actions, and incidents according to the measure of his insight. As his feelings, and formation of taste only touches what is meager and external, and overdraws its precepts only from a narrow range of works of art and from a *borne* culture of intellect and feelings, its whole sphere is mostly inadequate, and incapable of seizing the inmost and the true, and of sharpening the eye for the apprehension thereof. The merit of art may depend solely on the merit of its 'content' once in a while, but that incidental occasion cannot be generalized into a principle that the content assures the successful transformation of a work into a work of art. The form-content relationship is more of an intrinsic aesthetic feature of a work of art. Adequate expression as well as a definite vision is essential to aesthetic merit. The Italian director Paolo Sorrentino points out how "films that only have content have already been done, all disciplines need innovation, and innovation comes more readily through form than through substance." However, a film as a work of art affords an aesthetic stance not restricted to its intrinsic properties. The aesthetic stance might be afforded, from learning something about the filmmaker's intentions or the context in which it was made. Aesthetic principles are basically triggers from aesthetic emotions: certain features eliciting these emotions in us. Some films may afford more aesthetic evaluation than others, either because the affordances are stronger or because more dimensions are afforded. To afford an aesthetic stance is no guarantee that the stance will deliver a good verdict. Films that overtly attempt to be beautiful, or innovative, or challenging can fail.

In the case of films, change has been felt greatly in its global growth and reach, through the first two decades of the twenty first century. The postmodern situation, as felt by the erstwhile colonizer nations and long since politically free ex-colonies, focus on the remaking of cultures in terms of the new modalities of global capital flow. The collapse of centers as posited by the philosophy of the new age has itself become a center around which speculations evolve. However, the beginning tides of postmodern cultural criticism – right from the Frankfurt school – stress on extending in theory 'the rationality of art as located in the rational organization of its techniques and its modes of institutionalization', ignoring the inner logic of the individual work (Habermas 14). In Weber, 'rationality' refers to planning and execution of a set of means to achieve an end. He did not consider that it might be possible for a work of art to possess a logic of its own, a possibility of containing criteria which may be used to judge it. From Weber as cultural criticism and aesthetics advanced to Adorno, "aesthetic rationality" became a given in assessment factors. For him, the idea "aesthetic rationality" was a product of the "instrumental spirit of society". This idea that laid the foundation of much of the later theories or notions of aesthetic merit does not present the case of 'abandonment of aesthetic sovereignty' wholly. In other words, the Adornoesque passion for the real cannot overcome the *fact* that "in art the real is inaccessible" (Francblin 39). Nelson Goodman corroborates the case against such rebuttal of aesthetic inherence and says that, "what is presented to aesthetic perception is never more than a sample of reality, and hence a simulacrum that functions as a symbol" (Goodman iii). It is in asserting such

exclusivity that Adorno and the school insisted on the logic of the artwork as always having to signify something other than itself; say, a criticism of, or compensation for, what is amiss in society.

However the axis of Adorno and the school extended powerfully to the evaluative criteria of the present world through works of Jurgen Habermas and Walter Benjamin. The films which have started to emerge as the ultimate works of art combining visuals, music and drama, during this period, of necessity came to be popularly viewed as belonging to that set of 'aesthetically rational' works lacking inner structures of judgment and extending profusely to social reasons, drawing its drama and its claim to reality from social life. Moreover, it seemed the ideal art for/of the age of mechanical reproduction without gallery originals or demand on the artist for reproduction. Film Studies that soon emerged and established itself, precisely because of this orientation, today stands bifurcated on such diverse socially defined trajectories as Feminist Film Studies, Lesbi-Gay Film Studies, Black Film Studies, Islamic Film Studies, or South Asian Film Studies, Iranian Film Studies, East-European Film Studies and so on. Aesthetic rationalization makes itself seen as necessary and sufficient critical apparatus for judging value; in other words, cinema as understood in the current film aesthetics paradigm would be a provider of values and through it, one may express his subjective preferences. These values are in fact only the secondary by-products of an aesthetic rationality deployed in the creation and appreciation of films themselves according to the criteria of artistic success. The criteria of contemporary film viewing conditions is based on the importance of the realist aesthetic. A mass audience views films in a darkened room, insulated from an external reality, as audiences once did in the presentation of silent cinema or at the advent of sound, to sustain disbelief that it is viewing a world fundamentally divorced from its own, a world based upon a technological and textual construct. Mass culture cinema being market oriented, its aesthetic system is immersed in the market system. Cinema is simply no longer a 'traditional' art that conforms to the hierarchical gradations of high art, mediocre art and trash. Rather, the once vital art film aesthetic finds dilution in major production and distribution deals, but more significantly, in self acknowledged generic or formulaic stories.

For our age, an artistically great film is a 'symbol' ('symbol' in the sense of a medium in the broad sense, a system of signs, that inevitably carries in its texture, the 'symptoms' of the age that produces it) wrested out of great struggles with an experience of life frequently symptomatic or pathological. In *Ways of World-Making*, Goodman elaborates on the concept of symptom as an idea that has to be read together with, and not opposed to symbolization. He even goes to the extent of suggesting that any work of art, as expressions of symptoms, "may have been in fact offering clues to aesthetic symbolization" (68). Undoubtedly there cannot be a radical disassociation of symbols from symptom; nevertheless, the one must not be taken for the other in the understanding of a work of art. The film criticism/film studies models and visual aesthetics of the twenty first century confuse the two aspects 'symbol' and 'symptom' in reading films and so are, to a large part, responsible for the debilitation of the new audience in selecting the artistically better offering. That said, the confusion between 'symptom' and 'symbol' is not a strictly contemporary one either—it had existed right since the days of Bunuel or Warhol whose films' artistic function was often outflanked for the receiving critic-public mass by their theoretical/political symptomaticity. Stripped by definitions of

all reference, the artistic symbol relates first of all to the 'language' it constitutes and within which it takes on meaning. In turn, it may be seen that the very first shot of a film, like the first stroke of drawing or the first words in a literary text, already create and belong to a language intrinsic to it, to a way of signifying idiosyncratically, and not to a pre-symbolic reality of symptoms. Also, it is such that even when a film is 'finished' and is ready for the audience, the work is only the end point of a process, not a 'completion' that marks its 'accession to the level of the artistic symbol'. In other words, a finished film is primarily a symbolic system that distinguishes within it moral, political and ethical obligations.

The development of conceptions of judgments on film art in the final decades of the twentieth century yielded to a grand influx from the theory of semiology; the excrescence of treating *mise-en-scene* as potential pockets of meaning generation, and the larger developments of genre criticism on politically conscious tangents followed suit. This general 'ideology-critique' has had the last word about the 'merit' of a film at least since then. Most of the diverse branches of the film studies, now, treat the symbols of the art within the films' structure as the symptoms of concealed interests. This, in a sense, is equable with how Benjamin (in his *Paris: Capital of 19th century*) read the architecture of Paris arcades as proofs of late capitalist reification or how Adorno made art the 'seismograph of a dialectic of Reason' or how Derrida, declared that the structure of art makes manifest the self-referential and unfathomable character of all signs. The present-day modes of understanding the artistic credos of a film 'uses' an ambivalence borrowed from this history of post Frankfurt school eagerness to read the symbolic as subordinated to the symptomatic order of a work of art.

It is evident that the concept of greatness of cinema and the criteria for 'quality' of cinema have radically changed. A crisis is duly felt in visual aesthetics and film criticism and there arises the necessity to interpret the new (state of) films as works of art--(It is important to acknowledge here that a shift has occurred – at least within an important swathe of contemporary visual culture – towards an aesthetic that foregrounds the dimension of sensation. The notion of an 'aesthetics of sensation,' becomes necessary to make sense of the myriad ways in which contemporary popular culture interacts with the art of cinema.) A return to past is impossible though most of the contexts that have engendered the modernists' aesthetic crises have not disappeared from the respective societies, but persist in different guises. It is in this context that the people receive through an explosion in DVD market and internet downloads the newest offerings of world cinema. Cinema now falls into the category of a fading aesthetics: films are no longer 'aesthetic projects'. As a means of expression, and potentially an art, it is a language; a fantasy space which becomes an aesthetic medium, an aesthetic expression of existence.

Concomitant to the ideas (the theorists of late capitalism had given) of the new society where mass culture developed itself around art, mass culture and its vagaries for a large part pretended to be the equivalent of the technical innovation during the modernist period in art and literature. The proliferation of computers and the ease afforded with various graphical softwares have made it possible to 'machinically' outdo the painstaking visual effects devised by avant-gardes and early surreal artists in their time. In the case of films it is more evidently so -- what was so difficult for Tarkovsky or Eisenstein is literally a child's play in the present era with film editing softwares. Has this brought about any 'difference' in the merit of

the end 'product'? Has the new age with its digital graphics modulations surpassed all needs of imagination on the shoulders of technology? And if it appears so, how does that end up in a culture of lesser artistically serious – what used to be called 'great'—films? After all, attempts to attribute to films the cultic and cultural authority that art and literature enjoyed in modernist times in Europe or such power that even films themselves enjoyed for a short while (in the Soviet camp or elsewhere in Avant-garde West or Japan) have failed in our times. Also, every aspect of the social sphere has been shaded by a hedonistic aestheticization, from shop-windows to packaging to advertising and the media, to the office, sports and politics. Whether we live in an age of 'artistic poverty' is the query that contemporary cinema raises. Movies like commodities are designed to stimulate in the onlooker the desire and the impulse to 'view' and be a part of the 'fantasy' world. Film aesthetics uses 'aesthetics' to 'sell' in the form of 'display'. Baudrillard in his analysis refers to how the "implosion" of aesthetics and commodification in contemporary capitalist societies provides an aestheticization of commodities and a commodification of art and aesthetics. Among such generalized hedonism, is there still a place, necessarily within cinema itself, for a logic common yet independent of the pleasure principle, demanding yet without any pretension to governmental/investor's authority, free of any social obligation yet susceptible of rigorous critique?

There emerges the need of considering the films' censorship, promotion, and management through and by the public authorities. If the advent of technology, as referred above, has a few critical tangents on the creative aspect of a cinema, this latter suggests what has changed in reception and consumption of films. In a sense, serious – or what is deemed serious according to the prevalent standards – contemporary films have been claimed for 'national causes' (they shall be sent to international festivals of films representing the nation, or will be honoured at state level or national level jury awards) and are granted a respectable entry in the present day cultural annals. This integration of films (which has a short-lived but still remembered history of rebelling against the tastes of the prevalent classes deliberately attempting to shock and scandalize the society that received it) has a number of features in common with the pacification of social conflict through the welfare state. In other words, the new society finds itself duty bound to look sympathetically and with unqualified awe at all that is held (hailed) as serious artistic experiments by the establishment, regardless of their aesthetics or even appeal to a certain taste. Art that foregrounds its politics or ideological bent becomes feeble, preventing a heightened aesthetic and social interaction with the artwork.

In extension, the present day aesthetic theory itself has found it imperative to move into fields that are not per se aesthetically explainable. In viewing its recent history, we find that aesthetics and criticism especially with regard to cinema has started to look at art predominantly as a work of humanities. The question of being politically right or wrong, morally pliable or not, or the question of being in support of values expounded world wide with reference to UN or WHO or such international bodies/centers where values are codified and circulated for consumption and propagation take on an unprecedented significance in the assessment of a film (or any work of art). The film that is on the right side of these questions are supported by the governments and private investors (who produce them); and in effect the explosion of a work of art in the minds of an audience, a deep impact that leaves the receiver completely transformed in the presence of the work of

art, or such responses have become no more possible. Art does not signify anymore a means that resists the growth of governmental or capitalist aggression (which have tended to narrow down their differences as the century proceeded *viz.* global market liberalization). Even if it does, the people will not be able to comprehend it as readily as they used to when art (and film) was in visibly hostile terms with governments and markets.

The selection of films at the international arenas like the Cannes or the Academy explicitly displays an eagerness to read the symbolic as subordinate to the symptomatic order of a work of art—the bevy of films carry prominent tags of anti-war, anti-racist film (*Twelve Years a Slave* [2013, Steve McQueen], *The Attack* [2013 by the Lebanese director Ziad Doueirinti, with anti-war propaganda and the Palestine-Israel issue lurking at the edge), a feminist film, a film of LGBT advocacy (Abdellatif Kechiche's *Blue is the Warmest Colour* 2013 with its long erotic scenes establishing an all consuming passion; seen as a 'reply' to Ang Lee's *Brokeback Mountain*) and so on, rendering the artistic signification of the movie a vestigial critical tool. Movies like the *American Hustle* (2013 David O Russel) can be seen as sheer explorations in dissatisfaction or representation/presentation of a story of political corruption. While the *The Wolf of Wall Street* (2013 Martin Scorsese) became controversial for its sexual content, drug abuse, nudity and vulgarity *Philomena* (2013 Stephen Frears) made a mark attacking the Irish Catholic church. Many of these movies attract attention only because of being at the Cannes or having won awards or accolades at film festivals. The marketing of DVDs follow the line of reasoning adopted by internationally significant film festivals, and soon the artistically serious and the symptomatically over-determined lose their differences and the latter, an easier 'criteria' to define the 'relevance' of a work of art to a mass, takes over. In the larger picture, this mode of critique makes films appear deficient and ignorant of what actually is at issue in it; it is as if the film was awaiting a philosophical decipherment—an 'inverted regime' which Didi-Huberman calls the 'success of symptom'. The problem of an aesthetic theory of the film, the problem of judging the claims of a film as a 'veritable work of art', will begin with explaining the 'nature' of the symbol *via media* the language that the cinema has created and used in its texture–an intersubjectve and universally intelligible nature. What is primarily necessary then, is to mark a point of departure from the 'inner structure' of a film and the institutions of welfare state that bear upon it. Whether with digitalization or without it, a film if it should be deemed as a serious/'great' work must have on the board a few properties, a few characteristics independent of its affiliation with the 'spheres of value'. Aesthetics has to be formulated with reference to these necessities and not its corollaries.

The idea of films as a means of access to the world, therefore, takes up the Frankfurt school notion of the non-exclusive nature of the aesthetic sphere. It might be also thought that films with their history of give and take with this mode of evaluation and assessment have developed vicarious associations with the religious and the erotic common senses of societies. However, obviously, these associations must be taken as independent of the artistic quality of the film in question. In simple terms, the religious or the erotic overtones of the film cannot be used to assess a film as a work of art. In fact, there are other disciplines, philosophy for instance, that have better claims on these realms than films. As a work of art, as a serious work of art, a film at its creation and reception does not depend on its erotic or religious currents. By extension, not even the fact of presenting 'a new

perspective on the world' is neither a sole nor a sufficient aesthetic criterion of appreciating a film. This also offers another angle to the question of why the appeal of films has proved naught to the new society and its audience. In the face of a 're-sacralization of the world' it is easy to insist that in the modern society films in general has not – and cannot have – any normative value, and answers only to the subjective criteria of pleasure. And it is indeed true that nothing obliges the new audience to subscribe to the 'visions' offered by films (as works of art).

This posture will make essential a reflection as to how and why films matter to the twenty first century cultures as works of art? At a juncture in history when all other arts are practically swallowed up in the folds of mass market and production logistics, how do films, themselves originarily obliged to market and mass reach, stand their grounds as an art that can still incite? Why do films as art, after their internationalization and integration to DVD cultures, still communicate with profound emotions and meaning to the post-postmodern subject, rather than evolve to the obvious function of mass entertainment, now that it has won an out-of-proportion audience and has garnered enormous possibilities through the flourish of digital technology? The pessimistic stance about the art of our age having lost the erstwhile ability to move its receivers will need to be readdressed when we consider film as an art—here is art before which people still kneel, weep, shout, applaud, laugh and enjoy. Being perhaps the last living possibility of great art that can also connect and appeal to a large body of people, what are the real stakes of new cinema? In its new slot, what cinema primarily does is (as Angelopoulos refers) cross a number of borders: between nations; between politics and storytelling, the past and the present; between betrayal and a sense of community, realism and surrealism, silence and sound; and between what is seen and what is withheld or not seen. In fact serious new international cinema has compelled us to reconsider the erstwhile claims of art itself. The best of international works of cinematic art today, opens us to even larger questions that eventually becomes 'personal' to each. Speaking about our 'media'ted age in his *Blurred Boundaries*, Bill Nichols refers to the title 'information age' as essentially a misnomer—"More than information, we need narratives that can structure and focus it all. The global reach and structural complexity of late twentieth century reality calls for story telling that can appear to encompass it [information]" (ix). The artistic attempts at films today have indeed gone some distance toward meeting such a need. To think about how such 'reinventions' of cinematic art is possible one needs to analyse closely the films that have sustained the promise of art to our times. Obviously it is when the cineaste's concern for cinema as an aesthetic as well as a cultural medium attains a balanced perspective that this becomes a possibility. In other words, the aesthetics in such films are as much of a priority of the film as the cultural placing is. In watching *Uzak* (2002, Nuri Bilge Ceylan), *Kuma* (2012, Umut Dag), *Attack* (2013, Ziad Doueiri), *The Film of Disquiet* (2006, João Botelho) or *The Rocket* (2013, Kim Mordaunt), recent films that are rooted in the signifiers of their indigenous cultures, one could sense, as is possible only in the presence of successful works of art using an idiosyncratic symbolic order, that they extend their sensors to feel the special sense of displacement and alienation rife in the post-liberalized global cultures. Considered a reinventing of Fellini's *La Dolce Vita* for the twenty first century, the Italian film *The Great Beauty* (*La Grande Bellezza* 2013 by Paolo Sorrentino) is given an inescapable historical context. In Sorrentino's vision

all the indescribable beauty of Rome contrasts with the 'decadent' and superficial lives of Rome's cultural elites. The central character Jep Gambardella takes us through the battered soul of Rome. Premiered at the Cannes the movie presents a vision of moral chaos and disorder, spiritual and emotional emptiness at the moment in time (the Berlusconi era of Italy). It explores how the country a natural beauty, and a culture (that produced the likes of Federico Fellini) that has been in the avant-garde of art since neorealism reached the languorous impasse at which it finds itself now--a culture that is blocked, resigned, embalmed in elegant decline, where some seek religion and others cocaine, and intellectuals talk endlessly about what's wrong and yet inertia overwhelms all forward momentum.

Such films as these show to the new international brood of audience that the differences from the films' cultural milieus slowly fade off as the movies start working outside their symbolic patterns. Emphasizing on either one, aesthetic integrity or cultural narratives, might easily have tipped the balance. Such works are conscious not to tip the careful balance that has been followed in their structure, for it is very possible for an 'image' to turn maudlin, or pornographic rather than artistic. It is also a possibility that they might self-consciously 'explain' or preach. Cinema not being a branch of politics, the image, to begin with, has to exist as a symbol, intriguing in its own right, open to multiple readings, and evoking a number of emotions. The filmmakers, like true artists, orchestrate form and content in such a manner to invite us or even compel us to go beyond the image itself and establish "meaning." The concentration on the image as the basic sign, the fundamental component, from which emotionality and symptomaticity shall be derived marks 'great' films despite the period in which they are produced. In other words, the distinction drawn here is not between such binaries as new/old, or good/bad or successes/failures; the distinction is between such films as that have realized their potential as art and such that have not.

While a photograph implies likeness, a moving image is not merely a moving likeness; though there is photographic similarity, there is also something else that makes it different. The snow that fills the streets in *Uzak* is clearly the snow in a wintry townscape. But given the narrative that has gone before, we cannot help but see the snow as something much more powerful and important for the two cousins who have lost their closeness. It is also a question thrown into the lives of the audience. In fact, starting from Tarkovsky, through Angelopoulos and Kubrick to Bela Tarr in the present, respect for and fascination with formal experiments on cinema so as to take it formalistically away from the average (meaning American to a large extent in today's global film culture) feature film that is made up of six hundred to two thousand individual shots in a ninety-minute narrative is apparent. Angelopoulos is known for his characteristic use of fewer than one-tenth as many shots in the two to three hours of his films. Also one might remember Sokurov, whose one-extended track shot film *Russsian Arc* (2002) that runs for hundred minutes, responded to the accepted length and convention of cinematic experience superbly. Sokurov's deliberate effort both to stretch out the shot and to leave it uninterrupted means, of course, that he calls on the audience not only to follow what is going on but to be aware of the process of the unfolding of a moment (or moments) as they occur in time and space. In an age of ever increasing rapidity of editing, in film, TV commercials, and MTV-aspirant music videos, such films force the audience to return to zero and see the moving image with new eyes.

The deliberate attempt to defy the image-signifier units of 'formula' cinemas is more than obvious. We may also consider Angelopoulos's preoccupation with the 'continuous image': since his films contain few dialogues, there are extended moments when the audience must concentrate on the image completely. There is frequently also a strong musical score to respond to the image before us. In *The Suspended Step of the Stork*, (1991 release in Greek, international release in 2006) the camera tracks past a stationary train of open boxcars in northern Greece near the border. The music score (by Karaindoru) is richly orchestrated as each boxcar shows a different refugee family. The effect of the image precipitates a tragic stoicism, with music adding powerfully to the effect. As this continuous tableau fixes itself for lengthier perception, without dialogue, one 'comprehends' the scene: it foretells the environment in which the rest of the narrative will unfold, as a fragmented story about borders/boundaries and barriers, personal and national, contemporary and ancient. The shot also imparts a sensation akin to 'pleasure' in the shot itself – Angelopoulos makes it possible to see not just into the image but "through" it as well. Bela Tarr is another filmmaker whose fascination for the defiant and profound image-signifier units becomes more than just a new form(at) of cinematic narration. In fact Tarr's creations move image and its significatory vigor a notch higher even than what happens when the image receives an extended accent on time. His latest offering, *Turin Horse* (2011) may be cited as a case in point. It is not just about the continuity of an image, it is in fact about repeating and recycling an image-sequence so as to drive in a very dark meaning. It 'demands' from the part of the audience a willingness to partake the indifferent monotony of the two characters whose fast drying premises of life come down to us in cycles of black and white frames. Films which create an aesthetically conscious symbolic system have a meditative seriousness working in its craft: they speak to all times, past and future through pervasive symbols and incidental symptoms. Their deliberate effort to fly in the face of traditional cinematic form and narrative forces the spectator into the role of a co-author and co-voyager. And this is something the celebrated films of the 'spiritual masters' (as Andrew Horton ironically referred them) of American (Americanised) cinema – Spielberg, Scorsese, Woody Allen or Spike Lee – do not have on offer. Films by these acclaimed directors and those lavishly recommended by them (Abdellatif Kechiche for instance, is the current promise of world cinema according to Spielberg whose heavy recommendation of the director's *Blue is the Warmest Colour* (2013) took the film all the way to win Palm d'Ore at Cannes pushing to relative obscurity a film like *The Rocket* by Morduant) such as *Blue is the Warmest Colour* or *Captain Phillips* or Scorsese's own brain-child *The Wolf of Wall Street,* have indeed "a lot going on" in them while, by comparison, very little ever "happens" in a Tarr or Botelho film. But very importantly, our age should not fail to see and even emphasize that the artistic quality of such works, a product of all of the characteristics outlined above, together with an unusual tension generated between what is present in the extended, taciturn and defiant images we view and that which is absent from the screen. A list of what we do not see or hear on the screen or throughout such films is long, in comparison with the new shelf-glory movies that seek to 'speak' non-stop on everything that is symptomatic of the age. What we need to see is that primarily the ability to leave things out in artistically serious movies, their numbers dip as years go by, has and always had the reverse effect of opening up for us to complete the film in our own minds. Again, the

point of comparison is the traditional American film that presents us enough narrative and character information so that we feel we know everything by the film's end. We can be even more specific. Since great films appear so different in every way from traditional narrative films, we too as viewers begin to experience topics and issues as well as characters and stories from a fresh perspective—the perspective that only works of art can shed on reality through their intricate symbolic configurations. This disruption of bromidic perspectives creates the gap that needs to be bridged through serious intellectual involvement from the part of contemporary audience. This is the major stake of film as an art in our times, and in accomplishing this, art reclaims for its audience the essential indicators of the present day evolution of one of human cultural existence's most important dimensions: mimesis.

References

- Adorno, Theodor W. *Aesthetic Theory*, trans. Robert Hullot-Kentor, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.
- ---. "Culture Industry Reconsidered." In *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture,* ed. J. M. Bernstein, 85-92. London: Routledge, 1991.
- Andrew, Dudley. *Concepts in Film Theory.* Oxford: Oxford University Press, 1984.
- Benjamin, Walter. 'Paris: Capital of the 19th Century.' *Selected Works 1935-1938*, trans.
- Howard Eiland, Cambridge: Harvard University Press, 2002.
- Bordwell, David and Kristin Thompson. *Film Art: An Introduction.* Reading: Addison-Wesley Publishing, 1980.
- Carroll, Noël. *The Philosophy of Mass Art.* Oxford: Clarendon Press, 1998.
- De Duve, Thierry. *Readymade Resonance: Duchamp and the Avant-garde Tradition.* Nimes: Jacqueline Chambon, 1989.
- Didi-Huberman, Georges. *Confronting Images*, trans. John Goodman, University Park PA: Penn State University Press, 2005.
- Felski, Rita. "The Role of Aesthetics in Cultural Studies." In *The Aesthetics of Cultural Studies,* ed. Michael Bérubé, 28-43. Malden, Ma.: Blackwell, 2005.
- Fiske, John. *Understanding Popular Culture.* Winchester, Mass: Unwin Hyman, 1989.
- Francbiln, Catherine. *The Reel Passion*. London: Art press, 1992.
- Horton, Andrew. "National Culture and Individual Vision: An Interview with Theodoros Angelopoulos ." Cineaste 19, nos. 2-3 (1991): 28-31.
- Kolovos, Nikos. *Theodoros Angelopoulos.* Athens : Aigokeros, 1990 .
- Nichols, Bill. *Blurred Boundaries: Questions of Meaning in Contemporary Culture.* Berkeley a n d Los Angeles: University of California Press, 1995.
- Goodman, Nelson. *Ways of Worldmaking*. Hassocks: Harvester, 1978.
- Habermas, Jurgen. *The Theory of Communicative Action, Vol. 1, Reason and the Rationalization of Society*, trans. Thomas McCarthy, Cambridge: Polity Press, 1991.
- Menke, Christoph. *The Sovereignty of Art: Aesthetic Negativity in Adorno and Derrida.* London: MIT Press, 1998.
- Tuchinskaya, Alexandra. "The Island of Sokurov." www.sokurov.spb.ru/isle_en/isle_crt.html. June 8, 2014.

ARATUPUZHA VELAYUDHA PANICKER, A FORGOTTEN SOCIAL REVOLUTIONARY

Deepthi.P.R.
Research Scholar
Department of History
University Library

Social Revolution begins when a set of people who are socially, politically and economically oppressed are being exploited. Slowly they get themselves enlightened and work for their own emancipation. Such a movement can change the existing social order and create a new one. Fundamental social changes always come from the suppressed people everywhere. Such a change occurred in the state ofKerala under the aegis and leadership of the Ezhavas.

The Ezhavas along with other communities shared the same cultural identify until the emergence of Brahminical Hinduism around the 8th century A.D. This was facilitated by the Buddhist culture that prevailed in Kerala for about 1200 years[1]. The extermination of Buddhism by the Brahmins under the leadership of Sankaracharya ushered in a new era of tyrannical rule and Kerala became a lunatic asylum. The historical background of the Hindu religious revivalism under Sankara's leadership reveals the inhuman torture of the Buddhists[2]. The story of Parasurama legend and Sankara's Digvijaya were the root cause of the extermination of Buddhism from Kerala. These Kings and their associates who identified themselves with the Brahmins became Kshatriyas and Nairs. Those who could not identify with the Brahmins became outcastes. Among these groups Ezhavas held a unique position. Unlike the other outcastes Ezhavas held the highest social status. Historically it was the Ezhavas who held the Buddhist tradition more than any other group in Kerala. Some major Buddhist traditions such as learning Sanskrit, practicing Ayurvedic Medicine, taking tolerant attitude towards other ethnic groups and rational thinking exemplifies this.

By the dawn of the 20th century, English education became more popular. Owing to the spread of western education, there occurred an intellectual awakening among the people. Many among the lower castes became conscious of their social suppression. As a result they began to wake up and at the dawn of the 20th century, Kerala witnessed this wakening. On the latter half of the 19th century attempts were made by a few leaders like Aarattupuzha Velayuda Panicker to change their traditional religious beliefs and practices. But these attempts did not assume the character of a movement. The isolated &

the scattered activities in this regard later on emerged as a widespread movement under the leadership of Sree Narayana Guru.

Arattupuzha Velayudha Panicker

A strong desire for social change among the Ezhavas was obvious from the middle of the 19th century. Arattupuzha Velayudha Panicker (1852-Jan. 1874) was an Ezhava warrior who lived in the 19th century in Kerala.He fought against caste oppression by the upper castes[3]. His original name was Kalisseril Velayudha Chekavar[4]. His parents died in his childhood itself. Velayudhan studied Ayurveda and Astrology from family Asans. He married Velumpy of Varanappally in 1845. He moved to the house in Mangalam after the marriage. It was a traditional teakwood Naalukettu, indistinguishable from rich savarna house[5]. Hewas tall, muscularand very fair skinned[6]. He caught hold of the thief who robbed a *salagramam* from Tharananaloor Namboothiripad theTantri of Sree Padmanabhaswamy Temple. He caught him during his travel toThiruvananthapuram through Kayamkulam lake. As a reward for this themaharaja gave him the title of *Panickan*. Later it was modified as Panicker[7].

At that time art forms like Kathakali was monopolized by caste Hindus. In those days the low castes had no right either to practice Kathakali or form any Kathakali yogam. He learned Kathakali which considered being a savarna art from one of his uncles who was a Kathakali lover. He started a Kathakali troop with the help of Tharananaloor Namboothiripad who became his close friend after the incident at Kayamkulam Lake. He started a Kathakali Yogam to study Kathakali for those who belonged to the Ezhava community in the year 1867. Mritwe Patter, a Kongana Brahmin belonging to Ambalapuzha, Purakkat, was appointed in this Kathakali Yogam. The establishment of the Kathakali yogam was opposed by the caste Hindus and they petitioned to Madhava Rao, the then Dewan of Travancore. After hearing both the parties, The Dewan granted them the right to maintain the Kathakali Yogam[8].

He had personally flouted caste prohibitions and restrictions from childhood onwards, requiring Ezhavas who lived in his area under his protection to do likewise, for example by using public roads. At the time of the 1850's Breast - clothcontroversies, he had commanded all Channar women in his area to defy royal prohibition upon covering upper body and had bought and distributed upper cloths to all avarna women in Kayamkulam market. Some high caste Namboothiri men later intimidated Ezhava women, by tearing their breast-cloths. Panicker opposed them with an iron hand and drove them away.

In 1852 he travelled to Goa where he practiced Brahminical rites used for temple worship. In 1854, he founded a temple in Mangalathu village. Viswanathan Gurukal of Kandiyur, Mavelikkara installed Sivalinga and panicker himself did the Pooja. All castes and tribes were allowed to worship there. Panicker built another temple in Cheruvaranam in 1855 (Aruvipuram installation by Sree Narauana Guru was only in 1888[10]) Panicker organized strike for Achipudava (Achipudava is a cloth worn by women to their cover the portion below the knee) and succeeded. Another bold act was the leadership & support given to lower class women to wear gold ornaments following Mookkuthy Chantha Incidence in Pandalam. Panicker also founded a school and a library in Arattupuzha[11]. He was killed in January 1874 during a boat journey by a

group of upper-class people who attacked him from behind during the darkness of night[12].

