Government Arts & Science College
RESEARCH JOURNAL

Vol.15 • Issue 1 • January 2025

പാഠം വിമർശം പരിപ്രേക്ഷ്യം

Text Critique Perspective

Editor

Dr. Bindu T.V.

Government Arts & Science College Calicut
Kozhikode - 18

Government Arts & Science College
RESEARCH JOURNAL
(Bi – annual)
Vol.15 Issue 1 January 2025
ISSN: 2277-4246
Peer Reviewed

Advisory Board

Dr. K.N. Panikkar
Dr. T.B. Venugopala Panikkar
Dr. T.P. Kunhikannan
Dr. Hema P.G.
Dr. M.R. Raghava Varier
Dr. Shamshad Hussain K.T.
Dr. Ajay S. Sekhar

Editorial Board

Dr. Abdul Raheem M.K.
Pramod E.K.
Mrudula K.R.
Dr. Vinod P.K.
Dr. Misha Jose
Dr. Sheba Susan Johns
Dr. Baby Sheeba C.P.
Dr. Beena P.
Dr. Geetha H.

Managing Editor

Dr. Priya P.
Principal

Editor

Dr. Bindu T.V.

The Publication is funded by a generous grant from The Parent and Teachers Association – 2024-2025, GASC, Kozhikode
Reg. No. D1.49489/2007

@All rights reserved. No parts 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 authors. The authors are responsible for the views expressed in their articles.

Cover Photo: Abhilash Thiruvoth

Book layout & Cover Design: Bina Photostat, Calicut University

Published by Dr. Priya P., Principal, Government Arts & Science College Calicut

The Panel of Peer-reviewers

Prof (Dr.) Sreejith E.
Professor
Department of History
S.A.R.B.T.M Govt. College, Koyilandy
Kozhikode

Prof (Dr.) Stalin Das Padinhare Purakkal
Professor
Department of Malayalam
Thunchan Memorial Govt. College, Tirur, Malappuram

Prof (Dr.) Deepesh Karimpunkara
Professor
Department of Malayalam
Sree Narayana Guru College, Chelannur

Dr. Beena K.
Associate Professor
Department of Malayalam
KVSM Govt. College, Nedumangad

Dr. Shamla K. M.
Associate Professor
Department of English
University of Calicut, Malappuram

Dr. Sharada Devi V.
Assistant Professor
Department of English
University College, Thiruvananthapuram

Dr. Kabeer K. T.
Assistant Professor
Department of Economics
Govt. Arts and Science College Kunnamangalam

Prof (Dr.) Anitha Kallyadan
Professor
Department of Sanskrit
Govt. Brennan College, Thalassery

Dr. Sainuddeen P.T.
Associate Professor
Department of Arabic
University of Calicut, Malappuram

Contents

മുഖക്കുറിപ്പ്

ആമുഖം 9

അംബേദ്കർ: ജനാധിപത്യവും സാമൂഹ്യനീതിയും
ഡോ. പ്രിയ പിലിക്കോട്...17

ഭാഷാശാസ്ത്രപഠനം: സൈദ്ധാന്തികസമീപനം
ഡോ. രവി കെ.പി...23

തോറ്റംപാട്ട് : അതിജീവനത്തിന്റെ കീഴാളഭാവനകൾ
ഡോ. രാഗിണി ഇ.വി. 32

ബാലചന്ദ്രൻ ചുള്ളിക്കാടിന്റെ ആദ്യകാലരാഷ്ട്രീയകവിതകൾ: കാല്പനികത, അസ്തിത്വവാദം, മധ്യവർഗ്ഗ ഉള്ളടക്കം എന്നിവയെ ആസ്പദമാക്കിയുള്ള പഠനം.
ഡോ. അജിത്ത് എം. എസ്.... 46

എം.ഗോവിന്ദന്റെ കാവ്യസങ്കല്പം - 'അരങ്ങേറ്റം' അടിസ്ഥാനമാക്കിയുള്ള അന്വേഷണം
അനൂപ് ആന്റണി..53

മിഷനറിപ്രവർത്തനവും അടിമ എന്ന കർതൃത്വവും 'ഫുൽമോനി എന്നും കോരുണ എന്നും പേരായ രണ്ട് സ്ത്രീകളുടെ കഥ' വായിക്കുമ്പോൾ
ഡോ. സോണിയ ഇ. പ... 60

മരണത്തിന്റെ കഥകൾ, ജീവിതത്തിന്റെയും - എം.ടി.യുടെ കൃതികളിലെ മൃത്യുബോധം
ഡോ. എസ്. സുസ്മിത...73

വർത്തമാനത്തിന് ചരിത്രത്തിന്റെ പ്രതിരോധം
('ഉല - നിയോഗിയുടെ സഞ്ചാരങ്ങൾ മസൂദിയുടെയും' എന്ന നോവലിന്റെ വായന)
ഡോ. സിജു കെ.ഡി...85

എസ്പതിനായിരം: ദേശാഖ്യാനവും സാംസ്കാരിക ഇടങ്ങളുടെ രൂപീകരണവും
ലിസ ലാലു..98

ആനോയും മൃഗകലാപങ്ങളും പോസ്റ്റ്ഹ്യൂമൻ വായനയിൽ
ആര്യ ടി...108

ഉത്തരാധുനികത മലയാളചെറുകഥയിൽ
ഡോ. അബ്ദുൾ ഗഫൂർ പി....119

ആധുനികാനന്തരകഥയും അപരമനുഷ്യരുടെ ലോകങ്ങളും
ഡോ. നിമ്മി എ.പി...128

ചെറുകഥയും ദൃശ്യഭാവനയും: ലീലയുടെ സവിശേഷമായ ആഖ്യാനവഴികൾ
ഡോ. റീന എ. എം...136

വ്യവസ്ഥിതിയോടുള്ള കലാപങ്ങൾ: ഗ്രേസിയുടെ കഥാലോകം
ഡോ. ബിന്ദു ടി.വി...142

സ്ത്രീ: എഴുത്തും ജീവിതവും (ഗീതാഹിരണ്യന്റെ തിരഞ്ഞെടുത്ത കഥകളെ
അടിസ്ഥാനമാക്കിയുള്ള അന്വേഷണം)
മീരാ ജൂലിയറ്റ് സി...154

The Intersectional Marginalisation of Dalit Christian Women: A Feminist Reading of Bama's Karukku and Sangati
Dr. Sageera M.P....161

Popular Korean Serials: Site of Global Market for Economic, Social and National Politics
K.R. Ragi...171

Culinary Narratives: Food as a Political Tool in the Evolution of Malayalam Cinema
Alaka Narayan K....178

The Cognitive Science of Worship: The Divine Nature of Raja Ravi Varma's Paintings
Aparna R.V.M....190

Beyond Borders: A Deep Dive into the Indian Diaspora in the United States
Manu P., Abdul Rasheed M., Sujin K.N...196

Kerala's Health Care Transition: Manifestations on Marginalised Communities
Dr Shabeer. K. P., Dr Rejuna C. A...209

The Impact of COVID-19 on the Rural Women of Informal Sectors in India
Dr. Suresh Babu P.A., Pramod E. K...221

भगवद्गीतायां सांख्यदर्शनस्य प्रभावः ।
Dr. Geetha H. 230

संस्कृतविज्ञानविनिमयस्य नूतनमार्गाः वेल्लानश्शेरि वासुण्णिमूस्सदः योगदानं अधिकृत्य एकम् अध्ययनम् ।
Dr. Anoop V.P....235

صورة المرأة في رواية ولو بعد حين
Ayisha V.N., Dr. Abdul Raheem M.K... 240

List of Contributors 246

മുഖക്കുറിപ്പ്

ഗവ. ആർട്സ് & സയൻസ് കോളേജ്, കാലിക്കറ്റ് പ്രസിദ്ധീകരിച്ചുവരുന്ന റിസർച്ച് ജേർണലിന്റെ പതിനഞ്ചാമത്തെ ലക്കമാണ് ഇത്. പാഠം വിമർശം പരിപ്രേക്ഷ്യം എന്നു പേരു നൽകിയിരിക്കുന്ന ഈ ജേർണൽ ഭാഷാമാനവികവിഷയങ്ങളിൽ നടക്കുന്ന പുതുപഠനങ്ങളുടെ ബഹുസ്വരതയെ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നു. അന്തർവൈജ്ഞാനികമായ സാംസ്കാരികവിശകലനത്തിലൂടെ വ്യത്യസ്തപാഠങ്ങളുടെ നിർമ്മിതിയും അർത്ഥതലവും സാമൂഹികസ്വാധീനവും ചർച്ചചെയ്യുന്ന ഈ റിസർച്ച് ജേർണൽ അക്കാദമികസമൂഹത്തിന്റെ വായനയ്ക്കും വിലയിരുത്തലിനുമായി സമർപ്പിക്കുന്നു

ഡോ. പ്രിയ പി.
പ്രിൻസിപ്പാൾ

ഗവ. ആർട്സ് & സയൻസ് കോളേജ്

കാലിക്കറ്റ്

ആമുഖം

മാനവികവിഷയങ്ങളിലുള്ള ഗവേഷണം പ്രമേയസ്വീകരണത്തിലും രീതിപദ്ധതികളിലും വൈവിധ്യമാർന്ന വഴികളിലൂടെ സഞ്ചരിക്കുകയാണ്. വിഷയപരമായ അതിർത്തികളെ നിരന്തരം പ്രശ്നവൽക്കരിച്ചും നവീനമായ വിചാരമാതൃകകളെ വികസിപ്പിച്ചും ഈ മേഖലയിലെ ഗവേഷണം ശ്രദ്ധേയമായ ഫലങ്ങൾ ഉണ്ടാക്കുന്നുണ്ട്. സന്ദർഭവും പാഠവും തമ്മിൽ കൽപ്പിക്കപ്പെട്ടിരുന്ന രേഖീയമായ കാര്യകാരണബന്ധം പുനർനിർവചിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. പാഠത്തെ രൂപപ്പെടുത്തുകയും നിരന്തരം ചലിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന വ്യവഹാരങ്ങളെയും അവയിലെ വൈരുദ്ധ്യങ്ങളെയും വ്യാഖ്യാനത്തിലൂടെ വെളിപ്പെടുത്തുന്ന പ്രക്രിയ എന്ന നിലയ്ക്ക് വിമർശം പ്രധാനമായിത്തീരുന്നു. ചരിത്രത്തിന്റെ ഭൗതികാസ്പദങ്ങൾ മാറുന്നതനുസരിച്ച് ഭാഷ എന്ന പ്രതീകവ്യവസ്ഥയിലും അതിലൂടെ രൂപപ്പെടുന്ന വിചാരമാതൃകകളിലും മൗലികമായ വ്യതിയാനം സംഭവിക്കുന്നുണ്ട്. ഈ വ്യതിയാനമാണ് ഗവേഷണത്തിലെ നൂതന പരിപ്രേക്ഷ്യങ്ങളായി മാറുന്നത്.

ആത്മനിഷ്ഠത/ വസ്തുനിഷ്ഠത എന്ന ദ്വന്ദ്വകൽപ്പനയെ സമകാലഗവേഷണം അസ്ഥിരപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. പാഠവും പഠിതാവും സന്ദർഭവും വിചാരമാതൃകകളും വിമർശാത്മകമായി വിലയിരുത്തപ്പെടുന്നു എന്നതാണ് ഈ കാലത്തിന്റെ സവിശേഷത. മനുഷ്യരുടെ എല്ലാ വ്യവഹാരങ്ങളും അർത്ഥം ഉത്പാദിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. ആ അർത്ഥത്തിൽ എല്ലാ മനുഷ്യവൃത്തികളും സാംസ്കാരികമാണെന്ന് പറയാം. സാമ്പത്തിക-രാഷ്ട്രീയ-സാമൂഹ്യമണ്ഡലങ്ങളോടെല്ലാം സഹവർത്തിച്ചും എതിർത്തും അതിനിർണയിക്കുന്ന വിപുലമേഖലയായി സംസ്കാരം മാറിയിരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഇന്നത്തെ പ്രബലമായ പഠനമേഖല സംസ്കാരപഠനമാണെന്ന് വരുന്നു. സംസ്കാരത്തിന്റെ നാശോന്മുഖമായ രൂപങ്ങളും പ്രബലമായ രൂപങ്ങളും ഉൽഭ്രതമായ രൂപങ്ങളും നിരന്തരം സംഘർഷത്തിലേർപ്പെടുന്ന ഇടത്തെയാണ് ഇന്ന് നാം പാഠമായി പരിഗണിക്കുന്നത്. സംസ്കാരത്തെ സാമ്പത്തികക്രമത്തിന്റെ അനുബന്ധമായിക്കാണുന്ന സമീപനം അസാധ്യമായിരിക്കുന്നു. ഇതര മേഖല കളിലെ വൈരുദ്ധ്യങ്ങളെ പ്രതീകാത്മകമായി സമീകരിക്കുകയും പലപ്പോഴും പ്രബലമായ പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളെ പുനരുൽപാദിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്നവയായി സാംസ്കാരികപാഠങ്ങൾ മാറുന്നു.

സവിശേഷമായ ആഖ്യാനത്തിലൂടെ രൂപപ്പെടുന്നതാണ് പാഠം. ആഖ്യാനമാണ് കർതൃത്വത്തെയും സ്വത്വത്തെയും രൂപപ്പെടുത്തുന്നത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ പാഠരൂപീകരണം എന്നത് പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമാണ്. വിപുലമായ അർത്ഥത്തിൽ പാഠരൂപീകരണം ഒരു രാഷ്ട്രീയവൃത്തിയാണ്. വായനയും വ്യാഖ്യാനവും അതിനായി സ്വീകരിക്കുന്ന പരിപ്രേക്ഷ്യങ്ങളും രാഷ്ട്രീയമുക്തമല്ല. പാഠത്തെ ബഹുസ്വരതയിലേക്കും സംവാദത്തിലേക്കും കടത്തിക്കൊണ്ടുപോകാൻ കഴിയുമ്പോഴാണ് ഗവേഷണം സാർത്ഥകമാകുന്നത്.ഗവേഷണം ഇന്ന് കേവലം ജ്ഞാനോൽപാദനമല്ല. അത് വിമോചനം തന്നെയാണ്. ആത്മപ്രതിഫലനാത്മ കമായാണ് ഓരോ ഗവേഷകരും ഇന്ന് തന്റെ പ്രവൃത്തിയെ കാണുന്നത്. അടഞ്ഞ

വ്യവസ്ഥകൾക്കകത്ത് ശ്വാസംമുട്ടുന്ന ഒരു ജനതയ്ക്ക് പ്രമേയംകൊണ്ടും പരിപ്രേക്ഷ്യം കൊണ്ടും തുറന്നുകിടക്കുന്ന ഗവേഷണം ശുഭാപ്തിബോധമുള്ള ഇച്ഛ കൂടിയാണ്.

ഭാഷ, സാഹിത്യം സംസ്കാരം, ഫോക്‌ലോർ, സാമൂഹികശാസ്ത്രം, ചലച്ചിത്ര പഠനം എന്നിങ്ങനെ വിവിധവിഷയമേഖലകളിലൂന്നിയ ഇരുപത്തിയഞ്ച് പ്രബന്ധ ങ്ങളാണ് ഈ ലക്കത്തിൽ ഉൾപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നത്. മലയാളം, ഇംഗ്ലീഷ്, സംസ്കൃതം, അറബിക് എന്നീ ഭാഷകളിലെ പ്രബന്ധങ്ങളടങ്ങിയ ബഹുഭാഷാ ജേർണലായാണ് ഈ പതിനഞ്ചാമത്തെ ലക്കം റിസർച്ച് ജേർണൽ രൂപകല്പന ചെയ്തിരിക്കുന്നത്.

ഇന്ത്യൻസാമൂഹികവ്യവസ്ഥയിൽ അതിസൂക്ഷ്മമായി പ്രവർത്തിക്കുന്ന ജാതി-മത-രാഷ്ട്രീയവ്യവഹാരങ്ങളെ ആഴത്തിൽ പഠനവിധേയമാക്കിയ ചിന്തക നാണ് ഡോ ബി.ആർ. അംബേദ്കർ. സാമൂഹികജനാധിപത്യത്തെ ലക്ഷ്യമാക്കി യുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ സാംസ്കാരിക-രാഷ്ട്രീയവിമർശങ്ങൾക്ക് സ്വതന്ത്ര ഇന്ത്യയിൽ ഏറെ പ്രസക്തിയുണ്ട്. രാഷ്ട്രീയസ്വാതന്ത്ര്യത്തോടൊപ്പം സാമൂഹിക-സാമ്പത്തിക സ്വാതന്ത്ര്യംകൂടി ഉൾക്കൊള്ളുന്നതാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ സാമൂഹികജനാധിപത്യ ദർശനം. 'അംബേദ്കർ:ജനാധിപത്യവും സാമൂഹ്യനീതിയും' എന്ന പ്രബന്ധത്തിൽ അംബേദ്കറുടെ സാമൂഹികജനാധിപത്യ സങ്കല്പനങ്ങളെ വിശകലനം ചെയ്യുകയാണ് ഡോ. പ്രിയ പിലിക്കോട്. ആധുനിക ഇന്ത്യ എന്തായിരിക്കണമെന്ന ചിന്തകളാണ് അംബേദ്കറുടെ സാമൂഹിക-രാഷ്ട്രീയ-സാമ്പത്തിക ജനാധിപത്യത്തെ ക്കുറിച്ചുള്ള നിരീക്ഷണങ്ങളിൽ അന്തർലീനമായിരിക്കുന്നതെന്ന് വ്യക്തമാക്കുന്ന പ്രബന്ധം സാമൂഹികനീതി ഉറപ്പാക്കുന്നതിലൂടെ മാത്രമേ ജനാധിപത്യത്തിന്റെ സാധ്യതകളെ വികസിപ്പിക്കാൻ കഴിയുകയുള്ളൂ എന്ന ആശയമാണ് മുന്നോട്ടുവയ്ക്കുന്നത്.

ഭാഷയെക്കുറിച്ചുള്ള ശാസ്ത്രീയപഠനമാണ് ഭാഷാശാസ്ത്രം. ഭാഷയെ വ്യത്യസ്ത തലങ്ങളായി വേർതിരിച്ചുകൊണ്ടുള്ള പഠനത്തിലൂടെ ലോകത്തുള്ള ഏതു ഭാഷക ളെയും വിശകലനം ചെയ്യാനുള്ള രീതിപദ്ധതികൾക്കാണ് ഭാഷാശാസ്ത്രം പ്രാമുഖ്യം നൽകുന്നത്. ഭാഷാശാസ്ത്രപഠനത്തിന്റെ മലയാളമാതൃകകളാണ് ഡോ. രവി കെ.പി.യുടെ അന്വേഷണവിഷയം. ഭാഷാശാസ്ത്രപഠനമേഖലയിൽ സംഭവിച്ചിട്ടുള്ള സൈദ്ധാന്തികമാറ്റങ്ങളെ മലയാളത്തിൽ പുറത്തിറങ്ങിയ പഠനഗ്രന്ഥങ്ങളെ ആസ്പദ മാക്കി വിശകലനം ചെയ്യുന്ന പ്രബന്ധമാണ് 'ഭാഷാശാസ്ത്രപഠനം: സൈദ്ധാന്തിക സമീപനം'. ഭാഷാപഠനത്തെ മൂന്നുഘട്ടങ്ങളായി തിരിച്ചുകൊണ്ടാണ് പാരമ്പര്യ വ്യാകരണം, വിവരണാത്മകവ്യാകരണം, രചനാന്തരണ പ്രജനകവ്യാകരണം എന്നീ ഭാഷാശാസ്ത്രതലങ്ങളുടെ ക്രമികമായ വളർച്ചയെ രവി കെ.പി. രേഖപ്പെടു ത്തുന്നത്.

കീഴാളജനതയുടെ ജീവിതത്തെ ആവിഷ്കരിക്കുന്ന നിരവധി ആഖ്യാനങ്ങ ളാൽ സമ്പന്നമാണ് കേരളത്തിലെ നാടോടിസാഹിത്യം. ജാതിമേധാവിത്തത്തി നെതിരെയുള്ള പ്രതിഷേധത്തിന്റെയും പ്രതിരോധത്തിന്റെയും ചരിത്രത്തിലേക്കുള്ള വാതിലുകളാണത്. പാരമ്പര്യസമൂഹം തലമുറകളായി പാടിവരുന്ന തോറ്റംപാട്ടുകൾ ഇവയിൽ ഏറെ പ്രധാനപ്പെട്ടതാണ്. ഭൂരിപക്ഷം തോറ്റംപാട്ടുകളിലെയും ഇതിവൃത്തം ജാതിശ്രേണിയിലെ താഴ്ത്തപ്പെട്ടവരുടേയും അവർണ്ണരു ടെയും കഥകളാണ്. ജാതിമേൽക്കോയ്മക്കെതിരെ പ്രതികരിച്ചവരുടെ ചെറുത്തു നില്പിന്റെയും പ്രതിഷേധത്തിന്റെയും ശക്തമായ സൂചനകൾ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന

കുട്ടിച്ചാത്തൻ എന്ന ദേവതയുടെ തോറ്റംപാട്ടിനെ വിശകലനം ചെയ്യാൻ ശ്രമിക്കുകയാണ് ഡോ. രാഗിണി ഇ.വി. 'തോറ്റംപാട്ടുകൾ: അതിജീവനത്തിന്റെ കീഴാളഭാവനകൾ' എന്ന പഠനത്തിൽ. ദുർമൂർത്തിയും മന്ത്രമൂർത്തിയുമായ കുട്ടിച്ചാത്തൻ സ്നേഹത്തിന്റെയും കാരുണ്യത്തിന്റെയും പ്രതീകമാകുന്നു. ജന്മിത്തത്തോടും മറ്റ് അധികാരരൂപങ്ങളോടുമുള്ള സമരങ്ങളുടെ ആദിമാതൃകകളെ ഈ തോറ്റംപാട്ട് അവതരിപ്പിക്കുന്നു.

എഴുപതുകളിലെ രാഷ്ട്രീയാധുനികതയുടെ സാഹിത്യഭാവുകത്വത്തെ നിർണയിക്കുന്നതിൽ ബാലചന്ദ്രൻ ചുള്ളിക്കാടിന്റെ കവിതകൾ വഹിച്ച പങ്ക് അന്വേഷിക്കുകയാണ് ഡോ. അജിത്ത് എം.എസിന്റെ 'ബാലചന്ദ്രൻ ചുള്ളിക്കാടിന്റെ ആദ്യകാലരാഷ്ട്രീയകവിതകൾ: കാല്പനികത,അസ്തിത്വവാദം, മധ്യവർഗ ഉള്ളടക്കം എന്നിവയെ ആസ്പദമാക്കിയുള്ള പഠനം' എന്ന പ്രബന്ധം. തന്റെ വർഗാസ്തിത്വത്തെക്കുറിച്ചുള്ള വേവലാതികളും കുറ്റബോധവും ആത്മപീഡയും രൂപപ്പെടുത്തിയ രാഷ്ട്രീയധാർമ്മികതയുടെ പ്രശ്നങ്ങളാണ് ചുള്ളിക്കാടിന്റെ കവിതകളിലുള്ളത്. കവിതയുടെ ഈയൊരു തലമാണ് രാഷ്ട്രീയാധുനികതയുടെ വേറിട്ട മുഖമായി ചുള്ളിക്കാടിന്റെ കവിതയെ മാറ്റിയതെന്ന് അജിത്ത് എം.എസ് നിരീക്ഷിക്കുന്നു. ചിന്തകൻ, പത്രപ്രവർത്തൻ, ഗദ്യകാരൻ എന്നീ നിലകളിലെല്ലാം സാഹിത്യ സംസ്കാരികരംഗം ശ്രദ്ധിച്ച എം. ഗോവിന്ദന്റെ കാവ്യദർശനത്തെ വിലയിരുത്തുകയാണ് അനൂപ് ആന്റണി. കലയെക്കുറിച്ചും കലാകാരെക്കുറിച്ചുമുള്ള എം. ഗോവിന്ദന്റെ സങ്കല്പങ്ങളെ പരിശോധിക്കുകയാണ് 'എം. ഗോവിന്ദന്റെ കാവ്യസങ്കല്പം - അരങ്ങേറ്റം അടിസ്ഥാനമാക്കിയുള്ള പഠനം'. കവി കലാപകാരിയാകണം എന്ന ബോധ്യമാണ് കവിതയിലൂടെ കലാപത്തിനിറങ്ങിത്തിരിച്ച കുഞ്ചൻനമ്പ്യാരെ പ്രമേയമാക്കിയ കവിതാരചനയ്ക്ക് കാരണമായതെന്ന് നിരീക്ഷിക്കുന്ന ലേഖകൻ കുഞ്ചൻനമ്പ്യാരിൽ തന്റെ പ്രതിരൂപം ദർശിക്കുന്ന ഗോവിന്ദനെയാണ് കണ്ടെത്തുന്നത്.

സാഹിത്യചരിത്രങ്ങളും ആദ്യകാലവിമർശനരചനകളും ചേർന്ന് രൂപപ്പെടുത്തിയെടുത്ത പുതിയൊരു സങ്കല്പനമാണ് ലക്ഷണമൊത്തനോവൽ. ഒരുപാട് രചനകളെ പുറത്തുനിർത്തിക്കൊണ്ടാണ് ഇന്ദുലേഖ ലക്ഷണമൊത്ത നോവലായി മാറിയത്. അങ്ങനെ മറവിയിലേക്ക് പോയ കാതറിൻ ഹന്നാ മുല്ലൻസിന്റെ 'ഫുൽമോനി എന്നും കോരുണ എന്നും പേരായ രണ്ടു സ്ത്രീകളുടെ കഥ' എന്ന നോവലിന്റെ ചരിത്രപരമായ പ്രാധാന്യത്തെ വിശകലനം ചെയ്യുകയാണ് ഡോ. സോണിയ ഇ.പ. 'മിഷനറിപ്രവർത്തനവും അടിമ എന്ന കർത്തൃത്വവും' എന്ന പഠനത്തിൽ. മിഷനറിപ്രവർത്തനം എന്ന വ്യവഹാരം സൃഷ്ടിച്ച അടിമ എന്ന കർത്തൃത്വം മലയാളനോവൽസാഹിത്യത്തിൽ സവിശേഷമായ ഒരു വഴി തുറന്നതെങ്ങനെ എന്ന് അടയാളപ്പെടുത്തുകയാണ് ഈ പഠനം. ഏകാകികളും നിസ്സഹായരുമായ മനുഷ്യരുടെ ആന്തരികലോകങ്ങളുടെ സംഘർഷത്തിലാണ് എം.ടി. വാസുദേവൻ നായരുടെ എഴുത്ത് എന്നും ശ്രദ്ധിച്ചത്. 'മരണത്തിന്റെ കഥകൾ ജീവിതത്തിന്റെയും' എന്ന പ്രബന്ധത്തിൽ എം.ടി.യുടെ കൃതികളിലെ മൃത്യുബോധത്തെയാണ് ഡോ.എസ്. സുസ്മിത പഠനവിധേയമാക്കുന്നത്. ചെറുകഥകളിലെയും മഞ്ഞ്, വിലാപയാത്ര എന്നീ നോവലുകളിലെയും മൃത്യുബോധത്തെ രൂപപ്പെടുത്തിയ ലാവണ്യശാസ്ത്രത്തെയാണ് ഈ പഠനത്തിൽ വിശകലനം ചെയ്യുന്നത്. മരണത്തിന്റെ അപ്രതിരോധ്യത, അനിശ്ചിതത്വം മരണാഭിരതി, ബന്ധശൈഥില്യം എന്നിവ എം.ടിയുടെ ദർശനത്തെ രൂപപ്പെടുത്തുന്നതെങ്ങനെ എന്ന അന്വേഷണ

മാണ് ഈ പ്രബന്ധം. കെ.വി മോഹൻകുമാറിന്റെ 'ഉല നിയോഗിയുടെ സഞ്ചാരങ്ങൾ മസൂദിയുടെയും' എന്ന നോവലിനെ വ്യാജചരിത്രനിർമ്മിതിയുടെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ വായിച്ചെടുക്കുകയാണ് ഡോ. സിജ്ഞ കെ.ഡി.യുടെ 'വർത്തമാനത്തിന് ചരിത്രത്തിന്റെ പ്രതിരോധം' എന്ന പഠനം. ബുദ്ധമതത്തിനുമേൽ ആര്യമതം നടത്തിയ അക്രമോത്സുകമായ കടന്നുകയറ്റത്തിന്റെ ആഖ്യാനമായി നോവൽ മാറുന്നതെങ്ങനെയെന്ന് പ്രബന്ധം വിശദീകരിക്കുന്നു. വ്യാജചരിത്രത്തിന്റെ സഹായത്തോടെ രാജ്യഭാരം കൈകൊള്ളുന്നവരെ മറ്റൊരു വ്യാജചരിത്രപാഠം കൊണ്ട് പ്രതിരോധിക്കുന്ന നോവലിന്റെ രാഷ്ട്രീയത്തെയാണ് ഈ പ്രബന്ധം അഭിമുഖീകരിക്കുന്നത്.

'എസ്പതിനായിരം: ദേശാഖ്യാനവും സാംസ്കാരിക ഇടങ്ങളുടെ രൂപീകരണവും' എന്ന പ്രബന്ധത്തിൽ ലിസലാലു ആഖ്യാനശാസ്ത്രത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ദേശാഖ്യാനനിർമ്മിതിയെയും അതുവഴി രൂപീകൃതമാകുന്ന സാംസ്കാരിക ഇടങ്ങളെയുമാണ് അന്വേഷിക്കുന്നത്. എൻ.പി. ഹാഫിസ് മുഹമ്മദിന്റെ 'എസ്പതിനായിരം' എന്ന നോവലിനെ ആധാരമാക്കി കോഴിക്കോടിന്റെ സാമൂഹിക-സാംസ്കാരിക പ്രത്യേകതകളെ അടയാളപ്പെടുത്തുകയാണ് ഗവേഷക. 'ആനോയും മൃഗകലാപങ്ങളും: പോസ്റ്റ്ഹ്യൂമൻവായന'യിൽ എന്ന പഠനത്തിലൂടെ ജി. ആർ. ഇന്ദുഗോപന്റെ 'ആനോ' എന്ന നോവലിനെയും മഹമൂദ് കൂരിയയുടെ 'മൃഗകലാപങ്ങൾ' എന്ന കൃതിയെയും ആര്യ ടി. വിശകലനവിധേയമാക്കുന്നു. പോസ്റ്റ്ഹ്യൂമൻ ചിന്താധാരയുടെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ കൃതികളെ താരതമ്യം ചെയ്യുകയാണിവിടെ. മനുഷ്യകേന്ദ്രിതചരിത്രത്തിൽ എപ്രകാരമാണ് മനുഷ്യേതര ജീവജാലങ്ങളെ അടയാളപ്പെടുത്തിയിരുന്നതെന്നും പോസ്റ്റ്ഹ്യൂമനിസം ആ ധാരണകളെ എങ്ങനെ തിരുത്തിവായിക്കുന്നുവെന്നും പ്രബന്ധം ചർച്ചചെയ്യുന്നു.

സമകാലികസാമൂഹികരാഷ്ട്രീയസന്ദർഭങ്ങളോട് ആഴത്തിൽ സംവദിച്ചുകൊണ്ട് രൂപത്തിലും ഉള്ളടക്കത്തിലും ആഖ്യാനത്തിലും നൂതനമായ ഭാവുകത്വം സൃഷ്ടിച്ച കഥകളാണ് ഉത്തരാധുനികകഥകൾ. ആധുനികത കാണാതെപോയ മനുഷ്യസമൂഹങ്ങൾ ഉത്തരാധുനികകഥാലോകത്തുണ്ട്. ഉത്തരാധുനികതയുടെ ആശയലോകം മലയാളകഥകളിൽ പ്രകടമാകുന്നതെങ്ങനെയെന്ന് വിനോയ് തോമസിന്റെ 'രാമച്ചി', സാറാ ജോസഫിന്റെ 'പാപത്തറ', അശോകൻ ചരുവിലിന്റെ 'ചരിത്രം, മുദുൽ വി.എമ്മിന്റെ 'കുളെ' എന്നീ കഥകളെ അടിസ്ഥാനമാക്കി ഡോ. അബ്ദുൾഗഫൂർ പി. വിശകലനം ചെയ്യുന്നു. ലിംഗനീതി-പരിസ്ഥിതി-ജാതിരാഷ്ട്രീയം എന്നിവയെ ആന്തരവത്ക്കരിച്ച കഥകൾ അതിപ്രാദേശികതലത്തിൽ ആഗോളപ്രശ്നങ്ങളെ വ്യഞ്ജിപ്പിക്കുന്ന പുതുകഥാരീതിയുടെ മികച്ച നിദർശനങ്ങളായി മാറുന്നതെങ്ങനെ എന്ന അന്വേഷണമാണ് 'ഉത്തരാധുനികത മലയാളചെറുകഥയിൽ' എന്ന പ്രബന്ധം. സൂക്ഷ്മരാഷ്ട്രീയവും ഉത്തരാധുനികകഥകളും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം തന്നെയാണ് ഡോ. നിമ്മി എ.പി.യുടെ 'ആധുനികാനന്തരകഥയും അപരമനുഷ്യരുടെ ലോകങ്ങളും' എന്ന പഠനം ചർച്ച ചെയ്യുന്നത്. കെ. ആർ. മീര, ഉണ്ണി ആർ, ഇന്ദുമേനോൻ എന്നിവരുടെ കഥകളുടെ വിശകലനത്തിലൂടെ സ്ത്രീപുരുഷേതര കാമനകളെ ഉൾക്കൊള്ളാനും ഭിന്നലൈംഗികാസ്തിത്വ വ്യവസ്ഥകളെ അപനിർമ്മിക്കാനുമുള്ള ആധുനികാന്തരകഥകളുടെ ശ്രമങ്ങളെയാണ് പഠനം അടയാളപ്പെടുത്തുന്നത്. ഉത്തരാധുനികചെറുകഥയുടെ ആഖ്യാനതലം ദൃശ്യസാങ്കേതികതയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതുകൂടിയാണ്. രചയിതാവിന്റെ സാമൂഹിക-രാഷ്ട്രീയബോധ്യങ്ങൾ ദൃശ്യാവിഷ്കാരത്തിലൂടെയാണ് വിനിമയം ചെയ്യപ്പെടുന്നത്. 'ചെറുകഥയും ദൃശ്യഭാവനയും:

ലീലയുടെ സവിശേഷമായ ആഖ്യാനവഴികൾ' എന്ന പ്രബന്ധത്തിൽ ഉണ്ണി ആറിന്റെ 'ലീല' എന്ന കഥ ആണധികാരത്തിന്റെയും ലൈംഗികേച്ഛയുടെയും പ്രകടനത്തിലൂടെ ദൃശ്യലീലയായി മാറുന്നതെങ്ങനെയെന്ന് വിശകലനം ചെയ്യുക യാണ് ഡോ. റീന എ.എം.

എഴുത്തിനെക്കുറിച്ചും അനുഭവങ്ങളെക്കുറിച്ചുമുള്ള യാഥാസ്ഥിതിക ധാരണ കളെ അഴിച്ചുപണിയുന്നവയാണ് സ്ത്രീയനുഭവാഖ്യാനങ്ങൾ. 'വ്യവസ്ഥിതിയോടുള്ള കലാപങ്ങൾ: ഗ്രേസിയുടെ കഥാലോകം' എന്ന പഠനത്തിൽ ഗ്രേസിയുടെ കഥകളിലെ പെണ്ണനുഭവലോകങ്ങളെയാണ് ഡോ. ബിന്ദു ടി.വി. വിശദീകരിക്കു ന്നത്. ശരീരം ഉപേക്ഷിച്ചും ശരീരംകൊണ്ടു പ്രതിരോധിച്ചും ശരീരത്തിലുള്ള അവകാശം തിരിച്ചുപിടിച്ചും ആൺകോയ്മാവ്യവസ്ഥയെ അപനിർമ്മിക്കുന്നവരാണ് ഗ്രേസിയുടെ സ്ത്രീകഥാപാത്രങ്ങൾ. പെണ്ണ് അനുഭവിക്കാനാഗ്രഹിക്കുന്ന ജീവിത ത്തിലെ സ്ത്രീകർതൃത്വങ്ങളെ വിശകലനം ചെയ്യാനാണ് ഈ പ്രബന്ധം ശ്രമിക്കു ന്നത്. മീരാ ജൂലിയറ്റ് സി.യുടെ 'സ്ത്രീ എഴുത്തും ജീവിതവും' എന്ന പ്രബന്ധം സർഗാത്മകരചനയും സ്ത്രീകളുടെ അനുഭവങ്ങളും തമ്മിലുള്ള സംഘർഷങ്ങളെയാണ് അടയാളപ്പെടുത്തുന്നത്. ഗൃഹാന്തരീക്ഷം, മാതൃത്വം, ഔദ്യോഗികമണ്ഡലം, സർഗാ ത്മകരംഗം എന്നീ വ്യവഹാരങ്ങളെ മുൻനിർത്തി ഗീതാഹിരണ്യന്റെ തെരഞ്ഞെടുത്ത കഥകളെ വിശകലനം ചെയ്യുകയാണ് പ്രബന്ധം.

ജാതി,വർഗ്ഗം തുടങ്ങിയ രാഷ്ട്രീയസംവർഗ്ഗങ്ങൾ നിർണയിക്കുന്ന അധികാര ത്തെക്കൂടി ഉൾക്കൊള്ളുന്നതാണ് നിലവിലുള്ള സ്ത്രീവാദപഠനങ്ങൾ. അന്തർഭാഗപരത യുടെ (intersectionality) രാഷ്ട്രീയമാണ് ദലിത് ക്രൈസ്തവസ്ത്രീകൾ എന്ന സംവർഗ്ഗം ഉൾക്കൊള്ളുന്നത്. തമിഴ്നാട്ടിലെ ദലിത് ക്രൈസ്തവസ്ത്രീകൾ ജാതീയമായും സ്ത്രീയെന്ന നിലയിൽ സവിശേഷമായും നേരിടുന്ന വിവേചനങ്ങളെ ബാമയുടെ കരുക്ക്, സംഗതി എന്നീ കൃതികളെ മുൻനിർത്തി അന്വേഷിക്കുന്ന പ്രബന്ധമാണ് ഡോ. സഗീറ എം.പി.യുടെ 'The Intersectional Marginalisation of Dalit Christian Women: A feminist Reading of Bama's Kurukku and Sangati' എന്നത്.

ജനതയുടെ സൗന്ദര്യാനുഭവങ്ങളെയും ഭാവുകത്വത്തെയും സൃഷ്ടിക്കുന്നതിൽ ജനപ്രിയസംസ്കാരത്തിന് നിർണായകമായ പങ്കുണ്ട്. ഉല്പാദനം, വിതരണം, ഉപഭോഗം എന്നീ മണ്ഡലങ്ങളിൽ നിലനിൽക്കുന്ന സാമൂഹ്യഘടനകളും അധികാര ബന്ധങ്ങളുമാണ് ജനപ്രിയസംസ്കാരത്തിന്റെ കാതൽ. ആൾക്കൂട്ടത്തിന്റെ ഉപഭോഗത്തിനായി വിപണി നിർമ്മിക്കുന്നതാണ് ഇവിടെ സംസ്കാരം. കൊറിയൻ സീരിയലുകളെ അടിസ്ഥാനമാക്കി ജനപ്രിയസംസ്കാരത്തിന്റെ വിപണനതന്ത്രങ്ങ ളെയും സാംസ്കാരിക രാഷ്ട്രീയമാനങ്ങളെയും വിശകലനം ചെയ്യുന്ന പഠനമാണ് കെ.ആർ. രാഗിയുടെ 'Popular Korean Serials: Site Of Global Market for Economic, Social and National Politics'. ജാപ്പനീസ് ഷോജോ-മാംഗ കോമിക്സിന്റെ അനുകല്പനങ്ങളായ Boys over Flower, Personal Taste, Coffee Prince എന്നീ മൂന്ന് കൊറിയൻ സീരിയലുകൾ കൗമരക്കാർക്കിടയിൽ തരംഗം സൃഷ്ടിച്ചുകൊണ്ട് സംസ്കാരവ്യവസായത്തിന്റെ ഭാഗമാകുന്നതെങ്ങനെയെന്ന് പഠനം വിലയിരുത്തുന്നു

സംസ്കാരത്തെ നിർണയിക്കുന്നതിൽ ഭക്ഷണത്തിന് നിർണായകമായ പങ്കുണ്ട്. നിലനില്പ്, അതിജീവനം എന്നിങ്ങനെ ജൈവികമായ ആവശ്യം എന്നതി

നമപ്പുറത്ത് ഭക്ഷണം സാമൂഹിക-രാഷ്ട്രീയ-സാംസ്കാരിക വിനിമയങ്ങളും സാധ്യമാക്കുന്നുണ്ട്. മലയാളസിനിമയുടെ പരിണാമത്തിൽ ഭക്ഷണം സാമൂഹികരാഷ്ട്രീയാവസ്ഥകളുടെ പ്രതിനിധാനമാകുന്നതെങ്ങനെയെന്ന പരിശോധനയാണ് അളക നാരായൺ കെ.യുടെ 'Culinary Narratives: Food as a Political Tool in the Evolution of Malayalam Cinema' എന്ന പ്രബന്ധം. പിയറി ബോർദ്യുവിന്റെ സാംസ്കാരികമൂലധനം എന്ന സങ്കല്പനത്തെയാണ് ഈ പഠനം അടിസ്ഥാനമാക്കുന്നത്. പ്രണയത്തിന്റെയും സാംസ്കാരികസ്വത്വത്തിന്റെയും പ്രതീകം എന്ന നിലയിൽ നിന്നും അധികാരത്തിന്റെയും പ്രതിരോധത്തിന്റെയും സൂചകം എന്ന നിലയിലേക്ക് സിനിമാഖ്യാനങ്ങളിൽ ഭക്ഷണം മാറുന്നതെങ്ങനെയെന്ന് പ്രബന്ധം പരിശോധിക്കുന്നു.

പരമ്പരാഗതമായ ഇന്ത്യൻ സൗന്ദര്യശാസ്ത്രവും യൂറോപ്യൻ റിയലിസവും തമ്മിലുള്ള വിടവ് നികത്തിക്കൊണ്ട് പുതിയ ഹൈന്ദവദൈവരൂപസങ്കല്പങ്ങൾ രൂപപ്പെടുത്തുകയാണ് രാജാരവിവർമ്മ ചെയ്തത്. യഥാതഥമായ ഭാവങ്ങൾ, സ്വാഭാവികമായ ഷേഡിങ്, പാശ്ചാത്യമായ കലാസാങ്കേതികവിദ്യകൾ എന്നിവയിലൂടെ ദേവതകളെ മാനുഷികവൽക്കരിച്ചുകൊണ്ട്, മനുഷ്യരുടെ ദൈവസ്വരൂപത്തെ അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചിത്രങ്ങൾ പുനർനിർമ്മിച്ചു. 'The Cognitive Science of Worship: The Divine Nature of Raja Ravi Varma's Paintings' എന്ന ശീർഷകത്തിലുള്ള അപർണ ആർ.വി.എം.ന്റെ പഠനം, ഹൈപ്പർആക്ടീവ് ഏജൻസി ഡിറ്റക്ഷൻ, മിറർ ന്യൂറോൺ ആക്ടിവേഷൻ തുടങ്ങിയവ രവിവർമ്മ ച്ചിത്രങ്ങളുടെ 'ദൈവീകരണ'ത്തിന് എങ്ങനെ സംഭാവന നൽകുന്നുവെന്ന് പരിശോധിക്കുന്നു. ജനവിശ്വാസം, ആവർത്തനം, സാംസ്കാരികമായ ഊട്ടിയുറപ്പിക്കലുകൾ എന്നിവ രവിവർമ്മയുടെ കലാപരമായ പ്രതിനിധാനങ്ങളെ പവിത്രമായ പ്രതിച്ഛായകളാക്കി മാറ്റിയതെങ്ങനെയെന്ന് പഠനം വിശകലനം ചെയ്യുന്നു.

മെച്ചപ്പെട്ട തൊഴിലവസരങ്ങൾ, ജീവിതസാഹചര്യം, സുരക്ഷ എന്നിവ തേടി വ്യക്തികൾ രാജ്യത്തിനകത്തോ അന്തർദേശീയമായോ നീങ്ങുന്ന സാർവ്വത്രികപ്രതിഭാസമാണ് കുടിയേറ്റം. കഴിഞ്ഞ കുറെ ദശകങ്ങളായി ഇന്ത്യൻ പൗരന്മാരുടെ അമേരിക്കൻ ഐക്യനാടുകളിലേക്കുള്ള കുടിയേറ്റം ഗണ്യമായി വർധിച്ചിട്ടുണ്ട്. ജനസംഖ്യാവർധന, വിദ്യാഭ്യാസം, തൊഴിൽ, സാമൂഹിക സാമ്പത്തികസൂചകങ്ങൾ, ആരോഗ്യ ഇൻഷുറൻസ്, പൗരത്വം, ഗ്രീൻകാർഡ് വിതരണരീതികൾ, മെട്രോപൊളിറ്റൻ വാസസ്ഥലങ്ങൾ എന്നിവയെ അടിസ്ഥാനമാക്കി അമേരിക്കൻ ഐക്യനാടുകളിലേക്കുള്ള ഇന്ത്യൻ കുടിയേറ്റ അനുഭവത്തിന്റെ വിവിധമാനങ്ങൾ വിശകലനം ചെയ്യുന്ന പ്രബന്ധമാണ് Manu P, Abdul Rasheed M., Sujin K.N. എന്നിവർ സംയുക്തമായി എഴുതിയ 'Beyond Borders: A Deep Dive into the Indian Diaspora in the United States'.

കേരളസംസ്ഥാനത്തിന്റെ ആരോഗ്യസൂചികകൾ മികവുറ്റതും ഒട്ടുമിക്ക വികസിതരാജ്യങ്ങളോടും താരതമ്യപ്പെടുത്താവുന്നതുമാണ്. ആരോഗ്യരംഗത്തെ മികവ് പിന്നാക്കസമുദായങ്ങളുടെ ജീവിതത്തിൽ എങ്ങനെ പ്രകടമാകുന്നുവെന്ന അന്വേഷണമാണ് ഡോ. ഷബീർ കെ. പി.യും ഡോ. റജ്ന സി. എ.യും ചേർന്ന് എഴുതിയ 'Kerala's Health Care Transition: Manifestations on Marginalised Communities' എന്ന പഠനം. ആദിവാസിസമൂഹത്തിലെ എട്ട് പ്രധാന ഗോത്ര സമുദായങ്ങളെ അടിസ്ഥാനമാക്കി ഫീൽഡ് സർവ്വെയിലൂടെ നടത്തിയ പഠനം

മറ്റുവിഭാഗങ്ങളിലുള്ള ജനങ്ങളുമായി താരതമ്യം ചെയ്യുമ്പോൾ ഗോത്രസമുദായങ്ങൾ ദരിദ്രമായ ആരോഗ്യസൂചികകളാണ് പ്രദർശിപ്പിക്കുന്നതെന്ന് നിരീക്ഷിക്കുന്നു.

ജനജീവിതത്തെയും ലോകസാമ്പത്തികക്രമത്തെയും വലിയതോതിൽ ദോഷകരമായി ബാധിച്ച മഹാമാരിയാണ് കോവിഡ് 19. കോവിഡ് വ്യാപനവും തുടർന്നുള്ള ലോക്ഡൗണും മൂലം ഏറ്റവുമധികം പ്രയാസം അനുഭവിച്ചത് കുടിയേറ്റ തൊഴിലാളികളും അസംഘടിതമേഖലയിലെ തൊഴിലാളികളുമാണ്. കോവിഡ് സാമൂഹികസാമ്പത്തികരംഗത്തുണ്ടാക്കിയ പ്രത്യാഘാതങ്ങളെ ഇന്ത്യൻ അസംഘടിതമേഖലയിലെ സ്ത്രീത്തൊഴിലാളികളെ അടിസ്ഥാനമാക്കി വിശകലനം ചെയ്യുന്ന പ്രബന്ധമാണ് ഡോ.സുരേഷ് ബാബു പി.എയും പ്രമോദ് ഇ.കെ.യും ചേർന്നെഴുതിയ 'The Impact of COVID-19 on the Rural Women of Informal Sectors in India'. ഗ്രാമീണസ്ത്രീകളിലെ തൊഴിൽനഷ്ടം, തൊഴിൽരഹിതരായി തിരിച്ചെത്തിയ പുരുഷന്മാരുടെ അധികഭാരം, ഗാർഹികാതിക്രമം, പരിചരണ ഉത്തരവാദിത്തം എന്നിവ കോവിഡ് വ്യാപനത്തിനുശേഷം വലിയരീതിയിൽ വർദ്ധിച്ചതായി പഠനം വിലയിരുത്തുന്നു.

ഇന്ത്യയിലെ ഏറ്റവും പഴയ ദർശനമാണ് സാംഖ്യം. പ്രകൃതിപുരുഷ ബന്ധത്തിന് ഊന്നൽ നൽകുന്ന ആസ്തികദർശനമാണിത്. പ്രകൃതിയേയും അതിന്റെ ഇരുപത്തിനാല് തത്വങ്ങളേയുമാണിതിൽ പ്രതിപാദിക്കുന്നത്. പ്രകൃതിയിൽനിന്ന് വ്യത്യസ്തനാണ് പുരുഷനെങ്കിലും പ്രകൃതിയും പുരുഷനും പരസ്പരം ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. ഗീതയിൽ കൃഷ്ണൻ 'സാംഖ്യ' എന്ന പദം ഉപയോഗിക്കുന്നത് ഉയർന്നതലത്തിലുള്ള ചിന്തയെ സൂചിപ്പിക്കാനാണ്. ഭഗവദ്ഗീതയിലെ സാംഖ്യദർശനത്തിന്റെ സ്വാധീനത്തെക്കുറിച്ചാണ് ഡോ. ഗീത എച്ച്. തന്റെ പ്രബന്ധത്തിൽ അന്വേഷിക്കുന്നത്. സാംഖ്യം, യോഗം എന്നിവ വ്യത്യസ്തദർശനങ്ങളായാണ് കാണുന്നതെങ്കിലും സാംഖ്യയോഗദർശനങ്ങളെ ഒന്നായി കാണാനുള്ള ശ്രമമാണ് ഭഗവദ്ഗീതയുടേതെന്ന് പഠനം നിരീക്ഷിക്കുന്നു. പുതിയകാലത്തിനനുസരിച്ച് സംസ്കൃതപഠനരീതിയെ വ്യത്യസ്തമായി സമീപിച്ച വെള്ളാനശ്ശേരി വാസുണ്ണിമൂസ്സതിന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങളെ വിലയിരുത്തുകയാണ് 'സംസ്കൃതവിജ്ഞാനവിനിമയത്തിന്റെ പുതുവഴികൾ: വെള്ളാനശ്ശേരി വാസുണ്ണിമൂസ്സതിന്റെ സംഭാവനയെ മുൻനിർത്തി ഒരു പഠനം' എന്ന ഡോ. അനൂപ് വി.പി.യുടെ പ്രബന്ധം.

സമകാലിക അറബ്നോവലുകളിൽ എഴുത്തുകാരായും കഥാപാത്രങ്ങളായും സ്ത്രീകൾ തങ്ങളുടെ സാന്നിധ്യം അറിയിച്ചിട്ടുണ്ട്. അറബ്സമൂഹത്തിലെ സ്ത്രീശാക്തീകരണ പ്രവണതയെ ആഴത്തിൽ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്ന ഈജിപ്ഷ്യൻ നോവലാണ് 'വലൗ ബാദ ഹീൻ'. കൗമരക്കാരിയായ ഗഫ്രാന്റെ ജീവിതം മാറ്റിമറിച്ച മൂന്ന് വർഷങ്ങളാണ് നോവലിന്റെ പ്രമേയം. അയിഷ വി.എൻ, ഡോ. അബ്ദുൾ റഹിം എം.കെ. എന്നിവർ ചേർന്നെഴുതിയ 'വലൗ ബാദ ഹീൻ എന്ന നോവലിലെ സ്ത്രീചിത്രങ്ങൾ' എന്ന പഠനം സ്ത്രീയനുഭവങ്ങളുടെ വൈവിധ്യങ്ങൾ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന കഥാപാത്രസവിശേഷതകൾ വിശകലനം ചെയ്യുന്നു. സാമൂഹികനീതിക്കും ലിംഗസമത്വത്തിനുമായി നിലകൊള്ളുന്ന സ്ത്രീകഥാപാത്രങ്ങളാണ് ഈ നോവലിലുള്ളത്. വീട്ടിനകത്തും പുറത്തുമുള്ള അരക്ഷിതാവസ്ഥകളെ അഭിമുഖീകരിച്ചുകൊണ്ട് ലിംഗനീതിയുടെ പ്രതിരോധപാഠം നോവലിൽ രൂപപ്പെടുന്നങ്ങനെയെന്നാണ് ഈ പഠനം അന്വേഷിക്കുന്നത്.

ഏതൊരു കലാലയത്തിന്റെയും അക്കാദമിക ഔന്നത്യത്തിന്റെ നിദർശനമാണ് അവിടത്തെ റിസർച്ച് ജേർണലുകൾ. അക്കാദമികമായ മികവിലേക്ക് കോളേജിനെ നയിക്കാൻ ഉതകുന്ന ഇത്തരമൊരു സംരംഭം യാഥാർത്ഥ്യമാക്കാൻ ഒപ്പംനിന്ന പ്രിൻസിപ്പാൾ, സഹപ്രവർത്തകർ, പി.ടി.എ, പിയർറിവ്യൂ നടത്തിയ വിഷയവിദഗ്ധർ, പ്രബന്ധരചയിതാക്കൾ എന്നിവരോടെല്ലാമുള്ള നന്ദി അറിയിക്കുന്നു. അക്കാദമികലോകത്തിന്റെ വിലയിരുത്തലുകൾക്കും തുടരാലോചനകൾക്കുമായി 'പാഠം വിമർശം പരിപ്രേക്ഷ്യം' എന്ന റിസർച്ച് ജേർണൽ സമർപ്പിക്കുന്നു.

കോഴിക്കോട്

ഡോ. ബിന്ദു ടി.വി.
എഡിറ്റർ

അംബേദ്കർ: ജനാധിപത്യവും സാമൂഹ്യനീതിയും

ഡോ. പ്രിയ പിലിക്കോട്

പ്രബന്ധസംഗ്രഹം

ജനാധിപത്യം ഇന്ന് ഇന്ത്യയിൽ പല തലങ്ങളിലും വെല്ലുവിളികൾ നേരിടുന്നു എന്ന് ചില രാഷ്ട്രീയനേതാക്കളും സാമൂഹ്യചിന്തകരും മാധ്യമപ്രവർത്തകരും നിരന്തരം ആശങ്ക പ്രകടിപ്പിക്കുന്ന സന്ദർഭമാണിത്. സാമൂഹ്യനീതി ഉറപ്പാക്കാനുള്ള മുന്നുപാധി ജനാധിപത്യമാണെന്ന കാര്യത്തിൽ രാഷ്ട്രീയചിന്തകന്മാർക്കിടയിൽ തർക്കമില്ല. സാമൂഹ്യനീതി, ജനാധിപത്യം എന്നിവയെപ്പറ്റി ഡോ. ബി.ആർ. അംബേദ്കർ മുന്നോട്ടുവെച്ച സങ്കൽപ്പങ്ങളും ആശയങ്ങളും ഈ സന്ദർഭത്തിൽ വളരെ പ്രസക്തമായി ത്തീരുന്നു. അവയെപ്പറ്റി ചില പ്രധാനവസ്തുതകൾ അവതരിപ്പിക്കുകയാണ് ഈ പ്രബന്ധത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം.

താക്കോൽവാക്കുകൾ: ജനാധിപത്യം, ജാതിവ്യവസ്ഥ, സാമൂഹികനീതി.

ജനാധിപത്യം എന്ന ആശയം ഉടലെടുത്തത് ഗ്രീസിൽ ആണ് . ഗ്രീക്ക് തത്വചിന്തകനായിരുന്ന പ്ലേറ്റോ പറയുന്നുണ്ട്, "ജനങ്ങൾ ഭരിക്കാൻ അർഹരല്ല കാരണം അവർ ബുദ്ധിയും വിവേകവും ഉള്ളവരല്ല, അതിനാൽ അവർ ഭരിക്കപ്പെടേണ്ടവരാണ്. സമൂഹത്തിലെ ഉന്നതവിഭാഗത്തിനാണ് ഭരിക്കാനുള്ള അവകാശവും അധികാരവും. അവരുടെ ഉദാരതയിലാണ് സമൂഹം ജീവിക്കേണ്ടത്."[1] രാജാധികാരം ദൈവദത്തമാണെന്ന് വിശ്വസിച്ചിരുന്ന കാലഘട്ടത്തിലൂടെയാണ് ചരിത്രം കടന്നുപോയത്. ആധുനികകാലത്താണ് ജനാധിപത്യം എന്ന ആശയം രൂപം കൊണ്ടത് എന്ന് പറയാം. എല്ലാവരെയും ഉൾക്കൊള്ളുക എന്നതാണ് ജനാധിപത്യത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനതത്വം. എന്നാൽ അധികാരത്തിന്റെ കുത്തക ഏത് കാലത്തും ഒരു ചെറുന്യൂനപക്ഷത്തിന്റെ കൈകളിലായിരുന്നു. വേദങ്ങളും ഇതിഹാസങ്ങളും രൂപപ്പെടുത്തിയ അറിവിന്റെ കുത്തക ബ്രാഹ്മണർക്കായിരുന്നു. അറിവ് എന്ത് എന്ന് നിശ്ചയിക്കുന്നത് അധികാരിവർഗമായിരുന്നു. തൊഴിൽപരമായ അറിവുകൾ, കൃഷിപ്പണി, നിർമ്മാണങ്ങൾ, കൊത്തുപണികൾ ഇവയൊന്നുംതന്നെ അറിവായി കണക്കാക്കിയിരുന്നില്ല. ശ്രേണീകൃതമായ അസമത്വം നിലനിന്നിരുന്ന ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തിൽ ജനാധിപത്യം അജ്ഞാതമായ ഒന്നായിരുന്നു.

ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയ്ക്ക് രണ്ടുവശങ്ങൾ ഉണ്ടായിരുന്നു. ഒന്ന് ഇന്ത്യൻ ദേശീയ പ്രസ്ഥാനവും മറ്റൊരുവശം എന്ന് പറയുന്നത് ആഭ്യന്തര ജനാധിപത്യത്തിന് വേണ്ടിയുള്ള പോരാട്ടങ്ങളുമാണ്. അന്യന്റെ അവകാശങ്ങളെ നിഷേധിക്കണം എന്ന് പറയുന്ന മൂല്യവ്യവസ്ഥയാണ് ഇവിടെ നിലനിന്നിരുന്നത്. ഇന്ത്യൻ തത്വചിന്തയിൽ അപരത്വത്തിന് സ്ഥാനം ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. ആഭ്യന്തരജനാധിപത്യത്തിന് വേണ്ടിയുള്ള പോരാട്ടത്തിൽ പ്രഥമസ്ഥാനം വഹിച്ചിരുന്നത് മഹാത്മാ ജ്യോതിബാ ഫൂലെയാണ്. അദ്ദേഹം കീഴാളവിഭാഗത്തിന്റെ വിദ്യാഭ്യാസത്തിനുവേണ്ടി നടത്തിയ പരിശ്രമമാണ് ഇതിൽ പ്രധാനം. കീഴ്ജാതിക്കാർ പഠിക്കുമ്പോൾ അസ്വസ്ഥമാകുന്ന മൂല്യവ്യവസ്ഥയെയാണ് ഫൂലെ ചോദ്യം ചെയ്തത്. അയ്യങ്കാളി ആരംഭിച്ച സാധുജന

പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങൾ ഈ അവസരത്തിൽ ഓർമ്മിക്കപ്പെടേണ്ട താണ്. അയ്യങ്കാളി കീഴാളരുടെ വിദ്യാഭ്യാസത്തിനുവേണ്ടി നടത്തിയ പോരാട്ടങ്ങളി ലൂടെയാണ് ജാതിക്കെതിരെയുള്ള പോരാട്ടങ്ങൾ ശക്തമായത്. ജാതിക്കെതിരെ സഹോദരൻ അയ്യപ്പൻ നടത്തിയ മിശ്രഭോജനപ്രസ്ഥാനം ഈ അവസരത്തിൽ എടുത്തുപറയേണ്ടുന്ന ഒന്നാണ്.

ജാതിവ്യവസ്ഥയെ ഘടനാപരമായി മനസ്സിലാക്കാനും അത് പൊളിച്ചെഴു താനുമുള്ള ശ്രമങ്ങൾ നടത്തിയത് ഡോ. ബി. ആർ. അംബേദ്കറാണ്. ഇന്ത്യയെ ഒരു ജനാധിപത്യരാഷ്ട്രമാക്കി മാറ്റുന്നതിൽ അംബേദ്കർ വഹിച്ച പങ്ക് വളരെ വലുതാണ്. മഹാരാഷ്ട്രയിലെ മഹർജാതിയിൽ ജനിച്ച അംബേദ്കർ ജാതിവ്യവസ്ഥ യുടെ എല്ലാ അനാചാരങ്ങളും അനുഭവിച്ചാണ് വളർന്നത്. ഉന്നതവിദ്യാഭ്യാസത്തി നായി അമേരിക്കയിലെ കൊളംബിയ സർവ്വകലാശാലയിലേക്ക് പോയ അംബേദ്കർക്ക് വിഖ്യാതചിന്തകനായ ബർട്രന്റ് റസ്സലിനെ പോലുള്ള ചിന്തകരു മായി ഇടപെടാൻ സാധിച്ചിരുന്നു. ഇത് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ലോകബോധത്തെ വളരെയധികം സ്വാധീനിച്ചു. അമേരിക്കയിലെ കൊളംബിയ സർവ്വകലാശാലയിൽ നിന്ന് ഇന്ത്യയിലെ സാമ്പത്തികരീതിയെ കുറിച്ചുള്ള പഠനത്തിന് സാമ്പത്തിക ശാസ്ത്രത്തിൽ ഡോക്ടറേറ്റും, ലണ്ടൻ സ്കൂൾ ഓഫ് എക്കണോമിക്സിൽ നിന്ന് 'ഇന്ത്യ യിലെ രൂപയുടെ പ്രശ്നം' എന്ന വിഷയത്തിൽ ഡോക്ടറേറ്റും അംബേദ്കർ നേടി. സാമ്പത്തികശാസ്ത്രത്തെ സാമൂഹികനീതിയുമായി ബന്ധിപ്പിക്കണമെന്ന് പഠിച്ചത് അംബേദ്കറിൽ നിന്നാണെന്ന് നോബൽ സമ്മാനജേതാവായ അമർത്യാസെൻ പറയുന്നുണ്ട്.

1916 -ലാണ് ഇന്ത്യയിലെ ജാതികളെക്കുറിച്ച് അംബേദ്കർ ഒരു ലേഖനം എഴുതിയത്. ഡോക്ടർ ഗോൾഡ്ഡൻ വീസറിന്റെ നരവംശശാസ്ത്ര സെമിനാറിൽ 'ഇന്ത്യ യിലെ ജാതികൾ: അവയുടെ യാന്ത്രികത്വം, ഉദയം, വികാസം' എന്ന പ്രബന്ധം അവതരിപ്പിച്ചു. അംബേദ്കർ ജാതിയെ നിർവചിച്ചത്, ജാതി ഒരു അടച്ചുകെട്ടപ്പെട്ട വർഗ്ഗമാണെന്നാണ്.[2] ബ്രാഹ്മണർ സ്വയം അടച്ചുകെട്ടുകയും മറ്റുള്ളവരെ അതിലേക്ക് കൊണ്ടുവരികയുമാണ് ചെയ്യുന്നത്. ജാതി എന്നത് പ്രബലവിഭാഗങ്ങൾക്ക് അടിച്ച മർത്തപ്പെട്ടവരുടെ മേലുള്ള സമ്പൂർണ്ണ അധികാരമാണ്. അപരനെ അകത്തേക്ക് കയറ്റാത്ത സാമൂഹികസംഘടനയായി സർവ്വകാലത്തേക്കും അവശേഷിക്കുക എന്ന വിധിയാണ് ജാതികൾ ഏറ്റെടുക്കുന്നത്.

1936-ൽ ലാഹോറിലെ ഹിന്ദു നവോത്ഥാനസംഘടനയായ ജാത് -പാത് തോടക് മണ്ഡലിന്റെ വാർഷികസമ്മേളനത്തിൽ അവതരിപ്പിക്കാൻ തയ്യാറാക്കിയ പ്രസംഗമാണ് പിന്നീട് ജാതി നിർമൂലനം (Annihitation of Caste) എന്ന പേരിൽ പുസ്തകരൂപത്തിൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ചത്. ഇന്ത്യയിലെ ജാതികളുടെ ഘടനാപരമായ സവിശേഷത, ഉദ്ഭവം തുടങ്ങിയ നിരവധി പ്രശ്നങ്ങളെ അംബേദ്കർ ഇതിൽ അനാവരണം ചെയ്യുന്നുണ്ട്. ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തിനകത്ത് ജാതികൾ എങ്ങനെയാണ് നിർണയിക്കപ്പെട്ടത്? ഒരു ആധുനികസമൂഹത്തിൽ ജാതി വിഘാതമാകുന്നതെ ന്താണ്? ആയിരക്കണക്കിന് ജാതികളായി ചിതറിത്തെറിച്ച ഒരു രാജ്യത്തിന് എങ്ങനെ രാഷ്ട്രമാകാൻ കഴിയും? തുടങ്ങിയ അടിസ്ഥാനപരമായ പ്രശ്നങ്ങൾ അംബേദ്കർ ഈ പുസ്തകത്തിൽ ഉന്നയിക്കുന്നുണ്ട്. പ്രസംഗം തയ്യാറാക്കി സംഘാട കർക്ക് അയച്ചു കൊടുത്തപ്പോൾ ചില ഉദ്ധരണികളിൽ മാറ്റം വരുത്താൻ സംഘാടകർ പറഞ്ഞതോടെ അംബേദ്കർ സ്വന്തം ചെലവിൽ പുസ്തകമാക്കി പ്രസിദ്ധീകരിക്കുകയാണ് ചെയ്തത്. 1500 കോപ്പികൾ ആയിരുന്നു ആദ്യം അച്ചടി

ച്ചത്. പിന്നീട് ഇത് വിവിധഭാഷകളിലേക്ക് വിവർത്തനം ചെയ്യുകയുണ്ടായി. 1936 ഓഗസ്റ്റ് മാസത്തിൽതന്നെ ഗാന്ധിജി ഹരിജനിൽ ആ പുസ്തകത്തെ വിമർശിച്ച് എഴുതുകയുണ്ടായി. "ആളുകൾ മറന്നുപോകാൻ അനുവദിക്കാതിരിക്കുക എന്ന ലക്ഷ്യമാണ്" ഇങ്ങനെയൊക്കെ എഴുതുന്നതിന് പിറകിൽ എന്നായിരുന്നു ഗാന്ധിയുടെ പരിഹാസം. കൂടാതെ ഈ പുസ്തകത്തിന്റെ വില എട്ടണ അധികമാണെന്നും രണ്ടണ മതിയെന്നും, കൂടി പോയാൽ നാലണ കൊടുക്കാം എന്നുകൂടി ഗാന്ധിജി കളിയാക്കുന്നുണ്ട്.[3] ഞാൻ അയിത്തജാതിക്കാരുടെ ജന്മനാലുള്ള സംരക്ഷകനാണെന്ന് ഗാന്ധി പ്രഖ്യാപിച്ചപ്പോൾ, താൻ അധ:കൃതവിഭാഗങ്ങളുടെ സ്വാഭാവികനേതാവാണെന്നാണ് അംബേദ്കർ പറഞ്ഞത്.

ആദ്യകാലങ്ങളിൽ അധ:കൃതവിഭാഗങ്ങളുടെ വിമോചകൻ, ദളിത് നേതാവ് എന്നീ നിലകളിലൊക്കെയാണ് അംബേദ്കർ വായിക്കപ്പെട്ടത്. എന്നാൽ ഇന്നാകട്ടെ അംബേദ്കർ മുന്നോട്ടുവെച്ച ജനാധിപത്യ ആശയങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് അംബേദ്കർചിന്തകളെ കുറിച്ച് പഠിക്കുന്നത്. രാഷ്ട്രീയനേതാവ് എന്നതിലുപരിയായി ആധുനിക ഇന്ത്യ കണ്ട ഏറ്റവും വലിയ രാഷ്ട്രീയ, സാമ്പത്തിക, ധൈഷണിക പ്രതിഭയായി അംബേദ്കർ വിലയിരുത്തപ്പെടുന്നു. സാമ്പത്തിക വിദഗ്ധൻ, ഭരണഘടനാവിദഗ്ധൻ, നിയമജ്ഞൻ, രാഷ്ട്രമീമാംസകൻ എന്നീ നിലകളിലെല്ലാം അംബേദ്കർ പ്രശസ്തനാകുന്നത് ഈ മേഖലകളിലെല്ലാം കേവല ധൈഷണിക പ്രവർത്തനം നടത്തിയ വ്യക്തി എന്ന നിലയിലല്ല, മറിച്ച് അദ്ദേഹം നടത്തിയ രാഷ്ട്രീയ,സാമൂഹ്യ,സാമ്പത്തിക ഇടപെടലുകളുടെ, മുന്നോട്ടുവെച്ച ആശയങ്ങളുടെ പേരിലാണ്.

ഇന്ത്യയിൽ ജനാധിപത്യം എന്ന ആശയം വ്യാപകമാകുന്നത് ഇന്ത്യൻ ഭരണഘടനയോട് കൂടിയാണെന്ന് പറയാം. ഇന്ത്യക്ക് തികച്ചും അജ്ഞാതമായ ഒന്നായിരുന്നു ജനാധിപത്യം. ഇന്ത്യ ജീവിച്ചിരുന്നത് ജാതികളിലായിരുന്നു. ഓരോ ജാതിക്കും ഓരോ നീതിയായിരുന്നു. എല്ലാവർക്കും നീതി എന്ന ആശയമാണ് ഇന്ത്യൻ ഭരണഘടനയുടെ കാതൽ. നൂറ്റാണ്ടുകളായി നിലനിന്നിരുന്ന മനുസ്മൃതിയുടെ തത്വബോധത്തെ തിരസ്കരിക്കുകയായിരുന്നു ഭരണഘടന. ഭരണഘടനാ നിർമ്മാണ സമിതിയിലെ ഡ്രാഫ്റ്റിംഗ് കമ്മിറ്റിയുടെ ചെയർമാനായി അംബേദ്കറെ തിരഞ്ഞെടുക്കുന്നത് 1947 ഓഗസ്റ്റ് 29-നാണ്. സ്വതന്ത്ര ഇന്ത്യയിലെ പ്രഥമ നിയമമന്ത്രിയായിരുന്നു അദ്ദേഹം. ഈ സ്ഥാനം അദ്ദേഹത്തെ തേടിയെത്തിയതിനെക്കുറിച്ച് പറയുന്നത് ഇങ്ങനെയാണ്; ഇന്ത്യയ്ക്ക് ഒരു ഭരണഘടന എഴുതി തയ്യാറാക്കുന്നതിന് വേണ്ടി ജവഹർലാൽ നെഹ്റു, സർദാർ വല്ലഭായി പട്ടേൽ തുടങ്ങിയ ദേശീയ നേതാക്കൾ അന്താരാഷ്ട്രതലത്തിൽ പ്രശസ്തരായ വില്യം ജന്നിങ്സ്, സർ. ഹാരോൾഡ് ലാസ്കി തുടങ്ങിയ ഭരണഘടനാവിദഗ്ധരെ സമീപിച്ചെന്നും അവർ അംബേദ്കറുടെ പേര് നിർദ്ദേശിച്ചെന്നുമാണ് .

1930 ഓഗസ്റ്റ് ഒന്നിന് നാഗ്പൂരിൽ ചേർന്ന അധ:കൃതവിഭാഗക്കാരുടെ സമ്മേളനത്തിൽ സ്വതന്ത്രഇന്ത്യയുടെ ഭരണഘടനയ്ക്ക് രൂപം നൽകുമ്പോൾ ഇവിടെ നിലവിലുള്ള വൈവിധ്യപൂർണ്ണമായ സാഹചര്യങ്ങളെയും ജനങ്ങളെയും കണക്കിലെടുക്കണമെന്ന് അംബേദ്കർ ആവശ്യപ്പെടുന്നുണ്ട്. ജാതിഹിന്ദുക്കളുടെ കൈകളിലേക്ക് അനിയന്ത്രിതമായ അധികാരം കൈമാറാനുള്ള സാധ്യതയിലും അവർക്ക് ആധിപത്യമുള്ള ഭരണത്തിലും അദ്ദേഹം ആശങ്ക പ്രകടിപ്പിച്ചു. ഒരു രാജ്യത്തെ മറ്റൊരു രാജ്യം ഭരിക്കുന്നത് നല്ലതല്ല. അതുപോലെതന്നെ ഒരു വർഗ്ഗം മറ്റൊരു വർഗ്ഗത്തിന്റെ മേൽ ആധിപത്യം പുലർത്തുന്നതും നല്ലതല്ല. ആധുനിക

ജനാധിപത്യ ഭരണകൂടത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനതത്വം വ്യക്തിയുടെ മഹത്വത്തിന്റെ അംഗീകാരമാണ്. ഓരോ വ്യക്തിക്കും അവന്റേതായ ജീവിതമുണ്ട് എന്ന വിശ്വാസമാണ്. അതുകൊണ്ട് ഓരോ വ്യക്തിക്കും അവരുടെ ജീവിതം വികസ്വരമാക്കുന്നതിന് വേണ്ട പരിപൂർണ്ണമായ അവസരം ലഭ്യമാക്കണം. ഇന്ത്യയിൽ ഇന്ന് നിലവിലിരിക്കുന്ന പ്രഭുജനാധിപത്യവ്യവസ്ഥ അധ:സ്ഥിതരായ അയിത്തജാതിക്കാർക്ക് മതിയായ പ്രാതിനിധ്യം നൽകുന്നില്ല. അതുകൊണ്ട് ഭരണഘടനയിൽ മതിയായ സംരക്ഷണവ്യവസ്ഥകൾ വേണമെന്ന് അദ്ദേഹം ആവശ്യപ്പെട്ടു. അധഃസ്ഥിതവിഭാഗക്കാരെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം രാഷ്ട്രീയാധികാരം കിട്ടിയതുകൊണ്ട് മാത്രം അവരുടെ പ്രശ്നങ്ങൾക്ക് പരിഹാരമാവില്ല. സാമൂഹികമായ ഉന്നതിയാണ് അവരുടെ ലക്ഷ്യം. അംബേദ്കർ പറയുന്നുണ്ട് ജനാധിപത്യം എന്നത് ഭൂരിപക്ഷഹിതം അല്ല അത് സമത്വത്തിന്റെ മറ്റൊരു പേരാണ്. അടിസ്ഥാനപരമായി അതൊരു ജീവിതരീതിയാണ്. സഹജീവികളോടുള്ള ബഹുമാനവും കരുതലുമാണ് അതിന്റെ അടിസ്ഥാനം. ജനാധിപത്യം ഒരേ സമയം മാർഗവും ലക്ഷ്യവുമാണ്. അന്തിമമായ ലക്ഷ്യം സ്വാതന്ത്ര്യം, സമത്വം, സാഹോദര്യം എന്നിവയാണ്. ജനാധിപത്യത്തെ ഒരു രാഷ്ട്രീയപ്രയോഗമായിട്ടല്ല മറിച്ച് നീതിയുടെ രൂപമായിട്ടാണ് കാണേണ്ടത്. സാമൂഹ്യനീതിയും സാമ്പത്തികനീതിയും ഉറപ്പാക്കുന്ന ഒന്നാകണം ജനാധിപത്യം.

1948 ജനുവരി നാലിന് ഭരണഘടനയുടെ കരട് സമർപ്പിച്ചുകൊണ്ട് നടത്തിയ പ്രസംഗത്തിൽ ഭരണഘടനാധാർമികത എന്നത് സ്വാഭാവികമായി ഉണ്ടാകുന്നതല്ല. അത് നമ്മൾ ഉണ്ടാക്കിയെടുക്കേണ്ടതാണ് എന്ന് അംബേദ്കർ അടിവരയിട്ട് പറയുന്നുണ്ട്. ഭരണഘടനാധാർമികത എന്നത് ഭരണഘടനാതത്വങ്ങളും ആശയങ്ങളും പിന്തുടരുന്ന ജീവിതരീതിയാണ്.. ഭരണഘടനയുടെ അടിസ്ഥാനപ്രമാണങ്ങൾ, നീതി, തുല്യത, സാഹോദര്യം എന്നിവ വ്യക്തിപരമായി ശീലിച്ചെടുക്കേണ്ടതാണ്. നിയമത്തിനനുസരിച്ച് ജീവിക്കലല്ല, മറിച്ച് ധാർമികമായി തെറ്റായതുകൊണ്ട് ചെയ്യാതിരിക്കുക, അത് സ്വാഭാവികമായി ഉണ്ടാകുന്നതല്ല, മറിച്ച് നമ്മൾ ഉണ്ടാക്കിയെടുക്കേണ്ടതാണ്. അംബേദ്കറിന്റെ ജനാധിപത്യസങ്കല്പം കേവലമായ രാഷ്ട്രീയ അധികാരമല്ല, മറിച്ച് സാമൂഹ്യ-സാമ്പത്തിക ജനാധിപത്യം കൂടി ഉൾച്ചേർന്നതാണ്. അത് കേവലമായ രാഷ്ട്രീയഭൂരിപക്ഷമല്ല. രാഷ്ട്രീയഭൂരിപക്ഷം എപ്പോഴും സുസ്ഥിരമല്ല. അത് മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കും. എന്നാൽ വർഗീയഭൂരിപക്ഷം രാഷ്ട്രീയഭൂരിപക്ഷം ഇല്ലെങ്കിലും നിലനിൽക്കും. അത് അത്യന്തം അപകടകരവുമാണ്.

ജനാധിപത്യത്തിന് മൂന്ന് തലങ്ങളുണ്ട്- സാമൂഹികജനാധിപത്യം, സാമ്പത്തികജനാധിപത്യം, രാഷ്ട്രീയജനാധിപത്യം. പാർലമെൻറ്റി ജനാധിപത്യമുയർത്തിപ്പിടിക്കുന്നത് രാഷ്ട്രീയജനാധിപത്യം മാത്രമാണ്. അത് സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ മാത്രം ഉയർത്തിക്കാട്ടുന്നു. സമത്വത്തെ ഉയർത്തിപ്പിടിക്കുന്നില്ല. 1949 നവംബർ 25-ന് ഭരണഘടനാ അസംബ്ലിയിൽ 45 മിനിറ്റ് നീണ്ടുനിന്ന പ്രസംഗത്തിൽ രാഷ്ട്രീയജനാധിപത്യം സാധ്യമായതിലൂടെ ഒരാൾക്ക് ഒരുവോട്ടും ഒരുവോട്ടിന് ഒരുമൂല്യവുമെന്ന രാഷ്ട്രീയ അവസ്ഥയ്ക്ക് രൂപം കൊടുത്തിരിക്കുന്നുവെന്നും എന്നാൽ എല്ലാ മനുഷ്യർക്കും തുല്യമൂല്യമുള്ള വ്യവസ്ഥ ഇന്നും അകലെയാണ് എന്നും അംബേദ്കർ ഓർമ്മിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. രാഷ്ട്രീയജനാധിപത്യം കൊണ്ട് തൃപ്തരാകരുത്. സ്വാതന്ത്ര്യം, സമത്വം, സാഹോദര്യം എന്നിവ ജീവിതത്തിന്റെ അടിസ്ഥാന പ്രമാണമായി അംഗീകരിക്കണം. സ്വാതന്ത്ര്യവും സമത്വവും സാഹോദര്യവും വേർപിരിക്കാനാവാത്ത ത്രിമൂർത്തികളാണ്. സമത്വമില്ലാത്ത സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ ഫലം ന്യൂനപക്ഷം ഭൂരിപക്ഷത്തിന് മേൽ ആധിപത്യം ഉറപ്പിക്കലായിരിക്കും. വീരാരാധനയാണ്

ജനാധിപത്യം നേരിടുന്ന പ്രധാന വെല്ലുവിളി. ഒരാൾ എത്ര മഹാനാണെങ്കിൽ കൂടി അയാളെ ജനാധിപത്യത്തിന്റെ സംരക്ഷകനായി കണക്കാക്കി തങ്ങളുടെ സ്വാതന്ത്ര്യം അടിയറവെച്ച് അയാളെ വിശ്വസിച്ച് അധികാരം നൽകുന്നതിന്റെ അപകടത്തെക്കുറിച്ച് അംബേദ്കർ മുന്നറിയിപ്പ് നൽകുന്നുണ്ട്.[4] ജീവിതം മുഴുക്കെ രാജ്യത്തെ സേവിച്ച മഹാന്മാരോട് നന്ദി രേഖപ്പെടുത്തുന്നതിൽ തെറ്റൊന്നുമില്ല. അത്തരം നന്ദിപ്രകടനങ്ങൾക്കും പരിധിയുണ്ട്. ഐറിഷ് ദേശാഭിമാനിയായ ഡാനിയൽ ഒ. കോണൽ പറഞ്ഞതുപോലെ, "ഒരു പുരുഷനും തന്റെ മാന്യത നഷ്ടപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ട് നന്ദി കാണിക്കാനാവില്ല. ഒരു സ്ത്രീക്കും ചാരിത്ര്യം കളങ്കപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ട് കൃതജ്ഞത പുലർത്താനാവില്ല. ഒരു രാഷ്ട്രത്തിനും അതിന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യം അടിയറവെച്ചുകൊണ്ട് ചാരിതാർത്ഥ്യം പ്രകടിപ്പിക്കാനാവില്ല".[5] മറ്റു രാജ്യങ്ങളെ അപേക്ഷിച്ച് ഇന്ത്യയുടെ കാര്യത്തിൽ ഈ മുന്നറിയിപ്പ് വളരെയധികം അത്യാവശ്യമാണ്. കാരണം ഇന്ത്യൻ രാഷ്ട്രീയത്തിൽ വീരാരാധന വലിയൊരു പങ്കുവഹിക്കുന്നുണ്ട്. രാഷ്ട്രീയത്തിൽ ഭക്തി അഥവാ വീരാരാധന അധ:പതനത്തിലേക്കും തൽഫലമായുള്ള സമഗ്രാധിപത്യത്തിലേക്കുമാണ് നയിക്കുക.

അമേരിക്കൻ ചരിത്രകാരനായ ഗ്രാൻഡ് വില്ലെ ഓസ്റ്റിൻ, 'ദി ഇന്ത്യൻ കോൺസ്റ്റിറ്റ്യൂഷൻ: കോർണർ സ്റ്റോൺ ഓഫ് എ നേഷൻ' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ ഇന്ത്യൻ ഭരണഘടനയെ കുറിച്ച് ഒരു മനോഹരമായ വാചകം എഴുതിയിട്ടുണ്ട്. അത് ഇങ്ങനെയാണ്: "ഇന്ത്യൻ ഭരണഘടന ദേശീയവും സാമൂഹികവുമായ വിപ്ലവങ്ങളുടെ സംഗമമാണ്".[6] ദേശീയവിപ്ലവം എന്നതുകൊണ്ട് ഉദ്ദേശിച്ചത് കൊളോണിയൽ ഭരണകൂടം നിഷേധിച്ച സ്വാതന്ത്ര്യം, ജനാധിപത്യം എന്നിവയുടെ നേടിയെടുക്കലും സാമൂഹ്യവിപ്ലവത്തിലൂടെ ഇന്ത്യയ്ക്ക് അജ്ഞാതമായിരുന്ന തുല്യത, നീതി, ഉൾക്കൊള്ളൽ തുടങ്ങിയവ സാധ്യമാക്കിയതുമാണ്. ഇത് സാധ്യമാക്കിയതു ജനാധിപത്യത്തെ കുറിച്ചുള്ള അംബേദ്കറിന്റെ ദീർഘദർശിത്വമാണ്.

ഇന്ത്യൻ ഗ്രാമങ്ങൾ അജ്ഞതയുടെ ചെളിക്കുണ്ടുകളാണെന്നും അവയെ ജനാധിപത്യത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനമായി ഏറ്റെടുക്കാനാവില്ലെന്നും, വ്യക്തികളെയാണ് അടിസ്ഥാനമാക്കി എടുക്കേണ്ടതെന്നുള്ള നിലപാടാണ് അംബേദ്കർ സ്വീകരിച്ചത്. ഇന്ത്യയുടെ ആത്മാവ് ഗ്രാമങ്ങളിലാണെന്നും അതിനാൽ ഗ്രാമങ്ങളായിരിക്കണം അടിസ്ഥാനഘടകം എന്ന ഗാന്ധിയുടെ വാദത്തിനെതിരായിരുന്നു അംബേദ്കർ. വ്യക്തികളാണ് രാഷ്ട്രത്തിന്റെ അടിത്തറ ആയിരിക്കേണ്ടത് എന്ന ആധുനിക ജനാധിപത്യസങ്കല്പമാണ് അംബേദ്കർ മുന്നോട്ടുവെച്ചത്. ഗ്രാമസർക്കാർ എന്ന നിർദ്ദേശത്തെക്കുറിച്ച് അംബേദ്കർ പറഞ്ഞത്, അവ അജ്ഞതയുടെയും ഇടുങ്ങിയ ചിന്താഗതിയുടെയും വർഗീയതയുടെയും സങ്കേതങ്ങൾ ആണെന്നാണ്. ഇന്ത്യയുടെ നാശത്തിന് കാരണം ഈ ഗ്രാമറിപ്പബ്ലിക്കുകളായിരുന്നു എന്ന് അദ്ദേഹം തുടർന്ന് പറഞ്ഞു. കരട് ഭരണഘടനയിൽ ഗ്രാമസങ്കല്പത്തെ ഉപേക്ഷിക്കുകയും വ്യക്തിയെ ഒരു യൂണിറ്റായി അംഗീകരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതിന് തനിക്ക് സന്തോഷമുണ്ടെന്ന് അദ്ദേഹം അഭിപ്രായപ്പെട്ടു.[7] ഇന്ത്യൻ ജനാധിപത്യത്തിന്റെ സംരക്ഷണത്തിന് ജനങ്ങൾ ചെയ്യേണ്ട പ്രധാനകാര്യം രാഷ്ട്രീയജനാധിപത്യം കൊണ്ട് തൃപ്തരാകരുത് എന്നാണെന്ന് അംബേദ്കർ വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്. രാഷ്ട്രീയജനാധിപത്യത്തെ സാമൂഹിക-സാമ്പത്തിക ജനാധിപത്യമായി മാറ്റിയെടുക്കണം. സ്വാതന്ത്ര്യം, സമത്വം, സാഹോദര്യം എന്നിവ ജീവിതത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനപ്രമാണമായി അംഗീകരിക്കണം. സാമൂഹികജനാധിപത്യത്തിന്റെ അടിത്തറയില്ലാതെ രാഷ്ട്രീയജനാധിപത്യത്തിനു നിലനിൽപ്പില്ല.

ഉപസംഹാരം

ഇന്ത്യയെ നവീകരിക്കുക എന്ന പ്രധാനദൗത്യമാണ് ഇന്ത്യൻ ഭരണഘടനയിലൂടെ അംബേദ്കർ ചെയ്തത്. രാഷ്ട്രീയഭൂരിപക്ഷം അസ്ഥിരമാണ്. അത് ശാശ്വതമല്ല, മാറിമാറി വരുന്നതാണ്. എന്നാൽ വർഗീയഭൂരിപക്ഷം രാഷ്ട്രീയമായ ഭൂരിപക്ഷം ഇല്ലാത്തപ്പോൾ പോലും നിലനിൽക്കാൻ കഴിയും എന്നത് അത്യന്തം അപകടകരമാണ്. ഇന്ത്യ എന്നെങ്കിലും ഒരു ഹിന്ദു ഭൂരിപക്ഷ രാഷ്ട്രീയമായി മാറുകയാണെങ്കിൽ അതായിരിക്കും ഇന്ത്യ നേരിടുന്ന ഏറ്റവും പ്രധാന വെല്ലുവിളിയെന്ന് 1949-ൽ ഭരണഘടനാനിർമ്മാണസഭയിൽ നടത്തിയ പ്രസംഗത്തിൽ അംബേദ്കർ മുന്നറിയിപ്പ് നൽകുന്നുണ്ട്. സാമൂഹികജനാധിപത്യം ഇല്ലാതെ രാഷ്ട്രീയജനാധിപത്യം സാധ്യമല്ലെന്ന അംബേദ്കർവാക്യം ഏറ്റവും പ്രസക്തമാണ്. ഇന്ത്യയിൽ സാമൂഹ്യനീതിയുടെ സാമൂഹ്യരാഷ്ട്രീയവ്യവഹാരങ്ങൾ ഒരു ബഹുജനപ്രസ്ഥാനം എന്ന നിലയിലും രാഷ്ട്രീയഅവകാശസമരം എന്ന രീതിയിലും തുടങ്ങിവച്ചത് അംബേദ്കർ ആണ്. ഇന്ത്യൻ ജനാധിപത്യം ഇന്ന് അപകടകരമായ അവസ്ഥയിലൂടെയാണ് കടന്നുപോകുന്നത്. അതിനെ പ്രതിരോധിക്കാനുള്ള ഏറ്റവും നല്ല മാർഗ്ഗം അംബേദ്കർ മുന്നോട്ടുവെച്ച ജനാധിപത്യസങ്കൽപ്പങ്ങളെ ഉയർത്തിപ്പിടിക്കലാണ്.

കുറിപ്പുകൾ:

1. വാട്ടർഫീൽഡ് റോബിൻ (2023), Plato of Athens: A Life in Philosophy, ഓക്സ്ഫോർഡ് യൂണിവേഴ്സിറ്റി പ്രസ്സ്, ന്യൂഡൽഹി.
2. ബി. ആർ. അംബേദ്കർ (2023), ജാതിരഹിത ഇന്ത്യ ജാതിയെക്കുറിച്ചുള്ള ചരിത്രപ്രസിദ്ധമായ പ്രസംഗങ്ങൾ, ജോബ്. സി. എ. (വിവ.), സൈൻബുക്സ്, തിരുവനന്തപുരം.
3. ഹരിജൻ (1936), വാല്യം 4, മഹാത്മാഗാന്ധി, ഗാന്ധിഭവൻ, Internet Archive Python Library.
4. രാമചന്ദ്ര ഗുഹ (2010), ഇന്ത്യ ഗാന്ധിക്ക് ശേഷം, പി. കെ. ശിവദാസ് (വിവ.), ഡിസി ബുക്സ്, കോട്ടയം.
5. മേൽപ്പറഞ്ഞത്.
6. ഗ്രാൻഡ് വില്ലെ ഓസ്റ്റിൻ (1966), Indian Constitution: Corner Stone of a Nation, ക്ലാരേൻഡൺ പ്രസ്സ്, ഓക്സ്ഫോർഡ്.
7. ധനഞ്ജയ് കീർ (2021), ഡോക്ടർ അംബേദ്കർ: ജാതിയും ദർശനവും, പി കെ രാജൻ (വിവ.), വിവൈവ് ടെക്സ്റ്റ്, മാവേലിക്കര.

ഭാഷാശാസ്ത്രപഠനം: സൈദ്ധാന്തികസമീപനം

ഡോ. രവി കെ.പി.

പ്രബന്ധസംഗ്രഹം

ഭാഷയെ വസ്തുനിഷ്ഠമായി സമീപിക്കുന്ന പഠനശാഖയാണ് ഭാഷാശാസ്ത്രം. ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടോടുകൂടിയാണ് പാരമ്പര്യവ്യാകരണത്തിൽനിന്ന് ഭിന്നമായ സൈദ്ധാന്തിക പരികല്പനകളോടെ പുതിയ ഭാഷാപഗ്രഥനപഠനങ്ങൾ വന്നുതുടങ്ങുന്നത്. മുപ്പതുകൾക്കുശേഷം നവീനവിജ്ഞാനശാഖയായി അതു വികസിക്കുന്നുണ്ട്. ഭാഷാശാസ്ത്ര പഠനമേഖലയിൽ സംഭവിച്ചിട്ടുള്ള സൈദ്ധാന്തികമാറ്റങ്ങളെ, മലയാളത്തിൽ പുറത്തിറങ്ങിയ പഠനഗ്രന്ഥങ്ങളെ ആധാരമാക്കി അന്വേഷിക്കുകയാണ് ഈ പ്രബന്ധത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം.

താക്കോൽവാക്കുകൾ: ഭാഷാശാസ്ത്രം, പാരമ്പര്യവ്യാകരണം, വിവരണാത്മകവ്യാകരണം, ഭാഷാജ്ഞാനം, ഭാഷാപ്രയോഗം.

പാരമ്പര്യവ്യാകരണവും വിവരണാത്മകവ്യാകരണവും : സൈദ്ധാന്തിക പരിസരം

പാരമ്പര്യവ്യാകരണത്തിൽനിന്ന് ആധുനികഭാഷാശാസ്ത്രം രണ്ട് കാര്യങ്ങളിൽ വേറിട്ടുനില്ക്കുന്നു. ഒന്ന്, മാനകഭാഷയുടെ (Standard Language) അപഗ്രഥനം എന്ന സങ്കല്പനത്തിൽ നിന്നുമാറി ഭാഷയുടെ എല്ലാ പ്രായോഗരീതികളെയും പരിശോധിക്കുന്ന സ്വതന്ത്രമായ സമീപനം ഭാഷാശാസ്ത്രം സ്വീകരിച്ചു. 1936-ൽ ലിയോണാർഡ് ബ്ലൂംഫീൽഡ് 'ഭാഷ' (Language) എന്ന പുസ്തകം പ്രസിദ്ധീകരിച്ചതോടെയാണ് ഇത്തരമൊരു കാഴ്ചപ്പാട് രൂപപ്പെടുന്നത്. വസ്തുനിഷ്ഠമായി ഭാഷയെ സമീപിക്കുന്ന ഈ ഗ്രന്ഥം ആധുനികഭാഷാശാസ്ത്രപഠനങ്ങൾക്ക് കളമൊരുക്കി. പാണിനി മഹർഷി 2000 വർഷം മുമ്പെഴുതിയ അഷ്ടാധ്യായി എന്ന സംസ്കൃത വ്യാകരണഗ്രന്ഥം ഒഴിച്ചുനിർത്തിയാൽ, പരമ്പരാഗതപഠനങ്ങൾ മിക്കതും വസ്തുനിഷ്ഠമായിരുന്നില്ല. അഷ്ടാധ്യായിയെ 'മനുഷ്യബുദ്ധിയുടെ ഏറ്റവും മഹത്തായ സ്മാരകങ്ങളിൽ ഒന്ന്' എന്ന് ബ്ലൂഫീൽഡ് പുകഴ്ത്തുന്നത് ശ്രദ്ധേയമാണ്.[1] രണ്ടാമതായി, വിവരണമാണ് ഭാഷാപഗ്രഥനത്തിൽ സ്വീകരിക്കേണ്ടതെന്ന് ഭാഷാശാസ്ത്രകാരന്മാർ തീരുമാനിച്ചു. വസ്തുതകളെ മാത്രം അടിസ്ഥാനമാക്കി ഭാഷയുടെ ഘടന വിവരണാത്മകരീതിയിൽ വ്യക്തമാക്കുക എന്നതായിരുന്നു ആദ്യകാല ഭാഷാശാസ്ത്രത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം. ഘടനയ്ക്കും വിവരണത്തിനും പ്രാധാന്യം നൽകിയതിനാൽ ആദ്യഘട്ടഭാഷാശാസ്ത്രം ഘടനാത്മകം, വിവരണാത്മകം എന്നിങ്ങനെ അറിയപ്പെട്ടു.

വിവരണാത്മകവ്യാകരണം ഭാഷാവ്യവഹാരത്തെ ആസ്പദമാക്കിയുള്ളതാകുന്നു. "എന്തു പറയുന്നു എന്നതാണ്. അല്ലാതെ എന്തു പറയണം എന്ന് ചിലർ വിചാരിക്കുന്നു എന്നതല്ല" വിവരണാത്മക ഭാഷാശാസ്ത്രജ്ഞൻമാരെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം പ്രധാനമെന്നു ഇ.എ. നൈഡ വ്യക്തമാക്കുന്നു.[2] വ്യവഹാരഭാഷയിൽതന്നെ വിശേഷവ്യവഹാരമായ സംസാരമാണ് ഭാഷാപഗ്രഥനത്തിന് ആധാരമെന്നർത്ഥം. അതുവരെ വ്യാകരണപഠനത്തിൽനിന്ന് മാറ്റിനിർത്തപ്പെട്ട സാമാന്യജനതയുടെ, ആദിവാസികളുടെ, സ്ത്രീകളുടെ ഭാഷാവ്യവഹാരങ്ങളത്രയും ഭാഷാപഗ്രഥനത്തിന്

വിധേയമായി. ഭാഷാശുദ്ധിയെക്കുറിച്ചുള്ള വ്യക്തമായ പരികൽപനയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ഭാഷാപഗ്രഥനം നടത്തുന്ന പാരമ്പര്യവ്യാകരണം സാമാന്യജനതയുടെ ഭാഷാവ്യവഹാരത്തെ ഒഴിച്ചുനിർത്തുകയാണുണ്ടായത്. ഇവിടെയാണ് ആധുനിക ഭാഷാശാസ്ത്രത്തിന്റെ പ്രസക്തി തിരിച്ചറിയേണ്ടത്.

ഭാഷാജ്ഞാനവും ഭാഷാപ്രയോഗവും

ചോംസ്കിയുടെ പ്രജനകവ്യാകരണസിദ്ധാന്തം ഭാഷാപഠനത്തിൽ പുതിയ സമീപനം കൊണ്ടുവന്നു. ഭാഷാജ്ഞാനം, ഭാഷാപ്രയോഗം എന്നീ പരികല്പനകൾ ഈ സമീപനത്തിന്റെ ഭാഗമാണ്. ഒരു ഭാഷയെക്കുറിച്ച് അത് സംസാരിക്കുന്ന ജനങ്ങൾക്കുള്ള അറിവാണ് ഭാഷാജ്ഞാനം. ഭാഷാപ്രയോഗമാകട്ടെ യഥാർത്ഥത്തിലുള്ള ഭാഷാവ്യവഹാരവും.[3] ആധുനികവിവരണാത്മക വ്യാകരണങ്ങൾ ഭാഷാപ്രയോഗത്തിലൂന്നുമ്പോൾ, ചോംസ്കി ഭാഷാജ്ഞാനത്തിന്റെ വിവരണമാണ് വ്യാകരണമെന്ന് സമർത്ഥിക്കുന്നു. എങ്ങനെയാണ് ഒരു ശിശു സങ്കീർണ്ണമായ ഭാഷാവ്യവസ്ഥ കുറഞ്ഞ കാലത്തിനകം സ്വാംശീകരിച്ചെടുക്കുന്നത് എന്നതായിരുന്നു ചോംസ്കിയുടെ അന്വേഷണവിഷയം. വ്യാകരണം മനുഷ്യന്റെ തലച്ചോറിൽ സന്നിഹിതമാണെന്ന് അദ്ദേഹം തെളിയിക്കുകയുണ്ടായി. ഓരോരുത്തരുടെയും ഉപബോധമനസ്സിൽ ഒരു വ്യാകരണമുണ്ടെന്നും, ആ വ്യാകരണത്തെ കണ്ടെത്തുകയാണ് ഭാഷാശാസ്ത്രജ്ഞന്റെ ലക്ഷ്യമെന്നും ചോംസ്കി പറയുന്നു. ആ അർത്ഥത്തിൽ വ്യാകരണശാസ്ത്രം ഒരുതരം മനഃശാസ്ത്രമാണെന്നും അദ്ദേഹം സമർത്ഥിക്കുന്നു.[4] വ്യാകരണസാധുതയുള്ള ഭാഷാരൂപങ്ങൾ മാത്രമേ ഭാഷാപ്രയോഗത്തിൽ സ്വീകാര്യമാവൂ എന്ന പാരമ്പര്യവ്യാകരണവും പ്രയുക്തമാകുന്ന രൂപങ്ങളെല്ലാം വ്യാകരണസാധുക്കളാണെന്ന വിവരണാത്മക ഭാഷാശാസ്ത്രസമീപനവും പരസ്പരം വിരുദ്ധമാണ്. ഇതിനു രണ്ടിന്റെയും ഇടയ്ക്കുള്ള ഒരു മാർഗ്ഗമാണ് ചോംസ്കിയുടേത്.

വിവരണാത്മകഭാഷാശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർ വ്യാകരണം എന്നതുകൊണ്ട് ഉദ്ദേശിക്കുന്നത്, വ്യവഹാരഭാഷയിലെ വാക്യങ്ങളുടെ ബാഹ്യമായ വിവരണം മാത്രമാകുന്നു. ഭാഷാചരിത്രം താരതമ്യപഠനം മുതലായവ വ്യാകരണത്തിന് വിഷയമല്ലെന്നും അവർ സിദ്ധാന്തിക്കുന്നു. ഇതിനോട് ചോംസ്കി യോജിക്കുന്നില്ല. ഒരു വ്യാകരണം പ്രസ്തുതഭാഷയിലെ വ്യാകരണസാധുക്കളായ എല്ലാ ശ്രേണികളെയും പ്രജനിപ്പിക്കുകയും വ്യാകരണസാധുവല്ലാത്ത ഒരു ശ്രേണിയും പ്രജനിപ്പിക്കാതിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ഒരു ഉപാധിയാണ്. ഈ മതമനുസരിച്ച് ഭാഷയിലെ വ്യാകരണസാധുക്കളായ അസംഖ്യം വാക്യങ്ങളിൽ ഓരോന്നും എങ്ങനെ ഉണ്ടാകുന്നു എന്ന് വിവരിക്കാൻ വ്യാകരണത്തിന് സാധിക്കണം. വ്യവഹാരഭാഷയിൽനിന്ന് ശേഖരിക്കുന്ന വാക്യങ്ങളുടെയും പദങ്ങളുടെയും ബാഹ്യഘടനമാത്രം വിവരിക്കുന്ന വിവരണാത്മക വ്യാകരണത്തിന് ഈ ലക്ഷ്യം സാക്ഷാൽക്കരിക്കാൻ സാധിച്ചിട്ടില്ല. ഇന്ന് നിലവിലുള്ള മാതൃകകളിൽ ചോംസ്കിയുടെ പ്രജനകവ്യാകരണത്തിന് മാത്രമേ ഈ ലക്ഷ്യത്തിലെത്തിച്ചേരാൻ കഴിഞ്ഞിട്ടുള്ളൂ.

ഭാഷാശാസ്ത്രപഠത്തിന്റെ മലയാള മാതൃക

1960 കളിലാണ് ഭാഷാശാസ്ത്രം അധ്യയനവിഷയമായി ഇന്ത്യയിലെ രണ്ട് സർവ്വകലാശാലകളിലേക്ക് പ്രവേശിച്ചത്.[5] പൂനെ, അണ്ണാമലൈ സർവ്വകലാശാലകളാണവ. പൂനെയിൽ എസ്.എം. കത്രെയും, അണ്ണാമലൈയിൽ ടി.പി. മീനാക്ഷിസുന്ദരവുമായിരുന്നു ഭാഷാശാസ്ത്ര വകുപ്പധ്യക്ഷന്മാർ. പിന്നീട് കേരളമുൾപ്പെടെയുള്ള

ഇന്ത്യയിലെ മറ്റു പ്രവിശ്യകളിലെ സർവ്വകലാശാലകളിലും ഭാഷാശാസ്ത്രം പഠനവിഷയമായി. നോംചോസ്കിയുടെ രചനാന്തരണ പ്രജനകവ്യാകരണപദ്ധതിയ്ക്ക് പ്രചാരം കിട്ടുന്നത് ഇക്കാലയളവിലാണ്. മലയാളത്തിലെ ഭാഷാശാസ്ത്രപഠനങ്ങൾക്ക് വ്യതിരിക്തമായ മൂന്ന് ഘട്ടങ്ങളാണുള്ളത്. ആദ്യഘട്ടത്തിൽ ഭാഷകളെക്കുറിച്ചുള്ള സാമാന്യവിവരണങ്ങളും, രണ്ടാംഘട്ടത്തിൽ വിവരണാത്മകപദ്ധതിയനുസരിച്ചുള്ള ഭാഷാപഗ്രന്ഥങ്ങളും, മൂന്നാംഘട്ടത്തിൽ രചനാന്തരണപ്രജനകവ്യാകരണത്തിലൂന്നിക്കൊണ്ടുള്ള അന്വേഷണങ്ങളും ഉൾപ്പെടുന്നു.

ആധുനികഭാഷാശാസ്ത്രം

മലയാളത്തിലെ ഭാഷാശാസ്ത്രപഠനവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട പഠനങ്ങളെ വിലയിരുത്തുകയാണ് ഈ ഭാഗത്തു ചെയ്യുന്നത്. മൂന്ന് പഠനഗ്രന്ഥങ്ങളാണ് ആദ്യഘട്ടവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് പുറത്തിറങ്ങിയത്. ബി.സി. ബാലകൃഷ്ണന്റെ 'ഭാഷാവിജ്ഞാനം' (1962) സി.വി. വാസുദേവഭട്ടതിരിയുടെ 'ഭാഷാശാസ്ത്രം' (1970) ചാത്തനാത്ത് അച്യുതനുണ്ണിയുടെ 'ഭാഷ ഒരു പഠനം' (1973).

"ഭാഷാവിജ്ഞാനം", ആധുനികഭാഷാശാസ്ത്രത്തെ മലയാളത്തിൽ പരിചയപ്പെടുത്തുന്ന ആദ്യകൃതിയാണ്. ഭാഷാശാസ്ത്രത്തിന്റെ നിലപാടുകളെ ആവുന്നത്ര വ്യക്തമാക്കാൻ ഗ്രന്ഥകാരന് കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. അനുബന്ധമായി, സ്വനവിജ്ഞാനത്തിലെയും സ്വനിമവിജ്ഞാനത്തിലെയും സാങ്കേതികപദങ്ങളുടെ പട്ടിക ഇംഗ്ലീഷിലുള്ള വിവരണങ്ങളോടെ കൊടുത്തിരിക്കുന്നതിന്റെ ഉദ്ദേശ്യം വ്യക്തമല്ല. ഭാഷാശാസ്ത്രം (1970) ബിരുദാനന്തരപരീക്ഷയ്ക്ക് പഠിക്കുന്നവർക്കുവേണ്ടിയാണ് രചിച്ചിട്ടുള്ളതെന്ന് മുഖവുരയിൽ ഗ്രന്ഥകാരൻ വെളിപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. ഭാഷാശാസ്ത്രത്തിലെ സാമാന്യതത്ത്വങ്ങൾ, മലയാളവും ദ്രാവിഡഗോത്രവും, ഭാഷാചരിത്രം എന്നീ മൂന്ന് ഭാഗങ്ങളിൽ മുപ്പത്തിരണ്ട് അധ്യായങ്ങളിലായി വിഷയങ്ങൾ വിഭജിച്ചിരിക്കുന്നു. ചരിത്രത്തിനും താരതമ്യപഠനത്തിനുമാണ് ഗ്രന്ഥം പ്രാധാന്യം നൽകിയിട്ടുള്ളത് എന്നതിനാൽ ഭാഷാശാസ്ത്രത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനപ്രമാണങ്ങൾ സ്പർശിച്ചിട്ടില്ല എന്നത് പരിമിതിയാണ്. 'ഭാഷ ഒരു പഠനം' (1971) എന്ന പഠനഗ്രന്ഥം ഭാഷാശാസ്ത്രത്തിന്റെ സാമാന്യതത്ത്വത്തിലേക്ക് സിംഹാവലോകനം നടത്താനാണ് ഉദ്ദേശിച്ചിട്ടുള്ളത്. ഭാഷ-ശാസ്ത്രീയസമീപനം, ഭാഷോൽപത്തി, ശബ്ദവിജ്ഞാനം, നിരുക്തം, രൂപവിജ്ഞാനം, ഘടന, അർത്ഥവിജ്ഞാനം, ഭാഷാഭേദങ്ങൾ, ഭാഷാവിഭജനം, ഭാഷാപരിണാമത്തിന്റെ സാമാന്യസ്വഭാവം, ലിപി എന്നിങ്ങനെ പതിനൊന്ന് ഭാഗങ്ങളിലായി വിഷയങ്ങൾ ക്രമീകരിച്ചിരിക്കുന്നു. ഭാഷാശാസ്ത്രപരിചയത്തിന് ഉതകുന്ന മിക്കകാര്യങ്ങളും പുസ്തകത്തിൽ വ്യക്തമായി പ്രതിപാദിച്ചിട്ടുണ്ട്. ആർ. ലീലാവതിയുടെ 'മലയാളഭാഷാശാസ്ത്രം'(1973) ഗ്രന്ഥസംവിധാനത്തിലും വിഷയാവതരണത്തിലും വേണ്ടത്ര ശ്രദ്ധ പതിപ്പിച്ചിട്ടില്ലാത്തതിനാൽ ശാസ്ത്രീയത അവകാശപ്പെടാനാവില്ല. മലയാളത്തിന്റെ വികാസം കാണിക്കാനായി, രാമചരിതം, പ്രാചീന ശാസനങ്ങൾ, നിരണം കൃതികൾ, മണിപ്രവാളം, ചമ്പുക്കളും ആട്ടപ്രകാരങ്ങളും, കൃഷ്ണഗാഥ, വടക്കൻപാട്ടുകൾ, പഴഞ്ചൊല്ലുകൾ, ശൈലികൾ, എഴുത്തച്ഛൻ എന്നിവയെക്കുറിച്ചെല്ലാം ഭാഷാശാസ്ത്രപഠനത്തിൽ വിവരിച്ചിരിക്കുന്നു.

ആധുനികഭാഷാശാസ്ത്രം: രണ്ടാംഘട്ടം

ഭാഷാശാസ്ത്രത്തെ വസ്തുനിഷ്ഠമായി സമീപിക്കാനുള്ള ശ്രമമാണ് രണ്ടാംഘട്ടത്തിൽ കാണുന്നത്. കെ.എം.പ്രഭാകരവാര്യർ, ഇ.വി.എൻ. നമ്പൂതിരി, വി.ആർ.

സോളി, കെ. ജോയ്, വി.ആർ. പ്രബോധചന്ദ്രൻ, വേണുഗോപാലപ്പണിക്കർ, കെ. കുഞ്ചുണ്ണിരാജ, വേദബന്ധു, കെ.എൻ. ആനന്ദൻ എന്നീ ഭാഷാപണ്ഡിതരുടെ അന്വേഷണങ്ങളിലൂടെയാണ് ഭാഷാശാസ്ത്രപഠനം മലയാളത്തിൽ സാർവ്വത്രികമാകുന്നത്. കെ.എം. പ്രഭാകരവാര്യരും ശാന്താഅഗസ്റ്റിനും ചേർന്നരചിച്ച 'ആധുനിക ഭാഷാശാസ്ത്രം' (1972) ഭാഷാശാസ്ത്രത്തിലെ മുഖ്യവിഷയങ്ങളെ സംക്ഷിപ്തമായി വിവരിക്കുന്നുണ്ട്. ബിരുദതലത്തിലെ ഭാഷാശാസ്ത്രപഠനത്തിനുവേണ്ടി ഇ.വി.എൻ നമ്പൂതിരി രചിച്ച 'ഭാഷാശാസ്ത്രപ്രവേശിക' ഭാഷാശാസ്ത്രത്തിലേക്കുള്ള പ്രവേശിക മാത്രമാണ്. 'ഭാഷാശാസ്ത്രം സിദ്ധാന്തവും പ്രയോഗവും' (1999) എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ കേരളത്തിലെ ഭാഷാശാസ്ത്രവിദ്യാർത്ഥികൾക്ക് ആശ്രയിക്കാവുന്ന സമഗ്രമായ ഗ്രന്ഥം ഇല്ലെന്ന് (?) വിദ്യാർത്ഥികളായിരിക്കെ ഞങ്ങൾക്ക് മനസ്സിലായി എന്നും അത്തരം ഒരു ഗ്രന്ഥം രചിക്കുകയാണ് തങ്ങളുടെ ലക്ഷ്യമെന്ന വി.ആർ.സോളിയും കെ.ജോയ്പോലും പറയുന്നുണ്ട്. ഭാഷാശാസ്ത്രസംബന്ധമായി പ്രാഥമികമായ വിവരങ്ങളെല്ലാം കാലുഷ്യമില്ലാതെ ഇതിൽ അവതരിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ട്. എം.എ. മലയാളം വിദ്യാർത്ഥികൾക്ക് ഉപകരിക്കത്തക്ക വിധത്തിൽ രചിച്ചതാണ് ഇ.വി.എൻ നമ്പൂതിരിയുടെ 'ഭാഷാവിജ്ഞാനീയം' (2002) ഭാഷാശാസ്ത്രം സിദ്ധാന്തവും പ്രയോഗവും, ഭാഷാവിജ്ഞാനീയം എന്നീ രണ്ട് കൃതികളിലും സമാനനിരീക്ഷണങ്ങൾ തന്നെയാണുള്ളത്.

സ്വനാപഗ്രഥനം

വിവരണാത്മകഭാഷാശാസ്ത്രം അടിസ്ഥാനപരമായി അപഗ്രഥിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നത് സ്വനം, സ്വനിമം, രൂപം, വാക്യം എന്നീ ഘടകങ്ങളാണ്. ഇവയിൽ രൂപതലത്തെ അപഗ്രഥിക്കുന്ന പഠനമൊന്നും മലയാളത്തിൽ ഉണ്ടായിട്ടില്ല. ഭാഷണസ്വനങ്ങളുടെ അപഗ്രഥനവും വർഗീകരണവും പ്രയോഗസവിശേഷതകളും വിവരിക്കുന്ന ആദ്യഘട്ടമെന്ന നിലയിൽ സ്വനതലം സവിശേഷപഠന വിഷയമായിട്ടുണ്ട്. വി.ആർ. പ്രബോധചന്ദ്രന്റെ 'സ്വനവിജ്ഞാനം' (1980) ഇതിൽ പ്രധാനമാണ്. സ്വനാപഗ്രഥനത്തിൽ ഉച്ചാരണരീതിയനുസരിച്ചുള്ള വിവരണമാണ് ഈ പുസ്തകത്തിലുള്ളത്. സ്വനപഠനവുമായി ബന്ധമുള്ള സ്വനസ്വരൂപവിജ്ഞാനത്തെയാണ് വേണുഗോപാലപ്പണിക്കരുടെ 'സ്വനമണ്ഡലം' (1981) പരിചയപ്പെടുത്തുന്നത്. വിവരണാത്മകഭാഷാശാസ്ത്രം അവതരിപ്പിച്ച അപഗ്രഥനപദ്ധതികളിൽ പ്രധാനപ്പെട്ടത് സ്വനിമാപഗ്രഥനമാണ്. കെ.എം.പ്രഭാകരവാര്യരുടെ 'സ്വനിമവിജ്ഞാനം' (1980) സ്വനിമപഠനത്തിലെ പ്രാഥമികവസ്തുതകളാണ് അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. നിയമവൽക്കരണത്തിനാവശ്യമായ ഉദാഹരണങ്ങൾ അധികവും മലയാളത്തിൽ നിന്നുതന്നെയാണെന്നുള്ളത് വിദ്യാർത്ഥികൾക്ക് പ്രയോജനപ്പെടും.

പാരമ്പര്യവ്യാകരണം വിശദമായി വിവരിക്കാത്ത ഭാഷാതലമാണ് വാക്യഘടന. ആശയവിനിമയോപാധികളിൽ പ്രധാനം വാക്യത്തിനാകയാൽ അവയുടെ പഠനം ഭാഷാശാസ്ത്രത്തിൽ വരേണ്ടതുണ്ട്. ഘടനാത്മകരീതിയിലുള്ള വാക്യാപഗ്രഥനമാണ് ആദ്യഘട്ടഭാഷാശാസ്ത്രം നടത്തിയതെങ്കിൽ, രചനാന്തരണ പ്രജനകസിദ്ധാന്തത്തിൽ ഊന്നിനിന്നുകൊണ്ട് വാക്യവിശകലനം നടത്താനുള്ള ശ്രമം ഭാഷാശാസ്ത്രത്തിന്റെ രണ്ടാംഘട്ടത്തിൽ നടക്കുന്നുണ്ട്. ഇ.വി.എൻ നമ്പൂതിരിയുടെ 'വാക്യഘടന' (1977) - നോംചോസ്കിയുടെ സൈദ്ധാന്തിക വീക്ഷണങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ വാക്യവിശകലനം നടത്തുന്നു എന്നതാണ് ഈ കൃതിയുടെ പ്രത്യേകത. നാല് ഖണ്ഡങ്ങളുള്ള ഈ പുസ്തകത്തിൽ, മൂന്നും നാലും ഖണ്ഡങ്ങൾ രചനാന്തരണപ്രജനകവ്യാകരണത്തിലെ പദ്ധതികൾ വിവരിക്കുന്നുണ്ട്.

അർത്ഥവിചാരം

പ്രജനകവ്യാകരണം വാക്യങ്ങളെ ജനിപ്പിക്കുക മാത്രമല്ല, അവ എങ്ങനെ മനസ്സിലാക്കപ്പെടുന്നു എന്ന് വിവരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്. വാക്യങ്ങളെ ജനിപ്പിക്കു ന്നത് വക്താവും മനസ്സിലാക്കുന്നത് ശ്രോതാവുമാണ്. അതിനാൽ വക്താവിനും ശ്രോതാവിനും ഒരുപോലെ പ്രയോജനപ്പെടുന്നതാണ് പ്രജനകവ്യാകരണം. പ്രജനകവ്യാകരണസിദ്ധാന്തമനുസരിച്ച്, വാക്യരചനാ കാണ്ഡം, അർത്ഥകാണ്ഡം, സ്വനകാണ്ഡം എന്നിങ്ങനെ മൂന്നു കാണ്ഡങ്ങളാണുള്ളത്. വാക്യരചനാകാണ്ഡം, പ്രജനിപ്പിക്കുന്ന വാക്യങ്ങളുടെ അർത്ഥം എങ്ങനെ മനസ്സിലാക്കപ്പെടുന്നുവെന്ന് അർത്ഥകാണ്ഡം വിവരിക്കുന്നു. വാക്യങ്ങളുടെ ഉച്ചാരണം എങ്ങനെയെന്ന് സ്വനകാണ്ഡത്തിലും വിവരിക്കും. പ്രജനകവ്യാകരണങ്ങളുടെ ലക്ഷ്യം വാക്യങ്ങളുടെ അർത്ഥവും രൂപവും തമ്മിൽ ബന്ധിപ്പിക്കുകയാണ്.[6] ഭാരതീയ അർത്ഥസിദ്ധാന്ത ങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള പഠനങ്ങളിൽ കെ.കുഞ്ചുണ്ണിരാജയുടെ 'ദ ഇൻഡ്യൻ തിയറീസ് ഓഫ് മീനിംഗ്' (1977) പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്ന പഠനമാണ്. അതേപോലെ ഭാരതത്തിലെ മീമാംസക-നൈയാമിക-ബൗദ്ധദാർശനികന്മാർ അവതരിപ്പിച്ച അർത്ഥസിദ്ധാന്തങ്ങളെ പരിചയപ്പെടുത്തുന്ന ഗ്രന്ഥമാണ് വേദബന്ധുവിന്റെ 'അർത്ഥവിജ്ഞാനം' (1972) ഘടനാവാദികളുടെ അന്വേഷണപരിധിയിൽ നിന്ന് ഒഴിവാക്കിനിർത്തിയ അർത്ഥാപഗ്രഥനം ഭാഷാശാസ്ത്രത്തിലെ പ്രധാനപഠനമേഖല യായി വികസിക്കുന്നത് ശ്രദ്ധേയമാണ്. വേണുഗോപാലപ്പണിക്കരുടെ 'ഭാഷാർത്ഥം'(1997) അർത്ഥസിദ്ധാന്തത്തെ പരിചയപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. ദുർഗ്രഹമായ ഒരു വിഷയം ലളിതമായി അവതരിപ്പിക്കാൻ വേണുഗോപാലപ്പണിക്കർക്ക് കഴിയുന്നു.

ചോംസ്കിയൻ ഭാഷാശാസ്ത്രസിദ്ധാന്തത്തെ വിവരിക്കുന്ന വേണു ഗോപാലപ്പണിക്കരുടെ 'നോം ചോംസ്കിയും' (1987) കെ.എൻ.ആനന്ദന്റെ 'ഭാഷാ ശാസ്ത്രത്തിലെ ചോംസ്കിയൻ വിപ്ലവവും' (2003) ശ്രദ്ധേയപഠനങ്ങളാണ്. രചനാന്തരണ-പ്രജനക സിദ്ധാന്തങ്ങളെ മലയാളഭാഷയിൽ അവതരിപ്പിക്കുന്ന ഈ രണ്ട് കൃതികളും ഗവേഷണാസ്പദങ്ങൾ കൂടിയാണ്. ആനന്ദന്റെ പുസ്തകം വലിപ്പംകൊണ്ട് മുന്നിൽനിൽക്കുന്നു. പതിനേഴ് അധ്യായങ്ങളുള്ള ഈ പുസ്തകത്തിൽ ചോംസ്കിക്ക് മുമ്പുനടന്ന ഭാഷാശാസ്ത്രചിന്തകളിലേക്ക് ഗ്രന്ഥകാരൻ എത്തിനോക്കു ന്നുണ്ട്. തുടർന്നുള്ള അധ്യായങ്ങൾ രചനാന്തരണപ്രജനക സിദ്ധാന്തത്തിലെ എല്ലാ വശങ്ങളും പരിശോധിക്കുന്നുണ്ട്. ഈ പുസ്തകത്തിന്റെ ഒരു പരിമിതി മലയാളികൾ ക്കുവേണ്ടിയാണ് ഇത് അവതരിപ്പിക്കുന്നത് എന്ന കാര്യത്തിൽ ശ്രദ്ധിച്ചിട്ടില്ല എന്നതാണ്. ഗ്രന്ഥസൂചിയിൽ ഒരു പുസ്തകവും കാണുന്നില്ല എന്നതും പരിമിതി യാണ്.

ഭാഷാശാസ്ത്രപഠനം മൂന്നാംഘട്ടം

സാമൂഹിക-സാംസ്കാരിക ജീവിതത്തിന് മനുഷ്യനെ പ്രാപ്തനാക്കിയതിൽ ഒന്നാംസ്ഥാനം ഭാഷയ്ക്കാണുള്ളത്. ഈ അർത്ഥത്തിൽ സാമൂഹികാടിസ്ഥാനത്തി ലുള്ള ഭാഷാപഗ്രഥനം പ്രധാനമാണ്. രണ്ട് വഴിക്കുള്ള അന്വേഷണങ്ങളാണ് ഭാഷാശാസ്ത്രത്തിൽ നടന്നിട്ടുള്ളത്. ഒന്ന് ഭാഷാഭേദപഠനങ്ങൾ, രണ്ട് സാമൂഹിക വ്യത്യാസങ്ങൾ ഭാഷയിൽ വരുത്തുന്ന മാറ്റങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള പഠനങ്ങൾ.[7] സാമൂഹിക ഭാഷാവിജ്ഞാനം എന്ന് ഈ പഠനമേഖല അറിയപ്പെടുന്നു. പി.സോമശേഖരൻ നായരുടെ 'ഭാഷാഭേദവിജ്ഞാനം' (1973) ഉഷാനമ്പൂതിരിപ്പാടിന്റെ 'സാമൂഹിക

ഭാഷാവിജ്ഞാനം' (1994) എന്നീ രണ്ട് പുസ്തകങ്ങൾ ഈ വഴിക്കുള്ള അന്വേഷണങ്ങളാണ്. ഭാഷാഭേദപഠനത്തിന് സ്വീകരിക്കേണ്ട തയ്യാറെടുപ്പുകൾ മുതൽ അപഗ്രഥനരീതികൾ വരെയുള്ള കാര്യങ്ങൾ സോമശേഖരൻ പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട്. ഭാഷാപ്രയോഗത്തിലെ സാമൂഹികപ്രസക്തി തിരിച്ചറിയുന്ന എന്നതാണ് ഉഷാ നമ്പൂതിരിപ്പാടിന്റെ ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ പ്രത്യേകത. സാമൂഹികവ്യത്യാസങ്ങൾ ഭാഷാവ്യവഹാരത്തിൽ സൃഷ്ടിക്കുന്ന സ്വഭാവഭേദങ്ങളെ സമഗ്രമായി പത്തധ്യായത്തിലൂടെ വ്യക്തമാക്കിയിട്ടുണ്ട്. ഭാഷാഭേദവിജ്ഞാനത്തെയും സാമൂഹികഭാഷവിജ്ഞാനത്തെയും വ്യത്യസ്തപഠന ശാഖയായി പരിഗണിച്ചത് ശ്രദ്ധേയമാണ്. ഭാഷാഭേദപഠനവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ഗവേഷണപ്രബന്ധങ്ങളിൽ ചിലത് പ്രസിദ്ധീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്. 'ദ കൊച്ചിൻ ഡയലക്ട് ഓഫ് മലയാളം' പി. സോമശേഖരൻ നായരുടേതാണ്. (1979) സി.ജെ.റോയ് പഠനം നടത്തിയിട്ടുള്ള 'ദ തിയ്യ ഡയലക്ട്' (1979) ജി.കെ.പണിക്കരുടെ 'ഏറനാട് ഡയലക്ട് ഓഫ് മലയാളം' (1993) എന്നിവ ഈ മേഖലയിലുള്ള ഗവേഷണഫലമാണ്.

ഭാഷയും സമൂഹവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെ അടിസ്ഥാനമാക്കി നടത്തിയിട്ടുള്ള പഠനങ്ങളുടെ വൈവിധ്യം വെളിപ്പെടുത്തുന്ന മൂന്ന് ഗ്രന്ഥങ്ങൾ ഗവേഷണസ്വഭാവം ഉൾക്കൊള്ളുന്നവയാണ്. പി.എ.ഗിരീഷിന്റെ 'കേരളത്തിലെ ആചാരഭാഷ' (1998) 'അധികാരവും ഭാഷയും' (2001) കെ.കെ. ബാബുരാജിന്റെ 'വംശീയതയും ഭാഷയും' (2001) ഈ മൂന്ന ഗ്രന്ഥങ്ങളും ഭാവിഗവേഷണത്തിന്റെ വഴികൾ തുറന്നു തരുന്നുണ്ട്. പാരമ്പര്യശ്രേണീവ്യവസ്ഥയിൽ നിന്ന് കേരളം മാറിയിട്ടുണ്ടെങ്കിലും സാമൂഹികാസമത്വം വ്യത്യസ്തരീതിയിൽ നിലനിൽക്കുന്നതിനാൽ പുതിയരീതിയിലുള്ള ആചാരഭാഷയും നിലനിൽക്കുന്നുവെന്ന പി.എം.ഗിരീഷിന്റെ കണ്ടെത്തൽ പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്നു.[8] അതുപോലെ സമൂഹത്തിൽ നിലനിൽക്കുന്ന ഉച്ചനീചത്വങ്ങൾ ഭാഷാപ്രയോഗത്തിൽ ഏതെല്ലാം വിധത്തിൽ പ്രതിഫലിക്കുന്നുവെന്ന് അധികാരവും ഭാഷയും അന്വേഷിക്കുന്നു. കോഴിക്കോട് ജില്ലയിൽ നിന്നുമാത്രമാണ് പഠനവസ്തുക്കൾ ശേഖരിച്ചിരിക്കുന്നത് എന്നത് ഈ പുസ്തകത്തിന്റെ പരിമിതിയാണ്. സാമൂഹികഭാഷാശാസ്ത്രത്തിന്റെ ഉപശാഖയായ വംശീയ ഭാഷാശാസ്ത്രത്തിൽപ്പെടുത്താവുന്ന ഏഴ് ലേഖനങ്ങളുടെ സമാഹാരമാണ് കെ.കെ.ബാബുരാജിന്റെ 'വംശീയതയും ഭാഷയും'. പാണന്മാരുടെ ഇടയിൽ നിലനിൽക്കുന്ന ഗൂഢഭാഷയെക്കുറിച്ചുള്ള പഠനം ഗവേഷണാധിഷ്ഠിതമാണ്.

ആദിവാസിഭാഷകൾ

ആധുനികഭാഷാശാസ്ത്രം തുറന്നിട്ട അന്വേഷണമേഖല ജനജീവിതത്തിന്റെ സമഗ്രതലവും ഉൾക്കൊള്ളുന്നു എന്നതാണ് ഭാഷാശാസ്ത്രത്തിന്റെ പ്രാധാന്യം. ആദിവാസികളുടെ ഭാഷ, ആചാരം, അനുഷ്ഠാനം എന്നിവ സാമൂഹികശാസ്ത്രവും നരവംശശാസ്ത്രവും അന്വേഷിക്കുന്നുണ്ട്. പക്ഷേ ഭാഷയെ കേന്ദ്രീകരിക്കുന്ന പഠനങ്ങൾ പുതിയ മേഖലകൾ തുറന്നിട്ടു. സമൂഹത്തിലെ മുഖ്യധാരയിൽനിന്ന് മാറിജീവിക്കുന്ന ആദിവാസികളുടെ ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങൾ, ലോകവീക്ഷണം എന്നിവയെക്കുറിച്ചുള്ള അന്വേഷണങ്ങൾ അക്കാദമികതലങ്ങളിൽ നടക്കുന്നത് അവരെക്കുറിച്ചുള്ള പൊതുബോധത്തിനകത്തുള്ള സാമാന്യബോധം തിരുത്തിക്കുറിക്കാൻ പര്യാപ്തമായിട്ടുണ്ട്. കേരളത്തിലെ ആദിവാസിഗോത്രങ്ങൾ, അവരിലെ വാമൊഴിഭേദങ്ങൾ, ഭാഷാഭേദങ്ങൾ, ഭാഷാഭേദങ്ങൾക്ക് പുതുഭാഷയുമായുള്ള ബന്ധം, ആദിവാസിമൊഴികളിലെ പദങ്ങളുടെ നിരുക്തി ഇവയെല്ലാം അന്വേഷണ

വിഷയമാവേണ്ടതുണ്ട്. മലയാളഭാഷാചരിത്രരചനയ്ക്ക്, നമ്മുടെ സംസ്കാരചരിത്ര രചനയ്ക്കും ആദിവാസിഭാഷാപഠനം ഒഴിച്ചുകൂടാനാവാത്തതാണ്.

പി.സോമശേഖരൻനായരുടെ 'പണിയഭാഷ' (1977) കെ.വേലപ്പന്റെ 'ആദിവാസികളും ആദിവാസിഭാഷകളും' (1994) എന്നിവ ഈ മേഖലയിലുള്ള അന്വേഷണങ്ങളുടെ ഫലമാണ്. പണിയഭാഷയിലെ സവിശേഷതകൾ വിവരിക്കുകയാണ് 'പണിയഭാഷ'യിൽ ചെയ്യുന്നത്. ആദിവാസിഭാഷാപഠനങ്ങൾ ദ്രാവിഡഗോത്രത്തിൽപ്പെടുത്താവുന്ന ആദിവാസിഭാഷകൾ, ആദിവാസി ഭാഷാ നിഘണ്ടു നിർമ്മാണത്തിലെ പ്രശ്നങ്ങൾ, ഊരാളികളുടെയും കാണിക്കാരുടെയും ജീവിതശൈലികൾ, ഭാഷാപ്രയോഗങ്ങൾ എന്നീ വിഷയങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള അവലോകനങ്ങളാണ് കെ.വേലപ്പന്റെ അന്വേഷണ വിഷയം. സ്വാനുഭവത്തിന്റെ തെളിച്ചവും ആത്മാർത്ഥതയുടെ വെളിച്ചവും പ്രസരിപ്പിക്കുന്ന ലേഖനങ്ങളാണ് ഇവയിലുള്ളത്.

ഉപദർശനം

1. പാരമ്പര്യവ്യാകരണത്തിൽനിന്ന് വിവരണാത്മകഭാഷാശാസ്ത്രത്തിലേക്കും പ്രജനകവ്യാകരണത്തിലേക്കുമുള്ള ക്രമീകമായ വളർച്ച സാമൂഹികമാറ്റത്തെയും ഉൾക്കൊള്ളുന്നുണ്ട്.

2. മലയാളഭാഷാപഠനം, മൂന്ന് ഘട്ടങ്ങളിലൂടെയാണ് വികസിക്കുന്നത്. പാരമ്പര്യ വ്യാകരണം, വിവരണാത്മകഭാഷാശാസ്ത്രത്തിന്റെ ഭാഗമായ വിവരണാത്മക വ്യാകരണം, രചനാന്തരണ-പ്രജനകവ്യാകരണം എന്നിവയാണവ.

3. മൂന്ന് ഘട്ടത്തിലും വന്നിട്ടുള്ള കൃതികൾ അക്കാദമികപഠനത്തെ സഹായിക്കുന്ന രീതിയിലുള്ളതാണ്.

4. ഭാഷാശാസ്ത്രപഠനം സൈദ്ധാന്തികതലത്തിൽ, ആദ്യപകുതിയിൽ ഊർജ്ജസ്വലമാകുന്നുണ്ടെങ്കിലും അതിനുശേഷം സിദ്ധാന്തപഠനങ്ങൾ മന്ദഗതിയിലാകുന്നുണ്ട്.

5. പ്രായോഗികമൂല്യമുള്ള പുതിയ പഠനമേഖലകളിലേക്ക് വിദ്യാർത്ഥികളുടെ ശ്രദ്ധ തിരിയുന്നതോടെ ഭാഷാശാസ്ത്രപഠനം ആകർഷകമല്ലാതാകുന്നുണ്ട്.

6. ഭാഷാശാസ്ത്രത്തിൽ സാമൂഹികാടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള അന്വേഷണങ്ങൾക്കാണ് പ്രാധാന്യം കൂടുതൽ വരുന്നത്.

7. ഭാഷാഭേദപഠനവും സാമൂഹികഭാഷവിജ്ഞാനവും ഭാഷയെക്കുറിച്ചുള്ള ശുദ്ധി-അശുദ്ധി സങ്കല്പങ്ങൾ ഇല്ലാതാക്കിയിട്ടുണ്ട്.

8. സമൂഹം ആധുനികാർത്ഥത്തിൽ മാറുന്നുണ്ടെങ്കിലും പുതിയ രൂപത്തിൽ സാമൂഹികാസമത്വം കടന്നുവരുന്നുണ്ട്.

9. ആദിവാസിഭാഷകൾക്കും സംസ്കാരത്തിനും കിട്ടുന്ന പ്രാധാന്യം പ്രധാനമാണ്. ഭാഷാശാസ്ത്രപഠനം ഈ മേഖലകളിലേക്ക് മാറിയപ്പോൾ മലയാളഭാഷാചരിത്ര രചനയ്ക്കും സംസ്കാരചരിത്രരചനയ്ക്കും ആദിവാസി ഭാഷാപഠനം സഹായകമായിട്ടുണ്ട്.

10. ഭാഷാശാസ്ത്രത്തിന്റെ വികാസത്തോടെ ഒരു രാഷ്ട്രത്തിന് ഒരു ഭാഷ എന്ന ആശയത്തിന് പ്രസക്തിയില്ലാതാകുന്നുണ്ട്.

കുറിപ്പുകൾ

1. പ്രഭാകരവാര്യർ, കെ.എം. ഭാഷാവലോകനം, ശുകപുരം: വള്ളത്തോൾ വിദ്യാപീഠം, 2001 പു.86.
2. "Descriptive analysis must be based upon what people say" Nida, EA. Morphology. Ann Arbon, The University of Michigan Press 1949, p.1.
3. We thus make a fundamental distinction between competence (The speaker-hearer's knowledge of his language and performance (The actual use of language in concrete situations) Chomsky, Noam, Aspects of the theory of syntax, Cambridge, mass; MIT Press 1965 p.4.
4. Chomsky, Noam 1965 p.4
5. പ്രഭാകരവാര്യർ. കെ.എം. 'വ്യാകരണവും ഭാഷാശാസ്ത്രവും അരനൂറ്റാണ്ടിലെ വളർച്ചയും തളർച്ചയും താപസം 2007 ഒക്ടോബർ. Vol. III p.24.'
6. Chomsky. Noam 1965, p.135.
7. പ്രഭാകരവാര്യർ, കെ.എം. 'വ്യാകരണവും ഭാഷാശാസ്ത്രവും അരനൂറ്റാണ്ടിലെ വളർച്ചയും തളർച്ചയും' താപസം Vol.III പു.24.
8. ഗിരീഷ്, പി.എം.കേരളത്തിലെ ആചാരഭാഷ. പു.60.

ഗ്രന്ഥസൂചി

1. അച്യുതനുണ്ണി, ചാത്തനാത്ത്, 1981, സാഹിത്യഗവേഷണം പ്രബന്ധരചനയുടെ തത്ത്വങ്ങൾ, വള്ളത്തോൾ വിദ്യാപീഠം, ശുകപുരം.
2. -----, 1971, ഭാഷ ഒരു പഠനം, സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, കോട്ടയം.
3. ആനന്ദൻ, കെ.എൻ., 2003, ഭാഷാശാസ്ത്രത്തിലെ ചോംസ്കിയൻ വിപ്ലവം, കേരള ഭാഷാഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം.
4. ഉഷാനമ്പൂതിരിപ്പാട്, 1994, സാമൂഹികഭാഷാവിജ്ഞാനം, കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം.
5. കുഞ്ഞുണ്ണിരാജ കെ., 2000, ഭാഷാദർശനവും ചരിത്രവും, കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം.
6. ഗിരീഷ്, പി.എം., 1998, കേരളത്തിലെ ആചാരഭാഷ, കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം.
7. പ്രബോധനചന്ദ്രൻ, വി.ആർ., 1980, സ്വനവിജ്ഞാനം, കേരളഭാഷാഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം.
8. പ്രഭാകരവാര്യർ, കെ.എം., 1972, ആധുനികഭാഷാശാസ്ത്രം. കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം.
9. -----, 1999, ഭാഷയും മനഃശാസ്ത്രവും കേരളഭാഷാഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം.

10. -----, 2007, ഭാഷാസാഹിത്യം വിമർശനം. തിരഞ്ഞെടുത്ത ലേഖനങ്ങൾ, കറന്റ് ബുക്ക്സ്, കോട്ടയം.

11. -----, 1999, ഭാഷാവലോകനം, വള്ളത്തോൾ വിദ്യാപീഠം, ശുകപുരം.

