# Government Arts & Science College

# RESEARCH JOURNAL

Vol. 11. Issue: 1, January 2021

Exclusion
Marginalisation
Dispossession

**Editor: Dr. Sheeba Divakaran**

Government Arts & Science College,
Kozhikode

Government Arts & Science College

# RESEARCH JOURNAL.

(Bi-annual)

Vol. 11. Issue: 1, January 2021

**ISSN: 2277-4246**

**Peer Reviewed**

## Advisory Board

Dr. K. N. Panikkar
Dr. T. P. Kunhikannan
Dr.C. R. Rajagopalan
Dr. Ajay S. Sekhar
Dr. M. R. Raghava Varier
Dr. T. B. Venugopala Panikkar
Dr. R. Sethunath

## Editorial Board

Dr. C. Radhamani
Dr. Sreejith K.
Dr. M. Narayanan
Dr. Suresh Babu P. A.
Dr. Sravana K.
Ragi K. R.
Aysha V. N.

## Managing Editor

Dr. Edakkotte Shaji,
Associate Professor, In charge of Principal.

## Editor

Dr. Sheeba Divakaran

This publication is funded by a generous grant from the Parent and Teachers Association - 2020 - 21, GASC Kozhikode. Reg. No: Dl.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 the authors. The authors are responsible for the views expressed in their articles.

Journal typeset in LaTeX by Chembakam Digital Solutions, Mahe.

Cover Design: P. R. Rajan

Published by Dr. Edakkotte Shaji,

Associate Professor, In charge of Principal, Govt. Arts & Science College.

# CONTENTS

Foreword
Dr. Edakkotte Shaji .......................................... 5

ആമുഖം - പ്രാന്തവത്കരണത്തിന്റെ ബഹുരൂപമാനങ്ങൾ
ഡോ. ഷീബാദിവാകരൻ .......................................... 7

വിവേചനരഹിതവിദ്യാഭ്യാസം - ഒരു കേരളീയാനുഭവം
ഡോ. ശ്രീജിത്ത്. ഇ. .......................................... 15

നിഗൂഢതയുടെ ഒടിസൂചിക
ഡോ. എം. ബി. മനോജ് .......................................... 31

ആത്മം, ആഖ്യാനം: വ്യക്തിരാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ വഴികൾ
രവി കെ. പി. .......................................... 42

പിന്നാമ്പുറസിനിമ
ഡോ. ആർ. വി. എം. ദിവാകരൻ .......................................... 50

സമുദായം: ആധുനികതാവ്യാഖ്യാനങ്ങൾ
ഭുവനേശ്വരി കെ. പി. .......................................... 67

മക്തി തങ്ങളുടെ ഗദ്യഭാഷയും കോളനിയധികാരവും
ഹിലാൽ അഹമ്മദ് സി. സി. .......................................... 76

Hurtful Past and Haunting Memories:
Rummaging through Sasanka Perara's Warzone Tourism in Sri Lanka:
Tales from Darker Place in Paradise
Dr. Anuja Raj .......................................... 87

Bonds and Linkages – Exploring the Life and Times of the Kumbharan
Aravindh P. & Dr. S. Harikumar .......................................... 93

Mystique of Stardom and Making of a Celebrity
Indu M. S. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 112

Education and Upward Social Mobility:
A Study of Malayalam Novel
Manu Madhav . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .117

The Subaltern Voice of The Mahabharata-Hidimba
Puja Sarkar . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 131

Role of Digital Media Advertising on Healthcare
Awareness and Behavioural Changes in Public in India
during Covid-19 Pandemic
Shamshana V. C. & Dr. Sravana K. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 148

संविधान, अधिकार और दलित कविता
डॉ. प्रमोद कोवप्रत . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 164

एल. जी. बी. टी. क्यू एवं मानवाधिकार से वंचित किन्नर तीसरी ताली के विशेष संदर्भ में ।
डॉ. प्रिया. पी. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 174

ट्रांसजेंडरों की हाशियेकृत ज़िंदगी पर एक नज़र
डॉ. राधामणि. सी . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 180

'अक्षयवट' में चाणक्य – पुनर्विचार
डॉ. ऐडा मानुवेल . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 189

**Book Review**

എതിർപ്പിലൂടെ
ഡോ. ഷീബാദിവാകരൻ . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .193

List of Contributors . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 204

# Foreword

It's my great pleasure to present to you the 11 th issue of the Research Journal (Language and Humanities) of Govt. Arts & Science College, Calicut. This issue discusses the theme of Exclusion, Marginalisation and Dispossession. It contains research papers on various aspects of the themes from various disciplines of languages and humanities. Another speciality of the issue is that it is trilingual. I hope the issue would be a meaningful intellectual exercise which is useful to the academic community and the general reading public.

**Dr. Edakkotte Shaji**
**Associate Professor in charge of Principal**
**Kozhikode**
**30.1.2021**

# ആമുഖം

## പ്രാന്തവത്കരണത്തിന്റെ ബഹുരൂപമാനങ്ങൾ

അമേരിക്കയിലെ ബ്ലാക്ക് ഫെമിനിസത്തിന്റെ മുൻനിരക്കാരിലൊരാളും ഇംഗ്ലീഷ് പ്രൊഫസറും ഗ്രന്ഥകാരിയും ആക്ടിവിസ്റ്റുമായ ബേൽ ഹുക്സ് എന്ന ഗ്ലോറി ജീൻ വാട്കിൻസിന്റെ 1984-ൽ പുറത്തുവന്ന ഫെമിനിസ്റ്റ് തിയറി ഫ്രം മാർജിൻ ടു സെന്റർ എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ ആമുഖത്തിൽ പ്രാന്തീയാവസ്ഥയെക്കുറിച്ചുള്ള - മാർജിനാലിറ്റി - തന്റെ ആശയം അവർ ഇങ്ങനെ അവതരിപ്പിച്ചു: 'പ്രാന്തസ്ഥമായിരിക്കുക എന്നത് സമൂഹസാകല്യത്തിന്റെ ഭാഗമായിരിക്കുക എന്നതുതന്നെയാണ്. പക്ഷേ, സമൂഹഗാത്രത്തിന്റെ മുഖ്യഭാഗത്തിനുപുറത്താണ് പ്രാന്തീയവിഭാഗങ്ങളുടെ സ്ഥാനം. കെന്റക്കിയിലെ ഒരു ചെറുപട്ടണത്തിൽ ജീവിക്കുന്ന ഞങ്ങളുടെ പ്രാന്തസ്ഥതയെ അവിടുത്തെ തീവണ്ടിപ്പാത ഓർമ്മപ്പെടുത്തിയിരുന്നു. റെയിൽപ്പാളത്തിന് അങ്ങേപ്പുറം ചേതോഹരമായ തെരുവീഥിയും ഞങ്ങൾക്ക് പ്രവേശിക്കാൻ അനുവാദമില്ലാത്ത കടകളും ഭക്ഷണശാലകളും നേരെ മുഖത്തേക്ക് നോക്കാൻപോലും കഴിയാത്ത ആളുകളും ഉണ്ടായിരുന്നു. ആ ലോകത്ത് ഞങ്ങൾക്ക് വീട്ടുജോലിക്കാരായും വാതിൽകാവൽക്കാരായും അഭിസാരികകളായും പ്രവർത്തിക്കാനുള്ള അനുവാദം മാത്രമേ ഉണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ. ആ ലോകത്തേക്ക് കടന്നുചെല്ലാൻ ഞങ്ങൾക്ക് കഴിയും. എന്നാൽ അവിടെ വസിക്കാൻ പറ്റുമായിരുന്നില്ല. ഞങ്ങൾക്ക് എല്ലാ ദിവസവും പ്രാന്തത്തിലേക്കുതന്നെ തിരിച്ചുപോകേണ്ടിയിരുന്നു; റെയിൽപ്പാതമുറിച്ചുകടന്ന് പട്ടണവക്കത്തുള്ള താൽക്കാലികഷെഡ്ഡുകളിലേക്കും ആളുകൾ ഉപേക്ഷിച്ചുപോയ ഇടിഞ്ഞുവീഴാറായ വീടുകളിലേക്കും ഞങ്ങൾ തിരികെ പോകുന്നുണ്ടെന്ന് ഉറപ്പുവരുത്താൻ നിയമങ്ങളുമുണ്ടായിരുന്നു. തിരിച്ചുപോയില്ലെന്ന് കണ്ടെത്തിയാൽ ശിക്ഷ ഉറപ്പായിരുന്നു. പട്ടണവക്കിൽ ജിവിക്കവേ നിത്യജീവിതയാഥാർത്ഥ്യത്തെ ഒരു പ്രത്യേകരീതിയിൽ കാണുന്ന സ്വഭാവവിശേഷം ഞങ്ങൾ വളർത്തിയെടുത്തു. ഞങ്ങൾ ആ ലോകത്തെ പുറത്തുനിന്ന് അകത്തേക്കും അതിനുള്ളിലുള്ളപ്പോൾ അകത്തുനിന്ന് പുറത്തേക്കും വീക്ഷിക്കുമായിരുന്നു. ഈ വിധത്തിലുള്ള സൂക്ഷ്മനോട്ടം സമൂഹശരീരം കേന്ദ്രവും പ്രാന്തവും ചേർന്ന് നിർമ്മിക്കപ്പെട്ടതാണെന്ന് ഞങ്ങളെ നിത്യേന ഓർമ്മിപ്പിച്ചു.'

ബെൽ ഹുക്സ് തുടരുന്നു: ‘ഞങ്ങളുടെ അതിജീവനം തൂങ്ങിക്കിടന്നത് കേന്ദ്രവും പ്രാന്തവും തമ്മിലുള്ള വേർതിരിവിനെക്കുറിച്ചുള്ള പൊതു അവബോധത്തെയും ഞങ്ങൾ സമൂഹസാകല്യത്തിന്റെ അവശ്യവും അനിവാര്യവുമായ ഘടകമാണെന്നുള്ള സ്വകാര്യ യാഥാർഥ്യത്തിന്റെ സ്വീകാരത്തെയും ആശ്രയിച്ചായിരുന്നു. ഞങ്ങളുടെ നിത്യജീവിതത്തിന്റെ ഘടനയെക്കുറിച്ചുള്ള ബോധം ഒരു എതിർലോകവീക്ഷണം ഉണ്ടാക്കിയെടുത്തു. ഞങ്ങളുടെ മിക്ക ചൂഷകർക്കും മർദ്ദകർക്കും അറിവില്ലാതിരുന്ന ഈ ദർശനരീതിയാണ് ഞങ്ങളെ പുലർത്തിയതും ഇല്ലായ്മയെയും ഇച്ഛാഭംഗത്തെയും മറികടക്കാനുള്ള കഠിനയത്നത്തിൽ തുണച്ചതും ഞങ്ങളുടെ വ്യക്തിസത്താബോധത്തെയും ഐക്യദാർഢ്യത്തെയും സുദൃഢമാക്കിയതും. അതുകൊണ്ടാണ് ഞാൻ പറയുന്നത്, പ്രാന്തസ്ഥമായിരിക്കുക എന്നത് വെറും അരുക്കാക്കലും ഇല്ലായ്മയും ചൂഷണവും വിവേചനവും അടിച്ചമർത്തലും മാത്രമല്ല, അത് റാഡിക്കലായ സാധ്യതകളുടെ സ്ഥാനവും ചെറുത്തുനില്പിന്റെ സ്ഥലിയുമാണ് എന്ന്. പ്രാന്തസ്ഥാനം ഇതരമാർഗ്ഗങ്ങളെക്കുറിച്ചും പുതിയ ലോകങ്ങളെപ്പറ്റിയും വിഭാവനം ചെയ്യാനുള്ള പഴുതുകൾ തുറന്നുതരുന്നു.’

അമേരിക്കയിലെ വർണ്ണ/വംശീയവിവേചനത്തിനെതിരെ കറുത്ത വർഗക്കാരായ ആഫ്രിക്കനമേരിക്കക്കാർ ഉയർത്തിയ ശക്തമായ മുദ്രാവാക്യങ്ങളിലൊന്ന് ‘ഞങ്ങളുടെ പോരാട്ടം മറവിക്കെതിരെയുള്ള ഓർമ്മയുടെ സമരമാണ്’എന്നതായിരുന്നു. സംസ്കാരപാഠങ്ങളായ ചലച്ചിത്രങ്ങളും ബ്ലാക്ക് ലിറ്ററേച്ചറും വിമർശനാത്മകസിദ്ധാന്തങ്ങളും അവർ ഇതിനായി ഉപയോഗപ്പെടുത്തി. മറ്റൊരു വിധത്തിൽപറഞ്ഞാൽ, ഓർമ്മയുടെ രാഷ്ട്രീയവത്കരണമാണ് അവർ നടത്തിയത്. കേരളത്തിൽ പൊയ്കയിൽ അപ്പച്ചൻ തിക്തവും നിഷ്ഠുരവുമായ അടിമത്തഭൂതകാലത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഓർമ്മകൾ പലമട്ടിൽ പുനരാവിഷ്കരിക്കുകയും അങ്ങനെ തന്റെ ജനതയുടെ അടിമത്തകാലഘട്ടത്തിന്റെ സ്മൃതികളെ രാഷ്ട്രീയവത്കരിക്കുകയുമായിരുന്നു ചെയ്തത് എന്ന പരാമർശം ഈയവസരത്തിൽ ഓർക്കാം. സനൽമോഹൻ മോഡേണിറ്റി ഓഫ് സ്ലേവറി എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ ഇക്കാര്യം സവിസ്തരം പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട് (Modernity of Slavery: Struggles Against Caste Inequality in Colonial Kerala, 2015). ഇങ്ങനെ ഭൂതകാലത്തെ വീണ്ടെടുത്തും പീഡയുടെയും യാതനയുടെയും പൈതൃകത്തെ

ഓർമ്മിപ്പിച്ചും വർത്തമാനയാഥാർത്ഥ്യത്തെ പരിവർത്തിപ്പിച്ച് ഒരു സാമൂഹ്യഇടം സൃഷ്ടിക്കുകയാണ്, പ്രാന്തീയവിഭാഗങ്ങളിൽ ഏകോപിത ജനനീക്കത്തിന് പ്രാപ്തിയുള്ളവർ ചെയ്തത്.

ഫ്രഞ്ച് ദാർശനികനും സമൂഹശാസ്ത്രജ്ഞനുമായ പിയർ ബോർദ്യൂ (1930-2002) പ്രാന്തവൽക്കരണത്തെ നേരിട്ട് പ്രശ്നവത്കരിച്ചിട്ടില്ലെങ്കിലും അതിനെ വിശ്ലേഷണം ചെയ്യാനുള്ള ചില അടിസ്ഥാന സങ്കല്പങ്ങൾ ആവിഷ്കരിച്ചിട്ടുണ്ട്. തന്റെ ശ്രദ്ധേയകൃതികളിലൊന്നായ ഉത്കർഷത്തിൽ (Distinction), സമൂഹസ്ഥലി (Social space) എന്ന സങ്കല്പവും ഈ സാമൂഹിക ഇടത്തിൽ ഓരോ വ്യക്തിക്കുമുള്ള സ്ഥാനം (space) എങ്ങനെ അതതുവ്യക്തികളുടെ അനുഭവമണ്ഡലത്തെയും ജീവിതാവസരങ്ങളെയും സൗകര്യങ്ങളെയും കരുപ്പിടിപ്പിക്കുന്നു എന്നതുമാണ് ബോർദ്യൂവിന്റെ അന്വേഷണവിഷയം. അധികാരത്തെയും അസമത്വത്തെയും സംബന്ധിച്ച ഭൗതികവാദപരമായ ധാരണകളിൽനിന്ന് ഭിന്നമായി സാസ്കാരികമൂലധനം, സാമൂഹികമൂലധനം, പ്രതീകാത്മക മൂലധനം എന്നീ നവസങ്കല്പനങ്ങൾ ബോർദ്യൂ മുന്നോട്ടുവെക്കുന്നു. അധികാരവും മേധാവിത്തവും കൈവരുന്നത് ഭൗതികവിഭവങ്ങളിലൂടെ, അതായത് സാമ്പത്തികമൂലധനത്തിലൂടെ മാത്രമല്ലെന്നും അതിൽ സാംസ്കാരികവും സാമൂഹികവുമായ സമ്പത്തുകളുടെ ഉടമസ്ഥത ഒട്ടും അഗണ്യമല്ലാത്ത പങ്ക് വഹിക്കുന്നുണ്ടെന്നും വിപുലമായ പഠനത്തിലൂടെ ബോർദ്യൂ സ്ഥാപിച്ചു. ഏത് രൂപത്തിലുള്ള മൂലധനമായാലും അതിന്റെ മൂല്യം ഭാഗികമായെങ്കിലും ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നത് അതിൽനിന്നു ലഭിക്കുന്ന സാമൂഹിക അംഗീകാരത്തെയാണ്. ഇവിടെയാണ് പ്രതീകാത്മകമൂലധനത്തിന്റെ പ്രസക്തി.

ഇന്ത്യയിലെ ഒരു ഉന്നതജാതിയിൽപിറന്ന പെണ്ണിനെയോ ആണിനെയോ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ജാതിതന്നെ ഘനമുള്ള സാംസ്കാരികമൂലധനമാണ്. അവർണ്ണജാതികളിൽപ്പെട്ടവർക്ക് അങ്ങനെയല്ല. സാമൂഹികസ്ഥലിയിൽ വ്യക്തികളുടെ വസ്തുനിഷ്ഠസ്ഥാനം നിർണ്ണയിക്കുന്നതിൽ സാമ്പത്തികമൂലധനത്തോടൊപ്പം സാംസ്കാരികവും സാമൂഹികവുമായ മൂലധനരൂപങ്ങളും ഗണ്യമായ പങ്കു വഹിക്കുന്നു. പ്രാന്തസ്ഥാനീയർക്ക് പൊതുവിൽ സാംസ്കാരിക-സാമൂഹികമൂലധനം തുലോം തുച്ഛമായിരിക്കും. ഒരേ സാമൂഹികനിലയിൽ വിന്യസിക്കപ്പെട്ടവർക്കിടയിൽ ഒരു

പ്രത്യേകതരം ഒന്നിച്ചുചേരൽ പ്രവണതയുണ്ടാവുക സ്വാഭാവിക മാണ്. ഈ 'ഗ്രൂപ്പ്നെസ്'' വർഗ്ഗബോധത്തിൽനിന്ന് എങ്ങനെ വ്യത്യസ്തമാണ് എന്ന കാര്യത്തിലേക്കൊന്നും വിസ്തരഭയംകാര ണം കടക്കുന്നില്ല.

സമൂഹകേന്ദ്രത്തിൽ അനുഭവവേദ്യമായ അധികാരത്തിൽ നിന്നും പ്രത്യേകാനുകൂല്യങ്ങളിൽനിന്നും പുറന്തള്ളപ്പെട്ടവരും പ്രാന്തത്തിലേക്ക് ഒതുക്കപ്പെട്ടവരുമാണ് പ്രാന്തീയജനവിഭാഗ ങ്ങൾ. മുഖ്യധാരയിലെ ഉത്പാദനപ്രവർത്തനത്തിൽനിന്നും സാമൂഹികപ്രത്യുല്പാദനപ്രവൃത്തികളിൽനിന്നും സാമാന്യേന പുറ ത്താണ് പ്രാന്തവത്കൃതജനവിഭാഗങ്ങളുടെ സ്ഥാനം.

പ്രാന്തവത്കരണം ബഹുവിധമാനങ്ങൾ ഉള്ളതും ബഹുവി ധകാരണങ്ങൾ ഉള്ളതുമായ ചരിത്രപ്രതിഭാസമാണ്. പ്രാന്ത വത്കൃതാവസ്ഥയുടെ സങ്കീർണപ്രകൃതം കൊണ്ടുതന്നെ അതു മനസ്സിലാക്കാനും അപഗ്രഥിക്കാനും വിശദീകരിക്കാനും പൊ തുനിയമങ്ങളോ പൊതുസിദ്ധാന്തങ്ങളോ ഇല്ല. വർഗ്ഗം, ജാതി, ലിംഗപദവി, മതം, സമുദായം, വർണ്ണം എന്നിത്യാദി സംവർഗ്ഗ ങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ഉണ്ടാകുന്ന പ്രാന്തവത്കരണത്തെ ഗ്രഹിക്കാനും വിശകലനം ചെയ്യാനും പലരും പലവിധത്തിലുള്ള അപഗ്രഥനരീതികളും അപഗ്രഥനസാമഗ്രികളുമാണ് ഉപയോഗി ക്കുന്നത്.

കോഴിക്കോട് ഗവ. ആർട്സ് സയൻസ് കോളേജിലെ ഈ വർഷത്തെ റിസർച്ച് ജേണലിന്റെ പ്രമേയം പ്രാന്തവത്കരണമാ ണ്. ഇതിൽ നമ്മുടെ സമൂഹത്തിലെ പ്രാന്തവത്കരണത്തിന്റെ വ്യ ത്യസ്തരൂപങ്ങളെക്കുറിച്ചാണ് വ്യത്യസ്തപരിപ്രേക്ഷ്യത്തിൽ ഗവേഷ കർ തങ്ങളുടെ കാഴ്ചപ്പാട് അവതരിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നത്. മലയാളം, ഇം ഗ്ലീഷ്, ഹിന്ദി എന്നീ ഭാഷകളിലെ പ്രബന്ധങ്ങളടങ്ങിയ ത്രിഭാഷാ ജേണലായാണ് ഈ പതിനൊന്നാം ലക്കം റിസർച്ച് ജേണൽ വി ഭാവനം ചെയ്തിരിക്കുന്നത്. പതിനാറ് പ്രബന്ധങ്ങളും ഒരു പുസ്തക നിരൂപണവുമാണ് ഈ സമാഹാരത്തിൽ ഉൾച്ചേർത്തിരിക്കുന്നത്.

'വിവേചനരഹിതവിദ്യാഭ്യാസം: ഒരു കേരളീയാനുഭവം' എന്ന പ്രബന്ധത്തിൽ ഡോ. ശ്രീജിത്. ഇ പത്തൊൻപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനത്തിലും ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആദ്യദശകങ്ങളി ലുമായി അധഃസ്ഥിതവിഭാഗത്തിൽപ്പെട്ടവരുടെ വിദ്യാഭ്യാസ

അവകാശങ്ങൾക്കുവേണ്ടിനടന്ന സുദീർഘമായ ആലോചനകളെയും പ്രവർത്തനങ്ങളെയും വിലയിരുത്തുന്നു. ഒടിയൻ എന്ന മിത്തിനെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തി രാജേഷ് മോൻജി രചിച്ച 'ഒടിസൂചിക' എന്ന നീണ്ടകഥയെ മലബാറിലെ ബഹുജനസമൂഹങ്ങൾ ഉയർത്തിക്കൊണ്ടുവന്ന പ്രതിരോധങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തി വിശകലനം ചെയ്യുകയാണ്, ഡോ. എം. ബി. മനോജ് 'നിഗൂഢതയുടെ ഒടിസൂചിക' എന്ന പ്രബന്ധത്തിൽ.

ആധുനികാനന്തര കേരളീയപൊതുസമൂഹത്തെ ആന്തരികമായി നവീകരിക്കാനുള്ള പലശ്രമങ്ങൾനടത്തിയ വ്യക്തിയായിരുന്നു, കല്ലേൻ പൊക്കുടൻ. ആധുനികാനന്തരകേരളത്തിന്റെ പാരിസ്ഥിതിക ജാഗ്രതയുടെ ജ്വലിക്കുന്ന പേരായി കല്ലേൻ പൊക്കുടൻ സ്ഥാനപ്പെട്ടതിന്റെ സാംസ്കാരിക-രാഷ്ട്രീയ ചരിത്രത്തെ വിശകലനം ചെയ്യുകയാണ്, 'ആത്മം, ആഖ്യാനം: വ്യക്തിരാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ വഴികൾ' എന്ന പ്രബന്ധത്തിൽ രവി. കെ. പി. മൂലധനത്തിന്റെ അപര്യാപ്തതകൊണ്ടുമാത്രം സിനിമയിൽ ഇടപെടാൻ കഴിയാതെ പ്രാന്തവൽക്കരിക്കപ്പെട്ടുകഴിഞ്ഞിരുന്ന സ്ത്രീകൾ, കറുത്തവർ, ആദിവാസികൾ, ക്വീർ വിഭാഗങ്ങൾ, ഗ്രാമവാസികൾ എന്നിങ്ങനെ വലിയൊരു വിഭാഗം, സിനിമയുടെ വെളുത്തപുരുഷന്റെ ഹെട്രോനോട്ടത്തിന് കീഴ്പ്പെട്ട് പ്രതിനിധാനപരമായിമാത്രം, സിനിമയിൽ അടയാളപ്പെട്ടുപോന്നുവെന്ന്, പ്രതിനിധാനത്തിനപ്പുറം അത്തരം കർതൃത്വങ്ങൾ സിനിമയിലുണ്ടാവുന്നതിന്റെ സൂചനകൾ അന്വേഷിക്കുന്ന, ഡോ. ആർ. വി. എം. ദിവാകരന്റെ 'പിന്നാമ്പുറസിനിമ' എന്ന പ്രബന്ധം നിരീക്ഷിക്കുന്നു.

'സമുദായം: ആധുനികതാവ്യാഖ്യാനങ്ങൾ' എന്ന ലേഖനത്തിൽ ഭുവനേശ്വരി കെ. പി. ആധുനികതയുടെ സങ്കല്പനങ്ങളിലൂടെ സമുദായത്തെ വിശകലനം ചെയ്യുന്നു. സമുദായം, രൂപീകരണം, നിർമ്മിതി, സമുദായവാദം എന്നീ പരിപ്രേക്ഷ്യങ്ങളെ ആലോചനയ്ക്ക് വിധേയമാക്കുന്ന ഈ പ്രബന്ധം കേരളീയ പൊതുമണ്ഡലത്തിലേക്കുള്ള കീഴാളസമുദായങ്ങളുടെ ദൃശ്യതയുടെ ചരിത്രം പങ്കുവെക്കുന്നു. കൂട്ടായ്മകൾ, വ്യക്തികൾ എന്നിവയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ചരിത്രസാംസ്കാരിക അവബോധത്തെ വർത്തമാന രാഷ്ട്രീയവുമായി ചേർത്ത് വിശകലനംചെയ്യുന്ന ഗവേഷക.

കേരളീയ മുസ്ലിം നവോത്ഥാനത്തിന്റെ ആദ്യപേരുകളിൽ ഒന്നാണ് സയ്യിദ് സനാഉല്ലാ മക്തിതങ്ങൾ. അറബിമലയാളത്തിൽനിന്ന് മലയാള ലിപിയിലേക്കുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചുവടുമാറ്റം കേവലം സാങ്കേതികമല്ല എന്നും ഭാഷയെക്കുറിച്ചുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ അവബോധത്തിന്റെ ഫലമായിരുന്നു എന്നും തെളിയിക്കുകയാണ് 'മക്തിതങ്ങളുടെ ഗദ്യഭാഷയും കോളനിയധികാരവും' എന്ന പ്രബന്ധത്തിൽ ഹിലാൽ അഹമ്മദ് . സി. സി. അത്തരമൊരു അവബോധത്തെ നിർവചിക്കാനും ആ അവബോധത്തെ സാധ്യമാക്കിയ അധികാരത്തെ ചൂണ്ടിക്കാട്ടാനും ഗവേഷകൻ ശ്രമിക്കുന്നുണ്ട്.

ശശാങ്ക പെരേരയുടെ 'Warzone Tourism in Sri Lanka: Tales from Darker Place in Paradise' എന്ന നോവലിലൂടെ ശ്രീലങ്കയുടെ ആന്തരികമായ രാഷ്ട്രീയ-സാംസ്കാരിക സംഘർഷങ്ങളുടെയും യുദ്ധങ്ങളുടെയും പശ്ചാത്തലത്തിൽ എങ്ങനെയാണ് വിനോദ സഞ്ചാരം ഒരു പുതു അനുഭവമായി മാറുന്നതെന്നും ഓർമ്മകൾ എങ്ങനെയാണിതിന്റെ ആഖ്യാനത്തിനെ സ്വാധീനിക്കുന്നതെന്നും വിശകലനം ചെയ്യുന്നു, ഡോ. അനുജ രാജ്, അരവിന്ദ്. പി, ഡോ. എസ്. ഹരികുമാർ എന്നിവർ സംയുക്തമായി എഴുതിയ Bonds and Linkages - Exploring the Life and Times of എന്ന പ്രബന്ധം ആധുനികവിദ്യാഭ്യാസവും പുറം ലോകവുമായുള്ള സമ്പർക്കവും എപ്രകാരത്തിലാണ് കേരളത്തിലെ കുംഭാര സമൂഹത്തിന്റെ സാമൂഹിക ഉന്നമനത്തിനുസഹായകമായെന്നുള്ളതിന്റെ അന്വേഷണമാണ്.

MYSTIQUE OF STARDOM AND MAKING OF A CELIBRITY എന്ന പ്രബന്ധത്തിൽ ഇന്ദു. എം. എസ് സിനിമയിലെ സൂപ്പർ സ്റ്റാർനിർമ്മിതിയെക്കുറിച്ച് സംസാരിക്കുന്നു. സൂപ്പർസ്റ്റാറുകൾ ചിഹ്നങ്ങളാവുകയും അവരുടെ വ്യക്തിത്വം വാണിജ്യവത്ക്കരണത്തിന്റെ ഉത്പാദനമായി മാറുകയും ചെയ്യുന്നതിനെ വിശകലനം ചെയ്യുന്നു. മനു മാധവിന്റെ 'Education and Upward Social Mobility: A Study of Malayalam Novel Saraswativijayam by Potheri Kunhambu' എന്ന പ്രബന്ധം എങ്ങനെയാണ് പാശ്ചാത്യവിദ്യാഭ്യാസം ഒരു സമൂഹത്തിന്റെ പുരോഗതിയിലേക്കുള്ള വഴി തെളിക്കുന്നത് എന്നുള്ളതിനെ കുറിച്ചുള്ള വിശകലനമാണ്. പൂജ സർക്കാർ The Subaltern Voice of The Mahabharata - Hidimba

എന്ന ലേഖനത്തിൽ ഭീമപത്നിയായ ഹിഡിംബിയെക്കുറിച്ചുള്ള കീഴാളപഠനമാണ് നടത്തിയിട്ടുള്ളത്. ഹിഡിംബിയെക്കുറിച്ചുള്ള ആഖ്യാനങ്ങളെ മിത്തുകളുടെ പുനരെഴുത്തുകളെ മുൻനിർത്തിയാണ് വിശകലനം ചെയ്തിട്ടുള്ളത്.

ഷംഷാന. വി. സിയും ഡോ. ശ്രാവണ. കെയും സംയുക്തമായെഴുതിയ Role of Digital Media Advertising on Healthcare Awareness and Behavioural Changes in Public in India during Covid-19 Pandemic എന്ന പ്രബന്ധത്തിൽ ഇന്ത്യക്കാരിൽ കോവിഡ് രോഗം പകരാതെ തടയുന്നതിൽ ഡിജിറ്റൽ മാധ്യമങ്ങളിലെ പരസ്യങ്ങൾ എത്രത്തോളം സഹായിച്ചു എന്നതാണ് പ്രധാനമായും അന്വേഷിക്കുന്നത്. കോഴിക്കോട് ജില്ലയിൽ നിന്നുള്ള 166 പേരിൽനിന്ന് ചോദ്യാവലി മുഖേന ശേഖരിച്ച വിവരത്തെ ആസ്പദമാക്കിയാണ് പഠനം നടത്തിയിരിക്കുന്നത്.

ഭരണഘടനയും ഹിന്ദി ദളിത്കവിതയും എന്ന പ്രബന്ധത്തിൽ ഡോ. പ്രമോദ് കൊവ്വപ്രത്ത് നൂറ്റാണ്ടുകളായി അടിച്ചമർത്തപ്പെട്ടവരുടെയും പാർശ്വവത്കരിക്കപ്പെട്ടവരുടെയും സ്വരം ഇന്ത്യൻ ഹിന്ദികവിതകളിൽ മുഴങ്ങുന്നുണ്ടെന്ന് സ്ഥാപിക്കുന്നു. അനാചാരത്തിനും അസമത്വത്തിനും തൊട്ടുകൂടായ്മക്കുമെതിരായ ശക്തമായ മുന്നേറ്റം ഹിന്ദി ദളിത്കവിതകളിൽ കാണാൻ സാധിക്കും. ഫ്യൂഡൽ വ്യവസ്ഥിതിക്കെതിരെയും മനുഷ്യാവകാശങ്ങൾ ഹനിക്കപ്പെടുന്നതിനെതിരെയും ഭരണഘടനാപരമായ അവകാശങ്ങൾ നിഷേധിക്കപ്പെടുന്നതിനെതിരെയുമുള്ള ആധി പങ്കുവെക്കുകയും ഇത്തരം അനീതികളോട് ശക്തമായി പ്രതികരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു, ഇന്ത്യൻ ഹിന്ദികവിതകൾ എന്ന് ഗവേഷകൻ വിശദീകരിക്കുന്നു.

'എൽ. ജി. ബി. ടി. ക്യൂ-ഉം മനുഷ്യാവകാശം നഷ്ടമായ ഹിജഡകളും : തീസരി താലിയിൽ' എന്ന പ്രബന്ധത്തിൽ മനുഷ്യാവകാശം നഷ്ടമായിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഹിജഡകളുടെയും, ലെസ്ബിയൻ, ഗേ തുടങ്ങിയവരുടെയും ജീവിതവും മനുഷ്യാവകാശലംഘനവും പ്രദീപ് സൗരവ് എങ്ങനെ പ്രതിപാദിച്ചിരിക്കുന്നു എന്ന് അന്വേഷിക്കുകയാണ് ഡോ. പി. പ്രിയ. 'ട്രാൻസ്ജെണ്ടറുകളുടെ പാർശ്വവത്കൃതജീവിതം: ഒരന്വേഷണം എന്ന പ്രബന്ധത്തിൽ' ഡോ. രാധാമണി. സി ഇന്നത്തെ സംസ്കാരസമ്പന്നമായ സമൂഹത്തിൽ ട്രാൻസ്ജെൻഡറുകൾ

അനുഭവിക്കുന്ന മാനസികവും ശാരീരികവുമായ പാർശ്വവൽക്കരണവും മറ്റുപീഡനങ്ങളും ഹിന്ദികവിതകളിൽ എത്രത്തോളം പ്രതിഫലിക്കുന്നു എന്ന അന്വേഷണമാണ് നടത്തിയിരിക്കുന്നത്. സുരേഷ്ചന്ദ്രഗുപ്തിന്റെ പ്രമുഖമായ അക്ഷയവട് എന്ന നാടകത്തിലെ ചാണക്യനെ കേന്ദ്രീകരിച്ചുള്ള പഠനമാണ്, ഡോ. ഐഡാ മാനുവലിന്റെ 'അക്ഷയവട് നാടകത്തിലെ ചാണക്യൻ: ഒരു പുനർവിചിന്തനം' എന്ന പഠനം. സമൂഹത്തിൽ പരക്കെ വ്യാപിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന അന്യായവും പാർശ്വവത്കൃതരായ സ്ത്രീകൾക്ക് അനുഭവിക്കേണ്ടിവരുന്ന പ്രതിസന്ധികളുമൊക്കെ അന്വേഷണവിധേയമാക്കുന്നുണ്ട്, ഗവേഷക.

ഏതൊരു കലാലയത്തിന്റെയും അക്കാദമികഔന്നത്യത്തിന്റെ അടയാളമായ ഗൗരവതരമായ ഒരു സംരംഭമാണ് റിസർച്ച് ജേണൽ. ഈയൊരു മഹത്തായ സംരംഭത്തെ അതിന്റേതായ പ്രാധാന്യത്തോടെ പരിഗണിക്കുകയും പൂർണ്ണമായി സഹകരിക്കുകയും ചെയ്ത പ്രിൻസിപ്പാൾ, പി. ടി. എ., സഹപ്രവർത്തകർ, ഈ ജേണലിന്റെ ഓരോ ഘട്ടത്തിലും കൃത്യമായി ഇടപെട്ട എഡിറ്റോറിയൽ കമ്മറ്റി അംഗങ്ങൾ, പ്രബന്ധരചയിതാക്കൾ, പിയർ റിവ്യൂ കമ്മിറ്റിയിലെ വിദഗ്ധർ, സാങ്കേതികസഹായം നല്കിയ മയ്യഴി മഹാത്മാഗാന്ധി ഗവ. കോളേജിലെ മലയാളം പൂർവ്വവിദ്യാർത്ഥികളുടെ ചെമ്പകം ഡിജിറ്റൽ സൊല്യൂഷൻസ് - എല്ലാവരോടുമുള്ള സ്നേഹവും കടപ്പാടും അറിയിക്കട്ടെ. ചർച്ചകൾക്കും വിശകലനങ്ങൾക്കുമായി അക്കാദമിക്സമൂഹത്തിനുമുന്നിൽ ഈ റിസർച്ച് ജേണൽ ആദരവോടെ സമർപ്പിക്കുന്നു.

എഡിറ്റർ<br>
ഡോ. ഷീബാദിവാകരൻ<br>
30-01-2021<br>
കോഴിക്കോട്

# വിവേചനരഹിതവിദ്യാഭ്യാസം: ഒരു കേരളീയാനുഭവം

**ഡോ. ശ്രീജിത്ത്. ഇ**

---


## സംഗ്രഹം

ഇന്ത്യൻ സംസ്ഥാനങ്ങളിൽ ഏറ്റവും സാക്ഷരതയുള്ള സംസ്ഥാനമാണ് കേരളം. സാമൂഹ്യനീതിയുടെ കാര്യത്തിലും അത് മുന്നിൽ നില്ക്കുന്നു. ഇത് കരഗതമായത് നിരവധി ചരിത്രസന്ദർഭങ്ങളിലൂടെയാണ്. അധഃസ്ഥിതവിഭാഗത്തിൽപ്പെട്ടവരുടെ വിദ്യാഭ്യാസാവകാശങ്ങൾക്കും സുദീർഘമായ ഒരു ചരിത്രമുണ്ട്. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനത്തിലും ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആദ്യദശകങ്ങളിലും ഇതുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് നടന്നിട്ടുള്ള ശ്രമങ്ങളെ പരിശോധിക്കുകയാണ് ഈ പഠനത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം.


**താക്കോൽവാക്കുകൾ:** വിദ്യാഭ്യാസം - സാക്ഷരത - ജാതി - തിരുവിതാംകൂർ - മലബാർ - ഡോ. പല്പു - കുമാരനാശാൻ - അയ്യങ്കാളി - തോമസ് മൺറോ - മിഷനറി - എറിഞ്ഞടി - ആശാൻ പള്ളിക്കൂടം - വടക്കൻപാട്ട്


---

ഒരു ദശാബ്ദം മുമ്പ് നടന്ന കാനേഷുമാരി പ്രകാരം കേരളത്തിന്റെ സാക്ഷരത 93.91 ശതമാനമാണ്. തൊട്ടുപിറകിലുള്ള ലക്ഷദ്വീപിൽ 92.28 ഉം മിസോറാമിൽ 91.58 ശതമാനവുമാണ് സാക്ഷരതാനിരക്ക്. അന്ന് കേരളത്തിൽ പട്ടികജാതിവിഭാഗത്തിലെ 479455 കുട്ടികൾ വിദ്യാലയങ്ങളിലുണ്ടായിരുന്നു. (232973

പെൺകുട്ടികളും 2465482 ആൺകുട്ടികളും).[1] പട്ടികവർഗ്ഗത്തിൽ പ്പെട്ട വിദ്യാർത്ഥികളുടെ എണ്ണം 78790 (38012 പെൺകുട്ടികളും 40778 ആൺകുട്ടികളും). ഇന്ത്യയിൽ പെൺകുട്ടികളുടെ ഇടയി ലുള്ള മൊത്തം സാക്ഷരത 65.46 ശതമാനമാണ്. അതാവട്ടെ ആഗോളനിലവാരമായ 79.7 ശതമാനത്തേക്കാൾ വളരെത്താഴെ യാണ്. കേരളത്തിൽ പുരുഷസാക്ഷരത 96.02 ഉം സ്ത്രീകളിൽ 91.98 ശതമാനവുമാണ്. പെൺവിദ്യാഭ്യാസത്തിൽ ആഗോളശരാ ശരിയെക്കാൾ കേരളം വളരെ മുൻപന്തിയിലാണെന്നർത്ഥം.

സുദീർഘമായ ചരിത്രസന്ദർഭങ്ങളിലൂടെ സഞ്ചരിച്ചുകൊ ണ്ടാണ് അന്താരാഷ്ട്രതലത്തിൽ പോലും ശ്രദ്ധിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള നമ്മുടെ സാക്ഷരത ഈ ഒരു അവസ്ഥ കരഗതമാക്കിയിട്ടുള്ളത്. അതൊരു മിഷനറി സമ്മാനവും കൊളോണയൽ ഉല്പന്നവുമാണ് എന്നൊക്കെയുള്ള വ്യാപകമായ ധാരണ കൊളോണിയൽ രേ ഖകൾ തന്നെ റദ്ദ് ചെയ്യുന്നുണ്ട്.[2] 1822ൽ, അതായത് ഈ രണ്ട് ഘടകങ്ങളും വിദ്യാഭ്യാസരംഗത്ത് പ്രവേശിക്കുന്നതിന് മുമ്പ്, മദി രാശി പ്രസിഡൻസിയിൽ ഗവർണറായിരുന്ന തോമസ് മൺറോ നടത്തിയിട്ടുള്ള സർവ്വേ പ്രകാരം മലബാറിൽനിന്നും ലഭിച്ച കുടിപ്പ ള്ളിക്കൂടങ്ങളുടെ എണ്ണവും കുട്ടികളുടെ സ്ഥിതിവിവരകണക്കുകളും ഇത് സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്.

കേരളത്തിന്റെ അതുല്യമായ സാക്ഷരതയ്ക്ക് അടിത്തറപാകിയ കുടിപ്പള്ളിക്കൂടങ്ങൾ അഥവാ ആശാൻകളരികൾ ചരിത്രരേഖ കളിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത് ഏതാണ്ട് പതിനാറാം നൂറ്റാണ്ടോടു കൂടിയാണ്. ശൂദ്രരുടെ അടിസ്ഥാനവിദ്യാഭ്യാസപരിശ്രമങ്ങളെ കായികമായി പ്രതിരോധിച്ചില്ലെങ്കിൽക്കൂടി അക്ഷരസംയുക്ത നായ ശൂദ്രനെ മാറ്റിനിർത്തണമെന്ന വിശ്വാസം നമ്പൂതിരിമാർ ക്കിടയിൽ പ്രബലമായിരുന്നു. യഥാർത്ഥത്തിൽ വേദങ്ങളോ അനുബന്ധസാഹിത്യങ്ങളോ ശൂദ്രന്റെ വൈദിക-ശാസ്ത്രപഠന ത്തെ നിരോധിച്ചു കാണുന്നില്ല. അത് നിർദ്ദേശിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത് സാധനാചതുഷ്ടതാസമ്പന്നനാണ്, പൂണൂൽകാരനല്ല എന്ന് പ്ര മാണങ്ങളെ ആധാരമാക്കി പ്രൊഫസർ പൂജപ്പുര കൃഷ്ണൻ നായർ

[1]ഡി.പി.ഐ യുടെ റിപ്പോർട്ട് (2010-11) കാണുക.

[2]മൺറോയുടെ മിനുട്ട്സ്-തദ്ദേശീയ വിദ്യാഭ്യാസത്തെക്കുറിച്ചുള്ളത് 25 ജൂൺ 1822.

അഭിപ്രായപ്പെടുന്നുണ്ട്.[3] അതുകൊണ്ടുതന്നെ വേദ-ശാസ്ത്രങ്ങൾ ക്കധികാരിയല്ലെന്നതോർത്തു/ചേതസ്സി സർവ്വം ക്ഷമിച്ചീടിൻ കൃപയാലേ എന്ന എഴുത്തച്ഛന്റെ വരികളിൽ ബ്രാഹ്മണരോടുള്ള ക്ഷമായാചനയല്ല മറിച്ച് പരിഹാസമാണ് നിറച്ചുവെച്ചിരിക്കുന്ന തെന്നും അദ്ദേഹം സൂചിപ്പിക്കുന്നു.

വൈദികകൃതികളിലില്ലെങ്കിലും നമ്പൂതിരി അധികാരത്തെ അരക്കിട്ടുറപ്പിക്കുവാൻ വേണ്ടി രചിക്കപ്പെട്ട പിൽക്കാലഗ്രന്ഥ ങ്ങളായ ലഘുധർമ്മപ്രകാശികയിലും, ശാങ്കരസ്മൃതിയിലുമൊക്കെ ഇക്കാര്യം അടിവരയിടുന്നുണ്ട്. ശാങ്കരസ്മൃതിയിൽ ശൂദ്രധർമ്മം വിവരിക്കുന്ന സ്ഥലത്ത് 'ന വദേത് സംസ്കൃതാം വാണീ' (സംസ്കൃ തത്തിൽ സംസാരിച്ചു കൂടാ) 'നൈവ ശാസ്ത്രം പഠേത്'' (ശാസ്ത്രം പഠിക്കരുത്) 'ന ശൃണുയാത് വൈദികാക്ഷരം' (വേദം കേൾക്കരു ത്) 'ഇതിഹാസപുരാണി ന പഠേത് ശ്രോതുമർഹതി' എന്നൊക്കെ നിർദ്ദേശിക്കുന്നുണ്ട്.

ശാങ്കരസ്മൃതിക്ക് സാമൂഹ്യജീവിതത്തിൽ അംഗീകാരം ലഭി ച്ചിരുന്നുവെങ്കിലും വിദ്യാവിഷയത്തിൽ വലിയ സ്വാധീനമൊന്നും ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. കുടിപ്പള്ളിക്കൂടങ്ങളിൽ എല്ലാം സംസ്കൃതമയമാ യിരുന്നു. വ്യാകരണവും പദകോശവും നാടകവും ഗണിതവും ഒക്കെ തന്നെ. കേരളത്തിലെ സാമാന്യജനങ്ങളിൽ സംസ്കൃതസ്വാധീനം വലുതായതുകൊണ്ട് തന്നെയാണ് മലയാളഭാഷയെ രേഖപ്പെടു ത്താൻ ഗ്രന്ഥലിപി ഉപയോഗിക്കേണ്ടിവന്നത്. കേരളഭാഷയുടെ ഉല്പത്തി തമിഴിൽനിന്നാണോ സംസ്കൃതത്തിൽനിന്നാണോ എന്നൊക്കെയുള്ള ചർച്ചകൾക്ക് പശ്ചാത്തലം ഒരുക്കിയത് ഈയൊരവസ്ഥയാണ്.

ശൂദ്രനായന്മാർ മാത്രമല്ല കണിയാനും ഈഴവനും തച്ചരും കൊല്ലരുമൊക്കെ ആശാൻകളരിയിലെ വിദ്യാർത്ഥികളായിരുന്നു. ജാതി അങ്ങേയറ്റം ആചരിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. എന്നാൽ വിദ്യാലയ ങ്ങളിൽ ചില ഇളവുകൾ കാണുന്നുണ്ട്. ശ്രീനാരായണഗുരുവിനെ എഴുത്തിന് വെച്ചത് ചെമ്പഴന്തിപ്പിള്ളമാരുടെ തറവാട്ടിലെ മൂത്തകാ

[3] പൂജപ്പുര കൃഷ്ണൻ നായർ, 'ഭക്തിയും ദർശനവും എഴുത്തച്ഛൻ കൃതികളിൽ', സമ്പൂർണ്ണ മലയാളസാഹിത്യചരിത്രം, പന്മന രാമചന്ദ്രൻ നായർ (എഡി), പുറം 317-354.

രണവരായിരുന്നു.[4] അവിടെ തന്നെയുള്ള കുടിപ്പള്ളിക്കൂടങ്ങളിൽ പ്രാഥമികപഠനം നടത്തിയ ഗുരു സംസ്കൃതത്തിൽ ഉന്നതപഠനം നേടുന്നത് പുതുപ്പള്ളി കുമ്മംപള്ളിയിൽ രാമൻപിള്ളയുടെ അടുത്തു നിന്നാണ്. ഡോ. പല്പുവിന്റെ അടിസ്ഥാനവിദ്യാഭ്യാസം പേട്ടയിൽ രാമൻപിള്ള ആശാന്റെ അടുത്തായിരുന്നു. അവിടുത്തെ മുതിർന്ന വിദ്യാർത്ഥിയായിരുന്നു കുഞ്ഞൻപിള്ള എന്ന ചട്ടമ്പിസ്വാമികൾ. കുഞ്ഞൻപിള്ള അയിത്തം നോക്കാതെ ഈഴവരുടെയും മറ്റും വീടുകൾ സന്ദർശിക്കുകയും ഭക്ഷണം കഴിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതുമൊക്കെ ശ്രദ്ധയിൽപ്പെട്ടപ്പോൾ രാമൻപ്പിള്ള ആശാൻ അത് സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. ഞാൻ ആശാന്റെ വീട്ടിൽനിന്നും ഭക്ഷണം കഴിക്കാറുണ്ടല്ലോ എന്നായിരുന്നു ചട്ടമ്പിയുടെ മറുപടി.[5] ഉപജാതികളിൽ ചട്ടമ്പി സ്വാമികൾ ആശാനായ രാമൻപ്പിള്ളയ്ക്കും മുകളിലായിരുന്നു എന്ന വസ്തുത ഇവിടെ കൂട്ടി വായിക്കേണ്ടതുണ്ട്. വ്യക്തിജീവിതത്തിൽ അയിത്തം ആചരിക്കുന്ന രാമൻപ്പിള്ള ആശാന് പല്പുവിനെയും ജ്യേഷ്ഠനായ പരമേശ്വരനെയുമൊന്നും വിദ്യാലയത്തിൽ സ്വീകരിക്കുന്നതിന് വൈമുഖ്യമുണ്ടായിരുന്നില്ല.

ജാത്യാചാരം കഠിനായി പാലിച്ച അദ്ധ്യാപകർ ഈഴവർ, കൊല്ലൻ, തട്ടാൻ, ആശാരി മുതലായവർക്കുവേണ്ടി പ്രധാന കെട്ടിടത്തിന് സമീപം മറ്റൊന്നുകൂടി കെട്ടിയുണ്ടാക്കുകയായിരുന്നു പതിവെന്ന് മലയാളത്തിലെ ആദ്യകാല ഉപന്യാസകർത്താക്കളിൽ ഒരാളായിരുന്ന ആർ. ഈശ്വരപ്പിള്ള രേഖപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്.[6] സർദാർ കെ. എം. പണിക്കർ തന്റെ അമ്മാവന്റെ വിദ്യാലയത്തിൽ നായരും ഈഴവരും ക്രിസ്ത്യാനികളും പെൺകുട്ടികളുമൊക്കെ പഠിച്ചിരുന്നതായി സൂചിപ്പിക്കുന്നു. ഇ. എം. എസ്സിന്റെ ആദ്യ ഗുരുനാഥൻ അച്യുതവാര്യരായിരുന്നു. ഉപനയനം കഴിഞ്ഞാൽ കുട്ടിയെ തൊടാൻ താഴെത്തട്ടിലുള്ള അദ്ധ്യാപകന് വിലക്കുണ്ട്. ഉപനയനവേളയിൽ ഗുരുവിന്റെ അനുഗ്രഹസന്ദർഭത്തിൽ മടിച്ചുനിന്ന വാര്യരെ തന്റെ അച്ഛൻ അതിന് നിർബന്ധിച്ചുവെന്ന് ഇ. എം. എസ് എഴുതുന്നു. ആശാൻ പള്ളിക്കൂടങ്ങൾ ആശാന്റെ സ്വന്തം ഉത്തരവാദിത്വത്തിൽ നടത്തപ്പെട്ടവയായിരുന്നു. അത് അവരുടെ

[4] എൻ. കുമാരനാശാൻ, ബ്രഹ്മശ്രീ ശ്രീനാരായണഗുരുദേവന്റെ ജീവിതചരിത്രസംഗ്രഹം, അദ്ധ്യായം 2.

[5] സജീവ് കൃഷ്ണൻ, ദൈവത്തിൻറെ പടത്തലവൻ - ഡോ. പല്പുവിന്റെ ജീവചരിത്രം, ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട് 2015, പുറം 15.

[6] ആർ. ഈശ്വരപ്പിള്ള, ചിന്താസന്താനം, കോട്ടയം 1988, പുറം 94.

ജീവിതോപാധിയും ആയിരുന്നു. അതുകൊണ്ടും ദേശമര്യാദകൾ പാലിച്ചുകൊണ്ടുമാണ് ജാത്യാതീതമായി പഠനപ്രവർത്തനങ്ങൾ ഏറ്റെടുത്തു നടത്താൻ ആശാൻമാർ തയ്യാറായത്. എന്നാൽ ശിക്ഷയും മറ്റും നടപ്പിലാക്കേണ്ടി വരുമ്പോൾ ചിലർ കുട്ടികളെ തൊടാൻ വൈമുഖ്യം കാണിച്ചു. താഴ്ന്ന വിഭാഗത്തിലെ കുട്ടികളെ അടിക്കുമ്പോൾ അടിക്കുന്ന മാത്രയിൽ തന്നെ വടി താഴെയിട്ടു ന്ന അധ്യാപകരെ സി. കേശവനും ടി. കെ. മാധവനുമൊക്കെ പരാമർശിക്കുന്നുണ്ട്. കുട്ടികൾക്ക് നേരെ വടി എറിയുന്നവരും ഉണ്ടായിരുന്നു. "എറിഞ്ഞടി" എന്നായിരുന്നു ഈ സമ്പ്രദായം അറിയപ്പെട്ടിരുന്നത്.[7]

നേരത്തെ സൂചിപ്പിച്ച മൺറോയുടെ സർവ്വേ പ്രകാരം 1823ൽ മലബാറിൽ മാത്രം 759 ഗ്രാമവിദ്യാലയങ്ങളുണ്ടായിരുന്നു. അതിൽ ശൂദ്രവിഭാഗത്തിലെ വിദ്യാർത്ഥികളുടെ എണ്ണം 4904 ആയിരുന്നു (3697 ആൺകുട്ടികൾ, 707 പെൺകുട്ടികൾ). കേരളത്തിലെ പെൺകുട്ടികൾക്ക് അക്ഷരാഭ്യാസം ലഭിക്കുന്നത് മിഷനറി മാരിലൂടെയാണ് എന്ന വിശ്വാസം ഇല്ലാതാക്കാൻ മലബാർ കലക്ടറായിരുന്ന വൌഘൻ തയ്യാറാക്കിയ ഈ റിപ്പോർട്ട് പരി ശോധിച്ചാൽ മതി. ഗുണ്ടർട്ടിന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ മലബാറിൽ ആധുനിക വിദ്യാഭ്യാസം പ്രചാരത്തിലാകുന്നത് 1839ന് ശേഷ മാണെന്നും ഇതോട് കൂട്ടിവായിക്കാം. ബ്രാഹ്മണവിഭാഗത്തിലെ ആൺകുട്ടികൾ 2230 ഉം പെൺകുട്ടികൾ കേവലം 5 ഉം മാത്ര മായിരുന്നു. വിദ്യാർത്ഥികളിൽ മുസ്ലീം വിഭാഗത്തിൽപ്പെട്ട 1132 പെൺകുട്ടികളുമുണ്ടായിരുന്നു.

പെൺകുട്ടികൾക്ക് പള്ളിക്കൂടങ്ങളിൽ പ്രവേശനം ഉണ്ടായിരു ന്നെങ്കിലും അവരുടെ വിദ്യാഭ്യാസം പ്രായപൂർത്തിയാകുന്നതുവരെ മാത്രമായിരുന്നു. സംസ്കൃതത്തിലെ അടിസ്ഥാനഗ്രന്ഥങ്ങളായ സി ദ്ധരൂപം, ബാലപ്രബോധനം, അമരകോശം എന്നിവയോടൊപ്പം രാമായണം ഇരുപത്തിനാലുവൃത്തം കൃതിയിലും തിരുവാതിരക്കളി യിലുമൊക്കെ പെൺകുട്ടികൾക്ക് സവിശേഷമായ പരിശീലനം നല്കി. ആ കളിയിൽ വിദഗ്ധനായ തന്റെ ആശാനെ സാഹി ത്യപഞ്ചാനനൻ അനുസ്മരിക്കുന്നുണ്ട്. പെൺവിദ്യാഭ്യാസത്തെ

[7] സി. കേശവൻ, ജീവിതസമരം, കോട്ടയം, 2011, പുറം 62, പി. കെ. മാധവൻ, ദേശാഭിമാനി ടി. കെ. മാധവൻ, കോട്ടയം, 2015, പുറം 39-40.

ക്കുറിച്ചുള്ള മൺറോയുടെ റിപ്പോർട്ടിനെ അടിവരയിടുന്നതാണ് വടക്കൻപാട്ടുകളിലെ സൂചനകൾ.[8]

പുതുനാടൻ ചന്തു നാടുകാണാൻ പോയ വടക്കൻപാട്ടുകഥയിൽ മാതുവിനെ കല്യാണം കഴിച്ച ചന്തു അവളെ എഴുത്തും പയറ്റും പഠിപ്പിച്ചതായി പറയുന്നു. (മാതുവിനെ വിദ്യ പഠിപ്പിക്കുന്നു/എഴുത്തും പയറ്റും പഠിച്ചവൾ) ബാലയുടെ പാട്ടുകഥയിൽ അവളെ എഴുത്തും പയറ്റും പഠിപ്പിക്കണമെന്ന് അമ്മയോട് പറഞ്ഞ് അതിന് ഏർപ്പാടുകൾ ചെയ്യുന്നത് ഏഴാങ്ങളമാരും കൂടിയാണ്. ഒതേനനും ചാപ്പനും കൂടി പൊന്നാപുരം കോട്ടയ്ക്ക് പോകുന്ന വഴി കുടർമാല കൊങ്കിയുടെ വീട്ടിൽ കയറുന്നുണ്ട്. കൊങ്കിയെ കാണുന്ന അവസരം വിവരിക്കുന്നതിങ്ങനെയാണ്.

കാറ്റാടും നല്ല കളിത്തിണ്ണമേൽ
വീരാളി പുൽപ്പായ ഇടകലർത്തി
കാൽ നീട്ടിയങ്ങു ഇരിപ്പവളെ
ഗ്രന്ഥം മടിയിൽ അഴിച്ചുവെച്ചു
ചാരിയിരുന്നങ്ങ് വായിക്കുന്നു
ഒതേനനേയും ചാപ്പനേയും കണ്ടിട്ടും-
കണ്ടേടം ഭാവമവൾക്കുമില്ല
നീട്ടിയ കാലും ചുരുക്കിയില്ല
വായന ഒട്ടുമേ കുറച്ചതില്ല
കഴിച്ചിട്ട കോൽമുടി കെട്ടിയില്ല

ഒതേനനും ചാപ്പനും അന്ന് അവിടെയാണ് താമസിക്കുന്നത്. ഊണു കഴിഞ്ഞ് കിടക്കാൻ തുടങ്ങുന്ന ഒതേനനോട് കൊങ്കി പറയുന്നു:

ഒന്നുണ്ടു കേൾക്കേണം നിങ്ങളോട്
നാൽക്കെട്ടകത്ത് കിടന്നുറങ്ങാം
കിടക്കകൾ ഏഴും വിരിച്ചിട്ടുണ്ടേ
ഗ്രന്ഥം വേണ്ടതരമുണ്ടിവിടെ

[8] വടക്കൻപാട്ടുകളിൽ കാണുന്ന സ്ത്രീ വിദ്യാഭ്യാസത്തെക്കുറിച്ച് കൂടുതലറിയാൻ കാണുക, എം. എം. സചീന്ദ്രൻ, കേരളത്തിലെ സ്ത്രീകളുടെ വിദ്യാഭ്യാസം - ഇന്നലെ, ഇന്ന്.,സെമിനാർപ്രബന്ധം, ഗവ. കോളേജ്, കൊയിലാണ്ടി, 2008.

കുറഞ്ഞൊന്നുനിങ്ങളും വായിച്ചാലോ
ഉറക്കം ക്ഷണം വരാൻ ഇടയുണ്ടല്ലോ

പയറ്റിൽ തെളിഞ്ഞ ഒതേനന് എഴുത്തറിഞ്ഞുകൂടായിരുന്നു. അദ്ദേഹം പറയുന്നു:

എനിക്കുമേ വായന അറിഞ്ഞുകൂടാ
ചങ്ങാതിക്കേറ്റം അറിയാമല്ലോ

ന്മാ വടക്കൻപാട്ടുകളിലെ സ്ത്രീ വിദ്യാഭ്യാസസൂചനകൾ സാഹിത്യ ഭാവനകളായി മാത്രം തള്ളിക്കളയാവുന്നതല്ല എന്ന് വ്യക്തമാണ്.

വിദ്യാഭ്യാസവിഷയത്തിൽ ചില നീക്കുപോക്കുകൾ ഉണ്ടായിരുന്നെങ്കിലും ജാതി ചട്ടക്കൂടിന് പുറത്തായിരുന്ന വിഭാഗങ്ങൾക്ക് ഇത്തരം വിദ്യാലയങ്ങളിൽ പ്രവേശനം ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. ജോൺ മത്തായി തന്റെ വില്ലേജ് ഗവൺമെന്റ് ഇൻ ബ്രിട്ടീഷ് ഇന്ത്യ എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ എഴുതുന്നു: ഇന്ത്യയിലെ തദ്ദേശീയവിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ പ്രാചീനകാലം മുതലുള്ള ചരിത്രം പരിശോധിക്കുമ്പോൾ ഇത്തരം വിഭാഗത്തിൽപ്പെട്ടവർ പൊതുജനവിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ ഭാഗമായിത്തീർന്ന ഒരൊറ്റ ഉദാഹരണംപോലും ചൂണ്ടിക്കാണിക്കാനാവില്ല.[9] ഈ നിരീക്ഷണത്തിന് അപവാദമായി ഈ ഗവേഷകൻ കണ്ടിട്ടുള്ള ഒരു ഉദാഹരണം സാമുവൽ അമ്പാട്ടിന്റേതാണ്. അദ്ദേഹം കൊച്ചിരാജ്യക്കാരനും ബാസൽ മിഷനോടുചേർന്ന് മതം മാറുന്നതിന് മുമ്പ് അവർണ്ണവിഭാഗത്തിൽപ്പെട്ടയാളുമായിരുന്നു. അഷ്ടമിദിവസം പള്ളിക്കൂടത്തിന് അവധിയായതിനാൽ അദ്ദേഹവും സുഹൃത്തും ചേർന്ന് നടത്തിയ ഒരു യാത്ര ജീവിതഗതി തിരിച്ചുവിട്ട സന്ദർഭം വിശദീകരിക്കുമ്പോൾ തനിക്ക് മലയാളം അനായാസമായി വായിക്കാൻ കഴിയുമെന്നും ഓലയിലെഴുതാൻ കഴിവുണ്ടെന്നും സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്.[10] താഴ്ന്നവിഭാഗത്തിൽപ്പെട്ട ചിലർക്കെങ്കിലും കുടിപ്പള്ളിക്കൂടസംവിധാനം ഉപയോഗപ്പെടുത്താൻ, ഒരുപക്ഷേ അവർതന്നെ നടത്തുന്നതായിരിക്കാം, അവസരം ഉണ്ടായിരുന്നുവെന്ന് ഇതിലൂടെ മനസ്സിലാക്കാം. ഇത് സാമാന്യവത്ക്കരിക്കാവുന്നതല്ല, അപൂർവ്വമായ ഒരു ഉദാഹരണം മാത്രം.

[9] ജോൺ മത്തായി, വില്ലേജ് ഗവൺമെന്റ് ഇൻ ബ്രിട്ടീഷ് ഇന്ത്യ, ഡൽഹി, 1915.

[10] വിശദമായ വായനയ്ക്ക്, കെ. കെ. എൻ. കുറുപ്പ്, സുവിശേഷം ഉത്തരകേരളത്തിൽ, കോട്ടയം 2009, പുറം 26.

തിരുവിതാംകൂറിൽ പുലയവിഭാഗത്തിൽ ആയിരത്തിൽ രണ്ടുപേർക്കു മാത്രമാണ് സാക്ഷരത എന്ന് ട്രാവൻകൂർ സ്റ്റേറ്റ് മാന്വലിൽ വി. നാഗമയ്യ എഴുതുന്നുണ്ട് (1906). ആ വിഷയത്തിൽ അങ്ങേയറ്റം പരിതാപകരമാണ് സമുദായത്തിന്റെ അവസ്ഥ എന്നും അദ്ദേഹം സൂചിപ്പിക്കുന്നു. അതിലും മോശമാണ് പറയവിഭാഗത്തിന്റേത്. ബ്രാഹ്മണന്മാരിലും ക്ഷത്രിയരിലും അമ്പലവാസികളിലും ഏറെക്കുറേ എല്ലാവരും സാക്ഷരരായിരിക്കുമ്പോൾ പുലയ, പറയ, ഗോത്രവർഗ്ഗങ്ങളിൽ എല്ലാവരും തന്നെ നിരക്ഷരരാണ് എന്നാണ് കൊച്ചിൻ സ്റ്റേറ്റ് മാന്വലിൽ സി. അച്യുതമേനോൻ പറയുന്നത് (1911).

തിരുവിതാംകൂറിൽ വിദ്യാഭ്യാസവിഷയത്തിൽ സർക്കാർശ്രമങ്ങളുണ്ടാകുന്നത് 1817ൽ റാണി ഗൌരി പാർവ്വതീഭായിയുടെ നീട്ടോട്ടുകൂടിയാണ്. ആ ഉത്തരവിൻപ്രകാരം കുടിയാന്മാരുടെ മക്കളടക്കമുള്ളവരാണ് വിദ്യാർത്ഥികൾ. അതിൽ ഈഴവസമുദായത്തിലും അതിന് താഴെയുള്ളവരും ഉൾപ്പെട്ടിരുന്നോയെന്ന് വ്യക്തമല്ല. എന്നാൽ 1834ൽ സ്വാതിതിരുനാളിന്റെ നിർദ്ദേശപ്രകാരം തിരുവനന്തപുരത്ത് ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാലയം തുടങ്ങിയപ്പോൾ ബ്രാഹ്മണരും വ്യത്യസ്തവിഭാഗം ശൂദ്രന്മാരും പാണ്ടിത്തമിഴന്മാരും റോമൻ കാത്തലിക്കും പ്രൊട്ടസ്റ്റന്റുകളുമൊക്കെ ഉൾപ്പെട്ടിരുന്നതായി സ്കൂൾ രജിസ്റ്ററിൽ നിന്നറിയാം. തൊട്ടടുത്ത വർഷങ്ങളിൽ മുഹമ്മദീയരും പ്രവേശിപ്പിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. രജിസ്റ്ററിൽ ഈഴവരും മറ്റുള്ളവരും ഉൾപ്പെട്ടിട്ടില്ല. താഴെക്കിടയിലുള്ളവർ രാജാസ് ഫ്രീ സ്കൂളിന്റെ ഭാഗമായിരുന്നില്ലെന്ന് അർത്ഥം.

എന്നാൽ പിൽക്കാലത്ത് സമ്മർദ്ദങ്ങൾക്കൊടുവിൽ തിരുവനന്തപുരം രാജാസ് ഹൈസ്കൂളിലും കോളേജിലും പരിമിതമായെങ്കിലും ഈഴവരെ ചേർക്കാൻ സർക്കാർ തയ്യാറാവുന്നുണ്ട്. ഡോ. പല്പുവിന്റെ ജ്യേഷ്ഠൻ വേലായുധൻ തിരുവിതാംകൂറിലെ ആദ്യത്തെ ഏഴ് ബിരുദധാരികളിൽ ഒരാളായിരുന്നു. മൂന്നാം ഫോറത്തിലേക്കുള്ള പരീക്ഷ എഴുതി പാസ്സായ പല്പു മഹാരാജാസ് ഇംഗ്ലീഷ് സ്കൂളിൽ പ്രവേശിക്കുന്നത് സവർണ്ണർ എതിർത്തിരുന്നു. പ്രിൻസിപ്പലിന്റെ പ്രത്യേക താല്പര്യമാണ് പല്പുവിന് തുണയാവുന്നത്. എന്നാൽ ക്ലാസ്സിന്റെ ഒരു മൂലയ്ക്ക് ബെഞ്ച് മാറ്റിയിട്ടാണ് അദ്ദേഹത്തെ

ഇരുത്തിയത്.[11] ഈ എതിർപ്പിന്, വിദ്യാഭ്യാസം സർക്കാർ സർവ്വീസിലേക്കുള്ള പാസ്പോർട്ട് കൂടിയായിരിക്കും എന്ന ദിവാൻ മാധവറാവുവിന്റെ പ്രഖ്യാപനവുമായി ഒരു ബന്ധംകൂടി കാണാം. പാടത്തും പറമ്പിലും പണിയെടുക്കാനും പരമ്പരാഗതതൊഴിലിനും ആളെ കിട്ടില്ല എന്ന ഭയമായിരുന്നു സവർണ്ണർക്ക് പ്രധാനമായും. എന്നാൽ ഈഴവരെ സർവ്വീസിൽ ചേർക്കാൻ സർക്കാർ അപ്പോഴും തയ്യാറായിരുന്നില്ല. റോബിൻ ജഫ്രി എഴുതുന്നു: ഈഴവൻമാരുടെ പരമ്പരാഗതജോലികൾ തെങ്ങുകയറ്റവും കള്ളുചെത്തലും ചകിരിപിരിക്കലുമൊക്കെ ആയിരുന്നു. പണം കുറച്ചു മാത്രം ഉപയോഗത്തിൽ ഉണ്ടായിരുന്നതുകൊണ്ടും കേരളത്തിന് വെളിയിൽ നാളികേരത്തിന് ആവശ്യം ഇല്ലാതിരുന്നതുകൊണ്ടും ഈ മാമൂൽ തൊഴിലുകൾ വിരസവും കാര്യമായി പ്രയോജനം ചെയ്യാത്തവയും ആയിരുന്നു. എന്നാൽ പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിനോടനുബന്ധിച്ച് നാളീകേര ഉല്പന്നങ്ങൾക്ക് യൂറോപ്പിലും അമേരിക്കയിലും ആവശ്യം വർദ്ധിച്ചപ്പോൾ ഈഴവർക്ക് നാണയസമ്പദ്വ്യവസ്ഥയുടെ ഫലം അനുഭവിക്കാൻ കഴിഞ്ഞു. അവരിൽ ചിലരുടെ സാമ്പത്തികസ്ഥിതിയിൽ വലിയ പുരോഗതി ഉണ്ടാവുകയും ചിലർ സമ്പന്നരായിത്തീരുകയും ചെയ്തു.[12] അത്തരത്തിൽ കുറച്ചെങ്കിലും വകയുണ്ടായിരുന്നവരാണ് ആധുനികവിദ്യാഭ്യാസത്തിനുവേണ്ടി അക്ഷീണം പരിശ്രമിച്ചത്.

വേലായുധൻ താഴ്ന്ന ജാതിയിൽപ്പെട്ടതിനാൽ രാജ്യത്തെ പരമ്പരാഗതനിയമമനുസരിച്ച് ജോലി നല്കാനാവില്ല എന്ന മറുപടിയാണ് സർക്കാരിൽ നിന്ന് ലഭിക്കുന്നത്. ജോലി തേടി കോഴിക്കോട്ട് എത്തി ബാസൽ മിഷൻ സ്കൂളിൽ അദ്ധ്യാപകനായി ചേർന്ന വേലായുധൻ മതം മാറണം എന്ന ഹെഡ്മാസ്റ്റർ ഫ്രോൺമേയറുടെ നിർബ്ബന്ധത്തിന് വഴങ്ങാതിരിക്കുകയും ജോലി രാജിവെക്കേണ്ടി വന്നു എന്നുമുള്ളത് മിഷനറി വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ ഹിഡൺ അജണ്ടയെ കൃത്യമായി അടയാളപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. അദ്ദേഹം കോഴിക്കോട് ജില്ലാ കോടതിയിൽ ക്ലാർക്കാവുകയും പിന്നീട് ഡെപ്യൂട്ടി കലക്ടറായി തീരുകയും ചെയ്തു. ഹിന്ദുരാജ്യമായ തിരുവിതാംകൂറിലെ ജാതിവിവേചനങ്ങൾ ബ്രിട്ടീഷ് മലബാറിലെ ഭരണരംഗത്ത് ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. ഇതേ കുറിച്ച് കെ. കെ. എൻ. കുറുപ്പ് എഴുതുന്നത്

[11] സജീവ് കൃഷ്ണൻ, മേല്പറഞ്ഞ പുസ്തകം.

