മലയാള നോവലിലെ കീഴാള സ്വത്വചരിത്രം: ഒരു വിമർശനാത്മകപഠനം

കാലിക്കറ്റ് സർവ്വകലാശാലയിൽ മലയാള-കേരളപഠനവിഭാഗ
ത്തിൽ ഡോക്ടർ ഓഫ് ഫിലോസഫി ബിരുദത്തിനുവേണ്ടി
സമർപ്പിച്ച പ്രബന്ധം

സിന്ധു പി.

മലയാള-കേരളപഠനവിഭാഗം
കാലിക്കറ്റ് സർവ്വകലാശാല

2019

ഡോ. ഉമർ തറമേൽ
പ്രൊഫസർ
മലയാള-കേരള പഠനവിഭാഗം
കാലിക്കറ്റ് സർവ്വകലാശാല

സാക്ഷ്യപത്രം

കാലിക്കറ്റ് സർവ്വകലാശാലയിൽ മലയാളം പിഎച്ച്.ഡി. ബിരുദത്തിന്റെ ഭാഗികപൂരണത്തിനായി **സിന്ധു പി.** സമർപ്പിക്കുന്ന **മലയാള നോവലിലെ കീഴാള സ്വത്വചരിത്രം: ഒരു വിമർശനാത്മകപഠനം** എന്ന പ്രബന്ധം എന്റെ മാർഗ്ഗനിർദ്ദേശമനുസരിച്ച് നിർവ്വഹിച്ച ഗവേഷണപഠനത്തിന്റെ രേഖയാണെന്ന് ഇതിനാൽ സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നു.

കാലിക്കറ്റ് സർവ്വകലാശാല
ഡോ. ഉമർ തറമേൽ

തിയ്യതി:

മലയാള നോവലിലെ കീഴാള സ്വത്വചരിത്രം: ഒരു വിമർശനാത്മക പഠനം എന്ന ഈ ഗവേഷണപ്രബന്ധം ഇതിന് മുൻപ് ഏതെങ്കിലും സർവ്വകലാശാലയുടേയോ അതുപോലുള്ള മറ്റ് സ്ഥാപനത്തിന്റെയോ ബിരുദത്തിനോ മറ്റ് അംഗീകാരത്തിനോ സമർപ്പിച്ചിട്ടുള്ളതല്ലെന്ന് ഇതിനാൽ ബോധിപ്പിക്കുന്നു.

സ്ഥലം: കാലിക്കറ്റ് സർവ്വകലാശാല **സിന്ധു. പി**

തിയ്യതി:

കൃതജ്ഞത

കീഴാള സ്വത്വചരിത്രം മലയാള നോവലിൽ – ഒരു വിമർശനാത്മക പഠനം *എന്ന വിഷയത്തിൽ നടത്തിയ ഗവേഷണത്തിന് മാർഗനിർദ്ദേശം നൽകിയ പ്രിയ അധ്യാപകൻ ഡോ. ഉമർ തറമേലിന് ഹൃദയം നിറഞ്ഞ നന്ദി രേഖപ്പെടുത്തുന്നു. എം.ഫിൽ-പി.എച്ഡി കാലയളവിൽ മലയാള വിഭാഗത്തിന്റെ തലവന്മാരായിരുന്ന ഡോ. എം. എൻ. കാരശ്ശേരി, ഡോ. ടി. പവിത്രൻ, ഡോ. അനിൽ വള്ളത്തോൾ, ഡോ. എൽ. തോമസ്കുട്ടി എന്നിവരോടും നന്ദി രേഖപ്പെടുത്തുന്നു.*

എം.ഫിൽ പഠനകാലത്ത് എന്റെ മാർഗനിർദ്ദേശകനായിരിക്കുകയും ഗവേഷണത്തിൽ പിന്തുടരേണ്ട വിമർശാവബോധത്തെയും രീതിശാസ്ത്രത്തെയും സംബന്ധിച്ച പ്രാഥമിക ധാരണകൾ രൂപപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്തത് ഡോ. സോമനാഥൻ പി. യാണ്. അദ്ദേഹത്തെ പ്രത്യേകം ഓർക്കുന്നു.

അതുപോലെ, ക്ലാസ്മുറിക്ക് അകത്തും പുറത്തുമായി ലഭിച്ച ഡോ. കെ. എം. അനിലിന്റെ ക്ലാസുകൾ ഒരു സാമൂഹ്യജീവി എന്ന നിലയിൽകൂടി അക്കാദമിക് വിഷയങ്ങളെ നോക്കികാണാനുള്ള പരിശീലനമായിരുന്നു. അത്തരം ക്ലാസുകൾ വിദ്യാർത്ഥിയെന്ന നിലയിലും വ്യക്തിയെന്ന നിലയിലുമുള്ള ലോകബോധത്തെ തന്നെ മാറ്റിമറിക്കുന്നവയായിരുന്നു.

പല പുസ്തകങ്ങളും പരിചയപ്പെടുത്തുകയും സമ്മാനിക്കുകയും അറിയപ്പെടാത്ത ചരിത്രങ്ങളിലേക്ക് ശ്രദ്ധക്ഷണിക്കുകയും ചെയ്തുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന പ്രിയപ്പെട്ട എഴുത്തുകാരൻ ഗഫൂർ അറക്കൽ, പുസ്തകങ്ങളിലൂടെയും നേരിട്ടുള്ള ആശയസംവാദങ്ങളിലൂടെയും ആലോചനകളെ പൂരിപ്പിച്ച ഡോ. കെ. എസ് മാധവൻ, ഡോ. പി. പ്രസീത, ഡോ. എം. ബി. മനോജ്, ഡോ. ആർ. വി. എം. ദിവാകരൻ എന്നിവരും ഗവേഷകാലയളവിനെ സമ്പന്നമാക്കിയിട്ടുണ്ട്.

മലപ്പുറം ഗവ. കോളേജ് ലൈബ്രറി, സാമൂതിരി ഗുരുവായൂരപ്പൻ കോളേജ് ലൈബ്രറി, കാലിക്കറ്റ് സർവ്വകലാശാല മലയാളവിഭാഗം ലൈബ്രറി, സി. എച്ച്. മുഹമ്മദ് കോയ ലൈബ്രറി, അന്വേഷി ലൈബ്രറി കോഴിക്കോട്, കേരളസാഹിത്യ അക്കാദമി ലൈബ്രറി എന്നിവയാണ് വായനയുടെ ലോകം വിശാലമാക്കിയത്. ഇവിടങ്ങളിലെയെല്ലാം പുസ്തകങ്ങളുടെ സഹയാത്രികരെ സ്നേഹപൂർവം ഓർക്കുന്നു.

ഗവേഷണവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട സാങ്കേതിക കാര്യങ്ങൾ സുഗമമായി മുന്നോട്ടുപോയത് പ്രിയപ്പെട്ട എസ്.ഒ. ജയഘോഷ് സാറിന്റെയും, മറ്റ് ഓഫീസ് അംഗങ്ങളുടെയും ഹൃദ്യമായ ഇടപെടലുകൾ കൊണ്ടാണ്.

എ.കെ.ആർ.എസ്.എ ഗവേഷകസംഘടന എന്ന നിലയിൽ കൂട്ടായ്മാബോധത്തിന്റെ ആത്മവിശ്വാസം പകർന്നു തന്നിട്ടുണ്ട്. കാലിക്കറ്റ് യൂണിവേഴ്സിറ്റി ഗവേഷകഫോറം എന്ന മറ്റൊരു കൂട്ടായ്മ അക്കാദമികമായ അനുബന്ധലോകങ്ങളിൽ, സൗഹൃദങ്ങളുടെ ഒന്നിച്ചിരിപ്പു സാധ്യമാക്കി. ഗവേഷകഫോറത്തിന്റെ ആഭിമുഖ്യത്തിൽ നടന്ന ചർച്ചകളും ക്ലാസുകളും ഇന്നും ഊർജ്ജം പകരുന്നവയാണ്.

എം.ഫിൽ പഠനകാലത്തെ സഹയാത്രികർ ലോലിത, എന്റെ പ്രിയ അധ്യാപകൻ കൂടിയായ രവിമാഷ്, അപർണ, ബാബുമാഷ് എന്നിവരുമായുള്ള ഹൃദയബന്ധം എന്നും പ്രിയം നിറഞ്ഞതാണ്. അതോടൊപ്പം, പഠനവും അധ്യാപനവും നൽകിയ ഊർജ്ജം പ്രസരിപ്പിക്കുന്ന നിഷ. വി. എൻ ന്റെ സൗഹൃദം എന്നും പ്രചോദനമായിരുന്നു. ഷിബൂഷ്, അമ്മുദീപ, പ്രീത, റസീന, ഷക്കീല, ജാസ്മിൻ, ദിവ്യ, പ്രീതി, നിഖില ജോസ്, ഷംസീന, രാജേഷ്, സുരേഷ്, രഞ്ജിത്, സിജി, ഗീതു, അനുരാജ്, ജിനേഷ്, രതീഷ്, ഷൈജു എന്നിവരുടെ സ്നേഹവും സൗഹൃദവും എപ്പോഴും കൂടെയുണ്ട്.

കവിതച്ചേച്ചിയുടെ കരുതലും പ്രോത്സാഹനവുമാണ് പല ഘട്ടങ്ങളിലും മുന്നോട്ടു നടത്തിയിട്ടുള്ളത്. ഡോ. സാംകുട്ടി പട്ടംകരിയുമായി സംസാരിക്കാൻ സാധിച്ച അവസരങ്ങൾ ജീവിതത്തിൽ വളരെ വിലപ്പെട്ടതായി കാണുന്നു.

രണ്ടു വീട്ടുകാരുടെയും സ്നേഹവും പിന്തുണയും ഈ അവസരത്തിൽ പ്രത്യേകം ഓർക്കുന്നു. ശോഭിത്ത്, നെയ്തൽ എന്നിവരെയും മറ്റെല്ലാ പ്രിയപ്പെട്ടവരെയും ഹൃദയത്തിൽ ചേർത്തുവെക്കുന്നു.

പ്രബന്ധത്തിന്റെ ടൈപ്പിംഗും മറ്റ് സാങ്കേതിക ജോലികളും ചെയ്തുതരുന്ന രാംപ്രകാശ് പ്രിയസുഹൃത്താണ്. ഔപചാരികതയുടെ പേരിൽമാത്രം അദ്ദേഹത്തിനും മറ്റെല്ലാവർക്കും ഈ അവസരത്തിൽ നന്ദി പറയുന്നു.

സിന്ധു പി.

ഉള്ളടക്കം

			പേജ് നമ്പർ
		ആമുഖം	**1-10**
		പഠനമേഖല	1
		പഠനത്തിന്റെ പ്രസക്തി	2
		പഠനലക്ഷ്യം	3
		പഠനത്തിന്റെ രീതിശാസ്ത്രം	4
		പൂർവ്വപഠനങ്ങൾ	5
		പ്രബന്ധരൂപരേഖ	8
അദ്ധ്യായം ഒന്ന്	:	**കീഴാളതയും ദലിത്സ്വത്വവും**	**11-60**
		1.1 കീഴാളതയും കീഴാളപഠനങ്ങളും	11
		1.1.1 ജാതിയും കീഴാളപഠനങ്ങളും	14
		1.2 ദലിത്‌വാദം എന്ന ആശയരൂപീകരണം	16
		1.21 ദലിത്‌വാദത്തിന്റെ ദേശീയസന്ദർഭം.	17
		1.3 കേരളനവോത്ഥാനവും ജാതിവിരുദ്ധവ്യവഹാരങ്ങളും	24
		1.4 ആരാണ് ദലിതർ	27
		1.5 സ്വത്വം എന്ന പരികൽപ്പന	29
		1.5.1 സ്വത്വവും പ്രതിരോധവും	30
		1.5.2 സ്വത്വം എന്ന അസാധ്യത	32
		1.5.3 സ്വത്വവും അന്യവൽക്കരണവും	34
		1.6 ദലിത്സ്വത്വം എന്ന പരികൽപ്പന	35
		1.6.1 ദലിതത്വവും ജാതിവിരുദ്ധതയും	36
		1.6.2 ദലിത്സ്വത്വവും പൗരത്വവും	40
		1.6.3 ദലിത്സ്വത്വവും നവോത്ഥാനവ്യവഹാരങ്ങളും	43
		1.7 ആഖ്യാനവും സ്വത്വവും	48
		1.7.1 ആഖ്യാനത്തിന്റെ പ്രവൃത്തികൾ	50
		1.8 ഉപസംഹാരം	52
അദ്ധ്യായം രണ്ട്	:	**മതംമാറ്റവും ദലിത് അവസ്ഥാന്തരങ്ങളും**	**61-114**
		2.1 മതപരിഷ്ക്കരണവും മതനിരാസവും	61
		2.1.1. മതപരിഷ്ക്കരണത്തിന്റെ സാമൂഹ്യസന്ദർഭം	62
		2.2 മതാരോഹണവും പ്രതിരോധവും	69
		2.2.1 ഗാന്ധി പെരിയോർ സംവാദം	71
		2.2.2 മതം എന്ന പൂർവികസ്വത്ത്	72
		2.3 നോവലും മതവിമർശനവും	76

		പേജ് നമ്പർ
	2.3.1 ഘാതകവധത്തിലെ മതാഖ്യാനം	76
	2.3.2 മതാത്മകതയെ പറ്റിയുള്ള മൂല്യചിന്തകൾ	80
	2.4 പുതിയ വിചാരമണ്ഡലങ്ങൾ	81
	2.4.1 അറിവും മതവും	83
	2.4.2 ബഹിഷ്കരണത്തിന്റെ അനുഭവപാഠം	85
	2.4.3 ആധുനികവിദ്യാഭ്യാസം എന്ന ബദൽ	85
	2.5 സരസ്വതീവിജയത്തിലെ മതവിമർശം	87
	2.5.1 ജാതിസ്വത്വത്തിന്റെ പരിപാലനങ്ങൾ	88
	2.5.2 തൊഴിലും ജാതിസ്വത്വവും	91
	2.5.3 മതാരോഹണത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലം	93
	2.5.4 പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളുടെ പരസ്പര സംഘർഷം	95
	2.5.5 ദലിത്സ്വത്വത്തിലേക്കുള്ള ചരിത്രവഴികൾ	102
	2.6 ഉപസംഹാരം	108
അദ്ധ്യായം മൂന്ന് :	**ദലിതരും രാഷ്ട്രീയകർതൃത്വവും**	**115-172**
	3.1 രാഷ്ട്രീയാധികാരവും പ്രതിനിധാനവും	115
	3.1.1 മലയാളി മെമ്മോറിയൽ എന്ന രാഷ്ട്രീയരൂപകം	117
	3.1.2 ഈഴവ മെമ്മോറിയൽ- വിടവുകൾ തിരിച്ചറിയുന്നു	117
	3.1.3 പ്രാതിനിധ്യത്തിലേക്ക് കൂടുതൽ ചുവടുകൾ	118
	3.2 ദലിത്രാഷ്ട്രീയ മുന്നേറ്റങ്ങൾ	119
	3.3 സ്വാതന്ത്ര്യവും കർതൃത്വവും	121
	3.4 ദേശമെന്ന അനുഭവം	123
	3.4.1 രണ്ടിടങ്ങഴിയിലെ ദേശം	124
	3.4.2 പുതിയ രാഷ്ട്രവും രാഷ്ട്രീയവും	130
	3.4.3 വരേണ്യതയുടെ വർഗരാഹിത്യഭാവനകൾ	131
	3.4.4 ആശ്രിതരും രക്ഷാകർത്താക്കളും	133
	3.5 ദലിത് രാഷ്ട്രീയകർതൃത്വം : ചില അസാന്നിധ്യങ്ങൾ	134
	3.5.1 ജാതി: തമസ്കരണത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയം	134
	3.5.2 പ്രാക്തനജാതിസ്വത്വത്തിന്റെ സ്ഥാപനം	136
	3.5.3 തൊഴിൽ വൈവിധ്യങ്ങളുടെ ന്യൂനീകരണം	136
	3.5.4 പ്രസ്ഥാന ചരിത്രങ്ങളുടെ രേഖീയത	137
	3.5.5 അനുഷ്ഠാനപരമായ രാഷ്ട്രീയപ്രവർത്തനം.	137
	3.6 ജാതിയും വർഗവും	139
	3.6.1 തൊഴിലാളിവർഗം എന്ന കർതൃത്വം	140
	3.6.2 സമുദായവൽക്കരണവും രാഷ്ട്രീയാധികാരവും	141
	3.6.3 ജാതിയുടെ വേഷപ്പകർച്ചകൾ	143
	3.6.4 മതാരോഹണത്തിന്റെ സന്ദർഭം	144
	3.6.5 തൊഴിലാളി എന്ന കർതൃപദവി	146

		പേജ് നമ്പർ
	3.6.6 വ്യക്തി ഒറ്റക്കൊരു സമൂഹമാകുന്നു	148
	3.7 ദലിത്‌രാഷ്ട്രീയം - നവഭാവനകൾ	149
	3.8 ടി. കെ. സി. വടുതല: എഴുത്തും സാമൂഹ്യജീവിതവും	150
	3.8.1 കറ്റയും കൊയ്ത്തും - ഉള്ളടക്കവും പശ്ചാത്തലവും	151
	3.8.2 നോവലിലെ സാമൂഹ്യസന്ദർഭം	153
	3.8.3 ജനതയും ദേശമാതൃകയും	153
	3.9 ജാതി വിരുദ്ധതയുടെ പൂർവമാതൃകകൾ	156
	3.9.1 ജാതിഹിംസക്കെതിരെയുള്ള പ്രത്യക്ഷസമരം	157
	3.9.2 ജാതികീഴാളതയുടെ ആത്മസംഘർഷങ്ങൾ	158
	3.9.3 പക്ഷപാതങ്ങളും പ്രതിചിന്തകളും	159
	3.10 വർഗവും ജാതിയും - ഒരു സംവാദം	160
	3.10.1 രണ്ടുസമാന്തര വിചാരമാതൃകകൾ	162
	3.10.2 മതാരോഹണത്തിന്റെ അകം പുറങ്ങൾ	163
	3.10.3 കണ്ണാടി പ്രതിഷ്ഠക്കു മുന്നിൽ	164
	3.11 പ്രത്യക്ഷ സമരങ്ങളിലേക്ക്	166
	3.12 ഉപസംഹാരം	167
അദ്ധ്യായം നാല് :	**ദലിത്‌സ്വത്വവും ആധുനിക പൗരത്വവും**	**173-220**
	4.1 നോവൽ- പൂർവാധുനിക പാഠങ്ങൾ	173
	4.2 ആധുനികതയും സാഹിത്യവും	175
	4.2.1 ആധുനികതയും മലയാള സാഹിത്യവും	177
	4.3 ആധുനികതയും സാമൂഹ്യബഹിഷ്കൃതത്വവും	179
	4.3.1 ദേശരാഷ്ട്രത്തിന്റെ ബഹിഷ്കരണം	179
	4.3.2 ഗ്രാമവും നഗരവും	180
	4.4 ആധുനികതയും നിഷേധാത്മകതയും	181
	4.5 ആധുനികതയിലെ കീഴാളർ	182
	4.6 ആധുനികതയും ജനപ്രിയതയും	183
	4.6.1 ജനപ്രിയതയിലെ സാമൂഹികത	184
	4.6.2 ജനപ്രിയതയും പ്രണയമെന്ന പ്രമേയവും	185
	4.7 പുലയത്തറയിലെ ദേശവും ജനതയും	189
	4.7.1 പുലയത്തറയുടെ മുൻഗാമികൾ	190
	4.7.2 അധികാരവുമായുള്ള സംഘർഷങ്ങൾ	192
	4.7.3 പുലയത്തറയിലെ പ്രണയാവിഷ്കാരം	195
	4.7.4 സാമൂഹ്യാംഗീകാരത്തിനുള്ള ആഗ്രഹം	202
	4.7.5 ദേശം എന്ന ഉണ്മ	202
	4.7.6 ചൂഷണത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങൾ	205

		പേജ് നമ്പർ
	4.7.7 സ്വത്വം: സംഘർഷങ്ങളുടെ ഭൂമിക	209
	4.7.8 ജാതിവിരുദ്ധതയുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രം	212
	4.8 ഉപസംഹാരം	215
അദ്ധ്യായം അഞ്ച് :	**ദേശങ്ങളും ഭാവനാദേശങ്ങളും**	**221-262**
	5.1 ആമുഖം	221
	5.2 ഉത്തരാധുനികതയും ദലിത്സൗന്ദര്യശാസ്ത്രവും	222
	5.2.1 പാഠവും ചരിത്രവും	223
	5.2.2 നോവലിലെ ചരിത്രവും ദേശവും	224
	5.3 ദലിത്സ്വത്വബോധവും ചാവൊലിയും	235
	5.3.1 തലമുറകളും ഭൂതകാലവും	236
	5.4 ആഖ്യാനസ്ഥലവും രേഖീയചരിത്രവും	242
	5.4.1 അടിമകളും ഭൂവ്യവഹാരങ്ങളും	243
	5.4.2 ഭൂവുടമകളുടെ ദേശഭാവന	245
	5.5 ദേശവും സ്വത്വരൂപീകരണവും	246
	5.6 മതാരോഹണത്തിന്റെ വെളിച്ചവും ഇരുട്ടും	247
	5.7 ഇടങ്ങൾ അഭാവവും ആവിർഭാവവും	248
	5.7.1 ദലിതനുഭവങ്ങളുടെ സ്ഥലരാശി	249
	5.7.2 അഭയസ്ഥലങ്ങളും അപഹരണങ്ങളും	251
	5.7.3 കൊടുതിത്തറ - തന്റേടവും തന്മയും	252
	5.7.4 അക്ഷരഷഠിഷിന്റെ വെളിച്ചം	255
	5.7.5 വാണിജ്യമെന്ന ബന്ധവ്യവസ്ഥ	256
	5.7.6 കാക്കാരശ്ശി - കുലമറിഞ്ഞ കളി	258
	5.7.7 കൊട്ടകകൾ തുറന്നിട്ട പുതുലോകം	259
	5.8 ഉപസംഹാരം	259
	നിഗമനങ്ങൾ	**263-268**
	ഗ്രന്ഥസൂചി	**269-286**
	അനുബന്ധം	

ആമുഖം

എഴുത്ത്, വായനകളിലേക്കും ക്രിയകളിലേക്കും വളർന്നുകൊണ്ട് ഒരു പുതിയ ജ്ഞാനം ഉൽപാദിപ്പിക്കുമ്പോഴാണ് എഴുതപ്പെട്ട പാഠം പ്രസക്തമായിത്തീരുന്നത്. ഇങ്ങനെ ഭാഷയിൽനിന്നു ക്രിയകളിലേക്കു വികസിക്കാനുള്ള ആഖ്യാനത്തിന്റെ ശേഷി യാണ് സാഹിത്യമടക്കമുള്ള പാഠങ്ങളെ സമകാലികമാക്കുന്നത്. സംസാരം, എഴുത്ത്, വായന, എന്നിവയെല്ലാം ആഖ്യാനത്തിന്റെ പരിധിയിൽ വരുന്നു. ഇന്ത്യൻ സാംസ്കാ രിക രാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ വർത്തമാനം ഇന്ന് ഏറ്റവുമധികം സംവാദാത്മകമാവുന്നത് ആഖ്യാനത്തെ മുൻനിർത്തിയാണ്. ആഖ്യാനത്തിന്റെ ക്രിയാത്മകശേഷിയാണ്, ആഖ്യാ നവും അതിന്റെ വക്താക്കളും ഹിംസാത്മകമായി പ്രതിരോധിക്കപ്പെടാനുള്ള കാരണ ങ്ങളിലൊന്ന്. ഘടനാവാദാനന്തര - അധിനിവേശാനന്തര സാഹിത്യം 1970 കൾക്കു ശേഷം ഇന്ത്യൻ ആഖ്യാനപാരമ്പര്യത്തിൽ വമ്പിച്ച ദിശാവ്യതിയാനം വരുത്തുന്നുണ്ട്. മതന്യൂനപക്ഷങ്ങൾ, കീഴാളർ, ദലിതർ, സ്ത്രീകൾ, ലൈംഗികന്യൂനപക്ഷങ്ങൾ എന്നി വർ ആഖ്യാനത്തിന്റെ കേന്ദ്രസ്ഥലങ്ങളിലേക്കു വരികയും നിലവിലുള്ള പ്രതിനിധാന വ്യവസ്ഥയെ തകിടംമറിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇത്, നിലവിലുള്ള സാമൂഹികാവബോ ധത്തെ പുതുക്കിപ്പണിയാൻ തുടങ്ങിയതോടെയാണ് മേൽപ്പറഞ്ഞ വിഭാഗങ്ങൾ രാഷ്ട്രീ യകർതൃപദവിയിലേക്ക് പ്രവേശിച്ചുതുടങ്ങിയത്. രാഷ്ട്രത്തിന്റെ പ്രതിനിധാനവ്യവസ്ഥ യിൽനിന്നു പുറന്തള്ളാനാവാത്തവിധം അരികുജനത ഊർജ്ജം കൈവരിക്കുന്ന തിന്റെ ഈ പശ്ചാത്തലത്തിലാണ് ആഖ്യാനവും ആഖ്യാതാക്കളും ഹിംസിക്കപ്പെ ടുന്നതെന്ന വസ്തുത പ്രധാനമാണ്. അതുകൊണ്ട്, സാഹിത്യപാഠങ്ങളുടെ സാംസ്കാ രികവായനകളും പുനർവായനകളും ജനാധിപത്യത്തെ ശക്തിപ്പെടുത്താനുള്ള ഉപാധി കളായിക്കൂടി മനസിലാക്കേണ്ടതുണ്ട്. ഈ നിലക്ക് മലയാളനോവലിലെ കീഴാളസ്വത്വ ചരിത്രത്തെക്കുറിച്ചുള്ള പഠനം, നിലവിലെ സാമൂഹ്യക്രമത്തെ പ്രശ്നവൽക്കരിക്കാനു ദ്ദേശിച്ചുകൊണ്ട് തന്നെയുള്ളതാണ്.

പഠനമേഖല

നാല് നോവലുകളാണ് പ്രധാനമായും പഠനത്തിനായി പരിഗണിക്കുന്നത്. നവോ ത്ഥാനം മുതൽ സമകാലം വരെയുള്ള കാലത്തിനിടയ്ക്ക്, സാമൂഹികപരിണാമങ്ങളുടെ സവിശേഷ ഘട്ടങ്ങളിൽ രചിക്കപ്പെട്ട നോവലുകൾ എന്ന നിലയ്ക്കാണ് നോവലുക

ളുടെ തെരഞ്ഞെടുപ്പ്. കീഴാളജീവിതത്തെ അഭിസംബോധന ചെയ്യുന്ന നിരവധി നോവലുകൾ ഈ കാലത്തിനിടയ്ക്ക് ആഖ്യാനം ചെയ്യപ്പെടുന്നുണ്ടെങ്കിലും പ്രതിനിധാനസ്വഭാവമുള്ള പാഠങ്ങൾ മാത്രമാണ് പരിഗണിക്കുന്നത്. സരസ്വതീവിജയം(പോത്തേരി കുഞ്ഞമ്പു, 1893), കറ്റയും കൊയ്ത്തും(ടി. കെ. സി. വടുതല, 1960), പുലയത്തറ(പോൾ ചിറക്കരോട്, 1962), ചാവൊലി(പി. എ. ഉത്തമൻ, 2007), എന്നീ നാല് മലയാള നോവലുകളെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയാണ് ഗവേഷണപ്രബന്ധം രൂപപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നത്. സന്ദർഭാനുസരണം ഘാതകവധം(മിസിസ് കോളിൻസ്, റിച്ചാർഡ് കോളിൻസ്, 1887), രണ്ടിടങ്ങഴി(തകഴി ശിവശങ്കരപ്പിള്ള, 1948), മുക്കണി(ഡി. രാജൻ, 1987), പെരുമാൾപാറ(മാങ്ങാനം കുട്ടപ്പൻ, 2001), ചാവുതുള്ളൽ(രാജു. കെ. വാസു, 2011), കരിക്കോട്ടക്കരി(വിനോയ് തോമസ്, 2013) എന്നീ നോവലുകളും പ്രബന്ധത്തിൽ സൂചിപ്പിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്.

പഠനത്തിന്റെ പ്രസക്തി

ജനതയുടെ വ്യവഹാരങ്ങളെയും വിനിമയങ്ങളെയും ആവിഷ്കരിക്കാൻ സാധിക്കുന്ന ഒരു എഴുത്തുപദ്ധതി എന്ന നിലയിൽ നോവലെന്ന സാഹിത്യരൂപത്തിന് വളരെ പ്രാധാന്യമുണ്ട്. മലയാള നോവൽചരിത്രം യഥാർത്ഥത്തിൽ കേരളത്തിന്റെ സാംസ്കാരികചരിത്രത്തിന്റെ തന്നെ പുനർവായനയാണ് എന്ന് മുമ്പേ വിശദീകരിക്കപ്പെട്ടതാണ്. കൊളോണിയൽ ആധുനികതയും പാരമ്പര്യവിച്ഛേദവുമാണ് മലയാളത്തിൽ പുതിയ ആഖ്യാനരൂപങ്ങൾ നിർമിച്ചതെന്നും അതുകൊണ്ടുതന്നെ നോവലടക്കമുള്ള ഗദ്യസാഹിത്യരൂപങ്ങൾ, അവ രൂപപ്പെട്ട കാലത്തിന്റെ സ്വഭാവത്തെയും രാഷ്ട്രീയസാഹചര്യങ്ങളെയും ആന്തരികവൽക്കരിക്കുന്നുവെന്നും കാണാവുന്നതാണ്. കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെ പ്രയോഗരൂപങ്ങൾ, വ്യവസായസ്ഥാപനങ്ങൾ, വിദ്യാഭ്യാസസ്ഥാപനങ്ങൾ, മാധ്യമങ്ങൾ, നിയമവ്യവസ്ഥ തുടങ്ങിയ പൊതുസംരംഭങ്ങൾ എന്നിവയെല്ലാം ഏതു വിധത്തിലാണോ സാമൂഹികമായ ഒരു പൊതു ഇടത്തിനു രൂപം നൽകിയത്, അതേ മട്ടിൽ സാഹിത്യരചനയിൽ സംവാദാത്മകമായൊരു പൊതു ഇടം രൂപപ്പെടുത്തുകയാണ് നോവൽസാഹിത്യം ചെയ്തത്. ഒരു പുതിയ രാഷ്ട്രീയ നയപ്രഖ്യാപനത്തിന്റെ ആഖ്യാനമെന്ന നിലയിൽ നോവൽ ഉയിർക്കൊള്ളുന്നത് അങ്ങനെയാണ്. രൂപംകൊണ്ടും ഉള്ളടക്കംകൊണ്ടും ആധുനികതയുടെ ആശയപരിസരത്താണ് നോവലിന്റെ നിൽപ്പെ

ങ്കിലും ആധുനികതയോടും അതിന്റെ വിവിധ വിചാരമാതൃകകളോടുമുള്ള കലഹവും കലമ്പലും, സ്വമേധയാ തന്നെ അതിനകത്തു രൂപപ്പെട്ടു എന്നതാണ് നോവലുകളുടെ പിൽക്കാലവായനകളുടെ പ്രസക്തി.

മനുഷ്യരുടെ ആഖ്യാനം ചെയ്യപ്പെടാത്ത ചരിത്രവും ജീവിതസംഘർഷങ്ങളുമാണ് എക്കാലത്തെയും നോവലിന്റെ കേന്ദ്രം. ചരിത്രം പുറത്തുനിർത്തിയ ഒരു ജനത ദർശനപ്പെട്ടത്, നോവലുകളിലൂടെയാണ്. അതൊരു വലിയ അനുഭവലോകത്തിന് വാതിൽ പണിതു. ആ തുറവിയിലൂടെയാണ്, സാധാരണമനുഷ്യർ നഗരപാതകളിലേക്കും, ആരാധനാലയങ്ങളിലേക്കും, സ്വർഗനരകങ്ങളിലേക്കും സഞ്ചാരമാരംഭിച്ചത്. ഈ അർത്ഥത്തിൽ ബഹുസ്വരതയെ ആന്തരവൽക്കരിച്ച നോവൽസാഹിത്യം വ്യത്യസ്തരായ മനുഷ്യരുടെ ജീവിതത്തിന് അടയാളങ്ങളുണ്ടാക്കി. മനുഷ്യന്റെ ആഹ്ലാദത്തെയും അതിജീവനങ്ങളെയുമെന്നപോലെ അവരുടെ ദാരിദ്ര്യത്തെയും അധ്വാനത്തെയും പീഢകളെയും പ്രതിരോധങ്ങളെയും ദേശത്തെയും ജൈവപ്രകൃതിയെയും വ്യാഖ്യാനിക്കുക വഴി, നോവൽ നിറവേറ്റുന്ന രാഷ്ട്രീയധർമത്തെ മുഖവിലയ്ക്കെടുത്തുകൊണ്ടാണ് ഈ പഠനവും വികസിക്കുന്നത്. കീഴാളജീവിതം ആവിഷ്കരിക്കുന്ന നോവലുകൾ ഈ നിലയ്ക്ക് ആഴത്തിലുള്ള ജീവിത സംഘർഷങ്ങളുടെ കൂടി ആഖ്യാനമാണെന്നും അത്തരം സംഘർഷങ്ങൾക്ക് ദൃശ്യതയുണ്ടാക്കുകയെന്നത് പ്രതിനിധാനത്തിന്റെ പ്രശ്നങ്ങൾക്കു പരിഹാരം കാണലാണെന്നുമുള്ളതാണ് ഈ പഠനത്തിന്റെ പ്രസക്തി.

പഠനലക്ഷ്യം

ഈ പഠനത്തിന് പ്രധാനമായും മൂന്ന് ലക്ഷ്യങ്ങളാണുള്ളത്. കേരളത്തിന്റെ സാംസ്കാരികചരിത്രത്തിന്റെ ഭാവനാത്മകമായ ആഖ്യാനം എന്ന നിലയിൽ, നോവലുകളെ വിശകലനവിധേയമാക്കി അവയിലെ ദലിത് സ്വത്വാവിഷ്കാരമാതൃകകൾ കണ്ടെത്തുക. രണ്ടാമതായി, വ്യത്യസ്തകാലങ്ങളിൽ ഉണ്ടായിട്ടുള്ള പാഠങ്ങളുടെ ഉള്ളടക്കപരമായ സവിശേഷതകൾ പരിശോധിക്കുക. മൂന്നാമതും ഏറ്റവും പ്രധാനപ്പെട്ടതുമായി, തെരഞ്ഞെടുക്കപ്പെട്ട നോവൽ ആഖ്യാനങ്ങൾ ദലിത് സ്വത്വചരിത്രത്തെ ആവിഷ്കരിച്ചതെങ്ങനെയെന്നു വിലയിരുത്തുക. ദലിത് സ്വത്വരൂപീകരണത്തിന്റെയും വളർച്ചയുടെയും

ഘട്ടങ്ങളെ നോവലുകളെ മുൻനിർത്തി പരിശോധിക്കുകയും ഔപചാരികചരിത്രത്തിന്റെ ഇടർച്ചകളും തുടർച്ചകളുമായി അവയെ ബന്ധിപ്പിക്കുകയുമാണ് ഇതുകൊണ്ടുദ്ദേശിക്കുന്നത്.

വ്യത്യസ്തമായ സാമൂഹ്യ സാഹചര്യങ്ങളിലെ കീഴാളാവസ്ഥകളെ പ്രതിനിധീകരിക്കുന്ന നോവലുകളെ വ്യത്യസ്ത അധ്യായങ്ങളിൽ അവതരിപ്പിക്കുന്നു. ഉള്ളടക്കപരമായ പൊതുസവിശേഷതയോ, താരതമ്യസാധ്യതയോ ആണ് ഓരോ അധ്യായങ്ങളിലുമുള്ള നോവലുകളെ ഒരുമിച്ചുനിർത്തുന്നതിനുള്ള മാനദണ്ഡം. ചരിത്രത്തിലെ അഭാവങ്ങളോടുള്ള പ്രതിഷേധം എന്ന നിലയ്ക്ക് നോവൽ ചെയ്യാൻ ശ്രമിക്കുന്ന പ്രവൃത്തികളിലാണ് പഠനത്തിന്റെ ഊന്നൽ. നോവലിൽ കീഴാളജനതയും അവരുടെ ചരിത്രഭൂമികയും എങ്ങനെ ആവിഷ്കരിക്കപ്പെടുന്നു എന്നും, അത് സാമ്പ്രദായിക ചരിത്രാഖ്യാനത്തോട് എത്രമാത്രം അടുത്തും ഇടഞ്ഞുമാണ് നിൽക്കുന്നത് എന്നുമാണ് ഈ പ്രബന്ധം പൊതുവായി അന്വേഷിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നത്.

പഠനത്തിന്റെ രീതിശാസ്ത്രം

ദലിത് സൗന്ദര്യശാസ്ത്രത്തെ പിൻപറ്റിക്കൊണ്ടാണ് ഈ പ്രബന്ധരചന നിർവ്വഹിക്കുന്നത്. ഇതിന്റെ സൈദ്ധാന്തികാടിത്തറയായി പ്രവർത്തിക്കുന്നത് ഡോ. ബി.ആർ. അംബേദ്കറുടെ ജ്ഞാനാന്വേഷണങ്ങളാണ്. ഹൈന്ദവധർമപദ്ധതിയിൽ അധിഷ്ഠിതമായ ഇന്ത്യൻ സാംസ്കാരികവ്യവഹാരങ്ങളെ കണിശവും വസ്തുനിഷ്ഠവുമായ വിമർശനപദ്ധതി കൊണ്ട് സംവാദമുഖരിതമാക്കാൻ അദ്ദേഹത്തിനു സാധിക്കുന്നുണ്ട്. ഇന്ത്യയിലെ മത - ജാതി ജീവിതത്തെ ചൂഴ്ന്നുനിൽക്കുന്ന സൂക്ഷ്മയാഥാർത്ഥ്യങ്ങളാണ് അത്തരമൊരു വിമർശനപദ്ധതിയിലേക്ക് അംബേദ്കറെ നയിക്കുന്നത്. മത - ജാതി നിരാകരണത്തിലൂടെ അദ്ദേഹം മുന്നോട്ടുവെക്കുന്ന ദലിത്‌രാഷ്ട്രീയകർതൃത്വം എന്ന സങ്കല്പനം, പൗരത്വം എന്ന ആശയം എന്നിവയെ ഈ പ്രബന്ധം കേന്ദ്രപ്രമേയമായി സ്വീകരിക്കുന്നു. അതോടൊപ്പം, അംബേദ്കർ ദർശനങ്ങളെ ഉപജീവിച്ച് 1970 കൾക്കു ശേഷം ശക്തിപ്പെട്ട ദലിത്‌വിമർശന പദ്ധതിയുടെ ഇന്ത്യൻപ്രയോക്താക്കളെയും അവരുടെ ദർശനങ്ങളെയും ഈ പ്രബന്ധം പ്രയോജനപ്പെടുത്തുന്നു. ഗെയ്ൽ ഓംവേദ്, ശരൺകുമാർ ലിംബാളെ എന്നിവരുടെ ദലിത്ചിന്തകൾ അംബേദ്കർ ദർശനങ്ങളുടെ ഉപരിപാഠങ്ങൾ

എന്ന നിലയിൽ പ്രസക്തമാണ്. മലയാളത്തിൽ, ഡോ. പ്രദീപൻ പാമ്പിരിക്കുന്ന്, ഡോ. സനൽ മോഹൻ, ഡോ. എ. സി. അജയ്ശേഖർ, ജെ. രഘു, ഡോ. എം. ബി. മനോജ്, സണ്ണി എം. കപിക്കാട്, കെ. കെ. കൊച്ച്, കെ. കെ. ബാബുരാജ്, കെ. എ. സലിംകുമാർ എന്നിവരുടെ പഠനങ്ങളെയും ഉപയോഗപ്പെടുത്തുന്നു.

പൂർവ്വപഠനങ്ങൾ

പ്രബന്ധത്തിൽ വിശകലനം ചെയ്യപ്പെടുന്ന നോവലുകളിൽ ചിലത് പഠനങ്ങൾക്കു വിധേയമായവയാണ്. എന്നാൽ അവയുടെ വിശകലനകേന്ദ്രം വ്യത്യസ്തമാണ് എന്നത് പ്രബന്ധത്തിന് സാധ്യതയൊരുക്കുന്നു. സരസ്വതീവിജയം എന്ന നോവലിന് ദിലീപ് എം. മേനോൻ എഴുതിയ 'ജാതിയും കൊളോണിയൽ ആധുനികതയും - സരസ്വതീവിജയം വീണ്ടും വായിക്കുമ്പോൾ', കെ. കെ. കൊച്ചിന്റെ 'കേരളം മറന്ന സാമൂഹ്യപരിഷ്കരണം' എന്നീ പഠനങ്ങൾ സമഗ്രതകൊണ്ട് ശ്രദ്ധേയമാണ്.

മലയാളത്തിലെ പുലയരുടെ സങ്കടാവസ്ഥ കണ്ടറിഞ്ഞ് അറിവിന്റെ വെളിച്ചം നൽകി അവരെ പരിഷ്കരിക്കുക എന്ന പ്രബോധനപരമായ ലക്ഷ്യം മുന്നോട്ടുവെക്കുന്ന സരസ്വതീവിജയം, യാഥാർത്ഥ്യം പ്രതിനിധാനം ചെയ്യപ്പെടേണ്ടതുണ്ട് എന്ന ആഖ്യാതാവിന്റെ ഉത്കണ്ഠയുടെ പ്രകാശനമാവാം എന്ന് ദിലീപ് എം. മേനോൻ പഠനാരംഭത്തിൽ തന്നെ പറഞ്ഞുവെക്കുന്നു. തുടർന്ന് അദ്ദേഹം നടത്തുന്ന പ്രധാനനിരീക്ഷണങ്ങൾ താഴെ ക്രോഡീകരിക്കുന്നു.

ഒന്ന്, മലബാറിലെ പുലയരുടെ വിദ്യാഭ്യാസത്തിനും ഉന്നമനത്തിനും വേണ്ടിയുള്ള കുഞ്ഞമ്പുവിന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങളുടെ തുടർച്ചയാണ് സരസ്വതീവിജയം എന്ന നോവൽ.

രണ്ട്, വ്യക്തിപരമായതും തന്റെ പരിതസ്ഥിതിയിൽ നിന്നു കണ്ടറിഞ്ഞതുമായ കീഴാളാനുഭവങ്ങൾ എഴുത്തുകാരനെ ഹിന്ദുയിസത്തിനകത്തുള്ള ബ്രാഹ്മണാധീശത്വത്തെ വിമർശിക്കാൻ പ്രേരിപ്പിക്കുന്നു.

മൂന്ന്, വിദ്യാധനം സർവ്വധനാൽ പ്രധാനം എന്ന തലക്കുറി നോവലിന്റെ മുഖ്യസന്ദേശം വിളിച്ചറിയിക്കുന്നു. നോവലിൽ കീഴ്ജാതീയരുടെ ക്രിസ്തുമത പരിവർത്തനം വിമോചനത്തിനുള്ള മുഖ്യപ്രമേയങ്ങളിൽ ഒന്നു മാത്രമാണ്.

നാല്, ഹിന്ദൂയിസത്തിനുള്ളിലുള്ള ആന്തരവിമർശന സാധ്യതയും കൊളോണിയൽ വിദ്യാഭ്യാസത്തിലൂടെ കരുത്താർജ്ജിക്കാനുള്ള പ്രായോഗികവും വിവേകപൂർവവുമായ മറുമാർഗവും തമ്മിൽ സർഗാത്മകമായൊരു സംഘർഷം നിലനിർത്തുക എന്ന ഒത്തുതീർപ്പിനെയാണ് സരസ്വതീവിജയം പ്രതിനിധീകരിക്കുന്നത്.

അഞ്ച്, നോവലിലുടനീളം പുലയനും നമ്പൂതിരിയുടെ സമുദായത്തിൽനിന്നു പുറന്തള്ളപ്പെട്ട സുഭദ്രക്കും പുതുജീവിതം നൽകുന്ന പ്രത്യയശാസ്ത്രമായാണ് ക്രിസ്തുമതധർമം അവതരിപ്പിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത്. ആഖ്യാനത്തിലെ നിർണായകമായ മുഹൂർത്തങ്ങളിൽ വിമോചനത്തിന്റെ ഉപകരണങ്ങളായും അഭയസ്ഥാനങ്ങളായും പാതിരിമാർ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നു. എന്നിട്ടും ക്രിസ്തുമതം ഒരു അസ്പഷ്ടസാന്നിധ്യമായി നിലകൊള്ളുന്നു. അതിന്റെ സിദ്ധികൾക്കപ്പുറം അതിന്റെ വിശ്വാസമോ പ്രത്യയശാസ്ത്രമോ വിസ്തരിക്കപ്പെടുന്നില്ല.

ആറ്, ക്ലാസിക്കൽ ഗ്രന്ഥങ്ങളായ മഹാഭാരതം, കൃഷ്ണചരിതം മുതലായ കൃതികളിൽനിന്നുള്ള ഉദ്ധരണികൾ എല്ലാ അധ്യായങ്ങളുടെയും പ്രാരംഭത്തിലും അന്ത്യത്തിലും ചേർത്തിരിക്കുന്നത്, അവ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്ന മഹാപാരമ്പര്യത്തെ തന്നെ തകർത്തു കളയാനുള്ള പീരങ്കികളായിട്ടാണ്.

ഏഴ്, ഹൈന്ദവപാരമ്പര്യത്തിന്റെ മർദ്ദകസ്വഭാവം തിരിച്ചറിയുന്നതോടൊപ്പം, അതിനകത്തെ പാരമ്പര്യങ്ങളുടെ ബഹുഭാവം എഴുത്തുകാരൻ കണ്ടറിയുന്നു. കീഴ്ജാതിക്കാർക്കു പാരമ്പര്യത്തിൽനിന്നു മോചനം സാധ്യമാണ്. കൊളോണിയൽ സാന്നിധ്യത്തിനും ക്രിസ്തുമതത്തിനും ഇതു നൽകാൻ കഴിയും. അതേസമയം ധ്യാനവും ആത്മവിചിന്തനവും വിമർശനാത്മകപാരമ്പര്യവും അവരുടെ വഴികളല്ല. പാരമ്പര്യങ്ങളുടെ വിരുദ്ധനിലയെപ്പറ്റി ബോധ്യങ്ങളുണ്ടാക്കാമെങ്കിലും അതിനെ സ്വന്തം വീണ്ടെടുപ്പിനായി ഉപയോഗിക്കാൻ അയാൾക്കു സാധിക്കുന്നില്ല. ഒന്നുകിൽ ഹിന്ദൂയിസത്തിനുള്ളിൽ ശാശ്വതമായൊരു ഉഭയസ്വത്വത്തിലേക്ക് അയാൾ നീക്കിനിർത്തപ്പെടുന്നു, അല്ലെങ്കിൽ അതിൽനിന്നു പുറത്തുകടന്നു കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെ കൂടുതൽ മെച്ചപ്പെട്ട ഒരു വാസസ്ഥലിയിലേക്ക് അയാൾക്കു കടന്നുവരാം. എന്നാൽ ഒരു സവർണന് ഹിന്ദു

മതത്തിനുള്ളിൽ തന്നെയാണ് പുനർജന്മം സാധ്യമാവുന്നത്. അവിടെ അയാൾക്കു കാരുണ്യം എന്തെന്നറിയുവാനും അധികാരത്തിന്റെ പ്രതിസന്ധിയെ ജ്ഞാനഭക്തി കൊണ്ടു മറികടക്കാനും കഴിയുന്നു. ഈ മട്ടിൽ പാരമ്പര്യവും പാരമ്പര്യങ്ങളും തമ്മി ലുള്ള വൈരുദ്ധ്യാത്മക ബലപ്രയോഗത്തെ കുഞ്ഞമ്പു നോവലിൽ പരമാവധി പ്രയോ ജനപ്പെടുത്തുന്നു.

സരസ്വതീവിജയത്തിന് മലയാളത്തിലുണ്ടായ ഏറ്റവും സമഗ്രമായ പഠനം എന്ന നിലയ്ക്കാണ് ഇത്രയും വിശദീകരിച്ചത്. ദിലിപ് എം. മേനോന്റെ പഠനത്തോട് ആശയത ലത്തിൽ ചേർന്നു നിന്നുകൊണ്ട് തന്നെ നോവലിനെ ദലിത് സ്വത്വനിർമിതിയെ വിശക ലനം ചെയ്യുന്നതിലാണ് ഈ പഠനം ഊന്നുന്നത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ കെ. കെ. കൊച്ചിന്റെ പഠനത്തെയാണ് ഈ പ്രബന്ധം സൈദ്ധാന്തികാടിത്തറയായി കാണുന്നത്. എന്നാൽ അദ്ദേഹത്തിന്റെ പഠനത്തിൽ നിന്നു വ്യത്യസ്തമായി, മരത്തൻ, കുബേരൻ നമ്പൂതിരി, സുഭദ്ര തുടങ്ങി പ്രധാനരും അപ്രധാനരുമായ കഥാപാത്രങ്ങളുടെ പാത്ര സൃഷ്ടിയെ മുൻനിർത്തുന്ന സ്വത്വാന്വേഷണങ്ങളിലാണ് ഈ പ്രബന്ധം ഊന്നുന്നത്.

അജ്ഞാതദേശങ്ങളുടെ ആഖ്യാനങ്ങൾ എന്ന പുസ്തകത്തിൽ (ചിന്ത പബ്ലിഷേ ഴ്സ്, തിരുവനന്തപുരം, 2012)) സരസ്വതീവിജയത്തെ മുൻനിർത്തി കീഴാളന് ഒരു സുവി ശേഷം എന്ന പഠനമുണ്ട്. വിക്ടോറിയൻ സദാചാരബോധം രൂപപ്പെടുത്തിയ ആഖ്യാതാ വിന്റെ സ്വത്വത്തെ ഈ പഠനം വിശകലനംചെയ്യുന്നു. സുഭദ്ര സരസ്വതി എന്നിവരെ വാഴ്ത്തുമ്പോൾ കുമ്പയുടെ കീഴാളസ്വത്വം, സംസ്കാരശൂന്യവും, സത്യസന്ധതയില്ലാ ത്തതുമായി അവതരിപ്പിക്കുന്നതിനെ ഉദാഹരണമായി ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

പി. കെ. രാജശേഖരന്റെ *അന്ധനായ ദൈവം: മലയാള നോവലിന്റെ നൂറുവർഷ ങ്ങൾ* (2002), ഷാജി ജേക്കബിന്റെ *നോവൽ: ചരിത്രത്തിന്റെ പാഠഭേദം* (2003), ടി.കെ. അനിൽകുമാറിന്റെ *മലയാളസാഹിത്യത്തിലെ കീഴാളപരിപ്രേക്ഷ്യം* (2004) എന്നീ പുസ്ത കങ്ങളിൽ സരസ്വതീവിജയത്തെ കുറിച്ചുള്ള പഠനങ്ങളുണ്ടെങ്കിലും മതംമാറ്റം ദലിത്സ്വത്വ ത്തിന്റെ വളർച്ചയിൽ ഇടപെട്ടതിനെ വിശകലനംചെയ്യുന്നതിലല്ല ഈ പഠനങ്ങളുടെ ഊന്നൽ.

*ചാവൊലി*യെ കേന്ദ്രീകരിച്ചു പുറത്തുവന്ന പഠനങ്ങളിൽ, സ്റ്റാർലെറ്റ് മാത്യു എഡിറ്റ് ചെയ്ത *സ്ഥലാവിഷ്കരണം മലയാളനോവലിൽ* (2010) എന്ന കൃതിയിൽ ഡോ.കെ. കെ. ശിവദാസ് എഴുതിയ സ്ഥലഭാവനയും വിന്യസനവും ദലിത് നോവലുക ളിൽ(2010) എന്ന പഠനം എടുത്തുപറയേണ്ടതാണ്. നോവലിലെ ചരിത്രപരവും പുരാ വൃത്തപരവും ഭാവനാത്മകവുമായ ദലിത് ഇടങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള സൂക്ഷ്മനിരീക്ഷണ ങ്ങൾ ഈ പഠനത്തിലുണ്ട്. എന്നാൽ കീഴൊതുക്കപ്പെട്ട ജാതിവിഭാഗങ്ങൾ ദലിത്സ്വത്വ ബോധത്തിലേക്ക് പതുക്കെ പ്രവേശിക്കുന്നതിന്റെ പശ്ചാത്തലമായി ഈ സ്ഥലരാശി എങ്ങനെ മാറിത്തീരുന്നു എന്നതിലാണ് ഈ പ്രബന്ധത്തിലെ ചാവൊലിയെക്കുറിച്ചുള്ള പഠനം ഊന്നുന്നത്.

ചില ആനുകാലികങ്ങളിൽ വന്ന നോവൽ പഠനങ്ങളിലും ചാവൊലി പരാമർശി ക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. വിജ്ഞാനകൈരളിയിൽ (2009 ഒക്ടോബർ ലക്കം) ബി. ആർ. സുമേഷ് എഴുതിയ ഭാഷ സംസ്കാരത്തെ അടയാളപ്പെടുത്തുമ്പോൾ എന്ന പഠനത്തിലും മാധ്യമം ആഴ്ചപ്പതിപ്പിൽ(2009 ഒക്ടോബർ 2 ാംവാരം) ഡോ. സി. ആർ. പ്രസാദ് എഴുതിയ 'ഭാഷ ശരിയായ സമരായുധമാണ്' എന്ന പഠനത്തിലും 'ചാവൊലി'യിലെ പ്രാദേശിക ഭാഷയുടെ പ്രതിരോധസ്വഭാവത്തെക്കുറിച്ച് വിശദീകരിക്കുന്നു. മലയാളം ലിറ്ററി സർവ്വെ ത്രൈമാസികയിൽ (2010 ജനുവരി-മാർച്ച്) മല്ലിക. എ. നായർ എഴുതിയ Loss of Language and Language of Loss എന്ന പഠനത്തിലും ചാവൊലിയിലെ ഭാഷ ഒരു സാംസ്കാരികോ പാധി എന്ന നിലയിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്നതെങ്ങനെ എന്നു വിലയിരുത്തുന്നു.

കറ്റയും കൊയ്ത്തും(1960), പുലയത്തറ(1962) എന്നീ നോവലുകളെക്കുറിച്ച് സമ ഗ്രമായ പഠനങ്ങൾ നടന്നിട്ടില്ല. എസ്. ആർ ചന്ദ്രമോഹൻ എഴുതിയ ഡെർജ്ഡ് ഓഫ് ദ ഫെയ്ൽഡ് എന്ന ഇംഗ്ലീഷ് പുസ്തകത്തിൽ(റെയ്വൻ പബ്ലിക്കേഷൻസ്, തിരുവനന്ത പുരം, 2013) ആദ്യകാല ദലിത്നോവലുകളുടെ മാതൃകകൾ എന്ന നിലയിൽ ഈ രണ്ടു നോവലുകളെയും പരിചയപ്പെടുത്തുന്നു.

പ്രബന്ധരൂപരേഖ

അഞ്ച് അധ്യായങ്ങളും ആമുഖവും ഉപസംഹാരവും അടങ്ങുന്നതാണ് പ്രബന്ധത്തിന്റെ ഉള്ളടക്കം. **ഒന്നാം അധ്യായം, കീഴാളതയും ദലിതത്വവും** എന്ന

പേരിലാണ് അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. കീഴാളസ്വത്വം എന്ന പരികൽപ്പനയെ വിശദീകരിക്കാനും കേരളത്തിന്റെ സാമൂഹിക സന്ദർഭത്തിൽ അതിനെ വിശകലനം ചെയ്യാനുമുള്ള ശ്രമമാണ് ഈ അധ്യായത്തിൽ നടത്തുന്നത്. രണ്ടുമുതൽ അഞ്ചുവരെയുള്ള അധ്യായങ്ങൾ നോവലുകളുടെ വിശകലനമാണ്.

രണ്ടാം അധ്യായം, മതംമാറ്റവും ദലിത് അവസ്ഥാന്തരങ്ങളും എന്ന പേരിലുള്ളതാണ്. ഈ അധ്യായത്തിൽ കേരളീയനവോത്ഥാനമെന്ന ആശയം ഒരു കീഴാളപക്ഷദർശനത്തിന്റെ ആദ്യാങ്കുരങ്ങളാവുന്നത് എങ്ങനെയെന്നും മതവിമർശനം, സമുദായവൽക്കരണം തുടങ്ങിയ ജാതിവിരുദ്ധമായ ആശയപദ്ധതികൾ അതിനു ത്വരകമായി വർത്തിക്കുന്നതെങ്ങനെ എന്നും വിശദീകരിക്കുന്നു. അക്കാലത്തു സക്രിയമായിത്തീർന്ന മതപരിവർത്തന - മതാരോഹണ പ്രക്രിയകളാണ് യഥാർത്ഥത്തിൽ ജാതിയെയും അതിനെ പരിചരിക്കുന്ന മതാത്മകമൂല്യങ്ങളെയും സംവാദത്തിലെടുക്കാനുള്ള പ്രേരകശക്തിയായിത്തീർന്നത് എന്ന വാദത്തെ സ്വീകരിച്ചുകൊണ്ടാണ് ഈ അധ്യായം വികസിപ്പിക്കുന്നത്. കീഴാളജനതയുടെ മതാരോഹണം അവരുടെ ജാതിജീവിതത്തെയും അതിന്റെ അനുഭവലോകത്തെയും എങ്ങനെ അഭിസംബോധന ചെയ്തുവെന്നും മതപരിവർത്തനപ്രക്രിയ, ഒരു പ്രതിരോധമാതൃകയായി എങ്ങനെ ഏറ്റെടുക്കപ്പെട്ടുവെന്നും സരസ്വതീവിജയം എന്ന നോവലിനെ മുൻനിർത്തി വിശകലനംചെയ്യുന്നു. ജാതിവിരുദ്ധതയെന്ന ആശയത്തിന്റെ പ്രക്ഷേപണത്തിന് മതത്തെ ഒരു ഉപകരണമായി സ്വീകരിക്കുകയും ദലിത്സ്വത്വം എന്ന സങ്കല്പനത്തിന് ആദ്യമാതൃക തീർക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ഒരാഖ്യാനമായി സരസ്വതീവിജയം മാറുന്നതെങ്ങനെ എന്നു വിശദീകരിക്കാനാണ് ഈ അധ്യായം ശ്രമിക്കുന്നത്.

ദലിതരും രാഷ്ട്രീയകർതൃത്വവും എന്ന മൂന്നാം അധ്യായം ടി.കെ.സി വടുതലയുടെ കറ്റയും കൊയ്ത്തും (1960) എന്ന നോവലിനെ മുൻനിർത്തിയുള്ളതാണ്. കൃഷിപ്പണി തൊഴിലായി സ്വീകരിച്ച പുലയജനത തൊഴിലിടങ്ങളിൽ അനുഭവിക്കുന്ന സംഘർഷങ്ങളും പ്രതിരോധപ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ ആവിർഭാവവുമാണ് ആഖ്യാനത്തിന്റെ പ്രധാനകേന്ദ്രം. കമ്യൂണിസ്റ്റ്പ്രസ്ഥാനങ്ങളടക്കം, പുതുമാനവികബോധത്തെ മുൻനിർത്തുന്ന ആധുനികദർശനപദ്ധതികൾ ജാതിയെ നോക്കിക്കണ്ടതെങ്ങനെ എന്ന

തിനെ സംബന്ധിച്ച ഒരു രാഷ്ട്രീയസംവാദം ഈ നോവൽ മുന്നോട്ടുവെക്കുന്നു. ഇന്നും സജീവമായി നിൽക്കുന്ന വർഗ - ജാതി സംവാദത്തെ അഭിസംബോധന ചെയ്യുന്നു എന്നത് നോവലിനെ സമകാലികമാക്കുന്നു. തകഴിയുടെ രണ്ടിടങ്ങഴി എന്ന നോവൽ ആഖ്യാനം ചെയ്യുന്ന ദേശഭാവനയിൽനിന്ന് കറ്റയും കൊയ്ത്തും എങ്ങനെ വ്യത്യസ്ത മാവുന്നു എന്നും സാന്ദർഭികമായി ഈ അധ്യായത്തിൽ അന്വേഷിക്കുന്നു.

നാലാംഅധ്യായമായ ദലിത്സ്വത്വവും ആധുനികപൗരത്വവും എന്ന അധ്യായം പോൾ ചിറക്കരോടിന്റെ പുലയത്തറ എന്ന നോവലിനെ കേന്ദ്രീകരിച്ചുള്ളതാണ്. കുട്ട നാട്ടിലെ കർഷകത്തൊഴിലാളികളായ പുലയജനതയുടെ ജീവിതാവിഷ്കാരമാണ് പുല യത്തറ. 1962 ലാണ് നോവലിന്റെ രചനയെങ്കിലും ഫ്യൂഡൽ ഉൽപാദകഘടനയുടെ അവ സാനഘട്ടത്തെയും കീഴാളജനതയുടെ മതപരിവർത്തനസന്ദർഭത്തെയുമാണ് നോവൽ കാലപരമായി അഭിസംബോധന ചെയ്യുന്നത്. എന്നിരുന്നാലും സാഹിത്യത്തിലെ ആധു നികതയുടെ ഘട്ടത്തിൽ സവിശേഷമായി ചർച്ച ചെയ്യപ്പെട്ട അസ്തിത്വദർശനത്തെയും പൈങ്കിളി സാഹിത്യത്തിന്റെ പ്രവണതകളെയും കയ്യൊഴിഞ്ഞുകൊണ്ട് പുലയത്തറ ഒരു വിച്ഛേദത്തെ സൂചിപ്പിക്കുന്നതെങ്ങനെ എന്നും ഈ അധ്യായം അന്വേഷിക്കുന്നു.

ദേശങ്ങളും ഭാവനാദേശങ്ങളും എന്ന അഞ്ചാം അധ്യായം ദലിത് നോവലിന്റെ വർത്തമാനത്തെയാണ് അന്വേഷണകേന്ദ്രമാക്കുന്നത്. പ്രതിരോധപ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെയും സിവിൽനിയമങ്ങളുടെയും ധാരാളിത്തത്തിലും ദലിത്ജനത വാസസ്ഥലത്തിനുവേണ്ടി സമരം ചെയ്തുകൊണ്ടിരിക്കേണ്ടി വരുന്ന സമകാലസന്ദർഭത്തെയാണ് വർത്തമാനകാ ല ദലിത്നോവലുകളിൽ ചിലവ ആവിഷ്കരിക്കുന്നത്. പി. എ ഉത്തമന്റെ ചാവൊലി എന്ന നോവലിനെ മുൻനിർത്തി ദലിത്ഇടങ്ങളുടെ അഭാവത്തെയും ആവിർഭാവത്തെയും കണ്ടെടുക്കാനുള്ള ശ്രമമാണ് ഈ അധ്യായം. അന്വേഷണങ്ങളിലൂടെ എത്തിച്ചേർന്ന നിഗമനങ്ങളും കണ്ടെത്തലുകളും തുടർന്ന് ക്രോഡീകരിക്കുന്നു. പ്രബന്ധരചനയ്ക്കു സഹായകമായ പുസ്തകങ്ങളുടെ സൂചികയും ഉൾപ്പെടുത്തുന്നു.

അധ്യായം ഒന്ന്

കീഴാളതയും ദലിതത്വവും

1.1 കീഴാളതയും കീഴാള പഠനവും

കീഴാളത, ദലിതത്വം എന്നീ സങ്കല്പനങ്ങളെ കേരളത്തിന്റെ സാംസ്കാരികപരിസരത്തിനകത്തുവച്ചു വിശദീകരിക്കാനുള്ള ശ്രമമാണ് ഈ അധ്യായം. ഇന്ത്യയിൽ കീഴാളപഠനങ്ങൾ ആരംഭിക്കുന്നത് 1980 കൾക്കു ശേഷമാണ്. ഇറ്റലിയിലെ രാഷ്ട്രീയ - സാംസ്കാരിക - സാമൂഹികചരിത്രത്തെ സംബന്ധിച്ച് ഗ്രാംഷി അവതരിപ്പിച്ച കീഴാള സാമൂഹ്യവിഭാഗങ്ങൾ എന്ന സങ്കല്പനമാണ് പിൽക്കാല ഇന്ത്യൻ കീഴാളപഠനങ്ങളുടെ പ്രചോദനമായിത്തീർന്നത്. 1948 - 1951 ൽ പ്രസിദ്ധീകൃതമാവുന്ന ഗ്രാംഷിയുടെ ജയിൽക്കുറിപ്പുകളിലാണ് 'കീഴൊതുക്കപ്പെട്ട സാമൂഹ്യവിഭാഗങ്ങളുടെ എഴുതപ്പെടാത്ത ചരിത്രം' ലക്ഷ്യമാക്കികൊണ്ട് ഗ്രാംഷി ഇങ്ങനെയൊരു സങ്കല്പനം അവതരിപ്പിക്കുന്നത്[1]. ഭരണകൂടം, വർഗം, പിതൃ - അധികാരവ്യവസ്ഥ, ലിംഗപദവി, വംശം തുടങ്ങിയവയുടെ പേരിൽ രൂപപ്പെടുന്ന അധീശാധികാരത്തിനുകീഴിൽ നിൽക്കേണ്ടിവരുന്ന ജനത എന്ന അർത്ഥത്തിലാണ് കീഴൊതുക്കപ്പെട്ടവർ എന്നദ്ദേഹം പ്രയോഗിക്കുന്നത്. കീഴാളത, ചരിത്രപരവും സാമ്പത്തികവും സാമൂഹികവും സാംസ്കാരികവുമായ ഘടകങ്ങളാലാണ് നിർണയിക്കപ്പെടുന്നതെന്ന ഗ്രാംഷിയൻനിലപാടിനെ പിന്തുടർന്നുകൊണ്ടാണ് ഇന്ത്യൻ കീഴാളതയും നിർവചിക്കപ്പെടുന്നത്.

രണജിത്ത് ഗുഹ എഡിറ്റ് ചെയ്ത കീഴാളപഠനങ്ങളുടെ പരമ്പര 1982 ൽ പ്രസിദ്ധീകരിക്കാനാരംഭിച്ചു. ദേശീയ - ഉപരിവർഗ ചരിത്രവിജ്ഞാനീയം തിരസ്കരിച്ച സാധാരണക്കാരുടെ ചരിത്ര - രാഷ്ട്രീയങ്ങളെ വീണ്ടെടുക്കുക എന്ന ലക്ഷ്യമാണ് താഴേക്കിടയിലുള്ളവരുടെ ചരിത്രം എന്ന സങ്കല്പനത്തിലൂടെ കീഴാളപഠനങ്ങൾ മുന്നോട്ടുവെച്ചത്. യൂറോപ്പും അമേരിക്കയും ഇന്ത്യൻ ഉപരിവർഗവും രൂപപ്പെടുത്തിയ ദേശീയചരിത്രവിജ്ഞാനീയത്തിന് കീഴൊതുക്കപ്പെട്ട വിഭാഗങ്ങളെ പ്രതിനിധീകരിക്കാൻ കഴിവില്ലെന്ന്

രണജിത് ഗുഹ നിരീക്ഷിക്കുണ്ട്. കീഴാളതയെ ഒരു സങ്കൽപനമായി ഇന്ത്യയുടെയും സൗത്തേഷ്യയുടെയും ചരിത്രവിജ്ഞാനീയത്തിൽ സ്ഥാപിക്കാൻ കീഴാളപഠനങ്ങൾക്കു കഴിഞ്ഞു. അതുകൊണ്ട് നിലവിലെ ചരിത്രരചനാപദ്ധതികളെ തന്നെ അഴിച്ചുപണിയേണ്ടതിന്റെ ആവശ്യകതയിലും പുതിയ ചരിത്രരചനാരീതിശാസ്ത്രം രൂപീകരിക്കുന്നതിലുമായിരുന്നു അതിന്റെ ആദ്യകാല ഊന്നൽ[2]. അതോടൊപ്പം ഇന്ത്യൻദേശീയതയുടെ മതാത്മകതയെയും അതിന് അഭിസംബോധന ചെയ്യേണ്ടിവന്നു. അതോടെ, ബ്രാഹ്മണിക്കലായ സാമൂഹ്യ- സാംസ്കാരിക - നൈതിക ക്രമങ്ങൾക്കു കീഴിൽനിന്ന അസ്പൃശ്യർ, മതന്യൂനപക്ഷ വിഭാഗങ്ങൾ, എന്നിവരും കീഴാളപഠനങ്ങളുടെ കേന്ദ്രത്തിൽവന്നു. കീഴാളപഠനങ്ങൾ അധിനിവേശാനന്തരപഠനങ്ങളോട് ചേർന്നുനിൽക്കുന്ന പുതിയ സാഹചര്യത്തിൽ കീഴാളം എന്ന സംജ്ഞ ഉപയോഗിക്കപ്പെടുന്നത്, വർഗം, ജാതി, പ്രായം, ലിംഗപദവി, തൊഴിൽ തുടങ്ങിയവയുടെ പേരിൽ കീഴൊതുക്കപ്പെടുന്നവർ എന്ന അർത്ഥത്തിലാണ്.

ഇന്ത്യൻ സന്ദർഭത്തിൽ കീഴാളപഠനങ്ങളെ നിർണയിച്ച മതാത്മകഘടനയെപ്പറ്റി കീഴാളപഠനത്തിന്റെ വക്താക്കൾ സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്.

ഇന്ത്യൻ ദേശീയവാദത്തിന്റെ വിമർശനമെന്ന നിലക്ക് ആരംഭിച്ച പദ്ധതി ലോകമെമ്പാടും ചരിത്രരചനാരീതി, രാഷ്ട്രീയസിദ്ധാന്തം, സ്ത്രീവാദം, കർഷകത്തൊഴിലാളി പഠനങ്ങൾ, വൈദ്യത്തിന്റെ സാമൂഹ്യശാസ്ത്രം, ശാസ്ത്രപഠനങ്ങൾ, നരവംശശാസ്ത്രം നിയമപഠനങ്ങൾ ജനപ്രിയസംസ്കാരം/മാധ്യമം/സിനിമ എന്നിങ്ങനെ ഒട്ടേറെ മേഖലകളെ ആഴത്തിൽ സ്പർശിക്കുന്നതായി മാറി. ഈ പ്രഭാവം, തീർച്ചയായും ഇന്ത്യയിലെ പൊതുജീവിതത്തെ ഇന്ന് ഏറിയോ കുറഞ്ഞോ നിർണയിക്കുന്ന പുതുരാഷ്ട്രീയ രൂപീകരണങ്ങളെ വിവരിച്ചെടുക്കുന്നതിന് കീഴാളരെന്ന സങ്കല്പനത്തെ പ്രശ്നമണ്ഡലമായി വിന്യസിച്ചതുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതാണ്. സ്ത്രീവാദം, ജാതിസമസ്യ, ന്യൂനപക്ഷസാമാന്യ മതേതരത്വം നേരിടുന്ന വെല്ലുവിളി, പരിസ്ഥിതി സംവാദങ്ങൾ, ആഗോളവൽക്കരണത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിലെ ദേശീയവാദം തുടങ്ങിയ സംഭവവികാസങ്ങളെ

യാണ് ഇവിടെ ഉദ്ദേശിക്കുന്നത്. സബാൾട്ടേൺ സ്റ്റഡീസ്; സ്ത്രീപ്രശ്നം, അല്ലെങ്കിൽ ജാതിപ്രശ്നം, അവഗണിച്ചുവെന്ന വിമർശനം പോലും ഉയരുന്നത്, അതിന്റെ പ്രശ്നമണ്ഡലത്തിൽ അത്തരം വാഗ്ദാനങ്ങൾ അടങ്ങിയിട്ടുണ്ടെന്ന ആശയത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ്[3].

ലോകത്തെ സംബന്ധിച്ചുള്ള വരേണ്യഭാവനകളുടെ വിപരീതങ്ങളെ കണ്ടെടുക്കാനുള്ള ശ്രമമെന്ന നിലയിൽ കീഴാളപഠനങ്ങൾ മുന്നോട്ടുവെക്കുന്ന രാഷ്ട്രീയമെന്താണ് എന്നാണ് ഇവിടെ സൂസി താരു വിശദീകരിക്കുന്നത്. അതിനെ സാധൂകരിക്കുന്ന രീതിയിൽ, ആധുനിക ഇന്ത്യ ഒരു രാഷ്ട്രമെന്ന നിലയിൽ അനുഭവിക്കുന്ന പ്രതിസന്ധികളെ, വിശകലനം ചെയ്യുന്നതിൽ കീഴാളപഠനങ്ങൾ പിന്തുടരുന്ന രീതിശാസ്ത്രത്തെയും അവർ വിശദീകരിക്കുന്നു.

'രാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ മേഖലയിലെ ഒരു പിളർപ്പിലാണ് പ്രതിസന്ധി സ്ഥിതി ചെയ്യുന്നതെന്നാണ് (കീഴാളപഠനങ്ങൾ) വാദിക്കുന്നത്. ഇതിൽ ഒരു മണ്ഡലം പരമാധികാരത്തിന്റെ നീതിന്യായ രാഷ്ട്രീയസ്ഥാപനങ്ങളെക്കുറിക്കുന്നു. രാഷ്ട്രീയ പ്രാതിനിധ്യം, വ്യക്തികളുടെ അവകാശങ്ങൾ, പൗരത്വം, യുക്തിഭദ്രമായൊരു പൊതുമണ്ഡലം എന്നിങ്ങനെ. മറ്റേ മണ്ഡലമാകട്ടെ, ഇതിന് പുറത്തുള്ളതാണ്. ചരിത്രപരമായി ഇന്ത്യയിൽ ആദ്യത്തെ മണ്ഡലം കൂടുതലായും വരേണ്യരുടേതാണ്. കീഴാളവിഭാഗങ്ങൾ ജീവിക്കുകയും ഭയക്കുകയും പണിയെടുക്കുകയും സ്നേഹിക്കുകയും പ്രത്യാശിക്കുകയും കലാപം നടത്തുകയും ചെയ്യുന്നത് രണ്ടാമത്തെ മണ്ഡലത്താൽ നിർവ്വചിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള ബന്ധങ്ങളിലാണ്. വൈജ്ഞാനികപ്രവർത്തനത്തിന്റെ ദൗത്യം ഈ രണ്ടാമത്തെ മണ്ഡലത്തെ സംപ്രത്യയവൽക്കരിച്ച് ചരിത്രപരവും സമകാലികവുമായ അരങ്ങുകളിൽ അത് പ്രവർത്തനനിരതമായിരിക്കുന്നത് വെളിവാക്കുകയെന്നതാണ്[4].

ഈ പ്രസ്താവത്തിൽ കീഴാളപഠനങ്ങൾ നിർവ്വഹിക്കാനുദ്ദേശിക്കുന്ന രാഷ്ട്രീയലക്ഷ്യം സ്പഷ്ടമാണ്.

വർഗം, ജാതി, പ്രായം, ലിംഗം, പദവി അല്ലെങ്കിൽ മറ്റേതെങ്കിലും വിധേന വിവിധ അച്ചുതണ്ടുകളിലൂന്നി പ്രയോഗിക്കപ്പെടുന്നതാണ് അധികാരമെന്ന്, ഗ്രാംഷിയൻ പ്രചോദിത സങ്കല്പങ്ങളായ അധീശത്വം, സഖ്യം എന്നിവയെ ഉപയുക്തമാക്കിക്കൊണ്ട് കീഴാളപഠനങ്ങൾ വിശദമാക്കുന്നു[5]. ഈ സന്ദർഭങ്ങളിലെല്ലാം ജാതിയെന്ന സംവർഗത്തിന്റെ നിർണയനശേഷിയെ തിരിച്ചറിയുന്നു എന്നതാണ് കീഴാളപഠനങ്ങളുടെ ധനാത്മകത. ദലിത്പഠനമെന്ന മേഖല, കീഴാളപഠനത്തിന്റെ സാംസ്കാരിക ഇടപെടലുകളിൽ നിന്നുകൂടി ഊർജ്ജമുൾക്കൊള്ളുന്നു എന്നു പറയുന്നതിന്റെ സാംഗത്യമിതാണ്.

1.1.1 ജാതിയും കീഴാളപഠനങ്ങളും

ജാതിയെയും കീഴാളതയെയും ബന്ധപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ട് ഡോ.കെ.എസ് മാധവൻ മുന്നോട്ടു വെക്കുന്ന നിരീക്ഷണങ്ങൾ ഈ സന്ദർഭത്തിൽ പ്രസക്തമാണ്. കീഴാളൻ എന്ന പദത്തെ തന്നെ അദ്ദേഹം പ്രശ്നവൽക്കരിക്കുന്നു. മുതലിനെ ആളുന്നവൻ മുതലാളിയും തൊഴിലിനെ ആളുന്നവൻ തൊഴിലാളിയും ആകുന്ന മുറയ്ക്ക് കീഴാളരെ കീഴായ്മയെ ആളുന്നവർ എന്ന അർത്ഥത്തിലാണ് സ്വീകരിക്കാനാവുക. മുതലാളി - തൊഴിലാളി പ്രയോഗങ്ങളിൽ ഉൽപാദനക്ഷമമായ ഒരു ബന്ധവ്യവസ്ഥയും ഉടമാവകാശവും സന്നിഹിതമാണ്. അതേ സമയം കീഴ്നിലയെ ആളുന്നവർക്ക് എന്തിനുമുകളിലാണ് ഉടമാവകാശമുള്ളത് എന്ന ചോദ്യം പ്രസക്തമാണ്. കീഴോർ എന്ന പദമാണ് അതിനു തത്തുല്യമായി അദ്ദേഹം മുന്നോട്ടുവെക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ട് കീഴാളർ എന്ന പദം നിരുക്തിപരമായിത്തന്നെ പ്രശ്നവത്കൃതമാണ് എന്നു സൂചിപ്പിക്കുന്നതോടൊപ്പം ജാതിയുടെ ഹിംസാത്മകമായ അനുഭവത്തെ അതു മറച്ചുവെക്കുന്നു എന്നും അദ്ദേഹം പറയുന്നു[6]. ജാതിബന്ധങ്ങളെ അഭിസംബോധന ചെയ്യുന്നതിലുള്ള ഈ പരിമിതി കീഴാളത എന്ന സങ്കല്പനത്തിന്റെ തന്നെ പരിമിതിയായി മനസ്സിലാക്കികൊണ്ടാണ് ഈ പ്രബന്ധം വികസിക്കുന്നത്.

ഇന്ത്യൻ ജാതിവ്യവസ്ഥയെ മുൻനിർത്തി കീഴാളപഠനങ്ങൾക്കകത്ത് പാർഥാ ചാറ്റർജി നടത്തുന്ന ഇടപെടലുകൾ ശ്രദ്ധേയമാണ്. ബ്രാഹ്മണ മതത്തിന്റെ നിയമങ്ങ

ളെയും സംഹിതകളെയുമാണ് ഇന്ത്യൻ കീഴ്ജാതിവിഭാഗങ്ങൾ പിന്തുടരുന്നതെന്നും അതു വലിയ വൈരുദ്ധ്യാത്മകതയാണെന്നും ഇന്ത്യൻ നരവംശശാസ്ത്ര പഠിതാക്കളെ മുൻനിർത്തി അദ്ദേഹം പറയുന്നു. വർഗവിഭജിതസമൂഹത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ മാർക്സിയൻ രീതിശാസ്ത്രമുപയോഗിച്ച് ഇന്ത്യൻ ജാതിവ്യവസ്ഥയെയും സാമൂഹ്യക്രമങ്ങളെയും പഠിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നുവെങ്കിലും, കീഴാളാനുഭവങ്ങളോടു പക്ഷപാതപരമായ ചായ്‌വു പ്രകടിപ്പിക്കുമ്പോൾ പോലും തന്റെ പഠനത്തിന്റെ മർമമായി അതിനെ പാർത്ഥ കാണുന്നില്ലെന്ന് ദിലിപ് എം. മേനോൻ നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്.

പാരമ്പര്യത്തിന്റെ ആന്തരസ്ഥലത്തിനുള്ളിൽതന്നെ കീഴ്ജാതീയർ അനുഭവിക്കുന്ന സ്ഥാനഭ്രംശത്തിനു മുമ്പിൽ പാർത്ഥാ ചാറ്റർജി പിന്തുണക്കുന്ന ബാഹ്യം/ ആന്തരം, ആധുനികത/പാരമ്പര്യം എന്നീ ദ്വന്ദ്വങ്ങൾ തകർന്നുവീഴുന്നു. ആധുനികതയിലേക്ക് അവർ കടന്നുവരുന്നത് പാരമ്പര്യത്തിന്റെ ഇടനാഴിയിലൂടെയാണ്. ആ ഇടനാഴിയിലാകട്ടെ അവർ കീഴാളരോ പുറംജാതിക്കാരോ ആണ്. പാരമ്പര്യം എന്ന അനുഭവം ഇവർക്ക് ദുർലഭം മാത്രമല്ല, അപ്രാപ്യവുമാണ്. കൊളോണിയലിസത്തിന്റെ മാധ്യസ്ഥത്വത്തിലൂടെയാണു തങ്ങളെ കീഴ്പ്പെടുത്തുന്ന ജ്ഞാനത്തിലേക്ക് ചെന്നെത്താമെന്ന തോന്നൽ അവർക്കുണ്ടായത്.

എന്നു ദിലിപ് എം. മേനോൻ ഇതിനെ വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്. ജാതീയ വിവേചനമുൾപ്പടെയുള്ള അടിച്ചമർത്തലുകളെ പാർത്ഥ വേണ്ടത്ര ഗൗനിക്കുന്നില്ല എന്ന വിമർശനമാണ് ഈ വിശദീകരണത്തിലൂടെ അദ്ദേഹം മുന്നോട്ടു വെക്കുന്നത്. അതേസമയം തന്നെ പാർത്ഥയുടെ നിരീക്ഷണങ്ങളെ ഗായത്രി സ്പിവാക്കിനെപ്പോലുള്ള കീഴാളപഠിതാക്കൾ തിരസ്കരിക്കുന്നു. മാർക്സിയൻ സമീപനം ഇന്ത്യൻ രാഷ്ട്രീയ സാമൂഹ്യ സാഹചര്യത്തിൽ കീഴാളതയെക്കുറിച്ചു പഠിക്കാൻ അപര്യാപ്തമാണ് എന്ന ചിന്തയാണ് സ്പിവാക്ക് പങ്കുവെക്കുന്നത്. വംശം, വർഗം, മതം, പൗരത്വം, സംസ്കാരം എന്നിവയിലെ വ്യതിരിക്തത പരിഗണിക്കേണ്ടതാണ് എന്ന വാദം അവർ മുന്നോട്ടു വെക്കുന്നു. ദറിദയുടെ അപനിർമാണപദ്ധതിയെയാണ് സ്പിവാക് രീതിശാസ്ത്രമായി ഉപയോഗിക്കുന്നത്. കീഴാ

ളർ നിശബ്ദരാക്കപ്പെട്ടതിനെയാണ് അവർ പ്രധാനമായും പ്രശ്നവൽകരിക്കുന്നത്. അധിനിവേശാനന്തര സാഹിത്യത്തിലെ സ്ത്രീവാദപഠനങ്ങളെ സ്പിവാക് ഈ മട്ടിൽ സമീപിക്കുന്നുണ്ട്. കീഴൊതുക്കപ്പെട്ടവർ അവർക്കുവേണ്ടി സംസാരിക്കാനുള്ള ശേഷി കൈവരിച്ചില്ലെന്നും ചരിത്രാഖ്യാനങ്ങളിലെ പ്രതിനിധാനങ്ങളായി മാത്രമാണ് അവർ ദൃശ്യപ്പെടുന്നതെന്നും സ്പിവാക് ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു[8].

കീഴാളത എന്ന സങ്കല്പനത്തിൽ അടങ്ങിയിരിക്കുന്ന ബഹുലതയും നേരത്തെ സൂചിപ്പിച്ച അതിന്റെ പരിമിതിയും കണക്കിലെടുക്കുമ്പോൾ, ഇന്ത്യൻ സാഹചര്യത്തിൽ കീഴാളതയെ നിർണയിക്കുന്ന സുപ്രധാന സംവർഗം ജാതിയാണെന്നു വ്യക്തമാവുന്നു. അതേ സമയം കീഴാളസ്വത്വം എന്ന പ്രയോഗത്തിനു തുല്യമായോ പകരമായോ ജാതിസ്വത്വം എന്ന പദത്തെ ഈ പ്രബന്ധം സങ്കല്പനപരമായി പിന്തുടരുന്നില്ല. ജാതിയുടെ പേരിൽ പ്രതിരോധത്തിലാവുകയും അതേസമയം ജാതികേന്ദ്രിതമായ മൂല്യഘടനയിൽനിന്നു പുറത്തുകടക്കാനാഗ്രഹിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ജനതയെന്ന അർത്ഥത്തിലാണ് ഇവിടെ ദലിത് എന്ന സംവർഗത്തെ പരാമർശിക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ട് പ്രബന്ധശീർഷകത്തിൽ സൂചിപ്പിച്ച കീഴാളസ്വത്വം എന്ന പരികൽപ്പനക്കു പകരം ദലിത്സ്വത്വം എന്ന പരികൽപ്പനയാണ് ഈ പ്രബന്ധത്തിൽ ഉടനീളം ഉപയോഗിക്കുന്നത്. ജാതിപരിപാലനത്തിന്റെ അടിത്തറയായി നിലകൊണ്ട ചാതുർവർണവ്യവസ്ഥയുടെ ഉള്ളടക്കത്തിലുണ്ടായിരുന്ന ജാതിവിഭാഗങ്ങളെ സൂചിപ്പിക്കാൻ സവർണ ജാതിവിഭാഗങ്ങൾ എന്നും ഈ പ്രബന്ധത്തിൽ ഉപയോഗിക്കുന്നു.

1.2 ദലിത്വാദം എന്ന ആശയരൂപീകരണം

ഇന്ത്യൻ ജാതിസമ്പ്രദായത്തിന്റെ ചരിത്രം വ്യക്തമാക്കുന്നത് ജാതി, ചാതുർവർണ വ്യവസ്ഥക്കകത്ത് സ്വയംസ്ഥാപിച്ചവർക്ക് അന്തസ്സിന്റെയും ഔന്നത്യത്തിന്റെയും ചിഹ്നവും ആ ഘടനക്കു പുറത്തുള്ളവർക്ക് കീഴൊതുക്കപ്പെടലിന്റെയും, അടിച്ചമർത്തലിന്റെയും ചിഹ്നവുമാണെന്നാണ്. ജാതിയെ സംബന്ധിച്ച ഈ വൈരുദ്ധ്യമാണ് അടിസ്ഥാനപരമായി ദലിത്വാദം എന്ന സംസ്കാരവിമർശനപദ്ധതിക്ക് സാധുതയൊരുക്കുന്നത്. ജാതിയെ

ഒരു പരികൽപ്പനയെന്ന രീതിയിൽ അംബേദ്കർ അഭിസംബോധന ചെയ്യുന്നത് ഈ വൈരുദ്ധ്യത്തെ മുൻനിർത്തിക്കൊണ്ടാണ്. ഇത്തരമൊരു വിമർശനപദ്ധതി ഇന്ത്യൻസാംസ്കാരികതക്കകത്ത് സജീവമായി ഇടപെട്ടുതുടങ്ങുന്നത് 1990 കളോടെ കീഴാളപഠനങ്ങളുണ്ടാക്കിയെടുത്ത ആഖ്യാനപരിസരത്താണെങ്കിലും അതിനുമുമ്പ് തന്നെ അംബേദ്കർദർശനങ്ങളുടെ ചുവടുപിടിച്ച് വടക്കേയിന്ത്യയിൽ ദലിത്പക്ഷചിന്താപദ്ധതികൾ രൂപപ്പെട്ടിരുന്നു. ഇതൊരു അക്കാദമികവിമർശനപദ്ധതിയായി അംഗീകരിക്കപ്പെടുന്നതിന് കീഴാളപഠനങ്ങളുണ്ടാക്കിയെടുത്ത സാംസ്കാരികാന്തരീക്ഷം അനുകൂലമായി എന്നു മാത്രം.

1.2.1 ദലിത്വാദത്തിന്റെ ദേശീയസന്ദർഭം

ഒരു ദേശരാഷ്ട്രമെന്ന നിലയിൽ ഇന്ത്യ രൂപപ്പെട്ടുവരുന്ന 1890 കൾ ഇതിൽ നിർണായകമായിരുന്നു. ദേശീയതയെ സംബന്ധിച്ച് നിരവധി ആശയങ്ങൾ ഈ ഘട്ടത്തിൽ രൂപപ്പെടുന്നുണ്ട്. *അഭിപ്രായങ്ങളുടെയും വിശ്വാസങ്ങളുടെയും വ്യത്യസ്തങ്ങളായ ശബ്ദങ്ങൾ കേൾക്കാൻ അലയുന്ന ജനങ്ങളുള്ള ഒരു രാജ്യത്ത് ദേശീയത ഉണ്ടാവുകയില്ല എന്നും അങ്ങനെയൊന്ന് സാധ്യമാവണമെങ്കിൽ വ്യത്യസ്തതകളെ ചേർത്തുപിടിച്ചുകൊണ്ടേ അതു സാധ്യമാവൂ* എന്നും സിസ്റ്റർ നിവേദിത അഭിപ്രായപ്പെടുന്നുണ്ട്[9]. ഉത്തരേന്ത്യൻ ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം രൂപപ്പെടുത്തിയ വരേണ്യമായ ദേശസങ്കല്പം, സാംസ്കാരിക ദേശീയവാദത്തിന്റെയും, അഖണ്ഡദേശീയതാവാദത്തിന്റെയും സങ്കല്പങ്ങളെ മുറുകെപ്പിടിക്കുകയും സ്ഥാപിക്കാൻ ശ്രമിക്കുകയും ചെയ്ത സാമൂഹ്യസന്ദർഭത്തിൽ ഈ അഭിപ്രായം പ്രസക്തമാണ്. മുസ്ലീം - ക്രിസ്ത്യൻ വിഭാഗങ്ങളെയും ദലിതരെയും അപരങ്ങളാക്കിവെച്ചുകൊണ്ടാണ് സാംസ്കാരികദേശീയവാദം ഉയർത്തപ്പെട്ടത് എന്ന് തിലക് - ഗാന്ധിജി അടക്കമുള്ള ദേശീയപ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ വക്താക്കൾ മുന്നോട്ടുവെച്ച ചില രാഷ്ട്രീയസമവാക്യങ്ങൾ സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നു. സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തിന്റെ ഉച്ചസ്ഥായിയിൽ, രാജ്യത്തിന്റെ ഐക്യബോധം കാത്തുസൂക്ഷിക്കുന്നതിനുള്ള കുറുക്കുവഴിയായി മാത്രമാണ് ഗാന്ധിജിയടക്കമുള്ളവർ, ദലിതരുടെ രാഷ്ട്രീയപ്രാതിനിധ്യത്തെ പരിഗണി

ച്ചത് എന്ന് അംബേദ്കർ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നുണ്ട്. ജാതിയെ ഇന്ത്യൻസാഹചര്യത്തിലുള്ള ഒരു സവിശേഷ സാമൂഹ്യപ്രവണതയായി ഗാന്ധിയടക്കമുള്ളവർ പരിഗണിച്ചില്ല എന്ന്, ഗെയിൽ ഓംവേദ് ഇതിനെ മുൻനിർത്തി സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്.

ദക്ഷിണേഷ്യൻ ഉപഭൂഖണ്ഡത്തിന്റെ മാത്രം സവിശേഷതയായ ഒരു സാമൂഹ്യ ബഹിഷ്കരണരൂപമാണ് ജാതി. അനുഷ്ഠാനപരമായി അശുദ്ധരായി കണക്കാക്കപ്പെടുന്നുണ്ടെങ്കിലും ഇന്ത്യയിലെ ഒട്ടുമിക്കവാറും കാർഷികാധ്വാനവും കൂലിവേലകളും നിർവ്വഹിക്കുന്നത് ദലിതരാണ്. ജാതി ഒരു സാമൂഹികപരിധി നിർണയസംവിധാനമാണ്. ഒരാൾ ജനിച്ചുവീഴുന്നു ജാതി അയാളുടെ തൊഴിലിനെയും സാമൂഹ്യപദവിയെയും നിർണയിക്കുന്നു. ഇന്ത്യൻസമൂഹത്തിൽ അധീശത്വം പുലർത്തുന്ന മതഗ്രന്ഥങ്ങളുടെ -വേദങ്ങൾ, ധർമ ശാസ്ത്രങ്ങൾ, ഭഗവത്ഗീത, പുരാണങ്ങൾ - അംഗീകാരവും അതിനുണ്ട്[10].

ജാതിനിയന്ത്രണത്തിനെതിരായ ഏറ്റവും ശക്തമായ തീവ്രപക്ഷപ്രസ്ഥാനം ഉണ്ടായത് കൊളോണിയൽ കാലത്തായിരുന്നു. മഹാരാഷ്ട്രയിൽ മഹാത്മാ ജ്യോതിറാവു ഫുലെയും തമിഴ്നാട്ടിൽ പണ്ഡിറ്റ് ജ്യോതിദാസും തുടക്കമിട്ട് ഇ.വി. രാമസ്വാമി പെരിയോരും ഡോ. അംബേദ്കറും മറ്റു കുറേയേറെ നേതാക്കളും ഇന്ത്യയിലെമ്പാടും വളരെയേറെ പ്രവർത്തകരും അത് മുൻപോട്ടു കൊണ്ടുപോയി. ആദ്യകാല ബ്രിട്ടീഷ് പണ്ഡിതരുടെ സഹായത്തോടെ ഇവർക്ക് ജാതിക്ക് ചരിത്രപരവും സാമൂഹികവുമായ ഒരു വ്യാഖ്യാനം നൽകാൻ കഴിഞ്ഞു എന്നും അവർ സൂചിപ്പിക്കുന്നു. ഫ്യൂഡലിസ്റ്റ് സാമൂഹ്യഘടനക്കകത്തുനിന്നു തന്നെ ജാതിയെ സംബന്ധിച്ച സംവാദങ്ങളും ആഖ്യാനങ്ങളും രൂപപ്പെട്ടു തുടങ്ങുന്നത്, വടക്കേയിന്ത്യയിലാരംഭിച്ച ഭക്തിപ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ ചരിത്രം വ്യക്തമാക്കുന്നു. അവിടെനിന്നു തുടങ്ങി ദേശീയസ്വാതന്ത്ര്യസമരം വരെ നീളുന്ന ഇന്ത്യൻചരിത്രത്തിൽ സംഭവിച്ച നിരവധി സംഘർഷങ്ങൾ ദലിത്പക്ഷീയമായ ഒരു ആലോചനാപദ്ധതിയുടെ സാംഗത്യത്തെ മുന്നോട്ടുവെച്ചു. ഇന്ത്യൻ ഫ്യൂഡൽഘടന, ആഭ്യന്തരകലഹങ്ങളിലൂടെ രൂപപ്പെട്ട സാംസ്കാരിക ബഹുത്വം, കൊളോണിയൽ അധിനിവേശത്തോടുള്ള ഇന്ത്യൻ ചെറുത്തുനിൽപ്, അതിന്റെ ഫ്യൂഡൽ-ബ്രാഹ്മണിക് മൂല്യങ്ങളോടുള്ള

പക്ഷപാതം, സമാന്തരമായ ഭൗതികാന്വേഷണങ്ങളുടെ ധാര, കൊളോണിയലിസത്തോട് കീഴാള വിഭാഗങ്ങൾ പുലർത്തിയ ധനാത്മകമായ സമീപനം എന്നിവ ഈ മട്ടിൽ ദലിത്വാദത്തിനു പ്രചോദകമായിത്തീർന്ന സാമൂഹ്യസാഹചര്യങ്ങളാണ്. 1932ൽ, പൂനാ പാക്ടിന്റെ വേളയിൽ ഗാന്ധിജിയുടെ കീഴാളവിരുദ്ധത വ്യക്തമായതായും, ഒരു മോറൽ ബ്ലാക്ക്മെയിലിംഗിലൂടെ, ദലിതരുടെ രാഷ്ട്രീയപ്രവേശത്തെ അദ്ദേഹം അട്ടിമറിച്ചതായും ഗെയ്ൽ ഓംവെദ് സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്.

1.2.1.1 അംബേദ്കറുടെ ദലിത് ചിന്തകൾ

ഈ പശ്ചാത്തലത്തിൽ ജാതി-മത കേന്ദ്രിതമായ ഹൈന്ദവജ്ഞാന പദ്ധതികൾക്കെതിരായുള്ള രാഷ്ട്രീയഅവബോധം എന്ന നിലയിലാണ് ഇന്ത്യൻ ദലിത്വാദം ശക്തിപ്പെടുന്നത്. ഡോ. ബി.ആർ. അംബേദ്കർ ദലിത്അവബോധം എന്ന ആശയം സൈദ്ധാന്തികമായി അവതരിപ്പിക്കുമ്പോൾ, അതിന് പുതിയ സ്വതന്ത്ര - ജനാധിപത്യ - രാഷ്ട്ര നിർമിതിയുടെ പശ്ചാത്തലമുണ്ടായിരുന്നു. രാഷ്ട്രം നിരവധി പരിമിതികൾക്കിടയിലും ഒരു പുതിയ സങ്കല്പമായിരുന്നു. ജനാധിപത്യത്തിന്റെ ബൃഹത്തായ ഒരു ഭാവനാമണ്ഡലം അംബേദ്കർ ചിന്തയിലുണ്ടായിരുന്നു എന്നതാണ് അതിലെ പ്രാഥമികമായ വസ്തുത. ഹൈന്ദവമൂല്യങ്ങളുടെയും ധർമങ്ങളുടെയും കെട്ടുപാടുകളിൽനിന്ന്, മനുഷ്യൻ എന്ന ഏകസ്വത്വത്തിലേക്കുള്ള പരിണാമമാണ് അദ്ദേഹം വിഭാവന ചെയ്യുന്നത്. മനുഷ്യൻ എന്ന സങ്കല്പത്തിന് കൊളോണിയൽഉൽപന്നമായ ആധുനികമനുഷ്യൻ എന്ന അർത്ഥമാണുള്ളത്. ജ്ഞാനോദയകാലത്തിന്റെ പരിണതിയെന്ന നിലയിൽ ദൈവത്തിന് അപ്രമാദിത്തസ്ഥാനം നഷ്ടമാവുകയും, ആ സ്ഥാനത്ത് മനുഷ്യൻ പ്രതിഷ്ഠിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തതിന് അംബേദ്കറുടെ കാലത്തുനിന്ന് മൂന്നു നൂറ്റാണ്ടിന്റെ തികച്ച് അകലമില്ല. അതേ സമയം, പാശ്ചാത്യമായ ഈ മനുഷ്യസങ്കല്പം മുന്നോട്ടുവെക്കുന്നതുപോലെ ശാസ്ത്രത്തെയും യുക്തിചിന്തയെയും സർവ്വാതിശായിയും സ്വയംപൂർണവുമായ ജ്ഞാനപദ്ധതികളായി അദ്ദേഹം സ്വീകരിച്ചതുമില്ല. ഇന്ത്യയെ സംബന്ധിച്ച് ജാതിയും അതുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ബ്രാഹ്മണിക്കൽ മൂല്യങ്ങളുമാണ് അധീശമതവും

അധികാരശക്തിയുമായി നിലനിന്നത് എങ്കിലും, തന്റെ തത്വചിന്ത ഇന്ത്യൻ മതാത്മ കതയിലേക്കാണ് വേരോടിയിരിക്കുന്നത് എന്ന അദ്ദേഹത്തിന്റെ വിശദീകരണത്തിന്[11] ആഴത്തിൽ അർത്ഥങ്ങളുണ്ട്. കോളനീകരണത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയവ്യവഹാരങ്ങൾക്കുള്ളിൽ മാത്രം സ്ഥാപിക്കാൻ കഴിയുന്ന ഒരു തത്വചിന്ത, മതാത്മകമൂല്യങ്ങൾ അടിയുറച്ച ഒരു സമൂഹത്തിൽ വിലപ്പോവില്ല എന്ന തിരിച്ചറിവാണ് അംബേദ്കറുടെ രാഷ്ട്രീയനിലപാ ടിന്റെ വ്യതിരിക്തത എന്നു കാണാൻ സാധിക്കും. സ്വാതന്ത്ര്യം, സമത്വം, സാഹോദര്യം എന്നീ മൂല്യങ്ങളിലേക്ക് എളുപ്പത്തിൽ കടന്നുകയറാൻ അദ്ദേഹത്തെ പ്രേരിപ്പിച്ചതും മറ്റൊന്നല്ല. 'ആധുനിക പൗരൻ' എന്ന നിലയിലുള്ള ദലിതരുടെ കർതൃത്വത്തെ അംഗീ കരിക്കുന്നതുപോലെത്തന്നെ പ്രധാനമാണ് ജാതി - മത മൂല്യങ്ങളാൽ നിർണയിക്ക പ്പെട്ട അവരുടെ സാംസ്കാരികപരിസരത്തെ അഭിസംബോധന ചെയ്യുന്നതും എന്ന നിലപാടാണ് അത്. രാഷ്ട്രീയസ്വാതന്ത്ര്യം പോലെ പരമപ്രധാനമാണ് സാമൂഹ്യസ്വാത ന്ത്ര്യവും എന്ന ഈ തിരിച്ചറിവാണ് ദലിത്സ്വത്വത്തെ സംബന്ധിച്ച പിൽക്കാല ആലോ ചനകളുടെ കേന്ദ്രം. *സാമൂഹികവും സാംസ്കാരികവും വിദ്യാഭ്യാസപരവും സാമ്പത്തി കവുമെല്ലാമായ സ്വാതന്ത്ര്യവും തുല്യമായ പൗരാവകാശങ്ങളും മനുഷ്യാവകാശങ്ങളും ഇന്ത്യയിലെ കോടിക്കണക്കായ ജാതിബാഹ്യർക്ക് അവശ്യമാണെന്നു മനസ്സിലാക്കി അവരെ സംഘടിപ്പിക്കുകയും ബോധവൽക്കരിക്കുകയുമാണ് അംബേദ്കർ ചെയ്തത്* എന്ന് അജയ് ശേഖർ നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്[12]. പൗരത്വത്തെപ്പറ്റിയുള്ള സംവാദങ്ങൾക്ക്, മതാത്മകമായ ഒരു ദേശത്തിനും ദേശീയതക്കും അകത്ത് സ്വതന്ത്രമായ നില്പ് സാധ്യ മല്ലെന്നും, ആനുഭവികമായ ഉണ്മകൾ കണിശമായും അഭിസംബോധന ചെയ്യപ്പെടേണ്ട തുണ്ട് എന്നുമാണ് ഇതിന്റെ സാരം. അതുകൊണ്ട് ദലിത്വാദത്തിന്റെയും വിമോചന ത്തിന്റെയും സൈദ്ധാന്തികാടിത്തറ, ദലിത് സാംസ്കാരികജീവിതത്തിന്റെ ആനുഭവിക മായ ഉണ്മയെയും പൗരത്വം എന്ന ആധുനിക സ്വത്വബോധത്തെയും ഒരേസമയം പരിഗ ണിക്കേണ്ടതുണ്ട് എന്ന് മറ്റ് അവസരങ്ങളിലും അംബേദ്കർ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. *ലെനിൻ ഇന്ത്യയിലാണു ജനിച്ചിരുന്നതെങ്കിൽ രാഷ്ട്രീയവിപ്ലവത്തിനു മുമ്പ് ജാതിനശീകരണ ത്തിലായിരിക്കും അദ്ദേഹം ഊന്നുക എന്നും, തിലക് അടിച്ചമർത്തപ്പെട്ട ജാതിയിലായി*

രുന്നു ജനിച്ചതെങ്കിൽ 'സ്വരാജ് എന്റെ ജന്മാവകാശമാണ്' എന്നു വിളിച്ച് പറയുംമുമ്പ് 'ജാതിനിർമൂലനമാണ് എന്റെ പ്രധാനകർത്തവ്യം' എന്നു പറയുമായിരുന്നു എന്നും അദ്ദേഹം അഭിപ്രായപ്പെടുന്നുണ്ട്[13]. മനുഷ്യാവകാശം, തുല്യനീതി എന്നീ സങ്കല്പങ്ങളെ കേന്ദ്രീകരിച്ചുകൊണ്ട് ദലിതരുടെ രാഷ്ട്രീയാവകാശങ്ങൾ സ്ഥാപിക്കാനുള്ള തീവ്രശ്രമമാണ് ദലിതർക്ക് പ്രത്യേകനിയോജകമണ്ഡലം എന്ന ആവശ്യം ഉന്നയിക്കുന്നതിലേക്ക് എത്തുന്നത്. അതിനുമുമ്പ് 1927 മുതൽ 1932 വരെയുള്ള കാലത്ത് അംബേദ്കർ മഹാരാഷ്ട്രയിലെ ദലിതരുടെ പൊതു ഇടങ്ങളിലേക്കുള്ള പ്രവേശനാവകാശ സമരങ്ങൾക്കും പൊതുകിണറുകളിൽ നിന്ന് കുടിവെള്ളം എടുക്കുന്നതിനുള്ള ജനായത്തപരമായ സമാധാനസമരങ്ങൾക്കും നേതൃത്വം നൽകുന്നുണ്ട്. 1928 ൽ സൈമൺ കമ്മീഷനു സമർപ്പിച്ച അവകാശ പത്രിക ദലിതരുടെ മാഗ്നാകാർട്ട എന്നാണ് അറിയപ്പെടുന്നത്. അതേത്തുടർന്നും, ജാതിക്കും ജാതിവ്യവഹാരങ്ങൾക്കും എതിരെ അംബേദ്കർ സജീവമായി പ്രവർത്തിക്കുന്നുണ്ട്. 1930 ൽ നാഗ്പൂരിൽ നടന്ന പതിത ജനസമ്മേളനം, നാസിക്കിലെ കാലാറാം അമ്പലപ്രവേശന സമരം, പൂനയിലെ പാർവ്വതി ക്ഷേത്രസമരം, ചൗദറിലും മഹദിലും നടന്ന കുടിവെള്ളക്കിണർ സമരങ്ങൾ തുടങ്ങി, ചൗദറിലെ മനുസ്മൃതി കത്തിക്കൽ വരെ നീളുന്നുണ്ട് അംബേദ്കറുടെ ഇടപെടലുകൾ. പാശ്ചാത്യാധുനികതയുമായി നേരിട്ടു സംവദിക്കാനുള്ള അവസരം സിദ്ധിക്കുകയും ആധുനിക രാഷ്ട്രമീമാംസയിൽ അഗാധമായ കണ്ടെടുപ്പുകൾ നടത്തുകയും ചെയ്ത അംബേദ്കർ പ്രത്യക്ഷസമരങ്ങളിൽകൂടി പങ്കാളിയായിക്കൊണ്ട്, ഒരു തികഞ്ഞ ജൈവബുദ്ധിജീവിയാവുകയായിരുന്നു എന്ന് ഈ ഇടപെടലുകളെ മുൻനിർത്തി നിരീക്ഷിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്[14]. ഈ നിരീക്ഷണം വളരെ പ്രധാനമാണ്. നിലനിൽക്കുന്ന സാമൂഹ്യ സാഹചര്യങ്ങളോടുള്ള വിമർശാവബോധമാണ് ജൈവബുദ്ധിജീവികളെ രൂപപ്പെടുത്തുന്നത് എന്ന ഗ്രാംഷിയൻവിചാരം അംബേദ്കറിന്റെ സാമൂഹ്യസമീപനത്തെ വിശദീകരിക്കാൻ പര്യാപ്തമാണ്. തത്വചിന്തയും രാഷ്ട്രീയവും സമന്വയിപ്പിക്കുന്ന സാമൂഹ്യസമീപനം അത്ര ലളിതമായി രൂപപ്പെടുത്താവുന്ന ഒന്നല്ല. അമൂർത്തവും അസമഗ്രവും, നിയതഘടനക്കകത്ത് ഒതുങ്ങി നിൽക്കാത്തതുമായ തത്വചിന്തയുടെ വ്യവഹാരപദ്ധതികളെ പ്രായോഗിക രാഷ്ട്രീയ

ത്തോട് ചേർത്തുവെക്കുന്ന അംബേദ്കർ, ദലിത്സ്വത്വം എന്ന പരികൽപ്പന രൂപപ്പെടുത്തിയത് എങ്ങനെയെന്ന് അദ്ദേഹത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയ ഇടപെടലുകൾ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്.

1.2.1.2 ഫുലെയും അംബേദ്കറും

മഹാരാഷ്ട്രയിൽ ജ്യോതി ബാ ഫുലേ തുടങ്ങിവെച്ച സാമൂഹിക പരിഷ്കരണ പ്രസ്ഥാനങ്ങളെയാണ് അംബേദ്കർ ആശയപരമായി പിന്തുടരുന്നത്. ഫുലേ വടക്കേയിന്ത്യയിലെ നവോത്ഥാനപ്രസ്ഥാനങ്ങൾക്കകത്ത് ഒറ്റതിരിഞ്ഞുനിന്ന ഒരു സാമൂഹ്യ പ്രവർത്തകനായിരുന്നു. വടക്കേയിന്ത്യയിലെ നവോത്ഥാനപ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ പൊതുസ്വഭാവം, അത് ബ്രാഹ്മണിക - ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ഒരനുബന്ധമായിരുന്നു എന്നുള്ളതാണ്. ഭഗവത്ഗീതയും മനുസ്മൃതിയും അടക്കമുള്ള ഹൈന്ദവപുരാണഗ്രന്ഥങ്ങളെ കേന്ദ്രീകരിച്ച് ഒരു പുതിയ ധർമസംഹിത മുന്നോട്ടുവെക്കുകയാണ് വടക്കേയിന്ത്യൻ ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം ചെയ്തിട്ടുള്ളത്. *'ഭഗവത്ഗീത അനുശാസിക്കുന്ന ധർമങ്ങളെ പിന്തുടരാനും അതിലൂടെ ജീവിതം സാർത്ഥകമാക്കാനും തന്റെ ജന്മാവകാശമായ സ്വരാജ്യം നേടിയെടുക്കണം'* എന്നായിരുന്നു ബാലഗംഗാധരതിലകിന്റെ പ്രതിജ്ഞ എന്ന് ഓർക്കാവുന്നതാണ്[15]. എ.ഡി 1000 നു ശേഷം മാത്രം ഉയർന്നു വന്നിട്ടുള്ള ബ്രാഹ്മണാധിപത്യപരമായ ഒരു മൂല്യവ്യവസ്ഥയെ ഒരു മതമായും ആ മതത്തെ രാജ്യത്തിന്റെ ദേശീയതയായും നിർവ്വചിക്കാനുള്ള ശ്രമത്തിന്റെ സൂചന മാത്രമാണ് തിലകിന്റെ പ്രതിജ്ഞ എന്നു കാണാൻ പ്രയാസമില്ല. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലുടനീളം വടക്കേ ഇന്ത്യയിൽ ഇത്തരം ഹൈന്ദവ പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ രൂപപ്പെടുന്നുണ്ട്. ഇവയിൽ പിൽകാലത്ത് ഹിന്ദു ദേശീയവാദികൾക്ക് സ്വീകാര്യമായത് ബ്രഹ്മസമാജ് (1828), പ്രാർത്ഥനാ സമാജ്(1867), ആര്യസമാജ്(1875) എന്നീ പ്രസ്ഥാനങ്ങളാണ്. വ്യത്യസ്ത കാലയളവുകളിൽ രൂപംകൊണ്ട ഈ പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ ബ്രാഹ്മണാധീശത്വത്തെ അംഗീകരിക്കുന്നതും ശൂദ്രർ, അയിത്തക്കാർ, മുസ്ലീങ്ങൾ, ക്രിസ്ത്യാനികൾ എന്നിവരെ അപരരാക്കുന്നതുമായിരുന്നു. 1875 ൽ ദയാനന്ദ സരസ്വതി രൂപീകരിച്ച ആര്യസമാജ് 'വേദങ്ങളിലേക്കു മടങ്ങുക' എന്ന തത്വത്തി

ലൂടെ ചാതുർവർണ്യത്തെ സാമൂഹികാദർശമാക്കി മാറ്റി[16]. അതേസമയം, പരമ്പരാഗത ഹിന്ദുമതത്തെ ദേശീയതയായി ഊട്ടിയുറപ്പിച്ച ഉത്തരേന്ത്യൻ - സവർണഭക്തി പ്രസ്ഥാനത്തിനു മുമ്പുതന്നെ ജാതിവിരുദ്ധമായ മൂല്യബോധം മുന്നോട്ടുവെക്കുന്ന ഒരു ഭക്തി പാരമ്പര്യവും രൂപപ്പെടുകയുണ്ടായിട്ടുണ്ട്. പരസ്പരം വിനിമയസാധ്യതകൾ ഇല്ലാതിരുന്ന ജാതിയറകളിലേക്ക് ജാതിവിരുദ്ധമായ മാനവികദർശനത്തിന്റെ ആലോചനകളുണ്ടാക്കാൻ ഇത്തരം ഇടപെടലുകൾക്കു സാധിച്ചു. സാമൂഹ്യനീതിയും തുല്യതയും എല്ലാ വിഭാഗം ജനങ്ങളുടെയും അവകാശമാണെന്ന മനുഷ്യാവകാശത്തെ സംബന്ധിക്കുന്ന പ്രബോധനങ്ങൾ മുന്നോട്ടുവെച്ചു എന്നതാണ് ഈ നവോത്ഥാനശാഖയുടെ പ്രധാനപ്പെട്ട സവിശേഷത. ജാതിഭേദത്തെയും അയിത്താചാരങ്ങളെയും എതിർത്തുനിന്ന ഈ വിഭാഗത്തിലെ പ്രമുഖരായ ബസവേശ്വരൻ, തുക്കാറാം തുടങ്ങിയവർ ക്ഷേത്രദർശനം, തീർത്ഥാടനം എന്നിവയെ നിരുത്സാഹപ്പെടുത്തുകയും, മേൽജാതിക്കാരുടെ ധർമത്തെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തിയുള്ള നടപടിക്രമങ്ങൾ ദീക്ഷിക്കുന്നത് തടയുകയും ചെയ്തുകൊണ്ട്, ഒരു ബദൽപ്രസ്ഥാനമാണ് രൂപപ്പെടുത്തിയത് എന്നും സാമൂഹ്യശ്രേണിയുടെ താഴത്തെ പടവുകളിൽ കഴിയുന്ന ജാതിക്കാരുടെയും ഗോത്രവർഗക്കാരുടെയും 'നാടോടിമത'ത്തോടാണ് ഈ പ്രസ്ഥാനത്തിനു ചാർച്ച എന്നും റൊമീല ഥാപ്പർ നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്[17]. സാമൂഹ്യനീതിയും തുല്യതയും എല്ലാ വിഭാഗം ജനങ്ങളുടെയും അവകാശമാണെന്ന മനുഷ്യാവകാശത്തെ സംബന്ധിക്കുന്ന പ്രബോധനങ്ങൾ ഇവർ മുന്നോട്ടുവെക്കുന്നുണ്ട്. താനറിയുന്ന ഏറ്റവും പഴക്കം ചെന്ന മനുഷ്യാവകാശ മാനിഫെസ്റ്റോ ഇന്ത്യയിലാണ് ഉണ്ടായതെന്ന് തുക്കാറാമിന്റെ പ്രബോധനങ്ങളെ മുൻനിർത്തി ഗെയ്ൽ ഓംവേദും സൂചിപ്പിക്കുന്നു[18]. ജാതി സംവർഗങ്ങളുടെ ശ്രേണീവൽക്കരണ യുക്തികളെ നഖശിഖാന്തം എതിർത്തവരാണ് പിൽക്കാലത്ത് മത - ജാതി നിരപേക്ഷമായ ദേശീയത എന്ന ആശയവുമായി പുറത്തുവന്നത്. 'ബസവേശ്വരൻ, കബീർ, ഗുരുനാനാക്ക് തുടങ്ങി എഴുത്തച്ഛൻ വരെയുള്ളവരുടെ ജനകീയസ്വാതന്ത്ര്യമൂല്യങ്ങൾ ഇതിന്റെ തുടർച്ചയാണ്. ഇ.വി. ആർ, ഗുരു, അയ്യങ്കാളി, സഹോദരൻ അയ്യപ്പൻ തുടങ്ങി അംബേദ്കർ വരെയുള്ളവരുടെ മൂല്യബോധം ഇതിൽനിന്നാണ് വികസിക്കുന്നത്. അവരുടെയൊക്കെ

ജനകീയ ജാതിവിരുദ്ധ - മതനിരപേക്ഷ ദേശീയസംസ്കാരത്തിന്റെ മൂലശക്തിയായും ഇത് വിശദീകരിക്കപ്പെടുന്നു[19]. പരമ്പരാഗത ഹിന്ദുമതവും ഇന്ത്യൻ കീഴാളധാരയും തമ്മിലുള്ള സംഘർഷം രൂപപ്പെടുന്നത് ഈ മൂല്യബോധത്തെ ചൊല്ലിയാണ്. തിലകിന്റെ സ്വരാജാണ് പരമ്പരാഗത ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ ഭാവനാരാഷ്ട്രം. മുസ്ലീം - ക്രിസ്ത്യൻ - കീഴാള പാരമ്പര്യങ്ങളെ അപരങ്ങളാക്കിക്കൊണ്ടാണ് അത് ജനിച്ചതും വളർന്നതും. ഈ അപരത്വം, കീഴാളവിഭാഗങ്ങളെ, മുസ്ലീം - ക്രിസ്ത്യൻ മതങ്ങളോട് ഐക്യപ്പെടാൻ വഴിയൊരുക്കിക്കൊടുത്തു. പരമ്പരാഗത ഹിന്ദുമതം, 12-ാം നൂറ്റാണ്ടോടെ ഇന്ത്യയിൽ സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ട ബ്രാഹ്മണ്യജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ പിന്തുടർച്ചയാണെന്നും, അപചയം സംഭവിച്ച് നാമാവശേഷമായിത്തീർന്ന ബുദ്ധമതത്തിന്റെ പിൻമുറയാണ് ഇന്ത്യൻ കീഴാളജനത എന്നുമുള്ള പിൽക്കാലനിരീക്ഷണങ്ങൾ, ഈ അപരവൽക്കരണത്തെ ഊട്ടിയുറപ്പിക്കുന്നു. അതിന്റെ ഫലമായിട്ടാണ് ദലിത് - കീഴാളപക്ഷ ജ്ഞാനപദ്ധതികളെ സംബന്ധിച്ച സംവാദങ്ങളെല്ലാം, ദേശീയതയുടെ പേരിൽ ഹിംസാത്മകമാംവിധം നിശബ്ദമാക്കപ്പെടുന്നത് എന്ന് സാന്ദർഭികമായി ഓർക്കാവുന്നതാണ്. അതുകൊണ്ടൊക്കെത്തന്നെ പിൽക്കാലത്ത് ഇന്ത്യയിൽ, ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ ഇരകൾ എന്ന നിലയിൽ ജാതിവിരുദ്ധമായ ഒരു ജ്ഞാനപദ്ധതിയുടെ രൂപീകരണം ഇന്ത്യൻ കീഴാളധാരയുടെ പ്രധാനലക്ഷ്യവും വിമോചനത്തിന്റെ മുന്നുപാധിയും ആയിത്തീരുന്നുണ്ട്.

1.3 കേരളനവോത്ഥാനവും ജാതിവിരുദ്ധ വ്യവഹാരങ്ങളും

1880 കളോടെത്തന്നെ കേരളത്തിൽ ജാതിവിരുദ്ധവ്യവഹാരങ്ങൾ രൂപപ്പെടുകയും ഏറ്റെടുക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്. ദലിത്സ്വത്വം എന്ന സംജ്ഞയെ സൈദ്ധാന്തികമായി വിശദീകരിക്കാൻ പാകത്തിലുള്ള തത്വചിന്ത അവതരിപ്പിക്കുന്നത് അംബേദ്കറാണെന്ന വസ്തുത നിൽക്കെത്തന്നെ ഇതു വളരെ പ്രധാനമാണ്. കേരളീയ നവോത്ഥാനം പ്രധാനമായും മൂന്നു ലക്ഷ്യങ്ങളെ മുൻനിർത്തുന്നതായാണ് പരമ്പരാഗതമായ ആഖ്യാനങ്ങൾ വിലയിരുത്തുന്നതെന്ന് ഡോ. സുനിൽ പി. ഇളയിടം നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്. ഒന്ന്, സമുദായ പരിഷ്കരണ ശ്രമങ്ങളുടെ ആകെത്തുക എന്ന നിലയിൽ. രണ്ടാമത്തേത്

കൊളോണിയൽ ഭരണത്തോടും പാശ്ചാത്യബന്ധങ്ങളോടും ചേർത്തുവെച്ചുകൊണ്ടുള്ള വിശദീകരണമാണ്. മൂന്നാമത്തേത്, ഉൽപാദനബന്ധങ്ങളിലെ പരിണാമത്തെ മുൻനിർത്തി നവോത്ഥാനപ്രക്രിയയെ വിലയിരുത്താനുള്ള ശ്രമമാണ്[20]. നവോത്ഥാനം എന്നത് കേരളത്തെ സംബന്ധിച്ചും സമഗ്രവും, ഏകശിലാത്മകവുമായ ഒരു പരിണാമപദ്ധതിയായിട്ടല്ല സംഭവിച്ചത് എന്നു ചുരുക്കം.

അതുപോലെ തന്നെ, വ്യത്യസ്തഭരണങ്ങൾക്കു കീഴിൽ നിന്നിരുന്ന തിരുവിതാംകൂർ - കൊച്ചി - മലബാർ പ്രദേശങ്ങളിൽ അതു സംഭവിച്ച കാലവും രീതിയും വ്യത്യസ്തങ്ങളായിരുന്നു. അതേ സമയം മുകളിൽ സൂചിപ്പിച്ച മൂന്ന് ലക്ഷ്യങ്ങൾ അവയെ ഒന്നിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തു. അതോടൊപ്പം, യൂറോപ്യൻ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ ഫലമായി ഉണ്ടായ പരിഷ്കാരങ്ങളും നവോത്ഥാനത്തിന് ഒരു പൊതുരൂപം നൽകി. പൊതുറോഡുകൾ, ആഴ്ച്ചച്ചന്തകൾ, കോടതികൾ, ഫാക്ടറികൾ, ഗതാഗതസൗകര്യങ്ങൾ എന്നിവയുടെ നിർമാണവും സ്ഥാപനവും തിരുവിതാംകൂർ, കൊച്ചി, മലബാർ എന്നിവിടങ്ങളിൽ വിവിധ ഭരണാധികാരികളുടെ നേതൃത്വത്തിൽ 1750 നും 1940 നും ഇടയിൽ ധാരാളമായി നടന്നു[21]. ഈ സ്ഥാപനങ്ങളുടെ നിർമിതിയും അവയിലൂടെയുള്ള വ്യവഹാരങ്ങളും മുന്നോട്ടുവെച്ച പ്രധാനപ്പെട്ട ഒരാശയം മനുഷ്യർക്ക് പൊതുവായി ഇടപെടാൻ സാധിക്കുന്ന ഒരു സ്ഥലം എന്ന ആശയമാണ്. ജാതികേന്ദ്രിതമായി കെട്ടിപ്പൊക്കിയ അദൃശ്യമായ സാമൂഹിക അറകളാണ് അതുവരെയും എല്ലാ മനുഷ്യരുടെയും വ്യവഹാരസ്ഥലങ്ങളെ നിർണയിച്ചിരുന്നതെങ്കിൽ, അതിന്റെ വിച്ഛേദമായിരുന്നു നവോത്ഥാനം കൊണ്ടുവന്ന സ്ഥാപനങ്ങൾ. അതുകൊണ്ടുതന്നെ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ പ്രിയപ്പെട്ട സംവാദവിഷയം ഈ പൊതുസ്ഥലം രൂപപ്പെടുത്താൻ പോകുന്ന പുതിയ സാംസ്കാരികലോകത്തെപ്പറ്റിയുള്ളതായി. ജാതിനശീകരണം, സമുദായവൽക്കരണം, മതപരിവർത്തനം എന്നീ കേന്ദ്രാശയങ്ങളിലാണ് നവോത്ഥാനം കെട്ടിപ്പടുക്കപ്പെട്ടതെങ്കിലും, ഇവയ്ക്ക് അതീതമായ ഒരു മനുഷ്യസങ്കല്പം ഈ അർത്ഥത്തിൽ അവ ഉൾവഹിക്കുന്നുണ്ട്.