The medieval feudal society in Kerala was caste stratified. Human beings were divided into upper castes and lower castes and they were ruled on the basis of religious belief and submission to the Brahmins. Even elementary human rights were denied to the low castes. Such was the politics of the Brahminical social order of the day. It was against this social and political tyranny that the Guru advocated the downtrodden masses to get educated and be strong through organization. This was achieved through the establishment of the SNDP Yogam. Other communities, both higher and lower organized themselves and fought for getting themselves reformed from within and outside. The historic social reform movements and the political agitations led by the SNDP Yogam paved the way for a new political order which enabled the depressed classes to share power with the ruling class. Ezhava leaders like Dr. Palpu, Kumaran Asan, T.K. Madhavan, C.Kesavan, Sahodaran Ayyappan, C.V. Kunjuraman and the leaders of other communities like Ayyankali, Pandit K.P. Karuppan, Poykayil Yohannen and the non caste–Hindu leaders like Vakkom Abdul Khadar Maulavi were the stalwarts of this social revolution. Thus the movement initiated by Arattapuzha Velayudha Panicker, subsequently bore fruits by the dedicated efforts of other community leaders who succeeded him.

References

1. S.Sanku Iyer, Keralavum Budha Mathavum, N.B.S, 1962 P.16.
2. For details vide 'Mrichakadikam' of Sudraka, the accounts of Hiuen Tsang and the writings and speeches of Vivekananda.
3. Sadasiva, S.N. A Social History of India, New Delhi, PP.477-79.
4. N.R. Krishnan, Ezhavar Annum Innum, P. 119.
5. N.R. Krishnan. Op.cit, P.120.
6. Dr. Filippo Osella and Caroline Osella, Social mobility in Kerala: Modernity and Identity in-Conflict, PP. 156 to 158.
7. P.O. Kunju Panicker, 'Arattupuzha Velayudha Panicker, Sree Narayana Yaguprabhavam, P. 67.
8. S.N. D.P. Yogam Golden Jubilee Souvenier, pp. 231-32.
9. Dr. Filippo Osella and Caroline Osella, op.cit.
10. Kenneth W. Jones, Socio-Religious Reform Movements in British India, P.180.
11. N.R. Krishnan, op.cit, p.121.
12. Ibid.

ആണത്താധീശത്വം - 'തകര' യെ മുൻനിർത്തി ചില നോട്ടങ്ങൾ

Dr. Stalindas Padinjharepurakkal
Assistant Professor
Department of Malayalam
Govt.Arts and Science College, Kozhikode

ഒരു മാധ്യമം എന്ന നിലയിൽ ചലച്ചിത്രത്തെ സമീപിക്കുകയും സാമൂഹിക സാംസ്കാരിക വ്യവഹാരങ്ങളുടെ നിർമ്മിതി എന്ന നിലയിൽ ദൃശ്യപാഠങ്ങളെ മുൻനിർത്തി വിശകലനത്തിന് വിധേയമാക്കുകയും ചെയ്യുമ്പോൾ ആണത്തം (Masculinity) ആൺകോയ്മ (Hegemonic masculinity) തുടങ്ങിയ സാമൂഹിക നിർമ്മിതികളെ ചലച്ചിത്രം പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നത് എപ്രകാരമാണ് എന്നു കണ്ടെത്താനാകും.

മാധ്യമങ്ങൾ, സവിശേഷമായി ദൃശ്യമാധ്യമങ്ങൾ സാമൂഹിക സാമ്പത്തിക അധികാരവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ഒട്ടേറെ സങ്കീർണ്ണങ്ങളായ രാഷ്ട്രീയബലങ്ങളാൽ നിയന്ത്രിതമാണ്. സാങ്കേതിക വിദ്യയുടെ സ്വഭാവത്തിലും സാമൂഹികഘടനയുടെ സവിശേഷതകളിലും സന്നിവേശിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്ന അധികാര ശ്രേണീ ബന്ധങ്ങൾ ചലച്ചിത്രമടക്കമുള്ള ദൃശ്യമാധ്യമങ്ങളിലൂടെ ആവിഷ്കൃതമാവുകയും ഇത്തരം പ്രതിനിധാനങ്ങൾ ആൺ-പെൺ വ്യക്തിത്വങ്ങളുടെ രൂപീകരണത്തിന്റെ നിയാമക ഘടകമാവുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്.

നമ്മുടെ സാമൂഹികജീവിതത്തിന്റെ എല്ലാതരത്തിലുമുള്ള വ്യാവഹാരിക ഇടങ്ങളെ വലിയതോതിൽ സ്വാധീനിക്കുകയും നിലപാടുകളുടെ അടിത്തറ രൂപപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട് ഇത്തരം ചലച്ചിത്ര പ്രതിനിധാനങ്ങൾ.

കേരളത്തിന്റെ സവിശേഷ സമൂഹികജീവിതത്തിന്റെ പ്രതലത്തിൽ ആണത്തത്തിന്റ സംസ്ഥാപനത്തെയും അതുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ശ്രേണീകരണത്തെയും ഊന്നലുകളെയും നിർമിക്കുന്നതിൽ ചലച്ചിത്രം വഹിക്കുന്ന പങ്കിനെ മലയാള ചലച്ചിത്ര സംവിധായകരിൽ പ്രമുഖനായ ഭരതന്റെ 'തകര'(1979) എന്ന ചലച്ചിത്രത്തെ മുൻനിർത്തി വിശകലനം ചെയ്യുകയാണിവിടെ.

പുരുഷൻ, പൗരുഷം തുടങ്ങിയവയെക്കുറിച്ചുള്ള സാമൂഹിക വിവക്ഷകൾ പെണ്ണത്തത്തെ ആശ്രയിച്ചു നിൽക്കുന്നതാകയാൽ ലിംഗപദവീസ്വത്വങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ചർച്ചകളെല്ലാം തന്നെ പരസ്പരാശ്രിതത്വത്തിലാണ് മനസ്സിലാക്കാനാവുക. ഭരതൻ തന്റെ ആദ്യചിത്രമായ 'പ്രയാണം' മുതൽ സ്ത്രീശരീരത്തിന്റെയും ലൈംഗികതയുടെയും നിഗൂഢവും വന്യവുമായ കാമനകളെ ചലച്ചിത്രങ്ങളിൽ ആഖ്യാനം ചെയ്യുന്നുണ്ട്. സ്ത്രീശരീരത്തെ അതിന്റെ ദൃശ്യപരതക്ക് സവിശേഷമായ ഊന്നൽ നൽകി കാണികളുടെ, പുരുഷന്റെ നോട്ടത്തിന്റെ കേന്ദ്രമാക്കി പരിവർത്തിപ്പിക്കുകയാണ് ഭരതൻ തന്റെ മിക്ക ചിത്രങ്ങളിലും.

'രതിനിർവ്വേദം', 'തകര', 'വൈശാലി', 'ചാമരം', 'താഴ്‌വാരം' തുടങ്ങിയ നിരവധി ചിത്രങ്ങളിൽ ലൈംഗികതമുറ്റിയ സ്ത്രീശരീരം അതിസൂക്ഷ്മമായി പിന്തുടരപ്പെടുന്നതു കാണാം. അവളുടെ നിൽപും നോട്ടവും നടത്തവും അംഗസൗകുമാര്യവും ബന്ധശ്രദ്ധം പകർത്തുന്ന ക്യാമറ നമ്മുടേതുപോലുള്ള അധീശആൺ സമൂഹത്തിന്റെ കണ്ണായിത്തന്നെയാണ് പ്രവർത്തിക്കുന്നുത്. ചലച്ചിത്രം സൃഷ്ടിക്കുന്ന ദൃശ്യാനന്ദത്തെക്കുറിച്ചുള്ള[1] ലോറ മൾവിയുടെ "എതിർലിംഗത്തോട് ലൈഗികാഭിനിവേശം പ്രകടിപ്പിക്കുന്ന സാമ്പ്രദായിക പുരുഷാധീശ സമൂഹത്തിന്റെ ആൺ നോട്ട

RESEARCH JOURNAL • PEER REVIEWED

മാണ് (Male gaze) ക്യാമറ പകർത്തിയെടുക്കുന്നത് ” എന്ന നിരീക്ഷണം ഇവിടെ ശ്രദ്ധേയമാണ്.

സ്ത്രീത്വം, സ്ത്രൈണലൈംഗികത തുടങ്ങിയവയെ സംബന്ധിച്ച സാമൂഹികാഭിരുചികളെ ഈ വിധം സ്ഥിരപ്പെടുത്തുന്ന ഭരതൻ ചിത്രങ്ങൾ പുരുഷൻ–ആണത്തം തുടങ്ങിയ സാമൂഹിക നിർമ്മിതികളെക്കുറിച്ചുള്ള ചില ഉൾക്കാഴ്ചകളും രൂപപ്പെടുത്തുന്നതുകാണാം. 1979–ൽ പുറത്തുവന്ന 'തകര' പെൺ ശരീരത്തെയും പെണ്ണിന്റെ സാമൂഹിക സ്ഥാനത്തെയും കുറിച്ചുള്ള ആൺലോകത്തിന്റെ ധാരണകളെ ഉറപ്പിച്ചെടുക്കുമ്പോൾ തന്നെ ആണത്ത സംസ്ഥാപനത്തെക്കുറിച്ചുള്ള സവിശേഷമായ ചില തീർപ്പുകളെയും അവതരിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്.

പത്മരാജന്റെ കഥയെയും തിരക്കഥയെയും അടിസ്ഥാനമാക്കി സാക്ഷാത്കരിക്കപ്പെട്ട തകര ബുദ്ധിപരമായി താണശ്രേണിയിലുള്ള ഒരുകഥാപാത്രത്തെയാണ് ആഖ്യാനകേന്ദ്രമായി സ്വീകരിച്ചിരിക്കുന്നത്. അടിമക്കു സമാനമായ ജീവിതം നയിക്കുന്ന കേന്ദ്രകഥാപാത്രമായ തകരയെ അയാളോട് ഇടപെടുന്നവരെല്ലാം പലവിധത്തിൽ ചൂഷണം ചെയ്യുകയും തങ്ങളുടെ അധീശത്വത്തിൻ കീഴിൽ നിർത്തുകയും ചെയ്യുന്നതു കാണാം. ഇങ്ങനെ വൈകല്യവും അടിമത്തവും ചൂഷണവും നിസ്സഹായതയും നിറഞ്ഞ ജീവിതത്തിൽ നിന്ന് നിലനിൽപിനായുള്ള മത്സരവും ക്രൗര്യവും പ്രതികാരവും നിറഞ്ഞ പരമ്പരാഗത നായകന്റെ വാർപ്പുമാതൃകയിലേക്ക് നായക കഥാപാത്രം പരിണമിക്കുന്നതിന്റെ കഥയാണ് തകരയുടേത്.

ഒരു ചലച്ചിത്ര ശരീരമെന്ന നിലയിൽ പാർശ്വവത്കൃത സമൂഹത്തിന്റെ ദൃശ്യങ്ങളാണ് തകര പങ്കുവെക്കുന്നത്. നായികയായ സുഭാഷിണിയുടെ അച്ഛൻ മാതുമൂപ്പൻ, ചെല്ലപ്പനാശാരി, പിള്ള എന്നീ പ്രധാന കഥാപാത്രങ്ങളും നായകനായ തകരയും തൊഴിലിലും സാമൂഹിക പദവിയിലും പാർശ്വവത്കൃതരാണ് സിനിമയിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന സാമൂഹിക ഇടങ്ങളാകട്ടെ, സ്ഥാപനങ്ങളാകട്ടെ പാർശ്വവത്ക്കരിക്കപ്പെട്ടവരുടെ കേന്ദ്രങ്ങളാണെന്നു കാണാം. ചന്ത, കടപ്പുറം, കൃഷിയിടങ്ങൾ, കുളിക്കടവ് തുടങ്ങിയവയാണ് തകരയിലെ പ്രധാന ആഖ്യാന സ്ഥലികൾ ഇവയൊക്കെ സാമ്പ്രദായികാവസ്ഥയിൽ താഴ്ന്ന സാമൂഹിക നിലവാരത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയ ഭൂമികയാണ്. സിനിമയെ സംബന്ധിച്ച് ദൃശ്യഇടത്തിന്റെ വിന്യാസം പ്രമേയത്തിന്റെ അടിസ്ഥാന ഘടകം തന്നെയാണ്. ദൃശ്യപ്രതലത്തിലെ സാംസ്കാരിക പ്രതീകങ്ങളിലൂടെയാണ് സിനിമയിൽ ആഖ്യാനം നടക്കുന്നത്. കഥാപാത്രങ്ങൾ വ്യവഹിക്കുന്ന ഇടം അവരുടെ സമൂഹികതന്മയെ ഉത്പ്പാദിപ്പിക്കുന്ന അടിത്തറ തന്നെയാണ്.

തൊഴിൽ, സാമൂഹിക പദവി, കുടുംബ ബന്ധങ്ങൾ, വിഭവശേഷി എന്നിവയുടെയൊക്കെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ തകരയിലെ കഥാപാത്രങ്ങളൊക്കെ താഴ്ന്ന സാമൂഹിക നിലയിൽ നിൽക്കുമ്പോഴും ആണത്താധീശത്വത്തിന്റെ ചലച്ചിത്ര മാതൃകകളായി സ്ഥാനപ്പെടുന്നുണ്ട്.തകരയിലെ പുരുഷ പ്രതിനിധാനങ്ങളാകമാനം ശരീരഭാഷ, പദപ്രയോഗങ്ങൾ, താല്പര്യങ്ങൾ എന്നിവയിലൊക്കെ പുരുഷാധികാരവ്യവസ്ഥയുടെ അടയാളങ്ങളെ സംവഹിക്കുന്നുണ്ട്. ബൗദ്ധികമായി താണപടിയിലുള്ള തകരയെ ഭരിക്കുകയും നിയന്ത്രിക്കുകയും ചൂഷണം ചെയുകയും ചെയ്യുന്ന 'പരമ്പരാഗത പുരുഷൻ'മാരായ മൂപ്പൻ, ചെല്ലപ്പനാശാരി, പിള്ള എന്നീ കഥാപാത്രങ്ങളൊക്കെ ലൈംഗികതയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ശ്രേണീകരിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്ന ഈ ചിത്രത്തിൽ അമിത ലൈംഗികാഭിനിവേശത്തിന്റെ സാമൂഹിക സൂചനകൾ പേറുന്നവരാണ് തകരയൊഴിച്ചുള്ള പ്രധാന പുരുഷകഥാപാത്രങ്ങളൊക്കെയും.ചെല്ലപ്പനാശാരിയും പിള്ളയും തകരയും തമ്മിലുള്ളസംഭാഷണത്തിൽ തുടർച്ചയായി കടന്നു വരുന്ന ലൈംഗികാനുഭവ വിവരണങ്ങൾ, സുഭാഷിണിയോടുള്ള ചെല്ലപ്പനാശാരിയുടേയും പിള്ളയുടേയും താല്പര്യ പ്രകടനങ്ങൾ, കാമാക്ഷിയുടെ മേൽ മൂപ്പനുള്ള ലൈംഗികാധികാരം ഇവയെല്ലാം ആണത്ത ലബ്ധിക്കാവശ്യമായ സ്ത്രീയുടെ ശരീരത്തിന്മേലുള്ള ലൈംഗികാധികാര ശേഷി വ്യക്തമായി പ്രകടമാക്കുന്നവയാണ്. ആൺകോയ്മക്കുള്ളിലെ ആൺ അവസ്ഥയെക്കുറിച്ച് അന്വേഷണങ്ങൾ നടത്തുന്ന ആൺപഠനമേഖല (Mens's Studies)യിലെ ഗവേഷകനായ[2] മൈക്കൽ.എസ്.കിമ്മൽ (Michael.S.Kimmel) ആണുങ്ങൾ പ്രകടിപ്പിക്കുന്ന അമിത ലൈംഗികോർജ്ജത്തിന്റെ അളവ് അധീശാണത്ത ലബ്ധിയുടെ മാനദണ്ഡമായി മാറുന്നുവെന്ന് പറയുന്നുണ്ട്. ഇപ്രകാരം 'തകര'ക്കുള്ളിലെ പുരുഷലോകം സാമ്പ്രദായിക ആണത്തത്തെ ലൈംഗികമായ അമിത താല്പര്യപ്രകടനത്തിലൂടെ സാക്ഷാത്കരിക്കുന്നതായി കാണാം.

അതേ സമയം പുരുഷൻ, ആണത്തം തുടങ്ങിയ സാമൂഹിക നിർമ്മിതികളെക്കുറിച്ചുള്ള വ്യതിരിക്തമായ ചില ഉൾക്കാഴ്ചകൾ 'തകര' നൽകുന്നുണ്ട്. ബുദ്ധിപരമായി പിന്നിലുള്ള, അടിയാള ശരീരഭാഷയുള്ള, വേഷത്തിലും ചേഷ്ടകളിലും കീഴാളസ്ഥാനത്തു

ള്ള തകരയെ പരിഹസിക്കുകയും കബളിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ചെല്ലപ്പനാശാരിയും പിള്ളയും, തകരയെ ശാരീരികമായി ഉപദ്രവിക്കുകയും തൊഴിൽ ചൂഷണം നടത്തുകയും ചെയ്യുന്ന മാതുമൂപ്പനും തകരയെ പുരുഷനായും വ്യക്തിയായും പരിഗണിക്കുന്നില്ല എന്നത് ശ്രദ്ധേയമാണ്. ഇങ്ങനെ നോക്കുമ്പോൾ ആണത്താർജ്ജനത്തിന് ചില പ്രത്യേക യോഗ്യതകളുണ്ടെന്നു വരുന്നു. "ആണുങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള സാമൂഹികമായ അന്തരങ്ങൾ ചില ആണത്തങ്ങൾക്ക് പ്രായേണ ഉയർന്ന സ്ഥാനം കൊടുക്കുമെന്നും ഇത്തരം ആണത്തങ്ങൾ അധീശസ്ഥനത്തേക്കുയർന്ന് മറ്റാണുങ്ങൾക്കുമേൽ അധികാരപ്രയോഗം നടത്തുമെന്നും"[3] ആർ.ഡബ്ള്യൂ കോണൽ പുരുഷവ്യവസ്ഥയെക്കുറിച്ചുള്ള തന്റെ പഠനത്തിൽ പറയുന്നത്

ഇവിടെ ശ്രദ്ധിക്കപ്പെടേണ്ട പ്രസ്താവനയായി മാറുന്നു.

ചലച്ചിത്രത്തിലെ അധീശ ആൺരൂപങ്ങൾക്കു മുന്നിൽ തകരയുടെ ആൺനിലയെ ഇകഴ്ത്തുന്ന ഘടകങ്ങൾ പലതുണ്ട്. തകരയുടെ താഴ്ന്ന ബൗദ്ധികശേഷി, ശൈശവ സഹജമായ ഇച്ഛകൾ, ശാരീരിക പ്രകൃതി, കുഴഞ്ഞ ഭാഷ, വേതന രഹിതമായ അദ്ധ്വാനം, അടിയാള ശരീരഭാഷ എന്നിവയൊക്കെ അവയിൽ ചിലതാണ്. ബുദ്ധിപരവും ശാരീരികവുമായ നിമ്നാവസ്ഥ പ്രകടിപ്പിക്കുന്ന തകരക്കുമേൽ അധീശാണത്തങ്ങളുടെ അധികാരപ്രയോഗം നടക്കുന്നത് ചലച്ചിത്രത്തിലുടനീളം കാണാം. മാതുമൂപ്പൻ, ചെല്ലപ്പനാശാരി, പിള്ള തുടങ്ങിയ പ്രധാന കഥാപാത്രങ്ങളൊക്കെ നോക്കിലും വാക്കിലും പ്രവൃത്തിയിലും തകരയുടെ മേൽ അധീശത്വം പുലർത്തുന്നുണ്ട്.

സാമ്പ്രദായിക സമൂഹത്തിനുള്ളിലെ പുരുഷമാതൃകകളെ സാക്ഷാത്ക്കരിക്കത്തക്കവിധത്തിലുള്ള ശാരീരിക-മാനസിക വിനിമയങ്ങളുടെ അഭാവമാണ് തകരയെ ആണത്തലബ്ധിയിൽ നിന്ന് അകറ്റുന്നത്. തകരയുടെ അനാഥത്വം, വിധേയത്വം, ശാരീരിക-മാനസിക വൈകല്യാവസ്ഥ തുടങ്ങിയ സവിശേഷതകൾ സാമ്പ്രദായിക പുരുഷത്വത്തിലേക്ക് പ്രവേശിക്കുന്നതിൽ തകരയുടെ തടസ്സങ്ങളാകുന്നു. അയഞ്ഞു തൂങ്ങിക്കിടക്കുന്ന തുളവീണ ബനിയനും അഴിഞ്ഞുലഞ്ഞു കിടക്കുന്ന കൈലിയും മെല്ലിച്ച് ദുർബലമായ ശരീരവും മുഖത്ത് അവിടവിടെയായി തെറിച്ചു നിൽക്കുന്ന രോമങ്ങളും തകരയുടെ ആണത്തമില്ലായ്മയുടെ സൂചകങ്ങളായി മാറുന്നതിനു കാരണം മാതൃകാശരീരത്തെക്കുറിച്ച് മാതൃകാ ആണിനെക്കുറിച്ച് രൂപപ്പെട്ട സാമ്പ്രദായിക ബോധ്യങ്ങളാണ്.

ഈ സവിശേഷ സാമ്പ്രദായിക ബോധ്യങ്ങളുടെ പൊതുപശ്ചാത്തലത്തിലാണ് തകര മാതുമൂപ്പനോടും സുഭാഷിണിയോടും അടുത്തബന്ധം പുലർത്തുന്നത്. ഇവിടെ അടുത്തബന്ധം എന്നു വിവക്ഷിക്കുമ്പോൾ സാധാരണ പുരുഷന്മാർ തമ്മിൽ പുലർത്തുന്ന സൗഹൃദത്തിന്റെയോ പരസ്പരബന്ധങ്ങളുടെയോ മട്ടിലല്ല മാതുമൂപ്പനും തകരയും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം. അധീശാണത്തത്തിനു കീഴിലാണ്- മാതു മൂപ്പനു കീഴിലാണ് തകരയുടെ നിലയെന്നു കാണാം. അതുപോലെ ഒരു യുവതിയും യുവാവും തമ്മിലുള്ള അടുപ്പത്തിനപ്പുറത്ത് സുഭാഷിണിയോട് തകരക്ക് ബന്ധം സ്ഥാപിക്കാനാവുന്നതും അസാധാരണമായ ഒന്നാണ്. ഇത്തരം സവിശേഷ ബന്ധങ്ങളിലേക്ക് തകരയെ എത്തിക്കുന്നത് തകരയുടെ വൈകല്യാവസ്ഥയും തന്മൂലം ആണത്ത പദവിയിലുള്ള അപൂർണ്ണതയുമാണ്.

ചലച്ചിത്ര ആഖ്യാനത്തിൽ തകര ആണത്തലബ്ധിയിലേക്കുയരുന്നത് ചിത്രത്തിന്റെ മുന്നോട്ടുള്ള ഗതിയെത്തന്നെ നിയന്ത്രിക്കുന്ന ഒന്നായി മാറുന്നതു തുടർന്നു കാണാം. തകരയെ ആദ്യമായി- വ്യക്തിയായി -ആണായി പരിഗണിക്കുന്നത് മൂപ്പന്റെ മകളും ചെല്ലപ്പനാശാരിയുടേയും പിള്ളയുടേയും മോഹവസ്തുവുമായ സുഭാഷിണിയാണ്. അതുവരെ തകരയെ ഇകഴ്ത്തിയിരുന്ന വ്യക്തിയല്ലാത്ത, പൂർണ്ണതയില്ലാത്ത സ്വത്വം എന്ന നില അതോടെ അവസാനിക്കുന്നു. വ്യക്തി, പൂർണ്ണത തുടങ്ങിയ സങ്കല്പനങ്ങളുടെ മാനദണ്ഡം അങ്ങേയറ്റം ഉപരിപ്ലവമാണെന്ന് വ്യക്തിത്വരൂപീകരണത്തിൽ ശരീരത്തിന്റെ പങ്കിനെക്കുറിച്ചു പഠിക്കുമ്പോൾ [4] ഫെലിക്സ് ഗുത്താരിയും ഗിൽഡെല്യൂസും പറയുന്നത് ഇവിടെ പരിഗണനാർഹമാകുന്നു. വ്യക്തിത്വ രൂപീകരണത്തിൽ പ്രധാനം ഇച്ഛകളുടെ പൂർത്തീകരണമാണ് എന്ന നിലപാടാണ് ഈ ഗവേഷകരുടേത്.

സുഭാഷിണിയും തകരയും തമ്മിലുള്ള ശാരീരിക ബന്ധത്തിനു മുമ്പുവരെയുള്ള തകരയല്ല പിന്നീട് ചലച്ചിത്രത്തിൽ ആവിഷ്ക്കരിക്കപ്പെടുന്ന തകര എന്നുള്ളത് വളരെ പ്രധാനപ്പെട്ട കാര്യമാണ്. തകരയുടെ കർതൃത്വത്തിന് സുഭാഷിണിയുമായുള്ള ലൈംഗികമായ ഇച്ഛയുടെ പൂർത്തീകരണം വഴി സ്ഥാനക്കയറ്റം ലഭിക്കുന്നതായി കാണാം. ഇതിലൂടെ സവിശേഷമായ സാമൂഹിക ബന്ധങ്ങൾക്കുള്ള ശേഷി തകര പ്രകടിപ്പിക്കുകയും ആർജ്ജിക്കുകയും ചെയ്യുന്നുവെന്നു സാരം.അതുവരെ പുരുഷനായും വ്യക്തിയായും ആരാലും പരിഗണിക്കപ്പെടാതിരുന്ന തകര-സുഭാഷി

ണിക്കുമുന്നിൽ പരിഹാസ്യനും വിധേയനുമായിരുന്ന തകര, അവൾക്കു മുന്നിൽ തുല്യനിലയിലേക്കും ചെല്ലപ്പനാശാരിയുടെയും പിള്ളയുടെയും മുന്നിൽ അവർക്കസൂയ ജനിപ്പിക്കുന്ന ആളായും മാതുമൂപ്പന്റെ ശത്രുവായും മാറുന്നു. ലൈംഗികേച്ഛയുടെ പൂർത്തീകരണം വഴി തകരയുടെ കർതൃസ്ഥാനത്തിനു സംഭവിക്കുന്ന പരിണാമം ചലച്ചിത്ര ഉള്ളടക്കത്തിന്റെ കേന്ദ്രം തന്നെയാകുന്നു. സാമ്പ്രദായിക സമൂഹത്തിന്റെ മാതൃകാപരുഷ സങ്കല്പം ലൈംഗികതയുമായി എത്രത്തോളം ഗാഢമായി ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നുവെന്ന് ഈ ചിത്രം ഓർമ്മപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. സുഭാഷിണിയുമായുള്ള ശാരീരിക ബന്ധത്തിനുമുമ്പുള്ള തകരയും അതിനുശേഷമുള്ള തകരയും തമ്മിലുള്ള കർതൃസ്ഥാനത്തിലുള്ള വ്യതിയാനം സമൂഹം നിർമ്മിച്ചു വെച്ചിരിക്കുന്ന ആണത്തം, വ്യക്തിസത്ത തുടങ്ങിയവയെ സംബന്ധിച്ചുള്ള അധികാരസങ്കല്പങ്ങളെ പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്.

സാമ്പ്രദായിക ആണത്തത്തിന്റെ സ്വഭാവഗുണങ്ങളെ സാക്ഷാത്ക്കരിക്കാൻ- ആണായി- വ്യക്തിയായി സ്ഥാനക്കയറ്റം നേടാൻ തകരയെ പ്രാപ്തനാക്കുന്നത് സ്ത്രീയുടെ ശരീരത്തിന്മേലുള്ള വിജയമാണ്. സ്ത്രീയെ ശാരീരികമായി കീഴ്പ്പെടുത്തുകയും അധീനത്തിലാക്കുകയും ചെയ്യുകയെന്നത് പുരുഷത്വത്തിന്റെ ഒഴിച്ചുകൂടാനാവാത്ത സൂചനയായിട്ടാണ് കരുതപ്പെടുന്നത്. പുരുഷാധീശത്വലോകത്തിന്റെ യുക്തികളെ പിൻപറ്റുന്ന സുഭാഷിണി തകരയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതിനുശേഷമാണ് അവനെ പുരുഷനായി പരിഗണിക്കുന്നതെന്നത് ശ്രദ്ധേയമാണ്.

ലൈംഗികാധിഷ്ഠിതമായ ഈ ആരോഹണം തകരയെ ആണുങ്ങളുടെ ലോകത്തിന് പ്രാപ്തനാക്കുന്നു. സാമ്പ്രദായികമായ ആണത്തത്തിലേക്കുള്ള ഈ സ്ഥാനാന്തരം സാമ്പ്രദായിക പുരഷാധീശത്വത്തെ സ്ഥാപിക്കുന്നതിനൊപ്പം അതിന്റെ ഹിംസാത്മക ത്വരയെ വിഗ്രഹവത്ക്കരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നത് തുടർന്നു കാണാം.

അധികാര സ്ഥാനത്തുള്ള ആണായ മാതുമൂപ്പനോട് തകര ഏറ്റുമുട്ടി പരാജയപ്പെടുന്നു. തന്റെ കാമ്യവസ്തുവായ സ്ത്രീയെ - സുഭാഷിണിയെ- നേടാനുള്ള തകരയുടെ ശ്രമം മൂപ്പൻ പരാജയപ്പെടുത്തുന്നത് തന്റെ കീഴിലുള്ള സംരക്ഷക വസ്തുവിന്റെ ഉടമസ്ഥതാസ്ഥാനം നിലനിർത്തിക്കൊണ്ടാണ്. പ്രതികാര നിർവ്വഹണത്തിനായി തിരിച്ചു വരികയും കായികമായി എതിരാളിയെ പരാജയപ്പെടുത്തുകയും പക വീട്ടുകയും ചെയ്യുന്ന തകര പുരുഷകാമനകളെ തൃപ്തമാക്കുന്ന പേശീബലത്തിന്റെയും ആക്രമണോത്സുകയുടെയും മൂർത്തികളായ പുരുഷനായകരെയാണ് ഓർമ്മിപ്പിക്കുന്നത്. കായികബലത്തിന്റെയും ആക്രമണ വാസനയുടെയും ഇത്തരം പ്രതിരൂപങ്ങളെ ലിംഗപദവി പഠന മേഖലയിലെ പ്രമുഖ ഗവേഷകയായ റോസാലിൻഡ് മൈൽസ് ജൗയഹശര ജവമഹഹൗലെ എന്നാണു വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത്.

വിധേയനും അടിയാളനും ബുദ്ധിപരമായി വൈകല്യവാനുമായ തകര തന്നിലുറങ്ങിക്കിടക്കുന്ന നിഗ്രഹോത്സുകമായ കായികശേഷിയെ പുറത്തെടുക്കുന്നതോടെ ഹിംസാത്മകതയും പ്രതികാര നിർവ്വഹണവും മാതൃകാഗുണങ്ങളായ ആണത്ത ലബ്ധിയടയുകയും അതിന്റെ സംസ്ഥാപനത്തിന് തന്റേതായ പങ്കുനൽകുകയും ചെയ്യുന്നു. മൃദുല വികാരങ്ങൾക്ക് അടിപ്പെടാത്ത, പരുക്കരാകുമ്പോൾ മാത്രമാണ് കീഴാള കഥാപാത്രങ്ങൾക്ക് മലയാള സിനിമയിൽ ആണാകാൻ കഴിയുന്നതെന്ന് മലയാള സിനിമയിലെ ആണത്തങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള പഠനത്തിൽ [5] ജെനി റൊവീന നിരീക്ഷിക്കുന്നത് ഇവിടെ പ്രസ്താവ്യമാകുന്നു.

