| Vol.7. | Issue 1 | January 2016

കേരളപഠനങ്ങൾ

Essays on Kerala

Abhilash Malayil
Sunitha B. Nair
Dinesan Vadakkiniyil
R. Rajasree
Ramdas P.
Mujeebu Rehman. M.P
Sajeev. P.V
Arun Thomas M.
P. Sreekumar
Sreejith. E
Shinas. A.M.
Sreejith. K

₹ 200

ISSN 2277-4246
9 772277 424605 06 >

Reg. No: D1.49489/2007

Address for editorial correspondence and subscriptions: The Research Journal Editorial Board, Govt. Arts and Science College, Kozhikode-18.
E-mail: gasckkdprincipal@gmail.com. Ph: 0495-2320694 Website: www. gasckkd.ac.in

GOVT. ARTS & SCIENCE COLLEGE • RESEARCH JOURNAL • VOL.7 • ISSUE 1 • JANUARY 2016

| Vol.7. | Issue 1 | January 2016

Government Arts & Science College

RESEARCH JOURNAL

കേരളപഠനങ്ങൾ

Essays on Kerala

Editor: Sajeev. P.V

Govt. Arts & Science College

RESEARCH JOURNAL

Vol 7 • Issue 1 • January 2016

കേരളപഠനങ്ങൾ

Essays on Kerala

Editor: Dr. Sajeev. P.V
Dept. of Malayalam

Govt. Arts & Science College
Kozhikode-18

Govt. Arts & Science College
RESEARCH JOURNAL
(Bi-annual)
Vol. 7, Issue 1, January 2016
ISSN: 2277-4246
Peer Reviewed

Advisory Board

Dr. K.N. Panikkar
Dr. M.R. Raghavavarier
Dr. T.B. Venugopalapanicker
Prof. T.P. Kunhikannan
Dr. A.T. Mohanraj
Dr. C.R. Rajagopalan

Editorial Board

M.K. Ramesh Babu
I.K. Imbichikoya
E. Sreejith
Dr. V. Jilesh
Dr. Nidhin Paul
Dr. P.K. Renjana
Dr. P. Sheena
K.U. Manojkumar
M.K. Usman

Managing Editor

Prof. M. Sreenivasan

Editor

Dr. P.V. Sajeev

Subscription Rates

Single Copy ₹ 200.
Annual Subscription: ₹ 350
For Students: Single Copy ₹ 150.
Annual Subscription: ₹ 250

This publication is funded by a generous grant from The Parent and Teachers Association-2015-16, GASC, Kozhikode

@ 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 Layout & Cover design: De_design, Kozhikode. Printed at Friends Offset
Published by Prof. M. Sreenivasan, Principal, Govt. Arts & Science College, Kozhikode

Contents

പ്രബന്ധങ്ങൾ

13 രാഷ്ട്രീയക്കൂറ് പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടവസാനം: കടത്തനാട്ടിൽ നിന്നുള്ള നിരീക്ഷണങ്ങൾ
• Abhilash Malayil

47 Conceptualising 'Health' in Kerala: An Excurse on Academic Discourse
• Sunitha B. Nair

79 From Traditional Authority and Colonial Domination to New Social Dynamics: Has the Cosmic and Social Space of *Teyyam* changed through time?
• Dinesan Vadakkiniyil

106 സ്ത്രീ, ശരീരം, പ്രതിനിധാനം: നായികാനിർമ്മിതിയുടെ പകർന്നാട്ടങ്ങൾ
• R. Rajasree

146 Community and Communalism: Understanding '*Marad*'
• Ramdas P.

169 Counter Voices to the Early British State: Unni Mootta Mooppan and Chemban Pokker, the Primitive Rebels from South Malabar
• Mujeebu Rehman. M.P

190 വെജ്/ നോൺവെജ്: ആധുനികതയുടെ ഭക്ഷ്യപാകവിധികൾ
• Sajeev. P.V

202 Ezekiel Raby: Head of the Jewish Merchants at Cochin and His Trade with the English Factory at Tellicherry
• Arun Thomas M.

Contents

219 മലയാളഭാഷയും
മലയാളഭാഷാസമൂഹവും
- ഭൗതികവാദപരമായ വിമർശനം
• P. Sreekumar

233 മോണിറ്റോറിയൽ സമ്പ്രദായം
അഥവാ മദ്രാസ് സിസ്റ്റം: ഒരു ചരിത്രാന്വേഷണം
• Sreejith. E

പുസ്തക നിരൂപണം

243 അടിമത്തത്തിന്റെ ചരിത്രം
അഥവാ ചരിത്രകാരന്മാരുടെ അടിമത്തം
• Shinas. A.M.

258 കേരളാധുനികതയെ
വായിക്കുമ്പോൾ
• Sreejith. K

Foreword

With pleasure we present the 7th issue of Government Arts and Science College Research Journal. This issue is titled *Kerala Padanangal: Essays on Kerala*. It contains papers on various topics reflecting the contemporary research trends from the disciplines of history, culture, literature and economy. I hope that the academic community and general readers would respond postivily to this initiative.

Govt. Arts and Science College **Prof. M. Sreenivasan**
30.1.2016 Principal

സാംസ്കാരികവിമർശകനും എഴുത്തുകാരനും
ദീർഘകാലം ഗവൺമെന്റ് ആർട്സ് ആൻഡ് സയൻസ്
കോളേജിൽ അധ്യാപകനുമായിരുന്ന എ. സോമന്റെ
(1955–2001) ഓർമയ്ക്ക്...

ആമുഖം

കോളനി അനന്തരവും കീഴാളവുമായ പഠനങ്ങളുടെ രംഗപ്രവേശത്തോടെ 1980-കളിൽ സാമൂഹികപഠനമണ്ഡലങ്ങളിൽ സംഭവിക്കുന്ന മാറ്റത്തോടെയാണ് 90-കളുടെ തുടക്കത്തിൽ കേരളത്തിന്റെ ധൈഷണികരംഗത്തും മാറ്റങ്ങൾ സംഭവിക്കുന്നത്. വ്യവസ്ഥാപിതമായ ചരിത്രസാമൂഹികവിശകലനങ്ങളിൽനിന്ന് മാറി കല,സാഹിത്യം, സിനിമ,ചരിത്രം,രാഷ്ട്രീയം എന്ന് വേർതിരിച്ച് മനസ്സിലാക്കപ്പെട്ടതും വിശകലനം ചെയ്യപ്പെട്ടതുമായ വിഷയമേഖലകൾ ഒരു പുതിയ ജ്ഞാനവിഷയമായി ഈ പഠനങ്ങളിൽ പുനകേന്ദ്രീകരിക്കപ്പെടുന്നു.സാമൂഹികപരിഷ്കരണം,നവോത്ഥാനം,ദേശീയത,സ്ത്രീവാദം, ദളിത്രാഷ്ട്രീയം തുടങ്ങി കേരളത്തിലെ ആധുനികതയെ മുൻനിർത്തി സൂക്ഷ്മമായ നിരവധി ആലോചനകൾ അക്കാദമികവും അനക്കാദമികവുമായ രംഗത്ത് അതോടെ സജീവമായി. കേരളത്തിൽ 80-കളോടെ സജീവമായ നവമാർക്സിസ്റ്റു സാമൂഹ്യവിചാരത്തിലും പിന്നീട് കെ.ടി.റാംമോഹൻ എഡിറ്റുചെയ്തു പുറത്തിറക്കിയ *കേരളപഠനങ്ങൾ* പോലുള്ള പരമ്പരയിലും അന്വേഷണങ്ങളുടെ അത്തരം നിരവധിയായ തുറസ്സുകൾ സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടു. ഫിലിപ്പ് സറില്ലി മുതൽ ഫിലിപ്പോ ഒസല്ലോ വരെയുള്ള കേരളത്തിലും പുറത്തുമുള്ള ഗവേഷകരുടെ മുഖ്യതാല്പര്യമായി മാറിയ കേരളത്തിലെ സംസ്ക്കാരത്തെക്കുറിച്ചുള്ള പഠനങ്ങൾ മുതൽ എം. എസ്. എസ്.പാണ്ഡ്യനും

എം മുരളീധരനും ഉൾപ്പെടെയുള്ള അക്കാദമിക് ജൈവബുദ്ധി ജീവികളുടെ അന്വേഷണങ്ങളും തൊണ്ണൂറുകളിൽ കേരളത്തിന്റെ ധൈഷണികരംഗത്തെ ഉന്മേഷകരമാക്കി.

എന്നാൽ ബൗദ്ധികരംഗത്ത് നവലിബറൽനയങ്ങൾ വിള്ളൽ വീഴ്ത്തിയതോടെ അത്തരം പഠനങ്ങൾക്ക് പിൽക്കാലത്ത് തുടർച്ചയോ അവ പുലർത്തിയ രാഷ്ട്രീയമായ ജാഗ്രതയോ അതേ അളവിൽ സൂക്ഷിക്കാനായില്ല.അത്യന്തം വിധ്വംസകരമായിരുന്ന അത്തരം പഠനങ്ങൾ വായിച്ചതിന്റെ ഒരു നൊസ്റ്റാൾജിക് അംശം ഈ സംരംഭത്തിനു പിന്നിലുണ്ട്. അത് അതേപടി പുനസൃഷ്ടിക്കാവുന്ന ഒരു കാലമോ സാഹചര്യമോ ഇനി കടന്നുവരികയോ, അതിന്റെ ആവശ്യം തന്നെയോ ഇല്ല. ചിതറപ്പെട്ട നിലയിലെങ്കിലും, വിസ്തൃതമാണ് ഇന്ന് കേരളത്തെ ഫോക്കസ് ചെയ്ത് നടക്കുന്ന പഠനങ്ങൾ. പ്രിന്റ് കാലത്തിന്റെ പരിമിതികൾ ഇന്ന് അവയുടെ ലഭ്യതയെ തടയുന്നുമില്ല. സംസ്കാരപഠനങ്ങൾ എന്ന് വ്യവഹരിക്കപ്പെടുന്ന ഗണത്തിൽ വരുന്ന അധികാരവിരുദ്ധവും വിധ്വംസകവുമായ അത്തരം പഠനങ്ങൾ ഉൾവഹിക്കുന്ന രാഷ്ട്രീയം ആ അളവിൽ മലയാളി അക്കാദമിക് സമൂഹം അഭിമുഖീകരിച്ചിട്ടില്ല.

ഗവേഷണവും പഠനവും ദൈനംദിന ജീവിതത്തിൽനിന്നും അതിന്റെ നാനാതരം പ്രയോഗങ്ങളിൽനിന്നും ഇന്ന് വേറിട്ട് നിൽക്കുന്നു. അക്കാദമികമായ ഗവേഷണവും അറിവും ജനകീയമായി തീരുന്ന ഒരു ഘട്ടത്തിലെ അതിന് പ്രവർത്തിക്കാനാവു. അക്കാദമികമായ ശ്രദ്ധയും താല്പര്യങ്ങളും ഉള്ളപ്പോൾ തന്നെ അവയൊന്നും ഈ സമാഹാരത്തിലെ പ്രബന്ധങ്ങളുടെ രാഷ്ട്രീയം ചോർത്തിക്കളയുന്നില്ല.ആത്യന്തികമായി അധികാരവിരുദ്ധമായ അറിവുകളുടെ പക്ഷത്താണ് ഇതിലെ പ്രബന്ധങ്ങൾ നിലയുറപ്പിക്കുന്നത്.

മലയാളവും ഇംഗ്ളീഷും ഇടകലർന്നുവരുന്ന ഒരു ബൈലിംഗ്വൽ എഡിഷൻ എന്നത് മലയാളഭാഷയേയും അതിന്റെ വൈജ്ഞാനികവികാസത്തെയും സംബന്ധിച്ച ഒരു നിലപാടിന്റെ കൂടി പ്രശ്നം ഉയർത്തുന്നുണ്ട്. മലയാളത്തിൽ എഴുതുന്ന പഠനങ്ങൾക്ക് ലഭിക്കുന്ന സ്വീകാര്യതയെക്കുറിച്ച് സാമൂഹികശാ

സ്ത്രമേഖലകളിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്ന ചിലർക്കെങ്കിലും സന്ദിഗ്ധതയുണ്ട്.പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ഒടുവിൽ കേരളത്തിൽ ആധുനികബുദ്ധിജീവിവിഭാഗം രൂപപ്പെടുന്നതുമുതൽക്കുള്ള സന്ദിഗ്ധതയാണ് അത്. മലയാളത്തിൽ എഴുതുമ്പോൾ തന്നെ അധീശഭാഷയായ സംസ്കൃതത്തിലും ഇംഗ്ളീഷിലും അവർ ആധികാരികത തേടുന്നുണ്ട്. കേരളം ഭാഷയെ മുൻനിർത്തി ആധുനികമായ ഒരു ദേശീയതയെ വിഭാവനം ചെയ്യുന്ന ഘട്ടത്തിൽ അവർ മലയാളത്തിൽ അടിസ്ഥാനഗ്രന്ഥങ്ങൾ പോലും എഴുതുന്നു. ഭാഷയെക്കുറിച്ച് ഇന്ന് നടക്കുന്ന സംവാദങ്ങൾ കോളനിഅനുഭവത്തിന്റെയും അതു സൃഷ്ടിക്കുന്ന സ്വത്വസംഘർഷത്തിന്റെയും പദാവലിയിലാണ് അവതരിപ്പിക്കപ്പെടുന്നത്. ഇംഗ്ളീഷിനെ അപേക്ഷിച്ച് ഏതെങ്കിലും ഒരു വിഷയത്തെ അധികരിച്ച് ഇന്ത്യൻഭാഷകളിൽ പഠനങ്ങൾ തേടിയാൽ ഇന്ത്യയിൽ ബംഗാളിഭാഷയിലും മറ്റും ഉണ്ടായതിന്റെ എത്രയോ അളവ് തുച്ഛമാണ് മലയാളത്തിൽ അതിന്റെ നില. കേരളീയരായ ബുദ്ധിജീവികളും,ഗവേഷകരും വൈജ്ഞാനിക ആവശ്യങ്ങൾക്ക് മലയാളം ഉപയോഗിക്കുമ്പോൾ മാത്രമേ ഭാഷ എന്ന നിലയിൽ അത് സമകാലികമാവുകയുള്ളു. ഇംഗ്ളീഷും മലയാളവും പരസ്പരം പൂരകമാവുന്ന ഒരു വിനിമയം വൈജ്ഞാനികമണ്ഡലത്തിൽ ഇന്ന് അനിവാര്യമാണ്.

കേരളത്തെ ഫോക്കസ് ചെയ്ത് ചരിത്രം,കല,സംസ്കാരം ഭാഷ, സാഹിത്യം സമ്പദ്ശാസ്ത്രം തുടങ്ങി പല ഡിസിപ്ളിനുകളിലായി നടക്കുന്ന പഠനങ്ങളുടെ ഒരു പരിച്ഛേദം അവതരിപ്പിക്കാനുള്ള ശ്രമമാണ് ഗവ. ആർട്സ് ആന്റ് സയൻസ് കോളേജ് റിസർച്ച് ജേണലിന്റെ ഈ ലക്കം. *കേരളപഠനങ്ങൾ* എന്ന ശീർഷകത്തിൽ ഒരു പ്രത്യേകപതിപ്പായാണ് ഈ ലക്കം സംവിധാനം ചെയ്തിരിക്കുന്നത്. പത്ത് ലേഖനങ്ങളും രണ്ട് പുസ്തകനിരൂപണങ്ങളും ഉൾപ്പെടുന്ന ഈ പ്രബന്ധസമാഹാരം നമ്മുടെ ഗവേഷണ വൈജ്ഞാനിക മണ്ഡലങ്ങളിൽ വർത്തിക്കുന്നവരുടെ സാധ്യതകൾക്കൊപ്പം പരിമിതികളും മനസ്സിലാക്കാൻ സഹായിക്കും.

പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിലെ കേരളത്തെകുറിച്ചോ, ഇരുപതാം

നൂറ്റാണ്ടിലെ കേരളത്തിലെ ആരോഗ്യരംഗത്തെകുറിച്ചോ കേരളത്തിലെ കലയേയോ, ഭാഷയേയോ കുറിച്ചോ ഒക്കെ ചർച്ച ചെയ്യുമ്പോൾപോലും സാമൂഹികപഠനമണ്ഡലത്തിലെ ഏറ്റവും നവീനമായ അന്വേഷണങ്ങളും പരികല്പനകളും ഇതിലെ പല പഠനങ്ങളും പശ്ചാത്തലത്തിൽ നിർത്തുന്നുണ്ട്. പരസ്പരം കള്ളിതിരിഞ്ഞുനിന്നിരുന്ന വിജ്ഞാനവിഭാഗങ്ങൾ അവയുടെ അതിരുകൾ ഭേദിക്കുന്ന അന്തർവൈജ്ഞാനികത ഇത്തരം പഠനങ്ങളുടെ ഒരു പൊതുസവിശേഷതയായി നിൽക്കുന്നുണ്ട്. അന്തർവൈജ്ഞാനികം (interdisciplinary) എന്നാൽ വിഷയങ്ങളുടെ കൂടിക്കലരൽ അല്ല എന്നും അത് പുതിയ ഒരു ജ്ഞാനവിഷയം തന്നെയെന്നും ഇതിലെ ചില പ്രബന്ധങ്ങളെങ്കിലും പറയുന്നു.

പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിലെ മലബാറിനെ പ്രമേയമാക്കുന്ന മൂന്ന് ലേഖനങ്ങൾ ഈ ലക്കത്തിൽ ഉൾപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. അഭിലാഷ് മലയിൽ എഴുതിയ ആദ്യപ്രബന്ധം പൈമാശിരേഖകൾ ഉദ്ധരിച്ചുകൊണ്ട് പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിനെകുറിച്ചു വ്യവസ്ഥാപിതചരിത്രം കെട്ടിപ്പൊക്കിയ പ്രബലമായ ചരിത്രധാരണകളെ പൊളിച്ചെഴുതുന്ന ഒന്നാണ്. പൊതുവിൽ 'റിവിഷനിസ്റ്റ്' എന്ന് വിളിക്കപ്പെടുന്ന ചരിത്രരചനാ കാഴ്ചപ്പാടുപയോഗിച്ച് കമ്പനി ഭരണത്തിൻ കീഴിലേക്കുള്ള രാഷ്ട്രീയപരിണാമത്തെ വ്യത്യസ്തമായി വിശദീകരിക്കാനുള്ള ഒരു ശ്രമമാണ് ലേഖകൻ നടത്തിയിട്ടുള്ളത്. ഗവേഷണവിദ്യാർഥിയായ അരുൺ തോമസിന്റെ പഠനം 18-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ മലബാറിൽ സജീവമായി ഇടപെട്ടിരുന്ന ഇസക്കിയേൽ റബ്ബി എന്ന ജൂത വ്യാപാരിയെ പരിചയപ്പെടുത്തുന്നു. ഉണ്ണിമൂപ്പൻ, ചെമ്പൻ പോക്കർ തുടങ്ങിയ ആദ്യകാലറബലുകൾ കമ്പനി സ്റ്റേറ്റിനെതിരെ നടത്തിയ കലാപത്തിന്റെ സ്വഭാവം ചർച്ചചെയ്യുകയാണ് എം.പി മുജീബുറഹ്മാൻ എഴുതിയ പഠനം. ആദ്യകാല കോളനിവിരുദ്ധസമരങ്ങളെ ദേശീയതയുടെ ഭൂമികയിൽ മനസ്സിലാക്കുന്നതിൽ പരിമിതികളുണ്ട്. എന്നാൽ അത്തരം സമരങ്ങൾക്ക് കൃത്യമായ വർഗ്ഗഘടനയുണ്ടായിരുന്നു. യൂറോപ്പിലും മറ്റും പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിൽ വളർന്നുവന്ന കർഷകസമരങ്ങളോടാണ് അതിന് അടുപ്പമെന്ന് അദ്ദേഹം വാദിക്കുന്നു. കുറച്ചുകാലം മുമ്പുവരെ നമ്മുടെ മാധ്യ

മങ്ങളിൽ നിറഞ്ഞുനിന്നിരുന്ന 'മാറാട്കലാപം'മുൻനിർത്തിയുള്ള പഠനമാണ് 'സമുദായവും സാമുദായികതയും മാറാടിനെ മനസ്സിലാക്കുക'എന്ന പ്രബന്ധത്തിലൂടെ ഡോ.രാംദാസ് പി. നിർവ്വഹിക്കുന്നത്.സാങ്കേതികവിദ്യയുടെ വ്യാപനവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് തീരദേശമേഖലകളിൽ രൂപമെടുത്ത പുതിയതരം മുതലാളിത്തസാമൂഹ്യബന്ധം വളരെ പ്രി-മോഡേൺ ആയ കമ്മ്യൂണിറ്റിസ്വത്വങ്ങളെ പുനരുല്പാദിപ്പിക്കുകയും അവയെ പരസ്പരം പോരടിക്കുന്ന സംഗരോദ്യുക്ത സാമൂഹ്യമാത്രകളാക്കി മാറ്റുന്നുവെന്നും അദ്ദേഹം തന്റെ പഠനത്തിൽ വ്യക്തമാക്കുന്നു.

ദിനേശൻ വടക്കിനിയിലിന്റെ പ്രബന്ധം തെയ്യത്തെക്കുറിച്ചാണ്. ഒരു അനുഷ്ഠാനകല എന്ന നിലയിൽ അക്കാദമിക സമൂഹം തിരിച്ചറിയുന്ന ഈ 'പ്രകടനം' എങ്ങനെ വ്യത്യസ്ത സ്ഥലകാലങ്ങളിൽ തനത് എന്ന് ആരോപിക്കപ്പെട്ടിരുന്ന അതിന്റെ രൂപത്തെ നിരന്തരം അപനിർമിക്കുന്നു എന്ന് ദിനേശൻ അന്വേഷിക്കുന്നു. ഇത്തരം സാധ്യതകൾ കാലികമായി നിലനില്ക്കുന്ന മേൽഘടനകളുമായി സജീവമായി പ്രതിപ്രവർത്തിക്കുകയും അതുവഴി തെയ്യത്തിന്റെ അനവധി ലോകങ്ങൾ സാധ്യമാക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. വടക്കൻമലബാറിലെ പരമ്പരാഗത ഫോക്‌ലോർ പഠനങ്ങളെ ഈ ലേഖനം വിമർശനവിധേയമാക്കുന്നുണ്ട്.

മലയാളഭാഷയെ സംബന്ധിച്ച് ഇന്ന് നടക്കുന്ന സംവാദങ്ങളുടെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ പ്രസക്തമായ ഒന്നാണ് പി.ശ്രീകുമാറിന്റെ 'മലയാളഭാഷാസമൂഹവും ഇംഗ്ളീഷ്ഭാഷയും' എന്ന ലേഖനം. മലയാളഭാഷാസമൂഹത്തിന്റെ വളർച്ചയുമായി ചേർത്ത് മലയാളഭാഷയിലെ മാറ്റത്തെ പരിശോധിക്കുകയാണ് അദ്ദേഹം.കേരളത്തിലെ ഏകാധ്യാപകവിദ്യാലയങ്ങളായ കുടിപ്പള്ളികൂടങ്ങൾ യൂറോപ്പിലെ വിദ്യാഭ്യാസരംഗത്ത് പകർത്തപ്പെട്ടതിന്റെ ചരിത്രം പരിശോധിക്കുകയാണ് ശ്രീജിത്ത് ഇ.യുടെ 'മോണിറ്റോറിയൽ സമ്പ്രദായം അഥവാ മദ്രാസ്സിസ്റ്റം ഒരു ചരിത്രാന്വേഷണം' എന്ന ലേഖനം. മലയാളത്തിലെ മുഖ്യധാരാസാഹിത്യം പുരുഷാധിപത്യപരമായിരുന്നു എന്നും അത് എക്കാലവും

സ്ത്രീ സ്വത്വനിർമ്മിതിക്ക് ഉപയോഗിച്ചിരിക്കുന്ന ചേരുവകൾ ഒന്നുതന്നെയായിരുന്നു എന്നും 'സ്ത്രീ ശരീരം പ്രതിനിധാനം നായികാനിർമ്മിതിയുടെ പകർന്നാട്ടങ്ങൾ' എന്ന ദീർഘമായ പഠനത്തിലൂടെ രാജശ്രീ ആർ. വിശദമാക്കുന്നു. സസ്യഭക്ഷണ ത്തിന് ഉയർന്ന സാമുഹികപദവി ലഭിച്ചതിന്റെ രാഷ്ട്രീയം കേരളത്തിലെ ആധുനികതാവ്യവഹാരവുമായി ചേർത്ത് ആലോചിക്കുകയാണ് 'വെജ്/നോൺവെജ് ആധുനികതയുടെ ഭക്ഷ്യപാകവിധികൾ' എന്ന ലേഖനം.

മുതലാളിത്ത /ആധുനിക വികസനത്തിൽ ഉൾച്ചേർന്ന ആരോഗ്യസങ്കല്പങ്ങളുടെ സാംസ്കാരികവും സാമൂഹികവു മായുമുള്ള പുനരുല്പാദനത്തിൽ ഭരണകൂടം സിവിൽസമൂഹ വുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് എങ്ങനെ ഒരു പ്രത്യേകതരം ഗവൺമെന്റാ ലിറ്റിയെ സംജാതമാക്കുന്നു എന്ന് തന്റെ പഠനത്തിൽ സുനിത ബി. നായർ അന്വേഷിക്കുന്നു. ഒരുപക്ഷേ, ദൂഷിതമായി (vicious) നിലനില്ക്കുന്ന ഈ വ്യാവഹാരികതയ്ക്കകത്താണ് മലയാളി യുടെ ആരോഗ്യം; കോളനി, കോളനിയനന്തരകാലങ്ങളിൽ നി ലനില്ക്കുന്നത്.

റിസർച്ച്ജേണലിന്റെ ഏഴാമത്തെ ലക്കമാണ് പ്രത്യേകപതി പ്പായി ഇപ്പോൾ പുറത്തിറങ്ങുന്നത്. ഒരു ഗവ. ആർട്സ് ആന്റ് സയൻസ് കോളേജിന്റെ പരിമിതികൾക്കകത്ത് വച്ച് ഇതു പോലെ ഒരു അക്കാദമികസംരംഭത്തെ വിഭാവന ചെയ്യുക എന്നത് ശ്രമകരമായ സംഗതിയാണ്. ഒരു കൂട്ടം സ്നേഹസൗ ഹൃദങ്ങൾ പലരൂപങ്ങളിൽ ഇതിന്റെ പിന്നിലുണ്ട്. കോളേജ് പ്രിൻസിപ്പാൾ, ധനസഹായം നൽകിയ പി.ടി.എ., സഹപ്രവർ ത്തകർ,ലേഖനങ്ങൾ തന്ന ആർട്സ്കോളേജിലെയും വിവിധ സർവ്വകലാശാലകളിലെയും ഗവേഷകർ,എല്ലാവർക്കും സ്നേഹം അറിയിക്കട്ടെ.

കോഴിക്കോട് — എഡിറ്റർ
30.1.2016 — **സജീവ്. പി.വി.**

രാഷ്ട്രീയക്കൂറ് പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടവസാനം: കടത്തനാട്ടിൽ നിന്നുള്ള നിരീക്ഷണങ്ങൾ

■ **Abhilash Malayil**

'ഭീതങ്ങളായുള്ള മാതംഗയൂഥങ്ങൾ
സിംഹങ്ങൾ നിന്നേടം ചെന്നണഞ്ഞു
സാമാന്യനായൊരു വൈരിവരുന്നേരം
വാമൻമാർ തങ്ങളിൽ ചേർന്നുഞായം'

'ഖാണ്ഡവദാഹം'
കൃഷ്ണപ്പാട്ട്, വരി 95-96

1. മലബാർ ചരിത്രത്തിലെ പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടവസാനങ്ങൾ

തെന്നിന്ത്യയുടെ പടിഞ്ഞാറൻതീരത്ത് 1792ലെ ശ്രീരംഗപട്ടണം സന്ധികൾക്ക് ശേഷം നടന്ന രാഷ്ട്രീയമാറ്റങ്ങൾ നിലവിലുള്ള ചരിത്രരചനാ സങ്കേതങ്ങളിൽ 'അതിനിർണ്ണായകം' എന്ന രീതിയിൽ ആണ് പരിഗണിക്കപ്പെട്ടുപോരുന്നത്. 'കോളനിആധിപത്യപരം' എന്നു വിവക്ഷിക്കപ്പെട്ട് വരുന്നതരം രാഷ്ട്രീയാനുഭവങ്ങളുടെ പരമ്പരയിലേക്ക് തർക്കമന്യേ ഗണിക്കപ്പെടുവാൻ ഉതകുന്നവയാണ് ഈ സമയത്ത് നടന്ന സംഭവങ്ങൾ എന്ന് അതേപ്പറ്റി പഠിച്ചവർ പൊതുവിൽ കരുതുന്നു.

ഇന്ത്യാചരിത്രരചനയിൽ പ്രബലമായിരുന്ന വിവിധയിനം കാഴ്ചപ്പാടുകൾ എല്ലാംതന്നെ–ദേശീയവാദപരം, കോളനി–അനന്തരം എന്നിങ്ങനെയുള്ള വ്യത്യാസങ്ങളെ അപ്രസക്തമാക്കും

വിധം-18-ാം നൂറ്റാണ്ടവസാനത്തെ ആ കാലത്തിന് ശേഷമുണ്ടായ പ്രധാനരാഷ്ട്രീയ ഘടനയുടെ വെളിച്ചത്തിൽ (അഥവാ, ഇരുട്ടിൽ) നിന്നുകൊണ്ടാണ് വിലയിരുത്തിയത്. ഇത്തരത്തിലുരുത്തിരിഞ്ഞ് വന്ന ചരിത്രചിത്രണങ്ങളിൽ ഇക്കാലം ആധുനിക ഇന്ത്യാചരിത്രത്തിലെ ആശാഭംഗപൂരിതമായ പതനകാലമായി വിധിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു.

ഈയടുത്തകാലത്തായി 18-ാം നൂറ്റാണ്ടിനെപ്പറ്റിയുള്ള മേൽനിലപാടുകളിൽ മാറ്റം കൊണ്ടുവരുന്നതരം ബോധപൂർവ്വമായ ശ്രമങ്ങൾ ഇന്ത്യയുടെ വിവിധപ്രദേശങ്ങളെ ആധാരമാക്കിയെടുത്ത്കൊണ്ട് നടന്ന പഠനങ്ങളിൽ കാണാം. എങ്കിലും, പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിലെ മലബാർ ജീവനചരിത്രം സർദാർ കെ.എം പണിക്കരും, എ. ശ്രീധരമേനോൻ അവർകളുമൊക്കെ "കെട്ടിയ പഴയ കുറ്റിയിൽ തന്നെ കിടന്ന് തിരിയുകയാണ്".

16 -18 നൂറ്റാണ്ടുകളിലെ തിരുവിതാംകൂർ ചരിത്രത്തെപ്പറ്റി

---

*2012 ൽ ന്യൂഡൽഹിയിൽ വെച്ച് നടന്ന 'കിംഗ്ഷിപ്പ് ഇൻ ഇന്ത്യൻ ഹിസ്റ്ററി' എന്ന കോൺഫറൻസിൽ ഈ പ്രബന്ധത്തിലെ നിലപാടുകൾ ആദ്യമായി അവതരിപ്പിക്കാനവസരം ലഭിക്കുകയുണ്ടായി. അന്നത്തെ ചർച്ചകളിൽ ഡോ. കേശവൻ വെളുത്താട്ട് ഉന്നയിച്ച നിർദ്ദേശങ്ങളിൽ പലതും പിന്നീടുള്ള അന്വേഷണങ്ങളിൽ ഏറെ സഹായകമായിട്ടുണ്ട്. എഴുത്തിന്റെ എല്ലാ ഘട്ടങ്ങളിലും ഐ.ഐ.ടി മാണ്ടിയിലെ ഡോ. മനു.വി.ദേവദേവൻ ആശയം കൊണ്ടും അർത്ഥം കൊണ്ടും തുണനിന്നിരുന്നു. പ്രാഗ്- ആധുനികതയെക്കുറിച്ചുള്ള എല്ലാ നിലപാടുകളും ദേവദേവനുമായി ഒരു പതിറ്റാണ്ടോളമായുള്ള സഹവാത്വത്തിൽ നിന്നുറവകൊണ്ടവയാണ്. പേരാമ്പ്ര കോളേജിലെ സുഹൃത്തുക്കൾ; രാംദാസ് പുതുശ്ശേരി, ഷിത്തോർ പി.ആർ, സി.ജെ. ജോർജ്, പി.വി. സജീവ് എന്നിവർ ഈ പ്രബന്ധത്തിലുന്നയിക്കുന്ന വാദഗതികളിൽ പലേതിന്റെയും ആദ്യ കേൾവിക്കാരായിരുന്നു. ക്ഷമാപൂർവ്വമുള്ള സഹനത്തിനും വിമർശനങ്ങൽക്കും നന്ദി, എല്ലാവർക്കും. കോഴിക്കോട് ആർക്കെയ്‌വ്സിലെ റിട്ട. ആർക്കൈവിസ്റ്റ് മജീദ്സാർ, "പൈമാശിരേഖകൾ" പരിചയപ്പെടുത്തിയ പ്രിയപ്പെട്ട വർഗ്ഗീസേട്ടൻ എന്നിവരോടുള്ള സൗഹൃദം കൂടാതെ ഈ പ്രബന്ധരചന കഴിയുമായിരുന്നില്ല. എന്നിരിക്കിലും, ഇതിലെ പണിക്കുറവുകളിലോരോന്നും എന്റേത് മാത്രമാണ്. പിന്നെ,എഴുതണമെന്നെപ്പോഴും എന്നോട് നിർബന്ധിക്കുന്ന ആൻസിയുടെ സ്നേഹശാഠ്യത്തിന്റേതുമാണ്.

വളരെ വിലപ്പെട്ട നിലപാടുകൾ മുമ്പോട്ട് വെയ്ക്കുന്ന കെ.എൻ. ഗണേഷിന്റെ പഠനങ്ങളിൽ പോലും മലബാർ ആന്തരികമായി ആർജ്ജവം നഷ്ടപ്പെട്ട, ഉത്പാദനശക്തികളോ ബന്ധങ്ങളോ വേണ്ടവണ്ണം വികാസം പ്രാപിക്കാത്ത സാമൂഹ്യഖണ്ഡമായി സൂചിപ്പിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്[1]. ചരിത്രരചനയിലെ യാഥാസ്ഥതിക നിലപാടുകൾ ആവർത്തിച്ച് കാണുന്ന എം. ജി. എസ്. നാരായണൻ, കെ.കെ.എൻ കുറുപ്പ് എന്നിവർക്ക് 18-ാം നൂറ്റാണ്ട് മലബാർ "വിധിവിഹിതം" എന്നപോലെ അവരുടെ തലമുറയ്ക്ക് അനുഭവപ്പെട്ട യൂറോപ്യൻ ആധിപത്യക്കീഴിൽ ഞെരിഞ്ഞമരാൻ എന്തുകൊണ്ടും തയ്യാറായി കഴിഞ്ഞ ഏഷ്യയിലെ മുതലാളിത്തപൂർവ്വ പ്രാദേശീകതകളിൽ ഒന്നുമാത്രമാണ്.

പ്രധാനമായും ഇവരെ പിൻപറ്റി 18-ാം നൂറ്റാണ്ടവസാനത്തെ രാഷ്ട്രീയ പ്രക്രിയയെ സംബന്ധിച്ച് -വിശേഷിച്ചും പഴശ്ശിയെന്നറിയപ്പെട്ട കോട്ടയം പടിഞ്ഞാറെകോവിലകം രാജാവ് ഇംഗ്ലീഷ് ഈസ്റ്റ് ഇന്ത്യകമ്പനിയുമായി ഏതാണ്ട് ഒരു ദശാബ്ദക്കാലം നടത്തിയ 'കലക്ക'ത്തെ മുൻനിറുത്തി- പഠിച്ച മാർഗ്രറ്റ് ഫ്രൻസിനെപ്പോലുള്ളവർ[2] 'മലബാറിലെ രാജാധികാര സങ്കൽപങ്ങൾ സത്താപരമായും ഘടനാപരമായും അനാധുനികമാകയാൽ പ്രബുദ്ധകാലാനന്തര യൂറോപ്യൻ പരമാധിക പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന് അവയെ എളുപ്പം കീഴ്പ്പെടുത്തി' ഭരിച്ച് കളയാൻ കഴിഞ്ഞതായി ഉറപ്പിക്കുന്നു. 'പഴശ്ശി-സമര' കാര്യത്തിൽ കാരണമായി ഉൾച്ചേർന്നിരിക്കുന്നെന്ന് ഫ്രൻസ് ഉന്നയിക്കുന്നത് ഈസ്റ്റ് ഇന്ത്യാ കമ്പനിയും പഴശ്ശിരാജാവുമായുള്ള 'പരമാധികാരങ്ങളുടെ സംഘട്ടനം' (clash of sovereignties) ആണ്. ഇത് ഒരു സങ്കൽപമെന്ന നിലയിൽ , കുപ്രസിദ്ധമായ 'സംസ്ക്കാരങ്ങളുടെ സംഘർഷ'ത്തെ (clash of Civilisation) നടെതന്നെ ധ്വനിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. മാത്രമല്ല , 1805 ൽ കൊല്ലപ്പെടുന്നതിനു മുമ്പുള്ള മൂന്ന് ദശകങ്ങളിൽ കുറഞ്ഞത് മൂന്നുപക്ഷത്തേക്കെങ്കിലും തന്റെ 'ഓരോരോ ദശപോലെ' കൂറുമാറി 'ചവിട്ടി പയറ്റിയ' കോട്ടയം കേരളവർമ്മയുടെ ചെയ്തികൾ നിരത്തി വെച്ചാൽ ഈ 'നാട്ടുരാജാവി'ന്റെ രാഷ്ട്രീയ ചേഷ്ടകൾക്ക് നിദാനമായിരിക്കുന്നത് ഫ്രൻസ് വിധിച്ചതുപോലുള്ള

ABHILASH MALAYIL

'പരമാധികാര'മായിരുന്നു എന്നതിന് യാതൊരു നിശ്ചയവും കാണുന്നില്ല. മറിച്ച്, ഒരുവാദമൊഴിവാക്കാൻ അതങ്ങനെതന്നെയായിരുന്നെന്ന് വകവെച്ച് കൊടുത്താൽ, പഴശ്ശിരാജാവ് പ്രതിനിധാനം ചെയ്ത 'പരമാധികാരം' സത്താപരമായി ഏകമോ രാഷ്ട്രീയമായി അനന്യമോ ആണെന്നുവരും. ഈ അനന്യത; (ഒരുപക്ഷേ, ഗൂഢമായി തോന്നാവുന്ന) ഇക്കാലത്തെപ്പറ്റി നിലവിലുള്ള സാധാരണ ചരിത്രാവബോധത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ നിലനില്ക്കാത്തതാണ്.'

ഈ പ്രബന്ധം 'പഴശ്ശി- സമര'ങ്ങളെ ഉപജീവിക്കുന്നില്ല എന്നതിനാൽ മേൽ വസ്തുതകളെ കുറിച്ചുള്ള ഒരു നിഷ്കൃഷ്ട അന്വേഷണത്തിന് ഇവിടെ പഴുതില്ല. എങ്കിലും അനേകവും, സർവ്വവുമായി പ്രാഗ്-ആധുനിക തെന്നിന്ത്യയിലാകമാനം ഒരു പ്രതിഭാസ സമാനം കാണാവുന്ന ഊഹാധിഷ്ഠിത പങ്കാളി-രാഷ്ട്രീയമായിരുന്നു പഴശ്ശിക്കുണ്ടായിരുന്നത് എന്ന് മാത്രം ഇവിടെ പറഞ്ഞു വെക്കുന്നു. കമ്പനി വിരുദ്ധത അതിന്റെ വളരെ കാലികമായ മുഖങ്ങളിലൊന്ന് മാത്രമായിരുന്നു.

തങ്ങളുടെ ഉറപ്പുകളിലെത്തിച്ചേരാൻ ഫ്രൻസിനെപ്പോലുള്ള ചരിത്രകാരർ അടിസ്ഥാനമാക്കുന്ന ബർനാഡ് കോഹൻ[3], റോളാണ്ട് ഇൻഡൻ[4] എന്നിവരുടേയും അവർക്ക് ശിഷ്യപ്പെട്ട നിക്കോളാസ് ഡിർക്സിന്റേയും[5] ഇന്ത്യൻ രാജാത്വ പരിണാമത്തെ സംബന്ധിച്ചുള്ള നിഗമനങ്ങൾ വ്യാപകമായി ചോദ്യം ചെയ്യപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്.[6] ഇവർ മുമ്പോട്ടു വെക്കുന്ന കോളനി അധികാരത്തിന്റെ – അക്കാലത്തേക്കുള്ള ഇന്ത്യൻ പരിണാമത്തിന്റെ – വിമർശനയുക്തികൾ പരിശോധിച്ചാൽ അവയിൽ അന്തർലീനമായിരിക്കുന്നത് അതിഭൗതികമായ ഒരു സാംസ്കാരിക സത്തയെക്കുറിച്ചുള്ള ഓറിയന്റലിസ്റ്റ് ബാധ (obsession) യാണെന്ന് അഭിപ്രായമുയർന്നിട്ടുണ്ട്. രീതി ശാസ്ത്രപരമായ ഒരു വിഷമസന്ധി(predicament)യായി ഇതിനെ കാണുന്നതിനു പകരം ദേശീയവാദത്തിൽ ചിട്ടപ്പെടുത്തപ്പെട്ട വിവിധയിനം ചരിത്രരചനാസങ്കേതങ്ങൾ, തങ്ങളുടെ പരദേശീ സ്പർദ്ധ (xenophobia) യുടെ തോതനുസരിച്ച് ഈ ബാധയെ തരം പോലെ 'മറക്കുടയിലെഴുന്നള്ളിക്കുന്നതും കാണാവതാണ്.[7]

ദേശരാഷ്ട്രത്തിന്റെയും കോളനിഭരണത്തിന്റെയും ഭൗതികവും അതീന്ദ്രീയവുമായ അതിർത്തികൾ സ്ഥിരപ്പെട്ടുവരുന്നതിനു മുമ്പുള്ള സ്ഥല-കാലങ്ങളുടെ ചരിത്രപഠനത്തിൽ 'ദേശം' 'കോളനി' പോലെതന്നെ ദമിപ്പിക്കുന്ന ഒരു ജ്ഞാനസാന്നിധ്യമാണ്. 'വേട്ട'യ്ക്കും 'ഇര'യ്ക്കുമിടയിലെ മറ്റ് വിശ്ച്ഛിന്നമായ അതിജീവനസാധ്യതകളെയൊന്നും അത് ആർക്കും കാണിച്ചുകൊടുക്കാറില്ല.

ഈ നിലപാടുകളിൽ നിന്ന് വിഭിന്നമായി കാര്യങ്ങളെ കാണാനുള്ളശ്രമം 1999-ൽ ദിലീപ്മേനോൻ എഴുതിയ 'ഹൗസസ് ബൈ സീ: സ്റ്റേറ്റ് ഫോർമേഷൻ എക്സ്പിരിമെന്റ്സ് ഇൻ മലബാർ 1760-1800' എന്ന പ്രബന്ധത്തിൽ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്.[8]

തുറന്ന രാഷ്ട്രീയ സംഘർഷങ്ങൾ രാഷ്ട്രീയസ്ഥാപനങ്ങളുടെ രൂപീകരണത്തിൽ ചെലുത്തുന്ന സ്വാധീനം ഈ പ്രബന്ധം ഊന്നിപറയുന്നു. മൈസൂർ 'നവാബി' മണ്ഡലത്തിൽ നിന്നും 1760കൾ മുതൽ മലബാർ തീരത്തേക്ക് ആവർത്തിച്ച് കൊണ്ടിരുന്ന കൂലിപ്പടകൾ പിന്നീടവിടെ സ്ഥാപിതമായ 'ഖുദാബാദ്' സർക്കാരിന്റെ കീഴിലും തുടർന്നിരുന്നതായി നമുക്ക് അറിയാം. അത്തരത്തിലുള്ള മുഖ്യമായും 'കൂലിച്ചേക'ത്തെ ഉപയോഗിച്ചുള്ള കൊള്ളമുതലെടുപ്പുകൾ, തെണ്ടപിരിവുകൾ, രാഷ്ട്രീയ അധികാരപ്രയോഗത്തിന്റെ മേഖലയിൽ ആർക്കും പരീക്ഷണങ്ങൾ നടത്താനുതകും വിധം ഒരു സാമൂഹ്യാവസ്ഥ മലബാറിൽ സംജാതമാക്കിയിരുന്നു എന്ന് മേനോൻ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു.

ഇത്തരം പരീക്ഷണങ്ങളിൽ പലതും സാഹസീകവും, പിൽക്കാലത്ത് ''അമ്പേ പരാജയം'' എന്ന് വിലയിരുത്തപ്പെട്ടുപോയവയും ആയിരുന്നു. എങ്കിലും 'ഖുദാബാദി' യുടെ ഇടയ്ക്കിടയ്ക്കുള്ള പിൻവലിയലുകൾ; 1789-ലേയും 1791-ലേയും അതിന്റെ സൈനികപരാജയം, പ്രാദേശിക; വിശേഷിച്ചും 'തുക്കിരി' അടിസ്ഥാനത്തിൽ സാമൂഹ്യമായി കണക്കിലെടുക്കത്തക്കവണ്ണമുള്ള രാഷ്ട്രീയസ്ഥാപനങ്ങൾ ഉണ്ടാക്കിയെടുക്കുന്നതിന് തത്പരകക്ഷികളെ സഹായിച്ചു. ഈ വിഭാഗം പലയിടങ്ങളിലും ഗണ്യമായ രീതിയിൽ വിജയം കൈവരിച്ചു എന്നു

വേണം കരുതാൻ.

കടൽവാണിജ്യവും കരകൃഷിയും കാലങ്ങളായി മലബാറിൽ നിലനിന്നിരുന്ന സാധ്യതകളായിരിക്കെ തന്നെ 18-ാം നൂറ്റാണ്ടവസാനം ഇവയ്ക്ക് തികച്ചും പുതിയ ചിലപ്രായോജകരേയും വരിക്കാരെയും കിട്ടിയിരുന്നു.

ഈ വക പ്രാദേശീകമായ അഡ്ഹോക് പൊളിറ്റിക്കൽ സംവിധാനങ്ങളുടെ സ്വഭാവത്തെ സംബന്ധിച്ചോ പ്രവർത്തനത്തെ സംബന്ധിച്ചോ – 'ഹൗസ് ഹോൾഡുകൾ' എന്ന സാമാന്യവർഗ്ഗീകാരകമല്ലാതെ- മേനോൻ അധികമൊന്നും പറഞ്ഞുകാണുന്നില്ല. എന്നാൽ അദ്ദേഹത്തിന്റെ മറ്റ് പഠനങ്ങളിൽ നിന്ന്[9], വടക്കൻ മലബാറിൽ 19-ാം നൂറ്റാണ്ട് പകുതിയോടെ ശക്തിമത്തായ സാന്നിദ്ധ്യമായി മാറിയ 'തറവാടുകൾ' ഇത്തരത്തിലുള്ള കലക്കകാലത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയ മാൽസര്യത്തിന്റെ സ്വാഭാവിക പരിണതികളാണ് എന്ന സൂചന ലഭിക്കുന്നുണ്ട്.

ഒരു പക്ഷേ 18-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ വിവിധയിനം രാഷ്ട്രീയ ഏർപ്പാടുകൾക്കെല്ലാം പൊതുവായി ഒരു സ്വഭാവമായി നിർദേശിക്കാവുന്നത് 'അഡ്ഹോക്കിസ'ത്തെയായിരിക്കും. കാലങ്ങളായി നിജപ്പെടുത്തപെട്ടിരിക്കുന്ന നിയതികൾക്കും രീതികൾക്കും അപ്പുറത്തേക്ക്; പലപ്പോഴും അവയെ അതിലംഘിച്ചുകൊണ്ടോ പുനർനിർവ്വചിച്ചുകൊണ്ടോ നടപ്പിലാക്കപ്പെടുകയോ, നടപ്പിലാക്കാൻ ശ്രമിക്കപ്പെടുകയോ ചെയ്യുന്ന, അഭിവൃദ്ധിലാക്കാക്കിയുള്ള പദ്ധതികളിൽ ഏർപ്പെടുന്നതിനെയാണ് അഡ്ഹോക്കിസം എന്ന സംജ്ഞ ഉപയോഗിച്ച് ഇവിടെ സൂചിപ്പിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നത്.

വിവക്ഷാപരമായി ഇത്തരം പദ്ധതികൾ വിധ്വംസക (Subversive) സ്വഭാവമുള്ളവയും, പ്രവൃത്തിയേയും നിവൃത്തിയേയും സംബന്ധിച്ച നിഷ്ഠാത്മക (Purist) തത്വങ്ങൾക്കും ഔപചാരിക (Formal) മാതൃകകൾക്കും എതിരിൽ നിലകൊള്ളുന്നവയുമാണ്. സമീപസ്ഥമായ വകകളെ മാത്രം ഉപയോഗപ്പെടുത്തി സത്വരമായ പ്രശ്നങ്ങൾ പരിഹരിക്കുവാൻ ശ്രമിക്കുന്ന അഡ്ഹോക് പദ്ധതികൾ ആ അർത്ഥത്തിൽ തീർത്തും മെസ്സിയാനിക് അവകാശവാദം പുലർത്താത്തവയും കൺജക്ട്രലുമാണ്.

അധികാര കൈമാറ്റത്തിന്റെയും 'നാടുഭരണ'ത്തിന്റെയും മുതൽ അടുക്കളദോഷം വരെയുള്ള ചെയ്തികളെ സംബന്ധിച്ച് നമുക്കിന്ന് ലഭ്യമാകുന്ന 18-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ തദ്ദേശീയ 'വിജാരിപ്പ് കരണങ്ങൾ'പരിശോധിച്ചാൽ അന്നേവരെ നിലനിന്നിരുന്നതായി അവകാശപ്പെട്ട 'കീഴക്കം മുറകൾ' പലതും അത്ഭുതമെന്നപോലെ ഭാഷയാകാതിരിക്കുന്നതിന് അനവധി ഉദാഹരണങ്ങൾ നമുക്ക് കാണാൻ കഴിയും.മലബാറിൽ നിന്നുള്ള കമ്പനിക്കച്ചവടരേഖകളിലാവട്ടെ, നിയതമായ മുന്നൊരുക്കങ്ങളോട് കൂടി തീർപ്പിച്ചുറപ്പിക്കപ്പെട്ട വാങ്ങൽ കരാറുകൾ പ്രത്യേകിച്ച് ഒരു കാരണവും കൂടാതെ തകരുന്നതായും, കമ്പനി ഏജന്റുമാർക്ക് അവരവർ നിയോഗിക്കപ്പെട്ട അങ്ങാടി കേന്ദ്രങ്ങളിലെ "അന്നന്ന് നടപ്പ്" വിലയിലും തൂക്കത്തിലും പിൻതുടരേണ്ടിവരികയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്.

18-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ മലബാറിനെ പരാമർശിക്കുന്ന മുഖ്യധാര ചരിത്രസാഹിത്യത്തിൽ 'അഡ്ഹോക്' എന്ന് ഈ പ്രബന്ധം വിളിക്കുന്ന ഇനം പ്രതിഭാസങ്ങൾ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ മിക്ക ചരിത്രകാരരും അവയെ "ആധുനിക-പൂർവ്വ ഫ്യൂഡൽ അരാജകത്വത്തിന്റെ ആധികാരിക തെളിവു"കളായാണ് കണ്ടിരിക്കുന്നത്. മറ്റ് ചിലർ അവയെ അലസരാജാക്കളുടെ പിടിപ്പുകേടിൻ ഫലമെന്നോ ആധുനികപൂർവ്വ തനത് സംസ്കൃതിയുടെ നിഷ്കളങ്കതയെന്നോ ഒക്കെക്കണ്ട് ആശ്വസിക്കുന്നു. പ്രബലമായ മറ്റൊരു വാദഗതി "യൂറോപ്യൻ കച്ചവടക്കമ്പനികളുമായുള്ള സംസർഗത്തിൽ അനിവാര്യമായന്തർഭവിച്ച, എന്നാൽ മലബാറിലെ നിശ്ചല (Stationary) വ്യവസ്ഥയെ പുരോഗമനപരമായി അസ്ഥിരപ്പെടുത്തുന്ന മാറ്റങ്ങളായി" ഇതിനെയൊക്കെ വിലയിരുത്തുന്നു.

ഇതിൽനിന്ന് വിഭിന്നമായി മലബാർ തീരത്തെ രാഷ്ട്രീയ സംഘർഷങ്ങളേയും അതിൽ പ്രശ്നവൽക്കരിക്കപ്പെട്ട രാഷ്ട്രീയക്കൂറിനെയും പറ്റി കടത്തനാട് എന്ന, വടക്കൻ മലബാറിലെ കേവലം അമ്പത് ആണ്ടോടടുത്ത് മാത്രം (1749 മുതൽ 1799 വരെ) പ്രഖ്യാപിത നാട്ടുരാജ്യമായി നിലനിന്ന, ഒരു പ്രദേശത്തിന്റെ പശ്ചാതലത്തിൽ എന്തെങ്കിലും പുതുതായി പറയുവാൻ

കഴിയുമോ എന്നതിലേക്കുള്ള ശ്രമമാണീ പ്രബന്ധം. കമ്പനി കോയ്മയിലേക്കുള്ള പരിവർത്തന സന്ധിയിൽ നാട്ടുരാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ ഗതി എന്തായിരുന്നു എന്നതും ഇതിൽ കുറഞ്ഞൊന്നാലോചിക്കാൻ മെനക്കെട്ടിട്ടുണ്ട്. ഇവിടെ പ്രധാന തെളിവുകളായി ഉപയോഗിക്കുന്നത് പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടവസാനത്തിൽ കടത്തനാട്ടിലെഴുതപ്പെട്ട കത്തുകളും ഹർജികളുമാണ്. അവയെപ്പോലെ തന്നെ സമകാലീകവും പ്രാദേശികവുമായ മറ്റൊരു കൂട്ടം ഉപദാനങ്ങൾ, ആദ്യകാല കമ്പനി 'പൈമാശി കണക്കു'കളാണ്.

വടക്കൻ മലബാറിൽ നിന്ന് ലഭിക്കുന്ന ആദ്യ ദസ്തുർ / കനേഷുമാരി റിക്കാഡുകളായ ഇവ കടത്തനാടിനെ സംബന്ധിച്ച് മലയാംകൊല്ലം 974 മുതൽക്ക് ലഭ്യമാണ്. ചരിത്രകാരന്മാരുടെ ഇതുവരെയുള്ള ശ്രദ്ധയിൽ പൊതുവിൽ പെടാതിരുന്ന 'പൈമാശി'രേഖകൾ അവയുടെ കാലത്ത് സംഭവിച്ചതായ് വളരെ പിന്നീട് വിധിച്ച് വെച്ച പരിവർത്തനങ്ങളെ സംബന്ധിച്ച് സൂക്ഷ്മമായി പു:നരാലോചിക്കുന്നതിന് നമ്മെ സഹായിച്ചേക്കാവുന്ന അസ്സൽ ഉപാദാനങ്ങളാണ്. കോഴിക്കോട് റീജിണൽ ആർക്കെയ്വ്സിൽ ലഭ്യമായ പൈമാശി കണക്കുപുസ്തകങ്ങളുടെ കൂട്ടത്തിൽ കടത്തനാടെന്ന് താലൂക്കായി പേരിടപ്പെട്ട സ്ഥലപരിധിയിലെ ഒരു അന്തര (Interior) ഹൊബളിയായ പാറക്കടവത്തെ ദേശത്തറകളെ കുറിച്ചുള്ള കയ്യെഴുത്ത് കണക്ക് പുസ്തകങ്ങളാണ് ഈ പ്രബന്ധം മുഖ്യമായും ഉപയോഗിച്ചിരിക്കുന്നത്.

II രാഷ്ട്രീയകൂറിന്റെ രണ്ടുലകങ്ങൾ: കടത്തനാട്ടിലെ ഖുദാബാദിയും കമ്പനിയും

'ഖുദാബാദ്' സർക്കാരിക്ക് കീഴിലെ പടിഞ്ഞാറൻ തുക്കിരികളിലൊന്നിൽ പെട്ടിരുന്ന കടത്തനാട് 'താലൂക്ക് 'തെക്കെ മലബാറിൽ നടന്നതുപോലുള്ള മൈസൂർ പൈമാശിക്ക് വിധേയമായിരുന്നില്ല. അർഷദ് ബേഗ്ഖാന്റെയും (C.1783) പിന്നീട് രാംലിംഗം പിള്ളയുടെയും 'ഉഭയപൈമാശി' കോരപ്പുഴക്ക് വടക്ക്

കുറുമ്പ്രനാട്ട് വരേയേ ഉണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ[10]. ഇതിന്റെ അർത്ഥം മൈസൂർ നികുതിയന്ത്രത്തിന്റെ കടത്തനാട്ടിലെ പ്രവൃത്തന രീതിയെ സംബന്ധിച്ച് തെക്കൻ മലബാർ അനുഭവങ്ങളുടെ വെളിച്ചത്തിലുണ്ടാക്കിയ പൊതുധാരണകൾ മതിയാവില്ല എന്ന് തന്നെയാണ്. വടക്കൻ മലബാറിലെ സവിശേഷമായ രാഷ്ട്രീയപ്രക്രിയകളുടെ 18-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ പ്രകൃതം കണക്കിലെടുത്തുകൊണ്ട് മാത്രമേ ഇതിനെക്കുറിച്ച് എന്തെങ്കിലും നിരൂപിക്കാൻ കഴിയൂ.

കർണാട്ടിക് പ്രദേശങ്ങളിൽനിന്ന് 17-ാം നൂറ്റാണ്ടവസാനത്തോടെ തന്നെ ഇടയ്ക്കും തലയ്ക്കുമുള്ള സംഘടിത സായുധകൊള്ളകൾ വടക്കൻ മലബാർ സന്ദർശിച്ച് പോക പതിവുണ്ടായിരുന്നു. പൊതുചരിത്രങ്ങളിൽ ഗൗനിക്കപ്പെടാതിരിക്കുന്ന ഇത്തരം മുതലെടുപ്പ് അക്രമണങ്ങൾ തെന്നിന്ത്യയിലെ പലപ്രദേശങ്ങളുടെ പശ്ചാതലത്തിലും ഈയടുത്തകാലത്തായി വിശദമായി പഠിക്കപ്പെടാനും പ്രാഗ്-ആധുനിക പ്രതിഭാസങ്ങൾ എന്ന നിലയ്ക്കുള്ള അവയുടെ രാഷ്ട്രീയ വിവക്ഷകൾ വെളിപ്പെട്ട് വരാനും തുടങ്ങിയിട്ടുണ്ട്[11].

വടക്കൻ കൊങ്കണത്തീരത്തെ സിദ്ദികൾ, ആങ്കറിയകൾ മുതൽ തുടങ്ങി, ബീദനൂർ - ഐക്കരി നായക്കർ, വോഡയർ-കുടക് രാജാക്കൾ വരെ ഇടയ്ക്കിടയ്ക്ക് മലബാർ സന്ദർശിച്ച് പോയിട്ടുണ്ട്. പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ രണ്ടാം ദശകത്തിന്നവസാനം ധർമ്മടം ദ്വീപ് വരെ വന്നുകയറിയ സോമശേഖര (1714-1739) നായ്ക്കനെ ഇക്കൂട്ടത്തിൽ എടുത്ത് പറയേണ്ടതാണ്. വടക്കൻ മലയാളത്തിൽ അതുവരെക്കുണ്ടായിരുന്ന 'നിർമ്മര്യാദ'കളെ പുതുതായി നിർണയിക്കാനും "കോലത്തുനാട് പൊളിറ്റിക്കൽ ക്ലസ്റ്ററി"ൽ നിലവിലുണ്ടായിരുന്ന രാഷ്ട്രീയ ബന്ധങ്ങളെ (രാജബന്ധുത്വത്തേയും തന്നെ) കൂടുതൽ തർക്കഭരിതമാക്കാനും ഐക്കേരിയാൻമാർക്ക് കഴിഞ്ഞു.

ഘടനാപരമായി വികേന്ദ്രീകരിക്കപ്പെട്ടവയായിരിക്കുമ്പോൾ തന്നെ കേന്ദ്രീകൃതാധികാരത്വര നിരന്തരം പ്രകടിപ്പിക്കുന്ന; ചടങ്ങുവൽക്കൃതമായ വിഭവപുനർവിതരണ പ്രക്രിയയെ ഉപജീവിക്കുമ്പോൾത്തന്നെ 'പണ്ടുകീഴ്നാളിൽ'ക്കാണാത്തവിധം

'പിടിച്ച് പറിക്കുന്ന;' ഇരട്ടവ്യക്തിത്വത്തോട് കൂടിയരാഷ്ട്രീയ സ്ഥാപനങ്ങളുടെ പ്രാദേശികതലത്തിലുള്ള ആവിർഭാവം ഇത്തരം മുതലെടുപ്പ് സന്ദർശനങ്ങളുടെ ഏറ്റവും പ്രധാനപ്പെട്ട നീക്കിയിരിപ്പായി മാറുന്നത് നമുക്ക് ഇക്കാലത്ത് കാണാൻ കഴിയും.

നായകക്കാലത്തിന്റെ ഒരു രാഷ്ട്രീയ തുടർച്ചയെന്നോണം മൈസൂർ നവാബിന്റെ വരവിനെയും മലബാറിലെ അതിന്റെ സാന്നിധ്യത്തെയും അടയാളപ്പെടുത്തിയാൽ ഇങ്ങ് വടക്ക് കടത്തനാടൻ ഹൊബിളികളിലെ മൈസൂർ പൈമാശിയുടെ അഭാവം പുതിയ ചില നിരീക്ഷണങ്ങൾ അവതരിപ്പിക്കാൻ നമുക്ക് ധൈര്യം നൽകും എന്ന് ഈ പ്രബന്ധം കരുതുന്നു.

"രാജാവ് ബലത്താലെ അടക്കിയിരിക്കുന്ന എന്റെ വസ്തുവക ഒക്കെയും ഒഴിപ്പിച്ച് (തന്ന്) എന്റെയും എന്റെ കുഞ്ഞിക്കുട്ടികളുടെയും ദിവസവൃത്തി കഴിപ്പാൻ ഇല്ലായ്കകൊണ്ട്, ജഠരാഗ്നികത്തുന്നത് മഹാരാജശ്രീ ധുരൈകൾ അവർകളുടെ ദയാകടാക്ഷം ആയിരിക്കുന്ന അമൃതം കൊണ്ട് ശാന്തം വരുത്തി രക്ഷിക്കേണം".

"മലയാംകൊല്ലം 983 മേടം 25-ാം തിയ്യതിയായി വടകര ഹൊബിളിയിലെ ചെന്നമംഗലം ദേശത്തെ കാക്കൊര ഇല്ലത്ത് ബ്രാഹ്മണഗൃഹത്തിൽ അനാഥമായിരിക്കുന്ന അമ്മ" മദിരാശി സംസ്ഥാനത്തെ സദർഅദാലത്തിലെ "ധ്വര" അവർകളുടെ സന്നിധാനത്തിങ്കലേക്ക് എഴുതിബോധിപ്പിച്ച 'വിത്തീസ്സനിൽ' നിന്നുള്ള ഒരു സങ്കട അപേക്ഷയാണ് മുകളിലുദ്ധരിച്ചത്. ശ്രീരംഗപട്ടണം സന്ധികളുടെ ഔദ്യോഗികതയ്ക്ക് ഏതാനും മാസങ്ങൾക്ക് മുമ്പ് കടത്തനാട്ടിൽ രാജാവായി അവരോധിക്കപ്പെട്ട പൊർളാതിരി ഉദയവർമ്മൻ തന്റെ ബ്രഹ്മസ്വ, ദേവസ്വ ജന്മങ്ങൾ അക്കാലത്ത് ബലത്താലെ അടക്കിയ അന്യായ അവസ്ഥയാണ് ഈ പരാതിയുടെ പൊരുൾ. 'ചെലാവിൽക്കാലത്തെ' ജാതിഹീനത്വം ആരോപിച്ച് പരാതിക്കാരിയുടെ ജന്മസംബന്ധിയായ വരിച്ചാർത്തുകളും പ്രമാണങ്ങളും രാജാവ് പിടിച്ചെടുത്തിരിക്കുന്നു. ഈ അന്യായ 'അടക്കം' വഴി രാജാവ 'പ്രതിക്കാരനായി'രിക്കുന്നു. മാത്രമല്ല,

"ജാതിഹീനത്വം മനസ്സാലെതന്നെ ഒരുത്തന് വന്നാലും അവന്റെ വസ്തുവക അസ്മാദിയായിരിക്കുന്ന ജാതിക്കാർക്ക് അല്ലാതെ കണ്ട് അറ്റടക്കമായി രാജാക്കന്മാർക്ക് അടക്കാൻ (കടത്തനാട്ടിൽ) സംഗതിയേതുമില്ല".[12]

ഈ പെറ്റീഷനിൽ സദർ അദാലത്തിലെ "ധ്വര" എന്ത് തീരുമാനമെടുത്തു എന്ന് നമുക്കറിയില്ല. പക്ഷേ ജന്മം അടക്കലുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ഈ വ്യവഹാരം തലശ്ശേരി, കോഴിക്കോട് എന്നീ സ്ഥലങ്ങളിലുള്ള സർക്കീട്ട് മജിസ്ട്രേട്ടന്മാരുടെ മുമ്പാകെ ആദ്യം അവതരിപ്പിക്കപ്പെട്ടതായും, ഇമ്മാതിരി രാജാവിനെതിരായ കേസുകൾ വടക്കൻ മലബാറിൽ അന്യായക്കാർക്കനുകൂലമായി വിധിക്കപ്പെടുന്നത് സർവ്വസാധാരണ നടപ്പായിരുന്നു എന്നും ഈ കത്തിൽ നിന്ന് വ്യക്തമാകുന്നുണ്ട്.

തന്റെ പരാതിക്ക് ഉപോൽബലമായി അറക്കലെ ജന്മം ചിറക്കൽ രാജാവടക്കിയ കേസും കടത്തനാട്ടെ മൂവായിരം നായർ രാജാവിനെതിരിൽ നൽകിയ കേസിലെ രാജായ്മവിരുദ്ധവിധിയും "കാക്കൊര ഇല്ലത്തെ അമ്മ" പരാമർശിക്കുന്നുണ്ട്.

മലബാർതീരത്തെ പ്രാഗ് - ആധുനിക രാജായ്മയുടെ ചരിത്രപരിണാമത്തിലെ വളരെ നിർണ്ണായകമായ ഒരു സന്ധിയെ കുറിക്കുന്നതാണ് ഈ പെറ്റീഷൻ എന്ന് ഈ പ്രബന്ധം അനുമാനിക്കുന്നു. ഇത് മേൽ സൂചിപ്പിച്ചതുപോലെ ഒറ്റപ്പെട്ട ഒരു സംഭവമല്ല. മറിച്ച് നാട്ടിൽ നടക്കുന്ന അത്യന്തം സജീവമായ രാഷ്ട്രീയ സംഘർഷത്തിന്റെ തുടർച്ചയുടെ ഭാഗം തന്നെയാണ്.

പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടവസാനത്തെ കടത്തനാടൻ ഹൊബ്ബിളികളിൽ ദൃശ്യമാകുന്ന രാഷ്ട്രീയ സംഘർഷങ്ങളിൽ പ്രധാനമായ "മൂവായിരംനായർ" മുഖ്യസ്ഥസഞ്ചയവും കടത്തനാട്ട് രാജാവുമായുള്ള തർക്കത്തിൽ നിന്നാണ് ഈ തുടർച്ച (Contuinity) 'വെള്ളവും വളവും സ്വീകരിക്കുന്നത്'. 1749 മുതൽക്കുള്ള കടത്തനാട് രാജ്യത്തിന്റെ ചരിത്രത്തിൽ ഈ തർക്കവും ഇതിലെ ഒരു പ്രധാനപക്ഷമായ "മൂവായിരം നായർ" എന്ന സ്ഥാനിസമൂഹത്തിന്റെ ഉത്ഭവവും പൊർളാതിരിമാരുടെ രാജാത്വം പോലെതന്നെ അവ്യക്തമാണ്. എന്നിരിക്കിലും നമുക്കിന്ന്

ലഭ്യമാകുന്ന 'പഴശ്ശിരേഖ'കളിൽ അച്ചടിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്ന ചില കത്തുകൾ ഇക്കൂട്ടർ കടത്തനാട്ടെ ദേശത്തറകൾ കേന്ദ്രീകരിച്ച് ഏറക്കൊറെ സ്വതന്ത്രമായ രാഷ്ട്രീയ നിലയുള്ള സ്ഥാനിക ളാണ് എന്ന പ്രധാന സൂചന ലഭിക്കുന്നുണ്ട്.

"പഴശ്ശിരേഖ"യിൽ നമ്പ്ര് 13 -ബി ആയിക്കൊടുത്തിരി ക്കുന്ന ആയഞ്ചേരി ചെമ്പറ്റകുറുപ്പ്, പറമ്പിൽ എളെകുർ കുറുപ്പ്, എടച്ചേരി തോട്ടത്തിൽ നമ്പ്യാർ , ഓർക്കാട്ടേരി നമ്പ്യാർ മുതൽ പേർ സ്ഥാനികളിൽ നിന്ന് തലച്ചേരി വടക്കൻ സൂപ്രണ്ടൻ അവർകൾ ക്രിസ്റ്റഫർ പീലിക് അയച്ച് കിട്ടിയ ഹർജി[13] കടത്ത നാട്ട് രാജ്യത്തിനകത്ത് നടക്കുന്ന അധികാരചംക്രമണത്തെ ക്കുറിച്ചുള്ള വ്യക്തവും അവഗണിക്കാനാവാത്തതുമായ തെളി വുകൾ നൽകുന്നു.

ഒന്നാമതായി, മേൽ ഹർജിക്കാർ തങ്ങൾ "കടത്തനാട്മൂവാ യിരം" എന്ന സ്ഥാനിസമുച്ചയത്തിൽ ശേഷിപ്പെട്ടിരിക്കുന്നവ രാണ് എന്നും തങ്ങളുടെ പ്രാദേശിക മണ്ഡലങ്ങളായ ദേശത്ത റകളിൽ 'മുതലെടുപ്പ്', 'സ്ഥാനമാനം' നടത്തിപ്പ് എന്നീ നിർ ണ്ണായക പ്രവൃത്തികൾ കാലങ്ങളായി നിർവ്വഹിച്ച് വരികയായി രുന്നു എന്നും അവകാശപ്പെടുന്നുണ്ട്.

മലയാംകൊല്ലം 941 (1766) വരെ മൂവായിരംനായർ തങ്ങ ളുടെ അധികാരപ്രയോഗത്തിന്റെ മണ്ഡലത്തിൽ "മറ്റ് ഒരാളെ കല്പനക്ക്" നടന്നിട്ടില്ലാത്തവരാണത്രെ. അവർ "അവരവ രുടെ ദേശത്തറകളിൽ നിന്ന് എടുക്കേണ്ടത് എടുക്കുകയും നട ത്തേണ്ട സ്ഥാനമാനങ്ങൾ ഒക്കയും നടത്തുകയും" ചെയ്തു.

അക്കൊല്ലം മീനമാസം മൈസൂർ നവാബ് ഹൈദർ ആലി യുടെ പടവരവിൽ അന്നത്തെ തമ്പുരാൻ രാജ്യം വിട്ടെഴുന്നള്ളി പ്പോയി. എടുപടിയുള്ള ഈ നിഷ്ക്രമണത്തോടെ സംജാത മായ രാജാത്വത്തിന്റെ അഭാവത്തിൽ പക്ഷേ, 'മൂവായിരം നായർ' തങ്ങളുടെ ദേശത്തറകൾ വിട്ടോടിയില്ല.

'അയതിപാകൻ' എന്ന് പൊതുവിൽ വടക്കൻ മലബാറിലെ വിവിധയിനം സ്മരണകളിലറിയപ്പെടുന്ന നവാബ് ഹൈദർ ആലിയുടെ ആഗമനത്തോടെ മലബാർ രാജാക്കളിൽ ചിലർ പലേ കാരണങ്ങളാൽ വേണാട്ട് കരയ്ക്ക് രക്ഷപ്പെട്ടിരുന്നതായി

ഇതെപ്പറ്റിയുള്ള പൊതുചരിത്രങ്ങളെല്ലാം ഭംഗ്യന്തരേണ സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുണ്ട്. എന്നാൽ, നിലവിലെ രാഷ്ട്രീയമണ്ഡലങ്ങളിൽ നിന്നുള്ള മേൽരാജാത്വത്തിന്റെ 'രായ്ക്കുരാമാന'മെന്നോണമുള്ള അഭാവം വടക്കൻമലബാറിലെ പ്രാദേശിക രാഷ്ട്രീയപ്രക്രിയകളിൽ എന്ത് ചലനമാണ് ഉണ്ടാക്കിയത് എന്ന് ഈ ചരിത്രപഠനങ്ങളിൽ ഒന്നും അന്വേഷിക്കപ്പെട്ടതായി കാണുന്നില്ല.[14] ഇക്കാലത്തേക്കായി ചില ചരിത്രകാരൻ അൽപം കാൽപനികമായി ശിപാർശ ചെയ്യുന്ന[15] 'മൈസൂർ ആക്രമണത്തിനെതിരെയുള്ള നായർ ഹിന്ദു ചെറുത്തുനിൽപ്പ് ' ആണ്ടോടാണ്ട് നിലനിൽക്കത്തക്കതായിരുന്നില്ല. "കുഞ്ഞുകുട്ടികളുടെ കാട്ടിൽ പാർപ്പ്" അനൽപകാലത്തേക്കായിരുന്നുവെങ്കിലും അത് ഏതെങ്കിലും തരത്തിൽ സമഗ്രമായ കലാപത്തുടർച്ചകളുണ്ടാക്കുന്നതിൽ വിജയിച്ച് കാണുന്നില്ല.

രണ്ടാമതായി മേൽപടിഹരജിയിൽ വെളിപ്പെടുന്നത് കപ്പൽ കയറിപ്പോയ രാജായ്മയുടെ (അ)സാന്നിദ്ധ്യത്തിൽ ഇന്നാട്ടിലെ സ്ഥാനിസമുട്ടയം ഏറ്റെടുത്തതായി അത് തന്നെ അവകാശപ്പെടുന്ന രാഷ്ട്രീയകർത്തവ്യത്തെക്കുറിച്ചും (political Role) കൂട്ട് കർതൃത്വ (collective subjectivity)ത്തെ സംബന്ധിച്ചുമുള്ള സൂചനകളാണ്. "ഉള്ള ജനങ്ങൾ ഒക്കെ നാടും വിട്ട പോയതിന ശേഷം (മൂവായിരംനായർ) നവാബിനെ (ചെന്ന്) കണ്ട ഏറെക്കൊറെയായുള്ള ദ്രവ്യവും കൊടുത്ത (തങ്ങൾക്ക് നാട്ടിതന്നെ) നിൽപാൻ നിലയാക്കി" ഏറെക്കൊറെയായുള്ള ദ്രവ്യം കപ്പമായി നൽകി നാട്ടിൽതന്നെ 'നിൽപാൻ നില' (settlement)[16] വാങ്ങുന്നതിൽ സന്നിഹിതമായിരിക്കുന്ന പാത്രധർമ്മം "രാജാത്വം" തന്നെയാണ്. അസ്സൽ രാജാവ് അസന്നിഹിതമായിരിക്കെ നവാബിനോട് മുഖദാവിൽ മാദ്ധ്യസ്ഥത്തിന് പോകുന്ന സ്ഥാനിസമുച്ചയം 'രാജാംശ'മായായിരിക്കും ഗണിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ടാവുക.

ഇത് തികച്ചും അനന്യമോ പുതുതോ ആയ ഒരു രാഷ്ട്രീയ സമീകരണമല്ല. മറിച്ച് തെന്നിന്ത്യയിലെ മുൻ-നായകപ്രവിശ്യകളിൽ സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ട മുഗൾ-മുഗൾ അനന്തര രാഷ്ട്രീയ സംവിധാനങ്ങളൊക്കെ, 'നസർ'(Nazar) അഥവാ 'പേഷ്കഷ്'

(Peshkash) നൽകാൻ തെയ്യാറും കെൽപുമുള്ള മുഖ്യസ്ഥവൃന്ദങ്ങളിൽ പലതിനെയും ''രാജാക്കൾ'' ആയിത്തന്നെ 'പേർവിളിച്ച്' സാധുത (Legtimacy) നൽകിപ്പോന്നിട്ടുണ്ട്; 'ഖില്ലത്ത്' അനുവദിച്ച് കൊടുത്തിട്ടുണ്ട്.

മലബാറിലെ നവാബിക്കാലത്ത് ആകസ്മികമായി ലഭ്യമായ ഇത്തരം രാഷ്ട്രീയ സാധുത പ്രാദേശിക തലത്തിൽ 'രാജാശം' എന്നനിലയിൽ 'സ്ഥാനി'കളെ ശക്തിപ്പെടുത്തുകയാണ് ചെയ്തിട്ടുള്ളത്. 942 (1769) അവസാനം; ഹൈദരുമായുള്ള സംഘർഷങ്ങൾക്കൊടുവിൽ പ്രവാസം തൽക്കാലത്തേക്ക് തീർത്ത് തിരികെ എഴുന്നള്ളിയ കടത്തനാട് തമ്പുരാൻ നാട്ടിൽ നില-നിന്ന മൂവായ്യിരം നായരുമായി നിരൂപിക്കുന്നുണ്ട്. ശേഷം, നവാബിനെ ചെന്ന്കണ്ട് കാലം ഒന്നിന് ഉറുപ്പിക 50000 രാജ്യത്തിങ്കൽ നിന്ന് എടുത്ത് 'നസർ' ആയി നൽകാൻ തീരുമാനിച്ചു. ഇങ്ങനെ ഒരേസമയം തങ്ങളുടെ മടങ്ങിയെത്തിയ തമ്പുരാനുമായും വടക്കൻമലബാറിലുറച്ച നവാബുമായും സബൂറാവാൻ സ്ഥാനികളെ പ്രാപ്തരാക്കിയത് കീഴക്കം രാജാധികാരത്തിന്റെ സാങ്കേതികാസാന്നിദ്ധ്യത്തിൽ തങ്ങൾക്ക് ലഭ്യമായി വന്ന 'രാജാംശ' ത്തിന്റെ പ്രാമാണികത ഒന്നു മാത്രമാണ്.

തുടർന്ന് കടത്തനാട് ഹൈദർ നവാബിന് നിലയാവുകയും, 'നാട് ഒക്കെ കണ്ട്ചാർത്തി' നികിതി മൈസൂരേക്ക് കെട്ടി തമ്പുരാന്റെ രാജാത്വം വീണ്ടും നിജമാക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തു. എങ്കിലും മൂവായിരം നായരുടെ ദേശത്തറകളിൽ നികിതി അവരവർ തന്നെ എടുത്ത് ''രാജാവിന്റെ തൃക്കൈക്ക് കൊടുത്ത് ബോധിപ്പിക്കൽ'' ആയിരുന്നു രീതി. ഈ രീതി കാര്യമായ മാറ്റമില്ലാതെ 965 (1790) വരെക്കും, അൽപം മാറ്റങ്ങളോടെ ചേലാവിൽക്കാലം കടന്ന് 966ൽ (1791)ൽ കടത്തനാട് ഇംഗ്ലീഷ് കമ്പനിയടക്കിയത് വരെയും തുടർന്നു.

ടിപ്പുവിന്റെ 'ഖുദാബാദി'ക്കുള്ള കപ്പം കടത്തനാട്ടിൽ നിന്ന് എടുക്കുന്നകാരിയത്തിൽ 960 മുതൽക്ക് ഒരു പ്രത്യേക തരം പുതുമ സ്ഥാനികൾക്ക് അനുഭവപ്പെട്ടുതുടങ്ങുന്നു. മേൽ സൂചിപ്പിച്ച ഹരജിയിൽ ക്രിസ്തഫർ പീലിക്ക് മുമ്പാകെ സ്ഥാനികൾ

അവരെ ചൂഴ്ന്ന് അന്ന് നടന്ന 'സങ്കടപ്രകാരം' വിശദമായി എഴുതി അറിക്കുന്നുണ്ട്.

ഇതിൽ പ്രധാനമായി ഗോചരമാകുന്ന 'പുതുമ' കടത്തനാടൻ സ്ഥാനികളുടെ ആപേക്ഷികമായ രാഷ്ട്രീയസത്വത്തിന്റെയും നില-നിൽപിന്റെയും മണ്ഡലത്തിലാണ്. രാജാവുമായുള്ള ബന്ധത്തിൽ അക്കാലംവരേക്കും അന്യഥാസ്വച്ഛമായിരുന്ന മൂവായിരംനായരുടെ "കീഴ്‌രാജായ്മ" നടപ്പുകളിൽ രാജാവ് ഇടപെടാൻ തുടങ്ങുന്നു. തന്റെ കീഴിൽ പ്രത്യേകം നിയക്തരാക്കപ്പെട്ട 'പ്രവൃത്തിക്കാരെ' ഉപയോഗിച്ച് വിവിധദേശത്തറകളിൽ നിന്നും "നെല്ലും മുളകും നോക്കികണ്ട് ചാർത്തി" മുതലെടുക്കുവാൻ തുടങ്ങുന്നു. 974ലെ പറമ്പ്പൈമാശി കണക്കുകളിൽ കടത്തനാട്ടെ ദേശത്തറകളേറിയതിലും വസ്തുതിരിച്ച് നൽകിയിട്ടുള്ളതായിക്കാണുന്ന 'പ്രവൃത്തിക്കാരർ', 'കണക്കപ്പിള്ളമാർ', 'പട്ടാളികൾ' എല്ലാവരും തന്നെ ഈ ആവശ്യം ഭാഷയാക്കുന്നതിലേക്ക് അയക്കപ്പെട്ടവരാവാനാണ്.[17] ഇതിനുമപ്പുറത്തേക്ക് പ്രാദേശിക രാജായ്മയുടെ ഭൗതികാധികാരം പെരുപ്പിക്കാനുള്ള ചേരിക്കൽവ്യാപനശ്രമങ്ങളും കൊണ്ട്പിടിച്ച്നടന്നതായി നമ്മൾ അറിയുന്നു.