കൊളോണിയൻ വ്യവഹാരരൂപങ്ങൾ കൊണ്ടുവന്ന സ്ഥാപനങ്ങളിലൂടെയാണ് നവോത്ഥാനം ഫ്യൂഡലിസത്തെ എതിരിട്ടത്. ഇത് ജന്മിത്തം നിലനിർത്താൻ ശ്രമിച്ച

ജാതിയറകളെ തകർത്ത് ആധുനികമനുഷ്യനെ രൂപപ്പെടുത്തി. ഈ ആധുനികമനുഷ്യ നാണ് പിൽക്കാല കേരളത്തിന്റെ ഭാഗധേയം നിർണയിച്ചത്. ശ്രേണീബദ്ധമായ സാമൂഹ്യഘടനയിൽ അമൂർത്തവും ദൈവികവുമായി യാതൊന്നുമില്ലെന്നും ചരിത്രത്തിന്റെ വഞ്ചന മാത്രമാണ് ഉള്ളതെന്നുമാണ് അതിന്റെ ആദ്യത്തെ തിരിച്ചറിവ്. ഈ അറിവ് പ്രദാനം ചെയ്യുന്നത് മിഷനറി വിദ്യാഭ്യാസവും സിവിൽ നിയമങ്ങളുമാണ്. മനുഷ്യാവകാശത്തെ സംബന്ധിച്ചുള്ള നയം വ്യക്തമാക്കുന്ന ഏതാനും രാജവിളംബരങ്ങൾ ഇതിനു മുമ്പായി പുറത്തുവരികയുണ്ടായിട്ടുണ്ട്. പൊതുവഴി, ചന്ത, സ്കൂൾ, തുടങ്ങി ഭരണകൂടം വരെയുള്ള പൊതുസംവിധാനങ്ങൾക്കകത്ത് പ്രാതിനിധ്യം ലഭിക്കാൻ അയ്യങ്കാളി അടക്കമുള്ളവർ നയിച്ച സമരങ്ങൾ പിൽക്കാലചരിത്രത്തിലുണ്ട്. 1893 ലാണ് അയ്യങ്കാളിയുടെ വില്ലുവണ്ടി സഞ്ചാരം സംഭവിക്കുന്നത്. ചാലിയത്തെരു, പാറശ്ശാല, അമരവിള, നെയ്യാറ്റിൻകര, കഴക്കൂട്ടം, കണിയാപുരം ആറാലുംമൂട് തുടങ്ങിയ സ്ഥലങ്ങളിൽ അയ്യങ്കാളിയുട നേതൃത്വത്തിലുള്ള സഞ്ചാരസ്വാതന്ത്ര്യ പ്രക്ഷോഭം എത്തിച്ചേരുന്നത് പിന്നെയും വർഷങ്ങൾക്കുശേഷമാണ്, 1899 നു ശേഷം.

നിയമത്തിനും അതിന്റെ പ്രയോഗികതക്കുമിടക്കുള്ള വർഷങ്ങളാണ് യഥാർത്ഥത്തിൽ ദലിതരുടെ സാംസ്കാരിക പരിവർത്തനത്തിന്റെ നിലമൊരുക്കിയത്. നേരത്തെ സൂചിപ്പിച്ച രാജവിളംബരങ്ങളും 1840 ൽ മലബാറിലും 1857 ൽ തിരുവിതാംകൂറിലും, 1860 ൽ കൊച്ചിയിലും അടിമകൾക്ക് മോചനം നൽകിക്കൊണ്ടു പുറപ്പെടുവിച്ച ഉത്തരവുകളും ഈ ഘട്ടത്തിൽ വളരെ പ്രസക്തമാണ്. വ്യവസായവൽക്കരണവും മറ്റ് ആധുനിക സ്ഥാപനങ്ങളുടെ വളർച്ചയും കൊണ്ടുണ്ടായ തൊഴിലാളിക്ഷാമം പരിഹരിക്കാൻ ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണസംവിധാനം തന്നെ മുൻകയ്യെടുത്താണ് ഇത്തരം ഉത്തരവുകൾ പുറത്തുവന്നത് എന്നൊരു വാദം ഇന്നു പ്രബലമാണ്. ഈ വാദം യാഥാർത്ഥ്യമായാൽ പോലും ആധുനികതയുടെ, ‘മനുഷ്യൻ’ എന്ന ആശയത്തിന് ശക്തമായൊരു നിലമൊരുക്കാൻ ഈ ഉത്തരവുകൾക്കു കഴിയുന്നുണ്ട്. കീഴാളജനതയെ നേരിട്ട് അഭിസംബോധന ചെയ്യുന്ന ഇത്തരം രാഷ്ട്രീയനീക്കങ്ങൾ പിൽക്കാലത്ത് ഗുരുവിനെപ്പോലെയുള്ള തത്വചിന്തകരുടെ രാഷ്ട്രീയനിലപാടുകളെ സ്വാധീനിക്കുന്നുണ്ട്. 1828 ൽ വൈകുണ്ഠസ്വാ

മികളുടെ അനുയായികൾ രൂപപ്പെടുത്തിയ 'സമത്വസമാജം' ജാതി - മത വിരുദ്ധമായ മനുഷ്യസ്വത്വത്തെ സംബന്ധിക്കുന്ന സൂചനയും ആഹ്വാനവും നൽകുന്നുണ്ട്.

തെക്കേ ഇന്ത്യയിൽ നവോത്ഥാനം അടിത്തട്ടുസമൂഹങ്ങളുടെ സാമൂഹിക-രാഷ്ട്രീയ ശക്തിയായി വികസിച്ചു. ശ്രീനാരായണ-അയ്യൻകാളി- ദ്രാവിഡ മുന്നേറ്റ സമരങ്ങൾ അതിന്റെ ജനകീയ ധാരകളായിരുന്നു[22]. അതിന്റെ പ്രത്യക്ഷ ഉദാഹരണങ്ങളാണ് 1888 ലെ അരുവിപ്പുറം പ്രതിഷ്ഠയും 1893 ലെ വില്ലുവണ്ടി സമരവും. ഈ രണ്ടു സമരങ്ങളും താത്വികമായി മുന്നോട്ടുവെച്ചത് മനുഷ്യന്റെ ഉണ്മയെ സംബന്ധിച്ച ചില ചോദ്യങ്ങളാണ്. ഗുരുവിന്റെ പ്രതിഷ്ഠ മനുഷ്യനും ദൈവവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തിന്റെ ഇടനിലക്കാരെന്ന സവർണജാതിക്കാരുടെ കുത്തകാബോധത്തെ പൊളിക്കുന്നതായിരുന്നു. ഈയർത്ഥത്തിൽ ശിവപ്രതിഷ്ഠയുടെ മികച്ച രാഷ്ട്രീയഫലങ്ങളിലൊന്ന് ബ്രാഹ്മണ പൗരോഹിത്യത്തെ പ്രശ്നവൽക്കരിച്ചു എന്നതായിരുന്നു. അതുപോലെ പൊതുവഴിക്കു വേണ്ടിയുള്ള അയ്യങ്കാളിയുടെ സമരവും പ്രാതിനിധ്യത്തിന്റെ പ്രശ്നമാണുന്നയിച്ചത്. പൊയ്കയിൽ അപ്പച്ചൻ പുതിയൊരു ആഖ്യാനപാരമ്പര്യം വഴി കീഴൊതുക്കപ്പെട്ടവരുടെ അദൃശ്യതയെ പ്രശ്നവൽക്കരിക്കുകയുണ്ടായി. കാണുന്നീലൊരക്ഷരവും എന്റെ വംശത്തെപ്പറ്റി എന്ന ഗീതകത്തിൽ അദൃശ്യപ്പെടലിന്റെ ഉത്കണ്ഠ തന്നെയാണുള്ളത്. ഗുരുവും, പൊയ്കയിൽ യോഹന്നാനും ആത്മീയതയുടെ വഴിയും, അയ്യങ്കാളി പൊതുവഴിയും സമുദായപരിഷ്കരണത്തിന്റെ ഉപാധികളാക്കുമ്പോൾ, സാമൂഹ്യനീതി പൗരാവകാശം എന്നിവയെ സംബന്ധിച്ച അടിസ്ഥാന ആശയാവലികളാണ് ഉയർന്നുവന്നത്. പിൽക്കാലത്ത് ദലിതരുടെ വിമോചനവുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തി അംബേദ്കർ ഉയർത്തിക്കാണിക്കുന്നതും ഇതേ ആശയങ്ങളാണ് എന്നത് യാദൃച്ഛികമല്ല. തൊട്ടുകൂടാത്തവർ എന്ന ജാതികേന്ദ്രിതസ്വത്വത്തിൽനിന്ന് ദലിതർ എന്ന ജാതിവിരുദ്ധവിമോചിത സ്വത്വത്തെക്കുറിച്ചുള്ള സങ്കല്പം ഈ തരത്തിലാണ് രൂപപ്പെടുന്നത്.

1.4 ആരാണ് ദലിതർ

ദലിത് വാദം ഒരു സൈദ്ധാന്തികവിമർശനപദ്ധതിയായി ഉയർന്നു വരുന്നത് 1980 കളോടെയാണ്. ഡോ. അംബേദ്കറുടെ, സമൂഹ്യനീതിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ആശയാവ

ലികളാണ് ദലിത്‌വാദത്തിന്റെ അടിക്കല്ല്. പുതിയ രാഷ്ട്രനിർമിതിയുടെയും പൗരസങ്ക ല്പത്തിന്റെയും പശ്ചാത്തലത്തിൽ, അംബേദ്കർ തത്വചിന്തയെ മുൻനിർത്തി ഇത്തര മൊരു വാദം രൂപപ്പെടുന്നതും പ്രയോഗപദ്ധതിയായിത്തീരുന്നതും മഹാരാഷ്ട്രയിലാ ണ്. 1980 കളോടെ ലോകത്താകമാനം ഉയർന്നുവരികയും 90 കളോടെ സജീവമാവു കയും ചെയ്ത സംസ്കാരപഠനം എന്ന വിമർശനപദ്ധതി, കീഴാളപഠനങ്ങളെ ഒരു സുപ്ര ധാനസംസ്കാര വിമർശനപദ്ധതിയായി ഏറ്റെടുത്തപ്പോൾ ഇന്ത്യയിൽ ദലിത്‌വാദവും ശക്തിപ്പെടുകയാണുണ്ടായത്. 'വംശത്തിന്റെയോ വർഗത്തിന്റെയോ പേരിൽ തകർക്ക പ്പെട്ടവരും ചിതറിക്കപ്പെട്ടവരുമായ ജനത' എന്ന അർത്ഥത്തിലാണ് ദലിത് എന്ന പദം പൊതുവേ ഉപയോഗിക്കപ്പെട്ടത്[23]. ഒ. കെ. സന്തോഷിന്റെ ഗവേഷണപ്രബന്ധം ദലിത് പ്രയോഗത്തിന്റെ വിവിധ സാധുതകളെ ക്രോഡീകരിക്കുന്നു.

ഇന്ത്യൻസാഹചര്യത്തിൽ സവിശേഷമായ അവസ്ഥ നേരിടുന്ന സാമൂഹികവി ഭാഗങ്ങളെ സൂചിപ്പിക്കാനാണ് ദലിത് എന്ന പദം ഉപയോഗിക്കുന്നത്. സാമൂഹിക - സാമ്പത്തിക പദവികളിൽനിന്ന് നൂറ്റാണ്ടുകളായി ആട്ടിയകറ്റപ്പെട്ടതുകൊണ്ട് ചരിത്രപ രമായി നേരിടുന്ന കീഴായ്മയാണ് ഈ സവിശേഷമായ അവസ്ഥ. ഈ സാമൂഹ്യാവ സ്ഥയിൽ കഴിയുന്ന വിഭാഗങ്ങളായതുകൊണ്ട് ദ്രാവിഡർ, അസ്പൃശ്യർ, അയിത്തജാതി ക്കാർ, ആദിവിഭാഗങ്ങൾ, ഹരിജനങ്ങൾ, പട്ടികജാതി - പട്ടിക വർഗങ്ങൾ എന്നിവക്കു പകരം അതേ ജനതയെ സൂചിപ്പിക്കാൻ ദലിതർ എന്ന പദം പ്രയോഗിക്കുന്നു. നാംദേവ് ധാസലിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ പട്ടികജാതി, ഉപജാതി വിഭാഗങ്ങൾ, നവബുദ്ധ മതക്കാർ, തൊഴിൽക്കൂട്ടങ്ങൾ, ഭൂരഹിത കർഷകത്തൊഴിലാളികൾ, ആദിവാസികൾ എന്നിവരെല്ലാം ദലിത് സംവർഗത്തിൽ പെടും[24].

ദലിത് ബഹുജൻ എന്ന സംവർഗത്തെ പട്ടികജാതിക്കാർ, പട്ടികവർഗ്ഗക്കാർ, മറ്റു പിന്നോക്കവിഭാഗക്കാർ എന്നിവരെ ഉൾപ്പെടുത്തിയാണ് കാഞ്ചാ ഇളയ്യ വിശദീകരിക്കു ന്നത്[25]. പുതുക്രിസ്ത്യാനികൾ തുടങ്ങിയ വിഭാഗങ്ങളെ ഉൾപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടും, പട്ടിക വർഗം - ആദിവാസി-വിഭാഗങ്ങളെ ഒഴിവാക്കിക്കൊണ്ടും, ദലിത് എന്ന പ്രയോഗം നട ത്താറുണ്ട്. രണ്ടാമത്തെ നിർവ്വചനമാണ് ഈ പ്രബന്ധത്തിന് ആധാരമാകുന്നത്.

1.5 സ്വത്വം എന്ന പരികൽപ്പന

സ്വത്വം എന്ന പരികൽപ്പനയെ വ്യക്തിത്വം എന്ന അർത്ഥത്തിലാണ് ഈ പ്രബന്ധം ഉപയോഗപ്പെടുത്തുന്നത്. ഈ ആശയം മനുഷ്യനെ കേന്ദ്രത്തിൽ നിർത്തുന്ന ഒന്നാണ്. പ്രാഥമികമായി മതാത്മകവും ദൈവകേന്ദ്രിതവുമായ ഒരു പ്രത്യയശാസ്ത്ര ാവബോധത്തിന്റെ വിടുതലിൽ നിന്നാണ് അത് രൂപപ്പെടുന്നത്. മനുഷ്യന്റെ, വ്യക്തി എന്ന നിലയ്ക്കുള്ള നിലനിൽപാണ് സ്വത്വബോധത്തിന്റെ ആധാരം. എല്ലാ ഭൗതിക സാഹചര്യങ്ങളെയും ഉള്ളടക്കമാക്കുന്ന ഒരു ആലോചനാമണ്ഡലത്തിനകത്താണ് സ്വത്വത്തെ സംബന്ധിക്കുന്ന ചിന്തകൾക്കും സ്ഥാനമുള്ളത്. അതായത് മനുഷ്യന്റെ ദൈനംദിനജീവിതത്തിൽ നിരവധി വ്യവഹാരങ്ങളാലും വ്യവഹാര മാതൃകകളാലും സാമാന്യ ധാരണകളാലും വിവിധതരം പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളാലും വിശ്വാസങ്ങളാലും രൂപപ്പെടുകയും രൂപാന്തരപ്പെട്ടു കൊണ്ടിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ഒന്നാണ് സ്വത്വബോധം. ഒരു തരത്തിൽ അതൊരു അത്യാരോപമാണ്. സമൂഹത്തിൽ നായകത്വം വഹിക്കുന്ന വ്യവഹാരങ്ങളാണ് ഈ മട്ടിൽ ആരോപിക്കൽ നിർവ്വഹിക്കുന്നത്. സാമൂഹ്യവഴക്കങ്ങളുടെയും ചര്യകളുടെയും സഹായത്തോടെയാണ് ഇത് സംഭവിക്കുന്നത്. സ്വത്വത്തെ നിർമിക്കുന്നതിന്റെ അപരവും കണ്ണാടിയുമായി വർത്തിക്കുന്നത് സമൂഹമാണ് എന്നർത്ഥം. അതുകൊണ്ട് സമൂഹത്തിന്റെ മാറ്റം സ്വത്വത്തെയും മാറ്റിത്തീർത്തു കൊണ്ടിരിക്കും. അങ്ങേയറ്റം ചലനാത്മകവും, ഒരിക്കലും പൂർത്തീകരിക്കാനാവാത്തതുമായ ഒരു പ്രക്രിയയാണ് ഇത്. അമൂർത്തവും പ്രതീകാത്മകവുമായ നിരവധി സ്രോതസ്സുകളാൽ താങ്ങിനിർത്തപ്പെടുന്ന, മനുഷ്യർക്ക് അവരവരെ സ്വയം വ്യാഖ്യാനിക്കാനുള്ള ശ്രമത്തിന്റെ ഇടനില മാത്രമാണ് സ്വത്വബോധം എന്നാണ് ഇതിന് നൽകാവുന്ന വിശദീരണം. അതുകൊണ്ട് വ്യക്തിയുടെ സ്വത്വബോധം ഒരു താൽക്കാലികവസതിയിലെ വാസം പോലെയാണെന്ന് സ്റ്റുവർട്ട്ഹാൾ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നുണ്ട്[26]. വ്യവഹാരങ്ങളോട് മല്ലടിച്ചും, സംഘർഷപ്പെട്ടും സ്വയം വചനീകരിച്ചും, വ്യവസ്ഥയോട് സ്വയം തുന്നിച്ചേർത്തും രൂപപ്പെടുന്ന സ്വത്വബോധത്തിന്റെ പ്രചോദന പ്രക്രിയയത്രയും നടക്കുന്നത് ബാഹ്യലോകത്താണ്; അല്ലാതെ വ്യക്തിയുടെ ആന്തരികതയിലല്ല എന്നർത്ഥം. ആന്ത

രികലോകത്താണ് അത് സംഭവിക്കുന്നത് എന്ന തോന്നലുണ്ടാവുമെങ്കിലും, ആ ആന്ത രലോകം ബാഹ്യലോകത്തിന്റെ പ്രതിബിംബം മാത്രമാണ് എന്നും സ്റ്റുവർട്ട് ഹാൾ വിശദീകരിക്കുന്നു.

1.5.1 സ്വത്വവും പ്രതിരോധവും

ദലിത് സ്വത്വനിർമിതിയുടെ കണ്ണാടി ഘട്ടമെന്നു വിശേഷിപ്പിക്കാവുന്നത് ലോക മെമ്പാടുമുള്ള പ്രതിരോധത്തിലായ ജനവിഭാഗങ്ങൾ വിമോചനാവശ്യത്തിനായുള്ള ഒരു പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിനു വേണ്ടി ആഗ്രഹിച്ച കാലമാണ്. 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ അടിമാഖ്യാ നങ്ങളിലാണ് അതിന്റെ വേരുകളുള്ളതെന്ന് കെ. കെ. കൊച്ച് നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്.

1950 വരെ മനഃശാസ്ത്രപഠനത്തിൽ ഉൾപ്പെട്ട സ്വത്വം രാഷ്ട്രീയ മീമാംസയിൽ ഉൾച്ചേർന്നത് ആഫ്രിക്കൻ വംശജരായ അമേരിക്കയിലെ കറുത്തവരുടെ അരനൂറ്റാണ്ടി ലേറെ കാലം നിലനിന്ന പ്രക്ഷോഭണങ്ങളിലൂടെയാണെന്ന് എറിക് ഹോബ്സ്ബോം അഭിപ്രായപ്പെടുന്നത് ഏറ്റവുമധികം പ്രതിരോധത്തിലായ ജനത എന്ന അർത്ഥത്തിലാ ണ്. പിൽക്കാലത്ത് ലിംഗനീതിക്കുവേണ്ടി പൊരുതിയ സ്ത്രീകൾ, സമത്വത്തിനു വേണ്ടി വാദിച്ച ന്യൂനപക്ഷങ്ങൾ, വിവേചനങ്ങൾക്കെതിരായി അണിനിരന്ന ലൈംഗിക ന്യൂന പക്ഷങ്ങൾ എന്നിവർ ഇതിന്റെ ഭാഗമായതോടെയാണ് സ്വത്വരാഷ്ട്രീയം ശക്തിയാർജ്ജി ക്കുന്നത്[27].

അതുവരെ വ്യവസ്ഥാപിതസമൂഹം കൽപ്പിച്ചുനൽകിയ കർതൃത്വത്തിൽ നിന്നുള്ള കുതറിച്ചയാണ് ഇതോടെ സംഭവിക്കുന്നത്. സമൂഹം തങ്ങൾക്കുവേണ്ടി നീക്കിവെച്ചിരി ക്കുന്ന വേഷങ്ങളാണ് വ്യക്തികളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം അവരുടെ സാമൂഹികമായ കർതൃത്വം. എന്നാൽ സാമൂഹികമുന്നേറ്റങ്ങളും പരിണാമങ്ങളും വ്യക്തിയെ വീണ്ടുവി ചാരങ്ങൾക്ക് പ്രേരിപ്പിക്കുകയും അയാളുടെ സ്വത്വത്തെ അനന്യമായി തിരിച്ചറിയാൻ നിർബന്ധിക്കുകയും ചെയ്യും[28]. ഈ അനന്യതയെപ്പറ്റിയുള്ള തിരിച്ചറിവാണ് പ്രതിരോ ധ ബോധമായി സ്വത്വത്തെ മാറ്റിത്തീർക്കുന്നത്. അതേസമയം അതിന്റെ ഏകതാനത

യെയും അമൂർത്തതയെയും സംബന്ധിച്ച് സ്റ്റുവർട്ട് ഹാളിനെപ്പോലുള്ളവർ ഉന്നയിച്ച സംശയങ്ങളെയും കാണേണ്ടതുണ്ട്. സാമൂഹ്യജീവിതത്തിന്റെ മുഖ്യധാരയിൽ നിന്നു വംശത്തിന്റെയും ദേശത്തിന്റെയും ഭാഷയുടെയും മതത്തിന്റെയും ജാതിയുടെയും ലൈംഗികകർതൃത്വത്തിന്റെയും ഒക്കെ പേരിൽ ബഹിഷ്കൃതരായവരുടെ പ്രതിനിധാനമാണ് പുതിയ സ്വത്വാന്വേഷണങ്ങളുടെ ഉള്ളടക്കം എന്ന യാഥാർത്ഥ്യം അംഗീകരിക്കെത്തന്നെ ഇതു വളരെ പ്രധാനമാണ്. പലപ്പോഴും അധീശ - അധികാര വ്യവഹാരങ്ങളെ ശക്തിപ്പെടുത്താനും സ്വത്വാലോചനകൾ ഉപയോഗിക്കപ്പെടുന്നു എന്നാണ് ഇവിടെ സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. അതേപ്പറ്റി ഡോ. കെ.എം. പണിക്കർ നിരീക്ഷിക്കുന്നു.

"സമൂഹത്തിൽ നിലവിലുള്ള വിവിധ അവബോധസ്ഥിതിഗതികളാൽ നിർണയിക്കപ്പെടുന്ന സ്വത്വവാദരാഷ്ട്രീയത്തിന് പല ചേരുവകളുണ്ട്. അവ പൊതുവായി രണ്ടു വിഭാഗമായി തിരിക്കാം. ആധിപത്യത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയവും ചെറുത്തുനിൽപ്പിന്റെ രാഷ്ട്രീയവും. ആദ്യത്തേതിന്റെ മുഖ്യപ്രേരണ അധികാരവാഞ്ഛയാണ്. അതിനായി സ്വത്വത്തെ ജനസംഘാടനത്തിനുള്ള ഉപാധിയായി ഉണർത്തുന്നു. രണ്ടാമത്തേത്, അവകാശരാഷ്ട്രീയമാണ്. ഇവിടെ ആഭ്യന്തരമായ ഐക്യം ഉണ്ടാക്കിയെടുക്കുന്നതിന് സ്വത്വത്തെ ഒരു ബന്ധശക്തിയായി ഉപയോഗിക്കുന്നു. ഭൂരിപക്ഷത്തിന്റെ സ്വത്വരാഷ്ട്രീയം ആദ്യത്തേതിലും, ന്യൂനപക്ഷങ്ങൾ, ദലിതുകൾ, ആദിവാസികൾ എന്നീ വിഭാഗങ്ങളുടെ സ്വത്വരാഷ്ട്രീയം രണ്ടാമത്തെ വിഭാഗത്തിലും പെടുന്നു[29].

പ്രാന്തീയ വിഭാഗങ്ങളുടെ സ്വത്വരാഷ്ട്രീയം പ്രതിഷേധത്തിലും പ്രതിരോധത്തിലും ഊന്നിയതാണ് എന്നാണ് ഈ നിരീക്ഷണം സൂചിപ്പിക്കുന്നത്.

ഉത്തരേന്ത്യൻ ജാതിവ്യവസ്ഥയോട് എതിർക്കാനുള്ള ഏറ്റവും സാധ്യമായ ഉപാധിയായി ദലിത്‌വൽക്കരണം എന്ന ആശയത്തെ മുന്നോട്ടുവെച്ചുകൊണ്ട് കാഞ്ചാ ഇളയ്യയും ഇതേ നിലപാട് സ്വീകരിക്കുന്നു. 'എന്റെ രക്ഷിതാക്കൾക്കുണ്ടായിരുന്ന ഒരേയൊരു അഭിജ്ഞത, അവരുടെ ജാതിയായിരുന്നു എന്നദ്ദേഹം വെളിപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്[30]. ആ ജാതിസ്വത്വത്തിന്റെ പ്രതിലോമസംസ്കാരത്തെ ഉപേക്ഷിക്കുകയും, അതിന്റെ ഉൽപാദ

നപരമായ സാധ്യതകളെ ഉപയോഗപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്യുക എന്നതാണ് ദലിത്‌വൽക്കരണം[31] എന്ന ആശയംകൊണ്ട് ഇളയ്യ മുന്നോട്ടുവെക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നത്.

ദലിത് എന്ന പരികൽപ്പന സ്വത്വത്തിന്റെ പരാവർത്തനവ്യഗ്രതയെയാണ് ഉൾക്കൊള്ളുന്നതെന്ന് അംബേദ്കർ വ്യക്തമാക്കുന്ന നിരവധി സന്ദർഭങ്ങളുണ്ട്. അവയിൽ പ്രധാനം പൗരത്വത്തെ സംബന്ധിച്ച അദ്ദേഹത്തിന്റെ സങ്കല്പനങ്ങളാണ്. ദലിത് എന്നത് ജാതിവിരുദ്ധമായി പ്രവർത്തിക്കുന്ന ഒരാശയമാവുന്നത് എപ്പോഴാണ് എന്ന ചോദ്യത്തിനാണ് ഇവിടെ ഉത്തരം ലഭിക്കുന്നത്. അത് പ്രതിരോധത്തിൽ ആയിരിക്കുന്ന സമയത്താണ്. നവോത്ഥാനാനന്തരം, നായർ, ഈഴവർ എന്നീ ജാതി വിഭാഗങ്ങൾക്കിടയിൽ സംഭവിച്ച സമുദായവൽക്കരണത്തിന്റെ സ്വഭാവമാണ് ആ നിലക്ക് ദലിത് എന്ന പരികൽപ്പനയിൽ ഉള്ളത്. ജാതിയിൽ നിന്ന് ജാതിവിരുദ്ധതയിലേക്കുള്ള പ്രയാണത്തിന്റെ ഒരു ഇടനിലയാണിത് എന്നർത്ഥം. ജാതിയുടെ പേരിൽ പ്രതിരോധത്തിലാവുന്ന വിഭാഗങ്ങളെയെല്ലാം ഇത് ഐക്യപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. അതുകൊണ്ട് ജാതി, ചരിത്രത്തിലേക്ക് ആഴത്തിൽ വേരുകളുള്ള ഒരു പ്രതിഭാസമായിരിക്കുമ്പോൾ, അതിനെതിരെ പ്രതിരോധമുയർത്തുന്ന, തിരശ്ചീനമായി പ്രവർത്തിക്കുന്ന ഒന്നായി 'ദലിത്' എന്ന ആശയം മാറുന്നു. അവിടെ അപരമായി നിൽക്കുന്നത് ജാതിവ്യവസ്ഥയാണ്. അത് ഇല്ലാതായാൽ ദലിത് എന്ന സങ്കല്പവും ഇല്ലാതാവും. അതുകൊണ്ട് ദലിത് എന്ന സങ്കല്പത്തിന് ഒരു പ്രതിരോധസൈന്യത്തിന്റെ ചുമതലയാണുള്ളത്. സാമ്പ്രദായിക സ്വത്വബോധത്തിൽ നിന്നുള്ള ഒരു പിളർപ്പിനെയാണ് അത് സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ജാതിയുടെ വിപരീതത്തിൽ പ്രതിഷ്ഠിക്കാവുന്ന വിമോചനാത്മകമായ ഒരു ഘട്ടത്തെയാണ് ദലിത്‌സ്വത്വം എന്ന പരികൽപ്പന പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നത് എന്നർത്ഥം.

1.5.2 സ്വത്വം എന്ന അസാധ്യത

ഇന്ത്യൻ ജാതിവ്യവസ്ഥക്കകത്ത് ഒരു ആദർശസ്ഥാപനം എന്ന നിലയിൽ അവതരിപ്പിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള ഒരു സങ്കൽപമാണ് വർണവ്യവസ്ഥ അഥവാ ചാതുർവർണ്യം. ജാതിവ്യവസ്ഥക്കകത്ത് പാരമ്പര്യത്തുടർച്ച എന്ന സങ്കല്പം ദലിത്‌ജനതയെ സംബ

ഡിച്ച് പ്രവർത്തിക്കുന്നത് സഹനം, പീഡനം എന്നിവയെ കേന്ദ്രത്തിൽ നിർത്തി ക്കൊണ്ടാണ്. ഭൂതകാലത്തിലേക്കുമാത്രം വേരുകളുള്ള ഈ സ്വത്വം ആരോപിതമായ ഒന്നാണ്. ബ്രാഹ്മണർ മുതൽ ശൂദ്രർവരെ ഉൾപ്പെടുന്ന സവർണജാതി വിഭാഗങ്ങളാണ് വർണവ്യവസ്ഥയിൽ ഉൾപ്പെടുന്നവർ. അതിനു പുറത്തുള്ളവർ, പഞ്ചമർ, അതിശൂദ്രർ, അസ്പൃശ്യർ എന്നീ പേരുകളിൽ അറിയപ്പെടുന്ന ഈ വർണവ്യവസ്ഥയാണ് ഇന്ത്യൻജാതിസമൂഹത്തിന്റെ അടിത്തറയായി പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. വർണവ്യവസ്ഥയെ ആദർശമാതൃകയായി അംഗീകരിച്ചുകൊണ്ടാണ് ഇന്ത്യൻ ജാതിസമൂഹങ്ങൾ സ്വയം തിരി ച്ചറിയുന്നത് എന്നർത്ഥം.

ഇങ്ങനെ നേരത്തെ നിർണയിക്കപ്പെട്ട അപരങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് ഓരോ ജാതിസമൂഹങ്ങളും സ്വയം നിർവ്വചിക്കുന്നത്. അങ്ങനെ വരുമ്പോൾ കീഴൊതു ക്കപ്പെട്ട ജാതിവിഭാഗങ്ങളുടെ അസ്പൃശ്യത ആനുഭവികവും സാമൂഹ്യശാസ്ത്രപരവു മായ ഒരു ഉണ്മ എന്ന നിലയിൽ പരിചരിക്കപ്പെടുന്നു. ഈ പരിചരണം പുറത്തുനിന്ന് ക്രമേണ അടിച്ചേൽപ്പിക്കപ്പെടുന്നതാണ്. അതുകൊണ്ട് അസ്പൃശ്യർ എന്ന നിലയിൽ ദലിതർക്കിടയിൽ രൂപപ്പെടുന്ന സ്വത്വവിചാരങ്ങൾ, ജനതയുടെ ഉള്ളിലല്ല; പുറത്താണ് ഉണ്ടാവുന്നത്. ആ തോന്നലിനു മുകളിൽ ജനതക്ക് നിർണയാധികാരമില്ല[32]. മറിച്ച് ആ തോന്നലും അനുഭവവും യാഥാർത്ഥ്യങ്ങൾ എന്ന നിലയ്ക്ക് അവരുടെ സ്വത്വത്തെ നിർണയിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഈ സ്വയംനിർണയാധികാരമില്ലായ്മയാണ് സ്വത്വത്തിന്റെ അസാധ്യത എന്നതുകൊണ്ട് ഉദ്ദേശിക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ട് സ്വത്വം എല്ലായ്പ്പോഴും പാർശ്വങ്ങളിലാണ് പ്രവർത്തിക്കുക. അതിന് കേന്ദ്രത്തിൽ പ്രവർത്തിക്കാനാവില്ല. അപരം മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നതനുസരിച്ച് സ്വത്വവും മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നതിന്റെ സന്ദർഭം ഇതാ ണ്. സ്വത്വം സത്താപരമായി നിശ്ചലമല്ല എന്നതാണു ഇവിടുത്തെ വസ്തുത[33]. ഒരു അസാധ്യതയുടെ മുകളിലാണ് സ്വത്വം എല്ലായ്പ്പോഴും നിലനിൽക്കുന്നത്. സ്വം/പരം എന്ന ദ്വന്ദ്വസങ്കല്പം അതിനുള്ളിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്നുണ്ട്. അപരമില്ലാതെ സ്വത്വത്തിന് പ്രവർത്തിക്കാനാവില്ല. അപരവുമായി സ്വയം താരതമ്യപ്പെടുത്താനോ സാത്മീകരി ക്കാനോ ശ്രമിക്കുമ്പോഴാണ് സ്വത്വം രൂപപ്പെട്ടു വരുന്നത്. ഈ അർത്ഥത്തിൽ സ്വത്വം

അസാധ്യമാണ് എന്ന് പറയുന്നത്. ദലിത്സ്വത്വത്തെ സംബന്ധിച്ച് ഇത് പ്രസക്തമായി ത്തീരുന്നുണ്ട്. ജാതിവിരുദ്ധത എന്ന ആശയത്തെ മുൻനിർത്തുമ്പോഴും ജാതിവരേണ്യത എന്ന അപരവുമായാണ് അതിന്റെ സംഘർഷം നടക്കുന്നത്. ജാതിയെ കേന്ദ്രമാക്കുന്ന സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങൾ ഇല്ലാതാവുന്നതോടെ ദലിത് സ്വത്വം എന്ന ആശയവും ഇല്ലാതാവും എന്നർത്ഥം. സ്വത്വങ്ങളുടെ തകർച്ചയിലൂടെ മാത്രമാണ് സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങൾ പരിഷ്ക രിക്കപ്പെടുന്നത് എന്നുകൂടിയാണ് ഇത് അർത്ഥമാക്കുന്നത്.

1.5.3 സ്വത്വവും അന്യവൽക്കരണവും

ദലിത്അവബോധം എന്ന ആശയം പ്രാഥമികമായിത്തന്നെ ജാതിവിരുദ്ധമായ ഒരു സൈദ്ധാന്തിക പരികല്പനയായാണ് അംബേദ്കർ ഉപയോഗിക്കുന്നത്. 20-ാം നൂറ്റാണ്ട് ആധുനികസമൂഹത്തിൽ വരുത്തിയ ഘടനാപരമായ മാറ്റങ്ങളുടെ അന്യുസ്യൂതിയാണ് അംബേദ്കറുടെ ദലിത്സ്വത്വം എന്ന പരികല്പനയിലും പ്രവർത്തിച്ചത്. അന്നുവരെ നിലനിന്ന വർഗം, ലിംഗം, ഗോത്രം, വംശം, ദേശം, മതം, ഭാഷ തുടങ്ങിയ സ്വത്വപരമായ സാമ്പ്രദായിക ബോധങ്ങളെ ആധുനികത ശകലീകൃതമാക്കിയതായി സ്റ്റുവർട്ട്ഹാളും, ഡേവിഡ് ഹെൻസും വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്[34]. ആധുനികതക്കു ശേഷം ചിതറിയതും വികേന്ദ്രീകൃതവുമായിത്തീർന്ന ഈ സ്വത്വബോധമാണ് രണ്ടുതരം അന്യവൽക്കരണ ങ്ങൾക്കു കാരണമായിത്തീർന്നത്.

ഒന്ന്, സാമൂഹിക - സാംസ്കാരിക സ്ഥലികളിൽ നിന്നുള്ള അന്യവൽക്കരണം

രണ്ട്, വ്യക്തിക്ക് അവരവരിൽ നിന്നുള്ള അന്യവൽക്കരണം

നിലനിൽക്കുന്ന വ്യവസ്ഥയെ സംബന്ധിച്ചുള്ള സംശയങ്ങളിൽനിന്നും അവിശ്വാസ ങ്ങളിൽനിന്നുമാണ് ഈ അന്യവൽക്കരണം രൂപപ്പെടുന്നത്. മറ്റൊരുതരത്തിൽ പറ ഞ്ഞാൽ നിലവിലെ സാമൂഹ്യഘടനക്കകത്ത് സ്വയംസ്ഥാപിക്കാനും സ്വന്തം ഭാഗധേയം നിർണയിക്കാനും തുനിയുന്ന മനുഷ്യരുടെ പ്രതിസന്ധിയാണ് ഈ അന്യവൽക്കരണം. ഈ രണ്ടുതരം അന്യവൽക്കരണങ്ങളാണ് സ്വത്വത്തെ സംബന്ധിച്ചുള്ള ആലോചന കളെ സംവാദാത്മകമാക്കിയത് എന്നു പറയുമ്പോൾ ഹാൾ മറ്റൊന്നുകൂടി സൂചിപ്പിക്കു

ന്നു. സ്ഥിരവും ഉറപ്പിക്കപ്പെട്ടതുമായ ഒന്ന്, സംശയിക്കപ്പെടുകയും അനിശ്ചിതത്വത്തി ലാവുകയും ചെയ്യുമ്പോഴാണ് സ്വത്വത്തെ സംബന്ധിച്ച് പ്രതിസന്ധി രൂപപ്പെടുന്നത് എന്ന ആശയമാണത്. 'പ്രതിരോധത്തിലാവുക' എന്നതാണ് സ്വത്വത്തെ സംബന്ധിച്ച ആലോചനയുടെ പ്രഥമഘട്ടം എന്നത് ശ്രദ്ധേയമാണ്. കീഴൊതുക്കപ്പെട്ട ജാതിവിഭാഗ ങ്ങളെ സംബന്ധിച്ച് നവോത്ഥാനാനന്തരം ഉണ്ടായ എല്ലാ സാമൂഹ്യവ്യതിയാനങ്ങളും സംഘർഷാത്മകമായിരുന്നു. അടിമത്തം, അയിത്തം, പുതുജ്ഞാനരൂപങ്ങളിൽ നിന്നുള്ള അകറ്റിനിർത്തൽ എന്നിവ നൂറ്റാണ്ടുകളായുള്ള സാമൂഹ്യശീലങ്ങളായി അനുഭവിച്ചു കൊണ്ടിരിക്കെയാണ് കൊളോണിയൽ വ്യവഹാരങ്ങൾ അവരെ വ്യത്യസ്തമായി അഭി സംബോധന ചെയ്യുന്നത്. വൈദികമേധാവിത്വത്തിനെതിരെ വളരെ മുമ്പുതന്നെ ചാർവാ കരും ശ്രമണരും ഭക്തിപ്രസ്ഥാനവും ചെറുപരിഷ്കരണസംഘങ്ങളും രൂപം കൊണ്ടി രുന്നെങ്കിലും അവർക്കൊന്നും ചാതുർവർണ്യത്തിന്റെ ആശയലോകത്തെ ആക്രമിക്കാ നല്ലാതെ അതിന്റെ ഭൗതികാടിത്തറയെ ശിഥിലമാക്കാൻ കഴിഞ്ഞിരുന്നില്ല[35]. ഈ സന്ദർഭ ത്തിലാണ് കൊളോണിയൽ വ്യവഹാരങ്ങൾ സാമൂഹ്യമാറ്റത്തിനായി പ്രവർത്തനോന്മു ഖമാവുന്നത്. ഇതൊരു പുതിയ പ്രതിസന്ധിഘട്ടമായിരുന്നു. കീഴൊതുക്കപ്പെട്ട ജാതി വിഭാഗങ്ങളെ സംബന്ധിച്ച് ഒരു ഹിംസാത്മകസ്വരൂപമെന്ന നിലയിൽ പ്രവർത്തിച്ചിരുന്ന സാമൂഹ്യസംവിധാനത്തിന്റെ മൂല്യഘടന തന്നെ ചോദ്യം ചെയ്യപ്പെടുന്ന ഈ സന്ദർഭമാണ് പിൽക്കാലത്ത് ദലിത്സ്വത്വം എന്ന പരികൽപ്പന സാധ്യമാക്കുന്ന ആദ്യ പ്രചോദനം.

1.6 ദലിത് സ്വത്വം എന്ന പരികൽപ്പന

ചാതുർവർണ്യവ്യവസ്ഥയുടെ സാമൂഹ്യപ്രയോഗം ഇരകളാക്കിവെക്കുകയും അതിന്റെ ഫലമായി സാമൂഹികവും സാമ്പത്തികവും രാഷ്ട്രീയവുമായി കീഴൊതുക്ക പ്പെടുകയും ചെയ്ത ജനതയെ സൂചിപ്പിക്കാനാണ് ദലിത് എന്ന പരികൽപ്പന ഉപയോ ഗിക്കുന്നത്. ജാതിജീവിതത്തിന്റെ പ്രതിലോമകരമായ ഭൂതവർത്തമാനങ്ങളോടുള്ള പ്രതി കരണമെന്ന നിലയിൽ ജാതിവിരുദ്ധതക്കുവേണ്ടിയുള്ള വാദവും ഈ ആശയം മുന്നോ

ട്ടു വെക്കുന്നു. സ്വത്വം എന്ന പരികൽപ്പനയെ വ്യക്തിത്വം എന്ന അർത്ഥത്തിലാണ് പ്രയോഗിക്കുന്നതെന്നും അതേ സമയം വ്യക്തിത്വത്തെ നിർണയിക്കുന്ന ഭൗതിക - വ്യാവഹാരികമണ്ഡലങ്ങളെ പരിഗണിക്കുകയും വ്യക്തിത്വത്തിന്റെ ഒരു താൽക്കാലികസന്ദർഭമായി മാത്രം സ്വത്വത്തെ പരിഗണിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന സൈദ്ധാന്തികനിലപാടുകളെയാണ് ഈ പ്രബന്ധം പിൻപറ്റുന്നതെന്നും നേരത്തെ സൂചിപ്പിച്ചു. ദലിത്സ്വത്വം എന്ന പ്രയോഗം ചരിത്രപരമായ ഒരു വിച്ഛേദത്തെ സൂചിപ്പിക്കുകയും വിമോചനപരമായ ഒരു രാഷ്ട്രീയം മുന്നോട്ടുവെക്കുകയും ചെയ്യുന്നത് അതിന്റെ ഈ ജാതിവിരുദ്ധമായ ഉള്ളടക്കത്തെ മുൻനിർത്തിയാണ്. ഫ്യൂഡൽ ഭൂതകാലവും, കൊളോണിയൻ അധിനിവേശവും അതിന്റെ ഫലമായി കേരളത്തിലുണ്ടായ സവിശേഷമായ നവോത്ഥാന സംരംഭങ്ങളുമാണ് ദലിത് സ്വത്വനിർമിതിയെ സൂക്ഷ്മമായി നിർണയിച്ചതെന്നു മുകളിൽ വിശദീകരിക്കുകയുണ്ടായി. ഗുരു - അയ്യങ്കാളി - പൊയ്കയിൽ യോഹന്നാൻ എന്നിവരുടെ ദലിത്പക്ഷ ആശയാവലികൾ, അവയ്ക്കുള്ളിലെ ആന്തരികവൈരുധ്യങ്ങൾ, സമുദായവൽക്കരണത്തിന്റെ പരാജയം, രാഷ്ട്രീയ കർതൃനിർമിതിക്ക് വേണ്ടിയുള്ള ശ്രമങ്ങൾ, അതിന്റെ തുടർച്ചയില്ലായ്മ എന്നിവയെ സംബന്ധിച്ച പര്യാലോചനകളാണ് കേരളത്തിലെ ദലിത്സൈദ്ധാന്തികതയുടെ കേന്ദ്രം. ഇത്തരം ആലോചനകൾ മുന്നോട്ടുവെക്കുന്ന ഒരു ആശയം എന്ന നിലയിൽ നിരവധി സന്ദിഗ്ധതകൾ ദലിത്സ്വത്വം എന്ന സങ്കല്പനത്തെ സ്വമേധയാ ചൂഴ്ന്നുനിൽക്കുന്നു.

1.6.1 ദലിതത്വവും ജാതിവിരുദ്ധതയും

ദലിത്സ്വത്വം എന്ന പരികൽപ്പനയുടെ ഉള്ളടക്കം ഒരേസമയം ജാതിയുടെയും ജാതിവിരുദ്ധതയുടെയും അർത്ഥങ്ങളെ ഉൾവഹിക്കുന്നു എന്നു പറയുന്നത് രണ്ടർത്ഥത്തിലാണ്. ഒന്നാമതായി, ജാതികേന്ദ്രിതമായ സാമൂഹികാവസ്ഥയെ സൂചിപ്പിക്കാൻ ഉപയോഗിക്കാറുള്ള ഒരു വിവരണാത്മകഗണം എന്ന നിലയിൽ, ഇന്ത്യയിലെ പട്ടികജാതി വിഭാഗങ്ങളെ വിശേഷിപ്പിക്കാനാണ് ദലിത് എന്ന പദം ഉപയോഗിക്കുന്നത് എന്നു നേരത്തെ സൂചിപ്പിച്ചു. ജാതിസമൂഹഘടനയെ തകർക്കുന്ന കർതൃബോധം എന്ന നില

യിലാണ് ഇത് പരിഗണിക്കപ്പെടുന്നത്. വ്യക്തി എന്ന ആശയം ആധുനികവും ജാതി വിരുദ്ധവുമായ ഒരു സാംസ്കാരികസന്ദർഭത്തിന്റെ ഉൽപന്നമാണ് എന്നതുകൊണ്ട് ദലിത്സ്വത്വം എന്നത് പ്രാഥമികമായി, പൗരസങ്കല്പനത്തിൽ ഊന്നിയ ഒരാശയമാണ്. ഇച്ഛക്കനുസരിച്ച് ജീവിക്കാൻ അവരെ പ്രേരിപ്പിക്കുന്ന ഒരു അപരം ഓരോ മനുഷ്യ നിലും പ്രവർത്തിക്കുന്നുണ്ട്. ഈ അപരമാണ് സ്വത്വത്തെ നിർണയിക്കുന്നത് എന്ന് സ്റ്റുവർട്ട് ഹാളിന്റെ മുൻസൂചിപ്പിച്ച ആശയത്തെ സ്വീകരിക്കുമ്പോൾ, ദലിത്സ്വത്വം എന്ന ആശയം പങ്കുവെയ്ക്കുന്ന ആത്മബോധം പ്രധാനമാണ്. ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ ഇരകളാ യിത്തീർന്ന ജനത എന്ന നിലയ്ക്ക് ദലിതർക്കായിരുന്നു ജാതിവിരുദ്ധമായ ആത്മബോധം രൂപപ്പെടേണ്ടതിന്റെ ആവശ്യകത എന്നതും, ജാതി ഒരു സംസ്കാരിക മൂലധനമായിരു ന്നവർക്ക് അത് അപ്രധാനമായിരുന്നു എന്നതും പ്രസക്തമാണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ, നിരന്തരം പാർശ്വവൽക്കരിക്കപ്പെടുകയും, ആ പാർശ്വരേഖകൾ മുറിച്ചുകടന്നു കൊ ണ്ടേയിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതിന്റെ നിശബ്ദസംഘർഷങ്ങളുടെ നിരവധി അടരുകൾ ദലിത് സ്വത്വബോധത്തിൽ ഉള്ളടക്കം ചെയ്യപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. ഈ അടരുകളെ വിശദീകരിക്കു കയും വിലയിരുത്തുകയും ചെയ്തുകൊണ്ടേ 'ദലിത് സ്വത്വം'. എന്ന സങ്കല്പനത്തെ വിശദീകരിക്കാനാവൂ.

ജാതിസ്വത്വത്തിന് സമമല്ല ദലിത്സ്വത്വം എന്ന ആശയം വിശദീകരിക്കുന്നതിൽ ഈ സന്ദർഭം പ്രധാനമാണ്. വർണവ്യവസ്ഥയുടെ മൂല്യഘടനയെ തള്ളിക്കളയുന്നതി ലൂടെയാണ്, അംബേദ്കർ സൂചിപ്പിക്കുന്നതു പോലെ ജാതിവിരുദ്ധമായ ഒരാശയമായി അത് മാറുന്നത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ആത്യന്തികമായി ജാതിവ്യവസ്ഥക്കെതിരെയുള്ള പ്രതിരോധത്തെയാണ് അതു മുന്നോട്ടുവെക്കുന്നത്. ജാതിയിൽനിന്നും ജാതിവിരുദ്ധത യിലേക്കുള്ള ദലിത് സ്വത്വത്തിന്റെ പ്രയാണത്തിന് ഈ മട്ടിൽ ക്രമാനുഗതമായ ഒരു വളർച്ചയുണ്ട്. ദലിത്സാഹിത്യ ചരിത്രവിജ്ഞാനീയം അതിനെ ക്രോഡീകരിക്കാൻ ശ്രമി ച്ചിട്ടുണ്ട്. സഹതാപം അർഹിക്കുന്ന നിലവിളി, സഹനം, പോരാട്ടം, ദലിതനുഭവങ്ങ ളുടെ ബഹിഷ്കരണത്തിലൂടെ നവോത്ഥാനത്തിലേക്കുള്ള ചുവടുമാറ്റം, ദലിത് അറിവനു ഭവങ്ങളെയും സൗന്ദര്യദർശനങ്ങളെയും തിരിച്ചുപിടിച്ചുകൊണ്ട് നിലവിലെ സവർണ

സൗന്ദര്യശാസ്ത്രങ്ങളോട് കലഹിക്കൽ എന്നിങ്ങനെയുള്ള ഘട്ടങ്ങളാണ് അതിനുള്ളത് എന്ന് ദലിത്സാഹിത്യ ചരിത്രവിജ്ഞാനീയം അതിനെ ക്രോഡീകരിക്കുന്നു.

1.6.1.1 അനുഭവപരമായ ഉണ്മ

ദലിത് സ്വത്വം എന്ന സങ്കല്പനം പ്രസക്തമാവുന്നത് അനുഭവപരമായ ഉണ്മയെ കേന്ദ്രമാക്കുന്നതിലൂടെയാണ്. ഭൗതികവും മാനസികവുമായ ഒരനുഭവമെന്ന നിലയിൽ ജാതി, ഇതരവ്യവഹാരങ്ങളെ നിർമിക്കുകയും നിർണയിക്കുകയും ചെയ്തു. അർജ്ജുൻ ഡാംഗ്ലേ, ദലിത് സാഹിത്യത്തെപ്പറ്റി പറയുമ്പോൾ അതിനെ വിശദീകരിക്കുന്നത്, അസ്പൃശ്യരും, സാമ്പത്തികവും സാംസ്കാരികവുമായ അസമത്വം അനുഭവിക്കുന്നവരുമായ ഒരു കൂട്ടം മനുഷ്യരുടെ സ്വതന്ത്ര്യത്തിനായുള്ള ഇച്ഛയാണ് ദലിത് സാഹിത്യത്തെ രൂപപ്പെടുത്തിയത് എന്നാണ്. ജ്യോതിറാവു ഫുലെയെപ്പോലുള്ളവർ, ദലിത് യാഥാർത്ഥ്യത്തെയും അനുഭവത്തെയും അഭിസംബോധന ചെയ്തുകൊണ്ടല്ലാതെ അതു സാധ്യമല്ല എന്നു പറയുകയുണ്ടായി. ഈ രണ്ട് നിരീക്ഷണങ്ങളെയും മുൻനിർത്തി, കീഴാളതയിൽനിന്ന് ദലിതത്വത്തിനുള്ള വ്യത്യാസം ശരൺകുമാർ ലിംബാളെ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നുണ്ട്[37]. അധിനിവേശ- അധിനിവേശിത ഉപഘടനക്കകത്ത്, അതായത് ഒരു കൊളോണിയൽഘടനക്കകത്താണ് കീഴാളത എന്ന പരികല്പന രൂപം കൊള്ളുന്നത്. കോളനീകരണത്തിന്റെയും അധിനിവേശത്തിന്റെയും ദുരിതമനുഭവിക്കുന്നവരെല്ലാം അതിന്റെ പരിധിയിൽ ഉൾപ്പെടുന്നു. അതേസമയം ജാതിവ്യവസ്ഥ ഹിംസാത്മകമാംവിധം ഇരവൽക്കരിച്ച സാമൂഹ്യവിഭാഗങ്ങളുടെ പ്രതിരോധത്തിന്റെയും സ്വയംപ്രകാശനത്തിന്റെയും സൂചകമാണ് ദലിതത്വം എന്ന പരികൽപ്പന. ഈ വിധത്തിൽ ജാതിവിരുദ്ധവുമായ ഒരു സാംസ്കാരികബോധ്യത്തിന്റെ ഉൽപന്നമാണ് എന്നതുകൊണ്ട് ദലിത്സ്വത്വം എന്നത് പ്രാഥമികമായി, പൗരസങ്കല്പത്തിൽ ഊന്നിയ ഒരാശയമാണ്. ജാതിയിൽനിന്ന് ജാതിവിരുദ്ധതയിലേക്കും തുടർന്ന് എല്ലാ ചൂഷിതരുമായുള്ള ഐക്യപ്പെടലിലേക്കും വികസിക്കുന്ന സാമൂഹ്യബോധമാണ് ദലിത്സ്വത്വബോധത്തിന്റെ കേന്ദ്രം എന്നു പ്രദീപൻ പാമ്പിരിക്കുന്ന് നിരീക്ഷിക്കുന്നത് ഈ സന്ദർഭത്തിലാണ്[38]. 1960 കൾക്കു ശേഷം സംഭവിച്ച മുന്നേറ്റങ്ങളിൽ, കറുത്ത വർഗക്കാരുടെയും, സ്ത്രീകളുടെയും ലൈംഗിക

ന്യൂനപക്ഷങ്ങളുടെയും മുന്നേറ്റങ്ങളിൽ കൊളോണിയൽ അധിനിവേശപരതയാണ് അപരമായി പ്രവർത്തിക്കുന്നതെങ്കിൽ, ദലിത്സ്വത്വവാദത്തിനു പിന്നിൽ സ്പഷ്ടമായും ജാതിയാണ് പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. ലോകത്തിന്റെ നിരവധി ഭാഗങ്ങളിൽ പ്രത്യേകിച്ച് മൂന്നാം ലോകരാജ്യങ്ങളിൽ ജന്മിത്തം നിലനിൽക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും, ജാതിസമ്പ്രദായം ഇന്ത്യയിലെ അതേരൂപത്തിൽ മറ്റൊരു രാജ്യത്തും നിലനിൽക്കുന്നില്ല എന്ന് നിരീക്ഷിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ദലിത്വാദം സവിശേഷമായി, ഇച്ഛകളുടെയും വിലക്കുകളുടെയും മനഃശാസ്ത്രസംബന്ധിയായ ഒരുപഘടനയാണ് എന്ന് ലിംബാളെ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. കാരണം അത് ജന്മത്തിലൂടെ കൈമാറ്റം ചെയ്യപ്പെടുന്നതും പ്രാമാണികരാൽ തീരുമാനിക്കപ്പെട്ടതുമാണ് എന്നതാണ്. അത് ശാശ്വതവും, ഭേദിക്കപ്പെടാത്തതുമാണ്[39]. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഇന്ത്യൻ സ്വത്വവാദരാഷ്ട്രീയത്തിന്, ഇവിടുത്തെ തന്നെ ആത്മീയവാദത്തോടും ജാതിവ്യവസ്ഥയോടുമാണ് അതിന്റെ വിപരീതയുക്തിയിൽ കടപ്പാടുള്ളത് എന്നു സാരം.

ജന്മസിദ്ധമെന്ന മട്ടിൽ പരിചരിക്കപ്പെട്ട ഈ സാമൂഹ്യസാഹചര്യം ദലിതരുടെ സാംസ്കാരികമായ ഈടുവെപ്പുകളെ ബഹിഷ്കൃതമാക്കുകയും പകരം സവർണസൗന്ദര്യരൂപങ്ങൾ സ്ഥാപിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യാൻ ഇടയാക്കി. സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തരം രൂപപ്പെട്ട ദേശീയത, സിവിൽ നിയമങ്ങൾ, തൊഴിൽമേഖലയിലുണ്ടായ വൈവിധ്യം, പഞ്ചവൽസര പദ്ധതികളുടെ നടത്തിപ്പ്, അധികാരവികേന്ദ്രീകരണം, സാങ്കേതികജ്ഞാനങ്ങളിലുണ്ടായ വൻ കുതിച്ചുചാട്ടം, പ്രവാസം എന്നിവ സാമൂഹ്യജീവിതത്തെ പുനർനിർവ്വചിച്ച പ്രധാനപ്പെട്ട ചലനങ്ങളാണ്. ഈ ചലനങ്ങളെല്ലാം ഒരു നിലയ്ക്കല്ലെങ്കിൽ മറ്റൊരു നിലയ്ക്ക് ജാതിവ്യവസ്ഥക്ക് വിള്ളലുകൾ വീഴ്ത്തി. ദലിത്സ്വത്വത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ആലോചനകൾ രൂപപ്പെടാൻ മേൽപറഞ്ഞ സാമൂഹ്യസാഹചര്യങ്ങൾ വഴിയൊരുക്കി.

1.6.1.2 ജാതിവ്യവസ്ഥ എന്ന കണ്ണാടി

വർണാശ്രമധർമം പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്ന കണ്ണാടികൾ ഉടച്ചുകളയുമ്പോഴാണ് സാമ്പ്രദായിക ജാതിസ്വത്വം തകരുന്നത്. ആ അർത്ഥത്തിൽ സ്വത്വമെന്ന സങ്കല്പം നിലനിർത്താനുള്ളതല്ല. മറിച്ച് തകർക്കപ്പെടാനുള്ളതാണ് എന്നുകാണാം. ജാതിയെ സംബ

ന്ധിച്ച അംബേദ്കറുടെ സങ്കല്പങ്ങൾ ഈവിധം സ്വത്വത്തെ ഉടച്ചുകളയാൻ ഉദ്ഘോഷിച്ചു കൊണ്ടുള്ളതാണ്. ദലിത് എന്ന വിവക്ഷ അദ്ദേഹം ഈ ആശയം വിശദീകരിക്കാനാണ് ഉപയോഗിച്ചത്. അതേസമയം ഗാന്ധി കണ്ണാടികൾ ഉടച്ചു കളയുന്നതിനെ എതിർത്തു എന്നത് ദലിത്വാദം ഇന്നുന്നയിക്കുന്ന പ്രധാനവിമർശനമാണ്. ഒരു ബ്രാഹ്മണനെ ബ്രാഹ്മണനെന്നു വിളിക്കാനാവുന്നില്ലെങ്കിൽ എന്റെ ജീവിതത്തിന് ഒരു പ്രയോജനവുമില്ല' എന്നു ഗാന്ധി പറയുന്നതിൽ[40] സ്വത്വം നിലനിൽക്കേണ്ടതാണ് എന്ന ആശയം അന്തർഹിതമാണ്. അതേ സമയം പ്രതിരോധത്തിൽ നിൽക്കുന്ന ജനതയുടെ ആഗ്രഹം സ്വത്വത്തിന്റെ കൈമാറ്റമല്ലെന്ന് അംബേദ്കർ തിരിച്ചറിയുന്നുണ്ട്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ജാതിനിർമൂലനം എന്ന ആശയത്തിന്റെ വിവക്ഷ ഇതാണെന്നു കാണാം. അതോടൊപ്പം, ഇന്ത്യൻ ദേശീയത ഹിന്ദുദേശീയതയായി പരിണമിക്കാനുള്ള സാഹചര്യത്തെ സ്വാതന്ത്ര്യസമരകാലത്തുതന്നെ അംബേദ്കർ മുന്നിൽ കാണുന്നുണ്ട്. ദേശീയത എന്ന സങ്കല്പനം കീഴൊതുക്കപ്പെട്ട വിഭാഗങ്ങളെയെല്ലാം അപരമായി തിരിച്ചറിയുന്നു എന്ന് ബെനെഡിക്ട് ആൻഡേഴ്സണും നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്[41].

1.6.2 ദലിത് സ്വത്വവും പൗരത്വവും

ജാതികേന്ദ്രിതമായ സാമൂഹ്യാവസ്ഥയിൽനിന്ന് ജനാധിപത്യമെന്ന ആശയമണ്ഡലത്തിലേക്ക് അംബേദ്കർ എത്തിച്ചേരുന്നത് ഇന്ത്യയിലെ ദലിത്-കീഴാള-ന്യൂനപക്ഷങ്ങളുടെ ജീവിതസാഹചര്യങ്ങൾ തിരിച്ചറിഞ്ഞുകൊണ്ടാണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഇന്ത്യൻഭരണഘടനയുടെ പ്രീയാംബിളിൽ പറയുന്ന ജനാധിപത്യത്തെ സംബന്ധിച്ച വാക്യങ്ങൾ പ്രസക്തമാണ്. *ഇന്ത്യയിലെ ജനങ്ങളായ ഞങ്ങൾ ഇന്ത്യയെ ഒരു പരമാധികാരസോഷ്യലിസ്റ്റ് മതനിരപേക്ഷജനാധിപത്യ റിപ്പബ്ലിക്കായി സംഘടിക്കുന്നതിനും അതിലെ പൗരൻമാർക്കെല്ലാംതന്നെയും സാമൂഹികവും സാമ്പത്തികവും രാഷ്ട്രീയവുമായ നീതിയും ചിന്തക്കും ആശയ പ്രകാശത്തിനും ഉത്തമവിശ്വാസത്തിനും മതവിശ്വാസത്തിനും ആരാധനക്കുമുള്ള അവസരസമത്വം എന്നിവയും നേടിക്കൊടുക്കുന്നതിനും അവർ എല്ലാവർക്കുമിടയിൽ വ്യക്തിയുടെ അന്തസ്സും രാഷ്ട്രത്തിന്റെ ഐക്യവും അവിഭാജ്യതയും*

ഉറപ്പുനൽകിക്കൊണ്ട് സാഹോദര്യം വളർത്തുന്നതിനും എന്നാണ് അതിന്റെ കാതൽ. ഈ ആശയം പുതിയ രാഷ്ട്രനിർമിതിയുടെ പശ്ചാത്തലത്തിലാണ് വിശദീകരിക്കപ്പെടുന്നത് എന്നതു ശ്രദ്ധേയമാണ്. രാഷ്ട്രം നിരവധി പരിമിതികൾക്കിടയിലും ജനാധിപത്യം എന്ന ആശയത്തിലൂന്നിയ ഒരു സങ്കല്പമായിരുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ജനാധിപത്യത്തിന്റെ ബൃഹത്തായ ആലോചനാമണ്ഡലം അംബേദ്കർചിന്തയിലുണ്ടായിരുന്നു. ഹൈന്ദവാധികാരത്തിന്റെ ആചാരയുക്തികളാൽ നിർമിക്കപ്പെട്ട എല്ലാ പൊതു - വ്യാവഹാരികസംവർഗങ്ങളെയും പൊളിച്ചുമാറ്റുമ്പോഴാണ് ജനാധിപത്യത്തിന്റെ തുറസ്സുകൾ സാധ്യമാവുന്നത് എന്നദ്ദേഹം വിശ്വസിച്ചു. അങ്ങനെയാണ് പൗരത്വം എന്ന ആശയം അദ്ദേഹം സ്വീകരിക്കുന്നത്. സ്വാതന്ത്ര്യം, സമത്വം, സാഹോദര്യം എന്നീ ത്രിത്വങ്ങളിൽ നിന്നാണ് തന്റെ സാമൂഹ്യദർശനം രൂപപ്പെട്ടത് എന്ന അംബേദ്കറുടെ വിശദീകരണം[42] പൗരത്വം എന്ന ആശയത്തെ കേന്ദ്രത്തിൽ നിർത്തുന്നു. കോളനീകരണത്തിന്റെ തത്വചിന്ത എന്ന നിലയ്ക്കല്ല തന്റെ രാഷ്ട്രീയ വ്യവഹാരങ്ങളിൽ ഈ ത്രിത്വങ്ങൾ പ്രയോഗിക്കപ്പെടുന്നത് എന്നും മറിച്ച് ഇന്ത്യൻ മതാത്മകതയിലേക്കാണ് അത് ആഴത്തിൽ വേരോടിയിരിക്കുന്നതെന്നും അംബേദ്കർ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. അതായത് രാഷ്ട്രമെന്ന കൊളോണിയൽ യുക്തിയെ പരിഗണിക്കുമ്പോൾതന്നെ മതം എന്ന ആനുഭവികപദ്ധതിയെക്കൂടി കണക്കിലെടുക്കേണ്ടതുണ്ട് എന്നദ്ദേഹം പറയുന്നു. കാരണം ഇന്ത്യൻദേശീയത മതാത്മകതയിലൂന്നിയതാണ്. ഇന്ത്യൻ സാഹചര്യത്തിൽ രാഷ്ട്രീയവിപ്ലവത്തിനു മുൻപ് സംഭവിക്കേണ്ടത് സാമൂഹ്യവിപ്ലവമാണ് എന്നദ്ദേഹം പറയുന്നുണ്ട്.

അംബേദ്കർ വിഭാവനംചെയ്യുന്ന പൗരത്വം എന്ന സങ്കല്പം ആധുനികരാഷ്ട്രത്തിനകത്തുള്ള ഒരു സങ്കല്പമാണ്[43]. അത് ഭരണകൂടവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ഒരിടപാടാണ്. ജാതിവ്യവസ്ഥയെ പ്രതിരോധിക്കുന്നതിലൂടെ ദലിത്സ്വത്വം എന്ന സങ്കല്പം പൗരത്വത്തിന്റെ ഘട്ടത്തിലേക്കു പ്രവേശിക്കുന്നു. ആധുനിക പൗരത്വം എന്ന സംജ്ഞയിൽ വ്യക്തി എന്ന ആശയം ശക്തമാവുന്നുണ്ട്. ആധുനികരാഷ്ട്രത്തിന്റെ സന്ദർഭത്തിൽവെച്ചു മാത്രം നിർവ്വചിക്കപ്പെടുന്ന ഒന്നാണ് പൗരത്വം. അംബേദ്കറിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്നത് ആധുനികതയുടെ ആശയാവലികളാണ്. ആധുനികതയുടെ സ്വരൂ

പഘടനക്കകത്താണ് യുക്തിബോധം, വ്യക്തിബോധം, രാഷ്ട്രവും വ്യക്തിയും തമ്മിലുള്ള വിനിമയബന്ധങ്ങൾ, വ്യക്തികളുടെ അവകാശങ്ങൾ, അഭിപ്രായസ്വാതന്ത്ര്യം എന്നിവ പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ പാരമ്പര്യനിയമങ്ങൾ നിലനിൽക്കുന്ന ഒരിടത്ത് അടിച്ചമർത്തപ്പെട്ട ജാതിവിഭാഗങ്ങൾക്ക് ആധുനികപൗരത്വത്തിലേക്ക് പ്രവേശിക്കുക സാധ്യമല്ല. മാത്രമല്ല, തുല്യമായ അവകാശങ്ങളും കടമകളുമുള്ള പൗരൻ എന്നത് ജാതിവ്യവസ്ഥയ്ക്ക് വാഗ്ദാനം ചെയ്യാൻ കഴിയാത്ത ഒന്നായിരുന്നു എന്നതു സ്പഷ്ടമാണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ദലിത്സ്വത്വം എന്ന ആധുനികാശയം കേവലം സിദ്ധാന്തമല്ല മറിച്ച്, പൗരത്വത്തിലേക്കു സഞ്ചരിക്കാനുള്ള മാർഗനിർദേശം നൽകുന്ന ഒരു പ്രയോഗമാണ്. ആ നിലക്ക് ജാതി - ദലിതത്വം - പൗരത്വം എന്ന മട്ടിൽ വികസിക്കുന്ന ഒരു വിമോചനാശയമാണ് ദലിത്സ്വത്വവാദം അക്ഷരാർത്ഥത്തിൽ മുന്നോട്ടുവെക്കുന്നത്.

1.6.2.1 പൗരത്വത്തിലേക്കുള്ള പ്രവേശകം

ഇന്ത്യൻദേശീയതയുടെ ഹൈന്ദവപശ്ചാത്തലം ഇന്ത്യയിലെ പൗരത്വം എന്ന ആശയത്തെയും സന്ദിഗ്ധമാക്കിത്തീർത്തിട്ടുണ്ട് എന്ന നിരീക്ഷണം ഇന്നു പ്രധാനമാണ്. ജാതിയെ കുടഞ്ഞുകളയാനുള്ള ഒരു സംവർഗമായി പൗരത്വത്തെ വിഭാവന ചെയ്യുമ്പോഴും പൗരത്വത്തെ സംബന്ധിക്കുന്ന പിൽക്കാല ആഖ്യാനങ്ങൾ ജാതിപരവും മതകീയവുമായ സവർണസങ്കല്പങ്ങളെ പിൻപറ്റുന്നതായിരുന്നു എന്നത് പ്രധാനപ്പെട്ട ഒരു വൈരുദ്ധ്യമായി കാണേണ്ടതുണ്ട്. ഇന്ത്യൻപൗരത്വത്തിന്റെ മാതൃകാരൂപം സവർണവും ബ്രാഹ്മണികവുമായ മധ്യവർഗപുരുഷനാണ് എന്ന നിരീക്ഷണം ഇതിന്റെ ഭാഗമായാണ് മനസ്സിലാക്കേണ്ടത്[44]. ഇന്ത്യൻ ബ്രാഹ്മണ്യം, ഇന്ത്യൻ മധ്യവർഗം, ഇന്ത്യൻ പുരുഷത്വം ആദിമനിവാസികളെ, ദലിതരെ, പ്രാന്തവൽകൃതരെ, സ്ത്രീകളെ ഒക്കെ മാറ്റിനിർത്തി ഒരു ആദർശാത്മക മനുഷ്യമാതൃകയുണ്ടാക്കുകയും അത് ഭാരതീയ പൗരത്വമായിത്തീരുകയും ചെയ്തു എന്ന നിരീക്ഷണം പൗരത്വത്തെ സംബന്ധിച്ച ഒരു ബദൽ ആലോചന ആവശ്യപ്പെടുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ ആ പ്രക്രിയ ഇന്ത്യൻസാഹചര്യത്തിൽ അനായാസം സാധ്യമാവുന്ന ഒന്നല്ല. അതിനുകാരണം ഇന്ത്യൻദേശീയത അങ്ങേയറ്റം മതാത്മകമാണ്

എന്നതാണ്. വൈദികപാരമ്പര്യത്തിൽ നിന്നാണ് ദേശീയത അതിന്റെ സാംസ്കാരിക മൂലധനം സ്വാംശീകരിച്ചിട്ടുള്ളത്. അതുകൊണ്ട് പ്രാന്തവൽകൃതസമൂഹങ്ങൾ, ആദിവാസികൾ, ന്യൂനപക്ഷങ്ങൾ, കീഴാള ജനവിഭാഗങ്ങൾ ഇവർക്കൊന്നും പലപ്പോഴും ദേശീയപൗരത്വം ലഭ്യമായില്ല[45]. അതുകൊണ്ടുതന്നെ പൗരത്വത്തിലേക്കുള്ള പ്രയാണത്തിന്റെ ഒരുപാധി എന്ന നിലയിലും ദലിത്സ്വത്വം എന്ന സങ്കല്പനം പ്രസക്തമാവുന്നു.

1.6.3 ദലിത്സ്വത്വവും നവോത്ഥാനവ്യവഹാരങ്ങളും

ആധുനികലോകബോധത്തെ സ്വീകരിക്കുകയും അതിനെ മുൻനിർത്തി കേരളത്തിന്റെ സാമൂഹിക ചുറ്റുപാടിനെ വ്യാഖ്യാനിക്കുകയും ചെയ്യാനാരംഭിച്ച രാഷ്ട്രീയ സാംസ്കാരിക സന്ദർഭങ്ങളെയും വ്യവഹാരങ്ങളെയുമാണ് നവോത്ഥാനവ്യവഹാരങ്ങൾ എന്നിവിടെ സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. കീഴൊതുക്കപ്പെട്ട ജാതിവിഭാഗങ്ങളെ അടിമത്തം, അധ്വാനം, അസ്പൃശ്യത, കല്ലുമാല ബഹിഷ്കരണം, വസ്ത്രസ്വാതന്ത്ര്യം, പൊതുവഴി പ്രവേശനം, ക്ഷേത്രപ്രവേശനം, തുടങ്ങിയ സാംസ്കാരിക - രാഷ്ട്രീയ അനുഭവങ്ങൾ പിൽക്കാലത്ത് നിർവ്വചിക്കുകയും നിർണയിക്കുകയും ചെയ്തത് എപ്രകാരമാണ് എന്നത് പ്രധാനമാണ്. അടിമത്തവും അധ്വാനവും അസ്പൃശ്യതയും കീഴൊതുക്കപ്പെട്ടവരുടെ സാമൂഹ്യാനുഭവമായിരുന്നെങ്കിൽ അതിനെതിരെയുള്ള രാഷ്ട്രീയമായ കുതറിച്ചകൾ മേൽ സൂചിപ്പിച്ച പ്രക്ഷോഭങ്ങളിൽ കാണാം. കീഴാള ജനത ഒരു നിശ്ചലസമൂഹമല്ലെന്ന് അടയാളപ്പെടുത്തിയതിലൂടെ ദലിത്സ്വത്വം എന്ന ആശയത്തിനു വഴിയൊരുക്കാൻ നവോത്ഥാനവ്യവഹാരങ്ങൾക്കു സാധിക്കുന്നുണ്ട്. നവോത്ഥാനം കേരളത്തെ ഒരു സമൂഹമെന്ന നിലയിൽ ജാതി - മതകേന്ദ്രിത മൂല്യങ്ങളിൽ നിന്നു വിമോചിപ്പിക്കുന്നതിൽ പരാജയപ്പെട്ടു എന്ന നിരീക്ഷണം നിലനിൽക്കെത്തന്നെ, ഇതു വളരെ പ്രധാനമാണ്. ജാതിയുടെയും അതിനെ കേന്ദ്രമായി കാണുന്ന വ്യവഹാരങ്ങളുടെയും പ്രശ്നവൽക്കരണമാണ് നവോത്ഥാനത്തിന്റെ പ്രധാന ഉള്ളടക്കമായിത്തീർന്നത്. ശ്രീ നാരായണഗുരു, അയ്യങ്കാളി, പൊയ്കയിൽ യോഹന്നാൻ തുടങ്ങിയവരുടെ ജാതിവിരുദ്ധദർശനങ്ങളും പ്രയോഗങ്ങളും അതിന്റെ നാഴികകല്ലുകളായിത്തീർന്നു.

1.6.3.1 ആത്മീയതയുടെ ഭൗതികത

മനുഷ്യന്റെ ഉണ്മയെ സംബന്ധിച്ചുള്ള ആലോചനകൾ ധ്യാനാത്മകചിന്തയിൽ വിമോചിപ്പിക്കുകയും അതിനെ സംവാദാത്മകചിന്തയാക്കി ഉയർത്തിക്കൊണ്ടുവരികയും ചെയ്തു എന്നതാണ് ഗുരുവിന്റെ സവിശേഷത. കീഴൊതുക്കപ്പെട്ട മനുഷ്യരുടെ ഉണ്മയെ സംബന്ധിച്ചുള്ള അഗാധമായ ആലോചനകളുടെ ഫലമായിരുന്നു അത്. ആദിശങ്കരന്റെ അദ്വൈതമതത്തിൽനിന്ന് ഗുരുവിന്റെ അദ്വൈതമതം വ്യതിരിക്തമാവുന്നത് സമഷ്ടി യോടുള്ള അതിന്റെ പരിഗണനയിലൂടെയാണ്. 'ശങ്കരൻ വ്യക്തിയെ കേന്ദ്രീകരിക്കുകയും വ്യക്തിയുടെ മേൽ പരമാധികാരം സ്ഥാപിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. പരമാത്മാവിനെ സർവ്വാ ധിപത്യപരമായി ദാർശനികവൽക്കരിക്കുമ്പോൾ വ്യക്തി അധികാരവ്യവസ്ഥക്കു കീഴ്പ്പെ ടാൻ സിദ്ധാന്തിക്കുന്നു. അതാണ് മോക്ഷം. 'ഏകം സദ് വിപ്രോ ബഹുധാ വദന്തി', ഏകം സന്തം ബഹുധാ കല്പയന്തി', 'യോ ദേവനാം നാമധാ ഏക ഏവ' അതായത്, സത്ത് ഒന്നുമാത്രം. പണ്ഡിതന്മാർ അതിനെ പലതായി വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നു എന്നുമാത്രം . സത്തയെ - ഒന്നിനെ - കൽപനാശാലികൾ പലതായി കാണുന്നു - ദേവന്മാരെ പല തായി പറയാറുണ്ടെങ്കിലും വ്യക്തി ഒന്നേയുള്ളൂ" എന്നിങ്ങനെ പല വാക്യങ്ങളിലൂടെ ഏകത്വത്തെ ശങ്കരൻ വിശദീകരിക്കുന്നു[46]. ഈ ധ്യാനാത്മകതയും ഭൗതികനിരാകരണ വും, തള്ളിക്കളഞ്ഞുകൊണ്ടാണ് ഗുരു പുതിയ അദ്വൈതദർശനം അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. സ്വത്വവും അപരവും ഉണ്ടെന്ന് അംഗീകരിച്ചുകൊണ്ടുതന്നെ അതു രണ്ടും ഒന്നെന്നു സ്ഥാപിക്കുന്ന ഗുരു, വ്യഷ്ടിയും സമഷ്ടിയും തമ്മിലുള്ള അന്യോന്യവൃത്തിയിലാണ് ശ്രദ്ധയൂന്നുന്നത്. അതാണ് നേരത്തെ സൂചിപ്പിച്ച സംവാദനിഷ്ഠത. ബാക്തിൻ സ്വത്വ ത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ചിന്തയിൽ ഈ സംവാദാത്മകതയെപ്പറ്റി സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. ഒരു ജൈവ ഘടന അതിന്റെ പരിസ്ഥിതിയോടു പുലർത്തുന്ന പ്രതികരണം ആണ് സ്വത്വം എന്നു ബാക്തിൻ പറയുന്നു. ഈ പ്രതികരണമാണ് അതിന് അഭിസംബോധനീയത നൽകു ന്നത്. ഗുരു ഈ മട്ടിൽ തന്റെ പരിസരത്തോട് സംവാദാത്മകബന്ധം പുലർത്തി. 'അവ നവൻ ആത്മസുഖത്തിനാചരിക്കുന്നവ,യപരനു സുഖത്തിനായ് വരേണം' എന്ന ദർശ

നത്തിൽ ഈ സ്വത്വാപരബോധത്തിലൂന്നിയ അദ്വൈതദർശനം കാണാവുന്നതാണ്. “അതിഭൗതികമായ ഒരു കേവലതത്വത്തെ നൈതികവും ആനുഭവികവുമായ ഒരു ജീവിതമൂല്യമായി പരിഭാഷപ്പെടുത്തുക വഴിയാണ് ഗുരു അദ്വൈതവാദത്തിന്റെ ബ്രാഹ്മണിക്കൽ ഉള്ളടക്കത്തെ മറികടന്നതെന്ന് സുനിൽ പി. ഇളയിടം സൂചിപ്പിക്കുണ്ട്[47]. ജാതിയെ നിരാകരിച്ചുകൊണ്ടാണ് ഗുരു ഇത് സാധിക്കുന്നത്.

ഗുരു പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്ന നവോത്ഥാനധാരയുടെ തന്നെ പ്രത്യേകത ഭൗതികതയെ അത് വലിയതോതിൽ അഭിസംബോധന ചെയ്തു എന്നുള്ളതാണ്. ഇന്ത്യൻ ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം എ.ഡി. 1000 ത്തിനു ശേഷം വളർന്നുവന്നതും പിൽക്കാലത്ത് രണ്ട് കൈവഴികളായി പിരിഞ്ഞതും നേരത്തെ സൂചിപ്പിക്കുകയുണ്ടായി. അവ വീണ്ടും നിരവധി കൈവഴികളായി പിരിഞ്ഞു. ഭക്തി പ്രസ്ഥാനത്തിലെ ഒരു വിഭാഗം ക്ഷേത്രദർശനം, തീർത്ഥാടനം, ധ്യാനം, സന്ന്യാസം തുടങ്ങിയ മൂല്യങ്ങൾ മുറുകെപ്പിടിക്കുകയും പുരാണഗ്രന്ഥങ്ങളിൽനിന്ന് രൂപപ്പെടുത്തിയ ചരിത്ര വ്യാഖ്യാനങ്ങളിലൂടെ ഒരു സാംസ്കാരിക സ്വത്വബോധനിർമിതി സാധിക്കുകയും ചെയ്തു. റൊമീല ഥാപ്പറിനെപ്പോലുള്ളവർ സൂചിപ്പിക്കുന്ന ഒരു സിൻഡിക്കേറ്റഡ് ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ രൂപീകരണം ഈ നവോത്ഥാനധാരയുടെ വേരുകളിൽ നിന്നാണ് തുടങ്ങുന്നത്. ധർമമായിരുന്നു അതിന്റെ മൂല്യസങ്കല്പത്തിന്റെ കേന്ദ്രം. ശങ്കരവേദാന്തവും, ഭഗവത്ഗീതയും അനുശാസിക്കുന്ന ധർമങ്ങളെയും മൂല്യങ്ങളെയും രാജ്യത്തിന്റെതന്നെ മൂല്യങ്ങളായി സ്ഥാപിക്കുന്ന ഈ ധർമബോധത്തെയാണ് ഗുരു നിഷേധിക്കുന്നത്. ഈ നിഷേധം യഥാർത്ഥത്തിൽ ദേശാതിർത്തികളെവരെ മായ്ച്ചുകളയാൻ പര്യാപ്തമാണ്. ദേശസ്നേഹത്തിന്റെ നവമാതൃകയായി എക്കാലത്തും ഉയർത്തിപ്പിടിക്കാറുള്ള തിലകിന്റെ വാദം പരിശോധിക്കാം. “സ്വരാജ് എന്റെ ജന്മാവകാശമാണ് ഞാനത് നേടുകതന്നെ ചെയ്യും. സ്വരാജിന്റെ അഭാവത്തിൽ നമ്മുടെ ധർമവും ജീവിതവും വ്യർത്ഥമാവും”. എന്നു തിലക് പറയുന്നുണ്ട്[48]. പിൽക്കാലത്ത് ചരിത്രവ്യാഖ്യാനങ്ങളിലൂടെ രൂപപ്പെടുത്തിയ ഭാരതം എന്ന സങ്കല്പം തിലകിന്റെ സ്വരാജിൽ നിന്ന് ഊർജ്ജം ഉൾക്കൊണ്ടിട്ടുണ്ട് എന്ന് കാണാ

വുന്നതാണ്[49]. ദേശീയ സ്വാതന്ത്ര്യസമരകാലത്ത്, ഈ ആശയങ്ങൾക്കു തന്നെയാണ്, വിവിധ സമാജങ്ങളിലൂടെ രാഷ്ട്രീയ പ്രയോഗങ്ങളുണ്ടായത് എന്നും സ്മരണീയമാണ്.

ഇതിനെ നിരാകരിക്കുന്ന ഒരു ഭൗതികാന്വേഷണധാരയുടെ പിന്മുറയാണ് ശ്രീനാരായണഗുരു. ജാതിയെ സംബന്ധിച്ചുള്ള നിരവധി സംവാദങ്ങൾ ഗുരു മുന്നോട്ടുവെക്കുന്നുണ്ട്. ആധുനികമനുഷ്യൻ എന്ന ജാതി/മത രഹിത മനുഷ്യന്റെ നിർമിതി സംബന്ധിച്ച് ഗുരു മുന്നോട്ടുവെച്ച ആശയം വളരെ ധനാത്മകമായിരുന്നുവെന്ന് ഗുരുവിന്റെ ചില വചനങ്ങൾ പരിശോധിച്ചാൽ ബോധ്യമാകും. "പശുവിന്റെ ജാതി ഗോത്വം ആയിരിക്കുന്നതു പോലെ മനുഷ്യത്വമാണ് മനുഷ്യന്റെ ജാതി. ജനനം കൊണ്ട് കിട്ടുന്നതായ ബ്രാഹ്മണാദി ജാതി മനുഷ്യന്റെ ജാതിയല്ല. കഷ്ടം? ആരും തന്നെ ജാതിയെന്തന്നറിയുന്നില്ല". "പുലയർക്കിപ്പോൾ ധനവും വിദ്യയും ഇല്ലാത്ത കുറവ് വളരെയാണ്. ഇവ രണ്ടും ഉണ്ടാക്കുകയാണ് വേണ്ടത്. വിദ്യാഭ്യാസം പ്രധാനമായി വേണം. അതുണ്ടായാൽ ധനവും ശുചിയുമെല്ലാം ഉണ്ടാവും". എന്നിങ്ങനെ കീഴൊതുക്കപ്പെട്ടവരുടെ വിമോചനത്തിന്റെ ഉപാധികളും അദ്ദേഹം മുന്നോട്ടുവെക്കുന്നു[50]. നാരായണഗുരുവിന്റെ ജ്ഞാനപദ്ധതികൾ ദലിതർ ഏറ്റെടുക്കുന്നത് ഈ ഉപാധികളുടെ പരിചരണം കൊണ്ടുകൂടിയാണ്. ജാതിരാഹിത്യം, ധനസമ്പാദനം, വിദ്യാഭ്യാസം നേടൽ, ശുചിത്വബോധം, തുടങ്ങിയ ഗുരുവിന്റെ ദർശനങ്ങൾ ദലിതത്വം എന്ന ആശയത്തെ അഭിസംബോധന ചെയ്യുന്നുണ്ട്.

1.6.3.2 പൊതുലോകത്തിലേക്ക് തുറക്കുന്ന വഴികൾ

കേരളത്തിലെ ദലിത്ജനതയുടെ നായകൻ എന്ന വിശേഷണത്തേക്കാൾ അയ്യങ്കാളിയെ പ്രസക്തനാക്കുന്നത് പൊതുവഴിക്കുവേണ്ടി അദ്ദേഹം നയിച്ച സമരമാണ്. അതു ദലിതർക്കുവേണ്ടി മാത്രമുള്ള ഒരിടപെടലായിരുന്നില്ല. പൊതുവഴിയിലൂടെ വില്ലുവണ്ടിയോടിച്ചുകൊണ്ട് അദ്ദേഹം ജാതികീഴാളതയെന്ന ആശയത്തെത്തന്നെ മറികടക്കാനാണ് ശ്രമിച്ചത്. ദേശത്തിന്റെ പേരിൽ അഭിസംബോധന ചെയ്യപ്പെടാനുള്ള കീഴ്ജാതികളുടെ അവകാശത്തെ വിളംബരംചെയ്ത സമരം എന്നതാണ് വില്ലുവണ്ടി സമരത്തിന്റെ പിൽക്കാല പ്രസക്തി. സഞ്ചാരസ്വാതന്ത്ര്യത്തിനു വേണ്ടിയും സ്ത്രീകളുടെ

ആത്മാഭിമാനത്തിനുവേണ്ടിയും നയിച്ച ചാലിയത്തെരുവ്സമരം ദലിതർക്കിടയിൽ പുത്തനുണർവ് സൃഷ്ടിച്ചു എന്ന് എം.ആർ രേണുകുമാർ എഴുതുന്നു[51]. അതോടൊപ്പംതന്നെ ദലിതർക്ക് അപ്രാപ്യമായ മറ്റ് ജനാധിപത്യാവകാശങ്ങൾക്കുവേണ്ടിയും അയ്യങ്കാളി പ്രവർത്തിച്ചു. അയ്യങ്കാളിയുടെ ഇടപെടലുകൾ, ഹിന്ദുമതത്തെ പ്രതിരോധിക്കുന്ന തരത്തിലേക്കു വളർന്നിരുന്നില്ലെന്നും, ക്രിസ്തുമതാരോഹണത്തോട് അദ്ദേഹം വ്യക്തിപരമായി വിയോജിച്ചിരുന്നുവെന്നും പിൽക്കാലത്ത് നിരീക്ഷിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. ഇതു വെളിപ്പെടുത്തുന്നത്, ദലിതരുടെ പൊതുധാരാപ്രവേശനത്തിന്റെ പ്രായോഗികവശങ്ങളെപ്പറ്റിയാണ് അദ്ദേഹം പ്രധാനമായും ആലോചനകൾ നടത്തിയത് എന്നാണ്. മതാത്മകമോ, വിശ്വാസപരമോ ആയ വ്യവഹാരങ്ങളേക്കാൾ, അതിനു വെളിയിലുള്ള സംവാദനിഷ്ഠവും സംഘർഷാത്മകവുമായ സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളിലേക്കാണ് അദ്ദേഹം ശ്രദ്ധതിരിച്ചത് എന്നുകൂടി ഇത് സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്.

1.6.3.3 വിടവുകളെപ്പറ്റിയുള്ള പാട്ടുകൾ

> ‘എഴുതപ്പെട്ട വചനത്തിൽ
> പിടിക്കപ്പെട്ടവരെല്ലാം വിടുവിൻ
> എഴുത്ത് നമുക്കുള്ളതല്ലല്ലോ’

എന്ന് ബൈബിളടക്കമുള്ള ആഖ്യാനപാരമ്പര്യത്തിൽനിന്ന് ദലിതർ അന്യവൽക്കരിക്കപ്പെടുന്നതിനെ പൊയ്കയിൽ അപ്പച്ചൻ കവിതയായി അവതരിപ്പിക്കുന്നു. മതപരിവർത്തനം ചെയ്യപ്പെട്ട പുലയരും പറയരും മരക്കാൻ സമൂഹവും വെവ്വേറെ പള്ളികളിലും സഭകളിലുമായിരുന്നിട്ടും ജാതിവ്യത്യാസം മാറിക്കാണുന്നില്ല. ഈ സാമൂഹ്യയാഥാർത്ഥ്യം; ക്രൈസ്തവമതത്തിലേക്കുള്ള മാറ്റത്തിന്റെ അർത്ഥശൂന്യത നേരിട്ടുമനസ്സിലാക്കുമ്പോഴാണ്[52] ഒരു നിഷേധാത്മക ദൈവശാസ്ത്രത്തിന്റെ വക്താവായി പൊയ്കയിൽ മാറിത്തീരുന്നത്. നിലവിലെ ആഖ്യാനപാരമ്പര്യത്തിൽനിന്നും അതുവഴി ചരിത്രത്തിൽനിന്നും അന്യവൽക്കരിക്കപ്പെട്ട ദലിതരാണ് പൊയ്കയിലിന്റെ പാട്ടുകളിലെ കേന്ദ്രം. ദലിത്സ്വത്വത്തെ സംബന്ധിച്ച ആലോചനകളെ പ്രചോദിപ്പിക്കുന്ന ഇനിയും നിരവധി

ചെറുമാതൃകകൾ ഇക്കാലത്തുതന്നെ സജീവമായി കാണാമെങ്കിലും, പ്രധാനപ്പെട്ട മൂന്ന് സന്ദർഭങ്ങൾ എന്ന നിലയ്ക്കാണ് ഗുരു, അയ്യങ്കാളി, പൊയ്കയിൽ എന്നിവരെ സവിശേഷമായി സൂചിപ്പിച്ചത്.

1.7 ആഖ്യാനവും സ്വത്വവും

എല്ലാ ആഖ്യാനവും ഒരു പ്രവൃത്തിയിൽ ചെന്നാണ് കലാശിക്കുന്നത്. ഭാഷയുടെ ആത്യന്തികമായ ഫലം ഒരു പ്രവൃത്തിയാണ് എന്നു സാരം. സംസാരം, പ്രസംഗം, വായന, എഴുത്ത് എന്നിവയെല്ലാം ഇതിന്റെ പരിധിയിൽ വരുന്നു. സമൂഹത്തിന്റെ നിലവിലുള്ള അവസ്ഥയെ മാറ്റിത്തീർക്കാൻ ഉദ്ദേശിച്ചുകൊണ്ടാണ് ഇവയിൽ ഓരോന്നും നടക്കുന്നത്. ഇത്തരത്തിൽ, ഭാഷ പ്രവൃത്തിയെയും പ്രവൃത്തി മാറ്റത്തെയും ഉദ്ദേശിച്ചുള്ളതാണ് എന്ന ആശയത്തെ മുൻനിർത്തിയാണ് ദലിത് ആഖ്യാനങ്ങൾ വിലയിരുത്തപ്പെടേണ്ടത്. പ്രയോഗം ലക്ഷ്യംവെക്കുന്നതാണ് ദലിത്ആഖ്യാനങ്ങൾ എന്നു ചുരുക്കം. ദലിത്നോവൽ എന്ന സംവർഗം ജാതിവ്യവസ്ഥയെന്ന കണ്ണാടിയെ ഉടച്ചുകളയുകയും ജാതി ഉന്മൂലനം എന്ന പ്രക്രിയയെ മുൻനിർത്തുകയും ചെയ്യുന്നു. ഭാഷയിലൂടെയാണ് മനുഷ്യന് സ്വയം വെളിപ്പെടുത്താനും, അപരങ്ങളിൽ നിന്നുള്ള വ്യതിരിക്ത തിരിച്ചറിയാനും കഴിയുന്നത്. ഭാഷയിലൂടെ രൂപപ്പെടുന്ന അത്തരമൊരു ജ്ഞാനമണ്ഡലമാണ് സാഹിത്യകൃതികളുടെ മുഖ്യമായ ഉള്ളടക്കം. അതായത്, പുതിയ ജ്ഞാനമാതൃകകളെ ഉൽപാദിപ്പിക്കാൻ ശേഷിയുള്ള ഭൗതികവസ്തുവാണ് ഒരു സാഹിത്യകൃതി എന്നർത്ഥം. അങ്ങനെ വരുമ്പോൾ ഒരു ദലിത്നോവൽ നോവലായി നിൽക്കുകയല്ല, മറിച്ച് ജാതി എന്ന കണ്ണാടിയിൽ പ്രതിഫലിപ്പിക്കപ്പെട്ട സമൂഹത്തിൽ ജ്ഞാനരൂപമായി പ്രവർത്തിക്കുകയും അതിന്റെ വിപരീതങ്ങളും അപരങ്ങളുമായ ജ്ഞാനമാതൃകകളെ പരിചയപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്യുകയാണ്.

ആഖ്യാനം പ്രായോഗികതയിൽ ഊന്നിയ ഒരു സംവർഗമാണ് എന്നതുപോലെത്തന്നെ കേൾവിക്കാരുടെ, വായനക്കാരുടെ രൂപത്തിൽ ഒരു അപരം അതിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്നുണ്ട്. അതുകൊണ്ട് ആഖ്യാനത്തിന്റെ മൗലികമായ ഘടകം, സ്വം, പരം എന്ന ഈ

സങ്കല്പമാണ്. ആ പിളർപ്പ് ആഖ്യാനത്തിനകത്ത് സ്ഥിതമാണ് എന്നതിനാൽ ആഖ്യാനവും സ്വത്വവും തമ്മിൽ അനിഷേധ്യമായ ബന്ധമുണ്ട്. ജാതിവ്യവസ്ഥയും അതിന്റെ നിരവധിയായ പ്രയോഗമാതൃകകളും അടക്കം, പരമ്പരാഗതമായ അനവധി മൂല്യവ്യവസ്ഥകളെ തകർക്കുന്ന കൊളോണിയൽആധുനികതയുടെ യുക്തിയാണ് ഇതിനു പശ്ചാത്തലമാവുന്നത്. ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസവും സാങ്കേതികവിദ്യയും പുത്തൻ തൊഴിൽ സംസ്കാരവും കേരളീയജനതക്ക് സ്വയം കാണാനുള്ള കണ്ണാടിയായി പ്രവർത്തിച്ചതിന്റെ ഫലമായിട്ടാണ് കേരളീയനവോത്ഥാനം സാധ്യമായത് എന്നതു ചരിത്രമാണ്. അതേ ആശയാവലികളുടെ സ്വാധീനം, ആഖ്യാനവും സ്വത്വവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തിനകത്തുണ്ട്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ നവോത്ഥാനാനന്തരകേരളത്തിലെ ആശയസംഘർഷങ്ങൾ അക്കാലത്തെ ആഖ്യാനങ്ങൾക്കകത്ത് സ്വയംപ്രകാശിക്കുകയും ആഖ്യാനത്തെ ഒരു തരത്തിൽ അതിവർത്തിക്കുന്ന അനുഭൂതിമണ്ഡലങ്ങൾ രൂപപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്തു എന്നതിന് ഉദാഹരണങ്ങൾ നിരവധിയാണ്.

1882 ൽ പുറത്തിറങ്ങിയ ഘാതകവധം(മിസിസ് കോളിൻസ്, റിച്ചാർഡ് കോളിൻസ്), 1892 ൽ പുറത്തിറങ്ങിയ സരസ്വതീവിജയം(പോത്തേരി കുഞ്ഞമ്പു) എന്നീ നോവലുകൾ മാത്രം ഉദാഹരണമായി പരിശോധിക്കാം. ദലിത് വിഭാഗങ്ങളുടെ ജീവിത ദുരിതങ്ങളും, ക്രിസ്തുമതാരോഹരണത്തിലൂടെ ആ വിഭാഗങ്ങൾക്കു കൈവന്ന വിമോചനവുമാണ് രണ്ട് ആഖ്യാനങ്ങളുടെയും പ്രഖ്യാപിതഉള്ളടക്കമെങ്കിലും, മതവും വിദ്യാഭ്യാസവും ഉരച്ചുമിനുക്കിയെടുത്ത ആധുനികമനുഷ്യരും ഇവ രണ്ടിന്റെയും അഭാവത്തിൽ അസംസ്കൃതചിത്തരായി തുടർന്ന മനുഷ്യരും തമ്മിലുള്ള ആശയസംഘർഷങ്ങൾ ഈ ഉള്ളടക്കത്തെ അതിലംഘിച്ചുകൊണ്ട് പ്രവർത്തിക്കുന്നതായി കാണാം. ഘാതകവധത്തിൽ പുലയൻ പൗലൂസിന്റെ ഞങ്ങളും മനുഷ്യരാണേ.... ഞങ്ങൾക്കും ആത്മാവുണ്ടേ....എന്ന വിലാപം ക്രിസ്തുമതത്തിന്റെ അന്തഃസത്തയിലേക്കു മാത്രമല്ല, മറിച്ച് മനുഷ്യവിമോചനത്തെക്കുറിച്ചുള്ള സ്വപ്നത്തിലേക്കും വിരൽ ചൂണ്ടുന്നുണ്ട്. പുലയൻ പൗലൂസ് എന്ന പേരിലൂടെ ജാതി - മത - വ്യവഹാരങ്ങളുടെ ബന്ധത്തിനകത്ത് അയാളെ സ്ഥാപിക്കുമ്പോഴും, സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനുവേണ്ടിയുള്ള അഭിവാഞ്ഛയാണ് ആ കഥാപാ

ത്രത്തെ നിർണയിക്കുന്നത്. ഈ മട്ടിൽ ആഖ്യാനത്തിന്റെ പിളർപ്പുകൾക്കിടയിൽ നിന്നു കണ്ടെടുക്കാവുന്ന സംവാദമണ്ഡലങ്ങളാണ് സരസ്വതീവിജയത്തെയും സവിശേഷമാകുന്നത്.

1.7.1 ആഖ്യാനത്തിന്റെ പ്രവൃത്തികൾ

നോവലുകൾ രൂപപ്പെടുന്ന കാലം മുതൽ, സമകാലംവരെ ദലിത്നോവലുകൾ ചെയ്ത പ്രവൃത്തി എന്ത് എന്ന് വിശകലനംചെയ്യുക പ്രധാനമാണ്. ജാതി ഒരു പ്രശ്നമായി വരുന്നത് ആദ്യകാല നോവലുകളിലെല്ലാം ദൃശ്യമാണ്. അത് കണ്ണാടിഘട്ടമാണ്[53]. ആദ്യമായി കണ്ണാടി നോക്കുന്ന അനുഭവമാണ് ജാതിയെ അഭിസംബോധന ചെയ്യാൻ നമ്മെ പ്രാപ്തരാക്കുന്നത്. ഇംഗ്ലീഷ്‌വിദ്യാഭ്യാസവും സാങ്കേതികജ്ഞാനവും രൂപപ്പെടുത്തിയ അപരബോധമാണ് നമുക്ക് നമ്മെതന്നെ കാണാനുള്ള കണ്ണാടിയായി പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. നമ്മളുണ്ട് എന്ന തോന്നൽ രൂപപ്പെടുന്ന ആ ഘട്ടം, ദലിത്നോവലിന്റെ പിൽക്കാലത്തെയും ദലിത്സ്വത്വത്തെ അത് കൈകാര്യംചെയ്ത രീതിയെയും നിർണയിച്ചിട്ടുണ്ട്. കേരളം എന്ന ദേശം, അതിനകത്തെ സ്വതന്ത്രാസ്തിത്വമുള്ള നിരവധി ദേശങ്ങൾ, അവയുടെ ആഖ്യാനങ്ങൾ എന്നിവ ആദ്യകാലനോവലുകളിൽ എങ്ങനെ ഇടംപിടിച്ചു എന്നത് ദലിത്സ്വത്വചരിത്രത്തെ സംബന്ധിക്കുന്ന അന്വേഷണത്തിൽ പ്രസക്തമാണ്.

എല്ലാ എഴുത്തുകളെയും പോലെ നോവലും ചെയ്യുന്ന അടിസ്ഥാനപ്രവൃത്തി ഇതാണ്. എല്ലാ ആഖ്യാനവും പ്രവൃത്തിയിൽ ചെന്നവസാനിക്കുന്നു എന്ന വാദത്തെ അതു ന്യായീരിക്കുന്നു. അത്തരമൊരു ന്യായീകരണം സാധ്യമാവും മട്ടിലാണ് നോവലിന്റെ രൂപപരമായ സവിശേഷത എന്നും കാണാം. വില്യം ഹെന്റി ഹഡ്സൺ ഇത് വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്.

"നോവൽ ആദ്യമായിത്തന്നെ, സംഭവങ്ങളെയും ക്രിയകളെയും കൈകാര്യം ചെയ്യുന്നു. പ്രവൃത്തിക്കുകയോ ഫലം അനുഭവിപ്പിക്കുകയോ ചെയ്യുന്ന വസ്തുതകൾ കൈകാര്യം ചെയ്യുന്നു. രണ്ടാമതായി അത്തരം കാര്യങ്ങൾ ആളുകൾക്കാണു സംഭവിക്കുന്നത്. ആളുകൾ പ്രവൃത്തിക്കുകയോ ഫലം അനുഭവിക്കുകയോ ചെയ്യുന്നു. മൂന്നാമതായി സംഭാഷണം അവതരിപ്പിക്കപ്പെടുന്നു. നാലാമതായി ക്രിയ സംഭവിക്കുന്നു. സമ

ഗ്രമായി പറഞ്ഞാൽ പ്രത്യക്ഷമായോ പരോക്ഷമായോ ബോധപൂർവ്വമോ അല്ലാതെയോ ഏതു നോവലും ഒരു ജീവിതവീക്ഷണവും ചില ജീവിതപ്രശ്നങ്ങളും അവതരിപ്പി ക്കണം. അത്, ലോകത്തിനുനേർക്കുള്ള എഴുത്തുകാരുടെ സാമാന്യപ്രതികരണം എന്ത് എന്നു വെളിപ്പെടുത്തുന്നതായിരിക്കണം''[54].

ഇത് എഴുത്തിന് ആയിത്തീരാനുള്ള ഒരു സാധ്യതയാണ്. ആധുനികതയുടെ വ്യവഹാരങ്ങളിൽ, അതിന്റെ കണ്ണാടിയിൽ പ്രതിബിംബിച്ചുകണ്ട സ്വജീവിതത്തെ, വ്യാഖ്യാനിക്കാനുള്ള ഒരു ശ്രമമെന്ന നിലയിലാണ് ആധുനികതയുടെ നോവൽസ്വരൂ പങ്ങളെ നോക്കിക്കാണേണ്ടത് എന്നു പറയുന്നതിന്റെ വിശദീകരണം ഇതാണ്. നിലവി ലുള്ള അപരങ്ങളെപ്പറ്റിയുള്ള തിരിച്ചറിവുകളിലൂടെ, പുതിയ അപരങ്ങളുടെ കണ്ടെത്ത ലുകളിലൂടെ വികസിക്കുന്ന ഒരു സ്വത്വാന്വേഷണസാധ്യതയാണ് ആ നിലയ്ക്ക് ദലിത് നോവലുകൾ മുന്നോട്ടുവെക്കുന്നത്. ഈ താരതമ്യ- രൂപീകരണപ്രക്രിയകൾ നോവൽ രചനയിൽ എങ്ങനെ സംഭവിക്കുന്നു എന്നും മേൽപുസ്തകത്തിൽ സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്.

''ഏറ്റവും ലഘുവായ കഥപോലും അപഗ്രഥനത്തിൽ അതിന് രൂപം നൽകിയ കഥാപാത്രങ്ങളിലും സംഭവങ്ങളിലും അന്തർലീനമായ ധാർമികമൂല്യങ്ങൾ ഏറെക്കുറേ സ്പഷ്ടമാക്കും. അതുകൊണ്ട് ഒരു അതിരോളമെങ്കിലും ഏതു നോവലും അതെത്ര നിസ്സാരമായാലും ലോകത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ചില വീക്ഷണങ്ങളിൽ അധിഷ്ഠിതമാണ് എന്നും നിരവധി പൊതുതത്വങ്ങളെ അത് ഉൾക്കൊള്ളുകയോ ബന്ധപ്പെടുത്തുകയോ ചെയ്യുന്നു എന്നും അങ്ങനെ സാമാന്യമായി ജീവിതത്തിന്റെ ഒരു പരുക്കൻദർശനം അവ തരിപ്പിക്കുന്നു എന്നും പറയാം[55].

ഈ മട്ടിലുള്ള പരുക്കൻ ദർശനങ്ങളുടെ വെളിപാടുകളാണ് ആഖ്യാനങ്ങളുടെ ആകെയും അന്ത:സ്സത്ത. അത് ഒന്നിലധികം അസ്തിത്വങ്ങളിലേക്ക് മനുഷ്യരെ പ്രവേ ശിപ്പിക്കുകയും പുതിയ അനുഭവമണ്ഡലങ്ങൾ പരിചയപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്യുന്നു[56]. ഇങ്ങനെ കണ്ടെടുക്കപ്പെടുന്ന പുതിയ അനുഭവമണ്ഡലങ്ങൾ യഥാർത്ഥത്തിൽ പുതു തായി പരിചയപ്പെടുന്ന ചരിത്രസന്ദർഭങ്ങൾ കൂടിയാണ്. ആഖ്യാനത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയ

ബോധത്തെ വിശകലനംചെയ്യുന്ന പ്രവൃത്തിയാണ് ഈ അർത്ഥത്തിൽ സാഹിത്യപഠനങ്ങളിലൂടെ നടത്തപ്പെടുന്നത്. രാഷ്ട്രീയഅബോധം എന്നത് പാഠത്തിൽ സന്നിഹിതമായിരിക്കുന്നതും എന്നാൽ പുറത്തേക്ക് അനുഭവപ്പെടാത്തതുമായ ചരിത്രമാണ്. ആഖ്യാനമാണ് ചരിത്രത്തെ പാഠത്തിൽ ദമനം ചെയ്യുന്നത്. വൈയക്തികാനുഭവവും സാമൂഹികയാഥാർത്ഥ്യവും തമ്മിലുള്ള മധ്യസ്ഥത്തിന് വഴി തുറന്നുകൊണ്ട് ചരിത്രത്തെ പാഠത്തിൽ ദമനംചെയ്യുകയാണ് ആഖ്യാനത്തിന്റെ ദൗത്യം. സാംസ്കാരികപാഠങ്ങളിൽ ദമനം ചെയ്യപ്പെട്ടതോ സംസ്ക്കരിക്കപ്പെട്ടതോ ആയ അടിസ്ഥാനചരിത്രത്തെവീണ്ടെടുക്കലാണ് രാഷ്ട്രീയാബോധവിശകലനത്തിന്റെ താത്പര്യം. സാംസ്കാരികനിർമിതികളെയപ്പാടെ സാമൂഹിക പ്രതീകവൃത്തികൾ എന്ന നിലയിൽ പരിഗണിക്കുകയും അത്തരമൊരു പദവിയിലേക്ക് അവ ചെന്നെത്തുന്നതെങ്ങനെയെന്ന് വിവിധ വഴികളിലൂടെ അന്വേഷിച്ചറിയുകയുമാണ് അവിടെ ചെയ്യുന്നത്[57]. ഈ അർത്ഥത്തിൽ ദലിത്സാഹിത്യം എന്ന പദം ആ പ്രയോഗം കൊണ്ടുതന്നെ പ്രതിരോധസ്വഭാവം പ്രകടിപ്പിക്കുന്നു. മുകളിൽ സൂചിപ്പിച്ചതുപോലെ നിരവധി പ്രവൃത്തികളുടെ മാർഗവും ലക്ഷ്യവുമാണ് ദലിത്സാഹിത്യം. സാംസ്കാരികമായ വിനിമയശേഷി തന്നെയാണ് അതു മുന്നോട്ടുവെയ്ക്കുന്ന പ്രധാനപ്പെട്ട ആശയം. അല്ലാതെ കേവലമായ ലാവണ്യാനുഭവം അതിന്റെ ലക്ഷ്യമല്ല. പ്രക്ഷോഭങ്ങളുടെ പിൻബലത്തിൽ വികസിച്ചതാണ് ദലിത്സാഹിത്യം എന്ന നിരീക്ഷണം[58] ഇവിടെ പ്രസക്തമാണ്. ദലിത് സാഹിത്യത്തെ സംബന്ധിച്ചുള്ള ഈ കാഴ്ച്ചപ്പാടുതന്നെയാണ് ഈ പ്രബന്ധത്തിലെ തുടർന്നുള്ള അധ്യായങ്ങളെ സാധ്യമാക്കുന്നത്.

1.8 ഉപസംഹാരം

ഇന്ത്യൻ പശ്ചാത്തലത്തിൽ കീഴാളതയെയും ദലിതത്വത്തെയും നിർണയിക്കുന്നത് ജാതി എന്ന സംവർഗമാണ്. കീഴാളത മുതലാളിത്തത്തിന്റെ സന്ദർഭത്തിൽ രൂപപ്പെട്ട ഒരു സങ്കല്പനമാണെങ്കിൽ ദലിതത്വം ചാതുർവർണ്യത്തോടാണ് ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത്. അതേ സമയം, ജാതി വ്യവസ്ഥയിൽ നിന്നുള്ള വിച്ഛേദവും അതിനോടുള്ള പ്രതിരോധവുമാണ് ഇത് സൂചിപ്പിക്കുന്നത്.

ജാതിവിരുദ്ധ മനോഭാവം, അഥവാ ദലിത് അവബോധം, മലയാളനോവലിൽ ഒരു രാഷ്ട്രീയാബോധമായി കടന്നുവരുന്നതെങ്ങനെ എന്നു പരിശോധിക്കുന്നത്, നിലവിലെ ദലിത് ചരിത്രത്തിലെ അഭാവങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള ഒരാലോചന എന്ന നിലയിലാണ്. ആ നിലക്ക് 1890കൾ മുതൽ സമകാലം വരെയുള്ള കാലഘട്ടത്തിനകത്ത് എഴുതപ്പെട്ട ദലിത് നോവലുകളിലെ രാഷ്ട്രീയാബോധം വിശകലനംചെയ്യുന്നത് ദലിത് സ്വത്വ ചരിത്രാന്വേഷണം തന്നെയാണ്.

ദലിത്സ്വത്വം എന്ന സങ്കല്പത്തെ സത്താവാദകേന്ദ്രിതമായി ഉന്നയിക്കലല്ല ഇതിലൂടെ ഉദ്ദേശിക്കുന്നത്. മറിച്ച്, സമൂഹരൂപീകരണപ്രക്രിയയുടെ ഭാഗമായി വ്യക്തികളും സമുദായങ്ങളും അവരവരെ വ്യാഖ്യാനിക്കാൻ നടത്തുന്ന ശ്രമങ്ങളുടെ ഘട്ടങ്ങൾ എന്ന നിലയിലാണ്. ആ നിലയ്ക്ക്, സ്വത്വം എന്ന പരികൽപ്പന, അങ്ങേയറ്റം ചലനാത്മകവും ഒരിക്കലും പൂർത്തീകരിക്കാത്തതുമായ ഒരു സാമൂഹ്യ പ്രക്രിയയാണ്. നിർമിക്കപ്പെട്ടുകൊണ്ടേയിരിക്കുകയും തകർക്കപ്പെട്ടുകൊണ്ടേയിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതാണ് അതിന്റെ ഉള്ളടക്കം.

ദലിത് നോവലുകളെ മുൻനിർത്തിയുള്ള സ്വത്വാന്വേഷണം അതുകൊണ്ടുതന്നെ, മലയാള നോവലിനെ ഒരു സമാന്തരചരിത്രപദ്ധതിയായി തിരിച്ചറിയുന്നു. ദലിത്ചരിത്രത്തിന്റെ ഘട്ടവിഭജനത്തിനുള്ള ഒരു നവീനരീതിശാസ്ത്രവും അതിലൂടെ വിഭാവനം ചെയ്യപ്പെടുന്നു.

കുറിപ്പുകൾ

1. ഗ്രാംഷിയുടെ പ്രിസൺ നോട്ടുബുക്സിൽ ആണ് ഈ പ്രയോഗമുള്ളത്. ചുരുങ്ങിയത് രണ്ട് അർത്ഥങ്ങളിൽ ഗ്രാംഷി ഈ പദം ഉപയോഗിക്കുന്നുവെന്ന് പാർത്ഥാ ചാറ്റർജി പറയുന്നു. ഒന്ന് തൊഴിലാളിവർഗം എന്നതിന്റെ നേർപര്യായമായി. ആധുനിക മുതലാളിത്ത സമൂഹത്തിലെ കീഴാളവർഗമാണ് തൊഴിലാളികൾ എന്ന അർത്ഥത്തിൽ ആണ് ഈ പ്രയോഗം. രണ്ടാമത്, സാമാന്യമായ അർത്ഥത്തിൽ എല്ലാ വർഗവിഭജിത സമൂഹങ്ങളിലുമുള്ള അധികാരഘടനയെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയുള്ള പ്രയോഗമാണ്. അധികാരത്തിലുള്ള അധീശവർഗങ്ങൾ ഒരറ്റത്തും അവരുടെ മേൽക്കോയ്മക്ക് വിധേയമാവുന്ന കീഴാളവർഗങ്ങൾ മറ്റേ അറ്റത്തുമായി ധ്രുവീകരിക്കപ്പെടുന്നതിനെയാണ് ഇത് സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. (കീഴാളപഠനങ്ങളുടെ ചരിത്രം ചുരുക്കത്തിൽ, പാർത്ഥാചാറ്റർജി, കീഴാളപഠനങ്ങൾ. എഡി. സൂസി താരു, എസ്. സഞ്ജീവ്. ഡി. സി. ബുക്സ് കോട്ടയം, 2006). പു. 23, 24.
2. ഇന്ത്യാ ചരിത്രത്തെക്കുറിച്ച് വായനക്കാർക്കുണ്ടായിരുന്ന സാമ്പ്രദായികവും സ്ഥിര പ്രതിഷ്ഠയാർജ്ജിച്ചതുമായ ചില ധാരണകളെ പിടിച്ച്കുലുക്കാൻ കീഴാളപഠനങ്ങൾക്കായെന്ന് പാർത്ഥാചാറ്റർജി സൂചിപ്പിക്കുന്നു. അതേ പുസ്തകം. പു. 21.
3. അതേ പുസ്തകം, പു. 13.
4. അതേ പുസ്തകം, പു. 16.
5. അതേ പുസ്തകം, പു. 19. അതോടൊപ്പം വരേണ്യർ കീഴാളർ തുടങ്ങിയ സംജ്ഞകളുടെ ഘടനയിലേക്കും കൂടുതൽ സൂക്ഷ്മമായ അന്വേഷണങ്ങളും വിചിന്തനങ്ങളും അനിവാര്യമാണെന്നും സൂസിതാരു പറയുന്നു.
6. ഡോ.കെ.എസ്. മാധവൻ. കീഴാളചരിത്രരചനയുടെ പ്രശ്നവൽക്കരണവും പുനർവായനകളും. കാലിക്കറ്റ് സർവ്വകലാശാല സ്കൂൾ ഓഫ് ഫോക്‌ലോർ സ്റ്റഡീസിന്റെ ദേശീയ സെമിനാറിൽ (01.02.2017) അവതരിപ്പിച്ച പ്രബന്ധത്തിൽനിന്ന്.
7. ദിലീപ്. എം മേനോൻ, 'ജാതിയും കൊളോണിയൽ ആധുനികതയും - സരസ്വതീ വിജയം വീണ്ടും വായിക്കുമ്പോൾ' എന്ന പ്രബന്ധം. (സാംസ്കാരിക വിമർശനവും മലയാള ഭാവനയും സമ്പാ. ഷാജി ജേക്കബ്, കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 2014). പു. 102.
8. ഗായത്രിചക്രവർത്തി സ്പിവാക്കിന്റെ can the subaltern speak എന്ന പ്രബന്ധത്തിൽ അവർ പറയുന്നു. ചരിത്രരചയിതാവിന്റെ എഴുത്തിലൂടെ കീഴാളർ സ്വയം നേരിട്ടു സംസാരിക്കുന്നുവെന്ന ധാരണ വെറും മിഥ്യ മാത്രമായിരുന്നു. കൂടിവന്നാൽ, ചരിത്രരചയിതാവിന്റെ ഉദ്ദേശശുദ്ധിയുടെ പ്രകാശനമാവാമത്. അയാൾ അവരെ ചരിത്ര

ത്താളുകളിൽ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുക മാത്രമാണ്. കീഴാളർക്ക് സംസാരിക്കാനാവില്ല. കീഴാളപഠനങ്ങൾ, പു. 40.

9. കൽക്കത്തയിലെ ഡോൺ സൊസൈറ്റിയിൽ 1904 ആഗസ്റ്റ് 14 ന് ചെയ്ത പ്രഭാഷണം. ഒരു നൂറ്റാണ്ടിനെ നിർമിച്ച പ്രസംഗങ്ങൾ 1900-1999 വിശിഷ്ടവ്യക്തികൾ വിശ്രുതപ്രഭാഷണങ്ങൾ. സമ്പാ. ദീപാവലി ദെബ്രോയ്, വിവ. എ. വി. ശ്രീകുമാർ, (കറന്റ് ബുക്സ്, തൃശ്ശൂർ, 2003), പു. 38.

10. ഗെയ്ൽ ഓംവേദ്, ദലിത് പക്ഷചിന്തകൾ(വിവ. ബിജുരാജ്, യെൽദോ.)(മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2011), പു. 7, 8, 16, 57.

11. Positively my social philosophy may be said to be enriched in three words. Liberty, Equality and fraternity. Let no one however say that, I have borrowed by philosophy from the French revolution. I have my philosophy has roots in religion and not in political science (Keer, 1987, 459, All India radio, 3 Oct, 1954). My personal philosophy, Quoted by Sharan Kumar Limbale, Towards on Easthetics of Palit Literature: Hisotry controvercies and considerations; Orient Longman 2004. The University of Michigan, P. 5.

12. ഡോ. എസ് അജയ് ശേഖർ,ഡോ. ബി.ആർ. അംബേദ്കർ(സാഹിത്യ പ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, നാഷണൽ ബുക് സ്റ്റാൾ, കോട്ടയം, 2015), പു. 36.

13. ശരൺകുമാർലിംബാളെയുടെ Towards on Easthetics of Dalit Literature: Hisotry controvercies and considerations (Orient Longman 2004. The University of Michigan) എന്ന പുസ്തകത്തിൽ നിന്ന്. പു. 6.

14. അതേ പുസ്തകം. പു. 31.

15. കെ.കെ. കൊച്ച്, ബുദ്ധനിലേക്കുള്ള ദൂരം(ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2011), പു. 38.

16. അതേ പുസ്തകം. പു. 69.

17. റൊമീല ഥാപ്പർ, ആദിദ്രാവിഡ വിവാദവും മതനിരപേക്ഷതയും (ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, കോഴിക്കോട്, 1995), പു. 29.

18. ഗെയിൽ ഓംവേദ്, മതേരതത്വം: ജ്ഞാനോദയത്തിന്റെ മാതൃകകൾ, ദലിത് മാസിക, ഏപ്രിൽ 30, 2016). പു. 7. വചനകവിതകൾകൊണ്ട്, സാമ്പ്രദായിക ജാതിചിന്തകളെ ഇളക്കിമറിക്കുകയും യുക്തിവിചാരത്തെ മുന്നോട്ടുവെക്കുകയും ചെയ്ത ബസവേശ്വരൻ 12-ാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ജീവിച്ചിരുന്ന കവിയായിരുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ആശയങ്ങൾക്കു പ്രചാരം നൽകിയതിന്റെ പേരിലാണ് 2017 ൽ ഡോ. എം.എം. കൽബുർഗി വധിക്കപ്പെട്ടത്.

19. കെ. കെ. എസ് ദാസ്, അയ്യങ്കാളി കേരളചരിത്രത്തിൽ(കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 2009), പു. 25.

20. സുനിൽ പി. ഇളയിടം, കേരളനവോത്ഥാനത്തിന്റെ പരിമിതികൾ, എഡി. ബിനീഷ് പുതുപ്പണം. (വിദ്യാർത്ഥി പബ്ലിക്കേഷൻസ്, കോഴിക്കോട്, 2011), പു. 10.

21. ശ്രീധരമേനോൻ, കേരളരാഷ്ട്രീയചരിത്രം (1885-1957)(ഡി. സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2008), പു. 13.

22. കെ. കെ. എസ് ദാസ്, അയ്യൻകാളി കേരളചരിത്രത്തിൽ(കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 2009), പു. 21.