സ്ത്രീയുമായുള്ള ശാരീരികബന്ധം, ഹിംസാത്മകത, പ്രതികാര നിർവ്വഹണശേഷി തുടങ്ങിയ ആണത്ത സംസ്ഥാപനവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട പുരുഷ കേന്ദ്രീകൃത മൂല്യങ്ങളെ സ്ഥാപിക്കാൻ 'തകര' ഉപയോഗിക്കപ്പെടുന്നു എന്നുള്ളത് വൈകല്യം, ആണത്തം തുടങ്ങിയവയെക്കുറിച്ചുള്ള ധാരണകളുടെ പുനരാലോചനകൾക്ക് ഇടയാക്കുന്ന വസ്തുതകളായി മാറുന്നുണ്ട്.

References

1. Mulvey Laura, 2004, Visual Pleassure and narrative in Cinema (Ed:) Leo Braudy,O.U.Press, Newtyork, P.842.
2. Kimmel - S-Michael, 1994, Masculinity as Homophobia: Fear, Shame and Silence in the construction of gender, identity (Ed:) Broad and Kaufman.
3. Connel.R.W, 2005, Masculinities, Cambridge, Polity Press,
4. Deluze Gills, Guttari Felix, 2000, Anti Oedipus (Trans): Robert Hamely, Markseem, Helen Rihane, University of Minnesota Press, Minnae Polis, P.9.
5. റൊവീന ജെനി, 2011, തെമ്മാടികളും തമ്പുരാക്കന്മാരും, സബ്ജകറ്റ് ആൻഡ് ലാംഗ്വേജ് പ്രസ്സ്, കോട്ടയം, പു.51

ഫിലിമോഗ്രഫി

1. തകര/1979/ഭരതൻ/മലയാളം.

समस्याओं में फँसे वृद्धावस्थाः समकालीन हिंदी कहानी साहित्य में

Sajila. K
Research Scholar
Department of Hindi, University of Calicut

इस सुष्टि में मानव ही एक ऐसा जीव है जो आपसी संबंध, रिश्ते, परिवार, रिश्तेदारी, पालन-पोषण आदि पर बहुत अधिक ध्यान देता है। अन्य जीवों में जब एक बच्चा पैदा होता है तो उसे जीवित रहने केलिए अनेकों चुनौतियों से गुज़रना पडता है। उसे माता-पिता के संरक्षण में बहुत कम समय तक ही रहना नसीब होता है। वह अपने परिवार से जल्द ही स्वतंत्र हो जाता है। लेकिन हम मनुष्य ऐसा नहीं है। हम जन्म से लेकर मृत्यु तक परस्पर आश्रित है। बच्चे, माँ-बाप पर और वृद्ध माँ-बाप अपने बच्चों पर आश्रित है। इसी लिए माता-पिता और संतान का संबंध अटूट और अनोखी होती है। वर्तमान संदर्भ में इस जननी-जनक और उत्तराधिकारी के संबंधों में दरारें पडने लगे हैं। बदलते सामाजिक संदर्भों ने युवा और वृद्ध जनों के संबंधों में कलह पैदा किया है। माता-पिता अपने बच्चों को अनेक चुनौतियों के बीच पाल-पोसकर बडा करता है और अंत में वहीं माता-पिता बेसहारा बन जाते हैं। इन वृद्ध जनों को बोझ समझकर बच्चे उन्हें बेसहारा छोड देता है या तेजी से उभरते हुए वृद्धाश्रमों या ओल्ड एज़ होम में भरती करा देते हैं।

आधुनिक युग की एक ज्वलंत समस्या है वृद्धावस्था या बुढापा। नवीन चिकित्सा शास्त्र एवं वैज्ञानिक उपलब्धियों ने मनुष्य की आयु को बढा दिया है। मानव राशी के प्रगति और विकास ने जन्म-दर में बढौती तथा मृत्यु-दर में कमी लायी है। इससे वृद्ध जनों की संख्या एवं समस्याएँ बढी है। वृद्ध जनों की समस्याओं को हम दो भागों में बाँट सकते हैं। १) शारीरिक, २) मानसिक। शारीरिक समस्याओं के मुकाबले मानसिक समस्याएँ संकीर्ण है। वृद्धावस्था की मानसिक समस्याओं का जड पारिवारिक संबंधों में आए बिखराव एवं दरारे ही हैं। पारिवारिक संबंधों में जो क्लेश पैदा हुआ है उसका कारण बदलते जीवन मूल्यों एवं रीतियाँ हो सकती हैं। जीवन मूल्यों और रीतियों में परिवर्तन आधुनिक युग की प्रवृत्ति ही हैं। मनुष्य सामाजिक प्राणी है, लेकिन आज वह समाज, सगे-संबंधों एवं परिवार जनों से बाहर निकल कर खुद अपने में ही समाया जा रहा है। इन समस्याओं पर समाज में आशंकाएँ एवं चर्चा हो रही है। हिंदी साहित्य जगत में भी वृद्धावस्था या बुढापे पर सक्रिय रूप से आशय-विनिमय हो रहा है। विशेषकर हिंदी कथा साहित्य में अनेकों रचनाएँ उपलब्ध है जिसका मुख्य विषय वृद्धावस्था और इससे संबंधित समस्याएँ है।

आज लोग अपने-अपने स्वार्थ पूर्ती केलिए प्रयत्नशील है। लोगों में नकली एवं कृत्रिम मूल्यों का बढावा हो रहा है। देवेन्द्र सिंह की 'भरोसा' कहानी में अपने बूढे एवं खाट पर पडे पिता को देखने केलिए शहर से आये दिलीप का अपने पिता के प्रति उपेक्षा भाव का चित्रण है। पिता की बेहालत का सन्देश सुनने के बाद भी वह आराम से घर जाता है, खाता-पीता है। उसके भीतर सुख और आराम की जिन्दगी ही प्रमुख है। इसी वजह से वह अपने पिताजी के इलाज केलिए पैसा दिए बिना वापस लौटता है। घर आकर वह अपनी पत्नी से कहता है कितना होशियार समझते है सब लोग अपने को। कहो, तो हम वह मुरदा ढोकर यहाँ ले आते।[1] 'अब जिन्दा रहने केलिए आदमी का थोडा-सा नीच, थोडा सा बेईमान होना जरूरी है।[2]

वर्तमान पीढी केलिए अपना फायदा और सुख-सुविधायें ही प्रमुख है। इसकेलिए वे अपने माँ-बाप को घर से निकाल भी देते है। सुरेन्द्र तिवारी की 'अवरोधक' कहानी का पात्र प्रोफेसर कुलवीर वर्मा, काहनी के मुख्य पात्र 'मैं' से कहते हैं- धन आवश्यक है किंतु अतिरिक्त धन व्यक्ति के सारे संबन्धों को समाप्त कर देता है। मनुष्य की संवेदनाओं को नष्ट कर देता है, मनुष्यत्व को गड्ढे में दबा देता

RESEARCH JOURNAL • PEER REVIEWED

है। इस अर्थप्रधान युग में रिश्तों के सूत्र, रिश्तों के मूल्य सिर्फ अर्थ से जुडे हैं।[3] अर्थ के प्रति अधिक लालसा से कुलवीर वर्मा बेटों द्वारा ठुकराया हुआ एक निस्सहाय पिता है। जब बेटों को अपनी ऐश जिन्दगी में पिता रोडा बन जाता है तथा बोझ होने लगा तब वे अपने पिता को पागलखाने में रख देता है। बेटा निर्मम होकर कहता है इस बूढे ने तो हमारी जिन्दगी तबाह कर दी। पता नहीं कब तक बोझ बनकर बैठा रहेगा।[4] जिस आदमी ने अपनी पूरी जिन्दगी अपने बच्चों के परवरिश केलिए बिताया वे आज अपने बच्चों के लिए एक बोझ बन गया है।

विकास कुमार की 'जीवन का यथार्थ' कहानी में भी वृद्धावस्था की पडाव पर पहूँचते पिता के प्रति उपेक्षाभाव रखनेवाले बेटों का चित्रण है। माँ की मृत्यू के पश्चात घर के बंटवारे के साथ पिता का भी बंटवारा होने लगा। तीनों बेटों में से किसी ने भी पिता को अपने साथ लेने को तैयार नहीं हुई और अपने बडे घर के होते हुए भी उन्हें एक झोंपडी बनवा दी और पारी से भोजन देने का व्यवस्था भी की है। वास्तव में आवश्यकता से ज्यादा धन मानवता को नष्ट करता है। अंत में कहानीकार कहता है औलाद रहने से क्या फायदा, जब औलाद का पानी ही नसीब न हुआ तो।[5] वानप्रस्थ' कहानी में कहानीकार दिनेश पाठक ने भी बेटे और बहु की मर्यादाहीन आदतों से मन-मसोसकर तीर्थाटन केलिए निकली माँ-बाप का चित्रण किया है।

'खाली कमरा' कहानी इतना मर्मस्पशी है कि हम पाठक का दिल भी पिघला जायेगी। कहानी में अपने दादाजी के प्रति नौजवान पोते का निर्मम एवं निर्दय व्यवहार का चित्रण है। पोता अपनी एक्साम की तैयारी केलिए एक अलग कमरा चाहता है। तंग कमरों वाले उस घर में मृणाल केलिए अलग कमरा नामुमकिन है। मृणाल भी किसी तरह का 'सैक्रि फाइस' नहीं करता। जब दादाजी के कमरे में व्यवस्था की तब दो दिन बाद शिकायत करने लगा वहाँ जरा भी शांती नहीं थी। दादाजी रात भर घडर-घडर घों घों करते रहे और उठकर बिस्तर पर बैठ जाते खाँसते तो खँसते ही रहते। जब जरा शांती मिलती और पढने में जुट जाता तो कोई न-कोई काम बतलाने लगते। कभी सिरप की शीशी माँगते, कभी बाथरुम ले चलने को । मैं तो कहता हूँ कि आखिर दादाजी जिंदा ही क्यों है, अब तक? वे मरे क्यों नही जाते? बेमतलब पूरा कमरा टॉडे हुए है- इसी को कहते है स्पेस-मिसयूज।[6] बेटे की इसतरह के बातें और खयालतों से क्रुद्ध होकर पिता कहते है- अरे ज्यादा दिक्कत है बूढे बजरंग चौबे से तो उन्हें फेंक क्यों नही आते कहीं।[7] बाप-बेटे की उत्तेजक बातें दादाजी को दुःख पहूँचाता है। उनकी अंतर्वेदना बढती ही चली गयी और उसी रात मृणाल के दादाजी इस दुनिया से चल बसे और दादाजी का कमरा हमेशा केलिए खाली हो चुका।

समय के पीछे मानव का दौड इस रफ्तार से है कि शायद अपने माँ-बाप के देह-संस्कार को पूरी तरह निभाने में भी वे असमर्थ लगता है। ऐसी संभावना का उल्लेख सुषमा प्रियदर्शिनी की 'देहांत' नामक कहानी में प्राप्त है। इसमें पिता की मृत्यु तथा देह-संस्कार को बेटा किसी समारोह के समान आयोजित करता है। टेलिविजन, रेडियों तथा अखबार में समाचार देता है। वह टेलिफोन करके अपने सरकारी अफसरों को लेकर आता है। शव को अस्पताल से सीधे श्मशान ले जाता है। न घर ले गया, न स्नान-पूजा आदि कराया और न माताजी को अंतिम दर्शन का अधिकार भी दिया। देहसंस्कार भी जल्दी ही करा दिया।

नरेन्द्र नागदेव की 'कुछ कहना है में माँ की अंतिम घडी के समय में भी अपने स्वार्थ को निखारकर जीनेवाले बेटे का वर्णन है। माँ की इतनी बुरी हालत देखकर भी बेटा शहर में आयोजित एक राजनीतिक कार्यक्रम में भाग लेता है अरे तुम्हें नहीं पता मुख्यमंत्री आये हैं न शहर में। उन्हें हार पहनाने गये हैं।[8] जब माँ का हालत और भी बिगड जाता है तब भी बटे के मन में कोई दुख नही आता और वह फोन पर ऐसा कहता है- अरे मुन्ना . मेरी बात तो सुन। इतनी धक्का-मुक्की थी सुबह उन्हें हार पहनाने वालों की, कि उनके कोट का एक बटन टूट कर कहीं गिर गया और पता है उन्होंने मुझे .. इतनी भीड में सिर्फ मुझे यह जिम्मेदारी सौंपी कि मैं उसीतरह के दूसरे बटन को तत्काल इन्तजाम करुँ। इसलिए मैं बहुत भागदौड में हूँ।[9] ऑक्सिजन सिलिन्डर केलिए जब दूसरे शहर में भटकते रहते है तब माँ का ज्येष्ठ पुत्र उसी शहर में बट्टन की दुकानों का चक्कर लगारहा था। खण्डित होते पारिवारिक मूल्य-बोध की ओर कहानिकार ने इशारा किया है।

एकल परिवार के प्रति बढती ललक आज वृद्धों के अकेलापन का एक कारण बन जाता है। मनीषा कुलश्रेष्ठ की कहानी 'प्रेतकामना' संतानों के तिरस्कार एवं निर्मम व्यवहार से एकांत जीवन बिताने शप्त एक बुजुर्ग अध्यापक की कहानी है। महेश्वर पंत नगर में अपने फ्लैट में अकेले रहते हैं। निकट के फ्लैट में अपने पुत्र होते हुए भी पुत्र दर्शन से वह महीनों से वंचित होता है। आज की युवा पीढी को जिन्दगी की भागदौड में अकेले रहनेवाले माँ-बाप केलिए थोडा समय निकालने का भी सोच नहीं है। एस.आर.हरनोट की 'माँ पढती है' कहानी में गाँव से प्रतिष्ठा, लोगों की वाह-वाह लूटने केलिए नगर जाकर रहते एक साहित्यकार अपनी शहरीय एवं प्रतिष्ठित जिन्दगी कायम रखने केलिए गँवेली माँ को अकेले घर में छोडता है, माँ उसे अपरिष्कृत सा लगता है। उनका विचार है कि हम इक्कीसवीं सदी में जी रहे है, फिर क्यों इन रूढियों का बोझ अपने कंधों पर ढोए चलें।[10] उसीप्रकार पवन शर्मा की 'सुरेन्द्र के पिता' में भी अकेलेपन से तडप एक बुजुर्ग पिता की कहानी है। जब सुरेन्द्र की माँ की मृत्यू हुई तब सुरेन्द्र पिता को अपने साथ लिया। लेकिन थोडे दिनों के बाद वह घर वापस आता है। पिताजी कहते है- वहाँ मुझे कोई काम तो था नहीं। बस दिन भर टी.वी के सामने बैठा रहता। सुरेन्द्र भी ऑफिस से आता और टी.वी के सामने बैठा रहता। जब तक टी.वी चलता है, कोई किसी

से बात नहीं करता।[11] यह सच है कि टी.वी के कारण परिवार में सब लोगों के बीच एक अंतराल बढ रहा है। सब अपने में ही मस्त रहता है। बुढापे में व्यक्ति दूसरों से मेलमिलाप ही चाहता है। प्यार भरी वाक् तथा सामीप्य को तरसते रहते हैं।

साजिद रशीद की 'मौत केलिए एक अपील' कहानी में बेटों के होते हुए भी अपनी आखिरी पडाव में एकाकीपन का जीवन बितानेवाले एक पूर्व हेडमास्टर का चित्रण है। दुर्गाप्रसाद के दोनों बेटे-बहुएँ अपनी नौकरी के वास्ते नगर में अपनी-अपनी फ्लाटों में शान्तिपूर्ण जीवन गुजार रहे हैं और महीने में पिताजी से मुलाकात केलिए जरूर आते हैं और उनकी जरूरतों के बारे में पूछताछ भी करते हैं। चिट्टी के रूप में लिखी गयी कहानी में अपनी सामाजिक एवं पारिवारिक जिम्मेदारियों का सफल निर्वाह किये वह मास्टर अपने निरर्थक जीवन को अभिशाप बन जाने से पहले अंजाम तक पहूँचने[12] केलिए आत्महत्या करने की अनुमति कोर्ट से माँगता है। अकेलेपन की अवस्था भयंकर होती है। वृद्धावस्था में जब अकेला पड जाता है तो व्यक्ति स्वयं मौत का आग्रह करता है। इसी अकेलेपन की अवस्था से गुज़रने वाले माँ-बाप की कहानी है 'पतझड की आवाज । रजा जाफरी द्वारा रचित इस कहानी में बच्चों के होते हुए भी बडे घर में अकेले रहने को अभिशप्त माँ-बाप यह आग्रह करता है कि खुदा केलिए जावेद (छोटा बेटा) को मेरे लिए छोटा ही रहने दो, वरना बडा होकर वह भी.। बच्चों से सम्पन्न इस घर में आज माँ-बाप ही बाकी बचा है सभी बच्चे अपने जिदगी को सवारने में लगे है।

आज कुछ हद तक युवा पीढी वृद्ध माँ-बाप को सुखे पत्ते के समान मानती है। वृद्धों के जीवनानुभव उनको बीते जमाने की बात लगता है। व्यक्तिवादी होते वर्तमान समाज में वृद्ध लोग परिवार की श्रद्धा केन्द्र न होकर मात्र अनुपयोगी बन कर रह गये हैं। 'उनका फोन' नामक कहानी में कहानीकार चंद्रशेखर दुबे ने सूचना-प्रौद्योगिकी के संचार जाल में अकेले पडे एक वद्ध माँ-बाप का कथा प्रस्तुत किया है। इस कहानी में एक दादाजी, बेटा-बहु, पोता-पोती के होते हुए भी घर में अकेलापन को महसूस करता है। घर में टेलीफोण है लेकिन दादाजी को कोई फोन नहीं करता है। वह अपने रिश्तेदारों, परिचितों से कई बार कहा कि कभी-कभी उन्हें भी याद कर लिया करें। मगर किसी को उनकी सुध नहीं आती। कहानीकार कहते हैं- संचार माध्यमों में आई क्रान्ति के बावजूद वे सारी दुनिया से जैसे काटे-कटे से ही जी रहे हैं। उनके आसपास फोन की घंटियाँ प्रायः बजती रहती है। वे उन्हें उद्वेलित करती रहती है। मगर वे असहास-से तमाशा देखा करते हैं। वह सहज सुख भी उनकेलिए दुर्लभ हो गया।[13] शर्मिला बोहरा जालन की 'ई-मेल' में विदेश से बच्चों के घर आने की प्रतीक्षा में अकेली पड गयी वृद्ध माँ-बाप मात्र उनके 'ई-मेल' पढकर जिन्दगी काटती है।

वर्तमान उपभोक्तावादी युग में लोग अपने-अपने स्वार्थ की पूर्ती केलिए प्रयासरत है। वे परिवार से ज्यादा धन को ही महत्व देते है। इस आर्थिक लालसा ने उन्हें विदेश जाने की प्रेरणा देती है। आज के 'अणु परिवार' में यह हालत देखा जाता है कि घर में माँ-बाप बच्चों की विदेश से आने की प्रतीक्षा में पल भर जीता है लेकिन बच्चे अधिक से अधिक कमाने या पाने की लालसा से स्वदेश जाने या अपने माँ-बाप के सपनों को टालते है। रश्मि गौड की कहानी 'कसक' में संदीप सिन्हा के दोनों बेटे पढ-लिखकर छोटी उम्र में ही विदेश में बडी नौकरी में लगे हैं। सिन्हा दंपति उम्र के पचास वर्ष में अकेले हो गये। दोनों बच्चों ने अपनी माता-पिता का सिर ऊँचा किया पर घर- गृहस्थी बसाने को दोनों में से कोई तैयार नहीं था। जब संदीप सिन्हा को अपने पडोसी श्यामदास, जो अपने किसी भी पुत्र के 'लायक' न निकलने की कसक में रहता है, घर से किलकारियाँ सुनते है तो बडा रश्क होता है। वह अपनी पत्नी से कहता है कभी-कभी तो इस वीराने घर को देखकर लगता है कि एक बेटा नालायक ही निकल जाता, कम से कम हमारे साथ तो रहता।[14]

नीरजा माधव की 'मृत्युपर्व' की माँ बिंदादेवी एक वर्ष पूर्व लकवा आकर खाट पर पडी है। जब उनकी हालत कुछ और बिगडती है तब से घर के सभी लोग उनकी मृत्यु की प्रतीक्षा कर रही है। सिरहाने अगरबत्ती जलाती है और प्रतिदिन पति गीता-पाठ करते हैं। सभी बच्चे अपनी व्यस्तताओं के बीच में भी घर आते है। माहौल को देखकर बिंदा देवी तडप उठती है- जिनकेलिए मैं इतने दिनों से मुक्त नही हो पाई, वे तो मुझसे कब के मुक्त हो चुके हैं। कोई आसक्ति नहीं मुझमें। फिर मैं इतने दिनों से आसक्ति के मोह-बंधन में क्यों झूलती रही? मेरे मृत्यु-पर्व में सम्मिलित होने आए इनसे मुझे भी अब मुक्त हो जाना चाहिए।[15]

वर्तमान सामाजिक परिवेश में संयुक्त परिवार न के बराबर है। 'एकल परिवार' के चलन ने आज बुढापे की समस्या को और अधिक विकराल कर दिया। घर, सम्पत्ति के साथ आज माँ-बाप का भी बँटवारा हो जाता है या उन्हें छोड दिया जाता है। उमेश अग्निहोत्री की कहानी 'परीक्षा' में ओमप्रकाश और उनकी पत्नी जानकी देवी अपने बच्चों के पास अमेरिका में आये हैं। लेकिन दोनों बेटे अपने जिम्मेदारियाँ, नौकरी तथा अपने-अपने घर-परिवारों से इतने व्यस्त थे कि माँ-बाप को उतना समय नहीं दे पा रहे जितने वे चाह रहे थे। ओमप्रकाश पत्नी से कहता है- आज एक की बेसमेंट में रहो, कल दूसरे की बेसमेंट में। भटकते रहो अनवान्टेड से। अब और नहीं, बहोत हो गया।[16] आखिर पति-पत्नी कन्याकुमारी में एक बाबा के आश्रम में अपनी शेष जिन्दगी बिताने लगे।युवा कथालेखिका डॉ. स्वाति तिवारी अपने 'अकेले होते लोग' कृति में कहती है वास्तव में सामाजिस, मानसिक, आर्थिक और संस्कारजन्य समस्याओं और उलझाव को झेलनेवाला वर्ग अगर कोई है तो वह सूर्यस्त की ओर बढता जीवन संध्या के दौर से गुजरता हुआ हमारा बुजुर्ग वर्ग ही है। जिसकी एक की कमाई पर कभी पूरा परिवार आश्रित हुआ करता था, आज वहीं उसी

परिवार पर आश्रित होता है तो बदले में पाता है घर, परिवार, समाज या कहें तो अपनों से ही उपेक्षा, तिरस्कार और दर-दर की ठोकरें।[17]

सुभाष नीरव की कहानी 'आखिरी पडाव का दुख' की वृद्ध माता अपने ही घर में पराये की जिन्दगी काटती है। जीवन के भरी जवानी में विधवा होकर अपने दो बेटों को आंचल में संभालकर किसी के आगे हाथ न फैलाये, काम करकेबडा किया। उनकी दो आँखें थी दोनों बेटे। जिनकेलिए वे जीवन भर काम करते रहे, वे ही अपनी राह पकड आगे बढ गये है और वृद्ध-बीमार माँ आलतू-फालतू सामान-सी लगने लगा। दोनों, माँ को वृद्धाश्रम में छोडने का निश्चय करता है। माँ अंदर ही अंदर गिडगिडा रही पुत्तर मैं तुम्हें कुछ नही कहती, जब तक दो साँसे बची हुई है, मुझे इसी कमरे में अपने पास रहने दो .. मुझ बूढी को इस आखिरी वक्त में क्यों अपनी आँखों से ओझल करते हो? मुझे कुछ नहीं चाहिए, मुझे बस यहीं रहने दो।[18] वर्तमान पीढी केलिए अपनी सुख-सुविधायें ही महत्वपूर्ण है। इसकेलिए वे अपने माँ-बाप को वृद्धाश्रम में भर्ती केलिए तैयार है। पंश्चिमी संस्कृति ने हमारे सामाजिक नज़रिए में भी बदलाव पहूँचाया है। यदि अमरिकावासी अपनी माँ-बाप को वृद्धाश्रम भेजने में रुचि लगते है तो भारतवासी अपनी माँ-बाप को घर में ही रखकर सेवा करने को पसंद करता था। लेकिन आज स्थिति इतनी बदल गयी कि हमारे यहाँ भी पश्चिमी संस्कृति का रवैया तेजी से हो रहा है। इसका सच्चा उदाहरण है देश के हर कोने में पनप रही बहुत सी वृद्धाश्रम।

गोपाल नारायण आवटे की 'शरणार्थी' कहानी में अपने घर में अपरिचित सा जिन्दगी बितानेवाली माँ, बेटे-बहुओं की निर्मम व्यवहार से तंग आकर हमेशा केलिए घर छोडकर वृद्धाश्रम की ओर जाती है। कहानीकार कहता है परिवार के सदस्यों का खून जब सफेद हो जाता है तो माँ-बाप का आखिरी ठिकाना ऐसे ही 'अपना घर' होते हैं। वृद्धाश्रम जिसे नये फैशन के चलते 'ओल्ड हाउस' ही ज्यादा कहा जाता है। जीवन सिंह ठाकुर की 'एक कहानी की रिपोर्टिंग' में इसी एक ओल्ड हाउस में फादर्स डे मनाने आये नायक 'मैं' वहाँ के बुजुर्गों के साथ आधा दिन बिताता है। लेकिन फादर्स डे के अवसर पर भी वहाँ के किसी वृद्ध का बेटा या बेटी या रिश्तेदार कोई नहीं आया। कहानी का एक युवक बताता है इस सबके बेटे, बेटी, भाई, रिश्तेदार सभी है, लेकिन रिश्ता ही नही ही तो क्या करें, सब रिश्तें निभाने से होता है।[19] रिश्तों में तथा मूल्यों में आये खोखलेपन से ही आज वृद्धाश्रमों में बुजुर्गों की संख्या बढती जा रही है।

वृद्धावस्था में होने वाले शारीरिक समस्याएँ तथा इसके प्रति उनके बच्चों के नज़रिए पर भी कहानी साहित्य में चर्चा हुई है। लगभग आज के अधिकांश परिवारों में युवावर्ग वृद्धों को कोलस्ट्रोल, बी.पी, मधुमेह आदि बताकर भोजन पर टोंकता है। हरदर्शन सहगल की 'झंझट' कहानी इसी ओर संकेत करती है। दो बूढे मित्र महीनों बाद मिलते है। दोनों बाहर जाकर खुब मजा लेते हैं- धूमते हैं, खाते हैं तथा पार्टी में जाते हैं। खाने में कोई कसर नही छोडते। घर में दोनों को डायट कंट्रोल के नाम पर सदैव सादा भोजन ही मिलते है। कुछ दिन बाद एक का बेटा दूसरे के बेटे से कहता है

मिसेज ने इन्हें ज्यादा खाने, बाहर धूमने से मना किया है। पता होता तो घर संभालने को कोई औरत या आदमी को रख लेते। अब इन्हें संभालने केलिए बारी-बारी से छुट्‌टी लेनी पडेगी। बी पी, कोलस्ट्रोल बढ गये है।[20] दूसरा जवाब देता है डायट कंट्रोल के नाम पर तू अपने फादर को भूखा मारता है। हमने खिलाया-पियाला। इज्जत दी। हमीं पर जूती। हमारे फादर को और खराब कर गये। घर के छोटे मोटे काम कर दिया करते थे, वह भी नहीं कर पायेंगे। अब लाओ डाक्टर का बिल।[21]

इसीप्रकार मनीष कुमार सिंह की 'बाबूजी का सामान' कहानी में बूढे रिटायर होते बाबूजी के बारे में बेटा कहता है जो इंसान किसी काम का नहीं, वह मेरेलिए बीमार घोडे की तरह है।[22]

भारतीय समाज पारिवारिक मूल्यों तथा संबन्धों को बहुत अधिक महत्व दिया जाता है। लेकिन वृद्धावस्था में जब व्यक्ति अकेला पड जाता है तो वह अपनी शेष ज़िदगी किस तरह बिताए, इस पर निर्णय लेने का अधिकार उस व्यक्ति को ही देना चाहिए। सुषमा बेदी की 'गुनाहगार' कहानी में प्रवासी बुजुर्ग नारी के इसी संकट को चित्रित किया है। नायिका 'रत्ना' बैंक की नौकरी से सेवा निवृत्त एक विधवा बुजुर्ग माँ है। पति की अकाल मृत्य के बाद वह अपने पारिवारिक दायित्वों का निर्वाह सफलता से किया। बेटियों की शादि की तथा बेटे को डाक्टर बनाया। लेकिन अपनी जिन्दगी के अंतिम पडाव याने बुढापे में वह अपने अपार्टमेंट में अकेले रहने को विवश होती है। उसकी विलायती बहु कहती है युवर मदर शुड हैव हर औन इन्डिपेन्डं लाइफ। मेरी माँ भी तो दूसरी शादी की है। इसमें कोई बडी बात नहीं है। यहाँ जो रहता है उसे यहीं के रीति-रिवाज के अनुसार चलना चाहिए।[23] लेकिन रत्ना अपने पति प्रतापकुमार के प्रति अपने प्यार को कलंकित होने से बचाते हुए दूसरी शादी का प्रस्ताव टाल देती है। लेकिन अपनों के होते हुए भी उसे अपनी दुर्गति पर बहुत सी आहत होने लगी। अपने अपार्टमेंट में अचानक फफक-फफक कर रो रही रत्ना सिसकियों के बीच बडबडाती है किस्मत ने मुझे इस हद तक ला दिया किसी को मेरी जरूरत ही नही। अपने इस हालत केलिए किसको दोष दूँ मैं .. किस्मत को या खुद को।[24] लेकिन अनिता गोपेश की 'लाइफ-लाइन' कहानी का पात्र अपने किस्मत को दोष दिए बिना आगे की ज़िदगी गुज़ारता है। इसमें अस्सी वर्ष वाले बाबूजी जब अपनी होमनर्स मोहिनी को अपनी शेष जिन्दगी में साथ देना चाहा तो घर के सभी लोग इसका विरोध करते हैं। मात्र बेटी श्रद्धा बाबूजी के साथ देती है और कहती है- हर किसी के पास अपना निजी जीवन है। अपनी अपनी व्यस्ततायें। कौन उनके साथ रह सकता है हर घडी? एक लंबा समय गुजारा है उन्होंने माँ जी के साथ, अकेलापन उन्हें काटता न होगा? अपने जीवन को बेहतर बनाने का हक हर किसी को है, उन्हें भी है।वह जीवन चाहे दो बरस का

हो, चाहे दस बरस का। क्या चाहते हो तुम सब ? यह जीवन वो रो-रोकर बिताएँ ?[25]

वृद्धावस्था की अनेकों समस्याओं एवं कटिनाईयाँ होने पर भी वे स्वाभिमान को बचाने केलिए संघर्षरत है। इसमें कुछ लोग सफल होते हैं तो अधिकतर असफल रह जाते हैं। अमन चक्र कृत 'स्वाभिमान' अपनी अस्मिता एवं स्वाभिमान को बचाने केलिए संघर्ष करनेवाली एक बूढी माँ की कहानी है। कहानी में शान्ता बुआ अपनी आखिरी समय तक आत्मनिर्भर होकर रहना चाहती है। लेकिन जब घर में बहू का प्रवेश हुआ उनके आगे परीक्षा की घडी आ गयी। बहू शालिनी उन्हें अपने अधिकार में रखने की कोशिश करने लगी और उससे बोला यहाँ रहकर मन लगाने से अच्छ होगा कि आप काशी व मथुरा में जाकर किसी वृद्धाश्रम में रहिए तथा भगवान में मन रमाइए।[26] तब शान्ता बुआ अपनी प्रतिक्रिया व्यक्त करती है कि- मैं बूढी जरुर हो गयी हूँ। परन्तु कमजोर नही मुझे अपनी जिन्दगी अपने तरीके से जीने का पूरा हक है।[27] एक हफ्ते बाद बेटे और बहु शान्ता बुआ को अकेले छोडकर चले जाते हैं।