[12] റോബിൻ ജഫ്രി, നായർ മേധാവിത്വത്തിൻറെ പതനം (വിവ.), കോട്ടയം, 2016, പുറം 47-48.

കാണുക: പ്രാദേശികഭാഷയിലും വിദ്യാഭ്യാസത്തിലും ആശാവഹമായ ഒരു പശ്ചാത്തലം നിലനിർത്തിയിരുന്ന ബ്രാഹ്മണരും നായന്മാരും ജാതിപരമായ പരിമിതികൾ പ്രകാരം ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസത്തിനായി കുതിച്ചോടിയില്ല. തൊട്ടുകൂടാൻ പാടില്ലാത്ത മറ്റു താഴ്ന്ന ജാതിക്കാർ സാംസ്കാരികമായി വളർച്ചനേടാത്തവരും സാമ്പത്തികമായി വിദ്യാഭ്യാസം നേടാൻ കഴിവില്ലാത്തവരും ആയിരുന്നു. മലബാറിലെ തിയ്യരാവട്ടെ ഇവിടുത്തെ ജാതിപരമായതും പടിപടിയായതുമായ സാമൂഹികഘടനയിൽ പതിതരും അവർണ്ണരുമായിരുന്നുവെങ്കിലും സംസ്കൃതത്തിലും മറ്റ് പഠനങ്ങളിലും പരമ്പരാഗതമായ ഒരു പശ്ചാത്തലമുള്ളവരായിരുന്നു. മലബാറിലെ പരമ്പരാഗതസമൂഹത്തിൽ ഇവർക്കിടയിൽ നിന്നും പണ്ഡിതന്മാരും പടയാളികളും ഉയർന്നു വന്നിരുന്നു. അതിനാൽ തിയ്യർ വിദ്യാഭ്യാസം നേടുവാൻ സാംസ്കാരികമായി വളർച്ച നേടിയവരും പുതിയ പരീക്ഷണത്തിന് ഒരുങ്ങുന്നതിൽ ജാതിപരമായ അവശതകളൊന്നും ഇല്ലാത്തവരുമായിരുന്നു.[13]

തിരുവനന്തപുരത്തെ മഹാരാജാസ് സ്കൂളിന്റെയും കോളേജിന്റെയും സ്ഥിതി ആയിരുന്നില്ല മറ്റു പല സ്ഥലങ്ങളിലും. 1891ൽ കായംകുളത്തുകാരായ ചിലർ തങ്ങളുടെ കുട്ടികളെ സ്ഥലത്തെ ഇംഗ്ലീഷ് മീഡിയം സ്കൂളിൽ ചേർക്കണം എന്നഭ്യർത്ഥിച്ച് ഡിസ്ട്രിക്ട് പള്ളിക്കൂടങ്ങളുടെ സൂപ്രണ്ടിന് ഹർജി നല്കിയപ്പോൾ ഹർജിക്കാരുടെ കുട്ടികളെ സർക്കാർ പള്ളിക്കൂടത്തിൽ ചേർത്തു പഠിപ്പിക്കാൻ നിവൃത്തിയില്ലാത്തതിനാൽ ഖേദിക്കുന്നു എന്ന മറുപടിയാണ് ലഭിക്കുന്നത്. 1895ൽ ഒരു ഈഴവക്കുട്ടി ആറ്റിങ്ങൽ ഇംഗ്ലീഷ് മീഡിയത്തിൽ ചേർന്ന് പഠിക്കാൻ അപേക്ഷിച്ചപ്പോൾ ലഭിച്ച മറുപടി ഇപ്രകാരമായിരുന്നു: ആറ്റിങ്ങൽ പള്ളിക്കൂടത്തിൽ ഒരു ഈഴവക്കുട്ടിയെ ചേർത്തതിനെ സ്ഥലത്തുകാരായ ആളുകൾ സമ്മതിക്കാതിരിക്കുന്നതിനാൽ ഹർജിക്കാരനെ അവിടെ ചേർക്കാൻ നിർവ്വാഹമില്ല. ആ പരാതിക്കുള്ള അപ്പീലിന് അയാളെ തിരുവനന്തപുരത്ത് മഹാരാജാസ് സ്കൂളിൽ ചേർത്തുകൊള്ളാം എന്നാണ് മറുപടി ഉണ്ടായത്. തന്റെ ഗ്രാമത്തിലുള്ള ഒരു പള്ളിക്കൂടത്തിൽ ചേരാനാഗ്രഹിക്കുന്ന കുട്ടിയോട് തിരുവനന്തപുരത്തെ രാജകീയ മഹാപാഠശാലയെ അവനായി തുറന്നുവെച്ചിരിക്കുന്നുവെന്ന് പറഞ്ഞാൽ അത് അവന് എത്രത്തോളം

[13]കെ. കെ. എൻ. കുറുപ്പ്, 'ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസവും സാമൂഹ്യപുരോഗതിയും മലബാറിലെ തിയ്യരിൽ', ആധുനികകേരളം, തിരുവനന്തപുരം,2011.

ആശ്വാസകരമായിതീരും എന്ന ഒരു വിമർശനം ഡോ. പല്പു ഉന്ന യിക്കുന്നുണ്ട്.[14] സർക്കാറിൽ നിന്ന് നിർദ്ദേശമുണ്ടായാലും അത് അവഗണിക്കാനാണ് മിക്ക സ്കൂൾ അധികാരികളും ശ്രമിച്ചിരുന്നത്. കുമാരനാശാന്റെ നിയമസഭാ പ്രസംഗങ്ങളിലൊന്നിൽ ഇങ്ങനെ കാണാം: താഴ്ന്നതരം സ്കൂളുകളിലെ ഹെഡ്മാസ്റ്റർമാർ മാനവപരിഷ്കാരം സിദ്ധിച്ചവരല്ല. അവർ പലപ്പോഴും സ്വമേധയായും സ്ഥലത്തുള്ള വല്ല ഉയർന്നജാതിക്കാരുടെയും പ്രേരണകൾക്ക് കീഴ്പെട്ടും രണ്ടുവിധത്തിലായാലും ഈഴവക്കുട്ടികളെ അകറ്റിനിർത്തുന്നു. ഗവൺമെന്റ് ഉത്തരവിന് വിരോധംകൂടാതെ തന്നെ അവരുടെ ഉദ്ദേശം സാധിപ്പാൻ അവർ പല ഉപായങ്ങളും എടുക്കുന്നതായി അറിയുന്നുണ്ട്. അവയിൽ ചിലത് രസകരമാണ്. "ചട്ടപ്രകാരം അധികം കുട്ടികളെ ഈ സ്കൂളിൽ ചേർക്കാൻ തരമില്ല. കുട്ടികളുടെ സംഖ്യ തികഞ്ഞുപോയി." ഇതിനെപ്പറ്റി പരാതി നല്കിയാൽ ഉടൻ ഇൻസ്പെക്ടർ പരിശോധനയ്ക്ക് വരും. അത് ഇപ്പോഴത്തെ മുറയ്ക്ക് മുന്നറിവോടുകൂടിയാണെന്ന് പറയേണ്ടതില്ലല്ലോ. അവർ വന്നു നോക്കുമ്പോൾ കുട്ടികൾ കണക്കിൻപടി തികഞ്ഞിരിക്കും. സ്കൂൾ രജിസ്റ്ററിൽ ഒടുവിൽ പേരെഴുതിയിരിക്കുന്ന കുട്ടികളിൽ പലരും റോഡിൽ അലഞ്ഞുതിരിയുന്നവരോ കൂലിവേല ചെയ്തു കൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഉയർന്നവർഗ്ഗത്തിലെ പിള്ളേരോ ആയിരിക്കും. ഇൻസ്പെക്ടർ പുറത്തിറങ്ങിയാൽ ഉടനെ അവരും വന്ന വഴിയേ പോകും.[15] അയ്യങ്കാളിയും സമാനമായ അവസ്ഥ വിവരിക്കുന്നുണ്ട്.[16]

തിരുവിതാംകൂറിൽ വിവിധതലത്തിൽ നടന്ന സമ്മർദ്ദങ്ങൾ ക്കൊടുവിൽ 1853ൽ സർക്കാർ ഭൂമിയിൽനിന്നും അടിമകളെ മോചിപ്പിച്ചു. തൊട്ടടുത്ത വർഷം രാജ്യത്തുടനീളം അടിമത്തം നിർത്തലാക്കി. എന്നാൽ അരനൂറ്റാണ്ടു കഴിഞ്ഞിട്ടും താഴ്ന്ന വിഭാഗ ത്തിൽപ്പെട്ടവരുടെ ജീവിതത്തിൽ കാര്യമായ പുരോഗതിയൊന്നും ഉണ്ടായിരുന്നില്ല, വിദ്യാഭ്യാസ കാര്യത്തിൽ പ്രത്യേകിച്ചും. ക്രിസ്തുമതം സ്വീകരിച്ചവർക്ക് മിഷൻ സ്കൂളുകൾ ഉണ്ടായിരുന്നു.

[14] വിശദവായനയ്ക്ക്, ഡോ. പല്പു, തിരുവിതാംകോട്ടെ ഈഴവർ, കായംകുളം, 2014.

[15] പത്താമത് പ്രജാസഭയിൽ നടത്തിയ പ്രസംഗത്തിന്റെ സംഗ്രഹം, കൂടുതൽ വിവരങ്ങൾക്ക് കാണുക, ജി. പ്രിയദർശനൻ, കുമാരനാശാന്റെ പ്രജാപ്രസംഗങ്ങൾ, കോട്ടയം, 2009.

[16] കുന്നുകുഴി എസ്. മണി, അയ്യങ്കാളിയുടെ പ്രസംഗങ്ങൾ, തിരുവനന്തപുരം, 2016, പുറം 43.

മുൻധാരണകളും മാറ്റിനിർത്തലും കാരണം മതം മാറ്റത്തിന് വിധേയമാകാത്തവർക്ക് ഗവൺമെന്റ്, പ്രൈവറ്റ് സ്കൂളുകളിൽ പ്രവേശനം ലഭിച്ചിരുന്നില്ല. അവരാകട്ടെ വിശ്വാസപരമായ കാരണങ്ങളാൽ മിഷൻ സ്കൂളുകളിലേക്ക് പോയതുമില്ല.[17]

1894-95 കാലത്തെ ഗ്രാന്റ് ഇൻ കോഡ് നിയമത്തിലാണ് ആദ്യമായി പിന്നോക്കവിഭാഗങ്ങൾക്കുവേണ്ടി വിദ്യാഭ്യാസശ്രമങ്ങൾ ഉണ്ടാകുന്നത്. ചില നിബന്ധനകൾക്ക് വിധേയമായി 20 വിദ്യാർത്ഥികളുള്ള സ്കൂളിന് നാല് രൂപയും 40കുട്ടികളുള്ള സ്കൂളിന് 8 രൂപയും മാസം ഗ്രാന്റ് നല്കാൻ തീരുമാനമായി. തുടർന്ന് മുസ്ലീങ്ങൾക്ക് വേണ്ടി 4, ഈഴവർക്ക് വേണ്ടി 7, പുലയ വിഭാഗത്തിന് വേണ്ടി 2, മരക്കാൻവിഭാഗത്തിനും കാണിവിഭാഗത്തിനും ഓരോന്നു വീതവും സ്കൂളുകൾ സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ടു. തൊട്ടടുത്ത വർഷം പതിനഞ്ച് സ്കൂളുകൾ കൂടി തുറക്കപ്പെട്ടു. യോഗ്യരായ അദ്ധ്യാപകരെ ലഭിക്കാത്തതായിരുന്നു സ്കൂളുകൾ നേരിട്ട പ്രധാനപ്രശ്നം. അതിനായി 185 സ്കോളർഷിപ്പുകൾ ഏർപ്പെടുത്തുകയും വെർണാക്കുലർ എലമെന്ററി എജ്യുക്കേഷൻ പരീക്ഷയ്ക്ക് വേണ്ടി (2 വർഷം) കുട്ടികൾക്ക് അവസരം നല്കുകയും ചെയ്തു. 1903 -04 വർഷമാകുമ്പോഴേക്കും പിന്നോക്കവിഭാഗക്കാർക്കുവേണ്ടി തിരുവിതാംകൂറിൽ 480 സ്കൂളുകളും അതിൽ 43580 വിദ്യാർത്ഥികളും ഉണ്ടായിരുന്നു. ഡോ. പല്പുവിന്റെ നിവേദനങ്ങളും ഈഴവ മെമ്മോറിയലുമെല്ലാം ഇതിൽ വലിയ പങ്കുവഹിച്ചിരുന്നു.

1910 കാലമാകുമ്പോഴേക്കും സ്കൂൾ പ്രവേശനകാര്യങ്ങളിൽ കൂടുതൽ അയവുകൾ ഉണ്ടാകുന്നുണ്ട്. ഈഴവരുടെ ആൺകുട്ടികൾക്ക് മിക്കവാറും സ്കൂളുകളിൽ ഇപ്പോൾത്തന്നെ പ്രവേശനം അനുവദിച്ചതിനും ശേഷം ഉള്ളവയിൽ ഉടനെതന്നെ അനുവദിക്കുന്നതിനും വേണ്ട ഏർപ്പാടുകൾ ചെയ്യുവാൻ തീർച്ചയാക്കിയതിനും ഞങ്ങൾ നന്ദിയുള്ളവരായിരിക്കുമെന്ന് കുമാരനാശാൻ തന്നെ പറയുന്നുണ്ട്.[18] ഈഴവ പെൺകുട്ടികൾക്ക് പ്രവേശനം അനുവദിച്ചാൽ മറ്റുകുട്ടികൾ വിട്ടുപോകുമെന്ന സർക്കാരിന്റെ ഭയം അസ്ഥാനത്താണെന്ന് മിഷൻ, ഗ്രാന്റ് സ്കൂളുകളുടെ അനുഭവം മുൻനിർത്തി ആശാൻ വാദിക്കുന്നുണ്ട്. ക്ഷേത്രങ്ങൾക്കും തമ്പുരാൻ ഭവനങ്ങൾക്കും സമീപങ്ങളിലുള്ള സ്കൂളുകളിൽ ഈഴവ ആൺകുട്ടികൾക്കും പ്രവേശനം

[17] വി. നാഗമയ്യ, ട്രാവൻകൂർ സ്റ്റേറ്റ് മാന്വൽ, 1906.
[18] ആശാന്റെ പ്രജാസഭാപ്രസംഗങ്ങൾ

ഇല്ലായിരുന്നു. അവയിൽ ചിലത് മാറ്റി സ്ഥാപിക്കണമെന്നും വള രെ വിട്ടുള്ളവയിൽ കുട്ടികൾക്ക് പ്രവേശനം അനുവദിക്കണമെന്നും ആശാൻ അഭ്യർത്ഥിച്ചിരുന്നു.

1916 ഫെബ്രുവരി 29ലെ പ്രജാസഭാ സമ്മേളനത്തിൽ അയ്യ ങ്കാളി ഇപ്രകാരം സൂചിപ്പിക്കുന്നു: പൊതുസ്ഥാപനങ്ങളിലും മിക്ക ഗവൺമെന്റ് വകുപ്പുകളിലും സ്കൂളുകളിലുമൊക്കെ പുലയർക്കും മറ്റും പ്രവേശിക്കത്തക്കതരത്തിൽ വിട്ടുകൊടുത്തിട്ടുണ്ടെങ്കിലും കേവലം 25 സർക്കാർ സ്കൂളിൽ കൂടുതൽ ഇതുവരെ ആരെയും പ്രവേശിപ്പിച്ചി ട്ടില്ല. ഈ സമുദായത്തിന്റെ പുരോഗതിക്ക് തടസ്സമായി നില്ക്കുന്നത് വിദ്യാഭ്യാസമില്ലാത്തവരാണ്. അവരുടെ കുറവുകൾ കാരണമാ യെടുത്ത് സ്കൂൾ പ്രവേശനം കൊടുക്കാതിരുന്നാൽ അത് മതം മാറ്റത്തിന് പ്രേരിപ്പിക്കും. ഈ കുട്ടികൾക്ക് വിജ്ഞാനം പകർന്നു കൊടുത്താൽ വയൽപ്പണിയെയും മറ്റും സാരമായി ബാധിക്കുമെന്ന് പറയുന്നതും തെറ്റാണ്. അടിമത്തം അവസാനിച്ചതിനുശേഷം വ്യാവസായികവും കാർഷികവുമായ അഭിവൃദ്ധി ഉണ്ടായതും അദ്ദേഹം ചൂണ്ടികാണിച്ചു. പുലയപ്പെൺകുട്ടികൾക്ക് അപ്പോഴും വിദ്യാഭ്യാസ സാഹചര്യങ്ങൾ ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. അധഃസ്ഥിതർക്ക് വേണ്ടി പ്രത്യേകം സ്കൂളുകൾ തുടങ്ങുന്നത് അസാദ്ധ്യവും അനു യോജ്യമല്ലാത്തതുമായ സംഗതിയാണ്. അങ്ങനെ ചെയ്യുമ്പോൾ അവർക്ക് പബ്ലിക്ക് സ്കൂളുകളിൽ പ്രവേശനം നിഷേധിക്കപ്പെടുമെ ന്നും അദ്ദേഹം ചൂണ്ടികാട്ടി. പുലയസമുദായത്തിൽപ്പെട്ടവർക്ക് മുഴുവൻ ഫീസാനുകൂല്യവും നല്കണമെന്നും അദ്ദേഹം നിരന്തരമായി ആവശ്യപ്പെട്ടിരുന്നു.[19]

അധഃസ്ഥിതർക്ക് പ്രവേശനം ലഭിച്ചുവെങ്കിലും വിദ്യാലയ ങ്ങളിൽ കടുത്ത അവഗണനയും എതിർപ്പുകളും നേരിടേണ്ടി വന്നിരുന്നു. 1921ൽ പുലയരുടെ ജനസംഖ്യ മൂന്ന് ലക്ഷവും വിദ്യാർത്ഥികളുടെ എണ്ണം 12380 ഉം ആയിരുന്നു. അഞ്ചാം ക്ലാ സ്സിന് മുകളിൽ പഠിച്ചവർ 136. ആറോ ഏഴോ കുട്ടികൾ ഇ. എസ്. എൽ. സി പാസ്സായവരും ആയിരുന്നു. ഈ വിദ്യാർത്ഥികളെല്ലാം തന്നെ രാവിലെയും ഉച്ചയ്ക്കും ഭക്ഷണമില്ലാതെയാണ് കഴിഞ്ഞു പോ ന്നിരുന്നത്. ഉച്ചഭക്ഷണമില്ലെങ്കിൽ ഫീസാനുകൂല്യം കൊടുത്ത് പഠിപ്പിക്കുന്നതിന്റെ ഉദ്ദേശം നടക്കാതെ പോകുമെന്നും അവർക്ക്

[19] അയ്യങ്കാളിയുടെ പ്രസംഗങ്ങൾ, മേൽ സൂചിപ്പിച്ചത്.

ഒരു ചക്രമോ ഒരു നാഴി അരിയോ നല്കണമെന്ന് അയ്യങ്കാളി പ്രജാസഭയിൽ ആവശ്യപ്പെട്ടിരുന്നു. ഒരാൾക്ക് ഒരു ചക്രം എന്ന നിരക്കിൽ തിട്ടപ്പെടുത്തി ഹിന്ദു പുലയർക്കും മറ്റ് അധഃസ്ഥിതർക്കും ഉച്ചഭക്ഷണം നല്കി അവർക്ക് നിർബ്ബന്ധിതവിദ്യാഭ്യാസം നല്കണമെന്ന താങ്കളുടെ നിർദ്ദേശങ്ങൾ ഗവൺമെന്റ് പരിഗണിക്കുക തന്നെ ചെയ്യുമെന്നാണ് 1924 മാർച്ച് 10ന് സഭാ പ്രസിഡന്റ് മറുപടി പറയുന്നത്.

അധഃസ്ഥിതവിഭാഗങ്ങളെ പൂർണ്ണമായും മാറ്റിനിർത്തിയിരുന്നെങ്കിലും ഇവിടുത്തെ പൊതുസാക്ഷരതാ നിരക്ക് മുകളിൽത്തന്നെയായിരുന്നു പണ്ടും. ജില്ലാ കലക്ടർമാരിൽ നിന്നും ലഭിച്ച വിവരങ്ങൾ ക്രോഡീകരിച്ചു കൊണ്ട് തോമസ് മൺറോ 1826ൽ ഇങ്ങനെ അഭിപ്രായപ്പെട്ടു. നമ്മുടെ രാജ്യവുമായി (ഇംഗ്ലണ്ട്) തട്ടിച്ചുനോക്കുമ്പോൾ കുറവാണെങ്കിലും പല യൂറോപ്യൻ രാജ്യങ്ങൾക്കും മുകളിലാണ് മദിരാശിയിലെ സാക്ഷരത. കുറച്ചുകാലം മുമ്പ് ഇതിനേക്കാൾ മെച്ചമായിരിക്കാനേ വഴിയുള്ളൂ. പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിലെ ചില സാഹചര്യങ്ങൾ - നിരന്തരയുദ്ധങ്ങളും പലായനങ്ങളും അവരുടെ വിദ്യാഭ്യാസത്തെ കാര്യമായി ബാധിച്ചിട്ടുണ്ട്. സമാനമായ ഒരു നിരീക്ഷണം 1817ൽ തിരുവിതാംകൂറിൽ റാണി ഗൌരി പാർവ്വതീഭായ് പുറത്തിറക്കിയ നീട്ടിൽ നിന്നും വായിച്ചെടുക്കാം. "കൊല്ലത്തിന് വടക്കുള്ള പ്രദേശങ്ങളിൽ പിള്ളാരെ എഴുത്തുപഠിപ്പിക്കുന്നതിന് വാദ്ധ്യാൻമാർക്ക് ശമ്പളം കൊടുപ്പാൻ ജനങ്ങൾക്ക് വകയില്ലാതെയും പള്ളിക്കൂടം വെച്ച് വാദ്ധ്യാൻമാർ വന്ന് പാർക്കാതെയും ആ ദിക്കിലുള്ള ആളുകൾക്ക് എഴുത്തും കണക്കും ഇടപെട്ടുള്ള അഭ്യാസം ഏറ്റവും കുറവായിട്ട് വന്നിരിക്കുന്നും....[20]മുള്ള ഭാഗങ്ങൾ മൺറോയുടെ വിലയിരുത്തലിനോട് ചേർന്നുനില്ക്കുന്നു. അദ്ധ്യാപകർക്ക് ലഭിക്കുന്ന കൂലി മാസത്തിൽ ഏഴോ എട്ടോ അണ മാത്രമാണെന്നും അതുകൊണ്ടുതന്നെ യോഗ്യതയുള്ളവർ ഈ ജോലിയിലേക്ക് പ്രവേശിക്കാൻ താല്പര്യം കാണിക്കുന്നില്ലെന്നും മൺറോ പറയുന്നുണ്ട്. വിദ്യാഭ്യാസം കൊണ്ട് ഭൌതികപ്രയോജനമൊന്നുമില്ലെങ്കിലും അതിനേക്കാളുപരി ദാരിദ്ര്യം തന്നെയാണ് വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ തകർച്ചയ്ക്ക്

[20]വിശദമായ വായനയ്ക്ക് കാണുക, ശ്രീജിത്ത്. ഇ, എജ്യൂക്കേഷൻ ഇൻ കേരള: ട്രാൻസിഷൻ ഫ്രം പ്രീ - കൊളോണിയൽ ടു ദി കൊളോണിയൽ ഫെയ്സ്, ഗവേഷണപ്രബന്ധം, പ്രസിദ്ധീകരിക്കാത്തത്, കാലിക്കറ്റ് സർവ്വകലാശാല, ചരിത്രവിഭാഗം, 2019.

കാരണമെന്നും അദ്ദേഹം കൂട്ടിച്ചേർക്കുന്നുണ്ട്. ഈയൊരു പശ്ചാത്തലത്തിലാണ് റാണി മാസം 50പണം വീതം ശമ്പളം നല്കി ഓരോ സ്കൂളിലേക്കും രണ്ട് വീതം അദ്ധ്യാപകരെ നിയമിക്കുന്നത്. ഇങ്ങനെ സാമ്പത്തികകാരണങ്ങളാൽ തകർന്നുപോയ തദ്ദേശീയസാക്ഷരതയുടെ വീണ്ടെടുപ്പാണ് മിഷനറിമാരിലൂടെയും അധികാരികളുടെ പ്രവർത്തനം മൂലവും ഉണ്ടാകുന്നത്. സവർണജാതിക്കാരുടെ തടസ്സപ്പെടുത്തലിനോടൊപ്പംതന്നെ താഴ്ന്നവിഭാഗങ്ങൾക്കിടയിലുള്ള ജാതിശ്രേണികളും കുടികലർന്നുള്ള പഠനത്തിന് വിഘാതമായിരുന്നു. 1912ൽ കുന്നപാറ ആശ്രമത്തിൽ വിശ്രമിച്ചിരുന്ന ശ്രീനാരായണഗുരുവിനെ കാണാൻചെന്ന അയ്യങ്കാളിയെ ആശ്രമകവാടത്തിൽ ശിഷ്യന്മാർ തടഞ്ഞതൊക്കെ അതിന്റെ ഭാഗമാണ്. എല്ലാറ്റിലുമുപരി സാമൂഹ്യനവോത്ഥാനനായകന്മാരുടെ ഇടതടവില്ലാതെയുള്ള പരിശ്രമങ്ങളാണ് പൊതുജീവിതത്തിൽ നിലനിന്നിരുന്ന അനാചാരങ്ങളെ തട്ടിമാറ്റിക്കൊണ്ട് അധഃസ്ഥിത വിഭാഗക്കാരെക്കൂടി ഉൾക്കൊണ്ടുകൊണ്ടുള്ള പൊതുസാക്ഷരതയ്ക്ക് കാരണമായിത്തീർന്നത്. ക്ഷേത്രപ്രവേശന വിളംബരങ്ങളോടുകൂടി അധഃസ്ഥിത വിഭാഗങ്ങൾക്കുള്ള നിരവധി പ്രതിബന്ധങ്ങൾക്ക് വിരാമമാവുകയും അവരുടെ വിദ്യാഭ്യാസത്തിന് കൂടുതൽ ഉണർവ്വ് ഉണ്ടാവുകയും ചെയ്തു.

**ഗ്രന്ഥസൂചി**

1. ആർ. ഈശ്വരപ്പിള്ള, ചിന്താസന്താനം, കോട്ടയം 1988
2. കുമാരനാശാൻ, ബ്രഹ്മശ്രീ ശ്രീനാരായണഗുരുദേവന്റെ ജീവിതചരിത്രസംഗ്രഹം
3. കുന്നുകുഴി എസ് മണി, അയ്യങ്കാളിയുടെ പ്രസംഗങ്ങൾ, തിരുവനന്തപുരം, 2016.
4. കെ. കെ. എൻ. കുറുപ്പ്, ആധുനികകേരളം, തിരുവനന്തപുരം,2011.
5. കെ. കെ. എൻ. കുറുപ്പ്, സുവിശേഷം ഉത്തരകേരളത്തിൽ, കോട്ടയം, 2009.
6. ജോൺ മത്തായി, വില്ലേജ് ഗവൺമെന്റ് ഇൻ ബ്രിട്ടീഷ് ഇന്ത്യ, ഡൽഹി, 1915.
7. സി. കേശവൻ, ജീവിതസമരം, കോട്ടയം, 2011.
8. ഡോ. പല്പു, തിരുവിതാംകോട്ടെ ഈഴവർ, കായംകുളം, 2014.
9. പന്മന രാമചന്ദ്രൻ നായർ സമ്പൂർണ്ണ മലയാളസാഹിത്യചരി

ത്രം, കോട്ടയം.
10. പി. കെ. മാധവൻ, ദേശാഭിമാനി ടി. കെ. മാധവൻ, കോട്ടയം, 2015, പുറം 39 - 40 വി. നാഗമയ്യ, ട്രാവൻകൂർ സ്റ്റേറ്റ് മാന്വൽ, 1906.
. 11.റോബിൻ ജഫ്രി, നായർ മേധാവിത്വത്തിന്റെ പതനം (വിവ.), കോട്ടയം, 2016.
12. ശ്രീജിത്ത്. ഇ, എജ്യുക്കേഷൻ ഇൻ കേരള: ട്രാൻസിഷൻ ഫ്രം പ്രീ - കൊളോണിയൽ ടു ദി കൊളോണിയൽ ഫെയ്സ്, ഗവേഷണ പ്രബന്ധം, പ്രസിദ്ധീകരിക്കാത്തത്, കാലിക്കറ്റ് സർവ്വകലാശാല, ചരിത്ര വിഭാഗം, 2019.
13. സജീവ് കൃഷ്ണൻ, ദൈവത്തിന്റെ പടത്തലവൻ - ഡോ. പല്പവിന്റെ ജീവചരിത്രം, ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 2015.

# നിഗൂഢതയുടെ ഒടിസൂചിക


**ഡോ. എം. ബി. മനോജ്**


---


## സംഗ്രഹം

ഡോ.രാജേഷ് മോൻ ജി എഴുതിയ നീണ്ട കഥയാണ് 'ഒടിസൂചിക'. ഒറ്റക്കഥാപുസ്തകം എന്ന പേരിൽ 2020ൽ ഈ കഥ പുസ്തക രൂപത്തിലായിട്ടുണ്ട്. 'ഒടിയൻ ' എന്ന മിത്തിനെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തിയാണ് ഈ കഥ രചിച്ചിട്ടുള്ളത്. മലബാറിലെ ബഹുജനസമൂഹങ്ങൾ ഉയർത്തിക്കൊണ്ടുവന്ന പ്രതിരോധങ്ങളിലൊന്നിനെ ഈ കഥ നോക്കിക്കാണുന്നു.



**താക്കോൽ വാക്കുകൾ:** ദലിത്-ബഹുജനങ്ങൾ, ഭാരതീയ ഫ്യൂഡൽഘടന, കുട്ടിച്ചാത്തൻ, ഡാകിനി, യക്ഷി, ബൗദ്ധർ, ജൈനർ, ഒടിവിദ്യ, തിരുക്കുറൾ, വള്ളുവർ, ബ്രാഹ്മണ്യം.


---

ഭാരതീയമായ ഫ്യൂഡൽഘടന അതിന്റെ അധികാരം കയ്യടക്കിയപ്പോൾ അധികാര അവകാശങ്ങളിൽ നിന്നും പുറത്താക്കപ്പെട്ടവർ പലരൂപത്തിലുള്ള പ്രതിരോധങ്ങൾ നിർമ്മിക്കുകയുണ്ടായി. ബഹുജനങ്ങൾക്കിടയിൽ നിലനിന്ന പല പ്രതിരോധങ്ങളും സൂക്ഷ്മമായി പരിശോധിച്ചാൽ, ജാതി-ഫ്യൂഡൽ അധികാരഘടനയെ ഉല്ലംഘിക്കുന്ന ബഹുജനങ്ങളുടെ ഇടപെടലുകളായിരുന്നു എന്നു വ്യക്തമാകും. കാഞ്ചാ ഐലയ്യ എന്ന ശൂദ്ര ചിന്തകൻ, കർണാടകയിലെ ഒ.ബി.സി വിഭാഗങ്ങൾക്കിടയിൽ നിലനിൽക്കുന്ന 'പൊച്ചമ്മ'എന്ന അമ്മസങ്കല്പത്തെക്കുറിച്ച് നിരന്തരം എഴുതുന്നതായി കാണാം. 'പൊച്ചമ്മ'എന്ന ദൈവസങ്കല്പത്തിനു മുന്നിൽ ഏതു ഭാഷയിലും അർത്ഥനകൾ നടത്താം. ഏതെങ്കിലും ഒരു പ്രത്യേക

ഭാഷ ഇവിടെ ആവശ്യമില്ല. അതുപോലെതന്നെ കള്ളും ചാരായവും ഭക്ഷണവും ദൈവത്തിനും നല്കിവരുന്നു. ബഹുജനങ്ങളുടെ ഇത്തരം അമ്മ സങ്കല്പ്പങ്ങൾ പലരൂപത്തിലുള്ള പ്രതിരോധങ്ങൾ കൂടിയായിരുന്നു.

ബഹുജനങ്ങളുടെ മതമായിരുന്ന ബുദ്ധമതത്തെയും അതിനോടു ചേർന്നു നിന്ന ജൈനമതത്തെയും പരിപൂർണ്ണമായും പരാജയപ്പെടുത്തുന്നത് അവർക്കുമേൽ നിരന്തരം നിഗൂഢത അടിച്ചേൽപ്പിച്ചുകൊണ്ടായിരുന്നു. ജനപ്രിയ ബാലപ്രസിദ്ധീകരണങ്ങളിൽ ഏറ്റവും ആകർഷകമായ ഒരു സചിത്രകഥയാണ്, മായാവി. മായാവിയായി മാറുന്ന കുട്ടിച്ചാത്തനും, അതുപോലെ കുട്ടിച്ചാത്തന്റെ എതിർവശത്ത് നിൽക്കുന്ന ഡാകിനിയും പൊതുജനങ്ങളുടെ ആത്മീയ സങ്കല്പ്പത്തിന്റെ ഭാഗമായിരുന്നു എന്നും വ്യക്തമാണ്. കുട്ടിച്ചാത്തൻ കാവുകളും തിറകളും കേരളത്തിലെ, പ്രത്യേകിച്ച് മലബാറിലെ ദളിത് -ബഹുജനങ്ങളുടെ ആത്മഭാവനയുടെ ഭാഗമാണ്. ദീർഘകാലം കുട്ടിച്ചാത്തനുമേൽ നിഗൂഢതകൾ അഴിച്ചുവിടുന്നതിൽ വരേണ്യത ശ്രദ്ധാലുക്കളായിരുന്നു എന്നത് വ്യക്തവുമാണ്. ചാത്തൻ എന്ന വാക്കിന്, ബൗദ്ധവും തദ്ദേശീയവുമായ നിരുക്തിയുണ്ട്. എന്നാൽ അതിനുമേൽ വരേണ്യതയുടെ അധികാരം നടപ്പിലാക്കി, അതിനെ പിടിച്ചെടുത്തതിന്റെ സാംസ്കാരികാധ്യായമാണ് പിന്നീട് സംഭവിച്ചത്. അതിനായി ഇന്ത്യയിലേതോ, ദ്രാവിഡമായതോ കേരളീയമായതോ അല്ലാത്ത വൈദികബദ്ധമായ കഥകളെ രൂപപ്പെടുത്തുകയും അതിലേക്ക് കൃത്രിമമായതിനെ കൂട്ടിച്ചേർക്കുകയുമായിരുന്നു. ശബരിമല ശാസ്താവ് എന്ന ബുദ്ധ-ആദിദ്രാവിഡ -ഗോത്ര മൂർത്തിയെ പിടിച്ചെടുത്തതുപോലെയായിരുന്നു, കുട്ടിചാത്തൻ എന്ന തദ്ദേശ ആത്മീയഘടകത്തെ പിടിച്ചെടുത്തു വരേണ്യപ്പെടുത്തിയതും.

ഇതിന്റെ ഉത്തരേന്ത്യൻ സ്വഭാവമായിരുന്നു 'ഡാകിനി'മൂർത്തിയെ അപരപ്പെടുത്തുന്ന പ്രവർത്തനങ്ങളും. കുട്ടികൾ നന്നേ ചെറിയ പ്രായത്തിൽ തന്നെ ഡാകിനിമൂർത്തിയെ ദുർമന്ത്രവാദിയുടെതായ സൗന്ദര്യരഹിത മൂല്യമണ്ഡലത്തിലൂടെ നോക്കിക്കാണാൻ പ്രേരിപ്പിക്കുന്ന ഒരു ശ്രമം ഇവിടെ കാണാം. ത്രൈവർണ്ണിക ജനപ്രിയ ബാലസാഹിത്യങ്ങൾ നടത്തുന്ന പ്രചാരണങ്ങളിലൊന്നായിട്ടാണ് മായാവി എന്ന സചിത്രകഥയെ ഈയർത്ഥത്തിൽ കാണാനാവുക. എന്നാൽ 'സർവ്വ ബൗദ്ധ ഡാ

കിനി' എന്നാണ് ഡാകിനിമൂർത്തി അറിയപ്പെടുന്നത്. മാത്രവുമല്ല, ഹിമാലയം ഉൾപ്പെടുന്ന ഇന്ത്യയുടെ കിഴക്കൻ മേഖലകളിലും നേപ്പാൾ, ഭൂട്ടാൻ, ടിബറ്റ് തുടങ്ങിയ രാജ്യങ്ങളിലും ആദരണീയയായ മൂർത്തികളിലൊന്നാണ് ഡാകിനി എന്നതും നാം അറിയാതെ പോകുന്നു. ബഹുജന കേന്ദ്രങ്ങളിൽനിന്നും അവരുടെ ആത്മീയമൂർത്തികളെ അപരപ്പെടുത്തുന്ന ഇത്തരം നിഗൂഢ പ്രവർത്തനങ്ങൾ, വരേണ്യരുടെ പക്ഷത്തുനിന്നും നിരന്തരം രൂപപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്.

ഇതിന്റെ മറ്റൊരു ഉദാഹരണമാണ്, 'യക്ഷി'കളുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതും. ബഹുജനങ്ങൾക്കിടയിൽ അപ്രിയവും അനാകർഷകവുമായ ഇടത്താണ് യക്ഷികൾക്കു സ്ഥാനം. യക്ഷികളുടെ ശിരസ്സിൽ ഇരുമ്പാണി തറച്ച് മരത്തിൽ ആവാഹിക്കുന്ന ചടങ്ങുകൾ സിനിമയിലൂടെയും നാടകങ്ങളിലൂടെയും ബഹുജനങ്ങൾക്ക് പരിചിതവുമാണ്. എന്നാൽ ആരാകുന്ന യക്ഷിമാർ എന്ന ഒരു ചോദ്യം ഉയർന്നു വരാനാവാത്ത വിധം ബഹുജനങ്ങൾ അജ്ഞരായി കഴിഞ്ഞു. ജൈനമതത്തിലെ പത്മകൾ എറിയപ്പെട്ടിരുന്ന മൂർത്തികളായിരുന്നു ഇവർ. ബ്രാഹ്മണ്യം, ബൗദ്ധ-ജൈന മതങ്ങൾക്കുമേൽ അരാഷ്ട്രീയവും അനുചിതവുമായ വിജയം നേടിയെടുക്കാൻ നടത്തിയ ശ്രമങ്ങളുടെ സാംസ്കാരികമായ തെളിവുകളാണ് യക്ഷിമാരിലും നമ്മുക്ക് കാണാൻ കഴിയുക. തമാശിനെങ്കിലും കൊമേഡിയന്മാർ ചോദിക്കുന്ന ഓറൽ ഡയലോഗുകൾ നമ്മുക്ക് പരിചിതമാണല്ലോ.'യക്ഷികൾക്ക് എങ്ങനെ വെളുത്ത സാരി ലഭിച്ചു?' എന്ന കൊമേഡിയൻ പഞ്ച് ഡയലോഗ്. എന്നാൽ വെളുത്ത സാരിയുടുത്ത 'ജൈന പത്മകൾ' ആയിരുന്നു 'യക്കികൾ' എന്നും 'യക്ഷികൾ' എന്നും അറിയപ്പെട്ടിരുന്ന ഈ മൂർത്തികൾ എന്നും നാം മനസ്സിലാക്കേണ്ടതുണ്ട്. ബോധിസ്വത്വ മൂർത്തികളെയും ഇങ്ങനെ വിളിച്ചുവിരുന്നു എന്നും'സാലഭഞ്ജിക'എത് ഇവരുടെ മറ്റൊരു വിളിപ്പേരായിരുന്നു എന്നും നാം മറന്നുപോകുന്നു.

ബൗദ്ധ-ജൈന പത്മകളും ഭിക്കുനികളും വരേണ്യമതത്താൽ വേട്ടയാടപ്പെട്ടവരാണ്. 'തേരിഗാഥ' പറഞ്ഞിരുന്ന ബൗദ്ധ ഭിക്കുനികളുടെ ഗാഥകളെ തെറിഗാഥകൾ എന്ന് വിവർത്തനം ചെയ്യുന്നതിനും ജൈന പത്മകളെ ക്രൂരമാംവിധം തേജോവധം ചെയ്യുന്നതിനും വൈദികമതം സ്വീകരിച്ച നീചമാർഗ്ഗങ്ങളിൽ ഒന്നായിരുന്നു അവർക്കുമേൽ നിഗൂഢത അടിച്ചേൽപ്പിക്കുക

എന്നത്. യക്ഷികൾ എന്തുകൊണ്ട് ബ്രാഹ്മണ പുരോഹിതനെ തടഞ്ഞുനിർത്തുന്നു എന്ന ചോദ്യം ചോദിക്കുവാൻ ബഹുജനങ്ങൾ മറന്നു. തദ്ദേശ മതങ്ങൾക്കുമേൽ വൈദികമതത്തിന്റെ കടന്നാക്രമണത്തെയും അതിന്റെ പ്രതിഫലനത്തെയും ജൈന പത്മകളുടെ ചെറുത്തുനില്പുകളും വായിച്ചെടുക്കാം എന്ന് ഡോ.രേണുക.എൻ വിലയിരുത്തിയിട്ടുണ്ട്. മുടിയഴിച്ചിട്ട, വെളുത്ത സാരിയുടുത്ത, ചുണ്ണാമ്പു ചോദിക്കുന്ന യക്ഷി, വരേണ്യതയ്ക്കെതിരെയുള്ള പ്രതിരോധത്തിന്റെ ഒരു സൂചനയായിരുന്നു. ചാത്തൻ, ശാസ്താവ്, യക്ഷി, യക്കി, മാടൻ, മറുത, മുണ്ട്യൻ, ഡാകിനി എന്നിങ്ങനെ നീളുന്ന തദ്ദേശ മൂർത്തികൾക്കും പ്രതിരോധ ആത്മീയതകൾക്കുംമേൽ സംഭവിച്ച കടന്നുകയറ്റവും പിടിച്ചെടുക്കലും ഇനിയും പഠിക്കപ്പെട്ടിട്ടില്ല. ത്രൈവർണ്ണകർക്കുമുന്നിൽ പൂർണ്ണമായും അടിയറവു പറയാത്ത ബഹുജന - തദ്ദേശ ഇടങ്ങൾ ഇനിയും അവശേഷിക്കുന്നു എന്നു വ്യക്തമാണ്. അതേസമയം സാംസ്കാരികവും ആത്മീയവും മാത്രമായല്ല രാഷ്ട്രീയപരവുമായും അടിയറവു പറഞ്ഞ ഒരു സമകാല സാഹചര്യവും നമ്മുക്കു മുമ്പിലുണ്ട്.

ഒടിവിദ്യ പ്രചാരത്തിൽ നിലനിന്നിരുന്ന ഒരു കാലം നവോത്ഥാന കേരളത്തിന് മുമ്പാണ് എന്ന് കാണാം. അഥവാ നവോത്ഥാന പ്രവർത്തനങ്ങളുടെ ഫലമായി ഒടിയന്മാർ അപ്രത്യക്ഷമായി എന്നർത്ഥം. അപ്പോൾ എന്തായിരുന്നു നവോത്ഥാന പ്രവർത്തനത്തിന്റെ പ്രത്യേകത എത് ഒരു ചോദ്യമായി വരുന്നു. ഫ്യൂഡലിസത്തെയും അടിമത്തത്തെയും ജാതിവരേണ്യതയും ഒരു വലിയ അളവോളം ചോദ്യം ചെയ്ത് ജനാധിപത്യത്തിനു വഴിതുറക്കാൻ നവോത്ഥാനത്തിന് സാധിച്ചു. അഥവാ ഒടിയന്മാർ ചെയ്തിരുന്നതും ജനാധിപത്യത്തിനു വേണ്ടിയുള്ള ശ്രമങ്ങൾ ആയിരുന്നു. പറയരും പാണരുമായിരുന്നു പ്രധാനമായും ഒടിവിദ്യയ്ക്ക് മുൻനിരയിൽ നിന്ന തദ്ദേശീയർ. എന്തുകൊണ്ടാവാം അത്? മുമ്പ് ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചതുപോലെ തദ്ദേശീയ ആത്മീയധാരകളുടെ ജൈവനാരുകൾ സമൂഹങ്ങളിൽ നിലനിന്നിരുന്നു. വരേണ്യപ്പെടുത്തിയും കൃത്രിമപ്പെടുത്തിയും ഇവരിൽ ദൈവസങ്കല്പങ്ങളെ കൈകടത്തി വിധേയപ്പെടുത്തുവാൻ ത്രൈവർണ്ണികതയ്ക്കു സാധിച്ചു. എങ്കിലും പതികളും കാവുകളും നിലനിർത്തുവാൻ ഒരു പരിധിവരെ ഈ വിഭാഗങ്ങൾക്ക് കഴിഞ്ഞിരുന്നു. അവരിലെ ആത്മീയവഴികളെ അട്ടിമറിക്കാനുള്ള വലിയ ശ്രമം പത്താം നൂറ്റാണ്ടിൽ അരങ്ങേറിയിരുന്നതിന്റെ സൂചനയാണ് പറയിപെറ്റ പന്തിരുകുലത്തിൽ

പിതൃത്വം കൽപ്പിക്കുന്ന കുടിയേറ്റാധിപത്യ ബ്രാഹ്മണ്യ പുരുഷത്വം. അശാസ്ത്രീയമായതും അസ്ഥാനത്തു നില്ക്കുന്നതും ചരിത്രവിരുദ്ധ വുമായ ഇത്തരം കെട്ടുകഥകളെക്കൊണ്ടാണ് തദ്ദേശീയരെയും അവരുടെ വൈജ്ഞാനിക കേന്ദ്രങ്ങളെയും വരേണ്യത നിരന്തരം അട്ടിമറിച്ചത്. 'പ്രഭാകരമതം' പോലുള്ള തദ്ദേശ ചിന്തകൾ തന്നെ യും അട്ടിമറിക്കപ്പെട്ടു.

ഒടിവിദ്യയുടെ കേന്ദ്രമാകുവാൻ വള്ളുവനാടിന് സാധിച്ചത് എന്തുകൊണ്ട് എന്ന ചോദ്യത്തിലേക്ക് ഇവിടെ വെളിച്ചം വീ ശുന്നുണ്ട്. വള്ളുവനാട് അതിന്റെ പേരുകൊണ്ടുതന്നെ അത് വള്ളുവരുടെ നാടായിരുന്നു. വള്ളുവരിൽ ഒരു ജ്ഞാനിയെ നമ്മുക്ക് പരിചയമുണ്ട്. അത് മറ്റാരുമല്ല, 'തിരുക്കുറൽ' രചിച്ച തിരുവള്ളു വർ തന്നെ വള്ളുവർ ഒരു പറയൻ ആകുന്നു എന്നാണ് മറ്റൊരു ഭാഷ്യം. അങ്ങനെയെങ്കിൽ വള്ളുവർ എന്ന സമൂഹവും പറയരും ഒരേ സമൂഹമാകുന്നു. തിരുക്കുറലിന്റെ ചിന്തകൾ അതിന്റെ ആദ്യശ്ലോകം മുതൽ ബൗദ്ധമാണ് എന്ന് വിലയിരുത്തിയിട്ടുള്ളത് മറ്റാരുമല്ല, പണ്ഡിറ്റ് അയോത്തി ദാസർ ആണ്. ബൗദ്ധവും ജൈനവും ആദിദ്രാവിഡവുമാണ് കുറൽ എന്ന് ഇതിൽ നിന്നും വ്യക്തം. വള്ളുവനാടിന്റെ മറ്റൊരു പ്രത്യേകത, പട്ടാമ്പിയുമാ യി ബന്ധപ്പെട്ടതാണ്. കൃഷ്ണകുമാർ എന്ന പാലി സ്കോളറുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ പട്ടം അഥവാ ബൗദ്ധദീക്ഷ നൽകിവന്നിരു ന്നു പ്രധാനപ്പെട്ട ഒരു വിഹാരം നിലനിന്ന പ്രദേശമായിരുന്നു പട്ടാമ്പി എന്നൊരു അഭിപ്രായം മുന്നോട്ടുവെയ്ക്കുന്നു. പാക്കനാർ എന്ന ജ്ഞാനി എന്തുകൊണ്ട് ശങ്കരാചാര്യരെ തടഞ്ഞുനിർത്തി എന്ന ചോദ്യവും ജനങ്ങൾ മറന്നുപോകുന്നു. കാര്യം വളരെ ലളിതമാണ്, അതേസമയം മറഞ്ഞതുമാണ് അഥവാ നിഗൂഢ വുമാണ്. തദ്ദേശ ബഹുജന വൈജ്ഞാനിക ധാരകൾക്കുമേൽ മാത്രമല്ല, ആ ജനതയെത്തന്നെയും മ്ലേച്ഛരാക്കാൻ നടത്തിയ ശ്രമങ്ങൾക്ക് സാക്ഷിയാകേണ്ടി വന്നു വള്ളുവനാടിന്. വരേണ്യത അതിന്റെ അധികാരം നിർമ്മിച്ചെടുത്തു. അടിസ്ഥാന സമൂഹങ്ങൾ അവരുടെ പ്രതിരോധത്തിനും തയ്യാറെടുത്തു. വരേണ്യതയുടെ ശ്രമങ്ങൾ എത്രയും വൃഥാവിലാണെന്നു കാണിക്കുകയായിരുന്നു നാറാണത്ത്. എന്നാൽ അദ്ദേഹത്തെ അധികാരം ഭ്രാന്തൻ എന്ന് അഭിസംബോധന ചെയ്തു. ചാത്തന്മാരും ചടയൻമാരുമായ മുനി മാരുടെ അറിവുകൾ ഓരോന്നും അട്ടിമറിക്കപ്പെട്ടു. മേൽപ്പത്തൂർ അഗ്നിഹോത്രിയിൽ എത്തുമ്പോൾ ഭൂമിയും അറിവും അധികാര

വും തട്ടിയെടുത്തതിന്റെ പ്രഖ്യാപനം കൂടിയായിരുന്നു നടന്നത്. ജാതിവ്യവസ്ഥയും ജന്മിസമ്പ്രദായവും അടിമത്തവും ആരംഭിച്ചു കൊണ്ടാണ് ദക്ഷിണേന്ത്യയിൽ വരേണ്യത മനുഷ്യവിരുദ്ധത ആരംഭിച്ചത്. അതിനെതിരെയുള്ള ശക്തമായ പ്രതിഷേധവും രൂപംകൊണ്ടു. ശൂദ്രരും അവർണരും അയിത്ത വിഭാഗങ്ങളുമായ ബഹുജനങ്ങൾ കൂട്ടത്തോടെ ഇസ്ലാംമതം സ്വീകരിച്ചു കൊണ്ടാണ് വരേണ്യതയുടെ മനുവാദത്തെ പ്രതിരോധിച്ചത്. അതോടൊപ്പം നിരന്തരമായി നടത്തിയ പ്രതിരോധത്തിന്റെ സൂചനകളായിട്ടു വേണം ഒടിയൻമാരെയും ഒടിപ്രയോഗങ്ങളെയും വിലയിരുത്തുവാൻ.

എന്തെന്നാൽ ഒടിയന്മാരുടെ എതിർപ്പിന് പാത്രമായവർ പലപ്പോഴും അധികാരികളായിരുന്നു. ഭൂമി തട്ടിയെടുത്തവരും അവർണസ്ത്രീകളെ അതിക്രമിക്കുന്നവരും ജാത്യാചാരക്രമങ്ങൾ അടിച്ചേൽപ്പിക്കാൻ ശ്രമിച്ച ഹീനർക്കും മേലെയാണ് പ്രയോഗങ്ങൾ പലതും നടന്നത്. ഫ്യൂഡലിസം കശാപ്പ് ചെയ്ത ജഢശരീരങ്ങൾക്ക് നടുവിൽ നിന്നും രൂപപ്പെട്ടവയായിരുന്നു ഈ പ്രതിരോധരൂപങ്ങൾ എന്നു വ്യക്തം. കരിങ്കുട്ടിപോലുള്ള മൂർത്തികൾ ഇതിന്റെ ആത്മീയതയുടെ സ്ഥാനങ്ങളുമാണ്. എന്തെന്നാൽ തദ്ദേശ ജനതയ്ക്ക് കരിങ്കുട്ടി അവരുടെ ഇഷ്ടമൂർത്തിയായിരുന്നു. അതിന്റെ സംസ്കാരിക വിനിമയം പങ്കുവെക്കുന്നുണ്ട് അമ്മുദീപയുടെ 'കരിങ്കുട്ടി' പോലുള്ള കവിതകൾ. അഥവാ വരേണ്യർക്കായിരുന്നു ഇവ ദുർമൂർത്തികൾ എന്ന് ഇവിടെ വ്യക്തമാകുന്നുണ്ട്. അഥവാ വരേണ്യത ചോദ്യം ചെയ്യപ്പെട്ടിരുന്നത്, ഈ മൂർത്തികളിലൂടെയും കൂടിയായിരുന്നു. അതിനാൽ പുറജാതികളും അവരുടെ മൂർത്തികളും അപമാനിക്കപ്പെടുകയായിരുന്നു.

എസ്.ജോസഫ്,'കീരി'എന്ന കവിതയിൽ എഴുതും പോലെ പാതി മനുഷ്യന്റെയും പാതി മൃഗത്തിന്റെയും സദൃശ്യത ഒടിയനിൽ നമ്മുക്ക് കാണാനാവും. മൃഗചർമ്മം കൊണ്ട് തോലുപുതച്ച്, മൃഗത്തലയും മൃഗക്കാലും അണിഞ്ഞ് മരക്കൊമ്പുകളിൽ ശാഖാമാറ്റം ചെയ്യുന്നതിന്റെ ചലനം, രാത്രിയെ പകലാക്കുന്നതിന്റെ സമയം, ഒടിമരുന്നുകളായ പ്രത്യേക കൂട്ടുകൾ. ഇത്രയും മതി, വരേണ്യത പറഞ്ഞുപരത്തുന്ന നിഗൂഢതയിലല്ല, ഒടി മറഞ്ഞവർ നിലനിൽക്കുന്നത് എന്ന് വ്യക്തമാകുവാൻ. അവർ കൂട്ടി എടുക്കുന്ന മരുന്നുകൾ, അപാരമായ മെയ്വഴക്കങ്ങൾ, കൂരിരുട്ടിനെയും പ്രകാശമാനമാക്കുന്ന നേത്രങ്ങൾക്കുടമകൾ, രാത്രിയിലും അക്ഷി

ഉള്ളവരാണല്ലോ രാക്ഷസർ എന്ന് വിളിച്ചവന്നവർ. ഇവർ രാക്ഷ സരായ രക്ഷാമൂർത്തികളായിരുന്നു. എങ്കിലും കരപ്രമാണിമാരും നാട്ടുടയവന്മാരും അടിസ്ഥാന ജനതയുടെ പ്രതിഷേധത്തെ പല രൂപത്തിലും നിശബ്ദമാക്കി കൊണ്ടിരുന്നു. ശൂദ്രരും ആശ്രിത അവർണരും അധികാരികളുടെ പക്ഷത്തു നിന്നുകൊണ്ട് താൽ ക്കാലിക ലാഭത്തിനുവേണ്ടി യഥാർത്ഥ പ്രതിരോധങ്ങളെ ചോരയിൽ മുക്കിക്കൊല്ലുകയും ചെയ്തു. ഒടിവിദ്യക്കാർ മറിമായ ക്കാരാണെന്നും ശിശുക്കളെ വധിക്കുവരാണെന്നും ഉൾപ്പെടെ കള്ളക്കഥകളുടെ അരങ്ങുകളാണ് ഇവർ നടത്തിയത്. അപ്പോഴും അവർക്കും വ്യക്തമായിരുന്നു അത് ശാസ്ത്രീയമാണെന്നും അതിനു ശാസ്ത്രീയമായ മറ്റു വഴികളുണ്ടെന്നും. ഫ്യൂഡലിസം അതിന്റെ അധികാരം നിലനിർത്താൻ ശ്രമിച്ചപ്പോഴൊക്കെയും അടിത്തട്ടിൽ നിന്നും പ്രതിരോധവും രൂപപ്പെട്ടിരുന്നു എന്ന യാഥാർത്ഥ്യം സംസ്കാരചരിത്രത്തിന്റെ ഭാഗവുമാണ്. ജനാധിപത്യത്തിന്റെ വെളിച്ചം തുറന്നിട്ട നവോത്ഥാനകാലവും ആധുനികവിദ്യാഭ്യാസം തുറന്നിട്ട വെളിച്ചവും ഫ്യൂഡലിസത്തെയും ജാതി അടിമത്തത്തെ യും പരാജയപ്പെടുത്തിയ സാമൂഹികഭൂമികയിലാണ് ഒടിയന്മാർ എന്ന വിപ്ലവകാരികൾ താൽക്കാലികമായി മടങ്ങിയത് എന്നതും സാംസ്കാരിക ചരിത്രത്തിന്റെ ഭാഗമാണ്.

രാജേഷ് മോൻജിയുടെ 'ഒടിസൂചിക' എന്ന കഥ മുന്നോട്ടുവെയ്ക്കു ന്നത്, ഒരുപക്ഷേ ഇത്തരം ഒരു ചരിത്രത്തിന്റെയും സാംസ്കാരിക ചരിത്രത്തിന്റെയും സൂചകങ്ങളാകുന്നു എന്നു പറയുവാൻ കഴിയും. സയൻസിന്റെ വികാസവും ആധുനിക ഇംഗ്ലീഷ് വിജ്ഞാനശാ ഖയുടെ പിന്തുണയും മനഃശാസ്ത്രസമീപനവും ഉറപ്പിച്ചുകൊണ്ടാണ് ഇവിടെ കഥ മുന്നേറുന്നത്. ഏതെങ്കിലുമൊരു അന്ധവിശ്വാസത്തെ സ്ഥാപിക്കുവാനോ അവിശ്വാസത്തെ പ്രചരിപ്പിക്കുവാനോ അതു മുതിരുന്നില്ല. അബ്ദുൾ ഹക്കീമും വേണു കറുത്തില്ലവുമാണ് കഥ യിലെ പ്രധാന കഥാപാത്രങ്ങൾ. മറ്റൊരാളാകട്ടെ ഇണ്ണ്യാച്ചയാണ്.

നന്നേ ചെറുപ്പം മുതൽ ചില പ്രത്യേകതകളോടെ ജീവിതം ആരംഭിച്ച യുവാവാണ് അബ്ദുൾ ഹക്കീം. തിരുപ്പൂരിൽ നിന്നും മലബാറിൽ എത്തിയ ഒരു തൊഴിലാളിയായിരുന്നു അവന്റെ വല്യുപ്പ. പരന്ന വായനയായിരുന്നു ആ യുവാവിന്റെ ഏറ്റവും വലിയ സവിശേഷത. അതോടൊപ്പം ഒരു കാര്യം കൂടിയുണ്ട്, പരിസരത്തെ ചെറുജീവികൾ മുതൽ ഏതൊരു ജന്തുക്കളോടുള്ള

നാഭീനാളമായ ഒരു അടുപ്പമായിരുന്നു മറ്റൊന്ന്. കുത്തുറാത്തീബിലും കളിയാട്ടക്കാവിലെ അവർണരുടെ ആഘോഷത്തിലും പങ്കെടുത്തിരുന്ന ഒരു പ്രത്യേകത അവനിൽ ഉണ്ടായിരുന്നു. അതേസമയം അറിവിന്റെയും വിജ്ഞാനത്തിന്റെയും ഒരു വന്മരം കൂടിയായിരുന്നു അബ്ദുൾഹക്കീം. നാട്ടിൽ എല്ലാവരും വൈജ്ഞാനികമായ സംശയങ്ങൾക്ക് അറുതി വരുത്തിയിരുന്നത് അവനോട് ചോദിച്ചിട്ടായിരുന്നു. അവന്റെ വീട് ഗ്രാമവായനശാലായി പ്രവർത്തിച്ചുവന്നിരുന്നു. രക്ഷിതാക്കൾ മരിച്ചുപോയ ആ യുവാവ് ഒറ്റയ്ക്ക് അവിടെ താമസിച്ചുവന്നു. വേണു കുറുത്തില്ലം എന്ന സുഹൃത്ത് അവനെ ചെന്നുകാണുന്നത് ഇംഗ്ലീഷ് ഭാഷയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ചില സംശയങ്ങൾ പരിഹരിക്കുവാനായിരുന്നു. എന്നാൽ ഏറെക്കാലത്തിന് ശേഷമുള്ള കൂടിക്കാഴ്ച സംഭവബഹുലവും ഉദ്വേ ാഗജനകവുമായ നിരവധി മുഹൂർത്തങ്ങൾ സമ്മാനിക്കുന്നു.

അവരുടെ സംഭാഷണത്തിനിടയിൽ ഇണ്ണ്യാച്ച എന്ന വൃദ്ധനെക്കുറിച്ചുള്ള പരാമർശവും കടന്നുവരുന്നുണ്ട്. ഇണ്ണ്യാച്ചയ്ക്ക് 'പൂച്ചേന്റെ കണ്ണാ. ഏത് ഇരുട്ടത്തും അയാൾക്ക് കണ്ണുകാണും. പക്ഷേ ഇണ്ണ്യാച്ചേന്റെ കണ്ണ് പൂച്ചക്കണ്ണൊന്നുമല്ല. വലത്തെ കണ്ണിന്റെ കൃഷ്ണമണിയിൽ ഇടതുഭാഗത്തായി സാമാന്യം വലിയൊരു വെളുത്ത പുള്ളിയുണ്ട്. മൂപ്പര് ഏതു കട്ടപ്പാതിരായ്ക്കും ഒരു തുള്ളി വെട്ടവുമില്ലാതെ നടന്നുപോകും.' എന്നിങ്ങനെയാണ് ഇണ്ണ്യാച്ചയെക്കുറിച്ച് വിവരിക്കുന്നത്.

സുഹൃത്തായ വേണു കുറുത്തില്ലത്തെ ബസ്സ്റ്റോപ്പിൽ കൊണ്ടുവിടാൻ പോകുന്ന രാത്രി സമയത്താണ് അതുവരെയും കാണാത്ത, ചില പ്രത്യേകതകളുള്ള ആളാണ് തന്റെ ക്ലാസ്മേറ്റായ ഹക്കീം എന്ന് വേണുവിന് മനസ്സിലാവുന്നത്. നിരവധി പരിവർത്തനത്തിന് വിധേയനായിക്കഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു അയാൾ എന്ന് വേണു മനസ്സിലാക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും അതിനെ ശാസ്ത്രീയമായി വിവരിക്കുന്നുണ്ട് ഹക്കീം. ഇരുട്ടിലും കാഴ്ചയുള്ള ഒരാളെപ്പോലെയാണ് അവൻ നടക്കുന്നത്. ചതുപ്പു നിറഞ്ഞ വഴിയിൽ കാട്ടുനായ്ക്കളുടെ താവളമാണ്. അവിടെയെത്തുമ്പോൾ വേണുവിനു നേരെ നായ്ക്കൾ വന്നേക്കാമെന്നും തനിക്കുനേരെ വരില്ല എന്നും ഹക്കീം വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. മാത്രവുമല്ല അതുവരെയും കാണാതിരുന്ന ഒരു വടി കയ്യിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നതും വേണുവിനു മുന്നിൽ നിരവധി ചോദ്യങ്ങൾ തൊടുത്തുവിടുന്നുണ്ട്. അതിനേക്കാൾ

ഭയാനകമായ ഒന്നായിരുന്നു, ഹക്കീമിന്റെ ശരീരത്തിനു സംഭവിച്ച പരിവർത്തനം. ഭീകരരൂപിയായ ഒരു നാൽക്കാലിയായി അവൻ മാറിക്കഴിഞ്ഞുവോ എന്ന് തോന്നും വിധമായിരുന്നു ഹക്കീമിൽ സംഭവിച്ച പരിവർത്തനം.

എന്നാൽ ഇത്തരം അമാനുഷരൂപങ്ങൾക്കും നിഗൂഢവും ഭ്രമാത്മകവുമായ സന്ദർഭങ്ങൾക്കും പിന്നിൽ ശാസ്ത്രീയമായ ചിലകാര്യങ്ങളുണ്ടെന്ന് വേണുവിനെ ധരിപ്പിക്കാൻ ഹക്കീം ശ്രമിക്കുന്നതുകാണാം. 'പ്രജ്ഞയുടെ ഒളിച്ചുകളിയാണത്'എന്നായിരുന്നു ഹക്കീമിന്റെ നിലപാട്. അങ്ങിനെയൊരു സന്ദർഭത്തിലാണ് ഇണ്ണ്യാച്ചയെക്കുറിച്ചുള്ള ചർച്ച വീണ്ടും ഉയർന്നുവരുന്നത്. ആരായിരുന്നു ഇണ്ണ്യാച്ച? അയാളിൽ ഹക്കീം കണ്ട പ്രത്യേകത എന്തെല്ലാമായിരുന്നു? പരന്നവായനക്കാരനായ, അറിവുള്ള ഹക്കീമിന് ഒരുകാര്യം വ്യക്തമായിരുന്നു, അവൻ വായിച്ചിട്ടുള്ള നിഗൂഢതകളുടെ പുസ്തകങ്ങൾക്കപ്പുറത്ത് ഇതാ നിഗൂഢതയുമായി ജീവിക്കുന്ന മനുഷ്യർ. ഒടിയന്മാർ എന്ന് ദേശക്കാർ അവർക്ക് പേരിട്ടു. ഒടിമറഞ്ഞവരുടെ ലോകം ഒരു ചരിത്രമോ സാംസ്കാരിക ചരിത്രമോ ആയി അപ്രത്യക്ഷമായിരിക്കുന്നു. എന്നാൽ അവർ നിർമ്മിച്ച ലോകം ഇനിയും അപ്രത്യക്ഷമാകാതെ നിലകൊള്ളുന്നു.

പ്രജ്ഞയുടെ ഒളിച്ചുകളിയും, ഷെർലക് ഹോംസും ഡോക്ടർ വാട്സണും മനശാസ്ത്ര വിശകലനങ്ങളും ശാസ്ത്രീയയുക്തിയും ആധുനിക അവബോധവും ഒക്കെയുള്ള വേണുവിന്റെയും ഹക്കീമിന്റെയും ഇടയിലേക്ക് എന്തിനാണ് ഇണ്ണ്യാച്ച വന്നുപെട്ടത്. വേണുവിന് കാര്യങ്ങൾ അവ്യക്തമായിരുന്നു. എന്നാൽ നിഗൂഢതകൾ അവസാനിക്കുന്നില്ല എന്ന് ഹക്കീമിന് വ്യക്തമായിരുന്നു. അവന്റെ അറിവുകൾ പുസ്തകങ്ങളിലെ അറിവുകളെ വിട്ട് തിരിച്ചറിവുകളായി മാറിയിരിക്കുന്നു. ആ തിരിച്ചറിവ് അവനെ കൊണ്ടെത്തിച്ചത് ശരികളുടെ ലോകത്തേക്കാണ്. ആ ശരികളിൽ ഇണ്ണ്യാച്ച എന്ന ഒരു തദ്ദേശീയനായ സാധാരണ മനുഷ്യൻ ഉണ്ടായിരുന്നു. വരേണ്യരാൽ പുറംതള്ളപ്പെട്ട, ഈ മണ്ണിന്റെ ഉടമ. ഉലയിൽ ചാരമാവാതെ കിടന്ന പ്രതിഷേധങ്ങളുടെ ഒരു ചെറിയ കനൽ, ഇണ്ണ്യാച്ച ഹക്കീമിന് കൈമാറിയിരുന്നു. ബ്രാഹ്മണ്യത്തെയും ത്രൈവർണ്ണികതയുടെയും നവക്ഷാത്രിയത്വത്തിന്റെയും അധികാര നിഗൂഢതകൾ കണ്ടെത്തിയ അകക്കണ്ണുള്ളവരായി അവർ മാറിത്തീർന്നു. അറിവിന്റെ മരുന്ന് ചെവിക്ക് പുറകിൽ പുരട്ടിയപ്പോൾ

അവർ രാത്രിയിലും അക്ഷിയുള്ളവരായി മാറി. അവർക്കൊപ്പം കാട്ടുനായ്ക്കളും ജന്തുക്കളും അണിനിരന്നു. അധികാര രഹിതർക്കു മേൽ അധികാരികൾ, സ്വന്തം പെൺമക്കൾ ഉൾപ്പെടെയുള്ള സ്ത്രീകൾക്കുമേൽ പുരുഷന്മാർ പ്രയോഗിക്കുന്ന അധികാരരൂപങ്ങൾ, പുരോഗമനേച്ഛയുടെ മുഖംമൂടി അണിഞ്ഞുകൊണ്ട് ജനകീയാധികാരവർഗ്ഗം പുലർത്തുന്ന അധമപ്രവർത്തനങ്ങൾ, അപരരായിത്തീരുന്ന സ്ത്രീകൾ എന്നിങ്ങനെ നിഗൂഢതകളുടെ ലോകം കതുറുന്ന കാണുന്ന രാക്ഷസന്മാരായി ഹക്കീമും ഇണ്ണ്യാച്ചയും പരിവർത്തനപ്പെടുന്നു. സ്വന്തം പിതാവിനാൽ ഗർഭവതിയാകേണ്ടി വരുന്ന പെൺകുട്ടികൾ. അവർക്ക് ദുഃഖം ഇറക്കി വയ്ക്കുവാൻ ഈ മനുഷ്യരെ ഉണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ. അറിവുള്ളവനായ, ആംഗലേയ വിദ്യാഭ്യാസം നേടിയ ഹക്കീം തന്റെ ഗുരുവായ ഇണ്ണ്യാച്ചയ്ക്കൊപ്പം ചേർന്ന് കുറ്റവാളികൾക്ക് ശിക്ഷ കൊടുക്കുവാൻ തീരുമാനിക്കുന്നു. അവർ തെരഞ്ഞെടുത്ത മാർഗ്ഗം ഒടിവിദ്യയുടെതായിരുന്നു.

ഉദ്വേഗജനകമായ നിരവധി സംഭവങ്ങളിലേക്ക് വായനക്കാരെ കൊണ്ടുപോകുന്നുണ്ട് ഈ കഥ. ഒരു നോവലിന്റെ ഘടന സ്വീകരിക്കുന്ന 'ഒടിസൂചിക'എന്ന കഥ, ചരിത്രത്തിന്റെ ആവർത്തനങ്ങളെ ഓർമ്മിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. നവോത്ഥാന, ആധുനികകാലം കുഴിച്ചുമൂടിയ ജീർണ്ണതകളുടെ മടങ്ങിവരവ് വരേണ്യതയ്ക്ക് സംഭവ്യമാകുമെങ്കിൽ, തദ്ദേശീയർക്ക് അതിനുതക്ക പ്രതിരോധങ്ങളെയും സ്വീകരിക്കേണ്ടിവരുമെന്ന സൂചന നൽകുന്നുണ്ട് ഈ കഥ. ജനാധിപത്യത്തിന്റെ പതനവും അധികാരത്തിന്റെ ഏകാധിപത്യ പ്രവണതയും മതരാഷ്ട്രത്തിലേക്ക് ഏകപക്ഷീയമാക്കുന്ന അതിന്റെ സാംസ്കാരിക അധികാരങ്ങളും സസൂക്ഷ്മം തിരിച്ചറിയുന്ന ഒടിയൻകണ്ണ്, ഈ കഥയിൽ തുറന്നിരിക്കുന്നു. ബഹുജനങ്ങളുടെ തിരിച്ചറിവിന്റെ അനിവാര്യതയ്ക്കു മാത്രമേ അധികാരിവർഗ്ഗങ്ങളുടെ നിഗൂഢതകളെ അസ്ഥിരപ്പെടുത്താൻ സാധിക്കൂ.