23. കല്ലറ സുകുമാരന്റെ ലേഖനം. പട്ടികജാതി, പട്ടികവർഗം അവശക്രൈസ്തവർ എന്നിവരെ അദ്ദേഹം ദലിത് പ്രയോഗത്തിൽ ഉൾപ്പെടുത്തുന്നു. ദലിത് വിമോചനം സമസ്യയും സമീക്ഷയും, എഡി. ജെ.ജെ പള്ളത്ത്. (സംസ്കൃതി പബ്ലിഷേഴ്സ്, കണ്ണൂർ, 1993), പു. 7-15.

24. സന്തോഷ് ഒ.കെ. യുടെ സ്വത്വരാഷ്ട്രീയം: പാഠവും പ്രശ്നങ്ങളും ദലിത് ആത്മകഥകളെ മുൻനിർത്തിയുള്ള പഠനം, എന്ന ഗവേഷണപ്രബന്ധം. (എം.ജി. യൂണിവേഴ്സിറ്റി, കോട്ടയം, 2010), പു. 30.

25. കാഞ്ചാ ഇളയ്യ. ദൈവമെന്ന രാഷ്ട്രീയമീമാംസകൻ. വിവ. പി.കെ. ശിവദാസ്. ബ്രാഹ്മണിസത്തോടുള്ള ബുദ്ധന്റെ വെല്ലുവിളി എന്ന ലേഖനം. (ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2006), പു. 13.

26. Modernity: An Introduction to Modern Societies Edited by Stuart Hall, David Held, Don Hubert & Kennath Thompson, 1996. Blackwell Publisher, P. 37.

27. കെ.കെ കൊച്ചിന്റെ ബുദ്ധനിലേയ്ക്കുള്ള ദൂരം (ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2011) എന്ന പുസ്തകത്തിലെ സ്വത്വരാഷ്ട്രീയം എന്ന ലേഖനം കാണുക (പുറം 117-123). എറിക് ഹോബ്സ്ബോം, സ്റ്റുവർട്ട്ഹാൾ എന്നിവരെ ഉദ്ധരിച്ചുകൊണ്ടാണ് അദ്ദേഹം ഈ നിരീക്ഷണം അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. രാഷ്ട്രീയാധികാരത്തെ കേന്ദ്രസ്ഥാനത്തു സ്ഥാപിച്ചുകൊണ്ടാണ് ഇന്ത്യയിലെ കീഴാളന്യൂനപക്ഷരാഷ്ട്രീയം രൂപപ്പെട്ടത് എന്ന് അംബേദ്കറെ മുൻനിർത്തി അദ്ദേഹം വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്.

28. അനിൽ, കെ.എം., പാന്ഥരും വഴിയമ്പലങ്ങളും(പ്രോഗ്രസ് ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2016), അർത്ഥം ശബ്ദത്തെ തിരയുന്നു. ശരീരം ഉണ്മയെയും- ദക്ഷിണേന്ത്യൻ കഥാസാഹിത്യത്തിലെ സ്ത്രീരചനകൾക്കൊരാമുഖം എന്ന ലേഖനം. പു. 182.

'മുതലാളിത്ത സമൂഹം അല്ലെങ്കിൽ ആധുനിക സമൂഹം രൂപപ്പെടുമ്പോൾ പലതരത്തിലുള്ള സാമൂഹ്യശ്രേണികൾ അതിനകത്ത് നിലവിൽ വരികയും ഓരോ ശ്രേ

ണിയിലും പെട്ടവർ താന്താങ്ങളുടെ പ്രത്യേകപദവിയെക്കുറിച്ച് ബോധമുള്ളവരായിത്തീരുകയും അതിനെ മുൻനിർത്തി സ്വയംവിശദീകരിക്കാനോ നിർവ്വചിക്കാനോ ശ്രമിക്കുകയും ചെയ്യും. അവർ താന്താങ്ങൾക്ക് ഒരനന്യത കൽപ്പിക്കാൻ തുടങ്ങും. ചില ചിന്തകന്മാർ സ്വത്വത്തെ ഭാവനാത്മകമായ ഒരനന്യത (ആൻ ഇമാജിൻഡ് സെയ്മ്നസ്സ്) എന്നു വിവരിക്കുന്നു. തങ്ങളെന്താണെന്ന് സ്വയം നിർവചിക്കാൻ ഒരു സമൂഹം ആശ്രയിക്കുന്ന ആശയാവലികളെ സ്വത്വബോധത്തിന്റെ പ്രാരംഭമായി കാണാം'. എന്ന് പി.കെ പോക്കറും ഇതിനെ വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട് (പി.കെ. പോക്കർ, സ്വത്വരാഷ്ട്രീയം, കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 2007) പു. 159.

29. കെ.എൻ. പണിക്കർ, സാംസ്കാരിക ഭൗതികവാദം(സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, കോട്ടയം, 2013), പു. 116. സ്വത്വരാഷ്ട്രീയത്തെ സത്താവാദരാഷ്ട്രീയം മാത്രമായി കാണുന്നതിലെ പരിമിതിയെക്കൂടിയാണ് ഇവിടെ സൂചിപ്പിക്കുന്നത്.

30. കാഞ്ചാ ഇളയ്യ, ഞാനെന്തുകൊണ്ട് ഹിന്ദുവല്ല, വിവ. എസ് സജീവ്, (ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2009) പു. 13. ജാതി അടഞ്ഞ വ്യക്തിജീവിതത്തിന്റെയും, അന്യമായ സാമൂഹ്യജീവിതത്തിന്റെയും തീവ്രമായ അടയാളമാണെന്ന് ഈ വാക്യം സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്.

31. ദലിത് ജ്ഞാനത്തെ മൂലധനമായി ഉയർത്തിക്കൊണ്ടു വരിക എന്ന ആശയം അദ്ദേഹം മുന്നോട്ടുവെക്കുന്നു. തിരിയുന്ന കലവും ഉഴുതിട്ട നിലവും എന്ന പുസ്തകത്തിൽ ദലിതരെ മുൻനിർത്തി, അവരുടെ തൊഴിലിന്റെ മഹത്വത്തെക്കുറിച്ച് കാഞ്ചാ ഇളയ്യ ഈ സങ്കല്പനം അവതരിപ്പിക്കുന്നു.

32. ഡോ. കെ.എം. അനിൽ, സ്ത്രീ അനുഭവത്തെ മുൻനിർത്തി ഇത് വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്. അസ്തിത്വപരമായ സന്ദിഗ്ധത, കേവലമായ സ്വത്വബോധത്തെ പരിണാമവ്യഗ്രമായ ആത്മബോധമാക്കി പരിവർത്തിപ്പിക്കുന്നു. അതോടെ സ്ത്രീ അവർക്കുതന്നെ വിഷയമായി പരിണമിക്കുന്നു. ഈ പരിണാമം സങ്കീർണമാണ്. എന്റെ അനുഭവം എനിക്കു തന്നെ വിഷയമാകുമ്പോൾ, മറ്റുള്ളവർക്ക് ഞാൻ എങ്ങനെ വിഷയമായിത്തീരുന്നു എന്നതിനെക്കുറിച്ച് ഞാൻ ഉൽപാദിപ്പിച്ച അവബോധം, ഇടനിലയായി കടന്നുവരുന്നു. ഇത്, സ്വയം വിഷയമായിത്തീരുന്നതിന്, സ്വത്വം സ്ഥാപിക്കുന്നതിന് തടസ്സമായിത്തീരുന്നു 'പാന്ഥരും വഴിയമ്പലങ്ങളും' എന്ന പുസ്തകം പു. 182 കാണുക.

33. എന്നാൽ അതു നിശ്ചലമാണ് എന്ന പ്രതീതിയാണ് പുനരുത്ഥാനവാദികൾ ജനിപ്പിക്കുന്നത്. കൃത്രിമമായ ആഖ്യാനങ്ങളിലൂടെയും നിർമിതികളിലൂടെയുമാണ് പലപ്പോഴും ഇതു സാധിക്കുന്നത്. ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയെക്കുറിച്ചുള്ള ആലോചനകൾ രൂപപ്പെട്ടു

തുടങ്ങുന്ന കാലത്തുതന്നെ ഇന്ത്യയെ ഒരു ഹിന്ദുത്വരാഷ്ട്രമാക്കി മാറ്റാനുള്ള ബോധപൂർവമായ ആഖ്യാനങ്ങൾ രൂപപ്പെട്ടത് ഇവിടെ ഓർക്കാവുന്നതാണ്.

34. 20-ാം നൂറ്റാണ്ടിനുശേഷം രൂപപ്പെട്ട ആധുനികതയുടെ വിചാരമണ്ഡലം സ്വത്വബോധത്തിന് പുതിയ കേന്ദ്രസ്ഥാനങ്ങളുണ്ടാക്കി. അത് വ്യക്തികളുടെ ആത്മബോധത്തെ വർഗം, വംശം, ഗോത്രം, ലിംഗപദവി, ലൈംഗികത, മതം, ഭാഷ തുടങ്ങിയവയുടെയെല്ലാം അടിസ്ഥാനത്തിൽ അതുല്യ(unique)മാക്കിവെച്ചു. ഇത് സ്വത്വത്തെ സംബന്ധിച്ച സാമ്പ്രദായിക ധാരണകളുടെ വിച്ഛേദമായിരുന്നു (Stuart Hall, David Held, Don Hubert & Kennath Thompson, 1996.).

35. കെ.ഇ.എൻ, ഇരകളുടെ മാനിഫെസ്റ്റോ (ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, തിരുവനന്തപുരം, 2010), പു. 120.

36. Modernity: An Introduction to Modern Societies, Edited by Stuart Hall, David Held, Don Hubert & Kennath Thompson, 1996. Blackwell Publisher, P.43.

37. Towards an Easthetics of dalit literature: History controvercies and considerations, Limbale, Sarankumar, 2004. Orient Longman, Hyderabad, P.7.

38. ദലിത്പഠനം സ്വത്വം സംസ്കാരം സാഹിത്യം(കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 2007), പു.66-67. ദലിത് സ്വത്വം സത്താപരമല്ല, മറിച്ച് ചരിത്രപരമാണെന്നും വംശീയമായ ഒരു സംവർഗമെന്ന നിലയിലല്ല, സാമൂഹ്യമായ പദവിബോധം എന്ന നിലയിലാണ് ദലിത് സ്വത്വത്തിന്റെ സാധ്യത എന്നും തുടർന്ന് അദ്ദേഹം നിരീക്ഷിക്കുന്നു.

39. Towards an Easthetics of dalit literature: History controvercies and considerations, Limbale, Sarankumar,2004. Orient Longman, Hyderabad, P.9.

40. മഹാത്മാഗാന്ധി, എന്താണ് ഹിന്ദുമതം, വിവ. രാജൻ തിരുവോത്ത് (മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2010), പു. 24.

41. ഇ.വി.രാമകൃഷ്ണൻ, ദേശീയതകളും സാഹിത്യവും (ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2000), പു. 48. ദേശീയതക്ക്, ദേശീയതക്ക് സ്ത്രീകളും കുട്ടികളും വൃദ്ധമടങ്ങുന്ന പാർശ്വവൽകൃതരെ ഉൾക്കൊള്ളാനുള്ള കഴിവില്ലെന്ന്, ബെനഡിക്ട് ആർഡേഴ്സനെ ഉദ്ധരിച്ചുകൊണ്ട് സൂചിപ്പിക്കുന്നു.

42. അംബേദ്കറിനെ ഉദ്ധരിച്ചുകൊണ്ട് ലിംബാളെ പറയുന്നു..Towards an Easthetics of dalit literature: History controvercies and considerations, Limbale, Sarankumar, 2004. Orient Longman, Hyderabad, P. 11.

43. പ്രദീപൻ പാമ്പിരിക്കുന്ന് സൂചിപ്പിക്കുന്നു. രാഷ്ട്രപൗരൻ എന്ന സ്വാതന്ത്ര്യത്തിലും സമത്വത്തിലും അധിഷ്ഠിതമായ വ്യക്തിസങ്കല്പമാണ് അംബേദ്കറുടേത്. രാഷ്ട്രം എന്ന സങ്കല്പം പൗരൻ എന്ന വ്യക്തിയെ സൃഷ്ടിക്കുന്നു. അത് പൗരാവകാശ ങ്ങൾ എന്ന ആശയം രൂപീകരിക്കുന്നു. ഇവ കേവലം ജാതി മാത്രമായ പൗരശക്തി പരിവർത്തിപ്പിക്കും. ദലിത്പഠനം: സ്വത്വം സംസ്കാരം സാഹിത്യം (കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 2007), പു. 31, 32.

44. സുനിൽ, പി. ഇളയിടം, ആത്മം അപരം അധിനിവേശം (ഐ ബുക്ക്സ് കേരള, കോഴിക്കോട്, 2016), പു. 17.

45. പി.കെ.പോക്കർ, സ്വത്വരാഷ്ട്രീയം (കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 2007), പു. 161.

46. അക്കിത്തം, അച്ച്യുതൻ നമ്പൂതിരിപ്പാട്, തെരഞ്ഞെടുത്ത ലേഖനങ്ങൾ-2 (ഹരിതം ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2014), പു. 33.

47. പ്രദീപൻ പാമ്പിരിക്കുന്ന്(എഡി.), നാരായണഗുരു പുനർവായനകൾ(പ്രോഗ്രസ് പബ്ലിക്കേഷൻസ്, കോഴിക്കോട്, 2016), പു. 23.

48. കെ.കെ. എസ് ദാസ്, അയ്യങ്കാളി കേരളചരിത്രത്തിൽ(കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 2009), പു. 24.

49. നമ്മുടെ ഋഷിമാരും സന്യാസിമാരുമെല്ലാം മാതൃഭൂമി, ധർമഭൂമി, കർമഭൂമി, പുണ്യഭൂ മി, സാക്ഷാൽ ദേവഭൂമി, മോക്ഷഭൂമി എന്നീ വിധത്തിൽ പൂജിച്ച ഈ ഭൂമി എന്ന് ഗോൾവൽക്കർ ഭാരതത്തെപ്പറ്റി പറയുന്നു. വിചാരധാര(കുരുക്ഷേത്ര പബ്ലിക്കേ ഷൻസ്, 2014), പു. 139.

50. മാങ്ങാട് ബാലചന്ദ്രൻ, ചിന്താസരിത് സാഗരം(ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2012), പു. 66, 86.

51. എം. ആർ രേണുകുമാർ, അയ്യങ്കാളി ജീവിതവും ഇടപെടലുകളും(ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2017), പു. 38, 39.

52. കെ.കെ.എസ്. ദാസ്, ദലിത് ജനതയുടെ സ്വാതന്ത്ര്യസമരം 1810 മുതൽ 2010 വരെ (സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, നാഷണൽ ബുക്സ്റ്റാൾ, കോട്ടയം, 2017), പു. 39.

53. ലക്കാന്റെ കണ്ണാടിഘട്ടം എന്ന സങ്കല്പനം. ഒരു വിഷയി അതിന്റെ ശൈശവദശ യിൽ തന്നെത്തന്നെ തിരിച്ചറിയാൻ ശ്രമിക്കുകയും അപ്പോഴെല്ലാം അന്യ(Other)ത്തിന്റെ സാന്നിധ്യം ബോധ്യപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു. പ്രതീകാത്മ പ്രതി

നിധാനങ്ങളിലൂടെ (Symbolic Representations) ശകലിതമായ സ്വന്തം സ്വത്വത്തിനുമേൽ കാണുന്ന പൂർണരൂപത്തിലൂടെ തന്നെക്കുറിച്ച് ഉണ്ടാക്കിയെടുക്കുന്ന തെറ്റായ തിരിച്ചറിവ് ആണ് കണ്ണാടിഘട്ടത്തിന്റെ സവിശേഷത. അതേസമയം വിഷയിയും അന്യവും തമ്മിലുള്ള താദാത്മ്യപ്രക്രിയയിലൂടെ കർതൃത്വവും ലോകവും തമ്മിലുള്ള കാർട്ടീഷ്യൻ വിഭജിതാവസ്ഥയെ ചെറുക്കുകയാണ് ലക്കാൻ കണ്ണാടിഘട്ടത്തിലൂടെ ചെയ്യുന്നത്. ഇവിടെ, വിഷയിയുടെ ഇച്ഛ (Desire) മറ്റൊരു വിഷയിയെ ലക്ഷ്യമാക്കുമ്പോഴാണ് സ്വത്വബോധം രൂപപ്പെടുന്നതെന്ന ഹെഗലിയൻ നിരീക്ഷണം ലക്കാനെ സ്വാധീനിക്കുന്നുണ്ട്. പ്രസീത, പി., മലയാള സാഹിത്യവിമർശനവും മനോവിജ്ഞാനീയവും: ഒരു സൈദ്ധാന്തികപഠനം എന്ന ഗവേഷണപ്രബന്ധം. (മലയാള കേരള പഠനവിഭാഗം, കാലിക്കറ്റ് സർവ്വകലാശാല, 2010), പു. 43-45.

54. വില്യം ഹെന്റി ഹഡ്സൺ, വിവ. ഡോ. എസ്.കെ. വസന്തൻ, സാഹിത്യപഠനത്തിന് ഒരാമുഖം, (കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 1999), പു. 184.

55. അതേ പുസ്തകം.പു. 185.

56. കെ.പി. അപ്പന്റെ കലഹവും വിശ്വാസവും എന്ന പുസ്തകത്തിലെ, ആധുനികതയുടെ സൗന്ദര്യശാസ്ത്രം എന്ന ലേഖനത്തിൽ, സ്പാനിഷ് ചിന്തകനായ ഒർട്ടീനഗാസന്റിന്റെ ഗ്രന്ഥത്തെ മുൻനിർത്തി, നോവൽ വായനയുടെ ഫലങ്ങളെപ്പറ്റി പറയുന്നു. ഒരു മികച്ച നോവൽ, വായിച്ചു കഴിയുമ്പോൾ നമുക്ക് ഒന്നിൽ കൂടുതൽ അസ്തിത്വം നൽകുന്നുവെന്നും അതുവരെ പരിചയിച്ച ലോകത്തിലേക്കും തിരിച്ചുമുള്ള നിരന്തരസഞ്ചാരങ്ങൾ അതു സാധ്യമാക്കുന്നുവെന്നും അദ്ദേഹം പറയുന്നു. വിചിത്രമായ മാനസികാവസ്ഥ സൃഷ്ടിക്കുന്ന അസ്വാസ്ഥ്യത്തിന്റെ വൈകാരിക ആഴങ്ങളാണ് നോവൽ വായന നൽകുന്ന പ്രധാന പ്രതികരണമെന്നും അദ്ദേഹം പറയുന്നു (എച്ച് & സി. ബുക്സ്, തൃശ്ശൂർ, 2006). പുറം. 47-48.

57. താക്കോൽവാക്കുകൾ, വിചാരമാതൃകകൾ. കേരളീയനോട്ടങ്ങൾ, എഡി. അജു. കെ നാരായണൻ. എന്ന പുസ്തകത്തിൽ ഡോ. പി. പവിത്രൻ എഴുതിയ 'രാഷ്ട്രീയ ബോധം' എന്ന അധ്യായം (വിദ്വാൻ പി.ജി. നായർ സ്മാരക ഗവേഷണകേന്ദ്രം, യു. സി. കോളേജ്. ആലുവ, ഭൂമി മലയാളം റിസർച്ച് ജേണൽ, 2017), പു. 94,98,99.

58. ഒ.കെ സന്തോഷ്, സ്വത്വരാഷ്ട്രീയം- പാഠവും പ്രശ്നവൽക്കരണവും ദലിത് ആത്മകഥകളെ മുൻനിർത്തിയുള്ള പഠനം എന്ന ഗവേഷണ പ്രബന്ധം (മലയാളവിഭാഗം, എം.ജി. യൂണിവേഴ്സിറ്റി, കോട്ടയം, 2010).

അധ്യായം രണ്ട്

മതംമാറ്റവും ദലിത് അവസ്ഥാന്തരങ്ങളും

2.1 മതപരിഷ്ക്കരണവും മതനിരാസവും

മതം, ജാതി, ദലിതത്വം എന്നീ സങ്കല്പനങ്ങളെ ഇവിടെ പരിശോധിക്കുന്നത് കേരളനവോത്ഥാനത്തിന്റെ സാംസ്കാരിക ഘട്ടത്തെ മുൻനിർത്തിയാണ്. ആ സന്ദർഭത്തിന്റെ ആഖ്യാനമെന്ന നിലയിൽ സരസ്വതീവിജയം എന്ന നോവലിനെ വിശകലനം ചെയ്യുകയാണ് ഇവിടെ പ്രധാനം. നവോത്ഥാനത്തിന്റെ സന്ദർഭത്തിലെ ഹിന്ദുമതം, അതിനകത്തെ ജാതിബന്ധങ്ങൾ, ജാതിബന്ധങ്ങളെ ദൃഢമാക്കുന്ന വ്യവഹാരങ്ങൾ എന്നിവ സരസ്വതീവിജയത്തിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നതെങ്ങനെ എന്നതിലാണ് ഈ അധ്യായം ഊന്നുന്നത്. ഹിന്ദു - ക്രൈസ്തവ മതങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള സംഘർഷത്തിന്റെ ഭൂമിക എന്ന മട്ടിൽ കേരളത്തിന്റെ സാംസ്ക്കാരികാന്തരീക്ഷം നവോത്ഥാനകാലനോവലുകളിൽ എങ്ങനെ പാരായണം ചെയ്യപ്പെട്ടു എന്നു പരിശോധിച്ചുകൊണ്ടേ സരസ്വതീവിജയം അവയിൽ നിന്ന് എങ്ങനെ വേറിട്ടുനിൽക്കുന്നു എന്നു മനസ്സിലാക്കാനാവൂ. അതിനു മുന്നോടിയായി നവോത്ഥാനത്തിനു പശ്ചാത്തലമായിനിന്ന ഇന്ത്യൻ സാമൂഹ്യസന്ദർഭം എന്തായിരുന്നുവെന്നു മനസ്സിലാക്കേണ്ടതുണ്ട്. ജാതിയെ മുൻനിർത്തി, ഹിന്ദുമതത്തെ പ്രശ്നവൽക്കരിക്കുന്ന പ്രധാനവ്യക്തികൾ, സന്ദർഭങ്ങൾ അതിനു കളമൊരുക്കിയ ഭൗതികമുന്നേറ്റങ്ങൾ എന്നിവയാണ് ഇവിടെ സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. അങ്ങനെ നോക്കുമ്പോൾ, കച്ചവടബന്ധങ്ങൾ, കോളനിവൽക്കരണം, അച്ചടിയുടെ പ്രചാരം, മിഷനറിമാരുടെ ഇടപെടലുകൾ എന്നിവയാണ് നവോത്ഥാനത്തിന് പ്രാഥമികമായ പശ്ചാത്തലമൊരുക്കിയത് എന്നു കാണാം. ഇത് നൂറ്റാണ്ടുകളിലൂടെ സംഭവിച്ച മാറ്റമാണ് എന്നതും പ്രധാനമാണ്.

നവോത്ഥാനകാലത്തിന്റെ പ്രധാനപ്പെട്ട ആശയസംഹിതയായി കടന്നുവരുന്നത് മതം, ജാതി എന്നീ സാമൂഹ്യസംവർഗങ്ങളുടെ പരിഷ്ക്കരണമോ പുനരുദ്ധാരണമോ

ആണ്. 1890 കൾക്കു ശേഷം രൂപപ്പെട്ടു വന്ന ജാതി സമുദായ സംഘടനകൾ[1] അവയുടെ പ്രയോഗോപാധികളായിട്ടാണ് പ്രവർത്തിച്ചത്. അതിൽ ജാതിയെ സംബന്ധിച്ചുള്ള സംവാദങ്ങൾ പ്രധാനമായും മുന്നോട്ടു വെച്ചത് രണ്ട് ആശയങ്ങളാണ്. ഒന്ന്, സാമൂഹ്യമായ അടിച്ചമർത്തലിന്റെ ഉപാധി എന്ന നിലയ്ക്ക് പ്രവർത്തിക്കുന്ന ജാതിയെന്ന യാഥാർത്ഥ്യത്തെ അതിന്റെ മൂല്യബോധങ്ങളും പ്രയോഗരൂപങ്ങളും സഹിതം തള്ളിക്കളയുക എന്ന ആശയം. അയ്യങ്കാളിയുടെ പ്രവർത്തനങ്ങളെ ഇതിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ നോക്കിക്കാണാം. പൊതുവഴി, സ്കൂൾ, തൊഴിലിടം എന്നിവ അദ്ദേഹത്തിന്റെ കർമമേഖലകളായി ത്തീർന്നത് യാദൃച്ഛികമല്ല എന്നർത്ഥം.

രണ്ടാമത്തെ ആശയം, പരിഷ്കരണങ്ങളിലൂടെയും ചെറിയമട്ടിലുള്ള മൂല്യവ്യതിയാനങ്ങളിലൂടെയും ജാതിയെ പുനർനിർവ്വചിക്കുക എന്നതായിരുന്നു. ഈ രണ്ടിടത്തും പ്രവർത്തിച്ചത് ജാതികേന്ദ്രിതമായ ചൂഷണവ്യവസ്ഥയുടെ നിരാകരണം തന്നെയായിരുന്നു എന്നതിൽ സംശയമില്ല. അതേസമയം ഇതിൽ രണ്ടാമത്തെ ആശയം ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ തന്നെ പ്രയോഗരൂപങ്ങളെ ഉപാധിയായി സ്വീകരിച്ചു. ഈഴവശിവനെ പ്രതിഷ്ഠിക്കുക എന്ന സങ്കല്പം രൂപപ്പെടുന്നത് അതിന്റെ ഭാഗമായിട്ടാണ്. മറ്റൊരു തരത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ അയ്യങ്കാളി ജാതിചൂഷണത്തിന്റെ പ്രായോഗികരൂപങ്ങളെ വളരെ പ്രകടമായിത്തന്നെ പ്രതിരോധിച്ചപ്പോൾ ഗുരു അതിന്റെ തത്വശാസ്ത്രങ്ങളെ പരിഷ്കരിക്കാൻ ശ്രമിച്ചു. ഈ രണ്ടുതരം പ്രയോഗപദ്ധതികളും നവോത്ഥാനത്തിന് അനിവാര്യമായിരുന്നുതാനും.

2.1.1 മതപരിഷ്ക്കരണത്തിന്റെ സാമൂഹ്യസന്ദർഭം

ഇന്ത്യൻ നവോത്ഥാനത്തെ നിർണയിച്ച പ്രധാനപ്രക്രിയയായി മതപരിഷ്കരണത്തെ പരിഗണിക്കുമ്പോൾ, കേരള നവോത്ഥാനത്തെ ശക്തമായി നിർണയിച്ചത് മതംമാറ്റം എന്ന പ്രക്രിയയായിരുന്നു എന്നാണ് ഇവിടെ വിശദീകരിക്കാനുദ്ദേശിക്കുന്നത്. ഹിന്ദുമതവിമർശനം, മതപരിഷ്കരണം എന്നിവയുടെ തുടർപ്രക്രിയയായിട്ടാണ് മതംമാറ്റം വലിയ സാമൂഹ്യചലനമുണ്ടാക്കുന്നത്. നവോത്ഥാനം എന്ന ആശയത്തിന്റെ ആഴ

ത്തിലുള്ള വിമർശനങ്ങളും പാരായണങ്ങളും അതിന്റെ ജാതി - മതകീയ ഉള്ളടക്കങ്ങളുടെ സാന്നിധ്യത്തെപ്പറ്റി ഏറിയും കുറഞ്ഞും പരാമർശിച്ചിട്ടുണ്ട്. കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെ നിരവധി തരത്തിലുള്ള രൂപപ്പെടലിന്റെ ഭൂമികയായി നവോത്ഥാനം സങ്കൽപനപരമായി വ്യവഹരിച്ചുപോരുമ്പോഴും അതിന്റെ പ്രയോഗങ്ങളിൽ പലതും മതാത്മകമായിരുന്നു. കേരളനവോത്ഥാനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനാശയമായി ബംഗാൾ നവോത്ഥാനം പരിഗണിക്കപ്പെടുന്നതിന്റെ സാംഗത്യം ആവർത്തിച്ച് പഠിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത് ഇവിടെ ഓർക്കാവുന്നതാണ്. ആദ്യ ബ്രിട്ടിഷ്പ്രവിശ്യയായ ബംഗാളിലെ ആധുനികവിദ്യാഭ്യാസം സിദ്ധിച്ച യുവജനതയാണ് 1857 ലെ ശിപായി ലഹളാനന്തരം ദേശീയതയോടു ബന്ധപ്പെടുത്തി ഹിന്ദുമതത്തെ പ്രശ്നവൽക്കരിക്കുന്നത്. വേദജ്ഞാനത്തിന്റെയും യുക്തിചിന്തയുടെയും ഒരു മിശ്രണമാണ് തുടർന്ന് രൂപംകൊണ്ട നവോത്ഥാന ആശയസംഹിതകളിൽ നമുക്ക് കാണാനാവുക. സനാതനഹിന്ദുധർമം എന്ന ആശയത്തെ നിലനിർത്തുകയും അതേ സമയം മതത്തിനകത്തെ അടിച്ചമർത്തലുകളെ ഒരു പരിധിവരെ തിരസ്ക്കരിക്കുകയും ചെയ്തു എന്നതാണ് അതിന്റെ ഒരു സവിശേഷത[2]. സ്ത്രീ വിദ്യാഭ്യാസം, വിധവാ വിവാഹം എന്നിവയ്ക്കുവേണ്ടി വാദിക്കുന്ന പ്രസ്ഥാനങ്ങളായി ബ്രഹ്മസമാജവും, ആര്യസമാജവും രൂപപ്പെട്ടതിന്റെ സന്ദർഭം ഇതാണ്. അതോടൊപ്പം ദേശീയസ്വാതന്ത്ര്യം, ദേശീയൈക്യം എന്നീ ആശയങ്ങളെ മുൻനിർത്തി അയിത്തോച്ചാടനം പോലുള്ള രാഷ്ട്രീയ നീക്കങ്ങളുമായും ഇവർ മുന്നോട്ടുവന്നു. കൂടുതൽ അവസരസമത്വം ഉറപ്പു നൽകിയിരുന്ന ഇസ്ലാംമതത്തിലേക്കും ക്രിസ്ത്യൻമതത്തിലേക്കും അയിത്തക്കാർ സ്ഥിരമായി പരിവർത്തനം ചെയ്തുകൊണ്ടിരുന്നതിന്റെ ഫലമായി ഹിന്ദുമതത്തിന് ഉണ്ടായിക്കൊണ്ടിരുന്ന സംഖ്യാപരമായ നഷ്ടത്തിലുള്ള ഭീതിയായിരുന്നു ഇത് എന്നു പിൽക്കാലത്ത് നിരീക്ഷിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്[3]. അതുവരെ ചാതുർവർണവ്യവസ്ഥക്ക് ഉള്ളിൽനിന്ന ഹിന്ദുജനതയെ മാത്രമാണ് അവർ സാമൂഹ്യമായി അഭിസംബോധന ചെയ്തുകൊണ്ടിരുന്നത് എന്നത് പ്രധാനമായിരുന്നു. അതിനു പുറത്തുള്ള ജനത യഥാർത്ഥത്തിൽ ഹിന്ദുമതം പിൻപറ്റിയ വേദ-ഉപനിഷത് മൂല്യസംഹിതകളുടെ സാമൂഹ്യപ്രയോഗത്തിന്റെ ഇരകളായിരുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ മതപരിഷ്കരണമോ, ദേശീയതയെ സംബന്ധിച്ച് അവതരിപ്പിക്കപ്പെട്ട യുക്തികളോ ഹിന്ദു ബാഹ്യജനതയെ സംബ

ന്ധിച്ച് പ്രസക്തമായിത്തീർന്നില്ല. കുറച്ചുകൂടി മെച്ചപ്പെട്ട സാമൂഹ്യജീവിതം പ്രദാനംചെയ്യുന്ന പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള ആലോചനകൾക്ക് അപ്പോഴും ഇടമുണ്ടായിരുന്നു എന്നർത്ഥം. ഇവിടെയാണ് കൊളോണിയലിസം ഉചിതമായി ഇടപെട്ടത്. കേരളീയാധുനികതയെ കുറിച്ചുള്ള ഒരു പഠനത്തിൽ ഡോ. പി. സനൽമോഹൻ ഇതു സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. ആധുനികകേരളത്തിന്റെ ഔദ്യോഗികചരിത്രത്തിൽ ഏറെ ഇടംപിടിക്കുന്നത് സാമൂഹികപരിഷ്കരണശ്രമങ്ങളും മതപരിഷ്കരണശ്രമങ്ങളുമാണ്. ഇതാണ് യഥാർത്ഥത്തിൽ നവോത്ഥാനമായി കൊണ്ടാടപ്പെട്ടത് എന്നദ്ദേഹം നിരീക്ഷിക്കുന്നു.

സാമൂഹിക - മതപരിഷ്കരണ ശ്രമങ്ങളുടെ സൂക്ഷ്മസാഹചര്യങ്ങൾ വിലയിരുത്തിയാൽ നാം ചെന്നെത്തുന്നത് സാമ്പ്രദായികശ്രേണീബദ്ധതയുടെ മേൽ ബ്രിട്ടീഷ് കൊളോണിയൽ ഭരണാധികാരികളും അതിനെത്തുടർന്ന് പ്രൊട്ടസ്റ്റന്റ് മിഷനറിമാരും നടത്തിയ വിമർശനപരമായ ഇടപെടലിലാണ്. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ രണ്ടാംപകുതി മുതൽ തിരുവിതാംകൂറിലും കൊച്ചിയിലും മലബാറിലും അടിമജാതിയിൽപെട്ടവർ ക്രിസ്തുമതത്തിൽ ചേരുന്നതായി നാം കാണുന്നു. അതിനുമുമ്പ് മലബാറിൽ ആയിരക്കണക്കിന് അടിമജാതികൾ ഇസ്ലാംമതത്തിൽ ചേരുന്നു. ഈ രണ്ട് ചരിത്രസന്ദർഭങ്ങൾ കേരളത്തിലെ സാമ്പ്രദായിക ബ്രാഹ്മണിക് മതത്തിനു വെല്ലുവിളിയായി കണക്കാക്കപ്പെട്ടു. ഈ വെല്ലുവിളി പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാന ദശകങ്ങളിൽ തുടങ്ങുന്നു എന്നതിന്റെ തെളിവാണ് ചട്ടമ്പിസ്വാമികളുടെ ക്രിസ്തുമതവിമർശം. വൈകുണ്ഠ സ്വാമികളും ഗുരുവും മതവിമർശനത്തിലൂടെയാണ് ജാതിവിരുദ്ധപ്രസ്ഥാനങ്ങളെ അഭിസംബോധന ചെയ്തത്[4]. മതം പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ കേരളത്തിന്റെ സംവാദവിഷയമാകാനുള്ള പ്രധാനകാരണം കൊളോണിയൽ വ്യവഹാരങ്ങൾ അത്രകണ്ട് മതാത്മകമൂല്യങ്ങളെ പുതുക്കിപ്പണിയാൻ ശ്രമിച്ചു എന്നതാണ്. അച്ചടിയുടെ കണ്ടുപിടിത്തമാണ് അതിൽ നിർണായകമായിത്തീർന്നത്.

2.1.1.1 അച്ചടിയുടെ സാമൂഹ്യരാഷ്ട്രീയം

വ്യവസായവിപ്ലവത്തിന്റെ ഏറ്റവും ധനാത്മകമായ കണ്ടെത്തലായി അച്ചടി പരിഗണിക്കപ്പെടാനുള്ള പ്രധാനകാരണം, അതിലൂടെ സാധ്യമായ വിജ്ഞാനത്തിന്റെ വ്യാപ

നമാണ്. യൂറോപ്യൻ നവോത്ഥാനത്തെ സാധ്യമാക്കിയ അച്ചടി, ഇന്ത്യൻ സന്ദർഭത്തിലേക്കു വരുമ്പോൾ യൂറോപ്യൻജ്ഞാനമാതൃകകളുടെ ഉള്ളടക്കത്തെക്കൂടി കൂടെച്ചേർക്കുന്നുണ്ട്.

യൂറോപ്പിലെന്നതു പോലെ ഇന്ത്യയിലും കൊളോണിയൽ ഭരണതാൽപര്യങ്ങളുടെയും ക്രൈസ്തവമതമൂല്യങ്ങളുടെയും പ്രചാരണം മുൻനിർത്തി സാക്ഷരതയുടെയും പ്രാദേശികഭാഷകളുടെ മാനകീകരണത്തിന്റെയും ഗദ്യാഖ്യാനങ്ങളുടെയും വഴികളിൽ അച്ചടിയും പുസ്തക, പത്ര, മാസികാദികളും വിദേശമിഷനറിമാർ ഇന്ത്യൻ ഭാഷകളിലോരോന്നിലും അവതരിപ്പിച്ചു. ആധുനികവിദ്യാഭ്യാസരീതികളുടെ വ്യാപനം, സ്ത്രീകീഴാള സമുദ്ധാരണം, പാശ്ചാത്യ സാഹിത്യമാതൃകകളുടെ അവതരണം, സാമൂഹ്യമാറ്റത്തിനായുള്ള സജീവരാഷ്ട്രീയഇടപെടൽ എന്നിവയിലൂടെയെല്ലാം അച്ചടിമാധ്യമങ്ങളെ കോളനിരാജ്യങ്ങളിൽ പ്രചരിപ്പിച്ചു. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ തുടക്കത്തിൽ പോലും അമേരിക്കക്കും യൂറോപ്പിനും വെളിയിൽ അച്ചടിസംസ്കാരം ഏറ്റവും വിപുലമായി രൂപം കൊണ്ടത് ഇന്ത്യയിലായിരുന്നു[5]

ബ്രാഹ്മണിക്മൂല്യങ്ങളിൽ അധിഷ്ഠിതമായ വർണവ്യവസ്ഥയും അതിന്റെ ഭാഗമായ ജാതിയും സജീവമായി നിലനിന്ന ഫ്യൂഡൽസാമൂഹികാന്തരീക്ഷത്തിലേക്ക് കടന്നുവന്ന അച്ചടിവ്യവഹാരങ്ങൾ നിലവിലെ മതപ്രമാണങ്ങളെ യുക്തിചിന്തകൊണ്ട് ആക്രമിക്കുകയും മറ്റൊരു മതപ്രമാണത്തെ - ക്രിസ്തുമതത്തെ - സ്ഥാപിക്കാൻ ശ്രമിക്കുകയും ചെയ്തു. ഇന്ത്യൻ മതാത്മകതയുടെ ഭാഗമായ ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെയും അതിനകത്തു പ്രവർത്തിച്ച വിവേചനത്തിന്റെയും അധികാരബലതന്ത്രങ്ങളെ തുറന്നുകാണിച്ചുകൊണ്ടാണ് മിഷനറിപ്രവർത്തനം കേരളത്തിൽ വേരുപടർത്തിയത്. മതത്തെ കേന്ദ്രത്തിൽ നിർത്തുമ്പോഴും ഹിന്ദുമതത്തിനു മുന്നോട്ടുവെക്കാൻ സാധിക്കാതിരുന്ന തുല്യനീതിയെന്ന ആശയം വാഗ്ദാനംചെയ്തു എന്നതാണ് മിഷനറിമതപ്രചാരണത്തിന്റെ വിജയം. അയിത്തത്തിന്റെയും അസ്പൃശ്യതയുടെയും അനുഭവങ്ങളിൽ നിന്നുള്ള മോചനം കീഴൊതുക്കപ്പെട്ട ജനവിഭാഗങ്ങളെ സംബന്ധിച്ച് മറ്റെന്തിനേക്കാളും മൂല്യവ

ത്തായിരുന്നു. മതാരോഹണപ്രക്രിയയിലെ ഏറ്റവും ആകർഷകഘടകമായിത്തീർന്നത് ഇതാണ്. അതോടൊപ്പം മാധ്യമപ്രവർത്തനങ്ങളിലൂടെ നടന്ന മതവിമർശനവും ഒരു പ്രചോദനമായിത്തീർന്നു.

*അച്ചടി, വിദ്യാഭ്യാസം, മാധ്യമപ്രവർത്തനം എന്നീ മേഖലകളിലെ മിഷനറി ഇട പെടലുകൾ അക്കാലത്തു സജീവമായിരുന്ന മതപ്രചാരണത്തിന്റെകൂടി ഉപാധികളായി രുന്നു. ഇന്ത്യയിലെ പ്രമുഖ മതനവീകരണപ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെയെല്ലാം പിന്നിൽ ക്രിസ്തു മതപ്രചാരകർ നടത്തിയ ഹിന്ദുവിമർശനത്തിന്റെ പ്രേരണയുണ്ടെന്നും ഗുരു, അയ്യങ്കാ ളി, ചട്ടമ്പിസ്വാമികൾ എന്നിവരുടെ നവീകരണാശയങ്ങൾക്ക് ഇതിന്റെ സ്വാധീന മുണ്ടെ*ന്നും ഡോ.ഡി.ബഞ്ചമിൻ നിരീക്ഷിക്കുന്നു[6].

2.1.1.2 ജാതിവിരുദ്ധമായ മതദർശനം

കേരള നവോത്ഥാനത്തിന് ഒരേസമയം ഹിന്ദുമതവിമർശനത്തിന്റെയും ഹിന്ദുമ ത നവീകരണത്തിന്റെയും വിരുദ്ധവഴികളുണ്ടായിരുന്നു. തെക്കൻ തിരുവിതാംകൂറിലെ ഹിന്ദുസമൂഹത്തിന്റെ ആധുനികവൽക്കരണം നടത്തിയ വൈകുണ്ഠസ്വാമികളുടെ ദർശ നങ്ങൾ ഈ സന്ദർഭത്തിൽ പ്രസക്തമാണ്. ഒന്റേ ജാതി, ഒന്റേ മതം, ഒന്റേ ദൈവം, ഒന്റേ കുലം, ഒന്റേ ഉലകം, ഒന്റേ അരശ്, ഒന്റേ മൊഴി, ഒന്റേ നീതി എന്ന് അഖിലത്തിരുട്ട് അമ്മാനെ എന്ന കൃതിയിൽ അദ്ദേഹം പറയുന്നു[7]. ആധുനികമായ ഒരു മാനവികബോ ധത്തെയാണ് വൈകുണ്ഠസ്വാമികളുടെ ഇടപെടലുകൾ ഓരോന്നും ആശയപരമായി മുന്നോട്ടുവെക്കുന്നത്. വൈകുണ്ഠസ്വാമികളുടെ സാമൂഹികഇടപെടലുകൾ ജാതിവിരു ദ്ധത, യുക്തിബോധം എന്നിവയിൽ ഊന്നിയതായിരുന്നു എന്നതിന്റെ സൂചനയാണ് പന്തിഭോജനം, കണ്ണാടിപ്രതിഷ്ഠ എന്നീ രാഷ്ട്രീയപ്രയോഗങ്ങൾ. ജാതിവിരുദ്ധആശ യങ്ങളുടെ പ്രകാശനമെന്ന നിലയിലാണ് 1836 ൽ അദ്ദേഹം സമത്വസമാജത്തിന് രൂപം നൽകുന്നത്. അതോടൊപ്പം ജാതിഹിന്ദുക്കളുടെ ക്ഷേത്രങ്ങളിൽ പ്രവേശനമില്ലാതിരുന്ന കീഴ്ജാതി വിഭാഗങ്ങൾക്ക് നിഴൽതാങ്കലുകൾ എന്ന പേരിൽ വഴിക്കുടിലുകൾ നിർമ്മി ക്കാൻ അദ്ദേഹം നേതൃത്വം നൽകുന്നു. വിഗ്രഹാരാധനയെ എതിർത്തുകൊണ്ടാണ് 1851

ൽ അദ്ദേഹം കണ്ണാടിപ്രതിഷ്ഠ നടത്തുന്നത്. പന്തിഭോജനത്തിനും കണ്ണാടിപ്രതിഷ്ഠക്കും കേരളത്തിൽ പിന്തുടർച്ചയുണ്ടാവുന്നത് നിരവധി വർഷങ്ങൾക്കുശേഷമാണ് എന്ന് സാന്ദർഭികമായി ഓർക്കാവുന്നതാണ്. പിൽക്കാലത്ത് മാനവികതയെക്കുറിച്ചുള്ള ശ്രീനാരായണഗുരു, സഹോദരൻ അയ്യപ്പൻ എന്നിവരുടെ ആശയങ്ങൾക്കു പ്രചോദനമാവുന്നത് വൈകുണ്ഠസ്വാമികളുടെ ആശയങ്ങളാണ് എന്നു കാണാവുന്നതാണ്. ഇത് നവോത്ഥാനകാല മതവിമർശനത്തിന്റെ രണ്ടു പ്രധാനധാരകളായിത്തീർന്നു.

2.1.1.3 പല മതസാരവുമേകം

മതമേതായാലും മനുഷ്യൻ നന്നായാൽ മതി എന്നു ശ്രീനാരായണഗുരു അഭിപ്രായപ്പെടുന്നുണ്ട്. ഒരു ജാതി, ഒരു മതം, ഒരു ദൈവം എന്ന തത്വമാണ് ആത്മോപദേശ ശതകത്തിലൂടെ അദ്ദേഹം അവതരിപ്പിക്കുന്നത്.

പലമതസാരവുമേകമെന്നു പാരാ-
തുലകിലൊരാനയിലന്ധരെന്ന പോലെ
പലവിധയുക്തി പറഞ്ഞു പാമരന്മാ-
രലവതു കണ്ടലയാതമർന്നിടേണം[8]

ഓരോ മതവും മറ്റു മതങ്ങളിൽ നിന്നു കാതലായ അംശത്തിൽ ഭിന്നമല്ല എന്നു മനസ്സിലാക്കുന്നത് പ്രധാനമാണ് എന്നദ്ദേഹം പറയുന്നു. അന്യമതം നിന്ദ്യമാണ് എന്ന് ഒരാൾക്കു തോന്നുന്നത് എല്ലാ മതങ്ങളുടെയും സാരാംശം ഒന്നു തന്നെയെന്നു മനസ്സിലാക്കാത്തതുകൊണ്ടാണ്. ഇതാണ് മതത്തെ സംബന്ധിച്ച് ഗുരുവിന്റെ പ്രധാനനിരീക്ഷണം. അതോടൊപ്പം ഗുരു മറ്റൊരു നിരീക്ഷണം കൂടി മുന്നോട്ടുവെക്കുന്നു. വാദംകൊണ്ട് ജയിക്കാവുന്നതല്ല മതനിഷ്ഠ. അത് വിശ്വാസത്തിൽ ഊന്നി നിൽക്കുന്നതാണ്. മതത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ചർച്ചകൾ വാദിക്കാനും ജയിക്കാനും വേണ്ടിയല്ല, അറിയാനും അറിയിക്കാനും വേണ്ടിയാണ് നടത്തേണ്ടത് എന്ന് ആലുവയിലെ സർവ്വമതസമ്മേളനത്തിലും ഗുരു ഉന്നയിക്കുന്നുണ്ട്.

ബുദ്ധമതം, ക്രിസ്തുമതം, ഇസ്ലാംമതം എന്നിവയെപ്പറ്റി ആഴത്തിൽ മനസ്സിലാക്കാൻ ഗുരു ശ്രമിച്ചിരുന്നു എന്നാണ് പൊതുവേ അദ്ദേഹത്തെപ്പറ്റിയുള്ള നിരീക്ഷണം. ഈ വസ്തുത നിലനിൽക്കെത്തന്നെ ഹൈന്ദവമൂല്യങ്ങളോടുള്ള ഗുരുവിന്റെ ചായ്വും പ്രകടമാണ്. മതവും യുക്തിചിന്തയും തമ്മിലുള്ള വിരുദ്ധബന്ധത്തെക്കുറിച്ച് മറ്റൊരു സന്ദർഭത്തിൽ ഗുരു മുന്നോട്ടുവെക്കുന്ന ആശയം അതു സൂചിപ്പിക്കുന്നു. '*ശാരീരികമായും മാനസികമായും ആത്മീയമായും ഉള്ള സർവ്വശ്രേയസ്സുകളും ഒരു സമുദായത്തിനു വന്നു ലഭിക്കുന്നതിൽ സമുദായാംഗങ്ങളുടെ മതനിഷ്ഠയും സദാചാരവും വലുതായി സഹായിക്കുന്നതാണ്. ഇവയെ സമുദായത്തിലുള്ള എല്ലാ ജനങ്ങൾക്കും വരുത്തിക്കൂട്ടുവാൻ ആരാധനാസ്ഥലങ്ങളും ക്ഷേത്രങ്ങളും വളരെ ഉപയുക്തമാണെന്നു കണ്ടുവരുന്നു*'[9]. ക്ഷേത്രങ്ങൾ നിർമിക്കുന്നതിന്റെ ഒരു ഘട്ടം കഴിയുമ്പോൾ വിദ്യാലയങ്ങൾ പണിയാനുള്ള ആഹ്വാനം നൽകുന്ന ഗുരു, ആരാധനാസ്ഥലങ്ങളെക്കുറിച്ച് നടത്തുന്ന ഈ പ്രസ്താവന ശ്രദ്ധേയമാണ്. അരുവിപ്പുറം പ്രതിഷ്ഠ, കണ്ണാടി പ്രതിഷ്ഠ എന്നിങ്ങനെ ആരാധനയുടെ കീഴാളവഴികൾ നിർദ്ദേശിച്ച ഗുരു മതനിഷ്ഠയെ പ്രധാനമായി കാണുന്നു എന്നത് പ്രസക്തമാണ്. വൈകുണ്ഠസ്വാമികളെ പിന്തുടർന്നു രൂപപ്പെടുന്ന 'ഒരു ജാതി ഒരു മതം ഒരു ദൈവം മനുഷ്യന്' എന്ന ഈ പ്രസ്താവം പലപ്പോഴും ഹൈന്ദവമായ ഒരു മതാവബോധത്തിലേക്ക് കണ്ണിചേർക്കപ്പെടുന്നത് ഗുരുവിന്റെ മേൽപ്രസ്താവന മുൻനിർത്തിയാണ്.

2.1.1.4 മതയും സയൻസും

മതം മനുഷ്യനന്മക്കാണ് അല്ലാതെ മനുഷ്യൻ മതത്തിനു വേണ്ടിയല്ല എന്ന സഹോദരൻ അയ്യപ്പന്റെ പ്രസ്താവന മറ്റൊരു മൂല്യബോധത്തിന്റെ സൂചനയാണ്. ഗുരുവിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തമായി ജാതി വേണ്ട, മതം വേണ്ട, ദൈവം വേണ്ട മനുഷ്യന് എന്നു പ്രഖ്യാപിക്കുന്ന സഹോദരനിലാണ് മതവിമർശനത്തിന്റെ ശാസ്ത്രീയയുക്തികൾ കൂടുതൽ തെളിഞ്ഞുകാണുന്നത്. മതവിമർശനത്തിന്റെ യുക്തിയെ മുൻനിർത്തിയാണ് ശാസ്ത്രത്തെ സന്ദിഗ്ധതകളൊന്നുമില്ലാതെ അയ്യപ്പൻ സ്വീകരിക്കുന്നത്[10].

ജാതിരാക്ഷസദഹനം, പന്തിഭോജനം തുടങ്ങിയ രാഷ്ട്രീയപ്രയോഗങ്ങളുടെ കൂടി പശ്ചാത്തലത്തിൽ വേണം ജാതി, മതം എന്നിവയെ അദ്ദേഹം എങ്ങനെ പ്രശ്നവൽക്കരിച്ചു എന്നു നോക്കികാണാൻ. *ജാതിവ്യത്യാസം ശാസ്ത്രവിരുദ്ധവും അനാവശ്യവുമായതു കൊണ്ട് അതിനെ നിർമാർജ്ജനം ചെയ്യാൻ നിയമവിരുദ്ധമല്ലാത്ത വിധം എന്നെക്കൊണ്ടു കഴിയുന്നതെല്ലാം ചെയ്യും* എന്ന പ്രതിജ്ഞയാണ് പന്തിഭോജനത്തിനു മുന്നോടിയായി അയ്യപ്പൻ മറ്റുള്ളവർക്കു ചൊല്ലിക്കൊടുക്കുന്നത്[11]. പണ്ഡിറ്റ് കെ. പി. കറുപ്പൻ എഴുതിയ ജാതിക്കുമ്മിയുടെ അവതാരികയിൽ ജാതിവ്യവസ്ഥക്കെതിരെ കണിശമായ നിലപാടെടുത്തുകൊണ്ട് 'കരബലകൽപിതമാണ് 'ജാതിഭേദം' എന്ന വാദത്തോട് അദ്ദേഹം യോജിക്കുന്നു. ഈ സന്ദർഭങ്ങളിലെല്ലാം ജാതി-മതഭേദമില്ലാത്ത മാനവികബോധത്തെയാണ് അയ്യപ്പൻ ഉയർത്തിപ്പിടിക്കുന്നത്.

ഈ രണ്ടുതരം വ്യവഹാരങ്ങളുടെയും പശ്ചാത്തലത്തിൽ കേരളത്തിൽ മതപരിവർത്തനമെന്ന പ്രക്രിയ സജീവമായിരുന്നു. ഇത് പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ തുടക്കത്തിൽ തന്നെ സംഭവിച്ചുതുടങ്ങിയിരുന്നു. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ഉത്തരാർദ്ധത്തോടെ എൽ.എം.എസ്., സി.എം.എസ്. മിഷനറിമാരുടെ മധ്യസ്ഥതയിൽ അടിമത്തം നിർത്തലാക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങൾ ആരംഭിക്കുന്നുണ്ട്. അടിമത്തത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അവബോധത്തിന്റെ പ്രചരണം ഇതിന്റെ ഭാഗമായി ദലിത്വിഭാഗങ്ങൾക്കിടയിൽ വ്യാപകമായി നടന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ അടിമകളാണ് മതപരിവർത്തനത്തിന്റെ ആദ്യഗുണഭോക്താക്കളായിത്തീർന്നത്. 1850 ലാണ് ഇതിന്റെ ഭാഗമായി ആദ്യമതപരിവർത്തനം നടക്കുന്നത്.

2.2 മതാരോഹണവും പ്രതിരോധവും

ദലിതരുടെ മതംമാറ്റത്തെ മതാരോഹണം എന്നാണ് പ്രമുഖ ദലിത്സൈദ്ധാന്തികരെല്ലാം വിലയിരുത്തുന്നത്. ദലിതർ ഒരിക്കലും നിലനിൽക്കുന്ന ഏതെങ്കിലും മതത്തിന്റെ ഭാഗമായിരുന്നിട്ടില്ല എന്ന വാദമാണ് ഇതിനടിസ്ഥാനമായി അവർ മുന്നോട്ടു വെക്കുന്ന

ത്. 'ഒരു സംഘടിത വ്യവസ്ഥാപിത മതത്തിൽപ്പെട്ട വ്യക്തികളോ കൂട്ടങ്ങളോ കൂടുതൽ മെച്ചപ്പെട്ട സാമൂഹ്യപദവിയും മാന്യതയും സുരക്ഷിതത്വവും തേടി മറ്റൊരു വ്യവസ്ഥാപിത മതത്തിലേക്കു നടത്തുന്ന കൂറുമാറ്റത്തെയാണു മതപരിവർത്തനം എന്നു പറയുന്നത്. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ഇസ്ലാമും പ്രൊട്ടസ്റ്റന്റു മതവും പ്രവേശനം അനുവദിക്കും വരെ കേരളത്തിലെ ദലിതർ ഒരു വ്യവസ്ഥാപിതമതത്തിലും അംഗങ്ങളായിരുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടു തന്നെ ദലിത് മതപരിവർത്തനം എന്നു പറയുന്നത് ശരിയല്ല. ദലിത് മതാരോഹണം എന്ന കൽപനയാണു ശരി' എന്ന് ടി.എം. യേശുദാസൻ സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. തികച്ചും അസംഘടിതവും നിസ്സഹായവുമായ ഒരവസ്ഥയിൽനിന്നു കൂടുതൽ മെച്ചപ്പെട്ട ഒരവസ്ഥയിലേക്കുള്ള ആരോഹണം എന്ന അർത്ഥത്തിലാണ് മതാരോഹണം എന്ന പദം ഉപയോഗിക്കുന്നത്. അല്ലാതെ ഒരു സംഘടിതമതത്തിൽനിന്നു മറ്റൊരു സംഘടിതമതത്തിലേക്കുള്ള കൂറുമാറ്റം ആയിരുന്നില്ല ദലിത്മതാരോഹണം. അടിമകളുടെ കർതൃത്വപൂർണമായ സ്വാതന്ത്ര്യദാഹമാണ് ഇസ്ലാമിലേക്കും പ്രൊട്ടസ്റ്റന്റുമതത്തിലേക്കും കേരളത്തിലെ ദലിതരെ കൊണ്ടെത്തിച്ചത്. അടിമത്തത്തിനും ജാതി മർദ്ദനത്തിനുമെതിരെ പാശ്ചാത്യ മിഷനറി പ്രവർത്തനങ്ങളെ തങ്ങൾക്കനുകൂലമായി പ്രയോജനപ്പെടുത്താനും സ്വന്തമാക്കാനും മാറ്റിമറിക്കാനും ദലിതർ അവലംബിച്ച മാർഗമാണ് ദലിതരുടെ മതാരോഹണം എന്നും ഇവിടെ നിരീക്ഷിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. അടിമത്തത്തിൽനിന്നു കുതറിമാറാനുള്ള ദലിത്ദാഹവും ബ്രിട്ടീഷ് ആധിപത്യത്തിന്റെ നിഴലിൽ വളർന്നുവന്ന മിഷനറി പ്രവർത്തനങ്ങളുമാണ് ദലിത് മതാരോഹണം സാധ്യമാക്കിയ രണ്ടു ഘടകങ്ങൾ എന്നും ഡോ. ടി.എം. യേശുദാസൻ സൂചിപ്പിക്കുന്നു.

കേരളസമൂഹത്തിൽ അടിമകളും അല്ലാത്തവരും തമ്മിൽ നിലനിന്നിരുന്നതും അക്ഷരങ്ങളിലും അക്കങ്ങളിലും പ്രത്യക്ഷപ്പെടാതെ പോയതുമായ അടിച്ചമർത്തപ്പെട്ട സാമൂഹ്യസംഘർഷമായിരുന്നു ദലിത്മതാരോഹണത്തിനു പിന്നിലെ പ്രേരകശക്തി [12*].

മതപരിവർത്തനം കൃത്യമായും ഒരു സാമൂഹ്യവിമോചനത്തിന്റെ ഉപാധിയായാണ് സ്വീകരിക്കപ്പെട്ടത് എന്ന വാദത്തെ പ്രബലപ്പെടുത്തുന്ന നിരവധി ആഖ്യാനങ്ങൾ

പിൽക്കാലത്തു രൂപപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. കേരളത്തിലെ മതപരിവർത്തനത്തിന്റെ പ്രായോഗിക പാഠങ്ങൾ ആഖ്യാനത്തിലേക്കു കടന്നുവന്നത് 1960 കൾക്കു ശേഷമാണ്. പ്രധാനമായും ടി.കെ. സി വടുതലയുടെ കഥകളിലും നോവലുകളിലുമാണ് ഇത് കാണാനാവുക. മത പരിവർത്തനത്തിന്റെ മുൻകാലവും പിൽക്കാലവും സജീവമായി നോവലിലേക്കു കൊണ്ടു വന്ന മറ്റൊരാൾ പോൾ ചിറക്കരോട്[13] ആണ്. മതാരോഹണം ഒരു പ്രതിരോധപ്രക്രിയ എന്ന നിലയിൽ നിന്ന് പെട്ടെന്നു തന്നെ അട്ടിമറിക്കപ്പെട്ടതിന്റെ ഒരു ചരിത്രം ഇരുവരു ടെയും രചനകളിൽ നിന്നു കണ്ടെടുക്കാനാവും എന്നുകൂടി സാന്ദർഭികമായി സൂചിപ്പി ക്കുന്നു. ദലിത്മതാരോഹണത്തിന്റെ ആനുഭവികപരിസരങ്ങളെ അഭിസംബോധന ചെയ്യുന്ന രചനകൾ എന്ന നിലയിൽ ഈ നോവലുകൾക്ക് ചരിത്രപരമായ പ്രസക്തിയു ണ്ട്. 2013ൽ പ്രസിദ്ധീകരിക്കപ്പെട്ട, കരിക്കോട്ടക്കരി (വിനോയ് തോമസ്, ഡി. സി. ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്)യും ഈ മട്ടിലുള്ള ഒരാഖ്യാനമാണ്.

2.2.1 ഗാന്ധി - പെരിയോർ സംവാദം

1927 ൽ ഗാന്ധിയും പെരിയോറും ജാതിയെ മുൻനിർത്തി, ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ ഉള്ളടക്കത്തെപ്പറ്റി ഒരു സംവാദത്തിലേർപ്പെടുന്നുണ്ട്. ഗാന്ധി ഹിന്ദുമതത്തെ ന്യായീ രിക്കുകയും പെരിയോർ അതിനെ വിമർശിക്കുകയുമാണ് പ്രസ്തുത സംവാദത്തിൽ ചെയ്യുന്നത്. ഗാന്ധി അതിനുമുമ്പു തന്നെ (1923 ഒക്ടോ. 6, യങ് ഇന്ത്യ)വേദങ്ങൾ, ഉപ നിഷത്തുക്കൾ, പുരാണങ്ങൾ, വർണാശ്രമധർമങ്ങൾ, വിഗ്രഹാരാധന, പശുസംരക്ഷണം എന്നിവയിൽ വിശ്വസിക്കുന്നതുകൊണ്ട് താൻ ഒരു സനാതനഹിന്ദുവാണ് എന്നു വിശ ദീകരിക്കുന്നുണ്ട്[14]. അതേ സമയം പെരിയോർ താൻ എന്തുകൊണ്ട് ഹിന്ദുവല്ല എന്നു വിശദീകരിക്കുന്നു. ഹിന്ദുമതം ഈ രാജ്യത്തെ ജനങ്ങളെ ബ്രാഹ്മണർ, ശൂദ്രർ, പഞ്ചമർ, എന്നിങ്ങനെ വിഭിന്ന ജാതികളായി തരം തിരിച്ചിരിക്കുകയാണെന്നും ബ്രാഹ്മണർ ശ്രേഷ്ഠ വർഗമാണെന്നും മറ്റുള്ളവർ നീചജാതികളാണെന്നും പ്രഖ്യാപിച്ചിരിക്കുകയാണെന്നും അദ്ദേഹം പറയുന്നു. മതമെന്ന പേരിലുള്ള ഈ ആൾക്കൂട്ടത്തിന്റെ ഒരേയൊരു നേട്ടം ഈ വിവേചനം മാത്രമാണെന്നും അദ്ദേഹം അടിവരയിടുന്നു[15]. മതവിമർശനത്തിലൂടെ

ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ തകർച്ചയാണ് പെരിയാർ വിഭാവനം ചെയ്യുന്നത്. അതേസമയം, ജാതിവിഭജനം നിലനിർത്തി അതിനകത്തെ ചൂഷണത്തെ തള്ളിക്കളഞ്ഞുകൊണ്ട് ഒരു ശുദ്ധീകരണ പ്രക്രിയയിലൂടെ മതനവീകരണം നടത്താമെന്നാണ് ഗാന്ധി സ്വപ്നംകാണുന്നത്. പെരിയാർ യുക്തിവാദത്തിന്റെ വെളിച്ചത്തിൽ ഉപാധികളില്ലാത്ത മതവിമർശനമാണ് മുന്നോട്ടു വെക്കുന്നതെങ്കിൽ മതത്തിന്റെ സാംസ്കാരികമണ്ഡലത്തിനകത്തുനിന്നു പുറത്തുകടക്കാൻ വിസമ്മിക്കുന്നതാണ് ഗാന്ധിയുടെ സമീപനം. പരിഷ്കരണത്തിലൂടെ പരിഹരിക്കാവുന്ന പരിമിതികൾ മാത്രമേ ഹിന്ദുമതത്തിനുള്ളൂ എന്ന ഗാന്ധിയൻ നിലപാട് പിൽക്കാലത്ത് അംബേദ്കറും വിമർശനവിധേയമാക്കുന്നുണ്ട്. ഹൈന്ദവശാസ്ത്രങ്ങളുടെ വിശുദ്ധിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട വിശ്വാസം നശിപ്പിക്കുകയാണ് പ്രധാനം എന്ന ആശയമാണ് അംബേദ്കർഗാന്ധിക്കെതിരായി ഉന്നയിക്കുന്നത്. *ശാസ്ത്രങ്ങളുടെ ആധികാരികതയെ ചോദ്യം ചെയ്യാതിരിക്കുക, അവയുടെ വിശുദ്ധിയിലും അനുശാസനത്തിലും വിശ്വാസമർപ്പിക്കാൻ ജനങ്ങളെ അനുവദിക്കുക, എന്നിട്ട് അവരുടെ പ്രവർത്തനങ്ങൾ മനുഷ്യത്വരഹിതമാണെന്നും ഹീനമാണെന്നും വിമർശിക്കുകയും കുറ്റപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്യുക - ഇതെല്ലാം സാമൂഹിക പരിഷ്കരണത്തിന്റെ ഘടകപ്പൊരുത്തമില്ലാത്ത മാർഗ്ഗങ്ങളാണ്* എന്ന് അംബേദ്കർ എഴുതുന്നു[16].

2.2.2 മതം എന്ന പൂർവികസ്വത്ത്

മതം ഇന്നൊരു പൂർവികസ്വത്തായി മാറിയിരിക്കുന്നു; അത് പിതാവിൽനിന്ന് പുത്രരിലേക്ക് കൈമാറ്റം ചെയ്യപ്പെടുന്നു എന്ന അംബേദ്കറുടെ നിരീക്ഷണം ഈ സന്ദർഭത്തിൽ പ്രസക്തമാണ്. മറി കടക്കാനാവാത്ത ഒരു പാരമ്പര്യഘടകമായി മതം കൈമാറ്റം ചെയ്യപ്പെടുമ്പോൾ അതിലൂടെ ഭൗതികമായ ഒരു മൂല്യബോധം കൂടിയാണ് കൈമാറ്റം ചെയ്യപ്പെടുന്നത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ മതത്തിന്റെ നിയമങ്ങൾ എത്ര മാത്രം മനുഷ്യവിരുദ്ധമായാലും അത് അലംഘനീയമായ ദൈവവിധിയാണെന്നു വരുന്നു. മതത്തിനകത്ത് ജാതിവ്യവസ്ഥയടക്കമുള്ള അനുശീലനങ്ങൾ പ്രാവർത്തികമാവുന്നത് ഈ തത്വത്തെ മുൻനിർത്തിയാണ്. യുക്തിചിന്തയുടെ ലോകം തുറക്കപ്പെടുന്നതോടെ ഇത്തരം

അലംഘ്യമായ നിയമങ്ങൾ സംശയിക്കപ്പെടുകയും വെല്ലുവിളിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യു ന്നു എന്നും അദ്ദേഹം പറയുന്നു. *ജാതിവ്യവസ്ഥക്ക് തകർച്ച സംഭവിക്കണമെങ്കിൽ വേദ ങ്ങളെയും ശാസ്ത്രങ്ങളെയും ഡൈനാമിറ്റ് വെച്ചു തകർക്കേണ്ടിവരും. യുക്തിചിന്തക്ക് ഒരു സ്ഥാനവും കൽപ്പിക്കാത്തവയാണ് വേദങ്ങളും ശാസ്ത്രങ്ങളും. അവ സന്മാർഗ്ഗത്തിന് ഒരു പങ്കും നൽകുന്നില്ല. ശ്രുതികളുടെയും സ്മൃതികളുടെയും മതം നശിപ്പിക്കണം. മറ്റൊന്നും ഫലപ്രദമാവുകയില്ല*[17] എന്നദ്ദേഹം പറയുന്നു.

2.2.2.1 മതനശീകരണത്തെപ്പറ്റി

മതനശീകരണം എന്ന് അംബേദ്കർ സൂചിപ്പിക്കുന്നത് ഹിന്ദുമതത്തെ മുൻനിർത്തി യാണ്. മതനശീകരണം എന്ന ആശയത്തിന് മതം ആവശ്യമില്ല എന്ന അർത്ഥമില്ലെന്ന് അദ്ദേഹം തുടർന്നു പറയുന്നുണ്ട്.

ഹിന്ദുമതത്തിന് മതമെന്ന നിലയിലുള്ള അന്തസ്സത്തയില്ല. വേദങ്ങളിലും സ്മൃതി കളിലും പറയുന്ന ഹിന്ദുമതം യാഗസംബന്ധിയായും സാമൂഹികമായും രാഷ്ട്രീയമായും ശുചീകരണപരമായും ഉള്ള ചട്ടങ്ങളുടെ ഒരു കൂട്ടം മാത്രമാണ്. അവ കെട്ടുപിണഞ്ഞു കിടക്കുകയാണുതാനും. ഹിന്ദുക്കൾ മതം എന്നു വിളിക്കുന്നത് ആജ്ഞകളുടെയും നി ഷേധങ്ങളുടെയും ബഹുലതയെയാണ്. യഥാർത്ഥത്തിൽ എല്ലാ വംശങ്ങൾക്കും എല്ലാ രാജ്യങ്ങൾക്കും എക്കാലത്തേക്കും ബാധകമായ സാർവ്വജനീനമായ ആത്മീയതത്വങ്ങൾ എന്ന അർത്ഥത്തിലുള്ള മതം അവയിൽ കാണില്ല[18].

ഈ ചട്ടങ്ങളുടെ നശീകരണമാണ് മതനശീകരണം എന്നതുകൊണ്ട് അംബേ ദ്കർ സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. ഇന്ത്യയിലെ അസ്പൃശ്യരായ ജനവിഭാഗങ്ങൾ ഹിന്ദുമതത്തിൽ നിന്ന് മറ്റു മതങ്ങളിലേക്ക് പ്രവേശനമാഗ്രഹിച്ചതിനെപ്പറ്റി അംബേദ്കർ വിശദീകരിക്കു ന്നുണ്ട്. 'തങ്ങളുടെ പ്രശ്നങ്ങളെക്കുറിച്ച് ചിന്തിക്കാൻ പ്രാപ്തരായ അസ്പൃശ്യരിൽ വലിയ വിഭാഗം ഹിന്ദുമതം ഉപേക്ഷിച്ച് മറ്റേതെങ്കിലും മതം സ്വീകരിക്കലാണ് പരിഹാ രമാർഗം എന്നുവിശ്വസിക്കുന്നു' എന്ന് അദ്ദേഹമെഴുതി. 1936 മെയ് 21 ന് ബോംബെ

യിൽ മഹറുകൾ ഇതു സംബന്ധിച്ച് ഒരു പ്രമേയം പാസാക്കുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്. മതാരോഹണത്തിലൂടെ അസ്പൃശ്യർ പ്രധാനമായും ആഗ്രഹിച്ചത് സാമൂഹികമായ ഒറ്റപ്പെടലിൽ നിന്നുള്ള മോചനവും ചരിത്രപരമായി പേറേണ്ടിവന്ന അപകർഷതയിൽ നിന്നുള്ള വിടുതലുമാണ്. അപകർഷതാബോധം അസ്പൃശ്യരെ ബഹുദൂരം പിന്നിലേക്കു വലിക്കുന്ന ഒരു പ്രതിലോമശക്തിയാണെന്നും അംബേദ്കർ തിരിച്ചറിയുന്നുണ്ട്. അതുകൊണ്ട് ദലിതരെ സംബന്ധിച്ച് മതംമാറ്റം എന്നത് ഒരു വിമോചനോപാധിയാണെന്ന് അദ്ദേഹം കരുതുന്നു.

തരംതാഴ്ത്തപ്പെട്ട പുറംജാതിക്കാരനായി വ്യക്തിയെ കാണാതെ കൂട്ടാളിയായ മനുഷ്യജീവിയെന്ന നിലക്ക് അയാളെ സമീപിക്കുകയാണെങ്കിൽ, ഏതൊരു മനുഷ്യജീവിയോടും സമശീർഷനാണ് താനെന്ന തോന്നലുണ്ടാക്കാൻ അനുയോജ്യമായ അന്തരീക്ഷം മതം അയാൾക്കു നൽകുകയാണെങ്കിൽ, അത്തരമൊരു മതത്തിലേക്കുള്ള അയാളുടെ പരിവർത്തനം നൂറ്റാണ്ടുകളായി അയാളുടെ വിഷാദാത്മകത്വത്തിന് കാരണമായ അപകർഷതാബോധം തുടച്ചുനീക്കപ്പെടാതിരിക്കാൻ യാതൊരു കാരണവും കാണുന്നില്ല എന്ന് അംബേദ്കർ സൂചിപ്പിക്കുന്നു.

മതാരോഹണത്തെ തികച്ചും ധനാത്മകമായ ഒരു പ്രക്രിയയായി വിലയിരുത്തുമ്പോഴും അംബേദ്കർ തികച്ചും ശാസ്ത്രീയമായ ഒരു യുക്തിബോധമാണ് പിന്തുടരുന്നത് എന്നതു ശ്രദ്ധേയമാണ്. മനുഷ്യജീവികളുടെ ഒരു കൂട്ടം എന്ന നിലയിലാണ് മതത്തെ അദ്ദേഹം വിലയിരുത്തുന്നത്, അല്ലാതെ ദൈവകേന്ദ്രിതമായ ഒരു പ്രത്യയശാസ്ത്രപദ്ധതി എന്ന നിലക്കല്ല. പിൽകാലത്ത് തന്റെ അനുയായികളോടൊപ്പം അദ്ദേഹം ബുദ്ധമതത്തിലേക്കു നടത്തിയ പ്രവേശനത്തെ ഹിന്ദുമതത്തിനെതിരായുള്ള ഒരു രാഷ്ട്രീയച്ചുവടുവെപ്പായാണ് നോക്കികാണേണ്ടത്. അസ്പൃശ്യരെ 'ചരിത്രത്തിന് സാക്ഷ്യം നിൽക്കാൻ കഴിയുന്നതിൽ വെച്ച് ഏറ്റവും ക്ഷീണിതരും വെറുക്കപ്പെട്ടവരും ദുരിതമനുഭവിക്കുന്നവരും' എന്നാണ് അംബേദ്കർ വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത്. തങ്ങളുടെ സ്വത്വത്തെ പ്രബലപ്പെടുത്തുന്നതിൽ പരാജയപ്പെടുന്നതിലൂടെ കടുത്ത ഇച്ഛാഭംഗമാണ് അവർ അനുഭവിക്കുന്നത്. 'അവരുടെ ഇച്ഛാഭംഗത്തിന് പ്രധാനകാരണമായിത്തീർന്നത്, അവരുടെ

ശരീരത്തിനും മനസ്സിനും ഉന്മേഷം പകരുന്നതായി ഒന്നും തന്നെ ഉണ്ടായിരുന്നില്ല എന്നുള്ളതാണ്. ഭാവിയിലെ അഭ്യുദയത്തെ പ്രതീക്ഷിച്ച് സ്വപ്നങ്ങൾ നെയ്യുവാൻ പ്രേരിപ്പിച്ച്, അവരുടെ വിരസമായ ഭൂതകാലത്തിൽ യാതൊന്നുമില്ലായിരുന്നു' എന്നും അദ്ദേഹം പറയുന്നുണ്ട്. ഹൈന്ദവസാമൂഹ്യക്രമം സൃഷ്ടിച്ച അസന്തുലിതമായ സാമൂഹ്യസാഹചര്യത്തിന്റെ ഫലമായിരുന്നു അസ്പൃശ്യരുടെ ഇച്ഛാഭംഗം എന്നദ്ദേഹം കൂട്ടിച്ചേർക്കുന്നു[19].

2.2.2.2 സവർണാഖ്യാനങ്ങളുടെ തിരസ്കാരം

ബ്രാഹ്മണിക് മതാത്മകതയോടുള്ള അംബേദ്കറുടെ വിയോജിപ്പുകളുടെ ഒരു സുപ്രധാനഘട്ടമാണ് സവർണാഖ്യാനങ്ങളെ തിരസ്കരിച്ചുകൊണ്ടുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ നിലപാട്. സ്മൃതികൾ, ശ്രുതികൾ, രാമായണം പോലുള്ള ആഖ്യാനങ്ങൾ എന്നിവയെ ഇതിന്റെ ഭാഗമായി അദ്ദേഹം തള്ളിക്കളയുന്നുണ്ട്. മനുസ്മൃതി കത്തിച്ചുകൊണ്ട് അദ്ദേഹം മുന്നോട്ടുവെക്കുന്ന ആശയം ബ്രാഹ്മണിസത്തെ നിലനിർത്തുന്ന തത്വസംഹിതകളെ തള്ളിക്കളയുക എന്നതു തന്നെയാണ്. വർണാശ്രമധർമത്തെ ന്യായീകരിക്കുന്ന ഗാന്ധിയൻ നിലപാടിനെ വളരെ യുക്തിപൂർവ്വം അംബേദ്കർ തള്ളിക്കളയുന്നു എന്നതും ഈ സന്ദർഭത്തിൽ പ്രസക്തമാണ്[20]. വർണവ്യവസ്ഥയെ പിന്തുണക്കുകവഴി ഗാന്ധി, സ്വയം ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ വക്താവായിത്തീരുകയാണ് എന്നാണ് അദ്ദേഹം ഉന്നയിക്കുന്ന വാദം. ഗാന്ധി മാത്രമല്ല, ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനശിലകളെന്നു കണക്കാക്കപ്പെടുന്ന ശാസ്ത്രഗ്രന്ഥങ്ങളെ അതേപടി പിൻപറ്റുന്നവരെല്ലാം ഇതേ പ്രവൃത്തിയാണ് ചെയ്യുന്നത് എന്നദ്ദേഹം പറയുന്നു. ഇതിന്റെ ഭാഗമായി, അസ്പൃശ്യരോട് ഹിന്ദുക്കൾ എങ്ങനെ പെരുമാറണം എന്നതിനെക്കുറിച്ച് മനുസ്മൃതി അനുശാസിക്കുന്ന നിയമങ്ങളെ ഡോ. അംബേദ്കർ ദീർഘമായി വിശകലനം ചെയ്യുന്നുണ്ട്. അസ്പൃശ്യരോടുള്ള വിവേചനം കാണിക്കാൻ ആഹ്വാനം ചെയ്യുന്ന മനുവിന്റെ പത്ത് കൽപനകൾ അദ്ദേഹം ഉദ്ധരിക്കുന്നു. അംബേദ്കറുടെ സമ്പൂർണകൃതികളുടെ ഒമ്പതാം വാല്യത്തിൽ, ഹിന്ദുക്കളും പൊതുമനസ്സാക്ഷിയുടെ അഭാവവും എന്ന അധ്യായത്തിൽ(പുറം. 105-110) ഇത് വിശദമായി അവതരിപ്പിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. ഇത് ഒരു ഉദാഹരണം മാത്രമാണ്. നിരവധി സന്ദർഭങ്ങ

ളിൽ വ്യാഖ്യാനസഹിതം അദ്ദേഹം സവർണാഖ്യാനങ്ങളുടെ തിരസ്കാരം ആവശ്യപ്പെടുന്നുണ്ട്.

2.3 നോവലും മതവിമർശനവും

നവോത്ഥാനകാലത്ത് എഴുതപ്പെട്ട മിക്ക നോവലുകളിലും - ഘാതകവധം, പുല്ലേലി കുഞ്ചു, സരസ്വതീവിജയം, ശാരദ - ജാതി, സമുദായം, മതം എന്നിവയെ സംബന്ധിച്ച സംവാദങ്ങൾ ഒളിഞ്ഞും തെളിഞ്ഞും കടന്നു വരുന്നത് ജനതയുടെ സാമൂഹ്യാസ്തിത്വത്തെ മുൻനിർത്തിയുള്ള ആലോചനകളെ പിൻപറ്റിയാണ്. ആധുനികമായ രാഷ്ട്രത്തിനകത്ത് തങ്ങളെ സ്വയം സ്ഥാപിക്കേണ്ടത് എങ്ങനെയെന്ന ആശയക്കുഴപ്പമാണ് അത്തരം സംവാദങ്ങളുടെ അന്തർധാര. പാരമ്പര്യവും ആധുനികതയും തമ്മിലുള്ള സംഘർഷത്തിൽ തങ്ങൾ ഏതു പക്ഷത്തു നിൽക്കും എന്ന അന്വേഷണം തന്നെയാണത്. ഈ സംഘർഷം പലതരത്തിലുള്ള തീർപ്പുകളിലേക്ക് എത്തുന്നതായാണ് മുകളിൽ സൂചിപ്പിച്ച നോവലുകളുടെ വിശകലനത്തിൽനിന്നു മനസ്സിലാക്കാനാവുക. ആധുനികരാഷ്ട്രത്തിലേക്കു പ്രവേശിക്കുമ്പോൾ അതുവരെ തങ്ങളെ നിർണയിച്ചിരുന്ന ജാതി - മത സംവർഗങ്ങൾ എങ്ങനെയാണ് അഭിസംബോധന ചെയ്യപ്പെടുക എന്ന സാമൂഹികവേവലാതിയാണ് നവോത്ഥാനനോവലുകളെ അത്തരം തീർപ്പുകളിലേക്ക് ആനയിക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ട് ജാതി - മത സംവർഗങ്ങളെ സംബന്ധിച്ച നിലപാടുപ്രഖ്യാപനം ഒരു രാഷ്ട്രീയഅബോധമായി മിക്ക നോവലുകളിലും നിഴലിച്ചു കിടക്കുന്നു. എന്നാൽ ഇതിന്റെയൊക്കെ മുന്നോടിയായി വന്ന ഘാതകവധം ആശയപരമായി മറ്റൊരു വിതാനത്തിലാണ് നിൽക്കുന്നത്.

2.3.1 ഘാതകവധത്തിലെ മതാഖ്യാനം

1887 ൽ ആദ്യമായി പ്രസിദ്ധീകരിക്കപ്പെടുന്ന ഘാതകവധത്തെപ്പറ്റി ചിലതു സൂചിപ്പിക്കുന്നത്, സരസ്വതീവിജയത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയത്തെ ഒന്നുകൂടി സ്പഷ്ടമാക്കും. ക്രിസ്തുമതത്തിന്റെ അന്തസ്സത്തയെ സംബന്ധിക്കുന്ന വിശദീകരണങ്ങളാണ് ഘാതകവധത്തിൽ

തെളിഞ്ഞു കിടക്കുന്നത് എന്ന് അടിസ്ഥാനപരമായി പറയാം. 1859 ൽ മധ്യതിരുവിതാംകൂറിൽ നടന്ന ഒരു കഥയായിട്ടാണ് നോവൽ അവതരിപ്പിക്കപ്പെടുന്നത്. '*ഈ കഥയിലെ ചില സംഗതികൾ; അതായത് ഒന്നാം അധ്യായത്തിൽ വിവരിച്ചിരിക്കുന്ന ശിശുവിന്റെ മരണം, പുലയൻ പൗലൂസിന്റെ ചരിത്രത്തിൽ ഏതാനും ഭാഗം സാക്ഷാൽ സംഭവ്യവും ശെഷമെല്ലാം ഭൂതോദയസൃഷ്ടിയും* ആണെന്ന് നോവലിന്റെ മുഖവുരയിൽ മിസിസ് കോളിൻസ് പറയുന്നുണ്ട്. ഉത്രം തിരുനാളിന്റെ, 1855ലെ അടിമവിമോചനവിളംബരത്തെ തുടർന്ന് സുറിയാനികളും പുലയരും തമ്മിലുണ്ടായ സംഘർഷത്തിന്റെ ഈ കഥ ക്രിസ്തുസ്നേഹവും ക്രിസ്തീയമതവും പ്രചരിപ്പിക്കാനുദ്ദേശിച്ചുള്ളതാണെന്നും നോവലിസ്റ്റ് പറയുന്നുണ്ട്. '*തങ്ങളുടെ കുടുംബങ്ങളിലേക്ക് ക്രിസ്തുസ്നേഹവും ഉത്തമശീലങ്ങളും കൊണ്ടുപോകുന്ന അനേകം മറിയമാർ ഉണ്ടാകുമെന്നു ഞാൻ ആശിക്കുന്നു*' എന്ന് ഘാതകവധത്തിന്റെ ആമുഖത്തിൽ നോവലിസ്റ്റ് പറഞ്ഞു വെക്കുന്നുണ്ട്.

എ.ഡി അമ്പത്തിരണ്ടാം നൂറ്റാണ്ടോടുകൂടിയാണ് ക്രിസ്തുമതം കേരളത്തിൽ സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ടതെന്നാണ് പ്രബലമായുള്ള ഒരു വിശ്വാസം. തോമസ് അപ്പോസ്തലൻ കേരളത്തിൽ മലങ്കര, കോട്ടയിൽ, കൊക്കമംഗലം, നിരണം, ചായിൽ, കൊല്ലം, പറവൂർ എന്നീ സ്ഥലങ്ങളിൽ സഞ്ചരിച്ച് പള്ളി സ്ഥാപിച്ചു എന്ന് അനന്തകൃഷ്ണയ്യരെ (1926) ഉദ്ധരിച്ചുകൊണ്ട് പി. ജെ. തോമസ് പറയുന്നു. പോർച്ചുഗീസുകാരുടെ വരവോടെ ഉയർന്ന ജാതിയിൽ നിന്നെന്നപോലെ താഴ്ന്നജാതിയിൽ നിന്നും ക്രിസ്റ്റ്യാനിറ്റിയിലേക്ക് മതം മാറ്റം ആരംഭിച്ചു. ഇത് ക്രിസ്ത്യാനികൾക്കിടയിൽ ജാതിസംസ്കാരത്തിന് വഴിയൊരുക്കി[21]. പടിഞ്ഞാറു നിന്നു വന്ന കത്തോലിക്കാ പ്രൊട്ടസ്റ്റന്റു സഭകൾ താഴ്ന്ന ജാതികളിൽ നിന്നു മതപരിവർത്തനം നടത്തി. വിദ്യാഭ്യാസപ്രവർത്തനം, വാണിജ്യം, വ്യവസായം, കൃഷി, ബാങ്കിംഗ്, എന്നീ മേഖലകളിലാണ് ക്രിസ്ത്യാനികളുടെ സ്വാധീനം വലിയതോതിൽ പ്രവർത്തിച്ചത്. ബ്രിട്ടീഷ്ഭരണത്തിന്റെ കീഴിലായ തിരുവിതാംകൂറിന്റെ വിവിധ ഭാഗങ്ങളിൽ പ്രൊട്ടസ്റ്റന്റ് മിഷനറിസംഘങ്ങൾ പ്രവർത്തനമാരംഭിച്ചു. തെക്കൻ

ഭാഗങ്ങളിൽ ലണ്ടൻ മിഷൻ സൊസൈറ്റി (എൽ. എം. എസ്.), വടക്ക് ചർച്ച് മിഷൻ സൊസൈറ്റി (സി. എം. എസ്.), മലബാറിൽ ബാസൽ മിഷൻ സൊസൈറ്റി (ബി. എം. എസ്.) എന്നീ സംഘടനകൾ മതപ്രചരണം നടത്തി. ഇവർ പ്രധാനമായും പ്രവർത്തനം അധഃസ്ഥിതവിഭാഗങ്ങളിലാണു കേന്ദ്രീകരിച്ചത്. സി. എം. എസ്. സുറിയാനി സഭയുടെ നവീകരണമാണ് ലക്ഷ്യമാക്കിയതെങ്കിലും 1836 ൽ മാവേലിക്കര സിനഡോടെ സുറിയാനി സഭയുമായി തെറ്റിപ്പിരിയുകയും ആലപ്പുഴയിലെയും കോട്ടയത്തെയും അധഃസ്ഥിതരുടെ ഇടയിലേക്ക് പ്രവർത്തനം വ്യാപിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തു[22].

പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആദ്യം മുതൽ തിരുവിതാംകൂറിൽ നടന്ന മിഷനറിമാരുടെ പ്രവർത്തനങ്ങൾ ആധുനികവിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെയും ആംഗ്ലിക്കൻ ക്രൈസ്തവ വിശ്വാസത്തിന്റെയും അടിസ്ഥാനത്തിൽ തദ്ദേശീയരായ പ്രബല സുറിയാനിക്രൈസ്തവരെ ആധുനികവൽക്കരിക്കാൻ ശ്രമിച്ചു. 1836 ൽ അവർ വേർപിരിഞ്ഞതോടെ 1840 കളുടെ അവസാനം അടിമജാതികൾക്കിടയിൽ പ്രവർത്തിക്കാൻ അവർ തീരുമാനിച്ചു. പിൽക്കാലത്ത് ആയിരക്കണക്കിന് അടിമകൾ ആംഗ്ലിക്കൻ സഭയിലും മറ്റ് ക്രൈസ്തവ സഭകളിലും ചേർന്നു[23]. ഇങ്ങനെ മതംമാറിയവരുടെ പ്രാർത്ഥനാ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനു വേണ്ടിയാണ് ഘാതകവധത്തിലെ പത്രോസ് പുലയൻ ആവശ്യമുന്നയിക്കുന്നത്.

അയ്യൊ തമ്പുരാനെ ഞങ്ങളെ അടിക്കരുതെ. ഞങ്ങൾ മൃഗങ്ങളല്ലെ. ഞങ്ങൾ മനുഷ്യരാണെ. ഞങ്ങൾക്ക് ആത്മാവുണ്ടെ.. ആറുദിവസം ഞങ്ങൾ കഴിയുമ്പൊലെ വേലയെടുക്കാം. എന്നാൽ ഞായറാഴ്ച്ച ഞങ്ങളുടെ ആത്മാവിനെക്കുറിച്ചും മേലിരിക്കുന്ന വലിയ തമ്പുരാനെക്കുറിച്ചും വിചാരിക്കേണ്ട ദിവസമാകുന്നു.(ഘാതകവധം, പു. 4)

രണ്ടാം അധ്യായത്തിൽ പുലയവൃദ്ധന്റെ പ്രാർത്ഥനയും താഴെ കാണുംപ്രകാരമാണ്.

കരുണയും സ്നേഹവുമുള്ള രക്ഷിതാവെ ഞങ്ങളെ ദർശിച്ചു മനസ്സലിയേണമെ. ഞങ്ങളുടെ കഠിനക്കാരനായ യജമാനനോടു നീ ക്ഷമിച്ചുകൊള്ളുകയും ചെയ്യണമെ. ഈ പാപം അവന്റെ മേൽ വെക്കരുതെ. ആമേൻ.. ആമേൻ..(ഘാതകവധം, പു. 13)

ദരിദ്രരായ അടിമകൾ പ്രതിഫലമില്ലാതെ സവർണർക്കും ഗവൺമെന്റിനും വേണ്ടി കഠിനാധ്വാനം ചെയ്യുന്ന ഊഴിയവേല എന്ന സമ്പ്രദായം അക്കാലത്തു നിലവിലുണ്ടായിരുന്നു. ക്രിസ്തുമതം സ്വീകരിച്ച ഊഴിയവേലക്കാർ ഞായറാഴ്ച്ചകളിൽ പണിചെയ്യാൻ വിസമ്മതിച്ചത് ഇതിനെതിരെയുള്ള ആദ്യപ്രതികരണമായിരുന്നു. പ്രൊട്ടസ്റ്റന്റ് മിഷനറി സംഘങ്ങൾ ശബ്ബത്ത് ആചരണത്തിന് വളരെ പ്രാധാന്യം കൽപ്പിച്ചു. ഊഴിയവേല ഞായറാഴ്ച്ച ഒഴിവാക്കുന്നതിനുള്ള ഉത്തരവ് കേണൽ മൺറോ സമ്പാദിച്ചിരുന്നു. എന്നാൽ സുറിയാനി ക്രിസ്ത്യാനികളടക്കം അത് സ്വീകരിക്കാൻ തയ്യാറായില്ല. തിരുവനന്തപുരത്തും നാഗർകോവിലിലും ഇതു നടന്നു. കൂലിയില്ലാതെ ജോലി ചെയ്യില്ല എന്ന തീരുമാനമായിരുന്നു ഇതിന്റെ അടുത്ത ഘട്ടം. പരിവർത്തിത ക്രിസ്ത്യാനിയായ ദേവസഹായവും മറ്റ് ഏഴു പേരും ഈ നിലപാടു സ്വീകരിച്ചു. ദേവസഹായം മർദനമേറ്റു മരിച്ചു[24]. മുകളിൽ സൂചിപ്പിച്ചപോലെ, ഉത്രംതിരുന്നാൾ മാർത്താണ്ഡവർമയുടെ അടിമത്ത നിരോധന വിളംബരം പുറത്തുവന്നുവെങ്കിലും അതിനു ശേഷവും അടിമത്ത സമ്പ്രദായം നിലനിന്നതിന്റെ സൂചനകൾ ഈ ആഖ്യാനത്തിൽ കാണാനാവും.

2.3.1.1 പുലയന്റെ ആത്മാവ്

ആത്മാവിനെക്കുറിച്ചുള്ള ഭാരതീയസങ്കല്പം വൈദികസാഹിത്യകൃതികളെ മുൻനിർത്തിയാണ് രൂപപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. ശരീരം ആത്മാവ് എന്ന ദ്വന്ദ്വസങ്കല്പത്തെ അത് സ്ഥാപിച്ചെടുത്തത് പുണ്യ - പാപസങ്കല്പത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമാക്കിയിട്ടാണ്. അധ്വാനിക്കുന്നവർക്ക് ശരീരം മാത്രമേയുള്ളുവെന്നും അത് പാപഗ്രസ്ഥമാണെന്നും വിചാരിക്കുന്നതുപോലെത്തന്നെ ആത്മാവ്, അതിനെപ്പറ്റിയുള്ള അറിവ്, നിയന്ത്രണം, എന്നിവയുടെ വക്താക്കളായിട്ടാണ് ഇന്ത്യൻ സവർണത സ്വയംസ്ഥാപിച്ചത്. മനുസ്മൃതി ബ്രാഹ്മണന്റെ ആത്മാവിനെ ശ്രേഷ്ഠമായി സ്ഥാപിക്കുന്നത് ബ്രാഹ്മണൻ ബ്രഹ്മാവിന്റെ മുഖത്തുനിന്നു ജനിച്ചു എന്ന ആശയത്തെ മുൻനിർത്തിയാണ്. ഇങ്ങനെ ഇകഴ്ത്തലിന്റെയും പുകഴ്ത്തലിന്റെയും ഉറവിടമായി ശരീരത്തെ കാണുകയും അതിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ മാത്രം ആത്മാവിനു വിലകൽപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ഒരു പ്രത്യയശാസ്ത്ര ഭൂ

മികയിലേക്കാണ് ക്രിസ്തുമതം അതിന്റെ എല്ലാ അനുയായികളെയും ഒരുപോലെ വിഭാവനം ചെയ്തുകൊണ്ട് അവതരിക്കുന്നത്. ആത്മാവിനെ കേന്ദ്രീകരിക്കുന്ന ഈ സാഹോദര്യമാണ് കേരളത്തിലെ അടിമജാതികളെ ക്രിസ്തുമതത്തിലേക്ക് ആകർഷിച്ചത് എന്നതിൽ വസ്തുതാപരമായി വീഴ്ച്ചകളില്ല. അതേ സമയം ആത്മാവിന്റെ മോചനം മരണാനന്തരജീവിതത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ഒരു വാഗ്ദാനം മാത്രമായി അവശേഷിക്കുകയും ശരീരം, അഥവാ അടിമകളുടെ പ്രത്യക്ഷജീവിതം നരകതുല്യമായി തുടരുകയും ചെയ്യുന്നു എന്നത് വലിയ വൈരുദ്ധ്യമായിരുന്നു. ആരാധനക്കു സ്വാതന്ത്ര്യം ലഭിക്കുന്നതോടെ ആത്മാവു മോചിപ്പിക്കപ്പെടുന്നു. എന്നാൽ ശരീരം ബന്ധനത്തിൽത്തന്നെ തുടരുകയും ചെയ്യുന്നു. അങ്ങനെ വരുമ്പോൾ ആ സ്വാതന്ത്ര്യംകൊണ്ട് എന്തു പ്രയോജനം എന്ന ഘാതകവധം ചോദിക്കാത്ത ചോദ്യമാണ് സരസ്വതീവിജയം ഉന്നയിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നത് എന്നാണ് ഇവിടെ സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. മതത്തെ സംബന്ധിച്ച ആഖ്യാനമെന്ന നിലയ്ക്ക്, സരസ്വതീ വിജയത്തിന്റെ വിമോചനപരമായ രാഷ്ട്രീയത്തെയാണ് ഇത് കാണിക്കുന്നത്.

2.3.2 മതാത്മകതയെപ്പറ്റിയുള്ള മൂല്യചിന്തകൾ

കൊളോണിയൽ ജ്ഞാനപദ്ധതികളുടെ തന്നെ അടിത്തറയെന്ന നിലയിൽ ക്രിസ്ത്യാനിറ്റിയെ സ്ഥാപിച്ചെടുക്കാനും അതിനെ ജാതിയുടെ വിപരീതമൂല്യമായി അവതരിപ്പിക്കാനുമുള്ള ശ്രമമായിട്ടാണ് ഘാതകവധം, പുല്ലേലിക്കുഞ്ചു തുടങ്ങിയ നോവലുകളിൽ ഇതു കടന്നുവരുന്നത്. അതേസമയം ശാരദയിൽ എത്തുമ്പോൾ ഇന്ദുലേഖയിൽ നിന്നു വ്യത്യസ്തമായി ജാതിയെന്ന സംവർഗത്തെ ഒരു പ്രതിമൂല്യമായി അവതരിപ്പിക്കുന്നത് കാണാം. സ്വന്തം ഇടത്തിലും ദേശത്തിലും ജാതിയിലും മതത്തിലും സ്വയംസ്ഥാപിച്ചുകൊണ്ട് താന്താങ്ങളെ നിർവ്വചിക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങൾ നടത്തുന്ന കഥാപാത്രങ്ങൾ ശാരദയിലുണ്ട്. രാഷ്ട്രമെന്ന സങ്കല്പനത്തെ തകർക്കാൻ പോന്ന ഒരു സ്വദേശ ഭാവനയാണ് യഥാർത്ഥത്തിൽ ശാരദ മുന്നോട്ടു വെക്കുന്നത്. ജാതിമേന്മയെക്കുറിച്ചുള്ള അബോധം, ഹിന്ദു ആത്മീയതയെ മുൻനിർത്തുന്ന തീർത്ഥാടനത്തെയും തീർത്ഥാടന കേന്ദ്രങ്ങളെയും കുറിച്ചുള്ള പ്രസ്താവം എന്നിവ ശാരദയിലെ വ്യവഹാ

രചർച്ചകളെയും കടന്ന് നിൽക്കുന്നതായി കാണാം. ജാതി - മത സംവർഗങ്ങളെ ഉറപ്പി ച്ചെടുത്തുകൊണ്ട് ഭാരതം ഏതുതരം രാഷ്ട്രമായിരിക്കണം എന്ന ഭാവനചെയ്യൽ കൂടി യാണത്. എന്നാൽ ജാതിയെ തിരസ്ക്കരിച്ചുകൊണ്ടും മതത്തെ സ്വീകരിച്ചുകൊണ്ടും പുതിയൊരു മാനവികബോധത്തിലേക്ക് പ്രവേശിക്കാനുള്ള ഇച്ഛയാണ് സരസ്വതീവിജ യത്തിന്റെ കേന്ദ്രം. ഈ പശ്ചാത്തലത്തിൽ രൂപപ്പെട്ട ആദ്യകാല നോവൽ എന്ന നില യ്ക്കാണ് സരസ്വതീവിജയത്തിലെ മതവിമർശനത്തെ നോക്കികാണാനാവുക. സരസ്വ തീവിജയത്തിലെ മതവിമർശനത്തിൽ രണ്ടുതരം ആഖ്യാനങ്ങളുണ്ട്. ഒന്ന്, നമ്പൂതിരിസമു ദായം പ്രതിനിധീകരിക്കുന്ന ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ ആഖ്യാനം. രണ്ട്, ക്രിസ്തുമതം മുന്നോ ട്ടുവച്ച സഹിഷ്ണുതയുടെ ആഖ്യാനം. പുതിയ തരം പൗരബോധത്തിലേക്ക് പ്രവേ ശനം നേടാനുള്ള ശ്രമമാണ് ദലിത് സ്വത്വനിർമിതിയുടെ ആദ്യഘട്ടം എന്നിരിക്കെ, സര സ്വതീവിജയത്തിലെ ജാതി - മത സംവാദം പുതിയ ദേശരാഷ്ട്രത്തെ സംബന്ധിച്ച് നിർണായകവും ധനാത്മകവുമാണ്.

2.4 പുതിയ വിചാരമണ്ഡലങ്ങൾ

സമുദായവൽക്കരണങ്ങളും, മതപ്രവേശനങ്ങളുമാണ് നവോത്ഥാനകാലത്തിന്റെ സാംസ്കാരികഘടനയെ നിർണയിച്ച പ്രധാന പ്രവണതകൾ എന്ന വസ്തുത നേരത്തെ സൂചിപ്പിച്ചു. അതേ സമയം തന്നെ, യൂറോകേന്ദ്രിതമായ ജ്ഞാനവ്യവസ്ഥ എങ്ങനെ യാണ് ആഖ്യാനപാരമ്പര്യങ്ങളെയും അതു നിർമിക്കുന്ന ബൃഹത്‌വ്യവസ്ഥകളെയും പ്രശ്നവൽക്കരിക്കാനുള്ള ഊർജ്ജമാവുന്നത് എന്നുകൂടി സരസ്വതീവിജയം മുൻനിർത്തി പരിശോധിക്കപ്പെടേണ്ടതുണ്ട്. അതോടൊപ്പം, മിശ്രവിവാഹം, ലിംഗപദവി, തുടങ്ങി ആധു നികമായ സമൂഹ്യബോധത്തിനകത്ത് മാത്രം സാധ്യമായ വിഷയങ്ങളോട് നോവൽ എടു ക്കുന്ന നിലപാടുകൂടി വിശകലനം ചെയ്യപ്പെടേണ്ടതുണ്ട്.

അങ്ങനെ വരുമ്പോൾ, മരത്തനിൽ തുടങ്ങി യേശുദാസനിൽ അവസാനിക്കുന്ന ഏകപക്ഷീയമായ ഒരാഖ്യാനമല്ല ഇതെന്ന് വരുന്നു. യേശുദാസനെ സാധ്യമാക്കുകയും അയാളുടെ നിലനിൽപ്പിനെ സാധൂകരിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന സാംസ്കാരികാന്തരീക്ഷത്തെ

സംബന്ധിക്കുന്ന ഒരു ഭാവന കൂടിയാണ് സരസ്വതീവിജയം മുന്നോട്ടുവെക്കുന്നത് എന്നു തെളിയുന്നത് ഈ സന്ദർഭത്തിലാണ്. കഥാപാത്രങ്ങളെ അവരുടെ സാംസ്കാരിക ചുറ്റുപാടുകളിൽ നിന്നു സ്ഥലപരമായും സ്ഥാനപരമായും വിച്ഛേദിച്ചുകൊണ്ട് വളരെ പതുക്കെ ഒരു സാമൂഹ്യാസ്തിത്വത്തിലേക്ക് നയിക്കുന്നതെങ്ങനെയെന്ന് മരത്തന്റെയും കുടുംബത്തിന്റെയും ആവിഷ്കാരത്തിലൂടെ അന്വേഷിക്കാവുന്നതാണ്. ആഖ്യാനത്തിന് ആ അർത്ഥത്തിൽ രേഖീയമായ ഒരു വിശകലനസ്വഭാവവും അവധാനതയുമുണ്ട്. ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ ചൂഷണപരതയെ മുൻനിർത്തുന്ന ചില അഭിപ്രായപ്രകടനങ്ങൾ, ബ്രാഹ്മണ്യത്തിന്റെയും അതിനെ പിന്തുണക്കുന്ന ശൂദ്രാദികളുടെയും വ്യവഹാരപ്രഭാവങ്ങൾ, അതിന്റെ ലംഘനത്തിലുണ്ടാകുന്ന അവിശ്വസനീയതയും അസഹിഷ്ണുതയും, അതിനെത്തുടർന്നുള്ള ഹിംസ, ഈ മട്ടിൽ ഒരു ചരിത്രസന്ദർഭത്തിന്റെ അവതരണമാണ് നോവലിലേക്കു തുറക്കുന്ന ഭാഗം. അടുത്ത ഭാഗത്താണ് ജാതിപരമായ കീഴൊതുക്കലുകളുടെ വിന്യസനം. മരത്തന്റെ ചാളയെപ്പറ്റിയുള്ള വിശദമായ അവതരണം ഇവിടെ പ്രസക്തമാണ്. ദാരിദ്ര്യത്തിന്റെയും ചൂഷണങ്ങളുടെയും പടുകുഴിയിൽ ജീവിക്കുന്ന മരത്തന്റെ ചാളയെപ്പറ്റിയും അവിടുത്തെ സ്ഥാവര - ജംഗമങ്ങളെപ്പറ്റിയുമുള്ള വിശദീകരണം, ജാതിയും സാമൂഹ്യജീവിതവും തമ്മിലുള്ള അനിഷേധ്യബന്ധത്തിന്റെ സൂചനയെന്ന നിലക്കു തന്നെയുള്ള അവതരണമാണ്. ഈ ചാളയിൽ നിന്നാരംഭിക്കുന്ന ഒരു യാത്രയും ഒരു ബ്രാഹ്മണ ഗൃഹത്തിൽ നിന്നാരംഭിക്കുന്ന ഒരു യാത്രയും ഒന്നായിത്തീരുന്നിടത്താണ് മരത്തെന്റെയും സുഭദ്രയുടെയും സാമൂഹികാസ്തിത്വം രൂപംകൊള്ളുന്നത്. അത് ഒരേസമയം (ഹിന്ദു) മതനിഷേധത്തിന്റെയും (ക്രിസ്തു) മതസ്വീകരണത്തിന്റെയും സന്ദർഭമാണ്.

നിഷേധങ്ങളിലൂടെയും സ്വീകരണങ്ങളിലൂടെയും രൂപപ്പെടുന്ന സാമൂഹ്യാസ്തിത്വത്തിന് മതമെന്ന ആശയത്തെ തള്ളിക്കളയാനാവാത്തത് എന്തുകൊണ്ട് എന്ന ചോദ്യവും പ്രസക്തമാണ്. സമൂഹത്തിന്റെ അടിത്തറ യഥാർത്ഥ മതമാണ് എന്ന അംബേദ്കർ ആശയവും ഇവിടെ പ്രധാനമാവുന്നു. *അതിന്റെ മുകളിലാണ് എല്ലാ സിവിൽ ഗവൺമെന്റുകളും അവയുടെ അനുജ്ഞകളും സ്ഥിതിചെയ്യുന്നത്. തൽഫലമായി ജീവി*

തത്തിന്റെ ഈ പുരാതന ചട്ടങ്ങൾ റദ്ദാക്കപ്പെടുമ്പോൾ അതിന്റെ സ്ഥാനത്ത് തത്വങ്ങളുടെ ഒരു മതം പകരം വയ്ക്കണം[25]. ഇന്ത്യയെ സംബന്ധിച്ച് പിൽക്കാലത്ത് മാത്രം രൂപപ്പെട്ട ഭരണഘടനയുടെ അഭാവത്തിലാണ് മതത്തെ സംബന്ധിക്കുന്ന ഈ തത്വചിന്ത അംബേദ്കർ അവതരിപ്പിക്കുന്നത് എന്നതു പ്രധാനമാണ്. കീഴൊതുക്കപ്പെട്ട സാമൂഹ്യവിഭാഗങ്ങളുടെ പ്രതിനിധികളെന്ന നിലയിൽ മരത്തനും സുഭദ്രയും ക്രിസ്തുമതത്തിനു കീഴിലാണ് ഒന്നിക്കുന്നത്. മതത്തിന്റെ താത്വികാടിസ്ഥാനം സ്വാതന്ത്ര്യം, സമത്വം, സാഹോദര്യം - മറ്റൊരർത്ഥത്തിൽ ജനാധിപത്യം ആയിരിക്കണമെന്ന അംബേദ്കറുടെ ആശയം ഈ മതപരിവർത്തനത്തിന്റെ നീതീകരണമായി വായിച്ചെടുക്കാനാകും.

2.4.1 അറിവും മതവും

മലയാളത്തിലെ പുലയരുടെ സങ്കടാവസ്ഥ ഓർത്ത് ഈ നോവൽ എഴുതാൻ ഇടവന്നതാണ്. ..ഈ കഥ വായിക്കുന്ന ഏതൊരു മലയാളിക്കും മേൽപ്രകാരം കഷ്ടസ്ഥിതിയിൽ ഉള്ള ജീവികളുടെ നേരെ ആർദ്രത തോന്നി ആ വക നിരാശ്രയന്മാരെ അവരുടെ സങ്കടസ്ഥിതിയിൽ നിന്നു മാത്രമായെങ്കിലും ഉദ്ധരിപ്പാൻ..... (സരസ്വതീവിജയം, പു. 3) സാധിച്ചാൽ തന്റെ പരിശ്രമം സഫലമാവുമെന്ന് നോവലിന്റെ മുഖവുരയിൽ കുഞ്ഞമ്പു പറയുന്നു. വായനയുടെ രസവിരസങ്ങൾ ആഖ്യാതാവിന്റെ പരിഗണനയിലില്ലെന്ന് 'ഈ കഥ വായിക്കുന്ന ഏതൊരു മലയാളിക്കും' എന്ന വാക്യം സൂചിപ്പിക്കുന്നു. വായനയെന്നാൽ ഉൽപാദനക്ഷമമായ അറിവാണെന്നും അത് എല്ലാ മലയാളികൾക്കും സ്വായത്തമാകണമെന്നുമുള്ള അഭിവാഞ്ഛയാണ് ഇവിടെയുള്ളത്. വിദ്യാധനം സർവധനാൽ പ്രധാനം എന്ന ആശയത്തോടൊപ്പം അറിവിന്റെ ജനാധിപത്യവൽക്കരണം എന്നൊരാശയം കൂടി പങ്കുവെക്കപ്പെടുന്നു എന്നർത്ഥം. മലയാളി എന്ന പ്രയോഗംതന്നെ ഭാഷയെ മുൻനിർത്തുന്ന ആധുനികമായ ഒരു സാമൂഹ്യാസ്തിത്വത്തിന്റെ സൂചകമാണ് എന്നു കാണാം. അത്തരമൊരു സാമൂഹ്യാസ്തിത്വം സാധ്യമാക്കുന്ന ഒരു വിമോചനപദ്ധതിയെന്ന നിലക്കാണ് അറിവ് അഥവാ ജ്ഞാനം എന്ന സംവർഗത്തെ ആഖ്യാനം നോക്കി കാണുന്നത്. അതോടൊപ്പം അറിവ് എന്ന പൊതുമാതൃകക്ക് പ്രതിബന്ധമാ

യിരിക്കുകയല്ല; മറിച്ച് ഒരു സാധ്യതയായിത്തീരുകയാണ് മതം ചെയ്യേണ്ടത് എന്നും അത് അടിവരയിടുന്നു. ഈ ആശയമാണ് സരസ്വതീവിജയം എന്ന നോവലിലേക്കുള്ള പ്രവേശകം. അറിവ് എന്നാൽ ഈ സന്ദർഭത്തിൽ ജീവിതത്തിന്റെ തത്വശാസ്ത്രത്തെ സംബന്ധിച്ച അറിവാണ്. സാമൂഹ്യശാസ്ത്രപരമായ ഒരു വിശകലനപദ്ധതിയായാണ് നോവലിൽ അറിവ് വിഭാവനം ചെയ്യപ്പെടുന്നത്. ജാതി, മതം, സമ്പത്ത്, ലിംഗപദവി, പാരമ്പര്യം തുടങ്ങിയവയെ അഭിസംബോധന ചെയ്യുന്ന സംവാദപരമ്പരയായാണ് അത് ആഖ്യാനത്തെ വികസിപ്പിക്കുന്നത്. അറിവിനെക്കുറിച്ചുള്ള ആഖ്യാനം തന്നെ അറിവിന്റെ ഒരു മാതൃകയായി മാറുകയാണ് ഇവിടെ. ഈ നവജ്ഞാനമാതൃകയുടെ വക്താക്കളായി നോവലിൽ കടന്നുവരുന്ന മനുഷ്യരാണ് ഈ ആഖ്യാനത്തിന്റെ ദലിത് - കീഴാളപക്ഷീയതയെ നിർണയിക്കുന്നത്.

അറിവിനെ മതവുമായി കൂട്ടിയിണക്കുക എന്നത് ആഖ്യാനത്തിന്റെ ലക്ഷ്യമല്ല എന്നതും പ്രത്യക്ഷമാണ്. അറിവിന്റെ വിനിമയം സാധ്യമാക്കുന്ന ഒരു ടൂൾ എന്ന നിലയിൽ മതത്തെ കണ്ടെടുക്കുകയാണ് സരസ്വതീവിജയം. ടി.എം യേശുദാസൻ, കെ. ഇ. എൻ എന്നിവർ മതപരിവർത്തനത്തെക്കുറിച്ചു പറയുന്ന സന്ദർഭത്തിൽ സൂചിപ്പിക്കുന്നതുപോലെ മതത്തിന്റെ വിമോചനസാധ്യതയാണ് ആഖ്യാനവും മുന്നിൽ കാണുന്നത് എന്നർത്ഥം. അറിവിന് മതവുമായുണ്ടാകാനിടയുള്ള കുത്തകബന്ധത്തെ നിഷേധിച്ചുകൊണ്ടാണിത് മുന്നോട്ടുപോവുന്നത്. ബ്രാഹ്മണമതവും ക്രിസ്തുമതവും തമ്മിലുള്ള ഒരു താരതമ്യത്തിലേക്കു വരെ ഈ ആലോചന എത്തുന്നുണ്ട്. *ഭൂലോകത്തിന്റെ ഇതര ഭാഗങ്ങൾ നാഗരികത്വത്തിൽ എത്തുന്നതിന് എത്രയോ മുമ്പ് ആശ്ചര്യകരമായ നാഗരികത്വം പ്രാപിച്ചിരുന്ന ഹിന്തുക്കൾക്കു മേൽപ്പറഞ്ഞ(വിദ്യാധനം സർവധനാൽ പ്രധാനം എന്ന)മൊഴിയിൽ അടങ്ങിയ കാര്യം അറിവുണ്ടായിരുന്നോ എന്നു ചോദിക്കേണ്ടതില്ലല്ലോ* എന്നും *ആ മൊഴി തന്നെ ഹിന്തുക്കളുടെ മൂലഭാഷയായ സംസ്കൃതഭാഷയിൽ കാണുന്ന അവസ്ഥക്ക് സംശയിക്കാൻ തന്നെ ലേശം പോലും വഴിയില്ല* എന്നും ഒരു വിമർശനബുദ്ധിയോടെ ആഖ്യാതാവ് ചൂണ്ടികാണിക്കുന്നു(സരസ്വതീവിജയം, പു. 2).

2.4.2 ബഹിഷ്കരണത്തിന്റെ അനുഭവപാഠം

സംസ്കൃതജ്ഞാനപാരമ്പര്യത്തെ അംഗീകരിക്കുമ്പോഴും അതിന്റെ വാതിലുകൾ എല്ലാവർക്കു മുമ്പിലും തുറക്കപ്പെട്ടില്ല എന്ന് എഴുത്തുകാരൻ സ്വാനുഭവത്തിലൂടെ തിരിച്ചറിയുന്നുണ്ട്. ഇത് സരസ്വതീവിജയത്തിലെ അറിവിനെ സംബന്ധിച്ച ആലോചനകൾ രൂപപ്പെടുത്തുന്നതിൽ നിർണായകമായിത്തീർന്നിട്ടുണ്ടാവാം. *കീഴ്ജാതിക്കാരനായതു കൊണ്ടു തന്നെ ഹൈന്ദവ പാരമ്പര്യത്തിലേക്കുള്ള സംസ്കൃത ജ്ഞാനപാതകൾ കുഞ്ഞമ്പുവിന്റെ മുമ്പിൽ അടഞ്ഞുകിടന്നു. കീഴാളത്തം കൊണ്ട് അദ്ദേഹം അതിൽ നിന്ന് ഒഴിവാക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തു*[26] എന്ന് ദിലീപ് എം. മേനോൻ നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്. അറിവിനെ സംബന്ധിച്ച ഈ കീഴാളാനുഭവമാണ് കുഞ്ഞമ്പുവിന്റെ മതവിമർശനത്തിന്റെ കേന്ദ്രം. സരസ്വതീവിജയത്തിലും പിന്നീട് 1893 ൽ എഴുതിയ രാമായണസാരശോധന എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിലും 'ബ്രാഹ്മണർ ഹിന്ദുയിസത്തിന്റെ ദോഷബുദ്ധികളായ രക്ഷാകർത്താക്കളാണെന്ന പ്രമേയം കടന്നുവരുന്നതും' ഇതോടൊപ്പം ചേർത്തുവായിക്കേണ്ടതുണ്ട്. 'ഏതൊരു വിധമായ പരിഷ്കാരത്തിനും അഭിവൃദ്ധിക്കും വിദ്യാഭ്യാസം ഒന്നാമതായി ആവശ്യമുള്ളതാണെ'ന്നും ക്രിസ്തുമതം അത് വാഗ്ദാനം ചെയ്യുന്നുവെന്നതുമാണ് മതപരിവർത്തനമെന്ന ആശയത്തെ ഒരു വിമോചനോപാധിയായി അവതരിപ്പിക്കാൻ അദ്ദേഹത്തെ പ്രേരിപ്പിക്കുന്നത്. സരസ്വതീവിജയത്തിൽ കീഴ്ജാതീയരുടെ ക്രിസ്തുമത പരിവർത്തനം മുഖ്യപ്രമേയങ്ങളിൽ ഒന്നു മാത്രമാണെങ്കിലും അദ്ദേഹത്തിന്റെ 1904 ലെ കൃതിയായ *തീയ്യരിൽ* ക്രൈസ്തവമതത്തിലേക്കുള്ള തീയ്യരുടെ മൊത്തമായ പരിവർത്തനത്തിനു വേണ്ടിയാണ് ആഹ്വാനം എന്നും ദിലിപ് എം. മേനോന്റെ പഠനത്തിൽ പറയുന്നു[27]. ഈ വസ്തുതയും സരസ്വതീവിജയത്തിന്റെ ആഖ്യാനലക്ഷ്യത്തെ ഉറപ്പിക്കുന്നു.

2.4.3 ആധുനിക വിദ്യാഭ്യാസം എന്ന ബദൽ

അറിവിന്റെ സംസ്കൃതപാരമ്പര്യത്തെ തിരസ്ക്കരിക്കുന്നതോടൊപ്പം ആധുനികവിദ്യാഭ്യാസം എന്നൊരു സങ്കല്പവും ആഖ്യാതാവ് മുന്നോട്ടു വെക്കുന്നുണ്ട്. ആധു

നികവിദ്യാഭ്യാസത്തെക്കുറിച്ചുള്ള സങ്കല്പങ്ങൾ അടിസ്ഥാനപരമായി ഭൗതികജീവിതവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതാണ്. മതാത്മകമായ അനുശീലനങ്ങൾക്കല്ല അവിടെ മുൻതൂക്കമെന്നർത്ഥം.

എഴുത്തും വായനയും കണക്കുകൂട്ടലും പഠിക്കുന്നതാണ് സാമാന്യാർത്ഥത്തിൽ വിദ്യാഭ്യാസം. ദാർശനികാർത്ഥത്തിൽ അത് ഓരോ വ്യക്തിയിലുമുള്ള സിദ്ധിവൈഭവങ്ങളുടെ സാക്ഷാത്കാരം അഥവാ വ്യക്തിത്വത്തിന്റെ സമഗ്രവികാസം ആണ്. അതുകൊണ്ട് ഒരർത്ഥത്തിൽ വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം സാമൂഹ്യമാണ്. വിദ്യാഭ്യാസം നേടുന്നത് വ്യക്തികളാണെങ്കിലും സാമൂഹ്യവികസനമായിരിക്കും അതിന്റെ പരിണതഫലം[28]. വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ ഈ സാമൂഹ്യമൂല്യത്തെയാണ് ആധുനികവിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ സ്വീകരണത്തിലൂടെ കുഞ്ഞമ്പു വിഭാവനം ചെയ്യുന്നത്. വിദ്യാഭ്യാസത്തിലൂടെ വിമർശാവബോധവും അധികാരബന്ധങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള ബോധ്യവും രൂപപ്പെടുക എന്നതാണു പ്രധാനമെന്നാണ് ഏതാണ്ടെല്ലാ വിദ്യാഭ്യാസശാസ്ത്രങ്ങളും പറയുന്നത്. ഈ ആധുനിക ചിന്താധാരയാണ് പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിനുശേഷം ബ്രിട്ടീഷ് കോളനികളിലെ മിഷനറി പ്രവർത്തനങ്ങളെ നിർണായകമാംവിധം സ്വാധീനിക്കുന്നത്. ഇതിനുള്ള സന്ദർഭമൊരുക്കുന്നത് 1835 ലെ മെക്കാളെ മിനുട്സാണ്. മെക്കാളെ മിനുട്സ് ഇന്ത്യയിൽ, ഇംഗ്ലീഷ് ഒരു പഠനമാധ്യമമാക്കി. ഇത് ഒരു ഭാഷ എന്ന നിലയിൽ ഇംഗ്ലീഷ് പഠിക്കാനുള്ള സാഹചര്യം കൂടിയുണ്ടാക്കി. ഇംഗ്ലീഷ്പഠനം ഇന്ത്യൻ സാഹചര്യത്തിൽ മാധ്യമം എന്ന നിലയിൽ നിന്നു ഭാഷ എന്ന നിലയിലും, ഭാഷ എന്ന നിലയിൽ നിന്നു ഒരു സംസ്കാരഘടന എന്ന നിലയിലും പിൽക്കാലത്ത് മാറിത്തീരുന്നുണ്ട്. ഇംഗ്ലീഷിനൊപ്പം ഒരു ജീവിതശൈലി കൂടി ഇന്ത്യയിലേക്കു വരികയാണ്. അവിടെ ജാതിസംബോധനകൾ മാറി വ്യക്തികൾ പേരിനെ മുൻനിർത്തി അഭിസംബോധന ചെയ്യപ്പെടുന്നു. മരത്തന് പേരുണ്ടാവുന്നത്, അയാളുടെ തിരോധാനം നിയമത്തിനു മുന്നിൽ വരുമ്പോഴാണ് എന്നതും അയാളുടെ അമ്മക്കും സഹോദരങ്ങൾക്കും പേരില്ല എന്നതും ഇവിടെ ഓർക്കാവുന്നതാണ്. അതോടൊപ്പം, എന്തു തൊഴിലും ഉപജീവനമാർഗമായി സ്വീകരിക്കാമെന്നു വരുന്നു. പൊതുവഴികളിൽ എല്ലാവരും ദൃശ്യരാണെന്നു വരുന്നു. സ്ത്രീകൾക്കു പുരുഷനു

മുന്നിൽ ഇരിക്കാം എന്നു വരുന്നു - ഇങ്ങനെ സാമൂഹ്യസമത്വം, അവസരസമത്വം, ലിംഗസമത്വം എന്നിവയുടെ ജീവിത മാതൃകകൾ കൂടിയാണ് ഇംഗ്ലീഷ് കൊണ്ടുവരുന്നത് എന്നു ചുരുക്കം.