उपसंहार : भारतीय समाज में जहाँ माता-पिता को सम्मान एवं श्रधा की भाव से पूजा जाता है वहीं आज सूखे पत्ते के समान उनकी उपेक्षा भी कर रहे हैं। माता-पिता के चरणों में, उनकी सेवा में ही मोक्ष प्राप्त होती है ऐसी संकल्पना का ह्रास आज हो रहा है। मोक्ष प्राप्ति के लिए बच्चे वृद्ध माँ-बाप को ईश्वर के चरणों में उपेक्षित करते हैं। भारत के अनेकों तीर्थ कोन्द्रों में उपेक्षित वृद्ध जनों को देखा जा सकता है। अणु-परिवार तथा लक्ष्य प्राप्ति एवं आर्थिक उन्माद ने वर्तमान युवा पीढी को समय के रफतार के साथ उडने पर मजबूर कर दिया है।इससे वह पारिवारिकरिश्ते-नातों को निभाने में असमर्थता महसूस कर रहा है। वह हर पल उसके व्यक्तिगत जीवन को बनाने की कोशिश में है, दौड में है। इस दौड में व्यक्ति को अपने बच्चों के पालन-पोषण के लिए वक्त नहीं है। अणु-कुटुंब होने के कारण बच्चों के देखभाल केलिए कोई अपना नहीं है। एक समृध भविष्य को बनाने के होड में हम अपने बच्चों को क्रश में भेज रहे हैं। उसके साथ बिताने केलिए खुशियों का कुछ पल भी आज हमारे पास नहीं है। हम इस बात से अज्ञात है की जब हम बुजुर्ग बन जाते है, या वृद्धावस्था में पहूँच जाते है तो इन बच्च्ें के पास वृद्ध माता-पिता को देने केलिए समय नहीं होगा। जिस तरह क्रश या शिशु मंदिर में भेजा गया था उसी तरह वे आज वृद्ध माँ-बाप को वृद्धसदन या ओल्ड एज होम में भेज देंगे। यह एक यथार्थ है कि आज भारत में क्रश के समान ही वृद्धसदन या ओल्ड एज होम की संख्या बढ रही है।इस अवस्था पर बहुत ही गहराई से हिंदी कथा साहित्य में प्रस्तुत किया है। हिंदी साहित्यिक मासिकाओं में प्रकाशित इन कहानियों को पढ कर हम अपने वृद्ध माँ-बाप की उपेक्षा न करें उन्हें स्वाभीमान भरी शेष जीवन की कामना दें।

End Notes

1. भरोसा देवेन्द्र सिंह, नया ज्ञानोदय, सितंबर २००४, पृ.३३
2. वहीं पृ. ३६
3. अवरोधक - सुरेन्द्र तिवारी, भाषा, सितंबर-अक्तूबर २००३, पृ १३१।
4. वहीं पृ १३३
5. जीवन का यथार्थ विकास कुमार, अक्षरपर्व, मार्च २००७, पृ. ४८
6. खाली कमरा- ओमप्रकाश कृत्यांश, कथादेश, सितंबर २०१०, पृ. ७५
7. वहीं
8. कुछ कहना है नरेन्द्र नागदेव, नया ज्ञानोदय, जुलाई २००३, पृ. ५१
9. वहीं, पृ. ५५
10. माँ पढती है एस.आर. हरनोट, हंस, अप्रैल २००२, पृ.४९
11. सुरेन्द्र के पिता पवन शर्मा, हंस, दिसंबर २००२, पृ. ४९
12. मौत केलिए एक अपील - साजिद रशीद, हंस, फरवरी २००९, पृ. २७
13. उनका फोन चंद्रशेखर दुबे, साहित्य अमृत, जनवरी २००३, पृ. ४९
14. कसक - रश्मि गौड, साहित्य अमृत, मार्च २००७, पृ. ५३
15. मृत्यु-पर्व , नीरजा माधव, साहित्य अमृत, जून २००१, पृ.४६
16. परीक्षा - उमेश अग्निहोत्री, हंस, सिंतबर २००६, पृ. १९
17. अकेले होते लोग - स्वाति तिवारी, वाणी प्रकाशन, २००६, पृ.२२
18. आखिरी पडाव का दुख - सुभाष नीरव, समकालीन भारतीय साहित्य, नवंबर-दिसंबर, २००८, पृ.७०
19. एक कहानी की रिपोर्टिंग जीवन सिंह ठाकुर, वागर्थ, माचै २०१०, पृ. ८२
20. झंझट - हरदर्शन सहगल, कथादेश, जुलाई २०१० पृ. ६१
21. वहीं
22. बाबूजी का सामान - मनीष कुमार सिंह, समकालीन भारतीय साहित्य, मार्च-अप्रैल २००९, पृ. ११३
23. गुनहगार - सुषम बेदी, हंस, दिसंबर २००३, पृ.२४
24. वहीं पृ. २८
25. लाइफ-लाइन : अनिता गोपेश, नया ज्ञानोदय, अप्रैल २००७, पृ. ७४
26. स्वाभिमान - अमन चक्र, अक्षरपर्व, फरवरी, २००८, पृ. ४८
27. वहीं पृ.

References

- नया ज्ञानोदय - भारतीय ज्ञानपीठ, नई दिल्ली, ११०००३।
- भाषा केन्द्रिय हिंदी निदेशालय, नई दिल्ली, ११००६६।
- अक्षरपर्व देशबन्धु पारिसर, रामसागरपारा, रायपुर ४९२००१ छत्तीसगढ़
- साहित्य अमृत ४/११, आसफ अली रोड, नई दिल्ली ११०००२
- हंस अक्षर प्रकाशन प्रा.लि, २/३६, अन्सारी रोड, दरियागंज, नई दिल्ली ११०००२
- कथादेश सी २५/जेड-३ दिलशाद गार्डन, दिल्ली ९५
- समकालीन भारतीय साहित्य साहित्य अकादमी, नई दिल्ली
- वागर्थ - भारतीय भाषा परिषद, ३६ए शेक्सपियर सरणि, कोलकाता ७०००१७
- अकेले होते लोग - स्वाति तिवारी, वाणी प्रकाशन, दिल्ली, २००६

IMPLEMENTATION OF RIGHT TO INFORMATION ACT IN INDIA: A COMPARATIVE STUDY OF SIKKIM AND KERALA

Reena Joseph
Research Scholar,
Department of Political Sciences,
Sikkim Central University, Gangtok, India

Introduction

'Every state is Known by the Right it Maintains'

-Harold J Laski

Corruption is a common phenomenon not only in India but all over the world. It is spreading like dangerous disease in our society. The World Bank defines corruption as "the abuse of public office for private gain" (World Bank, 1997). Transparency International defines corruption "as abuse of entrusted power for private gains"(Transparency International, 2000). Everyone has to face issues of corruption at least once in their life. Corruption is spreading such a manner that it could be there in local rationing department, police, municipal authority, educational fields and even in health department . In past there is a belief that for illegal benefit he has to pay bribery, but now condition changed to the extent thatfor the legitimate demand citizen has to pay bribery. According to Kofi Annan, "Corruption debases democracy, undermine rule of law, distorts markets, and stifles economic growth" (Kameswari, 2006). Like in any country corruption is roadblock to national prosperity in India. A study conducted by Transparency International in 2005 found that more than62% of Indians has firsthand experience of paying bribery to get job in public office successfully. In 2012 India has ranked 94th of 176 countries by transparency international study on corruption (Transparency International Corruption Perception Index,2012).

There are many reasons for the increasing rate of corruption such as high rate of taxation, lack of accountability (The Economist,2011), lack of morality, lack of effective mechanism for punishment who commits corruption, lack of ill fame, lack of social organisation to fight against problem, low wage, and low employment, steel frame of bureaucracy,and the absence of effective leadership. The politician businessman

RESEARCH JOURNAL • PEER REVIEWED

nexus, politicians' criminal relation is main reason of corruption

Corruption is visible in various sectors in India in its advanced forms including political fields, in the field of bureaucracy, in case of tender and contracts, in medical fields, science and technology, driving licence, and even in judiciary and defence. The recent cases of 2G spectrum, Adarsh flat scam, coal mining scam, fodder scam, vote for cash scam show corruption is penetrating all fields.

In this context the various efforts to curb corruption get importance. If an uncorrupted individual wants to be protected from this threat he has to be in constant fight against corruption. There are various institutional and legal mechanisms to combat corruption in India, such as, Prevention of Corruption Act 1988, IPC 1860, and Prevention of Money Laundering Act 2002, and Prevention of Corruption (amendment)Act 2013. Civic organizations, special police and courts are established to protect people from corruption. But loopholes in legal and institutional mechanism to curb corruption saves the corrupted people from strict punishment. With the intention of curb corruption and protect the right of people in government business Right to Information Act was enacted in 2005. The Right to Information Act, 2005 is one of the most important legislation of the Government of India to promote transparency and accountability in the functioning of the Government.

The first RTI law was enacted by Sweden in 1766. The Swedish example was later followed by the US, which enacted its first law in1966 and then by Norway in 1970 and western democracies enacted their own laws (France and Netherlands 1978, Australia, New Zealand and Canada 1982, Denmark 1985, Greece 1986, Austria 1987, and Italy 1990). A big step forward was the EU Charter of Fundamental Rights in 2000, which included both freedom of expression and the right of access to documents. By 2010, more than 85 countries have national-level RTI laws or regulations in force including the major developing countries like China and India (enacted RTI Act in 2005 when we analyse the democratic history of India it was little late.

The constitution of India explicitly dose not grant a right to information. However the Supreme Court of India in several cases held that right to information is implicit in fundamental right of freedom of speech and expression article 19(1)(a) and right of life and liberty ,article (21). If we do not have the information on how our government and public institution functions, we cannot express proper opinion on that. This act makes administration more people centred, fair and democratic.

The Right to Information Act 2005 is an important landmark in prevention of corruption efforts. The features of RTI Act are very important and crucial and strong enough to curb corruption and transparency. It is stated that if this act implemented properly there is no need of even Lokpal and Lokayukta(Times of India,2013) as RTI is so transparent to cover all kinds of public institution. The Act provides a foundation for building an equitable and awakened society. It makes administration more people centred, fair and democratic. The Right to Information Act 2005, was enacted by the National Parliament to dismantle the culture of secrecy and to change the mindset of the bureaucrats and political leaders and to create conditions for taking informed decisions (Ansari, 2008). With RTI Act a citizen has the right to access information held by or under control of the public authorities. Concurrently, it is the du-

ty of all public authorities to provide information sought by citizens. A sea can be achieved towards transparency andaccountability in governance by implementing the Act in letter and spirit (Department of Personnel & Training,Government of India,2005). The RTI Act is to check illegal dealing and corruptive attitude among bureaucrats. RTI is a mean to empower the people and help in using discretion while choosing the government.

As a party to International Convention on Civil and Political Right (ICCPR), India is under obligation to guarantee right to information under article 19 of ICCPR (.2012). The right to information campaign in India began with the Mzdoor Kiasan Shakti Sangathan(MKSS) movement,to bring in transparency in village accounts via demand for minimum wage in rural India. This movement was a turning point in RTI movement and showed that even illiterate, socially mute and exploited labour could assert and get their other rights conceded by invoking RTI. (Srivatava,Smitha,2002) In 1993 a drafted RTI law was proposed by Consumer Education and Research Council,Ahemadabad(CERC). It proposed for, A three-tier independent appellate mechanism In 1996 Press Council of India,headed by justice P.B. Sawant presented a draft model form of right to information to government of India. his proposal was later updated and renamed the PCI-NIRD Freedom of Information Bill, 1997. But this draft laws never got the interest of government (IJREISS, March 2012).

In 1996 itself the National Campaign of Right to Information(NCPRI) began to foster the process enactment of right to information act by the government.In 1997 efforts to legislate right to information at national and state level become faster.In 1999,Mr. Ramjetmalani,Union minister for Urban Development issued an order enabling citizens to inspect and receive photocopies of files in his ministry. But cabinet secretary did not allow this order come in to effect. The national Freedom of Information Bill 2000, introduced and passed in parliament in2001.It got assent of President in 2003, as the Freedom of Information Act 2002.But this act never comes in to force.In 2004,with the coming of UPA government this proposal getsimpetus. With introduction of Common Minimum Programme, UPA government promised the Right to Information Act will be made more progressive and participatory and meaningful. The bill was referred by parliament to Standing Committee. The report of the committee with proposed amendment was approved in 2005. Thus Right to Information Act came into force in October12, 2005. This Act includes 31 sections and 2 schedules. Which covers, Central, state and local governments, and all bodies owned, controlled or substantially financed; non-government organisation substantially financed,directly or indirectly by funds provided by the appropriate Government It also Covers executive, judiciary and legislature and Includes information relating to private body which canbe accessed by under any other law for the time being in force.

The need for Right to Information has been widely felt in all sectors of the country and this hasreceived judicial recognition through some landmark judgments of Indian courts. State of U.P versus RajNarain Case(1975),S.P. Gupta v Union of India AIR(1982,) which include right to know in article 19(1)(a) of constitution, BombayEnvironmental Group and Others vs PuneContonment Board, Bennett Coleman and Co versus the Union of India in(1973), Manubhai D. Shah versus Life Insurance Cor-

poration, are some of the landmark cases which pave for the introduction of RTI,The famous judgments in these case supported citizens right to know as fundamental right(IJREISS,2012.).

Salient Features of RTI Act 2005 are:

- All citizens possess the right to information
- The term Information includes any mode of information in any form ofrecord, document, e-mail, circular, press release, contract sample orelectronic data etc.
- Rights to information covers inspection of work, document, record andits certified copy and information in form of diskettes, floppies, tapes,video cassettes in any electronic mode or stored information's incomputer etc.
- Applicant can obtain Information within 30 days from the date ofrequest in a normal case.
- Information can be obtained within 48 hours from time of request. If it isa matter of life or liberty of a person.
- Every public authority is under obligation to provide information onwritten request or request by electronic means.
- Certain informationis prohibited.
- Restrictionsmade for third party information
- Appeal against the decision of the Central Information Commission orState Information Commission can be made to an officer who is seniorin rank.
- Penalty for refusal to receive an application for information or for notproviding information is Rs. 250/- per day but the total amount ofpenalty should not exceed Rs. 25,000/-.
- Central Information Commission and State Information Commission areto be constituted by the Central Government and the respective StateGovernments.
- No Court can entertain any suit, application or other proceedings inrespect of any order made under the Act(Ministry of Law and Social justice, Government of India(2005)

Right to information Act provides for Central Information Commission and State Information Commission for its smooth functioning.

Central Information Commission

The Government of India has constituted a body under the Right to Information Act, 2005 known as the Central Information Commission to exercise the powers conferred on and to perform the functions assigned to it under the Act. It is located in New Delhi. It is proposed to appoint more Information Commissioners in the Commission.The Act provides that the Information Commissioners shall be persons of eminence in public life with wide knowledge and experience in law, science and technology, social service, management, journalism, mass-media or administration and governance. Further, the Information Commissioner shall not be a Member of Parliament or Member of the Legislature of any State or Union Territory, as the case may be, or hold any other office of profit or connected with any political party or carrying on any business or pursuing any profession. An Information Commissioner shall hold office for a term of five years from the date on which he enters upon his office or till he attains the age of 65 years, whicheveris earlier. The salary and allowances payable to an Information Commissioner shall be the same as that of an Election Commissioner, subject to adjustment of the pensions/retirement benefits availed by him, if any, in accordance with the provisions of the Act (,2005).

State Information Commission

There is a state information commissioner to deal with right to information in state. The State Information Commission shall consist of the State Chief Information Commissioner, and such number of State Information Commissioners, not exceeding ten, as may be deemed necessary. The State Chief Information Commissioner and the State Information Commissioners shall be appointed by the Governor on the recommendation of a committee consisting of the Chief Minister, who shall be the Chairperson of the committee; the Leader of Opposition in the Legislative Assembly; and a Cabinet Minister to be nominated by the Chief Minister(www.humanrightsinitiative.org.2005).

Problem with regard to implementation of RTI Act

There are many obstacles in the implementationof RTI. From the point of view of common man, the problems are lack of knowledge of this legislation, iron framework of bureaucracy,insensitivity of public officials, harsh behaviours of government employees, delay in correspondence, ignorance, mental harassment and threat from mafias. These often become hurdles in theway of proper implementation of act. There are other problems alsosuch as ambiguous orders, Lack of proper procedure for recording orders,total lack of accountability as to when written orders will be given, arbitrary refusal to provide information. The Central Information commission is act as quasi-judicial authority. But there is no judicialqualification as for judicial duty performance in commission. Theworkload of cases is one of the problems. The understanding of some of the RTI Act provisions also lack uniformity and this is reflected inthe rules framed, particularly on the issue of BPL fees. Though there is a provision to pay fees through bankdrafts, this poses another problem, as the bank charges Rs 35 to prepare a demand draft ofRs 10. Therefore the insistence by some departments to receive fees only through demanddrafts and not in cash needs to be dispensed with.

The main obstacle in the way of implementing RTI act is the threat, killing of those who work as RTI activists. The recent killing of activists like,Shahla Mazood,who worked against tiger poaching in Gujrat,murder of Nadeem Sayid,who is the prime witness of Naroda Patia massacre and a right to information activist of Ahemadabad and Poonam Solanki , whois an activist in Gujrat become in coma by the attack of anti- RTI activists are some of the examples only(Human right documentation,2011).

Nineteen government organisations are exempted from RTI Act. These include intelligence agencies like Intelligence Bureau, Research and Analysis Wing, Directorate of Revenue Intelligence, Central Economic Intelligence Bureau. Paramilitary force also exempted from this act. The Directorate of Enforcement, Narcotic Control Bureau, special police in Andaman Nicobar Islands, Dadra and Nagar Haveli,Lakshadweep are excluded from the Act. These organizations are however required to provide information under the act if the panel believes that appellants' question relates to corruption or abuse of human rights.

Implementation of RTI in states

In India, several states have also passed laws to provide the right to information. A number of states have alreadyintroduced the Bill on Right to Information, many even before the union has enacted its law. Tamil Nadu was the first state to

introducing the Right to Information Act on l7thApril, 1996. In Rajastan act was passed in 2000. The movement for right to information was initiated at the grassroots level. Village-based public hearings called Jan Sunwais,organised by the Mazdoor Kisaan ShaktiSangathan (MKSS), gave space and opportunity to the rural poor to articulate their priorities and suggest changes. The Karnataka Right to Information Act (KRIA) was enacted in 2000, and came into effect in July 2002 Inspiration was from Press Council of India. Government of Delhi has enacted the Delhi Right to Information Act,2001. The Act has come into force with effect from 2 October,2001. Assam also enacted Right to Information Acts by 2002. MadhyaPradesh in 2003. Maharashtra in 2003. The Jammu & Kashmir Right to Information Act, 2009 came into force on 20 March 2009, repealing and replacing the erstwhile Jammu & Kashmir Right to Information Act, 2004 and the Jammu & Kashmir Right to Information (Amendment) Act, 2008. The Act is based closely upon the Central . Like all RTI legislation, it is intended to provided citizens a legally mandate mechanism for obtaining government records. The Parliament of India has enacted the Right to Information Act (Act 22 of 2005) which was notified in the official Gazette on 21st June, 2005. The Sikkim Government has started implementing the RTI Act 2005. The Government has issued the . The Arunachal Pradesh Government has started implementing the RTI Act 2005. The Government has issued the . The Bihar Government has started implementing the RTI Act 2005. The Bihar Government has issued the .

RTI Act is adopted by all over Indian states. For implementation of RTI there is Central Information Commissioner at central level and State Information Commission at state level. A comparative study of RTI Act at state level helps to understand how effectively RTI act is working in India. Here the comparative study is between the implementation of RTI Act in Kerala and Sikkim. As per the census 2011 Sikkim has population of 6,0577and second smallest state in India and literacy rate of 82.20% .Sikkim is in the first position of literacy rate in North East region. As per the census of 2011 Kerala has the population of 3, 34, 06,061 and literacy rate of 93.91%. It is in the 21st position in geographical coverage(Studies on the implementation of RTI Act indicates that Sikkim is in the least category and Kerala is in the category of the effectively implementation of the concerned act. The parameters selected for the comparative study are the implementation of RTI Act, working of State Information Commissioners, Nodal Agencies, and working of Public Information Officers.

Implementation of Right to Information Act in Kerala

After passing of RTIAct in 2005 it become mandatory for all states and Union Territory in India to implement RTI at state level.

In India, the implementation of the RTI Act has been quite uneven across the states. In some states, information is being provided to citizens on time; while in several other states, the information is denied or delayed in a large number of cases.In order to understand the peculiarities of functioning of RTI act in Kerala,a detailedexamination is needed.

Kerala is one of the state of government of India which has population of3,34,06,061 and literacy rate of 93.91%.It is in the southern part of India, which has38,8638 sq.km area It is the 21st position in geographical estimate com-

pared to other states of Indian Union (www.keralasic.gov.in).The educational achievement of the state is highly appreciated all over India.Thepeople of Kerala are politically mobilized sections, because of the strong political parties who involves in the problems of the people.Kerala is the first state to pass land reform act in India.In this context the functioning of RTI-Act in Kerala needs a study.

The Kerala state passed Right to Information Bill, in 2002, covers all offices of the State Government, all authorities constituted under the State Acts, Company, Societies or any organizations or body funded, owned or controlled by the State Government.The State enactment excludes offices of Central Government, Army and Para Military establishments, Body or corporation owned or controlled by the central Government, Governor's Secretariat, Local Self Governments and High Court of Kerala and all other courts and tribunal and other organizations having the Status of Courts, Kerala had no comprehensive access to information law.The State Government did prepare a draft , which was released in 2002, but no action was taken to enact the law. Along with the right to information bill the Government also introduced the Kerala Transparency in Public Purchase Bill 2002, which was aimed at strengthening transparency in the administration of the government.Significantly, in Kerala there has been a movement to establish the culture of transparency by using the avenues available to access information under the existing Panchayati Raj system (decentralisation process). Provisions facilitating access to information have been incorporated in the amendment of Kerala Panchayati Raj Act (1999). , in Kerala. It provides the detailed procedure for applying for information and also punishment for withdrawal of information (www.rti.gov.kerala.).

Constitutionof state information commission in Kerala

With enactment of RTIAct in 2005,Kerala state also has a State Information Commission to deals with cases relates to right to information.

Kerala has a State Information Commission, which consist of a Chief Information Commissionerand five state information commissioners.The Kerala Information Commission regularly published reports till the period 2010-11. Kerala is one of the high performing states with regard to the disposal of the appeal on right to information. It is more than 75 %.(PRIA, Tracking RTI in Eight States, 2007)The Commission from its side had entrusted the Kerala StateLiteracy Mission Authority to conduct awareness programmes for the general public inall the districts of the State. In addition to the above, the Authority hadconducted seminars, corner meetings and 'padayathra'in which about 1, 56,000 peoplewere reported to have participated conduct awareness programmes for the general public inall the districts of the State.The State Chief Information Commissioner and State Information Commissioners attended variousprogrammes conducted by the Nehru Yuva Kendraon the RTI Act.

The Commission had taken active participation in the training and educationalprogrammes. The Chief Information Commissioner and the Information Commissionershad associated themselves with a number of educational and awareness programmes on RTI Act conducted by various Government Departments, Grama Panchayats andnon Govern-

ment organisations like Residents Associations, Consumer Organisations,and Employees Organisations etc. The Commission had also lent services of resourcepersons to various organisations to conduct classes on the implementation of the RTIAct.(www.keralagov.in)In order to bring all issues orders by the commission to the knowledge of public at large, the commission have been publishing a Quarterly journaltitled "Kerala State Information Reporter". The journal contains the important orders of the commission, during the three months covering the quarter. The Commission had implemented awareness programmes through Kerala State Electronics Development Corporation Limited(KELTRON)and the Kerala State Literacy Mission Authority (KSLMA).

The Commission began its sittings through videoconferencing from 22-01-2010. Videoconferencing was held between the State Information Commission headquarters and the concerned District Collectorates, wherethe complainants/appellants and the Respondent/s were asked to appear. It is proposed to gradually enhance frequency of video conferencing. Under fire from right to information activists over its 'slow' processing of complaints andappeals, the State Information Commission (SIC) of Kerala has decided to provide onlinetracking facility for complainants to assess the progress of cases from October 2013(Akshya facilities were provides for illiterate poor rural population in Kerala to access RTI sites.Right to Information (RTI) knowledge portal and e-Learning System is developed by Institute of Management in Government,to provide various information about RTI,s case studies and a facilityfor e-learning and on-line certification for anycitizens of Kerala. Kerala Government brought government aided schools within the ambit of RTI Act 2005in 2013.

Kerala State Information Commission has been conducting public hearings of 2nd Appeal at the district headquarters, so that citizens do not have to spend their resources for coming to the state capital. This model should be followed by other State Information Commission as well. Kerala State Information Commission in its presentation at the Conference of State Information Commissioners in New Delhi pointed out that there is not provision for contempt proceeding for non-compliance of the directions of SIC. Similarly, there is no provision to realize the penalty if payment is defaulted and no provision to enforce recommendation for disciplinary action under Section 20 (2). There should be specific provisions in the Act for ensuring compliance to the decisions of SICs (www.cic.gov.in).

People of Kerala are well aware of the malpractices, corruption in government departments. Now they are using the RTI act to get out of difficulties. They are using RTI in education field, field of public distribution system, banking field, transport and communication, electricity, health, to get filled the unfilled vacancies in public institutions etc. With the introduction of RTI, people's participation in development process and Panchayat raj institutions become increased. They become more aware of the institution, powers, functions and duties of officials. This Act empowered the concept of democracy in Kerala.It provides knowledge about various schemes employment,poverty alleviation etc.

Nodal agency in Kerala

It is the administrative agencies of the State Government responsible for implementation of the concerned programmes.

IMG, i.e, Institution for Management in

Governance has been identified by the Department of Personnel and Training (DoPT), Government of India as the Nodal Agency in the State for "Capacity Building on Right to Information Act" with the objective of strengthening the demand and supply side (PRIA,2006).Around 20,000 Public Information Officers, Assistant Public Information Officers, Appellate Authorities, NGOs and other stakeholders were trained by IMG and the District Implementing Agencies in this phase.IMG has been included as one among the few Training Institutes selected by the DoPT for institutionalizing the RTI Act. Emphasis has also been made on capacity building of information seekers especially those below the poverty line with the help of the Kerala State Poverty Alleviation Mission and Kudumbashree (PRIA-2006).

Public Information Officers

The Public Information Officer plays a pivotal role in the implementation of the Act. The various provisions of the Act expect minimum skill to be possessed by the PIO in various areas. The PIO should have complete knowledge and experience of office procedure. He should have adequate knowledge of record management prevailing with the publicauthority.The PIO needs to know the structure and delegation of powers within the organisation. He should be well versed with organisation chart, levels of disposal of cases etc.The PIO should be good in negotiations with the public, colleagues, third partyand others so that he could attend to his duties as PIO smoothly (www. img.kerala.in). The work of PIO is additional to the work he performs as an officer of the public authority. He should be able to perform on variousactivities entrusted to him. Availability of inadequate time cannot be the basis for delay in disposal of requests for information or for supply of incomplete information. Dealing with the requests from persons seeking information and where the requests cannot be made in writing, to render reasonable assistance to the person making the request orally to reduce the same in writing. The PIOs are expected to deal with the requests for information and also provide 'reasonable' assistance to those needing the same (www. img. kerala.in).But sometimes the attitudes of Public Information Officers are against the spirit of RTI Act.The common peoples have to suffer to get their aim to fulfil.

Nodal agencies in the states have initiated the process of training of PIOs some states and Kerala. Centre for Good Governance, Yashada (Pune) and Public Administration Institutes are handling the training for PIOs Training of PIOs, particularly BDOs and officials of departmentis not sufficient. In Kerala, the RTI Act in Malayalam is so tough that even educated person find it difficult to understand it.This is handled by the PIOS in Kerala. Public Information Officers have been appointed in most public authorities in the states. The process of accessing information by people has started slowly through Right to Information Act. There exits great confusion in definition of public authority - in some states like Kerala, several public authorities example Cooperative Banks, aided educational institutions – schools and colleges claimthat they are not covered under RTI Act. . This issue needs clarification from the Central Information Commission and SIC. In Kerala, Department of Personnal andTraining has 42 PIOs but Kerala Water Authority has 1 PIO. Nameplates of PIOs are not there in most public authorities particularly at the district level, so people simply do not any idea where the

application is to be submitted(PRIA ,Society for Participatory Research in Asia2006).

After the huge response the Right to Information Act (RTI) generated among the citizen, theenthusiasm seems to be fading. Kochi-based Centre for Public Policy Research(CPPR) has experienced with the same in their Digital RTI Mission that aimed at bringing more information to thepublic domain. The report says that "Kerala is currently ranked 34th in the list of those states using the tool effectively. The state government is short of funds and personnel to handle the situation, and has done little toimprove the situation. Most of the queriesare private and frivolous in nature and mainly aimed at creating controversies rather than for public good. But there is no proper RTIdepository and other than an organisation like the Kerala RTI Federation, there are very feworganisations pursuing RTI seriously. And surprisingly, many activists are not even not even willing to shareinformation (Times of India,2011).All these creates problem in the effective implementation of RTIA ct in a welleducated state like Kerala At the same time, the growth in the number of RTI requests has been very high at nearly 2 lakhs in three years and this compared well with other States.

Sikkim adopted RTI Act in 2005.Sikkim is second smallest state in India,which has population of 6, 10577 and literacy rate of 82.20%.In the State Sustainable Competitiveness Report 2011, Sikkim was among three states. The State's sustainability competitiveness was assessed on social inclusion, environment & climate change, resource availability and utilization.Sikkim was rated No.1 in the Environment Sustainability Index of Indian States for the year 2009 in reducing pressure on environment and status response to maintain environment. Sikkim earned the rare distinction of being the first and only State in the country to achieve 100 percentphysical coverage in rural sanitation in 2008.Sikkim made a clean sweep at the national tourism awards in 2010-11().The woman of Sikkim enjoys complete freedom compared to other developed states in India(www.ncw .nic.in).The person of Sikkim includes, Lepchas,Limbu,Bhutias,and Nepalies. Now in Sikkim political awareness is growing with coming of more political parties to educate people apart from past.

State information commission, Nodal Agency and PIOs in Sikkim

SIC in Sikkimconstituted in October 2005,which is a single member body. Apart from Chief Information Commission, there is no information commission to deals with cases relates to right to information.Unfortunately there is no published annual report of activities of State Information Commission of Sikkim not even in their official website, cicsikkim.gov.in. So it becomes very difficult to analyse the activities, initiatives, and functions of State Information Commission in Sikkim. A study conducted by Common Wealth Human right initiative on RTI in India states that Gujarat, MadhyaPradesh, Manipur, Sikkim, Tamil Nadu, Tripura and Uttar Pradesh continue to bedefaulters in terms of displaying their Annual Reports on their websites. Thesewebsites do not contain even a link for 'Annual Reports'(Commonwealth human right initiative October,2012).

With this act people in Sikkim become more aware of the governmental activities, more welfare schemes etc. RTI Act has been incorporated in National Rural Employment Act(NREGA).It becomes useful for people in Sikkim to

know about employment opportunities.