കോഴിക്കോട് യൂനിവേഴ്സിറ്റി ചരിത്രവിഭാഗത്തിൽ സൂക്ഷിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്ന 'കടത്തനാടൻ മാനുസ്ക്രിപ്റ്റ് ലറ്റേഴ്സ്' സീരിസിലെ കത്തുകളിൽ ചിലത് രാജാവും അദ്ദേഹത്തിന്റെ 'രാജീ'ലെ മറ്റുള്ളവരും തമ്മിൽ ഉണ്ടായിരുന്ന ആപേക്ഷികബലതന്ത്രത്തിൽ പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടവസാനം സംഭവിക്കുന്ന ഇത്തരം മാറ്റങ്ങളെ കുറിക്കുന്നവയാണ്. 'കാക്കൊര ഇല്ലത്തെ അമ്മ'യുടെ ജന്മം രാജാവ് അടക്കിയത് മുൻപ് സൂചിപ്പിച്ച് കഴിഞ്ഞു. ഏതാണ്ട് ഇമ്മാതിരി തന്നെയാണ് വടകര ഹൊബിളിയിലെ ചെറോട്ട ദേശത്തറയിൽ 'കൂമുള്ളിയെ രാമത്ത കെട്ടിലമ്മ്' യുടെയും ഗതി ഇവിടെ രാജാവ് അപഹരിച്ചത് കെട്ടിലമ്മ ടിപ്പുവിന്റെ പാളിയം വന്ന് വേണാട്ട് കരയ്ക്ക് ഒഴിഞ്ഞുപോകുമ്പോൾ ഇരിങ്ങണ്ണൂര് ഹൊബിളിയിൽതുണെരിതറയിൽ 'പുതുക്കുടി നല്ലൂരയിരു്' വശം സൂക്ഷിപ്പാൻ കൊടുത്ത വസ്തു മുതൽ ആണ[18] വടകര അങ്ങാടിയിലാകട്ടെ മാടത്തിങ്കീഴെ കുട്ടിമൂസാന്റെ

അവകാശങ്ങളും ജന്മവസ്തുക്കളും അയാളെ മരണശേഷം അനന്തരവൻ മുക്കൊക്കലെവാവാന് നൽകാതെ രാജാവ് കൈയ്യടക്കുകയായിരുന്നു.[19] ഇക്കാലതുടർച്ചയായിതന്നെയാണ് മർഡോക് ബൗൺ[20] പരന്ത്രീസ് മയ്യഴിയോട് അതിരിടുന്ന കടത്തനാടൻ മണ്ണിൽ "പിടിപ്പത് കാണവും കൊടുത്ത അട്ടിപ്പേറും നീരും ജന്മപ്രമാണങ്ങളും വരിയോലയും അതിന്റെ മരിയാതിപോലെ വാങ്ങി" ജന്മാരിയായ രണ്ട്കണ്ടി പറമ്പ് രാജാവ് വിലക്കിയത്.[21]

ഒറ്റക്കും തെറ്റക്കും നിൽക്കുന്ന മേൽകണക്കിന് ആളുകളിലേക്ക് അതിക്രമിക്കുന്ന പ്രാദേശിക രാജാത്വത്തിന്റെ മുതൽ-ഭോഗസക്തി തെന്നിന്ത്യയിലെല്ലാടവും പതിനേഴാം നൂറ്റാണ്ടവസാനത്തോടെ കൂടുതൽ വ്യാപകവും വ്യക്തവുമാവുന്നുണ്ട്[22]. 'വടക്കൻപാട്ടും' തോറ്റവുമടക്കമുള്ള സാഹിത്യജനുസ്സുകളിൽ ഇത് - കേശവൻ വെളുത്താട്ട് 'മഹിഷഗതകത്തെ' ആധാരമാക്കി ഉദാഹരിച്ചതുപോലെ -പരിഹാസപൂർവ്വം വിമർശനവിധേയമാക്കപ്പെടുകയോ, രാജാവിന്റെ അനുഷ്ഠാനപരവും വിശ്വാസാധിഷ്ഠിതവുമായ നെടുനായകത്വത്തിന് പതിത്വം കല്പിക്കും വിധേന അവതരിപ്പിക്കപ്പെടുകയോ ചെയ്യുന്നുണ്ട്.[23]

എന്നാൽ ഇതിൽനിന്നൊക്കെ ഗുണപരമായി വേറിട്ട് നിൽക്കുന്നതാണ് മൂവായ്യിരംനായരും കടത്തനാട്ട് രാജാവും തമ്മിലുള്ള തർക്കന്യായം. ഈ 'കലക്ക'ത്തിന്ന് കാരണമായതും അതിൽ നിന്ന് ആവിഷ്കൃതവുമായ 'മിശ്രത' കേവലം ഒറ്റപ്പെട്ടതും പ്രതീകാത്മകവും ആയിരുന്നില്ല. മറിച്ച്, മൂർത്തവും കൂട്ടായതുമായ ഭൗതികാനുഭവങ്ങളിൽ നിന്നുണ്ടാവുന്നത് എന്ന നിലയിൽ അടിയന്തിരമായ രാഷ്ട്രീയ പരിണാമത്തിന് ഹേതുവാകുന്നതും കടത്തനാട്ടിന്റെ തനത് എന്നാരോപിക്കപ്പെടാറുള്ള ചരിത്രത്തെ തെക്കൻ-ഇന്ത്യയിൽ ആകമാനമുള്ള പ്രാഗ്-ആധുനിക പ്രതിഭാസങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെടുത്താൻ ഇടതരുന്നതുമാണ്.

കടത്തനാട്ടെ 'കമ്പനിസഹായം' പൊർളാതിരിയുടെ പ്രവൃത്തിക്കാരരിൽ വലിയ ഒരു വിഭാഗം മൈസൂർ ഖുദാബാദിയുടെ 'മിലിട്ടറി ഫിസ്കൽ' റവന്യൂ പദ്ധതിയിൽ[24] പരിചയമുള്ളവരാ

യിരുന്നു. തമിഴ്-മറാത്ത-തെലുഗു 'കരണ'ങ്ങളോ 'പട്ടാളി'കളോ ആയ 'പരദേശി'കളെയാണ് ജെനാഥൻഡങ്കൻ കടത്തനാട്ടിൽ 'കാനംഗോവി' മാരായി നിർദേശിച്ചത്.[25] ഇവർക്കൊപ്പം കുറഞ്ഞൊരു ഭാഗം 'പുത്തൻ കൂറു' കാരായ 'സിൽബന്ധി മാപ്പിള മാരുമുണ്ടായിരുന്നു. "നായർ തെണ്ട യുടെ സ്മരണ പാട്ടുകളിലും നാട്ടിലെ കാര്യക്കാർ പട്ടൻമാരും" എന്നതായിരുന്നു യഥാർത്ഥ അവസ്ഥ[26].

രാജാവ് സ്ഥാനിനായന്മാരുടെ ദേശത്തറകളിൽ തന്റെ പ്രവൃത്തിക്കാരെ കല്പിച്ച് മുഖ്യസ്ഥന്മാരെന്നനിലയിൽ സ്ഥാനികൾക്ക് 'ഖുദാബാദി'അനുവദിച്ച് നൽകിയ "കൈപിടുത്ത" പിടിച്ചെടുത്തു. ഇതും പോരാതെ അവരുടെ തറവാടുകൾ ഉൾപ്പെടെയുള്ള വസ്തു വകകൾ സ്വന്തം ചേരിക്കലാക്കി "പണ്ടാരമടക്കി".

"തോട്ടത്തിൽ നമ്പ്യാരെ എടച്ചെരി ദെശത്തറയും വസ്തുവകയും അടുത്ത നമ്പ്യാരുടെ തറവാട് പുത്തൻവീടും നിടുങ്ങോട്ട് പുറത്തെ തവാടും (...) കോയിലകവുമാക്കി. എളക്കൂറകുറുപ്പിന്റെ പറമ്പിലാകുന്ന ദേശതറയും വസ്തുവകയും എടുത്ത് കൊളങ്ങരത്തെ തറവാട് കൊയിലകമാക്കി. ചെമ്പറ്റകുറുപ്പിന്റെ ദേശത്തറ ആയഞ്ചേരിയും ചേരാപുരവും ദേശത്തറയും വസ്തുവകയും അടക്കി കുറുപ്പിന്റെ തറമ്മേൽ എന്ന തറവാട് കൊയിലകമാക്കി".

'രാജാർത്തി' ഇവിടെയും നിന്നില്ല. മൂവായിരം നായരുടെ തറവാടുകൾക്ക് കീഴ്മർന്ന തിയ്യക്കുടികൾ ആദിയായുള്ള കീഴ്ജാതികളോട് "കത്തി" "പുര" ഇനത്തിൽ 10 വീതം 'പുതിയപണം' പിരിക്കുകയും മാപ്പിളപ്പീടികകളിൽ നിന്ന് "അരിക്ക ആയിട്ട്" 6 വീതം പണം പിടിച്ച് വാങ്ങുകയും ചെയ്തു.

1792ൽ മലബാർ കമ്പനിക്ക് ചേർന്നതിന് ശേഷം 'മൂവായിരംനായർ' മേൽപടി 'സങ്കട'ങ്ങൾ ഒക്കെയും ജൊനാഥൻ ഡങ്കൻ, ചാൾസ്ബോഥാം, വില്യം ഗാമൽഫാർമർ എന്നീ ബോംബെ-ബംഗാൾ കമ്മീഷണർമാരെ കോഴിക്കോട്, കണ്ണൂർ-അറക്കൽ എന്നിവിടങ്ങളിൽ ചെന്ന് നേരിട്ട് 'കണ്ടറിയിച്ചു'.

അന്നത്തെ 'ഗവർണർ-ജനറാൽ സാഹിബ്' ജോൺഷോർ[27]

അവർകൾക്കും കടത്തനാട്ടെ സ്ഥാനികൾ ഇതെപ്പറ്റി എഴുതുകയുണ്ടായി. ഇത്തരം എഴുത്തുകളുടെ പരിണതിയെന്നോണം മലബാറിലെ 'കമ്മിറ്റി ഓഫ് ഗവർമെന്റി 'ന്റെ സൂപ്പർവൈസറും കോഴിക്കോടാസ്ഥാനമായിരിക്കുന്ന മുഖ്യ-മജിസ്ട്രേട്ടുമായ വില്യം ഗാമൽ ഫാർമർ സ്ഥാനികൾക്ക് അനുകൂലമായി നിലപാട് എടുക്കുന്നു.

കടത്തനാടിന് വടക്ക്, ചിറക്കൽ - കവ്വായി താലൂക്കിലെ പ്രധാനസ്ഥാനിയും 'സ്വരൂപ 'വുമായിരുന്ന ചുഴലി കൊഴുക്കലെടത്തിൽ നമ്പ്യാന്മാർ ചിറക്കൽ രവിവർമ്മ എന്ന കാര്യസ്ഥരാജാവിനെതിരെ പരാതിപ്പെടുമ്പോഴും-തെക്ക്, കുറുമ്പ്രനാട്ട് താലൂക്കിലെ കൊളക്കാട്ട് ഹൊബിളിയിലെ കൊളക്കാട്ട് ഉണിച്ചാത്ത/ഉണിക്കണ്ട പണിക്കന്മാർ, പയ്യോർമല കൂത്താളി-അവിഞ്ഞാട്ട് പാലേരി സ്ഥാനികൾ എന്നീപേർ അവരുടെ കാര്യസ്ഥരാജാവായ കുറുമ്പ്രനാട്ട്-കോട്ടയം വീരവർമ്മക്കെതിരായ് പരാതിപ്പെട്ടപ്പോഴും ഹരജിക്കാർക്ക് അനുകൂലമായിരുന്നു കമ്പനിഭരണത്തിന്റെ തീരുമാനങ്ങൾ. ചുഴലിയിലും പയ്യോർമലയിലും നികുതിപിരിവിന്റെ പൂർണ്ണഅവകാശം, അതും അനവധി ഇളവുകളോടെ, പരാതിക്കാർക്ക് നൽകുവാൻ 'കമ്പനി ' തെയ്യാറായിട്ടുണ്ട്.

കടത്തനാട്ടിലെ സ്ഥാനികൾക്കുള്ള "ദേശത്തറ വസ്തുവകയും തറവാടും" സമ്മതിച്ച് കൊടുക്കുവാനാവശ്യപ്പെട്ടുകൊണ്ട് ഫാർമർ ഒരു "വെള്ളിവടിക്കാര"നെ രാജാവിന്റെ പക്കലേക്ക് അയക്കുകയും ചെയ്തു. ഉദയവർമ്മ ഇത് "സമ്മതിക്കായ്കകൊണ്ട് " മയ്യഴിവെച്ച് 'തങ്കയം ഇട്ട്' രാജാവും സ്ഥാനികളും തമ്മിൽ രാജിയാവാനുള്ള ഒരു ശ്രമം നടന്നുവെങ്കിലും അത് നേരെ വന്ന് കണ്ടില്ല. ഇത്തരുണത്തിലാണ് കടത്തനാട്ടെ സ്ഥാനികൾ തങ്ങളുടെ രാജാവിനെതിരിൽ, തലച്ചേരി, വടക്കെപകുതി അധികാരിയുടെ കമ്പനിന്യായത്തിൽ രാഷ്ട്രീയ പ്രത്യാശ പ്രകടിപ്പിച്ച്കൊണ്ട് ഹരജിയെഴുതുന്നത്.

1796 ഒക്ടോബർ 5ന് എഴുതിവന്ന പ്രസ്തുത ഹരജിയോട് കമ്പനിയോ മലബാറിലെ അതിന്റെ വടക്കൻ അധികാരിയോ എങ്ങനെ പ്രതികരിച്ചു എന്നുള്ളതിന്റെ സൂക്ഷ്മം നമുക്കിന്നറിയില്ല

എന്നാൽ, കമ്പനിയുമായി നേരിട്ടുള്ള നികുതി ചർച്ചയ്ക്കുവേണ്ടി കടത്തനാട്ടിലെ 'സ്ഥാനി' സമുച്ചയം, പ്രത്യേകിച്ചും അവിടുത്തെ വടക്ക്-കിഴക്കേ ഹൊബിളികളിൽ ശ്രമിച്ചു എന്നുള്ളത് വ്യക്തമാണ്.

III മൂവായിരംനായരുടെ ഹൊബിളികൾ

കമ്പനിനികുതിക്ക് കളക്ടർ റോബർട്ട് റിക്കട്ടസിന്റെ കാലം വരേക്കെങ്കിലും (സി.1803) വടക്കൻ മലബാറിൽ മൈസൂർ നമ്പറാനയുടെ സ്വരൂപമാണ് ഉണ്ടയിരുന്നത്. ഇതിന്റെ പിരിവുകാരനായി ചുമതലയേറ്റവർക്കാകട്ടെ മൈസൂർ കർണാട്ടിക്കിലെ റവന്യൂ ഫാർമേഴ്സിന്റെ - ഇജാരേദാർമാരുടെ- സ്വഭാവവും. അതുകൊണ്ട് 18ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ ഇജാരെദാരി-[റവന്യൂ ഫാമിംങ്] നടത്തിപ്പിൽ ഘടനാപരമായി ഉൾചേർന്നിരുന്നതായി സഞ്ജയ് സുബ്രഹ്മണ്യവും സി.എ.ബെയ്ലിയും അഭിപ്രായപ്പെടുന്ന 'പിരിവുകാരന്റെ സാമ്പത്തീകവും രാഷ്ട്രീയവുമായ അക്യുമലേഷൻ സാധ്യതകൾ'[28] മലബാറിലെ കമ്പനിനികുതിപിരിവിന്റെ കാര്യത്തിലും ഉണ്ടായിരുന്നതായിവേണം കരുതാൻ.

ലേലത്തുക അഥവാ അച്ചാരത്തിന്റെ അഭാവം മലബാറിലെ കമ്പനി നികുതിപിരിവിനെ മാനക- ഇജാരയിൽ നിന്ന് വ്യത്യസ്ഥമാക്കുന്നു. എന്നാൽ, വർത്തക ജാമീൻമാരുടെ വർദ്ധിച്ച തോതിലുള്ള പങ്കാളിത്തം, പിരിവകാരന്റെ രാഷ്ട്രീയാധികാര ലബ്ദി എന്നിവ കമ്പനിനികുതിയെ, അതിന്റെ പിരിവുകാരെ, റവന്യൂഫാമിംങുമായി വലിയ സാമ്യതയിൽ നിറുത്തുന്നുണ്ട്.

കടത്തനാട്ടിലെ കമ്പനി നികുതി പിരിവിൽ അക്കാലത്തെ വടക്കൻമലബാറിലെ പ്രധാനവർത്തകരായ ചൊവ്വക്കാരൻ [29] മക്കി, ചൊവ്വക്കാരൻ മൂസ, മാർക്കോ അന്തോണിയോ റോഡ്രിഗഡ്, സറാപ്പ ലക്ഷ്മണൻ തുടങ്ങിയവർ വളരെ താത്പര്യത്തോടെ പങ്കുകൊണ്ടിരുന്നു.[30] കടത്തനാട് മാനുസ്ക്രിപ്റ്റ് ലറ്റേഴ്സിലെ കത്ത് നമ്പർ 125; നാദാപുരം, പാറക്കടവ് ഹൊബിളികളിലെ നികുതിപിരിവിൽ ഇടപെട്ടിരുന്ന 'ജാമിൻ'മാരായി

മഞ്ചഷേണായി, ബാബുഷെട്ടി, കുശലഭട്ട്, ബപ്പൻകുട്ടി എന്നീ വർത്തകരെ പരിചയപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. [31] കടത്തനാട് കാന ഗോപി ചെലവുരായൻ വെങ്കിടസുബ്ബയ്യൻ കുറുങ്ങോട്ട് കല്ലായി പ്രദേശത്ത് മുഖ്യസ്ഥൻമാർക്കൊപ്പം കച്ചവടക്കാരെ കാണാഞ്ഞാൽ കുടിയന്മാർ പൈമാശി ["പാട്ടംകണ്ട് മതിച്ച് നേരുപോലെ പറയുന്നത്"] സമ്മതിച്ച് തരില്ലാ എന്ന് റിപ്പോർട്ട് ചെയ്യുന്നുണ്ട് [32]

ഇതൊക്കെ കാണിക്കുന്നത് കമ്പനി നികുതി പിരിവിന്റെ ഏറ്റവും സാധാരണ അടിത്തട്ട് വരെ വർത്തകമൂലധനവും 'വാണിഭ പീടിക'മുതൽക്കുള്ള അതിന്റെ സ്ഥാപനരൂപങ്ങളും സാന്നിദ്ധ്യമറിയിച്ചിരുന്നൂ എന്ന് തന്നെയാണ്. പാറക്കടവത്ത ഹൊബിളിയിലെ 21 ദേശത്തറകളിൽ 974ലെ 'പറമ്പ് പൈമാശി', 115 പീടികകൾ ("വാണിഭ", "മാട", "വലിയ" എന്നീ വിശേഷണങ്ങളോടെ) കാണിക്കുന്നുണ്ട്. ഇതേ തറകളിൽ 287 'മുത്തർപ്പ്' പരിധിയിലുള്ള കള്ള്ചെത്തുകാരും 41 "എണ്ണയാട്ട ചക്കു" കളും ഉണ്ടായിരിന്നു എന്നു കൂടി ഓർക്കുന്നത്, ഈ ഹൊബളി വലരെ സജീവമായ ഒരു പറമ്പ് കൃഷി മേഘല എന്ന നിലയിൽ അനുഭവിച്ചുകൊണ്ടിരിന്ന സമ്പദ്പ്രക്രിയകളുടെ തീക്ഷ്ണ സാന്ദ്രത മനസ്സിലാക്കുന്നതിന് നമുക്ക് സഹായകരമായി ഭവിക്കും.

പാറക്കടവത്തെ ഭൂമി കൈവശാവകാശത്തിന്റെ അന്നത്തെ ഘടനയിലും ഇത് പ്രതിഫലിക്കുന്നുണ്ട്. ഇവിടുത്തെ ചക്കിയാട് മുതൽ മൊടവന്തേരിവരെയുള്ള 20 ദേശത്തറകളിലെ 3249 ജൻമപറമ്പുകളിൽ ഏറ്റവും കുറഞ്ഞത് 714 എണ്ണം[33] അതിന്റെ ജൻമാരികൾ, കൈവശാവകാശം സംബന്ധിച്ച് മറ്റ് കരാറുകൾക്കൊന്നും വിധേയമാകാതെ, അവരവരുടെ മേൽനോട്ടത്തിൽ കൃഷി അടക്കമുള്ള "മുതൽഎടുപ്പ് " സങ്കേതങ്ങളെ ഉപജീവിക്കുന്നൂ എന്ന അർത്ഥത്തിൽ "തനത് നടപ്പ്" ആയിട്ടാണ് പറമ്പ പൈമാശിയിൽ പട്ടികപ്പെടുത്തപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത്. മൊത്തം ജന്മ പറമ്പുകളിൽ അഞ്ചിൽ ഒരു ഭാഗത്തിലേറെ (22%) 'തനത് നടപ്പ്'യാകുന്നൂ എന്നർത്ഥം . ഈ 714 എണ്ണത്തിന്റേയും നടത്തിപ്പ് കാരായി 169 ജൻമാരികളെ തിരിച്ചറിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. 'തനത്

നടപ്പ്'യുള്ള ജൻമാരികളെ ഒരുഗണമായ് എടുത്താൽ തന്നെ ആഗണം വലിയതോതിലുള്ള 'ആന്തരഭേദ' (Internal differentiation)ത്തിന് അടിപ്പെട്ടിരിക്കുന്നതായി കാണാം. ഒറ്റ പറമ്പ് ഖണ്ഡത്തിൽ മാത്രം 'തനത് നടപ്പ്'യുള്ള കൊടിയത്തൂരിലെ 'കരുവന നമ്പൂരി'മുതൽ ഒമ്പത് ദേശത്തറകളിലായി 90 പറമ്പുകൾ 'തനത് നടപ്പ്'യാക്കിരിക്കുന്ന ജൻമാരി 'പൊതികണ്ടി ചൊക്രു'വരെയുള്ളവർ അക്കൂട്ടത്തിലുണ്ട്. പാറക്കടവത്ത് ഹൊബളിക്ക് പുറത്ത്നിന്നുള്ളവരാണ് എന്ന വ്യക്തമായ സൂചനകൾ നൽകുന്ന 'തനത് നടപ്പ്'ക്കാരും ജൻമാരികളുടെ ഇടയിൽ കാണാം. കല്ലേരി മഹദ്, ചൊവ്വക്കാരൻ മൂസ, കോയിക്കോടൻ ചെന്തു, ഈച്ചലി കുട്ട്യാലി, എടക്കാടൻ അത്തൻ പോക്കർ എന്നിവർ അതിൽ ചിലരാണ്. തലശ്ശേരിയിലെ കേയിക്കൂട്ടത്തിലെ ചൊവ്വക്കാരൻ മൂസയും വടകര അങ്ങാടിയിലെ ഈച്ചലികുട്ട്യാലിയും അക്കാലത്തെ പ്രമുഖ കച്ചവടക്കാരാണ് എന്നത് സുവ്യക്തമാണ്. [34] കൊയിക്കോടൻ ചെന്തുവിനും പൊതിക്കണ്ടി ചൊക്രുവിനും ഈച്ചലികുട്ട്യാലിക്കുംപാറക്കടവിന് പുറത്ത് കുറ്റിപ്പുറം ഹൊബിളിയിലും തോടന്നൂർ ഹൊബിളിയും തനത് ഭൂനടപ്പയുള്ള ജൻമപറമ്പകൾ ഉണ്ട്.[35] അതുപോലെ കടത്തനാട്ടിലെല്ലാടവും ''തനത് നടപ്പാ''യോ 'നടപ്പ്'യായോ പറമ്പുകളുള്ള ചൊണ്ണിതുപ്പിക്ക് പാറക്കടവത്തെ രണ്ട് തറകളിൽ ഭൂമിയുണ്ട്. ഒന്നിലധികം ദേശതറകളിൽ തനത് നടപ്പയുള്ളവർ പാറക്കടവത്ത് ഹൊബിളിക്കകത്ത്മാത്രം 35 പേരുണ്ട്.

പാറക്കടവത്തെ 'തനതി'ന്റെ കണക്കിൽ രാജജന്മമായ കുറ്റിപ്പുറം അതിന്റെ താരതമ്യേനയുള്ള അഭാവംകൊണ്ട് ശ്രദ്ധേയമാകുന്നുണ്ട്. ആകെ 714 തനത് നടപ്പയിൽ കുറ്റിപ്പുറജന്മത്തിന് കേവലം 8 ''തനത് നടപ്പ്'' മാത്രമേയുള്ളൂ. ഇത് കേവലം പാറക്കടവത്തേ മാത്രം പ്രത്യേകതയല്ല. കടത്തനാട്ടെ എല്ലാ ഹൊബിളികളിലും കുറ്റിപ്പുറത്തിന് ''തനത് പറമ്പ് നടപ്പ്''യിൽ വലിയ പങ്കൊന്നുമില്ലായിരുന്നു. ഇത് മറ്റൊരു തരത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ രാജജൻമത്തിന് സമാന്തരമായി പലപ്പോഴും അതിന് പ്രബലമായ സാമൂഹ്യപ്രതിപക്ഷം എന്ന രീതിയിലാണ് 'തനത് നടപ്പ്'യുടെ കടത്തനാട്ടെ വികാസം ഇത് ഒരു പ്രതിഭാസമെന്ന

ABHILASH MALAYIL

നിലയിൽ വടക്കൻ മലബാറിലാകമാനമുണ്ടായിരുന്നോ എന്ന തിനെ സംബന്ധിച്ച് കൂടുതൽ പഠനങ്ങൾ ആവശ്യമുണ്ട്.

പാറക്കടവത്തെ പറമ്പുജൻമങ്ങളുടെ വിശകലനത്തിൽനി ന്ന് വെളിപ്പെട്ടുവരുന്ന മറ്റൊരു പ്രത്യേകത 'കാണ'ത്തിന്റെ വള രെ നിയന്ത്രിതമായുള്ള സാമൂഹ്യവിതരണമാണ്. മതിച്ച് പറയു കയാണെങ്കിൽ ആകെ പറമ്പ്ജൻമങ്ങളുടെ നാലിൽ ഒന്നിൽ താഴെ മാത്രമാണ് കാണാരികളുടെ കണക്കിൽ പെടുത്തിയിരി ക്കുന്നത്. പകുതിയിലധികം ജൻമപറമ്പുകളും 'കാണക്കാരി ല്ലാതെ /കാണം സൂചിപ്പിക്കപ്പെടാതെ , തത്പ്പരകക്ഷികൾക്ക് 'നടപ്പ'യായി കൊടുത്തിരിക്കയാണ്. ഈ പറമ്പ്നടത്തിപ്പിലെ 'കുടിയായ്മ' സംബന്ധമായ വിശദാംശങ്ങൾ 'പൈമാശി'രേഖ കളിൽനിന്ന് അറിയുവാൻ കഴിയില്ല. എങ്കിലും ഒറ്റ നോട്ടത്തിൽ തെന്നിന്ത്യയിലാകാമാനം ഭൂബന്ധങ്ങളിലെ വാണിജ്യവൽക്ക രണത്തോട് ബന്ധപ്പെട്ട നിലയിൽ കാണപ്പെടുന്ന ഷെയർക്രോ പ്പിങ്ങുമായാണ് രൂപപരമായി 'നടപ്പ' ചേർന്നുനിൽക്കുന്നത്.

ഈ പ്രതിഭാസങ്ങൾ എല്ലാം 1792ലെ ശ്രീരംഗപട്ടണം സ ന്ധിക്ക് ശേഷം ഒറ്റരാവുകൊണ്ടെന്നപോലെ സംഭവിച്ചതായി കരുതപ്പെടുന്ന 'നിർബന്ധിത വാണിജ്യവൽക്കരണത്തിന്റെ' ദൃഷ്ടാന്തം മാത്രമായി ഒതുക്കുന്നത് രീതിശാസ്ത്രപരമായി ശ രിയായിരിക്കില്ല. ഈ പ്രദേശത്തിന്റെ കമ്പനിഭരണ്തിലേക്കു ള്ള പരിവർത്തനത്തിൽ അന്തർഭവിച്ച രാഷ്ട്രീയപ്രക്രിയ അടു ത്ത് മനസ്സിലാക്കുന്നതിന് ഇങ്ങനെയുള്ള ഒതുക്കലുകൾ തടസ്സ മായി നിൽക്കും.

17-ാം നൂറ്റാണ്ടവസാനം മുതൽക്ക് മലബാർത്തീരത്താകമാ നം സ്വരൂപികളും രാജാക്കൻമാരുമായവരുടെ 'ചേരിക്കൽ പൊ ഴത്തി' കൈകാര്യത്തിലും 'തെണ്ട'പ്രയോഗത്തിലും നമുക്ക് കാണുവാൻ കഴിയുന്ന പിരിവിന്റെ കണിശത, അതിനോടുള്ള സാമൂഹ്യമായ എതിർപ്പ് എന്നിവ കാലാന്തരത്തിൽ ക്രമാനുഗ തമായി പരിണമിച്ചതിന്റെ തുടർച്ചയാണ് രാജാക്കൻമാർതന്നെ മുതലെടുപ്പുകാരായി മാറിയ ഖുദാബാദ്/ കമ്പനികാലങ്ങൾ

കടത്തനാട്ടിൽ ഈ പിരിവ് സംശയമന്യേ നികൃഷ്ടരൂപമാർ ജിച്ചിരുന്നു. പിരിവിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ രാഷ്ട്രീയ സ്ഥാനം

നിർണ്ണയിക്കപ്പെട്ട് പോന്നിരുന്ന ഒരു കാലത്ത് അത് അങ്ങിനെ യാവാനേ തരമുള്ളൂ. അതിലും പ്രധാനമെന്ന് ഈപ്രബന്ധം കരുതുന്നത് നികുതി പിരിവിലെ കണിശത, അത് ഏതേതെല്ലാം പേരുകളിൽ അറിയപ്പെട്ടിരുന്നാലും, മലബാറിന്റെ ആഭ്യന്തര ചരിത്രത്തിന്റെ – മലബാർ ഒരു സമ്പദ്-മേഖല എന്ന രീതിയിൽ വിന്യസിക്കപ്പെട്ടിരുന്ന വിവിധഭൂപടരാശികളുടെ – ഭാഗം തന്നെയായിരുന്നു. അതുമാത്രമല്ല, മുതലെടുപ്പിൽ കാണുന്ന ഈ കണിശതക്ക് ബർട്ടൺ സ്റ്റെയിനും പിന്നീട് സഞ്ജയ് സുബ്രഹ്മണ്യവും അഭിപ്രായപ്പെട്ടപോലെ, തെന്നിന്ത്യയിൽ ആകമാനം പ്രാഗ്- ആധുനിക പ്രതിഭാസങ്ങളായി അടയാളപ്പെടുത്തുവാൻ കഴിയുന്ന ചെറുതെങ്കിലും കേന്ദ്രീകൃത അധികാരമുള്ള നാട്ടുരാജ്യങ്ങളിലെ പ്രധാന രാഷ്ട്രീയ പ്രത്യയശാസ്ത്രമായി മാറാനും കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്.

പിരിവിന്റെ ഈ പ്രാധാന്യത്തെ എല്ലാ രാഷ്ട്രീയപങ്കാളികളും അലംഘനീയമായ ഒരു പ്രമാണം എന്ന നിലയിൽ അംഘീകരിച്ചുകൊടുക്കുകയോ പലേടത്തും വകവെക്കുകയോ പോലു ചെയ്തിരുന്നില്ല. 18-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ പകുതിക്ക് കോലത്തുനാട്ടിൽ കാണുന്ന പൊതുവിൽ 'മൂപ്പിളമ'/ പിന്തുടർച്ചാ തർക്കം എന്ന് വിലയരുത്തപ്പെട്ട സംഘർഷങ്ങളിൽ പലതും 'തെണ്ട പിരിവ് സംബന്ധികൂടിയായിരുന്നു. 1740കളിൽ കല്യാടൻ നമ്പ്യാർമാരും 'പ്രിൻസ് ഒക്കു'വും കോലത്തിരിക്കെതിരെയായി, അക്രമിക്കപ്പെടുന്നതും കൊല്ലപ്പെടുന്നതും , മുതലെടുപ്പ് സംഘർഷങ്ങളിലാണ്. തെക്ക് നെടുവിരിപ്പിൽ സ്വരൂപത്തിങ്കൽ ചുനങ്ങാട്ട് ചേരിക്കൽ, തറക്കൽ, ഈരമ്മമേനോൻ സാമൂതിരിയെ വെടിവെച്ച് വധിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നതും "ചേരിക്കൽ പൊഴത്തി" യുമായ് ബന്ധപ്പെട്ട സംഘർഷത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിലാണ്. ഇതുപോലെ കോട്ടയം പടിഞ്ഞാറെ കോവിലകം കേരളവർമ്മ കമ്പനിയുമായി ശീഗ്മയിൽ വരുന്നത് പഴവീട്ടിൽ ചന്തു കാര്യക്കാരന്റേയും തന്റെ ജ്യേഷ്ഠൻ, കോട്ടയം-കുറുനമ്പ്രനാട്ട് വീരവർമ്മയുടേയും പിരിവധികാരത്തെ ചോദ്യം ചെയ്തുകൊണ്ടാണ്. ഇത്തരം 'പിരിവധികാര'ത്തിലുറച്ച തർക്കങ്ങൾ തുറന്ന സംഘർഷങ്ങളിലേക്കും, സംഘർഷങ്ങൾ 'അഡ്ഹോക്ക്'

സ്വാഭാവമുള്ള പുതിയ സഖ്യങ്ങളിലേക്കും വളരുന്നത് മലബാറിന്റെ 18-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ഒരു സാധാരണ കാഴ്ചയാണ്.

മുതലെടുപ്പിന്റെ ഭൗതിക ഉള്ളടക്കം പോലെതന്നെ എതിർപ്പിന് കാരണമായത് അത് ദ്യോതിപ്പിച്ച രാഷ്ട്രീ സംജ്ഞകൾ ആണ്. 'മിലിട്ടറി-ഫിസിക്കലിസ'ത്തെ കുറിച്ച് മുമ്പ് സൂചിപ്പിച്ച ചർച്ചയിൽ ബർട്ടൻസ് സ്റ്റെയിൻ അഭിപ്രായപ്പെട്ടപോലെ പ്രാഗ് -ആധുനിക തെക്കേ ഇന്ത്യയിൽ കണിശതയാർന്ന മുതലെടുപ്പ് രണ്ടുതരം സാമൂഹ്യാധികാരപ്രയോഗങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള വൈരുദ്ധ്യത്തെ രാഷ്ട്രീയമായി അടയാളപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. ഇത് അഭികേന്ദ്രബലാധിഷ്ഠിതമായ രാജാത്വവും (ventripital kingship) പുനർ വതരണാത്മകമായ പ്രഭുത്വവും (re- distributive lordship) തമ്മിലുള്ള വൈരുദ്ധ്യമാണ്.

ഈ വൈരുദ്ധ്യം സന്നിവേശിപ്പിക്കപ്പെടുന്ന ചരിത്ര സന്ദർഭങ്ങളിലൊക്കെ രാജാവ് അഥവാ 'രാജാത്വം' കേന്ദ്രീകൃതാധികാരത്വരയോടുകൂടിയ സങ്കേതമായി രൂപമാർജ്ജിക്കുന്നതും സാമന്ത സ്വഭാവമുള്ള ഏകോപിത സംഘങ്ങൾ (Corporate groups) ഇതിനെതിരിൽ വികേന്ദ്രീകൃത വിഭവനിയന്ത്രണത്തിലൂന്നിയ തങ്ങളുടെ രാഷ്ട്രീയ ശാഠ്യം പ്രകടിപ്പിക്കുന്നതും കാണാവുന്നതാണ്.

പിരിവുകാരന്റെ രാഷ്ട്രീയാധികാരലബ്ദി പണ്ടെങ്ങുമില്ലാത്തവിധം സാധ്യമാക്കിയ മൈസൂർ കാലത്തിനുശേഷം കടത്തനാട്ടിലെ 'മിശ്രത', ഏറ്റവും പ്രാധമികവും പരമവുമായ ഇത്തരം സംഘർഷങ്ങളിൻമേലാണ് നിർമ്മിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത്. 1781ലെ പൊർളാതിരി ശങ്കരവർമ്മയുടെ മരണശേഷം കോതാ, ഉദയവർമ്മമാർ പിരിവുചുമതലക്കാർ എന്ന നിലയിൽ കേന്ദ്രീകൃത അധികാരത്വരയുടെ പക്ഷത്തും 'കീഴ്‌രാജാത്വം' താത്കാലികമായെങ്കിലും സ്വച്ഛന്ദമായി അനുഭവിച്ച 'കടത്തനാട്ട് മൂവായിരം' വികേന്ദ്രീകൃത പ്രാദേശികാധികാര പ്രയോഗത്തിന്റെ പക്ഷത്തും നിന്ന് കൊമ്പ്കോർക്കുന്നത് മേൽപ്പടി സംഘർഷ തുടർച്ചയായിത്തന്നെയാണ്.

കടത്തനാട്ട് രാജാവിന് 'നികുതി സമ്മതിയാതെ' മൂവ്വായിരം നായർ 'കൂട്ടംകൂടി' നിന്നത് പയങ്ങോട്ടകാവിലാണ്.[36]

974ലെ 'പറമ്പുപൈമാശി' ഈ സ്ഥലം തോടന്നൂർ ഹൊബിളിയിലെ പയിങ്ങോട്ടായി തറയിൽ 69-ാം നമ്പർ ജന്മ പറമ്പാണ് എന്ന് തിരിച്ചറിയാൻ നമ്മെ സഹായിക്കുന്നു.[37]പയിങ്ങോട്ടായി ദേവസ്വം ജൻമാരിയായുള്ള ഈ പറമ്പിന്റെ നടത്തിപ്പ് 'രാമാമ്പി' എന്ന് രേഖപ്പെടുത്തപ്പെട്ട രാമൻനമ്പി 'അർദ്ധബ്രാഹ്മണ' നാണ്. ഈ ദേശത്തറയിലെ ആകെ 100 പറമ്പുകളിൽ വെറും അഞ്ചെണ്ണം മാത്രമാണ് കുറ്റിപ്പുറം രാജാവിന് ജന്മമായുള്ളത്. ബാക്കി 95ൽ ഏതാണ്ട് പാതിയോടടുത്ത് (41എണ്ണം) പയിങ്ങോട്ടായി ദേവസ്വത്തിനും അതിനെ ചുറ്റിപ്പറ്റിയുള്ള 'മൂവ്വായിരംനായർ' പ്രഭൃതികൾക്കുമാണ്.

കടത്തനാട്ട് രാജാവ് തന്നെപ്പറ്റി 'ദൂറപറയും ദുർജന'മായി ഗണിക്കുന്ന കണ്ണെമ്പത്ത് നമ്പ്യാർ, പൊനത്തിൽ നമ്പ്യാർ, ചെമ്പറ്റക്കുറുപ്പ് എന്നിവർക്ക് ഈ തറയിൽ ഗണ്യമായ സ്വാധീനമുണ്ട്. വസ്തു"കൊത്തിനടത്തുന്ന" തിലലാവട്ടെ കുറ്റിപ്പുറത്തിന്റെ പറമ്പ് നടത്തിപ്പുകാരായി കടത്തനാട്ടെ മറ്റുദശത്തറകളിൽ പ്രായേണ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നവരാരേയും (ഉദാ: ചൊണ്ണിതുപ്പി, പൊതിക്കണ്ടി ചൊക്രു) പയിങ്ങോട്ടായിൽ കാണുന്നില്ല. മറിച്ച്, ഇവിടുത്തെ പറമ്പ് നടപ്പ് അതിന്റെ സാമൂഹ്യവിതരണത്തിൽ കൂടുതൽ വികേന്ദ്രീകൃതമാക്കപ്പെട്ടതായി അനുഭവപ്പെടുന്നു. 95 ജൻമങ്ങളിൽ 8 എണ്ണം'തനത' കഴിച്ച് ബാക്കി 87 പറമ്പുകൾ 58 നടത്തിപ്പുകാർക്കിടിൽ വിതരണം ചെയ്യപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. ഇതിൽതന്നെ ഒറ്റ നോട്ടതിൽ 'നമ്പൂതിരി' മുതൽ 'തിയ്യർ' വരെ 11-ഓളം ജാതികളിൽപെട്ടവരിൽ നമുക്കടയാളപ്പെടുത്താൻ കഴിയും.[38]

ഈ നടപ്പക്കാരും ജൻമാരികളും തമ്മിലുണ്ടായിരുന്ന 'മുതൽ സംബന്ധ'ത്തെപ്പറ്റി പൈമാശിക്കണക്കുകളിൽ യാതൊരു സൂചനയും നൽകപ്പെട്ടിട്ടില്ല. എന്നിരിക്കിലും 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനദശകങ്ങളിലെ കുടിയായ്മ മാതൃകകൾ പിന്തുടർന്ന് ഇവിടുത്തെ പറമ്പ് കൃഷിയിലെ കൈവശാവകാശം തീരുമാനിക്കപ്പെട്ട സമ്പദ് പ്രക്രിയയെപ്പറ്റി എന്തെങ്കിലും വിധിക്കുന്നത് വിഡ്ഢിത്തമാവും.

'ഖാനാസുമാരി'യായി 87 കുടികളെ കാണിക്കുന്ന ഈ

'പൈമാശി കണക്ക് ' പയിങ്ങോട്ടിയിൽ നായരുടേതും മാപ്പിള യുടേതുമായി 47 'കളപ്പുര'കളും 4 'വാണിഭ പീടിക'കളും ഉണ്ടെന്ന് സംശയമന്യേ പറയുന്നുണ്ട്. പറമ്പിനും പീടികക്കുമിട യിലെ താത്കാലിക വിഭവസൂക്ഷിപ്പിനുള്ള (പത്തായപ്പുര സമാനമായ)പാർപ്പ് ഇടങ്ങളായി ഈ 'കളപ്പുര'കളെ കാണുകയാണെങ്കിൽ പൈയിങ്ങോട്ടിയിലെ വികേന്ദ്രീയകൃതമായ 'പറമ്പ് നടപ്പ്' ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത് മുൻപ് ഡേവിഡ് ലദ്ദൻ തിരുനെൽവേലിയെ ഉദാഹരിച്ച് അഭിപ്രായപ്പെട്ടതുപോലുള്ള[39] പ്രാഗ്- ആധുനിക അഗ്രേറിയൻ- കോമേഴ്സലിസവുമായാണ് ശബ്ദായമാനമായ 'അങ്ങാടിവർണന'ങ്ങളില്ലാതെതന്നെ കച്ചവടത്തിനും അതിന്റെ യുക്തികൾക്കും 'അഗോചരനഗര'ങ്ങളായി ഗ്രാമാന്തരങ്ങളിൽ സംജാതമാകാൻ കഴിയുമെന്ന് ഫ്രാങ്ക് പെർളിൻ പടിഞ്ഞാറൻ ഡക്കാനെ ദൃഷ്ടാന്തമാക്കി പറഞ്ഞതും[40] ഇവിടെ ഓർമ്മിക്കാവുന്നതാണ്.

പയിങ്ങോട്ടയിലെ ആകെ തെങ്ങുകൾ 3996 എണ്ണത്തിൽ ഏതാണ്ട് 47 %, അഥവാ 1909 എണ്ണം, പൈമാശിയിൽ പട്ടികപ്പെടുത്തപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത് 'ശിശു'വോ 'അഫല'മോ ആയാണ്. ബാക്കി വരുന്ന 2087 തെങ്ങുകളിൽ നിന്ന് വർഷാന്തം 'പാട്ടക്കായി' എന്ന നിലയിൽ വരേണ്ടുന്നതായി കണക്കാക്കിയിരിക്കുന്നത് 51915 തേങ്ങ ആണ്. ആകെ തെങ്ങുകളിൽ ഒന്നിന് ആണ്ടോടാണ്ട് ശരാശരി 13 'പാട്ടത്തേങ്ങ' എന്ന് അർത്ഥം. ഒന്നിടവിട്ട മാസങ്ങളിൽ കൊയ്ത്തുള്ള കടത്തനാട്ടെ ഉത്തമ / മധ്യമ പറമ്പുകളിൽ ഇത് തടപ്പകാരന്റെ 'സഞ്ചിത-മിച്ച'ത്തിന്റെ ചെറിയ ഒരു ഭാഗം മാത്രമാവാനാണ് സാധ്യത. മലബാറിലെ പറമ്പിടങ്ങളിലെ പരമ്പരാഗത നാലുഭയങ്ങളിൽ പെട്ട കവുങ്ങ്, പിലാവ്, വള്ളി[41] എന്നിവകളിൽ നിന്നും 'നിഗിതി'യായി വരേണ്ടുന്ന മുതലിനെപ്പറ്റി ഈ പൈമാശി ഒന്നും പറയുന്നില്ല. ഇങ്ങനെയെങ്കിൽ ആദ്യകാല കമ്പനി പൈമാശി കാണാതെപോകുകയോ, രാഷ്ട്രീയമായി ഒഴിച്ചിട്ടിരിക്കുകയോ ചെയ്ത വിഭവമണ്ഡലം മൂവായിരംനായരെ തങ്ങൾക്കുമേൽ കെട്ടിയിറക്കിയ രാജായ്മക്കെതിർനിൽക്കാൻ തെയ്യാറാക്കി എന്ന് വേണം കരുതാൻ.

End Note

1. Ganesh 1991.
2. Frenz 2003.
3. Cohen 1993, 1996; 79-80
4. Inden, 1978, 1990
5. Dirks 1986, 1987
6. Price 1996
7. Breckenridge and van der Veer 1993
8. Menon 1999.
9. Menon 1993.
10. Hasan 1951; 343.
11. Shulman and Subrahmanyam 1990, Narayanarao, Shulman and Subrahmanyam 2003, Devadevan 2010
12. കാലിക്കറ്റ് യൂനിവേഴ്സിറ്റി ചരിത്രവിഭാഗത്തിൽ സൂക്ഷിച്ചിരിക്കുന്ന കടത്തനാടൻ മാനുസ്ക്രിപ്റ്റ്സ് ലറ്റേഴ്സ് KML 65 (Noumber chipped on the document 133): "ബഹുമാനപ്പെട്ട മദിരാശി സംസ്ഥാനത്തിൽ സദർ അദാലത്തിൽ ധൊരഅവർകളുടെ സന്നിധാനത്തിങ്കലക്ക മലയാംപ്രവിശ്യയിൽ കടത്തനാട്ടതാലൂക്കിൽ വടകര ഹൊബിളിയിൽ ചെന്നമംഗലം ദെശത്തെ കാക്കൊര ഇല്ലത്തെ ബ്രാഹ്മണ ഗൃഹത്തിൽ അനാഥമായിരിക്കുന്ന അമ്മ എത്രയും വണക്കത്തോടെ എഴുതിബോധിപ്പിക്കുന്ന വിത്തീസ്സം" തിയ്യതി 983 മേടം 25
13. "വടക്കേ പകുതിയിൽ അധികാരി പീൽ സായിപ്പ് അവർകളെ സന്നിധാനത്തിങ്കലേക്ക് കടത്തനാട്ടെ മൂവായിരം നായർ എഴുതിയ അർജ്ജി", തിയ്യതി 1796 ഒക്ടോബർ 5, നമ്പ്ര് 13-ബി. ജോസഫ് സ്കറിയ (എഡി) *പഴശ്ശിരേഖകൾ, ട്യൂബിങ്കൻ യൂനിവേഴ്സിറ്റിയിലെ ബ്രറി മലയാളം മാനുസ്ക്രിപിറ്റ് സീരിസ്* വാള്യം 2, കോട്ടയം സെന്റർഫോർ കേരളസ്റ്റഡീസ് സെന്റ് ബർക്സ്മാൻ കോളേജ് -1994 പേജ് 7-11.(10)
14. Kareem 1973, Ibrahim Kunju 1975
15. Sridhara Menon 2007; 244-245
16. Gundart 1872; 532
17. ഉദാഹരണത്തിന്, കോഴിക്കോട് റീജിണൽ ആർക്കെയ്വ്സിൽ സൂക്ഷിച്ച പൈമാശിരേഖകൾ, ബണ്ടിൽ നമ്പർ 32, സീരിയൽ

നമ്പർ 6. കടത്തനാട് താലൂക്ക് പാറക്കടവത്തെ ഹൊബിളി 974ലെ പറമ്പ് പൈമാശി, താനക്കോട്ടൂര തറ ജന്മാരി ക്രമനമ്പ്ര 104 പേജ് നമ്പ്ര് 18, തുണെരിത്തറ ജന്മാരി ക്രമനമ്പ്ര് 46 പേജ് 66; ഇരിങ്ങണ്ണൂരത്തറ ജന്മാരി ക്രമനമ്പർ 258 പേജ് 175. ബണ്ടിൽ 1, സീരിയൽ നമ്പർ 4 കടത്തനാട്ട് താലൂക്ക് കുറ്റിപ്പുറത്ത് ഹൊബിളി 974ലെ പൈമാശികണക്ക് നരിപ്പറ്റ തറ ജൻമാരി ക്രമനമ്പർ 21, പേജ് നമ്പർ 107 തുടങ്ങിയവ കാണുക.

18. കടത്തനാടൻ മാനുസ്ക്രിപിറ്റ് ലറ്റേഴ്സ് KML 168 (Number chipped on the document 58) "മലയാളം കർണാടകം സൗന്ത പ്രവിശ്യയിലെ അപ്പീൽ കൊടുതിക്കും സരിക്കിട്ട കൊടുതിലെക്കും പ്രധാനിയായിരിക്കുന്ന മഹാരാജമാന്യ രാജശ്രീ ജിമിസ്സ ഇഷ്ടിമീൻസായ്പവർകളുടെ സന്നിധാനത്തിങ്കലെക്ക കടത്തനാട്ട താലൂക്കിൽ ഇരിങ്ങണ്ണൂര ഹൊബിളിയിൽ തുണെരിതറയിൽ പുതുക്കുടിയെ നല്ലൂരയിരു എഴുതിബോധിപ്പിക്കുന്ന സങ്കടം അരജി ", തിയ്യതി 982 മിഥുനം 1

19. കടത്തനാടൻ മാനുസ്ക്രിപ്റ്റ്ലറ്റേഴ്സ് KML88 (Number chipped on the document 58) രാജശ്രീ സ്ഥിപൻ സായപവർക്ക് കടത്തനാട്ട് പെർള്ളാതിരി ഉദയവർമ്മൻ, തിയ്യതി 973 കർക്കിടകം 13

20. മർഡോക് ബ്രൗൺ പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടവസാനമലബാറിലെ പുകൾപെറ്റ മദ്ധ്യസ്ഥനും, മേൽനോട്ടക്കാരനും, പങ്കുകച്ചവടക്കാരനുമായിരുന്നു. ജന്മം കൊണ്ട് സ്കോട്ടും എന്നാൽ കർമ്മം കൊണ്ട് ആസ്ത്രിയൻ, ഡാനിഷ്, ബ്രിട്ടീഷ്, ഫ്രഞ്ച് പിൻതുടർച്ചകൾ (belongingess) സന്ദർഭോചിതമായി കൈക്കൊണ്ട് c.1828ൽ തലശ്ശേരിയിൽ വെച്ച് മൃതിപ്പെട്ടുപോയ ഒരു 'അനൈതിക സാഹസികൻ' (rascally adventurer) ആയിരുന്നു. (Lenman 1997; 84). 7 യൂറോപ്യൻ ഭാഷകളിലും 5 ഓറിയന്റൽ ഭാഷകളിലും പരിജ്ഞാനമുണ്ടായിരുന്ന മി. ബ്രൗണിന്റെ ഇഷ്ടവിഷയങ്ങൾ അഞ്ചരക്കണ്ടിയിലെ തോട്ടവും, മലബാറിലെ കാർഷീകാടിമത്തവുമായിരുന്നു. (Buckland 1906; 55-56)

21. "കടത്തനാട് രാജാവ് പൊർള്ളാതിരി ഉദയവർമ്മയ്ക്ക് മെസ്ത്രർ ബ്രാൻ". തിയ്യതി 973 എടവം 22. നമ്പർ 717-എച്ച് ആന്റ് എൽ. ജോസഫ് സ്കറിയ (എഡി) തലശ്ശേരി രേഖകൾ - ട്രൂബിങ്കൻ യൂനിവേയഴ്സിറ്റി ലൈബ്രറി മലയാളം മാനുസ്ക്രിപിറ്റ് സിരീസ്,

വാള്യം 5 കോട്ടയം സെന്റർ ഫോർ കേരള സ്റ്റഡീസ്, 1996, പേജ് 310.

22. Narayanarao, Shulman and Subrahmanyam 1992
23. Veluthat 2011
24. മിലിട്ടറി ഫിസ്കൽ റവന്യു പദ്ധതിയെപ്പറ്റി കൂടുതലറിയാൻ കാണുക; Stein, 1985; പ്രത്യേകിച്ചും പേജുകൾ 392-93, 402-405, Alavi 2002; 156, Bayly 1994.
25. Narain 1959; 200-210
26. പാലക്കാട്ടുച്ചേരിയിൽ വന്നെത്തിയ ഒരു 'സത്യമങ്കലം അചാലയ്യൻ' മലബാറിൽ ഉദ്യോഗം ചെയ്ത് പേരെടുക്കാൻ സഹായമപേക്ഷിച്ച് തലച്ചേരി സൂപ്രണ്ടവർകൾക്കെഴുതിയ അർജി തലശ്ശേരി രേഖകളിലുണ്ട്. തിയ്യതി 971 ചിങ്ങം 11 നമ്പ്ര് 95 സി ആന്റ് ഡി. പേജ് 46-47.
27. തേയ്ഗ് മൗത്തിലെ ഒന്നാം ബാരൺ ആയി അറിയപ്പെട്ടിരുന്ന ജോൺഷോർ 1793ൽ മുതൽ 1798 വരെ ബോംബായ് ഗവർണറായിരുന്നു. ഇന്ത്യയിലെ കമ്പനി സാന്നിദ്ധ്യത്തെ സംബന്ധിച്ച് മിതവാദപരമായ നിലപാടുകൾ സ്വീകരിച്ചിരുന്ന ജോൺഷോർ ജോയിന്റ് കമ്മീഷണർമാരുടെ റിപ്പോർട്ടിനെഴുതിയ വിമർശനാത്മക മിനുട്ട്സ് മലബാറിലെ ആദ്യകാല കമ്പനി അധികാരം അതിന്റെ കേന്ദ്രത്തിൽ തന്നെ എത്രത്തോളം ആശയക്കുഴപ്പത്തിലായിരുന്നു എന്നതിന് ഒന്നാന്തരം ദൃഷ്ടാന്തമാണ്.(Shore 1879) ഒപ്പം കാണുക (Marshall 1968).
28. കാണുക Subrahmanyam and Bayly 1988, Subrahmanyam 1988.
29. "കടത്തനാട്ട് പൊർളാതിരി കൊതവർമ്മ രാജാഅവർകൾക്ക് ക്രിസ്തുഫർ പീലി സാഹബ് അവർകൾ കത്ത്" നമ്പ്ര് 9 സി.ആന്റ്.ഡി *തലശ്ശേരിരേഖകൾ,* തിയ്യതി 971 എടവം 14-1796 മെയ് 24, പേജ് 4-5
30. "ക്രിസ്തഫർ പീലിസായ്വിന് കടത്തനാട്ട് പൊർളാതിരികൊതവർമ്മ കത്ത് " നമ്പ്ര 59 ബി. തിയ്യതി 972 തുലാംമാസം 30ന് പഴശ്ശിരേഖകൾ, പേജ്നമ്പർ 44. "രാജമാന്യശ്രീ മൊക്തസ്സർ കലക്കട്ടർ കൊയിമ്മത്തൂര കൊഴിക്കൊട്ട മലയാംപ്രവിശ്യയിൽ മേജർ മക്ലൊട്ട സായ്പവർകൾക്ക് കടത്തനാട്ട് പൊർളാതിരി ഉദയവർമ്മ" കടത്തനാടൻ മാനുസ്ക്രിപ്റ്റ്സ് ലറ്റേഴ്സ് KML നമ്പ്ര് 185. (Number chipped on the document 95) തിയ്യതി 977 കർക്കിടകം 9.

31. “ശേഷയ്യൻ എഴുത്ത് കൃഷ്ണകണ്ട എഴുന്നള്ളിയടത്ത ഒണത്തി ക്കെണ്ടും അവസ്ഥ” തിയ്യതി 976. കർക്കടകം 7 ഉം കടത്തനാട് മാനുസ്ക്രിപ്റ്റ്സ് ലറ്റേഴ്സ് KML നമ്പ്ര്. 125 (Number on the document 73)
32. “ക്രിസ്തപർ പീലി സാഹെബ അവർകളെ സന്നിധാനത്തിങ്കലെ ക്ക കടത്തനാട്ട കാനകോവി ചെലവുരായൻ എഴുതിയ അർജി”. കത്ത് നമ്പ്ര് 60 ബി. തിയ്യതി 972 വൃശ്ചികമാസം 1, പഴശ്ശിരേഖ കൾ, പേജ് നമ്പർ 45.
33. താനക്കോട്ടൂർ തറയിൽ 32 ജൻമാരികളുടെ വിവരങ്ങൾ രേഖപ്പെ ടുത്തിയ പേജുകൾ, ബണ്ടിൽ 32 സീരിയൽനമ്പർ 3ൽ നിന്ന് പൊ ടിവായകാരണം നഷ്ടപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു.
34. തലശ്ശേരിയിലെ കേയിമാരെകുറിച്ചറിയാൻ (Swai 1979) സഹാ യകരമാണ്. ഈച്ചിലികുട്ട്യാലിയെക്കുറിച്ച് തലശ്ശേരി രേഖക ളിൽ വിവരണമുണ്ട്.
35. കടത്തനാട താലൂക്ക കുറ്റിപ്പുറത്ത ഹൊബിളി 974ലെ പറമ്പ് പൈമാശി കണക്ക. (നാലുതറ മുതൽ കുറ്റിപ്രത്ത് വരെ 13 ദെശ ത്തറകൾ) ബണ്ടിൽ 1 സീരിയൽ നമ്പ്ര് 4 കാണുക. തോടന്നൂര് ഹൊബളി (കോട്ടപ്പള്ളി, കണ്ണമ്പത്ത് തറകൾ) ബണ്ടിൽ 1 സീരി യൽനമ്പ്ര് 3 കാണുക.
36. “മഹാരാജശ്രീ സുപ്രണ്ടൻ മെസ്ഥർ പീലി സാഹെബ് അവർകളു ടെ സന്നിധാനത്തിലേക്ക് കടത്താനാട്ട് കാനഗോവി ചെലവുരാ മൻ വെങ്കടകുപ്പയ്യ്യൻ കൂടി എഴുതിയ അർജി” തിയ്യതി 971 എട വമാസം 5 (1796 മെയ് 15) നമ്പ്ര2 സി & ഡി) തലശ്ശേരി രേഖകൾ പേജ് 1-2
37. കടത്തനാട്ട താലൂക്ക തൊടന്നൂര ഹൊളിളി 974 മക കൊല്ലത്തെ പറമ്പ പൈമാശി, ബണ്ടിൽ 1 സീരിയൽ നമ്പ്യർ 3 പേജ് 44മുതൽ 55വരെ.
38. പയിങ്ങോട്ടായിത്തറയിലെ നൂറ് ജൻമപറമ്പുകളിൽ ഒരിടത്ത്മാ ത്രം; ജൻമം നമ്പ്ര32 ഇൽ - എളമ്പിലായി നമ്പ്യാരുടെ പറമ്പിൽ മാത്രമാണ് ‘നടപ്പ,’ ‘കാണ’മാണ് എന്ന പരാമർശമുള്ളത്. പേജ്-44.
39. Ludden 1988
40. Perlin 1993
41. Gundart 1872 ; 153

References

- Alavi, Seema (Ed.) 2002. *18th Century in India*, New Delhi; Oxford University Press.
- Bayly, C. A. 1994. 'The military fiscal state and indigenous resistance in India 1750-1820' in Lawrence Stone (Ed), *An imperial state at war: Briton from 1689-1815*, 322-354, London: Rutledge.
- Breckenridge, Carol A and van der Veer, Peeter (eds). 1993. *Orientalism and post colonial predicament: perceptive from South Asia*, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.
- Buckland, C. E. 1906. *Dictionary of Indian biography*, London: Swan Sonnenschein & Co.
- Cohn, Bernard S. 1962. 'Political Systems in Eighteenth Century India: The Banaras Region', *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 82, No. 3: 312-320.
- Cohn, Bernard S. 1983. 'Representing Authority in Victorian India' in E J Hobsbawm and Terence Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, 165-210, Cambridge: Cambridge University Press.
- Cohn, Bernard S. 1996. *Colonialism and Its Forms of Knowledge: The British in India*, Princeton: Princeton University Press
- Devadevan, Manu.V. 2010. 'The ravaging hand: Abdul Karim Khan and the decline of Bijapur', *Deccan Studies*, Vol. 8, Number 1:
- Dirks, Nicholas B. 1986. From Little King to Landlord: Property, Law, and the Gift under the Madras Permanent Settlement, *Comparative Studies in Society and History*. Vol. 28, no. 2; 307-333.
- Dirks, Nicholas B. 1987. *The Hollow Crown: Ethnohistory of an Indian Kingdom*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Frenz, Margret. 1993. *From contact to conquest: Transition to British rule in Malabar 1790-1805*, New Delhi: Oxford University Press.
- Ganesh, K. N. 1991. 'Ownership and control of land in mediaeval Kerala: Kanam-Janmam relations during the 16th -18th centuries', *The Indian Economic and Social History Review*, Vol. 28, Issue 3: 299-321.

- Government of Madras. 1862. *Report of a joint commission from Bengal and Bombay appointed to inspect into the state and condition of the province of Malabar in the years 1792 and 1793*, Madras: Fort Saint George Gazette Press.
- Hasan. Mohibul. 1951. *History of Tippu Sultan*.Calcutta: World Press (1971 reprint).
- Huntington, Samuel P. 1993. The clash of civilizations?, *Foreign Affairs*, Vol. 72. No. 3: 22-49
- Ibrahim Kumju, A P. 1975. *Kerala-Mysore relations in the 18th century*, Trivandrum: Kerala Historical Society.
- Inden, Ronald B. 1990. *Imagining India*, Oxford: Blackwell.
- Inden, Ronald B.1978. 'Ritual, Authority and Cyclic time in Hindu Kingship', in J. F. Richards (ed) *Kingship and Authority in South Asia*, 28-73, Madison: University of Wisconsin.
- Kareem, C. K. 1973. *Kerala under Hyder Ali and Tipu Sultan*, Ernakulam: Kerala History Association.
- Lenman, Bruce. 1997. *Integration and enlightenment: Scotland 1746-1832*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Logan, William. 1879. *A collection of treaties, engagements and other papers of importance relating to British affairs in Malabar*, Vol. 1 &2 Calicut: A. Manual, Minerva Press.
- Ludden, David. 1988. Agrarian commercialism in 18th century South India: Evidences from the 1832 Tirunelveli censes', *The Indian Economic and Social History Review*, Vol. 26, Issue 4: 493-519.
- Menon, Dilip. M. 1993. 'The moral community of Teyyattam: Popular culture in late colonial Malabar', *Studies in History*, Vol. 9, Number 2: 187-217.
- Menon, Dilip. M. 1999. 'Houses by the sea: State formation experiments in Malabar 1760-1800', *Economic and Political Weekly*, Vol. 34, Number 29: 1995-2003.
- Narain, V, A. 1959. *Jonathan Duncan and Varanasi*. Banaras: Mukhopadhyay
- Narayanarao, V. Shulman David and Subrahmanyam Sanjay.

1992. *Symbols of substance: Court and state in Nayaka period*; *Tamil Nadu*, New Delhi: Oxford University Press.

- Narayanarao,V. Shulman David and Subrahmanyam, Sanjay. 2003. 'The art of war under the Nayakas' in J. J. L. Gommas and Dirk H.A. Kolff (eds.). *Warfare and weaponry in South Asia 1000-1800*, 133-152, New Delhi: Oxford University Press.
- Perlin, Frank. 1993. *The invincible city: Monetary, administrative and popular infrastructures in Asia and Europe*, Aldershot: Ashgate/Variorum.
- Price, Pamela G. 1996. *Kingship and Political Practice in Colonial India.* Cambridge: Cambridge University Press
- Shore, John 1879. *Minutes of the governor general Sir John Shore 'Bart' on the general and supplementary report of the joint commissioners appointed to inspect into the state and condition of the province of Malabar in the years 1792-1793*, Madras: Laurence Asylum Press.
- Shulman, David and Subrahmanyam, Sanjay 1999. 'The men who would be kings? The politics of expansion in early 17th century northern Tamil Nadu', *Modern Asian Studies*, Vol. 24, Number 2: 225-248.
- Skaria, Joseph (Ed). 1994. *Pazhassi Rekhakal*; *Tubingen University Library Malayalam Manuscripts Series*, Vol. 2, Kottayam: Center for Kerala Studies- St Berchmans College, Changanassery.
- Skaria, Joseph (Ed). 1996. *Thalasserry Rekhakal, Tubingen University Library Malayalam Manuscripts Series*, Vol. 5, Kottayam: Center for Kerala Studies- St Berchmans College, Changanassery.
- Sreedhara Menon, A. 2007. *A survey of Kerala history*, Kottaram: D.C.Books.
- Stein, Burton. 1985. 'State formation and economy reconsidered, Part one', *Modern Asian Studies*, Vol. 19, Issue.3: 389-413.
- Subrahmanyam, Sanjay and Bayly, C A. 1989. 'Portfolio capitalist and the political economy of early modern India', *The Economic and Social History Review*, Vol.25, Issue 4: 401-424.
- Subrahmanyam, Sanjay. 1989. 'State formation and transformation in early modern India and South East Asia' in P J

Marshall and Robert van Neil (Eds.) *India and Indonesia during the ancient regime*, 91-110, Leiden: E. J Brill.

- Swai, Bonaventure. 1979. 'East India Company and Moplay merchants of Tellicherry 1694- 1800', *Social Scientist*, Vol. 8, Number 1: 58-70
- Veluthat, Kesavan (Ed.). 2011. *The Mahishhatakam of Vanch-eswara Dikshitta*, Kottayam: Mahatma Gandhi University.

Conceptualising ‘Health’ in Kerala: An Excursе on Academic Discourse

■ **Sunitha B. Nair**

Introduction

The dominant discourse on health in late 19th century and early 20th century Kerala had construed indigenous healing practices prevailing there as irrational and unscientific, and those who practice it as quacks. This kind of objectification was made in relation to the difference with the western curatory practice which was projected, in contrast, as rational and scientific. In many respects, this discursive construction was a process characteristic of bourgeoisie societies and modern states. In this discursive construction, human body was counted and categorized, disciplined, and dissected. Such representations continued for a century or more and created sufficient space for the entry of western allopathic practices.[1] Now, in Kerala, the hegemonic form of curatory practice is the western system of medicine i.e. allopathy. The production of vital statistics and the discursive construction of indigenous tradition as barbaric had gradually reconstituted the *habitus* of the people of Kerala which resulted in the changing attitude towards western medical practices as is

reflected in the increasing preference for it today. A consequence of such a change in *habitus* is the erasure of multiple indigenous healing practices which existed in Kerala or the transformation of some of them into the fold of western medical practices. If this has happened during the colonial period, what had happened in the post-colonial Kerala, too needs to be discussed; especially the logic and legitimizing principle that the post-colonial writings on health in Kerala have generated need to be enquired. Putting these as background, in the present study, I intend to trace the trajectory of public health[2] in Kerala through a detailed analysis of post-colonial academic literature. Here my intention is to trace the notions of "health" which are implicit in the academic discussions on health and problematise those notions for its effect on health of the people.[3] I argue that the post-colonial administrative writings in Kerala have also followed the colonial paradigm and continuously quantified the health status of Kerala by calculating the birth and death rates, morbidity rates, hospital-patient ratios and the like.[4] Further, the post-colonial academic literature that discoursed on health conditions in Kerala anchored 'population' as the subject and object while making inferences and these inferences are also reflected in some of the contemporary health programmes and policies of the state. What is common to them is that they overlooked power relations involved in the very tool they were making use of and omitted from their concern the signification of the history of particular forms of rationality and scientificity they were employing. This understanding forces me to re-read the academic literature on health taking insights from Michel Foucault who unravelled the power relations involved in the production and circulation of such discourses. In short, the study will address questions such as what is

‘health’ and whose ‘health’ becomes concern in this discourse? How do these academic discourses represent a notion of ‘ideal health’?

This paper is divided into four sections. The first section will give a brief review of literature which is critical in the analysis about the existing notion of health and health-care from a social science perspective. The second section examines the notions of health and health care which is articulated through academic writings on health and health-care. I will also examine the different perspectives about health-care issues in Kerala. The third section throws light on the policy recommendations of the academic community on issues related to health and health-care conditions within the state of Kerala. The fourth section will summarize the core arguments of this paper.

I

Though there is not much academic work from post-colonial Kerala exposing power relations involved in producing knowledge on health, this section gives an overview about a few studies which have challenged some of the accepted assumptions of writings on health. One important study would be Joan Mencher's study on reasons for low fertility, published in the late 1970's. Unlike other studies on fertility, she has pointed out that the indicators that are used as indexes to indicate development or high health status can easily be used as indexes to indicate poverty and low health status.[5] While other scholars were explaining low fertility, as an impact of successful family planning programme or as a byproduct of progressive mentality of enlightened *Keralites,* by conducting micro level survey among agricultural laborers in Kuttand

region of Aleppey district of Kerala, Menchor argued that it is because of acute poverty that the agricultural workers in this region preferred less number of children.

M. Kabir closely observed the power relations involved in the otherwise-known ‘philanthropic’ public health interventions of the Rockefeller Foundation in Kerala in the early decades of 20th century. He argues that such interventions were often not philanthropic, but attempts to convert South Kerala as a ‘tropical observatory’ for their research and a strategy to transform Kerala as a future market for the North American capitalists.[6]

Focusing on the politics involved in the acclaimed Family Planning Programme, J. Devika argues that, in the name of economy, the Family Planning Programme produced gendered subjects and domesticated women.[7] K.R. Nayar pointed out another dimension of the larger economic interest of the state in introducing co-operative hospitals. He argues that instead of issues of health as such, it was the mounting unemployment due to the crisis of the Indo-Pakistan war[8] that motivated the state to introduce co-operative sector. All these studies reveal that health as such was not the primary concern of the state while designing policies and implementing programmes.

II

Post-colonial academic writings on health conditions in Kerala became prominent during the 1970's with a series of research organized by one of the premier research institutes of Kerala namely the Centre for Development Studies, Trivandrum. These works, on the one hand, documented vital statistics and engaged in the analysis and interpretation of a set of large scale empirical data from the paradigm of development

economics. They largely employed statistical tools and political economic perceptions without making subject to criticism the power relations immanent in these forms of knowledge. Here, I recall the major findings of Michel Foucault on political economy and statistics. For him, both are late 18th century western inventions for the new art of government which he calls governmentality. He says that the new art of government is achieved by recentering the theme of economy from the plane of family to that of population. What effect it did in producing knowledge is well summarized by Foucault:

Whereas statistics had previously worked within the administrative frame and thus in terms of the functioning of sovereignty, it now gradually reveals that population has its own regularities, its own rate of deaths and diseases, its cycles of scarcity, etc.; statistics shows also that the domain of population involves a range of intrinsic, aggregate effects, phenomena that are irreducible to those of the family, such as epidemics, endemic levels of mortality, ascending spirals of labour and wealth; lastly it shows that, through its shifts, customs activities, etc., population has specific economic effects; statistics, by making it possible to quantify these specific phenomena of population, also shows that this specificity is irreducible to the dimension of the family. The latter now disappears as the model of government, except for a certain number of residual themes of a religious or moral nature. What, on the other hand, now emerges into prominence is the family considered as an element internal to population, and as a fundamental instrument in its government. (Foucault, 1991. p.99)

The academic discussions on health in Kerala are centered mainly on selection of a set of indices that they believed will truly represent health conditions like life expectancy rate, infant mortality rate, child mortality rate, maternal mortality

rate, fertility rate on the one hand and on the other side their concern was improvement in modern health-care facilities and its utilization by people which is often manifested in terms of doctor-patient ratio, hospital-patient ratio, inpatient utilization pattern, outpatient utilization pattern along with discussions on incidence and prevalence of diseases. Quite interestingly, these discussions on health are centered on the above mentioned indicators, its composition, their trends, and its comparisons either on the basis of rural/urban divide or across states or in relation to the rest of the world.

During early phase of the 1970s, the trend was to draw linkages between health indicators and poverty, and thereby assess economic development. For instance, calorie intake or good nutritional status was considered as a determinant of better health indicators of the population, especially for reduction in mortality rate. The major reason for them picking up nutritional status as an indicator for health was that it could give ideas about food availability and food intake. They link both these factors (i.e., food availability and intake) with either underproduction or mal-distribution or of both.[9] P.G.K. Panikkar says that the statistics of nutritional intake level in Kerala shows that there is a clear disparity between the low income and the high income group, which is an indication of the theory that the economic status of a person determines his/her nutrition level. The rich have high nutrition because they can spend more, whereas the poor have low nutritional levels since they are not able to afford to spend on objects having high nutritional value. According to him, the cause for this disparity is the State's poor redistribution system. The study made recommendations to the government to start production of all foods, especially protective foods, so that they became abundant and cheap for the poorer sections. Further, it

recommends for more productive employment and income growth for the masses so that they have the purchasing power to obtain nutritious foods. Thus, studies came up with two-sided formulae as a solution to the problem of under nutrition and malnutrition: increase the output in the long term and do effective redistribution of the existing resources immediately. Thus, developmental policies and its impact on health indicators was the concern of academic community for some time. For instance, demographic transition[10] in Kerala is pointed out as an outcome of developmental policies of the government. P.R.G. Nair argues that it is not the direct intervention of the State through policies like family planning or clinical interventions that led to a marked demographic transition like low birth rate, rather the trends precede the state-driven developments of the 1960s and have much to do with a broad social response to a state-wide phenomenon, including education and preventive measures.[11] P.G.K. Panikkar argued that the decline in mortality or reduction in death rates was not due to the introduction of the state-driven clinical preventive measures, rather there was a tendency of that sort even before the formation of modern Kerala. Both these studies thus argue that if there is any positive trend in health indicators of Kerala, they are not a recent phenomenon or an effect that has come out of State intervention.[12] Largely based on the framework of 'population control theory', these studies were underlining the limited role of the State in making Kerala at par with the ideals of modern Western world in terms of human development indicators.

Though all the studies discussed above have had a bearing on subsequent academic writings, a landmark and a model in the health studies of Kerala was set by the Centre for Development Studies (CDS), Thiruvananthapuram, through its

study titled 'Poverty, Unemployment and Development Policy'[13]. This study, which CDS had undertaken for the United Nations, was published in the year 1975 and set the frame for the celebrated argument that Kerala produced good health (manifested in high life expectancy, low fertility rate, low IMR, CMR and MMR) at low cost or with low economic indicators. This forced scholars to portray Kerala as a model state as it breaks the conventional theories of development which says that economic development is a prerequisite for human development or social development of any state. According to this report, given the nutritional status of the population in Kerala, mortality rates should be high and life expectancy should be low, as under-nutrition will make people more prone to diseases and thereby increases mortality. But in the case of Kerala, mortality rates are low in comparison to all India averages. Thus, it shows that nutritional status does not have much to do with health indicators like high life expectancy or low mortality as hypothesized by these studies. The report claimed that the paradox may be because the nutritional norms set up by ICMR might contain some grains which are not used in Kerala especially for their regular diet and at the same time the people of Kerala were heavily relying on root vegetables which were not incorporated the questionnaire set up by ICMR. Further, they argued that the effective public distribution system in Kerala must have helped to improve per capita food availability among even lower income groups and thereby to reduce the mortality rate. Hence, they reemphasized the significance of the redistributive developmental policies followed by the State and called for rapid industrialization to sustain the present achievements (manifested in the form of low fertility rates, low mortality rates and high life expectancy) under the assumption that the main reason for

poor health is the lack of purchasing power of individuals and industrialization could enhance the overall purchasing power. Therefore, the state and its developmental policies are upheld and are highlighted as the reason for the better health indices, despite the poor economy. Thus, the academic writings on health during the 1970's suggest that it is the social justice based developmental policies in Kerala like land reform policy, public distribution system, literacy campaign of the state and civil society organisations, setting up of numerous public health institutions, etc. which led to the impressive health indicators which are often articulated in terms of low mortality, especially infant mortality, child mortality and maternal mortality, high life expectancy and low fertility rates[14].

By the first half of the 1980's, scholars started challenging these claims of health achievements by highlighting excluded communities or regions[15]. According to John W. Ratcliffe,[16] low fertility and mortality is a consequence of the increasing education and income standards of the people which were made possible by the state initiated redistributive policies. Though methodologically he shifted from population control theory to social development theory, his interpretation too remained within the paradigm of knowledge created for the art of governing, governmentality.[17] Perhaps an important aspect of Joan Mencher's article is that she suspects the above-mentioned indicators as indicators of good health or mark of development. Through the article titled 'Lessons and non-lessons of Kerala', Mencher proves the methodological failure of the dominant academic discourse and reveals that the knowledge produced by such academic discourses should not be accepted blindly.[18] She critically reviewed the situation of agricultural labourers in Kerala to know to what extent the Kerala Model development, which the development economists

constructed, is valid among agricultural labourers. While questioning the linkages established between health and development in general and selection of some of the indicators like fertility as indicator of development, the author argues that the low birth rate among agricultural labourers in the beginning of the 1980's or their preference for few children was for purely economic reasons and not because they became 'modern' or progressive through education. She argues that the decline in fertility among agricultural labourers is not an indication of an improvement in the quality of life, rather it could be seen as an indicator of greater poverty. Similarly, she argued that the decline in mortality is not a new phenomenon in Kerala and it has nothing to do with the post-colonial state driven health service system. Thus, she questioned the validity of the CDS-UN study that the modern health services determined health in Kerala.[19] Moreover, Mencher says that medical care is insufficient to eradicate poverty and the reasons for longer life expectancy and reduction in child death lies more in the politicization (political consciousness) of the people. In addition, it is naïve to construct a cause-effect relationship between increase in literacy and longevity with reduction in poverty. To establish so, one needs to examine the whole context of change. In short, she asserts that her field-observation shows that the acclaimed Kerala Land Reforms or Public Distribution System have not actually contributed in reducing poverty among agricultural labourers. The majority of the agricultural labour households have inadequate diets and any attempt to assess it using the United States of America's diet standard is not advisable and rationalizing the validity of the result arrived at by using this standard must be questioned. That is, there is a need to question both its method (use of statistics probability as the universal reality)

and its scientific value. To summarize, while other studies were projecting the above-mentioned indicators (such as birth and death rate, morbidity rate, nutritional status) as indicators of development in general and health in particular, Mencher asserts that these could also be indicators of greater poverty. Or in other words, rather than becoming indicators of modernity, they could be identified as negative consequences of modernity. While doing so, she is challenging the truth claims of the dominant academic model and their methodology; but it is very hard to say whether she is really questioning the very notion of 'development'. Of course, the argument that a single datum could provide multiple interpretative possibilities is well taken, but whether replacing one category of population with another category of population and producing a different conclusion would lead to a questioning of the dominant paradigm of knowledge production (i.e., development as a reality) need to answer yet.

One significant shift in the academic writings during the 1980's would be the determinants of health i.e., social justice based developmental policies of state is replaced by a set of infrastructural facilities which includes better housing facilities, sanitation facilities, drinking water facilities, along with hospital utilization pattern of sick people. The interesting aspect is that, these studies emerged not because of any innate empirical issue at hand, but to cater to the needs of external funding agents. An exemplary case of such studies is the work of Godfrey Gunatilleke (ed.), *Intersectoral Linkages and Health Development, Case Studies in India (Kerala state), Jamaica, Norway, Srilanka and Thailand.*[20] This study actually is a WHO-funded project. The study emphasizes the importance of non-health sectors on improving health conditions and calls for intersectoral planning and action to achieve this end. Further, it ar-

gues that health consciousness must be developed among the 'prime movers', since such a consciousness will have effects on their activities. 'Prime mover' is a new concept used by the advocates of new public health management.[21] In the study under review, prime mover means those who are employed as technical staff close to policy makers, policy makers themselves, or those who are directly responsible for the implementation of programmes. Beyond that, Gunatilleke argues that non-governmental organizations, mass-media and informal communication networks should be utilized to generate pressure in support of intersectoral action (intersectoral actions refer to a collective activity of different sectors. Here it means a collective of different departments/sectors, including health, involved in making certain effects on health and development). To further substantiate the way these kinds of studies discourse on bringing health beyond the field of health to other sectors, I quote Gunatilleke:

The ministry of finance must have major role to play in developing an awareness of the interrelationship of non-health sector actions and policies, and health goals… The concept of intersectoral action could be upheld through the type of programme budgeting in which the financial resources allocated to each ministry are defined and designated to reflect its participation in an intersectoral programme… The potential for intersectoral programmes can be enhanced if governments are able to show donor agencies plans for intersectoral action… In order to prepare itself for intersectoral action the health sector will need to understand the policy objectives and the activities of the non-health sectors, and recognize their health related aspects… For example, increased agricultural production generally results in a greater availability of food, with a consequent positive effect on malnutrition and

the health status. However, the agriculture sector may give priority to certain production goals without having considered their potential negative effect on nutrition. Non–Food agriculture or the production of food for export may be given precedence. (Gunatilake, pp.36-37)

Moreover, this WHO report urged people to undertake researches that would upheld and emphasize intersectoral linkages as significant. Thus, following the pattern of Gunatillake, P.G.K. Panikkar and C.R. Soman jointly wrote a book titled *Health Status of Kerala: The Paradox of Economic Backwardness and Health Development*. One of the emphases of the book is to reiterate the importance of intersectoral linkages for sustaining Kerala's high health indicators. Their development thinking too is steeped in social engineering. Sooner after the publication of the book, the same authors came up with another study reassessing their previous work on fall in Infant Mortality rates.[22] Unlike the previous work, which attributes reason for high health status to better nutritional standards, the new article declared that it is the increasing age of marriage of women, their health consciousness, and better utilization of health care facilities by lactating and pregnant mothers, caused for increase in health status. Further, they point out that the infant mortality rate in Kerala is three times lower than Madhya Pradesh in spite of having low calorie intake.

The critical questions I would like to ask here are, what prompted them to market researches that establish intersectoral linkages as prime? What is the politics of producing such knowledge about health in Kerala? What would be the implications of such studies and what would be the policies designed based on such studies? That is, it was not the empirical situation at hand that forced the researchers to come up with their argument, rather it was the interest and theoretical frame

of the funding agents that were executed through their research. Or more precisely, these kinds of academic discourses advocating for the intersectoral integration for improving health condition legitimized their position by stating that what they are prescribing is the larger goal suggested by the Alma Ata declaration. The slogan of the Alma Ata Declaration was 'health for all' and it should be achieved by integrating all sectors with modern medical institutions. Thus, the academic talk of the 1980s began to advocate for health reform, integrating community participation in the making of health projects as well as sharing its cost. This move was a step towards implementation of decentralization. Though apparently it looks as an alternative developmental strategy, a close observation of their argument would reveal that it is tacitly advocating the state's withdrawal from the health sector and transferring its responsibility to the shoulders of people themselves.