**റഫറൻസ്:**

1. എരുമദേശീയത, കാഞ്ചാ ഐലയ്യ, ഡി.സി.ബുക്സ്.2004

2. മായാവി, സചിത്രകഥ, മനോരമ പ്രസിദ്ധീകരണം, വിവിധ വർഷങ്ങൾ

3. പറയിപെറ്റ പന്തിരുകുലം, ഡോ.രാജൻ ചുങ്കത്ത്, ഡി.സി.ബി, 2010

4. തിരുക്കുറൾ, വിവർത്തനം: എസ്.രമേശൻ നായർ, ഡി.സി, ബി, മൂന്നാം എഡിഷൻ - 2018

5. കരിങ്കുട്ടി, അമ്മുദീപ, ഡി.സി.ബി, 2018

6. ഒടിയൻ- വിക്കിപീഡിയ

7. എന്താണ് ഒടിവിദ്യ, പ്രവാസി വേൾഡ്, ഓൺലൈൻ മാസിക

8. ഒടിയൻ സത്യമൊ മിഥ്യയൊ, തട്ടയിൽ നാണുവാശാൻ, kattanchaya online magazine

9. ഒടിസൂചിക, രാജേഷ് മോൻജി, ശിഖാ ഗ്രന്ഥവേദി, 2020.

# ആത്മം, ആഖ്യാനം: വ്യക്തിരാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ വഴികൾ

രവി കെ. പി.

## സംഗ്രഹം

ആധുനികാനന്തര കേരളീയപൊതുസമൂഹത്തെ ആന്തരികമായി നവീകരിക്കാനുള്ള പലവഴികളിൽ പ്രമാണവഴിയെന്നത് കല്ലേൻ പൊക്കുടന്റെതായിരുന്നു. സങ്കുചിതവും പീഡാത്മക അധികാരോന്മുഖവുമായ ബ്രാഹ്മണ്യ-ആത്മീയകോയ്മാപാരമ്പര്യത്തിനെതിരെ സാമൂഹിക സമത്വത്തിന്റെ പ്രതിവ്യവഹാരങ്ങൾ സൃഷ്ടിച്ച ദാർശനികരുടെ ഇങ്ങേയറ്റത്തെ തുടർച്ചയുടെ കണ്ണിയാണ് പൊക്കുടൻ. ആധുനികാനന്തരകേരളത്തിന്റെ പാരിസ്ഥിതികജാഗ്രതയുടെ ജ്വലിക്കുന്ന പേരായി കല്ലേൻ പൊക്കുടൻ സ്ഥാനപ്പെട്ടതിന്റെ സാംസ്കാരിക-രാഷ്ട്രീയചരിത്രത്തെ വിശകലനം ചെയ്യാനാണ് ഈ ലേഖനത്തിലൂടെ ശ്രമിക്കുന്നത്. വ്യക്തിപരപോരാട്ടത്തിന്റെയും സ്വത്വപരവും പ്രത്യയശാസ്ത്രപരവുമായ തിരിച്ചറിവുകളുടെയും വലിയ കൈവഴികൾ അതിനു പിന്നിലുണ്ട്. പ്രകൃതിവിരുദ്ധവും ആദിമനിവാസി-ദളിത്-സ്ത്രീവിരുദ്ധവുമായ വികസന സങ്കല്പനത്തിന്റെ വൈരുദ്ധ്യത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ടാണ് കല്ലേൻ പൊക്കുടന്റെ പാരിസ്ഥിതികചിന്തകളും പ്രയോഗങ്ങളും, സാമൂഹിക-രാഷ്ട്രീയ വിമർശനങ്ങളും സാദ്ധ്യമാകുന്നത്. പാരിസ്ഥിതികപ്രശ്നങ്ങളെ അധ്വാനിക്കുന്ന ജനതയുടെ നൈതികപ്രശ്നമായി കാണുന്ന പൊക്കുടന്റെ സമീപനത്തിൽ കോസ്മിക് ദർശനമുണ്ടായിരുന്നു. നമ്മുടെ പൊതുരാഷ്ട്രീയകാർക്ക് തീർത്തും അപരിചിതമായ വഴിയായിരുന്നു അത്.

**താക്കോൽവാക്കുകൾ:** ജാതി, സ്വത്വം, കർത്തൃത്വം, ഹരിതരാഷ്ട്രീയം, പ്രത്യയശാസ്ത്രം, സാമൂഹിക അന്യവൽക്കരണം, വ്യവഹാരം.

**ആമുഖം**

കേരളീയപൊതുസമൂഹത്തെ രാഷ്ട്രീയമായി ആഴത്തിൽ സ്വാധീനിച്ച പ്രത്യയശാസ്ത്രം മാർക്സിസമായിട്ടുകൂടി ആ പ്രസ്ഥാനത്തിൽ നിന്നുപോലും അദ്ദേഹത്തിന് ജാതിപരമായ അന്യവൽക്കരണം നേരിടേണ്ടിവന്നു എന്നത് കേരളം കെട്ടിപൊക്കിയ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ ഇടർച്ചയെയാണ് കാണിക്കുന്നത്. കേരളത്തിൽ നിന്നുമുയർന്നുവന്ന ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെയും സഹോദരനയ്യപ്പന്റെയും അയ്യൻകാളിയുടെയും പൊയ്കയിൽ അപ്പച്ചന്റെയും വഴികളെന്നത് ആധുനികകേരളനിർമ്മിതികളുടെ തദ്ദേശീയമായ വഴികളായിരുന്നു. ആ തിരിച്ചറിവിൽ നിന്നാണ് പൊക്കുടൻ പ്രസ്ഥാനത്തിൽ നിന്ന് വേറിട്ടവഴി അന്വേഷിക്കുന്നത്. ഒരർത്ഥത്തിൽ ഇടതുബോധമെന്നത് ബാഹ്യമായ ഒരലങ്കാരം മാത്രമായിരുന്നുവെന്ന് പൊക്കുടന് ആഴത്തിൽ ബോദ്ധ്യപ്പെടുന്നു. സാമുദായികരാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ വഴികളിൽ സഞ്ചരിച്ച പൊക്കുടനെ ഉൾക്കൊള്ളാൻ സ്വസമുദായം പോലും വളർന്നിരുന്നില്ല എന്ന സത്യം അദ്ദേഹം അനുഭവിച്ച സാമൂഹിക അന്യവൽക്കരണത്തെ കൂടുതൽ തീക്ഷ്ണമാക്കുന്നു.

**പാരിസ്ഥിതികരാഷ്ട്രീയം**

അറിവ് സാമൂഹിക-രാഷ്ട്രീയ വിമോചനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനവിഭവമാണെന്ന തിരിച്ചറിവ് എല്ലാ ജനവിഭാഗങ്ങളിലും ആധുനികാനന്തരം രൂപപ്പെടുന്നുണ്ട്. സ്വത്വം (Identity) കർത്തൃത്വം (Subjectivity) എന്നിവയെക്കുറിച്ചുള്ള വിചാരങ്ങൾ തദ്ദേശീയ സമൂഹത്തിന്റെ ജീവിതത്തിലും പഠനഗവേഷണങ്ങളിലും പ്രധാന അറിവടയാളമായി മാറുന്നത് ഈ പശ്ചാത്തലത്തിലാണ്. പാരിസ്ഥിതികാവബോധത്തിന്റെ ബഹുസാംസ്കാരികതയെ റദ്ദുചെയ്ത് ഏകശിലാത്മകപ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിലേക്കും വിപണിസംസ്കാരത്തിലേക്കും ഒതുക്കുന്ന വിചാരമാതൃകയെ ആഗോളടിസ്ഥാനത്തിൽത്തന്നെ തദ്ദേശീയജനത ചോദ്യം ചെയ്തുകൊണ്ടാണ് ജൈവികതയിലും ഉല്പാദനപ്രക്രിയയുമായി ജ്ഞാനത്തെ ബന്ധപ്പെടുത്തുന്നത്. ഈ ഭൂമിയെ നിങ്ങൾക്ക് എങ്ങനെ വില്ക്കാനാവും

എന്ന സിയറ്റീൻ ഗോത്രമൂപ്പന്റെ ചോദ്യം പ്രാധാന്യം നേടുന്നത് പാരിസ്ഥിതികരാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ വിമോചനാത്മകപ്രത്യയശാസ്ത്ര ത്തെ ആന്തരവൽക്കരിക്കുന്നത് കൊണ്ടാണ്. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലേക്കെത്തുമ്പോൾ പാരിസ്ഥിതിക രാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ മാനിഫെസ്റ്റോ ആയി സിയാറ്റിൻ മൂപ്പന്റെ വിചാരങ്ങൾ മാറി. ഇന്ത്യൻ പാരിസ്ഥിതികരാഷ്ട്രീയവിചാരങ്ങളിൽ പൊക്കുടന്റെ യും മയിലമ്മയുടെയും സി. കെ. ജാനുവിന്റെയും ജ്ഞാനവും പ്രയോഗവും സർഗ്ഗാത്മമാകുന്നത് അതുൾക്കൊള്ളുന്ന ശാസ്ത്രീയവും യുക്തിനിഷ്ഠവുമായ സമീപനം കൊണ്ടാണ്. ഇവർ മൂന്നുപേരും ഗോത്രപരവും തദ്ദേശീയവുമായ പ്രതിരോധസാംസ്കാരികരാഷ്ട്രീയ ത്തിന്റെ ആശയങ്ങൾ കൂടി പൊതുബോധത്തിലേക്ക് സംക്രമിപ്പി ച്ചു. പ്രകൃതിയെ കേവലം ആനന്ദം കണ്ടെത്താനുള്ള ഉപാധിയാക്കി മാറ്റുന്ന മദ്ധ്യവർഗ്ഗ - ഉപരിജാതി വീക്ഷണങ്ങളിൽ നിന്ന് ഭിന്നമാ ണ് ഇവരുടെ ദർശനം. പാരിസ്ഥിതികചരിത്രത്തിന്റെ ഭൂമികയിൽ നിന്ന് തദ്ദേശീയ ഇടപെടലുകളെ മറച്ചുവെക്കാനാവാത്ത വിധം ഈ ജ്ഞാനിമം വികസിക്കുന്നുവെന്നർത്ഥം.

ഒരു ആഖ്യാനത്തിന് ലാവണ്യാത്മകമാനം കൈവരുന്നത് ഉല്പാദനവ്യവസ്ഥയുമായും ഭൗതികവും സാമ്പത്തികവുമായ വിനി മയത്തിലൂടെയും അവ കടന്നുപോകുമ്പോഴാണ്. തദ്ദേശീയമായ സാമൂഹികഇടപ്പെടലുകളേയും ആഖ്യാനങ്ങളെയും നിശ്ശബ്ദമാ ക്കിയതിന്റെ സാമൂഹിക-രാഷ്ട്രീയചരിത്രത്തെ അപനിർമ്മിച്ചു കൊണ്ട് വിമോചനത്തിന്റെ പുതിയൊരു രാഷ്ട്രീയകർത്തൃത്വം സാദ്ധ്യമാണെന്ന് ദളിത്പാരിസ്ഥിതികരാഷ്ട്രീയം പറയുന്നു. പൊക്കുടന്റെ കണ്ടൽക്കാടുകൾക്കിടയിൽ എന്റെ ജീവിതം (2000) ചൂട്ടാച്ചി (2010) എന്റെ ജീവിതം (2010) എന്നീ ആഖ്യാനങ്ങൾ പ്രാധാന്യം നേടുന്നത് ജൈവികമായൊരു പ്രകൃതിജ്ഞാനത്തെ ഉല്പാദിപ്പിക്കുന്നതുകൊണ്ടാണ്. മാത്രമല്ല ഭൗതികവും സാം സ്കാരികവും പാരിസ്ഥിതികവുമായ രാഷ്ട്രീയാവബോധം അത് ആന്തരവൽക്കരിക്കുന്നു. പരിസ്ഥിതിവാദം കേവലാർത്ഥത്തിൽ പ്രകൃതിയുടെ മേൽ നടത്തുന്ന അധിനിവേശത്തിനെതിരെയുള്ള പ്രതിരോധം മാത്രമല്ല; മറിച്ച് സമഗ്രമായൊരു രാഷ്ട്രീയപദ്ധതി കൂടി ഉൾക്കൊള്ളുന്നുണ്ട്. കേവല പാരിസ്ഥിതികവാദത്തിത്തിൽ നിന്ന് ഭിന്നമായി തദ്ദേശീയജീവിതത്തിന്റെ സമഗ്രാനുഭവമായി ബന്ധപ്പെട്ട് പരിസ്ഥിതിയെ കാണാനുള്ള ശ്രമമാണിവിടെ നട ത്തുന്നത്. ഭൂമിയെ രക്ഷിക്കാനുള്ള കേവലമായ മന്ത്രം എന്നതിൽ

നിന്ന് ആത്മജ്ഞാനത്തിന്റെയും ആത്മപരിശോധനയുടെയും പ്രക്രിയയിലേക്ക് ഹരിതരാഷട്രീയം വികസിക്കുന്നുവെന്ന് എൻ. എം. പിയേഴ്സൻ നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്. ഫൂക്കോ മുന്നോട്ടുവെയ്ക്കുന്ന ഹരിതരാഷട്രീയം ജൈവജ്ഞാനത്തിന്റെ ഈ ദാർശനികതയി ലാണ് നിലയുറപ്പിച്ചിട്ടുള്ളത്.

## വികസനവും സാമൂഹികവൈരുദ്ധ്യവും

വ്യക്തിജീവിതത്തെ സൗന്ദര്യാത്മകമായ നിലനില്പായി മാറ്റുന്ന ചരിത്രപ്രക്രിയ കണ്ടൽ ജീവിതകാരന്റെ ജീവിതത്തിലും സംഭവിക്കുന്നുണ്ട്. ഫൂക്കോയുടെ ഗ്രീൻ റസിസ്റ്റൻസും പൊക്കു ടന്റെ ജീവിതവും സന്ധിചെയ്യുന്നത് മനുഷ്യസ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ തലത്തിലാണ്. ചരിത്രപരമായി ഇന്ത്യയിലെ തദ്ദേശീയ ജനത എങ്ങനെയെല്ലാമാണ് കർത്തൃത്വവൽക്കരണത്തിന് വിധേയമായി ക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നത് എന്നതിന്റെ വിമർശനാവബോധമാണിത്. അധീശത്വപ്രത്യയശാസ്ത്രം മെരുക്കിയെടുക്കുന്ന അവസ്ഥയിൽ നിന്ന് സ്വന്തം കർത്തൃത്വത്തെയും അതുവഴി പൊതുബോധത്തെ യും പുതുക്കിയെടുക്കുന്ന സാമൂഹികപ്രക്രിയ പൗരസമൂഹത്തിന്റെ വിമോചനാത്മകതകൂടി ലക്ഷ്യമാക്കുന്നുണ്ട്. ചതുപ്പുകളാലും കൈ പ്പാടുകളാലും ചുറ്റപ്പെട്ട ഭൗമികതയെ തന്റെ കർത്തൃത്വത്തിന്റെ ഭാഗമായി തിരിച്ചറിയുന്ന പൊക്കുടൻ ഹരിതപ്രതിരോധത്തിന്റെ തദ്ദേശീയഭാഷ്യമാണ് സൃഷ്ടിക്കുന്നത്. ഒരു പ്രാന്തൻ കണ്ടലായി തന്നെ പ്രതിഷ്ഠിക്കുന്ന പൊക്കുടൻ സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തരം ഇന്ത്യ യിൽ നടപ്പിലാക്കിയ വികസനപ്രക്രിയയിലൂടെ ശിഥിലമായി പോകുന്നത് തദ്ദേശീയജനതയുടെ കർത്തൃത്വവും ആവാസവ്യവസ്ഥ യുമാണെന്ന് വ്യക്തമാക്കുന്നു. വികസനമെന്ന ആധുനികസങ്കല്പം എങ്ങനെയാണ് ആദിവാസിവിരുദ്ധവും ദളിത് വിരുദ്ധവുമായി മാറുന്നതെന്ന് സി. കെ. ജാനുവിന്റെയും മയിലമ്മയുടെയും ആത്മാഖ്യാനങ്ങളും പങ്കുവെയ്ക്കുന്ന സമാനാനുഭവമാണ്. വികസനം കൊണ്ടുവരുന്ന സാമൂഹികവൈരുദ്ധ്യത്തിന്റെ ഒട്ടനവധി വ്യവഹാ രങ്ങളെ തുറന്നുകാണിക്കാൻ പൊക്കുടൻ കാണിക്കുന്ന ജാഗ്രത ശ്രദ്ധേയമാണ്. നാട്ടറിവുകളും, പ്രാദേശികചരിത്രവും, തദ്ദേശീയസ മരത്തിന്റെ പ്രതിരോധാത്മകതയും കണ്ണിചേർക്കപ്പെടുന്നതിലൂടെ വികസിക്കുന്ന സ്വാതന്ത്ര്യബോധമായി പാരിസ്ഥിതികരാഷ്ട്രീയം പൊക്കുടന്റെ ആഖ്യാനത്തിൽ സ്ഥാനം നേടുന്നു. കാർഷികജീവി

തചര്യയിലൂടെ ആർജ്ജിച്ചെടുത്ത ജ്ഞാനമാണ് ഇവിടെ പ്രധാനം. പൊക്കുടൻ പറയുന്നു:

കണ്ടൽക്കാട്ടും ദളിതരും മത്സ്യങ്ങളും ഒന്നിച്ച് വേറൊരു ലോകം അറിയാതെ ജീവിച്ചു പോരുകയായിരുന്നു. അങ്ങനെ കൈപ്പാടുകളിൽ ജീവിക്കുന്നവർ ദളിതരും കുപ്പിലും കാട്ടിലും താമസിക്കുന്നവർ ആദിവാസികളുമായി. കൈപ്പാടുകളിൽ നിന്ന് കിട്ടുന്ന മീനുകളെല്ലാം പുലയർ ആഹാരമായി കഴിക്കും. വലിയ മീനുകൾ കിട്ടിയാൽ തമ്പുരാനും മുതലാളിമാർക്കും എത്തിക്കണം. കൈപ്പാടുകളിൽ കണ്ടൽക്കാടുകളുടെ ഇലകൾ വീണ് ഒഴുകിവടിഞ്ഞുള്ള സ്ഥലങ്ങളിലാണ് പൊട്ടത്താൻ, കാക്കാത്തി, ആനപോത്രോൻ തുടങ്ങി മരുന്നുമത്സ്യങ്ങൾ ഉണ്ടാവുക. ഇവ പുലയരുടെ ഭക്ഷണത്തിലെ പ്രധാനഇനവുമായിരുന്നു. നൂറ്റിയൊന്ന് ഇനം ഇത്തരം ചെറുമീനുകളെ ഈർക്കിൽ പെടലുവെച്ച് കൈപ്പാടുകളിൽ നിന്നും തെരച്ചുപിടിച്ച് ഉണക്കിയെടുത്താണ് കഴിക്കാറ്. ഇങ്ങനെ കൈപ്പാടുകളോടൊപ്പം കണ്ടൽക്കാടുകളോടൊപ്പം നിന്നുകൊണ്ടാണ് പൊക്കുടൻ തന്റെ ജീവിതത്തെ ആഖ്യാനം ചെയ്യുത്. കാല്പനികമായി പ്രകൃതിയെ കാണുന്ന കേവലപരിസ്ഥിതിവാദത്തോട് പൊക്കുടൻ ഇടയുന്നത് ജൈവപരിസരം ഉൾക്കൊള്ളുന്നതിനാലാണ്. ദളിതരെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം പ്രകൃതിയായിരുന്നു ജീവിതവും അതിജീവനവും. ഈ സാംസ്കാരിക ഭൂമിശാസ്ത്രത്തെ സംബന്ധിച്ച രാഷ്ട്രീയാവബോധമാണ് പഴയങ്ങാടി മുതൽ മുട്ടക്കണ്ടിവരെ ഒരു കിലോമീറ്ററോളം ദൂരത്തിൽ വഴിയോരത്ത് കണ്ടൽച്ചെടികൾ വച്ചുപിടിപ്പിക്കാൻ അദ്ദേഹത്തെ പ്രേരിപ്പിക്കുന്നത്. പൊക്കുടൻ അതിനെക്കുറിച്ച് പറയുന്നത് ഇങ്ങനെയാണ്:

'പുഴയിലെ തിരയടിച്ച് ചിറ തകരുന്നത് തടയാനും കുട്ടികൾ സ്കൂളിൽ പോകുമ്പോൾ കാറ്റിൽ നിന്ന് രക്ഷനേടാനും വേണ്ടിയായിരുന്നു ഞാനിത് വെച്ചുതുടങ്ങിയത്. കണ്ടൽച്ചെടികളുടെ പാരിസ്ഥിതികപ്രാധാന്യം തിരിച്ചറിയുന്ന പൊക്കുടൻ കണ്ടൽഭിത്തി എന്ന ആശയത്തിലേക്ക് സഞ്ചരിക്കുന്നുണ്ട്. യുക്തിനിഷ്ഠവും ശാസ്ത്രീയവുമാണാവബോധം. കടലോരത്ത് കരിങ്കൽ ഭിത്തിയല്ല കണ്ടൽഭിത്തിയാണ് വേണ്ടതെന്ന പൊക്കുടന്റെ ജൈവപാരിസ്ഥിതികവബോധം എന്നാൽ ഭരണകൂടങ്ങൾക്ക് ഉൾക്കൊള്ളാനായില്ല. ശാസ്ത്രത്തിന്റെയും പരിഷ്കൃതിയുടെയും വിശാലമേഖലകളിൽ നിന്ന്

അന്യമായി നിന്നുകൊണ്ട് സംരക്ഷിക്കപ്പെടേണ്ടന്ന ഒന്നല്ല ജനതയുടെ പ്രകൃതിബോധവും സ്വത്വവുമെന്ന കാഴ്ചപ്പാടാണ് പൊക്കുടനിൽ പ്രവർത്തിച്ചത്. എന്നാൽ ശാസ്ത്രീയവും പാരിസ്ഥിതികവുമായ ഈ അവബോധം സൂക്ഷിക്കാൻ പൊതുബോധം വളർന്നിരുന്നില്ല എന്നാണ് പിൽക്കാലസംഭവങ്ങൾ വ്യക്തമാക്കുന്നത്. പഴയങ്ങാടിയിൽ നിന്ന് ഏഴോം മൂലയിലെ മുസ്ലിം പള്ളിവരെയുള്ള കോമത്ത് ബണ്ട് റോഡാക്കി മാറ്റാൻ ഫിഷറീസ് വകുപ്പ് തീരുമാനിച്ചപ്പോൾ പൊക്കുടൻ നട്ടുവളർത്തിയ പതിനായിരത്തിലധികംവരുന്ന സമൃദ്ധമായ കണ്ടൽച്ചെടികൾ വെട്ടിനശിപ്പിച്ചു. ബണ്ടിന്റെ അകത്തുനിന്നു സ്ഥലമെടുക്കാനുണ്ടായിട്ടും പഞ്ചായത്തും പൊതുബോധവും കണ്ടൽക്കാട്ടുകൾ സംരക്ഷിക്കാൻ തയ്യാറായില്ല. റോഡ് വികസനത്തിന്റെ പേരിൽ കണ്ടൽ കൊത്തിക്കൊണ്ടും പൊക്കുടനെയും കുടുംബത്തെയും മർദ്ദിച്ചുകൊണ്ടുമാണ് സമൂഹം നേരിട്ടത്. പരിസ്ഥിതിസംഘടനയായ സീക്ക്, ഫിഷറീസ് വകുപ്പ് എന്നിവരെയെല്ലാം പൊക്കുടൻ സമീപിച്ചെങ്കിലും യാതൊരു ഫലവുമുണ്ടായില്ല. പൊതുബോധം എത്രമാത്രം പാരിസ്ഥിതികമായി അരാഷ്ട്രീയവൽക്കരിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു എന്നാണിത് വ്യക്തമാക്കുന്നത്. മാത്രമല്ല സാമൂഹികമായ ഭ്രഷ്ട് തന്നെ അദ്ദേഹത്തിനും കുടുംബത്തിനും നേരിടേണ്ടി വന്നു. കണ്ടൽ നശീകരണത്തെക്കുറിച്ച് ഏഴോം ലോക്കൽ കമ്മറ്റി സെക്രട്ടറിയോട് പറഞ്ഞെങ്കിലും അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രതികരണം സാമാന്യബോധത്തിന്റെ പ്രകൃതിയോടുള്ള സമീപനത്തോടൊപ്പം പാർട്ടിയുടെ പരിസ്ഥിതികബോധംകൂടി വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. അദ്ദേഹം പറഞ്ഞു: നടപടിയെടുത്തിട്ട് നമുക്കെന്താ ഗുണം? പാർട്ടിക്കെന്താ ഗുണം? കായ് പറിച്ച് തിന്നാൻ പറ്റുമോ? പ്രാദേശികതലം മുതൽ തന്നെ പ്രസ്ഥാനത്തിന് പാരിസ്ഥിതികമായ കാഴ്ചപ്പാട് ഉണ്ടായിരുന്നില്ല എന്ന് കാണാം. സാമാന്യജനതയെ പാരിസ്ഥിതികരാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ പ്രാധാന്യം വ്യക്തമാക്കിക്കൊടുക്കുന്ന ബദൽ പ്രവർത്തനപദ്ധതി പൊക്കുടൻ രൂപപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. അതൊരു സമാന്തരവിദ്യാഭ്യാസപ്രവർത്തനമായി മാറി. കേരളം മുഴുവൻ സ്കൂളുകളും കോളേജുകളും കേന്ദ്രീകരിച്ച് ഒട്ടനവധി പഠനക്ലാസ്സുകൾ പൊക്കുടൻ നടത്തി.

വളരെ പതുക്കെയാണെങ്കിലും പൊക്കുടന്റെ പാരിസ്ഥിതികമായ ഇടപ്പെടലുകൾ പ്രസ്ഥാനത്തിന് അംഗീകരിക്കേണ്ടി വന്നു. ശാസ്ത്രസാഹിത്യ പരിഷത്ത് പൊക്കുടന് സ്വീകരണം നല്കാൻ

തയ്യാറായി. എന്നാൽ പൊക്കുടന്റെ പാരിസ്ഥിതികരാഷ്ട്രീയ പ്രവർത്തനത്തെ അറിഞ്ഞാദരിച്ചത് ജെ. ജെ. പള്ളത്തിന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ പ്രവർത്തിച്ചുവരുന്ന സംസ്കൃതി നാട്ടറിവ് പഠനകേന്ദ്രമായിരുന്നു. ഒരു ലക്ഷത്തിലധികം കണ്ടൽച്ചെടികൾ നട്ടുപിടിപ്പിച്ച പൊക്കുടന്റെ പാരിസ്ഥിതിക അവബോധത്തെക്കുറിച്ച് യൂഗോസ്ലാവിയയിലും ഹംഗറിയിലും ജർമ്മനിയിലും ഒട്ടേറെ ഗൗരവമായ പഠനങ്ങൾ നടക്കുന്നു എന്നത് ആഗോളാടിസ്ഥാനത്തിൽ തന്നെ പാരിസ്ഥിതികരാഷ്ട്രീയം സ്വീകരിക്കപ്പെട്ടു എന്നാണ് വ്യക്തമാക്കപ്പെടുന്നത്. മാത്രമല്ല ഹംഗേറിയൻ പക്ഷിശാസ്ത്രജ്ഞനും ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട് ഓഫ് ഓർണിത്തോളജി ഡയറക്ടറുമായ ആന്ദ്രേ ആറ്റില്ല ബങ്കോവിച്ച് പൊക്കുടന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങളെക്കുറിച്ച് പഠനം നടത്താൻ കണ്ണൂരിൽ എത്തുകയും ചെയ്തു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഇടപെടൽ കൊണ്ട്, യുനസ്കോയുടെ പരിസ്ഥിതികവിഭാഗം പൊക്കുടന്റെ പേര് പ്രത്യേകം പരാമർശിക്കുകയുണ്ടായി.

പാരിസ്ഥിതികമായ അവബോധം പൊതുബോധത്തിനകത്ത് പ്രവർത്തിക്കുമ്പോഴേ മണ്ണും ജലവും പ്രകൃതിവിഭവങ്ങളും നിലനില്ക്കുകയുള്ളൂ എന്ന കാഴ്ചപ്പാട് അവതരിപ്പിക്കാൻ കിട്ടുന്ന അവസരങ്ങളെല്ലാം പൊക്കുടൻ ഉപയോഗിക്കുന്നുണ്ട്. രാഷ്ട്രീയപാർട്ടികൾ ഒരു കാലത്തും പരിസ്ഥിതി അനുകൂലമായ തീരുമാനങ്ങൾ കർശനമായി എടുത്തിട്ടില്ല എന്ന പൊക്കുടന്റെ വിമർശനം ഭരണകൂടത്തിന് പാരിസ്ഥിതികമായ സമീപനം വേണമെന്ന ദർശനത്തിലേക്കാണ് നയിക്കുന്നത്. മാത്രമല്ല പ്രാദേശികമായി വളരെ അബദ്ധമാണ് രാഷ്ട്രീയപ്രസ്ഥാനങ്ങൾ എന്നും അദ്ദേഹം വിമർശിക്കുന്നു. ജാതിയുടെയും വികസനത്തിന്റെയും ഇരകൾ ദളിതരും ആദിമനിവാസികളുമാണെന്ന ചിന്ത ഇന്ന് പ്രബലമാണ്. ഈയൊരു തിരിച്ചറിവിനെ കേരളത്തിലെ പൊതുസമൂഹത്തിനകത്തേയ്ക്ക് നല്കാൻ പൊക്കുടന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങൾക്കായി. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ജീവിതവും ആഖ്യാനങ്ങളും പാരിസ്ഥിതികരാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ ജ്ഞാനവഴികളിൽ പ്രധാനമാകുന്നത് കേവലപരിസ്ഥിതിയിൽ നിന്ന് മുക്തിനേടുന്നതുകൊണ്ടാണ്. പൊക്കുടൻ മുന്നോട്ടുവെയ്ക്കുന്ന ജ്ഞാനത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയമെന്നത് വിപുലമാണ്. വർത്തമാനകാലത്തു നിന്നുകൊണ്ട് ഭാവിയിലെ രാഷ്ട്രീയം തീരുമാനിക്കാനുള്ള വഴികളുണ്ടതിൽ. ജീവിതാനുഭവങ്ങളെയും അതിൽ നിന്ന് നിരൂപിച്ചെടുക്കുന്ന ശാസ്ത്രീയവും യുക്തിനിഷ്ഠവുമായ അറിവാണ് പ്രധാനമായും തദ്ദേശീയജന

തയുടെ ജീവിതാവസ്ഥയെ നിർണ്ണയിച്ചുപോന്നിട്ടുള്ളതെന്ന ഭൗതികസത്യത്തെയാണ് പൊക്കുടന്റെ ആത്മാഖ്യാനങ്ങൾ സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നത്. പ്രാദേശികമായ ജ്ഞാനത്തിലൂടെ സ്വയം നവീകരിക്കപ്പെടുന്ന ദർശനമാണത് ലക്ഷ്യമാക്കുന്നത്.

**ഗ്രന്ഥസൂചി**

1.കല്ലേൻ പൊക്കുടൻ, കണ്ടൽക്കാടുകൾക്കിടയിൽ എന്റെ ജീവിതം, മീഡിയ മാജിക്, പഴയങ്ങാടി, 2002.
2.കല്ലേൻ പൊക്കുടൻ, എന്റെ ജീവിതം, ഡി.സി.ബി. കോട്ടയം, 2010.
3.കല്ലേൻ പൊക്കുടൻ, ചൂട്ടാച്ചി, പുഴ ജീവികളെക്കുറിച്ചുള്ള പൊക്കുടന്റെ ഓർമ്മകൾ, ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2010.
4.രാജീവൻ, ബി, വാക്കുകളും വസ്തുതകളും, ഡി.സി.ബി, കോട്ടയം, 2009.
5.കൊച്ച്, കെ.കെ, ആത്മാന്ധതയുടെ അർത്ഥതലങ്ങൾ, ദലിതപാതകൾ, സൈൻ ബുക്സ്, തിരുവനന്തപുരം, 2006
6.പിയേഴ്സൻ, എൻ. എം., ഇക്കോ ഫെമിനിസം, ഇക്കോ ടൂറിസം, കറന്റ് ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2003.
7.ഐലയ്യ കാഞ്ച, ഞാനെന്തുകൊണ്ടൊരു ഹിന്ദുവല്ല, (വിവ) സഞ്ജീവ് എസ്, സംവാദം, തിരുവനന്തപുരം, 2001.
8.ജാനു സി. കെ., ജാനുവിന്റെ ആത്മകഥ, ഡി.സി.ബി, കോട്ടയം, 2002.
9.പള്ളത്ത് ജെ. ജെ., ദലിത് വിമോചനം സമസ്യയും സമീക്ഷയും, സംസ്കൃതി, കണ്ണൂർ, 1993.
10.പാമ്പിരിക്കുന്ന്, പ്രദീപൻ, (ഡോ) ദലിത് പഠനം: സ്വത്വം സംസ്കാരം സാഹിത്യം, കേ.ഭാ.ഇ.തിരുവനന്തപുരം, 2004.
11.ബാബുരാജ് കെ.കെ, മറ്റൊരു ജീവിതം സാദ്ധ്യമാണ്, സബ്ജക്ട് ആൻഡ് ലാംഗ്വേജ് പ്രസ്സ്, കോട്ടയം, 2008.
12.Rammohan K. T., Tales of Rice, Centre for Development Studies, Thiruvananthapuram, 2006
13.Rajkumar, Dalit Perosnal Narratives, Orient Backswan, Hyderabad, 2010.

# പിന്നാമ്പുറസിനിമ

**ഡോ.ആർ.വി.എം.ദിവാകരൻ**

## സംഗ്രഹം

വലിയ മൂലധനമാവശ്യമുള്ള കലയായതുകൊണ്ടുതന്നെ സിനിമയിൽ വിപ്ലവകരമായി ഇടപെടാൻ കഴിയാതെ പ്രാന്തവൽക്കരിക്കപ്പെട്ടു കഴിഞ്ഞിരുന്ന നിരവധി വിഭാഗങ്ങളുണ്ട്. സ്ത്രീകൾ, കറുത്തവർ, ആദിവാസികൾ, ക്യൂർ വിഭാഗങ്ങൾ, ഗ്രാമവാസികൾ എന്നിങ്ങനെ വലിയൊരു വിഭാഗം സിനിമയുടെ വെളുത്തപുരുഷന്റെ ഹെഗ്രോനോട്ടത്തിന് കീഴ്പ്പെട്ട് പ്രതിനിധാനപരമായിമാത്രം, സിനിമയിൽ അടയാളപ്പെട്ടുപോന്നു. പ്രതിനിധാനത്തിനപ്പുറം അത്തരം കർതൃത്വങ്ങൾ സിനിമയിലുണ്ടാവുന്നതിന്റെ സൂചനകൾ അന്വേഷിക്കുന്നു ഈ പ്രബന്ധം. സാങ്കേതികവിദ്യയുടെ വ്യാപനവും ഭാവുകത്വത്തിൽവന്ന വിച്ഛേദവും അരികുവൽകൃതരുടെ സിനിമാപ്രവേശത്തിന് കളമൊരുക്കുന്നു.

**താക്കോൽവാക്കുകൾ:** പ്രാന്തവൽക്കരണം, നവതലമുറസിനിമ, ക്യൂർ, ഓയ്റ്റർ, പ്രതിനിധാനം

സമൂഹത്തിന്റെ പൊതുവായ നേട്ടങ്ങളിൽനിന്നും മുന്നേറ്റങ്ങളിൽനിന്നും അധികാരഘടനയിൽനിന്നും ചില മനുഷ്യർ മാത്രം ഒഴിവാക്കപ്പെടുകയോ തരംതാഴ്ത്തപ്പെടുകയോ ചെയ്യപ്പെടുന്ന സാമൂഹികാവസ്ഥയാണ് ലളിതമായ അർത്ഥത്തിൽ പ്രാന്തവൽക്കരണം. സാമൂഹികമായും സാമ്പത്തികമായും ചിലപ്രത്യേക മനുഷ്യഗണങ്ങൾമാത്രം ഇങ്ങനെ പ്രാന്തവൽക്കരിക്കപ്പെടുന്ന പ്രതിഭാസം ഒട്ടും പുതുതല്ല. എന്നാൽ അരികു/പ്രാന്തവൽക്കരണം

അഥവാ മാർജിനലൈസേഷൻ എന്ന സാംസ്കാരികസങ്കല്പനം താരതമ്യേന പുതിയതും ജനാധിപത്യ ആശയങ്ങളുടെ പ്രയോഗഭൂമികകളിൽമാത്രം വിലപ്പോവുന്നതുമായ ഒന്നത്രേ. നിയോക്ലാസിക് സാമ്പത്തികശാസ്ത്രം ചില സമൂഹങ്ങൾമാത്രം അരികുകളിലാവുന്നതിന്റെ പൊരുളന്വേഷിച്ചിരുന്നു. രാഷ്ട്രീയസംവാദങ്ങളിലോ സാമൂഹികവും സാമ്പത്തികവുമായ വിലപേശലുകളിലോ പങ്കില്ലാതെ മാറ്റിനിർത്തപ്പെടുന്ന സമൂഹങ്ങൾ; വംശം, മതം, ജാതി, തൊഴിൽ, ലിംഗം, പ്രായം എന്നിങ്ങനെ നിരവധി ഘടകങ്ങൾകാണാം അതിന്. സാമ്പത്തിക ചിന്തകൻ ആൽഫ്രഡ് മാർഷലും മറ്റും 'കൾച്ചർ ഓഫ് പോവർട്ടി' എന്നു വിശേഷിപ്പിച്ച ഈ പ്രതിഭാസത്തെ കാൾ മാർക്സ് 'കരുതൽ തൊഴിൽപ്പട' (റിസർവ് ആർമി ഓഫ് ലേബർ) എന്നമട്ടിൽ വിശദീകരിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നതുകാണാം. തെരുവോരങ്ങളിൽ കഴിയാൻ നിർബന്ധിക്കപ്പെടുന്ന തൊഴിലില്ലാപ്പടയുടെ ദാരിദ്ര്യാവസ്ഥമാത്രമല്ല ഇന്ത്യനന്തരീക്ഷത്തിൽ പ്രാന്തവൽക്കരണം എന്നു നമുക്കറിയാം. സാമ്പത്തികമായ ഉയരെനില്ക്കുമ്പോഴും കീഴ്ജാതിക്കാർ സാമൂഹികമായി പ്രാന്തവൽകൃതരാണ്. ജാതീയമായി വലിയ കൊമ്പത്താണെങ്കിലും അന്തർജനങ്ങൾ പ്രാന്തവൽകൃതരായിരുന്നു. ഒറ്റയുക്തിയിൽ വിവരിക്കാവുന്ന ഒന്നല്ല ഈ പ്രതിഭാസമെന്നു ചുരുക്കം. പിൽക്കാലത്ത് സംസ്കാരപഠനത്തിന്റെയും കോളനിയാനന്തരചിന്തകളുടെയും നവമാർക്സിസത്തിന്റെയും ആലോചനാമണ്ഡലത്തിലാണ് അരികുജനതയെക്കുറിച്ചുള്ള ആശങ്കകൾ മൂർത്തരൂപം നേടുന്നത്.

അനുഭവങ്ങളുടെ അരികുവൽക്കരണമായി കോളനിയാനന്തരചിന്തകൾ ഈ സാമൂഹിക സാമ്പത്തിക പ്രതിഭാസത്തെ നിർവ്വചിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നുണ്ട്. ആണധികാരവ്യവസ്ഥ, സാമ്രാജ്യത്വം, വംശാധിപത്യവ്യവസ്ഥ തുടങ്ങിയ അധീശവ്യവഹാരങ്ങളിൽ, അതിന്റെ ഘടനാപരമായ ദ്വന്ദ്വാത്മകയുക്തിയിൽ ചില സമൂഹങ്ങൾ അരികിലേക്ക് മാറ്റിനിർത്തപ്പെട്ടു. സാമൂഹികമായ മാറ്റിനിർത്തൽ- സോഷ്യൽ എക്സ്ക്ലൂഷൻ. ചില അനുഭവങ്ങൾ വെറും ഉപരിപ്ലവമായി ചിത്രീകരിക്കപ്പെട്ടു. അരികുകൾ-മാർജിൻ എന്നത് ഭൂപരമല്ല, അധികാരപരമാണ് എന്നോർക്കണം. അരികുവൽക്കരണത്തിനെതിരായ പ്രതിരോധങ്ങൾ കേന്ദ്രം-പ്രാന്തം എന്ന ദ്വന്ദ്വത്തെ ചുറ്റിപ്പറ്റിയുള്ളതാകയാൽ അത് പലപ്പോഴും കേന്ദ്രവിരുദ്ധമായ ഒന്നാകാൻ സാധ്യതകൂടും. അധികാരത്തിന്റെ ബലതന്ത്രങ്ങൾ പലപ്പോഴും പ്രച്ഛന്നവും അദൃശ്യവുമൊക്കെയാക

യാൽ പ്രതിഷേധങ്ങളുടെ മൂർച്ച കുറയാം. കേന്ദ്ര-പ്രാന്തങ്ങളെ നിർണയിക്കുന്ന ദ്വന്ദ്വാത്മകയുക്തികളെ അപനിർമിക്കുകയെ ജോലിയാണ് അരികുവൽക്കരത്തെ ചെറുക്കാൻ ആദ്യംചെ യ്യേണ്ടതെന്ന് കോളനിയാനന്തരചിന്തകൾ ഓർമ്മിപ്പിക്കുന്നു. അരിക് എന്ന ഒറ്റപ്രതിഭാസമില്ലെന്നത് പ്രധാനമാണ്. മൂന്നാം ലോകരാജ്യങ്ങൾ സാമ്രാജ്യത്വ, ഒന്നാംലോകദൃഷ്ടിയിൽ അരികുക ളാണെങ്കിൽ അവയപ്പാടെ, എല്ലാകാലത്തേക്കും അതിരില്ലതാനും. അതിനകത്തുതന്നെ കേന്ദ്രവും പ്രാന്തവും താരതമ്യാത്മകമായി പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. അധികാരത്തിന്റെ ശ്രേണീപര മായ യുക്തികളെക്കുറിച്ചുള്ള ഫൂക്കോൾഡിയൻ ചിന്തകളിൽ ഈ ആവലാതികൾ കാണാം.

## പിന്നാമ്പുറസിനിമ

വൻതോതിൽ മൂലധനമാവശ്യമുള്ള കലയായതുകൊണ്ടുതന്നെ 'മുതലാളിത്തത്തിന്റെ കല'യായതുകൊണ്ടുതന്നെ സിനിമയിൽ വിപ്ലവപാരത കുറയും എന്നു പറയാറുണ്ട്. മൂലധനമുണ്ടെങ്കിൽ മൂലധനതാല്പര്യവുമുണ്ടാവും. നൂറുശതമാനം വിപ്ലവാത്മകമായ സിനിമ സാധ്യമല്ലെന്ന് ചിലിയൻ സംവിധായകൻ മിഗ്വേൽ ലിറ്റിൻ ഒരിക്കൽ ഏറ്റുപറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. നവചിലിയൻ സിനിമയുടെ ആരംഭംകുറിച്ച ജക്കാൾ ഓഫ് നഹേൽതോറോ (1969) തൊട്ട്, പിനോഷേഭരണകാലത്ത് ഡോസ ദ്വീപിലേക്ക് നാടുകടത്തപ്പെട്ട തടവുകാരുടെ കഥപറയുന്ന ഡോസ ഇസ്ല ടെൻ (2009) എന്ന വിപ്ലവസിനിമയുൾപ്പെടെ, അരികുജീവിതങ്ങളുടെ കഥകൾ ഏറെ പറഞ്ഞയാളാണ് ലിറ്റിൻ. വിപ്ലവകരമായ കവിതയോ കഥയോ മുദ്രാവാക്യമോ ഉണ്ടാക്കുന്ന കരുത്തോടെ സിനിമ ഉണ്ടാക്കാൻ പ്രയാസമാണ്. സിനിമ അറിയാതെ വാർന്നുവീഴുന്ന പ്രതി ഷേധസ്വരമോ നിലവിളിയോ അല്ല. ബോധപൂർവം കൂട്ടായി നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്ന ഒന്നാണത്. അരികുവൽകൃതഗണങ്ങളുടെ ചലച്ചിത്രപ്രാതിനിധ്യത്തെ ഈയൊരു ധാരണാപരിസരത്തുനിന്നു വേണം സമീപിക്കാൻ.

ചലച്ചിത്രത്തിലെ കർതൃത്വമെന്നത്, അതിലെ പ്രതിനിധാ നയുക്തികളിൽ മാത്രം അന്വേഷിച്ചാൽ പോരെന്ന് വാദിക്കുന്ന ചിന്താപദ്ധതികളുണ്ട്. ഫെമിനിസ്റ്റ് ചലച്ചിത്രവിമർശനങ്ങളിൽ ഈ ആശയം കാണാം. ലോറാ മൽവിയുടെ 'കഥാസിനിമയും

ദൃശ്യാനന്ദവും' (1975) എന്ന പ്രസിദ്ധപ്രബന്ധത്തിൽ, ഘടനാവാദാനന്തരചിന്തകളിലെ കർതൃ-കർമ്മ ദ്വന്ദ്വത്തെ അവതരിപ്പിക്കുന്നത് ഒരുദാഹരണം. സിനിമയിൽ പുരുഷനാണ് കർതൃസ്ഥാനത്ത്. അതും വെളുത്ത പുരുഷൻ. പുരുഷന്റെ തുറിച്ചുനോട്ടമാണ്-മെയ്ൽ ഗേസ്-ക്യാമറ പങ്കുവെക്കുന്നത്. അവന്റെ ദൃശ്യാനന്ദത്തെ സംതൃപ്തമാക്കുംവിധമാണ് സിനിമയുടെ ഘടനതന്നെ ഇരുട്ടിൽ ഒളിഞ്ഞുനോക്കുന്ന കാണിയും പങ്കുവെക്കുന്നത് ഈ ഗേസ് ആണ്-ഒരുതരം ദൃശ്യ രതി-വൊയറിസം. ചലച്ചിത്രശാലയിലിരിക്കുന്ന സത്രീയുടെ നോട്ടത്തെക്കുറിച്ചാലോചിക്കുകയും അതിനെ സിദ്ധാന്തീകരിക്കുകയുമാണ് ലോറ മൽവി അത് ചെയ്തത്.

കർത്താവ് ആക്ടീവാണ്, കർമ്മം പാസ്സീവും. വ്യാകരണത്തിലെ കർത്താവും കർമ്മവും പോലെ. കുട്ടി പട്ടം പറത്തുന്നു എന്ന വാക്യത്തിലെ കുട്ടി കർത്താവും പട്ടം കർമ്മവുമാണല്ലോ. സിനിമയിൽ സവർണപുരുഷനായകന് ഈ കർതൃപദവി (സബ്ജക്ട് പൊസിഷൻ) കൈവരുന്നത് കഥയുടെ പതിവു നായകകേന്ദ്രിതഘടനകൊണ്ടുമാത്രമല്ല. സിനിമയിലെ കർതൃപദവി കഥാപാത്രത്തിന്റെ ലിംഗം, വംശം, ജാതി, ഭാഷ, ദേശം തുടങ്ങി പല ഘടകങ്ങളാൽ നിർണീതമാണ്. അതിന്റെ നിർവഹണമാവട്ടെ ചലച്ചിത്രഘടകങ്ങളാലാണ്. ക്യാമറയുടെ നോട്ടം അവന്റെ നോട്ടമാണ്. അവന്റെ വീക്ഷണകോണിലാണ് അവൾ സ്ഥാനപ്പെടുന്നത്. സബ്ജക്ടീവ് ഷോട്ട്, പോയിന്റ് ഓഫ് വ്യൂ ഷോട്ട് തുടങ്ങിയവയുടെ ഘടനയിൽ ഇത് പ്രകടമാണ്. അവന്റെ നോട്ട്പ്പാടിലേ അവളുള്ളൂ എന്ന ചുരുക്കം. ക്ലോസപ്പുകൾ അവനുള്ളതാണ്. അവന്റെ കർതൃത്വം ഊട്ടിയുറപ്പിക്കാൻ വേണ്ടി രൂപംകൊണ്ടവ. അവളുടെ ക്ലോസപ്പുകൾ ആനന്ദദായകവും കാമനാത്മകവുമാണ്. ശരീരഭാഗങ്ങളെ പ്രദീപ്തമാക്കുന്ന ലൈറ്റിങ്, ഹൈ ആങ്കിൾ ഷോട്ടുകൾ, ശരീരത്തിന്റെ അടിമുടി വ്യക്തമാക്കുന്ന ടിൽട്ട് ഷോട്ടുകൾ, നായകവീക്ഷണം വ്യക്തമാക്കുന്ന പാൻ ഷോട്ടുകൾ എന്നിങ്ങനെ പോകുന്ന കർതൃസ്ഥാപനവിദ്യകൾ.

ഈ ആശയം സ്വീകരിക്കുകയാണെങ്കിൽ, സിനിമ മുതലാളിത്തകലയാണെന്ന് കണ്ടതുപോലെ പുരുഷകലയുമാണെന്ന് പറയേണ്ടിവരും. സിനമയുടെ നോട്ടം തന്നെ പുരുഷന്റെ ആധിപത്യനോട്ടമാണെങ്കിൽ അതിനെ പ്രതിരോധിക്കുന്നതെങ്ങനെ?

സിനിമയുടെ കർതൃപദവിയെന്നത് അതിന്റെ അർത്ഥോല്പാദനസങ്കേതങ്ങൾക്കുമേലുള്ള അവകാശമാണെന്ന് ഒരർത്ഥത്തിൽ പറയാം. സിനിമയുടെ പ്രമേയേതിവൃത്തങ്ങൾ, തിരക്കഥ, സംവിധാനം, ഛായാഗ്രഹണം, എഡിറ്റിങ്, നടനശരീരം, വസ്ത്രാലങ്കാരം, ലൈറ്റിങ്, മേക്കപ്പ്, ശബ്ദവിന്യസനം തുടങ്ങി സങ്കേതങ്ങളുടെ ഓരോ ഇടവും അർത്ഥനിർണയത്തിൽ പങ്കേടുക്കുന്നുണ്ടെന്നത് വാസ്തവം. ഇവയ്ക്കുമേൽ പരിപൂർണനിയന്ത്രണം സാധ്യമാവുമ്പോഴേ സിനിമയുടെ 'അർത്ഥം' നമ്മുടെ വരുതിയിൽ വരൂ. ചലച്ചിത്രവ്യവസായമേഖലയെ മുഴുവൻ വരുതിയാക്കാൻ പറ്റിയാലേ ഇത് ഒരളവുവരെയെങ്കിലും സാധിക്കുവെന്നു പറയേണ്ടിവരും. ചലച്ചിത്രസംവിധായകന് (പുരുഷപ്രത്യയം ബോധപൂർവം) ഈ ഘടകങ്ങളുടെ മേൽ സവിശേഷ ആധിപത്യമുണ്ട് എന്ന് അംഗീകരിച്ചാൽ, സംവിധായകപദവി ലഭിക്കുന്നതോടെ സിനിമ തന്റേതായി എന്ന് ഒരാൾക്ക് മേനിപറയാനാവും. 'ഫിലിം' എന്ന സവിശേഷ ഉല്പന്നത്തെ ഇങ്ങനെ നിർമ്മിച്ചെടുക്കാം. എന്നാൽ 'സിനിമ' എന്ന ചലച്ചിത്രപ്രസ്ഥാനത്തെയോ? 'ഫിലി'മാണ് നമ്മുടെ ഉല്പന്നം. 'സിനിമ'യിൽ ഫാൻസും തിയറ്റർ ശൃംഖലയും ഗാനവ്യവസായവും ടെലിവിഷനും മാസികകളും സിനിമയുടെ പാഠാന്തരബന്ധങ്ങളും ഒക്കെ ഉൾപ്പെടുന്നുണ്ട്. അതിന്റെ അർത്ഥോല്പാദനയുക്തികൾ നമ്മുടെ വരുതിയിലല്ലതന്നെ (സിനിമ-ഫിലിം ദ്വന്ദ്വം ലാങ്-പരോൾ എന്ന സൊസ്യൂറിയൻയുക്തിയിലാണ് ഘടനവാദാനന്തരചലച്ചിത്രസൈദ്ധാന്തികർ ഉപയോഗിക്കുന്നത്. സിനിമ വ്യവസ്ഥയും ഫിലിം പ്രയോഗവുമത്രേ. ഇൻഡിവിഡ്വൽ ഫിലിമല്ല സിനിമ, അതിൽ സിനിമാനോട്ടീസുമുതൽ ചലച്ചിത്രസംഘടനകളും കേസുകളും പത്രസമ്മേളനങ്ങളും ഗോസിപ്പുകളുംവരെയുൾപ്പെടും. നമ്മൾ പക്ഷേ ഇവയെ പര്യായങ്ങളായാണ് ഉപയോഗിക്കാറ്)

'സ്ത്രീസിനിമ'യുടെ നിർവചനത്തിൽത്തന്നെ ഈയൊരു പ്രതിസന്ധികാണാം. സിനിമയുടെ മുഖ്യകർതൃപദവികളായ സംവിധാനം, രചന, ഛായാഗ്രഹണം, എഡിറ്റിങ് എന്നിവയിലൊന്ന് സ്ത്രീയാണ് കൈകാര്യം ചെയ്യുന്നതെങ്കിൽ അവൾക്ക് സിനിമയുടെ കർതൃത്വം ലഭിക്കുമോ എന്നത് തർക്കവിഷയമാണ്. ഓഥർ (auteur എന്ന് ഫ്രഞ്ചിൽ) എന്ന സാങ്കേതികപദം ഏകച്ഛത്രാധിപതിയായ സംവിധായകനെയാണ് മുൻവെക്കുന്നത് എന്നതിനാൽ ഓഥറാവണമെങ്കിൽ സ്ത്രീ, സിനിമയുടെ സംവിധായികതന്നെയാവണം എന്ന നിലപാടിനാണ് പ്രാബല്യം

ലഭിക്കുന്നത്. ഈ നോട്ട്പ്പാട് ശരിയാണെന്താനും. സംവിധായിക മാത്രമേ തന്റെ സിനിമ മുഴുവനായും 'പെർസീവ്' ചെയ്യുന്നുള്ളൂ എന്നതുതന്നെയാണ് അതിനടിസ്ഥാനം. ചലച്ചിത്രം സംവിധായകരുടെ(മാത്രം)കലയാണ് എന്ന ധാരണ പ്രബലമാകുന്നത് 1960-കളിൽ 'ഒയ്റ്റർ'സിദ്ധാന്തത്തോടെയാണ്. കഹേ ദു സിനിമാ മാസികയും (ഫ്രാൻസ്) മൂവിമാഗസിനും (ലണ്ടൻ), ആന്ദ്രേ ബസീൻ, ആൻഡ്രൂ സാരിസ് തുടങ്ങിയ സംവിധായകരും ഒരു പ്രസ്ഥാനമാക്കി അവതരിപ്പിച്ച കർതൃത്വസിദ്ധാന്തം, ചലച്ചിത്രനിർമ്മാണത്തിൽ സംവിധായകരെ 'രചയിതാവായി' പ്രതിഷ്ഠിക്കുന്നു. സിനിമ ഒരു സംഘടിതകലയാണെന്നതും സ്റ്റുഡിയോ സംവിധാനത്തിനും തിരക്കഥാകൃത്തിനും എഡിറ്റർക്കും ഫോട്ടോഗ്രാഫർക്കും നടീനടന്മാർക്കുംതൊട്ട് ലൈറ്റ് ബോയ്, കുക്ക് തുടങ്ങിയവർക്കുവരെയുള്ള കൂട്ടുത്തരവാദിത്തത്തിൽ ഒന്നു മാത്രമാണ് സംവിധായകരുടേത് എന്നമട്ടിലുള്ള വാദങ്ങൾ ഇതിനു ബദലായി ഉയർന്നുവന്നു. ഓഥർ തിയറി രണ്ടുതരം സംവിധായകരെ അവതരിപ്പിക്കുന്നു; യാഥാർഥസ്രഷ്ടാവ് എന്നു വിളിക്കാവുന്ന ഒയ്റ്റർമാരും (auteurs), നേരത്തേപറഞ്ഞ സകലരെയും കൂട്ടിയോജിപ്പിക്കുന്ന വെറും സംഘാടകരും (metteur en scine). സ്രഷ്ടാക്കളാണ് യഥാർഥസംവിധായകരെന്നും ചലച്ചിത്രനിർമ്മാണത്തിൽ സംവിധായകന് വ്യക്തമായ മേൽക്കൈയുണ്ടാവണമെന്നും അയാളുടെ കയ്യൊപ്പ് ചിത്രത്തിലുണ്ടാവണമെന്നും ഓഥർ സിദ്ധാന്തം അനുശാസിക്കുന്നു. പിൽക്കാലത്ത്, ഓഥറുടെ മരണം പ്രഖ്യാപിച്ച റൊളാങ് ബാർത്തിന്റെയും മറ്റും ഘടനാവാദാനന്തരചിന്തകളും മാർക്സിസ്റ്റ് സമീപനങ്ങളും മറ്റൊരു രീതിയിൽ കർതൃത്വ സിദ്ധാന്തത്തെ ചോദ്യംചെയ്തു. ചലച്ചിത്രത്തിൽ സംവിധായകന്റെ പങ്കിനെ പുരഃക്ഷേപിക്കുന്നത് (fore-grounding) ശരിയല്ലെന്നും ചലച്ചിത്രത്തിലെ പലതരം ഘടനകളിൽ ഒന്നുമാത്രമാണ് സംവിധായകരെന്നും ചലച്ചിത്രാർഥമുല്പാദിപ്പിക്കുന്നത്, സംവിധായകർക്കു പങ്കില്ലാത്ത പലഘടകങ്ങളുടെയും പ്രവർത്തനഫലമായാണെന്നും കാണി(spectator)ക്കും ഇതിൽ പങ്കുണ്ടെന്നുമൊക്കെ ഇവർ വാദിച്ചു. പലതരം പാഠാന്തര ബന്ധങ്ങളാണ് (intertextual relations) ചലച്ചിത്രാർത്ഥമുല്പാദിപ്പിക്കുന്നത്. നവമനോവിശ്ലേഷണ സിദ്ധാന്തം, ഫെമിനിസം, അപനിർമ്മാണം, ചിഹ്നവിജ്ഞാനീയം തുടങ്ങിയ ചിന്താധാരകളും ഈ വീക്ഷണം പ്രബലമാകുന്നതിൽ പങ്കുവഹിച്ചിട്ടുണ്ട്. സംവിധായകരുടെ പിടിയിൽനിന്ന് ചലച്ചിത്ര സൂചകങ്ങൾ വഴുതിപ്പോകുന്നു. അർത്ഥമുല്പാദിപ്പിക്കുന്ന

ചിഹ്നങ്ങളുടെ നൈരന്തര്യമായി ചലച്ചിത്രപാഠം മാറുന്നു. സംവിധായകർ കരുതുന്നതുപോലെ ഒരു നിഷ്കളങ്കപാഠം ഇല്ല. പാഠങ്ങളുടെ വിവിധ അടരുകളാണുള്ളത്. അപ്പോഴും കർത്താവ് ഒരൊഴിയാബാധപോലെ പാഠത്തെ ചുറ്റിപ്പറ്റിയുണ്ടാവുമെന്ന് കർതൃധർമ്മത്തെ പ്രശ്നവൽക്കരിച്ച മിഷേൽ ഫൂക്കോ നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്. ബാർത്ത് ചെയ്തതുപോലെ കർത്താവ്- വായനക്കാർ എന്ന ദ്വന്ദ്വമുണ്ടാക്കുന്നില്ല ഫൂക്കോ. മറിച്ച് കർത്താവിനെ ഒരു നിർമ്മിതിയായി കാണുകയാണ് ചെയ്തത്. പ്രാന്തവൽകൃതരുടെ സിനിമയെക്കുറിച്ചാലോചിക്കുമ്പോൾ ഈ ആശയം വളരെ പ്രധാനപ്പെട്ടതാണ്.

**പെൺസിനിമ**

ഫെമിനിസ്റ്റ് ചലച്ചിത്രപ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെയും സിദ്ധാന്തങ്ങളുടെയും ഭൂമിക വിശാലവും അതീവസമ്പവുമാണ്; ചുരുങ്ങിയപക്ഷം വികസിതനാടുകളിലെങ്കിലും. അതേസമയം മുഖ്യധാരാസിനിമയുടെ അതിവിശാലതയ്ക്കുമുമ്പിൽ സ്ത്രീസിനിമ നാമമാത്രമാണുതാനും. ലോറാ മൽവിയും മറ്റും സ്ത്രീസിനിമയിൽ രണ്ടു പ്രശ്നമേഖലകൾ തിരിച്ചറിയുന്നുണ്ട്. സ്ത്രീയെ കാണിയാണ് ഒന്ന്. മറ്റൊന്ന് സ്ത്രീക്കുവേണ്ടി നിർമ്മിക്കപ്പെടുന്ന മെലോഡ്രാമയും. നമ്മുടെ ടെലിവിഷൻ സീരിയലുകൾ പോലെ സ്ത്രീയെ മുഖ്യ ഉപഭോക്താവായി കാണുകയും; പെണ്ണിന്റെ മനസ്സിതാണ്, അവൾക്കിതാണ് വേണ്ടത് എന്ന നാട്യത്തോടെ പുറത്തുവരികയും ചെയ്യുന്ന മെലോഡ്രാമകളെ സ്ത്രീസിനിമാവാദികൾ ഗൗരവത്തോടെയാണ് സമീപിക്കുന്നത്. കർതൃപദവിനേടുന്ന സംവിധായികയ്ക്ക് സ്ത്രീയെ സംബന്ധിച്ച് പുരുഷപ്രധാനമായ ലോകബോധം നിർമ്മിച്ചുവച്ച വാർപ്പുധാരണകളെ (സ്റ്റീരിയോടൈപ്പുകൾ) പൊളിക്കുക എളുപ്പമല്ല എന്ന് സ്ത്രീസിനിമ തിരിച്ചറിയുന്നുണ്ട്.

1896- ൽ, സിനിമയെ സൂത്രവിദ്യയ്ക്ക് ഒരു വയസ്സാവുംമുമ്പുതന്നെ സ്ത്രീകൾ മൂവിക്യാമറ കയ്യിലെടുത്തിരുന്നു. (ആലിസ് ഗൈട്ടാഷ് ആണ് ആദ്യമായി ഫീച്ചർസിനിമ നിർമ്മിച്ച സ്ത്രീ. ദ കാബേജ് ഫെയ്റി എന്നതാണ് ആ ഒറ്റമിനുട്ട് ചിത്രം! ഇത് യൂട്യൂബിൽ ലഭ്യമാണ്. നൂറുകണക്കിന് ഷോർട്ട് ഫിലിമുകൾ അക്കാലത്ത് അവർ നിർമ്മിച്ചു.) സിനിമയുടെ ആദ്യദശകത്തിൽ സ്ത്രീകൾക്ക് ലഭിച്ചിരുന്ന ഈ പ്രാതിനിധ്യം ഹോളിവുഡ് സ്റ്റുഡിയോസംസ്കാരത്തിന്റെ

ഉദയത്തോടെ അസ്തമിച്ചു. പുരുഷന്റെ കേളീരംഗമായി, അവന്റെ കാമനകളുടെ ആയുധപ്പുരകളായി സ്റ്റുഡിയോസംവിധാനം മാറുന്നതിന്റെ ചിത്രം ചലച്ചിത്രചരിത്രത്തിൽ കാണാം. ഡൊറോത്തി ആർസ്നറിനെയും ഇഡാ ല്യൂപിനോവിനെയും പോലെ അപൂർവം ചില സ്ത്രീകളേ അക്കാലത്ത് ഹോളിവുഡ്ഡിൽ പിടിച്ചുനിന്നിരുന്നുള്ളൂ.

പിൽക്കാലത്ത് സ്വയാശ്രയ (ഇൻഡിപെൻഡൻഡ്) ചലച്ചിത്ര നിർമ്മാണത്തിന്റെ വഴിയിൽ ലോകമെങ്ങുമായി നിരവധി സ്ത്രീകൾ നിലയുറപ്പിച്ചു. വലിയ മൂലധനത്തെയും വലിയ കെട്ടുകാഴ്ചകളെയും ഒഴിവാക്കുന്ന 'സിനിമ ഓഫ് പോവർട്ടി'യാണ് ഇൻഡിപെൻഡന്റ് സിനിമ. യൂറോപ്പിലും ലാറ്റിനമേരിക്കൻ നാടുകളിലും ഏഷ്യയിലും ആഫ്രിക്കയിലുമെല്ലാം ഇത്തരം ചെറുസംരംഭങ്ങൾ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടതും തിടംവെച്ചതും 1970-കളിലും 1980-കളിലുമാണ്. വമ്പൻ മൂലധനശക്തികളാൽ നിയന്ത്രിക്കപ്പെടുന്ന ഒന്നാംസിനിമയ്ക്കും കർതൃത്വപരമായ രണ്ടാംസിനിമയ്ക്കും ബദലായ മൂന്നാംസിനിമയിലാണ് സ്ത്രീകൾ തങ്ങളുടെ ശബ്ദം കേൾപ്പിച്ചത്. ആഫ്രോ-ക്യൂബൻ സംവിധായിക സാറാ ഗോമസ്, കരീബിയൻ വംശജയായ സാറാ മൽദൊറോർ തുടങ്ങിയവർ എഴുപതുകളുടെ തുടക്കത്തിൽ ഇത്തരം സംരംഭങ്ങൾ തുടങ്ങിവെച്ചവരാണ്. ബ്രെഹ്തിയൻ കോളനിയാനന്തര ഫെമിനിസ്റ്റ് ചിത്രമായാണ് സാറാ ഗോമസിന്റെ വൺവേ ഓർ അനദർ (1977) എന്ന ക്യൂബൻ സിനിമ അറിയപ്പെടുന്നത്. മുപ്പതാംവയസ്സിൽ മരിച്ച സാറാ ഗോമസ് നിരവധി ഡോക്യുമെന്ററികളും നിർമ്മിച്ചിട്ടുണ്ട്. വിപ്ലവാനന്തര ക്യൂബ, ഹോളിവുഡ്ഡിന്റെ സാംസ്കാരികാധിനിവേശത്തെ സ്വന്തം സിനിമകൊണ്ട് ചെറുക്കാൻ രൂപീകരിച്ച ചലച്ചിത്രനിർമ്മാണ സംരംഭത്തിൽ സാറ അംഗമായിരുന്നു. 'ഇംപെർഫെക്ട് സിനിമ' എന്നാണ് ക്യൂബ അക്കാലത്ത് തങ്ങളുടെ പ്രതിരോധ സിനിമകളെ വിശേഷിപ്പിച്ചിരുന്നത്. സാങ്കേതികമോ സൗന്ദര്യപരമോ ആയ തികവല്ല, സന്ദേശമാണ് കാര്യം എന്നർഥം. അംഗോളയിലെ വനിതാവിപ്ലവചെറുത്തുനില്പുകളെ അടയാളപ്പെടുത്തിയ സാംബിസാംഗ (1972) ആണ് മൽദൊറോറിന്റെ മുഖ്യസംഭാവന. കൊളംബിയ, പെറു, ബ്രസീൽ തുടങ്ങിയ ലാറ്റിനമേരിക്കൻ രാജ്യങ്ങൾതൊട്ട് നമ്മുടെ ഉപഭൂഖണ്ഡത്തിൽവരെ ഇതിന് തുടർ ചലനങ്ങളുണ്ടായി.

എല്ലാ നാട്ടുകളിലെയും സ്ത്രീസംവിധായരെ ലിസ്റ്റുചെയ്യേണ്ട കാര്യമില്ലതന്നെ അമേരിക്കൻ നർത്തകിയായ യോനേ റെയ്നറുടെ ദ മാൻ ഹൂ എൻവീഡ് വിമൻ (1985) പോലുള്ള സിനിമകളെ മുൻനിർത്തി, ഫെമിനിസ്റ്റ് ചലച്ചിത്രചിന്തക, മേരി ആൻ ഡോണേ (Women's sake: Filming the Female Body,1988) നിരീക്ഷിച്ച ഒരു വസ്തുത എടുത്തുപറയണം. സ്ത്രീശരീരത്തിനു സവിശേഷമായുള്ള 'വിന്യസനഘടന'യുടെ വിപുലനമാണ് ഇത്തരം സിനിമകൾ എന്നായിരുന്നു അവരുടെ നിരീക്ഷണം. 'ഫീമെയ്ൽ സിന്റാക്സ്' എന്നൊരു മനശ്ശാസ്ത്രപരവും ചലച്ചിത്രഭാഷാപരവുമായൊരു സംവർഗ്ഗത്തെയാണ് ഡോണെ മുൻവെക്കുന്നത്.

സ്ത്രീയെന്ന നിലയിൽ സവിശേഷമായും കറുത്തവർ എന്ന നിലയിൽ സാമാന്യമായും അരികുവൽകരിക്കപ്പെട്ട കറുത്തവർഗ്ഗക്കാരായ സ്ത്രീകൾ, തങ്ങൾക്ക് സവിശേഷമായ പ്രശ്നങ്ങളുണ്ട് എന്നു വിളിച്ചുപറയുകയും ബ്ലാക്ക് ഫെമിനിസ്റ്റ് ചിത്രങ്ങൾ നിർമ്മിച്ച് രംഗത്തുവരികയുംചെയ്തിട്ടുണ്ട്. ഇരുപതാംനൂറ്റാണ്ടിന്റെ തുടക്കത്തിൽത്തന്നെ കറുത്തസ്ത്രീകൾ സിനിമനിർമ്മിച്ചിരുന്നുവെങ്കിലും അതൊരു വിപ്ലവപ്രവർത്തനമായി മാറുന്നത് പിൽക്കാലത്താണ്. ലോസ് ആഞ്ചലസിലെ കാലിഫോർണിയ സർവകലാശാലയിൽനിന്ന് സിനിമ പഠിച്ചിറങ്ങിയ ഒരുകൂട്ടം കറുത്തവർ സ്ഥാപിച്ച 'ലോസ്ആഞ്ചലസ് റബലിയൻ' എന്ന ചലച്ചിത്ര ഗ്രൂപ്പ് ഈ മുന്നേറ്റങ്ങൾക്ക് 1970-80കളിൽ ഊർജം പകർന്ന പ്രസ്ഥാനമാണ്. ജൂലി ഡാഷ്, പരീക്ഷണസിനിമകളുടെയും ഡോക്യുമെന്ററികളുടെയും സംവിധായിക സൈനബു ഐറിൻ ഡേവിസ്, എലൈൽ ഷാരോ ലാർകിൻ, ബാർബറാ മക്കുളോ തുടങ്ങിയ സംവിധായികമാർ ഇവരിൽ പ്രധാനികളാണ്. അരികുവൽക്കരിക്കപ്പെട്ട കറുത്ത സ്ത്രീകളുടെ പ്രതിരോധമായും ഹോളിവുഡ് ജനപ്രിയസിനിമയ്ക്ക് ബദലായുംആണ് ഇവരെല്ലാം സ്വന്തം സിനിമകളെ വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത്. യോനേ വെൽബോ, കരീബിയൻ സംവിധായിക ഫ്രാസെസ് ആനി ശലമോൻ തുടങ്ങി കറുത്ത സ്ത്രീകളോട് ഐക്യപ്പെടുന്ന നിരവധി സംവിധായികമാർ ലോകസിനിമയിൽ ശ്രദ്ധേയരായുണ്ട്. അടിമുടി പുരുഷവൽക്കരിക്കപ്പെട്ട ഇടമെന്ന ചീത്തപ്പേരിൽനിന്ന് മലയാളസിനിമ കുതറിമുന്നേറിയത് വളരെയടുത്തകാലത്തുമാത്രമാണ്. അഞ്ജലി മേനോൻ, ഗീതുമോഹൻദാസ്, വിധു വിൻസെന്റ്, രേവതി, ശ്രീബാല, ലീലാ സന്തോഷ് തുടങ്ങിയ സംവിധായകർ വരുന്നത്

സിനിമയുടെ ആൺകോയ്മ മറ്റൊരുവിധത്തിൽക്കൂടി തകരുന്ന സമയത്താണ്.