12. ബാലകൃഷ്ണൻ, ബി.സി., 1974, ഭാഷാവിജ്ഞാനം, നാഷണൽ ബുക്ക്സ്റ്റാൾ കോട്ടയം.

13. നമ്പൂതിരി, ഇ.വി.എൻ, 1989, വാക്യഘടന, കേരളഭാഷാഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം.

14. -----, 2002, ഭാഷാവിജ്ഞാനീയം പൂർണ്ണപബ്ലിക്കേഷൻസ്, കോട്ടയം.

15. കവിയൂർ മുരളി, 1997, ദലിത് ഭാഷ, കറന്റ് ബുക്സ്, കോട്ടയം.

16. ലീലാവതി, ആർ., 1973, മലയാളഭാഷാശാസ്ത്രം, വീനസ് പ്രസ് & ബുക്ക് ഡിപ്പോ, കോന്നി.

17. ബാബുരാജ്, കെ.കെ., 2001, വംശീയതയും ഭാഷയും, പാപ്പിയോൺ, കോഴിക്കോട്.

18. വേണുഗോപാലപ്പണിക്കർ, ടി.ബി., 1981, സ്വനമണ്ഡലം, നാഷണൽ ബുക്ക്സ്റ്റാൾ, കോട്ടയം.

19. -----, 1987, നോം ചോംസ്കി, വിശ്വദർശന, തൃശ്ശൂർ.

20. -----, 1997, ഭാഷാർത്ഥം, കേരളഭാഷാഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട് തിരുവനന്തപുരം.

21. -----,2006, ഭാഷാലോകം, ഡി.സി.ബുക്സ്, കോട്ടയം.

22. വാസുദേവഭട്ടതിരി, സി.വി., 1970, ഭാഷാശാസ്ത്രം, കറന്റ് ബുക്സ്, തൃശ്ശൂർ.

23. വേദബന്ധു, 1972, അർത്ഥവിജ്ഞാനം, കേരളഭാഷാഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട് തിരുവനന്തപുരം.

24. വേലപ്പൻ, കെ., 1994, ആദിവാസികളും ആദിവാസിഭാഷകളും, കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം.

25. സോമശേഖരൻ നായർ, പി., 1973, ഭാഷാഭേദവിജ്ഞാനം, നാഷണൽ ബുക്ക്സ്റ്റാൾ, കോട്ടയം.

26. -----, 1973, പണിയഭാഷ, നാഷണൽ ബുക്ക്സ്റ്റാൾ, കോട്ടയം.

27. സോളി, വി.ആർ, 2007, ഭാഷാശാസ്ത്രം സിദ്ധാന്തവും പ്രയോഗവും, ജോയ്പോൾ, കെ.മലയാളപഠനഗവേഷണകേന്ദ്രം, തൃശ്ശൂർ.

28. സുബ്രഹ്മണ്യം, വി., 2007, ഭാഷയും പഠനവും, കറന്റ് ബുക്സ്, കോട്ടയം.

29. ശ്രീകുമാരി, കെ., 2003, മലയാളത്തിലെ നാമവർഗം, താരതമ്യപഠനസംഘം, ചങ്ങനാശ്ശേരി, കറന്റ് ബുക്സ്.

30. റോയ്, സി.ജെ., 1982, ഭാഷാദർശനം, നാഷണൽ ബുക്ക്സ്റ്റാൾ, കോട്ടയം.

31. Chomsky, Noam., 1965, Aspects of the theory of syntax Cambridge, Mass : MIT Press.

32. Nida, EA, 1949, Morphology, Ann Arbor, The University of Michigan Press.

തോറ്റംപാട്ട് : അതിജീവനത്തിന്റെ കീഴാളഭാവനകൾ

ഡോ. രാഗിണി ഇ.വി.

പ്രബന്ധസംഗ്രഹം

അനുഷ്ഠാനകലകൾ കേരളീയസാമൂഹ്യജീവിതത്തിൽ വളരെയധികം സ്വാധീനം ചെലുത്തിയിട്ടുണ്ട്. പിന്നോക്കസമുദായത്തിൽ പെട്ടവരാണ് നാടൻകലകൾ കയ്യാളുന്നവരിൽ അധികവും. കീഴാളസ്വത്വത്തിന്റെ വിപുലീകരണവും ആത്മസാക്ഷാത്കാരവും ആയിരുന്നു അത്തരം കലകൾ. സാമൂഹികമായ അവശതകൾക്ക് അടിമപ്പെട്ടുകിടന്ന സാമാന്യജനങ്ങൾ അവരുടേതായ കലാരൂപങ്ങൾക്ക് രൂപംകൊടുത്തിരുന്നു. സമൂഹത്തിലെ സവർണ്ണ വിഭാഗങ്ങളിൽ നിന്ന് അവർണ്ണജനതയ്ക്ക് നേരിടേണ്ടിവന്ന അസമത്വങ്ങളോടുള്ള പ്രതിരോധം എന്ന നിലയ്ക്കാണ് അധികനാടൻകലകളും രൂപപ്പെട്ടത്. ഇത്തരം കലയിലെ പരമ്പരാഗത വാമൊഴിവഴക്കമായ തോറ്റംപാട്ടുകൾ ഒരു ജനതയുടെ സംസ്കാരത്തെ പ്രതിഫലിപ്പിക്കാൻ ശേഷിയുള്ളതാണ്. വംശീയപാരമ്പര്യ ഗാനധാരയായതിനാൽ തന്നെ സവിശേഷമായ സംസ്കാരത്തിന്റെ ശേഷിപ്പുകൾ തോറ്റംപാട്ടുകളിൽ കണ്ടെത്താൻ കഴിയും. അരികുവൽക്കരിക്കപ്പെട്ട സമൂഹത്തിന്റെ സാംസ്കാരികവിനിമയങ്ങളെയും വ്യവഹാരങ്ങളെയും തോറ്റംപാട്ടുകളിൽ കാണുന്നു. കീഴാളർ അനുഭവിക്കേണ്ടിവന്ന അടിമത്തത്തിന്റെയും അസ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെയും ചൂഷണങ്ങളുടെയും വിവരണങ്ങൾ തോറ്റംപാട്ടുകൾ ഉൾകൊള്ളുന്നുണ്ട്. നാടൻകലകളെ സാമൂഹികപ്രസക്തിയും ചരിത്രപ്രാധാന്യവും ഉള്ളതാക്കിതീർക്കുന്നത് ഇത്തരം തോറ്റംപാട്ടുകളാണ്. ഉത്തരമലബാറിലെ സാധാരണക്കാരന്റെ ദേവതയും മന്ത്രമൂർത്തിയുമായ കുട്ടിച്ചാത്തന്റെ തോറ്റത്തിൽ തെളിയുന്ന കീഴാളപരിപ്രേക്ഷ്യത്തെ അന്വേഷിക്കുകയാണ് ഈ പ്രബന്ധത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം.

താക്കോൽവാക്കുകൾ: കീഴാളത, കീഴാളസാഹിത്യം, പുരാവൃത്തം, വരേണ്യത, അതിജീവനം.

കേരളത്തിലെ കീഴാളജനതയ്ക്ക് അതിസമ്പന്നമായ കലാപാരമ്പര്യമുണ്ട്. കീഴാളന്റെ കലാരൂപങ്ങൾ പലതും മേലാളന്റെ വ്യവസ്ഥാപിതമൂല്യങ്ങളെ തിരസ്കരിക്കുന്നവയായിരുന്നു. ഉത്തരകേരളത്തിലെ കീഴാളവിഭാഗങ്ങൾക്കിടയിൽ ഉടലെടുത്ത തെയ്യം, തിറ പോലുള്ള അനുഷ്ഠാനകലാരൂപങ്ങളിൽ, കീഴാളർ കെട്ടിയാടുന്ന തെയ്യക്കോലങ്ങളിൽ ദൈവികപരിവേഷം നിറഞ്ഞുനിൽക്കുന്നുണ്ട്. ഭക്തിയുടെ മാർഗത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ട് ബ്രാഹ്മണർപോലും തെയ്യത്തെ വണങ്ങുന്നുണ്ട്. മാറ്റിനിർത്തപ്പെട്ടവരായിരുന്ന മലയൻ, പുലയൻ, മണ്ണാൻ, വേലൻ, ചിറവർ, മാവിലർ, പാണൻ തുടങ്ങിയ സമുദായങ്ങളാണ് തെയ്യം, തിറ എന്ന കലാരൂപത്തെ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. അടിച്ചേൽപ്പിച്ച അതേ സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥിതിയിൽ തന്നെ അസാധാരണമായ രീതിയിൽ മേലാളൻ കീഴാളനെ വണങ്ങുകയും അംഗീകരിക്കുകയും അനുസരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നത് ഉത്തരമലബാറിലെ കാവുകൾ സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. കീഴാളനെ മാറ്റിനിർത്തിയ മേലാള സാമുദായികനീതിക്കകത്ത് മേലാളർ കീഴാളതെയ്യത്തെ വണങ്ങുന്നത് ദൈവികവിശ്വാസത്തിന്റെ പരിണിതഫലമാണ്. ഭക്തി എന്നതിലുപരി ഈ വേഷം അവതരിപ്പിക്കുന്നത് ഒരു കീഴാളൻ ആണെന്ന തിരിച്ചറിവ് മേലാളവിഭാഗത്തിന് ഉണ്ടായാൽ ഇത്തരം ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളെയും

കീഴ്‌വഴക്കങ്ങളെയും പുലർത്തിപ്പോരാനും മേലാളവർഗ്ഗം അനുവദിക്കുകയില്ല എന്ന് നിലനിൽക്കുന്ന സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥിതിയിൽനിന്ന് നമുക്ക് ബോധ്യമാകും. കീഴാളന്റെ പീഡനങ്ങളുടെയും ചെറുത്തുനിൽപ്പുകളുടെയും സവർണ്ണാധിപത്യത്തിന്റെ ചെയ്തി കളെയും പരിഹസിച്ചുകൊണ്ടുണ്ടായ നിരവധി തോറ്റംപാട്ടുകൾ ഉണ്ട്. സവർണ്ണാ ധിപത്യത്തെ ചോദ്യംചെയ്യുകയും കളിയാക്കുന്നവയും ആയിരുന്നു അവയിൽ ചില തോറ്റംപാട്ടുകൾ. സർവ്വജ്ഞപീഠം കയറാൻപോകുന്ന ശങ്കരാചാര്യരെ പരീക്ഷി ക്കാനായി പുലയന്റെ വേഷത്തിൽവന്ന പരമശിവൻ സമൂഹത്തിലെ അനാചാര ങ്ങളായ അയിത്തവും തൊടീലും എത്രമാത്രം നിരർത്ഥകമാണെന്ന് ശങ്കരാചാര്യർക്ക് ബോധ്യപ്പെടുത്തിക്കൊടുക്കുന്നത് തോറ്റംപാട്ടിൽ കാണാം "താങ്കളെ കൊത്തിയാലും ചോര തന്നെ ചൊവ്വറെ നിങ്കളെ കൊത്തിയാലും ചോര തന്നെ ചൊവ്വറെ" (എം.വി.വിഷ്ണു നമ്പൂതിരി, 2006:193) എന്ന ചോദ്യത്തിന് ശങ്കരാചാര്യർക്ക് ഉത്തരം ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. ഇത്തരം ചോദ്യങ്ങൾ പൊട്ടൻ തെയ്യത്തിന്റെ തോറ്റത്തിൽ ഉണ്ട്. പാട്ടിലൂടെ ഇത്തരം നിരർത്ഥകമായ കാര്യങ്ങളുടെ പൊരുൾ കീഴാളൻ സമൂഹത്തിന് മനസ്സിലാക്കി കൊടുക്കുകയാണ്. അശരണരും അടിമകളുമായ ഒരു വിഭാഗത്തിന് തങ്ങൾ അനുഭവിക്കുന്ന അപമാനങ്ങളും ദുഃഖങ്ങളും ഒരു സമൂഹ ത്തിന്റെ മുമ്പിൽ നേരിട്ട് അവതരിപ്പിക്കാൻ കഴിയാതെവരുമ്പോൾ ലഭിക്കുന്ന എളുപ്പവഴിയാണ് തങ്ങളുടെ കലാരൂപങ്ങളിലൂടെ അവതരിപ്പിക്കുക എന്നത്. നിരവധി നാടൻപാട്ടുകൾ കീഴാളന്റെ ജീവിതവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് നിലനിൽക്കു ന്നുണ്ട്. സവർണ ആധിപത്യത്തിനെതിരെയുള്ള കീഴാളന്റെ പാട്ടുകൾ മലയാള സാഹിത്യത്തിൽ അമൂല്യമായ ശേഖരം തന്നെയാണ്. ഒരു ജനതയുടെ സംസ്കാര ത്തെയും ജീവിതാനുഭവങ്ങളെയും ആണ് ഇതിൽ കണ്ടെത്താൻ കഴിയുന്നത്.

കീഴാളത

ഇന്ത്യൻ സാഹചര്യത്തിൽ കീഴാളതയെ നിർണയിക്കുന്ന പ്രധാന സംവർഗം ജാതിയാണ്. പരിഷ്കൃതജീവിതത്തിന്റെ ആരംഭദശയിൽ ലോകത്ത് പലയിടത്തും ജാതിയുടെ പ്രാകൃതരൂപം കാണാനാവും. പ്രവർത്തിവിഭജനമാണ് അതിന് അടിസ്ഥാനമായിരുന്നത്. അധിവസിക്കുന്ന പ്രദേശങ്ങളുടെയും തൊഴിലി ന്റെയും അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള വിഭജനം ബ്രാഹ്മണാധിപത്യത്തിന് മുമ്പ് തന്നെ ഇവിടെ ഉണ്ടായിരുന്നു. ഏ.ഡി ആദ്യനൂറ്റാണ്ടുകളിൽ ആര്യാധിനിവേശം ആരംഭിച്ച തോടെ അതുവരെ ഉണ്ടായിരുന്ന സാമൂഹികവ്യവസ്ഥിതിക്ക് അല്പം മാറ്റങ്ങൾ വരാൻ തുടങ്ങി. ഉൽപാദനശക്തികളായ അധസ്ഥിത വർണ്ണജാതി വിഭാഗങ്ങളുടെ അടിമത്ത അധ്വാനത്തെ പൂർണമായും കവർന്നെടുത്ത് വികസിച്ചുവന്ന ഇന്ത്യൻസമ്പദ്ഘടന യുടെ ചൂഷണവ്യവസ്ഥയാണ് ജാതിവ്യവസ്ഥ എന്നും ഈ സമ്പദ്ഘടനയിലെ തൊഴിൽവിഭജനമായും തൊഴിലാളികളുടെ വിഭജനമായും ശ്രേണീബദ്ധമായ സാമൂഹികഘടനയിൽ അത് നിലനിൽക്കുന്നു എന്നും കെ. കെ. എസ് ദാസ് അഭിപ്രായപ്പെടുന്നുണ്ട് (കെ.കെ.എസ്. ദാസ്, 2011:8.) ജനതയെ വർണ്ണവിവേചന ത്തിന്റെ പിടിയിലമർത്താനും അതുവരെയുണ്ടായിരുന്ന സാമൂഹികഘടന തലകീഴായി മറിക്കാനും സാമൂഹികമൂല്യനിർണ്ണേതാക്കളായ ബ്രാഹ്മണർക്ക് സാധിച്ചു. കേരളത്തിൽ ജാതിസമ്പ്രദായവും സാമൂഹികമായ ഉച്ചനീചത്വവും ഉടലെടുക്കുന്നത് ഈ സാഹചര്യത്തിലാണ്. ജാതി,വർണ്ണമൂല്യങ്ങൾക്കും അതിന്റെ സാമൂഹിക അവബോധത്തിനും പകരം ചരിത്രം കണ്ടെത്തിയ മാനവികമൂല്യങ്ങ ളാണ് ദലിത് അവബോധമായി മാറിയത്. സമൂഹത്തിലെ ഉന്നതർ എന്ന് കരുതിയ ബ്രാഹ്മണർ ദളിതരിൽ അടിച്ചേൽപ്പിച്ച നീചജാതിപദവിക്കും തൊട്ടുകൂടായ്മയ്ക്കും

എതിരെ ഒരു പ്രതിഷേധം എന്ന രീതിയിലാണ് ദളിത് പരിപ്രേക്ഷ്യം സമൂഹത്തിൽ ഉണ്ടാവുന്നത്. മനുഷ്യരെന്ന നിലയ്ക്ക് തങ്ങൾ ആരെക്കാളും താഴ്ന്നവരല്ല എന്നും മറ്റുള്ളവരെ പോലെത്തന്നെ തങ്ങളും ശാരീരികമായും മാനസികമായും കഴിവ് തെളിയിക്കാൻ പ്രാപ്തരാണ് എന്നുള്ള ദലിതരുടെ തിരിച്ചറിവാണ് ദലിതവബോധമായി രൂപപ്പെട്ടത്. വർണ്ണം, ജാതി, സമ്പത്ത് തുടങ്ങിയ വ്യവസ്ഥിതികളെ നിരാകരിച്ച് സ്വാതന്ത്ര്യം, സമത്വം, സാഹോദര്യം തുടങ്ങിയ മൂല്യങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള പുതിയ സാമൂഹികസംവിധാനത്തിന് വേണ്ടിയുള്ള ആഗ്രഹമാണ് ദലിത് സംവാദങ്ങൾക്ക് തുടക്കം കുറിച്ചത്.

കീഴാളസാഹിത്യം

നമ്മുടെ സാംസ്കാരികമണ്ഡലത്തിൽ ഏറെ ചർച്ച ചെയ്യപ്പെടുന്ന സങ്കല്പനമാണ് കീഴാളത. പാശ്ചാത്യരാജ്യങ്ങളിൽ ഉടലെടുത്ത സബാൾട്ടേൺ എന്ന പദത്തിന് തുല്യമായിട്ടാണ് മലയാളത്തിൽ കീഴാളത എന്ന പദം ഉപയോഗിക്കപ്പെട്ടത്. മലയാളത്തിൽ കീഴാളത എന്ന പദം വിവിധങ്ങളായ പ്രശ്നങ്ങളെയാണ് അടയാളപ്പെടുത്തുന്നത്. ഇരുപതാംനൂറ്റാണ്ടിന്റെ മധ്യത്തോടു കൂടിയാണ് കീഴാളത എന്ന പദം കൂടുതൽ വിശകലനം ചെയ്യപ്പെടുന്നത്. അതിനുമുമ്പ് കാർഷിക അടിമകളായിരുന്ന തൊട്ടുകൂടാത്ത ജാതികളെയാണ് കീഴാളൻ, അടിയാളൻ തുടങ്ങിയ പദങ്ങൾ സൂചിപ്പിച്ചിരുന്നത്. സബാൾട്ടേൺ എന്ന പദത്തെ മലയാളത്തിലേക്ക് വിവർത്തനം ചെയ്തപ്പോൾ അതിന്റെ പ്രാഥമികമായ സൂചനയായി കണക്കാക്കപ്പെട്ടത് താഴ്ന്നജാതിക്കാർ അല്ലെങ്കിൽ കീഴാളർ എന്നാണ്. 'മറ്റൊരു വ്യക്തിയുടെ കീഴിൽ നിയന്ത്രണത്തിൽ കഴിയുന്നവനാണ് കീഴാളൻ. അടിയാൻ അഥവാ അടിമ എന്ന പദത്തിൽ നിന്നാണ് അടിയാളൻ വരുന്നത്. ജാതിശ്രേണിയിൽ അധമരായവരെയാണ് കീഴാളൻ/അടിയാളർ എന്നു പറയുന്നത്' (സനൽമോഹൻ പി, 2010:5). അടിച്ചമർത്തലിനെയും നിഷേധാത്മകതയെയും ഈപദം സംബോധന ചെയ്യുന്നുണ്ട്. ജാതീയമായി പിന്നോക്കം നിൽക്കുന്നവരെയും തൊഴിലാളി വർഗ്ഗത്തെയും നിർധനഭ്രഹിതരെയും മതപരവും രാഷ്ട്രീയവും സാമൂഹ്യവും സാംസ്കാരികവും സാമ്പത്തികമായി പിന്നോക്കം നിൽക്കുന്നവരെയും യാതൊരുവിധ മൂലധനവും കൈവശമില്ലാത്തവരെയും കീഴാളവിഭാഗത്തിലുള്ളവരായി കണക്കാക്കുന്നുണ്ട്. സമൂഹത്തിൽ വ്യക്തിയെന്ന നിലയിൽ യാതൊരുവിധ പരിഗണനയും ലഭിക്കാത്ത അവസ്ഥയെയും കീഴാളതയുടെ പട്ടികയിൽപ്പെടുത്താവുന്നതാണ്. മുഖ്യധാരയിൽനിന്ന് അകറ്റിനിർത്തപ്പെട്ട സാമൂഹ്യ-സാമ്പത്തിക അരക്ഷിതത്വം അനുഭവിക്കുന്ന പാർശ്വവൽക്കരിക്കപ്പെട്ട ജനതയാണ് വർത്തമാന കേരളത്തിലെ കീഴാളജനത. ഇന്ന് ചരിത്രവും സമൂഹവും സാഹിത്യവും കീഴാളാവസ്ഥയുടെ പുനരാഖ്യാനനിർവചന പ്രക്രിയയിലെ പ്രധാനകണ്ണികളാണ്. കീഴാളപക്ഷത്തു നിന്നുകൊണ്ടുള്ള സമഗ്രമായ അപനിർമ്മിതിയും പുനരാവിഷ്കാരവുമാണ് മറ്റു മണ്ഡലങ്ങളിലെന്നതുപോലെ സാഹിത്യത്തിലും കീഴാളതാവാദം വിഭാവനം ചെയ്യുന്നത്. ലോകത്തിന്റെ വിവിധഭാഗങ്ങളിൽ വ്യത്യസ്തമായ രീതിയിലാണ് കീഴാളസാഹിത്യരചനകളെയും സംസ്കാരത്തെയും ചരിത്രത്തിൽ അടയാളപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നത്. മനുഷ്യസ്വാതന്ത്ര്യവും തുല്യതയുമാണ് കീഴാളസാഹിത്യത്തിന്റെ മുഖ്യഘടകം.

വാമൊഴിപാരമ്പര്യത്തിൽ നിന്നാണ് ആദ്യമായി കീഴാളന്റെ ആത്മനൊമ്പരവും പ്രത്യാശയും പ്രതിരോധവും പ്രകടമാകുന്നത്. മലയാളസാഹിത്യം ഭൂരിഭാഗവും സവർണ്ണരുടെ ചിന്തകളെ പ്രശംസിക്കുന്ന തരത്തിലുള്ള ചിത്രീകരണ

മാണ്. എന്നാൽ വാമൊഴിസംസ്കാരത്തിൽ നിന്നടലെടുത്ത നാടൻപാട്ടുകളിലൂടെ സവർണാധിപത്യത്തിന് നേരെയുള്ള ശക്തമായ പ്രതിഷേധം തലമുറകളിലൂടെ കൈമാറ്റം ചെയ്യപ്പെട്ടു. സമ്പന്നകീഴാളപാരമ്പര്യം മേലാളന്റെ വ്യവസ്ഥാപിത മൂല്യങ്ങളെ തിരസ്കരിക്കുന്ന തരത്തിലുള്ളതാക്കി. ഉത്തരകേരളത്തിലെ തെയ്യം പോലുള്ള അനുഷ്ഠാനങ്ങളിൽ കീഴാളന്റെ ദൈവികപരിവേഷം മേലാളൻ അംഗീകരി ക്കേണ്ടിവന്നു. ഏതു നാടിന്റെ സംസ്കാരത്തിലും രണ്ട് ഘടകങ്ങൾ കാണാം. ലിഖിതസംസ്കാരവും എഴുതപ്പെടാത്ത വാങ്മയസംസ്കാരവും. എഴുതപ്പെടാത്ത സംസ്കാരത്തിന്റെ ഏറ്റവും സമ്പന്നമായ നിക്ഷേപമാണ് നാടോടിസാഹിത്യം. നാടോടിവാങ്മയപാരമ്പര്യത്തിലെ പ്രധാനപ്പെട്ട ഒരു വിഭാഗമാണ് നാടൻപാട്ട്. അതിൽതന്നെ വീരാപദാനങ്ങളും ഐതിഹ്യങ്ങളും മുത്തശ്ശിക്കഥകളും നാടോടി ക്കഥകളും ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ഒരു കഥാഖ്യാനപാരമ്പര്യവും നമുക്കുണ്ട്. നാടൻപാട്ടുക ളിൽ വലിയൊരു ഭാഗം നാടൻദൃശ്യകലകൾ, ഉത്സവങ്ങൾ, വിനോദപ്രകടനങ്ങൾ മുതലായവയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടവയാണ്. തെയ്യം, തിറ, പൂരക്കളി, കളംപാട്ട് കെന്ത്രോൻപാട്ട്, തിരുവാതിരകളി, വള്ളംകളി തുടങ്ങിയവയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട പാട്ടുകൾ അതിന് ഉദാഹരണമാണ്. നാടൻപാട്ടുകളിൽ കാണുന്ന ഒരു പ്രത്യേകത അവയ്ക്ക് ലിഖിതരൂപങ്ങൾ കുറവാണ് എന്നതാണ്. തലമുറകളിൽ നിന്ന് തലമുറ കളിലേക്ക് വാമൊഴിയായി പകർന്നു നൽകപ്പെട്ടവയാണ് നാടൻപാട്ടുകൾ. ഇന്നവ സമൂഹത്തിന്റെ പൊതുസ്വത്തായി തീർന്നിരിക്കുന്നു. പലരിലൂടെ കടന്നുവന്നതിനാൽ ഈ പാട്ടുകളിൽ ധാരാളമായി പ്രാദേശികഭേദങ്ങൾ കടന്നുകൂടിയിട്ടുണ്ട്.

തോറ്റംപാട്ടുകൾ

തെയ്യങ്ങളുടെ സാഹിത്യഭാഗമാണ് തോറ്റംപാട്ടുകൾ. തെയ്യം തിറകൾക്ക് പാടുന്ന തോറ്റങ്ങൾ എല്ലാം കേവലസ്തുതികൾ അല്ല. ദേവതകളുടെ ഉത്ഭവം, മാഹാത്മ്യം, സഞ്ചാരം, രൂപവിശേഷം, ശക്തിപ്രകടനം തുടങ്ങിയവ തോറ്റം പാട്ടുകളിൽ വിഷയങ്ങളാണ്. മിക്ക ദേവതകളുടെയും തോറ്റംപാട്ടുകൾ വളരെ ചെറുതാണ്. പക്ഷേ ഇതിവൃത്തപ്രാധാന്യമുള്ള ദീർഘങ്ങളായ തോറ്റംപാട്ടുകളും കുറവല്ല. "ദേവതയായി അവതരിച്ച് മനുഷ്യരായി ജീവിതം നയിച്ചവർ മനുഷ്യരായി ജനിച്ച് മരണാനന്തരം ദൈവികതയിലേക്ക് ഉയർന്നു ജീവിക്കുന്നവർ, മേൽലോകത്ത് നിന്ന് കീഴ്ലോകത്തേക്ക് ഇറങ്ങി അലൗകികത കൈവിടാതെ ഭൂലോകത്ത് കുടികൊള്ളുന്നവർ, ആത്മാഹുതിചെയ്തു ദേവലോകം പൂകിയശേഷം ദേവതയായി ഭൂമിയിലേക്ക് ഇറങ്ങിയവർ, മൃഗരൂപം ധരിച്ച് സഞ്ചരിക്കുന്ന ദൈവങ്ങൾ, ദേവതാരൂപം ധരിച്ച് ഭൂമിയിലേക്ക് തന്നെ വന്നുചേർന്ന പുരാണേതി ഹാസപുരുഷന്മാർ, അന്യരക്തം ഊറ്റികുടിക്കുന്ന ഉഗ്രദേവതകൾ, അഗ്നിയിൽനിന്നും ചോരയിൽനിന്നും വിയർപ്പിൽനിന്നും വെള്ളത്തിൽനിന്നും പാൽക്കടലിൽനിന്നും പൊട്ടിമുളച്ചവർ എന്നിങ്ങനെ അത്ഭുതവും വൈവിധ്യവും നിറഞ്ഞ ദേവതകളെ കുറിച്ചുള്ള ആഖ്യാനങ്ങൾ തോറ്റംപാട്ടിൽ കാണാറുണ്ട്." (എം.വി.വിഷ്ണു നമ്പൂതിരി, 2006:187)

തെയ്യത്തിൽ തോറ്റം എന്ന പദം രണ്ടർത്ഥത്തെ സൂചിപ്പിക്കുന്നു. തോറ്റം എന്ന് അനുഷ്ഠാനരൂപം, തോറ്റംപാട്ട് എന്നിങ്ങനെ (പയ്യനാട്, 1978:73-5). ഒരു തെയ്യക്കാരന്റെ സിദ്ധി ഊന്നിനിൽക്കുന്നത് ഉപാസനയിലാണ്. ഈ ഉപാസന യുടെ മുഖ്യഘടകം തോറ്റങ്ങളാണ്. തോറ്റംപാട്ടിലൂടെ ദേവതയെ വിളിച്ചുവരുത്തുകയും ദേവത നർത്തകനിൽ ആവേശിച്ചു ഉറഞ്ഞുതുള്ളുകയും ചെയ്യുന്നു എന്നാണ് സങ്കല്പം. തെയ്യങ്ങൾക്കും തിറകൾക്കും തലേദിവസം തന്നെ യഥാക്രമം തോറ്റം വെള്ളാട്ടം

എന്നിവ കെട്ടുന്നു. കോലക്കാരൻ വേഷമണിഞ്ഞ് കാവിന്റെയോ സ്ഥാനത്തി ന്റെയോ പള്ളിയറയുടെ മുന്നിൽവച്ച് പാട്ടുകൾ (തോറ്റം) പാടുകയും ചെണ്ടയോ തുടിയോ താളവാദ്യമായി ഉപയോഗിക്കുകയും പാട്ടിന്റെ അന്ത്യത്തിൽ ഉറഞ്ഞുതുള്ളി നർത്തനംചെയ്യുകയും ചെയ്യും. അതാണ് തോറ്റം. തോറ്റം കെട്ടിയ കോലക്കാരനും ഗായകസംഘവും കൂടി പാടുന്ന ഗാനമാണ് തോറ്റംപാട്ട്. ദേവതയെ വരവിളിച്ച് ചരിതംപാടി കേൾപ്പിച്ച് ആവാഹിക്കുകയാണ് തോറ്റംപാട്ടിലൂടെ ചെയ്യുന്നത്.

തോറ്റം എന്ന പദത്തിന്റെ അർത്ഥത്തെക്കുറിച്ച് വ്യത്യസ്തങ്ങളായ അഭിപ്രായങ്ങളുണ്ട്. തോറ്റംപാട്ടുകളിൽ തന്നെ സൃഷ്ടിച്ച എന്ന അർത്ഥത്തിൽ തോറ്റി എന്ന് പ്രയോഗിച്ചിട്ടുണ്ട്

"തോറ്റത്തെ കേൾപ്പാനും
കോലത്തെ കാണ്മാനും
പോന്നു വെളിപ്പെടണം" (ഗുളികൻ തോറ്റം)

എന്നിടത്ത് സ്തോത്രം എന്ന അർത്ഥമാണ് തോറ്റത്തിനുള്ളത്. സ്തോത്രത്തിന്റെ തൽഭവമായും സൃഷ്ടിക്കുക പുനരുജ്ജീവിപ്പിക്കുക തുടങ്ങിയ അർത്ഥമുള്ള പദമായും തോറ്റത്തെ പരിഗണിക്കാം എന്നഭിപ്രായമുണ്ട് (വിഷ്ണു നമ്പൂതിരി, 1990:21-4). സങ്കൽപ്പിച്ചുണ്ടാക്കിയത് (ചന്തേര, 1978:329), പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടത് (അച്യുതമേനോൻ, 1969:28) എന്നിങ്ങനെയും അർത്ഥം കാണുന്നു. തോറ്റങ്ങളിൽ തോന്നുക, തോറ്റം തുടങ്ങിയ പദങ്ങൾ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുക, ഉണ്ടാവുക എന്ന് അർത്ഥങ്ങളിൽ ധാരാളമായി പ്രയോഗിച്ചിട്ടുണ്ട്. "ചീർമ്പ തോറ്റിച്ചമച്ചാളെന്റെ നല്ലച്ഛൻ ശ്രീ മഹാദേവൻ തിരുവടി നല്ലച്ഛൻ ചീർമ്പയുണ്ടായോരതി വിശേഷം നല്ലച്ഛനോടറിയിക്കണമെന്നിട്ട്" (പയ്യനാട്, 1978:170) "ആനന്ദശക്തിതൻ രൂപം തോന്നി" (ബാലകൃഷ്ണൻനായർ സമ്പാദനം, 1979:76) എന്നീ പ്രസ്താവങ്ങൾ ഉദാഹരണങ്ങൾ. തോന്നുക, സൃഷ്ടി ക്കുക, പുനരുജ്ജീവിപ്പിക്കുക എന്ന അർത്ഥമുള്ള പഴയ ക്രിയാരൂപമാണ് തോറ്റുക എന്ന പദം. അതിൽ നിന്നുണ്ടായ ക്രിയാനാമമാണ് തോറ്റം (ഗുണ്ടർട്ട്, 1872:475) തോന്നുക എന്ന കേവലക്രിയയുടെ പ്രയോജകരൂപമായ തോറ്റുക എന്നതിൽനിന്ന് നിഷ്പാദിപ്പിക്കുന്ന ക്രിയാനാമമാണ് തോറ്റം. ഈ പദത്തിന് പ്രത്യക്ഷപ്പെടുത്തുക, സൃഷ്ടിക്കുക എന്നീ രണ്ട് അർത്ഥങ്ങൾ കൂടി ഉണ്ടെന്ന് മേൽ ഉദാഹരണങ്ങളിൽ നിന്ന് വ്യക്തമാകുന്നു.

തെയ്യങ്ങളുടെ സാഹിത്യഭാഗമാണ് നാടൻപാട്ടുകൾ ആയ തോറ്റങ്ങൾ ഓരോ തെയ്യത്തിന്റെ തോറ്റത്തിലും അതിന്റെ ഉല്പത്തികഥയും ദൈവസ്തുതിയും മാത്രമല്ല ചരിത്രംപോലും അടങ്ങിയിരിക്കും. തമിഴ് കലർന്ന പ്രാചീന മലയാള മായിരുന്നു ഭാഷ പിന്നീട് സംസ്കൃതചായ്‌വ് കൂടി കലർന്ന തോറ്റങ്ങൾ ഉണ്ടായി. തോറ്റപ്പാട്ടിലെ ഭാഷ പ്രായേണ ലളിതമാണ്. കർണാടക തമിഴ് ഭാഷാപദങ്ങളും തനിമലയാളപദങ്ങളും അതിൽ കാണും. പല തോറ്റങ്ങളും നല്ല കവിതകൾ കൂടിയാണ്. ഇവ മലയാളഭാഷയ്ക്ക് തന്നെ മുതൽക്കൂട്ടാണ്. തെയ്യത്തിലെ തോറ്റംപാട്ടുകളെ അവയുടെ അവതരണ സ്വഭാവമനുസരിച്ച് പല ഘടകങ്ങളായി വിഭജിക്കാം. വരവിളിതോറ്റം, സ്തുതികൾ, അഞ്ചടികൾ, തോറ്റങ്ങൾ, പൊലിച്ചപാട്ട്, ഉറച്ചിൽതോറ്റം, നീട്ടുകവി, താളവൃത്തം, പതികം, മുമ്പ്സ്ഥാനം തുടങ്ങിയവ അവയിൽ പ്രധാനങ്ങളാണ്. ഈ ഘടകങ്ങളെല്ലാം എല്ലാ തോറ്റങ്ങളിലും ഉണ്ടായി ക്കൊള്ളണമെന്നില്ല.

ഒരു ജനവിഭാഗത്തിന്റെ ആചാരങ്ങൾ, അനുഷ്ഠാനങ്ങൾ,വിശ്വാസങ്ങൾ ജീവിതരീതി, ഉച്ചനീചത്വകൽപ്പന, തൊഴിലുകൾ തുടങ്ങി നിരവധി കാര്യങ്ങൾ തോറ്റംപാട്ടിലൂടെ മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയും. അനുഷ്ഠാനഗാനങ്ങൾ എന്നതിലുപരി യായി കിഴാളസംസ്കാരത്തെ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നു തോറ്റംപാട്ടുകൾ. സാധാരണ ക്കാരന്റെ ജീവിതത്തിന്റെ പ്രതിനിധാനമാണ് കുട്ടിച്ചാത്തൻ എന്ന ദൈവസങ്കല്പം. സാധാരണക്കാരന്റെ ദൈവമായിട്ടാണ് കുട്ടിച്ചാത്തൻ മൂർത്തിയെ കണക്കാക്കാറു ള്ളത്. സാധാരണജീവിതത്തോട് അടുത്ത്നിൽക്കുന്ന രീതികളാണ് ദൈവത്തെ പ്രീതിപ്പെടുത്താൻ വേണ്ടി കാവുകളിൽ നടത്താറുള്ളത്.

കുട്ടിച്ചാത്തൻ സങ്കൽപ്പം

ദേശീഭേദങ്ങളിലൂടെ കേരളത്തിൽ മുഴുവൻ പരിചിതമായ ഒരു ആരാധനാ സങ്കൽപ്പമാണ് കുട്ടിച്ചാത്തൻ. കരിങ്കുട്ടിച്ചാത്തൻ,ശാസ്താവ്,ചാത്തൻ സ്വാമി തുടങ്ങി നിരവധി പേരുകളിൽ ഇത് അറിയപ്പെടുന്നു. വടക്കേമലബാറിൽ കൂടുതലായി ആരാധിക്കപ്പെടുന്നത് തെയ്യത്തിന്റെയും തിറയുടെയും രൂപത്തിലാണ്. മന്ത്രമൂർത്തി എന്ന നിലയ്ക്കാണ് കൂടുതലും ആരാധിക്കപ്പെടുന്നത്. കാവുകളിലും ക്ഷേത്രങ്ങളിലുമുള്ള ആരാധനാസങ്കല്പത്തെ സവിശേഷമായ അനുഷ്ഠാനക്രമങ്ങളിലൂടെ പ്രീതിപ്പെടുത്തുന്ന ആരാധനാരീതിയാണ് ഇവിടങ്ങളിലൊക്കെ സാമാന്യമായി കണ്ടുവരുന്നത്. എന്നാൽ മധ്യകേരളത്തിലും തെക്കൻകേരളത്തിലും കുട്ടിച്ചാത്തനെ ചാത്തൻ സ്വാമിയായി അതായത് സേവാമൂർത്തിയായാണ് ആരാധിക്കപ്പെടുന്നത്. മന്ത്രസിദ്ധികൊണ്ട് വരുതിയിലാക്കി നിർത്താൻ സാധിക്കുന്ന അഭൗമികശക്തി യായിട്ടാണ് കുട്ടിച്ചാത്തനെ ഇവിടെയുള്ളവർ ആരാധിച്ചുവരുന്നത്.

തെയ്യത്തിലും തിറയിലും ഒരേപോലെ ആരാധിക്കുന്ന ദേവതയാണ് കുട്ടിച്ചാത്തൻ. അതിനാൽ കുട്ടിച്ചാത്തന്റെ പുരാവൃത്തം, അനുഷ്ഠാനം, കാവുകളിൽ ഇവയുടെ നടത്തിപ്പ് എന്നീ കാര്യങ്ങളിൽ വ്യത്യസ്തസമുദായങ്ങളുടെ ക്ഷേത്രങ്ങളിൽ വ്യത്യസ്തരീതിയാണ് കണ്ടുവരുന്നത്. ഒരു ജനതയുടെ സാമൂഹികവും സാംസ്കാരിക വുമായ ചുറ്റുപാടുകൾക്ക് അനുസൃതമായാണ് സമൂഹത്തിൽ പുരാവൃത്തങ്ങൾ രൂപപ്പെട്ടു വരുന്നത്. അതുകൊണ്ടാണ് ഒരേ ദേവതയെതന്നെ വ്യത്യസ്തമായ രീതിയിൽ വിവിധസമുദായത്തിനിടയിൽ കെട്ടിയാടുന്നത്. ഓരോ തിറയുടെയും തെയ്യത്തി ന്റെയും വേഷവിധാനങ്ങളിൽ കാണുന്ന വ്യതിയാനവും ഇതുകൊണ്ടാണ്. കുട്ടിച്ചാത്തൻതിറയെ എങ്ങനെയെല്ലാമാണ് ഒരു സമൂഹം കൊണ്ടുനടക്കുന്നത് എന്ന് കുട്ടിച്ചാത്തൻതിറയുടെ തോറ്റം വിശകലനംചെയ്താൽ മനസ്സിലാകും. തെയ്യത്തിലും തിറയിലും ആരാധിക്കപ്പെടുന്ന മന്ത്രമൂർത്തിയും ഉപാസനാമൂർത്തിയും ആണ് കുട്ടിച്ചാത്തൻ. ഒരു മണ്ഡലകാലം കഠിനമായ വ്രതാനുഷ്ഠാനങ്ങളിലൂടെ ധ്യാനിച്ച് സേവിച്ചാൽ കുട്ടിച്ചാത്തനിൽ സ്വാധീനം ചെലുത്താമെന്ന വിശ്വാസം പണ്ട് കാലത്ത് ഉണ്ടായിരുന്നു. ചാത്തന്റെ സേവ കൊണ്ട് അത്ഭുതം സൃഷ്ടിച്ച പല കഥകളും കേരളത്തിൽ ഉണ്ട്. ഈ ദേവതയെ മാത്രം ആരാധിക്കുന്ന കാവുകളും സമൂഹത്തിൽ കാണാൻ കഴിയും. തിറകെട്ടുന്ന സമൂഹത്തിൽ കുട്ടിച്ചാത്തന്റെ ഉത്ഭവത്തെപ്പറ്റി ധാരാളം പുരാവൃത്തങ്ങൾ നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്. എണ്ണത്തിൽ കുറെയധികം ചാത്തന്മാർ ഉണ്ടെന്നാണ് വിശ്വസിക്കപ്പെടുന്നത്. കുട്ടിച്ചാത്തന്റെ ഉല്പത്തിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് മലബാറിൽ പ്രചാരത്തിലുള്ള പുരാവൃത്തത്തിന്റെ പ്രധാന പാഠാന്തര ങ്ങൾ ഇപ്രകാരമാണ്.

1. കാളകാട്ട് നമ്പൂതിരിക്ക് വള്ളുവസ്ത്രീയിൽ ജനിച്ച മകനാണ് കുട്ടിച്ചാത്തൻ. ജാതി വ്യവസ്ഥയും ആചാരങ്ങളും ലംഘിക്കുകയും ചോദ്യംചെയ്യുകയും ചെയ്തതിന്റെ പേരിൽ മേലാളർ കൊന്നുകളഞ്ഞു. മരണാനന്തരം ദൈവമായി മാറി.
2. പത്ത്കുറെ നാന്നൂറ് കഷ്ണങ്ങളാക്കി വെട്ടി നുറുക്കിയാണ് കൊട്ടിച്ചാത്തനെ കൊന്നത് ഓരോ കഷണത്തിൽ നിന്നും ആയി 390 കുട്ടിച്ചാത്തന്മാർ ഉണ്ടായി.
3. കാളകാട്ട് നമ്പൂതിരിക്ക് നങ്ങസൂത്ര എന്ന വേളിയിൽ ജനിച്ച സന്തതിയാണ് കുട്ടിച്ചാത്തൻ.
4. കാളകാട്ട് നമ്പൂതിരിക്ക് ഹോമം നടത്തിയപ്പോൾ ഹോമകുണ്ഡത്തിൽ നിന്നും മന്ത്രപിണ്ഡം കിട്ടി. മന്ത്രപിണ്ഡം പത്തുകുറെ നാന്നൂറ് കഷ്ണങ്ങളാക്കി നശിപ്പിക്കാൻ നോക്കി. ഓരോ കഷ്ണത്തിൽ നിന്നുമായി 390 കുട്ടിച്ചാത്തന്മാർ ഉണ്ടായി.
5. ശ്രീപരമേശ്വരന് വിഷ്ണുമായയിൽ ജനിച്ച മകനാണ് കുട്ടിച്ചാത്തൻ.
6. ശ്രീപരമേശ്വരന് കുളിവാകയുടെ രൂപത്തിൽ വന്ന ശ്രീപാർവതിയിൽ ജനിച്ച മകനാണ്.

ഈ പാഠങ്ങളുടെ സ്ഥലപരമായ പ്രചാരവും വ്യത്യസ്തമായ സംസ്കാരധാരയുടെ സവിശേഷതയും തിരിച്ചറിയുമ്പോൾ കുട്ടിച്ചാത്തൻ എന്ന സങ്കല്പത്തിന് സമൂഹത്തിലുള്ള സ്ഥാനം മനസ്സിലാക്കാൻ സാധിക്കും. ചാത്തന്മാർ എല്ലാം ശ്രീ പരമേശ്വരന് വിഷ്ണുമായയിൽ ജനിച്ച പുത്രന്മാരാണ് എന്ന് ഐതിഹ്യമാലയിൽ (കൊട്ടാരത്തിൽ ശങ്കുണ്ണി, 1985:680) രേഖപ്പെടുത്തുന്നു. ഓരോ സമുദായത്തിനിടയ്ക്ക് വ്യത്യസ്തപുരാവൃത്തങ്ങൾ കുട്ടിച്ചാത്തന്റെ ഉത്ഭവവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് നിൽക്കുന്നുണ്ട്. ദീർഘമായ തോറ്റംപാട്ടിൽ ഈ മൂർത്തിയുടെ ഉത്ഭവകഥയുടെ വിവരണവും ഉണ്ട്.

കാസർഗോഡ്, കണ്ണൂർ, കോഴിക്കോട് ജില്ലകളിലാണ് തെയ്യം, തിറ എന്നിവയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട വിശ്വാസവും ആരാധനയും വളരെ സജീവമായി നിലനിൽക്കുന്നത്. ഇവിടെ കെട്ടിയാടി ആരാധിക്കുന്ന മൂർത്തികളുടെ പുരാവൃത്തങ്ങളുടെ പൊതുസ്വഭാവം തന്നെയാണ് ഇവിടങ്ങളിൽ ആരാധിക്കുന്ന കുട്ടിച്ചാത്തൻ ദേവതയ്ക്കും ഉള്ളത്. ഈ മൂർത്തികളിൽ അധികവും മരണാനന്തരം ദൈവിക പദവിയിലേക്ക് ഉയർത്തപ്പെട്ട സാധാരണ മനുഷ്യരാണ്. കണ്ടനാർ കേളൻ, മുച്ചിലോട്ട്ഭഗവതി, മാക്കപ്പോതി, തൊട്ടുങ്കര ഭഗവതി തുടങ്ങിയ മൂർത്തികൾ എല്ലാം ദൈവപദവിയിലേക്ക് ഉയർത്തപ്പെട്ടതാണ്. നിലവിലുള്ള അധികാരത്തെയും അതിന്റെ ക്രമങ്ങളെയും ചോദ്യംചെയ്ത് സമൂഹത്തിന് വേണ്ടി രക്തസാക്ഷിത്വം വഹിച്ച മൂർത്തികളാണ് ഇവരെല്ലാം. ഇതേ മട്ടിലുള്ള പുരാവൃത്തം തന്നെയാണ് നമുക്ക് കുട്ടിച്ചാത്തൻ ദേവതയ്ക്കും കാണാൻ കഴിയുക. ഓരോ കാവുകളിലും ദേവതയെ കെട്ടിയാടി വിജയിപ്പിക്കേണ്ട കടമ സമുദായത്തിനുണ്ട്. ദൈവം ആരാധകരായും ദേവതയെ കെട്ടിയാടുന്ന സമൂഹമായും നിരവധി ജാതിക്കൂട്ടായ്മകൾ സമൂഹത്തിൽ ഉൾപ്പെടുന്നുണ്ട്. ദേവതയെ ആരാധിക്കുന്നതിൽ ജാതിചിന്ത കൂടാതെ പങ്കുചേരണമെന്ന അനുശാസനത്തെയാണ് ഇത് വെളിവാക്കുന്നത് സമൂഹത്തിന്റെ ആന്തരിക ഐക്യത്തിന്റെയും കൂട്ടായ്മയുടെയും അനുഷ്ഠാനമായി തെയ്യം തിറകളെ കാണാവുന്നതാണ്. കാലാകാലങ്ങളായി നടക്കുന്ന സാംസ്കാരികപ്രക്രിയയിലൂടെ കാവുകൾ ക്ഷേത്രങ്ങളുടേതിന് സമാനമായി മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുമ്പോഴും കുട്ടിച്ചാത്തൻ എന്ന ദേവതയുടെ പുരാവൃത്തം വലിയമാറ്റങ്ങൾ ഇല്ലാതെ സമൂഹത്തിൽ നിലനില്ക്കുന്നു.

ഉത്തരകേരളത്തിന്റെ സാമൂഹ്യബോധത്തിൽ ജാതിജന്മി വിരുദ്ധസംഘർഷങ്ങളുടെ ചരിത്രവും വൈകാരികതയും ഇപ്പോഴും സജീവമാണ്. വിഷ്ണുമായയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട പുരാവൃത്തവും അതിന്റെ സൂചനകളും ഉണ്ടെങ്കിലും കാളകാട്ടില്ലാത്ത നിഷേധിയായ മകന്റെ പുരാവൃത്തത്തിന് അപ്പുറം പോകാൻ ഇതിന് കഴിയാത്തതിന് ഈ സാമൂഹ്യബോധവും ഒരു കാരണമാണെന്ന് കെ.എം.ഭരതൻ ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നു (കെ.എം ഭരതൻ, 2016:88).

ഒരു ജനതയുടെ സാമൂഹികവും സാംസ്കാരികവുമായ ചുറ്റുപാടുകൾക്കനുസൃതമായാണ് സമൂഹത്തിൽ പുരാവൃത്തങ്ങൾ രൂപപ്പെട്ടു വരുന്നത്. ഓരോ ദേശകാലങ്ങൾക്ക് അനുസരിച്ച് അവരുടെ സംസ്കാരത്തിനനുസരിച്ച് പുരാവൃത്തങ്ങൾ നിർമ്മിക്കുകയും പരിഷ്കരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഓരോ സമുദായങ്ങളുടെ ജീവിതവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട പ്രശ്നങ്ങൾ ദേവതയുടെ അനുഷ്ഠാനങ്ങളിലും പുരാവൃത്തങ്ങളിലും കാവുകളുമായി ബന്ധപ്പെട്ട നടത്തിപ്പിലും നമുക്ക് കാണാൻ കഴിയും. കുട്ടിച്ചാത്തൻ ദേവതയുടെ ഉത്ഭവവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് ഒട്ടേറെ പുരാവൃത്തങ്ങൾ കാണാൻ കഴിയും. കുട്ടിച്ചാത്തന്റെ വ്യത്യസ്ത സങ്കൽപ്പങ്ങൾക്കകത്തു തന്നെ ഒട്ടേറെ പൊതുവായ സമാനതകളും കാണാൻ കഴിയും. ഈ പുരാവൃത്തങ്ങളിൽ ഏറ്റവും പ്രാമുഖ്യം ഉള്ളത് കാളകാട്ടില്ലവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട പുരാവൃത്തമാണ്. കാളകാട്ടച്ചന്റെയും വള്ളുവസ്ത്രീയുടെയും മകനായിട്ടായാലും, ശ്രീപരമേശ്വരനെയും കുളിവാകയുടെയും മകനായിട്ടായാലും ഒരേസമയം വരേണ്യവും കീഴാളവുമായ ഉറവിടത്തിലാണ് ഈ മൂർത്തിയുടെ പുരാവൃത്തം ഊന്നി നിൽക്കുന്നത്.

തിറയാട്ടം പ്രതിരോധത്തിന്റെ കലയാണെങ്കിൽ അതിനുള്ള ശക്തമായ ഉപകരണങ്ങളായി തീരുന്നത് തോറ്റംപാട്ടുകളാണ്. തോറ്റംപാട്ടിന്റെ ഗദ്യശൈലി തന്നെ പ്രതിരോധത്തിനുള്ള ഉപാധിയാണ്. സമുദായത്തിന് അനുസരിച്ചും ദേശഭേദങ്ങൾക്ക് അനുസരിച്ചും കുട്ടിച്ചാത്തൻ തോറ്റത്തിന് പാഠഭേദങ്ങളുണ്ട്. ഓരോ സ്ഥലത്തും വ്യത്യസ്തമായ തോറ്റങ്ങളാണ് പ്രചാരത്തിലുള്ളത്. അവയുടെ ഇതിവൃത്തങ്ങൾ തമ്മിൽ സാജാത്യങ്ങളും വൈജാത്യങ്ങളും കാണാൻ കഴിയും. കുട്ടിച്ചാത്തന്റെ ജനനം, രൂപസവിശേഷതകൾ, ചമയം, വീരകൃത്യങ്ങൾ എന്നിവ സാമാന്യമായി തോറ്റത്തിൽ വർണ്ണിക്കുന്നുണ്ട്.

> "വരികയല്ലോ....ദൈവമേ.... വരിക... ദൈവമേ...
>
> വരകിന്നു... ദൈവത്തെ.... സ്തുതി ചെയ്യുമ്പയോ...
> അദിയല്ലോ ദൈവമേ ആദി തോറ്റം
>
> ചോതിയല്ലോ ദൈവമേ.... ചൊൽപ്പിറവിയോ
> ആദിത്യം മണ്ഡലം പിറന്നു കൊണ്ട്
>
> ചന്ദ്രോദയം മണ്ഡലത്തിലല്ലോ മെയ് വളരുന്ന്....
> പിറന്നിട്ട് ഭൂമിലോകം വീണകാലം
>
> വിഷ്ണുവിന്റെ മായയിലല്ലോ ...ജനിച്ചു ദൈവമേ..."
> എന്നിങ്ങനെയാണ് തോറ്റം തുടങ്ങുന്നത്.

അസമത്വങ്ങളോടുള്ള പ്രതിരോധം

വള്ളുവസ്ത്രീയ്ക്ക് ബ്രാഹ്മണനിൽ ഉണ്ടായ മകനാണ് കുട്ടിച്ചാത്തൻ എന്ന് മലബാറിൽ നിലവിലുള്ള തിറകളുടെ തോറ്റംപാട്ടിൽ പറയുന്നു. ജാതിവ്യവസ്ഥ

സമൂഹത്തിൽ ഉണ്ടാക്കിയ ഉച്ചനീചത്വങ്ങൾ തോറ്റംപാട്ടുകൾ പരാമർശിക്കുന്നുണ്ട് ബ്രാഹ്മണസന്തതിയാണെങ്കിലും കുട്ടിച്ചാത്തനെ കാളകാട്ടച്ഛൻ കാളയെമേയ്ക്കാനാണ് നിയോഗിച്ചത്. കാളകളുമായി തിരിച്ച് വന്നപ്പോൾ ഇല്ലത്ത് ചെന്ന് കിണ്ടിയിൽ പാല് ചോദിക്കുന്നു. പക്ഷേ ചെറുമനായതിനാൽ പാലു കൊടുക്കുന്നില്ല. പകരം പാളകോട്ടി വെച്ചാൽ വെള്ളവും തേക്കില മണ്ണിൽ കുഴികുത്തി വെച്ചാൽ കഞ്ഞിയും തരാമെന്ന് പറയുന്നു. ഈ സമ്പ്രദായം ആ കാലഘട്ടത്തിലെ അടിയാളരുടെ ജീവിതത്തെയാണ് അടയാളപ്പെടുത്തുന്നത്. ജാതിയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ആയിരുന്നു അന്ന് മനുഷ്യർക്കുള്ള പരിഗണന. ജാതിശ്രേണിയുടെ അടിത്തട്ടിലുള്ളവരുടെ നേർക്ക് ചൂഷണങ്ങളും വർദ്ധിച്ചുവരുന്നു. മനുഷ്യന് സാമാന്യമായി നൽകേണ്ട പരിഗണനകൾ പോലും അവർക്ക് നിഷേധിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. പണിയെടുത്ത് സവർണ്ണർക്ക് വേണ്ട സാധനങ്ങൾ ഉത്പാദിപ്പിക്കുക മാത്രമായിരുന്നു അവർ ചെയ്തത്. അവരുടെ സ്വത്വമോ ജീവിതമോ ആരെയും അലോസരപ്പെടുത്തിയില്ല. തേക്കിലയിലും പാളയിലും ആണ് അന്ന് ഭക്ഷണം നൽകിയിരുന്നത്. ഇതിനോടുള്ള പ്രതിഷേധം തോറ്റംപാട്ടിൽ ഉയരുന്നുണ്ട്. "നിങ്ങളുടെ പടിപ്പുറത്തെ ചെറുമൻ അല്ല ഞാൻ" എന്ന് ആവർത്തിച്ച് കുട്ടിച്ചാത്തൻ തോറ്റംപാട്ടിൽ പറയുന്നുണ്ട്.

കുട്ടിച്ചാത്തൻ പട്ടിണികിടന്ന് കൃത്യമായി ജോലി ചെയ്യുന്നുണ്ടെങ്കിലും തക്ക കൂലി കൊടുത്തിരുന്നില്ല പഴയകാലത്തെ സ്ഥിതിയും ഇതിൽ നിന്നു വ്യത്യസ്തമല്ല. പകലന്തിയോളം മണ്ണിൽ അധ്വാനിച്ചിട്ടും ഭക്ഷണമോ വെള്ളമോ കൂലിയോ നൽകാതെ സവർണ്ണൻ കീഴാളനെ ദ്രോഹിച്ചിരുന്നു. എന്നാൽ തക്കതായ കൂലി കൊടുക്കാതിരുന്നപ്പോൾ ഈ ഉച്ചനീചത്വങ്ങളെ എല്ലാം ചാത്തൻ നിശിതമായി എതിർക്കുന്നു. കൃത്യമായ കൂലി കിട്ടാതെ വന്നപ്പോൾ കലാപകാരിയായി മാറുന്നു. സ്വന്തം സ്വത്വം തിരിച്ചറിയുന്ന കീഴാളനെ നമുക്ക് ഈ തോറ്റംപാട്ടിൽ കാണാം.

"പയിക്കുന്നേനെനിക്കെന്റെ കാളകാട്ടച്ചാ
പയ്ച്ചതിന് പൈദാഹത്തെ തരണമെങ്കിൽ
ഏഴാളക്കാളയുണ്ട് എനിക്കോ ചാത്താ
കാളമേച്ചിട്ടാല കൂട്ടിതരികയും വേണം
പയിപ്പറിയാതെ അച്ഛനെന്നോട് പണിപറഞ്ഞാല്
കാളകാട്ടില്ലം ഞാനോ ചുട്ടുപൊട്ടിക്കും"

തൊഴിലിനുള്ള കൂലിയിൽ കള്ളം കാണിച്ചപ്പോഴാണ് ചാത്തൻ പ്രതിരോധിക്കാൻ തുടങ്ങുന്നത്. അവകാശങ്ങൾ നിഷേധിക്കപ്പെട്ട കീഴാളന്റെ പ്രതിഷേധവും സമരവുമാണ് ചാത്തന്റെ ജീവിതത്തിലൂടെ തെളിയുന്നത്. നാൽപ്പത് ദിവസം കാളയെ മേച്ച് നാൽപ്പത് ദിവസവും പട്ടിണിയാകുന്നു. വിശപ്പ് സഹിച്ച് കൃത്യതയോടെ പണിയെടുത്തിട്ടും വേണ്ട കൂലി ലഭിക്കുന്നില്ല. ഇതുതന്നെയായിരുന്നു സാധാരണ ജനവിഭാഗത്തിന്റെ ദയനീയ അവസ്ഥ. ബ്രാഹ്മണാധിപത്യത്തിന് കീഴിൽ സ്വന്തം സ്വത്വം തിരിച്ചറിയാതെ അവർക്കുവേണ്ടി പണിയെടുക്കുകയായിരുന്നു അന്ന് കീഴാളർ ചെയ്തിരുന്നത്. എന്നാൽ തോറ്റംപാട്ടിൽ പരാമർശിക്കുന്ന ചാത്തൻ ഉച്ചനീചത്വങ്ങളെ നിശിതമായി എതിർത്തു. ചെയ്ത തൊഴിലിന് കൃത്യമായ കൂലി നൽകണമെന്ന് ശഠിച്ചു. കൃത്യമായ കൂലി കിട്ടാതെ വന്നപ്പോൾ പ്രകോപിതനാവുകയും കലാപകാരിയായി തീരുകയും ചെയ്തു. അവകാശമായ കൂലി നിഷേധിച്ചതിന് എല്ലാം തട്ടിയെറിഞ്ഞ് പ്രതിഷേധിച്ചു ഇറങ്ങിപ്പോകുന്ന കുട്ടിച്ചാത്തൻ തൊഴിലാളി വർഗ്ഗത്തിനെ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നു. സാധാരണക്കാരന്റെ അവകാശബോധം കുട്ടിച്ചാത്തന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങളിലൂടെ ഊട്ടി ഉറപ്പിക്കാവുന്നതാണ്.

അവകാശബോധം ഉരുത്തിരിഞ്ഞുവന്ന കീഴാളസ്വത്വത്തെയാണ് ഈ തോറ്റംപാട്ട് അവതരിപ്പിക്കുന്നത്.

എഴുത്തിനിരിക്കൽ

കാളകാട്ടില്ലംവാഴും കരികുട്ടിചാത്തൻ പെരുമയിൽ വളർന്ന് കാണേ കാണേ പൊൻമെയ് വളർന്നു. അഞ്ചാണ്ടിൽ കാതുകുത്തി. ഏഴാണ്ടിൽ പൊൻമകന് മുടിവെച്ച്. ഏഴാണ്ടിൽ നല്ല തിരുവയസ്സിൽ എഴുതുവാൻ കൊതിയുണ്ട് പൊൻമകന്. എഴുത്താശാനേ വരുത്താം. എനിക്കൊത്തൊരു എഴുത്തുപള്ളി ഞാൻ കണ്ടിട്ടുണ്ട്. ആര്യങ്കര വീട്ടുവാഴും ശങ്കരപൂവാര്യരുടെ എഴുത്തു പള്ളിയിൽ എഴുതാൻ പഠിക്കാൻ തീരുമാനിച്ച് പോകുന്നു.ശങ്കരപൂവാര്യർ ചാത്തനോട് ഒരു ഊരും പേരും ചോദിക്കുന്നു.

"ഊരും പേരുമറിയാത്ത മലയാളന്
മാലയ്ക്ക് പൂക്കൊടുക്കാൻ പരിചയംമില്ലേലോ
ഗുരുവോട് പേര് ഞാൻ പറയുന്നുണ്ട്
സത്യം. കാളകാട്ടച്ഛൻ തന്നാണെ"

അന്ന് കുടുംബപേരും പിതാവിന്റെ പേരും സമൂഹത്തിൽ പറയുന്നത് അന്തസ്സിന് വേണ്ടിയായിരുന്നു. അതുകൊണ്ട് കാളകാട്ടില്ലംവാഴും കരിംകുട്ടി ചാത്തൻ എന്ന തിരുനാമമാണ് ചാത്തന് നൽകുന്നത്. എഴുത്തിനിരിക്കാൻ വേണ്ടി യാണ് ചാത്തൻ എഴുത്തച്ഛന്റെ പടിക്കൽ ചെല്ലുന്നത്. എന്നാൽ എഴുത്തച്ഛനെക്കാളും അറിവുള്ളവനായ ചാത്തൻ എഴുതുവാനും വായിക്കുവാനും അതിനുമുന്നെ ഉറയ്ക്കുന്നുണ്ട്. ചാത്തന്റെ പേരും അച്ഛന്റെ പേരും ഗുരു ആവർത്തിച്ച് ചോദിക്കുന്നുണ്ട്. ഉന്നതകുല ജാതന് മാത്രമേ അന്ന് വിദ്യ അഭ്യസിക്കാൻ അവകാശം ഉണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ. ഊരും പേരുമില്ലാത്തവന് വിദ്യ അഭ്യസിക്കാനുള്ള അവകാശം അന്ന് ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. ചാത്തൻ എഴുത്തച്ഛന്റെ വലതുഭാഗം ചെന്നിരുന്നു. ഹരി എന്ന് ഗുരുക്കൾ ചൊല്ലുന്നു. എന്നാൽ ചാത്തൻ ശ്രീ എന്നാണ് ചൊല്ലുന്നത്. ഹരി എന്നു പറയാൻ ചാത്തൻ കൂട്ടാക്കിയില്ല. ഗുരുക്കൾ ചോദിച്ചു എന്നെ പഠിപ്പിക്കാൻ വന്നതോ, നീ പഠിക്കാൻ വന്നതോ? ചെന്നല്ലിനുള്ളിൽ എന്താണ്? ഗുരുക്കൾ ചോദിച്ചു. ചെന്നലിനുള്ളിൽ അതിന്റെ കാമ്പ് എന്ന ഉത്തരം ചാത്തൻ പറഞ്ഞു. തുടർന്ന് എഴുത്തച്ഛൻ കുളിച്ച് ഭക്ഷണം കഴിക്കാൻ പോയ സമയം എഴുത്തച്ഛൻ അറിയാതെ ഗ്രന്ഥം കട്ടെടുത്ത് എഴുത്തച്ഛൻ അറിയാത്ത ഭാഗം ചൊല്ലി. ഇത് കേട്ട് വന്ന ശങ്കരപൂവാര്യർ ആരാണ് ഗ്രന്ഥം ചൊല്ലിയത് എന്ന് ചോദിച്ചു. മറ്റു പിള്ളേർ ചാത്തൻ ആണെന്ന് പറഞ്ഞു. ചൊല്ലിയത് കേൾക്കട്ടെ എന്ന് പറഞ്ഞ് പൊൻചൂരൽ എടുത്ത് ചാത്തനെ അടിക്കാൻ തുടങ്ങി. ചാത്തൻ അറിവ് സ്വയം നിർമ്മിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് ഗുരു പകർന്നു കൊടുത്ത അറിവിനെ വളരെ നിഷേധത്തോടെയാണ് ചാത്തൻ കണ്ടത്. ചാത്തന്റെ അറിവിനെ അറിയാനോ പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കാനോ ശ്രമിക്കാതെ ഗുരു ചാത്തനെ ദേഷ്യത്തോടെ അടിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്.

"കയ്യിൽ പിടിച്ച പൊൻചൂരൽ കൊണ്ട്
എടംപിരി വലംപിരി ആയിട്ട് അടി കൊടുക്കുന്നു"

കുട്ടിച്ചാത്തൻ ദൈവത്തെ കെട്ടിയാടുമ്പോൾ അതിന്റെ മെയ്യെഴുത്തിൽ വലംപിരി എടംപിരി എഴുത്ത് പ്രധാനപ്പെട്ടവയാണ്. അവർണ്ണന്റെ സഹനത്തിന്റെ

ചിഹ്നമായി ഈ മെയ്യെഴുത്തിനെ കാണാവുന്നതാണ്. അടികൊണ്ട് പൊട്ടിച്ചിരിക്കുന്ന ചാത്തനെ കണ്ടിട്ട്

"എല്ലാരും അടി കൊണ്ടാൽ കരയുന്ന കേൾക്കാം
ഇക്കുഞ്ഞൻ അടി കൊണ്ട് ചിരിക്കുന്നെന്തെന്ത്"

എന്ന് ഗുരു ചോദിക്കുന്നുണ്ട് അസമത്വത്തിനെതിരെയുള്ള പ്രതികാരത്തിന്റെ പൊട്ടിച്ചിരിയാണ് ചാത്തനിൽ കാണാൻ സാധിക്കുന്നത്.

"പൂവാര്യൻ കയ്യാലെന്നെ തച്ചതിന്
ഈരേഴ ലോകവും ഞാൻ കേളികേൾപ്പിക്കും
എഴുത്തും വേണ്ടെനിക്കെന്റെ പയറ്റുംവേണ്ട
എനിക്കെന്റെ കാളകാട് കാണ്മാൻപോകണം"

ഗുരുവിനെക്കാൾ അറിവുള്ളവനായ ചാത്തൻ ഗുരുവുമായി പിണങ്ങി ഇല്ലത്തേക്ക് തിരിച്ചു പോവുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. അന്ന് കീഴാളന് വിദ്യാഭ്യാസത്തിന് അവസരം ലഭിച്ചെങ്കിലും അസമത്വം നിറഞ്ഞ സാഹചര്യങ്ങളാണ് ഉണ്ടായിരുന്നത്. അന്ന് കീഴാളൻ അവരവരുടെ കുലത്തൊഴിൽ മാത്രമേ ചെയ്യാറുണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ. വിദ്യാഭ്യാസത്തിൽനിന്ന് അകറ്റിനിർത്താൻ കാരണം ജാതീയമായ അസമത്വം തന്നെയായിരുന്നു. വിശന്നുവലഞ്ഞ ചാത്തൻ കാളകാട്ടില്ലത്ത് തിരിച്ചുചെന്ന് അച്ഛനെ കാണുന്നു. പഠിച്ച എഴുത്ത് എല്ലാം ചൊല്ലി കേൾപ്പിക്കാൻ അച്ഛൻ ആവശ്യപ്പെടുന്നു എന്നാൽ ഗുരുവിന് ദക്ഷിണ കൊടുത്താൽ ചൊല്ലാൻ പറ്റുമെന്ന് പറഞ്ഞ് അവിടെ നിന്ന് ചാത്തൻ ഇറങ്ങുന്നു. കാഞ്ഞിരവടി വെട്ടി എഴുത്തച്ഛനെ ചെന്നുവിളിച്ച് മുടിതൊട്ട് അടിയോളം ചാത്തൻ അടിക്കുന്നു. ദക്ഷിണ മതിയോ എന്ന് ചോദിച്ച് എഴുത്തുപള്ളി മാടത്തിന് തീ കൊടുത്ത് ഗ്രന്ഥക്കെട്ട് വാരി കത്തുന്ന അഗ്നിയിൽ വലിച്ചെറിഞ്ഞു. കളകാട്ടില്ലത്തേക്ക് മടങ്ങുന്നു.

മന്ത്രവിദ്യ

മന്ത്രവാദത്തിലൂടെ വരുതിയിൽ വെക്കാവുന്ന ദേവതകളെയാണ് മന്ത്രമൂർത്തികളായി സങ്കല്പിച്ചിട്ടുള്ളത്. പേരുകൊണ്ടും മന്ത്രമൂർത്തിയാണെന്നതു കൊണ്ടും ഉത്തരമലബാറിലെയും തെക്കേമലബാറിലെയും കുട്ടിച്ചാത്തൻ സങ്കല്പത്തിൽ സാമ്യത കാണാം. മന്ത്രവിദ്യയിൽ വിശ്വസിക്കുന്ന ഒരു ജനസമൂഹത്തെ തോറ്റംപാട്ട് പ്രത്യക്ഷമാക്കുന്നുണ്ട്. മന്ത്രവിദ്യയെ ഭയങ്ങളോടുള്ള പ്രതിരോധം എന്ന നിലയിൽ അന്ന് ഉപയോഗിച്ചിരുന്നതായി തോറ്റംപാട്ടിൽനിന്ന് കണ്ടെത്താനാവും. കാളകാട്ട്, കാട്ടുമാടം, അടിയേരി, പുല്ലഞ്ചേരി, ചാത്തനാട് തുടങ്ങിയ ഇല്ലങ്ങൾ മന്ത്രവാദത്തിന് പേരുകേട്ട ഇല്ലങ്ങളായിരുന്നു. കാളകാട്ടച്ഛൻ മന്ത്രവിദ്യ ഉപയോഗിച്ചാണ് ചാത്തന്റെ ഉപദ്രവത്തിനെ ചെറുക്കുന്നത്. ഉത്തര മലബാറിലെ കുട്ടിച്ചാത്തൻ സങ്കല്പം മന്ത്രവാദകർമ്മങ്ങൾക്ക് അപ്പുറത്തായി ഒരു ദേവത എന്ന നിലയിൽ പൂജിച്ചുവരുന്ന എല്ലാ തെയ്യം തിറകൾക്കും ലഭ്യമായ അനുഷ്ഠാനങ്ങൾ കുട്ടിച്ചാത്തൻതിറക്കും ബാധകമാണ്. മന്ത്രമൂർത്തി എന്ന നിലയിൽ അല്ലാതെതന്നെ ദേവത എന്ന നിലയിൽ ജനം പൂർണമായും സ്വീകരിച്ച ദേവതയായിട്ടാണ് കുട്ടിച്ചാത്തൻ നിലനിന്നുപോരുന്നത്. സമൂഹത്തിലെ വളരെ ചുരുക്കംപേർ അതിനെ ഉപാസനാമൂർത്തിയായി സ്വീകരിക്കുകയും അതിലൂടെ മന്ത്രവാദത്തിന് ഉപയോഗപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്തുവന്നു. തെയ്യം,തിറകളിലെ കുട്ടിച്ചാത്തൻ മന്ത്രമൂർത്തി

കളിൽ ഒരാളും തെക്കേ മലബാറിലെ കുട്ടിച്ചാത്തൻ സേവയിലൂടെ സേവകൻ ആക്കപ്പെടുന്ന അഭൗമശക്തിയുമാണ്.

മദ്യസേവ

ഉത്തമ-മധ്യമ-അധമ കർമ്മത്തിൽ പല കുട്ടിച്ചാത്തൻകാവുകളിലും പൂജകൾ നടത്താറുണ്ട്. കുട്ടിച്ചാത്തന് മദ്യം കൊടുക്കുന്ന കാളകാട്ടച്ചനെക്കുറിച്ചും മദ്യം സേവിച്ച ചാത്തന്റെ പരാക്രമത്തെ കുറിച്ചും തോറ്റത്തിൽ കാണാം. കുട്ടിച്ചാത്തൻ മൂർത്തിക്ക് പ്രത്യേകം കലശം ഉണ്ട്. തണ്ടാനാണ് കലശം വയ്ക്കുന്നത്. മദ്യമാണ് കലശത്തിന് ഉപയോഗിക്കുക. 'മീത്ത് കൊടുക്കൽ' എന്ന ചടങ്ങ് ചില കാവുകളിൽ കാണാൻ സാധിക്കും. കിണ്ടിയിൽ വാഴപ്പോള് വെച്ച് അടച്ച കള്ള് കുട്ടിച്ചാത്തൻ തിറ, തെയ്യം കെട്ടുമ്പോൾ കോലക്കാരന് കൊടുക്കാതെ കളിപ്പിക്കുന്ന ചടങ്ങാണ് ഇത്. അവസാനം തണ്ടാനെ കീഴ്പ്പെടുത്തി കള്ള് കുട്ടിച്ചാത്തൻ കൈക്കലാക്കുന്നു. ചില സ്ഥലങ്ങളിൽ മദ്യത്തിന് പകരം കോഴിയെയാണ് ഉപയോഗിക്കുന്നത്. അധ്വാനിച്ച് ക്ഷീണിച്ചെത്തുന്ന കീഴാളനും അക്കാലത്ത് ആനന്ദം കണ്ടെത്തിയിരുന്നത് മദ്യസേവയിലൂടെ ആയിരുന്നു.

ജാതീയമായ അസമത്വം

ജാതി-ജന്മിമേൽക്കോയ്മയ്ക്കെതിരെ പ്രതികരിച്ച് രക്തസാക്ഷിയായ വീരനായ ഒരു കീഴാളയുവാവിന്റെ ധീരോദാത്തമായ ചെറുത്തുനിൽപ്പിന്റെയും പ്രതിഷേധത്തിന്റെയും ശക്തമായ സ്വരങ്ങൾ കുട്ടിച്ചാത്തൻ എന്ന ദൈവത്തിന്റെ തോറ്റത്തിലുണ്ട്. ദ്രോഹിക്കുന്ന ദുർമൂർത്തി എന്ന് മുദ്രകുത്തി തള്ളിച്ചിടപ്പെട്ട ഒരു മനുഷ്യൻ സ്നേഹത്തിന്റെയും കാരുണ്യത്തിന്റെയും സൗഖ്യപ്പെടുത്തുന്ന ദേവതയായി മാറുന്നതിന്റെ പരിവർത്തനചരിത്രം കൂടിയാണ് ഇത്. ഇങ്ങനെ ഒരുകാലത്ത് കേരളത്തിൽ നിലവിൽ ഉണ്ടായിരുന്ന കൊടിയ ജാതിവിവേചനത്തിന്റെയും അവഗണനയുടെയും അനുഭവങ്ങളെ പൊളിച്ചെഴുതി പുതിയകാലത്ത് സമത്വത്തിന്റെയും സാഹോദര്യത്തിന്റെയും കാരുണ്യത്തിന്റെയും സ്പർശം ആകാൻ കുട്ടിച്ചാത്തൻ ദൈവത്തിന് കഴിയുന്നുണ്ട്. വളർച്ചയ്ക്കിടെ കുട്ടിച്ചാത്തൻ പലതരത്തിലുള്ള അവഗണനകൾക്ക് പാത്രമാകുന്നുണ്ട്. കുന്നത്താക്കമ്മ കുട്ടിച്ചാത്തന് പാൽ കൊടുക്കുന്നില്ല.

"ഇന്നലെ പിറന്ന ഒരു പൈതലല്ലേലോ
ഇന്നലെ പിറന്നൊരു കാട്ടുകുളിയോ"

ഇല്ലത്ത് പിറന്ന കുഞ്ഞിന് പാലിനായി ചെന്നപ്പോൾ കുന്നത്തക്കമ്മ പറഞ്ഞ വാക്കാണ് ഇത്. ചാത്തനെ കാട്ടുകുളി എന്നാണ് സംബോധന ചെയ്തിരിക്കുന്നത്. ബ്രാഹ്മണ സന്തതിയായിട്ടും ഇല്ലത്ത് വളർത്താൻ തീരുമാനിച്ചിട്ടും വള്ളുവസ്ത്രീയുടെ പുത്രനായതിനാലാണ് കുന്നത്തക്കമ്മ ചാത്തനെ തള്ളിപ്പറയുന്നത്. ഇല്ലത്ത് പിറന്ന കുഞ്ഞിന് അമ്മദേവൻ മറ്റുള്ളവർക്ക് പാത്രത്തിൽ പാലു കൊടുക്കുമ്പോൾ കുട്ടിച്ചാത്തന് പാളയിൽ മാത്രമേ പാല് കൊടുക്കുന്നുള്ളൂ. സംശയം ചോദിച്ച ആശാനിൽനിന്ന് തല്ലു കൊള്ളുന്നുണ്ട് കുട്ടിച്ചാത്തൻ. കുട്ടിച്ചാത്തനെ കൂട്ടത്തിൽ കൂട്ടാതെ മാറ്റിയിരുത്തുന്നുണ്ട് പള്ളിക്കൂടത്തിൽ. ഇങ്ങനെ ഒരു മനുഷ്യന് നിഷേധിയായി തീരാനുള്ള സകല അവഗണനകളും കുട്ടിച്ചാത്തൻ നേരിടുന്നുണ്ട്. സ്വത്വം കീഴാളമാണെന്ന് ഇതിലൂടെ കുട്ടിച്ചാത്തൻ തിരിച്ചറിയുന്നുണ്ട്. അവഗണനകളോടുള്ള കുട്ടിച്ചാത്തന്റെ പ്രതിഷേധങ്ങളും പ്രതികാരങ്ങളും പ്രസിദ്ധമാണ്. മേലാളന് മാത്രം

ലഭ്യമാകുന്ന വിദ്യാഭ്യാസസമ്പ്രദായത്തോട് തന്നെയുള്ള പ്രതിഷേധമാണ് പള്ളിക്കൂടത്തിന് തീ വെക്കുന്നതിലേക്കും എഴുത്താശാനെ കൊല്ലുന്നതിലേക്കും കുട്ടിച്ചാത്തനെ നയിച്ചത് എന്നുകാണാം. വിദ്യാഭ്യാസ സമ്പ്രദായത്തിനെതിരെയുള്ള കീഴളസമരങ്ങളുടെ ആദിരൂപമായി ഇതിനെ കാണാം. ഈ സമരങ്ങളിലെല്ലാം കീഴാളരുടെ പിന്തുണ കുട്ടിച്ചാത്തന് ലഭിക്കുന്നുണ്ട്. ജാതിയുടെ പേരിൽ അധിക്ഷേപിച്ച പാൽക്കാരി അമ്മയ്ക്ക് ചിത്തഭ്രമം വരുത്തിയത്, ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെയും വരേണ്യമായ ജാതി അധികാരത്തിന്റെയും ജ്ഞാനവ്യവസ്ഥയുടെയും പ്രതീകം കൂടിയായ എഴുത്താശാനെ കാഞ്ഞിരവടി കൊണ്ടടിച്ച് പള്ളിക്കൂടത്തിന് തീയിടുന്നത്, കീഴ്ജാതിക്കാരോടൊപ്പം മദ്യം സേവിക്കുന്നത്, കാളകാട്ടച്ചൻ കണികാണുന്ന ചെങ്കൊമ്പൻ കാളയെ അറുത്ത് ചോര കുടിക്കുന്നത് മേൽ ജാതിക്കാർ ജന്മം വിലക്കിയ മലമ്മൽ കുങ്കനെ സഹായിക്കുന്നത്, ലോകനാർകാവിലമ്മയെ ചീത്തവിളിക്കുകയും കാവുട്ടുംപുര കത്തിക്കുകയും ചെയ്യുന്നത് തുടങ്ങിയ ജാതി വ്യവസ്ഥയ്ക്കും അധികാരത്തിനുമെതിരെ കുട്ടിച്ചാത്തൻ ഉയർത്തിയ കലാപങ്ങളുടെ ചിത്രം കുട്ടിച്ചാത്തൻ തോറ്റത്തിൽ കാണാം.

പ്രതിരോധം/അതിജീവനം

സാമൂഹികവൈകൃതങ്ങളെയും അനീതികളെയും അനാവരണം ചെയ്യുന്ന കാര്യത്തിൽ തോറ്റംപാട്ടുകൾ പിന്നിലല്ല. കീഴാളർ അനുഭവിക്കേണ്ടി വന്ന അടിമത്തത്തിന്റെയും പാരതന്ത്ര്യത്തിന്റെയും ചിത്രങ്ങൾ തോറ്റംപാട്ടുകൾ കാണാം. കുട്ടിച്ചാത്തൻ അവകാശബോധം ഉരുത്തിരിഞ്ഞുവന്ന വ്യക്തിയാണ്. അനുഭവിക്കേണ്ടിവന്ന അസമത്വങ്ങളോടും അനീതികളോടും ഹിംസാത്മകമായി പ്രതിരോധം തീർക്കുന്ന വിപ്ലവകാരിയായി ചാത്തൻ മാറുന്നു. രൗദ്രഭാവമാണ് തെയ്യത്തിലും തിറയിലും കുട്ടിച്ചാത്തന്റെ കോലത്തിൽ കാണാൻ കഴിയുക. അവകാശമായ കൂലി നിഷേധിച്ചിരുന്നതിന് എല്ലാം തട്ടിയെറിഞ്ഞ് പ്രതിഷേധിച്ച് ഇറങ്ങിപ്പോകുന്ന കുട്ടിച്ചാത്തൻ തൊഴിലാളിവർഗ്ഗത്തിന്റെ പ്രതിനിധിയാണ്. സാധാരണക്കാരന്റെ അവകാശബോധം കുട്ടിച്ചാത്തന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങളിലൂടെ ഊട്ടിയുറപ്പിക്കാൻകഴിയും. ചാത്തൻ എന്ന പേര് തന്നെ കീഴാളതയുടെ ചിഹ്നമാണ്. അവന്റെ അധ്വാനത്തെ ജന്മി ചൂഷണം ചെയ്തപ്പോൾ വിശപ്പും ദാഹവും സഹിക്കാതെ കാളയെ വെട്ടി ചോര കുടിക്കുന്നുണ്ട്. അധികാരവും ആൾബലവും വെച്ച് ചാത്തനെ കൊന്ന കഥ പുരാവൃത്തത്തിൽ വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്. സ്വന്തം മകനായിട്ട് പോലും ജന്മിത്ത മനോഭാവത്തോടെ നമ്പൂതിരി പെരുമാറുന്നു. കൊല ചെയ്തിട്ടും അടങ്ങാത്ത കീഴാളന്റെ ആത്മവീര്യം കരിങ്കുട്ടി, പൂക്കുട്ടി, തീക്കുട്ടി തുടങ്ങിയ നാന്യൂറ്റിനാല്പത് കുട്ടിച്ചാത്തന്മാരിലൂടെ പിറവിയെടുത്ത് പല സ്ഥലങ്ങളിൽ പോയി എന്നും തോറ്റം പറയുന്നു. ആളുകളെ ഉപദ്രവിക്കുന്ന ബാധയായി മന്ത്രമൂർത്തിയായി, തമോമൂർത്തിയായി കീഴാളദൈവമായി, ചാത്തൻസ്വാമിയായി വിളിച്ചാൽ വിളിപ്പുറത്ത് എത്തുന്ന രക്ഷകനായി അങ്ങനെ പലതുമായാണ് കുട്ടിച്ചാത്തന്റെ സങ്കല്പം. എല്ലാവർക്കും കുട്ടിച്ചാത്തനെ ദൈവമാക്കാനും കുട്ടിച്ചാത്തന് എല്ലാവരുടെയും ദൈവമാകാനും സാധിക്കും. എല്ലാവരുടേത് ആയിരിക്കുമ്പോഴും കീഴാളതയുടെ ഭാവനാത്മക അതിജീവനത്തിന്റെ സംസ്കാരം നിലനിർത്താൻ കുട്ടിച്ചാത്തൻ ദൈവത്തിന് സാധിച്ചു എന്നതാണ് സത്യം.

അധിനിവേശത്തോടും അധികാരരൂപങ്ങളോടുമുള്ള സമരങ്ങളും സംഘർഷങ്ങളും വളരെ മുമ്പുതന്നെ നമ്മുടെ സമൂഹത്തിൽ തുടങ്ങിയിരുന്നു എന്ന് തോറ്റംപാട്ടുകളുടെ പഠനത്തിൽ നിന്ന് മനസ്സിലാകും. സംഘടിതപ്രസ്ഥാനങ്ങളായി വളർന്ന

വന്നില്ല എന്നതുകൊണ്ട് തന്നെ അത്തരം സമരങ്ങളൊക്കെ തോറ്റുപോകുക യായിരുന്നു. അങ്ങനെ തോറ്റുപോയവരുടെ പാട്ടുകൂടിയായി തോറ്റംപാട്ടുകൾ മാറുന്നു. തോറ്റുപോയവർക്കും ചരിത്രത്തിൽ ഇടം ഉണ്ടെന്നുകൂടി നമ്മളോട് വിളിച്ചു പറയുകയാണ് കേരളത്തിൽ ഉടനീളമുള്ള കുട്ടിച്ചാത്തൻ കാവുകളും കുട്ടിച്ചാത്തന്റെ തോറ്റംപാട്ടും. കീഴാളന്റെ നേരും നെറിയും തന്നെയാണ് അവന്റെ തിരിച്ചറിവുകൾ എന്നും അത് വരേണ്യപാരമ്പര്യത്തിൽ നിന്നും വ്യത്യസ്തമായി തീക്ഷ്ണമായ ജീവിതാ നുഭവങ്ങളുടെ പച്ചയായ ആവിഷ്കാരമാണെന്നും കുട്ടിച്ചാത്തൻ തോറ്റത്തിലൂടെ വ്യക്തമാകുന്നു. അതിജീവനത്തിന്റെ അനുഷ്ഠാനമായി കുട്ടിച്ചാത്തൻതിറ മാറുകയും അത് സമത്വബോധത്തിന്റെയും സഹവർത്തിത്വത്തിന്റെയും ദ്വൈതരഹിതമായ സങ്കൽപ്പത്തിന്റെയും ശക്തിയാണെന്ന് തോറ്റത്തിലൂടെ വെളിപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു.

സഹായക ഗ്രന്ഥങ്ങൾ

1. അനിൽ കെ.എം., 2018, ഫോക്‌ലോർ ജനസംസ്കൃതിയുടെ വേരുകൾ, കേരള ഫോക് ലോർ അക്കാദമി, കണ്ണൂർ.
2. കുറുപ്പ് കെ.കെ.എൻ., 1980, ദ്രാവിഡഘടകങ്ങൾ മലബാറിലെ നാടൻകലയിൽ, കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം.
3. കോസാംബി ഡി.ഡി., 1986, മിത്തും യാഥാർത്ഥ്യവും, കോസാംബികൃതികളുടെ പ്രസിദ്ധീകരണ സമിതി.
4. കേരള സംഗീത നാടക അക്കാദമി, 1978, തെയ്യം, തൃശ്ശൂർ.
5. ചന്ദ്രൻ മുട്ടത്ത്, 2013, കർഷക തെയ്യങ്ങൾ, കേരള ഫോക് ലോർ അക്കാദമി, കണ്ണൂർ.
6. ജയചന്ദ്രൻ കീഴോത്ത്, 2018,കേരള ഫോക്‌ലോർ ദേശം കാലം സമൂഹം, കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം.
7. ദാസ് കെ.കെ.എസ്, ദലിത് പ്രത്യയശാസ്ത്രം ചരിത്രം സാഹിത്യം സൗന്ദര്യശാസ്ത്രം, കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം.
8. ഭരതൻ കെ.എം, 2016, കുട്ടിച്ചാത്തൻ പഠനങ്ങൾ,കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്.
9. ശങ്കുണ്ണി കൊട്ടാരത്തിൽ, 1985, ഐതിഹ്യമാല, കൊട്ടാരത്തിൽ ശങ്കുണ്ണി സ്മാരക കമ്മിറ്റി, കോട്ടയം.
10. ശിവശങ്കരപ്പിള്ള. 1997, ഫോക്‌ലോർ പഠനങ്ങൾ.ദിസ്റ്റേറ്റ് ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട് ഓഫ് ലാംഗ്വേജസ് തിരുവനന്തപുരം.
11. സന്തോഷ് യു.പി., 2011, തെയ്യം പ്രകൃതി സ്ത്രീത്വം. കബനി ബുക്സ്.കണ്ണൂർ.
12. സഞ്ജീവൻ അഴീക്കോട്, 2007, തെയ്യത്തിലെ ജാതിവഴക്കം, കറൻറ്ബുക്സ്, കോട്ടയം.
13. സോമൻ പി., 2004, ഫോക്‌ലോർ സംസ്കാരം, കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം
14. രാഘവൻ പയ്യനാട്, 1988, ഫോക്‌ലോറിന് ഒരു പഠന പദ്ധതി, കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ.
15. വിഷ്ണുനമ്പൂതിരി എം.വി., 1996, നാടോടിവിജ്ഞാനീയം, ഡി.സി.ബുക്സ്, കോട്ടയം.
16. വിഷ്ണുനമ്പൂതിരി. എം.വി., 1988, തെയ്യം, കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം.

ബാലചന്ദ്രൻ ചുള്ളിക്കാടിന്റെ ആദ്യകാലരാഷ്ട്രീയകവിതകൾ: കാല്പനികത, അസ്തിത്വവാദം, മധ്യവർഗ്ഗ ഉള്ളടക്കം എന്നിവയെ ആസ്പദമാക്കിയുള്ള പഠനം

ഡോ. അജിത്ത് എം. എസ്.

പ്രബന്ധസംഗ്രഹം

അറുപതുകളുടെ അവസാനത്തോടെ മലയാളസാഹിത്യത്തിലുണ്ടായ രാഷ്ട്രീയാധുനികതയുടെ വ്യത്യസ്തമായ ഒരു പ്രകാശനമായിരുന്നു ബാലചന്ദ്രൻ ചുള്ളിക്കാടിന്റെ കവിത. അസാധാരണമായ തരത്തിൽ ജനപ്രിയമായ ബാലചന്ദ്രന്റെ ആദ്യകാലകവിതകളുടെ രാഷ്ട്രീയമാനങ്ങൾ ഈ പ്രബന്ധത്തിൽ ചർച്ച ചെയ്യുന്നു.രാഷ്ട്രീയം, അസ്തിത്വവാദം, കാല്പനികത, മധ്യവർഗ്ഗ ബോധം എന്നിവ സവിശേഷമായ അളവിൽ കൂടിക്കലരുന്ന ആദ്യകാല കവിതകൾ വിശകലനം ചെയ്യാനാണ് ഈ പ്രബന്ധത്തിൽ ഉദ്ദേശിക്കുന്നത്.

താക്കോൽവാക്കുകൾ: മലയാളകവിത, രാഷ്ട്രീയകവിത, ആധുനികത, അസ്തിത്വവാദം, എഴുപതുകൾ.

എഴുപതുകളിലെ സാംസ്കാരികമുന്നേറ്റങ്ങളുമായി സവിശേഷബന്ധമുള്ള കവിയാണ് ബാലചന്ദ്രൻ ചുള്ളിക്കാട്. ഈ കാലത്തെ കവിതയുടെ മധ്യവർഗ്ഗാസ്തിത്വത്തെ ഗാഢമായി ഓർമ്മിപ്പിക്കുന്നവയാണ് ബാലചന്ദ്രൻ ചുള്ളിക്കാടിന്റെ കവിതകൾ. കുറ്റബോധം, ആത്മപീഢ, വ്യക്തിത്വത്തിന്റെ അസംഘടിതത്വം (Fragmentation), സാമൂഹ്യോന്മുഖമായിരിക്കേത്തന്നെ വിഷാദാത്മകമായ ഏകാന്തത തുടങ്ങിയ സവിശേഷതകളാണ് ചുള്ളിക്കാടിന്റെ കവിതകളിൽ ഒറ്റനോട്ടത്തിൽ കാണുക. പാരമ്പര്യസിദ്ധമായ കാവ്യാഭിരുചിയുടെ നൈരന്തര്യവും വിപുലീകരണവും ബാലചന്ദ്രൻ ചുള്ളിക്കാടിലുണ്ട്. എന്നാൽ ഈ കാവ്യസിദ്ധിയും കാവ്യവീക്ഷണവുമെല്ലാം സാമൂഹ്യാനുഭവങ്ങളുമായി ചേർന്ന് പുതിയ ധർമ്മരൂപമാർജ്ജിക്കുന്നതാണ് ചുള്ളിക്കാടിന്റെ ആദ്യകാലകവിതകളിൽ കാണാനാവുക. എഴുപതുകളുടെ രണ്ടാംപകുതിയാണ് ചുള്ളിക്കാടിന്റെ കാവ്യരചനയുടെ ആരംഭം. എഴുപതുകളിലെ രാഷ്ട്രീയസാഹചര്യങ്ങൾ ബാലചന്ദ്രൻ ചുള്ളിക്കാടിനെ സ്വാധീനിച്ചതിന്റെ രീതിമാതൃക കുറെക്കൂടി സവിശേഷമാണ്.

ബാലചന്ദ്രൻ ചുള്ളിക്കാടിന്റെ കവിതകളെക്കുറിച്ച് സച്ചിദാനന്ദൻ വിലയിരുത്തിയതിൽ കവിതകളുടെ ഭാവുകത്വത്തിന്റെ നിർമ്മിതി കൃത്യമായി അടയാളപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. "ബാലചന്ദ്രന്റെ ഭാവുകത്വത്തെ രൂപപ്പെടുത്തുന്നതിൽ അറുപതുകളുടെ കവിതയും രാഷ്ട്രീയനൈതികതയെ രൂപപ്പെടുത്തുന്നതിൽ എഴുപതുകളുടെ കവിതയും പങ്കുവഹിച്ചിട്ടുണ്ട്. എഴുപതുകളുടെ രാഷ്ട്രീയം കവിത്വബലമുള്ള കവികളിൽ താത്കാലികതയെ അതിജീവിക്കുന്ന നൈതികസംഘർഷങ്ങളുടെയും പീഡിതരോടുള്ള സാഹോദര്യത്തിന്റെയും ആത്മസംശയത്തിന്റെയും കുറ്റബോധത്തിന്റെയും അനിശ്ചിതത്വത്തിനായുള്ള ഒരുക്കത്തിന്റെയുമെല്ലാം രൂപത്തിലാണ് പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടത്. ഈ കവികളിലേറെപ്പേരും എഴുപതുകളിലെ വിപ്ലവപ്രസ്ഥാനവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടിരുന്നത് പരോക്ഷരീതികളിലാണെന്നതും ഇതിനൊരു കാരണമാകാം.

വിശേഷിച്ചും നവസാംസ്കാരിക പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ നൈതികോദ്ബോധനങ്ങളും സമത്വബോധവും സ്ഥാപനവിരോധവുമാണവരെ ആകർഷിച്ചത്, ശുഷ്കപ്രത്യയ ശാസ്ത്രസമവാക്യങ്ങളല്ല. അസ്തിത്വവാദാത്മകമായ ഒരു ദാർശനികപരിസരത്തു നിന്ന് സദാത്മകമായ ഒരു തിരഞ്ഞെടുപ്പും ഉത്തരവാദിത്വത്തിലേക്കുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ വികാസവും ശൂന്യതയുമായുള്ള അഭിമുഖീകരണത്തിലെ സാമൂഹ്യമായ ഒരുഘട്ടവും എന്ന നിലയിൽ വിമോചനാശയത്തെ പുണർന്നവരാണവർ. ബാലചന്ദ്രന്റെ ആദ്യകാലകവിത ശ്വസിക്കുന്ന അന്തരീക്ഷം ഇതാണ്. താനൊരു തൊഴിലാളി വർഗാംഗമാണെന്ന് ഒരു നിമിഷംപോലും ഈ കവി തെറ്റിദ്ധരിക്കുകയോ തെറ്റിദ്ധരിപ്പിക്കുകയോ ചെയ്യുന്നില്ല. തന്റെ മദ്ധ്യവർഗോത്പത്തിയെക്കുറിച്ചും അതിലടങ്ങിയ സംഘർഷത്തെക്കുറിച്ചും ഇയാൾക്ക് ബോദ്ധ്യമുണ്ട്. വലിയ പരീക്ഷണഘട്ടങ്ങളെ അതിജീവിക്കാനാകുമോ എന്നുറപ്പില്ലാത്ത ഒരനുഭാവിയുടെ സഹാനുഭൂതിയും സംശയവും സങ്കടവും നാം ഈ കവിതകളിൽ കാണുന്നു (സച്ചിദാനന്ദൻ, 2000:21).

ബാലചന്ദ്രന്റെ കവിതയുടെ ഭാവുകത്വം രൂപപ്പെടുത്തിയത് അറുപതുകളുടെ കവിതയും രാഷ്ട്രീയനൈതികത രൂപപ്പെടുത്തിയത് എഴുപതുകളുമാണെന്നാണ് സച്ചിദാനന്ദൻ മുന്നോട്ടുവെക്കുന്ന പ്രധാനനിലപാട്. ആ കവിതകളിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ട സംഘർഷങ്ങളും കുറ്റബോധവും ആത്മപീഡയുമെല്ലാം അവരുടെ വിമോചനാശയങ്ങളിലും സമീപനത്തിലുമാണുള്ളതെന്നും സച്ചിദാനന്ദൻ പറയുന്നുണ്ട്. എഴുപതുകളിലെ നവസാംസ്കാരികപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ നൈതികോദ്ബോധനങ്ങളും സമത്വബോധവും സ്ഥാപനവിരോധവുമാണ് ബാലചന്ദ്രനെപ്പോലുള്ള കവികളെ ആകർഷിച്ചതെന്നും ശുഷ്കപ്രത്യയശാസ്ത്ര സമവാക്യങ്ങളേക്കാൾ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ കാവ്യനീതിയാണ് കവികൾക്കാകർഷകമായതെന്നും അദ്ദേഹം പറയുന്നു. ഇത്തരമൊരു രാഷ്ട്രീയ തെരഞ്ഞെടുപ്പിന്റെ അടിത്തറ അസ്തിത്വവാദാത്മകമായ ദാർശനികപരിസരമാണെന്ന നിരീക്ഷണവും സച്ചിദാനന്ദൻ നടത്തുന്നുണ്ട്. ഈ നിരീക്ഷണങ്ങൾ ബാലചന്ദ്രൻ ചുള്ളിക്കാടിന്റെ കവിതയെ പൊതുവിൽ വിലയിരുത്തുന്നതിന് സഹായകമാണ്. 'സമാധാനം' (1978), 'തേർവാഴ്ച' (1978), 'യാത്രാമൊഴി' (1976), 'വെളിപാട്' (1978), 'മരണവാർഡ്' (1979), 'ഖനി' (1979), 'ഇടനാഴി' (1978), 'പോസ്റ്റ്മോർട്ടം' (1978), 'മനുഷ്യന്റെ കൈകൾ' (1979), 'മരണവാർഡ്' (1979), 'ബലി' (1980), 'ഒരുക്കം' (1980), 'പരീക്ഷ' (1980), 'മാപ്പുസാക്ഷി' (1980) തുടങ്ങിയ കവിതകളാണ് ഈ പ്രകരണവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് വിശകലനം ചെയ്യാവുന്ന കവിതകൾ.

1976-ൽ എഴുതപ്പെട്ട 'യാത്രാമൊഴി' ഒരു വീടുവിട്ടുപോകലിന്റെ കഥ പറയുന്നു. ആരൂഢം വിട്ട് അനാഥത്വത്തിലേക്കും തെരുവുകളിലേക്കുമായിരുന്നു ഇവരുടെ യാത്ര. ഈ കവിതയുടെ ഭാവവിതാനത്തിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്നത് അസ്തിത്വവാദദർശനമാണെങ്കിലും തെരുവിനെ സ്വീകരിക്കുന്നതും മറ്റുമൊക്കെയുള്ള അനുഭവങ്ങൾ അക്കാലത്തെ രാഷ്ട്രീയചലനങ്ങളോടും കവിതയെ ബന്ധപ്പെടുത്തുന്നു. വീട് തങ്ങളുടെ വർഗാനുഭവങ്ങളുടെയും സ്വകാര്യസ്മൃതികളുടെയും ഒരു പ്രതിരൂപമായി കവിതയിലുടനീളമുണ്ട്. ആരോമൽച്ചേകവരുടെ അങ്കപ്പുറപ്പാടിനെ അനുസ്മരിപ്പിക്കുന്ന ആദ്യവരികളിൽനിന്ന് വീടിനുപുറത്തു നടക്കുവാനിടയുള്ള കർമ്മങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള സൂചനകളുണ്ടെങ്കിലും കവിതയിൽ അത്തരം ആഗ്രഹങ്ങൾ ഒട്ടും തെളിയുന്നില്ല. വീടുവിട്ടുപോവൽ ഒരു അനുഷ്ഠാനതുല്യതയോടെ അവതരിപ്പിക്കപ്പെടുന്നത് പ്രവൃത്തിയെക്കുറിച്ചുള്ള ആഗ്രഹചിന്തയിൽ നിന്നുതന്നെയാവണം. രാമായണ

ബിംബങ്ങളുമായുള്ള സാത്മീകരണം 'ത്യാഗ'ത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ആദർശബിംബങ്ങൾ ഉത്പാദിപ്പിക്കുന്നതുകൊണ്ട് 'കർമ്മ'ത്തെ ആഗ്രഹിക്കുന്നുണ്ടെന്നുതന്നെ വേണം കരുതാൻ. അസ്തിത്വത്തെക്കുറിച്ചും ഭാഗധേയത്തെക്കുറിച്ചുമുള്ള ആലോചനകളിലേക്കു വീണുപോവുന്ന ആഖ്യാതാവിനെയാണ് 'യാത്രാമൊഴി' എന്ന കവിത ആത്യന്തികമായി അടയാളപ്പെടുത്തുന്നത്. എന്നാൽ ഈ കവിതയിലെ ഭാവലോകം അസ്തിത്വവാദദർശനവുമായി മാത്രം കെട്ടുപിണഞ്ഞിരിക്കുന്ന ഒന്നല്ല. കേരളീയ മധ്യവർഗത്തിന്റെ സാമൂഹികവും സാംസ്കാരികവും ഭൗതികവുമായ രൂപപ്പെടലിന്റെയും പരിണാമത്തിന്റെയും സൂക്ഷ്മരൂപങ്ങളോട് ഇവയെ ബന്ധപ്പെടുത്തേണ്ടതുണ്ട്. 1940-1970കൾ വരെ തുടർന്നുവന്ന സാമ്പത്തിക, സാമൂഹിക പരിണാമങ്ങളുടെ ഫലമായി തകർന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഫ്യൂഡൽ-ജന്മിഗൃഹങ്ങളിൽ നിന്നും യുവാക്കൾ വീടുവിട്ടിറങ്ങിപ്പോവുന്ന പ്രതിഭാസം ഇക്കാലത്തെ പുതിയ പ്രതിനിധാനങ്ങളിലുണ്ട് (പവിത്രൻ പി., 2002:330).

അറുപതുകളിലും എഴുപതുകളിലുമുള്ള കവിതയിലെ സംഘർഷങ്ങൾക്ക് ഈ സാമൂഹികപരിണാമവുമായി സവിശേഷമായ ബന്ധമുണ്ട്. അയ്യപ്പപണിക്കരിലും സച്ചിദാനന്ദനിലും ശങ്കരപ്പിള്ളയിലുമെല്ലാം ഈ സംഘർഷങ്ങളുടെ മുദ്രകൾ കാണാവുന്നതാണ്. എഴുപതുകളിലെ സാമൂഹികരാഷ്ട്രീയമുന്നേറ്റങ്ങൾ മധ്യവർഗസാമൂഹിക ജീവിതത്തെ ഉദാരമായി പരിരക്ഷിക്കുകയും പുലർത്തുകയുംചെയ്യുന്ന ഭരണകൂടങ്ങളെ സൃഷ്ടിക്കുന്നതിനു കാരണമായിട്ടുണ്ട്. കേരളീയമധ്യവർഗത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്ര പ്രതിഷ്ഠാപനം നടക്കുന്നത് എൺപതുകളിലാണെന്നതും ശ്രദ്ധേയമാണ്. ബാലചന്ദ്രന്റെ കവിതയിൽ കാണുന്ന വീടുപേക്ഷിക്കലിനും തെരുവുകളിലേക്കുള്ള പാലായനത്തിനും രാഷ്ട്രഭരണകൂടത്തിന്റെ ജനാധിപത്യവത്കരണപ്രക്രിയയ്ക്കായുള്ള സമരങ്ങളുമായി പരോക്ഷമായ ബന്ധമുണ്ട്. ബാലചന്ദ്രന്റെ കവിതയിൽ കാണുന്ന രാഷ്ട്രീയധർമ്മപ്രശ്നത്തെ പ്രത്യക്ഷമാക്കുന്ന അടിസ്ഥാനരൂപകം ദുർബ്ബലനായ, പരിത്യക്തനായ, വിഷാദവാനും ആത്മപീഡകനുമായ ഒരു 'ഞാൻ' (Subject position) എന്ന കർതൃപദവിയും (രാഷ്ട്രീയമായ) കർമ്മശേഷിയുള്ള ത്യാഗസന്നദ്ധനായ 'നീ'യുമെന്ന ദ്വന്ദ്വമാണ്. ഈ ദ്വന്ദ്വമാണ് ബാലചന്ദ്രന്റെ കവിതകളിലെ രാഷ്ട്രീയപ്രശ്നം. ആദ്യകവിത മുതൽതന്നെ 'ഞാനി'നെ നിർവ്വചിക്കാനും സ്ഥാപിച്ചെടുക്കാനുമുള്ള പരിശ്രമങ്ങളുണ്ട്. സ്വാഭാവികതയായി അതിനെ സ്ഥാപിച്ചെടുക്കാനുമുള്ള പരിശ്രമങ്ങളിലാണ്

"മദ്യപനായ ഒരു നിഴൽ ഇടനാഴിയിലൂടെ വേച്ചു വേച്ചു നടന്നുവരുന്നു.
ഓരോ വാതിലും മുട്ടിവിളിക്കുന്നു
സ്വന്തം വാതിൽ, അവനെ പുറത്താക്കി
മരണത്തിൽ ഒരു കൺപോളയെന്നപോലെ
എന്നെന്നേക്കുമായി അടയുന്നു"

(ഇടനാഴി, ബാലചന്ദ്രൻ ചുള്ളിക്കാട്, 2000: 61)

ഇങ്ങനെ അപരത്വത്തിലൂടെ സ്ഥാപിച്ചെടുക്കുന്ന 'ഞാൻ' ആയും

"കുരുതിയിലേക്കുനയിക്കും പാതയിൽ
നടന്നുപോയവൻ
ദുരിതങ്ങൾക്കു തൻ വ്യഥിതകൗമാരം
ബലികൊടുത്തവൻ

കരച്ചിലിൽച്ചെന്നു കലങ്ങുമോർമ്മതൻ
ജ്വരപ്രവാഹത്തിലൊലിച്ചുപോയവൻ"

(മരണവാർഡ്, ബാലചന്ദ്രൻ ചുള്ളിക്കാട്, 2000: 81)

എന്നിങ്ങനെ തന്നെക്കുറിച്ചുള്ള തോന്നലുകളിലൂടെ സ്വയം നിർവ്വചനമായും ഈ 'ഞാൻ' സ്ഥാപിക്കപ്പെടുന്നു. ഇതിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തനായ ഒരു 'നീ' കവിതയിലുടനീളമുണ്ട് ഈ 'നീ' പ്രണയിയായും ത്യാഗിയായ ആദർശപുരുഷനായുമെല്ലാം പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നു.'

"നിന്നിൽ സകലവുമേറ്റുപറയുവാൻ, വിണ്ട
ഹൃദയത്തിൻ ചഷം നിറച്ച കാസയാൽ
ചൊടികളിൽ കയ്പു പകരുവൻ-
....
വരിക, ജീവന്റെ മെഴുതിരിയുമായ്
ഒരു തലയോട്ടിനിറയെ വീഞ്ഞുമായ്
വരിക, നീ, ശവമുറിയിൽ നിന്നെന്നെ
വിളിച്ചുണർത്തുവാൻ"

(മരണവാർഡ്, 1979)

"കുരിശേറുന്ന മർത്ത്യന്റെ
കത്തിപ്പടരുന്ന രക്തമാകുന്നു, നീ
പുത്രൻമടിയിൽ മരിക്കുന്നൊരമ്മ തൻ
ഇറ്റിറ്റുവീഴുന്ന കണ്ണുനീരാണു ഞാൻ
നീരറ്റ മണ്ണിന്റെ നിത്യദാഹങ്ങളിൽ
തോരാതെ പെയ്യുന്ന വർഷമാകുന്നു നീ
വേദന തൻ കാളമേഘത്തിൽ നിന്നെത്തി
ഭൂമിപൊള്ളിക്കുന്ന കൊള്ളിയാനാണു ഞാൻ"

(മാപ്പുസാക്ഷി, ബാലചന്ദ്രൻ ചുള്ളിക്കാട്, 2000: 64)

മരണവാർഡിലും മാപ്പുസാക്ഷിയിലുമുള്ള 'നീ' വ്യത്യസ്തമാനങ്ങളിലുള്ളതാണെങ്കിലും കാവ്യയുക്തിയിൽ ഒരൊറ്റസത്തയാണ്. മരണവാർഡിൽ പ്രണയിയുടെ സ്വരൂപത്തോടെയാണതു വരുന്നതെങ്കിൽ മാപ്പുസാക്ഷിയിൽ രക്തസാക്ഷിയായിട്ടാണ്. നീ പ്രണയിയായിരിക്കുമ്പോൾ 'ഞാൻ' പ്രണയാർഹനും 'നീ' രക്തസാക്ഷിയായിരിക്കുമ്പോൾ 'ഞാൻ' മാപ്പുസാക്ഷിയായും മാറുന്നു. ഞാൻ/ നീ എന്ന ഈ ദ്വന്ദ്വം യഥാർത്ഥത്തിൽ പരസ്പരപൂരകമാണ്; 'ഞാൻ' എന്നത് യാഥാർത്ഥ്യവും 'നീ' എന്നത് ആഗ്രഹചിന്തയുമാണ് എന്നുമാത്രം. രാഷ്ട്രീയാനുഭവങ്ങളുടെ തീക്ഷ്ണതയെ ചരിത്രബദ്ധമായി ആവിഷ്കരിക്കാനുള്ള ഒരു കാവ്യതന്ത്രവും കൂടിയാണിത്.

"ജോസഫ്
എനിക്കുവയ്യ എനിക്കുവയ്യ
നോക്കൂ
ദഹിച്ചമെഴുതിരി
ശ്മശാനവസ്ത്രം

പിശാചു ബാധിച്ച കസേരകൾ
മോഹങ്ങൾ തൻ ശവദാഹം കഴിഞ്ഞിന്നു
ഞാനീ മുറിയുപേക്ഷിക്കുന്നു.
ആരോ തലവെന്ത തെങ്ങിന്റെ തൊണ്ടയിൽ
വേതാളരാഗം ചൂടുന്നു, അജ്ഞാതനാം
കാട്ടുദൈവം രാവിലൂറ്റിക്കുടിക്കുന്നു
മൂക്കാത്ത പുല്ലിന്റെ പച്ചയും പ്രാണനും.
ചത്തപെണ്ണുങ്ങൾ തൻ ഗർഭപാത്രങ്ങളിൽ
പൊട്ടിക്കരയുന്നു കാറ്റും മരങ്ങളും
മൗനമലമുറ കൊള്ളും മനുഷ്യന്റെ-
യാഴത്തിൽനിന്നുമിരുണ്ട ചിറകുമായ്
മണ്ണും മടുപ്പും മഴയും മരണവും
തിന്നു, കാലംപോലെ ക്രോധം വളരുന്നു"

(മാപ്പുസാക്ഷി, ബാലചന്ദ്രൻ ചുള്ളിക്കാട്, 2000:64)

എന്നിങ്ങനെ കാലത്തിന്റെ സങ്കീർണാനുഭവങ്ങളുടെ നിശിതമായ വിവരണം സാധിച്ചെടുക്കുന്ന കാവ്യതന്ത്രമായി ഞാൻ / നീ ദ്വന്ദ്വം രൂപപ്പെടുന്നതു കാണാം. "മനുഷ്യന്റെ കൈകൾ' എന്ന കവിതയിൽ തൊഴിലാളിയെ മനുഷ്യന്റെ മഹാമാതൃകയായി അവതരിപ്പിക്കുന്നതിനും 'നമ്മുടെ സമാധാനം രണ്ടു കതിനകളെ കൂട്ടിയിണക്കുന്ന വഴിമരുന്നിന്റെ ഇടവേളയാണ് / അതു തീ കാത്തിരിക്കുന്നു' എന്നുമെല്ലാം ബാലചന്ദ്രന് സാമൂഹ്യോന്മുഖമായും പ്രസാദാത്മകമായും എഴുതാനാവുന്നത് ഞാനും നീയുമെന്ന ദ്വന്ദ്വത്തിലൂടെ തന്റെ രാഷ്ട്രീയധാർമ്മികതയെ ശരിയാംവിധം അഭിമുഖീകരിക്കുന്നതിലൂടെയാണ്.

ചാസ്നാല ഖനിയപകടത്തെക്കുറിച്ച് എഴുതപ്പെട്ട 'ഖനി' എന്ന കവിതയാവട്ടെ എഴുപതുകളിലെ രാഷ്ട്രീയകവിതകളുടെ പൊതുമാതൃക അവലംബിക്കുന്നതുമാണ്.

"മരണഗർത്തത്തിൽ നിന്ന്
ഖനിവേലക്കാരുടെ അന്ത്യശ്വാസം
കൊടുങ്കാറ്റുപോലെ കുതറിച്ചാടുന്നു.
ആന്ധ്രയെ അടിച്ചുതകർക്കുന്നു
ബിഹാറിനെ ഞെരിച്ചുടയ്ക്കുന്നു
ബംഗാളിനെ പുഴക്കിയെറിയുന്നു
കേരളത്തെ കടിച്ചുകുടയുന്നു.
ചാസ്നാലാ
ഇന്നു നീ
ദൈവത്തിന്റേയും തൊഴിലാളികളുടേയും
വ്യത്യാസം എടുത്തു കളയുന്നു"

രാഷ്ട്രീയപരിവർത്തനങ്ങളെ ഗർഭംധരിച്ച കൊടുങ്കാറ്റാണ് ഖനിത്തൊഴിലാളികളുടെ അന്ത്യശ്വാസം. ലോകം കത്തുമ്പോൾ തന്റെ കവിതയിൽ അതിന്റെ തീവ്രതയില്ലെന്ന വെളിപാടിൽ നിന്നുണ്ടാകുന്ന കവിതയും ഈ രാഷ്ട്രീയ പരിവർത്തനങ്ങളെയാണ് അഭിമുഖീകരിക്കുന്നത്.

"വേടൻ അമ്പുരയ്ക്കുന്നത്
എന്റെ ഹൃദയത്തിൽത്തന്നെയാണ്
എന്നിട്ടും മുനയുടെ മൂർച്ച എന്റെ കവിതയ്ക്കില്ല.
നിറയൊഴിക്കുന്നത് എന്റെ നെഞ്ചിലേക്കു തന്നെയാണ്.
എന്നിട്ടും കുഴലിന്റെ സംഗീതം
എന്റെ കവിതയിലില്ല."

(ഖനി, ബാലചന്ദ്രൻ ചുള്ളിക്കാട്, 2000:73)

എന്നു സ്വന്തം കവിതയുടെ പരിമിതി രാഷ്ട്രീയമായി തിരിച്ചറിയുമ്പോൾത്തന്നെ കവിതയെ സ്വപ്നതുല്യമായ ആദർശമാക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

“എനിക്കു വെളിപാടുണ്ടാകുന്ന
ഒരു ദിവസം സ്വന്തം ജനത
ഗായകനിൽ ഗർജ്ജിക്കും
ലഹരിപിടിക്കുന്ന ഈരടികൾ
ഞങ്ങൾക്കുവേണ്ടാ
ചോരകുടിപ്പിക്കുന്ന ക്രൂരടികൾ ഞങ്ങൾക്കു തരൂ.
വേരുപിടിപ്പിക്കുന്ന നീരടികൾ ഞങ്ങൾക്കു തരൂ
അതെ അവൻ തോറ്റംപാട്ടുകൾ നിർത്തി
മാറ്റം പാട്ടുകൾ പാടും
കരയുന്ന വാക്കുകൾക്കു പകരം
കത്തുന്ന വാക്കുകൾ വായിക്കും."

(വെളിപാട്, ബാലചന്ദ്രൻ ചുള്ളിക്കാട്, 2000:101)

മാറ്റംപാട്ടുകളായും കത്തുന്ന വാക്കുകളായും കവിത മാറുന്നതിനെക്കുറിച്ചുള്ള സ്വപ്നമാണിത്.

ചരിത്രവും പ്രതിരോധവും കാവ്യത്തിന്റെ ഉള്ളടക്കമായി മാത്രം വരുന്ന ആദ്യകാലരീതിയിൽ നിന്നുമുള്ള ഒരു മുന്നേറ്റമാണ് അവയെ കാവ്യശില്പവുമായി സമന്വയിപ്പിച്ചുള്ള ബാലചന്ദ്രന്റെ രചനകൾ എന്ന് പി.പി.രവീന്ദ്രൻ (2002:456) എഴുതുന്നുണ്ട്. പരീക്ഷ എന്ന കവിത ഇത്തരത്തിലൊന്നാണ് . ഹിംസാത്മകമായ രാഷ്ട്രീയവിമർശനവും കാല്പനികമായ പ്രവാചകത്വവുമെല്ലാം കുറഞ്ഞയളവിലാണെങ്കിലും ബാലചന്ദ്രന്റെ കവിതകളിലും കാണുന്നുണ്ട്. ആറ്റൂർ രവിവർമ്മയുടെ 'പിറവി'യിലും 'സംക്രമണ'ത്തിലും കെ.ജി.ശങ്കരപ്പിള്ളയുടെ 'ബംഗാളി'ലും 'നിശ്ശബ്ദത'യിലും ‘കഷണ്ടി'യിലും 'വരും വരും എന്ന പ്രതീക്ഷ'യിലും കടമ്മനിട്ടയുടെ 'നഗരത്തിൽ പറഞ്ഞ സുവിശേഷ'ത്തിലും 'ശാന്ത'യിലും മറ്റും കേട്ട പ്രവചനസ്വരം ബാലചന്ദ്രന്റെ 'സമാധാന'ത്തിൽ വീണ്ടും പ്രത്യക്ഷമാകുന്നതായി സച്ചിദാനന്ദൻ എഴുതുന്നുണ്ട് (2000). ഈ സൂചിപ്പിക്കപ്പെട്ട കവികളിലേതുപോലെയല്ല, എഴുപതുകളിലെ രാഷ്ട്രീയചലനങ്ങൾ ബാലചന്ദ്രനിൽ കാണുക. തന്റെ വർഗാസ്തിത്വത്തെക്കുറിച്ചുള്ള വേവലാതികളുടെയും കുറ്റബോധത്തിന്റെയും ആത്മപീഡയുടേയും ആവിഷ്കാരമായിട്ടാണ്, ചുള്ളിക്കാടിന്റെ കവിതയിലെ രാഷ്ട്രീയധർമ്മപ്രശ്നം രൂപപ്പെടുന്നത്. ബാലചന്ദ്രന്റെ ആദ്യകാലകവിതകളെ വിശകലനം ചെയ്യുമ്പോൾ എഴുപതുകളിലെ രാഷ്ട്രീയാധുനികതയുടെ സാഹിത്യയുക്തിയെ നിർണയിക്കുന്നതിൽ ബാലചന്ദ്രൻ ചുള്ളിക്കാടിന്റെ കവിതയ്ക്കും സവിശേഷമായ പങ്കുണ്ട് എന്നും മലയാള

ത്തിലെ രാഷ്ട്രീയ ആധുനികതയുടെ വേറിട്ട ഒരു പ്രകാശനമായിരുന്നു അത് എന്നുമുള്ള നിഗമനത്തിൽ എത്തിച്ചേരാൻ കഴിയും.

ഗ്രന്ഥസൂചി

- പവിത്രൻ. പി, 2002, ഫ്യൂഡലിസത്തിന്റെ തകർച്ചയും അവശിഷ്ടങ്ങളും, എം.എൻ. വിജയൻ (എഡി) നമ്മുടെ സാഹിത്യം നമ്മുടെ സമൂഹം, കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ.
- ബാലചന്ദ്രൻ ചുള്ളിക്കാട്, 2000, ബാലചന്ദ്രൻ ചുള്ളിക്കാടിന്റെ കവിതകൾ, ഡി.സി.ബുക്ക്സ്, കോട്ടയം.
- രവീന്ദ്രൻ, പി.പി., 2002, നമ്മുടെ സാഹിത്യം നമ്മുടെ സമൂഹം, എം.എൻ.വിജയൻ (എഡി.) കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ.
- സച്ചിദാനന്ദൻ, 2000, കവിതയുടെ ബഹുസ്വരത - ബാലചന്ദ്രന്റെ ലോകങ്ങൾ (പഠനം) ബാലചന്ദ്രൻ ചുള്ളിക്കാടിന്റെ കവിതകൾ, ഡി.സി.ബുക്ക്സ്, കോട്ടയം.

എം.ഗോവിന്ദന്റെ കാവ്യസങ്കല്പം 'അരങ്ങേറ്റം' അടിസ്ഥാനമാക്കിയുള്ള അന്വേഷണം

അനൂപ് ആന്റണി

പ്രബന്ധസംഗ്രഹം

മലയാളത്തിൽ ആധുനികതയുടെ പ്രവാചകൻ എന്ന് വിശേഷിപ്പിക്കാവുന്ന എം.ഗോവിന്ദൻ എന്ന ചിന്തകനെയും എഴുത്തുകാരനെയും രൂപപ്പെടുത്തിയ ചിന്താഗതികളിൽ ഏറ്റവും പ്രധാനമായിരുന്നു ഹ്യൂമനിസം. മനുഷ്യൻ എന്ന പദത്തിന്റെ വ്യാപ്തി തിരിച്ചറിയുകയും അത് കലയിലൂടെ ആവിഷ്കരിക്കുകയുമാണ് ഗോവിന്ദൻ ചെയ്തത്. തീർച്ചയായും കലയെക്കുറിച്ചും കലാകാരനെക്കുറിച്ചുമുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ സങ്കല്പത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം മനുഷ്യൻ എന്ന പദത്തിന്റെ അന്തസ്സുമായി ബന്ധപ്പെട്ടാണ് കിടക്കുന്നത്. റാഡിക്കൽ ഹ്യൂമനിസ്റ്റായ എം.എൻ. റോയിയുടെ സ്കൂളിലുൾപ്പെട്ട ഗോവിന്ദനിൽ അത് സ്വാഭാവികവും ആയിരുന്നു. കുഞ്ചൻ നമ്പ്യാരുടെ ജീവിതപശ്ചാത്തലത്തിൽ രചിച്ച അരങ്ങേറ്റം എന്ന കവിതയിലൂടെ അദ്ദേഹം എപ്രകാരമാണ് കലയെക്കുറിയും കലാകാരനെക്കുറിച്ചുമുള്ള തന്റെ സങ്കല്പം വെളിവാക്കുന്നത് എന്ന് അന്വേഷിക്കുകയാണ് ഈ പ്രബന്ധത്തിലൂടെ ചെയ്യുന്നത്.

താക്കോൽവാക്കുകൾ: കല , കലാകാരൻ , മനുഷ്യൻ, അധികാരം.

പുരോഗമനസാഹിത്യവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് സാഹിത്യകാരന്മാർ തങ്ങളുടെ എഴുത്തിന്റെ മാനിഫെസ്റ്റോ വെളിപ്പെടുത്തേണ്ടിവന്ന ഘട്ടത്തിൽ പലരും ഏത് ചേരിയിൽ എന്ന് നിലയുറപ്പിക്കാനാകാതെ നിന്നപ്പോൾ എം.ഗോവിന്ദൻ ആ സാഹസത്തിന് മുതിരുകയും 'മനുഷ്യന്റെ ചേരിയിൽ ' എന്ന നിലപാട് സുധീരം പ്രഖ്യാപിക്കുകയും ചെയ്തു. നൽകപ്പെട്ട ഉത്തരങ്ങളിലൊന്നിലെ തിരഞ്ഞെടുപ്പായിരുന്നില്ല അത് എന്നതിനാൽ പുരോഗമനചേരിയിൽ നിന്ന് ഏറെ പരിഹാസങ്ങൾ ഏറ്റുവാങ്ങുകയും ഉണ്ടായി. നീ മനുഷ്യനെ കൊല്ലരുത് എന്ന നാടകം എഴുതിയ, തന്റെ ലേഖനങ്ങളിലും കഥകളിലും കവിതകളിലും മനുഷ്യനെ എല്ലാ മാനുഷികതകളോടെയും കേന്ദ്രസ്ഥാനത്ത് ഉറപ്പിച്ച ഒരാൾക്ക് മറിച്ചൊരു നിലപാടെടുക്കുക ആത്മഹത്യാപരവും കൂടിയാണ്. തന്റെ ബൗദ്ധിക,സർഗ്ഗാത്മക പ്രവർത്തനത്തെ റദ്ദ് ചെയ്യുന്നതിന് സമാനമാകുമായിരുന്നു ആ പ്രവൃത്തി. ഗോവിന്ദനെ ഏറ്റവുമാകർഷിച്ച ചിന്തകൻ സോഷ്യലിസ്റ്റായ എം.എൻ. റോയിയായിരുന്നു. ആധുനിക ഇന്ത്യയിലെ നേതാക്കളിൽ മഹാത്മാഗാന്ധിയും എം.എൻ. റോയിയുമാണ് മൗലികമായ വിചാരധാരകളുടെ ഉടമകൾ എന്നാണ് ഗോവിന്ദന്റെ നിരീക്ഷണം. അതിൽ ആധുനികവിജ്ഞാനത്തിന്റെയും യുക്തിചിന്തയുടെയും അടിസ്ഥാനത്തിൽ ഒരു ജീവിതദർശനവും തത്ത്വശാസ്ത്രവും പ്രകടിപ്പിച്ചത് റോയിയായിരുന്നു എന്നതാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചിന്താപദ്ധതിയോട് ഗോവിന്ദന് അടുപ്പം തോന്നാൻ കാരണം. മനുഷ്യാസ്തിത്വം യഥാർത്ഥത്തിൽ ന്യായീകരിക്കപ്പെടുന്നത് കലയിലൂടെയാണെന്നും അസ്തിത്വത്തിന്റെ സത്ത ആത്മപ്രകാശനവും വികസനം സംവേദനസ്വാതന്ത്ര്യവും ആണെന്ന നിലപാടാണ് കലയെക്കുറിച്ച് ഗോവിന്ദന് ഉണ്ടായിരുന്നത്. റാഡിക്കൽ ഹ്യൂമനിസത്തിൽ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനുണ്ടായിരുന്ന പ്രസക്തി അദ്ദേഹം കലയിലും കണ്ടിരുന്നു.

മലയാളത്തിലെ ആധുനികസാഹിത്യ പ്രസ്ഥാനത്തിന് സമാരംഭം കുറിച്ച സുപ്രധാന വ്യക്തിത്വങ്ങളിലൊരാളായിരുന്നു എം.ഗോവിന്ദൻ. കാലഘട്ടത്തിലെ ലിറ്റററി ഫിഗർ ആയി അദ്ദേഹത്തെ കാണാം. സാഹിത്യം,സിനിമ,ആനുകാലികം എന്നിങ്ങനെ വ്യത്യസ്തമേഖലകളിൽ യുവപ്രതിഭകൾക്കിടയിൽ സ്വാധീനം ചെലുത്താനും അദ്ദേഹത്തിന് കഴിഞ്ഞിരുന്നു. ഇത് സാഹിത്യത്തിന്റെ ആധുനിക മായ പ്രവണതകളെ ഉൾക്കൊള്ളാൻ പുതിയ തലമുറയ്ക്ക് പ്രചോദനമായി. ഗോവിന്ദൻ സ്വയം തന്റെ കവിതകളിലൂടെ താൻ പ്രസരിപ്പിച്ച ചിന്ത സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്തു. വൃഥാസ്ഥൂലത്വത്തിൽ നിന്ന് പൂർണ്ണമായി ഒഴിഞ്ഞുനിന്ന ആ കവിതകൾ സാമ്പ്രദായിക ആസ്വാദകർക്ക് സന്ദേഹവും ആധുനികർക്ക് പുതിയ പന്ഥാവും പ്രദാനംചെയ്തു. പോപ്പുലാരിറ്റിയെ കാര്യമാക്കിയില്ല എന്നതും അദ്ദേഹത്തിന്റെ കവിതകൾക്ക് അധികം പ്രചരണം ലഭിക്കാതെ പോയതിന് കാരണമായി. അദ്ദേഹം ഒരിക്കലും ഒരു കരിയറിസ്റ്റും ആയിരുന്നില്ല. കലയെക്കുറിച്ചുള്ള തന്റെ ആദർശം കവിതയിലൂടെ അദ്ദേഹം വെളിപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. കല,കലാകാരൻ, കലാകാരന്റെ/കലയുടെ ധർമ്മം, അധികാരത്തോട് പുലർത്തേണ്ട മനോഭാവം എന്നിങ്ങനെ ഗോവിന്ദന്റെ നിലപാട് വ്യക്തമാക്കുന്ന കവിതയാണ് 'അരങ്ങേറ്റം'. കുഞ്ചൻനമ്പ്യാരുടെ ജീവിതപശ്ചാത്തലത്തിലൂടെയാണ് അദ്ദേഹം ഇത് സാദ്ധ്യമാക്കുന്നത്. കാലങ്ങൾക്കിപ്പുറം ആ അതുല്യകലാകാരന്റെ ആദർശങ്ങളുമായി ഗോവിന്ദനും അദ്ദേഹത്തിന്റെ കലയും ഏകീഭവിക്കുന്നതും ദർശിക്കാം. ഉത്തമ കലയെക്കുറിച്ചും കലാകാരനെക്കുറിച്ചുമുള്ള ഗോവിന്ദന്റെ അഭിവാഞ്ഛ തന്നെയാണ് ഇതിലൂടെ വെളിപ്പെടുന്നത്.

എം. ഗോവിന്ദൻ മലയാളസാഹിത്യത്തിൽ എഴുത്തുകാരനായി രംഗ പ്രവേശം ചെയ്തത് കവിതകൾ എഴുതിക്കൊണ്ടായിരുന്നു. അതിനുശേഷം മാത്രമാണ് അദ്ദേഹം ചിന്തയിലേക്കും കഥയിലേക്കുമെല്ലാം വ്യാപിച്ചതും വ്യാപരിച്ചതും. മറ്റുപല എഴുത്തുകാരെയും പോലെ കവിത അദ്ദേഹത്തിന് സാഹിത്യത്തിലേക്കുള്ള ചവിട്ടുപടി മാത്രമായിരുന്നില്ല. തന്റെ രചനാജീവിതം മുഴവൻ നീണ്ടുനിന്ന, പലഘട്ടങ്ങളിലൂടെ വികസിതമായ സപര്യയായിരുന്നു. ഗുണത്തിൽ മാത്രമല്ല എണ്ണത്തിലും അവ അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഗദ്യലേഖനങ്ങളെക്കാൾ ഒട്ടും പിന്നിലായിരുന്നില്ല. എന്നാൽ സാഹിത്യകുതുകികൾപോലും ചിന്തകനായ ഗോവിന്ദനെയോ പത്രാധിപരായ ഗോവിന്ദനെയോ കഥാകാരനായ ഗോവിന്ദ നെയോ അല്ലാതെ കവിയായ ഗോവിന്ദനെ കണ്ടമട്ടില്ല. ഇത് ഒരേസമയം ഗോവിന്ദ നോടും മലയാളകവിതാസാഹിത്യചരിത്രത്തോടും ചെയ്യുന്ന നീതികേടായിരിക്കും. മലയാളത്തിലെ നവീനകവിതാധാരയുടെ പ്രചോദനകേന്ദ്രമായിത്തീർന്ന ഗോവിന്ദന് കവിതയെക്കുറിച്ച് കണിശമായ നിലപാടുണ്ടായിരുന്നു. പുറംപകിട്ടിലും അതിഭാവുകത്വത്തിലും മുഴകുന്ന ദുർബ്ബലമായ കവിതാമാതൃകകളെ നിരുത്സാഹപ്പെടു ത്തിക്കൊണ്ട് എല്ലുറപ്പും മൂർച്ചയുമുള്ള സാർത്ഥകങ്ങളായ കവിതകൾക്കുവേണ്ടി അദ്ദേഹം വാദിച്ചു. അത്തരം കവികളെ തന്റെ ലിറ്റിൽ മാഗസിനിലൂടെ കണ്ടെത്തു കയും പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കുകയും കൂടാതെ സ്വയം അത്തരം കവിതയുടെ പ്രചാരക നാവുകയും ചെയ്തു.

ചിന്തകനും ഗദ്യകാരനുമായ ഗോവിന്ദന്റെ വ്യത്യസ്തമുഖമല്ല അദ്ദേഹ ത്തിന്റെ കവിതകളിൽ പ്രകടമാകുന്നത്. ഗോവിന്ദന്റെ മാനവികമായ കാഴ്ചപ്പാടും മനുഷ്യന്റെ വ്യക്തിത്വത്തോടുള്ള ആദരവും ഇവയിൽ അധിഷ്ഠിതമായ മൂല്യബോധവും ഗദ്യകൃതികളിലെന്നപോലെ കവിതകളിലും നിറഞ്ഞുനിൽക്കുന്നു. മനുഷ്യനെ ഒരു

യാഥാർത്ഥ്യമായി മുന്നിൽ കണ്ടുകൊണ്ടാണ് അദ്ദേഹം കവിത രചിച്ചത്, അമൂർത്ത പ്രതിഭാസമായിട്ടല്ല. അതിനാൽതന്നെ സമകാലിക ജീവിതയാഥാർത്ഥ്യങ്ങളുടെ നേർക്ക് കവിതയിലൂടെ ശക്തമായി അദ്ദേഹം പ്രതികരിച്ചു. 'പൊന്നാനി കളരി'യുടെ പ്രത്യേകതകൾ ഉണ്ടായിരുന്ന അദ്ദേഹത്തിന്റെ രചനകളിൽ കേരളത്തിന്റെ നാടൻസംസ്കൃതിയുടെ ശക്തമായ സ്വാധീനം ദർശിക്കാം. വർണ്ണഭംഗി കുറഞ്ഞ പരുഷകല്പനകളും പരുഷപദാവലിയും നിറഞ്ഞവയാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ കവിത കൾ. ഇതിവൃത്തങ്ങളെ ഐതിഹ്യതുല്യങ്ങളായി ചിത്രീകരിക്കുകയും ഐതിഹ്യങ്ങളെ പുതിയ അർത്ഥതലങ്ങളോടെ പുനരാവിഷ്കരിക്കുകയും ചെയ്യുക ഗോവിന്ദൻ കവിതകളുടെ സവിശേഷതയാണ്. സചേതനമായിപ്പിറന്ന ഈ വാക്കുകൾകൊണ്ടാണ് എം. ഗോവിന്ദൻ എന്ന ഒറ്റയാൾപോരാളി മലയാള സാഹിത്യത്തിൽ സാംസ്കാരികവിപ്ലവം സാദ്ധ്യമാക്കിയത്.