From the beginning of the 1990's, many scholars studied the health of different age groups and people with different diseases in relation to responsiveness of public health service system[23]. The academic concerns of health thus shifted their focus of analysis from the 'people of Kerala' in general into specific groups based on their illnesses and its nature; nature of occupations like cashew workers; lifestyle /habits like tobacco users; geographical positioning like urban /rural; nature and extend of health seeking behaviour; nature of utilisation of health care services like inpatient /outpatient, etc. Along with these multiple categories of populations and their health, there was an attempt to link health as a by-product of specific facilities which could be provided either by the state or by the private or by the people themselves. Meanwhile, we can see that there were attempts to correlate health with socio

economic status, cost of medical care because they are assumed to have relation with health care utilisation and so on.[24] Simultaneously, scholars argued that the state is facing fiscal constraints and proposed decentralisation and limited privatisation as the solutions to increase health care provisions in the context of high morbidity syndrome. Since then, i.e., from 2000 onwards, academic debate has been dominated by impact analysis of various developmental policies like decentralisation and privatisation on efficiency of public health service system. Thus, the field has been dominated by discussions about effectiveness and standardisation of health service system and role of state and various other alternatives in providing health-care. In short, while the academic discussions during the 1970's and 1980's focussed on achievements in the field of health-care and the problems of ill health, the discussions since the 1990's were dominated by analysis of the performance or efficiency of the existing health service system by assuming that it determines the health of a population. The discussions since 2000 have been centred on the differential performance of health services provided by different agents/institutions like cooperative sector, Local self-governing institutions and private sector. Apart from this analysis of institutional arrangement, health seeking behaviour of different age groups as well as different disease groups also became their concern.

Further, from the above survey ,it follows that the academic discourses on health during the 1980's were increasingly interested in examining practices that are peripheral to the sick body, on the one hand, and investments in other sectors such as housing, sanitation, food etc., on the other hand, as indispensible for bringing high health indicators. That is, there is a shift in focus from looking at the fields that are not defined

by the wishes of the patient, her pain, her symptoms, her malaise. Now, beyond diseases, everything discursively constituted as indispensable for individual life, such as hygiene, drinking water, housing and urban life styles are all brought to define the field of health. Foucault visualizes this shift as an authoritarian intervention of medicine in an ever-widening field of individual or collective existence. Thus, Foucault argues, 'today medicine is endowed with an authoritarian power with normalizing functions that go beyond the existence of diseases and the wishes of the patient' (2004: 12-13). Foucault defined this practice as 'undefined medicalization'. The health talk in academic literature of the post-colonial period, I argue, is legitimizing such a shift and continuously defines it as essential in assessing health.

At the apparent level, they may seem to be criticizing the dominant academic interpretations by providing another set of data, often another set of sample population. In such studies 'population' as a category is only sub-divided into various units based either on geography (e.g., urban/rural); economy (e.g., agricultural labourers/industrial labourers); gender (e.g., men/women); age (e.g., infants, children under age 5/children/old age) and so on and their condition in relation to the general situation of the State has been studied. The conclusion these studies produce may be contradicting the conclusion arrived at by the dominant paradigm. Sometimes, they may have the potencies to statistically challenge the validity of the use of some of the indicators as indices for assessing health/development. But still being within the larger paradigm of development, such studies also would not really produce critical knowledge. Instead, they may further establish that the identification of certain indicators and its measurement across populations must be the subject matter of

social science research on health.

What is the concept of 'population' (general as well as subdivided) doing in the social scientific discourses? As Foucault argued, its (i.e., population) analysis centres the categorization and recategorization, the decomposition and recomposition and the articulation or rearticulation of the molecular elements of the social body. The policing of the social body through the exercise of capillary form of power were the discursive effects on the colonial and post-colonial Kerala (for that matter other colonized spaces as well) society. This involves the integration of rapidly-increasing numbers of people into the apparatus of production and other disciplinary institutions to control them closely. 'It was these forces that made 'population', with its variables of number, spatial and temporal distribution, longevity and health' appear not simply as a theoretical entity, but 'as an object of surveillance, of analysis, of intervention, of initiatives aimed at modification' (Foucault 1994c:18).

III

While academia went on with assumption that healthy population depends upon the performance or efficiency of health service system, some scholars proposed decentralisation and limited privatisation as the solutions to increase health care provisions in the context of high morbidity syndrome and fiscal crisis. Thus, during the decade of 2000, academic debate was dominated by impact analysis of various developmental policies like decentralisation and privatisation on the efficiency of the public health service system. Thus, the field was dominated by discussions about effectiveness and standardisation of health service system and the role of

the state and various other alternatives in the provisioning of health care.

Though talk on decentralization of health practice had begun in the 1980s, it as a policy was implemented only in the later 1990s. The decentralization programme of Kerala was projected as different (perhaps unique) from rest of the regions (within and outside of the country) and it was named as 'People's Planning'. A year prior to the implementation of decentralized development as the model of development for putting back on track the acclaimed 'model development' of Kerala, Thomas Issac and Michael Tharakan wrote an approach paper in which they explained what is meant by decentralization and health. To quote:

There was general agreement that as in the case of education the state needs to draw up a formal health policy that seeks to build upon achievements of the past. The emphasis of such a policy should be improvement in quality rather than quantitative expansion. The new health policy would have to clearly define the role of the state sector, reorient the family welfare services, encourage novel ways of funding health care outside government allocation, emphasize para-medical training, draw up a state level formulary and effectively decentralize the health care system (1995: p. 20).

Decentralization is proposed in the health sector based on the belief that it will bring good health to the people through an efficient intersectoral coordination. Since poverty-induced diseases are more prevalent among the rural people, the studies suggested that decentralization with intersectoral coordination is the best possible way.[25] The studies promoting decentralization also argued that it is a people's initiative to resist the one dimensional flow of capital and ideas in the age of globalization.

If Thomas Issac and Michal Tharakan introduced decentralized health policy as a unique programme of Kerala, Joy Elamon, Richard Franke and B. Ekbal, in their article titled "Decentralization of Health Services: the Kerala People's Campaign", stated that "decentralization is a major feature of health system around the world today".[26] This leads us to suspect whether the otherwise projected 'radical alternative of globalization is itself a product of globalization'. Decentralization projects camouflaged the medical system with 'public health'. To explain what it is doing, I quote from Elamon and et.al.

'Before 1996 the Nedumangad hospital had been in decline, with a lack of adequate drinking water or latrine facilities and with outmoded and often nonfunctional medical equipment. The hospital's eight doctors attempted to treat 1500 patients daily in a dilapidated outpatient room with a floor in need of major repairs, catching the spirit of the campaign, local volunteers worked with the medical professionals to renovate the outpatients rooms, fix the drainage, sewage, and drinking water connections, improve the electrical wiring, and install new tables, chairs, beds, trolleys, sheets, and mattresses purchased with devolved funds. In connection with this work, the municipality set up a fair-price store where medical products could be purchased at 10-40 percent below open market price. As the hospital's basic infrastructure improved, it made more sense to invest in additional equipments, the municipality set up a blood bank and mortuary, renovated the maternity ward, and installed a new X-ray unit, ECG machine, and clinical laboratory. It also provided funds to finish construction of a 100-bed expansion ward. The main improvements at Nedumangad were accomplished in four months.' (Joy Elamon et.al., 2004, p.699)

Yet another example is the Koyilandy Biological

Mosquito Control Project. The context of the introduction of this 'people's plan' was a failed ten year-long bad experience of the chemical spraying method to control mosquitoes. I quote:

'For ten years the municipality had been combating mosquitoes primarily by spraying Bitex, an organo-phosphate compound. People in heavily sprayed areas complained of shortness of breath and other health problems, and the mosquito population had mutated to form resistant strains and was barely declining… The project revolved around six elements. First, herbal and bacterial larvicides were sprinkled over drainage canals and other places holding stagnant water. The bacterial component, Bacillus thuringiensis, is considered safe for humans, as is the herbal concoction of several elements including neem (Azadirachta indica), a tree from which several bioactive elements are produced that repel, suppress, appetite in, sterilize, and/or kill insects but are harmless to humans. Both mixes degrade rapidly after use, thus limiting the likelihood of the mosquitoes developing genetic resistance. Second, in another pass over the breeding areas, volunteers sprinkled a herbal repellent intended to prevent female mosquitoes from laying eggs. Third, traps were placed in the houses in three wards and in the government hospital. The traps contain an organic solution that attracts female mosquitoes to lay eggs in places where the pupae can be monitored and destroyed after hatching. Fourth, a program was initiated to cover the vent pipes of septic tanks with nets to prevent mosquitoes from entering and laying eggs. Fifth, a campaign encouraged homeowners to fix cracks in all tanks and walls, and, sixth, this was followed by a general awareness campaign, including local disease prevention classes… Over an eight month period of the most detailed monitoring, the investigators found

that the six-pronged integrated biological approach was reducing mosquito breeding by more than 100,000 per month'. (Joy Elamon et.al., 2004, p. 700)

These studies consider that decentralization could improve the public health and health services function more effective. They proceeded with the conception that the major weakness of the then existing medical field lies in the lack of technical expertise in medical and health projects. In this context, decentralization is proposed initially for intersectoral coordination realizing that health outcomes are basically produced by the non-health sectors and the intersectoral integration might solve the problems of paucity of expert hands. Yet another question they addressed was equality in access to health services, i.e. class wise, gender wise, area wise and so on, by blindly assuming that accessibility to institutional delivery mechanism, especially public institutions, will improve the health status of the people.

Thus, studies analyzing decentralization policies and their impact on the health sector mainly focused on decentralization of institutions of health service, its fiscal implications and managerial implications rather than people's health or well-being. That is, none of them criticize the political implications of the very concept of decentralization and how it affects the well-being of the people in long-run. For example, the concerns of another study about decentralization of health sector was again administrative implications of health sector institutions when it says the spill-over effect, the role and relevance of hospital development committee, and the level of minimum health care services to be provided by the health care institutions have not been adequately addressed through the decentralization of health sector.[27] Another study that assesses the performances of Primary Health Centres under decentralization

says that the main agenda behind decentralization is expanding the medical consumption levels in the rural areas on the one hand and raising resources for the functioning of government health service institutions at the local level and not to address the cause of the ill health of the people[28].

All these studies analyze mainly the technical matters of management of financial resources for the functioning of local level health service institutions that are transferred under local-self-governing institutions. Decentralization might have improved people's accessibility to health institutions. The advocates of decentralization also assume that such increased accessibility would produce healthy citizens. But following Foucault, I argue that 'the level of medical consumption and the level of health have no direct relation, which reveals the economic paradox of an increase in consumption that is not accompanied by any positive effect on health, morbidity and mortality.'[29]In fact, none of the studies even recognize the need to enquire into people's health in the context of decentralization, rather they look into the performance of health service institutions and committees constituted at various levels for its functioning. Those scholars who criticize decentralization use the old indexes of infrastructural improvement as the criterion to assess whether its implementation is a failure or not. None of this literature looks into the genealogy of these health indicators, but blindly follow the already-internalized findings of Centre for Development Studies (1975) and WHO studies (1984) while analyzing the realities. Thus, I would argue that rather than the health or the well-being of the people, the growth and development of health service system form the main concern for these scholars, whether they support or criticize decentralization. The only difference lies is in the set of indicators used to arrive at

conclusions. Though apparently decentralization offers a people-oriented understanding of health problems, a deep analysis would show that it is just another developmental strategy prescribed by external funding agencies in the context of fiscal constraints of the State. It suggests mobilization of funds from the local people and asking them to plan and implement their requirements. That is, people are first asked to plan, and when such plans fail, the responsibility also falls on the shoulders of the people, despite the fact that the whole thing is happening in the larger social structure which is beyond the control of the local people.

Conclusion

A cursory reading of the existing academic literature on health of Kerala forces me to argue that the discursive construction of the 'Kerala Model of Health 'and 'health crisis in Kerala' is a theoretical necessity to set up a particular sort of government intervention which is technical and political and is legitimized in the name of 'development' and 'growth'.[30] There is hardly any literature existing outside the normative governing statements of ‘development’ and the required ‘economic resources’ for achieving such a development. Though some scholars have mentioned the importance of the socio-cultural factors in determining health and well-being, they reductively account for them in terms of governmental intervention in the field of education (investing in education sector), rationing of food (public distribution system), distribution of land (through land reforms) and so on. This sort of institutionalized production of ideas about health and its repercussions are significant in understanding the ways through which we become subjects of the modern

western medical practices and the discourses it generates. This sort of discursively created ideas has created a new social psyche in the post-colonial Kerala society.

The hegemony of economic determinism in the academic health talk of Kerala makes it the only rational approach to reality. I argue that this hegemonic discourse must be seen as part of a reductionist thought and practice.[31] From the above discussion, we have seen that the frame of thinking on health was produced by various international organizations and by accepting their funds, economists and social scientists working on health conditions in Kerala generated programmes and policies. They failed to understand the unequal relations embedded in the methodology of research proposed and the consequences of non-reflexive use of it on the wellbeing of the people. Further, the academic literature on health by retreating from doing a comprehensive social analysis and by engaging in economic arguments of non-rigorous kind, erased any discussion on health or disease as social process and discussion on the well-being of people has been reduced as something countable using numbers.

In this form of knowledge production on health condition not only does the understanding of health become problematic, but also the everyday life of the people. Individual experiences are reduced as an aggregate category called population. Sometimes new subdivisions within the general category of population are invented referring to geographical or gender or age or medical categorization like outpatients and inpatients and so on. All these categorizations are such that they are amenable to statistical calculations and economic management. This technology of population, I quote Michel Foucault, 'sought to discover the secrets of demographic processes and to render them susceptible to management.

They also caused the body, both as the individual body and the social body, to emerge as the site of a much larger complex of determinations'. Foucault concluded this set of reflections with the observation that 'the biological traits of a population become relevant elements for economic management, and it is necessary to organize around them an apparatus which will not only ensure their subjection, but also the continual increase of their usefulness' (Foucault 1994c:18).

The politics of such knowledge production is not free from State politics, the latter allows medicine to govern the laws of society. In this praxeology, the state that should emerge as the protector of human beings is transforming the field of medicine/health as an object for intervention. This is not to deny that the modern medical system or its intervention into human bodies did not fetch any positive results, but the argument is that modern medicine is also a part of an economic system and of a system of power and domination. I would not say that my analysis is based on an exhaustive survey of the literature on health, rather it is based on a selective choice. However, an analysis of these literature itself is significant since it unfolds the dynamics of contemporary knowledge production on health and its implications on the contemporary health policies of Kerala.

End Note

1. For more details, refer Sunitha B Nair, *"Political Economy of Health: An Analysis of Policies, Priorities and Agents in Kerala"*, Unpublished Ph.D thesis submitted to Jawaharlal Nehru University, New Delhi, 2009.
2. The concept of public health is often represented as a movement, perspective and as a discipline though it all contains some common elements and concerns. In 1920, C.E.A.

Winslow defined public health as "the science and art of preventing disease, prolonging life and promoting health through the organized efforts and informed choices of society, organizations, public and private, communities and individuals." However in the present study, public health refers to the means and measures taken by state to address the issue of health and wellbeing of the people. This obviously incorporates the public policies on health, health programmes and projects implemented by the state and moreover it will document the changes in the public health perspective of academicians how "health" itself is conceived by academicians who were supposed to be critical about health care programs and policies

3. This doesn't mean that I assume that all issues related to health of the people and health care system are sufficiently addressed through the existing academic literature. But it is an attempt to trace the notions of health that is articulated through academic discussions.
4. For instance administrative reports of directorate of health services, Trivandrum; Various rounds of NSS data; survey on causes of death published by registrar general of India; NFHS surveys came up since 1990's etc.
5. John Mencher, 'The Lessons and Non Lessons of Kerala: Agricultural Laborers and Poverty', *Economic and Political Weekly*, special number, Oct 1980.
6. M. Kabir, 'Beyond Philanthropy: the Rockefeller foundations public health intervention in Thiruvithamkur, 1929-1939', CDS Working paper, September, 2003.
7. J. Devika, 2002, 'Domesticating Malayalees: Family planning, the nation and home centered anxieties in mid 20th century Keralam', Working Paper 340, CDS, Trivandrum, Kerala.
8. For more details refer, K. Rajasekharan Nayar and Oliver Razum, 'Health Co-operatives: Review of International

Experiences', *Croatian Medical Journal*, 44(5): 2003, 568-575; K. R. Nayar, 2000, 'Decline of Cooperative Medical Services in Kerala', *Economic and Political Weekly, 35(7),* pp. 519-521.

9. This study followed the method of food consumption survey and food balance sheet and suggests that the average per capita availability and intake of food in the state are just about sufficient to meet the minimum nutritional requirements for all. For more details, refer P.G.K. Panikkar, Nutrition Levels in Kerala, CDS Working Paper, No: 7, 1972 December.
10. The "Demographic Transition" is a model that describes population change over time. It is based on an interpretation begun in 1929 by the American demographer Warren Thompson, of the observed changes, or transitions, in birth and death rates in industrialized societies over the past two hundred years or so. The first stage of the demographic transition is the pre-industrial stage. During this stage, the population is stable, with both high birth rates and high death rates. Following the pre-industrial stage is the transitional stage. During this stage, the human population begins to increase, due to high birth rates and declining death rates. The death rates are decreasing because as the country transitions into an industrial country, there are improvements in the economy and social conditions. The third stage of the demographic transition is the industrial stage, which is characterized by an increasing population with declining birth rates and low death rates. The state of Kerala is currently in third stage of demographic transition which is an indicator of high economic development in the state as well. However Kerala stands aloof in this as well since we have achieved these low birth and death rates with very low economic indicators and a backward industrial sector.
11. P.R.G. Nair, 'Decline in Birth Rate in Kerala: A Hypothesis about the interrelationship between Demographic Variables, Health services and Education', E*conomic and Political*

Weekly, February, 1974, pp 323-336

12. PGK Panikkar, 'Fall in mortality rates in Kerala: An Explanatory Hypothesis', *EPW*, 22nd November, 1975, 1811-18.
13. As part of UN endeavor to evaluate the effects of social justice based developmental policies in states, CDS undertook a study to assess the extent of poverty and unemployment in Kerala during 1970's and the findings of this study characterized Kerala as a model state in India in terms of high human development indicators without required economic prerequisites *Poverty, Unemployment and Development Policy, A case study of selected issues with reference to Kerala*, 1975, Centre for Development Studies, volume I, March.
14. For details refer Panikkar, P.G.K. (1971), "Economics of Nutrition", *CDS Working Paper No.4,* Thiruvananthapuram: Centre for Development Studies; Panikkar, P.G.K. (1972), "Nutrition levels in Kerala", *CDS Working Paper No.7,* Thiruvananthapuram: Centre for Development Studies; Krishnakumar, S. (1972), "Kerala's Pioneering Experiment in Massive Vasectomy Camps", *Studies in Family Planning*, 3(8): 177–185;Nair, P.R.G. (1974), "Decline in Birth Rate in Kerala: A Hypothesis about the Interrelationship between Demographic Variables, Health Services and Education", *Economic and Political Weekly*, 9(6/8): 323–336;Panikkar, P.G.K. (1975), "Fall in Mortality Rates in Kerala: An Explanatory Hypothesis", *Economic and Political Weekly*, 10: 1811–1817;Centre for Development Studies, (1975), 'Poverty, unemployment and development policy, A case study of selected issues with reference to Kerala', Volume I, Trivandrum: Centre for Development Studies; Ratcliffe, John. W. (1977), "Poverty, Politics, and Fertility: The Anomaly of Kerala", *The Hastings Centre Report*, 7(1): 34–42
15. Mencher, J. P. (1980), "The lessons and non lessons of Kerala: Agricultural Labourers and Poverty", Economic *and Political Weekly*, 15(41–43): 1781–1802.Panikkar, P.G.K. (1980),

"Inter-regional Variations in Calorie Intake", *CDS Working Paper No. 3*, Thiruvananthapuram: Centre for Development Studies.P G K Panikkar and C R Soman, Recent trends in the health status of Indian children –A Reappraisal, CDS Working paper No: 209, July 1985

16. Kerala's development experience differs from India's not because of some subtle cultural difference, or by accident. Development was achieved, purely and simply, through implementing development strategies based on equity considerations. Implications for planners and policy makers are obvious. If the reduction of rapid population growth is indeed a priority, and if social development is more than just an espoused goal of development strategies, then structural changes in the political economy are essential strategies. And, as the Kerala experience points up, such changes must be based upon equity considerations rather than aggregate economic growth considerations. And, finally, contraceptive delivery systems can be placed in their proper perspective: as programs designed not to control population size but to assist couples to achieve their desired family size. For further details refer, John W. Ratcliffe, 'Poverty, Politics, and Fertility: The Anomaly of Kerala', *The Hastings Center Report*, Vol. 7, No. 1, Feb., 1977, pp. 34-42
17. Foucault defined governmentality as the 'institutions, procedures, analyses and reflections, the calculations and tactics' that support a particular rationale of power and apparatuses of security, with populations as their target. In effect, governmentality links the techniques of discipline and control of individual living bodies (bio-politics) directly to state policies. See Foucault 1978 and Paul Joyce 2001)
18. John Mencher, 'The lessons and Non lessons of Kerala: Agricultural Labourers and Poverty', *Economic and Political Weekly*, special number, Oct 1980.
19. In addition to this, based on a comparative analysis of

functioning of primary health centres in Tamil Nadu and Kerala, she argues that more than the 'location matrix' of modern health service institutions, it is the political awareness among the people that made medical care accessible to the poor in Kerala. But, she adds that the accessibility to medical care is not sufficient for eradicating poverty.

20. Godfrey Gunatilleke (ed), Intersectoral Linkages and Health Development Case Studies in India (Kerala state), Jamaica, Norway, Srilanka and Thailand, WHO, Geneva, 1984.
21. The New Public Health is a contemporary application of a broad range of evidence-based scientific, technological, and management systems implementing measures to improve the health of individuals and populations. The fundamental policy of the NPH is based not only on responsibility and accountability of national, regional, and local governments for the health and well-being of society, but also involves self care by the individual and the community. It also involves the voluntary organizational and private sectors, such as food, medical equipment, pharmaceutical and vaccine manufacturers. Refer Tulchinsky TH, Varavikova E A., What is the "New Public Health"? Public Health Reviews 2010; 32:25-53. Critics argue that the new public management (NPM), an Anglo-American product has been the core approach behind this move. The NPM essentially is a value-for-money approach which suits the donor agencies and it is known in different names such as, modernising government, management by objectives etc. For the proponents of NPM, the reforms are intended to increase efficiency by improving input-output ratio within the public sector. Partnership is also a key word within the NPM strategy under which the main thrust will be public-private partnerships. One of the implicit objectives of NPM is to reduce political control of decision-making and increase the role of managers. For more details refer Nayar K R., Universalizing health services in India:

The techno-managerial fix, Indian J Public Health 2013

22. PGK Panikkar and C R Soman, "Recent trends in the health status of Indian children, a reappraisal", CDS working paper No: 209, Trivandrum, 1985.
23. Shah, N., V. Ramankutty, P.G. Premila and N. Sathy (1994), "Risk Factors for Severe Pneumonia in Children in South Kerala: A Hospital-based Case-Control Study", *Journal of Tropical Pediatrics*, 40(4): 201–206; Kumar, K.V., Y.S. Sivan, J.R. Reghu, R. Das and V.R. Kutty, (1994), "Health of the elderly in a community in transition: A survey in Thiruvananthapuram City, Kerala, India", *Health Policy and Planning*, 9(3): 331–336
24. Kannan, K.P., Thankappan, K.R., Ramankutty V. and Aravindan, K.P. (1991), "*Health and Development in Rural Kerala: A Study of the Linkages between Health Status and Socio-economic Status",* Trivandrum: KSSP**;** Panikar, P.G.K. (1992), "**H**igh Cost of Medical Care in Kerala: Tentative Hypothesis", *Economic and Political Weekly*, 27(23): 1179–1181.
25. A number of panchayats have identified programmes on sanitation, expansion of indigenous systems of medicine like ayurveda and unani, removal of garbage and waste, upgradation of services at primary health centre, health education and health camps etc. See for a comprehensive discussion, K R Nayar, 'Politics of decentralization: lessons from Kerala', Imrana Quadeer et.al., (eds.) *Public Health and the Poverty of Reforms the South Asian Predicament'* (ed), Sage Publications, New Delhi, 2001.
26. Joy Elamon, Richard W. Franke, and B. Ekbal, 'Social Movements and Health Decentralization of Health Services: the Kerala People's Campaign'**,** *International Journal of Health Services*, Volume 34, Number 4, 2004, p 681.
27. According to the authors, the benefit of decentralization of the health sector is leaking to outside the boundaries of administrative jurisdiction. The principle of decentralization

says that local government should generally provide services whose benefits are restricted to a single jurisdiction. Accordingly, the better transport network and the location of health care institutions within municipal towns and the associated level of service have given rise to spill over… The system of 'matching transfers' might address the problem of benefit spillover but it will introduce a new problem owing to the inequality in the distribution of hospital beds across the taluks of the state and the inequality is serious enough to affect the access to secondary health care service...As local self governing institutions themselves are representative of people there is no need of committee like hospital development committee which was existing from 1984 when health was under state government. D Narayana and Harikurup, Decentralisation and Health sector in Kerala: Some issues, working Paper no: 298, CDS, January 2000.

28. For details refer,Varatharajan, D., R. Thankappan, and S. Jayapalan, (2004), "Assessing the Performance of Primary Health Centres under Decentralized Government in Kerala, India", *Health Policy and Planning,* 19(1): 41–51
29. Michael Foucault, 2004, 'The Crisis of Medicine or the Crisis of Anti Medicine?' *Foucault Studies*,No. 1, pp. 5-19.
30. As Ferguson says, while projecting both as developmental issues it creates space for various international and national developmental agencies to come into the field of health. For details refer James, Ferguson, (1990), *The anti-politics machine: "development", depoliticization, and bureaucratic power in Lesotho*, Cambridge: Cambridge University Press.
31. Bruce Kapferer, 'The Social Construction of Reductionist Thought and Practice', Social Analysis, Volume 48, Issue 3, Fall 2004, pp1-161.

From Traditional Authority and Colonial Domination to New Social Dynamics: Has the Cosmic and Social Space of *Teyyam* changed through time?

■ **Dinesan Vadakkiniyil**

The key question that the present article address is, whether the social and cosmic space of *teyyam*, a ritual worship specific to north Malabar, changed through time?[1] The question directs me to analyse teyyam in historical perspective and problematize a critical issue in ritual studies, its continuity and change and the nature of ritual. In this presentation, through an excurse on teyyam,I will explore the dimensions of difference and repetition of ritual practice through time. Fundamental to the analysis is the question whether the ritual changes in relation to the changing social and cosmic space or persist reproducing itself. A major aspect of the dominant theories on ritual is to construe it as a mimetic of the world external to itself.[2] The representationalists, and to a lesser degree functionalists as well, interpreted ritualas symbolic representation of the collective effervescence (Emile Durkheim), and scholars like Maurice Bloch argued that the contemporary nature of a ritual could be understood looking at how historically it evolved. Theyall, in one way or

the other, address the question of continuity and change of the ritual assuming ritual as an epiphenomena of the structure and it changes in relation to the changing social space. I do not disagree with such interpretation. Despite these, the question of the continuity of the ritual through time puzzled scholars. What makes ritual able to repeat, nevertheless,making effects across different spatio-temporality? Such a question brings us near to the critical dimensions of the question of the dynamics of cosmic space and the enquiry whether the cosmic space changes through time. I argue that cosmic space does not change since it is internal to the ritual and exists not only independent of the lived external world but alsowithout representing it. Instead, ritual, in and through its dynamics, creates new realities, non-referentially to the world outside itself. And also, cosmic space of teyyam emerges from the ritual space itself, and which is open, whole and infinite. In short, here I will argue thatteyyam changed differently in relation to the changing social space of its existence in Malabar, but the cosmic space, which is integral to generative dynamics of the ritual,does not. Critical to this understanding is the concept of virtuality as it defined by Gilles Deleuze ([1994] 2005), and its usage in ritual context by Bruce Kapferer (1997). I argue that the ritual virutality continually allows for new potentialities of a cosmic space to be realized and to have effect in ever changing social and political space. Also, teyyam is always adjusting to new socio-political space, except when its inner virtual dynamics is frozen by government intervention reducing it as an object of heritage to be kept in museum.

The essay has two parts. In the first part, along with introducing the ritual worship called teyyam, I will discuss teyyam as integral to the continually differentiating dynamics of social realities manifesting its discontinuities. The question of

teyyam and changing social space is analysed here with the support of ethnography. In the second part I will resort to a discussion on the ritual virtuality, its non-referentiality to the lived everyday world, and the ritual as the source continuously generating self-reflecting cosmic totality.

Before going into the discussion I will very briefly comment on the way social space, cosmic space and virtuality are used in this essay.For Emile Durkheim, who perhaps used the notion of social space for the first time, it is nothing but social environment or group framework, independent of the physical setting. Later scholars like MaximilienSorre considered Durkheim's definition of environment too narrow and cited many instances where physical conditions influences socialdifferentiation and argued that this conceptshould incorporate both the physical and social environments. Pierre Bourdieu defined social space as a field of force, which is a 'set of objective power relations that impose themselves on all who enter the field and that are irreducible to the intentions of the individual agents or even to the direct interactions among the agents' (p. 724). Here I use social space as a system of relations whose properties are constituted by social, cultural, political and economic powers.

By cosmological space I mean an ensemble of events, objects and practices that are in a compositional unit, existing together, in mutual relation and emerging in and through the ritual space. Cosmic space is singular, whole, infinite, and embodied of potencies which remain constant and at the same time generate new relations, realities, and make effect on the social. Virtuality has been used tomean a kind of space in which a larger imagined whole is created which provides the overarching frame and direction for a series of dynamic operations of the ritual action. The virtual/virtuality that Deleuze

in philosophy and Kapferer in ritual conceptualized is not synonymous to the concept of virtualthat circulates inthe cybernetic studies, where it is meant to refer to the technology made mimic of some external reality. For Deleuze, the virtual is that which allows all forms of life to connect in a way that does not depend upon prior divisions into species, kinds, properties, spatio-temporal locations, or subjects and predicates. Therefore, virtual is a transcendental realm, which is non-representational, and *apriori* social and not emerge as social.

Now I will explain in brief the ritual worship called teyyam and the critical aspect of it as an event which are sensitive to changing contexts.

The teyyam ritual: An overview

Teyyam (meaning god) is a form of ritual worship of ancestor spirits and local deities exclusive to north Malabar (Kerala, South India), wherein the bodies of teyyam-specialists become the vehicles (in dance, possession, speech etc.) for the manifestation of specific deities or spirits. The sacred spaces for teyyam worship are mainly the courtyards of *taravad* (matrilineal joint family), or lineage shrines of those who are broadly classified as Hindus. But recently, the sacred locale of a new teyyam named Muttappan, might as well be a taxi stand, a housing estate, shopping complex, or the household of a newly settled small family not living as a joint family.

In Malabar there are about 400 differently named teyyam. A teyyam festival can either be for a single teyyam or for a number of teyyams. In the case of the latter, a group of teyyam may gather at a shrine, this kind of performance being referred to as *kaliyattam* or *perumkaliyattam*, the former is a

festival organized every year for a single lineage and the latter once in several years organized for interrelated lineages.

Each year's teyyam season starts from the Malayalam month of *Thulam* (October) and lasts up to *Edavam* (June). That is, it starts with the agricultural harvest and ends with the period of the new planting for the next season. The start of the period of teyyam performances is marked by a rite involves the giving of the newly harvested rice to the ancestor spirits of all taravads and closes with the culminating festival (*perumkalasam*) at the lineage-shrine of the once ruling Kolattiri family.[3]

The right to perform teyyam is exclusive to those once considered to be members of lower castes (e.g., the Vannan, and Malayan) or 'out groups' (e.g., the Tulu Velan, Pulayan, Mavilan and Koppalan)[4]. These performers (always male) do it as a paid service to the shrines and their relevant communities.

The rite starts with the performer invoking the deity which he is going to manifest and reciting the deity's mythical story (*tottam*). Once invoked the performer's body and face are painted in the manner appropriate to the deity that he is becoming. The manifestation of the teyyam in its most completed and ordering form is achieved in events when the teyyam performer is masked and dressed in the regalia of the deity. Upon this the performer-as-teyyam goes before the shrine of the deity and the ritual moves towards the events of its finale. These may involve possession, sacrifice, the giving of gifts and the blessing of worshippers. Teyyam as a whole is a complex aesthetic ensemble involving music, song, dance, and occasionally dramatic events among many others.

What I have explained above is the major dimension of

teyyam. But there is more. For example, there are rites that involve elements of sorcery(like *kenthronpattu* or *gandharvan pattu*: song for male nature spirits) especiallythe rite observed-to protect pregnant women from spirit possession; an annual rite to protect the whole village from death destitution(*mari-mattal*: rescuing from death/disease/rain), andsymbolic human sacrifices to protect a matri-lineage (the *Malayan kettu, Uchhabali* and *Ninabali*).

Teyyam is performed for all pragmatic and non-pragmatic purposes. For example, Muttappan is performed for a great diversity of occasions like at the time of the building of a new house, upon a marriage, to mark getting employment or the return of a householder from work in the Gulf States.[5] He is recently performed at store fronts as protection for the owners and the merchandise.It shows that Muttappan thoroughly is immediate, of the situation, breaking through the hindrances and obstacles of living as they are met and forming new relations (rather than extending upon those already present) as the situation fits. Whereas Muchilot Bagavati, a female lineage goddess a Nair sub-castes, is performed for non-pragmatic purpose. She, in her present day worship, re-centres an imagined taravad and kinship of non-modern kind which hardly has any immediate pragmatic concern in the present.[6]

The different purpose for which teyyam is invoked demonstrates how the potentialities within teyyam continually elaborate and open out to meet the circumstances and contingencies of the diverse and differentiating processes of ongoing life. Here the social space that constitutes teyyam and the social space that teyyam generate in and through its ritual will be different. I will come to it by analysing different historical conjunctures in which teyyam is invoked.

Teyyam and changing socio-political space

a. Pre-colonial authorities

I will begin with two major interpretations on the origin of teyyam, since theyrefer to completely different historical periods, therefore, socio-political spaces. The first and largely accepted interpretation says that teyyam is originated during the turn of first millennium of Christian era and from the rituals like *Velan Veriyatal* and hero-worship (Kurup 2003[1973]). *Velan Veriyatal* was a possessed dance to propitiate Murugan, the god of the uplands, done mainly by people who subsisted on hunting, gathering and plunder raids. Hero-worship involves commemoratingthose who died in plunder raids or defending caravans by erecting hero-stones.Of course the period of these rituals refers to a stratified society, despite these, the divinitieswere not seemed attached with a lineage or caste and therefore the possibilities of generating them a kinship or caste relation or differentiation were remote. Instead, it being ritual of commemoration of divine spirit or ancestors, they were invoked by the collective as a potent that could protect one's village from the possible dangers or as the divinities who guard the village from marauders. At this historical conjuncture the socio-political space that teyyam, which is a part of the*velan veriyatal* and hero-worship, invokes is the one constituted by the plunder raiding marauders and their opponents and the social order it effectuated.

The second major interpretation links teyyam with the medieval socio-political chaos of North Malabar, political as well as social. Richard Freeman, an anthropologists who did extensive work on teyyam, argues that teyyam worship and its institutions 'reach back to a pre-modern, likely late medieval

socio-historical context' and that "the political powers which teyyam worship itself describes and recognizes as having deep ideological significance are located not in the colonial or modern periods, but in that of the traditional kingdoms of medieval Malabar. These kingdoms were largely dismantled by the close of the 18th century, so it seems reasonable to conclude that *teyyattam* was developed in its current form and flourished at some period prior to this dismantling"(1991: 38-39). If this is true, then teyyam presupposes a social space different from the one explained above.I will explain it analysing the relation between the formation of a new petty kingdom breaking the laws of matrilineal inheritance and teyyam.

The historical conjuncture is the 16th century Portuguese colonial trade initiated competition between local kingdoms for the share for the profit of overseas trade and the consequent expansion of their territorial boundaries. Among the fighting native rulers were the two major powers, the Kolattiri, seated at Kannur, and Zamorin, seated at Calicut. In the middle of the continuing feud between these two rulers, the heir prince of Kolattiri entered Zamorins court in disguise as a Brahmin to spy. The princess of the Zamorin's court fell in love with disguised prince and they got along. But, the prince had to return to his court to crown as king due to the death of then ruling Kolattiri, who was his mother's brother. Meanwhile, at Zamorin's court the princess conceived bringing shame to the whole kingdom. Zamorin decided to kill the princes, the progenitor of his next heir, so directedher to board on a leaky boat and sail so that eventually she will die drowning. Disheartened princess summoned her lineage mother goddess for help and the latter came along with four warrior teyyamto safely draw her before the newly crowned Kolattiri king and her lover. Kolattiri recognized his lover,

accepted her, and arranged everything for her delivery and in due course she gave birth to a baby boy.

When the boymaturedthe warrior teyyam advised him to ask for a separate territory of his own since he could not inherit his father's kingdom (since it is matrilineal and only sister's son could inherit). Accordingly the boy presented his interest before his father and the latter gave him permission to occupy northern part of his territory suppressing a few local lords there. The four warrior teyyams fought for the boy and established the new petty kingdom and a new line of rule inheriting father's territory, an unconventional, perhaps radical act, against the prevailing matrilineal succession of Malabar, where sister's son is to inherit. But the new kingdom had to face stiff resistance from the original heirs. When the new kingdom is on the offing of liquidation to its parental kingdom, one among the warrior approached the nearby Brahmin Temple, the supreme ritual head of the area, and through an act of submitting the sword of the new king before the temple deity surrendered the kingdom under its feet and declared that the territory hereafter belongs to the Lord of the temple and the king will rule only as his servant. In the social world of medieval Malabar attacking a territory belongs to a Temple was tantamount to attacking the god himself, a crime sufficient to invite punishment. Thus instrumental in establishing a kingdom and a new matrilineage on the one hand and protecting and maintaining it on the other, the warrior teyyams became gods of the ruling lineage and her subjects.

The myth and the teyyam in it takes into its heart the whole issue of matrilineality and affinal relation, about the formation of a new matrilineage and the complication of relations.In medieval Malabar new matrilineage is established through female line, but here it emerges through son. He was

supposed to be the successor of his mother' brother, but in this case he is inheriting a share of his paternal property and establishing a new line. However, critical in this established is the connection between mother and son, which controls the relation and maintains the regularity of the medieval Malabar. The whole movement challenges as well as embodies the nuances of kinship relation and centrality of affinity in it. Teyyam being the central potency generating and weaving it together the social space in which they emerge as well as they generates are anterior to the one discussed in the first case. That is,the formation of a kingdom, differentiation within kinship relation, new matrilineage through son, and the symbolic presentation of brahmanic ritual power embodying political power, imagines a different social space. The culminate act of giving the kingdom as a gift to the Brahmanic Temple is symbolic of total prestation, that in turn demands reciprocity in the form legitimizing the new matrilinege created by son, which a patrilineal Brahmin can easily offer.

b. Colonial encounters

So far I discussed teyyam and traditional authority now I move to discuss two dimensions of the poiesis of teyyam when Malabar turned into colonial authority. The first moves explaining the ways in which a new set of ancestral deities called *dharma daivam* emerged and how they become integral in the transformation of house as a residential unit into *taravad* with absolute ownership over a set of material and ritual relations. In the second we will see a traditional authority of a king and his lineage teyyam confronting colonial authority face to face.

Ancestors of the Poduval caste who were tenants of

Brahmin owned temple land were the central protagonists here. How the chaos of the second half of 18th century had been appropriated to establish new authority and defend it through teyyam will be the dimension of the analysis. During the said period the rulers of neighbouring Mysore conquered Malabar which resulted in effecting lasting changes in her social order. In medieval Malabar land were under the control of a few Brahmin landlord or the temples they own. When the Mysore invaded Malabar, Brahmin landlords fled the country feared of persecution. Therefore, the invaders entered into direct revenue agreement with the Poduval tenantswhich effectively give them absolute ownership over the land they were cultivating as tenants. The new power acquired turned Poduval to be the centre of the hierarchy with their house-land unit re-centring as the point of convergence of the social, ritual and economic authority of the locale. This re-centring transformed Poduval houses from a residential unit into a *taravad* embodied of encompassing authority.

In the last decade of 18th century things once again changed with English East India Company defeating the Mysore and bringing Malabar under their direct control. Once fled Brahmin landlords returned to their original home and began to claim their lost status pushing the Poduval once again as tenant. It ensured continuous feud between the Brahmin and Poduval in which many matrilineal heads of the Poduval taravads died defending their newly created authority. Those who died defending were deified as ancestor deities and festivals were offered for them and their ritual authority were placed against the brahmanic authority. Also, these ancestral deities were brought in as potency imagining internal unity of a matrilineage with new authority and for its reproduction. Therefore, in their ritual practiceinstead of their

military skill in defending a nascent taravad, either their sorcery power or unconsummated desire in establishing an independent subsistence world are given primacy. For example, the ritual practice of a Poduval ancestor teyyam enacts an event of an ordinary boy turned to be the head of a Poduval taravad who had summoned to the battlefield while sitting before his meal, which, I interpret, is a symbolic presentation of an unconsumed authority.

What I have been arguing is that, the emergence of the ancestral deities of Poduvalhad its bearing on the changing socio-political spaces of the period and in turn the social spatial relations the new divinities constitute too were different. Meanwhile, I add that, the emergence has its import on the already available potential in teyyam to establish and re-establish differently within the changing context. That is, teyyam with its immanent potency is producing itself as new being along with creating new social spatial realities. The overall dynamics of the creation of these ancestral teyyam could also be seen as a movement towards organizing a society centered with multiple independent taravads each with its own community of subsistence. This is diametrically opposite to the kind of temple centered monolithic social order existed in the pre-colonial Malabar.

As the second case of teyyam encountering colonial I recount an event involving the English East India Company and the Kolattiri (the ruler of north Malabar) wherein the latter invoked his lineage deity Thiruvarkatt Bagavati to challenge the power of the British presence. The event illustrates the attempt by the King of Kolattiri to win British acceptance of his authority by agreeing to the fact that their power was subject to sacred power which encompassed the political and conditioned it - sacred potency which the King of Kolattiri

had direct ritual access to and a lineage-based right. The event I relate happened in 1795. The year is important since it is the period (1792-1795) in which Kolattiri lost his sovereign political authority and the entire north Malabar came under the rule of the English East India Company.

In 1795, the then 'ruling king' of Kolattiri decided to conduct a ceremony of coronation for his successor. In effect, his action was to re-sacralize the kingship, the authority of which was being threatened by the British presence. This rite or *ariyittuvazhcha* (rice throwing rite/coronation rite) was addressed to the goddess of the ruling royal lineage, Thiruvarkatt Bagavati (a female goddess worshipped in the form of teyyam). In the pre-colonial conception of state power in Malabar, the kingdom was conceptualized as under the protection of Bagavati and that it was she who authorized the ruler-ship of the king and the order of state power.

Kolattiri conveyed his decision to conduct the coronation to Handley and Stevenson, the British administrative heads of the Tellicherry Factory (the administrative centre of the English East India Company in Malabar). In the letter of notification, Kolattiri addressed the officer in charge at the colonial factory as K?ttam M?ppan (the head of the factory) and detailed that according to the customs of this place, the goddess (Thiruvarkatt Bagavati) being their patroness, Kolattiri king could not meet her and address her without in the first place performing the 'Aryitto Vaicha' [ariyittu vazhcha] (Swai 1978: 57). The king requested permission from the British to hold the ceremony.

But Kolattiri's request was turned down with the claim that he was defying the authority of the 'government of the ceded province' with a view 'to attaining his former state of independence'. What especially offended, perhaps insulted,

the head of the factory was being addressed as K?ttam M?ppan (which signified that the British were mere traders and therefore dependent).

This was not acquiescence to their authority. What the king was doing was attempting to gain the recognition by the British that their power was conditional on the goddess, on the sacred. The further motivation, I consider, behind such a request was for the king to augment his own power for if they agreed it was tantamount to the British accepting the authority of the King and his royal lineage founded in their connection and worship of Bagavati. For Kolattiri his power depended on the authority of the British rather than a goddess.

c. Post-independent Malabar: Teyyam becoming an Art

Colonialism produced multiple discourses objectifying teyyam. The Christian missionaries and colonial administrators construed it as 'Devil Worship'. The 'natives' who become subjects of colonial modernity find in teyyam impediments to progress and the Left political parties viewed it a superstition yet with potential that could be made instrumental in anti-colonial and anti-feudal struggles. The trope of death and deification recur in teyyam myth has been reinterpreted as symbolic of one acquiring martyrdom fighting against domination and exploitation and for imagining class consciousness. While the colonialists, and native progressives dispensed teyyam, the left political party find in teyyam some pragmatic potency. Hence in the post-independent period, especially after government headed by leaders from the left political party were established, there emerged a situation to re-interpret teyyam, now less as a symbol to resist, but as an art. Any dispensing construing teyyam as irrational, superstitious,

uncivilized practice impeding development will be a failure. Meanwhile incorporating teyyam within State structure will be contrary to the ethics of a secular state and a radical political party which perceive religion as an ideology or false consciousness. It is in this predicament that the discursive construction of teyyam as an art-form intensified. They did it as Phillip Zarrilli (2000) and Wayne Ashley (1993) said by 'historically de-contextualizing' and cutting its vestiges with 'regressive feudalistic superstitious belief systems of the past' and making it accessible to 'the people with new content'; in short, as an art. State and Party sponsored conferences, workshops, and seminars were held discussing why teyyam should be considered an art and how it should be preserved from the onslaughts of rationality of the modernity. In the middle of 1960s onwards, filming teyyam, making museum to preserve its masks, establishing an Academy to facilitate it promotions inside and outside Kerala were began. As part of it teyyam began to move out of its sacred spaces of worship into stages, public procession, and national folk festivals and parades. Thus first it got the value of a 'traditional art', then a plethora of designation all suffixed with the word 'art' like 'folk art', 'religious art', 'ritual art', 'popular art', and culminated recently with name a 'classical art'. In such discourses and practices teyyam emerged as an arboreal devalued of its capacity to transcend boundaries. This, I would argue, is an aspect of centralizing or tying of a rhizomic potency.[7] Teyyam reconstituted as art thus became an object symbolizing identify of the Kerala state, a sign of her unique culture and religious symbiosis. Here teyyam's inner virtual dynamic is frozen by government interventions thereby it became a museum object of heritage.Despite these, teyyam maintained its relevance in a constantly changing and socially differentiating world as a

dimension of its internal ritual dynamics. Its dimension is evident in the developments of the recent past, which I will discuss below.

d. Teyyam and the New Social dynamics

Three aspects are apparent in the teyyam ritual worship of the contemporary period. They are the increasing urge to revive taravad-teyyam in the name of reviving taravad, increasing number of *perumkaliyattam* (festival for interlinked lineages), and proliferation of the worship of Muttappan and his movement beyond Malabar. Perhaps, experiencing the effects of neo-liberalism may be a condition for the revival. Liberalism came to Malabar in the form of structural adjustments and 'good governance'. As a consequence of these, State began to withdraw from social welfare commitments, including public distribution system, health and educational sectors. Employment became scarce and the available few are madedaily wage or contract assignments, instead of permanent employments. Coupled with this is the increasing price for essential goods and the domination of the logic of the new market selling 'life style products'. Living in the midst of the scarce resources and limited opportunities people were pushed into a vicious circle of personal credit system, which effectivelycreated a feeling that they are living in a risk society. It all happened on top of the material erasure of taravad related matrilineal kinship and production relation through enactment of The Land Reform Act and the Matrilineal Abolition Act, which supported their existence in many ways in the precolonial and colonial period. It is in the middle of this chaotic situation that people began to revive teyyamas an anti-structure. While teyyam like Muchilot Bagavati in and through its

ritual attempted to imaginarily reconstituted taravad and kinship relation and social relations of non-modern time, Muttappan addressed highly pragmatic issues of the everyday life in places of uncertainties inside and outside Malabar. Here we will see the social space that generated teyyam and the social spatial relation teyyam generates once again changing. While Bagavati, or,for that matter, divinities adhered to matrilineal taravads, in and through their ritual processimagined a medieval worldwith a social spatial relation corresponding to the non-modern differentiation and hierarchy within the matrilineage and also in the larger social world of its existence, Muttappan being a divinity de-linked from taravad and matrilineage, on the other hand, operatednot through a medieval imaginary built around caste, power, rank or status, but on the image of pragmatic being of the now and immediate who could break through the hindrances and obstacles of living as they are met and forming new relations as the situation fits.

So far I have argued that teyyam is an event which is sensitive to changing contexts. They can be grasped as reactions to dimensions of the worlds in which they take shape and upon which they have effect. In this they do not merely express or represent but achieve potency in the constitution and forging of existential orientations as well as social relations in everyday lived social worlds. Teyyam are integral to the continually differentiating dynamics of social realities manifesting its discontinuities-the breaks, crisis, disruptions and transgressive movements of ongoing political and social processes-and also effecting their continuities often in new directions or along new paths or trajectories of life.

My argument should not be reduced to what Comaroff and Comaroff (1993) and Geschiere (1997) would argue that ritual changes or is conditioned by circumstances of vulnerability

and uncertainty. I am not completely ruling out such a possibility, but my interest is not to perceive teyyam as an object of such a pathological indicator of social breakdown. Instead I argue that teyyam is always adjusting to new socio-political space, except when its inner virtual dynamic is frozen by government interventions.

The cosmic space of *teyyam*

Now I will resort to a discussion on whether the cosmic space of teyyam changed through time. To put bluntly, I argue, it did not. Instead,teyyam is a ritual practice that enables its participants to develop continually their relations to changing realities by the very means of its apparent traditionalism or stasis. Or in other words, despite being sensitive to the changing contexts and recreating the social spatial difference in relation to changing temporality, the cosmic space of teyyam remain constant, yetit is a plane of immanence.[8] I also argue that what allows its continuityis the ritual virutality. Following Deleuze I perceive virtual as a dynamic process internal to ritual without any essential representational symbolic relation to the external realities, rather it produces its own reality.However, virtuality as internal dynamics of ritual may change the existential circumstances of persons in non-ritual realities. This demands, I quote Kapferer, "no necessary change in the overall cosmological symbolic shape or practiced elements or events defining the rite as it has been historically developed. Thus, a rite that has been fashioned in the circumstances of specific historical process... may continue a vital changing or transformational function due to the nature of its inner dynamics" (2005: 47).Perhaps the ritual worship of teyyam keeps its relevance and import in the continually

changing social space through its relative lack of change, especially its cosmic space.

Cosmic space does not represent the totality of existence, but, perhaps, virtualize it. I view cosmic space as a plane of immanence and emergence. This notion of cosmic is contrary to one of the major theories of cosmos that Don Handelman and David Shulman developed in the case of South India. They conceive cosmos like a dough-nut with its kernel empty but always filled externally. Cosmos, for them, is always on move, continuously changing through an emptying and filling up process, the latter is equivalent to closing up of the interior hole. For them the cosmos in the move is antithetical to stasis and the move creates condition for the continuous emergence of something new absorbing things from external lived world. Therefore, "Cosmos, in its temporal and spatial process, is recreated daily, the whole purpose of this renewed creation being to produce or ensure the potential for uncluttered, non-entropic, playful space" (2004: 61).

Contrary to this perception I view cosmic space as singularity. Singularity can be defined as a hidden agency defining a regularity (by regularity I mean a potential for all times and not generality of a here, now and for us) across a series of ordinary points (until it reaches the vicinage of another singularity). It is the condition of real experience that are (1) no more general than that which they condition (against Kantian and Platonic thinking) and (2) share no resemblance to that which they condition. Moreover, as Deleuze argues, singularity 'pre-individual, non-personal, and a-conceptual. It is quite indifferent to the individual and the collective, the personal and the impersonal, the particular and the general-and to their opposition. Singularity is 'neutral' (Deleuze: Logic of Sense: p. 52). It is a point determining an actual thing as a process or as a

‘becoming’ but themselves resistant to identity. Or in other words it is *apriori* to individual and social, but istranscendental singular.It requires nothing external to fill up or model anything external. Cosmos in itself is an intensive space and a creative open whole. It has aspects of virtual (or is a kind of virtual) since both emerges from the ritual space.

The two examples of the continuity of cosmos through the means of traditionalism or stasis illustrated in my earlier researches could be taken to ethnographically illustrate my point (Vadakkiniyil 2009 and 2010).Both examples could be interpreted as creative, potentialities, and capacities emergent of singularities. The ethnographic examples are the bringing forth of the ritual virtual medieviality, and*tali*-marriage and *taravad*, all are generated from the cosmic totality/singularity of teyyam Muchilot Bagavathi. She is continuity and an open whole, a self developing fertilizing becoming.

The medieviality that instances a surfacing of continuity is an imagined reality of a non-modern reality (more than to an actual medieval reality) in which the powers in political and social existence (past or present) might be said to discover a continuing clear expression. This is also an aspect of the virtuality of rite and festival-a reality that is not reducible to realities that are external to the festival. Medieviality might be conceived as an EVERY REALITY having no necessary connection to any specific reality of the past despite being imagined or legitimated in such a way. The dynamics of Bagavathi’s cosmos creates it within herself which is oriented not only to the past but is simultaneously oriented to the future.

The *tali*-marriage and taravademerge in the ritual process too is integral to the stasis of cosmic space. Despite being eclipsed from the everyday lived reality of Malabar, these institutions emerge as ritual virtuality. None of these institutions

has anything to do with the pragmatic concerns of the lived everyday life of the people of present day Malabar. Also, they are not representing anything existing in the lived everyday world. Rather, they have more to do with the past and not to the present, perhaps an imagined past.

These are possible since cosmos permits numerous arrangements or rearrangments of its elements in relation to personal or grounded meaning without the overall parameters changing. This also validated the point that cosmic space is not a closure, but it is open, perhaps enduringly open, internally in continual creation, enduringly creating something new, always looking forward to the future.

While arguing the stasis of cosmic space I am not reducing cosmos as an inert space devoid of potency to change things outside. Instead, it is a dynamic structure of articulation and construction. It link us with the question of difference. How it is possible to produce difference while repeating? Enquiry into this aspect must begin with the assumption that interiority of the cosmos is dynamic. Kapferer writes, "the inner dynamics of a rite --even though it may be repeated in much the same way over long periods of time-- are not opposed to statics or change. ... the dynamics of what might be conceived as a generally repeatable or unchanging form are the key to the continuing vitality of some rites--their capacity to regenerate participants and their realities, often in original ways" (2004: 40)

In this repetition cosmos is not representing any external world. The medieviality, *tali*-marriage, and the taravad I mentioned are not empirically verifiable in the lived everyday life of the contemporary Malabar. Meanwhile, it is real without representing anything outside symbolically. Then how do we understand this? Here is the importance of Deleuze's

conceptof transcendental empirical. An explanation to that will also help us to exposes the limitations of dominant theories of ritual. Those theories, especially Durkhemian representational, begin with 'the actualized or constituted phenomena and then double it with a set of conditions for this phenomena based on their resemblance to the phenomena to be grounded', meanwhile, the transcendental empirical stands for a non-empirical condition for experience. I quote, "transcendental empiricism deals not with the formal conditions of the possible sensible, nor with the material conditions of the things to be sensed, but with the genetic conditions of real sensation. The reasons behind experiences should be sought in neither formal conditions nor material explanations, but in a source that is neither conceptual nor material nor possible nor actual. This source is known as the idea or the virtual, a whole of pure differentiation that is real but not actual, that determines the actual through differentiation and that is reciprocally determined by the actual. Experience should be sought in a source (which is the virtual) and not in material and sensible.''The cosmos and the virtual in ritual I brought in through the analysis are transcendental singularities. Here, the cosmos (virtual as well) accounts for the generation of real experience in and through the ritual virtuality, and not to an objectively verifiable empirical outside of the ritual, and not as something which should be emptied out always to get filled up from outside. Therefore I say, ritual and cosmos it generates is *apriori* social. It is not an empirical phenomena and it always implies the existence of something which cannot be rationally accounted for. From an external view of a system (a dynamic cosmology) will see perhaps lots of changes, in detail, emerging form, etc., But those internal to it may see continuing, or what I would say they are given to

see it as the same. Like Alain Badiouian void, ritual (in our case teyyam) is infinitely multiple while at the same time remaining essentially unchanged. I conclude by quoting Marshall Sahlins's Islands of History, that, 'the more things change the more they stay the same'.

End Note

1. Teyyam has received attention of academic disciplines such as Linguistics and Literature, Folklore, History, Anthropology, Ethnomusicology, Theatre and performance studies, Art and Art History, Development Economics, Sociology, and Environmental Science. Explanations varied methodologically from evolutionism to functionalism and structuralism to post-structuralism. The list of books on teyyam is exhaustive. However, for more details following books can be referred to: Ashley 1992, Azhikode 2007, Chandran 2002, Chandera 2004, Freeman1993, Kannan 2011, Komath 2013, Koramangalam 2009, Kurup 2000[1973], Mason 2006, Menon 1992, Namboothiri 1990, Payyanad 1998, Vadakkiniyil 2009 and 2014.
2. Teyyam has received attention of academic disciplines such as Linguistics and Literature, Folklore, History, Anthropology, Ethnomusicology, Theatre and performance studies, Art and Art History, Development Economics, Sociology, and Environmental Science. Explanations varied methodologically from evolutionism to functionalism and structuralism to post-structuralism. The list of books on teyyam is exhaustive. However, for more details following books can be referred to: Ashley 1992, Azhikode 2007, Chandran 2002, Chandera 2004, Freeman1993, Kannan 2011, Komath 2013, Koramangalam 2009, Kurup 2000[1973], Mason 2006, Menon 1992, Namboothiri 1990, Payyanad 1998, Vadakkiniyil 2009 and 2014.
3. There are many works discussing theories of ritual. For a basic

understanding see Bell 1992,Handleman and Linquist Eds. 2005, Kapferer 1993, Kreinath, Snoek and StausbergEds. 2006, and Rappaport 1999.

4. Kolattiri or KolattunadSwarupam was the precolonial political authority in north Malabar. Historians trace their origin in erstwhile Mushkavamsa and argue that a territorial unit including the present day Kannur and Kasaragod districts would have under their control.
5. To know more about the association of these castes with ritual worship of teyyam see Kannan 2011,Koramangalam 2009, Karippath 2005, Namboothiri 1998.
6. For more details on Muttappan see Kannan 2007, Priadarsanlal 1988 and Vadakkiniyil 2012.
7. See Vadakkiniyil 2009.
8. Rhizome is a concept developed by Gilles Deleuze to develop an anti-genealogical thinking. While genealogical thinking imagines a centralized tree like movement, rhizome permits heterogeneous movement and jumping from one already differentiated line to another (Deleuze and Guattari 2004: 11)
9. Deleuze's concep tof plane of immanence could be viewed as a milieu that moves infinitely in itself. "This is a place in which a certain number of creatings can hold together or consist, without compromising their divergent self-positing or autonomy" (Hallward: 144).

References

- Ashley, Wayne. 1993. "Recodings: Ritual, Theatre and Political Display in Kerala State, South India." Unpublished PhD. Dissertation submitted at the Department of Performance Studies: New York University.
- Azhikode, Sanjeevan. 2007. *TheyyathileJativazhakkam*. Kottaym: Current Books.
- Bell, Catherine. 1992. *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York:

Oxford UP.
- Bloch, Maurice. 1992. *Prey into Hunter: The Politics of Religious Experience*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre. 1985. "Social Space and the Genesis of Groups". *Theory and Society*. Vol. 14, No. 6. (Nov., 1985), pp. 723-744
- Comaroff, Jean and John Comaroff. 1993.*Modernity and Its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonal Africa*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Chandera, C.M.S. 2004. *Theyyathinte Adiroopam*. Kottaym: DC Books.
- ---. 1974. *AthyutharaKeralathinteAjnathaCharithram*. Kannur: C.M.S. Chandera
- Chandran, T.V. 2002. *Ritual as Ideology: Text and Context in Teyyam*. New Delhi: D K Printworld Pvt. Ltd.
- Deleuze, Gilles. 2005[1968]. *Difference and Repetition*. London and New York: Continuum.
- Deleuze, Gilles. 1990. *The Logic of Sense*. London: The Athlone Press.
- Deleuze, Gilles and Felix Guattari. 2003 [1994]. *What is Philosophy?* London and New York: Verso.
- ---. 2004[1988]. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. London and New York: Continuum.
- Durkheim, Emile. 2001[1912]. *The Elementary Forms of Religious Life*. Oxford: OUP.
- Freeman, J. R.1991. "Purity and Violence: Sacred Power in the Teyyam worship of Malabar." (Unpublished PhD. Dissertation). University of Pennsylvania.
- Geschiere, Peter. 1997. *The Modernity of Witchcraft: Politics and the occult practice in postcolonial Africa*. London: University of Virginia Press.
- Handelman and Galina Linquist. Eds. 2005. *Ritual in its Own Right*. New York and Oxford: Berghahn Books.
- Handelman, Don and David Schulman. 1997. *God Inside Out*.

Siva's Game of Dice. New York: Oxford UP.

- Hallward, Peter. 2006. *Out of this World: Deleuze and the Philosophy of Creation*. London: Verso.
- Kannan, Y.V. 2011. *TheyyamvumAnushtanavum*. Kerala Bhasha Institute: Thiruvananthapuram
- ---. 2007. Muttappan*Puravrutham*. DC Books: Kottayam.
- Karippath, R.C. 2005. *Malayile Mavilar: Jeevithavum Samskaravum. Padanam*. Thiruvananthapuram: Cultural Publication Department, Govt. of Kerala.
- Komath, Rajesh.2013. "Political Economy of The Theyyam: A study of the time-space homology". Unpublished PhD thesis submitted to Mahatma Gandhi University, Kottayam.
- Kapferer, Bruce. 1997. *The Feast of the Sorcerer. Practice of Consciousness and Power.* Chicago and London: The University of Chicago Press.
- ---. 2004. Ritual dynamics and virtual practice: beyond representation and meaning" social analysis. Vol 48, issue 2, 35-54.
- ---. 2005. "Sorcery and the Beautiful: A Discourse on the Aesthetics of Ritual". Hobert, Angela and Bruce Kapferer. Eds. *Aesthetics in Performance. Formations of Symbolic Construction of Experience*. New York and Oxford: Berghahn Books. pp. 129-160.
- ---. 2013. "Ritual Practice and Anthropological Theories". *Religion and Society: Advances in Research*. 4. Pp 3-40.
- Kurup, K.K.N. 2003[1973]. *The Cult of Teyyam and Hero Worship in Kerala*. Indian Folklore Series, No. 21. Calcutta: Indian Publications.
- Mason, Kaley R. 2006. "Socio-Musical Mobility and Identity in Kerala, South India: Modern Entanglements of Ritual Service, Labouring Musicians, and Global Artistry". (Unpublished PhD dissertation) Department of Music: University of Alberta.
- Menon, Dilip M. 1992. "The Moral Community of Teyyattam:

Popular Culture in Late Colonial Malabar." *Studies in History*. Vol. 9. No. 2.

- Namboothiri, Vishnu M. V. 1990. *Thottampattukl Oru Patanam*. Kottayam: National Book Stall
- Payyanad, Raghavan. 1998. *Folklorinu Oru Padanapaddhathi*. Thrissur: Kerala Sahithya Academy.
- Priyadarsanlal. 1988. *SriMuttappan. Puravrthavum-Charithravum*. Ellarinji: Karakkattidam.
- Sahlins, Marshall. 1983. *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor: The University of Michigan press.
- Swai, B. 1978. "Notes on the Colonial State with Reference to Malabar in the 18th and 19th Centuries." *Social Scientist*.6(12). Pp. 44-65.
- Vadakkiniyil, Dinesan. 2009. Teyyam: The Poiesis of Rite and God in Malabar, South India. University of Bergen.

സ്ത്രീ, ശരീരം, പ്രതിനിധാനം: നായികാനിർമ്മിതിയുടെ പകർന്നാട്ടങ്ങൾ

■ **R. Rajasree**

പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ കേരളം സാമൂഹിക സാംസ്കാരിക ഭരണരംഗങ്ങളിൽ വൻ മാറ്റങ്ങൾക്ക് വിധേയമായിട്ടുണ്ട്. കോളനിവാഴ്ചയും മിഷണറിമാരുടെ പ്രവർത്തനങ്ങളും കേരളത്തിന്റെ സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയെയും ബോധത്തെയും അഴിച്ചുപണിതു. വിവിധസമുദായങ്ങളിൽ നടന്ന നവീകരണ പ്രവർത്തനങ്ങളിൽ മുന്നിട്ടു നിന്നിരുന്ന അതേ സമുദായങ്ങളിലെ അഭ്യസ്ത വിദ്യരോ ഉൽപതിഷ്ണുക്കളോ ആയിരുന്നു. സമുദായത്തിന്റെ നേതൃത്വം സ്വാഭാവികമായും സമൂഹത്തിലെ ഈ മദ്ധ്യവർഗത്തിന്റെ കരങ്ങളിലേക്ക് എത്തിപ്പെട്ടു. അവരുടെ സവിശേഷ മനോഭാവങ്ങൾ, രുചികൾ, ആശയങ്ങൾ തുടങ്ങിയവയ്ക്ക് ആധികാരികത കൈവന്നു.പരമ്പരാഗതമൂല്യവ്യവസ്ഥയെ ആദേശം ചെയ്തുകൊണ്ട് താരതമ്യേന ആധുനികമെന്നു പറയാവുന്ന ഒരു മൂല്യവ്യവസ്ഥ സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ടെങ്കിലും അത് പൂർണ്ണമായും നൂതനമായ ഒന്നായിരുന്നില്ല. പരമ്പരാഗതതത്വത്തിന്റെ ശക്തമായ അടിയൊഴുക്കുകളെ അത് നിഷേധിച്ചില്ല എന്നു മാത്രമല്ല അതുമായി ചേർന്നുപോകുന്ന നവീനതകളെ മാത്രം ഉൾക്കൊള്ളുകയും ചെയ്തു. പുതുതായി രൂപപ്പെട്ട മദ്ധ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ താൽപര്യങ്ങളെ തൃപ്തിപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടുള്ള രൂപാന്തരമായിരുന്നു അത്. മതം, ജാതി, കുടുംബം, ലിംഗപദവി തുടങ്ങിയ വിഷയങ്ങളിൽ കേരളീയ

സമൂഹത്തിന് ഇരട്ട നിലപാടുകളുണ്ടാവാൻ കാരണം ഉറച്ചുപോയ പരമ്പരാഗതത്വത്തെ മറികടക്കാൻ ആധുനികതയ്ക്ക് കഴിയാതെ വന്നതാണ്. മലയാളിയുടെ സ്ത്രീസ്വത്വനിർമ്മിതിയിലാണ് ഇത് ഏറ്റവും പ്രകടമായിരിക്കുന്നത്. അന്യമായതെല്ലാം സ്വന്തമാക്കുകയും സ്വാംശീകരിക്കുകയും ചെയ്യാനുള്ള വാസന കേരളീയ സമൂഹത്തിനുണ്ട്. ഉപരിതലത്തിൽ എത്ര മാറിയാലും ഒരിക്കലും മാറ്റംവരാത്ത ഘടകങ്ങൾ ആഴങ്ങളിൽ സൂക്ഷിക്കാനും നിർണ്ണായക സന്ദർഭങ്ങളിൽ പുറത്തെടുക്കാനും അതിനുകഴിയും. സ്വന്തം താൽപര്യങ്ങൾ തന്നെയാണ് പുറമെനിന്നും എത്തുന്നതെങ്കിൽ അവയെ ആധികാരികമായി സ്ഥാപിക്കാനുള്ള പ്രവണതയും കേരളീയ സമൂഹത്തിന്റെ പ്രത്യേകതയാണ്. പിത്രധികാരസമൂഹങ്ങൾ ആധിപത്യം കയ്യാളുന്ന സംസ്കാരങ്ങൾക്ക് പലകാര്യങ്ങളിലും സമാനതകൾ കണ്ടെത്താം. സ്ത്രീയോടുള്ള കാഴ്ചപ്പാട് അതിന് ഏറ്റവും മികച്ച ഉദാഹരണമാണ്. ആധുനികവും ആധുനികപൂർവ്വവുമായ നമ്മുടെ സാഹിത്യചരിത്രം മുൻനിർത്തി സ്ത്രീയുടെ സ്വത്വനിർമ്മിതിയെ വിശകലനം ചെയ്യാനുള്ള ശ്രമമാണ് ഈപ്രബന്ധം.

1

മനോഹരമായ സ്ത്രീവർണ്ണനകളുടെ അക്ഷയഖനിയാണ് മണിപ്രവാളകൃതികൾ. മണിപ്രവാളം രൂപംകൊണ്ടതുതന്നെ സാധാരണജനങ്ങളുമായി, പ്രത്യേകിച്ച് അവർക്കിടയിലെ സ്ത്രീകളുമായി ഇടപഴകാനുള്ള ബ്രാഹ്മണരുടെആഗ്രഹത്തിന്റെ ഫലമാണെന്നും അതുകൊണ്ടാണ് ആദ്യകാല മണിപ്രവാളകൃതികളെല്ലാം മഹിളാപ്രശംസാപരങ്ങളായിപ്പോയതെന്നും എൻ.വി. കൃഷ്ണവാര്യർ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. (1980: 149–158)

മണിപ്രവാളം എന്ന പദം തന്നെ ആദ്യകാലത്തു സ്ത്രീവർണ്ണനം എന്ന അർത്ഥത്തിലാണ് ഉപയോഗിച്ചിരുന്നത്. കാമദഹനം ചമ്പുവിൽ കാമദഹനത്തിനുശേഷം 'നാലുമണിപ്രവാള

മുയരെച്ചൊല്ലുതുമില്ലാരുമേ എന്നു പറഞ്ഞിട്ടുള്ളതു നോക്കുക എന്ന് ഇളംകുളം കുഞ്ഞൻപിള്ളയും നിരീക്ഷിക്കുന്നു. (1963 : 82-82)

അതിശയോക്തിയുടെ പരമകാഷ്ഠയിൽ നില്ക്കുന്ന വർണ്ണനകൾ യുക്തിയുക്തമായ വിചിന്തനത്തിനു വഴങ്ങുകയില്ല. അതിന്റെ ആവശ്യവുമില്ല. എന്നാൽ സ്ത്രീയെക്കുറിച്ചുള്ള മലയാളികളുടെ സങ്കല്പങ്ങളെ വാർത്തെടുത്തതിൽ ഈ സംസ്കാരത്തിനും അതിന്റെ ഉൽപന്നങ്ങളായ സാഹിത്യരൂപങ്ങൾക്കും വലിയ പങ്കുണ്ട്. മണിപ്രവാളനായികമാരുടെ അംഗപ്രത്യംഗവർണ്ണനകളിലൂടെ കടന്നുപോകുമ്പോൾ തെളിഞ്ഞുവരുന്നത് മലയാളിയുടെ ഈ സങ്കല്പവനിതയാണ്. ആ രൂപത്തിൽ പരമ്പരാഗതവാർപ്പുമാതൃകകൾ ആരോപിച്ച് നിർമ്മിച്ചെടുത്തതാണ് കേരളീയവനിതയെന്ന ആദർശ/മാതൃകാസ്വരൂപം. രൂപവും ശീലവും തമ്മിലുള്ള ഒത്തിണക്കം കലാപരമായി നിർവഹിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു ഈ നിർമ്മിതിയിൽ. (രാമവർമ്മ, 1985 : 11)

- *സ്തൂലോത്തുംഗം ചുമപ്പാൻ പണി*
  പരമണിമൽ ക്കൊങ്കമൊട്ടെങ്കിലും നീ
  പാലഞ്ചുംവാണി, നാലഞ്ചടിവടിവിൽ
  നടന്നീടുവാടാനശോഭം
  ലോലംബാലോല
  ലീലാകുലമഴകിലഴിഞ്ഞാശുചെമ്മേ നിലംമേൽ
  നീലമ്മേ, നീലമമ്മേ,
  ചികുരഭരമടിക്കിന്റതൻപോടുകാൺമാൻ (1985 : 12)

- *മാരാരാധന ചെയ്യുവാൻ മലയജം*
  വെയ്ക്കുന്നപാത്രങ്ങളോ
  ധീരന്മാരുടെ ധൈര്യമങ്ങുകളവാനുള്ളോരു
  സൂത്രങ്ങളോ
  പാരം ഭംഗിയൊടും വിടർന്നു
  വിലസും നീലാബ്ജപത്രങ്ങളോ
  ഹാ!രാമഞ്ചിറമന്ദിരത്തിലമരും കാവിന്റെ നേത്രങ്ങളോ?

(രാമഞ്ചിറമഠത്തിൽ കാവമ്മയെപ്പറ്റി ചമ്പത്തിൽ ചാത്തുക്കുട്ടി മന്നാടിയാർ എഴുതിയത്) (1985 : 11)

സുവ്യക്തമായ ആൺനോട്ടങ്ങളും വീക്ഷണകോണുകളുമാണ് മണിപ്രവാളസാഹിത്യത്തിലുടനീളം കാണാനാവുക എന്നതിന്റെ ഉദാഹരണങ്ങൾകൂടിയാണ് ഇത്തരം ശ്ലോകങ്ങൾ.

വൈശികതന്ത്രത്തിലെ മുത്തശ്ശി ചെറുമകൾക്ക് ഉപദേശങ്ങൾ നല്കുന്നതിനിടയിൽ ഉപയോഗിക്കുന്ന സംബോധനകളെല്ലാം നിർമ്മിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത് ആണധികാരവ്യവസ്ഥയിലാണ് എന്നതാണ് സത്യം. സ്ത്രീ ഉപയോഗിക്കുന്നതുകൊണ്ടു മാത്രം അത് സ്ത്രീഭാഷയോ സ്ത്രീയുടെ നിർമ്മിതിയോ ആകുന്നില്ല. പുരുഷന്റെ ഇഷ്ടങ്ങൾക്കനുസരിച്ച് വാർക്കപ്പെടുകയും വ്യവഹരിക്കപ്പെടുകയുമാണ് സ്ത്രീസ്വത്വം. ദേവദാസിയുടെ കാര്യത്തിൽ ഇത് ഏറെ പ്രകടമാണെന്നു മാത്രം.

വൈശികതന്ത്രത്തിലെ മുത്തശ്ശി അംഗനമാർക്ക് അവശ്യം വേണ്ട വശ്യങ്ങളായി നിർദ്ദേശിക്കുന്നത് ഇവയാണ്. പുഞ്ചിരി, മധുരവാക്ക്, വണക്കം, കനിവ് സൗജന്യം, ആർദ്രത, അഴക്, വിലാസം, താരുണ്യം, മധുരമായ വഞ്ചന, കള്ളനോട്ടം, കാമം വഴിയുന്നവാക്ക്, തെളിഞ്ഞ പുഞ്ചിരി എന്നിവയും വശ്യങ്ങൾ തന്നെ. വൈശികതന്ത്രത്തിലെ സംബോധനകളിലൂടെ കടന്നുപോകുമ്പോൾ തെളിഞ്ഞു കിട്ടുന്ന സ്ത്രീരൂപം മലയാളി സമൂഹത്തിന് സുപരിചിതമാണ്. ഈ സ്ത്രീ രൂപ നിർമ്മിതിക്ക് ഉപയോഗിച്ചിരിക്കുന്ന അസംസ്കൃത വസ്തുക്കളും പരിചിതങ്ങളാണ്.

- *പുത്തൻ കരിങ്കൂവളപ്പൂപോലുള്ള കണ്ണുള്ളവളേ (ശ്ലോകം 3)*
- *വീണയുടെയും കിളിയുടെയും ശബ്ദം പോലുള്ള മൊഴിയുള്ളവളേ*
- *ചന്ദ്രനെപ്പോലെ മുഖമുള്ളവളേ (ശ്ലോകം 26,33)*
- *ആനയ്ക്കൊത്ത നടയുള്ളവളേ (ശ്ലോകം 28)*
- *ഇളന്തളിർ പോലെയുള്ള മെയ്യുള്ളവളേ (ശ്ലോകം 54)*
- *ഒതുങ്ങിയ വയറുള്ളവളേ (ശ്ലോകം 60)*

മുത്തശ്ശി ചെറുമകൾക്കു നൽകുന്ന ഉപദേശങ്ങൾ കുലസ്ത്രീ

ഭർത്താവിനോടു പെരുമാറേണ്ട വിധങ്ങളെക്കൂടി അനുസ്മരിപ്പിക്കുന്നു. 'പൂമുഖവാതിൽക്കൽ'എന്ന മട്ടിൽ രൂപപ്പെടുന്ന ഭാര്യാസങ്കല്പങ്ങളുടെ പൂർവമാതൃകകൂടിയാണിത്.

- *മധുരമായ പുഞ്ചിരിപൊഴിച്ചിട്ട് പുരുഷന്മാരുടെ ഉള്ളിലുള്ള വിഷാദത്തെ അകറ്റി, ഓരോരോ ഭാവവിശേഷങ്ങളെക്കൊണ്ടു രതി വളർത്തി, അവരുടെ ഹൃദയത്തിൽ കർപ്പൂരച്ചാറു പുരട്ടുക (ശ്ലോകം 65)*
- *വെളുപ്പിന് കുളിച്ച് പൂക്കൾ ചൂടി കണ്ണിൽ അഞ്ജനമെഴുതുക (ശ്ലോകം 72*
- *കണ്ടാൽ മുഖം വിയർക്കുക, കണ്ഠത്തിൽ തടഞ്ഞ അമൃതുപോലുള്ള വാക്കുകൾ സലജ്ജം മൊഴിയുക. (ശ്ലോകം 76)*
- *കണങ്കാൽ കൈതപ്പൂമൊട്ടോ മയിൽക്കഴുത്തോ?*
- *തുടയിണ മണിത്തൂണോ വാഴത്തണ്ടോ?*
- *അരക്കെട്ട് മണൽത്തിട്ടോ കാമദേവന്റെ തേർത്തട്ടോ?*
- *ഉദരം ആലിലയോ കൈത്തലമോ?*
- *മൃദുവായ മദ്ധ്യഭാഗം മിന്നൽക്കൊടിയോ കാമദേവന്റെ കൊടിയോ?*
- *മുലകൾ കൊന്നപ്പൂമൊട്ടോ ഇളനീരോ?*
- *കയ്യിണ കല്പകവല്ലിയോ ചെമ്പകമാലയോ?*
- *കഴുത്ത് കടഞ്ഞശംഖോ പൊന്നിൻ നാഴിയോ?*
- *മുഖം താമരപ്പൂവോ പൗർണ്ണമിചന്ദ്രനോ?*
- *വായ് കോവൽപ്പഴമോ പവിഴമോ*
- *പല്ലുകളുടെ ശോഭ നിലാവോ മുല്ലപ്പൂവിന്റെ ഭംഗിയോ?*
- *മൂക്ക് കിളിച്ചുണ്ടോ എള്ളിൻപൂവോ?*
- *കവിൾത്തടം കണ്ണാടിയോ ചന്ദ്രനോ ?*
- *കണ്ണ് കരിങ്കൂവളപ്പൂവോ കരിമീനോ?*
- *പുരികം ആറ്റിലെ തിരയോ കാമദേവന്റെ വില്ലോ?*
- *നെറ്റി തിങ്കൾക്കീറോ കാമദേവന്റെ നെറ്റിപ്പട്ടമോ?*
- *മുടി കരിമ്പായൽക്കൂട്ടമോ മേഘനിരയോ?* (ഗദ്യം 18)

അങ്ങുനിന്നിങ്ങോളമുള്ള കാവ്യസംസ്കാരത്തെ മുഴുവൻ കാച്ചിക്കുറുക്കിയെടുത്ത നായികാശരീരമാണ് ഉണ്ണിച്ചിരുതേവിയുടേത് എന്ന് വ്യക്തമാണ്. ഉണ്ണിയാടീചരിതത്തിൽ

ഉണ്ണിയാടിയുടെയും പ്രാവൃട്ടിന്റെയും ശരീരങ്ങൾ അടയാളപ്പെടുത്തപ്പെടുന്നതും സമാനമായാണ്.

ഉണ്ണിയാടീചരിതത്തിലെ 183 മുതൽ 202 വരെ പദ്യങ്ങൾ ഇതേ കാര്യങ്ങളുടെ നാടകീയാവിഷ്കാരമാണ്. ഇതുവരെ പറഞ്ഞതിൽ നിന്നു വേറിട്ടൊന്നും അതിലില്ല. ആഖ്യാനവൈചിത്ര്യം കൊണ്ട് പുതുമ തോന്നിക്കുന്നുവെന്നു മാത്രം.

അഞ്ചുനൂറ്റാണ്ടുമുമ്പത്തെ കേരളത്തിലെ ഹൈന്ദവ സവർണ്ണ സമുദായത്തിന്റെ നല്ലൊരു ചിത്രം വിസ്തൃതമായ കാൻവാസിൽ ആലേഖനം ചെയ്തിരിക്കുന്നു എന്ന് ഡോ. രാമവർമ്മ നിരീക്ഷിക്കുന്ന ചന്ദ്രോത്സവമടക്കമുള്ള പ്രാചീനകാവ്യങ്ങളെല്ലാം സ്ത്രീവർണ്ണനകളുടെ കാര്യത്തിൽ പിന്തുടരുന്നത് ഇതേ മാനദണ്ഡങ്ങളാണെന്നുള്ളതുകൊണ്ട് കൂടുതൽ ഉദാഹരണങ്ങൾ നല്കേണ്ടതില്ല. എന്നാൽ ഒരു ശ്ലോകം ഉദാഹരിക്കാതിരിക്കാൻ ആവില്ല. ചന്ദ്രോത്സവകാരൻ, നായികയായ മേദിനീവെണ്ണിലാവിന്റെ മാതാവിനെ പരിചയപ്പെടുത്തുന്ന കൂട്ടത്തിൽ

മന്ദാരകുന്ദമകരന്ദസിതാരവിന്ദ-
മന്ദസ്മിതാദി പദമേ ചെവിയിൽ പൊരുന്നൂ
എന്നും നടുങ്ങുമബലാ പരുഷപ്രയോഗേ
വാതാവധൂതനവ കുങ്കുമവല്ലരീവ

(അദ്ധ്യായം 2, ശ്ലോകം 19)

എന്നു പറയുന്നുണ്ട്.

(മന്ദാരം, കുന്ദം, മകരന്ദം, സിതാരവിന്ദ മന്ദസ്മിതം തുടങ്ങിയ മൃദുലമായ അക്ഷരങ്ങളോടു കൂടിയ പദങ്ങൾ മാത്രമേ അവളുടെ ചെവിക്ക് ഇണങ്ങുകയുള്ളൂ. പരുക്കൻ പ്രയോഗങ്ങളിൽ അവൾ കാറ്റിനാലുലയ്ക്കപ്പെട്ട ഇളം കുങ്കുമവള്ളിപോലെ ഒന്നാകെ നടുങ്ങും.)