സ്ത്രീയുടെ പ്രശ്നമണ്ഡലമെന്നത് ഏകശിലാത്മകമല്ലെന്ന് കണ്ടു. വെളുത്ത/സവർണപുരുഷന്റെ നോട്ടപ്പാടാണ് സിനിമ പങ്കുവെക്കുന്നതെന്ന യുക്തിയെ സ്ത്രീവാദകാഴ്ചപ്പാടിലൂടെ അങ്ങനെ സാമാന്യവൽക്കരിക്കുകയൊന്നും വേണ്ടെന്ന പുതിയ സ്വത്വാത്മകയുക്തികൾ കടന്നുവരുന്നത് 1990-കളിലാണ്. വെളുത്ത പുരുഷനെന്നത്, വെളുത്ത സ്ത്രീജിതനായ പുരുഷൻ (ഹെട്രോ സെക്ഷ്വൽ) എന്നു തിരുത്തപ്പെട്ടു. സ്വവർഗ്ഗാനുരാഗികളായ ആണിന്റെയും പെണ്ണിന്റെയും ഉഭയലൈംഗികപ്രിയരുടെയും ഭിന്നലൈംഗികവ്യക്തികളുടെയും കാമനകളെ മുഖ്യധാരാസിനിമ വകവെക്കില്ലെന്ന വാദമാണ് ഉയർന്നത്.

**ക്യൂർ സിനിമ**

പ്രമേയമെന്ന നിലയിൽ മാത്രമാണ് പലപ്പോഴും LGBTIQ+ പ്രശ്നങ്ങൾ സിനിമയിൽ കടന്നുവരാറ്. അത്തരമൊരു കർതൃപദവിയെക്കുറിച്ചുള്ള ആലോചനകൾ തുടങ്ങുന്നത് നവ-ക്യൂർ വാദത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ, 1990-കളിൽ മാത്രമാണ്. ലൈംഗികന്യൂനപക്ഷങ്ങളെയാക്കെ കുറിക്കുന്ന പദമാണല്ലോ ക്യൂർ എന്നത്. ഈ ഭിന്നകാമനകളെ പ്രമേയമാക്കുന്ന സ്വാശ്രയസിനിമകളുടെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ റൂബി റിച്ച് എന്ന ഗവേഷക അവതരിപ്പിച്ച നവ-ക്യൂർ ചിന്തകൾ ഭിന്നലൈംഗിക കർതൃത്വത്തെക്കൂടി വിഭാവനചെയ്തു. സിനിമയുടെ നിശബ്ദകാലത്തുതന്നെ ഭിന്നലൈംഗികത പ്രമേയമായ സിനിമകൾ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടിരുന്നെങ്കിലും പലതും ഇക്കിളിസിനിമയുടെ കൂട്ടത്തിൽപ്പെടുത്താവുന്ന രചനകൾമാത്രമായിരുന്നു. 1931-ൽ പുറത്തുവന്ന ഗേൾസ് യൂണിഫോം എന്ന ജർമൻ സിനിമയാവാം ഒരുപക്ഷേ ലെസ്ബിയൻ സൗഹൃദം കേന്ദ്രാശയമായി അവതരിപ്പിച്ച ആദ്യ മുഖ്യധാരാസിനിമകളിലൊന്ന്. ആസൗഹൃദം കേന്ദ്രമായ ആദ്യസിനിമകളിലൊന്ന് എന്ന സോങ് ഓഫ് ലൗ (ഫ്രാൻസ്, 1950) ആണെന്നും തോന്നും. പുരുഷശരീരത്തെയും സ്ത്രീശരീരത്തെയും കുറിച്ചുള്ള പുതിയ കാഴ്ചകൾ സൈദ്ധാന്തികമായി അവതരിപ്പിക്കപ്പെടുന്നത് പിന്നീടാണ്. അതോടൊപ്പം, ചലച്ചിത്രചരിത്രത്തിലെ സ്വവർഗ്ഗസൗഹൃദങ്ങളെയാകെ ക്യൂർ രാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ കാഴ്ചപ്പാടിൽ നോക്കിക്കാണാനും

അതിന്റെ മുദ്രകൾ കണ്ടെടുക്കാനുമുള്ള ശ്രമങ്ങൾ 1990-കളിൽ നടക്കുകയും ചെയ്തു. ഹോളിവുഡ് സിനിമ ലെസ്ബിയൻ, ഗേ, ബൈസെക്ഷ്വൽ, ട്രാൻസ്ജെൻഡർ കഥാപാത്രങ്ങളെ പരിച രിച്ചതെങ്ങനെയെന്നും സിനിമയിൽ അത്തരം ഭിന്നകാമനകൾ പ്രച്ഛന്നമായി കടന്നുവരുതെങ്ങനെയെന്നും അന്വേഷിക്കുന്ന ദ സെല്ലുലോയ്ഡ് ക്ലോസറ്റ് എന്ന ഡോക്യുമെന്ററി 1995-ൽ പുറത്തു വന്നു. റോബ് എബ്സ്റ്റയിൻ, ജെഫ്രി ഫ്രീഡ്മാൻ എന്നിവരാണ് ഈ ചരിത്രാന്വേഷണത്തിനു പിന്നിൽ. ലോറൽ- ഹാർഡി സൗഹൃദംതൊട്ട് നമ്മുടെ ദാസൻ-വിജയൻ സൗഹൃദംവരെ ഈ അധ്യാരോപത്തിലൂടെ വിശദീകരിക്കാൻ ക്യൂർ നോട്ടപ്പാടിന് കഴിയുന്നു.

ഗേ-ലെസ്ബിയൻ-ട്രാൻസ്ജെൻഡർ ഉപസംസ്കൃതികൾ പ്രച്ഛന്നതവിട്ട് സ്വയാശ്രയസിനിമകളിൽ ഇടംനേടിത്തുടങ്ങിയത് തൊണ്ണൂറുകളിലാണ്. പുതിയ സ്വത്വരാഷ്ട്രീയത്തിന്റെകൂടി പ്രതി ഫലനമുണ്ടിതിൽ. മനുഷ്യന്റെ ലൈംഗികകാമനകൾ പലപ്പോഴും ജീവപരമായി നിർണയിക്കപ്പെടുന്ന ഒന്നല്ലെന്നും അവ സാമൂഹി കനിർമ്മിതിയും പരിണാമിയും ആണെന്നും നിരീക്ഷിക്കപ്പെട്ടു. നടപ്പ് ലൈംഗികസദാചാരയുക്തികളെയും കുടുംബസങ്കല്പങ്ങളെയും സാമൂഹിക ക്രമങ്ങളെയും അസ്ഥിരമാക്കുതുകൊണ്ടുതന്നെ ഇത്തരം സിനിമകൾക്ക് വിപ്ലവപരതയെന്നു വിളിക്കേണ്ടെങ്കിൽക്കൂടി നിഷേധസ്വഭാവമെങ്കിലും കാണും.

ലാറി ലിൻഡിന്റെ ആർ എസ് വി പി (കനഡ, 1991), ടോഡ് ഹൈനസ്സിന്റെ പോയിസൺ (യു എസ് 1991), ഐസക് ജൂലിയ ന്റെ യങ് സോൾ റബൽസ് (1991) തുടങ്ങിയ ചിത്രങ്ങളാണ് അന്ന് റൂബി റിച്ച് ചർച്ചക്കെടുത്തത് (ന്യൂ ക്യൂർ സിനിമ എ പുസ്തകം). റോസ് ട്രോഷേ എന്ന ചിക്കാഗോക്കാരി ലെസ്ബിയൻ സം വിധായിക പിൽക്കാലത്ത് ടെലിവിഷനിലും ബിഗ്സ്ക്രീനിലും ശ്രദ്ധനേടി. അമേരിക്കക്കാരനായ ട്രാവിസ് മാത്യൂസാണ് ഗേ പ്രമേയം കൈകാര്യംചെയ്യുകയും അത്തരം ജീവിതം നയിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന സമകാലിക സംവിധായകരിലൊരാൾ.

'അമേരിക്കൻ വെസ്റ്റേ' ജനുസ്സിന്റെ ശൈലിയിൽ രണ്ട് പു രുഷന്മാരുടെ പ്രണയം ചിത്രീകരിച്ച ബ്രോക്ബാക് മൗണ്ടൻ (ആങ് ലീ 1997), ഹാർവി മിൽക് എന്ന ഗേ ആക്ടിവിസ്റ്റിന്റെ

ജീവിതകഥ ചിത്രീകരിച്ച മിൽക് (ഗസ് വാൻ സന്ത്, 2008), ലിസാ കൊളോദങ്കോവിന്റെ ദ കിഡ്സ് ആർ ആൾ റൈറ്റ് (2010) എന്നിവ സമകാലത്ത് ലോകശ്രദ്ധനേടിയ ചിത്രങ്ങളാണ്. അബ്ദുൽലത്തിഫ് കെഷിഷേ സംവിധാനംചെയ്ത ബ്ലൂ ഈസ് ദ വാമസ്റ്റ് കളർ (2013) എന്ന ചിത്രം കാൻ ഫെസ്റ്റിവലിലൂൾപ്പെടെ പ്രദർശിപ്പിക്കുകയും പുരസ്കാരങ്ങൾ നേടുകയും ചെയ്തു. തന്റെ സഹപാഠിയുമായുണ്ടായ ലൈംഗികബന്ധത്തിൽ തൃപ്തയാവാതെ നീലമുടിയുള്ള ഒരു യുവതിയിൽ ആകൃഷ്ടയാകുന്ന ആദിലി എന്ന പതിനഞ്ചുകാരിയുടെ കഥയാണ് കലാത്മകമായി ഈ ചിത്രം പറയുന്നത്.

ദ ഫേവറിറ്റ്, ബൊഹീമിയൻ റാപ്സൊഡി, ഗ്രീൻ ബുക്ക് എന്നീ ചിത്രങ്ങളിലെ ഭിന്നലൈംഗികവേഷങ്ങൾക്ക് ഓസ്കാർ ലഭിച്ചത് 2019-ലാണ്. അത്തരത്തിൽ അംഗീകരിക്കപ്പെടുമ്പോഴും സിനിമയുടെ കർതൃപദവിയേക്ക് ക്യൂർസമൂഹം മലയാളത്തിലെങ്കിലും ഉയർുവന്നിട്ടില്ല. രണ്ടുപെൺകുട്ടികൾ (1978), ദേശാടനക്കിളി കരയാറില്ല (1986), ഋതു (2009), സഞ്ചാരം (2004), അർദ്ധനാരി (2012), സൂഫി പറഞ്ഞ കഥ (2010), മുംബൈപോലീസ് (2013), മൈ ലൈഫ് പാർട്ണർ (2014), ആഭാസം (2018), ആളൊരുക്കം (2018), ഉടലാഴം (2018), ഞാൻ മേരിക്കുട്ടി (2018) തുടങ്ങിയ സിനിമകളിലാണ് LGBTIQ+ പ്രതിനിധാനം കാണാവുന്നത്. ചലച്ചിത്രത്തമാശകളുടെ ചേരുവയായി നടന്നുപോരുന്ന പലതരം വ്യാജപ്രതിനിധാനങ്ങളുടെ ഇടയിൽനിന്നാണ് ഇത്തരമൊരു പ്രാന്തജീവിതത്തെ അഭിസംബോധനചെയ്യാൻ ഈ ചിത്രങ്ങൾ ശ്രമിച്ചത്.

**കറുപ്പിന്റെ സിനിമ**

ബ്ലാക്ക് സിനിമ എന്ന പേരിൽ പ്രതിരോധപ്രസ്ഥാനമുയർത്തിയ എൽ എന്ന റബലിയന് മുമ്പുതന്നെ ഇത്തരം ചിന്താപദ്ധതികൾ ലോകമെങ്ങും അലയടിച്ചിരുന്നു. ക്ലാസിക്കൽ ഹോളിവുഡ് എന്ന മുഖ്യധാരാസിനിമ കറുത്തവരെയും ഭാഷാന്യൂനപക്ഷങ്ങളെയും ലാറ്റിനമേരിക്കൻ ജനതയെയും തദ്ദേശീയ റെഡ് ഇന്ത്യക്കാരെയുമെല്ലാം കാണുന്നത് വെളുത്ത മർദ്ദകന്റെ നോട്ടപ്പാടിലൂടെയാണെ് ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ തുടക്കദശകങ്ങളിൽത്തന്നെ വെളിവാക്കപ്പെട്ടു. സിനിമാസങ്കേതങ്ങളുടെ

ചരിത്രത്തിൽ മറക്കാനാവാത്ത പേരായ ഡി ഡബ്ല്യൂ ഗ്രിഫിത്തിന് ഇങ്ങനെയൊരു കുപ്രസിദ്ധികൂടിയുണ്ട്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ബർത്ത് ഓഫ് എന്ന നാഷൻ (1915) വംശീയ സ്റ്റീരിയോടൈപ്പിങ്ങിന്റെ മകുടോദാഹരണമത്രേ. വെളുത്ത സ്ത്രീകളെ ലൈംഗികവേട്ടയ്ക്കിരയാക്കുന്ന കാമാതുരനായി അതിലെ കറുത്തവർഗ്ഗക്കാരനായ കഥാപാത്രം- വാൾട്ടർ ലോങ്- പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നു. ആഫ്രോ-അമേരിക്കൻ കറുത്തവംശജർക്ക് പിന്നീടുറച്ചുപോയ റേപ്പിസ്റ്റ് ഇമേജിന്റെ സ്ഥാപനം. വെളുത്തവരുടെ വർണ്ണവിദ്വേഷത്തിന്റെ ഇരിപ്പിടമായി കറുത്തവരെ സ്ഥാപിച്ചെടുക്കുന്നതിന്റെ ചലച്ചിത്രപാഠമായി അത്.

മെക്സിക്കൻ ഗ്രീസർ, തദ്ദേശീയനായ അപരിഷ്കൃത കാട്ടാളൻ, ആഫ്രിക്കൻ-അമേരിക്കനായ മൃഗതുല്യർ, കറുത്ത അടിമ- നിശ്ശബ്ദസിനിമയുടെ കാലത്തുതന്നെ ഹോളിവുഡ് ഉറപ്പിച്ചെടുത്ത വംശീയ ചിത്രങ്ങൾ ഇതൊക്കെയാണ്. മെക്സിക്കോ, ഹോളിവുഡ് സിനിമകൾ നിരോധിക്കുന്ന ഘട്ടം വന്നപ്പോൾ ഗ്രീസർ എന്ന ഇമേജ് മാറിയെങ്കിലും പിൽക്കാലത്ത് അറുപതുകളിൽ അത് തിരിച്ചുവന്നു. ആദിവാസികളും തദ്ദേശീയരുമൊക്കെ അപരിഷ്കൃതരായി ചിത്രീകരിക്കപ്പെടുന്ന പതിവ് ഇന്നും തുടരുന്നു, അഭംഗുരം. റഷ്യക്കാരും മുസ്ലീം ജനതകളുമെല്ലാം വില്ലൻ പരിവേഷത്തോടെ അമേരിക്കയെ ഗ്രസിക്കാൻ കാത്തുനില്ക്കുകയും അമേരിക്കൻ ദേശീയതയിൽ പ്രചോദിതനായ ഒരു മസിൽമാൻ ശത്രുക്കളെ ഒറ്റയ്ക്ക് നിലംപരിശാക്കി രാജ്യത്തെ രക്ഷിച്ചെടുക്കുകയും ചെയ്യുന്ന സിനിമകൾ അനവധിയുണ്ടായി പിന്നീട്.

2000-ൽ പുറത്തുവന്ന സ്പൈക്ക് ലീയുടെ ബാംബൂസിൽഡ് എന്ന ആക്ഷേപഹാസ്യചിത്രം കറുത്തവരുടെ ചലച്ചിത്രപ്രതിനിധാനത്തെ ഹാസ്യാത്മകമായി അടയാളപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. ചിത്രാന്ത്യത്തിൽ, ബർത്ത് ഓഫ് എന്ന നാഷനും ജാസ് സിങ്ങറും ഗോ വിത്ത് ദ വിൻഡുമുൾപ്പെടെയുള്ള കറുപ്പിന്റെ ചലച്ചിത്രചരിത്രത്തെ മൊണ്ടാഷ് രൂപത്തിൽ അവതരിപ്പിക്കുന്നതു കാണാം, ഒരുപക്ഷേ വംശീയതാനിരപേക്ഷമായി.

കറുപ്പിന്റെ പ്രതിനിധാനമെന്നത് അരികുവൽക്കരണത്തെ സംബന്ധിച്ച ചർച്ചകളിൽ എന്നും നിറഞ്ഞുനിന്നിട്ടുണ്ട്. ബ്ലാക്ക് എത് രാഷ്ട്രീയ സംവർഗ്ഗമാണ്, വംശീയമോ ജീവശാസ്ത്രപരമോ

ആയ ഒന്നല്ല. മൂന്നാംസിനിമയുടെ മുഖ്യ അജണ്ടകളിലൊന്ന് കറുത്തവരുടെ ശബ്ദം വേറിട്ടുകേൾപ്പിക്കുക എന്നതുകൂടിയാണ്.

കറുത്തവരുടെ കഥപറയുന്ന സിനിമ സത്യസന്ധമാകണമെങ്കിൽ കറുത്തവർതന്നെ പറയണമെന്ന കർതൃത്വയുക്തിയാണ് ബ്ലാക്ക് സിനിമയുടെ വക്താക്കൾ മുന്നോട്ടു വെക്കുന്നത്. ഇത് പക്ഷേ പ്രതിനിധാനയുക്തികളുമായി നിരന്നുപോകുന്നില്ലെന്ന് സ്റ്റുവർട്ട് ഹാളിനെപ്പോലുള്ള സംസ്കാരവിമർശകർ പറയുന്നുമുണ്ട്. കറുത്തവർ നിർമ്മിച്ചതുകൊണ്ടുമാത്രം സിനിമ നന്നാവണമെന്നില്ല. കറുത്തവരുടെ അനുഭവങ്ങൾ പറയുന്നവെന്നതുകൊണ്ടുമാത്രം അവ സത്യസന്ധവും (റൈറ്റ്-ഓ) പൊളിറ്റിക്കലി കറക്ടും ആവണമെന്നുകരുതാനും വയ്യ. നിലനില്ക്കുന്ന വെളുത്തയുക്തികളെ തിരിച്ചിടുന്നതുകൊണ്ടുമാത്രം കറുപ്പിന്റെ രാഷ്ട്രീയം പ്രവർത്തിക്കുകയുമില്ല- സ്റ്റുവർട്ട് ഹാൾ ഓർമിപ്പിക്കുന്നു. കറുത്തവരുടെ സിനിമ എന്നതുകൊണ്ടുമാത്രം ഒരു സിനിമ പ്രകീർത്തിക്കപ്പെടുമ്പോൾ അവശ്യം വേണ്ട വിമർശനയിടമാണ് നഷ്ടപ്പെട്ടുപോകുന്നതെന്നും അത്തരം സിനിമകൾ സൗന്ദര്യപരമായ വിമർശനവിശകലനങ്ങളെപ്പോലും പ്രതിരോധിക്കുന്നുണ്ടെന്നും നിരീക്ഷണങ്ങളുണ്ടായി. ഒരുതരം വിമർശവിരുദ്ധപരിവേഷം അവയ്ക്ക് കിട്ടുന്നു. ഇതിനെ 'ഓറ ഓഫ് അൺടച്ചബിലിറ്റി' എന്നാണ് നിരൂപകർ വിളിക്കുന്നത്. വെളുത്തവരുടെ യുക്തിതന്നെ പ്രച്ഛന്നമായി ഇവിടെയും പ്രവർത്തിക്കുന്നുണ്ടെന്നു ചുരുക്കം. ഏതിനെയാണോ പ്രതിരോധിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നത്, അതേ ദുഷ്ടതകൾ പ്രതിരോധത്തെയും കലക്കിക്കളയുന്നുവെന്ന് ചുരുക്കം. മാർക്ക് ചെയ്യപ്പെടുന്നത് കറുപ്പാണ് എന്നതുകൊണ്ടുതന്നെ വെളുപ്പിന് പ്രത്യശാസ്ത്രപരമായും പ്രതിനിധാനപരമായും സാർവലൗകികസ്വീകാര്യതയും അധീശത്വവും (ഹെഗിമണി) കൈവരുന്നതായി പിൽക്കാലത്ത് ബ്രിട്ടീഷ് സിനിമാവിമർശകൻ റിച്ചാർഡ് ഡയർ നിരീക്ഷിച്ചിട്ടുണ്ട്. വെളുപ്പാകുന്നു നോർമൽ. മറ്റുള്ളവയെല്ലാം അപഭ്രംശങ്ങളാണ്. വംശപരമായും ദേശപരമായുമൊക്കെയുള്ള അപരങ്ങളെ അവ സൃഷ്ടിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു- അദ്ദേഹം ആശങ്കപ്പെടുന്നതിങ്ങനെയാണ്.

ബ്രിട്ടണിലെ ആദ്യത്തെ 'കറുത്തവരുടെ കഥാസിനിമ'യായ പ്രഷർ (1976) സംവിധാനംചെയ്ത ഹോരസ് ഓവ് മറ്റൊരു പ്രശ്നമണ്ഡലത്തെക്കൂടി വെളിപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. ബജറ്റ് കുറവുള്ള സ്വയാശ്രയസിനിമകളുടെ ബോധപൂർവമായ ഇടപെടലുകൾ

പഴയ ദ്വന്ദ്വാത്മകയുക്തികളെത്തന്നെ പുനർനിർമ്മിക്കുന്നുവെന്ന പ്രശ്നത്തെയാണ് അദ്ദേഹം ചർച്ചക്കെടുക്കുന്നത്. ഇംഗ്ലണ്ടിൽ ഇങ്ങനെയൊരു അപകടമുണ്ടെന്ന മുഖവുരയൊടെ ഹോരസ് പറയുന്നു: നിങ്ങൾ ബ്ലാക്കാണെങ്കിൽ കറുത്തവരെക്കുറിച്ചും കറുത്ത വരുടെ പ്രശ്നങ്ങളെക്കുറിച്ചുമാണ് നിങ്ങൾ സിനിമയെടുക്കേണ്ടത്. അതേ എടുക്കേണ്ടൂ. കറുപ്പല്ലെങ്കിലോ, അവർക്ക് എന്തുവിഷയ ത്തെപ്പറ്റിയും ഇഷ്ടാനുസരണം സിനിമചെയ്യാം. ഇതൊരു ചതിക്കുഴിയാണെന്ന് അദ്ദേഹം ഓർമ്മിപ്പിക്കുന്നു. ഉപ്പുതൊട്ട് കർപ്പൂരംവരെയുള്ള വിഷയങ്ങൾ വെളുത്തവർക്ക് തുറന്നുകിട്ടുന്നു; കറുത്തവർ കറുപ്പെന്ന സമസ്യയെത്തന്നെ പുനർനിർമ്മിച്ചുകൊ ണ്ടേയിരിക്കേണ്ടിവരുന്നുവെന്നാണ് ഹോരസ് പരിതപിക്കുന്നത്. ദ്വന്ദ്വാത്മകയുക്തികളെത്തന്നെ കുടഞ്ഞെറിയാതെ വംശീയ പ്രതി നിധാനത്തെപ്പറ്റി ചർച്ചചെയ്യുന്നതിൽ യുക്തിയില്ലാതാവുന്നു
.

കറുപ്പിനെയും ജാതിയെയും രാഷ്ട്രീയമായ ബോധ്യങ്ങളോടെ പ്രശ്നവൽക്കരിക്കുന്ന സിനിമകൾ അധികമില്ല മലയാളത്തിൽ. കറുപ്പും കീഴാളതയും ചിരിക്കുള്ള കുറുക്കുവഴിയായിരുന്നു എന്നും കലാഭവൻ മണിതൊട്ട് കലാഭവൻ ഷാജോണും വിനായകനുംവ രെ ഇത്തരം ചിരിക്ക് ഹേതുവായവരാണ്. കറുത്ത നായികയെ ഇപ്പോഴും വേണ്ടത്ര ഉൾക്കൊള്ളാൻ മലയാളസിനിമയ്ക്ക് കഴി ഞ്ഞിട്ടില്ല. ആദ്യനായികയായ പി. കെ. റോസിയുടെ ദുരന്തം വിട്ടുപോയിട്ടില്ലെന്നർത്ഥം. കറുത്തമ്മയായാലും രാച്ചിയമ്മയാ യാലും തൊലിവെളുപ്പുവേണം സിനിമയിൽ എന്നത് ഒരലിഖിത നിയമംപോലെ മലയാളസിനിമ കൊണ്ടുനടക്കുന്നുണ്ട്. ചലച്ചിത്ര വ്യവസായത്തിൽ ഇടപെടാൻതക്ക ധനശേഷിയോ അധികാര ശേഷിയോ ഇല്ലാത്തതിനാൽ കറുപ്പിന്റെ കർതൃപദവി ഇപ്പോഴും അകലെയാണെകാണാം. കീഴാളപക്ഷത്തുനിന്ന് കഥപറയുന്ന സിനിമകൾ മുമ്പത്തേതിലുമധികം നിർമ്മിക്കപ്പെടുന്നുണ്ടെന്നത് കാണാതിരിക്കുന്നില്ല. മേൽവിലാസം, ഒഴിവുദിവസത്തെ കളി, കമ്മട്ടിപ്പാടം തുടങ്ങിയ ചിത്രങ്ങൾ ഉദാഹരണം. അപ്പോഴും സി നിമയുടെ പതിവു നായകയുക്തികളിൽ ഇവയിൽ ചിലതെങ്കിലും വീണുപോവുന്നുമുണ്ട്.

**പ്രദേശത്തിന്റെ സിനിമകൾ**

തദ്ദേശീയമായ സാംസ്കാരിക ഇടങ്ങളെയും അതതിടത്തെ 'അപരിഷ്കൃതത്വ'ങ്ങളെയും ലോകസമക്ഷം അവതരിപ്പിക്കുന്ന ദേശീയസിനിമകൾ ഇന്ന് നമ്മുക്ക് അപരിചിതമല്ല. ഇന്ന് സിനിമയെന്നാൽ ഹോളിവുഡ് മാത്രമല്ല. ടെക്നോളജി തുറന്നതന്ന വിശാലലോകത്ത് ചെറുചെറു സംസ്കൃതികൾ ഒഴുകിപ്പരക്കുന്നുണ്ട്. മെക്സിക്കോ, പെറു, ബ്രസീൽ, ഇന്തോനേഷ്യ, മലേഷ്യ, ഇറാൻ, പലസ്തീൻ, ജപ്പാൻ, ചൈന, കൊറിയ എന്നുവേണ്ട, ഏതുനാട്ടിലെയും പരീക്ഷണാത്മകചിത്രങ്ങളും അവരുടെ വംശീയ/ദേശീയമുദ്രകൾ പേറുന്ന മുഖ്യധാരാചിത്രങ്ങളും ഇന്ന് നമ്മുക്ക് പ്രാപ്യമാണ്. പലപ്പോഴും അത്തരം മുഖ്യധാരാചിത്രങ്ങൾ സാർവലൗകികമെന്ന് വിശേഷിപ്പിക്കാവുന്ന പ്രണയവും പ്രതികാരവും കുടിപ്പകയും ആയോധനകലകളും ആണധികാരത്വവും കുടുംബബന്ധവൈചിത്ര്യങ്ങളുമൊക്കെ പ്രമേയമാക്കിയാണ് യൂണിവേഴ്സലാകാൻ ശ്രമിക്കുന്നത്. ബോളിവുഡ്ഡിനെപ്പോലെ പാട്ടും ആട്ടവും നിറപ്പകിട്ടും കൊണ്ട് തനതു(വ്യാജ)മുദ്രപതിപ്പിക്കുന്ന സിനിമകളും ധാരാളം. സിനിമ സാർവലൗകികമാവുകയെന്നത് മാർക്കറ്റിന്റെക്കൂടി വിഷയമാണ് എന്നു ചുരുക്കം. ശബ്ദം വന്നാൽ തന്റെ സിനിമയുടെ സാർവകലൗകികത പൊയ്പ്പോകുമെന്നാണ് ചാർളി ചാപ്ലിൻ ഭയന്നത്. ദൃശ്യങ്ങൾക്കും ദേശ/സംസ്കാരഭേദങ്ങൾ കാണാമെന്നതും ഓർക്കണം. തന്റെ സിനിമകാണുന്ന ജാപ്പനീസ് പ്രേക്ഷകർ, ഹോളിവുഡ്ഡ് പ്രേക്ഷകർ നിലവിളിക്കുന്ന അതേ സന്ദർഭങ്ങളിൽത്തന്നെവേണം നിലവിളിക്കാൻ എന്ന് സൈക്കോ (1960)വിന്റെ നിർമ്മാണവേളയിൽ ഹിച്ച്കോക്ക് പറഞ്ഞിരുതായി കേട്ടിട്ടുണ്ട്. ഈയൊരു നിലപാടിന് ബദലായി മംബിൾകോർ എന്നൊരു ജനുസ്സ് പാശ്ചാത്യമായി അവതരിപ്പിക്കപ്പെടുന്നതിന് സമാന്തരമായാണ് മലയാളത്തിൽ നവതരംഗസിനിമ ഒരു ട്രെൻഡായി ഉയർന്നുവരുന്നത്. സിനിമ, വൻതാരങ്ങളെ വിട്ട് പുതുമുഖങ്ങളിലേക്കും സുന്ദരികളെയും സുന്ദരന്മാരെയും വിട്ട് സാധാരണമുഖങ്ങളിലേക്കും സഞ്ചരിക്കുന്നതിനൊപ്പം അതുവരെ ചലച്ചിത്രപ്രവേശംകിട്ടാതിരുന്ന നാട്ടുകൾക്കും നാട്ടുമൊഴികൾക്കും ഇടമൊരുക്കുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട് ഇന്ന്. പ്രദേശം ആഗോളവുംകൂടിയാണെന്ന് ഇന്ന് സിനിമ തിരിച്ചറിയുന്നു. സ്വയം സാർവലൗകികമാവാനല്ല, തദ്ദേശീയമാവാനാണ് പുതിയസിനിമ ശ്രമിക്കുന്നത്. സിനിമ നിർമ്മിക്കാനുള്ള ചെലവ് താരതമ്യേന

കുറഞ്ഞതും അത് ജനങ്ങളിലെത്തിക്കാൻ തിയറ്റർശൃംഖലയ്ക്കപ്പുറം നിരവധി പ്ലാറ്റ്ഫോമുകൾ ലഭ്യമായതും സിനിമയുടെ സ്വഭാവംതന്നെ മാറിപ്പോയതും ഇതുവരെ കർതൃപദവിയെത്താതെ പിന്നാമ്പുറങ്ങളിൽക്കഴിഞ്ഞിരുവരുടെ സിനിമാപ്രവേശം സാധ്യമാക്കുന്നുണ്ട്. ടെക്നോളജിക്കും നന്ദിപറയാം.

**ഗ്രന്ഥസൂചി**

1. Hill, John and Pamela Church Gibson (Eds.)Film Studies: Critical Approaches. Oxford University Press. 2000

2. Mulvey, Laura.(1993). “Visual Pleasure and Narrative Cinema” Movies and Methods Vol 2. Edited by Bill Nichols, Calcutta: Seagull Books, pp. 305-315

3. Turner, Graeme (Ed). Film Cultures Reader. London and Newyork: Routledge, 2002

4. ഐക്യരാഷ്ട്രസഭ പ്രാന്തവൽക്കരണത്തെ, അഥവാ സോഷ്യൽ എക്സ്ക്ലൂഷനെ നിർവചിക്കുന്നതിങ്ങനെ:
Social exclusion describes a state in which individuals are unable to participate fully in economic, social, political and cultural life, as well as the process leading to and sustaining such a state. https://www.un.org/esa/socdev/rwss/2016/chapter1.pdf

# സമുദായം: ആധുനികതാവ്യാഖ്യാനങ്ങൾ

**ഭുവനേശ്വരി കെ. പി.**

---


## സംഗ്രഹം

ജാതി, സമുദായം, സാമുദായികത എന്നിവയെ സംബന്ധിച്ച കേരളീയ ആധുനികതയുടെ ചിന്താമണ്ഡലങ്ങളെയാണ് ലേഖനത്തിൽ ചർച്ചചെയ്യുന്നത്. ജാതിയിൽ നിന്ന് സമുദായ അവബോധത്തിലേക്കുള്ള ചരിത്രപരമായ പ്രക്രിയയെയും അവർണ സമുദായങ്ങളുടെ ചലനത്തെയും പിൽക്കാലത്തെ സാമൂഹ്യ രാഷ്ട്രീയ മണ്ഡലത്തിൽ ഏകീകരിക്കപ്പെടുന്നതിന്റെ സംവാദ സാധ്യതകളെയും ലേഖനം വിശദമാക്കുന്നു. സമുദായത്തെ സംബന്ധിച്ച സിദ്ധാന്തപരമായ ആലോചനകളുടെ തുടർച്ചയെ പശ്ചാത്തലമായി ലേഖനത്തിൽ സ്വീകരിക്കുന്നു.


**താക്കോൽവാക്കുകൾ:** ജാതി, സമുദായം, സാമുദായികത, അച്ചടി പൊതുമണ്ഡലം, കൊളോണിയൽ ആധുനികത.

---

സമൂഹമായി ചിന്തിക്കുന്നതിലൂടെയാണ് കൂട്ടായ്മ ഉണ്ടാകുന്നത്. സാമൂഹ്യപരവും ചരിത്രപരവുമായ സംഭവങ്ങളുടെ ഘടനയ്ക്കകത്തും പുറത്തും അതിന് വിഭിന്നങ്ങളായ അർത്ഥങ്ങൾ ഉണ്ടാകുന്നു. സമുദായം, സമുദായവത്കരണം, രൂപീകരണം, സാമുദായികത എന്നിവയ്ക്ക് ആധുനികതയുടെ വിശകലനതലങ്ങളിൽ കോളോണിയൽ ഇടപെടലുകളിലൂടെ രൂപപ്പെട്ടുവന്ന സ്വയംനിർണ്ണയനസങ്കല്പ

നങ്ങളായിട്ടാണ് വിലയിരുത്തുന്നത്. ഈ സ്വയം സങ്കല്പനങ്ങൾ സാംസ്കാരികമായ നിർമ്മിതികളാണ്. അതിന്റെ ജ്ഞാനപരമായ വിഷയിത്വം സത്താപരമായ ഒന്നല്ല. സമുദായത്തെ അറിയാനുള്ള മാർഗ്ഗങ്ങളിലൊന്ന് സ്വത്വത്തെ മനസ്സിലാക്കുക എന്നതാണ്. വ്യത്യാസങ്ങളുടെതായ ഭിന്നവത്കരിക്കപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഒന്നാണ് സ്വത്വമെന്നാണ് ദെലൂസിയൻ സങ്കല്പം. വ്യതിരിക്തവും ഭിന്നവുമാണെന്ന് സാരം. അതിൻപ്രകാരം തിന്മ, ഏകതാനത, സത്താപരം എന്നിവയെ സംബന്ധിച്ച് പരമ്പരാഗതമായ ധാരണകളെ അത് തിരുത്തുന്നു. ചരിത്രപരമായ പുതിയ ഒരു ലോകബോധത്തിലേക്കുള്ള കൂട്ടായ്മകളുടെ സഞ്ചാരബിന്ദു എവിടെ നിന്നാണ്? സമുദായസങ്കല്പനങ്ങളുടെ രീതിപദ്ധതികൾക്ക് ഒരു പ്രത്യേക ഭാഷയുണ്ടോ, അത് ആധുനികതയുടേതാണോ? തുടങ്ങിയ ചോദ്യങ്ങളെ മുൻനിർത്തി അതിന്റെ സമീപനങ്ങളെക്കുറിച്ച് അന്വേഷിക്കുന്നു. കീഴാള ഏകീകരണങ്ങളുടെ അനുസ്യൂതമായ വികാസമായും വർത്തമാനകാല സമുദായരാഷ്ട്രീയത്തിൽ അതിന്റെ സങ്കല്പനവും സ്വീകരണവും ഏതൊക്കെ വ്യത്യസ്തതകളെ വഹിക്കുന്നു എന്ന ബോദ്ധ്യങ്ങൾ കൂടി ആലോചനകളെ മുന്നോട്ട് വഹിക്കുന്നതാണ്.

സമുദായം എന്ന സങ്കല്പനത്തിന്റെ സാമാന്യമായ അർത്ഥം ഒരു പറ്റം, കൂട്ടം എന്നാണ്. നിരവധി പൊതുവായ സവിശേഷതകൾ പങ്കുവെക്കുന്ന ഒരു കൂട്ടം. വ്യത്യസ്തരീതിയിൽ വ്യാഖ്യാനിക്കാനും സാന്ദർഭികമായി നിരവധി അർത്ഥതലങ്ങളുമുള്ള ഒന്ന് കൂടിയാണിത്. ഒരു സമ്മേളനം, ക്ഷേത്രത്തിന്റെ സമിതി, പൊതുസ്വത്ത് കൈകാര്യം ചെയ്യുന്നതിനുള്ള സമിതി എന്നിങ്ങനെയുള്ള അർത്ഥങ്ങളാണ് ഗുണ്ടർട്ട് നിഘണ്ടുവിൽ കാണുന്നത്.

പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനത്തിലും ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ തുടക്കത്തിലും മലയാളത്തിൽ ഈ പദം പ്രയോഗത്തിലുണ്ട്. ജാതിയെ സമുദായമായി പുനർനിർമ്മിക്കുന്ന കർതൃത്വഘടനകളെ ഉടച്ചുവാർക്കുന്ന സ്ത്രീപുരുഷന്മാരെക്കുറിച്ചുള്ള പുതിയ ആശയങ്ങൾ ആധുനികതയോട് ചേർത്ത് വായിക്കാവുന്നതാണ്.[21] ജാതിമത പരിഷ്കരണപ്രവർത്തനങ്ങളും സംഘടനകളും വഴി നിർമ്മിക്കപ്പെട്ട 'പൊതുമണ്ഡല'ത്തിന്റെ കൂട്ടായ സന്ദർഭ

[21]Udayakumar: Writing The First Person

ത്തിലാണ് 'സമുദായം' ആവിഷ്കരിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. സമുദായം ഒരു ആധുനികനിർമ്മിതിയാണെന്നും ഒരു പുതിയ അവബോധത്തിലേക്ക് നയിക്കുന്ന സംവർഗ്ഗമാണെന്നും സമത്വത്തിനും സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനും വേണ്ടിയുള്ള പരിഷ്കാരശ്രമങ്ങളുടെ ഭാഗമായി ക്കൂടിയുള്ള ഭാഷയാണ് ഈ സങ്കല്പനത്തിന്റെ ഉള്ളടക്കം എന്നും തിരിച്ചറിയാം. ഉപജാതി വിഭജനങ്ങളെ മറികടന്നും സമുദായത്തിലെ 'അപരിഷ്കൃതം' എന്ന് പറയപ്പെടുന്ന ആചാരങ്ങളെയും തുടച്ചുനീക്കിയ ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെ ചിന്താപദ്ധതികൾ കൊളോണിയൽ പഠനങ്ങളിൽ സൂക്ഷ്മമായി വിമർശിക്കപ്പെടുന്നുമുണ്ട്.

നാരായണഗുരുവിന്റെ ചിന്തയിൽ സമുദായം എന്നത് ഒരു പ്രസ്ഥാനം മാത്രമല്ല എല്ലാ മനുഷ്യവർഗ്ഗങ്ങളെയും ഉൾകൊള്ളുന്ന ഒന്നാണ്. "സാധാരണവും വിശേഷവുമായ അർത്ഥം സമുദായത്തിനുണ്ട്." ജാതിയിൽ നിന്ന് സമുദായത്തിലേക്ക് മാറാനാണ് അദ്ദേഹം ഈഴവരോട് ആഹ്വാനംചെയ്യുന്നത്.

ജാതി/സമുദായങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള പോസ്റ്റ്കൊളോണിയൽ വാദങ്ങൾ കൊളോണിയൽ ഇടപെടലുകളിൽ ഒന്നായിട്ടാണ് കാണുന്നത്. ജാതി ഒരു കൊളോണിയൽ നിർമ്മിതിയാണ്.[22] കൊളോണിയൽ വർഗ്ഗീകരണങ്ങൾ, സെൻസസുകൾ, ജാതിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട നിയമങ്ങൾ എന്നിവ ജാതിസമുദായങ്ങളിൽ നിലനില്ക്കുന്ന രീതിയെ മാറ്റിമറിച്ചു. ഇന്ത്യയിലെ സാമുദായിക കലാപങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള പഠനത്തിൽ ഗ്യാനേന്ദ്ര പാണ്ഡെ ഈ വർഗ്ഗീകരണങ്ങളുടെ പങ്ക് എടുത്തുപറയുന്നു. ഇന്ത്യ തന്നെ ഒരു കണ്ടെത്തൽ ആയിരുന്നുവെന്നും കൊളോണിയൽ മോഡേണിറ്റിയുടെ ഭാഗമായി വന്ന ആധുനികകൊളോണിയൽ വിദ്യാഭ്യാസം ഇന്ത്യൻ സംസ്കാരത്തെ ചിതറിച്ചു എന്നും കവിരാജ് വിമർശിക്കുന്നു. പാരമ്പര്യമല്ല ആധുനികതയാണ് വില്ലൻ എന്ന ആശിശ് നന്ദിയുടെ നിരീക്ഷണവും ദേശീയതയെക്കുറിച്ചുള്ള പഠനത്തിൽ കൊളോണിയൽ മോഡേണിറ്റിയുടെ അഭിമുഖീകരണത്തിൽ ആഭ്യന്തര, ബാഹ്യമണ്ഡലം എന്ന വിഭജനവും ഈ രംഗത്തെ പ്രധാന ആധുനികതാവിമർശനങ്ങളാണ്.

[22] Dirks, Inden, M. Muralidharan, Sudhipta Kaviraj

സമുദായം, ദേശീയത, കോളനി, ആധുനികത തുടങ്ങിയവയെപ്പറ്റിയുള്ള സങ്കല്പനങ്ങൾ രൂപപ്പെടുത്തുന്നതിൽ ആന്റേഴ്സൺന്റെ ഭാവനാസമുദായം (imagined community)എന്ന ആശയം സ്വാധീനിച്ചിട്ടുണ്ട്. അതേസമയം ജാതിയിൽ നിന്ന് സമുദായത്തിലേക്കുള്ള മാറ്റം ഭാവനാവ്യാപാരം എന്നതിൽ നിന്നും ഇന്ത്യയിൽ അത് നിർമ്മാണം (construction) തന്നെയായിരുന്നു എന്ന് സുമിത് സർക്കാറും പാർത്ഥ ചാറ്റർജിയും വാദിക്കുന്നു. ആന്റേഴ്സൺ ദേശീയതയെ ഒരു സാമൂഹ്യസാംസ്കാരിക സങ്കല്പം എന്ന നിലയിലാണ് വിശദീകരിക്കുന്നത്. അത് ആന്തരികമായി പരിമിതവും പരമാധികാരസ്വഭാവമുള്ളതായും സങ്കല്പിക്കുന്നു. പരസ്പരം കാണാതെയും അറിയാതെയും ഒരു രാജ്യത്തെ ജനങ്ങൾക്കിടയിൽ കൂട്ടായ്മയുടെ പ്രതിച്ഛായ ഉണ്ടാക്കുന്നു. അതോടൊപ്പം സമുദായഭാവനയുടെ ആശയവിനിമയത്തിന്റെ കേന്ദ്രമായി അച്ചടിയെ കാണുന്നു. മുതലാളിത്തം,സാങ്കേതികത, അച്ചടിയുടെ ആവിർഭാവം കേരളത്തിലെ ദളിത്പിന്നോക്ക സമുദായങ്ങളുടെ ആശയവിനിമയത്തിന്റെ കേന്ദ്രമായിട്ടാണ് കണ്ടെത്തുന്നത്. ഈ അച്ചടിസംസ്കാരം വിവിധരീതിയിലാണ് പ്രവർത്തിച്ചത്.[23] സാഹിത്യപൊതുമണ്ഡലം (public sphere) എന്ന പദം ആദ്യമായി അവതരിപ്പിച്ചത് ഹേബർമാസ് ആണ്. പൊതുഇടം എന്ന് സാമാന്യമായ അർത്ഥം. കൊളോണിയൽ കാലത്ത് കേരളത്തിലെ പൊതുമണ്ഡലം ജാതിസമുദായങ്ങളുടെ മേഖലയായിരുന്നു. മലയാളഭാഷയുടെയും സാഹിത്യത്തിന്റെയും സാംസ്കാരികപാരമ്പര്യത്തെ രൂപപ്പെടുത്തുന്നതിൽ ഇതിന്റെ പ്രതിഫലനങ്ങൾ കാണാം. സാഹിത്യപൈതൃകത്തിന്റെ നിർമ്മാണത്തോടൊപ്പം സമുദായഐഡന്റിറ്റിയെ കുറിച്ചുള്ള ചോദ്യങ്ങളും പൊതുമണ്ഡലത്തിൽ ഉയരുന്നുണ്ട്. സമുദായരൂപീകരണവും അതിന്റെ പരിണാമവും മനസ്സിലാക്കാൻ പൊതുമണ്ഡലം ഒരു ഉപകരണമായി കണക്കാക്കാവുന്നതാണ്.[24] അച്ചടിമാനകീകരണം, ഭാഷകളുടെ നവീകരണം, പൊതുമണ്ഡലത്തിന്റെ രൂപപ്പെടൽ തുടങ്ങിയ ദിശാബോധങ്ങൾ ഈ രംഗത്തെ പഠനത്തെ കാര്യമായി നിർണ്ണയിച്ചിട്ടുണ്ട്. ചരിത്ര ആഖ്യാനങ്ങളുടെ ആവിഷ്കരണങ്ങൾ

[23]Dileep M Menon: A local Cosmo politician: Kesari Balakrishnapillai and the and the invention of Europe for Kerala

[24]Salah Punathil: Caste and Religion in the Public Sphere: Political Articulation of Community Identities in Colonial Kerala

വഴി ഏകീകൃതവും സ്വത്വപരവുമായ ഒരു ഐഡിന്റിറ്റി കൂടി കടന്നുവന്നു.

മിത്തുകളുടെ വ്യാഖ്യാനരൂപത്തിലുള്ള ചരിത്രരചനാരീതി സമ്പ്രദായങ്ങൾ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നത് സമുദായ ഇമേജ് ഉണ്ടാക്കുന്നതിലും സ്വാഭാവികമാക്കുന്നതിലുമുള്ള നിർവ്വഹണതലങ്ങളെക്കുടിയാണ്. പല്പുവിന്റെ നിവേദനങ്ങളുടെ ആഖ്യാന സ്വഭാവത്തെക്കുറിച്ചുള്ള പഠനത്തിൽ ഉദയകുമാർ ദൃശ്യതയില്ലാതിരുന്നവരുടെ ചലനാത്മകതയായി വായിക്കുന്നു. സി. വി. കുഞ്ഞുരാമൻ രചിച്ച വ്യാസഭാരതത്തെ ചൊല്ലിയുണ്ടായ വിവാദവും തിരുവിതാംകൂർപാഠപുസ്തകക്കമ്മറ്റിയോട് എന്ന രൂപത്തിലുള്ള അദ്ധ്യക്ഷപ്രസംഗവും 'അരയൻ' പത്രത്തിലൂടെ വേലുക്കുട്ടി അരയന്റെ ഏട്ടുമുട്ടലുകളും കൂട്ടായ്മകളെക്കുറിച്ചുള്ള പുതിയ ആലോചനകളല്ലാതെ മറ്റെന്താണ്. ഈഴവരിലെ മറ്റൊരു പരിഷ്കർത്താവായ സഹോദരൻ അയ്യപ്പന്റെ രചനകളെ പിന്തുടരുമ്പോൾ മൂർത്തമായിട്ടുള്ള ഒരു വിമോചന തത്വചിന്ത കാണാം. ബ്രാഹ്മണ - ഹിന്ദുപ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിനെതിരെയുള്ള ആദ്യകാല ചുവടുവെപ്പുകൾ. "സ്വാതന്ത്ര്യം, സമത്വം, സാഹോദര്യം എന്നിവയെ പിന്തുടർന്ന് വലിയൊരു മനുഷ്യസമൂഹം രൂപീകരിക്കാൻ ജാതികളും ഗോത്രങ്ങളും മതങ്ങളും യഥാസമയം ലയിക്കണം എന്ന ചിന്ത കൂടി പങ്കുവെക്കുന്നു.[25]

വിവിധ സംഘടനകളുടെ ആശയവും കൂട്ടായ പ്രവർത്തനങ്ങളുമായിരുന്നു സമുദായം എന്നതിനെ വിപുലപ്പെടുത്തിയത്. വേലുക്കുട്ടി അരയൻ ജനറൽ സെക്രട്ടറിയായും ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെ ശിഷ്യൻ സുഗുണാനന്ദഗിരി സ്വാമികൾ അദ്ധ്യക്ഷനായും ആരംഭിച്ച സമസ്ത കേരളീയ അരയമഹാ ജനയോഗം 1919 ൽ തിരുവിതാംകൂറിൽ രൂപംകൊണ്ടു. ചാവർകോട്ട് ശങ്കരനിൽ നിന്ന് വൈദ്യവും പറവൂർ കേശവനാശാനിൽ നിന്ന് സംസ്കൃതവും പഠിച്ച വേലുക്കുട്ടി അരയൻ സുജനനന്ദിനിയുടെ മാതൃകയിൽ ചെറിയഴീക്കലിൽ സ്ഥാപിച്ച വിജ്ഞാനസന്ദായനിവായനശാലയും തിരുവിതാംകൂർ നാവികസംഘം തുടങ്ങിയവ സംസ്കൃതപാരമ്പര്യത്തിന്റെയും ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെയും സ്വാധീനം എന്ന പരാവർത്തനങ്ങളോടൊപ്പം തന്നെ പാരമ്പര്യവും ആധുനികതയും തമ്മിലുള്ള അഭിമുഖീകരണത്തിന്റെ ഇടങ്ങളെക്കൂടി തുറക്കുന്നു.

[25] Ajay Shekhar: Sahodaran Ayyappan

ആധുനികതയിൽ സ്വയം വീണ്ടെടുക്കുന്ന തലത്തിലുള്ള ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങൾ തദ്ദേശീയതയെക്കുറിച്ചുള്ള പുതിയ ചോദ്യങ്ങളിലേക്ക് കൊണ്ടുപോകുന്നു. കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുമായി കാര്യമായി ബന്ധമില്ലാത്ത തീരസമുദായങ്ങളിലൊന്ന് ഹിന്ദുസമുദായരൂപീകരണ പ്രക്രിയയിൽ ഒരു പ്രധാന കണ്ണിയായിത്തീർന്നതിന്റെ സൂചന കൂടിയാണിത്. വർഗ്ഗതാത്പര്യങ്ങളോടും മതരാഷ്ട്രീയത്തോടും കൂറുപുലർത്തി ഒരർദ്ധസ്വഭാവത്തിൽ നിലനില്ക്കുന്ന സമൂഹങ്ങളാണ് തീരസമുദായങ്ങൾ. കൊളോണിയൽ ജ്ഞാനമേഖലയുടെ പിന്തുടർച്ചയിലുള്ള വിശകലനങ്ങൾ ഈ ഇടങ്ങളിൽ ചോദ്യമായിത്തന്നെ നില്ക്കുന്നു.

കേരളത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ വിവിധ സാമൂഹിക വിഭാഗങ്ങൾക്കിടയിൽ ആധുനികതയുടെ സങ്കല്പനവും സ്വീകരണവും വ്യത്യാസമാണ്. ആധുനികത ഒരു പാശ്ചാത്യപദ്ധതിയായി മാത്രം കാണാനാവില്ലെന്നും പകരം പ്രാദേശികവും ബാഹ്യവുമായ സാർവത്രിക ആശയങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള ഇടപെടലുകളിലൂടെ ഉണ്ടാകുന്നു എന്നും ഈഴവരുടെ സാമൂഹ്യചലനാത്മകതയെക്കുറിച്ചുള്ള പഠനത്തിൽ കാരലിൻ ഒസെല്ല, ഫിലിപ്പൊ ഒസെല്ല വിശദീകരിക്കുന്നു. കോളോണിയലിസത്തിനും ദേശീയതയ്ക്കും അപ്പുറമുള്ള പ്രാദേശിക കോസ്മോപൊളിറ്റനിസവും കേരളാധുനികതയുടെ സൈദ്ധാന്തിക ചട്ടക്കൂടുകൾക്ക് പുറത്തേക്ക് കടന്നുകൊണ്ട് ഒന്നിലധികം പ്രാദേശികതകളും ആധുനികതകളും പഠനവിധേയമാകുന്ന സമീപനം രീതികളും മേല്പറഞ്ഞതിനോട് ചേർത്തുവായിക്കാവുന്നതാണ്.

സമുദായത്തിലേക്കുള്ള പരിണാമത്തിന്റെ കേന്ദ്രആശയമായി സാംസ്കാരികവും ചരിത്രപരവുമായ തുടർച്ച എന്നർത്ഥത്തിൽ പാരമ്പര്യത്തെപരിശോധിക്കുമ്പോൾ മക്തി തങ്ങൾ, പൊയ്കയിൽ അപ്പച്ചൻ, വേലുക്കുട്ടി അരയൻ, എന്നിവരെയും സ്വദേശി സംസ്കാരത്തിന്റെയും സ്ഥാപനങ്ങളുടെയും വക്താക്കളായി നോക്കേണ്ടതുണ്ട്. സാമ്പ്രദായികമാർക്സിസ്റ്റ് ചരിത്രം വൈദ്യരത്നം പി. എസ്. വാര്യർ എന്ന പേരിൽ തുടങ്ങി അതിൽത്തന്നെ നിർത്തുന്ന, തുടർന്നുള്ളവരാകട്ടെ അധീശത്വസ്വഭാവമുള്ള മതരാഷ്ട്രീയപ്രവർത്തനത്തിന്റെയും സംഘാടനത്തിന്റെയും ഫലമായി സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ട അപകടം എന്ന മട്ടിലാണ് കൈകാര്യം ചെയ്തുപോന്നിരുന്നത്. സമുദായങ്ങളുടെ മത - രാഷ്ട്രീയ - പ്രദേശ ഐഡന്റിറ്റികളെ മുൻനിർത്തിയുള്ള ശ്രദ്ധേയമായ ചില പോപ്പുലർ സമീപനരീതി

കളും കാണാം. ഇതിനെത്തുടർന്ന് അക്കാദമിക് മണ്ഡലത്തിൽ എഴുപതുകളോടെ പ്രചാരം നേടിയ ഒരു പ്രയോഗമാണ് സാമുദായികത. വർഗ്ഗീയവും ധ്രുവീകരണശേഷിയുമുള്ള സമുദായ ഭിന്നതയെ സൂചിപ്പിക്കുന്നു ഇത്. കൊളോണിയൽ കാലത്തെ 'പൊതുമണ്ഡല'വുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് ഉണ്ടായ ദൃശ്യതയും ചലനവും വിവിധസമൂഹങ്ങളുടെ പുരോഗമനം എന്ന വിശദീകരണങ്ങളെ റദ്ദ് ചെയ്തുകൊണ്ടു തന്നെ സമകാലികസംവാദങ്ങൾ പൊതുമണ്ഡലത്തിലുള്ള മതത്തിന്റെ അഭിമുഖീകരണങ്ങൾ അപകടകരമായി കാണുന്നു. മതേതര ലിബറൽ പരിപ്രേക്ഷ്യങ്ങൾ മാത്രമല്ല പോസ്റ്റ് കൊളോണിയൽ സിദ്ധാന്തങ്ങളും മതപരമായ ഏകീകരണങ്ങളെ ചോദ്യംചെയ്യുന്നു.

"ഇന്ത്യയെ ജാതികൾ തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെ ദൃഢപ്പെടുത്താനും സമൂഹവിഭാഗങ്ങൾക്ക് കുറേക്കൂടി വലിയ പരിവേഷം നല്കാനും വേണ്ടി കഴിഞ്ഞ നൂറ്റാണ്ടിൽ സ്വീകരിക്കപ്പെട്ട ഒരു ബദൽ രൂപമാണ് മതസമുദായങ്ങളുടെ ആശയം.ജാതിക്ക് പകരം മതസമുദായങ്ങളെ പ്രതിഷ്ഠിക്കുന്നതിലുള്ള എതിർപ്പ് ദേശീയ പ്രസ്ഥാനത്തിനുള്ളിലും അതിന് ശേഷവും വൻതോതിലുള്ള ആശയസംഘട്ടനത്തിന് കാരണമായിട്ടുണ്ട്. ഇതിന്റെ അർത്ഥം ജാതികളിലേക്ക് തിരിച്ചുപോകണമെന്നല്ല. മതസമുദായമെന്ന ആശയം ഇന്ത്യൻ സംസ്കാരത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനഘടകമല്ലെന്ന് മനസ്സിലാക്കുകയാണ് വേണ്ടത്".[26] കെ. എൻ. പണിക്കർ, കെ. എൻ. ഗണേഷ് എന്നീ മാർക്സിയൻ ചരിത്രകാരന്മാരുടെ വിശകലനങ്ങളും സമാനമാണ്. എം. ടി. അൻസാരി സമുദായങ്ങളെ തുറന്ന സംവർഗ്ഗങ്ങളായി വിമർശനപരമായി തിരിച്ചറിയുന്ന ക്രിയാത്മകമായ ഭാവിയിലേക്കുള്ള ഒന്നായിട്ടാണ് നിരീക്ഷിക്കുന്നത്.[27] സാമുദായികതയെ മൂലധനത്തിന്റെ വിമർശനമായി തിരിച്ചറിയുന്ന തുറന്ന സമീപനം ആവശ്യമാണെന്നുകൂടി വാദിക്കുന്നു. "ദേശീയവാദ മാർക്സിസ്റ്റ് പ്രതിനിധാനങ്ങൾ പൊതുവെ മതപരമായ പ്രശ്നമണ്ഡലത്തിലാണ് ക്രമീകരിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളതെന്ന് ഹിന്ദുമതത്തിനുള്ളിലെ അക്രമണത്തിന്റെയും അസമത്വത്തിന്റെയും വ്യതിചലനമായി വർഗ്ഗീയതയെ നിരീക്ഷിച്ച ദിലീപ് എം. മേനോൻ മറ്റൊരു പഠനത്തിൽ മലബാറിലെ ഹിന്ദു-മുസ്ലിം അക്രമത്തെ ഏതാനും വരേണ്യവർഗ്ഗങ്ങളുടെയും ദേശീയവാദി

[26] റോമിലാ ഥാപ്പർ: വർഗ്ഗീയതയും ചരിത്രപൈതൃകവും

[27] എം. ടി. അൻസാരി: മലബാർ ദേശീയതയുടെ ഇടപെടലുകൾ

കളും കൈകോർക്കുന്ന പദ്ധതിയാണെന്ന് അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. ചരിത്രരചനാ ഉപാദാനങ്ങളെ പുതുക്കിപണിതുകൊണ്ട് ജാതിയും കൊളോണിയൽ മോഡേണിറ്റിയും തമ്മിലുള്ള ചരിത്രപരമായ രീതിപദ്ധതികളെ കാര്യമായി സ്വാധീനിക്കുന്നുണ്ട് ഈ പഠനങ്ങളെല്ലാം തന്നെ. എഴുപതുകൾ മുതൽ ഉയർന്നുവന്ന ദളിത് സൈദ്ധാന്തികധാരകളെ വികസിപ്പിച്ച സാമൂഹികതയ്ക്ക് ആധാരമായ ജ്ഞാനാന്വേഷണങ്ങളുടെ സാഹചര്യം പല രീതിയിലും സമുദായവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ഈ ആധുനികതാവ്യാഖ്യാനങ്ങളെ വലിയൊരളവിൽ ആധാരമാക്കിയിട്ടുണ്ട്. മാർക്സിസ്റ്റ് മതനിരപേക്ഷധാർമ്മികതയിലും ജനാധിപത്യത്തിൽ നിന്നും ഉയർന്നുവരുന്ന ഒരു പുതിയ രാഷ്ട്രീയമായി കീഴാളനവോത്ഥാനത്തെ വിഭാവനം ചെയ്യുന്ന ഇടതുപക്ഷധാരയും ദേശീയതയുടെ അപരത്വം അനുഭവിക്കുന്ന മുസ്ലീംസമൂഹവുംകൂടി ഉൾച്ചേർന്ന പ്രതിനിധാനരാഷ്ട്രീയത്തെക്കുറിച്ച് ദലിത് ബഹുജൻ മൂവ്മെന്റുകളും സംസാരിക്കുമ്പോൾ ആധുനികകേരളത്തിന്റെ സാംസ്കാരികാവബോധത്തെ കുറേക്കൂടി ക്രിയാത്മകമാക്കാൻ സന്നദ്ധമാകുന്നു. ഫ്രഞ്ച് ചിന്തകനായ ഴാങ് ലൂക് നാൻസി[28] അപൂർണ്ണതയാണ് കമ്മ്യൂണിറ്റിയുടെ തത്വമായി കാണുന്നത്. ഭാഷാപരമായും സ്ഥലപരപരമായും താത്കാലികമായി തുറക്കുന്ന ഒന്ന്. അതിന്റെ പുനർനിർമ്മാണങ്ങൾ ഇങ്ങനെ നിരന്തരം സംവാദത്തിനായി തുറന്നിരിക്കുന്നു.

**സഹായകഗ്രന്ഥങ്ങൾ:**


1. Sam Varghese, Satheese Chandra Bose: Kerala Modernity - Idea, Space and Transition (Ed.)
2. Dileep M. Menon: Blindness of Insight.
3. Filippo Osella, Caralin Osella: Social Mobility in Kerala
4. Partha Chatterjee: Nation And It's Fragments Colonial And Post Colonial Histories
5. Sanal Mohan: Modernity of Slavery: Struggles Against Caste Inequality In Colonial Kerala
6. Sumit Guha: Beyond Caste
7. Benedict Anderson: Imagined Communities
8. Eric Hobswam: Invented Tradition


[28] Jean Luc Nancy: Singular Plural Existence, Co-Entology, Dirks; Caste of Mind Inden; Imagining India, M. Muralidharan; Hindu Community Formation

9. Jean Luc Nancy: The Unavoidable Community; Being Singular Plural

10. Salah punathil; Interrogating Communalism

11. Gyanendra Pandey; The Construction of Communalism in Colonial North India

12. Sumit Sarkar; Writing Social History

12. വള്ളിക്കാവ് മോഹൻദാസ്: അരയൻ

13. ഉരു, ആർട് ഹാർബർ: ഗുരു ചിന്തനം

14. കെ. എൻ. ഷാജി: നാരായണഗുരു ജീവിതം ദർശനം കൃതികൾ (എഡി.)

16. കെ. കെ. ബാബുരാജ്; മറ്റൊരു ജീവിതം സാദ്ധ്യമാണ്.

**ലേഖനങ്ങൾ**

1. ഉദയകുമാർ-ആത്മകഥകൾ ചരിത്രമെഴുതുമ്പോൾ

2. G. Arunima, Imagining Communities Differently: Print, Language, Public.

3. Dileep M. Menon, Religion and Colonial Modernity: Rethinking Belief and Identity; Becoming Hindhu and Muslim

4. Ranjith Thankappan: Debating Community, Print and Dalit in India

# മക്തി തങ്ങളുടെ ഗദ്യഭാഷയും കോളനിയധികാരവും

ഹിലാൽ അഹമ്മദ് സി. സി.

## സംഗ്രഹം:

മക്തി തങ്ങളുടെ മലയാള ലിപിയിലേക്കുള്ള ചുവടുമാറ്റം കേവലം സാങ്കേതികമല്ല എന്നും ഭാഷയെക്കുറിച്ചുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ അവബോധത്തിന്റെ ഫലമായിരുന്നു എന്നും വാദിക്കുകയാണ് ഈ പഠനം. ഒപ്പം അത്തരമൊരു അവബോധത്തെ നിർവചിക്കാനും ആ അവബോധത്തെ സാധ്യമാക്കിയ അധികാരത്തെ ചൂണ്ടിക്കാട്ടാനും ശ്രമിക്കുന്നു.

**താക്കോൽ വാക്കുകൾ:** കോളോനിയധികാരം, കേരള മുസ്ലിംനവോത്ഥാനം

കേരളീയ മുസ്ലിം നവോത്ഥാനത്തിന്റെ ആദ്യപേരുകളിൽ ഒന്നാണ് സയ്യിദ് സനാഉല്ലാ മക്തിതങ്ങൾ. 1847ൽ വെളിയങ്കോട് ജനിച്ച ഇദ്ദേഹം മതവിദ്യാഭ്യാസവും ഭൗതികവിദ്യാഭ്യാസവും ആർജിച്ച ശേഷം ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണത്തിനുകീഴിൽ എക്സൈസ് ഉദ്യോഗസ്ഥനായി ജോലിനോക്കി. പിന്നീട് ആ ഉദ്യോഗം രാജിവെക്കുകയും മുഴുവൻസമയ പ്രഭാഷകനായും മിഷണറിമാർക്കെതിരെ നിരന്തരം എഴുതിയും ജീവിച്ചു. മലയാളി ലിപിയിൽ പുസ്തകമിറക്കിയ ആദ്യമുസ്ലിം എഴുത്തുകാരനായാണ് സനാഉല്ലാ

മക്തിതങ്ങളെ പി.പവിത്രൻ സ്ഥാനപ്പെടുത്തുന്നത്.[29] മക്തിത ങ്ങൾക്ക് മുമ്പ് മുസ്ലിംകൾ ഗദ്യത്തിലും പദ്യത്തിലും രചനകൾ നടത്തിയിട്ടുണ്ട്. അവ അച്ചടിക്കപ്പെട്ടിട്ടുമുണ്ട്. എന്നാൽ അവ യെല്ലാം അറബിമലയാള ലിപിയിലായിരുന്നു എന്ന് മാത്രം. മക്തിതങ്ങളുടെ ഈ ലിപിമാറ്റം കേവലം സാങ്കേതികമല്ല എന്നും ഭാഷയെക്കുറിച്ചുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ അവബോധത്തി ന്റെ ഫലമായിരുന്നു എന്നും വാദിക്കുകയാണ് ഈ പഠനം. ഒപ്പം അത്തരമൊരു അവബോധത്തെ നിർവചിക്കാനും ആ അവബോധ ത്തെ സാധ്യമാക്കിയ അധികാരത്തെ ചൂണ്ടിക്കാട്ടാനും ശ്രമിക്കുന്നു.

## മക്തിതങ്ങളുടെ ഭാഷയും അറബിമലയാളഗദ്യവും

മക്തിതങ്ങളുടെ കാലത്ത് തന്നെ അറബിമലയാളലിപിയിൽ പുറത്തിറങ്ങിയ ഗദ്യകൃതികളിലെ ഭാഷയുമായി മക്തിതങ്ങളുടെ ഗദ്യഭാഷയെ താരതമ്യപ്പെടുത്തിയാൽ അവ തമ്മിൽ കൃത്യമായ ചില വ്യത്യസ്തതകൾ നിരീക്ഷിക്കാൻ സാധിക്കും. 1884ൽ മക്തി തങ്ങളുടെ കഠോരകുഠാരം പുറത്തിറങ്ങുന്ന സമയമാവുമ്പോഴേക്ക് അറബിമലയാളത്തിൽ ഗദ്യസാഹിത്യം സജീവമായിട്ടുണ്ടായി രുന്നു. അറബിമലയാളത്തിലെ ഗദ്യസാഹിത്യകൃതികൾക്ക് പതിനേഴാം നൂറ്റാണ്ടിലെ വെള്ളാട്ടി മസ്അലയോളം പഴക്കമു ണ്ട്.[30] അറബിത്തമിഴിൽ നിന്ന് വിവർത്തനം ചെയ്യപ്പെട്ട ഈ കൃതിയുടെ വിവർത്തകൻ ഖാദി മുഹിയുദ്ദീനാണ്. അറബിമലയാ ളത്തിലെ മിക്ക ഗദ്യകൃതികളും ഇത്തരത്തിൽ പരിഭാഷകളാണ് എന്ന് കാണാം.[31] 1871ൽ മായിൻകുട്ടി എളയ എഴുതിയ വിശുദ്ധ ഖുർആൻ പരിഭാഷയും 1866ൽ ഭാഗികമായും 1883ൽ പൂർണ്ണമായും പ്രസിദ്ധീകരിക്കപ്പെട്ട ചാർദർവേശ് എന്ന പേർഷ്യൻ നോവലി

[29]പവിത്രൻ, പി., മക്തി തങ്ങൾ മാതൃഭാഷയുടെ പോരാളി, മാതൃഭൂമി, 05-01-2013

[30]ഹിക്മത്തുല്ല, വി. മാപ്പിളസാഹിത്യവും മലയാളഭാവനയും, ബുക്പ്ലസ്, ചെമ്മാട്, 2017. പേജ് 101. ബാലകൃഷ്ണൻ വള്ളിക്കുന്ന്, മാപ്പിളഭാഷ അറ ബിമലയാളത്തിൽ നിന്ന് ശ്രേഷ്ഠമലയാളത്തിലേക്ക് എന്ന പുസ്തകത്തിൽ അച്ച ടിച്ച വർഷമായി 1896 നല്കുന്നു. ഗ്രന്ഥരചയിതാവിന്റെ ജീവിതകാലം മു ൻനിർത്തിയാണ് വി. ഹിക്മത്തുല്ല രചനാകാലം പതിനേഴാം നൂറ്റാണ്ടാണെന്ന് കണക്കാക്കുന്നത്.

[31]മൻസൂറലി, ടി., അറബി - മലയാളം ചരിത്രവും സാഹിത്യവും, മൻസൂറലി ടി. (എഡി.) അറബിമലയാളസാഹിത്യപഠനങ്ങൾ, വചനം ബുക്സ്, കോഴിക്കോ ട്, 2017.

ന്റെ വിവർത്തനവും[32] ശുജായി മൊയ്തു മുസ്ലിയാരുടെ ഫൈളുൽ ഫയ്യാൾ(1887) ഫത്തഹുൽ ഫത്താഹ് (1909) തുടങ്ങിയ രചനകളും മക്തിതങ്ങളുടെ അതേകാലത്തുതന്നെ അറബിമലയാളത്തിൽ പ്രസിദ്ധീകൃതമായ കൃതികളിൽ പ്രമുഖമാണ്.