2.5 സരസ്വതീവിജയത്തിലെ മതവിമർശം

ഒന്നാം അധ്യായത്തിൽ തന്നെ മതത്തെ സംബന്ധിച്ച സംവാദം നോവൽ തുടങ്ങി വെക്കുന്നുണ്ട്. ചരിത്രപരമായി കൃത്യതയാർന്ന ഒരിടത്തു നിന്നുകൊണ്ടു തന്നെയാണ് അത് നിർവഹിക്കപ്പെടുന്നത്. *ഇളകാത്ത സ്വത്തിനു പുറമെ ബ്രാഹ്മണരുടെ കണ്ണിൽ മ്ലേച്ഛന്മാരായും ക്രിസ്തീയന്മാർക്കു സഹോദരന്മാരാണെന്നും സഹജീവികളാണെന്നും തോന്നുന്ന പുലയർ മുതലായ മനുഷ്യവർഗത്തെ ഈ വൈദികബ്രാഹ്മണൻ തന്റെ ഇളകുന്ന സ്വത്തിൽ എണ്ണീട്ടാണ്. അടിമത്തം ഇല്ലായ്മ ചെയ്ത ബ്രിട്ടീഷ് ഗവൺമെന്റിന്റെ ആക്ട് ഇദ്ദേഹം അറിഞ്ഞിട്ടുണ്ടോ എന്നുതന്നെ സംശയമാണ്. അറിഞ്ഞിട്ടുണ്ടെങ്കിൽ തന്നെ ഇദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രവൃത്തി കണ്ടാൽ ആ ആക്ട് ഇദ്ദേഹത്തിന്, എന്നു വെച്ചാൽ ബ്രാഹ്മണർക്ക്, സംബന്ധിക്കയില്ലെന്നാണ് ഈ മഹാന്റെ അഭിപ്രായം എന്നു തോന്നും* (സരസ്വതീവിജയം പു. 22). കുബേരൻ നമ്പൂതിരിയെ കേന്ദ്രത്തിൽ നിർത്തി ബ്രാഹ്മണിസത്തിനു നേർക്കാണ് ആഖ്യാനം വിമർശനമുന്നയിക്കുന്നത്. സിവിൽ നിയമങ്ങളുടെ വിപരീതമായാണ് ബ്രാഹ്മണിസത്തെ ആഖ്യാതാവ് കാണുന്നത്. അതുകൊണ്ട് അറിവും അറിവില്ലായ്മയും തമ്മിലാണ് സരസ്വതീവിജയത്തിലെ സംഘർഷം സംഭവിക്കുന്നത്.

ചെറുമക്കളുടെ ചാളയെപ്പറ്റി വിശദീകരിച്ചതിനു ശേഷം, *ഇങ്ങനെയുള്ള അവസ്ഥയിലാണ് മനുഷ്യവർഗത്തിലുള്ളവരാണെന്നു പറയുന്ന സാധുക്കൾ ജീവിച്ചുപോരുന്നത്. ഇവരെക്കൊണ്ടു രാവുപകൽ പ്രയത്നം ചെയ്യിക്കുന്ന ജന്മികൾ ഇവരുടെ സുഖത്തെപ്പറ്റി ഒരു നിമിഷനേരമെങ്കിലും അന്വേഷണം ചെയ്ക എന്നത് അവരുടെ മനസ്സിൽ ഒരു കാലവും ഉണ്ടായിട്ടില്ല* (സരസ്വതീവിജയം, പു. 31) എന്ന് ആഖ്യാതാവ് അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. സവർണപ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിനു നേരെയുള്ള വിമർശനം നോവലിനോടൊപ്പം

തന്നെ ആരംഭിക്കുന്നുണ്ട് എന്നർത്ഥം. കീഴ്ജാതിവിഭാഗങ്ങളുടെ സാമൂഹികാസ്തിത്വം അധ്വാനത്തെ മാത്രം കേന്ദ്രീകരിച്ചു നിർത്തുന്ന ഒരു വ്യവസ്ഥിതിയോടുള്ള എതിർപ്പു കൂടിയാണിത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ വിദ്യാധനം സർവ്വധനാൽ പ്രധാനം എന്നു പറയുന്നതിനേക്കാൾ മതവിമർശനം ലാക്കാക്കിയാണ് ഈ നോവൽ എഴുതപ്പെട്ടത് എന്നു വായിച്ചെടുക്കാൻ സാധിക്കും. മതവിമർശനം ഇവിടെ മതം മുന്നോട്ടു വെക്കുന്ന അറിവ് പാരമ്പര്യത്തിന്റെ വിമർശനം കൂടിയായിത്തീരുന്നുണ്ട് എന്നതാണ് മറ്റൊരു സവിശേഷത.

2.5.1 ജാതിസ്വത്വത്തിന്റെ പരിപാലനങ്ങൾ

നോവലിൽ, ബ്രാഹ്മണരും നായന്മാരും ദുർലഭമായി മുസ്ലീങ്ങളുമാണ് പുലയരെ അടിമകളാക്കി വെച്ചിരിക്കുന്ന ജന്മികൾ. അടിമത്തം സ്വാഭാവികമെന്ന മട്ടിൽ സ്വീകരിച്ചിരിക്കുന്ന പുലയരാവട്ടെ സ്വന്തം നിലയിലുള്ള ഒരു പ്രതിരോധത്തിനും സാധ്യതയില്ലാത്തവരാണ്. കീഴാളജാതിസ്വത്വത്തിൽ നിന്നു പുറത്തു കടക്കാനുള്ള ഒരുപാധിയും കൈവശമില്ലാത്ത ജനതയുടെ പ്രതിനിധികളാണ് നോവലിലെ മരത്തനും കുടുംബവും. *ചെർമ്മക്കൾ ഈ സ്ഥിതിയിൽ ആയത് അവരുടെ മുജ്ജന്മ കർമഫലമെന്നാകുന്നു ബ്രാഹ്മണർ മുതലായ ഹിന്ദുക്കൾ പറഞ്ഞും വിശ്വസിച്ചും വിശ്വസിപ്പിച്ചും പോരുന്നത്. എന്നു മാത്രമല്ല, ആ വിചാരം ചെർമ്മക്കളുടെ ഇടയിൽത്തന്നെ സ്ഥിരമായി വേരൂന്നിക്കിടക്കുന്നു. അവർക്ക് ഇപ്പോഴുള്ള സ്ഥിതിയിൽ കവിഞ്ഞ സ്ഥിതിയെയോ സുഖത്തെയോ പ്രാപിപ്പാൻ വിധിയില്ലെന്നാണ് അവരുടെ വിചാരം. അതുകൊണ്ട് ആ വക നല്ല സ്ഥിതിയെ പ്രാപിക്കാൻ അവർക്ക് ആശയോ ഇല്ല. അവരുടെ ഇപ്പോഴത്തെ സ്ഥിതിയോടൊട്ടു വെറുപ്പും ഇല്ല* (സരസ്വതീവിജയം, പു. 31.). കീഴ്ജാതിവിഭാഗങ്ങൾ അടിമത്തത്തെ സ്വന്തം ഉണ്മയും അസ്തിത്വവുമായി തിരിച്ചറിഞ്ഞിരുന്ന ഒരു സാമൂഹ്യസന്ദർഭത്തിന്റെ അടയാളമാണിത്. ചാതുർവർണവ്യവസ്ഥ അനുശാസിക്കുന്ന സാമൂഹ്യശീലങ്ങളിൽ നിന്ന് പുറത്തുകടക്കുന്നതിനെക്കുറിച്ച് അവർക്ക് അതുവരെ ചിന്തിക്കേണ്ടിവരുന്നില്ല. സ്വത്വത്തെ നിർണയിക്കുന്നതിൽ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിനുള്ള പങ്കാണ് ഇവിടെ വെളിപ്പെടുന്നത്. അടി

മാവസ്ഥയിലുള്ള ദലിതരുടെ വിധേയകർതൃത്വം അവരെ പുറത്തുകൊണ്ടുവരാൻ പ്രാപ്ത രാക്കുന്നില്ല. വർണവ്യവസ്ഥയുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രം പ്രവർത്തിക്കുന്നത് അത്ര ആഴ ത്തിലാണ്.

അതോടൊപ്പം തന്നെ ശ്രദ്ധേയമായ മറ്റൊരു കാര്യം സമുദായമെന്ന നിലയ്ക്കുള്ള ദലിതരുടെ ഒന്നിപ്പിന്റെ അസാധ്യതയാണ്. കുടുംബമെന്ന നിലയ്ക്കുപോലും അസ്തി ത്വമില്ലാത്ത വിധം ചിതറിത്തെറിച്ചു പോവുന്ന ഘടനയാണ് അടിമവംശത്തിന്റേത്. അടി മച്ചന്തകളിൽ വെച്ച് വിലയുറപ്പിച്ച് വേർപിരിഞ്ഞു പോവുന്നതോടെ പരസ്പരവിനിമയം അവർക്ക് അസാധ്യമാവുന്നു. വെവ്വേറെ ദേശങ്ങളിൽ, വെവ്വേറെ ജന്മിമാർക്കു കീഴിൽ അടിമകളായി പണിയെടുക്കേണ്ടിവരുന്നു. റോബിൻ ജെഫ്രി, നായർ മേധാവിത്വത്തിന്റെ പതനം എന്ന പുസ്തകത്തിൽ, പല സന്ദർഭങ്ങളിലായി ഇത് സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. അടി മകൾ ജോലിചെയ്യുന്ന നാളുകളിൽ മാത്രം ചെറിയ അളവു നെല്ലു കൊടുത്തിരുന്നുവെ ന്നും, രോഗം പിടിപെടുമ്പോൾ ആഹാരത്തിനു പോലും ഒന്നും കൊടുത്തിരുന്നില്ലെ ന്നും, മദ്രാസ് ചർച്ച് മിഷനറി റെക്കോർഡുകളെ(1859) അവലംബിച്ചുകൊണ്ട് അദ്ദേഹം പറയുന്നു. കുട്ടികളെയോ വൃദ്ധരെയോ കൂലിക്കായി പരിഗണിച്ചിരുന്നില്ലെന്നും, അടിമ കളെ മർദ്ദിക്കുന്നതും വിൽക്കുന്നതും അവരുടെ കുടുംബത്തെ പിരിക്കുന്നതും പതിവാ യിരുന്നുവെന്നും അദ്ദേഹം കൂട്ടിച്ചേർക്കുന്നു. ഇത്തരത്തിൽ ഉപജീവനത്തെക്കുറിച്ചല്ലാതെ മറ്റൊന്നും ചിന്തിക്കാനാവാത്ത വിധം നിയന്ത്രണങ്ങളിൽ നിൽക്കുന്നതു കൊണ്ടാണ് സമുദായസ്വത്വത്തെ സംബന്ധിച്ച ആലോചന അസാധ്യമായിത്തീരുന്നത്.

2.5.1.1 മാറുന്ന കണ്ണാടികൾ

ജാതിയെ സംബന്ധിച്ച് ഭൗതികമായും ആഭ്യന്തരമായും അവരനുഭവിക്കുന്നത് ഒരേ യാഥാർത്ഥ്യമാണ്. നിലവിലെ ജ്ഞാനവ്യവസ്ഥകളൊന്നും അതു തിരുത്താൻ തയ്യാ റുമല്ല. നേരത്തെ സൂചിപ്പിച്ചതുപോലെ, വർണവ്യവസ്ഥയുടെ കണ്ണാടിയിൽ നോക്കി യാണ് അവർ സ്വയം നിർവ്വചിച്ചു വെച്ചിരിക്കുന്നത് എന്നതാണ് അതിനു കാരണം. ഈ നിർവചനത്തിൽ അടിമത്തമല്ലാതെ മറ്റൊരു അസ്തിത്വം അവർക്കില്ല. കൊളോണിയൽ

ജ്ഞാനപദ്ധതികൾ കടന്നുവരുന്നതോടെ പുതിയ കണ്ണാടി സ്ഥാപിക്കപ്പെടുന്നു. അതിൽ സ്വയം കാണുമ്പോഴാണ് വിവേചനത്തിന്റെ മതപാഠങ്ങൾ അവർക്കു തിരിഞ്ഞു കിട്ടുന്നത്. മനുഷ്യൻ എന്ന ജീവശാസ്ത്രപരവും സാംസ്കാരികവുമായ സത്തയെക്കുറിച്ചുള്ള അറിവല്ല ഈ തിരിച്ചറിവിന് നിദാനം. മറിച്ച് അത് മറ്റൊരു മതത്തിന്റെ പാഠമാണ്. ഹിന്ദുമതത്തിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തമായി അതു മനുഷ്യനു തുല്യത വാഗ്ദാനം ചെയ്യുന്നു എന്നുമാത്രം. ഹിന്ദുമതമെന്ന കണ്ണാടിക്കു പകരം ക്രിസ്തുമതം സ്ഥാപിക്കപ്പെടുന്നു എന്നർത്ഥം. അത് നിലവിലെ സാമൂഹ്യശീലങ്ങളെ അടിമുടി മാറ്റുന്നു. തൊഴിൽ, ആരാധന, ഭക്ഷണം, വസ്ത്രധാരണം എന്നിവയിൽ മാത്രമല്ല മാറ്റം. മനുഷ്യരെന്ന നിലയിലുള്ള സാമൂഹ്യപരിചരണമാണ് അവയിൽ ഏറ്റവും പ്രധാനം. കാഴ്ച്ചയിൽ തന്നെ അശുദ്ധിയുണ്ടാക്കുന്ന വസ്തു എന്ന നിലയിൽ നിന്ന് സ്പർശനീയരായ, സഞ്ചാരസ്വാതന്ത്ര്യമുള്ള മനുഷ്യരായി മാറുക എന്നത് സ്ഫോടനാത്മകമായ ഒരു മാറ്റമാണ്. മരത്തൻ യേശുദാസനായിത്തീരുന്നതിനിടക്ക് സംഭവിക്കുന്ന ഏറ്റവും മൂല്യവത്തായ മുഹൂർത്തമാണിത്. ജാതിയിൽ നിന്നു പുറത്തു കടക്കുന്നതോടെ അയാൾ ജാതിരഹിതനായിത്തീരുക മാത്രമല്ല, ജാതിവിരുദ്ധമായ ഒരു പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ വക്താവുകൂടിയായിത്തീരുകയാണ്. യേശുദാസനെപ്പറ്റി ആഖ്യാതാവ് പറയുന്നത്, 'വളരെ സാവധാനിയും ക്ഷമയുള്ളവനും തന്നേക്കാൾ പഠിപ്പുള്ളവർ അനേകായിരം ഉണ്ടെന്നു വിചാരമുള്ളയാളും യാതൊരാളുടെ മതവിശ്വാസത്തിനോ അഭിപ്രായത്തിനോ എതിരായി അനാവശ്യമായി പ്രവർത്തിക്കാത്തയാളും സത്യവാനും സത്യം അറിവാൻ അതിപ്രയത്നം ചെയ്യുന്നയാളും എല്ലാവരെയും താരതമ്യപ്രകാരം ബഹുമാനിക്കുന്നയാളും ആകുന്നു' (സരസ്വതീവിജയം, പു. 92) എന്നാണ്. മേൽപ്പറഞ്ഞ വിധമൊന്നും അല്ലാത്ത ഒരപരത്തെ മുൻനിർത്തിയാണ് യേശുദാസൻ എന്ന പുതുക്രിസ്ത്യാനിയുടെ നിർമിതി ഇവിടെ സാധ്യമാക്കിയിരിക്കുന്നത്. ആ അപരം; ആഖ്യാനം പലയിടത്തായി സൂചിപ്പിക്കുന്നതുപോലെ ഹിന്ദു-ബ്രാഹ്മണിസമാണ്. അസഹിഷ്ണുതയുടെയും പക്ഷപാതിത്തത്തിന്റെയും വിദ്യാരാഹിത്യത്തിന്റെയും കാപട്യത്തിന്റെയും അതിപ്രസരത്തിനിടക്ക് കണ്ടെത്താവുന്ന ഒരപൂർവ വ്യക്തിത്വമാണ് യേശുദാസന്റേത് എന്നാണ് ഇവിടെ വിവക്ഷ. എന്നാൽ യേശുദാസനെ

അവതരിപ്പിക്കുമ്പോൾ അയാളുടെ പുതിയ മതത്തെയോ വിദ്യാഭ്യാസത്തെയോ സംബ ന്ധിച്ച് അയാൾ യാതൊന്നും വിശദീകരിക്കുന്നതായി കാണാനാവില്ല. മറിച്ച് കഥാഗതി ക്കാവശ്യമായ വിവരണങ്ങളിലേക്ക് അതു ചുരുക്കുന്നു. സരസ്വതീവിജയത്തിന്റെ സമ കാലീനമായ ചില നോവലുകൾ പരിശോധിച്ചാൽ മതംമാറ്റത്തിന്റെയും വിദ്യാഭ്യാസ ത്തിന്റെയും ധനാത്മകതയെ മുൻനിർത്തിയുള്ള ദീർഘസംഭാഷണങ്ങൾ കാണാനാകും. സരസ്വതീവിജയത്തിൽ അതു കാണാനാവില്ല. കൊളോണിയൽ ജ്ഞാനവും ജാതിവി രുദ്ധതയുമാണ് അവിടെ മുൻതൂക്കം നേടുന്നത് എന്നതു കൊണ്ടാണിത്. ക്രിസ്തുമതം അയാൾക്കു നൽകിയ സവിശേഷഗുണങ്ങളായി എണ്ണപ്പെടുന്നത്. വിദ്യാഭ്യാസം, മതേ തരബോധം, സത്യസന്ധത എന്നീ മൂല്യങ്ങളിൽ ഊന്നുന്ന മനുഷ്യസങ്കല്പം പിൽക്കാ ലത്ത് കീഴാളനവോത്ഥാനത്തിന്റെ പ്രധാന സങ്കല്പനങ്ങളാവുന്നുണ്ട് എന്നതും ശ്രദ്ധി ക്കേണ്ടതുണ്ട്.

2.5.2 തൊഴിലും ജാതിസ്വത്വവും

ജാതികീഴാളതയും അതിനെ മുൻനിർത്തുന്ന അടിമത്തവും ഒരു ആരോപിത സ്വത്വമാണെന്ന തിരിച്ചറിവിലേക്കാണ് അത് എത്തിക്കുന്നത്. അതിൽ നിന്നുള്ള മോച നത്തിന്റെ ആദ്യപടി കാർഷികഅടിമത്തത്തിലൂന്നിയ തൊഴിൽസംസ്കൃതിയെ തിരസ്ക രിക്കുക എന്നതാണ്. മരത്തൻ, സായ്പ്പിന്റെ പണിക്കാരനായിത്തീരുന്നത് അങ്ങനെയാണ്. അയാൾ തന്റെ പരമ്പരാഗതതൊഴിലിൽ നിന്നു പുറത്തുകടക്കുമ്പോൾ ചൂഷണാധിഷ്ഠി തമായ ഒരു വ്യവസ്ഥയിൽ നിന്നുള്ള പുറത്തുകടക്കലിന്റെ ആദ്യപടിയാകുന്നു അത്. സായ്പ്പിനോടൊപ്പമുള്ള ജോലി പൂർണമായും ചൂഷണമുക്തമാണ് എന്നിവിടെ അർത്ഥ മില്ല. അതയാൾക്ക് സ്വയം കണ്ടെത്താനുള്ള മാർഗംകൂടി പ്രദാനം ചെയ്യുന്നു എന്നുള്ള തിനാണ് പ്രസക്തി. ജാതിയും തൊഴിലും തമ്മിലുള്ള അനിഷേധ്യബന്ധം ചാതുർവർണ്യ വ്യവസ്ഥയുടെ സവിശേഷതയാണ്. വർണാശ്രമധർമം ശാസ്ത്രീയമായ തൊഴിൽ വിഭജ നമാണെന്നുള്ള ഗാന്ധിയുടെ നിലപാട് ഇവിടെ സ്മരണീയമാണ്. പാരമ്പര്യത്തൊഴി ലിനെ മുൻനിർത്തി നടന്ന ഗാന്ധി - അംബേദ്കർ സംവാദത്തിന്റെ ആശയാവലി തന്നെ

കുബേരൻനമ്പൂതിരിയും മറ്റൊരു വ്യക്തിയും തമ്മിലുള്ള സംഭാഷണത്തിൽ നിഴലിക്കുന്നുണ്ട്. പാരമ്പര്യത്തൊഴിലിനെ സംബന്ധിക്കുന്ന ഗാന്ധിയുടെ വാദം പ്രധാനമായും രണ്ട് ആശയങ്ങളാണ് ഉന്നയിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നത്. ഒന്ന്, 'പരമ്പരാഗതതൊഴിൽ ചെയ്ത് ഉപജീവനം നേടുക എന്ന് വർണം പഠിപ്പിക്കുന്നത് അവകാശം എന്ന നിലയ്ക്കല്ല, കടമ എന്ന നിലയ്ക്കാണ്'. രണ്ട്, 'എല്ലാ തൊഴിലുകളും പദവിയിൽ തികച്ചും തുല്യമാണ്, ഒരു ബ്രാഹ്മണന്റെ തൊഴിലും തോട്ടിയുടെ തൊഴിലും തുല്യമാണ്' - ഇതാണ് ഗാന്ധിയുടെ വാദം. '*പരമ്പരാഗത തൊഴിൽ ഒരുവന്റെ കഴിവിന് അനുയോജ്യമല്ലാതാവുകയും ആദായകരമല്ലാതാവുകയും ചെയ്താൽപ്പോലും അതയാൾ സ്വീകരിക്കണമെന്നുണ്ടോ? അങ്ങനെയുണ്ടെങ്കിൽ ഒരു വേശ്യയുടെ കൊച്ചുമകൾ വേശ്യ തന്നെയായിത്തീരണം എന്ന യുക്തിയെ ഗാന്ധി എങ്ങനെ സ്വീകരിക്കും?*' എന്നാണ് അതിനെതിരെ അംബേദ്കർ ഉന്നയിക്കുന്ന ചോദ്യങ്ങൾ. വർണവും ജാതിയും പ്രയോഗതലത്തിൽ ഒന്നു തന്നെയായ ഇന്ത്യൻ സാഹചര്യത്തിലാണ് ഗാന്ധി - അംബേദ്കർ സംവാദവും സരസ്വതീവിജയത്തിലെ കുബേരൻ നമ്പൂതിരിയുടെ ചോദ്യവും രൂപപ്പെടുന്നത്. അതുകൊണ്ട്, *ഇവരെല്ലാംകൂടി ഒരു ജാതിയായ അവസ്ഥക്ക് ഒരു തൊഴിലല്ലേ പാടുള്ളൂ?* (സരസ്വതീവിജയം, പു. 53) എന്ന കുബേരൻ നമ്പൂതിരിയുടെ ചോദ്യത്തിൽ ഗാന്ധിയുടെ വർണസങ്കല്പമുണ്ട്. അതിനുള്ള മറുപടി ഇങ്ങനെയാണ്.

ജാതി എന്നത് ഇവർക്കില്ല. ലോകത്തു കാണുന്ന സകല തൊഴിലും ഇവരെ സായ്പന്മാരു ശീലിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ട്. നൂൽനൂൽക്കുക, നെയ്യുക, കച്ചവടം ചെയ്യുക, മരപ്പണി, കൽപ്പണി, ചെത്തിത്തേപ്പ്, ഓട്ടുപണി, ഇരുമ്പുപണി, പൊൻപണി, കൃഷിപ്പണി, ചിത്രം എഴുത്ത് എന്നു വെക്കണ്ടാ നമ്മുടെ നാട്ടിൽ ഇല്ലാത്ത അനേകം തൊഴിലുകൾകൂടി അവർ എടുക്കുന്നുണ്ട് (സരസ്വതീവിജയം, പു. 53). ജാതിസ്വത്വത്തെ നിഷേധിക്കുന്ന ആദ്യവ്യവഹാരമായി തൊഴിൽവൈവിധ്യം മാറുന്നത് ഇങ്ങനെയാണ്. മറ്റൊരു ഘട്ടത്തിൽ ബ്രാഹ്മണ്യത്തെ തന്നെ നിഷേധിച്ചുകൊണ്ട് ഈ ആശയം അവതരിപ്പിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. കൃഷിപ്പണി ഉപജീവനമാർഗമായി സ്വീകരിക്കുന്ന വാസുദേവൻ നമ്പൂതിരിയിലൂടെയാണ് അത് ആവിഷ്കരിക്കപ്പെടുന്നത്.

"രാജോപസേവയാ എന്നുണ്ട്. എത്ര ബ്രാഹ്മണർ ഇപ്പോൾ സർക്കാർ ഉദ്യോഗത്തിൽ ഉണ്ട്. അതുകൊണ്ട് മാത്രം ഉപജീവിക്കുന്നവർ എത്രയുണ്ട്. അവരെ വർജ്ജിക്കുമോ, എന്നുമാത്രമല്ല കൃഷിപ്രവൃത്തി പാപമാണെങ്കിൽ ആ പ്രവൃത്തി മറ്റുള്ളവരെക്കൊണ്ടു ചെയ്യിച്ച് അതിൽ നിന്നുണ്ടാകുന്ന ധാന്യം ഭക്ഷിക്കാൻ വായും പിളർന്നു നില്ക്കുന്ന ബ്രാഹ്മണരാണ് അധികം പാപികൾ എന്നല്ലേ പറയേണ്ടത്" (സരസ്വതീവിജയം, പു. 68) എന്ന് വാസുദേവൻ നമ്പൂതിരി സ്മാർത്തവിചാരത്തിന്റെ വേളയിൽ ചോദിക്കുന്നു. വർണം, ജാതി, തൊഴിൽ എന്നിവ തമ്മിലുള്ള സങ്കീർണബന്ധത്തെയും അതിനു മുകളിൽ സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ട ബ്രാഹ്മണ്യാധികാരത്തെയും ഈ ചോദ്യം ഒരേ അളവിൽ പ്രശ്നവൽക്കരിക്കുന്നുണ്ട്.

2.5.3 മതാരോഹണത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലം

മതാരോഹണം ദലിതരെ സംബന്ധിച്ച് ഒരിക്കലും ആത്മീയതയെ കേന്ദ്രീകരിക്കുന്ന ഒന്നായിരുന്നില്ലെന്ന് നേരത്തെ സൂചിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ട്. മതവുമായി ഒരു തരത്തിലുള്ള വൈരുദ്ധ്യാത്മകബന്ധം മാത്രമേ ദലിതർക്കു സാധ്യമായിരുന്നുള്ളൂ. മതത്തിന്റെ പ്രയോഗപദ്ധതികളോടും അതിന്റെ ലിഖിതപാഠങ്ങളോടും സംഘർഷാത്മക ബന്ധത്തിലിരിക്കാനേ ദലിതർക്ക് എക്കാലത്തും സാധിക്കുന്നുള്ളൂ. ഇത് ദിലീപ് എം. മേനോനും കെ. കെ. കൊച്ചും[30] തങ്ങളുടെ പഠനങ്ങളിൽ സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. 'കീഴാളർ സ്വന്തം ആത്മബോധം ആവിഷ്കരിക്കാൻ സ്വീകരിച്ച ആദ്യകാല അവികസിത സമരരൂപങ്ങളിലൊന്നായിരുന്നു മതപരിവർത്തനം. മിഷനറിമാർ താഴ്ന്ന ജാതിക്കാരെ തേടുകയല്ല താഴ്ന്ന ജാതിക്കാർ, മിഷനറിമാരെ തേടുകയായിരുന്നു'വെന്ന് റോബിൻ ജെഫ്രി[31]പറയുന്നു. മതതത്വങ്ങളുടെ മഹത്വമല്ല; ജീവിതസങ്കടങ്ങളുടെ സമ്മർദ്ദമാണ് കീഴാളജനതയുടെ കൂട്ടമതംമാറ്റത്തിനു കാരണം എന്നു കെ. ഇ. എന്നും നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്[32]. അടിമക്കമ്പോളങ്ങളിൽ മൃഗങ്ങളെപ്പോലെ കഴിഞ്ഞിരുന്നവർ മതപരിവർത്തനം വഴി പരിമിതമായ തോതിലെങ്കിലും മനുഷ്യരായി മാറുകയായിരുന്നു. ബ്രാഹ്മണിസത്തിന്റെ ധ്യാനാത്മക പാരമ്പര്യം ദലിതരുടെ ദൈനംദിന നൈതിക ജീവിതവുമായി യാതൊരു തരത്തിലും ബന്ധ

മില്ലാത്തതാണ്. എന്നാൽ ഈ അന്യവൽക്കരണത്തെപ്പറ്റി അവർ ബോധമുള്ളവരാവുന്നത്, കൊളോണിയൽ ജ്ഞാനപദ്ധതികളുമായി പരിചയിക്കുമ്പോഴാണ്. മതത്തിനു പുറത്തുള്ള ചൂഷണാധിഷ്ഠിത ജീവിതത്തേക്കാൾ സംഘർഷഭരിതമാണ് മതത്തിനകത്തെ അവരുടെ ജീവിതം. വ്യാപകമായ മതപരിവർത്തനങ്ങളുടെ സാഹചര്യത്തിൽ ദലിതരെ ഹൈന്ദവവ്യവഹാരങ്ങളുടെ ഭാഗമാക്കാൻ നടന്ന ശ്രമങ്ങളും ക്ഷേത്രപ്രവേശനസമരങ്ങളും ഈ സന്ദർഭത്തിൽ ഓർക്കാവുന്നതാണ്. ക്ഷേത്രത്തിൽ പ്രവേശിക്കുക എന്നത് ദലിതരുടെ മൗലികമായ ആവശ്യമായിരുന്നോ എന്ന ചോദ്യം ഇന്നും പ്രസക്തമാണ്. ഈ സന്ദർഭത്തിലാണ് ദലിതരുടെ മതാരോഹണത്തിന് വ്യത്യസ്തമായ നിരവധി മൂല്യങ്ങളാണ് കൽപിക്കപ്പെട്ടത് എന്നു മനസ്സിലാവുന്നത്. സവർണപാരമ്പര്യത്തിന്റെ വക്താക്കളെ സംബന്ധിച്ച് മതപരിവർത്തനത്തിലൂടെ ആൾബലം നഷ്ടപ്പെടുന്നതു തടയുക എന്നതിന്റെ ഭാഗമായിട്ടാണ് ഹൈന്ദവ വ്യവഹാരങ്ങളിൽ ദലിതരെ ഒപ്പം ചേർക്കാൻ തീരുമാനിക്കുന്നത്. ക്രിസ്ത്യൻ മിഷനറിമാരാകട്ടെ മതത്തിന്റെ വിസ്തൃതി വർദ്ധിപ്പിക്കുക എന്ന ലക്ഷ്യമാണ് മുന്നിൽ കണ്ടത്. അതേ സമയം ദലിതരെ ക്രിസ്തുമതത്തിലേക്ക് ആകർഷിച്ചത് അത് വാഗ്ദാനം ചെയ്ത തുല്യനീതിയാണ് എന്നും നേരത്തെ സൂചപ്പിക്കുകയുണ്ടായി. അടിമത്തം, അസ്പൃശ്യത, അയിത്തം എന്നിവയിൽ നിന്നുള്ള മോചനത്തിന്റെ ഉപാധി എന്ന നിലയിലാണ് റോബിൻ ജെഫ്രി സൂചിപ്പിക്കുന്ന തരത്തിലുള്ള സ്വീകാര്യത, മിഷനറിമാർക്കും ക്രിസ്തുമതത്തിനും ഉണ്ടായത് എന്നതാണ് മറ്റൊരു യാഥാർത്ഥ്യം.

അടിമത്താനുഭവത്തിന്റെ പേരിലാണ്, മലബാറിലെ ചെറുമർ ബ്രിട്ടീഷ് സർക്കാറിന്റെ ശ്രദ്ധയാകർഷിച്ചതെന്ന് സാമുവൽ മറ്റീറും സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. 1843 ലാണ് മലബാറിൽ അടിമത്തം പൂർണമായി നിരോധിക്കുന്നത്. അടിമത്തത്തിൽനിന്നു മോചിപ്പിക്കപ്പെട്ട ശേഷം പുലയർ ധാർമികമായും വിദ്യാഭ്യാസപരമായും സാമ്പത്തികമായും ഉയർന്നതിനെപ്പറ്റി അദ്ദേഹം സൂചിപ്പിക്കുന്നു. ക്രിസ്തുമതത്തിലേക്കുള്ള പരിവർത്തനമാണ് അവരെ അതിനു പ്രാപ്തമാക്കുന്നതെന്ന് തിരുവിതാംകൂറിലെയും മലബാറിലെയും മിഷനറിപ്രവർത്തനങ്ങളെ മുൻനിർത്തി അദ്ദേഹം പറയുന്നു. ക്രിസ്തീയ ഭക്തിഗാന

ങ്ങൾ പാടി ഉല്ലസിക്കുന്ന പുതുക്രിസ്ത്യാനികളെപ്പറ്റിയും 'ഞാൻ കണ്ട കേരള'ത്തിൽ അദ്ദേഹം പറയുന്നുണ്ട്[33].

2.5.4 പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളുടെ പരസ്പരസംഘർഷം

ഭൗതികാനുഭവങ്ങളിൽ നിന്നാണ് ആശയങ്ങൾ രൂപപ്പെടുന്നത്. ഈ ആശയങ്ങൾ സമൂഹത്തിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്ന രീതിയെ കുറിക്കാനാണ് മാർക്സ് പ്രത്യയശാസ്ത്രം എന്ന പദം ഉപയോഗിക്കുന്നത്. ഒരു പ്രത്യേക സാമൂഹ്യസന്ദർഭത്തിൽ ഉയർന്നുവരുന്ന ആശയസഞ്ചയത്തെയും അവ ഉൽപാദിപ്പിക്കാൻ ഉപയോഗപ്പെടുന്ന രീതിശാസ്ത്രങ്ങളെയും സങ്കല്പനങ്ങളെയുമാണ് ഇവിടെ സൂചിപ്പിക്കുന്നത്[34]. അത്തരം ആശയസഞ്ചയങ്ങൾ പലപ്പോഴും അധീശത്വത്തെ ആദർശവൽക്കരിക്കുകയും, യഥാർത്ഥത്തിലുള്ള സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളെ പരിഗണിക്കാതിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. അതുകൊണ്ട് എല്ലാ പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളിലും മനുഷ്യരും അവരുടെ സന്നിഹിതസന്ദർഭങ്ങളും തലകീഴായാണ് പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. നിലവിലുള്ള സൂചകക്രമത്തിനകത്ത് ജീവിക്കുന്നവർക്ക്, തങ്ങൾ ഒരു പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിനകത്താണ് ഉള്ളതെന്നു മനസ്സിലാക്കാനാവില്ല. പ്രത്യയശാസ്ത്രം നിർദ്ദേശിക്കുന്ന ഏതെങ്കിലുമൊരു കർതൃത്വം ഏറ്റെടുത്ത് ജീവിക്കുകയെന്നതാണ് പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിനകത്ത് സാധ്യമായിട്ടുള്ളത്. എന്നാൽ അദൃശ്യമായ സൂചകക്രമങ്ങളെപ്പറ്റി അറിയുമ്പോഴാണ്, പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിനു പുറത്തുകടന്നു ചിന്തിക്കുമ്പോഴാണ് സ്വത്വത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ആലോചനകൾ രൂപപ്പെടുന്നത്. ഇന്നലെച്ചെയ്തോരബദ്ധം/ മൂഢർക്കിന്നത്തെയാചാരമാവാം/ നാളത്തെ ശാസ്ത്രമതാവാം എന്നത് പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ പ്രവൃത്തിയെക്കൂടികുറിക്കുന്നുണ്ട്. അധീശവർഗതാൽപര്യങ്ങൾ നിരന്തരപരിചരണങ്ങളിലൂടെ യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ രൂപം ധരിക്കുന്നതാണ്, നോവൽ സന്ദർഭത്തിലും കാണപ്പെടുന്നത്. *പൂർവ്വകാലത്തു വിദ്യയും ബുദ്ധിയും ഉള്ളവർ ഇന്ത്യയിൽ ബ്രാഹ്മണർ മാത്രമായിരുന്നു. അതുകൊണ്ട് ഇത്രത്തോളം മൂഢതയിൽ ഈ സാധുചെർമ്മക്കളെ അകപ്പെടുത്തി വളർത്തിയതിന്നു ബ്രാഹ്മണരെയല്ലാതെ മറ്റു വല്ലവരെയും ഉത്തരവാദപ്പെടുത്താനുണ്ടോ എന്ന് ആലോചിക്കാനുള്ള കാര്യമാണ്* (സരസ്വതീവിജയം,

പു. 32). എന്ന നോവലിലെ ഭാഗം ഇത് സൂചിപ്പിക്കുന്നു. ഗ്രാംഷി സൂചിപ്പിക്കുന്ന മേൽക്കോയ്മാസിദ്ധാന്തവും ഇവിടെ പ്രസക്തമാണ്.

അധികാരം അടിച്ചമർത്തലിനേക്കാൾ കൂടുതൽ പൊതുനിർമ്മിതിയിലൂടെയാണ് പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. അധീശവർഗം, അധീനവർഗത്തിനുമേൽ നേടുന്ന ധൈഷണിക മുൻതൂക്കമാണിത്. അധീശവർഗത്തിന്റെ സാമൂഹികപദവിയാണ്, ഈ സമ്മതി നേടാൻ സഹായിക്കുന്നത്. അധീനവർഗത്തിന്റെ സാമാന്യബോധങ്ങളിലേക്കും നിത്യജീവിത സന്ദർഭങ്ങളിലേക്കും കടന്നുകയറിയാണ് അധീശവർഗം ഇത് സാധിച്ചെടുക്കുന്നത്[35]. പ്രത്യയശാസ്ത്രം അധീനവർഗത്തിനുമേൽ പ്രവർത്തിക്കുന്നതോടൊപ്പം, അധീശവർഗ ത്തിലും പ്രവർത്തിക്കുകയും പ്രതിപ്രവർത്തിക്കുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട് എന്നർത്ഥം. പാര മ്പര്യവും ആധുനികതയും മുഖാമുഖം നിൽക്കുന്ന തരത്തിൽ നോവലിൽ തുടർന്നു കടന്നു വരുന്ന സംവാദങ്ങൾ യഥാർത്ഥത്തിൽ, പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെ സംബന്ധിച്ചുള്ള സംവാദം തന്നെയാണ്. ഇത് നോവൽ മുന്നോട്ടുവെക്കുന്ന മതവിമർശനത്തെ ആഴമു ള്ളതാക്കിത്തീർക്കുന്നുണ്ട്.

ജാതിയുടെ പരിപാലനത്തെ സംബന്ധിച്ച അഭിപ്രായങ്ങളെ മുൻനിർത്തി, ഹിന്ദു മതത്തിന്റെ കാതലായി പരിഗണിക്കപ്പെടുന്ന സവർണപ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെ പ്രശ്ന വത്കരിക്കുന്ന നിരവധി മുഹൂർത്തങ്ങൾ നോവലിൽ കണ്ടെടുക്കാനാവും. കുബേരൻ നമ്പൂതിരി എന്ന തികഞ്ഞ ഹൈന്ദവപ്രത്യയശാസ്ത്രവക്താവിനെ മുൻനിർത്തി നട ക്കുന്ന, ഹിന്ദുമതമൂല്യങ്ങളുടെയും അവയുടെ ലിഖിതപാഠങ്ങളുടെയും വിമർശനമാണ് അതിൽ പ്രധാനം. ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളിലൂടെ ഉറപ്പിച്ചെടുത്ത ബ്രാഹ്മണ പ്രത്യയ ശാസ്ത്രം അതിനെ പരിചരിക്കുന്നവരെക്കൂടി ആഴത്തിൽ മാറ്റിത്തീർക്കുന്നുവെന്ന, മുക ളിൽ വിശദീകരിച്ച നിരീക്ഷണം ഇവിടെ സംഗതമാവുന്നു.

ബ്രാഹ്മണർ വിഢ്ഢികളല്ല. സൂക്ഷ്മഗ്രാഹികളാണ്. ശൂദ്രരിലും മറ്റും അജ്ഞാനം വർദ്ധിപ്പിക്കത്തക്ക കഥകളും വാക്യങ്ങളും ചിലതു പൊള്ളയായിട്ടുള്ളതാണെന്ന്

അവർക്കു തന്നെ ധാരാളം അറിവുണ്ട്. എന്നാലും മറ്റുള്ളവരെ അജ്ഞാനത്തിൽ വളർത്തുന്നത് ഇവരുടെ യശസ്സിനും ആഹാരസമ്പാദനത്തിനും അത്യാവശ്യമാണെന്ന് ഈ സമർത്ഥന്മാർ നിശ്ചയിച്ചിരിക്കകൊണ്ട് അതിലേയ്ക്ക് സദാ സശ്രദ്ധന്മാരായിരിക്കുന്നത് ഇവരിൽ ചിലരുടെ ധർമ്മമാണ്. എന്നാൽ തങ്ങളുടെ സ്വന്തം ആദായത്തിനും പ്രഭാവത്തിനും വേണ്ടി ഉണ്ടാക്കി അന്യജാതികളിൽ നിലനിർത്തിയ അജ്ഞാന സമ്പ്രദായങ്ങൾ അവർ ഒരിക്കലും ഉപേക്ഷിപ്പാതിരിപ്പാനും അവരുടെ വിശ്വാസം അവരിൽ ഉറപ്പിപ്പാനും വേണ്ടി ബാഹ്യമായി പലപ്പോഴും ബ്രാഹ്മണർ തന്നെ ആ വക അജ്ഞാന സമ്പ്രദായങ്ങളെ ആചരിച്ചുവരികയും അവ കാലക്രമേണ ദൈവശിക്ഷയാൽ എന്നു തോന്നുമാറ് ഈ ബ്രാഹ്മണരുടെയും ഉള്ളിൽ കടന്ന് അവരുടെ മനസ്സിനെ ചുറ്റിപ്പിടിച്ച് ഇരുട്ടാക്കി അവരെ മഹാ അജ്ഞാനികളാക്കിത്തീർക്കുകയും ചെയ്തിരിക്കുന്നു(സരസ്വതീവിജയം, പു. 40.). മതത്തിന്റെ അന്തഃസ്സത്ത തന്നെയായ ലിഖിതപാഠങ്ങളെ എല്ലാ അറിവുകളുടെയും പൂർവമാതൃകയെന്ന മട്ടിൽ അവതരിപ്പിച്ചുകൊണ്ടാണ് പൊതുമണ്ഡലത്തിനകത്ത് ഇതേ പ്രത്യയശാസ്ത്രം പ്രാമാണികത നേടുന്നത്.

2.5.4.1 പാരമ്പര്യവും ആധുനികതയും

മറ്റൊരു വീക്ഷണകോണിൽ നോക്കുമ്പോൾ പാരമ്പര്യവും ആധുനികതയും തമ്മിലുള്ള അഭിമുഖീകരണമാണ് സരസ്വതീവിജയത്തിൽ കാണാനാവുക. കലക്ടറും കുബേരൻ നമ്പൂതിരിയും തമ്മിലുള്ള സംഭാഷണത്തിന്റെ അന്തഃസ്സത്തയും ഇതാണ്. കുബേരൻ നമ്പൂതിരി പാരമ്പര്യത്തെയും കലക്ടർ കൊളോണിയൽ ജ്ഞാനത്തെയും ആശയപദ്ധതിയായി സ്വീകരിച്ചുകൊണ്ടാണ് സംസാരത്തിലേർപ്പെടുന്നത്. ആഖ്യാതാവ് തന്നെയാണ് കലക്ടറിലൂടെ സംസാരിച്ചുകൊണ്ട് ഹിന്ദുമതത്തെ വിചാരണ ചെയ്യുന്നത്. *താങ്കളുടെ മതത്തിന്റെ അറിവില്ലായ്മ കൊണ്ടല്ലയോ ഹീനജാതിക്കാർ അനേകം പേർ അന്യമതത്തിൽ ചേരുന്നത്?* (സരസ്വതീവിജയം, പു. 51) എന്ന ചോദ്യമാണ് അയാളുടെ മുഴുവൻ ചോദ്യങ്ങളുടെയും കേന്ദ്രം. ഈ ചോദ്യങ്ങളെയെല്ലാം തന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെ മുൻനിർത്തി നേരിടുന്ന കുബേരൻനമ്പൂതിരി, മതപരിവർത്തനം ചെയ്തവ

രെക്കുറിച്ചുള്ള വിവരണം കേൾക്കുന്നത് അതിനു ശേഷമാണ്. മതപരിവർത്തിതരെപ്പറ്റി നായർ പറയുന്നു.

(പാതിരിവേദക്കാർക്ക്) ഒരു പ്രത്യേകജാതിയില്ല. ജാതി എന്നതേ ഇല്ല. പല ജാതികൾ ഉള്ളവര് ചെന്നു ചേർന്നിട്ടുണ്ട്. ചേർന്നാൽ എല്ലാം ഒന്നായി. കടൽപോലെ യാണ്. അടിയന്റെ അറിവിൽ തന്നെ എമ്പ്രാന്തിരി, ശൂദ്രൻ, തീയ്യൻ, കണിശൻ, ആശാരി, അനവധി പുലയർ ഇവരൊക്കെയുണ്ട്. ഈ പോകുന്ന കൂട്ടത്തിലുള്ള ബാല്യക്കാർ മുഴു വൻ മേൽപ്രകാരം വന്നുചേർന്നവരുടെ സന്തതികളാണ്. അവർക്ക് എല്ലാവർക്കും സ്ത്രീയാകട്ടെ, പുരുഷനാകട്ടെ, എഴുതാനും വായിക്കാനും ശീലമുണ്ട്. അവരുടെ കൂട്ട ത്തിൽ നല്ല വാഗ്മികളും വിദ്വാന്മാരും ഉണ്ട്. ഇംഗ്ലീഷ് പഠിത്തവും ഉണ്ട് (സരസ്വതീവി ജയം, പു. 52, 53).

ആധുനികതയുടെ ഈ പരിഷ്കാരങ്ങളിൽ അസഹ്യനായ കുബേരൻ നമ്പൂ തിരി പിന്നീട് മാറുന്നുണ്ട്. മൂല്യവിച്ഛേദത്തിന്റെ ഈ സുപ്രധാനകാലഘട്ടത്തെ കണ്ടി ല്ലെന്നു നടിക്കാൻ കഴിയാത്ത ബ്രാഹ്മണ്യത്തിന്റെ ആന്തരസംഘർഷങ്ങളെയാണ് ആ അർത്ഥത്തിൽ കുബേരൻനമ്പൂതിരി പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നത്. പുതിയ മൂല്യവ്യവസ്ഥ യുടെ ഒഴുക്കിൽ നിന്നു മാറിനിൽക്കാനോ അതിനെ പ്രതിരോധിക്കാനോ കഴിയാത്ത സാഹചര്യത്തിൽ അനിവാര്യമായ ഒരു സന്ധിക്ക് അയാൾ തയ്യാറാവുകയാണ്. ഈ സന്ധിചെയ്യൽ ദലിത് സ്വത്വനിർമിതിയെ സംബന്ധിച്ച് പ്രധാനമായിത്തീരുന്നു. ബ്രാഹ്മ ണികമായ മൂല്യവ്യവസ്ഥകളുടെ സ്വമേധയാ ഉള്ള പിൻമടക്കം സൃഷ്ടിക്കുന്ന സ്വാത ന്ത്ര്യബോധവും അതുണ്ടാക്കുന്ന സ്വയാവിഷ്കാരത്തിന്റെ സാധ്യതകളും വലിയ വിമോ ചനസ്വഭാവമുള്ളതായിരുന്നു. ജാതിചിട്ടകളെ അട്ടിമറിക്കും മട്ടിലുള്ള പുതിയ സാമൂ ഹ്യജീവിതരീതികളുമായി പരിചയം സ്ഥാപിക്കാനായത്, ഈ സന്ദർഭത്തെ കൂടുതൽ അനുകൂലമാക്കി. താമസസ്ഥലം ഭക്ഷണം, തൊഴിൽ, വസ്ത്രം, ഭാഷ എന്നിവയിലെല്ലാം പുതിയ ചിട്ടകൾ കടന്നുവരികയായിരുന്നു. ആജ്ഞകളും അനുശീലനങ്ങളുമായി പരി ചയിച്ച വ്യവഹാരങ്ങളിൽ നിന്നെല്ലാമുള്ള ഈ വിടുതലാണ്, ജാതിയെ ഒരു ഹിംസോ

പാധി എന്ന രീതിയിൽ തിരിച്ചറിയാനുള്ള ആദ്യ ആലോചനയായി ഈ ജനതക്ക് അകത്ത് പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. ഈ ആലോചനകളിലൂടെ കടന്നുപോവുന്ന ഒരു കീഴൊതുക്കപ്പെട്ട വന്, സിവിൽ നിയമങ്ങളുടെ വക്താവായിക്കൊണ്ടല്ലാതെ, ഒരു മനുഷ്യനെന്ന നില യിൽ നിൽക്കാനാവില്ല എന്നിടത്താണ് മരത്തനിൽ നിന്നു യേശുദാസനിലേക്കുള്ള പാത്ര പരിണാമത്തിന്റെ ഔചിത്യം പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. യുക്തിയുടെയും വ്യവഹാരത്തിന്റെയും ഒരു മാതൃകാരൂപമായി യേശുദാസൻ അവതരിപ്പിക്കപ്പെടുന്നത് കേവലം സാമൂഹ്യപദ വിയെ മുൻനിർത്തിയുള്ള ഒരു വിപ്ലവമെന്ന നിലയിലല്ല എന്നർത്ഥം.

2.5.4.2 യുക്തിയും വ്യവഹാരവും

ജാതിവിരുദ്ധതയുടെ ആശയമണ്ഡലം പ്രവർത്തിച്ചു തുടങ്ങുന്നത് പാതിരിവേ ദക്കാരുടെ നേതൃത്വത്തിലാണെങ്കിലും അതിനു സിവിൽ നിയമങ്ങളുടെ പിന്തുണ ലഭി ക്കുന്നു എന്നതാണ് ബ്രാഹ്മണിസം നേരിടുന്ന ആദ്യപ്രതിരോധം. കോടതിവ്യവഹാര ങ്ങളുടെ രൂപത്തിലാണ് സാമ്പത്തികവും സാമൂഹികവും സമുദായപരവുമായ പല സംഘർഷങ്ങളും അഭിസംബോധന ചെയ്യപ്പെടുന്നത്.

“ഇവർക്ക് ഇല്ലങ്ങളുടെയോ ശൂദ്രവീടുകളുടെയോ മുറ്റത്തുകൂടിപ്പോകാം. അതു സാധാരണയാണ്. വേദം അനുസരിച്ചു പോയാൽ ആ അനുസരിച്ചവൻ പുലയനായാലും അവനെ തീണ്ടിക്കളയില്ല. പിന്നെയല്ലേ നിരത്തിന്മേൽ നിന്നു വഴിതെറ്റുന്നത്. വഴിതെ റ്റാൻ അവരോടു പറഞ്ഞുവെങ്കിൽ അവർ മാനനഷ്ടത്തിനു വ്യവഹരിക്കും”(സര സ്വതീവിജയം, പു. 53).

വ്യവഹാരത്തിന്റെ ഈ സാധ്യത കുബേരൻ നമ്പൂതിരിക്ക് അജ്ഞാതവും അത്ഭു താവഹവും ആയിരുന്നു. തറവാട്ടിൽ നിന്ന് ‘ഇഷ്ടം പോലെ കിട്ടാതാവുമ്പോൾ ചെല വിന്നു കൂടെക്കൂടെ ഉണ്ടാവുന്ന വ്യവഹാര’മാണ് അതുവരെ കുബേരൻ നമ്പൂതിരിക്കു പരിചയം. അതിനപ്പുറത്തുള്ള വ്യവഹാരങ്ങൾക്കു മുന്നിലാണ് അയാളുടെ ബ്രാഹ്മണ്യം അടിപതറിപ്പോവുന്നത്. നിലവിലെ സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയെവരെ പിടിച്ചുലക്കാൻ

കെൽപ്പുള്ള ഒരു പദ്ധതി എന്ന നിലയിൽ, യഥാർത്ഥത്തിൽ ദലിത്സ്വത്വം എന്ന ആശയം കുറേക്കൂടി എളുപ്പത്തിൽ സാധ്യമാക്കുന്നത് സിവിൽനിയമങ്ങളുടെ പ്രയോഗമാണ് എന്നു കാണാം. മനുസ്മൃതിയിലെ സംസ്കൃതശ്ലോകങ്ങളിലൂടെയും കായികമായ ബലപ്രയോഗങ്ങളിലൂടെയും നിലനിന്നുപോന്ന അധികാരബലതന്ത്രമാണ് നിയമങ്ങളിലൂടെ പൊളിഞ്ഞു വീഴുന്നത്. അതിനു മുന്നിൽ തോറ്റുകൊടുക്കുകയേ അയാൾക്കു നിവൃത്തിയുള്ളൂ. തീണ്ടലിന്റെ പ്രയോഗം നിയമപ്രകാരം അസാധ്യമാണെന്നു മനസ്സിലാക്കുന്ന കുബേരൻ നമ്പൂതിരി, 'പോകട്ടെ മിണ്ടണ്ടാ. കലിമൂത്തുപോയി' എന്നു പിൻവാങ്ങുന്നത് അതുകൊണ്ടാണ്. ഈ പിന്മടക്കം സാധ്യമാക്കിയ നിയമങ്ങളാണ് കേരളത്തിൽ സാമൂഹ്യമായ പൊതുമണ്ഡലം രൂപപ്പെടുത്തിയത്. യുക്തിചിന്തയുടെ വെളിച്ചത്തിൽ രൂപപ്പെട്ട ഈ ആശയം - പൊതുവഴിയെന്ന ആശയം - ആ നിലയ്ക്ക് ജാതിവിരുദ്ധതയെന്ന ആശയത്തിന്റെ തന്നെ സത്തയുൾക്കൊള്ളുന്നുണ്ട്.

വർണവ്യവസ്ഥയുടെ ജ്ഞാനമണ്ഡലം രൂപപ്പെടുത്തിയ കർതൃപദവികളിൽ പ്രധാനപ്പെട്ട ഒന്നായ ജാതിയെ തിരസ്കരിച്ചു കൊണ്ടാണ് കുറേയേറെപ്പേർ പാതിരിവേദക്കാരാവുന്നത്. പാതിരിവേദം യഥാർത്ഥത്തിൽ മതപ്രചാരണത്തിന്റെ ഒരു ഉപാധിയാണ്. അതേ സമയം, അത് ജാതിക്കെതിരെയുള്ള ഒരു പ്രയോഗംകൂടി ആയിത്തീരുന്നു. ലക്ഷ്യംകൊണ്ട് അത് മതപ്രചരണത്തിനു വേണ്ടി നിലകൊള്ളുമ്പോൾ, പ്രവൃത്തികൊണ്ട് അത് ജാതികർതൃത്വത്തെ മായ്ച്ചുകളയുന്നു. 'ചേർന്നാൽ എല്ലാം ഒന്നായി, കടൽ പോലെയാണ് എന്ന പ്രയോഗത്തിൽ, ഈ കർതൃത്വനിരാസത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയം വ്യക്തമാണ്. കർതൃത്വത്തെയും അതുവഴി പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെയും തള്ളിപ്പറയാൻ, അധീശവർഗവും അധീനവർഗവും ഒരുമിച്ചു നിന്നു തയ്യാറാവുമ്പോഴാണ് യഥാർത്ഥസാമൂഹ്യവിപ്ലവം സാധ്യമാവുന്നത് എന്ന തിരിച്ചറിവ് കൂടി ഇവിടെയുണ്ട്. ഇത് ഒരു തരത്തിൽ അധീശാവബോധത്തിന്റെ ചെറിയ തോതിലുള്ള ശിഥിലീകരണത്തിനു വഴിയൊരുക്കുന്നുണ്ട്. അധീശാവബോധത്തിന്റെ ആന്തരികമായ ശിഥിലീകരണം ദലിത്സ്വത്വനിർമിതിയുടെ ഒരു ഘട്ടത്തെ സാധ്യമാക്കുന്നതിൽ വലിയ പങ്കുവഹിക്കുന്നുണ്ട്. ആ നിലയ്ക്ക് പാതി

രിവേദം ഒരു മതമൂല്യം എന്ന നിലയിൽ നിന്നു വളരുന്നുണ്ട്. അസ്പൃശ്യതയും അയിത്താചരണവും തള്ളിക്കളയുന്നതാണ് അതിന്റെ ഏറ്റവും പ്രധാനപ്പെട്ട പ്രവൃത്തി.

യുക്തിചിന്തയുടെയും സിവിൽനിയമങ്ങളുടെയും പ്രയോഗങ്ങളും സാധുതകളുമാണ് നമ്പൂതിരിസമുദായത്തിൽ ആന്തരികനവോത്ഥാനത്തിന് കളമൊരുക്കുന്നത്. സമുദായസവർണത മനുഷ്യവിരുദ്ധമായ ഒരാശയമാണ് എന്നു തിരിച്ചറിഞ്ഞ നമ്പൂതിരി യുവജനസംഘം അധഃസ്ഥിതരുടെ അഭിസംബോധനകൾ വിലക്കാൻ മുൻകൈ എടുക്കുന്നുണ്ട്. തിരുമേനിയെന്ന 'അരാഷ്ട്രീയശരീര'ത്തെ വളർത്തുന്നതിൽ ഒരു പങ്കുവഹിച്ച ഊട്ടുപുരകൾ അടച്ചുപൂട്ടുന്നതിലും അവർ മുൻകൈയെടുത്തത് നമ്പൂതിരി നവോത്ഥാനത്തിന്റെ കാലത്താണ്[36]. 1930 കൾക്കുശേഷം നടന്ന ഈ വിപ്ലവത്തിന്റെ ആഖ്യാനസാക്ഷാത്കാരം പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനത്തിൽ തന്നെ സരസ്വതീവിജയത്തിൽ സാധ്യമാവുന്നുണ്ട്.

2.5.4.3 സ്മാർത്തവിചാര സദസ്സിലെ പുതുസംവാദം

സ്മാർത്തവിചാരമാണ് യുക്തിയുടെയും വ്യവഹാരങ്ങളുടെയും പുതിയ പ്രയോഗങ്ങൾക്കു മുന്നിൽ സംഘർഷഭരിതമായിത്തീരുന്ന മറ്റൊരു അനുശീലനം. സ്മാർത്തവിചാരസദസ്സിൽ നടക്കുന്ന സംവാദം, ആധുനികത കൊണ്ടുവന്ന അധികാരസന്ദിഗ്ധതകളുടെ പ്രകാശനമാണ്. സുഭദ്രയെ സ്മാർത്തവിചാരണ നടത്തുന്നത് ആറ്റിങ്ങൽ രാജാവാണ്. അതിന് അദ്ദേഹത്തിന് എന്തു യോഗ്യതയാണുള്ളത് എന്ന ചോദ്യം വാസുദേവൻ നമ്പൂതിരി ഉന്നയിക്കുന്നു. ശങ്കിതയായ ഒരു സ്ത്രീയെ ഭ്രഷ്ടയാക്കുമ്പോൾ, അവൾക്ക് സ്വത്തവകാശമടക്കം, ജനനാലുള്ള അവകാശങ്ങളെപ്പറ്റി തീർപ്പു കൽപ്പിക്കാൻ - അതൊരു വ്യവഹാരവിഷയമായതുകൊണ്ട് - ബ്രിട്ടീഷ് അധികാരികൾക്കല്ലാതെ ഭരണം നഷ്ടപ്പെട്ട ആറ്റിങ്ങൽ രാജാവിന് എങ്ങനെയാണ് അധികാരമുണ്ടാവുക എന്ന ചോദ്യം യുക്തിചിന്തയാൽ സാധ്യമാവുന്ന ഒന്നാണ്. വാസുദേവൻ നമ്പൂതിരിയിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്ന യുക്തിചിന്തക്ക് വേറെയും നിദർശനങ്ങൾ നോവലിനകത്തുണ്ട്. അയാൾ ഒരു കർഷകനാണ്. അയാളുടെ സമുദായം ചെയ്തു ശീലിച്ച തൊഴിൽമണ്ഡലത്തിൽ നിന്നു

അവിശ്വസനീയമാംവിധം വ്യത്യസ്തമാണ് അയാളുടെ പുതിയ തൊഴിൽമേഖല. യുക്തി പൂർവം ചിന്തിക്കുന്ന ഒരു നമ്പൂതിരിയുടേതുപോലെ സവർണപ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിൽ വിച്ഛേദം വരുത്താൻ മറ്റാർക്കും സാധിക്കില്ല എന്ന വസ്തുതയും ഇവിടെ പ്രധാനമാണ്.

2.5.5 ദലിത്സ്വത്വത്തിലേക്കുള്ള ചരിത്രവഴികൾ

ജാതികീഴാളതയുടെ ഭൂതകാലത്തെ ബ്രാഹ്മണിസത്തെ മുൻനിർത്തി, ആഖ്യാനം വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്. കീഴൊതുക്കപ്പെട്ട ജാതിവിഭാഗങ്ങളിലെ മനുഷ്യർ ബ്രാഹ്മണ്യ ത്തിന്റെ ജംഗമസ്വത്തായി പരിഗണിക്കപ്പെട്ടിരുന്നതിനെയാണ് അത് ആദ്യം വിമർശന വിധേയമാക്കുന്നത്. അടിമത്തത്തിന്റെ ഭൂതകാലത്തിൽനിന്ന് തുടങ്ങി, വിദ്യാസമ്പാദന ത്തിലൂടെ സാമൂഹ്യപദവിയുടെ ഉന്നതശ്രേണിയിലെത്തുന്ന ഒരു അടിമയുടെ കഥയാണ് ആ നിലക്ക് സരസ്വതീവിജയം. ജാതിവിരുദ്ധതയും അവസരസമത്വവുമാണ് ഇതിലൂടെ വിഭാവനം ചെയ്യപ്പെടുന്നത്. ഈ രണ്ട് മൂല്യങ്ങൾക്കും വിഘാതം സൃഷ്ടിക്കുന്നതും അതിലൂടെ വലിയൊരു വിഭാഗത്തെ കീഴൊതുക്കി നിർത്തുന്നതും ബ്രാഹ്മണിസമാണ് എന്നും ആഖ്യാനം പ്രഖ്യാപിക്കുന്നു. ബ്രാഹ്മണിസം എന്നാൽ ബ്രാഹ്മണരുടെ മാത്രം പെരുമാറ്റങ്ങളല്ല എന്നും കൂടുതൽ അതിന്റെ പ്രയോക്താക്കളാവുന്നത് ബ്രാഹ്മണരെ ആശ്രയിച്ചുനിൽക്കുന്ന ശൂദ്രരാണെന്നും ആഖ്യാനം പറയുന്നു. ഈയൊരു ചരിത്രസ ന്ദർഭത്തെ മുൻനിർത്തിയാണ് ആഖ്യാനം വികസിക്കുന്നത്.

പുലയർ മുതലായ മനുഷ്യവർഗത്തെ ഈ വൈദികബ്രാഹ്മണൻ തന്റെ ഇളകുന്ന സ്വത്തിൽ എണ്ണീട്ടാണ് (സരസ്വതീവിജയം, പു. 22) എന്ന് ആഖ്യാതാവ് പറയുന്നത് കാർഷികാടിമത്തത്തിന്റെ സൂചനയാണ്. ഘാതകവധത്തിൽ കാർഷികാടിമത്തത്തിന്റെ ആഖ്യാനം നിർവഹിക്കുന്നത് മറ്റൊരു തരത്തിലാണ്. അവിടെ മതപരിവർത്തനത്തിന്റെ താൽപര്യം അടിമവിമോചനമെന്ന ആശയത്തേക്കാൾ മുന്തിനിൽക്കുന്നതായിട്ടാണ് കാണാനാവുക. അതുകൊണ്ടുതന്നെ അടിമകൾ നേരിടുന്ന ഹിംസയെ ചൊല്ലിയുള്ള വേവലാതികളല്ല, മതംമാറിയ അടിമകളുടെ മതാവകാശങ്ങളാണ് ആഖ്യാനത്തിന്റെ

കേന്ദ്രം. 'പുലയൻ പൗലൂസ് തന്റെ മുതലാളിയിൽ നിന്നു മർദ്ദനമേൽക്കുമ്പോൾ ഞങ്ങളും മനുഷ്യരാണേ.. ഞങ്ങൾക്കും ആത്മാവുണ്ടേ'. എന്നു വിലപിക്കുന്നത് ആരാധനയെ മുൻനിർത്തിയാണ്. ആരാധന നടത്താനായി ഞായറാഴ്ച്ച ഒഴിവുദിനമാക്കിത്തരണമെന്നാണ് അയാളുടെ ആവശ്യം. ആധുനികവിദ്യാഭ്യാസമാണ് മരത്തനെ യേശുദാസനാക്കുന്നതെങ്കിൽ, മതവിദ്യാഭ്യാസമാണ് പുലയൻപൗലൂസിനെ നിർണയിക്കുന്നത്. അയാൾ യേശുവിന്റെ അപാരമായ മനുഷ്യസ്നേഹത്തിന്റെയും കാരുണ്യത്തിന്റെയും വക്താവായി മാറുകയാണ്. ഇത് തന്റെ ആത്മീയവിമോചനമായാണ് അയാൾ സ്വയം കണക്കാക്കുന്നത്. എന്നാൽ ഇത് പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ മറ്റൊരു കുരുക്കു മാത്രമായിത്തീരുകയും ജാതിമേധാവിത്തത്തിന്റെ അനുഭവമണ്ഡലത്തിൽ നിന്ന് മതമേധാവിത്തത്തിന്റെ മണ്ഡലത്തിലേക്ക് അയാളെ മാറ്റി സ്ഥാപിക്കുകയുമാണ് ചെയ്യുന്നത്. അതേ സമയം മരത്തൻ യേശുദാസനാകുമ്പോൾ സംഭവിക്കുന്നത്, സാമൂഹ്യമായ ഒരു വിമോചനം കൂടിയാണ്. പൗലൂസിനെപ്പോലെ, ദയയുള്ള മനുഷ്യരുടെ കാരുണ്യത്തിന് കാത്തുനിൽക്കേണ്ടി വരുന്നില്ല യേശുദാസന്. പകരം അയാൾ അനുഭവിക്കുന്ന അനീതികളെ പ്രതിരോധിക്കാൻ നിയമങ്ങളുടെ പാഠങ്ങളും പ്രയോഗങ്ങളും അയാൾക്ക് വശമാണ്. വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ അഭാവമാണ് ഈ രണ്ടു സന്ദർഭങ്ങളെ വ്യത്യസ്തമാക്കുന്നത് എന്നിടത്താണ്, ദലിത്സ്വത്വം എന്ന ആശയം കൊളോണിയൽ വിദ്യാഭ്യാസത്തോട് എത്രമാത്രം ബന്ധപ്പെട്ടാണ് ഇരിക്കുന്നത് എന്നു വ്യക്തമാവുന്നത്.

2.5.5.1 ജാതിഹിംസയുടെ ഭൂതകാലങ്ങൾ

1875 കാലത്തെ കേരളത്തെപ്പറ്റി എഴുതുന്ന സാമുവൽ മെറ്റീർ പുലയരെ അടിമപ്പണിക്കാർ എന്നാണു വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത്.

വലിയൊരളവു വരെ വിദ്യാഭ്യാസവും സംസ്കാരവും കടന്നെത്തിയിട്ടില്ലാത്ത പുലയർ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിലേക്കുയരുന്നതോ പൂർണമായി മോചിതരാവുന്നതോ കാണാൻ അവരുടെ മുൻഉടമകൾ ഇഷ്ടപ്പെട്ടിരുന്നില്ല. ഒരു നരവംശശാസ്ത്രജ്ഞനിൽ ആഴമേ

റിയ താത്പര്യമുണർത്താവുന്ന ആചാരങ്ങളും ശീലങ്ങളും ഉണ്ടായിരിക്കുമ്പോൾ തന്നെ, ഒരു മനുഷ്യസ്നേഹിയിൽ അതീവസാന്ദ്രമായ അനുകമ്പയുണർത്താനും പര്യാപ്ത മായതാണ് പുലയരുടെ കുടുംബം[37].

ഈ അനുകമ്പയുടെ അസാന്നിധ്യമാണ് കുബേരൻനമ്പൂതിരിയടക്കമുള്ളവരുടെ വാക്കുകളിലും പ്രവൃത്തികളിലുമുള്ളത്. സാമുവൽ മെറ്റീർ സൂചിപ്പിക്കുന്ന അടിമപ്പ ണിക്കാരായിട്ടാണ് സരസ്വതീവിജയത്തിലെ പുലയർ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. ഒരവസരത്തിൽ കുബേരൻ നമ്പൂതിരി ഇത് പറയുന്നുണ്ട്.

"ബ്രാഹ്മണാദി ചണ്ഡാലപര്യന്തമുള്ളവർ നേർച്ച തരുന്നുണ്ട്. എന്നു മാത്രമല്ല, ചില ഹീനജാതിക്കാർ ചില ക്ഷേത്രങ്ങളിലേക്ക് അടിമകളും അവർ കാലത്താൽ അടിമ പ്പണം അവിടെ ഒപ്പിക്കാൻ ബാദ്ധ്യസ്ഥന്മാരും ആണ്. അവരെ നമുക്ക് വിൽക്കുകയോ പണയംവെക്കുകയോ ചെയ്യാം" (സരസ്വതീവിജയം, പു. 48.) എന്നാണ് അയാൾ കല ക്ടറോട് പറയുന്നത്. മറ്റൊരു സന്ദർഭത്തിൽ,

"പണ്ടെത്ര പുലയരെ ജീവനോടെ കിളങ്കാലിൽ കിടത്തി കിളച്ചിട്ടുണ്ട്. എത്ര എണ്ണത്തിനെ ചളിയിൽ ചവിട്ടി മുക്കീട്ടുണ്ട്. അതിനൊന്നും കുറ്റമായിട്ടില്ലല്ലോ. എന്തു ചെയ്യാം നമ്മുടെ വിധി ഇങ്ങനെയും ആയല്ലോ" (സരസ്വതീവിജയം, പു. 61) എന്ന് രാമൻ നമ്പ്യാരുടെ അമ്മയും ഭാര്യയും തമ്മിൽ പറയുന്നുണ്ട്. ഈ രണ്ട് സന്ദർഭങ്ങളും ജാതിഹിംസയുടെ ചരിത്രാനുഭവം പങ്കുവെക്കുന്നുണ്ട്. ജാതിഹിംസയുടെ ഭൂതകാലസ്മ രണകളിൽ അഭിരമിക്കുകയും അതിന്റെ സൗകര്യങ്ങൾ നഷ്ടപ്പെടുന്നതിൽ വിമുഖരാ യിത്തീരിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ബ്രാഹ്മണ - ശൂദ്ര ഉടമകളെക്കുറിച്ചും സാമുവൽ മെറ്റീർ മറ്റൊരു സാഹചര്യത്തിൽ സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. മതപരിവർത്തനത്തിനു തയ്യാറായി വന്ന പുലയ അടിമകളെ ബലപ്രയോഗത്തിലൂടെ മടക്കികൊണ്ടുപോവാനുള്ള ഒരു പ്രമാണി യുടെ ശ്രമം അതിന്റെ ഭാഗമായി അദ്ദേഹം വിവരിക്കുന്നു. അടിമത്തനിരോധന നിയമം നിലവിൽ വന്നതിനു ശേഷമാണ് ഇതു സംഭവിക്കുന്നത്. നിയമവും ആചാരവും തമ്മി

ലുള്ള സംഘർഷങ്ങളിൽ നിന്നാണ് എല്ലാ കാലത്തും വലിയ തരത്തിലുള്ള സാമൂഹി കപരിണാമങ്ങൾ സംഭവിച്ചിട്ടുള്ളത് എന്നുകൂടി ഈ സന്ദർഭം വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്.

2.5.5.2 യാത്രയും ദലിത്സ്വത്വവും

സഞ്ചാരസ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ പരിമിതിയാണ് കീഴാളജാതിസ്വത്വങ്ങളെ മെരുക്കി നിർത്തിയ മറ്റൊരു ഘടകം. അവരവരുടെ ഉടമയായ ജന്മിയുടെ പാടശേഖരത്തിനും ഭൂമിക്കും ഇടയിലുള്ള സ്ഥലത്തു മാത്രമാണ് സഞ്ചാരസ്വാതന്ത്ര്യം അനുവദിക്കപ്പെടു ന്നത്. അസ്പൃശ്യത ഇതിനെ കൂടുതൽ സങ്കുചിതമാക്കുകയും ചെയ്തു. മലബാറിലെ ജാതിയും പ്രദേശവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെപ്പറ്റി പഠനം നടത്തിയ എറിക് മില്ലറെ മുൻനിർത്തി പി.കെ. ബാലകൃഷ്ണൻ ഇത് വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്. "ആ പാടശേഖര ത്തിൽ അവന്റെ രാജ്യവും ദേശവും ഒതുങ്ങിനിന്നു. ഇതുപോലെ, വേറെ ദേശങ്ങൾ ഉണ്ടന്നതോ തങ്ങൾക്കു തുല്യമായ പദവികളും ആചാരങ്ങളുമുള്ള പുലയൻ അവി ടെയും ഉണ്ടെന്നുള്ളതോ അവന്റെ ആലോചനാപരിധിയിൽ വരുന്ന കാര്യമല്ല. അത്തരം വിവരങ്ങൾ അവർക്ക് അറിയാമായിരുന്നുവോ എന്ന കാര്യവും സന്ദിഗ്ധമാണ് എന്ന ദ്ദേഹം എഴുതുന്നു[38].

യാത്രയെന്ന പ്രക്രിയയെ, മനുഷ്യന്റെ സ്വത്വത്തെ മാറ്റിത്തീർക്കുന്ന ഒരു പ്രവർത്ത നമായി നോവലിൽ കാണാനാവും. യാത്രയിലൂടെ കുബേരൻനമ്പൂതിരിയും സുഭദ്രയും യേശുദാസനും പുതുതായി ജനിക്കുന്നു. രാജ്യസഞ്ചാരം തന്നെ ഒരു പഠിപ്പാണ് (സര സ്വതീവിജയം, പു. 79) എന്ന് ആഖ്യാതാവ് പറഞ്ഞു വെക്കുന്നുണ്ട്. യാത്ര പുതിയ മനു ഷ്യരെയും പുതിയ ദേശങ്ങളെയും പുതിയ ആശയങ്ങളെയും പരിചയപ്പെടുത്തുന്നു. അതുവരെ കാണാത്തതും പരിചയിക്കാത്തതുമായ ഒരു ലോകത്തിന്റെ കണ്ണിലൂടെ തന്നെ ത്തന്നെ കാണാൻ പരിശീലിപ്പിക്കുന്നു. ഈ നോട്ടത്തിലൂടെയാണ് വ്യക്തി സ്വയം അപ നിർമിക്കപ്പെടുന്നത്. ഈ അപനിർമാണത്തിലൂടെ പുതുക്കിപ്പണിയപ്പെടുന്ന വ്യക്തിക്കാണ് രാജ്യസഞ്ചാരം ഒരു പഠിപ്പായിത്തീരുന്നത്. ഇന്ദുലേഖയിലെ മാധവൻ യാത്രയിലൂടെ സ്വയം കണ്ടെത്തുന്നവനാണ്. പാരമ്പര്യവും ആധുനികതയും പങ്കുവെക്കുന്ന

വ്യത്യസ്തമായ അറിവുമാതൃകകളെ താരതമ്യപ്പെടുത്തിയും അവയോട് ആന്തരികമായി സംഘർഷപ്പെട്ടും അവയെ സ്വജീവിതമണ്ഡലത്തോടു ചേർത്തുവെച്ചു വ്യാഖ്യാനിച്ചുമാണ് വ്യക്തികൾ സ്വയം രൂപപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നത്. അത്തരം ആഭ്യന്തര സംഘർഷങ്ങളിലൂടെ കുബേരൻ നമ്പൂതിരിയും കടന്നുപോവുന്നു. പാരമ്പര്യവും ആധുനികതയും തമ്മിലുള്ള സംഘർഷത്തിൽ ആധുനികതയോടു പക്ഷംചേരുന്ന കുബേരൻ നമ്പൂതിരിയെ പിന്നീട് കാണാം. *കുളത്തിൽനിന്നു മുങ്ങിക്കുളിച്ചാലേ ദേഹത്തിന്റെ അശുദ്ധം തീരൂവെന്ന വിചാരവും ദേശസഞ്ചാരം കൊണ്ടും കാശിയിൽ വെച്ച് ആര്യസമാജം, ബ്രഹ്മസമാജം എന്നീ യോഗക്കാരും മറ്റുമായുമുണ്ടായ ചർച്ച കൊണ്ടും കുബേരൻ നമ്പൂതിരിക്കു കേവലം തീർന്നിരിക്കുന്നു. എന്നു മാത്രമല്ല അത് ഒരു വിഡ്ഢിത്തമാണെന്നും കുളിയുടെ ആവശ്യം കേവലം ദേഹശുദ്ധിക്കാണെന്നും അതു വെള്ളത്തിന്റെ ഗുണത്തിന്മേലാണെന്നും വെള്ളം നിൽക്കുന്ന സ്ഥലത്തിന്റെ പേരിന്മേലല്ലെന്നും നല്ല വണ്ണം മനസ്സിലാക്കിയിരുന്നു* (സരസ്വതീവിജയം, പു. 91). ആധുനികതയുടെ ഈ യുക്തിബോധത്തിനകത്ത് സ്വയംസ്ഥാപിക്കാൻ കുബേരൻ നമ്പൂതിരി പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്ന ബ്രാഹ്മണ്യത്തിനു സാധിക്കുമ്പോഴാണ് ജാതിവിരുദ്ധത എന്ന ആശയം കൂടുതൽ പ്രകാശമാനമായിത്തീരുന്നത്. കുളിയെക്കുറിച്ചുള്ള ആശയം ജാതിയെന്ന സങ്കല്പത്തിനും ബാധകമാണെന്ന ബോധം അയാളിലേക്ക് എത്തിച്ചേരുന്നതിന്റെ സൂചനയും ഇവിടെയുണ്ട്. വെള്ളം എന്ന സത്തയുടെ ഗുണമാണ്, അല്ലാതെ അതു സംഭരിക്കപ്പെട്ട സ്ഥലത്തിന്റെ ഗുണമല്ല പ്രധാനം എന്ന ആശയം, മനുഷ്യൻ എന്ന സത്തയെയും അതു നിൽക്കുന്ന ജാതിയെന്ന ഇടത്തെയും പ്രശ്നവൽക്കരിക്കുന്നുണ്ട്. നമ്പൂതിരി, പുലയൻ തുടങ്ങിയ സംജ്ഞകളുടെ അതിരുകൾ മാഞ്ഞുപോകുന്ന ഒരു ജാത്യേതര വിവാഹത്തെ സ്വാഭാവികമായി സ്വീകരിക്കാൻ അയാളെ പ്രാപ്തനാക്കുന്നത് മറ്റൊന്നല്ല. ജാത്യാധിപത്യത്തിന്റെ കടുംകെട്ടുകൾ മാത്രമല്ല, പുരുഷാധിപത്യത്തിന്റെ ബന്ധനങ്ങളും ഇവിടെ അഴിഞ്ഞുവീഴുന്നു. 'ഇനിമുതൽ ഭാര്യക്ക് തന്റെ മുന്നിൽ ഇരിക്കാം' എന്ന് യജ്ഞൻ നമ്പൂതിരി പറയുന്നതിലൂടെ ഫ്യൂഡൽ മര്യാദകളിൽ നിന്ന് കൊളോണിയൽ മര്യാദകളിലേക്ക് സ്വയം പരുവപ്പെടാൻ തയ്യാറാവുന്ന ഒരു വിഭാഗത്തിന്റെ പ്രതിനിധിയായി അയാൾ

മാറുകയാണ്. ഈ മാറ്റമാണ് ഒരർത്ഥത്തിൽ കേരളീയ നവോത്ഥാനത്തെ ഒരു സമഗ്രപ്ര സ്ഥാനമാക്കിയത് എന്നു നിരീക്ഷിക്കാം.

2.5.5.3 ബ്രാഹ്മണ്യത്തിന്റെ അപരവൽക്കരണങ്ങൾ

ഇതരജാതി - മതസ്ഥരെ സംബന്ധിക്കുന്ന കുബേരൻനമ്പൂതിരിയുടെ ആലോ ചനകൾ പലപ്പോഴായി നോവലിൽ കടന്നുവരുന്നുണ്ട്. അത്തരം ആലോചനകൾക്കകത്തു പ്രവർത്തിക്കുന്ന അപരബോധം പ്രധാനമാണ്. പീടികക്കോലായിൽ കിടക്കുമ്പോൾ കുബേരൻ നമ്പൂതിരിയിൽ പലതരം പേടികൾ നിറയുന്നുണ്ട്. 'നമ്പൂതിരിക്കു കുണ്ടട്ടി മാപ്പിളമാരെ കേൾവിയുണ്ട്. ആ വക നിഷ്ഠൂരന്മാരോ മറ്റോ വന്നെങ്കിലോ എന്ന പേടിയും ഈ ബ്രാഹ്മണർക്കു കുറച്ചല്ല' (സരസ്വതീവിജയം, പു. 74) എന്നു പറയുന്നു. മറ്റൊരി ടത്ത്, 'കാട്ടിൽ പോകാമെന്നു വെച്ചാൽ അവിടെ കുറിച്ചിയർ മുതലായ ക്രൂരന്മാരുണ്ടാകും അവർ നമ്മുടെ മാഹാത്മ്യത്തെ അറിയുകയില്ല' (സരസ്വതീവിജയം, പു. 79.) എന്നു സൂചിപ്പിക്കുന്നു. ഇങ്ങനെ, ജാതിപരതക്കു പുറമെ മതപരമായും വംശീയമായും ഉള്ള അപരത്വങ്ങളിൽ വിശ്വസിക്കുന്നയാളാണ് ആദ്യകാലത്ത് കുബേരൻ നമ്പൂതിരി. ഈ അപരവൽക്കരണം ഭയത്തിൽ നിന്നുണ്ടാവുന്നതാണെങ്കിലും ഭയം, തീണ്ടലിനെക്കുറി ച്ചുള്ളതാണ്. ഈ ഭയമാണ് കീഴാളജനതക്കു നേരെ അതിക്രമമായി മാറുന്നത്. തങ്ങ ളുടെ വരുതിക്കപ്പുറത്തുള്ള ജനതയെപ്പറ്റി മാത്രമാണ് ഈ ഭയം എന്നതും ശ്രദ്ധേയമാ ണ്. കാർഷികാടിമത്തത്തിൽ കഴിയുന്ന കീഴാളസമുദായങ്ങൾക്ക്, ബ്രാഹ്മണ്യത്തോടുള്ള അപരബോധവും, തിരിച്ച് ബ്രാഹ്മണർ പ്രദർശിപ്പിക്കുന്ന ഹിംസാത്മകമായ അപരബോ ധവും ജാതിവ്യവസ്ഥയിൽ ഒരു പോലെ പ്രവർത്തിക്കുന്നുണ്ട്. അതുകൊണ്ട്, കുബേ രൻ നമ്പൂതിരിക്ക് ഈ അപരബോധം കുടഞ്ഞുകളയാൻ സാധിക്കുന്നു എന്നത്, ജാതി വിരുദ്ധമായ മൂല്യബോധത്തിന്റെ നിർമിതിയിൽ പ്രധാനമാണ്.

2.5.5.4 പുത്തൻ സാമൂഹ്യശീലങ്ങൾ

ദലിത് ജനതയുടെ പിന്നാക്കാവസ്ഥയ്ക്ക് പരിഹാരമായി മിഷനറി വിദ്യാഭ്യാസ ത്തെയാണ് നോവൽ മുന്നിൽ കാണുന്നത്. ജാതി സ്ഥാപനവൽക്കരിക്കപ്പെട്ട ഒരു അസ

മത്വമായി നിലനിൽക്കുന്ന സമൂഹത്തിൽ ജനാധിപത്യത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമായ പൊതു-ഇടങ്ങൾക്കു മാത്രമേ ബദലുകളാവാൻ സാധിക്കൂ എന്ന വിശ്വാസമാണ് നോവൽ പുലർത്തുന്നത്. മിഷനറി വിദ്യാഭ്യാസം, തൊഴിൽശാലകൾ എന്നിവ ബ്രാഹ്മണിക്കൽ ജ്ഞാനവ്യവസ്ഥയോട് നേരിട്ട് ഏറ്റുമുട്ടുന്നതും സിവിൽനിയമങ്ങളുടെ പിൻബലത്തോടെ അതിനെ ആന്തരികമായി ശിഥിലീകരിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നതും നോവലിന്റെ ഉള്ളടക്കമാണ്. ബ്രാഹ്മണിക്കൽ ജ്ഞാനവ്യവസ്ഥയെ അപരമായും കൊളോണിയൽ ആധുനികതയെ വിമോചനപരമായും തിരിച്ചറിഞ്ഞുകൊണ്ടാണ് നോവലിന്റെ ആഖ്യാനം നിർവഹിച്ചിരിക്കുന്നത്. 'താൻ കണ്ണൂരിൽ വന്ന മുതൽ ഇടവിടാതെ വിദ്യാഭ്യാസത്തിൽ തന്നെ ദൃഷ്ടിവെച്ചതുകൊണ്ട് ഏകദേശം ഒരുകൊല്ലം കഴിയുമ്പോഴേക്കു സംസ്കൃതത്തിലും മലയാളത്തിലും നല്ല വിദഗ്ധതയും ഇംഗ്ലീഷ് എഴുതാനും വായിക്കാനും ഏതാണ്ടു സംസാരിപ്പാനും ശീലവും വന്നു. ഈ സ്ഥിതിയിൽ അപ്പോൾ കണ്ണൂരിൽ പുതുതായി പാതിരിസായ്വന്മാരാൽ ആരംഭിക്കപ്പെട്ട പെൺകുട്ടികളുടെ എഴുത്തുപള്ളിയിൽ സുഭദ്രയെ 20 ഉറുപ്പിക ശമ്പളത്തിൽ ഉപാദ്ധ്യായിനിയായി നിശ്ചയിച്ചു. ക്രമേണ നാട്ടുക്രിസ്ത്യാനികളുടെ ഇടയിൽ സായ്വന്മാർ നിയമിച്ചു നടപ്പാക്കിയ സമ്പ്രദായത്തിലുള്ള ഉടുപ്പുചമഞ്ഞു സുഖമായി പാർത്തുവന്നു(സരസ്വതീവിജയം, പു. 73). സുഭദ്രയുടെയും യേശുദാസന്റെയും പുതിയ സ്വത്വനിർമിതി ഏതാണ്ടു സമാന്തരമായാണ് സംഭവിക്കുന്നത്. കൊളോണിയൽ വിദ്യാഭ്യാസമാണ് അതിന് ഊടും പാവും നൽകുന്നത്. വസ്ത്രധാരണത്തിൽ വരെ ആ മാറ്റം കടന്നുവരുന്നതായി ആഖ്യാനം എടുത്തു പറയുന്നു.

2.6 ഉപസംഹാരം

പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ കേരളത്തിന്റെ സാമൂഹ്യാവസ്ഥയെ നിർണയിച്ച നമ്പൂതിരി - നായർ സമുദായങ്ങളുടെ ജാതി - വർണ - ധനമേധാവിത്വം ബ്രിട്ടീഷുകാരുടെ രാഷ്ട്രീയാധീശത്വം, കീഴാള ജനതയുടെ അടിമാവസ്ഥ, മുസ്ലീം - ദലിത്വിഭാഗങ്ങളുടെ സഹഭാവം, നമ്പൂതിരിസ്ത്രീകൾ അനുഭവിച്ച പ്രശ്നങ്ങൾ, മതപരിവർത്തനം, കോടതിവ്യവഹാരങ്ങൾ എന്നിവയെല്ലാം നോവലിനുള്ളിൽ ചർച്ച ചെയ്യപ്പെടുന്നുവെങ്കിലും ജാതിനിർമാർജനം എന്ന ആശയമാണ് സരസ്വതീവിജയത്തിന്റെ ഉള്ള

ടക്കമെന്നു കെ. കെ കൊച്ച് നിരീക്ഷിക്കുന്നു. എന്നാൽ ജാതിവിരുദ്ധതയെ മതപരിവർത്തനമൂല്യമായി വ്യാഖ്യാനിക്കാനുള്ള ശ്രമമാണ് നോവലിൽ ഉടനീളമുള്ളത്[34]. ദലിത്ജനതയുടെ സാമൂഹ്യാധികാരം എന്ന ആശയം ഉന്നയിച്ചുകൊണ്ട് വൈദികഹിന്ദുമതത്തിന്റെ തത്വസംഹിതകളെ പ്രശ്നവൽക്കരിക്കുന്നു എന്നത്, നോവലിനെ സംബന്ധിച്ച് എടുത്തു പറയേണ്ടതാണ് എന്നും അദ്ദേഹം പറയുന്നു. ഈ രണ്ട് നിരീക്ഷണങ്ങളും സരസ്വതീവിജയത്തെ സംബന്ധിച്ച് പ്രസക്തമാണ്.

മറ്റൊരു വസ്തുത, സരസ്വതീവിജയം അറിവിന്റെ രാഷ്ട്രീയത്തെ പ്രശ്നവൽക്കരിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നത് രണ്ടുതരം ബോധ്യങ്ങളെ മുൻനിർത്തിയാണ് എന്നതാണ്.

ഒന്ന്, ഇന്ത്യൻ സാഹചര്യത്തിൽ അറിവ് എന്നത് ബ്രാഹ്മണിക് പ്രത്യയശായ്ത്രത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമായ ഒരു മൂല്യഭാവനയാണ്. അതിന് പിൽക്കാല ഇന്ത്യയുടെ ചരിത്രത്തെ നിർണയിക്കാനുള്ള പ്രതിലോമകാരിയായ ഉഗ്രശേഷിയുണ്ട്. അതുകൊണ്ട്, സംസ്കൃതജ്ഞാനപാരമ്പര്യത്തെ ശരിയായ വ്യാഖ്യാനങ്ങളിലൂടെ പ്രശ്നവൽക്കരിക്കുകയും അതിന്റെ ഉള്ളടക്കരാഹിത്യത്തെ പുറത്തുകൊണ്ടുവരികയും ചെയ്യേണ്ടതുണ്ട്. ചാതുർവർണ്യകേന്ദ്രിതമായ ഒരു ദേശഭാവനയെ റദ്ദുചെയ്യാനാവുക ഇതിലൂടെ മാത്രമാണ് എന്ന ബോധ്യം ഈ തിരിച്ചറിവുകളുടെ അടിപ്പടവായി അദൃശ്യമായി കിടക്കുന്നത്, സൂക്ഷ്മവായനയിൽ കണ്ടെത്താനാവും.

രണ്ട്, കൊളോണിയൽ വിദ്യാഭ്യാസം കേവലം ഭാഷയുടെയോ ആശയവിനിമയത്തിന്റെയോ അറിവിന്റെ പോലുമോ ഉപാധിയല്ല, മറിച്ച് ഒരു ജീവിതവീക്ഷണത്തിന്റെ മാതൃകയാണ്. ഇന്ത്യൻ ജാതി - മത മര്യാദകളെ അത് പരിഷ്കരിക്കും എന്നിടത്താണ് ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസത്തെ ഒരു വിമോചനപദ്ധതിയായി സരസ്വതിവിജയം സ്വീകരിക്കുന്നത്.

വിദ്യാഭ്യാസത്തെ മുൻനിർത്തി മതവിമർശനത്തിനു മുൻതൂക്കം നൽകുന്ന വിധത്തിലാണ് സരസ്വതീവിജയത്തിന്റെ ആഖ്യാനം. സംസ്കൃത - ആഖ്യാനപാരമ്പര്യം ഹിന്ദുമതത്തെ നിർമിച്ചെടുത്തിരിക്കുന്ന വിധത്തെ അതിന്റെ വേരുകളോളം ചെന്ന്

നോവൽ സംവാദത്തിനെടുക്കുന്നു എന്നതാണ് ഇതിനു പ്രധാനതെളിവ്. പ്രത്യക്ഷത്തിൽ വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ മേന്മകൾ പറയുന്ന ഒരു രചനയായി നിൽക്കുമ്പോഴും. ആധുനിക വിദ്യാഭ്യാസത്തിനും അതിന്റെ മൂല്യങ്ങൾക്കും വിഘാതമായി നിൽക്കുന്ന ഹിന്ദുമ തത്തിന്റെ വിമർശനമാണ് അതിന്റെ അന്തഃസ്സത്ത.

സരസ്വതീവിജയം ജാതിയിൽ നിന്നു ജാതിരാഹിത്യത്തിലേക്ക്, മതരാഹിത്യ ത്തിൽ നിന്ന് മതത്തിലേക്ക് എന്ന മട്ടിൽ സാമൂഹ്യമായ ഒരു മാറ്റിസ്ഥാപിക്കൽ നടത്തു ന്നു. ജാതിയിൽ നിന്ന് ജാതിരാഹിത്യത്തിലേക്കുള്ള പ്രയാണത്തിൽ അടിമകളായ പുല യരോടൊപ്പം ഫ്യൂഡൽപ്രഭുക്കളും നമ്പൂതിരിമാരും വരെ പങ്കാളികളാവുന്നു. മതരാ ഹിത്യം എന്ന് ഇവിടെ പ്രയോഗിക്കുന്നത്, വർണാശ്രമധർമപ്രകാരം നിർവ്വചിക്കപ്പെട്ട ഹിന്ദുമതത്തെ മുൻനിർത്തിയാണ്. അതു പ്രകാരം ശൂദ്രർവരെയാണ് ഹിന്ദുമതത്തിന കത്ത് ഉൾപ്പെടുന്നത്. മറ്റു വിഭാഗങ്ങൾ ഹിന്ദുമതത്തിനു പുറത്താണ്. അത്തരം വിഭാഗ ങ്ങളുടെ ക്രിസ്തുമതാരോഹണമാണ് ഇവിടെ സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. ഈ രണ്ടു പ്രക്രിയക ളെയും സാമൂഹ്യവിപ്ലവത്തിന്റെയും അതുവഴി ദലിത്സ്വത്വ രൂപീകരണത്തിന്റെയും സൂച കങ്ങളായി കണക്കാക്കാനാവും.

ദലിത്സ്വത്വരൂപീകരണത്തിന്റെ വളർച്ചാവഴികളുടെ അടയാളങ്ങൾ മരത്തനിൽ നിന്നു യേശുദാസനിലേക്കും, ജാതിനിയമങ്ങളിൽ നിന്ന് സിവിൽനിയമങ്ങളിലേക്കും വളരുന്നു. സ്വത്വം എന്നത് ഒരു സ്ഥിരം സംവിധാനമല്ല സാമൂഹ്യചുറ്റുപാടുകൾക്കനു സരിച്ച് നടക്കുന്ന ഒരു പരിണാമപ്രക്രിയയാണ് എന്ന് ജാതിസ്വത്വത്തിൽ നിന്നുള്ള മര ത്തന്റെ വിമോചനം സൂചിപ്പിക്കുന്നു.

കുറിപ്പുകൾ

1. ശ്രീനാരായണ ധർമപരിപാലനയോഗം (1903), സാധുജന പരിപാലനസംഘം (1905), യോഗക്ഷേമസഭ (1908), നായർ സർവ്വീസ് സൊസൈറ്റി (1914) സഹോദരസംഗം (1917), ആത്മവിദ്യാസംഘം (1920), എന്നിവ കേരളത്തിലെ വിവിധ സമുദായങ്ങളുടെ പുരോഗതിക്കും അതുവഴി സാമൂഹികപുരോഗതിക്കും ആക്കം കൂട്ടി. പ്രൊഫ. എസ്. അച്യുതവാര്യർ, കേരളസംസ്കാരം (കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 2006), പു. 194.
2. 1828 ൽ രാജാറാം മോഹൻ റായിയുടെ നേതൃത്വത്തിൽ ബ്രഹ്മസമാജം രൂപം കൊണ്ടു. ആര്യസമാജം ദയാനന്ദസരസ്വതിയുടെ നേതൃത്വത്തിൽ ഗുജറാത്തിലാണ് രൂപം കൊള്ളുന്നത്. ബ്രഹ്മസമാജം ഉപനിഷത്തുക്കളിൽ നിന്നും ആര്യമസാജം വേദങ്ങളിൽ നിന്നുമാണ് ഊർജ്ജം നേടിയത്. ബ്രഹ്മസമാജം; സ്ത്രീവിദ്യാഭ്യാസം, വിധവാവിവാഹം എന്നിവയെ പ്രോത്സാഹിപ്പിച്ചു. ആര്യസമാജം; വിഗ്രഹാരാധന, ബഹുഭാര്യാത്വം എന്നിവയെ എതിർത്തു. ഹിന്ദുമത നവീകരണത്തിലാണ് ഊന്നിയത് എന്നത് കൊണ്ടുതന്നെ 1829 ലെ സതീ നിരോധനം, 1856 ലെ വിധവാപുനർവിവാഹം, 1891 ലെ ശിശുവിവാഹ നിരോധനം എന്നിവയെ ഈ സംഘടനകൾ സ്വാഗതം ചെയ്തു'' എന്ന് പ്രൊ. എം. അച്യുതൻ പറയുന്നു. സ്വാതന്ത്ര്യസമരവും മലയാള സാഹിത്യവും എന്ന പുസ്തകത്തിൽ പറയുന്നു (കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ 2003), പു. 48-58. ആര്യസമാജം ക്രൈസ്തവവും പാശ്ചാത്യവുമായ ആദർശങ്ങൾക്ക് എതിരായിരുന്നു. അതേ സമയം മഹാരാഷ്ട്രയിൽ ഗോവിന്ദറാനഡെ സ്ഥാപിച്ച പ്രാർത്ഥനാസമാജം, പാശ്ചാത്യമായ യുക്തിവിചാര വിശകലനങ്ങളെ സ്വാഗതം ചെയ്തു. തിയോസൊഫിക്കൽ സൊസൈറ്റിയുടെ രൂപീകരണത്തോട് അനുബന്ധിച്ച്, പഴയ മതങ്ങളെ ശക്തിപ്പെടുത്തി, ഭൂതകാലാഭിമാനവും, ഭാവിയെക്കുറിച്ചുള്ള ശുഭാപ്തിവിശ്വാസവുമാണ് ഇന്ത്യയിൽ വളർത്തേണ്ടതെന്ന് ആനിബസന്റും പ്രസ്താവിക്കുന്നുണ്ട്. ഈ ഹൈന്ദവ രാഷ്ട്രീയ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ വക്താവായിരുന്ന ബങ്കിംചന്ദ്ര ചാറ്റർജിയുടെ വംഗദർശൻ മാസികയും ആനന്ദമഠം(1872) എന്ന നോവലും ഇന്ത്യയുടെ മതാത്മകദേശീയതക്ക് അടിപ്പടവായി പ്രവർത്തിക്കുന്നുണ്ട് എന്നതും പ്രസക്തമാണ്. ഇന്ത്യൻ ആത്മീയത, യൂറോപ്യൻ ഭൗതികത എന്നീ ദ്വന്ദ്വാത്മകവൈരുധ്യത്തെ മുൻനിർത്തുന്ന പ്രത്യയശാസ്ത്രമാണ് പിൽക്കാലത്ത് പിറവിയെടുക്കാൻ പോകുന്ന ഇന്ത്യയെന്ന ദേശരാഷ്ട്രത്തിന്റെ സാംസ്കാരിക ചേരുവയായതെന്ന് ജി. അലോഷ്യസ് നിരീക്ഷിക്കുന്നതായി ഡോ. പി. സനൽ മോഹനും 'കേരളത്തിന്റെ ആധുനികത-ചരിത്രരചനാ രീതിശാസ്ത്രപരമായ പ്രശ്നങ്ങൾ' എന്ന ലേഖനത്തിൽ സൂചിപ്പിക്കുന്നു. കേരളനവോത്ഥാനം: പുതുവായനകൾ, എഡി: "ഡോ. എസ്. അജയ് ശേഖർ, ഡോ. എസ്. ആർ. ചന്ദ്രമോഹൻ" (റെയ്വൻ പബ്ലിക്കേഷൻസ്, തിരുവനന്തപുരം, 2017), പു. 221, 222.
3. എ. ആർ. ദേശായ്, (പരി. കെ. ശ്രീകുമാരൻ ഉണ്ണി), ഇന്ത്യൻദേശീയതയുടെ സാമൂഹ്യപശ്ചാത്തലം(കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 2016), പു. 373.
4. ഡോ. പി. സനൽമോഹന്റെ കേരളത്തിന്റെ ആധുനികത- ചരിത്രരചനാ രീതിശാസ്ത്രപരമായ പ്രശ്നങ്ങൾ എന്ന ലേഖനം. ഡോ. എസ്. അജയ് ശേഖർ, ഡോ.

എസ്. ആർ. ചന്ദ്രമോഹൻ (എഡി.), കേരള നവോത്ഥാനം പുതുവായനകൾ (റെയ്വൻ പബ്ലിക്കേഷൻസ്, തിരുവനന്തപുരം, 2017), പു.222, 223.

5. എ.ജി ശ്രീകുമാർ, അച്ചുകൂടത്തിലെ കേരളം (കൈരളി ബുക്സ്, കണ്ണൂർ, 2014), പു. 30. പാശ്ചാത്യദേശീയ വ്യവഹാരങ്ങൾ അച്ചടി മതേതര തിരശ്ചീനകാലത്തെ സാധ്യ മാക്കുകയാണു ചെയ്തെന്നും അച്ചടിച്ച ആശയങ്ങൾ വായനക്കാരന്റെ സ്വകാര്യത യിലേക്ക് കടന്നുകയറി സംസ്കാരങ്ങളെ ഉടച്ചുവാർക്കുന്നുവെന്നും ബെനഡിക്റ്റ് ആൻഡേഴ്സണെ ഉദ്ധരിച്ച് പ്രസ്തുത ലേഖനത്തിൽ സൂചിപ്പിക്കുന്നു. വസ്തുനി ഷ്ഠത, യാഥാർത്ഥ്യബോധം, ശാസ്ത്രീയത എന്നിവയിൽ അധിഷ്ഠിതമായ പുതിയ പ്രപഞ്ചബോധത്തെ കൈമാറാൻ കഴിയുംവിധം ഗദ്യം ഭാഷയുടെ കേന്ദ്രമായിത്തീർന്ന ത്, അച്ചടിയുടെ സാംസ്കാരികസാഹചര്യത്തിലാണെന്ന കെ.എം. പണിക്കരുടെ നിരീക്ഷണവും അതോടൊപ്പം കൂട്ടിച്ചേർക്കുന്നു (അച്ചടിയും ശാസ്ത്രവിജ്ഞാനവും എന്ന ലേഖനം) പു. 55, 56.

6. കേരളനവോത്ഥാനം പുതുവായനകൾ എന്ന പുസ്തകത്തിലെ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ ആദ്യതരംഗം എന്ന ലേഖനം. പുറം. 34, 35. ഈ സ്വാധീനം ധനാത്മകമായും ഋണാത്മ കമായും സംഭവിച്ചുവെന്ന് അദ്ദേഹം സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. ചില പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ ക്രൈസ്ത വാശയങ്ങൾ ഉൾക്കൊള്ളുകയും ചിലവ റിവൈവലിസത്തിന്റെ കരുത്തോടെ പ്രതി രോധശ്രമങ്ങൾ നടത്തുകയും ചെയ്തെന്ന് അദ്ദേഹം സൂചിപ്പിക്കുന്നു. ദേശീയതല ത്തിൽ നടന്ന പ്രതികരണത്തിന്റെ പരിച്ഛേദം തന്നെയായിരുന്നു ഇത് എന്നു ചുരുക്കം.

7. അതേ പുസ്തകത്തിലെ, ഡോ. പി. ജോൺസൺന്റെ വൈകുണ്ഠസ്വാമികൾ- സാമൂ ഹികമാറ്റത്തിന്റെ മുന്നണിപ്പോരാളി എന്ന ലേഖനം. പു. 38-43.

8. ടി. ഭാസ്കരൻ, ഗുരു (മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2004), പു. 354,355.

   ആത്മോപദേശശതകം ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെ ഏറ്റവും പ്രധാനകൃതിയാണെന്നു ഡോ. ടി. ഭാസ്കരൻ പറയുന്നു. 1897 ന് അടുപ്പിച്ചാവണം അതിന് ഇന്നത്തെ നില കൈവന്ന ത്. അദ്വൈതതത്വങ്ങൾ പ്രതിപാദിക്കുന്ന സാധാരണകൃതിയാണെന്നും. അദ്വൈതത്തിന്റെ ഏകത്വബോധം ജീവിതത്തിന്റെ എല്ലാ മണ്ഡലങ്ങളിലേക്കും വ്യാപിപ്പിക്കുന്ന കൃതിയെന്നും എന്നും അദ്ദേഹം സൂചിപ്പിക്കുന്നു. (ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെ സമ്പൂർണ കൃതികൾ, വ്യാഖ്യാനം: ഡോ. ടി. ഭാസ്കരൻ, മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, 2004), പു. 125.

9. അതേ പുസ്തകം, പു. 1.

10. സഹോദരൻ അയ്യപ്പന്റെ സയൻസ്ദശകം എന്ന കാവ്യത്തിലെ ഒരു പദ്യം. സയൻസാൽ ദീപ്തമീ ലോകം/സയൻസാലഭിവൃദ്ധികൾ/സയൻസെന്യേ തമസ്സെല്ലാം/ സയൻസിന്നു തൊഴുന്നു ഞാൻ. എന്നാണ് അവസാനിക്കുന്നത്. ശാസ്ത്രത്തെ മുൻനിർത്തിയാണ് സാംസ്കാരികവ്യവഹാരങ്ങളെ വരെ അദ്ദേഹം നോക്കി കണ്ടി രുന്നത് എന്നതിന്റെ സൂചനയാണിത്. എന്ന് ജി. പ്രിയദർശൻ എഴുതുന്നു. സഹോദ രൻ അയ്യപ്പൻ: പ്രക്ഷോഭകാരിയായ പത്രപ്രവർത്തകൻ (കേരള സാഹിത്യ അക്കാ ദമി,തൃശ്ശൂർ, 1991), പു. 27.

11. സി.കെ ഗംഗാധരൻ. സഹോദരൻ അയ്യപ്പൻ. (കേരള ഹിസ്റ്ററി അസോസിയേഷൻ, എറണാകുളം, 1997), പു. 55.

12. ഡോ. ടി.എം. യേശുദാസൻ, ബലിയാടുകളുടെ വംശാവലി - സെപ്പറേറ്റ് അഡ്മിനിസ്ട്രേഷൻ മൂവ്മെന്റിന്റെ വംശവും ആവിർഭാവവും (പ്രഭാത് ബുക്ക് ഹൗസ്, തിരുവനന്തപുരം, 2010), പു. 3, 4, 5, 17.

13. ടി.കെ.സി വടുതലയുടെ കറ്റയും കൊയ്ത്തും(1960), പോൾ ചിറക്കരോടിന്റെ പുലയത്തറ(1962) എന്നീ നോവലുകൾ ദലിതരുടെ മതാരോഹണത്തെ രണ്ട് വ്യത്യസ്ത വീക്ഷണകോണുകളിൽ അവതരിപ്പിക്കുന്നു. അവ യഥാക്രമം രണ്ടും മൂന്നും അധ്യായങ്ങളിലായി വിശകലനം ചെയ്യുന്നുണ്ട്.

14. 1923 ഒക്റ്റോബർ 6 ലെ യങ് ഇന്ത്യയിൽ ഗാന്ധി ഇങ്ങനെ എഴുതുന്നു. എം.കെ. ഗാന്ധി, എന്താണ് ഹിന്ദുമതം (പരി: രാജൻ തിരുവോത്ത്, മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2013), പു. 12.

15. പെരിയോർ ഇ. വി. രാമസ്വാമി, ഞാൻ എന്തുകൊണ്ട് ഹിന്ദുവല്ല പരി. കൈനകരി വിക്രമൻ (മൈത്രി ബുക്സ്, തിരുവനന്തപുരം, 2014), പു. 40 - 41 ഏതൊരു മതമാണോ അതിലെ ജനവിഭാഗങ്ങൾക്കിടയിൽ വൈജാത്യങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കുകയും അതിൽ ഒരു വിഭാഗം മറ്റൊരു വിഭാഗത്തിന്റെ ആത്മാഭിമാനം ചവിട്ടിയരച്ച് അവരോട് പട്ടിയെയും പന്നിയെയുംകാൾ മ്ലേച്ഛമായി പെരുമാറുകയും ചെയ്യുന്നത്, അങ്ങനെയുള്ള മതം തീർച്ചയായും നശിക്കേണ്ടതും നശിപ്പിക്കേണ്ടതും അത്യാവശ്യമാണ് എന്ന് പെരിയാർ പറയുന്നു.

16. ഡോ. ബി. ആർ അംബേദ്കർ, ജാതിനിർമൂലനം, ഡോ. അംബേദ്കർ സമ്പൂർണകൃതികൾ, വാല്യം ഒന്ന്, പരി. പറക്കോട് എൻ.ആർ കുറുപ്പ്, (ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 1996), പു. 81.

17. അതേ പുസ്തകം, പു. 89. ജനങ്ങൾക്കിടയിൽ ഉയർന്നവരെന്നും താഴ്ന്നവരെന്നും ശോചനീയമായ വിവേചനം വളർത്തുന്നതിന് പിന്തുണയായി നമ്മുടെ ഇതിഹാസങ്ങളും പുരാണങ്ങളും മറ്റ് മതഗ്രന്ഥങ്ങളുമാണ് എന്ന് പെരിയാറും ഒരു സന്ദർഭത്തിൽ പറയുന്നുണ്ട്. പെരിയാർ ഇ .വി. രാമസ്വാമി, ഞാനെന്തുകൊണ്ട് ഹിന്ദുവല്ല (മൈത്രി ബുക്സ്, തിരുവനന്തപുരം, 2014), പു. 41.

18. അതേ പുസ്തകം, പു. 90.

19. ഡോ. ബി. ആർ. അംബേദ്കർ, സമ്പൂർണകൃതികൾ, വാല്യം 25, ആത്മകഥയിൽ നിന്ന് ചില ഏടുകൾ (കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 2007),പു.65, 66.

20. "വർണത്തെപ്പറ്റി മഹാത്മായുടെ വീക്ഷണം, വൈദിക വീക്ഷണത്തെ അസംബന്ധ ജഢിലമാക്കുക മാത്രമല്ല, ഗർഹണീയവുമാക്കുന്നു. വർണവും ജാതിയും വ്യത്യസ്തമായ രണ്ട് സങ്കൽപങ്ങളാണ്. വർണമെന്നത് ഓരോരുത്തർക്കും അവരുടെ ധാർമികഗുണമനുസരിച്ച് എന്ന തത്വത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമാണ്. ജാതിയുടെ അധിഷ്ഠാനം ഓരോരുത്തർക്കും ജന്മത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ എന്നതാണ്. വാസ്തവത്തിൽ ഇവയ്ക്ക് അർത്ഥവൈപരീത്യമുണ്ട്. എല്ലാവർക്കും പരമ്പരാഗതമായ തൊഴിൽ എന്ന സിദ്ധാന്തത്തിൽ മഹാത്മാ വിശ്വസിക്കുന്നുവെങ്കിൽ, അദ്ദേഹം ജാതിവ്യവസ്ഥയ്ക്കുവേണ്ടി ന്യായവാദം നടത്തുകയാണെന്നു തീർച്ച" എന്ന് അംബേദ്കർ പറയുന്നു. ജാതിനിർമൂലനം.), പു. 114, 115.

21. പി.ജെ തോമസ്, മലയാളസാഹിത്യവും ക്രിസ്ത്യാനികളും (ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 1989) പു. 26.
22. ഡോ. ഡി. ബഞ്ചമിൻ, കേരളനവോത്ഥാനം: പുതുവായനകൾ (റെയ്‌വൻ പബ്ലിക്കേഷൻസ്, തിരുവനന്തപുരം, 2016), പു. 26.
23. ഡോ. പി. സനൽ മോഹൻ, അതേ പുസ്തകം. പു. 224.
24. ഡോ. ഡി. ബഞ്ചമിൻ, അതേ പുസ്തകം, പു. 27.
25. ജാതി നിർമൂലനം, പു. 91.
26. ദിലീപ് എം. മേനോന്റെ, ജാതിയും കൊളോണിയൽ ആധുനികതയും - സരസ്വതീവിജയം വീണ്ടും വായിക്കുമ്പോൾ എന്ന പ്രബന്ധം, പു. 111.
27. അതേ പുസ്തകം, പു. 122.
28. രാജൻ ഗുരുക്കൾ, മിത്ത്, ചരിത്രം, സമൂഹം, (സാഹിത്യ പ്രവർത്തകസഹകരണസംഘം, നാഷണൽ ബുക്സ്റ്റാൾ, തിരുവനന്തപുരം, 2013), പു. 221.
29. ജാതിനിർമൂലനം, പു. 109,110.
30. ദിലീപ് എം. മേനോന്റെ ജാതിയും കൊളോണിയൽ ആധുനികതയും: സരസ്വതിവിജയം വീണ്ടും വായിക്കുമ്പോൾ (2014), കെ.കെ. കൊച്ചിന്റെ കേരളം മറന്ന സാമൂഹ്യ പരിഷ്കരണം (2001) എന്നീ പഠനങ്ങളാണ് സൂചിപ്പിക്കുന്നത്.
31. റോബിൻ ജെഫ്രി, നായർമേധാവിത്വത്തിന്റെ പതനം, (വിവ. പുതുപ്പള്ളി രാഘവൻ, എം. എസ്. ചന്ദ്രശേഖരവാര്യർ, ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2013), പു. 100.
32. നമ്മുടെ സാഹിത്യം നമ്മുടെ സമൂഹം. വാല്യം രണ്ട്. (കേരളസാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ, 2000), പു. 82.
33. സാമുവൽ മെറ്റീർ, ഞാൻ കണ്ട കേരളം, (വിവ. എ. എൻ. സത്യദാസ്, കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 2013), പു. 43.
34. ഡോ. കെ.വി. ദിലീപ്കുമാർ, സാമൂഹികശാസ്ത്രദർശനം(കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 2000), പു. 78.
35. അതേ പുസ്തകം, പു. 80.
36. കെ. ഇ. എൻ., നമ്മുടെ സാഹിത്യം നമ്മുടെ സമൂഹം. 1901-2000. വാല്യം രണ്ട്. (കേരളസാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ, 2000), പു. 104.
37. സാമുവൽ മറ്റീർ, ഞാൻ കണ്ട കേരളം, വിവ. എ. എൻ. സത്യദാസ്, (കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 2013), പു. 56.
38. പി.കെ. ബാലകൃഷ്ണൻ, ജാതിവ്യവസ്ഥിതിയും കേരളചരിത്രവും (ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2010), പു. 197.
39. കെ.കെ.കൊച്ച്. സരസ്വതീവിജയം. (കേരളം മറന്ന സാമൂഹ്യപരിഷ്കരണം - സി. ഐ.സി.സി. ബുക് ഹൗസ്, എറണാകുളം, 2011), പു. 5.

അധ്യായം മൂന്ന്

ദലിതരും രാഷ്ട്രീയകർതൃത്വവും

3.1 രാഷ്ട്രീയാധികാരവും പ്രതിനിധാനവും

ഇന്ത്യൻസാഹചര്യത്തിൽ രാഷ്ട്രീയകർതൃത്വത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഏതന്വേഷണവും കൊളോണിയൽ വ്യവഹാരങ്ങളിലാണ് ചെന്നെത്തുക. വ്യത്യസ്തവംശങ്ങൾ ഭരിക്കുന്ന വ്യത്യസ്തദേശങ്ങളുടെ ഒരു ചിതറിയ രൂപമാണ് പൂർവകൊളോണിയൽ ഇന്ത്യയുടേത് എന്നു ചരിത്രം വ്യക്തമാക്കുന്നു. കൊളോണിയൽ ആധിപത്യത്തോടെ അതിനൊരു ഏകീകരണം സംഭവിച്ചു. ഈ ഏകീകരണം സാധ്യമാക്കുന്നതിൽ, കൊളോണിയൽ ശക്തികളും തദ്ദേശീയജനതയും ഒരു പോലെ മുൻകയ്യെടുത്തു. ഭരണപരമായ സൗകര്യത്തിനുവേണ്ടിയാണ് കൊളോണിയൽ ശക്തികൾ അതു ചെയ്തതെങ്കിൽ, അതിനോടുള്ള പ്രതിരോധമെന്ന നിലയിൽ ഇന്ത്യൻജനതയെ ഒന്നിപ്പിച്ചു നിർത്താനുള്ള ശ്രമമാണ്, പ്രാദേശികമായി പലയിടങ്ങളിലായി രൂപപ്പെട്ടത്. ദേശീയ സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലമായിത്തീർന്നത് ഈ രണ്ട് പ്രവണതകളുമായിരുന്നു. കൊളോണിയൽ ആധിപത്യമാണ് ഇന്ത്യയെ രാഷ്ട്രീയമായി ഏകീകരിച്ചതെന്നും ആ അർത്ഥത്തിൽ ഇന്ത്യക്ക് ഒരു രാഷ്ട്രീയകർതൃത്വം നൽകിയത് എന്നും ബിപൻ ചന്ദ്ര നിരീക്ഷിക്കുന്നത് ഈ അർത്ഥത്തിലാണ്[1].

ഇതേ ആശയം കേരളത്തെ സംബന്ധിച്ചും അർത്ഥവത്താണ്. നവസമൂഹരൂപീകരണത്തിന്റെ കാലമായ നവോത്ഥാനകാലം കേരളജനതയുടെ പൊതുവ്യവഹാരങ്ങളെ പുനർനിർമിച്ചത് പല വിധത്തിലാണെങ്കിലും രാഷ്ട്രീയമായ ഏകീകരണങ്ങളുടെയും വിച്ഛേദങ്ങളുടെയും കാലം എന്ന നിലയ്ക്കു കൂടി അതു പ്രസക്തമാണ്. ദേശം, ദേശീയത, ദേശരാഷ്ട്രം തുടങ്ങിയ സംവർഗങ്ങളെല്ലാം തന്നെ ഏതെങ്കിലും തരത്തിലുള്ള തന്മയെ വ്യാഖ്യാനിക്കാനുള്ള ശ്രമമായി മനസ്സിലാക്കാമെങ്കിൽ, കേരളത്തിന്റെ തന്മയെ അതിന്റെ നിരവധിയായ അടരുകളോടെ കണ്ടെടുക്കാനുള്ള ശ്രമമായി നവോത്ഥാനത്തെ കാണാനാവും. അത്തരം ശ്രമങ്ങളുടെ ഭാഗമായുണ്ടായ സാമൂഹികസംഘർഷങ്ങളെ സ്പർശിച്ച

ഒരു മണ്ഡലം എന്ന നിലയ്ക്കാണ് രാഷ്ട്രീയകർതൃത്വം എന്ന ആശയത്തെ ഇവിടെ ചർച്ചയ്ക്കെടുക്കുന്നത്.

സാംസ്കാരികവും ചരിത്രപരവുമായ അഭാവത്തെ, നിശബ്ദതയെ ഇല്ലാതാക്കിക്കൊണ്ട് ഒരു തന്മയെ സ്വന്തമാക്കലാണ് കർതൃത്വം എന്ന സങ്കല്പത്തിൽ ഉള്ളടങ്ങിയിരിക്കുന്നത്. തന്മ കർതൃത്വവൽക്കരിക്കപ്പെടുന്നത് സാംസ്കാരികവും പ്രത്യയശാസ്ത്രപരവുമായ നിരവധി സാമൂഹികവ്യവഹാരങ്ങളിലൂടെയും സ്ഥാപനങ്ങളിലൂടെയുമാണ്. അടിസ്ഥാനപരമായി ശബ്ദമില്ലായ്മ, ശൂന്യത എന്നിവയിൽനിന്നും സ്വന്തമായ ഭാഷയിലേക്ക്, പ്രത്യക്ഷതയിലേക്ക് കയറി നിൽക്കാനാവുക എന്നതാണ് കർതൃത്വം നൽകുന്ന സാമൂഹികാനുഭവം. കേരളത്തിലെ ദലിത് രാഷ്ട്രീയകർതൃത്വത്തിന്റെ രൂപീകരണവും ഇതിന്റെ തുടർച്ച തന്നെയാണ്. ജാതികളിൽ നിന്ന് സമുദായവൽക്കരണങ്ങളിലേക്കും അതിൽ നിന്ന് ജനാധിപത്യരാഷ്ട്രീയത്തിലേക്കുമുള്ള ചുവടുവെയ്പ്പുകളാണ് കേരളത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയഭാവിയെ നിർണയിച്ചത്. ദളിത്രാഷ്ട്രീയകർതൃത്വം എന്ന പ്രയോഗം ഇവിടെ രാഷ്ട്രീയാധികാരം എന്ന ആശയത്തിന്റെ സന്ദർഭത്തിലാണ് ഉപയോഗിക്കുന്നത്. ഭരണകൂടവുമായ ബന്ധപ്പെട്ട അധികാരസ്ഥാപനങ്ങളിലെ പങ്കാളിത്തം എന്നാണ് ഇത് സ്പഷ്ടമായും സൂചിപ്പിക്കുന്ന്. അതായത് സമൂഹത്തിന്റെ മുന്നോട്ടുള്ള പോക്കിൽ; പ്രത്യേകിച്ച് നിർണായകമായ തീരുമാനങ്ങളെടുക്കുന്നതിൽ, ദലിതരുടെ പങ്ക് ഏതു തരത്തിലായിരുന്നു എന്നതാണ് അന്വേഷണവിഷയം. ദളിതർ രാഷ്ട്രീയാധികാരത്തെപറ്റിയുള്ള ആലോചനകളിലേക്ക് പ്രവേശിച്ചു തുടങ്ങുന്നതിന്റെ സന്ദർഭം ഇവിടെ പ്രസക്തമാണ്. അധികാരം എല്ലായ്പ്പോഴും ഉൾക്കൊള്ളലിന്റെ പ്രശ്നവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതാണ്. പ്രതിനിധാനവ്യവസ്ഥയിൽ ജനതയ്ക്കുള്ള സ്ഥാനത്തെയാണ് അത് സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. രാഷ്ട്രീയാധികാരം ആ നിലയ്ക്ക് പ്രാതിനിധ്യത്തിനുള്ള ഔദ്യോഗികമായ അംഗീകാരമാണ്. രാഷ്ട്രീയാധികാരമെന്നത് ഏതെങ്കിലും ഒരു മണ്ഡലത്തിൽ ഒതുങ്ങി നിൽക്കുന്നില്ലെന്നും എല്ലാ വ്യാവഹാരികമണ്ഡലങ്ങളിലും അതു വലിയ തോതിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്നുവെന്നും ഉള്ള യാഥാർത്ഥ്യം നിലനിൽക്കെ, പ്രയോഗപരമായ രാഷ്ട്രീയാധികാരം ദളിതരെ സംബന്ധിച്ച് വളരെ പ്രധാനമാണ്. അധികാരത്തിന്റെ മറ്റെല്ലാ

ബലതന്ത്രങ്ങളോടും പൊരുതിനിൽക്കാനുള്ളള ഊർജ്ജമാണ് അത്. ആ നിലയ്ക്ക്, കേരളത്തിൽ രൂപപ്പെടാൻ പോകുന്ന ദലിത്‌രാഷ്ട്രീയ പര്യാലോചനകളുടെ തുടക്കം കണ്ടെത്താനാവുക മലയാളി മെമ്മോറിയൽ എന്ന പ്രതിനിധാനസ്വഭാവമുള്ള നിവേദനസമരത്തിലാണ്.