ഗോവിന്ദന്റെ കവിതാജീവിതത്തെ അഞ്ചുഘട്ടങ്ങളായി തിരിക്കാം. സാമൂഹ്യജീവിതാനുഭവങ്ങളിൽ നിന്നു രൂപംകൊണ്ട സങ്കീർണ്ണാനുഭവങ്ങൾ തീക്ഷ്ണതയോടുകൂടി അവതരിപ്പിക്കുന്ന കവിതകളാണ് ആദ്യകാലത്ത് കാണാൻ സാധിക്കുക. പാഷാണപ്പാട്ട്, മോഹഭംഗം, നിന്റെ ആവശ്യങ്ങൾ, ഒന്നുമില്ല, വിട എന്നീ കവിതകൾ ഈ സവിശേഷതകൾ പ്രകടിപ്പിക്കുന്നു. ലഘുകവിതകൾ എന്നോ 'കടംകവിത'കൾ എന്നോ വിശേഷിപ്പിക്കാവുന്ന തരത്തിൽപെട്ടവയാണ് അടുത്തവിഭാഗം കവിതകൾ. വസ്തുവിന്റെ ധർമ്മങ്ങളിലൂടെ യുക്ത്യതീതവും സങ്കീർണ്ണവുമായ ഒരു യാഥാർത്ഥ്യദർശനം ഇതിൽ ആവിഷ്കൃതമാകുന്നുണ്ട്. കഥകൾ നിറഞ്ഞ മാസം, കന്നിപ്പൂതി, കാലാവസ്ഥ, അത്ഭുതത്തിരുനാൾ, മറിമായം, യത്തീമുകൾ എന്നീ കവിതകൾ ഈ വിഭാഗത്തിൽപ്പെടുന്നവയാണ്. നാടൻപാട്ടുക ളോട് സാധർമ്യമുള്ള കവിതകളാണ് അടുത്തത്. നാടൻപാട്ടുകളുടെ വികലാനുകരണ ങ്ങളോ ബാഹ്യരൂപസൃഷ്ടിയോ ആയല്ല, മറിച്ച് പരപ്പേറിയ അനുഭവമേഖലയെ ആവിഷ്കരിക്കുകയാണ് ഇത്തരം സവിശേഷതകൾ പ്രകടിപ്പിക്കുന്ന കവിതയുടെ പ്രത്യേകത. മണ്ണട്ടയും മനുഷ്യരും, ചരിത്രം, കാഴ്ചകൾ, മുഴുമിക്കാത്ത മൂന്നുവർണ്ണ ങ്ങൾ എന്നിവ ഇത്തരം സവിശേഷതകൾ പുലർത്തുന്നു. സാമൂഹ്യജീവിതാവ ബോധമുള്ള മിത്തുകളുടെ മൗലികഭാവം തുളുമ്പുന്ന ആഖ്യാനകാവ്യങ്ങളാണ് അടുത്തവിഭാഗം. ധ്വന്യാത്മകമായ ഭാവശില്പം ഈ ജനുസ്സിൽപെട്ട കവിതകളുടെ പ്രത്യേകതയാണ്. മനോധർമ്മം, കോലാട്ടം കോമ്പിയച്ഛനും, അരങ്ങേറ്റം എന്നീ കാവ്യങ്ങൾ ഉദാഹരണം. തന്റെ വ്യക്തിമുദ്രയോടൊപ്പം മറ്റുചില സ്വരങ്ങൾകൂടി കേൾപ്പിക്കുന്ന കവിതകളാണ് അഞ്ചാമത്തെ വിഭാഗത്തിൽപെടുന്നത്. ലക്ഷണ യുക്തമായ വൃത്തം അവലംബിച്ചുകൊണ്ടെഴുതിയ കവിതകളാണവ. ഒരു ഭാവഗീതിക പോലുള്ള കവിതകൾ ഇത്തരം പ്രത്യേകതകൾ ഉൾക്കൊള്ളുന്നവയാണ്.

കവി കലാപകാരിയാകണം എന്ന് ഉത്തമബോധ്യമുള്ള ഗോവിന്ദനെ കലയിലൂടെ കലാപത്തിനിറങ്ങിത്തിരിച്ച കുഞ്ചൻനമ്പ്യാർ എന്ന അതുല്യകലാ കാരൻ ആകർഷിച്ചത് യാദൃശ്ചികമല്ല. അദ്ദേഹത്തിന്റെ കലയോടും കലാപ ത്തോടുമുള്ള ആദരവും തന്റെ കാലത്തിലെ നമ്പ്യാരായി സ്വയം അടയാളപ്പെടുത്തുന്ന കടമയും ഒരുപോലെ നിർവ്വഹിച്ച ആഖ്യാനകാവ്യമാണ് അരങ്ങേറ്റം. ആറ് ഖണ്ഡങ്ങളിലായാണ് ഈ കാവ്യത്തിന്റെ രചന. ചാക്യാരോടു പിണങ്ങി കൂത്തമ്പല ത്തിൽനിന്ന് ഇറങ്ങുന്നതുമുതൽ കലക്കത്തുവീട്ടിലെ മേളത്തുടക്കം വരെയാണ് കാവ്യത്തിൽ അനാവൃതമാകുന്ന ഇതിവൃത്തം. കഥാനായകനും കവിയും ഏറെ ഇഴുകിച്ചേരുന്ന സ്വഭാവസവിശേഷതകൾ പ്രകടിപ്പിക്കുന്ന ഈ നാടകീയ

കഥാകാവ്യത്തിൽ ഗോവിന്ദന്റെ കാവ്യാദർശം മറനീക്കി പുറത്തുവരുന്നുണ്ട്. എന്താണ് കല എന്നും ആരാണ് യഥാർത്ഥകലാകാരൻ എന്നും ഈ കാവ്യത്തിൽ ഗോവിന്ദൻ ചർച്ച ചെയ്യുന്നു. ഒപ്പം സാമൂഹ്യവിമർശനത്തിന്റെ മൂർച്ചകൂടി അനുഭവിപ്പിക്കുന്നുണ്ട് ഈ കൃതി. നാടോടി പാരമ്പര്യത്തിന്റെ കലവികളും ദ്രാവിഡപദങ്ങളുടെ തനിമയും ഈ കാവ്യത്തിന്റെ കാതലാണ്.

(i) കഥാനായകനും കവിയും

'തേവർവാഴ്ത്തികളെ'യും 'അരചർവാഴ്ത്തികളെ'യും കണ്ട് അതിനെതിരെ കലയുടെ കുന്തമുന കൂർപ്പിച്ച കുഞ്ചൻനമ്പ്യാരും "എഴുത്തോ നിന്റെ കഴുത്തോ ഏറെക്കുറേതിനോട്!" എന്ന ചോദ്യമുന്നയിക്കുകയും എഴുത്ത് മറ്റെന്തിനോവേണ്ടിയുള്ള ഏണിയാണെന്ന് വിചാരിക്കാതിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ഗോവിന്ദനും പല അംശങ്ങളിലും വ്യത്യസ്ത കാലങ്ങളിലിരുന്നുകൊണ്ട് തന്നെ ഐക്യപ്പെടുന്നുണ്ട്.

"ചൊല്പടിക്കുള്ള ചൊല്ല് ചൊല്ലല്ല
വില്പനയ്ക്കല്ല വീരന്റെ വില്ലൊലി"

എന്ന് നയം വ്യക്തമാക്കിയ ഗോവിന്ദന് നമ്പ്യാരെപ്പോലെ തന്നെ ഏതെങ്കിലും ഒരു നുകത്തിനുകീഴെ വിധേയപ്പെടാൻ സാധിക്കയില്ലായിരുന്നു. അതിനാൽതന്നെ ജീവിതം പരുക്കൻ യാഥാർത്ഥ്യമായിത്തീരുകയും ചെയ്തു. തൊലിപ്പുറത്തെ വികാരാഭിസംക്രമണത്തെക്കുറിച്ച് ചർച്ചചെയ്ത വിമർശകരാകട്ടെ ഇങ്ങനെയൊരു എഴുത്തുകാരനെ കണ്ടതുമില്ല, അഥവാ കണ്ടെങ്കിലും കണ്ടില്ലെന്നു നടിച്ചു.

"കളികണ്ടു കൺകുളിർത്തു
കളിക്കാരനെയാരോർത്തു"

എന്ന പരാമർശം നമ്പ്യാരെക്കാൾ ഗോവിന്ദനാണ് ചേരുക. എന്തെല്ലാം പ്രതിബന്ധങ്ങൾ ഉണ്ടായാലും തനിക്കുമാത്രം യാത്ര ചെയ്യാവുന്ന വേറിട്ടവഴിയേ യാത്ര ചെയ്തവരാണ് ഇരുവരും. തനിക്കു ബോധ്യപ്പെട്ടതുമാത്രം ചെയ്യുക,അതിൽ സംതൃപ്തി കണ്ടെത്തുക എന്നതായിരുന്നു ഇരുവരുടെയും രീതി.

"ഈശ്വരനാകിലും നശ്വരനാകിലും
ഇച്ഛാനുരൂപമാം വാഴ്‌വിലേ ഉത്സവം"
എന്ന് കവിവാക്യം.

സവർണ്ണകലകളുടെ അതിപ്രസരകാലത്തിരുന്നുകൊണ്ട് നമ്പ്യാർ മറ്റൊരു കലാരൂപം മെനഞ്ഞപ്പോൾ അദ്ദേഹത്തിന്റെ മനസ്സിൽ ചുറ്റമതിലുകൾക്ക് പുറത്ത് കഴിയുന്ന ജനസാമാന്യമായിരുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ തന്റെ കലയുടെ ഭാഗധേയം നിർണ്ണയിക്കുന്നതിൽ അത്തരം വിഭാഗങ്ങളുടെ കലാരൂപങ്ങൾക്ക് സവിശേഷ സ്ഥാനം ഉണ്ടാവുകയും ചെയ്തു.

"അഷ്ടപദികളുമാട്ടക്കഥകളും
ശ്രേഷ്ഠം; എനിക്കിഷ്ടമേറെ തിറക്കളി"

എന്ന വരികളിൽ ഈ സവിശേഷമനോഭാവം പ്രതിഫലിക്കുന്നുണ്ട്. ഇപ്രകാരം പെരുവഴിയിൽനിന്ന് വിട്ട് ചവിട്ടടിപ്പാതയിലൂടെ നടക്കുന്ന പ്രകൃതം ഗോവിന്ദനിലും ദർശിക്കാം.

(ii) കലയുടെ/കലാകാരന്റെ ധർമ്മം

കലാകാരന്മാർ സമൂഹത്തിലെ വിഷംതീനികൾ എന്ന നയം അനുവർത്തിച്ച കലാകാരന്മാരുടെ പട്ടികയിലാണ് കുഞ്ചൻനമ്പ്യാരും എം. ഗോവിന്ദനുമെല്ലാം ഉൾപ്പെടുന്നത്. കാരണം അവർക്ക് കല കളിയല്ലായിരുന്നു. അത് കരളിലെ പ്രകാശമായിരുന്നു.

"കളിയല്ല കല, കാലക്കുഴത്തിൽ
കൊളുത്തിട്ടിഴക്കും കരുത്ത്"

കലാകാരൻ തന്റെ കാലത്തോട് സംവദിക്കുന്നവനാകണമെന്നും അതിന്റെ അടയാളം തന്റെ സൃഷ്ടിയിൽ കാണണമെന്നുമുള്ള ശാഠ്യം ഇത്തരക്കാരിൽ കാണാം. കാരണം കല ജീവിതത്തിൽനിന്ന് വേറിട്ടല്ല ചേർന്നാണ് നിൽക്കുന്നതെന്ന തിരിച്ചറിവ് ഇവർക്കുണ്ട്. അതുകൊണ്ട് കലയെ സ്ഥാനമാനങ്ങൾക്കുള്ള ഏണിയായി അവർ ഉപയോഗിച്ചില്ല. ധനത്തിനുവേണ്ടി അഭിസരിച്ചില്ല. രാജസ്തുതികളായി അധഃപതിപ്പിച്ചില്ല. കാലത്തിന്റെ കണ്ണാടിയാവുകയും ചൂണ്ടുപലകയാവുകയും ചെയ്യേണ്ടതാണ് കല എന്ന അത്യുദാത്തസങ്കല്പം ഇവിടെ വായിച്ചെടുക്കാം. അപ്പോഴാണ് കല/കലാകാരൻ കൊട്ടാരങ്ങളും ക്ഷേത്രാങ്കണങ്ങളും വെടിഞ്ഞ് പെരുവഴിയുടെ ഉറസ്സിലേക്ക് യാത്രയാകുന്നത്. ആ പൊരിവെയിലിലാണ് അയാളുടെ സായൂജ്യം. ലോകപ്രകാരമുള്ള നഷ്ടം കലാകാരനപ്പോൾ നഷ്ടമല്ലാതായിത്തീരുന്നു. അപ്പോഴാണ് ഇപ്രകാരം പറയാൻ സാധിക്കുക

"വേരിനുവെളിച്ചം തേടി വേവും വേദനയും കൂടി
അറ്റുവീണാലും വാണാലും വെറ്റിയാകും തുള്ളൽക്കല"

എന്ന്.

(iii) സാമൂഹ്യവിമർശനം

മതം, അധികാരം എന്നീ സ്ഥാപനങ്ങളോട് അതിരുവിട്ട വിധേയത്വം പുലർത്തുന്ന പൊതുസമീപനത്തിൽ നിന്ന് ഭിന്നമായി അതിനെതിരെ കർക്കശ നിലപാട് സ്വീകരിച്ച വ്യക്തിയായിരുന്നു എം. ഗോവിന്ദൻ. കുഞ്ചൻനമ്പ്യാരിലും ഈയൊരു പ്രവണത അതിശക്തമായി വർത്തിച്ചിരുന്നു എന്നുകാണാം. ഏതുതരം ഏകാധിപത്യത്തോടും ഗോവിന്ദനുള്ള എതിർപ്പിന്റെ അടിസ്ഥാനം മനുഷ്യനിലെ മനുഷ്യത്വം അതു നിഷേധിക്കുന്നു എന്നതായിരുന്നു. ഗോവിന്ദനാകട്ടെ എന്തിന്റെയും അളവുകോൽ മനുഷ്യനായിരുന്നു താനും. 'റാഡിക്കൽ ഹ്യൂമനിസ'ത്തിന്റെ പ്രത്യേകത അദ്ദേഹത്തിന്റെ നിലപാടുകളിൽ ദർശിക്കാവുന്നതാണ്.

മതവും അധികാരവും പുറത്താക്കിയ മനുഷ്യരെ കലകൊണ്ട് വീണ്ടെടുക്കുക എന്ന ഭഗീരഥപ്രയത്നമാണ് യുഗപ്രഭാവനായ നമ്പ്യാർ ചെയ്തത്. കീഴാളർക്ക് ക്ഷേത്രപ്രവേശനം ലഭിക്കുന്നതിനുമുമ്പ് അവരുടെ കലാരൂപങ്ങൾക്ക് തന്റെ കലയിലൂടെ പ്രവേശനം നൽകാനായിയെന്നത് നമ്പ്യാരിലെ കലാകാരന്റെയും സാമൂഹ്യജീവിയുടെയും ശോഭ വർദ്ധിപ്പിക്കുന്നു. പിന്തള്ളപ്പെട്ടവരോട് പക്ഷം ചേരാനുള്ള പ്രവണതയായി ഇതിനെ കാണാം.

"അമ്പലം തന്നിലിതിന്നും പ്രവേശനം
കുഞ്ചന്റെ തുള്ളൽക്കലകൊണ്ടു നേടണം"

എന്ന വരികൾ മേൽസൂചിപ്പിച്ച ആശയത്തിന്റെ പ്രകാശനമാണ് നടത്തുന്നത്.

തുള്ളൽക്കഥകളുടെ ഏറ്റവും പ്രധാന സവിശേഷത അതിന്റെ പരിഹാസവും സാമൂഹ്യവിമർശനവുമാണ്. ഇതിനേറ്റവുമധികം ശരവ്യമായത് അധികാരവർഗ്ഗവും.

> "തിരുടരും തിരുമേനിമാരു-
> മൊരുപോലെ കളവും കരവു-
> മൊരളവിൽ പിടിച്ചുപറി."

ഇത് രാജഭരണകാലത്തിനും പ്രജാഭരണകാലത്തിനും ഒരുപോലെ ഇണങ്ങുന്നതാണ്. മർമ്മത്തെ ഭേദിക്കുന്ന പരിഹാസം ഗോവിന്ദന്റെ രചനകളുടെയും പ്രധാന സവിശേഷതയാണ്. സാമൂഹ്യവിമലീകരണം അതിന്റെ ലക്ഷ്യവും.'ദീപസ്തംഭം മഹാശ്ചര്യം നമുക്കും കിട്ടണം പണം!' എന്ന ഉക്തിയിൽ രാജസ്തുതിക്കാരെ മുഴുവനും വെളിച്ചത്തുകൊണ്ടു വന്ന നമ്പ്യാരുടെ കാർക്കശ്യം തന്നെ

> "അഭിനയമെന്നാലടിമത്തത്തി-
> ന്നടിയറവാണെന്നറിയണമവരും."

എന്ന വരികളിലും കാണാം. കാരണം ഇത്തരക്കാരെ ഗോവിന്ദൻ മറ്റെന്തിനെക്കാളും വെറുത്തിരുന്നു. കലാകാരൻ പക്ഷം ചേരേണ്ടവനല്ലെന്നും അങ്ങനെയൊരു പക്ഷമുണ്ടെങ്കിൽ അത് നേരിന്റെ പക്ഷമാണെന്നും അദ്ദേഹം അർത്ഥശങ്കയ്ക്കിടയില്ലാത്തവിധം വ്യക്തമാക്കി. 'ശകുനം മുടക്കിയായ കവി' എന്നത് ഗോവിന്ദനെ സംബന്ധിച്ച് ഒരംഗീകാരമായിരുന്നു. കാരണം അദ്ദേഹം ദുശ്ശകുനങ്ങളിൽ വിശ്വസിച്ചു. മനുഷ്യപ്രകൃതത്തിലെ കാപട്യത്തെ ഫലിതപരിഹാസത്തോടെയല്ല മറിച്ച് നിസ്സംഗതയുടെ പരിഹാസത്തോടെയാണ് ഗോവിന്ദൻ അഭിമുഖീകരിച്ചത്. സ്വയം ചിന്തകനായ ഒരു കവിക്ക് അത് ഭൂഷണമാണുതാനും.

സാഹചര്യങ്ങളുടെ വ്യത്യസ്തതകളോടെ ഏതുകാലത്തും ചില ധാർമ്മിക പ്രതിസന്ധികൾ വന്നുപെടാറുണ്ട്. എഴുത്തുകാരന് ഇതിനെ അഭിസംബോധന ചെയ്തേ പറ്റൂ. സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര ഭാരതത്തിന്റെ ജധിപത്യപ്രക്രിയയിലും അതിന്റെ മുന്നോട്ടുള്ള പ്രയാണത്തിലും സ്വതേ ഉണ്ടായ ഇച്ഛാഭംഗം രചനകളിലേക്കും സന്നിവേശിപ്പിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. ആയൊരു പ്രതിസന്ധി ഇവിടെയും കാണാം.

> "നാളുകൾ പോകവേ, നന്മയും തിന്മയും,
> താളവും താരിയും, മാറിക്കളിക്കയോ?"

ഈയൊരുൽക്കണ്ഠയെ മുൻനിർത്തി അദ്ദേഹം സദാ ജാഗരൂകനായിരുന്നു. ഈ ജാഗ്രതയാണ് അദ്ദേഹത്തെക്കൊണ്ട്

> "ഹാ മഹോപാദ്ധ്യായ വിദ്യാവിശാരദ-
> രേറിയകൂറും വെറും മുളംതത്തകൾ"

എന്ന വിലയിരുത്തലിലേക്ക് എത്തിച്ചത്. ഇത് ശരിയാണെന്ന് സൂക്ഷ്മദൃക്കുകൾക്ക് ബോധ്യമാകാതിരിക്കുകയുമില്ല. തന്റെ കലയ്ക്കുവേണ്ടി കലാകാരൻ അധികാരത്തിൽ നിന്ന് എത്രയടിയകലം പാലിക്കണമെന്ന് നമ്പ്യാരെപ്പോലെ ഗോവിന്ദനും അറിയാമായിരുന്നു.

(iv) നാടോടി പാരമ്പര്യം

നാടോടിപ്പാട്ടുകൾ, വടക്കൻപാട്ടുകൾ, കിളിപ്പാട്ട്, തുള്ളൽക്കഥകൾ എന്നിവയിലെ കാവ്യസംസ്കാരം ആവോളം ഉൾക്കൊണ്ട കവിയാണ് എം. ഗോവിന്ദൻ, കൂടാതെ പഴഞ്ചൊല്ലുകൾക്കും കടങ്കഥകൾക്കും സദൃശങ്ങളായ പുതിയ ചൊല്ലുകൾ കവിതയിൽ പ്രയോഗിക്കുന്നതിൽ അദ്ദേഹം നിഷ്ണാതനുമാണ്. ഐതിഹ്യങ്ങളെ പുതിയ അർത്ഥതലങ്ങളോടെ പുനഃരാവിഷ്കരിക്കാനും ഇതിവൃത്തങ്ങളെ ഐതിഹ്യതുല്യങ്ങളായി ചിത്രീകരിക്കാനുമെല്ലാം ഈ രചനാസങ്കേതം അദ്ദേഹത്തിനു ഗുണം ചെയ്തു. നാടോടിപാരമ്പര്യം അദ്ദേഹത്തിന്റെ കവിതകളിൽ മേമ്പൊടിയായിരുന്നില്ല എന്നു സാരം. നാടൻ പാരമ്പര്യത്തിന്റെ ചൈതന്യം അതിന്റെ എല്ലാ വിശദാംശങ്ങളോടെയും തന്റെ കലയിലും കവിതയിലും ഉപയോഗിച്ച ക്രാന്തദർശിയാണ് കുഞ്ചൻനമ്പ്യാർ. തുള്ളൽക്കഥകളുടെ അപരിചിതത്വമില്ലായ്മയ്ക്കുള്ള കാരണങ്ങളിൽ ഒന്ന് ഇതാണ്. കാരണം നാടിന്റെ സ്പന്ദനം ഇത്തരം ചൊല്ലുകളിലും കലാരൂപങ്ങളിലുമെല്ലാം അടങ്ങിയിരിക്കുന്നു എന്ന് സൂക്ഷ്മദൃക്കായ കലാകാരന്മാർ കണ്ടെത്തും. ആയതിനാൽ അവയെ മാറ്റിനിർത്തുക സാദ്ധ്യമല്ല. വാക്കിന്റെ കൂടന്വേഷിക്കുന്നവരെല്ലാം ചേക്കേറുന്നത് ഈ പാരമ്പര്യത്തിന്റെ കൊമ്പിലാണ്.

“കുറ്റ കുറുകുമിടം കൂട്
പേരില്ലാ വീട് വെറും പേട്”

എന്നും

“ആനയ്ക്കു തന്നാല കൈലാസം
ആടിനു തൻകൂട്ട വൈകുണ്ഠം”

എന്നുമെല്ലാം എഴുതാൻ സാധിക്കുന്നത് ഈ സവിശേഷത കൊണ്ടാണ്. ഇതുകൂടാതെ ദ്രാവിഡപദങ്ങളുടെ തന്മ തന്റെ കവിതകളിലൂടെ അനുഭവിപ്പിക്കാനും ഗോവിന്ദനുസാധിച്ചു. ഇമ്പം, തുമ്പം, അൻപ്, തുനിവ്, ഉയിർ, വഴിവ് എന്നിവ അവയിൽ ചില ഉദാഹരണങ്ങൾ മാത്രം.

കുഞ്ചൻനമ്പ്യാരുടെയും തുള്ളൽക്കലയുടെയും ആത്മാവ് കണ്ടെത്താനുള്ള എം. ഗോവിന്ദന്റെ ശ്രമമാണ് അരങ്ങേറ്റം എന്ന ആഖ്യാനകാവ്യം. അതിലൂടെ അദ്ദേഹം എത്തിച്ചേരുന്നത് യഥാർത്ഥ കലയിലേക്കും കലാകാരനിലേക്കുമാണ്. അവിടെ അദ്ദേഹം തന്റെതന്നെ പ്രതിരൂപം കണ്ടെത്തുന്നു. എല്ലാ കാഴ്ചകൾക്കുമപ്പുറത്തായി മനുഷ്യനെ പ്രതിഷ്ഠിക്കുന്നു. വാക്കിനെ അനുഭൂതിയാക്കി പരിവർത്തിപ്പിക്കുന്നു. എല്ലാ പ്രലോഭനങ്ങൾക്കുമപ്പുറത്തുള്ള കലാകാരന്റെ നിലപാട് പ്രഖ്യാപിക്കുന്നു. അപ്പോൾ കല, 'ഉള്ളിൽനിന്നുള്ളിലോലും നൂലുപോലെ'യും 'ഉണ്മയൂർന്നെടുക്കുന്ന കടകോലുപോലെ'യുമായി അനുവാചകൻ അനുഭവിക്കുന്നു.

ഗ്രന്ഥസൂചി

ഒരു സംഘം ലേഖകർ, 1993,എം.ഗോവിന്ദൻസ്മരണിക, മലയാളകലാഗ്രാമം, ന്യൂമാഹി.

ഗോവിന്ദൻ, എം., 1978, അരങ്ങേറ്റം, വിവേകോദയം പ്രസ്സ്, ഇരിങ്ങാലക്കുട.

സാനു, എം.കെ., 2012, എം.ഗോവിന്ദൻ, കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം.

മിഷനറിപ്രവർത്തനവും അടിമ എന്ന കർത്തൃത്വവും 'ഫുൽമോനി എന്നും കോരുണ എന്നും പേരായ രണ്ട് സ്ത്രീകളുടെ കഥ' വായിക്കുമ്പോൾ

ഡോ. സോണിയ ഇ. പ.

പ്രബന്ധസംഗ്രഹം

മലയാളത്തിലെ ആദ്യത്തെ നോവൽ എന്ന് വിശേഷണത്തിന് പിൽക്കാല പഠനങ്ങളിലൂടെ അർഹത നേടിയ നോവലാണ് 'ഫുൽമോനി എന്നും കോരുണ എന്നും പേരായ രണ്ട് സ്ത്രീകളുടെ കഥ'. കാതറിൻ ഹന്നാ മുല്ലൻസ് ബംഗാളി ഭാഷയിൽ എഴുതിയ ഈ നോവൽ (1852)ജോസഫ് പീറ്റ് ആണ് (1858) മലയാളത്തിലേക്ക് പരിഭാഷപ്പെടുത്തിയത്. മിഷനറി പ്രവർത്തനം എന്ന വ്യവഹാരത്തിലൂടെ അടിമ എന്ന കർത്തൃത്വത്തെ അടയാളപ്പെടുത്തുന്ന നോവൽ പരമ്പരയ്ക്ക് തുടക്കം കുറിക്കുന്ന നോവലാണിത്. മിഷനറി ആഖ്യാനങ്ങൾ എന്ന രീതിയിൽ മാറ്റിനിർത്തപ്പെട്ട ഈ രചനകൾക്ക് മലയാളനോവൽസാഹിത്യചരിത്രത്തിൽ ഇടം ലഭിച്ചിരുന്നില്ല. ആധുനികപൂർവ്വം- ആധുനികം എന്ന വൈരുദ്ധ്യത്തെ ഉള്ളടങ്ങുന്ന ഒരു പശ്ചാത്തലം സൃഷ്ടിച്ചുകൊണ്ട് നോവൽ എന്ന ജനുസ്സിലൂടെ അടിമ എന്ന കർത്ത്യത്വത്തെ 'ഫുൽമോനി എന്നും കോരുണ എന്നും പേരായ രണ്ട് സ്ത്രീകളുടെ കഥ' എങ്ങനെയാണ് അടയാളപ്പെടുത്തുന്നത് എന്ന് വിശകലനം ചെയ്യാനാണ് ഈ പ്രബന്ധത്തിൽ ശ്രമിക്കുന്നത്.

താക്കോൽ വാക്കുകൾ: ജനുസ്സ്, വ്യവഹാരം, കർത്തൃത്വം, ആധുനികത.

ആദ്യകാലനോവലുകൾ എന്ന ഗണത്തിലേക്ക് ഏറെ വൈകി പ്രവേശനം ലഭിച്ച നോവലാണ് 'ഫുൽമോനി എന്നും കോരുണ എന്നും പേരായ രണ്ട് സ്ത്രീകളുടെ കഥ'. കാതറിൻ ഹന്നാ മുല്ലൻസ് ബംഗാളി ഭാഷയിൽ എഴുതിയ ഈ നോവൽ (1852) ജോസഫ് പീറ്റ് ആണ് (1858) മലയാളത്തിലേക്ക് പരിഭാഷപ്പെടുത്തിയത്. കോട്ടയത്തെ സി.എം.എസ് പ്രസിലാണ് ഇത് അച്ചടിച്ചത്. ലക്ഷണമൊത്ത നോവൽ എന്ന സങ്കല്പനത്തെ സൈദ്ധാന്തികമായി ഉടച്ചുവാർത്ത സമീപകാല മലയാളസാഹിത്യവിമർശനവും ഗവേഷണവുമാണ് ആദ്യകാലനോവലുകളെക്കുറിച്ച് പുതിയ അന്വേഷണങ്ങൾ നടത്തിയത്. ദളിത്വൈജ്ഞാനികത, കോളനിയാനന്തരവായനകൾ, നവമാർക്സിസ്റ്റ് പരിപ്രേക്ഷ്യങ്ങൾ, സ്ത്രീവാദസൗന്ദര്യചിന്തകൾ ഇവയുടെയെല്ലാം ആശയപരിസരത്തിലാണ് ഇത്തരം അന്വേഷണങ്ങൾ നടന്നത്. ഇതോടെയാണ് 'ഫുൽമോനി എന്നും കോരുണ എന്നും പേരായ രണ്ടു സ്ത്രീകളുടെ കഥ'യടക്കമുള്ള പല നോവലുകൾക്കും നോവൽസാഹിത്യത്തിലേക്ക് പ്രവേശനം ലഭിക്കുന്നത്. ഇന്ദുലേഖയെപ്പോലുള്ള ചില നോവലുകൾ മാത്രം ലക്ഷണമൊത്ത നോവലുകളായി പരിഗണിക്കപ്പെട്ടിരുന്ന കാലത്ത് ഇത്തരം രചനകളൊന്നും നോവലുകളായി പരിഗണിക്കപ്പെട്ടിരുന്നില്ല. "സാഹിത്യചരിത്രങ്ങളിൽ ആദ്യകാല നോവലുകളെക്കുറിച്ച് വിശദമായ വിവരണങ്ങൾ ഇല്ല. നോവൽ എന്ന സാഹിത്യഗണത്തിന്റെ ഉത്തമദൃഷ്ടാന്തമായി സാഹിത്യചരിത്രങ്ങൾ പരിഗണിക്കുന്നത് ഇന്ദുലേഖയെയാണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഇന്ദുലേഖയെക്കുറിച്ചുള്ള വിവരണങ്ങൾ, വിശദാംശങ്ങൾ ഉൾക്കൊള്ളുമ്പോൾ മറ്റു നോവലുകളെക്കുറിച്ച് ചെറിയ

പരാമർശങ്ങളെയുള്ളൂ. മലയാളനോവലിന്റെ ചരിത്രം വിശദമായി എഴുതിയ കെ.എം. തരകന്റെ മലയാള നോവൽസാഹിത്യചരിത്രത്തിൽ ആദ്യകാല മലയാളനോവലുകളെക്കുറിച്ച് ഇതേ രീതി തന്നെയാണ് പിന്തുടരുന്നത്. ഇന്ദുലേഖയെ ലക്ഷണമൊത്ത നോവലായി ഉറപ്പിച്ചെടുക്കുകയും മറ്റ് ആദ്യകാല നോവലുകളെ ഇന്ദുലേഖയുടെ അനുകരണങ്ങളായി വിലയിരുത്തുകയും ആണ് ഈ കൃതി" (ഹേമ, 2008:23). ആദ്യകാലമലയാളനോവലുകളെക്കുറിച്ച് ജോർജ് ഇരുമ്പയം നടത്തിയ ഗവേഷണങ്ങളുടെ ഫലമാണ് ആദ്യകാലമലയാളനോവൽ (1982), മലയാളനോവൽ പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ (1984) എന്നീ കൃതികൾ. ഘാതകവധം, ഇന്ദുലേഖ, പുല്ലേലിക്കുഞ്ചു, കുന്ദലത, ഇന്ദുമതീസ്വയംവരം, മീനാക്ഷി, മാർത്താണ്ഡവർമ്മ, സരസ്വതീവിജയം, പരിഷ്കാരപ്പാതി, ലക്ഷ്മീകേശവം, പറങ്ങോടീപരിണയം, നാലുപേരിലൊരുത്തൻ, അക്ബർ, സുകുമാരി ഇങ്ങനെ 14 നോവലുകളെയാണ് അദ്ദേഹം വിശകലനവിധേയമാക്കുന്നത്. ജോർജ് ഇരുമ്പയത്തിന്റെ പഠനങ്ങളാണ് ആദ്യകാലനോവൽ എന്ന ഗണത്തിലേക്ക് പലരചനകൾക്കും പ്രവേശനം നൽകിയത്. ഇങ്ങനെ നോവൽസാഹിത്യചരിത്രത്തിലോ സാഹിത്യവിമർശന കൃതികളിലോ പരിഗണന ലഭിക്കാതെ പോയ 'ഫുൽമോനി എന്നും കോരുണ എന്നും പേരായ രണ്ട് സ്ത്രീകളുടെ കഥ' എന്ന കൃതിയുടെ ചരിത്രപരമായ പ്രാധാന്യത്തെ വിശദീകരിച്ചുകൊണ്ട് ഇത്തരം കൃതികൾ എന്തുകൊണ്ട് സാഹിത്യ ചരിത്രങ്ങളിൽനിന്ന് ഒഴിവാക്കപ്പെടുന്നു എന്ന് വിശദീകരിക്കാനാണ് സമീപ കാലത്തെ പല പഠനങ്ങളും ശ്രമിക്കുന്നത്. പ്രസ്തുതരചനയെ അടിസ്ഥാനമാക്കി മിഷനറിപ്രവർത്തനം എന്ന വ്യവഹാരത്തിനകത്ത് ആദ്യകാലനോവൽസാഹിത്യം ജാതി അടിമത്തത്തെ പ്രശ്നവൽക്കരിച്ചതെങ്ങനെ എന്ന് വിശകലനം ചെയ്യാനാണ് ഈ കുറിപ്പിൽ ശ്രമിക്കുന്നത്.

1

ജാതീയമായും ലിംഗഭേദപരമായും കീഴാളരായ മനുഷ്യരുടെ വിമോചന പ്രശ്നങ്ങളാണ് ഫുൽമോനി എന്നും കോരുണ എന്നും പേരായ രണ്ട് സ്ത്രീകളുടെ കഥ, ഘാതകവധം, പുല്ലേലിക്കുഞ്ചു, സരസ്വതീവിജയം തുടങ്ങിയ നോവലുകളിൽ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. കോളനിവൽക്കരണം സൃഷ്ടിച്ച ലിബറൽമൂല്യങ്ങളുടെ പരിസരത്തിലാണ് ക്രിസ്തുമതപ്രചരണം വിമോചനാത്മകമായ ഒരു പ്രവർത്തന മായി മാറുന്നത്. അടിമ എന്ന കർതൃത്വത്തെ വിദ്യാഭ്യാസമെന്ന ആധുനിക വ്യവഹാരത്തിലൂടെ മനുഷ്യർ സ്വയം തിരിച്ചറിഞ്ഞു തുടങ്ങുന്ന ഒരു കാലത്താണ് ജോസഫ് പീറ്റ് ഈ നോവൽ വിവർത്തനം ചെയ്യുന്നത്. കർതൃത്വം എന്നത് വ്യാവഹാരികമായി ഭാഷയിൽ നിർമ്മിക്കപ്പെടുന്ന ഒന്നാണ്. [1]

മതപരിവർത്തനം പല തരത്തിലുള്ള വ്യവഹാരങ്ങളെ സൃഷ്ടിച്ചുകൊണ്ടാണ് ജാത്യാധിപത്യവ്യവസ്ഥയിൽ ജീവിക്കുന്ന മനുഷ്യരിൽ അടിമത്തത്തെക്കുറിച്ചുള്ള സംഘർഷങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കുന്നത്. അതിൽ വളരെ പ്രധാനപ്പെട്ടൊരു വ്യവഹാരമാണ് വിദ്യാഭ്യാസം. ഈ സംഘർഷങ്ങൾക്കിടയിൽ ജീവിക്കുന്ന കഥാപാത്രങ്ങളാണ് ആദ്യകാലനോവലുകളിലെ ഒരു വിഭാഗത്തിലുള്ളത്. ജാതീയമായി അസമത്വത്തിൽ ജീവിക്കുന്ന ഒരു സമൂഹത്തെയാണ് ഇത്തരം നോവലുകളിൽ കാണുന്നത്. ഈ അസമത്വങ്ങളെ അഭിമുഖീകരിച്ചുകൊണ്ടാണ് ഇന്ത്യൻ നാഷണൽ കോൺഗ്രസ് സാമൂഹ്യസമ്മേളനം 1887ൽ ചേരുന്നത്. രാജ്യത്തിന്റെ പുനരുത്ഥാനത്തിനും പുരോഗതിക്കും വേണ്ടി യത്നിച്ചിരുന്ന ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തിന് അതിന്റെ ആരംഭത്തിൽ രണ്ട് പ്രതിസന്ധികളെ നേരിടേണ്ടിവന്നു. ഒന്നാമത്തേത് ബ്രിട്ടീഷ്

സാമ്രാജ്യത്വഭരണം തന്നെ. രണ്ടാമത്തേതാകട്ടെ ഇവിടെ തുടർന്നും നിലനിന്നു കൊണ്ടിരുന്ന പ്രാക്‌മുതലാളിത്ത ഘടകങ്ങൾ ആയിരുന്നു. അതിൽ ഏറ്റവും പ്രധാനപ്പെട്ടത് ജാതിവ്യവസ്ഥയും. അതിനാൽ ആദ്യകാലങ്ങളിൽ കോൺഗ്രസ് സമ്മേളനത്തോടനുബന്ധിച്ച് മറ്റൊരു സമ്മേളനംകൂടി നടത്താറുണ്ടായിരുന്നു. സമുദായികസമ്മേളനം. സാമൂഹ്യവും മതപരവുമായ പരിഷ്കാരങ്ങൾ നടപ്പിലാക്കേണ്ട ആവശ്യത്തിനു വേണ്ടിയായിരുന്നു ആ സമ്മേളനങ്ങൾ കൂടിയിരുന്നത്. പിന്നീട് മിതവാദികളും തീവ്രവാദികളും തമ്മിലുള്ള വിടവ് പ്രസ്ഥാനത്തിൽ വർദ്ധിച്ചുവന്ന പ്പോൾ അത് ഈ സാമുദായികസമ്മേളനങ്ങളെയും ബാധിച്ചു. സോഷ്യൽ കോൺഫറൻസുകൾ തിലകന്റെ നേതൃത്വത്തിലുള്ള തീവ്രവാദികളുടെ വിമർശന ത്തിനും ആക്രമണത്തിനും വിധേയമായി. അവ ക്രമേണ ഇല്ലാതായിത്തീർന്നു (സാൻസ് ഗിരി, 1991:7). ബാലഗംഗാധര തിലകനെപ്പോലുള്ളവർ ഇന്ത്യയുടെ സുവർണ്ണകാലത്തിലേക്ക് നോക്കിക്കൊണ്ടാണ് ദേശീയമുന്നേറ്റത്തിൽ പങ്കാളി യായതെന്നാണ് അദ്ദേഹം പറയുന്നത്. മഹാരാഷ്ട്രയിലെ റാൻഡെയും അഗാർക്കറും ആണ് ഇതിൽനിന്ന് വ്യത്യസ്തമായ അഭിപ്രായങ്ങൾ പ്രകടിപ്പിച്ചിരുന്നത്. ദേശീയത എന്ന ആശയം പ്രാവർത്തികമാകണമെങ്കിൽ എല്ലാ വിഭാഗങ്ങൾക്കും അതിൽ പങ്കാളിത്തം ലഭിക്കണമെന്ന് ആവശ്യമാണ് സാമൂഹ്യസമ്മേളനത്തിന് അടിസ്ഥാന മായി നിന്നത്.

സാമൂഹ്യസമ്മേളനം എന്ന ആശയത്തെക്കുറിച്ച് അംബേദ്കർ ഇങ്ങനെ സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. "സാമൂഹികമായ കാര്യക്ഷമത ഇല്ലാത്ത മറ്റു പ്രവർത്തന മണ്ഡലങ്ങളിൽ സ്ഥായിയായ പുരോഗതി സാധ്യമാവില്ലെന്ന് ഒരു ഘട്ടത്തിൽ കരുതപ്പെട്ടിരുന്നു. അതായത് ദുരാചാരങ്ങളുടെ കെടുതികൾ കാരണം ഹിന്ദുസമൂഹം കാര്യക്ഷമമായ അവസ്ഥയിൽ അല്ലെന്നും ഈ തിന്മകൾ നീക്കംചെയ്യാൻ അവിരാമമായ പ്രവർത്തനം ആവശ്യമാണെന്നും കരുതപ്പെട്ടിരുന്നു. ഈ വസ്തുത അംഗീകരിക്കപ്പെട്ടുകൊണ്ടാണ് ദേശീയകോൺഗ്രസിന്റെ സ്ഥാപനത്തിനൊപ്പം സോഷ്യൽ കോൺഫറൻസ് സ്ഥാപിതമായത്. രാജ്യത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയസംഘടന യുടെ ദുർബലവശങ്ങളെ നിർവചിക്കുന്നതിൽ കോൺഗ്രസ് ശ്രദ്ധാലുക്കളായപ്പോൾ സോഷ്യൽ കോൺഫറൻസ് ഹിന്ദുസമൂഹത്തിന്റെ സാമൂഹ്യസംഘടനയിലുള്ള ദുർബലവശങ്ങൾ നീക്കുന്നതിൽ മുഴുകി. കുറേക്കാലം കോൺഗ്രസും സോഷ്യൽ കോൺഫറൻസും ഒരു പൊതുപ്രവർത്തനത്തിന്റെ രണ്ട് ചിറകുകൾ പോലെയാണ് മുന്നോട്ടുപോയത് അവയുടെ വാർഷികസമ്മേളനങ്ങൾ ഒരേ പന്തലിൽ നടത്തപ്പെട്ടു" (2019:209). സാമൂഹ്യമായ അസമത്വങ്ങൾ പരിഹരിച്ചുകൊണ്ടു മാത്രമേ എല്ലാ വിഭാഗം ജനങ്ങളെയും ദേശീയത എന്ന ധാരയിൽ കൊണ്ടുവരാൻ കഴിയുകയുള്ളൂ എന്ന തിരിച്ചറിവിൽനിന്നാണ് സാമൂഹ്യസമ്മേളനവും രാഷ്ട്രീയസമ്മേളനവും ഒരു പന്തലിൽ നടക്കുന്നത്. "എന്നാൽ പെട്ടെന്ന് രണ്ട് ചിറകുകൾ രണ്ട് പാർട്ടികളായി വികസിച്ചു. ഒന്ന്, രാഷ്ട്രീയപരിഷ്കരണപാർട്ടി മറ്റൊന്ന് സാമൂഹ്യപരിഷ്കരണപാർട്ടി. അവർക്കിടയിൽ തീവ്രമായ തർക്കം നടന്നു. രാഷ്ട്രീയപരിഷ്കരണപാർട്ടിയെ നാഷണൽ കോൺഗ്രസും സാമൂഹികപരിഷ്കരണപാർട്ടിയെ സോഷ്യൽ കോൺഫറൻസും പിന്തുണച്ചു. രണ്ട് വിഭാഗവും രണ്ട് വിരുദ്ധപാളയങ്ങളായി ത്തീർന്നു. ആദ്യം രാഷ്ട്രീയപരിഷ്കരണത്തേക്കാൾ സാമൂഹ്യപരിഷ്കരണത്തിന് പ്രാധാന്യം നൽകണമോ വേണ്ടയോ എന്നതായിരുന്നു തർക്കവിഷയം. ഒരു ദശാബ്ദക്കാലം രണ്ട് ശക്തികളും സമതുലനം പാലിക്കുകയും യുദ്ധം ഒരു കൂട്ടർക്ക് വിജയം ഇല്ലാതെ തുടരുകയും ചെയ്തു" (2019:209,210). എന്നാൽ ക്രമേണ ഈ

യുദ്ധത്തിൽ സോഷ്യൽകോൺഫറൻസിന്റെ വക്താക്കൾ പരാജയപ്പെടുകയാണുണ്ടായത്. സോഷ്യൽകോൺഫറൻസിലേക്ക് നയിക്കുന്ന വിധത്തിൽ സാമൂഹികമായ അസമത്വങ്ങൾ അന്ന് ചർച്ച ചെയ്തിരുന്നു എന്ന് വ്യക്തമാക്കുന്ന സാഹിത്യരചനകൾ അക്കാലത്തുണ്ടായിരുന്നു. 'ഫുൽമോനി എന്നും കോരുണ എന്നും പേരായ രണ്ട് സ്ത്രീകളുടെ കഥ' എന്ന നോവൽ മേൽസൂചിപ്പിച്ച രീതിയിലുള്ള ആന്തരികസംഘർഷങ്ങൾ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന രചനയാണ്.

2

"ഇന്ദ്യായിലെ സ്ത്രീജനങ്ങൾക്ക് പ്രയോജനത്തിനായി ഒരു മദാമ്മ അവർകൾ എഴുതിയ ഇമ്പമായ ചരിത്രങ്ങൾ" എന്നിങ്ങനെ പുസ്തകത്തിന്റെ ഉൾപ്പേജിൽ ശീർഷകം നൽകിയിട്ടുണ്ട്. സ്ത്രീജനങ്ങളുടെ പ്രയോജനത്തിനായി സ്ത്രീ എഴുതിയ നോവൽ എന്ന അവകാശമാണ് ഈ വാക്യത്തിലുള്ളത്. എന്നാൽ സാഹിത്യചരിത്രകാരന്മാരുടെ വിവരണങ്ങളിൽ സ്ത്രീ എഴുതിയ നോവൽ എന്നോ നായികാപ്രാധാന്യമുള്ള നോവൽ എന്നോ ഉള്ള വിശേഷണം കടന്നുവരുന്നില്ല. വ്യക്തമായ ചരിത്രമില്ലാത്ത അവ്യക്തമായ ചില ധാരണകളിൽനിന്നാണ് സാഹിത്യചരിത്രകാരന്മാർ സാഹിത്യചരിത്രത്തിന്റെ അകത്തുള്ള സംഭവങ്ങളെ സ്വീകരിക്കുകയും അവയിലൂടെ ന്യാലോട്ടം നടത്തുകയും ചെയ്യുന്നത്. അതായത് സാഹിത്യചരിത്രത്തിലെ സംഭവങ്ങളെ പരസ്പരം ബന്ധിപ്പിക്കുന്നതിന്റെ ആധാരം സാഹിത്യത്തിന്റെ ഭൂതകാലത്തെപ്പറ്റിയുള്ള അമൂർത്തമായ ചില ധാരണകളാണെന്നർത്ഥം.[2] നോവൽസാഹിത്യചരിത്രത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ഈ പറഞ്ഞ അമൂർത്തധാരണകളിൽ കടന്നുവന്ന പേരല്ല കാതറിൻ ഹന്നാ മുല്ലൻസ്. അതൊരു വിവർത്തനം ചെയ്ത കൃതിയാണ് എന്ന പേരിലാണ് നോവൽസാഹിത്യചരിത്രത്തിൽ നിന്ന് ഒഴിവാക്കപ്പെട്ടത് എന്നും പറയാൻ കഴിയില്ല. നാടകസാഹിത്യചരിത്രത്തിൽ കേരളവർമ്മയുടെ ശാകുന്തള വിവർത്തനത്തിന് പ്രഥമപരിഗണന ലഭിക്കുന്നുണ്ട്. ഘാതകവധം എഴുതിയ മിസ്സിസ് കോളിൻസ് എന്ന എഴുത്തുകാരിക്കും നോവൽസാഹിത്യചരിത്രത്തിൽ ഇടം ലഭിച്ചിട്ടില്ല. ഇയാൻ വാറ്റിന്റെ പുസ്തകത്തിലെ ഒഴിവാക്കലുകളെക്കുറിച്ച് ഡെയിൽ സ്പെന്റർ സൂചിപ്പിക്കുന്നത് ഈ സന്ദർഭത്തിൽ ഓർക്കാവുന്നതാണ്. പത്തൊമ്പതാംനൂറ്റാണ്ടിൽ സ്ത്രീകൾ നല്ല നോവലുകൾ എഴുതിയിട്ടില്ല എന്നോ സ്ത്രീ നോവലിസ്റ്റുകൾ ഇല്ല എന്നോ തീരുമാനിക്കപ്പെടുന്നത് ഇരുപതാംനൂറ്റാണ്ടിൽ ഇംഗ്ലീഷ്നോവലിന്റെ ചരിത്രം എഴുതുമ്പോഴാണ്. എഴുത്തുകാർ എന്ന സംവർഗ്ഗത്തിലേക്ക് സ്ത്രീകൾ പരിഗണിക്കപ്പെടാതെ പോകുന്നതിന്റെ രാഷ്ട്രീയമാണ് സാഹിത്യചരിത്രവിജ്ഞാനീയത്തെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയുള്ള സ്ത്രീവാദസൗന്ദര്യശാസ്ത്രസമീപനങ്ങൾ വിശദീകരിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നത്. കാതറിൻ ഹന്ന മുല്ലൻസ് എന്ന പേര് കേൾക്കാതെ പോകുന്നതിന്റെ രാഷ്ട്രീയവും ഇതുതന്നെയാണ്.

പത്തൊമ്പതാംനൂറ്റാണ്ടിന്റെ മധ്യത്തോടെ കേരളീയസമൂഹം അഭിമുഖീകരിച്ച പലതരത്തിലുള്ള സാമൂഹ്യചലനങ്ങളുടെ പശ്ചാത്തലത്തിലാണ് നോവൽ എന്ന സാഹിത്യജനുസ് രൂപപ്പെടുന്നത്. സാമൂഹ്യചലനങ്ങളിൽ സുവിശേഷപ്രചരണവുണ്ടായിരുന്നു. ജാതി-ജന്മി-നാടുവാഴിത്തത്തിന്റെ കാലത്ത് സാഹിത്യജനുസുകൾക്ക് പുതിയ സാമൂഹ്യസംഘർഷങ്ങളെ ഉൾക്കൊള്ളാൻ കഴിഞ്ഞിരുന്നില്ല എന്ന തിരിച്ചറിവ് കഥാസാഹിത്യത്തിൽ വ്യാപരിച്ച പുതിയ എഴുത്തുകാർക്കുണ്ടായിരുന്നു. പുതിയ കാലത്തിന്റെ ആഭ്യന്തരസംഘർഷങ്ങളെ ഉൾക്കൊള്ളാൻ പ്രാപ്തിയുള്ള ഒരു ജനുസായി നോവൽ സ്വീകരിക്കപ്പെടുന്നു. മീനാക്ഷി മുഖർജി സൂചിപ്പിച്ച രീതിയിൽ

നോവലിലെ കാലവും സ്ഥലവും നിർവചിക്കപ്പെടുന്നതോടെ അന്ന് ജീവിച്ചിരുന്ന മനുഷ്യരുടെ ലിംഗഭേദ -ജാതി -വർഗ്ഗ പരിഗണനകൾ കൂടി മറനീക്കി പുറത്തുവരുന്നു. ആധുനികപൂർവ്വസമൂഹത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം അത്തരം വിഷയങ്ങൾ ഒന്നും പരിഗണിക്കപ്പെടേണ്ടതായിരുന്നില്ല. ശരീരത്തിന്റെ എല്ലാ ചലനങ്ങളും മാറ്റങ്ങളും സാമൂഹ്യനിയമങ്ങളാൽ നിയന്ത്രിക്കപ്പെടുന്ന കീഴാളരുടെ അനുഭവങ്ങൾ അവർ തന്നെ പറയുകയും അത് മാറ്റുന്നതിനുള്ള പ്രവർത്തനങ്ങളിൽ ഏർപ്പെടാനുള്ള ശേഷി അവർതന്നെ പ്രകടിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ചരിത്രസന്ദർഭമാണിത്. ഈ ചരിത്രസന്ദർഭത്തെയാണ് മിഷനറിപ്രവർത്തനം അഭിമുഖീകരിക്കുന്നത്.

മിഷനറിപ്രവർത്തകർക്ക് സാഹിത്യമെന്ന വ്യവഹാരത്തിലേക്ക് കടക്കാനുള്ള വഴി തുറന്നു കിട്ടുകയായിരുന്നു. മിഷനറിപ്രവർത്തനത്തിൽ ഏർപ്പെട്ട ധാരാളം സ്ത്രീകൾ അക്കാലത്തുണ്ടായിരുന്നെങ്കിലും ചരിത്രത്തിൽ അവരുടെയൊന്നും പേര് രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടില്ല.[3] പലപ്പോഴും ഭർത്താവിന്റെയോ അച്ഛന്റെയോ പേരിലാണ് അവർ അറിയപ്പെട്ടിരുന്നത്. ചാന്നാർ സ്ത്രീകൾ നടത്തിയ സമരങ്ങളിൽ മിഷനറിമാരായ സ്ത്രീകൾ വലിയ ഇടപെടലുകൾ നടത്തിയിരുന്നു. "മിസ്സിസ് മാൾട്ട്, മിസ്സിസ് മീഡ് മുതലായ മിഷനറിസ്ത്രീകൾ കുറിയ കൈകളോടുകൂടിയ ഒരുതരം ജാക്കറ്റ് തുന്നിയുണ്ടാക്കി. ക്രിസ്ത്യാനി ചാന്നാർ സ്ത്രീകൾ ഇവ ധരിക്കുവാൻ തുടങ്ങുകയും ചെയ്തു" (ഷീബ, 2016:46). വിദ്യാഭ്യാസരംഗത്തും സാമൂഹ്യപരിഷ്കരണരംഗത്തും ഇടപെട്ട സ്ത്രീകളുടെ പേരുകൾ ഭർത്താക്കന്മാരുടെ പേരിനൊപ്പം ചേർത്തുകൊണ്ടാണ് അന്ന് അറിയപ്പെട്ടിരുന്നത്. ബെഞ്ചമിൻ ബെയിലിയുടെ ഭാര്യ എലിസബത്ത് എല്ല പല തരത്തിലുള്ള പ്രവർത്തനങ്ങൾ നടത്തിയിരുന്നു. ഒരു മിഷനറിക്ക് ജീവിതത്തിൽ നേരിടേണ്ടിവരുന്ന വെല്ലുവിളികളെക്കുറിച്ച് അറിഞ്ഞുകൊണ്ടുതന്നെ ബെയിലിയുടെ ജീവിതപങ്കാളിയായിത്തീർന്ന വനിതയായിരുന്നു എലിസബത്ത് എല്ല. അവർ വനിതകളെ വിദ്യാഭ്യാസം ചെയ്യുക്കുന്നതിന് വേണ്ടി പ്രവർത്തിച്ചു. മിസിസ് ബെയിലി ആദ്യമേ തന്നെ മൂന്നാല് പെൺകുട്ടികളെ സ്വന്തം വീട്ടിൽവെച്ച് സ്വന്തം ചുമതലയിൽ പഠിപ്പിച്ചു തുടങ്ങി (മിഷനറി റജിസ്റ്റർ 1827 ഡിസംബർ 606). കേരളത്തിലെ പ്രതികൂലകാലാവസ്ഥമൂലം മിക്കപ്പോഴും രോഗാതുരയായിരുന്നുവെങ്കിലും മിസ്സിസ് ബെയിലി തന്റെ പെൺപള്ളിക്കൂടത്തിന്റെ പ്രവർത്തനം അഭംഗുരം മുന്നോട്ടുകൊണ്ടുപോയി. 1848 ൽ അവിടെ 29 പെൺകുട്ടികൾ വിദ്യ അഭ്യസിക്കുന്നുണ്ടായിരുന്നു. ബെയിലിയും കുടുംബവും 1850 ൽ ഇംഗ്ലണ്ടിലേക്ക് മടങ്ങിയപ്പോൾ ഈ പെൺപള്ളിക്കൂടം മിസ്സിസ് ജോൺസണിന്റെയും (ഹെൻറി ബേക്കറിന്റെ മകൾ) മിസ്സ് ഹാൻഡ്സ് ഫോർഡിന്റെയും (മിസ്സിസ് പീറ്റ്) പെൺപള്ളിക്കൂടത്തോട് ചേർത്തു. അങ്ങനെ അനവധി പെൺകുട്ടികൾക്ക് അറിവിന്റെ വെളിച്ചം പകർന്നു കൊടുത്ത മിസ്സിസ് ബെയിലിയാണ് കേരളത്തിൽ വനിതാവിദ്യാഭ്യാസത്തിന് തുടക്കം കുറിച്ചത്" (ബെഞ്ചമിൻ 2016:25). മിസിസ് ബെയിലി, മിസിസ് കോളിൻസ്, മിസ്സിസ് ജോൺസൺ എന്നല്ലാതെ മിഷനറി പ്രവർത്തനങ്ങളിൽ ഇടപെട്ട സ്ത്രീകളുടെ പേരുപോലും ചരിത്രത്തിൽ രേഖപ്പെടുത്തിയില്ല. കേരളത്തിന്റെ വിദ്യാഭ്യാസചരിത്രം എഴുതുന്നവർ ഒരിയ്ക്കലും പെൺപള്ളിക്കൂടത്തിന്റെ സ്ഥാപനത്തിൽ മുന്നണിപ്പോരാളിയായിനിന്ന് പ്രവർത്തിച്ച എലിസബത്ത് എല്ലയെ രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുമില്ല.

മതപ്രചരണത്തിന് സ്ത്രീകളുടെ നേതൃത്വം ഉണ്ടാകണമെന്ന ആവശ്യം മതത്തിനകത്ത് തന്നെ ഉണ്ടായ സന്ദർഭങ്ങൾ ചരിത്രത്തിലുണ്ട്. "സ്ത്രീസ്വാതന്ത്ര്യം സംബന്ധിച്ച് പുരോഗമനപരമായ സങ്കൽപ്പങ്ങൾക്ക് ബ്രിട്ടനിൽ വിളനിലം ഒരുക്കി

യത് പതിനേഴാംനൂറ്റാണ്ടിന്റെ അന്ത്യത്തിൽ പ്രൊട്ടസ്റ്റന്റ് മതത്തിന്റെ ആവിർഭാവ മായിരുന്നു. 1642-ൽ 400 ഓളം സ്ത്രീകൾ ചേർന്ന് സ്ത്രീകളുടെ പ്രശ്നങ്ങളെപ്പറ്റി പൊതുസഭയിൽ നിവേദനം നൽകിയതാണ് ഏറ്റവും ശ്രദ്ധേയമായ സംഭവം. പുരുഷന്മാർക്കൊപ്പം മതപരമായ പ്രവർത്തനങ്ങളിൽ വ്യാപരിക്കുന്നതിനുള്ള അവകാശം നേടുന്നതിന് വേണ്ടിയും കുടുംബത്തിനകത്ത് സ്ത്രീയുടെ താഴ്ന്നപദവി ഇല്ലാതാക്കുന്നതിന് വേണ്ടിയും ആയിരുന്നു അത്. കുടുംബത്തിൽ പുരുഷന് സ്വാതന്ത്ര്യവും സ്ത്രീയ്ക്ക് അടിമത്വവും എന്ന ഇരട്ടത്താപ്പ് കലർന്ന നീതിയെ അവർ പ്രസ്തുതനിവേദനത്തിൽ ചോദ്യം ചെയ്തു”(രാമകൃഷ്ണൻ, വേണുഗോപാൽ, 2016:43). ഈയൊരു പശ്ചാത്തലത്തിലായിരിക്കും മിഷനറിപ്രവർത്തനത്തിൽ സ്ത്രീകൾക്ക് പങ്കെടുക്കാൻ കഴിഞ്ഞത്. സർഗ്ഗാത്മകരചനയുടെ മണ്ഡലത്തിലും സ്ത്രീകൾ വ്യാപരിക്കാൻ തുടങ്ങുന്നത് ഇത്തരം സമരങ്ങളിലൂടെയായിരിക്കാം. സ്ത്രീകളുടെ ആഖ്യാനങ്ങളിൽ സ്ത്രീകളിലൂടെത്തന്നെ കഥ പറയുന്നു എന്ന് പ്രത്യേകത കൂടിയുള്ള ഒരു നോവലാണ് കാതറിൻ ഹന്ന മുല്ലൻസിന്റെ ‘ഫുൽമോനി എന്നും കോരുണ എന്നും പേരായ സ്ത്രീകളുടെ കഥ’. ആധുനികപൂർവ്വസമൂഹത്തിൽ ജീവിച്ചിരുന്ന മനുഷ്യർക്ക് ആധുനികമായ വ്യവഹാരങ്ങളുമായി വിനിമയം സാധ്യമാകുന്ന സന്ദർഭങ്ങളാണ് ഈ നോവലിൽ ആഖ്യാനം ചെയ്തിരിക്കുന്നത്.

3

ക്രിസ്തുമതത്തിന്റെയും യൂറോപ്യൻ ജ്ഞാനോദയത്തിന്റെയും കണ്ണിലൂടെ ഇന്ത്യയെ നോക്കിക്കാണുന്ന നോവലിലെ മദാമ്മ എന്ന കഥാപാത്രത്തിന്റെ കാഴ്ചയിലാണ് നോവലിലെ സ്ഥലവും കഥാപാത്രങ്ങളും ആഖ്യാനം ചെയ്യപ്പെടുന്നത്.

"വളരെക്കാലം മുമ്പെ ഇന്ദ്യായിൽ ഗംഗാനദിയുടെ തീരത്തുള്ള ഒരു സ്ഥലത്ത് പാർപ്പാനായിട്ട് ഞാൻ പോയി. അവിടെനിന്ന് ഏകദേശം രണ്ട് നാഴിക ദൂരെ ഒരു ചെറിയ ഗ്രാമത്തിൽ പാർത്ത ചില നാട്ടുക്രിസ്ത്യാനികളുമായിട്ട് ഇനിക്കുണ്ടായി രുന്ന സഹവാസത്തെക്കുറിച്ച് ഞാൻ പിന്നീട് പലപ്പോഴും സന്തോഷത്തോടെ വിചാരിക്കയുണ്ടായിരുന്നു. പ്രത്യേകമായിട്ട് അവരിൽ ദൈവഭയമുള്ള ഒരു കുഡുംബക്കാരുടെ കാര്യം ഞാൻ ഇപ്പോഴും നല്ലവണ്ണം ഓർക്കുന്നു. അത് മുഖാന്തരം എന്റെ സ്വന്തവിശ്വാസം ബലപ്പെടുകയും സുവിശേഷത്തെക്കുറിച്ചുള്ള സത്യത്തെയും ഇനിക്കുള്ള മുറയെയും ഞാൻ പഠിക്കയും ചെയ്തതകൂടാതെ, നാം കണ്ട് പഠിക്കുന്നതിനായിട്ട് ശുദ്ധമുള്ള ആളുകളുടെ ദൃഷ്ടാന്തങ്ങൾ വേദപുസ്തകത്തിൽ എഴുതിയിരിക്കുന്നതിനാൽ മേൽപ്പറഞ്ഞ കുഡുംബക്കാരുടെ കഥയും അവിടെ ഞാനുമായിട്ട് അറിമുഖം വന്ന മറ്റ് ചിലരുടെ വസ്തുതയും ചുരുക്കമായിട്ട് എഴുതുകയും എന്റെ സ്വദേശത്തുള്ള ക്രിസ്ത്യാനി സഹോദരിമാരിൽ വല്ലവരും അതിനെ വായിപ്പാൻ ഇടവരികയും ചെയ്താൽ അവർക്ക് ഉപകാരം വരാതെയിരിക്കയില്ല എന്ന് വിചാരിച്ചിട്ട് ഈ കഥ എഴുതുന്നു” (2013:11). മിഷനറി പ്രവർത്തനം മുന്നോട്ടു വെക്കുന്ന ആധുനികമായ അവബോധം ഇതിൽ ഉള്ളടങ്ങിയിട്ടുണ്ട്. “ഇവിടെ ആധുനികത എന്നുള്ളത് ബൃഹത്തായ ഒരു സമൂഹ്യപദ്ധതിയാണ്. സാമൂഹിക പരിഷ്കരണവും പുരോഗതിയും വ്യക്തിജീവിതത്തിലെ അച്ചടക്കവും സ്ത്രീസ്വാതന്ത്ര്യവും കുടുംബഭദ്രതയും വ്യക്തിയുടെ ചുമതലാബോധവുമൊക്കെ ഉള്ളടങ്ങുന്നതാണ് ആധുനികത” (രവീന്ദ്രൻ, 2013:15). നോവലിസ്റ്റ് സൂചിപ്പിക്കുന്നതുപോലെ ജാതിമര്യാദ അനുസരിച്ച് ജീവിക്കുന്ന സമൂഹമാണ് നോവലിലുള്ളത് (2013:53). മര്യാദ സാമൂഹ്യമായി നിർച്ചചിക്കപ്പെടുന്നത് ജാതിയിലൂടെയാണ്. സവർണ്ണജാതി ക്കാരുടെ പരിഷ്കരണം എന്ന നിലയിലാണ് ഇന്ദുലേഖയടക്കമുള്ള ഒരുവിഭാഗം

ആദ്യകാലനോവലുകളിലെ പ്രമേയം ക്രമീകരിച്ചിരുന്നത്. എന്നാൽ മിഷനറി പ്രവർത്തകരെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം വിമർശാവബോധത്തോടെ സമീപിക്കേണ്ട ഒന്നായിരുന്നു ജാതി. അതുകൊണ്ടുതന്നെ അത് പരിഷ്കരിക്കുക എന്നതിനപ്പുറം അതിന്റെ ഉന്മൂലനം മതപരിവർത്തനത്തിലൂടെ സാധ്യമാക്കുക എന്നതായിരുന്നു അവരുടെ വഴി. ബ്രാഹ്മണാധിപത്യത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമായ ജാതിയെക്കുറിച്ചുള്ള പ്രത്യക്ഷവിമർശനങ്ങൾ ഉയർത്തിയിരുന്നു ഈ നോവലുകൾ. ജാതിക്കതീതമായി മനുഷ്യരെ ഒന്നിപ്പിക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങളാണ് മിഷനറിമാർ നടത്തിയിരുന്നത്. ഈ പ്രവർത്തനങ്ങളുടെ പശ്ചാത്തലത്തിലാണ് പുതിയ സാഹിത്യരൂപങ്ങളും സുവിശേഷ ദർശനത്തെ മുൻനിർത്തി ഉണ്ടാകുന്നത്." ക്രൈസ്തവ മിഷനറിമാരുടെയും അവരിലൂടെ ക്രമേണ സംക്രമിച്ച പശ്ചാത്യസംസ്കാരത്തിന്റെയും ഇടപെടലുകളിലൂടെയാണ് കേരളീയസമൂഹത്തിൽ അഗാധതലസ്പർശിയായ ചലനങ്ങൾ ഉണ്ടാകുന്നത്. ബ്രിട്ടീഷ് ഗവൺമെന്റിന്റെ അധികാരരാഷ്ട്രീയം അതിനെ പിന്തുണയ്ക്കുകയും ചെയ്തു" (ബെഞ്ചമിൻ, 2017:34). ജാതിജീവിതത്തിൽനിന്ന് വിട്ടുപോരാൻ ആഗ്രഹിക്കുന്നവർക്ക് പുതുജീവിതം സാധ്യമാക്കുന്ന പ്രവർത്തനമാണ് മിഷനറിമാർ നടത്തിയിരുന്നത്.

ഇങ്ങനെ വിട്ടുവരുന്ന ആളുകളുടെ അധ്വാനശേഷിയെ പ്രയോജനപ്പെടുത്താൻ മുതലാളിത്തവികസനവും തയ്യാറായി. "വൈജാത്യങ്ങളെ തിരിച്ചറിയാതെയാക്കുകയും ശ്രേണികളെ തകർക്കുകയും, വളരെ വ്യത്യസ്തങ്ങളായ ജീവിതരൂപങ്ങളെ യാതൊരു ക്രമവും കൂടാതെ കൂട്ടിക്കുഴക്കുകയും ചെയ്യുക എന്നത് മുതലാളിത്തത്തിന്റെ സ്വഭാവത്തിൽത്തന്നെയുള്ളതാണ്. അതിനേക്കാൾ മിശ്രസ്വഭാവമാർന്നതും ബഹുത്വമാർന്നതുമായ മറ്റൊരു ജീവിതരൂപം ഇല്ല. ആരെയാണ് ചൂഷണം ചെയ്യേണ്ടത് എന്ന് വരുമ്പോൾ മുതലാളിത്തം ശ്ലാഘനീയമാംവിധം സമത്വബോധമാർന്നതാണ്. ഏറ്റവും വിശ്വാസിയായ ഉത്തരാധുനികനോളംതന്നെ അത് ശ്രേണീവിരുദ്ധമാണ്. ആത്മാർത്ഥനായ ആംഗ്ലിക്കൻ വികാരിയോളം തന്നെ അത് ഉദാരമതിയായ ഉൾപ്പെടുത്തൽവാദിയാണ്. ഒരാളെയും വിട്ടുപോകാതിരിക്കാൻ അത് ആകാംക്ഷയോടെ ശ്രമിക്കുന്നു. എവിടെ ലാഭമുണ്ടാക്കാമോ അവിടെ കറുത്തവരും വെള്ളക്കാരും സ്ത്രീകളും പുരുഷന്മാരും കുഞ്ഞുകുട്ടികളും വൃദ്ധരും വെയ്ക്ഫീൽഡിലെ അയൽപക്കങ്ങളും സുമാത്രയിലെ ഗ്രാമങ്ങളുമെല്ലാം അതിന് പക്ഷപാതം ഏതുമില്ലാതെ വിനിയോഗിക്കേണ്ട മാർഗങ്ങളാണ്. സോഷ്യലിസമല്ല, ചരക്കുവൽക്കരണത്തിന്റെ വ്യവസ്ഥയാണ്, ഏറ്റവും വലിയ സമത്വദായിനി. ചരക്കുകൾ ഒരിക്കലും തങ്ങളുടെ പ്രതിശ്രുത ഉപഭോക്താക്കൾ ഏത് സ്കൂളിലാണ് പഠിച്ചത് എന്നോ അവർക്ക് എത്ര ഉച്ചാരണ ശുദ്ധിയുണ്ടെന്നോ അന്വേഷിക്കുന്നില്ല. അവ അടിച്ചേൽപ്പിക്കുന്നത് പൂർണ്ണമായ ഏകരൂപതയാണ്" (ഈഗിൾടൺ, 2015:445). ഇങ്ങനെ ജാതീയമായും ലിംഗഭേദപരമായും അടിച്ചമർത്തപ്പെട്ടു കിടക്കുന്ന ജനങ്ങളെ കൊളോണിയലിസത്തിന്റെ ഭരണസംവിധാനങ്ങളും മിഷനറി പ്രവർത്തനങ്ങളും ചേർന്ന് മുതലാളിത്തത്തിന് അധ്വാനം വിൽക്കാൻ കഴിയുന്ന തൊഴിലാളി എന്ന അവസ്ഥയിലേക്ക് എത്തിക്കുന്നു. ഇത് നടത്തുന്നത് മേൽ സൂചിപ്പിച്ച രീതിയിലുള്ള ഏകരൂപത എന്ന പ്രവർത്തനമാണ്. അധ്വാനത്തെ സാമൂഹ്യാധ്വാനമാക്കി മാറ്റാനുള്ള സാഹചര്യം അത്ര എളുപ്പം സാധ്യമാക്കുന്ന ഒരിടമല്ല ജാതിവ്യവസ്ഥ നിലനിൽക്കുന്ന സാമൂഹ്യജീവിതത്തിൽ ഉണ്ടായിരുന്നത്. സ്ത്രീകൾക്കും കീഴ്ജാതിയിൽ പെട്ടവർക്കും വിദ്യാഭ്യാസം നൽകിയും പുതിയ തൊഴിൽനൈപുണ്യകളിൽ പരിശീലനം നൽകിയും സാമൂഹ്യാധ്വാനത്തിന്റെ

ഭാഗമാകാനുള്ള കൊളോണിയലിസത്തിന്റെ ശ്രമം നടക്കുന്ന സാഹചര്യത്തിലാണ് ക്രിസ്തുമതദർശനങ്ങളെ വിമോചനാത്മകമായ ആവിഷ്കരിക്കുന്ന നോവലുകൾ ഉണ്ടാകുന്നത്. നിലവിലുള്ള ജീവിതത്തിലെ പരിവർത്തനത്തെ വിമോചനത്തിന്റെ പ്രധാന ചാലകശാലയായി കാണുന്നവയാണ് ഈ നോവലുകൾ. ഫുൽമോനിയു ടേയും കോരുണയുടേയും വ്യത്യസ്തമായ ജീവിതാവസ്ഥകളുടെ ആഖ്യാനത്തിലൂടെ യാണ് ഈ നോവൽ കേരളത്തിലെ ജാതിസമൂഹത്തിന്റെ മാറ്റത്തെക്കുറിച്ചുള്ള സൂചനകൾ നൽകുന്നത്.

ജാതിമര്യാദയാണ് കോരുണയെ ചീത്ത സ്ത്രീയാക്കുന്നത്. "ഈ വീടിനോട് ചേർന്നതായിട്ട് ഒരു അടുക്കള ഉണ്ടായിരുന്നു. അതിന്റെ മേച്ചിൽ തീരെ പഴയതായി ചിലയിടം കേട്ടുവന്നു പൊളിഞ്ഞു പോയതിനാൽ അടുക്കള സാമാനങ്ങൾ ഒക്കെയും വെളിയിൽ ഒരു ചെറിയ തിണ്ണക്ക് വെച്ചിരുന്നു. ഞാൻ ചെന്ന് കേറിയ ഉടനെ കോരുണ ഏതാണ്ട് അടുപ്പിന്മേൽ വെച്ച് തീ പറ്റിച്ചതിനാൽ പുകകൊണ്ട് അകത്തു കേറുവാൻ വഹിയാഞ്ഞു. പുരെക്ക തന്നെയും വളരെ അറ്റക്കുറ്റങ്ങൾ തീർപ്പാൻ ഉണ്ടായിരുന്നു. മുറ്റവും കണ്ടാൽ ബഹുവൃത്തികേട ആയിരുന്നു" (2013:43). അഴുക്കു നിറഞ്ഞ കോരുണയുടെ ജീവിതപശ്ചാത്തലം ദാരിദ്ര്യത്തിൽനിന്നുണ്ടാകുന്നതാണ്.

ഫുൽമോനിയെക്കുറിച്ച് പറയുമ്പോഴെല്ലാം അവളുടെ ജീവിതം തദ്ദേശീയരിൽ നിന്ന് വ്യത്യസ്തമാണെന്ന് സൂചിപ്പിക്കാൻ നോവലിസ്റ്റ് ശ്രമിക്കു ന്നുണ്ട്. "ആ പുരയിടം നല്ല ജാതിയായിട്ട് മുളകൊണ്ടും പാകൊണ്ടും വേലികെട്ടി അടച്ചതായിരുന്നു. മുൻവശത്ത് ഒരു തടത്തിൽ വെള്ളരി തഴച്ചു പടർന്നു വന്നിരുന്നു. ഒരുവശത്ത് തൊഴുത്തിനകത്ത് ഒരു പശുവും ഒരു കാളക്കിടാവും മൺതൊട്ടിയിൽ നിന്ന് വയ്ക്കോൽ തിന്നുകൊണ്ട് നിന്നിരുന്നു. ആ തൊഴുത്തിന് പുറത്ത് ഒരു മത്ത പടർന്നു വരുന്നുണ്ടായിരുന്നു. മറുവശത്ത് അടുക്കളയായിരുന്നു. അതിന്റെ കഥകൾ പാതി തുറന്നു കിടന്നിരുന്നതിനാൽ രണ്ടുമൂന്ന് ഓട്ട് കിണ്ണങ്ങളും പാനപാത്രങ്ങളും വളരെ ചട്ടികളും എല്ലാം പെരുമാറ്റത്തിന് തയ്യാറാക്കി വെച്ചിരുന്ന പ്രകാരത്തിൽ അടുക്കിവെച്ചിരുന്നു" (21,22). തദ്ദേശീയരുടെ ജീവിതപരിസരത്തിൽനിന്ന് തികച്ചും വ്യത്യസ്തമായ ജീവിതപരിസരം ഫുൽമോനിക്ക് എങ്ങനെ ലഭിച്ചു എന്ന ചോദ്യമാണ് ഈ ആഖ്യാനത്തിൽനിന്ന് ഉയരുന്നത്.

രോഗത്തിന് ചികിത്സിക്കുമ്പോൾ ശാസ്ത്രീയമായ ഏതെങ്കിലും ഒരു രീതി പിന്തുടരുന്ന ശീലവും അവർക്കില്ല. "മദാമ്മേ പലവക മരുന്നുകൾ കൊടുത്തുകൂടാ" എന്ന് ഞാൻ അവരോട് പറഞ്ഞാറെ അവർ കേട്ടില്ല. ഇത് ബങ്കാള സ്ത്രീകളുടെ ശീലമാകുന്നു. അവർക്ക് ബുദ്ധിയില്ല (47). പ്രസവത്തെ സംബന്ധിച്ച് നാട്ടുകാർക്കിട യിൽ നിലനിൽക്കുന്ന വിശ്വാസങ്ങളെക്കുറിച്ച് ഇങ്ങനെ പറയുന്നുണ്ട്. "ഞാൻ വീട്ടിന്റെ അകത്ത് കേറി ചെന്നപ്പോൾ മുമ്പിലത്തെ തവണ കണ്ടതുപോലെ വളരെ സ്ത്രീകൾ ഒന്നിച്ചുകൂടിയിരുന്ന്, വേഗത്തിൽ പ്രസവിക്കേണ്ടിയവകെക്ക്, ഇന്നിന്നത് ചെയ്യണമെന്ന് അവരവർക്ക് തോന്നിയ ഭോഷത്വങ്ങൾ പറഞ്ഞുകൊണ്ടിരുന്നത് കേട്ടു. എന്നാൽപ്രസവം ശീഘ്രം ഉണ്ടാകാതെ ഒന്നിനൊന്നിനെനധികം താമസി ക്കയും തള്ളയുടെ വ്യസനം കൂട്ടുകയും ചെയ്യത്തേയുള്ളൂ" (52). ഇത്തരം സന്ദർഭങ്ങളിൽ എല്ലാം ബംഗാളസ്ത്രീകൾ ജാതിമര്യാദ അനുസരിച്ചാണ് പ്രവർത്തിക്കുന്നത് എന്നാണ് നോവലിൽ സൂചിപ്പിക്കുന്നത്(53). ജാതിമര്യാദ അനുസരിച്ച് ജീവിക്കുന്ന ചീവർത്തനം എന്ന കഥാപാത്രത്തിന്റെ പ്രസവത്തെക്കുറിച്ചാണ് ഈ ഭാഗത്ത് വിവരിക്കുന്നത്. നാട്ടുക്രിസ്ത്യാനികൾ ജാതീയമായി നിലനിൽക്കുന്ന ആചാരങ്ങൾ പിന്തുടർന്നു കൊണ്ടാണ് ജീവിക്കുന്നതെന്ന് മദാമ്മയ്ക്ക് മനസ്സിലാവുന്നു. ഇതിനോടൊ

ക്കെയുള്ള വിയോജിപ്പ് അവർ പ്രകടിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. നാട്ടുകാരിൽ മദ്യപാനം, അധ്വാനിക്കാനുള്ള മടി, വ്യക്തിശുചിത്വമില്ലായ്മ എന്നിവയെല്ലാം നിലനിൽക്കുന്നുണ്ടെന്ന് നോവലിൽ പലയിടത്തും വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. ഇവരുടെതിൽനിന്ന് വളരെ വ്യത്യസ്തമായ ജീവിതരീതി പിന്തുടരുന്നവരാണ് ഫുൽമോനിയും കുടുംബവും. അവൾ ക്രിസ്തുമതവിശ്വാസം പിന്തുടരുന്നവളാണ്. നാട്ടുകാരുടെ ജീവിതരീതി മാറ്റിയെടുക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്ന കഥാപാത്രമാണ് ഫുൽമോനി.

കുലത്തൊഴിൽ നിലനിന്നിരുന്ന ഒരു സമൂഹത്തിൽ സ്ത്രീകളുടെ സാമൂഹ്യാധ്വാനത്തെക്കുറിച്ചുള്ള കൃത്യമായ സൂചനകളൊന്നും ലഭിക്കുന്നില്ല. സാമൂഹികമായി അടിമജീവിതം നയിക്കുന്നവർ ആണെങ്കിൽ സ്ത്രീകൾക്കും ആ സ്ഥാനം തന്നെയായിരിക്കും ലഭിക്കുക. സാമൂഹ്യാധ്വാനത്തിലേക്ക് പ്രവേശിക്കുന്ന ഫുൽമോനിയേയും മകളെയും ഈ നോവലിൽ കാണാൻ കഴിയും. "ഇംഗ്ലീഷ് പള്ളിക്കൂടത്തിലെ ആശാനായ സത്യനാഥൻ എന്നയാൾക്ക് ഒരു കുശിനിക്കാരത്തി വേണമെന്നുണ്ടായിരുന്നു. ആ വേല ഞാൻ ഏറ്റു. വീട് സൂക്ഷിക്കുന്നതിനും അപ്പന്റെ അരികെയിരിക്കുന്നതിനും ആയിട്ട് സാറായെ വീട്ടിൽ ആക്കിയും വെച്ച് ഞാൻ ദിവസം പ്രതി കുശിനി വേലയ്ക്ക് പോയി. അതിന് എനിക്ക് മാസംതോറും മൂന്നു രൂപ ശമ്പളം ഉണ്ടായിരുന്നു. ഇതു കൂടാതെ പാൽ വിറ്റ് മാസംതോറും ഒന്നര രൂപ കൂടെ കിട്ടിവന്നിരുന്നു(25, 26). സാമൂഹ്യമായ തൊഴിലിലേക്ക് പ്രവേശിച്ചുകൊണ്ടാണ് ഫുൽമോനിയും മകൾ സാറയും കുടുംബം പോറ്റുന്നവരായി മാറുന്നത്. ഫുൽമോനിയുടെ മകൾ സാറയ്ക്ക് ദൂരദിക്കിൽ ആയയുടെ ജോലി ലഭിച്ച സന്ദർഭത്തിൽ ആ ഗ്രാമത്തിലുള്ളവരെല്ലാം അവൾ പോകുന്നതിനോട് വിയോജിപ്പ് പ്രകടിപ്പിച്ചിരുന്നു. തൊഴിലെടുക്കാൻ പോകുന്ന സ്ത്രീകളെക്കുറിച്ച് ലൈംഗികസംബന്ധിയായ കഥകൾ പറഞ്ഞു പരത്തുന്നതിലാണ് ഗ്രാമീണർ ശ്രദ്ധിച്ചിരുന്നത്. സാറായെ ദൂരദിക്കിൽ അയപ്പാൻ ഞാൻ ആഗ്രഹിച്ചത് അവൾക്ക് ഗർഭം ഉള്ളതുകൊണ്ട്, ഗോപ്യമായി പിള്ള അഴിപ്പാനിയിട്ട് ആകുന്നു എന്ന കള്ള ശ്രുതി പറഞ്ഞ് പ്രസ്ഥാപപ്പെടുത്തി"(27). ഇതൊന്നും വകവയ്ക്കാതെ കുടുംബത്തിന്റെ കാര്യങ്ങൾ നോക്കുന്നതിനായി സാറ തൊഴിലിൽ പ്രവേശിച്ചു. നോവലിലെ ആഖ്യാതാവായ മദാമ്മയ്ക്കാണ് അവളുമായുള്ള സംഭാഷണത്തിൽനിന്ന് ഇത്തരമൊരു കുടുംബത്തെക്കുറിച്ചുള്ള സങ്കല്പനം ലഭിക്കുന്നത്. കോരുണയുടെ ജീവിതാവസ്ഥയുമായുള്ള താരതമ്യത്തിലൂടെയാണ് ആഖ്യാതാവ് ഫുൽമോനിയുടെ വ്യത്യസ്തമായ ജീവിതം അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. പരമ്പരാഗത വിശ്വാസം പിന്തുടരുന്ന ആധുനികപൂർവ്വസമൂഹത്തിലെ മനുഷ്യരെ പുതിയ ജീവിതത്തിലേക്ക് കൊണ്ടുവരുന്ന പുതിയ കർത്തൃത്വമാണ് ഫുൽമോനിയ്ക്കുള്ളത്. യൂറോപ്പ്യൻ രീതികളുമായി താരതമ്യം ചെയ്തുകൊണ്ടാണ് ഫുൽമോനി പുതിയ രീതികൾ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്.

പരമ്പരാഗതരീതികൾ മാറേണ്ടതാണെന്ന അഭിപ്രായം മുന്നോട്ടുവയ്ക്കുമ്പോഴാണ് ആധുനികരീതികളുടെ മാതൃകയായി നോവൽ യൂറോപ്പിനെ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. സാറ സ്വന്തം ജീവിതപങ്കാളിയെ തെരഞ്ഞെടുക്കുന്ന കാര്യം പറയുമ്പോൾ പരമ്പരാഗത രീതികളെക്കുറിച്ചുള്ള ചർച്ച ഉയർന്നുവരുന്നുണ്ട്. "യൂറോപ്പകാർക്ക് അതു പോരാ; ഭാര്യെയ്ക്കും ഭർത്താവിനും തമ്മിൽ ബോധിക്കുകയും ഇരു പാട്ടക്കാർക്കും ശീലവും ബുദ്ധിവാസനയും യോജിക്കുകയും വേണം. എന്നാൽ നാട്ടുകാരുടെ തൽക്കാല അവസ്ഥ വിചാരിച്ചു നോക്കുമ്പോൾ ഒരു യൗവനം ഉള്ള സ്ത്രീക്ക് പുരുഷന്മാരോട് അടുപ്പം വഹിയാത്തതിനാൽ അവളുടെ മാതാപിതാക്കന്മാരും പട്ടക്കാരനും കൊള്ളാം എന്ന് പറയുന്ന ഭർത്താവിനെ സ്വീകരിച്ചുകൊള്ളുക തന്നെ

നന്ന്. ഉടനെ ഞാൻ ഉത്തരമായിട്ട് അതിനെ വേണ്ടതില്ലെന്ന് എനിക്ക് തോന്നുന്നു. എങ്കിലും നാട്ടുപെണ്ണുങ്ങൾ താന്താങ്ങൾക്ക് ബോധിക്കുന്ന ഭർത്താക്കന്മാരെ തങ്ങൾ തന്നെ തിരഞ്ഞെടുത്തു കണ്ടെങ്കിൽ കൊള്ളായിരുന്നു എന്ന് ഈനിക്ക് ആഗ്രഹമുണ്ട്" (128, 129). സ്ത്രീയും പുരുഷനും പരസ്പരം മനസ്സിലാക്കിയതിനു ശേഷം നടക്കുന്നതാണ് വിവാഹം എന്ന രീതിയാണ് യൂറോപ്പ്യൻ രാജ്യങ്ങളിൽ നിലവിലുള്ളതെന്ന കാര്യമാണിവിടെ സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. നോവലിലെ ആഖ്യാതാവായ മിഷനറി മദാമ്മയുടെ കാഴ്ചയിലൂടെയാണ് ഈ രണ്ടു സമീപനങ്ങളും അവതരിപ്പിക്കപ്പെടുന്നത്. അവർ സംസാരിക്കുന്നത് കേൾക്കാൻ മദാമ്മ തയ്യാറാകുന്നതുകൊണ്ടാണ് അവർ കാഴ്ചയിലേക്ക് എത്തുന്നത്. കീഴാളർക്ക് സംസാരിക്കാൻ കഴിയുമോ എന്ന ചോദ്യം പ്രസക്തമാക്കുന്ന ഒരു ജനസ്സായി നോവൽ മാറുകയാണ്.

രണ്ട് വിഭാഗത്തിലുള്ള കഥാപാത്രങ്ങൾ ഈ നോവലിലുണ്ട്. മദാമ്മ, ഫുൽമോനി, സാറ തുടങ്ങിയ കഥാപാത്രങ്ങൾ സാമൂഹ്യമായ കർതൃത്വം തിരിച്ചറിയുന്നവരാണ്. ചീവർത്തനം, കോരുണ തുടങ്ങിയ കഥാപാത്രങ്ങളാകട്ടെ അവരുടെ അനുഭവങ്ങൾ പറഞ്ഞുകൊണ്ടുതന്നെ തങ്ങൾ നിന്നിരുന്ന അനുഭവത്തിൽനിന്ന് പുറത്തു കടക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇന്ത്യൻ നാഷനൽ കോൺഗ്രസ് സാമൂഹ്യ സമ്മേളനം ചേരണമെന്ന് അംബേദ്കർ ആവശ്യപ്പെടുന്നത് ഇവരുടെ അനുഭവലോകത്തെ മുന്നിൽ കണ്ടുകൊണ്ടാണ്. ജാതീയമായ അസമത്വങ്ങളിൽനിന്ന് വിമോചനം ആഗ്രഹിക്കുന്നവരുടെ അനുഭവലോകമാണ് കോരുണയെപ്പോലുള്ള കഥാപാത്രങ്ങളിൽ കാണുന്നത്. ഈ നോവലിന് ശേഷം എഴുതിയ ഘാതകവധം എന്ന നോവലിൽ കൃത്യമായി ഇതിന്റെ കേരളീയ പശ്ചാത്തലംതന്നെ അവതരിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. സുറിയാനികളായ ഭൂവുടമകളിൽനിന്ന് അടിമകളായ പുലയരനുഭവിക്കുന്ന പീഡനങ്ങളുണ് ഘാതകവധത്തിലുള്ളത്. "അയ്യോ തമ്പുരാനെ, ഞങ്ങളെ അടിക്കരുതേ! ഞങ്ങൾ മൃഗങ്ങളല്ല! ഞങ്ങൾ മനുഷ്യരാണെ! ഞങ്ങൾക്ക് ആത്മാവുമുണ്ടെ" (2013:36) എന്ന് പുലയർ നിലവിളിക്കുമ്പോൾ കോശി കുര്യൻ എന്ന ഉടമ" ആത്മാവോ? പുലയനുണ്ടോ ആത്മാവുള്ളൂ? ദിവസവും വേലയെടുത്തില്ലെങ്കിൽ ഞാൻ നിങ്ങളെ പൂട്ടിയിടും"(36), എന്ന മറുപടിയാണ് നൽകുന്നത്. പുലയരെ മനുഷ്യരായി പരിഗണിക്കാത്ത കോശി കുര്യൻ അവരുടെ ഇടയിലുള്ള ഒരു ശിശുവിനെ അടിച്ചു കൊല്ലുന്നു. പുലയരുടെ അടിമ കർതൃത്വമാണ് ഈ സംഭാഷണത്തിലൂടെ അവരിൽ രൂപപ്പെടുന്നത്. ഈ അവസ്ഥയിൽ മൃഗങ്ങൾക്ക് തുല്യമായാണ് മനുഷ്യരെ പരിഗണിക്കുന്നത്. പുലയവിഭാഗത്തിൽപ്പെട്ടവരുടെ ശവമടക്ക് നടക്കുമ്പോൾ പ്രാർത്ഥന ചൊല്ലുന്ന ഒരു സന്ദർഭത്തെക്കുറിച്ച് നോവലിൽ ഇങ്ങനെ പറയുന്നുണ്ട്. "ഉടൻതന്നെ ചിലർ പള്ളിയുടെ സമീപെ ഒരു ശവക്കുഴി വെട്ടി. അച്ചൻ കയ്യിൽ തന്റെ പുസ്തകത്തോടു കൂടെ കണ്ണുമടച്ച് സാവധാനത്തിൽ ശവമടക്കുന്ന ക്രമത്തിന്റെ ആദ്യവാക്യങ്ങൾ ചൊല്ലിക്കൊണ്ടുനിന്നു. ഒരു പുലയന്റെ ശവം മൂടുന്നതിനായിട്ട് ഇതിനുമുമ്പ് ഇതു വായിച്ചിട്ടില്ല" (50). പുലയസമുദായത്തിൽനിന്ന് ക്രിസ്തുമതം സ്വീകരിച്ച വ്യക്തിയാണ് പൗലൂസ്. പുതുതായി ക്രിസ്തുമതം സ്വീകരിച്ച അവർണ്ണരെ സ്വന്തം സമൂഹത്തിൽ ഉൾപ്പെടുത്താൻ സുറിയാനി ക്രിസ്ത്യാനികൾ തയ്യാറായിരുന്നില്ല. ഈയൊരു പ്രശ്നത്തെയാണ് മിസ്സിസ് കോളിൻസ് 'ഘാതകവധ'ത്തിൽ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. ഞായറാഴ്ച പള്ളിയിൽ പോകുന്നതിനായി ഒഴിവ് അനുവദിക്കണം എന്ന ആവശ്യം കൂടി നോവലിൽ ഉന്നയിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. ഇതിൽ മതപരമായ ആവശ്യം മാത്രമല്ല അവരുടെ അവകാശബോധം കൂടി നിഴലിക്കുന്നുണ്ട്. "കീഴാള അടിമവിഭാഗങ്ങളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം അവരുടെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ പ്രഖ്യാപനമായിരുന്നു പ്രൊട്ടസ്റ്റന്റ് സഭകളിലേക്കുള്ള കടന്നു

ചേരൽ എന്ന് കാണാം. മിഷണറി ആഖ്യാനങ്ങൾ സൂക്ഷ്മമായി പരിശോധിച്ചാൽ ഇത്തരം വിമർശാവബോധത്തിന്റെ വളർച്ചയുടെ സൂചനകൾ നമുക്ക് ലഭിക്കും. മല്ലപ്പള്ളിയിലെ അടിമകളുടെ പ്രസ്ഥാനം ഉയർത്തിയ സ്വാതന്ത്ര്യബോധം 1850കളിൽ ചെന്നെത്തുന്നത് അടിമസ്കൂളുകളുടെ സ്ഥാപനത്തിലേക്കും അതുവഴി യായി വചനം സ്വന്തമാക്കുന്നതിലേക്കുമാണ്" (സനൽമോഹൻ, 2013:14). ജാതിവ്യവസ്ഥയെ കൃത്യമായി അഭിമുഖീകരിച്ചുകൊണ്ട് മാത്രമേ മിഷനറിപ്രവർത്ത നങ്ങൾക്ക് മുന്നോട്ട് പോകാൻ കഴിയൂ എന്നുള്ള കാര്യമാണ് ഇവിടെ സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. 'ഫുൽമോനി എന്നും കോരുണ എന്നും പേരായ രണ്ട് സ്ത്രീകളുടെ കഥ' സൃഷ്ടിച്ച ആഖ്യാന പരിസരത്തിൽത്തന്നെയാണ് മിസ്സിസ് കോളിൻസും സഞ്ചരിക്കുന്നത്. അടിമ എന്ന കർത്തൃത്വത്തിന്റെ അടയാളപ്പെടുത്തൽ മലയാള നോവൽസാഹിത്യത്തിന്റെ വംശാവലിയിൽ ഏറെ പ്രധാനപ്പെട്ടതുമാണ്.

കുറിപ്പുകൾ

1) ജ്ഞാനോദയചിന്തകളിലാണ് വ്യക്തി എന്ന സങ്കല്പം രൂപപ്പെടുന്നത്. കർത്തൃത്വത്തെ ക്കുറിച്ചുള്ള ചിന്തകൾ ഏകശിലാത്മകമായ വ്യക്തിയെയാണ് ഇല്ലാതാക്കിയത്. ഭാഷയിലൂടെ രൂപപ്പെടുന്ന സവിശേഷമായ കർത്തൃത്വങ്ങളെ ഭാഷയിലൂടെത്തന്നെ അപനിർമ്മിക്കേണ്ടതാണെന്ന ധാരണയാണ് കർത്തൃ ത്വപഠനങ്ങൾക്കുള്ളത്.

2) "Histories may be fiction: Yet the temporal sequencing in history does not have the same degree of freedom as the temporal sequencing in fiction. For instance one cannot begin a historical narrative in the present and lead it backward in time. This binding is accepted by history because the discourse of history is required to have consistency with the dominant concepts of space and time that the community of its readers puts into circulation as meaningful concepts" (Davy 2014: 8).

3) "Hannah Catherine Mullens, who lived and died in Calcutta (1824-67) and Mrs Collins of Kottayam (d 1862) were contemporaries whose-lives tan roughly parallel courses more than a thousand miles apart, although they could not have been aware of each others, existence. They were daughter and wives of well-known English missionaries and devoted their lives to helping their husbands in the work of proselytizing and educating Indians, as Jane Eyre would have done had she married St. John Rivers. Mrs. Mullens brief biography attached to her book reads like a page out of a Victorian novel: the devoted daughter and dutiful wife whose endless task of child-bearing and social obligation in a hostile climate is puncutated by the secret pleasures of reading and writing secret because her stern father thought writing was an indulgence and because she herself thought she derived too much pleasure from these activities. One is reminded of Dorothea Brooke in George Eliot's Middlemarch, a fictional contemporary of Mrs. Mullens, who 'enjoyed riding so much in a pagan and sensuous way' that she always looked forward to renouncing it. Not too much of this pleasure, however, is evident in the utilitarian tone of her book - phulmoni - o- karunar - Bibaran which was written for the education of the native christian women.

Mrs Collins book the Slyer Slain one the other hand shows a despre awareness of the physical reality in which her moral tale is set. The landscape and

atmosphere of Kerala is evoked in concrete detail - the glas of an car as a visitor approaches the house, the swish of wind through padly fields, the shade of the mango tree under which children sit on ood mats and squeeze juice out of ripe mangoes, the yard of the landlord's house lush with kondrils of yan climbing jack trees, yellow flowers of the pumpkin and cucumber, drep purple leaves of the cheeras standing in contrast to the green ridge of goorkas. Mrs Collins, novel is full of the kind of particularization and naming of specific objects that is seldom to be found in the early fiction writen by Indians for similar instructive purpose (Meenakshi 1985: 21, 22).

ഗ്രന്ഥസൂചി

അംബേദ്കർ ബി. ആർ., 2019 ജാതി ഉന്മൂലനം (വ്യാഖ്യാന വിമർശന കുറിപ്പുകൾ സഹിതം), എസ്. ആനന്ദ് (എഡി./വ്യാഖ്യാ.), ആർ. കെ. ബിജു രാജ്(വിവ.) ഡി സി ബുക്സ്, കോട്ടയം.

ആനന്ദ് എസ്., 2019, 'വ്യാഖ്യാനക്കുറിപ്പുകൾ', ജാതി ഉന്മൂലനം (വ്യാഖ്യാന വിമർശന കുറിപ്പുകൾ സഹിതം), ആർ. കെ. ബിജുരാജ്(വിവ.) ഡി സി ബുക്സ്, കോട്ടയം.

ഈഗ്ൾടൺ ടെറി, 2015, 'മാർക്സ് എന്തുകൊണ്ട് ശരിയായിരുന്നു', എം. വി. നാരായണൻ (വിവ.), മാർക്സ് വായനകൾ, ടി. വി. മധു (എഡി.), റാസ്ബറി ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്.

കോളിൻസ് റിച്ചാർഡ് (മിസിസ്സ്), 2013, ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്, തിരുവനന്തപുരം.

ജോർജ്ജ് ഇരുമ്പയം, 1997, മലയാളനോവൽ പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ, സാംസ്കാരിക പ്രസിദ്ധീകരണവകുപ്പ്, തിരുവനന്തപുരം.

---------2010, ആദ്യകാല മലയാളനോവൽ, സാഹിത്യ പ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, നാഷണൽ ബുക്ക്സ്റ്റാൾ, കോട്ടയം.

ബാബു ചെറിയാൻ(ഡോ.), 2009, ബെഞ്ചമിൻ ബെയിലി, സാഹിത്യ പ്രവർത്തക സഹകരണ സംഘം, നാഷനൽ ബുക്ക് സ്റ്റാൾ.

ബഞ്ചമിൻ ഡി. (ഡോ.), 2017, 'നവോത്ഥാനത്തിന്റെ ആദ്യതരംഗം', കേരള നവോത്ഥാനം പുതുവായനകൾ, അജയ് ശേഖർ (ഡോ.), ചന്ദ്രമോഹനൻ എസ്. ആർ. (എഡി.), റെയ്ൻ പബ്ലിക്കേഷൻസ്, തിരുവനന്തപുരം.

രവീന്ദ്രൻ പി.പി., 2013, 'ഫുൽമോനിയുടെയും കോരുണയുടെയും കഥ അനുഭവവിവർത്ത നവും വിവർത്തനാനുഭവവും', ഫുൽമോനി എന്നും കോരുണ എന്നും രണ്ടു സ്ത്രീകളുടെ കഥ. ഹന്നാമുല്ലൻസ് കാതറിൻ (മിസ്സിസ്), റവ. ജോസഫ് പീറ്റ് (പരി.), ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, തിരുവനന്തപുരം.

രാമകൃഷ്ണൻ എ. കെ., കെ. എം. വേണുഗോപാൽ, 2016, സ്ത്രീവിമോചനം സിദ്ധാന്തം സമീപനം, പ്രസക്തി ബുക്ഹൗസ് പത്തനംതിട്ട.

ഷീബ കെ. എം. (ഡോ.), 2017, 'മാറുമറയ്ക്കൽ സമരവും കേരളത്തിലെ ജാതിശ്രേണികളുടെ ശരീരവിന്യാസങ്ങളും', കേരള നവോത്ഥാനം പുതുവായനകൾ, അജയ് ശേഖർ (ഡോ), ചന്ദ്രമോഹനൻ എസ് ആർ (ഡോ) (എഡി), റെയ്വൻ പബ്ലിക്കേഷൻസ്, തിരുവനന്തപുരം.

സ്കറിയ സകറിയ, 1988, 'ആമുഖം', ഫുൽമോനി എന്നും കോരുണ എന്നും പേരായ രണ്ടു സ്ത്രീകളുടെ കഥ. ഹന്നാമുല്ലൻസ് കാതറിൻ (മിസ്സിസ്), റവ. ജോസഫ് പീറ്റ്(പരി.). ഡി സി ബുക്സ്, കോട്ടയം.

സനൽമോഹൻ, 2013, 'പുല്ലേലിക്കുഞ്ചു പുതിയ മനോഘടനയുടെ സങ്കീർണതകൾ', പുല്ലേലിക്കുഞ്ചു, ആർച്ച്ഡീക്കൻ കോശി, ചിന്ത പബ്ലിക്കേഷൻസ്, തിരുവനന്തപുരം.

ഹന്നാമുല്ലൻസ് കാതറിൻ (മിസ്സിസ്), 2013, ഫുൽമോനി എന്നും കോരുണ എന്നും പേരായ രണ്ടു സ്ത്രീകളുടെ കഥ, റവ. ജോസഫ് പീറ്റ് (പരി.), ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, തിരുവനന്തപുരം.

Devy G.N., 2014, 'After Amnesia', The GN Devy Reader with a Forward by Rajeswari Sundar Rajan, Orient BlackSwan Private Limited, NewDelhi.

Meenakshi Mukherjee, 1985, Realism and Reality The Novel and Society in India, Oxford University Press, Delhi.

Spender Dal,e 1993, Woman and Literary History", The Feminist Reader Essays in Gender and the Politics of Literary Criticism, Catherine Belsey and Jane Moore(Ed.). Blackwell, New York.

ഗവേഷണ പ്രബന്ധങ്ങൾ

ഹേമ ജോസഫ് സി., 2008, കൊളോണിയൽ ആധുനികതയും ആദ്യകാലമലയാള നോവലും, മലയാളവിഭാഗം, ശ്രീശങ്കരാചാര്യ സംസ്കൃത സർവ്വകലാശാല, കാലടി.

മരണത്തിന്റെ കഥകൾ, ജീവിതത്തിന്റെയും (എം.ടി.യുടെ കൃതികളിലെ മൃത്യുബോധം)

ഡോ. എസ്. സുസ്മിത

പ്രബന്ധസംഗ്രഹം

സാഹിത്യത്തെ എക്കാലവും സ്വാധീനിച്ചിട്ടുള്ള ഒന്നാണ് മൃത്യുബോധം. മരണാഭിരതി, മരണഭീതി, മരണം മനുഷ്യബന്ധങ്ങളിൽ ഉണ്ടാക്കുന്ന വിച്ഛിത്തികൾ എന്നിവ മനുഷ്യകഥാനുഗായികളായ സാഹിത്യരചയിതാക്കളെ എന്നും പ്രചോദിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ട്. മലയാളത്തിലെ പ്രമുഖസാഹിത്യകാരന്മാരിലൊരാളായ എം.ടി. വാസുദേവൻ നായരുടെ ചെറുകഥകളിലും മഞ്ഞ്, വിലാപയാത്ര തുടങ്ങിയ നോവലുകളിലും മൃത്യുബോധം ഏതു രീതിയിൽ പ്രകടമാകുന്നു എന്ന അന്വേഷണമാണ് ഈ പ്രബന്ധം. 'കുട്ട്യേടത്തി', 'കൽപാന്തം, എന്നീ കഥകളിൽ മരണം യഥാക്രമം പ്രതിഷേധരൂപമായും അഭയസങ്കേതമായും കടന്നുവരുന്നു. മൃത്യുബോധം നോവൽശരീരത്തിലുടനീളം വ്യാപിച്ചിരിക്കുന്ന കൃതിയാണ് 'മഞ്ഞ്'. മരണാഭിരതിയും മരണഭീതിയും കൂടിക്കുഴഞ്ഞ വിമലയുടെ മനസ്സ് നിരവധി മൃത്യുസൂചനയുള്ള ബിംബങ്ങളിലൂടെയാണ് വിനിമയം ചെയ്യപ്പെടുന്നത്. മരിച്ച സ്വപ്നങ്ങളുടെ വിലാപയാത്രയാണ് ജീവിതം എന്ന ദർശനം 'വിലാപയാത്ര' എന്ന നോവലിന്റെ അടിത്തറയൊരുക്കുന്നു.

താക്കോൽവാക്കുകൾ : മൃത്യുദർശനം, മൃതിവിജ്ഞാനീയം, കർത്തൃത്വം, സൂചകം, പ്രരൂപം. അധികാരം, ശ്രേണി, പാർശ്വവൽക്കരണം, ബിംബം, പ്രതീകം.

എക്കാലവും മനുഷ്യചിന്ത ഉത്തരം തേടിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഒരു സമസ്യയാണ് മരണം. വ്യക്തിയുടെ ഭൗതികാസ്തിത്വം ഇല്ലാതാവുന്നു എന്നതിലപ്പുറമുള്ള ദാർശനികമാനം മതങ്ങളും തത്ത്വചിന്തകളും മരണത്തിന് കല്പിച്ചുകൊടുത്തിട്ടുണ്ട്. മൃതിവിജ്ഞാനീയ (Thanatology)പഠിതാക്കൾ മരണത്തെ ആറ് തലങ്ങളിൽ വ്യാഖ്യാനിക്കാൻ ശ്രമിച്ചിട്ടുണ്ട്. (കുര്യാസ് കുമ്പളക്കുഴി, 2011:8). പദാർഥികമായ മരണം (Physical death), ദാർശനികമായ മരണം (Metaphysical death), വൈദ്യശാസ്ത്രപരമായ മരണം (Clinical death), ജീവശാസ്ത്രപരമായ മരണം (Biological death), മന:ശാസ്ത്രപരമായ മരണം (Psychological death), ജീവചരിത്രപരമായ മരണം (Biographical death) എന്നിവയാണവ. ഇവയിൽ ആദ്യത്തെ നാലെണ്ണവും വ്യത്യസ്തമായ മാനങ്ങളിലൂടെയാണ് മരണത്തെ നോക്കിക്കാണുന്നതെങ്കിലും ഭൗതികശരീരത്തിന്റെ നാശത്തിനാണ് ഊന്നൽ കൊടുക്കുന്നത്. മന:ശാസ്ത്രപരമായ മരണം ജീവിതത്തോടുള്ള ആഭിമുഖ്യം നഷ്ടപ്പെട്ട് ജീവച്ഛവമായി കടന്നുപോകുന്ന അവസ്ഥയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതും, ജീവചരിത്രപരമായ മരണം, ഒരിക്കൽ കർമനിരതരായിരുന്നവർ വാർധക്യം കൊണ്ടോ മറ്റ് രോഗപീഡകൾ കൊണ്ടോ നിഷ്ക്രിയമായി ജീവിതം തള്ളിനീക്കുന്ന അവസ്ഥയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതുമാണ്. മസ്തിഷ്കത്തിന്റെ മരണമാണ് പ്രാഥമികമായും മരണമായി പറയുന്നതെന്ന് ജീവൻ ജോബ് തോമസ് വിശദീകരിക്കുന്നു (2016:21). അവയവ വ്യവസ്ഥകളുടെ കൂട്ടായ പ്രവർത്തനങ്ങളെ മുഴുവൻ ഏകോപിപ്പിക്കുന്ന വ്യവസ്ഥ തകിടം മറിയുന്ന അവസ്ഥയാണത്. അതോടെ ബാക്കിയുള്ള വ്യവസ്ഥകളെ നിയന്ത്രിക്കാനുള്ള ശേഷി മസ്തിഷ്കത്തിന് നഷ്ടപ്പെടും. തുടർന്ന് അതുവരെ പ്രതിരോ

ധിച്ച് നിന്നിരുന്ന പുറമെനിന്നുള്ള പ്രതിപ്രവർത്തനങ്ങൾ ശരീരത്തെ നശിപ്പിക്കും. മരണശേഷമുള്ള ശരീരത്തിന്റെ ചീയലിന്റെ കാരണം അതാണ്.

പ്രാപഞ്ചികജീവിതപ്രയാണത്തിനിടയിൽ മനുഷ്യനെ ആഴത്തിൽ പിടിച്ചുലയ്ക്കുന്ന ഒന്നാണ് മരണചിന്ത. സ്വന്തം മരണത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ആകുലചിന്തകളായും പ്രിയപ്പെട്ടവരുടെ നഷ്ടം ഉണ്ടാക്കുന്ന ശൂന്യതയായും അന്യഥാ ആരോഗ്യത്തോടെ ഇരിക്കുന്നവരുടെ ആകസ്മികവിയോഗമായും തലയ്ക്കുമുകളിൽ മുടിനാരിഴയിൽ തൂങ്ങിനിൽക്കുന്ന വാളുപോലെ മരണത്തിന്റെ സാന്നിധ്യം അനുഭവിക്കുന്നവരാണ് ചിന്താശീലമുള്ള ഏതു വ്യക്തികളും. എന്നാൽ മരണത്തിന്റെ ആഘാതവും അതുണ്ടാക്കുന്ന ശൂന്യതയും തനിക്കും തന്റെ ചുറ്റുമുള്ളവർക്കും മരണത്തോടുള്ള വ്യത്യസ്തമായ മനോഭാവങ്ങളും ഏറെ അലട്ടുന്നത് ഗഹനമായ ചിന്തയുടെ അടരുകളിൽ ആണ്ടുമുഴുകുന്ന എഴുത്തുകാരെയും തത്ത്വചിന്തകരെയുമായിരിക്കും.

വ്യക്തിമനസ്സുകളുടെ ആന്തരികസംഘർഷങ്ങൾ പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്ന രചനകളിലൂടെ വായനക്കാരുടെ ഹൃദയാന്തർഭാഗത്തേക്ക് കടന്നുചെന്ന എഴുത്തുകാരനാണ് എം.ടി. വാസുദേവൻ നായർ. ഇരുപതാംനൂറ്റാണ്ടിന്റെ ഉത്തരാർദ്ധത്തിൽ കേരളീയസമൂഹത്തിലും കുടുംബവ്യവസ്ഥയിലും സംഭവിച്ച ബാഹ്യവും ആന്തരികവുമായ പരിണാമങ്ങളെ മനുഷ്യമനസ്സുകൾകൊണ്ട് അളന്നെടുക്കുകയായിരുന്നു എം.ടി. നാലുകെട്ട് മുതൽ വാരാണസി വരെയുള്ള നോവലുകളിലും വളർത്തുമൃഗങ്ങൾ മുതൽ ശിലാലിഖിതം വരെയുള്ള കഥകളിലും ശ്രദ്ധേയമായ അനേകം തിരക്കഥകളിലും വ്യക്തികൾ തമ്മിൽ തമ്മിലും വ്യക്തിയും സമൂഹവും തമ്മിലുമുള്ള കൊടുക്കൽവാങ്ങലുകളിലൂടെ രൂപീകൃതമാകുന്ന സംഘർഷങ്ങളുടെ പല അടരുകൾ ദൃശ്യമാകുന്നു. വ്യക്തി/കുടുംബ, വ്യക്തി/ സമൂഹസംഘർഷങ്ങൾക്ക് വളക്കൂറുള്ള കേരളീയസാഹചര്യത്തിൽ അവ വ്യാപകമായി സ്വീകരിക്കപ്പെട്ടു. തനിക്കുചുറ്റുമുള്ള ഗ്രാമീണ/നാഗരികമനുഷ്യരെയും ജീവിതസാഹചര്യങ്ങളെയുമാണ് എം.ടി. രചനകളിൽ ഉൾച്ചേർത്തത്. ശരാശരി വായനക്കാർക്ക് അവയുമായി താദാത്മ്യം പ്രാപിക്കുക എളുപ്പമായിരുന്നു.

മരണം എന്ന പ്രതിഭാസത്തെ വ്യക്തിയും കുടുംബവും സമൂഹവും എങ്ങനെ നോക്കിക്കാണുന്നു എന്ന ചോദ്യത്തിന് എം.ടി. നൽകുന്ന ചില വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ 'മരണം', 'സ്വർഗം തുറക്കുന്ന സമയം', 'അഭയം തേടി വീണ്ടും', 'ചെറിയ ചെറിയ ഭൂകമ്പങ്ങൾ','കുട്ട്യേടത്തി, 'കൽപാന്തം, 'ശിലാലിഖിതം' എന്നീ ചെറുകഥകളിലും 'വിലാപയാത്ര', 'മഞ്ഞ്', 'അസുരവിത്ത്', 'രണ്ടാമൂഴം' 'വാരാണസി', തുടങ്ങിയ നോവലുകളിലും കാണാം. വൈവിധ്യാത്മകമായ ജീവിതസാഹചര്യങ്ങൾ മനുഷ്യമനസ്സുകളിലും ബന്ധങ്ങളിലും ഏൽപ്പിക്കുന്ന പരിക്കുകളുടെ ഇരുണ്ടതലങ്ങൾ പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്ന ഈ ആഖ്യാനങ്ങൾ, അനേകം ബന്ധങ്ങളിൽ മുറുകിക്കിടക്കുമ്പോഴും ഓരോ വ്യക്തിയും ഒറ്റയ്ക്ക് നേരിടേണ്ടിവരുന്ന മരണാനുഭവത്തിന്റെ നിസ്സഹായവും ദയനീയവും അതേസമയം ദാർശനികമാനങ്ങളുള്ളതുമായ അനുഭവതലങ്ങൾ നിർമ്മമതയോടെ വീക്ഷിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. രാഗദ്വേഷസങ്കുലിതമായ മനുഷ്യബന്ധങ്ങളിൽ മരണം സൃഷ്ടിക്കുന്ന ഇടർച്ചകൾക്കാണ് എഴുത്തുകാരൻ ഊന്നൽ കൊടുക്കുന്നത്. ബന്ധുമിത്രാദികളുടെ വേർപാട് ചിലപ്പോൾ വേദനാജനകമാകുമ്പോൾ മറ്റു ചിലപ്പോൾ ആശ്വാസദായകവും മറ്റൊരു സന്ദർഭത്തിൽ ബാധ്യതയുമായി മാറുന്നതിന്റെ വൈരുദ്ധ്യാത്മകമായ അനുഭവതലങ്ങൾ ഈ കൃതികൾ സ്വാഭാവികതയോടെ അവതരിപ്പിക്കുന്നു.

മരണാനുഭവത്തെ വ്യത്യസ്തമായൊരു വീക്ഷണകോണിൽ ആഖ്യാനം ചെയ്യുന്ന കഥാനുഭവമാണ് 'മരണം' എന്നതന്നെ പേരിട്ടിരിക്കുന്ന ചെറുകഥ. ആകസ്മികമായ സാഹചര്യത്തിൽ ഒരു മരണവീട്ടിലെത്തി ഒരപരിചിതവ്യക്തിയുടെ മരണാനന്തരകർമങ്ങളിൽ പങ്കുകൊള്ളേണ്ടിവരുന്ന ഒരു ചെറുപ്പക്കാരന്റെ കാഴ്ചപ്പാടിലാണ് കഥാഖ്യാനം നിർവഹിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത്. അപരിചിതമായൊരു നഗരാതിർത്തിയിലൂടെയുള്ള ഒരു സായാഹ്നനടത്തത്തിനിടയിൽ, ഒരു ഓവുപാലത്തിൽ വിശ്രമിക്കാനിരിക്കെ ഒരു മരണവീട്ടിലേക്ക് നീളുന്ന ഇടവഴിയിലൂടെ നീങ്ങുന്ന മനുഷ്യരിൽ അയാളുടെ ശ്രദ്ധ പതിയുന്നു. ചുറ്റിലുമിരുന്നവരുടെ സംഭാഷണ ശകലങ്ങളിൽനിന്ന് പാവംപിടിച്ച ഒരു അധ്യാപകന്റെ പത്നിയാണ് രോഗബാധിതയായി മരിച്ചത് എന്നയാൾ മനസ്സിലാക്കുന്നുണ്ട്. മരണാനന്തരകർമങ്ങൾ ചെയ്യാനെത്തുന്ന കിഴവൻ തന്ത്രി ചിരപരിചിതനെപ്പോലെ അയാളുമായി സംഭാഷണം തുടങ്ങുകയും ചെയ്തു. അയാളുടെ കൂടെ മരണവീട്ടിലെത്തുന്ന ചെറുപ്പക്കാരൻ അവിടത്തെ അന്തരീക്ഷത്തിലൂടെ മരണവീട്ടിന്റെ ദൈന്യതയുടെയും നിസ്സഹായതയുടെയും ഭാഗമാവുകയാണ്. മരണവീട്ടിൽ എല്ലാവരുടെയും ശ്രദ്ധയിൽ സ്വയം പെടുത്തിക്കൊണ്ട് വന്നവർ ആരും ശ്രദ്ധിക്കാത്ത തരത്തിൽ ഇറങ്ങിപ്പോകുമ്പോൾ അയാൾ എല്ലാം നിശ്ശബ്ദം വീക്ഷിച്ചുകൊണ്ട് അവിടെത്തന്നെ നിൽക്കുന്നു. അപൂർവം ചില ബന്ധുക്കൾ എത്തുമ്പോൾ ഉയരുന്ന ദുർബലമായ തേങ്ങലുകൾക്കിടയിൽ അയാൾ മൃതദേഹത്തിന്റെ ശുഷ്കിച്ച കാലടികളും അരികെയിരുന്ന് തേങ്ങുന്ന മൂന്നു പെൺകുട്ടികളെയും കാണുന്നു. തൊട്ടുതൊട്ടിരിക്കുമ്പോഴും അവർ പരസ്പരം വളരെ അകലത്തിലാണെന്ന് തിരിച്ചറിയുകയും ചെയ്യുന്നു.

മരിച്ച സ്ത്രീ എടുത്തുവളർത്തിയ ഒരനിയന്റെ ആഗമനവും കാത്ത് നിമിഷങ്ങൾ ഇറുകിപ്പൊട്ടുന്നതിനൊടുവിൽ അയാൾ എത്തുന്നതോടെ ശ്മശാനത്തിലേക്കുള്ള യാത്ര തുടങ്ങുന്നു. റാന്തലെടുത്ത് മുന്നിൽ നടക്കുന്നത് പേരു പ്രതിപാദിക്കാത്ത ആ ചെറുപ്പക്കാരനാണ്. ശ്മശാനത്തിലെ 'ഇരുട്ടിന്റെ തീരത്തിൽ' അസ്വസ്ഥനായി നിലക്കുന്ന അയാൾ 'മഹാസമുദ്രത്തിൽ വെളിച്ചത്തിന്റെ ഒരു ദ്വീപുണ്ടാക്കിയ' ചിതയുടെ അരികിൽ വേദന അടക്കിപ്പിടിച്ചുകൊണ്ട് നോക്കിനിൽക്കുന്നു. ഒടുവിൽ, എല്ലാവരും യാത്രപറഞ്ഞു പിരിഞ്ഞുപോകുമ്പോൾ എല്ലാറ്റിനും കൂടെയുണ്ടായിരുന്ന താടിക്കാരൻ അയാളോട് 'മാഷ് ടെ ആരാ? .. കുടുംബത്തിലെയാണോ?. വളരെക്കാലായിട്ടുള്ള പരിചയായിരിക്കും' എന്നൊക്കെ ഉരുവിടുമ്പോൾ ചെറുപ്പക്കാരൻ നിശ്ശബ്ദമായി തിരിഞ്ഞുനടക്കുന്നു.

മരണത്തെ പുണരാനുള്ള മനുഷ്യമനസ്സിന്റെ സംത്രാസവും കഥയിൽ ഇടക്ക് പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നുണ്ട്. മരണവീടുമായി ബന്ധപ്പെട്ട സംഭാഷണങ്ങൾ കേട്ട് ഓവുപാലത്തിലിരിക്കുമ്പോൾ, സമീപത്തുള്ള റെയിൽപാളത്തിൽക്കൂടി കടന്നുപോകുന്ന തീവണ്ടി കുതിച്ചെത്തവേ പാളങ്ങൾ ഞെരിയുമ്പോൾ ആഖ്യാതാവിന് പേടിപ്പെടുത്തുന്ന ഒരാകർഷണം തോന്നുന്നുണ്ട്. തൊടാവുന്ന ദൂരത്തിൽ മരണമുണ്ട് എന്നത് നിഗൂഢമായ ആഹ്ളാദമാണ് അയാൾക്ക് നൽകുന്നത്. തലേന്ന് കണ്ട അസ്തമയദൃശ്യവും അയാളുടെ മനസ്സിൽ മരണത്തിന്റെ പിരിമുറുക്കം നിറയ്ക്കുന്നുണ്ട്.

> 'ഇരുട്ടിനും വെളിച്ചത്തിനുമിടയ്ക്ക് കടൽ കറുക്കുന്നതുകണ്ട്, കാറ്റ് ചൂളം വിളിക്കുന്നതുകേട്ട് നിന്നപ്പോൾ മനസ്സ് നിറഞ്ഞുവിങ്ങി'.
>
> 'മരിക്കുകയാണ്. എന്റെ ഉള്ളിൽ എന്തെല്ലാമോ മരിക്കുകയാണ്.' (പു.468)

മരണം എന്ന പൂർണതയെ പുണരാനുള്ള അജ്ഞാതവും അജ്ഞേയവുമായ അഭിനിവേശത്താൽ മരണത്തിന് സമാന്തരമായ ഒരു നീണ്ടയാത്രയ്ക്ക് ഇറങ്ങിത്തിരിച്ച ജീവിതത്തിന്റെ പ്രതീകം എന്ന് ഈ കഥാപാത്രം വിലയിരുത്തപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട് (എസ്. വി വേണുഗോപൻ നായർ, 1996:330). മരണാനന്തരകർമങ്ങൾക്ക് ഊർജസ്വലതയോടെ നേതൃത്വം കൊടുക്കുന്ന കിഴവൻതന്ത്രി മരണത്തിന്റെ ദൂതനും ഭൃത്യനുമാണെന്നും എല്ലാറ്റിന്റെയും സൂത്രധാരനായി ഓടിനടക്കുന്ന താടിക്കാരൻ കാലത്തിന്റെ പ്രതീകമാണെന്നും അദ്ദേഹം കണ്ടെത്തുന്നു. 'ഏറെ നേരം സഹവസിച്ച മരണത്തെയും ഒപ്പമെത്തിയ കാലത്തിനെയും പിന്നിട്ട് ജീവിതം മുന്നോട്ട് പോകുന്നു' എന്ന നിരീക്ഷണം എം.ടി പുലർത്തുന്ന മൃത്യുദർശനത്തിലേക്ക് നയിക്കുന്നതാണ്.

'മരിക്ക്വോള്ളൂ എന്നുവന്നാൽപിന്നെ ഒരു ദിവസത്തിൽ ഒരു ദിവസം നേർത്തെ മരിയ്ക്കുന്നാണ് ഭേദം അല്ലേ.' എന്ന കിഴവൻതന്ത്രിയുടെ വാക്കുകളും മരണവീട്ടിൽ ഒത്തുകൂടുന്ന ആളുകളുടെ സംഭാഷണങ്ങളും മരണത്തിന്റെ അപ്രതിരോധ്യതയോടൊപ്പം തന്നെ മുന്നോട്ടൊഴുകാനുള്ള ജീവിതേച്ഛയെയുമാണ് പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നത്. മരിച്ച സ്ത്രീയുടെ ഭർത്താവിനോട് ശ്മശാനത്തിൽ വരാതെ കുട്ടികൾക്ക് കൂട്ടിരിക്കാൻ പറയുമ്പോൾ പ്രതിരോധിക്കാതെ ആ അഭിപ്രായത്തിന് നിശ്ശബ്ദം കീഴടങ്ങുന്നതും ഭാര്യ പ്രസവിക്കാറായതുകൊണ്ട് വൈകാതെ വീട്ടിലെത്താൻ സുഹൃത്ത് തത്രപ്പെടുന്നതുമെല്ലാം ജീവിതം മുന്നോട്ടൊഴുകാനുള്ള താണെന്നാണ് ഓർമിപ്പിക്കുന്നത്. എങ്കിലും മരണത്തിന്റെ തണുത്തതും ഭീതിദവുമായ സാന്നിധ്യം കഥയിലുടനീളം വ്യാപിപ്പിക്കാൻ എല്ലാറ്റിനും സാക്ഷിയായ അപരിചിതനായ ചെറുപ്പക്കാരന്റെ കർത്തൃത്വത്തിലൂടെ സാധിക്കുന്നു. 'തലേന്ന് കയറിക്കൂടിയ, പിറ്റേന്ന് താക്കോൽ തിരിച്ചേൽപ്പിക്കാൻ പോകുന്ന ഹോട്ടൽമുറി'യെപ്പറ്റിയുള്ള ഭീതിനിറഞ്ഞ അയാളുടെ മനസ്സ് ജീവിതത്തിന്റെയും മരണത്തിന്റെയും അതിർവരമ്പുകൾ അതീവലോലമാണെന്ന് തിരിച്ചറിഞ്ഞ എഴുത്തുകാരന്റെ ദാർശനിക മനസ്സ് തന്നെയാണ്.

വിജിഗീഷുവായ മൃത്യുവിന്റെ ആഗമനം വ്യംഗ്യാത്മകമായി സൂചിപ്പിക്കുന്ന ചെറുകഥയാണ് 'അഭയംതേടി വീണ്ടും'. പണ്ടെന്നോ ഗ്രാമം വിട്ടുപോയ ഒരാൾ വർഷങ്ങൾക്ക് ശേഷം തിരിച്ചെത്തുന്നു. പുഴയുടെ മാറ്റവും അങ്ങാടിയുടെയും അവിടെക്കണ്ട മുഖങ്ങളുടെ മാറ്റവുമൊക്കെ കണ്ടുനടന്ന അയാൾ വാടകയ്ക്കൊരു വീട് അന്വേഷിച്ചുനടക്കയാണ്. ആഗതന്റെ വിശേഷങ്ങൾ തിരക്കിയെത്തിയ നാട്ടുകാർ നാട്ടുപ്രമാണിയായ ധർമൻമുതലാളിയുടെ കാര്യസ്ഥനെ അയാൾക്കരികിലെത്തിക്കുന്നു. ധർമൻമുതലാളിയുടെ പഴയൊരു വീട് അയാൾക്ക് വാടകയ്ക്ക് ലഭിക്കുന്നു. വീടും പരിസരവുമൊക്കെ വൃത്തിയാക്കിയ അയാൾ സ്ഥിരമായി അവിടെ താമസിക്കാൻ ആഗ്രഹിക്കുന്നുണ്ട്. പക്ഷേ അടുത്തതവണ, വീടൊഴിയാനുള്ള ധർമൻമുതലാളിയുടെ കല്പനയുമായാണ് കാര്യസ്ഥൻ വന്നത്. അയാളുടെ ചെറുത്തുനിൽപ്പുകൾ വിലപ്പോയില്ല. മുതലാളിയുടെ പണിക്കാർ വന്ന് വീടിന്റെ ഓരോ ഭാഗമായി പൊളിക്കാൻ തുടങ്ങി. അവശേഷിച്ച കിടപ്പുമുറിയിൽ, അന്തിവെളിച്ചം മായുമ്പോൾ അയാൾ ഭയത്തോടെ കാത്തുകിടക്കുന്നു. ഒടുവിൽ യജമാനന്റെ കനത്ത കാലടിശബ്ദം അരികിലെത്തുമ്പോൾ അയാൾ ഭയക്കുന്നില്ല. ശാന്തമായ മനസ്സോടെ സ്വാഗതം ചെയ്യുന്നു. 'വരൂ, യജമാനൻ വരൂ.'

ധർമൻമുതലാളി എന്ന പേര് ഇവിടെ സൂചകമായി വർത്തിക്കുന്നു. മൃത്യുദേവനായ യമധർമൻ വരുമ്പോൾ അവസാനതാവളമായ ഭൗതികശരീരം

വിട്ടുനല്കി യാത്ര പുറപ്പെടേണ്ടിവരുന്ന മനുഷ്യാത്മാവിന്റെ നിസ്സഹായതയാണ് കഥയുടെ കേന്ദ്രബിന്ദു എന്ന് നിർണയിക്കാം. മരണദൂതനാണ് കാര്യസ്ഥൻ. വീടുപൊളിക്കുന്ന പണിക്കാർ, മരണമടുക്കുമ്പോൾ ശരീരത്തിന്റെ ഓരോ ഭാഗങ്ങൾ നിശ്ചലമാക്കിക്കൊണ്ടെത്തുന്ന രോഗപീഡകളും. അവസാനം യജമാനനായ മൃത്യു എത്തുമ്പോൾ എല്ലാ പ്രതിരോധങ്ങളും പാഴിലാക്കി യാത്ര പുറപ്പെടേണ്ടിവരുമെന്ന നിത്യസത്യം കഥ അവശേഷിപ്പിക്കുന്നു.

'സ്വർഗം തുറക്കുന്ന സമയം' എന്ന കഥയും മരണത്തെ കേന്ദ്രീകരിക്കുന്നതാണ്. ഭാര്യ മരിച്ചതിൽപിന്നെ വാർദ്ധക്യത്തിന്റെ അവശതകൾ അനുഭവിച്ചുകൊണ്ട് ഒറ്റയ്ക്ക് താമസിക്കുന്ന മാധവൻ മാസ്റ്റർ രോഗശയ്യയിലായ വിവരമറിഞ്ഞ് ദൂരദേശങ്ങളിൽ താമസിക്കുന്ന മക്കളും പേരക്കുട്ടിയും എത്തിച്ചേരുന്നു. ഭർത്താവ് ദൂരയാത്ര പോയ അനുകൂലസമയത്ത് കാമുകനുമായൊരു രഹസ്യസമാഗമം ആഗ്രഹിക്കുന്ന മൂത്തമകളും മേലുദ്യോഗസ്ഥന്റെ ഓഫീസ് സന്ദർശനവേളയിൽ ഭർത്താവിന്റെ അസാന്നിധ്യം അയാളുടെ പ്രമോഷൻ സാധ്യതകൾക്ക് തടസ്സമാകുമോ എന്നു ഭയക്കുന്ന രണ്ടാമത്തെ മകളും പെട്ടെന്ന് ഓടിവരേണ്ടിവന്നതിൽ അസംതൃപ്തരാണ്. മാഷുടെ മരണത്തോടെ വീടും പറമ്പും വിറ്റാൽ കിട്ടുന്ന തുകയാണ് ജാമാതാവിന്റെ മനസ്സിൽ. മുത്തച്ഛന്റെ മരണം നീണ്ടുപോയാൽ തന്റെ എസ്കർഷൻ മുടങ്ങുമോ എന്ന ഭയമാണ് മൂത്തമകന്റെ പ്രതിനിധിയായെത്തുന്ന പേരക്കുട്ടിക്ക്. ഗ്രാമവാസികളുടെ മരണമടുക്കുമ്പോൾ കാര്യങ്ങളെല്ലാം നോക്കിനടത്തുന്ന (വൃത്തിയായി മരിപ്പിക്കുന്ന ആൾ) കൊച്ചുനാരായണൻ അവർക്കെല്ലാം പ്രതീക്ഷ കൊടുക്കുന്നുണ്ട്. തുടർന്നു വരുന്ന ഏകാദശിയും ദ്വാദശിയും ചേർന്നുവരുന്ന തിരുവോണം നാളിൽ, സ്വർഗവാതിൽ തുറക്കുന്ന സമയത്ത് മാഷ് മരിക്കുമെന്നാണ് അയാൾ കണക്കുകൂട്ടുന്നത്. അതുകഴിഞ്ഞ് പങ്കെടുക്കാനുള്ള ഉത്സവങ്ങളും അടിയന്തിരങ്ങളുമെല്ലാം അയാളുടെ മനസ്സിലുമുണ്ട്. പക്ഷേ, എല്ലാവരെയും അമ്പരപ്പിച്ചുകൊണ്ട് പിറ്റേന്ന് രാവിലെ മാസ്റ്റർ എഴുന്നേറ്റിരിക്കുയും സംസാരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. പ്രതീക്ഷിച്ചതൊന്നും നടക്കുന്നില്ലെന്ന് കണ്ടപ്പോൾ മക്കളും ശ്രമക്കാരും ഓരോരുത്തരായി വിടപറയുന്നു. കഥാന്ത്യത്തിൽ മാഷ് കണ്ണുനിറഞ്ഞുകൊണ്ട് സഹോദരിയോട് പറയുന്ന വാക്കുകളിൽ എല്ലാമുണ്ട്. 'ഇനി വല്ലതും അധികാവുമ്പോൾ കുട്ട്യോളെ വിളിക്കണ്ട. അവർക്ക് നൂറ് തെരക്കാവും. കമ്പിയും ഫോണും വേണ്ട. കഴിഞ്ഞൂന്ന് ഒറപ്പായാൽ അറിയിച്ചാൽ മതി. അപ്പോ സൗകര്യള്ളോര് വന്നോട്ടേ.'

വാർദ്ധക്യത്തിന്റെ അവശതകളാൽ ക്ഷയിച്ച ജീവിതം മറ്റുള്ളവർക്ക് (രക്തബന്ധമുള്ളവർക്കും അല്ലാത്തവർക്കും) ഏതെല്ലാംതരത്തിൽ ബാധ്യതയാകുന്നുവെന്ന് ഇത്രയും ഹൃദയസ്പൃക്കായി പറഞ്ഞുവെച്ച കഥകൾ അധികമുണ്ടാവില്ല. മരണം മുന്നിൽനിൽക്കുന്ന മനുഷ്യന്റെ നിസ്സഹായതകളും ചുറ്റുമുള്ളവരുടെ ജീവിതാർത്തികളും (അവയിൽ മണ്ണാശയും പൊന്നാശയും മദനാശയുമുണ്ട്) യാതൊരു മറവും കൂടാതെ തുറന്നുകാട്ടുന്ന ഇക്കഥ പ്രമേയത്തിൽ സമാനത പുലർത്തുന്ന ടോൾസ്റ്റോയിയുടെ 'ഇവാൻ ഇലിയച്ചിന്റെ മരണം' എന്ന കൃതിയുമായി കിടപിടിക്കുന്നതാണ്. ഈ കഥാതന്തുവിന്റെ വികസിതരൂപമായ 'ആൾക്കൂട്ടത്തിൽ തനിയെ' എന്ന തിരക്കഥ മനുഷ്യബന്ധങ്ങളുടെ നിസ്സാരതയെയും സ്വാർത്ഥതാല്പര്യങ്ങളെയും കുറേക്കൂടി വിശാലമായ ഭൂമികയിൽ അവതരിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. ഏകാകികളും മരണാസന്നരുമായ വൃദ്ധജനങ്ങളുടെ വ്യഥകൾ പറയുന്ന കഥാപ്രരൂപത്തിന്(genre) മലയാളത്തിൽ തുടക്കമിട്ട കഥകളിലൊന്നായി 'സ്വർഗം തുറക്കുന്ന സമയ'ത്തെ വിലയിരുത്താം.

കുടുംബം എന്ന അധികാരസ്ഥാപനത്തിന് കീഴ്പ്പെട്ട് അവഗണിതയായി ഭ്രമാത്മകലോകത്ത് അഭയം തേടുന്ന ജാനകിക്കുട്ടി മുഖ്യകഥാപാത്രമായ 'ചെറിയ ചെറിയ ഭൂകമ്പങ്ങളാ'ണ് മരണാനുഭവം കടന്നുവരുന്ന മറ്റൊരു കഥ. കുടുംബത്തിലെ പെൺകുട്ടിയുടെ വിവാഹദിവസം അതിരാവിലെ മുത്തശ്ശി മരിച്ചപ്പോൾ അതു മറച്ചുവെച്ച് കല്യാണം നടത്താൻ തത്രപ്പെടുകയാണ് ബന്ധുക്കൾ.

'മിണ്ടണ്ട, പുറത്ത് ഒറ്റ കുട്ടി അറിയണ്ട. സദ്യ കഴിഞ്ഞ് അവര് ബസ് കേറീട്ട് അറിഞ്ഞാൽ മതി.'

മുതിർന്നവരുടെ കാപട്യങ്ങൾ പൂർണമായി തിരിച്ചറിയാത്ത ജാനകിക്കുട്ടി മാത്രമാണ് മുത്തശ്ശിയുടെ മരണത്തിൽ ദു:ഖിക്കുന്നതും മുത്തശ്ശി മരിച്ചിട്ടില്ലെന്ന് വിശ്വസിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നതും. ജാനകിക്കുട്ടിയുടെ ഭ്രമാത്മകഭാവനയിൽ, മരണ ശേഷം അവളോടൊപ്പം കല്യാണം കൂടാൻ അമ്പലമുറ്റത്തെത്തുന്ന മുത്തശ്ശി, നവദമ്പതികളെ ആശീർവദിക്കാൻ എടുക്കുന്ന അരിയും തുളസിപ്പൂവും കുളിപ്പിച്ച കിടത്തിയ മൃതദേഹത്തിന്റെ കൈക്കുള്ളിൽ അവശേഷിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് കഥാകൃത്ത് ഭ്രമാത്മകതയുടെ അംശം ആഖ്യാനത്തിലും നിലനിർത്തുന്നുണ്ട്.

കുടുംബം എന്ന അധികാരശ്രേണിയുടെ ഒടുവിലത്തെ തട്ടിൽ കഴിയുന്നവ രാണ് ഏറ്റവും ഇളയവളായ ജാനകിക്കുട്ടിയും ഏറ്റവും മുതിർന്നവരായ മുത്തശ്ശിയും. അമ്മ, വലിയമ്മ, ഏട്ടൻ, ഏടത്തിമാർ എന്നിവർക്കൊന്നും ജാനകിക്കുട്ടിയുടെ കുഞ്ഞുമനസ്സ് അനുഭവിക്കുന്ന വിഹ്വലതകൾ തിരിച്ചറിയാൻ സാധിക്കുന്നില്ല. ഒടുവിൽ അവൾ മുത്തശ്ശി പറഞ്ഞുകേട്ട കഥകളിലൂടെ കുഞ്ഞാത്തോലും നീലിയുമെല്ലാ മുള്ള ഭാവനാലോകത്ത് അഭയം തേടുമ്പോൾ എല്ലാം അവളുടെ 'തൊളയാരം' ആയാണ് മുതിർന്നവർ കാണുന്നത്. മുത്തശ്ശി മാത്രമാണ് അവളെ തിരിച്ചറിയുന്നതും ആശ്വസിപ്പിക്കുന്നതും. വകയിലൊരു മുത്തശ്ശി മാത്രമായ അവരും കുടുംബത്തിൽ പാർശ്വവൽകൃതയാണ്. അവരുടെ രോഗവും മരണവും കുടുംബം അവജ്ഞയോടെ കാണുകയും വിവാഹം മുടക്കമില്ലാതെ നടക്കാൻ മരണം മറച്ചുവെക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. രാവുണ്ണിനായർ എന്ന കാര്യസ്ഥൻ അധികാരത്തിന്റെ ശിങ്കിടി/വാഹകനായി മൃതദേഹം കിടക്കുന്ന മുറിക്ക് കാവൽക്കാരനാകുന്നു. 'തള്ള','ഏട്ഠ്','അശ്രീകരം', 'അനർത്ഥം', 'മാരണം' തുടങ്ങിയ വാക്കുകളാണ് കുടുംബം മുത്തശ്ശിയെ സൂചിപ്പി ക്കാൻ ഉപയോഗിക്കുന്നത് എന്നതിലൂടെ അവരുടെ തിരസ്കൃതത്വം വ്യക്തമാകുന്നു. ജാനകിക്കുട്ടി/മുത്തശ്ശി എന്നീ രണ്ടു തിരസ്കൃതർ തമ്മിലുള്ള ഐക്യപ്പെടൽ കഥാന്ത്യ ത്തിൽ കാണാം. ജാനകിക്കുട്ടിയെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം മുത്തശ്ശിയുടെ മരണം ഈ ഐക്യപ്പെടലിന് തടസ്സമാകുന്നില്ല.