ഇത്തരം അറബിമലയാള ഗദ്യകൃതികളുടെ ഭാഷ എത്തരത്തിലാണ് മക്തിതങ്ങളുടെ ഗദ്യഭാഷയിൽനിന്ന് വ്യതിരിക്തമാവുന്നത് എന്ന് മനസ്സിലാക്കാനായി ചില ഉദാഹരണങ്ങൾ പരിശോധിക്കാം. 1871ൽ മായിൻകുട്ടി എളയ രചിച്ച ഖുർആൻ പരിഭാഷയിൽ നിന്ന് ബാലകൃഷ്ണൻ വള്ളിക്കുന്ന് ഉദ്ധരിക്കുന്ന ഒരു ഭാഗം കാണാം: അള്ളയെന്ന തിരുനാമപ്പേരുകൊണ്ട് ഈ ശറഫാക്കപ്പെട്ട ഖുർആനിനെ ഓതുവാൻ തുടങ്ങുന്നു. യെങ്ങനത്തെ അള്ളാഹു? ദുനിയാവിന് അവനിക്ക് ബയിപ്പെട്ടോര്ക്കും ബശിപ്പെടാത്തോര്ക്കും ആമ്മായി കിര്ഫചെയ്യുന്നവന്. പിന്നെ യെങ്ങനത്തോന്? ദുന്യാവിന്ന് അവനിക്ക് ബശിപ്പെട്ടതായെ നല്ലജ്ജനങ്ങള്ക്ക് ആഖിറത്തിന്നും ഖാസ്സായും കിര്ഫ ചെയ്യുന്നവന്.[33]

മറ്റൊരു ഉദാഹരണമായി ശുജായി മൊയ്തു മുസ്ലിയാരുടെ 1887ൽ പ്രസിദ്ധീകൃതമായ ഫൈളുൽ ഫയ്യാള് എന്ന കൃതിയുടെ മലയാളഭാഷ്യം രചിച്ച ഡോ.പി.സക്കീർ ഹുസൈൻ കൃതിക്ക് അനുബന്ധമായി നല്കിയിട്ടുള്ള ശുജായിയുടെ ഗദ്യമാതൃകയിൽ നിന്നുള്ള ഭാഗങ്ങൾ പരിഗണിക്കാം:

വബില്ലാഹി തൗഫീഖ് ഒളിവിന്ന് സംഭവിച്ച ഇശ്ഖാഷകലര്ന്ന് കമര്ന്ന് നിറഞ്ഞു ബവിഞ്ഞു തിങ്ങി ബിങ്ങി പൊങ്ങിയതില് പുലര്ന്ന ഒരുബീര്പ്പിനാല് നാല് ചിന്നമായി. അത്കളാല് അര്ശ്, കുര്സ്, ഖലം, ലൗഹ് ഇതുകളെ പടച്ച്. പിന്നെ അട്ടപ്പമെന്ന് അർത്ഥമുള്ള ഖുർബിന്റെ നിലപാടിൽ പന്തീരായിരം കാലം താമസം കശിഞ്ഞു.[34]

[32]ഹിക്മത്തുല്ല, വി., മാപ്പിളസാഹിത്യവും മലയാളഭാവനയും, ബുക്പ്ലസ്, ചെമ്മാട്, 2017. പേജ് 104.

[33]വള്ളിക്കുന്ന്, ബാലകൃഷ്ണൻ. മാപ്പിളഭാഷ അറബിമലയാളത്തിൽ നിന്ന് ശ്രേഷ്ഠമലയാളത്തിലേക്ക്. വചനം ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2018. പേജ് 120

[34]സക്കീർ ഹുസൈൻ, പി ഫൈളുല് ഫൈയ്യാള്, ഇസ്ലാമിക് പബ്ലിഷിങ്ങ് ബ്യൂറോ, കോഴിക്കോട്, 2017. പേജ് 221. ശുജായി മൊയ്തുമുസ്ലിയാരുടെ കൃതിയുടെ മലയാളഭാഷ്യമാണ് കൃതി.

ഈ ഗദ്യമാതൃകകളെ മക്തി തങ്ങളുടെ ഗദ്യമാതൃകയുമായി താരതമ്യം ചെയ്യുമ്പോൾ അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഭാഷ ഈ ഗദ്യത്തിൽ നിന്ന് ചില കാര്യങ്ങളെ വ്യതിരിക്തമാണ് എന്ന് കാണാൻ സാധിക്കും. താരതമ്യത്തിനായി അദ്ദേഹത്തിന്റെ കഠോരകുഠാരത്തിൽ നിന്നുള്ള ഒരു ഭാഗം ഉദ്ധരിക്കാം:

യേശുവിനു അച്ഛൻ ഇല്ല എന്നുതന്നെ സ്ഥാപിക്കുന്നുവെങ്കിലും ദൈവപുത്രൻ എന്നു വരുത്തുവാൻ അത്യന്തം പണിതന്നെ. എങ്ങിനെ എന്നാൽ ആദ്യജാതനായ ആദാമിനും ജഗന്മാതാവായ ഹവ്വ എന്ന സ്ത്രീക്കും അച്ഛനും അമ്മയും ഇല്ല. എന്നുതന്നെ അല്ല ടർക്കി രാജ്യത്തിലെ സൂര്യമാർഗ്ഗിയായ അലാൻകുവ എന്ന രാജപുത്രി ഭർത്താവില്ലാതെ മൂന്ന് പുത്രരെ പ്രസവിച്ചു. അവർ സൂര്യപുത്രർ എന്ന് വിളിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. ശങ്കരാചാര്യർക്കും അച്ഛൻ ഇല്ല. ഇങ്ങനെ അച്ഛനില്ലാത്ത അനേക പേരുകളുണ്ട്. അച്ഛൻ ഇല്ലാത്തതിനാൽ ദൈവപുത്രൻ ആകുവാൻ അവകാശപ്പെടുന്നു എങ്കിൽ ഇവർക്കും ആശയവകാശം വിധിക്കയില്ലയോ?[35]

ഈ മൂന്ന് ഗദ്യമാതൃകകളും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസങ്ങൾ കേവലം ലിപിമാറ്റത്തിലധികമാണ് എന്ന് ഒറ്റനോട്ടത്തിൽ സ്പഷ്ടമാണ്. എന്നാൽ സൂക്ഷ്മമായി പരിശോധിക്കുമ്പോൾ ഭാഷാപരമായ ചില സവിശേഷ വ്യത്യാസങ്ങൾ എടുത്തുകാണിക്കേണ്ടതുണ്ട്. ആദ്യ രണ്ട് മാതൃകകളും കാണുന്ന ബകാരം കൊണ്ട് തുടങ്ങുന്ന പദങ്ങൾ മക്തിതങ്ങളുടെ ഗദ്യത്തിൽ കാണാനില്ല. മായിൻകുട്ടി എളയയുടെ പരിഭാഷയിൽ ഉപയോഗിച്ചിരിക്കുന്ന 'ബയിപ്പെട്ടവര്ക്കും ബശിപ്പെടാത്തവര്ക്കും' തുടങ്ങിയ പദങ്ങളും ശുജായി മൊയ്തു മുസ്ലിയാരുടെ കൃതിയിൽ കാണുന്ന ബിങ്ങി, ബീര്പ്പിനാല് തുടങ്ങിയ പ്രയോഗങ്ങളിലും കാണുന്ന ബ-വ വിനിമയം മുഹിയുദ്ദീൻ മാലയോളം പഴക്കമുള്ളവയാണ്. പദാദ്യത്തിലെ വകാരം ബകാരമായി മാറുന്ന പ്രവണതക്ക് അറബി മലയാളത്തിലെ കണ്ടുകിട്ടിയ ആദ്യകൃതിയോളം പഴക്കമുണ്ട് എന്ന് സാരം. മൃദുക്കൾ പദാദിയിൽ വരികയില്ലെന്ന ദ്രാവിഡ നിയമത്തിൽ നിന്ന് വ്യത്യസ്തമായി കന്നടയിലും വടക്കൻ മലയാളത്തിലും ദ്രാവിഡ പദങ്ങളുടെ ആദ്യത്തിലെ വകാരം പലപ്പോഴും ബകാരമാകുന്നതാണ് ഇത്തരം പദങ്ങൾ പ്രത്യക്ഷപ്പെടാൻ കാരണമെന്ന് ഡോ. പി.

[35] മക്തി തങ്ങൾ, സനാഉല്ല. മക്തി തങ്ങളുടെ സമ്പൂർണ്ണ കൃതികൾ, വചനം ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2006. പേജ് 44(കഠോരകുഠാരം എന്ന കൃതിയിൽ നിന്ന്)

എ. അബൂബക്കർ നിരീക്ഷിക്കുന്നു.[36] മാപ്പിള ഭാഷയുടെ സ്വത്വം നിർണയിക്കുന്നതിൽ ദ്രാവിഡഭാഷകളുടെ പൊതുവായ സവി ശേഷതകൾ എന്നപോലെ തന്നെ പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്നതാണ് തമിഴിൽ നിന്നും തെക്കൻകേരളഭാഷയിൽ നിന്നും മലബാർ ഭാഷയെ വ്യത്യസ്തമാക്കുന്ന പ്രത്യേകതകളും എന്ന് ചൂണ്ടിക്കാ ണിക്കാൻ വേണ്ടിയാണ് അദ്ദേഹം ഈ വ-ബ വിനിമയത്തെ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നത്. അഥവാ മക്തിതങ്ങളുടെ ഗദ്യത്തിൽ ഇത്ത രമൊരു വിനിമയം ഇല്ല എന്നത് വിരൽചൂണ്ടുന്നത് മലബാറിലെ മാപ്പിളഭാഷയിൽ നിന്നു തന്നെയുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഭാഷയുടെ വ്യതിരിക്തതയെയാണ്.

ഈ ഗദ്യഭാഗങ്ങൾ പരിശോധിച്ചാൽ മനസ്സിലാകുന്ന മറ്റൊരു വസ്തുത, ഇസ്ലാം മതവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട സാങ്കേതിക പദാവലികൾ ഉപയോഗിക്കുമ്പോൾ ആദ്യത്തെ രണ്ട് ഗ്രന്ഥകാരന്മാരും ഏതെ ങ്കിലും തരത്തിലുള്ള വിശദീകരണങ്ങൾ നൽകുന്നില്ല എന്നതാണ്. എന്നാൽ മക്തിതങ്ങളാവട്ടെ ഇസ്ലാമുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ഏതെ ങ്കിലും സാങ്കേതിക പദം ഉപയോഗിക്കുകയാണെങ്കിൽ അതിന് കൃത്യമായ വിശദീകരണം നൽകുന്നത് കാണാം. തമിഴ് രാജ്യം മുതൽ മലയാള രാജ്യനിവാസികളായ മുസ്ലീം ജനവും വിദ്യാഭ്യാസ വും എന്ന അദ്ദേഹത്തിന്റെ ലേഖനത്തിൽ ഫർള്കിഫായ, ഫർള് ഐന് തുടങ്ങിയ ഇസ്ലാമിക കർമ്മശാസ്ത്രവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട സാങ്കേതിക പദങ്ങളെ പ്രയോഗിച്ചയുടനെ അദ്ദേഹം അവയെ വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്. ശുജായി മൊയ്തു മുസ്ലിയാർ,'വബില്ലാഹി തൗ ഫീഖ്''എന്ന് പ്രയോഗിക്കുന്നു എന്നല്ലാതെ അതെന്താണ് എന്ന് വിശദീകരിക്കുന്നില്ല. മായിൻകുട്ടി എളയയും 'ആഖിറം' തുടങ്ങിയ പ്രയോഗങ്ങൾ വിശദീകരിക്കുന്നില്ല. എന്നാൽ സാധാരണ പ്ര യോഗിക്കപ്പെടുന്ന പദങ്ങൾക്കപ്പുറമെ ഗ്രഹിക്കുവാൻ ബുദ്ധിമുട്ടുള്ള ഏതെങ്കിലും സംസ്കൃതപദങ്ങൾക്ക് മക്തിതങ്ങൾ വിശദീകരണം നൽകുന്നതായി കാണാൻ സാധിക്കില്ല. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ആദ്യ പുസ്തകത്തിന്റെ പേരായ കഠോരകുഠാരം തന്നെ ഇതിനുദാഹരണം. അഥവാ അദ്ദേഹം മലയാളഭാഷയെ സംസാരഭാഷയോടോ മലബാറിലെ വാമൊഴിവഴക്കത്തോടോ അറബിമലയാളത്തിലെ

[36] അബൂബക്കർ, പി.എ. ഭാഷയുടെ മാനകീകരണം: മാപ്പിളസാഹിത്യത്തിൽ, മുഹമ്മദ് അബ്ദുൽ സത്താർ കെ. കെ. (എഡി.), മാപ്പിള കീഴാളപഠനങ്ങൾ, മുഹ മ്മദ് അബ്ദുൽകരീം, സെന്റർ ഫോർ ഹിസ്റ്റോറിക്കൽ റിസർച്ച്, കൊണ്ടോട്ടി & വചനം ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2014. പേജ് 341.

അക്കാലത്തെ ഗദ്യഭാഷയോടോ ചേർത്തുവെച്ചല്ല വിഭാവനം ചെയ്തത്. പകരം തെക്കൻ മലബാറിൽ രൂപപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരുന്ന ഭാഷാഗദ്യത്തോടാണ്. മിഷനറിഗദ്യത്തിന്റെയും തിരുവിതാംകൂർ പാഠപുസ്തക കമ്മിറ്റിയുടെയും പ്രവർത്തനഫലമായി രൂപപ്പെട്ടു കൊണ്ടിരുന്ന, സംസ്കൃതത്തോട് ചായ്വുള്ള ഒരു ഗദ്യമാതൃകയാണ് ഇത്. പദസമ്പാദനത്തിന് സംസ്കൃതത്തെ ആശ്രയിക്കാനാണല്ലോ സാഹിത്യസാഹ്യത്തിൽ ഗദ്യസാഹിത്യകാരന്മാരെ എ.ആർ.രാജരാജവർമ്മ ഉപദേശിക്കുന്നത്.[37] അത്തരമൊരു സംസ്കൃതാശ്രയത്വം മക്തിതങ്ങളിൽ കാണാം.

അറബിമലയാള ഗദ്യത്തിൽ നിന്ന് അപ്പോൾ രണ്ടുതരത്തിൽ മക്തിതങ്ങളുടെ ഭാഷ വ്യതിരിക്തമാകുന്നു എന്നു പറയാം. ഒന്ന്, അത് എഴുതാനുപയോഗിക്കുന്ന ലിപിയിൽ. രണ്ട് ഗദ്യത്തിന്റെ ശൈലിയിൽ. ഈ രണ്ട് തിരഞ്ഞെടുപ്പിലും കോളനി അധിനിവേശത്തിന്റെ ഫലമായി ഭാഷയിലുണ്ടായ മാറ്റങ്ങളുടെ സ്വാധീനം കാണാതിരിക്കാൻ കഴിയില്ല. ആഞ്ചലോ ഫ്രാൻസിസ് മുതൽ മലയാളഭാഷയുടെ ആദ്യകാല വൈയാകരണൻമാരെല്ലാം മിഷനറിമാരോ കൊളോണിയൽ ഉദ്യോഗസ്ഥരോ ആയിരുന്നു എന്ന് കാണാം. ഈ വ്യാകരണ പുസ്തകങ്ങളുടെയും ബെഞ്ചമിൻ ബെയിലി, ഹെർമ്മൻ ഗുണ്ടർട്ട് തുടങ്ങിയ മിഷനറി പ്രവർത്തകരുടെ ലിപി പരിഷ്കരണത്തിനുള്ള ശ്രമങ്ങളുടെയും ഉല്പന്നമാണ് മക്തി തങ്ങൾ തിരഞ്ഞെടുത്ത ഈ ഗദ്യഭാഷ. അദ്ദേഹത്തിന്റെ മക്തി മനഃക്ലേശം എന്ന പുസ്തകത്തിൽ അദ്ദേഹം ഇങ്ങനെ പറയുന്നത് കാണാം: ആവക ലേഖനങ്ങൾ മലയാളത്തിൽ വ്യുല്പത്തി അശേഷം ഇല്ലാത്ത ബഹുജനത്തെ മഹാ അപകടത്തിലാക്കുന്നു. ഭാഷാവ്യവസ്ഥ-ഉച്ചാരണഭേദം- അബദ്ധസുബദ്ധ - അർത്ഥം - കാലം - ലിംഗം - വിഭക്തി - സന്ധിസമ്പ്രദായം മുതലായതൊന്നുമറിയാതെ പുസ്തകം എഴുതുന്നതും പ്രസിദ്ധപ്പെടുത്തുന്നതും സങ്കടം തന്നെ.[38]

എന്തുകൊണ്ട് അദ്ദേഹം തന്റെ ഗദ്യഭാഷയ്ക്ക് ഇത്തരമൊരു ശൈലി സ്വീകരിച്ചു എന്നതിന് ചരിത്രപരമായി രണ്ട് ഉത്തരങ്ങൾ നൽകാം. ഒന്ന് പൊന്നാനിയിൽ ജനിച്ചെങ്കിലും തന്റെ കർമ്മമ

[37] രാജരാജവർമ്മ, എ ആർ. സാഹിത്യസാഹ്യം, സായാഹ്ന ഫൗണ്ടേഷൻ, തിരുവനന്തപുരം, 2013. പേജ് 04

[38] മക്തി തങ്ങൾ, സനാഉല്ല. മക്തി തങ്ങളുടെ സമ്പൂർണ്ണ കൃതികൾ, വചനം ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2006. പേജ് 700.

ണ്ഡലമായി അദ്ദേഹം തിരഞ്ഞെടുത്തത് തെക്കൻകേരളത്തിലെ കൊച്ചിയാണ്. കൊച്ചിയിലെ പത്രമാസികകളിലെ ഗദ്യശൈലി യാവാം അദ്ദേഹം പിന്തുടർന്നത്. മറ്റൊന്ന് അദ്ദേഹം പ്രധാനമായും എതിരിട്ടത് ക്രിസ്തീയ മതപുരോഹിതന്മാരെയാണ്. നാട്ടുക്രിസ്ത്യാനികളും മിഷണറിമാരും വായിച്ച് മനസ്സിലാക്കാൻ ഇടയുള്ള ഒരു ഭാഷയിൽ വേണം തന്റെ ഗദ്യരചന എന്ന് അദ്ദേഹം കരുതിയിരിക്കാം. എന്നാൽ അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഭാഷയെക്കുറിച്ചുള്ള സങ്കല്പങ്ങളെ പരിശോധിക്കുമ്പോൾ ഇങ്ങനെ 'ഉപയോഗമൂല്യത്തെ' മാത്രം മുൻനിർത്തി രൂപപ്പെട്ടതായിരുന്നില്ല അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഈ തിരഞ്ഞെടുപ്പ് എന്ന് അനുമാനിക്കാൻ കഴിയും.

## മക്തി തങ്ങളുടെ ഭാഷാസങ്കല്പങ്ങൾ

ഭാഷയെക്കുറിച്ച് മക്തിതങ്ങൾക്കുള്ള സങ്കല്പങ്ങൾ അദ്ദേഹത്തിന്റെ കൃതികളിൽ പലയിടത്തായി പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത് കാണാൻ സാധിക്കും. മേലുദ്ധരിച്ച മറ്റു ഗദ്യഗ്രന്ഥകാരന്മാരുടെ ഭാഷയെ കേവലം ഉപേക്ഷിക്കുക മാത്രമല്ല അവയെ വിമർശിക്കുന്നുമുണ്ട് അദ്ദേഹം. അദ്ദേഹത്തിന്റെ മക്തി മനഃക്ലേശം എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ അറബിമലയാളത്തിലെ ഈ ഗദ്യഗ്രന്ഥകാരന്മാരുടെ ഭാഷയിലുള്ള തെറ്റായ പ്രയോഗങ്ങളെ അദ്ദേഹം എണ്ണിയെണ്ണി സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്.[39] ഇവിടെ സവിശേഷമായി ശ്രദ്ധിക്കേണ്ട ഒരുകാര്യം, കേരളീയ മുസ്ലീങ്ങൾ അവരുടെ നിത്യജീവിതത്തിൽ സ്ഥിരമായി ഉപയോഗിക്കുന്ന രണ്ടു പദങ്ങളോടുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ സമീപനമാണ്. ഒന്ന് മുസ്ലിയാർ എന്നുള്ള പദം. ഈ പദത്തിന് മൊയ്ല്യാര് എന്നും മുസ്ലിയാർ എന്നും രണ്ടുതരം ഉപയോഗമുള്ളതിനെ അദ്ദേഹം ഒരു പ്രശ്നമായാണ് കാണുന്നത്. മറ്റൊന്ന് ബാങ്ക് എന്ന പദം. ഏതു ഭാഷയിലുള്ള പദമാണിതെന്ന് അദ്ദേഹം ചോദിക്കുന്നു. അഥവാ മാപ്പിള മലയാളത്തെ സ്വന്തമായി പദങ്ങൾ ഉല്പാദിപ്പിക്കാൻ കഴിവുള്ള ഒരു ഭാഷാവഴക്കമായി അദ്ദേഹം സങ്കൽപ്പിച്ചിരുന്നില്ല. മലയാളം, അറബി എന്നിങ്ങനെ സ്വതന്ത്രമായി നില്ക്കാൻ കഴിയുന്ന ഭാഷകൾ എന്ന് അംഗീകാരം സിദ്ധിച്ച ഭാഷകളിൽനിന്ന് പദങ്ങൾ കടമെടുക്കുന്ന ഒരു അപരിഷ്കൃത ഭാഷാവഴക്കമായാണ് അദ്ദേഹം മാപ്പിളഭാഷയെ കാണുന്നത്. ഈ ഒരുധാരണക്കും കൊളോണിയൽ വേരുകൾ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കാൻ കഴിയും. ദക്ഷിണേന്ത്യൻ

[39] മക്തി തങ്ങൾ, സനാഉല്ല. മക്തി തങ്ങളുടെ സമ്പൂർണ്ണ കൃതികൾ, വചനം ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2006. പേജ് 701

ഭാഷകളെ മുൻനിർത്തി, അവരുടെ വളർച്ചയിൽ കൊളോണിയൽ ഭാഷാപഠിതാക്കൾക്കുള്ള സ്വാധീനത്തെ പഠിച്ച തോമസ് ട്രോട്ട്മാൻ അവർക്ക് ഇത്തരം ഭാഷകളോടുള്ള സമീപനമെന്താണ് എന്ന് വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്.

Though mixture is an aspect of every natural language, for a natural language to enter into the historical-linguistic tree, it must first give up its borrowed clothes and get naked. Much as ancient genealogists learned to sculpt the relations of kinship to form beautiful, treelike branching structures by throwing away all relations of descent and marriage except those that pass exclusively through males, modern linguists could map languages onto such structures only after the languages had been thinned down, carved out, and abstracted from all that time, proximity, and communication do to make neighboring natural languages, such as the languages of India, resemble one another. It will be well to keep in mind the highly artificial nature of both these effects, and to remember that they flow from the word list and its theory. While in the eighteenth century there was considerable vacillation between mixture and genealogy as the explanation of similarity among languages, the inexorable tendency, or at any rate the tendency that won out, was the latter, epitomized in the slogan of the Young Grammarians of the mid-nineteenth century: there is no such thing as a mixed language (Es gibt kein Mischgesprach). The audacity of this statement is breathtaking, for in truth there is no such thing as a pure language, a language that is not mixed, if we are speaking of natural, actually existing languages spoken by human beings rather than artificial languages abstracted from them for purposes of comparative study.[40]

അഥവാ അറബിമലയാളത്തെ ഒരു ഭാഷയായി പരിഗണിക്കാത്ത, ഒരു 'യഥാർത്ഥ'ഭാഷയിൽ അർത്ഥം കിട്ടുന്നതുവരെ ബാങ്ക് എന്ന നിത്യോപയോഗ പദത്തെ അംഗീകരിക്കാൻ കഴിയാത്ത

[40]Trautmann, R, Thomas. Languages and Nations: The Dravidian Proof in Colonial Madras, University of California Press, California, 2006 p. 37-38

മക്തിതങ്ങളുടെ ഭാഷാസങ്കല്പം ട്രോട്ട്മാൻ സൂചിപ്പിക്കുന്ന ഈ കൊളോണിയൽ ഭാഷാ പഠിതാക്കളുടെ സമീപനം തന്നെയാണ്.

മക്തി തങ്ങളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം പ്രസക്തമാകുന്ന മറ്റൊരു കൊളോണിയൽ ആലോചനകൂടി ട്രോട്ട്മാൻ കൊളോണിയൽ ഭാഷാപഠിതാക്കളുടേതായി സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. ഭാഷയെ ദേശീയതയുമായി കൂട്ടിക്കെട്ടാനുള്ള പ്രവണതയാണത്. ഇൻഡോ-യൂറോപ്യൻ ഭാഷാകുടുംബത്തെക്കുറിച്ച് ആദ്യമായി പറഞ്ഞ സർ വില്യം ജോൺസ് ആ കുടുംബത്തിലെ ഭാഷകളെക്കുറിച്ച് കൂടുതൽ ആഴത്തിൽ പഠിക്കാനല്ല, പകരം ആ ഭാഷകൾ തമ്മിലുള്ള സാജാത്യ വൈജാത്യങ്ങൾ താരതമ്യം ചെയ്ത് പഠിക്കുന്നതിലൂടെ ആ ഭാഷ സംസാരിക്കുന്ന ദേശീയതകൾ തമ്മിലുള്ള കൊടുക്കൽ വാങ്ങലുകളുടെ ചരിത്രം പഠിക്കാൻ വേണ്ടിയാണ് ഇത്തരത്തിലൊരു ഭാഷാപഠനം തന്നെ നടത്തുന്നത് എന്ന് ട്രോട്ട്മാൻ പറയുന്നു. അദ്ദേഹം തുടരുന്നു:

We see at work here the common presumption of his age: that languages and nations are inextricably connected, so much so that relations among languages index the relations among nations, and historical relations among nations can be inferred from relations among languages. Even when, in later years, comparative philology acquired a body of works all its own, the connectedness of language with issues of nation and race remained so deeply presumed that it was not available for discussion and debate. It was not until more than a century after Jones that Europeans declared, as a surprising new discovery, that the connection between languages and nations is contingent, not necessary.[41]

ഐക്യകേരളപ്രസ്ഥാനം രൂപപ്പെടുന്നതിന് വളരേ മുമ്പുതന്നെ മക്തി തങ്ങൾ, മതം കൊണ്ട് പലതായി ഭേദിച്ചിരിക്കുന്നെങ്കിലും ജനനഭൂമി കേരളമാകയാൽ കേരളീയരത്രയും വന്ദേമാതരത്തിൽ നിന്നുത്ഭവിക്കുന്ന കേരളീയ പ്രയോഗത്തിൽ ഉൾപ്പെടുന്നു എന്ന്

[41]Trautmann, R, Thomas. Languages and Nations: The Dravidian Proof in Colonial Madras, University of California Press, California, 2006 p. 15

പറയുന്നുണ്ട്.[42] ഇതിനു തൊട്ടുടനെ അദ്ദേഹം ദേശാഭിമാനികളുടെ പ്രധാന കർത്തവ്യമായി രാജഭാഷയും രാജ്യഭാഷയും ക്രമമായി അഭ്യസിക്കുന്നതിന്റെ പ്രാധാന്യം ഊന്നിപ്പറയുന്നു. ഈ രാജ്യ ഭാഷ എന്നതുകൊണ്ട് മക്തി തങ്ങൾ ഉദ്ദേശിക്കുന്നത് കേരളീയ മുസ്ലിംകളുടെ ഭാഷാവഴക്കമല്ല എന്നത് വ്യക്തമാണ്. കേരളീയ മുസ്ലിംകൾക്ക് അന്യമായ, പൊതുമണ്ഡലത്തിൽ രൂപപ്പെട്ടുവരുന്ന ഒരു മലയാള ഭാഷയെ മാതൃഭാഷയായും വിശ്വാസസംഗതികളെ ധരിപ്പിക്കുന്ന ഗുരുവായും മരണം വരെയും മരണാനന്തരം താനും ദൈവത്തോട് അപേക്ഷിപ്പാൻ തുണയായും ഇരിക്കുന്ന അവസ്ഥ ക്ക് ആദ്യം പഠിച്ചുണരേണ്ടതായും അദ്ദേഹം കാണുന്നു.[43](15)

ചുരുക്കത്തിൽ മക്തി തങ്ങളുടെ ഗദ്യഭാഷയുടെ ലിപിയും ശൈലിയും മാത്രമല്ല അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഭാഷയോടുള്ള സമീപനവും ഭാഷയെക്കുറിച്ചുള്ള സങ്കല്പവും കൊളോണിയൽ ധാരണകളിൽ നിന്ന് രൂപപ്പെടുന്നതാണ് എന്ന് വ്യക്തമായി മനസ്സിലാക്കാം.

## ഗ്രന്ഥസൂചി

### മലയാളം

1. അബൂബക്കർ, പി. എ. ഭാഷയുടെ മാനകീകരണം: മാപ്പിള സാഹിത്യത്തിൽ, മുഹമ്മദ് അബ്ദുൾ സത്താർ കെ. കെ. (എഡി.), മാപ്പിള കീഴാളപഠനങ്ങൾ, മുഹമ്മദ് അബ്ദുല്കരീം സെന്റർ ഫോർ ഹിസ്റ്റോറിക്കൽ റിസര്ച്ച് കൊണ്ടോട്ടി & വചനം ബുക്സ്, കോഴി ക്കോട്, 2014.

2. മക്തി തങ്ങൾ, സനാഉല്ല. മക്തി തങ്ങളുടെ സമ്പൂർണ്ണ കൃതികൾ, വചനം ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2006.

3. മൻസൂറലി ടി, അറബി-മലയാളം ചരിത്രവും സാഹിത്യവും, മൻസൂറലി ടി എഡി. അറബിമലയാള സാഹിത്യപഠനങ്ങൾ, വചനം ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2017.

4. രാജരാജവർമ്മ, എ ആർ. സാഹിത്യസാഹ്യം, സായാഹ്ന ഫൗണ്ടേഷൻ, തിരുവനന്തപുരം, 2013.

---

[42] മക്തി തങ്ങൾ, സനാഉല്ല. മക്തി തങ്ങളുടെ സമ്പൂർണ്ണ കൃതികൾ, വചനം ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2006. പേജ് 510.

[43] മക്തി തങ്ങൾ, സനാഉല്ല. മക്തി തങ്ങളുടെ സമ്പൂർണ്ണ കൃതികൾ, വചനം ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2006. പേജ് 702.

5. വള്ളിക്കുന്ന്, ബാലകൃഷ്ണൻ. മാപ്പിളഭാഷ അറബിമലയാളത്തിൽ നിന്ന് ശ്രേഷ്ഠമലയാളത്തിലേക്ക്. വചനം ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2018.
6. സക്കീർ ഹുസൈൻ, പി ഫൈളുല് ഫൈയ്യാള്, ഇസ്ലാമിക് പബ്ലിഷിങ്ങ് ബ്യൂറോ, കോഴിക്കോട്, 2017
7. ഹിക്മത്തുല്ല, വി. മാപ്പിളസാഹിത്യവും മലയാളഭാവനയും, ബുക്പ്ലസ്, ചെമ്മാട്, 2017

**ഇംഗ്ലീഷ്**

1. Trautmann, R, Thomas. Languages and Nations: The Dravidian Proof in Colonial Madras, University of California Press, California, 2006

**പത്രമാസികകൾ**

1. പവിത്രൻ, പി. മക്തി തങ്ങൾ മാതൃഭാഷയുടെ പോരാളി, മാതൃഭൂമി, 05-01-2013.

# Hurtful Past and Haunting Memories: Rummaging through Sasanka Perara's Warzone Tourism in Sri Lanka: Tales from Darker Place in Paradise

**Dr. Anuja Raj**

## Abstract

Sri Lanka is a nation country which has always been deprived of much international attention during the war chaos that drove the island for about three decades. The long history of the nation was studied upon to understand the reasons behind this unsettled dispute and still the dispute has not set in. The article gives a glimpse of Sasanka Perara's book WarZone Tourism in Sri Lanka which speaks volumes on the newly awakened travel and tourism in the history of Literature. Here there is an exponential seek into the memories, dilemmas and the hurtful past that occurred during the travel that the book takes us into. The study, in a way unravels a new area of research which is bound to expand with a considerable amount of time to be spent on these articulations of memory.

**Keyword:** Memory, warzone, tourism

Sri Lanka is an island country situated at the Northern tip of Indian mainland which has close connections with India from time immemorial through trades and travel. The island was shattered inwardly by the warfare that was fought from 1983 to 2009 between the Sinhala majority government and the militant group of the minority Tamils in the island, the LTTE. The three

decade old war came to end in 2009 with the brutal killing of the LTTE leader Velupilla Prabhakaran and the controversial killing of many tamils. The Rajapaksha regime still faces many allegations with regard to these brutal and inhuman killings, many of which escaped the interest of many outside nations.

My paper is an attempt to understand the horrific after effects of the Sri Lankan war that took place during the period and to understand the memory that it created in the minds of the Sinhala tourists who revisited these places through Sasanka Perara's Warzone Tourism in Sri Lanka: Tales from Darker Place in Paradise. The book is an ethnographic travel account through the perspectives of the Sinhala tourists to the war affected Northern provinces of Sri Lanka.

Warzone Tourism in Sri Lanka: Tales from Darker Places of Paradise by Sasanka Perara can be seen as a primary ethnography on travelling through the memory archives of a population that was haunted by the realities of a Civil War. The book is a sneak peek into the horrible remnants that are created by a foregone nightmarish warfare which created voids that remain unfilled even after many years. The book explores the contemporary socio political and cultural area of Northern Sri Lanka during the ceasefire and after the end of the war. The term warzone tourism encompasses the ethnographic tourist destinations that was once wavered by a three decade old war. The question of what travel and tourism means in a war encompassed society topples over the idea of tourism and travel as mere modes of rejoice. The halcyon impression that a tourist destination provides is altered completely by the horrific stature of warzone tourism that include witnessing monuments and war sites that act as remnants of a not so happy past.

The critical thought carried throughout the book gives an insight into the understanding of the travel writing as a form and mode of exhilarating the spirit. The focus moves from a utopian fantastic world that has been inculcated by the modes of travelling for over two centuries and more. The connection with the past and present becomes a reality where the otherwise fantasy world gets shifted from focus, only to induce a means of including travel and tourism with the war demolished sites that curtails mood of exhilaration and bring attention to the

reality that lingers around. The tales form a connection from the past which is not a tale of a harmonic past, but is one that ousts the present harmony.

The legacies of the Sri Lankan Civil War is brought from the etches of memory by the tourists who travel through these grave zones. The travel to these internal warzones happen in two distinct phases- the first one happens from 2002-2005, when the ceasefire agreement between the Sri Lankan government and the LTTE was in force. The second phase happens after the end of the war in 2010 when the major roads to the Northern provinces were open for the civilians without any restrictions. The book develops into a travel narrative and a preliminary ethnography of travel here. The nature and politics of the gaze that fell upon the war affected areas get analysed throughout the book. Perara in his book articulates the life and modes of living of the people who were destroyed by the war- who was once seen marginally, and who must have been met by the tourists, had there been peace prevailing in the island. The photography and representations of these warzones were deciphered as modes of constructing meaning to the silences which was constructed consciously and how these trails left back acquired the incessant attention of the travellers. These images created a pictorial contextualization of images that were recorded, tales that were heard and retold, and the kind of emergent narrative that sprouted from the background of a war affected island.

Sasanka Perara's book not only focus on the turbulent past of Sri Lanka which was haunted by three decade old Civil war but also is an intricate analysis on the search for the past and why people try to reconnect with their past.

Memory is a very complicated domain. The fragment of memory that is created in the mind of a populace who was blown in the winds by the most critical time in their life gets more connections here. This connection with the past, through the present is a reconfirmation of a distorted harmony through a very visceral, emotional and an embodied present.

The paper co-mingles and analyses tourism through its newer version of warzone tourism. Warzone tourism was dominant even in the earlier period where writing about the visit to places of sacred wars and lost civilizations had taken place. It was the kind of travel where a detached past was imagined and the constructive sites discovered to understand the way of living prevalent there. A long lost memory of war can take the form of a myth or a legend. The creation and recreation of such sites of memory pose themselves as a place around which myths and legends about the war and its aftermath revolves. The tourists in Perara's book carry a past with them- the past of a distorted reality. This distorted reality gains its importance only through emanating certain emotions and connections which was internalized in their memory, to understand the sense of their worlds in the present moment. The book tries to rewrite history in terms of the destructed, abused, and marginalized through exploring different sites of archives that predominantly speaks volumes about a life that was tampered underfoot in the name of territory and religion. The national Trust for Historic Preservation,2014 defines heritage tourism as "travelling to experience the places, artifacts and activities that authentically represent the stories and people of the past". Today, there is a wide range of study which includes the preservation of these sites of memory, which are the museums of war. These sites act as a trigger initiator that helps in bringing forth the many repressed tragic memories confronted during the time of the war.

On the psychological aspect, the tourists who tend to revisit these places may have been twice removed by reality. They might have been voluntary empathizers of a tragic event which has not yet been lived by them. This confrontation of a distanced reality may fulfill their thirst of understanding the reality behind their once alive counterparts, bringing them far more closer to the absurdity of the event that initiated all these. The war zone tourism undertaken to the southern parts of the island mainly had different emotions that raged from the return to the native place after a long exile that can be termed as the homecoming. The other end of emotion was the kind of heroic spirit that one had on knowing that the family had once heroically fought to withstand the army. Another set of emotional outburst was the kind of anger, desperation and rage

that one felt when he realized that everything he had called his family was not alive now.

The term "warzone" is used in the title to indicate the places where war was once active and affected the populace and landscape alike. The areas are hereafter identified as museums of distorted, fractured and haunted memories that underline them. The advent of travel in its modern form from a religious pilgrimage to one that was associated with ecstasy and relief is being border lined here.

John Urry in his work The Tourist Gaze (2002) observes that all tourists "embody a quest from authenticity and this quest is a modern version of the universal human concern which is sacred" (9).

The transformation of former battle zones to tourist elite places can be seen as a transition from the destructive, not so alluring places to one where recreation and respect can be earned. These are the places where memory still lingers. The multiple narratives that emerge from these places are seen as "poignant narratives of war history that shaped battle site tours" (Figal 91). A place of inhabitation which was destructed by the war gains importance only when there is a necessity for empathizing with the destructed. This integration of empathy can only be a resultant of the action of any of the five senses. Here comes into play the need for understanding, valuing and embodying the meanings of the silenced words and voices. As Perera notes:

a specific site of warzone curiosity or a ruin is not only what it is supposed to represent but also what it has excluded through under emphasis, exclusion or expulsion of people, narratives and memories. In this sense, tourist places or landscapes particularly in former warzones, cannot be simple domains of innocence without contradictions.(WTS 9)

Here warzone tourism explores the different identities and submerged voices which get a window to the world. The tourists here are people who strive and seek for the hidden voices of one of the most critical warzones in the world. The warzone tourism here becomes a kind of adventure where

"travelling through former warzones still contain obvious sign of battle, cooking one's food along the road and sometimes sleeping in the open and being told stories of war and heroism by soldiers and combatants"(WTS 10).

The book is significant in the academia for highlighting the events that took place during the times of ceasefire till the end, giving more face to face conversations with the people who once resided there.

## Works Cited

1. Perara, Sasanka.Warzone Tourism in Sri Lanka: Tales from Darker Place in Paradise, New Delhi: Sage, 2016.
2. Urry, John. The Tourist Gaze, Sage Publications. 2002

# Bonds and Linkages: Exploring the Life and Times of the Kumbharan

**Aravindh. P & Dr. S. Harikumar**

## Abstract

The Kumbharan are a community of potters who have been part of Kerala society for more than three centuries now. Over the years, the community has faced severe marginalization due to the prevalence of the caste system and intra-community links and restrictions. The poverty faced by the community and their plight in the modern world have not been documented properly. The present study seeks to understand how modern education and exposure to the outside world have brought in an inter-generational shift in attitudes and capabilities, triggering an escape from poverty and an attainment of upward social mobility.

**Keywords:** Marginalization, potter community, artisans, life course approach

Pottery has been one of the first industrial activities undertaken by human civilizations globally, with the activity discovered to pre-date agriculture in many regions. Archaeological evidence from Asia and Europe have

corroborated this fact, with the earth being moulded not into pottery but also terracotta sculptures and artefacts (Wu et al., 2012; Craig, et al., 2013; Keally, et. al., 2004; Vandiver, et al., 1989; (Kenoyer, 1991). Evidence for both wheel-made and handmade pottery has been found from multiple locations in Kerala, with Megalithic Age burial urns a prominent discovery at sites like Marayur and Porkulam (Thapar, 1952).

Pottery in present – day India continues to be a traditional activity carried out by certain artisan castes known as the Kumbharan, Kummara, Kumbaro, Prajapati,etc. in various regions of the country (Singh, 1998). Across India, the community has been observed to be socially backward and riddled in poverty (Jaitly, 1997; Parthasarathy, 1999; Perryman, 2000;Natrajan, 2011;).The rise of a hypercompetitive, globalized world order and subsequent Government policies that have done little to safeguard the livelihoods of such communities. Like most artisan communities they are left staring at a bleak future for their hereditary craft (Subrahmanian, 2006; Jena, 2010; Scrase, 2010).

The Kumbharan community of potters are one of the major communities in Kerala who are involved in the traditional occupation of pottery. Various accounts and documented works about the Kumbharan community describes their state of livelihood and social status as being low (Jinan, 2004; Jaitly, 1997). Sociological and anthropological accounts about the community by the likes of Thurston (1909), Iyer (1912), Menon (2002) and Singh,et al. (2002) have also depicted how the marginalization of the Kumbharan community is linked not only to their pitiable economic condition, but also to a social background that comes with a multitude of rituals, separate communal livelihood, rigid caste rules and a differentiated cultural background to the rest of Kerala society.

## Objectives and Methodology

The main objective of the present paper is to examine how inter-generational shifts in perception and exposure to the outside world among the Kumbharans have impacted the life courses of the community members. The study has been carried out under a qualitative framework, incorporating data

collected from detailed personal interviews and focus group discussions among the Kumbharan community members in various potter villages of Kerala. Potters from ten different villages located across Wayanad, Kozhikode, Malappuram, Palakkad, and Thrissur districts were chosen for the study.

The qualitative data collection was conducted over a period of over three months from January to March 2018. Initial interviews conducted at Padukad, Pathramangalam and Aruv□code were unstructured in nature, and potters were asked to narrate their life experiences directly. Subsequently, however, structured interviews were conducted in all the locations to get an idea of how each generation perceived the world based on their life experiences. Individuals including school going children, college graduates, middle-aged potters, and the elderly were subjected to the present study.

## The Kumbharan in Kerala Society

The word Kumbharan originates from the Sanskrit root 'Kumbhakar' which translates into potter. In Kerala, the community members are also known as the Kusavan. This term is an amalgamation of Ku meaning earth, and avan, a common personal termination in Malayalam (Thurston, 1909).The members of the community in Kerala trace their ancestors to present – day Andhra Pradesh and Telangana by way of their native language, which fundamentally has elements of Telugu in it.

The migration of the community members from Andhra to Kerala is considered to have been in search of raw material to carry out pottery production. They are noted to have undertaken a migration pattern running in the South-Western direction crossing the banks of the Kaveri in Tamil Nadu before entering Kerala through the gap in the Western Ghats at Palakkad. This view has been echoed by the likes of Iyer (1912) who states that the Kumbharan have mostly migrated to Kerala from the Tamil speaking regions of Madras and Tiruchirappalli.

The traditional potter in Kerala, belonging to the Kumbharan caste is considered among the sudra and is thus a polluting caste. The Kumbharans consider themselves to have been

descended from Brahmin father and sudramother, and thus to be above the other sudra castes in the society. They attribute their perceived caste superiority as the Vedas prescribe that sacrificial pots are to be crafter by the Brahmins themselves. The community members interviewed spoke with much pride about their superiority to other sudra as well as untouchable castes.

There exists another group of temple potters in Central Kerala and South Malabar, known as the Andura Nairs who were temple potters and ranked alongside menial temple servants in the classification of the Nair sub castes, like the Vattekkad Nair (oil mongers) and Odatt Nair (tile makers). The pottery produced by the Andura Nair was of superior quality compared to the products of the Kumbharan which were largely meant for consumption by commoners. The difference in quality was attributed to the use of their wares exclusively for temple rituals. The Andura Nair owing to their superior position in the caste hierarchy was considered among the Savarṇa castes. While the Andura Nair lived within the traditional Kerala village, the Kumbharan's place was outside its precincts, and they sold their wares outside the village perimeter (Schneider and Gough, 1961). However, the Andura Nair was a very minor sub-caste among the Nairs due to their small population, and in terms of overall number of practicing potters, they were far outstripped by the Kumbharans.

## Charting the Life of an Elder

The life stories of senior members of the Kumbharan community reflects the strong intra-community linkages, a prevalence to stick to age old customs and a reluctance to embrace modern trends in the labour market. The traditional lifestyle of the Kumbharan is almost completely centred on the earth. Until around a few decades ago when modern education started making inroads into the community, the population was illiterate, and the sole education received by an individual in his childhood was the technique used to craft articles on the wheel. Every male child born into the community was expected to take up the hereditary occupation of pottery in line with the rules

of the caste system which locked an individual into his/her traditional occupation.

A child who starts learning pottery at the age of six or seven as in the case of the Kumbharans becomes adept at the craft very early due to the tender age. The everyday life of the Kumbharan begins early in the morning when the male members enter the workshop and start working on the clay. Back in the day, there was no machinery to filter impurities from the clay, and this was a cumbersome process which would often take days to complete. Since pottery was a craft that linked the households to one another, activities like firing the pots was done collectively, although the potters crafted the items individually. While one individual prepares the clay, the other would spend the entire day crafting pottery on the wheel. The activity would almost certainly continue until late at night, when the potter calls it a day and retires until the next day.

Pottery for the older generations, is more like a part and parcel of their existence, and it assumes a meaning greater than that of just an occupation or means of livelihood. It can be said that the spirit of the activity lingers in their very breath, and the religious beliefs of the community are intertwined with their occupation. Crafting pottery on the wheel is more of a ritualistic activity than an economic one for the elder generation of Kumbharans.

## When Work Becomes Devotion

The Kumbharans worship a large spectrum of Gods which included elitist deities of Brahmanism such as the Trimurtis – Brahma, Vishnu and Siva – and other gods like Murugan and the Bhagavati, as well as folk deities assimilated from Tamil Nadu such as the Karuppu Swami, and the Mariamman who is central to their craftsmanship. The Mariamman is the primary deity worshipped by the Kumbharans.

The Mariamman is literally the personification of the earth itself as a Mother Goddess. She has been identified to be a central part of the ancient Tamil folk religion during the Sangam Age. The journey of the Kumbharan people through the heartland of the Thamizhakam could have led to the Mariamman

assuming a central position in their religious beliefs. She is considered the bringer of good fortune for the community, as she provides them with the earth which forms the basis of their traditional livelihood. The Māriamman in Tamil Nadu has been noted by historians to be similar to the North Indian fertility Goddess Sitala Devi, who is worshipped by the Kumhar community of potters (considered ethnically the same as the Keralite Kumbharan) in Maharashtra, Gujarat and the rest of North India.

## The Wheel as a Symbol of Religious Piety

The Kumbharans are social group who place great emphasis on personal rules of purity or Sudhi. They consider their work with the earth as being an activity which is fundamentally pure, as it involves invoking the blessings of the Mariamman before the wheel is spun to forge pottery. The potter's wheel used by the Kumbharans is intricately linked with their religious belief, with the worker's shed being considered the equivalent of a temple, and the wheel a manifestation of Viṣṇu's discus. Talking to one of the senior potters in Varavattoor who spoke with much reverence about the craft revealed that the design of the initial potter's wheel was such that it involved an incredible level of balancing by the artisan.

The primal potter's wheel is a pivoted spoked wheel comprising the felly, a pivot, and a base. The pivot is wooden and shaped like a top, with a wooden or iron stud that goes into the stand. It is not possible to keep the wheel upright on the base unless it is being spun at a rapid pace. This technique has been outlined by Saraswati and Behura (1966). The potter has to first seek the blessings of the Mariamman before spinning the wheel with sufficient force to create the momentum required to balance it on the screw. The wheel thus spun can go out of balance at any point if the potter loses his concentration, and the initial prayer is meant as a way to appease the Goddess so that she does not bring misfortune upon the potter.

The potter throws a lump of prepared clay on the fast-spinning wheel so as to being crafting the pot. Should any slight imbalance descend upon the wheel, the potter faces

the risk of both the clay being thrown off the wheel, and the whole apparatus falling on his feet, dealing a crushing blow that could cause fracture at the very least. Instances of the wheel breaking loose and cutting off toes and entire feet were described by the community members as consequences of the slightest misfortune or ignorance. Invoking the Mariamman by prayer needs to be done once the potter completed his job as well, as a token of thanking for the deity's benevolence upon the Kumbharan and his family.

The three components of a potter's workflow are also linked to his religious belief, specifically to the Trim□rtis of Br□hmanism. The basic elements of pottery include the wheel, the lump of clay which is moulded into the pot, and a thread used by the potter to separate the finished pot from the wheel. The religious belief of the potter is that each of these represents an aspect of the Trimurtis Brahma, Vishnu and Siva. As has been mentioned earlier, the wheel itself is considered a manifestation of Vishnu's Chakra (discus). The potter considers the lump of clay thrown on the wheel to be symbolic of the Sivalinga, which is the general manifestation of Siva in Saivite temples. The Linga (phallus) of Siva signifies fertility and prosperity, which in tandem with the blessings of the Mariamman, is of prime importance to the Kumbharan. The finished article is separated from the wheel with the help of a thread that the potter expertly coils around the pot before pulling it forward to cut the item off the wheel. The cutting thread is, in the eyes of the traditional Kumbharan, the Punul (sacred thread) worn by the creator God Brahma.

## Poverty as a Handmaiden to Exclusion

The social exclusion faced by the community was also accompanied by widespread poverty across the years. Even in the old days when they had plenty of business in the village economy, the community members earned very little in terms of money. Most of the payment that they used to get was in terms of kind, primarily grain. The elder generation of Kumbharans speak with great respect of the local Nair Tharavads which acted as their patrons, often buying their products and creating a steady demand for the items in the traditional village economy. Giving pots to toddy tappers of

the Ezhava community also fetched toddy in return (Singh, et al., 2002) – this trend however, was blamed by the women to have given rise to rampant alcoholism among menfolk of the community.

The receipt of returns in kind is not viewed as a drawback by the elderly members of the community, as they highlighted an absence of hunger as being a very satisfactory result for them. However, the lack of monetary income was a cause of rather pitiable living conditions, as most members of the community lived in kutcha houses in the past. The lack of monetary income was also an impediment to accessing education, clothing, and modern amenities in the past.

The lack of proper monetary returns from the traditional industry also means that technological innovations and modern means of production are out of the traditional Kumbharan's reach. The poverty and lack of political clout also locks them out of accessing clay, which is becoming an increasingly rare resource. In the past, the symbiotic relationship which the potters had with the feudal lords allowed them to collect clay from the fields. Today, environmental regulations mean that this is no longer possible. It is also difficult for potters to extract sand and clay legally since they are not financially sound enough to procure requisite permits from the Government. The sharp decline in availability of river sand has forced many potters to using substituted such as M-sand and quarry waste to make their wares. However, the pots thus produced see visible degradation in quality.

The procurement of raw materials is also becoming an expensive process for the individual potter. Each truckload of clay required for the production of pots costs around Rs. 25,000/- to procure, and the cost is only rising every year. Clay is available in abundance in neighbouring Tamil Nadu at much cheaper prices, but the potters do not have the financial muscle to purchase it from there and transport it all the way to Kerala.

Aside from the lack raw materials required for making pots, the traditional Kumbharan also faces technical issues in the production process. The community members continue to use

traditional kilns which are inefficient in production. The primitive technology involved in the traditional kiln leads to large-scale inefficiency by causing breakage of pots in huge numbers during the firing process. Three such instances were witnessed during the field survey, at Vailathur, Pookkottumpadam and Aruvacode, where the rudimentary technology involved in firing the pots led to the potters becoming broke and their hard work being wasted. In Vailathur, the accident led to not just the breakage of the entire stock of pots kept for firing, but also a complete burning down of the work shed, which was thatched.

At Aruvacode, the kiln misfired on three continuous instances, thus forcing the potter into abject poverty, until he shifted his operations to Melattur. At Melattur, he was observed to be a normal employee in a fairly profitable pottery enterprise. Thus, the inefficiency of the traditional apparatus forced the potter to go from entrepreneur to a nominal worker for the sake of meeting his family's expenses. Although he is able to earn more than he used to as a free potter, the loss of independence is something he is unable to digest. When asked if he was willing to return to his hometown, he replied that he would love to, but not until he had made enough money to being afresh.

## Education as a Gamechanger

The largely illiterate Kumbharans started getting more exposure to the outside world around five decades, ago, when the children of the community started attending local schools. However, as stated earlier, children in those days found it difficult to mingle with their peers in school, and dropout rates were extremely high. The dropout rate was higher among girls than boys. Over time, efforts by a few fairly educated community members and encouragement from local bodies helped some children grow out of their fear of common society and embrace modernity.

In the case of certain settlements like Aruvacode, children started attending school more often beginning in the 1980s, although collegiate education still remained a dream for most. It was also pointed out in many interviews by middle aged individuals that seeing the rest of the society attaining progress made them feel the same way for their children too, and thus

they encouraged children to go to school more often and study more than they used previously. The efforts of school authorities in encouraging the Kumbharan children to study also cannot be overlooked in many cases.

Modern education has granted the children of the community an ability to communicate better with the outside society, grab opportunities which were previously inaccessible to their predecessors, and often deviate from their traditional livelihood into more profitable and uplifting professions. Recent times have seen engineers, doctors, social scientists, and highly skilled artisans emerging from the community. There are also a number of other government officials from the community who have been able to put their abilities to good use courtesy of receiving good education. The increase in the educational levels of the community, while throwing open more opportunities, has also led to a situation where the traditional way of livelihood is becoming lost at a rapid pace.

## Breaking the Shackles of Tradition

Youngsters interviewed as part of the study were very vocal when it came to rejecting traditional notions of caste superiority. A great desire to break away from a past which they consider restrictive was visible in many cases, and today, caste endogamy is slowly getting discarded. Although an overwhelming majority of Kumbharans prefer to marry within their own community while practicing clan exogamy, there have been many individuals who have dared to marry individuals belonging to other castes and religions. Most of these individuals are highly educated and accomplished individuals, and as a result, their modern outlook has not been refuted by elder members of the community. Although senior members of the community do feel a certain disdain towards the actions of these youngsters they are powerless to speak against the younger generation who represent a changing face for the community as a whole.

The desire to break away from tradition is also visible in the views of many youngsters who frown at the prospect of pursuing pottery as their means of livelihood. One of the significant changes brought about by the modern education

system among the community members is that they are today aware of the opportunities that exist for them outside of the traditional occupation. This has also led to the younger generation looking at the traditional livelihood through the eye of an opportunity cost. This outlook has led to an inevitable decline in the interest of the youngsters.

Although the opportunity cost of pursuing pottery as an occupation is very high for both the old and new generations alike, the older generation continue to practice pottery solely because crafting pottery is much like a ritual to them. For such individuals, going prolonged periods without making the clay pots is a nightmare. Apart from the few settlements where potters have been able to achieve sustainability from their traditional industry, the situation looks largely bleak due to the uncertain and often poor returns from carrying on the traditional occupation.

Elder members of the community expressed an opinion that it is modernity and thoughts about money that influenced many of their younger peers to abandon the craft. The old system where the life of the Kumbharan revolved simply around making pots as their way of life, rather than making money for sustenance, is much cherished by such septuagenarian and octogenarian individuals.

The opportunity cost of pottery was explained by the potters as being very high owing to exorbitant rates of acquiring raw material and technology. Making pots also requires the potter to work tirelessly for anywhere between 15 to 20 days, after which they can be fired and sold as the finished product. However, the technical backwardness of their industry does not guarantee one hundred per cent success rate in firing, and again, the prices received by them for their products is very low. The fear that the older community members hold towards interacting freely with the public forces many of them to sell their wares to intermediaries who pay them only a pittance compared to the prices the wares fetch in the open market.

The discrimination meted out to the potters by intermediaries can be illustrated by the example of potters at Varavattoor, who reportedly received only Rs. 20 and Rs. 27 for small and big pots respectively. The same products are sold for Rs. 120 and Rs. 140 respectively in the Thrissur market. Urban consumers buy the wares for prices that are far higher than what the producer gets, thus implying that intermediaries take a huge chunk of the profit involved in pottery. It must be noted that a potter can escape the clutches of the intermediaries and make a sustainable living from pottery, as in the case of Chinnan, who chose to not involve intermediaries in his business. As stated earlier, he makes good living from traditional pottery, but this partly due to the fact that he has completely obliterated intermediaries in his area. The situation is a win-win for all parties involved as the potter, in the absence of intermediaries, can charge around Rs. 60-70 for his wares, which is a price that consumers are more than willing to pay.

Given how little most of them earn from their traditional occupation, it was not a surprise to see that most of them have abandoned pottery as a tactic to survive in the modern world. The potters say that every day spent working as a casual labourer, for instance, instead of pottery, helps them earn above Rs. 700. Some of them continue making pots in their leisure time simply because they are unable to let go their past. However, the younger generation has no such qualms, and they happily pursue other occupations. There are youngsters who practice masonry, carpentry, and other jobs, as well as technically skilled work including those of electrician, welder, etc. in the community, having been to industrial training institutes (ITIs).

The question of opportunity cost is thus, one which cannot be ignored. The mentality of educated individuals in the community can be seen from the perspective of an artistically skilled young man at Aruv□code who drives a JCB for his living. Despite being blessed with a skill set envied by many, terracotta art and pottery have never appealed to him. His words capture the mood of the present generation towards the age-old tradition of pottery. To quote him,

"If my time and energy can give me a better livelihood from other occupations, why should I waste my time huddled over the wheel which is nothing more than a symbol of a sacred, but impoverished past?"

## Taking Tradition Hand-in-hand with Modernity

While youngsters abandoning pottery for other careers is becoming increasingly common among the Kumbh□rans, there are a few bright spots for the traditional industry among the youngsters. There are educated, highly skilled young Kumbh□rans in many potter settlements who seek to bring their modernity as a way to salvage the traditional occupation and make it a sustainable livelihood option. A number of encouraging signs were seen in locations like Pathramangalam, Muttil, Aruvacode and Pookkottumpadam, where youngsters exhibited a keen interest in new innovations.

Unlike the older generation for whom making the art is a literal work of devotion and subservience to his superior Gods with is unquestioned devotion and reverence, younger members of the community who practice pottery do not always pay heed to traditional belief systems. With technological advancements including the presence of the stable traditional wheel, and the modern mechanized electric wheel, the potter stands no risk of losing his limbs to his instrument of creation. Practices such as offering prayers to the Mannu M□riamman have been therefore done away with by the younger potters, some of whom go as far as calling it a superstition.

While they are highly critical of associating the art with religious beliefs, the youngsters like to stick to the traditions followed in the community's temples and annual festivals. They also choose to take a neutral stand with regard to subjects like caste endogamy, choosing to not anger or disappoint the elders despite they being open minded about such aspects themselves. They are however, vocal when it comes to opposing certain misogynistic practices prevalent in the community, such as denigrating women to an inferior status within the household, menstrual taboos, and practices like paying a bride price for marriage.

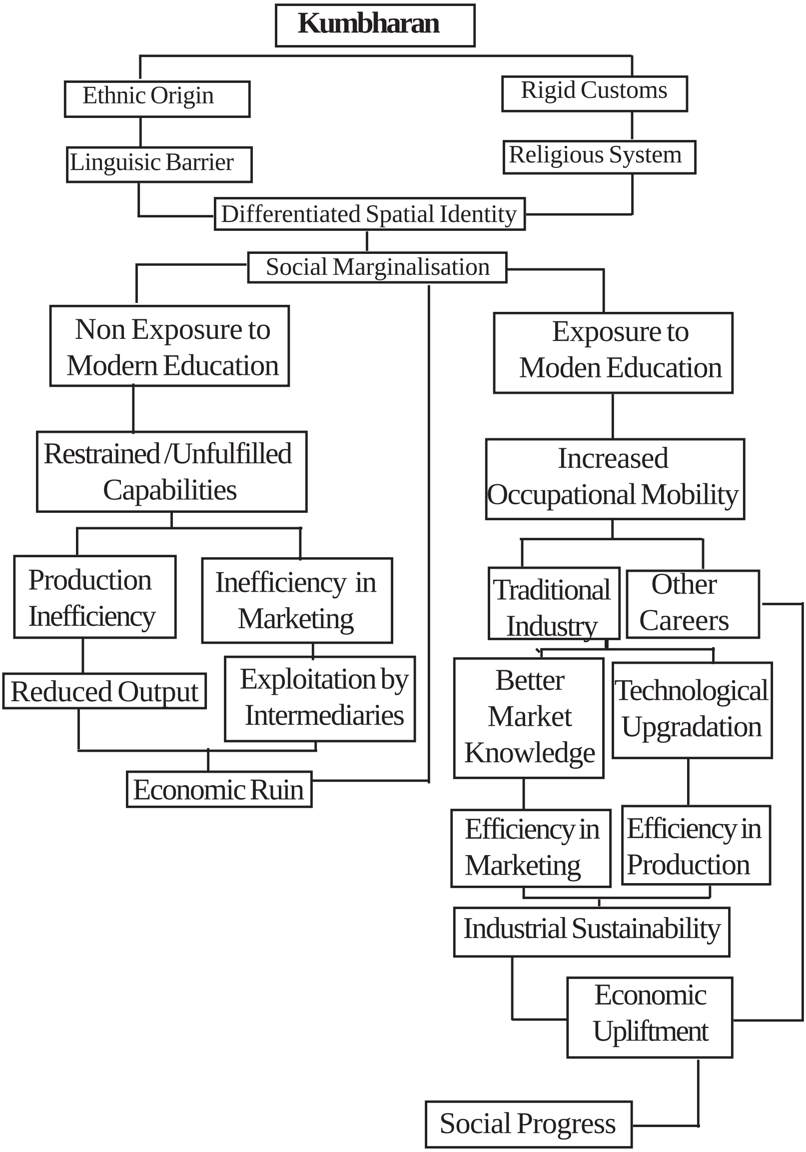
For many youngsters who have made a conscious choice of sticking to pottery as their career, it is mostly driven by a desire to reconnect with a lost heritage. The education and subsequent exposure they have received has helped these youngsters identify newer ways to express their artistic skills, such as terracotta murals, decorative pots, painted pottery, and ceramics. These decorative pieces which would cater to a vast export market and urban populace in Indian metros are in addition to novel household products and terracotta rings which are lowered into traditional wells in Kerala.

Increased interactions with outsiders has also led the youngsters to work towards direct marketing of their products. The youngsters indulge in using multiple marketing channels, including online sales, making wares according to custom orders, etc. which eliminate the presence of exploitative intermediaries. The product innovations engineered by the younger generation are largely alien to the older generation, with the possible exception of Aruv□code, where the efforts of the Dasthakari Haath Samiti and K B Jinan during the early 1990s encouraged potters young and old alike to experiment with clay and make diversified products that could appeal to an upscale urban audience.

## Comparing the Inter-Generational Life Trajectories

The life courses of the younger and older generations are thus highly divergent. Certain aspects of a shared community life such as temple festivities, ritual practices associated with family events, etc. help keep the community's distinct spirit and identity alive. However, the career choices have undergone a sweeping change as a result of the Kumbh□rans attaining higher levels of education and letting go of many aspects of the tradition, such as usage of their mother tongue, and in many cases, the traditional livelihood as a whole.

The various factors which have combined to drag the Kumbh□rans into a state of social marginalization can be identified as a distinct ethnicity, the presence of a rigid caste system, use of an exclusive language and abstinence from using



Kumbharan
Ethnic Origin
Rigid Customs
Linguisic Barrier
Religious System
Differentiated Spatial Identity
Social Marginalisation
Non Exposure to Modern Education
Exposure to Moden Education
Restrained /Unfulfilled Capabilities
Increased Occupational Mobility
Production Inefficiency
Inefficiency in Marketing
Traditional Industry
Other Careers
Reduced Output
Exploitation by Intermediaries
Better Market Knowledge
Technological Upgradation
Economic Ruin
Efficiency in Marketing
Efficiency in Production
Industrial Sustainability
Economic Upliftment
Social Progress

Malayalam for communication. The social background of the community as people who came from outside Kerala and continued with their traditions in seclusion from other local communities with the exception of the Nair, Nambutiri, Ambalavasis and certain castes like the washerman and barber (Iyer, 1912; Thurston, 1909;Singh, et al. 2002),can be concluded to have brought about a spatial separation for the Kumbharans. The intra-community linkages which prevent them from breaking traditions or moving out from the potter settlement can also be considered to have limited their social interactions to a large extent. The prevalence of using an indigenous language which was alien to the general populace of Kerala only served to alienate the community further from the mainstream of society when the renaissance of Kerala society was going on in the 20th century.

The psychological fears and apprehensions thus created have not only prevented the community from going mainstream in Kerala society, but also led to others side-lining them increasingly. This social marginalization has only led to the community members finding it unable to gain education, thus remaining unsuccessful in the traditional industry by not fulfilling their capabilities. The state of social marginalization going bring economic ruin, which in turn reinforces the marginalized feeling, can be considered a vicious circle which has engulfed the older generation of the Kumbharans.

Modern education can be zeroed in on as the single most influential factor in diverting the life choices and trajectories of the community. It has broken the wheel of oppression which greatly limited the older generations. Irrespective of whether they stick to pottery, or go in search of other career choices, the youngsters are able to traverse a much more open and rewarding life course. Modern education has granted them the ability to bring product innovations and technical upgrades into the traditional industry, thus providing a beacon of hope to the elder Kumbharans. The only problem that such individuals face is a lack of capital for investment into the industry, but if enough capital is present, the traditional industry can flourish, as proven by the people at Aruvacode, Pookkottumpadam, Pathramangalam, and Vadakara.

**Conclusion:**

Piecing together the various aspects of the lives of the traditional Kumbharan is a process which can link their social situation to their economic hardships. Each of the individual aspects of the potter, such as traditional belief systems, psychological issues posed by the prevalence of a traditional language, the ruthless subjugation of females in the community, and economic ruin of the traditional industry, are closely woven together.

The situation of social marginalization which haunted the community during the days of the older generations has today somewhat started eroding thanks to the younger generation gaining education and moving away from clustered settlements into an independent urban lifestyle. The greater occupational mobility exhibited by the younger generation has also enabled them to make life choices which were previously inaccessible to their older generations. Understanding the role of modern education as the breaker of a vicious circle is important when one studies how two generations of Kumbharans have fared in Kerala society.

Although winds of change are sweeping through the potter community today, the situation where social upliftment happens at the expense of the traditional industry cannot be considered to bode well for society. If the current situation persists, we could see the traditional knowledge of pottery disappear into oblivion. Effort must therefore be taken to ensure that such a tragedy does not happen. The Government of Kerala can learn much from other states like Uttar Pradesh(Sodhi, 2006; Rath, 2001) and West Bengal (Maiti, 2008) who have given great importance to the revival of the craft in their states. Uttar Pradesh, especially has seen the Kumbh□rans become extremely self-sufficient entrepreneurs who have made a niche for themselves in the world handicraft market. The way out of poverty for the traditional industry is to usher in modern techniques, and it has also been proven in Kerala itself that with sufficient investment, pottery can become a highly profitable endeavour. Until such efforts gain traction, it can only be

concluded that the traditional activity is facing an uncertain future at best.

## References

1. Craig, Oliver E., et al. "Earliest Evidence for the Use of Pottery." Nature, vol. 496, no. 7445, 2013, pp. 351-354.
2. Iyer, L. Krishna Anantha Krishna. The Cochin Tribes and Castes. Vol. 2. Government of Cochin, 1912.
3. Jaitly, Jaya. "Organising the Unorganised in Kerala: Case Studies of Aruvacode and Kodungallur." Economic and Political Weekly, vol. 32, no. 28, 1997, pp. 1729-1736.
4. K. B, Jinan. De-colonising the Aesthetic Sense: The Story of Craft Revival in Aruvacode Potters Village. eSocialSciences, 2006.
5. Keally, Charles T., et al. "Chronology of the Beginning of Pottery Manufacture in East Asia." Radiocarbon, vol. 46, no.1, 2004, pp. 345-351.
6. Kenoyer, Jonathan Mark. "The Indus Valley Tradition of Pakistan and Western India." Journal of World Prehistory, vol. 5, no.4, 1991, pp. 331-385.
7. Kumaj Jena, Pradeep. "Indian Handicrafts in Globalization Times: An Analysis of Global-local Dynamics." Interdisciplinary Description of Complex Systems: INDECS, vol.8, no.2, 2010, pp. 119-137.
8. Liebl, Maureen, and Tirthankar Roy. "Handmade in India: Preliminary Analysis of Crafts Producers and Crafts Production." Economic and Political Weekly, vol. 38, no. 51, 2003, pp. 5366-5376.
9. Maiti, Dibyendu. "The Organisational Morphology of Rural Industries and its Dynamics in Liberalised India: A Study of West Bengal." Cambridge Journal of Economics, vol.32, no.4, 2008, pp. 577-591.
10. Menon, T. Madhava. A Handbook of Kerala. Vol. 2. International School of Dravidian Linguistics, 2002.
11. Natrajan, Balmurli. The Culturalization of Caste in India: Identity and Inequality in a Multicultural Age. Vol. 47. Routledge, 2011.
12. Parthasarathy, R. "Tradition and Change: Artisan Producers in Gujarat." The Journal of Entrepreneurship, vol.8, no.1, 1999, pp. 45-65.
13. Perryman, Jane. Traditional Pottery of India. A. C. Black,

2000.
14. Rath, Amitav. Part Two: Pottery in India and Khurja. Policy Research International, 2001
15. Saraswati, Baidyanath. Pottery-making Cultures and Indian Civilization. Abhinav publications, 1978.
16. Saraswati, Baidyanath, and Nab Kishore Behura. Pottery Techniques in Peasant India. No. 13. Anthropological survey of India, 1966.
17. Schneider, David Murray, and Kathleen Gough, eds. Matrilineal Kinship. University of California Press, 1961.
18. Scrase, Timothy J. "Precarious Production: Globalisation and Artisan Labour in the Third World." Third World Quarterly, vol. 24, no.3, 2003, pp. 449-461.
19. Singh, Kumar Suresh. India's Communities. People of India National Series (1998).
20. Singh, Kumar Suresh. People of India: Kerala (3 pts.). Vol. 27. Anthropological Survey of India, 1992.
21. Sodhi, Geeta Jayaram. "Traditional Potters and Technological Change in a North Indian Town." Sociological Bulletin, vol. 55, no.3, 2006, pp. 367-382.
22. Subrahmanian, Kalarickal Kumaran. The Handicrafts Industry in Kerala: Blending Heritage with Economics. Vol. 3. Daanish Books, 2006.
23. Thapar, B. K. "Porkalam 1948 – Excavation of a Megalithic Urn Burial." Ancient India, vol. 8, 1952, pp. 3-16.
24. Thurston, Edgar. Castes and Tribes of Southern India. Vol. 3. Government Press, 1909.
25. Vandiver, Pamela B., et al. "The Origins of Ceramic Technology at Dolní V□stonice, Czechoslovakia." Science, vol. 246, no.4933, 1989, pp. 1002-1008.
26. Wu, Xiaohong, et al. "Early Pottery at 20,000 Years Ago in Xianrendong Cave, China." Science, vol. 336, no.6089, 2012 1696-1700.

# Mystique of Stardom and Making of a Celebrity

**Indu M.S**

## Abstract

Celebrity refers to popular fame and public attention in the media, usually applied to a person, or group of people or occasionally, to animals or fictional entities. These stars were considered as capital value; a sort of consumerism was established. Though its generally said that the film industry construct stars, they too have a role in constructing their own image and participation in their own myth making. Media plays a great role in the authentication of star status. Image construction is predominantly about 'illusionism'. Manufacturing a star image confronts them with a loss of identity. As a fragmented self, the star with more than one image can be compared to a child prior to the mirror phase and 'unaware' of his difference or that which seperates her/him from mother. Stars can also be taken as shifting signifiers reflecting time. As signs, they function as mediators between real and the imaginary and sometimes, spectator expectations are transferred on to it.

**Keywords:** Stardom, celebrity, star value

**Who is a celebrity?**

On the publication of Childe Harold, poet Byron declared that he went to bed and woke up famous. Celebrity is "a person who is well-known for his well-knownness.", defines the famous historian Daniel Boorstin. Celebrity refers to popular fame and public attention in the media, usually applied to a person, or group of people (celebrity couple or family etc.), or occasionally, to animals or fictional entities.