നാരദന്റെ വീണയിൽ ചുറ്റിയ പൂമാലയിൽ നിന്ന് ഒരു പൂവ് വീണ് തൽക്ഷണം അന്തരിച്ച ഇന്ദുമതിയെ (രഘുവംശം) ഓർമ്മിപ്പിക്കും ഈ ശ്ലോകം. സ്വത്വമെന്നത് രൂപത്തെ ഒഴിച്ചുനിർത്തി നിർവചിക്കാവുന്ന ഒന്നല്ല എന്ന പരോക്ഷമായ പ്രഖ്യാപനമാണ് ഇത്.

സ്ത്രീ എത്രത്തോളം അബലയാകുന്നോ അത്രത്തോളം

സ്ത്രൈണത കൂടിയിരിക്കുമെന്ന ധാരണ പുതിയതല്ല. ശരീര ബലമുള്ള സ്ത്രീ പരിഹാസവിഷയമാകുന്നത് നേരത്തേ നിശ്ചയിച്ചിരിക്കുന്ന അഴകളവുകളിൽ അവൾ ഒതുങ്ങാത്തതുകൊണ്ടാണ്. 1979 ൽ സ്ത്രീകൾക്കു വേണ്ടിയുള്ള ആദ്യത്തെ ബോഡിബിൽഡിംഗ് ചാമ്പ്യൻഷിപ്പ് നേടിയ ലിസ ലിയോണിന്റെ (Lisa Liyon) ഫോട്ടോകൾ റോബർട്ട് മാപ്പിൾതോർ (Robert Mapple Thorpe) എന്ന ഫോട്ടോഗ്രാഫർ പകർത്തി പ്രസിദ്ധീകരിച്ചതിനെത്തുടർന്നുണ്ടായ ചർച്ചകൾ പരാമർശിക്കുമ്പോൾ ലിൻഡനീഡ് സമാനമായ അഭിപ്രായം പ്രകടിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. (ഹിലാരി റോബിൻസൺ 2011: 64–67) *സ്ത്രീശരീരത്തിന് രൂപം നല്കുമ്പോൾ* (framing the female body) എന്ന ലേഖനം പതിനാറാംനൂറ്റാണ്ടിൽ ജീവിച്ചിരുന്ന ഇറ്റാലിയൻ ചിത്രകാരനായ ജിയോവന്നി ബാറ്റിസ്റ്റ മൊറോണിയുടെ ചാരിത്ര്യം (chastity) എന്ന ചിത്രത്തെക്കുറിച്ചും ചർച്ച ചെയ്യുന്നുണ്ട്. ആണധികാര വ്യവസ്ഥയുടെ രീതികൾക്കും വ്യാഖ്യാനത്തിനുമനുസരിച്ച് ചട്ടക്കൂട്ടിലൊതുക്കപ്പെടുന്ന സ്ത്രീയുടെ പ്രതീകാത്മക പ്രതിനിധാനമാണ് ആ ചിത്രം എന്ന് ലിൻഡ വാദിക്കുന്നു.

തന്റെ വിശുദ്ധിയുടെയും പാവനത്വത്തിന്റെയും പ്രതീകമായ അരിപ്പ മടിയിൽ വെച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഒരു അന്യാപദേശ കഥയിലെ സ്ത്രീകഥാപാത്രമാണ് Chastity എന്ന ചിത്രത്തിലുള്ളത്. അരിപ്പയിൽ നിറയെ വെള്ളമുണ്ട് എന്നാൽ ഒരു തുള്ളി പോലും പുറത്തേക്കൊഴുകുന്നില്ല. ഭദ്രമായി അടച്ചുമുദ്രവയ്ക്കപ്പെട്ട സ്ത്രീ ശരീരത്തെയാണ് *വെള്ളം നിറഞ്ഞ അരിപ്പ* എന്ന രൂപകം പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നത്. ഒപ്പം യാതൊന്നും അകത്തേക്കോ പുറത്തേക്കോ അനുവദിക്കുന്നതല്ല. എന്ന സന്ദേശവും നല്കുന്നു. ഇതാണ് സ്ത്രൈണതയ്ക്ക് ആണധികാരവ്യവസ്ഥിതിയിൽ നിർദ്ദേശിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്ന കർമ്മമാതൃക

2

രാജാരവിവർമ്മയുടെ ചിത്രങ്ങളിലെ സ്ത്രീകളുടെ സൗന്ദര്യം ആകർഷകമാണ്. അവയുടെ മാതൃക മലയാളിയോ മറാത്തിയോ

എന്നത് ഇവിടെ വിഷയമല്ല. ദേശകാലങ്ങളുടെ അതിർത്തികൾക്കപ്പുറത്ത് നിർണ്ണയിക്കപ്പെടുന്നതാണ് സ്ത്രൈണതയുടെ അഴകളവുകൾ. അവ മലയാളിമനസ്സിനെ ആഴത്തിൽ സ്വാധീനിച്ചിട്ടുണ്ട് എന്നത് വസ്തുതയാണ്. അതുകൊണ്ടാണ് വർഷങ്ങൾക്കുശേഷവും മലയാള സിനിമയിലെ ഒരു പുതുതലമുറ നടിയിലേക്ക് രവിവർമ്മച്ചിത്രങ്ങളിലെ സുന്ദരിമാർ പരകായപ്രവേശം നടത്തുന്നത്. മലയാളിപ്പെണ്ണിന്റെ ആദർശരൂപമാതൃകയെന്നു വാഴ്ത്തപ്പെടുന്ന കാവ്യാമാധവൻ എന്ന നടിയുടെ ശരീരം രവിവവർമ്മച്ചിത്രങ്ങൾക്ക് ലഭിച്ച പുതിയ മാദ്ധ്യമമായി എന്നത് യാദൃച്ഛികമായി സംഭവിച്ച ഒന്നല്ല (അനന്തഭദ്രം). സിനിമയിലെ ഗാനരംഗത്തിൽ മിന്നിമറയുന്ന ചിത്രങ്ങൾ പ്രേക്ഷകന്റെ പൂർവ്വാർജ്ജിതസംസ്കാരത്തെ ഉണർത്തുകയും മലയാളിപ്പെണ്ണത്തമെന്ന സങ്കല്പത്തെ ഉറപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. കഥാഗതിയിലോ നിർവഹണത്തിലോ മേൽപറഞ്ഞ രംഗത്തിന് പങ്കില്ല. വെറുമൊരു സൗന്ദര്യവർണ്ണന മാത്രമാണത്. പ്രേക്ഷകനുവേണ്ടി ക്യാമറ നടത്തുന്ന ഒരു ആൺനോട്ടം. ചിത്രകലയും രവിവർമ്മയുമായി ബന്ധപ്പെടുമ്പോൾ അതിന് ഒരു അക്കാദമിക് ഗൗരവം ലഭിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. മണിപ്രവാളകൃതികളിലെ നായികമാർക്കൊപ്പമോ അവരെക്കവിഞ്ഞോ നില്ക്കുന്നവരാണ് രവിവർമ്മച്ചിത്രങ്ങളിലെ സുന്ദരിമാർ എന്ന വസ്തുത കൂടി കണക്കിലെടുക്കുമ്പോഴാണ് നായികാശരീരത്തെ ആ ചിത്രങ്ങളിലേക്ക് സന്നിവേശിപ്പിക്കുന്നതിന്റെ പിന്നിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്ന പ്രത്യയശാസ്ത്രം വ്യക്തമാവുക.

കുളി കഴിഞ്ഞു പുതുമയോടെ നില്ക്കുന്ന ഒരു സ്ത്രീയെ രവിവർമ്മ വരച്ചിട്ടുണ്ട്. പാതി മറഞ്ഞും പാതി തെളിഞ്ഞും കാണപ്പെടുന്ന അവളുടെ ശരീര സൗന്ദര്യവും നിഷ്കളങ്കതയുടെ ആവരണമിട്ട രതിഭാവവും നേരിയ ഭയം അഭിനയിച്ചുള്ള നിലയും സ്ത്രൈണതയെക്കുറിച്ചുള്ള ആണധികാരത്തിന്റെ മുഴുവൻ സങ്കല്പങ്ങളെയും വിശദീകരിക്കുന്നു.

*ജയിലിലെ സ്ത്രീ*യെ വരയ്ക്കുമ്പോൾ രവിവവർമ്മ കുടഞ്ഞെറിയാൻ ശ്രമിക്കുന്നത് ഈ പെണ്ണത്തമാണ്. അത് എത്രകണ്ടു വിജയിക്കുമെന്ന് തീർച്ചയില്ലാത്തതിനാലാവണം ജയിലിലെ

സ്ത്രീയുടെ കയ്യിൽ ചിത്രകാരൻ കഠാര തിരുകിയത്.രണ്ടുതരം സ്ത്രൈണതകൾ ഉണ്ട് എന്നത് തർക്കമില്ലാത്ത കാര്യമാണ്. ഒന്ന് അംഗീകൃതം രണ്ടാമത്തേത് പാർശ്വവൽകൃതം. അംഗീകൃതമായ സ്ത്രൈണതയെയും അതിന്റെ പ്രതിനിധാനങ്ങളെയും സംരക്ഷിച്ചുനിർത്തുക പിത്രധികാര വ്യവസ്ഥിതിയുടെ ചുമതലയും ആവശ്യവുമാണ്. പാർശ്വവൽകൃതമായ സ്ത്രൈണതയെ ഔദ്യോഗികമായി തള്ളിപ്പറയാനാവാത്തതുമൂലം പൊറുപ്പിക്കുന്നു എന്നേയുള്ളൂ. അതിന്റെ പ്രതിനിധാനങ്ങളെ വിവിധമേഖലകളിൽ ഒളിഞ്ഞും തെളിഞ്ഞും എതിർത്തുകൊണ്ട് വ്യവസ്ഥിതി, നിലപാട് അറിയിക്കാറുണ്ട്. ലൈംഗികതയെ സംബന്ധിച്ച കാര്യങ്ങൾ തുറന്നുപറയുന്നവർ, ശരീരത്തിന്റെയും മനസ്സിന്റെയും നിയന്ത്രണാധികാരം സ്വയം ഏറ്റെടുക്കുന്നവർ, ശരീരത്തിന്റെ അഭിലാഷങ്ങൾ അറിയുകയും പ്രകടിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്നവർ, പീഡനങ്ങളിലെ ഇരകൾ, അവരുടെ കുടുംബവും സന്തതിപരമ്പരകളും, എല്ലാത്തരം അധികാരങ്ങളെയും പരസ്യമായി ചോദ്യം ചെയ്യുന്നവർ, നിലവിലെ വ്യവസ്ഥിതിയെ തുറന്നെതിർക്കുന്നവർ, ലൈംഗികത്തൊഴിലാളികൾ, അവരുടെ പിൻതലമുറകൾ, സമൂഹത്തിൽ തങ്ങളുടേതായ ഇടം നേടിയെടുക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നവർ, ദലിതർ - പാർശ്വവൽകൃതസ്ത്രൈണതയുടെ പ്രതിനിധാനങ്ങളുടെ പട്ടിക വലുതാണ്.

അംഗീകൃതമായ സ്ത്രൈണത ഒരു പരിധിവരെ കപടമാണ്. അതുകൊണ്ടാണ് അതിന്റെ ലക്ഷണങ്ങൾ തലമുറകളെ ആവർത്തിച്ച് ഉറപ്പിച്ച് പഠിപ്പിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നത്; അതാണ് അഭികാമ്യമെന്ന് തോന്നിപ്പിക്കുന്നതും. കൂടുതൽ ഗവേഷണ പഠനങ്ങൾക്ക് സാധ്യതയുള്ള ഒരു മേഖല കൂടിയാണിത്. ഒരുദാഹരണം പരിശോധിക്കാം. പത്താംക്ലാസ്സ് വിദ്യാർത്ഥികൾക്കായി കേരള സർക്കാർ അച്ചടിച്ചു നല്കിയ കേരള പാഠാവലികൾ പഴയതും പുതിയതും (2000, 2004) അവതരിപ്പിച്ച സ്ത്രൈണതാപ്രതിനിധാനങ്ങളും അതിന്റെ തോതും കണക്കിലെടുക്കുകയാണെങ്കിൽ കൗതുകകരമായ ചില വസ്തുതകൾ കണ്ടെത്താം. കേരളപാഠാവലിയിൽ ആകെയുള്ള മുപ്പത്തിയെട്ടു

പാഠഭാഗങ്ങളിൽ (പത്തൊൻപത് ഗദ്യം, പത്തൊൻപത് പദ്യം) പദ്യവിഭാഗത്തിൽ ആറെണ്ണവും ഗദ്യവിഭാഗത്തിൽ രണ്ടെണ്ണവും ഏകദേശം സമാനസ്വഭാവം പുലർത്തുന്നു. സി.വി.യുടെ മാനസപുത്രി (സി.വി.രാമൻപിള്ള) സ്നേഹപൂർവ്വം അമ്മ (സുഗതകുമാരി) വേർപാടിന്റെ വേദന (ചെറുശ്ശേരി) ഹംസവും ദമയന്തിയും (ഉണ്ണായിവാര്യർ) യാത്രാമംഗളം (കാളിദാസൻ, വിവ. എ.ആർ) ഭാരതസ്ത്രീകൾ തൻ ഭാവശുദ്ധി (വള്ളത്തോൾ) മാംസനിബദ്ധമല്ല രാഗം (കുമാരനാശാൻ) ഉജ്ജ്വലമുഹൂർത്തം (വൈലോപ്പിള്ളി) എന്നിവയാണവ.

നല്ല സ്ത്രീ, നല്ല അമ്മ, നല്ല കാമുകിമാർ, നല്ല വധു, നല്ല ഭാര്യ, നല്ല മരുമകൾ, വിവാഹം, കുടുംബം എന്നീ സ്ഥാപനങ്ങളുടെ നിലനില്പ്, അതിൽ സ്ത്രീയുടെ പങ്ക് എന്നീ വിഷയങ്ങൾ ചർച്ച ചെയ്യാതെ ഈ പാഠങ്ങൾ പഠിപ്പിക്കുക സാധ്യമല്ല. നല്ല എന്ന വിശേഷണം അംഗീകൃത സ്ത്രീമാതൃകയ്ക്ക് മാത്രം ഉള്ളതാണ്. അതിൽത്തന്നെ യാത്രാമംഗളം എന്ന പാഠം കുലവധു അനുഷ്ഠിക്കേണ്ട ധർമ്മങ്ങൾ എണ്ണിപ്പറയുന്നു. ഇപ്രകാരമല്ലെങ്കിൽ ബാധതാൻ എന്ന മുന്നറിയിപ്പ് തലമുറകൾക്ക് ലഭിക്കത്തക്കവിധത്തിലാണ് പരീക്ഷയിലെ ചോദ്യങ്ങൾ വരെ ക്രമീകരിച്ചിട്ടുള്ളത്. ഹംസവും ദമയന്തിയും പ്രണയത്തെയും ഉജ്ജ്വലമുഹൂർത്തം വിവാഹത്തെയും, യാത്രാമംഗളം വധുവിന്റെ പടിയിറക്കത്തെയും ഭാരതസ്ത്രീകൾ തൻ ഭാവശുദ്ധി വധു നിർബന്ധമായും പാലിക്കേണ്ട പാതിവ്രത്യത്തെയും സി.വി.യുടെ മാനസപുത്രി സമൂഹത്തിന് അസ്വീകാര്യയായി മാറിയ ഒരു സ്ത്രീയുടെ സ്വാഭാവികാന്ത്യത്തെയും ചിത്രീകരിക്കുന്നു. വേർപാടിന്റെ വേദന, മാംസനിബദ്ധമല്ല രാഗം എന്നീ പാഠഭാഗങ്ങളിൽ ലിംഗഭേദവൽകൃതമായ വികാരങ്ങളുടെ ചിത്രീകരണമാണ് ഉള്ളത്. പത്തുവർഷത്തോളം കേരളത്തിലെ ക്ലാസ്മുറികളിൽ ഏകപക്ഷീയമായി അടിച്ചേല്പിക്കപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരുന്ന ധാരണകൾ ഊഹിക്കാവുന്നതേയുള്ളൂ.

പുതിയ കേരളപാഠാവലി നളിനിയിൽ നിന്നും മഗ്ദലനമറിയത്തിൽ നിന്നുമുള്ള ഭാഗങ്ങൾ ഉൾക്കൊള്ളുന്നുവെങ്കിലും അവയിൽ സ്ത്രൈണതയുടെ മിഥ്യാ പ്രതിനിധാനങ്ങളില്ല. ഗദ്ഗദം

പൂണ്ട വീണാഗാനം, പെൺമാൻ, തേൻമൊഴി, കപോതി, ദന്ത കുന്ദാഭ, ഹംസി, ഓമലാൾ എന്നിങ്ങനെ ചില വള്ളത്തോൾ പ്രയോഗങ്ങളൊഴിച്ചു നിർത്തിയാൽ പരമ്പരാഗതസ്ത്രീനിർമ്മിതികളെ പാഠപുസ്തകം പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കുന്നില്ല.

ഈ രണ്ടു പാഠാവലികളുടെയും ഗുണഭോക്താക്കളിൽ രൂപപ്പെട്ടുവരുന്ന സ്ത്രീസ്വത്വസങ്കല്പങ്ങൾ വ്യത്യസ്തമായിരിക്കുമെന്ന് ഉറപ്പാണ്. മുൻവർഷങ്ങളിലെ പാഠാവലികൾ കൂടി പരിഗണിച്ചുകൊണ്ടുള്ള ഒരു പഠനത്തിന് കൂടുതൽ ആധികാരികത ഉണ്ടായിരിക്കും. പരമ്പരാഗതസ്ത്രീ നിർമ്മിതികളെ ആദർശ- സങ്കല്പവനിതകളാക്കി നിലനിർത്തുന്നതിൽ പാഠപുസ്തകങ്ങൾ വഹിച്ച പങ്ക് തള്ളിക്കളയാവുന്നതല്ല എന്ന് വ്യക്തം. വലിയ അളവിൽ അക്കാദമികവൽക്കരിക്കപ്പെട്ട ഒരു സമൂഹമാണ് കേരളത്തിന്റേത്. ആ സമൂഹം എങ്ങനെ ഇത്രമേൽ ലിംഗഭേദവൽകൃതമായി (genderd) എന്ന ചോദ്യത്തിന് ഉത്തരം തേടാൻ ഇത്തരം പഠനങ്ങൾ ഉപകരിക്കും.

കവിത, കഥ, നോവൽ, നാടകം, ചിത്രകല, ശില്പകല, സിനിമ, പരസ്യകല തുടങ്ങിയ വിവിധമേഖലകളിൽ പ്രത്യക്ഷമാകുന്ന സ്ത്രീരൂപങ്ങൾക്ക് കണ്ടെത്താനാവുന്ന സമാനതയെ വിശദീകരിക്കാൻ എളുപ്പമാണ്. ഇതുവരെ നിരത്തിയ ഉപമാനോപമേയങ്ങളിൽ നിന്നു വേറിട്ടുള്ള ഒരു സ്ത്രീനിർമ്മിതി അപൂർവമാണ്. സാഹിത്യത്തിലെ സ്ത്രീ വർണ്ണനകൾ അസംഖ്യമുണ്ടെങ്കിലും അവയുടെ ഐകരൂപ്യം കൂടുതൽ ഉദാഹരണങ്ങളെ അപ്രസക്തമാക്കുന്നു. സർവലക്ഷണസംയുക്തകളായാലും അല്ലെങ്കിലും സാഹിത്യത്തിലെ നായികമാരുടെ സ്വത്വനിർമ്മിതിയിൽ വൻപരീക്ഷണങ്ങളൊന്നും ഉണ്ടായില്ല. ചന്തുമേനോൻ പ്രസ്താവിച്ചതു പോലെ 'രൂപത്തിനൊത്ത സൗശീല്യാദിഗുണങ്ങൾ നായികാനിർമ്മിതിയെ സദാ സ്വാധീനിച്ചു പോന്നു. എല്ലാം സാമൂഹികനിർമ്മിതികളായതുകൊണ്ട് സമാനതകൾ വളരെയുണ്ടാവുകയും ചെയ്തു. എഴുത്തുകാരെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം പൂർവ്വാർജ്ജിതമായ സംസ്കാരം കൊണ്ട് അങ്ങനെ സംഭവിച്ചുവെന്ന് ന്യായമായും കരുതാം. എന്നാൽ മാധ്യമം മാറിയാലും സ്ത്രീയുടെ സ്ഥാനവും സാന്നിദ്ധ്യവും

ശരീരഘടനയും നിശ്ചിതമായ ചട്ടക്കൂടുകൾക്കകത്ത് ഭദ്രമായിരിക്കുമെന്ന് തെളിയിച്ചത് സിനിമയാണ്. എഴുത്തുകാരൻ ഉദ്ദേശിച്ചതിനപ്പുറത്തേക്ക് വളർന്ന നായികമാരെ വെള്ളിത്തിരയിൽ കാണുമ്പോൾ ഇതു വ്യക്തമാകും. സിനിമ ആൺനോട്ടത്തിന്റെ (male gaze) കലയാണ് എന്ന ലോറ മൾവേയുടെ അഭിപ്രായം ഇതോടു ചേർത്തു വായിക്കണം. തകഴി ശിവശങ്കരപ്പിള്ളയുടെ ചെമ്മീൻ എന്ന നോവൽ 1965 ൽ ചലച്ചിത്രരൂപത്തിൽ പുറത്തിറങ്ങിയപ്പോൾ തകഴിയുടെ കറുത്തമ്മ വിസ്മൃതയാകുകയും രാമുകാര്യാട്ടിന്റെ കറുത്തമ്മ ജനിക്കുകയും ചെയ്തു. താൻ പോരിമയുള്ള ശരീരവും വികാരതരളിതമായ ശബ്ദവുമായി ഷീല എന്ന നടി കറുത്തമ്മയെ അവതരിപ്പിച്ചപ്പോൾ നിർമ്മിക്കപ്പെട്ടത് ഒരു പുതിയ പാഠമാണ്. കടപ്പുറത്തിന്റെ നിലിവിലിരുന്ന ലൈംഗികസദാചാരത്തെ തകർത്തെറിയാൻ കരുത്തുറ്റ പെൺശരീരമാണ് സിനിമയിലെ കറുത്തമ്മയ്ക്കുള്ളത്.

വർഷമേറെ കഴിഞ്ഞിട്ടും മലയാളികൾ കറുത്തമ്മയെ ഓർക്കുന്നത് ഷീലയുടെ രൂപത്തിലാണെന്നത് സിനിമയുടെ ഊന്നൽ ഇവിടെയാണെന്ന സംഗതിയെ സാധൂകരിക്കും. ഷീലയുടെ ശരീരവും ഭാവാഹാവാദികളും ശബ്ദവും ചലനങ്ങളുമായിരുന്നു ഒരു കാലഘട്ടത്തിലെ മലയാള സിനിമയുടെ പ്രേരണയെന്ന് അക്കാലത്തെ പല സംവിധായകരും വെളിപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട് എന്ന് എസ്. ശാരദക്കുട്ടി നിരീക്ഷിക്കുന്നു. (2007: 102)

ഒരുമ്പെട്ട പെണ്ണിനൊത്ത ശരീരഭാഷയുള്ള ഷീലയും കുലസ്ത്രീയുടെ ശരീരഭാഷയുള്ള ശാരദയും സിനിമയെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം രണ്ടു ധ്രുവങ്ങളായിരുന്നു. ഇരുവരും കൈകാര്യം ചെയ്ത കഥാപാത്രങ്ങൾ ഉദാഹരണമാണ്. ഇതിനിടയിൽ വന്നുപോയവരും അവർക്കാവുംവിധം മലയാളിപ്പെണ്ണ് എന്ന വാർപ്പുമാതൃകാരൂപത്തെ പ്രേക്ഷകരിലേക്കെത്തിക്കാൻ ശ്രമിച്ചു. കുലീനയായ ഭാര്യയുടെ വേഷത്തിൽ സദാ കണ്ണീരൊഴുക്കിക്കൊണ്ട് ശാരദയും ശരീരത്തിന്റെ ധാരാളിത്തത്തിൽ മതിമറന്നുകൊണ്ട് ഷീലയും ജയഭാരതിയും മറ്റും സൃഷ്ടിച്ച അഴകളവുകൾ മലയാളിപ്പെണ്ണിനെ പലതവണ അഴിച്ചുപണിതു.

കുചിമാരതന്ത്രം വിവരിക്കുന്ന സ്ത്രീവിഭാഗങ്ങളുടെ

പ്രതിനിധാനം നിർവഹിക്കുന്ന സ്ത്രീശരീരങ്ങളെയാണ് ജന പ്രിയനായികമാരായി മലയാളി സ്വീകരിച്ചുപോന്നിട്ടുള്ളത്. അ ബോധപൂർവമാണെങ്കിൽപോലും സ്ത്രീശരീരത്തിന്റെ ജന പ്രിയലക്ഷണങ്ങളെ ഒരു ജനസമൂഹം എത്രമാത്രം സ്വാംശീക രിച്ചുവെന്ന് ഇത് വ്യക്തമാക്കുന്നു. ഷീലയും ശാരദയും പത്മി നിയും സീമയും പാർവതിയും മറ്റും പ്രത്യക്ഷമായും പരോക്ഷ മായും ഈ ശരീരലക്ഷണങ്ങൾ വഹിക്കുന്നു.

സ്ത്രീയെയും കുടുംബത്തെയും കേന്ദ്രീകരിച്ചുള്ള ഇതി വൃത്തങ്ങൾ ചർച്ചചെയ്യുന്ന കുടുംബസിനിമകളുടെ വിജയം, സ്ത്രീപ്രേക്ഷകർക്ക് ലഭിക്കുന്ന കൃത്രിമമായ അമിത പ്രാധാ ന്യം തുടങ്ങിയവ ഈ തലത്തിൽ വേണം കാണേണ്ടത്. ബന്ധ ങ്ങൾക്കും കുടുംബത്തിനും പ്രാമുഖ്യം നല്കുകയും എന്തു ന ഷ്ടം സഹിച്ചാലും ഇവ നിലനിർത്തേണ്ടത് സ്ത്രീയുടെ മാത്രം ബാദ്ധ്യതയാണെന്ന പാഠം ആവർത്തിച്ചുറപ്പിക്കുകയും ചെയ്യു ന്ന (കുടുംബ) സിനിമകൾ കേരളീയ സമൂഹത്തിന്റെ ആദർശ സ്ത്രീസ്വത്വ രൂപീകരണത്തിൽ കാര്യമായ സ്വാധീനം ചെലു ത്തിയിട്ടുണ്ട്. ദൃശ്യങ്ങളിലൂടെയും ഗാനങ്ങളിലൂടെയും നിരന്ത രമായ ഓർമ്മപ്പെടുത്തലുകളായി തലമുറകളുടെ സ്ത്രീസങ്ക ല്പങ്ങളെ സെല്ലുലോയ്ഡ് മിനുക്കി വെച്ചു. കാലങ്ങളായി മല യാളിയുവാവിന്റെ ഭാര്യാസങ്കല്പത്തെ സ്വാധീനിച്ച *പൂമുഖവാ തിൽക്കൽ സ്നേഹം വിടർത്തുന്ന പൂന്തിങ്കളാകുന്നു ഭാര്യ* എ ന്നു തുടങ്ങുന്ന ഗാനം, കാമസൂത്രം, നാട്യശാസ്ത്രം, കുചിമാര തന്ത്രം, സുഗന്ധോദ്യാനം, സംസ്കൃതനാടകങ്ങൾ, മണിപ്ര വാളകൃതികൾ തുടങ്ങിയവയിലെല്ലാം പ്രതിപാദിക്കുന്ന ആദർ ശസ്ത്രീ സങ്കല്പത്തിന്റെ ചുരുക്കമാണ്.

സിനിമയും നാടകവും കാണുന്നത് കുലസ്ത്രീകൾക്ക് യോജിച്ചതല്ല എന്ന ധാരണ നിലവിലിരുന്ന സമൂഹമാണ് കേര ളത്തിലേത്. സ്വാഭാവികമായും ആണധികാര വ്യവസ്ഥയുടേ തായ സിനിമയെന്ന സാംസ്കാരികോല്പന്നം പുരുഷന്റെ തൃ ഷ്ണകളെ മാത്രം അഭിസംബോധന ചെയ്തു. സ്ത്രീക്ക് സ്വ ന്തമായ ഇടമില്ലാതിരുന്നതിനാൽ സർവാധികാരിയായ പുരുഷൻ

നിർദ്ദേശിക്കുന്ന ഭാഗങ്ങളിൽ പുരുഷകഥാപാത്രങ്ങളെ പിന്തുണയ്ക്കാനായി പ്രത്യക്ഷപ്പെടുക മാത്രമായിരുന്നു നിയോഗം. അധികാരവ്യവസ്ഥയുടെ ഭാഗമായി പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന സ്ത്രീകഥാപാത്രങ്ങൾ ഒരിക്കലും സ്ത്രീഭാഷ സംസാരിക്കുകയോ അത്തരത്തിലുള്ള വ്യവഹാരങ്ങളിൽ ഏർപ്പെടുകയോ ചെയ്യില്ല നിലവിലുള്ള വ്യവസ്ഥിതിയെ താങ്ങിനിർത്താനുള്ള ഉപാധികൾ മാത്രമായിരിക്കും അവർ. അവഗണിച്ചും തെറിപറഞ്ഞും കരണത്തടിച്ചും മാനഭംഗപ്പെടുത്തിയും മര്യാദ പഠിപ്പിക്കുകയും നിർണ്ണായക ഘട്ടങ്ങളിൽ രക്ഷാപുരുഷനായി അവതരിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന വീരപുരുഷന്റെ സംരക്ഷണത്തിനും പ്രേമത്തിനും അർഹതയുള്ളവരായി മാറുകയാണ് സ്ത്രീകഥാപാത്രങ്ങൾ ചെയ്യേണ്ടത്. 'നല്ല ഇര' എന്ന പദവിയാണ് സ്ത്രീ നേടിയെടുക്കേണ്ടത്, അതിനുചേർന്ന രൂപസ്വത്വനിർമ്മിതികളെ മാത്രമേ സിനിമയും സമൂഹവും പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കുന്നുള്ളൂ എന്നു വ്യക്തം.

3

പുരുഷന്റേതുപോലെ ഒരു ലിംഗം(Phallus)സ്ത്രീക്ക് ഇല്ലാത്തതാണ് സ്ത്രീയുടെ ന്യൂനതയെന്നും അതാണ് സ്ത്രീക്ക് അപകർഷത തോന്നാൻ കാരണമെന്നും ഫ്രോയ്ഡ് സിദ്ധാന്തിച്ചിട്ടുണ്ട്. പുരുഷനു മുമ്പിൽ സ്ത്രീക്ക് അനുഭവപ്പെടുന്ന അപകർഷതയാണ് ലജ്ജയായി പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. സ്തംഭിച്ചുനിന്നുപോകുക, വാക്കുകൾ പുറപ്പെടാതിരിക്കുക, മുഖം ചുവക്കുക, തല കുനിയുക, ശരീരം വിറയ്ക്കുകയും വിയർക്കുകയും ചെയ്യുക, കാൽവിരൽ കൊണ്ട് നിലത്തു വരയ്ക്കുക, സ്വയം മറയ്ക്കാൻ ശ്രമിക്കുക, പരാശ്രയമില്ലാതെ നില്ക്കാൻ സാധിക്കാതിരിക്കുക, വിരൽകടിക്കുക, ഒളികണ്ണിട്ടു നോക്കുക, ഏതെങ്കിലും വസ്തുവിൽ തെരുപ്പിടിക്കുക, മോഹാലസ്യപ്പെട്ടു വീഴുക എന്നിങ്ങനെ നീളുന്നു ലജ്ജാപ്രകടനങ്ങൾ ഇത്തരം പ്രകടനങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് സ്ത്രീയെ ലജ്ജാവതിയായി കണക്കാക്കുന്നത്. ആ നില അതേപടി തുടരണമെന്നുണ്ടെങ്കിൽ

സ്ത്രീക്ക് ഏതെങ്കിലും തരത്തിലുള്ള അപകർഷത നിലനിർത്തിയേ അത് സാധ്യമാകൂ. നേരത്തേ വിവരിച്ച ജീവശാസ്ത്രപരമായി അസംഭവ്യമായ സ്ത്രീ ശരീരമാതൃകയിലേക്ക് എത്തിച്ചേരുകയാണ് സ്ത്രീശരീരങ്ങളുടെ പരമമായ ലക്ഷ്യം എന്ന് തലമുറകളെ പഠിപ്പിച്ചെടുക്കാൻ സാധിച്ചത് ഈ അപകർഷതയുടെ വിജയമായി കണക്കാക്കണം.

സ്ത്രീയെന്നത് (പുരുഷനെ) മോഹിപ്പിക്കുന്ന ഒരു ഭോഗവസ്തുവെന്നതിലുപരി ഒന്നുമല്ല എന്നും പുരുഷന്റെ തൃഷ്ണകളെ കലാപരമായി ശമിപ്പിക്കലാണ് സ്ത്രീശരീരത്തിന്റെ ധർമ്മമെന്നും ആ ധർമ്മം നിർവഹിക്കാൻ ചില യോഗ്യതകൾ ആവശ്യമാണെന്നും അവയാണ് സ്ത്രീധർമ്മമായും അഴകളവുകളായും നിർദ്ദേശിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നതെന്നും വ്യക്തം. പുരുഷന്റെ മുന്നിൽ എക്കാലവും സ്ത്രീക്കുണ്ടെന്ന് പറയുന്ന അപകർഷത സൗന്ദര്യം കൊണ്ടാണ് അവൾ മറികടക്കേണ്ടത് എന്നാണ് ഇവിടുത്തെ രാഷ്ട്രീയം. സുന്ദരിയല്ലാത്തവൾ നായികയാവാത്തതും വില്ലത്തിയായി മാറുന്നതും അതുകൊണ്ടാണ്. സുന്ദരി വ്യവസ്ഥിതിക്ക് വിധേയയാണ്. വിരൂപ അങ്ങനെയല്ല. അതുകൊണ്ട് വിരൂപ അംഗഭംഗം വരുത്തേണ്ടവളും തകർക്കപ്പെടേണ്ടവളുമാകുന്നു.

സമൂഹത്തിലെ താഴ്ന്ന ശ്രേണിയിൽപ്പെട്ട ജനങ്ങൾക്ക് അഴകളവുകൾ വലിയ പ്രശ്നമായിരുന്നില്ല. എങ്കിലും വ്യവസ്ഥിതി പുരുഷനിയന്ത്രിതമായിരുന്നതുകൊണ്ട് സ്ത്രീയോടുള്ള മനോഭാവത്തിലും അവളുടെ കർമ്മമാതൃകകളുടെ രൂപീകരണത്തിലും വ്യത്യസ്തതകൾ ഉണ്ടായില്ല. എന്നുമാത്രമല്ല പുരാണങ്ങളിലും മറ്റും ഉള്ള കഥകൾക്ക് നിലവിലുള്ള വ്യവസ്ഥിതിയെ പിന്താങ്ങുന്ന വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ വരികയും അവ പ്രചരിപ്പിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തു.

സ്ത്രൈണതയെയും സ്ത്രീസ്വത്വത്തെയും കുറിച്ചുള്ള ധാരണകൾ രൂപപ്പെടുത്തുന്നതിൽ, സ്വീകാര്യമായ സ്ത്രീരൂപം മെനയുന്നതിൽ, സ്ത്രീയുടെ ഇടം കുടുംബവും കർമ്മമേഖലകൾ കിടപ്പറയും അടുക്കളയുമാണെന്ന ധാരണ ഉറപ്പിക്കുന്നതിൽ വലിയ പങ്ക് വഹിക്കുന്നവയാണ് 'വനിതാ' പ്രസിദ്ധീകര

ണങ്ങൾ. പേര് സൂചിപ്പിക്കുന്നതുപോലെ അവ സ്ത്രീകൾക്ക് വേണ്ടി ഉള്ളതാണ്. സ്ത്രീയുടെ പര്യായപദങ്ങളോ വിശേഷണങ്ങളോ ആയിരിക്കും ഇവയുടെ പേരുകൾ. സ്ത്രീകളെ മാത്രം ഉദ്ദേശിച്ചല്ലാത്ത, പൊതുവായി പ്രസിദ്ധീകരിക്കുന്ന ആനുകാലികങ്ങളിൽ പലതിലും സ്ത്രീകൾക്കായി താളുകൾ നീക്കിവെയ്ക്കാറുണ്ട്. *സ്ത്രീകൾക്കു മാത്രം* എന്ന പേരിൽ പംക്തികളുണ്ട്. വഴിതെറ്റിപ്പോകുന്ന ഭർത്താവിനെ തിരിച്ചുപിടിക്കുക, കുടുംബസമാധാനം നിലനിർത്തുക, കുടുംബബജറ്റിന്റെ ബാദ്ധ്യതകൾ ഏറ്റെടുക്കുക, കുട്ടികളെ നല്ല നിലയ്ക്കു വളർത്തുക, കുടുംബാംഗങ്ങൾക്കു പോഷകാഹാരം പാകം ചെയ്യുക, രോഗങ്ങളിൽ നിന്ന് അവരെ സംരക്ഷിക്കുക, പീഡനങ്ങളെയും അതിക്രമങ്ങളെയും കരുതിയിരിക്കുക, ഫാഷനുകളെക്കുറിച്ച് ശരിയായ ധാരണ ഉണ്ടായിരിക്കുക, വീട് എളുപ്പത്തിൽ വൃത്തിയാക്കുകയും പാചകജോലികൾ വേഗത്തിൽ തീർക്കുകയും ചെയ്യുന്നവിധം അറിഞ്ഞിരിക്കുക, വിവിധമേഖലകളിലെ താരങ്ങളുടെ കുടുംബവിശേഷങ്ങൾ കൃത്യമായി അറിയുക, കിടപ്പറയിൽ സ്ത്രീ ശ്രദ്ധിക്കേണ്ട കാര്യങ്ങൾ എന്തൊക്കെയെന്ന് മനസ്സിലാക്കുക, സൗന്ദര്യസംരക്ഷണോപാധികൾ പരീക്ഷിക്കുക, പാചകപരീക്ഷണങ്ങളിലേർപ്പെടുക, ജ്യോതിഷപംക്തികൾ വഴി ഭാവി അറിയുക – വനിതാ മാസികകളുടെ ഉള്ളടക്കത്തെ പെട്ടെന്ന് ഇങ്ങനെ ചുരുക്കിയെടുക്കാം. വായനാശീലമുള്ളവർക്കായി നോവലോ കഥയോ കൂടി ഉൾപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ട് പ്രസിദ്ധീകരിക്കുന്ന ഇവ കാലാകാലങ്ങളായി മികച്ച സ്ത്രീകളെ വാർത്തെടുത്തുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു എന്ന് അവകാശപ്പെടുന്നു. അറിഞ്ഞോ അറിയാതെയോ സൃഷ്ടിക്കുന്ന മിഥ്യയായ സ്ത്രൈണതാപ്രതിനിധാനങ്ങളെയാണ് ഇവ പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കാറ്. വിചാരത്തിന്റെയും ഇടപെടലുകളുടെയും തലത്തിൽ നിന്ന് വികാരങ്ങളുടെ തലത്തിലേക്കുള്ള പിന്മടക്കത്തിന് സ്ത്രീയെ ഒരു പരിധിവരെ നിർബന്ധിക്കുന്നത് ഇത്തരം പ്രസിദ്ധീകരണങ്ങളാണ്. സ്ത്രീ അവശ്യം കുടഞ്ഞെറിഞ്ഞുകളയേണ്ട പുറന്തോടുകളെ കർക്കശമായി നിലനിർത്താൻ ഇവ മുന്നോട്ടുവെയ്ക്കുന്ന ആദർശസ്ത്രീ മാതൃകകൾ ശ്രമിക്കുന്നു.

ഒപ്പം ഗൗരവതരമായ വിഷയങ്ങളിൽ കാമ്പുള്ള ഇടപെടലുകൾക്കുള്ള സാദ്ധ്യതകൾ കണ്ടില്ലെന്നും നടിക്കുന്നു.

പ്രണയം, വിവാഹം, കുടുംബം, ഗർഭധാരണം, ഗർഭരക്ഷ, സൗന്ദര്യപരിചരണം തുടങ്ങിയ വിഷയങ്ങൾക്കു നല്കപ്പെടുന്ന അമിതപ്രാധാന്യം മറ്റ് വിഷയങ്ങളിലേക്ക് വ്യാപരിക്കാനുള്ള സ്ത്രീകളുടെ താൽപര്യത്തെയും സാധ്യതകളെയും ഇല്ലായ്മ ചെയ്യുകയാണ്. സമൂഹത്തിനു താൽപര്യമുള്ള സ്ത്രീസ്വത്വത്തെ നിലനിർത്തി ബാക്കിയുള്ളവയെ നശിപ്പിച്ചു കളയുന്ന പ്രക്രിയയാണിത്. ഏറ്റവും പ്രധാനം സൗന്ദര്യമുള്ള ഒരു സ്ത്രീ ശരീരമാണ് എന്ന ധാരണയാണ് ഇവ നിർമ്മിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നത്.

4

കവിത, കഥ, നോവൽ, നാടകം, ചിത്രകല, ശില്പകല, സിനിമ, പരസ്യകല തുടങ്ങിയ വിവിധമേഖലകളിൽ പ്രത്യക്ഷമാകുന്ന സ്ത്രീരൂപങ്ങൾക്ക് കണ്ടെത്താനാവുന്ന സമാനതയെ വിശദീകരിക്കാൻ എളുപ്പമാണ്. ഇതുവരെ നിരത്തിയ ഉപമാനോപമേയങ്ങളിൽ നിന്നു വേറിട്ടുള്ള ഒരു സ്ത്രീനിർമ്മിതി അപൂർവമാണ്. സാഹിത്യത്തിലെ സ്ത്രീ വർണ്ണനകൾ അസംഖ്യമുണ്ടെങ്കിലും അവയുടെ ഐകരൂപ്യം കൂടുതൽ ഉദാഹരണങ്ങളെ അപ്രസക്തമാക്കുന്നു.

പദ്യത്തിൽ നിന്നു ഗദ്യത്തിലേക്കു സാഹിത്യം ചുവടുമാറിയപ്പോൾ ആദർശനാരീരൂപം അങ്ങോട്ടും സംക്രമിച്ചു. ഇന്ദുലേഖയും ശാരദയും ലക്ഷണമൊത്ത മണിപ്രവാളനായികാശരീരം വഹിക്കുന്നവരാണെന്ന് ഒറ്റവായനകൊണ്ടു തിരിച്ചറിയാം. മണിപ്രവാളനായികയുടെ ശരീരം പേറുന്ന യൂറോപ്യൻ വനിതയെയാണ് കേരളീയ സമൂഹം ഇന്ദുലേഖയിൽ ദർശിച്ചത്. വിദ്യാഭ്യാസം കൊണ്ടുനേടിയ ധൈര്യവും സ്ഥൈര്യവും മാറ്റിനിർത്തിയാൽ ഒരു സാധാരണ സ്ത്രീകഥാപാത്രം മാത്രമാണ് ഇന്ദുലേഖ. സംസ്കൃത ശ്ലോകങ്ങൾ ചൊല്ലുകയും മുല്ലമാല കെട്ടി കാമുകനു സമ്മാനിക്കുകയും കരഞ്ഞുകാത്തിരിക്കുകയും

വിരഹജ്വരം കൊണ്ടു മരിക്കാൻ തയ്യാറെടുക്കുകയും ചെയ്യുന്ന സംസ്കൃതനാടകനായികമാരുടെ ഗണത്തിൽ ഇന്ദുലേഖയെയുംപെടുത്താവുന്നതാണ്. നായകനുവേണ്ടി അന്ത്യംവരെ പോരാടുകയും പ്രതികൂലപരിതസ്ഥിതികളോടു ചെറുത്തുനില്ക്കുകയും നായകനെത്തന്നെ ഭർത്താവായി വരിക്കുകയും ചെയ്തതുകൊണ്ടാണ് ഇന്ദുലേഖയുടെ ഇംഗ്ലീഷ് രീതികളും സ്വാതന്ത്ര്യബോധവും മലയാളിവായനക്കാർ അംഗീകരിച്ചത്. വിദ്യാഭ്യാസം നേടിയ ചെറുപ്പക്കാരിൽ കാണുന്ന നിഷേധവും മതനിന്ദയും അഹങ്കാരവുമൊന്നും തന്റെ നായികക്ക് ഇല്ലെന്നും അവൾ ഗുരുകാരണവന്മാരോട് അതീവഭക്തിയും വിനയവും വെച്ചുപുലർത്തുന്നവളാണെന്നും ചന്തുമേനോൻ ആണയിടുന്നത് ഈ വസ്തുതയ്ക്ക് തെളിവാണ്. ഇന്ദുലേഖ ഉത്തമനായികയാവുന്നത് അങ്ങനെയാണ്.

ഈ രൂപഗണത്തിനു യോഗ്യമായ പഠിപ്പും സൗശീല്യാദിഗുണങ്ങളുംഇവൾക്കുണ്ടായിരുന്നു. (ചന്തുമേനോൻ 1991:22,23)

ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസത്തിന് പുറമെ ഇന്ദുലേഖ അഭ്യസിച്ചത് വീണ, പിയാനോ, ഫിഡിൽ എന്നിവ വായിക്കാനും അലങ്കാരത്തുന്നൽ, ചിത്രരചന എന്നിവയുമായിരുന്നു. സംസ്കൃതത്തിൽ നാടകാലങ്കാരങ്ങൾ വരെയാണ് പഠിച്ചിട്ടുള്ളത്. ഒരു കുലസ്ത്രീക്ക് അഭ്യസിക്കാനാവുന്നതിനപ്പുറത്തേക്ക് വ്യാപിക്കുന്നു ഇന്ദുലേഖയുടെ വിദ്യാഭ്യാസം. കുലസ്ത്രീമര്യാദയിൽ നിന്നുമാറി മാധവനോട് പ്രണയപ്രകടനങ്ങൾക്ക് അവൾ മുൻകയ്യെടുക്കുന്നു. സ്വജാതിസ്ത്രീകളുടെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെക്കുറിച്ച് വീറോടെ വാദിക്കുന്നു. ഇഷ്ടമില്ലാത്ത പുരുഷനെ സധൈര്യം തിരസ്കരിക്കുന്നു ഈ വിപ്ലവങ്ങൾക്കൊക്കെ അപ്പുറം ഇന്ദുലേഖയും മാധവനും മാധവന്റെ അച്ഛനമ്മമാരോടുകൂടി മദിരാശിക്ക് പോയി സുഖമായി ഇരുന്നു എന്ന പ്രസ്താവനയോടുകൂടി ആദർശമാതൃകയായി മാറുന്ന ഇന്ദുലേഖയെ ചിത്രീകരിച്ചിട്ടാണ് ചന്തുമേനോൻ കഥ അവസാനിപ്പിക്കുന്നത്.

മലയാളി വനിതയുടെ നേർപ്പകർപ്പ് എന്ന മട്ടിൽ ഇന്ദുലേഖ അവതരിപ്പിക്കപ്പെടാറുണ്ട്. മുടിക്കെട്ടിൽ മുല്ലമാല, നെറ്റിയിൽ വട്ടപ്പൊട്ടും ചന്ദനക്കുറിയും, കസവുകരയുള്ള വെളുത്ത

വസ്ത്രങ്ങൾ, ആകർഷകമായ ആഭരണങ്ങൾ എന്നിവയണിഞ്ഞ് ആത്മവിശ്വാസം സ്ഫുരിക്കുന്ന പുഞ്ചിരിയോടെ ഈ സ്ത്രീ രൂപം കേരളീയ സ്ത്രീത്വത്തെ പ്രതിനിധീകരിക്കുന്നു. ഒരു പ്രത്യേക വർഗ്ഗത്തിലെ സ്ത്രീയെ മാത്രമാണ് ഈ രൂപം പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നതെന്നറിഞ്ഞുകൊണ്ടുതന്നെ കേരളത്തിന്റെ ടൂറിസം ബ്രോഷറുകളിലും മറ്റും ഇത് നിരന്തരമായി അച്ചടിക്കപ്പെടുന്നു ഷർമ്മിള ശ്രീകുമാർ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നതുപോലെ ഈ ഉട്ടോപ്യൻ സ്ത്രീരൂപം ദൈവത്തിന്റെ സ്വന്തം നാടിനെ പ്രതിനിധീകരിക്കുന്നു (ഷർമ്മിള ശ്രീകുമാർ 2006, 138).

ഒരേസമയം ആധുനികതയെയും പരമ്പരാഗതത്വത്തെയും പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്ന ഇന്ദുലേഖപ്പകർപ്പുകൾ കേരളത്തെ പ്രതിനിധീകരിച്ച് പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. എന്നാൽ എല്ലാ സ്വാതന്ത്ര്യങ്ങൾക്കും അർഹയാകത്തക്കവിധമുള്ള 'നല്ല കുട്ടിത്തരം' കൂടി ഉള്ളതുകൊണ്ടാണ് ഇന്ദുലേഖയെ മലയാളിപ്പെണ്ണിന്റെ ഒരു മാതൃകയായി കേരളീയ സമൂഹം അംഗീകരിച്ചത് എന്ന വസ്തുത മറന്നുകൂടാ.

സർവലക്ഷണസംയുക്തകളായാലും അല്ലെങ്കിലും സാഹിത്യത്തിലെ നായികമാരുടെ സ്വത്വനിർമ്മിതിയിൽ വൻപരീക്ഷണങ്ങളൊന്നും ഉണ്ടായില്ല. ചന്തുമേനോൻ പ്രസ്താവിച്ചതുപോലെ 'രൂപത്തിനൊത്ത സൗശീല്യാദിഗുണങ്ങൾ നായികാനിർമ്മിതിയെ സദാ സ്വാധീനിച്ചു പോന്നു. എല്ലാം സാമൂഹികനിർമ്മിതികളായതുകൊണ്ട് സമാനതകൾ വളരെയുണ്ടാവുകയും ചെയ്തു. എഴുത്തുകാരെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം പൂർവ്വാർജ്ജിതമായ സംസ്കാരം കൊണ്ട് അങ്ങനെ സംഭവിച്ചുവെന്ന് ന്യായമായും കരുതാം.

5

ഭൂമി, സ്ത്രീ, അനുഷ്ഠാനഗുണം തുടങ്ങിയ കാര്യങ്ങളെ ഒരടഞ്ഞ ഘടനയുണ്ടാക്കി അതിനകത്ത് സംരക്ഷിക്കുകയെന്ന അടിസ്ഥാനപരമായ തത്വമാണ് ഹൈന്ദവസമൂഹക്രമത്തിന്റേത് എന്ന് നരവംശശാസ്ത്രപഠിതാവായ നൂർയാൽമൻ

അഭിപ്രായപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. (നൂർ യാൽമൻ 1962: 25–28) സവർണ്ണ ഹൈന്ദവചിഹ്നങ്ങളോടും ആ വ്യവസ്ഥിതിയോടും മാനസികമായ അടിമത്തം സൂക്ഷിക്കുന്ന കേരളീയസമൂഹത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ഈ നിരീക്ഷണം നൂറു ശതമാനം ശരിയാണ്. ആഭിജാത്യം, ഉന്നതജീവിതനിലവാരം, ഉയർന്ന നിലയിലുള്ള ബന്ധുക്കൾ, സ്ത്രീജീവിതചര്യകളിൽ നിഷ്കർഷിക്കുന്ന കൃത്രിമമോ അല്ലാത്തതോ ആയ നിഷ്ഠകൾ, പാതിവ്രത്യം, പുരുഷസന്താനലബ്ധി, ദീർഘസുമഗലീത്വം, ഉയർന്ന സാമ്പത്തികം, പാരമ്പര്യം തുടങ്ങിയവയാണ് മേൽ സൂചിപ്പിച്ച ഘടനയുടെ ചിഹ്നങ്ങൾ. പഴയ കാലത്തിന്റെ ഈ അടയാളങ്ങളോടൊപ്പം ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസം കൂടി ചേരുമ്പോൾ അത് മറ്റൊരു വരേണ്യതയെ സൃഷ്ടിക്കുന്നു. ഇന്ദുലേഖയുടെ ജനുസ്സിൽപ്പെട്ട ഒരു സ്ത്രീ ആദർശമാതൃകയാകുന്നത് ഈ വഴിക്കാണ്. ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസം, പ്രഭുകുടുംബത്തിനൊത്ത ജീവിതരീതികൾ, സാഹിത്യത്തിലുള്ള വാസന എന്നിവ ആധുനികത ആരോപിക്കപ്പെടുന്ന സ്ത്രീരൂപത്തിനു വേണ്ടുന്ന അധികയോഗ്യതകളാണ്. ഇതൊക്കെയായാലും സ്വകുടുംബത്തോടൊപ്പം പരമാവധി സമയം ചെലവിടുകയും ഭർത്താവിന് താൻ സമ്പാദിക്കുന്ന പണം മുഴുവൻ നൽകി സന്തോഷിപ്പിക്കുകയും തന്റെ ആൺമക്കളെ അവരുടെ ഇഷ്ടം നോക്കി പരിചരിക്കുകയും സദാസമയവും പ്രിയദർശിനിയായി അലംകൃതയായി പ്രത്യക്ഷപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്ന സ്ത്രീയായിരിക്കുകയും വേണം അവൾ. ഇത്തരമൊരു സ്ത്രീ, കേരളീയ സമൂഹത്തിന്റെ ആദർശമാതൃകയാകുന്നതിൽ ഒട്ടും അത്ഭുതപ്പെടാനില്ല. സമൂഹത്തിന്റെ ഉപബോധമനസ്സിലെ ഈ സ്ത്രീരൂപത്തെ ഇടയ്ക്കിടെ ഓർമ്മിപ്പിച്ചുകൊണ്ടാണ് മാധവിക്കുട്ടിയെന്ന എഴുത്തുകാരി ജീവിച്ചത്.

രചനകളുടെ ശക്തിദൗർബല്യങ്ങൾക്കപ്പുറത്ത് മാധവിക്കുട്ടി എന്ന സ്ത്രീ മലയാളിസമൂഹത്തിന് സുന്ദരമായ ഒരു കാഴ്ചയും ഹരംപകർന്ന ചില ഇടപെടലുകളുമായിരുന്നു. മാധവിക്കുട്ടിയുടെ എഴുത്തിനെപ്പറ്റി നടക്കുന്ന ഗൗരവതരമായ വ്യവഹാരങ്ങളിലടക്കം അവരുടെ സൗന്ദര്യം ഇടംപിടിച്ചിട്ടുണ്ട്.

മാധവിക്കുട്ടിയുടെ പല പ്രായങ്ങളിലുള്ള വർണ്ണചിത്രങ്ങൾ അവയോടൊപ്പം മാദ്ധ്യമങ്ങൾ പ്രസിദ്ധീകരിച്ചു. അഴിച്ചിട്ട മുടി, വലിയ വട്ടപ്പൊട്ട്, കരിയെഴുതിയ കണ്ണുകൾ, മൂക്കുത്തി, ചുവന്ന കണ്ണുകൾ, കഴുത്തിലെ അഡ്ഡ്യൽ, പട്ടുസാരി, സ്വർണ്ണവളകൾ, പർദ, കൈവിരലുകളിലെ മൈലാഞ്ചി എന്നിങ്ങനെ സൂക്ഷ്മമായി നിരീക്ഷിക്കപ്പെട്ട മറ്റൊരെഴുത്തുകാരിയെ ചൂണ്ടിക്കാട്ടാനില്ല. എഴുത്തുകാരികളുടെ ശരീരം, വൈയക്തികത, ജീവിതാവസ്ഥകൾ, കുടുംബം എന്നിവ മാദ്ധ്യമങ്ങൾ കൂടുതലായി ആഘോഷിക്കുന്ന സമ്പ്രദായം ആരംഭിക്കുന്നത് മാധവിക്കുട്ടിയിൽ നിന്നാണ്. തമിഴ് കവയിത്രിയായ മീന കന്ദസ്വാമിയെക്കുറിച്ച് പ്രസിദ്ധീകരിക്കപ്പെടുന്ന ഫീച്ചറുകളിൽ എടുത്തുപറയുന്ന ഒരു വസ്തുതയുണ്ട്. റീഡിഫ്.കോം ദക്ഷിണേഷ്യയിൽ നിന്നു തെരഞ്ഞെടുത്ത സുന്ദരികളായ ഇരുപതു സ്ത്രീഎഴുത്തുകാരിൽ (മാധ്യമം ആഴ്ചപ്പതിപ്പ് 2012 ഏപ്രിൽ12) ഒരാൾ അവരായിരുന്നു! അവരുടെ പ്രണയ-വിവാഹജീവിതങ്ങളെ പരാമർശിക്കുന്നതോടൊപ്പമാണ് ഈ ‘ബഹുമതി’യും മാധ്യമങ്ങൾ ചർച്ച ചെയ്യുന്നത്.

വള്ളുവനാടൻ ഭാഷയുടെ സവർണ്ണഭേദം, നിഷ്കളങ്കവും ഒരു പരിധിവരെ ബാലിശവുമായ അഭിപ്രായപ്രകടനങ്ങൾ, ഏറെ ആഘോഷിക്കപ്പെട്ട വിരുദ്ധനിലപാടുകൾ, പ്രണയത്തെക്കുറിച്ചും സ്നേഹത്തെക്കുറിച്ചുമുള്ള വികാരതരളിതമായ ഉദീരണങ്ങൾ എന്നിവയും മലയാളിക്ക് സാഹിത്യത്തെ കവിഞ്ഞ് ചില താൽപര്യങ്ങൾ മാധവിക്കുട്ടിയോട് തോന്നാനിടയാക്കിയിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ ഏറ്റവും പ്രധാനമായത് നാലപ്പാട്ട് തറവാടുമായും ബാലാമണിയമ്മയുമായും ഉള്ള ബന്ധമാണ്. മലയാളിയുടെ ഉള്ളിൽ സഹജമായി ഒരു അപകർഷതാബോധമുണ്ട്. മാധവിക്കുട്ടിയുടെ നാലപ്പാട് പാരമ്പര്യത്തെയും കുല-ജാതി മഹിമകളെയും മലയാളി ആരാധിച്ചിരുന്നു. സവർണ്ണസംസ്കാരത്തോടുള്ള വിധേയത്വവും സുന്ദരിയായ സ്ത്രീയോടുള്ള കൗതുകവും മലയാളി സമൂഹം നിലനിർത്തി. അങ്ങനെയൊരു വീക്ഷണകോണിലൂടെയാണ് മാധവിക്കുട്ടി എന്ന എഴുത്തുകാരി വായിക്കപ്പെട്ടത്. വ്യവസ്ഥാപിതരീതികൾക്കെതിരായി

മാമൂലുകൾ ലംഘിച്ചുകൊണ്ടുള്ള രചന ഉണ്ടായപ്പോൾ നാലപ്പാട് പാരമ്പര്യത്തിലെ കണ്ണി അതിന്റെ അന്തസ്സ് നിലനിർത്തിയില്ലെന്ന ആക്ഷേപമാണ് ഉയർന്നത്. ' എന്റെ കഥയെ മാധവിക്കുട്ടിയുടെ ഇതരരചനകളിൽ നിന്നു മാറ്റി നിർത്തി പരിശോധിക്കേണ്ടത് ആവശ്യമാണ്. പുരുഷപ്രധാനമായസമൂഹം ഉൽപാദിപ്പിക്കുന്ന സ്ത്രീമാതൃകകളെ ഈ കൃതിയിൽ അവർ ചോദ്യം ചെയ്യാതെ സ്വീകരിക്കുന്നു. ഇ.വി.രാമകൃഷ്ണൻ ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്ന ഈ വസ്തുത (1994:7) മലയാളനിരൂപകർ ഗൗരവമായി എടുത്തില്ല. *എന്റെ കഥ*യുടെ നിഴലുകൾ അവരുടെ മറ്റുകഥകളിലും ഡയറിക്കുറിപ്പുകളിലുമടക്കം കാണാൻ കഴിയും. പുരുഷന്റെ പ്രണയമാണ് സ്ത്രീയുടെ ആത്യന്തികനേട്ടം എന്ന് പലതവണ മാധവിക്കുട്ടി പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. ശരീരം കൊണ്ട് സ്നേഹിക്കാം, അതിൽ തെറ്റില്ല. ഇഷ്ടപ്പെട്ട പുരുഷനിൽ സമ്പൂർണ്ണ സമർപ്പണം നടത്തുന്നവളാണ് സ്നേഹമുള്ള കാമുകി, അതിന്റെ ഫലം മരണമാണെങ്കിൽപോലും. ജോലിക്കു പോകാതെ കുടുംബം നോക്കി സ്വസ്ഥയായിരിക്കുന്ന സ്ത്രീയുടെ മുഖത്തേ സൗന്ദര്യവും സമാധാനവും ഉണ്ടാവുകയുള്ളൂ എന്നിങ്ങനെ ഡയറിക്കുറിപ്പുകളിൽ നേരിട്ടു തന്നെ മാധവിക്കുട്ടി വാദിച്ചു.

താൻ ഒരു ഫെമിനിസ്റ്റാണെന്ന് മാധവിക്കുട്ടി ഒരിക്കലും അവകാശപ്പെട്ടിട്ടില്ല. പലപ്പോഴും അതിനെ തള്ളിപ്പറയുകയും ചെയ്തു. എന്നാൽ അവരുടെ എഴുത്ത് സ്വയം സത്യസന്ധത പാലിക്കുന്ന സമയങ്ങളിൽ സ്വതന്ത്രമായി. സ്ത്രീവർഗ്ഗത്തിൽപ്പെടുന്ന ഒരു മനുഷ്യജീവിയുടെ വികാരവിചാരങ്ങൾ, വ്യാപാരങ്ങൾ തുടങ്ങിയവ മൂടുപടമില്ലാതെ പുറത്തുവന്നു. ആ അർത്ഥത്തിൽ അവ സ്ത്രീരചനകളും സ്ത്രീപക്ഷരചനകളുമായി. അതേസമയം പരമ്പരാഗതസ്ത്രൈണതാവബോധം എഴുത്തുകാരിയിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്നതുകൊണ്ട് മിക്കവാറും സ്ത്രീകഥാപാത്രങ്ങളും അവരുടെ വ്യവഹാരങ്ങളും പരമ്പരാഗതരീതിയനുസരിച്ച് വാർക്കപ്പെട്ടു. അവ സ്ത്രീപക്ഷ രചനകളായിരുന്നില്ല. ഇക്കാര്യം ചോദ്യം ചെയ്യപ്പെട്ടപ്പോഴാണ് പലപ്പോഴും മാധവിക്കുട്ടി ക്ഷുഭിതയായത്. *വിരൂപകൾക്ക് സുന്ദരിമാരോട് അസൂയയാണ്* എന്ന് അവർ ആവർത്തിച്ചു. സ്വന്തം ശരീര

സൗന്ദര്യത്തെക്കുറിച്ച് അവർ ബോധവതിയായിരുന്നു. *നാലപ്പാട്ട് നായർ* എന്ന പദവിയോടും സാത്വികമായ ഭക്ഷണശീലത്തോടും വെയിലുകൊണ്ട് അലഞ്ഞ് സൗന്ദര്യം നശിപ്പിക്കുന്നതിനോടുള്ള എതിർപ്പിനോടും മാധവിക്കുട്ടി പരമാവധി ആത്മാർത്ഥത പുലർത്താൻ ശ്രമിച്ചു. വേലക്കാരെ ഭരിച്ചുകൊണ്ടു നടക്കുന്ന തറവാട്ടമ്മമാരും കൊച്ചമ്മമാരും അവരുടെ കഥാലോകത്ത് ധാരാളമുണ്ട്. വേലക്കാരോടുള്ള വിവിധതരം മനോഭാവങ്ങൾ വിവിധ കഥാപാത്രങ്ങളിലൂടെ പുറത്തുവന്നിട്ടുണ്ട്. അകറ്റിനിർത്തപ്പെട്ടവരോടുള്ള ദയയോടെയാണ് മാധവിക്കുട്ടിയുടെ കഥാപാത്രങ്ങൾ പലരും ഇവരോട് പെരുമാറാറുള്ളത്. *കാണിച്ചീടുക ഭൃത്യരിൽ ദയ* എന്ന ശാസനമറിഞ്ഞു പെരുമാറുന്ന യജമാനത്തിയായി പലപ്പോഴും അവർ. അതു നാലപ്പാടു തറവാടിന്റെ പാരമ്പര്യമാണെന്ന് ഓർമ്മിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തു. *യജമാനത്തി* എന്ന പദം സ്വയം വിശേഷിപ്പിക്കാൻ മാധവിക്കുട്ടി ഉപയോഗിച്ചിട്ടുണ്ട് എന്നത് ശ്രദ്ധേയമാണ്. വിവാഹം, കുടുംബം എന്നിവയുമായി പൊരുത്തപ്പെട്ടു പോകാൻ ഉയർന്ന വിദ്യാഭ്യാസം നേടിയവരും ഉദ്യോഗസ്ഥരുമായ സ്ത്രീകൾ വിഷമിക്കും എന്നൊരു ധാരണ കേരളത്തിന്റെ പൊതുസമൂഹത്തിൽ വേരുപിടിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഉയർന്ന സാങ്കേതികപരിജ്ഞാനം ആവശ്യപ്പെടുന്ന തൊഴിൽ ചെയ്യുന്ന സ്ത്രീയായാലും ദിവസക്കൂലിക്കാരിയായ സ്ത്രീയായാലും പത്നീധർമ്മങ്ങളുടെ കാര്യത്തിൽ വിട്ടുവീഴ്ച പാടില്ല എന്നു തന്നെയാണ് കേരളത്തിന്റെ മനോഭാവം. ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആരംഭം മുതൽക്കുതന്നെ സ്ത്രീകളുടെ നേട്ടങ്ങളെല്ലാം ദാമ്പത്യമെന്ന ലക്ഷ്യത്തിലേക്കാണ് നയിക്കപ്പെട്ടത്. വിദ്യാഭ്യാസം, ആരോഗ്യം, ഉദ്യോഗം, ഗാർഹികാവസ്ഥ, ഭൂവുടമസ്ഥാവകാശങ്ങൾ തുടങ്ങിയവയിലൂടെ സ്ത്രീകൾക്കുണ്ടായ മെച്ചങ്ങളെല്ലാം ഈ ബന്ധത്തെയാണ് സഹായിച്ചത് എന്ന് പ്രവീണ കോടോത്ത് (2006:84) അഭിപ്രായപ്പെടുന്നത് ശ്രദ്ധേയമാണ്. പെൺകുട്ടികൾ ഒരു പരിധിക്കപ്പുറത്ത് വിദ്യാഭ്യാസം നേടിയാൽ നല്ല വരനെ കിട്ടുകയില്ല എന്ന് കേരളത്തിന്റെ യാഥാസ്ഥിതിക മനസ്സിൽ ഇന്നുമുണ്ട്.

മാധവിക്കുട്ടിയുടെ കാര്യത്തിലും ഇതുതന്നെയാണ്

സംഭവിച്ചത്. അവരുടെ സ്വീകാര്യത അവരുടെ എഴുത്തിനു പുറമെ സംഭവിച്ച ഒന്നായതുകൊണ്ടു കൂടിയാണ് ശരാശരി മലയാളിക്ക് ഒരിക്കലും ദഹിക്കാത്ത തുറന്നുപറച്ചിലുകൾ ഉണ്ടായിട്ടും അതിനു കോട്ടം തട്ടാഞ്ഞത്. അവരുടെ ജാതിയും വർഗ്ഗവും മലയാളിയെ സ്വാധീനിച്ചിട്ടുണ്ട് എന്നതു യാഥാർത്ഥ്യമാണ്. അതുകൊണ്ടാണ് മാധവിക്കുട്ടിയുടെ 'മാർഗ്ഗഭ്രംശങ്ങൾ'ക്ക് മലയാളി മാപ്പു നൽകിയത്. സ്വന്തംശരീരത്തെയായാലും ശാരീരികമോ മാനസികമോ ആയ അനുഭവങ്ങളെയായാലും ഒരു സ്ത്രീ തുറന്ന് എഴുതുക എന്നതിനോട് നൂറു ശതമാനം ആത്മാർത്ഥമായി യോജിക്കാൻ കഴിയുന്നതല്ല മലയാളിമനസ്സ്. പെണ്ണെഴുത്തുമായി ബന്ധപ്പെട്ട സൈദ്ധാന്തിക കോലാഹലങ്ങളോട് പരസ്പരവിരുദ്ധമായി പ്രതികരിച്ച സ്ത്രീ എഴുത്തുകാർ നമുക്കുണ്ട്. പെണ്ണെഴുത്ത് ആൺനോട്ടത്തെയാണ് ലക്ഷ്യമിടുന്നത് എന്ന് വി. സി. ശ്രീജൻ ശരിയായി നിരീക്ഷിക്കുന്നത് ആ അർത്ഥത്തിലാണ് (ശ്രീജൻ 2002).

വിവാഹം, കുടുംബം, മാതൃത്വം എന്നിങ്ങനെ കൃത്യമായ മൂന്നു ബിന്ദുക്കളിൽ ചുറ്റിത്തിരിയുന്നവരാണ് മാധവിക്കുട്ടിയുടെ ഭൂരിപക്ഷം സ്ത്രീകഥാപാത്രങ്ങളും. ഈ സ്ഥാപനങ്ങളുടെ അയുക്തികത ഒരു പ്രശ്നമായി ഉയർത്തിക്കൊണ്ടുവരാൻ ബോധപൂർവമായ ശ്രമങ്ങളൊന്നും നടത്തുന്നില്ല. ഒരു സവിശേഷ സമ്പദ്‌വ്യവസ്ഥയായി മാറിക്കഴിഞ്ഞ കുടുംബത്തിൽ വിവാഹമെന്ന ഉടമ്പടി പ്രകാരം ആശ്രിതയായെത്തുന്നവളാണ് കുടുംബിനി. അവളുടെ നിലനിൽപ് കുടുംബത്തിന്റെ വിവിധ ഘടകങ്ങളോട് നീതി പുലർത്താനുള്ള കഴിവിനെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കും. അവൾക്ക് വസ്ത്രം, ഭക്ഷണം, പാർപ്പിടം, ചിലപ്പോഴെങ്കിലും സ്നേഹം, സ്നേഹരഹിതമായതോ അല്ലാത്തതോ ആയ ലൈംഗികത, സമൂഹത്തിലെ പദവി തുടങ്ങിയവ ലഭിക്കുന്നത് അവൾ എത്രനല്ല കുടുംബിനിയാണെന്നതിനെ ആശ്രയിച്ചാണ്. ഇത്രയും വസ്തുതകൾ പിത്രാധികാരവ്യവസ്ഥയിൽ പുലരുന്ന ഏത് സമൂഹത്തിലെയും യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളാണ്. വ്യവസ്ഥാപിതമായ ചില മാതൃകകളെ മാത്രമേ അത് പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കുന്നുള്ളൂ. എല്ലാത്തരം അപരത്വങ്ങളെയും അത് ഒഴിവാക്കുന്നു.

സാമൂഹികമായ സ്വീകാര്യതയെന്നതുകൊണ്ട് വിവക്ഷിക്കുന്നത് ഇതാണ്.

അപരങ്ങളോട് സമൂഹം സ്വീകരിക്കുന്ന രണ്ടുതരം നിലപാടുകളെക്കുറിച്ച് ക്ലോഡ് ലെവി സ്ട്രോസ്സ് പറയുന്നുണ്ട്. ഒന്നുകിൽ ഛർദ്ദിച്ചു പുറന്തള്ളിക്കളയും, അല്ലെങ്കിൽ അപ്പാടെ മാറ്റിമറിച്ച് സ്വാംശീകരിച്ചുകളയും (Strauss, 1950). സ്ത്രീയുടെ എല്ലാ ആവിഷ്കാരങ്ങളോടും സ്വാതന്ത്ര്യപ്രഖ്യാപനങ്ങളോടും ഈ രണ്ടു തരത്തിലും സമൂഹം പ്രതികരിക്കാറുണ്ട്. ഒറ്റപ്പെട്ട സ്വരങ്ങൾ, അവ എത്ര ശക്തമാണെന്നിരിക്കിലും തീണ്ടലാരോപിച്ചു പുറന്തള്ളിക്കളയാനാണ് എളുപ്പം. ദളിത്-സ്ത്രീ എഴുത്തുകളും അവ മുൻനിർത്തിയ പ്രശ്നങ്ങളും ഈ സാഹചര്യത്തെ പലപ്പോഴായി നേരിട്ടിട്ടുണ്ട്. രാജലക്ഷ്മിയെ ആത്മഹത്യയിലേക്ക് നയിക്കുകയും സരസ്വതിയമ്മയെ തമസ്കരിക്കുകയും സ്ത്രീവാദത്തെ കൂവിത്തോൽപിക്കാൻ ശ്രമിക്കുകയും ചെയ്തത് ആദ്യത്തെ നിലപാടിന്റെ ഉദാഹരണങ്ങളാണ്. *എന്റെ കഥ*യെ സമൂഹം നേരിട്ടതും ഇപ്രകാരം തന്നെ. പൗരുഷത്തെയും സ്ത്രൈണതയെയും കുറിച്ച് നിലനിന്നതും നിലനില്ക്കുന്നതുമായ എല്ലാ സാമ്പ്രദായികധാരണകളെയും ശരിവയ്ക്കുന്നവയാണ് മാധവിക്കുട്ടിക്കഥകൾ. ആ കഥകൾക്ക് (പിൽക്കാലത്തു) ലഭിച്ച സാമൂഹിക സ്വീകാര്യത ഈ അർത്ഥത്തിലാണ് വായിക്കപ്പെടേണ്ടത്. പുരുഷസമൂഹത്തിന്റെ എല്ലാ മുൻധാരണകളെയും അവരുടെ കഥാലോകം അഭിസംബോധന ചെയ്യുന്നു സ്ത്രീയെക്കുറിച്ചുള്ളവ വിശേഷിച്ചും. പരമ്പരാഗത സ്വഭാവസവിശേഷതകൾ സുന്ദരമായ ശരീരങ്ങളിൽ പകർത്തിവെച്ചുകൊണ്ടുള്ള സ്ത്രീനിർമ്മിതികളുടെ തുടർച്ച മാധവിക്കുട്ടിക്കഥകളിൽ നിരവധി കാണാൻ കഴിയും.

മായാത്ത ചിരിയുമായി അന്നും അവൾ ഭർത്താവിനെ കാത്തുനിന്നു. അയാളുടെ കാലടി ശബ്ദം പുറത്തുകേട്ട ഉടനെ ഓടിച്ചെല്ലണം വാതിൽ തുറക്കാൻ.അന്നും അവൾ പതിവുപോലെ കാത്തുനിന്നു (2007: 33)

കുടുംബത്തിലേക്ക് സ്ത്രീയെ തിരിച്ചുനടത്താനുള്ള ശ്രമങ്ങൾ മഹിളാമാസികകളിലെ ചേച്ചിമാരുടെ ഉപദേശങ്ങളായും

സെലിബ്രിറ്റികളുടെ ജീവിതദർശനങ്ങളായും മാധ്യമങ്ങൾ ഏറ്റെടുക്കുന്നതിനും വളരെ മുമ്പാണ് മാധവിക്കുട്ടിയുടെ കഥകൾ അതേ ധർമ്മം നിർവ്വഹിക്കുന്നത്., കുടുംബിനിയായ സ്ത്രീക്ക് അവശ്യം വേണ്ടുന്ന യോഗ്യത പരമാവധി സ്ത്രൈണതയാണ് എന്ന് അവ ആവർത്തിക്കുന്നു. എല്ലാവിധത്തിലുമുള്ള സ്ത്രൈണതാമാനദണ്ഡങ്ങളും പാലിച്ചിട്ടും ദുരന്തങ്ങൾ നേരിടുന്ന കഥാപാത്രങ്ങളാണ് സഹതാപത്തിന് അർഹരാകുന്നത്. വ്യവസ്ഥിതിയുടെയും സ്വമനസ്സിന്റെയും ഇരകളാകുന്ന കഥാപാത്രങ്ങളാണവ.'*മൂടിക്കെട്ടിയ സായാഹ്നത്തി*ലെ കല്യാണിക്കുട്ടി അത്തരമൊരു കഥാപാത്രമാണ്. സുകുമാരമേനോനെ നിശ്ശബ്ദമായി പ്രണയിക്കുകയും അയാളുടെ വിവാഹം പരിഷ്കാരിയും സുന്ദരിയുമായ വിമലയുമായി നടന്ന ശേഷം അവിവാഹിതയായി തുടരുകയും വാതം പിടിച്ചു മരിക്കുകയും ചെയ്ത കല്യാണിക്കുട്ടി.

അങ്ങനെ അവർ വീണ്ടും ജീവിതം തുടങ്ങി എന്നാണ് *തോണികൾ* എന്ന കഥ അവസാനിക്കുന്നത്. വൈധവ്യത്തെ തുടർന്ന് അനാഥത്വം കൂടി അനുഭവിക്കേണ്ടി വരുന്ന സാഹചര്യം കുടുംബത്തിൽ വാഴിക്കാവുന്ന ശീലഗുണങ്ങളുള്ള ഒരു സ്ത്രീ നേരിടേണ്ടി വരുന്നത് അന്യായമായതുകൊണ്ട് അവളുടെ രക്ഷാകർത്തൃപദവി ഭർത്തൃസഹോദരൻ ഏറ്റെടുക്കുന്നു. അതിനവൾ സർവ്വഥാ അർഹയാണെന്നുള്ളതിന്റെ തെളിവാണ് കുടുംബവും അതിന്റെ ചിട്ടവട്ടങ്ങളുമായി അവൾ എത്രമാത്രം അഭേദ്യമായി ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നുവെന്ന് വിവരിക്കുന്ന ഉദാഹരണങ്ങൾ. കുടുംബം തന്നെയാണ് സ്ത്രീയുടെ ആശ്രയമെന്നും അതിനുള്ള യോഗ്യത നേടുകയാണ് അവളുടെ പരമമായ ധർമ്മമെന്നും സ്ഥാപിക്കുകയാണ് കഥ. ജീവിതം ഒരു സ്ത്രീക്ക് എന്താവണം എന്നും കഥ നിർദ്ദേശിക്കുന്നു.

ഒരു മാതൃകാഭാര്യ എങ്ങനെയാവണമെന്നുള്ള കൃത്യമായ ചിത്രമാണ് *അമ്മു*. വിവിധ കഥകളിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന ശാലീനസുന്ദരികളായ സ്ത്രീകൾക്ക് മാധവിക്കുട്ടി നൽകുന്ന പേരാണ് അമ്മു. വാത്സല്യദ്യോതകമായ സംബോധന കൂടിയാണ് അത്. *അമ്മു, യജമാനൻ, സ്മരണകൾ, ഒരു ദിവസം രാവിലെ,*

വേനലിന്റെ ഒഴിവ്, പച്ചപ്പട്ടുസാരി, ശിക്ഷ, മൈലാഞ്ചി, ശർക്കര കൊണ്ടൊരു തുലാഭാരം എന്നീ കഥകളിലെ സ്ത്രീകൾ അമ്മുവെന്ന പേര് പങ്കിടുന്നു. ഇവരെല്ലാം ആദർശസ്ത്രീ മാതൃകകളോ പരമ്പരാഗത സ്ത്രൈണതാ ഗുണങ്ങളിൽ നിന്നു വ്യതിചലിക്കാത്തവരോ ആണ്.

- *അയാളുടെ സ്വരം പരുഷമായിരുന്നെങ്കിലും ഹൃദയം സന്തോഷിച്ചിരുന്നു. അവൾ തന്റെ ഇഷ്ടത്തിനു നിൽക്കുന്നുവല്ലോ. തലേന്നാൾ അയാൾ പറഞ്ഞതാണ്, തനിക്ക് അതിരാവിലെ ബെഡ്കോഫി വേണമെന്ന്. അവൾ എത്രനല്ല ഭാര്യയാണ്.* (2007:48)

അമ്മുവിന്റെ കർത്തൃത്വം പിത്രധികാരവ്യവസ്ഥയുടെ കൃത്രിമസൃഷ്ടിയാണ്. പുരുഷന്റെ മനസ്സമാധാനം, വിജയം, സുഖം, സന്താനം, എന്നിവയുടെ സൃഷ്ടിയാണ് സ്ത്രീയുടെ നിയോഗം. ഈ കഥ അത് അരക്കിട്ടുറപ്പിക്കുന്നു. താൻ ഗർഭിണിയാണെന്ന അമ്മുവിന്റെ വെളിപ്പെടുത്തലോടെ പൂർത്തിയാവുന്ന പുരുഷവിജയമാണ് ഈകഥയുടെ കാതൽ. 'ദാമ്പത്യ പ്രേമത്തിന്റെ വിജയമെന്ന്' കളർകോട് വാസുദേവൻ നായർ ഇതിനെ വിശേഷിപ്പിച്ചത് ഈ അർത്ഥത്തിലാവാമെന്ന് എൻ. കെ. രവീന്ദ്രൻ നിരീക്ഷിക്കുന്നു. (2010:110)

ഇത്തരം വിധേയകളായ അമ്മുമാരാണ് കുടുംബമെന്ന സ്ഥാപനം നിലനിർത്തേണ്ടതെന്ന ആശയമാണ് ഇന്നത്തെ വനിതാമാസികകളടക്കം മുന്നോട്ടു വയ്ക്കുന്നത്. കഥയിലൊരിടത്തും അമ്മുവിന്റെ ലൈംഗികതയെക്കുറിച്ച് ഒരു സൂചനയുമില്ല. കണ്ണുകളിൽ ശാന്തത മാത്രമാണ് അവൾക്കുള്ളത്. നാഗരികസ്ത്രീകളുടെ ലൈംഗികാസക്തിയിൽ നിന്നു രക്ഷ തേടി ഭാര്യയിൽ അഭയം പ്രാപിക്കുന്ന ഭർത്താവ് കഥാപാത്രങ്ങൾ മലയാളിക്ക് സുപരിചിതമാണ് സ്വന്തം സ്ത്രീയെ സംബന്ധിച്ചാവുമ്പോൾ പുരുഷന്റെ സങ്കൽപങ്ങൾ ഒരു പരിധി വരെ അയുക്തികമെന്നു തോന്നിപ്പോകും. ചിലപ്പോൾ അവൾ അനിതരസാധാരണമായ ബുദ്ധിവൈഭവവും ധൈര്യവും പ്രകടിപ്പിക്കേണ്ടി വരും. പരമാവധി ആധുനികയാകേണ്ടി വരും. അതേസമയം തന്നെ കണ്ണുകളിൽ പകച്ച നോട്ടമുള്ള നിഷ്കളങ്കയായി

രൂപാന്തരം പ്രാപിക്കേണ്ടതായും വരും. ദാമ്പത്യം, കുടുംബം എന്നീ സ്ഥാപനങ്ങൾക്കകത്ത് സ്ത്രീ നേരിടുന്ന വെല്ലുവിളികളിലെ വൈരുദ്ധ്യം ഇതാണ്. കേരളീയസ്ത്രൈണതയെ രൂപപ്പെടുത്തിയതിൽ സംബന്ധ-ദേവദാസീ സമ്പ്രദായങ്ങൾക്കുള്ള പങ്ക് നിഷേധിക്കാവുന്നതല്ല. അമ്മിണിക്കുട്ടിയെ (*സ്നേഹിക്കപ്പെട്ട സ്ത്രീ) കാണാനും അത്ര വേശ്യയൊന്നുമല്ല അവൾ* എന്നു പരാമർശിക്കുന്നത് ഈ സന്ദർഭത്തിൽ ഓർക്കാവുന്നതാണ്.