കുടുംബത്തിൽനിന്നും സമൂഹത്തിൽനിന്നും കറുത്ത നിറത്തിന്റെയും വൈരൂപ്യത്തിന്റെയും പേരിലുള്ള തിരസ്കാരങ്ങൾ അസഹനീയമാകുമ്പോഴാണ് 'കുട്ട്യേടത്തി' എന്ന കഥയിലെ കേന്ദ്രകഥാപാത്രമായ മാളുക്കുട്ടി സ്വയംഹത്യയുടെ വഴി തെരഞ്ഞെടുക്കുന്നത്.

'ഞാൻ ചാവും.'

'ഒരീസം വിട്ടത്ത്മ്മ തൂങ്ങും. അപ്പഴേ എല്ലാർക്കും പഠിള്ളൂ.' (പു .147)

നിസ്സാരതെറ്റുകൾക്കുള്ള മർദനവും അവമതിയും പക്ഷപാതപരമായ പെരു മാറ്റവുമാണ് മാളുക്കുട്ടിയെ മരണത്തിന്റെ വഴിയിലേക്ക് തള്ളിവിടുന്നത്. മരണം ഇവിടെ പ്രതിഷേധത്തിന്റെ അടയാളമാകുകയാണ്.

ദാമ്പത്യത്തിലെ വിശ്വാസവഞ്ചനയാണ് 'കൽപാന്തം' എന്ന കഥയിലെ രുഗ്മിണിയെ മരണത്തിന്റെ വഴി സ്വീകരിക്കാൻ പ്രേരിപ്പിക്കുന്നത്. മരിച്ചുകിടക്കുന്ന രുഗ്മിണിയുടെ ഓർമകളും ചിന്തകളുമായാണ് കഥയിലെ സംഭവങ്ങൾ ക്രമീകരിച്ചിരിക്കുന്നത്. പ്രളയസമാനമായി ബോംബെയിൽ മഴ പെയ്യുന്ന ദിവസങ്ങളിൽ ബിസിനസ്സ് മീറ്റിനെന്നു പറഞ്ഞ് വീട്ടിൽനിന്നു പോയ ഭർത്താവ് പൂനെയിൽ മകളെക്കാൾ പ്രായം കുറഞ്ഞ സെക്രട്ടറിയുമായി ഉല്ലസിക്കുകയാണെന്ന് ആകസ്മികമായി തിരിച്ചറിഞ്ഞ രുഗ്മിണി പ്രളയജലത്തിൽ സ്വയം അലിഞ്ഞില്ലാതാവാനുള്ള തീരുമാനം എടുക്കുകയായിരുന്നു. മൃതദേഹത്തിനരികിലിരിക്കുന്ന ഭർത്താവ് ഇനി എനിക്ക് നീയേയുള്ളൂ എന്ന മട്ടിൽ സെക്രട്ടറി ശെഫാലിയുടെ നേർക്ക് മിഴികളയക്കുന്നതും വയസ്സനെ ഏറ്റെടുക്കാൻ പറ്റില്ലെന്ന മട്ടിൽ അവൾ അതവഗണിക്കുന്നതും മൃതദേഹത്തിന് രസക്കാഴ്ചകളാവുന്നുണ്ട്. കാലം ദാമ്പത്യത്തിൽ പകരുന്ന നിറപ്പകർച്ചകൾ സ്ത്രീപക്ഷത്തുനിന്നാണ് കഥാകൃത്ത് നോക്കിക്കാണുന്നത്. 'കൽപാന്തം' എന്ന തലക്കെട്ട് കൽപാന്തകാലത്തെ പ്രളയത്തെയും ഒരായുസ്സ് നീണ്ട വിശ്വാസത്തിന്റെ തകർച്ചയെയും സൂചിപ്പിക്കുന്നതാണ്. 'എല്ലാം പ്രളയത്തിൽ മുങ്ങിയപ്പോൾ ഭഗവാൻ ഒരാലിലയിൽ വെള്ളത്തിന് മീതെ പാറിനടന്നില്ലേ? എന്തൊരു ശാന്തതയായിരിക്കും അപ്പോൾ' എന്നിങ്ങനെയുള്ള വാക്യങ്ങൾ രുഗ്മിണിയുടെ വിവിധ വികാരങ്ങൾ അലതല്ലുന്ന മനസ്സ് മരണത്തിലൂടെ നേടുന്ന ശാന്തത വ്യക്തമാക്കുന്നതാണ്. മരണം ഇവിടെ ഒരഭയസങ്കേതമായി മാറുന്നു.

കുടുംബത്താലും സമൂഹത്താലും തിരസ്കരിക്കപ്പെട്ട പാർശ്വവൽകൃതയായ ഒരു യുവതി വിഷം കഴിച്ച് ആരാലും തിരിഞ്ഞുനോക്കപ്പെടാതെ ഗ്രാമത്തിലെ ചോലയ്ക്കുസമീപം പതിനെട്ട് മണിക്കൂറുകളോളം കിടന്ന് മരണം ഏറ്റുവാങ്ങുന്ന ദാരുണരംഗം 'ശിലാലിഖിതം' എന്ന കഥയിൽ കാണാം. 'നന്മകളാൽ സമൃദ്ധം' എന്ന് വിശേഷിപ്പിക്കപ്പെടുന്ന നാട്ടിൻപുറങ്ങൾപോലും സ്വാർത്ഥകേന്ദ്രീകൃതമാകുന്ന വർത്തമാനകാല സാഹചര്യത്തിലാണ് കഥയിലെ സംഭവങ്ങൾ നടക്കുന്നത്. ദാരിദ്ര്യത്തിന്റെ പിടിയിലകപ്പെട്ട കുടുംബത്തിനുപോലും വേണ്ടാത്തവളാണ് മരിക്കാൻ കിടക്കുന്ന പെൺകുട്ടി എന്ന് കഥയിലെ സംഭാഷണശകലങ്ങൾ സൂചിപ്പിക്കുന്നു.

'നിങ്ങളോട്ത്തെ കുട്ട്യല്ലെ ചോലേല് കെടക്ക്ണ്? അവള് പറഞ്ഞതെന്താന്നറിയോ? തീർച്ചാൽ തീരട്ടേന്ന്!'

'അറിഞ്ഞില്ലേ രാഘവന്നായരേ!'

'അറിഞ്ഞു. തള്ളയ്ക്ക് വേണ്ടാച്ചാൽ, പിന്നെ നാട്ടുകാർക്കാ..'

'ആ പെണ്ണിന്റെ ദുരിതം അങ്ങനെ കഴിഞ്ഞൂന്ന് പറയാം.' (മാതൃഭൂമി ആഴ്ചപ്പതിപ്പ്, 2024:29)

ഹ്രസ്വസന്ദർശനത്തിനായി, സ്വത്ത് വിൽക്കാൻ അമ്മയെക്കൊണ്ട് സമ്മതിപ്പിക്കുക, ഗ്രാമത്തിലെ പുരാവസ്തുശേഷിപ്പുകൾ ഉപയോഗിച്ച് സ്വന്തം ഗവേഷണമേഖലയിൽ നേട്ടങ്ങളുണ്ടാക്കുക എന്നീ സ്വാർത്ഥലക്ഷ്യങ്ങളുമായി ഗ്രാമത്തിലെത്തുന്ന പ്രൊഫസർ ഗോപാലൻകുട്ടിമേനോനും ആ ദൃശ്യം കണ്ടില്ലെന്നു നടിക്കുന്നു. എങ്കിലും ഗ്രാമക്കാരെ കുറ്റപ്പെടുത്തുന്നുമുണ്ട്.

'വല്ലാത്ത ഒരു നാട്. ആ പെണ്ണ് ചാവാൻ കെടക്കുമ്പോൾ ഒരാൾ ഒന്ന് തിരിഞ്ഞുനോക്കണ്ടേ?'(പു.36)

പ്രൊഫസറുടെ മകൾ പത്തുവയസ്സുകാരി രേണുവാണ് ചോലയിൽനിന്ന് വെള്ളം കോരിക്കൊടുത്ത് പെണ്കുട്ടിയോട് അൽപം ദയവു കാണിക്കുന്നത്.

'അച്ഛാ ഞാനവർക്ക് ഇത്തിരി വെള്ളം കൊടുത്തു. ചോലേന്ന് മുക്കീട്ട്.. വെള്ളത്തിന് നേലോളിക്കായിരുന്നു ഞാൻ ചെന്നുനോക്കിയപ്പോ..'

അവൾ അച്ഛന്റെ നടപടികളെ ചോദ്യം ചെയ്യുന്നുമുണ്ട്.

'അച്ഛന് വിളിച്ചുകൊണ്ടരായിരുന്നില്ലേ?'

'ങ്?'

'ഒരു ഡോക്ടറെ.'(പു.37)

അച്ഛന്റെ കുടത്തണലിൽ നിന്നകന്ന് 'ഉണങ്ങിയ എള്ളിൻകുറ്റികൾ ചവിട്ടിയൊടിച്ചുകൊണ്ട് നടക്കുന്ന അവളുടെ ഒപ്പമെത്താൻ അയാൾ പ്രയാസപ്പെട്ടു' എന്ന കഥാന്ത്യത്തിലെ വാക്യത്തിൽ പുതുതലമുറയിൽ കഥാകൃത്ത് പുലർത്തുന്ന വിശ്വാസം സൂചിതമാകുന്നുണ്ട്.

ജീവിതത്തെ ആകമാനം വലയം ചെയ്തുനിൽക്കുന്ന മൃത്യുബോധത്തെ നോവലുകളിലും എം.ടി. വിദഗ്ധമായി വിനിമയം ചെയ്തതായി കാണാം. പ്രണയത്തിന്റെയും വിരഹത്തിന്റെയും കാത്തിരിപ്പിന്റെയും പുസ്തകമായി വിലയിരുത്തപ്പെട്ട 'മഞ്ഞ്' മരണത്തിന്റെ കൂടി പുസ്തകമായി വായിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. പ്രണയത്തെ എന്നപോലെ മരണത്തെയും കാത്തിരിക്കുന്നവളാണ് 'മഞ്ഞി'ലെ വിമല എന്നും പ്രണയസൂചകങ്ങളായി ഉപയോഗിച്ചിരിക്കുന്ന മൃത്യുബിംബങ്ങൾ വിമലയുടെ മരണാഭിവാഞ്ഛയിലേക്കാണ് വിരൽ ചൂണ്ടുന്നത് എന്നും ഉദയൻ. എസ് നിരീക്ഷിക്കുന്നു (ഉദയൻ എസ്, 2017:97).

പ്രണയനഷ്ടം അനുഭവിക്കുന്ന വിമലയുടെ മനസ്സിന്റെ മരവിപ്പിനെയും മഞ്ഞ് പുതച്ച താഴ്‌വരയുടെയും തടാകത്തിന്റെയും നിശ്ശബ്ദതയെയും മരവിപ്പിനെയും വലയം ചെയ്യുന്നത് മരണചിന്തയുടെ പുകമഞ്ഞുമൂടിയ ആവരണം കൂടിയാണ്. നോവലിൽ അവിടവിടെയായി എഴുത്തുകാരൻ ഉപയോഗിച്ചിട്ടുള്ള മൃത്യുബിംബങ്ങൾ ഇതിന്റെ സൂചനയാണ്.

അച്ഛന്റെ മരണവാർത്തയറിഞ്ഞ് വീട്ടിലെത്തുന്ന വിമല അന്നുരാത്രി ഉറങ്ങുമ്പോൾ കാണുന്ന സ്വപ്നം അവൾ കാത്തിരിക്കുന്ന കാമുകൻ സുധീർകുമാർ മിശ്രയുടെ മരണത്തെയാണ് സൂചിപ്പിക്കുന്നതെന്ന് എന്ന് എസ്.പി. രമേശ് അഭിപ്രായപ്പെടുന്നുണ്ട് (എസ്.പി. രമേശ്, 1996:305). സ്വപ്നത്തിൽ, തടാകത്തിൽ കയമുള്ള ഭാഗത്തേക്ക് അവളോടൊപ്പം ബലമായി തുഴഞ്ഞുനീങ്ങുന്ന യുവാവിന് ആദ്യം തോണിക്കാരൻ ബുദ്ദുവിന്റെ മുഖമായിരുന്നെങ്കിലും പിന്നീടത് സുധീർ കുമാർ മിശ്രയുടേതായിത്തീരുന്നു. മരിച്ചുപോയ ഒരാളെ ഓർത്തുള്ള വിമലയുടെ കാത്തിരിപ്പിന്റെ വ്യർത്ഥത ഈ സ്വപ്നത്തിലൂടെ സൂചിപ്പിക്കുന്നതായി അദ്ദേഹം ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നു. വിമലയോടൊപ്പമിരിക്കുമ്പോൾ സുധീർകുമാർ മിശ്ര മൂളുന്ന പ്രിയകവിത മരണത്തെക്കുറിച്ചായതും യാദൃച്ഛികമല്ല. ഒരിക്കൽ, അയാളുമൊത്ത് അവൾ

സന്ദർശിച്ച 'ലവേർസ് ട്രാക്ക്' കാലപരിണാമത്തിൽ, പാറമുനമ്പിൽ നിന്നെടുത്തു ചാടിയ ഒരു പെൺകുട്ടിയുടെ മരണത്തോടെ ആളുകൾ പോകാൻ മടിക്കുന്ന 'ഡെവിൾ'സ് ട്രാക്ക് ആയി മാറി. 'വഴി തിരിയുന്നേടത്ത് ആരോ ഒരു കല്ലിൽ ചുറ്റികകൊണ്ട് കൊത്തിവെച്ചു.' 'ദിസ് വേ ഈസ് ടു ഈസീ ഡെത്ത്'.'(പു.36)

നാലും അഞ്ചും അദ്ധ്യായങ്ങൾ അവസാനിക്കുന്നത് പ്രത്യക്ഷമായും മരണ സൂചന നൽകുന്ന വാക്യങ്ങൾ കൊണ്ടാണ്.

അധ്യായം 4: 'ആകാശം മുട്ടുന്ന പാറക്കെട്ടിന്റെ മുകളിൽനിന്ന് അഗാധതയിലേക്ക്...' (പു.36)

അധ്യായം 5 'നഷ്ടപ്പെട്ട സാമ്രാജ്യത്തിന്റെ തറക്കല്ലുകൾ വെട്ടിപ്പൊളിക്കുന്ന ശബ്ദം കേട്ടുകിടക്കുന്ന അച്ഛന് ഭാഗ്യമുണ്ടാവട്ടെ! (പു.41)

(സൂചിതമായ ഭാഗ്യം, നിലവിലുള്ള വേദനകളിൽനിന്ന് മരണത്തിലൂടെയുള്ള മുക്തിയാണ്. 'രണ്ടു കൊല്ലമായി കിടപ്പ്. കട്ടിലിന് സമീപം ചെന്നു നിൽക്കുമ്പോഴെല്ലാം തോന്നാറുണ്ട്, മരണം അച്ഛന് അനുഗ്രഹമാണെന്ന്. അവൾ ആരാധിച്ചിരുന്ന അച്ഛൻ വർഷങ്ങൾക്ക് മുൻപേ മരിച്ചുകഴിഞ്ഞു.) അച്ഛന്റെ മരണംകാത്തുള്ള കിടപ്പിന്റെ നിസ്സഹായത വ്യഞ്ജിപ്പിക്കാൻ നേരത്തെ 'കാലിപ്പിള്ളേർ ചുഴറ്റിയെറിഞ്ഞിട്ട ചേരപോലെ' എന്നൊരു ദൃശ്യബിംബം കൂടി ഉപയോഗിച്ചിട്ടുണ്ട്.

വിമലയുടെ അച്ഛന്റെ മരണമാണ് നോവലിൽ പ്രത്യക്ഷമായി കടന്നുവരുന്ന മരണാനുഭവം. അച്ഛന്റെ മരണമറിയിച്ചുകൊണ്ടുള്ള ട്രങ്ക്കോൾ വന്നപ്പോൾ 'ആരാണ് വിരുന്ന്?' എന്ന സർദാർജിയുടെ ചോദ്യം കേൾക്കവേ 'മരണം, മരണമാണ് എന്റെ വിരുന്നുകാരൻ' എന്ന് ആർപ്പുവിളിക്കാനാണ് വിമലയ്ക്ക് തോന്നുന്നത്. 'ആരും വന്നില്ല. പോയതാണ് എന്റെ അച്ഛൻ' എന്ന മറുപടിയിൽ അതൊതുങ്ങുന്നു. 'മരണം രംഗബോധമില്ലാത്ത ഒരു കോമാളിയാണ് അല്ലേ ടീച്ചർജീ?' എന്ന സർദാർജിയുടെ ചോദ്യം വിമലയുടെ മനസ്സിൽ മരണത്തിന് ദൃശ്യത നൽകുന്നുണ്ട്. 'മരണം: വെള്ളത്തുണി കൊണ്ടുമൂടിയ ശരീരം. എല്ലുന്തിയ വിളർത്ത മുഖം. അടഞ്ഞ കണ്ണുകൾ.' എന്ന വാക്യം വിമലയിൽ ആരോപിതമായ മരണാഭിവാഞ്ഛയെയല്ല, മറിച്ച് മരണഭീതിയെയാണ് പ്രകടമാക്കുന്നത്. കിടക്കയിൽ കണ്ണടച്ച് കിടന്ന് നാമം ജപിച്ചുകൊണ്ടാണ് അവൾ അതിൽനിന്ന് മുക്തയാകാൻ ശ്രമിക്കുന്നത്. അതേ സമയം 'മലകളും മഞ്ഞും തണുപ്പും തടാകവും തേടി വരണ്ട ഭൂമികളിൽനിന്നു വന്നെത്തുന്ന സഞ്ചാരികളുടെ കാലൊച്ച കേൾക്കാം, തന്റെ ശവകുടീരത്തിന് ചുറ്റും.' എന്ന വാക്യത്തിലൂടെയാണ് അവൾ തന്റെ ലോകത്തെ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നത്. ഇത് അവളിലുള്ള മരണാഭിമുഖ്യത്തെ വെളിപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. മരണാഭിമുഖ്യവും മരണഭീതിയും കൂടിക്കുഴഞ്ഞ വ്യക്തിത്വമാണ് വിമലയുടേത് എന്നതിന് നോവലിൽ വേറെയും സാക്ഷ്യങ്ങളുണ്ട്. 'ടീച്ചർജീ, മരണത്തിന്റെ മുഖം കണ്ടിട്ടുണ്ടോ, നോക്കൂ' എന്നു പറഞ്ഞുകൊണ്ട്,വീശിയടിക്കുന്ന കാറ്റിൽ കുന്നിന്റെ കൂർത്ത തലപ്പത്ത് കയറിനില്ക്കുന്ന സർദാർജി അവളിൽ ഭീതി വിതയ്ക്കുന്നുണ്ട്.

'മങ്ങിയ വെളിച്ചത്തിൽ ചിരിച്ചുകൊണ്ട് ഒരു കൈ ഉയർത്തിനില്ക്കുന്ന ആ മനുഷ്യനെ അവൾ ഭയപ്പാടോടെ നോക്കി. അയാളുടെ കാലടികളുടെ ചുറ്റും മരണം വാപിളർന്നു നിൽക്കയാണ്. ഇറങ്ങിവരൂ എന്നുവിളിച്ച് നിലവിളി കൂട്ടാൻ തോന്നി. സ്വയം നിയന്ത്രിച്ചു.' (പു.68)

വിമലയോട് യാത്ര പറയുന്നതിന് തൊട്ടുമുമ്പുവരെ തന്നെ ബാധിച്ച ലങ്ക്കാൻസർ മറച്ചുവെച്ചുകൊണ്ട്, തളരാതെ, മരണത്തിന് പിടികൊടുക്കാതെ ജീവിതത്തിലെ ഓരോ നിമിഷവും ആസ്വദിക്കുന്ന സർദാർജി തനിക്കനുവദിച്ചു കിട്ടിയ ബോണസ് സമയത്തിന് ദൈവത്തോട് നന്ദി പറയുന്നുണ്ട്. 'മരണം രംഗബോധമില്ലാത്ത കോമാളിയാണ്' എന്നയാൾ അഭിപ്രായപ്പെടുമ്പോൾ ജീവിതത്തെ അതിരറ്റ് സ്നേഹിക്കുന്ന സ്വന്തം മരണം കൂടി അയാളുടെ സങ്കല്പത്തിൽ ഉണ്ടാവാം. പ്രത്യക്ഷത്തിൽ വിമലയെ സാന്ത്വനിപ്പിക്കാൻ പറയുന്ന വാക്കുകളിലൂടെ അയാൾ തന്നെത്തന്നെ സാന്ത്വനിപ്പിക്കുകയാണ്. സർദാർജി പറയുന്ന 'മരിച്ചു പോയവരെ ഓർത്ത് ഉറക്കം കളയരുത്. ജീവിച്ചിരിക്കുന്നവർ ഒരുപാടുണ്ടല്ലോ ഈ ഭൂമിയിൽ' എന്ന വാക്കുകളും ധ്വനിസാന്ദ്രമാണ്.'

നോവലിന്റെ ആഖ്യാനതലത്തിൽ കടന്നുവരുന്ന കൂടുതൽ മൃത്യുബിംബ ങ്ങൾ:

1) കറുത്ത കുപ്പായങ്ങളും പുറകിൽ കെട്ടിയ കയറുകളുമായി ഭോട്ടിയ ചുമട്ടുകാർ കാലദൂതൻമാരെപ്പോലെ കുനിഞ്ഞുകൂടിയിരിക്കുന്നു. (പു.32)

2) ബോർഡിങ് ഹൗസിന്റെ മുറ്റത്തെ ഉയർന്ന കമ്പിക്കാലിലെ വിളക്ക് ഇലപ്പടർപ്പുകൾക്കിടെ കരയുന്ന നക്ഷത്രം പോലെ മുനിഞ്ഞുനിൽക്കുന്നത് കാണാം. (പു. 32)

3) ഉറക്കമല്ല, അവസാനിക്കാത്ത ആഴത്തിലേക്ക് വീണുപോവുകയാണെന്ന തോന്നൽ. (പു.33)

4) "ആത്മഹത്യയ്ക്ക് പറ്റിയ സ്ഥലങ്ങളെന്തിനാണ് മനുഷ്യർ പ്രേമത്തിന്റെ സങ്കേത ങ്ങളായി തിരഞ്ഞെടുക്കുന്നത്? ജീവിതത്തിന്റെ വികാസം കാണുന്നേടത്ത് തന്നെയാവട്ടെ പതനവും എന്നാവാം."(പു.67)

5) ഭിത്തികളുടെ മരിച്ച ഹൃദയത്തിലൂടെ ഇക്താരയുടെ നനുത്ത സ്പന്ദനങ്ങൾ ഒഴുകിവരുന്നു. (പു.70)

6) ഇതാ മലകളുടെ കുഴിമാടത്തിൽ വർഷങ്ങളുടെ ഒരു തടവുകാരി. (പു.72)

7) സ്വപ്നങ്ങളുടെ ചോരപുരണ്ട മൃതശരീരങ്ങൾ! (പു.74)

8) കാലദൂതരെപ്പോലുള്ള കൂലിക്കാർ. (പു.75)

ബുദ്ദുവിന്റെ ലോകത്തും മരിച്ചവരാണ് കൂടുതലും. അവന്റെ അമ്മ മരിച്ചുപോയ തായി അവൻ പറയുന്നുണ്ട്. മരിച്ചുപോയ പ്രതാപിന്റെ തോണിയാണ് അവന് കിട്ടിയിരിക്കുന്നത്. ജീവിച്ചിരിപ്പുണ്ടോ മരിച്ചോ എന്നുറപ്പില്ലാത്ത പിതാജിയെ യാണ് അവനും കാത്തിരിക്കുന്നത്. ഇങ്ങനെ സൂക്ഷ്മതലത്തിൽ മൃത്യുബോധം നോവലിലാകമാനം വ്യാപിച്ചിരിക്കുന്നത് സൂക്ഷ്മവായനയിൽ കാണാൻ കഴിയും.

മൃത്യുവിന്റെ പശ്ചാത്തലമുള്ള മറ്റൊരു നോവലാണ് 'വിലാപയാത്ര'. അച്ഛന്റെ മരണവാർത്തയറിഞ്ഞ് ദൂരദേശങ്ങളിൽ നിന്നെത്തുന്ന നാലാൺമക്കൾ. അച്ഛനുമായുള്ള രാഗദ്വേഷസങ്കലിതമായ ബന്ധത്തിന്റെ ഇടർച്ചകളാണ് അവർ ക്കോർക്കാനുള്ളതിലേറെയും. അച്ഛന്റെ പിടിവാശിക്കും മിഥ്യാഭിമാനങ്ങൾക്കും മുമ്പിൽ ചിതയിൽ വെക്കേണ്ടിവന്ന സ്വപ്നങ്ങളാണ് ഉണ്ണിയുടെയും അപ്പുവിന്റെയും

രാജന്റെയും മനസ്സിൽ ഓർമകളായി കടന്നുവരുന്നത്. സിലോണിൽ കച്ചവടം ചെയ്തിരുന്ന കാലത്ത് അച്ഛനുണ്ടായിരുന്ന രഹസ്യബന്ധവും അതിൽപിറന്ന മകളുമെല്ലാം അവരുടെ ചിന്തകളെ അലോസരപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. അവർക്കതിനെക്കുറിച്ച് വ്യക്തമായ ധാരണകളില്ലെങ്കിലും.

ഒരിക്കൽ സമ്പന്നനായിരുന്നെങ്കിലും കെടുകാര്യസ്ഥതയിലും വൃഥാ ആർഭാടങ്ങളിലും മദ്യപാനശീലത്തിലൂടെയും കൈയിലുണ്ടായിരുന്നതെല്ലാം നഷ്ടപ്പെടുത്തിയ അച്ഛനോടുള്ള നീരസം വാക്കുകളിലും പ്രവൃത്തികളിലുമെല്ലാം ഒളിഞ്ഞു നിൽക്കുന്നു. നാട്ടുകാരുടെയും കുടുംബക്കാരുടെയും മുന്നിൽ മര്യാദയുടെ പേരിൽ ചടങ്ങുകളനുഷ്ഠിക്കുമ്പോഴും ഉള്ളിലുള്ള നീരസം പുകഞ്ഞുകത്തുന്നു. മൃതദേഹം ചിതയിൽ വെക്കുന്നതിനുമുമ്പേതന്നെ നാലുപേരും ചേർന്ന് പ്രതീക്ഷയോടെ അച്ഛന്റെ പെട്ടി തുറന്നുനോക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും നിരാശയായിരുന്നു ഫലം. അവർ പ്രതീക്ഷിച്ച മൂല്യവത്തായ ഒന്നും പെട്ടിയിലുണ്ടായിരുന്നില്ല. ചിതയ്ക്കുവേണ്ടി ഏത് മാവ് മുറിക്കണമെന്നതിനെചൊല്ലിയും മരുമക്കൾക്കിടയിലും മറ്റും പിറുപിറുപ്പ് ഉയരുന്നു. തങ്ങളുടെ വീതത്തിലുള്ളത് വിട്ടുകൊടുക്കാൻ ഓരോരുത്തർക്കും അതൃപ്തിയുണ്ട്.

ജീവിതംതന്നെ മരിച്ച സ്വപ്നങ്ങളുടെ ഒരു വിലാപയാത്ര ആണെന്ന് തിരിച്ചറിഞ്ഞവരാണ് നാലാൺമക്കളും. എങ്കിലും, അമ്മ മരിച്ചപ്പോൾപോലും ഒരിക്കലെങ്കിലും ദു:ഖിതനായിരിക്കുന്ന അച്ഛന്റെ ചിത്രം ഓർമയിലെവിടെയുമില്ലെങ്കിലും 'കത്തുന്ന ചിതയിലേക്ക് പാളിനോക്കിയപ്പോൾ തീപിടിക്കുന്ന അസ്ഥികളുടെ വെണ്മ ആടിയുലയുന്ന ജ്വാലകൾക്കിടയിൽ കണ്ടപ്പോൾ അറിയാതെ ഉള്ളിലുയർന്ന തന്റെ തേങ്ങൽ ആരെങ്കിലും കേട്ടോ' എന്ന ചിന്ത തിരിച്ചുപോകുമ്പോൾ മക്കളിലൊരാളായ രാജന്റെ മനസ്സിലൂടെ കടന്നുപോകുന്നുണ്ട്. ഇവിടെ ബന്ധങ്ങളുടെ അപ്രതിരോധ്യതയിലാണ് എഴുത്തുകാരൻ ഊന്നൽ കൊടുക്കുന്നത്.

'മരണം' എന്ന കഥയിലെ കിഴവൻ തന്ത്രിയുടെയും 'സ്വർഗം തുറക്കുന്ന സമയം' എന്ന കഥയിലെ കുട്ടിനാരായണന്റെയും തുടർച്ചയാണ് 'വിലാപയാത്ര'യിൽ മരണവും മരണാനന്തരച്ചടങ്ങുകളും ഭംഗിയാക്കാനെത്തുന്ന ചാത്തുക്കുട്ടിനായർ എന്ന കഥാപാത്രം. മരണം നടക്കുന്ന വീടുകളിലെല്ലാം കാര്യസ്ഥത വഹിച്ചുകൊണ്ടെത്തുന്ന ഇത്തരം മനുഷ്യർ ഫ്യൂഡലിസകാലഘട്ടത്തിന്റെ അവശേഷിപ്പുകളായി ഗ്രാമീണജീവിതത്തിൽ നിലനിന്നിരുന്നു. മാറിയ സമുദായവ്യവസ്ഥിതിയിൽ അന്യംനിന്നുപോയ ആദിപ്രരൂപങ്ങളായി അവരെ പരിഗണിക്കാം.

എം.ടി. വാസുദേവൻ നായർ എന്ന എഴുത്തുകാരനെ ആഴത്തിൽ പ്രചോദിപ്പിച്ച ഒന്നാണ് മൃത്യുബോധം എന്ന് മേൽകൊടുത്ത ഉദാഹരണങ്ങളുടെ വിശകലനത്തിലൂടെ വ്യക്തമാവുന്നു. മരണത്തിന്റെ അനിശ്ചിതത്വം, അപ്രതിരോധ്യത, മരണാഭിരതി, മരണം മനുഷ്യബന്ധങ്ങളിലുള്ള ഉളവാക്കുന്ന ശൈഥില്യങ്ങൾ എന്നീ ഘടകങ്ങൾ എം.ടി.യുടെ ദർശനത്തെ രൂപപ്പെടുത്തുന്നതിൽ പ്രധാന പങ്കുവഹിച്ചിട്ടുണ്ട്.

ഗ്രന്ഥസൂചി

1) ആനന്ദ് കാവാലം (ഡോ.), 2024, എം. ടി യുടെ രചനകൾ ഒരു പുനർവായന, കറൻറ് ബുക്സ്, തൃശ്ശൂർ.

2) കുര്യാസ് കുമ്പളക്കുഴി (ഡോ.), 2011, മൃത്യുബോധം മലയാളകാൽപനികകവിതയിൽ, മീഡിയാ ഹൗസ്, ഡൽഹി.

3) ജീവൻ ജോബ് തോമസ്, 2016, മരണത്തിന്റെ ആയിരം മുഖങ്ങൾ, ഡി സി ബുക്സ് കോട്ടയം.

4) പ്രതീഷ് എ എസ്(ഡോ.) 2014, എം. ടി കല,ദേശം,സ്വത്വം, ഹരിതം ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്.

5) മോഹനകൃഷ്ണൻ വി (ഡോ.), 2020, ഉറൂബും എം. ടിയും കാലത്തിന്റെ കര, ദേശത്തിന്റെ കര, സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം,കോട്ടയം.

6) രമേശ് എസ്. പി,1996, പുഷ്പദലങ്ങൾ കൊണ്ട് മൂടിയ ശ്മശാനം, എം. ടി കഥയും പൊരുളും, ഡോ. എം. എം. ബഷീർ (എഡി), കറൻറ് ബുക്സ്,തൃശ്ശൂർ.

7) വാസുദേവൻ നായർ എം. ടി, 2008, എം. ടി യുടെ തെരഞ്ഞെടുത്ത കഥകൾ, കറൻറ് ബുക്സ്,തൃശ്ശൂർ.

8) ____________________, 2019, മഞ്ഞ്, കറൻറ് ബുക്സ്,തൃശ്ശൂർ.

9) ____________________, 2023, വിലാപയാത്ര, കറൻറ് ബുക്സ്,തൃശ്ശൂർ.

10) വേണുഗോപൻ നായർ എസ്. വി, 1996, 'ഒരു മൃത്യുഞ്ജയഗാഥ' , എം. ടി കഥയും പൊരുളും, ഡോ. എം. എം. ബഷീർ (എഡി), കറൻറ് ബുക്സ്,തൃശ്ശൂർ.

അപ്രകാശിതപ്രബന്ധം

1) ഉദയൻ എസ്, 2017, മൃത്യുബോധം മലയാളനോവലുകളിൽ തിരഞ്ഞെടുത്ത നോവലുകളെ ആസ്പദമാക്കിയുള്ള പഠനം, കേരള സർവകലാശാല.

ആനുകാലികം

1) എംടിത്തം (1933-2024), മാതൃഭൂമി ആഴ്ചപ്പതിപ്പ്, 2025 ജനവരി 12-18, പുസ്തകം 102, ലക്കം 43.

വർത്തമാനത്തിന് ചരിത്രത്തിന്റെ പ്രതിരോധം
(‘ഉല - നിയോഗിയുടെ സഞ്ചാരങ്ങൾ മസൂദിയുടെയും’ എന്ന നോവലിന്റെ വായന)

ഡോ. സിജു കെ.ഡി.

In the dark times
Will there also be singing?
Yes, there will also be singing.
About the dark times.”

— Bertolt Brecht

പ്രബന്ധസംഗ്രഹം

കെ.വി മോഹൻകുമാറിന്റെ ‘ഉല - നിയോഗിയുടെ സഞ്ചാരങ്ങൾ മസൂദിയുടെയും’ എന്ന നോവലിന്റെ വായന. തെക്കൻ കേരളത്തിലെ ബുദ്ധമതത്തിന് മേൽ ആര്യമതം നടത്തിയ രക്തരൂക്ഷിതമായ കടന്നുകയറ്റത്തിന്റെ ആഖ്യാനമാണ് നോവൽ. ചരിത്രപരമായി സന്ദേഹമുള്ള ഒരു വിഷയമാണ് ഇത്. ഇത്തരമൊരു പ്രമേയത്തിന്റെ ആഖ്യാനത്തിലൂടെ മതവിശ്വാസത്തിന്റെ സഹായത്തോടെ അധികാരസ്ഥാനങ്ങൾ ഉറപ്പിക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങൾ അനാവരണം ചെയ്യുകയാണെന്നും പ്രമേയത്തിലെ ദേശകാലങ്ങൾ വർത്തമാനത്തിലേക്ക് വന്നുതൊടുന്നത് നോവലിനെ രാഷ്ട്രീയരചനയാക്കി മാറ്റുന്നു എന്നും പ്രബന്ധം വിശദീകരിക്കുന്നു. വ്യാജചരിത്രനിർമ്മിതിയുടെയും മതവും അധികാരവും കൈകോർക്കുമ്പോഴുണ്ടാകുന്ന നിഷ്ഠുരതയുടെയും ലോകം നോവലിസ്റ്റ് ഉറന്നിടുന്നു എന്നും ലേഖനം നിരീക്ഷിക്കുന്നു.

താക്കോൽ വാക്കുകൾ : ബുദ്ധമതം, ആര്യാധിനിവേശം, വ്യാജചരിത്രം ,അധികാരം.

ആമുഖം

നുണകളും വ്യാജങ്ങളുമാണ് അധികാരകേന്ദ്രീകരണത്തിന്റെ ഉപാദാനങ്ങളായി പണ്ടുതൊട്ടേ എടുത്തുപയോഗിക്കപ്പെട്ടത്. അപരവിദ്വേഷത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയ പരീക്ഷണം വിജയകരമായി നടപ്പിലാക്കാൻ നുണകളും വ്യാജവാർത്തകളുമാണ് ഹിറ്റ്ലർ പ്രയോജനപ്പെടുത്തിയത്. 1933 ൽ ജർമൻ പാർലമെൻറ് മന്ദിരം അഗ്നിക്കിരയാക്കിയതിന്റെ ഉത്തരവാദിത്തം കമ്യൂണിസ്റ്റുകളിൽ ആരോപിച്ചതിലൂടെ ഹിറ്റ്ലർ കമ്യൂണിസ്റ്റ് വേട്ടക്കുള്ള സാഹചര്യങ്ങൾ ഒരുക്കി. ആവർത്തിച്ചുപറഞ്ഞു സത്യമാക്കിയ നുണകളിലൂടെ കമ്യൂണിസ്റ്റ് വിരുദ്ധവികാരം വളർത്തിയെടുക്കാനും സ്വന്തം രക്ഷകപരിവേഷം പൊലിപ്പിച്ചെടുക്കാനും ഹിറ്റ്ലർക്ക് കഴിഞ്ഞു. ഈ നുണയാണ് താമസിയാതെ ‘നാസി ജർമനി’ സാധ്യമാക്കിയത് എന്നത് ചരിത്രം.

നുണകൾ എങ്ങനെയാണ് രാഷ്ട്രീയത്തെ നിർണ്ണയിക്കുന്നതെന്നും സമ്മതികൾ സാധിച്ചെടുക്കുന്നതെന്നും കുതിരക്കൊമ്പ് തേടിനടന്ന സൂതകുമാരന്റെ കഥയി

ലൂടെ അന്യാപദേശരൂപേണ അവതരിപ്പിച്ച കവിതയാണ് അയ്യപ്പപ്പണിക്കരുടെ കുതിരക്കൊമ്പ് (1976). തന്റെ ചുറ്റുപാടിലും ചരിത്രത്തിലും കെട്ടുകഥകളിലുമെല്ലാം അയാൾ കുതിരക്കൊമ്പ് തേടിനടക്കുന്നു. ഒടുവിൽ കുതിരക്കൊമ്പ് സാധ്യതപോലുമല്ല എന്ന ബോധ്യത്തിലേക്കല്ല അയാൾ ചെന്നെത്തുന്നത്. മറിച്ച്, സ്വന്തം ബോധ്യത്തെ സാധ്യമാക്കിയെടുക്കാൻ കുതിരത്തലവനെ വെട്ടി നട്ടെല്ലെടുത്ത്, കശേരുക്കളിൽ കശേരുക്കൾ അടുക്കി താൻ വിഭാവനം ചെയ്തപോലുള്ള കൊമ്പ് കുതിരത്തലയിൽ ഒട്ടിച്ചുവെച്ചശേഷമാണ് അയാൾ അടങ്ങുന്നത്. തന്റെ സങ്കൽപ്പത്തിന് ജീവൻ നൽകാനുള്ള ഒരുവന്റെ ആത്മാർഥമായ സഞ്ചാരമല്ല ആ കവിത അടയാളപ്പെടുത്തുന്നത്. അധികാരം എങ്ങനെയാണ് തങ്ങൾക്ക് വേണ്ട 'വകകൾ' ഉണ്ടാക്കിയെടുക്കുന്നത് എന്നതിന്റെ ആഖ്യാനമാണ്. അടിയന്തിരാവസ്ഥയുടെ കാലാവസ്ഥ ഭീഷണമായ ഒരു വാൾ പോലെ തലയ്ക്ക് മുകളിൽ തൂങ്ങിനിന്ന കാലത്തെ രാഷ്ട്രീയമായി വായിക്കാൻ സഹായിക്കുന്നു ഈ രചന. നാല് ദശാബ്ദങ്ങൾക്ക് ഇപ്പുറം ആ കവിത നിർവഹിച്ചപോലൊരു ദൗത്യം ഏറ്റെടുക്കുകയാണ് കെ.വി. മോഹൻകുമാറിന്റെ 'ഉല നിയോഗിയുടെ സഞ്ചാരങ്ങൾ മസൂദിയുടെയും' (2024)എന്ന നോവൽ. ദക്ഷിണ കേരളത്തിലെ ബുദ്ധമതകേന്ദ്രങ്ങൾ നശിപ്പിക്കപ്പെട്ടതിന്റെ ചരിത്രത്തെ സാങ്കല്പിക കഥാപാത്രങ്ങളിലൂടെ അവതരിപ്പിക്കുകയാണ് ഉല - നിയോഗിയുടെ സഞ്ചാരങ്ങൾ മസൂദിയുടെയും' എന്ന നോവലിൽ. ചരിത്രനോവലിന്റെ ജനുസ്സിലുപ്പെടുത്താവുന്ന രചനയാണ് ഇത്. 2024 ഒക്ടോബറിലാണ് ഈ നോവലിന്റെ ആദ്യപതിപ്പ് പ്രസിദ്ധീകരിച്ചത്. മാതൃഭൂമി ബുക്സ് ആണ് പ്രസാധകർ.

'അപരത്വ'നിർമ്മിതിയുടെ രാഷ്ട്രീയം പ്രബലമായ ഇന്നത്തെ ഇന്ത്യൻ സാഹചര്യത്തെ തുറന്നുകാട്ടുക എന്ന ദൗത്യം നിർവഹിക്കുകയാണ് കെ.വി. മോഹൻകുമാർ. വ്യാജചരിത്രനിർമ്മിതികൾകൊണ്ട് അപരവിദ്വേഷം സാധിച്ചെടുക്കുകയും അതിനെ രാഷ്ട്രീയ അധികാരശാലയിലേക്കുള്ള വഴിയാക്കുകയും ചെയ്യുന്ന വർത്തമാനകാലത്തെ വിമർശനവിധേയമാക്കുന്നു നോവലിസ്റ്റ്. വ്യാജബോധ്യ നിർമ്മിതിയിലൂടെ അധികാരം സ്ഥാപിച്ചെടുക്കുന്ന സൂതകുമാരൻമാരാണ് നോവലിലെ വില്വനും നരനും. അവർ ഭൂതകാലത്തിന്റെ പ്രതിനിധികളാണെങ്കിലും വർത്തമാനകാലത്തിലും ഭാവിയിലും അവരുടെ പിന്തുടർച്ചകൾ ഉണ്ടായിക്കൊണ്ടിരിക്കും എന്ന തിരിച്ചറിവിലേക്ക് നോവൽ വായനക്കാരെ ക്ഷണിക്കുന്നു. സമകാല ഇന്ത്യൻ അവസ്ഥയിൽ എഴുത്താളരുടെ ബാധ്യത ഇത്തരം സൂതകുമാരന്മാരെ അവരുടെ ഉണ്മയിൽ വെളിവാക്കുക എന്നതാണ്. അത്തരം ഒരു ശ്രമമാണ് കെ.വി. മോഹൻകുമാറിന്റെ 'ഉല - നിയോഗിയുടെ സഞ്ചാരങ്ങൾ, മസൂദിയുടെയും' എന്ന നോവൽ.

ചരിത്രവും ഭാവനയും

ചരിത്രവും നോവലും ഉള്ളടക്കത്തിലും രീതിശാസ്ത്രത്തിലും വ്യത്യസ്തവഴികളിൽ സഞ്ചരിക്കുന്നവയാണ്. വസ്തുതകളുടെ പിൻബലത്തിൽ യഥാതഥമായ ആഖ്യാനപദ്ധതി ഉപയോഗിച്ച് ഭൂതകാലം രേഖപ്പെടുത്തുകയാണല്ലോ ചരിത്രത്തിന്റെ രീതി. എന്നാൽ നോവൽ, അത് ചരിത്രനോവലായാൽ പോലും ഭൂതകാലത്തെ ഉപജീവിക്കുകയാണ്; അല്ലാതെ ചരിത്രവസ്തുതകളെ അതേപടി പിന്തുടരുകയല്ല. ഭാവനയാണ് അവിടെ മുന്നിൽ നടക്കുന്നത്. ചരിത്രത്തെ പശ്ചാത്തലമായി സ്വീകരിച്ച് ഒരു കാലഘട്ടത്തിലെ ജീവിതസന്ദർഭങ്ങളെ റിയലിസ്റ്റിക്കായി അവതരിപ്പിക്കുകയാണ് ചരിത്രാഖ്യായികയുടെ സാധാരണരീതി. ഒരുവേള ചരിത്രത്തെ

വ്യാഖ്യാനിക്കുകയോ വിശകലനം ചെയ്യുകയോ ചെയ്യുന്ന ആ കൃതികൾ. ചരിത്രം മുഖ്യവിഷയമായിരിക്കെത്തന്നെ ഭാവനയുടെ ആകാശം എഴുത്താളർ കൈവെടിയുന്നില്ല. സി.വി. രാമൻപിള്ള മുതൽ ഇങ്ങോട്ടുള്ള മലയാള ചരിത്രനോവലിസ്റ്റുകൾക്ക് ഏറിയോ കുറഞ്ഞോ ഈ ആഖ്യാനപഥം തന്നെയാണ് പഥ്യം. മോഹൻകുമാറും മറ്റൊരു വഴിയിലല്ല സഞ്ചരിക്കുന്നത്. എന്നാൽ ചിരിത്രത്തിലേക്കുള്ള ആ നോട്ടം വർത്തമാനത്തെ തിരികെ കാണിച്ചുതരുന്ന കണ്ണാടിയിലേക്കുള്ള നോട്ടമാകുന്നതാണ് ഉലയുടെ വായനക്കാരുടെ അനുഭവം. ഇന്ത്യയുടെ ബ്രാഹ്മണ്യവിധേയ വർത്തമാനത്തെയും വ്യതിരിക്തതകൾക്ക് നേരെ വളർന്നുവരുന്ന അസഹിഷ്ണുതയെയും നോവലിന്റെ ആഖ്യാനത്തിൽ വായനക്കാർ അഭിമുഖീകരിക്കുന്നു. അങ്ങനെ ചരിത്രാഖ്യായിക എന്നത് ഒരു പുറംകവചവും അന്തരികമായി വർത്തമാനകാല വിമർശനവുമായി മാറുന്നു ഈ രചന.

നോവലിന്റെ ഇതിവൃത്തം

അനേകം തുരുത്തുകളും അവയെ വളഞ്ഞുപിടിച്ച ജലാശയങ്ങളുമായി നിൽക്കുന്ന കരപ്പുറം എന്ന സാങ്കല്പിക ബുദ്ധകേന്ദ്രമാണ് നോവലിലെ ദേശം. കരപ്പുറത്തെ ബുദ്ധമതസങ്കേതങ്ങൾ ആര്യാധിനിവേശത്താൽ ക്ഷയിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഒരു സന്ദർഭമാണ് നോവലിന്റെ പ്രമേയകാലം. കരപ്പുറത്തെ പല തുരുത്തുകളിലായി അധിവസിക്കുന്നത് പാരമ്പര്യമായി ബുദ്ധപാത പിന്തുടരുന്ന ജനതയാണ്. അവർക്കിടയിൽ ജാതിവിവേചനങ്ങളില്ല. സംഘർഷങ്ങളില്ല. പൂണൂൽക്കാരായ 'മഴരാമൻമാർ' വില്വൻ എന്ന നായകന്റെയും നരൻ എന്ന അയാളുടെ സന്തത സഹചാരിയുടെയും മറ്റ് കൂട്ടാളികളുടെയും നേതൃത്വത്തിൽ കരപ്പുറത്തെ തുരുത്തുകൾ ഓരോന്നായി ബുദ്ധമുക്തമാക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നു. വഴങ്ങുന്നവരെ ഒപ്പംകൂട്ടുന്നു. എതിർക്കുന്നവരെ വധിക്കുന്നു. വജ്രയാനബുദ്ധമത ഭിക്ഷുണി നിയോഗിയുടെ (കീർത്തിനി) നേതൃത്വത്തിൽ അതിനെ ചെറുക്കാൻ നടത്തുന്ന ശ്രമങ്ങളിലൂടെയാണ് നോവൽ സഞ്ചരിക്കുന്നത്. നിയോഗിക്ക് പുറമെ ഇളവെയിലി, ചെന്തില തുടങ്ങിയ സ്ത്രീകൾ നേതൃത്വം നല്കുന്ന പോരാട്ടം. കൂട്ടക്കാരുടെ സന്ദേഹങ്ങൾക്കും ചാഞ്ചല്യങ്ങൾക്കും മുന്നിൽനിന്ന് മറുപടിയും കരളുറപ്പും പകർന്നുനല്കുന്ന സ്ത്രീകൾ. നിയോഗിയിലൂടെയും അറബി സഞ്ചാരിയായ മസൂദിയിലൂടെയും ആ ബലപ്രയോഗവും പ്രതിരോധവും കഥനം ചെയ്യുകയാണ് 'ഉല.' നോവലിലെ മസൂദി അറബികളുടെ ഹെറോഡോട്ടസ് എന്ന് കൂടി വിളിപ്പേരുള്ള അൽ മസൂദി എന്ന അറബിസഞ്ചാരി തന്നെ. കരപ്പുറം ഒരു സാങ്കല്പിക ഇടമായിരിക്കെത്തന്നെ അത് കേരളത്തിലെ ബുദ്ധചരിത്രത്തെ തൊട്ടുനിൽക്കുന്ന ഇടമായി തീരുന്നു. നിയോഗിയും വില്വനും നരനും അന്നത്തെ ചരിത്രത്തിലേക്ക് പാലം തീർക്കുന്നു.

ഹിംസ ബുദ്ധധർമ്മത്തിന് ചേരില്ലല്ലോ എന്ന ദാർശനിക പ്രതിസന്ധിയും എതിരാളികളെ തടയാൻ തങ്ങളുടെ ശേഷി മതിയാകുമോ എന്ന ശാക്തിക പ്രതിസന്ധിയും വലയ്ക്കുന്ന കമ്മാളരെ ചേർത്ത് പിടിച്ച് നിയോഗി പ്രതിരോധം തീർക്കുന്നു. അഹിംസയെക്കുറിച്ചുള്ള പുതിയ ബോധ്യം അവൾ തന്റെ കൂട്ടുകാരിൽ വിതയ്ക്കുന്നു. അങ്ങനെ ആയുധധാരികളായി കായികമായിത്തന്നെ 'മഴരാമൻമാരെ' നേരിടാൻ അവർ സജ്ജരാകുന്നു. ഇളവെയിലിയും ചെന്തിലയും നയോമിയും ചീതമ്മയും ഉൾപ്പെടെയുള്ള സ്ത്രീകൾ മുന്നണിയിൽ നിയോഗിക്ക് കൂട്ടാകുന്നു. മാരനും ചെമ്പനും ചാത്തനും അവർക്ക് ആൺകരുത്താകുന്നു. പക്ഷേ പൂണൂലന്മാരുടെ ബലവും തന്ത്രവും അവരെ അടിപണിയിക്കുന്നു. 'ഇന്നാട്ടിൽ ചാതുർവർണ്യം പൊലരണം, ജാതികളും ഉപജാതികളും പൊലരണം. മേലോരും കീഴോരും

വെവ്വേറെയകണം. അതിന് വിലങ്ങുതടിയാവണതെന്തൊ അതൊക്കെ വെട്ടി നീക്കണം' എന്ന നരന്റെ ഇച്ഛ വിജയിക്കുന്നു. നയോമിയും ചീതമ്മയും മരണത്തെ വരിക്കുന്നു. ലൈംഗികാസക്തി മുഴുത്ത അറബിക്കച്ചവടക്കാർക്ക് ഇളവെയിലിയെ നരൻ അടിമയാക്കി വിൽക്കുന്നു. പൂണൂലന്മാർക്ക് പിടികൊടുക്കാതിരിക്കാൻ ചതുപ്പിലിലേക്ക് ചാടിയ നിയോഗി ചെളിയിൽ താഴ്ന്നുപോകുന്നു. ഒടുവിൽ നരൻ രഹസ്യമായി വില്വനെയും ആ ചതുപ്പിലേക്ക് ചവിട്ടിയിടുന്നതോടെ അയാൾ സ്വയം പുതിയ അധികാരകേന്ദ്രമാകുന്നു. എന്നിട്ട് തന്റെ ഇംഗിതം പോലെയൊരു ചരിതം എഴുത്താളരെക്കൊണ്ട് എഴുതിക്കുന്നു. ചതുപ്പിലാണ്ടുപോയ നിയോഗി ഇനി മുതൽ ദേവതയാണ്. ബുദ്ധപ്പള്ളി അയാൾ പൊളിച്ചുപണിയുന്നു; 'കീർത്തിനി'യുടെ അവതാരമായ നിയോഗിയുടെ ക്ഷേത്രമായി. അവളിനി നിയോഗിയല്ല; ശ്രീകുറുമ്പ! നിയോഗിക്ക് വഴികാണിച്ചു കൊണ്ടിരുന്ന നാഞ്ചിക്കുറവൻ 'കാവുടയോൻ' എന്ന ഉപദേവതയും.

എന്തുകൊണ്ട് ബുദ്ധമതം?

ദക്ഷിണേന്ത്യ ഒരുകാലത്ത് ബുദ്ധമതത്തിന് ആഴത്തിൽ വേരോട്ടമുള്ള ഇടമായിരുന്നു. ആന്ധ്രാപ്രദേശിലെ അമരാവതി, നാഗാർജ്ജുനകൊണ്ട, ഭട്ടിപ്രോലു, ഘണ്ടശാല, ബൊജ്ജണ്ണകൊണ്ട, തമിഴ്നാട്ടിലെ കാഞ്ചീപുരം, നാഗപട്ടണം എന്നിവിടങ്ങളിലെല്ലാം ബുദ്ധമതത്തിന്റെ വലിയ സാന്നിധ്യം കണ്ടെത്തിയിട്ടുണ്ട്. സംഘകാലകൃതിയായ ചിലപ്പതികാരത്തിൽ ബുദ്ധമതചിന്തകളുടെ സ്വാധീനമുണ്ട്. മണിമേഖല ബൗദ്ധകാവ്യം തന്നെ. ബൗദ്ധരുടെ പ്രധാന തട്ടകമായിരുന്നു തെക്കൻ കേരളം. ശ്രീമൂലവാസം, കരുമാടി, മാവേലിക്കര, പള്ളിക്കൽ എന്നിങ്ങനെ പലയിടത്തും ബുദ്ധമതബിംബങ്ങളുടെയും സ്തൂപങ്ങളുടെയും വിഹാരങ്ങളുടെയും ബാക്കിപത്രങ്ങൾ കാണാം.

കേരളത്തിലെ വൈദ്യശാസ്ത്രപാരമ്പര്യത്തിന്റെ ആഴം വിദഗ്ധവൈദ്യന്മാരായിരുന്ന ബുദ്ധഭിക്ഷുക്കളുടെ സംഭാവന കൂടിയാണ്. അവർക്ക് ക്ഷേത്രത്തോട് ചേർന്ന് ചികിൽസാലയങ്ങളും മരുന്ന് നിർമ്മാണശാലകളും ഉണ്ടായിരുന്നു. തകഴി ധർമ്മ ശാസ്താക്ഷേത്രത്തിലെ എണ്ണ സർവരോഗങ്ങൾക്കുമുള്ള മരുന്നാണെന്ന് വിശ്വാസമുണ്ട്. ഒരുകാലത്ത് ബൗദ്ധ ആരാധനാലയമായിരുന്നത്രേ തകഴിക്ഷേത്രം. ക്ഷേത്രത്തോടൊന്നിച്ചുണ്ടായിരുന്ന വൈദ്യശാലയിലെ എണ്ണ പിന്നീട് ക്ഷേത്രം ഹൈന്ദവവൽക്കരിക്കപ്പെട്ടപ്പോൾ അവിടത്തെ പ്രസാദമായി പരിണമിച്ചതാവാം. കേരളത്തിലെ ആതുരശുശ്രൂഷാസംവിധാനത്തിന് മാത്രമല്ല വിദ്യാഭ്യാസത്തിനും ഏറെ സംഭാവനകൾ നല്കിയ കാലമാണ് ബൗദ്ധപ്രഭാവകാലം. ബുദ്ധവിഹാരങ്ങൾ വിദ്യാലയങ്ങൾ കൂടിയായിരുന്നു. പള്ളിക്കൂടം എന്ന പദം ബുദ്ധപ്പള്ളികളുമായി ബന്ധപ്പെട്ടാണ് ഉരുവം കൊണ്ടത്. അയ്യൻ, ശാസ്താവ് എന്നീ പദങ്ങൾ ബുദ്ധനെ സൂചിപ്പിക്കുന്നവയാണെന്ന് പലരും കരുതുന്നു. 'അയ്യോ പൊത്തോ' എന്ന പ്രയോഗം അയ്യനായ ബുദ്ധനെ ആശ്രയമാക്കുകയാണ്. കരുനാഗപ്പള്ളി, പള്ളിപ്പുറം എന്നിങ്ങനെ പള്ളിചേർന്ന നിരവധി സ്ഥലനാമങ്ങൾ ബുദ്ധമതവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടുണ്ടായതാണ്. തെക്കൻകേരളത്തിലെ വൃത്താകാരശ്രീകോവിലുകൾ ബൗദ്ധവിഹാരങ്ങളുടെ ആകൃതിയെയാണ് അനുസ്മരിപ്പിക്കുന്നത്.

തെക്കൻകേരളത്തിൽ, പ്രത്യേകിച്ച് ഇന്നത്തെ ആലപ്പുഴജില്ലയിൽ ഉൾപ്പെടുന്ന സ്ഥലങ്ങളിൽ ബൗദ്ധസ്വാധീനം പ്രബലമായിരുന്നു എന്ന് ചരിത്രം പറയുന്നു. ശ്രീമൂലവാസം എന്ന തെക്കേ ഇന്ത്യയിലെത്തന്നെ ഏറ്റവും പ്രധാനപ്പെട്ട ബുദ്ധ

വിഹാരം തൃക്കുന്നപ്പുഴ പ്രദേശത്തായിരിക്കാം എന്നാണ് ചരിത്രകാരന്മാരുടെ അഭിപ്രായം. ശ്രീമൂലവാസത്തിന് അക്കാലത്തെ രാജാക്കന്മാരുടെ സാമ്പത്തിക സഹായം ധാരാളമായി കിട്ടിയിരുന്നു എന്നതിന് ശാസനങ്ങളും സാഹിത്യ രചനകളും സാക്ഷ്യം. പിൽക്കാലത്ത് ഈ പ്രദേശം കടലെടുത്തുപോയി എന്ന് കരുതപ്പെടുന്നു.

എന്നാൽ ബുദ്ധമതവും അതിനുമേലുള്ള ആര്യ അധിനിവേശവും ആഖ്യാനം ചെയ്യുന്നതിലൂടെ ചരിത്രത്തെ പുനരാവിഷ്കരിക്കുക എന്ന ദൗത്യമല്ല ഈ നോവൽ നിർവഹിക്കുന്നത് എന്നത് സ്പഷ്ടമാണ്. ചരിത്രം ഈ നോവലിന്റെ അടിപ്പടവാണ്. അതിനുമേലെ സമകാല അധികാരരാഷ്ട്രീയസന്ദർഭങ്ങളോടുള്ള സമരമായി മാറുന്നുണ്ട് 'ഉല'. അത് വ്യക്തമാകണമെങ്കിൽ നോവലിലെ ബുദ്ധർക്ക് മേലുള്ള അക്രമോൽസുകമായ ആര്യ അധിനിവേശം എന്ന വാദത്തിന്റെ യാഥാർഥ്യം വിലയിരുത്തേണ്ടതുണ്ട്.

കേരളത്തിലെ ബുദ്ധമതപതനം : വീക്ഷണങ്ങളും വൈരുദ്ധ്യങ്ങളും

കേരളത്തിലെ ബുദ്ധമതത്തിന്റെ പതനം സംബന്ധിച്ച് ചരിത്രകാരന്മാർക്കിടയിൽ വിരുദ്ധാഭിപ്രായങ്ങളാണുള്ളത്. ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ അക്രാമകമായ സമ്മർദ്ദത്തെ തുടർന്നാണ് ബുദ്ധമതം ക്ഷയിച്ചത് എന്ന് പി. സി. അലക്സാണ്ടർ വാദിക്കുമ്പോൾ കെ. എൻ. ഗണേഷ്, എ.ശ്രീധരമേനോൻ, പി. കെ. ഗോപാലകൃഷ്ണൻ തുടങ്ങിയവർ അതിനോട് വിയോജിക്കുന്നു. ഇളംകുളം രണ്ട് വ്യത്യസ്ത ലേഖനങ്ങളിലായി ഈ രണ്ട് വാദങ്ങളോടും ചേർന്ന് നിൽക്കുന്നത് കാണാം.

ബൗദ്ധപ്രഭാവകാലം എന്ന് വിളിക്കാവുന്ന ഏ.ഡി നാലും അഞ്ചും ആറും ശതകങ്ങളിൽ ബ്രാഹ്മണർക്ക് കേരളീയ ജീവിതത്തിൽ ഗണ്യമായ സ്വാധീനം നേടുവാൻ കഴിഞ്ഞിരുന്നില്ല എന്ന് പി. കെ. ഗോപാലകൃഷ്ണൻ 'കേരളത്തിന്റെ സാംസ്കാരികചരിത്ര'ത്തിൽ (പു.214) നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്. കദംബരാജാവായ മയൂരവർമ്മൻ ബ്രാഹ്മണരെ അഹിച്ഛത്ര(ഭൃഗുകച്ഛം/ബ്രോച്ച്)ത്തിൽ നിന്ന് കൊണ്ടുവന്നു കുന്തളരാജ്യത്ത് താമസിപ്പിച്ചതായ ഫ്ലീറ്റിന്റെ വാദമാണ് ദക്ഷിണേന്ത്യയിലേക്കുള്ള ബ്രാഹ്മണരുടെ ആഗമനം സംബന്ധിച്ച് അദ്ദേഹം അംഗീകരിക്കുന്നത്. കേരളത്തിലെ 32 ഗ്രാമങ്ങളിലായാണ് ഈ ബ്രാഹ്മണർ താമസിച്ചത്. അത് വൻതോതിലുള്ള കുടിയേറ്റമായിരുന്നില്ല എന്നും അദ്ദേഹം അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. പരശുരാമൻ കേരളത്തിലേക്ക് ബ്രാഹ്മണരെ കൊണ്ടുവന്നു കുടിയിരുത്തി എന്ന ഐതിഹ്യം ഇതേകാലത്തെ തന്നെയാവണം സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. പരശുരാമൻ മയൂരവർമ്മന്റെ സമകാലികനായിരുന്നു എന്ന് വില്യം ലോഗൻ ഈ ഐതിഹ്യവും ചരിത്രവും സമ്മേളിപ്പിക്കുന്നു. പരശുരാമൻ മുക്കുവരെ അവരുടെ ചൂണ്ടലിൽ നിന്ന് കൊളുത്തറുത്തുമാറ്റി ശേഷിച്ച കയറുതന്നെ പൂണൂൽ ആക്കി അണിയിച്ച ബ്രാഹ്മണരാക്കിയെന്ന സ്കന്ദപുരാണഭാഗം ചട്ടമ്പിസ്വാമികളും ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നുണ്ട് (പ്രാചീന മലയാളം, പു.9). ഈ വാദങ്ങളനുസരിച്ച് ബുദ്ധമതത്തെ കായികമായി നേരിടാവുന്ന അവസ്ഥയിലേക്ക് ആറാംനൂറ്റാണ്ടുവരെ ആര്യമതം കേരളത്തിൽ വ്യാപിച്ചിരുന്നില്ല.

ബുദ്ധ-ജൈന മതങ്ങൾ ജീർണ്ണദശയിലെത്തിയ ശേഷമാണ് കേരളത്തിൽ എത്തിയതെന്ന അഭിപ്രായമാണ് കെ.എൻ. ഗണേഷ് ഉന്നയിക്കുന്നത്. ബുദ്ധമതത്തിന്റെ ചില സമ്പ്രദായങ്ങളൊഴിച്ചാൽ ബുദ്ധന്റെ ആശയസംഹിതകൾ കേരള

ത്തിൽ വളർന്നുവന്നതിന്റെ സൂചനകൾ ഇല്ലെന്നും അദ്ദേഹം പറയുന്നു(കേരളത്തിന്റെ ഇന്നലെകൾ, പു. 221). ഈ വാദം ശരിയാണെങ്കിൽ പ്രബലമല്ലാത്ത ഈ മതങ്ങളുമായി സംഘർഷത്തിന്റെ സാഹചര്യം ആര്യമതത്തിന് അക്കാലത്ത് ഉണ്ടാവാൻ ഇടയില്ല.

എ.ഡി നാലാം ശതകത്തിനുശേഷം ചെറിയതോതിൽ കേരളത്തിലേക്ക് വ്യാപിക്കുന്ന ബ്രാഹ്മണമതം ഏഴാം നൂറ്റാണ്ടോടെ പ്രബലമായ ശക്തിയായി തീർന്നിട്ടുണ്ടാവണം. എട്ടാം നൂറ്റാണ്ടോടെയാണ് കേരളത്തിൽ കല്ലും മരവും ഉപയോഗിച്ച് ക്ഷേത്രങ്ങൾ ഉണ്ടാക്കാൻ തുടങ്ങുന്നത് എന്ന് എ. ശ്രീധരമേനോൻ 'കേരളചരിത്ര'(പു.139)ത്തിൽ പറയുന്നു. തുടർന്ന് ക്ഷേത്രങ്ങളുടെ സ്ഥാപനത്തിലും സംരക്ഷണത്തിലും ഭരണകൂടം സജീവമായി ഇടപ്പെട്ടതായും അദ്ദേഹം നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്. അതായത് ഹൈന്ദവമതത്തിന്റെ പ്രഭാവം അതിന്റെ ഉച്ചാവസ്ഥയിൽ എത്തിയിരുന്നു. ഇക്കാലത്ത് നിർമ്മിക്കപ്പെട്ട പലക്ഷേത്രങ്ങളും ബുദ്ധക്ഷേത്രങ്ങൾ പരിവർത്തനം ചെയ്തുണ്ടാക്കിയവയാണ് എന്നും ശ്രീധരമേനോൻ ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നുണ്ട്. പക്ഷേ 'ബുദ്ധമതത്തെ ഹിന്ദുമതം കീഴടക്കിയത് ആയുധങ്ങളുടെ ശക്തികൊണ്ടായിരുന്നില്ല, സമാധാനത്തിന്റെ നയോപായങ്ങൾകൊണ്ടായിരുന്നു' എന്ന അഭിപ്രായമാണ് അദ്ദേഹത്തിനുള്ളത് (കേരളചരിത്രം, പു. 90). വ്യത്യസ്തമായ ഒരു മതം എന്ന വിവേചനധാരണപോലും ബുദ്ധമതം സംബന്ധിച്ച് അക്കാലത്തെ ജനതയ്ക്ക് ഇല്ലെന്നാണ് കെ. എൻ. ഗണേഷിന്റെ നിരീക്ഷണം. അധിനിവേശസ്വഭാവമില്ലാത്ത പരസ്പരമുള്ള കൊള്ളക്കൊടുക്കലുകൾ മതങ്ങൾക്കിടയിൽ നടന്നിട്ടുണ്ടെന്നും ഗണേഷ് കൂട്ടിച്ചേർക്കുന്നുണ്ട് (കേരളത്തിന്റെ ഇന്നലെകൾ, പു. 221).

ഇളംകുളം കുഞ്ഞൻപിള്ളയുടെ 'കേരളത്തിലെ പ്രാചീനവിദ്യാപീഠങ്ങൾ' എന്ന ലേഖനത്തിൽ (ഇളംകുളം കുഞ്ഞൻപിള്ളയുടെ തെരഞ്ഞെടുത്ത കൃതികൾ, പു.467-468) ശാലകൾ, ലൈബ്രറികൾ, ആതുരാലയങ്ങൾ ഉൾപ്പെടെ ജൈന-ബുദ്ധമതങ്ങളിലെ നല്ലതിനെ മുഴുവൻ ഹിന്ദുമതം സ്വീകരിച്ചിരുന്നു എന്ന് പറയുന്നു. ആ മതാനുയായികളെ 'യാതൊരു നിർബന്ധവും കൂടാതെ ഹിന്ദുമതത്തിലേക്ക് തിരികെകൊണ്ടുവരാൻ' കഴിഞ്ഞത് ഇങ്ങനെയാണെന്നും അദ്ദേഹം സൂചിപ്പിക്കുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ കൊല്ലവർഷം ഒന്നും രണ്ടും ശതകമാകുമ്പോഴേക്കും ബുദ്ധസ്വാധീനം മിക്കവാറും അസ്തമിക്കുന്നുണ്ട്. എന്നിട്ടും ഹിന്ദുക്കൾ ശ്രീമൂലവാസത്തെയും തിരുച്ചാരണത്തെയും നാഗർകോവിലിലെയും ബുദ്ധജൈന ക്ഷേത്രങ്ങൾക്ക് സംഭാവന നല്കിയിരുന്നു. മാത്രമല്ല ഹിന്ദുക്ഷേത്രത്തിന് വെളിയിൽ അയ്യപ്പനെക്കൂടി പ്രതിഷ്ഠിച്ച് 'അയ്യപ്പൻ എമ്പെരുമാൻ' എന്ന ശാന്തിക്കാരനെ പ്രത്യേകം നിയമിച്ചതിനെക്കുറിച്ചും അദ്ദേഹം എഴുതുന്നു. ഇത് അക്കാലത്ത് അയ്യപ്പാരാധന നടത്തിയ താഴ്ന്ന ജാതിക്കാരുടെ സൗകര്യം പരിഗണിച്ചായിരുന്നത്രേ. അതായത് ആക്രമണസ്വഭാവമുള്ള മതപരിവർത്തനമെന്ന വാദത്തെ ഈ ലേഖനത്തിൽ ഇളംകുളം സ്വീകരിക്കുന്നില്ല. ബുദ്ധമതവുമായി വലിയ സംഘട്ടനം നടന്നിട്ടുണ്ടെന്ന ഐതിഹ്യത്തിന് തെളിവില്ല എന്നാണ് അദ്ദേഹം പറയുന്നത്(പു.468). സംഘകാലത്ത് തിണകളായിരുന്നു ജാതിയുടെ അടിസ്ഥാനം എന്നും ഒരു തിണ മാറി മറ്റൊന്നിലേക്ക് താമസമാക്കുന്ന ആളുടെ ജാതിയും മാറുമായിരുന്നു എന്നും 'കേരളം ചാതുർവർണ്യത്തിന്റെ പിടിയിൽ' എന്ന ലേഖനത്തിൽ ഇളംകുളം നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട് (ഇളംകുളം കുഞ്ഞൻപിള്ളയുടെ തെരഞ്ഞെടുത്ത കൃതികൾ, പു. 241). എന്നാൽ ആര്യമതത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം ചാതുർവർണ്യമാണ്. പരിതോവസ്ഥകൾക്കനുസരിച്ച് മാറാവുന്ന ജാതി ആര്യമതത്തിന് സ്വീകാര്യമായ കാര്യമല്ല.

നാട്ടുവഴികളെ അരചർ എന്നും കച്ചവടക്കാരെ വണികർ എന്നും വിളിച്ച് ക്രമേണ അവരെ ചാതുർവർണ്യത്തിന്റെ ഭാഗമാക്കിയതാണെന്ന് ഇളംകുളത്തിന്റെ ലേഖനത്തിൽ കാണാം (പു.242). അതിനർഥം ബലപ്രയോഗം നടന്നാലും ഇല്ലെങ്കിലും നയപരമായ ഒപ്പം ചേർക്കലുകൾ നടന്നിട്ടുണ്ട് എന്നുതന്നെയാണ്.

കൊടുങ്ങല്ലൂരിലെ കണ്ണകിയും ശബരിമല ശാസ്താവും ഇരിങ്ങാലക്കുടയിലെ ഭരതനും ഒരു കാലത്ത് ബൗദ്ധ/ജൈന ആരാധനയുടെ ഭാഗമായിരുന്നു എന്നും വിശ്വസിക്കുന്ന ചരിത്രകാരന്മാരുണ്ട്. എന്നാൽ ഇത്തരം ബുദ്ധക്ഷേത്രങ്ങളുടെ പരിവർത്തനം സ്വാഭാവികമായ കൈമാറ്റമായിരുന്നില്ല എന്നാണ് 'ഉല'യുടെ കാഴ്ചപ്പാട്. ചൂട്ടും തെറിപ്പാട്ടുമായി രാത്രികളിൽ ബുദ്ധമതകേന്ദ്രങ്ങൾ അക്രമിച്ച ബ്രാഹ്മണനേതൃത്വത്തിലുള്ള ആയുധധാരികളായ ഹിന്ദുമതാനുയായികളെക്കുറിച്ച് ലഭ്യമായ വാമൊഴിചരിത്രത്തിന്റെ മേലാണ് മോഹൻകുമാർ തന്റെ നോവലിന്റെ അടിത്തറ പണിതിട്ടുള്ളത്. 'കേരളം ചാതുർവർണ്യത്തിന്റെ പിടിയിൽ' എന്ന ലേഖനത്തിൽ ബുദ്ധരുടെ കുറവടി പിടിച്ചുവാങ്ങി അവരുടെ തലമണ്ട അടിച്ചു പൊളിച്ച 'മറയോർ' എന്ന ചതുർവേദികളെക്കുറിച്ചുള്ള ഇളംകുളത്തിന്റെ കുറിപ്പ് (ഇളംകുളം കുഞ്ഞൻ പിള്ളയുടെ തെരഞ്ഞെടുത്ത കൃതികൾ, പു.246) മോഹൻകുമാറിന്റെ വാദങ്ങൾക്ക് ഒപ്പം നില്ക്കുന്നതാണ്. രാജാക്കന്മാരുടെ സഹായത്തോടെ ബുദ്ധവിശ്വാസികളെ ക്രൂരമായി പീഡിപ്പിച്ചതിനെക്കുറിച്ചും ഈ കുറിപ്പിൽ കാണാം. തിരുജ്ഞാന സംബന്ധർ പാണ്ഡ്യരാജാവിനെ ഹിന്ദുമതത്തിൽ ചേർത്ത ദിവസം 8000 ജൈനരെ കഴുവേറ്റിയെന്നും അതിന്റെ സന്തോഷം പങ്കുവെക്കാൻ മധുര ക്ഷേത്രത്തിൽ പില്ക്കാലത്ത് ആഘോഷപൂർണ്ണമായ ഉൽസവം നടത്തിയിരുന്നതായും ഇളംകുളം ഇതേ ലേഖനത്തിൽ കുറിക്കുന്നുണ്ട്. 'കേരളത്തിലെ പ്രാചീനവിദ്യാപീഠങ്ങൾ' എന്ന ലേഖനത്തിലെ തന്റെ തന്നെ വാദങ്ങളും ഇതും പരസ്പരം ചേരുന്നില്ല.

പൊതുവേ ചരിത്രകാരന്മാരുടെ ദൃഷ്ടിയിൽ ഇന്ത്യയിൽ ബുദ്ധമതപതനത്തിന്റെ കാരണങ്ങളിൽ അവസാനപരിഗണനയാണ് മതപരമായ പീഡനത്തിന് നല്കപ്പെടുന്നത്. എന്നാൽ ദക്ഷിണേന്ത്യയിൽ നിന്ന് ബുദ്ധമതം പൂർണ്ണമായും അപ്രത്യക്ഷമായതിന്റെ പ്രധാന കാരണം പീഡനം തന്നെയാണെന്ന് 'ബുദ്ധിസം ഇൻ കേരള' എന്ന പുസ്തകത്തിൽ പി.സി അലക്സാണ്ടർ വാദിക്കുന്നു (ബുദ്ധിസം ഇൻ കേരള, പു.179). AD 7-ആം നൂറ്റാണ്ടിൽ ദക്ഷിണേന്ത്യ ശക്തമായ 'മതയുദ്ധത്തിന്' (war of religious എന്ന പദം തന്നെയാണ് അദ്ദേഹം ഉപയോഗിക്കുന്നത്) സാക്ഷ്യം വഹിച്ചു എന്നും വൈഷ്ണവരും ശൈവരും ബുദ്ധമതത്തിനും ജൈനമതത്തിനും എതിരെ സജീവമായ പ്രചാരണം നടത്തിയെന്നും അദ്ദേഹം തുടർന്നെഴുതുന്നു. ശൈവപോരാളികളാണ് (militant Shaiva) കേരളത്തിൽ ബുദ്ധിസം അവസാനിപ്പിച്ചത് എന്ന അഭിപ്രായവും അദ്ദേഹത്തിനുണ്ട്. (പു. 180) എന്നാൽ ഭയപ്പെടുത്തലും ബഹിഷ്കരണവും പോലുള്ള സമ്മർദ്ദതന്ത്രങ്ങളായിരുന്നു കൂട്ടത്തിൽ മുന്നിട്ടുനിന്നത് എന്നാണ് അദ്ദേഹത്തെ തുടർന്ന് വായിക്കുമ്പോൾ മനസ്സിലാവുക. ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ സ്വാധീനം ഹിന്ദു ഉണർവിന് കാരണമായതും അപ്പർ, സംബന്ധർ, മാണിക്കവാസകർ തുടങ്ങിയവരുടെ ശ്രമങ്ങളും ശങ്കരാചാര്യരുടെ നേതൃത്വത്തിൽ ബൗദ്ധരെ ആശയസംവാദങ്ങളിലൂടെ പരാജയപ്പെടുത്താൻ കഴിഞ്ഞതുമെല്ലാം ഇക്കാലത്ത് സംഭവിക്കുന്നുണ്ട്.

സന്ദേഹാസ്പദമായ ഒരു ചരിത്രസ്ഥലിയിലാണ് മോഹൻകുമാറിന്റെ രചനയുടെ അടിത്തറ ഉറപ്പിച്ചിട്ടുള്ളത്. ബുദ്ധമതത്തിന് മേലുള്ള ആര്യ അധിനിവേശ

ത്തിന്റെ സ്വഭാവം ആയുധപ്രയോഗത്തിന്റേതാണ് എന്ന മോഹൻകുമാറിന്റെ നിരീക്ഷണത്തിന് ബലം പകരുന്നത് പ്രധാനമായും വാമൊഴിചരിത്രമാണ്. ചേർത്തലപൂരവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ചടങ്ങുകൾ ആര്യ അധിനിവേശത്തിന്റെ ഓർമ്മപ്പെടുത്തലുകളായി ഒരു സ്വകാര്യ സംഭാഷണത്തിൽ അദ്ദേഹം ചൂണ്ടിക്കാട്ടുകയുണ്ടായി.

മതം മാറുന്ന ആരാധനാലയങ്ങൾ

കൊടുങ്ങല്ലൂർ, ചേർത്തല ക്ഷേത്രോൽസവവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ചില സമാനതകൾ ശ്രദ്ധേയമാണ്. തെറിപ്പാട്ടും അക്രമാസക്തമായ അനുഷ്ഠാനങ്ങളും രണ്ടിടത്തും കാണാം. ഈ ക്ഷേത്രങ്ങൾ ആദ്യകാലത്ത് ആര്യേതരരുടെ ആരാധനാലയങ്ങളായിരുന്നെന്നും അവരിൽ നിന്ന് കായികമായി പിടിച്ചടക്കപ്പെട്ടതാണ് എന്നും കരുതപ്പെടുന്നു. തെറിപ്പാട്ട് അതിനുള്ള ആയുധമായി മാറി. സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ടപ്പോഴേ ഹിന്ദുക്ഷേത്രമാണ് എന്ന് തോന്നിപ്പിക്കാൻ ഉപോൽബലകമായ ഐതിഹ്യങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടത് പില്ക്കാലത്താവാം.

വില്വമംഗലം സ്വാമിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതാണ് ചേർത്തല കാർത്ത്യായനി ക്ഷേത്രത്തിന്റെ ഐതിഹ്യം. കൊട്ടാരത്തിൽ ശങ്കുണ്ണിയുടെ ഐതിഹ്യമാലയിൽ വില്വമംഗലം സ്വാമിയെക്കുറിച്ചുള്ള അധ്യായത്തിൽ ഇങ്ങനെ കാണാം. 'ഒരിക്കൽ സ്വാമിയാർ എവിടെയോ പോകുന്നതിനായി കരമാർഗം ചേർത്തലവഴി പുറപ്പെട്ടു. അങ്ങനെ പോകുമ്പോൾ അവിടെ ഒരു വനപ്രദേശത്ത് ഏഴു കന്യകമാർ കുളിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നതായി കണ്ടു. ഈ കന്യകമാരെ കണ്ടപ്പോൾത്തന്നെ ഇവർ കേവലം മാനുഷികളല്ലെന്നും ദിവ്യസ്ത്രീകളാണെന്നും തോന്നുകയാൽ സ്വാമിയാർ അടുത്തു ചെന്നു. ഉടനെ അവർ ഏഴുപേരും അവിടെ നിന്ന് ഓടിത്തുടങ്ങി. സ്വാമിയാരും പിന്നാലെ ഓടി. കന്യകമാർ ഏഴുപേരും ഓടിച്ചെന്ന് ഓരോ കുളത്തിൽ ചാടി. സ്വാമിയാരും പിന്നാലെ ചാടി. ഓരോരുത്തരെ പിടിച്ച് ഓരോ സ്ഥലത്തിരുത്തി. ഒടുക്കം ഏഴാമത്തെ കന്യക ചാടിയത് ഒരു ചേറുള്ള കുളത്തിലായിരുന്നതിനാൽ ആ കന്യകയുടെ തലയിലൊക്കെ ചേറായി. ആ കന്യകയെ സ്വാമിയാർ പിടിച്ചിട്ടു ചെല്ലാതെ കുറെ ബലംപിടിച്ചു നിന്നു. ഒടുക്കം സ്വാമിയാർ "എടീ ചേറ്റിൽത്തലയായോളേ! പു.........ടീ ഇവിടെ ഇരിക്ക്" എന്നു പറഞ്ഞുകൊണ്ട് ആ കന്യകയെയും പിടിച്ചുകേറ്റി അവിടെയിരുത്തി. ചേറ്റിൽ തലയായതുകൊണ്ട് "ചേർത്തല ഭഗവതി" എന്ന് ആ ഭഗവതിക്കും "ചേർത്തല" എന്ന് ആ ദേശത്തിനും നാമം സിദ്ധിച്ചു.'

ഐതിഹ്യത്തിലെ വില്വമംഗലം അനേകം ക്ഷേത്രങ്ങൾ സ്ഥാപിച്ച ആളാണ്. പ്രതിഷ്ഠിച്ച ക്ഷേത്രങ്ങളുടെ വൈപുല്യവും പ്രതിഷ്ഠയുടെ കാലഗണനയും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ആയുസ്സും പരസ്പരം ഒത്തുപോകുന്നതല്ല എന്ന നിരീക്ഷണം ഐതിഹ്യമാലയിൽതന്നെ കാണാം. ഒന്നിലേറെ വില്വമംഗലം സ്വാമിമാർ ഉണ്ടായിരുന്നു എന്ന നിഗമനത്തിലേക്കാണ് ഇത് നയിക്കുന്നത്. ഇതിലൊരാൾ സാത്വിക ഭാവം വെടിഞ്ഞ ആളായിരുന്നു എന്ന വിശ്വാസം പ്രാദേശികമായി ചിലർ പങ്കുവെക്കുന്നുണ്ട്. വനപ്രദേശത്ത് കണ്ട ഏഴുകന്യകമാർ കേവലം മാനുഷികളല്ലെന്നും ദിവ്യസ്ത്രീകളാണെന്നും തോന്നുകയാൽ സ്വാമിയാർ അടുത്തുചെന്നു എന്ന് പറയുന്ന കൊട്ടാരത്തിൽ ശങ്കുണ്ണി "എടീ ചേറ്റിൽത്തലയായോളേ! പു.........ടീ ഇവിടെ ഇരിക്ക്" എന്ന് തെറി വിളിച്ചുകൊണ്ട് ദേവിയെ പ്രതിഷ്ഠിച്ച എന്നാണ് ആ ഭാഗം അവസാനിപ്പിക്കുന്നത്. ചേർത്തലപ്പൂരം അക്രാമകമായ അനുഷ്ഠാനങ്ങളെ പിന്തുടരുന്നത് ഈ പ്രതിഷ്ഠ നടന്നപ്പോഴുള്ള ബലപ്രയോഗത്തിന്റെ പ്രതിഫലന

മാണോ നേരത്തെ ഉണ്ടായിരുന്ന ബുദ്ധക്ഷേത്രത്തിൽ നിന്ന് 'ചൂട്ടും തെറിപ്പാട്ട്'മായി ബൌദ്ധരെ പുറത്താക്കിയതിന്റെ ഭാഗമാണോ എന്ന് പരിശോധിക്കേണ്ടതുണ്ട്. നോവലിലെ വില്വൻ ബലപ്രയോഗം കൊണ്ട് ആര്യമതം സ്ഥാപിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നതും ഇതും ചേർത്ത് വായിക്കാൻ കഴിയും. നിയോഗിയെ നരൻ ശ്രീകുറുമ്പയായി പ്രതിഷ്ഠിക്കുന്നത് ചേർത്തല കാർത്ത്യായനി പ്രതിഷ്ഠയെക്കുറിച്ചുള്ള ഓർമ്മകൾ ഉണർത്തും. പാർശ്വനാഥജൈനന്റെ പരദേവതയായിരുന്ന 'പത്തിനിക്കടവുൾ' ആണ് പിൽക്കാലത്ത് കൊടുങ്ങല്ലൂർ ശ്രീകുറുമ്പയായത് എന്ന വാദവും ഓർക്കുക. ചേർത്തല ക്ഷേത്രാനുഷ്ഠാനങ്ങളിൽ കെട്ടുകുതിര പോലുള്ള ബൌദ്ധമായ പല അടയാളങ്ങളും ബാക്കിനില്ക്കുന്നുണ്ട്. ചേർത്തല ക്ഷേത്രത്തിന് പുറത്തായി ശാസ്താവിന്റെ പ്രതിഷ്ഠയുണ്ട്; കാവുടയോൻ എന്ന പേരിൽ. ഈ ശാസ്താവ് ബുദ്ധനാണ് എന്ന് വിശ്വസിക്കുന്നവരുണ്ട്.

തെക്കൻകേരളത്തിൽ പല ക്ഷേത്രങ്ങളിലും ശ്രീകോവിലിന് പുറത്ത് ശാസ്താവിനെ പ്രതിഷ്ഠിച്ചത് കാണാം. ബുദ്ധക്ഷേത്രങ്ങൾ പിടിച്ചടക്കിയപ്പോൾ അവിടങ്ങളിലെ പ്രതിഷ്ഠയായ ശാസ്താവിനെ ഉപേക്ഷിക്കുന്നതിന് പകരം ആര്യ ആചാരങ്ങളുടെ ഭാഗമാക്കി ക്ഷേത്രത്തിന് പുറത്തേക്ക് മാറ്റി പ്രതിഷ്ഠിച്ചു എന്ന വാദം നിലനില്ക്കുന്നുണ്ട്. അത് ജനസംഖ്യയിൽ വലിയൊരു വിഭാഗമായ ബൗദ്ധ വിശ്വാസികളെക്കൂടി പരിഗണിക്കുന്നു എന്ന് കാണിക്കാനാവണം. ഈഴത്തു നിന്നും വന്ന ബൗദ്ധരാണ് പിൽക്കാലത്ത് ഈഴവരായത് എന്ന വാദം നോവലിനെ സ്വാധീനിച്ചിട്ടുണ്ട്. ചമണരെ(ശ്രമണർ) ചൂത്തരർ(ശൂദ്രർ) ആക്കിയതിനെക്കുറിച്ചുള്ള പ്രസ്താവങ്ങൾ നോവലിൽ കാണാം. ബ്രാഹ്മണർ ബൗദ്ധരിൽ തങ്ങളെ അനുകൂലിച്ചവരെ ശൂദ്രരായി കൂടെകൂട്ടി, ഇടഞ്ഞവരെ ചണ്ഡാളരാക്കി അടിയാളരാക്കി എന്ന് നോവലിലെ മുൻമൊഴിയിൽ മർക്കോപോളോ ഷെല്ലോയോട് പറയുന്നുണ്ട്. ആര്യമതവ്യാപനത്തിന് സാമ-ദണ്ഡ ഉപായങ്ങളെ ആവശ്യാനുസരണം അവർ ഉപയോഗിച്ചിരുന്നു എന്നർഥം. അതേസമയം ബൗദ്ധരെ പരിഗണിക്കുമ്പോഴും അവരുടെ മൂർത്തിക്ക് ശ്രീകോവിലിൽ ഇടം കൊടുക്കാതിരിക്കാൻ ആര്യമതം ശ്രദ്ധിച്ചിരുന്നു എന്ന് വേണം അനുമാനിക്കാൻ. കരുമാടിക്കുട്ടൻ പോലുള്ള അനേകം തകർക്കപ്പെട്ട ബുദ്ധവിഗ്രഹങ്ങൾ തെക്കൻ കേരളത്തിൽ പലയിടത്ത് നിന്നായി കിട്ടിയതുകൂടി കൂട്ടിവായിക്കുമ്പോൾ അടിച്ചമർത്തലും ഭയപ്പെടുത്തി വരുതിയിലാക്കലും തരാതരം എടുത്തുപയോഗിച്ചാണ് ആര്യമതം ബുദ്ധമതത്തെ കീഴടക്കിയത് എന്ന് കാണാം.

ചാതുർവർണ്യ സംസ്ഥാപനാർഥായ...

അടിസ്ഥാനതത്ത്വങ്ങളിൽ ഒട്ടേറെ സമാനതകൾ കണ്ടെത്താവുന്ന, എന്നാൽ ആചരണങ്ങളിൽ തുലോം വ്യത്യസ്തമായ മതങ്ങളാണ് ഹിന്ദുമതവും ബുദ്ധമതവുമെന്ന് നെഹ്റു നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട് (ഇന്ത്യയെ കണ്ടെത്തൽ, പു. 194-206). വസുധൈവ കുടുംബകം എന്നെല്ലാം ഏകത്വത്തെ പ്രഖ്യാപിക്കുമ്പോഴും അസ്പൃശ്യതയുടെ അകലങ്ങൾ കൃത്യമായി പാലിക്കപ്പെട്ട, ജാതികൊണ്ട് പടുത്തുകെട്ടിയ മതമാണ് ഹിന്ദുമതം. മതഗ്രന്ഥങ്ങളും മതാനുഷ്ഠാനങ്ങളും ബ്രാഹ്മണപൗരോഹിത്യത്തിന്റെ നിയന്ത്രണത്തിൽ സൂക്ഷിച്ച, അതിനായി സാധാരണക്കാർക്ക് അപ്രാപ്യമായ ഭാഷ ഉപയോഗിച്ച, ചാതുർവർണ്യത്തിന്റെ എല്ലുകകൾ കൃത്യമായി നിർണയിച്ച് ആ അതിരുകൾ ലംഘിക്കുന്നവരെ പീഡനങ്ങൾകൊണ്ട് മെരുക്കുകയും ബ്രാഹ്മണ്യത്തിന്റെ വിധേയജീവികളായി പരിണമിപ്പിക്കുകയും ചെയ്ത ആശയാവലിയാണ് ഹിന്ദുമതം പിന്തുടർന്നത്. അതേ സമയം ബുദ്ധൻ തന്റെ ആശയ

ങ്ങൾ വിനിമയം ചെയ്യാൻ സാധാരണക്കാർക്ക് പ്രാപ്യമായ പാലിഭാഷ സ്വീകരിച്ചു. ജാതീയമായ മേൽകീഴ് ശ്രേണികളെ നിരാകരിച്ചു. അജ്ഞേയമായതിനെ തത്ത്വ ചിന്താപരമായി വിശകലനംചെയ്യാൻ ശ്രമിക്കാതെ അതിനു നേരെ മൗനം പാലിച്ചു. ഹിന്ദുമതം അടച്ച വാതിലുകളുള്ള ഗൃഹത്തെ ഓർമ്മിപ്പിക്കുമ്പോൾ കാറ്റും വെളിച്ചവു മെന്നോണം ആളുകൾക്ക് കടന്നുവരാവുന്ന തുറസ്സായിരുന്നു ബുദ്ധമതം. അവർ വിഹാരങ്ങളെ വിദ്യാലയങ്ങളും ആതുരാലയങ്ങളും കൂടിയായി സങ്കല്പിച്ചു. ജ്ഞാന ത്തിന്റെ സാർവത്രിക വിതരണം സാധ്യമാക്കി. ജാതി വ്യവസ്ഥയെയും സാമൂഹിക വിവേചനങ്ങളെയും എതിർക്കുന്ന ബുദ്ധമതം സമത്വചിന്തയുടെ ഭാരതീയമായ ആദ്യകിരണങ്ങളാണ്. ഇന്ത്യൻ ഭരണഘടന മുന്നോട്ട് വെക്കുന്ന തുല്യത എന്ന ആശയത്തിന്റെ വേര് ബുദ്ധമതദർശനങ്ങളിൽ കണ്ടെത്താൻ കഴിയും. കുറഞ്ഞകാലം കൊണ്ട് ബ്രാഹ്മണരടക്കമുള്ള അനേകായിരങ്ങൾ ബുദ്ധമതം സ്വീകരിക്കുകയും ഉത്തരേന്ത്യയിൽ നിന്ന് ഇന്ത്യയുടെ വിവിധ ഭാഗങ്ങളിലേക്ക് ബുദ്ധമതം പ്രസരിക്കു കയും ചെയ്തു.

ചാതുർവർണ്യത്തിന്റെ ആശയസംഹിതകൾക്ക് ഇളക്കം തട്ടിയത് ഇന്ത്യയിലാകെ ആര്യമതത്തിന് ക്ഷീണമുണ്ടാക്കിയിട്ടുണ്ടാവണം. ബുദ്ധ-ജൈനമത ങ്ങൾ അവരുടെ ശത്രു പക്ഷത്താവാൻ ഇത് കാരണമായി. വൈകാതെ സ്വയം നവീകരണം, ബുദ്ധ-ജൈന നശീകരണം എന്നിവയിലൂടെ എതിരാളികളെ മറികട ക്കുകയെന്ന ദ്വിമുഖതന്ത്രം ഹിന്ദുമതം സ്വീകരിക്കുന്നത് കാണാം. ബുദ്ധ-ജൈന നശീകരണം ബൌദ്ധികമായ ആശയസംഘട്ടനമായും കായികസംഘട്ടനമായും പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നുണ്ട്. ഇതിൽ രണ്ടാമത്തെ തന്ത്രം പ്രയോഗിച്ച് വിജയിക്കുന്ന വില്വനെയും നരനെയുമാണ് നോവലിൽ അക്രമാസക്ത ആര്യമത പ്രതിനിധി കളായി മോഹൻകുമാർ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. നരനാരായണൻമാരാണ് വില്വനും താനുമെന്ന് നരൻ അഭിമാനിക്കുന്നു. ചാതുർവർണ്യ സംസ്ഥാപനാർത്ഥേന ജനിച്ച നരനാരായണൻമാരെന്ന് നോവൽ വെളിവാക്കുന്നു. കാലത്തിന് ആവശ്യമെങ്കിൽ ഗീതപോലും തിരുത്താൻ ശേഷിയുള്ളവർ. 'കർമ്മണ്യേവാധികാരസ്തേ' എന്നത് വ്യാസന് പറ്റിയ പിഴവാണ്; ഫലത്തോടുള്ള ഇച്ഛയാണ് കർമ്മം ചെയ്യാൻ പ്രേരകം. ധർമ്മസംസ്ഥാപനത്തിന് അധർമ്മവും ചെയ്യാം' എന്ന് നരൻ ഗുപ്തനോട് പറയു ന്നുണ്ട്. എന്നാൽ എന്താണ് ധർമ്മം എന്നത് നരൻ തന്നെയാണ് തീരുമാനിക്കുക. വില്വനെ ചതുപ്പിലേക്ക് തട്ടിവീഴ്ത്തി അധികാരത്തിന്റെ സോപാനത്തിൽ സ്വയം പ്രതിഷ്ഠിക്കുന്ന നരൻ ഒന്നാന്തരം ഒരു കച്ചവടക്കാരനാണ്. മുമ്പ് സംഭാരം വില്പന നടത്തി ഉപജീവനം കഴിച്ച നരനെ തനിക്കൊത്തവൻ എന്ന് കണ്ട് വില്വൻ പൂണൂൽ നല്കി ബ്രാഹ്മണനാക്കി മാറ്റിയതാണ്. ഒടുവിൽ അധികാരത്തിന്റെ മത്ത് നരനെ വില്വന്റെ കൊലയിലേക്ക് നയിക്കുന്നു.

നോവലിന്റെ ദേശകാലങ്ങൾ

ഇന്നത്തെ നിലയിൽ ആലപ്പുഴയുടെ ഭൂമിയുടെ സ്വഭാവം മാറുംമുമ്പ്, കാക്കത്തുരുത്ത്, വടക്കുന്തുരുത്ത്, തെക്കുംതുരുത്ത്, എടത്തുരുത് എന്നിങ്ങനെ ജലാശയത്താൽ ചുറ്റപ്പെട്ട ചെറുതുരുത്തുകളായിരുന്നു എന്ന് എഴുത്തുകാരൻ സങ്കല്പി ക്കുന്നു. ശ്രീമൂലവാസം ഈ നോവലിലെ പ്രധാന ഇടങ്ങളിൽ ഒന്നാണ്. മഹോദയ പുരത്തെ ഇളംകോ ആയ വീരക്കോതയെക്കൊണ്ട് ചെപ്പേട് വഴി ശ്രീമൂലവാസത്തെ ബുദ്ധപ്പള്ളിക്ക് വിക്രമാദിത്യവരഗുണൻ ദാനം ചെയ്ത ഭൂമി സ്വന്തമാക്കാനും അങ്ങനെ ദക്ഷിണാപഥത്തിലെ ബുദ്ധപ്പെരുമ കുളം തോണ്ടാനും നരൻ വില്വനെ ഉപദേശി

ക്കുന്നു. അൽ മസൂദിയാണ് ഉലയിലെ ഒരാഖ്യാതാവ്. അദ്ദേഹം ജീവിച്ചിരുന്നത് പത്താംശതകത്തിലാണ്. ഈ സൂചനകൾ വെച്ച് നോവലിലെ കാലം പത്താം ശതകത്തിനു മുമ്പാണ് എന്നൂഹിക്കാം. ശ്രീമൂലവാസത്തെ കടലിൽനിന്ന് രക്ഷിക്കാൻ കമ്മാളർ കെട്ടിപ്പൊക്കുന്ന കടൽഭിത്തിയെക്കുറിച്ചുള്ള പരാമർശം നോവലിൽ കാണാം. മൂഷകവംശകാവ്യത്തിൽ വിക്രമരാമൻ കടലാക്രമണത്തിൽ നശിച്ചുകൊണ്ടിരുന്ന ശ്രീമൂലവാസത്തെ കല്ലുകൾ അടുക്കി രക്ഷിച്ചതായി പറയുന്നത് ഇതിനെപ്പറ്റിതന്നെയാവണം. ക്രിസ്തുവർഷം പതിനൊന്നാം ശതകത്തിൽ കോലത്തു നാട് ഭരിച്ചിരുന്ന രാജാവാണ് വിക്രമരാമൻ. നോവലിന്റെ കാലഗണന സ്വാഭാവികമായും പതിനൊന്നാം ശതകത്തിലേക്ക് നീളുന്നു. പതിമൂന്നാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ജീവിച്ചിരുന്ന യൂറോപ്യൻസഞ്ചാരി മർക്കോ പോളോ നോവലിന്റെ ഭാഗമാകുന്നു. മസൂദിയുടെയും നിയോഗിയുടെയും ആഖ്യാനങ്ങളെ സമാഹരിച്ച് നോവൽ പൂർത്തിയാക്കുന്നത് ഈ നൂറ്റാണ്ടിലെ തെക്ക് തെക്കൊരു ദേശത്തെ ഒരെഴുത്തുകരനും. മൂന്ന് നൂറ്റാണ്ടുകളിലായി ചിതറിക്കിടന്ന സംഭവപരമ്പരകൾ ഒരേ കാലഗണനയിലേക്ക് സ്വാഭാവികമായി ഊറിക്കൂടിയതായി പിന്മൊഴിയിൽ നോവലിസ്റ്റ് തന്നെ പറയുന്നുണ്ട്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ നിയതമായ ഒരു കാലചട്ടക്കൂടിൽ നോവൽ ഒതുങ്ങുന്നില്ല.

ഈ കാലത്തെ പ്രതിഫലിപ്പിക്കാനുള്ള ശ്രമം ഭാഷയിലും കാണാം. കേരളീയരായ കഥാപാത്രങ്ങളുടെ സംഭാഷണം പൂർണ്ണമായും സംസ്കൃതസ്വാധീന പൂർവ മലയാളഭാഷയിലാണ്. പാലിഭാഷയുടെ സ്വാധീനം അക്കാലത്തെ കേരള ഭാഷയിൽ ഉണ്ടായിരുന്നു എന്ന് നോവലിസ്റ്റ് നിരീക്ഷിക്കുന്നു. അന്നത്തെ പദങ്ങൾ നോവലിൽ ധാരാളമായി കാണാം. അത് നോവൽവായന എളുപ്പമുള്ള പ്രവൃത്തി അല്ലാതാക്കുന്നുണ്ട്. അതേസമയം ബുദ്ധപ്പഴമയുടെ വീണ്ടെടുപ്പ് പോലെ ഭാഷയുടെ വീണ്ടെടുപ്പും നോവലിസ്റ്റ് ലക്ഷ്യംവെക്കുന്നു. ഭാഷ മാത്രമല്ല ആ ഭാഷക്കൊപ്പം വിനിമയം ചെയ്യപ്പെട്ട മിത്തുകളും ഐതിഹ്യങ്ങളും നോവലിന്റെ ഭാഗമാകുന്നു. ചിലപ്പോൾ കഥകൾ ചരിത്രമായും ചരിത്രം കഥയായും പരസ്പരം വേഷം മാറുന്നു.

ചരിത്രം കൊണ്ട് ചിത്രണം ചെയ്യുന്ന വർത്തമാനകാലം

പ്രതിനായകസ്വഭാവമുള്ള ഒരു വില്വമംഗലത്തെക്കുറിച്ചുള്ള വാമൊഴിക്കഥകളിൽ നിന്നാണ് വില്വൻ എന്ന ബ്രാഹ്മണാധിപത്യ സ്ഥാപകന്റെ രൂപം മെനഞ്ഞെടുക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. നോവലിലെ നരൻ യാഥാർഥത്തിൽ പൂണൂൽക്കാരനായിരുന്നില്ല. വില്വൻ അയാളെ പൂണൂൽ അണിയിക്കുകയാണ്. അതോടെ നരൻ വില്വനേക്കാൾ കൊടിയ ബ്രാഹ്മണ്യബോധത്തിന് ഉടമയാകുന്നു. നരൻ കഥയുടെ പടുത കടന്ന് വർത്തമാനകാലത്തേക്ക് വന്നുനിൽക്കുന്ന കഥാപാത്രമാണ്. സംഭാരം വില്പന നടത്തി ഉപജീവനം കഴിച്ചവൻ എന്ന നരന്റെ ഭൂതകാലത്തിന് ധ്വനന സ്വഭാവമുണ്ട്. 'നരനല്ല നീ, നരേന്ദ്രൻ,വില്വന് മോദം തരുന്നോൻ' എന്ന വില്വന്റെ വാക്കുകളും 'തായ്മാരേ, തന്തമാരേ,ഒടപ്പെറന്നോരെ, ഒടപ്പെറന്നോളുമാരെ' എന്ന് തുടങ്ങുന്ന നരന്റെ പ്രസംഗവും അതിനെ ഉറപ്പിക്കുന്നു. അയാൾ ലൈംഗിക ശേഷിയില്ലാത്തവനത്രേ. ബ്രാഹ്മണ്യം ഒരു ജാതിയല്ല; മനോഭാവമാണ് എന്ന് നമുക്കറിയാം. ബ്രാഹ്മണ്യത്തിന്റെ ജാതിവെറി തീണ്ടാത്ത ബ്രാഹ്മണരെ നോവലിൽ കാണാൻ കഴിയും. എന്നാൽ ജന്മംകൊണ്ട് അബ്രാഹ്മണനായ നരനാണ് ബ്രാഹ്മണ്യം സ്ഥാപിക്കാൻ കൂടുതൽ വ്യഗ്രനാവുന്നത്. എതിരാളികളെ മാത്രമല്ല; സ്വപക്ഷത്തുള്ളവരെയും വീഴ്ത്തിയാണ് അയാൾ മുന്നോട്ട് പോകുന്നത്. ആദ്യം ഗുപ്തനും അവസാനം വില്വനും നരന്റെ ഇരയാകുന്നു.

പലകാലത്തായി നടന്ന അധിനിവേശങ്ങളിലൂടെ ഹിന്ദുമതകേന്ദ്രങ്ങൾ നശിപ്പിക്കപ്പെട്ടെന്നും അവ തിരിച്ചുപിടിക്കണമെന്നുമുള്ള തീവ്രമായ മതബോധം ഉല്പാദിപ്പിക്കപ്പെടുന്ന കാലത്താണ് നാം ജീവിക്കുന്നത്. സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തരകാലത്ത് ഇന്ത്യയിലെ ആരാധനാലയങ്ങളുടെ അവകാശം സംബന്ധിച്ച് തൽസ്ഥിതി തുടരുക എന്ന നയമാണ് പിന്തുടർന്നു പോന്നത്. ഇത് ഉറപ്പുവരുത്താൻ The Places of Worship (Special Provisions) Act, 1991 എന്ന പേരിൽ പാർലമെൻറ് നിയമം പാസാക്കുകയുമുണ്ടായി. അടുത്ത കാലത്തായി ഇതര ആരാധനാലയങ്ങളുടെമേൽ അവകാശവാദവുമായി ഹിന്ദുമതമൗലികവാദികളും അവരുടെ രാഷ്ട്രീയ രൂപങ്ങളും സജീവമാകുന്നുണ്ട്. ലോകാത്ഭുതമായ താജ്മഹൽ പോലും ഇത്തരം ഭീഷണി നേരിടുകയാണ്. പ്രാചീനകേരളത്തിലെ ബുദ്ധമതധ്വംസകനെന്ന് നോവലിൽ അവതരിപ്പിക്കപ്പെടുന്ന നരന്റെ യഥാർഥമുഖം ഈ തീവ്രമതബോധത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയനായകത്വമാണ്.

പലകാലങ്ങളിലായി നടന്ന മതാധിനിവേശങ്ങൾ ഏകപക്ഷീയമായിരുന്നില്ല എന്ന ഓർമ്മപ്പെടുത്തലാണ് കെ. വി മോഹൻകുമാറിന്റെ 'ഉല' നിർവഹിക്കുന്നത്. ബുദ്ധമതത്തിനുമേൽ ആര്യമതം നടത്തിയ അക്രമോൽസുകമായ കടന്നുകയറ്റത്തിന്റെ ആഖ്യാനം. ഹിന്ദുമതം നിരന്തരമായ അധിനിവേശം നേരിട്ടു എന്ന ആഖ്യാനത്തെ ചരിത്രത്തിലെ അടയാളങ്ങൾ മുൻനിർത്തി ചില എതിർചോദ്യങ്ങളുടെ മുനയിൽ നിർത്തുന്നു ഉല. ഇരയെന്ന പോലെ വേട്ടക്കാരുമായിരുന്നു ബ്രാഹ്മണമതം എന്ന് നോവൽ സമർഥിക്കുന്നു. ഇന്ത്യയിൽ നിന്ന് വിദേശങ്ങളിലേക്ക് ഭാരതീയ മതദർശനങ്ങളുടെ പ്രവാഹം സാധ്യമാക്കിയത് ബുദ്ധമതമാണെന്നും അതിനു തുടക്കമിട്ടത് അശോകനായിരുന്നു എന്നും നെഹ്രു നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട് (ഇന്ത്യയെ കണ്ടെത്തൽ, പു. 201). കിഴക്കൻ ഏഷ്യൻ രാജ്യങ്ങളിലെ പ്രധാന മതങ്ങളിലൊന്നായി അത് ഇന്നും നിൽക്കുന്നു. എന്നാൽ ഏഴാം നൂറ്റാണ്ടോടെ ഇന്ത്യയിൽ ബുദ്ധമതം അസ്തമിക്കുകയാണ്. അതിന് ആര്യമതത്തിന്റെ പലവിധ ഇടപെടലുകൾ കാരണമായിട്ടുണ്ട്. അതിൽ ആശയതലത്തിലുള്ള മതസംവാദങ്ങൾപോലെത്തന്നെ രാഷ്ട്രീയ അധികാരത്തിന്റെ പ്രയോഗവും പ്രധാനപ്പെട്ടതാണ്.

ഭാവനയും കെട്ടുകഥകളും ചരിത്രമായി മാറുന്നതിനെ തുറന്നുകാട്ടുന്നു ഈ കൃതി. 1926-ൽ പുറത്തുവന്ന സവർക്കറുടെ ജീവചരിത്രത്തിലാണ് അദ്ദേഹം 'വീർ സവർക്കർ' ആകുന്നത്. ആ പുസ്തകമാണ് സവർക്കരെ ഒരു ഹീറോ ആയി അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. എന്നാൽ ഈ കൃതി രചിച്ചത് ചിത്രഗുപ്ത എന്ന തൂലികാനാമത്തിൽ സവർക്കർ തന്നെയായിരുന്നു എന്ന വാദം പിൽക്കാലത്ത് ഉയർന്നുവരികയുണ്ടായി. സമാനമായ ഒരു ചിത്രം നോവലിൽ കാണാം. നരൻ അധികാരം പിടിച്ച ശേഷം സ്വന്തം ചരിത്രം എഴുതിക്കുന്ന സന്ദർഭം. ഭരണാധികാരിയുടെ വ്യക്തിപരമായ അടയാളങ്ങൾ രാജ്യത്തിന്റെ ഔദ്യോഗിക ചുമരുകളിലാകേ ചിത്രണം ചെയ്യപ്പെടുന്നത് ഇപ്പോൾ കാണാൻ കഴിയും. വാക്കുകൊണ്ടും പ്രവൃത്തികൊണ്ടും പൂർവസൂരികളുടെ കാലടികൾ മായ്ച്ചുകളയുന്ന സംഭവങ്ങൾ നിത്യേന നടക്കുന്നു. തങ്ങളുടെ ലക്ഷ്യപ്രാപ്തിയ്ക്കായി ഉപയോഗിക്കാവുന്നവയെ മുഴുവൻ പുതിയ കുപ്പായമണിയിച്ചു സ്വീകരിക്കുകയും വഴങ്ങാത്തവയെ നശിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന നരന്റെ രീതി, നിയോഗിയെ ചേർത്തല കാർത്ത്യായനിയായും വില്വനെ നാട് കാക്കുന്ന ബ്രഹ്മരക്ഷസായും പുനരവതരിപ്പിക്കുന്ന രീതി, സമകാലചുറ്റുപാടുകളിൽ നാം വീണ്ടും വീണ്ടും കണ്ടുമുട്ടുന്നു. ബുദ്ധമതത്തിന് മേൽ ആര്യമതം കൈക്കൊണ്ട നിഷ്ഠുരമായ

കായികസംഘർഷമെന്ന അഭിപ്രായഭിന്നത നിലനില്ക്കുന്ന ചരിത്രത്തെ തന്നെ കഥാതന്തുവാക്കിയതിന് കാരണം മറ്റൊന്നായിക്കൂടേ? വ്യാജചരിത്രസഹായത്തോടെ രാജ്യഭാരം കൈക്കൊള്ളുന്നവരെ മറ്റൊരു വ്യാജചരിത്രപാഠം കൊണ്ട് പ്രതിരോധിക്കുക എന്ന, മുള്ളിനെ മുള്ളുകൊണ്ടെടുക്കുന്ന തന്ത്രം. ഉല മുന്നോട്ട് വെക്കുന്ന രാഷ്ട്രീയം സൂക്ഷ്മമായ വായന ആവശ്യപ്പെടുന്നു.

ഗ്രന്ഥസൂചി

1. ഇളംകുളം കുഞ്ഞൻ പിള്ള, 2017, എൻ. സാം (എഡി.), ഇളംകുളം കുഞ്ഞൻ പിള്ളയുടെ തിരഞ്ഞെടുത്ത കൃതികൾ വോള്യം ഒന്ന്, അന്താരാഷ്ട്ര കേരള പഠനകേന്ദ്രം, കേരള സർവകലാശാല.
2. ഗണേഷ് കെ. എൻ, 2011, കേരളത്തിന്റെ ഇന്നലെകൾ, കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്.
3. ഗോപാലകൃഷ്ണൻ പി. കെ, 2019, കേരളത്തിന്റെ സാംസ്കാരികചരിത്രം, കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്.
4. ജവഹർ ലാൽ നെഹ്റു, സി. എച്ച്. കുഞ്ഞപ്പ (പരി.), 2023, ഇന്ത്യയെ കണ്ടെത്തൽ, മാതൃഭൂമി ബുക്സ്.
5. മോഹൻകുമാർ കെ വി, 2024, ഉല - നിയോഗിയുടെ സഞ്ചാരങ്ങൾ മസൂദിയുടെയും, മാതൃഭൂമി ബുക്സ്.
6. ശ്രീധരമേനോൻ എ., 1967, കേരള ചരിത്രം, എസ്. പി. സി. എസ്, കോട്ടയം.
7. Alexander P. C, 1949, Buddhism in Kerala, Annamalai University.

എസ്പതിനായിരം: ദേശാഖ്യാനവും സാംസ്കാരിക ഇടങ്ങളുടെ രൂപീകരണവും

ലിസ ലാലു

പ്രബന്ധസംഗ്രഹം

മനുഷ്യന്റെ വായനാലോകത്ത് നോവൽ എന്ന ജനുസ്സ് പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത് പത്തൊൻപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അന്ത്യദശകങ്ങളിൽ സാഹിത്യം വിശേഷവ്യവഹാരമായിരുന്ന ചരിത്രസന്ദർഭത്തിലാണ്. നോവൽ സാഹിത്യരൂപം എന്ന നിലയിൽ തുടർന്ന് ജനകീയമാവുകയും ആഖ്യാനത്തിന്റെ വൈവിധ്യങ്ങളിലൂടെ കാലം, ദേശം(സ്ഥലം) എന്നിവയെ ചരിത്രവുമായി ചേർത്ത് യഥാർത്ഥമെന്നോ അയഥാർത്ഥമെന്നോ വേർതിരിക്കാൻ ആകാത്ത വിധത്തിൽ കഥാപരിസരങ്ങൾ രൂപപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്യുന്നു. കഥാസാഹിത്യത്തെക്കാൾ നോവൽ സാഹിത്യം ആഖ്യാനത്തിന്റെ കലയാണ്. ഈയൊരു സവിശേഷതയിലൂടെയാണ് നോവൽ ഒരു കലാശില്പത്തിന്റെ ജൈവഘടനയിലേക്ക് എത്തുന്നത്. ആഖ്യാനത്തിന്റെ വ്യത്യസ്തതകളിലൂടെ ദേശം(സ്ഥലം) അടയാളപ്പെടുന്നത് എങ്ങനെയെന്നും ദേശാഖ്യാനം നിർവഹിക്കുന്നതിലൂടെ സാംസ്കാരിക ഇടം രൂപീകൃതമാകുന്നത് എങ്ങനെയെന്നും പരിശോധിക്കുകയാണ് പ്രബന്ധലക്ഷ്യം. എൻ. പി. ഹാഫിസ് മുഹമ്മദിന്റെ 'എസ്പതിനായിരം' എന്ന നോവലാണ് പഠനവിധേയമാക്കുന്നത്.

താക്കോൽവാക്കുകൾ : ആഖ്യാനശാസ്ത്രം, നോവൽ, ദേശം, സംസ്കാരം, സാംസ്കാരിക ഇടം.

ആഖ്യാനശാസ്ത്രം

ഉത്തരാധുനിക സാംസ്കാരികവിമർശനപദ്ധതികളിൽ വളരെയേറെ വികാസം പ്രാപിച്ച ഒരു വിമർശനപദ്ധതിയാണ് ആഖ്യാനവിജ്ഞാനീയം/ആഖ്യാനശാസ്ത്രം. നരേറ്റോളജി എന്ന ഇംഗ്ലീഷ് പദത്തിന് തുല്യമായി ആഖ്യാനശാസ്ത്രത്തെ കുറിക്കാൻ ആഖ്യാനവിജ്ഞാനീയം, ആഖ്യാനശാസ്ത്രം എന്നീ സംജ്ഞകൾ മലയാളത്തിൽ ഉപയോഗിക്കുന്നുണ്ട്. ഘടനാവാദകാലഘട്ടത്തിൽ വികസിച്ച ഈ മേഖല ഇന്നും അനുവർത്തിക്കുന്നത് ഘടനാപരമായ അപഗ്രഥനമാണ്. റഷ്യൻ ഫോർലിസ്റ്റായ വ്ളാഡിമർ പ്രോപ്പിന്റെ ചിന്താപദ്ധതിയിൽ ആഖ്യാനവിജ്ഞാനീയത്തിന്റെ ആദ്യസ്ഫുരണങ്ങൾ കാണമെന്നതിനാൽ അവിടെയാണ് ഇതിന് ആരംഭം കുറിച്ചത് എന്നൊരു വാദം നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്. ആഖ്യാനത്തിന്റെ ഘടനയേക്കാൾ അതിന്റെ ആന്തരികഘടനയ്ക്ക് പ്രാധാന്യം നൽകിയ ക്ലൊദ് ലെവിസ്ട്രോസിലൂടെ ഈ വാദം മുന്നേറി. ലെവിസ്ട്രോസിൽ നിന്ന് ഭിന്നമായി സാമൂഹികസൂചകങ്ങൾ, ആഖ്യാനമിത്തുകൾ എന്നിവയാണ് ആഖ്യാനകേന്ദ്രത്തിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്നതെന്ന് ചിഹ്നങ്ങളെ വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നതിലൂടെ റൊളാങ് ബാർത്ത് സമർത്ഥിച്ചു. പരസ്യങ്ങൾ, ചലച്ചിത്രം, ഫോട്ടോകൾ തുടങ്ങിയവ വ്യത്യസ്തമായ ആഖ്യാനങ്ങളായി അദ്ദേഹം കണ്ടു. ആഖ്യാനത്തിന്റെ സൂചകാത്മകവും ജ്ഞാനാത്മകവുമായ അർത്ഥതലങ്ങളെക്കുറിച്ചും അവയാൽ ആഖ്യാനത്തിനു കൈവരുന്ന ആന്തരികഘടനയെക്കുറിച്ചും അഞ്ചു കോഡുകളിലൂടെ ബാർത്ത് വ്യക്തമാക്കി. ഹെര്മന്യൂട്ടിക്സ് കോഡ്,

സിംബോളിക് കോഡ്, കൾച്ചറൽ കോഡ്, പോയറെറ്റിക് കോഡ്, സീമിക് കോഡ് എന്നിവയാണ് അവ.

നരേറ്റോളജി എന്ന പദം ആദ്യമായി ഉപയോഗിച്ചത് 1969-ൽ റ്റൊഡറോവ് (Tadarov) ആണ്. ആഖ്യാനവിജ്ഞാനീയത്തിന്റെ സവിശേഷപഠനത്തിൽ യഥാർത്ഥസംഭവം (historic), ആവിഷ്കാരത്തിന്റെ ക്രമം (recit), ആഖ്യാനം (narration) എന്നിങ്ങനെ മൂന്ന സങ്കല്പങ്ങളെ ഫ്രഞ്ച് ചിന്തകൻ ആയ ഴെറാൾഡ് ഴെന്നറ്റ് മുന്നോട്ടുവച്ചു. ഇവയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ആഖ്യാനകലയിലെ അഞ്ചുസങ്കേതങ്ങളെ അദ്ദേഹം വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്. ആഖ്യാനത്തിലുള്ള പൂർവ്വാപരബന്ധ(sequence)ത്തെ ക്രമം (order) എന്നും സംഭവങ്ങളിൽ ചിലത് ഒഴിവാക്കിയും ചിലത് സംഗ്രഹിച്ചും ചിലത് വിപുലനംചെയ്തും ആഖ്യാനരീതി കൈവരിക്കുന്നതിനെ കാലയളവ്(duration) എന്നും ഒരു യഥാർത്ഥസംഭവം ആഖ്യാനത്തിൽ ആവർത്തിക്കപ്പെടുന്നതിനെ ആവൃത്തി(frequency) എന്നും ആഖ്യാനത്തിന്റെ പൊതുസ്വഭാവം, വീക്ഷണകോൺ എന്നിവ അവസ്ഥ (mood) എന്നും ആഖ്യാനവും കഥാപാത്രവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം, ആഖ്യാനത്തിൽ വെളിപ്പെടുന്ന കാലം എന്നിവ സ്വരം (voice) എന്നും ഴെറാൾഡ് ഴെന്നറ്റ്(Gérard Genette) വിശദീകരിച്ചു (പ്രവീണ, 2023:3).

മോണോലോഗിക്, ഡയലോഗിക് എന്നിങ്ങനെ കൃതികളെ വിഭജിച്ച മിഖായേൽ ബക്തിനാണ് ആഖ്യാനശാസ്ത്രത്തിൽ വഴിത്തിരിവുണ്ടാക്കിയ മറ്റൊരു ചിന്തകൻ. എഴുത്തുകാരന്റെ ഏകമുഖമായ അവതരണത്തിന് മോണോലോഗിക് പ്രാധാന്യം നൽകുമ്പോൾ വ്യത്യസ്തസ്വരവും വ്യവഹാരവുമായി ഡയലോഗിക് നിലനിൽക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഡയലോഗിക് ആയ രചനകളിൽ ജനപ്രിയ സംസ്കാരത്തിന്റെ വ്യത്യസ്തവ്യവഹാരങ്ങൾ കാണാൻ സാധിക്കുന്നു. ഒന്നിലേറെ ആഖ്യാനസ്വരങ്ങൾക്ക് (Narrative voice) ഇടം ലഭിക്കുന്ന ഒന്നായി ഡയലോഗിക് കൃതികൾ മാറുന്നു. സ്ഥലകാലം എന്നർത്ഥം പറയാവുന്ന ക്രോണോടോപ് എന്ന സങ്കൽപനത്തിന്റെ വക്താവും ബക്തിനാണ്. സ്ഥലകാലങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള പഠനത്തിന്റെ സവിശേഷമായ ഒരു രീതി എന്ന നിലയിൽ ആഖ്യാനപഠനത്തെ കാണാം.

സങ്കൽപ്പവും യാഥാർത്ഥ്യവും സമഞ്ജസമായി സമ്മേളിക്കുന്ന കലാരൂപമായ നോവൽ ആഖ്യാനത്തിന്റെ കല കൂടിയാണ്. 'ആഖ്യാനം ചെയ്യപ്പെടുന്നത്' എന്നയർത്ഥത്തിൽ 'ആഖ്യായിക' എന്ന നോവലിനുള്ള മലയാളനാമം നോവലിൽ ആഖ്യാനത്തിനുള്ള പ്രാധാന്യത്തെ വ്യക്തമാക്കുന്നു. വ്യക്തി സമൂഹമായും സമൂഹം വ്യക്തിയുമായും നടത്തുന്ന ഹ്രസ്വമോ ദീർഘമോ ആയ ആഖ്യാനങ്ങളുടെ പരമ്പരയാണ് നോവൽ. പത്തൊൻപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അന്ത്യദശകങ്ങളിൽ സാഹിത്യം വിശേഷവ്യവഹാരമായിരുന്ന ചരിത്ര സന്ദർഭത്തിലാണ് നോവലിന്റെ ഉദയം. എട്ടാംനൂറ്റാണ്ടു മുതൽ സംഭാഷണഗദ്യത്തിന്റെ മാതൃകയിലുള്ള രാജരേഖകൾ കണ്ടുകിട്ടിയിട്ടുണ്ട്.[1] തുടർന്ന് ആശയവിനിമയ സമ്പ്രദായത്തിൽ നിന്നും കഥാകഥനത്തിനും സർഗാത്മക ആവിഷ്കാരത്തിനും പ്രധാനസങ്കേതം ആയിത്തീരുന്ന ഒന്നായി ഗദ്യംമാറി. ഗദ്യത്തിന്റെ സാംസ്കാരികപരിണാമചരിത്രം കൂടിയാണ് നോവലിന്റെ ഉത്ഭവവികാസചരിത്രം എന്ന് വ്യക്തമാണ്. നോവലിന് Merriam webster നിഘണ്ടു നൽകുന്ന നിർവചനം-"നവീനവും സുദീർഘവും സങ്കീർണവുമായ ഒരു ഗദ്യവിവരണമാണ് നോവൽ. പരസ്പരബന്ധമുള്ള സംഭവപരമ്പരകളുടെ അവതരണത്തിലൂടെ അത് മനുഷ്യാനുഭവങ്ങൾ പങ്കുവയ്ക്കുന്നു" എന്നതാണ്.[2]

ദേശം/സ്ഥലം എന്നീ സംജ്ഞകൾ

ജീവിതത്തെ യഥാതഥ(റിയലിസം)മായി പകർത്താൻ നോവലുകൾ ശ്രമിക്കുന്നത് 1940കൾക്ക് ശേഷം ആണ്. സ്വതന്ത്രവ്യക്തികളായ മനുഷ്യരെയും അവരുടെ അനുഭവലോകങ്ങളെയും നോവൽ ആവിഷ്കരിച്ചു. കഥാപാത്രങ്ങളോടൊപ്പം അവർ ജീവിക്കുന്ന സാമൂഹികചുറ്റുപാടും ദേശവും നോവലുകളിൽ അടയാളപ്പെട്ടു. കഴിഞ്ഞ ദശകത്തിൽ ദേശമെന്ന വാക്ക് മലയാളത്തിൽ വ്യാപകമായി ഉപയോഗിച്ച് വരുന്നത് ഒരു പ്രദേശത്തെ ജനങ്ങളെയും അവരുടെ സംസ്കാരത്തെയും സ്മരണകളെയും ചരിത്രത്തെയും സ്വത്വപരിണാമങ്ങളുടെ നൈരന്തര്യത്തെയും ഒരുമിച്ച് സൂചിപ്പിക്കാനാണ്.

മലയാളത്തിൽ ദേശമെഴുത്ത് സങ്കൽപത്തിലൊരു പഠനം ആദ്യം അവതരിപ്പിച്ചത് എം.പി.പോൾ നോവൽസാഹിത്യത്തിലാണ്. നോവലുകളിലെ ദേശ/സ്ഥലത്തെക്കുറിച്ചുള്ള പഠനങ്ങൾക്ക് ഒറ്റയ്ക്ക് നിലനിൽപ്പില്ല. അവ ചരിത്രപഠനത്തോടും സംസ്കാരപഠനത്തോടും ബന്ധിപ്പിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. സംസ്കാരപഠനം എന്നത് സംസ്കാരത്തെക്കുറിച്ചുള്ള പഠനമല്ല. സാംസ്കാരികമായി പഠിക്കലാണ് എന്ന് തെളിമലയാളത്തിൽ ഡോ.ടി.വി. മധു അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. സംസ്കാരപഠനം എന്ന ജ്ഞാനമേഖലയെ താത്ത്വികമായി അടയാളപ്പെടുത്തിയ പണ്ഡിതരിൽ ശ്രദ്ധേയനാണ് സ്റ്റുവർട്ട് ഹെൻട്രി ഹാൾ. സംസ്കാരപഠനത്തിൽ സ്റ്റുവർട്ട് ഹാൾ മുന്നോട്ട് വച്ച സാമൂഹികസ്വത്വവും (cultural identity) സാംസ്കാരിക സ്ഥലം/ഇടമെന്ന(cultural space) സംജ്ഞയുടെ അർത്ഥതലങ്ങളും ദേശത്തിന്റെ സാംസ്കാരികനിർമ്മിതിയ്ക്ക് സൈദ്ധാന്തിക അടിത്തറയേകുന്നവയാണ്. ദേശ/സ്ഥലമെന്ന വാക്കിൽ ജനതയും ഭൂവിഭാഗവും തന്മയീഭവിക്കുന്നു. ഒരു ജനതയുടെ ദൈനംദിനാനുഭവങ്ങളിൽ പൊതുവായി ചിലത് അവരെ ഒന്നിപ്പിക്കുമ്പോൾ ദേശത്തെ സ്വന്തം സ്വത്വത്തിന്റെ ഭാഗമായിത്തന്നെ അവർ അനുഭവിക്കുകയും തിരിച്ചറിയുകയും ചെയ്യുന്നു (രാമകൃഷ്ണൻ, 2023:20). അത്തരം അനുഭവങ്ങളാണ് ഒരേ സംസ്കാരപരിസരങ്ങളിൽ നിന്ന് ഇടങ്ങളെ രൂപീകരിക്കുന്നത്. ഈ അനുഭവങ്ങളിൽ വിള്ളൽ വീഴുമ്പോൾ ചില ജനവിഭാഗങ്ങൾ ദേശത്തു നിന്ന് അന്യരാവുകയോ പുതിയൊരു ദേശത്തെ വിഭാവനം ചെയ്യാൻ പ്രേരിപ്പിക്കപ്പെടുകയോ ചെയ്യാം. ഇത്തരത്തിൽ അനുഭവങ്ങളിലൂടെ രൂപീകൃതമാകുന്ന ഇടങ്ങളെ കൃത്യമായി അടയാളപ്പെടുത്താൻ നോവലുകൾ ശ്രമിക്കുന്നതായി കാണാം.

ദേശം/സ്ഥലത്തിൽ ഊന്നിയാണ് നോവലാഖ്യാനം സാധ്യമാകുന്നത്. ഇവിടെ വെറുമൊരു പശ്ചാത്തലമോ അന്തരീക്ഷമോ അല്ലാതെ കഥയുടെ അവിഭാജ്യഘടകമായി ദേശം മാറുന്നുണ്ട്. ഏതെഴുത്തും ദേശമെഴുത്തുകൂടിയാണെന്ന് പറയാറുണ്ട്. എഴുത്തിലെ ദേശകാലസമൂഹങ്ങൾ കല്പിതമാണെങ്കിലും - ഇമാജിൻഡ് കമ്യൂണിറ്റി - അവ ദേശത്വത്തിന്റെ പ്രതിനിധാനം മാത്രമാണെന്ന വാദം ഒരു ലോകതത്വം പോലെ ഏതാണ്ടെക്കാലത്തും നിലനിന്നിട്ടുണ്ട് (ദിവാകരൻ ആർ.വി.എം, 2024:70). മലയാളനോവലിന്റെ പൂർവ്വമാതൃകകളായി പരിഗണിക്കുന്ന 'ഘാതകവധം', 'പുല്ലേലികുഞ്ചു' എന്നിവയിൽ മതംമാറ്റത്തിലൂടെ രൂപപ്പെടുന്ന സാമൂഹിക സ്ഥല/ദേശത്തെക്കുറിച്ച് കാണാം. 'കുന്ദലത'യിൽ മിത്തിക്കൽ ദേശസങ്കല്പമാണ്. ദേശീയസ്ഥലബോധമാണ് ചന്തുമേനോൻ രൂപപ്പെടുത്തിയത്. പ്രാദേശികസ്വത്വബോധമായി സി.വി.രാമൻപിള്ളയിൽ അത് മാറുന്നു. മലയാളസാഹിത്യത്തിൽ 'ദേശം' ആധാരമാക്കിയ നോവലുകളാണ് ഒരു ദേശത്തിന്റെ കഥ, ആലാഹയുടെ പെൺമക്കൾ, തട്ടകം, മനുഷ്യന് ഒരു ആമുഖം, തൃക്കോട്ടൂർ പെരുമ,

തക്ഷൻകുന്ന് സ്വരൂപം തുടങ്ങിയവ. ഭാഷയുടെ ഉത്പന്നമായി രൂപമെടുക്കുന്ന സാഹിത്യത്തിലെ ദേശത്തിന് ചരിത്രവും ജീവിതവുമായി ബന്ധമുണ്ട്. പശ്ചാത്തല മായി ഒതുങ്ങിനിൽക്കുമ്പോഴും നോവൽ ആഖ്യാനത്തിലെ നിർണ്ണായകശക്തിയായി ദേശം മാറുന്നു.

സ്വന്തം സാംസ്കാരിക തനിമകളിലേക്കുള്ള തിരിച്ചുപോക്കാണ് 'നേറ്റിവിസം' അല്ലെങ്കിൽ 'പ്രാദേശികത'കൊണ്ട് അർത്ഥമാക്കുന്നത്. ദേശവും കാലവും ഇരുപുറം എന്നപോലെ നോവലിൽ നിലനിൽക്കുന്ന ഘടകങ്ങളാണ്. പ്രാദേശികജീവിതത്തിൽ കാലം നൽകുന്ന മാറ്റങ്ങളും ഒരു ദേശത്തിന്റെ എഴുത പ്പെടാത്ത ചരിത്രമാണ്. ബാല്യം, കൗമാരം, യൗവ്വനം എന്നീ മനുഷ്യജീവിതത്തിലെ സുപ്രധാനഘട്ടങ്ങളിലൂടെയാണ് നോവലിലെ പ്രധാന കഥാപാത്രങ്ങൾ കടന്നു പോകാറുള്ളത്. സാഹിത്യരൂപങ്ങളിൽ അവതരിപ്പിക്കപ്പെടുന്ന കഥാപാത്രത്തിന്റെ പ്രായമനുസരിച്ചും വളർച്ചയനുസരിച്ചും ദേശത്തിന്റെ ചരിത്രവും പരിണാമവും വികാസം പ്രാപിക്കുന്നുണ്ട്. ഒരു പ്രദേശത്തെ ജനങ്ങൾ, അവരുടെ ചരിത്രം, സംസ്കാരം, സ്മരണകൾ, ഭാഷാഭേദങ്ങൾ തലമുറകളിലൂടെ രൂപപ്പെടുന്ന സാമൂഹിക സാംസ്കാരികപരിണാമം തുടങ്ങിയവ സാഹിത്യസൃഷ്ടികളിൽ കാലഘട്ടങ്ങളുടെ പഠനോപാദാനങ്ങളെന്നോണം അടയാളപ്പെടാറുണ്ട്. വസ്ത്രം, ഭക്ഷണം, ഭാഷ, മതം, ജാതി, വർണ്ണവൈവിധ്യങ്ങൾ തുടങ്ങിയവ ചരിത്ര-സംസ്കാരപഠനങ്ങളിലെ ഘടക ങ്ങളാണ്.

എസ്പതിനായിരത്തിലെ ദേശം - സാംസ്കാരിക ഇടം (Cultural Space)

നോവൽ എന്ന രൂപം ലോകസാഹിത്യത്തിൽ ഉണ്ടാക്കിയ മാറ്റങ്ങളെപ്പറ്റി ഗഹനമായി പഠിച്ച ഫ്രാങ്കോ മൊറൈറ്റി എന്ന ഇറ്റാലിയൻ വിമർശകന്റെ അഭിപ്രായം - ഭാഷകളുടെയും ദേശങ്ങളുടെയും അതിർത്തികളെ നോവലുകൾ അതിവർത്തിക്കുന്നതിനാൽ സാഹിത്യരൂപമെന്ന നിലയിൽ നോവലുകൾ എങ്ങനെ പ്രവർത്തിക്കുന്നു എന്നത് അന്വേഷിക്കണം എന്നതാണ് (രാമകൃഷ്ണൻ, 2023:17). എൻ.പി ഹാഫിസ് മുഹമ്മദിന്റെ 'എസ്പതിനായിരം' എന്ന നോവലിൽ അത്തര മൊരു അന്വേഷണത്തിന് സാധ്യതയുണ്ട്. കോഴിക്കോടും അവിടെ സ്ഥിതി ചെയ്യുന്ന തെക്കേപ്പുറം എന്ന സ്ഥലവുമാണ് ഈ നോവലിന്റെ ഭൂമിക. അതിലെ കഥാപാത്ര ങ്ങൾ അവരുടേതായ ഒരു ഇടവും സ്വത്വവും രൂപപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്.