**Who is a star?**

“Stars articulate what it is to be a human being in contemporary society; that is, they express the particular notion we hold of the person of the 'individual' but they articulate both the promise and the difficulty that the notion of the individual presents for all of us who live by it... Stars represent typical ways of behaving, feeling and thinking in contemporary society, ways that have been socially, culturally, historically constructed", says Richard Dyer (Heavenly Bodies: Film Stars and Society).

Celebrity and star system are generally associated with Hollywood. Hollywood, first of all is an industry, a collection of profit maximizing cooperation with its headquarters at United States. In early cinemas, films bore only the name of the studio and productions were anonymous. Certain performers became so popular than others. Naturally, these performers were perceived as having much star value. These stars were considered as capital value; a sort of consumerism was established. Mary Pickford also known as "Little Mary" in her films of that period can be called as the first 'real' star followed by Charlie Chaplin. As long as this capital value of stars made the studios' fortunate, they too made fortunes.

Both male and female stars were archetypal. After the introduction of sound, there was a shift in their stereotypes, but this was the case only with male stars. Female stars remained virgins or complete sex-goddess. Their main purpose was just to provide a sense of beauty and eroticism while male stars could be anti-heroes or rebels or socially aware heroes.

Hollywood dominated the western film industry and they massively exported star 'commodities' for some stars, 'going to Hollywood' made them mega stars. Stars sold films. Producers put up money for films to include the most popular celebrities. Even film scripts were written with specific stars in mind. As films are considered platforms for performers to exhibit their talents, stars equally turned out to be vehicles for film genres.

Even the advertising field has no exemption. For example, Aiswarya Rai being the model for 'Lux' soap or Manju Warrier being the brand ambassador for 'Kalyan Jewellers'; not only those brands that gained fortune, but those advertisements sell their names there by brings fortune to those stars too. 'Boost' changed their model Sachin Tendulkar since his star value started deteriorating after his retirement from international cricket. These advertisements sometimes propagated some wrong notions or ideologies though without intention and the star value of the models added to it. For example, in the advertisement of a soap 'Indulekha', in which Mammootty is the model, a candidate who was once rejected in an interview, after using this soap turned fair and was selected. The craze for something fair, that colonial hangover left in us gets highlighted here though not intentionally and the star value of Mammootty adds to it.

Officially star system went into a decline after 1950 owing to the Hollywood studio system collapse. Also with the increase of young audience from 1960s and still they continue their domination, stars are of a different order- example 'even more like us' but still they are stars.

Though its generally said that the film industry construct stars, they too have a role in constructing their own image and participation in their own myth making. Media plays a great role in the authentication of star status. Image construction is predominantly about 'illusionism' about 'putting there' what in fact isn't there. They appear on screen, but they are not really there; a carefully manufactured appearance. But spectators accept this construct as real. This admiration and fan ship gradually grows and finally stars turn out to be idols and they are worshipped as we know there are temples in Tamilnadu for film Stars like Rajinikanth. This admiration turns out to the

level of imitation and sometimes, a mania. A case was reported about the death of a boy who climbed up a train and danced while imitating Sharukh khan in a popular Hindi song “Chaiyya Chaiyya”from the movie Dilse and many suicide cases and attempts were reported during the time of M.G.R.’s death.

The stars primarily reach us through appearance; especially with bodies. But this ‘reaching-us-with-their-bodies’ changes depending upon male and female stars as ageing is a great problem for female stars. Comparatively there is a lack of roles for older, mature women. For male stars, ageing is less of an issue. Star, when taken as a construct has three component parts- first, the real person, second, the reel person or the character he enacts and third, the star’s persona, which exists independently of, but is a combination of the other two. The film industry makes the multi- faceted star images and so does the star and the audience chooses. In this respect, the star-image has four component parts- first, what the industry puts out, second what the media and critics, say, third, what the stars say and fourth, what audience say and select, even to the point of imitation that varies from person to person.

Star images, are more than just the image. They can extend in meaning, and over the public and private spheres; they are intertextual that is a star’s image is used by others; they are multimedia; and finally they have histories that may outlive their lives. A star thus becomes a cluster of meanings or a combination of various parts. So stardom can be taken as an unstable phenomenon.

Manufacturing a star image confronts them with a loss of identity. As a fragmented self, the star with more than one image can be compared to a child prior to the mirror phase and ‘unaware’ of his difference or that which separates her/him from mother. The construction of star is about excess, excess of meaning which may be reflected in his/her life style. Very rarely we accept un excessed star images but those exceptions are also a part of their star image.

Stars can also be taken as shifting signifiers reflecting time. As signs, they function as mediators between real and the imaginary and sometimes, spectator expectations

are transferred on to it. For example, in Hollywood, during 1930s and 40s two types of female characters were mostly portrayed, as independent 'just as good as the boys' and as the weak, vulnerable type. During 1950s the feminine - masculine independent type were replaced by dutiful wives at home supporting her husband. By the late 1960s a radical liberal feministic portrayal of female characters prevailed.

A star functions as both extraordinary and ordinary. In the first instance, she or he turns out to be an object of our speculation or an impossible object of our desire. In the latter case, she/he is 'just like us'- an identification of stars with the spectators. But in neither of these binary functions, star becomes a subject but she/he is always the object. The star on the screen is absence made presence and spectator is the subject. In this respect, the screen turns out to be a mirror into which the spectator and for a moment she/he identifies herself/ himself. But soon they realise their lack, a separation- the star as 'not like us'. What was once seen- now becomes absence- an image that stands for the star.

Audience has certain expectations of a star; the star is the point of synthesis between representation and identification. She/he represents the 'host culture' of which she/he is a part and with which the spectator identifies. She/he stands for the roles she/he has played before. The star gazer, depending on the star, expects either a degree of sameness (personification) or un sameness (impersonation). To this effect, strategies of performance are mobilized both by the industry and the star to satisfy this need. These strategies function as markers of authenticity.

## Bibliography

1. Basinger, Jeanine. The Star Machine,Vintage Books, Jan 2009.
2. Church Gibson, Pamela an Hill, John.The Oxford Guide to Film Studies. UK, OUP, 1 Aug, 1988.
3. Hayward, Susan. Key Concepts in Cinema Studies (Second ed.). Routledge, Taylor Francis Group.
4. Dyer,Richard. Heavenly Bodies: Film Stars and Society. London, BFI McMillan, 1986

# Education and Upward Social Mobility: A Study of Malayalam Novel Saraswativijayam by Potheri Kunhambu

**Manu Madhav**

## Abstract

In a caste-ridden society like India, social reformers often stressed the need for education for the uplifting the depressed classes and for getting rid of superstitious beliefs and other social evils. In Kerala, social reformers and renaissance leaders like Sree Narayana Guru and Ayyankali recognised the role of education to free the lower caste people and untouchables from the shackles of caste system. Potheri Kunhambu (1857 - 1919) was a social reformer and novelist who belonged to the Malabar region of Kerala. This paper attempts to analyse the role of education in upward social mobility as portrayed in the Malayalam Novel Saraswativijayam (1892) written by Potheri Kunhambu. The novel was written at a time when the Kerala Society was reeling under the curse of untouchability. The novelist advocates western education as a means of emancipating the 'untouchables'. The novel was a critique of the

chaturvarnya system which divided the Indian society into four Varnas. The novel was also a systematic assault on Brahminical writings like Manusmriti, which sanctified the inhuman caste system.

**Keywords:** Saraswativijayam – Education – Upward Social Mobility – Untouchability – Critique of Brahminism

---

One of the greatest injustices associated with the caste system in India was the denial of education to the members of the lower castes. The caste system in India divided human beings into four varnas or ranks; Brahmins (priests), Kshatriyas (rulers), Vaishyas (traders) and the Shudras (labourers). The persons who were outside this varna system were the 'Untouchables' or the Dalits who performed the menial jobs. Education was prohibited under the varna system to the Shudras and the Dalits. This denial of education to the lower castes was a part of the insidious agenda of the elite castes to keep the lower castes in eternal subordination. The subservience of the lower castes was essential to maintain the economic structure of the society based on feudalism. As pointed out by B.R. Ambedkar, the denial of education to the members of the lower castes was sanctified by Brahminical texts like Gautama Dharma Sutra. According to Gautama Dharma Sutra, if a Shudra "listens intentionally to (a recitation of) the Veda, his ears shall be filled with (molten) tin or lac. If he recites (Vedic texts), his tongue shall be cut out. If he remembers them, his body shall be split in twain" (qtd. in Ambedkar Who Were the Shudras 37).

Hence major social reform movements in India concentrated on imparting education to the depressed classes of the society. Major social reformers like Jyotiba Phule and Ayyankali by their respective organisations, Satyashodhak Samaj and Sadhujana Paripalana Sangham strived for the education of the Dalits. The social reformers understood the importance of education in ensuring the upward social mobility of the depressed classes of the society. Potheri Kunhambu was one such social reformer from Northern Kerala. He was born in the year 1857 at Pallikunnu near Kannur in a Thiyya family. He attained success as a lawyer and went on to become the chairman of the Kannur Municipality. He fought against untouchability by participating

in mishrabhojanam (inter-caste community feast) and tried to uplift the lower caste Pulaya people by opening a school for them. In the year 1892 he published the novel Saraswativijayam, one of the earliest novels in Malayalam language. In the novel he championed the cause of the education of Dalits by narrating the story of an untouchable Pulaya man who rises from a state of servitude and poverty to a position of power and prestige due to the education received by him. The major characters in the novel are Kuberan Nambudiri, a Brahmin landlord; Subhadra, the daughter of Kuberan Nambudiri; Ramankutty Nambiar, the servant of Kuberan Nambudiri and the untouchable Pulaya man who later adopts the name Jesudasan, on his conversion to Christianity.

The novel has a simple plot and it begins on a day when Kuberan Nambudiri along with his daughters and his servant Ramankutty Nambiar are returing to his Illam (house of Nambudiris in Kerala) after a long journey. While resting at a place they hear a beautiful song from the fields. Eager to know about the singer, Kuberan Nambudiri sends his servant Ramankutty Nambiar to investigate. When Ramankutty Nambiar reaches the spot, he realises that the singer is a Pulaya man, an untouchable. Unable to control his anger Ramankutty Nambiar kicks the Pulaya man who falls unconscious. Believing the Pulaya man to be dead, Ramankutty Nambiar narrates the incident to Kuberan Nambudiri. When Kuberan Nambudiri comes to know that the singer is his untouchable Pulaya slave, he is shocked. However on knowing that Ramankutty Nambiar has killed the Pulaya man, Kuberan Nambudiri gets pleased and gifts him clothes. Later the Nambudiri explains to his granddaughter the reason for gifting clothes to Ramankutty Nambiar for killing the Pulaya man. According to him, "Cherumas are not even supposed to learn how to read and write. If he does learn and what's more begins to sing as well, we shan't have any rains" (8-9). Subsequently, the Nambudiri decides to banish the family of the Pulaya man. When Kuberan Nambudiri questions the mother of the Pulaya man, she informs him that her son was taught to read, write and sing by the white sahib in whose plantation her son works. She also informs the Nambudiri that there is a school for Cherumas in the plantation. The information about the Pulayas receiving education from the

white sahibs causes great consternation in the Nambuthiri. He expresses his utter dismay in the following words:

Why did you not inform me about this earlier? You are not supposed to learn how to read and write. If you educate yourself, not only you, but the entire country will be stricken with poverty. Don't you see that the rainfall has decreased? We get only thunder and lightning these days. If you go against the religion of the rishis isn't it inevitable that all of this will come to pass? Ayyo! Ayyo! What are these mleccha white men up to? They will be satisfied only after they have set the country on fire. (10)

Kuberan Nambudiri refers to these new developments as the result of Kaliyuga (the last of the yugas or ages when dharma or righteousness is at the nadir). He also refers about the Treta Yuga, a golden age when King Sri Rama ruled the country. He quotes a verse in Sanskrit from Sriramodantakavyam which describes how Sri Rama killed Sambuka, a Shudra who dared to practice austerities and penance, meant only for the Brahmins. Thus Kuberan Nambudiri is a character who desperately tries to maintain Brahminical hegemony and caste structure of Kerala society. He wants to ensure the permanent subordination of the Shudras and the Dalits and strongly resents the attempts made by the Dalits for social emancipation and upward social mobility by receiving western education. He also tries to dissuade the British officers of Malabar district from supporting the activities aimed at imparting education to the untouchables. The following arguments are raised by Kuberan Nambudiri while talking to the District Collector:

Brahma created caste. Those who indulged in criticism of Brahmins and other sins in their previous birth were then born as lower castes in their next birth. They must pay in this birth for the gravity of the sin committed in the previous one. Learning from this example others will not criticize Brahmins. It would be against God's wishes to try and promote education among these people and improve their lives. It would be a sin. In fact the smritis say that they should not be allowed into the village itself (35-36).

According to Kuberan Nambudiri, "God has created Sudras to be our servants and servants don't need education" (34). Kuberan Nambudiri quotes Manusmriti to justify all his arguments and to assert that Chandalas have no right to reside in a village, he quotes the following lines from Manusmriti.

But the dwellings of "Fierce" Untouchables and "dog-cookers" should be outside the village; they must use discarded bowls, and dogs and donkeys should be their wealth. (Manu, 10:51). Their clothing should be the clothes of the dead, and their food should be in broken dishes; their ornaments should be made of black iron, and they should wander constantly. (Manu, 10:52) (qtd. in Kunhambu 34)

Kuberan Nambudiri is thus a Brahminical zealot who steadfastly tries to maintain a society based on Varna system. He cannot even tolerate the fact that his Shudra servant bears the name of Lord Rama. Kuberan Nambudiri is greatly angered when his servant (a man of Nair caste classified as Shudra) is referred to as 'Ramankutty'. According to Kuberan Nambudiri, his servant should be referred to as 'Darutty', which means 'a block of wood' (24-25). Kuberan Nambudiri then elaborates the laws of Manu which prohibit Shudras from having respectable names. "(The name) of a priest should have (a word for) auspiciousness, of a ruler strength, of a commoner property, and (the name) of a servant should breed disgust" (qtd. in Kunhambu 25).

The caste system in Kerala as practiced till Indian independence was severe and rigid. However, there was a time when Kerala society was devoid of caste system. According to A. Sreedhara Menon, during the Sangam period (the first five centuries of Christian era), Kerala was part of Tamilakam (65). During the Sangam age, the people of Kerala mainly followed Dravidian practices which were not related to any particular religion (83). However, they were also influenced by the religions that came from North India like Jainism, Buddhism and Brahminism (83). A. Sreedhara Menon notes that Buddhism exerted great influence on the people of Kerala until 8th century A.D when it came under the attack of Hindu saints like Sankaracharya (87). He further notes the following: "In the 8th century A.D the Aryanisation of Kerala reached its climax

with a major batch of Brahmin immigrants coming here and strengthening the already existing forces of Brahminism" (89). The strengthening of Brahminism invariably led to the spread of Brahminical ideologies founded on the concept of Varna. It also led to the waning of Buddhism and Jainism in Kerala. In the work Buddhism in Kerala, P.C. Alexander notes the following:

The Namboodiri Brahmins were the chief defenders of the vedic faith and the chief opponents of the Buddhists in Kerala. Sankara's teachings had profound and far-reaching influences in Kerala. The Namboodiries constituted themselves into a militant band for establishing the supremacy of the vedic faith and carried on a vigorous persecution of the Bauddhas. It was during this period that the word "Bauddha" became a synonym for a contemptible man. The viharas of Buddhists were converted into Hindu temples and the images of the Buddha were removed from all the prominent places. Social ostracism was the chief weapon which the Namboodiries used for destroying the influence of Buddhism. The Bauddhas were not allowed to enter Hindu houses and temples and to participate in the social functions. They could not bathe in the public tanks or even touch the wells of the Hindus. The disabilities imposed on the Bauddhas were so great that they were compelled to change their religion (184-185).

When the Bauddhas changed their religion from Buddhism to Brahminical Hinduism, they were accepted only as lower castes, Shudras and untouchables in Kerala society. According to B. R. Ambedkar, the "Broken Men" practiced Buddhism and they had no reverence for the Brahmins. As a result, the "Broken Men" or Dalits were condemned by the Brahmins as untouchables (Ambedkar The Untouchables 76). In Kerala society, the Brahmins were mainly Nambudiris (Kerala Brahmins). The royal families of Kerala were considered as Kshatriyas, while a major community called Nairs, though considered as savarna were classified as Shudras. The castes like Ezhavas, Thiyyas and Dalits like Pulayas and Parayas, not included in any varna constituted the avarnas or lower caste people. Kuberan Nambudiri in the novel Saraswativijayam, belongs to the Nambudiri or the Kerala Brahmin community. Kuberan Nambudiri's servant, Ramankutty Nambiar is a Nair and Jesudasan belongs to the untouchable Pulaya community.

Kuberan Nambudiri lives fully by the laws of Manusmriti and earnestly tries to hinder the upward social mobility of Pulayas like Jesudasan.

However the attempts made by upper caste people like Kuberan Nambuthiri to deny education to Dalits failed desperately in Kerala. This was due to the activities of the Christian Missionaries who established educational institutions. As Krishna Kumar and Joachim Oesterheld observe, "The European expansion in India was, from the very beginning, accompanied by missionary activities, which started with the Jesuits' arrival after Vasco Da Gama's discovery of the sea route and was followed by, in the early eighteenth century, Protestant missionaries who settled in the Malabar coast" (Kumar 3). The activities of the Christian missionaries exerted tremendous influence on the Pulayas of Kerala. Many of the Pulayas of Kerala converted to Christianity and started to attend the schools of Christian missionaries where they received modern western education. According to George Oommen, "From the late 1860s onwards in Travancore, there was a large-scale conversion of Dalits to Christianity. As a result of this, there was an unprecedented growth in the Christian population, especially during the period 1891-1911" (Oommen 102). In Malabar region too, Europeans like Edward Brennen and Christian Missionaries associated with Basel Evangelical Mission played a major role in the establishment of educational institutions. The Pulaya man in the novel Saraswativijayam converts to Christianity and adopts the name Jesudasan. He had not died as a result of the kick he received from Ramankutty Nambiar and had only become unconscious. He later escapes from his native village and goes to Kozhikode. After accepting him to Christian faith, a European padre sends him to an English medium school and later to Madras Christian College for higher education. He studies law, becomes a clerk at the High Court and rises to the position of Deputy Registrar. Finally, fifteen years after his supposed death Jesudasan gets posted as the Sessions Judge at Thalassery in the Kannur district of Kerala. Meanwhile, Kuberan Nambuthiri and Ramankutty Nambiar get implicated for the 'murder' of the Pulaya man due to the machinations of his arch enemies Bhavasharman Nambuthiri and Kuttyhassan. Even though Ramankutty Nambiar gets arrested, Kuberan Nambuthiri manages to escape to Kashi.

Bhavasharman Nambuthiri also manages to spread rumours about the unchaste behaviour of Kuberan Nambuthiri's daughter Subhadra. As a result, Subhadra is forced to face the trial called smarthavicharam and is excommunicated along with her children. Kuberan Nambuthiri manages to live in exile at Kashi for fifteen years. Finally he gets caught when a Pulaya servant of a planter named Joseph recognises him, when the planter goes to Kashi to meet one of his European friends. Quite dramatically, the trial of Kuberan Nambuthiri for the 'murder' of the Pulaya man is presided over by Jesudasan, the Sessions Judge. Finally it gets proved that the Pulaya man kicked by Ramankutty Nambiar is not dead and that it is none other than the Judge presiding over the trial. Kuberan Nambuthiri and Ramankutty Nambiar are thus acquitted. It is also revealed that Jesudasan is married to Saraswati, the daughter of Subhadra, the excommunicated daughter of Kuberan Nambuthiri. (After excommunication, Subhadra and her children were helped by missionaries who educated Subhadra and gave her employment as a teacher at a girls' school). As a result of all these incidents, Kuberan Nambuthiri gets reformed. The Nambuthiri "who had been previously of the opinion that even to call a Shudra by a proper name was not correct, now began to see that such beliefs were sinful" (89). Ramankutty Nambiar gets released from jail, manages to meet Jesudasan and falls at his feet to ask for his forgiveness. He too gets reformed "having given up forever his hatred for other castes and his useless ignorance" (91). Thus, as the English translator of the novel Dilip Menon points out in his afterword, "Saraswativijayam was a radical novel for its time with its fierce critique of the injustice of caste and the emancipatory message of education of lower castes" (98). It was the education received by Jesudasan which helped him in his upward social mobility. According to G.G. Wankhede, "the term 'mobility' refers to the process by which individuals move from one position to another in society – positions which by general consent have been given specific hierarchical values" (Wankhede 114). Before the arrival of the British and Christian missionaries, social mobility was prevented by the caste system. The introduction of western education changed this scenario to the advantage of the oppressed classes in Kerala society. George Oommen explains this great social

change which happened in the Kerala society in the following words.

The effect of upward mobility among Pulaya Christians through conversion and increased accessibility to education began by the end of the nineteenth century. A number of Pulaya Christian men and women educated in missionary schools and groomed in boarding establishments were qualified to compete with Syrians in every way equal to others. They proved that intellectually they were as competent as high-caste groups within the Anglican church. For instance, in 1896 when the Travancore government allowed the Pulaya and other Dalit Christian students to compete for government scholarships and for teachers' certificate, 18 percent of the Tiruvella school students who belonged to Pulaya and other Dalit castes obtained the scholarships and certificates passing high up in the list. (Oommen 114-115)

Potheri Kunhambu was a forerunner of many radical individuals who dared to challenge the inhuman system of caste. Like B. R. Ambedkar, he identified the Brahminical writings like Manusmriti as the root cause of all the evils associated with caste system. Social reformers of Kerala like Ayyankali had also realised the role of education for the upward social mobility of Dalits. Ayyankali was a Pulaya who belonged to the Travancore region of Kerala and was a fierce critic of untouchability and caste system. The Dalits of Kerala like Pulayas were severely oppressed by the upper caste landlords who denied the Dalits education and proper wages for their labour. Ayyankali established the Sadhujana Paripalana Sangham in 1907 to strive for the emancipation of Dalits. He was the person who was instrumental in launching the first labour strike in Kerala on the question of wages and for forcing the Government to take steps for the education of Dalits. He declared to the upper caste landlords: "If you won't admit our children to schools, your lands will lie fallow and grow weeds" (qtd. in Chentharassery 37). The strike was successful and the landlords conceded to the demands of Ayyankali. Due to sustained efforts of persons like Ayyankali, the Government issued orders in the year 1907 to admit untouchables in Government schools. However the goons of upper caste landlords burnt the school which gave admission to a Pulaya

girl (Gurukkal 262). Even Swadeshabhimani Ramakrishna Pillai, a fearless journalist noted for his anti-establishment stance, failed to appreciate the need for Dalit people's education and observed as follows:

We don't find any reason to support the claim of the people who demand complete equality in customs and manners - - and on that basis seek admission into schools without taking into account their respective caste merits. To provide admissions to the caste that has been cultivating land on par with the caste that has been cultivating intelligence for generations is worse than tying a horse and a buffalo under the same yoke in order to make them plough (qtd. in Nisar 79).

The aforementioned remarks made by Swadeshabhimani Ramakrishna Pillai reveal the diabolical nature of the Brahminical ideology which had become entrenched in the mind of an average Indian. Potheri Kunhambu challenges this ideology of Brahminism which pushed a large number of Indians to subservience. B.R. Ambedkar described Brahminism as "the poison which has spoiled Hinduism" (Ambedkar Annihilation of Caste 310). According to B.R. Ambedkar caste was "nothing but Brahminism incarnate" (Ambedkar Annihilation of Caste 310). Potheri Kunhambu shared the opinion of B.R. Ambedkar and in Saraswativijayam, invoked the story of Sambuka from Ramayana to show how the Brahminical ideology succeeded in prohibiting education to Shudras and untouchables. The story of Sambuka appears in Uttarakanda of Valmiki's Ramayana. According to the narrative, Sambuka was a Shudra who dared to perform religious rites forbidden to Shudras, as per the diktats of the Varna system. Due to this violation of Varna rules, the son of a sage dies in Ayodhya. When the sages of Ayodhya inform the matter to King Rama, he kills Sambuka for his act of transgression. Thus as per the rules of chaturvarnya, a Shudra's act of acquiring knowledge was punishable by death. B.R. Ambedkar notes the following:

That without penal sanction the ideal of chaturvarnya cannot be realized is proved by the story in the Ramayana of Rama killing Shambuka. Some people seem to blame Rama because he wantonly and without reason killed Shambuka. But to blame Rama for killing Shambuka is to misunderstand the

whole situation. Ram Raj was a raj based on chaturvarnya. As a king, Rama was bound to maintain chaturvarnya. It was his duty therefore to kill Shambuka, the Shudra who had transgressed his class and wanted to be a Brahmin. This is the reason why Rama killed Shambuka. But this also shows that penal sanction is necessary for the maintenance of chaturvarnya. Not only penal sanction is necessary, but the penalty of death is necessary. That is why Rama did not inflict on Shambuka a lesser punishment (Ambedkar Annihilation of Caste 268-269).

The untouchable man in Saraswativijayam, escapes the fate of Sambuka by sheer luck. Though kicked and left to die by Ramankutty Nambiar, he had only become unconscious and managed to escape from the village. It is notable that a major chunk of the novel is devoted by the novelist for making fun of the absurd laws in Manusmriti. Wendy Doniger and Brian K.Smith have pointed out the following fact about Manusmriti:

For centuries, the text succeeded simultaneously in mobilizing the insiders and convincing the outsiders that Brahmins really were superior, that status was more important than political or economic power. Even today, Manu remains the pre-eminent symbol – now a negative symbol – of the repressive caste system: it is Manu, more than any other text, that Untouchables burn in their protests. (Doniger ix)

B.R. Ambedkar burned Manusmriti in 1927 when he realised the role played by the text in sanctifying the Varna system. Potheri Kunhambu had the same realization about the regressive nature of Manusmriti which made him devote a major part of his novel to criticise the text. Saraswativijayam was indeed a social novel and the purpose of writing the novel was stated by the novelist in the preface. Potheri Kunhambu stated in the preface of the novel that he was prompted to write the novel due to “unhappy situation of the Pulayas of Malabar” (xii). Though the British colonial administration took several legal measures for the abolition of slavery, the untouchables of Kerala continued to be slaves of Brahmins and Nairs. Pulayas and Parayas were the working slaves of Kerala during the precolonial and colonial period (Mohan 15). It was the institution of caste based on the principles of Hinduism that created the hierarchical society of Kerala (Mohan 16). Potheri Kunhambu reacted against the

hierarchy of caste system which kept the Pulayas and Parayas of Kerala in eternal subordination. In the novel he reacted against the Brahminical ideology which made the Pulayas believe that "they were reaping the fruits of their actions in a past life" (14), which made them lead a life without any hope, accepting their lives as slaves without any complaint. In the novel, Kuberan Nambudiri makes use of the Brahminical ideology to maintain the sway on other communities. When the corpse of a Pulaya man is discovered, Kuberan Nambudiri uses all his influence to escape from the hands of law. Using his power as a Brahmin, he tries to influence Kothu Nambiar, the officer responsible for sending the report about the corpse to the Magistrate. Kuppan Pattar, the Brahmin assistant of Kuberan Nambudiri tells Kothu Nambiar: "If you lose your job with the government, you just lose some profit. If you don't protect a Brahmin you are damned both in this life and the next" (20). Kuberan Nambudiri convinces Kothu Nambiar that the English are ignorant about the laws of Manu which prescribe different punishments for people belonging to different Varnas. According to Kuberan Nambudiri, the English have hence created a "nonsensical penal code" (22). Finally Kothu Nambiar alters his report to the Magistrate as he is convinced that to go against the smritis is a greater sin than to go against the Criminal Procedure Code (22). The aforementioned episode perfectly depicts the working of Brahminical ideology. Kothu Nambiar came under the influence of Kuberan Nambudiri's machinations when the Brahmin was able to convince the Shudra about the supremacy of Brahmins mentioned in the smritis of Hinduism. The novelist fearlessly attacks the ploys of Brahminism in the following words:

Kuberan Nambudiri had quoted from the Manusmriti to bring the Nambiar under his sway. Brahmins are not fools; their way of thinking is subtle. They are only too aware of the hollowness of the stories and verses that they cite to increase ignorance among the Shudras...To ensure that the ignorant customs which they have devised for their profit and influence are never abandoned by the people and in fact are entrenched among them, the Brahmins continue outwardly to profess great faith in these backward ideas and practice them as well...It is not uncommon for Brahmins to misinterpret the meaning of the

Vedas to justify their evil customs either deliberately or out of ignorance. (23)

In order to escape from this sad state of affairs, Potheri Kunhambu advocates the spread of education among the depressed classes of the society. In the preface to the first edition of the novel, Potheri Kunhambu quotes the famous saying "Education is the greatest of all wealth" (qtd. in Kunhambu xi) and states that "education is not just necessary for any kind of progress and prosperity, it is indispensable" (Kunhambu xi). The novelist makes it clear that education is essential for the people belonging to the lowest castes, "to remove the darkness in their kinds, and enlighten them" (Kunhambu xi). The novelist unambiguously states the social purpose of the novel in the preface. He states that the novel is intended to make the people aware of the sad plight of the untouchable castes like Pulayas and Parayas and to inspire the people to uplift the depressed classes from their sad plight by providing education to them. Hence, novel is named after Saraswati, the Hindu Goddess of learning (Kunhambu xii).

Potheri Kunhambu was a forerunner of B.R. Ambedkar and his political ideology, since both of them proposed the annihilation of caste for the Indian society to prosper. In Kerala society, at a time when untouchability was the norm, Potheri Kunhambu showed the revolutionary fervour to depict the marriage between Jesudasan, a Dalit Christian and Saraswati, a Brahmin girl. The novel's title "Saraswativijayam" is apt in such a sense too.

## Works Cited

1. Alexander, P. C. Buddhism in Kerala. Annamalainagar: Annamalai University, 1949.

2. Ambedkar, B. R. Annihilation of Caste. New Delhi: Navayana, 2014.

3. ––. The Untouchables: Who Were They and Why They Became Untouchables. Delhi: Kalpaz Publications, 2017.

4.––. Who Were the Shudras? How They Came to be the Fourth Varna in the Indo-Aryan Society. Delhi: Kalpaz Publications, 2017.

5. Chentharassery, T. H. P. "Ayyankali and the Sadhujana

Paripalana Sangham: The Story of a Freedom Movement." Trans. T. M. Yesudasan. The Exercise of Freedom: An Introduction to Dalit Writing. Ed. K. Satyanarayana and Susie Tharu. New Delhi: Navayana, 2013. 35-40.
6. Doniger, Wendy and Brian K. Smith. Introduction. The Laws of Manu. Gurgaon: Penguin Books India, 2000. xv-lxxviii.
7. Gurukkal, Rajan and Raghava Varier. History of Kerala: Prehistoric to the Present. Hyderabad: Orient Blackswan, 2018.
8. Kumar, Krishna and Joachim Oesterheld. Introduction. Education and Social Change in South Asia. Ed. Krishna Kumar and Joachim Oesterheld. New Delhi: Orient Longman, 2007. 1-23.
9. Kunhambu, Potheri. Saraswativijayam. Trans. Dilip Menon. New Delhi: The Book Review Literary Trust, 2002.
10. Menon, A. Sreedhara. A Survey of Kerala History. Kottayam: DC Books, 2007.
11. Mohan, P. Sanal. Modernity of Slavery: Struggles Against Caste Inequality in Colonial Kerala. New Delhi: Oxford, 2015.
12. Nisar, M. and Meena Kandasamy. Ayyankali: A Dalit Leader of Organic Protest. Calicut: Other Books, 2007.
13. Oommen, George. "Education, Self-Perception, and Identity: The Experience of the Pulaya Christians of Kerala." Education and Social Change in South Asia. Ed. Krishna Kumar and Joachim Oesterheld. New Delhi: Orient Longman, 2007. 101-26.
14. Wankhede, C. G. Social Mobility and Scheduled Castes. Jaipur: Rawat, 1999.

# The Subaltern Voice of The Mahabharata-Hidimba

Puja Sarkar

## ABSTRACT

Modern re-tellings have given new perspectives to the ancient epics, which have helped the readers in understanding and analyzing the epics from several dimensions. Subaltern women remain voiceless in our epics. The portrayal of "other" women is vague and one-sided. Reflecting on it this paper tries to depict the re-imagined image of the popular demoness from the Mahabharata – Hidimba. Despite being the eldest daughter-in-law, she is devoid of her rights and respect owing to her non-Aryan (Rakshasha) identity. The work tries to trace the discrimination and injustice endured by the forgotten queen in the epic.

**Keywords:** Subaltern identity, Sexuality, Caste, Retelling myths

Contemporary Indian literature is highly influenced by the art of re-telling of popular epics. Writers today are traveling beyond the mainstream narratives of the Mahabharata and the Ramayana and trying to present a modernized version of it. Modern re-tellings have given new perspectives to the ancient epics, which have helped the readers in understanding and analyzing the epics from several dimensions. The portrayals of

women in recent interpretations have provided the opportunity to re-imagine the unheard female voices.

The Mahabharata is an epic describing the famous battle between the Pandavas and Kauravas. Male characters like Krishna, Arjun, Bheeshma, Drona are immortalized. But, female characters of the epic are very seldom discussed. The characters like Draupadi, Kunti and Gandhari cover some important portions of the story, but their characterization remains vague and is presented to readers from a male perspective. Apart from the royal queens, the epic also mentions the presence of a Rakshasi (demoness) princess Hidimba who is forgotten and blissfully ignored. This paper tries to trace the discrimination and injustice endured by the forgotten queen- Hidimba.

**Who is Hidimba?**

Hidimba sets foot in Mahabharata in Adiparva, which is the first book of the epic. She hails from the cannibal Rakshasha tribe, detested by the superior Aryans:

First featured in the Vedic epic Mahabharata as a dark skinned forest dwelling demon princess, who seduces the mighty prince Bhima and later bears him a son, some scholars believe the enigmatic figure belonged to one of the several non-Vedic tribes of North Iranian stock who coexisted with the Vedic Aryans during the same time frame - sharing a relationship ranging from open hostility to friendship and largely looked down upon in Vedic literature composed to assert Vedic moral character and superiority.(Mukherjee)

Hidimba's brother Hidimb is head of the Rakshasha clan. They preyed on the humans passing through their forest. Pandavas along with their mother were passing through the forest trying to escape Duryodhana. Hidimb wanted to kill the Pandavas and enjoy their flesh. He assigned Hidimba the task of seducing any of the Pandava. The practice of using women as bait by men existed in our society for a long. She met Bhima and was instantly attracted to his manliness:

This person is worthy of being my husband, I shall not obey the cruel mandate of my brother. A women's love for her husband is stronger than her affection for her brother. If I slay him, my brother's gratification as well mine will only be momentary. But if I slay him not, I can enjoy with him forever and ever. (Khangai)

Later in the epic, Hidimba helps Bhima and he successfully kills Hidimb. She was married to Bhima and bore him a son named "Ghotakach". After a year Bhima along with his mother and brothers leaves Hidimba and never comes back. The popular epic narrative on Hidimba ends here. The life of Hidimba is portrayed vaguely and the fact that Hidimba is the eldest daughter-in-law of the family remains unacknowledged.

## Hidimba and her Bold Sexuality

The Sexuality of women has always been a threat to the male ego. The concept of chastity and virginity has been a parameter to judge a woman's character from time immemorial. One cannot deny that Victorian morality persists in our society. A respectable woman is the one who is coy and has no sexual libido. Society was shocked and it severely criticized Kamala Das when she boldly confessed her sexuality. "Don't play at schizophrenia or be a nymphs" (Das, Introduction). Men always had a monopoly over the sexual realm.

Epics have portrayed "other" women as quite different in comparison to royal Aryan women. Demonesses like Hidimba, Ulipi, and Soorpanakha are pictured bold and upfront, unlike the Aryan women who were submissive and coy. Hidimb ordered Hidimba to seduce Pandavas. She changes herself into a beautiful woman. The need for assuming a different form indicates the expected beauty standards for women:

Her head decked with garland of flowers and her face like the full moon and her eyebrows and nose and eyes and rin glets all of the handsomest description, and her nails and complexion of the most delicate hue, and herself wearing every kind of ornament and attired in fine transparent robes. ( Khangai)

Hidimba's proposal is projected as a weird step. Her frank and bold character makes her different from the Aryan women whose sexuality was suppressed by the patriarchal society. Hidimba's open confession of her sexuality questioned her character and chastity:

Sexual relation is a very important component of man-women relations. As men had been traditionally dominating, in sexual relations also, the rules of the games are in favor of men. Man wants to possess the body of women and makes varies attempts to confine her to monogamy. Any assertion of sexual desire by women is also considered as a challenge to man's libido. (Khangai)

Hidimba is so madly in love with Bhima that she offers to protect him and his family:

O sinless one, be thou my husband. We shall then live on the breasts of mountains inaccessible to ordinary mortals. I can range the air and I do so at pleasure. Thou mayest enjoy great felicity with me in those regions. (Khangai).

Hidimba portrayed as a careless woman who does not think about her family reputation. Instead of being shy, she is upfront with her demands and is brave enough to keep her happiness at priority. Hidimba warned Bhima against her own brother and also helped him in killing Hidimb. On the other hand, Bhima is presented as an obedient and ideal son. Bhima is loyal and always at the service of his family.

O Rakshasa women, who can like a muni having all his passion under control, abandon his sleeping mother and elder and younger brothers? What man like me would go to gratify his lust, leaving his sleeping mother and brother as food for a Rakashasa?( Khangai) Though Bhima was an obedient son, he too was attracted to Hidimba. He boasts about his manliness and even admires her beauty using sexually charged words. He addresses Hidimba as amiable, with beautiful eyes, slender waist, and delicate shape. He brags about his power to impress her: "O though of fair hips, fear not anything ...........O beautiful one, thou shalt today behold my prowess like unto that of

Indra. O thou of fair hips, hate me not thinking that I am a man" (Khangai).

Hidimba's disloyalty hurts Hidimb's ego. Hidimba is accused of tarnishing the family reputation. His indignation reaches the sky, and he tries to kill Hidimba. Bhima interferes and emerges as the protector of the damsel in distress. Alpha male Bhima, proudly says:

This girl is scarcely responsible for her act in desiring intercourse with me. She hath, in this been moved by the deity of desire that pervadeth every living form. ......thy sister came here at thy command. Beholding my person, she desireth me. In that the timid girl doth no injury to thee. It is the deity of desire that hath offended. It behoveth thee not to injure thee for this offence. O wicked wretch, though shalt not slay a women when I am here. (Khangai).

The episode ends up in a duel between Hidimb and Bhima, eventually leading to Hidimb's death. During the wrangle, Hidimba is cold towards her brother and does not try to save him.

Bhima is not like Hidimba who betrayed her brother for another man. Hidimba is depicted as an insensitive and careless woman who wants to marry the man who killed her brother. But Bhima is shown as a sensitive son who does not think it is appropriate to tell his mother about Hidimba. It is Hidimba who pleads with Kunti for the marriage:

O, be gracious unto me and make Bhima accept me. . .Though knowest the pangs that women are made to feel at the hands of deity of love. . . these pangs, of which Bhimsena hath been the cause, are torturing me . . . unite me with this thy son. (Khangai) Clever Kunti accepted the proposal. She knew the advantages of accepting Hidimba as her daughrt-in-law – firstly, Hidimba could protect them and, second Hidimba could bear Bhima a Rakshasha son who could be used as a trump card in any future war. Her prophecy turned out true, Ghotakacha sacrificed his life and saved Arjuna in the battle of Kurukshetra:

You know Hidimba loves you...
Have a son by her I wish it.
He will work for our welfare. My son.
I do not want a no from you,
I want your promise now, in front of both of us.
(Thakur).

## The Saga of Injustice

Hidimba is one of the most powerful characters in the epic. She is an epitome of women's empowerment, a strong independent woman. She is a single mother who bravely raised a courageous son and lost him in the war. Despite all the sacrifices she is sidelined in the epic and the epic fails to justify the injustice conferred to her.

Kunti with the virtue of her farsightedness agrees to Hidimba's proposal. After getting permission from Kunti and elder brother Yudhishtira, Hidimba and Bhima depart for the wild forest, under the condition that Bhima be back to Kunti every night. There is no mention of a marriage ceremony between them. Either, it is deliberately omitted by the author or it was a mutually agreed co-habitation. The absence of their marriage alludes to the fact that the marriage between a demoness and a human was not considered of high regard, but the royal marriages like Draupadi's swayamwar was accepted. The status of Bhima's and Hidimba's relationship remains vague throughout. Bhima puts forth his condition that he will be with Hidimba only till the time she bears him a son. Their love is poetically described by the poet:

On mountain peaks of picturesque scenery and region sacred to the Gods, abounding with dappled herd and echoing with the melodies of feathered tribes, herself assuming the handsomest form decked with every ornament and pouring forth at times mellifluous strains. Hidimva sported with the Pandava and studied to make him happy. (Khangai)

Hidimba was a devoted daughter-in-law. Unlike royal, Aryan-sensitive women who needed to be protected by men, Hidimba sheltered and protected the Pandavas. Manohar Mouli Biswas's long poem Ghatotkach and Hidimba: A Dialogue shows

Hidimba recalling her marital life. She tells Ghatotkacha how diligently she collected food for Pandavas and Kunti during their stay in the forest. Hidimba's forest protected them from Kauravas. Hidimba, despite being a demoness performed all her duties as a devoted daughter-in-law.

Hidimba gives birth to the brave son Ghatotkacha (the potted head). Ghatotkacha, like his mother, is utterly devoted to the Pandavas: "Ghatotkacha who was exceedingly devoted to the Pandavas, became a great favorite with them, indeed almost one of them" (Khangai). Abruptly Pandavas and Kunti decide to leave the forest. Probably, afraid if Bhima grows too fond of Ghatotkacha and Hidimba, then he might stay in the forest forever. There was also a possibility that accepting non- Aryan Hidimba as their first daughter-in-law could bring disgrace to the Pandu family. Thus, Hidimba was left alone in the forest bestowed with the responsibility of raising Ghatotkacha all by herself. The mighty Pandavas not even for a second thought about the predicament of Hidimba, the one who provided and protected all. The dignified lady does not cry and plead. She accepts her fate:

Depicted to be a pure and unadulterated person without having any ambitious dreams except a pure love for Bhima, this forest girl is just the opposite of Draupadi who knows how to have her own way. Her dignity is worth praising as without a drop of tear or piteous entreaties, she accepts her fate. No repentance, not even any emotional blackmail on account of the son that she carried in her womb with no male relations to take care of, she like an independent woman presents a true picture of dignified womanhood. (Thakur)

Thereafter, event of separation depicted in an inhumane manner. The writer dismisses Hidimba's emotion by portraying her as cold and emotionless. Her emotions are dismissed by the writer. For all the sacrifices and devotion she makes the least she deserves is a human treatment which writer deprives her off. This is how she is projected during the separation scene, where her feelings are given no regard: "Then Hidimba, knowing that the period of her stay (with her husband) had come to an end, saluted the Pandavas and making a new

appointment with them went away whithersoever she liked" (Khangai).

In the epic, Hidimba is shown as insensitive. She is projected as a person who is casual and does not develop any attachment. Unlike other women who desire to be with their husband, Hidimba expresses no longing for her husband:

She makes an exit without any remorse. There is only one aspect of her personality that is made known to the readers of the Mahabharata i.e. sexual assertion. As epics plays an important role in shaping the attitude, one can imagine the effect this kind of portrayal will have on the young impressionable minds. No wonder that the 'other' women are considered as sex objects. (Khangai)

## Ghatotkacha and His Exploitation

Unlike Hidimba, Ghatotkacha is remembered later in the epic during the war. Pandavas used Ghatotkacha for their benefit. Ghatotkacha was sent to fight against Karna, who was the staunch rival of Arjuna. Krishna feared that Karna might kill Arjuna using his Indra Shakti (celestial weapon). The valiant Ghatotkacha bravely fought the Kauravas. At one point he injured the mighty Ashwathama, following which he killed two powerful Rakshasha -Alambala and Alayudha. He severed their hands and threw them on Duryodhan. The Kauravas feared that Ghatotkacha might single-handedly finish off the war. The fear was so intense that they requested Karna to use his unique Indra Shakti-Astra, which he wanted to use against Arjuna: "Seeing the ferocious maya, all the kurus pleaded with karna thus — "O Karna! quickly destroy this rakshasa with the shakti. He will (otherwise) not spare the sons of dhritharashtra" (Drona, 154-48).

Krishna's plan worked perfectly and the valiant Ghatotkacha was killed by Karna's Shakti-Astra. Krishna dances in joy and celebrates as Arjuna is safe now. The mighty venerated Krishna shows no remorse for Ghatotkacha's death. When Abhimanyu dies everyone mourns his death but nothing of that sort happens when Ghatotkacha died. Bhima was unaffected by Ghatotkacha's death. "There is no oath of taking revenge

like Arjuna has done for Abhimanyu"(Khangai). The Stri Parva shows women mourning the death of their husbands and sons. But nobody is shown mourning for Ghatotkacha, neither does the author gives an expression to Hidimba's pain of losing her only son nor Bhima and Draupadi express their grief:

Neither Bhima nor Draupadi, who was carried on his shoulder during exile, shed any tears for him. People who are regarded as being others receive a discriminatory treatment. Their values, emotions and life is treated as inferior that those who are considered as our own. Absence of lamentations and absence of any Rakashasa women crying for their dead husbands and sons indicates the attitude of indifference towards them by the authors of the Mahabharata. (Khangai)

## The Caste Angle

Indology has promoted the study of the interaction between Aryans and Non-Aryans. Thus, our epics are diverse in the racial and cultural-linguistic sense. Both Mahabharata and Ramayana are pregnant with stories of Asuras, Rakshashas, and other mystical creatures that were looked down upon owing to their non- Aryan status. Hidimba's story tells us how the 'other' non-Aryan women were perceived by the hierarchical superior groups. It also indicates the attitude of the author towards the marginalized tribes.

The initial part of the paper has discussed the bold and sex-positive personality of Hidimba. The sex- positive attitude has its own pros and cons. The sex positive portrayal can be analyzed from the context of caste.

In the essay, "Swipe Me Left", I'm Dalit, Christina Dhanaraj opines that a woman's discourse on her sexuality is directly proportional to her position in the caste hierarchy. Hidimba takes the form of a beautiful fair maiden when she approaches Bhima. She is not in her true skin which indicates not only towards the expected beauty standards but also towards the perceived difference of appearance between an Aryan and a non- Aryan lady. An Aryan woman is fair and beautiful but a non- Aryan ought to be ugly and scary. In Dhanaraj's words:

The highest value, as defined by Hinduism, has traditionally been ascribed to the Brahmin woman, followed by the Kshatriya, the Vaishya and the Shudra. The modern-day ideal is also a savarna or savarna-passing woman, who is typically light skinned and able bodied, belonging to a family that has monetary and social capital, and embodying qualities considered to be feminine. ("Despite All She Did For Them, Why Is Hidimbi Not Respected As The 1st Pandava Queen?")

Hidimba didn't ascribe to any of these beauty standards, thus was not much important to Pandavas. They strategically used her for their own protection and survival. The innocent Hidimba was used by the cunning Pandavas when they were vulnerable and most powerless. Once they regained power, wealth and prestige, they abandoned her and were never remembered.

Her boldness and open confession of sexuality directs towards the stereotypical, promiscuous nature of DBA women. DBA women unlike the women of the upper caste are considered highly sexual, bold, and frank which makes them immoral. Jenny Rowena says:

upper caste women are constantly imagined and represented as chaste and sexually controlled, in opposition to lower caste women who are repeatedly portrayed as sexually loose, hyper and 'immoral,' a process that starts right from the representation of Sita and Shoorpanaka in Ramayana. ("Despite All She Did For Them, Why Is Hidimbi Not Respected As The 1st Pandava Queen?")

In the epic Draupadi, the Aryan wife is depicted as pure and chaste. The virginity and morality of an Aryan woman are held in high regard. That is the reason why Draupadi regains her virginity every year: "Hidimbi though, is shown to be a 'forward' sexual being. We may call it 'sex-positive', but for DBA women, it means an entirely different thing, as it makes their bodies the "site of sexual pleasure and entertainment without the need for legitimacy," (Dhanaraj)

Hidimba's story should be analyzed from the gaze of intersectional feminism. She had experienced double discrimination – first, as a woman, under the patriarchal setup and second as a member of a marginalized community.

This next part of the paper is an analysis of the poem Ghatotkach and Hidimba: A Dialogue by Manohar Mouli Biswas. The poem voices against discrimination, domination, exclusion, and cultural hegemony present in the caste-ridden society.

"I believe that the truth of any subject only comes when all sides of the story are put together," says Alice Walker in her novel In Search Of Our Mother's Garden. Black and Dalit History have a lack of recorded literary history. Thus, the voice and emotions of the subaltern remain unregistered, unheard, and unacknowledged. Due to the lack of recorded documents of the subalterns, the voice of the superiors becomes dominant. Biswas in his poem tried to capture and present the other side of the story. He gives voice to Ghatotkach and Hidimba. In his pursuit of writing alternative literature of "the other", he presents the truth which had remained unheard for long. Ghatotkacha questions in pain: "I can swell and swallow All the injustice of the world Then why am I hated? Why am I ignored?" (Majumdar)

The Dalits of India have been asking the same question for a thousand years. Biswas is arguing that discrimination and marginalization existed in our society for a long.

Our epics glorify the achievements and struggles of the superiors. The marginalized communities remain in the periphery as if they had no history, struggle, achievements, and protests:

Biased representations developed cultural genealogy in favor of the dominant group/s while the non-dominant groups naturally marginalized do not seem to have become well delineated characters in epics. Conclusively, to say that there has always been a conscious pedagogic agenda embedded in the epics wherein the subalterns never have had their stories

told squarely would not be wrong. There has been always been slight or partial presentation of them. (Majumdar)

In the path-breaking essay "Can the Subaltern Speak?" Spivak is hinting towards the urgent need for an alternative perspective, which can gift voice to the subalterns. Biswas presents an alternative perspective through his poem. The poem raises a voice against the injustice served to them by the Pandavas. The line goes:

Ghatotkach: Today, mother, tell me
In which family was I born?
What is my identity?
Why I am here today in the forest?
If I am not fatherless,
Why have I been, tell me Ma,
Deprived of father-love?
You have told me,
So today I know
My maternal grandparent
is not from the lineage of the Sun or Moon
No blood-saffron mark or
Sandal paste of pride ever adorned his forehead;
My maternal uncle
Was a forest-king, the demon Hidimba
Who called him demon?
Why? By what right?
Were his nails sharp enough
To rend apart a human breast?
Or tear with teeth
The bloodiest flesh of many a living being?
Then tell me mother,
Why should I believe in absurd imagined tales?
I reject these absurd imaginings
I reject them
In truth this a cunning trick a terrible plot.

(Manohar Mouli Biswas, Ghatotkach and Hidimba: A Dialogue)

Hidimba expresses her pain and replies:

My husband, with his elder, his mother

And leading the three youngers by the hand
Returned, once more to their home.
Panchali, won in an ordeal from the land of Panchal
Went with them too
In the palace, today,
She gathers with both hands
The love of five husbands.
And this unfortunate one
Never had a loving word
From her husband
Never once did he say,
Beloved, the mother of my son Ghatotkach
Come with us, let me take you
To your martial home,
The line of emperors.

Mother-in-law too—– she who once
Lovingly took me into her home
Blessed me with love
On the day of our union
Even she did not say a word
Did not say- Come, daughter-in-law,
Come now,
This is the age-old custom of Bharat,
All daughters leave their natal home,
Accompany their husbands to the martial abode.

(Manohar Mouli Biswas, Ghatotkach and Hidimba: A Dialogue)

Later Hidimba narrates her love story. It was not a swayamvar for political alliance neither was she won in the war. It was love at first sight, one of the rarest relationships in the epic whose foundation was pure love. It was an inter-racial and an inter-caste marriage. Thus, Hidimba was the first daughter-in-law, yet she never received what she deserved. Hidimba narrates:

Son, your mother was the consort of the bravest
Remember, your father
Was the greatest of braves
On the day we first saw each other
We both carried swords

But the difference was
He was an Arya male, and I, a
Non-Aryan woman;
When we saw each other
Both of us cast down our eyes
And our swords
Who knows which inscrutable power directed us,
Whose blessings showered"
Upon our bowed heads.

(Manohar Mouli Biswas, Ghatotkach and Hidimba: A Dialogue)

Hidimba recalls the price she had paid to be with her love by going against her brother Hidimb and letting Bhima murder him. Like a devoted wife and daughter-in-law, Hidimba served and protected Pandavas and their mother Kunti. Even after all her efforts, she was abandoned. Ghatotkacha raises voice against inequality and becomes the representative of the oppressed:

Have the great epic poets
Explained the matter thus?
Valmiki, Vyasa, both great
Valmiki in the Treta era
Dwaipayan in Dwapar
Each of them, in the throes of agony
Etched their own mindscape
In their own way.
Today I shall speak
My own words,
Merge, for once, my voice
With that of the poets.

(Manohar Mouli Biswas, Ghatotkach and Hidimba: A Dialogue)

Later in the poem, Ghatotkacha talks about his combat with another low caste warrior Karna. Throughout the epic, he faced humiliation because of his caste. It was disheartening that these low- born brave warriors had to fight against each other. Both Ghatotkacha and Karna sacrificed their lives for the superior Aryans and could never realize their full potential.

Oh mother, this is difficult time for me
I have been deprived of parental love

By the arrogant pride of Aryan-ness
In these same hands must I take up
Arms to kill.
With heart turned to stone must I shower
Those arms upon paternal kin,
Radheya, Karna, he is named,
Who has been deprived from even a drop
Of maternal love, from the moment of his birth.
I ask your permission mother
Shall I go to war?
To war, shall I go,
A child deprived of father's love
To fight against a child deprived of mother's love–
Ma, this a difficult war the earth presents
The deprived fight against the deprived,
From time immemorial on this earth
The dispossessed kill themselves
Indulging in suicidal wars,
They wipe themselves out from the earth's face.

(Manohar Mouli Biswas, Ghatotkach and Hidimba: A Dialogue)

Thus, it can be concluded that fate of Hidimba and Ghatotkacha was determined by their social position. Their non-Aryan status resulted in their marginalization and exclusion. Their pain is reflected in the words uttered by Ghatotkacha:

Ma, you told me to forget
The divisions between Aryan and non-Aryan
I too want to forget.
(Manohar Mouli Biswas, Ghatotkach and Hidimba: A Dialogue)

The first Pandava queen Hidimba certainly is one of the most powerful characters in the Mahabharata. Her sacrifice and contribution to the well-being of the Pandavas are irrefutable. But her contributions are not glorified. Unlike Draupadi, she is not celebrated in the epic.

Mahabharata talks in detail about the injustice faced by Draupadi. She is hailed as the epitome of chastity, and a feminist icon. Hidimba too had faced an equal amount of injustice and discrimination which the epic fails to outline:

She stood by the man who killed her brother, and took care of his family. When he abandoned her after having a child with her, she did not complain, and instead she raised him on her own. Even that child, she sacrificed, so that her husband's family would win a war with which she had nothing to do.("Despite All She Did For Them, Why Is Hidimbi Not Respected As The 1st Pandava Queen?")

But the epic does not recall these injustices as they were inflicted by the heroes of the Mahabharata on the low born Rakshasi , Hidimba.

It is important to present stories from the subaltern perspective. The re-imagining and re-telling of the epics are important for a holistic narrative for posterity. It is essential to question the televised depiction where Hidimba is depicted as awful and dangerous. It is time to attribute Hidimba a more humane and sympathetic representation and confer her with all the love and respect which she rightfully deserves.

## Work Cited

1. Banerjee Divakaruni, Chitra. The Palace Of Illusions. Vintage Books, 2008.
2. "Despite All She Did For Them, Why Is Hidimbi Not Respected As The 1st Pandava Queen." Women's Web.in, 18 Aug. 2020
3. Khangai, Dr. Ravi. "The Other Women In The Mahabharata." blogspot.com, 21 Mar. 2012, http://ravikhangai.blogspot.com/ 2012/ 03/ other- women - in - mahabharata. html.
4. Lal, P. Mahabharata. Writers Workshop, 1968.
5. Majumdar, Madhumita. "Investigation Narrative Voices In Biswas' Ghatotkach And Hidimba: A Dialogue." Episteme: An Online Interdisciplinary, Multidisciplinary Multi-Cultural Journal, Bharat College of Arts and Commerce, Badalpur, Mmr, India. Vol. 7, No. issue 1, June 2018.
6. Mukherjee, Siddharta. "Hidimba: An Enigmatic Goddess Of

Non-Vedic Origin." farbound.net, 6 July 2016.

7. N, Hariprasad. "Bhima Vairagya : The Death of Ghatotkacha." medium. com, 22 Aug. 2012, medium. com /@ pranasutra/ bhima - vairagya - the - death - of -ghatotkacha - a256b26289d5.

8. Naomizara, D. "Gender Discrimination: A Study on the Mahabharata." Notions- A Peer Reviewed Journal of English Literature. Vol. 7, Issue 3, 2016.

9. Thakur, Saroj. "Hidimba: The Unacknowledged Heroine of the Mahabharata." boloji. com, 2 July 2006, https://www.boloji.com/ articles/ 1338/ hidimba-the-unacknowledged-heroine.

10. Walker, Alice. In Search of Our Mothers' Gardens. Harcourt Brace Jovanovich, 1983.

# Role of Digital Media Advertising on Healthcare Awareness and Behavioural Changes in Public in India during Covid-19 Pandemic

**Shamshana V. C. & Dr. Sravana K.**

## Abstract

During the pandemic period, there was a bigger shift in people's behaviour and public shown utmost interest in healthcare. Also, awareness there was a number of campaigns and advertisement on Covid- 19, which were circulated through different online and offline platforms. In this regard, this study aims to identify the role of role of digital media advertising to spread healthcare awareness on Coivd-19 pandemic and its capability to bring the behavioural change in the public. The researchers used an online survey for data gathering purposes and selected 166 people from Kozhikode District in Kerala by using a convenience sampling method. Further

to test the hypothesis, the researchers used Mann-Whitney U test, Kruskal Wallis H test and Spearman's rho correlation. The scale reliability was measured using Cronbach's alpha. Findings indicate that digital media advertising has significant positive effect on healthcare awareness and Behavioural change in public during the Covid-19 pandemic. In addition to that, healthcare awareness has significant influence on the changing behaviour people during the pandemic.

**Keywords:** Digital Media Advertising, Healthcare Awareness, Behavioural Changes in Public, Covid-19

---

## Introduction

In India there was a radical shift in the advertisement platform adoption by various companies in the past decade. And digital media advertisement showed growing stage in Indian scenario. And expenditure incurred to employ advertisement through digital platforms determines the type of advertisement to be adopted by media houses and firms (Chattopadhyay Majumdar, 2020). Due to the change in format of the content of message, there is a modification in the attitude and behavior of people. Earlier, the advertising was not interactive. Now a days, there is digital advertising which is considered to be more interactive as well as it can be disruptive when the people get continuous message from their social as well as work context (Teresa Pintado et al., 2017).

The digital marketing shown a huge importance in the pandemic period(Gogia Nanda, 2020). This is because, the disease was unfamiliar to the people and little is known about the preventive measures. Therefore, the Govt. of India announced lockdown and people were requested to stay within their home. Although, it was found that social distancing, usage of soap and sanitizer was the only means to prevent this disease and the people have little knowledge about the same. Therefore, healthcare awareness was made through newspapers, TV ads and online platforms. Digital media advertisements through social networking sites and online platforms were one among them. Previous studies were done on information sharing, healthcare awareness and

health care advertisements act as critical factors in digital media advertisement and how it affect Covid awareness among people (Alnaser et al., 2020).

Here, the present study is mainly focused on three major objectives. Firstly to investigate the role of digital media advertising on healthcare awareness. Secondly, the study aims to examine the influence of digital media advertising on behavioural changes in public. And finally, the study also target to determine the effect demographic characteristics on digital media advertising, healthcare awareness and on behavioural changes in public.

## Literature Review

In the previous studies, it was found that information spread through mass media advertisement has significant influences on people's attitude as a results of increased awareness about covid19 pandemic. Therefore, mass media advertisement act as tool for generating Covid-19 pandemic awareness among the general public in Pakistan and provides up to date knowledge sharing through public service advertisement. Also, it plays crucial role in the attitude formation of people (Khalid et al., 2020). Prior study shows the effective role of interpersonal communication in spreading awareness and knowledge among rural people in Nigeria during the Covid-19 pandemic. And the findings indicate that interpersonal communication has significant impact on health education among the people in rural area, because of their low socio economic profile (Gregory Ezeah et al., 2020).

Prior research investigated the key role played by digital media platforms including social media, mobile social networking apps [MSNs], online news media, and social live steaming services [SLSSs] etc. to curb the novel corona virus disease through health education and its impact on preventive behaviour in people. And consumption of information received about corona virus preventive measures through digital platforms results into washing hands regularly with soap and water, social distancing, using sanitizers and wearing mask by the people. Healthcare information lead the people to practice the aforementioned activities regularly in their day to day life

(Liu, 2020).Digital media advertisement spread through social media act as key driver in Covid-19 awareness. Information sharing, healthcare awareness and healthcare advertising were the three major factors affecting digital media advertisement and has highly significant influence on awareness among the general public. In addition to that social media advertisement has significant positive impact on Covid awareness. Therefore, advertisement through digital platforms helped to reduce the number of cases by providing information about preventive measures(Alnaser et al., 2020). Similarly, public health care information disseminated through social media platforms shows a direct positive impact on people's awareness, behavior and public protection. It was seen that campaigns spread through digital media applications such as YouTube, Facebook, instagram, whatsapp shown increase in awareness towards the pandemic disease, and thus it resulted in behavioral change in public, which in turn helped to protect the public from Covid 19 disease spread. (Al-Dmour et al., 2020). In addition to that, people widely used social media platforms for availing up to date information about the pandemic disease as well as shown interest in sharing the same to friends, colleagues and relatives as well. It was found that, people found it is important to raise awareness to curb the disease. Hence, they pass on medical information among their close social network. So, social media considered to be the major source of health education and information during the pandemic outbreak.(Saud et al., 2020).

Based on the literatures, 5 major research hypothesis were formulated. They are summarized as follows:

H1: Digital media advertising has positive influence on healthcare awareness

H2: There is an association between Healthcare awareness and behavioural changes in public

H3: Digital media advertising has positive influence on behavioural changes in public

H4: Gender has significant effect on digital media advertising, healthcare awareness and on behavioural changes in public.

H4a: Gender has significant effect on digital media advertising

H4b: Gender has significant effect on healthcare awareness

H4c: Gender has significant effect on behavioural changes in public.

H5: Education level has significant effect on digital media

advertising, healthcare awareness and on behavioural changes in public.

H5a: Education level has significant effect on digital media advertising

H5b: Education level has significant effect on healthcare awareness

H5c: Education level has significant effect on behavioural changes in public.

## Methodology

### Population and Sample

A self- administered online survey was conducted among people of Kozhikode district in Kerala and collected primary data from the people via convenience sampling technique.

### Measurement

The hypothesis was tested with the help of survey instrument. The three constructs included in the questionnaire were measured with the help of 13 items incorporated in the survey. To improve the research applicability, various modifications were made in questions derived from past researches. Adopted from the literature, items were measured using five-point Likert scales (1 = strongly disagree, 5 = strongly agree). Three items measured the digital media advertising construct (Khalid et al., 2020) Four items were adopted from (Khalid et al., 2020) to measure the healthcare awareness construct. Regarding the behavioural outcomes, the study adopted six items from (Khalid et al., 2020) to measure the behavioural change in public during Covid-19 pandemic. The questionnaire was divided in to two sections. First section include the demographic details of the respondents such as gender, education and also includes the type of digital advertisements. Second section consists of variables for the study such as digital media advertising, healthcare awareness and behavioural change in public during Covid-19 pandemic.

### Data Collection

An online survey was developed and handed over to people in Kozhikode District in Kerala. The questionnaire is distributed among 180 people and received responses from 166 people. The rest of the 14 questionnaires had missing values

and hence were rejected. The useful questionnaires were subsequently evaluated.

## Data analysis

Data gathered from respondents were analysed through Statistical Package for Social Sciences (SPSS) version 22. The questionnaire items were tested for reliability by using chronbach's alpha. Each construct in the questionnaire showed a reliability level as acceptable, good and excellent (Taber, 2018) . The values of Cronbach's alpha obtained for 3 measurement scales along with interpretations have been documented in Table I.

**Table I Reliability Test**

| Scale | No. of Items | Cronbach's Alpha | Interpretation |
|---|---|---|---|
| Digital Media Advertising | 3 | 0.612 | Acceptable |
| Healthcare Awareness | 4 | 0.818 | Good |
| Behavioural Change | 6 | 0.925 | Excellent |

In this study, normality of the variables were tested using Shapiro-wilk test and obtained $p < .05$. Therefore non-parametric tests such as Mann-Whitney U test, Kruskal Wallis H test and Spearman's rho correlation was performed to test the proposed research hypothesis.

Table II shows the outcomes of the assessment of demographic data of the respondents. The results revealed that there were 77.1% female participants and 28.9% male participants. In terms of academic background, majority of the respondents had acquired Bachelor's degree. Most of the respondent's Internet usage per day is more than 5 hours. And people mostly watch social media advertisements. The respondents' demographic data was measured through IBM SPSS Statistics ver. 22 and documented in Table II.

**Table II Demographic Characterestics of Samples**

| Demographic characteristics | Category | Frequency | Percentage |
|---|---|---|---|
| Gender | Male | 48 | 28.9 |
| | Female | 118 | 71.1 |
| | Total | 166 | 100 |
| Educational qualification | High school | 4 | 2.4 |
| | Higher secondary | 20 | 12 |
| | Graduation | 75 | 45.2 |
| | Post-Graduation | 63 | 38 |
| | M phil | 2 | 1.2 |
| | PhD | 2 | 1.2 |
| | Total | 166 | 100 |
| Internet usage per day | Less than 2 hours | 12 | 7.2 |
| | 2-3 hours | 27 | 16.3 |
| | 3-4 hours | 27 | 16.3 |
| | 4-5 hours | 38 | 22.9 |
| | More than 5 hours | 72 | 37.3 |
| | Total | 166 | 100 |
| Types of digital media advertisement | Display ads | 12 | 7.2 |
| | Social media ads | 120 | 72.3 |
| | Search | 12 | 7.2 |
| | Video ads | 15 | 9 |
| | Others | 7 | 4.2 |
| | Total | 166 | 100 |

Source: Primary data

**Results**

H1: Digital media advertising has positive influence on healthcare awareness

**Table III Relationship Between Digital Media Advertising and Healthcare Awareness**

| | | Digital Media Advertising | Healthcare Awareness |
|---|---|---|---|
| Digital Media Advertising | Spearman's r | - | 0.566 |
| | p-value | - | 0 |
| Healthcare Awareness | Spearman's r | | - |
| | p-value | | - |

** Correlation is significant at the 0.01 level (2-tailed)
Source: Primary data

Spearman's rho correlation coefficient was used to assess the relationship between digital media advertising and healthcare awareness among the public during Covid-19 pandemic. Results of spearman rank correlation presented in Table III reveal that, there is significant positive correlation (r=0.566, p=0.000**, N=166) between digital media advertising and healthcare awareness. Hence, H1 is accepted.

H2: There is an association between Healthcare awareness and behavioural changes in public

**Table IV Influence of Healthcare Awareness on Behavioural Change in Public**

| | | Digital Media Advertising | Healthcare Awareness |
|---|---|---|---|
| Digital Media Advertising | Spearman's r | - | 0.566 |
| | p-value | - | 0 |
| Healthcare Awareness | Spearman's r | | - |
| | p-value | | - |

Source: Primary data

Spearman's rho correlation was conducted to examine the relationship between healthcare awareness and changes in the behaviour of public during Covid-19 pandemic. Results in Table IV indicate that healthcare awareness has highly significant positive correlation with behavioural change in people during Covid-19 pandemic(r = 0.569, N = 166, p = 0.000**). Therefore, H2 is accepted.

H3: Digital media advertising has positive influence on behavioural changes in public

**Table V Effect of Digital Media Advertising on Behavioural Change in Public**

| | | Healthcare Awareness | Behavioural Change |
|---|---|---|---|
| Healthcare Awareness | Spearman's r | - | .569** |
| | p-value | - | 0 |
| Behavioural Change | Spearman's r | | - |
| | p-value | | - |

** Correlation is significant at the 0.01 level (2-tailed)
Source: Primary data

To find out the association between digital media advertising and behavioural change in public, spearman's rho correlation was performed. Results of spearman correlation presented in Table V reveals that digital media advertising has significant positive influence on behavioural change in public(r = 0.394, N = 166, p = 0.000**) during the Covid-19 pandemic which means the results supports H3. Therefore, H3 is accepted.

H4: Gender has significant effect on digital media advertising, healthcare awareness and on behavioural changes in public.

H4a: Gender has significant effect on digital media advertising
H4b: Gender has significant effect on healthcare awareness
H4c: Gender has significant effect on behavioural changes in public.

**Table VI Effect of Gender in Digital Media Advertising, Healthcare Awareness and on Behavioural Change in Public**

| | | Digital Media Advertising | Behavioural Change |
|---|---|---|---|
| Digital Media Advertising | Spearman's r | - | 0.394** |
| | p-value | - | 0 |
| Behavioural Change | Spearman's r | | - |
| | p-value | | - |

*Significant at the.05 level
Source: Primary data

Mann-Whitney U test was performed to determine the effect of gender on digital media advertising, healthcare awareness and on behavioural changes in public during the period of

Covid-19 pandemic. Results in Table VI showed that the mean rank for the female persons was greater than the mean rank for male persons in the case of healthcare awareness. The mean rank for female was 84.08 and mean rank for male was 84.08, in the case of healthcare awareness during the pandemic. The data analysis showed the p-value 0.049 for healthcare awareness which means that the difference was significant at 0.05 level. Therefore, H4b is accepted. These findings supports that there are difference in healthcare awareness between male and female persons. Further, the results show the p-value of digital media advertising and behavioural change in public were 0.802 and 0.372 respectively. Therefore, gender has no effect on digital media advertising and behavioural change in public. Thus, H4a and H4c are not supported.

H5: Education level has significant effect on digital media advertising, healthcare awareness and on behavioural changes in public.

H5a: Education level has significant effect on digital media advertising
H5b: Education level has significant effect on healthcare awareness
H5c: Education level has significant effect on behavioural changes in public.

**Table VII Effect of Educational Qualification on Digital Media Advertising, Healthcare Awareness and Behavioural Change in Public**

A Kruskal Wallis test was conducted to evaluate the influence of education level on digital media advertising, healthcare awareness and on behavioural changes in public. The results presented in Table VIII reveals that there no significant difference in digital media advertising influence based on their academic background. The test results of Kruskal Wallis H test in Table VII also indicate that there is statistically significant difference healthcare awareness among the public according to educational qualification, H (5) = 16.227, p =0.006 with mean rank of 137.88 for people having high school qualification, 91.80 for people who completed higher secondary, 73.41 for graduates, 85.45 for post graduates, 151.50 for people who completed M Phil and 140.50 for people who completed

| | Education Level | Mean Rank | X2 | p-value |
|---|---|---|---|---|
| Digital Media Advertising | High school | 85.63 | 3.195 | 0.67 |
| | Higher secondary | 95.35 | | |
| | Graduation | 79.66 | | |
| | Post-Graduation | 82.57 | | |
| | M Phil | 119.25 | | |
| | PhD | 98.25 | | |
| Healthcare Awareness | High school | 137.88 | 16.227 | 0.006** |
| | Higher secondary | 91.8 | | |
| | Graduation | 73.41 | | |
| | Post-Graduation | 85.45 | | |
| | M Phil | 151.5 | | |
| | PhD | 140.5 | | |
| Behavioural Change | High school | 106.5 | 16.227 | 0.027* |
| | Higher secondary | 100.61 | | |
| | Graduation | 72.55 | | |
| | Post-Graduation | 82.68 | | |
| | M Phil | 152.5 | | |
| | PhD | 114.5 | | |

PhD. In the case of behavioural change in public during the time of Covid-19, it was found that there was statistically significant difference between people [H (5) = 16.227, p =0.027] with high school education (Mean rank=106.50), higher secondary (Mean rank=100.61), Graduation (Mean rank=72.55), Post-Graduation (Mean rank=82.68), M Phil (Mean rank= 152.50) and PhD (Mean rank = 114.50).