ഇതൊന്നും സത്യമല്ല, ഇതൊന്നും തന്നെ സത്യമല്ല. അവൾ ഒരു വേശ്യയെപ്പോലെ നടിക്കുകയാണ്. അവൾ ഈ വക പ്രവൃത്തികൾ ഇഷ്ടപ്പെടുന്നില്ല" അങ്ങനെ വിചാരിക്കുവാൻ അയാൾക്കൊരു കാരണമുണ്ടായിരുന്നു. അവൾ അയാളുടെ കണ്ണിൽ ഒരു മാതൃകാ സ്ത്രീയായിരുന്നു. കുലീന, സുന്ദരി, സുശീല, ബുദ്ധിമതി.........അങ്ങനെ എല്ലാം തികഞ്ഞ തന്റെ സ്നേഹഭാജനം വെറുമൊരു വേശ്യയെപ്പോലെ സംസാരിക്കുകയും പെരുമാറുകയും ചെയ്യുന്നതു കണ്ടപ്പോൾ അയാളുടെ ഹൃദയം തകർന്നു. ഇനി എന്തു തന്നെ സംഭവിച്ചാലെന്ത്? ഇനി അവളെ പിരിഞ്ഞാൽത്തന്നെ എന്താണ് വരാനുള്ളത്? (മാധവിക്കുട്ടി 2007: 225).

ഒരു സ്ത്രീ പരിധി വിട്ടു പെരുമാറുന്നതിനെ സമൂഹത്തിന് ഉൾക്കൊള്ളാനാവുന്നില്ല. പരിധികൾ കുടുംബിനി – വേശ്യ എന്നതാണ്. അതു നിശ്ചയിച്ചതും നിർവചിച്ചതും സമൂഹം തന്നെ. പുരുഷനും പുരുഷാധികാരത്തിന്റെ പരിച്ഛേദമായ കുടുംബവും പുരുഷനിയന്ത്രിതമായ സമൂഹവുമാണ് അരങ്ങിലും അണിയറയിലും എന്നതുകൊണ്ടാണ് ഇത്തരം അവിശ്വാസങ്ങൾ ജനിക്കുന്നത്.

- *സാരിയുടെ തല കടിച്ചുകൊണ്ട് അവൾ നിന്നു ചിരിച്ചു. ധൈര്യത്തോടെ വീണ്ടും അവൾ ചിരിച്ചു, പക്ഷേ കാൽമുട്ടുകൾ വിറച്ചിരുന്നു. താനെന്താണീ ചെയ്യുന്നത്? ഇതേവരെ തന്നോടു സംസാരിച്ചിട്ടുപോലുമില്ലാത്ത ചെറുപ്പക്കാരനെ നോക്കി രാത്രിനേരത്തു ചിരിക്കുകയോ?*
- *പച്ചബ്ലൗസ് പറ്റിക്കിടക്കുന്ന ഒതുങ്ങിയ ദേഹം, അഴിഞ്ഞു*

കിടന്ന മുടി, ചുവന്ന ചുണ്ടുകൾ, താനൊരു സുന്ദരി തന്നെയാണിപ്പോൾ....

- *കടുംമഞ്ഞ ബ്ലൗസ്, തുറന്നു കിടക്കുന്ന മാറിടത്തിൽ ചുവപ്പു കല്ലുവെച്ച കുഴുമിന്നി. ഒരു ചുവന്ന പട്ടുപുടവ ഞൊറിഞ്ഞുടുക്കുകയാണ്.....*

നിയമത്തിനകത്ത് അടങ്ങിയൊതുങ്ങിക്കഴിയേണ്ടവർക്ക് ഒരു നിർദ്ദിഷ്ടശരീരമുണ്ട്. അത് സർവലക്ഷണസംയുക്തമാണ്. വധു എല്ലാം തികഞ്ഞവളാവണം എന്ന സങ്കൽപം അങ്ങനെയുണ്ടാവുന്നതാണ്. വധൂസങ്കൽപം കുടുംബിനീ സങ്കൽപത്തിന്റെയും വധൂശരീരം കുടുംബിനീശരീരത്തിന്റെയും ആദിയാണ്. രണ്ടിടത്തും ഉണ്ടാകുന്നതോ ഉണ്ടാക്കപ്പെടുന്നതോ ആയ ന്യൂനതകൾ അപകർഷതകളെ സൃഷ്ടിക്കുന്നു. ഭാവിയിലുണ്ടാകുന്ന എല്ലാ വിപര്യയങ്ങൾക്കും ഇത്തരം ന്യൂനതകളും അപകർഷതകളും കാരണമാകുന്നതായി ചിത്രീകരിക്കപ്പെടുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. സ്ത്രീയാണ് കുടുംബവ്യവസ്ഥയുടെ കേന്ദ്രം എന്നത് ഒരു മിഥ്യ മാത്രമാണ്. അധികാരം കയ്യിലില്ലാത്ത ഒരു ശരീരം മാത്രമാണ് സ്ത്രീ. അവളുടെ കർത്തൃത്വം പുരുഷനാൽ/വ്യവസ്ഥിതിയാൽ നിയന്ത്രിക്കപ്പെടുന്നു.

- *അവളുടെ ചുണ്ടുകൾ ആദ്യം തൊട്ട മനുഷ്യൻ അയാളായിരുന്നു. ആ പരിശുദ്ധിയെ എതിരിടുവാൻ അയാളുടെ കയ്യിൽ എന്താണുണ്ടായിരുന്നത്.*
- *അവളുടെ നിഷ്കളങ്കത്വവും പരിശുദ്ധിയും അയാളെ ഭയപ്പെടുത്തി.*

(ലോകം ഒരു കവയിത്രിയെ നിർമ്മിക്കുന്നു, 2007: 177, 178)

പ്രസ്തുത കഥയിലെ കവയിത്രി വിശുദ്ധിയുടെ പര്യായമായിരുന്നു. ഭർത്താവിന്റെ അവഗണനയും കാപട്യവും അവളെ കേടുവരുത്തി എന്നാണ് കഥാകാരി പറയുന്നത്. അന്യപുരുഷന്മാരുമായി താൽക്കാലികബന്ധങ്ങൾ തുടങ്ങിയെന്നതാണ് ഈ കേടുവരൽ. തന്റെ കുലീനയായ ഭാര്യയോട് എങ്ങനെ പെരുമാറണം എന്ന് അയാൾക്ക് നിശ്ചയമുണ്ടായിരുന്നില്ല എന്ന പ്രസ്താവനയും ശ്രദ്ധേയമാണ്. അയാളുടെ വിവാഹേതര

ബന്ധങ്ങളിലെ സ്ത്രീകൾ സ്നേഹം കൊണ്ട് ഒന്നും നേടാൻ ശ്രമിച്ചില്ല. കാരണം *അവർ തറവാടികളായിരുന്നില്ല. അവർക്ക് പരുത്ത കൈവിരലുകളും വിടർന്ന കാൽവിരലുകളുമാണ് ഉണ്ടായിരുന്നത്.* (പുറം 178)

സ്ത്രീ, സ്ത്രീത്വം, സ്ത്രീവാദം തുടങ്ങിയവയെക്കുറിച്ചുള്ള ചർച്ചകൾ വഴിമുട്ടിത്തിരിയാൻ കാരണം സൈദ്ധാന്തികമായി ഉറച്ച ഒരു നിലപാടുതറയുടെ അഭാവമാണ്. ഇന്നത്തെ അർത്ഥത്തിലുള്ള സ്ത്രൈണതയെ ഉപേക്ഷിക്കാൻ ആൻസ്റ്റിറ്റോ (Snitow 1990)നിർദ്ദേശിക്കുന്നത് അതുകൊണ്ടാണ്. സ്ത്രൈണതാസങ്കല്പങ്ങളും വഴി തെറ്റിച്ചു വിടപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. അറിഞ്ഞോ അറിയാതെയോ പരമ്പരാഗത സ്വത്വനിർമ്മിതികളെ നിലനിർത്തിപ്പോരുന്നുവെന്നതാണ് പെണ്ണെഴുത്തിന്റെ പരിമിതി. തന്റേതു പെണ്ണെഴുത്തല്ലെന്നും താൻ ഫെമിനിസ്റ്റല്ലെന്നും പ്രഖ്യാപിക്കുമ്പോഴും മാധവിക്കുട്ടി മുഖ്യധാരയിൽ നിലനില്ക്കുന്നില്ല. അതിനുകാരണം അവരുടെ ഭാഷയും സ്ത്രീ ഇത്രയേ ഉള്ളൂ എന്ന ഗുണപാഠം ആവർത്തിച്ചുറപ്പിക്കുന്ന രചനകളുമാണ്. മാധവിക്കുട്ടിയുടെ നാലപ്പാട്ടുപാരമ്പര്യത്തെയും സവർണ്ണതയെയും സൗന്ദര്യമുള്ള ശരീരത്തെയും അവരുടെ എഴുത്തിനെക്കാൾ മലയാളി വിലമതിച്ചുവെന്നതാണ് സത്യം. ആ രചനകളിലും അഭിപ്രായപ്രകടനങ്ങളിലും പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ട സ്ത്രീസമൂഹവും സ്വത്വവും നിർമ്മിതികളും ഏകപക്ഷീയമാണ് എന്ന വസ്തുതയ്ക്കു മുന്നിൽ നിരൂപകർ കണ്ണടയ്ക്കുകയും ചെയ്തു. മാധവിക്കുട്ടിയുടെ സ്ത്രീകൾ പഴയ മണിപ്രവാളപാരമ്പര്യത്തിൽ നിന്നു വരുന്നു. അവരുടെ ശരീരങ്ങൾ അഴകിന്റെ അതിരുകൾ കൃത്യമായി പാലിക്കുന്നു. സ്നേഹത്തിന്റെ മാർഗമായി ലൈംഗികതയെയും ലൈംഗികതയുടെ ലക്ഷ്യമായ സ്നേഹത്തെയും കാണുന്നു. ആദർശഭാര്യയും അമ്മയുമായി കുടുംബത്തെ നിലനിർത്താൻ ശ്രമിക്കുന്നു. അതിനുവേണ്ടി ചെയ്യുന്ന ത്യാഗങ്ങൾ ശരീരത്തെയും മനസ്സിനെയും നശിപ്പിച്ചാലും കണക്കാക്കാതെ അവയെ കടമയായി മാത്രം എണ്ണുന്നു. ഭർത്താവിന്റെ സ്വവർഗ്ഗതാൽപര്യവും ഭാര്യയെ മേലുദ്യോഗസ്ഥനു കാഴ്ച വയ്ക്കുന്നിടത്തോളമെത്തുന്ന ഹൃദയ ശൂന്യതയും

ലൈംഗികകാര്യങ്ങളിലെ നിർദ്ദയത്വവും മെറിലി വൈസ് ബോർഡിനോട് വിവരിച്ചിട്ട് ആ ഭർത്താവിനെ ആദരപൂർവ്വം ശുശ്രൂഷിക്കാൻ സാധിച്ചതാണ് തന്റെ ജന്മസാഫല്യം എന്നു പറയുന്ന കമലയിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്നത് ആ പഴയ ആദർശസ്ത്രീ മാതൃകയാണ്

. സ്ത്രീ നേരിടുന്ന ഏറ്റവും വലിയ പ്രശ്നം ലൈംഗികമായ അസംതൃപ്തിയാണെന്നു പറയുമ്പോൾ അത് മറ്റനേകം പ്രശ്നങ്ങളുടെ നിസ്സാരവൽക്കരണമാണ്. സ്ത്രീശരീരം എന്തിന്റെയെങ്കിലും മാദ്ധ്യമമോ ഉപകരണമോ ആകുന്നത് ചരക്കുവൽക്കരണം (Commodification) തന്നെയാണ്. മണിപ്രവാളകാലഘട്ടങ്ങളിലെ സ്ത്രീ, മാറിയ വേഷങ്ങളിൽ പുനരവതരിപ്പിക്കപ്പെടുന്നുവെന്നു മാത്രം. അതാണ് സ്ത്രീസ്വത്വത്തിന്റെ യഥാർത്ഥ ആവിഷ്ക്കരണമെന്നുള്ളത് ഒരു തെറ്റിദ്ധാരണയാണ്. പൂർവനിശ്ചിതമാതൃകകൾക്കൊപ്പിച്ചുള്ള രചനകൾ എഴുത്തിലെ ഏതെങ്കിലുമൊരു ധാരയെ പ്രതിനിധീകരിക്കുന്നതിൽ അഭംഗിയുണ്ട്. മാധവിക്കുട്ടിയുടേത് പരമ്പരാഗതസ്ത്രൈണതയുടെ ഉദ്ഘോഷണമായിരുന്നതുകൊണ്ട് അവർ കൃത്യമായി ആഘോഷിക്കപ്പെട്ടു. അതിൽ നിന്നു വേറിട്ടു പോകാൻ ശ്രമിക്കുമ്പോഴൊക്കെ സാഹിത്യബാഹ്യമായ ഘടകങ്ങളുടെ മറവിൽ സമൂഹം അവരെ ആക്രമിച്ചു. അതിൽ പ്രധാനം അവർ തന്നെ പലകുറി അഭിമാനം കൊണ്ടിട്ടുള്ള നാലപ്പാട്ട് പാരമ്പര്യമായിരുന്നു.

6

സ്ത്രീയെ ശരീരം മാത്രമായി കാണുന്ന പഴയ കീഴ്വഴക്കത്തെ തന്നെയാണ് സ്ത്രീശരീരത്തിന് അമിതപ്രാധാന്യം നൽകിക്കൊണ്ടുള്ള രചനകൾ പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കുന്നത്. പരമ്പരാഗതമായ സ്ത്രീധർമ്മത്തെയും സ്ത്രൈണതാമാനദണ്ഡങ്ങളെയും ബോധപൂർവമല്ലാതെയാണെങ്കിലും ശരിവെയ്ക്കുന്ന രചനകൾ സാറാജോസഫിൽ നിന്നും ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട്. സ്ത്രീശരീരത്തെ ചിത്രീകരിക്കേണ്ടി വരുമ്പോൾ ഭാഷ അസാധാരണമായ

വിധത്തിൽ സ്ത്രൈണമാകുന്ന കാഴ്ചയും കാണാം. പൂർണ്ണമായ ആൺനോട്ടത്തിന്റെ പ്രതീതിയാണ് ഇത്തരം സന്ദർഭങ്ങളിൽ ഉണ്ടാകുന്നത്. സുന്ദരികളല്ലാത്ത സ്ത്രീകൾ ഏറ്റവുമധികം നിരീക്ഷിക്കപ്പെടുന്നതും ആക്ഷേപിക്കപ്പെടുന്നതും സ്ത്രീകളുടെ രചനകളിലാണെന്നത് കൗതുകകരമാണ്. തടിച്ചു മലർന്ന ചുണ്ടുകളും വിടർന്ന കാൽവിരലുകളും പരുക്കൻ തൊലിയും കുറിയ കൈവിരലുകളുമുള്ള സ്ത്രീകഥാപാത്രങ്ങളെ മാധവിക്കുട്ടി സൃഷ്ടിച്ചിട്ടുണ്ട്. മസൃണതയും സൗന്ദര്യവും സ്ത്രൈണതയ്ക്ക് ആവശ്യമായ ഏറ്റവും വലിയ ഗുണങ്ങളായി അവർ കരുതി. ദാമ്പത്യത്തിലെ പൊരുത്തക്കേടുകൾ ചിത്രീകരിക്കുമ്പോൾ ഭാര്യാഭർത്താക്കന്മാർ തമ്മിലുള്ള ശാരീരികമായ ചേർച്ചക്കുറവ് ഹാസ്യം ജനിപ്പിക്കുന്ന വിധത്തിൽ എടുത്തു കാണിക്കപ്പെടാറുണ്ട്. അതിലുപരിയായി നല്ല ഭാര്യ സുന്ദരി കൂടിയാവണമെന്ന കാഴ്ചപ്പാടാണ് അവിടെ ഒളിച്ചിരിക്കുന്നത്.

ബിജു വർഗ്ഗീസിന്റെ ഭാര്യ ചായയുമായി വന്നപ്പോൾ ജോർജ്ജുകുട്ടി ഞെട്ടിത്തരിച്ചിരുന്നു. തടിച്ചിയും മീശയുള്ളവളുമായ അവൾ ലോലഗാത്രനായ ബിജു വർഗീസിന്റെ തലയ്ക്കു മീതെ ഒരു ഗോപുരംപോലെ ഉയർന്നുനിന്നു. ഗോപുരം സ്വർണ്ണം പൊതിഞ്ഞിരുന്നു. (2010:341)

വ്രീളാവിവശത, കവിളിണകളിലെ അരുണിമ, മിഴികളുടെ കൂമ്പൽ എന്നിവയില്ലാത്തവരും പൊതുവിജ്ഞാനം കൂടിയവരുമായതിനാൽ സ്ത്രൈണത കുറഞ്ഞുപോയവരുമായ സ്ത്രീകളെ വിവാഹം ചെയ്യാൻ പറ്റാത്തതിനാൽ ആത്മീയ വഴിക്കു തിരിയുന്ന കോളേജധ്യാപകനെ ചിത്രീകരിക്കുന്ന കഥയാണ് *ജോർജ്ജ് കുട്ടിയും ചില സ്ത്രീകളും*. (2010 : 340)

പുരുഷന്റെയും സമൂഹത്തിന്റെയും പരമ്പരാഗത സ്ത്രീസങ്കൽപത്തെ പരിഹസിക്കുമ്പോഴും *സ്വർണ്ണഗോപുരം അകത്തേക്കു ചലിച്ചു.* (പുറം 341) എന്ന് പരിഹാസം ലക്ഷണയുക്തമല്ലാത്ത സ്ത്രീയെ ഉന്നമിടുന്നത് കാണാം. കഥയിൽ സവിശേഷസ്ഥാനമില്ലാത്ത ഈ സ്ത്രീകഥാപാത്രം ഒരു തരത്തിലും അതിന് അർഹയല്ല എന്നതാണ് സത്യം. നിർദ്ദയമായ ഒരു പുരുഷ

നോട്ടം ആഖ്യാനത്തിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത് ഈ സന്ദർഭത്തിൽ കാണാം.

സാറാജോസഫിന്റെ തായ്കുലത്തിലെ ശൂർപ്പണഖ ഓരേ സമയം സ്ത്രീയെയും കീഴാളയെയും പ്രതിനിധീകരിക്കുന്നു. കീഴാളഭാഷ ഉപയോഗിച്ചുകൊണ്ട് സ്ത്രീയുടെ മനോവികാരങ്ങളെ പ്രതിഫലിപ്പിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നു. ആ ഭാഷയിലൂടെയുള്ള സ്ത്രീസ്വത്വനിർമ്മിതികൾ നവീകരിക്കപ്പെടുന്നില്ല എന്നത് ഒരു വസ്തുതയാണ്. ശൂർപ്പണഖയുടേതായാലും സീതയുടേതായാലും ശരീരവും അതിനെ വർണ്ണിക്കാനുപയോഗിക്കുന്ന ഭാഷയും പഴയതുതന്നെ.

- പൂ പോലെ നനുത്ത കണ്ണുകൾ മാന്തിപ്പൊളിക്കണം,
- വെണ്ണ പോലെ കൊഴുത്ത കവിളുകൾ കുത്തിക്കീറണം.
- *മയൻ കൊത്തിയ കരിങ്കാളീടെ തിറത്തോടെ ഉര്ണ്ടിട്ടും കറ്ത്തിട്ടും തെകഞ്ഞ മൊലകളാര്ന്നൂ ഇനിക്ക്.*

സൗന്ദര്യമുള്ള സ്ത്രീശരീരങ്ങളും അധികാര വ്യവസ്ഥയ്ക്ക് നിരുപാധികം കീഴടങ്ങുന്ന തറവാടിപ്പെണ്ണുങ്ങളും ആലാഹയുടെ പെൺമക്കലിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നു. വൈരൂപ്യമുള്ളവരും നിലനിൽക്കുന്ന അധികാരവ്യവസ്ഥയോട് നിരന്തരം കലഹിക്കുന്ന സ്വഭാവമുള്ളവരുമായ സ്ത്രീകൾ ഇതിന്റെ മറുവശമാണ്. ഇവരുടെ സ്വാഭാവികവും നൈസർഗികവുമായ ഇടപഴകലാണ് ഈ നോവലിന് ജീവൻ നൽകുന്നത്.

അനാഥയും നിസ്സഹായയുമായ ലക്ഷണമൊത്ത ഇരയാണ് മാറ്റാത്തിയിൽ ലൂസി. ലൂസി എന്ന കഥാപാത്രം പരമ്പരാഗത സ്ത്രീനിർമ്മിതിയുടെ അഴകളവുകൾ കൃത്യമായി പാലിക്കുന്നു. പുരുഷന്റെ മനസ്സിലേക്ക് കയറാനുള്ള വഴി അവന്റെ വയറാണെന്ന പഴഞ്ചൊല്ലിനെ പലകുറി ശരിവെയ്ക്കുന്ന തരത്തിൽ നിരവധി പാചകവിധികളാൽ സമ്പന്നമാണ് മാറ്റാത്തി. ഭക്ഷണവും ശരീരവും തമ്മിലുള്ള ഒരു അഭേദകൽപന മാറ്റാത്തിയിൽ ഉണ്ട്. രണ്ടും ആസ്വദിക്കപ്പെടുകയാണ്. ആസ്വദിക്കപ്പെടാത്ത ഭക്ഷണം പോലെ ആസ്വദിക്കപ്പെടാത്ത ശരീരവും ലൂസിയെ അസ്വസ്ഥയാക്കുന്നുണ്ട്. സ്വശരീരത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ലൂസിയുടെ തിരിച്ചറിവുകളെല്ലാം മറ്റുള്ളവരുമായി ബന്ധപ്പെ

ടുത്തിക്കൊണ്ടുള്ളതാണ്. സ്വശരീരവും സ്വന്തം പാചകവും അവളുടെ രഹസ്യാഹ്ലാദങ്ങളാണ്. അവ അംഗീകരിക്കുന്നവരോടുള്ള മമതയും അവരുടെ ശരീരങ്ങളുമാണ് ലൂസിയെ തിരിച്ചറിവുകളിലേക്കും സ്വത്വബോധത്തിലേക്കും നയിക്കുന്നത്.

മുണ്ട് ഞൊറിഞ്ഞു ചുറ്റുമ്പോൾ അരവണ്ണം, കുപ്പായം ഞെക്കി ഞെരുക്കി കടത്തുമ്പോൾ മാർ വണ്ണം, തുഞ്ചാതുഞ്ചത്തെ കോവൽക്കായ പൊട്ടിക്കാൻ ഉപ്പൂറ്റി പൊന്തിക്കുമ്പോൾ പൊക്കം, മുരിങ്ങ മരങ്ങൾക്കിടയിൽ വൈകുന്നേരത്തെ വെയിലിൽ നിൽക്കുമ്പോൾ നിഴൽച്ചന്തം. ഒക്കെ ദിവസേന കൂടി വരുന്നത് ലൂസി അറിയുന്നുണ്ട്. ഒത്ത പെണ്ണാണ് ലൂസി (2010 : 170)

അരമണികൾ ആവശ്യത്തിലേറെ ഇളക്കിക്കൊണ്ടും ഉടയാടകളുടെ സ്ഥാനം തെറ്റിച്ചും കടന്നുപോകുന്നവളാണ് താര. (*ഊരുകാവൽ* പുറം 48) അതിദയനീയരായ ഇയ, ഇമ്പ, രുമ, ദാസിപ്പെണ്ണ് തുടങ്ങിയവർ ഇരകൾ മാത്രമാണ്. നല്ല ഇരകളാകയാൽ അവർ പരിഗണന അർഹിക്കുന്നു. *ദുഃഖംപോലെ ഭാരമേറിയ ഒരു ശബ്ദം*

മഞ്ഞുപോലെ തണുത്ത ഒരു കരം – നടുക്കത്തോടെ അംഗദൻ തിരിഞ്ഞുനോക്കി.

മഴയായി പെയ്യുകയാണൊരുവൾ, കാറ്റായി വീശുകയാണ് ഒരുവൾ..........

ഇരുട്ടിലും കരിപുരണ്ട ആ വിരലുകൾ വിറയ്ക്കുന്നത് അംഗദൻ കണ്ടു. (2009:206)

സ്ത്രൈണതയുടെ ചിത്രീകരണത്തിന് ഉപയോഗിക്കുന്ന ഭാഷയുടെ സ്ത്രൈണത ഇവിടെ ശ്രദ്ധിക്കേണ്ടതാണ്. മഞ്ഞ്, തണുപ്പ്, മഴ,കുളിർമ്മ,ദുഃഖം, ലജ്ജ, ആലസ്യം, ഭയം, സാന്ത്വനം, വിറയൽ തുടങ്ങിയവ സ്ത്രീപക്ഷത്തും ഇടിമിന്നൽ, പർവ്വതം, മഹാവൃക്ഷം, ഭൂകമ്പം, പ്രളയം, ധൈര്യം, സ്ഥൈര്യം, ഉത്സാഹം, നിർഭയത്വം, കരുത്ത് എന്നിവ പുരുഷപക്ഷത്തും കൃത്യമായി നിലയുറപ്പിക്കുന്ന കാഴ്ച ഊരുകാവലിലുണ്ട്. പരമ്പരാഗതവർണ്ണനകളിലും ആഖ്യാനമാതൃകകളിലും പുലരുന്ന രീതി തന്നെയാണിത്. ബലശാലികളായ സ്ത്രീകൾ സ്ത്രൈണഗുണമില്ലാത്ത രാക്ഷസികളായി ചിത്രീകരിക്കപ്പെടുന്നു.

സ്ത്രീക്ക് കരുത്തുണ്ടെങ്കിൽത്തന്നെ അത് പ്രകടിപ്പിക്കേണ്ടത് സുരതത്തിൽ ബലശാലിയായ നായകനോട് മത്സരിച്ചു കൊണ്ടും അയാളുടെ വീരപുത്രനെ പ്രസവിച്ചുകൊണ്ടുമാണ്.

എവിടെ താരയിലെ പ്രണയ പരിമളം? എവിടെ അവളുടെ വഴക്കം? എവിടെ ലജ്ജ? എവിടെ കീഴടങ്ങൽ? (2008:106)

- *അതേ ചിരിയോടെ ആ താര ആടിക്കുഴഞ്ഞ് മധുലഹരിയിൽ ഉഴറിയ മിഴികളോടെ അയഞ്ഞുതൂങ്ങിയ അരഞ്ഞാണത്തോടെ, ചുക്കിച്ചുളിഞ്ഞു പോയ കസവുടയാടകളോടെ, കാമാസക്തരുടെ കിടപ്പറയിൽ നിന്നൊരുവൾ നേരെ എഴുന്നേറ്റുവരും പോലെ ലക്ഷ്മണന്റെ മുന്നിൽ ചെന്നു നിന്നു. കടക്കണ്ണിൽ മധുരം നിറച്ച് അയാളെ നോക്കി ഗൂഢസ്മിതത്തോടെ പറഞ്ഞു.* (2008:108)
- *സ്ത്രീകൾ വരട്ടെ. അയാൾ തീരുമാനിച്ചു. അവർ ഇമ്മാതിരി ഭയപ്പെടുത്തുന്ന കാര്യങ്ങളൊന്നും സംസാരിക്കില്ല. യുദ്ധത്തെപ്പറ്റിയോ വഞ്ചനയെപ്പറ്റിയോ പറയില്ല. വികാരോത്കടമായ ഭാവത്തോടെ വിടർന്ന അരക്കെട്ടുകളിളക്കിക്കൊണ്ട് അവർ വരും. തഴുകിയും തലോടിയും മധുരവാക്ക് പറഞ്ഞും ആശ്വസിപ്പിക്കും. ഉണർത്തിയും ആനന്ദിപ്പിച്ചും ഉറക്കിയും സഹായിക്കും. അവരുടെ മുലകൾക്കിടയിലും അരക്കെട്ടിലുമാണ് സമാധാനം കുടികൊള്ളുന്നത്. അവരുടെ വിയർപ്പിൽ കുളിരും കണ്ണുകളിൽ സ്നേഹമുണ്ട്. മടിയിൽ തലവെക്കാനിടമുണ്ട്.* (2008:120)

ചുരുക്കത്തിൽ ഒരേ സമയം പരമ്പരാഗതയും ആധുനികയുമായിരിക്കുക എന്നതാണ് മലയാളിസ്ത്രീ നേരിടേണ്ടി വരുന്ന പ്രധാനപ്പെട്ട സ്വത്വപ്രതിസന്ധി. അവൾ രൂപംകൊണ്ട് മണിപ്രവാളനായികയായിരിക്കുകയും ശീലം കൊണ്ട് 'കുലസ്ത്രീജന'ത്തിൽ പെടുകയും വേണം. മണിപ്രവാളനായികമാരുടെ സൃഷ്ടി കൃത്യമായും ഒരു അപരത്തെ (other) ലക്ഷ്യം വച്ചുകൊണ്ടുള്ളതാണ്. പൂർണ്ണമായ അർത്ഥത്തിലല്ലെങ്കിൽപ്പോലും ലൈംഗികസ്വാതന്ത്ര്യം അനുഭവിക്കുകയും കുടുംബത്തിന് പുറത്തേക്കു നടക്കുകയും മാതൃത്വത്തിന്റെ ഉത്തരവാദിത്തങ്ങളിൽ

നിന്നടക്കം വിടുതൽ പ്രഖ്യാപിക്കുകയും സഭയിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുകയും സമ്പത്തിന്റെമേൽ നിയന്ത്രണാധികാരം നേടുകയും ചെയ്തിരുന്ന ദേവദാസികളാണ് മിക്ക മണിപ്രവാളനായികമാരും . അവരുടെ ശരീരം കൃത്യമായ അഴകളവുകളിൽ ബദ്ധമാണ്. ഈ സ്വതന്ത്രസ്ത്രീശരീരങ്ങളുടെ സൃഷ്ടി നിയന്ത്രിത സ്ത്രീശരീരങ്ങളുടെ സൃഷ്ടിയിലേക്കാണ് നോട്ടമിടുന്നത്. അവയെ തെളിച്ചെടുക്കാനും പരഭാഗശോഭ നല്കാനുമാണ് മണിപ്രവാളകാവ്യങ്ങൾ അത്രമേൽ മഹിളാളി മഹാസ്പദമായത്. യഥാർത്ഥസ്ത്രീസ്വത്വം ഇതിൽനിന്നും വ്യതിരിക്തമായ ഒന്നാണ് എന്ന ബോധം അവയുടെ ഉപോൽപന്നമാണ്. വേദപുരാണേതിഹാസങ്ങളിൽ വിശദീകരിക്കപ്പെടുന്നത് ഈ യഥാർത്ഥ സ്വത്വമാണ്. ഇവയിൽ നിന്ന് അന്യമായ ഒന്നിന്റെ നിർമ്മിതിയാണ് സ്ത്രീരചനകൾ നിർവഹിക്കേണ്ടിയിരുന്നത്. രൂപം കൊണ്ട് മണിപ്രവാളനായികയും അകമേ കുലസ്ത്രീയുമായിരിക്കുന്ന സ്ത്രീനിർമ്മിതികളെ പുന:സൃഷ്ടിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നതെങ്കിൽ അത്തരം നിർമ്മിതികളുടെയും രചനകളുടെയും പ്രസക്തി ചോദ്യം ചെയ്യപ്പെടേണ്ടതാണ്.

References

- അജയകുമാർ, വയലാർ, 2005: സ്ത്രീപുരുഷലക്ഷണം, എച്ച്. ആൻഡ് സി പബ്ലിക്കേഷൻസ്, ചേർത്തല
- ഉമ ചക്രവർത്തി 2008: ജാതിയെ ലിംഗവൽക്കരിക്കുമ്പോൾ പി.എസ്. മനോജ് കുമാർ (വിവ.) മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്
- കരീം സി.കെ. 1981: ഫ്രാൻസിസ് ബുക്കാനന്റെ കേരളം (വിവ) കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം
- കുഞ്ഞൻപിള്ള, ഇളംകുളം 1963: കേരളചരിത്രത്തിലെ ഇരുളടഞ്ഞ ഏടുകൾ (മൂന്നാംപതിപ്പ്), സാഹിത്യപ്രവർത്തകസഹകരണസംഘം കോട്ടയം
- കുഞ്ഞിക്കുട്ടൻ തമ്പുരാൻ, 1981: വിക്രമോർവശീയം (വിവ) കാളിദാസകൃതികൾ, കൊടുങ്ങല്ലൂർ, സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം കോട്ടയം
- കൃഷ്ണവാര്യർ എൻ. വി. 1980: മണിപ്രവാളപ്രസ്ഥാനം, പരിപ്രേക്ഷ്യം

(മൂന്നാംപതിപ്പ്), സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം കോട്ടയം

- കേരളവർമ്മവലിയകോയിത്തമ്പുരാൻ 1981: മണിപ്രവാളശാകുന്തളം, കാളിദാസകൃതികൾ, സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണ സംഘം, കോട്ടയം
- ചന്തുമേനോൻ 1991: ഇന്ദുലേഖ, ഡി. സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം
- ദേവിക.ജെ. (എഡി) 2006: ആണരശുനാട്ടിലെ കാഴ്ചകൾ : കേരളം സ്ത്രീപക്ഷഗവേഷണത്തിൽ, വിമൻസ് ഇംപ്രിന്റ്, തിരുവനന്തപുരം. 2010: കുലസ്ത്രീയും ചന്തപ്പെണ്ണും ഉണ്ടായതെങ്ങനെ? സെന്റർ ഫോർ ഡവലപ്മെന്റ് സ്റ്റഡീസ് തിരുവനന്തപുരം.
- നാരായണപ്പിഷാരോടി കെ. പി. 1987: ഭരതമുനിയുടെ നാട്യശാസ്ത്രം (വിവ), വോള്യം 2, കേരളസാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ
- നാരായണമേനോൻ, നാലപ്പാട്ട് 1973: രതിസാമ്രാജ്യം, കറന്റ് ബുക്സ്, തൃശ്ശൂർ
- പണിക്കർ കെ. എൻ. (ഡോ.) 2002 : സംസ്കാരവും ദേശീയതയും കറന്റ് ബുക്സ് തൃശ്ശൂർ
- പത്മനാഭമേനോൻ കെ. പി. 1912 : കൊച്ചിരാജ്യചരിത്രം (സമാഹർത്താവ്), ഭാരതവിലാസം, തൃശ്ശൂർ
- പ്രവീണ കോടോത്ത് 2006: 'വരന്റെ വില ഉയരുന്നു. വിവാഹാലോചനയും ലിംഗാധികാരവും കേരളത്തിൽ' ജെ. ദേവിക (എഡി), ആണരശുനാട്ടിലെ കാഴ്ചകൾ. കേരളം സ്ത്രീപക്ഷ ഗവേഷണത്തിൽ. വിമൻസ് ഇംപ്രിന്റ്, തിരുവനന്തപുരം.
- പ്രസന്നൻ ജി. മുല്ലശ്ശേരി 2008 : സാമുദ്രികാശാസ്ത്രം, ദേവി ബുക്സ്റ്റാൾ, കൊടുങ്ങല്ലൂർ
- ബാലകൃഷ്ണൻ കല്പറ്റ (എഡി) 1995: സമ്പൂർണ്ണ മഹാഭാരതം, സമ്രാട്ട്പബ്ലിക്കേഷൻസ്, തൃശ്ശൂർ
- ബാലകൃഷ്ണനാഥ് സ്വാമി ശ്രീയുത് 2007: കുചിമാരതന്ത്രഭാഷ്യം (വിവ) സമ്രാട്ട് പബ്ലിക്കേഷൻസ്, തൃശ്ശൂർ
- മലയാളപഠനസംഘം 2011: സംസ്കാരപഠനം, ചരിത്രം, സിദ്ധാന്തം, പ്രയോഗം, വള്ളത്തോൾവിദ്യാപീഠം, ശുകപുരം
- മാധവിക്കുട്ടി 1982: എന്റെ കഥ, ഡി. സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം,
  1989, 2011: വർഷങ്ങൾക്കു മുമ്പ്, കറന്റ് ബുക്സ്, തൃശ്ശൂർ.
  1997, 2001: ഒറ്റയടിപ്പാത, ഡി. സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം.
  2001 : സ്നേഹത്തിന്റെ സ്വർഗ്ഗവാതിലുകൾ, പാപ്പിയോൺ

വണ്ടിക്കാളകൾ, മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്
1992, 2004: ഡയറിക്കുറിപ്പുകൾ, കറന്റ് ബുക്സ് തൃശ്ശൂർ
2003, 2007: മാധവിക്കുട്ടിയുടെ കഥകൾ സമ്പൂർണ്ണം, ഡി. സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം
2009:സ്ത്രീ-മാധവിക്കുട്ടിയുടെ അസമാഹൃതകഥകൾ, നാടകങ്ങൾ, തിരക്കഥ, ഡി. സി. ബുക്സ് കോട്ടയം.

- മാണി, വെട്ടം 1982: പുരാണിക് എൻസൈക്ലോപീഡിയ. എൻ.ബി.എസ്, കോട്ടയം.
- രാജരാജവർമ്മ എ. ആർ 1981: ഭാഷാകുമാരസംഭവം, മാളവികാഗ്നിമിത്രം, കാളിദാസകൃതികൾ, സാഹിത്യപ്രവർത്തകസഹകരണസംഘം, കോട്ടയം.
- രാമവർമ്മ .കെ.ടി. 1985: കാമപൂജ, കാലിക്കറ്റ് യൂനിവേർസിറ്റി പ്രസ്സ്,കോഴിക്കോട്.
- വാത്സ്യായനൻ 2004: കാമസൂത്രം (പരിഭാഷ), ഗായത്രി പബ്ലിക്കേഷൻസ്, കോട്ടയം
- വിഷ്ണുനാരായണൻ നമ്പൂതിരി 1981: ഋതുസംഹാരം (വിവ) കാളിദാസകൃതികൾ, സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, കോട്ടയം.
- ശ്രീജൻ. വി.സി, 2002: പെണ്ണെഴുത്ത്, (എഡി.), എൻ. ജയകൃഷ്ണൻ, കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം
- സച്ചിദാനന്ദൻ (എഡി) 1990: സ്ത്രീപഠനങ്ങൾ, ബോധി, കോഴിക്കോട്.

2010 1. മുടിത്തെയ്യങ്ങൾ. 2. സാറായണങ്ങൾ
സാറാജോസഫിന്റെ സമ്പൂർണ്ണകഥകൾ 1968–2008, കറന്റ് ബുക്സ്, തൃശ്ശൂർ

- സാറാജോസഫ് 1999 : ആലാഹയുടെ പെൺമക്കൾ, കറന്റ് ബുക്സ് തൃശ്ശൂർ

2003 : മാറ്റാത്തി, കറന്റ് ബുക്സ് തൃശ്ശൂർ
2008 : ഊരുകാവൽ, കറന്റ് ബുക്സ് തൃശ്ശൂർ
2009 : ഒതപ്പ്, കറന്റ് ബുക്സ് തൃശ്ശൂർ
2009 : തേജോമയം, കറന്റ് ബുക്സ് തൃശ്ശൂർ
2000–2010 : നമ്മുടെ അടുക്കള തിരിച്ചുപിടിക്കുക, ഹരിതം ബുക്സ് കോഴിക്കോട്.
2010 : ഭഗവദ്ഗീതയുടെ അടുക്കളയിൽ എഴുത്തുകാർ വേവിക്കുന്നത്,

ലിപി പബ്ലിക്കേഷൻസ് കോഴിക്കോട്
സാറാജോസഫ് 2010: സാറാജോസഫിന്റെ സമ്പൂർണ്ണകഥകൾ 1968–2008, കറന്റ് ബുക്സ് തൃശ്ശൂർ
2011 : ആതി, കറന്റ് ബുക്സ് തൃശ്ശൂർ

- ശാരദക്കുട്ടി എസ്. (ഡോ.) 2007 : പെൺവിനിമയങ്ങൾ, ഡി. സി. ബുക്സ് കോട്ടയം.
- ഷർമ്മിള ശ്രീകുമാർ 2006 : സമകാലീനമലയാളിസ്ത്രീ അകത്തോ പുറത്തോ?, ആണരശുനാട്ടിലെ കാഴ്ചകൾ, കേരളം സ്ത്രീപക്ഷ ഗവേഷണത്തിൽ, ജെ. ദേവിക (എഡി), വിമൻസ് ഇംപ്രിന്റ്, തിരുവനന്തപുരം.
- സെബീനാറാഫി 1975 : സ്ത്രീ പ്രാചീനലോകത്തിൽ, സ്ത്രീ, സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, കോട്ടയം.
- റിങ്കി ഭട്ടാചാര്യ (എഡി) 2009 : അടച്ചിട്ട വാതിൽ മറവിൽ (ദിവ്യാ വാര്യർ വിവ.), ഡി. സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം.

ENGLISH

- Ellman, Mary 1968: Thinking about Women, arcoast Newyork
- Gatwood, Lynn 1985: Devi and the Spouse Goddess, Women, Sexuality and Marriage in India Manohar, Delhi.
- Graves, Robert 1948 : The White Goddess, Creative Age Press, New York.
- Gray, John 1993: Men are from Mars, women are from venus, Harper Collins.
- Kaplan Cora and Glover David. 2009: Genders Routledge, London.
- Kinsley, David 1986: Hindu Goddesses (Online version), Visions of the Devine Femine in the Hindu Riligious Tradition, University of California Press, Berkley.
- Kotz Liz 1992 : The Body you Want: An Interview with Jndith Butler – Artforum international 82 : 9.
- Laura Mulvey 1975: Visual Pleasure and narrative Cinema Screen (Oxford Journals) 16 (3): 6-18
- Levi- strauss, claude: 1950 Rice and History (Trans) Unesco 1950)

- Lynda Nead 1992 : Framing the female Body in Hilary Robinson (Ed) Feminism - Art - Theory An Anthology 1968- 2000 Black Well Publication, Oxford UK
- Meena Kelkar & Deepthi Gangavane (Ed) 2003: Feminism in search of an Identity - The Indian context, Rawat Publication, New-Delhi.
- Menski, Werner 1991:'Martial Expectations as dramatized in Hindu Marriage Ritual' in (Julia Leslie Ed) , Roles and Rituals for Hindu Women Motilal Banarasidas, New Delhi.
- Mohanthi Chandra. Talpade 2003 : Feminism without Boarders Duke University, Durham
- Moti Chandra 1973: The World of Curtesans, Vikas Publications, New Delhi.
- Mies, Maria. 1986: Patriarchy and Accumulation on a world scale, zed Books, London.
- Muller F. Max (Ed) 2001: Sacred books of the East - The law of Manu. Motilal Banarasidas, Delhi.
- Robinson Hilari 2011: Feminism - Art - Theory An Anthology 1968- 2000 Blackwell Publication, Oxford, UK.
- Snitow. Ann. 1990: A Gender Diary, Marianne Hirsch and Evelyn Fox Keller.(eds) confcl;icts in feminism, Routledge, New York.
- Weisbord Merrily, 2010. The Love Queen of Malabar- Memoir of a Friendship with Kamala Das, Mc Gill, University Press Montreal & Kingstone, London.
- Yalman Nur (Dr.) 1963: On the Purity of Women in the castes of ceylon and Malabar. Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britian and Ireland

Community and Communalism: Understanding '*Marad* '

Ramdas P.

The two episodes of communal conflicts occurred at a coastal village, Marad in Beypore Panchayath, Kozhikode, in January 2002 and May 2003, are major events in the contemporary history of Kerala. In these incidents 14 lives had lost, many were left to destitution, a few still are left to suffer from mental shock, and properties costing millions of rupees had been damaged. Prior to the occurrence of these incidents there was a major shift in perceiving human beings and their interrelations. The major inhabitants of the area who had been subsisting up on fishing and were earlier been recognized as Puthu Islam and Arayans were now began to be identified increasingly as Muslims and Hindus. These newly emergent categories and communal conflicts provoke a number of questions. How do we understand the issues of the transformation of Puthu Islam and Arayans into *Muslims* and *Hindus*? What makes a community or the other amenable to communal categories? Whether "communalism as an ideology from above" is a sufficient condition to explain communal conflicts? Beyond the play of ideology, were there any material conditions for the communal politics at Marad?

Despite being belong to the same occupational cluster why a consciousness around class was not developed among the Puthu-Islam and Araya fishermen of Marad? In this paper an attempt has been made to address these questions. In this brief study 'Communalism' is defined as theoretically assuming a community or its other as real and seek to practice it by constituting oneself as part of a community and distancing oneself from the other communities. The study will begin with a brief historiographic survey of community formation in Kerala. In the second part an attempt has been made to explain how the beach dwelling fishers of Marad were linked with their *co-religionists* in the main-land through various cultural discourses on the one hand and an analysis of the socio-economic dynamics of Marad in the backdrop of the introduction of modern technology in the Kerala fishery is attempted on the other.

I

The process of communalism and community formation in Kerala has been analyzed from different perceptive and by different scholars. But in the present historiographic survey I will focus only on three major studies.[1] M. Muralidharan had seriously attempted to study communalism in Kerala.[2] He finds a relationship between the early 20th century community formation and the subsequent emergence of communalism. Muralidharan argues that community formation in Kerala was a result of the interpellation of colonial modernity. In Kerala, he says, up to the mid-nineteenth century, the term *jati* was used to denote not only the social groups like Nairs, Thiyya, or Pulaya but also the religious groups like Mappilas (Muslims) and Nazranis (Christians). In the pre-colonial

Kerala the units of social identity had been multiple and '*jati*' was one among the many categories used to organize and represent social identity. But the colonial authority, being perceived from what many now call as orientalist, accepted *jati* as the basic form of social organization, Indian society as hierarchic and thus initiated a discourse of difference. Through miscellaneous collections and volumes of official manuals, gazetteers, and census reports, 'caste' figured as the most important subject and classificatory scheme for the organisation of the social world. This process of amalgamation resulted in conferring a common name for a group consisting of various social groups with varied interests. These classifications, according to Muralidharan, lay at the root of the community formations in Kerala. The community thus discursively created is a pre-condition for the communitarianism and communalism in Kerala.

P.P. Abdul Razak[3] examines the historical process through which the Mappilas of Malabar became a 'community'. He challenges the generally held notion that the modern communities are just survival from the past appropriating new forms in relation to changing temporality. Instead, the modern communities-whether Hindu or Muslim- are products of colonialism. In pre-colonial times there was a felt unity of brotherhood among local Muslims, but which was not based on the core/universal Islamic symbols. Further, some of the elements that constituted this brotherhood were actually in conflict with the universal Islamic ideals. For example, the caste like features, the status divisions, practice of Matriliny, witchcraft, and belief in multiple divinities of unknown origin etc. Stratification in terms of profession, wealth, and system of succession were rampant among them and the notion of a community could hardly exist during that phase. But in the

early 20th century the Mappilas emerged as a self-conscious community defining themselves as Muslims. Closely following Muralidharan's reading of community formation, Razak argues that, this new community formation among Mappilas was an effect of both discursive and non-discursive processes. This involves colonial administrative classificatory strategies, modern educational interpellation, Islamic revivalist movements, technological developments like the introduction of printing press, the increased tension between Hindus and Muslims in the wake of Malabar rebellion, reporting of the rebellion by vernacular press, and the mediation of nationalist and communal politics.

Exploring the *becoming* of Hindu and Muslim in Malabar, Dilip Menon[4] argues that the community identity is contingent on history and it has a transient nature. Because of its transient nature, the conflicts of 1915 and 1936 in Kannur did not culminate in bloodshed or even in the emergence of militant communal identities. He finds the germ and germination of communalism in the nationalist project itself and its failure to understand the socio-political situation. Menon asserts that the early 20th century nationalists of Malabar failed to curb the friction that had emanated out of the patron-client relationship existed between the Nayar taravads, who were claiming themselves as Hindus, and their serving castes (including the Thiyyas). The lower castes tried to assert a distinct identity for themselves different from the Nayar-Hindu identity. An example for it is the SNDP Yogam and the establishment of new temples like 'Jagadnatha' at Thalassery and 'Sundareswara' at Kannur. The establishment of new temples had created a kind of unrest in the relationship between the Nayars and the Thiyyas, the latter hitherto were denied

not only brahmanic temple worship but also were excluded from entering temples. In 1921 the Indian National Congress accepted 'Temple Entry' as a political agenda to resolve the social tension by reconstituting the lower castes, including the Thiyya, as "Hindus" and "nationalists". That is, in this process, nationalism became the spring board for Thiyya and other lower castes to identify themselves as Hindus. Among the Muslims the political developments of 1920s had another impact. Menon argues that, the Khilafat and the Malabar rebellion of 1921 were instrumental in creating a Muslim-self. The Indian National Congress was not sympathetic towards these movements and even refused to treat them as parts of the national movement. If this was the cultural context, the material context for the transformation of these newly emerging identities into conflicting groups was the commercial competition between the emerging Thiyya elites and the Mappila traders. In short, for Dilip Menon the formation of communal identities and communal conflicts were the handy-work of a few elites as well as nationalists and in a way he excluded colonialism from his schema of analysis.

The three studies surveyed above problematize, in one way or the other, the community formation. M. Murlidharan and P.P Abdul Razak, converge on the point that the pre-existing loyalties were transformed into the form of communities as a result of the operation of colonialism, be it through colonial census or through print culture. Menon tries to discuss the development of Hindu and Muslim identity and its belligerent outcome in the backdrop of the political and ideological milieu of the 1930's. It is to be noted that there are specific material conditions in which particular consciousness of separate/mutually exclusive community being nourished even among the classes who shares same occupational

profile. Hence, I will argue that, the communal conflicts have to be looked against the background of ideological import from above and the grass root socio-economic dynamic from below. Such an approach could bring out the complexities involved in this social process.

II

It is true to say that, the colonial modernity had transformed the coastal *jatis* of Malabar too into communities. However, these communities maintained broad humanitarian ethos as we could read from their petitions submitted to the British authorities. In the first half of the 20th century, the formation of the organizations like the Araya Jana Social Service League (AJSSL-1927-'28) and the Samastha Kerala Araya Mahajana Yogam (SKAMY -1928) showed a tendency of formation of the community identity among the Arayas. But these organizations did not see themselves as antithetical entities *vis-a-vis* other groups on the coast like the Puthu-Islam. Rather they tried to see themselves as part of the other fishing groups and raised issues accordingly[5]. To have a clear understanding of the community formation among the subordinated groups in Marad, one have to focus on the cultural life and the major social discourses of Beypore[6] both in the pre-independence period and in the decade immediately following Independence along with the evolution and development of the Kerala Fishery for the past half century. The argument here is that these factors contributed for the restructuring of the existing community relations into a mutually exclusive and antagonistic mode. Since we are focusing on the local developments in and around Beypore, a description of the locational positions of some places would not be out of

place. Beypore, a small port town at the mouth of the Beypore river, lies 13 km south-west of Kozhikode city; Naduvattam lies Four km North of Beypore and Two Km East of Marad Beach. Payyanakkal and Kappakkal are adjacent fishing hamlets lay North of Marad Beach. Panniyamkara is four km North-West of Naduvattam.

There were many *Kavus* (local shrines) in the Naduvattam Amsom in Beypore. These Kavus had their internal ritualistic relations with each other. The issue and taking of *Kalasam* (the pot with holy water) to sanctify the precincts of one or the other Kavu on auspicious occasions was the rationale behind this closely tied-up network. The narrow footpaths criss-crossing at the western part of Beypore connected these local shrines and headed towards the beach. This geographical peculiarity testifies to the internal relations among the kavus. The Karimakan *Kavu* of Beypore had an important ritualistic position in the kavu network of the area because the Kalasam to other kavus was taken from this shrine. There were Thiyya Shrines and Nair Shrines here. The Nair shrines do not have to take Kalasam from the Karimakan Kavu because they had permanent Namboodiri priests to offer *pooja* (worship). But in the Thiyya shrines, since there were no Namboodiris, they had to take holy water from the Karimakan kavu to sanctify their shrines and its premises. And the *Kalasam* was taken by a procession of the devotees. Such Kalasam and other processions of religious nature had often created law and order issues in and around Beypore. This point we will take later.

The Arayas of Marad Beach had their worshiping centre at the *Sree Kurumba Bhagavathi Temple*[7]. This shrine, directly supervised by the Arayas, was also known as *Vettakkorumakan Kavu*. This shrine had some relations with the other Kavus in Beypore. This signified the ritualistic relations between the

fishers and the people dwelling in the east. Among the people of the east, the Thiyyas maintained cordial relations with the fisher population. Majority of the little shrines of Beypore, belonged to the Thiyyas. Local lore establishes a certain kind of relation between the Sreekurumba Kavu and the Karimakan Kavu. It is said that the Vettakkorumakan at the Sreekurumba Kavu was taken from the *sakthi* (power) of the deity of karimakan kavu[8] . The Araya believed that their fore fathers who were arrested by the British police on the charge of drunkenness were liberated from the jail breaking the chains as a result of the blessings of the deity at Karimakan Kavu[9] And this deity was known as *chain breaker* (*Changala Poliyan*)[10]. The Arayas still offer a day's *Vilakku* (lamp lighting) during the festival at this shrine as a token of gratitude[11]. Thus, the Arayas had developed a strong bond with these popular worship centers of the area[12]. In some of the Kavus the Araya fishers had certain rights (avakasams). The 'Kavu' network thus explained had a peculiar pattern. The Nair shrines and the Thiyya shrines had functioned there with internal relations among themselves. The devotees to these shrines belonged to all sections within the *Hindu* religion. At a certain point of time, these sections like Nair, Thiyya and Araya were horizontally incorporated to constitute a *Hindu* population based on this Kavus. In this process some earlier taboos on the Arayas were removed[13]. The controversies over the Kalasam processions and the burial ground disputes had contributed for the easy consolidation of these sections in the Hindu fold. The procession issues and burial ground disputes underscore a developing 'Muslim' community consciousness in the locality as well, to which the Puthu-Islam fishers might have aligned a bit later.

In 1936 and 1954 there were some incidents at Naduvattam

in Beypore and they were precisely connected with the *Kalasam* processions. In 1936, there was an inter-community dispute at Naduvattam, on the issue of passing of a *kalasam* procession by the Naduvattam Mosque[14]. This issue fanned communal tendencies and tension and it prevailed for about two months. This procession issue was amply aided by another controversy over 'the Muslim burial in a Hindu majority area'. This issue started in 1934 and remained unresolved in the locality up to 1938[15]. The Beypore Panchayath Board President submitted a request to the collector in 1936 stating that Muslim burial could be had either at Marad Mosque or the Beypore Mosque. 'If it is difficult for the Muslims', he continued, 'arrangement for burial shall be made at the seashore'[16]. The Muslims did not agree with this proposal perhaps because they did not want themselves to bury their dead in a Pudu-Islam area. A nine-member committee, consisting of six Hindus including the president, two Muslims and one Christian was set up to find out a suitable place for the burial ground. But this committee got divided on a Muslim-non-Muslim line when it met to find a solution for the question[17]. However, the issue was protracted up to 1st April 1938 to reach at a conclusion that permission was given to use a portion east of the Naduvattam Mosque as the burial ground of Muslims[18]. It was true that the background of the procession issue of 1936 was set by this burial ground dispute.

Similarly, the Naduvattam incident of 1954 that lead to police firing and death of two persons also was one that developed around the dispute over a *Kalasam* procession[19]. The procession was from Karimakan kavu heading to Thaliyadath Kavu by Naduvattam Mosque. The relevance of these antecedents of 1936 and 1954 was that those incidents not only proved as causative factors for the communalisation of

the local society in the period of happening, but it continued to function as a catalyst for communalisation in the succeeding decades also. The event of 1954 is still present in the memory of many. For instance, the names of Narimukkil Ahmedkutty and Thambi Muthalali, the persons who were considered as the protagonists of the Naduvattam incidents of 1954 and represented the Muslim and Hindu sections respectively. Either of them appeared as villain or as hero in the current narratives of the said incident according to the interest of the narrator[20]. All the narratives on this event serve one function or the other[21]. The narratives with suspense and climax well threaded by a plot appeared to be a *text* that could be *contextualised* accordingly. This *text* is a ready-made form of knowledge that passes from generation to generation. Such incidents as these can survive as memory even after a long time span. The prevention of the marriage procession at Kallayi[22] (1954) and the *Kavadi*[23] (1954) procession at Payyanakkal near Kappakkal beach were also present in the memory of the people of Marad. During the same year Panniyamkara became the scene of communal tension following the obstruction of a marriage procession before the Mosque there; in this issue, 15 people including Narimukkil Ahmedkutty were punished[24].

In 1955 there was a burial ground dispute between Hindus and Muslims at Kappakkal[25]. This dispute however, had a direct bearing on the coastal people. The problems started when Kozhikode Municipality gave permission to the Hindus to use a land adjacent to a *Srambi* (small Muslim prayer house) for burial purpose and it was resented by the Muslims. The petition of the Muslims warned that, "there is great resentment among Muslims against the decision of the Municipality and consequently the relation between Hindus and

Muslims is strained…But if the burial has begun it is apprehended that it may lead to some undesirable incident and it will utterly jeopardise the Hindu-Muslim Unity"[26]. This case took five years to reach at a settlement. In the course of the incidents described above, the community identities are merged with the respective Meta religious identities - The Araya with Hindus and Pudu-Islam with the Muslims. The metamorphosis of this community identity into communal may be explained against the technological modernization of Kerala Fishery.

Modernization of the fishery sector of Kerala had started in the year 1953 with the introduction of the Indo-Norwegian Project (INP) at three fishing villages namely Neendakara, Puthanthura and Sakthikulangara. INP was intended to introduce the Kerala fishermen to modern fishing technologies and practices, which include the mechanized large and medium size fishing vessels and new varieties of fishing-gears. It also aimed at rebuilding of the village communities on the coast with the help of community development programmes. Through INP the fishing technologies of the temperate countries were introduced into the tropical climate of Kerala. Since 1962, in its second phase, INP was extended to other parts of Kerala.

This phase concentrated on the design of more effective crafts and fishing gears with mechanical propulsion. In this context, we should see the nature of the State appropriation of people into its mechanization process. There was exclusion, perhaps unintentional, of Puthu-Islams from being trained in the Fishermen Training Course (FTC). That is, in the early Sixties, when the government began to train fisherman in mechanized fishing, they selected those who have modern education, and not those who have knowledge in

traditional fishing[27]. Further, when the state began to distribute modern technology, those who had FTC certificate was only considered as eligible. These interventions pushed the fisherman of Puthu-Islam sect out of the training programme as well as from receiving the state benefits. As a result, the Arayas turned out to be the recipient of both training as well as the support from state-led mechanization. This was ostensibly made them advantageous over the Puthu-Islams economically. Arayas made best use of these facilities and opportunities to raise local capital as well.

The affluence of the Arayas as a result of mechanization is foundational in the establishment of the Marad *Araya Samajam* (AS) in 1965, an umbrella organization of Arayas. Simultaneously there was another development going on. Under the banner of the AS, other castes engaged in fishing except Puthu-Islam, were organized as a single group erasing their internal hierarchies[28]. Moreover, the members of the AS even began to undermine the lineage divisions and hierarchy within a caste. That is, there was a caste-restructuring process going on and they were transforming themselves as a new community as distinct from that formed during the colonial period. This newly formed community identity had been placed *vis a vis* the Puthu-Islam and their ways of social organisation[29]. This community was within the frontier of the already developed 'Hindu' identity. They had established connection with Rashtirya Swayam Sevak Sangh (RSS), which had been a strong presence in Beypore since the Naduvattam incident of 1954, and later with *Hindu Aikyavedi* and Bharatiya Janata Party (BJP). Interestingly, this period coincided with the boom in export of prawn, other high-valued fish species and fish products[30]. In the 1960's and early 1970's State provided subsidies to purchase machines and other new

accessories that resulted in making the mechanized fishing sector the dominant and powerful over the traditional sector. This opportunity was exploited by the Arayas and they become economically advantageous. With this, the AS emerged as a wealthy organisation with the economic contributions from each fishing boat owned by the Arayas. AS redistributed this wealth among the Arayas to meet their various economic demands.

Now we look into what was happening to the Puthu-Islam in the middle of these developments. The Puthu-Islam fishers at this time were organised under the Mahallu Co-ordination Committee, popularly known as Mahallu Committee (MC) and they cherished a notion of community at the normative level. But at the same time, till the second half of the 20th century, they considered themselves as distinct from the Mappilas of the inland/East[31]. Till 1950 the Arayas and Puthu-Islam were following traditional fishing practice. While the introduction of new technologies changed the lot of the Arayas, the illiterate Puthu-Islam had to continue with their traditional modalities of fishing. By the mid 1970s, the opportunities at Middle East and its exploitation by men belong to Puthu-Islam opened up new possibilities for financial investments at Marad. The money accumulated by the gulf migrants and its investment for requiring new technologies began to restructure the power equations within localities like Marad. That is, through the new investments, the new generation of the Puthu-Islam tried to compensate their historical lag in appropriating new developments and their economic status. By the late 1970s they began to motorize their country crafts and helped their brethren to shift to new technologies. Later the affluent among the Puthu-Islam began to establish fishing syndicates. For example, the first such 'company'

formed at Marad was by a Gulf-returnee, and it was called Nashath-Safeenath Company. Soon the young new-rich, because of their acceptance among their community, appropriated the key-positions of the MC at Marad Beach by replacing the elders. Thereafter, MC too, like AS, extended financial aid to fishermen who were a member of the Mahallu of Marad. This resulted in constituting, in practice, the financing neo-rich and the MC identical. That is, they now have the image of moneylenders. Further, the dependence of the ordinary fisherman on the financial aid of the new-rich and the MC made them subjects of the latter. This dependency of the fisherman (or bringing them into the fold of Mahallu), in a sense, erased subtle internal divisions and differences existed among the Puthu-Islam and lead to what we call 'community formation'. The perennial indebtedness of the fish-workers also constituted them permanent clients of the money lending individuals and MC. This clientèle relationship adhered the ordinary fishermen to the MC, which really is a religious institution, and cemented their identity as Islam. The identity of Islam, then in turn, concealed the internal difference among the members of the Mahallu of Marad.

Meanwhile, by late 1970s itself, the MC underwent a transformation with respect to its functions. I have already mentioned the new image of moneylender. Beyond that, one could see the MC venturing to reform the ritual practices within it. For example, there were discussions to stop practising rituals like offering money, observing *rathib* and *mouleed* (prayer songs), and participating in the ritual celebrations of other communities. Such discussions should be read as a part of bringing the Puthu-Islam into the pan-Islamic ideals. By this time, the Muslims from outside the coast had begun entering into marriage relation with Puthu-Islam, which was not

there earlier[32]. This further linked the Puthu-Islam with the lateral Islamic identity on the one hand and with political organization like Indian Union Muslim League, on the other. What I have been arguing is that, critical in this new trend were the presence of the Gulf migrants and their overseas experiences and their inter-linkage with the developments outside their lived-world. Perhaps, it was their space that later pan-Islamic fundamentalists like National Development Front (NDF) occupied in Marad.

These developments, in its course, had made breaks in many of the joint practices including fishing. Earlier the fishermen, irrespective of their caste/religious differences, propitiated divinities of all sects to ward off the uncertainty of fishing in deep sea. For example, they used to put offerings to temples as well as used to conduct *mouleed* ceremonies. For the offerings to the temples, each boat collected a sum from the members of the crew. Likewise is the case of conducting *mouleed*. After the modernisation, and in the backdrop of the developments discussed, these traditional ceremonies got new meanings. First it came in the form of unrest, that, the Araya complaint that while contributing to the *hindu* temples, the Puthu-Islam fishers' contribution comes proportionately less comparing to their own. Meanwhile, the Puthu-Islam said that contributing to worship Hindu divinities is a kind of worshipping devils. Moreover, the *mouleed* ceremony was seen by the Arayas as an attempt for conversion. The songs describing the life and history of the prophet Muhammed and the items of subsequent feast like beef and *pathiri* were seen with doubt. The Araya gradually abstained from these ceremonies and decided to restrict their contributions to the temples only. These developments culminated in changing one of the most important features of work-organisation along the

coast, i.e., the inter-community joint fishing. This, I should argue, must be read as a step near to the building up of the communal interests into a communal conflict. First it came in the form of minor conflicts over the issue of boat parking on the beach. In December1974 there were physical conflagrations over the parking issue[33]. In 1982 and 1983 there were disputes over the burial in the Marad Jumua't Mosque[34]. The Arayas objected to the burial on the ground that their drinking water would be polluted. Then in August 1984 such skirmishes turned to an open clash on the shore on the issue of a collision of boats in the sea[35].

By the beginning of the 1990s, there began to surface effects of the state-sponsored neo-liberal policies. In 1991, the proclamation of the policy on deep sea fishing facilitated the presence of big factory trawlers owned by Multinational Corporations in Indian waters. The trawling badly affected the sea bed of India and it adversely affected the fish-wealth. Therefore, the fisherman from India Sea, including Marad, began to protest. The fishermen working with motorised crafts criticised the trawlers, while the trawler-labourers criticised the big factory-trawlers of Multinationals. The catch of the fish varieties like Seer fish, Mackerel, Squid, Sardine etc., decreased considerably. During the same period, the European Economic Union imposed sanction on the Indian fish export stating that they are unhygienic. In 1997, a similar sanction was imposed on the sea-products by United States as well. Due to these, the export opportunities of the local fishermen became bleak. As the sea became dry, the fishermen began to allege that their newly created immediate enemy is responsible for the situation. That is, at Marad, the Puthu-Islam complaint that the Arayas are responsible for these, and the Arayas *vice versa*.

A few other developments in 1990s too need attention. The price of essential commodities for fishing, including Diesel and Kerosene, increased tremendously. Also, state stopped supplying such products on subsidized prices.[36] It forced the fishermen to resort to black-market, which meant there doubled the operational expenses. The technology, let it be *chundan Vallam Purse-Seine* combination as in the case of the Puthu-Islams or the mechanised trawling as pursued by the Arayas, the fishing expenses shoot-up. This eventually made the fishers the clients of either Mahallu Committee or Araya Samajam. And these organisations maintained hegemony over the fishermen of Marad. Pierre Bourdieu discusses the usurers/moneylenders exerting a hegemonic control over their clients. In a situation where the class consciousness is in an undeveloped or fractured stage, this hegemony could easily be exerted. Not only this, but this is better understood as an economic protection provided by one's own community. This is particularly important in the background of a developing overseas market for fish and in a condition of depleting resources. This inverse relation between the market demand and the fish resource triggered a competition of unusual nature in the sea. The community emerged as the platform for this competition. The skirmishes taking place in the beach testifies to regimentation process from within the communities on this line[37]. Very soon it got integrated with the overall communalization of Indian society. The demolition of Babri Masjid had its effects on Marad. The Puthu-Islam youths who were caught in these contradictions began to rally behind new outfits like Islamic Sevak Sangh (ISS), its later political incarnation People's Democratic Party (PDP), and NDF. The Araya Samajam, the organization of the Arayas of Marad, on the other hand, strengthened their association with RSS and

BJP. Both parties not only injected communal hatred among their fellow being, but also stockpiled weapons for use in an impending attack. The beach, worshiping centres, and homes everywhere they kept arms for their fellow-men. The accidental conflicts of 1980's became planned attacks since the 1990's. The ultra-communal outfits, taking advantage of these developments anchored themselves in Marad and successfully led propaganda to distance and liquidate the *other*.

Above discussed is the context in which the two communal carnages took place in Marad. The competitions and conflicts over the spaces, both urban or rural, emanating in the pre-independence and post-independence period manifested in the from of procession issues and burial ground disputes. In the case of Marad, such issues discussed above were potential factors in linking the fishers of either section with the Meta religious identities. The entry of capitalism, in the form of technology and market, did not sufficiently transform the labour forms and relations. The ambiguity resulting from this fractured development of capitalism provide for the climate for the fractured development of a class identity. The neo-liberal policies worsened the situation by facilitating the fish wealth exploitation by the multinational companies on the one hand and systematic reduction of state subsidies and welfare assistance to this marginalised people on the other. This emanated social contradictions and tensions. The instant solutions are sought in re-building the residual solidarities that are more tangible to the subjective world. It was at this juncture that the AS and MC emerged as institutions who supply free loans. The development of communalism in the overall Indian context not only reinforced but gave the much needed justification for this project. Each community positioned themselves as an antagonistic other *vis a vis* the rest.

Thus, the community identity became the reigning notion regarding one's existence. Hence it is natural to have community/communal discourses and mobilisations becoming the standard form of ideology and praxis in such a society where one could see the fusion of communal fight with the fight for existence.

End Note

1. There are pure community histories and colonial ethnographies that take the existence of a community for granted. See for example, Rajendran (1974), Miller (1976), Fuller (1976), and other colonial ethnographies. George Mathew (1989) assumes that the competition among the different communities had led to the formation of a secular Kerala.
2. M.Muralidharan,"Hindu Community formation in Kerala: Processes and Structures under Colonial Modernity" in *South Indian Studies* 2, July – December, 1996, pp.234-259.
3. P.P. Abdul Razak, "Colonialism and Community Formation in Malabar: A Study of Muslims of Malabar", Unpublished PhD Dissertation, Department of History, University of Calicut, 2007.
4. Dilip M. Menon, "Becoming 'Hindu' and 'Muslim': Identity and Conflict in Malabar, 1900-1936", Centre for Development Studies, Thiruvananthapuram, 1994.
5. AJSSL had submitted a memorandum on 22nd November 1937 in which they demanded the reduction of the price of the salt; provision of the free fishing right to the river fishers of Korappuzha; opening up of new schools along the west coast; the continuance of the Fisheries Training Institute in Calicut; and the inclusion of the fishermen among the scheduled castes. They never use the 'Araya community' anywhere in the memorial, See Development Department M.S. Series G. O. No. 2544, dated 17.10.1939, Kozhikode Regional Archives (KRA).

6. These discourses - controversies over conversion, disputes over music before worshipping centres and burial ground disputes – were seen all around Kerala in that period.
7. The suffix 'Temple' to Sree Kurumba may be a modern substitute for *Kavu*.
8. T. Sreedharan(54), Marad, fisherman, interviewed on 10.1.2009.
9. A. Prabhakaran(60), Marad, interview on 25.12.2008.
10. T. Sreedharan, Marad.
11. A. Prabhakaran, Marad.
12. Among the Arayas, there was a belief that it was they who got the idol of Karimakan Kavu from the sea. A.Prabhakaran, Marad.
13. A. Prabhakaran, Marad.
14. D. R, No.3799/36 dated, 21.5.1936, KRA.
15. R.Dis.No. 5582/36 dated 1.4.1938, KRA.
16. Letter from Beypore Panchayath Board President to the Collector of Malabar dated 24.11.1936. in *Ibid.*
17. The Proceedings of the Meeting of the Beypore Panchayath Board held on 21-12-1936, in *Ibid.*
18. Order of the Collector in *Ibid.*
19. *Mathrubhoomi* Daily, 29th March, 1954.
20. Periyambra Sreedharan(75), Beypore, interview conducted on 28.12.2008. Also see M.Balakrishnan, "'54 le Naduvattam Sambhavam Thamaskarikkapedunna Yadharthyangal", *Kesari* Weekly, 5th November 2006; P.Vasu(62), Beypore Beach, interview on 25.12.2008; Alappatt Bhaskaran(63), Marad, Member, CPM, Interview on 25.12.2008.
21. "…there are strong possibilities that any narration of collective violence may be subjective, presenting a jaundiced view of the whole truth. Nevertheless, it is the current of the future potential of such a narrative as a weapon in the struggle for power, which makes it an interesting subject of study", Riaz Ahmed, "Gujarat Violence: Meaning and implications",

EPW commentary, May 18, 2002.

22. A marriage procession from Puthiyara to Panniyankara was prevented in 1954 from proceeding by the Kallayi Mosque and one Koyatti was arrested, *Mathrubhoomi* Daily, dated 10th May, 1954.
23. A case of preventing a *Kavadi* procession at the Payyanackal Beach and assaulting the members of the procession on March 15th came before the First Class Magistrate, Calicut on May 15th 1954, *Mathrubhoomi* Daily, dated 16th May, 1954.
24. *Mathrubhoomi* Daily, dated 19th August 1955. The names of the punished, P. Ibrahim, V.P.Kunhappu, K.Muhammed Kutty, P. Veeran Koya, P. Kuncheedutty, K.P.Saidali, Aboobacker, P. Moideen Koya, P.P.Veeran Koya, K. KunchiKoya, N. Koyassan, K.T.Muhammed, A.V. Moideen Koya Haji, Narimukkil Ahmed Kutty, N.C. Abdu Rahman.
25. See the file, R.Dis-18684/59 – dated, 30.3.1961,KRA.
26. Petition of the Muslims to the Collector of Kozhikode in the file, *Ibid.*
27. To get training, a minimum qualification was fixed. The fishermen who completed the 5th standard were given training. There was an apprehension among the political activists that this criterion would negatively affect the Pudu-Islam section of fishers, Proceedings of Kerala Legislative Assembly (PKLA), 1st session, 22nd January, 1963, Vol.XVI, No. 11, *326 (14), p.932.
28. Further, Mukkuva, Mokaya, Araya, Vala, Nulaya etc. were jointly referred to as Dheevara through a Government Order in 1961 . For administrative purposes, these groups were clubbed into one—the dheevaras— giving them the Other Backward Community status (OBC) because of their social and educational backwardness.
29. Arayachantakath Kesavan, a leading Araya of Marad, while explaining the establishment of AS says that 'when I returned from Kochi I found a structure there and when

enquired I came to know that that is the Madrassa. Then we thought that we also should have something like that'. Satyakam Joshi, while discussing the communalisation among the tribals of Dang District of Gujarat, says that the christianisation of the tribals initiated a counter 'church' like movement, Swaminarayan sect, among them to resist it. It shows that drawing the *model* from the *enemy other* is an accepted norm in communalisation. See "Tribals Missionaries and Sadhus Understanding Violence in the Dangs", *EPW* Special Articles, September 11, 1999.

30. "All round efforts must be made to boost our export trade in fish and fish products to the maximum extent in view of the imperative need for foreign exchange. The U.S. market can be fully exploited by exporting more and more prawns. Dried prawns were in great demand in Burma and salted fish in Ceylon, the increasing demand for fish meal in Germany and Netherlands has to be met", *An Economic Review*, Kerala, *(ERK-)* 1962, Thiruvananthapuram, 1963, p.32.
31. P.R.G. Mathur, *The Mappila Fisherfolk of Kerala A Study in inter-relationship between Habitat, Technology, Economy, Society and Culture,* Kerala Historical Society, Trivandrum, 1977,p.2.
32. Interview with the fishermen of Ottummal Beach, Parappanangadi, 25.10.2003.
33. T. Sreerekha, "Social Conflict in Beypore: A Study of Certain Incidents Between 1950-1985", Unpublished MA Dissertation, Department of History, University of Calicut, 2008, pp.28-30.
34. A. Kesavan (78), former fisherman, interview on 10.1.2009.
35. Alappatt Bhaskaran(63), Marad, Interview on 25.12.2008
36. For example the state reduced Kerosene permit to fishermen from 1000 litters to 350 litters.
37. It is said that it was after the physical conflagrations between the Araya and Puthu-Islam fishers in 1974 that the practice of fixing flags of distinct colours - Green for Puthu-Islam and

Yellow for Araya - on fishing vessels started at Marad. T. Sreerekha, *Op Cit.* p.28.

References

- Fuller, C.J., *The Nayars Today,* Cambridge University Press, London,1976
- Mathew, George, *Communal Road to a Secular Kerala,* concept publishing company, New Delhi, 1989.
- Miller, Roland E., *Mappila Muslims of Kerala A Study in Islamic Trends,* Orient Longman, Madras, 1976.
- Rajendran, G., *The Ezhava Community and Kerala Politics,* the Kerala Academy of Political Science, Trivandrum, 1974.

Acknowledgement

I am extremely thankful to my supervisor Prof. (Dr) K.N. Ganesh for the enduring encouragement during my doctoral research on the communal formations in Malabar Fishery. Dr. Dinesan Vadakkiniyil read and commented on the earlier draft, Abhilash M made suggestions and typographic corrections in the text, just prior to its submission. Thank you all.

Counter Voices to the Early British State: Unni Mootta Mooppan and Chemban Pokker, the Primitive Rebels from South Malabar

■ **Mujeebu Rehman. M.P**

> *"The bandit is always the hero, the defender, the avenger of the people, the irreconcilable enemy of every state, social or civil regime, the fighter in the life and death against the civilization of state, aristocracy, bureaucracy and clergy"*
>
> \- Bakunin

Malabar, in the late eighteenth century, was indeed the domain of the violent responses from the part of the indigenous people or rebels, especially some local rulers and Mappila chiefs. As shrewd warriors, the Mappilas remained defiant towards external forces, whether it was Mysoreans or the British. Those rebellions led by the Mappila rebels along with other sections of people who shared such feelings, were characterized by the British as 'Moplah disturbances', and many records such as *Diaries* and *Letters* that belong to the close of 18th century and beginning of 19th century widely addressed the problem of rebellion. Those revolts in southern districts, according to Walter Ewer's [a former member of

the Court of Directors] descriptions had practically eliminated the Company's government in those parts. To a wider area including from Tanur to Chavakkad, the road from Calicut to Cochin upward 30 miles, the general feeling was that, there was no government than in the deserts of Saudi Arabia.[1]

The agricultural class of Mappilas was staunch contenders of the British state and its policies and had pursued direct and indirect forms of resistance, and because of which they were referred to as 'outrageous', and 'ruffians' by the British. The perceptions of the Joint Commissioners on the Mappilas are found recorded in this way, that "…they never would voluntarily or quietly submit to pay the revenue..."[2] It means that the Moopans, the erstwhile revenue administrators under Tipu Sultan refused to pay the revenue and had obstructed the British from collecting the revenue. The most dangerous of this genre of rebels, according to British, were Elampilasseri Unni Mootta Moopan and Chemban Pokker, whose resistance haunted the British in the initial phase of the establishment of colonial state.

Generally, the historians of modern Kerala neglected such a heroic phase of anti colonial struggles partly because of their predilections or by the conceptual barriers[3]. In the conventional sense, the 'disturbances' of a microscopic minority didn't deserve any sort of scholarly attention. May be because, it lacked any organizational structure, ideological plane or popular base. The present paper seeks to explore the nature of the resistance against the colonial state led by the Mappila chiefs, especially the two rebels as the torch-bearers of anti- British struggles. And it is also intended to make an examination on the Hobsbawmian concept of 'Primitive rebels' with reference to these Mappila rebels.

As the British maintained, the early responses to the

British state were not at all isolated incidents. Rather, those were having a wider link connecting the Pazhassi's forest hide out in the north through South Malabar to the abode of Tamil rebels with an ideology of resistance. As the records reveal, there were at least half a dozen of prominent Mappila chieftains such as Attan Gurukkal[4], Chemban Pokker, Elampilasseri Unni Mootta, Hydros Kutty and Unni Avaran. Unni Mootta in the area from Manjeri to Nilambur, Chemban Pokker from Malappuram to Tirurangadi and Hydros kutty[5] in Ponnani resisted the British. Mannarkkad, Thamarasseri, Pulavayi, Vettatunad, Cheranad and Eranad were important centres of their activities. The mistaken notions prevalent in regard to ownership in the land appears to have been to a large extent at the bottom of these disturbances, which assumed the aspect of fraction fights for supremacy between Hindus and Muhammedans[6]. These rebels created chaos and confusion in the British circles.

It is quite sure that unrecorded or lesser known rebels also had fought against the colonial state independently or in collaboration with those 'master rebels'. The rebel leaders under consideration of this paper, Elampilasseri Unni Mootta Mooppan and Chemban Pokker, deserve special focus due to various reasons. The most striking aspect of their career indeed is the invariably formidable stance they took with regard to the exploitative British state. Chemban Pokker belonged to Chernad taluk,[7] though he shifted to comparatively dangerous zones in order to materialise his operations. According to C.K. Kareem, Unni Mootta Mooppan belonged to Elampilasseri near Cherpulassery, which was a village in modern Ottappalam taluk of Palakkad district[8]. We have ample references to the alliance of these two leaders along with their comrades literally created headache to the British.

The Company was alarmed by the new developments and became very much concerned over the defiant nature of the Mappilas in South Malabar. The Joint Commissioners' Report depicted the Mappila rebels as 'bands of public robbers, some of whom were powerful to defy the British efforts to reduce the power of Tippoo, pretending to submit to his authority or even undertake his service, they were still capable of letting loose their retainers to plunder the Sultan's own free-booters who for their haunts and Unni Mootta Mooppa, who is described by Capt. Bowls (during his command at Angaryppar, the capital of Velatre [Valluvanad] in a letter of Dec.1792), as 'an open avowed robber'. 'He was having several places of residence in different parts of the country, with his principal strongholds in the jungles, fortified with loop holes and with a dike'[9].

According to an account on Unni Mootta Mooppan, he had kept with him four head Moopans (or head of the gangs), and 200 armed men, besides many other inferiors who infest the jungles, and pray him tribute, and acknowledging him for their chief, join him when required[10]. The Mappilas of Vellatre [Valluvanad] are depicted in colonial writings as the people of some kind of habits and practices of banditry. The Joint Commissioners write, '…the principals or headmen of this banditti [banditry] having already enriched themselves by way of life, had from about the middle of the year 1792, appeared, from fear of our government, to disband, though they had at the same time secretly retained their followers, who until the arrival of the battalion at Angarypar [Angadippuram] used frequently at night to assemble and commit depredations as usual, after which it was their custom immediately to divide the spoil and to disperse'[11].

One of the typical instances of depicting a rebel as a criminal

and maligning whose character in the following way for which no comparison can be offered. "…it afterwards appeared that the above mentioned Unni Mootta Mooppa was also concerned (as all these 'jungle Mopillas' more or less are) in the nefarious traffic of kidnapping the children, male and females of the Nayars, whom they afterwards conducted to the Sea coast, to be sold to the commanders or super cargos of European vessels of exportation, but more particularly to the French at Mahe, and to the Dutch at Cochin…"[12] In the same paragraph it is stated that the Commissioners were contemplating on to frame and publish certain regulations denouncing punishment by penalties, fines, scourging, against child stealers in the purchase or sale of children for exportation. But the Company feared retaliation from the part of 'jungle' Mappilas as they would lose the emoluments from the business. Maj. Dow's recommendations to avoid such practices was the member of the Commission or the Secretary should set apart two days in a week, to hear all the complaints and all redress and grievances; but owing partly to the extent of powers. This enlightenment of the government shed light to the fact that the rebellions were essentially emerged out of the problems created by the new state and policies.