ദേശാഖ്യാനം

ദേശാഖ്യാനത്തിനുള്ള അതിവിസ്തൃതഘടന നോവലുകൾക്ക് ഉള്ള സവിശേഷതയാണെന്നു മുൻപ് സൂചിപ്പിച്ചിരുന്നല്ലോ. തെക്കേപ്പുറമെന്ന തന്റെ ദേശത്തെ ആഖ്യാതാവ് പരിചയപ്പെടുത്തുന്നത് ഇങ്ങനെയാണ്. *'ഏതുനേരവും അലമുറയിട്ട് ആഞ്ഞടിക്കുന്ന അറബിക്കടലാണ് ഒരുഭാഗത്ത്. തിളങ്ങുന്ന പൂഴിമണൽ ആ ഭാഗത്ത് നീണ്ടുകിടക്കുന്നു. മറുഭാഗത്ത് വിലങ്ങനെ കുതിച്ചുപായുന്ന തീവണ്ടി പ്പാതയാണ്. വലിയങ്ങാടിയാണ് മറ്റൊരതിർത്തി. വലിയങ്ങാടിയോട് ഒട്ടി ഒരു മൂലയിൽ തീവണ്ടിയാപ്പീസ്. എതിർമൂലയിൽ സായിപ്പന്മാരുണ്ടാക്കിയ കല്ലായി പ്പാലം. കരയിൽ മരത്തടികൾ കൊണ്ട് മാലകോർത്തിട്ട കല്ലായിപ്പുഴ. അറബിക്കട ലിലത് ചെന്നുചേരുന്നു. ഇതിനിടയിലാണ് എന്റെ ദേശം തെക്കേപ്പുറം'* (ഹാഫിസ്, 2023:17). *'ബേപ്പൂർ പുഴക്കപ്പുറമാണ് ചാലിയം. പണ്ടത്തെ തുറമുഖം. ഇന്ന് ബേപ്പൂരി നാണ് പേര്'* (ഹാഫിസ്, 2023:13). ഒരാൾ തന്റെ ദേശത്തെക്കുറിച്ച് എഴുതുമ്പോൾ

അത് ഭാവനാസ്ഥലം (imagined space) മാത്രമല്ല, ഇന്ദ്രിയഗോചരമായ സ്ഥലം (percieved space) മാറുന്നു. ഭൂമിശാസ്ത്രപരമായ ബിംബങ്ങളിലൂടെ ആഖ്യാനം ചെയ്യപ്പെടുന്നതാണ് ഇന്ദ്രിയഗോചരമായ സ്ഥലം. തെക്കേപ്പുറത്തെക്കുറിച്ചുള്ള സൂചനകളിലൂടെ എഴുത്തുകാരൻ അത് വ്യക്തമാക്കുന്നു

ദേശാഖ്യാനത്തിനൊപ്പം ചരിത്രത്തിന്റെ കൃത്യമായ സന്നിവേശങ്ങളും നോവൽ സാധ്യമാക്കുന്നുണ്ട്. കോഴിക്കോടിന് ആ പേര് ലഭിക്കാനുള്ള കാരണം, കുട്ടികളുടെ തെക്കേപ്പുറം എന്ന സ്ഥലനാമസംശയം തീർക്കാൻ എന്ന രീതിയിൽ പറഞ്ഞു കൊടുക്കുന്നതായി കാണാം. *'മാർഗ്ഗം കൂടി മക്കയിലേക്ക് പോകുമ്പോൾ പെരുമാക്കന്മാരിൽ അവസാന രാജൻ ചേരമാൻ പെരുമാൾ തന്റെ സാമ്രാജ്യം സാമന്തന്മാർക്കിടയിൽ-'...ബന്ധുജനങ്ങളിൽപ്പെട്ട നാടുവാഴിക്ക് കൊടുക്കാനുള്ളത് അറബിക്കടലിനോടു ചേർന്ന ഉപ്പുനിലങ്ങളും പൊന്തക്കാടുകളും ആയിരുന്നു. ഒരു കൈവാളും കൊടുത്ത് ,സ്ഥലം ചാർത്തിക്കൊടുത്ത പെരുമാൾ പറഞ്ഞുവത്രേ: നിങ്ങൾക്കിതാ കോഴി കൂവിയാൽ കേൾക്കുന്ന സ്ഥലം. ഇനി വെട്ടിപ്പിടിച്ചോളൂ.'* (ഹാഫിസ്, 2023:18). ചരിത്രം വാമൊഴിയിലൂടെ അവതരിപ്പിക്കപ്പെടുമ്പോൾ തെറ്റുകൾ വന്നുകൂടാനിടയുണ്ട്. വല്ലിമ്മയുടെ വാക്കുകളിലൂടെയാണ് കുട്ടിയായ ഹാഫിസിന് ചരിത്രത്തിൽ അവഗാഹം ഉണ്ടാകുന്നത്. '*വാസ്കോഡിഗാമയ്ക്ക് ശേഷം പല പോർച്ചുഗീസുകാരും ഇവിടെ വന്നല്ലോ. അവരിലൊരാളാണ് സാച്ചാൽ അൽബുക്കർക്ക്. നാലു കപ്പലുകളിലാണ് അൽബുക്കർക്ക് വന്നത്. ഒരു കപ്പലിൽ പീരങ്കിപ്പട. അറബികളെ ഇവിടന്നും തുരത്തി കച്ചോടം കൈക്കൽ ആക്കാനായിരുന്നു പറങ്കിയുടെ വരവ്. കടപ്പൊറത്ത്തന്നെ പീരങ്കിവെച്ച് തീ കൊളുത്തി. തീയുണ്ടകൾ പാഞ്ഞുവന്നപ്പോൾ ആളുകളൊക്കെയും ജീവനും കൊണ്ടോടി. അൽബുക്കർക്കും കൂട്ടരും അടിവെച്ചടിവെച്ച് കുറ്റിച്ചിറയിൽ എത്തി. മിശ്കാൽ പള്ളിയായിരുന്നു ലക്ഷ്യം'* (ഹാഫിസ്, 2023:22). എന്നാൽ കോഴിക്കോടിന്റെ ചരിത്രത്തിൽ വാസ്കോഡഗാമ കാപ്പാട് കപ്പൽ ഇറങ്ങിയെന്ന ചരിത്രം ആർക്കിയോളജിക്കൽ സർവേ ഓഫ് ഇന്ത്യയുടെ തെറ്റായ കണ്ടെത്തലായി 'കേരളചരിത്രത്തിലെ പത്ത് കള്ളക്കഥകൾ' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ ചരിത്രകാരൻ എം.ജി.എസ്.നാരായണൻ സമർഥിക്കുന്നുണ്ട്[4] (നാരായണൻ, 2016:109). ഗാമ പന്തലായനിയിൽ കപ്പൽ ഇറങ്ങിയ ചരിത്രം അല്ല ഇന്നും നിലനിൽക്കുന്നത് എന്നതാണ് വാസ്തവം.

കെട്ടിടനിർമ്മിതി

ഒരു ദേശത്തിന്റെ ആഖ്യാനത്തിൽ ആ പ്രദേശത്തെ ഗൃഹങ്ങൾക്ക് പ്രാധാന്യമുണ്ട്. നിർമ്മാണപ്രവർത്തനങ്ങൾ കാലാവസ്ഥ, മണ്ണ് എന്നിവയെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയാണ് നിർവ്വഹിക്കാറുള്ളത്. എസ്പതിനായിരത്തിൽ അടയാളപ്പെടുന്ന തെക്കേപ്പുറത്തെ വീടുകൾ താറിട്ട നിരത്തിനും ഇടുങ്ങിയ ഇടവഴികൾക്കും വശം ചേർന്ന് വലിയ തറവാട് വീടുകളാണ്. വെള്ളക്കുമ്മായം പൂശിയ ചുമരുകളിൽ വെള്ളപ്പെയിന്റടിച്ച ജനല്പാളികളും ജനലഴികളും അവയുടെ ചതുരങ്ങൾ നീലച്ചായം പൂശിയതുമാണ്. വലിയ കോലായയും മുഖദാറിലും പടന്നയിലും ചെറിയ ഓടിട്ട പുരകളും ഓലമേഞ്ഞ കുരകളുമാണ് (ഹാഫിസ്, 2023:210). വിവാഹങ്ങളോട് അനുബന്ധിച്ച് ഓരോ വധുവിനും വരനും എല്ലാവിധ സൗകര്യങ്ങളോടും കൂടിയ അറകൾ നിർമ്മിക്കുന്നു. മുസ്ലിം സമുദായത്തിന്റെ മാത്രം രീതിയാണ് ഇവിടെ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നത്.

വാണിജ്യം

കോഴിക്കോടിന്റെ വാണിജ്യത്തിനെക്കുറിച്ച് - 'ഈജിപ്റ്റ് മുതൽ ചൈന വരെയുള്ള രാജ്യങ്ങളിലെ കടൽവ്യാപാരികൾ അധികവും മുസ്‌ലീങ്ങളാണ്- അക്കാലത്ത് കോഴിക്കോട്ടങ്ങാടിയിൽ തോളോട്ട തോളുരുമ്മി നടന്നു.അവർ കാരക്കയും സ്വർണ്ണവും കുതിരകളും കൊണ്ടുവന്നു. ചന്ദനവും കുരുമുളകും ഏലവും എലവംഗവും ബേപ്പൂരിൽ നിർമ്മിച്ച തേക്കിന്റെ ഉരുക്കളും കൊണ്ടുപോയി'(നാരായണൻ, 2011: 93) എന്നു കാണാം. സുലൈമാൻ, അൽ ഇദ്രീസി, ഇബ്ന ഖുർദാദ്ബെ തുടങ്ങിയവർ മലബാറിനെക്കുറിച്ച് എഴുതിയിട്ടുണ്ട്. മൊറോക്കോക്കാരൻ ആയ ഇബ്നബത്തൂത്ത മാസങ്ങളോളം കോഴിക്കോട്ട് രാജാവിന്റെ അതിഥി ആയിരുന്നു. ചെങ്ഹോ എന്ന ചൈനീസ് കപ്പിത്താൻ മുന്നൂറോളം വരുന്ന കപ്പൽസംഘത്തോടെ ഏഴു പ്രാവിശ്യത്തോളം കോഴിക്കോട് തങ്ങിയിട്ടാണ് ഈജിപ്റ്റിലേക്ക് യാത്ര തിരിച്ചതെന്നു മാഹ്വാൻ രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട് (നാരായണൻ, 2011:93). കോഴിക്കോടിന്റെ വാണിജ്യസംസ്കാരത്തെക്കുറിച്ച് എസ്പതിനായിരത്തിൽ രേഖപ്പെടുത്തുന്നത് ഇങ്ങനെയാണ്. *'ഉപ്പ പറഞ്ഞത് അറുനൂറോളം വർഷങ്ങൾക്ക് മുൻപ് ഇരുനൂറിലധികം കപ്പലുകൾ ഒരേസമയം കോഴിക്കോട്ട് നങ്കൂരമിട്ടിരുന്നുവെന്നാണ്.' ഏറ്റവും തിരക്കുപിടിച്ച തുറമുഖനഗരമായിരുന്നു കോഴിക്കോട്. ചൈന, സിലോൺ, പേർഷ്യ, യമൻ തുടങ്ങിയ രാജ്യങ്ങളിൽ നിന്നുള്ള നൂറുകണക്കിന് കപ്പലുകൾ ഇവിടെ വന്നുംപോയും കൊണ്ടിരുന്നു"* (ഹാഫിസ്, 2023:11). തുറമുഖം സ്ഥാപിച്ച് രണ്ടു നൂറ്റാണ്ടിനുള്ളിൽ കോഴിക്കോട് ഒരു അന്താരാഷ്ട്രവ്യാപാരകേന്ദ്രമായി വളർന്നുവെന്നും ലോകത്തിലെതന്നെ ഏറ്റവും വലിയ തുറമുഖങ്ങളിൽ ഒന്നായി ഇബ്നബത്തൂത്ത രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട് (നാരായണൻ, 2011:98,100). നോവലിൽ ഈ സഞ്ചാരവും വാണിജ്യവും കൃത്യമായി സമർത്ഥിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്.

'കോഴിക്കോട്ടെ കടപ്പുറത്താണ് കടൽപ്പാലം. പോർട്ട് ഓഫിസിൽ നിന്ന് നിരത്തു മുറിച്ചുകടന്നാൽ കടൽപ്പാലത്തിലേക്കുള്ള വഴിയിലെത്തും. കടപ്പുറത്തും കടലിലും സിമന്റിട്ട് ഉറപ്പിച്ച ഇരുമ്പു തൂണുകൾ വരിവരിയായി നാട്ടി അതിന്മേൽ പാലം പണിതതാണ്. പോർട്ട് ഓഫീസിൽ നിന്നും ചരക്ക് കേറ്റിയ വണ്ടികൾ റെയിലിലൂടെ തള്ളി കടൽപ്പാലത്തിലേക്ക് കൊണ്ടുവരുന്നു ... പാലത്തിനറ്റത്ത് കടലിൽ വന്നുനിൽക്കുന്ന ഉരുവിലേക്ക് വണ്ടിയിലുള്ള ചരക്കുകൾ ഇറക്കുന്നു. പുറങ്കടലിൽ നങ്കൂരമിട്ട വലിയ പായ്ക്കപ്പലുകളിലേക്ക് ചരക്കുകൾ മാറ്റും. പിന്നെ പായ്ക്കപ്പലുകളും ഉരുകളും പെരുങ്കാറ്റിന്റെ കടൽവഴികളിലൂടെ അറേബ്യക്കെട്ടിലേക്ക് പോകുന്നു' (ഹാഫിസ്, 2023:11). ലോകത്തിൽ മരകച്ചവടത്തിന്/മില്ലുകൾക്ക് പേരുകേട്ട രണ്ടാമത്തെ സ്ഥലമായ കല്ലായിയെയും നോവലിൽ സന്ദർഭാനുസരണം വിവരിക്കുന്നുണ്ട് (2023:157-162). കോഴിക്കോടിൽ ഇന്ന് കാണാനാകാത്തതും ചരിത്രത്തിൽ രേഖപ്പെടുത്തപ്പെട്ടവയുമായവയുടെ നേർവിവരണമാണ് ഇവിടെ ആഖ്യാതാവ് നിർവഹിക്കുന്നത്.

വിവാഹം-കുടുംബം

വിവാഹകേന്ദ്രീകൃതമായ ഒരു സാമൂഹികജീവിതം മുസ്ലിങ്ങളോളം കേരളത്തിൽ മറ്റൊരു സമുദായത്തിനും ഉണ്ടെന്ന് തോന്നുന്നില്ല. ഒരു കുടുംബത്തിന്റെ ഘടനയും ധർമ്മങ്ങളും മക്കളുടെ, പേരമക്കളുടെ വിവാഹത്തെ കേന്ദ്രീകരിച്ചാണ് രൂപകൽപന നടത്തിയിരിക്കുന്നത് (ഹാഫിസ്, 2021:45). വൈദേശികാധിപത്യത്തിനുമുൻപ് അറബ് വാണിജ്യകാലഘട്ടത്തിൽ കുടുംബങ്ങളുടെ സ്ഥാപനം *എസ്പതി*

നായിരത്തിൽ പരാമർശിക്കപ്പെടുന്ന കോഴിക്കോടൻ സ്ഥലമായ 'തെക്കേപ്പുറ'ത്തിന് എങ്ങനെയെന്ന് വിശദീകരിക്കുന്നത് ഇത്തരത്തിലാണ്. *'എസ്പതിനായിരം കൊല്ലം മുൻപ് നല്ല ചൊങ്കന്മാരായ അറബികള് വല്യ ഉരുല് ഇവടെ കച്ചോടത്തിനു വന്നു. നല്ല മൊഞ്ചും തറവാടിത്തോം ഉള്ള പെണ്ണുങ്ങളെ ശആദത്ത് കലിമ ചൊല്ലി മ്മൻറെ ജാതിയാക്കി. ഓരേ കാനേത്ത് കയിച്ച് ഇവ്ടെത്തന്നെ കയ്യാൻ തുടങ്ങി. അങ്ങനെ ഓരിക്ക് കുട്യോളും മക്കളും മക്കളെ മക്കളും ഉണ്ടായി.ഞമ്മളെ തെക്കേപ്പൊറത്ത് കോയമാരും ബീവിമാരും ഉണ്ടായത് അങ്ങനാ.'* (ഹാഫിസ്, 2023:10). എന്നാൽ അറബികൾ ചതിച്ച വിവാഹംകഴിച്ച ഗർഭിണിയാക്കി കടന്നുകളയുന്നതും നോവലിൽ കാണാം. സക്കീനയുടെ ജീവിതം നോവലിൽ അങ്ങനെയൊന്നാണ്. അറബി മൊഴി ചൊല്ലാത്തതിനാൽ ചെറുപ്രായത്തിൽതന്നെ അടുക്കളപ്പുറത്ത് ഒതുങ്ങേണ്ടി വന്ന പെൺകുട്ടികളിൽ ഒരാൾ മാത്രമാണ് അവൾ (2023:135-138). കോഴിക്കോടിന്റെ സംസ്കാരത്തിൽ നിറഞ്ഞുനിൽക്കുന്ന കൂട്ടുകുടുംബവ്യവസ്ഥിതിയും മരുമക്കത്തായ സമ്പ്രദായവും ബന്ധുവീട് സന്ദർശനങ്ങളുടെ ഊഷ്മളതയും പരാമർശിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. *'സുബ്രായിൻ വീട്ടിലും ചക്കിലകത്തും പത്തായപ്പുരയിലും പള്ളി വീട്ടിലും ഞാൻ വെല്ലിമ്മയുടെ കൂടെ പോയിട്ടുണ്ട്. ഇടിയങ്ങരയും കുറ്റിച്ചിറയും കാണുന്നതെങ്ങനെയാണ്'* (ഹാഫിസ് മുഹമ്മദ്, 2023:20). ഈ യാത്രകൾ ആവർത്തിക്കപ്പെടുന്നവയാണ്.

വിവാഹം-ഭക്ഷണം

വിശപ്പ് എന്ന പ്രകൃതവാസനയുടെ സാംസ്കാരികമായ നീട്ടിവെയ്ക്കലിന്റെ (Cultural Extension) ഭാഗമായാണ് അടുക്കളയും തീൻമേശയും സംസ്കാര ചരിത്രത്തിൽ ഇടംനേടുന്നത്. അതിനാൽ ഒരേസമയം പ്രാകൃതവും (Natural) അതേസമയം തന്നെ സംസ്കാരപരവുമാണ് (cultural) അടുക്കളയും തീൻമേശയും എന്ന് പറയാം (അജു കെ. നാരായണൻ, 2012:116). കോഴിക്കോടിന് തനതായ ഒരു ഭക്ഷണപാരമ്പര്യമുണ്ട്. സാധാരണക്കാരായ മുസ്‌ലിമിങ്ങളുടെ ഇടയിൽ മഞ്ഞവിരിഞ്ചി ചോറ്, ചക്കരച്ചോറ്, തേങ്ങാച്ചോറ്, തുടങ്ങിയവ മുൻപ് സർവ്വസാധാരണമായിരുന്നു. ഇന്ന് അവയുടെ സ്ഥാനം നെയ്യ്ചോറും ബിരിയാണിയും കയ്യേറിയിരിക്കുന്നു. ചുട്ടെടുക്കുന്ന സർവ്വസാധാരണമായ പലഹാരങ്ങൾ പത്തിരി, അലീസ, കിച്ചടി, ഇടിയപ്പം, പത്തൽ, കിണ്ണത്തപ്പം, മണിപ്പുട്ട് തുടങ്ങിയ എണ്ണിയാൽ തീരാത്തതാണ്.... മീനും മാംസവും ഉപയോഗപ്പെടുത്തിയ പലതരം കറികളും, കോഴി മുഴുവനാക്കിയതും, ആട്ടിൻതല വേവിച്ചതും മറ്റും 'പുത്യാപ്ളതക്കാര'ത്തിന് അനുപേക്ഷണീയമാണ് (മുഹമ്മദുകുഞ്ഞി പി.കെ., 2008:246-247).

'തെക്കേപ്പുറത്ത് കല്യാണം കഴിഞ്ഞാൽ പുതിയാപ്പിളമാർ പെൺവീട്ടിലേക്ക് ചെല്ലും. രാത്രി വൈകിയാണെത്തുക. രാവിലെ വീട്ടിൽ നിന്നിറങ്ങുകയും ചെയ്യും... പുതിയാപ്പിളമാർക്ക് രാവിലെ പലവിധ പലഹാരങ്ങളും അപ്പത്തരങ്ങളുമൊരുക്കും. പോരാത്തതിന് അലീസ, കോഴി നിറച്ചത്, കോഴി നിർത്തിപ്പൊരിച്ചത്, കരള് വരട്ട്യത്, ആട്ടിൻതല മസാലയിട്ടത്, ആട് സൂ .... ഇതൊക്കെ നിരത്തി വെക്കും. ആദ്യത്തെ രണ്ടുമൂന്നാഴ്ച പുതിയാപ്പിളയുടെ ചങ്ങാതിമാർ രാവിലെ ഭക്ഷണത്തിനെത്തും (ഹാഫിസ്, 2023:219). ഇത്തരത്തിൽ വിവാഹരീതികൾ വിവരിക്കുന്നതിലൂടെ ഭക്ഷണസംസ്കാരത്തെ പരിചയപ്പെടുത്തുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. വ്യക്തികളോട് ചേർന്നിരുന്ന് ഭക്ഷണം കഴിക്കാൻ കഴിയുന്നില്ലെങ്കിൽ നിങ്ങൾ ഒരിക്കലും ആ കൂട്ടായ്മയിൽ ഉൾപ്പെടുന്നില്ല. മനുഷ്യരുടെ ഒരുമയെ സൂചിപ്പിക്കാൻ കഴിയുന്ന ഏറ്റവും മഹത്തായ ചിഹ്നം ഭക്ഷണം പങ്കിടുക എന്ന ക്രിയയാണ്. ഭക്ഷണബിംബ

ങ്ങൾക്കുപരിയായി, ഒരു കൂട്ടായ്മയിൽ ഏവരേയും ഒറ്റമനസ്സരെന്ന അനുഭവിപ്പിക്കാൻ കഴിയുന്ന ഒരേയൊരു കർമ്മമേയുള്ളൂ. അപരകൂട്ടായ്മകളെ ഒരുമിച്ചുനിന്ന് കൊല്ലുക (Visser, 1991:43) എന്നതാണെന്നാണ് പണ്ഡിതമതം.

നോമ്പിന് ശേഷമുള്ള പെരുന്നാളിനോട് അനുബന്ധിച്ചുള്ള വരവ്, അപ്പവാണിഭനേർച്ച തുടങ്ങിയവ ഒരു സമുദായസ്വത്വത്തിന്റെ പ്രതിനിധാനങ്ങൾ ആയല്ല നോവൽ രേഖപ്പെടുത്തുന്നത്. സാംസ്കാരികസ്വത്വത്തിന്റെ മാതൃകയായാണ് നിലനിൽക്കുന്നത്. എന്നാൽ രാത്രിയിൽ നടത്തപ്പെടുന്ന, ശരീരം മുറിപ്പെടുത്തുന്ന രീതി അവലംബിക്കുന്നു എന്ന് ആഖ്യാതാവ് വെളിപ്പെടുത്തുന്ന കുത്തുറാത്തീബ് പോലുള്ള സാമുദായികമായ രൂപങ്ങളും നോവലിൽ കാണാം.

വസ്ത്രം

മാപ്പിളമാർക്കിടയിൽ ആണുങ്ങൾ തൊപ്പി ധരിച്ചിരുന്നു. രണം മുണ്ട് ഉപയോഗിക്കുന്നവർ അത് കാറ്റിൽനിന്ന് രക്ഷപ്പെടാൻ അറബികൾ അണിയാറുള്ള ശിരോവസ്ത്രത്തെ അനുകരിച്ചാണ് എന്ന് അനുമാനിക്കാം. വട്ടക്കഴുത്തുള്ളതും കൈ നീണ്ടതുമായ കുപ്പായം മുസ്ലിയാർമാർ അണിയുന്നത് അറബികളുടെ മേലങ്കിയെ മാതൃകയാക്കിയാവണം (മുഹമ്മദുകുഞ്ഞി പി.കെ., 2008:245). അധിനിവേശങ്ങൾ എക്കാലത്തും ബോധപൂർവ്വമായ ഇടപെടലുകളാണ്. അവയുടെ ചലനങ്ങൾ ഏറ്റവും കൂടുതൽ ഉണ്ടാകുന്നത് സാംസ്കാരികരംഗത്താണ് എന്ന ഡോ. കെ.ജി. പൗലോസിന്റെ അഭിപ്രായത്തെ സാധൂകരിക്കുന്നതാണ് ഇത്. എസ്പതിനായിരത്തിലും ഇത്തരം വേഷവിധാനങ്ങൾ കാണുന്നു. കഴുത്തിലും കൈയിലും പൂക്കരതുന്നിയ സർഹാൻ മല്ലിന്റെ വെള്ളക്കുപ്പായവും നീലക്കരയുള്ള കാച്ചിയും കസവുകരയുള്ള വെള്ളത്തട്ടവും ധരിക്കുന്ന വെല്ലിമ്മയെ നോവലിൽ അവതരിപ്പിക്കുന്നു.

ഭാഷ

ഭാഷാഭേദങ്ങളുടെ പ്രത്യേകതകളിൽ ഏറ്റവും സമ്പന്നമായത് പദതലമാണ്. ഒരു വസ്തുവിനെ പല പ്രദേശത്തുള്ളവർ ഏതേതു പദങ്ങൾ ഉപയോഗിച്ച് പരാമർശിക്കുന്നു എന്ന് കണ്ടുപിടിക്കുമ്പോൾ മലയാളപദങ്ങളുടെ കാണാതെ കിടക്കുന്ന സമൃദ്ധിയിൽ ആയിരിക്കും നമ്മൾ കൈ വെക്കുന്നത് എന്ന് ഡോ.പി. സോമശേഖരൻ നായർ 'മലയാളത്തിലെ പ്രാദേശികഭേദങ്ങൾ' എന്ന ലേഖനത്തിൽ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. ദുനിയാവ്, കബറ്, മൊയന്ത്, മനിസ്സൻ, മയ്യത്ത്, സർക്കീട്ട്, തൊള്ള, ബേജാർ, ബളുതം, തുടങ്ങി കാക്കത്തൊള്ളായിരം എന്ന അർഥം നൽകുന്ന എസ്പതിനായിരം എന്ന പേര് പോലും ഇതിനെ സാധൂകരിക്കുന്നുണ്ട്.

കലാപാരമ്പര്യം

പാട്ടുചിട്ടപ്പെടുത്തുന്ന ബാബുരാജിലൂടെ കോഴിക്കോടിന്റെ ഗസൽ സന്ധ്യകളെ നോവൽ വാങ്മയങ്ങളാക്കുന്നു. ഹാർമോണിയവും തബലയും വയലിനും ചേർന്ന് ഒരുക്കുന്ന മെഹ്ഫിൽ - കല്യാണതലേന്നുള്ള പാട്ടുകച്ചേരി നോവലിൽ സൂചിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ട് (2023:270). സർക്കസ് കാഴ്ചകളും ഫുട്ബോൾ ആവേശവും കാണാം (2023:254,259). ചിത്രം വരയ്ക്കുന്ന നമ്പൂതിരി, കാർട്ടൂൺ വരയ്ക്കുന്ന അരവിന്ദൻ തുടങ്ങിയവരെ പരാമർശിക്കുന്നതോടൊപ്പം സാഹിത്യത്തിന് കോഴിക്കോട് നൽകിയ സംഭാവനകളുടെ ഓർമ്മപ്പെടുത്തലുകളും ഉണ്ട്. കോഴിക്കോ

ട്ടങ്ങാടിയിലെ സുഹൃത്തുക്കളിൽ വെളുത്ത താടിയും മുടിയുമുള്ള കറുത്ത ദേവേട്ടൻ (ചിത്രകാരൻ), ഉമ്മാച്ചു എഴുതിയ പി.സി. കുട്ടികൃഷ്ണൻ (ഉറൂബ്), തിക്കോടിയൻ, കെ.എ കൊടുങ്ങല്ലൂർ, വാസ്വേട്ടൻ (എം.ടി), നഗരത്തിന്റെ കഥ എഴുതിയ എസ്.കെ പൊറ്റക്കാട് തുടങ്ങിയവർ ആണ് കോഴിക്കോടിന്റെ സാഹിത്യ സൗഹൃദസംഗമങ്ങളെ പരിപോഷിപ്പിച്ചത്. ആഖ്യാതാവ് തന്റെ പിതാവിന്റെ സുഹൃത്തുക്കളായി അവതരിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നത് ഇവരെയാണ്.

ഉപസംഹാരം

രാഷ്ട്രീയവും സാമൂഹികവും സ്ഥലപരവും ഭൂമിശാസ്ത്രപരവും ചരിത്രപരവുമായി പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്ന ദേശ/സ്ഥലങ്ങളുടെ ആകെത്തുകയാണ് കോഴിക്കോട് എന്ന ദേശം. വൈദേശികാധിപത്യത്തിന്റെയും കൊളോണിയൽ ശക്തികളുടെ തുടക്കത്തിന്റെയും ചരിത്രം കോഴിക്കോടിന്റെ മണ്ണിനുണ്ട്. വിവിധ രാജ്യങ്ങളിൽ നിന്നുള്ള കച്ചവടസംഘങ്ങളും ഓരോപ്രദേശത്തും നിലനിന്നിരുന്ന വ്യത്യസ്തമത ജാതികളും വൈവിധ്യമാർന്ന സംസ്കാരങ്ങളുടെ സമ്പന്നതയും സാമ്പത്തികഭ്രപടത്തിൽ കോഴിക്കോടുണ്ടാക്കിയ പരിവർത്തനങ്ങളും തനതായ ജീവിതരീതിയും സാഹിത്യത്തിന് നൽകിയ സംഭാവനകളും കോഴിക്കോടിന് മാത്രം അവകാശപ്പെടാവുന്ന മേന്മകളാണ്. 'എസ്പതിനായിര'ത്തിൽ വിവിധ അടരുകളിലൂടെ അടയാളപ്പെടുന്നതും ഇതേ മേന്മകൾ തന്നെയാണ്. ഒരു ജനതയുടെ ദൈനംദിനാനുഭവങ്ങളിൽ പൊതുവായി ചിലത് അവരെ ഒന്നിപ്പിക്കുന്നതായി കാണുന്നു. ദേശത്തെ സ്വന്തം സ്വത്വത്തിന്റെ ഭാഗമായിത്തന്നെ അവർ അതിനെ അനുഭവിക്കുകയും തിരിച്ചറിയുകയും ചെയ്യുന്നു. അത്തരം അനുഭവങ്ങളാണ് ഒരേ സംസ്കാരപരിസരങ്ങളിൽനിന്ന് ഇടങ്ങളെ രൂപീകരിക്കുന്നത് എന്നതിനാൽ തെക്കേപ്പുറത്തിന് സ്വന്തമായി ഒരസ്തിത്വം രൂപപ്പെടുന്നു. ദേശത്തിന്റെ ആഖ്യാനത്തിലൂടെ സാംസ്കാരിക ഇടത്തിന്റെ സ്ഥാപനം പൂർത്തിയാകുന്നു. തെക്കേപ്പുറം എന്ന ദേശം കണ്ടെടുക്കപ്പെട്ട പാരമ്പര്യമാകുന്നു.

കുറിപ്പുകൾ

1. (https://www.britannica.com/prose)

2. "An invented prose narrative that is usually long and complex and deals especially with human experience through a usually connected sequence of events"

3. Fictional narrative gives us an inside view of a society or nation, just as it gives access to personal experience very different from our own. Patrick Parrinder, *Nation and Novel*, Oxford Uni.Press, 2006p1

4. Dr. Sanjay Subrahmanian, The Career and Legend of Vasco Da Gama (Cambridge University Press, 2001, pp.128-39).

ഗ്രന്ഥസൂചി

1. അജു കെ. നാരായണൻ; ചെറി ജേക്കബ്. കെ., 2012, പലവക സംസ്കാരപഠനങ്ങൾ, സാഹിത്യ പ്രവർത്തക സഹകരണ സംഘം, നാഷണൽ ബുക്ക് സ്റ്റാൾ, കോട്ടയം.

2. ദിവാകരൻ ആർ.വി.എം, 2024, കഥയും കാലവും, ആത്മ ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്.

3. നാരായണൻ എം.ജി.എസ്., 2016, കേരളചരിത്രത്തിന് ചില തിരുത്തുകൾ കേരളചരിത്രത്തിലെ പത്ത് കള്ളക്കഥകൾ, ഡി.സി.ബുക്സ്, കോട്ടയം.

4. നാരായണൻ എം.ജി.എസ്., 2011, കോഴിക്കോട് ചരിത്രത്തിൽ നിന്ന് ചില ഏടുകൾ, പ്രതീക്ഷ ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്.

5. പ്രവീണ കെ., 2023, ദേശം കാലം ആഖ്യാനം ചരിത്രമെഴുത്തിന്റെ പാഠങ്ങൾ, കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം.

6. മുഹമ്മദുകുഞ്ഞി, പി.കെ., 2008, മുസ്‌ലിമിങ്ങളും കേരളസംസ്കാരവും, കേരളസാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ.

7. രാമകൃഷ്ണൻ, ഇ. വി, 2023, മലയാള നോവലിന്റെ ദേശകാലങ്ങൾ, മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്.

8. ഹാഫിസ് മുഹമ്മദ് എൻ.പി.,2023, എസ്പതിനായിരം, ഡി.സി.ബുക്സ്, കോട്ടയം.

9. ഹാഫിസ് മുഹമ്മദ് എൻ.പി., 2021, കേരളത്തിലെ മുസ്‌ലിങ്ങൾ ഒരു വിമർശന വായന, ഒലിവ് പബ്ലിക്കേഷൻസ്, കോഴിക്കോട്.

10. Stuart Hall, (2017), *Cultural Studies 1983: A Theoretical History*, Orient Blackswan Private Limited, Hyderabad.

11. Visser M., 1991,*The Rituals of Dinner*, New York: Grove Weidenfeld.

ആനോയും മൃഗകലാപങ്ങളും പോസ്റ്റ്ഹ്യൂമൻ വായനയിൽ

ആര്യ ടി

പ്രബന്ധസംഗ്രഹം

പരിണാമഘട്ടംമുതൽ മനുഷ്യനും പ്രകൃതിയും ഇതരജന്തുലോകവും തമ്മിൽ പലതരത്തിലുള്ള കൊടുക്കൽവാങ്ങലുകൾ ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട്. ഈ പരസ്പരാശ്രിതത്വത്തിന്റെ പ്രതിഫലനങ്ങൾ മനുഷ്യന്റെ സാഹിത്യത്തിലും ചരിത്രത്തിലും ഉടനീളം കാണാൻ സാധിക്കും. മനുഷ്യ നിർമ്മിതവ്യവഹാരങ്ങളെല്ലാം മനുഷ്യനെ കേന്ദ്രസ്ഥാനത്ത് നിലനിർത്താനാണ് ശ്രമിച്ചത്. അതിനൊപ്പം പ്രകൃതിയും ഇതരജീവികളും അപരസ്ഥാനത്തേക്ക് മാറ്റപ്പെട്ടു. മാനവവാദ ത്തിന്റെ ഈ സമസ്യയെ പുതുക്കിപ്പണിയേണ്ടതും തിരസ്കൃതകർതൃത്വങ്ങളെ വീണ്ടെടുക്കേ ണ്ടതും കാലഘട്ടത്തിന്റെ ആവശ്യകതയായി മാറി. ഈ ഘട്ടത്തിലാണ് മാനവാനന്തരതയ്ക്ക് പ്രാധാന്യമുണ്ടാകുന്നത്. മനുഷ്യനെ ഇതരജീവികളിൽനിന്നും വേർതിരിച്ചുനിർത്തുന്നതിന്റെ അതിരുകൾ ഇല്ലാതാവുകയാണെന്നും മനുഷ്യൻ ഇതുവരെ കൈയാളിപ്പോന്ന പ്രഭവസ്ഥാന ങ്ങൾ നഷ്ടപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരിക്കുകയാണെന്നുമാണ് മനുഷ്യാനന്തരത ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നത്. മഹ്മൂദ് കൂരിയയുടെ 'മൃഗകലാപങ്ങൾ' എന്ന കൃതി ഇതരജീവജാലങ്ങളെ ചരിത്രാഖ്യാനത്തിന്റെ മുൻനിരയിലേക്ക് കൊണ്ടുവരാനുള്ള ശ്രമം നടത്തുന്നുണ്ട്. ഇന്ദുഗോപന്റെ 'ആനോ' എന്ന നോവൽ കൊച്ചിയിൽ നിന്നും ലിസ്ബൻ വഴി റോമിലെത്തിയ ഒരു ആനയുടെ ചരിത്രാത്മക മായ കഥയാണ്. ഈ രണ്ടുകൃതികളെയും വിശകലനം ചെയ്തുകൊണ്ട് ആന എന്ന ജീവിയെ എപ്രകാരമാണ് ചരിത്രത്തിലും സമരമുഖങ്ങളിലും അടയാളപ്പെടുത്തിയത് എന്ന് പരിശോധി ക്കുകയാണ് ഈ പ്രബന്ധത്തിലൂടെ .

താക്കോൽവാക്കുകൾ: പോസ്റ്റ്ഹ്യൂമനിസം, മാനവകേന്ദ്രിതവാദം, ഇതരജീവിസമൂഹം, മൃഗചരിത്രം, ഭൗമവിഷയി

ചരിത്രം എന്നു പറയുമ്പോൾ മനുഷ്യന്റെ ചരിത്രം എന്നാണ് എല്ലാ കാലഘട്ടത്തിലും രേഖപ്പെടുത്തിയിരുന്നത്. മനുഷ്യൻ തന്റേതുമാത്രമായി നിർമ്മി ച്ചെടുക്കുന്ന ചരിത്രം ഇതരചരിത്രങ്ങളെ അശേഷം മാറ്റിനിർത്തുകയായിരുന്നു. മനുഷ്യന്റെ നിർമ്മിതികളെയും പുരോഗതികളെയും സംസ്കാരങ്ങളെയും ഏകകമാക്കി ക്കൊണ്ടാണ് ഈ ചരിത്രനിർമ്മിതി. പ്രകൃതിയെയും അതിന്റെ ചരിത്രത്തെയും ഇതരജീവജാലങ്ങളെയും അവയുടെ ചരിത്രത്തെയും അപരവത്കരിച്ചുകൊണ്ട് രൂപപ്പെടുത്തിയ വ്യവഹാരനിർമ്മിതിയിൽ മനുഷ്യൻ ഭൗമവിഷയിയും അധികാര കേന്ദ്രവുമായിരുന്നു. പ്രകൃതിയും ഇതരജൈവലോകവും മനുഷ്യന്റെ വ്യാവസായി കവും സാമൂഹികവുമായ പുരോഗതിയ്ക്ക് അസംസ്കൃതവസ്തുക്കളായി. മാനവകേന്ദ്രിതവാദ ത്തിലൂന്നിയ ഈ പ്രവണതകളെ പ്രശ്നവത്കരിക്കേണ്ടതിന്റെ ആവശ്യകതയിലേ ക്കാണ് മാനവാനന്തരവാദം വിരൽചൂണ്ടുന്നത്.

മനുഷ്യചരിത്രത്തെയും സംസ്കാരത്തെയും കൊട്ടിഘോഷിച്ച മുഖ്യധാരയി ലേക്ക് പ്രകൃതിയുടെയും വിശിഷ്യാ ഇതരജന്തുജാലങ്ങളുടെയും ചരിത്രത്തെ കൊണ്ടു വരുന്നതിന്റെ രാഷ്ട്രീയവും വിപ്ലവാത്മകതയും മാനവാനന്തരത തുറന്നുവയ്ക്കുന്നുണ്ട്. മനുഷ്യൻ/മൃഗം, സഹജം/കൃത്രിമം തുടങ്ങിയ ദ്വന്ദ്വങ്ങൾ ഇവിടെ ഇല്ലാതായെന്ന് ഡോണാ ഹാരവേ തന്റെ സൈബോർഗ് മാനിഫെസ്റ്റോയിൽ പറയുന്നുണ്ട്.

"ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ പ്രാരംഭദശകൾ മുതൽ ഉല്പാദനരീതികളും യുദ്ധങ്ങളും വൈദ്യശാസ്ത്രവും സാങ്കേതികവിദ്യകളും ശാസ്ത്രനോവലുകളും മറ്റും നിർണായക സ്വാധീനം ചെലുത്തിയതിന്റെ ഫലമായി മനുഷ്യലോകവും ജീവലോകവും തമ്മിലുണ്ടായി വന്ന കൊളുത്തുകളെ"ക്കുറിച്ച് അവർ ചർച്ച ചെയ്യുന്നു (പ്രസാദ് പന്ന്യൻ, 2021:41). അതുകൊണ്ടുതന്നെ ചരിത്രമുൾപ്പെടെയുള്ള മനുഷ്യകേന്ദ്രിത വ്യവഹാരങ്ങൾ പുനരുൽപ്പാദിപ്പിക്കപ്പെടേണ്ടതുണ്ട്.

മനുഷ്യനും മൃഗങ്ങളും അവരുടെ ചരിത്രവും

മനുഷ്യന്റെ ചരിത്രം പറയുമ്പോൾ അതിൽ ഒഴിച്ചുകൂടാനാവാത്തതാണ് മൃഗചരിത്രം. മനുഷ്യപുരോഗതിയുടെ പല ഘട്ടത്തിലും അവ നിരവധി സംഭാവനകൾ നൽകിയിട്ടുണ്ട്. മനുഷ്യൻ നടത്തിയ കലാപങ്ങളുടെയും സമരങ്ങളുടെയുമെല്ലാം മുന്നിലോ പിന്നിലോ മനുഷ്യർക്കൊപ്പമോ ആയി അവ നിലയുറപ്പിച്ചിട്ടുണ്ട്. ചിലപ്പോൾ സഹയാത്രികരായി, ഇരകളായി, രാജമുദ്രകളായി, കൊടിയടയാളങ്ങളായി, മോഷണദ്രവ്യങ്ങളായി, വാഹനങ്ങളായി, വിശിഷ്ടഭോജ്യങ്ങളായി അവ മാറി. മൃഗങ്ങൾ നേരിടുന്ന വംശനാശഭീഷണിയുടെ ഒരു പ്രധാനപങ്ക് മനുഷ്യനുണ്ട്. തന്റെ പക്ഷം ചേർന്ന് പ്രവർത്തിക്കുന്ന ഒരു വിഭാഗത്തോട് മനുഷ്യൻ കാണിക്കുന്ന അനീതിയുടെ കൂടി ചരിത്രം ഇവിടെ രൂപപ്പെടുന്നുണ്ട്. മൃഗങ്ങളെ കേന്ദ്രസ്ഥാനത്തേക്ക് കൊണ്ടുവരുന്ന 'മൃഗകലാപങ്ങൾ" പോലുള്ള രചനകൾ മാനവാനന്തരതയ്ക്കും പുതുചരിത്രനിർമ്മിതിയ്ക്കും വഴിയൊരുക്കുന്നു. മനുഷ്യൻ തന്റെ താല്പര്യങ്ങൾക്കുവേണ്ടി പല കാലങ്ങളിലായി പല നാടുകളിലായി ഇരുമ്പിന്റെയും മരത്തിന്റെയും ആയുധങ്ങളും ഉപകരണങ്ങളും ഉപയോഗിച്ച് മെരുക്കിയെടുത്ത മൃഗങ്ങളുടെ വേദനകളുടെ ചരിത്രം കൂടിയാണിത്.

നോവലും ഇതരജന്തുലോകവും

മലയാളനോവലിന്റെ പരിണാമം പരിശോധിക്കുമ്പോൾ ഓരോ ഘട്ടത്തിലും പ്രമേയപരമായും ആഖ്യാനപരമായുമുള്ള മാറ്റങ്ങൾ കാണാൻ സാധിക്കും. മുൻകാലഘട്ടങ്ങളെ അപേക്ഷിച്ച് പുതിയകാലനോവലുകൾ മനുഷ്യനപരിയായ പരിസ്ഥിതിയെക്കുറിച്ചും ജന്തുലോകത്തെക്കുറിച്ചും പുതിയ ഒരവബോധം സൃഷ്ടിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നുണ്ട്. തിരസ്കൃതസമൂഹങ്ങളും ഹരിതമാനവികതയും കേന്ദ്രമാകുന്ന രചനകളാണ് പുതുനോവലുകളിലേത്. ഒപ്പം മനുഷ്യനെ പുതിയ ഒരു അസ്തിത്വമായി കാണുകയും ചെയ്യുന്നു.

മലയാളത്തിലെ ശ്രദ്ധേയനായ എഴുത്തുകാരനാണ് ഇന്ദുഗോപൻ. ഇന്ദുഗോപന്റെ കൃതികളിൽ മനുഷ്യനെപ്പോലെ തന്നെ ഇതരജന്തുജീവജാലങ്ങളും കേന്ദ്രകഥാപാത്രങ്ങളായി വരുന്നുണ്ട്. ചീങ്കണ്ണി വേട്ടക്കാരന്റെ ആത്മകഥയും മുതലലായനിയും, ആനോ എന്നീ രചനകൾ ഇതിനുദാഹരണങ്ങളാണ്. ആനോയിലെ പ്രധാന കഥാപാത്രം ഒരാനയാണ്. ആനയോടൊപ്പം മറ്റ് ഒരുപാട് ജീവജാലങ്ങൾ നോവലിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നുണ്ട്. അഞ്ച് നൂറ്റാണ്ടുമുമ്പ് ജീവിച്ചിരുന്ന, ചരിത്രത്തിന്റെ ഭാഗമാകേണ്ടിവന്ന കേശവൻ എന്ന ആനക്കുട്ടിയുടേയും ഒപ്പം അടിമത്തമനുഭവിക്കേണ്ടിവരുന്ന ഇതരജീവജാലങ്ങളുടേയും ഒരു വിഭാഗം മനുഷ്യരുടെയും കഥയാണ് 'ആനോ'.

മൃഗകലാപങ്ങളും ആനോയും: ഒരു വിശകലനം

യുദ്ധമുഖങ്ങളിലും മനുഷ്യജീവിതത്തിന്റെ വിവിധഘട്ടങ്ങളിലും മൃഗങ്ങളുടെ പങ്കാളിത്തവും പ്രാധാന്യവും എത്രമാത്രമാണ് എന്ന് 'മൃഗകലാപങ്ങൾ ' എന്ന കൃതി വിശകലനം ചെയ്യുന്നുണ്ട്. എങ്ങനെയാണ് ഇതരജീവിസമൂഹം ആധുനികകേരള സമൂഹനിർമ്മിതിയിൽ നിന്നും പുറന്തള്ളപ്പെടുന്നത് എന്ന ചോദ്യം ഈ കൃതിയിലുട നീളം ഉയർന്നുവരുന്നുണ്ട്.' ആന നയിച്ച കലാപങ്ങൾ' എന്ന തലക്കെട്ടിനു താഴെ ഇന്ത്യൻചരിത്രത്തിലെ ആനയുടെ സാന്നിധ്യത്തെക്കുറിച്ച് പരിശോധിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്.

പ്രധാനമായും യുദ്ധം, കച്ചവടം, അധ്വാനം, വിനോദം എന്നീ ആവശ്യ ങ്ങൾക്കുവേണ്ടിയാണ് ആനകളെ മനുഷ്യർ ഉപയോഗിച്ചിരുന്നത്. യുദ്ധരംഗത്ത് ആനകളുടെ പ്രധാന ജോലി യോദ്ധാക്കളെ വഹിച്ച് മുൻനിരയിൽ നിലകൊള്ളുക എന്നതായിരുന്നു. രാജാക്കന്മാർ ആനപ്പുറത്തിരുന്നാണ് യുദ്ധത്തിന് വന്നിരുന്നത്.

യുദ്ധതന്ത്രം

മലബാർകലാപകാലത്ത് സർക്കാരും കലാപകാരികളും തമ്മിലുള്ള മത്സരങ്ങൾക്കിടയിൽ നിസ്സഹായരായിപ്പോകുന്ന ആനകൾ അവരുടെ പുതിയ യജമാനർക്കുവേണ്ടി അടിമത്തവും വേദനയും സഹിച്ചുപോന്നു. വനങ്ങളിൽ മനുഷ്യർക്ക് വഴികാട്ടിയായി.

> "ആനകളെ തട്ടിയെടുക്കുന്നതും അവയെ വച്ച് വിലപേശുന്നതും കലാപ ത്തിലെ വിരുദ്ധ ചേരികൾക്കിടയിൽ നടന്നതായി കാണാം" (മഹ്മൂദ് കൂരിയ. പുറം. 58).

കലാപങ്ങൾക്കിടയിൽ എതിരാളിയുടെ ആനയെ പിടിച്ചുവെക്കുന്നതും അതിലൂടെ ആധിപത്യവും ശക്തിയും തെളിയിക്കുന്നതും പ്രധാനതന്ത്രമായിരുന്നു എന്ന് മൃഗകലാപങ്ങളിൽ പറയുന്നുണ്ട്. പഴശ്ശിരാജാവിന്റെ ആനകളെ പിടിച്ചു കൊണ്ടുപോയിക്കൊണ്ട് ബ്രിട്ടീഷുകാരാണ് ഈ തന്ത്രം ആരംഭിക്കുന്നത്. ആനയെ ഉപയോഗിച്ചുള്ള യുദ്ധത്തെക്കുറിച്ച് നോവലിലും പറയുന്നുണ്ട്. മലാക്കസുൽത്താൻ ആനപ്പുറത്തുകേറി യുദ്ധത്തിനുവന്നത് വലിയ മണ്ടത്തരമായിരുന്നു. അലക്സാണ്ട റിന്റെ കാലത്തും ഈ അബദ്ധം കാണിച്ചിട്ടുണ്ട്. വിരണ്ടാൽ തിരിഞ്ഞോടുന്ന സാധു മൃഗമായ ആനയ്ക്ക് സ്വന്തം സേനയേതെന്നോ ശത്രുക്കൾ ഏതെന്നോ നോട്ടമുണ്ടാവില്ല. അത് സ്വന്തം സേനയെത്തന്നെ ചവിട്ടിമെതിച്ചേക്കാം. പീരങ്കിയുണ്ട ചെല്ലുമ്പോൾ തന്നെ ആന വിരണ്ടോടും. മലാക്കസുൽത്താന് സംഭവിച്ചതും ഇതാണ്. അയാൾ ആനപ്പുറത്തു നിന്നും ചാടിയിറങ്ങി രക്ഷപ്പെടുകയാണുണ്ടായത്. തുർക്കികളുടെ കുതിരപ്പടയെക്കുറിച്ച് പറയുന്ന സന്ദർഭമുണ്ട് നോവലിൽ:

> "അവയുടെ ചെവി പൊട്ടിച്ചിരിക്കുകയാണ്. അവയ്ക്ക് ശബ്ദമില്ല. കുതിപ്പുകളേ യുള്ളൂ" (ഇന്ദുഗോപൻ, പുറം. 201).

അമേരിക്കൻ ചരിത്രകാരനായ തോമസ് ട്രോട്മാൻ അദ്ദേഹത്തിന്റെ 'എലഫന്റ്സ് ആന്റ് കിംഗ്സ്' എന്ന കൃതിയിൽ 'യുദ്ധയാന' എന്നൊരു സംജ്ഞയെ ക്കുറിച്ച് പറയുന്നത് മഹ്മൂദ്കൂരിയ കണ്ടെത്തുന്നുണ്ട്. പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനത്തോടെ ബ്രിട്ടീഷുകാർ ഇന്ത്യയിൽ ആധിപത്യമുറപ്പിക്കുകയും ആനകളെ ഉപയോഗിച്ച് അതുവരെ നിലനിന്നിരുന്ന യുദ്ധതന്ത്രങ്ങൾ കുറഞ്ഞ് തീരെ ഇല്ലാതാവു

കയും ക്രമേണ മറ്റാവശ്യങ്ങൾക്ക് അവയെ ഉപയോഗിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതായി മൃഗ കലാപങ്ങളിൽ പറയുന്നു. ആനക്കൊമ്പുകൾക്കു വേണ്ടിയും തടികൾ വലിക്കുന്ന തിനും ഭാരം ചുമക്കുന്നതിനും മൃഗശാലകളിൽ പ്രദർശിപ്പിക്കുന്നതിനും ആനകൾ ഉപയോഗിക്കപ്പെട്ടു.

> "ആനകളോടുള്ള ക്രൂരതകൾ പൂർവാധികം ശക്തിപ്പെടുന്നതും അവ കൂട്ട ത്തോടെ കൊല്ലപ്പെടുന്നതും ഈ സമയത്താണ്. ആഗോളമാർക്കറ്റിൽ അമൂല്യങ്ങളായിത്തീർന്ന ആനക്കൊമ്പുകളോടുള്ള ലാഭേച്ഛയും ആർത്തിയും കൊമ്പനാനകളെ മാത്രമല്ല ഇരയാക്കിയിരുന്നത്. പിടിയാനകളെയും കുട്ടിയാനകളെയും കൂടിയാണ്"(മഹ്മൂദ് കൂരിയ, പുറം. 41).

ബ്രിട്ടീഷ്ഭരണകാലത്ത് മലബാറിലെ രാജാക്കന്മാരുടെ കുത്തകാവകാശ ത്തിൽപ്പെടുന്ന കടുവത്തോൽ, തിമിംഗലത്തിന്റെ ചിറകുകൾ, ഏലക്കായ, തേൻ, തേക്ക്, മുള എന്നിവയോടൊപ്പം ആനകളും ആനക്കൊമ്പുകളും ഉൾപ്പെട്ടു.

ആനോ എന്ന നോവലിന്റെ ആരംഭത്തിൽ പോർച്ചുഗീസ് കപ്പലിലെ കാഴ്ചകൾ അവതരിപ്പിക്കുന്ന ഭാഗത്ത് കൂടുകളിലാക്കി കൊണ്ടുപോകുന്ന വർണ്ണപ്പക്ഷി കളുടെ പരിഭ്രമത്തോടെയുള്ള ചിറകടികളെക്കുറിച്ച് പറയുന്നുണ്ട്. ഇന്ത്യ, മലാക്ക കാട്ടുകളിൽ നിന്നും പിടിച്ചതും അറബിവ്യാപാരികളിൽ നിന്നും വിലയ്ക്കുവാങ്ങിയതു മായ പക്ഷികൾ ആ കൂട്ടത്തിലുണ്ടായിരുന്നു. കൂടാതെ അലർച്ചകളും മുറുമുറുക്കലും നഖങ്ങൾ കൊണ്ടുള്ള മാന്തിപ്പറിക്കലുകളും കുളമ്പുകൊണ്ടുള്ള ചവിട്ടലുമായി 43 മൃഗങ്ങൾ അവയുടെ അമ്പരപ്പ് പ്രകടിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് കപ്പലിലുണ്ട്. സുഗന്ധദ്രവ്യ ങ്ങൾക്കൊപ്പം കപ്പലിൽ മൃഗങ്ങളുടെ ചൂര് കൂടി വ്യാപിക്കുന്നുണ്ട്. ചെമ്പുലി, ചീറ്റപ്പുലി, ഹിമാലയൻ നായ്ക്കൾ, കുട്ടിത്തേവാങ്ക്, കീരി, മലബാർ വെരുക്, സിംഹവാലൻ കുരങ്ങ്, സുമാത്രയിലെ വലിപ്പം കുറഞ്ഞ പുലി എന്നീ ജീവികളായിരുന്നു കൂടുകളിൽ. യൂറോപ്പിൽ കേട്ടറിവില്ലാത്ത പക്ഷികളെയും മൃഗങ്ങളെയും സംഘടിപ്പിച്ച് ലിസ്ബ നിലെ കാഴ്ചബംഗ്ലാവിൽ എത്തിച്ച് രാജാവിനെ സന്തോഷിപ്പിക്കാൻ വേണ്ടി കൂടിയാണ് ഓരോ കപ്പൽ യാത്രയും.

മനുഷ്യൻ എപ്രകാരമാണ് തന്റെ സ്വാർത്ഥലാഭങ്ങൾക്കും രാഷ്ട്രീയനേട്ട ങ്ങൾക്കും വേണ്ടി ഇതരജീവിലോകത്തെ ചൂഷണം ചെയ്യുന്നത് എന്നതിനുത്തമ ദൃഷ്ടാന്തമാണ് ഈ ദൃശ്യങ്ങൾ. ഇതിനോട് ചേർത്തുവയ്ക്കാവുന്ന ഒന്നാണ് പോപ്പിനു നൽകാൻ കൊണ്ടുവരുന്ന ആനയെക്കുറിച്ച് പാപ്പാൻ ചീരൻ കൊളംബസിന്റെ മകനോട് പറയുന്ന സന്ദർഭം:

> "എന്റെ ആന കരിമ്പു കൊടുത്തില്ലെങ്കിലും ജീവിക്കും. അതിനെ അത് ജനിച്ചിടത്ത് തിരിച്ചുവിട്ടാൽമതി. നിങ്ങളുടെ പിതാവിനെപ്പോലുള്ള മഹാ നാവികർ വന്നു കണ്ട്, കൊന്ന് നശിപ്പിക്കുന്നത്, എന്നെപ്പോലുള്ള മനുഷ്യരെ മാത്രമല്ല, ഇതു പോലെയുള്ള ജന്തുക്കളെക്കൂടിയാണ്. അവൻ അനാഥനാണ്. അമ്മയുടെയും അച്ഛന്റെയും പക്കൽ നിന്ന് എടുത്തു കൊണ്ടു വന്നതാണ്. അവന്റെ അമ്മയുടെ നെഞ്ചിൽ ഇപ്പോഴും മുലപ്പാൽ നിറഞ്ഞ് വേദനിക്കുന്നുണ്ടാകാം. ഞാനിങ്ങോട്ടുവന്ന കപ്പൽ നിറയെ അത്തരം മനുഷ്യരുടെയും മൃഗങ്ങളുടെയും പക്ഷികളുടെയും നിലവിളിയായിരുന്നു" (ഇന്ദുഗോപൻ, പുറം. 175).

ഇങ്ങനെ പല അവസരങ്ങളിലും മനുഷ്യൻ ആവശ്യാനുസരണം മൃഗങ്ങളെ ക്രൂരമായി ചൂഷണം ചെയ്തുപോന്നു. മൃഗങ്ങൾ മാത്രമല്ല മനുഷ്യരും ചൂഷണങ്ങൾക്കും മർദ്ദനങ്ങൾക്കും വിധേയരായിട്ടുണ്ട്. ഒരുവിഭാഗം മനുഷ്യർ അനുഭവിക്കുന്ന അടിമത്തത്തിന്റെ കഥ കൂടി നോവൽ പറയുന്നുണ്ട്.

കപ്പലിൽ ജീവിക്കുന്ന മനുഷ്യരെ കുറിച്ച് നോവലിൽ പലയിടത്തും വിവരിക്കു ന്നുണ്ട്. കപ്പലിന്റെ പലകപ്പാളികളുടെ വിടവിൽ നനവ് ഊറിവരുന്നത് ഒഴിവാക്കാൻ ചണനാരുകൾ തിരുകിക്കയറ്റുന്ന പണികളിൽ ഏർപ്പെട്ടിരിക്കുന്നവരാണ് അവർ. അവരിൽ അംഗഭംഗം വന്നവരും മുറിവുണങ്ങിത്തീരാത്തവരും ധരിക്കാൻ ആവശ്യത്തിന് വസ്ത്രമില്ലാത്തവരുമുണ്ട്. അവരിൽത്തന്നെ കുറച്ചുപേർ ചങ്ങലകളിലായിരുന്നു. അവർ കുറ്റവാളികളോ അടിമകളോ ആയിരിക്കണം. ആ കൂട്ടത്തിലെ ഒരാളുടെ മൂന്നുവിരലുകൾ കെട്ടിവച്ചിരിക്കുകയാണ്. മരപ്പലക വലിക്കുമ്പോൾ അതിനിടയിൽ കുടുങ്ങി അയാളുടെ വിരലുകൾ നഷ്ടപ്പെട്ടിരുന്നു. വിരലുകൾ ചതഞ്ഞാൽ അവ വെട്ടിമാറ്റുകയല്ലാതെ അവർക്ക് മറ്റു മാർഗങ്ങളൊന്നും ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. ഒരുപാട് കാലം ഈ ജോലികൾ ചെയ്തുകൊണ്ടിരുന്നതിനാൽ അവരിൽ പലരുടെയും വിരലുകൾക്ക് വിറയൽ ബാധിച്ചു. വിരലുകളിലെ തൊലി അടർന്നു പോവുകയും രക്തം വന്ന് ഞരമ്പുകളിൽ രോഗം ബാധിക്കുകയും ചെയ്തു. എപ്പോഴും നിലത്തേക്കുതന്നെ നോക്കിയിരിക്കുന്നതു കൊണ്ട് ചിലരുടെ കഴുത്തൊടിഞ്ഞു.ഈ മനുഷ്യരിൽ ഭൂരിഭാഗം പേരും ഇനി കരകാണുകയുണ്ടാവില്ല. കടലിൽ തന്നെ മാഞ്ഞു പോവുകയേ ഉണ്ടാകൂ എന്ന് ചീരൻ മനസ്സിലാക്കുന്നുണ്ട്.

കപ്പലിന്റെ മരപ്പലകയുടെ നനവിൽ അള്ളിപ്പിടിച്ചിരിക്കുന്ന കക്കയും ചിപ്പിയും കപ്പലിന്റെ വേഗതയെ ബാധിക്കുമെന്നതിനാൽ അത് എടുത്തുമാറ്റേണ്ടതുണ്ട്. ആ ജോലി ചെയ്യുന്ന മനുഷ്യരിൽ പോയവരെല്ലാവരുമൊന്നും തിരിച്ചുവരാറില്ല. ചിലരെ സ്രാവ് ഭക്ഷിക്കും. ഈ കപ്പൽവേലയും ജീവിതവും മടുത്ത് സ്രാവിന്റെ ആഹാരമാകാനും ജീവിതമവസാനിപ്പിക്കാനും സ്വയം ഈ ജോലി ഏറ്റുവാങ്ങുന്നവരും അവരുടെ കൂട്ടത്തിലുണ്ട്.

കപ്പലിന്റെ കൂറ്റൻ പായകൾ കൊടിമരത്തിൽ നിന്ന് അഴിക്കുകയും പല തരത്തിൽ കെട്ടുകയും ചെയ്യുന്ന മനുഷ്യരുണ്ട്. അതിൽ ചിലർ കൈവിട്ട് പലതട്ടുകളിൽ വീണ് തെറിച്ച് കടലിലേക്ക് പതിക്കുന്നു. രക്ഷപ്പെടാനുള്ള ശ്രമങ്ങൾ നടത്തുമ്പോഴേക്കും അവരെ സ്രാവുകൾ വന്ന് ഭക്ഷിക്കും. കടലിൽ ചോരയുടെ നിറം മാറും മുമ്പ് കപ്പലിലുള്ളവർ അവരുടെ ജോലികളിൽ ഏർപ്പെടും. മരണം അവരെ സംബന്ധിച്ച് വലിയ കാര്യമൊന്നും അല്ല.

യാത്രയ്ക്കിടെ കപ്പലിൽ ഒരുപാട് മരണങ്ങൾ സംഭവിക്കുന്നുണ്ട്. ആദ്യം ചത്തത് ഒരു ചീറ്റപ്പുലിയാണ്. അതിന്റെ തൊലി ഉരിഞ്ഞെടുത്ത ശേഷം മാംസം കടലിലേക്കെറിഞ്ഞു. വലിയ മീനുകൾ കൂട്ടത്തോടെ വന്ന് അതെടുത്തു. മരണാനന്തരം പുലിയെ വലിയ സംഭവമായിട്ടാണ് യാത്രയാക്കിയത് എന്ന് നോവലിൽ പറയുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ ആൾക്കുരങ്ങ് മരിച്ചപ്പോൾ അങ്ങനെ ഉണ്ടായില്ല. മനുഷ്യർ ആറോ ഏഴോപേർ മരിച്ചപ്പോൾ ആരും തിരിഞ്ഞുനോക്കുക പോലും ഉണ്ടായില്ല. പലപ്പോഴും ഇതരജീവികൾക്ക് ലഭിക്കുന്ന പരിഗണന പോലും ഈ മനുഷ്യർക്ക് ലഭിക്കുന്നില്ല എന്ന് നോവൽ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നുണ്ട്. ചൂഷിതർ മാത്രമായി അവർ ജീവിതം തള്ളിനീക്കുന്നു.

മനുഷ്യരുൾപ്പെടെ സകലജീവജാലങ്ങളെയും കച്ചവടച്ചരക്കുകൾ മാത്രമായി കാണുന്ന യൂറോകേന്ദ്രിതബോധത്തെ മൃഗകലാപങ്ങളും ആനോയും പ്രശ്നവത്കരിക്കുന്നുണ്ട്. ആനകളുടെ കാര്യമെടുത്താൽ അവ വൻതോതിൽ ചൂഷണം ചെയ്യപ്പെടുകയോ കൊല്ലപ്പെടുകയോ ചെയ്യുന്നത് കച്ചവടച്ചരക്ക് എന്ന ലേബലിലേക്ക് അവയെ മാറ്റുന്നതോടെയാണ്.

കച്ചവടം

മനുഷ്യൻ കച്ചവടത്തിനു വേണ്ടി മാത്രം വൻതോതിൽ ജീവജാലങ്ങളെ കയറ്റുമതി ചെയ്യുന്നു.

> "മൃഗങ്ങളെ വിനിമയച്ചരക്കുകളും വ്യാവസായികാടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ഉല്പന്നങ്ങളും മൂലധനവും മാത്രമായി കാണാൻ തുടങ്ങിയതോടെയാണ് മനുഷ്യകേന്ദ്രിതമായിത്തീർന്ന ആധുനികവ്യവഹാരങ്ങളിൽ അവയുടെ വ്യക്തിത്വം നഷ്ടപ്പെടുന്നത്" (മഹ്മൂദ് കൂരിയ, പുറം. 51).

ആനയെ ഒരു ഉപജീവനമായും കച്ചവടച്ചരക്കായും കാണാൻ തുടങ്ങിയതോടെ ആനപ്പണി എന്നൊരു തൊഴിൽമേഖല തന്നെ ഉടലെടുത്തു. ആനക്കൊമ്പ് ഒരു കയറ്റുമതി ഉല്പന്നമായി മാറി.

എലുമ്പൻ പിന്നെ ശബ്ദം താഴ്ത്തിപ്പറഞ്ഞു:

> "ആനക്കൊമ്പിന്റെ ഭയങ്കര വ്യാപാരമാ ഇവിടെ. നമ്മുടെ ചോറല്ലേ ആന. സങ്കടം തോന്നും. കൊല്ലുന്നതിനൊരു കണക്കില്ല. ആ വ്യാപാരത്തിൽ കൈ കൊടുത്താ, എനിക്കും ധനം ഉണ്ടാക്കാം. രാജാവിനെ പോലെ നാട്ടിൽ തിരിച്ചുചെല്ലാം. പറ്റുന്നില്ല. മനസ്സ് സമ്മതിക്കുന്നില്ല" (ഇന്ദുഗോപൻ, പുറം. 50).

രണ്ടു കൃതികളിലും ഇതരജീവജാലങ്ങൾക്കു നേരെയുള്ള അക്രമങ്ങളോടും നീതിനിഷേധത്തിനോടുമുള്ള എതിർപ്പ് ഈ രീതിയിൽ പ്രകടിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്.

മനുഷ്യരിൽ നിന്നും വിഭിന്നമായി ഇതരജീവികളിൽ വർഗസ്നേഹവും അനുകമ്പയും പ്രകടമാകുന്നു എന്നതിനുദാഹരണമാണ് ആനോയിലെ കപ്പലിൽ ആനക്കൊമ്പ് കയറ്റുന്ന രംഗം. നോവലിൽ ആനക്കുട്ടിയെ കയറ്റിയ കപ്പലിൽ അതിനെ കെട്ടുന്ന പരിസരത്ത് നിറയെ ചാക്കുകെട്ടുകൾ ഉണ്ടായിരുന്നു എന്ന് പറയുന്നുണ്ട്. കരയിൽ നിന്നും കയറ്റിയതായിരുന്നു ആ ചാക്കുകെട്ടുകളെല്ലാം. അതിന്റെ ചുറ്റും നിറയെ വലിയ ഈച്ചകൾ പറക്കുന്നുണ്ട്. ഇതിൽ നിന്നും ചാക്കിൽ ആനക്കൊമ്പുകളാണെന്ന് പാപ്പാനായ ചീരന് മനസ്സിലായി. ചാക്കിൽ നിന്നും മാംസാവശിഷ്ടങ്ങളുടെ ഗന്ധം വ്യാപിക്കുന്നുണ്ടായിരുന്നു. ഒരാൾ അവയുടെ കണക്കെടുക്കുകയും മറ്റൊരാൾ മുദ്രപതിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്. ആ ചാക്കുകൾ തന്റെ ആനയ്ക്കു സമീപം കൊണ്ടുവന്നു വയ്ക്കുന്നതിനെതിരെ ചീരൻ ശക്തമായി പ്രതികരിക്കുന്നുണ്ട്:

> "മനുഷ്യരുടെ എല്ലിനും മാംസത്തിനുമിടയിൽ കിടന്നാൽ നിങ്ങൾക്ക് സ്വൈര്യം കിട്ടുമായിരിക്കും. മൃഗത്തിന് അങ്ങനല്ല. അത് ഭയക്കും"എന്ന്.

മത്തേവൂസ് എന്ന എത്യോപ്യൻദൂതൻ പിതാവ് തനിക്ക് ചെമ്മരിയാടിന്റെ ഇറച്ചിയും അപ്പവും തന്ന് സൽക്കരിച്ചതായി പറയുന്നു. നോവലിൽ പലയിടത്തും പല ജീവജാലങ്ങളുടെ അവശിഷ്ടങ്ങൾ ചീരൻ കാണുന്നതായി പറയുന്നുണ്ട്. കച്ചവടവും പെരുമയും ആധിപത്യവും മാത്രം മുന്നിൽക്കണ്ടുകൊണ്ട് മനുഷ്യൻ നടത്തുന്ന കുരുതികളുടെ ശേഷിപ്പുകളാണ് അതൊക്കെ. ചീരൻ കടപ്പുറത്തു കൂടി നടക്കുന്നതിനിടെ ഭീമൻമത്സ്യങ്ങളുടെ വിപണനകേന്ദ്രം കാണുന്നുണ്ട്. തിമിംഗല നെയ്യെടുക്കുന്ന യന്ത്രശാലകളും സ്രാവുകളെ ഉണക്കുന്ന ഇടവും വമ്പൻ മത്സ്യങ്ങളുടെ എല്ലുകൂനകളും അവിടെ കാണുന്നു.

> "കുറച്ചുകഴിഞ്ഞ് തുറമുഖത്ത് തിമിഗലത്തിന്റെയും സ്രാവിന്റെയും നെയ്യു കൊണ്ടുള്ള വിളക്കുകൾ എരിയാൻ തുടങ്ങി. അതിന്റെ ഗന്ധം അസുഖകര മായിരുന്നു" (ഇന്ദുഗോപൻ, പുറം. 81).

കപ്പലിൽ കൊണ്ടുവന്ന ലോകമെമ്പാടുമുള്ള പക്ഷിമൃഗങ്ങളെ മൃഗശിക്ഷകർ പുതിയ സാഹചര്യങ്ങളിലേക്ക് മാറ്റുന്നതിലുള്ള തിരക്കിലാണ് എന്ന് നോവലിൽ പറയുന്നു. ബ്രസീൽക്കാടുകളിലെ പക്ഷികൾ, രാക്ഷസത്തത്തകൾ, ജിറാഫ്, നീർക്കുതിര അങ്ങനെ പലതിനെയും അവർ കാഴ്ചവസ്തുക്കളാക്കുന്നു. ഇങ്ങനെ കൗതുകത്തിന്റെയും വിനോദത്തിന്റെയും പേരിൽ ഇതരജീവജാലങ്ങൾ ചൂഷണത്തി നിരകളാകുന്നു.

വിനോദം

മറ്റു ദേശങ്ങളിൽ നിന്നും കൊണ്ടുപോകുന്ന ആന, കണ്ടാമൃഗം പോലുള്ള ജീവികളെ പരസ്പരം തമ്മിലടിപ്പിച്ച് അതുകണ്ടു രസിക്കുന്നതിനെക്കുറിച്ചും നോവ ലിൽ പറയുന്നുണ്ട്. അത്തരത്തിൽ ഒരാനയും കണ്ടാമൃഗവും തമ്മിൽ നടക്കുന്ന മത്സരം കാണാൻ യൂറോപ്പ് ഒരുങ്ങുന്നു. യൂറോപ്പിൽ ആന ഇല്ല. അത്രമാത്രം വലിയ ഒരു ജീവിയെ കൊണ്ടുവരുന്നതും എളുപ്പമല്ല. എന്നിട്ടും മാനുവൽ രാജാവിന് അത് സാധിച്ചു. ലിസ്ബനിലെ മൃഗശാലയിലേക്ക് മൂന്ന് ആനകളെ എത്തിച്ചു. ആനയും കാണ്ടാമൃഗവും തമ്മിലുള്ള യുദ്ധം കാണാൻ കുടുംബസമേതം രാജാവ് ഒരുങ്ങിയെത്തി യിരുന്നു.

> "ഏതോ അപൂർവപക്ഷിയുടെ തൂവൽ അദ്ദേഹം മേലുടുപ്പിൽ കുത്തിവച്ചി രുന്നു. ഏഴുനിറങ്ങളുള്ള തൂവൽ. പാവം പക്ഷി" (ഇന്ദുഗോപൻ, പുറം. 80)

ഇന്ത്യയിൽ നിന്നുവന്ന നാവികർ പൊടിപ്പും തൊങ്ങലും വെച്ച് പറഞ്ഞു കൊടുക്കുന്ന കഥകളെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയാണ് ഈ മത്സരം നടത്തുന്നത്. അവരുടെ വിവരണങ്ങൾ അനുസരിച്ച് ഇന്ത്യയിലെ കാടുകളിലെ ഏറ്റവും വലിയ ശത്രുക്കൾ ആനയും കണ്ടാമൃഗവുമാണ്. തുല്യശക്തികളായ ഇവരുടെ പോര് ഒരു പകൽ മുഴുവൻ നീണ്ടുനിൽക്കുന്നതാണെന്നും അവയുടെ അലർച്ച കേട്ടാൽ കാട് നടുങ്ങുമെന്നുമാണ് കഥകൾ. അതൊന്ന് അനുഭവിച്ചറിയാനാണ് രാജാവും പ്രജകളും എത്തിയത്.

അതിനുവേണ്ടി രാജാവിന്റെ മൂന്നാനകളിൽ ഏറ്റവും വലിപ്പമുള്ള കൊമ്പനെ കൊണ്ടുവന്ന് ചങ്ങല അഴിച്ച് മൈതാനത്തിലെ കളത്തിലേക്കിറക്കി. ദൂരെമാറി സുരക്ഷിതമായ ഒരിടത്താണ് രാജാവ് ഇരുന്നത്. ഒരു വലിയകൂട് നാല്പത് അടിമകൾ ചേർന്ന് ഉന്തിക്കൊണ്ടുവന്ന് മൈതാനത്തിനു നടുവിലെത്തിച്ചു. അതിനുള്ളിലാണ്

ഇന്ത്യൻ കണ്ടാമൃഗമുള്ളത്. രാജാവ് രണ്ട് മൃഗങ്ങൾക്കുവേണ്ടിയും മാറിമാറി വാതു വച്ചു. മൈതാനത്തിനു നടുവിൽ വൈക്കോൽ കൂട്ടിയിട്ടിട്ടുണ്ട്. രണ്ടു മൃഗങ്ങൾക്കും ആഹാരം കൊടുത്തിട്ട് രണ്ട് ദിവസങ്ങളായിരുന്നു. വിശന്നുവലഞ്ഞ അവ മൈതാനത്തിനു നടുവിലേക്ക് കുതിച്ചു. എന്നാൽ രാജാവും കാണികളും ആഗ്രഹിച്ച പോലെയുള്ള യുദ്ധ മൊന്നും അവ തമ്മിൽ നടന്നില്ല. കണ്ടാമൃഗത്തെ കണ്ട് ആന തിരിഞ്ഞോടുകയാ ണുണ്ടായത്.

ഭാരം താങ്ങാനും ചുമടെടുക്കാനുമുള്ള ആനയുടെ കഴിവിനെ ഉത്സവാഘോഷ ങ്ങളിലും മനുഷ്യൻ ഉപയോഗപ്പെടുത്തി. ഉത്സവാന്തരീക്ഷത്തിൽ തിടമ്പേറ്റിയ കെട്ടുകാഴ്ചയായും കൗതുകമായും ആന മാറുന്നു. ആവശ്യാനുസരണം മെരുക്കിയെടു ക്കുന്നതിന്റെ ഭാഗമായി മർദ്ദനങ്ങളും ശിക്ഷകളും ആനയ്ക്ക് സഹിക്കേണ്ടിവരുന്നു.

അഭ്യാസം

നോവലിൽ ആനയെ ചട്ടം പഠിപ്പിക്കുന്നതിനെക്കുറിച്ച് പറയുന്നുണ്ട്. ആനയെ ഒരു രാജ്യത്തുനിന്നും മറ്റൊരിടത്തേക്ക് കൊണ്ടുപോകുമ്പോൾ അവയെ അവിടത്തെ ഭാഷ പഠിപ്പിക്കേണ്ടതുണ്ട്. പോർച്ചുഗീസ്ഭാഷ പഠിപ്പിക്കുന്നതിനു വേണ്ടി അതിനനുഭവിക്കേണ്ടി വരുന്നത് അടിയും വേദനയുമാണ്. ആന വളരെ പെട്ടന്നുതന്നെ അനുസരണ കാണിച്ചു തുടങ്ങുന്നുണ്ട്. കപ്പലിലും കരയിലും അടങ്ങി യൊതുങ്ങിക്കഴിയാൻ അതു ശീലിക്കുന്നു.

ചില ഘട്ടങ്ങളിൽ മനുഷ്യനേക്കാൾ ഉയർന്ന ചിന്താഗതിയുള്ള മൃഗമായി ആന മാറുന്നുണ്ട്. ചീരന് വേണ്ട കാര്യങ്ങൾ പറഞ്ഞുകൊടുക്കുന്ന ട്രിസ്റ്റൻ അവനോട് ആനയെപ്പോലെ ബുദ്ധി പ്രയോഗിക്കണം എന്നാണ് ഉപദേശിക്കുന്നത്. ആന ഒരുപാട് വിസ്മയമുള്ളതും ഇണക്കമുള്ളതുമായ ജീവിയാണ്. മറ്റുള്ളവയിൽ നിന്നും വിഭിന്നമാണ് ചീരന്റെ മൃഗം. അതുകൊണ്ടു തന്നെ വകതിരിവ് കാട്ടണമെന്നും പണിയെടുക്കണമെന്നും അയാൾ പറയുന്നുണ്ട്. ആനകൾ ഇനിയും വന്നേക്കാം. പക്ഷേ ചരിത്രത്തിൽ ഇതു പോലൊരു ആനയെ റോം കണ്ടിട്ടുണ്ടാവരുത് . ഈ ആനക്കുട്ടി മാർപ്പാപ്പയുടെ ഓമനയാവണം. അവിടെയാണ് ചീരൻ തന്റെ ചുണ കാണിക്കേണ്ടതെന്നും അയാൾ പറയുന്നുണ്ട്.ആനകളുടെ പാപ്പാന്മാർക്കും ചരിത്ര ത്തിൽ വലിയ പ്രാധാന്യമുണ്ടായിരുന്നു.

നോവലിൽ കുമരൻ എന്ന ആനയെ ചീരൻ ബന്ധിതനാക്കുന്ന സന്ദർഭം പറയുന്നു:

> "ആന മുന്നോട്ടൊന്ന് കുതിക്കാൻനേരം കാലിലെ കുരുക്ക് മുറുകി. സ്രാവ് കടിക്കുന്നതുപോലെ കാലിൽ പല്ലുകളുടെ മുന ഇറുക്കി. വേദന.പിന്നെ വടം പൊട്ടിക്കാൻ നോക്കാതെ ആന അനങ്ങാതെ നിന്നു" (ഇന്ദുഗോപൻ, പുറം. 152).

തളച്ചശേഷം അതിന് ആഫ്രിക്കയിൽനിന്നു കയറ്റിക്കൊണ്ടുവന്ന പുല്ല് നൽകുന്നതോടെ അത് വേദന മറക്കുമെന്ന് മനുഷ്യൻ കരുതുന്നു. ആന ആർത്തി യോടെ പുല്ല് തിന്നുന്നു. ഇത്തരത്തിൽ വിനോദത്തിന്റെയും കൗതുകത്തിന്റെയും അധ്വാനത്തിന്റെയും പേരിൽ ആനകൾ സഹിക്കുന്ന ക്രൂരതകൾക്ക് കണക്കില്ലാ യിരുന്നു.

അധ്വാനം

മനുഷ്യൻ തന്റെ അധ്വാനഭാരം ലഘൂകരിക്കാൻവേണ്ടി ആനകളെ ഉപയോഗിച്ചു. മരമില്ലുകളിലും കാടുകളിലും തേക്കുതടികൾ ചുമന്ന് ലോറികളിൽ കയറ്റാനും പുഴയിലെത്തിക്കാനും ആനകളെ ഉപയോഗിച്ചു.

> "ഒരു നൂറ്റാണ്ട് കഴിയുമ്പോൾ പുഴയ്ക്കും തോണികൾക്കും പകരം നിലമ്പൂരിൽ തേക്കെടുക്കാൻ റെയിൽ പാളവും തീവണ്ടിയുമെത്തിയതോടെ കടത്തുകാരെപ്പോലുള്ള പല പരമ്പരാഗതതൊഴിലാളികൾക്കും ജോലി നഷ്ടപ്പെട്ടുവെങ്കിലും ആനകൾക്ക് വിശ്രമമുണ്ടായില്ല.വാണിജ്യാടി സ്ഥാനത്തിലുള്ള ആഗോളതേക്ക് വിനിമയാധിക്യത്തിൽ പൂർവാധികം ശക്തിയോടെ ജോലി ചെയ്യാൻ അവ നിർബന്ധിതരായി" (മഹ്മൂദ് കൂരിയ, പുറം. 45).

ജീവിതകാലത്ത് പല ചൂഷണങ്ങളും വേദനകളും സഹിച്ചു പോരുന്നുണ്ടെങ്കിലും സാഹിത്യകൃതികൾ പലപ്പോഴും ആനയ്ക്ക് വലിയ സ്ഥാനം നൽകിയിട്ടുണ്ട്. ഉപമകളായും ബിംബങ്ങളായും സമരകാലഘട്ടങ്ങളിലെ കൃതികളിൽ ആന സാന്നിധ്യമായി.

സാഹിത്യം

മലബാർസമരകാലഘട്ടത്തിലെ സാഹിത്യത്തെക്കുറിച്ച് മൃഗകലാപങ്ങളിൽ പ്രതിപാദിക്കുന്നു. അക്കാലത്തെ മാപ്പിളപ്പാട്ടുകളിൽ യുദ്ധത്തെക്കുറിച്ചും രക്തസാക്ഷികൾക്ക് മരണാനന്തരം സ്വർഗലോകത്ത് ലഭിക്കുന്ന പാരിതോഷികങ്ങളെക്കുറിച്ചും വിവരിക്കുന്നുണ്ട്. യുദ്ധത്തിൽ പോരാടി മരിക്കുന്നവനെ സ്വർഗത്തിൽ നിരവധി സൗഭാഗ്യങ്ങൾ കാത്തിരിക്കുമെന്നും അതിലൊന്ന് ആനക്കൊമ്പിൽ അവരെ ഇരുത്തി സത്ക്കരിക്കുന്നതാണെന്നും അന്നത്തെ മാപ്പിളപ്പാട്ടുകളിൽ പറയുന്നു. സ്വർഗത്തിൽ ഒരു കൊമ്പനാന ഉണ്ടാകുമെന്നും അതിന്റെ കൊമ്പിൽ മറ്റു രക്തസാക്ഷികളെപ്പോലെ മലബാറിലെ രക്തസാക്ഷികളും ഉപവിഷ്ടരാകുമെന്നും പാട്ടുകളിൽ പറയുന്നുണ്ട്. അക്കാലത്തെ അറബി-മലയാള സാഹിത്യകൃതികളിലൊക്കെത്തന്നെ മൃഗങ്ങൾ ഉപമകളായി പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടിരുന്നു. മദംപൊട്ടിയ ആനയോടാണ് പലപ്പോഴും പോരാളികളെ ഉപമിച്ചിരുന്നത്.

> "മൃഗങ്ങൾ ഉപമകളായി ഭവിക്കുന്ന മാപ്പിളരചനകൾ പത്തൊൻപത് - ഇരുപത് നൂറ്റാണ്ടുകളിലെ കലാപസമയങ്ങളിൽ വ്യാപകമാണ്" (മഹ്മൂദ് കൂരിയ, പുറം. 61).

അങ്ങനെ മലബാർസമരചരിത്രത്തിൽ ആനയുടേതായ ഒരേട് അടയാളപ്പെടുത്തപ്പെട്ടു.

ആനോ എന്ന നോവലിലെ കേന്ദ്രകഥാപാത്രമായി നിലനിൽക്കുന്നത് ആനയാണ്. അതിനു പുറമേ ചീരൻ എന്ന കഥാപാത്രത്തിന് ലഭിക്കുന്ന പരിഗണനയ്ക്കും സ്ഥാനമാനങ്ങൾക്കും ഹേതുവാകുന്നത് ആന തന്നെയാണ്. മറ്റു മനുഷ്യർക്ക് ലഭിക്കാത്ത പരിഗണനയും സ്ഥാനവും ചീരന് ലഭിക്കാൻ കാരണം ആനയെ അഭ്യാസങ്ങൾ പഠിപ്പിച്ച് പോപ്പിന്റെ ഓമനയാക്കേണ്ട ചുമതല അയാൾ വഹിക്കുന്നതുകൊണ്ടാണ്. നോവലിൽ ഒരിടത്ത് ഒരു ബാലനെ മാർപാപ്പയുടെ വേഷം ധരിപ്പിച്ച് അവനു മുന്നിൽ കുമ്പിടാൻ ആനയെ പഠിപ്പിക്കാൻ ചീരനോട് ആവശ്യപ്പെടുന്നുണ്ട് ക്യാപ്റ്റൻ. എന്നാൽ അതിനോടുള്ള ചീരന്റെ മറുപടി 'വേഷത്തോടല്ല

ആന അടുപ്പം കാണിക്കുന്നത്, അതിനുള്ളിലെ മനുഷ്യരോടാണ് എന്നായിരുന്നു. മനുഷ്യരെപ്പോലെയല്ല മൃഗങ്ങൾ. അവർ വേഷമോ സ്ഥാനമാനങ്ങളോ കണ്ട് ഭ്രമിക്കുകയില്ല. അവർ വ്യക്തികളെ അറിഞ്ഞ് സ്നേഹംനൽകുകയും ബഹുമാനിക്കുകയും ചെയ്യുന്നവരാണ്. മനുഷ്യനെക്കാൾ ബൗദ്ധികമായ ഔന്നത്യം ഇതരജീവജാലങ്ങൾ കാത്തുസൂക്ഷിക്കുന്നു. മനുഷ്യേതരമായ മാനവികത ഇതരജീവികൾ കാത്തുസൂക്ഷിക്കുന്നു. മനുഷ്യനാകട്ടെ ഭ്രമിയുടെ ഏക അവകാശി താൻ ആണെന്ന ഭാവത്തിൽ സകലതും വെട്ടിപ്പിടിക്കാൻ തുനിയുന്നു. അധിനിവേശത്തിലൂടെയും ആധിപത്യത്തിലൂടെയും യൂറോകേന്ദ്രിത ശക്തികൾ ഇവിടെ അടക്കിവാണപ്പോൾ മൃഗങ്ങൾ കൂടിയാണ് അതിനിടയിൽ കരുക്കളായത് എന്ന് നോവൽ തുറന്നു കാട്ടുന്നു.

ആധിപത്യം

നോവലിൽ ഒരിടത്ത് വാസ്കോഡഗാമ ഫാദർ അൽവാരിസിന് സമ്മാനമായി നൽകുന്ന നാണയത്തെക്കുറിച്ചു പറയുന്നുണ്ട്. അലക്സാണ്ടർക്കുശേഷം രാജാവായ ടോളമി അടിച്ചിറക്കിയ നാണയം. അലക്സാണ്ടർ ചക്രവർത്തി ഇന്ത്യയെ ആക്രമിച്ച് കീഴടക്കിയതിന്റെ ഓർമ്മയിലാണ് ആ നാണയം പുറത്തിറക്കിയത്. നാണയത്തിൽ ആലേഖനം ചെയ്ത അലക്സാണ്ടറിന്റെ രൂപത്തിലെ തലപ്പാവിൽ മുന്നോട്ട് എഴുന്നുനിൽക്കുന്ന ആനയുടെ കൊമ്പുകൾ കാണാം. ആനയുടെ ചെവിയാണ് തലപ്പാവിന്റെ വശങ്ങളിൽ ഉള്ളത്. യൂറോപ്പിന്റെ വിജയപ്രതീകമാണ് ആനത്തലപ്പാവുള്ള അലക്സാണ്ടറുടെ നാണയം. ഉറക്കത്തിൽ ഫാദർ കാണുന്ന സ്വപ്നത്തിൽ ആന കൊമ്പുകുലുക്കി വന്നുനിൽക്കുകയും അതിന്റെ തല ഒരു പാവയുടെ ഉടലിൽ നിന്നെന്നവണ്ണം എടുത്ത് അലക്സാണ്ടർ സ്വന്തം കിരീടമാക്കി വയ്ക്കുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്. മത്തേവൂസിനോട് മാനുവൽ രാജാവ് ആവശ്യപ്പെടുന്നത് കുഞ്ഞിലേ പിടിച്ച് ശിക്ഷിതനാക്കി പോപ്പിന്റെ ഓമനയാക്കാൻ ഉഴിഞ്ഞുവച്ച വെള്ളാനയെക്കുറിച്ച് സംസാരിക്കണം എന്നാണ്.

> "നിയുക്ത പോപ്പിനെ കാണുമ്പോൾ അങ്ങ് ലിസ്ബനിൽ കാത്തിരിക്കുന്ന ഈ അത്ഭുത ആനക്കുട്ടിയെക്കുറിച്ച് വല്ലാതെ പുകഴ്ത്തിസംസാരിക്കണം" (ഇന്ദുഗോപൻ, പുറം. 202).

ആനോയെ കൊടുക്കുമ്പോൾ ഇതാ ഇന്ത്യയെ കാൽക്കീഴിൽ വയ്ക്കുന്നു എന്നാണ് പോപ്പിനോട് പോർച്ചുഗീസ് രാജാവിന്റെ പ്രതിനിധി പറയുന്നത്.

> "കേരളത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയകാലാവസ്ഥയെയും മതത്തെയും ജീവിതത്തെയും ഭക്ഷണത്തെയുമൊക്കെ സ്വാധീനിച്ച അധിനിവേശത്തിന്റെ കഥയുടെ ഭാഗമാണിത്" (ഇന്ദുഗോപൻ. അനുബന്ധം).

> "മതനവോത്ഥാനത്തിന്റെ ചരിത്രത്തിൽ ഈ ആനയെ സഭയ്ക്കൊപ്പം പ്രതിചേർക്കുക പോലുമുണ്ടായിട്ടുണ്ട്" (ഇന്ദുഗോപൻ. അനുബന്ധം).

വാരിക്കുഴിയിൽ വീണ ഒരാനയുടെ പേരിൽ തുടങ്ങിയ കലാപം പോലും ചരിത്രത്തിൽ ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട് എന്ന് 'മൃഗകലാപങ്ങളും 'കണ്ടെത്തുന്നുണ്ട്.

> "രാഷ്ട്രവും രാഷ്ട്രീയവും മാറുമ്പോൾ മൃഗങ്ങളിലേക്കുവരെ ദുരിതം പെയ്തിറങ്ങുന്നു". (ഇന്ദുഗോപൻ. പുറം. 70)

മനുഷ്യനല്ലാതെ മറ്റൊരു ജീവിക്കും ബാധകമല്ലാത്ത മതം, രാഷ്ട്രീയം, ദേശം, ഭാഷ തുടങ്ങിയ വ്യവഹാരങ്ങളിൽ എങ്ങനെയാണ് ഒരു മൃഗത്തെ കുരുക്കിയിടുന്നത് എന്നതിനെ ആനോ എന്ന നോവൽ അഭിസംബോധന ചെയ്യുന്നു. ഒപ്പം ആനയെന്ന മൃഗം സാംസ്കാരികവും സാമൂഹികവുമായ അർത്ഥങ്ങൾക്കപ്പുറം രാഷ്ട്രീയവും ദേശീയവുമായ അതിർത്തികൾ ഭേദിച്ച് കടന്നുപോകുന്നത് എപ്രകാരമാണെന്നും ആ യാത്രയുടെ ഓരോ ഘട്ടത്തിലും ആ മൃഗത്തിന് മനുഷ്യനേല്പിക്കുന്ന പ്രഹരങ്ങൾ എത്രമാത്രമാണെന്നും നോവൽ രേഖപ്പെടുത്തുന്നു. എഴുതപ്പെടുന്ന മനുഷ്യചരിത്രമാണ് ചരിത്രമെന്ന് നിർവചിക്കപ്പെടുന്ന കാലത്ത് എഴുതപ്പെടാതെ പോയ മൃഗചരിത്രം വീണ്ടെടുക്കേണ്ടത് മാനവാനന്തരകാലത്തിന്റെ ആവശ്യകതയാണ്. റോമിലും ലിസ്ബനിലും നിന്ന് ഒരാനയും പാപ്പാനും മലബാറിനെ നോക്കിപ്പറയുന്ന കഥയും മലബാർസമരങ്ങളുടെ മനുഷ്യേതരചരിത്രങ്ങളും ആധാരമാക്കി ഇതരജീവജാലങ്ങൾക്ക് ഇവിടെ ചരിത്രമുണ്ട് എന്ന് ആഴത്തിൽ രേഖപ്പെടുത്തിവയ്ക്കുക സാധ്യമാണ്. മനുഷ്യചരിത്രത്തിൽ ഒഴിച്ചുകൂടാനാവാത്ത ഘടകങ്ങളാണ് മൃഗങ്ങൾ. മനുഷ്യൻ ഇന്നു കൈവരിച്ച പുരോഗതിയിൽ അവയ്ക്ക് വലിയസ്ഥാനമുണ്ടെന്നിരിക്കെ മനുഷ്യചരിത്രം പഠിക്കുമ്പോൾ മൃഗചരിത്രം ഒഴിച്ചുനിർത്തുക എന്നത് നീതിയല്ല. മനുഷ്യൻ എന്ന ഭൗമവിഷയിയുടെ പുതിയ അസ്തിത്വം ചോദ്യം ചെയ്യപ്പെടുന്ന കോവിഡാനന്തരകാലത്ത് മനുഷ്യനോളം അല്ലെങ്കിൽ മനുഷ്യനെക്കാൾ ഒരു പടിമുന്നിൽ ചരിത്രത്തിൽ നിലകൊണ്ട ഇതരജീവികർതൃത്വങ്ങളെ മുഖ്യധാരയിലെത്തിക്കാൻ മാനവാനന്തരത ആഹ്വാനം ചെയ്യുന്നുണ്ട്.

സഹായകഗ്രന്ഥങ്ങൾ

ഇന്ദുഗോപൻ, ജി. ആർ., 2023, *ആനോ*, കോട്ടയം, ഡി.സി. ബുക്സ്.

പ്രസാദ് പന്ന്യൻ, 2021, *ആർ യു ഹ്യൂമൻ*, കോട്ടയം, ഡി.സി. ബുക്സ്.

മഹ്മൂദ് കൂരിയ, 2023, *മൃഗകലാപങ്ങൾ*, കോഴിക്കോട്, മാതൃഭൂമി ബുക്സ്.

ശ്രീകുമാർ ടി.ടി., 2021, *പോസ്റ്റ്ഹ്യൂമൻ വിചാരലോകങ്ങൾ*, കോഴിക്കോട്, പുസ്തകപ്രസാധക സംഘം.

ഉത്തരാധുനികത മലയാളചെറുകഥയിൽ

ഡോ. അബ്ദുൾ ഗഫൂർ പി

പ്രബന്ധസംഗ്രഹം

90-കളോടുകൂടി മലയാളസാഹിത്യത്തിൽ പ്രത്യക്ഷമായ ഭാവുകത്വപരിണാമമാണ് ഉത്തരാധുനികത. നവീനസാങ്കേതികവിദ്യകളുടെ വികാസം ലോകത്തെ ആഗോളഗ്രാമമായി ചുരുക്കിയതോടെ അതിരുകൾ അപ്രസക്തമായിത്തീർന്നു. പുതുതായുണ്ടായ ലോകബോധം മലയാളസാഹിത്യത്തിലും ഇടപെട്ടതിന്റെ ഫലമാണ് ഉത്തരാധുനികത എന്നു പറയാം. ആധുനികത കോളനീകരണത്തിന്റെ ശേഷിപ്പായിരുന്നെങ്കിൽ സാംസ്കാരികമായ അപകോളനീകരണമാണ് ഉത്തരാധുനികതയുടെ പ്രധാനസവിശേഷത. ഉത്തരാധുനികതയുടെ ആശയലോകം മലയാളചെറുകഥയിൽ പ്രകടമായതെങ്ങനെ എന്ന് നാല് ചെറുകഥകൾ - വിനോയ് തോമസിന്റെ 'രാമച്ചി', സാറാ ജോസഫിന്റെ 'പാപത്തറ', അശോകൻ ചരുവിലിന്റെ 'ചരിത്രം', മുദൂൽ വി.എമ്മിന്റെ 'കുളെ'- വിശകലനം ചെയ്ത് പഠിക്കാനുള്ള ശ്രമമാണ് ഈ പ്രബന്ധം.

താക്കോൽവാക്കുകൾ: ഉത്തരാധുനികത, ആധുനികത, ഭാവുകത്വം, നവസാങ്കേതികവിദ്യ, രാഷ്ട്രീയം, അപകോളനീകരണം, അരികുജീവിതങ്ങൾ.

മലയാളസാഹിത്യത്തിൽ 1990-കളോടുകൂടി രൂപപ്പെട്ട ഭാവുകത്വവിശേഷത്തെയാണ് ഉത്തരാധുനികത എന്നു പൊതുവിൽ വ്യവഹരിക്കുന്നത്. ലോകസാഹിത്യത്തിൽ 1950-കളിൽ തന്നെ പുതിയ സാഹിത്യപ്രവണതയെക്കുറിക്കുന്നതിന് പോസ്റ്റ്മോഡേണിസം എന്ന വാക്ക് ഉപയോഗിച്ചിരുന്നു. സാഹിത്യത്തിൽ മാത്രം സംഭവിച്ച ഒരു പരിണാമമായിരുന്നില്ല ഉത്തരാധുനികത. ജീവിതത്തിന്റെ സമസ്തമേഖലകളിലും രൂപപ്പെട്ട നവഭാവുകത്വത്തിന്റെ പ്രതിഫലനമായിരുന്നു വാസ്തവത്തിൽ സാഹിത്യത്തിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ട ഉത്തരാധുനികത. ആധുനികതയ്ക്കു ശേഷം എന്ന പരിമിതാർഥമല്ല ആ പദത്തിനുള്ളത്. സാഹിത്യത്തിൽ പ്രതിഫലിക്കുന്ന പുതിയ കാലത്തിന്റെ സങ്കീർണതകൾ ഈ പദത്തിൽ ഉള്ളടങ്ങിയിരിക്കുന്നു.

ആധുനികത വാസ്തവത്തിൽ മലയാളത്തിലുണ്ടായിരുന്നില്ലെന്നും അത് പാശ്ചാത്യദേശത്തു നിന്ന് കടംകൊണ്ടതാണെന്നുമാണ് പൊതുവിലുള്ള അഭിപ്രായം. ആധുനികതയുടെ സവിശേതകളായിരുന്ന സ്വത്വപ്രതിസന്ധി, വിശ്വാസരാഹിത്യം, ജീവിതനിഷ്ഫലതാബോധം തുടങ്ങിയവ കേരളീയപരിസരത്തിൽ അനുഭവപ്പെട്ട സംഗതികളായിരുന്നില്ല. ഇത്തരം മനോഭാവങ്ങൾക്കു കാരണമായ മഹായുദ്ധങ്ങൾ, പ്രകൃതിക്ഷോഭങ്ങൾ തുടങ്ങിയ ഭൗതികപരിസരം ഇവിടെ അനുഭവപ്പെട്ടിരുന്നില്ല. പാശ്ചാത്യസാഹിത്യകൃതികളിൽ നിന്നും കടംകൊണ്ട ആശയങ്ങളായിരുന്നു അവ. എന്നാൽ ഉത്തരാധുനികതയുടെ സ്ഥിതി അതല്ല. 90-കൾക്കു ശേഷം ലോകമാകെ ഒരു ആഗോളഗ്രാമമായി ചുരുങ്ങിയതോടെ ലോകത്തുണ്ടാവുന്ന മാറ്റങ്ങളോട് പുറംതിരിഞ്ഞുനിൽക്കാൻ ഒരു സമൂഹത്തിനും ഒരു പരിധിക്കപ്പുറം സാധ്യമല്ലെന്ന സ്ഥിതിയാണുള്ളത്. വിശേഷിച്ച് ഇന്ത്യൻസമൂഹം അതിന്റെ കമ്പോളം ലോക

ത്തിനു മുന്നിൽ തുറന്നിട്ടുകൊടുത്തിരിക്കേ നമുക്ക് പ്രതിരോധിക്കാനാവാത്തവിധം ജീവിതാവസ്ഥകൾ മാറിമറിയുന്ന കാഴ്ചയാണ് കാണാൻ സാധിക്കുക.

ആധുനികതയുടെ ഒരു തുടർച്ചയും വളർച്ചയുമാണ് ഉത്തരാധുനികത എന്നു കരുതുന്ന നിരൂപകരുണ്ട്. നാഗരികത, ലൈംഗികത, വിമാനുഷീകരണം (dehumanisation) തുടങ്ങിയ ആധുനികതയുടെ സ്വഭാവവിശേഷങ്ങളുടെ തന്നെ ഒരു പരിഷ്കരണവും വിപുലീകരണവുമായി ഉത്തരാധുനികതയെ കാണുന്നവരുണ്ട് (ഇഹാബ്ഹസ്സൻ) ആധുനികതയുടെ പ്രതീകാത്മകവും രൂപാത്മകവുമായ സങ്കേതങ്ങളുപേക്ഷിച്ച് അതിശയോക്തി, വിരുദ്ധോക്തി (Irony), സംക്ഷേപം, വിച്ഛിത്തി തുടങ്ങിയ രീതികൾ പരീക്ഷിക്കുന്നതാണ് ഉത്തരാധുനികതയെന്നു കരുതുന്നവരുമുണ്ട് (ഡേവിഡ് ലോജ്) എന്ന് സച്ചിദാനന്ദൻ എഴുതുന്നുണ്ട്.[1] ഒരർഥത്തിൽ ഉത്തരാധുനികത എന്നത് സമകാലികജീവിതാവസ്ഥയാണ്.

ആധുനികതയുടെ രൂപകം പുസ്തകമായിരുന്നെങ്കിൽ ഉത്തരാധുനികതയുടേത് സ്ക്രീനാണ്. വായനയല്ല, കാഴ്ചയാണ് അവിടെ മുഖ്യം. അമ്പരപ്പിക്കുന്ന ഗതിവേഗമാണ് പുതിയ കാലത്തിന്റെ മുഖമുദ്ര. കമ്പ്യൂട്ടറും മറ്റ് ഡിജിറ്റൽ ഉപകരണങ്ങളും ആഗോളീകരണം തുറന്നിട്ട വിപണിയും ദൃശ്യമാധ്യമങ്ങളുടെ പെരുപ്പവും ഗതാഗത വാർത്താവിനിമയരംഗത്തുണ്ടായ കുതിച്ചുചാട്ടവും കലയും കച്ചവടവും ഒന്നിക്കുന്ന സാഹചര്യവും എല്ലാം ചേർന്നു രൂപപ്പെടുത്തിയ പുതിയ സാമൂഹിക കാലാവസ്ഥയിൽ സാഹിത്യത്തിനു മാത്രമായി വേറിട്ടുനിൽക്കാൻ സാധ്യമല്ല. സ്വാഭാവികമായും നവസാങ്കേതികവിദ്യ ചെറുകഥാസാഹിത്യത്തെയും സ്വാധീനിച്ചിട്ടുണ്ട്. കാൽപ്പനികതയുടെ തിരിച്ചുവരവാണ് പുതുകഥയുടെ മറ്റൊരു സവിശേഷത. പ്രാദേശികസ്വത്വങ്ങൾക്ക് ലഭിക്കുന്ന പ്രാധാന്യവും അതിന്റെ ഉപകരണമായി വർത്തിക്കുന്ന നാട്ടുഭാഷയുടെ തനിമയും സമകാലകഥകളെ ചൈതന്യവത്താക്കുന്നു. മലയാളത്തിൽ ഉത്തരാധുനികകഥകളുടെ പ്രധാനപ്പെട്ട സവിശേഷതകളിലൊന്ന് അത് പല തരത്തിൽ അരികുവൽക്കരിക്കപ്പെട്ടവരുടെ ജീവിതം പ്രമേയമാക്കുന്നു എന്നതാണ്. സ്ത്രീ, ദലിത്, പരിസ്ഥിതി വിഷയകമായ പ്രമേയങ്ങൾ ഉത്തരാധുനികകഥകളിൽ ധാരാളമായി ഇടംപിടിക്കുന്നതായി കാണാം. മാത്രമല്ല, മിക്ക കഥകളും സൂക്ഷ്മമായ രാഷ്ട്രീയം പറയുന്നവയാണ്.

ആധുനികത കോളനീകരണത്തിന്റെ ബാക്കിപത്രമായിരുന്നെങ്കിൽ സാംസ്കാരികമായ അപകോളനീകരണമാണ് ഉത്തരാധുനികഭാവുകത്വത്തിന്റെ മുഖ്യസവിശേഷത എന്ന് നിരീക്ഷിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്.[2] "ആധുനികവത്കരണത്തിന്റെ ചുവടുപിടിച്ച് ഭാരതത്തിലും കേരളത്തിലും കയറിവന്നത് വൈദ്യുതിയും തീവണ്ടിയും വാർത്താവിനിമയമാധ്യമങ്ങളും വ്യവസായശൃംഖലകളും മാത്രമല്ല. ആധുനികത ഒരു സാഹിത്യപ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെക്കൂടി ഇവിടേക്കു കൊണ്ടുവന്നു.അടിസ്ഥാനപരമായി ലാവണ്യവാദത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രമാണത്. സാഹിത്യം സ്വച്ഛന്ദമായ ഒരനുഭവ മേഖലയാണെന്നും അതിന്റെ സാധുത്വം അതിന്റെതന്നെ ആന്തരികനിയമങ്ങളിലധിഷ്ഠിതമാണെന്നും അത് അതിനെത്തന്നെ സൂചിപ്പിക്കുന്നുവെന്നും ഉദ്ഘോഷിച്ച ഈ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ സ്ഥൂലീകരണമാണ് അറുപതുകളുടെ ആധുനികതാവാദത്തിൽ സംഭവിച്ചത്."[3] ലാവണ്യവാദത്തെ ബോധപൂർവ്വം തിരസ്കരിക്കുന്ന രചനകളെ മാത്രമേ മലയാളത്തിലെ ആധുനികോത്തരഭാവുകത്വത്തിന്റെ മാതൃകകളായി കാണാൻ കഴിയൂ എന്നും പി.പി.രവീന്ദ്രൻ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. "ലാവണ്യവാദത്തെ പ്രതിരോധിക്കാനുള്ള വഴികൾ പലതാണ്. സാഹിത്യത്തെ സനാതനവത്കരിക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങൾക്കു വിപരീതമായി അതിനെ സ്ഥലവുമായും കാലവുമായും ചരിത്രവു

മായും കൂടുതൽക്കൂടുതൽ അടുപ്പിക്കുക എന്നതാണ് ഒരു വഴി. കാല്പനികറിയലി സത്തിന്റെ പാതയിൽനിന്നും വ്യതിചലിക്കുന്നത് മറ്റൊരു വഴി. സാഹിത്യത്തെ രാഷ്ട്രീയവത്കരിക്കുന്നത്, മുഖ്യധാര പ്രതിഷ്ഠാപിക്കാൻ വിസമ്മതിക്കുന്ന രചനകളെ പ്രതിഷ്ഠാപിക്കുന്നത്, ഗണപരമായ ശ്രേണീബദ്ധതയെ ചോദ്യം ചെയ്യുന്നത് എല്ലാം ഇതിനുള്ള വഴികളാണ്."

വിനോയ് തോമസിന്റെ 'രാമച്ചി', സാറാ ജോസഫിന്റെ 'പാപത്തറ', അശോകൻ ചരുവിലിന്റെ 'ചരിത്രം', മുദ്ദൽ വി.എമ്മിന്റെ 'കുളെ' എന്നീ കഥകളെ ഉത്തരാധുനികതയുടെ വെളിച്ചത്തിൽ വിശകലനം ചെയ്യാനുള്ള ശ്രമമാണ് ഈ പ്രബന്ധം.

രാമച്ചി

വിനോയ് തോമസിന്റെ 'രാമച്ചി' എന്ന കഥ ഈയർഥത്തിൽ ഉത്തരാധുനികചെറുകഥകൾക്കുള്ള ഒരു പ്രവേശികയാണെന്നു പറയാം. അത് ഒരേ സമയം സ്ത്രീയുടെയും ദലിതന്റെയും പരിസ്ഥിതിയുടെയും കഥയാണ്. പുതിയ കാലത്ത് സാഹിത്യരംഗത്ത് ശക്തമായ സാന്നിധ്യം അറിയിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന മാനവാനന്തരതയുടെ സവിശേഷതകളും ഇക്കഥയിൽ പ്രതിബിംബിക്കുന്നതായി കാണാം. പാരിസ്ഥിതികമനശ്ശാസ്ത്രത്തിന്റെ വെളിച്ചത്തിലും ഇക്കഥ വായിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്.[4] മുഖ്യധാരാസമൂഹം അപരിഷ്കൃതരെന്ന് മുദ്രകുത്തുന്ന ആദിവാസികൾ പലനിലയ്ക്കും ഏറെ മുന്നിലാണെന്ന സത്യം ഇക്കഥ കാണിച്ചുതരുന്നു. വള്ളിയൂർക്കാവ് ഉത്സവം കഴിഞ്ഞ് മുട്ടുമാറ്റിയിലേക്കുള്ള വരവിൽ മഞ്ഞമുത്തിയാണ് മുന്നിൽ നടക്കുന്നത്. പുരുഷന്മാർ ഏറ്റവും പുറകിലാണ് നടക്കുന്നത്. സ്ത്രീ പുരുഷസമത്വമല്ല, സ്ത്രീകൾക്ക് പുരുഷന്മാരേക്കാൾ ഉയർന്ന നിലയാണ് ഇവിടെ കാണുന്നത്.

"അപ്പൻ അധികം ഒച്ചയെടുക്കാതെ അമ്മയെ തെറിപറയുന്നു. അമ്മ കൈയോങ്ങി തിരിഞ്ഞുനിൽക്കുമ്പോൾ മിണ്ടാതിരിക്കും. തലപ്പുഴയിൽ നിന്നു കാട്ടുവഴിയിലേക്കു കയറിയതേ മഞ്ഞമുത്തി പാഞ്ഞുചെന്ന് അപ്പന്റെ തലയ്ക്കിട്ട് രണ്ടെണ്ണം കൊടുത്തു. അപ്പൻ പിന്നെ ആണുങ്ങളോടുള്ള തമാശമാത്രമാണ് പറഞ്ഞത്."

ഇവിടെ സ്ത്രീക്കാണ് മേൽക്കൈ. മഞ്ഞമുത്തിയുടെ നേതൃത്വത്തെ അയാൾ യാതൊരു വൈമനസ്യവും കൂടാതെ അംഗീകരിക്കുന്നു.

"ഏത് വഴിക്ക് പോകണമെന്നും എപ്പോൾ ഇരിക്കണമെന്നും വെറ്റില മുറുക്കേണ്ടത് എപ്പോഴാണെന്നുമൊക്കെ മഞ്ഞമുത്തിയാണു പറയേണ്ടത്."

ഒരു യാത്രാസംഘത്തിന്റെ നേതൃപദവി ഒരു സ്ത്രീക്കു ലഭിക്കുക മുഖ്യധാരാ സമൂഹത്തിൽ അത്ര സാധാരണമല്ല. എന്നാലിവിടെ ആർക്കും അക്കാര്യത്തിൽ ഒരു പുതുമയുമില്ല. ഒരു സ്ത്രീയെ നേതാവായി കരുതുന്നതിലോ അവരുടെ നിർദേശങ്ങൾ അനുസരിക്കുന്നതിലോ ആർക്കും പരാതിയില്ല.

കാടിന്റെ മക്കളായ ആദിവാസികൾക്ക് കാടിനോടുള്ള കരുതൽ കഥയിലുടനീളം കാണാം. പൊങ്ങ്മരത്തിന്റെ ഏറ്റവും മുകളിലെ കൊമ്പിൽ കയറി പറിച്ചെടുത്ത മരവാഴ മുരുങ്ങോടിലെ വിനയരാജസാറ് ഫോട്ടോയെടുത്തുകഴിഞ്ഞാൽ തിരിച്ച് പൊങ്ങുമരത്തിന്റെ കൊമ്പിൽത്തന്നെ കൊണ്ടുവെക്കുമെന്ന പ്രദീപന്റെ വാക്കുകളിൽ

നമുക്കത് കാണാം. ഊത്തപിടിക്കുന്നവരെ തെറിവിളിക്കുന്ന മഞ്ഞമുത്തിയിൽ ഈ കരുതലുണ്ട്.

എന്തിനിത്ര പാട്പെടുന്നു എന്ന മല്ലികയുടെ ചോദ്യത്തിന് പ്രദീപൻ പറയുന്ന മറുപടിയിൽ കാടിന്റെ തത്ത്വശാസ്ത്രമുണ്ട്.

“കാട്ടില് പാട്പെടല് തന്നാണ്. എത്ര പാട് പെട്ടാലു കാട് കുറച്ചെ തരു. എളുപ്പ കിട്ട്ണ്ത് ബേഗ തീരു. കുണ് പോലെ.”

എളുപ്പത്തിൽ പണമുണ്ടാക്കാനുള്ള മന്ത്രങ്ങളാണല്ലോ ഉത്തരാധുനിക മനുഷ്യൻ അന്വേഷിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നത്. എന്തും വേഗത്തിൽ നടക്കണമെന്ന തത്രെ പരിഷ്കൃതമനുഷ്യന്റെ ആവശ്യം. എന്നാൽ കാട്ടിലെ സ്ഥിതി വ്യത്യസ്തമാണ്. അവിടെ പാടുപെട്ടാൽ മാത്രമേ എന്തും കിട്ടൂ. പാടുപെട്ടു നേടുന്നതേ നിലനിൽക്കൂ എന്നാണ് കാട് പഠിപ്പിക്കുന്നത്. എളുപ്പത്തിൽ കിട്ടുന്നതിന് മൂല്യം കുറവായിരിക്കും. അത് വലിച്ചെറിയാൻ മടിയുണ്ടാവില്ല. വലിച്ചെറിയൽസംസ്കാരം രൂപപ്പെടുന്നതിനുള്ള ഒരു കാരണവും ഇതുതന്നെയല്ലേ?

തങ്ങൾക്ക് സ്വന്തമായി ഭൂമിയില്ല എന്ന് ആദ്യമായി കേട്ട ദിവസം തന്നെയാണ് മഞ്ഞമുത്തി മരിച്ചുപോയത് എന്നത് യാദൃച്ഛികമായിരിക്കില്ല. തങ്ങൾ ജീവിച്ച കാട്ടിൽ നിന്നും പറിച്ചെറിയപ്പെട്ട് ഫാമിൽ പോയി താമസിക്കാൻ അവർ തയ്യാറായിരുന്നില്ല. കാടിനെ തങ്ങളിൽനിന്നും വേറിട്ട ഒരിടമായി അവർ ഒരിക്കലും കണ്ടിരുന്നില്ല. കാട്ടിൽ നിന്നും എന്നെങ്കിലും കുടിയിറങ്ങേണ്ടിവരുമെന്നും അവർ ആലോചിച്ചിട്ടില്ല.

കട്ടൻരവിയുടെ വൃത്തികെട്ട സംസാരത്തെക്കുറിച്ച് മല്ലിക ചിന്തിക്കുന്നത് ഫാമിൽ വന്നതിൽപ്പിന്നെയാണ് ആണുങ്ങൾ ഇങ്ങനെയൊക്കെ പറയാൻ തുടങ്ങിയത് എന്നാണ്. കാടിന്റെ നൈർമല്യം നാട്ടിലെത്തുമ്പോൾ നഷ്ടപ്പെടുന്നു എന്ന സൂചനയിവിടെ കാണാം. സ്ത്രീയുടെ സ്വയംനിർണയാവകാശം പോലും സംരക്ഷിക്കപ്പെടുന്നത് കാട്ടിലാണെന്നതാണ് സത്യം.

“ഞാനെബടെ പെറണ്ന്ന് പറേണ്ട് ഞാനാണ്. നമ്മള് നാളെ രാമച്ചീപോണ്” എന്ന മല്ലികയുടെ വാക്കുകൾ ഇക്കാര്യം അടിവരയിടുന്നു.

മഞ്ഞമുത്തി പിറന്നുവീണത് രാമച്ചിയിലാണെന്ന് കേട്ടപ്പോൾ മുതൽ തന്റെ പേറും അവിടെയാകണമെന്ന് മല്ലിക ആഗ്രഹിച്ചതാണ്. കാടിനുള്ളിലെ മനോഹരമായ ആ സ്ഥലം മല്ലികയെ പ്രലോഭിപ്പിച്ചതിൽ അത്ഭുതമില്ല. എത്രമേൽ സ്വാഭാവികമായാണ് ആ പ്രസവം നടന്നത്! കാടുകയറിയ പ്രമുഖനെന്ന കുങ്കിയാന മല്ലിക കിടക്കുന്നയിടത്തേക്ക് വരാൻ സമ്മതിക്കാതെ ആനക്കൂട്ടത്തെ വഴിതിരിച്ചുവിട്ട സംഗതി അദ്ഭുതകരമെന്നേ പറയേണ്ടൂ. കാട്ടിൽ എല്ലാം പാരസ്പര്യത്തോടെ ജീവിക്കുന്നതിന്റെ ദൃഷ്ടാന്തമായിരിക്കാമത്.

“മെല്ലെ കണ്ണുതുറന്നുവരുന്ന മല്ലികയോട് നിറഞ്ഞുനിറഞ്ഞ് പ്രദീപൻ പറഞ്ഞു:

“പെണ്ണാണ്”

അവൾ ചിരിച്ചു.”

സാറാജോസഫിന്റെ പാപത്തറയിലെ സമാനരംഗവുമായി ഇതിനെ തട്ടിച്ചു നോക്കുക. പേറ്റുനോവ് കിട്ടിയ ലക്ഷ്മിക്കുട്ടി അതാരും അറിയരുതെന്ന് വിചാരിക്കുന്നതിനുള്ള കാരണം ഞെട്ടിക്കുന്നതാണ്. പെൺകുട്ടി പിറന്നാൽ തന്റെ ഭർത്താവും അയാളുടെ അമ്മയും വയറ്റാട്ടിയും എല്ലാം ചെർന്ന് അതിനെ കൊന്നുകളയുമെന്ന് ലക്ഷ്മിക്കുട്ടിക്കറിയാം. ആദ്യത്തെ മൂന്നു പ്രസവങ്ങളിലും അവൾക്ക് പെൺകുട്ടികളാണ് പിറന്നത്. "പെണ്ണ് പെറ്ണ കൊടിച്ച്യേയ്...." എന്നാണ് അവൾ സംബോധന ചെയ്യപ്പെടുന്നത്.

എന്നാലിവിടെ ഈ ആദിവാസിദമ്പതികൾ എത്ര സന്തോഷത്തോടെയാണ് പെൺകുഞ്ഞിനെ സ്വീകരിക്കുന്നതെന്നു നോക്കൂ. ലക്ഷ്മിക്കുട്ടിയിൽനിന്നും മല്ലികയിലേക്കുള്ള ദൂരം വാസ്തവത്തിൽ മുഖ്യധാരാസമൂഹത്തിൽ നിന്നും ആദിവാസി സമൂഹത്തിലേക്കുള്ള ദൂരം തന്നെയാണ്. സമൂഹത്തിന്റെ പൊതുധാരണയെ കീഴ്മേൽമറിക്കുന്ന ആഖ്യാനമാണ് വിനോയ് തോമസിൻേറത്. ആദിവാസികൾക്കിടയിൽ ലിംഗസമത്വം പുലരുന്നു. എന്നു തന്നെയല്ല, അവിടെ സ്ത്രീക്കാണ് മുൻതൂക്കം ലഭിക്കുന്നത്. പ്രദീപൻ കാട്ടിൽനിന്നും കഷ്ടപ്പെട്ട് ശേഖരിച്ചുവരുന്ന വിഭവങ്ങൾക്ക് തുച്ഛമായ വിലയേ പലചരക്കതങ്കച്ചൻ കൊടുക്കുന്നുള്ളൂ. മല്ലികയാണ് അയാളോട് കൃത്യമായ വില തർക്കിച്ചുവാങ്ങുന്നത്. അവസാനം മല്ലീകയോട് ഇനി സാധനം വിൽക്കാൻ വരണ്ട എന്ന് തങ്കച്ചൻ പറയുന്നു. അതും വിലപ്പോവാഞ്ഞ് അയാൾ പ്രദീപനെ ഉപദേശിക്കുന്നു.

"പ്രദീപാ, നിങ്ങടെ ആണുങ്ങൾക്ക് ഒരു വെലയില്ലല്ലോടാ. നിങ്ങക്കിപ്പോ സ്വന്തായിട്ട് സ്ഥലോം വീടുമൊക്കെയായില്ലേ? ഇനി ആണുങ്ങള് വേണം കാര്യങ്ങള് നോക്കാൻ. നമ്മളല്ലേടാ നയിച്ചോണ്ടുവരുന്നെ?"

തങ്കച്ചൻ പ്രദീപനോടു മാത്രമാണ് സംസാരിക്കുന്നത്. പക്ഷേ, മറുപടി പറയുന്നത് മല്ലികയാണ്. "നയിച്ചോണ്ടു വരുന്നത് പറ്റിച്ചെടുക്കല്ലേ തങ്കച്ചേട്ടാ. ബെറ്തെ കിട്ടുന്നതല്ലിത്. കശ്റ്റപ്പെട്ടിട്ടാ."

ലക്ഷ്മിക്കുട്ടിയെപ്പോലെ അബലയായ സ്ത്രീയല്ല മല്ലിക. സ്വയംനിർണയാവകാശമുള്ള, തൻേറടമുള്ള, ആരോടും നേർക്കുനേർ സംസാരിക്കാൻ കഴിവുള്ള സ്ത്രീയാണവൾ. താൻ വിവാഹം ചെയ്യേണ്ടയാളെ അവൾ സ്വയം തെരഞ്ഞെടുക്കുകയാണുണ്ടായത്. ഇഷ്ടമില്ലാത്ത പുരുഷനെ വേണ്ടെന്നു പറയാനുള്ള ചങ്കൂറ്റം അവൾ കാണിക്കുന്നു. ഏതു പരിഷ്കൃതസമൂഹത്തിലെ സ്ത്രീയെക്കാളും ഉയർന്ന പദവിയിലാണ് മല്ലിക നിലകൊള്ളുന്നത്. പുരുഷാധിപത്യസമൂഹത്തിന്റെ പ്രതിനിധിയാണ് തങ്കച്ചൻ. അയാൾ പ്രദീപനെ ഉപദേശിച്ചു നന്നാക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നു. ആദിവാസികൾക്കിടയിൽ സ്വാഭാവികമായി പുലരുന്ന ലിംഗസമത്വത്തെ ഇല്ലാതാക്കാനാണ് അയാൾ ശ്രമിക്കുന്നത്. പ്രദീപന്റെ നിഷ്കളങ്കത മുതലെടുത്ത് കൊള്ളലാഭമുണ്ടാക്കാനും മുതിരുന്ന തങ്കച്ചൻ ആദിവാസികളെ പറ്റിച്ച് ജീവിക്കുന്ന കുടിയേറ്റക്കാരന്റെ പ്രതിനിധിയാണ്.

പാപത്തറയിലെ ലക്ഷ്മിക്കുട്ടിയാകട്ടെ ഒരു പട്ടിയുടെ വിലപോലുമില്ലാത്ത നരജന്മമാണ്. "പെണ്ണ് പെറ്ണ കൊടിച്ച്യേയ്...." എന്ന വിളിയിലൂടെ കൊച്ചുനാരായണൻ അവളുടെ മനുഷ്യത്വത്തെ റദ്ദുചെയ്യുന്നു. പെണ്ണിനെ പ്രസവിക്കുന്നതാണ് അവളുടെ മനുഷ്യത്വത്തെ ഇടിച്ചുകളയുന്നതെന്ന വസ്തുത പ്രത്യേകം ശ്രദ്ധിക്കേണ്ടതാണ്. ഒരു സ്ത്രീയായിട്ടും ഭർത്താവിന്റെ അമ്മയും ഇതേ

മട്ടിലാണ് ലക്ഷ്മിക്കുട്ടിയോടു പെരുമാറുന്നത്. പ്രജനനത്തിനുവേണ്ടി കാട്ടുചോല കളിലേക്കു സഞ്ചരിക്കുന്ന മീനുകളെ പിടിക്കുന്നതിൽ നിന്നും തന്റെ കൂട്ടരെ പിന്തിരിപ്പാക്കാനുള്ള ശ്രമത്തിനിടെ ജീവൻ വെടിയുന്ന മഞ്ഞമൂത്തി ഇതിന്റെ എതിർധ്രുവത്തിലാണ് നിൽക്കുന്നത്. സ്ത്രൈണതയുടെ ഏറ്റവും ഉദാത്തഭാവമായ മാതൃത്വത്തെ സംരക്ഷിക്കാൻ ജീവൻ വെടിയാൻ തയ്യാറാവുന്ന മഞ്ഞമൂത്തി, അതും മീനുകൾക്കുവേണ്ടി! എത്ര ഉദാത്തമായ സങ്കല്പം. മനുഷ്യനൊപ്പം പ്രകൃതിയിലെ എല്ലാ ജീവജാലങ്ങളെയും പരിഗണിക്കുന്ന, ഒന്നും തന്നിൽ നിന്നന്യമല്ലെന്നു കരുതുന്ന സമഭാവനയുടെ പരകോടി. കഥയിലുടനീളം ഈയൊരു പാരസ്പര്യം മനോഹരമായി ഇഴുകിച്ചേർന്നിരിക്കുന്നതായി കാണാം. കാട്ടിനകത്ത് രാമച്ചിയിൽ മല്ലിക പ്രസവിച്ചുകഴിഞ്ഞ സമയത്ത് നല്ല മഴയായിരുന്നു. പ്രദീപനെ തഴുകിയൊഴു കിയ ജലപ്രവാഹം താഴെയെത്താൻ വേണ്ടി മുട്ടുമാറ്റിയിൽ ഒരു പുള്ളിവാള നിറവയറോടെ കാത്തുനിൽക്കുന്നുണ്ടായിരുന്നു, രാമച്ചിയിലേക്കുപോകാൻ. പ്രകൃതിയും മനുഷ്യനും ഇതരജീവികളുമെല്ലാം പാരസ്പര്യത്തോടെ, സ്വാഭാവികമായി ജീവിക്കുന്ന ഈ ദേശം മനുഷ്യാനന്തരതയുടെ വാഗ്ദത്തഭൂമിയാണോ എന്നു തോന്നി പ്പോകും.

വിനോയ് തോമസിന്റെ ഭാഷ അകൃത്രിമമായി വാർന്നുവീഴുന്ന അനുഭവമാ ണുണ്ടാക്കുന്നത്. കാട്ടിലെ വഴികളും മരങ്ങളും ചെടികളും ജീവികളുമെല്ലാം അങ്ങേയറ്റം സ്വാഭാവികമായി, അദ്ഭുതകരമായ വൈശദ്യത്തോടെ വർണിക്ക പ്പെടുന്നു. ചങ്ങമ്പുഴയുടെയും പി. കുഞ്ഞിരാമൻനായരുടെയും കവിതകളിൽ വാക്കു കൾ വിന്യസിക്കപ്പെട്ടതു പോലെയുള്ള ഒരു അയത്നലാളിത്യം ഇവിടെയും പ്രകടമാ കുന്നു. ഒരു പൂ വിരിയുന്നതു പോലെ കഥ സ്വാഭാവികമായി ഇതൾവിരിഞ്ഞുവരിക യാണ്. ഏച്ചുകെട്ടലും മുഴച്ചുനിൽക്കലും എവിടെയും കാണാനില്ല.

പാപത്തറ

സാറാ ജോസഫിന്റെ 'പാപത്തറ' (1987) ഒരു സ്ത്രീപക്ഷരചനയാണ്. പെണ്ണായിപ്പിറക്കുന്നതുതന്നെ കുറ്റമായി കരുതുന്ന സമൂഹത്തിന്റെ കഥയാണിത്. മൂന്നു പെൺകുഞ്ഞുങ്ങളെ പ്രസവിച്ച് ഒന്നിനെപ്പോലും വളർത്താൻ കിട്ടാത്ത ഗതികെട്ട സ്ത്രീയാണ് ലക്ഷ്മിക്കുട്ടി. നാലാമത്തെ കുഞ്ഞും പെണ്ണായാൽ അതും കൊല്ലപ്പെട്ടുമെന്ന ചിന്തയാൽ പ്രസവവേദന വന്നിട്ടും ആരോടും പറയാതെ കടിച്ച മർത്തി സഹിക്കുകയാണ് അവൾ. "പെണ്ണ് പെററ്ണ കൊടിച്ച്യേയ്..."എന്ന സംബോധന നിരന്തരം സ്വന്തം ഭർത്താവിൽ നിന്നും കേൾക്കേണ്ടി വരുന്ന ലക്ഷ്മിക്കുട്ടിക്ക് ജീവിതത്തിൽ എന്തെങ്കിലും പ്രതീക്ഷകളോ സുഖകരമായ ഓർമകളോ ഇല്ല. സ്വന്തം അനിയത്തി ഒരു തീപ്പന്തായി കത്തിയെരിയുന്നത് കാണേണ്ടിവന്നവളാണ് അവൾ. സ്ത്രീയായിപ്പിറന്നതും പെൺകുട്ടികളെ പ്രസവി ക്കുന്നതുമാണ് അവളുടെ കുറ്റം. ഭർത്താവിന്റെ അമ്മയും വയറ്റാട്ടിയും പെൺകുഞ്ഞു ങ്ങളെ കൊല്ലാൻ കൂട്ടുനിൽക്കുന്നു. പുരുഷാധിപത്യവ്യവസ്ഥിതിയുടെ നിർദ്ദയമായ ചെയ്തികൾക്ക് ഇരയാകേണ്ടി വരുന്ന ലക്ഷ്മിക്കുട്ടി പ്രതിരോധിക്കാനോ പ്രതിഷേധി ക്കാനോ നിവൃത്തിയില്ലാത്ത, പൂർണമായും വ്യവസ്ഥയ്ക്കു കീഴൊതുങ്ങി ജീവിക്കുന്ന കഥാപാത്രമാണ്. പഴന്തുണികൾക്കുള്ളിലാക്കി തന്റെ കുഞ്ഞിനെ പുഴയ്ക്കക്കരെ എത്തിക്കാമോ എന്നും താലിമാല പകരം തരാം എന്നും വയറ്റാട്ടിയോടു പറയാനേ അവൾക്കാവുന്നുള്ളൂ. ഒരു കുതറൽപോലും അസാധ്യമായ വിധത്തിൽ പുരുഷാധി പത്യവ്യവസ്ഥയ്ക്കുള്ളിൽ കുരുങ്ങിക്കിടക്കുന്ന സ്ത്രീകളുടെ നിസ്സഹായമായ അവസ്ഥ വെളിപ്പെടുത്തുകയാണ് സാറാ ജോസഫ്.

പാലക്കാടൻ ഗ്രാമപ്രകൃതിയും ഗ്രാമീണഭാഷയും കഥയുടെ പ്രാദേശിക സ്വത്വം വെളിപ്പെടുത്തുന്നു. ഈറ്റുനോവിനിടയിലും പിറക്കാൻ പോകുന്ന കുഞ്ഞിന്റെ ഭാവിയോർത്താണ് ലക്ഷ്മിക്കുട്ടി ആധി കൊള്ളുന്നത്. അവൾ ചോദിക്കുന്നു: "മുത്തുവേടത്തീ, തങ്കവേലുവിന്റെ രണ്ടാമത്തെ പെങ്കുട്ടീനെ ഞിങ്ങ രണ്ടാളും കൂടി അന്നന്യല്ലേ ഇല്ലാണ്ടാക്കീത് ?"

"തെന്നെ!" മുത്തുവേടത്തി, അലസമായി പറഞ്ഞുകൊണ്ട് അടയ്ക്കയ്ക്ക് മൊരി കളഞ്ഞു. നിസ്സാരമട്ടിലുള്ള ഈ മറുപടി കേട്ട് ലക്ഷ്മിക്കുട്ടി അലറിവിളിച്ചു. ശബ്ദം കേട്ട് ഈറ്റില്ലത്തിന്റെ വാതുക്കൽ നിന്നിരുന്ന കൊച്ചുനാരായണൻറമ്മ പിറുപിറുത്തു: "അടക്കല്യാത്തോള്! നാനൊക്കെ ഞങ്ങളെണ്ടെ കൊച്ചറാണനെ പെറ്റെത് ഈച്ചീം പൂച്ചീം അറ്യാണ്ടായീര്ന്നു. ഇതെന്തൊരു ബഹളവാണ്! തറേലിള്ളോര് കൂട്ടംകൂടി ചിരിക്കണെത് കാണണം."

സ്ത്രീകൾ തന്നെ ഇവിടെ സ്ത്രീക്കെതിരെ നിലപാടെടുക്കുന്നതായി കാണാൻ കഴിയും. സ്ത്രീ എങ്ങനെ പെരുമാറണമെന്ന പൊതുബോധത്തിന്റെ പ്രതിഫലനമായേ അതിനെ മനസ്സിലാക്കാനാവൂ. പുരുഷാധിപത്യസമൂഹത്തിന്റെ ഭാഗമായ, അതിന്റെ മൂല്യങ്ങൾ ആന്തരവത്കരിച്ച സ്ത്രീകളിൽനിന്നും ഇത്തരം പെരുമാറ്റമേ പ്രതീക്ഷിക്കേണ്ടൂ. ഇക്കഥ ഉയർത്തിപ്പിടിക്കുന്ന സ്ത്രീപക്ഷരാഷ്ട്രീയവും കഥ നടക്കുന്ന ദേശത്തിന്റെ സവിശേഷതകളും കഥയിലുപയോഗിച്ചിരിക്കുന്ന പ്രാദേശികഭാഷയും ഇതിനെ ഉത്തരാധുനിക ഗണത്തിൽപ്പെടുത്തുന്നു.

ചരിത്രം

ചരിത്രത്തിൽ നിന്നും പുറത്താക്കപ്പെടുന്നവരെക്കുറിച്ചുള്ള ആഖ്യാനമാണ് അശോകൻ ചരുവിലിന്റെ ചരിത്രം എന്ന കഥ. അതേ സമയം ചരിത്രം എങ്ങനെ വളച്ചൊടിക്കാമെന്നതിന്റെയും കൂടി ചരിത്രമാണിത്. ഭരണകർത്താക്കൾ എങ്ങനെ തങ്ങൾക്കാവശ്യമുള്ള ചരിത്രം സൃഷ്ടിക്കുന്നു എന്നും അതിന് പോലീസും പട്ടാളവും പോലുള്ള മർദ്ദകോപകരണങ്ങൾ എങ്ങനെ ഉപയോഗപ്പെടുത്താമെന്നും കൂടി ഇക്കഥ പറയാതെ പറഞ്ഞുവെക്കുന്നുണ്ട്. മാറിയ പരിതസ്ഥിതികൾക്കനുസരിച്ച് ചരിത്രം എങ്ങനെ വിരുദ്ധദിശയിൽ സഞ്ചരിക്കുന്നു എന്നും ഈച്ചയും ചക്കരയും പോലെ കഴിഞ്ഞവർ തൊട്ടടുത്ത നിമിഷത്തിൽ ആജന്മശത്രുക്കളാകുന്നതെങ്ങനെ എന്നും ഇക്കഥ വെളിപ്പെടുത്തുന്നു. 1947 കാലത്ത് കർഷകത്തൊഴിലാളികളായിരുന്ന ലോനയെയും ചാത്തുവിനെയും പോലീസ് പിടിക്കുന്നതും ചെയ്യാത്ത കുറ്റത്തിന് ക്രൂരമായി മർദ്ദിക്കുന്നതും പിന്നീട് വിട്ടയച്ചെങ്കിലും രണ്ടുപേരും രോഗികളായി മരിക്കുന്നതും വളരെക്കാലം കഴിഞ്ഞ് ഇവരുടെ മക്കൾ 1993 ൽ കണ്ടശ്ശാംകടവ് ബാറിൽ ഒരുമിച്ചിരുന്ന് മദ്യപിക്കുന്നതും പലതും പറഞ്ഞ് അവസാനം മതത്തിന്റെ പേരിൽ വഴക്കടിക്കുന്നതും കൊലവിളിയിലെത്തുന്നതും മറ്റുമാണ് കഥയുടെ ഇതിവൃത്തം. അവിടെ വെച്ച് കഥാകൃത്ത് പച്ചയ്ക്കു പറയുന്നു : "ചെമ്മീൻ, ഞണ്ട് തുടങ്ങിയ പുഴയോരവിഭവങ്ങൾക്കു മീതെ ചോര വീണു. ചരിത്രത്തിന്റെ നിയോഗം പൂർത്തീകരിക്കുന്നതിനായി ചോര, കണ്ടശ്ശാംകടവ് പുഴയിലേക്കൊഴുകി. ആര് ആരെ ആദ്യം കുത്തി എന്നതോ, ആരാണ് മരിച്ചത്, ആർക്കു പരിക്കേറ്റു എന്നതോ ചരിത്രത്തിലെ അനിവാര്യമായ വരികളല്ല. ചരിത്രമെന്നാൽ വെറുതെ കുറെ എണ്ണങ്ങളും സ്ഥിതിവിവരക്കണക്കുകളുമല്ല. മനുഷ്യവംശത്തിന്റെ നിരന്തരയാത്രകളാണത്."

ഇങ്ങനെ കഥാകൃത്ത് നേരിട്ട് സംസാരിക്കുന്ന രീതി ഉത്തരാധുനിക കഥയുടെ ഒരു സവിശേഷതയാണ്. നവോത്ഥാനകേരളത്തിൽ ജാതിചിന്ത എത്ര ശക്തമായി വേരുറപ്പിച്ചിട്ടുണ്ടെന്ന് ഇക്കഥ സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നു. ലോനയും ചാത്തുവും വ്യത്യസ്തമതത്തിൽപ്പെട്ടവരെങ്കിലും അത്തരം വേർതിരിവുകൾ അവരെ അലട്ടിയിരുന്നില്ല. അതിന്റെ പേരിൽ വഴക്കടിക്കാൻ അവർ ഒരുമ്പെട്ടില്ല. പൂരം കാണാൻ അവർ രണ്ടുപേരും ഒരുമിച്ചാണ് പോയത്. അവിടെ വെച്ചാണ് ആളുമാറി പോലീസ് പിടിയിലാവുന്നത്. എന്നാൽ അവരുടെ മക്കളുടെ തലമുറയായപ്പോഴേക്ക് കാര്യങ്ങൾ മാറിവരുന്നതായി മനസ്സിലാക്കാം. അമ്പലത്തെയും പള്ളിയെയും ചൊല്ലിയുള്ള തർക്കമാണ് അവരെ രക്തരൂക്ഷിതമായ സംഘട്ടനത്തിലേക്കു നയിക്കുന്നത്. കേരളത്തിൽ ഉണ്ടായിരുന്നതായി പറയപ്പെടുന്ന നവോത്ഥാനമൂല്യങ്ങളിൽ നിന്നുള്ള തിരിച്ചുപോക്കാണ് ഇവിടെ ദൃശ്യമാകുന്നത്.