3.1.1 മലയാളി മെമ്മോറിയൽ എന്ന രാഷ്ട്രീയ രൂപകം

കേരളീയരുടെ രാഷ്ട്രീയ ഇടപെടലുകളുടെ ചരിത്രം ഏതാണ്ട് പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആരംഭം മുതൽ തന്നെ തുടങ്ങുന്നുണ്ട്. തിരു - കൊച്ചി - മലബാർ പ്രദേശങ്ങളായിരുന്ന കേരളത്തിൽ രാജകീയസ്വേച്ഛാഭരണം, ഔദ്യോഗികദുർഭരണം, വൈദേശികാധിപത്യം, ജാത്യാനുഭവങ്ങൾ എന്നിവയ്ക്കെതിരെ ബഹുജനപ്രക്ഷോഭങ്ങൾ നടക്കുന്നുണ്ട്. അവയിൽ 1891 ജനുവരി ഒന്നിന് അവതരിപ്പിക്കപ്പെട്ട മലയാളി മെമ്മോറിയൽ എന്ന നിവേദനസമരമാണ് മലയാളി എന്ന പൊതുബോധത്തെ സൂചിപ്പിച്ചുകൊണ്ടുള്ള ആദ്യത്തെ കേരളീയസമരം[2]. എന്നാൽ അത് മലയാളി എന്ന പൊതുബോധത്തെ പങ്കുവെക്കുന്നില്ലെന്നും നായർസമുദായത്തിന്റെ ഒരാധിപത്യം അതിനകത്തുണ്ടായിരുന്നു എന്നും പിൽക്കാലത്തു നിരീക്ഷിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. എന്നിരുന്നാലും മലയാളിമെമ്മോറിയൽ ആണ് പ്രതിനിധാനത്തെ സംബന്ധിച്ച് സംസാരിക്കുന്ന മലയാളികളുടെ ആദ്യ രാഷ്ട്രീയനീക്കമായി തീർന്നത്. സർക്കാർ സർവ്വീസിൽ പങ്കാളിത്തം ആവശ്യപ്പെടുന്നതിലൂടെ തദ്ദേശീയരുടെ വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെയും സൂചനകൾ മലയാളി മെമ്മോറിയൽ നൽകുന്നുണ്ട്. അതോടൊപ്പം ഒറു സംഘടിതശക്തിയെന്ന നിലയിൽ പൊതുസമൂഹത്തിനുള്ള വിലപേശൽശേഷിയുടെ ആദ്യാവിഷ്കാരം കൂടിയാണ് മലയാളി മെമ്മോറിയൽ.

3.1.2 ഈഴവ മെമ്മോറിയൽ - വിടവുകൾ തിരിച്ചറിയുന്നു

മലയാളി മെമ്മോറിയലിനു ശേഷം, 1896 ൽ ഈഴവ മെമ്മോറിയൽ സമർപ്പിക്കപ്പെടുന്നത് മലയാളി മെമ്മോറിയലിന്റെ പ്രതിനിധാനസ്വഭാവത്തോടുള്ള പ്രതികരണം എന്ന നിലക്കുകൂടിയാണ്[3]. ആധുനികവിദ്യാഭ്യാസം നേടുകയും ഡോക്ടർ ആവുകയും ചെയ്തു മടങ്ങിവന്ന ഡോ. പൽപ്പുവിനു പോലും ജാതിയുടെ പേരിൽ ജോലി നിഷേധി

ക്കപ്പെട്ട സാഹചര്യത്തിലാണ് ഈഴവ മെമ്മോറിയൽ കൂടുതൽ പ്രസക്തമാവുന്നത്. അതോടൊപ്പം ദലിതർക്ക് ഇരട്ട വിലക്കാണ് ആ സന്ദർഭത്തിൽ അനുഭവിക്കേണ്ടി വന്നിരുന്നത്. ജാതിയുടെ പേരിൽ വിദ്യാഭ്യാസമടക്കമുള്ള ആധുനികസംവിധാനങ്ങളിൽ നിന്നുതന്നെ അവർക്കു പുറത്തുനിൽക്കേണ്ടിവന്നു. സർക്കാർ ജോലിയിലെ പ്രാധിനിധ്യത്തിനു വേണ്ടി സമരങ്ങൾ നടന്ന ആ കാലത്ത് പ്രാഥമികവിദ്യാഭ്യാസത്തിൽ നിന്നു പോലും അന്യവൽക്കരിക്കപ്പെടുകയും അതിന്റെ പേരിൽ സർക്കാർ സർവ്വീസിൽ നിന്ന് പരിപൂർണമായും തമസ്ക്കരിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തു എന്നതാണ്, ദലിതരെ സംബന്ധിച്ച ഒരു പ്രധാന പ്രതിസന്ധി. മറ്റൊന്ന്, മറ്റുള്ളവർക്ക് പ്രാപ്യമായ പൊതുസംവിധാനങ്ങൾ ദലിതരെ സംബന്ധിച്ച് അപ്രാപ്യമായിരുന്നു എന്നതാണ്. പൊതുവഴികളും ആരാധനാലയങ്ങളും അതിൽ ഉൾപ്പെടും. ഇക്കാരണങ്ങൾ കൊണ്ട് ഈഴവ മെമ്മോറിയൽ ദലിതരെ സംബന്ധിച്ച് സുപ്രധാനമായിരുന്നു. ദലിതരുടെ രാഷ്ട്രീയ പ്രക്ഷോഭങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള ആശയരൂപീകരണത്തിന് ഇത് കാരണവുമായി. അത്തരം പ്രക്ഷോഭങ്ങളിലൂടെ മാത്രമേ ദലിത് രാഷ്ട്രീയ കർതൃത്വനിർമിതി സാധ്യമാകൂ എന്ന ധാരണ ഈഴവ മെമ്മോറിയലിലൂടെ സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടു.

3.1.3 പ്രാതിനിധ്യത്തിലേക്ക് കൂടുതൽ ചുവടുകൾ

രാഷ്ട്രീയാധികാരത്തിന്റെ ഭാഗമാവാനും പ്രതിനിധാനവ്യവസ്ഥയിൽ കണ്ണിചേർക്കപ്പെടാനുമുള്ള ശ്രമങ്ങൾ മലയാളി മെമ്മോറിയലിലൂടെ ആരംഭിച്ചു എന്നു സൂചിപ്പിക്കുകയുണ്ടായി. അതിന്റെ വളർച്ചയാണ് ബ്രിട്ടീഷ് മലബാറിലും കൊച്ചിയിലും തിരുവിതാംകൂറിലും അരങ്ങേറിയ നിരവധി പ്രക്ഷോഭങ്ങളിലൂടെ സംഭവിക്കുന്നത്. അതിനു സമാന്തരമായിത്തന്നെ ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങളും നടക്കുന്നുണ്ട്. 1920 ൽ ആരംഭിച്ച നിസ്സഹകരണപ്രസ്ഥാനം, 1932 ലെ നിയമലംഘനപ്രസ്ഥാനം എന്നിവ, കോൺഗ്രസിന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ പ്രാദേശികജനതയെ നിർണായക രാഷ്ട്രീയശക്തിയായി തിരിച്ചറിഞ്ഞു തുടങ്ങിയതിന്റെ സൂചനകളാണ്. അത്തരം തിരിച്ചറിവുകളുടെ ബലത്തിലാണ് പിൽകാലത്ത് നിവർത്തനപ്രക്ഷോഭണവും ഉത്തരവാദഭരണ പ്രക്ഷോഭവുമെല്ലാം നടക്കുന്നത്. മലബാർ കലാപങ്ങളെയും ഈ പശ്ചാത്തലത്തിലാണ് നോക്കി

ക്കാണാനാവുക. ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണത്തിന്റെയും അതേസമയം തന്നെ, പ്രാദേശിക ഭരണകൂടങ്ങളുടെയും അധികാരബലതന്ത്രങ്ങളെ ചെറുത്തുകൊണ്ട് സ്വയം സംഘടിതശക്തിയായി ഉയർന്നുവരാനുള്ള ശേഷി കൈവരിക്കുകയായിരുന്നു ഇത്തരം പ്രക്ഷോഭങ്ങൾ. മുസ്ലീംലീഗ് (1917), കമ്യൂണിസ്റ്റ് പാർട്ടി (1939) എന്നിവയടക്കമുള്ള രാഷ്ട്രീയപാർട്ടികളുടെ രൂപീകരണവും ഇതിനോട് ചേർത്തുവെക്കാവുന്നതാണ്.

ദേശീയതലത്തിലും പ്രാദേശികതലത്തിലും നടന്ന ഈ അധികാരരാഷ്ട്രീയ പ്രക്ഷോഭങ്ങളിൽ ജാതിവിവേചനം ഒരു പ്രധാന സംവാദവിഷയമാവുകയുണ്ടായില്ല. നേരെമറിച്ച്, അക്കാലത്ത് മുഖ്യധാരാരാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ ഭാഗമായി ദലിതർക്കുവേണ്ടി നടന്നത്, ദലിതരുടെ ആരാധനാ സ്വാതന്ത്ര്യവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട പ്രക്ഷോഭങ്ങളാണ്. കൊച്ചി രാജ്യപ്രജാമണ്ഡലത്തിന്റെയും[4] ശ്രീമൂലം പ്രജാസഭയുടെയും[5] രൂപീകരണത്തോടെയാണ്, ദലിതരുടെ രാഷ്ട്രീയാധികാരത്തെക്കുറിച്ച് അടിസ്ഥാനപരമായ ചില വിനിമയങ്ങൾ സാധ്യമാവുന്നത്. ഈ പരിമിതി, ദലിതർക്കിടയിൽ ഒരു ആഭ്യന്തര രാഷ്ട്രീയ മുന്നേറ്റമുണ്ടാക്കാനുള്ള പ്രചോദനമായിത്തീരുകയാണുണ്ടായത്. അയ്യങ്കാളിയുടെ നേതൃത്വത്തിൽ നടന്നതായി നേരത്തെ സൂചിപ്പിച്ച സമരങ്ങളെല്ലാം ഒരു ബദൽ രാഷ്ട്രീയ പര്യാലോചനയായിത്തീരുന്നത് അങ്ങനെയാണ്. മുഖ്യാധാരാ രാഷ്ട്രീയ പ്രക്ഷോഭങ്ങൾക്കു സമാന്തരമായി വളർന്നുവന്ന ദലിത്‌രാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ പ്രക്ഷോഭവഴിയുടെ അവതാരകനാണ് ഈ അർത്ഥത്തിൽ അയ്യങ്കാളി. പണ്ഡിറ്റ് കെ.പി. കറുപ്പനും ഇതിന്റെ പ്രതിനിധിയാണ്.

3.2 ദലിത് രാഷ്ട്രീയമുന്നേറ്റങ്ങൾ

ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയ്ക്കകത്തെ ദലിത് ഇടപെടലുകൾ ഏകമുഖമായിരുന്നില്ലെങ്കിലും അത് പ്രധാനമായും ഊന്നിയത് സവർണകേന്ദ്രിതവും ജാതിവ്യവസ്ഥാകേന്ദ്രിതവുമായ പ്രശ്നങ്ങളിലാണ്. കേരളത്തിൽ അത് രാഷ്ട്രീയാധികാരത്തിന് വേണ്ടിയുള്ള ശ്രമങ്ങളിലാണ് ശ്രദ്ധകേന്ദ്രീകരിച്ചത്. അയ്യങ്കാളിയുടെ വില്ലുവണ്ടിസമരം(1893) ആ നിലയ്ക്ക് വഴി നടക്കാനുള്ള സമരം മാത്രമായി പരിമിതപ്പെടുത്താൻ സാധ്യമല്ല[6]. രാഷ്ട്രീ

യാധികാരത്തിൽ പങ്കാളിത്തം നേടാനുള്ള ദളിതരുടെ ആദ്യ ശ്രമമായിരുന്നു ഇത്. മലയാളി മെമ്മോറിയലിലേക്ക് ഇനിയും ഏറെ സഞ്ചരിക്കേണ്ടതുണ്ട് എന്ന ആശയത്തിന്റെ സാമൂഹിക പ്രയോഗമായിട്ടു കൂടി ഇതിനെ കാണണം. പ്രാഥമികവിദ്യാഭ്യാസത്തിലേക്കും അവിടെനിന്ന് പൊതുവഴിയിലേക്കും കയറാതെ പുതിയ അധികാരഘടനയുടെ ഭാഗമാകാനാവില്ല എന്ന തിരിച്ചറിവ് അതിനകത്തുണ്ടായിരുന്നു. ചായക്കടകളിലും ചന്തകളിലും പൊതുവഴികളിലും പ്രവേശിക്കാനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യമില്ലായ്മ മനുഷ്യാവകാശത്തിന്റെ പ്രശ്നമായിരുന്നു. ഇതിനെ മറികടക്കുന്ന നിരവധി പ്രതിരോധപ്രവർത്തനങ്ങൾ അയ്യങ്കാളിയുടെ നേതൃത്വത്തിൽ നടക്കുന്നുണ്ട്. ഇത് സാധിക്കാതെ രാഷ്ട്രീയ കർതൃത്വത്തിലേക്ക് എത്തിച്ചേരുക സാധ്യവുമല്ലായിരുന്നു. അതേസമയം അയ്യങ്കാളിയുടെ തന്നെ നേതൃത്വത്തിൽ നടന്ന കാർഷികപണിമുടക്കുസമരം(1907) ദളിതരെ ഒരു അധികാര സമ്മർദ്ദശക്തിയായി തിരിച്ചറിയുന്നുണ്ട്.

നിലവിലെ മുഖ്യധാരാരാഷ്ട്രീയത്തോടു കണ്ണി ചേർന്നു പ്രവർത്തിക്കുമ്പോഴും, ഒരു ആഭ്യന്തരസംഘർഷം ദലിത്ജനതക്കകത്ത് പ്രവർത്തിച്ചിരുന്നു എന്നാണ് ഇത് സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. മുഖ്യധാരയുമായി ദലിത്രാഷ്ട്രീയധാരയ്ക്കുള്ള ഈ സംഘർഷാത്മകബന്ധത്തിന്റെ ആഖ്യാനമെന്ന നിലയിലാണ്, ടി.കെ.സി. വടുതലയുടെ കറ്റയും കൊയ്ത്തും, തകഴിയുടെ രണ്ടിടങ്ങഴി എന്നീ നോവലുകൾ മുഖാമുഖം നിൽക്കുന്നത്. വർഗസംഘർഷത്തിന്റെ വാങ്മയം നോവലുകളിൽ ജാതിവ്യവസ്ഥയെ വിമർശനാത്മകമായി വിലയിരുത്താനുള്ള ഒരു സ്ഥലം ലഭ്യമാക്കി എന്ന് ഇ.വി. രാമകൃഷ്ണൻ നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്[7]. ഈ നിരീക്ഷണം വിരൽ ചൂണ്ടുന്നത്, തകഴിയടക്കമുള്ളവരുടെ സാഹിത്യകൃതികൾ ജാതിചൂഷണങ്ങളെ സംബന്ധിച്ച സംവാദങ്ങളെ ദൃശ്യപ്പെടുത്തി എന്നതിലേക്കാണ്. അതോടൊപ്പം ആ ദൃശ്യത നേരായ ദിശയിലൂടെ മുന്നേറുകയുണ്ടായോ എന്ന സംശയവും ഉന്നയിക്കപ്പെടുന്നു. ദലിതരുടെ രാഷ്ട്രീയ കർതൃത്വരൂപീകരണം ദലിത് സ്വത്വചരിത്രത്തിൽ എത്രമാത്രം പ്രധാനമാണ്, രാഷ്ട്രീയകർതൃത്വം എന്ന പരികൽപ്പനക്ക് വ്യക്തിസ്വാതന്ത്ര്യവുമായി എന്തുമാത്രം ബന്ധമുണ്ട്, വ്യക്തിസ്വാതന്ത്ര്യം എന്ന ആശയം മനുഷ്യന്റെ നിത്യവ്യവഹാരസ്ഥലങ്ങളുമായി എങ്ങനെയെല്ലാമാണ് ബന്ധപ്പെടുന്നത് എന്നീ

ചോദ്യങ്ങളെ മുൻനിർത്തിയാണ്, ടി.കെ. സി വടുതലയുടെ കറ്റയും കൊയ്ത്തും, തകഴിയുടെ രണ്ടിടങ്ങഴി എന്നീ നോവലുകളിലെ രാഷ്ട്രീയകർതൃത്വനിർമിതികളെ ഈ അധ്യായം മുഖ്യ പ്രമേയമാക്കുന്നത്. രണ്ടു നോവലുകളിലെയും പ്രധാന വ്യവഹാര സ്ഥലം ദലിതരുടെ തൊഴിലിടമായ നെൽപ്പാടങ്ങളാണ് എന്നതുകൊണ്ടും ഈ തൊഴിലിടങ്ങളാണ് ദലിതരുടെ രാഷ്ട്രീയ കർതൃത്വത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ആലോചനകൾക്ക് ഉറവിടമാവുന്നത് എന്നതുകൊണ്ടും രണ്ടു നോവലുകളിലെയും തൊഴിലിടങ്ങളെയാണ് കർതൃനിർമിതിയുടെ ഇടങ്ങൾ എന്ന നിലയിൽ പരിഗണിക്കുന്നത്. രണ്ടു നോവലുകളിലും പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന തൊഴിലിടങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസം, അവയിലെ രാഷ്ട്രീയ കർതൃത്വനിർമിതികളെ തന്നെ വ്യത്യസ്തമാക്കാം എന്ന അനുമാനമാണ് ഈ വിശകലനത്തിനു പ്രേരകമാവുന്നത്. വ്യത്യസ്ത ആഖ്യാതാക്കളുടെ പാഠങ്ങളിൽ അതു വ്യത്യസ്തമായിത്തീരുന്നത് ആഖ്യാതാക്കളുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ അവബോധത്തിന്റെ വ്യത്യാസം കൊണ്ടാണ്. തകഴിയുടെ കുട്ടനാട് എന്ന ദേശനിർമിതി കർഷകത്തൊഴിലാളികളുടെ ഇടമെന്ന നിലയിലാണ് സാഹിത്യാഖ്യാനങ്ങളിൽ ശ്രദ്ധനേടുന്നത്. എറണാംകുളത്തെയും പരിസരപ്രദേശങ്ങളിലെയും പുലയജനതയാണ് ടി.കെ.സിയുടെ നോവലിലെ കേന്ദ്രം. ഈ രണ്ടു പശ്ചാത്തലങ്ങളിലെയും ദലിതരായ കർഷകത്തൊഴിലാളികളുടെ കഥാപാത്രനിർമിതിക്കു പിന്നിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്ന പ്രത്യയശാസ്ത്രവും അതുവഴി നിർണയിക്കപ്പെടുന്ന രാഷ്ട്രീയകർതൃത്വവും വിശദീകരിക്കാനാണ് ഈ അധ്യായത്തിലൂടെ ശ്രമിക്കുന്നത്.

3.3 സ്വാതന്ത്ര്യവും കർതൃത്വവും

വ്യക്തികളുടെ കർതൃത്വവും സ്വാതന്ത്ര്യവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം മനുഷ്യരുടെ ഏത് വ്യാവഹാരിക ഇടങ്ങളെ മുൻനിർത്തിയും പരിശോധിക്കാവുന്നതാണ്. മനുഷ്യന്റെ ആത്മാവിഷ്കാരത്തെ നിർണയിക്കുന്നതിൽ അയാളുടെ ചലനസ്വാതന്ത്ര്യം പ്രധാനപങ്ക് വഹിക്കുന്നുണ്ട്. ഒരാളുടെ വീടും പൊതുവഴിയും രണ്ടു തരത്തിലായിരിക്കും അയാളെ വിന്യസിക്കുന്നത്. വീട് അയാൾക്കു നൽകുന്ന സ്വാതന്ത്ര്യം പൊതുവഴിക്ക് നൽകാൻ കഴിയില്ല എന്നർത്ഥം. അതിനു കാരണം, പൊതുവഴിയെക്കുറിച്ചും അവിടെ സാധ്യമായ

വ്യവഹാരങ്ങളെക്കുറിച്ചുമുള്ള മുൻധാരണകൾ, അത്തരം ധാരണകളുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തി വ്യക്തികൾ രൂപീകരിച്ചിരിക്കുന്ന മൂല്യബോധം എന്നിവയാണ്. ഈ മട്ടിൽ സാമൂഹ്യമായും അതിന്റെ തുടർച്ചയായി വ്യക്തിപരമായും നിലനിൽക്കുന്ന മൂല്യബോധങ്ങളാണ് മനുഷ്യരുടെ സാമൂഹ്യശീലങ്ങളെ രൂപപ്പെടുത്തുന്നത്. *സ്ഥലം അവിടെ ജീവിക്കുന്ന മനുഷ്യരുടെ ചലനമടക്കമുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ നിർണയിക്കുകയും നിയന്ത്രിക്കുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്* എന്നു തന്നെയാണ് ഇത് സൂചിപ്പിക്കുന്നത്.

നാട് അഥവാ പ്രദേശമെന്നാൽ അവിടുത്തെ അധികാരബന്ധങ്ങളും കൂടിയാണ്. *ജാതിവ്യവസ്ഥ കീഴ്ജാതിക്കാരുടെ സഞ്ചാരസ്വാതന്ത്ര്യത്തെ കർശനമായി നിയന്ത്രിച്ചിരുന്നൊരു സമൂഹത്തിൽ മനുഷ്യനും പ്രകൃതിയും തമ്മിലും ഭിന്നവർഗങ്ങളിൽ പെട്ട മനുഷ്യർ തമ്മിലും ഉള്ള ബന്ധങ്ങളെ നിയന്ത്രിച്ചത് അധികാരബന്ധങ്ങളുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളാണ്*[9]. പൊതുവഴി അപ്രാപ്യമായിരുന്ന ഒരു ജനത ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ ഉൽപന്നമായിരുന്നു. ആരാധനാലയങ്ങൾ, വിദ്യാഭ്യാസ സ്ഥാപനങ്ങൾ എന്നിവയടക്കമുള്ള പൊതുവും അല്ലാത്തതുമായ സംവിധാനങ്ങൾ ജാതി - മതാടിസ്ഥാനത്തിൽ നിയന്ത്രിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. നവോത്ഥാനസമരങ്ങളിൽ അധികവും പൊതുസംവിധാനങ്ങൾ എല്ലാ മനുഷ്യർക്കും തുല്യമായി പങ്കുവെക്കണമെന്ന് ആവശ്യപ്പെട്ടുകൊണ്ട് ഉള്ളതായിരുന്നു എന്ന് ഈ അവസരത്തിൽ ഓർക്കാവുന്നതാണ്. നേരത്തെ സൂചിപ്പിച്ച പോലെ, അയ്യങ്കാളിയുടെ വില്ലുവണ്ടി സമരമാണ് അവയിൽ ഏറ്റവും പ്രസക്തമായ ഒന്ന്. പൊതുവഴിയിലൂടെ കാളവണ്ടിയോടിച്ചുകൊണ്ട് ഒരു ദേശത്തിന്റെയാകെ നടപ്പുശീലങ്ങളെ അത് തകിടം മറിക്കുന്നു. അതുവരെ നിലനിന്ന ദേശമെന്ന അധികാരസ്വരൂപത്തെ തന്നെ ഇതു പൊളിച്ചെഴുതുന്നു. ദേശത്തെ സംബന്ധിക്കുന്ന ഇത്തരം പുതിയ അനുഭവങ്ങൾ എഴുതിച്ചേർത്തുകൊണ്ടുതന്നെയാണ് നിലവിലെ അധികാരവ്യവസ്ഥയുടെ ഭാഗമാകാനാവുക എന്ന തിരിച്ചറിവുകൂടി ഇവിടെ രൂപപ്പെടുന്നു. കറ്റയും കൊയ്ത്തും എന്ന നോവലിൽ, ഈ രണ്ടുതരം ദേശസങ്കല്പങ്ങളും ബന്ധിപ്പിക്കപ്പെടുന്ന ഒരു കൊളോണിയൽ ഇടം പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നുണ്ട്. വിദ്യാഭ്യാസം പൂർത്തിയാക്കി വരുന്ന ജന്മിപുത്രൻ അയിത്തത്തിന്റെയും അസ്പൃശ്യതയുടെയും മൂല്യബോധങ്ങളെ തിരസ്കരിക്കുകയും പൊതുവഴി പങ്കുവെക്കാൻ പുലയന് ധൈര്യം നൽകുകയും ചെയ്യുന്നു. അവർ തമ്മിലുള്ള ഈ

അഭിമുഖീകരണമാണ് യഥാർത്ഥത്തിൽ, റിയലിസ്റ്റിക് നോവലുകളും ദലിത് നോവലുകളും തമ്മിൽ നടക്കുന്നത്. ഈ അധ്യായത്തിന്റെ തുടക്കത്തിൽ സൂചിപ്പിച്ച മുഖ്യധാരാ രാഷ്ട്രീയബോധവും ദലിത് രാഷ്ട്രീയബോധവും തമ്മിലുള്ള മുഖാമുഖം തന്നെയാണത്. ഈ തരത്തിൽ ഒരാഖ്യാനം നിർമിച്ച ദേശത്തെ മറ്റൊരാഖ്യാനംകൊണ്ട് അപനിർമിക്കുന്ന പ്രക്രിയയാണ് 'രണ്ടിടങ്ങഴി'യും 'കറ്റയും കൊയ്ത്തും' താരതമ്യം ചെയ്യുമ്പോൾ കാണാൻ സാധിക്കുക. രണ്ടും ഒരേ തരം മനുഷ്യരുടെ, ഒരേ തൊഴിലെടുക്കുന്നവരുടെ, ഒരേ സംഘർഷങ്ങളനുഭവിക്കുന്നവരുടെ ജീവിതാഖ്യാനമാണ്. സ്വന്തം ജീവിതഭൂമികയുമായി സംഘർഷഭരിതമായ ബന്ധം സൂക്ഷിക്കേണ്ടി വരുന്ന ഈ ജനത രണ്ട് ആഖ്യാനങ്ങളിലും എങ്ങനെ ആവിഷ്കരിക്കപ്പെടുന്നു എന്നത് പ്രധാനമാണ്. ദലിതർക്ക് ദേശമെന്ന ആലോചനയെ സംബന്ധിച്ചു വരാവുന്ന സന്ദിഗ്ധതകൾ ഇ. വി രാമകൃഷ്ണൻ ഒരിടത്ത് സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. *കീഴാളസ്വത്വങ്ങൾക്ക് സ്ഥലവുമായും ചരിത്രവുമായും സംഘർഷ ഭരിതമായ ബന്ധം മാത്രമേ സാധ്യമാവുകയുള്ളൂ. ഇതിനു പ്രധാനകാരണം ഭൂമിയുടെ ഉടമസ്ഥത അവർക്കില്ലെന്നുള്ളതാണ്. കീഴ്ജാതിക്കാരുടെ സഞ്ചാരസ്വാതന്ത്ര്യം കണിശമായും നിയന്ത്രിക്കപ്പെട്ടിരുന്ന സമൂഹത്തിൽ സ്വത്വസ്വാതന്ത്ര്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഏതു പ്രഖ്യാപനത്തിലും അതിക്രമിച്ചുകടക്കലിന്റെ ഒരംശമുണ്ടാവും*[10]. ഇ.വി. യുടെ ഈ നിരീക്ഷണം ഏറ്റവും പ്രസക്തമായിത്തീരുന്നത് ജന്മിത്തത്തിന്റെയും കാർഷിക അടിമത്തത്തിന്റെയും സാംസ്കാരിക സന്ദർഭത്തിലാണ്. ഈ സന്ദർഭത്തിൽ, ദലിതരുടെ സ്ഥലവുമായുള്ള ബന്ധം, തൊഴിലുമായി മാത്രം ബന്ധപ്പെട്ടാണ് എന്നു കാണാനാവും. പണിയെടുക്കുന്ന പാടവും താമസിക്കുന്ന തറയും തമ്മിലുള്ള ദൂരമാണ് അവരുടെ വ്യാവഹാരികസ്ഥലം. ഈ രണ്ടു സ്ഥലവും ഭൗതികമായി അവർക്ക് അന്യസ്ഥലങ്ങളുമാണ്. ഇതാണ് അവരനുഭവിക്കുന്ന ആദ്യസംഘർഷം. അത് അവരുടെ സ്ഥലബോധത്തെ മാത്രമല്ല, സ്വാതന്ത്ര്യബോധത്തെക്കൂടി പരിമിതപ്പെടുത്തുകയും പരുവപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്യുന്നു.

3.4 ദേശമെന്ന അനുഭവം

സവിശേഷമായി നിർമിക്കപ്പെടുന്ന സ്ഥലമാണ് ദേശം. ഈ നിർമിതിയിൽ ഉൽപാദന - വിതരണ ബന്ധങ്ങളും തദനുബന്ധിയായ സാംസ്കാരിക വിനിമയങ്ങളും ഇടപെടുന്നു. ഭൂമിശാസ്ത്രപരമായ പ്രത്യേകതകളോടൊപ്പം ഈ സാംസ്കാരിക വിനിമയ

ങ്ങളും ദേശമെന്ന അനുഭവത്തെ വ്യതിരിക്തമാക്കുന്നതിൽ നിർണായകമാണ്. തകഴി യുടെ നോവലുകളിലെ; സവിശേഷമായി രണ്ടിടങ്ങഴിയിലെ ദേശഭാവനയെ മുൻനിർത്തി ഇത് പരിശോധിക്കാവുന്നതാണ്.

കുട്ടനാടാണ് രണ്ടിടങ്ങഴിയുടെ ആഖ്യാനകേന്ദ്രമായ ദേശം. ആലപ്പുഴ, കോട്ടയം ജില്ലകളെ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന സ്ഥലമാണ് കുട്ടനാട്. കേരളത്തിലെ മറ്റ് ജില്ലകളുമായി താര തമ്യം ചെയ്യുമ്പോൾ സവിശേഷമായ ഭൂപ്രകൃതിയാണ് കുട്ടനാടിനുള്ളത്. നിറഞ്ഞ ജല സാന്നിധ്യമാണ് ഈ സവിശേഷത. പമ്പ, മീനച്ചിലാർ, അച്ചൻകോവിലാർ, മണിമല യാർ തുടങ്ങിയ ആറുകൾ കുട്ടനാട്ടിലൂടെ ഒഴുകുന്നു. പുന്നമടക്കായലിന്റെ സാന്നിധ്യവും കുട്ടനാടിനെ നിർണയിക്കുന്നുണ്ട്. കടൽനിരപ്പിൽനിന്നു താഴെ സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന പ്രദേശങ്ങളിൽ ഒന്നായതുകൊണ്ട്, ജലത്തിൽനിന്നു നിരന്തരം വീണ്ടെടുക്കേണ്ടുന്ന ഒരിടംകൂടിയായി മാറുന്നു ഈ പ്രദേശം. കൃഷിയെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയുള്ള സാമ്പത്തി ക - സാംസ്കാരിക സ്രോതസ്സായാണ് കുട്ടനാട് ദേശചരിത്രങ്ങളിൽ അടയാളപ്പെടുന്ന ത്. ദക്ഷിണേന്ത്യയുടെ പ്രാചീനചരിത്രത്തിൽതന്നെ ഈ മട്ടിലുള്ള പ്രാധാന്യമാണ് കുട്ട നാടിനുള്ളത്. കുട്ടനാടിന്റെ കാർഷികരീതിക്കും ആഗോളപ്രാധാന്യമുണ്ട്. ഈ പ്രാധാന്യം വിരൽചൂണ്ടുന്നത്, കുട്ടനാട്ടിലെ കൃഷിഭൂമികളിൽ പണിയെടുക്കുകയും പണിയെടുപ്പി ക്കുകയും ചെയ്യുന്ന മനുഷ്യരുടെ സാംസ്കാരികബന്ധങ്ങളിലേക്ക് കൂടിയാണ്. ഭൂമിശാ സ്ത്രപരമായ വെല്ലുവിളികളെ നേരിട്ടുകൊണ്ട്, വെള്ളത്തെ ഉപയോഗപ്പെടുത്തുകയും അതേസമയം വെള്ളത്തെ പ്രതിരോധിക്കുകയും ചെയ്തുകൊണ്ട് രൂപപ്പെട്ട കുട്ടനാടാണ് എല്ലാ ആഖ്യാനങ്ങളിലും കാണാനാവുക.

3.4.1 രണ്ടിടങ്ങഴിയിലെ ദേശം

കുട്ടനാടിന്റെ ദേശപരിസരത്ത് നിന്നുകൊണ്ടാണ് തകഴിയുടെ മിക്ക കൃതികളും ആഖ്യാനം ചെയ്യപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. 1948 ൽ പ്രസിദ്ധീകരിക്കപ്പെട്ട രണ്ടിടങ്ങഴി എന്ന നോവൽ സവിശേഷമായി കുട്ടനാടിന്റെ കാർഷികസംസ്കൃതിയെ കേന്ദ്രീകരിച്ചുള്ള ആഖ്യാന മായിരുന്നു. കൃഷിയെ കേന്ദ്രത്തിൽ നിർത്തി ജീവിക്കുന്ന രണ്ടുവിഭാഗം ജനതയുടെ

അഭിമുഖീകരണമാണ് രണ്ടിടങ്ങഴിയിൽ കാണാനാവുക. ഒന്ന് ഭൂവുടമകളായ ജന്മിമാരുടെ. രണ്ട്, ഭൂരഹിതരായ കർഷകത്തൊഴിലാളികളുടെ. ഈ രണ്ടുവിഭാഗങ്ങളെ സംബന്ധിച്ചും കുട്ടനാടെന്ന ഭൂപ്രകൃതിയും ദേശവും രണ്ടുതരം ദേശാനുഭവമാണ് ഉണ്ടാക്കിയിരിക്കുക എന്നു സ്പഷ്ടമാണ്. കാരണം ഏതൊരു വിഭാഗത്തിന്റെയും സാമൂഹ്യദർശനം രൂപപ്പെടുന്നത് അവരവരുടെ വൈയക്തികമായ ദൈനംദിന അനുഭവങ്ങളിൽ നിന്നുമായിരിക്കും. ജന്മിത്തത്തിന്റെ സാംസ്കാരികലോകത്തെ അനുഭവിക്കുകയും തൊഴിലാളിജീവിതത്തെ അടുത്തുനിന്നു കാണുകയും ചെയ്തുകൊണ്ടാണ് തകഴി എന്ന എഴുത്തുകാരൻ രൂപപ്പെടുന്നത്. കുട്ടനാടാണ് തന്നെ രൂപപ്പെടുത്തിയത് എന്നു തകഴി പല സന്ദർഭങ്ങളിൽ പറയുന്നുണ്ട്. അതായത് കുട്ടനാടിന്റെ മുഖമുദ്രയെന്നു പറയപ്പെടുന്ന കൃഷിസംസ്കാരത്തെ കേന്ദ്രീകരിച്ചുള്ള സാമൂഹ്യ, സാമ്പത്തിക ബന്ധങ്ങളിലൂടെയാണ് തകഴി കുട്ടനാടിനെ അനുഭവിക്കുന്നത്. അവിടെ തകഴിയുടെ കർതൃസ്ഥാനം ജന്മിയുടേതാണ്. അതുകൊണ്ട് തന്നെ വിഭവശേഷിയുടെ കാര്യത്തിൽ ജന്മിത്തത്തിന്റെ വിപരീതത്തിൽ മാത്രം നിർത്താവുന്ന ദലിത് ജനതയെ ഇല്ലായ്മകളുടെ ഒരു സ്വരൂപമായിട്ടു മാത്രമേ തകഴിക്കു കാണാനാവുന്നുള്ളു. ഈ ഇല്ലായ്മാജീവിതങ്ങളോടുള്ള കരുണയും സഹതാപവും അവർക്കുമേൽ ചൊരിയാനാഗ്രഹിക്കുന്ന രക്ഷാകർതൃത്വവുമാണ് രണ്ടിടങ്ങഴിയുടെ രാഷ്ട്രീയത്തെ നിർണയിക്കുന്നത് എന്നർത്ഥം. അക്കാരണം കൊണ്ട് തന്നെ സഹാനുഭൂതിയുടെ ഭാഷയിലാണ് തകഴി കർഷകത്തൊഴിലാളികളെ ആഖ്യാനം ചെയ്യുന്നത്. ജന്മിമാരുടെ നിറഞ്ഞ പത്തായപ്പുരകളും തൊഴിലാളികളുടെ ഒഴിഞ്ഞ വയറുകളുമാണ് ഒരർത്ഥത്തിൽ തകഴിയുടെ ആഖ്യാനകേന്ദ്രം. തകഴിയുടെ ദേശഭാവനയെ രൂപപ്പെടുത്തിയ സാംസ്കാരിക സന്ദർഭത്തെപ്പറ്റി എസ്. ഗുപ്തൻനായർ ഒരു നിരീക്ഷണം A h X e ŋ ŋ p p v *കുട്ടനാടിന്റെ ബാഹ്യപ്രകൃതി തകഴിസാഹിത്യത്തിൽ മിന്നിമറയുന്നുവെങ്കിലും അവിടുത്തെ ഇടത്തരക്കാരും കൂലിപ്പണിക്കാരും ഉൾപ്പെടുന്ന സങ്കീർണലോകം - അവരുടെ ഭൗതികലോകവും മനോലോകവും ആണ് തകഴിയുടെ പ്രമേയം എന്ന് ഗുപ്തൻനായർ പറയുന്നു*[11]. തകഴിയുടെ എഴുത്തുകൾ ആവിഷ്കരിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നത് ഇതാണെങ്കിലും നേരത്തെ സൂചിപ്പിച്ച അദ്ദേഹത്തിന്റെ കർതൃത്വം ഈ ആവിഷ്കാരങ്ങളെ പരിമിതപ്പെടുത്തുന്നു എന്നാണ് ഇവിടെ പറയാൻ ശ്രമിക്കുന്നത്.

കുട്ടനാടിന്റെ കരപ്രദേശം പുലയരുടെയും പറയരുടെയും കൈവേലയാൽ നിർമി ക്കപ്പെട്ടതാണെന്ന് തകഴി പറയുന്നുണ്ട്. കായലിൽ നിന്ന് വള്ളത്തിൽ കട്ടകുത്തി കൊ ണ്ടുവരുന്ന മണ്ണുപയോഗിച്ച് വരമ്പിലെ മടയടക്കുന്ന കർഷകത്തൊഴിലാളിയുടെ ചിത്രം രണ്ടിടങ്ങഴിയിൽ സജീവമായി കടന്നുവരികയും ചെയ്യുന്നു. കുട്ടനാടിന്റെ സാമ്പത്തിക ശാസ്ത്രത്തെപ്പറ്റി എഴുതുന്ന കെ.ടി രാംമോഹനും ഇത് സൂചിപ്പിക്കുന്നു. തദ്ദേശീയ രായ ഭൂരഹിത പുലയരും പറയരുമാണ് കുട്ടനാടിന്റെ താഴ്ന്ന പ്രദേശത്തെ കൃഷിക്ക് അനുയോജ്യമാക്കിയതെന്ന് രാംമോഹൻ വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്[12], തകഴിയുടെ മൂന്ന് അനുഭവാഖ്യാനങ്ങളിൽ, കുട്ടനാട് എന്ന ദേശത്തെ തകഴി എങ്ങനെയാണ് നോക്കിക്ക ണ്ടത് എന്ന് സ്പഷ്ടമാണ്. (1)കുട്ടനാടാണ് തന്നെ രൂപപ്പെടുത്തിയത് എന്ന പറച്ചി ലിൽ, (2) കുട്ടനാടിന്റെ കരപ്രദേശം പുലയരുടെയും പറയരുടെയും കൈവേലയാൽ നിർമിക്കപ്പെട്ടതാണ് എന്ന നിരീക്ഷണത്തിൽ, (3) മാർക്സിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രവെളി ച്ചമാണ് തന്നെ നയിക്കുന്നതെന്ന വെളിപ്പെടുത്തലിൽ - അദ്ദേഹത്തിന്റെ സ്ഥലസങ്ക ല്പം, ദേശമെന്ന അനുഭവം, രാഷ്ട്രീയം എന്നിവയുടെ കേന്ദ്രം ഒന്നുതന്നെയെന്ന് വായി ച്ചെടുക്കാനാവും. സ്ഥലം, ദേശം, രാഷ്ട്രീയം എന്നീ സംവർഗങ്ങളിലെല്ലാം സ്വന്തം കർതൃ സ്ഥാനം കണ്ടെത്തുകയും അതിന്റെ ഉണ്മയിൽ വിശ്വസിക്കുകയും ജീവിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ഒരാളാണ് തകഴിയിലെ ആഖ്യാതാവ് എന്നാണ് ഇത് സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. സ്വന്തം കർതൃസ്ഥാനത്തോട് നീതിപുലർത്തിക്കൊണ്ടേ ഒരാൾക്ക് ആഖ്യാനം സാധ്യമാവൂ എന്ന യാഥാർത്ഥ്യം ഇവിടെ തകഴിക്കും ബാധകമാവുന്നു. അതുകൊണ്ട്, തകഴിയെഴുതുന്ന സ്ഥലം, അദ്ദേഹത്തിന്റെ ദേശത്തിന്റെ തന്നെ മറ്റൊരാഖ്യാനമാവാനേ തരമുള്ളൂ. കുട്ടനാ ടൻ പാടങ്ങൾ, പുലയരുടെയും പറയരുടെയും തൊഴിലിടങ്ങൾ എന്ന നിലയിൽ ആഖ്യാനം ചെയ്യപ്പെടുമ്പോഴും തകഴിയുടെ ദേശഭാവന അതിനകത്ത് ഒളിച്ചുകടക്കുകയും വെളി പ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നതിന്റെ സാഹചര്യം ഇതാണ്. കുട്ടനാടിന്റെ സമ്പൽസമൃദ്ധി, സൗന്ദ ര്യം, തൊഴിലാളികളുടെ ജീവിതമൂല്യങ്ങൾ എന്നിവയെ മുൻനിർത്തി, ആഖ്യാനം പങ്കു വെക്കുന്ന ഗൃഹാതുരതകൾ ഈ വസ്തുതകൾ സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നു. കായികാധ്വാ നത്തെ മഹത്വവൽക്കരിക്കുകയും അതിനെ മുൻനിർത്തുകയും ചെയ്യുന്നതാണ് തകഴി

യുടെ സൗന്ദര്യദർശനം എന്നിടത്ത് ദലിത്സ്വത്വത്തെ സംബന്ധിച്ച വലിയൊരു വിടവ് കാണാനാവും. ഒരു സമൂഹമെന്ന നിലയിൽ ദലിതരുടെ സാംസ്കാരികജീവിതത്തെയോ ദൈനംദിനവ്യവഹാരങ്ങളെയോ അഭിസംബോധന ചെയ്യുന്നില്ല എന്നതാണ് ആ വിടവ്. മറിച്ച് ഉൽപാദന - വിതരണ ബന്ധങ്ങൾക്കകത്ത് ദലിതർ അനുഭവിക്കുന്ന ചൂഷണമാണ് അതിന്റെ മുഖ്യപ്രമേയം. ഈ ചൂഷണം ഒരു യാഥാർത്ഥ്യം തന്നെയാണ്. ജന്മിത്തത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രം അധ്വാനശേഷിയുടെ ചൂഷണത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമായിരുന്നു എന്ന് കെ.പി.രവി നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്. ഒരു ജനത എന്ന നിലയിൽ സ്വയം വികസിക്കുന്നതിനോ പരിവർത്തനപ്പെടുന്നതിനോ സാധ്യമാകാത്ത രീതിയിൽ അധ്വാനത്തെ ചൂഷണം ചെയ്തുകൊണ്ടാണ് ജന്മിയുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രം പ്രവർത്തിച്ചത്. ഗ്രാമീണ കാർഷിക വ്യവസ്ഥയിൽ ഒരു ജനത എന്ന നിലയിൽ സ്വത്വവികാസത്തിന് അനുഗുണമായിരുന്നില്ല ജാതിവ്യവസ്ഥ[13]. ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ മൂല്യസംഹിതയും അതുണ്ടാക്കിയ സാമൂഹ്യഘടനയുമാണ് ഒരു ജനത എന്ന നിലയിൽ ദലിതരെ കണ്ടെടുക്കാൻ തകഴിയെ അപ്രാപ്തനാക്കിയത്. കൃഷിപ്പണിക്കാരൻ എന്ന നിലയിലുള്ള കോരന്റെ സംഘർഷങ്ങളെപ്പറ്റി പറയുമ്പോൾ ഒരു വ്യക്തി എന്ന നിലയിലുള്ള അയാളുടെ ആന്തരികജീവിതത്തിൽ തകഴിക്ക് സ്പർശിക്കാനാവാതെ പോവുന്നതിന്റെ കാരണമിതാണ്.

3.4.1.1 സമൃദ്ധി എന്ന മൂല്യബോധം

സമൃദ്ധി എന്ന സങ്കല്പം യഥാർത്ഥത്തിൽ ഫ്യൂഡൽവ്യവസ്ഥയുടെ ഉൽപന്നമാണ്. ധനാത്മകമായ അവസ്ഥകളുടെ പാരമ്യം സൂചിപ്പിക്കാനാണ് സമൃദ്ധിയെന്ന സങ്കല്പം പൊതുവെ ഉപയോഗിക്കപ്പെടുന്നത്. കർഷകത്തൊഴിലാളികളുടെ ഇല്ലായ്മകൾക്ക് വിപരീതമായി സ്ഥാപിക്കപ്പെടുന്ന സമൃദ്ധിയുടെ ചിത്രങ്ങൾ രണ്ടിടങ്ങഴിയിൽ ധാരാളമുണ്ട്. കുട്ടനാടിന്റെ ഭൂദൃശ്യങ്ങൾ ഈ മട്ടിൽ സമൃദ്ധിയുടെ കാഴ്ച്ചകളായി രണ്ടിടങ്ങഴിയിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നു. അതോടൊപ്പം ജലത്തിന്റെ സമൃദ്ധി, വയലിന്റെയും തെങ്ങുകളുടെയും ഹരിതസമൃദ്ധി എന്നിവയും സൗന്ദര്യാനുഭൂതിയായി പകർത്തപ്പെടുന്നു. ഭൂമി ഒരു സംസ്കാരത്തിന്റെ വിളനിലമായി വാഴ്ത്തപ്പെടുമ്പോഴും ഒരു സൗന്ദര്യാസ്വാദകന്റെ കണ്ണ് തകഴി തുറന്നുപിടിക്കുന്നു. ഭൂമിയെ സംബന്ധിച്ച ഒരു പുതിയ സാംസ്കാരികഭാവുക

ത്വത്തെ, പ്രതിരോധഭാവുകത്വത്തെ, പരിചയപ്പെടുത്തുമ്പോൾ പോലും തുറന്നിരിക്കുന്ന ഈ സൗന്ദര്യാസ്വാദകന്റെ കണ്ണ് ജന്മിത്തത്തിന്റെ മൂല്യങ്ങൾ ആന്തരവൽക്കരിച്ച ഒരാളാ യിക്കൂടി തകഴിയെ വായിക്കാൻ നിർബന്ധിതമാക്കുന്നു. വഞ്ചിപ്പാട്ട്, ഞാറ്റുവേലപ്പാട്ട്, കൊയ്ത്തുപാട്ട്, തിരുവാതിരപ്പാട്ട് എന്നിവ പല സന്ദർഭങ്ങളിൽ നോവലിൽ കടന്നുവരു ന്നത് ഈ അർത്ഥത്തിൽ മനസ്സിലാക്കാവുന്നതാണ്. ദലിതരെക്കുറിച്ചുള്ള വിവരണങ്ങൾ അധ്വാനമൂല്യത്തെയാണ് മുൻനിർത്തുന്നത് എന്നു നേരത്തെ സൂചിപ്പിച്ചു. അധ്വാനശ രീരമെന്ന നിലയിലും ലൈംഗികശരീരമെന്ന നിലയിലും ആൺപെൺ ശരീരങ്ങളെ വില യിരുത്തുന്ന ഒരു സൗന്ദര്യദർശനം ഇത്തരം സന്ദർഭങ്ങളിലും തകഴി നിലനിർത്തുന്നു. സമ്പൽസമൃദ്ധമായ ഗ്രാമത്തിന്റെ ശിൽപികളായ, കർമനിരതരായ കുറച്ചു മനുഷ്യരുടെ ഒരു കൂട്ടം എന്ന നിലയിലാണ് രണ്ടിടങ്ങഴിയിലെ പുലയ, പറയജനത ആവിഷ്കരിക്ക പ്പെടുന്നത് എന്ന് ഇതിലൂടെ വ്യക്തമാണ്. കോരൻ അടക്കമുള്ളവരുടെ അസംതൃപ്തി കളെ അഭിസംബോധന ചെയ്യുമ്പോൾതന്നെ, സമൃദ്ധമായ കുട്ടനാടിന്റെ ഒരു ചിത്രം സ്വാഭാവികവും അനിവാര്യവുമായ ഘടനയായി നിവർത്തിവെക്കപ്പെടുന്നു എന്നാണ് ഇവിടെ പറയാൻ ശ്രമിച്ചത്. ഇത് രണ്ടിടങ്ങഴിയിലെ കീഴാളപക്ഷീയതക്ക് വിരുദ്ധമായ ഒരു ആശയമായി നിൽക്കുന്നു.

3.4.1.2 നിശബ്ദതയുടെ ആദർശവൽക്കരണം

മറ്റൊന്ന് തൊഴിലാളിവർഗത്തിന്റെ വിശ്വസ്തതയെക്കുറിച്ചുള്ള വിവരണങ്ങളാ ണ്. സത്യസന്ധത, നിസ്വാർത്ഥത, കൈവിടാത്ത സദാചാരം, ആത്മാർത്ഥത എന്നിവ യുടെ മൂർത്തഭാവങ്ങളാണ് രണ്ടിടങ്ങഴിയിലെ നായികാ - നായക കഥാപാത്രങ്ങൾ. അങ്ങനെയല്ലാത്തവരും ഇല്ലെന്നല്ല. ചിരുതയുടെ അച്ഛൻ സ്വാർത്ഥമതിയും ആർത്തി ക്കാരനുമാണ്. അതുപോലെ അസൂയാലുക്കളും കാപട്യമുള്ളവരുമായി കോരന്റെ കൂട്ട ത്തിലെ പല പണിയാളരുമുണ്ട്. എന്നാൽ കോരന്റെ കർമനിരതമായ വ്യക്തിത്വം, തൊഴി ലിനോടുള്ള അഭിനിവേശം, ജന്മിയോടുള്ള കൂറ് എന്നിവയാണ് ആദർശവൽക്കരിക്ക പ്പെടുന്നത്. പാടത്തെ കാവൽപണിക്കുവേണ്ടി സഹിക്കേണ്ടുന്ന ത്യാഗങ്ങളല്ല, എത്ര

ത്യാഗങ്ങൾ സഹിച്ചിട്ടും തന്റെ ആത്മാർത്ഥത വേണ്ടത്ര ഗൗനിക്കപ്പെടാത്തതാണ് അയാളെ എല്ലായ്പ്പോഴും മഥിക്കുന്നത്. ഈ അസംതൃപ്തിയാണ് കോരനിൽ വിപ്ലവ ബോധമായി പരിണമിക്കുന്നതെന്നും സൂക്ഷ്മവായനയിൽ കണ്ടെത്താനാവും. ഉൽപാദനവ്യവസ്ഥയിലെ കണ്ണികൾ എന്ന നിലയിൽ തങ്ങളുടെ കർതൃത്വം അംഗീകരിക്കപ്പെടണമെന്നും അതിനു തക്കതായ പരിഗണന തൊഴിലാളിവർഗത്തിനു ലഭിക്കണമെന്നും ഒരു ലക്ഷ്യബോധമെന്ന നിലയിൽ കോരൻ ചിരുതയോടും ചാത്തനോടും മറ്റു സഹപ്രവർത്തകരോടും വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ ഉൽപാദനബന്ധങ്ങളിൽ പടർന്നുകിടക്കുന്ന ചൂഷണാത്മകവ്യവസ്ഥയുടെ ഉറവിടത്തെപ്പറ്റി ഒരിടത്തുപോലും ഇവരുടെ ആലോചനകൾ എത്തിച്ചേരുന്നില്ല. കോരനെയും ചാത്തനെയും ചിരുതയെയും ആദർശവ്യക്തിത്വങ്ങളാക്കുന്നതിൽ അവരുടെ സത്യസന്ധതക്കും അധ്വാനത്തിനും സദാചാരത്തിനുമെന്ന പോലെ ചൂഷണാധിഷ്ഠിതമായ ജാതിവ്യവസ്ഥയെയും അതിന്റെ സാമൂഹ്യാനുഭവത്തെയും കുറിച്ച് അവർ പുലർത്തുന്ന നിശബ്ദതക്കും സ്ഥാനമുണ്ട്.

3.4.1.3 സ്ത്രീയെന്ന ആശ്രിതവ്യക്തിത്വം

ഒരു ദേശത്തെ സാമൂഹ്യസ്ഥാപനങ്ങൾ അതിന്റെ ദൈനംദിന വ്യവഹാരങ്ങളിൽ നിന്നാണ് ഊർജ്ജം സംഭരിക്കുന്നതും രൂപപ്പെടുന്നതും എന്നു സൂചിപ്പിച്ചു. കുട്ടനാടിനെ സംബന്ധിച്ച് അവിടുത്തെ കൊയ്ത്തുപാടങ്ങളാണ് സാമൂഹ്യസ്ഥാപനങ്ങളുടെ പൂർവമാതൃകയായിത്തീരുന്നത്. പാടത്തു പണിയെടുക്കുന്ന സ്ത്രീപുരുഷന്മാർക്കിടയിൽ തുല്യതയുടെ പാഠങ്ങളാവുന്നത് ആ തൊഴിൽസംസ്കൃതിയാണ്. ഒരേസമയം അധ്വാനിക്കുകയും ഒരേസമയം വീട്ടിലെത്തുകയും ചെയ്തുകൊണ്ട് കുടുംബത്തിന്റെ ബാഹ്യ-ആഭ്യന്തര ലോകങ്ങളെ സ്ത്രീപുരുഷന്മാർ ഒരുപോലെ മനസ്സിലാക്കുകയും പങ്കുവെക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. അതേസമയം രണ്ടിടങ്ങഴിയിൽ സവർണ ആൺകോയ്മാവ്യവസ്ഥയുടെ ചില മൂല്യബോധങ്ങൾ പുലയക്കുടികളിലേക്ക് കടന്നുവരുന്നതായി കാണാം. സ്ത്രീകളുടെ അധ്വാനത്തിനോ ശരീരസാന്നിധ്യത്തിനോ ദൃശ്യതയില്ലാത്തതാണ് ജന്മികുടുംബവ്യവസ്ഥയുടെ ഘടന. അടുക്കളയിലെ അധ്വാനം, പ്രസവം എന്നിവയിൽ

കവിഞ്ഞ് ഉൽപാദനബന്ധങ്ങൾക്കകത്ത് കാര്യമായ ഇടപെടലുകൾക്ക് സാധ്യതയില്ലാത്ത സവർണസ്ത്രീവിഭാഗങ്ങൾ അതുകൊണ്ടുതന്നെ, സമ്പത്തിന് ഉടമകളായ പുരുഷന്മാരുടെ ആജ്ഞാനുവർത്തികളായിട്ടാണ് മിക്ക നോവൽ ആഖ്യാനങ്ങളിലും പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. നിശബ്ദതയും അനുസരണശീലവുമാണ് അവരുടെ വ്യക്തിത്വത്തെ ആകർഷകമാക്കുന്നത്. മരുമക്കത്തായ വ്യവസ്ഥക്കകത്ത് സ്ത്രീകൾക്കു ലഭിക്കുന്ന നാമമാത്രമായ പ്രാമാണികത 1940 ലെ നായർ റഗുലേഷൻ ആക്റ്റോടു കൂടി അവസാനിക്കുന്നു. വിഭവങ്ങളുടെ വിനിയോഗത്തിൽ ഏതെങ്കിലും തരത്തിലുള്ള വിവേചനസ്വാതന്ത്ര്യമോ തെരഞ്ഞെടുപ്പിനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യമോ ഇല്ലാത്ത വിഭാഗമായി അതോടെ സവർണസ്ത്രീകൾ മാറുന്നു. കുടുംബിനികളെന്ന നിലയിൽ നിലനിർത്തപ്പെടുകയും പുറംലോകവുമായി ബന്ധംസ്ഥാപിക്കാൻ സാധിക്കാതിരിക്കുകയും ചെയ്ത സ്ത്രീകളെപ്പറ്റിയാണ് ഇവിടെ പരാമർശിച്ചത്. ഈ മട്ടിൽ ആശ്രിതവ്യക്തിത്വത്തിന്റെയോ രണ്ടാംതരം വ്യക്തിത്വത്തിന്റെയോ മൂശയിൽ വാർക്കപ്പെടുന്ന സവർണസ്ത്രീകഥാപാത്രങ്ങളോട് പലപ്പോഴും ഐക്യപ്പെടുന്നുണ്ട് ചിരുതയുടെ പാത്രനിർമിതി എന്നു സൂചിപ്പിക്കാനാണ് ഇത്രയും പറഞ്ഞത്. തൊഴിലിടത്തിൽ മറ്റു പെണ്ണുങ്ങളുമായി കലഹിക്കുകയും വാദിച്ചു ജയിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ചിരുത കോരനോട് അങ്ങേയറ്റം പതിഭക്തിയും വിധേയത്വവും പുലർത്തുന്നതായി കാണാം. ജന്മിയിൽ നിന്നുള്ള ലൈംഗികാതിക്രമങ്ങൾ ഒളിച്ചുവെക്കുന്നതിലും സവർണസദാചാരബോധമാണ് പ്രവർത്തിക്കുന്നത്.

3.4.2 പുതിയ രാഷ്ട്രവും രാഷ്ട്രീയവും

കാർഷിക അടിമ - കാര്യസ്ഥൻ - ജന്മി ബന്ധത്തിന്റെ കീഴാളവിരുദ്ധതയാണ് *രണ്ടിടങ്ങഴി*യുടെ പ്രധാനപ്രമേയം. 1948 ൽ പ്രസിദ്ധീകരിക്കപ്പെട്ട ഒരു കൃതിയെന്ന നിലയിൽ, സ്വാതന്ത്ര്യത്തിലേക്ക് അടുക്കുന്ന രാജ്യത്തിന്റെ ഉത്കണ്ഠകളും ആവേശവും നോവലിൽ പല സന്ദർഭങ്ങളിലായി പ്രതിഫലിക്കുന്നുണ്ട്. രാഷ്ട്രീയപ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ കടന്നുവരവുകളും രൂപീകരണങ്ങളും ജനതയെ പല നിലയ്ക്ക് സംഘടിതരാക്കുന്നു. പരസ്പരമുള്ള വിയോജിപ്പുകളിലൂടെയും സംഘർഷങ്ങളിലൂടെയും അത് സമൂഹത്തെ മുന്നോട്ടു നയിക്കുന്നു. സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനു മുന്നോടിയായി സംഭവിക്കുന്ന ദേശീയവും

പ്രാദേശികവുമായ സാമൂഹ്യ - രാഷ്ട്രീയ മാറ്റങ്ങളുടെ പ്രതിഫലനത്തെ നോവലിൽ അങ്ങനെയാണ് വായിച്ചെടുക്കാനാവുക. ജന്മി - കുടിയാൻ ബന്ധത്തിനു പകരം മുതലാളി - തൊഴിലാളി ബന്ധം കടന്നു വരുന്നു, ട്രേഡ് യൂണിയൻ പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ ശക്തിപ്പെടുന്നു എന്നതൊക്കെ വലിയ രാഷ്ട്രീയമാറ്റങ്ങളായി കടന്നുവരികയാണ്. അവകാശങ്ങളെപ്പറ്റി സംസാരിക്കുന്ന ഒരു പുതിയ പ്രത്യയശാസ്ത്രാവബോധം തൊഴിൽബന്ധങ്ങൾക്കിടയിൽ പ്രചരിപ്പിക്കപ്പെട്ടത് അക്കൂട്ടത്തിലെ വൻമുന്നേറ്റമായിരുന്നു. ഈ സാംസ്കാരിക സന്ദർഭമാണ് രണ്ടിടങ്ങഴി പോലുള്ള ഒരു നോവലിന്റെ ആഖ്യാനം സാധ്യമാക്കുന്നത്. കമ്യൂണിസ്റ്റ് പ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ രാഷ്ട്രീയപ്രവേശനം അതിന് വിപ്ലവാത്മകമായ ഒരു മാനം കൈവരുത്തുകയും ചെയ്തു. *ഉൽപാദനോപാധികളിൽ യാതൊരു നിയന്ത്രണവും അവകാശവുമില്ലാതിരുന്ന ദലിത്വിഭാഗങ്ങളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം തങ്ങളുടെ ജീവിതാവസ്ഥയിൽനിന്ന് വിമുക്തരാകാനും പുതിയ സാമൂഹിക സാമ്പത്തിക ഘടനയിലേക്ക് ഉൾച്ചേരാനും കഴിയുന്ന ഒരു സാമൂഹിക - രാഷ്ട്രീയപ്രസ്ഥാനമായിരുന്നു പ്രധാനം. കേരളത്തിന്റെ കാര്യത്തിൽ ഈ ദൗത്യം നിർവ്വഹിച്ചത് കമ്യൂണിസ്റ്റ് പ്രസ്ഥാനമാണ്*[14].

3.4.3 വരേണ്യതയുടെ വർഗരാഹിത്യഭാവനകൾ

എന്നാൽ ഇങ്ങനെ രൂപംകൊണ്ട രാഷ്ട്രീയപ്രസ്ഥാനങ്ങളും ഉള്ളടക്കം കൊണ്ടു പരിമിതമായിരുന്നു. ഉൽപാദനബന്ധങ്ങളെപ്പറ്റിയുള്ള സംവാദം ഇതു സാധ്യമാക്കിയെങ്കിലും ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ ശ്രേണീബന്ധവും അതിന്റെ ഫലമായുണ്ടായ ചൂഷക - ചൂഷിതബന്ധവും അവിടെ പരിഗണിക്കപ്പെട്ടില്ല. അതേസമയം ജാതികീഴാളതയുടെ അനുഭവങ്ങളുണ്ടായിരുന്ന പറയ - പുലയജനത കൃഷിപ്പണിയാണ് മുഖ്യതൊഴിലായി സ്വീകരിച്ചത് എന്നത്, ഒരു തൊഴിൽകൂട്ടം എന്ന നിലക്ക് അവർ അഭിസംബോധന ചെയ്യപ്പെടാൻ കാരണമായി. ഇങ്ങനെ തൊഴിൽബന്ധങ്ങളെ മുൻനിർത്തി മാർക്സിസ്റ്റ് പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെ ഒരു പ്രമുഖബദലായി തിരിച്ചറിഞ്ഞു എന്നത് കേരളത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയസാഹചര്യത്തെ ഈ കാലഘട്ടത്തിൽ നിർണായകമാക്കുന്നുണ്ട്. ഒരു രാഷ്ട്രീയബദൽ എന്ന നിലയിലാണ് തകഴിയും ഇതിനെ സമീപിക്കുന്നത്. മാർക്സിയൻ പ്രത്യയശാസ്ത്രം

തന്റെ എഴുത്തിനെ സ്വാധീനിച്ചതായി തകഴി തന്നെ പറയുന്നതായി നേരത്തെ സൂചിപ്പിച്ചു. *സാന്ദ്രമായ മങ്ങലിൽപെട്ട് അങ്ങനെ കഴിയുമ്പോൾ എനിക്കൊരു ഉണർവു തന്നത് മാർക്സിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രമാണ്. ഇന്നുഞാൻ തുറന്നുസമ്മതിച്ചുകൊള്ളട്ടെ, ആ ശാസ്ത്രം ഒരു വെളിച്ചം തന്നതുപോലെ എനിക്കുതോന്നി*[15] എന്നാണ് ഇതേപ്പറ്റി തകഴി പിൽക്കാലത്ത് പറയുന്നത്. വർഗരഹിതസമൂഹമെന്ന സങ്കല്പത്തെ ഒരു പ്രഖ്യാപിതലക്ഷ്യമായി മുന്നിൽ വെച്ചുകൊണ്ടാണ് തകഴിയുടെ തോട്ടിയുടെ മകനും രണ്ടിടങ്ങഴിയും എഴുതപ്പെടുന്നത് എന്നത് ഇതിന്റെ തുടർച്ചയാണ്. മലയാളികളുടെ മൊത്തം രാഷ്ട്രീയ കർതൃത്വമായി ഈ വർഗരഹിതസങ്കല്പം മാറിത്തീരേണ്ടതുണ്ട് എന്ന അസന്ദിഗ്ധപ്രഖ്യാപനവും അതിനകത്തുണ്ട്. എന്നാൽ, ജന്മിത്തത്തെ ആദർശവൽക്കരിക്കുന്ന തരത്തിലുള്ള ചില പരാമർശങ്ങളിലൂടെ നോവൽ തുടക്കത്തിൽ തന്നെ ചില വൈരുദ്ധ്യങ്ങളിൽ അകപ്പെടുന്നു. കൃഷിപ്പണിക്കാരായ ദലിത്ജനതയ്ക്കും ജന്മിമാർക്കും ഇടയിൽ നിലനിന്ന പരസ്പരസ്നേഹവും സഹകരണവും കുറഞ്ഞുപോയി എന്നതു നോവലുയർത്തുന്ന ഒരു നിലപാടാണ്. തനികുട്ടനാടൻ കൃഷിക്കാരനായിരുന്ന തന്റെ പിതാവിന്റെ വിശ്വസ്തഭൃത്യനായ മടിയത്തറ കുഞ്ഞേപ്പന്റെ ഓർമ്മയ്ക്കായാണ് തകഴി നോവൽ സമർപ്പിക്കുന്നത് (രണ്ടിടങ്ങഴി, 2000, പു. 5.) നോവലിനകത്തേക്കു വരുമ്പോൾ ജന്മിത്തത്തിന്റെ പൂർവ്വകാലത്തെപ്പറ്റി ഗൃഹാതുരമായി സംസാരിക്കുന്ന കഥാപാത്രത്തെ കാണാം.

.... ആ പഴേ തമ്പ്രാക്കന്മാരു പോയി. അവരു തല്ലി കാലൊടിച്ചാല്, അവരു കരയും. അവരു തന്നെ അടുത്തിരുന്നു ചുശ്രൂഴിക്കും. അവർക്ക് അടിയാരെന്നു വച്ചാല് മീട്ടിപ്പെട്ടോരാരുന്നു. അല്ലേ ഒരു കൊച്ചു ജനിച്ചാല് പേറ്റു ചെലവ്, പേരിടീല്, കല്യാണം, ചക്കാല – എല്ലാം തമ്പ്രാന്റെ മീട്ടീന്നാ ചെലവ്. പണ്ട് തമ്പ്രാൻ ഒന്നു തല്ലിയാല് അതൊരു കൊണവാ. പിന്നെ ആ അടിയാന് കുശാലാ, പക്ഷേ ഇന്ന് അതെല്ലാം പോയി. (തകഴി, രണ്ടിടങ്ങഴി, 2000, പു. 34).

ഗതകാലവ്യവസ്ഥിതികളോടുള്ള ഗൃഹാതുരത നിറഞ്ഞ ഈ ആഭിമുഖ്യം നോവലിൽ പിന്നീട് നടക്കുന്ന രാഷ്ട്രീയസംവാദങ്ങളെ പ്രശ്നഭരിതമാക്കുന്നുണ്ട്. ജന്മിത്തം, അടിസ്ഥാനപരമായി ധനാത്മകമായ ഒരേർപ്പാടായിരുന്നു എന്ന സൂചന മാത്രമല്ല ഇവി

ടുത്തെ പ്രശ്നം. മറിച്ച്, കാലങ്ങളായി അടിമത്തം അനുഭവിക്കുകയും അതിലൂടെ അടിമത്തത്തെ ന്യായീകരിക്കുന്ന മൂല്യബോധങ്ങളെ ആന്തരവൽക്കരിക്കുകയും, ചെയ്യുന്ന ദലിത്കഥാപാത്രങ്ങളെ ആദർശവൽക്കരിക്കുന്നു എന്നതുകൂടി പ്രധാനമാണ്. നേരത്തെ ചില സന്ദർഭങ്ങിൽ സൂചിപ്പിച്ച പരിഷ്കരണങ്ങളിലൂടെയുള്ള പ്രശ്നപരിഹാരം എന്ന ലളിതസമവാക്യമാണ് ഇവിടെ നോവലും മുന്നോട്ടുവയ്ക്കുന്നത്. വർണവ്യവസ്ഥയെപ്പറ്റി ഗാന്ധിയും ഹിന്ദുമതത്തെപ്പറ്റി ഗുരുവും ഈ തരത്തിൽ പരിഷ്കരണവാദം ഉന്നയിച്ചിരുന്നു എന്നത് ശ്രദ്ധേയമാണ്. ഈ പ്രബന്ധത്തിന്റെ ഒന്നാം അധ്യായത്തിൽ അത് വിശദീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്. അങ്ങനെ വരുമ്പോൾ വർഗരഹിതസമൂഹമെന്ന ആശയത്തിലൂന്നി കീഴാളപക്ഷീയമായ ഒരാലോചനയെന്ന തരത്തിൽ ഈ നോവലിനു നിൽപ്പു സാധ്യമാണോ എന്ന സംശയം സ്വാഭാവികമായി രൂപപ്പെട്ടു വരുന്നു. ജന്മികൾ അവരുടെ ഗതകാലനന്മകൾ നാമാവശേഷമാക്കിയതുകൊണ്ടാണ് വിപ്ലവം അനിവാര്യമായിത്തീർന്നത് എന്ന ധ്വനി കോരന്റെ പാത്രസൃഷ്ടിയിൽപോലും കടന്നുവരുന്നത് യാദൃച്ഛികമല്ല എന്നാണ് ഇതിനർത്ഥം.

3.4.4 ആശ്രിതരും രക്ഷാകർത്താക്കളും

ജാതിയെ അഭിസംബോധന ചെയ്യാതെ തന്നെ ദലിതരെ സംബന്ധിച്ച് രണ്ട് ആശയങ്ങൾ നോവൽ അവതരിപ്പിക്കുന്നു. ഒന്ന്, ജീവകാരുണ്യവും സഹാനുഭൂതിയും അർഹിക്കുന്നവരും, ശക്തരായ രക്ഷാകർത്താക്കളെ ആവശ്യമുള്ളവരുമായ ഒരു ജനതയാണ് ദലിതർ. രണ്ട്, ഈ രക്ഷാകർതൃത്വത്തെ അവർ ആഗ്രഹിക്കുകയും മനസ്സാ സ്വീകരിക്കുകയും ചെയ്തിരുന്നു. ഈ രണ്ട് ആശയങ്ങളും ദലിതരെയും ജന്മിമാരെയും ആശ്രിതരും രക്ഷാകർത്താക്കളും എന്ന നിലയിലാണ് അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. ജാതിപരമായ ശ്രേണീബന്ധങ്ങൾ അത് കണക്കിലെടുക്കുന്നില്ല. കർഷകനും കൃഷിപ്പണിക്കാരനും കൃഷിഭൂമിയും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തിൽ പാരമ്പര്യത്തിന്റെയും അനുഷ്ഠാനങ്ങളുടെയും അവകാശ - ഉത്തരവാദിത്ത ബോധങ്ങളുടെയും കടപ്പാടുകളുടെയും മാനുഷികമൂല്യങ്ങളുടെയും ചരടുകളുണ്ട് ; ഇവ അവഗണിക്കപ്പെടുകയും കൃഷിപ്പണിക്കാർ ഭൂമിയോടും ഉൽപന്നങ്ങളോടും ജന്മിയോടും നിലനിർത്തുന്ന മമതാബന്ധങ്ങൾ ഇല്ലാതായിതീ

രുകയും ചെയ്യുന്നു എന്നതൊക്കെ പ്രശ്നമായി ഉന്നയിക്കപ്പെടുന്നത് ഈ സന്ദർഭത്തിലാണ്. ആധുനികവിദ്യാഭ്യാസവും ഭരണസംവിധാനവും സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളെ സൂക്ഷ്മമായി മാറ്റിത്തീർക്കാൻ ആരംഭിക്കുന്നത് നോവലിന്റെ പരിഗണനയിൽ വരുന്നില്ല. ഇതിനെ മുൻനിർത്തിയാണ്, നവോത്ഥാനത്തിന്റെ ഉൽപന്നമായ പുതുമാനവികബോധം ഉയർത്തിക്കാണിച്ചുകൊണ്ട് ജാതിയുയർത്തിയ പ്രശ്നങ്ങളെ അവഗണിക്കുന്നതാണ് രണ്ടിടങ്ങഴിയിൽ കാണുന്നത് എന്ന വിമർശനം ഉന്നയിക്കപ്പെടുന്നത്.

3.5 ദലിത് രാഷ്ട്രീയകർതൃത്വം - ചില അസാന്നിധ്യങ്ങൾ

ദലിത് രാഷ്ട്രീയകർതൃത്വത്തെ പറ്റിയുള്ള ആലോചനകളോട് വളരെ എളുപ്പത്തിൽ സംവദിക്കുന്ന ഒന്നാണ് രണ്ടിടങ്ങഴിയുടെ ആഖ്യാനമേഖല. കോരൻ രാഷ്ട്രീയവൽക്കരിക്കപ്പെടുന്നതിന്റെ സാമൂഹ്യപശ്ചാത്തലമാണ് രണ്ടിടങ്ങഴിയുടെ ഘടന എന്ന് പ്രദീപൻ പാമ്പിരിക്കുന്ന് സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്[16]. പുരോഗമനപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ആശയാവലികളോട് ഐക്യപ്പെട്ടു നിന്ന ഒരു കൃതി എന്ന നിലയ്ക്ക് ദളിത് രാഷ്ട്രീയകർതൃത്വത്തിന്റെ ചരിത്രത്തെയും വർത്തമാനത്തെയും സംബന്ധിക്കുന്ന വിചാരങ്ങൾ *രണ്ടിടങ്ങഴി*യിൽ നിന്നുതുടങ്ങുന്നത് അനുചിതവുമല്ല. എങ്കിലും, ദലിതരുടെ രാഷ്ട്രീയപ്രവേശത്തിന്റെ സാംസ്കാരികസാഹചര്യം സജീവമായി ചർച്ചചെയ്യുന്ന ഒരു കൃതി എന്ന നിലയ്ക്കുള്ള *രണ്ടിടങ്ങഴി*യുടെ പാരായണം എത്തിച്ചേരുന്നത് ചില അസാന്നിധ്യങ്ങളിലാണ്.

3.5.1 ജാതി: തമസ്കരണത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയം

1940കളിൽ, ഇടതുപക്ഷ പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ കേരളത്തിന്റെ സാമൂഹ്യരാഷ്ട്രീയ പരിതോവസ്ഥകളിൽ നടത്തിയ ഇടപെടലുകളും, അത് കുട്ടനാടൻ കർഷകർക്കിടയിൽ ഉണ്ടാക്കിയ സ്വാധീനവും ആവിഷ്കരിക്കുന്നതാണ് നോവലിന്റെ പ്രധാനപ്രമേയം. എന്നാൽ കീഴാളജനതയെ കാർഷികജനത എന്ന നിലയിൽ, സാമുദായിക പരിഗണനകൾ പ്രസക്തമല്ലാത്ത വർഗരാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ തലത്തിലാണ് നോവലിൽ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. ഇതിനെതിരെ പ്രദീപൻ പാമ്പിരിക്കുന്ന് വിമർശനം ഉന്നയിക്കു

ന്നുണ്ട്. ദലിതരെ മുൻനിർത്തി ദലിത് വിരുദ്ധമായ ആഖ്യാനമാണ് തകഴി നിർവ്വഹിക്കുന്നതെന്നാണ് അദ്ദേഹം ഉന്നയിക്കുന്ന പ്രധാന വിമർശനം. കോരന്റെ പാത്രസൃഷ്ടി തന്നെ ജന്മിത്തത്തിന്റെ ഒരനുബന്ധമായിട്ടാണ് അദ്ദേഹം വായിച്ചെടുക്കുന്നത്. നോവലിന്റെ ആന്തരഘടന ദലിതരോട് അനുതാപം കാണിക്കുകയും അതോടൊപ്പം അവരെ അധ്വാനത്തിന്റെയും സഹനത്തിന്റെയും പ്രതിനിധാനങ്ങളായി വായിച്ചെടുക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. അതേ സമയം തന്നെ, കോരനെ തികഞ്ഞ വിപ്ലവകാരിയും ആദർശനായകനുമാക്കുന്നുണ്ട് നോവൽ. ജന്മിത്തത്തിന്റെ മൂല്യങ്ങളെ ആന്തരവൽക്കരിക്കുകയും അതിൽ അഭിമാനം കൊള്ളുകയും ചെയ്യുന്നയാളാണ് അയാൾ. അതേ സ്വഭാവം കൊണ്ടു തന്നെ, സ്വസമുദായക്കാരാലും ജന്മിയാലും അപഹസിക്കപ്പെടുന്നയാളുമാണ് അയാൾ. ഈ തരത്തിൽ പരസ്പരവിരുദ്ധമായ വഴികളിലൂടെ ജന്മിത്തത്തെ ന്യായീകരിക്കുന്ന ഒരു പ്രത്യയശാസ്ത്രമാണ് രണ്ടിടങ്ങഴിയുടെ സമഗ്രതയിലുള്ളത് എന്നദ്ദേഹം നിരീക്ഷിക്കുന്നു[17]. നായകനായ കോരൻ, സ്വന്തം സാമുദായികാവസ്ഥയെ പ്രതിനിധീകരിക്കാൻ സാധിക്കാത്ത, വർഗബോധത്തിന്റെ മാത്രം പ്രതിനിധിയാവുന്നു എന്നാണ് ഇതിനർത്ഥം. വ്യക്തിപരമായ മേന്മകൾ ചാർത്തിക്കിട്ടിയ കോരൻ പരമ്പരാഗതമായ ഒരു വീരനായക പരിവേഷത്തിലേക്ക് പരിവർത്തിപ്പിക്കപ്പെടുന്നു. ജാതിസംബന്ധമായ ആന്തരിക സംഘർഷങ്ങളൊന്നും അയാൾ അനുഭവിക്കുന്നതായി നോവലിൽ കാണുന്നില്ല. ജാതിഘടനയിൽനിന്നുള്ള വിമോചനത്തെപ്പററി നോവൽ മൗനംപാലിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ നോവൽ ചരിത്രപരമായി സമഗ്രമല്ല.

കേരളത്തെ സംബന്ധിച്ച് പുത്തൻ സാമ്പത്തിക സാമൂഹികവിഗതികളും വിജ്ഞാനവിസ്ഫോടനവും നടന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന സാമൂഹികസന്ദർഭത്തിനകത്താണ് നോവൽ സംഭവിക്കുന്നതെങ്കിലും, വിദ്യാഭ്യാസം ഒരു വിമോചനപദ്ധതിയായി നോവലിൽ കടന്നു വരുന്നില്ല. കുഞ്ഞിനെ യൂണിയനു സ്വത്തായി നല്കാനുള്ള ആഗ്രഹം, അയഥാർത്ഥവും കാൽപനികവുമായ ഒന്നാണ്. എന്നാൽ സ്വാതന്ത്ര്യപൂർവ്വ ഇന്ത്യയിൽ, ഫ്യൂഡൽകേരളത്തിൽ, ജാതിഹിംസയുടെ ഇരയായി നിന്നുകൊണ്ട്, ജാതിരഹിതമായ ഒരാലോചനാമണ്ഡലത്തിൽ, ഒരാൾക്ക് അല്ലലേതുമില്ലാതെ എങ്ങനെ സ്വയംസ്ഥാപി

ക്കാൻ കഴിയുമെന്നതാണ് രണ്ടിടങ്ങഴിയെ മുൻനിർത്തി ഉയർത്തപ്പെടേണ്ടുന്ന പ്രസക്തമായ ചോദ്യം.

3.5.2 പ്രാക്തന ജാതിസ്വത്വത്തിന്റെ സ്ഥാപനം

*രണ്ടിടങ്ങഴി*യുടെ ആഖ്യാനം ജാതിവ്യവസ്ഥയെ പ്രശ്നവൽക്കരിക്കുന്നില്ല എന്നതിനൊപ്പം, അവരെ കാർഷിക അടിമകൾ എന്ന പ്രാക്തനസ്വത്വബോധത്തിൽനിന്ന് അടർത്തിക്കൊണ്ടുള്ള ഒരാലോചനയും അവിടെ ചർച്ചചെയ്യപ്പെടുന്നില്ല എന്നതും പ്രധാനമാണ്.'പറയരുടേയും പുലയരുടേയും കാർഷിക വർഗം' എന്ന സങ്കൽപത്തിലാണ് ആഖ്യാനം ഊന്നുന്നത്. വർഗബോധത്തിന്റെ ഗർജനം എന്ന് അവരുടെ പ്രതിരോധങ്ങൾ നോവലിൽ അടയാളപ്പെടുന്നു. എന്നാൽ ഈ വർഗസംജ്ഞയ്ക്ക് ചരിത്രപരമായ ചില പരിമിതികളുണ്ട്.

3.5.3 തൊഴിൽ വൈവിധ്യങ്ങളുടെ ന്യൂനീകരണം

ദലിതർക്കിടയിലെ തൊഴിൽ വൈവിധ്യങ്ങളെ കുറിച്ചും കുട്ടനാട്ടിലും പരിസരപ്രദേശങ്ങളിലും അക്കാലത്തു രൂപംകൊണ്ട മറ്റു പ്രസ്ഥാനങ്ങളെക്കുറിച്ചും ഉള്ള സൂചനകൾ രണ്ടിടങ്ങഴിയിൽനിന്നു ലഭിക്കുന്നില്ല എന്നതാണ് മറ്റൊരു വസ്തുത. കൃഷിപ്പണി തൊഴിലായി സ്വീകരിച്ചവരെപ്പറ്റിയും അവർക്കിടയിൽ രൂപപ്പെട്ട ഇടതുതൊഴിലാളിസംഘടനയെക്കുറിച്ചുമാണ് നോവലിൽ ഊന്നൽ. ഇതിലൂടെ സംഭവിക്കുന്നത് ദലിതരെ മുൻനിർത്തിയുള്ള തൊഴിലിന്റെയും അവരുടെ രാഷ്ട്രീയപ്രതിനിധാനത്തിന്റെയും സ്ഥാപനവൽക്കരണമാണ്. ദലിത്അനുഭവങ്ങളെ ജാതിബാഹ്യവും ഏകമുഖവുമായ ഒരു പ്രശ്നമായി അവതരിപ്പിക്കുന്നതിൽ ഈ സ്ഥാപനവൽക്കരണത്തിനു വലിയ പങ്കുണ്ട്. ദലിതരിൽ പുലയരും മറ്റുചില വിഭാഗങ്ങളും മാത്രമാണ് കാർഷികമേഖലയുമായി ബന്ധപ്പെടുന്നത്. പുലയരിൽ ഒരു വിഭാഗം മീൻപിടിത്തം, കക്കാവാരൽ എന്നിവ തൊഴിലായി സ്വീകരിച്ചവരാണ്. ചില ജാതി വിഭാഗങ്ങൾ കുട്ട, മുറം, പനമ്പ് എന്നിവയുടെ നിർമ്മാണത്തിലും തെങ്ങുകയറ്റം, വൈദ്യം, അനുഷ്ഠാനകലകൾ എന്നിവയിലും ഉപജീവനം കണ്ടെത്തുന്നവരാണ്. കൊളോണിയൽ ഘട്ടത്തിൽ പരമ്പരാഗത തൊഴിലുകൾക്കൊപ്പം

തോട്ടംവേല, തുണിനെയ്ത്ത്, മരാമത്തുപണികൾ എന്നീ മേഖലകളിലേക്ക് പ്രവേശിച്ച വരുമുണ്ട്. ഈ വൈവിധ്യങ്ങളെയും അതനുസരിച്ചുള്ള പ്രതികരണരൂപങ്ങളെയും സാംസ്കാരികനിക്ഷേപത്തെയും കണക്കിലെടുക്കാതെയാണ് പരമ്പരാഗത ഇടതുപക്ഷ ങ്ങൾ ദലിതരെ കർഷകത്തൊഴിലാളികളായി നിർവ്വചിച്ചത്.[18] ഈ നിർവ്വചനത്തെ ഊട്ടി യുറപ്പിക്കുന്നതാണ് നോവലിലെ പ്രയോഗങ്ങൾ.

3.5.4 പ്രസ്ഥാനചരിത്രങ്ങളുടെ രേഖീയത

മറ്റൊന്ന്, കുട്ടനാട്ടിലെ രാഷ്ട്രീയ സാംസ്കാരിക പ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ രൂപീകര ണത്തെയും പ്രവർത്തനങ്ങളെയും കുറിച്ചുള്ള സൂചനകൾക്ക് ഒരു രേഖീയസ്വഭാവമുണ്ട് എന്നതാണ്. പറയരുടെയും പുലയരുടെയും മതകീയ/ജാതി ജീവിതത്തിന്റെ പശ്ചാത്ത ലത്തിൽ ജന്മിത്വത്തിന്റെ സാമൂഹ്യഭാഗധേയത്തെ അവതരിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് നോവൽ, സ്റ്റേറ്റ് കോൺഗ്രസ് രൂപീകരണം, മിഷനറി - മതപരിവർത്തന പ്രവർത്തനങ്ങൾ, പ്രായപൂർത്തി വോട്ടവകാശം, എൻ എസ് എസ്, എസ് എൻ ഡി പി എന്നിവയുടെ രാഷ്ട്രീയ ഇടപെ ടലുകളിലേക്ക് പോകുന്നുണ്ട്. കുട്ടനാട്ടിലെ ആദ്യ തൊഴിലാളി യൂണിയൻ പ്രസ്ഥാന ത്തെപ്പറ്റിയും സൂചനയുണ്ട്. ആദ്യ കർഷകത്തൊഴിലാളി യൂണിയൻ കുട്ടനാട്ടിൽ രൂപീ കരിക്കുന്നത് 1939ലാണ്. ഇവയുടെയെല്ലാം രാഷ്ട്രീയബലതന്ത്രം തിരിച്ചറിയുന്ന നോവൽ, 1907ൽ രൂപപ്പെട്ട സാധുജനപരിപാലനസംഘത്തെയോ മത്സ്യത്തൊഴിലാളികളുടെ കൂടി പിന്തുണയോടെ അയ്യങ്കാളിയുടെ നേതൃത്വത്തിൽ നടക്കുന്ന കർഷകത്തൊഴിലാളി പണി മുടക്കിനെയോ കാണാതെ പോവുന്നത് ശ്രദ്ധേയമാണ്. ഈ നിലപാടിലൂടെ *രണ്ടിടങ്ങഴി* അഭിസംബോധന ചെയ്യാതെ പോവുന്നത് രാഷ്ട്രീയ മുന്നേറ്റങ്ങളുടെ ദലിത്മൂലധന മായി കണക്കാക്കുന്ന ചില പ്രതിരോധപാഠങ്ങളെയാണ്. അയ്യങ്കാളിയുടെ പ്രഭാഷണ ങ്ങൾ ദലിത് ജ്ഞാനാന്വേഷണങ്ങളുടെ നവമാതൃകയായി ദേശീയതലത്തിൽത്തന്നെ വിലയിരുത്തപ്പെട്ട കാലത്താണ് ഈ നിശബ്ദത എന്നത് പ്രസക്തമാണ്.

3.5.5 അനുഷ്ഠാനപരമായ രാഷ്ട്രീയപ്രവർത്തനം

കോരന്റെ രാഷ്ട്രീയബോധം കടന്നുപോകുന്ന വഴികൾ ശ്രദ്ധിക്കുമ്പോൾ അതിന് അനുഷ്ഠാനപരമായ ചില സ്വഭാവങ്ങളുള്ളതായിട്ടാണ് കാണാനാവുക. ജയിലുകേറു

ക, തല്ലുകൊള്ളുക, ചാവുക എന്നതിലാണ് അയാളുടെ ലക്ഷ്യവും മാർഗവും അവസാനിക്കുന്നത്. അതിലുപരി രാഷ്ട്രീയാധികാരത്തെ സംബന്ധിക്കുന്ന ആലോചനാ പരിസരമോ പരിശീലനമോ അയാൾക്ക് ലഭിക്കുന്നില്ല. അദൃശ്യരായ രക്ഷാകർത്താക്കളാൽ നയിക്കപ്പെടുകയോ വഴികാട്ടപ്പെടുകയോ ചെയ്യുന്ന രാഷ്ട്രീയപ്രവർത്തനമാണ് അയാളുടേത് എന്നതാണ് അതിനു കാരണം. അയാളുടെ മകൻ യൂണിയന്റെ സ്വത്തായി വിലയിരുത്തപ്പെടുന്നത് ഇതേ യുക്തിയാലാണ്. രക്തസാക്ഷിത്വത്തെ സംശയലേശവുമില്ലാതെ ഒരു രാഷ്ട്രീയായുധമായി കോരൻ വിശദീകരിക്കുന്നതുപോലും നേതാക്കളുടെ നിലപാടുകളെ പിന്തുടർന്നുകൊണ്ടാണ്. "അവരു തല്ലിക്കൊന്നാല് അതു നല്ലതാ. പറേനും പെലേനും അതു നല്ലതാ" (രണ്ടിടങ്ങഴി, പു. 92) എന്ന് വയലാർ സമരത്തെപ്പറ്റി കോരൻ ചിരുതയോട് പറയുന്നുണ്ട്. ജീവത്യാഗത്തെ ആദർശവൽക്കരിക്കുന്ന ഈ നിലപാട് രാഷ്ട്രീയബോധത്തിന്റെ പാരമ്യമായി മനസ്സിലാക്കാനുള്ള അനുശീലനമാണ് കോരന് ലഭിക്കുന്നത് എന്നാണ് ഇത് സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. ഇത് അധികാരരാഷ്ട്രീയത്തിലേക്കുള്ള ദലിതരുടെ പ്രവേശനത്തെ അടച്ചുകളയുന്ന ഒരു പ്രതിഭാസമാണെന്ന് കോരൻ തിരിച്ചറിയാതെ പോവുന്നു. പ്രസ്ഥാനത്തിന് അധികാരത്തിലേക്ക് കടന്നു കയറാനുള്ള ഒരുപാധി മാത്രമായി ഈ വിപ്ലവവ്യവഹാരങ്ങളിലെ തങ്ങളുടെ കർതൃത്വം ചിലപ്പോഴെങ്കിലും പരിമിതപ്പെട്ടുപോവുന്നു എന്നാണ് അയാൾ മനസ്സിലാക്കാതെ പോവുന്നത്. സംരക്ഷിതർ എന്ന കർതൃത്വത്തിൽനിന്ന് മാറി സംരക്ഷകരായി മാറാൻ കഴിയുന്ന, ഭരണാധികാരിയായി മാറാൻകഴിയുന്ന അധികാരശേഷിയാണ് അയ്യങ്കാളി ദലിത് രാഷ്ട്രീയകർതൃത്വമെന്ന നിലയിൽ വിഭാവനം ചെയ്തത് എന്നത് ഇവിടെ സ്മരണീയമാണ്. ഇതേ ആശയത്തിന്റെ കുറേക്കൂടി തെളിഞ്ഞ പ്രയോഗപദ്ധതി എന്ന നിലയിലാണ് ദലിതർക്ക് പ്രത്യേക നിയോജകമണ്ഡലം എന്ന ആശയം അംബേദ്ക്കർ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. എന്നാൽ ഇന്ത്യൻ മുഖ്യധാരാരാഷ്ട്രീയം ഒന്നിച്ചുനിന്ന് ഇതിനെ തള്ളിക്കളയുകയാണുണ്ടായത്[19]. അയ്യങ്കാളിയും അംബേദ്കറും മുന്നോട്ടുവെക്കുന്ന രാഷ്ട്രീയനിലപാടുകൾ പ്രായോഗികവും യാഥാർത്ഥ്യനിഷ്ഠവുമാണെന്നും അത് ദലിതരുടെ ജീവിതസന്ദർഭത്തെ അഭിസംബോധന ചെയ്യുന്നുവെന്നും കാണാം. അതിനുമുന്നിൽ കോരന്റെ ജയിൽപ്രവേശന,

ജീവത്യാഗ സ്വപ്നങ്ങൾ കാൽപനികമായി ഒടുങ്ങുന്നു. ഈ രണ്ടുതരം രാഷ്ട്രീയനില പാടുകളും പിൽകാല ദലിത്രാഷ്ട്രീയ ഇടപെടലുകളെ ഗണ്യമായി സ്വാധീനിച്ചിട്ടുണ്ട്.

3.6 ജാതിയും വർഗവും

ജാതിയും വർഗവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെ ഗെയ്ൽ ഓംവേദ് സംഗ്രഹിക്കുന്നത് 'ഭൗതികാടിത്തറയുള്ള, ഒരു ഭൗതികയാഥാർത്ഥ്യമാണ് ജാതി' എന്നാണ്. അതൊരു രൂപം മാത്രമല്ല, മൂർത്തമായ ഒരു ഭൗതിക ഉള്ളടക്കമാണത്. ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തിന്റെ അടിത്തറകളെ ചരിത്രപരമായി രൂപപ്പെടുത്തിയതും ജാതിയാണ്. ഇന്നും പ്രധാനപ്പെട്ട സാമ്പത്തിക സംശേഷണങ്ങൾ പുലർത്തി അതു നിലകൊള്ളുന്നു. ഉയർന്ന ജാതിക്കാരുടെ സാമ്പത്തിക പശ്ചാത്തലം എന്തുതന്നെയായിരുന്നാലും, അവർക്ക് സാമൂഹികാധികാരം അനുഭവിക്കാനാവുന്നുണ്ട്. ഇതവർക്ക് സാധ്യമാവുന്നത്, ഉദ്യോഗസ്ഥവൃന്ദവും നീതിന്യായവ്യവസ്ഥകളും നിയമസഭകളുമടങ്ങുന്ന രാഷ്ട്രീയവ്യവസ്ഥയിലെ സജാതീയരായ വ്യക്തികളുമായുള്ള ബന്ധങ്ങളിലൂടെയാണ്[20].

വർഗം എന്ന സങ്കൽപനത്തിന്, വർണവ്യവസ്ഥയുടെ സന്ദർഭത്തിലും, മുതലാളിത്ത ഉൽപാദനത്തിന്റെ സന്ദർഭത്തിലും വ്യത്യസ്ത അർത്ഥങ്ങളാണുള്ളത്. വർണവ്യവസ്ഥയുടെ കാലത്തെ വർഗത്തെ സംബന്ധിക്കുന്ന സങ്കൽപങ്ങളെ കാഞ്ചാ ഇളയ്യ ക്രോഡീകരിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നുണ്ട്. പ്രാചീന ഇന്ത്യൻസമൂഹത്തിലെ ബ്രാഹ്മണൻ, ക്ഷത്രിയൻ, വൈശ്യൻ, ശൂദ്രൻ എന്ന വിഭജനത്തെ നാല് വർഗങ്ങളായി മനസ്സിലാക്കാവുന്നതാണ്. നിശ്ചിത കാലത്ത് ഒരു പ്രത്യേക തരത്തിലുള്ള ഉൽപാദനരീതി അല്ലെങ്കിൽ, സാമൂഹിക - സാമ്പത്തിക പ്രവൃത്തി ചെയ്യുന്ന ആളുകൾ അടങ്ങുന്ന ഒരു കൂട്ടത്തെയാണ് ഈയർത്ഥത്തിൽ ഒരു വർഗമായി ഉദ്ദേശിക്കുന്നത്[21]. അതേ സമയം, തൊഴിൽപരമായ ചലനസ്വാതന്ത്ര്യം വാഗ്ദാനം ചെയ്യുന്നതായിരുന്നില്ല ഈ വർഗഘടന. വർഗത്തിലെ അംഗങ്ങളുടെ പ്രവൃത്തി പരമ്പരാഗതവും ആ തൊഴിൽ വിഭജനം പരസ്പരം വെച്ചുമാറാനാകാത്തത്ര കർശനവുമായിരുന്നു എന്നദ്ദേഹം വിശദീകരിക്കുന്നു. ബുദ്ധന്റെ അധ്വാനവിഭജനസിദ്ധാന്തം വിശദീകരിക്കപ്പെടുന്നത് തൊഴിൽപരമായ വ്യത്യാസങ്ങളെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തിയാണ്. തങ്ങളുടെ തൊഴിലിടങ്ങൾ ഉപേക്ഷിക്കുന്നതിലൂടെ, വ്യത്യാ

സങ്ങൾ ഇല്ലാതായി എല്ലാവരും ഒന്നാകും എന്നു ബുദ്ധൻ പറയുന്നു[22]. വർഗബന്ധങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള ബുദ്ധന്റെ ഈ സങ്കല്പനം പ്രധാനമാണ്. വർഗം എന്നത് സ്വത്വം പോലെത്തന്നെ നിരന്തരം തകർക്കപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരിക്കേണ്ട സങ്കൽപനമാണ് എന്ന സൂചന കൂടി ഇതിനകത്തുണ്ട്.

3.6.1 തൊഴിലാളിവർഗം എന്ന കർതൃത്വം

രണ്ടിടങ്ങഴിയിലെ തൊഴിലാളിവർഗം സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങൾക്കകത്തല്ല നിർവ്വചിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത് എന്ന് പ്രദീപൻ പാമ്പിരിക്കുന്ന് വിശദീകരിക്കുന്നതിനെപ്പറ്റി നേരത്തെ സൂചിപ്പിച്ചു. ദലിതർ സംഘടിക്കുമ്പോഴും മറ്റാരുടെയോ കീഴാളരായിത്തീരുന്നു എന്നാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ കണ്ടെത്തൽ. ദലിതൻ നേതാവാകുമ്പോൾ സവർണസംസ്കാരത്തിന്റെ നേതാവാകുകയാണ്. ഈ നിലക്കു രൂപപ്പെടുന്ന അധികാരബോധം, ദലിതരുടെ രാഷ്ട്രീയാധികാരം എന്ന ആശയത്തെ വിട്ടുകളയുകയും വ്യക്തിയുടെ അധികാരപ്രയോഗമായി ചുരുക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. കോരനിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്ന ജന്മിത്തപരമായ വൈരുദ്ധ്യങ്ങളാണ് അയാളുടെ രാഷ്ട്രീയബോധമായി വളരുന്നത്[23]. കോരൻ തന്റെ സഹപ്രവർത്തകർക്കു മുന്നിലും ജന്മിയ്ക്കും ചിരുതയ്ക്കും മുന്നിലും സവർണനേതാക്കന്മാരുടെ ആശയങ്ങളുടെ വക്താവും ആവിഷ്കർത്താവുമായി പല സന്ദർഭങ്ങളിൽ പെരുമാറുന്നുണ്ട് എന്നത് ഇതിന് തെളിവാണ്. രണ്ടിടങ്ങഴിയിലെ തൊഴിലാളിവർഗം ഒരു കേവലസത്തയായിട്ടാണ് ആവിഷ്കരിക്കപ്പെടുന്നതെന്നും ഉൽപാദനബന്ധത്തിനകത്ത്, ക്രിയാത്മകവും ചലനാത്മകവുമായ ഒരു ശക്തിയായി അതെങ്ങനെ പ്രവർത്തിക്കുന്നു എന്നു കാണാതിരിക്കുന്നതാണ് ഇതിന്റെ പ്രശ്നമെന്നും എൻ.വി. കൃഷ്ണവാര്യർ വിശദീകരിക്കുന്നതും ഈ സന്ദർഭത്തിൽ ശ്രദ്ധേയമാണ്. തന്റെ അധ്വാനം കൊണ്ടു നേടിയ സമ്പത്തിൽ വ്യക്തിക്ക് അധികാരമുണ്ടാവുമ്പോൾ മാത്രമേ വ്യക്തി ഉൽപാദനത്തിൽ സജീവതാൽപര്യം പ്രദർശിപ്പിക്കുകയുള്ളൂ എന്നത് സോഷ്യലിസ്റ്റ് സങ്കൽപമാണ്[24]. ഈ സങ്കൽപത്തിന്റെ മൂശയിലേക്കു വാർത്തുവെച്ച കഥാപാത്രമാണ് രണ്ടിടങ്ങഴിയിലെ കോരൻ. തന്റെ അധ്വാനത്തിന്റെ ഫലത്തിൽനിന്ന് താൻ അന്യവൽക്കരിക്കപ്പെടുന്നതിന്റെ നീതികരണം ലഭിക്കുന്നില്ല എന്നതാണ് കോരന്റെ പ്രധാനപ്പെട്ട രാഷ്ട്രീയപ്രശ്നം. അത്ത

രമൊരു നീതികരണത്തിനായുള്ള അന്വേഷണം, അയാളെന്ന വ്യക്തിയുടെ ഉള്ളിലേക്കല്ല, പുറത്തേക്കാണ് അയാളെ നയിക്കുന്നത്. ഒരു സാംസ്കാരിക നിർമിതിയെന്ന നിലയിൽ, വ്യക്തിയുടെ ഉണ്മ ഇവിടെ അഭിസംബോധന ചെയ്യപ്പെടുന്നില്ല. വിവേചനത്തിനും തിരസ്കാരത്തിനും പാത്രമാകാനുള്ള കാരണങ്ങളിലേക്ക് അയാൾ കടന്നുവരുന്നില്ല എന്നർത്ഥം. മറിച്ച് ഭൗതികമായ പരിഹാരങ്ങളിലേക്കാണ് അയാളുടെ പ്രയാണം. ആന്തരികമായ ഒരു സംഘർഷസ്ഥലത്തുവെച്ച് സ്വയം നവീകരിക്കുന്ന ഒരു പ്രക്രിയ സാധ്യമാകാത്തിടത്തോളം ഒരാൾക്ക് സ്വത്വപരമായ ഒരു സംക്രമണം സാധ്യമാണോ എന്നതാണ് ഇവിടെ ഉന്നയിക്കാവുന്ന പ്രധാനപ്പെട്ട ചോദ്യം. മറ്റൊരർത്ഥത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ, കാർഷികഅടിമയായിരുന്ന കോരൻ രാഷ്ട്രീയകർതൃത്വമുള്ള വിപ്ലവകാരിയായിത്തീരുമ്പോൾ, അയാൾക്ക് ഭൗതികമായ ഒരു ലോകത്തെ മാത്രമാണോ അഭിസംബോധന ചെയ്യേണ്ടി വന്നിട്ടുണ്ടാവുക എന്നതാണ് ആ ചോദ്യം. ഇന്ത്യയിൽ തൊഴിൽ ജാതീയമായിരിക്കുന്നതുകൊണ്ട് തൊഴിലാളിവർഗമെന്നാൽ ജാതീയ വിഭാഗമെന്ന് തന്നെയാണ് അർത്ഥം. അതുകൊണ്ട് തൊഴിലാളിവർഗവും മുതലാളിവർഗവും തമ്മിലുണ്ടാകുന്ന വർഗസമരം ജാതിസമരം തന്നെയായി പരിണമിക്കും എന്ന നിരീക്ഷണം ജാതിയും വർഗവും തമ്മിലുള്ള അപരിഹാര്യമായ വിടവുണ്ടെന്ന സങ്കൽപത്തെ നിഷേധിക്കുന്നു[25]. ജാതിയും തൊഴിലും തമ്മിലുള്ള അനിഷേധ്യബന്ധത്തെ സൂചിപ്പിക്കുന്നതോടൊപ്പം ജാതിയും വർഗവും അത്രമേൽ വിരുദ്ധമായ സംവർഗങ്ങളല്ല എന്നുകൂടി ഈ നിരീക്ഷണത്തിലൂടെ സ്ഥാപിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്.

3.6.2 സമുദായവൽക്കരണവും രാഷ്ട്രീയാധികാരവും

ജാതിയെയും വർഗത്തെയും കുറിച്ച് സ്വത്വവാദവും വർഗവാദവുമായി, മിക്കവാറും പരസ്പരവിരുദ്ധങ്ങളാക്കി ഇന്ന് നടക്കുന്ന ചർച്ചകൾ ചരിത്രയാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെ കൂടുതൽ ദുർഗ്രാഹ്യമാക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നതെന്ന് എം.എം സോമശേഖരൻ നിരീക്ഷിക്കുന്നു. ഇന്ത്യയിലെ ഇതര പ്രദേശങ്ങളിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തമായി അവർണജാതികളിൽ നിന്നാണ് കേരളത്തിലെ നവോത്ഥാനത്തിനു തുടക്കമുണ്ടാവുന്നത്. ജാതീയ വിവേചനങ്ങൾക്ക് എതിരായ സമരമായിക്കൂടിയാണ് ഇത് രൂപമെടുത്തത്. ബംഗാൾ നവോ

ത്ഥാനത്തിന് നേരെ തിരിച്ചുള്ളൊരു ദിശ ഇതിനുണ്ട്. മാത്രമല്ല, ഈ നവോത്ഥാനപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ തുടർച്ചയായാണ് ഇവിടെ തൊഴിലാളിപ്രസ്ഥാനങ്ങളും കമ്യൂണിസ്റ്റ്പ്രസ്ഥാനവും രൂപമെടുക്കുന്നതും. ജന്മിത്ത കാർഷികവ്യവസ്ഥയെ അത് വലിയൊരു അളവോളം തകർത്തു. നിലവിലുള്ള ജാതിബന്ധങ്ങളെ അൽപം മെച്ചപ്പെടുത്തിയെന്നല്ലാതെ ജാതിഘടനയെ തകർക്കുന്ന പൗരസമൂഹനിർമിതിയിലേക്ക് അത് വളരുകയുണ്ടായില്ല എന്നദ്ദേഹം തുടർന്നുപറയുന്നു. പിൽക്കാലത്ത് നായർ, ഈഴവ, നമ്പൂതിരി ജാതികളായി പ്രഖ്യാപിക്കപ്പെട്ടവർ യഥാർത്ഥത്തിൽ അനേകം ഉപജാതികളുടെ സംഘാതമാണ്. ജാതിക്കെതിരായി നീങ്ങുന്നതിനു പകരം തുടർന്നുവന്ന ജനാധിപത്യഭരണത്തിൽ സമുദായസംഘടനകളായി രാഷ്ട്രീയമായ വിലപേശൽശേഷിയുള്ള വോട്ടുബാങ്കുകളായി മാറുകയാണിവ ചെയ്തത്[26]. എന്നാൽ ദലിതരെ സംബന്ധിച്ച് ഈ സമുദായവൽക്കരണമോ രാഷ്ട്രീയപരമായ വിലപേശൽശേഷിയോ കൂടെയുണ്ടായില്ല എന്നത് അവരുടെ രാഷ്ട്രീയനിർണായകത്വത്തെ ദുർബലമാക്കി. ഇതിന്റെ ഒരു ആദ്യകാല പ്രതിനിധിയാണ് യഥാർത്ഥത്തിൽ കോരൻ. താനനുഭവിക്കുന്ന സംഘർഷങ്ങളുടെ വേരുകൾ ജാതിയെന്ന സാമൂഹിക യാഥാർത്ഥ്യത്തിലേക്കാണ് ആഴ്ന്നിറങ്ങുന്നതെന്നു തിരിച്ചറിയാനാവാത്തവിധം കണിശമായ ജാതിസ്വത്വമാണ് കോരൻ. ജാതിസ്വത്വത്തിൽ നിന്ന് ജാതിവിരുദ്ധമായ ദലിത്സ്വത്വത്തിലേക്ക് പ്രവേശിക്കാനാവുന്നില്ല എന്നതാണ് ഒരു സ്വതന്ത്ര രാഷ്ട്രീയകർതൃത്വമായി അയാൾ ഉയർന്നുവരാത്തതിന്റെ കാരണം. ഇത് കോരൻ എന്ന വ്യക്തിയുടെ പരിമിതിയിലേക്കല്ല, മറിച്ച് ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ ആഴത്തിലുള്ള സ്വാധീനത്തിലേക്കാണ് വിരൽചൂണ്ടുന്നത്.

അസമത്വങ്ങളെ യുക്തിഭദ്രമായി സമീകരിച്ച് അവയെ പ്രകൃതിദത്തമെന്ന് തോന്നിക്കുംവിധം വിശ്വസനീയവും സ്വീകാര്യവും ആക്കുക എന്ന ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രം നടപ്പിലാക്കപ്പെട്ടത്, ഭൂസ്വത്തിന്റെ പിൻബലത്തോടെയാണ്. ഈ പ്രക്രിയ സാംസ്കാരിക ചിഹ്നങ്ങളുടെയും ധ്വനികളുടെയും സ്മൃതികളുടെയും വിപുലമായ ഒരു വേദിയുണ്ടാക്കി. ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ സാമ്പത്തികപ്രസക്തി കുറഞ്ഞിട്ടുണ്ടെങ്കിലും അതു നിർമിച്ച സാംസ്കാരിക ചിഹ്നവ്യവസ്ഥകൾ സമൂഹത്തിൽ ഇപ്പോഴും ഭൂചലനമു

ണ്ടാക്കുന്നു. ഉപരിപ്ലവമായ വിപ്ലവശ്രമങ്ങൾ അബോധത്തിൽ ധനനശക്തിയോടെ പ്രവർത്തിക്കുന്ന ചിഹ്നസമുച്ചയങ്ങളെ അഭിസംബോധന ചെയ്യുന്നില്ല[27] എന്ന് ഇ. വി. രാമകൃഷ്ണൻ ഇതിനെ വിശദീകരിക്കുന്നു. ജാതിയും വർഗവും തമ്മിലുള്ള വൈരുദ്ധ്യ ങ്ങൾ കൂടി ഇവിടെ വ്യക്തമാവുന്നുണ്ട്.

3.6.3 ജാതിയുടെ വേഷപ്പകർച്ചകൾ

ജാതിയെ അഭിസംബോധന ചെയ്യാതിരിക്കുകയും അതുവഴി ജാതിയില്ലെന്നു സ്ഥാപിക്കാൻ ശ്രമിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ഒരു സൂക്ഷ്മഇടപെടൽ യഥാർത്ഥത്തിൽ തൊഴിൽ വിഭജനത്തെ ഉയർത്തി കാണിക്കുന്നതിലൂടെ നടക്കുന്നുണ്ട്. *ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ സൂക്ഷ്മഘടകങ്ങളെ അപഗ്രഥിക്കുമ്പോൾ തൊഴിൽവിഭജനത്തെ നിർണായകസ്ഥാനത്ത് പ്രതിഷ്ഠിക്കുകയാണ് മാർക്സിയൻരീതിശാസ്ത്രം ചെയ്യുന്നത്. സമ്പദ്ഘടനയാണ് സാമൂഹ്യവിഭാഗങ്ങളെ നിർണയിക്കുന്ന കേന്ദ്രശക്തി എന്ന സിദ്ധാന്തം രൂപപ്പെടുന്നത് വർഗ സങ്കൽപത്തിൽ നിന്നാണ്*[28]. തൊഴിലാളിയെന്നും, മുതലാളിയെന്നും രണ്ടു ജാതി മാത്ര മാണ് ഉള്ളതെന്ന വാദം അതിന്റെ ഭാഗമാണ്. കോരൻ ഈ അഭിപ്രായത്തിന്റെ വക്താ വായിട്ടാണ് നിലകൊള്ളുന്നത്.

“നായരു മാപ്പളേ ചീത്തപറയും. മാപ്പള നായരേം ചീത്ത പറയും. പഷേല് നെല്ലും ചക്രോം ഉള്ളോനെന്നും ഇല്ലാത്തോനെന്നും രണ്ടു ജാതിയേയൊള്ളൂ. ഒന്നോർക്ക്! ഇന്നാള് ഒരു മാപ്പള തമ്പ്രാനെയല്യോ കടം കൊടുക്കാനൊണ്ടെന്നും പറഞ്ഞ് പോലീസുകാരേം കൊണ്ടുമന്ന്, നമ്മടെ തമ്പ്രാൻ കുടിയെറക്കിയത്. അപ്പം നെല്ലിന്റേം ചക്രത്തിന്റേം കാര്യം വരുമ്പം ജാതിയൊന്നുമില്ല”(രണ്ടിടങ്ങഴി, പു. 39.)

സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളിൽ ജാതിയല്ല, സാമ്പത്തികഘടനയാണ് സജീവമായി പ്രവർത്തിക്കുന്നത് എന്നതിന് കോരൻ നിരത്തുന്ന ഉദാഹരണമാണിത്. തൊഴിൽ ചെയ്യു മ്പോഴും കടം വീട്ടാൻ കഴിയാതിരിക്കുമ്പോഴും കുടിയിറക്കുന്നതിനേക്കാൾ കടുത്ത ചൂഷ ണമാണ് പുലയരും പറയരും തൊഴിലിടങ്ങളിലും താമസസ്ഥലത്തും അനുഭവിക്കുന്നത് എന്ന യാഥാർത്ഥ്യം ഇവിടെ മറച്ചുവെക്കപ്പെടുന്നു. ശാരീരികമായ ആക്രമണങ്ങൾ, തൊഴി

ലിടത്തിലെ ചൂഷണങ്ങൾ, സ്ത്രീകൾക്കെതിരെയുള്ള കയ്യേറ്റം, തുടങ്ങി നിരവധി മാന ങ്ങളുള്ളതാണ് ദലിതർ അനുഭവിക്കുന്ന അസമത്വം. അത്, ഒരു വ്യക്തിയിൽ നിന്ന് മറ്റൊരു വ്യക്തി നേരിടേണ്ടിവരുന്ന വ്യവഹാരവുമായി താരതമ്യപ്പെടുത്താവുന്ന ഒന്ന ല്ല. വർഗബന്ധം ഒരു യാഥാർത്ഥ്യമായിരിക്കുമ്പോൾതന്നെ, ജാതി മറ്റൊരു യഥാർത്ഥ്യ മാണ് എന്നതാണ് ഇവിടെ അഭിസംബോധന ചെയ്യപ്പെടാതെ പോവുന്നത്. രണ്ടു ജന്മിമാർക്കിടയിൽ ഉടലെടുക്കുന്ന സംഘർഷം നവമുതലാളിത്തത്തിന്റെ സന്ദർഭത്തിൽ, വിശകലനം ചെയ്യപ്പെടേണ്ട ഒന്നാണ്, എന്നിരിക്കെയാണ് അത് ജാതിയെക്കുറിച്ചുള്ള തെറ്റായ വ്യാഖ്യാനങ്ങൾക്കുള്ള തെളിവായി മുന്നോട്ട് വെക്കപ്പെടുന്നത്.

3.6.4 മതാരോഹണത്തിന്റെ സന്ദർഭം

മിഷനറിമാരുടെ പ്രവർത്തനങ്ങളും മതംമാറ്റപ്രക്രിയകളും രണ്ടിടങ്ങഴിയിൽ ക ടന്നുവരുന്നത് പറയരെയും പുലയരെയും ചൂഷണം ചെയ്യുന്ന വ്യവസ്ഥയെന്ന നിലയി ലാണ്. എന്നാൽ മിഷനറി പ്രവർത്തനങ്ങളുടെ ഒരു മറുവശം ദലിതർക്കിടയിൽ അതു നേടിയ സ്വീകാര്യതയിൽ കാണാമെന്ന് മതാരോഹണത്തിന്റെ ചരിത്രം സാക്ഷ്യപ്പെടു ത്തുന്നുണ്ട്. മിഷനറിമാർ താഴ്ന്നജാതിക്കാരെ തേടുകയായിരുന്നില്ല, താഴ്ന്ന ജാതിക്കാർ മിഷനറിമാരെ തേടുകയായിരുന്നു എന്നു റോബിൻ ജഫ്രിയെപ്പോലുള്ളവർ നിരീക്ഷി ക്കുന്നത് രണ്ടാം അധ്യായത്തിൽ വിശദീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്.

മൂന്നാലു ക്രൈസ്തവ പുരോഹിതന്മാർ ആ നാട്ടിൽ വന്നു. അവർ പള്ളിയിൽ പ്രസംഗങ്ങൾ നടത്തി. പ്രധാന ക്രൈസ്തവഭവനങ്ങൾ സന്ദർശിച്ചു. ക്രൈസ്തവ പ്രമാ ണികളുമൊരുമിച്ച് അവർ പറയന്റെയും പുലയന്റെയും കുടിലുകളിലെല്ലാം കയറിയിറ ങ്ങുന്നത് കാണായി. അവർ പാവപ്പെട്ട ചിലർക്കു പണം കൊടുത്തു. മറ്റു ചിലർക്കു മുണ്ടുകൊടുത്തു. അങ്ങനെ ആ മനുഷ്യസ്നേഹികൾ പറയന്റെയും പുലയന്റെയും ബന്ധുക്കളായി... (രണ്ടിടങ്ങഴി, പു. 47).

മതംമാറ്റത്തെ സാമ്പത്തിയുക്തിയിൽ കാണുകയായിരുന്നു ഈ ജനതയെന്നും, മതംമാറ്റത്തിലെ ചൂഷണത്തിന്റെ അംശം അവർ കാണാതെ പോവുന്നുവെന്നുമുള്ള

സൂചന ഇവിടെയുണ്ട്. എന്നാൽ നിലവിലുള്ള തങ്ങളുടെ ജീവിതക്രമത്തേക്കാൾ മെച്ചപ്പെട്ട ഒരു ജീവിതക്രമം വാഗ്ദാനം ചെയ്യാനാവുന്ന ഒരു സ്ഥാപനം എന്ന നിലയ്ക്കു കൂടിയാണ് ദലിതർ മതപരിവർത്തനത്തെ കണ്ടത് എന്ന വസ്തുത രണ്ടിടങ്ങഴിയിൽ തീർത്തും തിരസ്കൃതമാവുന്നു. നേരത്തെ മതപരിവർത്തനം നടത്തിയ ദലിതരെ ഹിന്ദുമതത്തിലേക്ക് പുനഃസ്ഥാപിക്കുന്ന പ്രക്രിയയും അതോടൊപ്പം നടക്കുന്നു. ഈ രണ്ട് പ്രക്രിയകളിലും ദലിതർ ഭാഗഭാക്കാവുന്നത് തീർത്തും നിഷ്കളങ്കമായും അൽപലാഭത്തിനായുമാണ് എന്ന സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തലാണ് നോവലിൽ ഉള്ളത്. ജീവിതത്തിന്റെ സമഗ്രസന്ദർഭങ്ങളിലും ആശ്രിതജനതയായിരിക്കുകയെന്നതാണ് ദലിതരുടെ ചരിത്രവും വർത്തമാനവും എന്നു സ്ഥാപിക്കുകയാണ്, ഇത് ചെയ്യുന്നത്. *അങ്ങനെ ക്രിസ്തുമതത്തിലേക്കുള്ള പരിവർത്തനങ്ങൾ നടന്നുകൊണ്ടിരിക്കുമ്പോൾ, മാനത്തുവീട്ടുകാരുടെ മഠത്തിൽ താമസിച്ചുകൊണ്ട് ഒരു പ്രമുഖനായ സന്ന്യാസി പണ്ട് ക്രിസ്ത്യാനിയായ പുലയനെയും പറയനെയും ശുദ്ധികർമ്മം ചെയ്തു ഹിന്ദുമതത്തിലേക്ക് മാറ്റുകയായിരുന്നു. കുഞ്ഞപ്പി പത്രോസായി, യോഹന്നാൻ അനന്തനായി, തീവ്രമായ ഈ വ്യഗ്രതയുടെ അർത്ഥം പറയനും പുലയനും മനസ്സിലായില്ല. ആ മത്സരത്തിനിടയിൽ പാവപ്പെട്ട കുട്ടനാടൻ പറയനും പുലയനും കിടന്നു പന്താടിക്കൊണ്ടിരുന്നു. പക്ഷേ അന്നും അവന്റെ ദിനം അഞ്ചുകൂലിയേനാണ്* (രണ്ടിടങ്ങഴി, പു. 43)

ഈ മതപരിവർത്തനങ്ങൾ പറയനും പുലയനും പുതിയ കർതൃപദവികളൊന്നും വാഗ്ദാനം ചെയ്യുന്നില്ല എന്നും പുരോഹിതരുടെ, രാഷ്ട്രീയ ഉപകരണങ്ങൾ എന്നതല്ലാതെ, മറ്റൊന്നും അവർ ആയിത്തീരുന്നില്ല എന്നുമാണ് ഇവിടെ ഉറപ്പിക്കപ്പെടുന്നത്.

മതപരിവർത്തനത്തെ ഒരു തന്ത്രമെന്ന നിലയിൽ ഉപയോഗപ്പെടുത്തുകയാണ് അംബേദ്കർ ചെയ്തത് എന്നു നേരത്തെ സൂചിപ്പിക്കുകയുണ്ടായി. ബുദ്ധമതത്തിലേക്കുള്ള പരിവർത്തനം വീടിനുള്ളിൽ ഒരു മുറി മാറുന്നതു പോലെയാണെന്നും അനായാസമാണെന്നും അദ്ദേഹം വിശദീകരിക്കുന്നു. എന്നാൽ ക്രിസ്തുമതത്തിലേക്കുള്ള പരിവർത്തനത്തെ സംബന്ധിച്ച് അത് വീടു മാറുന്നതുപോലെയാണ്. ഇയോതി ദാസും ലക്ഷ്മി നരാസുവും അനുയായികളും മുമ്പു ചെയ്തതു പോലെ അംബേദ്കറും അദ്ദേ

ഹത്തിന്റെ അനുയായികളും തങ്ങൾ പുതിയ മതത്തിലേക്ക് പരിവർത്തനം നടത്തുകയല്ല; ഇന്ത്യൻ അയിത്തജാതിക്കാരുടെ യഥാർത്ഥമതം വീണ്ടെടുക്കുകയാണ് എന്നു വാദിച്ചിരുന്നു[29]. അതുകൊണ്ടു മതപരിവർത്തനത്തെ താൽക്കാലികമായ, ലളിതമായ പ്രശ്നപരിഹാരങ്ങൾക്ക് വേണ്ടി നടത്തുന്ന ചുവടുമാറ്റമായി കാണാനാവില്ല. നിലവിലെ മതവ്യവസ്ഥക്കകത്ത് അനുഭവിക്കേണ്ടിവന്ന വിവേചനങ്ങളുടെയും ചൂഷണങ്ങളുടെയും, അതുണ്ടാക്കിയ ആത്മസംഘർഷങ്ങളുടെയും നിരാകരണം കൂടിയാണ് ദലിതരുടെ ക്രിസ്തുമതസ്വീകരണം സൂചിപ്പിക്കുന്നത്.