The immediate causative factor for the breaking out the rebellions or recalcitrance was the British policies. More importantly, by the Company administration, drastic changes were occurred in agrarian relations. Logan in his report writes: "The Bombay authorities and afterwards the Madras authorities recognized janmi as absolute owner of his holding and free to take as big a share of the produce of the soil as he could screw out of the classes beneath him" [cited from Logan Special Commissioner's Report, para, 67]. There was also one rarely appraised fact that was a byproduct of the Mysorean

administration. It was the undisturbed possession of land under Mysoreans for nearly three decades by the Kanamdars, mostly the Mappilas at the time of the Mysoreans, made them independent of the janmis and gave them absolute right over the land they held. But when janmis were placed over their heads, and when janmis began to exact more money under the protection of the company's government the Mappilas of South Malabar started to their life and death struggle to British Government[13].

Apart from which, the role of Mooppans also was remarkable in the outbreak of rebellions. The erstwhile Mysorean administration had appointed a number of Mooppans in Eranad[14]. When the British Company's government decided to install its military establishment in the troubled areas, the Commissioners recommended to appoint Mooppans and other officers under them as Mysoreans did. Thus in Vettattunad and Ponnani one Mooppan each was appointed with 25 mensem and under them 50 armed Mappilas each at Rs. 4 were appointed. At Velattore, 100 armed Mappilas under two Mooppans were also employed on the same pay[15]. But the authority of the Mooppans was limited to the revenue collection and also to help the English officers by appraising the whereabouts of the refractory chieftains and rebels. Apart from the Mooppans there was a well established system of police in the districts, where Mappilas were in a majority[16]. Mooppans could not accept the new rulers, who will dislocate their political clout as well as economic/revenue returns. What they opposed was not the payment of dues, but dues over and above the customary share, as demanded by the English. It was also possible that they were not accepting the right of the English to collect taxes from them[17], the same feeling they previously conveyed to the Mysorean administrators.

It is believed that the fight against the British by the Mappila rebels was started in the year 1792 itself and ended the first phase by 1805[18]. The first revolt was by Unni Mootta Mooppan of Elampulassery *amsom*. He was an influential Mappila chieftain entrusted with the collection of revenues of that *amsom* by Tipu Sultan's officers[19]. Unni Mootta, according to the records, was a seasoned general and a shrewd politician who organized a strong army, built numerous fortified palaces and garrisoned them with his own men. He maintained a large band of soldiers who were trained in the guerilla warfare. According to C. K. Kareem, it was alleged time and again by the English records that Unni Mootta was in continuous correspondence with Tipu Sultan who instigated him to fight against the English and clear them off from the coasts of Malabar. English records claim that a lot of such letters of Tipu were obtained by the English, when they captured the fortified palace of Unni Mootta[20]. The Mysorean army also had experienced the resistance raised by these figures in South Malabar. There is also an opinion that 'significant number of the Moopans, military labour contractors left to their own resources after the collapse of the Mysorean military. They were at the center of a displaced population and a land without claimants, besides being in touch with the vibrant economy of the coast through Mappila head load carriers. A life of arms continued to be attractive as a route for social mobility'[21].

Borrowing the derogatory remarks of the Joint Commissioners, William Logan states that the best known chief of the banditry was Elampilasseri Unni Mootta Moopan, with fortified house in the jungles at a place called, 'Tereangnanor' in the records and who kept a routine of a hundred armed men[22]. Logan continues that he had declined to submit to the

Honourable Company's protection when asked to do so by one of the Company's military officers, unless he were granted a pension, because he said his followers had no means of subsistence *beyond what they could get by robbing their neighbours*[23].

Previously Unni Mootta had close links with Tipu Sultan. The Mappila chiefs Unni Mootta Mooppan, Chemban Pocker and Athan Gurukkal had enhanced their power and influence through their association with Tipu[24]. Under Arshed Beg Khan Unni Mootta was employed as hundred armed men as regular employees. Apart from collection it was their duty to maintain law and order in their area. Mootta enjoyed great privileges and the local people extended support towards him. He had a number of fortified houses in different parts of the district[25]. Unni Mootta had fought with Tipu's army at Travancore and had attacked Munnar. He had fought against British in 1791. However, at last Unni Mootta turned against Tipu in his attempt to maintain local authority and had refused an offer to his estates on pension[26].

Even after the annexation of Malabar by the British, Unni Mootta continued to maintain his armed followers and collected taxes from the people of South Malabar.[27] When Unni Mootta raised claim over his territory, the British didn't concede. British recognized him as their enemy as he had fought against them in third Anglo- Mysore war. Other Mappila rebels whom we mentioned previously also raised such claims over their concerned territories. Mr. Stevens, superintendent of the Southern district, reported that Unni Mootha Moopan was the chief of all Mappila Moopans. He had possessed a fortified house in the jungle, about fourteen miles distant from Cherpulasseri, the seat of the southern superintendency. He, as the British thought, would assist in chastising the other disturbers of the peace but being himself in reality the

secret spring and mover of every disorder.[28] Unni Mootta had raised stiff resistance to Tipu's army and in 1786-87, Arshad Beg was forced to take him with 100 followers.

Unni Mootta had made alliance with two dissident rajas of Malabar, the Prince of Patinhare Kovilakam of Zamorin and the Palakkad raja, Kunji Acchan[29] in his anti- British protests. Some Gowndan *poligars* from Coimbatore, who had rebelled against Tipu, had also joined with Unni Mootta[30]. He had employed several former sepoys of Nawab of Arcot as well as merchants and robbers from the coast. Besides, he had also employed a 'fakir' to read Persian and employed two Brahmins to gather intelligence and beat 'nagara' [*nagada*- the traditional drum] as a symbol of sovereignty. Those 'royal' pretensions- a predilection for Persian over Arabic and the creation of information system arose from the Mysoren incursion[31]. Unni Mootta was a good warrior and a diplomat who conducted a series of guerilla warfare against the British[32].

Since the possibility of the amicable solution was more or less proved to be futile, the British were thinking of an armed attack. The offer of a general pardon to the rebellious Mappilas was treated with neglect especially by Unni Mootha, which again created an atmosphere of war. His army was consisted of exclusive Mappilas, several Carnatic sepoys and he had a habit of correspondence with the power above the ghats [probably the Mysore], who had thousands of his dependents. On May 20, 1792, Maj. Dow ordered to march to Velatiri with all speed to do whatever need to maintain peace after capturing Mootta[33]. As per Maj. Dow's orders, Captain Burchall marched to Unni Moota and after surrounding his fortified place of abode passed almost the entire day in unsuccessfully endeavouring to induce him to come into his camp and return with him to Cherpulasseri. Though fierce battle was

held at until the night, Unni Moota escaped when the "moon was going down"; he retreated with his armed men retreated to jungles. From the palace the British could get a number of letters sent by Tipu requiring Unnimmootta to fight against British[34].

Maj. Dow's recommendations with regard to the repressing future depredations were first, to appoint proper persons of their own tribe in conjunction with the government officers, to collect the revenue from them and secondly, to disarm them, as soon as it can be done with safety to prohibit them from going about armed.[35] Accordingly in Vellattiri two mooppans with 100 were appointed and in Vettathunad one mooppan and 50 men appointed to Company's service[36].

The Joint Commissioners made rebels outlaws and declared an award of Rs.5000 each for Raja of Patinhare Kovilakam, Kunhi Achhan,Unni Mootta Moopan, Chemban Pokker and Athan Gurukkal. It was only after a prolonged fight under Capt. Burchall that the confederation of the rebel forces was defeated. The Zamorin of Patinhare Kovilakom escaped to Travancore with his men when Kunji Achan surrendered to Maj. Ramney, who imprisoned the Raja Raja at Tellicherry fort where he breathed his last[37]. However, the absence of their comrades never disillusioned the rebels.

In the meanwhile, Chemban Pokker and Athan Gurukkal were appointed as *darogas* with the power of hearing and deciding the civil suits of Rs.200 and possessing the power of inflicting corporeal punishment. John Wye later reportedly repented on these two appointments ' two of the most worst and troublesome subjects in the southern division formerly held these offices, Chemban Pokker and Manjeri Athan Gurukkal in Eranad[38]'. As the rebels obstructed collection of revenue, the British changed their suppression to appeasement.

As a result an agreement was signed between Maj. Murray and Unni Mootta on 4th May 1793. Agreement follows as follows: 'agreement between EEIC and Oona Mootta Moopa on the other part, that he (Oona Moota) agrees to become the friend of the Company and to give the country no molestation from this day on forward and it is hereby agreed by Maj. Murray that he shall be considered as a friend. In conformation of this, his estate of Elampulacheri is given to him with a promise of further marks of our favour that he have an appointment under our government on allowance in money in lieu of it, as shall be agreed hereafter'. The agreement was signed near Oorumpurum, on 8th May before Capt. Mac Donald, Lieutenants Stuart and Burr[39].

But he renewed his pretensions to a share of the revenue and began using black mail.[40] The British were compelled to make an interim agreement on 8th May 1794 with Unni Mootha Moopan by Maj. Murray[41] with a view to secure peace to the country in his small district of Elampulasseri by offering him an allowance of Rs.1000/- per annum. But Moosa refused the offer of pension and renewed his claim on revenue as he was not interested to be degraded as merely collector. The British at the same time was not ready to accept him in terms of the Rajas. Mooppan started to gather his men and fortified his strongholds in different places. The British declared him an outlaw and again declared an award of Rs. 3000 for his capture. [Supervisors Diary, June 30, 1794][42]. Consequently, Capt. Mac. Donald had seized and demolished his stronghold on the forest clad hill of Pantallur near Malappuram. It is entered in the supervisors' diary that six other fortified houses were captured and pulled down by the English officers. [Supervisors Diary, June 30, 1794].[43]

In the meanwhile Hydros was captured and sent to Botany

Bay, an island in Australia, where he was sentenced to death. But the revolts continued by Unni Mootta and Athan Gurikkal until 1797, when on the visit of commander General of Bombay to Malabar, the co's officers signed a treaty with Unni Motta, restoring his estate of Elamulassery. Similar agreement was signed with Athan Gurukkal. When the taluk of Eranad was relinquished by the Zamorin Athan Gurukkal was placed at the head of police establishment consisting of 100 men. Later on Unni Mootha Moopan was pardoned and restored to his estate of Elampulasseri. Though he was pardoned the British records speak of his insurgencies in the coming years as well.

But these arrangements didn't last long. Utilising the opportunity of peaceful agreements rebels continued with untiring spirit. They gathered more men and fortified more hide outs. Unni Mootta and Chempan Pokker published a declaration in an Ola to the people of Eranad and Valluvanaad calling them for an open revolt against the British. The Ola contained among many other things the disregard shown by the British against the Mappilas and their partiality towards the reinstated Rajas and janmis as to make them an instrument of the suppression of the Mappilas. In the meanwhile British had to face challenges from Pazhassi Raja. Unni Mootta, Pokker, Gurukkal etc. had supported him. They were fighting very enthusiastically. From 1800 to 1802, Unni Mootta and other rebels helped Pazhassi successfully to resist English. But in 1802 Unni Mootta was shot dead along with other rebels in an attack on fortified house at Kaliparkil by Capt. Watson's *kolkars*.[44] It is reported that Pazhassi Raja embraced Unni Mootta 'shedding bitter tears at the loss of his strongest ally in the fight against the English'[45].

Another rebel leader and comrade-in-arms of Mooppan

was Chemban Poker, from the influential Chemban household in the Tirurangadi region. [According to popular tradition Chembans were businessmen in copper, *Chempu* while Irumpans, another such family did business in iron, or *Irumpu*]. Chembans' houses are still widespread in the adjoining areas of Munniyur, Olakara, Peruvallur, Koduvaayur and other places. They were traditionally the substantial *paramba* landholders and primarily involved in cash crop cultivation and trade. The important thing to underscore is that they were not a landlord household, instead the land was owned individually. Thus an individual Chemban was a medium land owner who found a living by his surplus produce, to be exchanged in markets or ferries [*Kadavu*]. In the customary land system this process was continued unhindered, as the cultivator paid *pattam* only on rented lands and cash crop farmer paid only the tolls [*chungam*] or dues on the market places [*ayam*]. However by the introduction of the British administration, the taxation meant that he had to pay taxes directly to the government as a certain share of produce which meant eating into the amount that he exchanged in the market place. Majority of such farmers were garden farmers and not plantations n owners and such small owners had to bear the whole burden of the new tax policy. It was Chemban Pokker, remembered as Pokkeruppaappa [grandfather Pokker] by the Chembans, raised a series of stiff resistance against the mighty British state[46].

As mentioned before, in order to avoid further disturbances, Major Dow's proposal of appointing Mappila officials, Chemban Pokker was appointed by the Company as a revenue officer in Shernad[47], but was arrested and imprisoned in Palakkad fort, allegedly on accusations of bribery. But he escaped from the fort and organized 250 armed men around

him when the Southern Superintendent Thomas Baber attacked him. A severe fight occurred in which Baber's army was repulsed. After his position as a local magnate was established, several other smaller Moopans from Shernad and Eranad joined him with six to forty men each.[48] His success encouraged Chemben to make a murder attempt on G. Waddell, the Southern superintendent,[49] while he was proceeding from Angadippuram to Orampuram. In that attempt Pokker was secretly abetted by Athan Gurukkal, who had been in the company's service since 1796 as the head of the police in Eranad[50].

Chemban Pokker and his men took control over the jungles between Kondotty and Kottakkal and created trouble for tax collectors and British forces in the area from Angadippuram to Tirurangadi. He found Urakam hills surrounded by jungles, lay in the passage from Perinthalmanna to Tirurangadi as safer place for him. The taxes collected by the British from surrounding areas were transported via carts to Katchery at Tirurangadi and the Urakam forest provided an ideal location for looting of such carts51. He had also fought against the British in the hills and jungles of Tamarasseri along with Pazhassi's troops[52]. The power and influence asserted by Pokker is palpable by a fortified house with small field pieces, probably three pounders, mounted on his house and on top of a shrine. He had also a retinue of 45 men with muskets and swords [Raja of Chirakkal then had only 200 adherents with him]. It is believed that the merchants on the banks of the Calicut and Mahe rivers supplied arms and ammunition to Chemban. He had also sent plam leaf 'Olas' to the people of the locality to remit the revenue to him[53].

In response to the incidence of his attempt to kill Mr. Waddel, the British succeeded in locating Pokker's hide out and

was forced to surrender. Accordingly, he was pardoned on his security for good behaviour, according to a document signed in the Katcheri at Tirurangadi. The document reads, "he shall in future pay his negadie due to the Sircar, and in all matters conduct himself as a peaceable good Kutiyan"[54]. Chempan Pokker was pardoned on security of three persons was allowed to move freely. The sureties were Arikkod Mannad (sic) Kutty, father in law of Chemban Pokker, Karavannil Athan and and Chemmani Moothara Nair [Principal Collector, Malabar correspondence, vol. 2389, pp.26-28.] But Pokker was resorted to violence covertly and an instance of killing of two Nair Kolkars was reported. His reply to which was that he ordered to kill them because of their bad character. However, the British was not satisfied. Though they decided to seek Kondotty Thangal's assistance to combing out Pokker, it was failed. Commissioners directed to forfeit three sureties. Accordingly, Arikkod Mannad Kutty, father in law of Chemban Pokker and many relatives were imprisoned. It is reported that many women relatives of Pokker also were imprisoned. But these actions couldn't bring Pokker to submit before the company55. Chemban Pokker along with his comrades Unni Mootta and Athan Gurukkal were enthusiastically fighting against the British. Though Unni Mootta and Gurukkal were captured and killed, Chemben Pokker was still aligned with Pazhassi Raja. However the Raja could not pursue his battles against the British as he lost many associates at different occasions and lost spirit. Accordingly, in 1805he either committed suicide or was killed by the English officers[56]. Pokker, the faithful associate of the Raja also was fell along with his followers, in the skirmishes with the English troops. Afterwards, the government decides to confiscate the property of erstwhile rebels and to distribute which to the original janmis.

The British also tried to prevent the union of Mappilas with Nayars, who were the most powerful sections of the society[57]. Pokker's grave in Munniyur near Paruthikkad, at Kaliyaat-takkavu area is said to be the place of worship during the time of 'halilakkam' by the later rebels. Normally, the graves of the martyrs and spiritual leaders were sought after for blessings by the later rebels. This fact also tempts us to think that Pokker lost his life in the battle field.

Conclusion

The Mappila rebel chiefs of South Malabar heroically challenged the British government in the initial years of its establishment. They launched a series of struggles from the very beginning itself (1792) and continued up to 1817, marking the early phase of resistance. The struggles were not simply a law and order problem as the British tried to portray, but actually was the response towards the newly introduced reforms in land rights, taxation etc. Those rebels had previously battled against the Mysore rulers, when their authority as local chiefs was questioned. The prominent factor worked out in these struggles was intrusion of an external power in to the territory of the so called Mooppans, local chiefs. Secondly, the chiefs such as Athan Gurukkal spoke the sufferings of the Mappilas but never appealed in religious terms. As Stephen Frederick Dale and K.N.Panikkar to a certain degree propounds, the Islam as an ideological source of revolts should not be left without critical analysis. That is studied in connection with the reductionist position of seeing Islam as an ideological base for every political act of Muslims. In more than one sense this argument replicates the theory of fanaticism or law and order problem in a rather sophisticated manner. It is

significant in this context that rebels such as Unni Mootta and Atthan Gurukkal had opposed creation of a new capital by Tipu Sultan at Feroke[58]. Similarly, Pazhassi revolts were sustained and made extended to the other parts of Malabar by these Mappila rebel leaders and their armed militia. It was proved by the Company's attempt to send special army to Eranad and Chernad to prevent the Mappilas from extending assistance to Pazhassi Raja. These rebels, as Eric Hobsbawm remarked were, 'pre-political people'. What Antonio Gramsci spoke of the south Italian peasants in the 1920's applies to great many groups, especially in the case of Mappila rebels. They are 'in perpetual ferment but as a mass, incapable of providing a centralized expression for their aspirations and their needs'[59]. As in the European context, the early phase of peasant insurgency in South Malabar shared the features of 'pre-historic stage of social agitation'. The Mappila brigands or the bandits, as the British labelled (in tune with the case of peasant rebels of Europe), were the peoples' champions against the foreigners. The banditry as a pre-political phenomenon, is a rather primitive form of organized social protest, perhaps the most primitive, states Hobsbawm[60]. In that sense the Mappila Mooppans and their armed men shared the features of the primitive rebels, and were the pre-political people who inspired the rebels of Malabar or Kerala as a whole in the future and forever, giving way to the political procedure.

End Note

1. Wlater Ewer to Henry Dundas, 17th July, 1797, Home Misc. Vol. 438 (India Office Library and Records, London), pp. 194-95, cited in K. K. N. Kurup, *Modern Kerala Studies in Social and Agrarian Relations,* New Delhi, 1988, p. 63, fn. 6.

2. *Report of a Joint Commission, 1792-93*, [hence forth referred to as *RJC*.], Trivandrum, 2010, para 291, p. 270.
3. For instance, Ranajit Guha states that the elitist-Nationalist historiography had to wait until the emergence of Gandhiji to explain the peasant movements of the colonial period..., See, idem, *Elementary Aspects of Peasant insurgency in Colonial India,* Delhi, 1983(2002), p.4
4. There was also his grandson under the same name Athan Kurikkal considered to be the ring leader of the revolt of 1849; see, *Gazetteers, Malappuram, op.cit.,* p.120.
5. Hydros Kutty is mistaken by Manatthala Hydros kutty Mooppan of Chavakkad, who resisted Tipu and became martyr. But the present Hydros was captured by the British with the help of natives of Ponnani and deported to Botany Bay, Australia; see C. K. Kareem, *Kerala and Her Culture An Introduction,* Trivandrum, 1971, p.19.
6. Logan, *Malabar,* p. 524.
7. Chernad or Shernaad was a taluk in south west Malabar until in 1860 it was merged with Eranad to form a new taluk which retained the latter name. It was one of the 'fanatic taluks' [Eranad, Valluvanad, and Shernad], as declared by the British. See, Conrad Wood, *Moplah Rebellion and its Genesis,* Delhi, 1987, p.19; The villages of this taluk were Tirurangadi and adjoining villages such as Olakara, Mampooram, Trikkandiyur, Kakkad, Kelakkuricchi, Thenhippalam, Putthur, Kodakkad, , Munniyur, Neduva etc. See, Lieutenants Ward and Conner, *A Descriptive Memoir of Malabar,* Trivandrum, 1995 [1906], pp.129-31; K.N. Ganesh, *Locality and Culture in Kerala History The case of Tirurangadi,* University of Calicut, 2010, p.120.
8. C.K. Kareem ed., *Kerala District Gazetteers Palakkad District*, Trivandrum, 1976, p.153]
9. *R. J. C.,* para, 187.
10. *Ibid.*

11. *Ibid.*
12. *Ibid.,* Para, 188.
13. C.K. Kareem Ed., *Kerala District Gazatteers, Malappuram*, [henceforth referred to as *Gazetteers, Malappuram*],Published by Adoor K.K. Ramachandran Nair, State Editor, Kerala State Gazetteers, Trivandrum, 1986, p.103.
14. During the time Mysoreans, they appointed Mooppans with armed forces under them for the purpose of maintaining law and order in each locality. See, *Gazetteers, Malappuram*, *op.cit.,* p.97.
15. *Gazetteers, Malappuram, op.cit.,* p.103
16. *Ibid.,* pp.97-98.
17. K.N.Ganesh, *op.cit.,* p.114
18. P.K. Muhammad Kunhi, *Muslingalum Kerala Samskaar-avum,*(Mal), Thrissur, 1993 repnt, [1982], p.158
19. *Gazetteers, Malappuram, op.cit.,* p.104
20. C. K. Kareem, *Kerala and Her Culture, op.cit.,* p.20
21. Alexander Walker, *Of Bowland Manuscripts, 1792-1810,* MS 13610, National Library of Scotland, cited in Dilip M. Menon, 'Houses by the Sea, State Formation Experiments in Malabar, 1760-1800', *EPW,* July17, 1999, p.2001.
22. William Logan, *Malabar,* Vol.1, Madras, 1951[1887], p.485
23. *Ibid.,*
24. K.N. Panikkar, *Against Lord and State,* Delhi, 1992 (1989), p.55
25. *Gazetteers, Malappuram, op.cit.,* p.104
26. Joint Committee Diary 1794, iii 1158; iv 1243; Supervisor's Diaries, Political 1794, p.136, cited in Dilip M Menon, *op.cit.,*p.2002.
27. K.N. Panikkar, *op.cit.,* p.57
28. *RJC,* Para 287, p. 268.
29. C. K. Kareem, *Kerala and Her Culture, op.cit.,* p.20
30. Logan, *Malabar, op.cit.,*p.496
31. Dilip M Menon, *op.cit.,* p.2002
32. P. K. Muhammed Kunhi, *op.cit.,* p.158

33. Foreign. Misc. S.No. 55, para 213, pp. 261-62, cited in *Gazetteers, Malappuram, op.cit.,* p.105
34. Foreign. Misc. S.No. 55, pp. 284-85, cited in *ibid.*
35. *RJC.,* para, 293, p. 270.
36. *Gazetteers, Malappuram, op.cit.,* p.106
37. *Ibid.,* pp. 106-07.
38. John W. Wye, Report, 1801, p.9, cited in *Ibid.,* p.107
39. William Logan, ed., *A Collection of Treaties Engagements and other papers of importance Relating to British Affairs in Malabar*, Trivandrum, 1998[1879], Part.II, No. ii. LXXVIII, p. 218.
40. Logan, Malabar, p. 501.
41. William Logan, *Treaties*, *op.cit.*
42. *Gazetteers*, Malappuram, *op.cit.,* p.110.
43. *Ibid.*
44. Letter from Capt. Watson, dtd. June 29, 1802, from the Malabar Supervisor's Diary, TN Archives, cited in *Gazetteer*s, *Malappuram, op.cit.,* p. 118.
45. C. K. Kareem, *Kerala and Her Culture, op.cit.,*pp.20-21
46. KN Ganesh, *op.cit.,* pp.114-15.
47. There is also one version of record that Chemban Pokker , a native Shernaad was originally in the British service as a policeman, but later contacted Unni Mootta and became a rebel; See, K.N. Ganesh, *op.cit.,* p115.
48. Dilip Menon, *op.cit.,* p. 2002, cited from Walker MS 136008; Malabar District Report, Secret, 1800,p.158.
49. Secret and Political Department Diaries [SPDD], No. 88, 1800, pp.732-37.
50. Logan, *Malabar, op.cit.,* p. 527.
51. KN Ganesh, *op.cit.,* p.123.
52. K. Rajayyan, *South Indian Rebellion, The First War of Independence, 1800-1801*, Mysore, 1971, p.181
53. Alexander Walker, MS, *op.cit.,* 13613, cited in Dilip M Menon, *op.cit.,* p.2002.
54. William Logan, ed., *Treaties,* No. CCXVI, p.337

55. *Gazetteers, Malappuram, op.cit.,* pp.117-18
56. *Ibid.,*pp.118-19
57. *Ibid.,*p.119
58. Dilip M Menon, *op.cit.,* p.2002
59. University of Manchester

വെജ്/നോൺവെജ്: ആധുനികതയുടെ ഭക്ഷ്യപാകവിധികൾ

Sajeev. P.V

ഭക്ഷണം ഏതുകാലത്തും രാഷ്ട്രീയം സംസാരിച്ചിരുന്നു വെങ്കിലും ഇപ്പോഴാണ് അതു പ്രത്യക്ഷമായി നമ്മുടെ ദൈനംദിന സാമൂഹികജീവിതത്തിൽ ഇടപെട്ടുതുടങ്ങിയത്. പത്തൊൻപതാം നൂറ്റാണ്ട് ഒടുവിലും ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ തുടക്കത്തിലും കേരളത്തിൽ നടന്ന ഭക്ഷണസംബന്ധിയായ ചർച്ചകൾ അനുകരണീയമായ ഒരു മാതൃക എന്ന നിലയിൽ സസ്യഭക്ഷണത്തെ മുന്നോട്ടുവയ്ക്കുന്നതിന്റെ യുക്തികൾ ആരായാനുള്ള ശ്രമമാണ് ഈ കുറിപ്പ്. നവോത്ഥാനത്തിന്റെയും ആധുനികതയുടെയും പരിഷ്കരണവാദപരമായ ഭാഷണങ്ങ ളിൽ പലപ്പോഴും ഭക്ഷണത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയം വിസ്മരിക്കപ്പെ ടുകയാണ് ചെയ്തത്.

കേരളീയ ഭക്ഷണത്തെ മുൻനിർത്തിയുള്ള ചർച്ചകൾ പല പ്പോഴും സദ്യയുടെയും സസ്യഭക്ഷണത്തിന്റെയും അപദാന ങ്ങളായി തീരാറുണ്ട്.വ്യത്യസ്തമായ പാചകവിധികളും രുചി ഭേദങ്ങളും വിഭവങ്ങളും അവതരിപ്പിക്കുന്ന നമ്മുടെ മാധ്യമ ങ്ങൾ തന്നെ ഒപ്പം ഇതിനെയെല്ലാം തള്ളിക്കൊണ്ട് സസ്യഭക്ഷ ണത്തെ സ്തുതിക്കുന്ന ആരോഗ്യപതിപ്പുകളും ഒരേസമയം ഇറക്കുന്നുണ്ട്. സസ്യഭക്ഷണത്തിന്റെ പൂർണ്ണതയായും ആരോ ഗ്യകരമായി സമീകൃതവുമായ ഒന്നായാണ് കേരളത്തിൽ സദ്യ വിലയിരുത്തപ്പെടുന്നത്.[1] 'കേരളീയതയുടെ' സവർണമധ്യവർഗ്ഗ

പ്രതിനിധാനങ്ങളിൽ കഥകളിക്കും വള്ളംകളിക്കുമൊപ്പം സമൃദ്ധമായ വെജിറ്റേറിയൻ സദ്യയും സ്ഥലം പിടിച്ചിട്ടുണ്ട്. പിൽക്കാലത്ത് കേരളദേശീയതയുടെ ആഘോഷമായി മാറിയ ഓണത്തിലും പ്രധാന ആകർഷണമായി സദ്യ പ്രകീർത്തിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്.[2] 1980 കളിൽ കേരളീയരുടെ ഭക്ഷണവിഭവങ്ങളിൽ സദ്യയുടെ സ്ഥാനത്തേക്ക് കടന്നുവന്ന ബിരിയാണിയുടെ (ഒരു വിഭവത്തിൽ പലതരം വിഭവങ്ങൾ ചേർന്ന)കടന്നുവരവിനു ശേഷവും ഉപരി മധ്യവർഗ്ഗ മലയാളിയുടെ അബോധത്തിൽ അവരുടെ പ്രധാനപ്പെട്ട ചടങ്ങുകളുടെ വിശുദ്ധിക്കു ചേർന്ന ഒന്നായി കരുതപ്പെടുന്നത് സസ്യഭക്ഷണപ്രധാനമായ സദ്യ തന്നെയാണ്.[3] വെജിറ്റേറിയൻ സദ്യയും അത്തരം ഭക്ഷണരീതിയും ആദർശവൽക്കരിക്കപ്പെടുന്നതിന്റെയും, അത് ഉയർന്ന സാമൂഹ്യപദവി കൈവരിക്കുന്നതിന്റെയും പിന്നിൽ നമ്മുടെ ആധുനികതയിൽ നടന്ന സാമൂഹ്യരൂപീകരണ പ്രക്രിയകൾക്ക് നിർണ്ണായക പങ്കുണ്ട്.

പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനവും ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ തുടക്കവുമുൾപ്പെടുന്ന ചരിത്രഘട്ടം കേരളത്തിൽ ഒരു കൂട്ടം പുതിയ രുചികളുടെ ആവിർഭാവകാലമാണ്. ഭക്ഷണം മുതൽ ലൈംഗികതയും ദേശീയതയും വരെ കെട്ടുപിണഞ്ഞു കിടക്കുന്ന അതിസങ്കീർണ്ണമായ വ്യവഹാരങ്ങളുടെ രൂപവൽക്കരണം ഈ മണ്ഡലത്തിലാണ് നടക്കുന്നത്. മെക്കാളെയുടെ പ്രസിദ്ധമായ വിദ്യാഭ്യാസമിനുറ്റ്സിലെ taste (അഭിരുചി)ന് (Indian in blood and colour but english in taste) ആ നിലയിൽ വ്യാപകമായ അർത്ഥങ്ങളുണ്ട്. ഭക്ഷണത്തിലേക്ക് മാത്രം വരുമ്പോൾ മലയാളിയുടെ പൊതുഭക്ഷണരീതിയിലേക്കും പൊതു ഭക്ഷണ സ്ഥാപനങ്ങളിലേക്കുമുള്ള യാത്രകൾ സംഘർഷഭരിതമായ ഒന്നായിരുന്നു എന്നു കാണാൻ കഴിയും. ശ്രേണീകരിക്കപ്പെട്ട പരമ്പരാഗതമായ ജാതിവ്യവസ്ഥയും അതനുസരിക്കുന്ന ഭക്ഷണ വ്യവസ്ഥയും ഭോജനശീലങ്ങളും കൊളോണിയൽ ഘട്ടത്തിൽ അടിമുടി പരിവർത്തനവിധേയമാകുന്നു. യൂറോപ്പിലെ വ്യവസായവിപ്ലവത്തിനുശേഷം തെക്കെ ഏഷ്യൻ രാജ്യങ്ങളുടെ ഉപഭോഗത്തിന്റെ ചരിത്രം തന്നെ മാറിപ്പോയത്

സാമൂഹിക ചിന്തകർ ചൂണ്ടികാണിക്കുന്നുണ്ട്[4]. പരമ്പരാഗത ഭക്ഷണ വ്യവസ്ഥയിലേക്കുള്ള പുതിയ വിഭവങ്ങളുടെ കടന്നു വരവ് അനുകൂലവും പ്രതികൂലവുമായ പ്രതികരണങ്ങൾ സമൂഹത്തിൽ അക്കാലത്ത് ഉണ്ടാക്കുന്നു. ആധുനികമായ ഭക്ഷണ വിഭവങ്ങളായി അവയിൽ പലതും സ്ഥാപിക്കപ്പെടുന്നതു തന്നെ ആധുനികതയിൽ പാരമ്പര്യത്തെ പുതിയരീതിയിൽ കണ്ടെടുത്തുകൊണ്ടും വിന്യസിച്ചുകൊണ്ടുമാണ്. തമിഴ്നാട്ടിന്റെ സന്ദർഭത്തിൽ കാപ്പിയുടെ ഉപഭോഗം മുൻനിർത്തി അത്തരമൊരു പഠനം ഏ.ആർ.വെങ്കിടാചലപതി നിർവ്വഹിക്കുന്നുണ്ട്. 17-ാംനൂറ്റാണ്ടിന്റെ തുടക്കം മുതൽ അവിടെ ഉണ്ടായിരുന്ന കാപ്പി 19-ാംനൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനത്തിൽ അവിടെ നിലം തൊടുന്നത് തമിഴിൽ ഉയർന്നുവന്ന മധ്യവർഗ്ഗം അവരുടെ സാംസ്കാരിക ചിഹ്നമായി കാപ്പിയെ കണ്ടെടുക്കുന്നതു മുതലാണ്. പരമ്പരാഗത സമൂഹത്തിൽ നിന്ന് കാപ്പിക്കെതിരായും അതുവരെ അവരുടെ പ്രാതലിലെ പ്രധാന ഇനമായ പഴങ്കഞ്ഞിക്കുവേണ്ടിയുമുള്ള വാദങ്ങൾ ഉയർന്നു വരുന്നത് അദ്ദേഹം വിവരിക്കുന്നുണ്ട്.[5] ചായയെ തൊഴിലാളികളുടെ പാനീയമായും കാപ്പിയെ തമിഴിലെ സവർണ്ണവിഭാഗങ്ങളുടെ പാനീയമായും അടയാളപ്പെടുത്തുന്ന ഒരു പരിണതിയിൽ തമിഴ് മധ്യവർഗ്ഗം എത്തിച്ചേരുന്നു. കേരളത്തിലും സമാനമായ വിവരണങ്ങൾ ലഭ്യമാണ്. ഇവിടെയും കഞ്ഞി സാമാന്യജനങ്ങളുടെ പ്രാതലിലെ മുഖ്യയിനമായിരുന്നു.കാപ്പിയും ചായയും മുഖ്യവിഭവമായി മാറുന്ന ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ തുടക്കത്തിൽ അവയുടെ ദൈനംദിനഉപയോഗത്തെക്കുറിച്ച് പലർക്കും സംശയമുണ്ടായിരുന്നു. പരമ്പരാഗത ആരോഗ്യശാസ്ത്രത്തിന്റെ പദാവലിയിലാണ് അവ വിവരിക്കപ്പെട്ടിരുന്നത്. വൈദ്യരത്നം പി.എസ്.വാര്യരുടെ 1907 ൽ പ്രസിദ്ധീകരിക്കപ്പെട്ട '*ചികിൽസാസംഗ്രഹം*' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ കാപ്പി എന്ന പാനീയം അഗ്നിമാന്ദ്യത്തിന് വിശേഷപ്പെട്ടതും ചായ അഗ്നിമാന്ദ്യം ഉണ്ടാക്കുന്നതുമായി അദ്ദേഹം നിർദ്ദേശിക്കുന്നു. കാപ്പിയും ചായയും തയ്യാറാക്കുന്നത് ആയുർവേദകഷായങ്ങളും

ആസവങ്ങളും തയ്യാറാക്കുന്ന അളവിലും മാത്രയിലുമാണ് വിവരിക്കപ്പെടുന്നത്.[6]. കാപ്പിക്കഷായം, ചായക്കഷായം എന്നീ രീതിയിൽ ആയിരുന്നു 19-ാംനൂറ്റാണ്ടിന്റെ ഒടുവിൽ മിക്കമാസികകളിലും അവ പരാമർശിക്കപ്പെട്ടിരുന്നത്.

ചായയും കാപ്പിയും ലഭിക്കുന്ന ഇടങ്ങളായാണ് കേരളത്തിൽ ആധുനികാർത്ഥത്തിലുള്ള ഹോട്ടലുകൾ രൂപപ്പെടുന്നത്. ആഭ്യന്തരമായി ആവശ്യമായി വന്ന യാത്രകൾ അക്കാലത്തു വർദ്ധിക്കുന്നുണ്ട്. പൊതുമണ്ഡലത്തിലേക്കുള്ള വികാസവും വിലയനവും ആരംഭിക്കുന്നുവെങ്കിലും ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ ചിഹ്നങ്ങൾ ആദ്യകാല ഹോട്ടലുകളിൽ പലതരത്തിൽ വിന്യസിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. അവിടെ നിരത്തിവച്ചിരുന്ന വിഭവങ്ങൾ ഒരേസമയം ജാതിദ്യോതകങ്ങൾ കൂടിയായിരുന്നു. പുട്ട് ഈഴവരുടെ ഹോട്ടലുകളുടെ തിരിച്ചറിയൽ മുദ്ര കൂടിയായിരുന്നു. അവിടെ മേൽജാതിക്കാർ കയറാറില്ല.ബ്രാഹ്മണർക്കുമാത്രമുള്ള ഹോട്ടലുകളിൽ അവരുടെ ഒടുങ്ങാത്ത വൃത്തിബോധം വൃത്തിഹീനമാക്കിതീർക്കുന്നതിനെക്കുറിച്ച് കാണിപ്പയ്യൂർ സ്മരിക്കുന്നുണ്ട്.[7] ഹോട്ടലുകളെ ആധുനികതയുടെയും ആധുനിക പൊതുമണ്ഡലത്തിന്റെയും അടയാളങ്ങളായി വിലയിരുത്തുന്നവർ പലപ്പോഴും ഇവ വിസ്മരിച്ചിട്ടുണ്ട്. ആദ്യകാലത്ത് രൂപപ്പെട്ട ഭക്ഷണവിതരണസ്ഥാപനങ്ങൾ പുലർത്തുന്ന ജാതി അസ്പൃശ്യതയെ പല നിലകളിൽ എതിർത്തുകൊണ്ടുകൂടിയാണ് ആധുനിക ഹോട്ടലുകളിലേക്കുള്ള പരിണാമം കേരളത്തിൽ നടന്നത്[8].സസ്യാഹാരവും സദ്യയുടെ ചിട്ടകളും ഇന്നത്തെ നിലയിൽ സാർവ്വത്രികവൽക്കരിക്കുന്നതിൽ പിൽക്കാലത്ത് ഉഡുപ്പി/ബ്രാഹ്മണാൾ ഹോട്ടലുകളാണ് നിർണ്ണായക പങ്കുവഹിച്ചത്[9].

ആധുനിക മധ്യവർഗമലയാളിസ്വത്വരൂപീകരണ പ്രക്രിയയിൽത്തന്നെ സസ്യഭക്ഷണവും സദ്യയും ഉയർന്ന സാമൂഹിക പദവി കൈവരിച്ചതിന്റെ അടയാളങ്ങളുണ്ട്. ആധുനികതയുടെ പരിഷ്കരണയുക്തി ഭക്ഷണവ്യവഹാരത്തിലും പ്രവർത്തിച്ചിരുന്നു. ആധുനികപൂർവസമൂഹത്തിൽ കേരളത്തിൽ വൈവിധ്യമാർന്ന സസ്യഭക്ഷണവും മത്സ്യമാംസഭക്ഷണവും

SAJEEV. P.V

നിലനിന്നിരുന്നു. ജാതീയമായ അസ്പൃശ്യതകൾക്കുള്ളിലും സമ്പന്നമായ നോൺ ഭക്ഷണങ്ങളുടെ പാരമ്പര്യം കേരളത്തിൽ ഓരോ വിഭാഗത്തിനും ഉണ്ടായിരുന്നു. ബ്രാഹ്മണർമാത്രമായിരുന്നു സസ്യാഹാരികൾ. മറ്റു മേൽജാതിവിഭാഗക്കാർ താരതമ്യേന മാംസഭുക്കുകളായിരുന്നു. കുഞ്ചൻനമ്പ്യാരുടെ തുള്ളൽ കൃതികളിൽ ബ്രാഹ്മണരല്ലാത്ത അവാന്തരവിഭാഗങ്ങളുടെ സദ്യവട്ടങ്ങളുടെ ദീർഘമായ വിവരണങ്ങളുണ്ട്. ബ്രാഹ്മണസദ്യക്ക് സസ്യഭക്ഷണം മാത്രമായിരുന്നെങ്കിൽ നായർസദ്യയിൽ സസ്യേതരവിഭവങ്ങളുമുണ്ടായിരുന്നു. നായന്മാർ നായാട്ടുകാർകൂടി ആയിരുന്നതുകൊണ്ട് കാട്ടുമൃഗങ്ങളുടെ മാംസം അവരുടെ ഭക്ഷണത്തിൽ നിശ്ചയമായും ഉൾപ്പെട്ടിരുന്നു. '*സീതാസ്വയംവര*'ത്തിൽ കാട്ടിലും കടലിലും കായലിലും കുളത്തിലും ഉള്ള സാധനങ്ങൾ അവരുടെ ഭക്ഷ്യവിഭവങ്ങളായി അദ്ദേഹം പറയുന്നുണ്ട് [10]. കോഴിയും പന്നിയും അവയിൽ പെടും. ഈഴവർതൊട്ട് താഴേക്കുള്ള ജാതിശ്രേണികളിൽ മത്സ്യമാംസങ്ങളുടെ വൈവിധ്യം ഏറും.'പൂമാതൈപൊന്നമ്മ' പോലുള്ള നാടൻ പാട്ടുകളിലും അവർണരുടെ മാംസാഹാരത്തിന്റെ വിശദമായ ചിത്രങ്ങളുണ്ട്. മണിപ്രവാളകൃതിയായ *ഉണ്ണുനീലിസന്ദേശ*-ത്തിൽ വിശദമായ സ്ഥലവർണ്ണനക്കൊപ്പം വിൽപനക്കുവെച്ച പലതരം മത്സ്യങ്ങളുടെ വിവരണങ്ങളും ലഭ്യമാണ്[11].

കേരളത്തിലെ മുസ്ലീം/സുറിയാനി ക്രിസ്ത്യൻ വിഭാഗങ്ങൾ നോൺവിഭവങ്ങളുടെ കടുത്ത ആരാധകരായിരുന്നു. മതപരമായ പിന്തുണ ബീഫ്, പോർക്ക് തുടങ്ങിയ വിഭവങ്ങളിൽ അവർക്ക് അനുകൂലമായുണ്ടായിരുന്നു. യൂറോപ്യൻ സാന്നിധ്യം മാംസാഹാരത്തിന് അനുകൂലമായി ഉണ്ടായിരുന്നുവെങ്കിലും ബ്രിട്ടീഷുകാർക്കു മുൻപ് ഗോവധം ഇവിടെ തടയപ്പെട്ടിരുന്നു[12]. മുസ്ലീം /സുറിയാനി ക്രിസ്ത്യാനി വിഭാഗങ്ങൾ മത്സ്യമാംസ ഭക്ഷണങ്ങളുടെ പാചകങ്ങളിൽ ഒരുതരം കുലീനത്വം സൂക്ഷിച്ചതുകൊണ്ട് അവർണ ജനതകളുടെ പാചകരീതിയിൽനിന്നും അവ വ്യത്യസ്തമായി. ഒരേ ഭക്ഷണം കഴിക്കുമ്പോഴും. അവർണരിൽനിന്ന് ഒരകലം അവർ സൂക്ഷിച്ചിരുന്നു.

സുറിയാനി ക്രിസ്ത്യാനികൾ വിദേശപാചകം ബോധപൂർവ്വം അനുകരിക്കുകയും പുറമേ നിന്ന് ശിക്ഷണം നേടുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്[13]. മത്സ്യമാംസ പാചകവിധിയുടെ കുലീനമായ സുറിയാനി ക്രിസ്ത്യൻ രീതികൾ *'സുറിയാനി അടുക്കള'* എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ ലതിക ജോർജ്ജ് ആവേശകരമായി വിവരിക്കുന്നുണ്ട്.

എന്നാൽ ഈ ഭക്ഷണവിഭവങ്ങളൊന്നും ആധുനിക കേരളത്തിന്റെ പ്രതിനിധാനം വഹിച്ചില്ല. പകരം പരമ്പരാഗതവും ബ്രാഹ്മണികവുമായ സദ്യവട്ടത്തിലുള്ള വിഭവങ്ങൾ ഇവയ്ക്കു മേൽ പ്രക്ഷേപിക്കപ്പെടുന്നതാണ് ആധുനികതയിൽ സംഭവിച്ചത്. പാരമ്പര്യത്തെ തകർത്തെറിഞ്ഞ് വന്നതായി വിവരിക്കപ്പെട്ട ആധുനികതയിൽ സാംസ്കാരികമായ മേൽക്കൈ ബ്രാഹ്മണപ്രത്യയശസ്ത്രം ആർജ്ജിച്ചെടുക്കുന്നതാണ് ആധുനികീകരണത്തിലും കേരളത്തിന്റെ ദേശീയവാദവ്യവഹാരത്തിലും പിന്നീട് പ്രകടമായികണ്ടത്. ബഹുഭൂരിപക്ഷമുള്ള മറ്റു ജാതിവിഭാഗങ്ങളുടെയും അവർണരുടെയും ഭക്ഷണരീതികളും ഭക്ഷണവിഭവങ്ങളും ആധുനികതയുടെ യുക്തിക്ക് നിരക്കാത്തതുകൊണ്ട് അവ ഉപേക്ഷിക്കപ്പെടുകയോ പരിഷ്ക്കരിക്കപ്പെടുകയോ ചെയ്തു.

സദ്യയെക്കുറിച്ചുള്ള പഴയ സാഹിത്യവിവരണങ്ങളിൽ ആഘോഷിക്കപ്പെടുന്ന ഒന്നാണ് ബ്രാഹ്മണസദ്യ. അത്തരം വിവരണങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് അശനസാഹിത്യം എന്ന ഒരു വിഭാഗം 1950-കളിൽ നമ്മുടെ സാഹിത്യ ചർച്ചകളിൽ ഇടം പിടിച്ചിരുന്നു[14]. അശനശ്ലോകങ്ങൾ പഴയകാലസാഹിത്യരചനകളിൽ നിന്ന് പി.ഭാസ്കരനുണ്ണിയും സമാഹരിക്കുന്നുണ്ട്[15]. പുരുഷാർത്ഥകൂത്തിലെ ബ്രാഹ്മണരുടെ ഭക്ഷണപ്രിയത്തെ വിമർശിക്കുന്ന 'അശനം' എന്ന ഭാഗം വിശദമായ സദ്യവട്ടങ്ങളുടെ വിവരണമാണ്. അതിൽ വിവരിക്കപ്പെടുന്ന കറിക്കൂട്ടുകൾ പലതും പിൽക്കാല കേരളീയസദ്യകളിൽ പ്രധാനപ്പെട്ടതും ദേശീയമായ സമ്പർക്കങ്ങൾസാധ്യമാകുന്ന ഘട്ടത്തിൽ ഇതരബ്രാഹ്മണ വിഭാഗങ്ങളുടെ വിഭവങ്ങളുമായി കൂട്ടിച്ചേർക്കപ്പെട്ടതുമാണ്. സാമ്പാറും രസവും അങ്ങനെ വന്നതാണ്. അശന

സാഹിത്യത്തിൽ വിവരിക്കപ്പെട്ട കാളൻ, ഓലൻ, ഒഴിച്ചുകറി, പച്ചടി, ഉപ്പേരി, പ്രഥമൻ തുടങ്ങിയ വിഭവങ്ങൾ കുറച്ചുകൂടി കഴിഞ്ഞ് കുഞ്ചൻനമ്പ്യാരുടെ ബ്രാഹ്മണ സദ്യകളിലും ആവർത്തിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. സദ്യകളിലെ പ്രാദേശിക വ്യത്യസ്തതകൾ പിൽക്കാലത്ത് ഏകീകരിക്കപ്പെടുന്നത് ആധുനിക കേരളത്തിന്റെ രൂപീകരണവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് നടക്കുന്ന പ്രക്രിയകൾക്ക് സമാന്തരമായാണ്. വ്യവസ്ഥാപിതമായിത്തീർന്ന ഇന്നത്തെ സദ്യയുടെ ക്രമങ്ങൾ വിശദമായി പ്രതിപാദിക്കുന്ന പാചകസാഹിത്യം തന്നെ ഇപ്പോൾ നിലവിൽ വന്നിട്ടുണ്ട്.

ബ്രാഹ്മണരൊഴികെയുള്ള മേൽജാതി വിഭാഗങ്ങൾ പഴയ കാലത്തു നടത്തിയ സദ്യകളിൽ മത്സ്യമാംസവിഭവങ്ങളെ ഒഴിച്ചു നിർത്തിയിരുന്നില്ല. ഈഴവർ അവരുടെ സദ്യകളിൽ മത്സ്യക്കറികൾ ധാരാളമായി ഉപയോഗിച്ചിരുന്നു. എന്നാൽ സാമൂഹിക പരിഷ്കരണത്തിന്റെ യുക്തി പല അളവുകളിൽ മത്സ്യമാംസങ്ങൾ കഴിച്ചിരുന്ന ഒരു ജനതയെ ആധുനികവൽക്കരിക്കുന്നതിന്റെ ഭാഗമായി ബ്രാഹ്മണവൽക്കരിക്കുകയാണ് ചെയ്തത്. ദളിത് നിരീക്ഷകർ അക്കാര്യം ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നുണ്ട്[16]. മത്സ്യക്കറിക്ക് പകരമായി ഈഴവർക്ക് ഗുരു നിർദ്ദേശിച്ചതാണ് സാമ്പാർ. 1888-ൽ ഗുരു അരുവിപ്പുറത്ത് നടത്തിയ വാവൂട്ടുയോഗം ഈഴവർ ഉൾപ്പെടെയുള്ള അവർണരുടെ ഭക്ഷണശീലത്തെ നവീകരിക്കാനും ഊട്ടാൻ പഠിപ്പിക്കാനും ഉള്ളതായിരുന്നു. ശുദ്ധിയെക്കുറിച്ചുള്ള ബ്രാഹ്മണികസങ്കൽപം അബോധമായി അതിൽ പ്രവർത്തിച്ചിരുന്നു. എസ്.എൻ.ഡി.പി അജണ്ടയിൽ ഭക്ഷണപരിഷ്കരണം അന്ന് മുഖ്യഇനമായിരുന്നു. പ്രദേശിക സന്യാസിസംഘങ്ങൾ ധാരാളമുണ്ടായിരുന്ന വടക്കൻ കേരളത്തിൽ മൽസ്യത്തിന് അസ്പൃശ്യത തെക്കൻ കേരളത്തിലുള്ളവിധം ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. നിരാകരിക്കപ്പെട്ട മത്സ്യക്കറിയുടെ ഓർമ്മ വഹിക്കുന്ന ഒരു കറിയായി വടക്കൻ സദ്യയിൽ തക്കാളിക്കറി ഉൾപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. (ഉള്ളി, തക്കാളി, കോളിഫ്ളവർ എന്നിവ ചേർത്തുണ്ടാക്കുന്ന തക്കാളിക്കറിക്ക് ചെമ്മീൻ കറിയുടെ സ്വാദാണുള്ളത്.)[18]. പലപ്പോഴും വിരുദ്ധഹാരമായി വിവരിക്കപ്പെടുന്ന വസ്തുക്കളാണ് മോരും മീനും. ആരോഗ്യ

വിചാരത്തോടൊപ്പം രണ്ടു വ്യത്യസ്ത വർഗ്ഗത്തിലെ ഭക്ഷണ ക്കലർപ്പുകൾ ഒഴിവാക്കാനുള്ള ചിന്ത അതിൽ അന്തർഭവിച്ചിരിക്കുന്നു. എന്നാൽ വടക്കൻ കേരളത്തിലെ പ്രധാനപ്പെട്ടതും പരമ്പരാഗതവുമായ ഒരു കറി മോരോഴിച്ചുവെച്ച മീൻകറി ആയിരുന്നു.[19] തങ്ങളുടെ ചുറ്റുപാടുനിന്നും ലഭ്യമായ വസ്തുക്കളും അറിവും ഉപയോഗിച്ച് അവരവർക്ക് രുചിയുള്ളതും ഇഷ്ടമുള്ളതുമായ ഭക്ഷണം തയ്യാറാക്കിയിരുന്ന ഒരു ജനതയെ അതിൽനിന്ന് അന്യവൽക്കരിക്കുകയായിരുന്നു മിഷനറിമാർ മുതൽ നവോത്ഥാനപ്രവർത്തകർവരെ ചെയ്തത്.

കേരളത്തിലെ നവോത്ഥാനസമരങ്ങളിൽ ഭക്ഷണംമുഖ്യമായ ഒരായുധമായിരുന്നു. ഭക്ഷണത്തെ മുൻനിർത്തിയുള്ള ആധുനികീകരണശ്രമങ്ങളിൽ മുഖ്യമായിരുന്നു മിശ്രഭോജന പ്രസ്ഥാനം. മിശ്രഭോജനം ജാതിശരീരങ്ങൾക്കിടയിലുള്ള അകലം കുറയ്ക്കുമെന്നും ആധുനിക കേരളീയ സമൂഹത്തെ രൂപപ്പെടുത്തുമെന്നും അന്ന് കരുതപ്പെട്ടു.1913 മുതൽ 1928 വരെ ബ്രഹ്മസമാജം, ശ്രീരാമകൃഷ്ണമിഷൻ, വൈകുണ്ഠസ്വാമി പ്രസ്ഥാനം, ആത്മവിദ്യാസംഘം, സഹോദരസംഘം, കോൺഗ്രസ് പ്രസ്ഥാനം തുടങ്ങിയവയുടെ ആഭിമുഖ്യത്തിൽ ശക്തമായ എതിർപ്പുകൾക്കിടയിലും നിരവധി മിശ്രഭോജനങ്ങൾ പലയിടത്തായി സംഘടിപ്പിക്കപ്പെട്ടു. അതിന്റെ സാമൂഹിക വിപ്ലവസ്വഭാവം അംഗീകരിച്ചുകൊണ്ടുതന്നെ ജാതിയെ തകർക്കുന്നതിൽ അതിനുള്ള പരിമിതി ഇന്ന് തിരിച്ചറിയപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. മിശ്രഭോജനത്തിലുപയോഗിക്കപ്പെട്ട ഭക്ഷണം ഏതായിരുന്നു. സവർണമായ സസ്യഭക്ഷണമായിരുന്നു.അവരായിരുന്നു അത് വിളമ്പിയത്. മിശ്രഭോജനം ജാതിയെ ശാരീരികഅകലത്തിന്റെ പ്രശ്നം മാത്രമായി പരിമിതപ്പെടുത്തുകമാത്രമല്ല അവർണരുടെ ഭക്ഷണവിഭവങ്ങളും അവരുടെ പാചകകർതൃത്വവും തിരസ്കരിക്കപ്പെടുകയോ അംഗീകരിക്കപ്പെടാതെ പോവുകയോ ചെയ്തു[20]. നവോത്ഥാനവ്യവഹാരങ്ങൾ ദളിതരുടെയും അവർണ്ണരുടെയും പുരോഗതിക്കുവേണ്ടി ഏറ്റെടുത്ത കർതൃത്വപദവി അവരുടെ ഭക്ഷണത്തെ എന്നത്തേക്കും അപരിഷ്കൃതമായും അശുദ്ധമായും അടയാളപ്പെടുത്തി. മലയാളിയുടെ

പൊതു(ദേശീയ)ഭക്ഷണശീലത്തിൽ അവ പ്രാന്തവൽക്കരിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തു. ആധുനികതയുടെ പരിഷ്കരണയുക്തി തദ്ദേശീയ ജനതയുടെ വിപുലമായ മത്സ്യമാംസഭക്ഷണലോകത്തെയും പാചകരീതികളെയും മുഖ്യധാരയിൽ നിന്ന് മാറ്റുകയും രൂപപ്പെട്ടുവന്ന ആധുനിക കേരളദേശീയതയുടെ പ്രതിനിധാനമായി സവർണ സസ്യഭക്ഷണത്തെ ഉയർന്ന പദവിയിൽ പ്രതിഷ്ഠിക്കുകയും ചെയ്തു. കണ്ടെടുക്കപ്പെട്ട ഒരു പുതിയ പാരമ്പര്യമായി (inventing tradition) സസ്യഭക്ഷണം അവതരിപ്പിക്കപ്പെട്ടു. ഈ കണ്ടെടുക്കലിൽ സാമൂഹ്യമായി ഉയർന്ന ശ്രേണിയിൽപ്പെട്ട ബുദ്ധിജീവികൾ മുഖ്യപങ്കുവഹിച്ചു.

ആദ്യകാല മാസികകളായ *വിദ്യാവിനോദിനി, സ്ത്രീ, കേരളകേസരി, ലക്ഷ്മിഭായി* എന്നിവയിൽ സസ്യഭക്ഷണത്തിന് അനുകൂലമായ നിരവധിവാദങ്ങൾ ഇതേ കാലത്ത് ഉയർന്നുവരുന്നുണ്ട്. പരമ്പരാഗതമായ സസ്യഭക്ഷണത്തിന്റെ മേന്മ അതിലെ ആരോഗ്യകരമായ വശങ്ങളെ മുൻനിർത്തി അത്തരം വിവരണങ്ങളിൽ ആവർത്തിക്കപ്പെടുന്നു. കേരളത്തിന്റെ പൊതുമണ്ഡലത്തിന്റെ വികാസത്തിൽ ഇത്തരം ആശയങ്ങൾ നിർണ്ണായക പങ്കുവഹിക്കുന്നുണ്ട്. തമിഴിൽ നിന്നും സമാനമായ വാദങ്ങൾ എ.ആർ.വെങ്കിടാചലപതിയും ഉദ്ധരിക്കുന്നുണ്ട്[21]. ലക്ഷ്മിഭായിയിൽ പ്രസിദ്ധീകൃതമായ എൻ.വേലുപ്പിള്ളയുടെ '*സൂത്രവിദ്യ*, കുന്നിൻമേൽ കുഞ്ഞികൃഷ്ണൻനായരുടെ'*ഹിന്ദുപാകശാസ്ത്രം*'തുടങ്ങിയ ആദ്യകാല പാചകശാസ്ത്രലേഖനങ്ങളും സി.കുഞ്ഞിരാമമേനോനെപ്പോലുള്ളവർ ആഹാരകാര്യത്തിലെ പരിഷ്കരണത്തെ സംബന്ധിച്ചു എഴുതിയ ലേഖനങ്ങളും[22] ആധുനിക കേരളത്തിൽ സസ്യഭക്ഷണത്തിന്റെ മേന്മയെ ഊട്ടി ഉറപ്പിച്ച ഒരു വ്യവഹാരത്തിന്റെ ഭാഗമാണ്. കേരളത്തിൽ പ്രസിദ്ധീകൃതമായ ആദ്യകാല പാചകഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ ഒന്ന് എൻ.വേലുപ്പിള്ളയുടെ *പാചക ചിന്താമണി* (1982)യും മറ്റൊന്ന് അദ്ദേഹത്തിന്റെ തന്നെ *പാചകലതിക*(1919)യുമാണ്.

ആധുനികത, സാമൂഹികപരിഷ്കരണം, നവോത്ഥാനം തുടങ്ങിയ പ്രക്രിയകളിൽ കേരളത്തിൽ ഓരോ സാമൂഹ്യവിഭാഗവും

വ്യത്യസ്തമായ പരിവർത്തനങ്ങൾക്കു വിധേയമാകുന്നു. അപ്പോൾ പോലും സാമൂഹികമായും സാംസ്കാരികമായും ഫ്യൂഡൽ കാലഘട്ടത്തിൽ മേൽക്കൈ അനുഭവിച്ച ഒരു വർഗ്ഗവും അതിന്റെ സംസ്കാരവും ആധുനികതയിലും വിജയിച്ചു നിൽക്കുന്ന ഒരു കാഴ്ച നമ്മുടെ ആധുനികതയുടെ സവിശേഷതയായി മാറുന്നു. എം.എൻ.ശ്രീനിവാസ് നിരീക്ഷിച്ചതുപോലെ നമ്മുടെ ആധുനികതയിൽ പാശ്ചാത്യവൽക്കരണത്തോടൊപ്പം ശക്തമായ തോതിൽ സംസ്കൃതവൽക്കരണവും നടന്നിരുന്നു. അതിന്റെ കഥ പറയുന്ന ചരിത്രങ്ങളിൽ ഭക്ഷണം നിർണ്ണായകമായ തെളിവായി മാറുന്നു.

End Note

1. ചേപ്പാട് ഭാസ്കരൻനായർ, മലയാളിസദ്യയും ആരോഗ്യവും, 2011, പേജ് -37.
2. ഡോ.പി.രൺജിത്, മലയാളിയുടെ ഭൂതകാലങ്ങൾ. ഓണവും സാമൂഹ്യഭാവനാലോകവും, 2011, പേജ് -167.
3. ലതിക ജോർജ്ജ്, സുറിയാനി അടുക്കള. വിവ.പ്രിയ ജോസ്, 2014, പേജ് -217.
4. Douglas E Haynes (ed), Towards A History of Consumption in South Asia. 2010.
5. A.R. Venkatachalapathy, In Those Days There was no Cofee: Writing in Cultural History, 2012. p 13.
6. വൈദ്യരത്നം പി.എസ്.വാര്യർ, ചികിൽസാസംഗ്രഹം. 2011, (1907) പേജ് 202-204.
7. കാണിപ്പയ്യൂർ ശങ്കരൻ നമ്പൂതിരിപ്പാട്, എന്റെ സ്മരണകൾ, (രണ്ടാംഭാഗം). 2005, പേജ് 310-316.
8. 1950 കളുടെ തുടക്കത്തിൽ പെരിയാർ ജാതിയുടെ പേരിലുള്ള ഭക്ഷണശാലകളെ ഇല്ലാതാക്കാൻ സമരം നടത്തുന്നുണ്ട് - നോക്കുക.A.R. Venkatachalapathy, In those Days There was no cofee: p-25
9. ചേപ്പാട് ഭാസ്കരൻ നായർ, മലയാളി സദ്യയും....പേജ് 146-147.
10. കെ.എൻ.ഗണേശ്, കുഞ്ചൻ നമ്പ്യാർ: വാക്കും സമൂഹവും. 1996, പേജ് 209.

11. പ്രൊഫ.സി.കെ.മൂസ്സത്, കവികുലഗുരു പി.വി.കൃഷ്ണവാര്യർ. 1996, പേജ്- 388-389
12. പി.ഭാസ്കരനുണ്ണി, പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ കേരളം. 1988, പേജ്-14
13. ലതിക ജോർജ്ജ്, സുറിയാനി അടുക്കള.
14. പ്രൊഫ.സി.കെ.മൂസ്സത്, കവികുലഗുരു... പേജ് - 385-390
15. പി.ഭാസ്കരനുണ്ണി, പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ... പേജ്-16. കൂടാതെ നോക്കുക - വി.എൻ.കൃഷ്ണചന്ദ്രൻ,പുരുഷാർത്ഥകൂത്ത്. കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി തൃശൂർ: പേജ് 165 -175
16. ഹനു.ജി.ദാസ്, ഭക്ഷണത്തിലെ സമൂഹം:കേരളീയഭക്ഷണ വ്യവഹാരങ്ങളെക്കുറിച്ച് ഒരു ചരിത്രപരമായ അന്വേഷണം, (എഡി). അരുൺ എ.ആഖ്യാനത്തിലെ അപരസ്ഥലികൾ. 2008 പേജ് 83 -84.
17. ഭാസ്കരനുണ്ണി, പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ... പേജ് - 16
18. ചേപ്പാട് ഭാസ്കരൻ നായർ, മലയാളി സദ്യയും .... പേജ് -103
19. നോക്കുക: സി.വി. ബാലകൃഷ്ണൻ (ആമുഖം) കേരളീയ സദ്യ. 2012.
20. ഹനു.ജി.ദാസ്, ഭക്ഷണത്തിലെ സമൂഹം...... പേജ് -88
21. A.R. Venketachalapthy,'In those days'.....
22. ഹനു.ജി.ദാസ്, ഭക്ഷണത്തിലെ സമൂഹം...... പേജ് -85
23. M.N.Srinivas 'Social Change In Modern India. 2010 Page - 1- 49.

References

- ചേപ്പാട് ഭാസ്കരൻനായർ, (2011) *മലയാളിസദ്യയും ആരോഗ്യവും.* നാഷണൽ ബുക്ക്സ്റ്റാൾ കോട്ടയം.
- ഡോ.പി.രൺജിത്, (2011) *മലയാളിയുടെ ഭൂതകാലങ്ങൾ. ഓണവും സാമൂഹ്യഭാവനാലോകവും,* കറന്റ് ബുക്സ്, തൃശൂർ.
- ലതിക ജോർജ്ജ്, (2014) *സുറിയാനി അടുക്കള.* വിവ.പ്രിയ ജോസ്, കെ. ഡി.സി ബുക്സ്, കോട്ടയം.
- Douglas E Haynes (ed), (2010) *Towards A History of Consumption in South Asia.* OUP New Delhi.
- A.R. Venkatachalapathy,(2012) *In Those Days There was no Cofee: Writing in Cultural History.* Yoda press, New Delhi.
- വൈദ്യരത്നം പി.എസ്.വാര്യർ,(2011 (1907) *ചികിൽസാസംഗ്രഹം.* കോട്ടയ്ക്കൽ ആര്യവൈദ്യശാല, കോട്ടയ്ക്കൽ.

- കാണിപ്പയ്യൂർ ശങ്കരൻ നമ്പൂതിരിപ്പാട്, (2005) *എന്റെ സ്മരണകൾ,* (രണ്ടാംഭാഗം). പഞ്ചാംഗം പുസ്തകശാല, കുന്ദംകുളം.
- കെ.എൻ.ഗണേശ്, (1996) *കുഞ്ചൻ നമ്പ്യാർ: വാക്കും സമൂഹവും.* വള്ള ത്തോൾ വിദ്യാപീഠം, ശുകപുരം.
- പ്രൊഫ.സി.കെ.മുസ്സത്, (1996) *കവികുലഗുരു പി.വി.കൃഷ്ണ വാര്യർ.* വള്ളത്തോൾ വിദ്യാപീഠം ,ശുകപുരം.
- പി.ഭാസ്കരനുണ്ണി, (1988) *പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ കേരളം.* കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി,തൃശൂർ.
- ഹനു.ജി.ദാസ്,(2008) *ഭക്ഷണത്തിലെ സമൂഹം:കേരളീയഭക്ഷണ വ്യവഹാരങ്ങളെക്കുറിച്ച് ഒരു ചരിത്രപരമായ അന്വേഷണം,* (എഡി). അരുൺ എ.*ആഖ്യാനത്തിലെ അപരസ്ഥലികൾ.* സബ്ജക്ട് ആന്റ് ലാംഗ്വേജ് പ്രസ്സ്. കോട്ടയം.
- സി.വി. ബാലകൃഷ്ണൻ (ആമുഖം) 2012. *കേരളീയ സദ്യ.* ടി. അജീഷ്, മലയാള മനോരമ. കോട്ടയം.
- M.N.Srinivas 2010.*Social Change In Modern India.* Orient Blackswan NewDelhi

SAJEEV. P.V

Ezekiel Raby: Head of the Jewish Merchants at Cochin and His Trade with the English Factory at Tellicherry

■ **Arun Thomas M.**

Tellicherry was one of the principal European settlements in the western coast of India. Its development began with the arrival of French East India Company in 1670. Unfortunately the French Company failed to develop it as a prosperous and permanent trading centre. In 1682, it was taken over by the English East India Company. In 1708, they got permission for fortification of the factory from Northern Regent of Kolathunad.[1] These events marked the beginning of the transformation of an insignificant coastal market into a busy mart of European trade. The demand for the Malabar commodities in European and Asian markets tempted the English to continue their trade in Tellicherry. The main reason for the selection of Tellicherry as settlement was the availability of good quality pepper. The other goods like cardamom, sandalwood, ginger, turmeric etc. were also exported from Tellicherry in considerable quantities. Large numbers of indigenous merchants were engaged in pepper trade with the Company. At the same time, the factory purchased pepper from other areas of Malabar including Calicut, Tannore and Ponnani. The Company record speaks about the

flourishing pepper trade of the Company since 1740 from Honovar and adjacent places like Mangalore and Manjeswer. These records also show that factory purchased different merchandises from Ezekiel Raby of Cochin. He was a head of the Jewish merchant community in Cochin and was also a principal merchant of Dutch Company. This study is an attempt to explore Tellicherry factory's trade relation with Ezekiel Raby.

Emergence of Merchants in India

The coming of European companies witnessed the growth of merchant and mercantile communities in the coastal towns of India. In this period, a number of individual merchants and merchant groups acted as agents between European companies and indigenous producers. These merchants played a dual role in the trade of the Europeans as it provided opportunity for consolidating their social position. They acted as intermediaries of the European capitalist merchants, and as their agents or dubasher.[2] The European companies and their agents tried to contact the producers directly and collect commodities, but it was not successful. Therefore, the assistance of local merchants became inevitable and they flourished well in the coastal towns all over the Malabar Coast and were engaged in a trading process between hinterlands and port and were engaged in a process of buying and selling of commodities with the European companies. Francis Day has noted that the European ships were not allowed to buy anything from native merchants directly therefore, they applied to the factories of European companies.[3] The factories of European companies contracted with native merchants for the procuring of certain commodities at a given price.

Several merchants with large scale investment acted as contractors to the European companies. These merchants sent their agents to contact the cultivators directly by going from one place to another giving them rice, cloth and cash with a view to getting pepper, ginger and so on at the time of harvest.[4] In certain cases these merchants stored merchandise in their own godowns after receiving an advance from the European factories and delivered it to the foreign merchants at the time of the loading of their ships. These indigenous merchants collected commodities from the cultivators at whatever price they succeeded in finalising and then supplied to the Company agents of the stipulated factory against the price already fixed in advance. The local merchants tried to derive maximum profit by purchasing the commodities at the fixed price.

The emergence of merchant class was observed in major port cities like Surat, Bombay, Tellicherry, Calicut, Cochin, Madras and Bengal. In the 1660's and 1670's, for example, the records of English East India Company contain numerous references to the great South Indian merchant Cassa Verona, who was one of the Indian partners of the Company.[5] In the same period Abdull Gaffur a big merchant at Surat was referred as the Company's greatest commercial enemy. Later his descendants as well as the Chellabies, the Parrachs, the Nizamis and the family of Rustumji Monackji had also grown into greatest merchants. In eighteenth century, Sunca Venkatachillum generally known as Sunca Rama Chetti was the most influential merchant of English East India Company in Madras.[6]

At Tellicherry there were large numbers of native merchants who rose to prominence during this period and acted as Company merchants. The principal merchants were the

chief agents of the Company as per records. Usually the Company made contract with merchants with the help of Company's Linguist before the harvest of commodities. When the Company needed commodity urgently they usually approached any of the principal merchant of Tellicherry or other subordinate centers of Tellicherry factory. The principal merchants in turn entered into contract with hinterland merchants. The hinterland merchants bought commodities from cultivators directly. In the first half of 18th century Chattoo Chetty was the principal English Company merchant at Tellicherry. The death of Chattoo Chetty leads to the emergence of a group of Muslim merchants known as 'bazaar merchants' of Tellicherry. At the time of Hyder Ali's invasion Chovakkaran Musa became the principal merchant of English East India Company.

Ezekiel Raby

Ezekiel Raby, one of the most influential merchants of eighteenth century India, was the descendent of famous Jewish merchant family at Cochin, who worked mainly as agents of the Dutch East India Company. The Jews were the earliest merchants in Malabar were very active in the East-West trade. The ancient and medieval travellers noted that the Jewish settlements of coastal markets of Malabar Coast. In the second half of 17th century Cochin became the prime centre of Jewish community in Malabar Coast.[7]

In 1662, Cochin came into the hands of the Dutch Company from the Portuguese.[8] The Dutch imported merchandises from different foreign markets of the world. The Jewish merchants bought these imported foreign goods and sold it to other merchants. The traveller Bartolomeo wrote on

Cochin town that, "the Jews, the Panians, or Chetties and the Mahometans, had very considerable warehouses filled with goods."[9] The Dutch obtained sugar and arrack from Batavia, and the cinnamon they receive from Ceylon, together with nutmegs, cloves, iron, copper, cordage, rice, pepper, and various other articles of merchandise, which they bring hither from foreign countries, and sell partly to the Indian Princes, and partly to the Arabian as well as other native and foreign merchants.[10] Abraham Parson noted that

"here are several rich Jew merchants, who seem almost to engross the accidental trade brought by ships that touch here from Bengal in their way to the northward, as well as the Portuguese ships from China, bound to Goa and the isle of Dieu, and the Captains and officers adventures of the Dutch ships: they likewise have the greatest share of the import and export trade, carried on by the natives of India and Arabia."[11]

In 18th century Ezekiel Raby became the first merchant of Dutch Company at Cochin. Adrian Moens, the Governor and Director of the Dutch Company in Malabar Coast, emphasized that

"Ezekiel Raby was formerly almost the only merchant at Cochin, at least he alone had the title of Dutch Company's merchant, and if any one, Jew, Canarin or Benyan, took goods from the Company in order to sell them to the dealers it was done through the channel of Ezekiel or with his consent, so that this old man was almost master of the trade at Cochin which, to tell the plain truth, was not to the Company's interest."[12]

Ezekiel Raby was a rich Jewish merchant was free to trade in as many commodities as he pleased and he would also undertake different kinds of business operations. He sold pepper, cardamom and cloth. He would also buy and sell Chinese

porcelain, Batavian arrack and Japanese copper. He owned coastal boats which would ferry paddy and coconut along the coast. He also owned larger vessels which would sail to Bengal, Malacca and Mocha.[13]

Ezekiel Raby entered into the partnership trade with other merchants of Cochin especially the Konkini merchants like Pinna Poy and Callaga Prabhu. The partnership between Ezekiel Raby and Callaga Prabhu was started in 1752 and lasted several years. They had common fund for the investing trade. But the three sons of Ezekiel Raby, traded independently of each other.[14] He lent money to Dutch and English Companies. In 1763, Ezekiel Raby lent Rs. 50000 to the English factory at Tellicherry.[15] Similarly the merchants Tellicherry and Calicut also lent money to the English Company on a number of occasions.[16] At Anjengo, James Forbes, the Chief of English factory borrowed Rs. 12000 from Samuel Abraham on December 1772.[17]

Ezekiel Raby had three sons namely Aijlike, Elias and David. They were also followed trading activities like their father. During the time of Mysorean invasion, Haider Ali tried to trade contacts with Ezekiel Raby. Haidar Ali himself wrote a friendly letter to Ezekiel Raby and invited him to visit Calicut. Haidar wrote, "comes here to speak with us, we shall confer the trade of this whole country on your Honour alone."[18] At the same time, Isaac Surgen, the principal Jewish merchant at Calicut sent a letter to Ezekiel Raby. According to the letter,

"Last Tuesday the Nabab Haidar Ali Khan arrived in Calicut and on Wednesday I had the honour of meeting his Excellency. He used such sweet words towards me that I must judge him to be a worthy person. His Excellency asked me about your noble self's health. I told him that your honour because of some medicine that your honour had sent previously, and

so would like to meet you. I informed him that your honour was an old man, and was not fit to travel. At this the Nabab asked me how many children your honour had, to which I answered, your honour had three sons, and the Nabab said he would like to see of them. I think your honour would do well to send one of your sons here, at any rate a member of your family, and I shall do my best that his Excellency receives them well."[19]

Subsequently, Ezekiel Raby sent his eldest son Aijlike along with two representatives of Malabar Council of Dutch East India Company to meet Haidar Ali at Calicut.[20] The second son Elias Raby engaged in coastal trade in Indian subcontinent. Holden Furber mentions a vessel owned by the Jewish merchant Elias Raby of Cochin, engaged in supplying Arabian wares to the Coromandel Coast.[21] David Raby, the third son, succeeded his father as the first merchant of the Dutch Company at Cochin.

Ezekiel Raby and Tellicherry Factory

It was mainly due to the Kulachal war, which resulted in the decline of the Dutch power in Cochin, that Ezekiel Raby delivered his pepper to the English factories at Anjengo and Tellicherry. In addition to the pepper, the factory bought Batavian arrack and Japanese copper[22] from Ezekiel Raby. The earliest record on contacts of Tellicherry factory with Ezekiel Raby was to exchange their currency, when they failed to exchange it from Tellicherry. In November 1734, for the purchase of cardamom the Tellicherry factory required Venetian sequins.[23] There was no possibility of receiving Venetian sequins from Bombay. They decided to exchange in rupees since it was easy to exchange at Cochin from Ezekiel

Raby. Then the Chief sent Rs. 16000 to Ezekiel Raby, the head merchant at Cochin and exchanged it under reasonable terms.[24]

In 1740, the Tellicherry factory faced a shortage in the supply of pepper. Therefore, in February 1740, the Bombay Council directed the Tellicherry authorities to send suitable persons to supervise the purchase of pepper at all parts of Malabar other than Tellicherry and to procure it at the lowest possible rate.[25] Accordingly, the Tellicherry factory appointed Francois Dias as their agent for the purchase of pepper from Calicut and adjacent areas with the instruction to procure maximum possible amount of pepper at the lowest prices.[26] The factory also tried to procure pepper from Canarese ports. Therefore, the Chief selected and appointed Thomas Purnell for that purpose.[27] The records of factory also speaks that they bought pepper from Ezekiel Raby.

In November 1742, as per the request of William Wake, the Chief of Tellicherry factory, Ezekiel Raby promised some quantity of pepper from Cochin.[28] He demanded that he would not agree for a price less than Rs. 100 for the Cochin candy of 540 Ib. and the Company had a hope that they could obtain about 160 candies. The Company enquired about the safest and the fastest method to bring this quantity and to remit the amount to Ezekiel Raby. Therefore, the Company sent the ship Britania to Cochin for bringing pepper from Ezekiel Raby with a sum of Rs. 20,000 put on board her to be delivered to Ezekiel Raby or his son at Cochin.29 On 30 January 1743, the Ship Britania returned to Tellicherry, with 500 robbins of pepper from Ezekiel Raby.[30] Again, in February, Ezekiel Raby informed that he had 100 candies of pepper ready in his hand, and he desired that Company would supply him with Rs. 10,000 as soon as possible.[31] The next day the

Company sent Rs. 10,000 to Ezekiel Raby for the early mentioned purposes.[32] The Company had little hopes of Ezekiel Raby' supplying them with a further quantity. Hence, the Company agreed to pay him Rs. 20,000.[33] In March, Ezekiel Raby informed the Company that if Company would send a vessel to take it, he would give them as much pepper as he could.[34] However, later, he informed the inability to supply Company more than 100 candies of pepper.[35]

In May 1743, Ezekiel Raby informed the Company that he had from 300 to 400 candies of pepper ready at the rate of Rs. 95 per candy.[36] The Company answered him that he would keep pepper for the Company of an amount of Rs. 20,000.[37] Therefore, on 5 September, the Chief informed Ezekiel Raby, that the Company expected to send a ship sometime in October to take the pepper.[38] Ezekiel Raby replied that the pepper provided in the former season would be ready whenever a ship calls for it. The price for the new crop will be the same as that of the last, for it was likely to be very scarce. Whenever, the Company was in need of pepper, he desired that the Company would send him timely notice, and he would endeavor to provide it.[39] Therefore the Chief wrote to Ezekiel Raby to keep 200 candies pepper for the Company and in October Ezekiel Raby informed that he can supply 400 candies of pepper.[40] The Chief advised him that they would send one ship as he desired to take the 400 candies of pepper.[41]

However, in December, Ezekiel Raby informed John Geekie, the Chief of Tellicherry, that if the Dutch Company's ships arrived before the English, he may perhaps meet with some impediment in delivering it. Hence, the Chief immediately sent Thomas Byfeld by the ship Montague to Cochin for procuring pepper from Ezekiel Raby.[42] Thus on 15 December,

Thomas Beyfeld bought about 410 candies of pepper at the rate of Rs. 95 per candy.[43] Ezekiel Raby was satisfied with his contract with the Company and he promised to supply as much as further quantity he was able to provide.[44]

In January 1744, Ezekiel Raby wrote to the Company that that year's yield was scarce and demand high, the inland merchants demanded Rs. 110 per candy and none of them sold for an amount less than Rs. 105 per candy. Therefore, he desired the same rate from the Company.[45] With the direction from Bombay, the Chief informed Ezekiel Raby that they would take any quantity he could give. Then the Company sent the ship Tiger Galvat to Cochin and the Chief directed to him to send sufficient quantity he can send in that Ship.[46] On 2 February, Tiger Galevat returned from Cochin with 150 candies of pepper. Ezekiel Raby mentioned that the yield of pepper was scarce, and at present, he could supply that quantity only.[47] Again, on 11 February, Ezekiel Raby sent 100 candies of pepper by ship Bombay Grab, for which he demanded Rs. 95 per candy.[48]

The second important commodity bought by Tellicherry factory from Ezekiel Raby was Batavian arrack. Batavian arrack was considered better than the Goan arrack.[49] Hence, the Bombay Council authority instructed the Tellicherry factory to procure it. A letter dated 8 April 1738 by John Horne, the President of Bombay Council to Stephen Law, the Chief of Tellicherry states that "the arrack made at Goa not being so good, though dearer than usual, and Batavian arrack being difficult to be procured here. We would have you annually secure 40 or [50] leaguers of the best and cheapest you can get, and send it up as conveyances may offer."50 Ezekiel Raby was also a good dealer of Batavian arrack which he sold to the Tellicherry factory. In December 1739 the Company bought 9

leaguers of Batavian arrack from Ezekiel Raby and paid Rs. 900.[51]

In 8th January 1740, the Tellicherry factory sent the ship Kirtychund to Cochin for purchase arrack from Ezekiel Raby. Ezekiel Raby ready to deliver 16 leaguers of Batavia arrack at the rate of Rs. 96 per leaguer.[52] On 19 January the said ship Kirtychund returned from Cochin, with 16 leaguers of Batavia arrack.[53] In January Bombay Superiors wrote to Tellicherry factory that "the Company not make any further provision of Batavia Arrack at Cochin for the present, as it comes out dear, and they otherwise supplied. But when it is to be done on proper terms it is not to be omitted, not to take of the commanders or others for bills on the Company any but new Bombay Rupees, except at such discount as the English Company may be suffers."[54] The imported arrack from Cochin was mainly use for garrisons of Tellicherry and Bombay Council. It also provided to the people of the ships arrived at Tellicherry, for example on February 1740, the Captain of ship Harrington Cooke wrote to Tellicherry that he required some Batavia arrack for his people.[55]

In 1771 Ezekiel Raby was died. Pyrard de Lavel, who visited Cochin in 1777 when he wrote that "....Ezekiel Raby, who died some years ago, had drawn most of the Cochin trade into his own hands; he left three sons, who are still alive, and who are among the most opulent and principal merchants of the place".[56] After father's death David Raby had been choosen by the Dutch Company to succeed his father as the first merchant at Cochin. But by the end of 18th century the Raby family had gone bankrupt and declined.[57] Ezekiel Raby was being as an honest friend of Dutch Company at Cochin until his death in the month of October 1771. Adrian Moens wrote also that "This Jew had otherwise at bottom an honest

and upright character and had much influence over the native princes and the notables of their kingdoms. It must also be acknowledged that this Ezekiel was often and in various circumstances of service to the Company. So it would have been a hard blow to the old man if in order to put a stop to his monopolizing the trade, we had wished to keep him out of it in his old days and in the last moments of his life, and so I had made up my mind to set to work imperceptibly and by degrees. For this reason I occasionally discoursed with him on this subject, and showed that the trade should be free, and could not be carried on with propriety any longer as before, and that any one, who should deserve the title of Company's merchant, ought not to buy the Company's goods in parcels, after first having found buyers, for the Company could do business in this way as well itself ; but that a merchant ought to buy up the whole cargo, and that no one could trade without running risks. And so I had already slowly brought home to him the necessity in general, and the particular convenience that some others should be, as it were trained to this trade by him, as permanent merchants of the Company, and be accepted by the Company as such along with him, and I had the satisfaction to find the old man not contradicting, but on the contrary acknowledging the justice of my remarks."[58]

Conclusion

The important feature of European settlements in India was the presence of one principal merchant, who help the Company for purchase commodities from that settlement. These indigenous merchants engaged trade between the Company and producers. The usual purchase area in Tellicherry factory was within the boundaries of the Kolathunad

and Calicut. It is observed that the factory purchased different commodities from Ezekiel Raby, the principal merchant of Dutch Company at Cochin. Another observation in this study is Ezekiel Raby engaged trade activities with the Dutch and the English, the two major European companies. He bought Japanese copper and Batavian arrack from the Dutch Company and then it sold to the English Company. At the same time, he brought hinterland pepper to Cochin and sold to the Dutch and the English ships come from Tellicherry.