As per the RTI act, government of Sikkim under the ministry of Human Resource and Development appointed State Public Information Officers in all department s to provide information in concerned departments. The Assistant Public Information Officers should be such who is accessible and who the people would feel comfortable to approach. A part from this, Joint Director, Planning, Co ordination, Manpower and managementareappointed as Nodal State Public Information Officer for RTI Act in Sikkim. Further all the officers immediately below State Public Information officers and who is senior most in the section concerned shall act as Assistant Public Information Officer under RTI Act 2005().

The Study conducted by PRIA, shows that citizens in Sikkim are facing difficulty in locating appropriate Public Information Officers, so it is suggested that district level directory of PIOs should be published and widely disseminated. The Study demonstrates that citizens are facing a lot of harassment at the hands of the Public Information Officers (PIOs) who not only refuse to accept the applications but also threaten them often striking off their names from the social welfare schemes of the Government. Uttar Pradesh, Bihar, Jharkhand, Himachal Pradesh and Haryana and Sikkim are lagging behind in training of PIOs. Most of the PIOs at state level and district level are not cooperative and they sometimes threaten applicants to withdraw applicationsPIOs often say that they do not know under which head the application fee is to be deposited. They are frequently absent from office and nobody accepts application in his absence (PRIA (Society for Participatory Research in Asia, 2006). There is controversy over the matter ofimplementation of the act. BharatiyaJanta Party (BJP), complained that RTIAct in Sikkim is not fully implemented.

Comparison of Working of RTIAct in Kerala and Sikkim

The RTI movement, which started as a small social justice movement in a village in Rajasthan and became a nation-wide campaign for legislation, "empowers Indian citizens to seek any accessible information from a public authority and makes the government and its functionaries more accountable and responsible" (R Jenkins and AM Goetz, 1999). With the enactment of RTI Act in 2005 by Indian parliament it becomes mandatory for all states of Indian union to adopt RTIAct in concerned state, except Jammu&Kashmir. In India, the implementation of the RTI Act has been quite uneven across the states. The comparative study of RTIAct enactment and functioning of SIC in state of Sikkim, which is geographically in the North Eastern part of India, and Kerala, which is the southern part of India revealsome important facts.

Comparing to Sikkim efforts to enactment of right to information began early in Kerala, even before the enactment of RTI Act in Indian parliament in 2005. The Kerala state passed Right to Information Bill, in 2002, covers all offices of the State Government, all authorities constituted under the State Acts, Company, Societies or any organizations or body funded, owned or controlled by the State Government. Along with the right to information bill the Government also introduced the Kerala Transparency in Public Purchase Bill 2002, which was aimed at strengthening transparency in the administration of the government. Provisions facilitating access to information have been incor-

porated in the Kerala Panchayati Raj Act also. But The Sikkim Government has started implementing the RTI Act 2005.The Government has issued the .

The State Information Commission in Sikkim is a single member body. Apart from Chief Information Commission, there is no information commission to deals with cases relates to right to information.But KeralaState information commission, which consist of a chief information commissioner and five state information commissioners.

The working of Nodal agency in Sikkim is very poor compared to Kerala.There is only one nodal agency in Sikkim, Joint Director, Planning, Co ordination, Manpower and management are appointed as Nodal State Public Information Officer for RTI Act in Sikkim.But in Kerala IMG provides proper training for the Information Officers and cooperate with the national level IMG for the better working of Public Information Officers.

In the case of disposal of complaints which come before State Information Commissio n,Kerala State Information Commission is very active in settle cases, compared to Sikkim(www.keralasci.gov.in).The annual report of SIC of Kerala from 2006-2011 reveals this fact.For various study conducted by NGOs and research institution complaints that Sikkim didn't provide address of RTI appellants. It becomes difficult for study to get feedbacks from peoples.

With regard to the information in the websites on RTI, Kerala is far better than Sikkim.Sikkim failed in terms of displaying their Annual Reports on their websites. Thesewebsite do not contain even a link for 'Annual Reports'.We cannot access even the option of Organization on SCI in their website, www.cicsikkim.gov.in. So it becomes very difficult to analyse the activities,initiatives, and functions of State Information Commission in Sikkim.But in the case of Kerala Information commission,it has a good website,www.keralasci.gov.in, with full details needed by common people. People can understand very well on the power, functions, how to access information etc.from this website. It also has link to annual report. It published annual report from 2006-2011. Later reports from 2011 are missing also.

Compared to Sikkim State Information Commission, the activities and initiatives of State Information in Kerala are appreciable. Conduct of awareness programmes for the general public inall the districts of the State, a number of educational and awareness programmes on RTI Act conducted by various Government Departments,Grama Panchayats andnon Government organisations. The commission have been publishing a Quarterly journaltitled "Kerala State Information Reporter".The journal contains the important orders of the commission, during the three months covering the quarter. The Commission had implemented awareness programmes through KELTRON and the Kerala State Literacy Mission Authority (KSLMA). The Commission began its sittings through videoconferencing from 22-01-2010.Thes are some examples of activities of Kerala State Information Commission. Any such programme, on behalf of State Information Commission in Sikkim is missing.InKerala political awareness and involvement of people in political affairs are high.The political parties and educational institutions with high rate of literacy help citizen on aware of the RTIAct and use RTI to find out solution of grievances. Inspite of its high literacy rate and the deep reach of the mass media, the State has failed to make

the best use of the Act.

In the case of Public Information Officers in Kerala got Proper training to deal with complaints Nodal agencies in Kerala state have initiated the process of training of PIOs.But the training of PIOs in Sikkim is poor.They even don't know about their powers and functions.

But sometimes the attitudes of Public Information Officersin these two states are against the spirit of RTI act.The common people have to suffer a lot to get their aim to fulfil.The steel framework of bureaucracy in both the states is impediment in the realisation of aim of the act.Mostly common people in both states uses RTI to know about employment opportunities ,to get ration cards, poverty alleviation programmes, various government schemes relates to basic needs etc.

But improvement of literacy, more responsible revelation of document, proper training of Public Information Officers, more awareness programme through massmedia, protection of RTI activists in states will help working of RTI-Act in Kerala and Sikkim more effective in all form in letter and spirit.

In short we can say that Right to Information Act is more effectively working in Kerala than Sikkim.

Conclusion

Indian democracy has witnessed crises of governance at all levels of decision making as some keycomponents of democracy via accountability and transparency in governance have not been given adequateattention (PRIA,2006).The Right to Information Act is a path-breaking legislation which signals the march from darkness ofsecrecy to dawn of transparency. It lights up the mindset of public authorities, which is clouded by suspicionand secrecy. Openness in the exercise of public power – Executive, Legislative or Judiciary – is a culture,which needs be nurtured, with privacy and confidentiality being an exception. The right to informationwill also be a powerful means for fight corruption. The effective implementation of the Right toInformation Act will create an environment of vigilance which will help promote functioning of a more participatory democracy in India (Second Administrative Reform Commission report, 2006). RTI functions at different level when we analyse various states. The RTI Act has upheld citizen's rights to be recognized and thereby made participative democracy possible.

There are various impediments in the implementation of the act. There is political pressure at the state level, which means that information commissioners cannot function freely, and have to tailor theirjudgments to suit the needs of politicians(Kejriwal,2007). There is low awareness among people about RTI. Compared to urban, rural people and women are less aware of the act and quality of awareness is also poor. We can improve the awareness among people by various awareness programmes through Medias. Door to door campaign, through art, films, documentaries etc. Media can empower people by creative writings, programmes which generate awareness among people about their right. In order to avoid difficulties inRTI filingand complains, create a standard RTI application form and uniform payment option is needed. For helping the poor, theset up of RTI call centre also needed. The caseof appointment of Information Commissioners,an issue that requires immediate attention. A mechanism must be devised so thatprofessionals and bureaucrats of only high integrity get appointed(india.wordpress.com). The National Informatics Centre

(NIC) has developed an RTI Portal to enable citizens tosearch for information published on line byvarious departments in Central and State level.AGNI(Action for Goodgovernance and Networking in India) have developed a simple and comprehensivecitizens' guide on using the RTI Act 2005(india.wordpress.com)."Right to information is at the core of the human rights system because it enablescitizens to more meaningfully exercise their rights, assess when their rights are at risk anddetermine who is responsible for any violations"(CHRI, 2003). With enactment of RTI bureaucracy become more active, become more responsible, all concerned official become serious about concerned complaints. The corruption in the division reducedthe authorities became alert to avoid suchcases in future. They became conscious about their duties().

In recent judgement of Madras High Court in September 29, 2014, which stated that,RTI applicant must state reasons for seeking information. I t was against section (6) (2) of RTIAct of 2005, which state that the applicant shall not state reason for seeking information. This creates an atmosphere of discussion about ignorance of some judges on provision of RTI. Later Court withdrew its ruling.

Right to Information activists and civil society peoples are involved in save RTI campaign. Civil Society Organizations and social activists areenhancing the reach and awareness ofRTI amongthe masses. It is mostly with the support of the socialactivists and Civil Society Organizations that a personin a village is able to use the RTI Act for ensuring hisbasic rights. Civil society has also made contribution towardstraining of PIOs and made them aware oftheir roles and responsibilities under the RTI Act (http://rti.gov.in/rticornerdf). Using the RTI Act, NGOs and CSOs therefore, can facilitate social audits of government processes, activities, programmes, schemes etc., and help improve public service delivery and the efficacy and accountability of public officials. They can use the RTI Act to inspect various processes, programmes and schemes of any public authority. They can even examine the works undertaken by any Government Department at any stage and draw samples of materials that are in use. NGOs and CSOs can also collect and verify records, documents and samples of particular works undertaken by the Government (www.atingl.nic.in.).

In India RTI enacted in2005 and states adopted the act .It seems thatthe degree of functions, disposal of cases, penalties given, providing of information to peoples on decisions on RTI are different in most of the states. The publishing of annual report is also different. In the comparisons of states of Sikkim and that of Kerala with regard to the formation and functions of State Information Commissions, the working of nodal agencies, the working and attitude of Public Information Officers, disposal of cases, awareness programmeshows differences rather than similarities in these states. The difficulties in getting proper data and accessibility of web site in Sikkimmade it difficult for proper analysis. The non- availability of annual report of State Information Commission in Kerala from 2011alsocreated difficulty. The result of study shows that RTI Act in Kerala is working better than that of Sikkim. By solving all the limitation state information commissions in these states can perform better to achieve desired result.

Time and again corruption has been identified as the biggest challenge in development in India(S. Sondhi, 2000). In India, the continuing existence of corruption has been attributed to

the weak system of governance, the societal structure based on caste and kinship, the differences in the states of development, nepotism, society's tolerance of amassing of wealth as it is viewed as a "symbol of competence"(Kumar, 2010). In this context the strong law like Right to Information Act will prove an effective means to combat corruption in India. The effective implementation of RTI Act without any loopholes is needed. Then only asformer Prime Ministers vision at the time of implementation of RTI Act as

"I believe that the passage of this Bill will seethe dawn of a new era in our processes ofgovernance, an era of performance andefficiency, an ear which will ensure thatbenefits of growth flow to all sections of ourpeople, an era which will eliminate the scourgeof corruption, an era which will bring thecommon man's concern to the heart of allprocesses of governance, an era which willtruly fulfil the hopes of the foundingfathers ofour Republicwill become true". (.)

References

Primarysources

- Governmentof India. (2006). Second Administrative Reform commission, report on RTI.
- Indian Social Institute. (2011).Human Rights Documentation on Right To Information.
- Jaya S Anand,(2008). Study Report on Implementation of RTI Act, 2005 in the State Progress, Key Issues & Constraints.
- Ministry of Law and Social justice, Government of India.(2005).Report on Right To Information Act 2005.
- Ministry of Personnel,Public Grievances & Pensions Department of Personnel & Training, Government of India.(2013). Report onguide on the Right to Information Act, 2005 - updated Version. WorldBank. (2007).Report on strengthening governance and tackling corruption.
- PRIA.(2007).Report on functioning of RTI Act in eight states.
- Transparency International. (2000).Annual report on corruption.
- Transparency International. (2012). Report on Corruption Perception Index. United Nations

Secondary sources

Books

- Kameswari, G.(2006). Anti- Corruption Strategies: Global and Indian Socio-Legal Perspective. Hydrabad: ICFAL University Press.
- Reynolds Margaret. (2003). Open Sesame: Looking for the Right to Information in the Commonwealth. CHRI, New Delhi.
- Wadia,Angela.(ed.)(2006). GlobalSourcebook on Right to Information. New Delhi: Kanishka Publishers and Distributors.

Magazine,Journals, Lectures and papers presented.

- Ansari,MM."Impact of Right to Information on Development: A Perspective on India's Recent Experiences". Lecture delivered at UNESCO headquarter, Paris, France, May 15, 2008
- Dr. Zeeshan Amir Rizwana Atiq.(2012).The Right To Information-a boon to common man.
- IJREISS, Vol2, no. 3.
- Kumar.(2010,January). The Black Economy of India; D Mehta, Tackling Corruption: An Indian Perspective.Papers presented at United Nations Asia and Far East Institute Seminar (Japan2010).
- R Jenkins & AM Goetz. (1999). The theoretical implication of Right To Information. Third World Quarterly, vol, no. 3.
- S ,Sondhi. (2000,Auguest). Combating Corruption in India: The Role of Civil Society. paper presented at the XVIII World Congress of International Political Science Association, Canada, 2000.
- Srivastava, Smita.(2010).The Right to Information in India: Implementation and Impact. Afro Asian Journal of Social Sciences, Vol 1, No. 1.

Websites

- Covenant on rights. International covenanton civil and political right. Retrieved from d on 5/10/14
- International Organizations and RTI. Retrieved from on 7/4/2015
- Details of Kerala State Information Commission. Retrieved from,http://keralasic.gov.in/ Accessed on 5/10/2014
- Details on NCPRI. Retrieved from on6/10/14
- Details on RTIAct 2005.Retrieved from on 5/10/14
- Information Officer, Central Information Commission.Retrieved from on 3/10/14
- Key issues and constraints in implementing the RTI Act.Retrieved from on 5/10/14
- NGOs and CSOs.Role of NGOs and CSOs in RTI Act. Retrieved from .Accessed on 29/9/14
- Right To Information. Qualification of Information Commissioners. Retrieved from
- Right To Information Act 2005.Retrieved from .Accessed on 3/10/2014
- Right to Information in India. Implementation and impact of RTI in Kerala. Retrieved from .Accessed on 30/9/14
- Role of NGOs in RTI Act. Retrieved from .Accessed on 4/10/14
- Role of Public Information Officers in Kerala.Retrieved from . Accessed on 1/10/14.
- Rules under RTI Act. Retrieved from on 5/10/14
- Sikkim Government official website for government of Sikkim. State Information Commission of Sikkim. Retrieved from on 2/10/14.
- The article on RTI in India. Retrieved from on 1/10/14
- Statues of women in Sikkim.Retrieved from on 8/10/14
- Changes to RTI land government in Lokpal trap. Retrieved from on 4/4/2015

Census of India.Retrieved from on7/4/2015

കല്ലേൻ പൊക്കുടൻ: ആത്മാഖ്യാനം, സ്വത്വം, വ്യവഹാരം

Ravi. K.P
Assistant Professor
Department of Malayalam
Govt.Arts and Science College, Kozhikode

കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെ സാമൂഹിക-രാഷ്ട്രീയ സാഹചര്യത്തിലാണ് ആത്മാഖ്യാനങ്ങൾ ഇന്ത്യയ്ക്കകത്ത് രൂപപ്പെട്ടത്. എന്നാൽ ഒരു സാഹിത്യരൂപമായി ഇന്ത്യൻ സാഹിത്യസംസ്കാര പാരമ്പര്യത്തിൽ ആത്മാഖ്യാനങ്ങളെ പരിഗണിക്കുന്നതും പഠനവിധേയമാക്കുന്നതും ആധുനികാനന്തരമാണ്. ചില ആത്മാഖ്യാനങ്ങൾക്ക് വളരെയേറെ ശ്രദ്ധയും പ്രസിദ്ധിയും ലഭിച്ചു. എം. കെ. ഗാന്ധിയുടെ എന്റെ സത്യാന്വേഷണപരീക്ഷണങ്ങൾ (1927) ജവഹർലാൽ നെഹ്റുവിന്റെ ആത്മകഥ (1936) നിരാട് സി. ചൗദരിയുടെ അറിയപ്പെടാത്ത ഒരിന്ത്യക്കാരന്റെ ആത്മകഥ (1951) എന്നിവയാണവ. വ്യക്തിപരമായി വ്യത്യസ്ത ലോകവീക്ഷണങ്ങളാണ് ഇവർ പുലർത്തിയിരുന്നതെങ്കിലും സാമൂഹികവും സാംസ്കാരികവുമായി ഇവരെല്ലാം ഉപരിജാതിവിഭാഗത്തിൽ നിന്നുള്ളവരായിരുന്നു. അതുകൊണ്ടു തന്നെ അവരുടെ ആത്മാഖ്യാനങ്ങൾക്ക് ലോകശ്രദ്ധ കിട്ടുകയും ചെയ്തു. വ്യക്തിപ്രഭാവങ്ങളാണ് ഇതിന് പ്രധാന കാരണം.

ഇന്ത്യനവസ്ഥയിൽ ദലിതർ അവരുടെ ശബ്ദങ്ങൾ ഏറ്റവും സമർത്ഥമായി നിർവഹിക്കാൻ ഉപയോഗിച്ചത് ആത്മാഖ്യാനങ്ങളായിരുന്നു. എന്നാൽ വ്യവസ്ഥാപിതമായിതന്നെ അവയെ അവഗണിക്കുകയാണുണ്ടായത്. ഇതിന് പ്രധാനകാരണം ദലിത് ആത്മാഖ്യാനങ്ങൾ നിലനില്ക്കുന്ന വർണജാതിമേൽക്കോയ്മയെ വെല്ലുവിളിച്ചതോടൊപ്പം പ്രാന്തവൽകൃതരുടെ ആത്മസ്വത്വവും ഉയർത്തിപ്പിടിച്ചു എന്നതാണ്. ആ അർത്ഥത്തിൽ ആത്മാഖ്യാനങ്ങൾ ശബ്ദമില്ലാത്തവർക്ക് ആത്മസ്വത്വം പ്രദാനം ചെയ്യുന്നു. അതുകൊണ്ടു തന്നെ ഇന്ത്യൻ പാരമ്പര്യത്തിൽ ആത്മസ്വത്വത്തെ നിർണയിക്കുന്ന സാമൂഹികഘടകങ്ങളെ പ്രധാനമായും പരിഗണിക്കേണ്ടി വരും.

സ്വന്തം ജീവിതത്തിന്റെ എഴുത്താണ് ആത്മാഖ്യാനമെങ്കിലും ദലിത് ആത്മാഖ്യാനങ്ങൾ സാമൂഹികസത്തയുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തിയാണ് ആവിഷ്കരിക്കുന്നത്. കാരണം അവരെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം സാമൂഹികവ്യവസ്ഥതന്നെയാണ് നിർണ്ണായക ഘടകം. വ്യക്തികേന്ദ്രീകൃതമായ ആഖ്യാനത്തിൽ നിന്ന് ഭിന്നമായി സാമൂഹികസ്വത്വം ദലിത് ആത്മാഖ്യാനങ്ങളിൽ പ്രധാനമാകുന്നു. ദലിത് ആത്മാഖ്യാനത്തെക്കുറിച്ചുള്ള പഠനങ്ങളിലെല്ലാം ഇക്കാര്യം വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്.[1] സാമൂഹികവ്യവസ്ഥയുടെ വിമർശനപാഠമായി ദലിത് ആത്മാഖ്യാനങ്ങൾ മാറുന്നു. ഓംപ്രകാശ് വാല്മീകിയുടെ എച്ചിൽ (1997) ശരൺകുമാർ ലിംബാളെയുടെ അക്കർമാശി (2005) എന്നിവയിലെല്ലാം തന്നെ സാമൂഹികസ്വത്വം പ്രധാന വ്യവഹാരമായി മേൽക്കൈ നേടുന്നുണ്ട്. കേരളത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം മറിയാമ്മചേട്ടത്തിയുടെ നാടൻപാട്ടുകളുടെ ഓർമപുസ്തകമായ മാണിക്കംപെണ്ണ്, സി. കെ. ജാനുവിന്റെ ജീവിതകഥ (2002) എന്നിവ ആഖ്യാനത്തിനകത്തെ കർത്തൃത്വപരമായ ദിശാമാറ്റത്തോടൊപ്പം ചില വ്യവഹാരത്തെകൂടി നിർമിക്കുകയുണ്ടായി. അതുവരെ നിർണയിക്കപ്പെട്ടിരുന്ന രക്ഷാകർത്തൃവ്യവഹാരത്തെയാണ് സ്വന്തം ജീവിതാഖ്യാനങ്ങളിലൂടെ ഇവർ ചോദ്യം ചെയ്തത്.

ജാതിയും അന്യവൽക്കരണവും

ജാതിപ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ ആന്തരികമായ അസമത്വബോധവും അതിന്റെ മതാത്മകഘടനയുമാണ് ഇന്ത്യയിലെ ദലിതരുടെ സാമൂഹികമായ അന്യവൽക്കരണത്തിനും രാഷ്ട്രീയമായ അനൈക്യത്തിനും കാരണമായിട്ടുള്ള പ്രധാന വ്യവഹാരങ്ങളെന്ന് ദലിത് ആത്മാഖ്യാനങ്ങൾ സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. ആധുനികത, ദേശീയത, ശാസ്ത്രസാങ്കേതികത ഇവയിലേക്ക് പരിവർത്തനപ്പെടുമ്പോഴും സമൂഹത്തിൽ ഈ വ്യവഹാരത്തിന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങൾ സൂക്ഷ്മമാകുന്നുണ്ട് എന്നത് പ്രധാനമാണ്. ജാതി-മത വ്യവഹാരങ്ങൾ കീഴാളരെന്ന് വിശേഷിപ്പിക്കുന്നവരിൽ നിന്ന് ആവശ്യപ്പെടുന്നത് വിധേയത്വകർത്തൃത്വമാണ് എന്നതിനാൽ സമകാലിക കേരളത്തിന്റെ ദലിത്ജീവിതാവസ്ഥയിൽ നിന്നുകൊണ്ട് ഇതിനെ വിശകലനം ചെയ്യപ്പെടേണ്ടതുണ്ട്.

കല്ലേൻപൊക്കുടന്റെ രണ്ട് ആത്മാഖ്യാനങ്ങളും പില്ക്കാലത്തുണ്ടായ അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങളും പ്രഭാഷണങ്ങളും, സൃഷ്ടിപരമായ ഒരു രാഷ്ട്രീയവും ജനാധിപത്യവ്യവസ്ഥയും രൂപപ്പെടുത്തിയെടുക്കാനുള്ള ശ്രമത്തിന്റെ ഭാഗമായി പൊതുസമൂഹം തിരിച്ചറിയുകയും അടയാളപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്തിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ ഈ ചരിത്രപ്രക്രിയ ദലിതരെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ഏറെ സങ്കീർണ്ണവും സ്വത്വപരമായ സംഘർഷത്തിന്റേതു കൂടിയായിരുന്നു എന്നതാണ് യാഥാർത്ഥ്യം. ജാതീകൃമായ അടിമത്താനുഭവത്തിന് വിധേയമായ ജനതയുടെ അനുഭവാധിഷ്ഠിതജ്ഞാനവും പ്രകൃതിബോധവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട വ്യവഹാരങ്ങളും അവർ നടത്തിയിട്ടുള്ള പ്രാദേശിക-ദേശീയസമരങ്ങളും ഒഴിച്ചുനിർത്തികൊണ്ടാണ് അധീശത്വവ്യവഹാരത്തിന്റെ ആഖ്യാനങ്ങൾ മുഖ്യധാരയിൽ പ്രതിഷ്ഠിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. പാരമ്പര്യസവർണഭാവുകത്വവുമായി ചേർന്നുനിന്നുകൊണ്ട് വികേന്ദ്രീകൃത മുതലാളിത്തരീതിയും പ്രവർത്തിക്കുമ്പോൾ, ദലിത്-സ്ത്രീ-പാരിസ്ഥിതികമായ വ്യവഹാരങ്ങൾ, വിമോചനാത്മകമായ പ്രത്യയശാസ്ത്രയുക്തികൾ, ചരിത്രാഖ്യാനങ്ങൾ എന്നിവ കണ്ടെത്തി ശാസ്ത്രീയമായി വിശകലനം ചെയ്യേണ്ടതിന്റെ ആവശ്യകത വർദ്ധിച്ചു വരുന്നു.

ശാസ്ത്രവിരുദ്ധവും ചരിത്രവിരുദ്ധവുമായ ആധുനികവൽക്കരണത്തിന് വിധേയപ്പെട്ടവർ വേദാധിഷ്ഠിതമായി സ്വകർമം അനുഷ്ഠിച്ചാലേ ദൈവത്തെ കണ്ടെത്താനാവൂ എന്ന് അന്ധവിശ്വാസം പ്രചരിപ്പിക്കുന്നു. ദേശീയ-പ്രാദേശികമാധ്യമങ്ങൾ അത് ആഘോഷിക്കുന്നു. കേരളത്തിലെ ഇടതു-വലതുസംഘങ്ങൾ നവഹൈന്ദവതയുടെ ഈ സനാതനധർമത്തിന്റെ പ്രചാരകരായ പൗരോഹിത്യത്തെ സാംസ്കാരികമായി സ്വാംശീകരിച്ചുകൊണ്ടാണ് മുന്നോട്ടുപോകുന്നത്. പരമ്പരാഗത വിശ്വാസങ്ങളെയും ആചാരങ്ങളെയും പുനരാനയിക്കാൻ ഇവർ കാണിക്കുന്ന മൗനാനുവാദത്തെ മറികടന്നുകൊണ്ടല്ലാതെ ഒരു പൗരസമൂഹനിർമിതി സാധ്യമല്ല. പൊക്കുടന്റെയും അദ്ദേഹമുൾക്കൊള്ളുന്ന പൗരസമൂഹത്തിന്റെയും സ്വകാര്യ പൊതുജീവിതം ഈ സംഘർഷാത്മകതയെയും പ്രതിസന്ധിയെയും മറികടന്നുകൊണ്ടാണ് സ്വത്വം സ്ഥാപിക്കപ്പെടുന്നത്. ഈയർത്ഥത്തിൽ ദലിത് ജീവിതാവസ്ഥയിൽ നിന്നുകൊണ്ട് ജാതി-മതവ്യവഹാരങ്ങളെയും അതിന്റെ അടിമത്തരൂപങ്ങളെയും കണ്ടെടുക്കുന്നതിൽ പൊക്കുടന്റെ പങ്ക് പ്രധാനമാണ്. ജ്യോതിഷം, മന്ത്രവാദം, പ്രശ്നംവെയ്പ് എന്നീ അശാസ്ത്രീയവ്യവഹാരങ്ങളെ ശാസ്ത്രീയമെന്ന് പുനർവ്യാഖ്യാനിച്ചു കൊണ്ട് സമൂഹത്തെ ഹിന്ദുത്വത്തിന്റെ മൂലതത്ത്വങ്ങളിലേക്ക് തിരിച്ചുപോകാൻ ദേശീയവാദികൾ ആവശ്യപ്പെടുന്ന സാമൂഹിക-സാംസ്കാരിക സാഹചര്യത്തിലാണ് പൊക്കുടൻ അനുഭവാധിഷ്ഠിതജ്ഞാനത്തെ പ്രയോഗവൽക്കരിക്കാനും ആഗോളമായതിനെ കണ്ണിചേർക്കാനും ശ്രമിക്കുന്നത്. അത് പൂർണ്ണമനുഷ്യനായിരിക്കാനുള്ള ഭരണഘടനാപരമായ അവകാശത്തെയാണ് ലക്ഷ്യമാക്കുന്നത്.

ഇന്ത്യൻ ആധുനികതയുടെ വൈരുദ്ധ്യങ്ങളെ വ്യക്തമാക്കുകവഴി ഡോ. അംബേദ്കർ സാമൂഹികസാമ്പത്തിക ജീവിതത്തിൽ ഓരോ വ്യക്തിയ്ക്കും സ്വാതന്ത്ര്യവും സമത്വവും വേണമെന്നാവശ്യപ്പെട്ടു. ഇന്ത്യൻ ഭരണഘടനയുടെ അടിസ്ഥാനദർശനമായി ഇത് നിയമവൽക്കരിച്ചു. സാമാന്യജനതയുടെ രാഷ്ട്രീയാവബോധത്തിലേക്ക് ഈ വ്യവഹാരങ്ങൾ പ്രതിപ്രവർത്തിക്കുമ്പോഴേ സാമൂഹിക-രാഷ്ട്രീയജനാധിപത്യം അർത്ഥപൂർണ്ണമാവുകയുള്ളൂ എന്നാണ് അദ്ദേഹം ചിന്തിച്ചത്. പൊക്കുടന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങളെയും അതിന്റെ ഭാഗമായ ആത്മാഖ്യാനങ്ങളും ദലിത് ജീവിതാവസ്ഥയിൽ ഈ വ്യവഹാരങ്ങൾ പ്രതിപ്രവർത്തിക്കുന്നതിന്റെ ഉൽകൃഷ്ടമാതൃകയായി കാണാനാവും.

ഇന്ത്യനവസ്ഥയിൽ ജാതീയമായ അന്യവൽക്കരണമാണ് ഒരു ദലിത(ൻ) അനുഭവിക്കുന്ന ആദ്യത്തെ സാമൂഹികപ്രശ്നവും ആത്മബോധവും. അതുകൊ

ണ്ട് തന്നെ ജാതിവിരുദ്ധബോധത്തിലൂടെയല്ലാതെ ദേശരാഷ്ട്രത്തിനകത്ത് സ്വത്വം സ്ഥാപിക്കാൻ കഴിയുകയില്ല. കേരളത്തിനകത്ത് അയ്യങ്കാളിയിൽ നിന്നു തുടങ്ങുന്ന ഈ ജാതിവിരുദ്ധചരിത്രപ്രക്രിയ, പൊയ്കയിൽ അപ്പച്ചൻ, പാമ്പാടി ജോൺജോസഫ്, കെ. പി. വള്ളോൻ, കല്ലറസുകുമാരൻ എന്നിവരിലൂടെ വികാസം പ്രാപിക്കുന്നുണ്ട്. സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെയും സമത്വത്തിന്റെയും ആന്തരികസത്ത സാമൂഹികനീതിയാണെന്ന് തിരിച്ചറിയുന്നിടത്താണ് ഇവർ മുന്നോട്ടുവച്ച വ്യവഹാരങ്ങൾ അടിസ്ഥാനപരമായി പ്രാധാന്യം നേടുന്നത്. അയ്യങ്കാളിയുടെ വില്ലുവണ്ടിയാത്രയും (1893) കേരളത്തിലെ ആദ്യത്തെ കർഷകസമരവും (1907) തൊണ്ണൂറാമാണ്ടുസമരവും[2] (1915) കല്ലുമാലസമരവും (1915) ജാതിവ്യവഹാരത്തിൽ നിന്ന് പുറത്തുകടക്കാൻ ദലിതർ നടത്തിയ ശ്രമമാണെന്നു കാണാം. ഇതിനുസമാന്തരമായി തന്നെ ശ്രീനാരായണ ഗുരുവിന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ ഈഴവസമുദായവും ജാതിവിരുദ്ധബോധവും സമരമായി സ്വീകരിക്കുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ ദലിതരൊഴിച്ചുള്ള സമുദായങ്ങൾ സ്വന്തം ജാതിസ്വത്വത്തെ, നിലനിർത്തികൊണ്ടാണ് കേരളത്തിന്റെ ആധുനികവൽക്കരണത്തിന്റെ ഭാഗമായത്. അതേ സമയം ദലിതർ ജാതിസ്വത്വത്തെ മറച്ചുവയ്ക്കാൻ നിർബന്ധിതരായി. അതിനുപ്രധാന കാരണം മേൽജാതിസ്വത്വത്തെ സാംസ്കാരികമൂലധനമായി പരിഷ്കരിച്ചെടുത്ത് പൊതുസമൂഹത്തിനകത്ത് പ്രതിഷ്ഠിക്കുന്ന സാമൂഹിക-സാംസ്കാരികപ്രക്രിയയാണ് കേരളത്തിനകത്ത് നടപ്പിലായതെന്നാണ്.[3] നവോത്ഥാനം, മേൽജാതി-മതവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടാണ് കേരളത്തിനകത്ത് പ്രതിഷ്ഠിക്കപ്പെട്ടതെന്നർത്ഥം.