3.6.5 തൊഴിലാളി എന്ന കർതൃപദവി

തൊഴിലാളി എന്ന കർതൃപദവിയെ ചരിത്രപരമായി സ്ഥാപിക്കുന്ന ഒരു പ്രക്രിയ തൊഴിലാളി പ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ രൂപീകരണത്തോടെ സംഭവിക്കുന്നുണ്ട്. വയലാർ സമരത്തോടെ[30] അത് ഏതാണ്ട് ഉറപ്പിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു. അതോടെ തൊഴിലെടുക്കുന്നവരുടെ സാമൂഹ്യജീവിതത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ആലോചനകൾ മറച്ചുവെക്കപ്പെടുകയും തൊഴിലും തൊഴിലാളി എന്ന കർതൃപദവിയും കേന്ദ്രസ്ഥാനത്തു വരികയും ചെയ്യുന്നു. കാർഷിക അടിമകൾ എന്ന നിലയ്ക്ക് ഈ ജനത നേരിട്ടിരുന്ന ചൂഷണങ്ങളെയാണ് അന്നു വയലാർസമരം അടക്കമുള്ള കർഷകത്തൊഴിലാളി സമരങ്ങൾ അഭിസംബോധനചെയ്തത് എന്നത് വാസ്തവമാണ്. കാർഷിക അടിമകൾ എന്ന വിശേഷണത്തിനു പുറത്ത് ഇവർ സ്വതന്ത്രരാണെന്നു തോന്നിപ്പിക്കുമെങ്കിലും കാർഷികമേഖലയിൽ മാത്രമല്ല; സാമ്പത്തിക, രാഷ്ട്രീയ, സാംസ്കാരിക വിദ്യാഭ്യാസ മേഖലകളിലും പ്രതിനിധാനപരമായി അവർ അടിമകൾ തന്നെയായിരുന്നു. ജീവിതത്തിന്റെ സമസ്ത മേഖലകളിലും അവർ അടിമകളോ, ആശ്രിതരോ അസന്നിഹിതരോ ആയിരുന്നത് അവർ അയിത്തജാതിയിൽപ്പെട്ടവർ ആയിരുന്നതുകൊണ്ടാണ്[31] എന്നതാണ് ഇവിടുത്തെ യാഥാർത്ഥ്യം. ഈ യാഥാർത്ഥ്യം ദലിതർക്കിടയിൽ നിന്നുതന്നെ മാഞ്ഞുപോയതായാണ് കോരന്റേതടക്കമുള്ള ആലോചനകൾ സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. തൊഴിലാളിപ്രസ്ഥാനത്തിലെ തന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങളെപ്പറ്റി ചിരുതയോട് വിശദീകരിക്കുമ്പോൾ,

"പണ്ടു വയലാറ്റില് കയറ്റുകാരെ വെടിവെച്ചു കൊന്നപോലെ പറേനേം പെലേനേം വെടിവെച്ചു കൊന്നേക്കും. അങ്ങനെയൊക്കെയാ കാര്യങ്ങൾ വരുന്നേ" (രണ്ടിടങ്ങഴി, പുറം. 93) എന്നു കോരൻ പറയുന്നു. തൊഴിൽകർതൃത്വത്തെ നിരുപാധികം സ്വീകരിക്കുയും അത് നിലനിർത്താനുള്ള ഒരു പ്രക്ഷോഭപരിപാടി എന്ന നിലയിൽ തൊഴിലാളി പ്രസ്ഥാനത്തെ മനസ്സിലാക്കുകയും ചെയ്തതിൽ നിന്നാണ് ഈ ആലോചന വരുന്നത്. അതേ സമയം, കേരളചരിത്രത്തിലാദ്യമായി നിരവധി പ്രതികൂല സാഹചര്യങ്ങളെ നേരിട്ട്, അയ്യങ്കാളിയുടെ നേതൃത്വത്തിൽ പണിമുടക്കുസമരം നടന്നത് 1913 ലാണ് എന്ന് പല സന്ദർഭങ്ങളിൽ സൂചിപ്പിച്ചു. ഇത് വിദ്യാഭ്യാസം ചെയ്യാനുള്ള അവകാശത്തിനു വേണ്ടിയുള്ള സമരമായിരുന്നു. ദലിതരുടെ വിദ്യാലയപ്രവേശനം എന്ന ആവശ്യം മുൻനിർത്തിയുണ്ടായ ഈ സമരം യഥാർത്ഥത്തിൽ ദലിതരുടെ രാഷ്ട്രീയകർതൃത്വനിർമിതിയുടെ ഏറ്റവും ശക്തമായ ചുവടുവെപ്പായിട്ടാണ് മനസ്സിലാക്കേണ്ടത്. രണ്ട് ആശയങ്ങൾ ഈ സമരം മുന്നോട്ട് വെക്കുന്നുണ്ട്. ഒന്ന്, ദലിതരുടെ സാമൂഹ്യമോചനത്തിനുള്ള ഏറ്റവും ഫലപ്രദമായ ഉപാധി, അവർക്ക് വിദ്യാഭ്യാസം ലഭിക്കുകയും അതുവഴി അവരുടെ സാമൂഹ്യപദവി ഉയരുകയും ചെയ്യുകയാണ് എന്ന ആശയം. രണ്ട്, തൊഴിലിനെ വരുമാന മാർഗം എന്ന നിലയിൽ മാത്രമല്ല രാഷ്ട്രീയ സമരായുധം എന്ന നിലയിലും ഉപയോഗപ്പെടുത്താം എന്ന ആശയം. കുട്ടനാട്ടിലെ കർഷകപ്രക്ഷോഭവും അയ്യങ്കാളിയുടെ നേതൃത്വത്തിലുള്ള രാഷ്ട്രീയപ്രക്ഷോഭവും തമ്മിലുള്ള പ്രധാനവ്യത്യാസം അവ മുന്നോട്ടു വെച്ച ലക്ഷ്യങ്ങളിലുള്ള ഈ വ്യത്യാസം തന്നെയാണ്. ആദ്യത്തേത് കർഷകത്തൊഴിലാളികൾ എന്ന നിലയ്ക്കുള്ള ദലിതരുടെ അവകാശ സംരക്ഷണം ലക്ഷ്യമാക്കി. രണ്ടാമത്തേത്, കാർഷികഅടിമത്തത്തിൽ നിന്നുള്ള വിമോചനം സാധ്യമാക്കുംവിധം ദീർഘകാലാടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ഒരു സാമൂഹ്യപദ്ധതിയായി വിദ്യാഭ്യാസത്തെ വിഭാവനം ചെയ്തു. 1920 കൾക്കു മുമ്പു നടന്ന ഈ മുന്നേറ്റത്തിന്റെ സൂചനകൾ രണ്ടിടങ്ങഴിയിൽ കാണാനാവില്ല എന്നതും പുലയരുടെയും പറയരുടെയും പരമ്പരാഗതതൊഴിൽകർതൃത്വമായ, കർഷകത്തൊഴിലാളിയിൽ അവരെ സ്ഥാപിക്കുന്ന വയലാർസമരം മിഴിവോടെ കടന്നുവരുന്നു എന്നതും വലിയ പരിമിതിയായി മനസ്സിലാക്കേണ്ടതുണ്ട്.

അപ്പുറത്തു മുദ്രാവാക്യങ്ങൾ കേൾക്കായി.

"വിപ്ലവം - ജയിക്കട്ടെ"!

"യൂണിയൻ - ജയിക്കട്ടെ"!

വെളുത്ത അവന്റെ കൊച്ചുകൈ ചുരുട്ടി ഉയർത്തിക്കൊണ്ട് വിളിച്ചു.

"കൃഷിഭൂമി - കർഷകർക്ക്"

ഈ പ്രഖ്യാപനത്തിൽ പോലും, അടുത്ത തലമുറയിലേക്ക് പകരാൻ പോവുന്ന കർഷകത്തൊഴിലാളി കർതൃത്വത്തിന്റെ സൂചനകളാണ് ഉള്ളത്. നോവലിന്റെ പാർശ്വങ്ങളിലെ ഇത്തരം വൈരുദ്ധ്യങ്ങളാണ്, കോരനിൽ പ്രകാശിപ്പിക്കപ്പെടാതെ പോവുന്ന കർതൃബോധത്തെ വെളിപ്പെടുത്തുന്നത്.

3.6.6 വ്യക്തി ഒറ്റക്കൊരു സമൂഹമാവുന്നു

മറ്റൊരു ശ്രദ്ധേയമായ കാര്യം, പുലയസ്ത്രീകൾ അനുഭവിച്ചിരുന്ന ലൈംഗിക ചൂഷണങ്ങൾ കോരൻ തിരിച്ചറിയുന്നില്ല എന്നതാണ്. 'സ്ത്രീകൾക്കുവേണ്ടി പ്രവർത്തിക്കാൻ താനും ഇറങ്ങുകയാണ് എന്ന് ചിരുത പലതവണ പറയുമ്പോഴും കോരന്റെ ആലോചന മണ്ഡലത്തിലേക്ക്, തൊഴിലാളി കർതൃത്വത്തിൽ നിന്ന് ഭിന്നമായൊരു ആശയം വരുന്നില്ല. കൊളോണിയൽ വിദ്യാഭ്യാസം, അയിത്തവിരുദ്ധ പ്രക്ഷോഭങ്ങൾ, സ്ത്രീകളുടെ അവകാശങ്ങൾ തുടങ്ങിയവയുടെ എല്ലാം പൂർവ്വമാതൃകകൾ സുലഭമാണെങ്കിലും അത്തരം ആശയസംഘർഷങ്ങൾ കോരന്റെ സ്വത്വപ്രതിസന്ധികളായി തീരുകയോ കർതൃവിചാരങ്ങളെ പുതുക്കിപ്പണിയുകയോ ചെയ്യുന്നില്ല എന്നത് ഒരു വലിയ അസന്നിഹിതത്വമാണ്. പ്രദീപൻ പാമ്പിരിക്കുന്ന് സൂചിപ്പിക്കുന്നതുപോലെ വ്യക്തിയെ ഒറ്റക്കൊരു സമൂഹമാക്കുന്ന[32] ഒരു പ്രക്രിയ അവിടെ സംഭവിക്കുന്നു. വ്യക്തിയെ സമൂഹവുമായി ബന്ധിപ്പിക്കുന്നതിനു പകരം, സമൂഹത്തിൽനിന്ന് അടർത്തി മാറ്റുകയും അതുവഴി വ്യക്തിയും സമൂഹവും തമ്മിലുള്ള സംഘർഷഭരിതമായ വിനിമയബന്ധങ്ങളെ കാണാതിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു എന്നതാണ് ഇതിന്റെ ഫലം. തകഴിയുടെ എഴുത്തിനെക്കുറിച്ചുള്ള മറ്റൊരു നിരീക്ഷണം ഇതിനോട് ചേർത്ത് വായിക്കാവുന്നതാണ്.

'സ്നേഹം, വിവാഹം, മാതൃസ്നേഹം, പിതൃസ്നേഹം, ഭാര്യാഭർതൃബന്ധം എന്നീ സാമൂഹ്യസ്ഥാപനങ്ങളെ ജീവിതത്തിന്റെയും ചരിത്രത്തിന്റെയും കണ്ണികളിൽ നിന്ന് വേർപെടുത്തുകയും ഒറ്റപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്യുന്നതിന്റെ ചിത്രങ്ങളാണ് തകഴിയുടെ മുന്തിയ രചനകളിൽ കാണാനാവുക. അവയിലെങ്ങും മനുഷ്യനും സമൂഹവും തമ്മിലുള്ള വ്യാപകവും വൈരുധ്യാതിഷ്ഠിതവുമായ ബന്ധങ്ങൾ ഇഴുകിച്ചേർന്നൊഴുകുന്നതായി കാണില്ല[33].

ഈ പരിമിതികൾ തന്നെയാണ് ദലിത് രാഷ്ട്രീയകർതൃത്വത്തെ സംബന്ധിച്ച അന്വേഷണങ്ങളുമായി സമീപിക്കുമ്പോൾ രണ്ടിടങ്ങഴിയിൽ ഉയർന്നുവരുന്നത്.

3.7 ദലിത് രാഷ്ട്രീയം- നവഭാവനകൾ

ഈ പശ്ചാത്തലത്തിലാണ്, 'കറ്റയും കൊയ്ത്തും' എന്ന നോവലിലെ ദലിത് രാഷ്ട്രീയകർതൃത്വത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ആലോചനകൾ സംവാദാത്മകമായിത്തീരുന്നത്.

തകഴിയുടെ രണ്ടിടങ്ങഴി മുന്നോട്ടുവെയ്ക്കുന്ന രാഷ്ട്രീയസംവാദങ്ങൾക്ക് എതിർവാദം ഉന്നയിക്കുന്ന തരത്തിലാണ് ടി.കെ.സി. വടുതലയുടെ കറ്റയും കൊയ്ത്തും ആഖ്യാനം ചെയ്യപ്പെടുന്നത്. രണ്ടിടങ്ങഴിയിലെ കഥാപാത്രങ്ങൾ കർഷകത്തൊഴിലാളി സംഘമായി, വർഗമായി ഉയിർത്തെഴുന്നേൽക്കുമ്പോൾ അതിനു സമാന്തരമായി 'ജാതി നശീകരണസംഘ'ത്തെ കണ്ടെടുക്കുന്നുണ്ട് കറ്റയും കൊയ്ത്തും. അടിസ്ഥാനപരമായി ഈയൊരു വ്യത്യാസമാണ് ഇരു നോവലുകളിലെയും ദേശഭാവനകളെയും രാഷ്ട്രീയത്തെയും വ്യത്യസ്തമാക്കുന്നത്. സമുദായത്തെ തൊഴിലാളികളുടെ തന്നെ പര്യായമായി അവതരിപ്പിക്കുന്നതിലെ പരിമിതികളെ മുൻനിർത്തിയുള്ള സംവാദങ്ങളാണ് നോവലിന്റെ കേന്ദ്രം. ദലിതരുടെ മതപരിവർത്തനവും ഈ നോവലിന്റെ ഉള്ളടക്കത്തിലുണ്ട്. എന്നാൽ മതപരിവർത്തനം ഇവിടെ മുഖ്യവിഷയമല്ല. ദലിതരുടെ രാഷ്ട്രീയ പ്രവേശനത്തെ സംബന്ധിച്ച് രണ്ടിടങ്ങഴി രൂപപ്പെടുത്തുന്ന ചരിത്രത്തെ പുതുക്കിപ്പണിയാനും ബദലുകൾ സൃഷ്ടിക്കാനുമുള്ള ശ്രമം എന്ന നിലയിലാണ് ടി.കെ.സി.യുടെ കറ്റയും കൊയ്ത്തും ശ്രദ്ധേയമാവുന്നത്.

3.8 ടി.കെ.സി. വടുതല: എഴുത്തും സമൂഹ്യജീവിതവും

ചെറുകഥ, നോവൽ രചനകളിലൂടെ ദലിത് സാമൂഹികജീവിതത്തിന് സാഹിത്യത്തിൽ ദൃശ്യതയുണ്ടാക്കിയ എഴുത്തുകാരൻ എന്ന നിലയിലാണ് ടി.കെ.സി. വടുതല(1921-1988) മലയാളസാഹിത്യത്തിൽ ശ്രദ്ധേയനാവുന്നത്. ഐക്യകേരളം രൂപപ്പെട്ടു തുടങ്ങുന്ന 1950കൾ മുതൽ 1980കൾ വരെയാണ് അദ്ദേഹം രചനാരംഗത്ത് സജീവമായിരുന്നത്. കൊളോണിയൽ ആധുനികത, ദലിത്ജീവിതത്തിൽ നടത്തിയ ധനാത്മകമായ ഇടപെടലുകൾ അംഗീകരിച്ചുകൊണ്ടുതന്നെ അതിനെതിരെ വിമർശനമുന്നയിക്കുന്നവയാണ് ടി.കെ.സിയുടെ കൃതികൾ എന്നു സാമാന്യമായി പറയാം. മനുഷ്യ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനു വേണ്ടിയുള്ള നിലക്കാത്ത അന്വേഷണങ്ങളായി, ആധുനികതയുടെ വിചാരമാതൃകകളെ കണ്ടെടുക്കുന്ന ടികെസിയുടെ കറ്റയും കൊയ്ത്തും എന്ന നോവലിലെ ദലിത് കർതൃത്വനിർമിതിയുടെ സവിശേഷതകളാണ് ഇനി പരിശോധിക്കുന്നത്.

എറണാകുളത്തെയും പരിസരപ്രദേശങ്ങളിലെയും പുലയജനതയുടെ ജീവിതമാണ് ടി.കെ.സിയുടെ സാഹിത്യരചനകളിൽ ഏറെയും ആവിഷ്കരിച്ചത്. രണ്ടുതലമുറ (1950), ചങ്ക്രാന്തി അട (1959), ജാതിയെന്താ (1964), എന്നിവയടക്കം ഒമ്പതോളം ചെറുകഥാ സമാഹാരങ്ങളും, കറ്റയും കൊയ്ത്തും (1960), നനവുള്ള മണ്ണ് (1969), ചങ്ങലകൾ നുറുങ്ങുന്നു (1979) തുടങ്ങിയ നോവലുകളും ഇത് സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നു. ഈ രചനകളധികവും ദലിതരുടെ സാമൂഹികജീവിതത്തെ പ്രശ്നവൽക്കരിക്കുന്നവയാണ്. പ്രത്യേകിച്ച് കൊളോണിയൽ സ്ഥാപനങ്ങൾ വാഗ്ദാനം ചെയ്ത പൊതു ഇടങ്ങൾക്കകത്ത്, ജാതീയമായി കീഴൊതുക്കപ്പെട്ട ജനതയെ എവിടെ, എങ്ങനെയാണ് സ്ഥാനപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നത്, അവരുടെ കർതൃത്വത്തെ സംബന്ധിച്ച് എന്തു നിലപാടാണ് ആധുനിക വിചാരലോകം സ്വീകരിക്കുന്നത് തുടങ്ങിയ ചോദ്യങ്ങൾ, ഈ ആഖ്യാനങ്ങൾക്കുള്ളിൽ നിന്നു രൂപപ്പെട്ടു വരുന്നതായി കാണാം. ടി.കെ.സി. ഇടപെടുകയും പ്രവർത്തിക്കുകയും ചെയ്ത ആധുനികവ്യവഹാരമണ്ഡലങ്ങളുടെ ബാഹുല്യമാണ് അത്തരം ആഖ്യാനങ്ങളെ നിർണയിച്ചത് എന്നു കരുതാവുന്നതാണ്.

1942 മുതൽ 1946 വരെ സായുധസേനയിൽ സേവനമനുഷ്ഠിക്കുകയും കൊച്ചിയിൽ മടങ്ങിയെത്തി, ഉത്തരവാദഭരണം, അയിത്തോച്ചാടനം, ക്ഷേത്രപ്രവേശനം എന്നിവക്കു വേണ്ടിയുള്ള പ്രക്ഷോഭങ്ങളിൽ പങ്കാളിയാവുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്, ടി. കെ. സി. വടുതല. പിൽകാലത്ത് കൊച്ചിരാജ്യ പ്രജാമണ്ഡലത്തിൽ അംഗമാവുകയും മിശ്രവിവാഹസംഘത്തിന്റെ സ്ഥാപകരിൽ ഒരാളാവുകയും ചെയ്തുകൊണ്ട്, അധികാര രാഷ്ട്രീയത്തിനുള്ളിലെ ജാതികേന്ദ്രിതത്വത്തെ തകർക്കുന്നതിൽ ടി.കെ.സി നേരിട്ടു ഭാഗമാവുന്നു. വിവിധ തൊഴിൽ മേഖലകളിലുള്ള പ്രവർത്തനപരിചയം നിലവിലുള്ള തൊഴിൽ - അധികാരബന്ധങ്ങളുടെ സ്വഭാവത്തെ അടുത്തറിയാൻ അദ്ദേഹത്തെ സഹായിച്ചിരിക്കണം. ജാതി, തൊഴിൽ, രാഷ്ട്രീയാധികാരം എന്നിവ തമ്മിലുള്ള സങ്കീർണ്ണബന്ധവും അതിനകത്തെ സന്ദിഗ്ധതകളും ടി.കെ.സി.യെ വ്യക്തിപരമായി അസ്വസ്ഥപ്പെടുത്തിയിരുന്നതായി അദ്ദേഹത്തിന്റെ പരാമർശങ്ങളിൽ കാണാനാവും. തന്റെ തെരഞ്ഞെടുത്ത കഥകളുടെ ആമുഖത്തിൽ അദ്ദേഹം അത് വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്. *എന്റെ ജീവിതവുമായി നേരിട്ടു ബന്ധമുള്ള സ്ഥലകാലസംഭവങ്ങളാണ് ഞാൻ കഥാരചനക്കു തെരഞ്ഞെടുത്തിട്ടുള്ള വിഷയങ്ങൾ... ഞാൻ പറഞ്ഞത് എന്റെ ആത്മാവിന്റെ വേദനക്ക് അറുതി വരുത്താൻ വേണ്ടി മാത്രമാണ്. അതാവട്ടെ ഒരു നല്ല സമൂഹം ഉരുത്തിരിഞ്ഞു വരാനുള്ള എന്റെ ആഗ്രഹം കൊണ്ടുകൂടിയാണ്. കഥ വായിച്ചാൽ മനസ്സിലാവണമെന്നും മനസ്സിലാവുന്ന കാര്യത്തിൽ എന്തെങ്കിലും കർമപദ്ധതികൾക്കു പ്രേരണയുണ്ടാവണമെന്നും ഞാൻ ആഗ്രഹിച്ചിരുന്നു*[34]. വ്യക്തിപരവും സാമുദായികവുമായി നേരിട്ട സ്വം/പരം സംഘർഷമാണ് ടി.കെ.സിയുടെ ആഖ്യാനങ്ങൾ മറികടക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നത് എന്നാണ് ഇത് സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. ദലിത് രാഷ്ട്രീയകർതൃത്വവുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തി ദേശത്തെ നിർവ്വചിക്കുമ്പോൾ ടി.കെ.സി അതിനകത്തു കണ്ടെടുക്കുന്ന അന്തഃസ്സംഘർഷങ്ങളെയാണ് ഇവിടെ വിശദീകരിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നത്.

3.8.1 കറ്റയും കൊയ്ത്തും: ഉള്ളടക്കവും പശ്ചാത്തലവും

കുന്നുങ്ങത്തറ കണ്ണൻമൂപ്പനച്ചൻ എന്ന പുലയപ്രമുഖനാണ് - പുലകരയോഗത്തിന്റെ മൂപ്പൻ - നോവലിന്റെ ആദ്യഭാഗത്തെ പ്രധാനകേന്ദ്രം. സമുദായത്തിനകത്തെ

അയാളുടെ അധികാരങ്ങൾ, ജന്മിത്തത്തിന്റെ ഇടപെടലുകൾ, പുലയരുടെ മതപരിവർത്തനം, അത് പുലയർക്കിടയിൽ രൂപപ്പെടുത്തിയ സംഘർഷം, പുതുക്രിസ്ത്യാനികളോട് സുറിയാനികൾക്കുള്ള വിവേചനമനോഭാവം, പുലയർക്കിടയിലെ തൊഴിൽ ബന്ധങ്ങൾ, സവർണനേതൃത്വത്തിന്റെ ഇടപെടലുകൾ, ഇടയ്ക്ക് രൂപപ്പെടുന്ന രാഷ്ട്രീയ ബദലുകൾ എന്നിങ്ങനെ നോവൽ തുടർന്ന് വിപുലമാവുന്നുണ്ട്. നോവലിനകത്ത് സവിശേഷമായ ഒരു രാഷ്ട്രീയസംവാദം രൂപപ്പെടുന്നത് മനക്കലെ ഉണ്ണി നമ്പൂതിരി വിദ്യാഭ്യാസം പൂർത്തിയാക്കി നാട്ടിലെത്തുന്നതോടെയാണ്. കോളേജ് പഠനകാലത്ത് കണ്ടുമുട്ടുന്ന പരിഷ്കാരിയും പുരോഗമനേച്ഛുവുമായ മറ്റൊരു നമ്പൂതിരിയുവാവിന്റെ രാഷ്ട്രീയ ആശയാവലികളിൽ പ്രചോദിതനായി അയാൾ പുലയർക്കിടയിലേക്ക് വരുന്നു. അധ്വാനിക്കുന്ന ജനവിഭാഗങ്ങളുടെ ജീവിതാവസ്ഥയും അതിനു കാരണമായ ചൂഷണ - ചൂഷിത ബന്ധവും ഇല്ലാതാക്കാൻ അയാൾ സ്വന്തം ദേശത്തെ തൊഴിലാളികളെ സംഘടിപ്പിക്കുന്നു. അവർക്കുവേണ്ടി നിശാപാഠശാല സ്ഥാപിച്ച് ക്ലാസെടുക്കുന്നു. ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ നിരർത്ഥകത, ജന്മിത്തം, കുടിയായ്മ, കാര്യസ്ഥന്മാരുടെ ചൂഷണം, അധ്വാനവർഗത്തിന്റെ ദുരിതങ്ങൾ എന്നിവയാണ് അയാളുടെ പ്രമേയങ്ങൾ. സാമ്പത്തികസമത്വം കൈവരുന്നതോടെ ജാതി - മത തരംതിരിവുകൾ അവസാനിക്കുമെന്ന് വിശദീകരിക്കുന്ന അയാൾ കർഷകത്തൊഴിലാളി സംഘരൂപീകരണത്തിന് നേതൃത്വം നൽകുന്നു. പുലയർക്കൊപ്പം, ക്രിസ്തുമതത്തിലേക്ക് പരിവർത്തനം ചെയ്ത പുലക്രിസ്ത്യാനികളും പിന്നീട് സംഘത്തിലേക്ക് വരുന്നുണ്ടെങ്കിലും അവർ പരസ്പരം ഐക്യപ്പെടുന്നില്ല. ഇതിനിടയിലാണ്, മനക്കലെ കാര്യസ്ഥനായ രാമൻ നായരുമായുണ്ടായ പ്രശ്നത്തിന്റെ പേരിൽ മൈലൻ നാടുവിടുന്നത്. അയാളുടെ സുഹൃത്ത് ചോതി കർഷക സംഘത്തിന്റെ ഭാഗമാവുന്നു. കണ്ണൻ മൂപ്പനച്ചന്റെ മകനും കുടുംബവും മതം മാറുകയും ദേശത്തെ ക്രിസ്ത്യാനികളുമായി ബന്ധം സ്ഥാപിച്ച് പുലയരെ തള്ളിപ്പറയുകയും ചെയ്യുന്നു. തീർപ്പുകറ്റ നിർത്തലാക്കുന്നതിനെതിരെ ഉണ്ണിനമ്പൂതിരിയുടെ നേതൃത്വത്തിൽ സംഘടിപ്പിക്കപ്പെട്ട ഒരു സമരത്തിൽ നിന്ന് അവസാന നിമിഷത്തിൽ ഉണ്ണിനമ്പൂതിരിയും സെക്രട്ടറി രാമകൃഷ്ണവാര്യരും പിന്മാറുമ്പോൾ സമരനേതൃത്വം ചോതി ഏറ്റെടുക്കുന്നു. പാട്ടക്കാരായ നിലമുടമസ്ഥരും ജന്മിമാരും പുതുതായി രൂപം കൊണ്ട കത്തോലിക്കാ കർഷക യൂണി

യനും മറുവശത്ത് നിരന്ന ഈ സമരം പോലീസ് അടിച്ചമർത്തുകയും ചോതിയടക്കമു ള്ളവർ അറസ്റ്റിലാവുകയും ചെയ്യുന്നു. പുലയസങ്കേതത്തിൽ അവശേഷിച്ചവർ നിരന്തരം ഭേദ്യം ചെയ്യലിനു വിധേയരാവുന്നിടത്തേക്ക് നാടുവിട്ടുപോയ മൈലൻ രക്ഷകനായി കടന്നു വരുന്നിടത്താണ് നോവൽ അവസാനിക്കുന്നത്.

3.8.2 നോവലിലെ സാമൂഹ്യ സന്ദർഭം

നോവലിന്റെ ഉള്ളടക്കത്തിൽ വിവരിച്ച സാമൂഹ്യ സന്ദർഭങ്ങളെ 1890 നും 1940 നും ഇടയിലുള്ള കേരളീയ സാമൂഹ്യ സാഹചര്യങ്ങളോടാണ് എളുപ്പത്തിൽ കണ്ണി ചേർക്കാനാവുക. നേരത്തെ സൂചിപ്പിച്ചതുപോലെ കൊളോണിയൽ ജ്ഞാനമാതൃകക ളുടെ രൂപപ്പെടലിന്റെയും പ്രയോഗങ്ങളുടെയും സജീവതയാണ് ഈ കാലഘട്ടത്തെ സവി ശേഷമാക്കുന്നത്. പ്രത്യേകിച്ച് നോവലിൽ സൂചിപ്പിക്കുന്ന കീഴൊതുക്കപ്പെട്ട വിഭാഗ ങ്ങൾക്കിടയിൽ ശക്തമായ വിമോചനാശയങ്ങൾ രൂപപ്പെടുന്നതും അവകാശ സമരങ്ങ ളുടെ രൂപത്തിലേക്ക് അതു വളരുന്നതും ഇക്കാലത്താണ്. അയ്യങ്കാളി, നാരായണഗുരു, സഹോദരൻ അയ്യപ്പൻ, പൊയ്കയിൽ അപ്പച്ചൻ തുടങ്ങിയവരുടെ നിര ഇതിനു നേതൃത്വം നൽകുന്നു. മതാത്മകവും ജാതികേന്ദ്രിതവുമായ ആശ്രിതത്വങ്ങളിൽ നിന്നുള്ള വിമോ ചനമാണ് ഈ നവോത്ഥാനധാര ലക്ഷ്യം വെക്കുന്നത്. ഈ സാഹചര്യത്തിലാണ്, തൊഴിലും ജാതിയും സാമ്പത്തിക ഉൽപാദന ബന്ധങ്ങളും തമ്മിലുള്ള സവിശേഷ ബന്ധങ്ങളെ കമ്യൂണിസ്റ്റ് പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ അഭിസംബോധന ചെയ്യുന്നത്. ആധുനികത യുടെ ഈ രണ്ടുതരം വിചാരമാതൃകകൾ തമ്മിൽ സംഘർഷപ്പെടുന്നിടത്താണ് കറ്റയും കൊയ്ത്തും എന്ന നോവലിലെ സംവാദമണ്ഡലം രൂപപ്പെടുന്നത്. അത് വർഗം, ജാതി എന്ന രണ്ടു സംജ്ഞകൾക്കകത്തെ പുലയരുടെ, കർതൃത്വത്തെക്കുറിച്ചുള്ള സംവാദമാ യിട്ടാണ് പിന്നീട് വികസിക്കുന്നത്.

3.8.3 ജനതയും ദേശമാതൃകയും

രണ്ടിടങ്ങഴിയിലെ കൃഷിയിടം കാൽപനികമായ ഒരിടം കൂടിയായിത്തീരുന്നത് നേരത്തെ വിശദീകരിക്കുകയുണ്ടായി. ഈ നോവലിലും പ്രധാനപശ്ചാത്തലം കൃഷിയി

ടം തന്നെയാണെങ്കിലും, ദേശമെന്ന നിലക്ക് രണ്ടിടങ്ങഴിയിൽ കുട്ടനാടിനുള്ള സാകല്യം ഈ നോവലിലെ ദേശത്തിനു കാണാൻ സാധിക്കുന്നില്ല. അതിനു പ്രധാനകാരണം, ദലിതരുടെ വ്യവഹാരസ്ഥലത്തിന്റെ പരിമിതി തന്നെ. മനുഷ്യർ തമ്മിലുള്ള വാദപ്രതി വാദങ്ങളും ആശയപ്രകടനങ്ങളുമല്ലാതെ ടി.കെ.സി.യുടെ രചനയിൽ പ്രകൃതി കടന്നു വരുന്നില്ല. രണ്ടിടങ്ങഴി എന്ന ശീർഷകത്തിൽ നിന്ന് കറ്റയും കൊയ്ത്തും എന്ന ശീർഷകം വ്യത്യസ്തമാകുന്നത് അതിന്റെ രാഷ്ട്രീയപരമായ ഉള്ളടക്കത്തിന്റെ കൂടി വ്യത്യാസ മായി മനസ്സിലാക്കാം. രണ്ടിടങ്ങഴി ഉൽപാദകരുടെ അന്യവൽക്കരണത്തെ സൂചിപ്പിക്കു മ്പോൾ കറ്റയും കൊയ്ത്തും അധ്വാനമെന്ന പ്രക്രിയയെ തന്നെ പ്രശ്നവൽക്കരിക്കുന്ന തിലേക്ക് ശ്രദ്ധ ക്ഷണിക്കുന്നു. അധ്വാനവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ഒരിടം എന്ന നിലയിലല്ലാ തെ, ഒരു വർണനാവസ്തുവായി ദേശം ഈ നോവലിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടാത്തതിന്റെ കാരണം മറ്റൊന്നല്ല. ജാതിവ്യവസ്ഥ കേവലം ഒരു ഉൽപാദന - വിതരണബന്ധത്തിന്റെ പ്രശ്നമാണെന്നു സ്ഥാപിക്കുന്ന രണ്ടിടങ്ങഴിയിലെ ദേശഭാവനയിൽ നിന്ന് കറ്റയും കൊയ്ത്തും വ്യത്യസ്തമാവുന്നത്, ജാതി വ്യവസ്ഥയെ ഒരു ആശയസംഹിതയെന്ന നില യിൽകൂടി മനസ്സിലാക്കികൊണ്ടാണ്. അകറ്റി നിർത്തലും ചൂഷണം ചെയ്യലും ഒരേ സമയം അനുഭവിക്കേണ്ടി വരുന്നതിലൂടെ ദലിതരുടെ ദേശഭാവനയും ദേശജീവിതവും സംഘർഷ ഭരിതമായിത്തീരുകയാണ് ഉണ്ടായത്.

3.8.3.1 രക്ഷാകർതൃത്വത്തോട് വിയോജിപ്പ്

തൊഴിലാളി സംഘടനയ്ക്ക് രൂപം നൽകുമ്പോൾ അതിന്റെ നേതാക്കളെല്ലാം ഉയർന്ന വിഭാഗക്കാരായിരിക്കുകയും, യഥാർത്ഥ തൊഴിലാളികൾ, അനുയായികൾ മാത്ര മായിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതിന്റെ ഒരു ചിത്രം നോവലിലുണ്ട്. ജനാധിപത്യരഹിതമായ ഒരു ബന്ധമായി സംഘടനാബന്ധം മാറിത്തീരാനുള്ള ആദ്യ കാരണമായി ഇത്. ദലി തൻ എല്ലാ കാലത്തും നേരിടുന്ന ബൗദ്ധികമായ ഒരു പ്രശ്നമാണ്. നർമദാ ബചാവോ ആന്തോളനെതിരെയുള്ള വിമർശനമായി, ഗെയിൽ ഓംവേദ് ഈ പ്രശ്നം ഉന്നയിക്കു ന്നുണ്ട്. നൂറു ശതമാനം ആദിവാസികളായ ഒരു സമൂഹത്തിന്റെ പ്രശ്നം മുന്നോട്ടുവെ ക്കുന്ന ഒരു സമരത്തിൽ എന്തുകൊണ്ട് എല്ലാ നേതാക്കളും പട്ടണത്തിൽ നിന്നുള്ള

ഉന്നതവിഭാഗക്കാരാവുന്നു എന്ന് ഓംവേദ് ചോദിക്കുന്നു. അതിനോട് ബന്ധപ്പെടുത്തി, മഹാരാഷ്ട്രയിൽ നിന്നുള്ള ആദിവാസി നേതാവും കവിയുമായ വഹാനുസോനാവന്റെ കവിതയും അവർ ഉദ്ധരിക്കുന്നു.

ഞങ്ങൾ അരങ്ങിലേക്ക് പോയില്ല
ഞങ്ങളെയാരും വിളിച്ചില്ല
ഞങ്ങൾക്ക് ഇടം കാണിച്ചുതന്ന് ഇരിക്കാൻ പറഞ്ഞു
പക്ഷേ അവർ അരങ്ങിലിരുന്ന്
ഞങ്ങളുടെ ദുരിതങ്ങൾ പറയുന്നത് തുടർന്നു
ഞങ്ങളുടെ ദുരിതങ്ങൾ ഞങ്ങളുടേത് മാത്രമായി തുടർന്നു
അതൊരിക്കലും അവരുടേതായില്ല[35].

ഈ രക്ഷാകർതൃമനോഭാവം എല്ലാ കാലത്തും ദലിത് മുന്നേറ്റങ്ങൾക്ക് ദിശാവ്യതിയാന മുണ്ടാക്കിയിട്ടുണ്ട്. ദലിതർ ഭൂമി, വെള്ളം, തൊഴിൽ, തുടങ്ങിയ അടിസ്ഥാനകാര്യങ്ങ ളിൽ അനുഭവിച്ച പ്രശ്നങ്ങളെ ഭൗതികപ്രശ്നങ്ങളോ മുതലാളിത്തത്തിന്റെ പ്രശ്നങ്ങളോ ആയി ചുരുക്കിക്കാണാനാണ് ഈ രക്ഷാകർതൃത്വത്തിന് മിക്കപ്പോഴും കഴിഞ്ഞത്. അതി നിടയിൽ പ്രവർത്തിച്ച ജാതിയുടെ ഘടനയെ സംബോധന ചെയ്യാൻ അവർക്കു സാധി ച്ചില്ല. വഹാരു സൂചിപ്പിച്ചതുപോലെ ജാതിയെ സംബന്ധിച്ച ദലിതനുഭവം ഒരിക്കലും അവരുടെ അനുഭവത്തിലേക്ക് വന്നില്ല എന്നതാണ് അതിനുകാരണം. ഈ വൈരുദ്ധ്യ ത്തെയാണ്, ടി.കെ.സി. എടുത്തുകാണിക്കുന്നത്. നോവലിൽ ജന്മിപുത്രന്റെ കടന്നുവ രവ് ഈ മട്ടിൽ രക്ഷാകർതൃത്വം ഏറ്റെടുത്തുകൊണ്ടാണ്. മാനസികവും ശാരീരികവു മായ ദലിതർ നേരിട്ട ഹിംസയുടെ ഒരു പുനരാഖ്യാനം മാത്രം സാധ്യമാവുന്നത്ര പരിമി തമായിരുന്നു അത്തരം നേതൃത്വങ്ങളുടെ ഐക്യപ്പെടൽ എന്ന വിമർശനമാണ് ടി.കെ. സി. ഇവിടെ ഉന്നയിക്കുന്നത്.

യു. ആർ. അനന്തമൂർത്തിയുടെ ഭാരതീപുരം എന്ന നോവലിനെ മുൻനിർത്തി ഇ. വി. രാമകൃഷ്ണൻ അവതരിപ്പിക്കുന്ന ചില നിരീക്ഷണങ്ങൾ ഈ സന്ദർഭത്തോട് ചേർത്തു വായിക്കാവുന്നതാണ്. ഭാരതീപുരത്തിൽ കൊളോണിയൽ വിദ്യാഭ്യാസം ലഭിച്ച്

തിരിച്ചെത്തുന്ന ജഗന്നാഥൻ അവർണരുടെ ജാതിവിമോചനത്തിനായി പരിശ്രമിക്കുന്നു. അയാളുടെ ഉദ്ദേശശുദ്ധിയെ സംശയിക്കേണ്ടതില്ലെങ്കിലും അയാൾ പ്രകടിപ്പിക്കുന്ന ഉദാരമാനവീയത, ശ്രേണീബദ്ധമായ സമൂഹത്തെ കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെ സന്ദർഭത്തിൽ പുനരുൽപാദിപ്പിക്കുകയാണെന്ന് ഇ.വി. കണ്ടെത്തുന്നു. അതിനു കാരണം, ജഗന്നാഥന്റെ കർതൃത്വം രൂപപ്പെടുന്നത് വ്യക്തികേന്ദ്രിതമായ വരേണ്യവ്യവസ്ഥക്കകത്താണ് എന്നതാണ്. കുലം, ജാതി, കുടുംബം മുതലായ സങ്കൽപങ്ങളുടെ വരുതിയിൽ നിന്ന് സ്വയം മോചിപ്പിക്കാത്തൊരു മനസ്സാണ് ജഗന്നാഥന്റേത് എന്നതു കൊണ്ട്, ചില സ്ഥാപിത താൽപര്യങ്ങളാണ് അയാളുടെ വിപ്ലവത്തിലൂടെ അരങ്ങേറുന്നത് എന്ന് ഇ. വി. വിശദീകരിക്കുന്നു. കേശവദേവിന്റെ അയൽക്കാർ എന്ന നോവൽ ഈ മട്ടിൽ തന്നെ അദ്ദേഹം വിലയിരുത്തുന്നു. സാമൂഹികമാറ്റങ്ങളുടെ അനിവാര്യതയെ ബുദ്ധിപരമായി അംഗീകരിക്കുമ്പോഴും അതിന്റെ ആന്തരികഭാവങ്ങളെ ആവിഷ്കരിക്കാൻ വേണ്ട തരം വാങ്മയങ്ങൾ നോവലിസ്റ്റ് രൂപപ്പെടുത്തുന്നില്ല എന്നദ്ദേഹം പറയുന്നു[36]. ഈ നിരീക്ഷണം തകഴിക്കും ബാധകമാണെന്നും ഭാരതീപുരത്തിലെ ജഗന്നാഥനെ ഓർമിപ്പിക്കുന്ന കറ്റയും കൊയ്ത്തും നോവലിലെ ജന്മിപുത്രനും അതേ മട്ടിലുള്ള പ്രതിനിധാനമാണെന്നും ആണ് ഇവിടെ സൂചിപ്പിച്ചത്.

3.9 ജാതിവിരുദ്ധതയുടെ പൂർവ്വമാതൃകകൾ

ജാതി – ജന്മിത്ത വിരുദ്ധതയുടെ പൂർവ്വമാതൃകയെന്നു വിശേഷിപ്പിക്കാൻ വൈകുണ്ഠസ്വാമികളുടെ സാമൂഹ്യപരിഷ്കരണസമരങ്ങളും പ്രസ്ഥാനവുമാണ് 1850 കൾക്കു മുമ്പ് സജീവമായുണ്ടായിരുന്നത്. ബ്രാഹ്മണമതത്തിന്റെ ജാതിമർദ്ദന വ്യവസ്ഥക്കെതിരായ ചിന്തയും, ജാതിവിവേചനത്തിന്റെ നിർമാർജ്ജനത്തിലൂടെ രൂപപ്പെടാൻ പോവുന്ന ഏകലോകമെന്ന സങ്കൽപനവുമാണ് വൈകുണ്ഠസ്വാമികളുടെ സാമൂഹ്യദർശനത്തിന്റെ കാതൽ[37]. സാമൂഹ്യപ്രശ്നങ്ങളിൽ നിന്നാരംഭിച്ച് വ്യവസ്ഥക്കെതിരായ കലാപമായി വികസിക്കുന്നതാണ് അതിന്റെ പ്രയോഗശൈലി. അധ്വാനിക്കുന്നവരെല്ലാം ഒരു ജാതി എന്നു വൈകുണ്ഠസ്വാമികൾ പറഞ്ഞു. അവരുടെ ജാതികളെ ഒരു ചരടിൽ കോർത്ത് സമത്വസമാജവും അദ്ദേഹം രൂപീകരിച്ചു. "കണ്ണാടിയിൽ നോക്കൂ നിങ്ങൾക്ക് ദൈവത്തെ

കാണാം". എന്നു പ്രഖ്യാപിക്കുകയും കണ്ണാടി പ്രതിഷ്ഠ നടത്തുകയും ചെയ്തു അദ്ദേഹം. ഈ കണ്ണാടി പ്രതിഷ്ഠയുടെ ചരിത്രം നോവലിൽ മിഴിവോടെ കടന്നുവരുന്നു. നേരത്തെ സൂചിപ്പിച്ച രക്ഷാകർതൃത്വ രാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ ബദൽവഴികൾ എന്ന നിലയിലാണ് നോവലിൽ ഇത് സംഗതമാവുന്നത്. അവരവരുടെ സ്വത്വത്തെ കണ്ടെടുത്തുകൊണ്ടല്ലാത്ത ഒരു വിമോചനം അസാധ്യവും അപൂർണ്ണവുമാണെന്ന് ഇത് സൂചിപ്പിക്കുന്നു. സമരനേതൃത്വവുമായി വന്ന നേതാക്കളുടെ നിർണായക സമയത്തുള്ള പിൻമാറ്റം ഇതിന് ദൃഷ്ടാന്തമായി അവതരിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്.

ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ അസമത്വഘടനയെ തകർക്കാൻ സമത്വസമാജം കെട്ടിപ്പടുക്കുകയും പന്തിഭോജനത്തിന് വഴിയൊരുക്കുകയും ചെയ്ത സാമൂഹ്യപുനർനിർമിതി ഒരു പുതിയതരം രാഷ്ട്രീയപ്രയോഗമായിരുന്നു എന്ന നിരീക്ഷണം[38] ദലിത് രാഷ്ട്രീയ കർതൃത്വനിർമിതിയിൽ വൈകുണ്ഠസ്വാമിയുടെ പ്രസ്ഥാനത്തിനുള്ള പങ്കിനെ സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. നോവലിൽ കണ്ണാടി പ്രതിഷ്ഠയും ജാതി നശീകരണസംഘവും കടന്നുവരുന്നത് മറ്റൊരർത്ഥത്തിലല്ല.

3.9.1 ജാതിഹിംസക്കെതിരെയുള്ള പ്രത്യക്ഷസമരം

1898 – ൽ അയ്യങ്കാളി നേതൃത്വം നൽകിയ സഞ്ചാര സ്വാതന്ത്ര്യസമരം ദലിത്സ്വത്വനിർമിതിയുടെ പുതിയൊരു നാഴികകല്ലായിത്തീർന്നു. 1854 ൽ അടിമത്തനിരോധനനിയമം രൂപപ്പെടുത്തിയ സാമൂഹ്യഘടനക്കകത്താണ് ഇത് സാധ്യമായത് എന്നതും പ്രധാനമാണ്. 'വെങ്ങാനൂർ, ബാലരാമപുരം, ആരാലുംമൂട്, പുത്തൻകടചന്ത തുടങ്ങിയ പ്രദേശങ്ങളിലെ നിരത്തുകളിൽ സഞ്ചാര സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തിന്റെ ഭാഗമായി അയിത്തജനങ്ങൾ അവകാശം പ്രഖ്യാപിച്ച് നടന്നു. തുടർന്ന്, മണക്കാട്, കഴക്കൂട്ടം, കണിയാപുരം തുടങ്ങിയ പ്രദേശങ്ങളിലെ റോഡുകളിലും അധഃസ്ഥിതജനത സഞ്ചാരസ്വാതന്ത്ര്യം പ്രഖ്യാപിച്ചു[39]. ദലിതർക്ക് ചന്തകളിൽ പ്രവേശിക്കാനും കച്ചവടം നടത്താനുമായി പലപ്പോഴും സവർണരുമായി കായികമായി ഏറ്റുമുട്ടേണ്ട സാഹചര്യംവരെ ഉണ്ടായിരുന്നതായാണ് ചരിത്രം സൂചിപ്പിക്കുന്നത്.പ്രത്യക്ഷമായ ജാതിഹിംസകളെ പ്രതിഹിംസകൊ

ണ്ടുതന്നെ നേരിടുന്ന രീതി തികച്ചും പ്രായോഗികമായ ഒരു പ്രതിരോധപദ്ധതിയായി ട്ടാണ് സ്വീകരിക്കപ്പെടുന്നത്. അയ്യങ്കാളിയുടെ നേതൃത്വത്തിൽ നടന്ന ഈ പ്രത്യക്ഷ സ മരാഹ്വാനം പൊതു ഇടങ്ങളിലെ ദലിതരുടെ ദൃശ്യതയ്ക്ക് വലിയ തോതിൽ സഹായക മായിട്ടുണ്ട്. 1912 ൽ അയ്യങ്കാളി ശ്രീമൂലം പ്രജാസഭയിൽ അംഗമായി എത്തുന്നതോടെ ദലിതരുടെ രാഷ്ട്രീയകർതൃത്വം ഔദ്യോഗികമായി അംഗീകരിക്കപ്പെടുന്നു. ദലിത്ജന തയുടെ രാഷ്ട്രീയ പ്രാതിനിധ്യം എന്ന ആശയത്തിന്റെ ആദ്യപ്രയോഗമായിരുന്നു ഇത്. വൈകുണ്ഠസ്വാമികളുടെ ദർശനത്തിലേക്കാണ്, പിൽക്കാലത്ത് അയ്യങ്കാളിയും എത്തി ച്ചേരുന്നത് എന്നു കാണാം. സാമൂഹ്യപ്രശ്നങ്ങളെ അഭിസംബോധന ചെയ്ത് വ്യവ സ്ഥക്കെതിരായ കലാപമായി വികസിച്ച്, ദലിതരുടെ രാഷ്ട്രീയകർതൃത്വത്തെ സംബ ന്ധിച്ച സങ്കല്പനങ്ങളുടെ ആദ്യാങ്കുരങ്ങളിലേക്കാണ് അയ്യങ്കാളിപ്രസ്ഥാനം വളരുന്ന ത്. ദലിത് രാഷ്ട്രീയകർതൃത്വത്തെ സംബന്ധിച്ച്, ഒന്നിലധികം സന്ദർഭങ്ങളിൽ ഈ പ്രബ ന്ധത്തിൽ തന്നെ സൂചിപ്പിച്ച അയ്യങ്കാളി പ്രസ്ഥാനമാണ് ഈ നോവലിലെ രാഷ്ട്രീയ ചർച്ചകളെ വികസിപ്പിക്കുന്ന മറ്റൊരു ഘടകം. ജാതിഹിംസയെ കായികമായി നേരിടു ന്നതിനുള്ള ശേഷി കൈവരിച്ചു തിരിച്ചുവരുന്ന മൈലൻ ഇതിനുദാഹരണമാണ്.

3.9.2 ജാതികീഴാളതയുടെ ആത്മസംഘർഷങ്ങൾ

ഉണ്ണിനമ്പൂതിരിയുടെ ഇടപെടലുകളിലൂടെ, ചോതി, പുതിയ ആലോചനകളിലേ ക്ക് വരുന്നു. ആചരിച്ചുപോന്ന വഴക്കങ്ങൾ ഒരുവശത്തും ആജ്ഞാപിക്കാൻ ശേഷി യുള്ള ഒരാളുടെ കൽപ്പന മറുവശത്തും നിന്ന് അയാളെ സംഘർഷത്തിലാക്കുന്നു. 'പരസ്പരവിരുദ്ധങ്ങളായ ചിന്തകളുടെ വേലിയേറ്റത്തിൽ കുടുങ്ങി വെന്തും നീറിയും' (കറ്റയും കൊയ്ത്തും പുറം. 108)ആണ് അയാളുടെ ആ ദിവസം കടന്നുപോവുന്നത്. ആ വെന്തുനീറൽ യഥാർത്ഥത്തിൽ, അയാളിൽ രൂപപ്പെടാൻ പോവുന്ന സ്വത്വാന്വേഷ ണങ്ങളുടെ ആദ്യപടിയാണ്. ഈ സംഘർഷത്തിൽനിന്നു പുറത്തു കടക്കാൻ, ജാതിയു ടെയും അതിനോടനുബന്ധിച്ച അനുഭവങ്ങളുടെയും ചരിത്രപരമായ ഒരാഖ്യാനം രാമ കൃഷ്ണവാര്യരും ഉണ്ണിനമ്പൂതിരിയുമെല്ലാം ചേർന്നു നടത്തുന്നതോടെയാണ് അവർക്കു

സാധിക്കുന്നത്. ജാതിയുടെയും ജന്മിത്തത്തിന്റെയും ചൂഷണത്തിന്റെയും ചരിത്രപരമായ കെട്ടുപിണച്ചിലുകളെ അവ്യക്തമായിട്ടെങ്കിലും മനസ്സിലാക്കുന്നതോടെയാണ് ജാതിയെ ഒരു പ്രതിലോമശക്തിയായി അവർ മനസ്സിലാക്കുന്നത്. ഈ വെന്തുനീറൽ ആണ് രണ്ടിടങ്ങഴിയിലെ കോരനിൽ സംഭവിക്കാതെ പോവുന്നത്. ജാത്യാനുഭവങ്ങളുടെ ചൂളയിലുള്ള ഈ വെന്തുനീറലാണ് ചോതിയുടെ രാഷ്ട്രീയകർതൃത്വത്തെ പിൽകാലത്ത് രൂപപ്പെടുത്തുന്നത്.

3.9.3 പക്ഷപാതങ്ങളും പ്രതിചിന്തകളും

സാമ്പത്തികസമത്വമാണ് ജാതിഹിംസയെ ചെറുക്കാനുള്ള ഫലപ്രദമായ ഉപാധി എന്ന രാമകൃഷ്ണവാര്യരുടെ സിദ്ധാന്തം, ചോതിയടക്കം, സ്വാനുഭവങ്ങളിലൂടെ അസാധുവാക്കുന്നു. അവർണ സമുദായാംഗങ്ങൾ ധനവാനായാൽപോലും സവർണനു വഴി മാറണം എന്ന നിയമം, സാമ്പത്തികഅസമത്വമല്ല സാമൂഹിക അസമത്വത്തിനു കാരണം എന്നതിന്റെ ഏറ്റവും മൂർത്തമായ തെളിവായി ചോതി മനസ്സിലാക്കുന്നു. സവർണർ ഏതു സാമ്പത്തികസ്ഥിതിയിലും ജാത്യാധികാരം സൂക്ഷിക്കുന്നു എന്ന അറിവ്; രാമകൃഷ്ണവാര്യരെപ്പോലുള്ളവർ, പറയരുടെയോ, പുലയരുടെയോ കുടിലുകളിൽ നിന്ന് വെള്ളം പോലും കുടിക്കുകയില്ല എന്ന യഥാർത്ഥ്യം, ഇവയൊക്കെ സാമ്പത്തിക സമത്വസിദ്ധാന്തത്തെ പൊളിച്ചു കളയുന്ന വസ്തുതകളായി നിലനിൽക്കുന്നു. ഇത് ചോതിയുടെ ആലോചനകളിൽ രൂപപ്പെടുന്ന പ്രതിചിന്തകളാണ്. സാമ്പത്തികമായ ഏറ്റക്കുറച്ചിലുകൾ സാമൂഹ്യമായ ശ്രേണീഘടനയെ തകിടംമറിക്കാൻ പര്യാപ്തമല്ല എന്ന യാഥാർത്ഥ്യം സാമൂഹ്യ വർത്തമാനങ്ങളിൽ നിലനിൽക്കുന്നു. *ചൂഷകവർഗങ്ങളുടെ സാമൂഹ്യാന്തസ്സിനെയോ ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളെയോ ഒന്നും തന്നെ ഇല്ലായ്മ ചെയ്യുവാൻ വർഗധ്രുവീകരണത്തിനും വർഗസമരത്തിനും നാളിതുവരെ കഴിഞ്ഞിട്ടില്ലെന്നും ആധുനിക തൊഴിലാളിവർഗത്തിനു പോലും ചില ജാതിമുദ്രകൾ നൽകി ജാതിപരിമിതികളിൽ തളച്ചിടാൻ കഴിയുന്നതാണ് ഈ സാമൂഹ്യസംവിധാനം എന്നതുതന്നെയായിരുന്നു ഇതിന്റെ കാരണമെന്നും ഉള്ള കെ.എം സലിംകുമാറിന്റെ നിരീക്ഷണം*[40] *ഇവിടെ പ്രസക്തമാണ്.*

3.10 വർഗവും ജാതിയും - ഒരു സംവാദം

നോവലിൽ നടക്കുന്ന ജാതിയും വർഗവും തമ്മിലുള്ള സംവാദം യഥാർത്ഥ ത്തിൽ രണ്ടിടങ്ങഴി മുന്നോട്ടുവെയ്ക്കുന്ന രാഷ്ട്രീയത്തെ തന്നെയാണ് എതിർസ്ഥാനത്തു നിർത്തുന്നത്. മുതലാളിത്തത്തിന്റെ സന്ദർഭത്തിലെ വർഗസങ്കല്പത്തെയാണ് അത് ലക്ഷ്യം വെക്കുന്നത്. ഒരു വ്യക്തിയുടെ ജാതി നിർണയിക്കുന്നത് ജനനമായതുകൊണ്ട് അത് മാറ്റുവാൻ അയാൾക്ക് കഴിയില്ല. ഇക്കാര്യത്തിലാണ് മുതലാളിത്ത സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥിതിയുടെ സന്തതിയായ വർഗവുമായി ജാതി വ്യത്യാസപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത്[41]. ഈ വ്യത്യാസം പ്രധാനമാണ് എന്ന് മേക്കൽവറെ ഉദ്ധരിച്ചുകൊണ്ട് എം.ആർ. ദേശായ് ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. പൗരസ്ത്യനാഗരികതയിൽ വർഗത്തിന്റെയും പദവിയുടെയും നിർണായകഘടകം ജനനമായിരിക്കെ, ഇന്നത്തെ പാശ്ചാത്യനാഗരികതയിൽ സമ്പത്ത്; തുല്യമോ ഒരു പക്ഷേ അതിലധികമോ പ്രാധാന്യമുള്ള വർഗ നിർണായക ഘടകമാണ്. സമ്പത്ത് ജനനത്തിന്റെ അത്ര കർക്കശമല്ലാത്ത നിർണായകഘടകമാണ്. അത് കൂടുതൽ മൂർത്തമാണ്. അങ്ങനെ അതിന്റെ അവകാശങ്ങൾ നിഷ്പ്രയാസം ചോദ്യം ചെയ്യപ്പെടുന്നു. അത് ഏറ്റക്കുറച്ചിലിനുള്ള ഒരു കാര്യമായതുകൊണ്ട് തരംതിരിവിനുള്ള സാധ്യത വിരളമാണ്. അത് അന്യാധീനപ്പെടാവുന്നതും നേടാവുന്നതും കൈമാറ്റം ചെയ്യാവുന്നതും ആണ്. ജനനം കൊണ്ടുണ്ടാവുന്നതുപോലെ സ്ഥായിയായ വിള്ളൽവരമ്പുകളൊന്നും അതിനില്ല[42]. കാര്യക്കാർ രാമൻ നായരുമായുള്ള സംഘട്ടത്തിനുശേഷം നാടുവിട്ട മൈലനും കർഷകസംഘത്തിന്റെ വക്താവായ ചോതിയും തമ്മിൽ നടക്കുന്ന സംവാദം ഇതേ വിഷയത്തെയാണ് പ്രശ്നവൽക്കരിക്കുന്നത്. നാടുവിട്ട രാത്രിയിൽ മൈലൻ വഴിയിൽവച്ചു കണ്ടുമുട്ടുന്ന ആശാൻ പകർന്നുനൽകുന്ന ആശയങ്ങളാണ് അയാളുടെ വാദഗതികൾക്കു പ്രചോദനം. ആശാനുമായുള്ള പരിചയം സ്വന്തം കർതൃത്വത്തെ സംബന്ധിച്ച ചില ചോദ്യങ്ങളിലേക്കാണ് മൈലനെ നയിക്കുന്നത്. ഫ്യൂഡൽ വ്യവസ്ഥയുടെ ജന്മി/അടിയാൻ ദ്വന്ദ്വത്തേക്കാൾ താരതമ്യേന ഉൽപാദനപരവും പുരോഗമനപരവുമായ മുതലാളി/തൊഴിലാളി ദ്വന്ദ്വത്തെ മുന്നോട്ടുവെയ്ക്കുന്നുണ്ട് കമ്യൂണിസ്റ്റ് ആശയധാരകൾ. എന്നിരിക്കിലും, അതിനെ സംശയത്തോടെ വീക്ഷിക്കാൻ മൈലനെ നിർബന്ധിക്കുന്നതും

ഇതേ ആശയങ്ങൾ തന്നെ. ഞാൻ ആര് എന്നു സ്വയം ചോദിക്കുന്ന ചോദ്യത്തിന് ചോതിയുടെ ഉത്തരം തൊഴിലാളി എന്നാണ്. എന്നാൽ മൈലൻ തൊഴിലാളി എന്ന പദവിയെ ധനാത്മകമായ ഒരു സംവർഗമായി കാണാൻ തയ്യാറാവുന്നില്ല. അടിമയിൽ നിന്ന് തൊഴിലാളിയിലേക്കുള്ള കർതൃപരമായ ദൂരം വിലമതിക്കേണ്ടുന്ന ഒന്നായി അയാൾക്കു തോന്നാത്തതിനു രണ്ടു കാരണങ്ങളുണ്ട്. ഒന്ന്, തൊഴിലാളി എന്ന വിശേഷണത്തിൽ അടിമയിലെന്നപോലെ അധ്വാനം മാത്രമാണ് അഭിസംബോധന ചെയ്യപ്പെടുന്നത് എന്നയാൾ വിശ്വസിക്കുന്നു. രണ്ട്, തൊഴിലാളി എന്ന വർഗബോധം രൂപപ്പെടുന്നതോടെ, തന്റെ സമുദായം മറ്റ് കർതൃപദവികളിൽ നിന്ന് നിർബന്ധിതമായി തിരസ്കരിക്കപ്പെടും എന്നയാൾക്ക് തോന്നുന്നു. അതിനെക്കുറിച്ച് അവർ രണ്ടുപേരും തമ്മിൽ നടക്കുന്ന ദീർഘസംഭാഷണം ആ നിലക്ക് പ്രസക്തമാണ്.

“അപ്പോ കർഷകത്തൊഴിലാളികൾ സംഘടിക്കുന്നതും കൂട്ടായി പ്രവർത്തിക്കുന്നതും ശരിയല്ലെന്നാണോ ചേട്ടന്റെ അഭിപ്രായം?” എന്ന ചോതിയുടെ സംശയത്തിന് മൈലന്റെ മറുപടി ഇങ്ങനെയാണ്.

“എന്നു ഞാൻ പറയുന്നില്ല. സമുദായവും തൊഴിലാളിസംഘടനയും ഒന്നാവരുതെന്നേ ഞാൻ പറഞ്ഞുള്ളൂ”

“എന്നു വെച്ചാൽ?”

“ഒരു സമുദായത്തെ അതേപടി തൊഴിലാളി സംഘടനയാക്കുകയല്ലേ നിങ്ങളിവിടെ ചെയ്തിരിക്കുന്നത്?”...... ഒരു സമുദായം മുഴുവൻ ആ സംഘടനയിൽ അംഗങ്ങളായാലത്തെ കഥയെന്താണ്? അവരിലെല്ലാവരിലും ഒരേ ഒരു വർഗബോധം വേരൂന്നും. പിന്നെ മറ്റെന്തു ചിന്തക്കാണ് അവിടെ പഴുതു ലഭിക്കുക?.... വർഗബോധമുള്ള ഒരു തൊഴിലാളി ആഗ്രഹിക്കുന്നത് തന്റെ വർഗത്തിന്റെ ആധിപത്യമാണ്. അതുകൊണ്ട് അവൻ തന്റെ സന്താനങ്ങളെയും വർഗബോധമുള്ളവരാക്കി വളർത്തിക്കൊണ്ടുവരാൻ ശ്രമിക്കുന്നു... ജനസംഖ്യയിൽ നൂറു ശതമാനവും കൂലിവേലക്കാരും ദരിദ്രരും അക്ഷരജ്ഞാനമില്ലാത്തവരുമാണ് നമ്മുടെ സമുദായത്തിൽ. അവരിൽ വർഗബോധം കുത്തി

വെക്കുക എന്നു പറഞ്ഞാൽ കൃഷിത്തൊഴിലിനെ കുറിച്ചല്ലാതെ മറ്റൊന്നിനെക്കുറിച്ചും ചിന്തിക്കാനും പ്രവർത്തിക്കാനും അവർ പ്രാപ്തരായിത്തീരരുതെന്നല്ലേ അതിനർത്ഥം?"(കറ്റയും കൊയ്ത്തും, പു. 42).

മൈലന്റെ ഈ ചോദ്യങ്ങൾ രണ്ടിടങ്ങഴിയിലെ അഭാവങ്ങളെക്കൂടി സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട് എന്ന് സാന്ദർഭികമായി ഇവിടെ ഓർക്കാവുന്നതാണ്. ജാതിനശീകരണ സംഘത്തിന്റെ ഭാഗമായതിന് ശേഷം നാട്ടിൽ തിരിച്ചെത്തുന്ന മൈലനിൽ നിന്നാണ് ഈ ചോദ്യങ്ങൾ ഉയരുന്നത്. അതുകൊണ്ട് ജാതിനശീകരണസംഘം, കർഷകസംഘവുമായി നടത്തുന്ന ഒരു സംവാദമായി ഇത് ആശയതലത്തിൽ ഉയരുന്നു.

3.10.1 രണ്ടു സമാന്തര വിചാരമാതൃകകൾ

മൈലന്റെയും ചോതിയുടെയും ചർച്ചകളെയും മറ്റൊരു തരത്തിൽകൂടി നോക്കിക്കാണാവുന്നതാണ്. നവോത്ഥാനകാലത്തിന്റെ രണ്ടു വ്യത്യസ്തങ്ങളായ വിചാരമാതൃകകൾ എന്ന നിലയ്ക്കുള്ള നോട്ടമാണത്. മനുഷ്യവിമോചനമെന്ന ആശയത്തെ മുൻനിർത്തി ലോകത്തെമ്പാടും നടന്ന ആശയസംഘർഷങ്ങളുടെ ഒരു പരിച്ഛേദം എന്ന നിലയിൽ പരിഗണിക്കുമ്പോൾ നവോത്ഥാനം മാത്രമല്ല ഏതൊരു രാഷ്ട്രീയനീക്കങ്ങളും ഉള്ളടക്കപരമായി സാർത്ഥകമാണെന്നു വരുന്നു. അത്തരം രാഷ്ട്രീയനീക്കങ്ങൾ നിരവധി പ്രായോഗികപരിമിതികൾക്കിടയിലും മനുഷ്യരുടെ സാമൂഹ്യാന്തസ്സിനെ മുന്നോട്ടു നയിക്കാനുള്ള പ്രചോദനമായിത്തീരുന്നുണ്ട്. കേരളീയനവോത്ഥാനം മതാത്മകമായിരുന്നുവെന്നും ദലിത് - കീഴാളവിരുദ്ധമായ ഒരു മുഖം അതിനുണ്ടായിരുന്നുവെന്നും പറയുമ്പോൾ തന്നെ അതിനെ വലിയ സാധ്യതയായിക്കൂടി ഉയർത്തിക്കാണിക്കുന്നത് മനുഷ്യാന്തസ്സിനെക്കുറിച്ച് അത് ഉയർത്തിയ ചോദ്യങ്ങളെ മുൻനിർത്തിയാണ്. ആ നിലക്ക് മൈലനും ചോതിയും പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്ന പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ അവയുടേതായ നിലയിൽ സാമൂഹ്യപരിഷ്കരണത്തിന്റെ ചുമതല നിർവ്വഹിക്കുന്നുണ്ട്. അതേ സമയംതന്നെ അവ പരസ്പരം സംശയിക്കുകയും പുനരാലോചനക്ക് പരസ്പരം പ്രേരിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഈ സംവാദാത്മകതയാണ് യഥാർത്ഥത്തിൽ ഏതൊരു രാഷ്ട്രീയബോധ

ത്തിന്റെയും കാതൽ. അതുകൊണ്ട് രണ്ടിടങ്ങഴിയിലെ രാഷ്ട്രീയബോധ്യങ്ങളെ കവിഞ്ഞുനിൽക്കുന്ന ജനാധിപത്യപരമായ ഒരു സഹബോധം കറ്റയും കൊയ്ത്തും എന്ന നോവലിലുണ്ട് എന്നു പറയേണ്ടിവരുന്നു.

3.10.2 മതാരോഹണത്തിന്റെ അകംപുറങ്ങൾ

ദലിതരുടെ മതപരിവർത്തനത്തെ സംബന്ധിച്ചും വ്യത്യസ്തമായ ഒരാഖ്യാനമാണ് നോവലിൽ ഉള്ളത്. ദലിത് മതപരിവർത്തനത്തെ മുൻപു സൂചിപ്പിച്ച പോലെ രണ്ടു നോവലുകൾ - സരസ്വതീവിജയം, രണ്ടിടങ്ങഴി - രണ്ട് തരത്തിലാണ് നോക്കിക്കാണുന്നത്. ഒന്ന്, ജാതിവ്യവസ്ഥയിൽ നിന്നുള്ള മോചനത്തിനായി ദലിതർ സ്വയം സ്വീകരിച്ച ഒരു വഴി എന്ന നിലയിലാണ് സരസ്വതീവിജയം മതപരിവർത്തനത്തെ നോക്കിക്കാണുന്നത്. അതേസമയം രണ്ടിടങ്ങഴി താൽകാലികമായ സാമ്പത്തികലാഭത്തിനുവേണ്ടി ദലിതർ നടത്തുന്ന ഒരേർപ്പാടായി അതിനെ അവതരിപ്പിക്കുന്നു. ഈ രണ്ടു നിലപാടുകളിൽ നിന്നും വ്യത്യസ്തമായ ഒരു സന്ദർഭമാണ് ഈ നോവലിലേത്. മതംമാറിയ കുന്നുങ്ങത്തറ കണ്ണൻ മൂപ്പനച്ചന്റെ കുടുംബമടക്കമുള്ള പുതുക്രിസ്ത്യാനികളും മതം മാറാതെ നിന്ന പുലയരും തമ്മിലുള്ള സംഘർഷമാണ് അതിന്റെ കേന്ദ്രം. കണ്ണൻ മൂപ്പനച്ചന്റെ മകൾ അഴകി കാര്യസ്ഥൻ രാമൻനായരുടെ കുഞ്ഞിനെ പ്രസവിക്കുകയും അയാളുടെ രഹസ്യക്കാരിയാവുകയും ചെയ്ത സന്ദർഭത്തിൽ, സമുദായത്തിൽനിന്ന് ഒറ്റപ്പെട്ടുപോവുന്നതോടെയാണ് ആ കുടുംബം മതംമാറുന്നത്. ഇതോടെ സമുദായവും പുതുക്രിസ്ത്യാനികളും ബദ്ധശത്രുതയിലാവുന്നു. കർഷകസംഘത്തിനെതിരെ ജന്മിമാർക്കൊപ്പം പുതുക്രിസ്ത്യാനികൾ ചേരുന്ന ഘട്ടംവരെ ആ ശത്രുത ചെന്നെത്തുന്നു. ഇത് ദലിതരുടെ മതംമാറ്റത്തെ മുൻനിർത്തി ചർച്ച ചെയ്യപ്പെടാതെ പോയ ഒരു സന്ദർഭമാണ്. മതംമാറ്റം ദലിത് സമുദായത്തിനകത്ത് രൂപപ്പെടുത്തിയ ആശയസംഘട്ടനങ്ങളിലേക്കും വ്യക്തിസംഘർഷങ്ങളിലേക്കുമാണ് ഈ സന്ദർഭം വിരൽചൂണ്ടുന്നത്. അതോടൊപ്പം നവോത്ഥാനത്തിന്റെ സന്ദർഭത്തിൽ ദലിതർക്കിടയിൽതന്നെ മതംമാറ്റവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് നിലനിന്ന സന്ദിഗ്ധതകളെയും അത് വെളിപ്പെടുത്തുന്നു. നവത്ഥാനകാലത്തെ പ്രമുഖരിൽ

ഒരാളായ അയ്യങ്കാളി മതപരിവർത്തനത്തെ എതിർത്തത്, അത് ജാതീയമായ ഉച്ചനീചത്വ ങ്ങളെയും അയിത്തത്തെയും ഇല്ലാതാക്കാൻ പര്യാപ്തമല്ല എന്നതിനാലാണ്. ഇങ്ങനെ പരിഹാരമില്ലാത്ത സംഘർഷങ്ങളുടെ ഒരു ഭൂമികയിൽ, ആത്യന്തികമായ ഒരു ഉത്തര ത്തിലെത്തിച്ചേരാതെയാണ് നോവലിലെ സംവാദവും അവശേഷിക്കുന്നത്. അതുകൊ ണ്ടുതന്നെ തകർന്നു കിടക്കുന്ന പുലയത്തറയിലേക്ക് എത്തിച്ചേരുന്ന മൈലനിൽ നോവൽ അവസാനിക്കുന്നത് തികച്ചും ധ്വന്യാത്മകമായിട്ടാണ് എന്നു കാണാം. നിരവധി ആശ യങ്ങളുടെയും അത് വ്യക്തികളിലുണ്ടാക്കിയ കുഴമറിച്ചിലുകളുടെയും സംഘർഷഭൂമി യായാണ് ഇവിടെ പുലയത്തറ ഭാവന ചെയ്യപ്പെടുന്നത്.

3.10.3 കണ്ണാടി പ്രതിഷ്ഠക്കു മുന്നിൽ

നോവലിലെ വ്യത്യസ്ത കഥാപാത്രങ്ങൾ, മൈലൻ, ചോതി, കുഞ്ഞുവർക്കി- എന്നിവരെ, എല്ലാം, വ്യത്യസ്ത ആശയസംഹിതകളെ പിന്തുടരുകയും അവയാണു ശരി യെന്നു ധരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നത്, അവരവരുടെ അനുഭവങ്ങളുടെ പരിസരത്തു നിന്നു കൊണ്ടാണ്. അവർ സ്വയംകാണുന്ന കണ്ണാടികളുടെ വ്യത്യാസമാണ് അവരെ ആശയ പരമായി വ്യത്യസ്തരാക്കുന്നത്. അടിമയെന്നും അയിത്തജാതിക്കാരനെന്നും തന്നെ വില യിരുത്തുന്ന കാലത്ത്, ചോതി സ്വയംകാണുന്നത് വർണവ്യവസ്ഥയുടെ കണ്ണാടിയിലാ ണ്. അതേ സമയം ദേശംവിട്ടുള്ള യാത്രയിലൂടെ, മൈലൻ യുക്തിചിന്തയുടെ കണ്ണാടി യിൽ സ്വന്തം പ്രതിബിംബം കാണുന്നു. യാത്രയിൽ കണ്ടെത്തുന്ന ആശാൻ മൈല നേയും കൂട്ടരേയും കൊണ്ടുപോവുന്ന സ്വകാര്യമുറിയിലെ പ്രതിഷ്ഠ കണ്ണാടിയും ഉട വാളും നിലവിളക്കുമാണ്. ആ പ്രതിഷ്ഠയുടെ അർത്ഥം മൈലൻ തിരിച്ചറിയുന്നത് ആശാന്റെ വിശദീകരണത്തിലൂടെയാണ്.

“നോക്കൂ ഈ കണ്ണാടിയിൽ പ്രതിഫലിച്ചുകാണുന്ന നിങ്ങളുടെ രൂപവും നിങ്ങളെ സദാ ആട്ടിയോടിക്കുന്ന മേൽജാതിക്കാരന്റെ രൂപവും തമ്മിൽ വല്ല വ്യത്യാസവുമുണ്ടോ?” ഇല്ല. തൊഴിലിന്റെ കാഠിന്യവും ജീവിതസാഹചര്യങ്ങളുടെ പരുപരുപ്പും മൂലം നിങ്ങ ളുടെ നിറത്തിൽ അൽപ്പം വ്യത്യാസമുണ്ടായെന്നു വരാം. അയിത്തത്തിനും അടിമത്ത

ത്തിനും അതു കാരണമാവുന്നതെങ്ങനെയാണ്? വിവിധ നിറത്തിലും സ്വഭാവത്തിലും ആകൃതിയിലുള്ള പക്ഷികൾക്കും വായുമണ്ഡലത്തിൽ സ്വച്ഛന്ദം സഞ്ചരിക്കാം. മനുഷ്യനു മാത്രം അതെന്തുകൊണ്ടു സാധ്യമാകുന്നില്ല?''(കറ്റയും കൊയ്ത്തും, പു. 38) ഈ ചോദ്യവും ആശാൻ ചൊല്ലിക്കൊടുക്കുന്ന പ്രതിജ്ഞയുമാണ് മൈലന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യ ബോധത്തെ ജ്വലിപ്പിക്കുന്നത്.

''ജാതി വ്യത്യാസം കേവലം മനുഷ്യകൃതവും ദൈവഹിതത്തിന് എതിരും ആണെന്നു ഞാൻ വിശ്വസിക്കുന്നു. ജീവൻ കളഞ്ഞും അതിനെ എതിർക്കേണ്ടത് എന്റെ കടമയാണെന്നു കരുതുകയാൽ മനുഷ്യന്റെ അന്തസ്സിനെ ഉണർത്തുന്നതിനും ജാതി മർദ്ദനം അവസാനിപ്പിക്കുന്നതിനും, നിർഭാഗ്യവാന്മാരായ ഒരു വിഭാഗം മനുഷ്യരുടെ മേൽ ഭാഗ്യവാന്മാരാണെന്നു വെച്ചിട്ടുള്ളവർ അടിച്ചേൽപ്പിച്ചിട്ടുള്ള അടിമത്തം തുടച്ചു മാറ്റുന്നതിനും ഈ ജീവിതകാലം മുഴുവൻ പരിശ്രമിക്കുന്നതാണെന്ന പ്രതിജ്ഞയോടെ സംഘത്തിൽ ഞാനൊരംഗമായി ചേർന്നുകൊള്ളുന്നു''(കറ്റയും കൊയ്ത്തും പു. 39).

അടിതട, തിരിച്ചിൽ, മറിച്ചിൽ, ഉഴിച്ചിൽ മുതലായ പയറ്റുമുറകൾ കാവ്യം, തർക്കം, വ്യാകരണം, അലങ്കാരം തുടങ്ങിയ ജ്ഞാനവിദ്യകൾ എന്നിവയാണു മൈലന് അവിടെ ലഭിക്കുന്ന അറിവിന്റെ പാഠങ്ങൾ. ഈ പാഠങ്ങൾ ഒരു വ്യക്തിയുടെ വിവിധങ്ങളായ കർതൃത്വങ്ങളെ അഭിസംബോധന ചെയ്യാൻ ശേഷിയുള്ളതാണ്. അതുപോലെ ആശാൻ ചൊല്ലിക്കൊടുക്കുന്ന പ്രതിജ്ഞയും അതേറ്റുചൊല്ലുന്ന 'വ്യക്തിയിലെ' നിരവധി കർതൃത്വങ്ങളെ കണ്ടെടുക്കുന്നുണ്ട്. വ്യക്തിത്വം എന്നത് ശരീരം, മനസ്സ്, സൗന്ദര്യാത്മകത, വിവിധങ്ങളായ അനുഭൂതികൾ എന്നിവയുടെ സമഗ്രതയാണ് എന്ന തിരിച്ചറിവ് അതിന്റെ ഉള്ളടക്കത്തിലേക്ക് വരുന്നു. മൈലൻ അങ്ങനെയാണ് പുതിയ 'വ്യക്തി'യായി മാറുന്നത്. ഈ മട്ടിൽ പുതിയ വ്യക്തിയായിത്തീരാനുള്ള ഇച്ഛയാണ് ചോതിയെ കർഷകസംഘത്തിലും, പുതുക്രിസ്ത്യാനികളെ മതംപരിവർത്തന ആശയത്തിലും എത്തിക്കുന്നത്. ഇങ്ങനെ നിരവധി സാധ്യതകളുടെ അന്തരീക്ഷം നിലനിൽക്കെത്തന്നെ, ചില പരിമിതികളെക്കൂടി ഉൾവഹിക്കുന്നതാണു കൊളോണിയൽ ആധുനികത എന്ന് പറഞ്ഞുവെ

ക്കാൻ ഈ അനുഭൂതിമണ്ഡലങ്ങളുടെ ചിത്രണത്തിലൂടെ നോവലിനു സാധിക്കുന്നു. ആധുനിക വിദ്യാഭ്യാസത്തെയും ക്രിസ്ത്യാനിറ്റിയിലേക്കുള്ള മതപരിവർത്തനത്തെയും, ആത്യന്തികമായ വിമോചനമാർഗങ്ങളായി കാണുന്നതിനു പകരം, അവക്ക് അഭിസം ബോധന ചെയ്യാൻ സാധിക്കാതെ പോയ അനുഭവപരമായ ഉണ്മകളോടാണ് നോവൽ പക്ഷം ചേരുന്നത്. അതു തുറന്നുകാണിക്കാനുള്ള സങ്കേതമായിട്ടാണ്, ആഖ്യാനത്തിന കത്ത്, കഥാപാത്രങ്ങളുടെ അന്തഃസംഘർഷങ്ങൾ ഉപയോഗിക്കപ്പെടുന്നത്.

3.11 പ്രത്യക്ഷസമരങ്ങളിലേക്ക്

ദലിതരുടെ രാഷ്ട്രീയകൂട്ടായ്മകൾക്കെതിരെ ഹിംസാത്മകമായ നിലപാടുകൾ സവർണജാതിക്കാരുടെയും ഭരണകൂടത്തിന്റെയും ഒത്താശയോടെ സംഭവിക്കുന്നുണ്ട്. അയിത്തജാതിക്കാരെ ഒരു കൂട്ടമെന്ന നിലയിൽ നിന്ന് ചിതറിക്കാനും അവരെ അസം ഘടിതരാക്കാനുമുള്ള ബോധപൂർവ്വമായ ശ്രമമായിരുന്നു ഇത്. അതോടൊപ്പം അയിത്ത ജാതിക്കാർ ജാതിമര്യാദകൾ ലംഘിക്കുന്നതിലെ അസഹിഷ്ണുതയും ഒരു പ്രധാന ഘടകമായി വരുന്നു. മൈലന്റെയും ചോതിയുടെയും സമുദായം ഛിന്നഭിന്നമാകുന്ന തിന്റെ സൂചനകൾ പെരിനാട് സമരമുൾപ്പടെയുള്ള സമരങ്ങളെ ഓർമപ്പെടുത്തുന്നു. കല്ലുമാല ബഹിഷ്കരണത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ സവർണജാതിവിഭാഗങ്ങളിൽ നിന്ന് ദലിതർക്ക് രൂക്ഷമായ ശാരീരികാക്രമണം നേരിടേണ്ടിവരുന്നു. അത് അസഹ്യമായിത്തീ രുമ്പോൾ പുലയരിൽനിന്ന് പ്രത്യാക്രമണം ഉണ്ടാവുന്നു. ഗത്യന്തരമില്ലാതെ നടത്തിയ ഈ പ്രതിരോധത്തിൽ പുലയർ നാടും വീടും ഉപേക്ഷിച്ച് ചിതറേണ്ടിവരുന്ന കാഴ്ച്ച പെരിനാടുസമരത്തിന്റെ ചരിത്രത്തിലുണ്ട്. പി. ഭാസ്കരനുണ്ണിയും ടി.എച്ച്.പി ചെന്താര ശ്ശേരിയും ഇത് രേഖപ്പെടുത്തുന്നു. "പുലയർ ഛിന്നഭിന്നമായി പല ഭാഗത്തേക്കും ഓടി രക്ഷപ്പെട്ടു. അനന്തരം നായന്മാർ അവിടവിടെ പുലമാടങ്ങൾ നശിപ്പിക്കാൻ തുടങ്ങി, മുന്നൂറിൽപരം മാടങ്ങൾ തീവെച്ചും ഇടിച്ചു തകർത്തും ഇതുവരെ നശിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ട്. പുല യർ പല പ്രദേശങ്ങളിലായി അഭയം പ്രാപിച്ചിരിക്കുന്നു. പോലീസന്വേഷണം മുറയ്ക്കു നടന്നുവരുന്നു". ചെന്താരശ്ശേരിയെ ഉദ്ധരിച്ചുകൊണ്ട് രേണുകുമാർ പറയുന്നു. പോലീ സുകാരും മുൻവിധിയോടെയാണ് ലഹളക്കാരെ കണ്ടത് എന്നും സൂചിപ്പിക്കപ്പെടുന്നു.

രേഖീയചരിത്രത്തിൽ ഒരു സന്ദർഭമാണ് പെരിനാട് ലഹള. അതിന്റെ അകത്തു നിന്നുള്ള ഒരാഖ്യാനമാണ് കറ്റയും കൊയ്ത്തും നോവലിൽ ഉള്ളത് എന്നാണ് ഇവിടെ സൂചിപ്പിച്ചത്. ജാതിയുടെ പേരിലുള്ള ഈ സംഘർഷങ്ങളുടെ മൂർത്തഘട്ടത്തിൽ മൈലൻ നേതാവായി തിരിച്ചെത്തുന്നുണ്ട്. ഇത് ദലിത് രാഷ്ട്രീയകർതൃത്വമെന്ന ആശയത്തിന് സംശയരഹിതമായ ബലം നൽകുന്നുണ്ട്.

3.12 ഉപസംഹാരം

രേഖീയചരിത്രത്തിന്റെ നിരവധി അടരുകളിലൂടെ നാം കണ്ട ചില സന്ദർഭങ്ങളെ യാണ് ഈ ആഖ്യാനവും പലപ്പോഴായി അഭിസംബോധന ചെയ്യുന്നത്. നവോത്ഥാന വും, കൊളോണിയൽ ആധുനികതയും മാർക്സിസ്റ്റ് പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളും മതപരി വർത്തനവും എല്ലാം രേഖീയചരിത്രം പലമട്ടിൽ പങ്കുവെച്ച വിചാരമാതൃകകളാണ്. എന്നാൽ ഋജുവായ രേഖയിലൂടെ, ശരിതെറ്റുകളെപ്പറ്റിയും വസ്തുതകളെപ്പറ്റിയുമുള്ള പ്രസ്താവനകളിലൂടെ, കൈമാറിക്കിട്ടിയ വിവരങ്ങളല്ല, നോവലിലെ ചരിത്രസംഭവങ്ങൾക്ക കത്തു കാണാൻ കഴിയുന്നത് എന്നിടത്താണ് ടി.കെ.സി വടുതല എന്ന നോവലിസ്റ്റും കറ്റയും കൊയ്ത്തും എന്ന നോവലും സവിശേഷമായിത്തീരുന്നത്. രേഖീയചരിത്രം, ലളിതസമവാക്യങ്ങളിലൂടെയും സൂത്രവാക്യങ്ങളിലൂടെയും പരിഹാരം നിർദ്ദേശിച്ച പ്രശ്ന ങ്ങൾ ചരിത്രത്തിനകത്ത് പരിഹരിക്കപ്പെടാതെ അവശേഷിക്കുന്നുവെന്നും, അത്തരം സംഘർഷങ്ങളുടെ ഭൂതങ്ങളാണ് മനുഷ്യജീവിതത്തിന്റെ ഭാവിവർത്തമാനങ്ങളെ നിർണ യിച്ചുകൊണ്ട് നിലനിൽക്കുന്നത് എന്നും നോവൽ പങ്കുവെക്കുന്ന ആശയങ്ങളിലൊ ന്നാണ്. ചരിത്രത്തിന് കണ്ടെത്താനാവാത്ത അനുഭൂതികളെയും അനുഭവങ്ങളെയും തൊട്ടു കൊണ്ടാണ് നോവൽ അതു സാധിക്കുന്നത്. ഇതൊക്കെയാണു പരിഹാരമാർഗങ്ങൾ എന്നു ചില വിചാരധാരകളെ മുന്നോട്ടുവെച്ചുകൊണ്ട് പറയുന്ന ആഖ്യാനങ്ങളോട് കല ഹിച്ചുകൊണ്ട്, പൂർണമായ ഒരു പരിഹാരമാർഗമില്ലെന്നും, മനുഷ്യസ്വാതന്ത്ര്യത്തിനു വേണ്ടിയുള്ള നിരവധി അന്വേഷണങ്ങളിൽ ചിലതുമാത്രമാകാനേ ഏതൊരു പ്രത്യയ ശാസ്ത്രത്തിനും സാധിക്കൂ എന്നും കറ്റയും കൊയ്ത്തും അടിവരയിടുന്നു. എത്തിപ്പിടി ക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്തോറും അകന്നുപോവുന്ന ഒന്നാണ് മനുഷ്യസ്വാതന്ത്ര്യം എന്നും മനു ഷ്യർക്ക് അവരവരെ പ്രതിബിംബിക്കുന്ന കണ്ണാടികളിലൂടെ മാത്രമേ അതിലേക്കെത്തി

ച്ചേരാൻ സാധിക്കൂ എന്നും, മനുഷ്യന്റെ അനുഭൂതികളെ അഭിസംബോധന ചെയ്തു കൊണ്ട് പറയുമ്പോഴാണ്, സ്വാതന്ത്ര്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ആവേശഭരിതമായ ആലോചന യായി നോവൽ മാറുന്നത്.

സാമൂഹ്യസ്വാതന്ത്ര്യം എന്നത് രാഷ്ട്രീയസ്വാതന്ത്ര്യം തന്നെയായിത്തീരുന്ന ഒരു വിശാലഭൂമികയാണ് കറ്റയും കൊയ്ത്തും എന്ന നോവലിലൂടെ വിഭാവനം ചെയ്യപ്പെടു ന്നത്. ദലിത്‌വിമോചനം, കേവലം തൊഴിൽപരമായ വ്യവഹാരങ്ങളുടെ പരിഷ്കാരത്തി ലൂടെ സാധ്യമാവുന്നതല്ല എന്നും, രക്ഷാകർതൃത്വത്തിന്റെ കവചങ്ങൾക്കുള്ളിൽ അത്തരം മുന്നേറ്റങ്ങൾക്ക് കാര്യമായ ഭാവിയുണ്ടാവില്ലെന്നുമുള്ള ധാരണകൂടി അതു പങ്കുവെ ക്കുന്നുണ്ട്. ജാതിയെക്കുറിച്ച് നിലവിലുള്ള സങ്കല്പനങ്ങളെ സംശയിച്ചുകൊണ്ടും, ദാർശനികമായ മറ്റൊരു കാഴ്ച്ചപ്പാട് രൂപപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടുമല്ലാതെ, യാഥാസ്ഥിതിക സാമൂഹികവ്യവഹാരങ്ങളെ പൊളിച്ചെഴുതാൻ സാധ്യമല്ല എന്നും നോവൽ പറഞ്ഞു വെയ്ക്കുന്നു.

ദലിതരുടെ രാഷ്ട്രീയകർതൃത്വം വിഭാവനം ചെയ്യപ്പെടുന്നതിലെ വ്യതിരിക്തത യാണ് നോവലിനെ സംബന്ധിച്ച് എടുത്തുപറയേണ്ട ഒരു പ്രത്യേകത. തൊഴിലാളിവർഗം എന്ന സംജ്ഞക്കകത്ത് ഒളിച്ചുകടത്തപ്പെടുന്ന പാരതന്ത്ര്യത്തിന്റെ കുരുക്കുകൾ വെളി പ്പെടുത്തുന്നു എന്നതു മാത്രമല്ല അതിന്റെ സവിശേഷത. വർഗബോധത്തിന്റെയും സമ ത്വബോധത്തിന്റെയും വക്താക്കളെന്നു സ്വയംവിചാരിക്കുന്നവർ നടത്തുന്ന ജാതിവി വേചനങ്ങളും അവയുടെ സൂക്ഷ്മരാഷ്ട്രീയവും വെളിപ്പെടുത്തുന്നു എന്നതുകൂടിയാ ണ്. അതുകൊണ്ട് ദലിതരുടെ രാഷ്ട്രീയകർതൃത്വത്തെ നിർണയിക്കേണ്ടത് അവർക്ക് പ്രായോഗിക രാഷ്ട്രീയവേദികളിൽ എത്രമാത്രം ദൃശ്യതയുണ്ട് എന്നുനോക്കിയല്ല. മറിച്ച് ജാതി മനുഷ്യാന്തസ്സിനു നിരക്കാത്ത ഒരു പ്രതിമൂല്യമായി തിരിച്ചറിയുകയും അതിനെ തിരെയുള്ള പോരാട്ടത്തെ രാഷ്ട്രീയബോധ്യത്തിന്റെ അന്തസ്സത്തയിൽ ഉൾച്ചേർക്കുക യും ചെയ്യുന്നുണ്ടോ എന്നുകൂടി നോക്കിയാണ്. അത്തരം അന്വേഷണങ്ങളുടെ വക്താവ് എന്ന നിലയിൽ മൈലൻ ദലിത് രാഷ്ട്രീയകർതൃത്വത്തിന്റെ പ്രതിനിധാനരൂപമായാണ് നോവലിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത് എന്നു സൂക്ഷ്മവായനയിൽ കാണാവുന്നതാണ്.

കുറിപ്പുകൾ

1. ബിപൻ ചന്ദ്ര.ആധുനിക ഇന്ത്യ(വിവ. സെനുകൂര്യൻ ജോസഫ്, ഡി. സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2009), പു. 116.
2. തിരുവിതാംകൂർ സർക്കാർ സർവ്വീസിലെ ഉയർന്ന ഉദ്യോഗങ്ങൾ വിദ്യാഭ്യാസയോഗ്യതയുള്ള നാട്ടുകാർക്കു നൽകണമെന്ന ആവശ്യമുന്നയിച്ച് 1891 ജനുവരി 1 ന് മഹാരാജാവിന് സമർപ്പിച്ച ഭീമഹർജി. ഉദ്യോഗസ്ഥനിയമനങ്ങളിൽ നാട്ടുകാരോടു കാണിച്ചിരുന്ന വിവേചനമാണ് മുഖ്യവിഷയം. തിരുവിതാംകൂർ സർക്കാറിനെതിരെ ഉയർന്നുവന്ന ആദ്യ ജനമുന്നേറ്റം എന്ന നിലയിലും മലയാളിമെമ്മോറിയൽ പ്രസക്തമാണ് എന്ന് പ്രൊഫ. എസ്. അച്യുതവാര്യർ, കേരളസംസ്കാരം (കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 2006.), പു. 209-210.
3. 1896 ൽ, 13176 ഈഴവർ ഒപ്പിട്ട ഭീമഹർജി സമർപ്പിക്കപ്പെടുന്നു. ഈഴവരുടെ ഈ സംരംഭത്തിന് മുസ്ലീങ്ങളും ക്രിസ്ത്യാനികളും പിന്തുണ നൽകി. റവന്യൂവകുപ്പിലെ നിയമനങ്ങളിൽ നിന്ന് അവരും വിലക്കപ്പെട്ടതായിരുന്നു കാരണം. സവർണഹിന്ദുക്കളൊഴികെയുള്ളവർ ദലിതരോട് രാഷ്ട്രീയമായി ഐക്യപ്പെട്ടതിന്റെ കാരണങ്ങളിൽ ഒന്ന് ഇതാണ്. അതേ പുസ്തകം, പു. 210.
4. കൊച്ചി സ്റ്റേറ്റ് കോൺഗ്രസിന്റെ പ്രവർത്തനത്തിൽ അസംതൃപ്തരായ ഒരു കൂട്ടം ചെറുപ്പക്കാർ 1941 ലാണ് കൊച്ചിരാജ്യപ്രജാമണ്ഡലത്തിന് രൂപം നൽകിയത്. 1946 ൽ ഇതിന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ ഉത്തരവാദപ്രക്ഷോഭണമാരംഭിച്ചു. പ്രജാമണ്ഡലത്തിന്റെ ആഭിമുഖ്യത്തിലാണ് പനമ്പള്ളി ഗോവിന്ദമേനോന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ കൊച്ചിയിലെ ആദ്യ ജനകീയ മന്ത്രിസഭ നിലവിൽവന്നത്. 1947 ൽ കൊച്ചിയിൽ ദിവാൻഭരണം അവസാനിച്ചതിൽ പ്രജാമണ്ഡലത്തിന് നിർണായകപങ്കുണ്ട്. സാമൂഹ്യപരിഷ്കരണവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് പാലിയം സത്യാഗ്രഹത്തിലടക്കം പ്രജാമണ്ഡലം ശക്തമായി പങ്കെടുത്തു. 1948 ൽ പ്രായപൂർത്തി വോട്ടവകാശത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ നടന്ന നിയമസഭാ തെരഞ്ഞെടുപ്പിൽ പ്രജാമണ്ഡലം വൻഭൂരിപക്ഷം നേടി. 1948 നവംബറിൽ ആലുവയിൽ ചേർന്ന കെ. പി.സി. സി. യോഗത്തിന്റെ തീരുമാനപ്രകാരം, കൊച്ചി രാജ്യപ്രജാണ്ഡലവും തിരുവിതാംകൂർ സ്റ്റേറ്റ് കോൺഗ്രസും ഇന്ത്യൻ നാഷണൽ കോൺഗ്രസിൽ ലയിച്ചു. അതേ പുസ്തകം പു. 162.
5. 1904 ൽ ട്രാവൻകൂർ ലെജിസ്ലേറ്റീവ് കൗൺസിലിനു പുറമെ, മഹാരാജാവിന്റെ ഒരു പുതിയ ഉത്തരവ് മൂലം, ശ്രീമൂലം പോപ്പുലർ അസംബ്ലി ഓഫ് ട്രാവൻകൂർ - ശ്രീമൂലം പ്രജാസഭ നിലവിൽവന്നു. ഇന്ത്യയിലെത്തന്നെ തിരഞ്ഞെടുക്കപ്പെട്ട ആദ്യനിയമസഭയായിരുന്നു ഇത്. നാമനിർദ്ദേശം ചെയ്യപ്പെടുന്ന മെമ്പർ ശ്രീമൂലം പ്രജാസഭയിൽ അവരവരുടെ സമുദായത്തിന്റെ പ്രശ്നങ്ങൾ മാത്രമേ അവതരിപ്പിക്കാവൂ എന്നു നിയമമുണ്ടായിരുന്നു. ആദ്യകാലത്ത് പ്രജാസഭയിലെ സാമുദായിക പ്രാതിനിധ്യം ഈഴവരിൽ അവസാനിച്ചിരുന്നു. പി.കെ. ഗോവിന്ദപിള്ളയായിരുന്നു പുലയരെ പ്രജാസഭയിൽ പ്രതിനിധീകരിച്ചിരുന്നത്. 1912 ലാണ് അയ്യങ്കാളി പ്രജാസഭയിൽ അംഗമായി എത്തുന്നത്. തുടർന്ന് ഇരുപതു

വർഷത്തിലധികം അദ്ദേഹം സഭാംഗമായിരുന്നു എന്ന് എം.ആർ. രേണുകുമാർ സൂചിപ്പിക്കുന്നു. അയ്യൻകാളി: ജീവിതവും ഇടപെടലുകളും(ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2007), പു. 81-85.

6. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അന്ത്യപാദത്തിൽ തിരുവിതാംകൂറിൽ നടന്ന, കേരളചരിത്രത്തെ മാറ്റിമറിച്ച അഞ്ച് സംഭവങ്ങളിൽ ഒന്നായി ഡോ. ടി.എം. യേശുദാസൻ നിരീക്ഷിക്കുന്നത്, അയ്യങ്കാളിയുടെ വില്ലുവണ്ടിസമരത്തെയാണ്(1893). നായർ മേധാവിത്വത്തിനും ബ്രിട്ടീഷ് ആധിപത്യത്തിനും തടയിടാനുള്ള രാഷ്ട്രീയശ്രമമായാണ് ഇത് വിശദീകരിക്കപ്പെടുന്നത്. സാമൂഹ്യനവോത്ഥാനത്തിനായുള്ള രാഷ്ട്രീയഇടപെടൽ എന്ന നിലയിൽ, അയ്യങ്കാളി, പൊയ്കയിൽ യോഹന്നാൻ എന്നിവരുടെ സമുദായപ്രസ്ഥാനങ്ങൾ മിഷനറി സംഘങ്ങളെയും അസ്വസ്ഥരാക്കിയിരുന്നതായി അദ്ദേഹം സൂചിപ്പിക്കുന്നു എന്നു ഡോ. ടി. എം. യേശുദാസൻ പറയുന്നു. ബലിയാടുകളുടെ വംശാവലി സെപ്പറേറ്റ് അഡ്മിനിസ്ട്രേഷൻ മൂവ്മെന്റിന്റെ വംശവും ആവിർഭാവവും(പ്രഭാത് ബുക്ക്ഹൗസ്, തിരുവനന്തപുരം, 2010), പു. 67, 69.

7. ഇ.വി. രാമകൃഷ്ണൻ, മലയാള നോവലിലെ ദേശകാലങ്ങൾ(മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2017), പു. 88.

8. ഇ. വി രാമകൃഷ്ണൻ, നോവലിലെ സ്ഥലം, ലോകം, ദേശം, നാട് എന്ന പ്രബന്ധം. മലയാളനോവൽ ദേശഭാവനയും രാഷ്ട്രീയഭൂപടങ്ങളും(എഡി. ഷാജി ജേക്കബ്, സാഹിത്യ അക്കാദമി, ന്യൂ ഡെൽഹി, 2013), പു. 19.

9. അതേ പുസ്തകം, പു. 20.

10. അതേ പുസ്തകം, പു. 23.

11. ഡോ. എസ്. ഗുപ്തൻ നായർ, സൃഷ്ടിയും സ്രഷ്ടാവും (ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 1999), പു. 150, 151.The spirit of the Place- സ്ഥലത്തിന്റെ ചൈതന്യം - എന്ന് ഡി.എച്ച്. ലോറൻസ് പറഞ്ഞത് ഇതിനെപ്പറ്റിയാണ് എന്നും അദ്ദേഹം കൂട്ടിച്ചേർക്കുന്നു.

12. രാംമോഹൻ കെ.ടി. ടെയ്ൽസ് ഓഫ് റൈസ്. കുട്ടനാട് സൗത്ത് വെസ്റ്റ് ഇന്ത്യ, സെന്റർ ഫോർ ഡവലപ്പ്മെന്റ് സ്റ്റഡീസ്, തിരുവനന്തപുരം, 2006. പുറം 28-34 ൽ നിന്ന് കെ.പി. രവി ഉദ്ധരിക്കുന്നു. മത - രാഷ്ട്രീയവ്യവഹാരം കല്ലേൻ പൊക്കുടന്റെ ആത്മാഖ്യാനത്തെ ആസ്പദമാക്കിയുള്ള പഠനം, എംഫിൽ തിസിസ്, മലയാള കേരള പഠനവിഭാഗം, കാലിക്കറ്റ് സർവകലാശാല, 2012), പു. 118.

13. അതേ പ്രബന്ധം, പു. 119.

14. അതേ പ്രബന്ധം, പു. 120.

15. കലാകൗമുദി ആഴ്ച്ചപ്പതിപ്പ്, ലക്കം. 436. ജനു22, 1984. പു. 41.

16. പ്രദീപൻ പാമ്പിരിക്കുന്ന്, അന്യാധീനമായ രണ്ടിടങ്ങഴി (സാഹിത്യലോകം), പു. 121.

17. അതേ പഠനം, പു. 120-123.

18. കെ.കെ. കൊച്ച്, ബുദ്ധനിലേക്കുള്ള ദൂരം (ഡിസി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2013), പു. 108 - 109.

19. 1932-ൽ ബ്രിട്ടീഷ് പ്രധാനമന്ത്രിയായിരുന്ന റാംസെമക്ഡോനാൾഡ് എല്ലാ ന്യൂനപക്ഷങ്ങൾക്കുമൊപ്പം ഡിപ്രസ്ഡ് ക്ലാസസ് എന്നു വിളിച്ചിരുന്ന കീഴാളജാതി വിഭാഗങ്ങൾക്കും പ്രത്യേക നിയോജകമണ്ഡലങ്ങൾ അനുവദിച്ചു. ഇതു കേട്ടതും ഗാന്ധി ഈ തീരുമാനം പിൻവലിക്കുന്നതുവരെ മരണംവരെയുള്ള നിരാഹാരത്തിലേക്ക് പ്രവേശിച്ചു. തൊട്ടുകൂടാത്തവർ ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ അവിഭാജ്യഘടകമാണെന്നും പ്രത്യേക നിയോജകമണ്ഡലം എന്ന സങ്കല്പം അവർക്കും ഹിന്ദുമതത്തിനും ഒരുപോലെ നാശമാണെന്നും ഗാന്ധി വാദിച്ചു. 1932 സെപ്തംബർ 25ന് ഹിന്ദുക്കളെ പ്രതിനിധീകരിച്ച് മദൻമോഹൻ മാളവ്യയും തൊട്ടുകൂടാത്തവരെ പ്രതിനിധീകരിച്ച് അംബേദ്കറും ഒരു കരാറിൽ ഒപ്പിടേണ്ടിവന്നു. ഇതാണ് പൂനാകരാർ എന്നറിയപ്പെടുന്നത്. ഡോ. എസ്. അജയ്ശേഖറിന്റെ പുസ്തകത്തിൽനിന്ന്. ഡോ. ബി.ആർ. അംബേദ്കർ (സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, കോട്ടയം, 2015), പു. 137 - 138.

20. ഗെയ്ൽ ഓംവേദിന്റെ caste class and hand in India: An introductiory essay' in hand cate and politics in Indian States (Edi)- Delhi: Author's Guild Publications, 1982, P-14) എന്ന പുസ്തകത്തിൽ നിന്ന് ഉമാചക്രവർത്തി ഉദ്ധരിച്ചത്. ജാതിയെ ലിംഗവൽക്കരിക്കുമ്പോൾ, വിവ. പി.എസ്. മനോജ്. (മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2008), പു. 24 - 25.

21. കാഞ്ച ഇളയ്യ, ദൈവമെന്ന രാഷ്ട്രീയമീമാംസകൻ- ബ്രാഹ്മണിസത്തോടുള്ള ബുദ്ധന്റെ വെല്ലുവിളി, വിവ. പി.കെ. ശിവദാസ്. (ഡി. സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2016), പുറം. 163.

22. അതേ പുസ്തകം, പു. 172.

23. പ്രദീപൻ പാമ്പിരിക്കുന്ന്, അന്യാധീനമായ രണ്ടിടങ്ങഴി. സാഹിത്യലോകം. പു. 121,122.

24. എൻ.വി. കൃഷ്ണവാര്യർ, പുതിയ ചിന്ത സോവിയറ്റ് യൂണിയനിൽ(ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 1989), പു. 91.

25. കല്ലറ സുകുമാരൻ, ജാതി ഒരഭിശാപം(ബുദ്ധ പബ്ലിക്കേഷൻസ്, തിരുവനന്തപുരം, 2017), പു. 12.

26. എം.എം. സോമശേഖരൻ, വർഗവും ജാതിയും നവോത്ഥാനാനന്തരവും(ദലിത് മാസിക, ലക്കം ഒന്ന്, 2016 ജനു. 30), പു. 47.

27. ഇ. വി. രാമകൃഷ്ണൻ, മലയാളനോവലിലെ ദേശകാലങ്ങൾ (മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2017), പു.38-39.

28. ഒ.കെ. സന്തോഷ്, സ്വത്വരാഷ്ട്രീയം: പാഠവും പ്രശ്നവൽക്കരണവും- ദലിത് ആത്മകഥകളെ മുൻനിർത്തിയുള്ള പഠനം എന്ന Ph.D. പ്രബന്ധം, എം.ജി. സർവകലാശാല, 2010.

29. ഗെയിൽ ഓംവേദ്, ദലിത് ചിന്തകൾ (വിവ. ബിജുരാജ്, യെൽദോ, മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2010), പു. 115,118.

30. 1946 ലാണ് പുന്നപ്ര-വയലാർ പ്രക്ഷോഭം നടക്കുന്നത് കമ്യൂണിസ്റ്റുകാരുടെ നേതൃത്വ ത്തിൽ നടന്ന ഈ കർഷകത്തൊഴിലാളി പ്രക്ഷോഭത്തിൽ നൂറു കണക്കിന് തൊഴിലാളി കൾ കൊല്ലപ്പെട്ടു. ഏകദേശം ആയിരം പേരെങ്കിലും പുന്നപ്ര വയലാർ സമരത്തിൽ മരിച്ചതായി എ. ശ്രീധരമേനോൻ എഴുതുന്നു. കേരളചരിത്രം, (ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ട യം, 2009), പു. 357.

31. എം. ആർ. രേണുകുമാർ, അയ്യങ്കാളി ജീവിതവും ഇടപെടലുകളും (ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2017), പു. 52.

32. പ്രദീപൻ. പാമ്പിരിക്കുന്ന്, അന്യാധീനമായ രണ്ടിടങ്ങഴി (സാഹിത്യലോകം), പു. 120.

33. പ്രൊ. തുമ്പമൺ തോമസ്, മലയാള നോവലിൽ ഒരു പുനഃപ്പരിശോധന (സാഹിത്യപ്ര വർത്തക സഹകരണസംഘം, കോട്ടയം, 1992), പുറം. 69

34. ടി.കെ.സി. വടുതല. തെരഞ്ഞെടുത്ത കഥകൾ (സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസം ഘം, കോട്ടയം, 1981), പു. 6.

35. ഗെയിൽ ഓംവേദ്, ദലിത് ചിന്തകൾ (വിവ. ബിജുരാജ്, യെൽദോ, മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2010), പു. 140.

36. ഇ. വി. രാമകൃഷ്ണൻ, മലയാള നോവലിലെ ദേശകാലങ്ങൾ (മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, കോഴി ക്കോട്, 2017), പു. 81-91.

37. കെ.കെ.എസ്. ദാസ്, ദലിത് ജനതയുടെ സ്വാതന്ത്ര്യസമരം, 1810 മുതൽ 2010 വരെ, (സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, കോട്ടയം, 2017), പു. 23.

38. അതേ പുസ്തകം, പു. 25, 26.

39. അതേ പുസ്തകം, പു. 33.

40. കെ. എം. സലിംകുമാർ, നെഗ്രിറ്റ്യൂഡ് (ഡി.സി ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2011), പു.35.

41. എ.ആർ ദേശായ്, ജാതിവ്യവസ്ഥക്കെതിരായ കുരിശുയുദ്ധം. ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയുടെ സാമൂഹ്യപശ്ചാത്തലം (പരി. കെ. ശ്രീകുമാരൻ ഉണ്ണി, കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരു വനന്തപുരം, 2016), പു. 343.

42. അതേ പുസ്തകം, പു. 343, 344.

43. എം.ആർ. രേണുകുമാർ, അയ്യങ്കാളി ജീവിതവും ഇടപെടലുകളും (ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2017), പു. 118, 119.

അധ്യായം നാല്

ദലിതത്വവും ആധുനികപൗരത്വവും

4.1 നോവൽ - പൂർവ്വാധുനികപാഠങ്ങൾ

1962-ൽ പുറത്തിറങ്ങിയ, പോൾ ചിറക്കരോടിന്റെ പുലയത്തറ എന്ന നോവലാണ് ഈ അധ്യായത്തിൽ വിശകലനവിധേയമാക്കുന്നത്. ഈ നോവലിന്റെ രചനാകാലം, 1960 കളിലാണെങ്കിലും, ഇതിനുമുമ്പ് ചർച്ച ചെയ്യപ്പെട്ട കറ്റയും കൊയ്ത്തും നോവലിലെന്ന പോലെ, നവോത്ഥാനകാലകേരളമാണ് നോവലിന്റെ ഭൂമിക. ദലിതരുടെ മതംമാറ്റം, സമുദായവൽക്കരണം എന്നിവ പ്രധാനവിഷയമായി കൈകാര്യം ചെയ്യുകയും, ആധുനികസാഹിത്യത്തിന്റെ പ്രസ്ഥാനപ്രവണതകളെ പിൻപറ്റുകയും ചെയ്തുകൊണ്ട്, പുലയത്തറ, ഒരു സവിശേഷ രചനയായി തീരുന്നതെങ്ങനെ എന്നാണ് ഈ അധ്യായത്തിൽ അന്വേഷിക്കുന്നത്.

1930 കളിൽ നോവലിൽ സംഭവിച്ച നിർണായകമായ ഒരു വഴിത്തിരിവ് അത് യഥാർത്ഥജീവിതത്തിന്റെ പാഠങ്ങളെ ആവിഷ്കരിക്കാൻ ശ്രമിച്ചു എന്നതാണ്. യഥാതഥ സാഹിത്യം, പ്രതിജ്ഞാബദ്ധസാഹിത്യം, പുരോഗമനസാഹിത്യം എന്നൊക്കെ ഇത് വിളിക്കപ്പെട്ടു. "*വിക്ടർ യൂഗോവിന്റെ 'പാവങ്ങൾ' തർജ്ജമ (1925), കേസരി ബാലകൃഷ്ണപിള്ളയുടെ വിവർത്തന - വിമർശനപാഠങ്ങൾ, രണ്ടു ലോകമഹായുദ്ധങ്ങൾ, ഒക്ടോബർ വിപ്ലവം, കൊളോണിയലിസത്തിൽ നിന്നു മോചനം നേടാനുള്ള തീവ്രാഭിലാഷം, ഗാന്ധിയൻ ചിന്തകളുടെ പ്രചാരം, മാർക്സിസ്റ്റ് ലെനിനിസ്റ്റ് ചിന്താപദ്ധതികൾ, ഫ്രോയിഡ്യുണിയൻ ദർശനവിശേഷങ്ങൾ എന്നിവ മനുഷ്യാവസ്ഥയെപ്പറ്റി നൂതനമായ ഒരവബോധം എഴുത്തുകാരിൽ സൃഷ്ടിച്ചു*" എന്ന് എസ്. വി. വേണുഗോപൻനായർ നിരീക്ഷിക്കുന്നു[1]. 1930 ൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ച എം.പി. പോളിന്റെ നോവൽ സാഹിത്യം എന്ന ഗ്രന്ഥം, പുന്നപ്ര വയലാർ സമരം, ക്വിറ്റ് ഇന്ത്യാ പ്രക്ഷോഭണം, സായുധ യുദ്ധത്തിനുള്ള സുഭാഷ് ചന്ദ്രബോസിന്റെ പുറപ്പാട്, കൊളോണിയലിസം നൽകിയ തിക്താ നുഭവങ്ങൾ, മനു

ഷ്യന്റെ വിധിയെക്കുറിച്ചും, സാഹചര്യങ്ങളും മനുഷ്യരും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെക്കുറിച്ചുമുള്ള ബോധം എന്നിവയും ഇക്കാലത്ത് മനുഷ്യനെ നിർണയിച്ചതായി അദ്ദേഹം കൂട്ടിച്ചേർക്കുന്നു. യഥാർത്ഥ്യത്തെയും മനുഷ്യാനുഭവങ്ങളെയും കുറിച്ച് നോവൽ അവതരിപ്പിച്ച വീക്ഷണവ്യതിയാനമാണ് 1950 കൾക്കു ശേഷമുള്ള മലയാളനോവലിന്റെ സവിശേഷത എന്ന് അതേ പുസ്തകത്തിൽ, പി.കെ. രാജശേഖരനും നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്. ഈ കാലഗണനവെച്ച്, മലയാള നോവലിനെ പൂർവ്വാധുനികത, ആധുനികത, ഉത്തരാധുനികത എന്നദ്ദേഹം വിഭജിക്കുന്നു[2].

മുപ്പതുകളിൽ തിടം വെച്ച പുരോഗമനാശയങ്ങളാണ് എഴുത്തുകാർക്ക് പ്രചോദനമായതെന്ന് ഡോ. കൽപ്പറ്റ ബാലകൃഷ്ണനും നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്.'*സമൂഹവും വ്യക്തിയും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തിന്റെ നാനാർത്ഥങ്ങൾ കേരളീയർക്ക് വ്യാഖ്യാനിച്ചു നൽകിയത് കേസരി എം. ബാലകൃഷ്ണപിള്ളയാണ്* എന്നും അദ്ദേഹം പറയുന്നു[3].

1940 മുതൽ രണ്ടു ദശാബ്ദകാലം മലയാളനോവൽ ചരിത്രത്തിലെ നവോത്ഥാന ഘട്ടമാണ് എന്ന് എരുമേലി പരമേശ്വരൻപിള്ളയും അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. ഈ ദശകങ്ങളെ പ്രതിഷേധത്തിന്റെയും നിഷേധത്തിന്റെയും ദശകങ്ങളായാണ് അദ്ദേഹം വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത്. *തലമുറകൾ തമ്മിലും, വർഗങ്ങൾ തമ്മിലും ഉള്ള സംഘർഷങ്ങൾ, സാമൂഹിക ജീവിതത്തിൽ അടിച്ചുകയറിയ കാലമാണ് ഇതെന്നും വ്യവസ്ഥാപിത സദാചാര സംഹിതകൾ, ഭൂപ്രഭുത്വം എന്നിവ ആക്രമിക്കപ്പെടുകയും, തൊഴിലാളിവർഗ സംഘടിതശക്തി ഉയർത്തിക്കാണിക്കുകയും ചെയ്ത ഈ എഴുത്തുകൾ സാഹിത്യത്തെ രാഷ്ട്രീയവുമായി അടുപ്പിച്ചു* എന്നുമദ്ദേഹം കണ്ടെത്തുന്നു[4].

മേൽ സൂചിപ്പിച്ച അഭിപ്രായങ്ങളെല്ലാം ഊന്നിപ്പറയുന്നത് മുപ്പതുകൾതൊട്ട് അറുപതുകൾവരെയുള്ള കാലം, കേരളത്തെ സംബന്ധിച്ച് ചില മൂല്യവ്യതിയാനങ്ങളുടെ കാലമായിരുന്നു എന്നാണ്. മനുഷ്യർക്ക് വിലക്കുകൾ കൽപ്പിച്ചിരുന്ന ചില മൂല്യങ്ങൾ തകർക്കപ്പെടുകയും മനുഷ്യൻ എന്ന സത്തയെക്കുറിച്ച് കൂടുതൽ അന്വേഷണങ്ങൾ രൂപപ്പെടുകയും ചെയ്തു. എഴുത്തിന്റെയും, വായനയുടെയുമടക്കം, ഒരു മധ്യവർഗ

സാംസ്കാരികമണ്ഡലമാണ് ഇതിന് നേതൃത്വം കൊടുക്കുകയും ഏറ്റെടുക്കുകയും ചെയ്തത് എന്നു കാണാം. ഈ മണ്ഡലത്തിനകത്ത് രൂപപ്പെട്ട ആഖ്യാനങ്ങളെന്ന നിലയ്ക്കാണ്, ആധുനികത വരെയുള്ള സാഹിത്യത്തിലെ പ്രവണതകളെ സാമാന്യമായി വിലയിരുത്താനാവുക. അതുകൊണ്ട് സ്വാഭാവികമായും, ഇക്കാലയളവിലെ എഴുത്തുകളിൽ സവിശേഷമായി നോവലുകളിൽ കാണുന്ന ലാവണ്യബോധം, മാനവികബോധം, എന്നിവയെ നിർണയിച്ചത് മധ്യവർഗബോധമാണ് എന്നു പറയാം. കീഴാളജീവിതങ്ങളെ സംബന്ധിച്ച ഉത്കണ്ഠകൾ അവയുടെ ഭാഗമായെങ്കിലും ഇ.വി. രാമകൃഷ്ണനെപ്പോലെയുള്ളവർ നിരീക്ഷിക്കുന്നതുപോലെ അത് കീഴാള ലോകങ്ങളുടെ അകത്തളങ്ങൾ കണ്ടെടുക്കാൻ പര്യാപ്തമായില്ല. ഈ അഭാവം, പി.കെ. രാജശേഖരൻ സൂചിപ്പിക്കുന്ന പൂർവ്വാധുനിക - ആധുനിക സാഹിത്യത്തിൽനിന്ന് ദലിതരെ വലിയ തോതിൽ അന്യവൽക്കരിച്ചു. ടി.കെ.സി.യുടെയും, പോൾ ചിറക്കരോടിന്റെയും സാഹിത്യാഖ്യാനങ്ങൾ പ്രസക്തമായിത്തീരുന്നത് ഈ സാഹചര്യത്തിലാണ്. ആധുനികത ഒരു പ്രസ്ഥാനവിശേഷമായി രൂപപ്പെട്ട അറുപതുകളിൽ ഇവരുടെ രചനകൾ ഉള്ളടക്കം കൊണ്ട് വ്യതിരിക്തമായിത്തീർന്നു.

4.2 ആധുനികതയും സാഹിത്യവും

അച്ചടിയുടെ ആവിർഭാവത്തോടെ മനുഷ്യവ്യവഹാരങ്ങളുടെയെല്ലാം കേന്ദ്രം മാറുകയും നിലവിലുണ്ടായിരുന്ന വ്യവസ്ഥകളെല്ലാം അട്ടിമറിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തതാണ് ആധുനികതയുടെ അടിസ്ഥാനസന്ദർഭം. ഇതിന്റെ സാഹിത്യപരമായ ആവിഷ്ക്കാരമെന്ന നിലയ്ക്കാണ് ആധുനികത എന്ന സംജ്ഞ ഇവിടെ ഉപയോഗിക്കുന്നത്.

ഇരുപതാംനൂറ്റാണ്ടിന്റെ മധ്യകാലത്ത് യുറോപ്പിലെയും അമേരിക്കയിലെയും കലാസാഹിത്യാദി വിഷയങ്ങളിലുണ്ടായ ശക്തമായ പ്രസ്ഥാനത്തെ കുറിക്കാൻ ആധുനികത എന്ന പദം ഉപയോഗിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. എലിയട്ട്, കാഫ്ക, ജെയിംസ് ജോയ്സ്, പിക്കാസോ, ബ്രാക്ക്, യുജീൻ ഒനീൽ എന്നിവർ ആധുനികതാപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ വക്താക്കളായിരുന്നു എന്ന് ആധുനികതാപഠിതാക്കൾ അവരുടെ ആഖ്യാനസവിശേഷതകളെ

മുൻനിർത്തി ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. ഒന്നും രണ്ടും ലോകമഹായുദ്ധങ്ങൾ ആധുനിക ശാസ്ത്രത്തിന്റെ ഉൽപന്നമായിരുന്നു. *1915-50 കാലത്ത് സാഹിത്യത്തിലും കലയിലുമൊക്കെ ആഞ്ഞടിച്ച ആധുനികതാപ്രസ്ഥാനം, മഹായുദ്ധങ്ങൾക്കു മുന്നിൽ പകച്ചു നിന്ന പാശ്ചാത്യനാഗരികന്റെ സൃഷ്ടിയായിരുന്നു. ആധുനികയുഗത്തിന്റെ പ്രത്യക്ഷഭാവങ്ങളെ വിമർശിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും കലാസാഹിത്യാദികളിലെ ആധുനികത, ആധുനികയുഗത്തിന്റെ ഭാഗമായി നിലകൊള്ളുന്നു. കാരണം ആധുനികയുഗത്തിന്റെ രീതിശാസ്ത്രത്തെ അത് പരോക്ഷമായി സ്വീകരിക്കുന്നു* എന്ന് കെ.വി ദിലീപ്കുമാർ സാഹിത്യത്തിലെ ആധുനികതയെക്കുറിച്ചു പറയുന്നു[5]. പാശ്ചാത്യാധുനികതയുടെ ഉള്ളടക്കത്തെ വിമർശിക്കുകയും അതേസമയം അതിന്റെ രീതിശാസ്ത്രങ്ങളെ പിൻപറ്റുകയും ചെയ്തുകൊണ്ട് മലയാള ആധുനികസാഹിത്യം അതിന്റെ ജന്മംകൊണ്ടു തന്നെ വൈരുദ്ധ്യാത്മകമായിത്തീർന്നു എന്നാണ് ഇതു സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ആശയപരമായ പിളർപ്പുകളിൽനിന്ന് മുക്തമായ ഒന്നായി ആധുനികസാഹിത്യത്തെ വായിച്ചെടുക്കുക സാധ്യമല്ല. *മുതലാളിത്ത ഉൽപാദനം, വ്യവസായവൽക്കരണം, ദേശരാഷ്ട്രത്തിന്റെ രൂപീകരണം, വ്യക്തിഗതപൗരത്വം, ആധുനികശാസ്ത്രം, അച്ചടി, കോളനിവൽക്കരണം ഇതെല്ലാംകൂടിച്ചേർന്ന് ഇവയൊക്കെത്തമ്മിൽ പരസ്പരം ബന്ധപ്പെട്ടുണ്ടായ വലിയൊരു ബന്ധവ്യവസ്ഥയാണ് ആധുനികത*[6]എന്നതും ഈ ബന്ധവ്യവസ്ഥക്കകത്തെ സന്ദിഗ്ധതകൾ സാഹിത്യത്തിനും ബാധകമാണ് എന്നതും കൂടി പരിഗണിക്കുമ്പോൾ ഈ പിളർപ്പുകളുടെയും വൈരുദ്ധ്യങ്ങളുടെയും ആഴങ്ങൾ വ്യക്തമാവും. ഭൗതികലോകത്തുണ്ടായ ഈ വൻവ്യതിയാനങ്ങൾ മനുഷ്യരിലുണ്ടാക്കിയ വൈകാരികവിക്ഷോഭങ്ങളും അനുഭൂതികളുമാണ് സാഹിത്യത്തിലെ ആധുനികതയെ സാധ്യമാക്കിയതെന്നു പറയുമ്പോൾ മറ്റൊരു വസ്തുത കൂടി വ്യക്തമാവുന്നുണ്ട്. ആധുനികസാഹിത്യത്തിൽ മനുഷ്യാനുഭവങ്ങളുടെ പ്രത്യക്ഷതക്കു വൻതോതിൽ സ്വീകാര്യത ലഭിച്ചു എന്നതാണത്. ഒന്നാംലോക മഹായുദ്ധത്തെ മുൻനിർത്തി കെ.ഇ. എൻ. ഇത് വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. *ഭൗതികമായും മനഃശാസ്ത്രപരമായും തകർച്ചയും നാശവും വിതരണംചെയ്ത ഒന്നാം ലോകമഹായുദ്ധത്തിന്റെ അനുഭവങ്ങളാണ് ആധുനികതാപ്രസ്ഥാനത്തിന് കാരണമാ*

യത്. ആധുനികകാലഘട്ടത്തിൽ, നഷ്ടം, തകർച്ച, ഇച്ഛാഭംഗം മുതലായവ എല്ലാ മേഖല കളെയും ബാധിച്ചപ്പോൾ അതിന്റെ കലാസാഹിത്യ പ്രതികരണമായിരുന്നു മോഡേണി സം[7].