End Note

1. William Logan, *Malabar Manual,* Vol.I, New Delhi, 1989*,* p.394.
2. Kanakalatha Mukund, *The Trading World of the Tamil Merchant*, Chennai, 1999, p.157.
3. Francis Day, *The Land of the Perumals or Cochin, Its Past and its Present*, Madras, 1863, pp.169-170.
4. KS. Mathew, "Trade and Commerce in Kerala" in P.J. Cherian (ed.), *Perspectives on Kerala History,* Thiruvananthapuram, 1999, pp.217-218.
5. K.N. Chaudhary, "Markets and Traders in India during the Seventeenth and Eighteenth Centuries" in Sanjai Subrahmanyam (ed.), *Money and the Market in India 1100-1700,* Delhi, 1994, p.264.
6. K.N. Chaudhary, *The Trading world of Asia and the English East India Company 1600-1760,* Cambridge, 1978, pp.146-150.
7. C. Achyuta Menon, *The Cochin State Manual*, Kerala Gazetteers Department: Thiruvananthapuram, 1995, pp.295-299.
8. See for details, Gabriel Dellon, *A Voyage to the East Indies*, London, 1698, p.10; P.C. Allexander, *The Dutch in Malabar*, Annamalainagar, 1946.

9. See for details, Fra Paolino Da San Bartolomeo, *A Voyage to the East Indies: Containing An Account of the Manners, Customs of the Natives with a Description of the Country Natives with a Geographical Description of the Country,* London, 1800, p.130.
10. *Ibid*, p.131.
11. Abraham Parsons, *Travels Asia and Africa*, London, 1808, p.223.
12. Adriaan Moens, "Memorandum on the Administration of the Coast of Malabar", Dated 18 April 1781, in A. Galletti (ed.), *The Dutch in Malabar*, Madras, 1911, p.222.
13. Ashin Das Gupta, *Malabar in Asian Trade 1740-1800,* Cambridge, 1967, p.108.
14. *Ibid.*, p.108.
15. *Ibid.*, fn.2, p.177.
16. Tellicherry Consultations, (hereafter TC), Consultation, 21 October, 1727; TC, Consultation, 6 September 1736.
17. James Fobes, *Oriental Memories*, Vol. I, London, 1813, p.328.
18. Ashin Das Gupta, *Ibid.*, p. 111.
19. *Ibid.*, p.111.
20. *Ibid.*, pp.111-112.
21. Holden Furber, *John Company at Work*, Harvard, 1951, p.171.
22. Ashin Das Gupta, *Op. cit.*, p. 178.
23. The Venetian sequins formed a large proportion of the gold currency on the western coast in 17th and18th century. The Venetian sequins were brought to Tellicherry from Egypt or Arabia through the Red Sea. The value of Venetian sequin and other ducats were slightly over 4 rupees. A. Galletti, *Op. cit.*, p. 41.
24. TC, Consultation, 18 November 1734.
25. Letters to Tellicherry (hereafter LTT), Stephen Law, Bombay to William Wake, Tellicherry, 13 February 1740; TC, Consultation, 25 February 1740.

26. *Ibid.*
27. TC, Consultation, 8 March 1740.
28. TC, Letter, William Wake, Tellicherry, to William Jaynson, Tellicherry, 8 November 1742.
29. TC, Consultation, 8 January 1743.
30. TC, Diary, 30 January 1743.
31. *Ibid.*, 8 February 1743.
32. TC, Consultation, 9 February 1743.
33. *Ibid.*, 13 February 1743.
34. TC, Diary, 18 March 1743.
35 .*Ibid.*, 22 March 1743.
36. TC, Consultation, 28 May 1743.
37. *Ibid.*, 30 May 1743.
38. TC, Diary, 5 September 1743.
39. *Ibid.*, 28 September 1743.
40. *Ibid.*, 21 October 1743.
41. *Ibid.*, 19 November 1743.
42. TC, Letter, John Geekie, Tellicherry to Thomas Byfeld, Cochin, 8 December 1743.
43. LTT, Thomas Byfeld, Cochin to John Geekie, Tellicherry, 23 December 1743.
44. TC, Consultations, 23 December 1743.
45. TC, Diary, 21 January 1744.
46. TC, Consultations, 24 January 1744.
47. TC, Diary, 2 February 1744.
48. *Ibid.*, 11 February 1744.
49. Arrack was a traditional liquor of Eastern countries. Three types of arrack were brought to Tellicherry, the Malabar arrack, Goan arrack and the Batavian arrack.
50. LTT, John Horne, Bombay to Stephen Law, Tellicherry, 8 April 1738.
51. TC, Consultation, 10 December 1739.

52. TC, Consultation, 8 January 1740.
53. TC, Diary, 19 January 1740.
54. TC, Consultation, 31 January 1740.
55. TC, Diary, 10 February 1740.
56. Pyrard de Laval, *The Voyage to the East Indies*, Vol.II, Hakluyt Society: London, 1887, pp.226-227.
57. Ashin Das Gupta, *Op.cit.*, p.115.
58. Adriaan Moens, *Op.cit.*, pp.222-223.

References

- Achyuta Menon, C., *The Cochin State Manual*, Kerala Gazetteers Department: Thiruvananthapuram, 1995.
- Allexander, P.C., *The Dutch in Malabar*, Annamalai University: Annamalainagar, 1946.
- Bartolomeo, Fra Paolino Da San, *A Voyage to the East Indies: Containing An Account of the Manners, Customs of the Natives with a Description of the Country Natives with a Geographical Description of the Country,* London, 1800.
- Chaudhary, K.N., *The Trading world of Asia and the English East India Company 1600-1760*, CUP: New Delhi, 1978.
- Cherian, P.J. (ed.), *Perspectives on Kerala History,* Kerala State Gazetteer: Thiruvananthapuram, 1999.
- Day, Francis, *The Land of the Perumals or Cochin, Its Past and its Present*, AES: Madras, 1863.
- Dellon, Gabriel, *A Voyage to the East Indies*, London, 1698.
- Fawcett, Charles, *The English Factories in India*, Vol. III, London, 1954.
- Fobes, James, *Oriental Memories*, 2 Vols, London, 1813.
- Furber, Holden, *John Company at Work*, Harvard, 1951.
- Galletti, A. (ed.), *The Dutch in Malabar*, AES: Madras, 1911.
- Gupta, Ashin Das, *Malabar in Asian Trade 1740-1800,* CUP: Cambridge, 1967.
- Laval, Pyrard de, *The Voyage to the East Indies*, 2 Vols, Hakluyt

Society: London, 1887.
- Logan, William, *Malabar Manual,* 2 Vols, New Delhi, 1989.
- Mukund, Kanakalatha, *The Trading World of the Tamil Merchant*, Orient Longman: Chennai, 1999.
- Padmanabha Menon, K.P., *History of Kerala,* Vol. I- IV, AES: Delhi, 1986.
- Parsons, Abraham, *Travels Asia and AfricaMoney and the Market in India 1100-1700,*

മലയാളഭാഷയും മലയാളഭാഷാസമൂഹവും - ഭൗതികവാദപരമായ വിമർശനം

■ **P. Sreekumar**

ആമുഖം

ലോകത്തിലെ ചെറുതും വലുതുമായ ഭാഷകളെല്ലാം അഭൂതപൂർവമായ മാറ്റത്തിലൂടെയാണ് ഇന്ന് കടന്നുപോകുന്നത്. ഭാഷകൾ നേരിടുന്ന പ്രതിസന്ധി ആയിട്ടാണ് ഈ മാറ്റത്തെ പൊതുവേ അവതരിപ്പിക്കപ്പെടുന്നത്. ഭാഷകളുടെ ലോകചരിത്രത്തെ മുൻനിർത്തി ആലോചിച്ചാൽ ഭാഷകളുടെ പ്രതിസന്ധി പുതിയൊരു ചർച്ചാവിഷയമൊന്നുമല്ലെന്നു മനസ്സിലാക്കാനാവും. മാറ്റത്തെ പ്രതിസന്ധിയായി തിരിച്ചറിയപ്പെടുന്നത് പ്രത്യേകമായ മൂല്യധാരണകളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള വിലയിരുത്തലാണ്. ആപേക്ഷികമാണ്, കാഴ്ചപ്പാടിനനുസരിച്ചുള്ളതാണ് പ്രതിസന്ധിയെന്ന് അർത്ഥം.

ഭാഷയുടെ മാറ്റത്തെക്കുറിച്ചുള്ള മൂല്യനിർണയം ആ ഭാഷയെ മാത്രം അടിസ്ഥാനമാക്കി പരിശോധിക്കാനും കഴിയില്ല. ഭാഷാസമൂഹത്തിന്റെ മാറ്റത്തെക്കൂടി പരിശോധിച്ചുകൊണ്ടേ അതാത് ഭാഷകളുടെ മാറ്റത്തെ പരിശോധിക്കാനും യുക്തിസഹമായി മൂല്യനിർണയം നടത്താനും കഴിയൂ. അത്തരത്തിലുള്ള പ്രാഥമികമായ ഒരു ശ്രമമാണ് ഈ ലഘുപ്രബന്ധത്തിൽ നിർവ്വഹിക്കുന്നത്.

മലയാളഭാഷാ സമൂഹത്തിന്റെ വളർച്ചയുമായി ചേർത്ത്

മലയാളഭാഷയിലെ നിരീക്ഷിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള മാറ്റം ഭാഷാപ്രതിസന്ധിയാണോ മലയാളഭാഷാസമൂഹത്തിന്റെ പരിണാമത്തിന്റെ, അഥവാ വളർച്ചയുടെ പ്രകടനമാണോ എന്നുമാത്രമാണ് ഈ ലേഖനം പ്രാഥമികമായി പരിശോധിക്കുന്നത്.

1. ഭാഷാമാറ്റം ഭാഷാപ്രതിസന്ധിയായി തിരിച്ചറിയപ്പെടുന്ന ഭാഷാ-സാമൂഹികബോധരൂപീകരണം എന്താണെന്ന് ആദ്യഭാഗത്ത് വിശദീകരിക്കുന്നു. പ്രബന്ധത്തിൽ സ്വീകരിച്ചിരിക്കുന്ന രീതിശാസ്ത്രത്തെ വികസിപ്പിക്കുന്ന പൊതുതത്ത്വങ്ങളുടെ രൂപീകരണമാണ് ഈ ഭാഗത്തു നടത്തുന്നത്. ഈ തത്ത്വത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ മലയാളഭാഷയുടെ മാറ്റത്തെ തുടർന്ന് വിശദീകരിക്കുന്നു. മലയാളഭാഷയുടെ മാറ്റത്തെ ഭാഷാപ്രതിസന്ധിയായി തിരിച്ചറിയപ്പെടുന്നത് എങ്ങനെ എന്നാണ് ഈ ഭാഗത്ത് ചർച്ച ചെയ്യുന്നത്. മൂന്നാമത്തെ ഭാഗത്ത് ചർച്ച ചെയ്യുന്നത് മലയാളഭാഷയിലുണ്ടായ ഈ മാറ്റത്തെ ഭാഷാപ്രതിസന്ധിയായി തിരിച്ചറിയപ്പെടുന്നതിലൂടെ എങ്ങനെയാണ് ഇംഗ്ലീഷ് ഭാഷയെ ഒരു അധീശഭാഷയായി തിരിച്ചറിയപ്പെടുന്നത് എന്നാണ്. ഫലത്തിൽ, മലയാളഭാഷയ്ക്ക് ഇന്ന് ഉണ്ടെന്ന് പൊതുവെ തിരിച്ചറിയപ്പെടുന്ന പ്രതിസന്ധിക്ക് കാരണം ഇംഗ്ലീഷാണെന്ന വാദത്തെ വിമർശനാത്മകമായി പരിശോധിക്കുകയാണ് ഇവിടെ ചെയ്യുന്നത്. മാതൃഭാഷ, ഭാഷ മരിക്കുന്നു, ഇംഗ്ലീഷ് അധിശത്വഭാഷ എന്നിങ്ങനെയുള്ള മൂല്യാധിഷ്ഠിതമായ വാദങ്ങളിൽനിന്നും ഭിന്നമായ ഒരു സമീപനമാണ് ഈ വിചിന്തനത്തിൽ സ്വീകരിച്ചിരിക്കുന്നത്.

2. ഭാഷയുടെ പ്രതിസന്ധിയെക്കുറിച്ചുള്ള ചർച്ചകൾ പലപ്പോഴും ആത്മനിഷ്ഠവും മൂല്യാധിഷ്ഠിതവും ആയതിനാൽ ആദ്യഭാഷയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട മൂല്യത്തെത്തന്നെ വസ്തുനിഷ്ഠമായി പരിശോധിക്കാം.

മൂല്യം ആപേക്ഷികമായ ഒരു അനുഭവമാണ്. ആസന്നഅനുഭവമാണ് മൂല്യത്തെ നിർണയിക്കുന്നത്. അനുഭവത്തിന്റെ മുന്നുപാധി ദൈനംദിനഭൗതികജീവിതമാണ്. മനുഷ്യന്

ദൈനംദിനഭൗതികജീവിതത്തിൽ രണ്ടുതരം അനുഭവങ്ങളുണ്ട്. ഒന്ന്, പ്രകൃതിയാലുള്ള സ്വാഭാവിക അനുഭവം. രണ്ട്, ജീവനോപാധിയായ ഭൗതികോല്പാദനവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട അനുഭവം. ഇതിൽ, രണ്ടാമതു പറഞ്ഞതിലാണ് ഭാഷ ഒരു ബോധഘടകമാവുന്നത് (conten t of consciousness).

ഭാഷയുടെ അടിസ്ഥാനമൂല്യം അതിന്റെ വിനിമയമൂല്യമാണ്. അതായത് ഭൗതികമായ ഉൽപാദനത്തിന് അനിവാര്യമായ സാമൂഹികവിനിമയോപാപാധിയായിട്ടാണ് ഭാഷ അടിസ്ഥാനപരമായി പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. അതിനാൽ, ഭാഷയുടെ അടിസ്ഥാനമൂല്യം ഭൗതികോല്പാദനമണ്ഡലത്തിൽ എത്രമാത്രം ഭാഷ ഉപയോഗിക്കാൻ കഴിയുന്നു എന്നതിനെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയുള്ളതാണ്.

ഭൗതികോൽപാദനത്തിലും അതിലൂടെയുണ്ടാകുന്ന ഉൽപന്നങ്ങളുടെ ഉപഭോഗത്തിലും മാത്രമല്ല നാഗരികമനുഷ്യർ ജീവിക്കുന്നത്. അതായത് അപ്പം കൊണ്ടു മാത്രമല്ല മനുഷ്യർ ജീവിക്കുന്നത്. നിരന്തരമായ ഭൗതികോൽപാദനബന്ധം മാനസികമായ ഒരു സാമൂഹികഭൗതികതയെക്കൂടി നിർമിക്കുന്നുണ്ട്. സാമൂഹികജീവിതമാണ് മനുഷ്യന്റെ മാനസികമായ ഈ രണ്ടാം ലോകത്തിന്റെ ഭൗതികത.

ഭാഷയുടെ രണ്ടാം ഭൗതികതയിലാണ് ഭാഷയെക്കുറിച്ചുള്ള ആശയഗതികൾ രൂപപ്പെടുന്നത്. ഈ ആശയഗതിയിലെ ഭാഷയെക്കുറിച്ചുള്ള പ്രധാനപ്പെട്ട ഒരു ധാരണ ഭാഷ സ്ഥായിയായ ഒരു അവസ്ഥയാണെന്നാണ്. ഭാഷ സ്ഥായിയായ ഒരു അവസ്ഥ ആണെന്ന ധാരണയുടെ സാധ്യതയിൽനിന്നുകൊണ്ടാണ് നാം ഭാഷയ്ക്ക് വ്യാകരണം ചമയ്ക്കുന്നത്. ഭാഷ സ്ഥായിയായ ഒരു സത്തയാണെന്ന ധാരണയിൽ നിലയുറപ്പിച്ചുകൊണ്ടാണ് ഇന്ത്യയിൽ മാതൃഭാഷാവാദികൾ തങ്ങളുടെ മാതൃഭാഷകൾ വളരണം വികസിക്കണം എന്നൊക്കെ വാദിക്കുന്നത്. ഇവിടെ ചില പ്രശ്നങ്ങളുണ്ട്.

ഭാഷയുടെ വികസനവും വളർച്ചയും അതിന്റെ ഒന്നാം ഭൗതികതയുമായാണ് ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത്. അതായത് അടിസ്ഥാനഭൗതികോൽപാദനത്തിൽ എങ്ങനെയാണ് ഭാഷ

പ്രവർത്തിക്കുന്നത് എന്നതിനെ അടിസ്ഥാനമാക്കി. അതിനാൽ, ഒരു ഭാഷയുടെ വളർച്ചയെയും പ്രതിസന്ധിയെയും കുറിച്ചുള്ള ചർച്ച ആദ്യം പരിഗണിക്കേണ്ടത് ആ ഭാഷാസമൂഹത്തിന്റെ സജീവ ഉൽപാദനമണ്ഡലത്തിൽ എങ്ങനെയാണ് ആ ഭാഷ പ്രവർത്തിക്കുന്നത് എന്നതാണ്. ഇതിനെ ഭാഷയുടെ ഒന്നാം ഭൗതികത അഥവാ Primary materiality of language എന്ന് പറയാം.

ഭാഷയുടെ രണ്ടാം ഭൗതികത അഥവാ Secondary materiality of language ഭാഷാസമൂഹം ഭാഷയെ ഉപജീവിച്ച് നിർമിക്കുന്നതാണ്. ഈ രണ്ടാം ഭൗതികതയിലാണ് ഭാഷയുടെ സർഗാത്മകതയും, ഭാഷാസ്വത്വവുമൊക്കെ വരുന്നത്. ഒരു പ്രത്യേക ഭാഷാസമൂഹമായി നാം തിരിച്ചറിയപ്പെടുന്നത് ഭാഷയുടെ രണ്ടാം ഭൗതികതയിലാണ്. എന്നാൽ ഏറ്റവും വൈരുധ്യാത്മകമായ ഒരു കാര്യം ഭാഷയുടെ രണ്ടാം ഭൗതികത ഒന്നാം ഭൗതികതയെക്കാൾ എപ്പോഴും കുറച്ചു പിന്നിലായിരിക്കും എന്നതാണ്. അതുകൊണ്ടാണ് ഫ്യൂഡൽ വ്യവസ്ഥ തകർന്നിട്ടും ഭാഷയെക്കുറിച്ചുള്ള ഫ്യൂഡൽ നിലപാടുകളിന്നും നിലനില്ക്കുന്നത്. അതായത് ഉൽപാദനവ്യവസ്ഥയിൽ സജീവമല്ലാത്ത ഒരു ഭാഷയിൽ സജീവമാകുന്ന ഭാഷാബോധം ആ ഭാഷയുടെ രണ്ടാം ഭൗതികതയെ അടിസ്ഥാനമാക്കി ആയിരിക്കും.

ഇക്കാരണത്താലാണ് ഇന്ത്യൻ ഭാഷാസമൂഹങ്ങളിലെ ഭാഷാ-സാംസ്കാരിക-സാഹിത്യസമ്പന്നർ തങ്ങളുടെ അടുത്ത തലമുറയെ 'മാന്യ'മായ ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസത്തിനയച്ച് ഒന്നാം ഉൽപാദന മേഖലയിലെ അവരുടെ പങ്കാളിത്തം ഉറപ്പാക്കി തങ്ങളുടെ മാതൃഭാഷയ്ക്കുവേണ്ടി പ്രസംഗിക്കുന്നത്. ഭൗതികമായി ഇനി അവർ ഉപജീവിക്കേണ്ടത് മാറിയ ഉൽപാദനമണ്ഡലത്തിലാണ് എന്നവർക്ക് അറിയാം. ഈ മണ്ഡലത്തിന്റെ ഭാഷ ഇംഗ്ലീഷാണ്. വളരെ സ്വാഭാവികമായി, എന്നാൽ ബുദ്ധിപൂർവ്വം, തങ്ങളുടെ അടുത്ത തലമുറയ്ക്കായി അവരത് തിരഞ്ഞെടുക്കുന്നു. സാമ്പത്തികപ്രേരിതമായ ഒരു ഭാഷാതിരഞ്ഞെടുപ്പ് (economically einduced language selection ആണിത്.

അതേസമയം, ഭാഷാമൂല്യബോധത്തിലും ഭാഷാനിലപാടിലും

ഈ ഭാഷാ-സാംസ്കാരിക-സാഹിത്യസമ്പന്നസമൂഹം ഭാഷയുടെ രണ്ടാം ഭൗതികതയെ ആണ് ആശ്രയിക്കുന്നത്. ഭാഷയുടെ ഈ രണ്ടാം ഭൗതികത അതായത്, ഭാഷ നിർമിക്കുന്ന ഒരു മാതൃഭാഷാ അനുഭവമണ്ഡലം (Internal language sphere) ഒരു ഭാഷാസമൂഹത്തിലെ എല്ലാവർക്കും പ്രാപ്യമല്ല. ഭാഷയുടെ ഈ രണ്ടാം ഭൗതികമണ്ഡലത്തിലെ മാതൃഅനുഭവ മണ്ഡലത്തെ ഭാഷാസമൂഹത്തിലെ ഒരു വിഭാഗത്തിന് മാത്രം പ്രാപ്യമാക്കുന്നത് ഭാഷയുടെ ഒന്നാം ഭൗതികമണ്ഡലത്തിൽ അതേ ഭാഷ ഉപയോഗിച്ച് അധ്വാനിക്കുന്നവരാണ്. അവർ നിർമിക്കുന്ന മിച്ചമൂല്യത്തിന്റെ നീതിപൂർവമല്ലാത്ത വിതരണത്താലാണ് ഒരു ഭാഷാസമൂഹത്തിലെ ഒരു വിഭാഗത്തിന് മാത്രം ഭാഷയുടെ ഈ രണ്ടാം ഭൗതികത മാതൃസമാനമായി അനുഭവപ്പെടുന്നത്.

തിന്നുന്നതിനും കുടിക്കുന്നതിനും പാർക്കുന്നതിനും ആവശ്യമായ പ്രാഥമിക ഉൽപാദനം നടക്കുന്നത് ഈ ഒന്നാം ഭൗതികതയിലാണ്. അവിടെയാണ് ഭാഷ ഉറവെടുക്കുന്നതും ഉയിരെടുക്കുന്നതും വളരുന്നതും. രണ്ടാം ഭൗതികത ഈ ഭാഷയെ ഉപയോഗിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. ഇവിടെ ഉൽപാദനം നടന്നെങ്കിലേ ആ ഭാഷാസമൂഹം നിലനിൽക്കൂ. ഉൽപാദനമണ്ഡലത്തിൽ ഭാഷ സജീവമായി ഉപയോഗിച്ചെങ്കിലേ ആ ഭാഷ വളരൂ.

ഇംഗ്ലീഷ് ഭാഷ, പ്രത്യേകിച്ചും ആദ്യകാല ഇംഗ്ലീഷ് ഭാഷ അഭൂതപൂർവമായി വളർന്നത് വ്യാവസായികവിപ്ലവാനന്തരമുണ്ടായ വ്യാവസായികോൽപാദനവ്യവസ്ഥയിലാണ്. വ്യവസായശാലകളിലെ ഇംഗ്ലീഷ്ഭാഷയുടെ ഉപയോഗമാണ് ഇംഗ്ലീഷ് ഭാഷയുടെ പദസമ്പത്തിലും വ്യാകരണഘടനയിലും മാറ്റം വരുത്തിയത്. ലാറ്റിൻ, ഫ്രഞ്ച് ഭാഷകളിൽനിന്നും ഇംഗ്ലീഷ് ഭാഷ ഏറെ പദസമ്പത്ത് സ്വീകരിച്ചത് 1600 മുതൽ 1700 വരെയുള്ള കാലയളവിലാണ്. വ്യാവസായികോൽപാദനത്തിന്റെ പ്രാഥമിക ഭൗതികതയിൽ വളർന്ന ഇംഗ്ലീഷ് ഭാഷയിലാണ് ഇംഗ്ലീഷിനെ സമ്പന്നമാക്കിയ വിക്ടോറിയൻ സാഹിത്യം വളർന്നത്.

ഉൽപാദനമേഖലയിൽ ഇംഗ്ലീഷിന്റെ വർധിച്ച ഉപയോഗം ഇന്നും അഭൂതപൂർവമായി വളരുന്നു. അതുകൊണ്ടാണ് ഇംഗ്ലീഷ് ഇന്നും ഒരു ലോകഭാഷയെന്ന നിലയിൽ അനസ്യൂതമായി

വളരുന്നത്. ഇംഗ്ലീഷ് ഭാഷയെ ഇവിടെ ഉദാഹരണമായി അവതരിപ്പിച്ചത് ഭാഷയുടെ പ്രാഥമികവും ദ്വിതീയവുമായ ഭൗതികത എന്ന സങ്കല്പത്തെ വ്യക്തമാക്കുന്നതിനാണ്. ഇംഗ്ലണ്ടിലെ വ്യവസായവിപ്ലവം ഇംഗ്ലീഷ്ഭാഷയുടെ ഒന്നാം ഭൗതികതയായും സാഹിത്യവൈജ്ഞാനികമേഖലയിലുള്ള ഇംഗ്ലീഷിന്റെ വളർച്ചയെ ഇംഗ്ലീഷിന്റെ രണ്ടാം ഭൗതികതയായും പരിഗണിക്കാം. ഇവിടെ പ്രായോഗികമായി മനസ്സിലാക്കേണ്ട ഒരുകാര്യം, അടിസ്ഥാന ഉൽപാദനമണ്ഡലമായ ഒന്നാം ഭൗതികതയിൽ ഇംഗ്ലീഷ് ഉപയോഗിക്കപ്പെട്ടിരുന്നില്ലെങ്കിൽ രണ്ടാം ഭൗതികത മണ്ഡലത്തിലും ഇംഗ്ലീഷ് ഇന്ന് നാം കാണുന്നതുപോലെ ഉപയോഗിക്കപ്പെടുകയില്ല. ഇതാണ് ഭാഷയുടെ സാമൂഹികഭൗതികശാസ്ത്രം (social physics of language). ഈ സാമൂഹികഭൗതികശാസ്ത്രത്തിന്റെ (theory of social physics of language) അടിസ്ഥാനത്തിൽ ഭാഷാമാറ്റം വളർച്ചയോ പ്രതിസന്ധിയോ എന്ന ആലോചന മുന്നോട്ടുകൊണ്ടുപോകാവുന്നതാണ്.

3. ആഭ്യന്തരമായും ഘടനാപരമായും ബാഹ്യമായ ഉപയോഗത്തിലും നിരന്തരമായി മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന സർഗാത്മകമായ ഒരു സാമൂഹികപ്രതിഭാസമാണ് ഭാഷ. ഭാഷാമാറ്റം രണ്ടു തരത്തിലുണ്ട്. ഒന്ന്, ഒരു ഭാഷയിലുണ്ടാകുന്ന ഘടനാപരമായ ആഭ്യന്തരമാറ്റം. അതായത് ഭാഷയിലെ സ്വനിമ, രൂപിമ, വാക്യ, പ്രയോഗഘടനയിൽ ഉണ്ടാകുന്ന മാറ്റം. രണ്ട് ആ ഭാഷയുടെ ഉപയോഗത്തിൽ ഉണ്ടാകുന്ന മാറ്റം.

നിരന്തരമായി ഉപയോഗത്തിലിരിക്കുന്ന ഭാഷ, അതായത് ഒന്നാം ഭൗതികതയിൽ സജീവമായി ഉപയോഗത്തിലിരിക്കുന്ന ഭാഷയിൽ ഈ ആഭ്യന്തരമാറ്റം വളരെ സ്വാഭാവികമായും വേഗത്തിലുമാണ് സംഭവിക്കുക. ഭാഷയുടെ ആഭ്യന്തരമാറ്റം ആ ഭാഷ അടിസ്ഥാന ഉൽപാദനമണ്ഡലത്തിൽ എത്രമാത്രം ഉപയോഗിക്കുന്നു എന്നതിനെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നു എന്നർത്ഥം. ഭാഷയുടെ ഉപയോഗത്തിലുണ്ടാകുന്ന മാറ്റം എന്നത് നേരത്തെ സൂചിപ്പിച്ച ഭാഷയുടെ പ്രാഥമികഭൗതികതയാണ്. പ്രാഥമിക ഭൗതികതയിൽ സജീവമായി ഉപയോഗിക്കുന്ന ഭാഷയിലെ ആഭ്യന്തരമാറ്റം വളരെ ഗുണപരവും ഭാഷയുടെ വളർച്ചയ്ക്ക്

കാരണമാവുകയും ചെയ്യും.

ഭാഷയുടെ രണ്ടാം ഭൗതികതയിൽ, അതായത്, സാംസ്കാരികസാക്ഷരപൊതുമണ്ഡലത്തിൽ ഈ മാറ്റം ഒരു ആഘോഷം കണക്കെ ദൃശ്യമാവുകയും ചെയ്യും. എന്നാൽ, രണ്ടാമത് മറ്റൊരുതരത്തിലും ഭാഷയിൽ ആഭ്യന്തരമായി മാറ്റം നടക്കാറുണ്ട്. അതായത്, ഒന്നാം ഭൗതികതയിൽ ഭാഷ സജീവമായി ഉപയോഗിക്കാതിരിക്കുന്ന അവസ്ഥ. എന്നാൽ രണ്ടാം ഭൗതികതയിൽ അതായത് സാമൂഹികസാംസ്കാരികജീവിതത്തിൽ ഭാഷ സജീവമായി ഉപയോഗിക്കുന്ന അവസ്ഥ. ഒരു ഭാഷാസമൂഹത്തിന്റെ ഭൗതികോൽപാദനത്തിന്റെ സ്വഭാവത്തിലുണ്ടാകുന്ന മാറ്റമാണ് ഇതിന് കാരണമാകുന്നത്. കാലാകാലങ്ങളായി ഒരു ഭാഷാസമൂഹത്തിലെ പ്രധാന ഭൗതികോൽപാദനത്തിലുണ്ടാകുന്ന മാറ്റമാണ് ഇതിന് കാരണമാകുന്നത്.

പരിപൂർണമായ കാർഷിക ഉൽപാദനവ്യവസ്ഥയിൽനിന്നും വ്യാവസായികസേവനമേഖലയിലേക്കുള്ള മാറ്റം പലപ്പോഴും ഭൗതികോൽപാദനത്തിന്റെ സ്വഭാവത്തിൽ മാറ്റം വരുത്താറുണ്ട്. എന്നാൽ പഴയ ഉൽപാദനമണ്ഡലത്തിന്റെ ഭാഷയും പുതിയ ഉൽപാദനമണ്ഡലത്തിന്റെ ഭാഷയും ഒന്നായിരിക്കുമ്പോൾ അത് ഭാഷയുടെ വളർച്ചയ്ക്ക് ഗുണകരമാണ്. ഉൽപാദനമേഖലയിലെ ആധുനികവത്കരണം ആഭ്യന്തരമായി വികസിച്ചിട്ടുള്ള ഭാഷാസമൂഹങ്ങളിൽ പഴയതും പുതിയതുമായ ഉൽപാദനമണ്ഡലത്തിന്റെ ഭാഷ ഒന്നുതന്നെ ആയിരുന്നു. അതായത്, ഒന്നാം ഭൗതികതയിലെ പുതിയ ഭൗതികാനുഭവം ഭാഷയെ പരിഷ്കരിക്കുകയായിരുന്നു. ഈ ഭാഷാസമൂഹങ്ങളിലെ ആധുനികവത്കരണപ്രക്രിയയിൽ ഭാഷയും പങ്കാളി ആയിരുന്നു. എന്നാൽ ഭൗതിക ഉല്പാദന മേഖലയിൽ ആധുനികവത്കരണപ്രക്രിയ ആഭ്യന്തരമായി വികസിക്കാതിരിക്കുകയും ഭാഷാസമൂഹത്തിന് ആധുനിക ആശയങ്ങളും സാങ്കേതികവിദ്യയുടെ പുതിയ ഉപയോഗങ്ങളും ഭാഷാസമൂഹത്തിന്റെ പുറത്തുനിന്നും സ്വീകരിക്കുകയും ചെയ്തിട്ടുള്ള ഭാഷാസമൂഹങ്ങളിൽ സ്ഥിതി വ്യത്യസ്തമാണ്.

കോളനിവത്കരിക്കപ്പെട്ട ഭാഷാസമൂഹങ്ങളെന്നാണ് ഈ

ഭാഷാസമൂഹങ്ങളെ പൊതുവേ വ്യവഹരിക്കാറുള്ളത്. ഈ ഭാഷാസമൂഹങ്ങളിലെ ആധുനികവത്കരണപ്രക്രിയയെ കൊളോണിയൽ ആധുനികവത്കരണം എന്നാണ് വിളിക്കാറുള്ളത്. ആധുനികവത്കരണം ആഭ്യന്തരമായി വികസിച്ചിട്ടുള്ള ഭാഷാ സമൂഹങ്ങളുടെ പൂർവാധുനികഭാഷയും ആധുനികവത്കരണത്തിന്റെ ഭാഷയും ലോകവ്യാപകമായി ഒന്നായാണ് പൊതുവെ കണ്ടുവരുന്നത്. അതായത് ഭാഷാസമൂഹങ്ങളിൽ ഭൗതികോൽപാദന മണ്ഡലത്തിലുണ്ടാകുന്ന വിച്ഛേദം (shift in sector of production) ഭാഷാവിച്ഛേദത്തിന് (language shift) കാരണമാകില്ല. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഭൗതികോൽപാദനത്തിന്റെ മണ്ഡലത്തിലുണ്ടാകുന്ന മാറ്റം ഭാഷയുടെ ഉപയോഗപരമായ മാറ്റത്തിനും കാരണമാകില്ല. അതായത് വ്യവസായികവിപ്ലവാനന്തരവും ഇംഗ്ലീഷ് ഉൽപാദനമണ്ഡലത്തിലെ സജീവഭാഷയായി ഉപയോഗിക്കപ്പെടുകയായിരുന്നു.

കോളനിവത്കരിക്കപ്പെട്ട ഭാഷാസമൂഹങ്ങളിലെ സ്ഥിതി വ്യത്യസ്തമായിരുന്നു. ഈ ഭാഷാസമൂഹങ്ങളിൽ ഉൽപാദനമണ്ഡലം അതായത് ഭാഷയുടെ പ്രാഥമികഭൗതികമണ്ഡലം ആധുനികവത്കരിക്കപ്പെടുന്നത് കോളനിവത്കരണത്തിന്റെ ഭാഗമായാണ്. അതായത്, ആധുനികവത്കരണത്തിന്റെ ഭാഷ പ്രത്യക്ഷമായോ പരോക്ഷമായോ അന്യഭാഷ ആയിരുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ, മാറിയ ഭൗതികോൽപാദനമണ്ഡലത്തിലെ ഭാഷ പരിപൂർണമായി അന്യഭാഷ അല്ലെങ്കിലും ആശയപരമായി അത് അന്യഭാഷ ആയിരുന്നു.

കാർഷികവൃത്തിയിൽനിന്നും വ്യാവസായികോൽപാദന വ്യവസ്ഥയിലേക്ക് പരിണമിച്ച ഒരു ഭാഷാസമൂഹത്തിൽ പ്രത്യേകിച്ചും. ഇന്ത്യയിലെ ഭാഷാസമൂഹങ്ങളിൽ ഇംഗ്ലീഷ് പരിപൂർണമായും ഭൗതികോൽപാദനത്തിന്റെ ഭാഷ ആയിരുന്നില്ല. എന്നിരുന്നാലും ഭൗതികമായ ഉപയോഗത്തിൽ പൂർണമായും ഇംഗ്ലീഷ് ഒരു സജീവഭാഷ ആയിരുന്നില്ലെങ്കിലും ഇന്ത്യയിലെ ഭാഷാസമൂഹങ്ങളുടെ പ്രത്യേകിച്ചും മുഖ്യധാരാഭാഷാസമൂഹങ്ങളുടെ ഭാഷയുടെ രണ്ടാം ഭൗതികമണ്ഡലത്തിൽ ഇംഗ്ലീഷ് മറ്റു പലതരത്തിൽ നിർണായകമായി സ്വാധീനിച്ചിരുന്നു.

ഒന്നാമതായി അത് ഇന്ത്യയിലെ തദ്ദേശിയഭാഷകളെ ആഭ്യന്തരമായി മാറ്റി. രണ്ടാമത്, മാറിയ ഉൽപാദനമണ്ഡലത്തിൽ സജീവമായി പങ്കെടുക്കാൻ ആർജിക്കേണ്ട ഭാഷ ഇംഗ്ലീഷ് ആണെന്ന ആശയം രൂപപ്പെട്ടു.

ഈ ആശയം ആദ്യം പ്രവർത്തിച്ചത് വിദ്യാഭ്യാസമേഖലയിലായിരുന്നു. പ്രാദേശികഭാഷകളിലുള്ള വിദ്യാഭ്യാസത്തിലുപരി ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസത്തിന് പ്രാമുഖ്യമേറി. ഇതിന് അനുപൂരകമായാണ് ഇന്ത്യപോലുള്ള കാർഷികസമൂഹങ്ങളിലെ കാർഷികമേഖലയിലെ തകർച്ചയും ഉൽപാദനശക്തികളുടെ കാർഷികേതര മേഖലയിലേക്കുള്ള പലായനവും ഉണ്ടാകുന്നത്. കാർഷികമേഖലയിൽ നിന്നുള്ള തൊഴിൽശക്തിയുടെ പലായനം 1990കൾക്ക് മുൻപ് ഇന്ത്യക്കകത്തു തന്നെയുള്ള നഗരങ്ങളിലേക്കായിരുന്നു. സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തരം വ്യാവസായികതൊഴിലവസരങ്ങളേറെ ഉണ്ടാക്കിയിരുന്ന മുംബൈ, നാഗ്പുർ, ചെന്നൈ എന്നീ നഗരങ്ങളിലേക്കായിരുന്നു ആദ്യകാലത്തെ തൊഴിലിനായുള്ള പലായനം.

ഇന്ത്യയിലെ എല്ലാ ഗ്രാമങ്ങളിൽനിന്നും ഇങ്ങനെ കാർഷികമേഖലയിൽനിന്നും നഗരങ്ങളിലെ വ്യവസായികോൽപാദന മേഖലയിലേക്ക് തൊഴിൽശക്തിയുടെ പലായനം നടന്നു. ഇങ്ങനെ ഗ്രാമങ്ങളിൽനിന്നും നഗരങ്ങളിലേക്ക് പലായനം ചെയ്തവർ തങ്ങളുടെ ഗ്രാമത്തിലെ കാർഷികോൽപാദനമണ്ഡലത്തിൽ ഉപയോഗിച്ചിരുന്ന ഭാഷയോടൊപ്പംതന്നെ നഗരത്തിലെ വ്യവസായികതൊഴിലിടത്തിൽ പുതിയൊരു ഭാഷ കൂടി ഉപയോഗിക്കാൻ തുടങ്ങി. 1990കൾക്ക് മുൻപ് ഇത്തരത്തിൽ ഇന്ത്യയുടെ വികസിച്ച വ്യാവസായികനഗരത്തിലെ ഭാഷ ഇംഗ്ലീഷ് ആയിരുന്നില്ല. ഹിന്ദി, മറാത്തി, ഗുജറാത്തി തുടങ്ങിയ ഭാഷകളായിരുന്നു പൊതുവേ വ്യാവസായതൊഴിലിടങ്ങളിൽ ഉപയോഗിച്ചിരുന്ന ഭാഷകൾ. ഇങ്ങനെ തൊഴിലിനായി നഗരങ്ങളിലേക്ക് കുടിയേറിയ ജനവിഭാഗങ്ങളിൽ നഗരത്തിൽത്തന്നെ സ്ഥിരതാമസമാക്കിയവരുടെ രണ്ടാംതലമുറ തങ്ങളുടെ മാതൃഭാഷയോടൊപ്പം തന്നെ നഗരത്തിലെ ഭാഷയും ആർജിച്ചു. ഏതാണ്ട് മൂന്ന് നാല് തലമുറകളാകുന്നതോടെ നഗരത്തിലെ

ഭാഷ അവരുടെ മാതൃഭാഷയായി മാറുകയും ചെയ്തു. ഇത് നഗരത്തിലേക്ക് കുടിയേറിയ ഭാഷാസമൂഹങ്ങളുടെ കഥയാണ്. എന്നാൽ നഗരങ്ങളിലേക്ക് പലായനം ചെയ്യാതെ കാർഷികോൽപാദനമണ്ഡലത്തെ മാത്രം ആശ്രയിച്ച് ഗ്രാമങ്ങളിൽത്തന്നെ തുടർന്നവരുടെ കഥ എന്താണ്. സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര ഇന്ത്യയിൽ പ്രാദേശികഭാഷകളേറെ വളർന്നത് ഗ്രാമങ്ങളിലാണ്. നാല് തലങ്ങളുള്ള ഭാഷാശ്രേണീകരണമായിരുന്നു ഇന്ത്യൻ ഭാഷാമേഖലയിൽ 1990കൾ വരെ ഉണ്ടായിരുന്നത്.

ഒന്ന്: കൊളോണിയൽ പിന്തുണയുള്ള ഇംഗ്ലീഷ്-കൊളോണിയൽ ഭരണത്തിന്റെയും കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെയും അധീശത്വപിന്തുണയുടെ തുടർച്ച ഇംഗ്ലീഷ് ഭാഷയ്ക്ക് ഉണ്ടായിരുന്നു. ഉന്നതവിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെയും ഭരണപ്രക്രിയയുടെയും ശാസ്ത്ര-സാങ്കേതികവ്യാവഹാരങ്ങളുടെയും ഭാഷ ഇംഗ്ലീഷായിരുന്നു. ഇന്ത്യയിലെ ബഹുഭാഷാസ്വഭാവവും എല്ലാ ഭാഷകരെയും കൂട്ടിയിണക്കുന്ന ഒരു വിനിമയഭാഷയെന്ന നിലയിലുള്ള പ്രത്യേക സ്ഥാനവും ഇംഗ്ലീഷിന് ലഭിക്കാൻ കാരണമായി. ത്രിഭാഷാ അധ്യയനപദ്ധതിയിൽ ഹിന്ദി ഇതര ഭാഷകൾ സംസാരിക്കുന്ന സംസ്ഥാനങ്ങളിൽ ഇംഗ്ലീഷിന് അധ്യയനഭാഷയെന്ന സ്ഥാനവും ലഭിച്ചു.

രണ്ട്: ദേശീയപിന്തുണയുള്ള ഹിന്ദി. സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തിന്റെയും സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര ദേശീയപിന്തുണ ഉണ്ടായിരുന്ന ഹിന്ദി.

മൂന്ന്: പ്രാദേശികപിന്തുണയുള്ള മുഖ്യധാരാപ്രാദേശികഭാഷകൾ. സംസ്ഥാനഭരണകൂടങ്ങളുടെ പിന്തുണ ഉണ്ടായിരുന്ന സംസ്ഥാനങ്ങളിലെ പ്രാദേശികഭാഷകൾ. ഈ ഭാഷയായിരുന്നു ഓരോ സംസ്ഥാനത്തിലെയും വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ മാധ്യമഭാഷയും ഒന്നാം ഭാഷയും.

നാല്: യാതൊരു സാമൂഹികപിന്തുണയും ലഭിക്കാതിരുന്ന ആദിവാസി ഭാഷകൾ. ഗാർഹികവ്യവഹാരങ്ങളിൽ മാത്രം ആദിവാസി സമൂഹങ്ങൾ ഉപയോഗിച്ചിരുന്ന ആദിവാസിഭാഷകൾ.

ഇവിടെ, ഉൽപാദനമണ്ഡലവുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തി

ഇംഗ്ലീഷിന്റെയും ഇന്ത്യയിലെ പ്രാദേശികഭാഷകളുടെയും വളർച്ച പരിശോധിക്കേണ്ടതുണ്ട്.

4. ഇംഗ്ലീഷ് 1990കൾവരെ കാർഷികവ്യവസായികമണ്ഡലത്തിൽ ഇംഗ്ലീഷ് അത്ര സാർവത്രികമായി ഉപയോഗിച്ചിരുന്നില്ല. ഉപയോഗിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ടെങ്കിൽ മൊത്തം ദേശീയോത്പാദനത്തിന്റെ വളരെ ചെറിയ അളവുമാത്രം സംഭാവന ചെയ്യുന്ന ഉന്നതവിദ്യാഭ്യാസം, ശാസ്ത്രം, സാങ്കേതികവിദ്യ സേവനം തുടങ്ങിയ മേഖലകളിൽ ആയിരുന്നു 1990കൾ വരെ ഇംഗ്ലീഷ് ഉപയോഗിക്കപ്പെട്ടിരുന്നത്.

1990കൾക്കുശേഷം സ്ഥിതിയാകെ മാറി. കാർഷികമേഖലയിൽനിന്നുള്ള തൊഴിൽനഷ്ടം, തദ്ദേശീയ വ്യാവസായികമേഖലകളുടെ തകർച്ച, നവഉദാരസാമ്പത്തികനയങ്ങളുടെ ഭാഗമായി ഇന്ത്യയിലേക്ക് എത്തിയ തൊഴിലവസരങ്ങൾ എന്നിവ ഇംഗ്ലീഷ് ഭാഷയെ അതിജീവനത്തിനായി ആർജിക്കേണ്ട ഒരു ഭാഷയെന്ന നിലയിലേക്ക് ഉയർത്തി. ഇംഗ്ലീഷ്ഭാഷ അറിയാവുന്നവർക്ക് ഇംഗ്ലീഷ് ഭാഷ അറിയാത്തവരെക്കാൾ 34 ശതമാനം വരുമാനവർധനവ് ഉണ്ടായെന്നാണ് പഠനങ്ങൾ കാണിക്കുന്നത് (Azam 2013: 335367) അതായത് വളരുന്ന ഉൽപാദനമണ്ഡലത്തിലെ ഭാഷ ഇംഗ്ലീഷാണെന്ന ആശയഗതിയെ ശക്തിപ്പെടുത്തുന്ന സാഹചര്യത്തിലേക്കാണ് ഇന്ത്യയിലെ സാമ്പത്തികാവസ്ഥ മാറിയത്.

ഇന്ത്യയിൽ സാധ്യമാകുന്ന വിദേശനിക്ഷേപത്തെക്കുറിച്ച് പഠിച്ച EY' Attractiveness Survey ഇങ്ങനെ സൂചിപ്പിക്കുന്നു: The supply of young and well educated English-Speaking population is the main driving force behind business services investment in India (EY attractiveness Survey 2014: 17). അതായത് 2013 വരെ ഇന്ത്യയിൽ വിദേശനിക്ഷേപംവഴി ലഭിച്ച മൊത്തം തൊഴിലവസരങ്ങളിൽ 23.8 ശതമാനവും വിനിമയസാങ്കേതികവിദ്യാമേഖലയിലാണ്. ഈ മേഖലയിലെ ഭാഷ ഇംഗ്ലീഷ് തന്നെയാണ്. അതുകൊണ്ടാണ് നേരത്തെ സൂചിപ്പിച്ച മാതൃഭാഷാസ്നേഹികൾ തങ്ങളുടെ അടുത്ത തലമുറയെ മാന്യമായ ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസത്തിന് അയയ്ക്കുന്നത്. സാമ്പത്തികമായ

അതിജീവനത്തിന് ഇംഗ്ലീഷ് ഭാഷയുടെ തിരഞ്ഞെടുക്കലും സാംസ്കാരികമായ മാതൃഭാഷാഭിമാനവും ഒപ്പം തുടർന്നു!

5. 1990കൾക്കുശേഷം ഇന്ത്യയിലെ കാർഷികോൽപാദനമണ്ഡലത്തിൽ വളർന്ന ഇന്ത്യയിലെ പ്രാദേശികഭാഷകൾ കാർഷികമേഖലയ്ക്ക് പുറത്തേക്ക് വളർന്നത് പൊതുസമൂഹത്തിന്റെ സാക്ഷരപൊതുമണ്ഡലത്തിലായിരുന്നു. ഭരണം, ഉന്നതവിദ്യാഭ്യാസം, ശാസ്ത്രം, സാങ്കേതികവിദ്യ എന്നിങ്ങനെ ഇംഗ്ലീഷിന് പ്രാമുഖ്യമുള്ള മേഖലകളെ ഉപജീവിച്ചാണ് ഇന്ത്യയിലെ പ്രാദേശിക ഭാഷകളുടെ പിന്നീടുള്ള വളർച്ച. അതായത് ഈ മേഖലകളെക്കൂടി വിനിമയം ചെയ്യുവാൻ പ്രാദേശികഭാഷകൾ പര്യാപ്തമാകണം എന്ന ഒരു വാദമാണ് ഈകാലത്ത് രൂപപ്പെട്ടത്.

അതിനുവേണ്ടിയുള്ള നിരവധി ശ്രമങ്ങളും നടത്തുകയുണ്ടായി. എന്നാൽ, ഈ ശ്രമങ്ങളെല്ലാം പരാജയമായിരുന്നു എന്നാണ് ഇന്ന് നമുക്ക് ബോധ്യപ്പെടുന്നത്. കാരണം, ഈ മേഖലകളിലെ അറിവിന്റെയും സാങ്കേതികവിദ്യാനിർമാണത്തിന്റെയും ഭാഷ ഇംഗ്ലീഷ് ആയിരിക്കുമ്പോൾ ആ മേഖലയിലേക്ക് വളരുന്ന തൊഴിൽപരിശീലനത്തിന്റെ ഭാഷ മറ്റൊന്നാകാൻ കഴിയില്ല.അങ്ങനെ മാറിയ ഒന്നാം ഭൗതികമണ്ഡലത്തിൽ പ്രവർത്തിക്കാൻ ശ്രമിച്ച് പരാജയപ്പെട്ട ഒരു യാഥാർഥ്യമാണ് ഇന്ത്യയിലെ ഇന്നത്തെ പ്രാദേശികഭാഷകൾ. ഈ പരാജയത്തിന്റെ ജാള്യതയെ മറക്കലാണ് ഇന്ത്യയിലിന്ന് പൊതുവെ കാണപ്പെടുന്ന മാതൃഭാഷാഭിമാനപ്രകടനം.

6. മലയാളഭാഷാസമൂഹവും ഭൗതികപ്രതിസന്ധിയും പരിശോധിക്കുമ്പോൾ, ഇന്ത്യയിലെ ഇതരഭാഷാസമൂഹങ്ങളെ അപേക്ഷിച്ച് ഭൗതികമായ ഉൽപാദനമണ്ഡലത്തിലുണ്ടായ നിരവധി പ്രതിസന്ധികളിലൂടെ കടന്നുപോയ ഒരു ഭാഷാസമൂഹമാണ് മലയാളഭാഷാസമൂഹം എന്നു മനസ്സിലാകും. അടിസ്ഥാന ഭൗതികോൽപാദനമായ കാർഷികോൽപാദനമേഖലയുടെ അതിവേഗത്തിലുള്ള തകർച്ചയുടെ ഭൗതികസാഹചര്യത്തിലാണ് മലയാളഭാഷയുടെ ആഭ്യന്തരമായ മാറ്റം ആരംഭിക്കുന്നത്.

അതായത്, ഉപയോഗിക്കപ്പെടാൻ ഒരു ഉൽപാദനമണ്ഡലമില്ലാത്ത അവസ്ഥയിലേക്കാണ് മലയാളം മാറിയത്. സാക്ഷരപൊതുമണ്ഡലത്തിൽ മാത്രമാണ് മലയാളം ക്രിയാത്മകമായി ഇന്ന് ഉപയോഗിച്ചുവരുന്നത്. അതേസമയം, സാക്ഷരപൊതുമണ്ഡലത്തിൽ ഇംഗ്ലീഷ് ഭാഷയ്ക്ക് അനതിസാധാരണമായ മേധാവിത്വം ഉണ്ട്. വിദ്യാഭ്യാസം ചെയ്യുക എന്നാൽ ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസം ചെയ്യുക എന്ന അവസ്ഥയിലേക്കാണ് മലയാളഭാഷാസമൂഹത്തിന്റെ വിദ്യാഭ്യാസത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ആശയഗതി തന്നെ മാറിയത്. ഇതിന് കാരണവുമുണ്ട്. മലയാളം ഉപയോഗിച്ച് സാമ്പത്തികോൽപാദനപ്രവർത്തനത്തിൽ പ്രവർത്തിക്കാനുള്ള ഒരു ഉൽപാദനമേഖലയും കേരളത്തിൽ സജീവമായി അവശേഷിക്കുന്നില്ല എന്ന അവസ്ഥയിലേക്കാണ് കേരളത്തിലെ ഉൽപാദനമണ്ഡലം മാറിയത്.

ഗൾഫ് നാടുകളിലേക്ക് തൊഴിൽതേടി ഭാഷാസമൂഹം പലായനം ചെയ്തതിലൂടെ കേരളത്തിലേക്കെത്തിയ പണം കേരളത്തിലെ ആഭ്യന്തരവിപണിയെ വികസിപ്പിക്കുകയും കേരളത്തിൽ ഉൽപാദിപ്പിക്കപ്പെടാത്ത എന്തും വിലകൊടുത്ത് വാങ്ങാമെന്ന അവസ്ഥ രൂപപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്തു. മലയാളം ഉൽപാദനമണ്ഡലത്തിലെ ഭാഷ എന്നതിൽനിന്നും മാറി സാക്ഷരപൊതുമണ്ഡലത്തിലെ ഭാഷ എന്ന അവസ്ഥയിലേക്ക് ചുരുങ്ങി.

ഉൽപാദനമേഖലയിൽ സജീവമല്ലാതെ, സാക്ഷരപൊതുമണ്ഡലത്തിൽ മാത്രം സജീവമായ ഒരു ഭാഷയായി മലയാളം മാറിയത് മലയാളഭാഷയുടെ അഭ്യന്തരമായ ഘടനാപരമായ മാറ്റത്തെയും സ്വാധീനിച്ചു. ഘടനാപരമായ ഈ മാറ്റം സ്വാഭാവികമായി ഉൽപാദനമണ്ഡലത്തിൽ മലയാളം ഉപയോഗിച്ചിരുന്നെങ്കിൽ ഉണ്ടാകേണ്ട തനതായ മാറ്റം ആയിരുന്നില്ല. മലയാളഭാഷയിലെ ഇംഗ്ലീഷ് പദങ്ങളുടെ ആധിക്യം, ഇംഗ്ലീഷ് വാക്യഘടനയിലേക്കുള്ള മലയാളത്തിന്റെ അസ്വാഭാവികമായ മാറ്റം എന്നിവ ഏറെ നിരീക്ഷിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള വസ്തുതകളാണ്.

ഉൽപാദനമണ്ഡലത്തിൽ ഉപയോഗിക്കാതെ സാക്ഷരപൊതുമണ്ഡലത്തിൽ മാത്രം സജീവമായി ഉപയോഗിക്കപ്പെടുന്ന

ഏതൊരു ഭാഷയിലും ഉണ്ടാകുന്ന മാറ്റത്തിന്റെ സ്വാഭാവങ്ങളാണിവ.

ഇതിനെ മലയാള ഭാഷ മാത്രം നേരിടുന്ന പ്രതിസന്ധിയായി തെറ്റിദ്ധരിക്കരുത്. മലയാളഭാഷാസമൂഹമാകെ നേരിടുന്ന ഭൗതികമായ പ്രതിസന്ധിയുടെ ഭാഷയിലെ പ്രകടനമാണിത്. ഭാഷയ്ക്ക് മാത്രമായി ഒരു മാറ്റമില്ല. എന്നാൽ, ഭാഷാസമൂഹത്തിന്റെ ഭൗതികമായ പ്രതിസന്ധിയെ ഭാഷയുടെ പ്രതിസന്ധിയായി മാത്രം തെറ്റിദ്ധരിക്കുന്നതും ശരിയല്ല.

References

- Azam, Mehtabul & /Aimee Chin /Nishith Prakash 2013 "The Returns to English-Language Skills in India" Economic Development and Cultural Change 61. 2: 335-367.
- EY's attractiveness Survey. 2014. India 2014: Enabling the prospects web: http://www.ey.com/Publication/vwLUAssets/India_Attractiveness_study_summary_2014/$FILE/2014%20attractiveness%20study%20-%20summary.pdf Accessed: January, 2013.
- Nettle, Daniel 1999. Linguistic Diversity. Oxford University Press: Oxford.

മോണിറ്റോറിയൽ സമ്പ്രദായം അഥവാ മദ്രാസ് സിസ്റ്റം: ഒരു ചരിത്രാന്വേഷണം

■ Sreejith. E

പതിനാറാംനൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആരംഭംമുതൽ പത്തൊൻപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അന്ത്യ ദശകങ്ങൾവരെ കേരളത്തിന്റെ വിദ്യാഭ്യാസ ആവശ്യങ്ങളെ ഏറ്റെടുത്തു നടത്തിയിരുന്ന സ്ഥാപനങ്ങളായിരുന്നു കുടിപ്പള്ളിക്കൂടങ്ങൾ അഥവാ ആശാൻ/എഴുത്തുപള്ളികൂടങ്ങൾ എന്നറിയപ്പെട്ടിരുന്ന ഏകാധ്യാപക ഗ്രാമ വിദ്യാലയങ്ങൾ.[1] കേരളത്തിന്റെ തലസ്ഥാന നഗരിയിൽ ഒരു സ്കൂളിലെ മാത്രം ആയിരത്തിലധികം കുട്ടികൾ ബസ്സിന്റെ പേരുപോലും വായിക്കാനറിയാത്തവരായി, മാതൃഭാഷയിൽ നിരക്ഷരരാണെന്ന നാണിപ്പിക്കുന്ന യാഥാർത്ഥ്യം വെളിപ്പെടുത്തുന്നു ആധുനികകാലത്തെ 'പള്ളിക്കൂട'ത്തെക്കുറിച്ച് മാതൃഭൂമി വാരാന്തപ്പതിപ്പിൽവന്ന ആർ.ജയപ്രസാദിന്റെ ലേഖനം. 'ശരീര സുഖത്തിന് ഭാര്യതന്നെ ഉത്തമം എന്നാൽ ശരീര പോഷണത്തിന് അമ്മതന്നെ വേണം' എന്നാണ് അധ്യയന മാധ്യമത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ചൂടേറിയ ചർച്ച കേരളത്തിലെ ആദ്യ ടെക്സ്റ്റ്ബുക്ക് കമ്മറ്റി അദ്ധ്യക്ഷൻ (1867) കേരളവർമ്മ വലിയകോയിത്തമ്പുരാൻ ഉപസംഹരിക്കുന്നത്.[2] വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ ദാർശനികചിന്തയിലും ബോധനസമ്പ്രദായങ്ങളിലും 'പടിഞ്ഞാറു' നോക്കിയിരിക്കുമ്പോൾ നഷ്ടപ്പെടുന്നത് നമ്മുടെ പൈതൃകവും ചരിത്രവുമാണ്. മിഷനറിവിദ്യാഭ്യാസവും കൊളോണിയൽ ഇടപെടലും നമ്മെ ആധുനികതയിലേക്ക് നയിച്ചു എന്ന

വസ്തുത അംഗീകരിക്കുമ്പോൾ തന്നെ ഈ രണ്ടു വിഭാഗവും വലിയ അളവിൽ നമ്മിൽ നിന്നും കടംകൊണ്ടിരുന്നു എന്ന സത്യത്തെ നിരാകരിച്ചുകൂടാ. ഗണിതത്തിന്റെ കാര്യത്തിൽ എന്താണ് സംഭവിച്ചതെന്ന് ഇന്ന് പരക്കെ ചർച്ചചെയ്യപ്പെടുന്നുണ്ട്.[3] വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ കാര്യത്തിൽ അതുണ്ടായിട്ടില്ല. 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആദ്യപകുതിയിൽ ഇംഗ്ലണ്ടിലെ നിരക്ഷരതാനിരക്ക് ഗണ്യമായി കുറക്കുന്നത് നമ്മുടെ കുടിപ്പള്ളിക്കൂടങ്ങളിലെ അധ്യയന മാതൃക ഉപയോഗിച്ചുകൊണ്ടാണ് എന്ന് ഓർക്കുന്നവർ വിരളമാണ്?

18-19 നൂറ്റാണ്ടുകളിൽ കാർഷിക-വ്യവസായിക മേഖലകളിലെ കണ്ടുപിടിത്തങ്ങളും പേരെടുത്ത സർവ്വകലാശാലകളും, സാഹിത്യസംഭാവനകളും ശാസ്ത്രമേധാവിത്വവുമെല്ലാം സൂര്യനസ്തമിക്കാത്ത ബ്രിട്ടീഷ് സാമ്രാജ്യത്തെ ലോകത്തിന്റെ നെറുകയിലെത്തിച്ചിരുന്നുവെങ്കിലും ഇംഗ്ലണ്ടിൽ പ്രാഥമികതലത്തിലെ പൊതുവിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ സ്ഥിതി തീരെ ആശാവഹമായിരുന്നില്ല. ഡെയിം സ്കൂളുകൾ, കോമൺഡേ സ്കൂളുകൾ, സർക്കുലാർ സ്കൂളുകൾ, സൺഡേ സ്കൂളുകൾ എന്നിങ്ങനെ വിവിധ രീതിയിലുള്ളവയായിരുന്നു അവിടുത്തെ പ്രൈമറിതല വിദ്യാലയങ്ങൾ. ഇവയൊക്കെ നടത്തിയിരുന്നത് പ്രായമായ സ്ത്രീകളോ മറ്റൊരുജോലിയിലും കാര്യമായി വിജയിക്കാത്തവരോ ശാരീരിക അവശതകൾ ഉള്ളവരോ ആയിരുന്നു. അവരിൽ പലർക്കും അധ്യാപനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാന ധാരണകളോ പൊതുവിജ്ഞാനമോ ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. മാത്രമല്ല ഡെയിം സ്കൂളുകളും കോമൺഡേ സ്കൂളുകളുമെല്ലാം നാമമാത്രമെങ്കിലും ഫീസ് കൊടുക്കൻ കെല്പുള്ളവർക്കു വേണ്ടി മാത്രമുള്ളതായിരുന്നു.[4] വ്യാവസായിക തൊഴിലാളികളുടെയും കൂലി വേലക്കാരുടെയും കൃഷിപ്പണിക്കാരുടെയും മക്കൾ ഏതെങ്കിലുമൊരു വിദ്യാലയ സംവിധാനത്തിന്റെ പടിക്കപ്പുറത്തായിരുന്നു എന്നതായിരുന്നു യാഥാർത്ഥ്യം.

ഇതിനിടെ പുതുതായി ഉയർന്നു വന്ന മധ്യവർഗ്ഗം-മാനുഷികവും മതപരവുമായ കാരണങ്ങളാൽ-ഈയൊരവസ്ഥക്ക് പരിഹാരം കാണാൻ ശ്രമിച്ചു. അങ്ങിനെയാണ് 'സൊസൈറ്റി

ഫോർ പ്രൊമോഷൻ ഓഫ് ക്രിസ്ത്യൻ നോളജ്' എന്ന സംഘത്തിന്റെ ആഭിമുഖ്യത്തിൽ 1699 മുതൽ ഇടവകകളോട് ചേർന്ന് ചാരിറ്റി സ്കൂളുകൾ ആരംഭിക്കുന്നത്. വായന, എഴുത്ത്, ഗണിതം, മതപരമായ അറിവുകൾ എന്നിവയായിരുന്നു പാഠ്യപദ്ധതിയിൽ ഉൾപ്പെട്ടിരുന്നത്. ധനാഢ്യരിൽ നിന്ന് സംഭാവന പിരിച്ചുകൊണ്ടും പൈതൃക സ്വത്തുക്കൾ ദാനമായി സ്വീകരിച്ചുകൊണ്ടും മൂലധനം സ്വരൂപിച്ച ഇത്തരം സ്ഥാപനങ്ങളിൽ സൗജന്യ വിദ്യാഭ്യാസമായിരുന്നു നൽകിയിരുന്നത്. 1760-കളോടെ ഏകദേശം മുപ്പതിനായിരത്തിൽപരം ദരിദ്രവിദ്യാർത്ഥികൾക്ക് ചാരിറ്റി സ്കൂളുകൾ അത്താണിയായി. ഇവിടങ്ങളിൽ പഠനം യാന്ത്രികമാണെന്നും ബൈബിളും പ്രാർത്ഥനാ പുസ്തകങ്ങളും അർത്ഥമറിയാതെയാണ് കുട്ടികൾ ഹൃദിസ്ഥമാക്കുന്നതെന്നും അധ്യാപകർ കഴിവ് കുറഞ്ഞവരാണെന്നുമുള്ള വിമർശനങ്ങൾ പിൽക്കാലത്ത് ഉയർന്നുവന്നു. സ്കൂൾ എന്ന ആശയം എന്താണോ ലക്ഷ്യമാക്കുന്നത് അതിൽ ചാരിറ്റി സ്കൂളുകൾ പരാജയപ്പെട്ടതായി വിലയിരുത്തലുകളുണ്ടായി. ചാൾസ് ഡിക്കൻസ് *സ്കെച്ചസ് ബൈ ബോസ്* എന്ന രചനയിൽ പാരിഷ്സ്ക്കൂൾ അധ്യാപകരുടെ ദയനീയസ്ഥിതി വരച്ചുകാണിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഈയൊരവസ്ഥയിലാണ് കേരളത്തിന്റെ കുടിപള്ളിക്കൂടങ്ങൾ ഇംഗ്ലണ്ടിലേക്ക് ഇറക്കുമതി ചെയ്യപ്പെടുന്നത്.

ആദ്യമായും അവസാനമായും ഒരു കച്ചവട സംഘമായിരുന്ന ഈസ്റ്റ് ഇന്ത്യാ കമ്പനി വലിയൊരു കാലയളവിൽ ഇന്ത്യയിൽ മിഷനറി പ്രവർത്തനങ്ങൾ അനുവദിച്ചിരുന്നില്ല. ആദ്യത്തെ എൺപതുവർഷങ്ങളിൽ ഒരു പള്ളിപോലും സ്ഥാപിക്കാൻ അവർ തയ്യാറായതുമില്ല.[5] എന്നാൽ പിന്നീട് യൂറോപ്യൻമാരുടെയും ആംഗ്ലോ-ഇന്ത്യൻ വിഭാഗങ്ങളുടെയും ആരാധനാവശ്യങ്ങൾ നിറവേറ്റിക്കൊടുക്കാൻ ചാപ്ലെയ്ൻമാരെ നിയമിക്കാൻ ബ്രിട്ടീഷ് പാർലമെന്റ് കമ്പനിയെ ചുമതലപ്പെടുത്തി. അത്തരത്തിൽ മദിരാശിയിൽ ചാപ്ലെയ്നായി പ്രവർത്തിച്ച ആളായിരുന്നു ഡോ. ആൻഡ്രൂ ബെൽ. 1753-ൽ സ്കോട്ലെന്റിൽ ജനിച്ച ബെൽ ഗണിതത്തിലും പ്രകൃതിദർശനത്തിലും ആഴത്തിൽ പരിശീലനം നേടി. തുടർന്ന് പൗരോഹിത്യം നേടിയ

അദ്ദേഹം 1787–ൽ കൽക്കത്തയിലേക്ക് യാത്ര തിരിച്ചു. പ്രകൃതി ദർശനത്തിൽ പ്രഭാഷണം നടത്തുക, കഴിയുമെങ്കിൽ സ്വകാര്യ ട്യൂഷനിലൂടെ പണം കണ്ടെത്തുക തുടങ്ങിയവയായിരുന്നു ലക്ഷ്യം. എന്നാൽ അദ്ദേഹം എത്തിച്ചേർന്നത് മദ്രാസിലായിരുന്നു. അനാഥരായ ആൺക്കുട്ടികൾക്ക് വേണ്ടി അവിടെ പുതുതായി ആരംഭിക്കുന്ന സ്ഥാപനത്തിന്റെ സൂപ്രണ്ടായി ഡോ.ബെൽ ക്ഷണിക്കപ്പെട്ടു. ശമ്പളം വാങ്ങാൻ തയ്യാറാവാതെയാണ് അദ്ദേഹം ആ ജോലി ഏറ്റെടുത്തത്. എന്നാൽ വിവിധ പട്ടാള റെജിമെന്റുകളുടെ ചാപ്ലെയ്ൻ എന്ന നിലയിൽ വമ്പിച്ച വരുമാനം അദ്ദേഹത്തിന് ലഭിച്ചിരുന്നു.മാത്രമല്ല ധാരാളം ഒഴിവുസമയവുമുണ്ടായിരുന്നു. പഠന പ്രക്രിയകളെക്കുറിച്ചുള്ള ചിന്തകൾക്കും പരീക്ഷണങ്ങൾക്കും ബെൽ പ്രേരിപ്പിക്കപ്പെടുന്നതിന് വേറെയുമുണ്ടായിരുന്നു കാരണങ്ങൾ. തന്റെ കീഴിൽ നിയമിക്കപ്പെട്ട അധ്യാപകർ ഏറ്റെടുത്ത പ്രവർത്തിയിൽ കാര്യപ്രാപ്തിയോ താൽപര്യമോ ഇല്ലത്തവരായിരുന്നു എന്നതായിരുന്നു അത്. ഇംഗ്ലണ്ടിലെ ചാരിറ്റി സ്കൂളുകളുടെ അതേ അവസ്ഥ.

അന്ന് മലബാർ, മദ്രാസ് പ്രസിഡൻസിയുടെ ഭാഗമാണ്. തന്റെ സഞ്ചാരങ്ങൾ ക്കിടയിൽ കാണാനിടയായ നമ്മുടെ കുടിപ്പള്ളിക്കൂടങ്ങളിലെ അധ്യയന രീതികളിൽ അദ്ദേഹത്തിന്റെ കണ്ണുടക്കി. കുട്ടികൾ നിലത്തു വിരിച്ച മണലിൽ വലതുകൈ ചൂണ്ടുവിരൽ അമർത്തി എഴുതുന്നു. ഇടതുകൈകൊണ്ട് മായ്ക്കുന്നു. വീണ്ടും എഴുതുന്നു. സ്ലേറ്റ് വേണ്ട, പെൻസിൽ വേണ്ട. അന്നതൊക്കെ പണച്ചെലവുള്ള കാര്യമാണ്. (സ്ലേറ്റ് വ്യാപകമായപ്പോൾ ചെറിയ സംഖ്യകൾപോലും സ്ലേറ്റിൽ എഴുതികൂട്ടുകയാണ് നമ്മുടെ കുട്ടികൾ എന്നും മലയാളിയുടെ ഗണിതശേഷിയെ ഇത് സാരമായി ബാധിക്കുന്നുവെന്നും ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചുകൊണ്ട് 'മനക്കണക്ക്' എന്നപേരിൽ ഭാഷാപോഷിണിയിൽ എസ്.സുബ്രഹ്മണ്യയ്യർ ഒരു ലേഖനം എഴുതിയിട്ടുണ്ട് (1898 തുലാം).[6] ബെൽ മറ്റൊന്നുകൂടി നിരീക്ഷിച്ചു. ഒരു വിദ്യാലയത്തിൽ ഒരധ്യാപകൻ മാത്രമേയുള്ളു എന്നാൽ വിവിധ പ്രായത്തിലും നിലവാരത്തിലുമുള്ള കുട്ടികൾ വ്യത്യസ്ത വിഷയ

ങ്ങൾ ഒരേ സമയം കരഗതമാക്കുന്നു. ഇതൊരത്ഭുത വിദ്യ തന്നെ. എന്ത്കൊണ്ടു തനിക്കും ഇത് പരീക്ഷിച്ചുകൂടാ? മദ്രാസ് സിസ്റ്റം അഥവാ മോണിറ്റോറിയൽ സമ്പ്രദായം എന്നറിയപ്പെട്ട ബെല്ലിന്റെ വിദ്യാലയപരിഷ്ക്കാരത്തിന്റെ തുടക്കം ഇതായിരുന്നു. മ്യൂച്വൽഇൻസ്ട്രക്ഷൻ എന്നും ഈ രീതി അറിയപ്പെടുന്നുണ്ട്. ഇനി നമുക്ക് ബെല്ലിനെ ഭ്രമിപ്പിച്ച കുടിപ്പള്ളിക്കൂട മാതൃക പരിശോധിക്കാം. മോണിറ്റോറിയൽ രീതിയെക്കുറിച്ച് നിരവധി ഇംഗ്ലീഷ് നിരീക്ഷണങ്ങൾ ലഭ്യമാണെങ്കിലും അത് നേരിട്ടനുഭവിച്ചവരുടെ-അതായത് കേരളീയരുടെ അനുഭവ കുറിപ്പുകൾ വലുതായൊന്നും ലഭിക്കാനില്ല. പക്ഷേ സി.വി. കുഞ്ഞിരാമൻ 'ഞാൻ' എന്ന ആത്മകഥയിൽ എൽ.എം.എസ് ധർമ്മപ്പള്ളിക്കൂടത്തിൽ തനിക്ക് അപ്രകാരം ലഭിച്ച വിദ്യാഭ്യാസം വിസ്തരിച്ച് ഓർത്തെടുക്കുന്നുണ്ട്. കാണുക:[7] "ആശാൻ വന്നു കയറിയപ്പോൾ കുട്ടികൾ കൂട്ടത്തോടെ അകത്തുകയറി ഒന്നിച്ചൊരു സലാം. സർവ്വത്ര ശാന്തം, കുറേ കഴിഞ്ഞപ്പോൾ ഒരു ബെഞ്ചിലിരുന്ന അഞ്ചാറുകുട്ടികൾ എഴുന്നേറ്റ് ആശാന്റെ മുമ്പിലുള്ള ബെഞ്ചുകളിൽ ചെന്നിരുന്നു. ഒരാൾ വായിച്ചു തീർന്നു ഇരുന്നു. അടുത്തയാൾ എഴുന്നേറ്റ് വായിക്കുന്നു. എല്ലാവരും വായിച്ചു കഴിയുമ്പോൾ ആശാൻ ചില ചോദ്യങ്ങൾ ചോദിക്കുന്നു. അതുകഴിഞ്ഞ് കുട്ടികൾക്കൊരു കണക്കും കൊടുത്ത് ആശാൻ അടുത്ത ക്ലാസുകാരെ വിളിച്ചു അവരുടെ പാഠവും നടത്തി. തുടർന്ന് അദ്ദേഹം നിലത്തെഴുത്തുകാരുടെ അടുക്കലേക്ക് യാത്രയായി. അപ്പോൾ കുട്ടികൾ കാണിച്ച ഒതുക്കവും വണക്കവും മര്യാദയും ആശാന്റെ മുഖത്ത് നോക്കിയുള്ള പുഞ്ചിരിയും കണ്ടാൽ കുട്ടികൾക്ക് ഭയമല്ല, ഭക്തിയാണ് മുമ്പിട്ടു നില്ക്കുന്നതെന്നും അദ്ദേഹത്തിന് അധികാരം മാത്രമല്ല വാത്സല്യവും കൂടിയുണ്ടെന്ന് പ്രത്യക്ഷമായിരുന്നു'. ഡിക്കൻസിന്റെയും മറ്റും സ്വാധീനത്തിൽ നാട്ടാശാന്മാരെ കണക്കറ്റ് പരിഹസിച്ച് എഴുതിയ വേങ്ങയിൽ കുഞ്ഞിരാമൻനായനാരെ പൂത്തേഴത്ത് രാമൻ മേനോൻ തള്ളിപറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. ഏത് ആട്ടിൻകൂട്ടത്തിലും കറുത്ത ആടുകൾ കണ്ടേക്കാമെന്നും അത് സാമാന്യവത്ക്കരിക്കരുതെന്നും.

"നേരത്തെ കണക്കിലേർപ്പെട്ട മുതിർന്നവരെ പരിശോധിച്ചുകൊണ്ട് ആശാൻ അവരോടുതന്നെ അടുത്ത ക്ലാസ്സിലെ കണക്കുകൾ നിരീക്ഷിക്കാൻ പറയും. വിശ്രമം കഴിഞ്ഞ് എല്ലാവരും ക്ലാസിൽ വന്നിരുന്നു കഴിഞ്ഞാൽ അമരം പഠിക്കുന്നവർ, പഞ്ചതന്ത്രം കിളിപ്പാട്ടു പഠിക്കുന്നവർ ഇങ്ങനെ പലരും ഉള്ളവരെ ആശാൻ ഒറ്റക്കൊറ്റക്ക് വിളിച്ച് അവരെ കൊണ്ട് പാഠം ചൊല്ലിച്ചു അടുത്ത പാഠം പറഞ്ഞുകൊടുക്കും. അതിനുശേഷം മാത്രമെ നിലത്തെഴുത്തുകാരുടെ കാര്യത്തിൽ ദൃഷ്ടിയുള്ളൂ. നിലത്തെഴുത്തു പഠിപ്പിക്കുന്ന കൊച്ചാശാന്മാർ ഉയർന്ന ക്ലാസിലെ കുട്ടികളാണ്. ഉയർന്ന ക്ലാസിൽ ആകെ ആറ് കുട്ടികൾ ഉണ്ടായിരുന്നവരിൽ നാലു ആൺകുട്ടികളും രണ്ടു പെൺകുട്ടികളും ആയിരുന്നു". ഈ മുതിർന്ന കൊച്ചാശാന്മാർ ചട്ടമ്പിമാർ എന്നാണറിയപ്പെട്ടിരുന്നത്. പേട്ടയിൽ രാമൻപിള്ള ആശാന്റെ പള്ളിക്കൂടത്തിലെ ചട്ടമ്പിയായിരുന്നു കുഞ്ഞൻപിള്ള എന്ന ചട്ടമ്പിസ്വാമികൾ. പലപ്പോഴും കുടിപ്പള്ളിക്കൂടങ്ങളുടെ രക്ഷാധികാരികൾ കരയിലെ പ്രമാണിമാരായിരുന്നതിനാൽ മിക്ക കുട്ടികൾക്കും വിദ്യാഭ്യാസം സൗജന്യവുമായിരുന്നു. ആദ്യപാഠങ്ങൾ പഠിപ്പിക്കുന്നത് തങ്ങളിൽപ്പെട്ടവരായിരുന്നതുകൊണ്ടുതന്നെ പഠനം രസകരവും ആയാസകരവുമായിരുന്നു. ആശാന്റെ മേൽനോട്ടമുള്ളതുകൊണ്ട് രണ്ടുകൂട്ടർക്കും ഉഴപ്പാനും വയ്യ.

ബെല്ലിന് മറ്റൊന്നും ചിന്തിക്കാനുണ്ടായിരുന്നില്ല. സമാനമായ ഒരു അധ്യാപനരീതിശാസ്ത്രം അദ്ദേഹം വികസിപ്പിച്ചെടുത്തു. ജോണിഫ്രിസ്കെൻ എന്ന കുട്ടിയെ അദ്ദേഹം പരിശീലിപ്പിച്ചെടുത്ത് തുടക്കക്കാരുടെ ആശാനാക്കി. ആ പ്രക്രിയ താഴേത്തട്ടിലേക്ക് പടർത്തിക്കൊടുത്തു. മദ്രാസ് സമ്പ്രദായത്തിന്റെ തുടക്കമതായിരുന്നു. പഠനകാര്യത്തിൽ മാത്രമല്ല ധാർമ്മിക നിലവാരത്തിലും കുട്ടികളിൽ വലിയ മാറ്റം കണ്ടു തുടങ്ങി. മോശമായ ആരോഗ്യസ്ഥിതിയെത്തുടർന്ന് ബെൽ 1796-ൽ തിരിച്ചുപോയി. മദ്രാസ് അനുഭവങ്ങൾ മനസ്സിലുണ്ടായിരുന്നു. അതെക്കുറിച്ച് ഒരു റിപ്പോർട്ട് തയ്യാറാക്കുകയും സമൂഹത്തിലെ വിവിധ തട്ടുകളിൽ വിതരണം ചെയ്യുകയും ചെയ്തു. അതേ വർഷം തന്നെ ലണ്ടനിലെ ബൊട്ടോൾഫ്സ് പരോക്ക്യൽ സ്കൂളിൽ

ബെൽ സമ്പ്രദായം ആവിഷ്ക്കരിക്കപ്പെട്ടു. 1801-ൽ അദ്ദേഹം സ്വാനേജിലെ റെക്ടറായി നിയമിതനായി. ജില്ലയിലെ മുഴുവൻ സ്കൂൾ അധ്യാപകരെയും നിയന്ത്രിക്കാനും ഉപദേശിക്കാനും അദ്ദേഹത്തിനധികാരമുണ്ടായിരുന്നു. അതെതുടർന്ന് മദ്രാസ് സമ്പ്രദായം വ്യാപകമാവുകയായിരുന്നു. ഇതിനിടെ മറ്റൊരു വിദ്യാഭ്യാസ പ്രവർത്തകനായിരുന്ന ജോസഫ് ലങ്കാസ്റ്റർ എന്ന ക്വാക്കർ തന്റേതായ രീതിയിൽ മോണിറ്റോറിയൽ സമ്പ്രദായം വികസിപ്പിച്ചിരുന്നു.[8] അവർ തമ്മിൽ പരസ്പരം കണ്ട് ആശയ വിനിമയം നടത്തിയിട്ടുമുണ്ടായിരുന്നു. പക്ഷേ കാഴ്ചപ്പാടുകളിൽ ഐക്യമുണ്ടായിരുന്നില്ല. അനുഭവങ്ങൾക്കാണ് ബെൽ മുൻതൂക്കം നല്കിയതെങ്കിൽ മന:ശാസ്ത്രസമീപനങ്ങൾക്കാണ് ജോസഫ് പ്രാധാന്യം നല്കിയത്. ലങ്കാസ്ട്രിയൻ സമ്പ്രദായം എന്നറിയപ്പെട്ട ഈരീതിക്ക് ഇംഗ്ലണ്ടിൽ വലിയ പ്രചാരം ലഭിച്ചിരുന്നു.