ഇടതുപക്ഷ സാർവ്വലൗകികദേശീയത ലക്ഷ്യം വെച്ച വർഗരഹിതസമൂഹമെന്ന പരികല്പന കേരളത്തിന്റെ സാമൂഹിക-സാംസ്കാരിക ചരിത്രത്തിൽ അറുപതുകളിൽ തന്നെ പരാജയപ്പെടുന്നുണ്ടെങ്കിലും ഇതിന്റെ കാര്യകാരണബന്ധങ്ങളെ വിശകലനം ചെയ്യാൻ ഇവർ ശ്രമിക്കുന്നില്ലെന്നു കാണാം. പകരം വർഗരഹിത പ്രത്യയശാസ്ത്രം പ്രചരിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് കേരളത്തിൽ രൂപപ്പെട്ട പ്രബല-ജാതിമത സംഘങ്ങളുമായി ഒത്തുതീർപ്പിലെത്തിക്കൊണ്ട് ഭരണകൂട അധികാരം നിലനിർത്താനാണ് ശ്രമിക്കുന്നത്. ഇതിൽ ഇരകളായിത്തീർന്നത് ദലിത്-ആദിവാസിസമുദായങ്ങളായിരുന്നു എന്നതാണ് സാമൂഹികയാഥാർത്ഥ്യം. നവോത്ഥാനത്തിന്റെ ഈ വൈരുദ്ധ്യത്തെ പതുക്കെയാണെങ്കിലും ഇടതുപക്ഷത്തിന്റെ പ്രശ്നമണ്ഡലത്തിനകത്തേയ്ക്ക് കൊണ്ടുവരാനുള്ള ശ്രമം സമീപകാലത്ത് നടന്നിട്ടുണ്ട്.[4] കേരളത്തിനകത്ത് ദലിത് വ്യവഹാരവും സ്വത്വരാഷ്ട്രീയവും സ്വാധീനം ചെലുത്തിയ പശ്ചാത്തലത്തിലാണ് ഈയൊരു തിരിച്ചറിവ് ഇടതുപക്ഷദേശീയതയ്ക്കകത്ത് പ്രതിപ്രവർത്തിച്ചതെന്നാണ് വാസ്തവം.

കേരളത്തിന്റെ പൗരസമൂഹത്തിനകത്ത് (Civil Society) ദലിതുകളുടേയും സ്ത്രീകളുടേയും ആദിമനിവാസികളുടേയും അസമത്വങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള സൂക്ഷ്മമായ തിരിച്ചറിവുകളാണ് പ്രധാനം. പൊക്കുടന്റെ ജാതി-മതവ്യവഹാരങ്ങൾ പ്രധാനമായിത്തീർന്നതും ഈ സാമൂഹികപരിസരത്തിലാണ്. ജാതിവ്യവസ്ഥയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട അയിത്തത്തിന്റെ അപമാനങ്ങളും ദുരന്തങ്ങളും ഏറെ അനുഭവിക്കേണ്ടി വന്ന ദലിത് പ്രതിനിധിയാണ് പൊക്കുടൻ. ജാതിസ്വത്വത്തെ മറച്ചു വെയ്ക്കേണ്ടി വരുമ്പോൾ പരിഗണനയും അത് തിരിച്ചറിയുമ്പോൾ ഉണ്ടാകുന്ന ശാരീരികമാനസിക പീഡനങ്ങളും എത്ര ഭീകരമാണെന്ന് പൊക്കുടൻ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്.[5] കേരളത്തിന്റെ സാമൂഹിക ചരിത്രത്തിൽ കീഴാളജനതയെ അടിമകളായി നിലനിർത്തികൊണ്ടും ശാരീരികമായ അധ്വാനത്തെ പൂർണ്ണമായും ഉപയോഗിച്ചു കൊണ്ടുമാണ് ജാതിവ്യവസ്ഥ അവരുടെമേൽ അധീശത്വത്തിന്റെ വ്യവഹാരങ്ങൾ നിർമ്മിച്ചത്. അടിമത്താനുഭവത്തെക്കുറിച്ചുള്ള പൊക്കുടന്റെ വിവരണം ചരിത്രപരമായി തന്നെ പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്നുണ്ട്. അടിമപ്പണിക്കാരായതുകൊണ്ട് പുലയർക്ക് പ്രത്യേകമായ ആഗ്രഹങ്ങളോ അവകാശങ്ങളോ ഒന്നും ഉണ്ടാവാൻ പാടില്ല. കൃഷിപ്പണിയാകുമ്പോൾ കരാർ ഉറപ്പിക്കും. ആനയും വല്ലിയും എന്നാണ് കരാർച്ചടങ്ങിന്റെ പേര്. തികഞ്ഞ പുരുഷന്മാർക്ക് രണ്ടര സേറ് നെല്ല്, അരപാങ്ങ് (നാലിൽ ഒന്ന്) ചക്ക, മൂന്ന് തേങ്ങ, രണ്ട് കിലോ വെല്ലം, ഒരു തോർത്തുമുണ്ട്, തോർത്തുകൊണ്ട് തയ്യിച്ച ഒരു കുപ്പായം, തലക്കൊട, രണ്ടരകിലോ തൂക്കം വരുന്ന കൈക്കോട്ട് എന്നിവയും സ്ത്രീകൾക്ക് ഒന്നരസേറ് നെല്ലും, രണ്ട് തേങ്ങയും, ഒരു കിലോ വെല്ലവും നടുക്ക് ചുവന്ന വരയുള്ള പുടവയും, അരയിൽ കെട്ടാൻ തയ്യിച്ച ഒരു നാടയും ഒന്നരകിലോ തൂക്കമുള്ള കൈകോട്ടും മുതലാളി നൽകണം. ഒരു വർഷത്തേയ്ക്കാണ് കരാർ നിലനിൽക്കുന്നത്. പത്തുപന്ത്രണ്ടു വയസ്സാകുമ്പോൾ ഈ അടിമപ്പണിയുടെ കരാർ ഉറപ്പിക്കും.[6]

ബ്രാഹ്മണജന്മിമാരിൽ നിന്ന് പ്രാദേശികജന്മിമാർ മേൽചാർത്ത് പ്രകാരം ഭൂമി എഴുതിവാങ്ങി അങ്ങനെ

കിട്ടിയ ഭൂമിയിൽ പണിയെടുക്കുന്നതിനായി കൃഷിപ്പണിക്കാരായ പ്രദേശത്തെ ദലിതരെ മുഴുവൻ പകുത്തെടുക്കുകയാണ് ചെയ്യുക. കുട്ടികൾ മുതൽ ആർക്കും അതിൽനിന്ന് ഒഴിഞ്ഞുമാറാൻ കഴിയില്ല. അതാണ് അലിഖിതനിയമം. പൊക്കുടന്റെ വിവരണം ഇങ്ങനെയാണ്. ഇതിൽ മുന്നൂറിലധികം ദലിതർ ചപ്പൻ കുടുംബത്തിനും നൂറ്റമ്പത് പേർ 'മൂക്കൻ' കുടുംബത്തിനും ഇരുനൂറു പേർ പാലങ്ങാടൻ കുടുംബത്തിനും ഉള്ള ഓഹരികളായിരുന്നു. ഇവരുടെ കുട്ടികളും സ്ത്രീകളും അടങ്ങുന്ന കുടുംബങ്ങളെല്ലാം ചേർന്ന് മൂവായിരത്തിലധികം ദലിത് സമുദായങ്ങളെയാണ് ഇങ്ങനെ പകുത്തെടുക്കപ്പെട്ടത്.[7] നിരന്തരമായ അധ്വാനപ്രക്രിയയിൽ മുഴുകുന്നതു കൊണ്ടും, ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെയും അടിമത്തത്തിന്റെയും വ്യവഹാരനിർമിതികളും സ്വന്തമെന്നോ ബന്ധമെന്നോ ഉള്ള ബോധം പ്രകടിപ്പിക്കാൻ ദലിതർക്ക് കഴിഞ്ഞിരുന്നില്ല എന്നതാണ് വാസ്തവം. മനോഭാവത്തെ ജന്മിമാരോട് വിധേയപ്പെടുത്തുക എന്ന സാമൂഹികപ്രക്രിയകൂടി ഇതിനകത്ത് പ്രവർത്തിച്ചു. ഈ അധീശത്വബോധത്തെ മുറിച്ചുകടക്കുന്നവർ അതിഭീകരമായ മർദ്ദനത്തിന് വിധേയമായി. 1947ൽ ആദ്യമായി ദലിതർക്ക് റേഷൻകാർഡ് ലഭിച്ചപ്പോൾ എല്ലാ മുതലാളികളും ചേർന്ന് റേഷൻകാർഡുകളെല്ലാം വാങ്ങി കൈവശം വെച്ചു. അരിവിതരണം മുതലാളിമാർ നടത്തികൊള്ളാമെന്ന് ഉദ്യോഗസ്ഥന്മാർക്ക് ഉറപ്പുനൽകികൊണ്ടാണ് ഇങ്ങനെ ചെയ്തത്. അതിനുശേഷം അല്പം നെല്ലുപോലും സൂക്ഷിക്കാൻ മുതലാളിമാർ അനുവദിച്ചില്ല. ഗവൺമെന്റ് ഉദ്യോഗസ്ഥന്മാരുടെ ഒരു സ്ക്വാഡ് പരിശോധിക്കാൻ ഉണ്ടായിരുന്നെങ്കിലും അവർ വരുമ്പോൾ മുതലാളിമാർ കൃത്യമായി അരിവിതരണം ചെയ്യുന്നുണ്ടെന്ന് പണിക്കാരെക്കൊണ്ട് പറയിപ്പിക്കുകയാണ് ചെയ്യുക. കല്ലേൻ കുണ്ടൻ[8] ഈ സമ്പ്രദായത്തിന് എതിരുനിന്നു. അദ്ദേഹം തഹസിൽദാർക്കും ഡെപ്യൂട്ടികലക്ടർക്കും പരാതി നല്കി. പരാതിയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ തഹസിൽദാറുടെ സ്ക്വാഡ് വരികയും ഹരജിയിൽ സൂചിപ്പിച്ച സ്ഥലങ്ങൾ പരിശോധിച്ച് വേണ്ട നടപടിയെടുക്കുകയും ചെയ്തു. ഇതിന്റെ പേരിൽ കല്ലേൻ കുണ്ടനെ മുതലാളിമാർ ഗുണ്ടകളെ പറഞ്ഞയച്ച് ക്രൂരമായി മർദ്ദിക്കുകയും, പിന്നീട് മരിക്കുന്നതുവരെ അദ്ദേഹത്തിന് അധ്വാനിച്ച് ജീവിക്കാൻ കഴിഞ്ഞിരുന്നില്ലെന്നും പൊക്കുടൻ പറയുന്നുണ്ട്.

കേരളത്തിലൂടനീളം ദലിതരെ ഉല്പാദകരായി നിലനിർത്തികൊണ്ടാണ് അടിമത്തം പ്രവർത്തിച്ചിരുന്നതെന്ന് കുട്ടനാടിന്റെ സാമ്പത്തികശാസ്ത്രം രചിച്ച കെ. ടി. രാംമോഹനൻ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്.[9] തദ്ദേശികളായ ഭൂരഹിതപുലയരും പറയരുമാണ് കുട്ടനാടിന്റെ താഴ്ന്നപ്രദേശത്തെ കൃഷിക്ക് അനുയോജ്യമായ രീതിയിലേക്ക് മാറ്റിയതെന്നാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ നിരീക്ഷണം. ജന്മികളായ നായർ, നമ്പൂതിരിമാരുടെയും സിറിയൻ ക്രിസ്ത്യാനികളുടെയും അടിമത്തത്തിന് ഈ വിഭാഗം ജനത വിധേയപ്പെട്ടുവെന്നും അദ്ദേഹം തുടർന്ന് എഴുതുന്നുണ്ട്.

ഭൂമിയുടെ മേൽ ദലിതർക്ക് അവകാശമുണ്ടായിരുന്നില്ല. അതുകൊണ്ട് തന്നെ കണ്ടത്തിലും കൈപ്പാടുകളിലും ബണ്ടിന്റെ കരയിലും മണ്ണ് കോരിക്കൂട്ടി ചാള കെട്ടി താമസിച്ചാണ് ജന്മിയുടെ കീഴിൽ ഇവർ പണിയെടുത്തതെന്ന് പൊക്കുടനും പറയുന്നു. പലപ്പോഴും ജന്മിമാരിൽ നിന്നുള്ള ലൈംഗികപീഡനത്തിനുവരെ ദലിതു സ്ത്രീകൾ ഇരയായി. ഇക്കാര്യത്തിൽ 'അയിത്തം', നായർ, സിറിയൻ ജന്മിമാരെ തടയുകയുണ്ടായില്ല.[10]

ജാതിയെന്ന സ്ഥാപനത്തിന്റെയും അടിമത്തത്തിന്റെയും സൂക്ഷ്മവിനിമയങ്ങളെ തിരിച്ചറിയുന്നതിലൂടെ പ്രത്യക്ഷമായിത്തന്നെ അതിന്റെ വ്യവഹാരങ്ങളെയും അതിലംഘിക്കാൻ പൊക്കുടൻ പ്രാപ്തനാകുന്നുണ്ട്.[11] ഈ തിരിച്ചറിയൽ കർത്തൃത്വത്തിലേക്കുള്ള മാറ്റം കൂടിയാണ്. ജന്മിമാരുടെ ഭൂമിയിൽ പണിയെടുക്കുക എന്നതിൽ നിന്ന് സ്വന്തം ഭൂമിയിൽ കൃഷി ചെയ്യുക എന്ന അവസ്ഥയിലേക്കുള്ള പരിണാമം കൂടിയാണിത്. ഫ്യൂഡൽബന്ധങ്ങളെ ചോദ്യം ചെയ്യുന്ന പൊക്കുടൻ പൗരസമൂഹത്തിനകത്തെ വ്യക്തിയായി പരിണമിക്കുന്നു. ഇതുമായി ബന്ധപ്പെട്ട പ്രധാന അനുഭവം അച്ഛനിൽ നിന്നും കുടുംബത്തിൽ നിന്നുമുള്ള വഴിപിരിയലാണ്. കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് പ്രസ്ഥാനവുമായുള്ള പൊക്കുടന്റെ ബന്ധം ദൃഢപ്പെടാൻ ഇതുകാരണമാകുന്നു.

കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ്പ്രസ്ഥാനം: ബന്ധവും വിച്ഛേദവും

കാർഷികജീവിതാവസ്ഥയിൽ അധ്വാനം മാത്രം കൈമുതലായ ജനതയായിരുന്നു ദലിതർ. ഇതിൽ മുതൽ മുടക്കുന്നതും ഉല്പാദനത്തിന്റെ ലാഭവും പ്രാദേശികജന്മിയുടെ കൈയിലായിരുന്നു. ഒരു ജനതയെന്ന നിലയിൽ സ്വയം വികസിക്കുന്നതിനോ പരിവർത്തനപ്പെടുന്നതിനോ, സാധ്യമാകാത്ത രീതിയിൽ അധ്വാനത്തെ ചൂഷണം ചെയ്തുകൊണ്ടാണ് ജന്മിയുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രം പ്രവർത്തിച്ചത്. ചുരു

ക്കിപറഞ്ഞാൽ ഗ്രാമീണകാർഷികവ്യവസ്ഥയിൽ ഒരു ജനത എന്ന നിലയിൽ സ്വത്വവികാസത്തിന് അനുഗുണമായിരുന്നില്ല ജാതിവ്യവസ്ഥ. രണ്ട് തരത്തിൽ അത് പ്രവർത്തിച്ചു ഉല്പാദനബന്ധമെന്ന നിലയിലും ആശയസംഹിത എന്ന നിലയിലും. അതുകൊണ്ടാണ് ജാതിവ്യവസ്ഥ കേവലം തൊഴിൽ വിഭജനമല്ലെന്നും അത് തൊഴിലാളികളെയും വിഭജിക്കുന്നുവെന്നും അംബേദ്കർ പറയുന്നത്. മനുഷ്യബന്ധങ്ങളുടെ ഫലപ്രദമായ സംഘാടനത്തെ ഇല്ലാതാക്കുന്ന വ്യവസ്ഥയെ അംഗീകരിച്ചുകൊണ്ട് വർഗ്ഗപ്രത്യയശാസ്ത്രം ഇന്ത്യയ്ക്കകത്ത് വിജയിക്കുകയില്ലെന്ന അംബേദ്കറുടെ വിമർശനം പ്രധാനമാണ്.

ഉല്പാദനോപാധികളിൽ യാതൊരു നിയന്ത്രണവും അവകാശവുമില്ലാതിരുന്ന ദലിത്വിഭാഗങ്ങളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം തങ്ങളുടെ ജീവിതാവസ്ഥയിൽ നിന്ന് വിമുക്തരാകാനും പുതിയ സാമൂഹിക സാമ്പത്തിക ഘടനയിലേക്ക് ഉൾച്ചേരാനും കഴിയുന്ന ഒരു സാമൂഹിക രാഷ്ട്രീയ പ്രസ്ഥാനമായിരുന്നു പ്രധാനം. കേരളത്തിന്റെ കാര്യത്തിൽ ഈ ദൗത്യം നിർവ്വഹിച്ചത് കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് പ്രസ്ഥാനമാണ്.[12] 'തൊഴിലാളികർഷകർ' എന്ന പേരിൽ സംഘടിപ്പിക്കപ്പെട്ട് പ്രസ്ഥാനത്തോടൊപ്പം ഭൂരിഭാഗം ദലിതരും അണിനിരന്നു. പൊക്കുടന്റെ 'എന്റെ ജീവിതം' എന്ന ആത്മാഖ്യാനം കണ്ണൂർജില്ലയിലെ ഏഴോം പഞ്ചായത്തുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ പ്രാദേശികചരിത്രം കൂടി വീണ്ടെടുക്കുന്നുണ്ട്. സൂക്ഷ്മവിശകലനത്തിൽ ഇത് പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ പ്രാദേശിക ചരിത്രത്തിൽ നിന്ന് ഭിന്നമായി കേരളത്തിന്റെയും, ഇന്ത്യയുടെ തന്നെയും പ്രസ്ഥാനചരിത്രമായി മാറുന്നുണ്ട്.

ഏഴോത്ത് ദലിതരായ കൃഷിപ്പണിക്കാരും പ്രാദേശികമുതലാളിമാരും തമ്മിലുള്ള സംഘർഷവുമായി (1952) ബന്ധപ്പെട്ടാണ് പ്രസ്ഥാനം ആരംഭിക്കുന്നതെന്ന് പൊക്കുടൻ ഓർക്കുന്നുണ്ട്. ചെമ്മീനും കൃഷിയും പണിക്കാരും എല്ലാം ജന്മിമാരുടേതാണെന്ന ചിന്ത ഈ സംഘർഷത്തോടെ അവർക്ക് നഷ്ടപ്പെടുന്നു. മറ്റൊരു സംഘർഷം പുറമ്പോക്കു ഭൂമി കണ്ടെത്തി ദലിതർക്ക് അളന്നുകൊടുക്കുന്നതുമായി ബന്ധപ്പെട്ടാണ് ഉടലെടുക്കുന്നത്. അവകാശതർക്കത്തെ തുടർന്ന് മുതലാളിമാർ, മലബാറിൽ നിന്ന് സ്പെഷ്യൽ പോലീസിനെ വരുത്തി. എം. എസ്. പി. ക്കാർ കണ്ണിൽപ്പെട്ട വീടുകളിലെല്ലാം കയറി കിട്ടിയവരെയെല്ലാം മർദ്ദിച്ചു. ഇതിൽ മർദ്ദനമേറ്റ ദലിതരെല്ലാം കമ്മ്യൂണിസ്റ്റുകളും അടികിട്ടാത്തവർ കോൺഗ്രസുകാരുമായി മാറി.[13] പൊക്കുടന്റെ അച്ഛന് കർഷകസംഘവുമായി ബന്ധമുണ്ടായിരുന്നു. മാത്രമല്ല കുറച്ച് ഭൂമി പാട്ടത്തിന് എടുത്ത് കൃഷി ചെയ്യുകയും ചെയ്തിരുന്നു. ഈ സമയത്താണ് എ. കെ. ജിയുടെ ഒരു പ്രസ്താവന മുതലാളിമാരെ ഭയപ്പെടുത്തുന്നത്. മേൽചാർത്ത് പ്രകാരം കൃഷിഭൂമി ഏറ്റെടുത്ത് കൃഷിനടത്തുന്നവർ അത്തരം ഭൂമി സ്ഥിരപ്പെടുത്തികൊടുക്കുമെന്നതായിരുന്നു അത്. കേരളത്തിന്റെ കാർഷികഘടനയിൽ മേൽചാർത്ത് പ്രകാരം കൃഷിഭൂമി ഏറ്റെടുത്ത് നടത്തുന്നവരായി ദലിതർ ഉണ്ടായിരുന്നില്ല എന്നതാണ് വാസ്തവം. നായർ സമുദായവും കുറച്ച് ഈഴവ സമുദായവും പിന്നെ മുസ്ലീം, ക്രിസ്ത്യൻവിഭാഗവുമായിരുന്നു ഇങ്ങനെ കൃഷിചെയ്തിരുന്നത്. ഈ കൃഷിയിടത്തിലെ കൂലിത്തൊഴിലാളികൾ മാത്രമായിരുന്നു ദലിതർ. അവർ അടിമകളെന്നോണം അധ്വാനിച്ചവരായിരുന്നു. പൊക്കുടൻ ഈയൊരു രാഷ്ട്രീയപരിണാമത്തെ വിവരിക്കുന്നത് ഇങ്ങനെയാണ്.

മേൽചാർത്ത് പ്രകാരം ചന്തൻകുട്ടിയുടെ മറുപാട്ടം സ്ഥിരപ്പെട്ടു. അതിനുശേഷം ദലിതർക്കൊഴിച്ച് കുഞ്ഞപ്പ, ചന്തു, കരുണാകരൻ തുടങ്ങിയ തിയ്യർക്കും നമ്പ്യാർക്കുമെല്ലാം അതുവരെ അവർ നോക്കിനടത്തിയ സ്ഥലത്തിന്റെ നേർപകുതി മറുപാട്ടമായി സ്ഥിരപ്പെട്ടുകിട്ടി. കാര്യസ്ഥനായ കല്ലേൻപൊക്കൻ മുതലാളിയുടെ കൂടെ നിന്നു. അയാൾക്ക് ഒരു സെന്റു പോലും കിട്ടിയില്ല. അയാൾ നോക്കിനടത്തികൊണ്ടിരുന്ന എല്ലാ സ്ഥലവും ഒഴിപ്പിച്ചു.[14] ദലിത് സമുദായത്തിൽനിന്ന് ഈ ഒഴിപ്പിക്കലിനെതിരെ നിന്നത് പൊക്കുടൻ മാത്രമായിരുന്നു. മറ്റെല്ലാവരും മുതലാളിമാരെ പേടിച്ച് അകന്നുനിന്നു. കമ്മ്യൂണിസ്റ്റായതുകൊണ്ട് പ്രാദേശിക ജന്മിമാരെല്ലാവരും പൊക്കുടനെതിരായിരുന്നു. മാത്രമല്ല അവരുടെ ബഹിഷ്ക്കരണം കാരണം അദ്ദേഹത്തിന് കൃഷിപ്പണിയും നഷ്ടപ്പെട്ടു. ഇതിനെ പൊക്കുടൻ നേരിട്ടത് പുറമ്പോക്കു ഭൂമിയിൽ കൃഷിയിറക്കിക്കൊണ്ടാണ്. സ്വന്തമായി ഉണ്ടായിരുന്ന ഒരു ആടിനെവിറ്റുകിട്ടിയ നൂറ്റിഎഴുപത്തിയഞ്ചു രൂപ കൊടുത്ത് പതിനഞ്ച് സെന്റ് ഭൂമി സ്വന്തമാക്കുന്നതിലൂടെ പൊക്കുടന്റെ സ്വത്വരൂപീകരണം കുറെക്കൂടി ചലനാത്മകമാകുന്നുണ്ട്. പില്ക്കാലത്ത് പുറമ്പോക്കു കൂടി ഉൾപ്പെട്ട്, അദ്ദേഹം അധ്വാനിച്ച് സമ്പാദിച്ച കൃഷിഭൂമി നൂറ്റിഇരുപത് സെന്റായിമാറുന്നുണ്ട്.

ഭൂമിയും അധികാരവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം കൃത്യമായും തിരിച്ചറിയപ്പെടുന്ന ഒരു സാമൂഹികസന്ദർഭം

കൂടിയാണിത്. അധ്വാനശേഷിയും കൃഷിയെക്കുറിച്ചുള്ള അനുഭവാധിഷ്ഠിതമായ ജ്ഞാനവും കൈമുതലായ ഒരു ജനതയായിട്ടും അവർക്ക് കൃഷിഭൂമിയുണ്ടായിരുന്നില്ല എന്നതാണ് യാഥാർത്ഥ്യം. കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് പ്രസ്ഥാനം കൊണ്ടുവന്ന ഭൂപരിഷ്ക്കരണം പോലും അവർക്ക് അനുകൂലമായിരുന്നില്ല. ഭൂപരിഷ്കരണത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ പിടിച്ചെടുത്ത ഭൂമിയുടെ 25% ഭൂമി ദലിതർക്ക് വിതരണം ചെയ്തെങ്കിലും അത് പത്ത്സെന്റിലും ലക്ഷംവീട് കോളനിയിലും ഒതുങ്ങി. ഭൂപരിഷ്കരണം പരിവർത്തനശേഷിയുള്ള ജനതയാക്കിമാറ്റാൻ സഹായിച്ചില്ലെന്ന വിമർശനം പൊക്കുടൻ ഉന്നയിക്കുന്നത് ഈയൊരു പശ്ചാത്തലത്തിലാണ്.[15] കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് പാർട്ടിയിലുള്ള ദലിത് കർഷകത്തൊഴിലാളികളുടെ സ്ഥാനമെന്ത് എന്ന ചോദ്യം ഏഴോം സമരവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടാണ് പൊക്കുടന്റെ മനസ്സിൽ ഉയരുന്നത്. ഏഴോം കൊലക്കേസ്[16] വിചാരണ ആരംഭിക്കുന്നതിന് തൊട്ട് തലേദിവസം പാർട്ടിയുടെ വേണ്ടപ്പെട്ടവരെല്ലാം തലശ്ശേരിടൗണിൽ എത്തി മുറി വാടകയ്ക്ക് എടുത്തു. വൈകുന്നേരം നേതാക്കൾ പോയതിനുശേഷം എല്ലാവരും തലശ്ശേരി കടപ്പുറത്ത് കാറ്റ് കൊള്ളാൻ പോയി. രാത്രി ഊണുകഴിഞ്ഞ് ഉറങ്ങാനുള്ള തയ്യാറെടുപ്പിനിടയിൽ തമ്മലപ്പ എന്ന ഈഴവ സമുദായത്തിൽപ്പെട്ട പാർട്ടിപ്രവർത്തകൻ കാഞ്ഞിരാനും പൊക്കുടനും മറ്റൊരു മുറിയിൽ കിടക്കട്ടെ എന്ന് പറഞ്ഞത് പൊക്കുടന്റെ ആത്മാഭിമാനത്തിന് ക്ഷതമുണ്ടാക്കി. മുഴുവൻ സമയപാർട്ടി പ്രവർത്തകനായി നിലനിൽക്കണമെന്നതായിരുന്നു പൊക്കുടന്റെ ആഗ്രഹം. ഈയൊരു സംഭവത്തോടെ ജാതിപ്രശ്നം പരിഹരിക്കാൻ മാർക്സിസ്റ്റ് പാർട്ടിക്ക് കഴിയില്ലെന്ന വിചാരം അദ്ദേഹത്തിലുണ്ടാക്കുന്നുണ്ട്. വർഗ്ഗമല്ല പ്രധാനമെന്നും ജാതിയാണെന്നുമുള്ള തിരിച്ചറിവ് പ്രബലമാകുന്നതോടെ പാർട്ടിയുമായി അദ്ദേഹം അകന്നു. മാത്രമല്ല കുടികിടപ്പായി കിട്ടേണ്ട പത്തുസെന്റ് ഭൂമി പൊക്കുടന് വാങ്ങിച്ചു കൊടുക്കുന്നതിൽ പാർട്ടികാണിച്ച അലംഭാവത്തെ അദ്ദേഹം ചോദ്യം ചെയ്യുകയുമുണ്ടായി. എന്നാൽ പിന്നീട് പൊക്കുടൻ തന്നെ വ്യക്തിപരമായി ഇടപെട്ടതിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ഭൂമി വാങ്ങിച്ചെടുക്കുകയും ചെയ്തു. പാർട്ടിക്ക് ഇതും വലിയൊരു തലവേദനയായതായി പൊക്കുടൻ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്.[17] ഒരേസമയം കർഷകനായും കർഷകത്തൊഴിലാളിയായും ജീവിക്കേണ്ട എന്നും കർഷകത്തൊഴിലാളി മാത്രമായാൽ മതിയെന്ന് സ്വയം തീരുമാനിക്കുന്ന അവസ്ഥ പൊക്കുടനിലുണ്ടാകുന്നുണ്ട്. ഈയൊരു തീരുമാനമാണ് മറുപ്പാട്ടപ്രകാരം തനിക്ക് അവകാശപ്പെട്ട ഒരേക്കർ മുപ്പത് സെന്റിന്റെ കൈപ്പാട് പൊക്കുടൻ വിൽക്കാൻ തീരുമാനിക്കുന്നത്.