4.2.1 ആധുനികതയും മലയാള സാഹിത്യവും

1960 കൾ മുതലാണ് മലയാളത്തിൽ ആധുനികത കടന്നുവരുന്നത്. ഇത് ദർശന പരവും സൗന്ദര്യപരവുമായ ഒരു വിച്ഛേദമാണ് മലയാളസാഹിത്യത്തെ സംബന്ധിച്ച് രൂപപ്പെടുത്തിയത്. കല, കലയ്ക്കു വേണ്ടിയോ ജീവിതത്തിനു വേണ്ടിയോ എന്ന ചോദ്യം മുഴങ്ങിനിന്ന സാംസ്കാരികാന്തരീക്ഷത്തിലാണ് ആധുനികതയുടെ ഉദയമെങ്കിലും കലയെ സംബന്ധിച്ച മൂന്നാമതൊരു നിലപാടാണ് അതു പ്രഖ്യാപിച്ചത്. യൂറോപ്യൻ ആധുനികത അവിടുത്തെ രാഷ്ട്രീയാന്തരീക്ഷത്തിന്റെ ഉപോൽപന്നമെന്ന നിലക്ക് കയ്യാളിയ പ്രവണതകളെയെല്ലാം അതേമട്ടിൽ ഏറ്റെടുക്കുകയാണ് കേരളീയാധുനികത ചെയ്തത് എന്നതിനാൽ യൂറോപ്യൻ അസ്തിത്വവാദം, ശൂന്യതാബോധം, സർവനിഷേധം വിശ്വാസസംഹിതകളിലുള്ള അവിശ്വാസം, ഉണ്മയില്ലായ്മ എന്നിവ ഇവിടുത്തെ സാഹിത്യ രചയിതാക്കളുടെയും പ്രിയപ്പെട്ട വിഷയമായി. കെ. പി. അപ്പനും വി. രാജകൃഷ്ണനും ഇത് നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്. പാശ്ചാത്യ ആധുനികതയും കേരളത്തിലെ മധ്യവർഗബോധവും ചേർന്നു രൂപപ്പെടുത്തിയതാണ് കേരളീയ ആധുനികത. ആധുനിക നോവലുകൾ പങ്കുവെക്കുന്ന ദേശ - ജീവിതസങ്കല്പങ്ങൾ മധ്യവർഗതാൽപര്യങ്ങളെ ഉൾക്കൊള്ളുന്നവയായിത്തീർന്നത് അതുകൊണ്ടാണ്.

4.2.1.1 ആധുനികതയും നോവലും

ആധുനികനോവലിന്റെ പ്രസ്ഥാനപരമായ സവിശേഷതയായി പൊതുവെ വില യിരുത്തപ്പെടുന്നത് മൂല്യനിരാസവും ജീവിതം നിരർത്ഥകമാണെന്ന അബോധവുമാണ്. അന്നത്തെ സാഹിത്യ - കലാ സങ്കേതങ്ങളിൽ നിരർത്ഥകജീവിതത്തിന്റെ അടയാളങ്ങൾ മുന്തിനിന്നു എന്നതാണ് അതിനു കാരണം. പഴയ വിശ്വാസങ്ങളും ആശയങ്ങളും പഴയ കലാസങ്കേതങ്ങളിൽക്കൂടി ക്രമമായും യുക്തിനിഷ്ഠമായും ആവിഷ്കരിക്കുന്ന രീതിക്ക്

വ്യതിയാനം വന്നു. അയ്യപ്പപ്പണിക്കരിൽ തുടങ്ങി കാക്കനാടൻ, എം. മുകുന്ദൻ, സേതു, പുനത്തിൽ കുഞ്ഞബ്ദുള്ള, ഒ. വി. വിജയൻ, ആനന്ദ് തുടങ്ങിയവരെല്ലാം, 'അരക്ഷിതമായ ലോകത്തിൽ, ഏകാകിയും ദുഃഖിതനുമായ മനുഷ്യൻ എന്ന സത്ത'യെ ആദർശവൽക്കരിക്കുന്ന രചനകളിൽ ഏർപ്പെട്ടു. മനുഷ്യനെ അരക്ഷിതരാക്കുന്ന വ്യവസ്ഥിതിയെ അഭിസംബോധന ചെയ്യാൻ ഈ എഴുത്തുകളൊന്നും ശ്രമിക്കുകയുണ്ടായില്ല. ഫ്യൂഡലിസത്തിന്റെ അവശിഷ്ടമായ ജാതികേന്ദ്രിത സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥിതിയും കൊളോണിയൽ ഉൽപന്നമായ മുതലാളിത്തവും സൃഷ്ടിച്ച പ്രതിസന്ധിയാണ് കീഴൊതുക്കപ്പെട്ടവരെയും മധ്യവർഗത്തെയും വ്യത്യസ്തനിലകളിൽ ബാധിച്ച അരക്ഷിതാവസ്ഥയ്ക്കു കാരണമായത് എന്ന വസ്തുതയെ മനസ്സിലാക്കാനോ ആഖ്യാനത്തിലേക്ക് കൊണ്ടുവരാനോ ഈ എഴുത്തുകാർ ശ്രമിച്ചില്ല എന്നർത്ഥം. മറിച്ച് സാമൂഹ്യവൽക്കരണപ്രക്രിയകളുടെ വിവിധങ്ങളായ സംഘർഷാത്മകസന്ദർഭങ്ങളിൽ നിന്ന് സ്വയം ബഹിഷ്കൃതരാവാനും ഇങ്ങനെയുണ്ടായ അയഥാർത്ഥമായ സ്വത്വപ്രതിസന്ധിയെ ആദർശവൽക്കരിക്കാനും വ്യക്തിജീവിതത്തെ ദുരൂഹമായ ഒരു സമസ്യയാക്കി അവതരിപ്പിക്കാനുമാണ് മലയാളത്തിലെ ആധുനികതയുടെ വക്താക്കൾ ശ്രമിച്ചത്[8].

മലയാളത്തിലെ ആധുനികതയെ നിർവ്വചിക്കാൻ മൂന്നു തരത്തിലുള്ള ദാർശനിക വ്യഥകളെക്കുറിച്ച് എം. മുകുന്ദൻ പറയുന്നു. സ്വകാര്യജീവിതത്തിൽ അനുഭവിക്കേണ്ടി വരുന്ന ഏകാന്തതയും അതിന്റെ ദു:ഖവും നൈരാശ്യവുമാണ് ഒന്നാമത്തെ ദാർശനിക വ്യഥക്ക് കാരണം. രണ്ടാമത്തേത്, സമൂഹത്തിന്റെ പരിഹാസവും അവഗണനയും നേരിടേണ്ടി വരുന്നവർ അനുഭവിക്കുന്ന ദാർശനികപ്രശ്നം. സമ്പത്തും രാഷ്ട്രീയ സ്വാധീനമുള്ളവർ സമൂഹത്തിന്റെ സമ്മതി നേടിയെടുക്കുമ്പോൾ, വിദ്യാസമ്പരായ യുവജനങ്ങൾ അവഗണിക്കപ്പെട്ടവരായിത്തീരുന്നു. അവരുടെ ഏകാന്തതയും ദുഃഖവുമാണ് ഈ ദാർശനികവ്യഥക്കു കാരണം. മൂന്നാമത്തേത്, ആരോഗ്യപൂർണമായ സമൂഹത്തിൽ ജീവിക്കുന്ന ഒരാൾക്കു വന്നേക്കാവുന്ന, ചിന്തയിൽനിന്നും ജ്ഞാനത്തിൽ നിന്നും ഉരുത്തിരിയുന്ന വ്യഥയാണ്[9]. ഈ വ്യഥകളാൽ നിർമിക്കപ്പെടുകയും അന്യവൽക്കരണത്തെ ഒരു തരം ആലങ്കാരികപ്രഭാവമായി അണിയുകയും ചെയ്തുകൊണ്ടാണ് ആധുനികതയുടെ നോവൽ

ആഖ്യാനങ്ങളിൽ പലതും ശ്രദ്ധ നേടിയത്. 'ആൾക്കൂട്ട'ത്തിലെയും 'മയ്യഴിപ്പുഴയുടെ തീരങ്ങളി'ലെയും 'ഖസാക്കിന്റെ ഇതിഹാസത്തി'ലെയും നായകന്മാർ അവതരിപ്പിക്കപ്പെട്ടത് ഈ മാതൃകകളിലാണ്.

4.3 ആധുനികതയും സാമൂഹ്യബഹിഷ്കൃതത്വവും

ദാർശനികവ്യഥയനുഭവിച്ച മനുഷ്യരുടെ സാമൂഹ്യമായ ബഹിഷ്കൃതത്വത്തിന്റെ കാരണങ്ങളിലാണ് എം. മുകുന്ദൻ ഊന്നുന്നത്. എന്നാൽ മുകുന്ദൻ സൂചിപ്പിക്കുന്ന തരത്തിലുള്ള സാമൂഹ്യബഹിഷ്കൃതത്വം ജീവിതത്തിലെ സന്നിഹിതസന്ദർഭങ്ങളെ അഭിസംബോധന ചെയ്യാതിരിക്കുകയും അതേ സമയം ജീവിതം അയുക്തികമായ ഒരു ഭ്രമകൽപനയാണെന്നു സ്ഥാപിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന എഴുത്തുകളുടെ സൃഷ്ടി കൂടിയായിരുന്നു. ഈ മട്ടിൽ ആധുനികത ഒരു ഭാവുകത്വമെന്നതിനേക്കാൾ ഒരു കാലഘട്ടത്തെ രാഷ്ട്രീയമായി നിർവീര്യമാക്കുന്ന പ്രക്രിയ കൂടിയായിത്തീർന്നു. ഇർവിംഗ്ഹോ, മോഡേണിസത്തിന്റെ ഒമ്പതു ലക്ഷണങ്ങളിൽ ഒന്നാമതായി സൂചിപ്പിക്കുന്നതുപോലെ, *മോഡേണിസ്റ്റുകൾ സ്വയം മറ്റുള്ളവരിൽ നിന്ന് വ്യത്യസ്തരും ഉയർന്നവരുമാണെന്ന് വിശ്വസിച്ചു. ഐതര്യബോധം അവരിൽ രൂഢമൂലമായിരുന്നു*[10]. ഈ പരിമിതി, മുകുന്ദന്റെ വാദങ്ങളിലും കാണാം. എഴുത്തുകാരെയും സമൂഹത്തെയും വിരുദ്ധദ്വന്ദ്വങ്ങളാക്കി നിർത്തുന്നതാണ് മുകുന്ദന്റെ വാദം. വ്യക്തിയേക്കാൾ വളർച്ച കുറഞ്ഞ നിശ്ചലമായ ഒരു സത്തയായിട്ടാണ് മുകുന്ദന്റെ വാദങ്ങൾ സമൂഹത്തെ വിഭാവനചെയ്യുന്നത്. ദൈനംദിനജീവിതത്തിന്റെ നിരവധിയായ പ്രതിസന്ധികളുടെയും സംഘർഷങ്ങളുടെയും സാകല്യമാണ് സമൂഹമെന്നും അത് ചലനാത്മകമാണെന്നും അദ്ദേഹം കാണാതെ പോവുന്നു. ഏകാന്തതയുടെയും അവഗണനയുടെയും കാരണങ്ങളെ രാഷ്ട്രീയമായി നേരിടുന്നതിനു പകരം, വൈകാരികമായി അതിൽ അഭിരമിക്കുകയാണ് അസ്തിത്വദർശനത്തെ മുൻനിർത്തുന്ന ആഖ്യാനങ്ങൾ ചെയ്തത് എന്നു പറയുന്നത് അതുകൊണ്ടാണ്.

4.3.1. ദേശരാഷ്ട്രത്തിന്റെ ബഹിഷ്കരണം

അതേസമയം തന്നെ ദാരിദ്ര്യം, സാമ്പത്തികവും ജാതീയവും ലിംഗപരവുമായ സാമൂഹ്യാസമത്വം, രാഷ്ട്രീയ അസ്വാതന്ത്ര്യം തുടങ്ങിയ ഭൗതികയാഥാർത്ഥ്യങ്ങളും

ഇവിടെ സജീവമായിരുന്നു എന്ന വസ്തുതയെ ഇത്തരം ആഖ്യാനങ്ങൾ കാണാതെ പോവുന്നു. ഇത്തരം പ്രശ്നങ്ങൾ അനുഭവിച്ചിരുന്ന മനുഷ്യർ ദേശരാഷ്ട്രത്തിന്റെ നിർമാണയുക്തിയിൽ നിന്നുതന്നെ പുറത്തു നിർത്തപ്പെട്ടവരായിരുന്നു[11]. ഇങ്ങനെ പുറത്തു നിർത്തപ്പെട്ടവരുടെ ബഹിഷ്കൃതത്വവും ദാർശനികവ്യഥയാൽ പുറത്തായിപ്പോയവരുടെ ബഹിഷ്കൃതത്വവും തമ്മിൽ വലിയ വ്യത്യാസമുണ്ടായിരുന്നു. എല്ലാ നിലയ്ക്കും വിഭവരഹിതരായിരുന്ന, പാർശ്വവൽകൃതരായിരുന്ന ജനവിഭാഗങ്ങൾ അനുഭവിച്ച പ്രതിസന്ധി മറ്റൊരു തരത്തിലായിരുന്നു.

4.3.2 ഗ്രാമവും നഗരവും

വിദ്യാഭ്യാസം, തൊഴിൽ, സമ്പത്ത് എന്നിവയുടെ ആർജ്ജനം മുന്നിൽ കണ്ടുകൊണ്ട് നഗരത്തിലേക്കു കുടിയേറി വന്ന ഉപരിവർഗജനത അനുഭവിച്ച സ്വത്വസംഘർഷം ഗൃഹാതുരതയെ കേന്ദ്രീകരിച്ചുള്ളതായിരുന്നു. നഗരം വാഗ്ദാനം ചെയ്ത പുതുവ്യവഹാരങ്ങൾ സ്വീകരിക്കെത്തന്നെ ഗ്രാമജീവിതം അവർക്കു നൽകിയിരുന്ന മതകീയ - ജാതിജീവിതത്തിലെ സവിശേഷമായ ആനുകൂല്യങ്ങൾ നഗരം നൽകിയിരുന്നില്ല എന്നതായിരുന്നു അതിലെ പ്രധാനവിഷയം. സവിശേഷാനുകൂല്യങ്ങളുടെ അഭാവം മൂലമുള്ള ഗൃഹാതുരതയായിരുന്നു യഥാർത്ഥത്തിൽ ഈ സ്വത്വസംഘർഷം. അതേ സമയം നഗരം വലുതായിക്കൊണ്ടിരിക്കെ അതിന്റെ പുറമ്പോക്കിൽപെട്ട അവശിഷ്ടജനത മറ്റൊരു വർഗമായി പരിണമിക്കുകയാണുണ്ടായത്. ആധുനികതയുടെ കൂലിവേല അധ്വാനശ്രേണിയിലേക്കാണ് അവർ പറിച്ചുനടപ്പെട്ടത് എന്ന് ഡോ. എം. ബി. മനോജ് നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്[12]. ഭരണകൂടങ്ങളുടെയും ആധുനികപ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെയും സംഘടനകളുടെയും ആരംഭം തന്നെ കേരളത്തിലെ പുറമ്പോക്കുജാതി ജനതകളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം പ്രതിസന്ധി സൃഷ്ടിച്ചുകൊണ്ടേയിരിക്കുന്നതായിരുന്നു. ആധുനികനാഗരികത വിഭാവനം ചെയ്ത എല്ലാ വികസനപദ്ധതികളും ഇവരെ തൊഴിൽകൂട്ടങ്ങൾ മാത്രമായി നിർവ്വചിച്ചു. റോഡ്, തോട്ടം, ഫാക്റ്ററി, തൊഴിൽ പ്രദേശം എന്നിവ നിർമിതമാവുകയും അതിലേക്ക് ജാതിത്തൊഴിൽകൂട്ടങ്ങൾ വിപുലമായി വിന്യസിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തു എന്ന

ദ്ദേഹം ഇതിനെ വിശദീകരിക്കുന്നു. ആശയപരമായി നഗരകേന്ദ്രിതമായ, എല്ലാ നിലയ്ക്കും ആധുനികതയുടെ വക്താക്കളും ഉപഭോക്താക്കളുമായ സമൂഹത്തെ മുഖ്യധാരാസമൂഹമായി ആവിഷ്കരിക്കുകയാണ് സാഹിത്യത്തിലെ ആധുനികത ചെയ്തത്. അതേസമയം തങ്ങളുടെ സാന്നിധ്യത്തിന്റെ അസാന്നിധ്യം കൊണ്ട് ആധുനികതയെ വളർത്തിയെടുത്തവർ തമസ്കൃതരാവുകയും ചെയ്തു. അവർ ഏതെങ്കിലും വിധത്തിൽ കർതൃത്വം നേടുകയുമുണ്ടായില്ല. ഈ അദൃശ്യവൽക്കരണത്തോടുള്ള പ്രതികരണമാണ് 1960 കളിലെ നേരത്തെ സൂചിപ്പിച്ച നോവലുകൾ പങ്കുവെക്കുന്നത്. എന്നാൽ ഈ നോവലുകൾ ആധുനികതയുടെ ഉൽപന്നങ്ങളെന്ന നിലയിൽ ഇതുവരെ ചർച്ച ചെയ്യപ്പെട്ടിട്ടില്ല. ആ നിലക്ക് ജാതിക്കൂട്ടങ്ങളെന്ന നിലയിൽ പുറമ്പോക്കു ജനതക്ക് സാഹിത്യത്തിൽ കൽപ്പിക്കപ്പെട്ട പതിത്വം ഇല്ലാതാക്കുകയും സർവമേഖലകളിലും അവർ ആർജ്ജിക്കാൻ ശ്രമിച്ച കർതൃത്വത്തെ അഭിസംബോധന ചെയ്യുകയും ചെയ്ത നോവലുകളുടെ രാഷ്ട്രീയമാണ് ഈ അധ്യായത്തിന്റെ അന്വേഷണവിഷയം.

4.4 ആധുനികതയും നിഷേധാത്മകതയും

അതുകൊണ്ടു തന്നെ, ആധുനികതാ വിമർശനമാണ് ഈ അധ്യായത്തിലെ പാഠങ്ങളെ നിർണയിക്കുന്നത് എന്നു പറയാം. ആധുനികതയുടെ ഒരു പ്രധാന മുഖപ്പായി അസ്തിത്വദർശനത്തെ അടയാളപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടാണ് ആധുനികനോവലുകൾ മിക്കവാറും കൊണ്ടാടപ്പെട്ടത് എന്നു മുകുന്ദനെ മുൻനിർത്തി സൂചിപ്പിച്ചു. പാശ്ചാത്യനാടുകളിൽ ഈ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ പിറവിക്ക് ഇടയാക്കിയതുപോലുള്ള ഭൗതികസാഹചര്യമോ സാംസ്കാരികാന്തരീക്ഷമോ യഥാർത്ഥത്തിൽ 60 കളിലെ കേരളീയാന്തരീക്ഷത്തിൽ ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. നിലവിലെ സാമൂഹ്യപ്രതിബദ്ധസാഹിത്യത്തിന് എതിരായ കലാപരൂപത്തിലാണ് 60 കളിൽ ആധുനികത കേരളത്തിൽ തലയുയർത്തിയത് എന്ന് കെ.ഇ.എൻ വിലയിരുത്തുന്നുണ്ട്[13]. സാമൂഹ്യപ്രതിബദ്ധതക്ക് എതിര് എന്നു പറയുമ്പോൾതന്നെ സാധാരണ മനുഷ്യരുടെ ദൈനംദിന ജീവിതവ്യവഹാരങ്ങളെ അവ ഒരിക്കലും വിഷയമായി ഉന്നയിച്ചില്ല എന്നതും എടുത്തുപറയേണ്ടതാണ്. സാമൂഹ്യജീവിതത്തോടു പുലർത്തിയ ഈ വിമുഖതയെ മുൻനിർത്തി, നിഷേധാത്മകചിന്ത ഉയർത്തി

പ്പിടിച്ച ഒരു പ്രസ്ഥാനമോ പ്രവണതയോ ആയിരുന്നു ആധുനികത എന്ന് നരേന്ദ്രപ്ര സാദും സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. ഒരർത്ഥത്തിൽ ഫ്യൂഡൽ ബൂർഷ്വാ മൂല്യങ്ങൾ കരുപ്പിടി പ്പിച്ച മനുഷ്യസങ്കല്പത്തെ അത് നിഷേധിച്ചു. മനുഷ്യർ അവരുടെ അനുഭവങ്ങളിൽ കവിഞ്ഞോ കുറഞ്ഞോ ഒന്നുമല്ലെന്ന് അവർ പറഞ്ഞു. അതുകൊണ്ട് അനുഭവത്തിന്റെ ആദ്ധ്യാത്മികതയാണ് ആധുനികത എന്നദ്ദേഹം പറയുന്നു. *ആദ്ധ്യാത്മികത അനുഭവ ത്തോടുള്ള ബന്ധം മുറിക്കുമ്പോൾ, അധിഭൗതികതയായിത്തീരുന്നു. സൗന്ദര്യാത്മക മായ ഉല്ലംഘിക്കലുകൾക്ക് പകരം ആത്മീയ - ആശയപരമായ ഉല്ലംഘിക്കൽ തുടങ്ങു മ്പോഴാണ് ആധുനികത അരാഷ്ട്രീയമായിത്തീരുന്നത്*[14]. ആശയപരമായ ഉല്ലംഘിക്കലു കളാണ് ഭൗതികമായ ജീവിതയാഥാർത്ഥ്യങ്ങളിൽ നിന്ന് ആധുനികതാപ്രസ്ഥാനത്തെ അന്യവൽക്കരിച്ചത്. അതുകൊണ്ടു തന്നെ 'ഞാൻ ആരാണ്'? എന്ന തരത്തിലുള്ള അസ്തിത്വവാദപരമായ ചോദ്യം ഉന്നയിക്കപ്പെട്ടത്, നിരവധി ചോദ്യങ്ങളെ റദ്ദു ചെയ്തു കൊണ്ടാണ്[15]. ഇങ്ങനെ റദ്ദുചെയ്യപ്പെട്ട ചോദ്യങ്ങളെയും നേരത്തെ സൂചിപ്പിച്ച, മുകുന്ദ ന്റേതടക്കമുള്ള ആധുനികനോവലുകൾ കാണാതെപോയ ജീവിതങ്ങളെയും ആവിഷ്ക രിക്കുന്ന രചന എന്ന നിലയിൽ പുലയത്തറ എന്ന നോവലാണ് സവിശേഷപഠനത്തിന് വിധേയമാക്കുന്നത്.

4.5 ആധുനികതയിലെ കീഴാളർ

ആധുനികവൽക്കരണത്തിന്റെ ഭാഗമായുണ്ടായ വ്യവസായം, നഗരവികസനം, എന്നിവ വിഭവരഹിതരായ മനുഷ്യരെ ഒരു അവശിഷ്ടജനതയായി രൂപപ്പെടുത്തി. ഒരർത്ഥ ത്തിൽ, ആധുനികതയുടെ ഇരകളായിരുന്നു ഈ ജനത. നഗരങ്ങളോടൊപ്പം രൂപപ്പെട്ട ചേരികളിൽ അവർ വസിച്ചു. നഗരവൽക്കരണത്തിന്റെ തന്നെ ഭാഗമായ, മാലിന്യ നിർമാർജ്ജനവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതും കായികാധ്വാനം ഏറെ ആവശ്യമുള്ളതുമായ തൊഴിലുകൾ ചെയ്തുകൊണ്ട് അവർ മാറ്റങ്ങൾക്കൊപ്പം ചേർന്നു. തകഴിയുടെ 'തോട്ടി യുടെ മകൻ' എന്ന നോവലിൽ ഇതിന്റെ വ്യക്തമായ ചിത്രമുണ്ട്. ആധുനികമായ ജീവി തപദ്ധതികൾ, ദലിതർക്ക് ജാതിക്കനുബന്ധമായ ഒരു കീഴാളലോകം കൂടി നിർമിച്ചു നൽകുന്നത് തോട്ടികളുടെ ജീവിതത്തെ മുൻനിർത്തി നിരീക്ഷിക്കാനാകും. തൊഴിൽപ

രമായ കീഴാളത്വത്തെ നിർണയിച്ചതും ജാതിയെന്ന സംവർഗം തന്നെയായിരുന്നു എന്നതും അതോടൊപ്പം ചേർത്തുവായിക്കാവുന്നതാണ്. എന്നാൽ ഇങ്ങനെ രൂപപ്പെട്ട നവഭാവുകത്വത്തെ ഈ പാർശ്വവൽകൃതജനത ധനാത്മകമായി സ്വാംശീകരിച്ചു എന്നതു ശ്രദ്ധേയമാണ്. അനുഷ്ഠാനപരമായ ജാതിജീവിതത്തിൽ നിന്നുള്ള വിടുതൽ എന്ന നിലയിൽ ഗ്രാമജീവിതത്തേക്കാൾ മെച്ചപ്പെട്ടതായിരുന്നു നഗരജീവിതം എന്നതായിരിക്കണം അതിനൊരു കാരണം. ജാതിവഴക്കങ്ങളുടെ കാര്യത്തിൽ താരതമ്യേന അയഞ്ഞ ഘടനയായിരുന്നു നഗരങ്ങളുടേത്. അതുകൊണ്ട് ഗ്രാമങ്ങളിൽ നിന്നുള്ള പുറംസഞ്ചാരങ്ങൾ സാമൂഹ്യസ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ പുതുസാധ്യതകളായി അവർക്ക് അനുഭവപ്പെട്ടു[16]. ആധുനികതയുടെ മുഖ്യധാര ശൂന്യതാവാദവുമായി മുന്നോട്ടുപോയപ്പോൾ, കീഴാളജനത ഊർജദായകമായ ഒരുസത്തയുടെ അന്വേഷണത്തിലേക്ക് എത്തിച്ചേർന്നത് അതുകൊണ്ടാണ്. ആധുനികസാഹിത്യം മുന്നോട്ടുവച്ച അസ്തിത്വവാദകേന്ദ്രിതമായ അയുക്തികദർശനം സാധാരണമനുഷ്യരെ മാത്രമല്ല അദൃശ്യമാക്കിയത്. അവരുടെ നിത്യവ്യവഹാരങ്ങളെയും ജ്ഞാനമാതൃകകളെയും കൂടിയാണ്. അതുകൊണ്ട് മുകുന്ദനടക്കമുള്ളവർ വാഴ്ത്തിക്കാട്ടിയ ആധുനികസാഹിത്യം ഒരർത്ഥത്തിൽ വരേണ്യ - മധ്യവർഗ - പുരുഷന്റെ കാമനാലോകങ്ങളുടെ ആവിഷ്കാരമായിത്തീർന്നു. ഇത്തരത്തിൽ അദൃശ്യമാക്കപ്പെട്ട അപരലോകത്തിന്റെ കണ്ടെടുപ്പാണ് ആധുനികകീഴാളരചനകൾ നിർവ്വഹിച്ചത്. അവ സാധാരണമനുഷ്യരുടെ നിത്യജീവിതപ്രശ്നങ്ങളെ ആഖ്യാനകേന്ദ്രങ്ങളിലേക്ക് കൊണ്ടുവന്നു. അധിഭൗതികതയെ പൂർണമായും നിഷേധിക്കുകവഴി ആധുനികതാപ്രസ്ഥാനത്തിനുള്ളിൽ തന്നെ ഒരു വിച്ഛേദമായിത്തീരുകയായിരുന്നു അത്തരം രചനകൾ.

4.6 ആധുനികതയും ജനപ്രിയതയും

ആധുനികതയുടെ അപരമായി നിന്ന ഒരു ലോകത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഭാവനകളാണ് ആ അർത്ഥത്തിൽ 1960 കളിൽ രൂപപ്പെട്ട ജനപ്രിയഭാവുകത്വത്തിന്റെയും പ്രധാനപ്പെട്ട ഒരു ഊർജ്ജസ്രോതസ്സായി മാറിയത്. അസ്തിത്വവാദ സാഹിത്യത്തിന്റെ വിപരീതമായും ഉള്ളുപൊള്ളയായ വൈകാരികാഖ്യാനങ്ങളായും വിലയിരുത്തപ്പെട്ടുകൊണ്ടാണ് ജന

പ്രിയസാഹിത്യം പൈങ്കിളിസാഹിത്യം എന്നുകൂടി വിളിക്കപ്പെട്ടത്. ഈ ആഖ്യാനങ്ങൾ തന്നെ സാമൂഹ്യ പ്രതിനിധാനഘടനക്ക് പുറത്തുനിന്ന നിരവധി ജീവിതമാതൃകകളെ പൊതുധാരക്കു പരിചയപ്പെടുത്തി എന്ന് പിൽക്കാലത്ത് നിരീക്ഷിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്.

മലയാളത്തിൽ, 1960 കളും 70 കളും ജനപ്രിയസാഹിത്യ വ്യാഖ്യാനങ്ങൾകൊണ്ട് ശ്രദ്ധേയമാവുന്ന കാലംകൂടിയാണ്. നേരത്തെ സൂചിപ്പിച്ച അസ്തിത്വദർശനം അകക്കാമ്പായി വരുന്ന രചനകൾക്കു സമാന്തരമായിത്തന്നെയാണ് ഇത് സംഭവിക്കുന്നത്. *പിൽക്കാലത്ത് ജനപ്രിയസാഹിത്യം എന്ന് വിളിക്കപ്പെട്ട ഈ സാഹിത്യശാഖ പൈങ്കിളിസാഹിത്യം എന്ന വിളിപ്പേരിലൂടെ, മുഖ്യധാരയ്ക്കു പുറത്തുള്ള ഒന്നായി വ്യാഖ്യാനിക്കപ്പെടുകയായിരുന്നു. തരളമായ പ്രണയകഥകൾ വിവരിക്കുന്ന സാഹിത്യവും കുറ്റാന്വേഷണ സാഹിത്യവും പ്രേതസാഹിത്യവുമൊക്കെയാണ് ജനപ്രിയസാഹിത്യത്തിൽപെടുന്നത്*[17]. അതികാൽപ്പനികമായ അവതരണശൈലി, വരേണ്യമായ സൗന്ദര്യദർശനം, വൈകാരികതയും നാടകീയതയും മുറ്റിനിൽക്കുന്ന വിഷയങ്ങളുടെ സ്വീകരണം എന്നിവ ഈ സാഹിത്യശാഖയുടെ ജനപ്രിയതയിൽ നിർണായക പങ്കുവഹിച്ചു. അതേസമയം തന്നെ *കേരളത്തിലെ സാമൂഹ്യപ്രശ്നങ്ങളെ, യഥാർത്ഥ്യബോധത്തോടെ അഭിസംബോധന ചെയ്തത് ജനപ്രിയ സാഹിത്യമായിരുന്നു. സ്ത്രീധനം, പുതുപ്പണക്കാരുടെ ഹുങ്ക്, സ്ത്രീകളോടുള്ള അക്രമം, ഗൾഫ് പ്രവാസം, തൊഴിലില്ലായ്മ തുടങ്ങിയ പ്രശ്നങ്ങളെല്ലാം ജനപ്രിയസാഹിത്യത്തിന്റെ പരിപ്രേക്ഷ്യത്തിൽ വന്നു*[18] എന്ന് നിരീക്ഷിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്.

4.6.1 ജനപ്രിയതയിലെ സാമൂഹികത

ഇങ്ങനെ നിത്യജീവിതപ്രശ്നങ്ങളെ കൈകാര്യം ചെയ്ത സൃഷ്ടികളെന്ന നിലയ്ക്ക്, ജനപ്രിയ നോവലുകളിലെ കഥാപാത്രങ്ങളുടെ വ്യക്തിസ്വത്വങ്ങൾക്ക്, ചില പൊതുസവിശേഷതകളുണ്ട്. കേരളത്തിലെ സാംസ്കാരികസന്ദർഭങ്ങളോടും അതിന്റെ വൈവിധ്യമാർന്ന വ്യവഹാരികമണ്ഡലങ്ങളോടും നിരന്തരം സമ്പർക്കപ്പെടുകയും, സംഘർഷപ്പെടുകയും ചെയ്തുകൊണ്ടാണ് അത്തരം കഥാപാത്രങ്ങൾ അവതരിപ്പിക്കപ്പെട്ടത്. സ്വാനുഭവങ്ങളിൽനിന്ന് സാമൂഹികാനുഭവങ്ങളിലേക്ക് സ്വയം പ്രസരിച്ചുകൊണ്ട്, അവ പൊതു

സമൂഹത്തിന്റെ തന്നെ പരിച്ഛേദമായി. അസ്തിത്വദർശനത്തിന്റെ ആവലാതികളുമായി വന്ന നോവലുകളിലെ കഥാപാത്രങ്ങളാവട്ടെ, മേൽവിവരിച്ച സാഹചര്യങ്ങളിൽ നിന്ന് അവനവനിലേക്ക് ഒളിച്ചുകടക്കുകയും, ഈ സ്വയാർജ്ജിത സംഘർഷത്തെ, ആത്മരതിയും ഗൃഹാതുരതയുമായി അനുഭവിക്കുകയും ചെയ്തു. അതൊരു നിലയ്ക്ക് അരാഷ്ട്രീയതയിലേക്കുള്ള ഒളിച്ചോട്ടമായി മാറുകയാണുണ്ടായത്. ജനപ്രിയസാഹിത്യം പൊതുവേ പ്രദർശിപ്പിച്ച സാമൂഹ്യവും രാഷ്ട്രീയപരവുമായ അഭിമുഖീകരണശ്രമങ്ങൾ പുലയത്തറയിലെ ദേശത്തെയും ജനതയെയും മുൻനിർത്തി പരിശോധിക്കുമ്പോൾ കൂടുതൽ വ്യക്തമാവും.

4.6.2 ജനപ്രിയതയും പ്രണയമെന്ന പ്രമേയവും

ആധുനികത വ്യത്യസ്തമായ ഒരു ജീവിതരീതി കൂടിയായി മനസ്സിലാക്കുമ്പോഴാണ് അത് നിർവഹിച്ച സാമൂഹ്യധർമം കൂടുതൽ വ്യക്തമാവുന്നത്. ജാതി - ജന്മി - നാടുവാഴിത്തത്തിന്റെ കാലത്തുനിന്ന് ആധുനികജീവിതത്തിലേക്ക് മലയാളി നടന്നുവന്നതിന്റെ അടയാളങ്ങൾ ഇക്കാലത്തെ സാഹിത്യത്തിൽ കാണാമെന്ന് ആശാൻ കവിതകളെപ്പറ്റിയുള്ള പഠനത്തിൽ പി.പവിത്രൻ വിശദീകരിക്കുന്നു[19]. പ്രണയം സാഹിത്യത്തിൽ പ്രധാനവിഷയമായി വരുന്നത് ആധുനികതയോടൊപ്പമാണ് എന്നും അതോടൊപ്പം നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്. സ്ത്രീ - പുരുഷബന്ധത്തിന്റെ ആധുനികീകരണം, കീഴാളമുന്നേറ്റം, ദേശീയതയുടെ കടന്നുവരവ് എന്നിവയാണ് ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആദ്യ ദശകങ്ങളിൽ പ്രമേയമായി വരുന്നത്. ഈ രാഷ്ട്രീയപരിതസ്ഥിതികളോട് ബന്ധം സ്ഥാപിക്കുന്നതോടെ കവിതയുടെ രൂപവും ഭാവവും മാറുന്നു. കവിതയ്ക്കകത്തുനിന്ന് സ്വയം സംഭവിച്ച മാറ്റമെന്ന നിലയിലല്ല ഇതിനെ കാണേണ്ടത്. പകരം നോവലും ചെറുകഥയും പോലുള്ള മതേതരവും വ്യക്തിബോധത്തിലൂന്നിയതുമായ പുതിയ ഗണങ്ങളുടെ ആവിർഭാവം കവിതയിൽ സ്വാധീനം ചെലുത്തിയതിന്റെ കൂടി ഫലമായി ഇതിനെ പരിഗണിക്കണം. മറുവശത്ത് ചാന്നാർസമരവും വൈകുണ്ഠസ്വാമിപ്രസ്ഥാനവും അരുവിപ്പുറം പ്രതിഷ്ഠയും പോലുള്ള കാര്യങ്ങൾ പഴയ സാംസ്കാരികാധികാരത്തിന് തുടർന്നു നിലനിൽക്കാൻ കഴിയാത്ത അവസ്ഥ സൃഷ്ടിച്ചു. അതോടൊപ്പം തന്നെ സാമൂഹ്യമ

ണ്ഡലത്തിൽ വലിയ മാറ്റങ്ങൾ രൂപപ്പെടുന്നുണ്ടായിരുന്നു. ന്യൂക്ലിയർ കുടുംബത്തിന്റെ മൂല്യങ്ങളുടെ സ്ഥാപനമാണ് അതിൽ ഏറ്റവും പ്രധാനപ്പെട്ട ഒരു കാര്യം. *ലൈംഗികതയെ ക്രമീകരിക്കുകയും ആണായാലും പെണ്ണായാലും ഒരു വ്യക്തിക്ക് അനേകം വ്യക്തികളോടുള്ള ലൈംഗികബന്ധമെന്നത് ശരിയല്ലാത്തതാണെന്നും ഏകപതി - ഏകപത്നി ബന്ധമാണ് അഭികാമ്യമെന്നുമുള്ള ധാരണ, വിക്ടോറിയൻ മൂല്യങ്ങൾ ശക്തമായ അക്കാലത്ത് വികസിച്ചു വരികയും അത് നോവൽ പോലുള്ള സാഹിത്യരൂപങ്ങളിൽ നേരത്തെ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുകയും ചെയ്തു. കേരളത്തിൽ മരുമക്കത്തായത്തിന് മേൽക്കൈയുണ്ടായിരുന്ന സമൂഹങ്ങൾ മക്കത്തായത്തിലേക്ക് മാറുന്ന ഘട്ടവുമായിരുന്നു അത്. ആ നിലയിലുള്ള വിവാഹനിയമങ്ങൾ കൊളോണിയൽ പരിഷ്കൃതിക്കകത്ത് രൂപപ്പെടുകയുമായിരുന്നു. നാടുവാഴിത്തപരമായ പ്രജയിൽ നിന്ന്, ആധുനിക രാഷ്ട്രയുക്തിയിലൂന്നുന്ന പൗരത്വത്തിലേക്ക് മാറുന്ന ഘട്ടം*[20]. സമൂഹമെന്നു പേരിട്ടു വിളിച്ച ബാഹ്യലോകത്തിന്റെ പുനഃക്രമീകരണം മാത്രമല്ല കാമനകൾ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ആന്തരികലോകത്തിന്റെയും പുനഃസംഘാടനമായിരുന്നു ആ ഘട്ടം എന്ന് അദ്ദേഹം വിശദീകരിക്കുന്നു. *ആധുനികീകരണമെന്നത് മുതലാളിത്തവൽക്കരണം കൂടിയാണ്. ഫ്യൂഡൽ കാലത്ത് നിലനിന്ന ജാതിപരവും ഗോത്രപരവുമായ കൂട്ടായ്മകളിൽ നിന്ന് സ്വകാര്യസ്വത്ത് കയ്യാളുന്ന, വൈയക്തിക സ്വത്തിന് ന്യായീകരണമുള്ള രാഷ്ട്രപൗരനാക്കി വ്യക്തിയെ മാറ്റുകയായിരുന്നു അതിന്റെ ധർമം*[21]. പൗരത്വബോധത്തിലേക്കുള്ള പ്രവേശനത്തിന്റെ പ്രാഥമിക ഘട്ടമാണ്, സ്വന്തം ജീവിതത്തിലെ തെരഞ്ഞെടുപ്പുകൾക്കുള്ള അവകാശം. ആ നിലയ്ക്ക് പ്രണയം, വ്യക്തികളുടെ സ്വാതന്ത്ര്യപ്രഖ്യാപനമായിരുന്നു. പ്രേമത്തെ ആധാരമാക്കുന്ന സാഹിത്യജനുസ്സ് രൂപപ്പെടുന്നത്, സ്വാതന്ത്ര്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഈ പുതിയ അവബോധത്തിന്റെ വെളിച്ചത്തിലാണ് എന്നർത്ഥം. ആർ. നരേന്ദ്രപ്രസാദിന്റെ നിരീക്ഷണം ഈ അവസരത്തിൽ പ്രസക്തമാണ്.

ജനപ്രിയസാഹിത്യകൃതികൾ പ്രധാനമായും പ്രേമത്തെയാണ് ആധാരമാക്കുന്നത്. പ്രേമം മനുഷ്യബന്ധത്തിന്റെ ഒരു ഭാവമാണ്. നിയതമായ സാമൂഹ്യവികാരത്തിന്റെയും ധർമബോധത്തിന്റെയും പശ്ചാത്തലത്തിൽ മനുഷ്യന്റെ രതി, ഒരു ജീവച്ഛക്തിയായി രൂപാ

ന്തരപ്പെടുന്ന പ്രതിഭാസമാണ് പ്രേമം. അതിന് നൈതികമായ, സാംസ്കാരികമായ, സാമൂഹ്യമായ അടിവേരുകളുണ്ട്[22].

4.6.2.1 പ്രണയവും സാമൂഹ്യജീവിതവും

പ്രണയത്തിന് വിമോചനപരമായ രാഷ്ട്രീയം കൈവരുന്നത് അത് രണ്ടു വ്യക്തികളെ മുൻനിർത്തിക്കൊണ്ടുള്ള രണ്ടുതരം സാംസ്കാരികസമൂഹങ്ങളുടെ അഭിമുഖീകരണം എന്ന നിലയിലാണ്. വ്യക്തികൾ തമ്മിലുള്ള ബാന്ധവം കുടുംബങ്ങൾ തമ്മിലും പിന്നീട് സമുദായങ്ങൾ തമ്മിലുമുള്ള ബാന്ധവത്തിലും എത്തിച്ചേരുന്നു. അതോടുകൂടി, പ്രണയം വ്യക്തിയെ സമൂഹത്തിനകത്ത് സ്ഥാപിക്കുകയും പരുവപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇത്തരം ആലോചനകളെ മുൻനിർത്തി വ്യക്തിയെ ഏകാന്തതയിൽ നിന്നു മോചിപ്പിക്കുന്ന ഉപാധിയായി പ്രണയം എങ്ങനെ മാറുന്നു എന്നു പി. പവിത്രൻ വിശദീകരിക്കുന്നു.

മാർക്സിനെത്തുടർന്ന്, അന്റോണിയോ നെഗ്രി, മൈക്കേൽ ഹാർട്ട് എന്നിവർ, കാമനയെ സംബന്ധിച്ച് ഫ്രോയിഡ്, ലക്കാൻ, ദെല്യൂസ്, ഗ്വത്താരി എന്നിവരുടെ സങ്കല്പനങ്ങളെ മറികടന്നു പോവുന്നുണ്ട്. വ്യക്തിത്വത്തിന്റെ ഏകാന്തതയിൽ നിന്നുള്ള രക്ഷപ്പെടലിന്റെ വഴിയാണ് പ്രേമം. പ്രേമത്തിൽ നാം കാക്ഷിക്കുന്നതും വിലമതിക്കുന്നതും വിഷയിത്വത്തിന്റെ ഉൽപാദനവും ഒറ്റയാകലിനെ മറികടക്കലുമാണ്. അത് പുതിയ ബന്ധങ്ങളെയും പൊതുമകളുടെ പുതിയ രൂപങ്ങളെയും ആനയിക്കുന്നു[23].

ഒരു സാമൂഹ്യജീവിയെന്ന നിലയിൽ മനുഷ്യന്റെ ലക്ഷ്യബോധത്തെ പ്രണയം കണ്ടെടുക്കുന്നതിനെപ്പറ്റിയും അദ്ദേഹം സൂചിപ്പിക്കുന്നു. *പ്രേമമെന്നത് സത്താപരമായ ഒരു സംഭവം (Ontological Event) ആണ്. അത് നിലവിലുള്ളതിന്റെ വിച്ഛേദത്തെയും പുതിയതിന്റെ നിർമിതിയെയും കുറിക്കുന്നു. ചിന്തിക്കാനുള്ള ശക്തിയുടെ വികാസമാണ് അതിലുള്ളത്. അതോടൊപ്പം അത് ബാഹ്യമായ ലക്ഷ്യത്തെ തിരിച്ചറിയലുമാണ്. പ്രേമത്തിലൂടെ നാം ആ ലക്ഷ്യവുമായി ഒരു ബന്ധമുണ്ടാക്കുന്നു. നമ്മുടെ ആനന്ദത്തെ ആവർത്തിക്കാനും വികസിപ്പിക്കാനും ശ്രമിക്കുന്നു. അതുവഴി പുതിയതും കൂടുതൽ*

ശക്തവുമായ ശക്തികളെയും മനസ്സുകളെയും രൂപീകരിക്കുന്നു. പ്രേമമെന്നത് സഹക രണങ്ങളുടെയും പദ്ധതികളുടെയും സാമൂഹ്യമായ വിഷയിത്വങ്ങളുടെയും ഉൽപാദന മാണ്[24]. ഏറ്റവും പ്രധാനമായി മനുഷ്യസമൂഹം എന്ന നിലയിലേക്ക് ജാതി - മത സംവർഗ ങ്ങളടക്കമുള്ള വിഭജിത ഗണങ്ങളെ പരിണാമപ്പെടുത്തിയത് പ്രണയത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയ മാണ് എന്നദ്ദേഹം സൂചിപ്പിക്കുന്നു. മാർക്സ് മുതൽ നെഗ്രി വരെയുള്ളവരുടെ കൂടി ചിന്തകളുടെ വെളിച്ചത്തിലാണ് പ്രണയത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയചർച്ചയെ അദ്ദേഹം ചുരുക്കു ന്നത്. *ഗോത്രത്തിന്റെയും ജാതിയുടെയും മതത്തിന്റെയും അതിർവരമ്പുകൾ, മനുഷ്യൻ ആദ്യമായി കടന്നത് പ്രേമത്തിലൂടെയാണ്. ജാതിസമുദായത്തിൽ നിന്ന് മനുഷ്യസമൂഹ ത്തിലേക്ക് മനസ്സ് വികസിച്ചത് അപ്പോഴാണ്. വ്യക്തിതാൽപര്യങ്ങൾകൊണ്ട് ബന്ധിക്ക പ്പെട്ട അണുപ്രായമുള്ള ഒറ്റപ്പെട്ട മനുഷ്യരെ അത് ഒരു സമുദായമാക്കി മാറ്റി. മതസമൂഹ ത്തിൽ നിന്ന് മനുഷ്യസമൂഹത്തിലേക്കുള്ള മാറ്റത്തിന്റെ സാമൂഹ്യശാസ്ത്രതലം പ്രണ യമാണ്*[25]. മനുഷ്യരെ ഒരു സമുദായമെന്ന നിലയിൽ ബന്ധിപ്പിക്കാനുള്ള അതിന്റെ ശേഷി കൊണ്ടാണ്, പ്രണയം സാമൂഹ്യജീവിതത്തിൽ പ്രസക്തമായിത്തീരുന്നത് എന്ന് ഈ ആലോചനയെ സംഗ്രഹിക്കാവുന്നതാണ്.

4.6.2.2 പ്രണയവും കർതൃത്വവും

പ്രണയം രണ്ടു വ്യക്തികൾ തമ്മിലുള്ള വൈകാരികതയുടെ പങ്കുവെക്കൽ എന്ന നിലയിൽ, വ്യക്തി മറ്റൊരു വ്യക്തിയിൽ പുലർത്തുന്ന പ്രതീക്ഷയും അയാൾക്ക് നൽകുന്ന വാഗ്ദാനവുമാണ്. ശക്തമായ പരസ്പരാകർഷണവും വൈകാരികമായ അടു പ്പവുമാണ് പ്രണയത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനാനുഭവം. മനുഷ്യനെ കേവലമായ ജന്തുപ്രകൃ തിയിൽ നിന്ന് മോചിപ്പിക്കുകയാണ് ആ അർത്ഥത്തിൽ പ്രണയം.

പ്രണയത്തിന്റെ സാമൂഹ്യപരതയെപ്പറ്റി ഇവിടെ സൂചിപ്പിച്ചത്, ആധുനികതാ പ്രസ്ഥാനത്തിൽനിന്നു പിളർന്നു മാറിനിന്ന, ജനപ്രിയസാഹിത്യ ഉള്ളടക്കത്തിന്റെ സാമൂ ഹികതയെക്കുറിച്ച് സൂചിപ്പിക്കാനാണ്. പി. പവിത്രൻ സൂചിപ്പിക്കുന്നതുപോലെ, രാഷ്ട്ര പൗരരായിത്തീരാനുള്ള താഴേത്തട്ടു ജനതയുടെ അഭിലാഷങ്ങളാണ് ആ നിലയ്ക്ക് ജന

പ്രിയസാഹിത്യത്തിലെ കഥയെയും കഥാപാത്രങ്ങളെയും നിർണയിച്ചത്. അതോടൊപ്പം, ജനപ്രിയസാഹിത്യത്തിലെ പ്രേമമെന്ന പ്രമേയം ധനാത്മകമായ ഒരു രാഷ്ട്രീയപ്രഖ്യാപനം കൂടിയാണ് എന്ന സൂചനയും ഇത് തരുന്നുണ്ട്. സാമൂഹ്യമായി താഴേതട്ടിൽ ജീവിച്ച മനുഷ്യരുടെ കർതൃത്വവിചാരങ്ങളുടെ പ്രകാശനങ്ങളായിട്ടാണ് അത് മനസ്സിലാക്കേണ്ടത്. കർതൃസ്ഥാനത്തേക്കു കടന്നുവരാനുള്ള ദലിത്ജനതയുടെ വെമ്പലുകളാണ്, പുലയത്തറയെയും ആ നിലക്ക് സാധ്യമാക്കുന്നത്. അതേ സമയം ജനപ്രിയ പ്രണയാഖ്യാനങ്ങളുടെ പൊതുപ്രവണതകളിൽ നിന്ന്, അത് വ്യത്യസ്തമായിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

സാമൂഹ്യമായി ഒട്ടും ദൃശ്യത ലഭിക്കാതിരുന്ന ദലിത്ജീവിതങ്ങളെയാണ് അത് പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നത് എന്നതാണ് ഒരു പ്രധാനപ്പെട്ട കാര്യം. വ്യക്തികളുടെ കർതൃപദവിയെക്കുറിച്ചുള്ള ആലോചനയുടെ വിത്തായി പ്രണയം മാറിത്തീരുന്നു എന്നതാണ് ദലിത് നോവലുകളിലെ പ്രേമാവിഷ്കാരങ്ങളുടെ സവിശേഷത. പുലയത്തറയെ മുൻനിർത്തി ഇതു വിശദീകരിക്കാനുള്ള ശ്രമമാണ് തുടർന്നുള്ള ഭാഗങ്ങളിൽ നടത്തുന്നത്.

4.7 പുലയത്തറയിലെ ദേശവും ജനതയും

കുട്ടനാട്ടിലെ പുലയരും പറയരുമാണ് പുലയത്തറയിലെ പ്രധാന കഥാപാത്രങ്ങൾ. കമ്യൂണിസ്റ്റ് ആശയങ്ങൾക്കും പ്രയോഗങ്ങൾക്കും ആഴത്തിൽ വേരോട്ടമുള്ള ഒരു രാഷ്ട്രീയഭൂമികയാണ് കുട്ടനാട് എന്നത് സ്മരണീയമാണ്. കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെ സാധ്യതകളും പരിമിതികളും അവയുടെ പല മട്ടിലുള്ള പ്രയോഗരൂപങ്ങളും ചേർന്ന് മെനഞ്ഞെടുത്തതാണ് പുലയത്തറയിലെ ജനതയും ദേശവും.

കുട്ടനാട്ടിലെ ആയിരപ്പറനിലത്തിന്റെ ഉടമയായ നാരായണൻ നായരുടെ പണിയാളനായ അഞ്ചിൽതറയിൽ തേവൻ പുലയൻ, അയാളുടെ മകനായ കണ്ടങ്കോരൻ എന്നിവരിൽ നിന്നാണ് 'പുലയത്തറ' ആരംഭിക്കുന്നത്. വരമ്പിൽ മടവീണ് നെൽപാടം നശിച്ചതോടെ നാരായണൻ നായർ, തേവൻ പുലയനെയും മകനെയും അഞ്ചിൽതറയിൽ നിന്ന് പുറത്താക്കുന്നു. തൊഴിലും കിടപ്പാടവും നഷ്ടപ്പെട്ട അവർ അകന്ന ബന്ധുവായ

പള്ളിത്തറ പത്രോസിന്റെ പുരയിലേക്ക് അഭയാർത്ഥികളായി എത്തുന്നു. പണ്ട് കിളിയൻ എന്ന ഹിന്ദു പുലയനായിരുന്ന അയാൾ, പിന്നീട് അവശസമുദായത്തിൽ നിന്നു മതംമാറിയ അനേകം പേരിലൊരാളായി മതംമാറി. ഭാര്യ മറിയം, മകൾ അന്ന എന്നിവരോടൊപ്പം മിഷൻപള്ളിക്ക് സമീപം കുടിൽകെട്ടി പാർക്കുന്നു. അവരോടൊപ്പമുള്ള തേവന്റെയും കണ്ടങ്കോരന്റെയും താമസം വീട്ടിലും പള്ളിയിലും പ്രശ്നം സൃഷ്ടിക്കുന്നു. വരുമാനമില്ലാത്ത രണ്ടുപേരെ പോറ്റേണ്ട പരാധീനതയാണ് വീട്ടിലെ പ്രശ്നമെങ്കിൽ, അവിശ്വാസികളെ സത്യക്രിസ്ത്യാനികളുടെ കൂടെ താമസിപ്പിച്ചതാണു പള്ളിയെയും സമുദായത്തെയും അതൃപ്തരാക്കുന്നത്. അതു തിരിച്ചറിഞ്ഞ് രണ്ടുപേരും പള്ളിത്തറ വിട്ടെങ്കിലും അതിനിടയിൽ കണ്ടങ്കോരനും അന്നയും പ്രണയബദ്ധരാവുകയും അവളെ വിവാഹം കഴിക്കാനായി അയാൾ അച്ഛനെ ധിക്കരിച്ച്, മതംമാറി തോമ്മ എന്ന പേര് സ്വീകരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. വിവാഹശേഷം പള്ളിയുടെയും പ്രാർത്ഥനയുടെയും ഭാഗമാവുന്നതോടെ അവിടുത്തെ വിവേചനവും മതംമാറ്റത്തിന്റെ നിരർത്ഥകതയും മറ്റു പുതുക്രിസ്ത്യാനികളെയെന്ന പോലെ തോമ്മയെയും അസ്വസ്ഥനാക്കുന്നു. 'നമുക്കേവർക്കും ഇരിപ്പാനിനി സ്വർഗം ഒന്നുതന്നെ....' എന്നു പാടുമെങ്കിലും പള്ളി വ്യവഹാരങ്ങളിൽ ആ സമഭാവന പ്രാവർത്തികമാവുന്നില്ല. കമ്മ്യൂണിസത്തിനെതിരെ പള്ളിയിൽ പ്രസംഗം നടക്കുന്നതും അവരെ നീരസത്തിലാക്കുന്നു. ഇതിന്റെയെല്ലാം ഭാഗമായി പുതുക്രിസ്ത്യാനികൾ പള്ളി ബഹിഷ്കരിക്കുകയും, സ്വസമുദായത്തിന്റെ നിലപാടു പ്രഖ്യാപിക്കാനായി യോഗംചേരുകയും ചെയ്യുന്നു. അതേ ആലോചനയുടെ ഭാഗമായി തങ്ങളുടെ മകനെ മാമോദീസ മുക്കേണ്ടതില്ലെന്നും, അവന് തന്റെ അപ്പന്റെ പേരിടണമെന്നും അവനെ പഠിപ്പിച്ച് കേമനാക്കണമെന്നും തോമ്മ പ്രഖ്യാപിക്കുന്നു. പുതുതലമുറയുടെ ഈ അവകാശപ്രഖ്യാപനത്തോടെയാണ് നോവൽ അവസാനിക്കുന്നത്.

4.7.1 പുലയത്തറയുടെ മുൻഗാമികൾ

1930 കൾക്ക് ശേഷം പുറത്തുവന്ന നോവലുകളുടെ ഉള്ളടക്കത്തെ മുഖ്യമായും നിർണയിക്കുന്നത് വർഗവീക്ഷണത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമായ മാനവികബോധമാണ്. കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് പ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ സാന്നിധ്യം അതിന് ത്വരകമായി പ്രവർത്തിക്കുകയും സാമൂ

ഹ്യസമത്വത്തെ സംബന്ധിച്ച വിപ്ലവകരമായ നിലപാടുകൾ അവതരിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തു. 1937 ൽ ജീവൽസാഹിത്യം എന്ന പേരിൽ കേരളത്തിൽ പ്രസ്ഥാനം തന്നെ രൂപംകൊള്ളുന്നത് ഈ സാഹചര്യത്തിലാണ്. ഇത് മലയാള സാഹിത്യവിമർശനത്തെ രണ്ടായി പകുത്തു. കല, കലയ്ക്കു വേണ്ടിയോ ജീവിതത്തിനു വേണ്ടിയോ എന്ന ചോദ്യ മാണ് ഈ സംവാദം ഉയർത്തിക്കൊണ്ടു വന്നത്. സാഹിത്യത്തിന്റെ സൗന്ദര്യദർശനം എന്തായിരിക്കണം എന്ന ആലോചനയായിരുന്നു യഥാർത്ഥത്തിൽ ഈ ചോദ്യങ്ങളുടെ കേന്ദ്രം. കല കലയ്ക്കു വേണ്ടിയായിരിക്കുമ്പോൾ തന്നെ ജീവിതത്തിനു വേണ്ടിക്കൂടി സംസാരിക്കുന്ന ഒരു സൗന്ദര്യദർശനം അതിനു മുന്നോട്ടുവെക്കാൻ സാധിക്കുന്നുണ്ടോ എന്ന തരത്തിലുള്ള അന്വേഷണത്തിലേക്ക് അന്നത്തെ പക്ഷപാതങ്ങൾക്ക് എത്തിച്ചേ രാൻ സാധിച്ചില്ല. രൂപം, ഭാവം എന്നീ ദ്വന്ദ്വങ്ങളെ ആധാരമാക്കി, സൗന്ദര്യനിരീക്ഷണം നടത്തിയതിന്റെ ഒരു പരിമിതിയായി ഇന്നതിനെ കണക്കാക്കാനാവും.

ഈ ചരിത്രസന്ധി സൃഷ്ടിച്ച നവമാനവികബോധമാണ് ഓരങ്ങളിലെ കീഴൊ തുക്കപ്പെട്ട മനുഷ്യരെ സാഹിത്യവ്യവഹാരങ്ങൾക്കകത്ത് സ്ഥാനപ്പെടുത്താനുള്ള സാഹ ചര്യമൊരുക്കിയത്. തകഴി, ദേവ്, ചെറുകാട് തുടങ്ങിയവരുടെയെല്ലാം നോവലുകളിൽ അത്തരം മനുഷ്യർ കഥാപാത്രങ്ങളാവുന്നു. എന്നാൽ നിഷ്കളങ്കരും പരിഗണനാർഹ രുമായ മനുഷ്യരായാണ് ഇവർ റിയലിസ്റ്റിക് നോവലുകളിൽ സ്ഥാനം നേടിയത് എന്ന് പിൽക്കാലത്ത് നിരീക്ഷിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. *സ്നേഹിക്കുന്ന ജന്മിക്ക് വേണ്ടിയും പാർട്ടി കൾക്ക് വേണ്ടിയും ഇവർ ജീവത്യാഗം ചെയ്തു. ജാതി നിശബ്ദമായിപ്പോയ ആധുനി കവർഗബോധത്തിൽ ദലിതർ സാമൂഹ്യസമത്വം വ്യാമോഹിച്ചു.* എന്നാണ് പ്രദീപൻ പാമ്പിരിക്കുന്ന് ഇതേപ്പറ്റി എഴുതുന്നത്[26]. ഈ മട്ടിൽ ദലിതരുടെ ഉപരിലോകത്തെ മാത്രം തൊട്ടുതലോടി കടന്നുപോയ റിയലിസ്റ്റിക് സാഹിത്യത്തിനകത്തെ ഒരു വിച്ഛേദത്തെ സൂചിപ്പിക്കുന്നു എന്നതാണ് പുലയത്തറയുടെ പ്രധാനസവിശേഷത. 1960 ൽ കറ്റയും കൊയ്ത്തും എന്ന നോവലിലൂടെ ടി.കെ.സി.വടുതല ഇത്തരമൊരു പ്രവണതയ്ക്കു തുടക്കം കുറിക്കുന്നുണ്ട്. ഇത് മൂന്നാം അധ്യായത്തിൽ വിശദീകരിച്ചു. ജാതി – മതകീയ ജീവിതം, ജന്മിത്തം, സംഘടന എന്നിവയ്ക്കകത്ത് ദലിതർ അനുഭവിക്കുന്ന ആഭ്യന്തര സംഘർഷങ്ങളെ കണ്ടെടുത്തു കൊണ്ടാണ് ഈ വിച്ഛേദം അടയാളപ്പെടുന്നത്.

നവോത്ഥാനകാല കേരളത്തിലെ ഒരു ദേശാഖ്യാനമെന്ന നിലയിൽ മൂന്ന് പ്രധാനപ്പെട്ട പൊതു സാമൂഹ്യസന്ദർഭങ്ങളാണ് പുലയത്തറയുടെ സാംസ്കാരികപശ്ചാത്തലമാവുന്നത്.

ഒന്ന് കീഴാളവിരുദ്ധമായ മൂല്യബോധത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ പ്രവർത്തിച്ചിരുന്ന ജന്മി അടിമത്ത സാമൂഹ്യാവസ്ഥ.

രണ്ട്: മിഷണറി പ്രവർത്തനങ്ങളുടെ ഭാഗമായി നടന്നിരുന്നതും ദലിത്‌വിഭാഗങ്ങൾ വിമോചനമൂല്യമായി കൽപ്പിച്ചിരുന്നതുമായ ക്രിസ്തുമതപരിവർത്തനം.

മൂന്ന്: ക്രിസ്തുമതപരിവർത്തനത്തിനു ജാതിപ്രശ്നങ്ങൾ പരിഹരിക്കാൻ കഴിയാതിരുന്നതിന്റെ ഭാഗമായിട്ടുണ്ടായ സംഘർഷങ്ങളും പുതുക്രിസ്ത്യാനികളുടെ പ്രതിരോധവും.

ഈ സാമൂഹ്യസന്ദർഭങ്ങളോടുള്ള രാഷ്ട്രീയമായ അഭിമുഖീകരണ പ്രക്രിയകൾ തന്നെയാണ് പുലയത്തറയിലെ ദലിത്ജനതയുടെ സ്വത്വബോധത്തിന്റെ വിപരിണാമങ്ങളെയും വിശദീകരിക്കാവുന്ന ഘട്ടങ്ങൾ. അധികാരവുമായുള്ള സംഘർഷപ്പെടലാണ് അതിന്റെ ആദ്യഘട്ടമായി വരുന്നത്.

4.7.2 അധികാരവുമായുള്ള സംഘർഷങ്ങൾ

പുലയത്തറയിലെ അധികാരബന്ധങ്ങൾ സങ്കീർണമാവുന്നത്, രണ്ടു തരത്തിലാണ്. ഒന്ന്, ഫ്യൂഡൽ സാമൂഹ്യഘടനയുടെ ഭാഗമായ അധികാരബന്ധം. രണ്ട്, മതസ്ഥാപനത്തിനകത്തെ അധികാരബന്ധം. ഈ രണ്ടു ബന്ധവ്യവസ്ഥകൾക്കകത്തും ഓരോ കഥാപാത്രങ്ങളും എടുക്കുന്ന സമീപനങ്ങളും നിലപാടുകളും വ്യത്യസ്തങ്ങളാണ്. അധികാരവുമായി സംഘർഷപ്പെടുന്നിടത്ത് മാത്രമേ ദലിത്‌സ്വത്വം എന്ന ആശയം വിമോചനാത്മകമായി വിഭാവനം ചെയ്യാനാകൂ. നോവലിൽ അത്തരം സംഘർഷങ്ങളിലൂടെ കടന്നുപോകുന്ന പ്രധാന കഥാപാത്രമാണ് കണ്ടങ്കോരൻ. അധികാര ഘടനകളുമായുള്ള കണ്ടങ്കോരന്റെ ഇടപെടലുകൾ അയാളുടെ സ്വത്വപ്രതിസന്ധികളെ രൂപപ്പെടുത്തുന്നത് എങ്ങനെയെന്നു പരിശോധിക്കേണ്ടതുണ്ട്.

4.7.2.1 ജന്മിത്തത്തോട് കലഹിക്കുന്നു

കണ്ടങ്കോരനും അയാളുടെ അച്ഛൻ തേവൻ പുലയനും പത്രോസുമെല്ലാം അട ങ്ങുന്ന ദലിത്സമുദായം ജന്മിത്തത്തിനു കീഴിലാണ് അവരുടെ ജീവിതത്തിന്റെ മുഖ്യ പങ്കും ജീവിച്ചുതീർക്കുന്നത്. തേവൻ തന്റെ അടിമജീവിതത്തെ പ്രശ്നവൽക്കരിക്കാനോ അതിനെ മറികടക്കാനോ ഒരിക്കൽപോലും ശ്രമിക്കുന്നില്ല. തന്റെ ജീവിതത്തിൽ സംഭ വിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന നഷ്ടങ്ങൾക്ക് ജന്മി ഏതെങ്കിലും നിലക്ക് കുറ്റക്കാരനാണെന്ന് അയാൾ വിചാരിക്കുന്നുമില്ല.

രാത്രിയും പകലും മൂത്തപുലയനെ ആ പാടശേഖരത്തിൽ കാണാം. കറുത്തനി ഴലിന്റെ കീറുപോലെ ആ മെലിഞ്ഞ രൂപം നീങ്ങുന്നു. പുറവേലിയിലെ തെങ്ങിൻതണ ലിൽ വന്ന് മൂത്താമ്രാൻ ഓലക്കുട ചൂടിനിൽക്കും. തേവൻ ആ പാടത്തെ വരമ്പു കുത്തു കയോ മടമെടയുകയോ ചെയ്യുകയായിരിക്കും. ആ മനുഷ്യന് വിശ്രമം ആവശ്യമില്ലെ ന്നു തോന്നും. എന്തൊരു മടുക്കാത്ത ഉൽസാഹവും ആവേശവുമാണ്. പാടത്തു വരു മ്പോൾ ആ തളർന്ന കണ്ണുകളിൽ ഉത്സാഹം വളരുന്നതു കാണാം (പുലയത്തറ, പു. 9).

സത്യസന്ധതയും അത്യധ്വാനവും കൊണ്ട് തേവൻ പുലയൻ, അടിമ കർതൃ ത്വത്തെ നിരുപാധികം സ്വീകരിക്കുന്നു. കാണായ പാടമെല്ലാം തങ്ങളുടെ കൂട്ടരാണ് കൃഷി ചെയ്യുന്നതെന്ന യാഥാർത്ഥ്യം അയാൾക്കറിയാം. എന്നാൽ ആ അറിവിനെ വ്യക്തി പരമോ സാമുദായികമോ ആയ ഒരു ശക്തിയായി മാറ്റിത്തീർക്കാനുള്ള പ്രാപ്തി, അയാൾ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്ന തലമുറക്ക് കൈവരുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടാണ് സ്വന്തമായി ഒരു തറ എന്ന സങ്കല്പം പോലും അയാൾക്ക് അന്യമാവുന്നത്. അത്രത്തോളം ശക്തമാണ് ജന്മിത്തത്തിന്റെ അധികാരശക്തി. അതിൽനിന്നു സ്വാതന്ത്ര്യം പ്രഖ്യാപിച്ചുകൊണ്ടാണ് കണ്ടങ്കോരൻ മതംമാറുന്നത്. ഇത് കണ്ടങ്കോരനെ മറ്റൊരുതരം അധികാരബന്ധത്തിലെ ത്തിക്കുന്നു. മതാധികാരത്തിന് പ്രത്യക്ഷഹിംസയുടെ സ്വഭാവമില്ലെങ്കിലും അതൊരു ശാസനാധികാരമായി കണ്ടങ്കോരനെ വീർപ്പുമുട്ടിക്കുന്നു. അയാൾക്കു മുന്നേ പത്രോസും കടന്നുവന്നത് അതേ മട്ടിലുള്ള അധികാരബന്ധങ്ങളുടെ വഴിയിലൂടെയാണ്. ജന്മിത്ത

ത്തിന്റെ ചൂഷണപരതയോടും സമുദായത്തിന്റെ ഇടുങ്ങിയ ഘടനയോടും കലഹിച്ചു കൊണ്ടാണ് ക്രിസ്തുമതത്തിലേക്ക് മാറുന്നതെങ്കിലും പത്രോസ് പുതിയ തട്ടകത്തിൽ വിധേയകർതൃത്വമായി നിൽക്കുന്നു. എന്നാൽ സംഘർഷങ്ങളോടെയല്ലാതെ ഒരിടങ്ങളിലും നിൽക്കാൻ കണ്ടങ്കോരന് സാധിക്കുന്നില്ല. അയാൾ വിലക്കുകളെ അതിലംഘിക്കുവാനും, നിലവിലുള്ള ബന്ധശ്രേണിയിൽ നിന്നു പുറത്തുകടക്കാനും നിരന്തരം ശ്രമിക്കുന്നു.

4.7.2.2 കുതറുന്ന മനുഷ്യൻ

മറ്റൊരർത്ഥത്തിൽ അധികാര ബന്ധങ്ങളോടുള്ള കലഹം അയാളെ കുതറുന്ന ഒരു മനുഷ്യനായി തുടക്കം മുതൽ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. അതോടൊപ്പം ജന്മിയുടെ പറമ്പിൽ നിന്ന് തേങ്ങ മോഷ്ടിക്കുന്നത് കണ്ടങ്കോരനാണ് എന്നൊരു പരാമർശവും ജന്മിയുടെ മകൻ നടത്തുന്നുണ്ട്. ഇതും ജന്മിത്തത്തോടും അതിനു പരമ്പരാഗതമായി ലഭിക്കുന്ന വിശേഷാധികാരങ്ങളോടുമുള്ള കണ്ടങ്കോരന്റെ പ്രതിഷേധമായി കാണാവുന്നതാണ്. ജന്മിയുടെ പറമ്പിൽനിന്ന് തേങ്ങ മോഷ്ടിക്കുന്നതിലൂടെയാണ്, ഫ്യൂഡൽ വ്യവസ്ഥയുടെ ഉടമ - അടിമ ബന്ധത്തെ അയാൾ നിഷേധാത്മകമായി അട്ടിമറിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നത്. അയാളുടെ പിതാവിന് ചിന്തിക്കാൻ കഴിയാത്ത ഒരു പ്രവൃത്തിയാണിത്. സത്യസന്ധതയും കൃത്യനിർവഹണബോധവും ദലിത്ജീവിതത്തിന്റെ അടിസ്ഥാന മൂല്യബോധമായി അവതരിപ്പിക്കുന്നതിലും, അവയുടെ ലംഘനം കഠിനമായ ശിക്ഷാരീതികൾക്ക് വിധേയമാക്കുന്നതിലും ചാതുർവർണ്യവ്യവസ്ഥ കർക്കശമായി ശ്രദ്ധ വെച്ചിരുന്നു എന്ന് അതിന്റെ സ്മൃതിപാഠങ്ങൾ സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്[27]. അടിമകളെ ചൂഷണം ചെയ്യാനുള്ള തങ്ങളുടെ ധാർമികമായ അവകാശത്തെ, സ്മൃതികളും ശ്രുതികളും മുൻനിർത്തി സ്ഥാപിച്ചെടുക്കുന്ന സരസ്വതീവിജയത്തിലെ കുബേരൻ നമ്പൂതിരിയെ ഇവിടെ സാന്ദർഭികമായി ഓർക്കാവുന്നതാണ്. അതുപോലെത്തന്നെ, സവർണാഖ്യാനങ്ങളിലെ അടിമസ്വത്വത്തെ ആന്തരവൽക്കരിക്കുന്നയാളാണ് തേവൻ. ആ മൂല്യവ്യവസ്ഥക്കു പ്രതിബോധം തീർത്തുകൊണ്ടാണ് കണ്ടങ്കോരൻ ജന്മിയുടെ അപ്രീതിക്കു പാത്രമാവുന്നത്. അയാൾക്കുള്ളിലെ കുതറുന്ന മനുഷ്യനെ മറ്റു പലസന്ദർങ്ങളിലും കാണാ

നാവും. വിലക്കപ്പെട്ട പ്രണയബന്ധം പിടിച്ചെടുക്കുന്നതിലൂടെയും തന്റെ പാരമ്പര്യത്തൊ ഴിലിനെ തള്ളിക്കളയുന്നതിലൂടെയും താൻ സ്വമേധയാ സ്വീകരിച്ച മതമൂല്യങ്ങളെ നിരാ കരിക്കുന്നതിലൂടെയും തന്റെ അടിമസ്വത്വത്തെ മറികടക്കാനുള്ള കുതറിച്ചകളാണ് കണ്ട ങ്കോരൻ നടത്തുന്നത് എന്നാണ് ഇവിടെ സൂചിപ്പിക്കുന്നത്.

4.7.3 പുലയത്തറയിലെ പ്രണയാവിഷ്കാരം

ജനപ്രിയ സാഹിത്യകൃതികളിലെ പൊതു പ്രണയാഖ്യാനങ്ങളിൽ നിന്ന്, പുല യത്തറ വ്യത്യസ്തമായി നിൽക്കുന്നു. ദൈനംദിന ജീവിതയാഥാർത്ഥ്യങ്ങളോടും അവ യിലെ ഏറ്റവും സ്വകാര്യമായ നിമിഷങ്ങളോടു പോലും ആശയപരമായി ഏറ്റുമുട്ടുന്ന ഒന്നായി ജാതിയെ സ്ഥാപിക്കുന്നു എന്നതാണ് ഈ പ്രണയാഖ്യാനത്തിന്റെ സവിശേഷ ത.

മലയാളിയുടെ അനുഭൂതി വ്യത്യസ്തകാലങ്ങളിൽ വ്യത്യസ്തനിലകളിൽ രൂപ പ്പെട്ടവയാണ്. രണ്ടിടങ്ങഴിയിലും ചെമ്മീനിലും, തോട്ടിയുടെ മകനിലും പ്രണയമുണ്ട്. അത്, പ്രണയത്തിന്റെ അനുഭൂതിമണ്ഡലങ്ങളെ തൊട്ടും തലോടിയും കടന്നു പോവുന്നു. എന്നാൽ പുലയത്തറ പോലുള്ള രചനകളിലേക്കെത്തുമ്പോൾ അത് ദൈനംദിന വ്യവ ഹാരങ്ങളെ സൂക്ഷ്മാർത്ഥത്തിൽ സ്പർശിച്ചാണ് കടന്നു പോവുന്നത്. പ്രണയം വിവാ ഹത്തിനും കാമുകത്വം, ദാമ്പത്യത്തിനും വഴിമാറുമ്പോൾ, മതവും കുടുംബവും തമ്മിൽ സംഘർഷാത്മകമായ ഒരു ബന്ധം രൂപപ്പെടുന്നു. പുലയത്തറയിൽ പുതുതലമുറയുടെ കാമനാലോകം മതകേന്ദ്രിത കുടുംബമൂല്യങ്ങളിൽ നിന്ന് സ്വാതന്ത്ര്യമാഗ്രഹിക്കുന്നതാണ് സംഘർഷത്തിനു കാരണമാവുന്നത്. നിലവിലുള്ള സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥിതിയും വ്യക്തി കളുടെ ആഗ്രഹങ്ങളും തമ്മിലുള്ള സംഘർഷം അതിന്റെ ആക്കം കൂട്ടുന്നു. ഈ സംഘർഷത്തിലൂടെ വ്യക്തികൾ സ്വയം തിരിച്ചറിയുന്നു. ഒരാൾ തന്റെ വ്യക്തിത്വത്തി ന്റെയും സ്വഭാവത്തിന്റെയും സാധ്യതകൾ പൂർണമായി മനസ്സിലാക്കുക എന്നതാണ് ഇവിടെ സ്വയംതിരിച്ചറിവ് എന്നതുകൊണ്ട് ഉദ്ദേശിക്കുന്നത്. ഈ സ്വയം തിരിച്ചറിവിന്റെ ഫലങ്ങൾ പ്രധാനപ്പെട്ടവയാണ്. മതംമാറ്റത്തിലൂടെ, വിലക്കുകൾ മറികടക്കുന്ന വ്യക്തി

യായിത്തീരാനും, പ്രണയത്തിലൂടെ അതുറപ്പിക്കാനും ശ്രമിക്കുന്നതിലൂടെ, പ്രണയത്തെ ഒരു സവിശേഷരാഷ്ട്രീയ ഇടപെടലായി വ്യാഖ്യാനിക്കാമെന്നുവരുന്നു. അതോടൊപ്പം, അതിനെ കേന്ദ്രത്തിൽ നിർത്തുന്ന ഒരു ബദൽ ലാവണ്യദർശനവും, യുക്തിവിചാരവും രൂപപ്പെടുന്നു.

4.7.3.1 അന്തഃസംഘർഷങ്ങൾ

പുലയത്തറയിലെ പ്രണയികളുടെ ജീവിതം വിവാഹാനന്തരം സംഘർഷാത്മക മായിത്തീരുകയാണ്. അത് സമൂഹത്തിൽ നിന്നു നേരിടുന്ന എതിർപ്പുകളുണ്ടാക്കുന്ന സംഘർഷമല്ല. മറിച്ച് ജാതി - മത ബന്ധങ്ങൾ വ്യക്തികൾക്കകത്ത് രൂപപ്പെടുത്തുന്ന സംഘർഷമാണ് എന്നിടത്താണ് ഈ വ്യത്യസ്തത. ഇവിടെ രണ്ടു സാധ്യതകൾ പ്രണയ ത്തിൽ ഇടപെടുന്നുണ്ട്. അതിലൊന്ന്, പ്രണയത്തിലേർപ്പെടുന്ന വ്യക്തികളുടെ വ്യക്തി സ്വത്വത്തെ സംബന്ധിച്ചുള്ളതാണ്. മറ്റൊന്ന് അതിനെ അഭിമുഖീകരിക്കുന്ന കുടുംബ ങ്ങളുടെ സമൂഹങ്ങളുടെ ജാതി, മതസ്വത്വത്തെ സംബന്ധിച്ചും. അങ്ങനെ രണ്ടുപേർ പ്രണയത്തിലാവുമ്പോൾ അതിനിടയിൽ രൂപപ്പെടുന്ന സംഘർഷങ്ങളാണ് പുലയ ത്തറയെന്ന നോവലിന്റെ കേന്ദ്രങ്ങളിലൊന്ന്. ജാതികീഴാളതയുടെ പ്രതിനിധിയാണ് പുല യത്തറയിലെ നായകൻ. നായിക, മതാരോഹണം നടത്തി ക്രിസ്ത്യാനിയായ യുവതി യും. ഇതാണ് പ്രണയത്തിനു തടസമായി നിൽക്കുന്നത്. അവർ പ്രണയസാക്ഷാത്കാര ത്തിനു വേണ്ടി എത്തിച്ചേരുന്ന സ്ഥാപനം മതമാണ്. എന്നാൽ അതേ മതം തന്നെ പിൽകാലത്ത് സ്വത്വസംഘർഷത്തിന്റെ ഭൂമികയായിത്തീരുകയും മതത്തിൽ നിന്നുള്ള വിമോചനം ആത്യന്തികലക്ഷ്യമായിത്തീരുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇങ്ങനെയൊരു വൈപരീ ത്യത്തിലവസാനിക്കുന്ന നോവൽ ആശയപരമായി മുന്നോട്ടുവെക്കുന്നത് പ്രണയത്തിന്റെ വിമോചനമൂല്യത്തെയാണ് എന്നതു ശ്രദ്ധേയമാണ്.

4.7.3.2 ഭൂതകാലത്തിന്റെ തിരസ്കാരം

പ്രണയം പുതിയൊരു തരം മൂല്യബോധമാണ്. നിലവിലുള്ള പല മൂല്യബോധ ങ്ങളുടെയും നിരാസത്തിലൂടെയാണ് ഇത് സ്വായത്തമാക്കുന്നത്. കുടുംബം, ജാതി, മതം

എന്നിവയുടെ പരമ്പരാഗതമൂല്യങ്ങളെയാണ് അടിസ്ഥാനപരമായി അത് തിരസ്കരിക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ടാണ് പ്രണയം വ്യക്തിപരം എന്നതിനേക്കാൾ പലപ്പോഴും സാമൂഹികമായിത്തീരുന്നത്. പ്രണയത്തിൽ സ്വയം അടയാളപ്പെടുമ്പോൾ സാമൂഹ്യമായി കൂടുതൽ ദൃശ്യപ്പെടുക കൂടിയാണ്. ഈ ദൃശ്യപ്പെടലിൽ വ്യക്തിയുടെ അകവും പുറവും കണ്ടെത്തുന്ന വെളിച്ചമാണ് പ്രണയത്തിന്റെ സാധ്യത. അങ്ങനെ നോക്കുമ്പോൾ പുലയത്തറയിലെ തോമ്മാ പതിയെ വെളിച്ചപ്പെട്ടു വരുന്ന ഒരു മനുഷ്യനാണ്. കൂടുതൽ മെച്ചപ്പെട്ട, സ്വന്തം താത്പര്യങ്ങൾക്കു വിലയുള്ള ഒരു ജീവിതം ലഭിക്കുന്നതിനുവേണ്ടി തന്റെ ഭൂതകാലത്തെ അയാൾ ഒന്നൊന്നായി തിരസ്കരിക്കുന്നു. മതംമാറ്റം, തൊഴിൽമാറ്റം, പേരുമാറ്റം എന്നിങ്ങനെ നിരന്തരം മാറ്റങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള ചിന്തയാണ് അയാളെ അലട്ടുന്നത്. ഇതല്ല ഇതല്ല എന്ന് ഓരോ മാറ്റവും അയാളെ അടുത്തതിലേക്ക് തള്ളിവിടുന്നു. ഭൂതകാലത്തെ നിഷ്പ്രയാസം തിരസ്കരിക്കാൻ അയാളെ പ്രാപ്തനാക്കുന്നത് ആധുനികപൗരത്വത്തോടുള്ള അഭിവാഞ്ഛ മാത്രമല്ല, ഭൂതകാലത്തിൽ ഗൃഹാതുരമായ യാതൊന്നും ഓമനിക്കാനില്ല എന്നതുകൂടിയാണ്. ആധുനികത രൂപപ്പെടുത്തിയ സ്വത്വസംഘർഷം ഉപരിവർഗങ്ങൾക്കും കീഴൊതുക്കപ്പെട്ടവർക്കും രണ്ടുതരത്തിലാണ് അനുഭവപ്പെട്ടത് എന്നുകൂടിയാണ് ഇവിടെ വ്യക്തമാവുന്നത്. അതോടൊപ്പം പ്രണയമാണ് അത്തരം സ്വത്വസംഘർഷങ്ങളിലേക്ക് അയാളെ നയിക്കുന്നത് എന്നതും പ്രധാനമാണ്.

4.7.3.3 ദലിത് സ്വത്വനിർമിതിയും പ്രണയവും

നിലവിലുള്ള പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളെ തകിടംമറിക്കുന്ന ഒരു സൗന്ദര്യ സങ്കല്പമെന്ന നിലയിലാണ് പുലയത്തറയിൽ പ്രണയം പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. ദലിത് സ്വത്വനിർമിതിയിൽ പ്രണയം എങ്ങനെ ഇടപെടുന്നു എന്നതിന്റെ കൂടി സൂചനയാണിത്. അത് കണ്ടങ്കോരന്റെയും അന്നയുടെയും പ്രണയം മാത്രമല്ല. പത്രോസും ഭാര്യ മറിയയും പ്രണയത്തിനുവേണ്ടി ഭൂതകാലം ഉപേക്ഷിച്ചു വന്നവരാണ് എന്നിടത്താണ്, ഈ സൗന്ദര്യസങ്കൽപത്തിന്റെ പ്രതിരോധശേഷി വെളിപ്പെടുന്നത്. പ്രണയം എല്ലായ്പ്പോഴും പ്രതിബന്ധങ്ങൾ രൂപപ്പെടുത്തുകയും, അത് തകർക്കാനുള്ള സ്ഥൈര്യം ആവശ്യപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്. ഇവിടെ തകർക്കപ്പെടാനുള്ള പ്രതിബന്ധങ്ങൾ വ്യവസ്ഥിതിയുടെ നിയമ

ങ്ങളാണ്. ജാതി, മതം, സമ്പത്ത്, സാമൂഹ്യപദവി എന്നിങ്ങനെ പോവുന്നു അത്. പ്രണയസാക്ഷാത്കാരത്തിനുവേണ്ടി, ഇവയിലേതെങ്കിലും ഒന്നു തകർക്കപ്പെടുന്നു എന്നതിന്റെ അർത്ഥം, വ്യവസ്ഥിതിയെ നേരിയ മട്ടിലെങ്കിലും സംഘർഷാത്മകമാക്കിയെന്നും അതിലൂടെ സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളെ ചലനാത്മകമാക്കിയെന്നുമാണ്. ഈ ചലനാത്മകതയാണ് സമൂഹത്തോടൊപ്പം വ്യക്തിയെയും സ്വത്വപരമായി ചലിപ്പിക്കുന്നത്.

കണ്ടങ്കോരന്റെ പ്രണയസാക്ഷാത്കാരം, അയാളെ സംബന്ധിച്ച് ഒരൊറ്റയാൾ പോരാട്ടമാണ്. അയാളുടെ അച്ഛന്റെയോ, അന്നയുടെ മാതാപിതാക്കളുടെയോ, ബന്ധുക്കളുടേയോ അനുവാദവും ആശിർവാദവും അതിനില്ല. എങ്കിലും ആ ഘടനയ്ക്കകത്ത് നിന്നുകൊണ്ട് തന്നെ അയാൾ അന്നയെ വിവാഹം കഴിക്കുന്നു. പത്രോസിനെപ്പോലെ സമുദായത്തെ ഉപേക്ഷിച്ച് അയാൾ പോവുന്നില്ല. അവിടെത്തന്നെ സ്വയം സ്ഥാപിക്കുകയാണയാൾ ചെയ്യുന്നത് എന്നത് ശ്രദ്ധേയമാണ്. തേവൻ പുലയൻ അയാളുടെ സമുദായ ഘടനക്കകത്തുനിന്ന്, അതിന്റെ മര്യാദകൾ പാലിച്ചുകൊണ്ടു നടത്തുന്ന വിവാഹം, പത്രോസ്, തന്റെ ദേശം വിട്ട് മറ്റൊരിടത്തേക്ക് പലായനം ചെയ്തുകൊണ്ടും മതാരോഹണം നടത്തിക്കൊണ്ടും നേടിയെടുക്കുന്ന പ്രണയം, ഈ രണ്ടു സന്ദർഭങ്ങളിൽ നിന്നും കണ്ടങ്കോരൻ വ്യത്യസ്തനാവുന്നത് അയാളുടെ വ്യക്തിപരമായ തെരഞ്ഞെടുപ്പുകളിലൂടെയാണ്. ദേശത്തെ ഉപേക്ഷിക്കുന്നതിലൂടെ അവിടുത്തെ അധികാരഘടനയെ തള്ളിക്കളഞ്ഞുകൊണ്ടാണ് അയാൾ പുതിയ സ്ഥലത്തേക്ക് വരുന്നത്. അതയാളുടെ പ്രതിസന്ധിയായിരുന്നില്ല; തെരഞ്ഞെടുപ്പായിരുന്നു എന്നതാണ് പ്രധാനകാര്യം. സ്വന്തം ഇല്ലത്തുനിന്ന് ഒരു പെൺകുട്ടിയെ വിവാഹം കഴിക്കുകവഴി സമുദായഭ്രഷ്ടനായാണ്, പത്രോസ് ദേശം വിടുന്നത്.

4.7.3.4 മതംമാറ്റവും അവകാശ പ്രഖ്യാപനങ്ങളും

ഈ അവസ്ഥയിൽ നിന്ന് സ്വന്തം അവകാശപ്രഖ്യാപനങ്ങളിലേക്ക് ദലിതരെ നയിക്കുന്നത് നേരത്തെ സൂചിപ്പിച്ച മൂന്ന് സാമൂഹ്യസന്ദർഭങ്ങളുടെ സമ്മർദ്ദമാണ് പ്രണയം, മതംമാറ്റം, അധികാരപങ്കാളിത്തം എന്നീ വ്യക്ത്യാനുഭവങ്ങളാണ് അതിലേക്കുള്ള

മാർഗമായിത്തീരുന്നത്. ഈ അനുഭവങ്ങൾ ഉണ്ടാക്കുന്ന ചെറുതും വലുതുമായ സ്വത്വ സംഘർഷങ്ങൾ പക്ഷേ അതായിത്തന്നെ നിൽക്കുകയല്ല, മറിച്ച് സമുദായ കർതൃത്വരൂപീകരണത്തിലേക്ക് വളരുകയാണ് എന്നതാണ് ശ്രദ്ധേയം. കണ്ടങ്കോരന്റെയും അന്നയുടെയും പ്രണയം തന്നെ ഉദാഹരണമായെടുക്കാം. പരസ്പരമുള്ള ആകർഷണവും പ്രണയവും വിനിമയം ചെയ്തതിന് ശേഷമാണ് മതം വലിയൊരു തടസ്സമായി തങ്ങൾക്കുമുന്നിലുണ്ടെന്ന് ഇരുവരും ചിന്തിക്കുന്നത്. മതം ഒരു ആത്മീയാനുഭവമായി അവരെ സ്പർശിക്കുന്നില്ലെന്നു സാരം. എന്നാൽ അവരുടെ തൊട്ടുമുന്നിലെ തലമുറയിലുള്ള പത്രോസിന് മതമെന്നാൽ ആത്മീയാനുഭവവും അയാൾ വിശ്വസിക്കുന്ന ഏകപ്രത്യയശാസ്ത്രവുമാണ്. അപ്പുറത്ത് തേവൻ പുലയനാവട്ടെ തന്റെ പാരമ്പര്യവും പൈതൃകവും കഴിഞ്ഞ് മറ്റൊരു ശക്തിയിലും വിശ്വസിക്കുന്നില്ല. ഈ രണ്ടു വിശ്വാസധാരകളുടെ പിൻമുറക്കാരായ കണ്ടൻകോരനും അന്നയും താന്താങ്ങളുടെ പരമ്പരയുടെ കണ്ണികളായി സ്വയം വിഭാവനം ചെയ്യുന്നില്ല. മറിച്ച് ഒരു പ്രതിസന്ധി എന്ന നിലയിലാണ് തങ്ങൾ അകപ്പെട്ടു നിൽക്കുന്ന വിശ്വാസത്തെ പുനരാലോചനക്കെടുക്കാൻ അവർ പ്രേരിതരാകുന്നത്. ഈ പുനരാലോചനയുടെ ഫലമാണ് കണ്ടൻകോരന്റെ മതംമാറ്റം. അതൊരു വിശ്വാസത്തിന്റെ പ്രശ്നമല്ല. മറിച്ച് നിലവിലെ പ്രതിസന്ധിക്ക് ഒരു താൽകാലിക പരിഹാരം മാത്രമാണ്. പ്രണയസാഫല്യത്തിനു കാരണമായിത്തീർന്ന ഒരു പ്രവൃത്തി എന്ന നിലയിലും തന്റെ സാമൂഹ്യപദവി ഉയർത്തിയ തീരുമാനമെന്ന നിലയിലും മതംമാറ്റം പിന്നീട് അയാൾക്ക് ആഹ്ലാദകരമായിത്തീരുന്നുണ്ട്.

4.7.3.5 പ്രണയശരീരം – കർതൃത്വവും കാമനയും

നായികാ - നായകന്മാരുടെ ശരീരസൗന്ദര്യവർണന ഈ സന്ദർഭത്തിൽ പ്രസക്തമാണ്. ഒരു ബദൽ സൗന്ദര്യമാതൃകയായിരിക്കുമ്പോഴും, അധ്വാനശരീരത്തിന്റെ പരിക്ഷീണതകളിൽ നിന്ന് അത് ഒരു പരിധിയോളം മുക്തമാണ്. അഥവാ, അധ്വാനംപോലും ഒരു പ്രണയചേഷ്ടയോളം ലഘുത്വം നിറഞ്ഞതും അനുഭൂതി തുളുമ്പുന്നതുമായി മാറുന്നു. കണ്ടങ്കോരന്റെ അച്ഛനും പത്രോസും ശരീരപരമായി സ്ഥാനപ്പെടുന്നിടത്തല്ല, തോമ്മായുടെയും അന്നയുടെയും സ്ഥാനപ്പെടൽ എന്നു കാണാം.

അതിനു മറ്റൊരു കാരണം കൂടിയുണ്ട്. 1950 കൾ സിനിമയെന്ന മാധ്യമത്തെ സാധാരണ മനുഷ്യരിലേക്ക് അടുപ്പിച്ച കാലം കൂടിയാണ്. 1950 ൽ പുറത്തിറങ്ങിയ 'ജീവിത നൗക', 1954ൽ 'നീലക്കുയിൽ', 1955 ൽ 'ന്യൂസ്പേപ്പർ ബോയ്' തുടങ്ങിയ സിനിമകൾ മനുഷ്യരുടെ കാമനാലോകങ്ങളെ പുതുക്കിപ്പണിതു. അതിന്റെ സ്വാധീനം, ജനപ്രിയസാഹിത്യത്തിൽ ശരീരവർണനകളായി പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടു എന്നുകൂടി സാന്ദർഭി കമായി മനസ്സിലാക്കാവുന്നതാണ്. പുലയത്തറയിലെ തോമ്മാ, സിനിമയെക്കുറിച്ച് ആവേ ശത്തോടെ സംസാരിക്കുന്നതും, അന്നയ്ക്ക് സിനിമയിലെ നടി ധരിക്കുന്നതുപോലുള്ള വസ്ത്രങ്ങൾ വാഗ്ദാനം ചെയ്യുന്നതും ഇതിന്റെ ഭാഗമായിട്ടാണ്.

അച്ചടിവ്യവഹാരങ്ങളിൽ ലഭിച്ച പ്രതിനിധാനത്തെത്തുടർന്ന് ഭാഷണശേഷി കൈവരിക്കുന്ന കീഴൊതുക്കപ്പെട്ടവർ, സ്വയംനിർണയനത്തിനുള്ള ശേഷികൂടി കൈവ രിക്കുന്നു. പ്രണയം ആത്യന്തികമായി ഒരു തെരഞ്ഞെടുപ്പാണല്ലോ. ഈ തെരഞ്ഞെ ടുപ്പിനുള്ള ശേഷി കൈവരിക്കുന്നതോടെ നിലവിലുള്ള സാമൂഹ്യപദവിയിൽ നിന്ന് ഒരു യർച്ച സംഭവിക്കുന്നു. സ്വത്വപരമായ ഒരു വിച്ഛേദത്തിന്റെ സൂചകമാണിത്. രണ്ടിടങ്ങഴി യിൽ, ചാത്തനും ചിരുതയും തമ്മിലുള്ള പ്രണയം ആവിഷ്കരിക്കുമ്പോൾ, ചാത്തനാ ണ്, പ്രണയസാഫല്യത്തിനായി മുൻകൈയെടുക്കുന്നത്. ചിരുതയുടെ അച്ഛൻ ആവശ്യ പ്പെട്ടത്രയും പെൺപണം നൽകി അയാൾ അവളെ സ്വന്തമാക്കുകയാണ്. ചിരുത ഏറെ ക്കുറേ ശബ്ദരഹിതയാണ് ഇവിടെ. അന്ന, കണ്ടങ്കോരനോടുള്ള തന്റെ പ്രണയം ഒളിഞ്ഞും തെളിഞ്ഞും പ്രകടമാക്കുന്നുണ്ട്. ഈ അർത്ഥത്തിൽ ദലിത്സ്ത്രീ സ്വത്വത്തിന്റെയും പുരോ ഗമനപരമായ വിച്ഛേദത്തെ ഇത് സൂചിപ്പിക്കുന്നു.

4.7.3.6 വീടും മതാത്മകതയും

കാമത്തിൽനിന്ന് പ്രേമത്തിലേക്കുള്ള പരിണാമം സാമൂഹ്യതയിലേക്കുള്ള സംസ്കാരത്തിന്റെ ചുവടുവെപ്പിൽ പ്രധാനമാണ്. ഗോത്രപരമോ ജാതിപരമോ, മതപ രമോ ആയ ബന്ധങ്ങൾക്കപ്പുറത്ത് ഒരു മനുഷ്യൻ മറ്റൊരു മനുഷ്യനെ, അന്യനെ, അന്യയെ വികാരതലത്തിൽ ഗൗനിക്കുന്നതിന്റെ ചരിത്രസന്ദർഭമാണിത്[28].സ്വാതന്ത്ര്യ

ത്തിന്റെ ആനുഭൂതികമായ ആവിഷ്ക്കരണമായി പ്രണയം മാറുന്നുണ്ടെങ്കിലും, പുലയത്തറയിൽ അതിന്റെ കേന്ദ്രം കുടുംബം തന്നെയായി നിലനിൽക്കുന്നു. പൊതു ഇടം എന്ന സങ്കല്പനം കീഴൊതുക്കപ്പെട്ടവർക്ക് അപ്രാപ്യവും അലഭ്യവുമായിരുന്നു എന്നതുതന്നെയാണ്, കുടുംബത്തിൽ സ്വയംസ്ഥാപിക്കാൻ അവരെ സന്നദ്ധരാക്കിയത്. ആത്മാവിഷ്കരണത്തിന് ഉതകുന്ന മറ്റൊരിടം അവർക്കു മുന്നിലില്ല. സ്വാതന്ത്ര്യത്തിലേക്കുള്ള വാതിലായിട്ടാണ് സ്വന്തം വീടിനെ കണ്ടങ്കോരൻ കാണുന്നത്. അന്നയുടെ വീട്, മതാത്മകമായ ഒരന്തരീക്ഷംകൊണ്ട്, അസ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ ആവരണം പുതച്ചിരിക്കുന്നത് അയാൾ അനുഭവിക്കുന്നുണ്ട്. അതുകൊണ്ടാണ്, വിവാഹാനന്തരം ആ വീട്ടിലേക്ക് പോവാൻ അയാൾ മടിയ്ക്കുന്നത്. അയാളെ തെരഞ്ഞെടുപ്പിന് പ്രേരിപ്പിച്ച യുക്തി തന്നെ, മതകീയവും ജാതിയവുമായ അസ്വാതന്ത്ര്യത്തിനെതിരാണ്. അങ്ങനെ വരുമ്പോൾ, അന്നയുടെ വീട്ടിലേക്കുള്ള തിരിച്ചുപോക്ക് അയാളെ കൂടുതലാഴത്തിൽ സംഘർഷപ്പെടുത്തുമെന്ന തിരിച്ചറിവ് അയാൾക്കുണ്ട്. അന്നയുടെ അമ്മയോടുള്ള വിയോജിപ്പിനേക്കാൾ ഈ തിരിച്ചറിവാണ് അയാളെ തടയുന്നത്. പ്രണയമെന്ന ആശയത്തിന്, കുടുംബബന്ധങ്ങളുമായി സംഘർഷപൂർണമല്ലാത്ത നിൽപ് സാധ്യമല്ല എന്ന തിരിച്ചറിവിലേക്ക് കൂടി ഇതെത്തിച്ചേരുന്നുണ്ട്. കീഴൊതുക്കപ്പെട്ടവരെ സംബന്ധിച്ച് ഇത് സ്വത്വപരമായി നിർണായകമായ ഒരു വഴിത്തിരിവാണ്.

കുടുംബജീവിതം മാത്രമല്ല; തൊഴിൽജീവിതവും മതജീവിതവും ജാതിയെന്ന സംവർഗത്തോട് അത്രമേൽ ചേർന്നു വ്യാഖ്യാനിക്കപ്പെട്ടതാണെന്ന തിരിച്ചറിവും തോമ്മ, നേടുന്നത് പ്രണയാനന്തരമാണ്. സംഘജീവിതത്തിന്റെ ഏതു സൂക്ഷ്മസന്ദർഭത്തിലും ജാതി, സംഘർഷമായി പിന്തുടരുന്നു. ഒരർത്ഥത്തിൽ വീടാണ് അയാളെ സംബന്ധിച്ച് അംഗീകാരത്തിന്റെ ഒരേയൊരു ഇടം. വിവാഹാനന്തരം, മതാരോഹണാനന്തരം, തനിയ്ക്കു ലഭിക്കുമെന്നു കരുതിയ സാമൂഹ്യാംഗീകാരം ഒരു മിഥ്യയാണെന്നു തിരിച്ചറിയുന്നുണ്ട് തോമ്മ. അതോടെ വീട് മാത്രമാണ് വിമോചനത്തിന്റെ ഇടമായി അയാൾക്ക് അനുഭവപ്പെടുന്നത്.

കുന്നുമ്മോളിൽ പള്ളിയുടെ താഴ്‌വരയിലൂടെ നീണ്ടുകിടക്കുന്ന വഴിയിൽ'നിന്ന് തോമ്മാ അവന്റെ കൂരയിലേക്കു നോക്കും. മാഞ്ഞു മാഞ്ഞുപോകുന്ന സാന്ധ്യത്തുടുപ്പിൽ ആ ചെറിയ പുര ഒരു പൊട്ടുപോലെ കാണാം. അവന് അങ്ങെത്താൻ തിടുക്കമാവും (പുലയത്തറ, പു. 112). ഈ തിടുക്കം, അയാളുടെ സ്വത്വബോധത്തിന്റേതാണ്. അയാൾക്ക് സ്വയം പ്രകാശിപ്പിക്കാനാവുന്ന ഒരിടത്തേക്ക് എത്താനുള്ള തിടുക്കമാണത്.

4.7.4 സാമൂഹ്യാംഗീകാരത്തിനുള്ള ആഗ്രഹം

പ്രണയം സാധ്യമാക്കുന്ന ആത്മബോധമാണ് കണ്ടങ്കോരനെ സ്വന്തം സാമൂഹ്യപദവിയെ സംബന്ധിക്കുന്ന ആലോചനകളിലേക്ക് എത്തിക്കുന്നത്. അംഗീകരിക്കപ്പെടുക എന്ന ആശയം സാധ്യമാക്കുന്നു എന്നതാണ് കീഴാളരെ സംബന്ധിച്ച് പ്രണയത്തിലെ ധനാത്മകത. വ്യക്തിപരമായി ലഭിക്കുന്ന ഈ അംഗീകാരം സാമൂഹ്യാംഗീകാരമായി വളരുന്നില്ല എന്നത് വലിയ സംഘർഷമായി പിൽകാലത്ത് രൂപപ്പെടുന്നു. ആത്മബോധം സാമൂഹ്യാംഗീകാരത്തിനുള്ള ദാഹമായിത്തീരുന്നതാണ്, സ്വത്വപരിണാമത്തിന്റെ ആദ്യസൂചന. കീഴൊതുക്കപ്പെട്ടവരെ സംബന്ധിച്ച് പ്രണയത്തിന് മറ്റു ചില വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ കൂടി ആവശ്യമെന്നു വരുന്നു. അണുകുടുംബം പ്രണയസാഫല്യത്തിന്റെ തന്നെ പ്രതീകമായിട്ടാണ് പുലയത്തറയിൽ കടന്നുവരുന്നത്. വീടുവെക്കാനുള്ള അനുവാദം, പ്രണയത്തിനുള്ള അംഗീകാരത്തോടൊപ്പം തന്നെയാണ് തോമ്മാ സമ്പാദിക്കുന്നത്. രണ്ടും നേടുമ്പോഴാണ്, സാമൂഹ്യാംഗീകാരത്തിന്റെ ആദ്യാനുഭവം തോമ്മായ്ക്കുണ്ടാവുന്നത്. ജീവിതത്തിന്റെ സാധ്യതകൾ അയാൾക്കു മുന്നിൽ തുറന്നുവെക്കപ്പെടുന്നത് അതോടുകൂടിയാണ്.

4.7.5 ദേശം എന്ന ഉണ്മ

ഭൗതികമായ സൗന്ദര്യത്തിന്റെ ഒരല ദേശത്തിന് മുകളിൽ പാറിവീണു കിടക്കുന്നതായി ആഖ്യാനത്തിലുടനീളം വായിക്കാനാവും. ആത്മീയതയുടേതെന്നു വ്യവഹരിക്കപ്പെടുന്ന അടയാളങ്ങളിൽ പോലും ഈ സൗന്ദര്യത്തിന്റെ കൈപ്പാടുകളുണ്ട്. പ്രണയാനന്തരമാണ് തോമ്മ ഇത് തെളിഞ്ഞുകാണുന്നത്.സ്വന്തമായി ഒരു തറയും അന്നക്കി

ടാത്തിയെ വിവാഹം കഴിക്കാനുള്ള അനുവാദവും കിട്ടുന്നതോടെ തോമ്മായ്ക്കുമുന്നിൽ പ്രപഞ്ചം കൂടുതൽ ഉണ്മയോടെ തെളിയുകയാണ്. പ്രണയത്തോടെ സ്വായത്തമായ പുതിയ ആത്മബോധമാണ് സ്വന്തം ഇടത്തിൽ അയാളെ സ്ഥാപിക്കുന്നത് എന്നർത്ഥം.

തോമ്മാ തെളിഞ്ഞ മുഖവുമായി നടന്നുപോന്നു. അവൻ കുന്നുമ്മേൽ പള്ളി യുടെ മുന്നിൽ ചെന്നുനിന്നു. മുന്നിൽ വിശാലമായ പ്രപഞ്ചം നിവർന്നുകിടക്കുന്നു. നെൽവയലും കുന്നിൻപുറങ്ങളുമെല്ലാം പ്രകാശത്തിൽ തെളിഞ്ഞുകാണാം. അവൻ അങ്ങനെ നോക്കിനിന്നു. അന്നേരം ലോലലോലമായ പഞ്ഞിക്കെട്ടുകൾപോലെ വെൺമേഘത്തൊത്തുകൾ ആകാശത്ത് അലസമായി സഞ്ചരിച്ചുകൊണ്ടിരുന്നു (പുലയത്തറ, പു. 111.). ലോകത്തെ അതിന്റെ സൗന്ദര്യത്തോടെ അയാൾ തെളിഞ്ഞു കാണുകയാണ്. കീഴാളാധുനികതയിൽ കാൽപനികത പ്രവർത്തിച്ചത്, ഭൗതികയാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെ മുൻനിർത്തിയാണ് എന്നതിന്റെ സൂചനകൂടി ഇവിടെയുണ്ട്. സ്വർഗനരകങ്ങളെയും ഭൂമിയെയും കൂട്ടിയിണക്കുന്ന ഒന്നായിട്ടല്ല മറിച്ച്, ഭൂമിയിലെത്തുന്ന സ്വർഗനരകങ്ങളെ വ്യവച്ഛേദിക്കാനുള്ള പ്രാപ്തിയായിട്ടാണ് അത് പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത് എന്നു സാരം.

എന്നാൽ തേവൻപുലയന്റെ അനുഭവത്തിലെ ദേശം കാർഷികസംസ്കൃതിയുമായി ആഴത്തിൽ ഇഴചേർന്നാണ് നിലകൊള്ളുന്നത്. നോവലാരംഭിക്കുന്നതു തന്നെ തേവൻ പുലയന്റെ വയൽക്കാഴ്ച്ചയിലാണ്.

ആയിരപ്പറനിലം കണ്ടത് ഇന്നും തേവൻ പുലയന് മറക്കുവാൻ കഴിഞ്ഞിട്ടില്ല. അങ്ങനെ അത്ഭുതാധീനനായ ഒരു സന്ദർഭവും ആ പുലയന്റെ ജീവിതത്തിൽ ഉണ്ടായിട്ടില്ല. നീണ്ടുപരന്ന് പച്ചചൂടി, ചക്രവാളത്തിന്റെ പടിവാതിൽക്കലോളം നിരന്നു കിടക്കുന്ന പാടം. കുട്ടനാടിന്റെ അനന്തവിശാലത തേവൻ പുലയനെ അമ്പരപ്പിച്ചുകളഞ്ഞു. അവൻ നേരത്തെ പാടങ്ങൾ കണ്ടിട്ടുണ്ട്. കുന്നുകൾക്കിടയിൽ കുടുങ്ങിക്കിടക്കുന്ന കൊച്ചുകൊച്ചു നെൽവയലേലകൾ(പുലയത്തറ, പുറം,10).

തേവൻപുലയന്റെ സ്വത്വവും കുന്നുകൾക്കിടയിൽ കുടുങ്ങിക്കിടക്കുന്ന വയലേലകൾ പോലെ ഇടുങ്ങിയതു തന്നെയായി തുടരുമ്പോൾ തോമ്മയിൽ അതു പതിയെ വളരുന്നു. പ്രണയത്തോടെ അത് കൂടുതൽ വിശാലമായിത്തീരുകയും ചെയ്യുന്നു.

4.7.5.1 സൗന്ദര്യത്തിന്റെ വിരുദ്ധാനുഭവങ്ങൾ

ഗ്രാമക്കാഴ്ച്ചയുടെ സൗന്ദര്യാനുഭവവും അതുണ്ടാക്കുന്ന വ്യക്ത്യനുഭവവും തമ്മിലുള്ള വൈരുദ്ധ്യം പല സന്ദർഭങ്ങളിലായി തെളിഞ്ഞു വരുന്നു. സ്വന്തം ഇച്ഛകൾക്കകത്ത് രൂപപ്പെട്ട ദലിത് വ്യക്തികളുടെ അഭാവത്തിലാണ് ഇത് എന്നതാണ് ശ്രദ്ധേയം. പള്ളിയുടെ സാന്നിധ്യം ആവിഷ്കരിക്കപ്പെടുന്നിടത്ത് ഇത് കൂടുതൽ പ്രകടമാണ്. തൊട്ടടുത്ത നിമിഷം ദലിതനുഭവത്തിലേക്ക് അത് ചേർത്തുവെക്കപ്പെടുന്നു. ഇങ്ങനെ നിരവധി സന്ദർഭങ്ങളുണ്ട്.

ഒന്ന് - *പച്ചയും തൊടിയുമാർന്ന ഗ്രാമാന്തരം ഒരുക്കുന്ന മനോഹരമായ പശ്ചാത്തലത്തിൽ വിടർന്നുനിൽക്കുന്ന വെള്ളത്താമര കണക്കെയുണ്ട് ആ ദേവാലയം. അതിനു ചുറ്റും അവശസമുദായത്തിൽ നിന്നു മതപരിവർത്തനം ചെയ്ത് മാമോദിസാ ഏറ്റവരുടെ ചെറ്റക്കുടിലുകൾ ചിതറിക്കിടക്കുന്നു* (പുലയത്തറ, പു. 26, 27).

രണ്ട് - *അന്തിച്ചുകപ്പു തട്ടി ചോന്ന ചക്രവാളത്തിനു നേരെ വയലിന്നഭിമുഖമായിട്ടാണ് ആ കുന്നു നിൽക്കുന്നത്. തഴച്ച തൈത്തെങ്ങുകൾ, പടർന്ന ചില്ലകളിൽ പച്ചിലകൾ വിതുർത്തിയ പ്ലാവുകൾ, പൂക്കണി ഒരുക്കുന്ന മൂവാണ്ടൻമാവുകൾ. അങ്ങനെ കുന്നിൻപുറം ശ്യാമളാഭമായിരുന്നു. അവിടുത്തെ പച്ചത്തഴപ്പുകളിൽ സ്വർണയലുക്കുകൾ തൂക്കിയിട്ടതുമാതിരി അന്തിക്കതിരുകൾ തങ്ങിക്കിടന്നു* (പുലയത്തറ, പു. 28).

മൂന്ന്- *പള്ളിയുടെ ഈ മനോഹാരിത അടുത്ത വർണനയിൽ വൈരുദ്ധ്യം തീർക്കുന്നു. മറയാൻ പോകുന്ന അന്തിക്കതിരുകൾ ആ കുരിശിൻമേൽ ചെഞ്ചായം പുരട്ടുന്നുണ്ടായിരുന്നു. അതുകണ്ടാൽ രണ്ടായിരം വർഷങ്ങൾക്കുമുമ്പ് മരക്കുരിശിൽ വീണ രക്തം ഇതുവരെ ഉണങ്ങിയിട്ടില്ലെന്നുതോന്നും* (പുലയത്തറ, പു.28)

നാല്- *മഞ്ഞവെയിലിൽമുങ്ങിക്കിടക്കുന്ന കുന്നിന്റെതലപ്പിൽ കുന്നുമ്മോളിൽ ദേവാലയം തലയെടുത്തുനിൽക്കുന്നു. അത് ഉയർത്തിപ്പിടിക്കുന്ന കുരിശിൽ അന്തിക്കതിരുകൾ അരുമയായിതലോടുകയാണ്* (പുലയത്തറ, പു. 41).

അഞ്- *കുന്നുമ്മോളിൽ ദേവാലയം അങ്ങുമുകളിൽ തുറന്ന ആകാശത്തിനും പരന്ന നെൽവയലിനും നേരേനിൽക്കുന്നതുകാണാം. സൂര്യപ്രകാശം പതിഞ്ഞ് വെൺകളിയിട്ട മുഖപ്പും കുരിശും തിളക്കം പൂണ്ടിരുന്നു. അവർ കുന്നുകയറി. വഴിക്ക് ഇരുപുറവും കയ്യാലകൾ. അതിനുമുകളിൽ മരച്ചീനിക്കമ്പുകൾ ചായിച്ചുകെട്ടിയ വേലികൾ. പ്രസംഗകൻ ഇരുപുറവും നോക്കി. മരച്ചീനിയും ഏത്തവാഴയും മത്തൻവള്ളികളും വെണ്ടയുമെല്ലാം തിങ്ങിനിറഞ്ഞ കൊച്ചുകൊച്ചുകൃഷിയിടങ്ങൾ. ആ പച്ചയുടെ കയത്തിലേക്കു നോക്കിയപ്പോൾ കൊച്ചുകൊച്ചുപുരകൾ കൂന്നുനിൽക്കുന്നതു കാണായി* (പുലയത്തറ, പു. 139). ഈ സൗന്ദര്യക്കാഴ്ച്ചകളെല്ലാം ദലിത്ജീവിതത്തോടു തൊട്ടുനിൽക്കുന്ന അനുഭവപരിസരത്തു നിന്നുള്ളവയാണ് എന്നു കാണാം.

4.7.6 ചൂഷണത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങൾ

ചൂഷണത്തിന്റെ വിവിധ സന്ദർഭങ്ങൾ അവതരിപ്പിക്കുന്നതോടൊപ്പം അതിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്ര നാട്യങ്ങളെ തുറന്നു കാണിക്കുന്ന സൂക്ഷ്മരാഷ്ട്രീയവും ശ്രദ്ധിക്കേണ്ടതുണ്ട്. മതപരിവർത്തനത്തെപ്പറ്റി വ്യത്യസ്തമായ അഭിപ്രായം അവതരിപ്പിക്കുന്ന ചായപ്പീടികക്കാരൻ പിള്ളേച്ചനും കാളിപ്പറയനും രണ്ടുതരം സംഘർഷങ്ങളാണ് അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. കാളിപ്പറയൻ തന്റെ സ്വത്വത്തെ സംബന്ധിച്ച ആലോചനകളോട് ബന്ധപ്പെടുത്തിയാണ് മതംമാറ്റത്തെ വായിക്കുന്നത്. തന്റെ സമുദായത്തെ അടിമകളാക്കുന്നതിനു വേണ്ടിയാണ് ഈ മതംമാറ്റം എന്ന വസ്തുത പോലെത്തന്നെ അയാളെ വിഷമിപ്പിക്കുന്നത് തങ്ങളുടെ 'തൈവോം തേവരും' ഉപേക്ഷിക്കപ്പെടുമെന്നുള്ളതാണ്. *ആ ദൈവവും ദേവന്മാരും ഇപ്പോഴെവിടെ, പറമ്പിന്റെ കോണിൽ കരിങ്കൽത്തറകളിരുന്ന് ഉറങ്ങുകയാണോ, തന്റെ കൂട്ടർ വിശ്വാസം കുരുതികൊടുത്ത്, പേരുമാറി മറ്റൊരു മതത്തിലേക്ക് പോകുന്നത് കാണുന്നില്ലേ* (പുലയത്തറ, പു. 43). മതംമാറ്റം ഏതൊക്കെയോ അർത്ഥത്തിൽ തന്റെ സമുദായത്തെ മുതലെടുക്കുന്നുവെന്നു കാളിപ്പറയൻ വിചാരിക്കുന്നു. പക്ഷേ അതയാൾക്ക് സ്വയം വിശദീകരിക്കാൻ പോലുമാവുന്നില്ല. സമുദായത്തിന്റെ ആന്തരികമൂല്യങ്ങളെ പിളർത്തിക്കളയുന്ന ഒരു വ്യവസ്ഥയെന്ന നിലയിൽ അതയാൾക്കു വേവലാതിയുണ്ടാക്കുന്നു.

പാവപ്പെട്ട പറയനെയും പുലയനെയും മതംമാറ്റി അടിമകളാക്കുന്നതിനോട് വിയോജിപ്പുള്ള പിള്ളേച്ചൻ നവോത്ഥാനാശയത്തിന്റെ വക്താവാണെന്ന തോന്നലുണ്ടാക്കുമെങ്കിലും അയാളും ചൂഷണത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിൽ വിശ്വസിക്കുന്നയാളാണെന്നു തെളിയിക്കുന്ന സന്ദർഭങ്ങൾ നോവലിലുണ്ട്. സ്വന്തമായി ഒരു കിടപ്പാടത്തിനു വേണ്ടി പള്ളിക്കമ്മറ്റിക്കു സമർപ്പിക്കാൻ ഒരപേക്ഷ തയ്യാറായിക്കിട്ടുന്നതിന് പിള്ളേച്ചനെയാണ് തോമ്മാ സമീപിക്കുന്നത്. രാത്രി കച്ചവടം തീർന്ന് സഹായിക്കാമെന്നേറ്റ പിള്ളേച്ചൻ, തോമ്മാക്ക് ശാപ്പാട് വാഗ്ദാനംചെയ്ത് വിറകുകീറാൻ ആവശ്യപ്പെടുന്നു. *വയറു നിറയെ ആഹാരം കൊടുത്ത് പുലയരെക്കൊണ്ട് എന്തുപണിയും ചെയ്യിക്കുന്ന മേൽജാതിക്കാരുടെ പ്രതിനിധിയാണ് പിള്ളേച്ചൻ* (പുലയത്തറ, പു.107) എന്ന് ഈ സന്ദർഭത്തിൽ ആഖ്യാനം പറയുന്നു. വർഗരാഷ്ട്രീയത്തെ സംബന്ധിച്ച അവകാശവാദങ്ങൾ റദ്ദായിപ്പോവുന്ന സന്ദർഭം കൂടിയാണിത്.

വെട്ടി വെട്ടി തോമ്മായുടെ കൈകുഴഞ്ഞു. അതവൻ ചെയ്തിട്ടുള്ള പണിയല്ല. പാടത്തുകൊയ്തിട്ടുണ്ട്. നെൽക്കറ്റകൾ ചവിട്ടി മെതിച്ചിട്ടുണ്ട്. വെള്ളത്തിൽ മുങ്ങിത്താണ് കട്ടകുത്തി അത് വരമ്പത്ത് ഇറക്കിയിട്ടുണ്ട്. വിറകുകീറുവാൻ അവനത്ര പരിചയംപോരാ (പുലയത്തറ, പു.107). സാമ്പത്തികമൂല്യമുള്ള ഒന്നായി, പുലയന്റെ അധ്വാനശരീരത്തെ കാണുന്ന നോട്ടമാണ്, താരതമ്യേന ഉൽപതിഷ്ണുവായ പിള്ളേച്ചൻ നോക്കുന്നത്. സമാനമായ മറ്റൊരു സന്ദർഭവുമുണ്ട്.

ശരീരം മുഴുവൻ വരട്ടുചൊറി വന്നുനിറന്ന് ഇടതുകൈകൊണ്ട് പുറംമാന്തി ഒരു കറുത്ത ചെക്കൻ ഇരിക്കുന്നു. കൈക്കാരൻ തോമ്മാ ചോദിച്ചു. നിനക്ക് ഇതൊന്നു ബംഗ്ലാവിലേക്കു തരാമോടാ. ഓ.റെഡി. അവൻ കീറത്തോർത്ത് വളച്ചുണ്ടാക്കിയ ചുമ്മാട് തലയിൽ വെച്ചു. ഒരു കിരീടംകണക്കെ. അതിൽപിന്നെ ആ സംഗീതോപകരണങ്ങളും ഭാണ്ഡവും തലയിലേറ്റി. അതൊരു കനത്ത ചുമടാണ്. ദൈവത്തിനുവേണ്ടി സാന്ദ്രമധുരമായ സംഗീതം ആലപിക്കുമ്പോൾ അതിന് മാധുര്യം പകരാനുള്ള ആ സംഗീതോപകരണങ്ങളുടെ കീഴിൽ പാവപ്പെട്ട ആ ചെക്കൻ വളഞ്ഞുപോയി (പുലയത്തറ, പു.

42). കർഷകത്തൊഴിലാളികളായി അടയാളപ്പെടുത്തപ്പെട്ട ഒരു ജനതയുടെ പ്രതിനിധിയാണ് ആ കറുത്തചെറുക്കൻ എന്നിടത്താണ്, ചിറക്കരോടിന്റെ ദേശം ഒരു വിസ്തൃതഭാവനയായിത്തീരുന്നത്. കായികാധ്വാനത്തിന്റെ പരിധിയിൽ വരുന്നതെല്ലാം മറുശബ്ദമില്ലാതെ ഏറ്റെടുക്കേണ്ടിവരുന്ന ദലിത്ജനത മുഖ്യധാരാസാഹിത്യത്തിലെ ദേശത്തിനകത്ത് അദൃശ്യരാണ് എന്നിടത്താണ് ഈ അടയാളപ്പെടുത്തലിനു പ്രസക്തി.