ഇതിനിടെ എഡിൻബറോയിൽ പുരോഹിതനായി നിയമിതനായിരുന്നു ബെൽ. സഭയുടെ ശക്തമായ പിന്തുണ അദ്ദേഹത്തിന് ലഭിച്ചു. ആർമി സ്കൂളുകളിലും അനാഥർക്ക് വേണ്ടിയുള്ള വിദ്യാലയങ്ങളിലും ബെൽ സമ്പ്രദായം സ്വീകരിക്കപ്പെട്ടു. 1811 ൽ ഈ നവീന രീതി പ്രചരിപ്പിക്കുന്നതിനായി ഒരു സൊസൈറ്റി സ്ഥാപിതമായി. രണ്ടു വർഷത്തിനുള്ളിൽ തന്നെ 230 വിദ്യാലയങ്ങളും നാല്പതിനായിരത്തിൽപ്പരം കുട്ടികളും ഈ സൊസൈറ്റിക്ക് കീഴിലുണ്ടായിരുന്നു. 1832-ൽ ബെൽ മരിക്കുമ്പോൾ ബ്രിട്ടനിലും കോളനികളിലുമായി ഏതാണ്ട് പതിനായിരം സ്കൂളുകളിൽ ബെൽ സമ്പ്രദായം പ്രാവർത്തികമായിരുന്നു. എല്ലാവർക്കും വിദ്യാഭ്യാസം എന്ന സങ്കല്പത്തെ സാക്ഷാത്ക്കരിക്കും എന്നതിനാൽ പ്രസിദ്ധ യൂട്ടിലിറ്റേറിയൻ ചിന്തകനായ ജെയിംസ്മിൽ ഈ സമ്പ്രദായത്തിന്റെ ശക്തനായ വക്താവായിരുന്നു. 1813 എഡിൻബർഗ് റിവ്യൂവിൽ ഇതു സംബന്ധിച്ച് അദ്ദേഹം ഒരു ലേഖനം തന്നെ പ്രസിദ്ധപ്പെടുത്തി. 'ഡോ.ബെൽ, എന്നിൽ ജീവനും ശക്തിയും ഉള്ളിടത്തോളം കാലം അങ്ങയുടെ ഒരു ഉത്തമ അനുയായി ആയിരിക്കും ഞാൻ' എന്ന് എസ്.ടി.കോൾറിഡ്ജ് ഉറപ്പുനൽകുന്നുണ്ട്. സദിയും

വേർഡ്സ്വർത്തുമെല്ലാം ബെല്ലിന്റെ ആരാധകരായിരുന്നു. 1835-ലെ മെക്കാളെ മിനുട്സിലും ജോൺസ്റ്റുവർട്ട് മില്ലിന്റെ ഡ്രാഫ്റ്റ് ഡസ്പാച്ചിലും (1836) മോണിറ്റോറിയൽ രീതിയുടെ വിവിധ മാതൃകകൾ ചർച്ചചെയ്തിരുന്നു.

1800-മുതൽ അരനൂറ്റാണ്ടുകാലം ബെൽ-ലങ്കാസ്റ്റർ സമ്പ്രദായം ഇംഗ്ലണ്ടിലെ പ്രാഥമിക വിദ്യഭ്യാസ രംഗത്ത് അനിഷേധ്യമായ സ്വാധീനം ചെലുത്തി. ഫാക്ടറി തൊഴിലാളി കളുടെയും ദരിദ്രവിഭാഗങ്ങളുടെയും മക്കൾ അക്ഷരലോകത്ത് പാറിക്കളിച്ചു. സാക്ഷരതാനിരക്ക് കുത്തനേ ഉയർന്നു. വിക്ടോറിയൻ കാലം മഹത്തരമാകുന്നത് അതുകൊണ്ടുകൂടിയാണ്. എന്നാൽ പതിയെ പുതിയ വിദ്യാഭ്യാസ ദർശനങ്ങളും ചർച്ചകളും ഉയർന്നു വന്നു. കുട്ടികൾ കുട്ടികളെ പരസ്പരം പഠിപ്പിക്കുകയല്ല വേണ്ടത്, കൂടുതൽ പരിശീലനം ലഭിച്ച അധ്യാപകരാണ് വിഷയങ്ങൾ കൈകാര്യം ചെയ്യേണ്ടതെന്നും, ഒരേ പ്രായത്തിലുള്ളവരെ മാത്രം ഒരു ക്ലാസിൽ ഒന്നിച്ചിരുത്തി പഠിപ്പിക്കണമെന്നും, ലക്ചർ മെത്തേഡ്/അസംബ്ലിലൈൻ മെത്തേഡ് ഉപയോഗിക്കണമെന്നും ഹൊറാസ്മാൻ, ഫ്രെഡറിക് ടെയ്‌ലർ മുതലായവർ ആവശ്യപ്പെടാൻ തുടങ്ങിയതോടെ ബെൽ-ലങ്കാസ്റ്റർ സമ്പ്രദായത്തിന്റെ കാലികപ്രസക്തിയിൽ ഇടിവ് തട്ടാൻ തുടങ്ങി. എല്ലാ സാമൂഹ്യ സ്ഥാപനങ്ങളുടെയും ഗതിയും വിധിയും ഇതുതന്നെ. ചരിത്രപരമായ ആവശ്യങ്ങളാൽ അവ ഉയർന്നുവരികയും അതേ കാരണങ്ങളാൽ അസ്തമിക്കുകയും ചെയ്യും. ഇന്ന് കേരളത്തിലും ഇംഗ്ലണ്ടിലും മോണിറ്റോറിയൽ സമ്പ്രദായമില്ല. എന്നാൽ പ്രാഥമിക വിദ്യാഭ്യാസത്തിൽ കേരളം ലോകത്തിനു മാതൃകയാകുന്നുണ്ടെങ്കിൽ അതിനുള്ള കാരണങ്ങൾ മിഷനറി-കൊളോണിയൽ വിദ്യാഭ്യാസ സംരംഭങ്ങളിൽ മാത്രം ഒതുക്കിയൽപോരാ. മധ്യകാലത്തിന്റെ അന്ത്യത്തോടെ മുക്കിലും മൂലയിലും മുളച്ചുപൊന്തിയ ആശാൻപള്ളിക്കൂടങ്ങളിലേക്കും, അതിനുമുമ്പുള്ള ശാലാപാരമ്പര്യങ്ങളിലേക്കും സംഘകാലത്തെ ജനകീയ വിദ്യാഭ്യാസത്തിലേക്കും നാം കടന്നുചെല്ലേണ്ടി വരും. അത്തരം അന്വേഷണങ്ങൾ നടക്കുന്നില്ല എന്നതാണ് യാഥാർത്ഥ്യം.

End Note

1. 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനപാദങ്ങളിൽ ജനിച്ചുവളർന്ന ചില വ്യക്തികളുടെ ആത്മകഥകളിൽ എഴുത്തു പള്ളിക്കൂടങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള പരാമർശങ്ങൾ ലഭ്യമാണ്. ഉദാഹരണം 'എന്റെ ജീവിതസ്മരണകൾ', ഇ.വി. കൃഷ്ണപിള്ള. ആർ. ഈശ്വരപിള്ളയെപ്പോലുള്ളവരും ആശാൻ പള്ളിക്കൂടത്തെക്കുറിച്ച് ലേഖനം എഴുതിയിട്ടുണ്ട്.
2. ആയില്യംതിരുനാൾ രാജാവിന്റെ കാലത്താണ് തിരുവിതാംകൂറിൽ ആദ്യമായി ടെക്സ്റ്റ്ബുക്ക് കമ്മിറ്റി രൂപീകരിക്കപ്പെടുന്നത്. ആദ്യ പ്രസിഡന്റ് അണ്ണാ ജി. രായരായിരുന്നു (1867-68) അദ്ദേഹത്തിന്റെ മരണത്തോടെ വലിയകോയിത്തമ്പുരാൻ അധ്യക്ഷനാവുകയായിരുന്നു. ഇതിനെസംബന്ധിക്കുന്ന ഒരു ദീർഘലേഖനം 'സമകാലിക മലയാള'ത്തിൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്. (പുസ്തകം 19, ലക്കം 10, ജൂലൈ 2015)
3. മാധവൻ, നീലകണ്ഠൻ മുതലായവരുടെ ഗണിതസംഭാവനകളെക്കുറിച്ച് നേരത്തെതന്നെ ചർച്ചകൾ ഉയർന്നുവന്നിട്ടുണ്ടെങ്കിലും ജോർജ് ഗീവർഗീസിന്റെ 'മയൂരശിഖ'യോടു കൂടിയാണ് 'കേരള സ്കൂൾ ഓഫ് മാത്തമാറ്റിക്സ്' ശ്രദ്ധയാകർഷിക്കുന്നത്.
4. വിശദമായ വായനയ്ക്ക് കാണുക- H.C. Barnard, A History of English Education from 1760, University of London Press, 1947.
5. Dick Kooiman, Conversion and Social Equality in India, Manohar, Delhi, 1989, p. 27 and Naik J.P, Sayyid Nurullah, p. 33
6. ഇതുസംബന്ധിച്ച് 'അശ്ലീലമല്ല അധ്യാപക കേന്ദ്രീകൃത വിദ്യാഭ്യാസം' എന്നപേരിൽ രണ്ടുലക്കങ്ങളിലായി ഈ ലേഖകൻ ഒരു ദീർഘ പ്രബന്ധം പ്രസിദ്ധീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്. (സമകാലിക മലയാളം, ആഗസ്ത് 2013)
7. 'ഞാൻ' എന്ന സി.വി. കുഞ്ഞിരാമന്റെ ആത്മകഥ ഹാഷിം

രാജൻ എഡിറ്റ് ചെയ്ത് പ്രസിദ്ധീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്. (കൗമുദി പബ്ലിക് റിലേഷൻസ് 2011)

8. Alok K. Mukherjee, The Gift of English, Orient Blackswan, New Delhi, 2009, p. 108.

References

- Alok K. Mukherjee, The Gift of English, Orient Blackswan, New Delhi, 2009.
- Dick Kooiman, Conversion and Social Equality in India, Manohar, Delhi, 1989.
- Naik J.P, Sayyid Nurullah, A Students History of Education In India, Macmillan India, Delhi, 1974.
- Suresh Chandra Gosh, The History of Education in Modern India- 1757-1998, Orient Longman, Delhi, 2000.

പുസ്തക നിരൂപണം

അടിമത്തത്തിന്റെ ചരിത്രം അഥവാ ചരിത്രകാരന്മാരുടെ അടിമത്തം

> Sanal Mohan, P. 2015.
> Modernity of Slavery: Struggles Against Caste Inequality in Colonial Kerala,
> New Delhi: Oxford University Press. p. 345, xix.

■ **Shinas. A.M.**

19-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അന്ത്യപാദത്തിൽ തിരുവിതാംകൂറിലെ പ്രൊട്ടസ്റ്റന്റ് മിഷനറി പണ്ഡിതനായിരുന്ന സാമുവൽ മറ്റീർ കേരളത്തിൽ നിലനിന്നിരുന്ന ജാതി അടിമത്തത്തെക്കുറിച്ച് ഇങ്ങനെയെഴുതി: "അമേരിക്കൻ അടിമകളുമായി താരതമ്യപ്പെടുത്തുമ്പോൾ കേരളത്തിലെ പുലയരുടെ ജീവിതാവസ്ഥ അന്തമില്ലാത്ത കഠിനതകൾ നിറഞ്ഞവയാണ്." 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആദ്യ ദശകങ്ങൾ തൊട്ട് 20-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ പ്രഥമപാദം വരെയുള്ള പ്രൊട്ടസ്റ്റന്റ് മിഷനറി രചനകളിൽ കേരളത്തിലെ അടിമജാതികളുടെ ജീവിതപരിതോവസ്ഥയെ അറ്റ്ലാന്റിക് അടിമത്തവുമായി താരതമ്യം ചെയ്യുന്നത് പതിവായിരുന്നു. തൊട്ടുകൂടായ്മയും തീണ്ടിക്കൂടായ്മയും കണ്ടുകൂടായ്മയും പോലുള്ള നൃശംസതകൾ നിലിനിന്നിരുന്ന കേരളത്തിൽ അടിമജാതികൾക്ക് അവരുടെ ഉടമസ്ഥരെ സമീപിക്കാനോ ഉടമസ്ഥരുടെ വീടുകളിൽ പ്രവേശിക്കാനോ ഒരേ ആരാധാനാലയത്തിൽ അവരോടൊപ്പം പ്രാർത്ഥിക്കാനോ സാധ്യമായിരുന്നില്ലെന്നും അമേരിക്കൻ അടിമകൾ ഈ വക നികൃഷ്ടതകൾ അനുഭവിച്ചിരു

ന്നില്ലെന്നും മിഷനറിമാർ നിരീക്ഷിക്കുകയുണ്ടായി. അറ്റ്ലാന്റിക് അടിമക്കച്ചവടത്തിന്റെ വ്യാപ്തി കേരളത്തിലുണ്ടായിരുന്നില്ല എന്നതും ഇവിടുത്തെ അടിമത്തം ജാതിവ്യവസ്ഥിതിയുമായി കെട്ടുപിണഞ്ഞുകിടന്ന ഒന്നാണെന്നതുമാണ് ഇവ രണ്ടും തമ്മിലുള്ള പ്രധാന വ്യത്യാസം.

19-ാം നൂറ്റാണ്ടിനു മുമ്പുതന്നെ യൂറോപ്യൻ സഞ്ചാരികളും കാത്തലിക് മിഷനറിമാരും കേരളത്തിലെ ജാതി അടിമത്തത്തെക്കുറിച്ച് പരാമർശിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും ചർച്ച് മിഷനറി സൊസൈറ്റിയിലേയും ലണ്ടൻ മിഷനറി സൊസൈറ്റിയിലേയും പ്രൊട്ടസ്റ്റന്റ് മിഷനറിമാരുടെ ആഖ്യാനങ്ങളിലാണ് അടിമജാതികളുടെ തീവ്രദുരിതങ്ങൾ സർവസ്പർശിയായി രേഖപ്പെടുത്തപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. ബ്രിട്ടീഷ് കോളനികളിൽ അടിമത്ത നിരോധനം നടപ്പാക്കാൻ ഈസ്റ്റിന്ത്യാ കമ്പനിക്കുമേൽ ഇംഗ്ലണ്ടിൽനിന്ന് വമ്പിച്ച് സമ്മർദമുണ്ടായ കാലത്താണ് അടിമജാതികൾക്കിടയിൽ പ്രൊട്ടസ്റ്റന്റ് മിഷനറിമാർ പ്രവർത്തനം ആരംഭിക്കുന്നതും അവരുടെ ശാരീരികവും മാനസികവുമായ നരകയാതനകൾ രേഖപ്പെടുത്തുന്നതും. ലണ്ടനിൽനിന്നും ബ്രിട്ടീഷ് സാമ്രാജ്യത്തിന്റെ മറ്റിടങ്ങളിൽ നിന്നും പുറത്തുവന്ന അടിമത്തവിരുദ്ധ ജേണലുകളിൽ അവ ധാരാളമായി പ്രസിദ്ധീകരിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. അടിമജാതികളുടെ മതംമാറ്റം ഒരു ലക്ഷ്യമായിരുന്നുവെങ്കിലും കേരളത്തിലെ ജാതി അടിമയെ നോവും വികാരവും സ്വപ്നങ്ങളുമുള്ള ഒരു മനുഷ്യജീവിയായി ആദ്യം പരിഗണിച്ചത് പ്രൊട്ടസ്റ്റന്റ് മിഷനറിമാരായിരുന്നു. ഈ മിഷനറി ആഖ്യാനങ്ങളിൽ മാത്രമാണ് ശരീരവും ആത്മാവും, വികാരവും വിചാരവും, ഭൂതകാലവും വർത്തമാനവും സർവോപരി പേരുമുള്ള മനുഷ്യരായി കേരളത്തിലെ ജാതി അടിമകൾ ദൃശ്യമാകുന്നത്. അതിനു മുമ്പ് അവർ കാലികളെപോലെ വാങ്ങാനും വിൽക്കാനും കഴിയുന്ന മൃഗങ്ങളോ ജംഗമവസ്തുക്കളോ മാത്രമായിരുന്നു. അടിമകളുടെ ക്രയവിക്രയം സംബന്ധിച്ച അക്കാലത്തെ രേഖകളിൽ പതിവായി പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന ഒരു പ്രസ്താവം ഇതാണ്: "കൊല്ലുകിൽ കൊലയ്ക്കുമാറും, വിൽക്കുകിൽ വിലയ്ക്കുമാറും". അടിമജാതികൾക്കു വേണ്ടി നിശാപാഠശാലകൾ

സ്ഥാപിച്ചുകൊണ്ട് അവരുടെ ദൈനംദിനജീവിതവുമായി അടുത്തിടപഴകിയ മിഷനറിമാരാണ് അങ്ങേയറ്റം ക്ലേശനിർഭരമായ ബൃഹത്തായ പ്രമാണസഞ്ചയം സൃഷ്ടിച്ചത്. (അടിമകൾ അവരുടെ ജീവിതത്തെക്കുറിച്ച് പറഞ്ഞതും ദൃക്സാക്ഷികൾ പറഞ്ഞതുമായ വിവരണങ്ങൾ) *Black Atlantic* എന്ന വിഖ്യാത കൃതിയുടെ കർത്താവായ പോൾ ഗിൽറോയ് slave sublime എന്നാണ് ഇത്തരം അടിമാനുഭവങ്ങളെ വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത്. അതായത് അടിമാനുഭവങ്ങളുടെ സത്താവത്കരിക്കപ്പെട്ട വശങ്ങൾ. ഇത്തരം പ്രമാണങ്ങളിലൂടെ കടന്നുപോകുമ്പോൾ കേരളത്തിലെ ജാതി അടിമത്തത്തിന്റെ ഭീകരത കണ്ട് ആരും നടുങ്ങിപ്പോകും. അടിമത്ത നിരോധന പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ മുൻനിര പ്രവർത്തകനായിരുന്ന ജോൺ ഏബ്സ് എന്ന മിഷനറിയുടെ 1847–ലെ ഒരു വിവരണം കാണുക:

"ഞാൻ ഈയിടെ കുറേ അധികം അടിമകളുടെ ഉടമസ്ഥനായ സമ്പന്നനായ ഒരു ശൂദ്രനുമായി (നായർ പ്രമാണി) സംസാരിക്കുകയുണ്ടായി. ഒരു അടിമയെ വിറ്റാൽ കിട്ടുന്ന ഉയർന്ന തുക 60 പണമാണെന്ന് അയാൾ പറഞ്ഞു. ഉദ്ദേശം 20 ഷില്ലിംഗ്സ് സ്റ്റെർലിംഗ്സ്. അടിമകളെ ഏതു സമയവും വിൽക്കാനോ കൈമാറാനോ തനിക്കു സ്വാതന്ത്ര്യമുണ്ടെന്നും ഭാര്യയെ ഭർത്താവിൽ നിന്നും മക്കളെ അച്ഛനമ്മമാരിൽ നിന്നും വേർപെടുത്തി വിൽക്കാറുണ്ടെന്നും സുഹൃത്തുക്കൾക്ക് സമ്മാനമായും പെൺമക്കളുടെ വിവാഹവേളയിൽ സ്ത്രീധനമായും, ചിലപ്പോൾ കടബാധ്യത തീർക്കാനും അവരെ നൽകാറുണ്ടെന്നും അയാൾ പറഞ്ഞു. അടിമകളെ കന്നാലികൾ എന്നാണ് അയാൾ പറഞ്ഞുകൊണ്ടിരുന്നത്. മിക്ക അടിമകളും പനിയും വാതവും മറ്റസുഖങ്ങളും ബാധിച്ച് ആരബ്ധയൗവനത്തചന്റ തന്നെ ചത്തൊടുങ്ങുമെന്നും അപൂർവം ചിലർമാത്രമേ മധ്യവയസ്സ് പിന്നിടാറുണ്ടായിരുന്നു എന്നും അവർക്ക് ഭക്ഷണവും വസ്ത്രവും തുച്ഛമായിരുന്നു എന്നും അവരൊക്കെ മഹാമദ്യപന്മാരും ദുഷ്ടരുമാണെന്നും അയാൾ നിസ്സംഗനായി പറഞ്ഞു. അവർക്ക് ക്രിസ്ത്യൻ വിദ്യാഭ്യാസം നൽകുന്നതിനെ കുറിച്ച് ആരാഞ്ഞപ്പോൾ അതൊന്നുമവർക്ക് സ്വീകാര്യമാവില്ലെന്നും അവർ

ദുഷ്ടമൂർത്തികളുടെ ആരാധകരാണെന്നും അയാൾ മറുപടി നൽകി. പിന്നീട് എന്റെ ചോദ്യങ്ങളിൽ നിന്ന് ഒഴിഞ്ഞുമാറാനാണ് അയാൾ വ്യഗ്രത കാണിച്ചത്."

1855-ൽ തിരുവിതാംകൂറിൽ അടിമത്ത നിരോധനം നിലവിൽ വന്ന് നാൽപ്പത്തഞ്ചു വർഷത്തിനു ശേഷം 1900-ൽ അയിരൂരിലെ അടിമജാതിയിൽ പെട്ട ഒരു വൃദ്ധൻ പൂർവാവസ്ഥ സ്മരിച്ചത് ഇപ്രകാരമാണ്. "അതിരാവിലെ ഞങ്ങളെല്ലാവരെയും വയലുകളിലേക്ക് ആട്ടിത്തെളിച്ചുകൊണ്ടുപോകും. ഞങ്ങൾക്കിടയിൽ ആരെങ്കിലും മരിച്ചുകിടക്കുകയാണെങ്കിൽ, അമ്മയോ, അച്ഛനോ, കുട്ടികളോ ആയാലും, അന്നത്തെ പണികഴിഞ്ഞേ ശവം മറവുചെയ്യാൻ അനുവദിച്ചിരുന്നുള്ളൂ. ഞങ്ങളെ വിറ്റിരുന്നത് മിക്കപ്പോഴും ഈ വിധത്തിലാണ്. അച്ഛനെ ഒരാൾക്ക്. അമ്മയെ മറ്റൊരാൾക്ക്. കുട്ടികളെ വ്യത്യസ്തരായ മറ്റു പലർക്കും. പിന്നീട് പരസ്പരം കാണുവാൻ അനുവദിച്ചിരുന്നില്ല. ഭർത്തൃമതിയായ ഒരു അടിമപ്പെണ്ണിനെ ഭർത്താവിൽ നിന്ന് വേർപെടുത്തി ഒരു നായർക്കോ സിറിയൻ ക്രിസ്ത്യാനിക്കോ മുസൽമാനോ വിറ്റുകഴിഞ്ഞാൽ അവരുടെ അടിമക്കൂട്ടത്തിലെ ഒരാളെ ഭർത്താവായി സ്വീകരിക്കാൻ അവൾ നിർബന്ധിതയാവും. ഇതൊക്കെ കാരണം ചിലർ കാട്ടിലേക്കോടിപ്പോയി വന്യമൃഗങ്ങൾക്ക് ഭക്ഷണമാകാറുണ്ടായിരുന്നു."

ഇത്തരത്തിൽ ഭാര്യയെ ഭർത്താവിൽ നിന്നും കുട്ടികളെ അച്ഛനമ്മമാരിൽ നിന്നും വേർപെടുത്തി വിൽക്കുന്ന ഹീനകൃത്യത്തെ അറ്റ്ലാന്റിക് അടിമത്തത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ *Slavery and Social Death* എന്ന ഗ്രന്ഥം എഴുതിയ ഓർലാന്റോ പറ്റേഴ്സൺ വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത് ജനനനാലുള്ള അന്യവത്കരണം (natal alienation) എന്നാണ്. ഇതുവഴി അടിമക്ക് ഭൂതകാലവും വർത്തമാനവും ഭാവിയും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം വിച്ഛേദിക്കപ്പെടുന്നു എന്നും പറ്റേഴ്സൺ നിരീക്ഷിക്കുന്നു.

എത്രമേൽ ക്രൂരമായ പീഡനമാണ് 'തെറ്റ്'ചെയ്യുന്ന അടിമ ഏറ്റുവാങ്ങിയിരുന്നതെന്ന് കാണിക്കുന്നതാണ് 1853-ലെ ഉള്ളുലയ്ക്കുന്ന ഒരു വിവരണം:

"ഒരു പറയ അടിമ ഉടമസ്ഥന്റെ പശുവിനെ മോഷ്ടിച്ചു. ഉടമ

വലിയൊരു കൂട്ടം അടിമകളെയും കൂട്ടി പറയന്റെ വാസസ്ഥല ത്തെത്തി. അപ്പോൾ പറയൻ പശുവിനെ അറക്കുന്നതാണ് ക ണ്ടത്. പറയനെ കാലുകൾ കൂട്ടിക്കെട്ടി കൈകൾ ഒരു മരത്തോ ട് ചേർത്ത് പിന്നിലേക്കു കെട്ടിനിർത്തി. പിന്നെ ഒട്ടും വൈകാ തെ നീറ്റുചുണ്ണാമ്പ് പറയന്റെ രണ്ടുകണ്ണുകളിലും പുരട്ടി. ഒരു തുണിക്കഷണം കൊണ്ട് കണ്ണുകൾ മൂടിക്കെട്ടി. കാഴ്ച നഷ്ട പ്പെടുന്നതുവരെ പറയൻ പ്രാണവേദനയാൽ പിടഞ്ഞു."

ഉടമസ്ഥരുടെ പശുക്കളെ മോഷ്ടിക്കുന്നതും പിന്നീട് അവ യെ കൊല്ലുന്നതും ജാതിമേധാവിത്വത്തോടും ജാതിഹിംസ യോടുമുള്ള പകയും പ്രതിഷേധവുമാണെന്ന് ഈ റിപ്പോർട്ട് ത യ്യാറാക്കിയ മിഷനറി നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട് എന്നത് ശ്രദ്ധേയമ ത്രെ. ജാതി അടിമകളെ ഭൂവുടമകൾക്ക് തോന്നുമ്പോൾ കൊ ല്ലാമായിരുന്നു. വയലുകളിൽ ചിറകെട്ടുമ്പോഴോ ചിറ നന്നാ ക്കുമ്പോഴോ അതു പൊളിഞ്ഞുപോകാതിരിക്കാൻ അടിമകളെ കൊന്ന് ചിറയിൽതന്നെ അടക്കിയിരുന്നു. ഇത് ചെയ്തിരുന്നത് ചിറയെ നശിപ്പിക്കുന്ന ദുഷ്ടമൂർത്തികളെ പ്രീതിപ്പെടുത്താൻ മനുഷ്യരക്തത്തിനു കഴിയും എന്നൊരു വിശ്വാസത്തിന്റെ അടി സ്ഥാനത്തിലാണ്. മാത്രമോ, കൊല്ലപ്പെട്ട അടിമയുടെ പ്രതികാ രം നിർവീര്യമാക്കാൻ ആ അടിമയ്ക്ക് ആരാധനാലയം പണിത് അടിമകളെക്കൊണ്ടുതന്നെ അവിടെ ആരാധന നടത്തിച്ചിരു ന്നുവെന്നും അക്കാലത്തെ പ്രമാണങ്ങൾ വെളിപ്പെടുത്തുന്നു. പിന്നീട് ഇത്തരം ചിറകൾ രാമൻചിറ, കണ്ണൻചിറ എന്നിങ്ങനെ കുരുതികൊടുത്ത അടിമകളുടെ പേരിൽ അറിയപ്പെട്ടു.

ഓക്സ്ഫഡ് യൂണിവേഴ്സിറ്റി പ്രസ്സ് പ്രസിദ്ധീകരിച്ച പി.സ നൽമോഹന്റെ *Modernity of Slavery: Struggles Against Caste Inequality in Colonial Kerala* എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ നിന്നുള്ള അടിമാനുഭവ വിവരണങ്ങളിൽ ചിലതുമാത്രമാണ് ഇത്. നമ്മുടെ അധീശച രിത്രരചനകളിൽ നാടിന്റെ കാർഷിക സമൂഹഘടനയുടെ ന ട്ടെല്ലായി വർത്തിച്ച ജാതി അടിമത്തം അദൃശ്യവത്കരിക്കപ്പെ ടുകയോ പാർശ്വവത്കരിക്കപ്പെടുകയോ ചെയ്തുവെന്ന് സ നൽമോഹൻ ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നു. മധ്യകാലാരംഭം മുതൽ ഒരു സ ഹസ്രാബ്ദത്തിലധികം കേരളത്തിൽ നിലവിലുണ്ടായിരുന്ന

ജാതി അടിമത്തം കേരളചരിത്രത്തിലെതന്നെ വഴിവിളക്കുകളിലൊന്നായി ഗണിക്കപ്പെടുന്ന 1855-ലെ അടിമത്ത നിരോധന നിയമം വന്നതിനുശേഷവും തുടർന്നു. അടിമക്കച്ചവടവും അടിമത്താവസ്ഥയുമെല്ലാം പ്രശ്നവത്കരിച്ചുകൊണ്ട് കൊളോണിയൽ ആധുനികതയും പ്രൊട്ടസ്റ്റന്റ് ലോകബോധവും തുറന്നിട്ട പുതിയ ആശയങ്ങളുടേയും മൂല്യങ്ങളുടേയും പരിസരത്തിൽനിന്ന് ഉയർന്നുവന്ന, ദളിത് പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ നമ്മുടെ പ്രബലമായ കേരളചരിത്ര രചനകളിൽ(ലിബറൽ, സാമ്പ്രദായികം, മാർക്സിസ്റ്റ്) പാർശ്വപ്രമേയംപോലുമാകാതെ പോയത് എന്തുകൊണ്ടാണെന്ന മർമപ്രധാനമായ ചോദ്യം സനൽമോഹൻ ഉയർത്തുന്നു. ക്രൂരതയുടെയും മനുഷ്യത്വരാഹിത്യത്തിന്റെയും പര്യായമായിരുന്ന കേരളത്തിലെ ജാതി അടിമത്തത്തെ പ്രമാണങ്ങളുടെ വ്യാവഹാരിക വിശകലനവും ജനപഠന ചരിത്രവും വാമൊഴി പാരമ്പര്യവും ഉപയോഗിച്ച് സനൽമോഹൻ ചരിത്രവത്കരിക്കുന്നു. നവസാമൂഹിക സിദ്ധാന്തങ്ങളുടെ സൃഷ്ടിപരമായ പ്രയോഗംകൊണ്ടും രീതിശാസ്ത്രപരമായ കാർക്കശ്യംകൊണ്ടും വ്യവസ്ഥാപിത ചരിത്ര വ്യവഹാരങ്ങളിലുണ്ടാക്കുന്ന വമ്പിച്ച വിച്ഛേദംകൊണ്ടും ജാതി അടിമകളുടെ ഹൃദയഭേദകമായ ആനുഭവിക വിവരണങ്ങൾ കൊണ്ടും അവർക്ക് മുഖ്യധാരാ ചരിത്രം നിഷേധിച്ച നിർവാഹകത്വം വീണ്ടെടുക്കുന്നതുകൊണ്ടും ശ്രദ്ധേയമാണ് സനൽമോഹന്റെ ഈ ചരിത്രഗ്രന്ഥം.

1970-കളിലും 1980-കളിലും മാർക്സിസ്റ്റ് സാമൂഹികശാസ്ത്ര പണ്ഡിതന്മാർ കേരളത്തിലെ കാർഷിക സമൂഹ ഘടനയെക്കുറിച്ചും കർഷപ്രസ്ഥാനങ്ങളെക്കുറിച്ചും പഠനമനനങ്ങളിൽ ഏർപ്പെട്ടെങ്കിലും കാർഷിക സമ്പദ് ഘടനയുടെ ആരൂഢമായി വർത്തിച്ച ജാതി അടിമത്തത്തെ അവർ അഭിസംബോധന ചെയ്തിരുന്നില്ല. കർഷക പ്രസ്ഥാനങ്ങളിൽ നിർലീനമായിരുന്ന ഭരണകൂട-ജന്മിത്വവിരുദ്ധ നിലപാടുകൾ അനാച്ഛാദനം ചെയ്യാൻ ഔത്സുക്യം കാണിച്ച ഇവർ മേൽജാതി ജന്മികളും, ഏറിയകൂറും മേൽജാതിക്കാർ തന്നെയായിരുന്ന കുടിയാന്മാരും തമ്മിലുണ്ടായിരുന്ന (കുടിയാന്മാർ ബഹുഭൂരിപക്ഷവും മധ്യ

നിലയിലുള്ള കർഷകരായിരുന്നു. മലബാറിലെ കുടിയാന്മാരിൽ വലിയ വിഭാഗം മാപ്പിളമാരും.) വർഗവൈരുദ്ധ്യങ്ങൾ അനാവരണം ചെയ്യാനാണ് ശ്രമിച്ചത്. കാർഷിക വർഗഘടനയിൽ അടിമജാതികളുടെ സംഖ്യ അഗണ്യമല്ലാതിരുന്നിട്ടും മാർക്സിസ്റ്റുകൾ നടത്തിയ കാർഷിക വർഗഘടനാ വിശ്ലേഷണത്തിൽ അടിമജാതികൾ ഒരു മുഖ്യ ഘടകമായില്ല.(1836-ലെ സെൻസസ് പ്രകാരം തിരുവിതാംകൂറിൽ മൊത്തം ജനസംഖ്യയായ 1,280,663 ൽ 164,664 പേരും 1856-ൽ മലബാറിൽ 1,602,914 ൽ 187,812 പേരും 1854-ൽ കൊച്ചി രാജ്യത്തിൽ ജനസംഖ്യയുടെ ആറിലൊന്ന് ഭാഗവും അടിമകളായിരുന്നു.) ചിലപ്പോഴെല്ലാം അടിമജാതികൾ മാർക്സിസ്റ്റ് അപഗ്രഥന ചട്ടക്കൂടിൽ കടന്നുവന്നെങ്കിലും എത്രയും പെട്ടെന്ന് അവരെ 'ബാധ ഒഴിപ്പിച്ച്' അപ്രത്യക്ഷരാക്കി എന്ന് സനൽ നിരീക്ഷിക്കുന്നു.

ജാതി അടിമത്തത്തെ മാർക്സിസ്റ്റ് ചരിത്രകാരന്മാരിൽ വേറെ ചിലർ അഭിസംബോധന ചെയ്തത് ആധുനിക നാണ്യവിളത്തോട്ടങ്ങളുടെ ആവിർഭാവവുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തിയാണ്. ഇത്തരം പഠനങ്ങൾ ചുറ്റിത്തിരിഞ്ഞത് അടിമത്ത നിരോധന പ്രചാരണത്തിന് പ്രൊട്ടസ്റ്റന്റ് മിഷനറിമാരെ പ്രേരിപ്പിച്ച ചേതോവികാരമെന്ത് എന്ന അന്വേഷണത്തിലായിരുന്നു. ഇത് ചെന്നെത്തിയത് അങ്ങേയറ്റം ഇടുങ്ങിയ ഒരു വ്യാഖ്യാനത്തിലാണ്-നാണ്യവിളത്തോട്ടങ്ങളിൽ മുതലാളിത്ത ഉത്പാദന ബന്ധങ്ങൾ വികസിപ്പിക്കാൻ സ്വതന്ത്ര കൂലിത്തൊഴിലാളികൾ അനിവാര്യമായിരുന്നുവെന്നും അതിനുവേണ്ടിയാണ് മിഷനറിമാർ അടിമത്ത നിരോധനത്തിനു വേണ്ടി കൈമെയ് മറന്ന് രംഗത്തിറങ്ങിയതെന്നും ആയിരുന്നു ഈ ന്യൂനീകൃത വ്യാഖ്യാനത്തിന്റെ കാതൽ. എന്നാൽ മാർക്സിസ്റ്റ് ചരിത്രകാരന്മാർ കാണാതെപോയ ഒരു പരമാർത്ഥം, യൂറോപ്യൻ കോളനികളിലും അറ്റ്ലാന്റിക് ലോകത്തും അടിമവേലയെ ആശ്രയിച്ചായിരുന്നു അക്കാലത്ത് മുതലാളിത്ത ഉത്പാദനം പൊടിപൊടിച്ചത് എന്നതാണ്. ഇവരിൽ നിന്ന് ഭിന്നമായി വിശാലതലത്തിൽ ഇടതുപക്ഷ നിലപാടുള്ള മറ്റുചില ചരിത്രകാരന്മാർ ചരിത്രസാമൂഹ്യശാസ്ത്രത്തിന്റെ രീതിശാസ്ത്രം രചനാത്മകമായി പിന്തുടർന്നുകൊണ്ട്

കാർഷിക ഘടനയുടെ അടിപ്പടവായിരുന്ന ജാതി അടിമത്തത്തെയും ബ്രിട്ടീഷ് അധിനിവേശകാലത്ത് അതിനു സംഭവിച്ച പരിവർത്തനങ്ങളെയും കുറിച്ച് കൂടുതൽ സൂക്ഷ്മമായ വിശകലനങ്ങൾ നടത്തിയിട്ടുണ്ട്. സാമ്പത്തിക നിർണയവാദത്തിന്റെ പടുകുഴിയിലേക്ക് പതിക്കുന്നില്ല ഇത്തരം വിശകലനങ്ങളെന്നത് അവയുടെ മേന്മയത്രെ.

സാമ്പ്രദായിക ദേശീയവാദ ചരിത്രധാര കേരളത്തിലെ മറ്റ് പിന്നാക്ക ജാതികളുടെ സംഘാടനത്തിന്റെയും സമരരഥ്യകളുടെയും കാര്യത്തിലാണ് ശ്രദ്ധപതിപ്പിച്ചത്. മാറുമറയ്ക്കാനുള്ള അവകാശത്തിനായി നാടാർ സ്ത്രീകൾ രംഗത്തിറങ്ങിയപ്പോൾ ഉണ്ടായ ചാന്നാർ പ്രക്ഷോഭത്തിൽ തുടങ്ങി ക്ഷേത്രപ്രവേശനവിളംബരം വരെ നീളുന്ന ഒരു രേഖീയ ആഖ്യാനത്തിലായിരുന്നു അവർക്ക് താൽപര്യം. അധിനിവേശ ആധുനികതയുടെ പരിസരത്തിൽ സാമൂഹിക ഇടങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള പരമ്പരാഗത മാനദണ്ഡങ്ങളും ശരീരവും ലൈംഗികതയും സംബന്ധിച്ച സങ്കല്പനങ്ങളും എങ്ങനെ പുനർനിർവചിക്കപ്പെട്ടു എന്നുള്ള ദിശയിലാണ് സമകാലിക ചരിത്രവ്യവഹാരം ചാന്നാർ പ്രക്ഷോഭത്തെ കാണുന്നത്. ചാന്നാർ പ്രക്ഷോഭത്തെ 'ജനകീയകലാപം' ആയി ചിത്രീകരിച്ച സാമ്പ്രദായി ചരിത്രപണ്ഡിതർ ക്ഷേത്രപ്രവേശന സമരത്തെ 'സാമൂഹിക വിപ്ലവ'മായാണ് വിശേഷിപ്പിച്ചത്. എന്നാൽ ക്ഷേത്രപ്രവേശനപ്രസ്ഥാനം ചരിത്രപരമായി തന്നെ ഹിന്ദുക്കളല്ലാത്ത അടിമജാതികളെയും ഈഴവരുൾപ്പെടെയുള്ള മറ്റു പിന്നാക്ക വിഭാഗങ്ങളെയും ഹിന്ദു സമുദായ ആലയിൽ തളയ്ക്കുന്നതിനാണ് ഉതകിയതെന്ന വസ്തുത കാണാതിരുന്നുകൂടാ. ദളിത് പ്രശ്നങ്ങളെ ക്ഷേത്രപ്രവേശനത്തിലേക്ക് വെട്ടിച്ചുരുക്കിയതിലൂടെ ജാതി അടിമത്തത്തിന്റെ ഭീകരമാനങ്ങൾ മറച്ചുവയ്ക്കപ്പെട്ടു. ദേശീയവരേണ്യർ നയിച്ച ഈ 'സാമൂഹിക വിപ്ലവം' ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ പ്രഥമാർധംവരെയെങ്കിലും അടിമജാതികളായി തുടർന്ന, മേൽജാതിഹിന്ദുക്കളിൽ നിന്ന് എല്ലാ അർത്ഥത്തിലും വിഭിന്നരായിരുന്ന ജനവിഭാഗങ്ങളെ ഹിന്ദുക്കളാക്കുന്ന ചതുരുപായമായിരുന്നു എന്ന് സനൽമോഹൻ വാദിക്കുന്നു. അധിനിവേശാനന്തരം

നിലവിൽ വന്ന ഇന്ത്യൻ ഭരണകൂടം ഈ പ്രക്രിയയെ അതിന്റെ പരിസമാപ്തിയിലെത്തിക്കുകയും ചെയ്തു.

ഡബ്ല്യു.എസ്. ഹണ്ടിന്റെ വിവരണപ്രകാരം പ്രൊട്ടസ്റ്റന്റ് ക്രിസ്തുമതത്തിലേക്ക് കേരളത്തിൽ നിന്ന് ആദ്യമായി ജ്ഞാനസ്നാനം ചെയ്തത് കാളി എന്ന അടിമയുവതിയായിരുന്നു. ജാവയിലേക്ക് കുടുംബവുമൊത്ത് പുറപ്പെടാൻ ഒരുങ്ങിയ ഒരു ഇംഗ്ലീഷുകാരൻ വിലയ്ക്കുവാങ്ങിയതായിരുന്നു കാളിയെ. കൊച്ചിയിലെത്തിയപ്പോൾ പ്രൊട്ടസ്റ്റന്റ് മിഷനറിമാരായ സാമുവൽ റിഡ്ഡേലിനോടും ജൂലിയാനോ മാർഷലിനോടും ജനിച്ചുവളർന്ന ദേശം വിട്ടുപോകാൻ ആഗ്രഹിക്കുന്നില്ലെന്നും തന്നെ മിഷൻ ആസ്ഥാനത്തുതന്നെ ജീവിക്കാൻ അനുവദിക്കണമെന്നും കാളി കെഞ്ചിപ്പറഞ്ഞു. അങ്ങനെ മിഷനറിമാർ കാളിയെ 1828-ൽ ലൂസി എന്ന പേരിൽ ജ്ഞാനസ്നാനം ചെയ്തു. അടിമജാതിയുടെ നിർവാഹകത്വത്തിന്റെ ആദ്യ നിദർശനമായാണ് സനൽമോഹൻ ഈ സംഭവത്തെ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നത്.

പ്രൊട്ടസ്റ്റന്റ് മിഷനറി ആഖ്യാനങ്ങളിലാണ് അടിമജാതികൾ ആദ്യമായി മനുഷ്യരെന്ന നിലയിൽ കണക്കാക്കപ്പെടുന്നതെന്നും ഈ ആഖ്യാനങ്ങളിൽ മാത്രമാണ് അവർ ശരീരവും ആത്മാവും വികാരവും വിചാരവും ഭൂതവും വർത്തമാനവും ഭാവിയും എല്ലാറ്റിലുമുപരി പേരുമുള്ള മനുഷ്യരായി പരിഗണിക്കപ്പെടുന്നതെന്നും സനൽ ഒട്ടനവധി പ്രമാണങ്ങളുടെ പിൻബലത്തോടെ സമർത്ഥിക്കുന്നു. എന്നാൽ ഡേവിഡ് കുയ്മാനെപ്പോലുള്ള ചരിത്രകാരന്മാരും ദേശീവവാദ സമീപനമുള്ള ചരിത്രകാരന്മാരും വാദിക്കുന്നത് അടിമജാതികളുടെ മതപരിവർത്തനം മെച്ചപ്പെട്ട ജീവിതസാഹചര്യങ്ങളാൽ പ്രചോദിതരായി നടന്നതാണെന്നും ക്രിസ്തുമതത്തിലെ പാപ-പശ്ചാത്താപ ചിന്തകളല്ല അവരെ നയിച്ചതെന്നുമാണ്. എന്നാൽ തിരുവിതാംകൂറിലെ അടിമജാതികൾക്ക് മിഷനറിമാർ പുതിയ മതശൈലീവ്യവഹാരവും അനുഷ്ഠാനങ്ങളും പരിചയപ്പെടുത്തി എന്നും അതാണവർക്ക് പുതിയ കർത്തൃത്വം പ്രദാനം ചെയ്തതെന്നും സനൽ വാദിക്കുന്നു. ക്രിസ്തുമതത്തിലെ പത്തു

കല്പനകൾ, വിശുദ്ധ ത്രിത്വസങ്കല്പം, വിശ്വാസം, പാപം, പശ്ചാത്താപം, കുറ്റസമ്മതം തുടങ്ങിയവ അടിമജാതികളിൽ ഒരു പുതു മനഃസ്ഥിതി സൃഷ്ടിച്ചുവെന്നും അതാണ് സ്വാതന്ത്ര്യത്തെക്കുറിച്ചും വിമോചനത്തെക്കുറിച്ചും ഭാവന ചെയ്യാനുള്ള ഉൾക്കരുത്തും നിർവാഹകത്വവും അവർക്കു നൽകിയതെന്നും സനൽ എഴുതുന്നു. അടിമജാതികൾക്കിടയിൽ പ്രവർത്തിച്ച ചർച്ച് മിഷനറി സൊസൈറ്റിയാണ് തൊഴിൽ, സമയം, വിശ്രമം, മിതവ്യയം, കുടുംബജീവിതം, ഭക്ഷണം, വസ്ത്രധാരണം, വീട് എന്നിവയെപ്പറ്റി അവർക്ക് പുതിയ ആശയങ്ങൾ പ്രദാനം ചെയ്തത്. ഇവ മിഷനറിമാരുടെ 'ശുചിത്വം' എന്ന കേന്ദ്രാശയത്തെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയായിരുന്നുവെങ്കിലും സ്വാതന്ത്ര്യവും സമത്വവും അതേ അളവിൽത്തന്നെ മിഷനറിമാർക്ക് പ്രാധാന്യമുള്ളവയായിരുന്നു. ഇവയെല്ലാം അടിമജാതികളെ 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ഉത്തരാർധം മുതൽ താന്താങ്ങളുടെ ദൈനംദിന ജീവിതം പുനഃസംഘടിപ്പിക്കാൻ പര്യാപ്തമാക്കി. പ്രൊട്ടസ്റ്റന്റ് ധാർമിക മാനദണ്ഡങ്ങളനുസരിച്ച് ജീവിതം പുനഃക്രമീകരിക്കാനുള്ള ത്വര അടിമജാതികളിലുണ്ടായി. പാപ-പശ്ചാത്താപബോധങ്ങൾ അവരുടെ വ്യക്തിജീവിതത്തിലും സാമൂഹിക ജീവിതത്തിലും അച്ചടക്കം കൊണ്ടുവന്നു. കൂടാതെ, വചനത്തിന്റെ പരിവർത്തനാത്മക വീര്യം - (ബൈബിളിന്റെ രൂപത്തിൽ ദൈവവചനത്തിന്റെയും വിദ്യാഭ്യാസവും അതുവഴി സിദ്ധിച്ച സാക്ഷരതയുടെയും രൂപത്തിൽ മതേതരവചനത്തിന്റെയും)അടിമജാതികളെ ഭൂതകാലത്തിൽനിന്ന് പുറത്തു കടത്തി പുതിയൊരു സാമൂഹിക ഭൂമികയിൽ പ്രതിഷ്ഠിച്ചു. അതവരെ പൗരന്മാർ എന്ന നിലയിലേക്ക് ഉയർത്തുകയും അടിമഭൂതകാലവും ആഗതമാകാനിരിക്കുന്ന സ്വതന്ത്രാവസ്ഥയും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസം മനസ്സിലാക്കാൻ പ്രാപ്തരാക്കുകയും ചെയ്തു. അടിമകൾക്കുവേണ്ടിയുള്ള വിദ്യാലയങ്ങളും അതുവഴി കൈവന്ന എഴുത്തറിവും വായനാപ്രാപ്തിയും, ചാപ്പലുകളും ആരാധനാ സൗകര്യങ്ങളും അടിമജാതികൾക്ക് നിർവാഹകത്വം നൽകി. തൊഴിലിനെക്കുറിച്ചും വിശ്രമത്തെക്കുറിച്ചുമുള്ള നവാവബോധം ഭൂവുടമകളുമായും ഭരണകൂടവുമായും മുഖാമുഖം കലഹിക്കുന്നതിന്

അവരെ പ്രാപ്തരാക്കി. ഞായറാഴ്ചകളിൽ ചെയ്യേണ്ടിയിരുന്ന നിർബന്ധിതവേലയായ'ഊഴിയ'ത്തിനെതിരെ അടിമജാതികൾ സമരോദ്യുക്തരായി. ഭൂവുടമസ്ഥതയെക്കുറിച്ച് മിഷനറിമാർ ഉൽപാദിപ്പിച്ച നവാവബോധം ഭൂമി സ്വന്തമാക്കാനും സർക്കാർ വക പാഴ്നിലങ്ങളിൽ കൃഷിയിറക്കാനുമുള്ള അവകാശ പ്രഖ്യാപനത്തിലേക്ക് അവരെ നയിച്ചു. മിഷനറിമാരുമായുള്ള സമ്പർക്കം പൗരത്വത്തെക്കുറിച്ച് അക്കാലത്തുയർന്നുവന്ന വ്യവഹാരങ്ങൾ ഗ്രഹിക്കാനും പൊതു ഇടങ്ങളായ റോഡുകളിലും ചന്തകളിലും മറ്റും പ്രവേശിക്കാനുമുള്ള അവകാശം ശക്തമായി ഉന്നയിക്കാനും അവരെ സജ്ജരാക്കി. ഇതൊക്കെ പിന്നീട് ശ്രീമൂലം പ്രജാസഭയിൽ വരെ അടിമജാതികൾക്ക് പ്രവേശനം സിദ്ധിക്കുന്ന അവസ്ഥയിലെത്തിച്ചു. ഫ്രഞ്ച് ചിന്തകനായ പിയറി ബോർദ്യുവിന്റെ സൈദ്ധാന്തിക പരികല്പനകളായ സാംസ്കാരിക മൂലധനം, സാമ്പത്തിക മൂലധനം, പ്രതീകാത്മക മൂലധനം, ഹാബിറ്റസ് എന്നിവയുടെ ഉൾക്കാഴ്ചകൾ ഉപയോഗപ്പെടുത്തിയാണ് സനൽ ഇക്കാര്യങ്ങളെല്ലാം അപഗ്രഥിക്കുന്നത്.

എന്നാൽ മേൽജാതി സിറിയൻ ക്രിസ്ത്യാനികളുടെ ജാതിമുഷ്ക്കിലും ക്രൂരമായ ജാതിവിവേചനത്തിലും മോഹഭംഗവും രോഷവും ശക്തമായപ്പോൾ പുലയക്രിസ്ത്യാനികളിലും പറയക്രിസ്ത്യാനികളിലും വേറിട്ട സഭകളുണ്ടാക്കാനുള്ള ഉദ്യമങ്ങളാരംഭിച്ചു. (ഉദാഹരണത്തിന് ചർച്ച് മിഷൻ സൊസൈറ്റിയിലെ സിറിയൻ ക്രിസ്ത്യാനികളുടെ എതിർപ്പ് കാരണം ദളിത് ക്രിസ്ത്യാനികൾക്ക് സി.എം.എസ് കോളേജിൽ പ്രേവശനം സാധ്യമായിരുന്നില്ല.) അങ്ങനെയുണ്ടായ ഒന്നാണ് തെന്നിന്ത്യാ സുവിശേഷസംഘം. എന്നാൽ സിറിയൻ ക്രിസ്ത്യാനികളുടെ ജാതിമേധാവിത്വത്തിനും വിവേചനത്തിനുമെതിരെ ഉയിർക്കൊണ്ട ഏറ്റവും ശക്തമായ പ്രസ്ഥാനമായിരുന്നു പൊയ്കയിൽ യോഹന്നാന്റെ പ്രത്യക്ഷരക്ഷാ ദൈവസഭ. മാർത്തോമാസഭയിൽ നിന്ന് ബ്രദർ മിഷനിലേക്കും തുടർന്ന് വേർപാട് സഭയിലേക്കും വിമോചനത്തിന്റെ വെളിച്ചം അന്വേഷിച്ചുപോയ പൊയ്കയിൽ യോഹന്നാന് അവയിലൊക്കെ അന്തർഹിതമാ

യിരിക്കുന്നത് ദുഷിച്ചു നാറിയ ജാത്യാധീശഘടനതന്നെയാണെന്ന് പെട്ടെന്നുതന്നെ ബോധ്യപ്പെട്ടു. അക്കാര്യങ്ങളിലേക്കൊന്നും വിസ്താരഭയത്താൽ കടക്കുന്നില്ല. പിന്നീട് അദ്ദേഹം 1910-ൽ രൂപവത്കരിച്ച"പ്രത്യക്ഷരക്ഷാദൈവസഭ" എന്ന ദളിത് സാമൂഹിക പ്രസ്ഥാനം മറ്റ് ദളിത് പ്രസ്ഥാനങ്ങളിൽ നിന്ന് എല്ലാ അർത്ഥത്തിലും വേറിട്ടു നിൽക്കുന്ന ഒന്നായിരുണെന്ന് സനൽ ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നു. സനലിന്റെ ഗ്രന്ഥത്തിലെ മൂന്ന് അധ്യായങ്ങൾ പ്രത്യക്ഷരക്ഷാദൈവസഭയുടെ അനന്യതയും അപൂർവതയും വിശകലനം ചെയ്യാനാണ് നീക്കിവെച്ചിട്ടുള്ളത്. ബൈബിളിന്റെ വിചാരപ്രപഞ്ചത്തിൽനിന്നും ദളിത് ജീവിതലോകത്തുനിന്നും ഒരുപോലെ മൂലധാതുക്കൾ വലിച്ചെടുത്ത് പൊയ്കയിൽ യോഹന്നാൻ സൃഷ്ടിച്ച സങ്കരമതമായ പ്രത്യക്ഷരക്ഷാ ദൈവസഭയുടെ ഏറ്റവും പ്രധാനപ്പെട്ട സവിശേഷതകളായി സനൽ ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നത് ഇവയാണ്. ഒന്ന്, അടിമത്തത്തെക്കുറിച്ചുള്ള സ്മൃതികളുടെ അനുഷ്ഠാനപരമായ പുനരാവിഷ്കാരം. അതായത് അടിമത്തത്തിന്റെ അനുഷ്ഠാനപരമായ പുനഃസ്മൃതി (ritual re-memory) രണ്ട്, ദളിതർക്ക് എഴുതപ്പെട്ട ചരിത്രമില്ല എന്ന വസ്തുതയുടെ ജ്ഞാനശാസ്ത്രപരമായ പ്രശ്നവത്കരണം.

അടിമത്തകാലത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അനുഷ്ഠാനപരമായ പുനഃസ്മൃതിയുടെ പ്രാധാന്യമെന്താണെന്ന് നോക്കാം. പ്രത്യക്ഷരക്ഷാ ദൈവസഭ പുനഃസ്മൃതി പ്രകടനങ്ങൾ നടത്താറുള്ളത് പ്രധാനമായും രക്ഷാനിർണയം (സഭയിലേക്ക് പുതിയ അംഗങ്ങളെ ചേർക്കുന്ന ചടങ്ങ്.) എന്ന ചടങ്ങിനോട് അനുബന്ധിച്ചാണ്. സഭയുടെ തുടക്കകാലത്ത് രക്ഷാനിർണയം രണ്ടു മാസം വരെ നീളുമായിരുന്നു. ഇപ്പോൾ ഒരാഴ്ചയാണ്. അടിമത്തഭൂതകാലത്തെക്കുറിച്ചുള്ള പുനഃസ്മൃതിയിലൂടെ അടിമാനുഭവങ്ങൾ അറിയാത്ത ഇപ്പോഴത്തെ തലമുറ തങ്ങളുടെ പൂർവികരുടെ നരകയാതനകളുമായി താദാത്മ്യം പ്രാപിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്;ശാരീരികമായി ജാതി അടിമകൾ കടന്നുപോയ മഹാവേദനയുമായി പ്രത്യേകിച്ചും. അടിമക്കച്ചവടത്തെക്കുറിച്ചും അടിമസ്ത്രീ അനുഭവിച്ച പീഡപർവത്തെക്കുറിച്ചുമൊ

ക്കെയായിരിക്കും പൊതുവെ സ്മൃതികളുടെ പുനരായനം. അടിമാനുഭവത്തെ അതിന്റെ എല്ലാ വികാര തീവ്രതയോടും കൂടി നാടകീയമായി ആവാഹിച്ചുകൊണ്ടാണ് പുനഃസ്മൃതികൾ അരങ്ങേറുന്നത്. ഗവേഷണത്തിന്റെ ഭാഗമായി ഇത്തരം പുനഃസ്മൃതി അവതരണങ്ങൾ കോട്ടയം ജില്ലയിൽ വച്ചു കണ്ട സനൽ മോഹൻ എഴുതുന്നത് നെഞ്ച് തകർന്ന മട്ടിലുള്ള സ്ത്രീകളുടെ പൊട്ടിക്കരച്ചിലും തുടർന്ന് അവരിൽ ചിലർക്ക് മോഹാലസ്യം സംഭവിക്കുന്നതും കണ്ടു എന്നാണ്. പുനഃസ്മൃതി ചടങ്ങിൽ അവതരിപ്പിച്ച ഒരു ദുരന്ത കഥ (മുൻപ് യഥാർത്ഥത്തിൽ നടന്നതാകാം.) ഗ്രന്ഥകാരൻ വിശദമായിത്തന്നെ വിവരിക്കുന്നുണ്ട്. ചുരുക്കിപ്പറയാം: ഒരു അടിമസ്ത്രീ പെറ്റുകിടക്കുകയാണ്. പെറ്റിട്ട് രണ്ട് ദിവസം തികഞ്ഞിട്ടില്ല. രക്തസ്രാവം നിലച്ചിട്ടില്ല. അപ്പോൾ ജന്മി പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നു. പാടത്തുപോയി കളപറിക്കാൻ ആജ്ഞാപിക്കുന്നു. ഭാര്യ തീരെ അവശയാണെന്നും ഇന്നു കൂടി വിശ്രമിക്കാൻ അനുവദിക്കണമെന്നും ഭർത്താവ് ജന്മിയോട് താണുകേണു പറയുന്നു. ജന്മി സമ്മതിച്ചില്ല. അടിമസ്ത്രീ ചോരക്കുഞ്ഞിനേയുമെടുത്ത് പാടത്തേക്കു പോകുന്നു. കുഞ്ഞിനെ ചാഞ്ഞുകിടന്ന ഒരു മരക്കൊമ്പിൽ തൊട്ടിൽക്കെട്ടി കിടത്തി അടിമസ്ത്രീ കളപറിക്കാൻ പോകുന്നു. ഇടയ്ക്കു മുലപ്പാൽ കൊടുക്കാൻ പോലും അവൾക്ക് അനുവാദമില്ല. സന്ധ്യ മയങ്ങി തൊട്ടിലിനരികിലെത്തിയപ്പോൾ ആ അമ്മ കണ്ടത് ഉറുമ്പുകൾ തിന്ന് ജീവനറ്റ കുഞ്ഞിനെയാണ്. ഇത്തരം അടിമാനുഭവ ഓർമകൾക്കു പുറമെ അടിമക്കച്ചവടത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഓർമകളും രക്ഷാനിർണയ ചടങ്ങുകളിൽ അതിതീവ്രമായി ആവിഷ്കരിക്കപ്പെടാറുണ്ട്.

അടിമാനുഭവങ്ങളുടെ പുനഃസ്മൃതിയും പുനരായനവും അവ കേൾക്കുന്നവരുടെ അവബോധത്തെ അടിമുടി മാറ്റിത്തീർക്കുന്നു. പ്രത്യക്ഷരക്ഷാ ദൈവസഭ അടിമത്തം എന്ന പ്രമേയത്തെ തന്മയുടെ അടിസ്ഥാന അടയാളമാക്കി മാറ്റി. അറ്റ്ലാന്റിക് അടിമത്തത്തെക്കുറിച്ച് ആഴത്തിൽ പഠിച്ച പോൾ ഗിൽറോയിയും നിരീക്ഷിക്കുന്നത് അടിമത്തത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഓർമകൾ കറുത്തവർഗക്കാരുടെ പ്രതിരാഷ്ട്രീയസംസ്കാരത്തിന്റെ

ഭൗതിക സ്രോതസ്സായി വർത്തിക്കുന്നു എന്നാണ്. പാശ്ചാത്യ ആധുനികതയുടെ പ്രശ്നങ്ങൾക്കുള്ള പരിഹാരമെന്ന നിലക്ക് അത്അവരെ സഹായിക്കുന്നു.

ദളിതുകൾക്ക് എഴുതപ്പെട്ട ഒരു ചരിത്രമില്ല എന്നത് അടിസ്ഥാന പ്രശ്നമായി പ്രത്യക്ഷരക്ഷാ ദൈവസഭ ഉയർത്തിക്കൊണ്ടുവന്നുവെന്നും കേരളത്തിലെ മറ്റ് അടിമജാതിപ്രസ്ഥാനങ്ങളൊന്നും ഏർപ്പെടാതിരുന്ന ചരിത്രമെഴുത്തിലൂടെ, ചരിത്രമണ്ഡലത്തിൽ ദളിതുകൾ അഭിമുഖീകരിച്ചിരുന്ന അഭാവത്തെ (lack) പ്രശ്നവത്കരിച്ചുവെന്നും സനൽ മോഹൻ എഴുതുന്നു. ഇതാണ് ഈ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ രണ്ടാമത്തെ അനന്യത. അക്കാദമിക് ചരിത്രത്തിന്റെ വസ്തുനിഷ്ഠതാ ശാഠ്യങ്ങളിൽനിന്ന് ഭിന്നമായി 'ചരിത്രം രാഷ്ട്രീയം തന്നെ' എന്ന നിലപാടാണ് സഭ മുന്നോട്ടുവെച്ചത്. "കാണുന്നില്ലൊരക്ഷരവും എന്റെ വംശത്തെപ്പറ്റി, കാണുന്നനേക വംശത്തിൻ ചരിത്രങ്ങൾ" എന്ന പൊയ്കയിൽ യോഹന്നാന്റെ മഹാസങ്കടം ചരിത്രത്തിന്റെ അഭാവമാണ് ദളിതുകളുടെ അധഃസ്ഥിതത്വത്തിനും അടിമവത്കരണത്തിനും നിദാനമെന്ന ബോധ്യത്തിനാണ് അടിവരയിടുന്നത്. (ആനുഷംഗികമായി പറയട്ടെ, സൂസി താരുവും കെ.സത്യനാരായണയും എഡിറ്റുചെയ്ത *No Alphabet in Sight* എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ ശീർഷകം കാണുന്നില്ലൊരക്ഷരവും എന്നതിന്റെ പദാനുപദ തർജ്ജമയാണ്.) തങ്ങൾ ആദിദ്രാവിഡരാണെന്നും രാജ്യവും രാജാക്കന്മാരും സമ്പത്തും അധികാരവും വൈജ്ഞാനിക-ആത്മീയ ഔന്നത്യങ്ങളും ഉണ്ടായിരുന്ന ഒരു ജനതയായിരുന്നുവെന്നും ആര്യാധിനിവേശമാണ് തങ്ങളെ അടിമകളാക്കിയതെന്നുമുള്ള ചരിത്ര വ്യാഖ്യാനമാണ് സഭ മുന്നോട്ടുവെച്ചത്. ഇതിലെ സത്യാസത്യങ്ങൾ എന്തുമാകട്ടെ, രാഷ്ട്രീയ ദൗത്യമാണ് പ്രമാണബദ്ധമല്ലാത്ത ഈ ആഖ്യാനത്തിന് നിറവേറ്റാനുണ്ടായിരുന്നത്.

ഹൈന്ദവ-ക്രൈസ്തവ സ്വാധീനങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള തർക്കവിതർക്കങ്ങളും കലഹങ്ങളും കാരണം ഇന്ന് പത്തോളം പ്രത്യക്ഷരക്ഷാ ദൈവസഭകളുണ്ട്. ഇതിൽ പൊയ്കയിൽ യോഹന്നാന്റെ രണ്ടാമത്തെ പത്നി ജാനമ്മ ഹിന്ദുമതത്തിലേക്ക് 'മതം

മാറിയ' ശേഷം രൂപീകരിച്ച സഭയുമുണ്ട്. സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനു ശേഷം സംവരണാനുകൂല്യങ്ങൾ ലഭിക്കാനായിരുന്നു ഈ മതം മാറ്റമെങ്കിലും അതോടെ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ വിമോചനാത്മക തലം ക്ഷയിച്ചുവെന്ന് സനൽ മോഹൻ വിലയിരുത്തുന്നു. കാരണം, അധീശ ഹിന്ദുസമുദായത്തിനും അധീശ ക്രൈസ്തവ സഭകൾക്കും ഇടയിൽ ഈ പ്രസ്ഥാനം ചൊടിയോടെ സൃഷ്ടിച്ചെടുത്ത വിമർശസ്ഥലി അതോടെ പരമദുർബലമായിത്തീർന്നു.

കേരളത്തിലെയും ഇന്ത്യയിലെയും സ്വകാര്യ ആർക്കൈവുകൾക്ക് പുറമെ ബിർമിംഗ്ഹാം സർവകലാശാലയിലെയും ചർച്ച് മിഷനറി സൊസൈറ്റി ആർക്കൈവിലെയും ലണ്ടൻ സർവകലാശാലയിലെ സ്കൂൾ ഓഫ് ഓറിയന്റൽ ആൻഡ് ആഫ്രിക്കൻ സ്റ്റഡീസിലെ കൗൺസിൽ ഓഫ് വേൾഡ് മിഷൻ ആർക്കൈവിലെയും പെൻസിൽവാനിയ സർവകലാശാലയിലെ വാൻ പെൽറ്റ് ലൈബ്രറിയിലെയും ബ്രിട്ടീഷ് ലൈബ്രറിയിലെയും ന്യൂസിലാന്റിലെ മസ്സെ സർവകലാശാലയിലെ ലൈബ്രറിയിലെയും മറ്റും രേഖകൾ പരിശോധിച്ചാണ് സനൽമോഹൻ ഈ ഗ്രന്ഥം എഴുതിയത്. കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെ ഇടവേള ഇല്ലായിരുന്നുവെങ്കിൽ ഇന്ത്യയുടെ, കേരളത്തിന്റെ സമകാലികാവസ്ഥ എന്തായിരിക്കുമെന്ന ആലോചന ഒരുപക്ഷെ വായനക്കാരെ ഭയചകിതരാക്കും. നമുക്കിടയിലെ ചില സമുദായങ്ങളെ ഒരു സഹസ്രാബ്ദത്തിലധികം നിത്യനരകത്തിൽ തള്ളിയ ജാതി അടിമത്തത്തിനു നേരെ നമ്മുടെ മുഖ്യധാരാ ചരിത്രകാരന്മാർ എന്തുകൊണ്ട് മുഖം തിരിച്ചുനിന്നു എന്ന ചോദ്യം ഗ്രന്ഥപാരായണം കഴിയുമ്പോൾ ആരുടെയും മനസ്സിലുയരും. ഏതു പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തോടുള്ള, ഏതു ചരിത്രസമീപനത്തോടുള്ള, ഏതു മേൽജാതി സമുദായത്തോടുള്ള അടിമത്തമാണ്, ഏതു ഭൂതകാല കെട്ടുപാടുകളാണ് അവരെ ഇങ്ങനെ ചെയ്യാൻ പ്രേരിപ്പിച്ചിരിക്കുക? തെക്കൻ കേരളത്തിലെവിടെയോ നാലഞ്ചു തലമുറകൾക്കു മുമ്പ് ഊരും പേരുമില്ലാതെ ജാതി അടിമകളായി ജീവിച്ചുമരിച്ച തന്റെ പൂർവികർക്കായുള്ള ചരിത്രത്തിന്റെ വിമോചനാത്മകമായ വീണ്ടെടുപ്പാണ് സനൽ മോഹൻ ഈഗ്രന്ഥത്തിലൂടെ നിർവ്വഹിക്കുന്നത്.

SHINAS. A.M.

പുസ്തക നിരൂപണം

കേരളാധുനികതയെ വായിക്കുമ്പോൾ

Bose, Satheese Chandra & Shiju Samvarughese, Eds. 2015.
Kerala Modernity: Ideas, Spaces and Practices in Transition, New Delhi: Orient BlackSwan, p. 237, xvi.

■ **Sreejith. K**

ഇന്ത്യൻ ആധുനികതയുടെ ചരിത്രം പൊതുവിൽ ബംഗാളി നവോത്ഥാനത്തിന്റെ ചരിത്രമായാണ് സമീപിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. ബംഗാളിന് പുറത്ത് മറ്റ് ഭാഷാപ്രദേശങ്ങളിലേക്കോ സാംസ്കാരികതകളിലേക്കോ ഇത്തരം അന്വേഷണങ്ങൾ വ്യാപിക്കുന്നത് ഈ അടുത്തകാലത്താണ്. ഇതിൽതന്നെ മറാത്ത, തമിഴ് പ്രാദേശികതകൾക്കും ഈ പ്രാദേശികതകളിൽ ഊന്നി വികാസംപ്രാപിച്ച നഗരകേന്ദ്രങ്ങൾക്കും ആയിരുന്നു അന്വേഷണങ്ങളിലെ ശ്രദ്ധ. മൈസൂർ, ഹൈദരാബാദ്, കത്തിയവാഡ് തുടങ്ങിയ ഇടങ്ങളിലെ നാട്ടുരാജ്യങ്ങളെ കേന്ദ്രീകരിച്ച് 19-ാം നൂറ്റാണ്ടുമുതൽക്ക് രൂപംകൊണ്ടുവന്നിരുന്ന ഭരണ ആധുനികവത്കരണം എങ്ങനെ സാമൂഹ്യ ആധുനികതയായി പരിണമിച്ചു എന്നതും അന്വേഷിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര ഇന്ത്യയിൽ സാമൂഹികവികസനത്തിന്റെ കാര്യത്തിൽ ഒറ്റതിരിഞ്ഞ് എന്നും നിന്നിട്ടുള്ള കേരളത്തെക്കുറിച്ച് അഥവാ മലയാള ഭാഷ സംസാരിക്കുന്നവരുടെ മാതൃഭൂമിയെക്കുറിച്ച് പഠനങ്ങൾ അപൂർവമാണ്. ഭൂപരിഷ്കരണം, സാക്ഷരത, സാമൂഹിക

തുല്യത, ലിംഗനീതി എന്നിവയുടെ കേരളത്തിലെ ചരിത്രത്തെയും വർത്തമാനത്തെയുംക്കുറിച്ച് അനവധി പഠനങ്ങൾ ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ ഇവയെല്ലാം എങ്ങനെ ഒരു സംഘാതമെന്നനിലയിൽ ആധുനികതയെ സൂചിപ്പിക്കുകയോ ഉൾക്കൊള്ളുകയോ ചെയ്യുന്നു എന്നതിനെ സംബന്ധിച്ച് നമുക്ക് പരിമിതമായ ധാരണകളേയുള്ളൂ. കേരളത്തിലെ ആധുനികത ആധുനികവത്കരണത്തിന്റെ ഉപോല്പന്നമായോ സൂചനയായോ ഒക്കെയാണ് മനസ്സിലാക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത്. ഇതിൽനിന്ന് അല്പംമാറിക്കൊണ്ട് കേരളാധുനികത എന്ന സംജ്ഞയെ അതിൽത്തന്നെ മനസ്സിലാക്കാനുള്ള ഒരു ധീരപരിശ്രമമായിട്ടാണ് സതീഷ്ചന്ദ്രബോസും ഷിജു സാം വർഗീസും എഡിറ്റുചെയ്ത *കേരള മോഡേണിറ്റി* എന്ന പുസ്തകത്തെ കാണേണ്ടത്.

ജവാഹർലാൽ നെഹ്റു യൂണിവേഴ്സിറ്റിയിലെ സാമൂഹ്യശാസ്ത്ര അധ്യാപകനായ ഡോ. ഗോപാൽഗുരു പരിചയപ്പെടുത്തുന്ന ഈ പുസ്തകത്തിൽ പറങ്ങോടി പരിണയം മുതൽ പൈങ്കിളി സാഹിത്യം വരെയും കുരുമുളകു മുതൽ കൊച്ചി തുറമുഖംവരെയും ഉള്ള വൈവിധ്യമാർന്ന വിഷയങ്ങളെ അധികരിച്ച് പത്ത് ലേഖനങ്ങൾ സമാഹരിച്ചിരിക്കുന്നു.

പത്തൊൻപതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ഏതാണ്ട് ഒരേകാലത്ത് എഴുതപ്പെട്ട രണ്ട് നോവലുകളായ *ഇന്ദുലേഖ*യേയും അധികം അറിയപ്പെടാത്ത *പറങ്ങോടി പരിണയ*ത്തേയും വിശകലനം ചെയ്യുക വഴി മലബാറിലെ കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെ ആരംഭദിശയിലുള്ള പൊതു മണ്ഡലങ്ങളെ സൂചിപ്പിക്കുകയാണ് ഷിജു സാം വർഗ്ഗീസ് ചെയ്യുന്നത്. കിഴക്കേപ്പാട്ട് രാമൻകുട്ടിമേനോൻ എഴുതിയ *പറങ്ങോടി പരിണയം* എന്ന നോവൽ ഇന്ദുലേഖ എന്ന വിഖ്യാതമായ നോവലിന്റെ ആക്ഷേപഹാസ്യ അനുകരണമാണ്. പത്രങ്ങളിലൂടെയും സാമൂഹിക പരിഷ്കരണ പ്രസ്ഥാനങ്ങളിലൂടെയും രൂപപ്പെട്ടുവരുന്ന പൊതുമണ്ഡലങ്ങളുടെ പ്രാഥമികരൂപങ്ങൾ ഈ നോവലുകളിൽ പരാമർശിക്കപ്പെടുന്നത് എങ്ങനെയാണ് എന്ന് ലേഖകൻ വെളിപ്പെടുത്തുന്നു.

പത്തൊൻപതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ എഴുതപ്പെട്ട മറ്റൊരു നോവലായ

‘സരസ്വതീ വിജയം’ താഴ്ന്ന ജാതിക്കാരുടെ ജീവിതാവസ്ഥക ളെ ആധുനികതയുടെ പരിസരത്തിൽ വിവരിക്കുമ്പോൾ പറ ങ്ങോടി പരിണയവും ഇന്ദുലേഖയും നായർജാതിയിലെ ആധു നിക സങ്കൽപ്പങ്ങളെ മാത്രമേ പ്രതിപാദിക്കുന്നുള്ളൂ.

കേരള ആധുനികതയെ രൂപപ്പെടുത്തുന്നതിനെക്കുറിച്ചു ള്ള സംവാദങ്ങളിൽ ജാതികേന്ദ്രീകൃത പരിഷ്കരണ പ്രസ്ഥാ നങ്ങൾക്കുള്ള പങ്കാണ് പൊതുവെ ചർച്ച ചെയ്യപ്പെട്ടുപോരുന്ന ത്. എന്നാൽ സാങ്കേതികപരമായ മാറ്റം എങ്ങിനെ ആധുനിക തയുടെ രൂപീകരണത്തിന് സഹായിച്ചു എന്ന പഠനമാണ് തുറ മുഖനിർമ്മാണവും നഗരആധുനികതയും എന്ന വിഷയ ത്തിൽ ജസ്റ്റിൻ മാത്യു നടത്തിയിട്ടുള്ളത്. 1920 മുതൽ 1945 വരെ യുള്ള കാലയളവിൽ കൊച്ചിയിൽ ബ്രിട്ടീഷുകാർ നടത്തിയിട്ടു ള്ള തുറമുഖനിർമ്മാണമാണ് ഇതിലെ പ്രധാന പ്രതിപാദ്യവി ഷയം.

ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആദ്യനാളുകളിൽ മാറിവന്ന രാഷ് ട്രീയ സാങ്കേതിക ചുറ്റുപാടുകളിൽ ഇന്ത്യയിലെ വരേണ്യവർ ഗ്ഗവും ബ്രിട്ടീഷുകാരും കൊച്ചിയെ ഒരു ആധുനിക തുറമുഖമാ യി വിഭാവനം ചെയ്തു. തുറമുഖനിർമ്മാണവുമായ് ബന്ധപ്പെ ട്ട് നഗരത്തിലെ സാമൂഹികവിഭാഗങ്ങൾ പ്രതികരിച്ചതിന്റെ പ ശ്ചാത്തലത്തിലാണ് തുറമുഖനിർമ്മാണവുമായ് ബന്ധപ്പെട്ട തൊഴിൽ നിയമങ്ങൾ രൂപംകൊണ്ടത്. തുറമുഖത്തൊഴിൽശ ക്തി അക്കാലത്തെ ഗ്രാമങ്ങളിൽ നിലവിലുണ്ടായിരുന്ന ജാതീ യതാൽ നിർണയിക്കപ്പെട്ടതായിരുന്നുവെന്ന് ദീപേഷ് ചക്രവർ ത്തിയുടെ ബംഗാളിലെ ജൂട്ട് ഇൻഡസ്ട്രിയെക്കുറിച്ചുള്ള പഠന ത്തെ ഓർമിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് ജസ്റ്റിൻ മാത്യു സമർഥിക്കുന്നു.

മറ്റാല്ലായിടത്തുമെന്നപോലെ ആധുനികത കേരളത്തിൽ സജീവമായ അപരത്വങ്ങളെ നിർമിച്ചുകൊണ്ടാണ് അതിനെ സ്വയം നീതീകരിച്ചത്. സാഹിത്യത്തിലെ അപരനിർമിതിയെ ക്കുറിച്ചാണ് ആൻസിബേയുടെ ലേഖനം ചർച്ച ചെയ്യുന്നത്. ഏ റ്റവുമധികം ആളുകൾ വായിക്കുകയും ഏറ്റവുമധികം ഉൽപാദി പ്പിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യപ്പെട്ട ജനപ്രിയ സാഹിത്യ ജനുസ്സിനെ ക്കുറിച്ചാണ്, അതിൽത്തന്നെ മുട്ടത്തുവർക്കിയെന്ന ‘രണ്ടുകൈ

കൊണ്ടും എഴുതാൻ കഴിഞ്ഞിരുന്ന' സാഹിത്യകാരനെക്കുറിച്ചാണ് ലേഖിക സംസാരിക്കുന്നത്.

1940 കൾക്ക് ശേഷം മലയാള സാഹിത്യത്തിൽ ശക്തമായ ജനപ്രിയ ഗദ്യസാഹിത്യത്തിന്റെ വളർച്ചയും ഈ സാഹിത്യം എങ്ങിനെയാണ് മലയാള സാഹിത്യത്തിന് ഒരു പുതിയ ആകൃഷ്ടത കൊണ്ടുവന്നത് എന്നുമാണ് ആൻസിബേ ഈ ലേഖനത്തിൽ അന്വേഷിക്കുന്നത്.

1990 –ന് ശേഷം കേരളത്തിൽ സംഭവിച്ച സുപ്രധാന ലൈംഗിക പീഡന കേസുകളിൽ ഒന്നായ സൂര്യനെല്ലി സ്ത്രീപീഡന കേസിനെ, കേരളത്തിലെ സ്ത്രീലൈംഗികത, ജാതീയത എന്നീ വിഷയങ്ങളുടെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ വിശകലനം ചെയ്യുകയാണ് കാർമൽ ക്രിസ്റ്റി ചെയ്യുന്നത്.

ഇതുകൂടാതെ അമിത് പരമേശ്വരൻ, സതീഷ് ചന്ദ്രബോസ്, റേച്ചൽ വർഗീസ്, മുഹമ്മദ് ഇർഷാദ്, വിനോദ് കോട്ടയിൽ കാളിദാസൻ, ദർശന ശ്രീധർ എന്നീ ഗവേഷകരും വിവിധ വിഷയങ്ങളെക്കുറിച്ച് ആഴത്തിലുള്ള പ്രബന്ധങ്ങൾ എഴുതിയിട്ടുണ്ട്. വിഷയങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള വൈവിധ്യം ഈ പുസ്തകത്തിന്റെ ഒതുക്കത്തെ ബാധിച്ചുകാണുന്നുണ്ടെങ്കിലും കേരളാധുനികതാ പഠനത്തിൽ സ്വീകരിക്കുന്ന സമീപനത്തിന്റെ കാര്യത്തിൽ ഈ സമാഹാരം എടുത്തുപറയേണ്ട ഒന്നാണ്.

Note on Contributors

- **Abhilash Malayil**
  Doctoral Candidate,
  School of Humanities and Social Sciences,
  IIT, Mandi, Himachal Pradesh

- **Dr. Sunitha B. Nair**
  Assistant Professor
  Department of Economics,
  Payyanur College, Payyanur

- **Dr. Dinesan Vadakkiniyil**
  Assistant Professor
  Department of History,
  Govt. Brennen College, Thalassery

- **Dr. Rajasree. R**
  Assistant Professor
  Department of Malayalam,
  K.M.M. Govt. College, Kannur

- **Dr. Ramdas P.**
  Assistant Professor,
  Department of History,
  C.K.G. Memorial Govt. College, Perambra

- **Dr. M.P. Mujeebu Rehman**
  Assistant Professor
  Department of History
  University of Calicut

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

- **Arun Thomas M.**
  Research Scholar,
  Department of History,
  University of Calicut

- **P. Sreekumar**
  Assistant Professor
  Dravidian University
  Kuppam, Andra Pradesh

- **Sreejith. E**
  Assistant Professor
  Department of History
  Govt. Arts & Science College, Kozhikode

- **A.M. Shinas**
  Assistant Professor
  Department of History,
  Govt. Arts and Science College, Kozhikode

- **Sreejith. K**
  Assistant Professor
  Department of History,
  Govt. Arts and Science College, Kozhikode