**Conclusion**

Our study results concludes that, digital media advertisements were effective method to spread healthcare information and it has subsequent positive effect on behavioural changes among public with regards to taking appropriate measures to get protection against COVID-19 disease. Therefore, public health authorities may use digital media platforms to launch and circulate healthcare awareness

campaign. Also it can be found that women are more aware about Covid-19 disease than men, but both male and female respondents were responded similarly in the case of digital media advertising and behavioural change during the pandemic period. Therefore, it is clear that women were found information received through covid 19 campaign increase their healthcare awareness. As well as educational background of people has significant influence on health care awareness.

The results of this study also have significant implications for governmental, officials, practitioners and professionals in the health care field. Hence, they have to adopt digital media advertisement as a marketing tool to spread information about Covid-19 disease among the general public to reduce the cases. And the role of social media digital media advertisement should consider to enhance public health awareness and behavioural health changes in the strategic health promotion plan. Therefore, digital media advertising campaigns should be considered as critical components of comprehensive approaches to improving public health behaviours.

## Appendix

### Measures

All items used the five-point likert scale (1=strongly disagree, 2=Disagree, 3=Neither agree nor disagree, 4=Agree, 5=Strongly agree)

**1) Digital media advertsing:** Three items were used to measure the digital media advertising construct. A Likert-type scale with five levels (1=strongly disagree to 5= strongly agree) was employed. For each of the following, please answer by selecting the box that best represents your level of agreement or disagreement.

Digital media advertising 1: Digital Media often publish health care advertisements
Digital media advertising 2: I often watch Covid-19 awareness advertisements through digital media

Digital media advertising 3: Digital Media are playing their significant role by displaying Covid19 awareness advertisements

**2) Healthcare awareness:** Four items measuring the healthcare awareness of the respondents during Covid-19 pandemic. A Likert-type scale with five levels (1= strongly disagree to 5= strongly agree) was employed. For each of the following, please answer selecting the box that best represents your level of agreement or disagreement.

Healthcare awareness 1: Digital Media sources in India are regularly showing covid19 awareness advertisements
Healthcare awareness 2: Covid19 awareness advertisements are keeping me updated about this pandemic
Healthcare awareness 3: Covid19 awareness advertisements contain useful information
Healthcare awareness 4: Covid19 awareness advertisements contributes to increasing my awareness/knowledge of how to prevent COVID-19.

**3) Behavioural Change:** Six items representing the behavioural change in public during Covid-19 pandemic were identified from the literature. A Likert-type scale with five levels (1 =strongly disagree to 5= strongly agree) was used for all the items. For each of the following statements, please answer by selecting the box that best represents your level of agreement or disagreement.

Behavioural change 1: Digital media advertising convinced me to keep the social distancing
Behavioural change 2: Digital media advertising convinced me to wash my hands regularly
Behavioural change 3: Digital media advertising convinced me to go out only if it is urgently needed
Behavioural change 4: Digital media advertising convinced me to wear a mask when I go out
Behavioural change 5: Digital media advertising convinced me to use hand sanitizer frequently
Behavioural change 6: Digital media advertising convinced me to keep all the precautionary measures under consideration

## References

1.Al-Dmour, H., Masa'deh, R., Salman, A., Abuhashesh, M., Al-Dmour, R. (2020). Influence of Social Media Platforms on Public Health Protection Against the COVID-19 Pandemic via the Mediating Effects of Public Health Awareness and Behavioural Changes: Integrated Model. Journal of Medical Internet Research, 22(8). https://doi.org/10.2196/19996

2.Alnaser, A., Habes, M., Alghizzawi, M., Ali, S., Salloum, S. (2020). The Relation among Marketing ads, via Digital Media and mitigate (COVID-19) pandemic in Jordan. International Journal of Advanced Science and Technology, 29(7), 12326–12348.

3.Chattopadhyay, A., Majumdar, M. (2020). Relative adoption of digital media by class in India using predictive analytics. Journal of Xi'an University of Architecture Technology, 12(3), 3005–3015.

4.Gogia, J., Nanda, S. (2020). Digital Marketing: Significance and Trending Strategies During COVID-19. International Journal of Research in Engineering, Science and Management, 3(11), 45–46. https://doi.org/10.47607/ijresm.2020.370

5.Gregory Ezeah, Ogechi, E. O., Christiana, N., Celestine, G. V. (2020). Measuring the effect of interpersonal communication on awareness and knowledge of COVID-19 among rural communities in Eastern Nigeria. HEALTH EDUCATION RESEARCH, 35(5), 481–489. https://doi.org/10.1093/her/cyaa033

6.Khalid, A., Ali, S., Qamar, A. (2020). The Relationship between Media Advertising and Attitudinal Changes during COVID-19 [Preprint]. In Review. https://doi.org/10.21203/rs.3.rs-77596/v1

7.Liu, P. L. (2020). COVID-19 Information Seeking on Digital Media and Preventive Behaviors: The Mediation Role of Worry. Cyberpsychology, Behavior, and Social Networking, 23(10), 677–682. https://doi.org/10.1089/cyber.2020.0250

8.Saud, M., Mashud, M., Ida, R. (2020). Usage of social media during the pandemic: Seeking support and awareness about COVID-19 through social media platforms. Journal of Public Affairs, 20(4), e2417. https://doi.org/10.1002/pa.2417

9.Taber, K. S. (2018). The use of Cronbach's alpha when developing and reporting research instruments in science education. Research in Science Education, 48(6), 1273-1296. https://doi.org/10.1007/s11165-016-9602-2

10.Teresa Pintado, Joaquin Sanchez, Sonia Carcelen, David Alameda. (2017). The Effects of Digital Media Advertising Content on Message Acceptance or Rejection: Brand Trust as a Moderating Factor. Journal of Internet Commerce, 16(4), 364–384. https://doi.org/10.1080/15332861.2017.1396079

# संविधान, अधिकार और दलित कविता

डॉ. प्रमोद कोवप्रत

सारांश
आज अस्मिता विमर्शों का समय है। उसमें दलित विमर्श दलित स्वत्व को लेकर प्रस्तुत है। साथ ही उत्पीडन,यातना तथा अधिकार की बात भी करता है। संविधान प्रदत्त अधिकारों तथा मानव अधिकारों से दलित समुदाय एक हद तक वंचित है। संविधान के विविध अनुच्छेदों में कई अधिकारों की चर्चा है। इन अधिकारों से वंचित दलित लोगों की चर्चा हिंदी दलित कविता करती है। समानता, स्वतंत्रता, भेदभाव का अंत, छुआछूत का अंत आदि आज भी कई लोगों केलिए सपने जैसे हैं।दलित कविता व्यक्ति के अधिकारों की चर्चा करती है, साथ ही उसके उल्लंघन की भी। वह दलित मुक्ति का सपना दिखाती है और अमानवीयता के खिलाफ आवाज़ उठाती है। बीज शब्द: संविधान, अधिकार, अनुच्छेद, दलित कविता, अस्पृश्यता, स्वतंत्रता, समता, हाशियेकृत, वंचित, शोषण, अस्मिता

भारतीय संविधान विशाल है। उसमें व्यक्ति को बहुत सारे अधिकार प्रदान किये गये हैं ।संविधान के भाग तीन मौलिक अधिकारों से संबंधित है। विभिन्न अनुच्छेदों में नागरिकों को प्राप्त अधिकारों का उल्लेख है। भाग तीन में अनुच्छेद 12 से मौलिक अधिकार संबंधी चर्चा है ।अनुच्छेद 14 से 19 तक में यह स्पष्ट किया है कि प्रत्येक नागरिक के मौलिक अधिकार क्या क्या हैं। 14 वॉं अनुच्छेद सभी नागरिकों को विधि के समक्ष समता का अधिकार प्रदान करता है। अनुच्छेद 17 में अस्पृश्यता के अंत की बात बतायी है। अनुच्छेद 19 में छह मौलिक स्वतंत्रता के अधिकार के बारे में बताया है।

अनुच्छेद 14 से 18 तक के मुख्य मौलिक अधिकार हैं-

1.विधि के समक्ष समता 2. धर्म ,मूल, वंश, जाति, लिंग या जन्म स्थान के आधार पर विभेद का प्रतिषेध (अनुच्छेद 15),3. सार्वजनिक नौकरी में अवसर की क्षमता 4. अस्पृश्यता की समाप्ति 5. उपाधियों का अंत आदि। अनुच्छेद 19 में जो मौलिक अधिकार बताए हैं वे निम्नलिखित हैं-

1.वाग् स्वातंत्र्य एवं अभिव्यक्ति स्वातंत्र्य 2. शांतिपूर्वक और निरायुध सम्मेलन का स्वातंत्र्य 3. संघ बनाने की स्वतंत्रता 4. भारत के राज्य क्षेत्र में अबाध संचरण की स्वतंत्रता 5. भारत के किसी भी भाग में निवास करने या बसने की स्वतंत्रता 6. कोई भी व्यवसाय, पेशे, उपजीविका, व्यापार, कारोबार करने की स्वतंत्रता आदि।

अनुच्छेद 15 का खंड (3) और (4) महिलाओं, बच्चों व पिछड़ी जातियों के लिए विशेष प्रावधान का अधिकार देता है। अनुच्छेद 15 (4) सामाजिक व शैक्षणिक रूप से पिछड़े हुए नागरिकों (अनुसूचित जाति व जनजातियों) की आर्थिक उन्नति के लिए विशेष प्रावधानों की सुरक्षा प्रदान करता है। अनुच्छेद 16 (4) सरकारी नियुक्तियों में पिछड़े वर्गों के आरक्षण का विशेष प्रावधान संबंधी है।अनुच्छेद 23 मनुष्य की बिक्री व बेगार तथा जबरन करवाए जाने वाले श्रम का निषेध करता है। व्यक्ति को बलपूर्वक गिरमिटिया बनाने से यह रोकता है।

अनुच्छेद 21 नागरिकों को गरिमामय जीवन जीने तथा बुनियादी आवश्यकताओं के लिए अधिकार प्रदान करता है। इसके अनुसार प्राप्त प्रमुख अधिकार हैं -1.एकांतता का 2. प्रदूषण मुक्त वातावरण का 3. मानवीय गरिमा सहित जीवन जीने का 4. रोज़गार का 5. लैंगिक शोषण के विरुद्ध 6. एकांत में कैद के विरुद्ध 7.कानूनी सहायता पाने का 8.अपराध के शीघ्र विचारण का 9.प्रतिबंधित किए जाने के विरुद्ध 10. मृत्युदंड में विलंब करने के विरुद्ध 11. हथकड़ी पहनाए जाने के विरुद्ध 12. विदेश यात्रा करने का 13. आवास का 14. स्वास्थ्य -सुरक्षा व चिकित्सीय सहायता का 15. जानकारी प्राप्त करने का 16. बंधुआ मजदूरों को मुक्त करने और पुनर्वास का 17. क्रूर व असाधारण दंड के विरुद्ध अधिकार।

अनुच्छेद 21ए के अनुसार से 6-14 वर्ष के बीच के बच्चों को मुफ्त तथा बुनियादी शिक्षा का अधिकार और 24 के अनुसार बाल मजदूरी से सुरक्षा का अधिकार है। बाल अधिकार का निषेध भी

मानव अधिकार का हनन है। आज शिक्षा का तथा सूचना का अधिकार नए ढंग से देश में आ गए हैं। यह एक क्रांतिकारी कदम है। संविधान के 25 से 28 तक के अनुच्छेद व्यक्ति को धार्मिक स्वतंत्रता का अधिकार देता है। अनुच्छेद 29(1) अल्पसंख्यकों के हित की सुरक्षा देता है । अनुच्छेद 29(2) धर्म ,वंश ,जाति या भाषा के आधार पर सरकार के स्वामित्व में या सरकारी सहायता प्राप्त शैक्षणिक संस्था में किसी भी नागरिक के प्रवेश पर रोक लगाने का निषेध करता है।

भारतीय संविधान 447 अनुच्छेदों, 26 भागों तथा 12 अनुसूचियों में फैला हुआ है। इसमें नागरिकों के लिए अनेक अधिकार प्रदान किये गये हैं। कानूनी दृष्टि से अधिकारों को सुरक्षित रखना आवश्यक है। मानव को गरिमामय जीवन जीने के लिए ऐसे अधिकार आवश्यक हैं। मानवता की रक्षा की भावना मानव अधिकारों की रक्षा के पीछे है । इसमें समानता, स्वतंत्रता, भेदभाव का अंत ,समान अवसर ,मतदान का अधिकार, छुआछूत का उन्मूलन आदि महत्वपूर्ण बिंदु हैं।

साहित्य का संबंध मनुष्य से है। विशेषकर दलित साहित्य में उपेक्षित एवं हाशिएकृत वर्गों की चेतना है। संविधान ने जितने अधिकार प्रदान किये हैं, क्या वे सब साधारण लोगों तक कहाँ तक पहुँचते हैं। इस पर साहित्यकार जागृत हैं। समानता से समाज की मुख्यधारा से वंचित एक बड़ा समुदाय हमारे देश में हैं। भारतीय परिपेक्ष्य में हाशिया का विमर्श इस संदर्भ में बहुत महत्वपूर्ण है। उसके अनुसार स्त्री, आदिवासी, दलित, किन्नर, अल्पसंख्यक आदि कई वर्ग आते हैं। सदियों से दरकिनार किए गए लोगों की संवेदना यहाँ स्पष्ट है। जिस प्रकार वे नरकतुल्य जीवन बिता रहे हैं उनका स्वर हम साहित्य में देखते हैं ।दलित कविता में इस प्रकार की कुचली हुई, रौंदी हुई लोगों की चेतना अभिव्यक्त है। वे एक साथ कभी-कभी मानव अधिकारों से और संवैधानिक अधिकारों से वंचित होते जा रहे हैं ।दलित कविता में इस प्रकार के न्याय वंचित लोगों की वेदना और संवेदना स्पष्ट है । उनका आक्रोश और विद्रोह का स्वर हम यहाँ देख सकते हैं।

हिंदी में दलित कविता एक सशक्त धारा के रूप में प्रवाहित है ।मनुष्य के अधिकारों से वंचित होने के संबंध में 'सदियों का संताप' काव्य-संकलन की भूमिका में ओमप्रकाश वाल्मीकि ने लिखा है –'हज़ारों साल से सामाजिक उत्पीड़न और शोषण, प्रताड़ना से दलित जीवन को मानवीय अधिकारों से वंचित रखा। उन पर तरह तरह के प्रतिबंध लगाए गये। शिक्षा से उन्हें दूर रखा गया ।इन स्थितियों में जीनेवाले लोग खामोशी से अमानवीय व्यवहार को

सहते रहे।' 1

दलित कविता में विशेषकर सदियों से लोग जिस प्रकार की पीड़ा के शिकार हैं उसकी व्यथा देख सकते हैं। दलित मुक्ति की आकांक्षा इसके केंद्र में है।उससे मनुष्य की मुक्ति उनका लक्ष्य है। ओमप्रकाश वाल्मीकी के शब्दों में – 'जिस संस्कृति ने मनुष्य और मनुष्य के बीच विभेदों की दीवार खड़ी की, एक मनुष्य को दूसरे का मल मूत्र ढोने को बाध्य किया गया, उस संस्कृति के प्रति एक दलित कवि की क्या प्रतिक्रिया होनी चाहिए, यह एक गंभीर और विचारणीय प्रश्न है, जिसका उत्तर हिंदी साहित्य देने में असमर्थ रहा है। इसलिए दलित कविता ने इसके विरुद्ध आवाज़ उठाई । किसी एक जाति में जन्म लेने के कारण ,जो कि उस व्यक्ति विशेष के हाथ में नहीं था, केलिए उसे इतनी बड़ी सजा कि उससे उसके मनुष्य होने तक के तमाम अधिकार छीन लिए जाए।' 2

दलित कवियों ने अस्पृश्यता को विषैले सांप के रूप में देखा। क्योंकि वह एक ही समय में हजारों लोगों को डंसती है। मानवीय समानता के संविधान प्रदत्त अधिकार पर यह प्रश्न चिन्ह है ।ज्ञानदीपक ही अंधेरे की जड़ों को उखाड़ फेंकने में समर्थ रहेगा।उसके लिए शिक्षा चाहिए। संविधान के अधिकारों एवं मानवीय अधिकारों से एक बड़ा समुदाय वंचित रहा। जाति और वर्ण के वर्चस्व में दलितों का उत्पीड़न चलता रहा।मेहनत का शोषण संविधान की दृष्टि से बड़ा अपराध है। लेकिन संविधान के अधिकार प्राप्त होने के बावजूद भी पिछड़े वर्गों का हमेशा शोषण चलता है। ये जमींदारों,साहूकारों ,महाजनों तथा उच्च वर्ग द्वारा शोषण की चक्की में दिनों दिन पिसते जा रहे हैं । शोषण के शिकंजे से मुक्ति एक सपना बन जाता है ।ओमप्रकाश वाल्मीकी की कविता 'मानचित्र' इसका स्पष्ट उदाहरण । दूसरी कविता में वाल्मीकी बर्बरता के इतिहास पर प्रकाश डालते हैं। धर्म के नाम पर शोषण को प्रोत्साहन दिया है। कवि ओम प्रकाश अपनी कविता 'ज्वालामुखी' में कहते हैं-

'हुत हो चुका
शोषण,
प्रताड़ना
और उपेक्षा
बस,अब मेरा ज्वालामुखी फट पड़ेगा' 3

शिक्षा का अधिकार संविधान ने दिया है। मगर सदियों से कई लोग शिक्षा से वंचित हैं। हमारी सामाजिक व्यवस्था में वर्ण व्यवस्था ने इसे प्रोत्साहन दिया है। बुनियादी अधिकारों से वंचित वर्ग की संवेदना या तनाव को कवि प्रकट करते हैं। दलितों एवं हाशिएकृतों

के जीवन को अज्ञान के अंधकार से मुक्त कराना है। अपने अधिकारों के प्रति सचेत कराने वाले ओमप्रकाश वाल्मीकी सवाल करते हैं-

'यदि तुम्हें,
पुस्तकों से दूर रखा जाये
जाने नहीं दिया जाये
विद्या मंदिर की चौखट तक
ढिबरी की मंद रोशनी में
कालिख पुती दीवारों पर
ईसा की तरह टांग दिया जाये
तब तुम क्या करोगे ?' 4

दलित लोगों के साथ सदियों से कई प्रकार का अमानवीय व्यवहार चल रहा है। उनकी संपत्ति का छीन लेना, धर्म के नाम पर शोषण करना, नारियों का यौन शोषण करना, अन्याय और कुरीतियाँ करना आदि इसमें महत्वपूर्ण हैं। कुएँ से पानी लेने से रोकना, गांव से बाहर निकालना, बहुत मेहनत करवाना, मरे जानवर को ले जाने को कहना, पुस्तकों से दूर रखना ये सब ऐसी ही यातनाएँ हैं। संविधान प्रदत्त मौलिक अधिकारों का उल्लंघन होता जा रहा है। ओमप्रकाश वाल्मीकि अपनी 'पेड़' कविता में की जाति-पाँति का विरोध प्रकट कर रहे हैं। वे आशा करते हैं कि अब शंबूक तपस्वी नहीं मारा जाएगा, एकलव्य का अंगूठा नहीं कटेगा। 'जाति' शीर्षक कविता में बहुत बड़ा आक्रोश वे प्रकट करते हैं। जैसे-

'स्वीकार्य नहीं मुझे
जाना,
मृत्यु के बाद
तुम्हारे स्वर्ग में
वहाँ भी तुम पहचानोगे मुझे
मेरी जाति से ही !' 5

'वे नहीं जानते' शीर्षक कविता में माँ- बेटे के माध्यम से बचपन के अधिकारों से वंचित बच्चे का दयनीय चित्र हम देख सकते हैं। ओम प्रकाश वाल्मीकी दलित परिवार में बच्चे जिस तरह की अभाव की जिंदगी जी रहे हैं उसका चित्र दिखा रहे हैं। दिन रात काम करने वाली माँ के लिए बच्चे से प्यार करने के लिए भी समय नहीं मिलता है। इंसान को गुलाम बना दिया जाता है इस प्रकार के न्याय वंचित समुदाय का चित्र हमें दलित कविता में मिलता है।

समता का अधिकार संविधान में है। मगर दलित लोग कई समय तक उससे दूर रहे। वर्ण व्यवस्था ने उनके सारे सुखों को

छीन लिया है ।सामंतों तथा ज़मींदारों ने दलितों को हमेशा गुलाम बनाकर रखा है। इसीलिए समानता, स्वतंत्रता आदि बातें उनसे काफी दूर हैं। कवि देवेंद्र दीपक 'चिंता' नामक कविता में बताते हैं-

'हमारे हिस्से कभी
बसंत नहीं आया
तुम्हारे हिस्से कभी पतझर नहीं आया
प्रकृति के गतिचक्र को
भारत की धरती पर आते- आते
यह क्या हो गया है?
भारत में उसे आज
मानव से अधिक
उसके वर्ण कि चिंता है' 6

अनुच्छेद 19 में संविधान स्वतंत्रता का अधिकार प्रदान करता है। मौलिक अधिकारों में यह महत्वपूर्ण है ।लेकिन भारत के कुछ समुदाय इससे दूर रहे। इस पर दलित कवियों ने बडा आक्रोश प्रकट किया है। स्वतंत्रता के सूरज को दलितों के अंधेरे के संसार में उदित होना है। कवि लालचंद राही अपनी कविता में बताते हैं-

'सूर्य अब दूर नहीं रह सकेगा
अधिक समय तक
समता का, स्नेह का, स्वतंत्रता का
हाथों को काट दिया था समय ने
अब वृक्ष की कटी छंटी टहनियाँ
पुनः प्रस्फुटित होने लगी है' 7

लिंग भेद की समस्या बड़ी समस्या है ।संविधान में स्त्री- पुरुष को समानता प्रदान की है। लेकिन इन सभी के बावजूद भी स्त्री का जीवन अभिशाप बन जाता है। उनका शोषण चलता रहा। स्त्रियों के शोषण का अंत नहीं। दलित स्त्री दोहरे शोषण की शिकार होती रही। स्त्री अस्मिता कभी-कभी कोसों दूर दिख रही है। उच्च वर्ग का वर्चस्व और पुरुष वर्ग का वर्चस्व इस व्यवस्था में चल रहा है। दलित स्त्री देहरा अभिशाप झेल रही हैं। यानी दलित होने का, स्त्री होने का और दलित स्त्री होने का। रजनी , सुशीला टाकभौरे आदि इस तरह की समस्याओं पर प्रकाश डालती हैं। रजनी तिलक के शब्दों में – 'जाति -लिंग भेदभाव की सबसे ज्यादा मार पड़ी दलितों व स्त्रियों पर । विशेष तौर पर दलित स्त्रियों पर। आज़ादी की स्वर्ण जयंती और मानव अधिकार की घोषणा के पचास वर्ष बीत जाने पर भी दलित स्त्रियों की हालत में विशेष परिवर्तन नहीं आया है। शिक्षा ,राजनीति, प्रशासनिक सेवा, वाणिज्यिक क्षेत्र में उसकी पहुँच

नगण्य है। अगर वो कहीं है तो शहर की स्लम, धूल व बदबूदार, दूरदराज गांव -देहातों के बाहर बनी बस्तियों में। इन बस्तियों में शौचालय, पीने का पानी, बच्चों को पढ़ाने के लिए प्राथमिक स्कूल, प्राथमिक चिकित्सालय, यहाँ तक कि गांव को जोड़ने वाली सड़कें तक उपलब्ध नहीं हैं ' 8

रजनी तिलक ने स्त्री की मुक्ति पर काफी लिखा है। वह रास्ता आसान नहीं है। वह अपने वजूद की तलाश में है। अस्तित्व के लिए वह लड़ रही है ।उसे अस्मिता की पहचान चाहिए।वह संघर्ष में है। अपने पिंजरे को तोड़ना होगा ।अपने संस्कारों को तोड़ना होगा। अपनी परंपरा को तोड़ना होगा ।एक पक्षी की तरह मुक्ति एक सपना ही है। रजनी तिलक अपनी कविता 'चेरी' कविता में बताती हैं-

'सदियों से औरत जात,
धन,संपत्ति, साधनों से वंचित
संस्कृति को ढोती
ढूंढ रही एक ठूँठ ,जिसे
वह अपना कह सके ।
हजारों -हजार नाम से धजी
असंख्य उपमाओं से
स्त्री ढूंढ रही है अपना वजूद
कि खुद को पहचान सके' 9

रजनी तिलक की कई कविताओं में स्त्री अस्मिता का संघर्ष देख सकते हैं ।मानव अधिकारों से, संवैधानिक अधिकारों से वंचित स्त्री का चित्र यहाँ स्पष्ट है । उसके अंदर मुक्ति की छटपटाहट है। 'करोड़ों पदचाप हूँ' 'औरत औरत में अंतर है' 'खेला जाता है' 'नाचीज़' जैसी कविताएँ ध्यान देने योग्य हैं। औरतों की यातनाएँ यहाँ देख सकते हैं। दर्द की लंबी कहानी यहाँ देख सकते हैं। उनका मानना है स्त्री होने की वजह से तडपायी जाती है, रुलाई जाती है, तड़पाई जाती है।उसे भूखे अपमानित छोड़ दिया जाता है।

सुशीला टाकभौरे अपनी कई कविताओं में क्रांति का आह्वान किया है। औरत को ज्वालामुखी बनने की जरूरत है, तभी न्याय वंचित वर्ग को न्याय मिल पाएगा । उनका मानना है कि आज तक स्त्री को सही अधिकार नहीं मिला । असल में अज्ञान को तोड़ना होगा, अशिक्षा की बेडियों को तोड़ना होगा, तभी स्वाबलंबन और आत्म लिर्भर पा सकते हैं। सुशीला की कविताएँ महत्वपूर्ण हैं। 'प्रशंसनीय नारी', 'जानकी जान गई है', 'मासूम भोली लड़की', 'औरत नहीं मजबूर', 'वह मर्द की तरह जी सकेगी', 'विद्रोहिणी'

आदि कविताएँ समानता पर बल देने वाली कविताएँ हैं।यहाँ अधिकार वंचित नारी का स्वरूप देख सकते हैं। जिस तरह परंपरा और व्यवस्था में स्त्री को गुलाम बनाके रखा है,उसका क्रोध हम देख सकते हैं। विद्रोही आवाज़ हम सुन सकते हैं। सुशीला के शब्दों में-

'मुझे आनंद असीम दिगंत चाहिए
छत का खुला आसमान नहीं
आसमान की खुली छत चाहिए
मुझे अनंत आसमान चाहिए' 10

मौलिक अधिकारों के हनन का स्वर सूरजपाल चौहान की कविताओं में देख सकते हैं। 'कब होगी वह भोर' उनका चर्चित काव्य संकलन है। उन्होंने शोषण से मुक्ति का आग्रह यहाँ प्रकट किया है। बचपन अभावों में बीता है, लेकिन नयी सदी के उत्पीड़न में नई उम्मीद जगाना चाहते हैं। जातिभेद को मिटाना है, उसका अंत करना है। संविधान प्रदत्त अधिकारों को प्राप्त करना है। हाशिएकृत लोगों को न्याय दिलाना है।उनकी पंक्तियाँ अत्यंत महत्वपूर्ण हैं-

'वह हमारा अधिकार ले भागा जा रहा है
आज भी अंगूठा काटा जा रहा है' 11

जातीय असमानता, शिक्षा की समस्या ,यौन शोषण, सांप्रदायिकता की समस्या, मानव अधिकारों की समस्या आदि कई मुद्दों पर दलित कवियों ने लिखा है ।जयप्रकाश कर्दम की कविता ध्यान देने योग्य है। उन्होंने मानव अधिकारों से वंचित लोगों के बारे में लिखा है। जिस प्रकार कीड़ों जैसा जीवन वे बिता रहे हैं, उसी पर अपना आक्रोश जयप्रकाश कर्दम प्रकट कर रहे हैं। कविता की पंक्तियाँ हमें सोचने के लिए बाध्य करती हैं, क्योंकि उसमें सदियों का संताप सोया पड़ा है। लोगों को जागृत करना कवि चाहते हैं। 'अस्मिता' कविता की पंक्तियाँ हैं-

'मानव अधिकार के इस
हनन के खिलाफ
करोड़ों दलित वंचित हैं
सदियों से
बहुत सारे मानव- अधिकारों से' 12

श्रम के शोषण के खिलाफ कवि आवाज उठाते हैं। हिंसा, अपमान,असमानता के शिकार लोगों के प्रति सहानुभूति है। उनकी संवेदना जाग उठती है। जयप्रकाश कर्दम की कविता 'किले' महत्वपूर्ण है।इसका आशय आज के संदर्भ में महत्वपूर्ण है । कवि बताते हैं-

‘मेरे श्रम और शोषण के
फले- फूले हैं
मेरे हिंसा और आगमन पर
खड़े हैं
असमानता और अन्याय के
सारे किले
मेरी आंखों में गड़े हैं
इन किलों में बंद हैं मेरी चीखें’ 13

जाति- पाँति की तरह धार्मिक उन्माद का विरोध दलित कवियों ने किया है। किसी भी प्रकार की सांप्रदायिकता के पक्ष में वे नहीं हैं। धर्म के नाम पर ,जाति के नाम पर या वर्ण के नाम पर समाज को विभाजित करना वे नहीं चाहते हैं। उसी के विरुद्ध उनकी आवाज़ है। ईश कुमार गंगानिया की कई कविताओं में सामाजिक विषमता पैदा करने वाली व्यवस्था का विरोध करते हैं। धार्मिक उन्माद के खिलाफ और पाखंड के खिलाफ वे बोलते हैं। राजनीति और धर्म मनुष्य का विभाजन करते हैं । सहिष्णुता, विवेक , भाईचारा सब अपने स्वार्थ में डूब जाते हैं।इनमें साधारण मानव की जिंदगी उभरती है। ईशकुमार की कविता ‘धर्म के नाम पर’ की पंक्तियाँ इस संदर्भ में महत्वपूर्ण हैं। जैसे-

‘कर रहा है बोटी –बोटी
सद्भावना ,सहिष्णुता
विवेक, भाई चारे की
सिर्फ करते रहने को पोषण
सदियों पुरानी, गली -सडी
शोषण की परंपराओं को
धर्म के नाम पर’ 14

वास्तव में दलित कविता काफी जागरूक है। सदा मानवता को बरकरार रखना उसका उद्देश्य है । हाशिए पर पड़े हुए लोगों को न्याय दिलाना और सदियों से दबे-कुचले हुए वर्ग को अपने अधिकार दिलाना उसका आग्रह रहा है। उपेक्षित वर्गों को जागृत करना और उनको जागरूक बनाना मुख्य उद्देश्य है ।सदियों के अत्याचार के खिलाफ आक्रोश प्रकट करने के साथ नयी मुक्ति की आकांक्षा कविता में है। समानता, स्वतंत्रता और भेदभाव से मुक्त समाज कवि चाहते हैं। मानव पक्षधरता उनका प्रमुख स्वर रहा है। माताप्रसाद, देवेंद्र दीपक, कंवल भारती, पुरुषोत्तम सत्यप्रेमी, विजय चक्रवर्ती, दयानंद बटोही, शत्रुघ्न कुमार, श्योराजसिंह बेचैन, कर्मशील भारती ,असंग घोष आदि अनेक कवि इस रास्ते पर सक्रिय हैं। संविधान प्रदत्त अधिकार के प्रति जागरूकता पैदा करना तथा भेदभाव से मुक्त एक नवीन समाज

की वे कल्पना करते हैं। व्यवस्था में जो भी सुविधाएँ प्राप्त हैं, वे सभी मनुष्य के लिए समान रूप से प्राप्त होने की वे उम्मीद करते हैं।

संदर्भ-सूची

1.ओमप्रकाश वाल्मीकी - सदियों का संताप ,गौतम बुक सेंटर, दिल्ली, सं.2012, पृ.5
2.वही ,पृ.7
3.वही ,पृ.18
4.वही, पृ.49-50
5.ओमप्रकाश वाल्मीकी - बस्स बहुत हो चुका, वाणी प्रकाशन,नई दिल्ली ,प्र.सं.1997, पृ. 78
6.डॉ.एन.सिंह -चेतना के स्वर, अभिरुचि प्रकाशन, दिल्ली, प्र.सं. 1998, पृ. 21
7.वही, पृ.16
8.रजनी तिलक - पदचाप ,निधि बुक्स, पटना, प्र.सं.2008 पृ.XI
9.वही ,पृ.12
10.सुशीला टाकभौरे-यह तुम भी जानो तुमने उसे कब पह-चाना,स्वराज प्रकाशन, दिल्ली1994-95.पृ.86
11.सूरजपाल चौहान - कब होगी वह भोर, वाणी प्रकाशन,नई दिल्ली, सं. 2012, पृ.80
12.डॉ.सुनील बनसोडे सचिन कांबले - कवि जयप्रकाश कर्दम: एक अध्ययन, विनय प्रकाशन, कानपुर, प्र.सं. 2014,पृ. 58
13.जयप्रकाश कर्दम - गूंगा नहीं था मैं ,सागर प्रकाशन, दिल्ली, सं. 2011, पृ.13
14.ईशकुमार गंगानिया - हार नहीं मानूँगा, सुरेश प्रकाशन, दिल्ली, सं. 2011 ,पृ. 24

# एल.जी.बी.टी.क्यू एवं मानवाधिकार से वंचित किन्नर तीसरी ताली के विशेष संदर्भ में ।

डॉ.पी.प्रिया

सारांश
मानवाधिकार को जैवाधिकार के रूप में मानना है क्योंकि मानव ही नहीं संसार के सभी जीव एवं प्रकृति इसका हकदार है। प्रदीप सौरभ का उपन्यास 'तीसरी ताली' हिजडों की कहानी है, जिसमें उनकी जिन्दगी के अनेक पर्तों को खोलते हुए लेखक यह कहना चाहता है कि ऐसे भी लोग दुनिया में है जिन्हें मानव के रूप में समाश्लेषित करने की जरूरत है। प्रस्तुत लेख के द्वारा मेरी कोशिश है कि हिजडों के जीवन में हो रहे मानवाधिकार उल्लंघन को किन किन संदर्भों में एवं किस प्रकार चित्रित किया गया है इसको ढूँढना एवं समेटना। लेखक एक पात्र के द्वारा यह कहलवाया है कि 'बस इतना चाहती हूँ कि लोग हिजडों के साथ सम्मानजनक व्यवहार करे'-लेखक के उक्त वक्तव्य से साफ है कि इस उपन्यास का लक्ष्य यही है। ऐसा मानवाधिकार हनन इस उपन्यास में अन्यत्र विद्यमान है जिसको एक आलोचनात्मक ढंग से इस में अभिव्यक्ति दी है। मानवाधिकार प्रत्येक व्यक्ति का जन्मसिद्ध अधिकार है जिसमें वंचित होते मानव की द्वन्द्व, संघर्ष एवं मार्मिक दर्द को ही लेखक ने शब्दबद्ध किया है। मानवाधिकार के उल्लंघन को कई रूपों में व्यक्त करनेवाली कई प्रकार की रस्मों - जो हिजडे समाज में हर

कहीं व्याप्त है- इसका भी चित्रण 'तीसरी ताली' में है। इन सबके बावजूद कुछ हिजडे समाज के उन्नत स्थिति पर पहूँच चुके है और दूसरी तरफ ज्यादातर हिजडे जानवर से भी गई बीती जिन्दगी जीने वाले भी हैं। इनको दिखाकर सामाजिक बदलाव में साथ देना इस लेख से लक्षित है। हाशिएकृत किन्नरों को मुख्यधारा में ले आने का कार्य सृजनकर्ताओं के द्वारा होता आ रहा है जिसमें प्रदीप सौरभ जी की देन सराहनीय जरूर है।

बीज शब्द:
ताली-करतल ध्वनि, तीसरी ताली-third gender (हिजडे को संबोधित), मानवाधिकार-उन मौलिक अधिकार एवं स्वतंत्रता प्रत्येक मानव प्राणी हकदार है। वंचित-धोखे में आया हुआ, किन्नर-हिजडा। समान्तर जीवन-parallel life- हर आदमी एक साथ कई प्रकार के जीवन जी रहा होता है, एक तो यथार्थ में दूसरी कल्पना में।

---

परिचयः

तीसरी ताली प्रदीप सौरभ का बहुचर्चित उपन्यास है जिसमें हिजडा समाज के संघर्ष की कहानियों के साथ लैंस्बियन, गै आदि हाशिएकृत लोगों के दर्द एवं समस्याओं को मार्मिकता एवं संवेदनशीलता के साथ अभिव्यक्ति दी है। उपन्यास अपने आप पूरी दुनिया का प्रतिनिधित्व करता है जहाँ समाज के भिन्न भिन्न प्रकार के लोगों की आशाएँ एवं आकाक्षाओं के साथ उससे बुरी तरह वंचित लोगों को भी पूरी जीवंतता के साथ वर्णित है। इस लेख में तीसरी ताली की कुछ घटनाएँ एवं पात्रों को लेकर मानवाधिकार से वंचित लोगों की पीडाओं की मार्मिकता एवं सत्ता की गैरजिम्मेदारियों का पर्दाफाश ही लक्षित है।

साहित्य समीक्षाः

मानवाधिकार को भारतीय संविधान में पर्याप्त मान्यता मिली हैं। मानव अधिकारों से अभिप्राय मौलिक अधिकारों एवं स्वतंत्रता से है जिसका सभी मानव प्राणी हकदार है। "सभी अधिकार जो मानव की स्वतंन्त्रता व गरिमा को बनाये रखने के लिए तथा उसके भौतिक नैतिक सामाजिक आध्यात्मिक जैसे सभी क्षेत्रों में कल्याण के लिए अनिवार्य होता है, मानवाधिकार की श्रेणी में आते हैं। मानव का अस्तित्व गरिमा के साथ जीवन बिताने के लिए जो कुछ भी चाहिए वे सब इसमें लक्षित है। इस प्रकार देखा जाए तो जन्म के पहले ही प्रत्येक मानव को इस धर्ती में निर्भयता से जीने का माहौल सुरक्षित है पर हमारे ही गैर जिम्मेदारियों व कानूनी अज्ञानता के कारण यहाँ बहुत से लोग, खासकर हाशिएकृत, लोग

ज्यादातर परेशानियों के साथ जीते हैं। "मानवाधिकार सभ्य समाज में सहज जीवन का स्वाभाविक आधार है। धर्म की अवधारणा की तरह यह व्यापक है, और बिना किसी भेद भाव से सबके कल्याण को सुरक्षित रखने और उस पर किसी तरह की आँच न आने देने केलिए यह कटिबद्ध है। यह सामाजिक जीवन की ऐसी शैली में प्रकट या अभिव्यक्त होता है जिसमें सभी मनुष्यता के एक धरातल पर जीते है और व्यक्ति को किसी और व्यक्ति की तरह जीने के लिए मौके को रेखांकित करता है"। 1 समाज के सभी व्यक्ति अपने हक के साथ बिना डर के जीने के लिए स्वतंत्र है। पर सामाजिक समस्याओं के मूल में ऐसी बहुत सारे मानवाधिकार उल्लंघन है जिसके मूल में सत्ता की गैर जिम्मेदारी एवं मनुष्य का अज्ञान ही है। सामाजिक कार्यकर्ताओं, कानून से जुडे लोग- इन सबके प्रति सजग तो है पर इसका प्रभाव पूरी तरह पहूँचाने में वे सक्षम नहीं निकलते हैं। इस कारण से मानवाधिकार का उल्लंघन जोरों पर हो रहा है।

समाज के वास्तविक रूप को प्रतिबिंबित करने का कार्य सृजनकर्ताओं के द्वारा ही होते रहते हैं। समकालीन संदर्भ में नारी, दलित, परिस्थिती, आदिवासी आदि विमर्शों की तरह एल.जी.बी.टी.क्यू विमर्श भी जोरों पर चर्चा का विषय बनता जा रहा है। क्योंकि युगों से प्रताडित, दमित, अपमानित ये लोग आज चेतना से युक्त उन मायूसीपन से मुक्त होकर अपनी अस्मिता की खोज में जागृत होता जा रहा है। आलोचक सुधीश पचौरी के अनुसार - "यह उभयलिंगी सामाजिक दुनिया के बीच और बरक्स हिजडों, लौंडों, लौंडेबाजों, लेस्बियनों और विकृत-प्रकृति की ऐसी दुनिया है जो हर शहर में मौजूद है और समाज के हाशिए पर जिन्दगी जीती रहती है। अलीगढ से लेकर आरा, बलिया, छपरा, देवरिया यानी एबीसीडी तक, दिल्ली से लेकर पूरे भारत में फैली यह दुनिया समान्तर जीवन जीती है। प्रदीप सौरभ ने इस दुनिया के उस तहखाने में झांका है, जिसका अस्तित्व सब मानते हैं लेकिन जानते नहीं"। 2 विस्तार फलक में यह एक विशेष समाज के लोगों की कहानी है जिसमें प्रत्येक पात्र जिन्दगी में अपने वजूद के लिए संघर्ष करते हैं। ये संघर्ष तीसरी दुनिया एवं हर समाज का भी संघर्ष है।

हिजडों पर हो रहे मानवाधिकार उल्लंघन का भीषण रूप तीसरी ताली में यत्रतत्र चित्रित है। डिम्पल इस में हिजडों के नेता के रूप में चित्रित है। डिम्बल के डेरे के राजा और मंजू के बीच प्यार का संबन्ध हुआ था जो एक हिजडे के लिए अलिखित तौर पर वर्जित है और साथ ही मंजू गर्भवती भी है। जब डिम्बल को इस के बारे में पता चला तो उसने दो मुस्टंडों को लेकर राजा के पुरुषांग

को काटने एवं मंजू का गर्भपात करने जैसी घटनाओं का उल्लेख मानवाधिकार के साथ साथ मानवीयता का भी हनन है और बहुत ही पाशविक ढंग से इसका चित्रण लेखक ने बत्तीस से लेकर पैंतीस तक के पन्नों में दर्ज किया है। "अचानक एक आदमी ने राजा के पुरुषाग पर वार किया। कमरे में एक चीख उभरी। राजा का हाथ पकडे एक मुस्टण्डे ने उसके मुँह पर हाथ रख दिया। राजा तडप रहा था, लेकिन कुछ करने में असहाय था। कमरे में खून की गंगा जमुना बह उठी। मुस्टण्डों से अपने को छुडाने की राजा की हर कोशिश नाकाम हो गई। अन्ततः पीडा से कराहते हुए वह बेहोश हो गया"। 3 इसके साथ ही मंजू का बच्चा गिराने की प्रक्रिया एवं बच्चेदानी को गिराने के निर्देश को बहुत ही संवेदनहीनता के साथ इसमें चित्रित किया है जो समाज में हो रहे बहुत सारी अमानवीय व्यवहार का खुलासा करता है। दिल्ली शहर को जंगल के रूप में दिखाकर लेखक का कहना है कि कमजोर को दबोचने के केन्द्र के रूप में इस प्रकार का शहर विद्यमान रहता है। सत्ताधारियों के आँख के एकदम पास होने पर भी लोग वहाँ सुरक्षित नहीं है। दिल्ली जैसे नगर की भीषणता, रहस्यपूर्ण जीवन, अजनबीपन से तडपनेवाले लोग, गरीबों की पीडायें आदि अनेकों बातों को चित्रात्मक ढंग से इसमें वर्णित है जो संवेदनशील एवं सुधी लोगों के लिए एक प्रकार से विचारणीय मुद्दा ही है। लेखक का बयान कि- "कहने को यह शहर देश की राजधानी है, देश का दिल है, पर बिजली-पानी को लेकर यहाँ की हालत किसी गाँव से भी बदतर थी"। 4 देश की राजधानी होने के नाते बहुत कुछ उम्मीदें लोगों के मन में होती है पर वहाँ के निवासी सभी प्रकार के मानवाधिकारों से वंचित सा दिखाया है। यह एक सामाजिक सच्चाई है जिसको नकारना मुमकिन भी नहीं है।

निकिता, जो अपने आप को हिजडा बनाने से इनकार करती हुई प्रतिरोध करने में निस्सहाय होकर, की आत्महत्या करने की घटना भी मानवीयता को चकनाचूर कर देने वाली है। 5 ठाकुर लोग गरीबों को किस प्रकार जबर्दस्ती से अप्राकृतिक लैंगिकता के लिए मजबूर करता हैं इसका चित्रण कर लेखक वर्तमान समाज में हो रहे अनेकों क्रूर एवं संवेदनहीन घटनाओं की ओर पाठकों का ध्यान आकर्षित करता है।

सुविमल भाई एक गाँधीवादी सामाजिक कार्यकर्ता है जिसकी शादी रती नामक कार्यकर्ता से होती है। सुविमल भाई गै होने के कारण रती से शारीरिक संबन्ध नहीं बना पाया। पर जब रती को पता चलता है कि सुविमल भाई गै है तब रती के मानसिक

संघर्ष एवं सुविमल की गैर जिम्मेदारी आदि को दिखाया है। स्त्री की संवेदनाओं को किसी भी प्रकार स्थान नहीं देने की बात से - चाहे वह सामाजिक कार्यकर्ता ही क्यों न हो- हर कहीं मानवीयता एवं मानवाधिकार का उल्लंघन ही दर्शित है। दिल्ली के एक पाँच सितारा होटल में क़ाल गर्ल की हत्या का चित्र समाचार पत्र में आनेवाले समाचार के रूप में दिखाया है, जिसमें इस प्रकार कॉल गर्ल धन्धा करनेवालों के बारे में विवरण है। साथ ही इस घटना से किस हद तक मानवाधिकार का उल्लंघन वे कर रहे है, यह भी साफ पता चलता है। उस होटल के कमरे के वर्णन से लेखक ने हत्या के विकराल स्थिति को कम करने की कोशिश की है फिर भी अमानवीयता का क्रूरतम रूप इस प्रकार चित्रित है। “रूम बेतरतीब तरीके से बिखरा था। चिकन और मीट की हड्डियाँ प्लेटों के बजाय फर्श पर बिछी कारपेट पर पडी हुई थीं। विन्टेज व्हिस्की की दो बोतलें सेण्ट्रल टेबिल के पास लुढकी थीं। एक बोतल खाली थी और दूसरी में आधी से कुछ कम व्हिस्की बची थी। .....फर्श पर एक लडकी की लाश पडी थी। लाश को चाकुओं से गोदा गया था। खून चारों तरफ सूखकर काला हो चुका था। हत्यारे ने लडकी को मारने के बाद तौलिये से हाथ भी पोंछे थे। शायद इसीलिए वहाँ पडे तौलिये खून से लथपथ थे”। 6 तौलिए से हाथ पोंछने का विवरण कर लेखक ने हत्या को स्वाभाविक बना दिया है जो समकालीन संदर्भ में एक प्रतीक ही है। हत्या आदि क्रूरतम बातों को लेकर समाज में हो रहे चुप्पी को भी लेखक ने इशारा किया है। पुलीस लोगों की सहायता से हिजडों को वेश्यावृत्ति के लिए ले जाने का दृश्य सत्ताधारियों की साजिश वगैरजिम्मेदारी का प्रत्यक्ष उदाहरण ही है। इस उपन्यास का प्रमुख पात्र विनीता- जब घर से भाग कर चली गयी थी तब उसके द्वारा भोगे गये भीषणताओं को चित्रित कर- अमानवीय ढंग से मानवाधिकार के उल्लंघन का सबूत ही पेश करता है। किसी भी व्यक्ति को मनमाने ढ़ंग से गिरफ्तार, निरुद्ध या निर्वासित करना कानूनी तौर पर अवैद्य है। पर इस उपन्यास में हिजडों को बिना किसी सवाल के गिरफ्तार कर पुलीस स्टेशन ले जाना एवं उसको पुलीस के द्वारा अप्राकृतिक यौन शोषण का शिकार बना देना आदि मानवाधिकार हनन का पाशविक चित्र ही है। विनीता, आशामाई, सुनयना, रेखा, नरगिस, यास्मिन, जुलेखा, सोनिया, अन्ना मौसी, सुधीर विजय, गौतम बाबू, सुप्रिया कपूर, आदि कई अन्य पात्र भी है जिनके साथ हुई कई मानवाधिकार उल्लंघन की घटनाएं बहुत ही सूक्ष्मता से इस उपन्यास में चित्रित है।

परिणाम और चर्चाः

मानव अधिकारों से अभिप्राय "मौलिक अधिकार एवं स्वतंत्रता से है- जिसका सभी मानव प्राणी हकदार है। भारतीय समाज के हाशिएकृत लोगों का नमूना पेश करते हुए थर्ड जेन्डर पर हो रहे मानवाधिकार हनन को बखूबी से पेश करने में प्रदीप सौरभ जी सफल हुए है। सुधी पाठक, सत्तासीन लोग, सामाजिक कार्यकर्ता, पुलीस, एवं साधारण लोगों के लिए भी यह उपन्यास मन को मसोसनेवाले कई प्रश्न छोडकर जाता है जो इस रचना की सफलता का सबूत है।

निष्कर्षः

मुन्नी मोबाइल जैसे रचनाओं के सर्जक प्रदीप सौरभ का एक और महत्वपूर्ण रचना है 'तीसरी ताली'। जिसमें थर्ड जेंडर, जो समाज में पूरी तरह हाशिएकृत वर्ग के रूप में है, की संवेदनाओं व अनुभूतियों के साथ उनकी जिन्दगी की अनछुए पहलुओं को बहुत ही पैनी दृष्टि से अभिव्यक्ति दी है। यह रचना निश्चय ही पाठकों को अभिभूत होने के साथ एक प्रकार से मानसिक बदलाव की ओर ले जाने में सशक्त भूमिका तैयार करने वाला उपनयास है। सफल लेखक या क्रान्तदर्शी रचनाकार अपने समाज का प्रतिबिंब प्रस्तुत करने के साथ साथ उसमें बदलाव लाने की भी उम्मीद रखने वाला होता है। प्रदीप सौरभ जी में यह क्षमता भरपूर समाहित है जिसका सबूत तीसरी ताली हमें देता है।समकालीन संदर्भ में इस रचना की प्रसंगिकता बहुत चर्चित है।क्योंकि एल.जी.बी.टी.क्यू समकालीन संदर्भ में उभरते हुए विमर्श जरूर है।युगीन नब्ज को पकडते हुए आगे बढना रचनाकार की सफलता माना जाता है।समाज के हाशिएकृत लगभग सभी वर्गों को इस उपन्यास में लाकर एक नई दुनिया एवं विमर्श की संभावनाओं को अभिव्यक्त कर लेखक ने हमें इस समस्या पर मंथन के लिए बाध्य किया है।

संदर्भ सूचीः

1.ममता मल्होत्रा-महिला अधिकार और मानवाधिकार ।त्रान गंगा,चावडी बाजार,दिल्ली 2015।पृष्ठ.सं.28

2.प्रदीप सौरभ-तीसरी ताली।वाणी प्रकाशन दिल्ली।2018फ्लाप से।

3.प्रदीप सौरभ-तीसरी ताली।वाणी प्रकाशन दिल्ली।2018पृ.सं-33

4.प्रदीप सौरभ-तीसरी ताली।वाणी प्रकाशनदिल्ली।2018पृ.सं-9

5.प्रदीप सौरभ-तीसरी ताली।वाणी प्रकाशन दिल्ली।2018पृ.सं-45

6.प्रदीप सौरभ-तीसरी ताली।वाणी प्रकाशन दिल्ली।2018पृ.सं-167

# ट्रांसजेंडरों की हाशियेकृत ज़िंदगी पर एक नज़र

डॉ. राधामणि. सी

सारांश
आज के इस सभ्य समाज में ट्रांसजेंडर भी हाशियेकृत हैं । उनका तिरस्कृत जीवन एक अभिशाप के रूप में उसके साथ हरदम रहता है। हाथ या पैर की कमी को एक कमी के रूप में लोग नहीं मानते हैं । लेकिन लिंग की कमी उसके अस्तित्व को ही खो देनेवाली है। पुरुष मन में स्त्री रूप या स्त्री मन में पुरुष रूप होने के कारण विकलांगों से भी ज़्यादा उपेक्षित यह वर्ग मानसिक और शारीरिक घुटन भोगते हैं । ट्रांसजेंडरों को इस समाज में अपना कहने वाला कोई नहीं होता है और न ही परिवार से लेकर किसी का प्यार भी मिलता ।इंसान बनकर जीने का जो हक़ है यह भी उनसे छीन लिया गया है । हाशिये में थकेले जानेवाले ट्रांसजेंडरों की ज़िंदगी की जो अभिव्यक्ति समकालीन हिन्दी कविता में जो हुई है पेश है , उस पर एक नज़र ।

बीज शब्द : अस्मिता विमर्श –स्त्री विमर्श-दलित विमर्श- आदिवासी विमर्श- पारिस्थितिक विमर्षश- ट्रांसजेंर विमर्श- समस्याएँ-उपेक्षा-तिरस्कार - दुत्कार और गालियाँ- इंसान बनकर जीने का हक़-टरांसजेंडर की मानिसक वेदना

आरंभ

ट्रांसजेंडर तो समाज के उन लोगों के लिए प्रयुक्त है ,जो शारीरिक रूप से न नर है न मादा । विश्व में प्राचीन काल से ही तृतीय प्रकृति के मनुष्यों का अस्तित्व है । वेद ,पुराण ,महाभारत ,रामायण आदि में तृतीय प्रकृति के मनुष्यों की चर्चा मिलती है । इनको लोग चक्का ,हिजड़ा ,किन्नर ,नपुंसक, अर्वाणी , नौ , थर्ड जेंडर आदि अनेक नामों से अभिहित करते हैं । अपने आपको सभ्य

माननेवाले आधुनिक समाज ने सदैव ही इनको ' नपुंसक ' कह कर इनको मुख्य धारा समाज से अलग रखने का प्रयास किया है । तीसरे लिंग के लोगों के रूप में अभिहित इन सब को मिलाकर आज LGBTQ कहते हैं।सुप्रीम कोर्ट ने तीसरे लिंग के लोगों को third gender नाम से पुकारने का अधिकार 2015 अप्रैल 14 को दिया। इसके बाद ट्रांसजेंडरों के लिए न्याय देने के लिए सरकार भी कई कार्य कर चुकी है । आज कई ट्रांसजेंडर लोग समाज को अपनी प्रतिभा का परिचय दिलाकर आगे आ रहे हैं । साहित्य के क्षेत्र में, सिनेमा के क्षेत्र में, शिक्षा के क्षेत्र में , प्रशासन के क्षेत्र में, कला के क्षेत्र में, न्याय के क्षेत्र में ,पुलिस या फौज में, सॉफ्ट वेयर के क्षेत्र में हर जगह वे लोग पहुँच चुके हैं । फिर भी ट्रांसजेंडर को समाज में मनुष्य के रूप में रहने का अवसर समाज नहीं देता । शादी – ब्याह और बच्चों की जन्म की शुभ अवसर पर इनकी मौजूदगी को शुभ माने वाले लोग ,इनके साथ अछूतों जैसा व्यवहार करते हैं । किन्नरों को और उनके अस्तित्व को परमोन्नत न्यायालय द्वारा स्वीकृति मिली है ,फिर भी लोग इनको अपनाने से इनकार करते हैं । पहले जैसे आज भी यह किन्नर वर्ग समाज से तिरस्कृत है । उनका अपना कोई परिवार नहीं है ,न कोई रोज़गार की व्यवस्था है । समाज ने इनको कई मानवाधिकारों से वंचित कर रखा है ,जिसके कारण मनुष्य के रूप में जन्म लेने के बावजूद भी यह लोग बदतर ज़िंदगी जीने के लिए विवश है ।

हिन्दी साहित्य में ट्रांसजेंडरों के जीवन का चित्रण

मनुष्य सामाजिक प्राणी हैं । इसलिए वे में मिल-जुलकर रहते हैं । मिल-जुलकर रहते वक्त भी कुछ लोगों को समाज हाशिये पर खडे होने के लिए विवश कराता है। ऐसे लोगों में स्त्री, दलित, आदिवासी के समान और एक वर्ग भी है। वह है ट्रांसजेंडर।स्त्री को पहचान का संकट है। दलित और आदिवासी को भी है। लेकिन ट्रांसजेंडर का संकट उन सब के परे हैं । दलित ,स्त्री और आदिवासी को घरवालों या समाज से जितना भेदभाव मिलता है उससे ज़्यादा भेदभाव ट्रांस जेंडर को मिलता है। जन्म के समय वे नहीं जानते हैं कि वे ट्रांसजेंडर है ।बाद में पता चलता तो घर से भी निकलने - निकालने की स्थिति है । माँ-बाप से भी अलग होकर अपने एक दल में रहकर उस दल के आचार - विचारों के अनुसार जीने को विवश अर्धनारी की व्यथा - कथा आज साहित्य में एक विमर्श के रूप में आ गया है । हिंदी साहित्य में भी इन अर्धनारी मनुष्यों के बारे में अनेक उपन्यास, कहानी आत्मकथा और कविता भी बड़े पैमाने पर आ गए हैं ।आज ट्रांसजेंडर समाज के लोग भी कविता, कहानी, उपन्यास और आत्मकथा लिखकर अपनी दर्द भरी दास्तान समाज के सम्मुख प्रस्तुत कर समाज में अपनी पहचान बनाना

चाहते हैं ।

दलित साहित्य और आदिवासी साहित्य के समान ट्रांसजेंडर साहित्य भी दो तरह के हैं –ट्रांसजेंडर पर लिखा गया साहित्य और ट्रांसजेंडर द्वारा लिखा गया साहित्य । ट्रांसजेंडर द्वारा लिखे गए साहित्य में भोगे हुए यथार्थ हैं । यद्यपि गैर ट्रांस जेंडर के साहित्य में देखा हुआ यथार्थ की तो अभिव्यक्ति मिलती है, फिर भी इस में भी इन लोगों के दर्द का चित्रण हम देख सकते हैं ।अपने दुर्भाग्य से पुरुष देह में स्त्री मन और स्त्री देह में पुरुष मन से युक्त ये लोग भी समाज में मनुष्य के रूप में पहचान पाना चाहते हैं । इस तरह पहचान पाने के संघर्ष में उनका साथ देने वाले कोई नहीं हैं ।वे अपने अस्तित्व और अस्मिता के लिए लड़ते रहते हैं । इसके फलस्वरूप समाज में कुछ बदलाव भी देखने को मिल रहे हैं।

हिंदी साहित्य में थर्ड जेंडर पर अनेक कहानियां और उपन्यास लिखे गए हैं। लेकिन कविताएँ तो संख्या में कम हैं । इसके बारे में अस्तित्व और पहचान नामक कविता - संकलन में संपादक डॉ. विजेंद्र प्रताप सिंह ने लिखा है –"हिंदी साहित्य में उपन्यास ,कहानी, जीवनी ,आत्मकथा आदि के माध्यम से थर्डजेंडर समुदाय की संवेदना को प्रस्तुत किया जा चुका है और कई लेखक वृन्द इन विधाओं पर कार्य कर रहे हैं। कविता के क्षेत्र में छुट-पुट कविताएँ तो पाई गई हैं,लेकिन समग्र रूप से कोई संकलन प्रकाशित हुआ है ऐसा संज्ञान नहीं आया है।"(1)

ट्रांसजेंडर पर कविताएँ

आज ट्रांसजेंडर पर कविताएँ लिखनेवालों में पूनम सिन्हा ,निशा माथुर, नीरजा मेहता, सौरभ सुरेन्द्र ,रुद्रांशी गिरीश पाण्डेय जैसे अनेक कवि हैं । भारत के ट्रांस्जेंडरों में कई लोग अपने बारे में कविता करते हैं । कोलकोत्ता में 2020 जुलाई 17 को पहला ट्रांसजेंडर कवि सम्मलेन हुआ । इसका आयोजन भारत सरकार के संस्कृति मंत्रालय के अधीन काम करनेवाली संस्था साहित्य अकादमी ने कराया था । पहली ट्रांसजेंडर प्रिंसिपल मानवी बन्दोपाध्याय ने इसके अध्यक्ष भाषण में कहा -"हम सभी लोगों के भीतर प्रतिभा है । लेकिन हमें खुद को साबित करने का अवसर ही नहीं मिल पाता है । इस तरह के आयोजनों से ट्रांसजेंडर समुदाय को हिम्मत मिलती है ,साथ ही उनकी कोशिशों को बल मिलता है ।" (2 ) इस कवि सम्मेलन में अपनी पहचान का दर्द ही मुख्य रूप से उभर कर आया था । देव ज्योति भट्टाचार्य ,रानी मजूमदार, शिवानी आचार्य, रेशमा प्रसाद, देवदत्त बिश्वास , अहोना चक्रवर्ती ,प्रस्फुतिता सुगंध, विकाशिता डे, कल्पना नस्कर ,अंजली

मंडल, रवीना बरिहा ,अरुणाभ नाथ जैसे भारतीय ट्रांसजेंडर कवियों ने इस कविसम्मेलन में कविताएँ प्रस्तुत कर अपना पहचान पाने की कोशिश जारी रखी । सभी ने अपनी कविताओं के माध्यम से कहा कि वे पैदा तो मर्द के रूप में है, लेकिन मानसिकता स्त्री की हैं । सभी के मन में घरवालों से उपेक्षित होने तथा समाज से अस्वीकार करने का दर्द छिपा है । उनके अनुसार तन को छूनेवाले अनेक हैं मन को जाननेवाले कोई नहीं है। आम जनता के मन में ट्रांसजेंडर की छवि ट्रांसजेंडर नाम सुनते ही आम जनता के मन में एक अलग छवि आ जाती है जो स्त्री या पुरुष की नहीं । अर्थात न पुरुष न नारी का । मतलब पुरुष और स्त्री दोनों के गुणों का समुच्चय। शिवजी को अर्ध नारीश्वर के रूप में पूजा करनेवाले इस देश में आज के तथाकथित सुसंस्कृत लोग हाड-मांस ,शक्ति-बुद्धि से युक्त जीवित इंसान को इंसान के रूप में जीने को नहीं देते । क्योंकि समाज बदला है लेकिन सोच बदली नहीं है । अपनी कविता "क्या बदली सोच" में रजत वर्मा ने ट्रांसजेंडर के प्रति जो दृष्टि है ,इस पर अपना विचार व्यक्त किया है –

> शब्दों के बाण,चुभते सीने में है,
> कभी मीठा ,कभी छक्का,कभी किन्नर सुन,
> आंसू भी मिल जाते पसीने में हैं,
> ठोकर मार कर ,हम पर ठहाके लगाते हैं,
> और पूछते हैं इतनी गंदगी कहाँ से लाते हो ? (3)

लोगों को ट्रांसजेंडर की विकलांगता गंदी सोच लगती है । उनकी जो समस्याएं हैं, वह भी समाज के लिए हँसी-मज़ाक की चीज़ हैं । नियम बदल गए फिर भी स्वभाव बदला नहीं। रजत वर्मा ने लिखा है -

> बदल गए नियम ,क्या बदली सोच ?
> धारा 377 की यही एक लोच है,
> कानून बदला ,बदला न स्वभाव,
> और पूछते हैं ,कैसे कर पाते हो आप?
> हमारी समस्या उन्हें मज़ाक लगती है,
> हमारी सम लैंगिक होना, गंदी सोच लगती है। (4)

हीनताभाव और तिरस्कार।

समाज में दलित अछूत है। लेकिन उनके द्वारा बनायी गयी फसलों को कटवाकर ज़मींदार अपने घर ले जाते हैं । उस समय तक दलित वह फसल छू सकता है । लेकिन ज़मींदार के घर के अंदर जब यह धान बनकर रख देते हैं तब से

इसके पैदावार दलित अछूत हैं । इन धान्यों को छूने का अधिकार तक उनको नहीं है । हिजड़ा शब्द समाज ट्रांसजेंडर को संबोधित करने के लिए प्रयुक्त गाली है । ऐसे हिजड़ों को अपने घर में बच्चा पैदा होने पर या कोई मांगलिक कार्य के अवसर पर दुआ देने के लिए स्वागत करते हैं और फिर हीनभाव और तिरस्कार की दृष्टि से देखते हैं ।विष्णु कान्त अशोक अपनी कविता में इसका चित्रण करके समाज से समानता का हक़ मांगते हैं –

सभ्य समाज से वे आज भी बहिष्कृत हैं, लेकिन बिना
उनके प्रदर्शन के सभी खुशी अधूरी हैं,
शादी ,विवाह ,गृह प्रवेश पर जिनसे ही जमता रंग है
कोई और नहीं हैं वो ,दीखते तो हमीं जैसे
किन्तु फिर भी तृतीय लिंग हैं ,फिर भी तृतीय लिंग हैं।
" (5)

थर्डजेंडर के लोग जन्म से लेकर मरते दम तक घुटन भोग रहे हैं । जन्म लेते ही बच्चा हिजड़ा जानकर उसे हिजड़ा समाज को दिया जाता है । नहीं तो, हिजड़े लोग उनको बलपूर्वक ले जाते हैं । इस तरह जन्म से ही माँ-बाप का प्यार उनको नहीं मिलता। घर में रहते समय घरवाले उनको कोसते हैं। समाज का उपहास पात्र बनकर जीने की हालत में वे पहूँच जाते हैं । सपना मांगलिक अपनी कविता हिजड़ों की व्यथा में यह व्यक्त करती है –

अपनों ने ही त्याग दिया जब, मान गैर क्यों देते
जैसा भी है अपना है तू गले लगाकर कहते ।
लिंग त्रुटी क्या दोष माँ मेरा, कहे फिर तू रूठी
फेंक दिया दलदल में लाकर, ममता तेरी झूठी । (6 )

इंसान बनकर जीने का हक़

ट्रांसजेंडर का तिरस्कृत जीवन एक अभिशाप के रूप में उसके साथ हरदम रहता है। हाथ या पैर की कमी को एक कमी के रूप में लोग नहीं मानते हैं। लेकिन लिंग की कमी उसका अस्तित्व ही खो देनेवाली है । पुरुष मन में स्त्री रूप या स्त्री मन में पुरुष रूप होने के कारण विकलांगों से भी ज़्यादा उपेक्षित यह वर्ग मानसिक और शारीरिक घुटन भोगते हैं । ट्रांसजेंडरों को इस समाज में अपना कहने वाला कोई नहीं होता है और न ही परिवार से लेकर किसी का प्यार भी मिलता ।इंसान बनकर जीने का जो हक़ है यह भी उनसे छीन लिया गया है । सपना मांगलिक कहती है –

मेरे हक़ ,खुशियाँ सब सपने, मांग रहा हूँ कब से
छीन लिया इंसा का दर्जा ,दुआ मांगते मुझसे । (7 )

ट्रांसजेंडर की मानसिक वेदना

अपने अकेलापन से भरे जीवन में उनके लिए तालियाँ ही शेष हैं । तालियाँ पीटकर जीवन बिताने के लिए समाज उनको क्यों विवश कराता है ? हिजड़ा को देखकर बच कर जाने को कहा जाता है । पुलिस तो बाल पकड़कर घसीटती है। हर साल अरावन को शादी करके विधवा बनकर वापस आती है । यह अधूरा तन और मन होने के कारण तालियाँ ही चूल्हे जलने का मार्ग हैं । मरने के बाद जूते से लाश को मार कर फिर कभी भी ऐसा जन्म लेकर वापस नहीं आने का सन्देश देकर समाज के लोग उन्हें भेजते है । ट्रांसजेंडर की मानसिक वेदना यहाँ सपना मांगलिक व्यक्त करती है –

मित्र, बच्चे ,घर, बार न मेरा कोई जीवन साथी
बस्ता, कॉपी न नौकरी बस ,ताली साथ निभाती।
बचकर निकालो इधर न गुज़रो, वो जा रहा हिजड़ा
केश घसीट पुलिस ले जाती, जैसे स्वान पिंजरा
.....
है तन अधूरा मन अधूरा, ना कुछ मुझ में पूरा
टली गाली लगती , फिर भी जलता इससे चूल्हा ।
जितना श्रापित मेरा जीवन, दुखद अधिक मर जाना,
जूते चप्पल मार लाश को, कहते लौट न आना । (8 )

गीतिका वेदिका भी अपनी कविता "अधूरी देह" में भगवन से सवाल करती है । एक किन्नर का जन्म उसका दोष नहीं । अपने दोष न होने के बावजूद भी वह परिवार, समाज और हर जगह से तिरस्कृत और अपमानित होता है । इसलिए वह आक्रोश करती है कि इस अधूरी देह को क्यों मुझको दिया ? यहाँ एक ट्रांसजेंडर की पूरी पीड़ा और समाज से प्रतिरोध की भावना देख सकते हैं । ट्रांसजेंडर के जीवन की व्यथा – कथा को गीतिका ने अधूरी देह में व्यक्त किया है। ईश्वर से शिकायत के साथ अनेक प्रश्न भी वे करती हैं –

बहिष्कृत और तिरस्कृत त्रासदी हूँ
भारी जो पीर से, जीवन नदी हूँ,
मिलन सागर को ही कब रास आया?
वही एकाकीपन मुझमें समाया,
अधूरी देह क्यों मुझको बनाया? (9)

ट्रांसजेंडर को भी किसी माँ –बाप ने जन्म दिया होगा । लेकिन अपने बाकी बच्चों को वही माँ-बाप प्यार देते हैं तो ट्रांसजेंडर को नहीं । उन्हें अपने से दूर फेंक देकर नारकीय जीवन बिताने को विवश कर देते हैं। नीलम शर्मा अपनी कविता किन्नर ..माँ के नाम

एक पाती , जो लिखी है रह जाती 'में इस व्यथा को व्यक्त करती है –

न नर हूँ ,न नारी हूँ , न ही माँ किसी की और न बाप हूँ
हूँ ईश्वर की एक विकृत रचना या खुद के लिए ही श्राप हूँ
न आगमन हुआ मेरा अम्बर से, न उपजी मैं धरा से
कोई तो होगा पिता ?मेरा भी जन्म हुआ होगा किसी माँ से ।(10)

पहचान का दर्द

अपनी पहचान को प्राप्त न कर पाने का दर्द झेलकर जीनेवाले किन्नरों की व्यथा का चित्रण निशा माथुर की छोटी सी खोली में ,तनहा जीवन की तन्हाइयां तथा नीरजा मेहता की "मैं हूँ किन्नर",में बखूबी से मिलता है।किसी भी व्यक्ति को पुरुष या स्त्री रूप में पहचानने का उपाय उसका लिंग मात्र है । एक बच्चे के जन्म होने से लोग पूछते हैं कि बच्चा लड़का या लडकी है ? हिजड़ा कहना माँ - बाप के लिए दर्द की बात है । लेकिन जन्म से लेकर अनंत प्रश्नों से भरे जीवन बितानेवाला ट्रांस जेंडर माँ की ममता की जगह शर्मिंदगी अस्वीकृति से उपजी तड़प ,अपनों से बिछुड़ने की टीस, सम्पूर्णता से रिक्त देह और संवेदनाओं से सिक्त मन से समाज में जी रहा है।

दुत्कार और गालियाँ

ट्रांसजेंडर भी आम आदमी है । आम आदमी के समान ट्रांसजेंडर भी इंसान बन कर जीना चाहता है। उसके मन में भी प्यार, सम्मान और अस्मिता की चाह है। लेकिन उनको जन्म से लेकर मृत्यु तक दुत्कार ,गालियाँ दुःख –दर्द आदि के सहचर बन कर जीने की नियति है । फ़िरोज़ अहम्मद की कविता "मैं भी इंसान हूँ "में सम्मान और अस्तित्व की मांग की गयी है-

हे ईश्वर मैं भी इंसान हूँ
हूँ मगर कुछ बातों से हैरान
नहीं मिला मुझे वह सम्मान
जिसका था मुझे अभिमान
नहीं कोई कमी मुझमें
क्योंकि मुझे बनाया आपने
हवा ,आग और पानी से
...