കൃഷിക്കാരുടെ ഇടയിൽ സമുദായത്തിന് യാതൊരു നീതിയും ലഭിക്കുന്നില്ല എന്ന തിരിച്ചറിവും പ്രധാനമായിരുന്നു. മാത്രമല്ല ഈ സ്ഥലം കൈവശമുണ്ടെങ്കിൽ കൃഷിക്കാരുടെ സമരത്തിനും കർഷകത്തൊഴിലാളിയുടെ സമരത്തിനും പൊക്കുടന് പങ്കെടുക്കേണ്ടിവരും. കൃഷിക്കാരുടെ ഇടയിൽ ദലിതർക്ക് യാതൊരു നീതിയും ലഭിക്കുന്നില്ലെന്ന പൊക്കുടന്റെ നിരീക്ഷണം ജാതിവ്യവസ്ഥയേയും അതോടൊപ്പം കാർഷികമേഖലയിൽ അനുഭവിക്കേണ്ടിവരുന്ന അന്യവൽക്കരണം, പരിവർത്തനശേഷിയില്ലായ്മ എന്നിവയെല്ലാം പ്രശ്നവൽക്കരിക്കുന്നുണ്ട്. പാർട്ടിപ്രവർത്തനത്തിന് പൊക്കുടനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം കൃത്യമായ ലക്ഷ്യമുണ്ടായിരുന്നു. കർഷകത്തൊഴിലാളികൾ എന്ന നിലയിലുള്ള ഭൗതികപുരോഗതി, പരിവർത്തനശേഷി, സ്വത്വബോധം, ആത്മാഭിമാനം എന്നിവയായിരുന്നു അവ. സാമൂഹികനീതിബോധമായിരുന്നു അതിന്റെ അടിത്തറ. പാർട്ടി ദലിതരായ കർഷകത്തൊഴിലാളികളെ പരിവർത്തനശേഷിയില്ലാത്ത ജനതയാക്കി നിലനിർത്തുകയാണ് ചെയ്യുന്നതെന്ന് പൊക്കുടന് ബോധ്യപ്പെടുന്ന സാമൂഹികസാഹചര്യം പ്രധാനമാണ്. സാമ്പത്തികമായി മാത്രം നിർണയിക്കുന്ന ഒന്നല്ല ദലിത് ജീവിതാവസ്ഥ എന്ന തിരിച്ചറിവാണിത്. ഒരു ഇടതുപക്ഷക്കാരനായ പുലയനെ ഉൾക്കൊള്ളാനൊന്നും പുലയസമുദായം അന്ന് വളർന്നിട്ടില്ലായിരുന്നുവെന്നും അവരെ ഉൾക്കൊള്ളാൻ ഇടതുപക്ഷം ഇന്നും വളർന്നിട്ടില്ലെന്നും തോന്നുന്നു എന്ന പൊക്കുടന്റെ വിചാരം ഇന്ത്യൻ സാഹചര്യത്തിൽ പ്രധാനമാകുന്നുണ്ട്. പാർട്ടിക്കകത്ത് അന്യവൽക്കരിക്കപ്പെടുന്ന സ്വത്വവും സ്വന്തം സമുദായത്തിനകത്ത് അന്യവൽക്കരിക്കപ്പെടുന്ന സ്വത്വവും സവിശേഷമായ ഒരു ധാർമികരാഷ്ട്രീയകർത്തൃത്വത്തിലേക്ക് പ്രവേശിക്കുന്ന ഏതൊരു ദലിതന്റേയും പ്രതിസന്ധിയായി വേണം കാണാൻ. ജാതിനിർമൂലനത്തിലൂടെ മാത്രമേ ഈ അന്യവൽക്കരണം മറികടക്കാനാവുകയുള്ളൂ എന്നതായിരുന്നു അംബേദ്കറുടെ വീക്ഷണം. ദലിതർ ലക്ഷ്യം വയ്ക്കേണ്ട രാഷ്ട്രീയബോധത്തിലായിരുന്നു അംബേദ്കറുടെ ഊന്നൽ.

ഒരു പൗരസമൂഹമായി ഇന്ത്യൻ സമൂഹം മാറാത്തതിന്റെ രാഷ്ട്രീയ അന്യവൽക്കരണം ഏറ്റവും കൂടുതൽ പ്രതികൂലമായി ബാധിക്കുന്നത് ദലിത് ജീവിതാവസ്ഥയെയാണെന്ന് പിൽക്കാല സാമൂഹിക രാഷ്

ട്രീയ ചരിത്രവും വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. ശ്രീനാരായണന്റെ ധർമാധിഷ്ഠിത രാഷ്ട്രീയ ദർശനങ്ങൾക്ക് ഇന്ത്യൻ കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് പാർട്ടിയിൽ ഇടം കിട്ടിയിട്ടില്ലെന്ന ബി. രാജീവന്റെ നിരീക്ഷണം പ്രധാനമാകുന്നത് ഇവിടെയാണ്.[18] ജാതി സൃഷ്ടിക്കുന്ന സ്വത്വബോധം ദലിതരെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ഗുണകരമല്ലെന്ന തിരിച്ചറിവിലേക്കാണ് പൊക്കുടനെ നയിക്കുന്നത്. എന്നാൽ ഇത്തരം പ്രതിനിധാനത്തിൽനിന്ന് ഉയരുന്നവരെപ്പോലും ജാതി സ്വത്വത്തിലേക്ക് അടയാളപ്പെടുത്താനാണ് മുഖ്യധാര പൊതുബോധം ശ്രമിച്ചിട്ടുള്ളത്. ഇന്ത്യൻ പ്രസിഡണ്ട് സ്ഥാനത്തേയ്ക്ക് കെ.ആർ. നാരായണൻ നോമിനേറ്റ് ചെയ്യപ്പെട്ടപ്പോൾ ഇടതുപക്ഷത്തുനിന്നുള്ള പ്രധാന വിമർശനം ഉയർന്ന പോസ്റ്റിൽ ജാതി പരിഗണിക്കരുത് എന്നായിരുന്നു. താഴ്ന്ന ജാതിയെന്ന് വിശഷിപ്പിക്കപ്പെട്ട ഒരാൾ പ്രതിനിധാനത്തിലേക്ക് വരുമ്പോഴാണ് ജാതി പ്രശ്നവൽക്കരിക്കപ്പെടുന്നത് എന്നർത്ഥം. ജാതി മേന്മാബോധത്തിൽനിന്ന് ഇടതുപക്ഷ ദേശീയത വിമുക്തമല്ലെന്നാണ് ഇക്കാര്യം വ്യക്തമാക്കുന്നത്. മാത്രമല്ല ജാതിമേന്മയ്ക്ക് സമൂഹത്തിൽ പൊതുവെയുള്ള സ്വാധീനം പോലും പാർട്ടിയെ വളർത്താൻ ഉപയോഗിക്കാനാവും എന്നു നിർദ്ദേശിക്കുന്ന ഒരു സർക്കുലർ അവിഭക്ത കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് പാർട്ടി 'കാർഡർ' മാർക്കിടയിൽ പ്രചരിച്ചിരുന്നുവെന്ന് കോഴിക്കോട്ടെ ഒരു പ്രമുഖപ്രവർത്തകൻ ഡോ. ഗംഗാധരനോട് പറഞ്ഞതായി അദ്ദേഹം രേഖപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്.[19]

കേരളത്തിന്റെ പൊതുബോധം എഴുപതുവർഷത്തെ ഇടതുപക്ഷദേശീയത പ്രവർത്തനം കൊണ്ടുപോലും രാഷ്ട്രീയവൽക്കരിക്കപ്പെട്ടിട്ടില്ല എന്നാണ് ഇതെല്ലാം കാണിക്കുന്നത്. ജനാധിപത്യസംവിധനത്തിലൂടെ മായാവതി ഭൂരിപക്ഷം നേടി അധികാരത്തിലേറിയപ്പോഴും ഇതേ പ്രശ്നം ഉന്നയിക്കപ്പെട്ടു. മായാവതി നയിക്കുന്ന ബഹുജൻസമാജ് ഒരു ജാതി പാർട്ടിയാണെന്നാണ് മുഖ്യാധാരാമാധ്യമങ്ങളും പ്രചരിപ്പിച്ചത്. സവിശേഷമായി ഒരു കർത്തൃത്വത്തിലേക്ക് ദലിതർ പ്രവേശിക്കുന്നത് ജാതീയമായി മാത്രം പൊതുസമൂഹത്തിന് മുന്നിൽ അവതരിപ്പിക്കുന്ന ഈ പ്രത്യയശാസ്ത്രം തന്നെയാണ് പൊക്കുടന് സ്വാനുഭവം കൊണ്ട് വ്യക്തമായത്. ഈയൊരു വസ്തുത ഉൾക്കൊള്ളുന്നതുകൊണ്ടാണ് 'കണ്ടൽക്കാടുകൾക്കിടയിൽ എന്റെ ജീവിതം' സഫലമായൊരു ആവിഷ്ക്കാരമായി മാറുന്നത് ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ സൂക്ഷ്മാനുഭവങ്ങളെയും കീഴാളരുടെ അന്യവൽക്കരണത്തെയും സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നതുകൊണ്ടാണെന്ന് കെ.കെ. കൊച്ച് അഭിപ്രായപ്പെടുന്നത്.[20] തിരിച്ചറിവിന്റെയും സാമൂഹികമായ ഇടപെടലുകളുടെയും പൊതു വ്യവഹാരത്തിലാണ് പൊക്കുടന്റെ സ്വത്വം നിർവ്വചിക്കപ്പെടുന്നത്. അതാവട്ടെ കേവലവ്യക്തിവാദമല്ല; മറിച്ച് സാമൂഹികമായ വ്യക്തിസത്തകൂടിയാണ്. പൊക്കുടൻ പ്രാദേശികമായി ഉയർത്തിയ ചോദ്യങ്ങൾക്ക് മുകളിലാണ് കേരളത്തിനകത്ത് പില്ക്കാലത്ത് രൂപപ്പെട്ട ആദിവാസികളുടെ ഭൂമിക്കുവേണ്ടിയുള്ള സമരവും, പ്ലാച്ചിമടയിലെ കൊക്കകോള വിരുദ്ധ സമരവും, ചെങ്ങറസമരവും ഉയർന്നുവന്നതെന്നത് യാദൃച്ഛികമല്ല. ഇവയെല്ലാം തന്നെ കേരളത്തിലെ ഇടതുപക്ഷ ദേശീയതയ്ക്ക് പുറത്ത് നടന്ന സമരങ്ങളായിരുന്നു. ജാതിമേന്മാബോധവും വർഗബോധവും സന്ധിക്കുന്ന ചരിത്രസന്ദർഭം തിരിച്ചറിയുന്നിടത്തുനിന്നാണ് പൊക്കുടന്റെ പാരിസ്ഥിതികമായ ഇടപെടലുകൾ പ്രാധാന്യം നേടുന്നത്. ആ അർത്ഥത്തിൽ പുതിയൊരു പാരിസ്ഥിതിക വ്യവഹാരം

കേരളീയ പൊതുമണ്ഡലത്തിനകത്തേയ്ക്ക് തുറന്നുകൊടുക്കുകയാണ് പൊക്കുടൻ.

അധ്വാനവും ജ്ഞാനവും

അധ്വാനപ്രക്രിയയിൽ നിന്നും രൂപമെടുത്തിട്ടുള്ള ജ്ഞാനത്തിന്റെ മൂല്യബോധമാണ് പൊക്കുടന്റെ ചിന്തകളെ ധനാത്മകമാക്കുന്നത്. ഉല്പാദന പ്രക്രിയയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട അറിവ് കൂടുതൽ മൂല്യവത്തും ആധുനികദേശരാഷ്ട്രത്തെ ചലനാത്മകമാക്കുന്നതുമാണെന്ന തിരിച്ചറിവാണ് ഇവിടെ പ്രധാനം. പൊക്കുടൻ നിലമുഴുമ്പോൾ, വിത്തുവിതയ്ക്കുമ്പോൾ ജനിക്കുന്ന ജ്ഞാനം യഥാർത്ഥജീവിത പരിസരവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് വികസിക്കുന്നുണ്ട്. ദലിത് ജീവിതാവസ്ഥയുടെ സാമൂഹികമായ ഉള്ളടക്കം ഉല്പാദനപരമാണ്. അത് വൈയക്തികമാകുന്നതോടൊപ്പം സാമൂഹികവുമാണ്. എന്നാൽ അധ്വാനത്തിന് കിട്ടുന്ന പ്രതിഫലം തുച്ഛമാണ്. മാത്രമല്ല അധ്വാനത്തിന്റെ മഹത്വം അംഗീകരിക്കാത്ത ജാതി-മതബോധവുമാണ് കേരളത്തിൽ നിലനിന്നിരുന്നത്. കാർഷികവൃത്തിയിലേർപ്പെട്ടിരുന്ന ദലിത് ജീവിതാവസ്ഥയുടെ സാമൂഹിക പരിസരമാണിത്. ഇത് ഒരു സമൂഹത്തിന്റെ മൊത്തം ജീവിതത്തെ അന്യവൽക്കരിക്കുകയാണുണ്ടായത്. ഈ അന്യവൽക്കരണം മൂന്ന് തലങ്ങളിൽ നടക്കുന്നതായി കാഞ്ച ഐലയ്യ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്.

1. ഗ്രാമീണ ഉല്പാദനം വിപണം എന്നിവയിൽ നിന്നുള്ള അന്യവൽക്കരണം.

2. ഗ്രാമത്തിലെ സാമൂഹ്യ മുഖ്യാധാരയിൽ നിന്നുള്ള അന്യവൽക്കരണം.
3. തങ്ങളിൽ നിന്നുതന്നെയുള്ള അന്യവൽക്കരണം.[21] വർഗപരമായ അന്യവൽക്കരണവുമായി തട്ടിച്ചു നോക്കുമ്പോൾ എത്രയോ സൂക്ഷ്മവും സങ്കീർണ്ണവുമാണ് ഇതെന്ന് കാഞ്ച ഐലയ്യ തുടർന്നു എഴുതുന്നുണ്ട്.

പൊക്കുടൻ ഈ അന്യവൽക്കരണത്തെ മറിക്കടക്കുന്നത് സ്വന്തം അധ്വാനത്തെ പ്രകൃതിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ശാസത്രീയവും യുക്തിനിഷ്ഠവുമായ ജ്ഞാനത്തെ വീണ്ടെടുത്തുകൊണ്ടാണ്. ഈ വീണ്ടെടുപ്പ് തന്റെ ജീവിതത്തെ സംഘർഷാത്മകവും സമരാധിഷ്ഠിതമാകുമ്പോഴും അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രത്യാശ ശക്തവും വിശാലവുമായ മാനവികബോധത്തെകൂടി ലക്ഷ്യം വെയ്ക്കുന്നു.

അധ്വാന പ്രക്രിയയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടുതന്നെ അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചിന്തയും നിലനിൽക്കുന്നതുകൊണ്ടാണ് അധ്വാനത്തെ ചൂഷണം ചെയ്യുന്ന സവർണ്ണസംസ്കാരത്തെ പൊക്കുടന് തിരിച്ചറിയാനാവുന്നത്. ഇത് ഒരർത്ഥത്തിൽ ഞാൻ ചിന്തിക്കുന്നു അതിനാൽ ഞാൻ നിലനിൽക്കുന്നു എന്ന ദക്കാർത്തിയൻ ചിന്തയിൽനിന്നുള്ള വിച്ഛേദമായി മാറുന്നു. ഞാൻ അധ്വാനിക്കുകയും ചിന്തിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു എന്നിടത്താണ് പൊക്കുടന്റെ ആത്മാഖ്യാനം ആധുനികതയുടെ വ്യവഹാരമാതൃകകളെ തഴയുന്നത്. ദലിത്‌വ്യവഹാര മാതൃകയുടെ അടിസ്ഥാനം തന്നെ ഈയൊരു രാഷ്ട്രീയ കർത്തൃത്വത്തെയാണ് ലക്ഷ്യം വെയ്ക്കുന്നത്. പൊക്കുടന്റെ ജീവിതം ഈയൊരു തിരിച്ചറിവിലൂടെ കടന്നുപോകുമ്പോഴാണ് ചരിത്രമായിത്തീരുന്നത്. കണ്ടൽചെടികളെകുറിച്ചും ഔഷധ വീര്യമുള്ള മീനുകളെ[22] കുറിച്ചുമുള്ള പൊക്കുടന്റെ അറിവ് അധ്വാനപ്രക്രിയയുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തിയാണ് കാണേണ്ടത്. പൊക്കുടൻ ഈ തിരിച്ചറിവിനെ ഇങ്ങനെയാണ് അവതരിപ്പിക്കുന്നത്.

പുഴയും കൈപ്പാടും തോടും മീനും പുഴജീവികളും നമ്മുടെ കൗതുകകരമായ സമ്പത്താണെന്ന അനുഭാവപൂർണ്ണമായ സമീപനം നമ്മുടെ പ്രാദേശിക ഭരണകൂടങ്ങൾക്കില്ല. സ്വന്തം അനുഭവങ്ങളിൽ നിന്നും സാധാരണ ജനങ്ങൾ ആർജിച്ചെടുക്കുന്ന തിരിച്ചറിവാകട്ടെ അംഗീകരിക്കപ്പെടുന്നുമില്ല. പ്രാദേശികമായ അിറിവിനെയും സമ്പത്തിനെയും കാണാൻ പ്രാപ്തിയുള്ള ഒരു ജനതയാകട്ടെ പ്രഖ്യാപിതമായ അധികാരഘടനയ്ക്കു പുറത്താണുതാനും. എന്തു തന്നെയായാലും പുഴ ജീവികളിൽ വലിയൊരു വിഭാഗത്തിന് വംശനാശം സംഭവിച്ചുവെന്നതാണ് സത്യം.[23] കഠിനമായ അധ്വാനത്തിലൂടെയും പ്രകൃതിയമുമായുള്ള സക്രിയമായ ബന്ധത്തിലൂടെയും സ്വായത്തമാക്കുന്ന അറിവുകളാണ് പ്രധാനമെന്നും അതാണ് ജീവിതത്തെ മുന്നോട്ടു നയിക്കുന്നതെന്നുമുള്ള കാഴ്ചപ്പാടാണ് ഇവിടെ വികസിക്കുന്നത്.

അധ്വാനത്തിന് മീതെ വിശ്രമ ചിന്തയെയും മന്ത്രോച്ചാരണത്തെയും പ്രതിഷ്ഠിച്ചുകൊണ്ടാണ് സവർണ ഭാവുകത്വം ഇന്ത്യക്കകത്ത് അടിസ്ഥാനജനതയെ ഇന്ന് കീഴ്പെടുത്തികൊണ്ടിരിക്കുന്നത്. ഇതിനെതിരെയുള്ള പ്രത്യയശാസ്ത്രാവബോധമാണ് രൂപപ്പെട്ടുവരേണ്ടതെന്ന ദർശനമായാണ് അധ്വാന പ്രക്രിയയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട അറിവുകളെ തിരിച്ചുപിടിച്ചുകൊണ്ട് പൊക്കുടൻ നടത്തുന്നത്. കണ്ടൽക്കാടുകൾക്കിടയിൽ എന്റെ ജീവിതം, എന്റെ ജീവിതം എന്നീ ആത്മാഖ്യാനങ്ങളും ചൂട്ടാച്ചി എന്ന പുഴ ജീവികളെക്കുറിച്ചുള്ള പൊക്കുടന്റെ ഓർമ്മ പുസ്തകവും ഈയർത്ഥത്തിൽ അധ്വാനത്തിന്റെ മഹത്വം കൂടി സ്ഥാപിക്കുന്നുണ്ട്. വാക്കുകൾക്ക് പച്ച മണ്ണിന്റെയും പച്ച മീനിന്റെയും പുതുനെല്ലിന്റെയും മണം വരുമ്പോൾ അത് എത്ര മേൽ വ്യത്യസ്തമായിരിക്കും എന്ന ഭൗതികമായ തിരിച്ചറിവ് [24] നൽകാൻ പൊക്കുടന്റെ ആഖ്യാനം ശ്രമിക്കുന്നു. ഭക്ഷണസംസ്കാരത്തിന്റെ കാര്യത്തിൽ പോലും അതിശക്തമായ സാംസ്കാരികാധിനിവേശം നടക്കുന്ന കേരളത്തിന്റെ സാമൂഹിക സാഹചര്യത്തിൽ പൊക്കുടൻ ഈ കൃതികളിലൂടെ പ്രശ്നവൽക്കരിക്കുന്ന വ്യവഹാരമാതൃകകൾ അനുഭവത്തെ നോക്കിക്കാണാൻ പുതിയൊരു രീതിശാസ്ത്രം കൂടി മുന്നോട്ടുവെയ്ക്കുന്നു. അനുഭവാധിഷ്ഠിത അറിവാണ് സ്വത്വ രൂപീകരണത്തിലും രാഷ്ട്രീയകർത്തൃത്വത്തിലും പ്രാധാന്യം വഹിക്കുന്നതെന്ന കാഴ്ചപ്പാടാണിത്.

ദലിത്‌ജീവിതാവസ്ഥയും മത ദൈവവ്യവഹാരവും

ദലിത് ജീവിതാവസ്ഥയിൽനിന്നുള്ള മോചനത്തിന് മതങ്ങളോ, മതങ്ങൾ വാഴ്ത്തുന്ന ദൈവങ്ങളോ പര്യാപ്തമല്ലെന്ന പാഠമാണ് പൊക്കുടന്റെ പ്രായോഗികമായ അറിവിന്റെ അടിസ്ഥാനം. പില്ക്കാലത്ത് ബുദ്ധൻ, അയ്യങ്കാളി, അംബേദ്കർ എന്നിവരെ വായിച്ചും കേട്ടറിഞ്ഞും ഈ ബോധം ദൃഢപ്പെടുന്നുണ്ട്. താനുൾക്കൊള്ളുന്ന ജനതയുടെ ആവാസവ്യവസ്ഥയും, അതിന്റെ ഭാഗമാകുന്ന മനുഷ്യരുമായുള്ള ബന്ധവുമാണ് മതത്തിന്റെയും ദൈവത്തിന്റെയും വ്യവ

ഹാരങ്ങളെ പുനർനിർവചിക്കാനും സ്വജീവിതം കൊണ്ട് അതിഭൗതികമായ സത്തയെ നിരസിക്കാനും അദ്ദേഹത്തിന് കഴിയുന്നത്. ആത്മാഭിമാനബോധവും എന്തിനെയും നേരിടാനുള്ള ഇച്ഛാശക്തിയും അതിലുപരി സാമൂഹികനീതിബോധവുമാണ് ഇതിന്റെ അടിസ്ഥാനമാകുന്നതെന്ന് ആത്മാഖ്യാനം സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നു. അടിസ്ഥാനപരമായ ഒരു വിധേയത്വ വിരുദ്ധതാബോധം പ്രകൃതിയുമായുള്ള സജീവമായ ബന്ധത്തിൽ നിന്ന് പൊക്കുടൻ സ്വായത്തമാക്കുന്നുവെന്നർത്ഥം.

ഗോത്രപരവും ജാതിനിഷ്ഠവുമായ ദൈവസങ്കല്പത്തിൽ നിന്നുള്ള പരിണാമം പൊക്കുടൻ സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. ധർമദൈവമാണ് ദലിതുകളുടെ കുലദൈവം എന്ന സങ്കല്പം ഭൗതികമായ തിരിച്ചറിവിന്റെ ഭാഗമായാണ്. 'കാർണോരാണല്ലോ ധർമദൈവം' എന്ന് തോറ്റ പാട്ടിനെ മുൻ നിർത്തി പൊക്കുടൻ പറയുന്നുണ്ട്.[25] മരണപ്പെട്ട കാരണവൻമാരെ ഓർമിക്കുക എന്നതിൽനിന്ന് ഭിന്നമായി അതിഭൗതികസത്തയുമായി അതിന് ബന്ധമില്ല. 'ചാത്തോറകോലം'[26] എന്ന തെയ്യത്തെ കെട്ടിയാടുന്നതിലൂടെയാണ് കാരണവൻമാർ സ്മരിക്കപ്പെടുന്നത്. കെട്ടിയാടുന്ന തെയ്യക്കാരൻ പ്രധാനമായും അന്വേഷിക്കുക ജീവിച്ചിരിക്കുന്നവരുടെ ദൈന്യാനുഭവങ്ങളാണ്. കുടുംബബന്ധവും വ്യക്തിബന്ധവും കെട്ടുറപ്പുള്ളതാക്കുക എന്നതാണ് ഈ തെയ്യത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം. നിരന്തരമായ അധ്വാനത്തിനും കഷ്ടപ്പാടിനും ഇടയ്ക്ക്, അച്ഛന്റെ മരണശേഷം കാരണവൻമാർക്ക് വിളക്ക് കത്തിക്കുക എന്ന ചടങ്ങ് നിന്നുപോയതായി പൊക്കുടൻ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. മാത്രമല്ല, ഈയൊരു അനുഷ്ഠാനത്തിൽ പ്രത്യേകിച്ചൊന്നും കാണാനും അദ്ദേഹത്തിന് സാധിച്ചില്ല.[27] മതത്തെയും അതുമായി ബന്ധപ്പെട്ട പൊക്കുടന്റെ യോജിപ്പുകൾക്കും വിയോജിപ്പുകൾക്കും ജീവിതാവസ്ഥയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് കൂടുതൽ വ്യക്തത കൈവരുന്നുണ്ട്. പ്രകൃതിയിൽ വിശ്വസിക്കുന്ന ഒരാൾക്ക് മറ്റൊരു വിശ്വാസത്തിന്റെയും ആവശ്യമില്ലെന്ന് പൊക്കുടന് അറിയാം. ഈ അിറവാണ് കാവ്- ക്ഷേത്ര പാരമ്പര്യ വ്യവഹാരങ്ങളിൽ നിന്ന് മാറിനിൽക്കാൻ പ്രചോദിപ്പിക്കുന്നത്.

രാവും പകലും കയ്പ്പാട്ടിലും കളപ്പൊരയിലും ജീവിക്കുന്ന പുലയനെന്ത് മതമാണുള്ളത്[28] എന്ന പൊക്കുടന്റെ മറുചോദ്യം ലളിതമാണെങ്കിലും ചരിത്രപരമായി ഏറെ പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്നതാണ്. മതത്താൽ നയിക്കപ്പെടുന്നവരല്ല ദലിതരെന്ന ചരിത്രയാഥാർത്ഥ്യം ഇതിലുൾക്കൊള്ളുന്നുണ്ട്.[29] ജാതീകൃതമായ അസമത്വങ്ങളിൽ നിന്ന് രക്ഷനേടാൻ സ്വന്തം സമുദായത്തിൽ നിന്ന് ഏറെ പേർ ക്രിസ്തുമതം സ്വീകരിച്ചുവെന്നും അവരുടെ ജീവിതാവസ്ഥയിൽ മാറ്റമൊന്നും ഉണ്ടായിട്ടില്ലെന്നും സ്വാനുഭവത്തെ മുൻനിർത്തി പൊക്കുടൻ പറയുന്നുണ്ട്. 'ചിറക്കൽ പുലയമിഷൻ വരുന്നതോടുകൂടിയാണ് പുലയർക്കിടയിൽ ക്രിസ്തുമതത്തിന് സ്വാധീനമുണ്ടായത്. അവർ ഒന്നടങ്കം വേറൊരു മതത്തിന്റെയും സംസ്കാരത്തിന്റെയും അടയാളങ്ങൾ സ്വീകരിച്ച് തങ്ങൾക്ക് നിഷേധിച്ച സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ മധുരം നുകർന്നു. കൈറോണി അച്ചനും ടഫറേൽ അച്ചനും ളോഹക്കീശയിൽ നിറയെ മിഠായിയുമായി ചാളപ്പുരകളിൽ വന്ന് കുട്ടികൾക്കും മുതിർന്നവർക്കും നൽകി. മിഠായിക്കുപുറമേ ഒളിപ്പിച്ചുവെച്ച കൊന്തയും. കൊന്തയിട്ട് കുർബാന ചൊല്ലിയ പുലയൻ നസ്രാണിയായി. എന്റെ പെങ്ങൾ രാധ ക്രിസ്തുമതം സ്വീകരിച്ച് ത്രേസ്യയായി. അവളുടെ കെട്ടിയോൻ വെള്ളേൻ തോമസ് എന്ന പേര് സ്വീകരിച്ചു. ഞാൻ അവരെ കാണാറുണ്ട്. എനിക്കവരോട് സ്നേഹം തന്നെ.[30] മതത്തിന്റെ നുകത്തിൽകെട്ടിവെച്ചാൽ തീരുന്നവയല്ല മനുഷ്യരുടെ പ്രശ്നങ്ങൾ എന്ന പൊക്കുടന്റെ പ്രായോഗികമായ അറിവ് ദലിത് ജീവിതാവസ്ഥയിൽ നിന്നുള്ള ഉൾക്കാഴ്ചയുടെ ഫലമാണ്. അയ്യങ്കാളിയും പൊയ്കയിൽഅപ്പച്ചനും, അംബേദ്കറും ആധുനിക വിദ്യാഭ്യാസവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടാണ് ഇതിനെ കാണുന്നത്. വിദ്യാഭ്യാസത്തിലൂടെ ആർജിച്ചെടുക്കുന്ന ജ്ഞാനവും രാഷ്ട്രീയാവബോധവും ജനതയുടെ കർത്തൃത്വത്തെ മാറ്റിപണിയും എന്ന് തന്നെയാണ് അതിന്റെ അടിസ്ഥാനം. ക്ഷേത്രപ്രവേശന വിളംബരത്തിനുശേഷം (1936)അയ്യങ്കാളി ഒരിക്കലും പത്മനാഭപുരം ക്ഷേത്രം സന്ദർശിക്കുകയുണ്ടായിട്ടില്ല. ക്ഷേത്രപ്രവേശനം ദലിത് വിമോചനവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് കാണാൻ അദ്ദേഹത്തിനായില്ല.[31] വിദ്യാഭ്യാസത്തെ സാമൂഹിക സാംസ്കാരിക മൂലധനമായി മാറ്റണമെന്നായിരുന്നു അയ്യങ്കാളിയുടെ ലക്ഷ്യം.

മതമെന്ന സ്ഥാപനത്തെ പ്രശ്നവൽക്കരിക്കുന്നതിലൂടെ തന്റെ മത-ദൈവ സങ്കല്പത്തെകൂടി വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. അദ്ദേഹം പറയുന്നു: മനുഷ്യദൈവങ്ങളിൽ എനിക്ക് വിശ്വാസമില്ല. പ്രകൃതിയും ജനങ്ങളും സത്യവും നീതിയുമാണ് എന്റെ ദൈവങ്ങൾ. ഈ വിശ്വാസം കൊണ്ട് എനിക്ക് ഇതുവരെ അപകടമൊന്നും ഉണ്ടായിട്ടില്ല.[32] ആൾ ദൈവങ്ങൾക്ക് പ്രാധാന്യം കൈവരുന്ന കേരളീയ പശ്ചാത്തലത്തിൽ പൊക്കുടന്റെ ദർശനത്തിന് പ്രായോഗികമായ ഉൾക്കാഴ്ച കൈ

വരുന്നു. മനുഷ്യദൈവങ്ങൾ എങ്ങനെയെല്ലാമാണ് സാധാരണ മനുഷ്യരെ കർത്തൃത്വമില്ലാതാക്കുന്നത് എന്ന സൂചന ഇതുൾക്കൊള്ളുന്നു. ഭക്തിയും വീരാരാധനയുമാണ് ഇന്ത്യൻ ജനാധിപത്യത്തിന്റെ അടിത്തറയെ തകർക്കുന്നത് എന്ന അംബേദ്കറുടെ നിരീക്ഷണവുമായി പൊക്കുടന്റെ പ്രായോഗിക ദർശനം ഒത്തുപോകുന്നത് അവയുൾക്കൊള്ളുന്ന വിമോചനാത്മകതകൊണ്ടാണ്.