ആധുനികതയുടെ ഭാഗമായി വന്നുചേർന്ന ലാവണ്യവാദത്തെ തിരസ്കരിക്കുന്നതിനുള്ള വഴികളിലൊന്നായി മുകളിൽ ഉദ്ധരിച്ചത് കഥയെ സ്ഥലവുമായും കാലവുമായും ചരിത്രവുമായും ബന്ധിപ്പിക്കാനുള്ള ശ്രമമാണ്. ഈ കഥയുടെ പേരുതന്നെ ചരിത്രം എന്നാണ്. കഥ നടക്കുന്ന സ്ഥലകാലങ്ങൾ കൃത്യമായി സൂചിപ്പിച്ച് ചരിത്രത്തിന്റെ രീതിശാസ്ത്രം കഥാരചനയ്ക്ക് ഉപയോഗപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നതായി കാണാം.

കുളെ

2024 ഡിസംബറിൽ പ്രസിദ്ധീകരിക്കപ്പെട്ട കുളെയാണ് ഇക്കൂട്ടത്തിൽ എറ്റവും പുതിയ സമാഹാരം. മൃദുൽ വി.എം. കൂട്ടത്തിൽ വേറിട്ടുനിൽക്കുന്ന കഥാകാരനാണ്. ദൃശ്യാനുഭവപ്രതീതിയുണർത്തുന്ന മൃദുലിന്റെ കഥകൾ മന്ദവേഗം കൊണ്ടു വേറിട്ടുനിൽക്കുന്നു. പ്രേതവിവാഹം എന്ന പുതുമയാർന്ന വിഷയമാണ് കുളെയുടെ പ്രതിപാദ്യം . ആലോചന, നിശ്ചയം, (പ്രേത)കല്യാണം എന്നിങ്ങനെ മൂന്നു ഭാഗങ്ങളായി തിരിച്ചാണ് ആഖ്യാനം. മലയാളത്തിൽ ഒരു പക്ഷേ, ആദ്യമായാവാം പ്രേതവിവാഹം കഥയ്ക്കു വിഷയമാകുന്നത്. സ്നേഹത്തിനു മരണമില്ല എന്നു പറയുകയാവാം കഥാകൃത്ത്. അത്യുത്തരകേരളത്തിലെ ഭാഷയും വിശ്വാസാചാരങ്ങളും കഥയ്ക്ക് ജീവൻ നൽകുന്നു. പതിന്നാലാം വയസ്സിൽ മരിച്ചുപോയ ജ്യേഷ്ഠൻ തന്നെ സ്വപ്നത്തിൽ വേട്ടയാടുന്നതായി സജീവൻ കരുതുന്നു. തന്റെ വിവാഹം നടക്കാത്തതിനു കാരണക്കാരൻ ജ്യേഷ്ഠന്റെ പ്രേതമാണെന്നും അയാൾക്ക് അഭിപ്രായമുണ്ട്. മകൻ മരിച്ച് ഇരുപത്തിനാല് വർഷം കഴിഞ്ഞിട്ടും അവനോട് പ്രത്യേക വാൽസല്യവും അലിവുമാണ് അമ്മ സത്യഭാമയ്ക്ക്. മകന് പ്രേതവിവാഹം നടത്തണമെന്ന നിർബന്ധവും അവർക്കായിരുന്നു. പ്രേതവിവാഹമാണെങ്കിലും ജാതി ഒരു പ്രശ്നമായി ഉയർന്നുവരുന്നു. സ്വജാതിയിൽ നിന്ന് വധുവിനെ കണ്ടെത്താൻ കഴിയാതെ വന്നപ്പോൾ താഴ്ന്ന ജാതിയിൽ നിന്നും വിവാഹം കഴിപ്പിക്കാൻ തയ്യാറാവുന്നു. പക്ഷേ, ആരും അറിയാതെ അതീവരഹസ്യമായാണ് ചടങ്ങ് നടത്തുന്നത്. താലികെട്ടൽ ചടങ്ങ് കഴിഞ്ഞ് ഭക്ഷണം കഴിക്കാൻ പക്ഷേ, വരന്റെ വീട്ടുകാർ തയ്യാറാവുന്നില്ല. ജാതിയാണ് അവിടെയും വില്ലൻ. പക്ഷേ, സത്യഭാമ സന്തോഷത്തോടെ മകന്റെ വിവാഹസദ്യ കഴിക്കുന്നു. പ്രേതവിവാഹത്തിലെ പ്രധാനചടങ്ങാണ് പ്രേതഊട്ട് എന്നും അതിന് തയ്യാറില്ലെങ്കിൽ നിങ്ങൾ കെട്ടിയ താലി പൊട്ടിച്ച് നിങ്ങക്ക് പോകാം എന്നും ബീനീഷ് പറഞ്ഞതോടെ വരന്റെ കൂട്ടർക്ക് ഗത്യന്തരമില്ലാതാകുന്നു.

എങ്ങനെയെങ്കിലും ചടങ്ങ് തീർത്ത് രക്ഷപ്പെടണമെന്നായിരുന്നു രാഘവൻ നായർക്കും മറ്റും. പക്ഷേ, സത്യഭാമയുടെ പുത്രസ്നേഹം അതിനനുവദിക്കുന്നില്ല. അവർ ഭക്ഷണം കഴിക്കുക മാത്രമല്ല, സരോജിനിയുടെ പാചകത്തെ പുകഴ്ത്തി സംസാരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

"ഇതെങ്ങനെയാ സരോജിനീ, നീയീ പുളിശ്ശേരി വെക്കിന്ന്, എനക്കൊന്നും എങ്ങനെ വെച്ചാലും ഈ രുചി കിട്ടൂല. അമ്മവെക്കും ഇങ്ങനെ.....ഉരിക്കില് നിങ്ങ തേങ്ങ പൂളി വറുക്കും ല്ലെ..... നല്ലിണ്ട്...." സംഭാഷണം കൊണ്ടു തന്നെ കഥ നടക്കുന്ന സ്ഥലരാശി സ്വയം വെളിപ്പെടുന്നു.

അതിപ്രാദേശികമായ ഭാഷയിലൂടെ കഥാപാത്രങ്ങളുടെ സ്വത്വത്തിലേക്ക് വെളിച്ചം വീശുന്ന ഉത്തരാധുനികരീതി ഇവിടെ ചർച്ച ചെയ്ത കഥകളുടെയെല്ലാം ഒരു സവിശേഷതയായി പറയാം. 'പാപത്തറ'യിലും 'രാമച്ചി'യിലും 'കുളെ'യിലും 'ചരിത്ര്'ത്തിലും അതുണ്ട്. കഥാപാത്രങ്ങളുടെ സംഭാഷണം കൊണ്ട് കഥയുടെ സവിശേഷമായ സ്ഥലരാശി സ്വയം വെളിപ്പെടുന്ന രീതി ഉത്തരാധുനികകഥകളുടെ പൊതുസവിശേഷതയായി കരുതണം. ആധുനികതയുടെ കാലത്തുണ്ടായിരുന്ന ദുർഗ്രഹത ഉത്തരാധുനികകഥകൾക്കില്ല എന്നതാണ് മറ്റൊരു സംഗതി. കഥകൾക്ക് വൈവിധ്യവും വൈചിത്ര്യവും കൂടിയിട്ടുണ്ടെങ്കിലും പൊതുവെ സുഗ്രഹമാകുന്ന ഒരു തരം ലാളിത്യം വന്നുഭവിച്ചിട്ടുണ്ട്. പശ്ചാത്തലവിവരണങ്ങളുടെ സൂക്ഷ്മതയാണ് എടുത്തു പറയേണ്ട മറ്റൊരു സവിശേഷത. രാമച്ചിയിൽ അത് വളരെ സ്പഷ്ടമായി കാണാം. ഈ കഥകളിൽ വ്യക്തമായ രാഷ്ട്രീയം സന്നിവേശിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ട്. 'പാപത്തറ' യിലും 'രാമച്ചി'യിലും സ്ത്രീപക്ഷരാഷ്ട്രീയമുണ്ട്. 'രാമച്ചി'യിൽ പരിസ്ഥിതി രാഷ്ട്രീയവും കീഴാളരാഷ്ട്രീയവും കൂടി ദർശിക്കാം. മരിച്ചാലും കൈവിടാത്ത ജാതിയും മതവും 'കുളെ'യിലും 'ചരിത്ര്'ത്തിലും കടന്നുവരുന്നു. അതിപ്രാദേശികമായ കഥകൾ കൊണ്ട് ആഗോളപ്രശ്നങ്ങളെ വ്യഞ്ജിപ്പിക്കുന്നതും പുതിയ കഥകളുടെ രീതിയാണ്.

കുറിപ്പുകൾ

1. ശ്രീകല ആർ.ബി. (ഡോ.) (എഡി.), 2024, ആധുനികോത്തരനിരൂപണം, തിരുവനന്തപുരം: പരിധി പബ്ളിക്കേഷൻസ്, പുറം. 168
2. ടി., പുറം.38
3. ടി.
4. ഉണ്ണി ആമപ്പാറയ്ക്കൽ, ഡോ. (സമ്പാ.), 2021, കഥയുടെ പുതുനൂറ്റാണ്ട്, തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, പുറം. 28

ഗ്രന്ഥസൂചി

അശോകൻ ചരുവിൽ, 2015, അശോകൻ ചരുവിലിന്റെ കഥകൾ, തൃശ്ശൂർ: കറൻറ് ബുക്സ്, .

ഉണ്ണി ആമപ്പാറയ്ക്കൽ, ഡോ. (സമ്പാ.), 2021, കഥയുടെ പുതുനൂറ്റാണ്ട്, തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്,

മൃദുൽ വി.എം., 2024, കുളെ, കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്.

വിനോയ് തോമസ്,2017, രാമച്ചി, കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്.

ശ്രീകല ആർ.ബി. (ഡോ.) (എഡി.), 2024, ആധുനികോത്തരനിരൂപണം, തിരുവനന്തപുരം: പരിധി പബ്ളിക്കേഷൻസ്.

സാറാ ജോസഫ്, 1990, പാപത്തറ, തൃശ്ശൂർ: കറൻറ് ബുക്സ്.

ആധുനികാനന്തരകഥയും അപരമനുഷ്യരുടെ ലോകങ്ങളും

ഡോ. നിമ്മി എ.പി.

പ്രബന്ധസംഗ്രഹം

ആധുനികതയ്ക്ക് ശേഷം രൂപപ്പെട്ട സാംസ്കാരികാന്തരീക്ഷത്തെ സൂചിപ്പിക്കുന്നതാണ് 'ആധുനികാനന്തരം' എന്ന പ്രയോഗം. ആധുനികതയുടെ ജീവിതവൈമുഖ്യങ്ങളെ നിരാകരിച്ച് ജീവിതയാഥാർത്ഥ്യങ്ങളിലേക്കുള്ള മടക്കം ആധുനികാനന്തരകഥകളിൽ പ്രകടമായി കാണാം. സാമൂഹികവ്യവസ്ഥയുടെ അപനിർമ്മാണശ്രമങ്ങളെ ആധുനികാനന്തരകാലം ശക്തിപ്പെടുത്തി. വ്യവസ്ഥാപിത സമൂഹഘടന അകറ്റിനിർത്തിയ ലെസ്ബിയൻ, ഗേ, ബൈസെക്ഷ്വൽ, ട്രാൻസ്ജെൻഡർ വിഭാഗങ്ങളിൽപ്പെടുന്ന ലൈംഗികന്യൂനപക്ഷവിഭാഗങ്ങളെ പുതിയകാലകഥകൾ ഉൾച്ചേർക്കുന്നുണ്ട്. സങ്കീർണ്ണവും അവ്യവസ്ഥിതവുമായ ഭിന്ന ലൈംഗികാസ്തിത്വ ജീവിതങ്ങളെ ആധുനികാനന്തരകഥകൾ ഉൾച്ചേർത്തതെങ്ങനെ എന്ന അന്വേഷണമാണ് പ്രബന്ധലക്ഷ്യം.

താക്കോൽവാക്കുകൾ: ചെറുകഥ, ആധുനികാനന്തരത, സമൂഹം, ഭിന്നലൈംഗികത.

ഏറ്റവും സൂക്ഷ്മമായി ജീവിതത്തെ ആവിഷ്കരിക്കുന്ന സാഹിത്യരൂപമാണ് ചെറുകഥ. ജീവിതത്തിന്റെ സമസ്തവൈവിധ്യങ്ങളും വിചിത്രവിന്യാസങ്ങളും ഏറ്റവും തെളിച്ചത്തോടെ കഥകളിൽ സ്ഥാനപ്പെടുന്നുണ്ട്. മലയാളി അനുഭവലോകങ്ങളുടെ സംഘർഷങ്ങളും സന്ദേഹങ്ങളും പ്രതിഷേധങ്ങളും പ്രത്യാശകളും ചെറുകഥകളിൽ പലമാതിരി ഊന്നലുകളോടെ അടയാളപ്പെടാറുണ്ട്. ഓരോരോ കാലത്തിലും ചെറുകഥയുടെ ഭാഷയും ഭാവുകത്വവും പ്രമേയങ്ങളും പുതുക്കിപണിതുകൊണ്ടേയിരിക്കുന്നു.

തൊണ്ണൂറുകൾക്ക് ശേഷമാണ് മലയാളസാഹിത്യത്തിൽ ആധുനികാന്തര പ്രവണതകൾ കണ്ടുതുടങ്ങുന്നത്. ആധുനികതയുടെ ജീവിതവൈമുഖ്യങ്ങളെ നിരാകരിച്ച് ജീവിതയാഥാർത്ഥ്യങ്ങളിലേക്കുള്ള മടക്കമായിരുന്നു മലയാളത്തിലെ ആധുനികോത്തരത. ആധുനികശാസ്ത്രീയയുക്തിയിലും ക്ഷേമരാഷ്ട്രസങ്കല്പത്തിലും ഭരണകൂടങ്ങളുടെ പ്രവർത്തനക്ഷമതയിലും വിശ്വാസം നഷ്ടപ്പെട്ടുവാൻ തുടങ്ങിയ എഴുപതുകളുടെ അന്ത്യത്തോടുകൂടിയാണ് മൗലികവാദത്തിലധിഷ്ഠിതമായ പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടു തുടങ്ങിയത്. സ്വത്വത്തിന്റെ ശകലിതാവസ്ഥയും സാമൂഹ്യ ശിഥിലീകരണവും കുടുംബം, സമുദായം എന്നീ അടിസ്ഥാന സാമൂഹ്യസ്ഥാപനങ്ങളോടുള്ള താത്പര്യത്തിന്റെ പുനരുത്ഥാനവും ചരിത്രപരമായ വേരുകളെക്കുറിച്ചുള്ള അന്വേഷണവുമെല്ലാം അതുമായി ബന്ധപ്പെട്ടവയാണ്. കൂടുതൽ സുരക്ഷിതമായ താവളങ്ങൾക്കും സുദൃഢമായ മൂല്യങ്ങൾക്കും വേണ്ടിയുള്ള അന്വേഷണത്തിന്റെ ലക്ഷണമായി ഇവയെ വ്യാഖ്യാനിക്കാമെന്ന് ഡേവിഡ് ഹാർവെ നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട് (Harvey David, 1984:291). ആദർശപുരുഷ പരിവേഷമില്ലാതെ സമകാലിക നീതിബോധവുമായി തന്മയീഭവിക്കാനുള്ള ശ്രമം ആധുനികാന്തര എഴുത്തുകളിൽ പ്രകടമാണ്.

അരികുജീവിതവും ആധുനികാനന്തരകഥയും

മലയാളചെറുകഥയിൽ വലിയൊരു ഭാവുകത്വവിച്ഛേദം സാധ്യമാക്കാൻ ആധുനികാനന്തരകാലത്തിന് കഴിഞ്ഞു. സാമൂഹികപ്രശ്നങ്ങളെക്കാളുപരി ചിന്താ പ്രസ്ഥാനങ്ങളെയും ദാർശനികപ്രശ്നങ്ങളെയും തത്വാധിഷ്ഠിതവിചാരങ്ങളെയും ചെറുകഥയ്ക്ക് വിഷയമാക്കിയ ആധുനികകാലഘട്ടത്തിൽ നിന്ന് വ്യത്യസ്തമായി ജീവിതാനുഭവങ്ങളെയും വ്യക്തികളെയും അപനിർമ്മിക്കുകയോ അപരവ്യക്തിത്വങ്ങളെ കാണിച്ചുതരികയോ ചെയ്യുന്ന പുതിയ കഥനസമ്പ്രദായങ്ങളെ ആധുനികാനന്തരകാലം സൃഷ്ടിച്ചെടുത്തു. ഭാവുകത്വത്തിന്റെ വ്യത്യസ്തപരിസരങ്ങൾ കഥകളിലാവിഷ്കൃതമായി. ജീവിതത്തിന്റെ അർത്ഥം കണ്ടെത്താൻ ശ്രമിക്കുന്ന മനുഷ്യരെയല്ല, മറിച്ച് സമൂഹത്തിന്റെ മുഖ്യധാരയിൽനിന്ന് അകന്ന് കഴിയുന്ന ഒറ്റപ്പെട്ട മനുഷ്യരെ, അവരുടെ ശബ്ദങ്ങളെ, പുതിയ കഥകൾ കണ്ടെടുത്തു. ജീവിതസങ്കല്പങ്ങളെയും മൂല്യബോധങ്ങളെയും ആധുനികാന്തരകഥകൾ അപനിർമ്മിച്ചു. കാലവും സംസ്കാരവും മാറുന്നതിനനുസരിച്ചുള്ള പുതിയ മൂല്യങ്ങളുടെ രൂപപ്പെടൽ സമൂഹം ആവശ്യപ്പെടുന്നതിന്റെ അടയാളങ്ങൾ ആധുനികാനന്തര കഥകളിൽ പ്രകടമാണ്. സമൂഹത്തിന്റെയും കുടുംബത്തിന്റെയും പൊതുനിർമ്മിതിക്ക് പുറത്തുനിൽക്കുന്ന സ്ത്രീ പുരുഷേതരബന്ധങ്ങളെ ആധുനികാന്തരകാലകഥകൾ ഉൾച്ചേർക്കുന്നതെങ്ങനെയെന്ന പരിശോധനയാണ് പ്രബന്ധത്തിൽ.

സ്ത്രീപുരുഷദാമ്പത്യത്തെയും അതിലൂന്നുന്ന പ്രത്യുല്പാദനവ്യവസ്ഥയെയുമാണ് സമൂഹം സ്ഥാപനവത്ക്കരിക്കുന്നത്. സ്ത്രീലൈംഗികത അടിച്ചമർത്തപ്പെടുകയും പുരുഷലൈംഗികത മേൽക്കോയ്മ നേടുകയും ചെയ്യുന്ന സദാചാരധാർമ്മിക പദ്ധതിയാണ് സമൂഹത്തിനകത്തുണ്ടായിരുന്നത്. എന്നാൽ ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ രണ്ടാം പകുതിയായതോടെ സ്ത്രീപുരുഷ ലൈംഗികതയുടെ സാംസ്കാരികാധീശത്വത്തെ വെല്ലുവിളിക്കുന്ന ഇതരലൈംഗികാസ്തിത്വങ്ങളുടെ വെളിപ്പെടൽ നിലവിലിരിക്കുന്ന ലിംഗാധിപത്യത്തെ ചോദ്യംചെയ്തു. ആൺ/പെൺ ലിംഗവ്യവസ്ഥയുടെ ആധികാരികത ഇല്ലാതാവുകയും ലെസ്ബിയൻ, ഗേ, ബൈസെക്ഷ്വൽ, ട്രാൻസ്ജെൻഡർ വിഭാഗങ്ങളെ ലൈംഗികന്യൂനപക്ഷമായി കണ്ട് സമീപിക്കുന്ന വൈജ്ഞാനിക രാഷ്ട്രീയപദ്ധതിതന്നെ രൂപംകൊള്ളുകയും ചെയ്തു. എൽ.ജി.ബി.ടി. പ്രസ്ഥാനം എന്നാണ് ഇതറിയപ്പെട്ടത് (Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender). സ്ത്രീപുരുഷേതര കാമനകൾ പാപമല്ലെന്നും ജീവശാസ്ത്രപരവും പ്രകൃതിപരവുമാണെന്ന തിരിച്ചറിവ് സമൂഹത്തിനുണ്ടാവേണ്ടതുണ്ടെന്ന് ഈ വിജ്ഞാനപദ്ധതി ആഹ്വാനം ചെയ്യുന്നു. മനുഷ്യബന്ധങ്ങളുടെ ഈ പുതിയ സമവാക്യങ്ങൾ ജീവന്റെയും ജീവിതത്തിന്റെയും പുതിയ ഉറവുകളാണ് (രാജശ്രീ ആർ. 2018: 216). കാലങ്ങളായി മനോരോഗമായും തിന്മയായും പാപമായും കണ്ട സ്ത്രീപുരുഷേതരബന്ധങ്ങളുടെ ഈ സമവാക്യങ്ങളെ പൂർണ്ണമായും ഉൾക്കൊള്ളാൻ സമൂഹത്തിനായിട്ടില്ല. സമൂഹത്തിന്റെയും മതത്തിന്റെയും പ്രത്യയശാസ്ത്രസ്ഥാപനങ്ങളുടെയും സമ്മർദ്ദങ്ങളാൽ സംഘർഷഭരിതമാണ് അത്തരം ബന്ധത്തിലേർപ്പെട്ട ജീവിതങ്ങൾ. ആധുനികാനന്തരകാലകഥകൾ അത്തരം സംഘർഷഭരിതമായ ജീവിതങ്ങളെ സ്ഥാനപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്.

മലയാളകഥയിലെ വിമതലൈംഗികമുദ്രണങ്ങൾ

യഥാർത്ഥമല്ലാത്ത, തനിക്കു പരിചയമില്ലാത്ത, വെറുപ്പോടെ താൻ കണ്ടിരുന്ന അവിശ്വസനീയവും അമ്പരപ്പിക്കുന്നതുമായ കാഴ്ചയാണ് കെ.ആർ. മീര

യുടെ 'കമിങ് ഔട്ട്'ലെ സേബ സാക്ഷിയായത്. രണ്ടു പുരുഷന്മാരുടെ അഗാധമായ പ്രണയമാണ് അവളെ അമ്പരപ്പിച്ചത്. സ്വവർഗപ്രണയിയായ ഭർത്താവിനെ ഉപേക്ഷിച്ച് ഒറ്റയ്ക്ക് ജീവിതം തുടരുന്നവളാണ് സേബ. സ്ത്രീപുരുഷലൈംഗികതയ്ക്കു പ്പുറത്തേക്കുള്ള ബന്ധങ്ങളെല്ലാം അവളുടെ കാഴ്ചപ്പാടിൽ വൃത്തികെട്ടതാണ്. അതുകൊണ്ടാണ് ഭർത്താവ് വേറൊരു പുരുഷനുമായി ഇണചേരുന്നത് കണ്ട നിമിഷം അവൾ തകർന്നുപോകുന്നത്. "ഇനിമേൽ എന്റെ മുമ്പിൽ വരരുത് മൃഗമേ" (2015:196) എന്നലറേണ്ടി വന്നത്. സേബയുടെ മാത്രം കാഴ്ചപ്പാടല്ല ഇത്. കാലങ്ങളായി സമൂഹവും ഭരണകൂടവും മതങ്ങളുമെല്ലാം സ്ത്രീപുരുഷേതരബന്ധങ്ങളെ അറപ്പോടെയും വെറുപ്പോടെയുമാണ് വീക്ഷിച്ചിരുന്നത്.

സേബയുടെ ഉള്ളിൽ ഉറച്ചുപോയ മേൽപ്പറഞ്ഞ ധാരണകളെ ഡേവിഡ് - ജോൺ ഗേ ദമ്പതികളുടെ പ്രണയം ഇല്ലാതാക്കുന്നു. ആൺ ആണിനോട് ചേരുന്നത് പാപമല്ല എന്ന് അവൾ തിരുത്തപ്പെടുന്നു. ഭർത്താവായ ലാസറിന്റെ ലൈംഗികാ സ്തിത്വത്തെക്കുറിച്ച് അവൾക്ക് തിരിച്ചറിവുണ്ടാകുന്നു. സ്ത്രീപുരുഷ പ്രണയത്തിനു സമമാണ് സ്ത്രീ-സ്ത്രീ പ്രണയവും പുരുഷ-പുരുഷ പ്രണയവും. ലാസറിനെ താൻ എപ്രകാരമാണോ പ്രണയിച്ചിരുന്നത് അത്രയും ആഴത്തിൽ ഡേവിഡ് ജോണിനെ പ്രണയിക്കുന്നുണ്ട് എന്ന് സേബ മനസ്സിലാക്കുന്നു. ലാസറിനെ തിരിച്ചറിയാതെ പോയതിൽ അവൾക്ക് കുറ്റബോധമുണ്ടാകുന്നു. തിരിച്ചു കൊണ്ടുവരാനാവാത്തവിധം മരണത്തിന് കീഴ്പ്പെട്ട ലാസറിനു വേണ്ടി കരയുവാൻ മാത്രമെ അവൾക്കാകു മായിരുന്നുള്ളൂ.

"അവൾ രണ്ടാമതും സെമിത്തേരിയിലേക്കു നടന്നു. ജോണിന്റെ പുതിയ കല്ലറയ്ക്കു മുമ്പിൽ നിന്നു. മഞ്ഞുവീണു മെഴുകുതിരികൾ കെട്ടുകഴിഞ്ഞിരുന്നു. പൂക്കളും പുഷ്പചക്രങ്ങളും നനഞ്ഞു കഴിഞ്ഞിരുന്നു. വെള്ളക്കച്ച പുതച്ച ഭൂമി വിജനമായിരുന്നു. സേബ മുട്ടുകുത്തി. ഹൃദയത്തിന്റെ കല്ലറയ്ക്കുള്ളിലുയർത്ത ആണും പെണ്ണുമല്ലാത്ത ആരോ നിലവിളിച്ചു. ലാസറേ പുറത്തു വരിക" (2015: 198).

സ്വലിംഗകാമനയെക്കുറിച്ച് നിലനിൽക്കുന്ന തെറ്റിദ്ധാരണകൾ നീക്ക പ്പെടേണ്ടതിന്റെ ആവശ്യകത കഥ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. സ്വവർഗ്ഗപ്രണയം ചികിൽസിച്ചു മാറ്റാവുന്ന രോഗമോ മാനസികവൈകല്യമോ പ്രകൃതിവിരുദ്ധ വാസ നയോ സാന്മാർഗികമായ പിഴവോ അല്ലെന്നും ഒരുവിധത്തിലുമുള്ള ചികിത്സയോ സദാചാരകല്പനകളോ അവയ്ക്കു പരിഹാരമല്ലെന്നും കഥ സയുക്തം സ്ഥാപിക്കുന്നു.

ആണത്താധികാരം എല്ലാ അധികാരവ്യവസ്ഥകളെക്കാളും മേലെയാ ണെന്ന് ധരിച്ചിരുന്നവനാണ് കെ.ആർ. മീരയുടെ 'സ്വവർഗ്ഗസങ്കടങ്ങളി'ലെ മൈക്ക് ഓപ്പറേറ്റർ ഗോപാലകൃഷ്ണപിള്ള. ആ ധാരണയ്ക്കേറ്റ അടിയായിരുന്നു തെരുവിലെ പെൺകുട്ടിയുടെ പ്രസംഗം. "സ്ത്രീയെ കീഴ്പ്പെടുത്തി അവളുടെമേൽ ലൈംഗികമായ അധികാരം സ്ഥാപിക്കുകയാണ് പുരുഷൻ. ലിംഗം ഒരു പ്രതീകമാണ്. അതാണ് ഇന്നത്തെ ദുഷിച്ച അധികാരവ്യവസ്ഥയുടെ ആണിക്കല്ല്, അച്ചുതണ്ട്. സ്ത്രീയുടെ സ്വത്വത്തിനുമേൽ ലൈംഗികമായ അധീശത്വം സ്ഥാപിക്കുകയാണ് പുരുഷൻ. ഓരോ പുരുഷനും റേപ്പിസ്റ്റാണ്. ആക്രമിച്ചു കീഴടക്കാനാണ് അവന് വാസന. ഒരു സ്ത്രീയും പുരുഷനെ ആഗ്രഹിക്കുന്നില്ല" (2015: 136). ആൺ/പെൺ ലിംഗവ്യവസ്ഥ യിലെ ആണധികാരത്തിന്റെ അപ്രമാദിത്വത്തെയാണ് പെൺകുട്ടി ഇവിടെ ചോദ്യംചെയ്യുന്നത്. അധികാരത്തിന്റെ സുഖങ്ങളെല്ലാമനുഭവിക്കുന്ന ഗോപാലകൃഷ്ണ പിള്ളയ്ക്ക് ഇത് സഹിക്കാനാവുന്നില്ല. ലോകത്തെ മുഴുവൻ തെറിപറഞ്ഞിരിക്കുന്ന

അയാളുടെ മുന്നിലേക്ക് താടിയും മീശയും വളർത്തി കൈയിൽ ഒരു ബ്രേസ്ലെറ്റ് ഇട്ട പയ്യൻ കടന്നുവരുന്നു. പെണ്ണാവാൻ പറ്റാത്തതിന്റെ സങ്കടങ്ങൾ പങ്കുവെക്കുന്നു. ഓപ്പറേഷൻ നടത്തി പെണ്ണാവാൻ പോകുന്ന അവന്റെ സങ്കടങ്ങൾക്കു മുന്നിൽ ഗോപാലകൃഷ്ണപിള്ള പകച്ചുപോകുന്നു. മനസ്സുകൊണ്ട് താനൊരു പെണ്ണാണെന്ന് തിരിച്ചറിഞ്ഞ പയ്യൻ ശരീരവും മനസ്സും തമ്മിലുള്ള ചേർച്ചയില്ലായ്മക്കു പരിഹാരമെന്ന നിലക്കാണ് ലിംഗമാറ്റ ശസ്ത്രക്രിയയ്ക്ക് ഒരുങ്ങുന്നത്. ശരീരത്തെയും മനസ്സിനെയും സമന്വയിപ്പിച്ച് പെണ്ണായി അടയാളപ്പെടാനാണ് അവൻ ആഗ്രഹിക്കുന്നത്.

തെരുവോരത്തെ പെൺകുട്ടിയുടെ പ്രസംഗം ഏൽപ്പിച്ച ആഘാതത്തെക്കാൾ വലുതായിരുന്നു പയ്യന്റെ ആഗ്രഹം ഗോപാലകൃഷ്ണപിള്ളയ്ക്ക്. പുരുഷനായതുകൊണ്ട് മാത്രം അഹങ്കരിച്ചിരുന്ന അയാളുടെ മുന്നിലേക്കാണ് മറ്റൊരു പുരുഷൻ പെണ്ണാകണം എന്ന ആഗ്രഹം പറയുന്നത്. "അണ്ണൻ പറയണപോലല്ലണ്ണാ. എനിക്കൊരു പെണ്ണായാൽ മതി. ഇങ്ങനെയൊക്കെ കുറെ കാശുണ്ടാക്കി ഓപ്രേഷം നടത്തി പെണ്ണാവാൻ പോവ്വാണു ഞാൻ. അന്നേരം അണ്ണനെന്നെ കല്യാണം കഴിക്കാമോ" (2015:140). സ്വന്തം ലൈംഗികാസ്തിത്വത്തെ അമർച്ചചെയ്ത് ജീവിക്കേണ്ടിവരുന്ന അനേകം ആളുകളുടെ ചോദ്യമാണിത്. ആണും പെണ്ണും ചേർന്ന ബന്ധങ്ങൾ മാത്രമല്ല, ഇത്തരം മനുഷ്യബന്ധങ്ങളെയും സമൂഹം ഉൾച്ചേർക്കേണ്ടതുണ്ടെന്നും ഈ ചോദ്യം ബോധ്യപ്പെടുത്തുന്നു.

"സ്വവർഗ്ഗാനുരാഗം ജൈവപരമാണ്. ഭ്രൂണത്തിന്റെ തീരുമാനമാണത്" (എതിരൻ കതിരവൻ, 2017:74). എന്നാൽ ജനിക്കുമ്പോൾതന്നെ അതിനെ ഇല്ലാതാക്കാനും അമർച്ച ചെയ്യാനുമാണ് സമൂഹം താത്പര്യപ്പെടുന്നത്. ഉണ്ണി ആറിന്റെ 'സഹയാത്ര'യിലെ രാധാമണിക്കും സുമതിക്കും അതുകൊണ്ട് തന്നെ ജീവിക്കാൻ താത്പര്യമില്ല. മരിക്കാനാണ് അവരുടെ തീരുമാനം. മരിക്കുന്നതിന് മുമ്പ് കെട്ടിപ്പിടിച്ച് ഫോട്ടോ എടുക്കാനുള്ള അവരുടെ ആഗ്രഹം പോലും സാധ്യമാകുന്നില്ല. ഒരുമിച്ച് നിന്ന് ഫോട്ടോക്ക് തയ്യാറായ അവരെ ഫോട്ടോഗ്രാഫർ മാറ്റിനിർത്തുന്നു.

സുമതി രാധാമണിയുടെ പിന്നിലൂടെ കയ്യിട്ട് രാധാമണിയെ തന്നോട് ചേർത്തുനിർത്തിയത് ഫോട്ടോഗ്രാഫറെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം അശ്ലീലമാണ്. സ്ത്രീയും പുരുഷനും തമ്മിലുള്ള ശരീരത്തിനെ അത്ര ഇഴുകിച്ചേരാൻ സമൂഹം അനുവദിക്കൂ. അതല്ലാത്തതെല്ലാം മോശമാണ്. അതുകൊണ്ടാണ് 'ഛേ, കൊച്ചെ ഇതെന്നാ ഈ കാണിക്കുന്നത്? അല്പം മാറിനിന്നേ' എന്നയാൾ പറയുന്നത്. സമൂഹത്തിന്റെ പൊതുചിന്തയാണ് ഫോട്ടോഗ്രാഫറുടെ വാക്കുകളിലൂടെ പുറത്തു വരുന്നത്. സ്ത്രീപുരുഷ ദാമ്പത്യത്തെ മാത്രം അംഗീകരിക്കുന്ന ഒരു സമൂഹത്തിന് ഉൾക്കൊള്ളാവുന്ന ഒന്നല്ല രാധാമണിയുടെയും സുമതിയുടെയും ബന്ധം.

രണ്ടുപേരെയും മാറ്റിനിർത്തുന്നതിലൂടെ അവർ സാധാരണ സ്ത്രീകളാകും എന്നാണയാളുടെ ചിന്ത. ആ ചിന്തയ്ക്കുള്ള മറുപടിയെ ഉണ്ണി ആർ. നൽകുന്നത് ഇപ്രകാരമാണ്, "ചിരിക്കാൻ കഴിയുന്ന സമയത്ത് ഞങ്ങൾ വരാമെന്ന് പറഞ്ഞിട്ട് രാധാമണിയും സുമതിയും കൈകൾ ചേർത്തുപിടിച്ച് നവദമ്പതികളുടെയും വിവാഹ വാർഷികത്തിന്റെയും ചില്ലിട്ട ഫോട്ടോകൾ കടന്ന് നടന്നുപോയി" (2016 : 74). സമൂഹത്തിന്റെ സദാചാരധാർമ്മികപദ്ധതികളെല്ലാം പൊളിച്ചെഴുതേണ്ടതുണ്ടെന്നും സലിംഗപ്രണയികളെ അവരാഗ്രഹിക്കുന്ന രീതിയിൽ ജീവിക്കാൻ സമൂഹം അനുവദിക്കേണ്ടതുണ്ടെന്നും കഥാകൃത്ത് ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു.

സാമ്പ്രദായികാർത്ഥത്തിലുള്ള സ്ത്രീപുരുഷദാമ്പത്യം സ്വവർഗ്ഗപ്രണയികൾക്ക് കടുത്ത സമ്മർദ്ദമാണ് ഏൽപ്പിക്കുക. പൊതുസമൂഹം ആഗ്രഹിക്കുന്ന വിവാഹ ജീവിതത്തിന് അവർ വഴങ്ങിയാലും തങ്ങളുടെ ലൈംഗികാസ്തിത്വത്തെ വെളിപ്പെടുത്താനാവാതെ സംഘർഷാത്മകമാകും അവരുടെ ജീവിതം. ഉണ്ണി ആറിന്റെ 'അത്' എന്ന കഥ അത്തരമൊരു ജീവിതത്തെയാണ് തെളിച്ചപ്പെടുത്തുന്നത്.

വീട്ടിനകത്ത് കയറിപ്പറ്റിയ പൂച്ചയെ നാടുകടത്താനുള്ള ഭാര്യയുടെ അന്ത്യശാസനം അനുസരിക്കുന്ന നായകൻ, യാത്രയ്ക്കിടയിൽ കണ്ടെത്തുന്നത് തന്റെയുള്ളിൽ ആരും കാണാതെ ഒളിപ്പിച്ചുവെച്ച സ്വവർഗ്ഗപ്രണയിയെയാണ്. പൂച്ചയെ അത്രമേൽ ഇഷ്ടപ്പെടുന്ന നായകന് തന്റെ മുന്നിൽ നിൽക്കുന്നത് ഒരു കുഞ്ഞു പൂച്ചയാണെന്ന് തോന്നുന്നു. മീശയില്ലാത്ത വെളുത്ത് മെലിഞ്ഞ പയ്യന്റെ സാന്നിധ്യം അതുവരെ അയാൾ അനുഭവിക്കാതിരുന്ന സ്വാസ്ഥ്യത്തെ അനുഭവപ്പെടുത്തുന്നു.

"എന്റെ ഭാര്യയ്ക്ക് പൂച്ചകളെ ഇഷ്ടമല്ല" ഞാൻ കുറ്റബോധത്തോടെ പറഞ്ഞു.

നിങ്ങൾക്കോ? അവൻ ചോദിച്ചു.

ഞാൻ തലയാട്ടി. ഞാനപ്പോൾ അവന്റെ കണ്ണുകളിലേക്ക് നോക്കി. ചെറിയൊരു പൂച്ചക്കുട്ടിയുടേതു പോലുള്ള കുസൃതിയുള്ള കണ്ണിൽ ചിരി വരുന്നുണ്ടായിരുന്നു (2016:78).

സമൂഹത്തിൽനിന്ന് ഉൾക്കൊണ്ട സ്വവർഗഭീതിമൂലം സാമ്പ്രദായിക വിവാഹ ജീവിതത്തിന് അടിപ്പെടേണ്ടിവന്ന നായകന് അതല്ല തന്റെ ജീവിതമെന്നും തന്റെ ഉള്ളിലെ സ്വവർഗ്ഗപ്രണയിയെ തൃപ്തിപ്പെടുത്താൻ തനിക്കാവേണ്ടതുണ്ടെന്നും തിരിച്ചറിഞ്ഞതിൽ നിന്നാണ് മേൽസൂചിപ്പിച്ച ചിരി അയാൾക്കുണ്ടാകുന്നത്.

"സ്വവർഗപ്രേമികൾക്ക് വിവാഹം ഒരു പ്രഹേളികയായി മാറുന്നത് അതിൽ പരമ്പരാഗതമായി എതിർലിംഗത്തിലുള്ള ഇണയെ മാത്രം അടിച്ചേൽപ്പിക്കുന്നതിനാലാണ്. ജീവിതത്തിൽ ഒരു സ്ഥിരമായ പങ്കാളി ഉണ്ടാവുക എന്നത് മിക്ക മനുഷ്യരും ആഗ്രഹിക്കുന്ന ഒരു കാര്യമാണ്. ഉള്ളിന്റെയുള്ളിൽ സ്വവർഗപ്രണയികളുടെ ജീവിതാഭിലാഷങ്ങളും ഇതിൽനിന്ന് ഒട്ടും വ്യത്യസ്തമല്ല. എന്നാൽ സമൂഹത്തിൽ നിന്ന് അന്തർവത്ക്കരിച്ച സ്വവർഗഭീതിമൂലം സ്വന്തം ലൈംഗികതയെ ലജ്ജയോടും ഭയത്തോടും അറപ്പോടും വീക്ഷിക്കുന്ന ഇന്ത്യയിലെ പല സ്വവർഗ്ഗപ്രേമികളും സ്വവർഗലൈംഗികതയുടെ പ്രണയബന്ധത്തിലേക്ക് എത്തിചേരുന്ന സാധ്യതകളെ അകറ്റിനിർത്തി അതിനെ താത്കാലിക കാമശമനത്തിനുള്ള ഒരു ഉപാധിയായി മാത്രം വീക്ഷിക്കാൻ നിർബന്ധിക്കപ്പെടുന്നു" (കിഷോർ കുമാർ, 2017:89). മലയാളിഗേയുടെ ആത്മകഥയെഴുതിയ കിഷോർ കുമാറിന്റെ ഈ നിരീക്ഷണം ലൈംഗികന്യൂനപക്ഷങ്ങളെ സമൂഹവും കുടുംബവും അംഗീകരിക്കേണ്ടതിന്റെ ആവശ്യകതയെയാണ് ഉറപ്പിക്കുന്നത്.

മുഖ്യധാരാസമൂഹത്തിൽ നിന്നും നേരത്തേ തന്നെ ബഹിഷ്കൃതരായിരിക്കുന്ന ദളിത്-ആദിവാസി-തീരദേശവാസികൾ അടങ്ങുന്ന പാർശ്വവൽക്കൃത സമൂഹത്തിന്റെയും പുറത്ത് നിൽക്കുന്നവരാണ് വിമതലൈംഗികത എന്ന് ബോഡീസ് ഗോൺ ഔറി (Bodies Gone Awry) എന്ന പ്രബന്ധത്തിൽ ജെ. ദേവിക നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്

(2009:21-46). ഇന്ദുമേനോന്റെ 'ലെസ്ബിയൻ പശു' ഈ നിരീക്ഷണത്തെ സാധൂകരിക്കുന്ന കഥയാണ്. ശ്രീഹരി വെങ്കിടേഷ് പൈയും മെഹ്റുന്നീസ എന്ന മുസ്ലീം പെൺകുട്ടിയുടെയും സഹജീവിതത്തിൽ (കൊഹാബിറ്റേഷൻ) നന്ദിനി എന്ന സ്വവർഗ്ഗപ്രണയി ഇടപെടുന്നത് അവരുടെ ജീവിതത്തിലുണ്ടാക്കുന്ന സംഘർഷങ്ങളാണ് കഥാപ്രമേയം.

വിവാഹം എന്ന സ്ഥാപനത്തെ അംഗീകരിക്കാത്തവരാണ് ശ്രീഹരി വെങ്കിടേഷും മെഹ്റുന്നീസയും. ഒരുമിച്ചുള്ള ജീവിതം അതുകൊണ്ട് തന്നെ കല്യാണം എന്ന ചരടിൽ അവർ കോർത്തിട്ടില്ല. സ്ത്രീകൾക്ക് പരമാവധി സ്വാതന്ത്ര്യം നൽകേണ്ടതുണ്ടെന്ന് ശ്രീഹരി വെങ്കിടേഷ് വിശ്വസിക്കുന്നു. സഹജീവിതം എന്ന ആശയം അവർ സ്വീകരിച്ചത് പരസ്പരമുള്ള ഈ ധാരണയുടെ പുറത്താണ്. മനുഷ്യബന്ധങ്ങളെ ഇത്രമാത്രം സ്വാതന്ത്ര്യത്തോടു കൂടി വീക്ഷിക്കുന്ന ഈ ദമ്പതികൾക്കുപോലും ലൈംഗികന്യൂനപക്ഷങ്ങളുടെ അസ്തിത്വങ്ങളെ തിരിച്ചറിയാനാവുന്നില്ല. നന്ദിനിയെ ഒരു പശുവായി കാണാനാണ് മെഹറുന്നീസക്ക് സാധിക്കുന്നത്. "ആ സ്ത്രീക്കു പശുവിന്റെ മണമാണ് സാർ. അതേ മുഖം. പശുക്കുളമ്പു പോലെ പരുത്ത കാൽപാദങ്ങൾ. സദാസമയവും അവരെന്നെ തുറിച്ചു നോക്കുമായിരുന്നു. എനിക്കാ ജന്തുവിനോട് അതുകൊണ്ടു മാത്രം എത്ര വെറുപ്പു തോന്നിയതെന്നറിയാമോ" (2017: 95).

മെഹറുന്നീസയുടെ മാത്രം തോന്നലുകളല്ല ഇത്. ശ്രീഹരിക്കും ഇതേ നോട്ടമാണ്.

"പശുത്തോൽ പോലെ പരുക്കനായ പരുത്തിവസ്ത്രങ്ങളാണ് ധരിച്ചിരുന്നത്. ദുപ്പട്ടയുടെ അറ്റം പശുച്ചെവിപോലെ മേൽപോട്ടിളകുന്നു. കാലുകളിൽ ഉയർന്ന മടമ്പുള്ള ലാടച്ചെരിപ്പുകൾ. അവരുടെ കണ്ണുകൾ പടക്കപ്പല്ലുകൾ. ശുവെണ്ണയെക്കാളും പതുപതുത്ത പിങ്കുനിറമുള്ള ത്വക്ക്" (2017:98).

നന്ദിനി എന്ന സ്വവർഗപ്രണയി, പശു എന്ന മൃഗമായി മാറുന്നു. നന്ദിനിയുടെ സ്പർശനം ഭീകരമർദ്ദനമായാണ് മെഹറുന്നീസക്ക് അനുഭവപ്പെടുന്നത്. സ്വവർഗ്ഗ ലൈംഗികത മാനുഷികമല്ലെന്നുള്ള പുരുഷാധിപത്യചിന്തകളെയാണ് ഇത് അടയാളപ്പെടുത്തുന്നത് എന്ന് യാക്കോബ് തോമസ് വിലയിരുത്തുന്നുണ്ട് (2012 : 156). പുരുഷാധിപത്യനിർമ്മിതി മാത്രല്ല, മെഹറുന്നീസയെപ്പോലെ വളരെ സ്വതന്ത്രയായി ചിന്തിക്കുന്ന ഒരു സ്ത്രീക്കുപോലും വിമതലൈംഗികരെ മൃഗമായി കാണാനേ കഴിയുന്നുള്ളൂ എന്നത് സമൂഹത്തിന്റെ പൊതുബോധനിർമ്മിതിയിലേക്കാണ് വിരൽ ചൂണ്ടുന്നത്.

'ലെസ്ബിയൻ പശു'വിലെ നന്ദിനി എന്ന സ്വവർഗ്ഗരതിക്കാരി മെഹറുന്നീസയോടുള്ള പ്രണയത്തെ ഒളിപ്പിച്ചുവെക്കുകയല്ല മറിച്ച് പരസ്യമായി പ്രഖ്യാപിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. ശ്രീഹരിയോട് അവളെ വിട്ടുതരാൻ ആവശ്യപ്പെടുന്നുണ്ട്. അധികാരത്തിന്റെ ഭാഷ മെഹറുന്നീസയിൽ സ്ഥാപിച്ചെടുക്കാൻ നന്ദിനി ശ്രമിക്കുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ എല്ലാ അധികാരശ്രമങ്ങളെയും ഇല്ലാതാക്കിക്കൊണ്ട് സമൂഹം നന്ദിനിക്ക് മരണം വിധിക്കുന്നു. ഒരു ഭ്രാന്തിപ്പശുവിനെ ആളുകൾ തല്ലിക്കൊന്നു എന്ന ലാഘവത്തോടെ ആ മരണത്തെ നോക്കിക്കാണാൻ ശ്രീഹരിക്ക് കഴിയുന്നു. എല്ലാതരം സ്വവർഗലൈംഗികതകളും പലപ്പോഴും അധികാരത്തെയാണ് അഭിമുഖീകരിക്കുന്നത്. ബലാത്ക്കാരത്തിലെന്നവണ്ണം രതി അധികാരത്തിന്റെ ചിഹ്നമാകുന്നു.

അധികാരത്തെ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്ന (ഇന്ദുമേനോൻ, ദേശാഭിമാനി വാരിക, 2017).

മറ്റേതൊരു ലൈംഗികസ്വത്വവുമുള്ള വ്യക്തികളെപ്പോലെ തങ്ങളുടെയും ലൈംഗികസ്വത്വം മാനിക്കപ്പെടണമെന്ന് ലൈംഗികന്യൂനപക്ഷക്കാർ ആഗ്രഹിക്കുന്നുണ്ട്. സാമൂഹികസദാചാരസമ്മർദ്ദങ്ങൾ അതിനവരെ അനുവദിക്കാറില്ല. വ്യവസ്ഥാപിത കുടുംബഘടനയ്ക്ക് പുറത്താണ് അവരുടെ സ്ഥാനം. സ്ത്രീയും സ്ത്രീയും ചേർന്ന ഒരു കുടുംബം ഉണ്ടാക്കുന്നതിനായി ഇന്ദുമേനോന്റെ 'ജലത്തിലൂടെ നടക്കുന്ന കന്യകമാരി'ലെ റസിയയും അമുദയും നടത്തുന്നത് ജീവൻമരണ പോരാട്ടങ്ങളാണ്.

ഭർത്താവിനെക്കുറിച്ചോർക്കുമ്പോൾ അമുദയ്ക്ക് ഓർമ്മ വരുന്നത് ഭ്രാന്തൻ ചെന്നായയെയാണ്. ദാമ്പത്യം വേദനപ്പെടുത്തുന്ന ഒരനുഭവമായാണ് അവളുടെയുള്ളിൽ നിൽക്കുന്നത്. ആ വേദനയിൽ നിന്നുള്ള മോചനം സാധ്യമായത് റസിയയുമായി കൂട്ടുകൂടിയപ്പോഴാണ്. റസിയക്ക് പുരുഷനെപ്പോലെ പ്രത്യുല്പാദനശേഷിയുണ്ടായിരുന്നെങ്കിൽ താനവളുടെ കുഞ്ഞിനെ വയറ്റിൽ ചുമന്ന് വേദനിച്ച് പ്രസവിക്കുമായിരുന്നു എന്ന അമുദയുടെ ആഗ്രഹമാണ് അണ്ഡദാനശസ്ത്രക്രിയയിലൂടെ അവർക്ക് സാധ്യമായത്.

വീടും നാടും എതിർത്തിട്ടും ഒരുമിച്ച് ജീവിക്കാനുള്ള ശ്രമത്തെ അവർ ഉപേക്ഷിക്കുന്നില്ല. അവർ മാത്രമായ ഒരു കുടുംബത്തെ ഉണ്ടാക്കിയെടുക്കാൻ പരിശ്രമിക്കുകയും അതിൽ വിജയിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. പൊതുമലയാളിക്ക് സഹിക്കാനാവാത്ത ജീവിതമണ്ഡലത്തിന്റെ ഇരുണ്ട ഏടുകളാണ് അവർക്ക് അതിജീവിക്കേണ്ടി വരുന്നത്.

ആൺ/പെൺ പ്രണയബന്ധങ്ങളിൽനിന്നും ഒട്ടും വ്യത്യസ്തമല്ല സ്വവർഗ്ഗ പ്രണയം എന്ന തിരിച്ചറിവ് സമൂഹം ഉൾക്കൊള്ളേണ്ടതുണ്ട്. ഇന്ദുമേനോന്റെ 'ചില സ്വപ്നങ്ങളിൽ - സീതാലക്ഷ്മിയുടെ കറുത്ത മുടിയിഴ' എന്ന കഥയിലെ രവിശങ്കറിന് സംഭവിക്കുന്ന ദുരന്തം മേൽപ്പറഞ്ഞ തിരിച്ചറിവില്ലായ്മകൊണ്ട് വന്നതാണ്. സമൂഹത്തെ ഭയന്ന് സ്വന്തം ലൈംഗികതയെ ഭയത്തോടും ലജ്ജയോടും വീക്ഷിച്ചതിന്റെ ഫലമായാണ് സാമ്പ്രദായികവിവാഹത്തിന് അയാൾ മുതിരുന്നത്. സീതാലക്ഷ്മിയുമായുള്ള ദാമ്പത്യത്തിനിടയിൽ അയാൾക്ക് നരേഷ് എന്ന പുരുഷനുമായി ബന്ധമുണ്ടാകുന്നു. അയാളുടെ ഉള്ളിലെ സ്വവർഗ്ഗപ്രണയി അത്തരമൊരു പ്രണയം ആഗ്രഹിക്കുന്നുണ്ട്. അതയാൾക്ക് സമൂഹത്തെ ഭയന്ന് പുറത്ത് കാണിക്കാൻ സാധിക്കുന്നില്ല. അരുതാത്തതാണ് അത്തരം സ്നേഹം എന്ന് അയാൾക്ക് തന്നെ തോന്നുന്നുണ്ട്. സീതാലക്ഷ്മിയുടെ മരണത്തിന് ശേഷം നരേഷിനോട് അയാൾ സംസാരിക്കുന്നത് ഇപ്രകാരമാണ്, "മിണ്ടരുത് നരേഷ്. ഒരിക്കൽ നിന്നോട് തോന്നിയ അരുതാത്ത സ്നേഹം കാരണമാ എന്റെ സീത പോയത്. നീയൊറ്റയൊരുത്തനാ അവളെയെനിക്കു നഷ്ടപ്പെടുത്തിയത്" (2017: 138).

നരേഷിനോട് തോന്നിയ പ്രണയം അരുതാത്തതാണെന്ന് സമൂഹം രവിശങ്കറിനെ ബോധ്യപ്പെടുത്തിയതിൽ നിന്നാണ് മേൽപ്പറഞ്ഞ വാക്കുകൾ വരുന്നത്. അത്തരം ബോധ്യങ്ങൾ മാറേണ്ടതുണ്ടെന്ന സൂചന കഥ പറഞ്ഞു വെക്കുന്നു.

സമൂഹം നിലനിർത്തിപ്പോരുന്ന മൂല്യഘടനയിലെ പരിവർത്തന സാധ്യതകളെ ആരായുന്നവയാണ് മേൽപ്പരിശോധിച്ച കഥകളെല്ലാം. ലിംഗാസ്തിത്വങ്ങളുടെ ബഹുലതകൾ അംഗീകരിക്കപ്പെടേണ്ടവയാണെന്നും സമൂഹം അവയെ പതിയെ

ഉൾച്ചേർക്കുന്നുണ്ടെന്നും ആധുനികാന്തരകാലകഥകൾ സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. വ്യവസ്ഥാപിതസമൂഹം അകറ്റിനിർത്തിയ സ്ത്രീപുരുഷേതരകാമനകൾ പാപമല്ലെന്നും ജീവശാസ്ത്രപരവും പ്രകൃതിപരവുമാണെന്ന തിരിച്ചറിവിനെ ഉൾക്കൊള്ളാനും ഭിന്ന ലൈംഗികാസ്തിത്വവ്യവസ്ഥകളെ അപനിർമ്മിച്ചെടുക്കാനും ആധുനികാനന്തരകാല കഥകൾ ശ്രമം നടത്തുന്നുണ്ട്.

റഫറൻസ്

ഇന്ദുമേനോൻ, 2017, കഥകൾ, ഡി.സി.ബുക്സ്, കോട്ടയം.

ഇന്ദുമേനോൻ, 2017, ഞാൻ ഇരുണ്ട കാലത്തിന്റെ കഥാകാരി, ദേശാഭിമാനി വാരിക, സെപ്റ്റംബർ.

ഉണ്ണി ആർ., 2017, കഥകൾ, ഡി.സി.ബുക്സ്, കോട്ടയം

എതിരൻ കതിരവൻ, 2017, മലയാളിയുടെ ജനിതകം, ഡി.സി.ബുക്സ് ,കോട്ടയം

കിഷോർ കുമാർ , 2017, രണ്ടു പുരുഷന്മാർ ചുംബിക്കുമ്പോൾ , ഡി.സി.ബുക്സ് ,കോട്ടയം

മീര കെ.ആർ., 2015, കഥകൾ, ഡി.സി.ബുക്സ്, കോട്ടയം

യാക്കോബ് തോമസ്, 2012, ശരീരത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയം - പുതിയ കഥകളിലെ ശരീരം ഇന്ദുമേനോന്റെ കഥകൾ മുൻനിർത്തി ചില വിചാരങ്ങൾ, മാർക്കോസ് വി.പി.(എഡി.), ഭൂമിമലയാളം, സമകാലിക മലയാളചെറുകഥ വഴിയും പൊരുളും, വിദ്വാൻ പി.ജി.നായർ സ്മാരക ഗവേഷണ കേന്ദ്രം, മലയാളവിഭാഗം, യു.സി.കോളേജ്, ആലുവ.

രാജശ്രീ ആർ., 2018, നായികാനിർമ്മിതി വഴിയും പൊരുളും, കേരളഭാഷാഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം.

Devika J., 2009, Indian Journal of Gender Studies, 16:1, Bodies Gone awry : The Abjection of Sexuality in development discourse in contemporary Kerala, Sage Publications, New Delhi

Harvey David, 1989, The Condition of Post Modernity: An enquiry into the origins of Social change, Oxford, Blackwell.

ചെറുകഥയും ദൃശ്യഭാവനയും: ലീലയുടെ സവിശേഷമായ ആഖ്യാനവഴികൾ

ഡോ. റീന എ. എം.

പ്രബന്ധസംഗ്രഹം

മലയാളത്തിലെ ഉത്തരാധുനിക ചെറുകഥയുടെ ആഖ്യാനതലം ദൃശ്യസാങ്കേതികതയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നതായി കാണാം. രചയിതാവിന്റെ സാമൂഹ്യരാഷ്ട്രീയബോധ്യങ്ങൾ ദൃശ്യാവിഷ്കാരത്തിലൂടെ വിനിമയം ചെയ്യപ്പെടുന്നുണ്ട്. പുതിയ കഥകൾ, കാര്യം പറയുക, സംഭവങ്ങൾ അവതരിപ്പിക്കുക എന്ന സാമ്പ്രദായികരീതിയിൽ നിന്നുമാറി എന്തും അനുഭൂതിയായി പരിവർത്തിപ്പിച്ച് അനുഭവിപ്പിക്കുക എന്നതിൽ ഊന്നിക്കൊണ്ടുള്ള ആവിഷ്കാര സമ്പ്രദായങ്ങളും സാങ്കേതികതയും അവതരിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. ഒരു ചലച്ചിത്രദൃശ്യം പോലെ സന്ദർഭങ്ങളെ ഇവർ ഒറ്റ ഫ്രെയിമിൽ കാണുന്ന കാഴ്ചകളാക്കി എഡിറ്റ് ചെയ്യുന്നു. അനുവാചകന് ആ ഫ്രെയിം സ്വയം രൂപപ്പെടുത്തിയെടുക്കാനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യവും ലഭിക്കുന്നു. ഉണ്ണി. ആറിന്റെ 'ലീല' ചലച്ചിത്രാത്മകമായ ദൃശ്യഭാഷയിൽ എഴുതപ്പെട്ട ഒരു കഥയാണ്. ലീലയിലെ, നഗ്നയാക്കി തുമ്പിക്കൈയിൽ ചാരിനിർത്തിയ പെണ്ണ്, നെറ്റിപ്പട്ടം അഴിച്ചു വച്ചത് പോലെ തുടങ്ങിയ പ്രയോഗങ്ങൾ ആണധികാരത്തിന്റെ ലൈംഗികതൃഷ്ണകളുടെ ദൃശ്യങ്ങൾക്ക് ഉദാഹരണങ്ങളാണ്. ഇത്തരം സന്ദർഭങ്ങളിലൂടെ ലീല എന്ന കഥയിലെ ദൃശ്യഭാവന വികസിക്കുന്നത് എങ്ങനെയെന്ന അന്വേഷണമാണ് ഇവിടെ നടത്തുന്നത്. ആഖ്യാനപഠനത്തിന്റെയും ആണധികാരപഠനത്തിന്റെയും രീതിശാസ്ത്രപദ്ധതികൾ ഈ പഠനത്തിൽ ഉപയോഗിക്കുന്നുണ്ട്.

താക്കോൽവാക്കുകൾ: ദൃശ്യഭാവന, ദൃശ്യബോധം, ദൃശ്യകർതൃത്വം, ദൃശ്യബിംബങ്ങൾ, ആഖ്യാനം.

ഭാഷയുടെ സവിശേഷവിനിമയമാണ്, അഴിച്ചുപണിയലാണ് ഒരു സാഹിത്യരചനയെ കലാത്മകമാക്കുന്നത്. ദൃശ്യാത്മകഭാഷാഘടന ആഖ്യാനചരിത്രത്തിന്റെ തുടക്കത്തിൽതന്നെ കടന്നുവരുന്നുണ്ടെങ്കിലും ചലനം, എഡിറ്റിംഗ് തുടങ്ങി സാങ്കേതികതയാൽ മാത്രം സാധ്യമായിത്തീരുന്ന കാഴ്ചാശീലങ്ങൾകൂടി ഉൾച്ചേർന്ന ഭാഷാസ്വരൂപം സൃഷ്ടിക്കപ്പെടുന്നത് ദൃശ്യമാധ്യമങ്ങൾ കാഴ്ചയെ സ്വാധീനിച്ചു തുടങ്ങിയതിൽ പിന്നെയാണ്. അതിനാൽ കാഴ്ചയെ കൂടുതൽ വ്യാപ്തിയിലേക്ക് നയിക്കുന്ന ആഖ്യാനഖണ്ഡങ്ങളായി ഭാഷാഘടന മാറുന്നു. ഫോട്ടോഗ്രാഫി കാഴ്ചയെ മാറ്റിത്തീർക്കുന്നതുമുതൽ ഇത് സജീവമായി തീരുന്നുണ്ട്. പെയിന്റിങ്ങുകൾ ഫോട്ടോഗ്രാഫിക്ക് ശേഷം മാറുന്നത് അവ കൂടുതൽ ഭാവനാത്മകമായി സ്വയം പരിണമിച്ചുകൊണ്ടാണ്. ഇങ്ങനെ ഓരോ ദൃശ്യപരിചരണവും ഭാഷയെ കൂടുതൽ കൂടുതൽ പുതുക്കിപ്പണിതു കൊണ്ടിരുന്നു. ആഖ്യാനങ്ങളിലെ ദൃശ്യത തെളിഞ്ഞു തെളിഞ്ഞു വന്നു. ആശയങ്ങളിൽനിന്നും അനുഭവങ്ങളിൽനിന്നും കഥ കാഴ്ചയിലേക്ക് പരിണമിക്കുന്നു" (വിജയകുമാർ വി, 2013:20).

"കാഴ്ച അറിവിന്റെ ഉറവിടമാണെങ്കിൽ, ഏകപക്ഷീയമായ നോട്ടങ്ങൾ സമഗ്രമായ അറിവുകളെ നൽകുകയില്ല. നോക്കുന്നവന്റെ അകക്കണ്ണിൽ ചരിത്രവും സമൂഹവും സംസ്കാരവും പ്രതിപ്രവർത്തിക്കുന്നുണ്ട്. നോക്കുന്നവന്റെ അകക്കണ്ണ്

അവന്റെ പുറംകണ്ണിനെ സ്വാധീനിക്കുന്നുമുണ്ട്" (വിജയകുമാർ പി., 2013:20). ഉണ്ണി ആറിന്റെ ലീല എന്ന കഥ ഒരു കാഴ്ചയുടെ സൃഷ്ടിയാണെന്ന് കാണാം. ആനയുടെ തുമ്പിക്കൈയിൽ ചേർത്തുനിർത്തിയ പെണ്ണ് എന്ന സങ്കൽപ്പത്തിൽ വന്യമായ ദൃശ്യമുണ്ട്. അതിൽ കറുപ്പിന്റെയും വെളുപ്പിന്റെയും വൈരുദ്ധ്യമുണ്ട്. ആൺനോട്ടത്തിന്റെ അധികാരമുണ്ട്. പൂർണ്ണമായും ദൃശ്യത്താൽ പൂരിപ്പിക്കപ്പെടുന്ന കഥയാണ് ലീല.

കാഴ്ചയും ഭാവനയും

"കാഴ്ചയിലൂടെ പുറംലോകത്തെ ഉൾക്കൊള്ളാൻ മനുഷ്യനും ചില സവിശേഷതകൾ ഉണ്ട്. കാഴ്ച എന്നത് കണ്ണിന്റെ യാന്ത്രികമായ ഒരു പകർപ്പെടുക്കൽ അല്ല. മനസ്സുകൊണ്ടുള്ള ഒരു തിരിച്ചറിവു കൂടിയാണ്. ഏതെങ്കിലും ദിശയിൽനിന്ന് നോക്കിയാൽ അപൂർണ്ണമായി കാണുന്നത് മനസ്സ് പൂർണ്ണരൂപത്തിൽ കാണുന്നു. കാഴ്ചയുടെ അടിസ്ഥാനം കാണുന്ന പ്രതിച്ഛായ മാത്രമല്ല, അത് നൽകുന്ന രൂപഘടന കൂടിയാണ് എന്ന് സാരം. ഈ രൂപഘടനയാണ് കാഴ്ചയെ വേഗത്തിൽ ഉൾക്കൊള്ളാൻ മനസ്സിനെ സഹായിക്കുന്നത്" (മുരളീകൃഷ്ണ, 2006:139). 'ലീല' ഒരു ലൈംഗികേച്ഛയുടെ ദൃശ്യാവിഷ്കാരമാണ്. കുട്ടിയപ്പൻ അത് ഇങ്ങനെ ദൃശ്യവൽക്കരിക്കുന്നു. "അതേ, ഒരു കൊമ്പനാനയുടെ തുമ്പിക്കൈയ്യിൽ ഒരു പെണ്ണിനെ തുണിയില്ലാതെ ചേർത്തുനിർത്തിയാൽ എങ്ങനെയിരിക്കും?" അടുത്തവാക്യം ആ ദൃശ്യത്തെ കൂടുതൽ വിസ്തരിക്കുന്നു. "കണ്ടാൽ നെറ്റിപ്പട്ടം അഴിച്ചുവെച്ചതുപോലെയിരിക്കണം" (2010: 55). കാഴ്ചയും ഭോഗവും തമ്മിലുള്ള മനഃശാസ്ത്രപരമായ ബന്ധത്തിന്റെ താക്കോൽ വാക്യങ്ങളാണിവ. സിനിമകളിൽ മനുഷ്യഭാവനകൾ Expose ചെയ്യുന്ന കാലത്തിന്റെ കഥയാണിത്. കറുത്ത ആനയുടെ മസ്തകവും അതിന്റെ വിപരീത (contrast)മായി വെളുത്ത പെണ്ണുടലും കൊണ്ടുവരുന്ന ദൃശ്യഭാവനയിലും അതിന്റെ വശ്യതയിലുമാണ് കുട്ടിയപ്പന് ലൈംഗികോത്തേജനമുണ്ടാകുന്നത്. ആ ഭോഗം ഒരു ദൃശ്യഭോഗം കൂടിയാണ്. തന്റെ വന്യമായ ദൃശ്യഭാവനയെ യാഥാർത്ഥവത്കരിക്കാനാണ് നട്ടപ്പാതിരക്ക് പിള്ളേച്ചന്റെ കതകിൽ മുട്ടിയത്.

ഇരുട്ടും വെളിച്ചവും

ദൃശ്യങ്ങൾകൊണ്ടെഴുതിയ ഈ കഥയിലെ ഓരോ ആഖ്യാനഖണ്ഡവും ഒടുവിലത്തെ ഒരു മഹാദൃശ്യഖണ്ഡത്തിലേക്ക് അന്വയിക്കുന്നു. പിള്ളേച്ചൻ എന്ന കഥാപാത്രം കാണുന്ന രീതിയിലാണ് ഈ കഥ ആഖ്യാനം ചെയ്യപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത്. ഒരു സിനിമാപ്രേക്ഷകൻ കാണുന്ന കാഴ്ചകളോട് പിള്ളേച്ചന്റെ കാഴ്ചകൾ ഐക്യപ്പെടുന്നു. അതിന്റെ അന്ത്യരംഗം ഇങ്ങനെ.

"കുട്ടിയപ്പനിപ്പോൾ തന്റെ ഭ്രാന്തിന്റെ കൊടുമുടിയിലേക്ക് ആദ്യത്തെ കാലൂന്നും. എന്റെ കണ്ണുകൾ കുട്ടിയപ്പനും ആനക്കുമിടയിലുള്ള ലീലയിൽ തറഞ്ഞു നിന്നു. ഓരോ നിമിഷത്തിന്റെയും നിശ്ശബ്ദമായ വിറയൽ എന്റെ പെരുവിരലിൽ നിന്ന് വളർന്നുതുടങ്ങി. എന്നാൽ കുട്ടിയപ്പന്റെ ശരീരം ഒന്ന് അനങ്ങിയതുപോലുമില്ല. അത് ലീലയുടെ ശരീരത്തിനുനേർക്ക് നിൽക്കുക മാത്രം ചെയ്തു. പിന്നെ കുട്ടിയപ്പൻ കൈകൾ ലീലയുടെ കൈകളിൽ ചേർത്തു തുമ്പിക്കയ്യിൽ നിന്നും ലീലയെ മെല്ലെ വിടർത്തിയിട്ട് കൊമ്പിനിടയിലൂടെ അവളെ പുറത്തേക്കു നടത്തിയിട്ട് ഒരു കുഞ്ഞിനോടുള്ള വാത്സല്യംപോലെ അവളുടെ നെറുകയിൽ ഉമ്മവെച്ചു. പിന്നെ കുട്ടിയപ്പൻ തിരിഞ്ഞു നടന്നു. പിന്നാലെ ലീലയും. പരിണാമദശയിലെ വിചിത്രമായൊരു ചിത്രം

പോലെ മുന്നിൽ നഗ്നനായ കുട്ടിയപ്പൻ, അതിനുപിന്നിൽ നഗ്നയായ ലീല, അതിനു പിന്നിൽ ഭൂമിയിലെ ഏറ്റവും വലിയ മൃഗം. നടക്കുന്നതിനിടയിൽ പെട്ടെന്നാണ് ലീല തിരിഞ്ഞുനിന്നത്. ഒരു നിമിഷത്തിന്റെ അർധമാത്രയിൽ തന്റെ ഇണയെ ചേർത്തു പിടിക്കുംപോലെ നീണ്ടുവന്നൊരു കൈ ലീലയെ ചുറ്റിനിന്നു. അത് ആകാശത്തേക്ക് അവളെ ഉയർത്തിയിട്ട് കൊമ്പിന്റെ മൂർച്ചയിൽ രാകിയെടുത്തു. പിന്നെ കാലുകൾക്കിടയിലേക്കു കിടത്തിയിട്ട് ഇരുട്ടിന്റെ മഹാകാരം പൂണ്ട് ആ വലിയജീവി ഉപരിസുരതത്തിനെന്നപോലെ ലീലയിലേക്ക് തന്റെ ഭാരത്തെ ഇറക്കിവെച്ചു" (2010:65).

ഇരുട്ടും വെളിച്ചവുംകൊണ്ട് നിർമ്മിക്കപ്പെട്ട ദൃശ്യമാണ് ലീലയിലെ ഈ അവസാനം. "പരിണാമദിശയിലെ വിചിത്രമായൊരു ചിത്രംപോലെ" എന്ന് വിശദീകരിക്കപ്പെട്ട കുട്ടിയപ്പന്റെയും ലീലയുടേയും ആനയുടേയും ചിത്രം കാണുന്ന പിള്ളേച്ചൻ ആധുനികനായ ഒരു കാണിയാണ്. അയാളുടെ ഭാവനകൂടി ചേർന്നു പൊലിപ്പിച്ചെടുക്കപ്പെട്ടതാണ് ആ ആഖ്യാനം. മറ്റുള്ളവരുടെ ജീവിതത്തിലേക്ക് ഒളിച്ചുനോക്കുന്ന ഒരു വോയറിസ്റ്റ് സിനിമാകാണിയിലുണ്ടെന്ന യാഥാർത്ഥ്യമാണ് പിള്ളേച്ചൻ എന്ന കാണിയിലൂടെ വെളിപ്പെട്ടുവരുന്നത്. ആധുനിക സിനിമാപ്രേക്ഷകന്റെ പ്രതിനിധിയാണ് പിള്ളേച്ചൻ എന്ന് ഈ ആഖ്യാനം ഉറപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. തിയേറ്ററിൽ ഇരുന്ന് ഇരുട്ടിൽനിന്ന് വെളിച്ചത്തിലേക്ക് നോക്കുന്നവനാണ് അയാൾ.

ലൈംഗികതയുടെ ദൃശ്യത

ലീലയിലെ കുട്ടിയപ്പൻ അസ്വാഭാവികലൈംഗികതയുള്ള വ്യക്തിയാണ്. വിചിത്രമായ ഭാവനകളാണ് അയാളുടെ ലൈംഗികതയിൽ ഉൾച്ചേർന്നിട്ടുള്ളത്. അത് പൂർണ്ണമായും ദൃശ്യസ്വഭാവമുള്ളതാണെന്നുകാണാം. മൂന്ന് ലൈംഗികവേഴ്ചകളെക്കുറിച്ചുള്ള പരാമർശങ്ങൾ - മൂന്ന് വ്യത്യസ്തതരം സീനുകൾ - ലീലയിലുണ്ട്. ഒന്ന് ഉഷയെന്ന സ്ത്രീയുമായുള്ളത്. അതിലെ കുട്ടിയപ്പന്റെ പെരുമാറ്റം ഉഷ ഇങ്ങനെ വിവരിക്കുന്നു.

"പണ്ടൊരിക്കൽ കുട്ടിയപ്പൻസാറ് എന്നെ ഒന്നു കൊണ്ടുപോയതാ ഞാനാണേല് അന്ന് ഫീൽഡിലേക്ക് എറങ്ങുന്ന സമയമാ. എന്നിട്ട് എന്നാ ചെയ്യത്തെന്നറിയാവോ എന്റെ മേലുമുഴുവൻ എണ്ണ തേപ്പിച്ചിട്ട് ഒരു ടേപ്പിറിക്കാട്ടറിൽ പാട്ടങ്ങോട്ട് ഇട്ടു. എന്നിട്ട് എന്നോടുപറയുവാ ഡാൻസ് ചെയ്യോളാൻ. തുണിയൊന്നുമില്ലാതെയേ. ഹോ, എനിക്കിപ്പളും അതോർക്കാൻ വയ്യാ" (2010:59).

രണ്ടാമത്തേതിൽ കഥാപാത്രം ബിന്ദു. അവളോട് കുട്ടിയപ്പൻ ചെയ്തത് മറ്റൊന്നാണ്.

"ഈ സാറാണേല് മൂക്കിൽ പഞ്ഞീം വെച്ച് സാമ്പ്രാണീം വിളക്കുമൊക്കെ കത്തിച്ചുവെച്ചിട്ട് നിലത്തുവിരിച്ച പായിൽ വെള്ളത്തുണിയും പുതച്ച് ഒറ്റക്കിടപ്പ്. എന്നിട്ട് അവളോട് പറയുവാ നിന്റെ അച്ഛനാണ് ഈ ചത്തുകിടക്കുന്നതെന്ന് വച്ച് കരഞ്ഞോളാൻ. ഹോ അവള് പറഞ്ഞത്, എന്റെ ദാസപ്പാപ്പീ, കുറേനേരം ഞാൻ മിണ്ടാതൊക്കെയിരുന്നു. പിന്നെ അങ്ങേരെ നോക്കിയിരുന്നപ്പം ഒരു അപ്പനോട് തോന്നിയ ഇഷ്ടമൊക്കെ വന്ന് ഞാനങ്ങ് കരയാനും തുടങ്ങി. ഒടുവില് എനിക്ക് കരച്ചിലെങ്ങനെ നിർത്തണമെന്ന് അറിയാൻ വയ്യാതായിപ്പോയി. പിന്നെ അങ്ങേര് എഴുന്നേറ്റ് വന്ന് കണ്ണൊക്കെ തുടച്ചുതന്നിട്ട് കൊറെകാശും തന്ന് ഒരു ചൂട് കാപ്പീം അനത്തിത്തന്ന് കുടിപ്പിച്ചിട്ടാ വിട്ടത്" (2010:60).

മൂന്നാമത്തേത് മസ്തഭോഗം.

"കണ്ടാൽ നെറ്റിപ്പട്ടം അഴിച്ചു വെച്ചതുപോലെയിരിക്കണം. എന്നിട്ട് ആനയുടെ രണ്ടു കൊമ്പുകളിലും പിടിച്ചുകൊണ്ട് തുമ്പിക്കൈയിൽ ചാരി നിൽക്കുന്ന പെണ്ണിനെ എനിക്കൊന്ന് ഭോഗിക്കണം" (2010:50).

ഇവയിലെല്ലാം ഓരോ ദൃശ്യങ്ങളെ പുതുതായി സൃഷ്ടിക്കുകയായിരുന്നു കുട്ടിയപ്പൻ ചെയ്തത്. സ്വയം ഒരു ദൃശ്യമായിത്തീരുകയും ദൃശ്യബോധത്തെ തന്നിലേക്ക് ആവാഹിക്കുകയും ചെയ്യുകയാണ് അയാൾ. ദൃശ്യവൽക്കരിക്കപ്പെടുമ്പോൾ കിട്ടുന്ന സുഖങ്ങളിലാണ് കുട്ടിയപ്പന്റെ ആനന്ദം. അയാൾ ഉദ്ധരിക്കുന്ന ഒരു വാക്യം വൈലോപ്പിള്ളിയുടേതാണ്. 'ദീർഘദർശനംചെയ്യും ദൈവജ്ഞരല്ലോ നിങ്ങൾ' എന്ന ദൂരക്കാഴ്ച്ചയാണ് കുട്ടിയപ്പന്റെ ലൈംഗികഭാവനയിലുള്ളത്.

ഒരു ദൃശ്യം സാക്ഷാത്കരിക്കാൻ വേണ്ടിയുള്ള യാത്രയാണ് ലീല. അയാൾ ഒരിക്കലും യഥാർത്ഥ ലൈംഗികപ്രക്രിയയിൽ ഏർപ്പെടുന്നില്ല. അയാൾ പലതരം ലൈംഗികക്രീഡയിൽ ഏർപ്പെടുക മാത്രമാണ് ചെയ്യുന്നത്. 'ദൃശ്യലീലകൾ' എന്ന് ഇതിനെ വ്യാഖ്യാനിക്കാൻ കഴിയും. 'ലീല' എന്ന് അയാൾ കുട്ടിക്കു പേരിടുന്നതിൽ ഈ വ്യാഖ്യാനമുണ്ട്. ഭാവനയുടെ പൂരണമാണ് ലൈംഗികപ്രക്രിയകൾ. സ്ത്രീകൾ ലൈംഗികപ്രക്രിയയുടെ സമയത്ത് കാണുന്ന ഭാവനാദൃശ്യങ്ങളെക്കുറിച്ച് നാൻസി ഫ്രൈഡെ (സ്ത്രീകളുടെ രതിഭാവനകൾ) എഴുതിയിട്ടുണ്ട്. ഇവിടെ കുട്ടിയപ്പൻ എന്ന പുരുഷൻ കാണുന്ന ലൈംഗികദൃശ്യഭാവനകളാണ് കഥയായി മാറുന്നത്, കഥയായി സങ്കല്പിക്കപ്പെടുന്നത്.

ആഖ്യാനവും ദൃശ്യകർതൃത്വവും

നോട്ടം കൊണ്ടാണ് കഥാഖ്യാനം ലീലയിൽ നിർവഹിക്കപ്പെടുന്നത്. പിള്ളേച്ചൻ എന്ന വ്യക്തിയാണ് എല്ലാറ്റിനും സാക്ഷി. അയാളുടെ കാഴ്ചയിലൂടെയും കേൾവിയിലൂടെയും കഥ ആഖ്യാനം ചെയ്യപ്പെടുന്നു. ഒരാളുടെ അഥവാ ഒന്നിലധികം പേരുടെ പ്രവൃത്തികളെ പല കോണുകളിൽ നിന്ന് ക്യാമറക്കണ്ണുകൾ ഒപ്പിയെടുക്കുന്ന ദൃശ്യങ്ങളായി ആഖ്യാനം മാറുന്നു. രാത്രി വാതിലിൽ മുട്ട് കേട്ട് വരുന്ന പിള്ളേച്ചനും ഭാര്യയും വാതിലിനടുത്തെത്തുന്നത് കഥാകൃത്ത് വിവരിക്കുന്നു. "മുന്നിലെ വാതിൽ അപസ്മാരം വന്നപോലെ ഇടിയുടെ ശക്തിയിൽ വിറയ്ക്കുന്നുണ്ട്"(2010:50). ഇങ്ങനെ ഓരോ ആഖ്യാനഖണ്ഡവും ദൃശ്യത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിലാണ് നിർവ്വഹിക്കപ്പെടുന്നത്. കഥയിലെ സോമൻനായർ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത് ഇങ്ങനെ.

"കുറച്ചുനേരം കഴിഞ്ഞപ്പോൾ സോമൻ നായർ വന്നു. നെറ്റിയിൽ ചന്ദനം കൊണ്ടുള്ള സമചിഹ്നങ്ങൾ. നടുക്ക് സിന്ദൂരത്തിന്റെ പൂജ്യവും" '(2010:53). ദൃശ്യചിഹ്നങ്ങൾ രാഷ്ട്രീയ, സാമൂഹ്യചിഹ്നങ്ങൾകൂടിയായി മാറുന്നത് കാണാം.

'രതിലീല', 'കാമലീല' തുടങ്ങിയ വാക്കുകളിൽ ഈ ക്രീഡാസ്വരൂപമാണുള്ളത്. ദൃശ്യലീലകളിലെ വൈവിധ്യത്തിലാണ് കുട്ടിയപ്പന്റെ താല്പര്യങ്ങൾ. ദിവസവും ഒരേപോലെ ചായകൊണ്ടുവരുന്ന ഏലിയാമ്മ എന്ന സ്ത്രീയെ ഏണിവഴി കൊണ്ടുവരുന്ന കുട്ടിയപ്പൻ ഈ കാഴ്ച്ചയുടെ വൈവിധ്യമാണാഗ്രഹിക്കുന്നത്. അവർ കഥയിൽ, ഏണിയിൽനിന്ന് വീണ് എണ്ണത്തോണിയിൽ കിടക്കുന്നത് ഒരു സവിശേഷമായ കാഴ്ച്ചയായി കുട്ടിയപ്പൻ ആസ്വദിക്കുന്നുണ്ട്. വയനാടൻചുരം

കയറുമ്പോൾ കുട്ടിയപ്പൻ സ്വയം ഒരു ദൃശ്യമാകാൻ കൊതിക്കുന്നതിനെക്കുറിച്ചുപറയുന്നു.

"എനിക്കിവിടന്ന് താഴേക്ക് മറിഞ്ഞുവീണ് ചാകണമെന്ന് വല്യ ആഗ്രഹമാ. പിള്ളേച്ചനുണ്ടോ ?" (2010:56).

കഥാകൃത്ത് ഈ കാഴ്ചയെ തുടർന്ന് വിസ്തരിക്കുന്നു.

"ഞാൻ താഴേക്കുനോക്കി. ആ താഴ്ചയിലേക്ക് ഒന്ന് എത്തിപ്പെടാൻ നോട്ടത്തിനുതന്നെ കുറേ സമയമെടുത്തു. നോട്ടം തിരിച്ചു കയറിവന്നശേഷം ഞാൻ പറഞ്ഞു"(2010:56).

ഇങ്ങനെ ഇരുട്ടും ആഴവും വന്യതയും കലർന്ന ദൃശ്യങ്ങളായുള്ള അവരുടെ കൂടിക്കാഴ്ച, ഒരു കാഴ്ച തന്നെയായിരുന്നു."ഇടയ്ക്കിടയ്ക്ക് ഒന്നു രണ്ടുതവണ സോമൻ നായരുടെ കാലിലേക്ക് കുട്ടിയപ്പൻ കയർ അഴിഞ്ഞുവീഴുംപോലെ വീണു എന്നാണാ കാഴ്ച" (2010:53). അയാളുടെ പ്രതികരണവും ഒരു പൂരക്കാഴ്ച പോലെ. "അപ്പോഴെല്ലാം ഇല്ല ഇല്ല എന്ന അർത്ഥത്തെ പൊലിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് സോമൻ നായരുടെ രണ്ട് കൈകളും വെഞ്ചാമരമാകുന്നതും കണ്ടു" (2010:53). ഈ കാഴ്ചയിലൂടെയാണ് കഥ മുന്നേറുന്നത്. കാഴ്ചകൾ എങ്ങനെ കഥയുടെ ഭാവത്തെ ഒരുക്കുന്നുവെന്ന് കാണിക്കുന്ന ഒരു ഉദാഹരണം ഇങ്ങനെയാണ്.

"സന്ധ്യയായപ്പോൾ വീടിന്റെ പടിക്കൽ കൊണ്ടുവന്ന് കുട്ടിയപ്പൻ എന്നെ ഇറക്കിവിട്ടു. ഞാൻ വീട്ടിലേക്ക് കയറുമ്പോൾ ആകാശത്തിലേക്ക് തിരിച്ചു കയറാനുള്ള തിടുക്കത്തിൽ വെളിച്ചം നടന്നുപോകുന്നതുകണ്ടു "(2010: 55).

കൂടുതൽ സാന്ദ്രമായ മറ്റൊരു ആഖ്യാനദൃശ്യം ഇപ്രകാരമാണ്.

"കുറച്ചുകഴിഞ്ഞ് കുയിൽ പറന്നുപോയി. ഒരില താഴേക്ക് എന്തോ പറയുവാനായി ധൃതിപ്പെട്ട് വന്നു. ആലോചനയിൽ മുഖംവെച്ച് കിടന്നിരുന്ന പട്ടി എഴുന്നേറ്റ് ശരീരമൊന്ന് കുടഞ്ഞിട്ട് ചിന്താഭാരത്തോടെ വീടിന്റെ പിറകിലേക്ക് പോയി" (2010:56).

പൂർണ്ണമായും ഒരു ക്യാമറാദൃശ്യത്തിൽ ഒപ്പിയെടുക്കുന്നതെന്നവണ്ണം ഉള്ള ആഖ്യാനമാണിത്. കാത്തിരിപ്പിന്റെ ഘട്ടത്തിൽ കാഴ്ച പോകുന്നതിന്റെ ആഖ്യാനം. മനുഷ്യൻ അടിസ്ഥാനപരമായി കാണുന്ന ജീവി കൂടിയാണെന്നതിന്റെ സൂചന കൂടിയാണിത്. കാഴ്ച കൂടിയാണ് മനുഷ്യചരിത്രത്തെ സൃഷ്ടിക്കുന്നത്. കാഴ്ച്ചയുടെ ഇന്ദ്രിയചരിത്രം മനുഷ്യചരിത്രത്തിൽ വളരെ പ്രധാനമാണെന്ന് ഈ ദൃശ്യഖണ്ഡം സൂചിപ്പിക്കുന്നു. ഒരാൾ എന്താണ് കാണുന്നത് എന്നത് അയാളെക്കുറിച്ച് മറ്റൊരാൾക്ക് മനസ്സിലാക്കാനുള്ള ഒരു ഉപാദാനമാണെന്നത് വളരെ പ്രധാനമാണ്. നാം കാഴ്ചവെക്കുന്ന മൃഗമായ ആനയാണ് ഈ കഥയിലെ പ്രധാന കഥാപാത്രം. അത് എത്രമേൽ ഈ കഥ ദൃശ്യവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നുവെന്നതിന്റെ അടയാളം കൂടിയാണ്. കേരളീയന്റെ കാഴ്ച്ചാശീലങ്ങളിൽ ഏറ്റവും പ്രധാനപ്പെട്ടതാണ് "ആനക്കാഴ്ച". തൃശ്ശൂർപൂരം മുതൽ ഒരുകുട്ടിയെ "ആനയെക്കാണിച്ച്" ഊണുകഴിപ്പിക്കുന്നതുവരെ കണ്ടാൽ തീരാത്ത കാഴ്ച്ചയായി കേരളീയരിൽ ആന നിറഞ്ഞുനിൽക്കുന്നു. ആനയെന്ന ഈ ദൃശ്യബിംബത്തെ രതിയിലേക്ക് രൂപകപ്പെടുത്തുന്നതിലും യുക്തിയുണ്ട്. മദംപൊട്ടുന്ന ആനയെക്കുറിച്ചുള്ള കവിത (സഹ്യന്റെ മകൻ) പ്രാകൃതരതിചോദനയെക്കൂടി സമന്വയിക്കുന്നുണ്ട്. വന്യമായ രതിയെ കാണിക്കാൻ

ആനതന്നെയാണ് ഏറ്റവും അനുയോജ്യമായിരിക്കുന്നത് എന്നു വിലയിരുത്താനാവും.

ആന അധികാരത്തിന്റെ ചിഹ്നം കൂടിയാണെന്നുകാണാം. പുരുഷാധികാരം അതിന്റെ ഗജരൂപം പൂണ്ടുവരുന്നത് ആനപ്പുറത്താണ്. അതിനാൽ സ്ത്രീകൾക്കു മേലുള്ള പുരുഷാധികാരം സ്ഥാപിക്കാൻ ഏറ്റവും പറ്റിയ രൂപകവും ആനതന്നെ. കുട്ടിയപ്പൻ പുരുഷാധികാരത്തിന്റെ ഒരു ആൾരൂപം തന്നെയായിട്ടാണ് കഥയിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. മദം പൊട്ടിവരുന്ന ഗജമായിട്ടാണ് കുട്ടിയപ്പനെ കാണാനാവുക. പൂർണ്ണമായും ദൃശ്യബിംബങ്ങൾകൊണ്ടാണ് ലീല പൂർത്തീകരിക്കപ്പെടുന്നത് എന്നു വിലയിരുത്താം. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ദൃശ്യലീലയാണ് 'ലീല'യെന്നു പറയാനാവും.

ഗ്രന്ഥസൂചി

1. അച്യുതൻ എം., 2011, ചെറുകഥ ഇന്നലെ ഇന്ന്, ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം.
2. ഉണ്ണി ആർ , 2010, കോട്ടയം- 17, ഡി.സി.ബുക്സ്, കോട്ടയം, .
3. പോക്കർ പി. കെ.(ഡോ.), 2014, ആധുനികോത്തരതയുടെ കേരളീയ പരിസരം, ലീഡ് ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്.
4. ബഷീർ എം. എം, 2002, മലയാള ചെറുകഥാസാഹിത്യചരിത്രം, കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ.
5. മാർക്കോസ് വി.പി (എഡി.), 2012, സമകാലിക മലയാള ചെറുകഥ വഴിയും പൊരുളും, വിദ്വാൻ പി.ജി.നായർ സ്മാരക ഗവേഷണകേന്ദ്രം.
6. മുരളീകൃഷ്ണ (ഡോ.), 2006, സിനിമ വീഡിയോ ടെക്നിക്, ഡി. സി. ബുക്സ്,കോട്ടയം.
7. വിജയകുമാർ വി, 2013, കഥയിലെ പ്രശ്നലോകങ്ങൾ, ജെ & പി പബ്ലിക്കേഷൻസ്, മുംബൈ.

വ്യവസ്ഥിതിയോടുള്ള കലാപങ്ങൾ: ഗ്രേസിയുടെ കഥാലോകം

ഡോ. ബിന്ദു ടി.വി.

പ്രബന്ധസംഗ്രഹം

ആൺകോയ്മാവ്യവസ്ഥയ്ക്കുള്ളിലെ പെണ്ണിന്റെ സവിശേഷമായ അനുഭവമണ്ഡലത്തെ ആവിഷ്കരിക്കാൻ എഴുത്തുകാരികൾ വിവിധമാതൃകകൾ തേടാറുണ്ട്. സാമ്പ്രദായികമായ ഭാഷയെ, ഭാവുകത്വത്തെ പുതുക്കിക്കൊണ്ടുള്ള ബദലുകൾ സൃഷ്ടിക്കുക എന്ന വലിയവെല്ലുവിളിയാണ് ഓരോ എഴുത്തുകാരിക്കും മുന്നിലുള്ളത്. ലിംഗഭേദത്തെ അടിസ്ഥാനമാക്കി സൃഷ്ടിക്കുന്ന വിവേചനങ്ങളെ തുറന്നുകാട്ടാനും പ്രതിരോധിക്കാനും സ്ത്രീലോകത്തിന്റെ പുതുസാധ്യതകൾ ആവിഷ്കരിക്കാനും കർത്തൃത്വത്തിന്റെ നവീനവഴികളാണ് എഴുത്തുകാരികൾ പ്രയോഗിക്കുന്നത്. സ്ത്രീയവബോധമാണ് സ്ത്രീയനുഭവാഖ്യാനത്തിൽ പ്രധാനം. സ്വത്വം കണ്ടെത്തുന്നതിനു വേണ്ടി സ്ത്രീകഥാപാത്രങ്ങൾ നടത്തുന്ന ശ്രമങ്ങളിൽ, അവരുടെ ആന്തരികജീവിതത്തെ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുത്തുന്നതിൽ എഴുത്തുകാരികൾ സൃഷ്ടിക്കുന്ന ആഖ്യാനരീതികളാണ് സ്ത്രീയവബോധം. സ്വത്വത്തിന്റെയും ശരീരത്തിന്റെയും സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെയും വിമർശനത്തിന്റെയും രൂപകമായിമാറുന്ന സ്ത്രീയെഴുത്തിനെ ഗ്രേസിയുടെ കഥകളെ ആസ്പദമാക്കി പരിശോധിക്കുകയാണ് പ്രബന്ധം.

താക്കോൽവാക്കുകൾ: സ്ത്രീയനുഭവം, സ്ത്രീകർത്തൃത്വം, ലിംഗഭേദം, ശരീരം, ലൈംഗികത.

ആമുഖം

അനുഭവങ്ങൾക്ക് സാർവ്വലൗകികമാനം കല്പിക്കാമെങ്കിലും ജാതി-ലിംഗ-വർഗ-വർണ പരിഗണനകൾക്കനുസരിച്ച് അനുഭവപാഠങ്ങൾ വ്യത്യസ്തമാവും. ശരീരസംബന്ധിയായി ഒരാൾ അനുഭവിക്കുന്ന കാര്യങ്ങൾ, അവയെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയ വിലക്കുകൾ, പരിഗണനകൾ, ആചാരങ്ങൾ, നിയമങ്ങൾ തുടങ്ങിയവയെല്ലാം അനുഭവങ്ങളെ സാംസ്കാരികപാഠങ്ങളാക്കുന്നു. ഇവിടെയാണ് സ്ത്രീയനുഭവത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയം പ്രസക്തമാവുന്നത്. സ്ത്രീയെന്ന ജീവശാസ്ത്രപരമായ അവസ്ഥയിൽനിന്ന് രൂപപ്പെടുന്ന സ്ത്രീത്വമെന്ന സാമൂഹ്യനിർമ്മിതിയാണ് സ്ത്രീയനുഭവം എന്ന പദത്തിന്റെ വിവക്ഷകളെ നിർണയിക്കുന്നത് (മ്യൂസ് മേരിജോർജ്, 2013:33). സ്വയംനിർണയാവകാശമില്ലാത്ത ജീവിതത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ചിന്ത സ്ഥിതവ്യവസ്ഥയിൽ സംശയാലുക്കളാകാനും അവയെ പുനർവിചാരങ്ങൾക്കും പുന:ക്രമീകരണങ്ങൾക്കും വിധേയമാക്കാനുമാണ് സ്ത്രീവാദികളെ പ്രേരിപ്പിച്ചത്. "ലിംഗഭേദമടക്കമുള്ള നിരവധി അനീതികളാൽ കെട്ടിപ്പെടുത്ത സാമൂഹ്യസൗധത്തിലാണ് നാം അധിവസിക്കുന്നതെന്ന കാര്യത്തെ തിരിച്ചറിയുന്നതിലൂടെയാണ് ഒരാൾ ഫെമിനിസ്റ്റാകുന്നത്. ഇതുമാത്രമല്ല ഈ അനീതികളെ തിരുത്താൻ നമുക്ക് കഴിയുമെന്ന വിശ്വാസവും ആ ലക്ഷ്യം മുൻനിർത്തി സാധ്യമായവിധം പ്രവർത്തിക്കണമെന്ന പ്രതിബദ്ധതയും" ആയി ഫെമിനിസത്തെ നിവേദിത മേനോൻ വിലയിരുത്തുന്നു. "പലതരം നിബന്ധനകളും നിയമങ്ങളുംവഴി മനുഷ്യരെ ശരിക്കുമുള്ള ആണുങ്ങളും പെണ്ണുങ്ങളുമായി രൂപാന്തരപ്പെടുത്തുന്ന പ്രക്രിയ" എന്നാണ് ലിംഗവത്കരണത്തെ അവർ വിശേഷിപ്പിച്ചത് (നിവേദിത മേനോൻ, 2018:14). ലിംഗപദവി ഒരു സാംസ്കാരിക നിർമ്മിതിയാണെ

ബോധം സ്ത്രീവാദപഠനങ്ങളുടെ ആരംഭകാലത്തുതന്നെ രൂപപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. സ്ത്രീ, പുരുഷൻ എന്ന ദ്വന്ദ്വാത്മകതയിലൂന്നിയ നിരീക്ഷണങ്ങൾക്കായിരുന്നു അന്ന് പ്രാമുഖ്യം. 'ഒരാൾ സ്ത്രീയായി ജനിക്കുകയല്ല സ്ത്രീ ആയിത്തീരുകയാണ്' എന്ന സിമോൺ ദ ബുവ്വയുടെ വാക്കുകൾ (ദ സെക്കന്റ് സെക്സ് -1949) എന്താണ് സ്ത്രീ/ ആരാണ് സ്ത്രീ എന്ന ചിന്തയെ പ്രശ്നവത്കരിക്കുന്നു. സാമൂഹ്യവത്കരണത്തിലൂടെയും സാംസ്കാരികവും പ്രത്യയശാസ്ത്രപരവുമായ അനുശീലനത്തിലൂടെയും സ്ത്രീയായി പരിണമിക്കുന്നതിനെക്കുറിച്ചായിരുന്നു ബുവ്വയുടെ ചിന്തകൾ. ഇത്തരമൊരു ലൈംഗികരാഷ്ട്രീയപരിസരത്തുനിന്ന് രൂപപ്പെടുന്നതാണ് സ്ത്രീയനുഭവാഖ്യാനപഠനം.

സ്ത്രീയനുഭവങ്ങളുടെ കർത്തൃത്വപരമായ ആവിഷ്കരണവും വായനാരീതിയും വിമർശനാത്മകമായ അന്വേഷണവുമാണ് സ്ത്രീയനുഭവാഖ്യാനപഠനങ്ങളിൽ പ്രാമുഖ്യം നേടുന്നത് (മ്യൂസ് മേരി ജോർജ്, 2013:32). പുരുഷകർത്തൃകമായ സാഹിത്യപാരമ്പര്യത്തിൽ സ്ത്രീയനുഭവത്തെ സംബന്ധിച്ച് എഴുത്തുകാരൻ നൽകിയ ഭാഷ്യത്തിനായിരുന്നു പ്രാധാന്യം. സ്ത്രീക്ക് അവളുടെ വിമോചനസ്വപ്നങ്ങൾ ആവിഷ്കരിക്കണമെങ്കിൽ ഭൗതികവും പ്രത്യയശാസ്ത്രപരവും ഭാഷാപരവുമായ നിരവധി പ്രതിസന്ധികളെ മറികടക്കേണ്ടിയിരുന്നു. മുഖ്യധാരാ വ്യവഹാരമണ്ഡലങ്ങളിൽ സ്വന്തം സാന്നിധ്യം അറിയിക്കാൻ പ്രയാസപ്പെടുന്ന സ്ത്രീയുടെ ചരിത്രമാണ് വെർജീനിയ വൂൾഫിന്റെ 'എ റൂം ഓൺ വൺസ് ഓൺ' (1928). ഷേക്സ്പിയർക്ക് അതേ പ്രതിഭയുള്ള സഹോദരിയുണ്ടായിരുന്നെങ്കിൽ അവൾ തന്റെ പ്രതിഭ കലാരംഗത്തു തെളിയിച്ചിരുന്നെങ്കിൽ അവളുടെ ജീവിതം എങ്ങനെ ആത്മഹത്യയിൽ ഒടുങ്ങിയേനെ എന്ന് കല്പിതകഥയിലൂടെ വിശദീകരിക്കുകയായിരുന്നു വൂൾഫ്. സ്ത്രീ എഴുതുന്നു എന്നതുമാത്രമല്ല, എന്ത് എഴുതുന്നു? ആരുടെ ഭാഷയിൽ എഴുതുന്നു? ഏതു മാധ്യമം തെരഞ്ഞെടുക്കുന്നു? അതിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്ന കർത്തൃത്വം ആരുടേതാണ്? എന്നതൊക്കെ പെണ്ണെഴുത്തിന്റെ അനുഭവമേഖലകളിൽ പ്രധാനമാവേണ്ടതുണ്ട്. തന്റേതായ മുന്നേറ്റങ്ങളിലൂടെ കൃതികളിലെന്നപോലെ ലോകത്തിലും ചരിത്രത്തിലും സ്ഥാനമുറപ്പിക്കാൻ സ്ത്രീക്ക് കഴിയണമെങ്കിൽ സ്ത്രീഭാഷയുടെയും സ്ത്രീയനുഭവങ്ങളുടെയും ശാരീരികമായ കാമനകളുടെയും ആനന്ദങ്ങളുടെയും സർവ്വസ്വതന്ത്രമായ ഇടമായി മാറുന്ന എഴുത്തുതലം അവൾക്ക് അനിവാര്യമാണെന്നാണ് ഹെലൻ സിക്സുവിന്റെ അഭിപ്രായം (1981:245). കലാകാരികൾ തങ്ങളിലേക്ക് തിരിഞ്ഞുനോക്കുകയും സ്ത്രൈണാനുഭവങ്ങളുടെ സമൃദ്ധിയെ സൂക്ഷ്മനിരീക്ഷണങ്ങളിലൂടെ കണ്ടെത്തുകയും ചെയ്താലേ തങ്ങളുടേതല്ലാത്ത സംസ്കാരത്തിൽനിന്നു രക്ഷനേടാനും തങ്ങളുടെ അപൂർവ്വസ്വത്വമെന്തെന്ന് കണ്ടെത്താനും എഴുത്തുകാരികൾക്ക് കഴിയൂയെന്ന് എലൈൻ ഷോവാൾട്ടറും ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നു (രവീന്ദ്രൻ എൻ.കെ, 2010:62). ഷോവാൾട്ടർ അവതരിപ്പിച്ച ഗൈനോക്രിട്ടിസിസം എന്ന വിമർശനരീതി കേവലം വായനക്കാരിയും നിരീക്ഷകയുമെന്ന തലത്തിനുപകരം പാഠത്തിന്റെ ഉത്പാദകയെന്ന കർത്തൃത്വം സ്ത്രീക്ക് നല്കുന്നു. ആണധികാര ലോകത്തുജീവിക്കുന്ന സ്ത്രീകൾ തങ്ങളുടെ അനുഭവങ്ങളെ വ്യത്യസ്തമായി സ്വാംശീകരിക്കുകയും ആ നിലയ്ക്ക് വ്യത്യസ്തമായ ഒരനുഭവപ്രപഞ്ചം സൃഷ്ടിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു എന്നതാണ് ഗൈനോക്രിട്ടിസിസത്തിന്റെ പരികല്പന. ലിംഗബന്ധങ്ങൾക്ക് രാഷ്ട്രീയമാനമാർജിച്ചിട്ടുള്ള പുരുഷാധിപത്യവ്യവസ്ഥയിൽ സ്ത്രീകളുടെ ചരിത്രാനുഭവ സാഹിത്യസാധ്യതകളെക്കുറിച്ചുള്ള ഇത്തരം തീവ്രമായ അന്വേഷണങ്ങളാണ് സ്ത്രീരചനയുടെ സങ്കല്പനചട്ടക്കൂട്. ഈ സങ്കല്പനപ്രക്രിയയിൽ തികച്ചും സ്വകാര്യങ്ങളായ കാര്യങ്ങൾകൂടി രാഷ്ട്രീയമായി മാറുന്നു.

സ്ത്രീയനുഭവാഖ്യാനവും കഥയും

മറ്റ് സാഹിത്യരൂപങ്ങളെ അപേക്ഷിച്ച് കഥയുടെ മണ്ഡലത്തിലാണ് സ്ത്രീയനുഭവത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയം ഏറെ സംവാദാത്മകമായത്. നിലനിൽക്കുന്ന ഭാഷയോടും അധീശസംസ്കാരത്തോടും എതിരിട്ടുകൊണ്ട് മലയാളത്തിന്റെ സാഹിത്യ പൊതുമണ്ഡലത്തിൽ പെൺവിനിമയങ്ങളുടെ ഒരു പുതുലോകം സൃഷ്ടിക്കുകയാണ് കഥാകാരികൾ. ലളിതാംബിക അന്തർജ്ജനത്തിന്റെയും സരസ്വതിയമ്മയുടെയും സാഹിത്യസമരങ്ങൾ പുതുകഥാകാരികളിൽ എത്തുമ്പോൾ ലിംഗപദവീരാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ സങ്കല്പനങ്ങൾ ഉൾക്കൊണ്ട് കൂടുതൽ കരുത്താർജിക്കുന്നു. 1980കൾക്കുശേഷം കഥയുടെ മണ്ഡലത്തിൽ വലിയ മാറ്റങ്ങൾ ദൃശ്യമായിരുന്നു. ആൺകോയ്മയുടെ സ്വേച്ഛാപരമായ ആശയലോകത്ത് സ്ത്രീശരീരത്തിന് കല്പിക്കപ്പെടുന്ന സങ്കുചിതമായ മൂല്യചിഹ്നം തിരുത്തിക്കുറിക്കാൻ എഴുത്തുകാരികൾ മുന്നോട്ടുവന്നു. സാറാ ജോസഫിന്റെ 'പാപത്തറ'യ്ക്ക് സച്ചിദാനന്ദൻ എഴുതിയ അവതാരികയോടെ പെണ്ണെഴുത്ത് എന്ന പദവും ആ പദം ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ആശയലോകവും കഥയുടെ അവിഭാജ്യഘടകമായി. ആധുനികത മുന്നോട്ടുവച്ച ശക്തമായ രാഷ്ട്രീയത്തെ മറികടക്കേണ്ടതുണ്ടെന്നും സ്ത്രീക്ക് സ്വന്തമായ ഇടം സ്ഥാപിക്കേണ്ടതുണ്ടെന്നും തിരിച്ചറിഞ്ഞ കാലത്താണ് ഗ്രേസി ഉൾപ്പെടെയുള്ള കഥാകാരികൾ കഥാരചന നടത്തിയിട്ടുള്ളത്. ലിഗനീതിയിലധിഷ്ഠിതമായ കർത്തൃത്വസങ്കല്പങ്ങളുടെ ഭാഗമായിരുന്നു ഇവർക്ക് കഥ. കഥയുടെ പതിവുപരിധികളെ ലംഘിച്ചുകൊണ്ട് അനുഭവത്തിന്റെ പുതിയ മേഖലകൾ തുറന്നിടുന്ന കൃതികളാണ് ഗ്രേസിയുടേത്. ഗ്രേസിയുടെ കഥകൾ, ഉടൽവഴികൾ, പാതിരാനടത്തം, പ്രണയം അഞ്ചടി ഏഴിഞ്ച് എന്നീ കഥാസമാഹാരങ്ങളിലെ തെരഞ്ഞെടുത്ത കഥകളാണ് പഠനത്തിനായി സ്വീകരിച്ചിരിക്കുന്നത്.

സാമ്പ്രദായിക നടപ്പുവഴികളിൽനിന്ന് വേറിട്ട രചനാസ്വത്വമാണ് ഗ്രേസിയുടേത്. ആരും നടക്കാത്ത വഴികളിലൂടെ സഞ്ചരിക്കാനുള്ള താല്പര്യമാവാം ഓർമ്മക്കുറിപ്പുകൾക്ക് 'അപഥസഞ്ചാരികൾക്ക് ഒരു കൈപ്പുസ്തകം' എന്ന് പേരിടാൻ അവരെ പേരിപ്പിച്ചിരിക്കുക. അപഥസഞ്ചാരത്തിന് ആരും നടക്കാത്ത വഴി എന്നുകൂടി അർത്ഥമുണ്ടെന്ന് ഓർമ്മക്കുറിപ്പുകളിൽ സൂചനയുമുണ്ട്. "ഈ കഥകൾ അസാധാരണ കഥകളാണ്. നല്ല ചൂടുണ്ട്. തൊട്ടാൽ പൊള്ളും" എന്നാണ് 'പടിയിറങ്ങിപ്പോയ പാർവ്വതി'യുടെ അവതാരികയിൽ സി.രാധാകൃഷ്ണൻ ഗ്രേസിയുടെ കഥകളെക്കുറിച്ച് അഭിപ്രായപ്പെട്ടത് (ജിത ടി.എച്ച്, 2023:153). കുടുംബം, സമൂഹം, സംസ്കാരം എന്നിവ സ്ത്രീക്ക് കല്പിച്ചുകൊടുത്ത പെരുമാറ്റച്ചട്ടങ്ങളിലും കർമ്മപദ്ധതികളിലും പെട്ടുഴലുന്ന സ്ത്രീജീവിതങ്ങളുടെ ആവിഷ്കാരമാണ് തൊട്ടാൽ പൊള്ളുന്ന അനുഭവമാക്കി ആ കഥകളെ മാറ്റുന്നത്. ഇതിന്റെ പ്രധാനപശ്ചാത്തലം കുടുംബം എന്ന വ്യവസ്ഥാപിത മേഖലയാണ്.

കുടുംബത്തിന്റെ അകവും പുറവും

സ്ത്രീപുരുഷന്മാർക്കിടയിൽ നിലനിൽക്കുന്ന ഏറ്റവും ജീവത്തായ അധികാര സ്ഥാപനമാണ് കുടുംബം. പുരുഷാധിപത്യവ്യവസ്ഥയുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങൾ നിലനിർത്തുന്ന പ്രധാനസ്ഥാപനമാണിത്. പുരുഷാധിപത്യത്തിൽ സംശയാലുക്കളാകാനോ പ്രതിഷേധിക്കാനോ ആകാത്തവിധം സ്ത്രീയുടെ മനോഘടനയെ പരുവപ്പെടുത്താൻ പര്യാപ്തമാണ് കുടുംബം കേന്ദ്രമായി നൃഷ്ടിക്കപ്പെടുന്ന അനുശീലനങ്ങൾ. കുടുംബജീവിതത്തിൽ സ്ത്രീപുരുഷന്മാർക്ക് തുല്യ ഉത്തരവാദിത്തമാണെങ്കിലും അധികാരവും ആധിപത്യവും പുരുഷനും ഉത്തരവാദിത്തവും ജോലിഭാരവും സ്ത്രീക്കും

മാത്രമായി പകുക്കപ്പെടുന്ന വൈരുധ്യം നിലവിലുണ്ട്. "വിവാഹമെന്ന സ്ഥാപനത്തിന്റെ ആണിക്കല്ലുകളിലൊന്നാണ് ലിംഗപരമായ തൊഴിൽവിഭജനം. ഈ വിഭജനപ്രകാരം വീട്ടുജോലിയുടെ പൊതുവെ പറഞ്ഞാൽ അധ്വാനശേഷിയെ ദിനംതോറും പുനരുത്പാദിപ്പിക്കുന്ന ജോലിയുടെ ഉത്തരവാദിത്തം സ്ത്രീകൾക്കാണ്" (നിവേദിത മേനോൻ, 2018:29). ഗാർഹികാധ്വാനം സ്ത്രീക്കേകുന്ന സംഘർഷങ്ങൾ ചിത്രീകരിച്ചുകൊണ്ട് പുരുഷാധിപത്യവ്യവസ്ഥയുടെ കുടുംബിനീനിർമ്മിതിയെ തുറന്നുകാണിക്കുന്ന കഥയാണ് 'ഭിന്നസംഖ്യ'. ഗ്രേസിയുടെ മറ്റു പല കഥകളിലെന്നതുപോലെ ഇതിലെ നായികയ്ക്കും പേരില്ല. ഓഫീസ്, കുടുംബം, കുട്ടികൾ എന്നിങ്ങനെ പലയിടങ്ങളിലായി ജീവിതം വിഭജിക്കപ്പെടുന്ന ഉദ്യോഗസ്ഥയായ സ്ത്രീയുടെ പ്രതിനിധിയാണവൾ. മൂന്നുദിവസമായി തുടരുന്ന പനിയുടെ അസ്വസ്ഥതയിലും ശരീരത്തെ അടുക്കളയിലേക്ക് വലിച്ചിഴയ്ക്കേണ്ടി വരുന്നതിന്റെ അമർഷം അവൾ പ്രകടിപ്പിക്കുന്നെങ്കിലും പതിവുപോലെ അതും കാറ്റിൽ ലയിക്കുകയാണുണ്ടായത്. നക്ഷത്രം കരിക്കട്ടയാക്കുന്ന പ്രണയശൂന്യമായ ദാമ്പത്യവസ്ഥയെക്കുറിച്ച് പ്രതിഷേധിച്ചപ്പോഴൊക്കെ 'ഭ്രാന്ത്' എന്ന പതിവുപല്ലവിയിൽ ഒതുക്കാനാണ് ഭർത്താവിന്റെ ശ്രമം. പുരുഷന്റെ സഹകരണമില്ലായ്മയും കുടുംബത്തിലെ ഉത്തരവാദിത്തങ്ങളിൽ നിന്നൊഴിയാനാവാത്തതിന്റെ സംഘർഷവും ജീവിതനിഷേധത്തിലാണ് സ്ത്രീയെ എത്തിക്കുന്നത്.

ജീവിതമാകുന്ന കണക്ക് പുരുഷനെ പഠിപ്പിക്കാനും മകൾക്ക് ഭിന്നസംഖ്യയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട സംശയങ്ങൾ പരിഹരിക്കാനും വേണ്ടി സ്വജീവിതം ഉദാഹരണമാക്കി നായിക നടത്തുന്ന ആത്മഹത്യ ഉത്തരവാദിത്തങ്ങൾ പങ്കിടാൻ തയ്യാറാവാത്ത പുരുഷനുള്ള താക്കീതോ പാഠമോ ആണ്. കമ്പിവളയത്തിലെ സാരിക്കുരുക്കിൽ തല എന്ന അംശവും ഉടൽ എന്ന ഛേദവും സ്ഥൂൽതട്ടി ഭിന്നസംഖ്യയും ദൃശ്യവത്കരിക്കുന്ന സമവാക്യനിർമ്മിതിയുടെ പുതുഭാഷയിലൂടെ, ഭിന്നസംഖ്യയാകുന്ന വിവാഹത്തിൽ അംശത്തിന്റെയും ഛേദത്തിന്റെയും പ്രാധാന്യം ഒന്നുതന്നെയെന്ന് ഗ്രേസി ബോധ്യപ്പെടുത്തുന്നു. പുരുഷനിർമ്മിതമായ മൂല്യവ്യവസ്ഥകളോടുള്ള കലാപത്തിൽ ആത്മഹത്യയെ അഭയമായിക്കാണുന്ന കഥാപാത്രമാണ് 'ഭ്രാന്തൻ പൂക്കളി'ലുമുള്ളത്. തന്റെ സത്തയെയും വ്യക്തിത്വത്തെയും ഭർത്താവിന്റെയും കാമുകന്റെയും മുന്നിൽ അടിയറവു പറയാൻ ഇഷ്ടപ്പെടാത്ത സ്ത്രീകഥാപാത്രങ്ങൾ ശരീരത്തെ ഭാഷയാക്കി മരണത്തിലൂടെ തങ്ങളുടെ സത്തയെ സ്വതന്ത്രരാക്കുന്നു.

കുടുംബത്തിൽനിന്ന് വിട്ടുപോകുന്നവർ മാത്രമല്ല കുടുംബത്തിന് വിധേയരാകുന്നവരും ഗ്രേസിയുടെ കഥാലോകത്തുണ്ട്. സ്വന്തം അഭിരുചികളും താല്പര്യങ്ങളും സദാമൂടിവച്ച് സ്വയം ആദർശവത്കരിച്ച് സമൂഹത്തിനനുരൂപയായി കഴിയേണ്ടിവരുന്ന സ്ത്രീയവസ്ഥയാണ് 'ഒരിടം' എന്ന കഥയിലുള്ളത്. ഒരു കാഴ്ചക്കാരിയിലൂടെയാണ് ദാമ്പത്യത്തിലെ നാട്യങ്ങളെയും സമരസപ്പെടലുകളെയും ഗ്രേസി ആവിഷ്കരിക്കുന്നത്. തികച്ചും ഏകാന്തതയിൽ മുങ്ങിനിൽക്കുന്ന കാഴ്ചക്കാരിയുടെ വീടിനു സമീപമാണ് ഇളംമഞ്ഞ സാരിയുടുത്ത ഭാര്യയും അതേനിറത്തിൽ ഷർട്ടിട്ട ഭർത്താവും പൂപോലുള്ള രണ്ട് കുഞ്ഞുങ്ങളും പുതുതായി താമസത്തിനെത്തിയത്. ഉത്തമദാമ്പത്യത്തിന്റെ സ്നേഹനിർഭരത അവൾക്കവിടെ കാണാൻ കഴിഞ്ഞെങ്കിലും അത് പ്രകടനപരതയാണെന്നറിയാൻ അധികകാലം വേണ്ടിവന്നില്ല. വേലക്കാരിക്കൊപ്പം ശയിക്കുന്ന ഭർത്താവിനെ കണ്ടിട്ടും വെറുത്തു കൊണ്ട് ഒരു വീട്ടിനുള്ളിൽ കഴിയേണ്ടിവരുന്ന സ്ത്രീയവസ്ഥകണ്ട് പുറംലോകത്തേക്കുള്ള കിളിവാതിൽ എന്നെന്നേക്കുമായി അടച്ചുകളയുകയാണവൾ. "ഈ മനുഷ്യരുടെ ഒരു ഗതികേട് നോക്കണേ. വെറുത്തു

കൊണ്ട് അവർ ഒരു കൂരക്കുള്ളിൽ കഴിയും" എന്ന് 'മാമല്ലപുരത്തെ മുയലുകളി'ലും (2016:57) നാട്യമായിത്തീരുന്ന ദാമ്പത്യത്തെ ഗ്രേസി പരിഹസിക്കുന്നുണ്ട്. കുടുംബത്തിന്റെ നിലനില്പിനായി ബലിയാടാകുന്ന സ്ത്രീജീവിതങ്ങൾ സ്വയം പരിവർത്തനം ചെയ്യേണ്ടതിന്റെ ആവശ്യകത ബോധ്യപ്പെടുത്തുന്ന കഥകളാണിവ. സമൂഹത്തിൽ ആഴത്തിൽ പതിഞ്ഞ ലിംഗവ്യവസ്ഥയെ പ്രതിരോധിക്കാൻ പലതരം ആഖ്യാന തന്ത്രങ്ങൾ ഗ്രേസി ഉപയോഗിക്കുന്നുണ്ട്.

മിത്തും സ്ത്രീയും

എല്ലാ മാനുഷികവ്യവഹാരങ്ങളിലും ആഴത്തിൽ വേരോട്ടമുള്ള ഒരു സങ്കീർണ്ണസംജ്ഞയാണ് മിത്ത്. സാഹിത്യത്തിന്റെ പ്രബലമായ ഒരസംസ്കൃത വിഭവം. സമകാലത്തിന്റെയോ നിത്യമായ കാലത്തിന്റെയോ ജീവിതസമസ്യകൾക്ക് മൂർത്തത നൽകാനാണ് മിത്തുകളെ വൈവിധ്യമാർന്ന രീതിയിൽ എഴുത്തുകാർ ഉപയോഗിക്കുന്നത്. ലിംഗഭേദങ്ങളിൽ ബന്ധിതമായ സ്ത്രീയവസ്ഥയെയാണ് മിത്തിന്റെ പ്രതീകാത്മകഭാഷയിൽ ഗ്രേസി സന്നിവേശിപ്പിക്കുന്നത്. മിത്തിനെ മിത്തായി നിലനിർത്താതെ പുതിയ നിർമ്മിതികളിലേക്കുള്ള സാധ്യത തുറന്നിടുകയാണ് ഗ്രേസി. ഇതിഹാസപുരാണങ്ങളിൽ നിന്നുൾക്കൊണ്ട കഥാപാത്രങ്ങൾക്കും കഥാസന്ദർഭങ്ങൾക്കും കാലികമായ അർത്ഥവിവക്ഷകൾ നല്കുന്ന കഥകളാണ് 'സീതായനം', 'വേനലിൽ വീണ മഴത്തുള്ളി', 'പാഞ്ചാലി', എന്നിവ.

ഉദാത്തമായ സ്ത്രീത്വത്തിന്റെ പ്രതീകമായി ഭാരതീയമനസ്സിൽ വിലയിച്ചുകിടക്കുന്ന മിത്താണ് സീതയുടേത്. കാത്തിരിപ്പിന്റെയും സഹനത്തിന്റെയും മാത്രമല്ല പരീക്ഷണങ്ങളും പ്രതിസന്ധികളും നിറഞ്ഞ ജീവിതത്തെ അതിജീവിച്ച പെൺകരുത്തിന്റെയും പ്രതീകമാണ് സീത. സീതാപുരാവൃത്തത്തെ പുതുകാലത്തിന്റെ സ്ത്രീരൂപവുമായി ചേർത്തുവയ്ക്കുന്ന കഥയാണ് 'സീതായനം'. വെന്തുമലച്ച് മാംസപിണ്ഡമായി കിടക്കുമ്പോൾ ഗീതയ്ക്കുണ്ടാകുന്ന മുജ്ജന്മസ്മൃതിയിലൂടെയാണ് സീതാവിചാരധാര കഥയിൽ കടന്നുവരുന്നത്. "ഗീത സീതയായിരുന്നു. വനസ്ഥലിയുടെ അപകടരാശികളിലേക്ക് രാമനെ നിഴലുപോലെ പിന്തുടർന്ന സീത. കല്ലേപ്പിളർക്കുന്ന കല്പനയെ അഭിമുഖീകരിച്ച് അഗ്നിരൂപിണിയായി നിന്നവൾ" (2016:61). പുരാണത്തിലെ സീതയ്ക്ക് സാമൂഹികനിയമപ്രകാരം പാതിവ്രത്യം തെളിയിക്കേണ്ടിയിരുന്നു. സ്ത്രീയുടെ ജീവിതം എങ്ങനെയായിരിക്കണമെന്ന് തീരുമാനിക്കുന്നത് അധികാരരൂപിയായ പുരുഷനാണ്. അന്ന് അധികാരസ്ഥാപനത്തിന്റെ ഭാഗമാണ് സ്ത്രീയെങ്കിൽ ഇന്ന് ധനസമ്പാദനത്തിന്റെ മാർഗം. അതാണ് മാനേജിംഗ് ഡയറക്ടറുടെ കിടപ്പറയിലേക്ക് തുറക്കുന്ന രഹസ്യവാതിൽ കഥയിലെ അഭിനവശ്രീരാമചന്ദ്രൻ ഭാര്യയായ ഗീതയ്ക്ക് കാണിച്ചുകൊടുക്കുന്നത്. ലവനെയും കുശനെയും കുറിച്ചോർത്ത്, മണ്ണിന്റെ ഉദാരതയറിഞ്ഞ് സീത തണുത്തെങ്കിൽ, പൊള്ളിക്കുന്ന അനുഭവങ്ങളെ മറക്കാനോ പൊറുക്കാനോ ഗീതയ്ക്കാവുന്നില്ല. പ്രാണന്റെ അവസാനത്തെ കെട്ടുമഴിഞ്ഞ് അടുത്ത ജന്മത്തിലേക്ക് യാത്രയാവുന്ന ഗീതയിലൂടെ ഇനിയുള്ള ഗീതമാരെങ്കിലും സ്വതന്ത്രരാവണമെന്ന ആശയമാണ് ഗ്രേസി ധ്വനിപ്പിക്കുന്നത്.

സാഹചര്യങ്ങൾക്കെതിരെ പ്രതികരിച്ചതുമൂലം ശരീരത്തെ പട്ടടയിലെത്തിക്കേണ്ടിവന്ന കഥാപാത്രമാണ് ഗീതയെങ്കിൽ പ്രതികരിക്കാനുള്ള മാധ്യമമായി ശരീരത്തെക്കണ്ട കഥാപാത്രമാണ് 'വേനലിൽ വീണ മഴത്തുള്ളി'യിലുള്ളത്. കന്യകാത്വം എന്ന സങ്കല്പത്തെ കുന്തിയെക്കുറിച്ചുള്ള മിത്തുമായി കൂട്ടിയിണക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്ന കഥയാണിത്. ജീവിതത്തിൽ എന്നും ഒറ്റപ്പെടാൻ വിധിച്ച യുവതി

അച്ഛനമ്മമാരോടും സമൂഹത്തോടും തന്നോടു തന്നെയുമുള്ള പ്രതിഷേധം തീർക്കുന്നത് വളരെ വ്യത്യസ്തമായ രീതിയിലാണ്. റോഡിലിറങ്ങി അപരിചിതനായ സ്കൂട്ടർയാത്രി കനൊപ്പം മദിപ്പിക്കുന്ന വേഗത്തിൽ യാത്രചെയ്യുന്ന അവൾക്ക് ഹോട്ടൽമുറിയിൽ ആ യാത്ര അവസാനിക്കുന്നതിൽ തെല്ലും കുറ്റബോധമില്ല. കന്യകാത്വത്തിന് അമിത പ്രാധാന്യം നൽകുന്ന പുരുഷനെ അമ്പരപ്പിച്ചുകൊണ്ട് തന്റെ കന്യകാത്വത്തെ ഉപേക്ഷിക്കുകയാണവൾ. കുടുംബത്തിലെ അവിവാഹിതയായ സ്ത്രീക്ക് പുരുഷാധീശ സമൂഹം വിധിച്ചിട്ടുള്ള പരമമായ ഗുണമാണ് കന്യകാത്വം. ഇത് പുരുഷന് ബാധക മല്ല. ധാർമ്മികവും മതപരവും ആത്മീയവുമായ അനുശാസനങ്ങളിലൂടെ അലംഘ നീയമായ അനിവാര്യതയായി സ്ത്രീക്കുമേൽ ചുമത്തപ്പെട്ട കന്യകാത്വപദവിയെ കുന്തീപുരാവൃത്തത്തിലൂടെ ചോദ്യംചെയ്യുകയാണ് ഗ്രേസി. "ഞാനാണ് കുന്തി. എന്റെ മനസ്സിന്റെ ഇരുണ്ടമടക്കുകളിൽ അഞ്ചുമന്ത്രം ഞാനൊളിപ്പിച്ചുവച്ചിട്ടുണ്ട് ഓരോ വേഴ്ച കഴിയുമ്പോഴും കന്യകയാവാനുള്ള മന്ത്രം"(2016:16) എന്ന പെൺകുട്ടിയുടെ വാക്കുകളിലൂടെ കന്യകാത്വത്തിന്റെ തകർച്ച സ്ത്രീയുടെ സ്വത്വത്തിന്റെ തകർച്ചയാ ണെന്ന സമൂഹചിന്താഗതിയാണ് വിമർശനവിധേയമാക്കപ്പെടുന്നത്. നിഷേധവും അമർഷവും പ്രകടിപ്പിക്കാനുള്ള ആയുധമായി സ്വശരീരത്തെ ഉപയാഗിക്കുക മാത്രമല്ല അതിൽ സംതൃപ്തിയടയുകയും ചെയ്യുന്ന സ്ത്രീമനസ്സിന്റെ വ്യത്യസ്തതലമാണ് കഥയുടെ പ്രത്യേകത.

തന്റെ അരക്ഷിതസാഹചര്യത്തിൽനിന്ന് രക്ഷനേടാൻ ഇതിഹാസനായിക യുടെ അപരസ്വത്വത്തിലേക്ക് മാറി, സ്വാതന്ത്ര്യം പ്രഖ്യാപിക്കുന്ന കഥാപാത്രമാണ് 'പാഞ്ചാലി'യിലെ കൃഷ്ണ. വീടിനുസമീപം താമസിക്കാൻ വന്ന അഞ്ചുപുരുഷന്മാരേയും ഒരുപോലെ പ്രേമിച്ച കൃഷ്ണയെ അതിലൊരാളായ ഫൽഗുനനാണ് വിവാഹം ചെയ്തത് പഞ്ചപാണ്ഡവരിൽ ഒരുവനാണെന്ന് സ്വയംസങ്കല്പിച്ച് ഓരോ ദിവസവും ഓരോ തരത്തിൽ ഭാര്യയെ ലൈംഗികമായി ഉപയോഗിക്കുകയാണയാൾ. ശാരീരികശക്തി യുടെ കടന്നാക്രമണത്തിലൂടെ തന്നിലെ സ്ത്രീയെ അടിച്ചമർത്താനുള്ള ഫൽഗുനന്റെ നീക്കത്തിൽ തോൽക്കുകയല്ല തന്റെ ശരീരത്തിനുമേൽ തനിക്ക് തന്നെയാണ് അധികാരമെന്ന് പ്രഖ്യാപിക്കുകയാണ് കൃഷ്ണ. ആറാംനാൾ ഓഫീസിൽ നിന്നുവന്ന ഫൽഗുനൻ അടഞ്ഞുകിടക്കുന്ന കിടപ്പുമുറി തുറന്നപ്പോൾ കണ്ടത്, കൃഷ്ണയുടെ അഴിഞ്ഞുലഞ്ഞ മുടിയും വിയർപ്പിൽ കുതിർന്ന മുഖവും അകത്തുനിന്നൊഴുകുന്ന പീതാംബരപ്രഭയുമാണ്. അകത്തൊരാണെന്ന വേവലാതിയോടെയുള്ള പുരുഷ ചോദ്യത്തിന് പൊട്ടിച്ചിരിയോടെയുള്ള അവളുടെ മറുപടിയാവട്ടെ "പാഞ്ചാലിക്ക് അഞ്ചു ഭർത്താക്കന്മാരുണ്ടായിരുന്നു എന്നതു ശരിതന്നെ. എന്നാൽ ആപത്തു കാലത്ത് അവരാരും അവളെ തുണച്ചിട്ടില്ല. അതിന് വേറെ ആളു വേണ്ടിവന്നു. അതാരെന്ന് അറിഞ്ഞുകൂടെങ്കിൽ പുരാണം മുഴുക്കെ പരിശോധിച്ചോളൂ" (2016:255) എന്നും. പുരുഷന്റെ ലൈംഗികാധികാരത്തിൽ നിന്നുള്ള സ്ത്രീയുടെ സ്വാതന്ത്ര്യപ്രഖ്യാ പനമാണിത്. ആണിന്റെ ആനന്ദത്തിനുവേണ്ടി വസ്തുവൽക്കരിക്കപ്പെടേണ്ടതല്ല സത്രീശരീരമെന്നും സ്ത്രീയുടെ ശരീരത്തിനും ലൈംഗികതക്കുംമേൽ അവൾക്കു തന്നെയാണ് അധികാരമെന്ന സ്ത്രീചിന്തയുടെ പ്രത്യക്ഷീകരണമാണ് കൃഷ്ണന്റെയും പാഞ്ചാലിയുടെയും പുരാവൃത്തം ഒരുമിപ്പിക്കുന്നതിൽ കാണുക. ശരീരത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയത്തെ മുൻനിർത്തുകവഴി സ്ത്രീയുടെ വികാരവിചാരങ്ങളെ തൃണവൽഗണി ക്കുന്ന ആൺകോയ്മാസമൂഹത്തിനുള്ള ശക്തമായ താക്കീതായി കഥ മാറുന്നു. ശരീരം എന്ന വ്യവഹാരം ഭാഷയുടെ സംവേദനതലങ്ങളെ പുതുക്കിക്കൊണ്ട് വിവിധമാന ങ്ങൾ കൈവരിക്കുന്നതിന്റെ സാക്ഷ്യങ്ങളാണ് മിത്തിക്കൽ പരാമർശമുള്ള കഥകൾ.

സംവാദാത്മകമായ കഥാശില്പത്തിന് മിത്ത് എന്നതുപോലെ ഫാന്റസിയുടെ തലവും ഗ്രേസിക്ക് ഏറെ പ്രധാനമാണ്.

അപരലോകാവിഷ്കാരം

ജീവിതത്തിലെ ക്രൂരയാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെ ഫാന്റസികൊണ്ടും ഹാസ്യം കൊണ്ടും നേരിടാനാണ് ഗ്രേസിയുടെ ശ്രമം. പ്രേതങ്ങൾ മാലാഖമാർ, യക്ഷികൾ എന്നിവരൊക്കെ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന ധാരാളം കഥകൾ ഗ്രേസി എഴുതിയിട്ടുണ്ട്. സ്ത്രീയുടെ അടിച്ചമർത്തപ്പെട്ട ആഗ്രഹങ്ങളുടെ,ജീവിതത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഉത്കണ്ഠകളുടെ സൃഷ്ടിയായാണ് പ്രേതഭാഷണത്തെ കഥാഘടനയിൽ ഉൾച്ചേർത്തിരിക്കുന്നത്. ആൺകോയ്മാസമൂഹവും വ്യക്തിയും തമ്മിലുള്ള മാനസികസംഘർഷങ്ങളുടെ പ്രതിഫലനമാണ് അപരലോകകഥാപാത്രങ്ങളുടെ ഭാഷണം. ജീവിതപ്രതിസന്ധികളിൽ നിന്നു രക്ഷനേടാൻ ഉറക്കഗുളികകൾ കഴിച്ച് ആത്മഹത്യ ചെയ്യുന്ന കഥാപാത്രം ശവത്തിനുചുറ്റും ദുഃഖം നടിച്ചിരിക്കുന്ന ബന്ധുജനങ്ങളോട് നടത്തുന്ന സംഭാഷണത്തിന്റെ രൂപഘടനയാണ് മരണാനന്തരം എന്ന കഥയ്ക്കുള്ളത്. അപ്പൻ, അമ്മ, അമ്മായി, സഹോദരൻ, സഹോദരി, കാമുകൻ എന്നിവരോടുള്ള സംസാരത്തിൽനിന്ന് പിതൃകേന്ദ്രിതമായ കുടുംബവ്യവസ്ഥയിൽ പെണ്ണ് നേരിടുന്ന സാമ്പത്തികവും സാമൂഹികവും വൈവാഹികവുമായ പ്രതിസന്ധികളാണ് മരണത്തിനുകാരണം എന്നു വ്യക്തം. 'സുന്ദരിയായ നിനക്ക് എന്റെ ആഭരണങ്ങളത്രയും അപ്പൻ തന്നില്ലേ?' എന്ന് അനുജത്തിയോടും 'എന്റെ ഓഹരി നിന്റെ കയ്യിൽ സുരക്ഷിതമല്ലേ?' എന്ന് സഹാദരനോടും, 'ജോലി കിട്ടിയപ്പോൾ എനിക്ക് എന്റെ വഴി എന്നു പറഞ്ഞു പോയതല്ലേ' എന്ന് കാമുകനോടുമുള്ള പറച്ചിൽ അത് തെളിയിക്കുന്നുണ്ട് (2016: 22 -23).

ആത്മഹത്യ ചെയ്തവർ അപരലോകത്തിന്റെ വക്താക്കളായല്ല കഥകളിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. അതുകൊണ്ടാവാം പ്രേതകഥകൾക്ക് സ്ഥലപരമോ കാലപരമോ ഭാവപരമോ ആയ അലൗകികപശ്ചാത്തലം ഗ്രേസി സൃഷ്ടിക്കാത്തത്. ജീവിതപ്രതിസന്ധികളിൽ ആത്മഹത്യ അഭയമായി സ്വീകരിച്ചെങ്കിലും ഭൗതികലോകത്തിന്റെ ഓർമ്മകൾ വിട്ടൊഴിയാത്തതിനാൽ നിത്യജീവിതത്തിൽ നിരന്തരമായ ഇടപെടലുകൾ നടത്തുന്നവരാണവർ. 'എന്റെ മോളെ ചീത്തയാക്കാൻ ഞാൻ സമ്മതിക്കുലാ. ചത്താലും സമ്മതിക്കുലാ"(2016;133)എന്ന ദൃഢനിശ്ചയത്തെ മരണശേഷവും പിന്തുടരുന്ന കഥാപാത്രമാണ്'കല്ല്' എന്ന കഥയിലെ കാർത്തു. ഇരുപത്തിയൊന്നാം വയസ്സിൽ വിധവയായ കാർത്തു പിച്ചാത്തിയേക്കാൾ അരമുള്ളൊരു മനസ്സുമായി മകൾക്കുവേണ്ടിയാണ് എന്നും ജീവിച്ചത്. ചട്ടമ്പിയായ രാവുണ്ണിയിൽ നിന്നും മകളെ രക്ഷിക്കാൻ മരണത്തിനു കീഴടങ്ങേണ്ടി വന്നെങ്കിലും പ്രേതസാന്നിധ്യമായി, തുടർന്നും മകൾക്ക് സുരക്ഷയുടെ സംരക്ഷണവലയം തീർക്കുന്നുണ്ട് കാർത്തു. മകളെക്കുറിച്ചുള്ള ആധിയാണ് മരണശേഷവും അവളുടെ ജീവിതത്തിൽ നിരന്തരം ഇടപെടാൻ കാർത്തുവിനെ പ്രേരിപ്പിക്കുന്നത്.

പ്രേതങ്ങളുടെ ആഖ്യാനകോണിൽനിന്ന് ആവിഷ്കരിക്കുന്ന രീതിയാണ് ഗ്രേസിയുടെ പ്രേതകഥകൾക്ക് പൊതുവെയുള്ളതെങ്കിലും 'ഒറോതയും പ്രേതങ്ങളും' അതിൽ നിന്ന് വ്യത്യസ്തമാണ്. കുടുംബജീവിതം ഏറ്റെടുത്ത് സധൈര്യം മുന്നോട്ടുപോകുന്നവളാണ് ഒറോത. ജോലിചെയ്യുന്ന വീട്ടിൽനിന്നും രാത്രി കോഴിക്കറിയുമായി വരുന്ന ഒറോതയുടെ വഴിയിൽ കോഴിക്കറിയുടെ മണംപറ്റി വരുന്ന പ്രേതങ്ങളും അവരുമായുള്ള ഒറോതയുടെ സംഭാഷണവുമാണ് കഥ. കശുമാവിൽ

ളുങ്ങിച്ചത്ത ഇറ്റാമനെയും വയറ്റുകണ്ണി ശാന്തയെയും ഒറ്റക്കയ്യൻ ഔതയെയുമൊക്കെ അവരുടെ പൂർവ്വചരിത്രം പറഞ്ഞ് നിശ്ശബ്ദയാക്കിക്കൊണ്ടാണ് ഒറോതയുടെ യാത്ര. “നീയ് വെറുതെ മെനക്കെടണ്ട പിശാചേ, നേരെ നരകത്തിലേക്കെങ്ങാനും പോ” (2016:122) എന്ന് പ്രേതത്തോടുപോലും മറുപടി പറയക്കത്തക്ക തന്റേടമാണ് ഒറോതയുടെ കൈമുതൽ. ഈ തന്റേടം സാമ്പത്തികസ്വാതന്ത്ര്യത്താലും, സഞ്ചാര സാതന്ത്ര്യത്താലും വരുന്ന കർത്തൃനിലയുടെ ഭാഗമാണ്. സാമ്പത്തികം, രാഷ്ട്രീയം, സാംസ്കാരികം എന്നീ ബാഹ്യമേഖലകൾ പുരുഷന്റെയും സ്വകാര്യജീവിതത്തിന്റെ മേഖല സ്ത്രീയുടേതുമെന്ന പരമ്പരാഗതബോധത്തിന് ഇവിടെ പ്രസക്തിയില്ല. രാത്രിയുടെ ഏകാന്തത, അരക്ഷിതത്വം എന്നിവയിൽനിന്ന് രക്ഷപ്പെടാനാവാം അപരഭാഷണങ്ങളുടെ തലത്തെ ഒറോത കൂട്ടുപിടിച്ചിരിക്കുക. സ്ത്രീയുടെ അനുഭവലോകങ്ങളെ തുറന്നുകാട്ടാൻ പ്രേതലോകത്തെ മാത്രമല്ല മൃഗലോകത്തെയും കഥാഘടനയിൽ ഗ്രേസി ഉൾച്ചേർക്കുന്നുണ്ട്.