जिससे निर्मित हुआ है इंसान
कहलाते हैं सबसे महान
फिर मुझे ऐसा क्यों बनाया
या फिर मेरी हालत
ऐसी क्यों बनाई ? (11)

समाज में सम्मान , आदर और समता के साथ जीने के लिए थर्डजेंडर नाम उनको सर्वोच्च न्यायलय ने दिया । अपनी पहचान के लिए आज तक लड़ते रहते ट्रांस जेंडर को पौराणिक काल से लेकर आज तक संघर्ष करना पड़ रहा है । उनका अस्तित्व तो पुराणों मे से कलियुग तक आ गया है । इस अद्भुत रचना की व्यथा कोई नहीं जानता । शोषण भी उनके जीवन का एक पहलू है । अपने दुःख दर्द सुनने के लिए कोई नहीं है। पर शरीर के भोग के लिए कई उत्सुक हैं। अपने पैरों पर खड़े रहने के लिए देह व्यापर करने के लिए विवश ट्रांसजेंडर की अस्मिता और अस्तित्व के बारे में सोचनेवाला कोई नहीं है । महंगाई की मार झेलकर पुरुष रूपी ट्रांसजेंडर स्त्री रूप में सज धजकर जाता है । स्त्री रूपी तो शोषण की इस विभीषिका से बचने के लिए मर्द बनना चाहती है । उभय लिंगी अमीबा के समान जीनेवाला इंसान अपना अस्तित्व रेखांकित करता है –

स्याह अँधेरे में सोचती है एक औरत
शोषण की इस विभीषिका में उसे होना चाहिए मर्द
कम से कम पैरों पर टिके हो
गाँव के बोझिल पाँव
महंगाई की मार झेलता एक पुरुष
हर रत एक औरत की तरह सजना चाहता है
अपने रूपाकार में
दोनों करते हैं आवाजाही । (12.)

उपसंहार हिजड़ा, चक्का, नौ , अरवानी जैसे नामों से अभिहित होते लोग आज थेर्डजेंडर नाम से जाना जाता है। यह उनकी पहचान का पहला कदम है ।अब सरकार ने उनको कई सुविधाएँ दी हैं।उनको आज रेशानकार्ड है ,कोई एक लिंग में बदलने का अधिकार है , वोटर आई डी है, आधार कार्ड है , शादी करने का , बच्चों को गोद लेने का और काम करने का अधिकार है । सभी अधिकारों के बावजूद भी समाज में स्वतन्त्र रूप से चलते वक्त उनको एक बार फिर देखने की जिज्ञासा सब में जगती है । मतलब यह है कि यह एक हिजड़ा या ट्रांसजेंडर है ऐसी एक मानसिकता हर मनुष्य के अंदर हैं । शारीरिक और मानसिक शोषण हर दिन वे भोग रहे हैं । लेकिन आज वे बहुत आगे आ गए हैं। अपनी

अस्मिता और अस्तित्व के लिए निरंतर लड़ते रहते हैं । साहित्य के माध्यम से भी उनकी पहचान हो रही है । हिंदी कविता में भी उनकी उपस्थिति दर्ज है और उन्होंने अपनी कविताओं के ज़रिए अपनी व्यथा – कथा पेश कर अपनी पहचान जताने की मुहीम चलाई है । लेकिन उनको इंसान के रूप में मान्यता – प्राप्ति होने के लिए समाज की मानसिकता में और भी बदलाव होना ज़रूरी हैं ।

सन्दर्भ: 1. विजेंद्र प्रताप सिंह –अस्तित्व और पहचान –पृ -6.
2. मानवी बंदोपाध्याय – ट्रांस जेंडर कवि सम्मलेन –17 जुलाई 2020.
3. रजत वर्मा – क्या बदली सोच (वेब दुनिया से उद्धृत)
4. रजत वर्मा –क्या बदली सोच (वेब दुनिया से उद्धृत)
5. डॉ.विजेंद्र प्रताप सिंह –सं अस्तित्व और पहचान पृ.15
6. सपना मांगलिक – हिजड़े की व्यथा (वेब दुनिया से उद्धृत)
7. सपना मांगलिक –हिजड़े की व्यथा (वेब दुनिया से उद्धृत )
8. सपना मांगलिक –हिजड़े की व्यथा (वेब दुनिया से )
9. गीतिका वेदिका –अधूरा देह .पृ.62
10. नीलम शरमा –साहित्य पीडिया.कॉम
11. विजेंद्र प्रताप सिंह –अस्तित्व और पहचान –पृ -152
12. विजेंद्र प्रताप सिंह – अस्तित्व और पहचान (कर्मानंद आर्य –हिजड़ा होने की धुन)–.पृ.44

# ‘अक्षयवट’ में चाणक्य – पुनर्विचार

डॉ ऐडा मानुवेल

सारांश
साहित्य की विधाओं में मन और जीवन के अत्यंत निकट की विधा है नाटक । एक सशक्त, दृढ़, उत्साहवाले, संयमी तथा त्यागी व्यक्ति के रूप में झलकते ऐतिहासिक पात्र चाणक्य पर लिखे गए नाटक है ‘अक्षयवट’ । चाणक्य के अहं एवं सामाजिक घात – प्रतिघात पर लिखा गया प्रथम नाटक है यह । शक्तिशाली नंदवंश को समूल नष्ट कर देने के पीछे चाणक्य के जीवन में क्या है, इसको खोज डालने का प्रयास नाटककार ने किया है । समकालीन परिवेश में व्याप्त भ्रष्टाचार और स्त्री पात्रों पर आधुनिक समाज में व्याप्त कुरीतियों आदि का चित्रण इस नाटक में है । चाणक्य को एक सामाजिक आदर्श नेता के रूप में यहां पेस्तुत किया गया है ।
बीज शब्द: नाटक, अक्षयवट, चाणक्य – पुनर्विचार

हिन्दी के बहुचर्चित नाटककारों में डॉ. सुरेश शुक्ल ‘चद्र’ का नाम महत्वपूर्ण है । उनका जन्म मध्यप्रदेश में हुआ । डॉ. सुरेश शुक्ल ‘चद्र’ के प्रमुख नाटकों में ‘आकाश झुक गया’, ‘भस्मासुर अभी ज़िंदा है’, ‘कुत्ते’, ‘लड़ाई जारी है’, ‘भूमि की ओर’, ‘समवेत’, ‘स्वप्न का सत्य’, ‘अर्धनारीश्वर’, ‘अक्षयवट’ आदि प्रमुख है । उत्तर प्रदेश शासन द्वारा और नात्यभूषण उपाधि से वे विभूषित है ।

साहित्य की विधाओं में मन और जीवन के अत्यंत निकट की विधा है नाटक । कई महत व्यक्तियों को उजागर करने में नाटक विधा का अमूल्य योगदान है । विश्वभर में भारतीय संस्कृति को महान बनाने में प्रयत्नरत कई व्यक्तियों में एक है चाणक्य जो आर्यसमाज का निर्माणकर्ता है । आचार्य चाणक्य द्वारा रचित ‘अर्थशास्त्र’ और

‘नीतिशास्त्र’ विश्व के महान ग्रंथों में गणित है । उनके नीतिसूत्र का उपयोग आज मार्गदर्शकसिद्धांत है । ऐसे महापुरुष को नेता पात्र के रूप में चित्रण इस नाटक में बहुत ही सफल ढ़ग से किया है।

‘कौटिल्य’ अथवा 'चाणक्य' अथवा 'विष्णुगुप्त' का जन्म पंजाब में ईसा पूर्व 370 में और मृत्यु- पाटलिपुत्र में ईसा पूर्व 283 में माना जाता है । सम्पूर्ण विश्व में एक महान् राजनीतिज्ञ और मौर्य सम्राट चंद्रगुप्त मौर्य के महामंत्री के रूप में ये प्रसिद्ध हैं। इनका व्यक्तिवाचक नाम 'विष्णुगुप्त', स्थानीय नाम 'चाणक्य' (चाणक्यवासी) और गोत्र नाम 'कौटिल्य' (कुटिल से) था।

सिंहारण को मालव और मगध का भेद मिटाकर आर्यावर्त का नाम लेने का उपदेश देना, तक्षशिला के गुरुकुल में ही यवनों की गतिविधि के प्रति जागरूक रहना, पर्वतेश्वर को अपनी ओर मिलाने का उपक्रम करना, मालवों और क्षुद्रकों की बिखरी सैन्य शक्तियों को चन्द्रगुप्त के सेनापतित्व में रखना आदि इसकी कूटनीज्ञता और अप्रतिम प्रतिभा का उदाहरण है । इसके अलावा सिकंदर जैसे आक्रामक के समक्ष देश में एकसूत्रता की स्थापना चाणक्य का असाधारण व्यक्तित्व से ही संभव हो पायी है । एक सशक्त, दृढ़ आदमी, उत्साहवाले व्यक्ति के रूप में इतिहास में इनका स्थान महत्वपूर्ण है।

ऐसी ऐतिहासिक जीवन की झलक ‘अक्षयवट’ नाटक में प्रस्तुत करने का प्रयास नाटककार ने किया है । इसका प्रकाशन सन् 2008 में साहित्य रत्नालय कानपुर द्वारा किया गया । ‘अक्षयवट’ का प्रथम मंचन ‘नवआयाम साहित्यिक सांस्कृतिक मंच’ द्वारा किया गया । चाणक्य पर लिखे गए ऐतिहासिक ग्रन्थ अनेक है । लेकिन चाणक्य के अहं एवं सामाजिक घात – प्रतिघात के बारे में लिखा गया प्रथम नाटक है ‘अक्षयवट’ । यहां नाटककार डॉ. सुरेश शुक्ल ‘चद्र’ ने चाणक्य की अहं निर्मित करनेवाले स्रोतों की खोज करने का प्रयास किया है ।

चाणक्य के जीवन में घटित घटनाओं, घात- प्रतिघातों, उस पर हुई प्रतिक्रिया के कारण समाज की ओर उनका दृष्टिकोण बदल गया है । तदुपरांत शक्तिशाली नंदवंश को समूल नष्ट कर देने केलिए वे प्रयास करते है । ऐसी परिस्थितियां खोंज डालने का प्रयास नाटककार ने किया है। चाणक्य के जीवन संघर्ष के चित्रण द्वारा राजाओं तथा अमीर – गरीब की कथा को भी नाटककार ने उभारा है।

मौर्यवंश की स्थापना आचार्य चाणक्य की एक महान उपलब्धि है और नंदवंश के विनाश के प्रमुख सूत्रधार के रूप में ये प्रख्यात

है । चाणक्य का नाम विष्णुगुप्त था, उनके पिता का नाम चणक था । वे अपने पिता के आचार – विचार एवं व्यवहार की झलक थे और माता के प्रति बहुत प्यार थे । अपनी माता के झुलसती चिता पर कूदने से उनका चेहरा कुरूप बन गया था । बड़े अभि-मानी, चरित्र में संपन्न एवं दोषों से रहित, प्रतिभा के धनी थे चाणक्य ।

'अक्षयवट' नाटक के पूर्वार्ध नन्द की सभा में चाणक्य पर घोर परिहास से शुरू होता है । नन्दवंश विलासी एवं भोगवादी थे । वे प्रजा को भूखा रखकर खुद भोग विलास में लिप्त रहते थे । प्रस्तुत नाटक में राजा के संबंध में प्रजा का कथन अपनी जायदाद बेचनेवाले और प्रजा के द्वारा लगान चुकानेवाले है ।1 नाटककार ने आधुनिक परिवेश में नेता - जन सम्बन्ध को राजा - प्रजा ऐतिहासिक संदर्भ में व्यक्त करने का प्रयास किया है ।

चाणक्य को एक राष्ट्रप्रेमी के रूप में हम यहां देखते है । नाटक में इसप्रकार है कि नन्द के घरश्राद्ध पर शटकार के कहने पर तेरह ब्राह्मणों को आमंत्रित कराये जाते है । चाणक्य को सबसे आगे विराजमान किया गया था । सबसे आगे कुरूप आकृति देखकर नन्द को क्रोध आ गया । नन्द ने चाणक्य को देखकर राजद्रोही चणक का पुत्र कहकर अपमान किया । ये अपमान वे कभी भी बर्दाश्त नहीं कर पाया था । चाणक्य प्रतिशोध केलिए निकल पड़ा । बड़े भावुक होकर चाणक्य कहते है - "दुश्मन के प्रति सहृद-यता अच्छी नहीं होती है" ।2 उनका राष्ट्रप्रेम यही तथ्य पर निर्भर है ।

समकालीन परिवेश में व्याप्त भ्रष्टाचार एवं स्त्री पात्रों पर आधुनिक समाज में व्याप्त कुरीतियों का चित्रण भी नाटक में है । एक व्यक्ति की सोलह वर्षीय वासंती नामक लडकी के गुम हो जाने का कथन है । बेटी गुम हो जाने की फर्याद लिखने केलिए सैनिक सोने की मोहरे माँगता है । यहाँ राजा के साथ सैनिक भी भ्रष्टाचार में लिप्त दीख पड़ता है । शटकार जो नंदवंश के मंत्री थे और उन्हें मंत्री पद से हटाने का षड्यंत्र रखा गया और शटकार नंदवंश से बदला लेना चाहा । बदले की आग में वह झुलस जाता है और कहते है कि – "मुझे सहपरिवार अंधकूप में डाला गया । वही मेरे सात बच्चे भूख से तड़प – तड़पकर मार गए । मैं जीवित रहा केवल नंद से प्रतिशोध लेने केलिए ।"3 वे निर्णय लेते है कि जी रहे तो नन्द से प्रतिशोध कर लेगा । यहाँ भ्रष्ट अधिकार व्यवस्था के प्रेति प्रतिरोध है ।

ऐसे समाज के सम्मुख चाणक्य एक आदर्श नेता के रूप में प्रकट है । वे वह संयमी तथा त्यागी थे । पाटलीपुत्र में वररुचि की कन्या सुभाषिणी उनकी प्रेयसी थी । लेकिन नंदवंश को समूल नष्ट करना

उनका ध्येय था और उनका हठ था कि जब तक नंदवंश का समूल नष्ट न हो जाए तब तक शादी नहीं करेगा। चाणक्य डाकुओं को युद्ध करने केलिए तैयार कर अपनी सेना बना लेता है। पहली बार उनका पराजय होता है। पर “जय और पराजय दो परिणाम, एक सिक्के के दो पहलू’ समझकर वे पीछे मुड़ते नहीं। ‘अनाचारी को कूटनीति द्वारा मारने में कोई दोष नहीं”4 – सोचकर एक विशाल सेना बना लेता है। अपनी योजनानुसार राजभवन में नन्द के खाने में विष पाने से नन्द और उनके नौ बच्चों की मृत्यु हो जाती हैं। राक्षस नामक व्यक्ति को मंत्रीपद दे देता है। सुभाषिणी का विवाह राक्षस से हो जाता है। चाणक्य विरह के दुःख में रह जाता है। लेकिन वह चुप नहीं बैठा। अपनी शिष्य एवं पर्वतेश्वर की सेना को लेकर पाटलीपुत्र की सीमा पर आक्रमण कर देता है।

नाटककार ने ‘अक्षयवट’ नाट्यकृति के द्वारा समाज के नीतिमूल्यों पर चर्चा की है। इसकेलिए एक ऐतिहासिक कथानक को चुना है। एक ऐतिहासिक पात्र के अहं की निर्मिती प्रस्तुत नाटक का विषय है। मिथकीय परिकल्पना से प्रस्तुत नाटक सामाजिक उद्धारकों के प्रति और पाठकीय मन में आदर व प्रतिष्ठा जागृत करता है। पठन एवं दर्शन की दृष्टि से यह अभूतपूर्ण रचना है। नाटक की भाषा भी सरल एवं पात्रानुकूल है। एक ऐतिहासिक पात्र को चुनकर आधुनिक आदर्श पुरुष कैसा होना चाहिए – इसका सफल प्रस्तुतीकरण प्रस्तुत नाटक द्वारा हुआ है।

संदर्भ ग्रंथ सूचि 1.अक्षयवट - डॉ. सुरेश शुक्ल ‘चद्र’; पृ. 23
2.अक्षयवट - डॉ. सुरेश शुक्ल ‘चद्र’; पृ. 51
3.अक्षयवट - डॉ. सुरेश शुक्ल ‘चद्र’; पृ. 9
4.अक्षयवट - डॉ. सुरेश शुक्ल ‘चद्र’; पृ. 49
5.समकालीन हिन्दी नाटक – डॉ प्रमोद पाटील
6.नाट्य साहित्य – डॉ कृष्णा पोतदार
7.समकालीन हिन्दी नाटक समय और संवेदना - डॉ नवीन नंदवाना
8.समकालीन हिन्दी नाटक – जशवंतभाई डी पंड्या

പുസ്തകനിരൂപണം

# എതിർപ്പിലൂടെ

**ഡോ. ഷീബാദിവാകരൻ**

കേരളസർവകലാശാലയിലെ സാമ്പത്തികവിഭാഗത്തിലും ടാറ്റാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട് ഓഫ് സോഷ്യൽ സയൻസസിലും പ്രൊഫസറും യു. ജി.@ സി അംഗവുമായിരുന്ന പ്രൊഫ. എം. കുഞ്ഞാമന്റെ ആത്മകഥ, എതിര്: ചെറോണയുടെയും അയ്യപ്പന്റെയും മകന്റെ ജീവിതസമരം (2020) സമീപകാലത്ത് വളരെയധികം ശ്രദ്ധനേടിയ പുസ്തകങ്ങളിലൊന്നാണ്. ഒരു സാമ്പത്തികശാസ്ത്രജ്ഞന്റെ ആത്മകഥനമെന്നനിലയിലല്ല, മറിച്ച് അത്തരമൊരു പദവിയിലെത്താൻ അദ്ദേഹം നടത്തിയ ജീവിതസമരത്തിന്റെ പേരിൽ. ഒരർത്ഥത്തിൽ കേരളത്തിലെ ദളിത് ജനതയുടെ വിദ്യാഭ്യാസചരിത്രമാണ് ഈ ആത്മകഥ. ഏറ്റവും പരിതാപകരമായ അവസ്ഥയിൽനിന്ന് പടിപടിയായി കയറിക്കയറി ഇന്ത്യയിലെ ഉന്നതവിദ്യാഭ്യാസമേഖലയെ മുഴുവൻ നിയന്ത്രിക്കുന്ന യൂണിവേഴ്സിറ്റി ഗ്രാന്റ്സ് കമ്മീഷനിലിലേക്ക് നടന്നെത്തിയ അനുഭവകഥയിൽ ദളിത്‌വിഭാഗത്തിന്റെ എവിടെയും എഴുതപ്പെടാത്ത അക്കാദമികസമരചരിത്രംകൂടിയായി വായിക്കാവുതാണ്.

നവകേരളം രൂപപ്പെട്ട കാലത്തുതന്നെ, അതായത് നവോത്ഥാനസമരങ്ങളെല്ലാം നടന്നുകഴിഞ്ഞതിനു ശേഷംപോലും ഇവിടെ നിലനിന്നിരുന്ന അതിദയനീയമായ ദലിതവസ്ഥയുടെ നേർച്ചിത്രമെന്ന നിലയിൽ ഈ ആത്മകഥയ്ക്ക് സാമൂഹികശാസ്ത്രപരവും ചരിത്രപരവും രാഷ്ട്രീയവുമായ പ്രസക്തിയുണ്ട്. ആ അനുഭവകഥനം ആത്മകഥയുടെ ആദ്യഭാഗമാണ്. വിദ്യകൊണ്ട് പ്രബുദ്ധനായ, പദവികൊണ്ട് ആരാദ്ധ്യനായ, ശമ്പളംകൊണ്ട് ഉന്നതിയിലെത്തിയ ഒരാൾക്ക് അയാളുടെ ജാതിയുടെ പേരിൽ നിരന്തരം അനുഭവിക്കേണ്ടിവന്ന അവഗണനകളുടെ കഥയാണ് ആത്മകഥയുടെ തുടർന്നുള്ള ഭാഗം. ഇതിനും സാമൂഹികശാസ്ത്രപരവും ചരിത്രപരവും രാഷ്ട്രീയവുമായ പ്രസക്തിയുണ്ട്. ഒരുപക്ഷേ ഇതിനാണ് കാലികപ്രസക്തി. ഔന്നത്യത്തിന്റെ നെറുകയിൽ നില്ക്കുമ്പോഴും 'ചെറോണയുടെയും അയ്യപ്പന്റെയും മകനാ'യി സ്വയം അടയാളപ്പെടുത്തുന്നതാണ് ചരിത്രപരമായി ശരി എന്ന് തീരുമാനിക്കുന്നിടത്താണ് ഒരാളുടെ സ്വത്വങ്ങളിൽ ജാതി പരമപ്രധാനമാകുന്ന സാമൂഹികാവസ്ഥ വെളിപ്പെടുന്നത്. ദളിതർക്ക് തെരുവിൽ മൃഗതുല്യമായി ജീവിക്കേണ്ട സാമൂഹികസാഹചര്യം ഇന്ന് കേരളത്തിലില്ലെങ്കിലും ജാതിവിവേചനം അദൃശ്യമായി

ശക്തമായിത്തന്നെ നിലനില്ക്കുന്നു എന്നതിന് ഉറപ്പുള്ള തെളിവുകളായിമാറുന്ന ഈ പുസ്തകം.

ജാതിയെക്കുറിച്ച് പറയുന്നതും ജാതി അനുഭവിക്കുന്നതും രണ്ടു വിധത്തിലുള്ള അനുഭവങ്ങളാണ്. സതീഷ് ദേശ്പാണ്ഡെ ഈ അവസ്ഥയെക്കുറിച്ച് എഴുതിയിട്ടുണ്ട്. 'സമൂഹ്യശാസ്ത്രജ്ഞർ പഠിച്ച ജാതിയും സർവ്വകലാശാലയുടെ ദൈനംദിനജീവിതത്തിന്റെ ഭാഗമായ ജാതിയും തികച്ചും രണ്ട് പ്രതിഭാസങ്ങളാണെന്നുപോലും തോന്നി. രോഗിക്ക് മരുന്നുകൊടുത്ത് ബോധംകെടുത്തി, മേശമേൽക്കിടത്തി, രോഗനിർണയമാരംഭിക്കുംപോലെ ജാതിയെ ബോധംകെടുത്തി ക്ലാസ്സ്മുറിയിലെത്തിച്ച് അപഗ്രഥിക്കാനേ എനിക്കുകഴിഞ്ഞിരുന്നുള്ളൂ. ക്യാമ്പസ്സിൽ അത് ജീവനോടെ അവതരിച്ചപ്പോഴെല്ലാം ഞാൻ എന്തുചെയ്യണമെന്നറിയാതെ കുഴങ്ങി.' (2017:54)- ദേശ്പാണ്ഡെ നിരീക്ഷിക്കുന്നു. അനുഭവത്തിൽനിന്ന് സിദ്ധാന്തവൽക്കരണത്തിലേക്കെത്തുന്ന സമീപനമാണ് പ്രൊഫസർ കുഞ്ഞാമൻ സ്വീകരിക്കുന്നത്.

**പൂജ്യത്തിൽനിന്ന് സംപൂജ്യതയിലേക്ക്**

കുട്ടിക്കാലത്തനുഭവിച്ച ദാരിദ്ര്യത്തിന്റെ ഭീകരത പ്രൊഫ. കുഞ്ഞാമന് മരിക്കാത്ത ഓർമ്മയാണ്. പതിനാലുവയസ്സുള്ളപ്പോൾ, (അതായത് 1964-ൽ) വീടിനടുത്തുള്ള ജന്മിയുടെ വീട്ടിൽ കഞ്ഞിക്കു ചെന്ന അനുഭവം അദ്ദേഹം വിവരിക്കുന്നുണ്ട്. മണ്ണിൽകുഴിച്ച് കഞ്ഞിയൊഴിച്ചുകൊടുത്ത് ഭയങ്കരനായ ഒരു പട്ടിയോടൊപ്പം അതുകുടിക്കാൻ പോയതും പട്ടി കടിച്ചുമാറ്റിയതുമായ ഓർമ്മ. മനുഷ്യനും പട്ടിയുമായുള്ള ബന്ധത്തേക്കാൾ രണ്ടു പട്ടികൾ തമ്മിലുള്ള ബന്ധമായിരുന്നു, അതെന്ന് അദ്ദേഹം കരുതുന്നു. മനുഷ്യൻ എന്ന പരിഗണനപോലും കിട്ടാതിരുന്നകാലം. ഭരണഘടന നിലവിൽവന്നതോടെയാണ് ദളിതർ മനുഷ്യജീവികളായി പരിഗണിക്കപ്പെട്ടത് എന്നദ്ദേഹം പറയുന്നുണ്ട്. പട്ടി കടിച്ച മുറിവിൽനിന്ന് ചോരവന്നപ്പോൾ ദേഷ്യമല്ല, തോന്നിയത്, എന്റെ അവസ്ഥയിലുണ്ടായിരുന്ന മറ്റൊരു ജീവി എന്ന അനുതാപം മാത്രം - എന്നു പറയുന്നതിലൂടെ എത്രത്തോളം ദുഷ്കരമായിരുന്നു ദളിത് ജീവിതമെന്ന് ബോധ്യപ്പെടുന്നുണ്ട്. ഇതത്ര വിദൂരഭൂതകാലമൊന്നുമല്ല. നമ്മുടെ സാഹിത്യപൊതുമണ്ഡലത്തിൽ ആധുനികതാപ്രസ്ഥാനം വലിയ ഒച്ചപ്പാടുണ്ടാക്കിയ, ഭൂപരിഷ്കരണം നടന്നുകഴിഞ്ഞ കാലമായിരുന്നു അത്. നീലക്കുയിൽ എന്ന ചിത്രമിറങ്ങി പത്തുവർഷം പിന്നിട്ടിരുന്നു അപ്പോഴേക്ക്. ദളിതർക്ക് മണ്ണിൽ കുഴികുത്തി കഞ്ഞിവീഴ്ത്തുകയും അവരത് പട്ടിയോട് മല്ലിട്ട് കുടിക്കുകയും ചെയ്യുകയായിരുന്നു അന്ന്. ശരീരത്തിന് നിവർന്നുനില്ക്കാൻ കഴിയുന്ന സമയം തുച്ഛമായിരുന്നു എന്നും

പാടത്തും ചെളിയിലും അത് വിധേയത്വത്തോടെ അടങ്ങിയൊതു ങ്ങിക്കഴിഞ്ഞു എന്നും അദ്ദേഹം എഴുതുന്നു.(പു.25)

സ്കൂൾ ക്ലാസ്സുകളിൽ പഠിക്കുന്ന കാലത്ത് സഹപാഠികളുടെ വീട്ടിൽ സദ്യയുണ്ടാകുന്നതും അവർ കാണാതെ എച്ചിലിനായി മത്സരിക്കുന്നതും അത് ആർത്തിയോടെ കഴിക്കുന്നതും അപ കർഷതാബോധമുണ്ടാക്കിയിരുന്നുവെന്നും എല്ലാ ലജ്ജകളെയും ശമിപ്പിക്കുന്നതായിരുന്നു, വിശപ്പിന്റെ കാളൽ എന്നും അദ്ദേഹം ഓർക്കുന്നുണ്ട്. സ്കൂളിൽ പോയിരുന്നതുതന്നെ കഞ്ഞികുടിക്കാ നായിരുന്നു. പുസ്തകമോ പെൻസിലോ ഷർട്ടോ ഒന്നുമില്ലാതെ പിഞ്ഞാണം മാത്രമായി ഒരു യാത്രയായിരുന്നു അത്. കഞ്ഞികുടി ക്കാനാണ് സ്കൂളിൽവരുന്നത് എന്ന പരിഹാസം അദ്ധ്യാപകനിൽ നിന്നുതന്നെ കേട്ട ദിവസംമുതൽ സൗജന്യകഞ്ഞികുടി അദ്ദേഹം അവസാനിപ്പിച്ചു. വിശപ്പുസഹിച്ചുകൊണ്ട് പ്രതിഷേധിച്ചു. പല പ്പോഴും പച്ചമാങ്ങയും വെള്ളവും കുടിച്ച് വിശപ്പടക്കി. കോളേജ് അഡ്മിഷന്റെ ദിവസം വൈകീട്ട് അഞ്ചരവരെ ജലപാനം കഴി ക്കാതിരുന്നതും അദ്ദേഹം ആവശ്യപ്പെട്ടതനുസരിച്ച് ഒലവക്കോട് പോലീസ് സ്റ്റേഷനിലെ ഒരു പോലീസുകാരൻ ചായയും പഴംപൊ രിയും വാങ്ങിക്കൊടുത്തതും ഓർക്കുന്ന അദ്ദേഹം വിശക്കുന്നവന്റെ ദൈവം ഭക്ഷണമാണെന്ന തിരിച്ചറിവിലേക്കെത്തിയത് സ്വന്തം ജീവിതാനുഭവങ്ങളിലൂടെതന്നെയാണ്. സ്കൂൾ കാലഘട്ടത്തിൽനി ന്നു വ്യത്യസ്തമായി കോളേജിലെത്തിയപ്പോൾ മനസ്സറിഞ്ഞ് വസ്ത്രം നല്കിയ സുഹൃത്തുക്കളെ അദ്ദേഹം ഓർക്കുന്നുണ്ട്. വീട്ടിലേക്ക് പോ കാൻ പണമില്ലാത്തതിനാൽ കോളേജിൽത്തന്നെയിരുന്ന് പഠനപ്രവർത്തനങ്ങളിലേർപ്പെട്ടുകയായിരുന്നു പതിവ്. വായന ക്ക് കൂടുതൽ സമയംകണ്ടെത്താൻ അതു സഹായകമായി.

തന്റെ സമുദായക്കാർക്ക് റാങ്ക് എന്നാൽ എന്തായിരുന്നുവെന്ന് അറിയില്ലായിരുന്നു എന്നദ്ദേഹം പറയുന്നുണ്ട്. എം. എക്കു റാങ്ക് കിട്ടിയപ്പോൾ അനുമോദനസമ്മേളനത്തിൽവച്ച് കിട്ടിയ സ്വർണ്ണ മെഡൽ പിറ്റേന്നു തന്നെ പണയംവച്ചകാര്യം അദ്ദേഹം ഓർക്കുന്നു. വീട്ടിൽ കൊട്ടംപട്ടിണിയായിരുന്നതിനാൽ പത്തുദിവസംകഴി ഞ്ഞ് അതു വില്ക്കുകയും ചെയ്തു. വിശക്കുന്നവന് അഭിമാനമില്ല എന്ന് അദ്ദേഹം തിരിച്ചറിഞ്ഞു. വിദ്യയുടെ വെളിച്ചത്തെ തന്നിലേക്കാവാ ഹിക്കാനുള്ള ശ്രമത്തിനിടയിൽ അദ്ദേഹം പട്ടിണി മറന്നുപോയി.

**വിട്ടൊഴിയാതെ ജാതി**

മൂന്നാം ക്ലാസ്സിലെ അദ്ധ്യാപകൻ പാണൻ എന്ന് ജാതി പ്പേരുമാത്രം വിളിച്ചപ്പോൾ അതിനെ എതിർത്ത കുഞ്ഞാമന് കവിളത്ത് അടിയാണ് കിട്ടിയത്. ആ അടി തന്റെ ജീവിതത്തെ

മാറ്റിമറിച്ച എന്നും തന്നിൽ പഠിക്കണമെന്ന തിരിച്ചറിവുണ്ടാക്കിയ സംഭവമാണ് അതെന്നും അദ്ദേഹം ഓർക്കുന്നു. വായനശാലയിലെ സജീവസാന്നിദ്ധ്യമായതും അന്നുമുതല്ലാണ്. ജാതി സമൂഹത്തിൽ എല്ലായിടത്തും പ്രവർത്തിക്കുന്നുണ്ട് എന്ന് അദ്ദേഹം അനുഭവിച്ച റിഞ്ഞു.

ദളിതർ വിദ്യാഭ്യാസംചെയ്യുന്നത് ആർഭാടമാണ് എന്ന ചിന്ത അന്ന് സമൂഹത്തിൽ നിലനിന്നിരുന്നു. കോളേജിൽ ചേർന്ന് തിരിച്ചെത്തിയപ്പോൾ 'കോളേജ് ഒന്ന് കണ്ടു അല്ലേ'എന്നായിരുന്നു ജനങ്ങളുടെ പരിഹാസം. അന്നുവരെ മിണ്ടാതിരുന്നതുപോലെയല്ല, മറിച്ച്, 'കാണുകമാത്രമല്ല, അതിനകത്ത് എന്താണെന്ന് അറിയാനും ശ്രമിക്കുന്നുണ്ട്'' എന്നു മറുപടിപറയാൻ അപ്പോഴേക്കും അദ്ദേഹം പ്രാപ്തനായിരുന്നു.

പ്രീഡിഗ്രി റിസൾട്ട് വന്നപ്പോൾ ഏതു സബ്ജക്ടാണ് പോയത് എന്നാണ് അദ്ധ്യാപിക ചോദിച്ചിരുന്നത്. പരീക്ഷയിൽ ആദ്യവട്ടം തന്നെ ജയിക്കുക, മികച്ചമാർക്കുവാങ്ങുന്ന ദളിതനെ അവർക്കൊന്നും സങ്കല്പിക്കാനായില്ല. വിദ്യാഭ്യാസം നേടുന്നതോടെ സമൂഹത്തിൽനിന്നുനേരിടേണ്ടിവന്ന അവമതിപ്പ് കുറേയൊക്കെ കുറഞ്ഞുകുറഞ്ഞുവന്നതായി അദ്ദേഹത്തിനനുഭവപ്പെട്ടു. 'സ്കൂളിൽ പഠിക്കുന്ന ഒരു ഹരിജൻ ചെക്കനില്ലേ ഇവിടെ' എന്ന ചോദ്യം കോളേജിൽ ചേർന്നതോടെ 'കോളേജിൽപഠിക്കുന്ന ഒരു ഹരിജൻകുട്ടിയില്ലേ ഇവിടെ'എന്നായിത്തീർന്നത് അദ്ദേഹം ശ്രദ്ധിച്ചിട്ടുണ്ട്. എം.@ എക്കു റാങ്കുണ്ടായിട്ടും ജോലികിട്ടാതെ അലഞ്ഞതും പാരലൽകോളേജുകളിൽ ജോലി നോക്കിയതും ഒരു പ്രയോജനവുമില്ലാത്ത സർട്ടിഫിക്കറ്റുകൾ കത്തിക്കാൻ ശ്രമിച്ചതുമായ അനുഭവങ്ങൾ അദ്ദേഹം പങ്കുവെക്കുന്നു.

ഉന്നതവിദ്യാഭ്യാസരംഗത്ത് എം. ഫിൽ പ്രവേശനത്തിനുവരെ ജാതീയമായ മാറ്റിനിർത്തലുകൾ ഉണ്ടാകാറുണ്ടായിരുന്നു എന്ന് അദ്ദേഹം എഴുതുന്നു. റിസർച്ച് ഗൈഡാകാൻ അദ്ധ്യാപകർ വിസമ്മതിക്കുന്ന അവസ്ഥയുമുണ്ടായിരുന്നു. ഇപ്പോഴാകട്ടെ, വളരെ പാവപ്പെട്ടവരും അനുസരണശേഷിയുള്ളവരുമായ ദളിതർക്ക് ഒരു കുഴപ്പവുമില്ല എന്നും ബുദ്ധിപരമായി ഉയർന്നുവരാൻ കഴിവുള്ളവരാണ് പ്രശ്നങ്ങളനുഭവിക്കുന്നതെന്നും രോഹിത് വെമുലയുടെ ഉദാഹരണം ചൂണ്ടിക്കാണിച്ച് അദ്ദേഹം പറയുന്നു.

യു. ജി. സി അംഗവും റീഡറുമായിരിക്കെ യൂണിവേഴ്സിറ്റി ഡിപ്പാർട്ടുമെന്റിൽ പ്രൊഫസർ പോസ്റ്റിന് അപേക്ഷിച്ചപ്പോൾ ജാതിയുടെ പേരിൽ തഴയപ്പെട്ടതിന്റെ ഓർമ്മ അദ്ദേഹം പങ്കുവെക്കുന്നുണ്ട്. അദ്ദേഹം അന്ന് എല്ലാ സർവകലാശാലാകമ്മറ്റിക

ളിൽനിന്നും രാജിവച്ച് പ്രതിഷേധിച്ചു. ഡോ. ബി. ഇക്ബാൽ വി. സി ആയശേഷം ഈ അനീതി ബോദ്ധ്യപ്പെട്ട് കരിയർ അഡ്വാൻസ്മെന്റ് സ്കീം പ്രകാരം പ്രൊഫസറായി സ്ഥാനക്കയറ്റം നല്കുകയായിരുന്നു.

കേരളസർവ്വകലാശാലയിൽ ലക്ചറർ തസ്തികയിലേക്ക് അയച്ചതും 32 അപേക്ഷകരിൽ ഒന്നാം റാങ്ക് കിട്ടിയിട്ടും ജാതിവിവേചനത്താൽ അവസരം ലഭിക്കാതിരുന്നതും അദ്ദേഹം വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട് (പു.31). നിയമസഭയിൽ ചോദ്യമായിപ്പോലും ഈ പ്രശ്നം ഉന്നയിക്കപ്പെട്ടു. പിന്നീട് സർവകലാശാല ഇക്കണോമിക്സ് വകുപ്പിൽ സൂപ്പർന്യൂമററി തസ്തികയുണ്ടാക്കി, അത് പട്ടികജാതി വിഭാഗത്തിന് സംവരണംചെയ്താണ് അദ്ദേഹത്തെ നിയമിച്ചത്. ഒരു ഓപ്പൺ വേക്കൻസിയിൽ ദളിതർ നിയമിതരാകുന്ന സാഹചര്യം ഇന്നും ഒരപൂർവ്വസംഭവമാണെന്ന് ഇതുസംബന്ധിച്ച സമകാലവ്യവഹാരങ്ങൾ ഓർമ്മിപ്പിക്കുന്നു.

സമൂഹത്തിൽനിന്ന് ജാതിവിവേചനം അനുഭവിക്കേണ്ടിവന്നിട്ടുണ്ടെങ്കിലും ക്ലാസ്സ്മുറിയിൽ അതുണ്ടായിട്ടില്ല എന്ന് അദ്ദേഹം എഴുതുന്നുണ്ട്. ക്ലാസ്സ്മുറിയിൽ സത്യസന്ധമായ നിലപാടെടുക്കുന്നതുകൊണ്ടാണത് എന്നുതന്നെ അദ്ദേഹം വിശ്വസിക്കുന്നു. തുൽജാപ്പൂരിൽ അഞ്ചുമാസം കാമ്പസ് മേധാവിയായിരുന്നു, പ്രൊഫ. കുഞ്ഞാമൻ. സഹപ്രവർത്തകരിൽ ചിലർ ജാതീയമായി കാണാൻ തുടങ്ങിയതോടെ സ്ഥാനം രാജിവച്ച് അദ്ദേഹം പ്രൊഫസറായി തുടർന്നു. എം. എൽ. എയെപ്പോലും ഹരിജൻ എം. എൽ. എ എന്നു വിശേഷിപ്പിച്ച മുഖ്യമന്ത്രി ഇവിടെ ഉണ്ടായിരുന്നു എന്ന് ഓർമ്മിപ്പിക്കുന്നതിലൂടെ വിദ്യാഭ്യാസംനേടി ഏതുസ്ഥാനത്തെത്തിയാലും വിട്ടൊഴിയില്ല, ജാതിയെന്നും ഓർമ്മിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്, കുഞ്ഞാമൻ.

**കർക്കശമായ നിലപാടുകൾ**

ജീവിതത്തിൽനിന്ന് ആർജിച്ചെടുത്തതും വായനയിലൂടെ ലഭിച്ചതുമായ വിജ്ഞാനവും വിവേകവുമായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ ആർജ്ജവമുള്ള നിലപാടുകൾക്ക് അടിത്തറയായത്. തനിക്കുവന്നുചേർന്ന അവസരങ്ങളെ നിലപാടുകളുടെ പേരിൽ നിഷേധിച്ച ഒരുപാട് സന്ദർഭങ്ങൾ പ്രൊഫ. കുഞ്ഞാമന്റെ ജീവിതത്തിലുണ്ട്. ഡോ. ഇക്ബാൽ വി. സിയായിരിക്കെ, കേരളസർവ്വകലാശാലയിൽ വകുപ്പുമേധാവിയാകാനുള്ള അവസരം നിരസിച്ചത് അദ്ധ്യാപകനെനിലയ്ക്ക് അറിയപ്പെടാനാണ് തനിക്ക് ആഗ്രഹം എന്നു പറഞ്ഞുകൊണ്ടായിരുന്നു.

യു. ജി. സി അംഗം എന്ന നിലയിൽ പ്രവർത്തിക്കുമ്പോഴും നിലപാടുകളുടെ പേരിൽ സംഘർഷമുണ്ടാകുകയും ആ സ്ഥാനംതന്നെ അദ്ദേഹത്തിന് രാജിവെക്കേണ്ടിവരികയും ചെയ്തിട്ടുണ്ട്. യു. ജി. സി സെക്രട്ടറിയുടെ നിയമനം വന്നപ്പോൾ ആ പോസ്റ്റിലേക്ക് ഏറ്റവും അനുയോജ്യനായ വ്യക്തിയായ മഹാരാഷ്ട്രാസ്വദേശി ഡോ. സാം ദുർഗേയെ താൻ നിർദ്ദേശിച്ചെങ്കിലും ദളിതനായ അദ്ദേഹത്തെ ഒഴിവാക്കി മറ്റൊരാളെയാണ് സമിതി തിരഞ്ഞെടുത്തത്. ഇതിനേത്തുടർന്നാണ് ആ വലിയസ്ഥാനം വലിച്ചെറിഞ്ഞ് പ്രൊഫ. കുഞ്ഞാമൻ ഇറങ്ങിനടന്നത്.

ബി. എസ്. പിയിൽ ചേർന്ന് പാർട്ടിയുടെ അക്കാദമിക്കായ കാര്യങ്ങൾമാത്രം നോക്കിയാൽ സർവ്വകലാശാലയിൽ കിട്ടുന്നതിന്റെ പതിന്മടങ്ങ് സൗകര്യം നല്കാമെന്നും രാജ്യസഭാംഗമാക്കാമെന്നും വാഗ്ദാനം ചെയ്യപ്പെട്ടപ്പോൾ ദളിത് വിഭാഗത്തിന് ഒരു വക്താവുകൂടിയുണ്ടാകുകയല്ല ആവശ്യം, വ്യവസ്ഥിതിയെ ചോദ്യംചെയ്യലാണ് എന്ന ചിന്തയിൽ അതെല്ലാം നിരസിക്കുകയായിരുന്നു, കുഞ്ഞാമൻ.

കോളേജുകളുടെയും സർവ്വകലാശാലകളുടെയും ഓട്ടോണമി പലപ്പോഴും ഓട്ടോക്രസിയായി അധഃപതിക്കും എന്ന നിലപാട് കുഞ്ഞാമനുണ്ടായിരുന്നു. അക്കാദമിക് സ്വയംഭരണമുണ്ടെങ്കിലേ നവീകരണമുണ്ടാവൂ. പക്ഷേ അവയ്ക്ക് ഭരണപരവും സാമ്പത്തികവുമായ സ്വയംഭരണം നല്കിയാൽ അധികാരികൾ നിയന്ത്രിക്കാൻ ശ്രമിക്കുമെന്നും അത് അപകടമാണ് എന്നും അദ്ദേഹം കരുതുന്നു. മൂല്യനിർണ്ണയം അതതുസ്ഥാപനങ്ങളിലെ അദ്ധ്യാപകർതന്നെ നടത്തുന്നത് പലവിധവിവേചനങ്ങൾക്ക് കാരണമായേക്കാം എന്ന് അദ്ദേഹം ചിന്തിക്കുന്നു. പ്രധാനമായും ദളിത് വിദ്യാർത്ഥികളെ ഇത് പ്രതികൂലമായി ബാധിച്ചേക്കാമെന്ന് അദ്ദേഹത്തിന് ബോദ്ധ്യമുണ്ട്. സർവ്വകലാശാലകളുടെ ഭരണപരവും സാമ്പത്തികവുമായ സ്വയംഭരണം സമൂഹത്തിന്റെ നിയന്ത്രണത്തിലാവണമെന്ന് അദ്ദേഹം അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു.

വിദ്യാർത്ഥികളുടെ ക്യാമ്പസ് റിക്രൂട്ട്മെന്റുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് തിരുവനന്തപുരം എഞ്ചിനീയറിംഗ് കോളേജിൽ സമരമുണ്ടായപ്പോൾ വിദ്യാർത്ഥിനേതാക്കളുടെ ആവശ്യപ്രകാരം ചർച്ചയിൽ പങ്കെടുത്ത അനുഭവം പ്രൊഫ. കുഞ്ഞാമൻ പങ്കുവെക്കുന്നുണ്ട്. പ്രിൻസിപ്പലിനോ അദ്ധ്യാപകർക്കോ എതിരെ സംസാരിക്കരുത് എന്ന വ്യവസ്ഥയിലാണ് അദ്ദേഹം ചർച്ചയിൽ പങ്കെടുത്തത്. ചർച്ച അവസാനിക്കാറായപ്പോൾ തന്റെ മകളുടെ നേതൃത്വത്തിൽ ഒരുകൂട്ടം വിദ്യാർത്ഥികൾ ജാഥനയിച്ചുകൊണ്ട് ഹാളിലേക്ക് കടന്നെത്തി. അതോടെ അദ്ദേഹം ചർച്ചമതിയാക്കി എഴുന്നേല്ക്കുകയും

പ്രിൻസിപ്പലിനെയോ അദ്ധ്യാപകരെയോ അപമാനിച്ചുകൊണ്ട് സംസാരിച്ചാൽ മകളെ വീട്ടിൽകയറ്റില്ല എന്ന നിലപാടെടുക്കുകയും ചെയ്തു.

'വരുന്നു ദളിത് മുതലാളിത്തം' എന്നൊരദ്ധ്യായം തന്നെ ഈ ആത്മകഥയിലുണ്ട്. ദളിതരിൽനിന്നും ആദിവാസികളിൽനിന്നും സമ്പന്നരുണ്ടാവുന്നതോടെ ദളിതമുതലാളിത്തത്തിന്റെ കാലം വരുമെന്ന് അദ്ദേഹം പ്രത്യാശിക്കുന്നു. അത് പൊള്ളയായ ആത്മവിശ്വാസമാണെന്ന് തെളിയിക്കുന്ന ദളിത്പഠനങ്ങൾ ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട്. ദളിതരെ മുതലാളിത്തസ്വപ്നങ്ങൾ കാട്ടി പ്രലോഭിപ്പിക്കുന്ന വെറുമൊരു കൗശലം മാത്രമാണ് ദളിത് മുതലാളിത്തം എന്ന സങ്കല്പനമെന്നും കാശുകിട്ടിയാൽ തീരുന്നതല്ല ദളിതത്വമെന്നും സൂരജ് യങ്ദേയെപ്പോലുള്ള പഠിതാക്കൾ നിരീക്ഷിച്ചിട്ടുണ്ട് (2019).

ദളിതർക്കിടയിൽത്തന്നെയുള്ള മേലാള-കീഴാളഭാവത്തെപ്പറ്റി അദ്ദേഹം പറയുന്നുണ്ട്. പിന്നാക്കക്കാരനായ വി. സിയും പിന്നാക്കക്കാരായ സിൻഡിക്കേറ്റംഗങ്ങളുമുണ്ടായിരുന്നിട്ടും കേരള സർവ്വകലാശാലയിൽ തനിക്കുനേരിട്ട വിവേചനത്തിനെതിരെ അവർ ശബ്ദമുയർത്താതിരുന്നത് അവർ ദളിതരിലെ മേലാളരാണ് എന്നതുകൊണ്ടാകാമെന്ന് അദ്ദേഹം പറയുന്നു. ഒറ്റപ്പാലത്ത് സംവരണമണ്ഡലത്തിൽനിന്ന് കെ. ആർ. നാരായണൻ ജയിച്ചതിനെക്കുറിച്ചുപറയുമ്പോൾ, എതിർ സ്ഥാനാർഥിയായിരുന്ന എ. കെ. ബാലനാണ് ജയിക്കേണ്ടിയിരുന്നത് എന്നദ്ദേഹം നയം വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. നാരായണൻ ജീവിതത്തിലെ എല്ലാ സൗകര്യങ്ങളും അനുഭവിച്ച് വന്നയാളും ബാലൻ ദാരിദ്ര്യമനുഭവിച്ച് വന്നയാളുമാണെതാണ് അങ്ങനെ പറയാനുള്ള കാരണം. ദളിത് വിഭാഗത്തിൽനിന്ന് എം. ടിയെപ്പോലെയോ തകഴിയെപ്പോലെയോ ഇ. എം. എസ്സിനെപ്പോലെയോ ശ്രദ്ധേയവ്യക്തിത്വങ്ങൾ ഉയർന്നുവന്നിട്ടില്ല എന്നും മേൽത്തട്ടിൽനിന്നേ ഇത്തരം ഉയർച്ച സാദ്ധ്യമാകൂ എന്നും അതിനു സാമ്പത്തികസ്വാതന്ത്ര്യം വേണമെന്നും അദ്ദേഹം നിലപാടെടുക്കുന്നു. പ്രശ്നം സാമ്പത്തികമല്ല, സാംസ്കാരികമൂലധനത്തിന്റേതാണ് എന്നതിന് പ്രൊഫസറുടെ അനുഭവങ്ങൾതന്നെ ദൃഷ്ടാന്തമാണ്. സങ്കീർണ്ണമായ ഈ സാമൂഹികപ്രതിഭാസത്തെ ചിലപ്പോഴെങ്കിലും സാമ്പത്തികത്തിലേക്ക് ചുരുക്കുകയാണ് ഈ സാമ്പത്തികശാസ്ത്രാദ്ധ്യാപകൻ ചെയ്യുന്നത്.

സംവരണത്തെക്കുറിച്ച് വ്യത്യസ്തനിലപാടുണ്ട്, പ്രൊഫ. കുഞ്ഞാമന്. അംബേദ്കർ സംവരണത്തെ സാമൂഹികനീതിക്കുള്ള ആയുധമായാണ് കണ്ടിരുന്നത്. പക്ഷേ അതിലൂടെ വന്നവർ ആ വിഭാഗത്തിലെ അബലരെ കൈപിടിച്ചുയർത്തുന്നതിൽ പരാജയപ്പെട്ടു. സംവരണത്തിലൂടെ ഒരുവിഭാഗം ദളിതർക്ക് വിദ്യാഭ്യാസവും ജോലിയും കിട്ടിയിട്ടുണ്ടെങ്കിലും അങ്ങനെ ഉയർന്നുവന്നവർ പല

പ്പോഴും വ്യവസ്ഥിതിയെ പിന്തുണച്ചുകൊണ്ടേയിരുന്നു. അവർക്ക് തന്റെ ജനതയെ പ്രതിനിധീകരിക്കാൻ കഴിയാത്ത സാഹചര്യത്തിൽ വ്യത്യസ്തമായ ഒരു വീക്ഷണത്തിലാണ് സംവരണം ഇടപെടേണ്ടത് എന്ന് അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു അദ്ദേഹം. പിന്നാക്കാവസ്ഥയില്ലാത്ത ദളിതർക്കുപകരം പിന്നാക്കാവസ്ഥയുള്ള ദളിതർ പരിഗണിക്കപ്പെടണം എന്ന പക്ഷക്കാരനാണ് പ്രൊഫ. കുഞ്ഞാമൻ. ദളിത് വിഭാഗങ്ങളിലന്നെ തന്നെ ദുർബ്ബലവിഭാഗത്തിന് സംവരണാനുകൂല്യം നഷ്ടപ്പെടുന്നത് ഉദാഹരണസഹിതം അദ്ദേഹം തുറന്നുകാണിക്കുന്നു. സംവരണത്തിലേക്ക് സാമ്പത്തികമാനദണ്ഡം കൊണ്ടുവരുന്നതിനെക്കുറിച്ചുള്ള സമകാല ഡിസ്കോഴ്സുകളിൽ ഈ വാദം എത്രുകണ്ട് വിലപ്പോവും എന്നതിൽ സംശയമുണ്ട്.

അട്ടിമറിക്കപ്പെട്ട ഭൂപരിഷ്കരണം എന്ന അദ്ധ്യായത്തിൽ കേരളത്തിൽനടപ്പാക്കിയ ഭൂപരിഷ്കരണത്തിന്റെ പരിധിയിൽനിന്ന് തോട്ടങ്ങളെയും മതസ്ഥാപനങ്ങളെയും ഒഴിവാക്കിയപ്പോൾ അധികം ഭൂമി മിച്ചംവന്നില്ലെന്നും മണ്ണിൽപണിയെടുക്കുന്നവർക്ക് ഭൂമി ലഭിച്ചില്ലെന്നും അദ്ദേഹം വിമർശിക്കുന്നുണ്ട്. ഇക്കാലത്ത് ഭൂമികൈയേറ്റം വ്യാപകമായി നടന്നുവെന്നും ഭൂരഹിതദളിതർ അങ്ങനെതന്നെ അവശേഷിച്ചു എന്നും മേലാളവർഗ്ഗങ്ങളുടെ സാമ്പത്തികതാല്പര്യങ്ങൾ സംരക്ഷിച്ചുകൊണ്ടാണ് പരിഷ്കരണം നടപ്പിലാക്കിയതെന്നും അദ്ദേഹം പറയുന്നു. ഈ വിമർശനം ദളിത് ചിന്തകൻ കെ. കെ. കൊച്ചിന്റെ ആത്മകഥയിലും കാണുന്നുണ്ട്; കടന്നുപോയ ജീവിതസാഹചര്യങ്ങൾ വ്യത്യസ്തമാണെങ്കിലും ഇരുവരുടെയും ജീവിതകാലവും ആത്മകഥയിറങ്ങിയ കാലവും ഒന്നായതുകൊണ്ടാണ് ഇക്കാര്യം സൂചിപ്പിച്ചത്. ഭൂപരിഷ്കരണത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഈ വിമർശനം വിവിധകോണുകളിൽനിന്ന് ഉയർന്നുവന്നിട്ടുണ്ടല്ലോ. ദളിതരുടെയും ആദിവാസികളുടെയും ഭൂമിപ്രശ്നം ഇപ്പോഴും സജീവമാണുതാനും.

കേരളത്തിലെ നവോത്ഥാനം കീഴാളരുടെ നേതൃത്വത്തിലാണ് നടന്നതെന്നും അതിലൂടെ അടിച്ചമർത്തപ്പെട്ടവൻ ഉയിർത്തെഴുന്നേറ്റ് ദശാബ്ദങ്ങളുടെ പഴക്കമുള്ള വ്യവസ്ഥിതിയെ ചോദ്യംചെയ്യുകയായിരുന്നുവെന്നും പ്രൊഫ. കുഞ്ഞാമൻ എഴുതുന്നു. യഥാർത്ഥ കേരളചരിത്രം ഇതുവരെ എഴുതപ്പെട്ടില്ലെന്നും നിലവിലുള്ള കേരളചരിത്രം സാമൂഹികോത്പന്നം ഉത്പാദിപ്പിച്ചിരുന്നവരുടെ ചരിത്രമല്ല, സാമൂഹികമിച്ചം പങ്കിട്ടവരുടേതാണ് എന്നും അദ്ദേഹം കൂട്ടിച്ചേർക്കുന്നു.

**ജനാധിപത്യബോധം**

ദളിതവത്കരണത്തിലൂടെ രൂപപ്പെട്ടുവന്ന ജനാധിപത്യബോധം പ്രൊഫ. കുഞ്ഞാമനെ വേറിട്ടൊരു വ്യക്തിയാക്കിമാറ്റി. വിദ്യാഭ്യാസമേഖലയിൽ അനിവാര്യമായി നടക്കേണ്ടുന്ന ദളിതവത്കരണത്തിന്റെ പ്രായോഗികസമീപനം തന്റെ നിലപാടുകളിലൂടെ പ്രൊഫ. കുഞ്ഞാമൻ മുന്നോട്ടുവച്ചു. വിദ്യാർത്ഥികളുടെ മുന്നിൽ താനൊരിക്കലും അദ്ധ്യാപകനായിരുന്നില്ല, അവരെപ്പോലെ ഒരാളായിരുന്നു എന്ന് അദ്ദേഹം എഴുതുന്നുണ്ട്. മഹാരാഷ്ട്രയിലെ തുൽജാപ്പൂരിലെ ടാറ്റാ ഇൻസ്റ്റിറ്റിയൂട്ടിൽ എത്തിയപ്പോൾ വിദ്യാർത്ഥികളോട് ആദ്യമായി പറഞ്ഞകാര്യങ്ങൾ ഇവയായിരുന്നു: “ഞാൻ ആരെയും ബഹുമാനിക്കാത്ത ആളാണ്. എന്നെ നിങ്ങളും ബഹുമാനിക്കരുത്. അത് എനിക്ക് ഇഷ്ടമല്ല. ബഹുമാനം, അച്ചടക്കം, വിധേയത്വം ഇവയെല്ലാം ഫ്യൂഡൽമൂല്യങ്ങളാണ്. എന്നെയും എന്നെപ്പോലുള്ളവരെയും അടിച്ചമർത്തി കീഴാളരായി നിലനിർത്തിയ മൂല്യങ്ങളാണിവ.” ജീവിതത്തിൽ ഒരു റോൾമോഡൽസമ്പ്രദായത്തിലും അദ്ദേഹം വിശ്വസിച്ചില്ല. മറ്റുള്ളവരെനോക്കി സ്വയം രൂപപ്പെടുത്തുന്നത് ശരിയല്ല എന്നായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ പക്ഷം.

ഗവേഷണത്തിൽ ഗൈഡായിരുന്ന ഡോ. കെ. എൻ. രാജുവുമായി അവസാനകാലത്തുണ്ടായിരുന്ന അഭിപ്രായവ്യത്യാസം അദ്ദേഹം തുറന്നെഴുതുന്നുണ്ട്. ബ്രിട്ടീഷ്ഭരണകാലത്തെ ജഡ്ജിയുടെ മകനായ രാജ് ഉയർന്നുവന്നത് അനുകൂലസാഹചര്യത്തിൽ നിന്നായിരുന്നു. “താങ്കൾ എന്റെ സ്ഥാനത്തായിരുന്നുവെങ്കിൽ സ്കൂൾഫൈനൽപരീക്ഷ പാസ്സാകില്ലായിരുന്നു. ഞാൻ താങ്കളുടെ സ്ഥാനത്തായിരുന്നെങ്കിൽ ഒരു നോബൽസമ്മാനജേതാവായേനെ. ഈ വ്യത്യാസം നമ്മൾതമ്മിലുണ്ട്” എന്ന് പറയാൻ പ്രേരിപ്പിച്ചത് അദ്ദേഹം താണ്ടിയ ദുർഘടവഴികളുടെ ഓർമ്മതന്നെയാണ്.

ക്ലാസ്സ്മുറികളിൽ വിജ്ഞാനം പകർന്നുകൊടുക്കുന്നവരേക്കാൾ, വിദ്യാർത്ഥികളെ ചിന്തിപ്പിക്കാൻ ശ്രമിക്കുകയാണ് വേണ്ടത് എന്ന് അദ്ദേഹം കരുതുന്നു. പഠിക്കുന്നവർക്കേ പഠിപ്പിക്കാനാകൂ എന്നും സദാ മെച്ചപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരിക്കണം അദ്ധ്യാപകർ എന്നും അദ്ദേഹം പറയുന്നുണ്ട്. അധികാരികളെ ആദരിക്കുന്നവരോ വ്യവസ്ഥിതിയോട് വിധേയത്വമുള്ളവരോ ഭയമുള്ളവരോ ആകരുത്, നല്ല അദ്ധ്യാപകർ- അത്തരമൊരു കാഴ്ചപ്പാടിൽനിന്നുകൊണ്ടാണ് ഞാൻ എന്നിലെ അദ്ധ്യാപകനെ രൂപപ്പെടുത്തിയത് എന്ന് അദ്ദേഹം പറയുന്നുണ്ട്.

**ഇടതുപക്ഷവിമുഖത**

ദളിത്പണ്ഡിതരോടും ചിന്തകരോടും മാത്രമല്ല, സ്വതന്ത്രബുദ്ധിയുള്ള എല്ലാ വ്യക്തികളോടും എന്നും ശത്രുതാമനോഭാവമാണ്, ഇടതുപക്ഷത്തിന് എന്ന് അദ്ദേഹത്തിന് അഭിപ്രായമുണ്ട്. തന്റെ ഉയർച്ചയുടെ ഘട്ടങ്ങളിലൊക്കെ ചവിട്ടിത്താഴ്ത്തിയത് അവരായിരുന്നു എന്ന് അദ്ദേഹം ഓർക്കുന്നു. ദളിതർ കൂലിക്കൂട്ടുതലിനുവേണ്ടി സമരം ചെയ്താൽ ഇടതുപക്ഷക്കാർ പിന്തുണയ്ക്കും. പക്ഷേ, കൃഷിഭൂമിക്കുവേണ്ടിസമരം ചെയ്യട്ടെ; അപ്പോൾക്കാണാം, ഇടതുപക്ഷമേലാളന്റെ വലതുപക്ഷരാഷ്ട്രീയം അനാവൃതമാകുന്നത് - അദ്ദേഹം പറയുന്നു.

ഇ. എം. എസ്., പി. ഗോവിന്ദപ്പിള്ള, വി. എസ്. അച്യുതാനന്ദൻ തുടങ്ങിയ മാർക്സിസ്റ്റ് നേതാക്കളുമായൊക്കെ അടുപ്പമുണ്ടായിരുന്നു പ്രൊഫ. കുഞ്ഞാമന്. മാർക്സിസത്തെ വിമർശിക്കുന്ന കുഞ്ഞാമന്റെ നിലപാടിനോട് 'വിമർശനത്തിലൂടെയാണ് മാർക്സിസം വളരുന്നത്, എന്നെയും വിമർശിക്കണം. വിമർശിക്കപ്പെടാതിരിക്കാൻ ഞാൻ ദൈവമല്ല' എന്ന് ഇ. എം. എസ് പറഞ്ഞതായി അദ്ദേഹം എഴുതുന്നു.

അംബേദ്കറുടെ ദർശനങ്ങൾ അടിച്ചമർത്തപ്പെടുന്ന അധഃകൃതന്റെ മോചനത്തിനുള്ളതായിരുന്നു. അതേ സമയം, മാർക്സിസം ഒരിക്കലും വിമോചനശാസ്ത്രമല്ല. അത് മുതലാളിത്തത്തെ കേന്ദ്രീകരിച്ചുകൊണ്ടുള്ള വിശകലനമാണ്. ഇന്ത്യയിലെ അധഃസ്ഥിതർക്ക് മാർക്സിസത്തെ വിമോചനശാസ്ത്രമായി കാണാൻകഴിയില്ല-പ്രൊഫസർ നിരീക്ഷിക്കുന്നു. പാർട്ടിയിലകപ്പെട്ട ദളിതന്റെ അവസ്ഥ മഹാകഷ്ടമെന്ന് അദ്ദേഹം വിലയിരുത്തുന്നുണ്ട്. പാർട്ടി അച്ചടക്കത്തിന് വിധേയരായ അവർക്ക് പ്രവർത്തന സ്വാതന്ത്ര്യം ഉണ്ടാവില്ല. സ്ഥാനാർത്ഥികളെ നിശ്ചയിക്കുന്നതും മേലാളന്മാർതന്നെയാണ് എന്നത് പ്രശ്നമായിത്തന്നെ അദ്ദേഹം കാണുന്നു. രാഷ്ട്രീയസംവിധാനം അധഃകൃതർക്കു ഗുണംചെയ്തില്ല എന്ന് അംബേദ്കർ പറഞ്ഞതിന്റെ യുക്തിയും ഇതുതന്നെ. 'മാർക്സിസ്റ്റുപാർട്ടിയുടെ പോളിറ്റ്ബ്യൂറോയിൽ ഒരു ദളിതന് അംഗമാവാൻ കഴിഞ്ഞിട്ടില്ല. ആ പാർട്ടിക്ക് ജാതീയമായ സമീപനം ഉണ്ട് എന്നാണ് ഇതു കാണിക്കുന്നത്'' എന്നതത്രേ പ്രൊഫ.@ കുഞ്ഞാമന്റെ നിരീക്ഷണം. ഈ വാക്യം ഒന്നമർത്തിവായിച്ചാൽ ദളിതൻ എന്ന പദത്തിലെ ആ പ്രത്യയം തെളിഞ്ഞുവരും. 'ദളിത് സ്ത്രീ' ഈ വിമർശനസന്ദർഭത്തിലും പരിഗണനയിലില്ലെന്നോർക്കണം; ഒരു എൽജിബിടിക്യൂ പ്രാതിനിദ്ധ്യം നമ്മളൊന്നും സങ്കല്പിക്കുന്നുപോലുമില്ലെന്നോർക്കണം.

ഇ. എം. എസ്സും നായനാരുമൊക്കെ ജാതിവാൽ പേരിനൊപ്പം പേറിയത് ഉയർന്നജാതിക്കാർക്ക് അത് മേൽക്കോയ്മയുടെ അടയാളമായതിനാലാണ് എന്നും താഴ്ജാതിക്കാർക്കാകട്ടെ അത് അപമാനത്തിന്റെയും അപകർഷതയുടെയും അടയാളമാണെന്നും അദ്ദേഹം എഴുതുന്നു. ഇടതുരാഷ്ട്രീയം എന്നത് അവ്യക്തമായ ഒരാശയമാണെന്നും അതിന് മാർക്സിസവുമായി ബന്ധമൊന്നുമില്ലെന്നുമാണ് പ്രൊഫ. കുഞ്ഞാമന്റെ പക്ഷം. മാർക്സിസം ഇടതുപക്ഷത്തിലൂടെ നിലനില്ക്കുന്നു, തിരിച്ചുവരുന്നു എന്ന വാദം അയഥാർത്ഥമാണ് എന്നദ്ദേഹം കൂട്ടിച്ചേർക്കുന്നു. വി. ടി. ഭട്ടതിരിപ്പാട് ശ്രീകോവിലിലെ പൂജയ്ക്കായി ശർക്കര പൊതിഞ്ഞുകൊണ്ടുവന്ന കടലാസിൽനിന്ന് മാൻമാർക്ക്കുട എന്നെഴുതിപ്പഠിക്കുന്ന കാലത്ത്, അമ്പലത്തിലെല്ല, തെരുവിൽപ്പോലും വരാനനുവാദമില്ലാതെ പട്ടികളോടൊപ്പമിരുന്ന് ഭക്ഷണംകഴിച്ച ഒരു ജനതയുടെ വിദ്യാഭ്യാസചരിത്രമാണ് എതിര്. നമ്പൂതിരിസമുദായത്തിലെ അപ്ഫന്മാരുടെ ചരിത്രമാണ് കേരളീയവിദ്യാഭ്യാസചരിത്രമായി നാം ഇതുവരെ ആഘോഷിച്ചത്. അങ്ങനെ ആഘോഷിക്കപ്പെടാതെ മറഞ്ഞുപോയ, പ്രാന്തവത്കരിക്കപ്പെട്ട ഒരു ജനതയുടെ ചരിത്രം കൂടി കേരളത്തിനുണ്ട്. ആ ചരിത്രമാണ് ഈ കൃതിയിലൂടെ ഉരുത്തിരിഞ്ഞുവരുന്നത്.

**കടപ്പാട്**

കുഞ്ഞാമൻ, എം. 2020. എതിര്. കോട്ടയം: ഡി. സി ബുക്സ്

കൊച്ച്, കെ. കെ. 2019. ദളിതൻ കോട്ടയം: ഡി. സി ബുക്സ്

ദേശ്പാണ്ഡെ. സതീഷ്. 2017. സമകാലിക ഇന്ത്യ: ഒരു സമൂഹശാസ്ത്രവീക്ഷണം. വിവ. ജെ. ദേവിക. തൃശ്ശൂർ: കേരള ശാസ്ത്രസാഹിത്യപരിഷത്ത്

## List of Contributors


- Dr. Sreejith E., Asst. Professor, Dept. of History, Govt. College, Koyilandi
  E mail: rituragsrijit@gmail.com
  Mob: 9446691489

- Dr. Manoj M. B., Asst. Professor, Dept. of Malayalam and Kerala Studies, University of Calicut.
  E mail: mbmanojmb@gmail.com
  Mob: 7902351352

- Ravi K. P., Associate Professor, Dept. of Malayalam, Govt. Arts & Science College, Kozhikode.
  E mail: ravikummanchery@gmail.com
  Mob: 9446157523

- Dr. R. V. M. Divakaran, Associate Professor, Dept. of Malayalam and Kerala Studies, University of Calicut.
  E mail: rvmdivakaran@gmail.com
  Mob: 9495760560

- Bhuvaneswary K. P., Research Scholar, Dept. of Malayalam, Govt. Arts & Science College, Kozhikode.
  E mail: bhuvanarithu2015@gmail.com
  Mob: 9744613175

- Hilal Ahemmed C. C., Research Scolar, Dept. of Malayalam, Govt. Arts & Science College, Kozhikode.
  E mail: hilalahammedcc@gmail.com
  Mob: 9633064446

- Dr. Anuja Raj, Assistant Professor, Naipunnya School of Management, Cherthala, Alappuzha.
  Email id: theanujaraj@gmail.com
  Mob: 9447788189

- Aravindh P., Doctoral Fellow, Department of Applied Economics, Cochin University of Science and Technology, Kochi – 682 022

E-mail: aravind.gopinathan08@gmail.com
Mob: 8089618161

- Dr. S. Harikumar, Professor, Department of Applied Economics, Cochin University of Science and Technology, Kochi – 682 022
  E-mail: vinvij2003@gmail.com
  Mob: 9446578289

- Indu M. S., Research Scholar, St. Teresa's College, Ernakulam.
  E mail : indu.kalhaaram@gmail.com
  Mob: 9605213377

- Manu Madhav, Assistant Professor, Department of English, Government College, Chittur, Palakkad, Kerala.
  E mail: manu.manusree@gmail.com
  Mob: 9497317953

- Puja Sarkar, Independent Researcher,
  E mail: pujasarkar1995@gmail.com
  Mob: 8892666217

- Shamshana V. C., Research Scholar, Post Graduate & Research Department of Commerce, Govt. College Madappally, Kozhikode Dist., Kerala,
  E mail: shamshana28@gmail.com
  Mob: 8943952578

- Dr. Sravana K., Assistant Professor, Department of Commerce, Govt. Arts & Science College, Kozhikode, Kozhikode Dist, Kerala, E mail: drksravana@gmail.com
  Mob: 9846272728

- Dr. Pramod Kovath, Professor, Dept. of Hindi, University of Calicut, Malappuram Dist.
  E mail: drpramodcu@gmail.com
  Mob: 9447887384

- Dr. P. Priya, Asst. Professor, Dept. of Hindi, Govt. Arts & Science College, Kozhikode.
  E mail: priyaradhan@gmail.com
  Mob: 9447279181

- Dr. Radhamani. C., Asst. Professor, Dept. of Hindi, Govt. Arts & Science College, Kozhikode.
  E mail: cheriyangatradha@gmail.com
  Mob: 9497023052

- Dr. Ida Manuel, Asst. Professor, Dept. of Hindi, Govt. Arts & Science College, Kozhikode.
  E mail: idamanuel2014@gmail.com
  mob: 9846155437

- Dr. Sheeba Divakaran, Associate Professor, Dept. of Malayalam, Govt. Arts & Science College, Kozhikode.
  E mail: cpbsheeba@gmail.com
  Mob: 9495760561