അറിവിനെ കേന്ദ്ര സ്ഥാനത്തിലേക്ക് പ്രതിഷ്ഠിച്ചുകൊണ്ട് അതിഭൗതികമായദൈവസങ്കല്പം എത്ര മാത്രം മനുഷ്യവിരുദ്ധമാണെന്നുകൂടി പൊക്കുടൻ തിരിച്ചറിയുന്നുണ്ട്. ജീവിതാനുഭവങ്ങളെയും അതിൽനിന്ന് സൃഷ്ടിച്ചെടുക്കുന്ന ശാസ്ത്രീയവും യുക്തിനിഷ്ഠവുമായ അറിവുമാണ് ദലിത് ജീവിതാവസ്ഥയെ നിർണയിച്ചു പോന്നിട്ടുള്ളതെന്ന ഭൗതികസത്യത്തെയാണ് പൊക്കുടന്റെ ആത്മാഖ്യാനങ്ങൾ സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നത്. ചതുപ്പുകളാലും കൈപ്പാടുകളാലും ചുറ്റപ്പെട്ട ആവാസവ്യവസ്ഥയിൽ ഇടപ്പെട്ടപ്പോഴുണ്ടായ തിരിച്ചറിവാണ് തന്നെ കണ്ടൽചെടികൾ വെച്ചുപിടിപ്പിക്കാൻ പ്രേരിപ്പിച്ചതെന്നും കണ്ടൽചെടികളാണ് ആവാസവ്യവസ്ഥയെയും മനുഷ്യബന്ധങ്ങളെയും സംരക്ഷിച്ചതെന്നുമുള്ള ഭൗതികമായ അറിവ്, ദേശരാഷ്ട്രത്തിന്റയും ജനാധിപത്യസംവിധാനത്തിന്റെയും വ്യവഹാരമായി മാറേണ്ടതുണ്ട്. ഇത്തരമൊരു മാറ്റം പ്രതീക്ഷിക്കുന്നിടത്താണ് പൊക്കുടന്റെ ജീവിതദർശനം അർത്ഥവത്തായിത്തീരുന്നത്. മാത്രമല്ല, ധർമശാസ്ത്രപരവും നീതിനിഷ്ഠവുമായ ഒരു സമീപനം ആന്തരിക സത്തയാകുന്നിടത്താണ് കല്ലേൻ പൊക്കുടന്റെ രാഷ്ട്രീയ ദർശനം പ്രാദേശികമായും അന്താരാഷ്ട്രതലത്തിലും പ്രാധാന്യം നേടുന്നത്. സ്വയം നവീകരണത്തിന്റെ ചരിത്രപാഠം അതുൾക്കൊള്ളുന്നുവെന്നർത്ഥം.

കുറിപ്പുകൾ

1. Raj Kumar. Dalit Personal narratives, orient Blakswan, 2010, pp.157-210.
2. 1907 ൽ അയ്യങ്കാളി നടത്തിയ ഒരുവർഷം നീണ്ടുനിന്ന കാർഷികസമരത്തിന്റെ ഫലമായി ദലിത് വിദ്യാർത്ഥികൾക്ക് സ്കൂളിൽ പ്രവേശനം അനുവദിച്ചുകൊണ്ട് തിരുവിതാംകൂർ സർക്കാർ ഉത്തരവ് പുറപ്പെടുവിച്ചു. എന്നാൽ സവർണ മേധാവിത്വം ഈ ഉത്തരവ് നടപ്പിലാക്കാൻ സമ്മതിച്ചില്ല. 1911 ൽ അയ്യങ്കാളി ശ്രീമൂലം പ്രജാസഭയിൽ അംഗമായപ്പോൾ പ്രധാനമായും വാദിച്ചത് കീഴാളജനതയുടെ വിദ്യാഭ്യാസ പ്രവേശനത്തിനാണ്. 1914 ൽ ഇതിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ അധ:സ്ഥിതരിൽപ്പെട്ട കുട്ടികളെ എല്ലാ സ്കൂളുകളിലും പ്രവേശിപ്പിക്കണമെന്ന് പറഞ്ഞുകൊണ്ട് വീണ്ടും ഉത്തരവിറക്കി. ഇതിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ പുലയകുട്ടികളെ അയ്യങ്കാളിയുടെ നേതൃത്വത്തിൽ സ്കൂൾ പ്രവേശനത്തിന് ശ്രമിച്ചത് വീണ്ടും സാമൂഹിക പ്രശ്നമായി. ഇതിനെ തുടർന്നുണ്ടായ സമരമാണിത്. കൊല്ലവർഷം 1909 ൽ നടന്ന സമരമായതിനാൽ ഈ പേരിട്ടു. രാധാകൃഷ്ണൻ ആർ, കേരളത്തിലെ നവോത്ഥാനസമരങ്ങൾ, മാളൂബൻ പബ്ളിക്കേഷൻസ്, അറയൂർ, 2010, പുറം, 66 കാണുക.
3. ദലിത് സാംസ്കാരിക പഠനങ്ങൾ ഈ പ്രശ്നത്തെയാണ് ചർച്ചക്ക് വിധേയമാക്കിയിട്ടുള്ളത്. ഇന്ത്യയുടെ മറ്റ് പ്രദേശങ്ങളിൽനിന്ന് ഭിന്നമായി കേരളത്തിൽ ബ്രാഹ്മണിസ്റ്റ് പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ പ്രചാരകരായത് നായർ വിഭാഗമാണെന്നും നായർ അധീശത്വബോധവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടാണ് മലയാളി ദേശീയത മുഖ്യധാരയിൽ പ്രതിഷ്ഠിക്കപെട്ടതെന്നുമുള്ള ദലിത് വിമർശനം പ്രധാനമാണ്. ഈ അർത്ഥത്തിൽ നവോത്ഥാന പ്രക്രിയ ദലിതർ ഉൾപ്പെടെയുള്ള ആദിവാസി-ന്യൂനപക്ഷ വിഭാഗങ്ങളുടെ ജ്ഞാനത്തെ ഉൾക്കൊള്ളാതെ പോവുകയാണുണ്ടായത്. Dasan. M (ed), The Oxford India Anthology of Malayalam Dalit Writing, Oxford University Press, New Delhi, 2012, pp.XIII-XXIII.
4. ഇളയിടം സുനിൽ പി, കേരളീയ നവോത്ഥാനവും ഇടതുപക്ഷവും വിമർശനാത്മക പരിപ്രേക്ഷ്യത്തിന്റെ ആവശ്യകത, നവോത്ഥാനത്തിന്റെ തിരിച്ചു പോക്കും ജനാധിപത്യ കടമകളും, (എഡി) ജെയിംസ് പി. ജെ, മാസ്സ് ലൈൻ പബ്ലിക്കേഷൻസ് എറണാകുളം, 2011, പുറം, 30-53. ബി. രാജീവൻ, നവവരേണ്യ മേധാവിത്വവും കീഴാളസ്വാധികാരവും, പുറം, 54-57. നൂറ്റാണ്ടുകളായി കൊടിയ ദാരിദ്ര്യവും അപമതിക്കും പീഡനത്തിനും ഇരയാക്കപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഗ്രാമീണരും ആദിവാസികളും ദലിതരും അടങ്ങുന്ന കീഴാളരുടെ രാഷ്ട്രീയ കർത്തൃത്വം എന്ന യാഥാർത്ഥ്യത്തെ നവവരേണ്യാധിപത്യവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്ന സംഘർഷാത്മക ബന്ധത്തിന്റെ രൂപങ്ങളെ തിരിച്ചറിയണമെന്ന് ബി. രാജീവനും, ആധുനികരണത്തിന്റെ ഭാരതീയ- കേരളീയ സന്ദർഭത്തിൽ ആധിപത്യയുക്തി പ്രവർത്തിച്ചത് ബ്രാഹ്മണിക മൂല്യവ്യവസ്ഥയുമായുള്ള ഒത്തുതീർപ്പുകളിലൂടെയാണെന്ന് സുനിൽ പി. ഇളയിടവും തിരിച്ചറിയുന്നുണ്ട്.
5. കല്ലേൻപൊക്കുടൻ. എന്റെ ജീവിതം, ഡി.സി.ബി. കോട്ടയം, 2010, പുറം. 23-24.

6. കല്ലേൻപൊക്കുടൻ. കണ്ടൽക്കാടുകൾക്കിടയിൽ എന്റെ ജീവിതം, മീഡിയ മാജിക്, പഴയങ്ങാടി, 2002, പുറം. 33
7. കല്ലേൻപൊക്കുടൻ. എന്റെ ജീവിതം, ഡി.സി.ബി. കോട്ടയം, 2010, പുറം. 15.
8. കല്ലേൻ കുണ്ടൻ: പൊക്കുടനിൽ രാഷ്ട്രീയാവബോധം വളർത്തിയത് കല്ലേൻ കുണ്ടനായിരുന്നു. നീതിയുടെ പക്ഷത്തു നിൽക്കാൻ പ്രേരിപ്പിച്ച ഇദ്ദേഹം തീവ്ര സമുദായസ്നേഹിയും ധൈര്യശാലിയുമായിരുന്നു.
9. Rammohan, K.T. Tales of Rice Kuttanad, South west India, centre for Development studies, Thiruvananthapuram, 2006, pp.28-34.
10. അതേ പുസ്തകം. pp.41

കല്ലേൻ പൊക്കുടൻ. എന്റെ ജീവിതം, പുറം. 28.

11. 1952 ലെ ഇലക്ഷനുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് മുതലാളി കോൺഗ്രസിന് വോട്ടുചെയ്യണമെന്ന് വീട്ടിൽ വന്നു പറഞ്ഞപ്പോൾ പൊക്കുടന്റെ മറുപടി ഇങ്ങനെയായിരുന്നു. 'വോട്ട് ചെയ്യാൻ പറയാൻ നിങ്ങൾക്കെന്താ അധികാരം, വോട്ട് സ്വന്തം ഇഷ്ടത്തിന് ചെയ്യാനുള്ളതെന്നായിരുന്നു ഞാനറിഞ്ഞത്'. ഇതറിഞ്ഞ അച്ഛൻ പൊക്കുടനെ വീട്ടിൽ നിന്ന് പുറത്താക്കുന്നു. എന്റെ ജീവിതം പുറം, 47-48.
12. രാഷ്ട്രീയമായി അധികശതമാനം ഈഴവ സമുദായങ്ങളും കോൺഗ്രസിനെ പിന്തുണച്ചപ്പോൾ സാമൂഹിക മാറ്റത്തിനായി കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് പാർട്ടിയുടെ ശക്തികേന്ദ്രം ദലിതുകളായിരുന്നുവെന്ന് ടി.വി.സത്യമൂർത്തി വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. India since Independence, Vol.I, Ajanata Publications, 1985, pp. 174-175.
13. കല്ലേൻ പൊക്കുടൻ. എന്റെ ജീവിതം, പുറം. 42
14. അതേ പുസ്തകം, പുറം. 56.
15. പൊക്കുടൻ. അവകാശങ്ങളെകുറിച്ചാണ് ആനുകൂല്യങ്ങളെകുറിച്ചല്ല നാം പറയേണ്ടത്, അഭിമുഖം ഷീബ പി, ധന്യ എം.എസ്, ഫീവറിഷ് വേൾഡ്,. മലപ്പുറം, ഗവ: കോളേജ്, മാഗസിൻ, 2003, പുറം,104. ഇഷ്ടദാനബില്ല് ഭൂപരിഷ്കരണം കൊണ്ട് ഉദ്ദേശിച്ചതെല്ലാം ഇല്ലാതാക്കി എന്ന വിമർശനമാണ് പൊക്കുടൻ നടത്തുന്നത്. എന്റെ ജീവിതം-പുറം. 82-84 കാണുക.
16. ഏഴോം കോലക്കേസ്: ചെമ്മീൻ ബണ്ടിനകത്തെ കൃഷിസ്ഥലത്തേയ്ക്ക് കയറുന്ന മത്സ്യവും ചെമ്മീനും പിടിക്കാനുള്ള അവകാശം കൃഷിത്തൊഴിലാളികളായ ദലിതർക്കായിരുന്നു. കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് പ്രസ്ഥാനം ഏഴോം പഞ്ചായത്തിൽ സജീവമാകുന്നതോടെ മുതലാളിമാർ ഈ അവകാശത്തിനെതിരായി. ഇതിനെ തകർക്കാനും നേതൃത്വം നൽകിയ കല്ലേൻ പൊക്കുടനെ വകവരുത്താനുമായി മുതലാളിമാർ തീരുമാനിച്ചു. ഏഴു വാടകഗുണ്ടകളെ ഇതിനായി മുതലാളിമാർ വരുത്തി. ചെമ്മീൻ പിടുത്തം നിന്നു. ജനങ്ങൾ പേടിച്ചു. ഇതിനെതിരെ പാർട്ടിക്കാർ സംഘം ചേരുകയും ഗുണ്ടകളെ കണ്ടുപിടിച്ച് അവരെ പറഞ്ഞു വിടാൻ തീരുമാനിക്കുകയും ചെയ്തു. 400 പേരടങ്ങുന്ന സംഘം ഒന്നിച്ചുനിന്ന് അവരെ എതിരിട്ടു. ഈ അവസരത്തിൽ ഏഴു പേരിൽ ഒരാൾ ചതുപ്പിലേക്ക് വീഴുകയും മരണപ്പെടുകയും ചെയ്തു. ഏഴോം കൊലക്കേസിലെ മൂന്നാം പ്രതിയായ കല്ലേൻ പൊക്കുടനേയും നാലാം പ്രതി മൊയ്തുവിനെയും കണ്ടുകിട്ടിയാൽ വെടിവെയ്ക്കാൻ ആഭ്യന്തര മന്ത്രിയായിരുന്ന കെ. കരുണാകരന്റെ ഓഫീസിൽനിന്ന് തളിപറമ്പ് സർക്കിൾ ഉൻസ്പെക്ടർ ഫോൺ വന്നു. ഈ കേസുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് ആറുമാസം ഒളിവിലും നാല് മാസം ജയിലിലുമായി പൊക്കുടൻ കഴിഞ്ഞു.
17. എന്റെ ജീവിതം പുറം. 85-113.
18. രാജീവൻ, ബി. വാക്കുകളും വസ്തുതകളും, ഡി.സി.ബി, കോട്ടയം, 2009, പുറം 249-258.
19. ഗംഗാധരൻ, എം. (ഡോ). ഇനിയും നശിച്ചിട്ടില്ലാത്ത ജാതിവ്യവസ്ഥ, ഭാഷാപോഷിണി, ഫെബ്രുവരി, 1996 പുറം.9.
20. കൊച്ച്, കെ.കെ. ആത്മാന്ധതയുടെ അർത്ഥതലങ്ങൾ, ദലിതപാതകൾ, സൈൻ ബുക്സ്, തിരുവനന്തപരും, 2006, പുറം.49.
21. ഐലയ്യ കാഞ്ച. ഞാനെന്തു കൊണ്ടൊരു ഹിന്ദുവല്ല, (വിവ) സഞ്ജീവ് എസ്, സംവാദം, തിരുവനന്തപുരം, 2001, പുറം.109.
22. കല്ലേൻ പൊക്കുടൻ. ചൂട്ടാച്ചി, പുഴജീവികളെക്കുറിച്ചുള്ള പൊക്കുടന്റെ ഓർമ്മകൾ, ഡി.സി. ബുക്സ്, 2010.
23. അതേ പുസ്തകം, പുറം. 78.
24. കണ്ടൽക്കാടുകൾക്കിടയിൽ എന്റെ ജീവിതം, പുറം. 30.
25. എന്റെ ജീവിതം, പുറം. 180.
26. ചത്തോറകോലം: കണ്ണൂർ കാസർഗോഡ് ജില്ലയിലെ പുലയർക്കിടയിൽ നിലനിന്ന തെയ്യക്കോലമാണ്. പൊതുവെ കേരളത്തിലെ ദലിതുകളുടെ ഇടയിൽ നിലനിന്നുപോരുന്ന ഒരു ആരാധനാരീതിയെന്നത് പൂർവ്വികരെ സ്മരിക്കുക എന്നതാണ്. അതിഭൗതികമായ ഒരു ദൈവത്തെ സങ്കല്പിക്കുന്ന രീതി അവരുടെ ജീവിതാവസ്ഥയിൽ ഉണ്ടായിരുന്നില്ലെന്നർത്ഥം. വർഷത്തിലൊരിക്കൽ കാവുകളിലോ, കുടുംബപരിസരത്തോ വച്ച് നടക്കുന്ന ഒരാരാധനാരീതിയായി ഇത് നിലനിന്നു. ആധുനികതയുടെ ഭാഗമായി ശാസ്ത്രീയബോധവും ജീവിതരീതിയും ചത്തുപോയവരെ കാണുക എന്ന

അയുക്തികത ചോദ്യം ചെയ്യുന്നുണ്ട്. ആനന്ദൻ പി, ചാത്തോറ കോലം, കണ്ടൽക്കാടുകൾക്കിടയിൽ എന്റെ ജീവിതം, പുറം. 108 കാണുക.

27. എന്റെ ജീവിതം, പുറം. 180.
28. കല്ലേൻ പൊക്കുടൻ. അവകാശങ്ങളെക്കുറിച്ചാണ്, ആനുകൂല്യങ്ങളെക്കുറിച്ചല്ല നാം പറയേണ്ടത്, അഭിമുഖം, ഷീബ പി, ധന്യ എം.എസ്. ഫിവറിഷ് വേൾഡ്, ഗവ. കോളേജ് മാഗസിൻ, മലപ്പുറം, പുറം, 105.
29. കൂടുതൽ ഗവേഷണപ്രാധാന്യം അർഹിക്കുന്ന ഒരു മേഖലയാണിത്. ഒരു മതത്തിന്റെയും ഭാഗമല്ലാത്ത ജനത പില്ക്കാലത്ത് മതം സ്വീകരിക്കുകയാണുണ്ടായത്. ഇസ്ലാമതവും ക്രിസ്തുമതവും കേരളത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ജാതീകൃതമായ അസമത്വങ്ങളെ മറികടക്കാനുള്ള മാർഗ്ഗമായിട്ടാണ് ദലിതർ കണ്ടത്. അതുകൊണ്ടു തന്നെ പില്ക്കാലത്ത് ഈ മതങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് ദലിത് മതവ്യവഹാരവും രൂപപ്പെടുന്നുണ്ട്. ക്രിസ്തുമതവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് പൊയ്കയിൽ അപ്പച്ചൻ സ്ഥാപിച്ച പ്രത്യക്ഷരക്ഷാദൈവസഭ അത്തരത്തിലുള്ള ഒന്നാണ്. ജാതിവ്യവസ്ഥയെ ഇല്ലാതാക്കാൻ കേരളത്തിൽ ക്രിസ്തുമതത്തിന് കഴിഞ്ഞിട്ടില്ലെന്ന തിരിച്ചറിവിന്റെ ഭാഗം കൂടിയായിരുന്നു ഈ സങ്കല്പം.
30. കണ്ടൽക്കാടുകൾക്കിടയിൽ എന്റെ ജീവിതം, പുറം -50.
31. ദലിതർ മറ്റുമതങ്ങൾ സ്വീകരിക്കുന്നത് തടയുക എന്നതായിരുന്നു ക്ഷേത്രപ്രവേശനവിളംബരം കൊണ്ട് ലക്ഷ്യമാക്കിയത്. എന്നാൽ കേരളത്തിന്റെ മുഖ്യധാര ചരിത്രം നവോത്ഥാനവുമായി ചേർത്തുവച്ചാണ് ഇതിനെ പ്രതിഷ്ഠിച്ചത്. ക്ഷേത്രപ്രവേശനം നവോത്ഥാനമല്ലെന്ന് തിരിച്ചറിയുന്നിടത്താണ് ദലിത് വ്യവഹാരത്തിന്റെ പ്രാധാന്യം. ബ്രാഹ്മണപൗരോഹിത്യത്തിലേക്കും അന്ധവിശ്വാസത്തിലേക്കും അടിസ്ഥാനജനതയെ തള്ളിയിടാനുള്ള മാർഗമാണിതെന്ന തിരിച്ചറിവാണ് ഇവിടെ പ്രധാനം.
32. എന്റെ ജീവിതം, പുറം. 165.

THE RIGHT FOR REPRODUCTIVE LIBERTY AND ETHICAL SUBJECTIVITY

Sabina S.
Research Scholar
Department of Philosophy
University of Calicut

Abstract

The paper has the objective of analyzing the notion of individual liberty/autonomy in reproductive choice used by bioethics to debate research involving human beings today, from reflections on biopolitics in contemporary culture. Development of technologies actually challenges the traditional bioethical conceptions of ethical subjectivity and individual autonomy. Continental philosophers approach to this area marked a new form of ethical subjectivity, autonomy etc from a more ontological view than the normative one. The conceptual foundation of one of the bioethical principle, namely, reproductive liberty is being discussed in this paper with the support of Foucault's notion of ethical subjectivity.

Introduction

The principle of individual liberty/autonomy is the principle focus of this paper. The arguments based on this try to unfold a different kind of analysis. It includes a conceptual and historical specificity on the notion of individual freedom. Apart from mere value judging ethical views, the concept of autonomy is placed in a much broader social and political context, or we can say that this principle of bioethics (autonomy) operates in a biopolitical context. John Harris, conception of reproductive liberty insist that it is a right to negative liberty which protect parents against the imposition of external constraint on reproductive choices. But this negative liberty can be viewed from a positive freedom. Thus the paper tries to have an ontological view regarding individual liberty on reproductive autonomy. A few words to talk on biopolitics. Michel Foucault, in his *History of Sexuality,* argues that biological life itself became the object and target of political power. The notion of biopolitics was geared towards the regulation and management of the life of a new political subject, the population. There was a technology of power aimed at life, ie Biopower. This power operates through a violence imposed upon subjects from

RESEARCH JOURNAL • PEER REVIEWED

above through a normalizing regulation that administers and fosters the life of subjects. Power takes hold of the body of the citizen through normative regulation. Thus it was a normalization of life process. The idea of normalization is applied to the principle of reproductive freedom. To state this argument I rely upon Foucault's later works on ethics to argue that reproductive freedom entails a form of ethical self-constitution. Norms doesn't have an independent ontological status but are always manifested in social practices and are operated as regulative ideals. Self-creative dimension of Reproductive Liberty

Foucault was concerned with the historical and social production of the forms of subjectivity. Based on different historical modes of acting upon oneself and technology of doing so, he identifies the production of subject under the term *technologies of the self*. By this he means the practices and means by which individual acts upon themselves as ethical subjects ie, the way in which individual make themselves as subjects by enacting particular moral codes ie, modes of being. Practices of self to a large extent are given by the culture in which an individual lives. Thus each individual actively constitutes his or her own identity and ethical capacity in a socoi-cultural location. Thus self emerges through the enactment and alteration of norms and models found in the culture and society.

The practices of liberty entails that freedom is not given once and for all, but it requires a practical exercise upon oneself. An ethics of self thus involves a self-reflexive relation to one's own freedom. Freedom then becomes both an object of ethical concern and practical exercise.

Reproductive Liberty in The light of Foucauldian Self–formation

Foucault's understanding of a practice of self can now be applied to the prospects of new reproductive practices. Among the four dimensions of self-formation,(object of moral conduct, mode of subjection, ethical work, *telos*) as an ethical subject, the last, *telos*, explicitly or consciously recognized or not aims to become a free/reproductive subject. Here the ethical self-formation involves self-awareness. Technologies of the self is the relation that individual establish with themselves, in relation to the sets of values, principles ad codes for living. He shapes the way in which individuals constitute themselves as subjects of their own actions through certain practices and matrices of knowledge. Reproductive liberty can be also seen as a form of ethical self formation. Here the reproductive subject comes into being through the enactment of principles of individual freedom in everyday practices

In the words of Catherine Mills,

> The part of oneself that is isolated for transformation is the desire and capacity for reproduction and associated activities of child rearing .... the maintenance of successful pregnancy that ideally gives rise to a 'normal healthy child'. Thus the free reproductive subject is born (50)

The birth of a free reproductive subject is a matter of false consciousness. It is a thorough determination of subjectivity. The force of individual freedom as a moral norm is inseparable from being a norm of subjection. Individual freedom can be seen as an artifact of liberal governance. Reproductive freedom gains its

meaning and reality through its enactment in everyday practices of ethical self-formation.

Conclusion

As Harris assumes individual freedom/autonomy is not a sort of negative right of non-interference. Through Foucauldian formulation

of an ethics of self, we can argue that negative liberty is dependable on its enactment in positive practices of freedom. They are not in conflict, but appear as mutually reinforcing and are the two necessary dimensions of ethical self formation. John Harris emphasized that reproductive freedom only entails a right of non-interference. Foucault on the other hand approached in a different way; he identifies the need for a new conception of rights not under a sovereign or a disciplinary power. In the words of Catherine Mills, Foucault takes a naturalistic approach to the rights that sees them as conduits within the operations of power and practices of freedom.

References

1. Foucault, Michel. The ethics of concern for the self as a practice of freedom. In *Ethics: Subjectivity and truth, essential works of Michel Foucault, 1954-1984.* Paul Rabinow, Penguin: London, 1993.
2. Foucault, Michel. The use of Pleasure: *The History of Sexuality*: Vol. 2, Penguin: London, 1987.
3. Foucault, Michel. About the Beginnings of the Hermenuetics of the self. *Political Theory*. 1993.
4. Harris, John. Rights and Reproductive Choices. In *The future of human reproduction: Ethics, choice and regulation*, eds. John Harris, and Soren Holm, Clarendon Press: Oxford. 1998.
5. Harris, John. *Enhancing Evolution: The ethical case for making better people.* Princeton University Press: Oxford. 2007.
6. Mills, Catherine, *Futures of Reproduction: Bioethics and Biopolitics*, Springer Publication: Australia, 2006.
7. Oksala, Johanna. *Foucault on Freedom*. Cambridge University Press: Cambridge, 2005.
8. Robertson, John A. *Childern of choice: Freedom and the new reproductive technologies*. Princeton University Press: Princeton, 1994.

IMPLICATIONS OF ANCIENT INDIAN CULTURE IN THE PRESENT

Sajan.R.
The Head &Assistant Professor
Department of History
N.S.S.College, Manjeri

The interface between ancient Indian cultures as represented in literature, systems of knowledge like *darsana*s and epics in stones like temples in Konark and Khajuraho and modern mind pursuing it as part of its attempt to comprehend the past as well as the present produces possibly diametrically opposite responses and reactions. Some sing in praise of it whereas some others find it as fit for sneer or contemptuous treatment. One possible reason for the conflicting nature of responses is the fact that the subject of study is not accorded a sincere attempt to understand it in its totality. Hence ancient Indian culture signifies different things to different people, depending on the point of view and the range of involvement.

Generally speaking, scholars as well as laymen from western hemisphere evaluate the key note of Indian culture as charged with other worldly preoccupations leading to the practice of self-denial. This is evident from the popularity of words like *maya,nirvana* etc. Also, those who cannot see the minute details as well as the grand design regard the multitude of gods and *darshanas* as intoxicating celebration of paganism. One has to perceive the precise significance of symbols and comprehend the razor sharp distinctions of terms in *darshnas* to fully understand the totality and wholeness of vision represented in objects, texts, monuments and philosophies or *darshanas* in Indian traditions.

The distant phases of ancient Indian culture have vital and life giving links with the history of different ancient cultures. In the treatise titled *The Nature of Culture*, Kroeber came up with illuminating comment that ancient " Oikoumene" means the "inhabited", thereby representing the total habitable world at that distant age. The Greeks in classical period used the expression to refer to vast tracts of land stretching from the Pillars of Hercules to the Indian Ocean. The expansive region under this became the space where Egypt, Mesopotamia, Greece, Rome,

RESEARCH JOURNAL • PEER REVIEWED

Persia, China, India, Cambodia, Japan, Crete and Europe existed. It must be constantly borne in mind that there was continuous interaction among these vast tracts of land inhabited by people speaking different languages. The extent to which classical Greek knowledge relied on historical antecedents in other countries has been explored extensively in *Black Athena* by Martin Bernel . It is obvious that the Greek sculpture influenced Gandhara sculpture. The craft of paper making travelled from China to Europe making the recording of spoken language and knowledge in such a way that millions of people could benefit out of it. Eventually the invention of printing press created what is called the 'Gutenburg galaxy' by Marshall Mcluhan. Kroebar is of the view that the 'Oikoumene' was the space where all higher cultures took its birth, evolution and growth. The development of farming, building up of towns, emergence of kingship and attendant mode of administration and the evolution and perfection of language and literature occurred in these regions.

The culture and civilization during the Harappan and the *vedic* phases eventually resulted in a commingling of both, but minute aspects of this mixing of ideas, practices, forms of communication and social and religious rituals remain an area of enquiry fit for controversy. Vedic hymns might have been direct expressions connected with religious rituals. Europeans scholars as well as Indian scholars who have been trained in their tradition of pure and often literal scholarship have, knowingly or unknowingly, done a palpable injustice to the metaphysical implications embodied in the hymns of the *Rigveda*. In other words Indian pundits and priests regarded the Vedas as a source of mythology and sacrificial ceremonies and the European

scholars tried to find in things of rational interest like history, myths and popular religious ideas. Hence the "spiritual interest and its poetic greatness and beauty" were not given due care, as Sri Aurobindo states in *The Secret ofthe Vedas*.

The composers of the Vedic hymns were not just shepherds and wanderers in search of medicinal plants, but they were thinkers and prophets. In fact they were *rsi, dhira*, that is, seers and thinkers. As Aurobindo states; "These singers believed that they were in possession of a high, mystic and hidden truth, claimed to be the bearers of a speech acceptable to a divine knowledge and expressly so speak of their utterance, as secret words which declare their whole significance only to the seer, and to those who come after them the Veda was a book of knowledge, and even of the supreme knowledge, a revelation".

As for the meaning of the expression secret words which reveal their significance only to the seer, it has to be understood as the fact that in ancient languages, words are multi sematic in meaning. That is, they have whole or undivided meanings which must be understood in its totality or wholeness. It is clear from the Latin word spirits which implies wind, breath, and sprit. The Vedic seers used words of this category with one of their meanings in the forefront and others being in the background. Hence, when others try to comprehend the meaning of it, only the initiated person can really comprehend the mystical or psychological meaning. In other words, by effectively using the multi-sematicism of words, language was handled in the secret way there by keeping the subtle and mystical experiences away from the uninitiated people. This ingenious technique of using language by the *vedic* seers have rendered ancient symbols and myths verbal artifacts having perennial freshness and enduring relevance. In recon-

structing the History of the ancient India, this aspect of perception is to be always borne in mind for having a total and integrated picture of the subject of enquiry.

To take certain revealing examples, *agni* in the *vedas* is fire as well as the psychic fire within human beings. The *gous* or cows are the animals called cows as well as rays of divine light. *Indra* is a warrier god as well as divine will. Hence, it is easy to measure the sublime range of their mystical poetry. Interpretation is the light of primitive anthropomorphism is a gross distortion of the implied significance of the sublime perception represented in these verses by the *vedic* sages.

The central features of Indian culture as it evolved down the centuries are the existence of unity and complexity. During the historic periods when India experienced absence of stability and consequent weakness as can be broadly seen from 1000 A.D to 1300 A.D, the social and political factors became so complex with the result that the sense of unity suffered serious decline. It is interesting to note that a sort of political unity was imposed on the complexity and variety of India during the colonial rule implemented in India by the British.

It is to be noted that during the days when India reached pinnacle of glory as exemplified in the ages of the Mauryas and the Guptas, Ashoka or Samudraguptha, that Indian culture experienced its full blooded growth, there by retaining a sense of unity and complexity. Now a days, it seems that India passess through historic period when the complexity and variety effectively pose challenge to the sense of unity. It is widely held that our constitution will provide necessary orientation and act as a beacon in giving a sense of direction to overcome challenges so that national unity will prevail. The constitution as a document embodying political vision and the principle of justice represented in modern idiom is the one sure anchor to overcome challenges and problems in order to realize the essential unity of India. Hence in India's search for unity, the document called the constitution of India effectively becomes the medium and the agency to realize the aim by providing the necessary foundation built in modern idiom and languages.

References

1. Sri.Aurobindo, *The Foundation of Indian Culture*, Pondicherry,1959.
2. Krober, *The Nature of Culture*, London,1972.
3. RaghavanIyer(ed) The Glass Curtain between Asia and Europe, Madras, 1965.
4. Kroeber,A.C.*A Roster of Civilization and Culture*, Aldine publishing company, Chicago, U.S.A,1962.
5. Vivekananda.*Complete Worksof Swami Vivekanda*,vol.iv, Birth Centenary edition. 1963
6. Mulk Raj Anand.*Isthere a ContemparraryCivilization*, Asia, 1963.