ഇതരജീവജാലങ്ങൾ

സ്ത്രീയെ അസമത്വത്തിൽ നിലനിർത്തുന്ന സ്ഥാപനങ്ങളോടും ആശയങ്ങളോടും മൂല്യബോധങ്ങളോടുമുള്ള വിമർശനത്തിനാണ് മനുഷ്യേതരപ്രതിനിധാനങ്ങളെ ഗ്രേസി ഉപയോഗപ്പെടുത്തുന്നത്. സ്ത്രീയെക്കുറിച്ചുള്ള പരമ്പരാഗതധാരണയെ തിരുത്തുന്ന കഥയാണ് ‘പൂച്ച’. പെണ്ണുകാണൽചടങ്ങിൽ ചായയുമായി തറയിൽ നാണിച്ച ചിത്രംവരയ്ക്കുന്ന പെണ്ണിനുപകരം മുഖമുയർത്തി കണ്ണിൽ നോക്കിനിൽക്കുന്ന വ്യക്തിത്വമുള്ള പെണ്ണിനെക്കണ്ട് ഭയപ്പെടുന്ന പുരുഷനാണ് കഥയിലുള്ളത്. പൂച്ചയുടേതുപോലെ തിളക്കമുള്ള വെള്ളാരംകണ്ണുകൾ. എലിയെ കാണുമ്പോൾ പൂച്ചയ്ക്ക് തോന്നുന്ന കൗതുകമായിരുന്നു അവളുടെ കണ്ണുകളിൽ നിറയെ” (2016:38) എന്ന പാരവശ്യം അയാളെ ഗ്രസിച്ചു. കൂട്ടുകാരന്റെ നിർബന്ധപ്രകാരം വിവാഹം നടന്നെങ്കിലും കവിത ആസ്വദിക്കുന്ന, കവിതാനിരൂപണമെഴുതുന്ന, ലൈംഗികതയിൽ മേൽക്കൈ എടുക്കുന്ന ഭാര്യയെ ഉൾക്കൊള്ളാൻ അയാളിലെ സാമ്പ്രദായികപുരുഷബോധം തയ്യാറാവുന്നില്ല. അനിയന്ത്രിതമായ സ്ത്രൈണകാമനകളെ സംശയത്തോടെ വീക്ഷിക്കുന്ന പുരുഷൻ തന്റെ ഭയത്തിൽനിന്നും കഴിവുകേടിൽനിന്നും രക്ഷപ്പെടാൻ കണ്ടുപിടിച്ച മാർഗം ജാരസംസർഗം ആരോപിക്കലാണ്. പൂച്ചയായാൽ ഒരു കണ്ടൻപൂച്ച കാണുമെന്നാണ് അയാളുടെ വിശ്വാസം. പൂച്ചകൾ കടിപിടികൂടുകയും കരയുകയും ചെയ്യുന്ന ഒരുരാത്രിയിൽ "മുറ്റത്തെ മൺകൂനയിൽ മലർന്നുകിടക്കുന്ന അവളുടെ രൂപം മെല്ലെ തെളിഞ്ഞുവന്നു. അവളുടെ ദേഹത്തുനിന്നും കറുപ്പും വെളുപ്പും കലർന്ന ഒരു കുറ്റൻപൂച്ച ചാടിമറയുന്നത് ഞാൻ സത്യമായും കണ്ടു”(2016:41) എന്നാണയാൾ പറയുന്നത്. സ്ത്രീപുരുഷബന്ധത്തിലെ അസംതൃപ്തികൾ, ആസക്തികൾ, ഭീതി, സംശയം എന്നീ മനോഭാവങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ടു നിൽക്കുന്ന സജീവമായ രൂപകമാണ് കഥയിൽ പൂച്ച. ലൈംഗികതയിൽ മുൻകൈ എടുക്കുന്ന സ്ത്രീയെ യക്ഷിയോ മറുതയോ അഭിസാരിണിയോ മാർജാരിണിയോ ആയി ചിത്രീകരിക്കുന്ന ആൺകോയ്മാ പൊതുബോധത്തെ തുറന്നുകാണിക്കുകവഴി സ്ത്രീലൈംഗികതയെ ആധികാരിക കർത്തൃനിലയിലേക്ക് കൊണ്ടുവരികയാണ് ഗ്രേസി .

സ്ത്രീചേതനയ്ക്ക് മാത്രം സങ്കല്പിക്കാനാകുന്ന വികാരങ്ങളുടെ, അവബോധങ്ങളുടെ ലോകമാണ് ‘ഗൗളിജന്മ’ത്തിലും കാണുക. ആശുപത്രിയിൽ ആരോഗ്യത്തിന് ഹാനികരം എന്ന മുന്നറിയിപ്പ് ചീന്തിയെറിഞ്ഞ് ദാമ്പത്യം പരിശീലിക്കാൻ തുടങ്ങിയ ആൺഗൗളിയും പെൺഗൗളിയും അപകടത്തിൽപ്പെട്ട മരിക്കാറായ യുവാവും സുന്ദരിയായ ഭാര്യയുമാണ് ‘ഗൗളിജന്മ:ത്തിലെ കഥാപാത്രങ്ങൾ. മുജ്ജന്മ

ത്തിൽ കഥാകൃത്തായിരുന്നെന്ന് അഭിമാനിക്കുന്ന പൊൻകുന്നം വർക്കിയെക്കുറിച്ച് സംസാരിക്കുന്ന ആൺഗൗളിയുടെ പൊതുവിജ്ഞാനത്തിൽ പെൺഗൗളിക്ക് അഭിമാനമുണ്ടെങ്കിലും ആൺയുക്തിയെ അതേപടി പിന്തുടരാൻ അവൾ തയ്യാറല്ല. മുജ്ജന്മത്തിൽ താനാരായിരുന്നു എന്ന പെൺഗൗളിയുടെ ചിന്തയ്ക്കിടയിലൂടെ "പുരുഷന്റെ അഹന്ത ഗൗളിജന്മത്തിലും തേഞ്ഞുമാഞ്ഞു പോയില്ലെന്ന്"(2016:208) കഥാകാരി പരിഹസിക്കുന്നുണ്ട്. മമതയാണ് സർച്ചദു;ഖങ്ങൾക്കും കാരണമെന്ന ബുദ്ധന്റെ കണ്ടെത്തലിനെ ഇത് "അടുക്കളച്ചുവരുകൾക്കുള്ളിൽ കരിയും പുകയും പിടിച്ചുകിടക്കുന്ന ഏതു പെണ്ണുങ്ങൾക്കും അറിയാമല്ലോ" എന്ന് പെൺഗൗളി പ്രതിരോധിക്കുമ്പോൾ നുറുങ്ങിപ്പോകുന്ന അഭിമാനമാണ് ആൺഗൗളിക്കുള്ളത്. ഓരോ പെണ്ണിന്റെയും ഉള്ളിൽ സാമൂഹികാവസ്ഥയുടെ നേർക്കുയരുന്ന പുച്ഛം നർമ്മം കലർന്ന ഭാഷയിൽ ഗ്രേസി അവതരിപ്പിക്കുന്നു. ചരിത്രത്തിലായാലും വർത്തമാന ത്തിലായാലും പെണ്ണിനോട് കാണിക്കുന്ന അനിതികൾ പൊറുക്കാനാകില്ലെന്നാണ് പെൺഗൗളിയുടെ കാഴ്ചപ്പാട്. ആശുപത്രിമുറിയിൽ നിന്നുയരുന്ന കരച്ചിലിനിടയിലും വയറ്റിലുള്ള കുഞ്ഞിനെ നശിപ്പിച്ച് മറ്റൊരു ജീവിതം തേടിപ്പോകുന്ന യുവതിയെ ക്കുറിച്ചേ ആൺഗൗളിക്ക് ആലോചിക്കാനാവുന്നുള്ളൂ. തന്റെ കുഞ്ഞുങ്ങളെ പെറ്റുപോറ്റേണ്ട പെൺഗൗളി യുവതിയുടെ ജീവിതത്തിൽ ഉണ്ടാകുന്ന സംഭവ വികാസങ്ങൾ അറിയാൻ അവൾക്കൊപ്പം പോകുന്നത് ആൺഗൗളിക്ക് അംഗീകരി ക്കാനാവുന്നില്ല. സ്ത്രീ എന്നും പുരുഷനു വിധേയയായി കഴിയേണ്ടവളാണെന്ന ആൺകോയ്മാചിന്തയുടെ പ്രതീകമാണ് കഥയിലെ ആൺഗൗളി. "നിങ്ങളുടെ കുഞ്ഞു ങ്ങളുടെ അമ്മയാവാൻ ഏത് പെൺഗൗളിക്കും കഴിയും. ഇത് ഞാൻതന്നെ കണ്ടെ ത്തേണ്ട കാര്യമാണ്. തന്നെയുമല്ല പെണ്ണുങ്ങളെക്കൊണ്ട് എന്തൊക്കെ സാധിക്കു മെന്ന് എനിക്കറിയേണ്ടതുണ്ട്" (2016:209) എന്നുപറഞ്ഞ് ആൺഗൗളിയുടെ ജീവിതത്തിൽനിന്ന് അപ്രത്യക്ഷയാകുന്ന പെൺഗൗളിയിൽ കർതൃപദവിയിലേ ക്കുയർന്ന സ്ത്രീരൂപമാണുള്ളത്. സ്ത്രീസ്വത്വത്തിന്റെയും ശരീരത്തിന്റെയും പൂർണത മാതൃത്വമാണെന്ന വിശ്വാസപ്രമാണം ഇവിടെ ചോദ്യം ചെയ്യപ്പെടുന്നു. മാതൃത്വ ത്തിന്റെയും കുടുംബത്തിന്റെയും ചട്ടക്കൂട്ടിൽ ഒതുങ്ങാതെ പെണ്ണനുഭവത്തിന്റെ പുതു സാധ്യതകൾ അന്വേഷിക്കുന്ന ഗൗളിയിൽ തന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യം തിരിച്ചറിയുന്ന സ്ത്രീസ്വത്വമാണുള്ളത്. ലിംഗപരമമായ വിധേയാവസ്ഥയിൽ നിന്ന് സ്വയംനിർണ യനത്തിന്റെ വഴികളിലേക്കുള്ള യാത്രക്ക് മനസ്സിന്റെ വന്യവും ഏകാന്തവുമായ തലം എന്നപോലെ ശരീരകാമനകളുടെ തലവും ഗ്രേസി ഉപാധിയാക്കുന്നുണ്ട്.

ലൈംഗികത

നിരവധി അധികാരപ്രയോഗങ്ങളുടെ നിർമ്മിതിയാണ് ശരീരം. അനുഭവ ങ്ങൾ ഏറ്റുവാങ്ങുകയും അനുഭവിക്കുകയും ചെയ്യാൻ സ്ത്രീക്ക് മൂലധനം ശരീരമാണ്. ഈ ശരീരത്തിന്മേലുള്ള അവകാശം തിരിച്ചുപിടിക്കാനുള്ള സ്ത്രീയുടെ ശ്രമമാണ് അവളുടെ സ്വാതന്ത്ര്യപ്രഖ്യാപനം. അതിനാൽ ശരീരവുമായുള്ള താദാത്മ്യവും അതിന്റെ ആവിഷ്കാരവും സ്ത്രീക്ക് സുപ്രധാനമായ വിമോചനപ്രവർത്തനമാണ്. അധീശസംസ്കാരവും സാഹിത്യവും സ്ത്രീയെ ശരീരത്തിൽനിന്നും അന്യവത്കരിക്കു കയും സ്ത്രീശരീരത്തെ പുരുഷന്റെ ഉപഭോഗവസ്തുവായി ചിത്രീകരിക്കുകയും ചെയ്യുമ്പോൾ ശരീരത്തെ സ്നേഹിക്കുവാനാണ് സ്ത്രീയുടെ ആവിഷ്കാരങ്ങൾ പഠിപ്പി ക്കുക. അതുകൊണ്ടാണ് സ്ത്രീകൾ ശരീരത്തെക്കുറിച്ച് എഴുതണമെന്ന് ഹെലൻ സിക്സു ആവശ്യപ്പെടുന്നത് (രവീന്ദ്രൻ എൻ.കെ, 2010:175-76). ശരീരത്തെക്കുറിച്ചുള്ള തുറന്നെഴുത്തുകളാണ് ഗ്രേസിയുടെ കഥകളുടെയും പ്രത്യേകത. സ്ത്രീയുടെ പ്രണയ

ത്തിന്റെ, ലൈംഗികതയുടെ ആധികാരികത അവളിൽത്തന്നെയാണെന്ന് തെളിയിക്കുന്ന കഥകളാണ് 'ഉടൽ വഴികൾ', 'എള്ളെണ്ണയുടെ മണം' എന്നിവ. സ്ത്രീയുടെ ശരീരകാമനകൾക്ക് യാതൊരു വിലയും നൽകാതെ അവളെ വീട്ടുപകരണവും ലൈംഗികോപകരണവുമായി താഴ്ത്തിക്കെട്ടുന്ന സുഗുണനും അയാൾക്കും അയാളുടെ വൃത്തിബോധത്തെ തൃപ്തിപ്പെടുത്തുന്ന വീടിനുമിടയിൽ ഞെരുങ്ങുന്ന സ്വകന്യയുമാണ് 'ഉടൽവഴികളിലെ' കഥാപാത്രങ്ങൾ (2017:7-12). അച്ചടക്കത്തിന്റെയും മെരുക്കലിന്റെയും ഇടമാണ് സുഗുണന് വീട്. പുറംലോകത്തിന്റെ രുചിക്കൂട്ടുകളും രതിയുടെ ഉൾപ്പുളകവും നിഷേധിച്ച്, പ്രണയമില്ലാതെ വഴിപാടു മാത്രമായി ലൈംഗികതയെ മുന്നോട്ടു കൊണ്ടുപോകുന്ന സുഗുണനെ ഒരുതരത്തിലും ഉൾക്കൊള്ളാൻ സുകന്യയ്ക്ക് കഴിയുന്നില്ല. ചോദ്യംചെയ്താൽ മർദ്ദനം മാത്രമാണ് മറുപടി. പുരുഷന്റെ സർവ്വാധികാരത്തിനു കീഴിലുള്ള വീട്ടമ്മ എന്ന പദവി വീടകത്തെത്തന്നെ ഉപേക്ഷിക്കാൻ സുകന്യയെ പ്രേരിപ്പിക്കുന്നു. അപമാനത്തിന്റെ ചവർക്കുന്ന ഓർമ്മകളിൽ പുകഞ്ഞ് വിജനമായ തെങ്ങിൻതോപ്പിലെത്തിയ അവൾക്ക് ഇരുട്ടോ , ഇരുട്ടിൽ തന്റെ വായ പൊത്തുന്ന കൈപ്പത്തിയുടെ വന്യതയോ പ്രശ്നമാവുന്നില്ല തന്നെച്ചേർത്തുപിടിച്ച, തീനാളംപോലെ ജ്വലിപ്പിച്ചെടുത്ത ആ ഉടലിൽ അലിഞ്ഞുചേരുകയാണവൾ. ശരീരം ഒളിച്ചുവയ്ക്കേണ്ടതോ നിഷേധിക്കപ്പെട്ടതോ ആയ ആനന്ദങ്ങളുടെ രഹസ്യഭൂമിയായല്ല, അത് സ്ത്രീയുടെ സ്വത്വപ്രകാശനത്തിന്റെ, സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ, വിജയത്തിന്റെ പ്രതീകമായാണ് കഥയിൽ ആവിഷ്കരിക്കപ്പെടുന്നത്.

ലൈംഗികതയിൽ പുരുഷന്റേതായ മേൽക്കോയ്മയിൽ തൃപ്തിയടയണം എന്ന പരമ്പരാഗതകാഴ്ചപ്പാടിൽ നിന്നുമാറി തന്റേതായ ലൈംഗികതൃഷ്ണയുടെ ഇടം കണ്ടെത്തുന്ന സ്ത്രീയാണ് 'എള്ളെണ്ണയുടെ മണ'ത്തിലും ഉള്ളത്. നവവധുവായ പ്രേമിയുടെ ചിന്തയിലൂടെയാണ് കഥയുടെ ആഖ്യാനം. കറുത്തനിറമുള്ള ഒരാളെ മനസ്സില്ലാമനസ്സോടെ വിവാഹം കഴിക്കേണ്ടിവന്ന പ്രേമിയുടെ ഏക ആശ്വാസം അമ്മായിഅമ്മയായിരുന്നു. ആ വീട്ടിലെ എള്ളെണ്ണമണമില്ലാത്ത ഒരേ ഒരാൾ അവരാണ്. വിവാഹശേഷം പത്തുവർഷം കഴിഞ്ഞാണ് അവർക്ക് മകൻ പിറന്നത്. പിന്നെ ഈരണ്ടുവർഷം കൂടുമ്പോൾ മൂന്നുപെൺകുട്ടികളും. പതംവന്ന മണ്ണില് വിത്ത് കിളിർക്കാനെളുപ്പമാണല്ലോ എന്നും ജീവിതത്തിലെല്ലാം തികഞ്ഞെന്ന് തോന്നീട്ട് അച്ഛൻ വിരക്തിവന്ന് കാശിക്ക് പോയതായും അവർ തന്നെയാണ് മരുമകളോട് പറഞ്ഞത്. അതിന്റെയർത്ഥം അവൾ മനസ്സിലാക്കിയത് തൊടിയിൽ പണിയെടുക്കുന്ന പാക്കരനെ കണ്ടപ്പോഴാണ്. "പാക്കരൻ ഇതുവരേം കല്യാണം കഴിച്ചിട്ടില്ല എങ്കിലും നാലു മക്കളൊണ്ട്. ഒരെണ്ണോം ഇവന്റെ കുടീലില്ല താനും" (2024;71) എന്ന് കൂടെ പണിയെടുക്കുന്ന ആളുടെ പരിഹാസവചനങ്ങളിലൂടെ ഒന്നും കുരുക്കാത്ത മണ്ണ് പതം വന്നതെങ്ങനെയെന്ന് ഗ്രേസി വ്യക്തമാക്കുന്നു. ശരീരത്തിന്റെയും മനസ്സിന്റെയും ഇച്ഛകൾ അടക്കി വെക്കേണ്ടവയല്ല എന്ന ചിന്തയാണ് ലൈംഗികതയിലെ കർത്തൃത്വം ഏറ്റെടുക്കാൻ സ്ത്രീയെ പ്രേരിപ്പിക്കുന്നത്. ലൈംഗികതയെയും സദാചാരത്തെയും സംബന്ധിച്ച വ്യവസ്ഥാപിതമൂല്യങ്ങളെ വിമർശിക്കുന്നതിലൂടെ പുരുഷാധിപത്യവ്യവസ്ഥ സ്ത്രീശരീരത്തിനു വിധിച്ച ലൈംഗികതയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട സങ്കുചിതമൂല്യങ്ങളെ തിരുത്തിക്കുറിക്കുകയാണ് ഗ്രേസി.

സ്വന്തമായ ഇടം

സ്ത്രീയനുഭവങ്ങളുടെ വ്യതിരിക്തതയാണ് ഗ്രേസിയുടെ കഥകളുടെ പ്രത്യേകത. സാമ്പ്രദായിക നടപ്പുശീലങ്ങൾക്ക് വഴങ്ങേണ്ടിവരുന്ന സ്ത്രീകളേക്കാൾ

അതിനെ എതിർക്കുന്നവരാണ് കഥകളിൽ കൂടുതൽ. വിചാരവികാരങ്ങളിലും വ്യവഹാരങ്ങളിലും പടർന്നുകിടക്കുന്ന ആൺകോയ്മാഘടനകളെ തകർക്കാനും സ്വതന്ത്രമായ മൂല്യവിചാരണകളിലൂടെ സ്ത്രീകളുടേതായ ഇടം സ്ഥാപിക്കാനുമുള്ള ശ്രമങ്ങൾ ഇത്തരം കഥകൾക്ക് പിന്നിലുണ്ട്. 'പ്രണയം അഞ്ചടി ഏഴിഞ്ചി'ലെ 'മന്ദാക്രാന്ത' എന്ന കഥ വൃത്തവുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തി സ്ത്രീയുടെ സ്വകാര്യലോക ത്തെയും അതിജീവനശ്രമത്തെയും എടുത്തുകാട്ടുന്നു. കാലുകൾ നിലം തൊടാതെ വീടാകെ ഒഴുകിപ്പരക്കുന്ന ഭാര്യയെ ആറാമിന്ദ്രിയം തുറന്നുവച്ച് നിരീക്ഷിക്കുന്ന ഭർത്താവാണ് കഥയിലുള്ളത്. ബാങ്കിൽനിന്ന് കടുത്ത ക്ഷീണവും തലവേദനയുമായി സന്ധ്യയ്ക്ക് വീട്ടിൽ വന്നുകയറുന്ന ഭാര്യയ്ക്കുപകരം കാമുകിയുടെ പേടമാൻകുതിപ്പിൽ വരുന്ന ഭാര്യയെ അയാൾക്ക് ഉൾക്കൊള്ളാനാവുന്നില്ല. കാമുകനെ അന്വേഷിച്ച് കണ്ടെത്താൻ കഴിയാതെ വന്നപ്പോൾ അവളെ സൈക്യാട്രിസ്റ്റിനെ കാണിക്കുകയാ ണയാൾ. സൈക്യാട്രിസ്റ്റിനോടുള്ള സ്ത്രീയുടെ മറുപടിയുടെ രൂപത്തിലാണ് പെണ്ണിന്റെ അതിജീവനത്തിന്റെതായ സ്വകാര്യതലങ്ങൾ ഗ്രേസി ഹാസ്യാത്മകമായി ആവിഷ്ക രിക്കുന്നത്. എട്ടക്ഷരത്തിൽ അനുഷ്ടുപ്പുവൃത്തത്തിൽ കിടപ്പറയിലേക്ക് പ്രവേശി ക്കുന്ന, തൊട്ടുന്നപാടെ രം നരം ല ഗുരുവും രഥോദ്ധതാ എന്നാവുന്ന, വീട്ടുകാര്യങ്ങളി ലേക്ക് കടക്കുമ്പോൾ മന്ദാക്രാന്താ മദനതതഗം നാലുമാറേഴുമായ്ഗം എന്ന മട്ടുള്ള ഭർത്താവിന്റെ ഒപ്പമുള്ള ജീവിതത്തിൽ "ഭ്രാന്തുപിടിക്കാതിരിക്കാൻ ഒരു പാവം പെണ്ണിന് സ്വപ്നങ്ങളിൽച്ചെന്ന് രാപാർക്കുകയല്ലാതെ മറ്റെന്താണ് ചെയ്യാൻ കഴിയുക" (2018:82) എന്നാണ് സ്ത്രീയുടെ ചോദ്യം. ആണധികാരത്തിന്റെ മെരു ക്കലുകൾക്കിടയിൽപ്പെട്ട് സ്വയമില്ലാതാവാതെ സ്വയംസൃഷ്ടമായ ഇടങ്ങളിലേക്ക് തന്റെ ജീവിതത്തെ വളർത്തുന്ന സ്ത്രീയെയാണ് കഥ മുൻനിർത്തുന്നത്.

എഴുത്തിനെക്കുറിച്ചും അനുഭവങ്ങളെക്കുറിച്ചും രൂപപ്പെടുത്തി വച്ചിരിക്കുന്ന യാഥാസ്ഥിതികധാരണകളെ അഴിച്ചുപണിയുന്ന സ്ത്രീയനുഭവാഖ്യാനമാണ് ഗ്രേസിയുടെ കഥകൾ. ശരീരം ഉപേക്ഷിച്ചും ശരീരത്തിലുള്ള അവകാശം തിരിച്ചു പിടിച്ചും ശരീരംകൊണ്ടു പ്രതിരോധിച്ചും ലൈംഗികകർതൃത്വം ഏറ്റെടുത്തും ആൺകോയ്മയെ പ്രതിരോധിക്കുന്ന സ്ത്രീകളാണ് കഥകളിലുള്ളത്. പ്രതിഷേധ ത്തിന്റെയും പ്രതിരോധത്തിന്റെയും പ്രകടമായ രൂപമായാണ് കഥകളിലെ സ്ത്രീകർതൃത്വം വ്യവഹരിക്കപ്പെടുന്നത്. സ്ഥാപിതമായ സന്മാർഗികതയെ, ലൈംഗികതയെക്കുറിച്ചുള്ള പൊതുധാരണകളെ മാറ്റിമറിച്ച സ്ത്രീകഥാപാത്രങ്ങളി ലൂടെ, പരമ്പരാഗതധാരണകളെ മറികടന്ന് ഇങ്ങനെയുമാകാം സ്ത്രീ എന്ന് തെളിയിക്കുകയായിരുന്നു ഗ്രേസി. സ്ത്രീമനസ്സിന്റെ വന്യവും ഏകാന്തവുമായ വഴികളി ലൂടെ, പെൺകാമനകളുടെ സ്വതന്ത്രമായ ലോകങ്ങളിലൂടെ സഞ്ചരിക്കുകവഴി പെണ്ണ് അനുഭവിക്കാനാഗ്രഹിക്കുന്ന ജീവിതത്തെയാണ് കഥകൾ മുൻനിർത്തുന്നത്. അനുഭവത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയം പ്രധാനമായാലേ ആശയപരമായ സംഘർഷങ്ങളിലൂടെ സമൂഹം പുനർനിർമ്മിക്കപ്പെടുവെന്ന ബോധ്യമാണ് സ്ത്രീകർതൃത്വത്തിന്റെ നവീന വഴികളിലൂടെ ഗ്രേസി മുന്നോട്ടുവയ്ക്കുന്നത്.

സഹായകഗ്രന്ഥങ്ങൾ

ഗ്രേസി, 2016, ഗ്രേസിയുടെ കഥകൾ, ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം

………, 2017, ഉടൽവഴികൾ, ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം

………, 2018, പ്രണയം അഞ്ചടി ഏഴിഞ്ച്, മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്

………, 2020, അപഥസഞ്ചാരികൾക്ക് ഒരു കൈപ്പുസ്തകം, മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്

………, 2024, പാതിരാനടത്തം, ഡി.സി.ബുക്സ്, കോട്ടയം.

ജിത ടി.എച്ച്, 2023, മലയാളചെറുകഥയിലെ പെൺപെരുമ, നാഷണൽ ബുക്ക് സ്റ്റാൾ, കോട്ടയം.

നിവേദിത മോനോൻ, 2018, അകമേ പൊട്ടിയ കെട്ടുകൾക്കപ്പുറം ഇന്ത്യൻ ഫെമിനിസത്തിന്റെ വർത്തമാനങ്ങൾ, ജെ. ദേവിക (വിവ.), സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, കോട്ടയം .

പ്രശാന്ത് കുമാർ എൻ., 1998, സ്ത്രീരചനാദർശനം: ഒരു അവലോകനം, നാഷണൽ ബുക്ക് സ്റ്റാൾ, കോട്ടയം.

മിനി ആലീസ്, ഷിമി പോൾ ബേബി (എഡി.), 2022, ഉത്തരസ്ത്രീവാദ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ, ഡി.സി.ബുക്സ്, കോട്ടയം.

മ്യൂസ് മേരി ജോർജ്, 2013, സ്ത്രീയനുഭവാഖ്യാനപഠനം, സ്ത്രൈണ സർഗാത്മകത എഴുത്തും എഴുത്തുകാരികളും. ജ്യോതിലക്ഷ്മി പി.എസ്,. (എഡി.) , ബുക്ക് മീഡിയ, കോട്ടയം .

രവീന്ദ്രൻ എൻ.കെ, 2010, പെണ്ണെഴുതുന്ന ജീവിതം, മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്

രാമകൃഷ്ണൻ ഇ.വി.,2012, അനുഭവങ്ങളെ ആർക്കാണ് പേടി, ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം.

Helen Cixous, 1976, The Laugh of the Medusa, Keith Cohen & Paula Cohen (translated), Signs, Vol. 1, No. 4.

അപ്രകാശിതപ്രബന്ധം

സോണിയ ഇ.പ, 2020,സാഹിത്യത്തിലെ സ്ത്രീകർത്തൃത്വം 1950 മുതൽ 1980 വരെയുള്ള നോവലുകളിൽനിന്ന് തെരഞ്ഞെടുത്തവയെ മുൻനിർത്തിയുള്ള പഠനം, മലയാളകേരള പഠനവിഭാഗം, കാലിക്കറ്റ് സർവ്വകലാശാല.

സ്ത്രീ: എഴുത്തും ജീവിതവും (ഗീതാഹിരണ്യന്റെ തിരഞ്ഞെടുത്ത കഥകളെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയുള്ള അന്വേഷണം)

മീരാ ജൂലിയറ്റ് സി.

പ്രബന്ധസംഗ്രഹം

പുരുഷകേന്ദ്രീകൃതമായ സമൂഹത്തിൽ തന്റെ സ്ഥാനം, ഇടം ഇവ എവിടെയാണെന്നാണ് ഓരോ സ്ത്രീയും അന്വേഷിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നത്. സർഗാത്മകരചനയിൽ ഏർപ്പെടുന്ന എഴുത്തുകാരികൾ അനുഭവിക്കേണ്ടിവരുന്ന ഏകാകിതയും പെണ്ണായിപ്പോയതുകൊണ്ട് എല്ലാ കാലത്തും എല്ലാ സമൂഹത്തിലും വലിപ്പചെറുപ്പത്തിൽ നിലനിന്നുവരുന്ന ഒറ്റപ്പെടുത്തലും കൂട്ടിക്കലർത്തി പെണ്ണെഴുത്തിന്റെ രചനാസങ്കേതങ്ങൾ ഉൾപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ട് ഗീതാഹിരണ്യൻ രചിച്ച കഥയാണ് 'ഒറ്റസ്നാപ്പിൽ ഒതുക്കാനാവില്ല ഒരു ജന്മസത്യം' എന്നത്. സ്ത്രീയുടെ നാനാതരം ദുരിതങ്ങൾ ആഖ്യാനം ചെയ്യുന്ന കഥയാണിത്. കഥാപാത്രങ്ങളിൽ ചിലർ പ്രത്യക്ഷത്തിൽ തന്നെ എഴുത്തുകാരികളാണ്. അല്ലെങ്കിൽ എഴുത്തിന്റെ ലോകവുമായി ബന്ധിക്കപ്പെട്ടവരാണ്. അവരുടെ അസ്വാസ്ഥ്യങ്ങളാണ് ഗീതാഹിരണ്യന്റെ കഥകളിൽ നിറഞ്ഞുനിൽക്കുന്നത്. സ്ത്രീയായിരിക്കുമ്പോൾതന്നെ അവൾക്ക് ഒരുപാട് ഉത്തരവാദിത്വങ്ങളുണ്ട്. അതോടൊപ്പം അവൾ ഒരു വീട്ടമ്മയും ഉദ്യോഗസ്ഥയും എഴുത്തുകാരിയും കൂടിയാകുമ്പോൾ അവളുടെ ഉത്തരവാദിത്വങ്ങളുടെ പട്ടിക നീളുകയാണ്. അടുക്കള, കുടുംബം, ഓഫീസ് സാഹിത്യമണ്ഡലം തുടങ്ങിയ ഇടങ്ങളിൽ വ്യാപരിച്ച് നിൽക്കുന്ന അവളുടെ വ്യക്തിത്വം. ഇവയുടെ എല്ലാം താളംതെറ്റാതെ നോക്കാനുള്ള കടമ പൂർണ്ണമായും സ്ത്രീയിൽ തന്നെയാണ് അർപ്പിതമായിരിക്കുന്നത്. 'ഉണ്ണിക്കുട്ടന്റെ/അമ്മയുടെ ഒരു ദിവസം 'ചില രചനാതന്ത്രങ്ങൾ' (ശില്പശാലകളിൽ കിട്ടാത്തവ)' എന്നീ കഥകളെ മുൻനിർത്തി അമ്മയും ഉദ്യോഗസ്ഥയും എഴുത്തുകാരിയുമായ സ്ത്രീ അനുഭവിക്കുന്ന രചനാസംഘർഷങ്ങളെ അവതരിപ്പിക്കുകയാണ് ഈ പ്രബന്ധത്തിൽ.

താക്കോൽവാക്കുകൾ: സ്ത്രീ, പെണ്ണെഴുത്ത്, സർഗ്ഗസൃഷ്ടി, രചനാതന്ത്രം, എഴുത്ത്.

സ്ത്രീവാദം, സ്ത്രീവിമോചനം, സ്ത്രീപ്രസ്ഥാനം തുടങ്ങിയ സംജ്ഞകൾകൊണ്ട് വിവക്ഷിക്കുന്ന സാമൂഹികപ്രസ്ഥാനമാണ് ഫെമിനിസം. അത് പ്രാഥമികമായി ഒരു തത്ത്വചിന്താപദ്ധതിയോ സാഹിത്യസംവർഗമോ അല്ല, സാമൂഹികമായ ഒരു മുന്നേറ്റവും പ്രയോഗപദ്ധതിയുമാണ്. സാമൂഹികവും ലിംഗപരവുമായ സമത്വം, ലിംഗമേധാവിത്വം ഒഴിവാക്കിക്കൊണ്ടുള്ള സാമൂഹിക-രാഷ്ട്രീയ പരിവർത്തനം എന്നീ ആശയങ്ങൾക്കു വേണ്ടിയാണ് ഫെമിനിസ്റ്റ് പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ നിലകൊള്ളുന്നത്. സ്ത്രീയെ കേന്ദ്രീകരിച്ചുകൊണ്ട് അത് പുരുഷവിദ്വേഷപരമാണ് എന്നൊരു തെറ്റിദ്ധാരണ വ്യാപകമാണ്. എന്നാൽ ഫെമിനിസത്തിന് ആ സ്വഭാവമില്ല. പുരുഷനിർമ്മിതമായ സാമൂഹികനീതിബോധം സ്ത്രീയെ രണ്ടാംകിടയായിക്കണ്ട് അസമത്വത്തിന് ഇരയാക്കുന്നതിന് എതിരായാണ് ഇത് നിലകൊള്ളുന്നത്. സമത്വത്തിനു വേണ്ടി വാദിക്കുന്നതോടൊപ്പം സ്ത്രീയുടെ വ്യതിരിക്തത ഉയർത്തിപ്പിടിക്കുകയും സ്ത്രീയുടെ സാമൂഹ്യധർമ്മം ശരിയായ അർത്ഥത്തിൽ വിലയിരുത്തപ്പെടണമെന്ന്

വാദിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു ഫെമിനിസം. ഇതൊരു വിദ്വേഷ പ്രസ്ഥാനമല്ല, രാഷ്ട്രീയ - സാമൂഹിക മുന്നേറ്റമാണ്.

ഭാരതീയരുടെ പ്രകൃതി-പുരുഷസങ്കല്പത്തിൽ പോലും പുരുഷൻ ദൈവ തുല്യനായ കോയ്മാരൂപമാണ്, ബൗദ്ധികമേധാവിത്വമുള്ള സ്രഷ്ടാവ്. പുരാണങ്ങളിലും ബൈബിളിലുമെല്ലാം സ്ത്രീ പുരുഷനിൽനിന്ന് സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടവളാണ്. ചില നിശ്ചിതഗുണങ്ങളുടെ കുറവുകൊണ്ടാണ് സ്ത്രീ സ്ത്രീയായിപ്പോയതെന്ന് അരിസ്റ്റോട്ടിലും അപൂർണ്ണപുരുഷനാണ് സ്ത്രീയെന്ന് സെൻ്റ് തോമസ് അക്വിനാസും പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. ഈ മനോഭാവം നൂറ്റാണ്ടുകളിലൂടെ തുടർന്നുവന്നു. ചെറിയ ചില മാറ്റങ്ങളോടെ ഇന്നും നിലനിൽക്കുന്നു. സിദ്ധാന്തവൽക്കരിക്കാനോ സങ്കേതവൽക്കരിക്കാനോ മൂടി വെയ്ക്കാനോ ആകാത്തതും നിർവ്വചനാതീതവുമായ സ്ത്രീയുടെ എഴുത്തുരീതിയാണ് പെണ്ണെഴുത്ത്. സ്ത്രീയെ 'അന്യ'യായും 'നെഗറ്റീവായും' കാണുന്ന സാമൂഹികശ്രേണീ വ്യവസ്ഥയെയും പുരുഷാധിപത്യപരമായ ഭാഷാഘടനയെയും ധ്വംസിക്കാൻ പെണ്ണെഴുത്തിന് കഴിയുമെന്നാണ് അതിന്റെ വക്താവായ ഹെലൻ സിക്സു വാദിച്ചത്. അത് സ്ത്രീക്ക് പുതിയൊരു സ്വത്വം നിർമ്മിച്ചു നൽകും.

പുരുഷകേന്ദ്രീകൃതമായ സമൂഹത്തിൽ തന്റെ സ്ഥാനമെന്ത്? ഇടം എവിടെയാണ്? എന്നാണ് ഓരോ സ്ത്രീ എഴുത്തുകാരിയും അന്വേഷിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നത്. രചനാശൈലിയിലും ആഖ്യാനതന്ത്രത്തിലും അസാധാരണത്വം പുലർത്തിയ കഥാകാരിയായിരുന്നു ഗീതാഹിരണ്യൻ. എഴുത്തുകാരികൾ രണ്ടുതരത്തിലുള്ള ഒറ്റപ്പെടൽ അനുഭവിക്കുന്നവരാണ്. സാഹിത്യസൃഷ്ടി എന്ന പ്രക്രിയയിലേർപ്പെട്ടവർ അനുഭവിക്കേണ്ടിവരുന്ന ഏകാകിതയാണ് ഒന്ന്. സ്ത്രീയായിപ്പോയതുകൊണ്ട് എല്ലാക്കാലവും എല്ലാ സമൂഹത്തിലും വലിപ്പചെറുപ്പത്തിൽ നിലനിന്നുവരുന്ന ഒറ്റപ്പെടലാണ് രണ്ടാമത്തേത്. രചനകൾ പരിശോധിച്ചാൽ മിക്കവാറും എഴുത്തുകാരികളെല്ലാം തന്നെ തങ്ങൾ അനുഭവിക്കുന്ന ഈ സ്വത്വപ്രതിസന്ധി വിഷയമാക്കി കൃതികൾ രചിച്ചിട്ടുണ്ട്. പെണ്ണെഴുത്ത് / പെൺജീവിതം എന്നത് സ്വാനുഭവം തന്നെയാകയാൽ അവ ഹൃദയസ്പർശിയായി അവതരിപ്പിക്കാൻ കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട് ഇക്കൂട്ടർക്ക്. അവരിൽ രചനാശൈലിയിലും ആഖ്യാനതന്ത്രത്തിലും അസാധാരണത്വം പുലർത്തിയ കഥാകാരിയായിരുന്നു ഗീതാഹിരണ്യൻ. ഈ രണ്ടുതരത്തിലുള്ള ഏകാകിത അന്തരാളത്തിൽ പേറുന്ന കഥാപാത്രങ്ങളെയാണ് ഗീതാഹിരണ്യൻ അവതരിപ്പിച്ചത്. ഇവരിൽ ചിലർ പ്രത്യക്ഷത്തിൽത്തന്നെ എഴുത്തുകാരികളാണ്. അല്ലെങ്കിൽ എഴുത്തിന്റെ ലോകവുമായി ബന്ധിക്കപ്പെട്ടവർ. അവരുടെ അസ്വാസ്ഥ്യങ്ങളാണ് ഗീതാഹിരണ്യന്റെ കഥകളിൽ നിറഞ്ഞുനിൽക്കുന്നത്. സ്ത്രീയുടെ നാനാതരം ദുരിതങ്ങൾ ആഖ്യാനം ചെയ്യുകയാണ് 'ഒറ്റസ്നാപ്പിൽ ഒതുക്കാനാവില്ല ഒരു ജന്മസത്യം' എന്ന കഥാസമാഹാരം. അതേപേരിലുള്ള കഥയുടെ ശീർഷകത്തിന് 'പല പോസിലുള്ള ഫോട്ടോകൾ' എന്ന കെ.ജി. ശങ്കരപ്പിള്ളയുടെ ആക്ഷേപഹാസ്യ കവിതയോടുള്ള കടപ്പാട് രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്.

സ്ത്രീജീവിതത്തിന്റെ വ്യത്യസ്തമുഖങ്ങൾ ഗീതാഹിരണ്യൻ തന്റെ കഥയ്ക്ക് വിഷയമാക്കിയിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ അവയിൽ ഏറ്റവും തീവ്രമായി അവതരിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നത് എഴുത്തുകാരിയെന്ന നിലയിലെ സ്ത്രീയുടെ അനുഭവങ്ങളെയാണ്. അത്തരം കഥകളിലൂടെ കടന്നുപോകുമ്പോൾ ആത്മാംശം കലർന്ന കഥകളാണവയെന്ന് നമുക്ക് മനസ്സിലാകും. സ്ത്രീയായിരിക്കുമ്പോൾതന്നെ അവൾക്ക് ഒരുപാട് ഉത്തരവാദിത്വങ്ങളുണ്ട്. അതോടൊപ്പം അവൾ ഒരു വീട്ടമ്മയും ഉദ്യോഗസ്ഥയും എഴുത്തുകാരിയും കൂടിയാവുമ്പോൾ അവളുടെ ഉത്തരവാദിത്വങ്ങളുടെ പട്ടിക നീളുകയാണ്.

അടുക്കള, കുടുംബം, ഓഫീസ്, സാഹിത്യമണ്ഡലം തുടങ്ങിയ ഇടങ്ങളിൽ വ്യാപരിച്ചു കിടക്കുന്ന അവളുടെ വ്യക്തിത്വം. എത്ര സമയം ലഭിച്ചാലും ഇവയെ ഒക്കെ കൂട്ടിപ്പിടിച്ചു കൊണ്ടുപോകുകയെന്നത് പ്രയാസം തന്നെ. ഗൃഹാന്തരീക്ഷത്തിൽ അവൾക്ക് നിറവേറ്റേണ്ടിവരുന്ന കടമകളും ഉത്തരവാദിത്തങ്ങളും ഒരുപാടുണ്ട്. അതോടൊപ്പം എഴുത്തുകാരിയെന്ന നിലയ്ക്ക് അവൾക്ക് അനുഭവിക്കേണ്ടിവരുന്ന സംഘർഷങ്ങൾ അനവധിയാണ്. എല്ലാത്തിനും സമയം കണ്ടെത്തലാണ് ഒരു പ്രധാനവിഷയം. സമയം ഉണ്ടാക്കിയെടുത്താൽത്തന്നെ ബഹുകാര്യങ്ങളിലുള്ള മനസ്സിന്റെ വ്യഗ്രതയാൽ എഴുത്തിനുള്ള അന്തരീക്ഷം കിട്ടുന്നതുമില്ല. ഗൃഹാന്തരീക്ഷത്തെയും ഔദ്യോഗികമണ്ഡലത്തെയും സർഗ്ഗാത്മകതലത്തെയും കൂട്ടിക്കുഴയ്ക്കാതെ കാര്യങ്ങൾ ചെയ്തു തീർക്കുകയെന്നത് ഏതൊരാളെ സംബന്ധിച്ചായാലും സങ്കീർണ്ണമായ കാര്യമാണ്. അപ്പോൾ ഒരു സ്ത്രീ, അവൾ എഴുത്തുകാരി കൂടിയാണെങ്കിൽ പറയേണ്ടതില്ല. പലപ്പോഴും എഴുത്തിന് കൊടുക്കേണ്ടിവരുന്നവില വലുതാണ്. വ്യക്തി/കുടുംബ ദ്വന്ദ്വാനുപാതം തെറ്റാതെ നോക്കണം. പ്രത്യേകിച്ച് എഴുത്തുകാരി ഒരമ്മയാണെങ്കിൽ കുട്ടിക്കു മുന്നിൽ പകരം വയ്ക്കാൻ മറ്റൊരാളില്ലതന്നെ. സമൂഹം എഴുത്തുകാരിൽ നിന്ന് പ്രതീക്ഷിക്കുന്ന ചില കാര്യങ്ങൾ വേറെയും. ഇവയിലേതെങ്കിലും ഒന്നിനു വരുത്തുന്ന വീഴ്ച മറ്റെല്ലാത്തിനെയും ഒരുപോലെ ബാധിക്കും. യഥാർത്ഥത്തിൽ സ്ത്രീ എഴുത്തുകാരുടെ ജീവിതമെന്നത് സംഘർഷഭരിതമാണ്. ഇത്തരം സ്ത്രീജീവിതാനുഭവങ്ങളെ നമുക്കുമുന്നിൽ കാണിച്ചുതരികയാണ് കഥാകാരി. അതുകൊണ്ടുതന്നെ എഴുത്തുകാരികളുടെ ആത്മവ്യഥ പകർത്തിയ 'ഉണ്ണിക്കുട്ടന്റെ/അമ്മയുടെ ലോകം', 'ചില രചനാതന്ത്രങ്ങൾ' (ശില്പശാലകളിൽ കിട്ടാത്തവ) എന്നീ രണ്ടു കഥകളാണിവിടെ പഠനവിധേയമാക്കുന്നത്.

ഉണ്ണിക്കുട്ടന്റെ / അമ്മയുടെ ഒരു ദിവസം

ഈ കഥ കുടുംബിനിയെന്ന വ്യക്തിയും എഴുത്തുകാരിയെന്ന വ്യക്തിയും തമ്മിലുള്ള ഏറ്റുമുട്ടലുകളുടേതാണ്. ഈ കഥയിൽ ചില ദ്വന്ദ്വസൃഷ്ടികൾ കണ്ടെത്താൻ കഴിയുന്നുണ്ട്. അമ്മയും/ഉദ്യോഗസ്ഥയായ എഴുത്തുകാരിയും എന്നതാണീ കഥയിലെ ദ്വന്ദ്വം.

ദിവസത്തിൽ ഇരുപത്തിനാല് മണിക്കൂർ തികയാത്തവരാണ് സ്ത്രീകൾ. ഉദ്യോഗസ്ഥ കൂടിയാണെങ്കിൽ സ്വന്തം കാര്യങ്ങൾക്ക് അവൾക്കു ലഭിക്കുന്ന സമയം വളരെ കുറവായിരിക്കും. അതിനിടയിൽ സർഗാത്മകരചനകളിൽ ഏർപ്പെടുന്നവരാണെങ്കിൽ അവൾക്ക് തന്റെ തിരക്കുപിടിച്ച ജീവിതത്തിലെ ഏതെങ്കിലുമൊരുഭാഗം കടമെടുക്കേണ്ടിവരും. അതവരെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം തിരിച്ച് ജീവിതത്തിൽ കർമ്മനിരതരാകുവാനുള്ള മാനസികമായ ഒരു റീച്ചാർജിംഗ് തന്നെയാണ്. എഴുത്തിനെ ഏറ്റവും ഇഷ്ടപ്പെടുന്ന, തന്റെ യാന്ത്രികജീവിതത്തിന്റെ വിരസത അതിലൂടെ മറികടക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്ന കേന്ദ്രഗവൺമെന്റാപ്പീസിലെ ഗുമസ്തയാണിതിലെ മുഖ്യകഥാപാത്രം. ചെറുകഥയെഴുതാൻ വേണ്ടി ഓഫീസിൽ നിന്ന് ഒരു ദിവസം ലീവെടുത്ത് ഒന്നരവയസ്സുകാരൻ മകനെ ക്രഷിലാക്കി 'കഥാവ്യസനി'യായി അവരെത്തുന്നത് ലൈബ്രറിയിലാണ്. എഴുതാനിരിക്കുമ്പോൾ എന്തെല്ലാം പ്രശ്നങ്ങളാണ് അറിയാതെ വന്നുപെടുന്നതെന്നതിന്റെ ചിത്രം ഈ കഥയിൽ വ്യക്തമായി ആലേഖനം ചെയ്തിട്ടുണ്ട്. ആദ്യം സ്വസ്ഥമായ മനസ്സാണ് ആവശ്യം. എന്നാൽ ഇതിലെ കഥാപാത്രത്തിന് ആദ്യം വെല്ലുവിളിയായതും അച്ചടക്കമില്ലാത്ത മനസ്സിന്റെ സഞ്ചാരങ്ങളാണ്. അലറിക്കരയുന്ന മകൻ, വീട്ടമ്മ തിരിച്ചെത്തുന്നതും കാത്തുകിട

ക്കുന്ന 'പശുമൂക്കുപോലെ തണുത്ത' ഗ്യാസ് സ്റ്റൗ ബർണറുകൾ, അലക്കുകാരം മുക്കിയ തുണിക്കൂട്ടങ്ങൾ, വാക്കിനെ വണങ്ങുന്ന എഴുത്തുകാരന്റെ സല്ലാപങ്ങൾ തുടങ്ങി ഓരോന്നും അവളുടെ സ്വസ്ഥത കെടുത്തിക്കൊണ്ടിരുന്നു. ലൈബ്രറിജീവനക്കാരിയായ റുക്സാന കൂട്ടിക്കൊണ്ടുവന്ന യുവാവ് സ്ത്രീസംവരണത്തെക്കുറിച്ച് ബോധവൽക്കരിച്ച് അവളുടെ മനസ്സുതളർത്തി. അവൾക്കാകട്ടെ അത്തരം പൊതുകാര്യങ്ങളിലൊന്നും മനസ്സിനെ വ്യാപരിപ്പിക്കാനുള്ള ശക്തിയില്ല. അങ്ങനെ എഴുതാൻ കടംകൊണ്ട സമയം ഹോമിക്കപ്പെട്ടു.

തിരക്കുപിടിച്ച ലോകത്ത് സർഗ്ഗസൃഷ്ടിയിലേർപ്പെടേണ്ടി വരികയെന്നത് ഏറ്റവും വലിയ പീഡനമായിത്തീരുന്നു. ഇത് സ്ത്രീയെന്ന നിലയിൽ മാത്രം അനുഭവിക്കേണ്ടിവരുന്ന പ്രതിസന്ധിയല്ല. പക്ഷേ ഈ കഥ സ്ത്രീപക്ഷവായനയായിത്തീരുന്നത് കഥയോടൊപ്പം ചേർത്തിട്ടുള്ള കുറിപ്പുകൾ കൂട്ടിവായിക്കുമ്പോഴാണ്. ആദ്യത്തെ കുറിപ്പ് ഒരു മുന്നറിയിപ്പാണ്. ഗർഭവതികൾ, മാതൃത്വത്തെപ്പറ്റി മഹനീയ ചിന്ത പുലർത്തുന്ന സ്ത്രീകൾ, മുലപ്പാലൂട്ടുന്ന അമ്മമാർ, ഇവർ ഇക്കഥ വായിക്കാതിരിക്കയാണുത്തമം. എന്തെന്നാൽ കഥയിലെ മാതാവ് 'ദുർമാതൃക'യാകുന്നു. കഥാകൃത്ത് എന്ന നിലയിലെ പ്രതിസന്ധി ഇരട്ടിപ്പിക്കുന്നതാണ് സ്ത്രീ എന്ന നിലയിലുള്ള പരിമിതികൾ. കഥയെഴുത്തിനു സ്വൈര്യംതേടി കുഞ്ഞിനെ അതിന്റെ അലറിപ്പൊളിക്കലുകൾക്കുനേരെ കാതുകൊട്ടിയടച്ച് ക്രഷിലിട്ടുപോകുന്ന അമ്മ. അതേസമയം എഴുതാനുള്ള ത്വര അമർത്തിവെയ്ക്കാനാകാതെ ആത്മസംഘർഷം അനുഭവിക്കുന്ന എഴുത്തുകാരി. എഴുത്തുകാരിയെ പ്രദർശനത്തിനു എഴുന്നള്ളിക്കാനുള്ള വിഗ്രഹം പോലെ കരുതുന്ന ആൺസൃഷ്ടിയേയും ഈ കഥയിലൂടെ കാണിച്ചുതരുന്നുണ്ട്. മുറതെറ്റാതെ എഴുതുന്ന പെണ്ണിനെ അസൂയയോടെ നോക്കുന്നവന് "അതെ, അത് മാസമുറപോലെയാണെന്ന " പെണ്ണിന്റെ കറുത്തചിരിയോടുകൂടിയ വാക്യംപോലെ, ഭാഷയും ഭാവവും ഏകീഭൂതമാകുന്ന ഇത്തരം രചനാശൈലിക്ക് കഥയുടെ ലോകത്ത് ഏറെ പ്രാധാന്യമുണ്ട്.

വ്യക്തിതലം/സാമൂഹികതലം എന്ന ദ്വന്ദ്വവും ഈ കഥയിൽ കടന്നുവരുന്നു. മാതൃത്വത്തെക്കുറിച്ച് സമൂഹം രൂപപ്പെടുത്തിയ മഹനീയസങ്കല്പങ്ങൾ സ്ത്രീക്ക് വെല്ലുവിളിയായിത്തീരുന്നുണ്ട്. ശരീരംകൊണ്ടും മക്കളെ ഓർമ്മിക്കുന്ന വ്യക്തിയാണ് അമ്മ. കുഞ്ഞിനെ ക്രഷിലാക്കി ജോലിക്കുപോകുന്ന അമ്മ ഓഫീസിലെ മൂത്രം നാറുന്ന ബാത്ത്റൂമിൽ വിങ്ങുന്ന മുലപിഴിഞ്ഞ് പാലൊഴുക്കേണ്ടിവരുന്നതിന്റെ വേദന ഭൂമിയിലൊരു ഉദ്യോഗസ്ഥനും അറിയാനിടയില്ല. ക്രഷിൽവെച്ച് കുഞ്ഞിന് പനി ബാധിച്ചു. അമ്മയെ ഓഫീസിൽ ബന്ധപ്പെടാൻ കഴിയാതെ വന്നപ്പോൾ പരിചാരിക അച്ഛനെ വിളിച്ചു. കുഞ്ഞിന്റെ ചുമതല അമ്മയ്ക്കു മാത്രമാണല്ലോ. മകനെ ക്രഷിലാക്കിയാണ് വന്നതെന്നു പറഞ്ഞപ്പോൾ ലൈബ്രേറിയൻ റുക്സാനയും യുവാവും അമ്മയെ കുറ്റപ്പെടുത്തുന്നത് അതുകൊണ്ടാണ്. എഴുത്തുകാരിയെന്ന നിലയിൽ അവരെ സമൂഹത്തിൽ ഉയർത്തിക്കൊണ്ടുവരാൻ ശ്രമിക്കുമ്പോൾതന്നെ അമ്മയെന്ന നിലയിൽ അവരൊരു പരാജയമാണെന്ന് സമൂഹം തന്നെ വിധിക്കുന്നു. "നിങ്ങൾ ഒരു തള്ളയാണോ?" എന്ന യുവാവിന്റെ ചോദ്യത്തിൽ നിന്ന് അത് വ്യക്തമാണ്. ഇങ്ങനെ അമ്മയെന്ന നിലയിൽ കുടുംബത്തോടോ, എഴുത്തുകാരിയെന്ന നിലയിൽ സമൂഹത്തോടോ നീതി പുലർത്താനാവാതെ പോകുന്ന സ്ത്രീജീവിതത്തെയാണ് ഈ കഥയിൽ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്.

ഈ ഒറ്റപ്പെടുത്തലുകളെല്ലാം ഏറ്റുവാങ്ങി എഴുത്തുമേശമേൽ അവളെത്തുമ്പോൾ അതുവരെ അവളുടെ ഉള്ളിൽ ഉണർന്നുനിന്നിരുന്ന സർഗ്ഗചേതന നഷ്ടപ്പെട്ടു

പോയത് അവൾമാത്രം വേദനയോടെ അറിയുന്നു. അതുമായി സമരസപ്പെടേണ്ടിയും വരുന്നു. എഴുത്തുമേശ അവൾക്കന്ന് പരാജയത്തിന്റെ ദിവസമാണ് സമ്മാനിച്ചത്. 'വരുതിക്കു നിൽക്കാത്ത വികൃതികൾ' എന്നാണ് കഥാകാരിതന്നെ അതിനെ വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത്. അഞ്ചുമണിക്ക് രണ്ട് പാതിക്കഥകളും തളർന്ന മനസ്സുമായി കൃത്യാന്തരബാഹുല്യങ്ങളിലേക്ക് അവൾ ഇറങ്ങിച്ചെല്ലുകയാണ്. ക്രഷിലെത്തി കുഞ്ഞിനെ പരിചാരികയിൽ നിന്നും ഏറ്റുവാങ്ങുമ്പോൾ അവന് ശ്വാസംമുട്ടലും പനിച്ചൂടും. അപ്പോൾ കഥയെഴുതാൻ വേണ്ടി ഒരു പകൽ മുഴുവൻ ഹോമിച്ചവൾക്ക് താൻ അപൂർണ്ണതയിൽ നിർത്തിപ്പോന്ന കഥയുടെ സമാപനവാക്യം വീണുകിട്ടുന്നു. അതിപ്രകാരമാണ്, "ലോകത്തിലെ അച്ഛന്മാർക്ക് അറിയില്ല. അമ്മമാർ തോളിൽ ഒരു ധന്വന്തരിയെ ചുമക്കുന്നുണ്ട്. ദീനം വരുമ്പോൾ ഉണ്ണികൾ മുഖം അമ്മയുടെ തോളിലുരസി ധന്വന്തരിയോടു കളിചിരി സല്ലാപം. അമ്മമാർക്കോ? മക്കൾക്കു സുഖപ്പെടും വരെ ഇരുതോളിലും ഒഴിവില്ലാക്കാവടികൾ."

ചില രചനാതന്ത്രങ്ങൾ (ശില്പശാലകളിൽ കിട്ടാത്തവ)

എഴുത്തുകാരിയായതുകൊണ്ടുതന്നെ ഗീതാഹിരണ്യന്റെ ഒട്ടുമിക്കകഥയിലെയും സ്ത്രീകഥാപാത്രങ്ങൾ എഴുത്തുകാർ തന്നെയാണ്. തന്റെ ആത്മസംഘർഷം കഥാപാത്രങ്ങളിലൂടെ പകർത്താനുള്ള ശ്രമമായിരിക്കണം അത്. സുനന്ദ എന്ന തുടക്കക്കാരിയായ കഥാകൃത്താണിതിലെ നായിക. അവൾ താനെഴുതുന്ന കഥകളെല്ലാം ഭർത്താവിനെ വായിച്ചു കേൾപ്പിക്കുമായിരുന്നു. ചാർട്ടേഡ് അക്കൗണ്ടന്റായ അയാളാകട്ടെ, അപ്പോഴൊക്കെ ഒരു കോട്ടുവായോടെ, കൈകൾ തലയ്ക്കുമേൽ കൂട്ടിപ്പിടിച്ച് തന്റെ അരസികത്വം വെളിപ്പെടുത്തി. സ്ത്രീകളുടെ സർഗ്ഗസൃഷ്ടികളെക്കുറിച്ച് പുരുഷന്മാർക്ക് പൊതുവെയുള്ള അഭിപ്രായം സുനന്ദയുടെ ഭർത്താവിൽനിന്ന് കേൾക്കുന്നുണ്ട്. സുനന്ദ എഴുതിയ കഥയുടെ ആദ്യഭാഗം വായിച്ചു കേൾപ്പിച്ചപ്പോൾ തന്നെ അത് തുടരാനനുവദിക്കാത്തവിധം കളിയാക്കുന്നുണ്ട് അയാൾ. "ഈ പെണ്ണുങ്ങളുടെ ഒരു കത", "അവനും പ്രണയവും. ഈ രണ്ടു വാക്കെഴുതിവെച്ചാൽ പെണ്ണുങ്ങൾക്കു കവിതയാകും". എന്നീ പ്രസ്താവനകളിൽ അയാളുടെ മാത്രമല്ല പുരുഷസമൂഹത്തിന്റെ മുഴുവനായുള്ള പ്രതികരണം കണ്ടെത്താം.

എഴുത്തുകാർ തങ്ങളുടെ രചനകൾ സഹൃദയരിലുളവാക്കിയ പ്രതികരണമറിയാൻ ഔത്സുക്യമുള്ളവരായിരിക്കും. അതിനെക്കുറിച്ചുള്ള നല്ല അഭിപ്രായങ്ങൾക്കും അഭിനന്ദനങ്ങൾക്കും വേണ്ടി എപ്പോഴും കാതോർത്തിരിക്കും. ഈ കഥയിലെ സുനന്ദയും അത്തരത്തിലൊരാളാണ്. വീട്ടിൽ ഇടയ്ക്കുവരുന്ന ഗോപിനാഥ് മാടക്കത്ര എന്ന കവി അപൂർവ്വമായി അവൾക്കു കൊടുക്കാറുള്ള സ്തുതിവചനങ്ങൾ വീണ്ടും വീണ്ടും കേൾക്കാനായി സ്തുതിപ്രിയയായ സുനന്ദ നിൽക്കാറുണ്ട്. എന്നാൽ മറ്റുള്ള കവികളെ പുകഴ്ത്തുന്നത് കേൾക്കാനുള്ള വൈമനസ്യവും അവൾ പ്രകടിപ്പിക്കുന്നുമുണ്ട്. യുവശക്തിയുടെ ആഭിമുഖ്യത്തിൽ നടക്കുന്ന സാഹിത്യശില്പശാലയിലേക്ക് സുനന്ദയെ ക്ഷണിക്കാൻ കവി എത്തുന്നു. അവളുടെ പേര് അച്ചടിച്ച നോട്ടീസ് ഭർത്താവിന് കാണിച്ചു കൊടുക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

ഭർത്താവിന് ഇഷ്ടമില്ലാതിരുന്നിട്ടും അയാളുടെ കാലുപിടിച്ച് മൂന്നു സാഹിത്യപാഠശാലകളിൽ സുനന്ദ ഞായറാഴ്ചകളിൽ പഠിക്കാൻ പോയിരുന്നു. അതിൽ അവസാനത്തെ പഠനക്ലാസിലെ അനുഭവം കയ്ക്കുന്ന ഓർമ്മയായി അവളിലേക്ക് തികട്ടിവന്നു. അന്ന് എടവിലങ്ങ് സ്കൂളിലെ കണ്ണടക്കാരി അധ്യാപികയായിരുന്നു ഗുരുസ്ഥാനത്ത്, കവയിത്രി. അവരാണ് സുനന്ദയുടെ കഥ പരിശോധിക്കാ

നെടുത്തത്. മറ്റു രചനാപഠിതാക്കൾക്ക് കേൾക്കാൻ പാകത്തിൽ അവർ ആ കഥ വായിച്ചു. ആ സമയം താൻ വല്ലാത്തൊരു അങ്കലാപ്പ് അനുഭവിക്കുന്നതായി സുനന്ദയ്ക്കു തോന്നി. വിറയാർന്ന കൈവിരലുകളും, വിയർക്കുന്ന കക്ഷങ്ങളും നെറ്റിത്തടവുമെല്ലാം ആ അങ്കലാപ്പിന്റെ അടയാളങ്ങളായി അവളിൽ തെളിഞ്ഞു. "വളരെ വികാര വത്തായി തോന്നുന്നില്ലേ?" എന്ന കവയിത്രിയുടെ ചോദ്യത്തിനു മറുപടിയായി കേൾവിക്കാർ "വളരെ വളരെ...." എന്നു തലകുലുക്കി. അത്യുക്തി, കാല്പനിക ഭാഷ, കാലബോധമില്ലായ്മ ഇവയ്ക്കുദാഹരണമായി ഈ കഥ കാണാമെന്ന് അതിന്റെ വിശദീകരണമായി കവയിത്രി പറഞ്ഞുവെച്ചു. "കാലഹരണപ്പെട്ട പ്രമേയങ്ങൾ" എന്നെല്ലാം പിറുപിറുക്കുകയും ചെയ്തു. പേരിട്ടിട്ടില്ലാത്ത ആ കഥയ്ക്ക് "ചീത്തകഥ" എന്ന് താൻ പേരിട്ടതായും പറഞ്ഞു. സുനന്ദയ്ക്ക് ഇതിൽപ്പരം ഒരു അപമാനവും പരിഹാസവും നേരിടേണ്ടിവന്നിട്ടില്ല. നാലുവരി കഥയോ, കവിതയോ എഴുതിയാൽ സാഹിത്യകാരായി സാഹിത്യലോകത്ത് വിരാജിക്കുന്നവർക്ക് അസ്സലൊരു കൊട്ടുകൊടുക്കാനും ഇതിനിടയിൽ കഥാകാരി മടിക്കുന്നില്ല. അധ്യാപികയായ ആ കവയിത്രി ആകെക്കൂടി ഏഴുകവിത മാത്രമാണെഴുതിയിട്ടുള്ളതെന്നും ഓരോന്നും പതിനാലുവരി മാത്രമാണുള്ളതെന്നും കവിയിൽ നിന്ന് സുനന്ദ മനസ്സിലാക്കുന്നു. ഇത്തരം കാര്യങ്ങളെക്കുറിച്ച് ആധിപ്പെടാതെ എഴുത്തിൽ ഏകാഗ്രതയും അച്ചടക്കവു മൊക്കെ വരുത്താൻ ശ്രമിക്കുകയെന്ന നിർദ്ദേശവും നൽകി പോകാനൊരുങ്ങുന്ന കവി താൻ വൈകിയിട്ട് വരുമ്പോഴേക്കും ഒരു കഥ റെഡിയാക്കിയിരിക്കണമെന്നും പറഞ്ഞു. അതോടെ സുനന്ദയുടെ സംഘർഷങ്ങൾ ആരംഭിക്കുകയായി. ഒരു കഥയും അവൾക്ക് തെളിഞ്ഞുവന്നില്ല. ഇതിനിടയിൽ വാശിപിടിച്ച് കരയുന്ന ഉണ്ണിയുടെ കരച്ചിൽ കേൾക്കാതിരിക്കാൻ അവൾക്കു കഴിഞ്ഞില്ല. കുട്ടിയുടെ കരച്ചിൽ ഭർത്താവിനേയും അസ്വസ്ഥനാക്കുന്നുണ്ട്. ഒടുവിൽ കഥയിൽതോറ്റ സുനന്ദ മകനെ എടുത്തുകൊഞ്ചിക്കുകയും ലാളിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. അപ്പോൾ അവളിലെ അമ്മ മനസ്സ് ഇപ്രകാരം ചിന്തിക്കുന്നു, "ഇവനെപ്പാടിയുറക്കുകയും മുലയൂട്ടുകയും ചെയ്യാതെ കഥകളിലും കവിതകളിലും ഉന്മാദം പൂണ്ടു നടക്കുന്ന ഞാൻ എന്തൊന്നാണ്" എന്ന്.

മകനോടൊപ്പം അല്പം മയങ്ങിയപ്പോഴേക്കും പുതിയൊരു നയം അവൾക്കു തോന്നുന്നു. കഥയിൽ നയങ്ങൾ വെളിവാകാത്തതുകൊണ്ട് ഒന്നരപ്പുറം നീളത്തിൽ ഒരു 'കവിതാപഠനം' എഴുതി. എടവിലങ്ങ് സ്കൂൾ കവയിത്രിയുടെ കവിതകളെപ്പറ്റി. ഈ വ്യാജസ്തുതി വായിക്കുമ്പോൾ കവിയ്ക്കെന്തു തോന്നുമെന്ന് ചിന്തിച്ചെങ്കിലും, അവളിൽനിന്നും പൊങ്ങിയ സത്യവാക്ക് ഇങ്ങനെയാണ്. "കളിയിലും പ്രാണരക്ഷയ്ക്കും വ്യാജം പറയാമെന്ന് പ്രമാണമുണ്ട്." താൻ അതിസ്തുതികളാൽ ചെയ്യുന്നത് പ്രാണരക്ഷയാണ് കവേ എന്ന് മനസ്സിൽ പറയുകയും ചെയ്തു. ഇനിവരും ശില്പശാലകളിൽ അവൾക്ക് ആരും വധശിക്ഷ വിധിക്കരുതെന്ന ഇംഗിതം മാത്രമാണവൾക്കുണ്ടായിരുന്നത്. അതോടെ ശാന്തശീല യായിത്തീർന്ന അവളുടെ പേനയിൽ നിന്നും 'അഗ്നിവചസ്സായ രാക്കിളി' എന്ന ശീർഷകം അടർന്നുവീണു. ഈ തലക്കെട്ടിൽ കാണട്ടെ ഒരഴിച്ചുപണിയെന്ന് ആ കവയിത്രിയെ മനസ്സാ വെല്ലുവിളിച്ചുകൊണ്ട് രചന അവസാനിക്കുന്നു.

സാഹിത്യലോകത്തിനുള്ളിലെ തൊഴുത്തിൽകുത്തുകളെയാണ് കഥാകാരി ഇതിലൂടെ കാണിച്ചു തരുന്നത്. തനിക്കേറ്റ അപമാനത്തെ, ആരിൽ നിന്നാണോ അതു കേൾക്കേണ്ടിവന്നത് അവരുടെ രചനകളെ സ്തുതിച്ചുകൊണ്ടുള്ള പഠനമെഴുതി അതിൽ ആത്മനിർവൃതി കൊള്ളുന്ന കഥാകാരിയാണിതിൽ. ഇതൊരു പുതിയ രചനാതന്ത്രം തന്നെയാണ്. അതിനു പിന്നിലുള്ള നിഗൂഢാർത്ഥം, ഇനിയും തനിക്ക് ഈ മേഖലയിൽ പിടിച്ചുനിൽക്കുകയും തുടരുകയും വേണം എന്നതും. അതിനാ

യാണ് ഈ 'സുഖിപ്പിക്കൽ' രചനാതന്ത്രം ആവിഷ്കരിച്ചെടുക്കുന്നത്. സാഹിത്യലോകത്ത് തന്റെ സ്വത്വം നിലനിർത്താൻ ശ്രമിക്കുന്ന എഴുത്തുകാരി താൽക്കാലികമായ പതനങ്ങളിൽ നിന്ന് കരകയറാനുള്ള തന്ത്രങ്ങൾ മെനയുന്ന കഥയാണ് ഇത്. അസ്തിത്വം സ്ഥാപിക്കുകയെന്നതുതന്നെയാണ് പരമപ്രധാനം. അതിനുവേണ്ടി അവർ നടത്തുന്ന തന്ത്രങ്ങൾ അവമതിക്കപ്പെടേണ്ടവയല്ല എന്ന് ഈ കഥ ബോധ്യപ്പെടുത്തുന്നു. ശീർഷകത്തോടൊപ്പം ബ്രാക്കറ്റിൽ നൽകിയിരിക്കുന്ന വിശദീകരണം അതുകൊണ്ടുതന്നെ കഥാകാരി മനഃപൂർവ്വമായി നൽകിയതുതന്നെയാണ്. കാരണം അത് ശില്പശാലകളിൽ നിന്നല്ല ജീവിതപാഠശാലയിൽ നിന്നാണ് അഭ്യസിക്കേണ്ടത്. അതിന്റെ ഹരിശ്രീ കുറിക്കാൻ നിമിത്തമായത് സാഹിത്യശില്പശാലയും. സ്ത്രീക്ക് സ്വസ്ഥമായി എഴുതാനുള്ള സാഹചര്യമില്ലെന്നുതന്നെയാണ് ഈ കഥയിലൂടെയും കഥാകാരി പറഞ്ഞുവെക്കുന്നത്. വീട്ടിലും ജോലിസ്ഥലത്തും മാത്രമല്ല വിടുതൽ എന്നു കരുതുന്ന എഴുത്തിന്റെ മേഖലയിൽപ്പോലും സ്ത്രീ അനുഭവിക്കുന്ന പ്രതിസന്ധി അവൾക്കുമാത്രം മനസ്സിലാകുന്ന ഒരു ഇരുണ്ട ഭൂഖണ്ഡമായി നിലനിൽക്കുന്നു.

രചനാശൈലികൊണ്ട് അസാധാരണത്വം പുലർത്തുന്നതും അത്യന്തം ധ്വനിസാന്ദ്രവുമായ രചകളാണ് ഗീതാഹിരണ്യന്റേത്. പുരുഷനോടൊപ്പം മറ്റേതു മേഖലയിലും എത്തിനിൽക്കുന്ന സ്ത്രീക്ക് സർഗാത്മകരചനയിൽ ഏർപ്പെടേണ്ടി വരുമ്പോഴുണ്ടാകുന്ന സംഘർഷങ്ങളെയാണ് ഈ രണ്ടു കഥകളിലൂടെയും അവതരിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നത്. എഴുതാനിരിക്കുമ്പോൾ തന്നാൽ നിറവേറ്റപ്പെടേണ്ട ബഹുകാര്യങ്ങൾ അവളുടെ ഉള്ളിലേക്ക് തിരതള്ളുന്നു. ശരീരവും മനസ്സും വിഘടിച്ചു നിൽക്കുന്ന അവസ്ഥ പലപ്പോഴും അവളെ അസ്വസ്ഥയാക്കുന്നു. ഒരു സ്നാപ് ഫോട്ടോവിലോ ഉപന്യാസത്തിലോ ശില്പശാലയിലെ ഒരു പാഠത്തിലോ ഒതുക്കാവുന്നതല്ല സ്ത്രീജന്മത്തിന്റെ അസ്വാസ്ഥ്യമെന്ന് കഥാകാരി നമ്മെ ഓർമ്മിപ്പിക്കുന്നു. നിത്യപരിചിതമായ ജീവിതാവസ്ഥകളെപ്പറ്റി ഒരു പുനരന്വേഷണം നടത്തേണ്ടതുണ്ടെന്ന ചിന്ത നമ്മളിലുണർത്തുന്നുണ്ട് ഈ കഥകൾ. വായനാവിനോദത്തിനപ്പുറത്ത് സാർത്ഥകമായ ന്യായവിചാരം നടത്തുമ്പോഴാണ് കഥ കലാസൃഷ്ടിയാകുന്നത്. ഗീതാഹിരണ്യന്റെ കഥകൾ ആ ധർമ്മം നിറവേറ്റുന്നവയാണ്.

ഗ്രന്ഥസൂചി

ഗീതാ ഹിരണ്യൻ, 1999, ഒറ്റസ്നാപ്പിൽ ഒതുക്കാനാവില്ല ഒരു ജന്മസത്യം, കറന്റ് ബുക്സ്, തൃശ്ശൂർ.

ജാൻസി ജെയിംസ്, 2000 ഫെമിനിസം -1, കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം.

The Intersectional Marginalisation of Dalit Christian Women: A Feminist Reading of Bama's *Karukku* and Sangati

Dr. Sageera M.P.

Abstract

The systemic exclusion of Tamil Dalits is a central concern in Bama's works. As a Tamil Dalit writer, Bama highlights the ongoing marginalisation of Dalit Christians and women in *Karukku* and *Sangati* from both subaltern and feminist perspectives. Dalit Christians face dual marginalisation-first due to their religious identity and second because of their caste. Their social and political agency is often overlooked within socio-political and theological frameworks of India. This paper examines the social exclusion of Tamil Dalits within Christianity and explores the challenges and oppression faced by Dalit Christian women within their own community.

Keywords: Dalit Christian, Caste, Subaltern, Dalit Feminism

> Nowadays women can take up all sorts of responsibilities. But just as they fooled us and took away our rights within our homes, they have also marginalized us in the world outside. But now, generation by generation we must start thinking for ourselves, taking decisions, and daring to act. Don't we sharpen and renew a rusted sickle? Just like that, we must sharpen our minds and learn to live with self-respect (Bama 104)

In India, the term 'Dalit Christian' holds significant meaning, as the dominant caste system continues to persist not only within the Hindu community but also among non-Hindu groups. Any discussion on the condition of Dalits inevitably highlights the deeply rooted hierarchical nature of the caste system. Social complexities in India are largely shaped by caste, an intangible yet deeply embedded reality that influences daily life. Indian historian Suvira Jaiswal, who has studied the evolution of the caste system, describes:

> The caste structure continues to survive as a salient feature of Indian society. This inference is further strengthened by the studies of the Indian Diaspora where despite the absence of notion of hierarchy and hereditary occupational specialization-features intrinsic to the traditional caste system-the morphology of caste is seen to prevail owing to the 'separation', 'repulsion' or recognition of 'difference' of one caste from another. (1)

The identity of Dalit Christians has its origins in the arrival of Christianity in India during the early sixteenth century. Over time, Dalit communities from different regions converted to Christianity, influenced by the reformative and progressive efforts of missionaries. In addition to individual conversions, large-scale conversions also took place from other religions. For Dalits, conversion to Christianity was an act of resistance against the oppressive and dehumanising Brahmanical system, which marginalised them socially, economically, politically, and spiritually. However, after conversion, Dalit Christians continued to face severe caste discrimination within the supposedly egalitarian Christian community. They were marginalised and excluded by the dominant Church historiography. As James Massey, a prominent Dalit Christian theologian, describes, the Dalits are:

> They were ‘broken men’ and ‘Protestant Hindus’ to Dr. B.R.Ambedkar and ‘Harijan’ to Mahatma Gandhi. To the Britishers they were the ‘Untouchables’ and the ‘Depressed Classes’. They were [put under a schedule and] referred to as the ‘Scheduled Castes’ in the Constitution of India. ‘Dalit’ is a recent term adopted by the Dalits themselves to indicate the fact that they are the most oppressed, exploited and dehumanized section of Indian culture. (81)

In India, Dalit conversions to Christianity occurred in various contexts. Christianity offered an escape from the social exclusion and spiritual marginalisation that Dalits faced under the Hindu caste system. The Christian missionaries, through their teachings and practices of the Gospel, appealed to the suffering Dalit communities by promising an egalitarian social status and a life free from humiliation. Missionaries, who appeared generous and inclusive in public affairs, played a significant role in encouraging large-scale conversions. For the oppressed Dalits, Christianity provided “a sense of self-respect and equality, deprived for ages by the Brahmanical social order, opened avenues to secure education and employment, and gave strength as members of a religious community of rulers” (Suri 177).

Dalit Christians in India are individuals who have converted to Christianity but come from Dalit backgrounds. Despite their religious conversion, they continue to face marginalisation and objectification, with little to no agency within their new religious community. While conversion has, to some extent, improved their material conditions by providing access to education and employment, it has not significantly altered their social status. Even after conversion, they remain identified as Dalit Christians rather than simply as Christians, as caste identity continues to overshadow religious identity. Their position in society remains unchanged, highlighting that it is not identity itself but rather ‘identification’ (Ahmad 14) that defines

their experience. The struggles of Dalit Christians are often overlooked in mainstream academic discussions. In this context, Bama's works are particularly significant, as she powerfully critiques prolonged caste discrimination and suppression. Her writings draw from personal experiences of discrimination both within the Catholic Church and in broader society, not only as a Dalit but also as a woman. Lakshmi Holmstrom, who translated *Karukku* into English, notes: "The tension throughout *Karukku* is between the self and the community: the narrator leaves one community (the religious order) and affirms her belonging to another (a Dalit community, particularly of women). *Sangati* takes up the story of that community" (xviii).

The hardships and injustices Bama has endured as a Dalit Christian woman are powerfully expressed in *Karukku* and *Sangati*. In her autobiographical work *Karukku*, she highlights four distinct phases of Dalit oppression: the discrimination faced by Dalit Christians within the Catholic Church, the marginalisation imposed by broader society, the discrimination from fellow Dalits, and the additional oppression experienced as a woman. Bama's critique of Dalit patriarchy and the caste system within Tamil socio-political and cultural contexts offers a continuous examination of the exploitation of Dalit women's bodies. Her literary works *Sangati, Vanmam, Kisumbukkaran, Oru Thathavum Erumayum, Kondatta*, and *Manushi* reposition Dalit women from the margins to the center, highlighting their agency. Her narratives not only celebrate the wit and resilience of Dalit women but also showcase her creative storytelling.

Faustina Fatima Mary Rani, known as Bama, is a Dalit Roman Catholic from Tamil Nadu. Driven by a deep desire to uplift her community and address their struggles, she joined a convent to become a nun. However, she soon realised that both the Church and the convent perpetuated oppression against Dalit children. Confronted with caste discrimination within these religious institutions, she felt powerless and outraged, ultimately deciding to leave. Encouraged by Father Mark Stephen, an active member of the Dalit Christian Movement at the time, she began documenting her experiences, which led to the creation of her seminal work, *Karukku*. It is a narrative of Bama's life experiences, but it is not merely a personal autobiography. Instead, it represents the collective struggles of the Dalit community. The repeated use of the pronouns "I" and "we" in the text transforms it from an individual life story into "community manifesto." Kumar 229). Bama's interview with Manoj Nair, where she states:

> The story told in *karukku* was not my story alone. It was the depiction of a collective trauma-of my community-whose length cannot be measured in time. I just tried to freeze it forever in one book so that there will be something physical to remind people of the atrocities committed on a section of the society for ages. I could

> not build a monument, I could not build a sculpture. I wrote a book. (Bama)

At the beginning of *Karukku*, Bama describes her village by stating, “Our village is very beautiful […] before I come to castes and communities, I have a lot to say about the village itself” (1). The use of the pronoun “our” reflects the collective consciousness that Dalits carry throughout their lives. The trauma and suffering expressed by the narrator are not merely personal experiences but represent the struggles of the entire Dalit Christian community. In the preface to the first edition of *Karukku*, Bama writes:

> There are many Dalit hearts like mine, with a passionate desire to create a new society made up of justice, equality and love. They, who have been the oppressed, are now themselves like the double-edged karukku, challenging their oppressors (xxii-xxiii).

Bama’s individual experience is comprehensive to embrace the community’s victimisation. She declares:

> The driving forces that shaped this book are many: events that occurred during many stages of my life, cutting me like Karukku and making me bleed; unjust social structures that plunged me into ignorance and left me trapped and suffocating; my own desperate urge to break, throw away and destroy these bonds; and when the chains were shattered into fragments, the blood that was spilt then; all these, taken together. (xxii)

Caste discrimination is evident in the way different castes occupy and share spaces. Bama vividly highlights the segregation and distress experienced by marginalised caste communities. She describes how different castes are confined to separate ghettos, reinforcing social exclusion. Bama writes:

> I don’t know how it came about that the upper caste-communities and lower- communities were separated like this into different parts of the village. But they kept themselves to their part of the village, and we stayed in ours. We only went to their side if we had work to do there. But they never, ever, came to our parts. The post office, the panchayat board, the milk-depot, the big shops, the church, the schools-all these stood in their streets. So why would they need to come to our area? (7)

Bama belongs to the Paraya community, and their settlement is known as ‘cheri’. During her school years, she became aware that the school functioned as a site of caste discrimination and oppression. Whenever any mishap occurred, teachers and priests would be quick to assume that “it must be one of the Cheri-children who did it” (18). Despite the fact that three-quarters of the students came from the Pallar and Parayar castes, Bama

observes that the priests had built the school in the upper-caste Nadar Street, simply because the church and the priest's residence were located there (18). This reflects how Dalits are deliberately singled out and humiliated, even within their own community.

Caste confronts Dalits at every stage of life-whether in school, college, the workplace, or public spaces-hindering their efforts to establish their agency. Bama recalls a painful experience during her college years when she was denied permission by the Principal and the Warden to attend her younger brother and sister's First Communion. Their sarcastic remark, "What celebration can there be in your caste, for a First Communion?" (22), exposed the deep-seated caste bias even within religious institutions. Bama's time in the convent further reinforced her awareness of caste discrimination in its harshest form. She observed how Dalit children and workers were treated with extreme inhumanity, often regarded as less than human (25). Those from lower castes endured relentless humiliation, subjected to constant verbal abuse from the nuns. Bama states:

> [I] felt a burning anger when I saw that all the menial jobs there were done by Dalis who were abused all the time and treated in shameful and degrading way. I was pained to see even older people trembling, shrinking like small children, frightened by the power and wealth that the Sisters had, burying their pride and self-respect, running to do the menial tasks assigned to them. (26)

Bama realised that the Church had strayed from the true spirit of the Gospel and had instead become an instrument of oppression. Inside the convent, she experienced a deep spiritual crisis and was profoundly wounded by the hypocrisy of the Church. She began to feel betrayed by the priests and nuns, recognising how they had deceived her. While the convent claimed to serve the poor and needy, Dalit children were instead forced to toil under its authority. Reflecting on this injustice, she questioned, "Why, even the nuns and priests, who claim that their hearts are set upon service to God, certainly discriminate according to caste" (27). Despite her disillusionment, Bama initially held a strong desire to become a nun-though a different kind of nun-one who would truly serve her people rather than oppress and exploit them. She resolved "to look after the people rather than torment and exploit them" (103). Eventually, she came to the realisation that she did not need priests or nuns as intermediaries to communicate with God. She declares:

> I learnt that God has always shown the greatest compassion for the oppressed. And Jesus too associated himself mainly with the poor. Yet nobody had stressed this nor pointed it out. All those people who had taught us, had taught us only that God is loving, kind, gentle, one who forgives sinners, patient, tender, humble, obedient. Nobody has ever insisted that God is just, righteous, is angered by injustices, opposes falsehood, never countenances inequality. There is a great

> deal of difference between this Jesus and the Jesus who is made known through daily pieties. The oppressed are not taught about him, but rather, are taught in an empty and meaningless way about humility, obedience, patience, gentleness. (104)

Bama realises that God has disappeared from a Church consumed by wealth and rituals. She observes that "the Jesus they worshipped there was a wealthy Jesus. There seemed to be no connection between God, and the suffering poor" (106). The Church, along with the schools it operates, functions as a centre of elitism, further alienating the marginalised. Bama declares:

> There was no love to be found in the convent, among these people who declare all the time that God is loving. There was no love for the poor and the humble. The claimed that God's love is limitless, subject to no conditions. Yet inside the convent there were innumerable conditions about how you should be and who you were in order to deserve their love When outsiders arrived, flaunting their wealth and education, they were treated in quite a different way, and I am not sure there was any love at all in this case.(106)

According to Bama, the Church appears to serve only the priests, nuns, and their close circles, while exploiting and oppressing the marginalised, particularly Dalits-who, in her view, are the true Christians in faith and practice. After enduring years of exploitation, Dalits have begun to recognize their worth, as she observes: "[t]hey have become aware that they too were created in the likeness of God. There is a new strength within them, urging them to reclaim that likeness which has been so far repressed, ruined, obliterated; and to begin to live again with honour, self-respect and with a love towards all humankind" (109). After serving in the convent for seven years, Bama ultimately chose to leave-not as a rejection of God, but as a rejection of the institutions that had distorted the Gospel. She states:

> Sister told us that in certain orders they would not accept Harijan women as prospective nuns and that there was even a separate order for them somewhere… I wished I could have disappeared from that spot and vanished then and there. I lamented inwardly that there was no place that was free of caste. (25)

Bama exposes the ongoing enslavement and discriminatory practices within the convent, revealing how it contradicts the true spirit of faith. She finds genuine devotion not in rituals or institutions but in caring for and loving others. True faith, for her, lies in the ability "to begin to live with honour and respect and love of all humankind" (xvii).

The conversion of Dalits to Christianity in India was, in many ways, a strategic attempt to gain socio-cultural capital under colonial rule. The rigid

caste system, with its systemic exclusion of marginalised communities, forced Dalits to seek alternatives for social mobility and dignity. As a result, India has witnessed the largest number of Dalit conversions to Christianity. However, Bama critiques this conversion, arguing that the religion they embraced as a path to salvation from caste oppression ultimately became another site of exclusion. Within the Catholic Church, Dalit Christians continued to face ruthless discrimination, undermining the very liberation they had hoped for.

In India, the caste system has not only oppressed marginalised communities but has also shaped and degraded the experiences of women. Bama's writings bring to light the lived realities of Dalit women-experiences that had remained largely unvoiced in literature. Her works have made significant contributions to both the Dalit movement and the women's movement, providing a powerful platform for those who have been historically silenced. Regarding the diverse voices of Dalit women, Prof. Gopal Guru writes:

> Dalit women's claim to 'talk differently' assumes certain positions. It assumes that the social location of the speaker will be more or less stable; therefore, 'talking differently' can be treated as genuinely representative. This makes the claim of dalit woman to speak on behalf of dalit women automatically valid. In doing so, the phenomenon of 'talking differently' foregrounds the identity of dalit women. (254)

In the 1980s, Dalit women began articulating their experiences from a perspective that challenged the gender blindness within the broader Dalit struggle. Historically, women's experiences and identities had either been overlooked or deliberately erased. The emergence of Dalit women's agency sought to address these power imbalances and the instability in the understanding of women's identities. Given the deeply embedded and complex nature of caste ideologies and practices, Dalit feminism had to move beyond traditional class-based analysis to develop new theoretical frameworks and discursive tools. Ramnarayan Rawat and Satyanarayana state:

> Dalit feminist organizations have emphasized three distinct modes of subjugation. These are patriarchy (male domination of females in the family and society, and the exclusion of Dalit women from Dalit male–dominated political and cultural organizations), caste inequities (exclusion of Dalits by caste Hindu men and women), and sexual violence (especially used by caste Hindu men to enforce their domination over Dalits, but also used at times by Dalit men in the family context). (5-6)

Bama, through her literary works, attempts to shape Dalit feminism and redefine women's identity from the socio-political standpoint of both a Dalit and a woman. Her writings highlight the dual oppression faced by Dalit Christian women, who experience discrimination based on both caste and gender. The predicament of Dalit Christian women is particularly complex, as their oppression is further reinforced within a religious framework. While conversion to Christianity was meant to offer liberation, it instead led to economic marginalisation. Since the Indian government does not recognise Dalit identity after conversion, Dalit Christians are denied the benefits of affirmative action policies, such as reservations in education and employment. In *Sangati*, Bama notes:

> When my mother and Perimma were little children, the Christian priests came to or village. When they promised that if or people joined their faith, their children would get a free education, it seems that all the paraiyas became Christians. None of the other communities, *pallar, koravar, or chakkiliyar* did so. All of them remained Hindus. Why on earth Paraiyas alone became Christians, I don't know, but because they did so at that time; now it works out that they get no concessions from the government whatsoever. (5)

The subordinate role of women within the Roman Catholic Church has reduced them to a state of servitude, leaving them dispossessed and stripped of agency. Their existence is shaped by self-sacrifice, with little room for autonomy. Reflecting on her time in the convent, Bama describes this erasure of identity: "[E]ventually we become strangers to ourselves….The strategy of the convent had been to transform my identity completely" (Karukku 120-21). She further states: "They wanted us to be destroyed utterly and remade in a new form" (115). Beyond caste oppression, Christian women face additional challenges due to the Church's stance on divorce, which prevents them from escaping oppressive marriages. In contrast, Hindu Dalit women retain the right to divorce within their community. Bama highlights this disparity in *Sangati*: "Had we stayed as Hindus, our women would have had the chance of divorce at least. But in everything else, we're all in the same position" (97). Her mother echoes this sentiment, lamenting: "If you look at it like that, it seems that it was a mistake that we ever became Christians" (97). This suggests that conversion did not bring the promised liberation, particularly for Dalit women, who found themselves trapped in new forms of discrimination. Another significant issue is the gender discrimination within the Church itself. In addition to caste-based exclusion, Catholic priests also perpetuate gender inequality, treating women as inferior to men. Addressing this in *Sangati*, Bama writes:

> The position of women is both painful and humiliating, really. In the fields they have to escape from upper-caste men's molestations. At church they must lick the priest's shoes and be his slaves while he

> threatens them with tales of God, Heaven, and Hell. Even when they go to their own homes, before they have had a chance to cook some kanji or lie down and rest a little, they have to submit themselves to their husbands' torment. (35)

In conclusion, the politics of gender and communal identity, as shaped by Dalit men and Christian priests, is evident in the silencing of Dalit women. Their voices are suppressed in workplaces, religious institutions, and family structures, reinforcing patriarchal dominance. Bama critiques this exclusion in a way similar to Gayatri Chakravorty Spivak, who questioned the deliberate erasure of women's identities from dominant narratives. Dalit Christian women experience a distinct form of marginalisation that differs from other oppressed communities. Their struggles are uniquely shaped by the intersection of caste, gender, and religion. This complexity makes their experiences different from both Dalit men and other marginalised women. Spivak's critique of Western feminism is relevant here, as she condemned its tendency to construct a universal feminist subject while ignoring the specific experiences of Third World women. From this perspective, Dalit feminism must specifically address the struggles of Dalit Christian women. As subaltern and disempowered individuals, their lived experiences demand recognition separate from both mainstream feminism and Dalit discourse dominated by men. Bama highlights caste as a key factor shaping Indian society and shows how Christianity, despite being an egalitarian religion, discourages converted Dalits. She argues that both religion and caste limit the agency of converted Dalits. Through her work, Bama calls for a Dalit-feminist critical awareness. She asserts:

> We who are asleep must open our eyes and look about us. We must not accept the injustice of our enslavement by telling ourselves it is our fate, as if we have no true feelings; we must dare to stand up for change. We must crush all these institutions that use caste to bully us into submission, and demonstrate that among human beings there are none who are high or low. Those who have found their happiness by exploiting us are not going to let us go easily. It is we who have to place them where they belong and bring about a changed and just society where all are equal. (26)

WORK CITED

1. Ahamad, Nizar. "Rashtreeyathayude Punaravishkaranam." *Keraleeyam*, Vol. 3, no. 7, March 2005, pp.14.
2. Bama, *Karukku*. trans. by Lakshmi Holmsrom,OUP,2011
3. --- *Sangati: Events*. Oxford University Press, 2005.
4. Bama."Recognition for the Language of my People is the Biggest Award I can Win." *Outlook*, interview by Manoj Nair, 25 April 2001, www.outlookindia.

com/website/recognition-for-the-language-of-my-poeple-is-the-biggest-award-i-can-win/211431.

5. Guru, Gopal. "Dalit Women Talk Differently." *Economic and Political Weekly*, vol. 30, no. 41-42, 1995, pp. 2548-2550.
6. Holmstorm, Lakshmi "Introduction." *Karukku* . OUP, 2011.
7. Jaiswal, Suvira. *Caste: Origin, Function, and Dimensions of Change*. Manohar, 2014, pp.1.
8. Kumar Raj. *Dalit Personal Narratives: Reading Caste, Nation, and Identity*. Orient Black Swan, 2010.
9. Massey, James. *Indigenous People: Dalits: Dalit Issue in Today's Ideological Debate*. Indian Society for Promoting Christian Knowledge, 1994.
10. Rawat, Ramnarayan S and K. Satyanarayana. *Dalit Studies*. Duke University Press, 2016, pp. 5
11. Spivak, Gayatri Chakravorty. *Can the Subaltern Speak?* edited by Patrick Williams and Laura Chrisman. Columbia University Press, 1988.
12. Spivak, Gayatri Chakravorty. "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography." *Subaltern Studies IV*, edited by Ranajit Guha, Oxford India Paperback, 1994.
13. Spivak, Gayatri Chakravorty. *Imperialism and Sexual Difference,* Oxford Literary Review, pp.225- 40. 1986
14. Suri K C. "Dialectic of Social Justice: The Struggle of the Madigas.". *Dividing Dalits: Writings on Sub-Categorization of Scheduled Castes*, edited by Chinna Rao Yagati , Rawat, 172-188.2009.

Popular Korean Serials: Site of Global Market for Economic, Social and National Politics

K.R. Ragi

ABSTRACT

Popular culture is what we have been living and acting in. the proprieties of popular culture inevitably have more than a single profit in their mind. The politics is not that to provide entertainment, but use entertainment as a means to cultivate profit. This of course, is a part of cultural industry. Popular Korean serials are mostly adaptations of Japanese Shojo Manga- serialized comics in dailies and magazines. Shojo Manga, in fact, has given rise to a lot of regional varies, out of which; Korean serials have gained widespread popularity. The viewers they aim at are the teenagers and it is according to the whims and fancies of an adolescent that these serials are produced. With the advent of subtitling industry, these serials have gained so much viewers that it has become a trend setter among the teenagers and the youngsters in their early twenties. All the serials have almost similar plots. But what catches the attention of the onlookers is that how it really becomes an apt example to be quoted under cultural industry. Under the influence of these serials, global economy has found a large market not only in the entertainment industry, but also in gadgets', daily-use articles' industries. Products under the name and advertisement of these serials and characters have found a huge market among the youngsters. Social media has also been influenced by these serials. Not only has it boosted the global market targeting youngsters, these serials propose upon subtle references upon the North and South Korean rivalry. Thus, it becomes a subtle propaganda of the nation's politics itself. The paper aims at reviewing all the aforesaid particulars in the light of three Korean serials- Boys over Flower, Personal Taste and Coffee Prince. All these three serials have been hits not only in Korea but also in Indian Sub-continent and Western Countries.

Keywords: Popular Culture, Mass Culture, Cultural Populism, Entertainment Industry

In the modern era, the social significance of popular culture could be identified with relation to its relation with mass culture. The advent of mass media and the increasing commercialisation of culture and entertainment have given rise to issues, discussions and debates in this area. The growth of the idea of culture as mass phenomena and the theories that developed afterwards gained momentum during the 1920s and 1930s. Thus, one could discern that the relation between popular cultures is proportional to that of mass culture. One pertinent question is that from where does popular culture come from. Does it come from the people themselves as an autonomous expression of their interests and experience or is it something that is imposed by someone above as part of power system that exerts social

control. Does popular culture emerge from the common people from the ‘lower’ strata of society or does it trickle down from the high ‘elites’? Rather, is it an interaction between the two?

There are certain themes that are pertinent to the discussion of this paper. One is that there is a clear relation between the culture that is produced, that in turn becomes a code of conduct among the mass culture. For this, there is a direct formulation of the producers of the popular culture that could be induced to appease the customers of this popular culture. Surely, this is a very evident case. There is a clear of evidence of the influence of commercialisation and industrialisation upon popular culture. This emergence of culture in commodity forms may imply that it is a means for profitability and marketability that eventually takes precedence over artistry, quality and to an extent challenges the intellectual capabilities. The increasingly universal market for popular culture ensures that it is truly popular because it makes these commodities available that people actually want. Another theme concerning the popular culture with reference to the paper is the power of popular culture to indoctrinate the people, to make them accept and adhere to ideas and values which ensure the continued dominance of those who are in more privileged positions and thus exercise power over the mass.

With all these factors put together, the paper analyses three Korean serials- *Boys over Flowers*, *Personal Taste* and *Coffee Prince.* Most of the popular Korean serials are adaptations of Japanese *shōjo manga*- serialized comics in dailies and magazines. *Shōjo manga*, in fact, has given rise to a lot of regional varieties of which, Korean serials have gained widespread popularity. *The 1st Shop of Coffee Prince* (also known as *Coffee Prince*) is a 2007 South Korean television drama is based on the novel of the same name written by Lee Sun-mi. *Boys over Flowers* is a 2009 South Korean television series based on Japanese *shōjo manga* series, *Boys over Flowers* written by Yoko Kamio. *Personal Taste* (also known as *Personal Preference*) is a 2010 South Korean television series adapted from Lee Se-in's 2007 novel of the same name. One of the striking features of these serials is that they have similar story. The hero and the heroine belong to very different cultural and economic backgrounds and their characters are poles apart. They fight with each other initially but get into love relationship in due course of time. They have to face lots of stumbling blocks including parallel love relationships and end up in marrying each other.

The viewers they aim at are the teenagers and it is according to the whims and fancies of an adolescent that these serials are produced. With the advent of subtitling industry, these serials have gained so much viewers that it has become a trend setter among the teenagers and the youngsters in their early twenties. All the serials have almost similar plots. But what catches the attention of the onlookers is that how it really becomes an apt example to be

quoted under cultural industry. Under the influence of these serials, global economy has found a large market not only in the entertainment industry, but also in gadgets', daily-use articles' industries. Products under the name and advertisement of these serials and characters have found a huge market among the youngsters.

The rise of the popularity of the Korean serials can inevitably be seen along with the place of postmodern television- which has been a topic for detailed studies in the field of popular culture. Television is often seen as the 'quintessence' of postmodern culture. Television is an excellent example as the domain of simulation process which in fact could be considered as a negative side of post modernism. According to John Storey, television, "with its supposed reduction of the complexities of the world to an ever- changing flow of depthless and banal visual imagery" (198).

The Korean serials, mostly aiming the teenage group has had great influence upon them. They set a code of unwritten law before the viewers on matters concerning standards – of living, of behaving and even the brand of mobile phones to the noodles. The items that the popular icons (who later emerged as the most looked upon actors) used gained wide popularity and the actors who have been mostly models were signed by the international brands as their brand ambassadors. Advertisement is another important factor that is connected to the television media. Advertisement has been shaping the nature of programming of television and this has been a common pattern. The prominent media historian Erik Barnouw opinionated on the advertising industry:

> Most advertisers were selling magic. Their commercials posed the same problems that Chayefsky (one of the renowned television writers who worked within the genre) drama dealt with, people who feared failure in love and in business. But in the commercials there was always a solution as clear cut as the snap of a finger; the problem could be solved by a new pill, deodorant, toothpaste… or floor wax... 'The marvellous world of the ordinary' seemed to challenge everything that advertising stood for. (qtd. *Encyclopaedia of Politics, the Media and Popular Culture* 73)

After airing these serials, the actors shot to such fame that international brands competed to sign them. *Boys over Flowers* attracted high viewership ratings and buzz throughout South Korea during its broadcast in 2009, and created another Korean wave throughout Asia. The cast members became household names and shot to stardom overnight, and after the series ended, several of them became the faces of various endorsements and advertisements. The show is credited with launching the career of its lead actor, Lee Min-ho, who had previously appeared in a small number of low-budget high school dramas.

Soon, the advertisements were on the board, T.V and Internet. If one looks for the biographical details in Internet, namely Wikipedia, it could be seen that apart from their biographical, career details regarding the popular dramas, there is a long list of modelling career along with them. Most of the brands that they signed are definitely in the post airing period of those serials.

There are some very striking stylistic similarities in these serials. The stories are undoubtedly revolved around the plots of romance. In the three serials, we see a struggling female protagonist, most probably from a poor family. They are hardworking, multi-tasking, sacrificing, and clumsy and holders of great virtues. Except in *Personal Taste*, the hero belongs to very affluent business family. The hero is usually of a 'playboy', pampered and doesn't have any special ambitions in life except in *Coffee Prince*. Most of the stories are of the Cinderella type where the young rich and charming man falls for the poor, clumsy but virtuous female protagonists. The rich family oppose the relation but later they consent to their union.

Another interesting fact to be noted in these serials is that, they represent the contemporary sexuality and gender in a much normalised manner. By the 1990s the representation of non-heterosexuals had increased but the breakthroughs occurred only in the lierne of twenty first century. The homosexual movement has already created its lids in the society. In these three serials, we find homosexual representations. In *Boys over Flowers*, one of the heroes- Yoon Ji Hoo although not a homosexual, has a friend who is one. In coffee prince, the heroine pretends to be a boy, transgressing her biological sex in order to attain a job at the coffee shop she pretends to be a boy an only boys were employed in the shop. In the serial *Personal Taste*, the hero and his accomplice pretend to be gays in order to access an accommodation where men are not allowed. It is undisputed that these serials represent the changed notions on gender and sexuality. But, analysing the attitude in general we can see that they are portrayed either as butt of ridicule or are used as ploys to achieve something that is achievable only though improper channels. It reflects the attitude of that mass who have been cultured only to recognise but not accept them. Still they remain the 'other' for the perpetuation of a certain ideology, in this case, adhering once more to the prevalent dominant ideology. Tony Kelso and Brian Cogan say:

> Television tended to marginalize certain groups in relationship to gender, race and other distinctions. Many media scholars contented that this is an important point to consider when assessing television's political impact. Because of the medium's major presence, it plays a role in expressing cultural expectations about what people (or should be) like. In this manner, television contributes to ways in which different types of people are perceived and form their own identities, a process that indeed has political implications. (84)

The portrayal of women in these serials is noteworthy. All the female protagonists are represented as clumsy, ugly and 'unwomanly'. Although they are talented and hardworking, they are viewed through the microscope of patriarchal vision. Beauty is the standard that is set as the virtue to make her acceptable to the society, particularly their male counterparts. The three heroines are represented as unattractive to the men. There were former girlfriends to the heroes who were epitomes of beauty of international standards. We can see that many a times that these heroines are 'groomed' to make them presentable in the society of 'men'. Although they are portrayed as bold and self-reliant in the beginning, they get entangled in a relationship afterwards and sort for the support of men very often and are trivialised. They are frequently portrayed as subordinate in different ways.

The working class population is always underrepresented in these serials. They are portrayed living in unhygienic condition with bad taste in food, clothing and appearances. They are portrayed as gluttons and panicky and over ambitious while the people business and other managerial class are overrepresented. The best example is the dichotomised portrayal of rich and poor in the serials *Boys over Flowers* and *Coffee Prince*. The members of the poor families are pictured as clownish. They make an indirect statement on the socio-economic class and unacceptability in being poor. They are shown in less glamorous ways than that of their affluent counterparts. According to the critics, the reason for this imbalance might be because these programmes are largely funded by advertisers. They feature a world that is far richer than the actual life. Thus, these serials continuously reinforce consumerist ideology.

These serials produce high levels of entertainment. Extravaganza location and plots are planned in these serials. In each serial, there would be at least once instance of holidaying. The serials then become vehicle of tourism promotion. There are spectacles on occasions, celebrations, parties, dance, music and what not. These styles thus cater to what is known as 'designer ideology' or they are 'images dominate narrative'. There is an increasing consummation of images and signs. They are consumed regardless of question of utility and value.

Another important term that could be attached to the analysis of these serials is that 'cultural populism'. According to the definition by M C Guigan, "cultural populism is the intellectual assumption, made by some students of popular culture, that the symbolic experiences and practices of ordinary people are more important analytically and politically than culture with a capital with a capital 'C'" (qtd. *An Introduction to Theories of Popular Culture* 240). In cultural populism the expression of the interests, experiences and values of ordinary people finds place. It is not understood in terms of imposition but in terms of expression. The life of the common people represented in these serials could be viewed in this way. When unthinking dupes who fall prey to manipulations of the mass media,

populism has inverted this concept. Populism considers the audience subversive who resist these manipulate power of the popular culture. It is at this juncture where the discussion on popular culture as a rethinking process becomes prevalent.

Korea is one among those South East countries which has made tremendous development in the field of technology. We see a lot of tech-savvies in these serials. The technological development that Korea is undergoing is clearly reflected in these serials. One thing that catches the attention of the audience is that the poor represented in these serials are almost baffled to see these technological advancements. This implies that like any other nations, these facilities are restricted to a particular group who have been sustaining their position of hegemony.

These serials function as a subtle propagandist of their national identity. There are many dialogues in these serials that implicitly state the rivalry between North Korea and South Korea. These serials are South Korean. In one of the dialogues, the hero who is being suspected asks that why should he be doubted as if he is a spy from North Korea. In *Boys over Flowers*, there is an extensive use of cultural costumes. During its broadcast, the series influenced South Korean men to take their appearances more seriously to copy the metrosexual or "pretty boy" image (*kkotminam*, literally meaning "men as beautiful as flowers") of the F4 characters in the drama. This led to an increase in South Korean males wearing cosmetics, preppy and cruise outfits, and clothing in traditionally more feminine looks like the colour pink and floral prints. All these are only some of the readings of the Korean serials as a mass media. Its influence could be depicted by the way it spread to china, U.K, U.S.A and the Indian Sub-Continent, especially Myanmar, Nepal and the North Eastern States of India. Now as the full episodes of these serials are available for download in the internet, it has spread all the way where the web could be accessed. It was seen that many Facebook profile names of the teenagers were prefixed or suffixed by the names of the heroes and heroines of these serials. These are very peripheral influences that these serials could incur upon the minds of teenagers.

From this context, it could be understood that media are capable to exert power over the audience only when there is a ‘contract’ between the text (here, the Korean serials) and audiences on specific aspects, particularly upon their social lives. The power of ideology does not get manifested only in a single way. It ranges from rational to emotional, from private to public, from harmless to harmful and so on, according the specific nature of the ‘contract’. Korean serials have not only been an epitome of popular culture but also have had far reaching hold transcending its regional territory.

WORKS CITED

Edensor, Tim. *National Identity, Popular Culture and Everyday Life*. Berg, 2002.

Hyung-suk, Son & Noh Jong-chan *Personal Taste*. Amazon Prime. 31 Mar 2010- 20 May 2010. https://www.primevideo.com/detail/Personal-Taste/0L6BFV7IY22NPOMID 4D6EUBWRN Accessed on 28th February 2024.

Kelso, Tony & Brian Cogan. *Encyclopaedia of Politics, the Media, and Popular Culture*. Greenwood Press, 2009.

Ki-sang, Jeon. *Boys over Flowers*. Amazon Prime. 5 Jan 2009- 31 Mar 2009. https://www.primevideo.com/detail/Boys-Over-Flowers/0HV71QPZXJFMMW KTIB1LNI3SKB Accessed on 14th February 2024.

Storey, John. *Cultural Theory and Popular Culture: An Introduction*. Pearson, 2009. Strinati, Dominic. *An Introduction to Theories of Popular Culture*. Routledge, 1995.

Yoon-jung, Lee .*The 1st Shop of Coffee Prince*. Amazon Prime. 2 July 2007- 28 Aug 2007. https://www.primevideo.com/region/eu/detail/CoffeePrince/0KABCJC 1ZS1SP6C1H7QJRED4A Accessed on 5th March 2024.

Culinary Narratives: Food as a Political Tool in the Evolution of Malayalam Cinema

Alaka Narayan K.

Abstract

This study explores the evolving representation of food in Malayalam cinema as a powerful medium for political commentary and societal reflection. By employing Pierre Bourdieu's concept of cultural capital, this analysis examines how food transitions from a symbol of romance and cultural identity to a tool of power dynamics and resistance within cinematic narratives. In films such as *Salt N' Pepper* (2011) and *Ustad Hotel* (2012), directed by Aashiq Abu and Anwar Rasheed respectively, food is portrayed as an expression of love, tradition, and shared cultural heritage. These films frame culinary experiences as sites of emotional bonding and nostalgia, reinforcing the social capital associated with food as a marker of personal and communal identity. However, in *Jaya Jaya Jaya Jayahe* (2022) and *The Great Indian Kitchen* (2021), directed by Vipin Das and Jeo Baby, food takes on a more political role. *Angamaly Diaries* reflects the socio-economic struggles of a marginalized community, where food becomes a symbol of survival and power negotiations. *The Great Indian Kitchen* critically deconstructs the gendered politics of food, exposing how culinary labour is weaponized within patriarchal structures. Through this shift, food transforms into a contested space, where cultural capital dictates power hierarchies and resistance. By analyzing cinematic instances where food serves as both metaphor and political commentary, this study highlights its role as an evolving site of negotiation between tradition, modernity, and socio-political structures in Malayalam cinema.

Keywords: Culinary Narratives, Cultural Capital, Semiotics, Resistance, Identity

Introduction

Malayalam cinema, known for its realism and nuanced storytelling, often uses food as a central theme to convey cultural, emotional, and political messages. Over the years, the depiction of food in these films has evolved from being a mere representation of culinary traditions to a critical tool that challenges societal norms and power structures. This paper examines this transformation through a detailed analysis of four key films: *Salt N' Pepper* (2011), *Ustad Hotel* (2012), *Jaya Jaya Jaya Jayahe* (2022), and *The Great Indian Kitchen* (2021). Drawing from Pierre Bourdieu's concept of cultural capital, this study explores how food functions as a marker of social identity, power dynamics, and resistance in Malayalam cinema.

From the smell of steaming rice to the clatter of kitchen vessels, food has long served as a potent sensory and symbolic motif in Malayalam

cinema. In its earliest forms, the cinematic kitchen was a romantic, almost sacred space, where femininity was idealized, familial harmony reinforced, and caste hierarchies remained invisible yet deeply entrenched. This paper seeks to interrogate the aesthetic and ideological journey of food in Malayalam films from its role as a comforting symbol of domestic love to its emergence as a site of political resistance in contemporary cinema, particularly through the lenses of gender and caste.

Evolution of food in Malayalam Cinema

In early classics like Neelakuyil (1954), food appears in passing, often prepared or served by female characters as a natural extension of their womanhood. The kitchen is not a site of conflict, but of nurturing. In Chemmeen (1965), the sensual connection between food and love is palpable; the protagonist Karuthamma is shown cooking with care, and a famous scene where she offers food to Pareekutty becomes a coded gesture of emotional intimacy. Such portrayals reflect a deeply entrenched patriarchy where a woman's place in the kitchen is unquestioned, and food becomes a metaphor for purity, devotion, and romance.

These earlier films, however, largely erase the caste dynamics embedded within the kitchen. While domestic workers appear on screen, often in the background, cleaning vessels or chopping vegetables, their labour is depersonalized, and their caste identities are rarely acknowledged. The kitchen, as represented in these films, belongs to the upper-caste housewife, and the food prepared within it reflects Savarna values of ritual purity and domestic discipline. The absence of meat, particularly beef, in celebratory food scenes is itself a silent testimony to casteist exclusions. But Porotta and Beef Fry has been celebrated as an "emotion" to the Keralites in the film Godha(2017), yet in a romanticized way. The emotional economy of food is emphasized, but its political economy remains untouched.

As Malayalam cinema moved into the socially conscious 1980s and 1990s, films such as Thoovanathumbikal (1987) and Manichitrathazhu (1993) continued to romanticize the kitchen but with increased psychological depth. In Manichitrathazhu, for instance, the kitchen becomes an uncanny space; a site of supernatural disruption. Yet, even here, the underlying assumption remains: that the woman's role is to feed, serve, and nurture. It is clearly seen in films from the 1980s to 2010s. Kaviyoor Ponnamma's character in most of the movies is portrayed as a mirror of conventional motherhood where the mother cooks, cleans, cries and waits for the son even in late nights with food prepared. This was propagated through films as the ideal motherhood or femininity throughout the years. It is only very recently that the Kerala kitchens got reshaped and redefined accommodating men into it. Even when there were films that showed men cooking or doing any kitchen chores, he would be a chef or caterer. Mr. Butler, Kalyanaraman, Spanish Masala and Ustad Hotel are examples to this. Men can only cook if

it's part of their job. At their homes, it is still the female partner or maid who has to do the cooking. But when it comes to films like Varathan(2018), Kumbalangi Nights(2019), Maheshinte Prathikaram(2016), Joseph(2018), Hridayam(2022) and Nadanna Sambhavam(2024), we can see men who cook as it is their responsibility.

It is only in the post-2010 "New Generation" wave that Malayalam cinema begins to foreground the political dimension of food. Films such as The Great Indian Kitchen (2021) and Jaya Jaya Jaya Jayahe (2022) transform the kitchen from a space of quiet labour into one of confrontation and critique.

Caste too, begins to surface in more visceral and confrontational ways. Angamaly Diaries (2017), for instance, presents food not just as a cultural artifact but as a marker of survival, class, and masculine pride. The consumption of pork and beef becomes a symbol of resistance and rootedness, distinguishing the protagonists from the sanitized upper-class portrayals of earlier decades. The glorification of meat preparation in open street kitchens serves to democratize the food narrative, allowing working-class identities to reclaim space on screen.

What this paper argues, then, is that food in Malayalam cinema has always been ideological; what has changed is the camera's willingness to interrogate its meanings. While older films clothed food in romance and nostalgia, contemporary cinema exposes it as a site of power: gendered and contested. By analyzing key films across decades, this study reveals how the evolving portrayal of food maps onto broader socio-political shifts in Kerala, transforming culinary narratives into acts of both conformity and rebellion.

One of the most persistent yet overlooked patterns in Malayalam cinema is the stark difference in how eating is portrayed based on gender. While men are often shown relishing food with abandon, their appetite portrayed as a mark of virility, warmth, or emotional depth, women who enjoy or overindulge in food are often framed negatively, either as humorous, excessive, or undesirable. This reflects a larger cultural tendency to control female appetite, literally and metaphorically, within the bounds of patriarchal respectability.

In films like Salt N' Pepper (2011), Kalidasan's love for food is not only central to his identity but also becomes the axis around which romance unfolds. His appetite is seen as charming, almost childlike, and deeply nostalgic. When he cooks dishes like "konchu varattiyathu" or attempts the symbolic "Joan's Rainbow Cake," the camera dwells lovingly on his movements by elevating his culinary efforts to a form of art and emotional expression. His hunger is humanizing. Contrast this with the character of Maya. Although she is equally passionate about food, her relationship with it is framed more self-consciously. Her eating is largely private, not

performative. In one scene, she eats alone while watching a cooking show, almost hiding her pleasure. Her moments of indulgence are introspective, solitary, and stripped of the celebratory tone afforded to Kalidasan.

In older films, women eating heartily, especially in public was either absent or treated as humorous. A woman asking for second helpings or enjoying meat dishes often evoked laughter or mild embarrassment. Overeating by women was framed as an anomaly. Characters like the plump, comical aunt or the “overweight” friend were used as foils to the slim, idealized heroine, creating a visual binary between appetite and desirability.

Take Chinthavishtayaya Shyamala (1998), where food is used to emphasize Shyamala’s thankless domestic labour. She cooks endlessly, but her own eating or pleasure is never shown. The kitchen, in such films, is her workplace, not a site of nourishment for herself. In films of the past, the characters of KPAC Lalitha, Kalpana, Bindu Panicker, Kulappully Leela, etc. were all made fun of in screens. Whereas men enjoying food is all normal and joyous. Revathi’s character in the movie Kilukkam(1991), Bindu Panicker’s character in Gramophone (2003), etc are examples.

Even in comedies like Punjabi House (1998), eating is a major source of humour for male characters, particularly the protagonist’s gluttony. But women eating is rarely shown without some framing of it being a joke, a flaw, or a transgression. Female desire for food, sex, or power is policed by denying them onscreen representations of indulgence. To be seen enjoying food becomes an act of rebellion for women, a challenge to the restrictive gaze that equates femininity with moderation and restraint.

In essence, Malayalam cinema, like society, has often celebrated male appetite as poetic and philosophical while viewing female hunger with suspicion. By analysing these portrayals, this paper seeks to question the deeper cultural anxieties about women taking up space, expressing desire, and breaking the codes of domestic virtue, one bite at a time.

Theoretical Framework: Cultural Capital and the Politics of Food

Pierre Bourdieu’s theory of cultural capital provides a compelling lens through which to examine the representation of food in Malayalam cinema. Cultural capital, as defined by Bourdieu, comprises non-economic assets such as education, taste, language, and cultural knowledge that can influence an individual’s social mobility and reinforce class and power structures (Bourdieu 241). In cinematic narratives, particularly in Malayalam films, food emerges not merely as a motif of nourishment or sensual pleasure but as a critical form of cultural capital; one that signals caste affiliations, gender roles, class status, and social power.

In the golden era of Malayalam cinema, food was often depicted as a site of harmony and tradition, upholding Savarna ideals and reinforcing

patriarchal domesticity. The type of food shown which was predominantly vegetarian, ritually pure dishes, alongside the absence of cooking labour by lower-caste individuals, silently communicated cultural capital as an inherited privilege. For instance, in films like Oru Vadakkan Veeragatha (1989), opulent feasts and refined etiquette demarcated aristocratic and upper-caste authority, using food to cement social hierarchies. Cooking and serving were gendered tasks, romanticized as women's natural roles, and aligned with virtues like patience, humility, and obedience, all embedded within the symbolic value of the kitchen.

Contemporary Malayalam cinema, however, challenges this idyllic portrayal by exposing the political dimensions of culinary labour and the unequal distribution of cultural capital. Films like The Great Indian Kitchen (2021) deconstruct the aesthetic of food as pleasure and tradition, revealing the exhausting, repetitive, and invisible labour women are expected to perform. Here, the very symbols of cultural capital; clean kitchens, elaborate meals and ritualistic purity are subverted, revealing their oppressive underpinnings.

Food also emerges as acquired cultural capital in films like Ustad Hotel (2012), where the protagonist's transition from fine dining to street food parallels his ethical transformation. His evolving relationship with food reflects a shift in values, from elitist culinary knowledge to a more grounded, inclusive understanding of nourishment and service. Similarly, in Angamaly Diaries (2017), pork and beef dishes represent working-class pride and masculine identity, challenging Savarna tastes as the normative cultural ideal.

By applying Bourdieu's framework, this study reads food in Malayalam cinema not simply as sustenance or symbol, but as a dynamic currency of cultural capital, one that determines belonging, exclusion, and agency in deeply political ways.

Food as Romance and Cultural Identity

Two well-known New Generation movies that emphasize food preparation, recipes, and consumption are (Swetha) Salt N' Pepper and Ustad Hotel. Ustad Hotel depicts the sense of belonging, the familial link, and the tension between tradition and modernity, whilst Salt N' Pepper aims to illustrate how food unites two people and their romance.

***Salt N' Pepper* (2011)**

Directed by Aashiq Abu, Salt N' Pepper (2011) stands as a hallmark in New Generation Malayalam cinema, where food is more than a plot device, it is a narrative philosophy. At its heart, the film romanticizes food as a language of love, longing, and identity, while also subtly hinting at underlying tensions of gendered expectations and class disparities.

The film opens with Kalidasan, a solitary archaeologist, whose passion for traditional Kerala cuisine becomes his emotional anchor. Parallelly, Maya, a dubbing artist with a complicated past, finds solace in cooking and eating. Their connection begins with a mistaken phone call for a dosa order; a scene that is both humorous and poetic. The phrase “thattil kutti dosa” (a fictitious dish) becomes their first flirtation, anchoring food as a medium of emotional intimacy and connection.

Throughout the film, food is sensuously and nostalgically portrayed. Kalidasan prepares “konchu varattiyathu” (prawn roast), “kappa” (tapioca), and “meat ularthiyathu” (stir-fried meat), each carrying memories of lost family bonds and fading traditions. Maya’s voice, while describing recipes over the phone, becomes a kind of foreplay. The dishes mentioned are not merely for consumption but, they are rituals of self-soothing, memory, and desire. One of the most memorable scenes is Kalidasan preparing “Joan’s Rainbow Cake”, a multi-layered dessert symbolic of love, patience, and fragility. The cake becomes a metaphor for the layers of self that need to be peeled back before love can flourish.

Yet beneath this celebratory culinary world, Salt N’ Pepper subtly engages with issues of gender and class. Kalidasan, despite his refined palate, lives in domestic disarray, he depends on Babu, his cook and friend, to maintain his household. Maya, independent and capable, is judged for her eating habits and appearance, revealing how women’s relationships with food are still monitored and moralized. There’s a poignant moment when she eats alone while watching a cooking show, underlining how women are expected to cook for others but not necessarily enjoy food for themselves.

Class dynamics surface in the romantic subplot between Babu and Maya’s friend Meenakshi. Their romance mirrors that of their employers but also deviates from it, highlighting a desire for upward mobility, mutual respect, and shared agency. The film does not overtly critique class hierarchy, but by allowing a parallel romance between a cook and a receptionist, it subtly breaks the boundary between the elite and the working class. Food, in this context, becomes a leveller—cutting across social strata and creating unexpected solidarities.

Salt N’ Pepper is a love letter to food and its emotional landscapes. It romanticizes the kitchen, not as a site of gendered oppression, as in The Great Indian Kitchen, but as a shared space of healing and courtship. The camera lingers lovingly on sizzling spices and bubbling gravies, turning every meal into a story, every plate into a confession. Yet it also asks important questions: Who gets to enjoy food? Who gets to be desired while eating? And who serves whom? In conclusion, while Salt N’ Pepper offers a warm, comforting depiction of food as connection and nostalgia, it also quietly reflects the ways in which class and gender affect who gets to cook,

eat, and fall in love. Food here is cultural capital;an expression of identity and longing, tenderly wrapped in the aroma of shared humanity.

***Ustad Hotel* (2012)**

Anwar Rasheed's Ustad Hotel (2012), written by Anjali Menon, is a poignant cinematic experience that romanticizes food not merely as sustenance but as a cultural, emotional, and philosophical entity. Rooted in the coastal town of Kozhikode, the film narrates the journey of Faizi, an aspiring chef caught between Western culinary ambition and his familial and cultural heritage. The narrative arc, shaped through food, tenderly explores the intersections of tradition, identity, and emotional nourishment, presenting food as a deeply romanticized force of connection and healing.

The film's central metaphor is biryani; a rich, layered, and slow-cooked meal symbolizing both the complexity of cultural inheritance and the warmth of relationships. Faizi's grandfather, Kareem Ikka, who runs the modest yet beloved "Ustad Hotel," embodies the philosophy that food is meant to feed not just the stomach but the soul. The film captures the core ideology that food is an act of love, care, and communal bonding.

Unlike contemporary films that often critique the kitchen as a site of gendered oppression, Ustad Hotel presents it as a sacred space of memory, mentorship, and meaning-making. The scenes where Kareem Ikka serves meals to the hungry and homeless are especially moving, reframing food as a tool of social justice, beyond its aesthetic and emotional values. It adds a spiritual dimension to cooking by imbuing it with compassion and a sense of purpose.

Moreover, the film resists reductive binaries between modern and traditional by suggesting that true culinary artistry lies in a synthesis of both. Faizi, trained in elite European kitchens, learns the importance of taste as memory, not presentation. His final acceptance of his grandfather's values marks a turning point where food becomes a bridge between generations, cultures, and ideologies.

In romanticizing food, Ustad Hotel doesn't fall into mere sentimentality. Instead, it offers a gentle critique of capitalist culinary elitism and revives the emotional vocabulary of traditional cooking, highlighting the beauty of slowing down, giving back, and feeding with love. In this, the film enriches Malayalam cinema's cultural archive, positioning food as a quietly radical, yet heartwarming, narrative force. The film underscores how food serves as an inheritance of cultural capital, emphasizing the need to preserve culinary traditions while embracing change. It also subtly critiques class divisions, as Faizi learns that food is not just about luxury but also about feeding the underprivileged (Nair 78).

Food as a Political Tool

Jaya Jaya Jaya Jayahe (2022)

In "Jaya Jaya Jaya Jaya Hey," directed and written by Vipin Das with co-writer Nashid Mohamed Famy, the film takes a unique approach by using comedy to confront the normalization of violent husbands. The narrative revolves around the male protagonist, Rajesh, whose authoritative control extends to the entire family's food choices. The film portrays the protagonist's oppressive nature through his violent reactions to the female lead, Jaya's, attempts to introduce new dishes, emphasizing the severe abuse and control within the household. The protagonist Rajesh, performed by Basil Joseph, only wants Idiyappam and Chickpeas curry for the breakfast. His mother struggles every morning to make this Idiyappam for him. Jaya's character, performed by Darshana Rajendran, one day makes some other dish instead of Idiyappam for the breakfast which infuriates Rajesh and he ends up in throwing away the whole dish. The subtle and obvious versions of the same can be seen in every other conventional household. It is like an unwritten norm that the other members of the family have to adjust to what the dominant male member likes and dislikes. Their own likes and dislikes are buried beneath. Here, Jaya being an educated girl is unaware of such practises in her partner's family. She resists every injustice from a point in the film. The film uses comedy to expose the husband's authoritarian control over what his wife cooks and eats, turning culinary preference into a metaphor for domestic violence. In the movie, food becomes a tool of oppression. Jaya's character is never gotten to eat what she likes even when they go to a restaurant. Jaya orders Porotta and Beef when Rajesh asks her to order what she likes. He interferes in her food choices too and orders what he likes only. Jaya's new experiments with evening snacks and other curries are also nipped in the bud by Rajesh. Also, everyone waits for Rajesh to come and eat. But he shows no respect to any fellow beings in the film. Rajesh's acts are tolerated by every other people but not Jaya, which ends up in she learning fighting and Rajesh filing for divorce.

This innovative film challenges societal norms by intertwining the theme of food with the portrayal of an abusive relationship, shedding light on both physical and subtle forms of control. By using food as a powerful symbol, "Jaya Jaya Jaya Jaya Hey" addresses issues of gender-based violence, oppressive family dynamics, and the quest for individual agency within familial relationships. This nuanced cinematic exploration contributes to a comprehensive understanding of the evolving role of food in Malayalam cinema, particularly in addressing critical social issues.

***The Great Indian Kitchen* (2021)**

Jeo Baby's *The Great Indian Kitchen* is a radical departure from the celebratory depiction of food seen in earlier films. The film deconstructs the

traditional notion of women's labour in the kitchen, exposing the oppressive structures that dictate their lives. By showcasing the repetitive and unacknowledged domestic work of cooking, the film transforms food from a site of love and nostalgia into a tool of patriarchal control and resistance (Rajagopal 112). It critically examines how culinary labour is imposed on women, making food a site of both oppression and empowerment. Traditional cooking techniques are also valued and given a ritualistic air when food is praised in these New Generation movies. This is where The Great Indian Kitchen (2021) takes a different approach by reflecting on cooking in a domestic environment, which serves as a foodscape. In the film, the repetitive soundscape of grinding, boiling, frying, and washing becomes a haunting rhythm of oppression. A particularly telling moment is when the protagonist cooks the breakfast when she was on her periods, defiling the sacred space and breaking a deeply gendered and caste-coded silence.

The film's strength lies in its minimalism and repetition. With no background score and limited dialogue, it relies on the visual monotony of domestic routines like kneading dough, scrubbing vessels, boiling milk, and disposing waste, to depict the suffocating life of the unnamed protagonist, played by Nimisha Sajayan. Each scene of cooking, far from being sensual or celebratory, becomes a reminder of unpaid, unacknowledged labour. The kitchen, traditionally seen as the woman's domain of creativity and nurturing, is revealed here as a site of control, surveillance, and slow violence. Food becomes the instrument through which the woman is domesticated and disciplined into silence and submission.

What is radical, however, is how the waste water, the very symbol of the kitchen's abjection, is repurposed as an act of rebellion. In one of the most cathartic scenes in recent Malayalam cinema, the protagonist throws kitchen waste water at her husband and father-in-law, two men who symbolize the conservative, patriarchal order that confines her. This act, both literal and symbolic, becomes her moment of rupture. The filth and stench of waste water, typically associated with impurity, is here reclaimed as a feminist weapon, an inversion of ritual purity, and a rejection of the oppressive sanctity of domesticity.

The brilliance of The Great Indian Kitchen lies in how it politicizes the mundane. By showing food not as love or heritage, but as drudgery and control, and by using waste water as a liberating agent, it challenges the cultural capital historically associated with culinary labour. It confronts the audience with the lived reality of countless women, making the kitchen not a place of culture and comfort, but a battlefield of gender politics. In doing so, the film redefines resistance, not in grand gestures, but in the quiet, revolutionary acts of reclaiming one's body, space, and time.

The Great Indian Kitchen serves as an alarming symbol of the heteronormative, patriarchal households where women spend their entire

lives toiling away in the kitchen. By showcasing the tedious and exhausting process of cooking as well as the gruesome sights of disposal of waste, the movie daringly defiles the aesthetic value of foods.

Expanding the Discourse: Food, Class, and Resistance

"New generation films" in Malayalam describes movies made by various directors and released after 2010. The one thing that many of these films have in common is their daring critique of social standards and inventive use of narrative technique, even though they cannot be categorized as a genre or movement due to the lack of common elements. (S.J. Raj and S. Gopinath). Since the majority of these new directors and plots were first-time actors and directors working in mainstream cinema, they have been called the "New Generation." Food began to play an integral role in the narrative of these new-generation movies. Food began to have metaphorical and symbolic meaning. In Kerala, the culinary traditions of many communities and geographical areas began to find a new purpose in cinema that went beyond mere enjoyment and aesthetic value.

Beyond these films, Malayalam cinema has consistently used food to represent class struggles and resistance. In movies like *Maheshinte Prathikaaram* (2016) and *Ee.Ma.Yau* (2018), food acts as a backdrop to social hierarchies, where access to certain foods reflects class privilege. These films emphasize how food choices and consumption patterns define socio-economic divisions (Sreekumar 56).

Furthermore, the representation of food in Malayalam cinema extends to themes of migration and diaspora. In *Ustad Hotel*, Faizi's exposure to different cuisines highlights how globalization affects cultural identity. Similarly, in *Jacobinte Swargarajyam* (2016), food symbolizes both nostalgia and the struggles of expatriate life, showing how culinary traditions serve as a connection to one's homeland (Rajan 89).

Conclusion

The evolution of food in Malayalam cinema from an aesthetic and romantic motif to a powerful political metaphor mirrors the changing socio-cultural landscape of Kerala. This paper has explored how cinematic representations of food, kitchens, and culinary labour are deeply embedded within structures of caste, gender, and class. By critically analyzing films across decades, we see how food has transitioned from being a medium of emotional intimacy to a site of confrontation, resistance, and power struggle.

In earlier films such as Salt N' Pepper and Ustad Hotel, food is romanticized as a symbol of love, tradition, and familial bonding. These films celebrate the act of eating and cooking as experiences of joy, nostalgia, and intergenerational connection. Male appetite is portrayed with reverence and charm, often aligned with philosophical or emotional depth, while

female desire, whether for food or autonomy, remains restrained, subdued, or presented humorously. This cinematic treatment reflects the broader cultural conditioning of who is allowed to enjoy food, and under what circumstances.

However, contemporary Malayalam cinema disrupts these established narratives. Films like The Great Indian Kitchen and Jaya Jaya Jaya Jaya Hey radically shift the gaze, focusing not on food as pleasure but as politics. The act of cooking becomes synonymous with unpaid labour, social conditioning, and control, especially of women and lower-caste bodies. The Great Indian Kitchen, in particular, breaks away from the glorification of domesticity by portraying the kitchen as a prison and the disposal of waste water as an act of liberation. These films use food to expose structural inequalities and question who benefits from the invisible labour that sustains families and societies.

The application of Pierre Bourdieu's concept of cultural capital has enabled to unpack how food can both maintain and challenge power hierarchies. The ability to prepare, consume, and even talk about food with authority becomes a form of social distinction available to some, denied to others. Simultaneously, Roland Barthes' semiotics has shown us that food in cinema is not just food but a sign, a symbol, and often, a weapon.

This cinematic journey reflects larger questions about the politics of the everyday. The kitchen, once confined to the private domain, becomes a contested public space in Malayalam cinema; one where resistance is cooked up in silence, waste water, and the refusal to serve. By highlighting these shifts, this paper not only examines the trajectory of food narratives but also calls attention to how Malayalam cinema becomes a space for negotiating tradition, power, and identity.

As cinema continues to evolve, further studies could expand on the intersection of food with environmental politics, transnational migration, and the rise of digital food culture. Additionally, there is space to explore how indigenous cuisines and Dalit food practices are represented, or erased from mainstream cinematic discourse. Ultimately, food in Malayalam cinema is no longer just about what is on the plate; it is about who cooks it, who eats it, and who gets to taste freedom.

Works Cited

- Barthes, Roland. *Mythologies.* Hill and Wang, 1972.
- Bourdieu, Pierre. "The Forms of Capital." *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, edited by John Richardson, Greenwood, 1986, pp. 241-258.

- Krishnan, M. “Culinary Spaces and Masculinity in Malayalam Cinema.” *Journal of South Asian Studies*, vol. 33, no. 4, 2018, pp. 67-82.
- Menon, A. “Food, Love, and Identity: The Role of Culinary Narratives in Malayalam Films.” *Indian Cinema Review*, vol. 22, no. 3, 2015, pp. 45-61.
- Nair, R. “Tradition vs. Modernity in Malayalam Cinema: A Study of *Ustad Hotel*.” *Film and Culture Journal*, vol. 19, no. 2, 2016, pp. 78-91.
- Rajagopal, L. “Gendered Labor and Culinary Oppression: *The Great Indian Kitchen* as Political Cinema.” *Feminist Film Studies*, vol. 40, no. 1, 2021, pp. 112-130.
- Rajan, M. “Migration, Identity, and Cuisine in Malayalam Cinema.” *South Asian Diaspora Studies*, vol. 15, no. 2, 2020, pp. 89-105.
- Sreekumar, G. “Class, Caste, and Cuisine: Analyzing Food Representation in Contemporary Malayalam Cinema.” *South Asian Film Quarterly*, vol. 27, no. 1, 2019, pp. 56-74.

The Cognitive Science of Worship: The Divine Nature of Raja Ravi Varma's Paintings

Aparna R.V.M.

Abstract

Raja Ravi Varma's paintings transformed Hindu religious iconography, bridging the gap between traditional Indian aesthetics and European realism. By humanizing deities through lifelike expressions, naturalistic shading, and Western artistic techniques, his work reshaped how millions perceived and worshipped Hindu gods. This article explores the cognitive science behind this transformation, examining how hyperactive agency detection, mirror neuron activation, and the mere-exposure effect contributed to the deification of his paintings. Furthermore, it delves into the social construction of divinity, analyzing how mass belief, repetition, and cultural reinforcement turned his artistic representations into sacred imagery. The controversy surrounding Varma's sensual depictions of goddesses is also examined through the lens of cognitive dissonance and moral psychology, revealing the deep tensions between desire and devotion, faith and aesthetics. By comparing Varma's legacy to religious iconography across cultures, this paper highlights how art not only reflects belief but actively shapes and sustains it. Ultimately, it argues that Varma's work remains relevant today because it challenges the boundaries of sacredness, forcing us to reconsider how we see, feel, and construct the divine.

Keywords: Religious iconography, cognitive science, sacred imagery, cognitive dissonance

Introduction

Throughout history, religious iconography has played a crucial role in shaping collective belief systems. In India, the concept of *bhakti* (devotion) is deeply tied to *darshan* (sacred viewing), where the act of seeing a deity is considered an exchange of grace. The belief that visual representations of gods can facilitate spiritual connection has led to the widespread use of paintings, sculptures, and idols in Hindu worship.

Among the artists who transformed Hindu religious imagery, Raja Ravi Varma (1848-1906) stands as a revolutionary figure. Born into an aristocratic family in Kerala, he mastered European academic techniques, including oil painting, naturalistic shading, and perspective, and seamlessly blended them with Indian mythological themes. Traditional Indian miniature paintings and temple murals depicted deities in highly stylized, symbolic forms—distant, ethereal, and untouched by human emotion. Varma changed this. His gods and goddesses were no longer mere symbols; they became tangible, expressive, and profoundly human, bridging the gap between the

divine and the mortal. Some of his most iconic works—Saraswati, Lakshmi, Krishna as a Child, and Shakuntala—imbue divine figures with human vulnerability, warmth, and grace. But his influence extended beyond artistic circles – he democratized religious imagery through the Ravi Varma Press, mass-producing lithographs that allowed his paintings to enter the homes of millions. Over time, his artistic representations became the standard iconography for Hindu deities, replacing older, more abstract portrayals.

But how does an image evolve from mere representation to an object of worship? The answer lies in cognitive science - in how the human brain perceives, processes, and deifies artistic imagery. By analyzing neuroscientific theories, cognitive psychology, and social reinforcement, we can understand why Ravi Varma's paintings became more than just art - they became windows to the divine.

The Cognitive Transformation: From Painting to God

The phenomenon of idol worship has deep cognitive roots. The human brain is wired to attribute agency and sentience to non-living objects, a concept known as *hyperactive agency detection.* Just as a carved stone idol becomes a god through ritualistic consecration, so too did Ravi Varma's paintings undergo a transformation in the collective consciousness of Indian society.

The Role of Mirror Neurons in Worship

Studies in *theory of mind* suggest that humans have an innate tendency to assign emotions and consciousness to inanimate objects. When devotees pray before an image of Krishna or Lakshmi, their brains activate mirror neurons, making the experience of worship deeply immersive. This neurological response strengthens the bond between worshippers and the divine image, reinforcing the belief that the painting itself carries spiritual power.A study by Pascal Boyer (2001) on the evolution of religious thought highlights how humans instinctively perceive objects with intentionality. This aligns with how Ravi Varma's paintings, once placed in temples or homes, were no longer perceived as mere representations but as actual embodiments of divine presence. Research in cognitive neuroscience by V.S. Ramachandran (2011) on neural plasticity and synesthetic experiences further supports this, suggesting that repeated exposure to sacred imagery strengthens neural pathways associated with devotion.

The Science of Familiarity and Devotion

Familiarity breeds comfort, and in religious devotion, repetition strengthens belief. *The mere-exposure effect*, a psychological phenomenon where people develop a preference for things they see repeatedly, played a role in establishing Ravi Varma's deities as the standard divine representations. As worshippers continuously encountered his gods in

homes, temples, and public spaces, they formed deep emotional connections with his artistic interpretations.As belief strengthens through repetition, it moves beyond personal devotion to collective faith and cultural permanence. What begins as an individual's reverence solidifies into a shared truth, reinforced by ritual and repetition. When sacred images enter the public domain, they no longer just represent divinity; they become divinity itself.

The Power of Mass Belief: The Social Construction of Divinity

A single person's belief does not create a god—*collective reinforcement* does. Cognitive scientists argue that repeated exposure to an image in a religious setting increases its perceived sanctity. With the mass production of Ravi Varma's lithographs, his deities entered temples, homes, and public spaces, embedding his artistic style into the cultural and religious psyche of millions.

Case Study: The Role of Printed Images in Religious Devotion

Historically, religious imagery was confined to temples and palaces, accessible only to elites. The Ravi Varma Press, established in 1894, democratized sacred imagery by producing affordable prints of Hindu gods. This mirrors similar movements in Christian iconography, where Renaissance artists like Michelangelo shaped the dominant images of biblical figures.*The illusory truth effect*, a psychological phenomenon where repeated exposure to an idea increases its believability, explains why his representations of gods became the dominant visual standard. Over time, his depictions of Saraswati, Lakshmi, and Krishna replaced older, more abstract portrayals, becoming the definitive faces of Hindu divinity.

Sensuality and the Sacred: The Controversy of the Female Form

In pre-modern India, religious art followed strict iconographic rules, often avoiding intense human emotion or anatomical realism. Even temple sculptures, despite their sensuality, were understood within a ritualistic framework, where eroticism was tied to fertility, cosmic creation, and tantric traditions.However, Raja Ravi Varma broke this artistic convention by infusing Western techniques—chiaroscuro, perspective, and naturalism—into Indian religious art. His goddesses were no longer otherworldly figures frozen in time; they were soft, warm, and deeply human.

The Colonial Morality and the "Impurity" of Goddesses

The British Raj imposed Victorian ideals of modesty, reshaping Indian attitudes toward nudity and sensuality in art. Under British influence, the fluid eroticism of Indian classical art, once celebrated in temple sculptures, was increasingly viewed as immodest. Varma's Westernized realism, which portrayed goddesses with soft curves and lifelike expressions,

was seen as too close to European portraiture, leading to accusations that he had “Westernized” Hindu divinity.

This discomfort was particularly evident in his depictions of Lakshmi, Saraswati, and Menaka. His Lakshmi, draped in a translucent sari, was no longer an ethereal symbol of wealth but a soft-bodied woman, making her appear more human than divine. His Saraswati, the embodiment of wisdom, was no longer a detached figure but a delicate, ivory-skinned beauty lost in her music. This humanization of goddesses created a psychological conflict—if the painting itself was divine, then was its sensuality also divine? This moral scrutiny was not merely about aesthetics; it was about the fragile boundaries of faith itself. It reflected a deeper cognitive and cultural dissonance—how the mind struggles to reconcile sensuality with sanctity, devotion with desire.

The Cognitive Dissonance of Sacred Sensuality

Neuroscientific studies on moral judgment and cognitive conflict (Greene et al., 2001) reveal that the amygdala, the brain’s center for processing emotion and desire, often clashes with the prefrontal cortex, which regulates social and moral norms. This neurological tension played a crucial role in the controversy surrounding Raja Ravi Varma’s goddesses, as viewers struggled to reconcile sensual beauty with sacred divinity.

When devotees looked at Varma’s Lakshmi or Saraswati, their amygdala responded instinctively to their graceful features, soft curves, and lifelike warmth, evoking emotions typically associated with attraction and admiration. At the same time, their prefrontal cortex reinforced the religious expectation that these figures were divine, pure, and above human desire. This resulted in cognitive dissonance – a psychological discomfort arising from conflicting beliefs – where the same image was perceived as both a goddess worthy of worship and a woman embodying sensuality.

This paradox was further amplified by colonial morality, which redefined eroticism in religious imagery as improper and vulgar. Under British rule, Indian art underwent a transformation, where sensual depictions once associated with fertility, cosmic creation, and divine power were recast as indecent. The Victorian gaze imposed a rigid moral structure that influenced elite Indian society, particularly in how it perceived nudity, sexuality, and feminine divinity.

Thus, Varma’s paintings occupied an uneasy space between two worlds – they were too Western for Indian conservatives, who saw them as corrupting religious purity, yet too Indian for colonial rulers, who viewed them as exotic and uncivilized. This placed his art in a cultural limbo, where its sensual realism was admired in some circles and condemned in others.

The Neuroscience of Belief and Sensory Immersion

From a cognitive neuroscience perspective, Varma's art triggered deep-seated psychological and sensory responses that reinforced its divine perception. Research on neural plasticity and religious imagery (Kapogiannis et al., 2009) shows that repeated exposure to sacred images strengthens neural pathways associated with belief and devotion. This explains why mass-produced lithographs of his paintings became objects of worship – as people engaged with them daily, their brains adapted to perceive them as true manifestations of the divine.

Additionally, studies on the role of visual realism in cognitive processing (Freedberg & Gallese, 2007) suggest that highly detailed, lifelike imagery enhances embodied simulation, where viewers experience a visceral, almost spiritual connection to the figures they observe. Varma's goddesses were painted with warmth, depth, and human emotion, making them more than just religious symbols – they became personal, intimate presences in the minds of worshippers.

Universal Cognitive Mechanisms: How Images Become Sacred

The controversy surrounding Varma's sensual goddesses reflects a larger, universal cognitive process – the way humans ascribe agency, intention, and sanctity to artistic representations. This phenomenon is not unique to Hinduism but mirrors the evolution of Christian iconography, Buddhist imagery, and even contemporary political or ideological symbols.

In Christianity, Renaissance artists like Botticelli and Raphael painted soft, idealized versions of the Virgin Mary, creating a maternal and approachable divine figure. However, when female saints or biblical figures were portrayed with sensual realism, they were often met with backlash, much like Varma's goddesses.

In Buddhism, statues of the Bodhisattva Avalokiteshvara (Guanyin) evolved from genderless, abstract depictions to graceful, feminized forms, resulting in similar theological debates on divinity and human beauty.

In modern visual culture, even political leaders and ideological symbols gain sacred status when repeatedly reinforced through imagery, rituals, and emotional narratives.

This process – where repetition, emotional investment, and cultural reinforcement transform an image into an object of worship – reveals a fundamental truth about how the human mind constructs divinity.

Conclusion

Raja Ravi Varma's legacy reflects a fundamental human impulse– the search for connection, meaning, and the divine. His paintings were more

than artistic expressions; they bridged mythology and everyday life, turning distant gods into familiar figures of devotion. Through shared belief and visual culture, his work reminds us that faith is not confined to temples or scriptures but exists in the images, rituals, and stories we cherish.

Yet, Varma's art did more than depict the divine – it challenged perceptions. By humanizing deities, he blurred the lines between divinity and desire, faith and aesthetics, tradition and modernity. His portrayals, often too human for worship yet too sacred for mere admiration, sparked debates that continue today, reflecting deeper tensions in religious art.

His paintings prompt us to question whether beauty diminishes holiness or if sensuality and spirituality can coexist. This introspection makes his work timeless, urging us to reconsider belief, reverence, and the way we imagine the divine.

Even as time fades their colors, Varma's paintings endure in prayer rooms, calendars, and collective memory – not as relics, but as living symbols of devotion. His art is ultimately about us – how we find the sacred in the everyday, turn beauty into worship, and, at times, see a painting as a prayer.

References

1. Aurobindo, S. (1997). *The Foundations of Indian Culture*. Sri Aurobindo Ashram Trust.
2. Barrett, J. L. (2004). *Why Would Anyone Believe in God?* Altamira Press.
3. Boyer, P. (2001). *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. Basic Books.
4. Dissanayake, E. (1995). *Homo Aestheticus: Where Art Comes From and Why*. University of Washington Press.
5. Eck, D. L. (1998). *Darshan: Seeing the Divine Image in India*. Columbia University Press.
6. Lakoff, G., & Johnson, M. (1980). *Metaphors We Live By*. University of Chicago Press.
7. Ramachandran, V. S., & Blakeslee, S. (1998). *Phantoms in the Brain: Probing the Mysteries of the Human Mind*. William Morrow.
8. Ramaswamy, S. (2010). *The Goddess and the Nation: Mapping Mother India*. Duke University Press.

Beyond Borders: A Deep Dive into the Indian Diaspora in the United States

Manu P[1], Abdul Rasheed M[2], Sujin K.N[3]

Abstract

This paper offers an exploration of the multidimensional journey of Indian immigrants in the United States, covering diverse datasets incorporating demographics, education, employment, socio-economic indicators, health insurance, citizenship, poverty, green card trends, age distribution, and metropolitan settlements. The demographic analysis unveils a consistent growth in the Indian immigrant population, emphasizing their increasing significance within the broader U.S. immigration landscape. Educationally Indian immigrants demonstrate a strong presence in higher education, influencing occupational patterns and contributing to skilled professions. Employment trends underscore the concentration of Indian immigrants in management, business, science, and arts occupations, signifying a robust and highly skilled workforce. At the same time, our examination of poverty rates among Indians reveals economic resilience and positive trajectories in socio-economic well-being. The analysis of health insurance coverage among Indian immigrants highlights a remarkable 84% coverage through private health insurance, surpassing both the native-born population and the overall immigrant community in the US. Examining citizenship trends reveals a notable increase in Indians obtaining U.S. citizenship, indicative of a growing desire for permanent settlement. Green card issuance patterns show the diverse pathways through which Indians navigate the U.S. immigration system. Age distribution dynamics illustrate a younger demographic profile among Indian immigrants with significant representation in the working-age group. Metropolitan settlements, especially in cities such as New York, Chicago, San Francisco, Dallas, and Washington, emerged as main points for Indian communities.

Keywords: Skilled emigration, Diaspora, Green card, Citizenship, Poverty, Employment

Introduction

Migration, a ubiquitous phenomenon, occurs as individuals seek improved opportunities, living standards, or security by moving either within a country or internationally (Weeks, 1985). Defined as those permanently relocating within one country or to another, migrants significantly impact both their home and host countries. The process results in a flow of monetary resources from hosts to homes, enhancing the home country's gross national product, fostering investment, increasing production capacity, reducing poverty, and improving education and healthcare (Wikramasekara, 2010).

Globalization has facilitated labour movement between international markets, notably evident in the Persian Gulf's 1970s oil boom. This surge prompted oil-exporting nations to address labour shortages by attracting workers from countries like India, Sri Lanka, Bangladesh, and Southeast Asia (Shibinu, 2021). The movement was fueled by factors such as mass poverty, unemployment, low wages, and substandard living conditions in India. Migration, categorized as internal, external, voluntary, involuntary, temporary, or permanent, has historically been prevalent in India.

In recent decades, voluntary external migration, both temporary and permanent, has gained prominence due to evolving socio-economic conditions and the complexities of modern life. Individuals are migrating to countries like Canada, the USA, the Middle East, South Asian nations, and beyond in pursuit of enhanced occupational opportunities. This external migration, when accompanied by securing decent employment, not only uplifts the material well-being of migrants but also enhances the living conditions and opportunities for their households. Consequently, migration emerges as a catalyst for development, positively impacting both migrants and their households.

High-Skilled Labour Migration from India

India has maintained close political and religious ties with various countries, resulting in diverse trends and implications of emigration over time. Systematic emigration from India commenced in the 18th century under British rule, with the first group migrating to Mauritius for sugar plantation labour. During this period, the primary destinations for Indian emigrants included the West Indian Colonies, Fiji, South Africa, Malaysia, Mauritius, Singapore, Ceylon, and Burma (Naidu, 1991).

In the 19th century, a substantial number of Indians moved to advanced industrial nations such as the UK, and in the 20th century, North America became a prominent destination. The UK, particularly during the 1960s, attracted a significant number of Indian professionals, including engineers, scientists, doctors, and technical workers. Additionally, the 1990s witnessed a notable flow of Indian professionals to countries like Australia, Germany, Japan, Malaysia, and New Zealand (Khadria, 2009). Emigration from India to developed countries experienced steady growth between 1950 and 2000. However, in 2003, a significant surge occurred, with approximately 1.25 million academically and technically qualified experts emigrating to the USA, UK, Canada, and Australia (Khadria, 2009).

Abraham Lincoln's statement underscores the growing importance of labour as a vital economic input. While Indian migration to the USA dates back to the 1800s, the focus on skilled and qualified individuals intensified after the passage of the Immigration and Nationality Act of 1965. Currently, India ranks as the second-largest migrant-sending country to the USA,

contributing significantly to the technology boom (US Census Bureau). The movement of Indians to the USA gained momentum after the implementation of the Immigration and Nationality Act in 1965. The introduction of the H-1B visa in 1990 further accelerated Indian immigration to the USA. Notably, the Indian immigrant population in the USA experienced a tenfold increase from 206,000 in 1980 to 2.04 million in 2013 (Migration Policy Institute, Department of Homeland Security). Indians accounted for 70 percent of approved H-1B visas in 2014, solidifying their position as the leading recipients of this visa category (Migration Policy Institute, Department of Homeland Security).

Review of Literature

Beine. et.al (2001) investigates the impact of migration prospects on human capital formation and growth in a small, open developing economy. It introduces the concepts of brain effect and brain drain effect, exploring conditions for a beneficial brain drain (BBD). Empirical evidence from 37 developing countries suggests the possibility of a BBD, offering insights into the complex dynamics between migration, education, and economic development. Duraisamy 2002) studied the monetary returns to education in the Indian labour market using national-level data from 1993/4 and spanning from 1983 to 1994. The findings highlight increasing returns up to the secondary level, with gender and rural-urban variations, underscoring the evolving economic value of education over the decade. According to economic theory, enhanced income in less developed countries is anticipated to decrease emigration; however, studies, such as Clemens (2014), reveal that emigration increases modestly during economic improvement and decreases upon reaching upper-middle-income levels. Migration is perceived as a cost to transition from economically disadvantaged conditions to more prosperous ones, a concept established by scholars like Ravenstien (1885), Isaac (1947), and Lewis (1954). As per Roy (1951) and Borjas (1987), emigration tends to rise with lower income levels but decreases after a certain point, resulting in an inverted "U" shaped relationship between income and migration, also known as mobility transition (Zelinsky, 1971) and "migration curve" (Akerman, 1976). Batalova. et.al (2021) provided a detailed explanation regarding the total number of immigrants, educational status, some demographic features and employment status of immigrants in the US.

Moreover, empirical findings suggest an inverse relationship between a country's economic prosperity and its population emigration, as workers from developing countries prefer employment opportunities in more economically viable nations (Grogger and Hanson, 2011). Contrarily, Dao et al. (2018) note that individuals from wealthier countries are more prone to migration than those from less affluent ones. Additionally, emigration trends

vary across countries, with both educated and unskilled individuals less likely to emigrate if their earnings potential at home is lucrative. Clemens and Mendola (2020) argue that domestic economic growth not only boosts earnings for both groups but also propels individuals from lower to higher education levels. Different research has been conducted on different aspects of emigration to the US and the majority of the studies focused on the Brain Drain and Brain gain aspect of migration, the development aspect of emigration, etc. This paper contributes to the literature by studying the demographic, educational, employment, health, citizenship, and settlement attributes of Indian immigrants in the United States.

Objective

To comprehensively analyse the demographic, educational, employment, health, citizenship and settlement characteristics of Indian immigrants in the United States.

Need for the Study

The migration of Indian citizens to the United States has grown significantly over the past few decades, with India now being one of the largest source countries for high-skilled immigrants to the U.S. Despite the expanding presence of the Indian diaspora, there remains a research gap in the holistic understanding of their socio-economic integration, spatial distribution, employment characteristics, health coverage and citizenship patterns. Most existing studies focus on narrow aspects such as brain drain or remittances. Hence, there is a pressing need to undertake a comprehensive and data-driven analysis that captures the diverse dimensions of the Indian immigrant experience in the United States. Understanding these dimensions is important for policymakers, researchers and institutions both in India and the United States, as it offers insights into the benefits and challenges associated with skilled emigration, labor market integration and demographic contributions. This study is timely and relevant, particularly in the context of evolving immigration policies, global labor demand shifts and growing discourse on diaspora engagement and brain circulation. By leveraging diverse datasets covering demographics, education, employment, socio-economic indicators, health insurance, citizenship, poverty, green card trends, age distribution and metropolitan settlements, the aim of this study is to provide an in-depth understanding of the Indian diaspora's experience.

Research Methodology

This study is descriptive and analytical in nature, undertaken to examine the socio-economic, demographic and migration-related characteristics of Indian immigrants in the United States. This investigation relies on secondary data obtained from diverse sources, including the Kerala

Migration Survey (KMS), American Community Survey (ACS), World Bank Reports, International Labour Organization (ILO) reports, UNESCO, US Census Bureau, Migration Policy Institute (MPI), Current Population Survey (CPS), various open-door reports, US Bureau of Labour Statistics, Bureau of Consular Affairs, US Department of Statistics, and the Department of Homeland Security's yearbook. By drawing upon this extensive array of sources, the study aims to provide a comprehensive and nuanced understanding of the various facets of the Indian emigrant experience in the USA. The utilisation of secondary data from reputable organizations and surveys ensures the reliability and robustness of the findings, contributing to a well-informed analysis of the Indian diaspora's dynamics in the United States.

Pattern of Emigration from India to the US

The emigration pattern from India to the USA is intricately tied to educational qualifications, with highly skilled individuals predominantly choosing traditional destinations such as the US, Canada, the UK, and more recently, English-speaking European countries. Conversely, less skilled and unskilled workers often opt for Middle East countries, particularly the Gulf Cooperation Council (GCC) nations. India, owing to its substantial workforce and well-developed educational system, has emerged as a key supplier of highly skilled professionals to developed nations, including the USA, Canada, the UK, and the European Union (Khadria, 2009).

In 1960, a mere 12,000 Indian emigrants resided in the US, constituting less than 0.5 percent of the total immigrant population. However, legislative changes implemented by the US government between 1965 and 1990, including the introduction of temporary skilled work programs, the removal of national-origin quotas, and the issuance of employment-based permanent visas, spurred a significant increase in migration from India to the USA. By 2016, Indians had become the largest recipients of H-1B visas and the second-largest group of international students in the USA (US Statistical Year Book of the Immigration and Naturalisation Service).

The US green card initiative, aimed at attracting highly skilled labour, allows individuals from other nations to enter and reside in the USA for qualified employment. According to the Census Bureau's 2018 American Community Survey (ACS), the Indian population in the USA increased by 49 percent from 17.8 lakh in 2010 to 26.5 lakh in 2018. In terms of the proportion of immigrants in the USA, India held the third position, with Mexico maintaining the top rank (US Census Bureau).

Table No. 1.1

Indian Immigrant Population in the USA 1980-2019.

Year	Indian Immigrant Population in the US	Percentage Change
1980	206,000	-----------
1990	450,000	54
2000	1,023,000	56
2010	1,780,000	42
2015	2,390,000	25
2019	2,688,000	33

Source: Data from the US Census Bureau 2010 and 2019 American Community Survey (ACS)

The table (No.1.1) illustrates the progress of the Indian immigrant population in the USA from 1980 to 2019, revealing a consistent upward trajectory. Beginning at 206,000 in 1980, the Indian immigrant population witnessed substantial growth, reaching 2,688,000 in 2019. The percentage change data indicates varying rates of increase, with significant jumps in each decade: 54% from 1980 to 1990, 56 percent from 1990 to 2000, 42 percent from 2000 to 2010, 25 percent from 2010 to 2015, and 33 percent from 2015 to 2019. This points to a dynamic and accelerating trend in Indian immigration, reflecting the attraction of economic opportunities, educational pursuits, and skilled employment in the USA. The sustained growth suggests a healthy contribution of the Indian immigrant community to the US economy, likely influencing sectors such as technology, healthcare, and academia. Moreover, the increasing numbers indicate potential implications for remittance flows, entrepreneurship, and cultural exchange, emphasising the economic impact of Indian immigration on both nations.

Table No.1.2

Top 5 U.S. metropolitan areas by Indian population, 2019

Metro Area	Indian Population
New York	711,000
Chicago	238,000
San Francisco	234,000
Dallas	208,000
Washington	192,000

Source: Pew Research Center analysis of 2017-2019 American Community Survey (IPUMS).

Table (No.1.2) provides an idea about the distribution of the Indian population across the top five metropolitan areas in the United States in

2019. New York emerges as the leading metropolitan area with the highest Indian population, totaling 711,000 individuals. Following closely are Chicago, San Francisco, Dallas, and Washington, with Indian populations of 238,000, 234,000, 208,000, and 192,000, respectively. This data emphasises the concentration of the Indian diaspora in major urban centers, particularly in the Northeastern, Midwestern, and Western regions of the United States. The prominence of New York as the top metropolitan area indicates a significant hub for Indian residents, likely driven by diverse economic opportunities, educational institutions, and cultural amenities. Similarly, the presence of substantial Indian populations in Chicago, San Francisco, Dallas, and Washington highlights the dispersal of the community across key urban centers, each potentially influenced by distinct factors such as job markets, industries, and community networks.

Table No.1.3

Citizenship Granted to Indians

Year	Grant of Citizenship
2014	37,854
2015	42,213
2016	46,188
2017	50,802
2023	87000

Source: US Department of Homeland and Security Fiscal Year begins on Oct. 1 and Ends on Sept.30

Table (No.1.3) presents the number of citizenships granted to Indians in the United States over the years, highlighting a discernible upward trend. In 2014, 37,854 individuals were granted citizenship, and this number steadily increased each subsequent year, reaching 42,213 in 2015, 46,188 in 2016, and 50,802 in 2017. However, the most significant increase was observed in 2023, when a substantial 87,000 Indians were granted citizenship. This data suggests a consistent and notable growth in the naturalisation of Indian residents in the United States. The surge in citizenship grants may be attributed to various factors, including a culmination of residency requirements, a desire for greater political participation, and perhaps an evolving immigration landscape. The substantial increase in 2023 particularly stands out, signifying a potential shift in policies or a response to specific circumstances. The rising number of Indians acquiring citizenship implies a deepening integration into American society.

Table. No.1.4

Age distribution of Indian Emigrants (percent), 2019

Age Category	All immigrants	Indian-Born immigrants
Below 18	6 percent	7 percent
18-64	78 percent	81percent
Above 65	16 percent	12 percent

Source: MPI tabulation of data from the U.S. Census Bureau 2019 ACS.

Table (No.1.4) provides an idea about the age distribution of Indian emigrants in the United States in 2019, comparing it to the age distribution of all immigrants. Among all immigrants, 6 percent fall below the age of 18, 78 percent are in the age range of 18 to 64, and 16 percent are above the age of 65. In contrast, for Indian-born immigrants specifically, the age distribution slightly differs, with 7 percent below 18, 81 percent in the 18-64 age range, and 12 percent above the age of 65. This data suggests that the majority of both all immigrants and Indian-born immigrants are within the working-age range of 18 to 64, with Indian-born immigrants having a slightly higher percentage in this category. This may indicate a trend of Indian immigrants being attracted to the United States for employment, educational, or professional opportunities, given the higher concentration in the prime working-age group.

Table.No.1.5

Employment Participation by Origin (percent), 2019

Employment & Occupation Category	Native Born	Indian-Born immigrants	All immigrants
Management, Business, Science and Arts occupation	41 percent	76 percent	35 percent
Service Occupation	17 percent	5 percent	23 percent
Sales and Office Occupation	22 percent	12 percent	15 percent
Natural Resources, Construction and Maintenance Occupation	8 percent	1 percent	13 percent
Production, Transportation and material moving occupation	13 percent	6 percent	16 percent

Source: MPI tabulation of data from the US Census Bureau 2019 ACS.

The employment and occupational data from the table (No.1.5) highlights distinct patterns among the native-born population, Indian-born immigrants, and the overall immigrant community in the United States in 2019. Indian-born immigrants stand out with a significant representation in management, business, science, and arts occupations, comprising 76 percent

in contrast to 41 percent among the native-born population and 35 percent among all immigrants. This underscores the tendency of Indian immigrants to gravitate towards professional and knowledge-based roles, reflective of a skilled migration trend. Conversely, Indian-born immigrants show lower percentages in service, sales and office, natural resources, construction, maintenance, and production, transportation, and material moving occupations compared to the native-born and overall immigrant populations. These findings suggest a concentration of Indian immigrants in sectors emphasising higher education and specialised skills, aligning with the narrative of seeking professional and educational opportunities in the United States. The data reflects the unique contribution of Indian immigrants to the U.S. labour market, particularly in roles that demand advanced expertise and qualifications.

Table No.1.6

Poverty among Indians in the US

Year	Poverty Among Indians (percent)	Overall Poverty Among Immigrants (percent)
2002	8.2	----
2008	16.4	28.7
2015	7	17
2019	5	14

Source: American Community Survey

Table (No.1.6) presents data on the poverty rates among Indians in the United States for the years 2002, 2008, 2015, and 2019, alongside the overall poverty rates among immigrants. In 2002, the poverty rate among Indians was 8.2 percent, and the overall poverty rate among immigrants is not specified. However, in 2008, the poverty rate among Indians increased to 16.4 percent, while the overall poverty rate among immigrants was notably higher at 28.7 percent. The subsequent years show a positive trend for Indians, with a decline in poverty rates. In 2015, the poverty rate among Indians dropped to 7 percent, while the overall poverty rate among immigrants was 17 percent. By 2019, the poverty rate among Indians further decreased to 5 percent, outperforming the overall poverty rate among immigrants, which stood at 14 percent.

These trends suggest that, despite a temporary increase in 2008, the poverty rates among Indians in the United States have generally been lower than the overall poverty rates among immigrants. The decline in poverty rates among Indians over the years indicates a positive economic trajectory and potentially reflects the community's successful integration into the U.S. economy. The comparatively lower poverty rates among Indians may be attributed to factors such as higher educational attainment, skilled

employment, and a focus on professional and business opportunities within the Indian immigrant community.

Table No.1.7

Health coverage for all immigrants, Indian-Born and Native-born, 2019

Category	Native Born	Indian-Born immigrants	All immigrants
Private Health Insurance	69 percent	84 percent	58 percent
Public Coverage	36 percent	16 percent	30 percent
Uninsured	8 percent	5 percent	20 percent

Source: MPI tabulation of data from the US Census Bureau 2019 ACS, Note: The sum of shares is likely to be more than 100 due to the reason that people may purchase more than one type of insurance.

Table (No.1.7) on health coverage for native-born individuals, Indian-born immigrants, and the overall immigrant population in the United States in 2019 reveals notable disparities in coverage across different categories. Indian-born immigrants stand out with a higher prevalence of private health insurance, totaling 84 percent, compared to 69 percent among the native-born population and 58 percent for all immigrants. This suggests a greater reliance on private health coverage within the Indian immigrant community. Conversely, Indian-born immigrants exhibit a lower percentage of public coverage (16 percent) compared to both the native-born population (36 percent) and the overall immigrant population (30 percent). In terms of being uninsured, Indian-born immigrants fare better with a 5 percent uninsured rate, whereas the overall immigrant population has a higher percentage of 20percent, and the native-born population falls in between at 8 percent. These variations highlight the distinct health coverage patterns within the Indian immigrant community, emphasising the importance of targeted healthcare policies and interventions to address specific needs and disparities among diverse immigrant populations in the United States.

Conclusion and Policy Recommendations

To optimise the positive impact of Indian immigrants in the United States and address the challenges they may encounter, several key policy recommendations are proposed. Firstly, there is a need to encourage integration programs that facilitate a smoother assimilation process. By emphasising language acquisition, cultural understanding, and community engagement, these initiatives can foster a sense of belonging and reduce social isolation among Indian immigrants. Recognising and integrating Indian educational qualifications and professional skills into the U.S. job market is imperative. Streamlining accreditation processes and establishing resources for skill enhancement will ensure that the valuable expertise of

Indian immigrants contributes effectively to the American workforce. Healthcare access initiatives targeted at reducing disparities in coverage, especially for vulnerable populations, should be implemented. This involves awareness campaigns, outreach efforts, and policy measures to guarantee equitable access to healthcare services for Indian immigrants, promoting overall well-being. Diversity and inclusion policies are vital for creating environments that value and celebrate cultural differences. Encouraging workplaces and educational institutions to adopt such policies will not only enhance the well-being and productivity of Indian immigrants but will also contribute to the development of a multicultural society. Establishing and supporting community-based organisations can provide essential assistance, guidance, and resources to Indian immigrants. These networks serve as crucial support systems, offering information on available services and facilitating the exchange of experiences among community members. The journey of Indian immigrants in the United States is indeed multifaceted, marked by historical intricacies and contemporary dynamics. As the Indian diaspora continues to grow, its significance in the U.S. landscape becomes increasingly pronounced. Indian immigrants bring a wealth of knowledge, skills, and innovation, contributing significantly to the U.S. economy, particularly in sectors such as science, technology, engineering, and healthcare. The dispersed nature of the Indian community across the U.S. highlights its widespread impact, fostering cultural diversity and enriching local communities. However, the growing number of Indian immigrants in the U.S. also raises considerations, such as the phenomenon of brain drain from India. While the skills and talents of Indian professionals contribute to the U.S. workforce and innovation ecosystem, there are concerns about the potential negative effects on the source country. Brain drain can lead to a loss of skilled individuals in critical sectors, impacting the development and progress of the home country. Recognising this dual impact is crucial in developing policies that balance the benefits of skilled migration with the need for sustainable development in the countries of origin. Moreover, the challenges faced by Indian immigrants, including social integration, recognition of qualifications, and healthcare disparities, underscore the need for targeted policy interventions. It is essential to create avenues for seamless integration, ensuring that the talents of Indian immigrants are recognised and utilised to their full potential. Policy initiatives that address healthcare disparities and enhance access to essential services will contribute to the overall well-being of the Indian diaspora, fostering a more inclusive and supportive environment. In conclusion, the narrative of Indian immigrants in the United States is one of resilience, contributions, and challenges. Recognising the importance of the Indian diaspora and implementing policies that mitigate the negative effects of brain drain while fostering inclusivity will not only benefit Indian immigrants but also contribute to the continued success and diversity of the United States.

References

Akerman, S. (1976). Theories and methods of migration research. In H. Runblom & H. Norman (Eds.), *From Sweden to America: A History of the Migration* (pp. 55-56). University of Minnesota Press.

Azeez Abdul, & Mustiary Begum. (2009). *Gulf Migration, Remittances and Economic Impact*, 55-56.

Borjas, G. J. (1987). Self-selection and the earnings of immigrants. *American Economic Review, 77*(4), 531–553.

Beine, M., Docquier, F., & Rapoport, H. (2001). Brain drain and economic growth: Theory and evidence. *Journal of Development Economics, 64*(1), 275-289.

Batalova, J., Hanna, M., & Levesque, C. (2021). *Frequently requested statistics on immigrants and immigration in the United States*, February 11, 2021.

Clemens, M. A. (2014, October). *Does Development Reduce Migration?* Center for Global Development, NYU Financial Access Initiative and IZA Discussion Paper No. 8592. IZA, P.O. Box 7240, 53072 Bonn, Germany.

Clemens, M. A., & Mendola, M. (2020). Migration from developing countries: Selection, income elasticity, and Simpson's paradox. *IZA Discussion Paper No. 13612*.

Center for Immigration Studies. (n.d.). Historical overview of Immigration Policy.

Duraisamy, P. (2002). Changes in returns to education in India, 1983–94: By gender, age-cohort, and location. *Economics of Education Review, 21*(6), 609-622.

Desilver, D. (2014, September 30). Five facts about Indian Americans.

Dao, T. H., Docquier, F., Pearson, C., & Peri, G. (2018). Migration and development: Dissecting the anatomy of the mobility transaction. *Journal of Development Economics, 132*, 88-101. https://doi.org/10.1016/j.jdeveco.2017.12.003.

Grogger, J., & Hanson, G. H. (2011). Income maximisation and the selection and sorting of international migrants. *Journal of Development Economics, 95*(1), 42-57.

Gan, S., Mindlin, J., Sherin, P., & Wills, B. (2017). *Brain Circulation: A Case Study of High-Skilled Migration from India*. Spring.

Huth, L. (2018). *Immigration in America by the Numbers*.

Hanna, M., & Batalova, J. (2020, October 16). Indian immigrants in United States. *Migration Policy Institute (MPI)*.

Isaac, J. (1947). *Economics of Migration*. Kegan Paul.

Jie, Z., & Batalova, J. (2017, August 31). Indian immigrants in United States.

Khadria, B. (2009). Migration of highly skilled Indians: Current policy trends and future insights on India-US migration. Speech at Georgetown University Institute for the Study of International Migration, September 8.

Kiprop, J. (2019). Cities with the largest Indian-American population.

Kably, L. (2019). Indians in US scramble to get citizenship ahead of President Poll.

Lewis, W. A. (1954). Economic development with unlimited supplies of labour. *The Manchester School, 22*(2), 139–191.

MPI tabulation of data from the US Census Bureau. (2017).

Hackman, M. (2020). How Trump has worked to restrict immigration. *The Wall Street Journal*.

Naidu, K. L. (1991). Indian Labour migration to Gulf Countries. *Economic and Political Weekly, 26*(7).

Narayan, L. (2020). How will the US visa ban impact India? *The Hindu*.

Open Door Report on International Educational Exchange. (2016-17).

Pew Research Center. (2012, July). Asian Americans: A mosaic of faiths.

Sangani, P. (2020, January 15). Indian immigration to US down 7.5 percent. *Economic Times*.

Ravenstein, E. G. (1885). The Laws of Migration. *Journal of the Statistical Society of London, 48*(2), 167–235.

Roy, A. D. (1951). Some thoughts on the distribution of earnings. *Oxford Economic Papers, New Series, 3*(2), 135–146.

Shibinu, S. (2021). Socio-Economic Dynamics of Gulf Migration: A panel Data Analysis. In *India Migration Report 2020 Kerala Model of Migration Surveys* (11th ed., Vol. 1, pp. 120-135). Routledge, Taylor & Francis Group, New York.

Times of India. (2020, January 21). Why Indians are rushing for US Citizenship? Key things to know.

U.S Department of Homeland Security (DHS). (2015). Fiscal year 2015.

Visahelp.us.com.

Weeks, J. R. (1985). *Population and Issues*, 8th edition. San Diego University, United States.

Wikramasekara, P. (2010). *Labour migration in South Asia: A review of issues, policies and practices*. Geneva: ILO.

Zelinsky, W. (1971). The hypothesis of the mobility transition. *Geographical Review, 61*(2), 219–249

Kerala's Health Care Transition: Manifestations on Marginalised Communities

Dr Shabeer. K. P. & Dr Rejuna C A.

Abstract

The state of Kerala is well known for its impressive health indicators which are comparable to that of many developed countries. It is often been pointed out that Kerala's health success story has failed to encompass marginalised communities of the state. Thus, this paper attempts to trace out Kerala's health care transition and its manifestation on marginalised communities of the state by focussing on eight prominent tribal communities. The scheduled tribe communities are the most disadvantaged among the outlier communities in the state. The study was based on the primary survey among 300 tribal households in three tribal dominated districts of the state. The tribal communities exhibited poor health indicators compared to that of general population of Kerala. There are obvious inter-tribal disparities in the land holdings and income. The morbidity prevalence rate was 282 per thousand population. Tribal communities which are low in socio-economic status reported higher morbidity rates. Yet more than half of the tribals are perceived to have good or very good health indicating perception bias among them.

Keywords: Tribal communities, health care transition, health status, morbidity profile.

The Context

The role of health care in economic development has received increasing attention in recent years. It is widely acknowledged that health is an important component of effective human development. Empowerment of people comes from the freedom they enjoy and this includes, among others, freedom from poverty, hunger and malnutrition and freedom to work and lead a healthy life (Sen 1999). With the poor economic indicators, the state of Kerala has achieved health indicators which are comparable with most advanced economies of the world. Kerala model of "good health at low cost" is characterised by superior health and demographic indicators with comparatively low investments. The traditions of the government support for health development, high level of education especially female education, greater health consciousness were the important contributory factors for the advancement of health care in the state. However, there has been growing conviction that the health care sector of the state is at crossroads. In such a scenario, this paper takes an analytical look at the health care transition of the state and its repercussions on marginalised communities by focussing on scheduled tribe population. Specifically, it examines their livelihood and health status to trace out the impact of health care transition on tribal

communities .Such an analysis is of pivotal importance because the contributory factors that led to Kerala's health miracle have played only a limited role in the case of scheduled tribes of the state.

Methodology and Data Source

The study is based on both primary and secondary data. Primary data was collected through a sample survey among selected schedule tribe (ST) households of three districts of Kerala. Schedule tribe households have much higher deprivation index as compared to any other caste and community groups in the state as per the Human Development Report of Kerala (Government of Kerala, 2006) and are the most disadvantaged one among the outlier communities (Kurien 1996, CSSEIP 2009 and Rajasenan et al 2013). The selected districts for the study are Wayanad, Idukki and Palakkad because they have a significant concentration of STs of the state. Wayanad (31.24%), Idukki (11.51%) and Palakkad (10.10%) accounts for over fifty percent of total tribal population in the state (Census 2011). Census (2011) identified 36 tribal communities in Kerala in which 12 constitutes around 90 percent of their population. The study was conducted among eight such communities. The selected tribal communities were Paniyan, Adiyan, Kuruman, Kurichiyan, Uraly, Mala Arayan, Muthuvan and Irular. Multistage stratified random sampling with the aid of structured interview schedule was undertaken for gathering information from the selected households. The reports of Directorate of Health Services, Govt of Kerala, reports of NGOs working in tribal area, SRS bulletin and census records of the country were the major sources of secondary data.

Status of Kerala's Health Care Sector

In any country, the state of health is measured in terms of population based health indicators like crude birth rate, crude death rate, fertility rate, life expectancy, infant mortality rate etc. Kerala has achieved better health indicators despite its economic backwardness. The status of selected population based health indicators of Kerala and India is shown in the following table.

Table 1

Selected Health Indicators of Kerala and India

Health Indicators	Kerala			India		
	2007	2012	2020	2007	2012	2020
Birth rate	15	14.8	13.2	23.8	22.1	17.5
Death rate	6.4	7	7	7.6	7.2	7.3
Infant mortality rate	14	13	6	58	47	28
Maternal mortality rate	110	81	19	300	212	113
Total fertility rate	1.7	1.7	1.5	2.9	2.6	2.2
Life at birth (Male)	70.9	71.4	71.9	61.8	62.6	69.7
Life at birth (Female)	76	76.3	78.0	63.5	64.2	72.6
Life at birth (Total)	73.4	74	74.9	62.7	63	70.8

Source: Directorate of Health Services (2023), Government of Kerala, National Health Profile (2022)

Though the birth rate per thousand population has declined, there is a noticeable increase in the crude death rate from 6.4 to 7 per thousand population during the period. The death rate of Kerala was only 6 per thousand population in 1989. The Infant Mortality Rate (IMR) is a sensitive indicator of not only the health status of the population but also the level of human development. IMR of Kerala now stood at 6 while national average is 28. The Total Fertility Rate (TFR) defined as the average number of children a woman would have if she were to pass her reproductive years bearing the children at the same rate as she has in each age group, stood at 1.5 in 2020. The life expectancy at birth or longevity is an overall indicator of the social, health and economic wellbeing of the people. As a society advances, the life expectancy of its people also increases. The same happened in the case of Kerala as well, as the life expectancy of the people showed an improvement from 73.45 in 1991 to 74.9 in 2020 while national average is only 70.8. The performance of Kerala in terms of health indicators is much better compared to other states of the country.

Kerala's Health Transition: Issues and Challenges

Health sector of Kerala is at a cross road. Health indicators of Kerala mask the less obvious unhealthy features. Though there are improvements in many population based health indicators, the crude death rate in Kerala have shown a steady increasing trend. It was only 6 per thousand population in 1989 increased to 7.3 in 2020. The percentage of fully vaccinated children in the age group 12 to 23 months in Kerala came down from 80 per cent in 1998-99 to 75% in 2006. These tell a dismal story of degenerating public health system in the state (Ommen 2008).

The Kerala "health miracle" was built on the solid foundations of active public support in the health and educational sectors (Kunchikannan et al 1996). But a change is rapidly occurring in the state. On the one hand, there is a weakening of public health institutions. The entire public health infrastructure from the PHC to medical college hospitals are no longer able to cater to the increasing demands from a population which is conscious of quality of care. The government is reducing its investments in health and educational sectors due to fiscal crisis and pressure from funding and lending agencies. While public domain of health care declined, private hospitals, nursing homes, scanning centres, diagnostic units etc registered a phenomenal growth unleashing a high cost health regime. The poorest patients who are in pressing needs of health services are forced into the arms of private sector because of the non availability of such services free of charge in the government hospitals. The PHCs and sub centres which

historically have been the key institutions for the delivery of primary health care are not increasingly utilised by the Kerala public. Even the low income categories use only 30-40 per cent of government health care services and this includes PHCs (Kunchikannan 2000, Nair 2004). This is obviously due to poor quality of health care and public sector institutions. No wonder while the poor spends over 40 per cent of their income on health care, it is as low as 2.4 per cent among the rich (Kunchikannan et al 2000). This is clearly because of what has come to be widely referred to as "mediflation" or inflation in medical expenses. A number of studies show that the impact of mediflation is most severe for lower economic groups who have been pushed to poverty line and into deep indebtedness. With increasingly poor patients resorting to private health care institutions and cost of medical expenses are mounting, poor borrow heavily for survival and run fast in indebtedness. There is an extreme situation of non-affordability of health care due to unaffordable expenses of health care in the state.

George (2005) in a study based on NSSO 55th round data confirms that Keralites spend a disproportionate share of their total expenditure on health and poor population in the state bear a larger share of their total expenditure on health. In Kerala out of pocket payments (OOP) constitute bulk of health expenditure and the burden invariably is upon the poorest strata of the state. This goes against the egalitarian tradition of the state and its distinction in terms of achievements in health and education.

Some of the earlier studies on health care sector of Kerala have demonstrated a peculiar situation with a "low mortality – high morbidity syndrome". But Krishnan (1991) point out that the health situation in Kerala does not present any paradox because of high morbidity compared to other states is due to human and natural environment, the high utilisation of health care facilities in Kerala, changes in the health perception brought about by education and excessive concern with the health of children and pregnant women. Thus, the high morbidity rate in the state can be attributed to consciousness of people to utilise health facilities soon after a disease occurs. A larger percentage of people seeking private health care facilities by paying money indicate the type of services Keralites expect and importance they show in health matters.

At the same time, having abandoned the public health strategies that helped the state to control communicable diseases in the past, the state is now witnessing a re-emergence of these diseases. In fact, the state is now facing twin challenges of communicable and non communicable diseases. Kerala has been successful in controlling communicable diseases such as Dengue, Aids, Malaria, Leptospyrosis, Hepatitis, Chikungunya, H1N1 in the past. In recent years, there is a resurgence of these diseases leading to considerable morbidity and mortality in the state. Early success in reducing mortality has led to ageing population suffering from many non communicable diseases associated with demographic shift occurred in the state. Common non–

communicable diseases causing great threat to life of Keralites are cancer, diabetes, cardio vascular diseases and lung diseases. Unless interventions are made to prevent and control non-communicable diseases, their burden is likely to increase substantially in future, due to ageing population and change in the life style of people. Considering the high cost of medicines and longer duration of treatment, this constitutes a greater financial burden to low income groups.

Living Conditions of STs

The Scheduled tribe population of the state has better demographic and health indicators compared to their counterparts in the other states and that of national average (Table 2).

Table 2

Demographic and Health indicators of Scheduled Tribe (2011)

	India	**Kerala**
Percentage to Total Population	8.6	1.45
Decadal Growth Rate	23.7	33.1
Child Population to Total Population	16	11.2
Literacy Rate	58.96	75.81
Female Literacy	49.35	71.1
Male Literacy	68.53	80.76
Sex Ratio (Rural)	991	1031
Sex Ratio (Urban)	980	1070
Sex Ratio (Total)	991	1035
Infant Mortality Rate (Rural)	85	60
Infant Mortality Rate (Urban)	61	44
Infant Mortality Rate (Total)	84	60

Source: Census (2011)

This study covered 300 households among eight major tribal groups in the three tribal dominated districts of Wayanad, Idukki and Palakkad comprising a population of 1341 (650 males and 691 females). Eighty percent (N=239) of the households are male headed. The source of income of the ST households does have an influence on the affordability off health care. Table 3 brings out that a major proportion of ST households work as agricultural labourers for their livelihood followed by non-agricultural work (daily wage labour or coolie). However, this general pattern is altered in the case of Mala Arayan community whose main source of livelihood is government/semi government jobs.

Table 3

Sources of Livelihood of Scheduled Tribe (in percentages)

Main Source of income	Paniyan	Adiyan	Kuruman	Kurichiyan	Uraly	Mala Arayan	Muthuvan	Irular	ST (combined)
None	1	0	0	2	0	5	4	0	1.67
Land and related	3	7	27	17	23	30	11	18	14
Forest related	0	0	0	0	8	0	7	0	1
Non agricultural labour	37	14	23	17	8	0	14	39	23.7
Employment Gurantee Scheme	4	0	7	2	8	0	14	14	5.33
Govt/semi govt job	0	7	10	5	0	35	4	7	7.67
Agricultural Labour	54	71	33	51	38	18	43	18	42.3
Animal Husbandry	0	0	0	2	15	0	0	4	1.33
Small Vendor	0	0	0	0	0	3	0	0	0.33
Private Service	1	0	0	2	0	8	4	0	2
Others	1	0	0	0	0	3	0	0	0.67
Total	100	100	100	100	100	100	100	100	100

Source: compiled from primary survey

Land is a key productive asset and the landholdings of the household can be used to trace out the economic status of the household. The landholdings of the household are measured in cents. The descriptive statistics and estimated Lorenz curve show that there are high inequalities in household landholdings with the mean landholdings being 41.89 cents (95% CI =31.87-51.83) with high variance. At the same time, average landholding of paniya is only 4.6 cents (95% CI =4.34-4.87).

Table 4

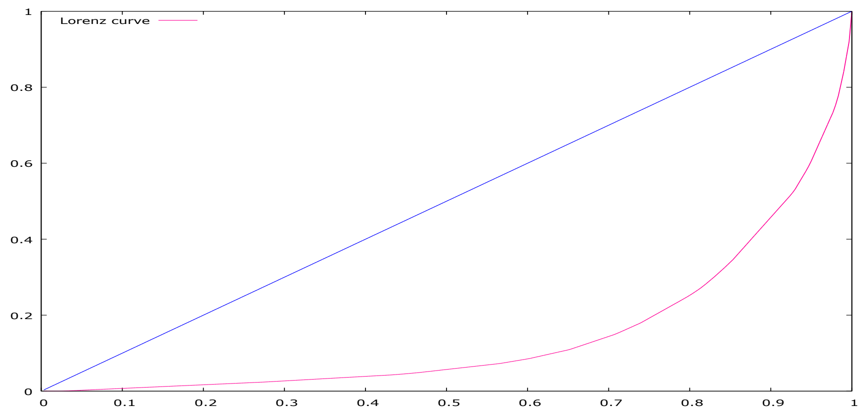
Descriptive Statistics of Landholdings among Tribal Households

Descriptive Statistics		Paniyan	Adiyan	Kuruman	Kurichiyan	Uraly	Mala Arayan	Muthuvan	Irular	ST (combined)
Mean		4.60	51.00	32.87	44.56	23.08	104.09	50.54	95.57	41.89
95% CI	Lower Bound	4.34	12.52	19.66	32.23	2.79	45.52	32.81	48.27	31.87
	Upper Bound	4.87	89.48	46.06	56.89	43.36	162.67	68.26	142.88	51.93
Std. Deviation		1.38	66.64	35.34	39.08	33.56	183.17	3002.2	121.99	88.26
Skewness		4.80	1.54	1.78	1.15	1.75	3.66	.632	1.37	6.01
Range		12.00	195.00	150.00	155.00	100.00	1000.00	13000.00	400.00	1000
Minimum		3.00	5.00	0.00	5.00	0.00	0.00	2000.00	0.00	0.00
Maximum		15.00	200.00	150.00	160	100.00	1000.00	15000.00	400.00	1000

Source: compiled from primary survey

Figure 1

Lorenz Curve of land holding



(Sample Gini coefficient = 0.705671; Estimate of population value = 0.708031)

The analysis of monthly income of the households also indicates high degree of inter-tribal inequality. The average monthly income is the lowest for Uraly while it is highest for Mala Arayan households. It is evident that Mala Arayan community who are major beneficiaries of the reservation policy of the central and state government in education and government jobs were able to render it into higher income (Table 5)

Table 5

Descriptive Statistics of Monthly Income of Tribal Households

	Mean	95% CI		Standard Deviation	Skewness	range	Minimum	Maximum
		Lower Bound	Upper Bound					
Paniyan	7135.38	6345.23	7925.53	4102.8	0.81	19400	600	20000
Adiyan	8107.14	5707.28	10507.01	4156.45	0.32	13000	2000	15000
Kuruman	11876.67	8804.96	14948.37	8226.19	2.14	36000	4000	40000
Kurichiyan	7890.24	6587.63	9192.86	4126.91	0.49	17000	0	17000
Uraly	4430.77	2626.74	6234.79	2985.35	1.32	12000	0	12000
Mala Arayan	17500.00	14594.00	20405.99	9086.48	0.357	38000	2000	40000
Muthuvan	6571.43	5407.29	7735.56	3002.20	.63	13000	2000	15000
Irular	7907.14	5627.42	10186.86	5879.21	2.16	28000	2000	30000
ST (combined)	9042.17	8287.89	9796.43	6638.59	1.87	40000	0	40000

Source: compiled from primary survey

Health Status of Scheduled Tribe

The analysis of the health status of the scheduled tribes shows that 79 per cent of the households did experience one or more type of disease during the reference period of past 30 days. It is highest in the case of Uraly

community and lowest among Muthuvan households. Similarly, Uraly household reported highest incidence of acute and chronic episodes during the reference period. It can also be observed that the presence of chronic episodes is high among the economically well off community of Mala Arayan. The presence of physically disadvantaged persons is negligible among the tribal households.

Table 6

Health Profile of Tribal Households

Morbidity Profile	Paniyan	Adiyan	Kuruman	Kurichiyan	Uraly	Mala	Muthuvan	Irular	ST (combined)
Presence of chronic episodes (%)	35	21	37	24	61	60	46	32	38
Presence of acute episodes (%)	11	21	17	21	23	20	0	17	15
Presence of physically/mentally challenged member (%)	4	7	3	2	0	5	0	3	3
Ailment during last 30 days (%)	85	79	77	73	92	80	57	82	79

Source: compiled from primary survey

The morbidity prevalence rate or rate of ailment is often cited as an important indicator of the health status and sometimes it is referred as an indicator of health consciousness (Verghese 2009). The prevalence of morbidity has been defined as the number of reported disease prevailing in a population during the reference period to the total population exposed to the risk of that disease (Navaneetham et al 2009). Thirty days prior to the date of survey has been used as the reference period for computing the morbidity prevalence rate. The computed rate confirms that Uraly tribal community are the most vulnerable group to ailment while Muthuvan is least vulnerable (Table 7)

Table 7

Morbidity Prevalence Rate in 30 days reference period

Sub caste	Number of Male	Number of Female	Total	Ailment Persons	Morbidity Prevalence Rate (per 1000)
Paniyan	245	274	519	126	242
Kurichiyan	83	89	172	54	313
Kuruman	70	69	139	44	316
Uraly	26	22	48	23	479
Adiyan	33	31	64	20	312
Irular	52	59	111	45	405
Mala Arayan	81	85	166	44	265
Muthuvan	60	62	122	23	188
ST (combined)	650	691	1341	379	282

Source: compiled from primary survey

The analysis of reported ailments reveals that among all tribal communities the highest percentage of reported ailment is fever of unknown origin followed by high/low blood pressure. The cases of sickle cell anaemia were reported among Adiyan, Paniyan, Kuruman and Muthuvan households.

Following Mukherjee et al (2011) we classified the level of health care need based on two characteristics, namely, the number of members who were elderly (aged 60 years and more) and the number of members with chronic illness. A household having neither elderly member nor any member with chronic illness was categorised as 'low health care need household'. A household having either, (a) no elderly member but one or more members with chronic illness or (b) no member with chronic illness but one or more elderly members was categorised as 'high health care need'. A household with at least one or more elderly members and one or more members with chronic illness were categorised as 'very high health care need'. The analysis demonstrated that majority of tribal household belongs to low health care need category (Table 10). At the same time, forty three percent Mala Arayan tribal community fit into very high health care category due to presence of elderly households (58 per cent) and prevalence of chronic illness (60 per cent).

Table 8

Level of Health Care Need (in percentages)

Level	Paniyan	Adiyan	Kuruman	Kurichiyan	Uraly	Mala Arayan	Muthuvan	Irular	ST (combined)
Low	42	36	50	44	23	30	39	54	41.33
High	32	43	20	39	46	28	46	32	33.67
Very High	25	21	30	17	31	43	14	14	25
Total	100	100	100	100	100	100	100	100	100

Source: compiled from primary survey

Health status of the population can also be measured using self-assessed or reported health as an outcome measure. Self-reported health status is often used as a subjective measure or perception of health status of households. Here, an attempt is made to assess self-reported health status of tribal household using a five-point Likert scale. Respondents were asked to

rate their overall perceived health as very bad, bad, good, very good and excellent (Table 9).

Table 9

Self-Reported Health Status

	Very Bad	Bad	Good	Very Good	Excellent
Paniyan	12.26	33.96	41.51	12.26	0
Adiyan	14.29	14.29	42.86	28.57	0
Kuruman	3.33	30	30	36.67	0
Kurichiyan	14.63	21.95	29.27	34.15	0
Uraly	30.76	30.77	38.46	0	0
Mala Arayan	10	15	5	40	30
Muthuvan	0	35.71	3.57	46.43	14.29
Irular	0	25	25	42.86	7.14
ST (combined)	10	27.67	28.67	27.67	6

Source: compiled from primary survey

It can be noted that more than half of the tribals are perceived to have good or very good health. Here we can see instance of "perception bias" since 80 per cent of households reported at least one ailment during the 30 days reference period. Sen (2002) has pointed out that perception bias may emerge among the people who lack the informational base to assess their own health status. It seems that tribal households have underreported their ill health status.

Conclusion

To sum up, available evidences do suggest that there are serious emerging challenges to Kerala model of health. While on the one hand, public health care system has weakened, there occurred stupendous growth of private health care sector resulting in runaway increase in health care costs. While it is the poor and marginalised people, such as scheduled tribes, who are more vulnerable to ill health, Kerala's highly praised health success story at such high prices, calls for introspection. Otherwise, Kerala's good health will be at the cost of impoverishment of low income groups of the state. With high morbidity prevalence rate a large majority of tribal population is susceptible to catastrophic health spending. Though the state has made noteworthy progress in health indicators, the scheduled tribe population of the state still suffers from both communicable and non communicable diseases. Further, there are large inequalities among different sub caste of tribes. While the Mala Arayan community enjoys a better

livelihood and health indicators, communities such as Uraly and Paniyan reveal a dismal picture.

References

Centre for the Study of Social Exclusion and Inclusive Policy (2009): "Human Development Report on Tribal Communities in Kerala", Kerala State Planning Board, Thiruvananthapuram

D Rajasenan, Bijith George Abraham and B Rajeev (2013): "Health, education and employment in a forward backward dichotomy based on standard of living index for the tribes in Kerala"., *Journal of Economics and Sustainable Development*, Vol 4, No 7, pp 100-106

George, Asish Thomas (2005): "Good Health at Low Cost: How Good and How Low?" *Economic and Political Weekly*, Vol. 40, No. 25 (Jun. 18-24), pp. 2488-2491.

Government of India (2016): "Economic Survey 2015", Ministry of Finance, Department of Economic Affairs, New Delhi.

Government of India: Office of registrar General and Census Commissioner: *Sample registration System Bulletin*, Various Issues

Irudaya Rajan and K. S. James (1993):" Kerala's Health Status: Some Issues"., *Economic and Political Weekly*, Vol. 28, No. 36 (Sep. 4) pp. 1889-1892

Kerala State Planning Board (2011): Report of working group on medical and public health, Thiruvananthapuram.

Kerala State Planning Board (2016): "Economic Review 2015", Thiruvananthapuram

Krishnan, TN (1991): "Kerala's Health Transition: Facts and Factors" Paper presented at the Health Transition Seminar of the Harvard Centre for Population and Development Studies and Centre for Development Studies, Trivandrum.

Kumar, G (1993) "Low Mortality and High Morbidity in Kerala Reconsidered" *Population and Development Review*, Vol. 19, No. 1 (March), pp. 103-121.

Kunchikkannan (2000): "Changes in the Health Status of Kerala 1987-1997"., *Kerala Research Programme on Local Level Development* , Discussion paper No 20, Centre for Development Studies, Thiruvanathapuram.

Kunhikannan, T P and K. P. Aravindan (1996) : " Family Health Expenditure after Liberalisation: Kerala Experience"., *Economic and Political Weekly*, Vol. 31, No. 2/3 (Jan. 13-20), pp. 85-87

Moni Nag(1989): " Political Awareness as a Factor in Accessibility of Health Services: A Case Study of Rural Kerala and West Bengal"., *Economic and Political Weekly*, Vol. 24, No. 8 (Feb. 25), pp. 417-426

Mukherjee, S, Slim Haddad and Delampady Narayana (2011): "Social Class Related Inequalities in Household Health Expenditure and Economic Burden: Evidence from Kerala, South India"., *International Journal of Equity in Health*, Vol. 10. No.1.

Nair (2010): "Understanding Below-replacement Fertility in Kerala, India" *Journal of Health, Population and Nutrition*, Vol. 28, No. 4, pp. 405-412.

Nair, V M (2004): "Future of Kerala depends on its willingness to learn from past"., *British Medical Journal*, Vol. 328, No. 7454 (19 June), p. 1497

Navaneetham,K , M Kabir and C S Krishnakumar (2009): " Morbidity Patterns in Kerala: Levels and Determinants"., Working Paper 411, Centre for Development Studies, Thiruvananthapuram.

Ommen, M. A (2008): "Reforms and the Kerala Model"., *Economic and Political Weekly,* Vol. 43, No. 2 (Jan. 12 - 18), pp. 22-25.

Panikar P. G. K. (1979): "Resources Not the Constraint on Health Improvement: A Case Study of Kerala"., *Economic and Political Weekly*, Vol. 14, No. 44 (Nov. 3), pp. 1803-1809

Panikar, P. G. K. (1992): "High Cost of Medical Care in Kerala: Tentative Hypothesis"., *Economic and Political Weekly*, Vol. 27, No. 23 (Jun. 6), pp. 1179-1181.

Ramankutty V (2000): "Historical Analysis of the development of Health Care facilities in Kerala State, India"., *Health Policy and Planning*, Vol 15, No.1 pp 103-109

Sadanandan, R (2001): "Government Health Services in Kerala: Who Benefits?"., *Economic and Political Weekly*, Vol. 36, No. 32 (Aug. 11-17), pp. 3071-3077.

Sen A K (1999): "Development as Freedom" Oxford University Press, New Delhi.

Sen A K (2002): Health: Perception versus Observation", *British Medical Journal*, Vol.324, No.7342 (April 13), pp 860-61

Verghese, Bindu P (2009): "Human Development and Marginalised Communities in Kerala- A Study on Scheduled Caste and Tribes in Thrissur District"., Working Paper Series 1, State Planning Board, Kerala.

The Impact of COVID-19 on the Rural Women of Informal Sectors in India

Dr. Suresh Babu P.A., Pramod E K

Abstract

The COVID-19 pandemic, started in December 2019, had been produced a deep impact globally, severely affecting economies and disrupting lives. In India, the nationwide lockdown initiated on March 25, 2020, exacerbated the plight of marginalized populations, particularly migrant workers who fled urban centres for rural areas, causing substantial distress. Women in the informal sector faced dual challenges: direct job losses and increased pressures from returning unemployed male breadwinners. This study explores both direct and indirect impacts of the pandemic on rural Indian women in the informal sector. It highlights the exacerbated domestic violence, economic stress, caregiving burdens, and limited access to support services that women face during such crises. The pandemic's broader socio-economic implications are discussed, including increased unemployment and vulnerability among women. The study emphasizes the need for enhanced rural livelihood opportunities through initiatives like MGNREGA, improved productivity of rural works, better rural-urban connectivity, a self-sufficient rural economy, self-reliant national programs, and formalizing the economy to provide social security and fair wages. These measures are crucial for mitigating the pandemic's adverse effects on India's informal women workers and fostering resilience in rural economies.

Keywords: COVID-19, informal sector, women workers, livelihood, unemployment

Introduction

The pandemic COVID-19 which was originated in December 2019 had devastated the human life across the globe. 12,833,460 people were infected and the death tally to 5, 67,035, as of July 11, 2020. It hits entire nations of the world and is shattering their economy, both directly and indirectly. Manufacturing and transportation were disrupted and supply chains were disturbed. The lockdown and social distancing initiated to prevent the spread of the virus by different countries virtually made the world stand still. Lakhs of people lost their jobs and livelihood opportunities. The second most populated country of the world, India also bore its brunt, especially when it started the countrywide lockdown on 25th March 2020. COVID-19 and resultant lockdown left lakhs of marginalised and downtrodden in the lurch. In India, the migrant workers from rural areas who were migrated to urban centres were being hard hit by the lockdown. When they find it difficult to cope up with the new situation in the urban area without a daily job, they started to flee from urban centres to their rural areas.

A large number of women and children were there in the group. It evoked a direct impact on the life of the hapless and distress migrant workers, especially on women. The arrival of these wage earners to their family located in the rural area had further worsen the life of the rural folk who were already in a distress situation. When the male breadwinner returns home and remains jobless, no doubt, it again pressurises the rural womenfolk. This is considered as an indirect impact of COVID -19 lockdown on women and their direct job loss as a direct impact. This study does library research of these two impacts; direct and indirect, on the life of unorganised rural Indian women. The second part of the study enquires the possibility of enhancement of rural livelihood of women, especially through the scheme MGNREGA.

Impacts of various Pandemic on women

Pandemic always creates physical, mental and economic stress to the affected people. Its impact is more treacherous on the vulnerable group like women, children and aged. The growing domestic violence against women in India during COVID-19 pandemic once again substantiates it. "There is no doubt that the pandemic accelerates economic stress among low-income households. As a result, women in these households are the worst-hit" (Naskar 2020). Various studies across African countries shows that the ill effects of the Ebola Virus Disease (EVD) were borne more by the women of the affected areas. Their multiple roles in the family as caretakers of the sick, earning member and various other social and health works they do for the society made them more susceptible to the impact. The economic distress due to pandemic falls heavily on women. "Across Sierra Leone, following the onset of the EVD epidemic, there was 18% decrease in the number of women attending for antenatal, 22% decrease in postnatal attendance and 11% decrease in the number of women attending for birth at a healthcare facility". (Susan A Jones 1 2016). "In the 2015-2016 Zika outbreak, women faced significant barriers to health care due to lack of autonomy over their sexual and reproductive health, inadequate access to health services, and insufficient financial resources". (Naskar 2020) Moreover, if money has been diverted from the health sector to other sectors, it is women health which may undergo serious threats. The pandemic time becomes more dreadful to pregnant, physically handicapped, chronic patients like very vulnerable group among women. "It is a particularly worrying time for women who are pregnant and in need of routine health services" (UNFPA 2020).

Pandemic time may annoy women for some other reasons too. Women constitute the majority of health workers in the world. A WHO analysis across 104 countries found that 67% of the health workforce is female. So, they are directly disposed to pandemic related threats and undergo various stress tensions and turmoil. Besides, here in the health sector, they face wage disparities too. In most countries, male workers make up the majority of physicians, dentists and pharmacists in the workforce, with female workers comprising the vast

majority of the nursing and midwifery workforce. The same WHO study found that female health workers earn 28% less than their male counterpart. Globally the gender pay gap is 22% (Mathieu Boniol 2019). In rural India, in agriculture, authors own study found that the gender pay gap is near about 50%.

The gender dimension of the COVID-19 involves an issue of migration too. Women migrant workers around the world are on the frontlines of the COVID-19 pandemic. They work in essential but low-paid and vulnerable jobs, as health and care workers, nurses, cleaners and laundry workers, placing them at high risk of exposure to coronavirus. In 2019, half of an estimated 272 million migrants who live and work outside their countries of origin were women. Of these women, approximately 66.6million were migrant workers. The consequences of the COVID-19 pandemic on women migrant workers in situations of vulnerability are severe (www.unwomen.org). Many of the women migrant workers of India work in the health sector.

The pandemic is not just a health crisis; it is also a social and economic crisis. Many of the repercussions affect women more severely than men. During the recession, women's employment opportunities are likely to be more toughly affected than those of men. "Those who are not in critical occupations and who are unable to telecommute because of the nature of their occupation are more likely to be laid off during the current recession". A study conducted in the US illustrates that a greater share of men (52%) than women (39%) work in telecommutable and/or critical occupations, suggesting that women are more exposed to unemployment risk during this crisis caused by COVID-19 (Titan Alon 2020). The occupation of Indian rural women whose main source of employment is agriculture is not at all falls in the category of critical or telecommutable and hence they bear the brunt of this epidemic and related recession more

Unlike other pandemics, the impact of COVID-19 is very severe as it affected almost all nations at the same time. The time of its occurrence also is significant. It occurred in a time when countries of the world are mutually interdependent than ever before due to the spread of neoliberal world order. In the neoliberal interdependent world order, an economic downturn spreads very fast when a supply chain is disrupted or a manufacturing plant is locked down. The growing internal migration in India, especially from rural centres to urban centres for employment, has grown faster in the last three decades when India embraced the neoliberal policies in these decades. As per census 2011, 45.36 crores of Indians are internal migrants in which 70% are women including women migrated due to marriage. Majority of the women migrated due to marriage and men for employment. The women migrated for employment constitutes 2,072,891(2011 census). In India, a good number of people migrate with their family. In the country, the migrants are denied most of the human rights like child rights, education, political inclusion, social benefits, identity, health and sanitation (Interstate Migrant Policy Index -2019). That

is why they were very unrest when the country announced the nation-wide lockdown on 25th March 2020. The hapless migrant workers were in a hurry to go to their native places when they fall between the virus and lockdown. They have seen life as a trade-off between hunger and virus. The country experienced an exodus of internal migrants to their native places which reminisced the exodus after the partition of the country in 1947. Return of migrants to their rural areas will inflate the rural workforce who are already distressed and unemployed.

Isolation measures imposed to curb the disease may evoke mainly four problems to women: increased domestic violence, increased economic stress on women, increased burden of caregiving and household work and reduced access to support work (Canadian Women's Foundation n.d.)

The case of Indian informal women workers

Working in the informal sector is taxing to women as it doesn't provide any social security benefits to them. They work for lower wages without pension, insurances, and sick leaves. "The lack of social protection has a long-term impact on women. For example, fewer women receive pensions globally, and as a result, more elderly women are now living in poverty. Even in developed economies such as in France, Germany, Greece and Italy, women's average pension is more than 30% lower than men's." (UNWOMEN n.d.)

The state of women workers of India, during the pandemic COVID – 19, was worse than the global situation. Majority of Indian women working inside the country and abroad are working in the informal sector. A study conducted by Deepika et.al on Indian women working in the informal sector shows that 94% of total women workers work in the informal sector in India. The study classifies the main sectors Indian women work into five; Construction labour, Domestic workers, Garment workers, Vendor and Sales girls. In all these women either assist the man or do unskilled or semi-skilled works. They are paid paltry amount and working under miserable conditions (Dr Geetika 2011). The authors own study in the Agriculture fields of Andhra Pradesh found that the women workers are paid 50% less than male workers and the amount of wage is also very small as Rs. 100 to 150 per day.

In India, we could see that there is a gender bias in the place of work. Females whose movements are restricted due to various social and domestic reasons could not work beyond their house or neighbourhood. Nearly 70% of Indian women workforce works in their own homes or the homes of others. These all show the pathetic conditions under which Indian women works or the forces that compel them to work under such distress conditions. A combined reading of NSSO 66th round and Periodic Labour Force Survey (2017-18) data on employment throws more light on the distress condition of the Indian informal women workforce, that is discussed below.

- Among all workers in AGEGC (mainly primary sector activities) and non-agriculture sectors, nearly 71 per cent were engaged in the informal sector (74 per cent in the rural areas and 67 per cent in the urban areas).

- More than 93 per cent of workers in both rural and urban areas engaged in AGEGC belonged to the informal sector. In the non- agriculture sector, nearly 71 per cent of the workers in rural areas and 67 in urban areas were engaged in the informal sector. (NSSO 2012)

These all data show the wide presence of the informal sector in India across rural and urban areas, across agriculture and non-agriculture activities. Now let us see some of the data regarding the female informal workers of India, presented in the same study.

- Among the female workers in the informal sector, nearly 53 per cent in rural areas and 47 per cent in urban areas were in manufacturing activity. In the manufacturing activity, a higher proportion of female workers were employed in the informal sector than males: 87 per cent of female workers compared to 75 per cent of male workers in urban areas and 93 per cent of female workers compared to 83 per cent of male workers in rural areas.

- Among the workers in the informal sector residing in rural areas, nearly 95 per cent of females and 86 per cent of males had their workplace in rural areas. Among the workers in the informal sector residing in urban areas, nearly 92 per cent of females and 83 per cent of males had their workplace in urban areas.

The data shows relatively lesser mobility of the female workforce.

- In rural areas, nearly 68 per cent of females and 21 per cent of males employed in the informal sector was working in any of the following types of workplaces: (i) own dwelling, (ii) structure attached to own dwelling unit, (iii) open area adjacent to own dwelling unit and (iv) detached structure adjacent to own dwelling unit. The corresponding proportions in urban areas were nearly 52 per cent for females compared to 15 per cent of males. (NSSO 2012)

It displays that majority of the Informal sector women workers work in tiny units without much workplace facilities. A combined reading of this data with the data of Periodic Labour Force Survey (PLFS) conducted by NSSO from July 2017 to June 2018 provides an intuition regarding the turmoil that Indian workers undergo in the recent years. The study shows;

- About 54.9 per cent of the rural males, 18.2 per cent of the rural females, 57 per cent of the urban males and 15.9 per cent of the urban females were in the labour force in usual status. (NSSO 2019). It shows that in

India an only limited number of women are able to participate economically due to various constraints.

- In the usual status, the unemployment rate was 5.8 per cent among males and 3.8 per cent among females in rural areas, while the rates were 7.1 per cent among males and 10.8 per cent among females in urban areas.
- The unemployment rate among the rural male youth (persons of age 15-29 years) was 17.4 per cent while the unemployment rate among the rural female youth was 13.6 per cent during 2017-18. The unemployment rate among the urban male youth was 18.7 per cent in 2017-18 while the unemployment rate for urban female youth was 27.2 per cent during 2017-18. (NSSO 2019)

These two recent studies of NSSO depicts the growing feminisation of the informal work sector in India and the feeble female labour force participation rate and the growing unemployment rate among these females, especially in the youth category. This already disappointed group is going to bear the burden of the exodus of migrants occurred in India during the COVID-19 epidemic.

In brief, we could see that our women workforce is already in growing distress due to several reasons like growing unemployment, the feminisation of informal workforce, wage disparity, low wage, low job security and worksite facilities, domestic violence, the burden of domestic caregiving, little health care attentions, and the pathetic working atmosphere at migrated workplaces and so on. No doubt the issues created by the pandemic COVID- 19 are going to be a final setback to the hapless and marginalised. Therefore, this is an urgent time we have to think about the issue and solutions for the problem and utmost care should be given in implementing these measures to give the right help to the needy. Some suggestions in this respect:

- An increasing number of workdays under MGNREGS

The flagship programme MGNREGS of the country has been helping the rural poor up to an extent to stabilise the rural household income since its inception. It is known for its women participation and authors own study found that in several rural areas of the country it acts as a sole employment provider for the unskilled labour.

“First, states not known for women's participation in the workforce are reporting a high number of women joining the programme. Take Kerala, where women account for about 15 per cent of the workforce. Under the Act, they take up 79 per cent of the employment created. Two other states, Tamil Nadu and Rajasthan, with a low share of women in the workforce, have 82 per cent and 69 per cent women workers under MGNREGA, respectively.” (Mahapatra 2015) Increasing the number of works provided by the scheme

in a year is a long pending demand from the beneficiaries. It can be increased to at least 200 days per year per worker instead of the current 100 days per year per household. Similarly, the wage also could be increased rationally which will reduce the rural poverty of pandemic time and induce the rural household demand.

- Improving the productivity of MGNREGS works and reaping the benefits of several rounds

If works taken up under MGNREGS is productive it could give benefits of several rounds. For instance, a pond created under the scheme is durable and productive it could help agriculture and rearing of fish, these activities may further enhance job opportunities in other sectors. If agriculture output is processed it may open avenues for food processing and if again the agriculture may help animal husbandry and poultry. These all activities again open opportunities for related trade and industries. Thus, an asset could generate employments of several rounds and the authorities have to find out such interconnected asset and industries which provide several rounds of employment to the rural economy.

- Strengthen the rural-urban connectivity and arrange ample transportation facility to rural migrants

The large exodus the country experienced immediately after the COVID -19 related lockdown in India was due to the large-scale urban settlement of rural migrants. Instead, if the migrant workers are able to transport to and fro daily to their village areas the rural unemployment, urban congestion and slum related issues can be minimised.

- Self-sufficient rural economy

Going back to the good old day's concept of self- sufficient rural economy may help the country to solve post-pandemic rural economic challenges. The pandemic COVID-19 exposed the miseries of urban marginalised who are mostly migrated from rural India for employment. The mayhem was the result of India's lopsided urban centred development plan. The very idea of the rural centred development strategy of our father of the nation was least attended by our five-year plans. It is a right time for the country to correct it and to emphasize the rural economy in our growth strategies, which will reduce the urban pressure of rural migrants and the harms of urbanisation to an extent. Special attention must be given to rural women in all these strategies.

- Self-reliant India

The programmes like 'Make in India', 'Atmanirbhar Bharat' etc. should be strengthened and all opportunities to make the country self-reliant

is to be tapped. In all these programmes women participation should be ensured.

- Take initiatives to formalise the economy

Pension to all, better worksite facilities, minimum wages like measures to formalise the economy must be implemented strictly. Both firms and the government could actively contribute to all these programmes.

Conclusion

The COVID-19 pandemic has laid bare the structural vulnerabilities and deep-seated inequalities faced by women working in India's informal sector. Already battling precarious working conditions, wage disparities, and limited social protections, rural women bore the compounded burden of economic insecurity, increased domestic responsibilities, and heightened social risks during the crisis. The pandemic acted not just as a health emergency but as a socio-economic catastrophe that exacerbated existing hardships.

Addressing these challenges requires a multi-pronged strategy: enhancing rural livelihoods through expansion and productivity improvement of programs like MGNREGS, strengthening rural-urban connectivity, reviving the vision of a self-sufficient rural economy, ensuring women's participation in national self-reliance initiatives, and formalizing informal work sectors with appropriate social security measures. Only through concerted efforts in policy, planning, and implementation — with a sharp focus on gender sensitivity — can we mitigate the adverse impacts of the pandemic and build a more resilient and equitable future for India's informal women workers.

The time is ripe to not just rebuild, but to reimagine a system that upholds dignity, security, and opportunity for the most marginalized — especially the women who form the backbone of India's informal economy.

References:

Alon, T., Doepke, M., Olmstead-Rumsey, J., & Tertilt, M. (2020, April 19). *The impact of the coronavirus pandemic on gender equality*. https://doi.org/10.3386/w26947 (if no DOI, leave as is)

Boniol, M., McIsaac, M., Xu, L., Wuliji, T., Diallo, K., & Campbell, J. (2019). *Gender equity in the health workforce: Analysis of 104 countries*. World Health Organization.

Canadian Women's Foundation. (n.d.). *Women and pandemics*. Retrieved May 22, 2020, from https://canadianwomen.org/the-facts/women-and-pandemics/

Geetika, & Singh, T. (2011). *Women working in informal sector in India: A saga of lopsided utilization of human capital*. 2011 International Conference on Economics and Finance Research IPEDR (Vol. 4). IACSIT Press.

Jones, S. A., Gopalakrishnan, S., Ameh, C. A., White, S., & van den Broek, N. R. (2016). "Women and babies are dying but not of Ebola": The effect of the Ebola virus epidemic on the availability, uptake and outcomes of maternal and newborn health services in Sierra Leone. *BMJ Global Health*, 1(3), e000065. https://doi.org/10.1136/bmjgh-2016-000065

Mahapatra, R. (2015). *How women seized NREGA*. Down to Earth. Retrieved from https://www.downtoearth.org.in/blog/how-women-seized-nrega-2282

Naskar, S. (2020, April 15). *The gendered impact of coronavirus pandemic in India*. (If you have a link or publication detail, add it.)

National Sample Survey Office (NSSO). (2012). *Informal sector and conditions of employment in India–66th Round*. New Delhi: NSSO.

National Sample Survey Office (NSSO). (2019). *Annual report: Periodic Labour Force Survey (July 2017–June 2018)*. New Delhi: NSSO.

United Nations Population Fund (UNFPA). (2020, March 19). *As pandemic rages, women and girls face intensified risks*. Retrieved May 21, 2020, from https://www.unfpa.org/news/pandemic-rages-women-and-girls-face-intensified-risks

UN Women. (n.d.). *UN Women*. Retrieved May 31, 2020, from https://www.unwomen.org

UN Women. (2020). *Addressing the impacts of the COVID-19 pandemic on women migrant workers*. New York: UN Women.

भगवद्गीतायां सांख्यदर्शनस्य प्रभावः ।

डॉ . गीता . एच्

संक्षेपः

भारतीयग्रन्थेषु दार्शनिकविचारधारा - ईश्वरवादी (आस्तिकः) , नास्तिकश्च द्रष्टुं शक्यन्ते । अस्तिकदर्शनेषु अन्यतमो भवति सांख्यदर्शनः। तत्तु आस्तिकर्शनविचारधारेषु प्रसिद्धः दर्शनः , कपिल मुनिना अन्वाख्याता च भवति । निबन्धे/ स्मिन् भगवद्गीतायां सांख्यदर्शनस्य प्रभावस्य प्रतिबिम्बश्च दृश्यते ।

कुञ्चिका पदानि- सांख्यं, योगं, प्रज्ञा, युद्धं, अष्टांगं, उपनिषद्

आमुखम्

महाभारतस्य भीष्मपर्वस्य भागो/यं भागवद्गीता भारतस्य प्रभावशालिनः प्राचीनग्रन्थेषु अन्यतमः भवति। अयं काव्यग्रन्थः अष्टादशप्रकरणेषु प्रायः सप्तशतश्लोकयुक्तः भवन्ति। एतत् स्वतन्त्रदार्शनिकपुस्तकरूपेण दृश्यते । महाभारतस्य मूलं तस्मिन् काले वर्तते यदा कुलव्यवस्था, वर्गभेदः, जाति-आधारितः संस्कारः च आसीत् ।गीतायाः दार्शनिकपृष्ठभूमिः तस्य प्रमाणम् अस्ति । अस्य विषयः कृष्णस्य उपदेशः यत् रक्तबन्धुः शत्रुरूपेण दृश्यन्ते यस्मिन् परिस्थितौ अधर्मं अतितर्तव्यम्। एतत् मुख्यतया मौखिकपरम्परायाः, गुरु-शिष्यबन्धस्य, प्रबन्धनसिद्धान्तस्य च भागत्वेन द्रष्टुं शक्यते । गीतायां मुख्यतया जैविकविषये न तु सामाजिकविषये बलं दत्तम् अस्ति । गीतायां प्रज्ञा उपदिश्यते यत् मनुष्यस्य जीवनस्य सार्थकं फलप्रदं च भवितुं उद्देश्यभावना आवश्यकी भवति। उपनिषदानां वत्सानां दुग्धं सुधारूपं क्षीरं ज्ञानिनां भोगाय गीता भवतीति प्रस्तावनायामेव सूचयति ।

सर्वोपनिषदो गावो दोग्धा गोपालनन्दनः ।
पार्थो वत्सा सुधीर्भोक्ता दुग्धं गीतामृतं महत् ।।

धर्मपदभाष्यम्

क्षत्रियस्य धर्मयुद्धात् श्रेष्ठं किमपि नास्ति।

धर्माद्धि युद्धात् श्रेयोऽन्यत् क्षत्रियस्य न विद्यते 2.31

ज्ञानं धर्मात्मानां वैभवं योद्धायाः। तथा कर्मणा प्रज्ञा श्रेष्ठा। तर्हि किमर्थम् एतादृशं घोरं युद्धं करोषि ? अस्य प्रतिक्रियारूपेण भगवान् कथयति-

लोकेऽस्मिन् द्विविधा निष्टा पुरा प्रोक्ता मयानद्य ।
ज्ञानयोगेन सांख्यानां कर्मयोगेन योगिनां ।। 3.33

इह लोके सांख्याः वदन्ति यत् येषां आत्मज्ञानं वर्तते ते ज्ञानयोगपरायणाः सन्ति, योगिनः च - कर्मजनाः कर्मयोगपरायणाः सन्ति । गीतायां कृष्णः ज्ञानकर्मयोः अन्तरं न्यूनीकर्तृत्वेन, जीवनस्य श्वासत्वेन च वर्णितः अस्ति। अतः योगबुद्धिः कर्मबुद्धिः च पुरुषं मोचयति इति प्रतिपादनरूपेण दृश्यते ।

सांख्यदर्शनम्

प्राचीनभारतस्य चिन्ताशीलजनानां मध्ये एतदेकं प्रभावशालिनीं दर्शनम् भवति । संख्या, गणना, बुद्धिः, विवेकः , प्रज्ञा, तर्कः इति चार्थसूचकः । संख्याशब्दात् सांख्यशब्दः निष्पन्नः इति विद्वांसः मन्यन्ते । अतः दर्शनस्य साङ्ख्यं नाम दत्तम्, सम्भवतः तर्कसंगतस्य च बोधदर्शनस्य अर्थे, अथवा पञ्चविंशतिसिद्धान्तानां विचारं विश्लेषकं च दर्शनम् । अस्य दर्शनस्य संस्थापकः कपिलः इति मन्यते । परन्तु तस्य जीवनस्य वा कृतीनां विषये ऐतिहासिकं प्रमाणं नास्ति । तस्य कृतिः सांख्यप्रवचनसूत्रः इति विश्वासः । अद्यत्वे उपलब्धा सांख्यदर्शनविषये प्राचीनतमः ग्रन्थः ईश्वरकृष्णस्य सांख्यकारिका अस्ति । ग्रन्थस्य कालविषये केचन द्वितीयशताब्द्याः इति वदन्ति, अन्ये पञ्चमशताब्द्याः इति च वदन्ति । अस्मिन् विषये पश्चादेव भाष्याणि लिखितानि । अस्य दृष्टेः लक्ष्यं सर्वदुःखानां उन्मूलनमार्गः अस्ति । तथापि एतत् दर्शनं मुख्यतया कारणसिद्धान्ते - अर्थात् सद्सिद्धान्ते बलं ददाति, परन्तु तेषां हितं अन्यदर्शनात् भिन्नम् अस्ति ।

प्रसादचट्टोपाध्यायस्य मतं यत् सांख्यदर्शनस्य स्रोतः अनार्यजनजातीनां तन्त्रसंस्कारः एव, यत्र जातिभेदस्य उद्भवात् पूर्वं मातृसत्ता निर्वाहिता आसीत्, पश्चात् तन्त्रे स्त्रियः सांख्ये प्रकृतेः बलत्वेन मन्यन्ते स्म ।[i]

अन्येषु ग्रन्थेषु सांख्यशास्त्रस्य परामर्श :

सांख्यमतीव प्राचीनदर्शनम् इति पूर्वं उक्तमस्ति। सांख्यदर्शनस्य प्रभावः अश्वघोषस्य बौद्धजीवनवृत्ते दृश्यते । एषः सिद्धान्तः मनुस्मृतेः द्वादशप्रकरणे अपि प्राप्यते, यस्मिन् जगतः उत्पत्तिः निर्दिश्यते ।[ii] सांख्यदर्शनस्य सन्दर्भाः महाभारतस्य पञ्चशिक्षजनकसंवादे **श्वेताश्वतर** - **काठक** - **छान्दोग्य** उपनिषदि च प्राप्यन्ते । महाभारतं, भागवतं, भगवद्गीता, मनुस्मृति च सर्वे सेश्वरसांख्यस्य विषयाणि कथयन्ति। सांख्ययोगानां परस्परसम्बन्धविषये गीतायां इदम् उक्तमस्ति -

सांख्ययोगौ पृथग्बाळाः प्रवदन्ति न पंण्डिताः ।
एकमप्यास्थितः सम्यगुभयोर्विन्दते फळम् ।। 5.4[iii]

सांख्ययोग सम्बन्ध :

प्रकृतिरेव प्रपञ्चस्य मूलकारणमिति सांख्यः । उभयत्र 25 सिद्धान्ताः 3 प्रमाणारच उल्लिखिताः । प्रकृतिपुरुषयोः संयोगः संसारः, तस्य वियोगस्तु मोक्षः । सांख्ये 25 सिद्धान्ताः सन्ति, तेषां ज्ञानं यदि मोक्षहेतुः, तर्हि योगशास्त्रे तत्वचिन्तायाः मानसिकक्रियाविरामः मोक्षहेतुः । योगश्चित् वृत्तिनिरोधः । चार्वाकान् विहाय अन्ये सर्वे शास्त्राणि शारीरिकशुद्ध्यर्थं योगशास्त्रमाश्रयन्ति। सांख्ययोगस्य च एकः एव भेदः अस्ति। सांख्यः तर्कस्य आधारेण ईश्वरस्य अस्तित्वं नकारयति। परन्तु योगशास्त्रे अष्टसु उपदेशेषु एकः, बाह्य-आन्तरिक-शुद्धि-सहितं ईश्वरस्य आवश्यकता व्याख्यायते।[iv] पतञ्जलिनः मते ईश्वरः जगतः स्वामी नास्ति । परन्तु मनसः एकाग्रतां स्थापयितुं अभ्यासे ईश्वरस्य ध्यानस्य आवश्यकतायाः विषयाणि कथ्यते । मनसः एकाग्रतां स्थापयितुं ईश्वरं ध्यानं कर्तव्यमिति पतञ्जलिः न सूचयति । सर्वे स्वरुच्चनुसारं वस्तुं ध्यातुं शक्नुवन्ति ।[v] केवलं एकाग्रतायाः अभ्यासः एव आवश्यकः ।

डॉ. एस.राधाकृष्ण महाशयस्यमते ईश्वरः केवलं पुरुषः एव अस्ति , न विश्वस्य प्रजापतिः रक्षकः च।[vi] यद्यपि सांख्यं योगं च समाजाय आवश्यकौ भिन्नौ सिद्धान्तौ स्तः । तथापि ते द्वौ भिन्नौ लक्ष्यौ न सेवन्ते । संक्षेपेण स्पष्टं यत् सांख्यः एक एव सिद्धान्तः सम्यक् मुक्तिं प्रति नेतुं शक्नोति, सांख्यद्वारा एव योगसिद्धान्तः सम्भवति इति व्यक्तमाचष्टुं शक्यते ।

गीतायां सांख्यदर्शनम्

सांख्ययोगस्य चर्चा गीतायाः द्वितीयाध्याये अस्ति । तथापि अन्येषु अध्यायेषु तस्य सन्दर्भाः परामर्शन्ते । गीतायां विद्यमानविविधविरोधिविचाराः आध्यात्मिकचिन्तने समाकलितुं प्रयत्नः कृतः अस्ति। कृष्णः अतीव सरलभाषायाम् अर्जुनस्य सम्मुखीभूतस्य दुविधायाः निराकरणाय भक्ति-ज्ञान-कर्म-मार्गान्, तथैव वेदान्त-सांख्य-योग-आदिदार्शनिकसिद्धान्तान् च व्याख्यायते । तेषु अत्यन्तं महत्त्वपूर्णं सांख्यम् अस्ति। भृगुं महामुनिं कपिलं च सिद्धं च निदर्शयन् सांख्यदर्शनं व्याख्यायमाह-

प्रकृतिं पुरुषं चैव विद्यानादि उभावपि ।
विकाराश्च गुणैश्चैव विद्धि प्रकृतिसंभवात् ।। 13.20

कारणानां उत्पत्तिः प्रकृतौ भवति, आदिस्वभावगुणानुसारेण सर्वाणि कर्माणि क्रियन्ते । किन्तु मूर्खः सः अभिमानात् अहंकारात् वा कर्म करोति इति मन्यते।

प्रकृतेः क्रियमाणानि गुणैः कर्माणि सर्वशः ।
अहंकारविमूढात्मा कर्ताहमिति मन्यते ।। 3.27

सर्वे जीवाः प्रकृत्यानुसारं जीवन्ति। बुद्धिमान् अपि स्वभावानुसारं स्वप्रकृत्यनुसृत्या वर्तन्ते।

सद्दशं चेष्टते स्वस्या प्रकृतेर्ज्ञानवानपि ।। 3.33

प्रकृतिरेव सर्वकर्मणां इन्द्रियाणां च प्रभवः अथवा आधार : ।

अधिष्ठानं तथा कर्ता करणं च पृथगविधम् ।
विविधाश्च पृथक्चेष्टा दैवं चैवात्र पञ्चमम् ।। 18.14

तथा च पृथिव्यां आकाशे वा अन्यत्र वा प्रकृतिजन्यत्रयगुणस्वतन्त्रं तैः सह विना न किमपि विद्यते।

न तदास्ति पृथिव्यां वा न दिवि देवेषु वा पुनः ।।
सत्वं प्रकृतिजैर्मुक्तं यदेभिः स्यात् त्रिभिर्गुणैः ।। 18.40

आत्मा वा पुरुषः वा केवलं सुखदुःखं अनुभवति। प्रकृति तस्य गुणान् च अनुभवति मनुष्यः प्रकृतौ स्थितत्वात्।

तथा हि यत्किमपि वर्तमानं, भावात्मकं च अप्रत्यक्षं च, तत् सर्वं प्रकृतिपुरुषसंयोगात् उत्पद्यते। सर्वे शरीराणि आदौ अविशिष्टानि वा अव्यक्तानि, मध्ये स्पष्टानि, अन्ते च अविशिष्टान्यैव तिष्ठन्ति । गीतायां सांख्ययोगयोः विशेषः भेदः नास्ति , एतेषां संयोगेन व्याख्यायते। प्रकृतिपुरुषविमर्शकं सांख्यं ध्यानेन स्थिरज्ञानप्राप्त्यर्थं आवश्यकं योगं च एकत्वेन द्रष्टव्यम् इति गीता । सांख्ययोगौ पृथकबाला..." इत्यादिना प्रतिपादितं यत् अविद्यावशात् द्वयमपि भिन्नं दृश्यते। गार्बे मतानुसारं सांख्ययोगस्य सिद्धान्ताः प्रायः सर्वेषां दार्शनिकविचारानाम् आधारः एव भगवद्गीता। तेषां तुलने वेदान्तस्य गीतायां द्वितीयस्थानं धारयति। वेदान्तस्य उल्लेखः एकवारमेव प्रतिपाद्यन्ते। अस्मनिषद्रूपेण च सर्वभूतानां हृदि स्थिताः तेषां स्मरणं ज्ञानं विस्मृतिः च सर्ववेदैः ज्ञेयः अहमेव वेदवित् |

सर्वस्य चाहं हृदि सन्निविष्टो मत्तः स्मृतिज्ञानमपोहनं च ।
वेदश्च सर्वैरहमेव वेद्योः वेदान्तकृद्वेदविदेव चाहं ।। 15.15

उपसंहारः

गीता जातिव्यवस्थायाः न्याय्यतां स्थापयितुं याथास्थितिकः इव प्रयतमानानां रूढिवादीनां, तस्य विरोधं कुर्वतां समाजसुधारकाणां च प्रेरणाम् अयच्छत् । तेन सर्वे अहं च जीवैः व्याप्तः अस्मि । मम रोचमानं अरुचिकरं वा किमपि नास्ति। ये मां भक्त्या स्मरन्ति तेषु सर्वेषु अहम् - .

समोऽहं सर्वभूतेषु न मे द्वेषो/स्मि न प्रियः ।[iv]
ये भजन्ति तु मां भक्त्या मयि ते तेषु चाप्यह ।। 9.29

भक्ति-आन्दोलनस्य नेतारः अपि सत्यभक्तियुक्ताः सर्वान् मनुष्यान् समानान् द्रष्टव्याः इति घोषयित्वा धर्म-विरोधं युद्धं कृतवन्तः । ग्रन्थो/ यं गान्धीं, औरबिन्दोघोषः , तिलक :, श्रीनारायणगुरुं च महतीं प्रभावं कृतवान्।

स्वामी विवेकानन्दस्य वचनं उल्लेखनीयम्- "उपनिषदेभ्यः सङ्गृहीतानाम् आध्यात्मिकसत्यानां पुष्पगुच्छः एव आसीत्, सा मध्ययुगस्प-आधुनिकयुगस्य अपि धर्मगुरुषु, समाजसुधारकर्तृषु, राजनैतिकनेतृषु च प्रबलं प्रभावं कर्तुं समर्था अभवत् । ज्ञानमार्गः, कर्ममार्गः, भक्तिमार्गः च सर्वेऽपि परमलक्ष्यस्य प्राप्तौ प्रभाविणः सन्ति । तथापि शङ्कराचार्यादि भाष्यकाराणां मतं यत् ज्ञानमार्गः एव सर्वाधिकप्रभावी इति । रामानुजः इत्यादयः वेदान्ताः भक्तिमार्गे बलं ददति, गान्धीजी, तिलकः इत्यादयः अध्यात्मविदः कर्ममार्गे बलं ददति । अस्य ग्रन्थस्य महत्त्वं एतदपि प्रकाशितं यत् अन्ये दार्शनिकाः ये दर्शनेषु विश्वासं न कुर्वन्ति ते अपि अस्य व्याख्याकारेषु सन्ति इति श्रद्धेयः ।

पादटिप्पणी –

1 भारतीय चिन्ता, अध्यायः- 11,, पृष्ठः . 173.

2 सत्त्वराजतामगुणान् प्रतीयमानविषयप्रतीतिसिद्धान्तान् च परिचिनोति ।

3 केवलं बालसमाः विद्वांसः एव वदन्ति यत् सांख्यं भिन्नं, योगं भिन्नं, परिणामं च भिन्नम् इति। एतेषु एकस्य एव सम्यक् अभ्यासं कृत्वा अपि उभयोः परिणामः प्राप्स्यति ।

4 यमनियमासनप्राणायामप्रत्याहारध्यानसमाधयोष्टांगानि-2.29

5 यथाभिमतध्यानाद्वा- yoga sutra 1.39

6 Dr. S Radhakrishnan, Indian Philosophy, Vol. 11, p. 371

7 अहं सर्वभूतेषु समं कर्म करोमि। मम शत्रवः मित्राणि वा नास्ति। ये मां भक्त्या पूजयन्ति ते मयि तिष्ठन्ति अहं च तेषु।

आधारग्रन्था :-

1. दामोदरन् के., भारतीयचिन्ता, केरलभाषा संस्थान, तिरुवनंतपुरम, नवम्बर 1992.
2. दुन्दिराजशास्त्री (सम्पादन्), सांख्यकारिका, चौखम्बा प्रकाशन, वाराणसी, 1994.
3. नारायणन नायर् पी. एम., श्रीमद्भगवद्गीता, विद्यारम्भं प्रकाशन, आलपुषा, फरवरी 1992.
4. More S.S., The Gita- A theroy of Hindu action, Sri Sadguru Publication, Delhi, 1990.
5. Radhakrishnan S. (Dr.), Indian Philosophy, Vol. 2, London, 1927.
6. Rama Prasada, Patanjali's Yoga Sutra, Munshiram Manoharlal Publicaton, Delhi, 1990
7. Unithiri N.V.P, Indian Traditional Management, Calicut University publication, Calicut, 2007.

संस्कृतविज्ञानविनिमयस्य नूतनमार्गाः : वेल्लानश्शेरि वासुण्णिमूस्सदः योगदानं अधिकृत्य एकम् अध्ययनम् ।

डाँ . अनूप् वि. पि

प्रबन्धसंग्रहः ।

संस्कृतभाषां संस्कृतपठनं च सार्वजनीनं कर्तुम् अनेके केरलीयविद्वांसः सुमहत् योगदानं कृतवन्तः । तत्र एकोनविंशति तमे शताब्दे दक्षिणमलबारदेशे संस्कृतविज्ञानप्रसाराय मुख्यं योगदानं दत्तवन्तः भवन्ति वेल्लानश्शेरि वासुण्णिमूस्सत्, पुन्नश्शेरि नीलकण्ठशर्मा, तथा मानविक्रम एट्टन् तम्पुरान् च । तत्र पुन्नश्शेरि नीलकण्ठशर्मणः तथा मानविक्रम एट्टन् तम्पुरान् महोदस्य च योगदानमधिकृत्य अनुसन्धानशोधप्रबन्धानि, पठनानि च कृतानि , किन्तु वेल्लानश्शेरि वासुण्णिमूस्सदः क्रियाशीलताम् अधिकृत्य विस्तृतानि अनुसन्धानपठनानि अद्यापि न प्राप्तानि । अतः अस्मिन् प्रबन्धे वेल्लानश्शेरि वासुण्णिमूस्सदः योगदानं अधिकृत्य तैः संस्कृतविज्ञानविनिमयं कथं साधितं इति विश्लेषयितुं प्रयत्नः क्रियते ।

कुञ्चिका पदानि- संस्कृतविज्ञानं सार्वत्रिकं सार्वजनीनं कर्तुम् - विज्ञानस्य प्रदेशस्वभावानुसारपरिवर्तनम् - सङ्घटनाबोधः1

आमुखम्

इतिहासः प्रायः बृहत्तरसंस्कृतेः अभिलेखमात्ररूपेण दृश्यते । तत्रापि राज्यभरणसम्बद्धान् विषयानधिकृत्यैव अधिकतया अध्ययनं भवति स्म । भाषायाः साहित्यस्य च इतिहासे लिखिते सत्यपि राष्ट्रीयतायाः प्रधानता प्रतिभाति । किन्तु आधुनिकेकाले पठनानि प्रादेशिकतां आधारीकृत्य तथा जीवनस्य समस्तासु मेखलासु यत् ज्ञानं विद्यते तस्मिन् सम्यक् अवगाह्य ज्ञानस्य सर्वेभ्यः प्रदानाय सर्वेषु क्षेत्रेषु प्रयत्नःप्रचलति। प्रादेशिक उत्तरम् इतिहासेषु प्रायः राष्ट्रीयविशेषताः अवश्यमेव न सन्ति। संस्कृतं पूर्वनिर्धारितं राष्ट्रीय अध्ययनं प्रायः किमपि प्रादेशिकात्मकं कार्यं न अभिलेखयति । अनेन प्रकारेण प्रादेशिकम् इतिहासं प्रकाशयितुं यत्नः करणीय एव । आधुनिके काले संस्कृतविषये अपि एतादृशप्रयत्नानि क्रियन्ते ।

संस्कृतसाहित्येतिहासचित्रणेऽपि यथा प्रसिद्धानामुल्लेखनं भवति तथा अन्येषां नामापि न दृश्यते। एवं बहवःसंस्कृतकृतयःकर्तारश्च अज्ञां ताःएवभवन्ति। यद्यपि ते कालिदासाद्यपेक्षया अप्रधानाः तथापि प्रादेशिकेतिहासापेक्षया तेषामपि कश्चन प्राधान्यो विद्यते एव।

विज्ञानं परिवर्तनस्वभावोपेतं भवति। विज्ञानस्य निर्माणे,संरक्षणे,प्रसरणे,प्रचारणे च कालदेशावस्थाश्रयपरिवर्तनानि भवन्त्येव। प्रति समाजं भिन्नो भवति तादृशः प्रयत्नः।अतः

संस्कृतक्षेत्रे अनुसन्धानधिया प्रवर्तमानः तादृशप्रयत्नानांतत्प्रवर्तकानां च अन्वेषणं संस्कृतानुसन्धाने मुख्यतया करणीयमेव।

वेल्लानश्शेरि वासुण्णिमूस्सत्। (१८५५ -१९१४)

वेल्लानश्शेरि वासुण्णिमूस्सत् सुप्रसिद्धः संस्कृतपण्डितः, संस्कृताध्यापकः, संस्कृतशिक्षायाः प्रचारकः, विज्ञानचिन्तामणि पत्रिकायाः प्रकाशकः, लेखकः, वैद्यः, कथकलीनटः इति बहुप्रकारेषु प्रथितनामा अस्ति । तस्य जन्मस्थानं केरलेषु पोन्नानी प्रान्तस्य वेट्टत्तुनाट्टुकुट्टूरंशः अस्ति इति उल्लूर् एस्. परमेश्वरय्यरः केरलीयसाहित्यचरित्रनामके ग्रन्थे लिखितमस्ति[1]। वडक्कुंकूर् राजराजवर्मा केरलीयसंस्कृतसाहित्येतिहासे अपि एतदेव अभिलेखितवान्[2] । वासुण्णिमूसत् १८५५ तमे वर्षे दामोदरन् मूस्सतः उण्णिमाया मनयम्मयोः पुत्रो जातः। १९१४ तमे वर्षे कालान्तरेण पादरोगेण तस्य मृत्युः अभवत् । कोल्लवर्षे एकादशशताब्ध्याः उत्तरार्धे दक्षिण मलबारे वेल्लानश्शेरी वासुण्णि मूस्सत् संस्कृतस्य प्रसारणे महत्त्वपूर्णां भूमिकां निर्वहन्तेषु संस्कृतविद्वद्त्रयेषु अन्यतमः अस्ति । ते, संस्कृतविद्वांसः पुन्नश्शेरि नीलकण्ठशर्मा, मानविक्रम एट्टन् तम्पुरान् , वेल्लानश्शेरि वासुण्णिमूस्सतश्च इति उल्लूर् अभिलेखयति[3] । वेल्लानश्शेरि वासुण्णिमूस्सत् केरलदेशे संस्कृतस्य लोकप्रियतां प्राप्तुं प्रमुखं कार्यं कृतवान्।सःअधिकतया दक्षिणमलबदिशं केन्द्रीकृत्य प्रयतते स्म। ।

वेल्लानश्शेरि वासुण्णिमूस्सदः संस्कृतविज्ञानविनिमयकार्याणि त्रिधा वर्गीकर्तुं शक्यते।

१. संस्कृतविज्ञानं सार्वत्रिकं सार्वजनीनं च कर्तुम् कृतः प्रयत्नः ।
२. विज्ञानस्य प्रदेशेन सह विद्यमानस्य सम्बन्धस्य विकासाय कृतः प्रयत्नः।
३. संस्कृतप्रसाराय सङ्घटितरूपेण कृतः प्रयत्नः कृतः प्रयबः।

१ . संस्कृतविज्ञानं सार्वत्रिकं सार्वजनीनं कर्तुम्।

पुरातने काले केरलेष्वपि संस्कृतपठनाय गुरुकुलसम्प्रदायः एव प्रधानतया आसीत्। केरलेषु नवोत्थानस्य प्रभावेन सार्वत्रिकः विद्याभ्यास इति भावना उद्भूताः। एवं संस्कृताध्ययनक्षेत्रे च परिवर्तनं जातम्। एकोनविंशतिशतके दक्षिणमलबारे संस्कृतविद्यालयानि स्थापयित्वा वर्गवर्णभेदं विना सम्पूर्णजनसमुदायस्य संस्कृताध्ययनाय अवसरं निर्माय महत्त्वपूर्णं योगदानं दत्तवान् महात्मा वेल्लानश्शेरि वासुण्णिमुस्सत् । १८८० तमे वर्षे सः स्वगृहे मलयालं प्राथमिकविद्यालयं स्थापयित्वा, तत्र यः विद्यार्थी उत्तीर्णः भवति, तं संस्कृतं शिक्षयामास। अस्य

[1].केरलीय साहित्यचरित्रम्, उल्लूर् एस् परमेश्वर अय्यर्, केरल सर्वकलाशाला, तिरुवनन्तपुरम्, १९९०, भागः-४,पु.७४६।

[2]. केरलीय संस्कृतसाहित्यचरित्रम् , वडक्कुंकूर् राजराजवर्म राजा, श्री शङ्कराचार्या संस्कृत सर्वकलाशाला कालटि – १९९७, भागः-४,पु. ५६५। अद्य वेल्लानश्शेरी वासुण्णि मूस्सतस्य गृहं स्थितं मलप्पुरं जिल्लायां तिरूर् तालूक्के आतवनाडे दक्षिणं कुट्टूरे अस्ति।

[3] केरलीय साहित्यचरित्रम्, भागः-४,पु.७४६।

संस्कृतविद्यालयस्य नाम " विद्यार्थिचिन्तामणि " इति उल्लूर् केरलीयसाहित्येतिहासे उल्लिखति[4]। विद्यालयेऽस्मिन् संस्कृताय दशकक्ष्याः आसन्। अयं विद्यालयः संस्कृतपठनाय आरब्धः प्रथमः विद्यालयः भवितुमर्हति। संस्कृतपठने सम्भूतः आधुनिककालानुसृतःपरिष्कारःभवति विद्यार्थिचिन्तामणी।

२. विज्ञानस्य प्रदेशस्वभावानुसारपरिवर्तनम्।

संस्कृतं मातृभाषा रूपेण प्राचीने काले आसीच्चेदपि दशमशतकादारभ्य प्रायेण प्रादेशिक भाषायाः प्रभावः समाजे दृश्यते। केरलेषु अष्टादशशतकादारभ्य न केवलं जीवने अपि तु साहित्ये अपि कैरलीभाषायाः प्रभावः अधिकाधिकतया समभवत। तदा संस्कृतग्रन्थेषु विद्यमानस्य ज्ञानस्य भाषान्तरीकरणे पण्डिताः बद्धश्रद्धाः अभवन्। एवं, प्रादेशिकभाषायां काव्यरचनां कृत्वा, प्रादेशिकभाषाद्वारा जनेषु संस्कृतस्यगरिमां अधिकतया बोधयितुं वासुण्णिमुस्सत् बहुप्रयत्नं कृतवान्। एवं तेन रचितानि काव्यग्रन्थानि "ओणवृत्तम्"(भाषाकृतिः), "सरला", "जानकी" (नोवल्/उपन्यासः) च भवन्ति। विज्ञानचिन्तामणि इत्यस्याः मासिकायाः प्रसाधनं अपि अमुं लक्षयति। प्रारम्भे एव तस्याः, संस्कृतमयूखं केरलमयूखं इति विभागद्वयं आसीत्। संस्कृतमयूखे संस्कृतेन केरलमयूखं मलयालभाषायाम् च गद्यपद्यलेखनानि प्रकाशितानि आसन्। अनेन संस्कृते विद्यमानस्य विज्ञानस्य भाषायां अवगमनाय अवसरः प्राप्तः इति कालानुसारी परिष्कारः मूसद् महोदयेन प्रथमतया समाविष्कृतः। पश्चादमुमेव मार्गं बहुभिःअनुसृतश्च।

३. सङ्घटनाबोधः।

कर्मणि संघशः प्रवर्तनमिति बोधः आधुनिकतायाः स्वभावः एव।वेल्लानश्शेरि वासुण्णिमूस्सत् संस्कृतज्ञानप्रसार विनिमयकार्येषु एकाकी नैवासीत्, अपि तु संघशःकार्याणि कृतानि। मूस्सत्, पुन्नश्शेरि नीलकण्ठशर्मा, मानविक्रम एट्टन् तम्पुरान्, करुत्तपार दामोदरन् नम्पूतिरिप्पाड्, पि. एस्. वारियर्, वल्लत्तोल् नारायणमेनोन् इत्येते सर्वे मिलित्वा कार्यं कृतवन्तः। वैद्यज्योतिषादिशास्त्रेषु अतीवनिपुणः वेल्लानश्शेरि वासुण्णि मूस्सत् आयुर्वेदप्रचाराय " आरोग्यचिन्तामणि " वैद्यशाला मलप्पुरमं जनपदे दक्षिणकुट्टूरे आरब्धवान्। अस्मिन् क्षेत्रे सम्पूर्णे जनाः जातिमतभेदं विना वैद्यशालायां चिकित्सां स्वीकृतवन्तः। वेल्लानश्शेरि वासुण्णिमूस्सतः संघशःकृतेषु कार्येषु मुख्यानि भवन्ति आर्यवैद्यसमाजः, सारस्वतोद्योतिनिसंघः, सहकार्यकृतयः च।

अ) आर्यवैद्यसमाजः।

१९०२ तमे वर्षे मूस्सतस्य आरोग्यचिन्तमणिवैद्यशालायां वैद्यगणाः मिलित्वा एकां संस्थां रूपीकृत्य आयुर्वेदस्य पोषाय प्रयत्नं कूतवन्तः। यत् पश्चात् कोट्टक्कल् आर्यवैद्यसमाजः इति नाम्ना प्रथितः। उक्तसङ्घटनायाः उत्साहेन १९१० तमे वर्षे केरलस्य संस्कृतपण्डितैः सम्भूय एका विद्वद्सभां

---

[4]. केरलीय साहित्यचरित्रम्, भागः-४,पु.७४७।

आयोजयत्, यः वडक्कुम्कूर् राजराजवर्मा राजा केरलीय संस्कृतसाहित्य चरित्रे अभिलेखयति[5]। वासुण्णिमूसत् एकः व्यक्तिः अस्ति यः नूतनयुगे संस्कृतज्ञानं सार्वजनिकं सार्वत्रिकः च कर्तुंकास्यक्षेत्रे आनेतुं व्यक्त्यधिष्ठितप्रयत्नापेक्षया संघशःकार्यमेव श्रेयस्करम् इति अवगतवान् । आर्यवैद्यसमाजः, पश्चात् पि एस् वारियर महोदयस्य नेतृत्वे तस्य महता प्रयत्नेन अद्य विश्वे आयुर्वेदक्षेत्रे प्रसिद्धा आर्यवैद्यशाला अभवत्। ।

आ) सारस्वतोद्योतिनिसंघः ।

पुन्नश्शेरि नीलकण्ठशर्मणः नेतृत्वे स्थापिते सारस्वतोद्योतिनिसंघे प्रमुखव्यक्तिरासीत् वेल्लानश्शेरि वासुण्णिमूस्सत् । अस्य सारस्वतोद्योतिनिसंघस्य प्रयत्नस्य कालान्तरे फलं भवति पश्चात् पट्टाम्बिनगरे विद्यमानस्य श्री नीलकण्ठ सर्वकारीय संस्कृत महाविद्यालयस्य स्थापनम्। श्री नीलकण्ठ सरवकारसंस्कृत महाविद्यालयस्य प्रारम्भिककार्येषु पुन्नश्शेरि नीलकण्ठशर्माणा सह कार्यं कुर्वन् व्यक्तिरासीत् वेल्लानश्शेरि वासुण्णिमूस्सत्।

इ) सहवर्तित्वेनसाहित्यरचना ।

सहवर्तित्वेनसाहित्यरचना मूस्सदः संघशप्रयत्नस्य अन्यं उदाहरणं भवति।। यद्यपि सः अनेके कृतयः संस्कृते मलयालभाषायां च व्यरचयत्, तथापि तस्मिन्काले अन्यैः कविभिः सह संभूय कृतयः लिखिताः। डॉ. अनिल् वल्लत्तोल् अभिलेखयति यत् " त्रियामा " इति मुस्सत्-करुत्तपार दामोदरन् नम्पूतिरी -वल्लत्तोल् नारायणमेनोन् च मिलित्वा लिखितः संस्कृतग्रन्थः भवति[6] इति। सल्लापपुरम् इति अन्यः मणिप्रवालग्रन्थः वेल्लानश्शेरि वासुण्णिमूसत्, वल्लत्तोल् नारायणमेनोन् च मिलित्वा लिखितःअस्ति । स्वयं कथाकेलीनटः वासुण्णिमूसत् कथकलीसंघायोजनेऽपि व्यापरितवान्। एवं कलामण्डलस्य संस्थापने अपि आशयदृष्ट्या महाकविना सह मूसदपि आसीदिति श्रूयते।

इत्थं वेल्लानश्शेरि वासुण्णिमूस्सत् इत्यस्य व्यक्तित्वं तथा प्रवर्त्तनानि चाधिकृत्य कृतम् अन्वेषणं निम्नलिखितानंशान् स्पष्टीकरोति।

- १९ शताब्द्याः नवोत्थानप्रक्रियायाः भागत्वेन संस्कृतभाषायाः प्रचारकः आसीत् वेल्लानश्शेरी वासुण्णि मूस्सत् ।आधुनिककालानुसारं तेन विद्यालयःसंस्थापितःपठनायलघु पुस्तकानि रचितानि, परीक्षासम्प्रदायश्च प्रारब्धः ।
- सः प्रादेशिकभाषयाः सह संस्कृतभाषाध्ययनाय नेतृत्वं दत्तवान् ।

---

[5] केरलीय संस्कृतसाहित्यचरित्रम्, भागः-४,पु. ५६७।

[6] वल्लत्तोल् प्रतिभा, डॉ. अनिल् वल्लत्तोल् , वल्लत्तोल् विद्यापीठम् , शुकपुरम् – २००४, पु. ७।

- विज्ञानस्य विनिमयः प्रधानः भवति। ग्रन्थानां प्रकाशनेन समाजे वर्गवर्णभेदं विना सर्वेभ्यः ज्ञानादानप्रदानस्य अवधारणस्य च अवसरः लभ्यते। । १८८६ तमे वर्षे वेल्लानश्शेरी संस्कृतलेखनानां प्रकाशनाय "विज्ञानचिन्तामणी नामिकायाः" मासिकायाः प्रकाशकः आभवत् ।
- प्रादेशिकभाषायाम् प्राथमिकशिक्षायाः पश्चात् एव संस्कृताध्ययनस्य आदर्शं स्वीकृतवान् ।
- मलयाललिप्या ग्रन्थलिप्या च ग्रन्थानि प्रकाशितानि कृतानि ।

उपसंहारः ।

यद्यपि भारतस्य सर्वेषु भागेषु संस्कृताध्ययनम् आसीत्, तथापि केरलदेशे संस्कृताध्ययनस्य मलयालभाषायाः सह संयुज्य च संस्कृतस्य व्यावहारिकज्ञानस्य विस्तारणे रूपेण स्थितमासीत्। अस्य उत्तमोदाहरणं वेल्लानश्शेरि वासुण्णिमूस्सत् अस्ति। सः संस्कृतज्ञानोत्पादनेन सह विज्ञानविनिमयं अपि कृतवान्। विज्ञानविनिमयेन एव संस्कृतस्य वृद्धिः भवितुम् अर्हति इति तस्य साक्षात्कारः आसीत् । बहूनां कृतीनां लेखन - प्रकाशन - विद्यालय - शिक्षणयेषु च सर्वत्र अनौपचारिकरूपेण मलयालं संस्कृतं च अनुपूर्वया प्रयोगं कृतवान्। केरलस्य दक्षिणमलबारे संस्कृतज्ञानविनिमयं सम्भवयितुं वेल्लानश्शेरी वासुण्णि मूस्सत् महत्वपूर्णं भागं वहन्ति।

सहायकग्रन्थाः ।

- अनिल् वल्लत्तोल् (डॉ.), वल्लत्तोल् प्रतिभा, वल्लत्तोल् विद्यापीठम् , शुकपुरम् - २००४।
- उल्लूर् एस् परमेश्वर अय्यर्, केरलीय साहित्यचरित्रम्, केरल सर्वकलाशाला, तिरुवनन्तपुरम्, १९९०।
- चिदम्बरम् पि., स्मरणिका, (सामान्य सम्पादकः) श्री शङ्कराचार्या संस्कृत सर्वकलाशाला कालटि - १९९९।
- मूस्सत् सी.के. (प्रोफेसर्), महाकवि वल्लत्तोल् (जीवितचरित्रम्) भागं-१, सांस्कारिक प्रसिद्धीकरणविभागः केरल सर्कार् - १९८४ ।
- वडक्कुंकूर् राजराजवर्म राजा, केरलीय संस्कृतसाहित्यचरित्रम्, श्री शङ्कराचार्या संस्कृत सर्वकलाशाला कालटि – १९९७ ।

صورة المرأة في روا ية ولو بعد حين

عائشة و ن : باحثة الدكتوراة، **د/ عبد الرحيم م. ك.** مشرف البحث

الملخص

الرواية العربية كشكل أدبي حديث لا يمتد تاريخها في الأدب العربي إلى زمن بعيد، تأثرت بالرواية الغربية، وخاصة بالفرنسية ومرت بمراحل ثلاثة: الأولى هي مرحلة التقليد، والثانية هي مرحلةالحداثة ، والثالثة هي مرحلة المعاصرة. في هذه المرحلة الأخيرة ظهرت روايات ترفع السؤال وتحرض علي التغيير الاجتماعي، تمشي مع الواقع أو تخلق واقعا خياليا مثاليا.ظهور المرأة بارزة في الأدب الروائي ككاتبة للرواية وكموضوع لها. ظهرت روايات عديدة تركز قصتها حول بطلة أو بطلات. والنساء يتعرضن للدمار والتهميش والاستلاب كأنها لعبة يديرها و يعبث بها الرجال، هم المسيطرون عليهن و المستلبون لحقوقهن .وهذه هي مظهر الرواية النسائية غالبا ولكن هناك بعض الكاتبات اللاتي مشين في طريق غير مألوف في اختيار الموضوع و طريقة السرد. جئن بشخصيات قويات قادرات لخلق وضع اجتماعي مناسب للبقاء و العيش. هذه المقالة تهدف إلى استكشاف أسرار بعض الروايات التى كتبتها النساء العربيات، والتى تصور الشخصيات النسائية القويات والتى تطرح تلك القضايا الاجتماعية بطريق مباشرة أو غير مباشرة.

الكلمات المفتاحية: الرواية المعاصرة - تصوير المرأة– شخصيات رواية و لو بعدحين

مقدمة

مشت الرواية العربية مراحل التقليد التى قلدت فيها النماذج الغربية، ومراحل الحداثة التى استقلت فيها و وضعت لها قالبها الخاص بعيدة عن التقليد، ووصلت الآن إلى مرحلة مابعد الحداثة التىاستقلت وتنوعت نتاجها وتعاملت مع القضايا المعاصرة مثل الهجرة، والصراعات، والتحولات الاجتماعية. و كل هذه حدثت في سيرها القصير بالنسبة إلى الأنواع الأخرى مثل الشعر والقصة.الرواية تمتاز بجسدها الطويل الضخم ،تكشف عن العالم الواسع المتنوع وتجمع بين الأضداد والغرائب. تتقدم وتتأخر في آن واحد لكشف أسرار الشخصيات وطيات الحوادث في صورة متشوقة .

المرأة كرمز للأسرة والمجتمع صورت في صور متعددة في الروايات العربية .نري وجهها السلبي و الإيجابي و حالتي الضعف و القوة فيها .تظهر المرأة كرمز المقاومة و الدفاع في الروايات

المعاصرة. النضال المستمر للعيش و البقاء، و البعث العجيب بعد السقوط إلى الهلاك ،و الثبات في سبيل الحقوق وهذه هي سماتها في العصر الراهن، بدلا من البكاء و الخضوع و الصمت،كما تقول د.ايمان مليكي في كتابه عوالم الرواية النسوية الجزائرية:-بعض الروائيات رفضن التقليد في الموضوعات وحاولن تجريب عوالم جديدة ،تتماشي مع روح العصر وقادرة على استيعابه[1]. وهذا النوع من الرواية يستحق تسمية "الرواية الحقة"التى تحمل هموم الإنسان . دعاء عبد الرحمن الروائية المصرية في روايتها "ولو بعد حين "صاغت مجموعة من الشخصيات النسائية القويات اللاتى يقمن في صف واحد للمهاجمة على أخطاء المجتمع سواء كان داخل البيئة الأسروية أو خارجها .جمعتهن المصادفات و المشابهات في ميدان القتال المقدس للعدل الإجتماعي و الهوية.

النساء في رو اية ولو بعد حين

هذه رواية لدعاء عبد الرحمن نشرت في عام 2018 تحت عصير الكتب للنشر و التوزيع . وهذه الرواية حرب رقمي ضد التأثير السيئ للوسائل الاجتماعية و إنذار عن انتشار المخدرات وهي تقول عنها في حوارها مع أسامة أحمد الوحش :- هذه بالنسبة لي مجرد رواية، بل هي قضية ظللت سنة كاملة متابعة لكل حالات الإعتداءات علي الأطفال،و الخطف والاغتصاب ثم الأحكام القضائية المخيبة للآمال .كانت دمائ تغلي بداخلي ولم أتخلص من تلك المشاعر السلبية والقلق والتوتر الزائد إلا بعد أن طرحت همومي على الورق تحت اسم ولو بعد حين، لذلك لا أقيدها لفئة معينة فهي في الأصل كتبت من أجل الدفاع عن حقوق الأطفال و للتوقف عن نزيف دمائهم و خروجهم بلا عودة.[2]وهي تقول بأنها أقرب الروايات إلى قلبها لأنها عايشت أبطالها و لمست مشاعرهم .

وإن كانت قصة غفران القصة المركزية في الرواية هناك قصص متوازية ,ولكل قصة بطلتها. الكاتبة هي الراوية في بعض الأحيان تتمشي مع الشخصيات و تروي لنا من الألف إلى الياء لا تغادر صغيرة ولا كبيرة .تلجأ إلى تقنيات متعددة للسرد حسب مقتضي الحال .تميل في بعض الأحيان إلى الاسترجاع. وكل قصة متعلقة بالواقع الاجتماعي والشخصيات أيضا وجوه مألوفة لنا خصوصا تلك النساء اللاتي يدبرن مجري القصة ،القصة تصدر

[1] د ايمان مليكي ،عوالم الرواية النسوية الجزائرية الحديثة و المعاصرة بين التقليد و التجديد،2020

[2]أسامة احمد الوحش ، لقاء مع الكاتبة دعاء عبد الرحمن ،فيس بوك

منهن و ترجع إليهن .ومن بينهن المراهقات وربات البيت المتزوجات والمطلقات والخادمات والعاملات في مجال الصحافة والتربية و الصحة .

غفران المراهقة البائسة

غفران شخصية مضطهدة لا مناص ولا ملجأ لها سواء كانت داخل البيت أو خارجه. رمز البؤس واليأس.كرهت وخافت معالم النمو والجمال في جسدها. خافت العيون المريبة التى تحاصرها من الأقرباء و الأجانب .حاولت أن تصير نحيلة إلى أقصى الغاية للنجاة من النظرات الخاطفة . لم يلبث أن يكون البيت مكانا للقلق والازعاج حتى اضطرت إلى أن تبيت مثل القطط ،نومها متقطع خوفا على عفتها "أصبحت تخشي أن تنام بعمق،باتت كالقطط، نومها متقطع ،وتستيقظ فزعة من أقل حركة "[3]،رمزي أخوها الوحيد مصدر خوفها وقلقها. لما زاد إيذاءه طلبت غرفة مستقلة،عرضت حاجتها على أمها سخرت منها وطلبت منها أن تتزوج لنيل غرفة أو شقة. علمت من صديقتها سبب المعاملة الفضيحة الغريبة من قبل أخيها. كان أخوها يشاهد الأفلام القبيحة من المواقع الإباحية و ساء خلقه وأصابه العمي حتي حاول الاعتداء عليها . انفجرت براكين المعارضات من الأسرة جميعها وافتضحت الأحوال المنزلية يوما بيوم . أبوها وأخوها كلاهما صيادان حاولت كل المحاولة للتخلص منهما. ولكن أصبحت هي قليلة الأدب والكذابة في نظر الأب .فاز الأخ و هو أحسن ممثل،في نظر الجميع هي المجرمة الحريصة .لما تم الحصر عليه من مشاهدة الأفلام ترك المنزل معلنا أن كل هذا ألعابها الدنيئة لنيل غرفة مستقلة و لإخراجه من البيت. وبخروج الأخ من البيت تحول مجري حياتها، منعت من المدرسة ونقلت إلى بيت خالتها .واضطرت للذهاب إلى ورشة صغيرة تصنع الملابس للأطفال من الطبقة المتوسطة.يستلبها رمزي في طريق عودتها، ضاقت حياتها ودفعت ثمنا باهرا لسوء خلقه . اختطفها حسن ليساوم أمام أسرتها ليجد أخوها رمزي الذي سبب لدخوله في السجن بقتله فتاة مراهقة .

جليلة الثكلي المتحلية بالسلاسل الحديدية

كانت امرأة صعيدية تري البكاء مذلة والحفاظ على الشرف مكرمة. قتل ابنها الوحيد وسند حياتها بيد شاهين و سيد قتلا وحشيا. ولكن المجرمين حصلا علي رخصة العمر و منعا من الإعدام لأنهما لم يبلغا الثامن عشر. كانت جليلة ربة بيت عادية عاشت معهما في سعادة . فقدت زوجها وابنها، والفقد الأخير لم يكن عاديا . موت صغيرها جعلها قوية لم تذرف

[3]دعاء عبد الرحمن ,رواية ولو بعد حين ,ط2018,ص21

دموعا اخفت سلسلة حديدية ثقيلة في عنقها، لفتها حول جيدها ثلاث مرات لطولها. فعلت ذلك ليذكر نفسها دائما عن الانتقام ولم تتخلص من ثقلها حتى قتل شاهين و سيد. عرفت أن القضاء عقيم لا منفعة به. جمعت قواها و لم تسترح حتى انتقمت من القاتلين .أصبحت القوانين الموضوعة للعدل الإجتماعي مخروسة مشوهة، تقوم مع الصيادين ! نجحت مرأة عادية حيث عجزت القانون. وهي رمز لقوة الإرادة و ثقة النفس التى لا تنتهي .

أروى المجنونة (أنثي الماعز العنيدة)

أروى زوجة الشرطي عاصم وأم طفل صغير لم يتجاوز العاشرة من عمره تعمل في مجلة في قسم التحقيق . تطلب المساعدة من زوجها لاستكمال تحقيقها الصحفي عن الجرائم الشائكة يرفض ذلك قائلا: القانون هو القانون ولن يتغير بسبب عدة حوادث متشابهة....حبيبتى، لقد قلت لك كثيرا هذه المهنة لا تليق برقيقة مثلك، ما رأيك أن تعودى للكتابة في قسم أخبار الفن ....أو حتى في باب مشاكل الناس ؟[4] وهي وسط ضغوط رفض الزوج وسخرية الزميل بأنها غير صالحة إلا لموضة الأخبار وتحقيقاتها، كاذبة لنيل الشهرة . وقعت في قلق واضطراب عن كثرة جرائم الخطف و الاغتصاب المؤدى إلى قتل الأطفال الأبرياء. احتالت لنيل غرضها واستعانت بمحمود لجمع المعلومات من زوجه عاصم. وهي رمز الهمة العالية والقدم الراسخ، تجاوزت العقبات كلها.

أمل طالبة الحقوق والمتهمة بالجنون

تظهر شخصية أمل في وسط الرواية نراها في المصحة متهمة بالجنون لمجردمطالبة العدل وارتفاع صوتها ضد الطبيب الظالم القاسي . تعرضت للإغتصاب وقت دخولها في المستشفى لعملية تطهير الرحم عقب اجهاض مفاجئ . علمت عن تلك الخيانة من الممرضة التي تعمل فيها وأضافت الممرضة أنها ليست الفريسة الأولي أو الثانية التي تعرضت للإغتصاب . سكتن الجميع عن الفضيحة،تجرأت علي اكتشاف الأمر أمام المحكمة ووسائل الإعلام .وتلك الجرأة أوصلتها إلى المصحة التي تعالج بها المصابات بالأمراض النفسية.أصبحت مطلقة ومتروكة في قيد الحياة.تمردت ضد القوانين الناقصة فلم تنجح

[4] دعاء عبد الرحمن , رةـواية ولو بعد حين , ط2018 , ص 97

فنار الحنونة ,المتمردة الناجحة

هي مدرسة وزوجها محمود أيضا مدرس في مدرسة دينية. ولها بنت صغيرة. أبعدت زوجها بإدمانه علي المواقع الإباحية وبفقده على الأمانة. بعد المفارقة عاشت مع أسرتها في نفس الشقة ،أعطت له فرصة للرجوع وذلك بعد أن تشعره نفس الألم الذي ذاقته هي. حتى يستحق أن يكون زوجا وأبا حتي يطلق من قبضة المواقع الإباحية تماما . وهي مدرسة عاقبت زوجها بالإخراج المؤقت كما تفعل في مدرستها .

أم غفران مستلبة الحقوق و فاقدة الإسم

تظهر في بداية القصة عنوانها الأمومة المتعصبة الفاشلة .قامت مع زوجها في صف الرمزي بمجرد كونه ذكر. طاعتها كاملة ولم تنفجر أمام الزوج أبدا. كلمة الطلاق السلاح الحاد الذى يستعملها زوجها دائما.ولكن لما علمت عن غياب غفران، حاولت قطع صمتها ولكن أخرسها قائلا: والله إن لم تبتلعي لسانك... يا امرأة فسأطلقك و أرمي بك إلى الطريق أو أقتلك وأدفنك هنا أمام أختك هذه [5] ولأمثالها لابد من ابتلاع الألفاظ أو الاستمرار علي الصمت.

خاتمة

صورت الروائية صورا متعددة للنساء في إطار الرواية. ومنهن المتمردات علي الوضع و الخاضعات لها . وبعض الشخصيات استمرت علي تمردها ونمت مع القصة تدريجيا تغيرت وغيرت الوضع الاجتماعي. تتناول الرواية القضايا الاجتماعية المركزة علي الجانب القاتم السلبي مثل الاغتصاب والاختطاف المؤدي إلي قتل الأبرياء ، والخيانة في الزيجة و النفاق واستعمال المخدرات ودورها في خلق التوتر والقلق في المجتمع . نشعر بالجوانب الإيجابي أمثال الوفاء والصدق ومناصرة الضعفاء وتكاتف الفريسات للحرب ضد الجمود المرعب والصمت الطويل و التعصب من جانب المسؤولين لتنفيد الحكم.الهوية وعدم الاعتراف ليست قضية النساء فقط، بل تشاركها فيها المهمشون من الرجال خصوصا المعاقون. وفي هذه الرواية نري حسن برهان الذي يعاني من التلعثم. أبوه يعاتبه دائما بأنه ابن حرام. يرجع أصل هذا العتاب إلى أمه العفيفة ، يشك في عفتها بسبب تلعثم الولد ويقول إنه من ابن خاله المتلعثم. يعتبر المجتمع الذكوري الإعاقة مثل الأنوثة نقصانا.

[5] نفس المرجع ,ص 154

نجحت رواية ولو بعد حين كسلاح حاد لإزالة التميز واسترجاع الهوية. الفقد للنساء في هذه الرواية هن الملتقطات ما فقدن جماعة أو فرادي .

المصادر و المراجع

1.د.شكري عزيز الماضي ،أنماط الرواية العربية الجديدة ،مجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب

2.ابراهيم فتحي :معجم المصطلحات الأدبية

3.د. عبد البديع عبد الله ،رواية الآن دراسة في الرواية العربية المعاصرة

4. دعاء عبد الرحمن ، رواية ولو بعد حين ،ط 2018 عصير الكتب

5. د.ايمان مليكي ،عوالم الرواية النسويةالجزائرية

6.د.سحر حسين شريف،دراسات نقدية في الرواية العربية ،ط 2011 ،دار المعرفةالجامعية،مصر

7.د.عبد الحسن طه بدر ،تطور الرواية العربية الحديثة في مصر(1938-1870)، 1983،دار المعارف

8. أسامة احمد الوحش ، لقاء مع الكاتبة دعاء عبد الرحمن ،فيس بوك

List of Contributors

- Dr. Priya Pilicode
  Principal & Professor
  Govt. Arts & Science College Calicut
  9496109814
  priyapoovatta@gmail.com

- Dr. Ravi K.P.
  Professor
  Dept. of Malayalam
  Govt. Arts & Science College Calicut
  9446157523
  ravikummanchery@gmail.com

- Dr. Ragini E.V.
  Professor
  Department of Malayalam
  CHMKM Govt.Arts and Science college,Koduvally
  Kizhakkoth.PO
  Kozhikode.673572
  9495647097
  bhavyavibha@gmail.com

- Dr. Ajith M.S.
  Associate Professor
  Dept. of Malayalam
  Thunchan Memorial Govt. College, Thirur,
  Vakkad P.O , Malappuram, 676502
  ajithms77@gmail.com
  9447116833

- Anup Antony
  Assistant Professor
  Dept. of Malayalam
  Malabar Christian College
  Kozhikode
  9961344907
  anup.a.thettayil@gmail.com

- Dr. Soniya E. Pa.
  Assistant Professor
  Dept. of Malayalam
  Govt. Arts & Science College Calicut
  soniyaepa1971@gmail.com
  7592858172

- Dr. S. Susmitha
  Assistant Professor
  Dept. of Malayalam
  Govt. Arts & Science College Calicut
  9495575431
  ssusmitha886@gmail.com

- Dr. Siju K.D.
  Assistant Professor
  Dept. of Malayalam
  Govt. Arts & Science College Calicut
  9446996050
  sijusadhana@gmail.com

- Lisa Lalu
  Research Scholar
  Dept. of Malayalam
  Govt. Arts & Science College Calicut
  Calicut University
  8281526468
  lisalalu3@gmail.com

- Arya T.
  Research Scholar
  Dept. of Malayalam
  Govt. Arts & Science College Calicut
  Calicut University
  7034526959
  aryavariyath224@gmail.com

- Dr. Abdul Gafoor P.
  Professor
  Dept. of Malayalam
  Govt. Arts & Science College Calicut
  9446146632
  gafoormayookham@gmail.com

- Dr. Nimmi A.P.
  Assistant Professor
  Dept. of Malayalam
  Thunchan Memorial Govt. College, Thirur,
  Vakkat P.O , Malappuram, 676502
  9947712437
  nimmijiji@gmail.com

- Dr. Reena A.M.
  Assistant Professor
  Dept. of Malayalam
  Sree Krishna College, Guruvayur
  Ariyannur, 680 102
  9497647732
  alkalahan@gmail.com

- Dr. Bindu T.V.
  Professor
  Dept. of Malayalam
  Govt. Arts & Science College Calicut
  9495565266
  binduteevee@gmail.com

- Meera Juliet C
  Assistant Professor
  Dept. of Malayalam
  Malabar Christian College
  Kozhikode
  9744035460
  meerajuliet@gmail.com

- Dr. Sageera M.P.
  Associate Professor of English
  Govt. College Malappuram
  Kerala
  9895546080
  mpsageera@gmail.com

- K.R. Ragi
  Assistant Professor of English
  Govt. Arts & Science College, Calicut
  9946847682
  ragikr20@gmail.com

- Alaka Narayan K.
  Jeevan College of Education
  Trichy
  9400760228
  alakanarayan@gmail.com

- Aparna R.V.M.
  Department of Humanities and Social Science
  Indian Institute of Technology Delhi
  New Delhi, India
  6238916461
  aparnarvmd@gmail.com

- Manu P
  Assistant Professor
  Department of Business Administration
  R.Sankar Memorial SNDP Yogam College, Koyilandy
  9446903564
  manupkavitha@gmail.com

- Abdul Rasheed M.
  Guest lecturer
  Department of Economics
  Government College for Women, Malappuram
  8891701088
  abdulrasheedibnu@gmail.com

- Dr. Sujin K.N.
  Assistant Professor
  PG and Research Department of Economics
  Government Arts and Science College, Calicut
  8089771573
  sujinpadma@gmail.com

- Dr. Shabeer K.P.
  Associate Professor of Economics
  Government Arts and Science College, Calicut
  9961488683
  kp.shabeer78@gmail.com

- Dr. Rejuna C.A.
  Associate Professor of Economics
  Government Arts and Science College, Calicut
  9567198128
  rejunaca@gmail.com

- Dr. Suresh Babu P.A.
  Assistant Professor
  Department of Economics,
  SARBTM Govt. College, Koyilandy.
  9895403508
  sureshbabupa111@gmail.com

- Pramod E.K.
  Assistant Professor
  Department of Economics,
  Govt. Arts and Science College, Calicut
  9447558515
  pramodke@gmail.com

- Dr. Geetha H.
  Assistant Professor,
  Department of Sanskrit,
  Govt. Arts & Science College, Calicut.
  9446634318
  poojamji@rediffmail.com

- Dr. Anoop V.P.
  Guest Lecturer
  Dept. of Sanskrit
  Thunchan Memorial Govt. College, Thirur,
  Vakkad P.O , Malappuram, 676502
  9946899331
  anoopvalanchery665@gmail.com

- Ayisha V.N.
  Assistant Professor of Arabic
  Govt. Arts and Science College, Calicut
  (Research Scholar)
  P.T.M. Govt. College Perinthalmanna
  9037635719
  vnayisha@gmail.com

- Dr. Abdul Raheem M.K.
  Professor of Arabic
  Govt. Arts and Science College, Calicut
  (Research Supervisor)
  P.T.M. Govt. College Perinthalmanna
  9747883796
  mkabdulraheem@gmail.com