4.7.6.1 അപൂർണമായ മേൽവിലാസം

തോമ്മായ്ക്കു പേരുണ്ട്. വ്യക്തമായ മേൽവിലാസമില്ല. *നാരായണൻ നായരുടെ വക ആയിരപ്പറനിലത്തിലെ കൃഷിക്കാരനായ തേവൻ പുലയൻ- അങ്ങനെ തുടങ്ങാമോ. അതുവയ്യാ. ആ ചരിത്രം അവസാനിച്ചതാണ്...അതുമല്ലാ, തേവൻ മകൻ തോമ്മാ എന്നും എഴുതാൻ വയ്യാ. എന്തൊരു പോക്കണംകേടാണത്. അതിൽ എന്തെല്ലാമോ പോരായ്മകളുണ്ട്. അപൂർണതകളുണ്ട്. അതെന്താണെന്നു മുഴുവനായും വ്യക്തമാവുന്നില്ല. അംഗീകാരം നേടാത്ത വ്യക്തിത്വത്തിന്റെ ഉടമയായ തോമ്മായ്ക്ക് അംഗീകരിക്കാവുന്ന ഒരു മേൽവിലാസവുമില്ല* (പുലയത്തറ, പു.108).

മേൽവിലാസം സാമൂഹ്യമായ അധികാരത്തിന്റെ അടയാളമാണ്. ദേശത്തിൽ സ്വയംസ്ഥാപിക്കാൻ കഴിയുന്നതിന്റെ ഏറ്റവും ദൃശ്യമായ അടയാളമാണത്. മതംമാറ്റത്തിലൂടെ, അത്തരമൊരു മേൽവിലാസമാണ് തോമ്മാ ആഗ്രഹിച്ചത്. എന്നാൽ അയാൾക്കു ലഭിച്ചതാകട്ടെ പേരുമാത്രമാണ്. ഈ മേൽവിലാസമില്ലായ്മയിലൂടെയാണ് മതംമാറ്റത്തിന്റെ നിരർത്ഥകതയെപ്പറ്റി അയാൾ ആദ്യമായി ബോധവാനാകുന്നത്. അപൂർവമായ മേൽവിലാസം പൂർത്തിയാകാത്ത വ്യക്തിത്വത്തിന്റെ തന്നെ അടയാളമാണ്, ആ അർത്ഥത്തിൽ. പൂർണമായ ഒരു മേൽവിലാസത്തിനു വേണ്ടിയുള്ള തേടൽകൂടിയാണ് തോമ്മ നടത്തുന്നത്.

4.7.6.2 പാരമ്പര്യവിച്ഛേദം

തൊഴിലിനെ സംബന്ധിച്ച് തൊട്ടുമുൻപത്തെ തലമുറയ്ക്കില്ലാത്ത ഒരാലോചന തേവൻ പുലയനിലൂടെ കടന്നുപോവുന്നുണ്ട്. "*ഇക്കാണായ കണ്ടമെല്ലാം നമ്മാ കൂട്ട*

രല്ല്യോ കൃഷിചെയ്യുന്നേ?" എന്ന തേവന്റെ ചോദ്യം അത്ര ഗൗരവമുള്ളതായി മൂത്തപുലയനു തോന്നുന്നില്ല. പുലയരല്ലാതെ മറ്റാരാണ് കൃഷിപ്പണി ചെയ്യുന്നത്? (പുലയത്തറ, പു.10). എന്നാൽ തേവന്റെ അത്ഭുതം ആത്മബോധത്തിലേക്ക് വളരുന്നില്ല. അന്തിയുറങ്ങാൻ ഒരു മൺകൂര ഉണ്ടാകണം. നാഴിമണ്ണ് തനതായി ഉണ്ടാക്കാൻ തേവൻപുലയന് കഴിഞ്ഞിട്ടില്ല. പ്രയത്നിക്കാഞ്ഞിട്ടല്ല. മടിവിചാരിച്ചു തറയിൽ കുത്തിയിരുന്നിട്ടുമല്ല. ഇന്നത്തെ സമുദായനീതി സമ്മതിക്കാത്തതുമൂലം (പുലയത്തറ, പു. 26). ജന്മിക്കുവേണ്ടിയുള്ള കൃഷിപ്പണിയെ കടമയായിട്ടാണ് പത്രോസും കാണുന്നത്. ദേവാലയത്തിന്റെ തെക്കുപുറെ നിലംപറ്റെ നിൽക്കുന്ന ചെറ്റപുരയിൽ അവൻ താമസിക്കുന്നു. പാടത്തും കുന്നിൻചെരുവുകളിലും അവൻ പണിയെടുക്കുന്നു. പാടത്തു കൊയ്തുമെതിച്ചു പതം അളക്കുന്നു. കുന്നിൻചെരുവുകളിൽ കിളച്ചുമറിച്ച് കപ്പ നട്ടുവിളയിക്കുന്നു. ..എല്ലു നുറുങ്ങുമാറ് പത്രോസ് അധ്വാനിക്കുന്നു.(പുലയത്തറ, പു. 36).

എന്നാൽ തോമ്മാ പാരമ്പര്യത്തൊഴിലിനെ അസ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ കാരണവും ഫലവുമായി തിരിച്ചറിയുന്നുണ്ട്. ഒരു ഘട്ടത്തിൽ അതിനെ തള്ളിക്കളഞ്ഞു പുറത്തു കടക്കാനും അയാൾക്കു സാധിക്കുന്നു.

വിശാലമായ പാടശേഖരം. അതവന്റെ കർമ പ്രപഞ്ചമാണ്. എന്നുവെച്ച്, ഒരു തമ്പുരാന്റെ ഓണപ്പണിക്കാരനല്ല, തോമ്മാ. തന്റെ അപ്പന്റെ അനുഭവം ഒരു പാഠമാണ്. ആ ദുരിതം ഇനി ആവർത്തിക്കാൻ അനുവദിച്ചുകൂടാ. അവൻ അന്നന്ന് പണിക്കു പോകുന്നു. കൂലി വാങ്ങി കൂരയിലേക്കു മടങ്ങുന്നു (പുലയത്തറ, പു. 112). അധികാര ബന്ധങ്ങളെ ഒന്നൊന്നായി തള്ളിക്കളയാനുള്ള ശേഷി അയാൾ നേടുന്നത് ജന്മിയുമായുള്ള ബന്ധത്തിൽ നിന്നു പുറത്തു കടക്കുന്നതോടെയാണ്.

പകൽ മുഴുവൻ പൊരിവെയിലിൽ നിന്നു പണിയെടുക്കുകയായിരുന്നു. അങ്ങനെ സ്ഥിരമായ ഒരു പണിയിടമില്ല. ചിലപ്പോൾ കുന്നിൻചെരുവിൽ മരച്ചീനിക്ക് ഇടകൊത്താൻ പോകും, അതുമല്ലെങ്കിൽ കയ്യാല കുത്താൻ. പാടത്തു ചുരുക്കമായേ പോകാറുള്ളൂ. നീണ്ടു വിശാലമായി അനന്തതയോളം പരന്നു കിടക്കുന്ന പാടശേഖരം കാണു

മ്പോൾ അവന് വേദനയാണ്. കരൾ വിണ്ടു പോകും. നിരാധാരനായി ആ പാടത്തിന്റെ വരമ്പിലെ ചെറിയ പുരയിൽ നിന്ന് ഇറങ്ങിപ്പോന്നത് ഓർത്തുപോകും (പുലയത്തറ, പു.112).

തേവൻ പുലയൻ മറ്റൊരു തരത്തിലാണ് സ്വത്വപ്രതിസന്ധി അനുഭവിക്കുന്നത്. ജന്മിയാൽ നിരാകരിക്കപ്പെട്ടതും ഏകമകൻ മതംമാറിയതുമാണ് അയാളെ ഉലച്ചുകളയുന്നത്. അതിനെ അയാൾ മറികടക്കുന്നത് ശംഖും കവടിയും നിരത്തി പാടവരമ്പിൽ അലഞ്ഞുകൊണ്ടാണ്.

വൃദ്ധനായ തേവൻ പുലയൻ ഇന്നും ആ പാടത്തിന്റെ വരമ്പിൽ അലഞ്ഞുനടക്കുകയാണ്. പഴയ ശംഖും കവടിയും ഒരിക്കലും കൈമോശം വരികയില്ല. പതമുള്ള മണ്ണിൽ കളം വരച്ച് ശംഖുനിരത്തി കളിയാണ്. അതങ്ങനെ തുടരും. പൈതൃകമായ വേലത്താൻപണിയുടെ അംഗീകാരം നേടാത്ത ആവർത്തനമാണത് (പുലയത്തറ, പു. 112 - 113). ഉറ്റവരുടെ മതംമാറ്റവും ജന്മിയുടെ തിരസ്ക്കാരവും അയാളിലുണ്ടാക്കിയ മുറിവുകളുടെ ഫലമാണ് അയാളുടെ ശംഖുനിരത്തിക്കളി. ആ മുറിവ് അതുവരെയുള്ള അയാളെ പിളർത്തിക്കളയുന്നു. ജന്മിയുടെ തലപ്പുലയനെന്ന പദവി ഒരു ശാശ്വതസത്യമോ, യാഥാർത്ഥ്യമോ പോലുമല്ലെന്ന അറിവ്, അങ്ങേയറ്റം പരിണാമമാണ് അയാളിൽ ഉണ്ടാക്കുന്നത്. മറ്റൊരർത്ഥത്തിൽ അയാൾ തന്നെത്തന്നെ നിർവചിച്ചെടുക്കുകയാണ്.

4.7.7 സ്വത്വം: സംഘർഷങ്ങളുടെ ഭൂമിക

ദലിത്കർതൃത്വം എന്ന പരികൽപ്പനകൊണ്ട് ജാതിക്കതീതമായ സമുദായബോധം എന്നാണ് ഇവിടെ വിവക്ഷ. ജാതിക്കെതിരായ സിദ്ധാന്തപ്രയോഗത്തിലൂടെയാണ് സമുദായകർതൃത്വം നിലവിൽ വരുന്നതെന്ന് ജെ.രഘു നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്. ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ ഇര എന്ന അവസ്ഥയിൽ നിന്ന്, അതിനെതിരെ പ്രവർത്തിക്കുകയും സവർണ - അവർണ ബോധങ്ങളെ ഒരേമട്ടിൽ നിരാകരിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന വിപ്ലവകരമായ. കർതൃത്വവും ഏജൻസിയുമാണ് ദലിതത്വം എന്നദ്ദേഹം വിശദീകരിക്കുന്നു. ഈ നിലയിൽ ദലിത് സമുദായകർതൃത്വത്തിനു പ്രവർത്തിക്കാനാവണമെങ്കിൽ അധഃസ്ഥിതരുടെ വിശേ

ഷ താൽപര്യങ്ങളെയും പ്രതിനിധീകരിക്കേണ്ടതുണ്ട്. ഈ സാർവത്രിക - വിശേഷ മാനങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള സംഘർഷത്തിലൂടെയാണ് ദലിത്സ്വത്വം രൂപംകൊള്ളുന്നതും സദാ പുതുക്കിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നതും[29].

ഈ നിലയ്ക്ക് വ്യക്ത്യനുഭവങ്ങളിലൂടെ പുതുക്കിപ്പണിയലിനു വിധേയരായിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നവരാണ് കണ്ടങ്കോരനും പത്രോസും അടക്കമുള്ളവർ. മതാരോഹണത്തിനുള്ള ശേഷവും പുതുനാമത്തിനൊപ്പം പുലയൻ എന്നു ചേർത്ത് അഭിസംബോധന ചെയ്യപ്പെടുന്നു എന്നതാണ് ആ സംഘർഷത്തിന്റെ ആദ്യപടി. തോമ്മയായി മാറിയ കണ്ടങ്കോരൻ, തന്റെ പേര് വേദപുസ്തകത്തിലുണ്ടെന്നതിൽ ഉന്മത്തനായിത്തീരുന്ന സന്ദർഭമുണ്ട്. എന്നാൽ പുതുക്രിസ്ത്യാനികളുടെ ഒട്ടുമിക്ക പേരുകളും വേദപുസ്തകത്തിലുണ്ടെന്ന അറിവ് അയാളെ നടുക്കിക്കളയുന്നു. *തോമ്മായുടെ ആവേശത്തിനേറ്റ അടിയായിരുന്നു ആ അറിവ്. അതിലും ആഴത്തിൽ അയാളെ മുറിവേൽപ്പിച്ചത് പൂച്ചക്രിസ്ത്യാനി എന്ന വിളിയാണ്. നെറുകയിൽ മാമോദീസാ വെള്ളം വീണതോടെ ഉണ്ടായ അഭിമാനബോധമാണ് തകർക്കപ്പെടുന്നത്. പൈതൃകമായി ഉണ്ടായിരുന്നതെല്ലാം അവൻ കളഞ്ഞുകുളിച്ചു. ആ പുതുക്രിസ്ത്യാനിക്ക് തനതായ വ്യക്തിത്വമുണ്ടോ?.. പിള്ളേച്ചന്റെ കണ്ടങ്കോരാ... എന്ന വിളിയും തോമ്മായ്ക്ക് അരോചകമായി തോന്നുന്നുണ്ട്. ആ ഓരോ വിളി കേൾക്കുമ്പോഴും തോമ്മാ പുളഞ്ഞുപോകും. അവനിൽ കിളർന്നു വന്ന നവമായ, ഉന്മേഷപ്രദമായ അഭിമാനബോധം ഉലഞ്ഞുപോകുന്നു. അതാരും മനസ്സിലാക്കുന്നില്ല. അവന്റെ ഹൃദയം നീറുകയാണ്* (പുലയത്തറ, പു.107).

ഈ നീറ്റലിലൂടെയാണ് തോമ്മായും മറ്റു പുതുക്രിസ്ത്യാനികളും സ്വയം പുതുക്കിപ്പണിയാൻ ആരംഭിക്കുന്നത്. എന്നോത്തിനാ ഇങ്ങനെ പള്ളി ചേരുന്നേ?, എന്ന പൗലൂസിന്റെ ചോദ്യം (പുലയത്തറ, പു.90) രൂപപ്പെടുന്നതും അവിടെനിന്നാണ്. 'നമുക്കേവർക്കും ഇരിപ്പതിനിനി/സ്വർഗം ഒന്നുതന്നെ.....' എന്ന ഗാനമുദ്ധരിച്ച്,'നമുക്കെല്ലാർക്കും കൂടെ ഒരു സ്വർഗമാണേല് പള്ളീലെന്താ നമ്മളെല്ലാം ഒരു പായില് ഇരിക്കാത്തെ?' (പുലയത്തറ, പുറം. 119.) എന്നും അയാൾ ചോദിക്കുന്നു. വിളിപ്പേരു തന്നെ സ്വന്തം സ്വത്വത്തെ

സംഘർഷങ്ങളുടെ ഭൂമികയാക്കുമ്പോൾ, വ്യക്തിപരമായ മാനാഭിമാനങ്ങളും ആഹ്ലാദങ്ങളും വിട്ട് അതു സമുദായത്തിന്റെ മൊത്തം പ്രശ്നമാണ് എന്ന തിരിച്ചറിവ് രൂപപ്പെടുകയാണ്. ആദ്യകുർബാനയുടെ അനുഭവമാണ് തോമ്മായിൽ ഈ വെളിപാടുണ്ടാക്കുന്നത്.

തോമ്മാ പള്ളിയുടെ മുറ്റത്തു നിന്നു. ആളുകൾ മിക്കവരും പോയി. കുന്നിൻചെരുവിലൂടെ കീഴ്പോട്ടു നീണ്ടുപോകുന്ന വഴിച്ചാലിലൂടെ അവർ വാലെവാലെ പോകുന്നതുകാണാം. തോമ്മാ നോക്കി നിന്നു. അവന് പൊട്ടിക്കരയണമെന്നു തോന്നി. പാകമാകാത്ത ഒരു കുപ്പായത്തിനുള്ളിൽ കയറിയതു പോലൊരു വിമ്മിഷ്ടം (പുലയത്തറ, പു. 134). സവർണരായ ക്രിസ്ത്യാനികൾ പിന്നിൽ ബഞ്ചുകളിൽ മലർന്നു കിടക്കുന്നു. പുതുക്രിസ്ത്യാനികൾ മുമ്പിൽ തഴപ്പായകളിൽ അന്യോന്യം വിയർത്തൊലിച്ച് ഒട്ടിച്ചേർന്നിരിക്കുന്നു. എന്തൊരു വൈപരീത്യമാണിത് (പുലയത്തറ, പു.134). തോമ്മായുടെ വൈയക്തികമായ ഇത്തരം സംഘർഷങ്ങളാണ് പിൽക്കാലത്ത് അയാളെ നിർണയിക്കുന്നത്.

പള്ളിയിലെ പാട്ടുകാരായ സ്ത്രീകൾ ഇത്തരം സംഘർഷങ്ങളിൽ വീണുപോകാതെ ആരാധനയിൽ പങ്കെടുക്കുന്നതായിട്ടാണ് തോമ്മായും പൗലോസും മനസ്സിലാക്കുന്നത്. *കറുത്ത പെണ്ണാളുകൾ അവിടെ നിരന്നിരുന്നു പാടുന്നു. നല്ല താളം. നല്ല ലയം. ആ ഗാനമാധുരി പരന്നൊഴുകുകയാണ്. പ്രപഞ്ചത്തിലെ സമസ്തവേദനകളെയും ഒരു ആത്മലഹരിയിൽ മുക്കിക്കളയുന്ന പാട്ട്. അതു ചൈതന്യവത്തായി, സംഗീതമധുരമായി ഒഴുകിവരുന്നു. പൗലോസ് ചെവിയോർത്തിരുന്നു. ഔതപ്പുലയനും ചെവിയോർത്തു. ആ ഗാനത്തിന്റെ സന്ദേശം അവർ ഉൽക്കൊള്ളുകയാണോ. ഈ ലോകവും അതിലുള്ളതൊക്കെയും മായയാണെന്ന് അതിൽ പറഞ്ഞിരുന്നു. നിത്യമായുള്ളത് അങ്ങുമേലേ ലോകത്തിലെ ജീവിതമാണ്. അവിടെ കർത്താവ് തന്റെ വിശുദ്ധമണവാട്ടികളുമൊന്നിച്ച് ആയിരമായിരം സംവത്സരം വസിക്കും. നിത്യമായ ജീവിതം. നിത്യമായ ആനന്ദം. അല്ലലില്ല. അലച്ചിലില്ല* (പുലയത്തറ, പു.138 - 39). മരണാനന്തരജീവിതത്തിൽ കൈവരാൻ പോകുന്ന ആനന്ദത്തെ സംബന്ധിച്ച ഈ സങ്കല്പം ദൈനംദിന ജീവിതാനുഭവങ്ങളോട് സംഘർഷപ്പെട്ടുകൊണ്ടല്ലാതെ ഉൾക്കൊള്ളാനാവില്ല. ഈ സംഘർഷഭ

രിതമായ തിരിച്ചറിവിലൂടെയാണ് ജാതിവിരുദ്ധത എന്ന ആശയത്തിലേക്ക് സമുദായം പതുക്കെ പ്രവേശിക്കുന്നത്.

ആ പുലയന്റെ ചെറുപ്പത്തിൽ അവരാരും യോഗം കൂടിയിട്ടില്ല. പ്രസംഗം പറഞ്ഞിട്ടുമില്ല. അന്ന് ആയിരപ്പറനിലത്തിൽ പൂട്ടി മറിക്കുമ്പോഴും വിത്തു വിതക്കുമ്പോഴും അതിനു തേവി നനക്കുമ്പോഴും തമ്പ്രാക്കന്മാർ യോഗംചേരുന്നത് അവൻ കണ്ടിട്ടുണ്ട്. കുട്ടനാട്ടിൽ അങ്ങനെ എത്രയെത്ര യോഗങ്ങൾ നടന്നിരിക്കുന്നു. വലിയ കളിവള്ളങ്ങളിൽ ആളുകൾ നിരന്നിരുന്ന് ഉത്സാഹത്തിമിർപ്പോടെ പാട്ടുപാടി തുഴഞ്ഞു യോഗസ്ഥലത്തുവരുന്നു. യോഗം നടത്തുന്നു. വലിയ തോതിൽ വെടിക്കെട്ടുകളും ഉണ്ടാകാറുണ്ടായിരുന്നു. വിശാലമായ പാടം അപ്പോൾ ഇരുളിൽ മുങ്ങിക്കിടക്കുകയായിരിക്കും. ആ ഇരുളിന്റെ ഒരംശമായിത്തീർന്നിരുന്ന പറയനും പുലയനും പാടത്തെ ചെളിയിൽ നിന്നുകൊണ്ടു ദൂരെക്കാണുന്ന വെളിച്ചത്തെ നോക്കിനിൽക്കും...വർഷങ്ങൾ പലതുകഴിഞ്ഞു. ഇന്ന് ഔതപ്പുലയനും ഒരു യോഗത്തിൽ മുൻനിരയിൽ പോയി ഇരിക്കാറായിരിക്കുന്നു (പുലയത്തറ, പു.148).

4.7.8 ജാതിവിരുദ്ധതയുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രം

മനുഷ്യരെന്ന നിലയിലുള്ള തുല്യനീതിയുടെ പ്രസാരണം മതാരോഹണത്തിലൂടെ സാധ്യമാവും എന്ന പൊതുബോധമാണ് തോമ്മായടക്കമുള്ളവരുടെ വ്യക്തിത്വത്തിന്റെ അന്തർധാര. മതവും ദൈവവും അതിനെ പ്രചോദിപ്പിക്കുന്ന ഉപാധികളായാണ് അവർ സ്വീകരിക്കുന്നത്. ദലിത് സമുദായവൽക്കരണത്തിന്റെ സാധ്യതകളിലേക്ക് പ്രവേശിക്കുന്ന ജനത, മതത്തെ സ്വീകരിക്കുന്നതിലെ ഉപകരണയുക്തിയാണ് മറ്റൊരു പ്രധാനഘടകം. ദൈവികചോദനകളല്ല മതപരിവർത്തനത്തിലേക്ക് അവരെ പ്രാഥമികമായി അടുപ്പിക്കുന്നത്. മറിച്ച് അതിലൂടെ സാക്ഷാത്കരിക്കപ്പെടാൻ സാധ്യതയുള്ള സാമൂഹ്യ വിമോചനമാണ് ജനതയെ സംബന്ധിച്ച മുഖ്യമായ ആകർഷണം. അപ്പോഴും നിരവധി ആന്തരസംഘർഷങ്ങൾ അവരെ ഭരിക്കുന്നു. മതം മാറുന്നതിന് ഓരോരുത്തർക്ക് അവരവരുടേതായ യുക്തികളാണുള്ളത്. പത്രോസ് ഇല്ലക്കെട്ടു നടത്താനാണു മതംമാറിയ

തെങ്കിൽ തോമ്മാ മതം മാറുന്നത് പ്രണയത്തിനു വേണ്ടിയാണ്. *അവനെന്തിനു ക്രിസ്ത്യാനിയാകാൻ പോയി. ഒരുവളെ കണ്ടു. അവളെ സ്നേഹിച്ചു. അവളെ സ്വന്തമാക്കാൻ വേണ്ടി തനിക്കുണ്ടായിരുന്നതൊക്കെയും നശിപ്പിച്ചു. ഇന്ന് അവന് സ്വന്തമായി എന്താണുള്ളത്. ഒന്നുമില്ല. തനിക്കുണ്ടായിരുന്ന പേരുപോലും നശിച്ചു. കണ്ടൻകോരാ എന്ന വിളികേൾക്കാൻ അവൻ കൊതിക്കുന്നു. അതിൽ മധുരിമയുണ്ട്. ആ വിളികേൾക്കുക ഒരാശ്വാസമാണ്* (പുലയത്തറ, പു. 150). ഉപരിലോകത്തിലെ സുഖസൗകര്യങ്ങൾക്കു വേണ്ടി ഇഹലോകത്തിൽ ത്യാഗസന്നദ്ധരാവുക എന്ന പരമ്പാരഗതമതയുക്തിക്കു പുറത്താണ് ഈ സങ്കല്പം രൂപപ്പെടുന്നത്. അതുകൊണ്ടാണ് നിരക്ഷരനായ തോമ്മ, കമ്മ്യൂണിസം പള്ളിയിൽ ചർച്ച ചെയ്യേണ്ടതില്ല എന്നു വിവേകിയാവുന്നത്. അതു രണ്ടും രണ്ടുതരം വിമോചനാശയങ്ങളാണ് എന്ന ദർശനം അയാൾക്കുണ്ട്. മതവും കമ്യൂണിസവും രണ്ടു വിപരീതദർശനങ്ങളാവുമ്പോഴും, രണ്ടിനകത്തും ജാതിവിരുദ്ധതയുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രം പ്രാവർത്തികമാക്കാൻ സാധിക്കും എന്ന വിശ്വാസമാണ് സമുദായത്തെ ആദ്യം പള്ളിയിലേക്കും പിന്നീട് പാർട്ടിയിലേക്കും ആകർഷിക്കുന്നത്. രണ്ടിന്റെയും പരിമിതികളെയും സാധ്യതകളെയും പറ്റി ബോധ്യം വരുന്നതോടെയാണ് അവർ സമുദായയോഗത്തെ സംബന്ധിച്ച് ആലോചനകൾ അവതരിപ്പിക്കുന്നത് എന്നതു ശ്രദ്ധേയമാണ്. യോഗത്തിൽ സംസാരിക്കാൻ വരുന്നത് മതപ്രമുഖനോ രാഷ്ട്രീയനേതാവോ അല്ല, പഠിച്ചു പരീക്ഷ പാസ്സായി അധ്യാപകനായിട്ടും സഭയാൽ തിരസ്കൃതനാവുന്ന ഒരു പുതുക്രിസ്ത്യാനിയാണ് എന്നത് പുതിയതരം കർതൃബോധത്തിന്റെ പ്രഖ്യാപനമാവുന്നു. സ്വയംനിർണയത്തിനുള്ള അവകാശവും തെരഞ്ഞെടുപ്പിനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യവും ഈ തീരുമാനത്തിൽ വാഗ്ദത്തം ചെയ്യപ്പെടുന്നുണ്ട്. സമുദായകർതൃത്വത്തെ സംബന്ധിച്ച് അമൂർത്തമായതെങ്കിലും ഒരാശയം ഇവിടെ രൂപപ്പെടുന്നു.

4.7.8.1 അറിവും സമുദായകർതൃത്വവും

ജാതിസ്വത്വത്തിൽനിന്നു സമുദായ കർതൃത്വത്തിലേക്കുള്ള പ്രയാണത്തിൽ അറിവ് വലിയ ചാലകശക്തിയാവുന്നുണ്ട്. അയ്യങ്കാളി പത്തു ബി.എ. കാരെ ആഗ്രഹിച്ചതിനു പിന്നിലെ ആലോചന ഇതായിരുന്നു. *പുലയർക്കിപ്പോൾ ധനവും വിദ്യയും ഇല്ലാത്ത*

കുറവ് വളരെയുണ്ട്. ഇതുരണ്ടും ഉണ്ടാവുകയാണ് വേണ്ടത്. വിദ്യാഭ്യാസം പ്രധാന മായി വേണം എന്ന് നാരായണഗുരുവും ഒരു സന്ദർഭത്തിൽ സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്[30]. ഈ അവസരത്തിലാണ്, യോഗത്തിൽ സംസാരിക്കാൻ അഭ്യസ്തവിദ്യനായ പുതുക്രിസ്ത്യാ നി തന്നെ എത്തിച്ചേരുന്നതിന്റെ രാഷ്ട്രീയം വ്യക്തമാവുന്നത്. കൊളോണിയൽ അറിവു പദ്ധതികളുടെ ഫലമായുണ്ടായ മതാരോഹണത്തെ അതേ അറിവു പദ്ധതികൾ തന്നെ തകിടംമറിക്കുന്നു. ഈ തകിടംമറിക്കലാണ്, വ്യവഹാരങ്ങളുടെ പരസ്പരസംഘർഷ ങ്ങളിലൂടെ ഉരുവം കൊള്ളുന്ന കർതൃത്വബോധമാണ് ജാതിയിൽ നിന്നും അതിന്റെ പ്രതി ലോമസംസ്കൃതിയിൽ നിന്നും ജനത മോചിപ്പിക്കപ്പെടുന്ന ആദ്യഘട്ടം.

പീഡിതരുടെ ആത്മനിഷ്ഠതയെ സ്ഥാപിക്കുകയല്ല; നിലനിൽക്കുന്ന അധികാര ബന്ധങ്ങൾക്കു മേലുള്ള മേലാളത്ത ഇച്ഛയുടെ നിർണായകത്വത്തെ അപനിർമിക്കുന്ന താണ് കർതൃത്വത്തെ സമകാലീനമാക്കുന്നത് എന്ന നിരീക്ഷണവും ഈ സന്ദർഭത്തിൽ പ്രസക്തമാണ്[31]. മേലാളത്ത ഇച്ഛക്കനുസൃതമായി വിലക്കപ്പെട്ടവ ഓരോന്നോരോന്നായി തിരിച്ചു പിടിച്ചുകൊണ്ട്, തോമ്മാ എന്ന കണ്ടങ്കോരൻ പുതിയ കർതൃനിർമിതിയുടെ പ്രതിനിധാനമാവുന്നു. മാമോദിസ വെള്ളം നൽകിയ പുതിയ വ്യക്തിത്വം ഉപേക്ഷിച്ച് അയാൾ പഴയ പേരിലുള്ള സംബോധന ആഗ്രഹിക്കുന്നു. മകന് തന്റെ അച്ഛന്റെ പേരി ടാൻ നിശ്ചയിക്കുന്നു. അവനെ മാമോദിസ മുക്കേണ്ടെന്നു തീരുമാനിക്കുന്നു. ഇതിനെ ല്ലാമുപരിയായി അവനെ പഠിപ്പിച്ചു കേമനാക്കാൻ തീരുമാനിക്കുന്നു.

'എടീ, ഞാനൊരു പെലക്ടാത്തനാ. ആ പാടത്തു ഞാൻ കഴിയും. ഞാൻ കൂലി വേല ചെയ്യും.എവിടേലും താമസിക്കുവേം ചെയ്യും. പക്ഷേല് എന്റെ മകനെ പഠിപ്പിച്ച് ഞാൻ കേമനാക്കും. അവനെ കൂലിപ്പണിക്കു വിടുകേല. നീ നോക്കിക്കോ' (പുലയത്ത റ, പു. 171). മകന് വിദ്യാഭ്യാസം നൽകുമെന്നും, ഉയർന്ന സാമൂഹ്യപദവിയിൽ എത്തി ക്കുമെന്നുമുള്ള തോമ്മായുടെ പ്രതിജ്ഞ അയാളുടെ സ്വത്വസംഘർഷങ്ങളുടെ പൂരണ ത്തിന്റെ തന്നെ ഭാഗമാണ്. ഇവിടെയാണ് രണ്ടിടങ്ങഴിയിലെ കോരന്റെ മകൻ പാർട്ടി യുടെ സ്വത്തായി കണക്കാക്കപ്പെടുന്നതിന്റെ വൈരുധ്യം വ്യക്തമാവുന്നത്. മതത്തെ തിരസ്ക്കരിക്കുക, തൊഴിൽ സ്വാതന്ത്ര്യം നേടുക, വിദ്യാഭ്യാസത്തിനുവേണ്ടി ആഗ്രഹി

ക്കുക - ഈ മൂന്ന് നീക്കങ്ങളും തോമ്മായെ ദലിത് സ്വത്വബോധത്തിന്റെ മറ്റൊരു വിതാനത്തിൽ എത്തിക്കുന്നു. വെള്ളിക്കര പത്രോസ് ചാക്കോ വെള്ളിക്കര പി.കെ ചോതിയായി മതവിമുക്തത നേടിയത് ചരിത്രത്തിന്റെ ഭാഗമാണ്. 1912 ലാണ് ഇത് സംഭവിക്കുന്നത്[32]. ഇതേ മട്ടിലുള്ള തിരിച്ചറിവാണ് തോമ്മയിലും സംഭവിക്കുന്നത്. രണ്ടുതരം (മത - രാഷ്ട്രീയ) പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളുടെ വാഗ്ദാനങ്ങളെ അവിശ്വസിച്ച് അയാൾ എത്തിച്ചേരുന്ന സ്വയംനിർണയനത്തിന്റെ പാത യഥാർത്ഥത്തിൽ, ദലിത് സമുദായകർതൃത്വമെന്ന ആശയത്തിന്റെ പ്രബലമായ സൂചകമാവുന്നുണ്ട്.

മതാരോഹണത്തെ അവിശ്വസിക്കുന്ന കാളിപ്പറയനെന്ന വൃദ്ധൻ നോവലിൽ കടന്നുവരുന്നുണ്ട്. അയാൾ മറ്റൊരു ജാതിവിഭാഗത്തിന്റെ പ്രതിനിധിയാണെങ്കിലും, തോമ്മാ എത്തിച്ചേരുന്ന പുതിയ തീർപ്പുകൾ കാളിപ്പറയനെക്കൂടി ഉൾക്കൊള്ളാൻ പര്യാപ്തമാണ് എന്നിടത്താണ് അത് സിദ്ധാന്തപരമായി വികസിക്കുന്നത്.

അപകർഷതയിൽനിന്നു പുറത്തു കടക്കേണ്ടുന്നതിനെക്കുറിച്ച് അംബേദ്കർ സംസാരിക്കുന്നുണ്ട്. തുക്കാറാമിന്റെ കവിതയിലെ വരികൾ ഉദ്ധരിച്ചുകൊണ്ട് തന്റെ ജേണലായ 'മൂകനായകിൽ'അദ്ദേഹം പറയുന്നു. 'വിനയാന്വിതനായി തുടർന്നാൽ ഞാൻ എന്താണ് നേടുക? ഞാൻ ഭയരഹിതനായി അലറി. ലോകത്താരും നിശബ്ദതയെ ശ്രദ്ധിക്കില്ല. തങ്ങളുടെ ചെയ്തിയുടെ നാണക്കേടിൽ നിന്ന് ആരും ഒന്നും നേടില്ല. ഞാൻ പ്രഭുവിനോട് സംസാരിച്ചു. ധീരനായി, നേരെതന്നെ, ഭയരഹിതമായി, അപ്പോൾ ഉത്തരം വന്നു, തുക്ക പറയുന്നു, ശക്തിയുള്ളവരോട് ഇടപെടുമ്പോൾ അവരോട് അചഞ്ചലമായി സംസാരിക്കണം'[33].സംസാരിക്കാനുള്ള ശേഷി വ്യക്തികളിൽ നിന്ന് ജനതയിലേക്ക് സുഗന്ധം പോലെ പരക്കുന്ന രാഷ്ട്രീയസന്ദർഭത്തിലാണ് പുലയത്തറ അവസാനിക്കുന്നത്.

4.8 ഉപസംഹാരം

ആദ്യകാല ദലിത്എഴുത്തുകാരിൽ പ്രമുഖനായ പോൾ ചിറക്കരോട്, കഥകളിലൂടെയും നോവലുകളിലൂടെയും, വ്യക്തമായ രാഷ്ട്രീയത്തോടെ തന്നെ രചന നിർവ്വ

ഹിച്ചയാളാണ്. ദലിത് സാഹിത്യത്തിനൊരു മുഖവുര എന്ന ലേഖനത്തിലൂടെ, ദലിതർക്കു മാത്രമായൊരു സാഹിത്യമണ്ഡലം വേണമെന്നദ്ദേഹം വാദിക്കുകയും ചെയ്തു. ഈ നീക്കങ്ങളോരോന്നും ജാതിവിരുദ്ധതയുടെ പാഠങ്ങളായാണ്, ഈ നോവലിന്റെ പാരായണ സന്ദർഭത്തിൽ മനസ്സിലാക്കേണ്ടത്. അതായത്, മുഖ്യധാരയുടെ അപരമെന്ന നിലയിൽ കീഴൊതുക്കപ്പെട്ടവരെ സ്ഥാപിക്കുകയല്ല, കീഴൊതുക്കപ്പെട്ടവരുടെ ശബ്ദം പരമാവധി കേൾപ്പിക്കുകയും, അവരെ പരമാവധി ദൃശ്യപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്യുക എന്ന രാഷ്ട്രീയദൗത്യമാണ് ചിറക്കരോട് നിർവഹിക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ദലിത് കർതൃരൂപീകരണത്തിന്റെ ചരിത്രത്തിലെ വിട്ടുകളയാനാവാത്ത ഒരു സന്ദർഭമായി പുലയത്തറയെ കണ്ടെടുക്കേണ്ടതുണ്ട്.

ജന്മിത്തവും ദലിതരുടെ കൂട്ടത്തോടെയുള്ള മതാരോഹണവും മതത്തിനകത്ത് അവർ നേരിട്ട വിവേചനവും വാസസ്ഥലത്തെ സംബന്ധിച്ച പ്രശ്നങ്ങളും സംഘടിത സമരങ്ങളുമെല്ലാമാണ് പുലയത്തറയിലെ പ്രധാന ആഖ്യാനകേന്ദ്രങ്ങൾ. അത്തരം വിഷയങ്ങൾക്കു നിദാനമായി പ്രണയം ഒരു അപ്രധാനമല്ലാത്ത വിഷയമായി നോവലിൽ കടന്നുവരുന്നു. 1960 നും 70 നും ഇടയ്ക്കുള്ള കാലം സാഹിത്യത്തിനകത്തെ ആധുനികതയുടെയും ജനപ്രിയതയുടെയും പുഷ്കലകാലമായിരുന്നു. ഈ രണ്ടു പ്രവണതകളുടെയും സവിശേഷത എന്ന നിലയിൽ അസ്തിത്വവാദവും പ്രണയവും അക്കാലത്തെ നോവലുകളിലെ പ്രധാനവിഷയമായി അവതരിപ്പിക്കപ്പെട്ടു. അത്തരം നോവലുകളിൽ നിന്ന് പുലയത്തറ വ്യത്യസ്തമായിത്തീരുന്നത് താഴെ പറയുന്ന കാരണങ്ങൾകൊണ്ടാണ്.

ഒന്ന്, അസ്തിത്വവാദത്തിന്റെ അടരുകൾ ഒരു നിലയ്ക്കും പുലയത്തറയിൽ കാണാനാവുന്നില്ല. അതേ സമയം മനുഷ്യർ വ്യക്തി എന്ന നിലയിൽ സ്വയം അടയാളപ്പെടുത്താനുള്ള പല തരത്തിലുള്ള ശ്രമങ്ങളിൽ ഏർപ്പെടുന്നുണ്ട്.

രണ്ട്, പുലയത്തറയിലെ പ്രണയം നോവലിന്റെ പ്രധാനകേന്ദ്രമോ പ്രതിസന്ധിയോ അല്ല. സാമൂഹ്യജീവിതത്തിന്റെ പല തിരിവുകളിലൊന്നിൽ സ്വാഭാവികമായി വാർന്നു

വീഴുന്നതാണ് പുലയത്തറയിലെ പ്രണയം. പരമ്പരാഗത പ്രണയസങ്കല്പത്തിലെ എല്ലാ വരേണ്യധാരണകളും ഈ പ്രണയത്തിലും സുലഭമാണ്. എന്നിരിക്കിലും പ്രണയ സാഫല്യത്തോടെ ശുഭപര്യവസാനിക്കുകയല്ല പുലയത്തറ. പ്രണയം സംഘർഷഭരിതമാക്കിത്തീർക്കുന്ന സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളിലേക്കാണ് നോവൽ വെളിച്ചം പായിക്കുന്നത്. ജാതി, മതം തുടങ്ങിയ സാമൂഹ്യസംവർഗങ്ങൾ അതിനെ നിർണായകമാക്കിത്തീർക്കുന്നു.

മൂന്ന്, നോവലിനു പുറത്തു നിന്ന് ആലോചിക്കുമ്പോൾ, ആധുനികതയോടും അസ്തിത്വവാദത്തോടും പുറന്തിരിഞ്ഞു നിൽക്കുന്ന ഒരു മുഖം 1960 കൾക്ക് ഉണ്ടായിരുന്നു എന്നതിന്റെ സാക്ഷ്യംകൂടിയായിത്തീരുന്നു പുലയത്തറ. വിയോജിപ്പിന്റെ രാഷ്ട്രീയം പങ്കുവെക്കുന്നു എന്നതിനോടൊപ്പം, ടി.കെ.സി വടുതല നോവലിൽ തുടങ്ങിവെച്ച ദലിത്പക്ഷീയതയ്ക്ക് തുടർച്ചകളുണ്ടാക്കി എന്നതും പുലയത്തറയുടെ സവിശേഷതയായി എണ്ണാവുന്നതാണ്.

നാല്, പ്രണയം ആധുനികതയുടെ പ്രധാന ആഖ്യാനവിഷമായിത്തീർന്നത്, രാഷ്ട്രപൗരത്വം എന്ന സങ്കല്പനവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് വായിക്കാവുന്നതാണ്. പ്രണയം ആധുനികവ്യക്തിയെ രൂപപ്പെടുത്തുന്നതും സാമൂഹ്യമായ അധികാരബന്ധങ്ങളിലേക്ക് മാറിമാറി പ്രതിഷ്ഠിക്കുന്നതും കൂടുതൽ അധികാരവും സ്വാതന്ത്ര്യവും അന്വേഷിക്കുന്ന ഒരു പ്രയാണമായി പ്രണയം മാറിത്തീരുന്നതും പുലയത്തറയുടെ സവിശേഷതയാണ്.

കുറിപ്പുകൾ

1. പൻമന രാമചന്ദ്രൻ നായർ(എഡി.), സമ്പൂർണ്ണ മലയാള സാഹിത്യചരിത്രം (കറന്റ് ബുക്സ്, തൃശ്ശൂർ, 2008), പു. 760 – 761.
2. അതേ പുസ്തകം, പു. 765.
3. ഡോ. കൽപ്പറ്റ ബാലകൃഷ്ണൻ, മലയാളസാഹിത്യചരിത്രം (പ്രോഗ്രസ് ബുക്സ്. തിരുവനന്തപുരം, 2014), പു. 205.
4. എരുമേലി പരമേശ്വരൻ പിള്ള, മലയാളസാഹിത്യം കാലഘട്ടങ്ങളിലൂടെ (ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2006), പു. 319
5. കെ.വി. ദിലീപ്കുമാർ, സാമൂഹ്യശാസ്ത്രം, വിജ്ഞാനം ഇരുപത്തൊന്നാം നൂറ്റാണ്ടിൽ സീരീസ്. (ഡി. സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2000), പു. 158.
6. സുനിൽ പി. ഇളയിടം, ആത്മം, അപരം, അധിനിവേശം(ഐ ബുക്സ്കേരള, കോഴിക്കോട്, 2016), പു. 182.
7. കെ. ഇ. എൻ, സമൂഹം, സാഹിത്യം, സംസ്കാരം (കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 2009), പു. 315.
8. അയ്യപ്പപ്പണിക്കരുടെ മൃത്യുപൂജ, കാക്കനാടന്റെ ഉഷ്ണമേഖല, എം. മുകുന്ദന്റെ ദൽഹി, ഈ ലോകം അതിലൊരു മനുഷ്യൻ, ഒ.വി. വിജയന്റെ ഖസാക്കിന്റെ ഇതിഹാസം, ആനന്ദിന്റെ ആൾക്കൂട്ടം തുടങ്ങിയ രചനകൾ ആധുനികതയുടെ ഈ പ്രവണതകളെ ഉൾക്കൊള്ളുന്നു.
9. എം. മുകുന്ദൻ, എന്താണ് ആധുനികത (പൂർണ്ണ പബ്ലിക്കേഷൻസ്, കോഴിക്കോട്, 2015), പു. 64, 65.
10. കെ.ഇ.എൻ ഉദ്ധരിക്കുന്നു. സമൂഹം, സാഹിത്യം, സംസ്കാരം(കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 2009), പുറം, 288.
11. ദേശം, ദേശരാഷ്ട്രം, ദേശീയത എന്നീ സംവർഗങ്ങൾക്ക് സ്ത്രീകളെയും കുട്ടികളെയും കീഴാളരെയും ഉൾക്കൊള്ളാനുള്ള കഴിവില്ലെന്ന് ആൻഡേഴ്സൺ പറയുന്നതായി ഇ. വി. രാമകൃഷ്ണൻ ഉദ്ധരിക്കുന്നു. ദേശീയതകളും സാഹിത്യവും, (ഡി. സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2000), പു. 58.
12. ഡോ. എം. ബി. മനോജ്, ആദർശം, അദർശം, എഴുത്ത്, അവസ്ഥ: ദളിത് സാഹിത്യപഠനങ്ങൾ(പ്രണത ബുക്സ്, കൊച്ചി, 2008), പു. 30.
13. കെ. ഇ. എൻ. സമൂഹം, സാഹിത്യം, സംസ്കാരം(കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 2009), പു. 270.

14. ഡോ. ആർ. നരേന്ദ്രപ്രസാദ്, എന്റെ സാഹിത്യ നിരൂപണങ്ങൾ (ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 1999), പു. 38.

15. സാറാജോസഫിന്റെ മാറ്റാത്തി എന്ന നോവലിൽ, ഈ മട്ടിൽ ഒരു സന്ദർഭമുണ്ട്. നാടുവിട്ടുപോയി ഹിപ്പിയായി തിരിച്ചെത്തി ലഹരിയിൽ മുഴുകിജീവിക്കുന്ന മകനെ, ദരിദ്രരായ മാതാപിതാക്കൾ, കുളിപ്പിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നു. തലയിൽ വെള്ളമൊഴിക്കുമ്പോൾ മകൻ നിർമമനായി ചോദിക്കുന്നു "ഞാൻ ആരാണ്?" "നിന്റെ അപ്പന്റെ കാലൻ"എന്ന് അച്ഛന്റെ മറുപടി. അസ്തിത്വവാദത്തിന്റെ അകം പൊള്ളയായ പ്രകടനരൂപങ്ങളുടെ മുന്നിലേക്ക് യാഥാർത്ഥ്യത്തെ നീക്കിനിർത്തുകയാണ് ഈ സന്ദർഭം. അപ്പന്റെ കാലന്മാർ എന്ന അധ്യായം.(കറന്റ് ബുക്സ്, തൃശ്ശൂർ, 2003), പു. 88.

16. രാജു .കെ. വാസുവിന്റെ ചാവുതുള്ളൽ (ഡി.സി ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2011)എന്ന നോവലിൽ സായിപ്പൻമാരുടെ കീഴിൽ തോട്ടപ്പണി ചെയ്യുന്നതിനായി നഗരത്തിലേക്ക് കുടിയേറ്റം നടത്തുന്ന ദലിത്കുടുംബങ്ങളെപ്പറ്റി പറയുന്നുണ്ട്. ജാതിപീഡനങ്ങളുടെ പൂർവ്വകാലത്തുനിന്നു വന്നവരായതുകൊണ്ട് അയിത്തമില്ലായ്മയും അക്ഷരാഭ്യാസത്തിനുള്ള സാധ്യതകളും അവരെ വിസ്മയിപ്പിക്കുന്നു. നഗരവും ചൂഷണത്തിന്റെ ഇടമാണെങ്കിലും അത് സാമൂഹ്യസ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ ഇടമായിക്കൂടി അവർ അനുഭവിക്കുന്നു.

17. കെ.വി. ദിലീപ്കുമാർ, സാമൂഹ്യശാസ്ത്രം, വിജ്ഞാനം ഇരുപത്തൊന്നാം നൂറ്റാണ്ടിൽ സീരീസ്(ഡി. സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2000), പു. 107.

18. അതേ പുസ്തകം പു. 108.

19. ഡോ. പി. പവിത്രൻ, പ്രണയരാഷ്ട്രീയം - ആശാൻ കവിതാപഠനങ്ങൾ(ഐ ബുക്സ് കേരള, കോഴിക്കോട്, 2018), പു. 46.

20. അതേ പുസ്തകം, പു. 18.

21. അതേ പുസ്തകം. പു. 60.

22. നരേന്ദ്രപ്രസാദ്, എന്റെ സാഹിത്യ നിരൂപണങ്ങൾ (ഡി.സി. ബുക്സ്,കോട്ടയം 1999.), പു. 154.

23. പി. പവിത്രൻ പ്രണയരാഷ്ട്രീയം, പു. 118.

24. അതേ പുസ്തകം, പു. 118 - 119.

25. അതേ പുസ്തകം, പു. 120.

26. പ്രദീപൻ പാമ്പിരിക്കുന്ന്, ദലിത് സൗന്ദര്യശാസ്ത്രം(ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2011), പു. 42.

27. അർത്ഥശാസ്ത്രത്തിലും മനുസ്മൃതിയിലും ജാതിശ്രേണിയനുസരിച്ചുള്ള ശിക്ഷാ വിധികളെപ്പറ്റിയും സമൂഹത്തിലെ പെരുമാറ്റരീതികളെപ്പറ്റിയും പരാമർശിക്കുന്നു. അംബേദ്കർ ഇത്തരം പാഠങ്ങളെ വളരെ വിശദമായിത്തന്നെ വിമർശനാത്മകമായി വിലയിരുത്തുന്നുണ്ടെന്ന് മുൻ അധ്യായങ്ങളിൽ പറഞ്ഞുവെച്ചിട്ടുണ്ട്.

28. ഡോ. പി. പവിത്രൻ, പ്രണയരാഷ്ട്രീയം, പു. 38.

29. ജെ.രഘുവിന്റെ ഹിന്ദുകൊളോണിയലിസവും ദലിതത്വവും എന്ന ലേഖനം, ദലിത പാതകൾ(എഡി. ബോബിതോമസ്, സൈൻ ബുക്സ്, തിരുവനന്തപുരം, 2000), പു. 67.

30. ബാലചന്ദ്രൻ മങ്ങാട്(എഡി.), ചിന്താസരിത്സാഗരം - ശ്രീനാരായണഗുരുചിന്തകൾ (ഡി. സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2012), പു. 46.

31. കെ. കെ. ബാബുരാജ്, വിഷയി, അന്യം, ഭാഷ എന്ന ലേഖനം. ദലിത പാതകൾ. (എഡി. ബോബിതോമസ്,സൈൻ ബുക്സ്, തിരുവനന്തപുരം, 2000), പു. 77.

32. ടി. എച്ച്. പി. ചെന്താരശ്ശേരി, വർണബാഹ്യ നവോത്ഥാനശില്പികൾ (കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 2018). പു. 36.

33. ഗെയിൽ ഓംവേദ്, ദലിത്ചിന്തകൾ(വിവ. ബിജുരാജ്, യെൽദോ, മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2010), പു. 112.

അധ്യായം അഞ്ച്

ദേശങ്ങളും ഭാവനാദേശങ്ങളും

5.1 ആമുഖം

ദലിത്ജനതയെ നിരവധിയായ ചരിത്രസന്ദർഭങ്ങൾക്കകത്ത് ആഖ്യാനം ചെയ്യുന്ന നോവലുകൾ രണ്ടായിരത്തിന് ശേഷം സജീവമായി എഴുതപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ട് മുതൽ സമകാലം വരെയുള്ള കേരളത്തിന്റെ സാമൂഹ്യ- രാഷ്ട്രീയ - സാംസ്കാരിക ജീവിതത്തിന്റെ ദലിത്പരിപ്രേക്ഷ്യം അവതരിപ്പിക്കുന്ന ഉത്തരാധുനിക ദലിത്നോവലുകൾ ദലിതനുഭവങ്ങളുടെ ചരിത്രവൽക്കരണപ്രക്രിയയ്ക്കാണ് പ്രാമുഖ്യം നൽകുന്നത്. ദലിത്ജനതയുടെ സാംസ്കാരിക അടയാളങ്ങൾ, ജ്ഞാനപാരമ്പര്യം, അവരുടെ കുടിയിറക്കങ്ങൾ, പലായനങ്ങൾ, വാസസ്ഥലത്തിനു വേണ്ടിയുള്ള അലച്ചിലുകൾ എന്നിവ പല മട്ടിൽ അവയുടെ കേന്ദ്രത്തിൽ വരുന്നു. ബഹുകേന്ദ്രിതത്വമാണ് ആധുനികാനന്തര ദലിത്നോവലുകളെ നിർണയിക്കുന്നത്. ഭൂതകാലത്തിൽനിന്നു വർത്തമാനംവരെ മാറ്റമില്ലാതെ നീളുന്ന ദലിത്ജീവിതത്തിന്റെ സ്വത്വസംഘർഷങ്ങളെ അഭിസംബോധന ചെയ്യുന്ന ആഖ്യാനങ്ങൾ എന്ന നിലയിൽ ഇവ ഒരു സമാന്തര ചരിത്രാഖ്യാനപദ്ധതി തന്നെയായിത്തീരുന്നുണ്ട്. മാങ്ങാനം കുട്ടപ്പന്റെ പെരുമാൾപാറ (ഡി.സി ബുക്സ്, 2001), പി. എ. ഉത്തമന്റെ ചാവൊലി (ഡി.സി. ബുക്സ്, 2007), രാഘവൻ അത്തോളിയുടെ ചോരപ്പരിശം(കറന്റ്ബുക്സ്, 2007), രാജു. കെ. വാസു എഴുതിയ ചാവുതുള്ളൽ (ഡി.സി.ബുക്സ്, 2011), വിനോയ് തോമസിന്റെ കരിക്കോട്ടക്കരി (ഡി.സി. ബുക്സ്, 2013), ടി. എച്ച്. പി ചെന്താരശ്ശേരിയുടെ വേരുകൾ തേടി (പ്രഭാത് ബുക്ഹൗസ്, 2015) തുടങ്ങിയ നോവലുകൾ ഏതാനും ചില ഉദാഹരണങ്ങൾ മാത്രം. ഇവയിൽ പെരുമാൾപാറ, ചാവൊലി, ചാവുതുള്ളൽ, കരിക്കോട്ടക്കരി എന്നീ നോവലുകളിൽ ദലിതരുടെ വാസസ്ഥലവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട പ്രശ്നങ്ങളാണ് സജീവമായി ചർച്ചചെയ്യുന്നത്. ജാത്യാനുഭവങ്ങൾ പുതിയ തരത്തിലുള്ള സ്വത്വസംഘർഷമായി അനുഭവപ്പെടുന്നതിന്റെ ആവിഷ്കാരങ്ങൾ എന്ന നിലയിലും ദേശം, വംശം, എന്നിവയെ ചരിത്രവൽക്കരിച്ചുകൊണ്ട് സമകാലിക

തയെ അഭിമുഖീകരിക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങളായും ആധുനികാനന്തരനോവലുകളെ കണക്കിലെടുത്തുകൊണ്ടാണ് ഈ അധ്യായം വികസിക്കുന്നത്.

5.2 ഉത്തരാധുനികതയും ദലിത്സൗന്ദര്യശാസ്ത്രവും

സമകാലികസാഹിത്യത്തെ പ്രസ്ഥാനബദ്ധമായി സൂചിപ്പിക്കാൻ ഉത്തരാധുനികത എന്ന പദമാണ് 1990 കൾക്കു ശേഷം ഉപയോഗിച്ചു വന്നത്. പൊതുസമ്മതി നേടിയ ഒരു പ്രയോഗമെന്ന നിലക്ക് രണ്ടായിരത്തിനു ശേഷമുള്ള ദലിത്നോവലുകളുടെ സൗന്ദര്യശാസ്ത്രപരമായ ഊന്നലുകളെയാണ് ഇവിടെയും സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. *കലാ സാഹിത്യ രംഗങ്ങളിലെ പുതുപ്രവണതകൾ, വൈജ്ഞാനികരംഗത്തെ പുതുസമീപനങ്ങൾ, ആധുനികതയിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തമായ സാമൂഹികാവസ്ഥ, ഭൗമരാഷ്ട്രീയത്തിലെ പുതിയ പ്രവണതകൾ, സൈദ്ധാന്തിക രംഗത്തെ വിപ്ലവകരമായ ചിന്താധാരകൾ, സാങ്കേതികവിദ്യ സാധ്യമാക്കിയ പുതുജീവിതാനുഭവങ്ങൾ, ലോകമെമ്പാടും കണ്ടുവരുന്ന പുതിയ സാമൂഹിക പ്രവണതകൾ, പുതിയ ലോകവീക്ഷണം, പുതിയ ഭാവുകത്വം, ഒരു പുതിയ ചരിത്ര കാലഘട്ടം എന്നിവയെയെല്ലാം സൂചിപ്പിക്കാനാണ് ഉത്തരാധുനികത എന്ന പദം ഉപയോഗിച്ചു തുടങ്ങിയത്* എന്ന് സി.ബി. സുധാകരൻ നിരീക്ഷിക്കുന്നു[1]. ഇന്ന് കലാ സാംസ്കാരികരംഗത്തെയോ സാഹിത്യരംഗത്തെയോ മാത്രമായി പരിഗണിക്കുന്ന ഒരു സംജ്ഞയായി ഉത്തരാധുനികതയെന്ന സങ്കല്പനത്തെ വിശദീകരിക്കാനാവില്ല.

ജീവിതത്തിന്റെ എല്ലാ മേഖലകളെയും പ്രത്യക്ഷമായും പരോക്ഷമായും ബാധിക്കുന്ന, അവയെ സ്വാധീനിക്കുന്ന ഒരു സാമൂഹ്യാവസ്ഥയാണ് അത്. ചരിത്രപരവും സൈദ്ധാന്തികവുമായ ഒരു സങ്കല്പനമെന്ന നിലയിലും രാഷ്ട്രീയവും സാമൂഹികവുമായ സമീപനങ്ങളെന്ന നിലയിലും തികച്ചും വ്യത്യസ്തങ്ങളായ ഒരുപറ്റം സാംസ്കാരിക വൃത്തികളെന്ന നിലയിലും ഉത്തരാധുനികത വളരെ സങ്കീർണവും വൈവിധ്യപൂർണവും വൈരുധ്യപൂർണവും അനേകം മാനങ്ങളുള്ളതുമായ ഒരു ജൈവപരിസരമാണ്. ചരിത്രപരമായി തികച്ചും നൂതനമായ ജീവിതയാഥാർത്ഥ്യങ്ങളും അവയുണ്ടാ

ക്കുന്ന വിചാരഘടനകളും സൃഷ്ടിക്കുന്ന പുതിയ ചരിത്രകാലഘട്ടമാണ് ഉത്തരാധുനികത. അതിന്റെ ഉൽപന്നമായ, സാമൂഹികവും രാഷ്ട്രീയവും ദാർശനികവും സാംസ്കാരികവുമായ പ്രകാരങ്ങളെ സൂചിപ്പിക്കുന്നതാണ് ഉത്തരാധുനികത എന്ന സംജ്ഞ[2].

മറ്റൊരർത്ഥത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ ജനാധിപത്യപരമായ ഒരു ഉൾക്കൊള്ളൽ ശേഷിയെ സൂചിപ്പിക്കുന്ന സാംസ്കാരിക സംജ്ഞയാണിത്. സാമ്പ്രദായിക ചരിത്രപദ്ധതിക്കകത്തും അതിന്റെ ആഖ്യാന രീതിശാസ്ത്രത്തിനകത്തും ഉത്തരാധുനികതയുണ്ടാക്കിയ വിടവിലൂടെയാണ് കീഴൊതുക്കപ്പെട്ട ജനത ചരിത്രവും സംസ്കാരവും രാഷ്ട്രീയവും പോലുള്ള ബൃഹദാഖ്യാനങ്ങളുടെ ഭാഗമായത്. ആ നിലയ്ക്ക് ദലിത്ജനതയുടെ പ്രതിനിധാനത്തിന്റെ പ്രശ്നങ്ങളെ കണ്ടെത്തുകയും പ്രതിരോധിക്കുകയും ചെയ്ത പ്രസ്ഥാനമെന്ന നിലയിൽ ദലിത്പഠനങ്ങൾക്കകത്ത് ഉത്തരാധുനികതയ്ക്ക് സവിശേഷസ്ഥാനമുണ്ട്.

5.2.1 പാഠവും ചരിത്രവും

ഉത്തരാധുനിക ദലിത്നോവലുകൾ അവയുടെ കാലത്തെ ഇതര സാഹിത്യാഖ്യാനങ്ങളുമായി ഘടനാപരമായി ചേർന്നുനിൽക്കുന്നു. *ആധുനികാനന്തര നോവലിന്റെ ആഖ്യാനസ്വഭാവമായി പൊതുവിൽ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കപ്പെടുന്ന ഭാഷാലീല, രൂപഘടനയിലെ പരീക്ഷണം, പരമ്പരാഗത ആഖ്യാനഘടനകളുടെ പൊളിച്ചെഴുത്ത്, കർതൃത്വങ്ങളുടെ പ്രശ്നവൽക്കരണം, കീഴാളതകളുടെയും പാർശ്വധാരകളുടെയും ചെറുതുകളുടെയും പാഠവൽക്കരണവും ചരിത്രവൽക്കരണവും, കഥാപാത്രസങ്കല്പങ്ങളിലെ ഉടച്ചുവാർക്കലുകൾ, വീക്ഷണകോണിലെ പരീക്ഷണാത്മകത, സ്ഥലകാലങ്ങളുടെ കുഴമറിച്ചിൽ, കഥയിൽനിന്ന് അഭിന്നമായ ചരിത്രത്തിന്റെ നിർമിതി, ശരീരത്തിന്റെ സൂക്ഷ്മരാഷ്ട്രീയം, യാഥാർത്ഥ്യത്തെ റദ്ദാക്കുന്ന വ്യാജചിഹ്നങ്ങളുടെ സന്നിവേശം, വരേണ്യ ജനപ്രിയസംസ്കാരങ്ങളുടെ കലർപ്പ്, ഇതര ആഖ്യാനപാഠങ്ങളുടെയും ഗണങ്ങളുടെയും കൂടിക്കലരൽ എന്നിവയൊക്കെ മലയാളത്തിലും ഇക്കാലയളവിൽ പ്രകടമായി* [3] എന്ന് ഷാജി ജേക്കബ് നിരീക്ഷിക്കുന്നു.

ഈ നിരീക്ഷണങ്ങളെല്ലാം സാഹിത്യത്തിലെ ഉത്തരാധുനികത എന്ത് എന്ന ചോദ്യത്തിന്റെ പല ഉത്തരങ്ങളിൽ ചിലതാണ്. മലയാളത്തിലെ സാഹിത്യാഖ്യാനങ്ങളിൽ ഏറ്റവും ബൃഹത്തെന്നു പറയാവുന്ന നോവലിന്റെ ഒരു പുതിയ പ്രവണതയിലേക്ക് ഈ പുതുനിരീക്ഷണങ്ങളും ശ്രദ്ധക്ഷണിക്കുന്നു. രണ്ടായിരത്തിനു ശേഷം മലയാളത്തിൽ പ്രസിദ്ധീകരിക്കപ്പെട്ട നോവലുകൾ അതു സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നു.

5.2.2 നോവലിലെ ചരിത്രവും ദേശവും

മുകളിൽ സൂചിപ്പിച്ച പ്രത്യേകതകൾ കൊണ്ടുതന്നെ, മനുഷ്യവ്യവഹാരങ്ങളുടെ എല്ലാ മണ്ഡലങ്ങളിലും ഉത്തരാധുനിക സാമൂഹ്യാവസ്ഥയുണ്ടാക്കിയ പ്രതികരണങ്ങളെ അടയാളപ്പെടുത്താൻ ഇക്കാലത്തെ എഴുത്തുകൾക്കും സാധിക്കുന്നുണ്ട്. ചരിത്രോത്തരത എന്ന പേരിൽകൂടി ഇത്തരം എഴുത്തടയാളങ്ങൾ വിളിക്കപ്പെടാൻ കാരണം ചരിത്രത്തിന്റെ രേഖീയത തകർക്കുന്നതിൽ അവ ഊന്നി എന്നതാണ്. ഇതേപ്പറ്റി എൻ.ശശിധരൻ ഇങ്ങനെ നിരീക്ഷിക്കുന്നു.

ചരിത്രം യാഥാർഥ്യമെന്ന മട്ടിൽ ഒരു കേന്ദ്രാശയത്തെ അവതരിപ്പിക്കുമ്പോൾ, ഒരേ യാഥാർഥ്യം അനുഭവങ്ങളുടെ ബഹുലതയിൽ പലതായി, ബഹുസ്വരമായിത്തീരുന്നതിനെ കാണാതെ പോവുന്നു. ചരിത്രോത്തരത എന്ന പ്രയോഗം ഈ സന്ദർഭത്തിലാണ് പ്രസക്തമായിത്തീരുന്നത്[4].

നോവലെഴുത്ത് ചരിത്രോത്തരപ്രവണതകളെ സ്വീകരിക്കുന്നത് ഈ മട്ടിൽ അനുഭവങ്ങളുടെ ബഹുലതകളെ കണ്ടെടുത്തുകൊണ്ടാണ്. അതുകൊണ്ടു തന്നെ ഉത്തരാധുനിക നോവലുകളുടെ പൊതുപ്രത്യേകതയായി പറയാവുന്നത് അവയുടെയെല്ലാം ഉള്ളടക്കത്തിലെ ചരിത്രപരതയാണ്. പ്രാദേശിക ചരിത്രരചനയെ എഴുത്തുരീതിയായി സ്വീകരിച്ചുകൊണ്ട് ഒരു ബദൽചരിത്രനിർമ്മിതി തന്നെയായിത്തീർന്ന നോവലുകൾക്ക് മലയാളത്തിൽ നിരവധി ഉദാഹരണങ്ങൾ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കാം. മേൽസൂചിപ്പിച്ച നോവലുകൾ തന്നെ ഈ മട്ടിൽ ചരിത്രത്തെ ഉപയോഗപ്പെടുത്തുകയും അവയിലുടനീളം സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളെ പ്രശ്നവൽക്കരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

5.2.2.1 ആധുനിക നോവലിലെ ദേശം

സ്ഥലം അടിസ്ഥാനപരമായി ഭൗതികസ്ഥലത്തിന്റെ സൂചനയാണ്. ഒരു ജനസമൂഹത്തിന്റെ ആവാസവ്യവസ്ഥയായി മാറുന്നതോടെ ഭൂമിശാസ്ത്രപരമായ മാനങ്ങളിൽനിന്ന് അത് വളരുന്നു. സ്ഥലത്തിന്റെ ഭൗതികതയെയും അതിനകത്തു ലഭ്യമായ സാമഗ്രികളെയും ആശ്രയിച്ചാണ് പിന്നീട് ആ ജനതയുടെ വ്യവഹാരക്രമങ്ങളൊക്കെയും രൂപം കൊള്ളുന്നതും വികസിക്കുന്നതും. ജനതയുടെ ആവിഷ്കാരങ്ങൾ ദേശത്താൽ നിർണയിക്കപ്പെടുകയും ദേശത്തെ പകർത്തുകയും ചെയ്തുകൊണ്ട് അവരുടെ അസ്തിത്വത്തിന്റെ ഭാഗമായിത്തീരുന്നു. ഇങ്ങനെ ജീവിതത്തിൽനിന്ന് വേർപെടുത്തുക സാധ്യമല്ലാത്ത ദേശാനുഭവങ്ങളെ തിരസ്ക്കരിക്കാൻ ആവശ്യപ്പെട്ടുകൊണ്ടാണ് ഓരോ കുടിയിറക്കവും അധിനിവേശവും സംഭവിക്കുന്നത്. അധിനിവേശത്തിനും കുടിയിറക്കലിനും ഇരയാവുന്നവർ തങ്ങളുടെ ഭൗതികവും അസ്തിത്വപരവുമായ ഭൂമികയിൽനിന്ന് അന്യപ്പെടുന്നു. അവർ അടയാളങ്ങളില്ലാത്ത ജനതയായിത്തീരുന്നു.

അടയാളങ്ങളില്ലാതായിത്തീരുന്ന ജനതയുടെ ദേശത്തെ സംബന്ധിക്കുന്ന ആകുലതകൾ ആധുനികസാഹിത്യത്തിൽ ധാരാളമുണ്ട്. ഗ്രാമം/നഗരം, കാട്/നാട്, സ്വദേശം/വിദേശം തുടങ്ങിയ ദ്വന്ദ്വങ്ങളെ മുൻനിർത്തുന്ന അത്തരം രചനകൾ ഇടത്തെ സംബന്ധിക്കുന്ന ഗൃഹാതുരതകളാണ് പങ്കുവെച്ചത്. സ്ഥലത്തെ സംബന്ധിച്ച ഗൃഹാതുരതയായിരുന്നു ആധുനികനോവലുകൾക്ക് പിന്നിലെങ്കിൽ, ദേശങ്ങളെ സംഘർഷങ്ങളുടെ ഭൂമികയാക്കി ആഴത്തിൽ കാണുകയാണ് ഉത്തരാധുനികനോവൽ ചെയ്തത്. തകഴിയുടെയും, എം. ടി. യുടെയും മാധവിക്കുട്ടിയുടെയും, ഒ. വി. വിജയന്റെയും ദേശസങ്കല്പങ്ങളിൽ നിന്ന് സാറാജോസഫിന്റെയും, എൻ. എസ്. മാധവന്റെയും യു. എ. ഖാദറിന്റെയും, എൻ. പ്രഭാകരന്റെയും നോവലുകളിലെ ദേശസങ്കല്പങ്ങൾ വ്യത്യസ്തമായിത്തീരുന്നത് അതുകൊണ്ടാണ്. ദലിത് നോവലുകളിലേക്ക് വരുമ്പോൾ അതു കുറച്ചുകൂടി തീവ്രമാകുന്നു.

5.2.2.2 ദലിത് നോവലിലെ ദേശചരിത്രം

ദേശചരിത്രം മുൻനിർത്തി എഴുതപ്പെട്ട ഏതാനും നോവലുകൾ പരിശോധിക്കാം. പ്രാചീനസംസ്കൃതിയിലേക്ക്, അതിന്റെ നൈതികമായ വ്യവഹാരങ്ങളിലേക്ക്

പരിഷ്കൃതമെന്ന് സ്വയം അവകാശപ്പെടുന്ന ഒരു ജീവിതരീതിയുടെ വക്താക്കൾ കടന്നുകയറുന്നതും അതിന്റെ തനതുരീതികളെ അട്ടിമറിച്ച് നാമാവശേഷമാക്കുന്നതുമാണ് മാങ്ങാനം കുട്ടപ്പന്റെ പെരുമാൾപാറ എന്ന നോവലിന്റെ ഇതിവൃത്തം. നോവലിന്റെ മുന്നോടിയിൽ നോവലിസ്റ്റ് പറയുന്നു.

കേളനും ഗോത്രവും ചരിത്രത്തിലില്ലെങ്കിലും വരുംകാലചരിത്രം വിഭാഗീയതയുടെ പേരിൽ അപഹസിക്കപ്പെടരുത് എന്ന കൂറും കരുതലും എനിക്ക് കാലത്തോടും ചരിത്രത്തോടുമുണ്ട്. അതുകൊണ്ട് അന്തരിച്ച കഥാപാത്രങ്ങളെ അവരുടെ പട്ടടയ്ക്കു വെളിയിൽ വിളിച്ചുവരുത്തിയാണ് ഞാൻ കഥ പറയിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നത്. അതുപോലെത്തന്നെ ചാവൊലിയുടെ മുൻമൊഴിയിൽ പി. എ. ഉത്തമൻ എഴുതുന്നു. *അച്ഛനമ്മമാരും അച്ഛന്റെ സഹോദരന്മാരും അനുഭവക്കലവറയായിരുന്നു. അവരുടെ പിതൃക്കളും... അവരുടെ ജീവിതം കേട്ടുകേൾവികളായി. അന്നേരം തോന്നിയതാണ് ഒരിക്കലും നാവാകാൻ കഴിയാതെ മണ്ണടിഞ്ഞുപോയ മനുഷ്യരെ പുറംലോകം അറിയേണ്ടതുണ്ട്... ഭൂമിയിൽ എവിടെയും അതിരുജീവിതമുണ്ട്. അതിനാൽ സമാനതയും. പ്രകൃതിയെ ഒരു നുള്ളുപോലും നോവിക്കാതെ സ്വയം വേദനകളായിത്തീരുമ്പോഴും മണ്ണിനെ നെഞ്ചേറ്റിയോർ. ചരിത്രത്തിൽ അവരില്ല. മനുഷ്യസമൂഹത്തിൽ അവർക്കിടമില്ല. സ്ഥലകാലങ്ങളില്ലാതെ ഗതികിട്ടാ ചാവുകൾ.*

ചോരപ്പരിശത്തിൽ രാഘവൻ അത്തോളിയും ദേശസ്മരണകളിലേക്കാണ് ഇറങ്ങിച്ചെല്ലുന്നത്. ചോരപ്പരിശത്തിന്റെ സമർപ്പണം *അറിവുമന്നവും അഭയവും നിഷേധിക്കപ്പെട്ട് അനാദികാലം മുതൽ മണ്ണടിഞ്ഞു പോയ പൂർവ്വപിതാക്കൾക്കും മാതാക്കൾക്കുമാണ്.* രാജു.കെ. വാസുവിന്റെ ചാവുതുള്ളൽ എന്ന നോവൽ കാഞ്ഞിരപ്പള്ളിയുടെ ചരിത്രത്തിന്റെ മറ്റൊരു വിധത്തിലുള്ള ആഖ്യാനമാണ്. *കേട്ടു മറന്ന ഭാഷയും കണ്ടു മറന്ന ജീവിതങ്ങളും തിരിയെ പിടിച്ച് അനുഭവങ്ങളുടെ കയ്പ്പുനീരിൽ വിരിയിച്ചെടുത്തതാണ് ഈ കഥ* എന്ന സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തൽ നോവലിനു മുന്നോടിയായിട്ടുണ്ട്. ചെന്താരശേരിയുടെ വേരുകൾ തേടി എന്ന നോവലിന്റെ

മുന്നുരയിലും നോവലിസ്റ്റ് നയം വ്യക്തമാക്കുന്നു. *ഇതൊരു സാങ്കല്പിക സൃഷ്ടിയല്ല. ചരിത്രത്തോട് തൊണ്ണൂറു ശതമാനവും നീതിപുലർത്തുന്ന ഈ കഥയിലെ കഥാപാത്രങ്ങളിൽ ഞാനൊഴികെ ആരും ഇന്ന് ജീവിച്ചിരിപ്പില്ല. പുതിയ തലമുറ വേരുകൾ പെട്ടെന്നു മറക്കുന്നു. അവരുടെ തുടിക്കുന്ന മനസ്സിൽ ഒന്നു തോണ്ടുക മാത്രമാണ് ഈ ഗ്രന്ഥരചന കൊണ്ട് ഉദ്ദേശിക്കുന്നത്.*

നോവലിന്റെ ഉള്ളടക്കത്തെപ്പറ്റി മേൽപ്പറഞ്ഞ എഴുത്തുകാർ മുന്നോട്ടുവെക്കുന്ന ഈ അനുഭവസാക്ഷ്യങ്ങളെല്ലാം ആഖ്യാനവിഷയത്തിന്റെ ചരിത്രപരതയെ സംബന്ധിച്ച് സമാനമായ ആശയമാണ് പങ്കു വെക്കുന്നത്. മാത്രമല്ല, ദലിത്ജീവിതത്തിന്റെ അടരുകളിലേക്ക് ഇറങ്ങിച്ചെല്ലാൻ ആ ജനതയുടെ ഗോത്രസ്മൃതികൾ, മിത്തുകൾ, ജാതി ജീവിതം, ഭാഷ, ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങൾ എന്നിവയാണ് ഈ നോവലുകളെല്ലാം ഉപയോഗപ്പെടുത്തുന്നത്. ചരിത്രത്തിന്റെ കാര്യം അങ്ങനെയാണെങ്കിൽ ആഖ്യാനത്തിനു പുറത്ത് സമർപ്പണത്തിലും മുന്നോടിയിലും മറ്റു പലതരത്തിലും പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന ഞാൻ(എഴുത്തുകാരൻ) ആണ് ഈ നോവലുകളുടെ പൊതുസവിശേഷത. *ചരിത്രം ആഖ്യാനവിധേയമായ ഭൂതകാലത്തിന്റെ ചരിത്രം മാത്രമല്ല. ആഖ്യാനം നടപ്പിലാവുന്ന കാലത്തിന്റെ സ്വഭാവങ്ങളും ആവശ്യങ്ങളും പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്ന ഒന്നുമാണ്* എന്ന നിരീക്ഷണം[5] ഈ അവസരത്തിൽ പ്രസക്തമാണ്. എഴുത്തുകാരന്റെ കർതൃത്വത്തിന്റെ ഈ വെളിപാട് സ്വയംതന്നെ ആഖ്യാനത്തിന്റെ ആവശ്യകതയെ പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നു. കാണുന്നീലൊരക്ഷരവും എന്റെ വംശത്തെപ്പറ്റി എന്ന, നൂറ്റാണ്ടോളം പഴക്കമുള്ള അഭാവബോധത്തിന്റെ ഇങ്ങേയറ്റമാണത്. ചരിത്രത്തിൽ സ്വയം സ്ഥാനപ്പെടുത്താനുള്ള രാഷ്ട്രീയദൗത്യമാണ് താൻ ഏറ്റെടുക്കുന്നത് എന്ന എഴുത്തുകാരുടെ സത്യവാങ്മൂലമായി ഇതിനെ വായിച്ചെടുക്കുമ്പോൾ നോവലിലെ അദൃശ്യമായ വർത്തമാനകാല സംവാദങ്ങളെ കണ്ടെത്താനാവും.

ചരിത്രത്തിനും ഭാവനയ്ക്കും പൂരിപ്പിക്കാനാവാത്ത ചില അഭാവങ്ങളെ പുരാവൃത്തങ്ങളിലൂടെ കണ്ടെത്താൻ ശ്രമിക്കുന്നതും ഈ നോവലുകളിൽ കാണാം. ചരിത്രവും ഭാവനയും കൂട്ടുചേരുന്ന പുരാവൃത്താഖ്യാനങ്ങളിലൂടെ അവയിലെ ചരിത്ര

ദർശനം വിപുലപ്പെടുന്നു. അതുപോലെ മുകളിൽ സൂചിപ്പിച്ച നോവലുകളെല്ലാം ദലിത രുടെ വാസസ്ഥലത്തിന്റെ ചരിത്രത്തെയാണ് മുൻനിർത്തുന്നത്. ദലിത് ഇടങ്ങളുടെ അഭാ വവും ആവിർഭാവവുമാണ് അവയുടെ പ്രധാന ഉള്ളടക്കം. ജനിച്ച ദേശം ഒരു മൂർത്ത മായ യാഥാർത്ഥ്യമായി അനുഭവിക്കാൻ കഴിയാത്ത ജനതയാണ് മേൽപ്പറഞ്ഞ എല്ലാ നോവലുകളിലും ഉള്ളത്. അതുകൊണ്ട് വാസസ്ഥലത്തെ സംബന്ധിച്ച് ദലിത്ജനത അനുഭവിക്കുന്ന സംഘർഷങ്ങളാണ് പുതിയ ദലിത്നോവലുകളുടെ മുഖ്യവിഷയം എന്നു പറയാം. വാസസ്ഥലം എന്ന യാഥാർത്ഥ്യം ദലിത്നോവലുകളിൽ ആവിഷ്കരിക്കപ്പെടു ന്നത് എങ്ങനെയെന്ന് ചാവൊലി എന്ന നോവലിനെ മുൻനിർത്തി പരിശോധിക്കുക യാണ് ഈ അധ്യായത്തിൽ.

ചരിത്രം കുഴിച്ചു കണ്ടെടുക്കുന്ന ഈ സ്ഥലരാശി എഴുത്തിന്റെയും എഴുത്തുകാ രുടെയും നിലപാടുതറയെ നിർദ്ധാരണം ചെയ്യാൻ സഹായിക്കുന്നു. എഴുത്തിൽ അട യാളപ്പെടുന്ന ദേശഘടകങ്ങളെ സംബന്ധിച്ച ലാവണ്യസങ്കല്പങ്ങൾ എഴുത്തിന്റെ പക്ഷപാതിത്വത്തെ വെളിപ്പെടുത്തുന്നു. സ്വന്തം ദേശത്തിൽനിന്നു പുറത്തു പോവേണ്ടിവരുന്ന ഒരു ജനതയുടെ കഥ എന്ന നിലയിൽ, *ചാവൊലി*യെ പരിഗണി ച്ചുകൊണ്ടാണ്, നോവലിനകത്തെ ദേശഘടകങ്ങളെ ഇവിടെ അപഗ്രഥിക്കാൻ ശ്രമി ക്കുന്നത്.

5.2.2.3 വർത്തമാനത്തിന്റെ അസാന്നിധ്യം

മുകളിൽ സൂചിപ്പിച്ച നോവലുകളിലെല്ലാം കാണുന്നത് പതിനെട്ട്, പത്തൊമ്പത് നൂറ്റാണ്ടുകളിൽ ഉള്ള ദലിത്ജനതയുടെ ചരിത്രമാണ്. 1930 കളിൽ ആരംഭിക്കുന്ന രാഷ്ട്രീയനവോത്ഥാനത്തിൽ കണ്ണിചേരുന്നതോടെ അവസാനിക്കുകയാണ് മിക്ക നോവലുകളിലെയും ചരിത്രം. അടിമത്തത്തിനെതിരെയുള്ള ദലിതരുടെ പോരാട്ടം, അധ്വാനത്തിന്റെ മഹത്വം, ജാതി - മതകീയജീവിതങ്ങളിൽ നിന്നുള്ള വിമോചനം, രാഷ്ട്രീയരംഗത്തേക്കുള്ള പ്രവേശനം എന്നിവയെ സംബന്ധിച്ച് പരമ്പരാഗതചരിത്രം പറയാതിരുന്ന വസ്തുതകളുടെ ആഖ്യാനമാണ് പൊതുവേ ഇവയുടെ ഉള്ളടക്കം. അതുകൊണ്ടുതന്നെ അത്തരമാഖ്യാനങ്ങൾ കണിശമായും നിലവിലുള്ള ചരിത്ര

വിജ്ഞാനീയത്തിന്റെയും അവയുടെ രചനാപദ്ധതികളുടെയും പരിമിതികൾ തിരിച്ചറിയുന്നുണ്ട് എന്നു നിരീക്ഷിക്കാം. ഇത്തരം തിരിച്ചറിവുകളുടെ ഭാഗമായി ഇന്ന് പൊതുവേ ദലിത്‌വ്യവഹാരങ്ങൾക്ക് വലിയ ദൃശ്യത കൈവരുന്നുണ്ടെങ്കിലും അതിനു സമാന്തരമായിത്തന്നെ സംഘർഷങ്ങളുടെ ഒരു ഭൂമികയും വളർന്നുവരുന്നു.

നൂറ്റാണ്ടുകളായി അടിച്ചേൽപ്പിക്കപ്പെട്ട അടിമത്തത്തിന്റെയും വിധേയത്വത്തിന്റെയും അപകർഷതാ ബോധത്തിന്റെയും കെട്ടുപാടുകളിൽ നിന്ന് സ്വാതന്ത്ര്യം പ്രഖ്യാപിക്കാൻ കേരളത്തിലെ അടിസ്ഥാനജനത നടത്തുന്ന ശ്രമമാണ് ദലിതാഖ്യാനങ്ങൾ നിർവഹിക്കുന്നത് എന്ന വസ്തുത മനസ്സിലാക്കുമ്പോൾ തന്നെ, വ്യാവസായിക മുതലാളിത്തവും രാഷ്ട്രീയാധികാരവും പുതിയ മട്ടിലുള്ള അധിനിവേശങ്ങൾ ആരംഭിച്ച പശ്ചാത്തലത്തിൽ, ദലിത് വർത്തമാനത്തിന്റെ സംഘർഷങ്ങളും ആഖ്യാനങ്ങൾക്കു വിധേയമാവേണ്ടതുണ്ട്. *വിഭവമൂലധനമോ മാധ്യമപിന്തുണയോ രാഷ്ട്രീയഭാഗധേയമോ ഇല്ലാത്ത ഒരു വിഭാഗമെന്ന നിലയിൽ ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ പരിണാമങ്ങളിലും ഇരകളായിത്തീർന്നത് ദലിതരാണ് എന്നതുകൊണ്ടാണിത്. പതിനായിരക്കണക്കിന് ദലിത്‌കോളനികളും ദലിതർ മാത്രം അധിവസിക്കുന്ന പുറമ്പോക്കുകളും ഇന്നും നിലനിൽക്കുന്നു എന്നത് ഇതിന്റെ തെളിവാണ്* എന്ന് ഡോ. എസ്. അജയ് ശേഖർ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. അതോടൊപ്പം മറ്റൊന്നു കൂടിയുണ്ട്. ഇന്ത്യയിലെ ബഹുഭൂരിപക്ഷം ജനങ്ങളും ഹിന്ദു കൊളോണിയലിസം എന്ന ബ്രാഹ്മണിക സാംസ്കാരികാധിനിവേശത്തിന്റെ ചരിത്രപരമായ ഇരകളാണ്. അവർണരും തൊട്ടുകൂടാത്തവരുമായ ദലിത് ബഹുജനങ്ങളാണ് അതിന്റെ ഭാരം ഏറ്റവും അധികം അടിത്തട്ടിൽ കിടന്ന് അനുഭവിച്ചത്. ഇന്നും വരേണ്യവ്യവഹാരങ്ങളും ഹിംസാഖ്യാനങ്ങളും ലക്ഷ്യം വെയ്ക്കുന്നതും അപരവൽക്കരിക്കുന്നതും അവരെത്തന്നെയാണ്[6]. നിരവധി തരത്തിലുള്ള ചൂഷണങ്ങൾക്കും ഹിംസകൾക്കും തമസ്ക്കരണങ്ങൾക്കും ഇരയായിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഒരു ജനത എന്ന നിലയിൽ ദലിത് വ്യവഹാരങ്ങൾ നിരന്തരമായി ആഴത്തിൽ ആഖ്യാനം ചെയ്യപ്പെടേണ്ടതുണ്ട് എന്നാണ് ഇവിടെ സൂചിപ്പിച്ചത്. അതേ സമയം ഇരകൾ എന്ന നിലയിലുള്ള അസ്തിത്വം മാത്രമാണ് ദലിതർക്കുള്ളത് എന്ന വാദമല്ല ഇവിടെ ഉന്നയിക്കുന്നത്. ചരി

ത്ര വർത്തമാനങ്ങളിൽ, തമസ്ക്കരണങ്ങളിൽ പെട്ട് ദൃശ്യതയില്ലാതായിത്തീരുന്ന ദലിത് വൈജ്ഞാനികതയെയും പ്രതിരോധങ്ങളെയും കണ്ടെടുക്കേണ്ടതുണ്ട്. അധിനിവേശി തരുടെ ചരിത്രം വക്രീകരിച്ചുകൊണ്ടല്ല, അവർക്ക് ചരിത്രം നിഷേധിച്ചുകൊണ്ടാണ് അധി നിവേശ ചരിത്രപദ്ധതികൾ പ്രവർത്തനക്ഷമത നേടുന്നതെന്ന് അമിൽ കബ്രാളിനെ ഉദ്ധ രിച്ചുകൊണ്ട് ഡോ. കെ.എൻ. പണിക്കർ സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. ചരിത്രത്തെ പ്രാതിനിധ്യ ങ്ങളായി മാത്രം ഉൾക്കൊണ്ടും സത്യമറിയുവാനുള്ള സാദ്ധ്യതകളെ എക്കാലത്തേക്കു മായി ഇല്ലാതാക്കിയും നവാധിനിവേശ പ്രത്യയശാസ്ത്രവും അതുതന്നെയാണ് ചെയ്യു ന്നത് എന്നദ്ദേഹം പറയുന്നു[7]. അതുകൊണ്ട്, ദലിത്നോവലുകളിലെ ഓർമകളുടെ പുനരാനയിക്കലിന് ഒരു നവീന ചരിത്രരചനാപദ്ധതിയുടെതന്നെ പ്രാധാന്യമുണ്ട്. പരമ്പരാഗത ചരിത്രരചനാ പദ്ധതികളെയും അവയുടെ ആഖ്യാനതന്ത്രങ്ങളെയും റദ്ദുചെയ്യുന്ന എഴുത്തുപദ്ധതി എന്ന നിലയിലാണ് അവയുടെ ഇടപെടലുകളെ വായിച്ചെടുക്കേണ്ടത്.

5.2.2.4 ദേശവും ദലിത് ജനതയും

നോവലെഴുത്തിലെ ചരിത്രോത്തരപ്രവണതകൾ ദേശത്തെ എഴുതുന്നതിൽ പുലർത്തുന്ന ശ്രദ്ധവലുതാണ്. നാഗരികവും ഗ്രാമീണവുമായ അനുഭവസ്ഥലങ്ങളും അവ തമ്മിലുള്ള സംഘർഷങ്ങളും കടന്നുവരുന്ന നോവലുകൾ മലയാളത്തിൽ എഴുത പ്പെടുന്നത് അധിനിവേശങ്ങളുടെയും കുടിയിറക്കലിന്റെയും പുതിയ സാംസ്കാരിക സാഹ ചര്യങ്ങൾക്കുള്ളിൽ വെച്ചാണ്. രണ്ടായിരത്തിനുശേഷം, ഭൂമിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് രണ്ടു തരം പ്രശ്നങ്ങളാണ് പ്രധാനമായും ദലിത് നോവലുകളിൽ ഉന്നയിക്കപ്പെട്ടത്. ഒന്ന്, ദലി ത് - ആദിവാസി ഭൂപ്രശ്നം. വാസസ്ഥലമെന്ന നിലയിലും ഉപജീവനമാർഗമെന്ന നില യിലും ഉള്ള ഭൂമിയുടെ അലഭ്യതയെ ഉയർത്തിക്കാണിച്ചു കൊണ്ടുള്ള പ്രക്ഷോഭങ്ങൾ ഇതിന്റെ ഭാഗമായുണ്ടായി. മുത്തങ്ങ സമരം മുതൽ ചെങ്ങറ സമരം വരെയുള്ളവ ഇങ്ങനെ രൂപപ്പെട്ടതാണ്. രണ്ടാമത്തേത്, ബാഹ്യമായ കടന്നുകയറ്റങ്ങളുടെ ഭാഗമായി സ്വന്തം സ്ഥലത്തുള്ള നിലനിൽപ്പ് ഭീഷണിയിലാവുന്ന പ്രശ്നം. ഇതിന് ഒരു നിർബന്ധിത കുടിയിറക്കലിന്റെ സ്വഭാവമാണുള്ളത്. പ്ലാച്ചിമടയിൽ കൊക്കക്കോള കമ്പനി നടത്തിയ

ഇടപെടൽ ഈ മട്ടിലുള്ളതായിരുന്നു. ഭൂമിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ഇത്തരം വിവാദങ്ങൾ ഭൂമിയെ ഒരു പുതിയ വ്യവഹാരരൂപമായി ഉയർത്തിക്കൊണ്ടു വന്നു. കാലത്തേക്കാൾ സ്ഥലം പ്രധാനമായിത്തീരുന്ന നോവലുകൾ രൂപപ്പെടുന്നത് ഈ സാഹചര്യത്തിലാണ്. അത്തരം നോവലുകൾ പൊതു/വ്യാവഹാരിക ഇടങ്ങളുടെ പ്രതിനിധാനവ്യവസ്ഥക ളെയും അവയുടെ പരിമിതികളെയും ചോദ്യം ചെയ്യുന്നു. ചരിത്രത്തിന്റെ മുൻകാലനിർമി തികളെ ഉടച്ചു വാർത്തുകൊണ്ടല്ലാതെ അത്തരം ചോദ്യംചെയ്യലുകൾ സാധ്യമല്ലെന്നാണ് ഉത്തരാധുനിക നോവലുകളിലെ ചരിത്രാംശങ്ങൾ സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. പ്രദേശവും അതിന്റെ ചരിത്രവും പ്രധാനമായിത്തീരുന്ന എഴുത്തുരീതി; സ്ഥലം അവഗണിക്കാവുന്ന ഒന്നല്ലാ തായിത്തീരുന്ന രീതി, അവനവന്റെ ഇടത്തെ സംബന്ധിച്ച മനുഷ്യന്റെ അടിസ്ഥാന വ്യാകുലതകളാണ് പങ്കുവെക്കുന്നത്. ഭൂതകാലസ്മൃതികളെ നനുത്ത ഗൃഹാതുരതക ളായി കൊണ്ടാടുകയല്ല ഇവയുടെ ലക്ഷ്യം. ഇടങ്ങളും ഇടമില്ലായ്മകളും രൂപപ്പെട്ടതിന്റെ യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെ കണ്ടെടുക്കുകയാണ്.

ദേശം എന്ന സങ്കല്പം മനുഷ്യന്റെ ഇടത്തെ സംബന്ധിച്ച വൈകാരികമായ ഒരു നീക്കിയിരുപ്പാണ് എന്നു ചുരുക്കിപ്പറയാം. അത് മനുഷ്യന്റെ ഇടത്തെ സംബന്ധിക്കുന്ന വ്യത്യസ്തനോട്ടങ്ങളിൽ ഒന്നുമാത്രമാണ്. അവർ ജീവിക്കുന്ന സ്ഥലത്തെ കേന്ദ്രമാക്കി രൂപംകൊള്ളുന്ന ഈ വൈകാരികാനുഭൂതി വ്യക്തിയുടെ ഭൗതികജീവിതാനുഭവങ്ങളുടെ സ്വാധീനത്തിലാണ് നിശ്ചയിക്കപ്പെടുന്നത്. ദലിതരുടെ ദേശത്തെപ്പറ്റിയുള്ള അന്വേഷ ണങ്ങൾ അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഏറെ പ്രസക്തമാണ്. ദലിതർക്കു ഭൂമി വാഗ്ദാനം ചെ യ്യുന്ന നിരവധി സർക്കാർപദ്ധതികൾ നിലവിലിരിക്കെ ദേശം എന്ന കാൽപ്പനികസങ്കല്പ നത്തിനു പുറത്താണ് ദലിതരുടെ വാസസ്ഥലവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട വ്യവഹാരങ്ങൾ എന്നു സ്പഷ്ടമാണ്. ഭൂമിയുടെ ഉടമസ്ഥാവകാശമാണ് ദേശമെന്ന വികാരത്തെ നിർണയിക്കുന്ന ഒരു പ്രധാനഘടകം. ദലിതരുടെ ഭൂവുടമസ്ഥതയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് നിരന്തരം ഉയരുന്ന സംവാദം ഭൂപരിഷ്കരണനിയമവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതാണ്. *1970 ൽ പ്രഖ്യാപിക്കപ്പെട്ട കേരള ഭൂപരിഷ്കരണ നിയമത്തിന്റെ മൗലികമായ തത്വം ജന്മിത്തം അവസാനിപ്പിച്ചു വെന്ന പ്രഖ്യാപനമാണ്. കുടിയായ്മ നിയമത്തിലൂടെയും കുടികിടപ്പു നിയമത്തിലൂടെ*

യുമാണ് ഇതു സാദ്ധ്യമായത്. കുടിയാൻ സമ്പ്രദായം ഇല്ലാതാക്കുക വഴി പാട്ടക്കാർ, വാരക്കാർ, കാണക്കാർ തുടങ്ങിയവർ കൃഷിഭൂമിയുടെ ഉടമസ്ഥരായി മാറി. എന്നാൽ പാട്ടക്കാരോ വാരക്കാരോ കാണക്കാരോ അല്ലാതിരുന്ന ദലിതർ ഭൂമിയിലെ യഥാർത്ഥ പണിയാളരായിരുന്നെങ്കിലും ഭൂവുടമസ്ഥതയിൽ നിന്നും ഒഴിവാക്കപ്പെട്ടു. എന്നാൽ കുടികിടപ്പ് നിയമത്തിലൂടെ അവരുടെ കുടികിടപ്പ് സുരക്ഷിതമാക്കി. കൃഷിഭൂമിയുടെ പകുതിയിലേറെ വരുന്ന തോട്ടംമേഖല ഭൂപരിഷ്കരണത്തിൽനിന്നും ഒഴിവാക്കപ്പെട്ടു എന്നതും ഭൂപരിധി നിർണയിച്ചു, മിച്ചഭൂമി ഭൂരഹിതർക്കു വിതരണം നടത്തുവാൻ നിശ്ചയിച്ചുവെന്നതുമായിരുന്നു ഭൂപരിഷ്കരണത്തിന്റെ എടുത്തുപറയാവുന്ന സവിശേഷത[8]. ഇത് പ്രയോഗത്തിൽ വന്നില്ല എന്നത് ദലിതരുടെ ഭൂമിയെ സംബന്ധിച്ച പ്രതിസന്ധികൾ തുടരാൻ കാരണമായി. അത് മുകളിൽ സൂചിപ്പിച്ച ദേശമെന്ന സങ്കല്പത്തിൽ നിന്ന് ദലിതരെ വലിയ തോതിൽ അന്യവൽക്കരിച്ചു. മനുഷ്യന്റെ അസ്തിത്വവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ആലോചനകളെ അപ്പാടെ റദ്ദുചെയ്യാൻ സാധിക്കുന്ന ഒന്നാണ് ദേശത്തിന്റെ അഭാവം. ഒരാൾ താൻ ജനിച്ച അല്ലെങ്കിൽ ജീവിക്കുന്ന ഇടത്തെ തിരിച്ചറിയുന്നത് ആ ഇടത്തിൽ സ്വയം സ്ഥാനപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടാണ്. ഈ സ്ഥാനപ്പെടുത്തലിൽ അയാൾക്കു ലഭിക്കുന്ന വൈകാരികമായ നീക്കിയിരിപ്പുകൾ - അത് ഗൃഹാതുരതയോ വിദ്വേഷമോ മറക്കാനാഗ്രഹിക്കുന്ന തിക്തസ്മരണകളോ വംശസ്മൃതികളുടെ പിൻവിളികളോ ആവാം. ഇവയിൽ ഏതായിരുന്നാലും, അതാണ് സ്ഥലത്തെപ്പറ്റിയുള്ള അയാളുടെ സങ്കല്പങ്ങളെ മൂർത്തമാക്കുന്നത്. ആ ഇടത്തെ അതിന്റെ എല്ലാ സംഘർഷങ്ങളോടും കൂടി സ്വീകരിക്കുകയും അതിന്റെ എല്ലാ വിനിമയബന്ധങ്ങളിലും പല മട്ടിൽ ഭാഗഭാക്കാവുകയും ചെയ്തുകൊണ്ടാണ് അയാൾക്കു നിലനിൽക്കാനാവുന്നത്. അത്തരം വിനിമയബന്ധങ്ങളിൽ വിള്ളലുകൾ സംഭവിക്കുമ്പോഴാണ് *ഉണ്ണി പോവുന്നത്.* ഇന്ദുലേഖയിലെ മാധവനും ഖസാക്കിലെ രവിയും പോവുന്നത് അങ്ങനെയാണ്. ഈ പോക്കുകൾക്കു പിന്നിലെ പ്രേരണ പല തരത്തിലുള്ള തരത്തിലുള്ള അന്യവൽക്കരണങ്ങളാണ്. തന്റെ കാമനകളുടെ ഭാവനാദേശം തേടിയാണ് രവിയുടെ യാത്ര. *കൂമൻകാവിൽ ബസ്സു ചെന്നു നിന്നപ്പോൾ ആ സ്ഥലം രവിക്ക് അപരിചിതമായി തോന്നാതിരുന്നത്* അതുകൊണ്ടു കൂടിയാണ്. ഇന്ദുലേഖ തന്നെ തിരസ്കരിച്ചു എന്ന ബോധ്യത്തിൽ

മദിരാശിക്കു മടങ്ങിപ്പോവുന്ന മാധവനെയും നയിക്കുന്നത് ഒരുതരത്തിലുള്ള കാൽപനികയാതനയാണ്. ദേശം അയാളെ അലട്ടുന്ന ഓർമകളല്ല. രാജ്യസഞ്ചാരത്തെപ്പറ്റി, *ഇപ്പോൾ യൂറോപ്പിൽ സുഖമില്ലെങ്കിൽ വടക്കേ ഇന്ത്യയിലും ബർമയിലും ഒന്നു സഞ്ചരിച്ചു ദിക്കുകൾ കാണാമെന്നാണു വിചാരിക്കുന്നത്* എന്ന തെരഞ്ഞെടുപ്പിന്റെ സാധ്യത അയാൾക്ക് മുന്നിലുണ്ട്. ആ യാത്രയിലുടനീളം കൊളോണിയൽ രാഷ്ട്രത്തിന്റെ ഘടനയിലേക്കു വളർന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഇന്ത്യയെ കണ്ടെടുക്കാനാവുന്നതിൽ അയാൾ ആവേശഭരിതനാവുന്നു. *മാധവന് ഈ ഭൂമിവിട്ട് ഏതോ ഇതുവരെ അനുഭവിക്കാത്ത സുഖങ്ങളോടു കൂടിയ ഒരു സ്വർഗലോകത്തോ മറ്റോ തന്നെ കൊണ്ടാക്കിയതായിട്ടാണ്* (ഇന്ദുലേഖ, പു. 227) തോന്നുന്നത്. ശ്രദ്ധേയമായ മറ്റൊരു കാര്യം യാത്രയിൽ അയാൾ കണ്ടെത്തുന്ന ദേശഭൂപടങ്ങളുടെ നിറവും മിഴിവും അയാളുടെ സ്വന്തം ദേശത്തെ സംബന്ധിക്കുന്ന ഈ ഭാവനകൾക്കൊന്നുമില്ല എന്നതാണ്. ഇവിടെ മാധവന്റെ ദേശാന്തരഗമനത്തിന്റെ വൈകാരികമായ അന്തഃസ്സത്ത ചോർന്നുപോവുകയും അതയാൾക്ക് നായാട്ടുപോലെ ആഹ്ലാദകാരിയായ ഒരു വിനോദം മാത്രമായിത്തീരുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇങ്ങനെ ദേശംവിട്ടുള്ള പോക്ക് ആഘോഷമായിത്തീരുന്നത്, കാൽപനികമായിത്തീരുന്നത് മടങ്ങിവരാൻ ദേശമുള്ളവർക്കാണ്. അവർ ദേശത്തെയാണ് ഉപേക്ഷിക്കുന്നത്. ദേശം അവരെയല്ല എന്നതാണ് വ്യത്യാസം. അപ്പോൾ ദേശമെന്നത് അധികാരത്തിന്റെയും അധികാരരാഹിത്യത്തിന്റെയും പ്രശ്നമാണെന്നു വരുന്നു. അധികാരമുള്ളവർക്ക് ഉപേക്ഷിച്ചുപോകാനും അതില്ലാത്തവർക്ക് കുടിയിറക്കപ്പെടാനുമുള്ള ഇടമാണ് ദേശം എന്നത് ദേശത്തെ സംബന്ധിച്ച ഒരുത്തരാധുനിക പാഠമാണ്. പലായനം ചെയ്യുന്നവരുടെയും കുടിയിറക്കപ്പെടുന്നവരുടെയും ദേശാന്തരഗമനത്തെ ഈ മട്ടിൽ വായിച്ചെടുത്തുകൊണ്ടാണ് പുതിയ സാഹിത്യാഖ്യാനങ്ങളിലെ സ്ഥലാന്വേഷണങ്ങൾ വികസിക്കുന്നത്.

ദേശത്തിന്റെ ആഖ്യാനം എന്ന നിലയിൽ വിശദീകരിക്കപ്പെടുന്ന നോവൽസാഹിത്യം ദേശത്തെ മുൻനിർത്തി മേൽവിവരിച്ചവിധം പലമട്ടിൽ ആവിഷ്കരിച്ചിട്ടുണ്ട്. മലയാളനോവലിന്റെ തുടക്കകാലത്തു തന്നെ പ്രദേശം ദേശമായി മാറുന്നതിന്റെ ചിത്രങ്ങൾ ഇ.വി. രാമകൃഷ്ണൻ അവതരിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്[9]. ഇന്ദുലേഖ,

ആധുനികതയുടെ ലോകത്തെ നാടിന്റെ വാങ്മയങ്ങളിലേക്ക് വിവർത്തനം ചെയ്യുന്നതായും സരസ്വതീവിജയം പൊതുസ്ഥലത്തെ പ്രശ്നവൽക്കരിക്കുന്നതായും ഉള്ള നിരീക്ഷണങ്ങൾ ഇതിന്റെ ഭാഗമാണ്. സ്ഥലത്തെ സംബന്ധിച്ച ചർച്ചകൾ ആധുനികസാഹിത്യത്തിൽ മറ്റൊരു തരത്തിൽ സജീവമായിത്തീരുന്നത് കാണാം. വ്യവസ്ഥകളോട് കലഹിച്ച് ദേശംവിട്ടുപോവുകയും, വിശ്വസിച്ച പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങൾ തകരുമ്പോൾ തിരിച്ചുവരികയുംചെയ്യുന്ന കഥാപാത്രങ്ങളാൽ സമൃദ്ധമായിരുന്നു ആധുനികസാഹിത്യം. സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തരം രൂപപ്പെട്ട ദേശരാഷ്ട്രസങ്കല്പങ്ങളുടെ തുടർച്ചയായിട്ടാണ് അതിനെ മനസ്സിലാക്കേണ്ടത്. അതിനാൽത്തന്നെ ദേശത്തിന്റെ ഫ്യൂഡൽ കൊളോണിയൽ മാതൃകകൾ തമ്മിലുള്ള സംഘർഷങ്ങളാണ് അവ മിക്കവാറും പങ്കുവെച്ചത്. ഗ്രാമവും നഗരവും തമ്മിലും സ്വദേശവും വിദേശവും തമ്മിലുമുള്ള ദ്വന്ദ്വകൽപ്പനകളിൽ അധിഷ്ഠിതമായ ഈ സംഘർഷമാണ് മുകുന്ദന്റെയടക്കമുള്ള നോവലുകളിൽ കാണാനാവുക. എന്നാൽ ഉത്തരാധുനികനോവലുകൾ ദേശത്തെ സംഘർഷങ്ങളുടെ ഭൂമികയായി തിരിച്ചറിയുന്നത് രണ്ടു തരത്തിലാണ്. ഒന്ന് നേരത്തെ സൂചിപ്പിച്ച നിർബന്ധിത പലായനങ്ങളുടെയും കുടിയിറക്കലുകളുടെയും പശ്ചാത്തലത്തിൽ. രണ്ട്, ദേശീയത എന്ന കേന്ദ്രാശയത്തെ സംശയിക്കുകയും ഉപദേശീയതകളെ അവയുടെ ബഹുലതകളെ അംഗീകരിക്കുകയും ചെയ്യേണ്ടിവന്ന രാഷ്ട്രീയസാഹചര്യത്തിൽ. ഈ രണ്ടു സന്ദർഭങ്ങൾക്കും ആദ്യം ഇരകളായിത്തീരുന്നത് ആദിവാസികളും ദലിതരുമടങ്ങുന്ന കീഴാളജനവിഭാഗങ്ങളാണ് എന്ന വസ്തുത പ്രധാനമാണ്. ഈയവസരത്തിലാണ് ദലിത്നോവലുകളിലെ ദേശാനുഭവങ്ങളുടെ ആഖ്യാനങ്ങൾ പ്രസക്തമാവുന്നത്. ജാതിചൂഷണത്തിന്റെ കാലത്ത് ഫ്യൂഡൽ അധികാരഘടന പ്രായോഗികമാക്കിയ അസ്പൃശ്യതയുടെ മറ്റൊരു തരത്തിലുള്ള തുടർച്ചയായി ഭരണകൂടത്തിന്റെയും മുതലാളിത്തത്തിന്റെയും ഇടപെടലുകളെ നോക്കിക്കാണുന്ന നിരവധി നോവലുകൾ രണ്ടായിരത്തിനു ശേഷം എഴുതപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. അധികാരത്തിന്റെ കേന്ദ്രം മാറുമ്പോൾ, കേന്ദ്രത്തിനുചുറ്റും നിരന്തരം ഇളക്കി മാറ്റപ്പെടുകയും അതിനാൽ വേരറ്റുപോവുകയും ചെയ്യുന്ന കീഴാളജനതയുടെ ജീവിതമാണ് ദേശത്തെ എഴുതിയ പല ഉത്തരാധുനിക നോവലുകളും ആഖ്യാനം

ചെയ്തത്. അത്തരം നോവലുകൾക്കിടയിൽ, പ്രധാനപ്പെട്ട ഒന്നാണ് പി എ ഉത്തമന്റെ ചാവൊലി എന്ന നോവൽ.

5.3 ദലിത്സ്വത്വബോധവും ചാവൊലിയും

പ്രതിനിധാനത്തിന്റെ പ്രശ്നവുമായി ഉയർന്നു വന്ന സംവാദങ്ങളാണ് ദലിത് - സ്ത്രീ - കീഴാള പക്ഷങ്ങളുടെ സ്വത്വബോധത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ആലോചനകളായി വളർന്നത്. ദേശ രാഷ്ട്രങ്ങളുടെ രൂപീകരണം തന്നെ വൈവിധ്യങ്ങളുടെമേൽ ഒരു പൊതുരൂപത്തെ പ്രതി ഷ്ഠിച്ചിരുന്നു. എല്ലാ സാമൂഹികവ്യവഹാരങ്ങൾക്കും ഓരോ പ്രതിനിധാനവ്യവസ്ഥ രൂപീ കരിക്കുക വഴി ദേശീയത എന്ന പൊതുബോധത്തെ സ്വീകരിക്കുകയും അതിനു പുറത്തു നിൽക്കുന്നവയെ ഉപദേശീയതകളാക്കി, അപരങ്ങളാക്കി സ്ഥാപിക്കുകയുമാണ് ആധുനിക ദേശരാഷ്ട്രം ചെയ്തത്. ഇങ്ങനെ അപരങ്ങളാക്കി മാറ്റി വയ്ക്കപ്പെട്ട ജനവി ഭാഗങ്ങളുടെയും വ്യവഹാരങ്ങളുടെയും ചെറുത്തുനിൽപ്പുകളുടെ ആരംഭമായി സ്വത്വാ ന്വേഷണങ്ങളെ കാണാനാകും. വർഗ - വംശ - ലിംഗ വ്യത്യാസങ്ങൾ സ്ഥാപനവൽക്ക രിക്കപ്പെട്ടത് ദേശരാഷ്ട്രത്തിന്റെ കേന്ദ്രീയതയിലൂടെയാണ്. ദേശരാഷ്ട്രങ്ങളുടെ രൂപീക രണത്തിൽ പ്രവർത്തിച്ച മേധാവിത്വത്തിന്റെ യുക്തി കീഴാള ജനതയെയോ സ്ത്രീക ളെയോ ഉൾക്കൊള്ളാൻ പര്യാപ്തമായിരുന്നില്ലെന്ന് നിരീക്ഷിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്[10] ഈ കേന്ദ്രീ യതയെ തകർത്തുകൊണ്ട് തങ്ങളുടെ വ്യവഹാരങ്ങളെ മുഖ്യധാരയിലേക്ക് കൊണ്ടുവരാ നുള്ള ശ്രമങ്ങളായാണ് ചരിത്രങ്ങളുടെ പ്രശ്നവൽക്കരണത്തെയും ദളിത്നോവൽ രച നയുടെ രാഷ്ട്രീയത്തെയും നോക്കിക്കാണേണ്ടത്. *ചാവൊലി* പോലുള്ള ദലിത്പക്ഷ നോവലുകൾ രൂപപ്പെട്ട സാഹചര്യവും ഇതാണ്. എഴുതപ്പെട്ട ചരിത്രത്തിനു പുറത്തു ള്ള, ആഴത്തിൽ വേരുകളുള്ള മനുഷ്യരാണ് ഉത്തരാധുനിക നോവലുകളിൽ പ്രത്യക്ഷ പ്പെടുന്നത്. ഇങ്ങനെ മനുഷ്യന്റെ വേരുകളെക്കുറിച്ചുള്ള അന്വേഷണങ്ങളായി നോവ ലെഴുത്ത് മാറുമ്പോൾ അതു ബോധപൂർവ്വമായ ഒരു രാഷ്ട്രീയപ്രവർത്തനം കൂടിയാവു ന്നു. ചരിത്രത്തിനകത്തേക്കു വേരുകളുള്ള, ജനതയുടെ ആവാസവ്യവസ്ഥയെ വീണ്ടെ ടുക്കാനുള്ള ഒരന്വേഷണമാണ് ദലിത് നോവലുകളിൽ സംഭവിക്കുന്നത് എന്നു ചുരുക്കം.

ഈ നിലപാടിൽ നിന്നുകൊണ്ടാണ് *ചാവൊലി* വിശകലനവിധേയമാക്കുന്നത്. പ്രധാനകഥാപാത്രമായ രഘൂത്തമൻ തന്റെ ഭൗതികവും മാനസികവുമായ അനുഭവങ്ങളിലൂടെയും ഓർമ്മകളിലൂടെയും സഞ്ചരിച്ചുകൊണ്ട് ദേശത്തോടും ജനതയോടും ഐക്യം പ്രാപിക്കുന്നു. ചരിത്രപരമായ അനുഭവങ്ങളും ഓർമ്മകളുമാണ് മനുഷ്യന്റെ അസ്തിത്വത്തെ സംബന്ധിച്ച അന്വേഷണങ്ങളുടെ ആദ്യപടിയെന്നും, താൻ എന്താണോ അതിനെ ആവിഷ്കരിച്ചുകൊണ്ട് എഴുത്തുകാർ അവരവരുടെ ഗോത്രത്തിന്റെയും സമൂഹത്തിന്റെയും തനിമകൾ സൂക്ഷിക്കണമെന്നും പി.എ. ഉത്തമന്റെ ചെറുകഥകൾക്കുള്ള ആമുഖത്തിൽ വി.പി. ശിവകുമാർ നിരീക്ഷിച്ചിട്ടുണ്ട്[11]. ഈ നിരീക്ഷണം തന്റെ എഴുത്തുവഴികളിലേക്ക് വെളിച്ചം പകർന്നതായി ഉത്തമൻ എഴുതുന്നുണ്ട്. സ്വന്തം സ്വത്വാന്വേഷണത്തിന്റെ ഭാഗമായി നേടിയെടുത്ത അറിവുകളും കണ്ടെത്തലുകളും അതിന്റെ തുടർച്ചകളായിരുന്നു എന്നും നോവലിസ്റ്റ് വെളിപ്പെടുത്തുന്നു (ചാവൊലി, പു. 5, 6).

1970 കളിലെ നോവലുകളിൽ ആവിഷ്കൃതമായ മധ്യവർഗലാവണ്യബോധത്തോട് കലഹിച്ചുകൊണ്ടാണ് ശിവകുമാറിന്റെ നിരീക്ഷണമെങ്കിൽ, ഉത്തമൻ അതേറ്റെടുക്കുന്നത് കുറേക്കൂടി ചരിത്രപരമായാണ്. 1990 കൾക്കുശേഷം സജീവമായ സ്വത്വാന്വേഷണങ്ങളുടെ പശ്ചാത്തലമാണ് ഉത്തമന്റെ എഴുത്തിനെ നിർണയിക്കുന്നത്.

5.3.1 തലമുറകളും ഭൂതകാലവും

5.3.1.1 ഒന്നാംതലമുറ

കൊച്ചേമ്പി - ചക്കി എന്നിവരുടെ തലമുറയും നീലമ്പി വെളുത്ത തുടങ്ങിവരുടെ തലമുറയും കുഞ്ഞ്യങ്കരന്നായര് എന്ന ജന്മിക്കുകീഴിൽ ജീവിച്ചു തീർക്കുന്ന കാർഷിക - അടിമകളുടെ ജീവിതമാണ് ചാവൊലിയിലെ ഒന്നാംതലമുറയിൽ ഉള്ളത്. കുറവരടക്കമുള്ള കീഴാളജനതയുടെ കാർഷികാടിമത്തത്തിന്റെ കാലം ഏതാണ്ട് 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനം വരെ സ്വാഭാവികമായി നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്. പ്രസ്തുതവിഭാഗങ്ങളുടെ അടിമാവസ്ഥ സാമൂഹ്യമര്യാദയായാണു പരിഗണിക്കപ്പെട്ടിരുന്നത്. നോവലിൽ കൊച്ചേമ്പിയും പിൻമുറക്കാരും ഇത്തരം സാമൂഹ്യമര്യാദകൾക്കു വിധേയരാ

ണ്. ജന്മിയുടെ നിർദ്ദേശപ്രകാരം മലഞ്ചെരുവുകളിൽ അവർ കൃഷി നടത്തുന്നു. ഒരിടത്ത് കൃഷിയാരംഭിച്ച് ഫലം ലഭിച്ചുതുടങ്ങുന്നതോടെ കൃഷിക്കാരൻ കുടുംബസമേതം അടുത്തതായി നിർദ്ദേശിക്കപ്പെടുന്ന സ്ഥലത്തേക്ക് മാറ്റപ്പെടുന്നു. ഭൂമിയുമായി നിരന്തരം സമ്പർക്കപ്പെടുമ്പോഴും, ഭൂമിയോടും കൃഷിയോടും യാതൊരു വൈകാരികതയും സൂക്ഷിക്കാനാവാത്ത ജനതയായി നാടോടിജീവിതം നയിക്കേണ്ടി വരുന്നവരാണ് കൊച്ചേമ്പിയും നീലമ്പിയും കുടുംബവും.

വലിയ ജന്മിയുടെ ഉടമസ്ഥതയിലുള്ള കൃഷിഭൂമിയും കൃഷിപ്പണിക്കാരുടെ നിർബന്ധിതപലായനവും കാര്യസ്ഥന്റെ ഇടനിലയും പലവിധത്തിൽ പരസ്പരം ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്ന വ്യവഹാരങ്ങളാണ്. ജന്മിയ്ക്ക് വൻതോതിലുള്ള സ്വത്തവകാശം, കാര്യസ്ഥന് ജന്മിക്കുമേലുള്ള സ്വാധീനം എന്നിവ കൃഷിപ്പണിക്കാരുടെ തൊഴിൽപദവിയെയും പ്രതിഫലത്തെയും നിർണയിക്കുന്നു. കൃഷിപ്പണിക്കാരുമായി അകലംപാലിക്കാനും അവരെ ജന്മിത്തത്തിന്റെ വ്യവഹാരമണ്ഡലങ്ങളിൽനിന്ന് അകറ്റിനിർത്താനും സദാ ജാഗരൂകനാണ് കാര്യസ്ഥൻ ഗോവിന്ദൻ നായർ. ചക്കിയും കൊച്ചേമ്പിയും ഇല്ലാതാക്കപ്പെടുന്നത് അത്തരം വ്യവഹാരസ്ഥങ്ങളിലേക്ക് കടന്നു കയറിയതുകൊണ്ടാണ്.

കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെ ധനാത്മകമായ ആദ്യസൂചനകൾ പട്ടാളം വേലായുധൻ നായരിലൂടെയാണ് കടന്നുവരുന്നത്. ഒന്നാം തലമുറയുടെ പ്രതിനിധിയാണെങ്കിലും ജന്മിത്തത്തിന്റെ ചൂഷണപരതയോട് അക്കാലത്ത് അയാൾ ചേർന്നുനിൽക്കുന്നു. ജന്മിപുത്രനായ പട്ടാളം വേലായുധൻനായർ മുമ്പ് പട്ടാളത്തിൽ പോവുകയും അതുപേക്ഷിച്ച് മടങ്ങിവരികയും ചെയ്തയാളാണ്. കുടുംബത്തിനകത്തെ അസ്വാരസ്യങ്ങളാണ് അയാളെ ജന്മിത്തത്തിനെതിരായ നിലപാടുകളിൽ എത്തിക്കുന്നത്. തന്റെ കുടുംബത്തിൽ കാര്യസ്ഥനായ ഗോവിന്ദൻനായർക്ക് സ്വാധീനം വർദ്ധിച്ചുവരുന്നതിലുള്ള അസഹിഷ്ണുതയുടെ ഫലമായിട്ടാണെങ്കിലും അയാൾ കീഴാളജനതയോട് പിൽകാലത്ത് ഐക്യപ്പെടുന്നുണ്ട്. പട്ടാളജീവിതത്തിലൂടെ കൊളോണിയൽവ്യവഹാരങ്ങൾ പരിചയിച്ച വേലായുധൻ നായർ പുതിയ

തലമുറയിലേക്ക് അതു പ്രചരിപ്പിക്കാൻ മുൻകയ്യെടുക്കുന്നു. വെളുത്തയ്ക്ക് നേരെയുള്ള ലൈംഗികാതിക്രമങ്ങൾ അടക്കമുള്ള പ്രതിലോമനടപടികളിൽ നിന്ന് അയാൾ മാറിത്തുടങ്ങുന്നത് കൊളോണിയൽവിദ്യാഭ്യാസം ഉൾപ്പെടെയുള്ള ആധുനികമായ സാമൂഹിക വ്യവഹാരങ്ങളുടെ സ്വാധീനം കൊണ്ടാണ്.

5.3.1.2 രണ്ടാം തലമുറ

നീലമ്പിയുടെയും കുടുംബത്തിന്റെയും സഞ്ചാരാനുഭവങ്ങളിൽ തുടങ്ങുന്നതാണ് രണ്ടാംതലമുറ. കൊച്ചേമ്പിയിൽനിന്നു ഭിന്നമായി നാടോടിജീവിതത്തിന്റെ അരക്ഷിതാവസ്ഥ കൂടുതൽ വൈകാരികമായി നീലമ്പിയെ ബാധിക്കുന്നുണ്ട്. ഒരു കൃഷിപ്പണിക്കാരൻ എന്ന നിലയ്ക്കും വെളുത്തയുടെ ഭർത്താവ് എന്ന നിലയ്ക്കും തന്റെ നിലനിൽപിനെപ്പററി ചിന്തിക്കേണ്ടി വരുമ്പോഴൊക്കെ നീലമ്പി അസ്വസ്ഥനാവുന്നുണ്ട്. വിളവു കാണാൻ ജന്മി എത്തുന്നതു മുതൽ അയാൾ ഒരു അന്യത്വം അനുഭവിക്കുന്നു.

കുഞ്ഞ്യങ്കരന്നായര് വല്യമ്പ്രാൻ കുടിലിനു പത്തടി അകലം നിന്നു..... നീലമ്പി ഓടിക്കിതച്ചെത്തി, നട്ടെല്ല് വളച്ച് കെതപ്പൂതി.

"പാറമോളിൽ തെങ്ങു പിടിക്കും അല്ലേടാ?"

"കൊല പിടിച്ചോടങ്ങി"

....

കുട്ടയെടുത്ത്, കുട്ടേല് തേയ്യേ ഇരുത്തി മമ്മട്ടീം കൂന്താലീം കുട്ടേ വെച്ച് അപ്പീ പിടിച്ചോ തലച്ചോമടൊറപ്പിച്ച്.

അവര് കൊശവര് കോട്ടേയ്ക്ക്......

.... *കൊശവര് കോട്ടെ മലമേട കാണായി* (ചാവൊലി, പു. 30, 31, 32).

ജന്മിയോടൊപ്പം കാര്യസ്ഥനും ജന്മിത്തത്തിന്റെ സുഖഭോഗങ്ങളിൽ പങ്കുപററുന്നു. പതിയെ ജന്മിയെ മറികടന്ന് അയാൾ സ്വത്തുക്കളുടെ അവകാശിയായി, പുതിയ ജന്മിയായി സ്വയം അവരോധിക്കുന്നു. ജന്മിപുത്രനായ പട്ടാളം വേലായുധൻ നായർ

അതോടെയാണ് കുടുംബത്തിൽ നിന്ന് പൂർണമായി നിഷ്കാസിതനാവുന്നത്. ജന്മിത്തത്തിന്റെ ചൂഷണപരതയ്ക്കെതിരെ കീഴാളജനതയുടെ കൂടെ നില്ക്കാൻ അയാൾ തയ്യാറാവുന്നതിന്റെ ഒരു കാരണം കാര്യസ്ഥനോടുള്ള എതിർപ്പാണ്. എന്നിരുന്നാലും അയാൾ പരിചയപ്പെടുത്തുന്ന ആധുനികവ്യവഹാരങ്ങൾ രണ്ടാംതലമുറയെ ഏറെ സ്വാധീനിക്കുന്നു.

തന്റെ വേരുകൾ തേടി അച്ഛന്റെ ജന്മദേശത്തേക്ക് മടങ്ങിപ്പോവുന്ന ആദിച്ചനും ജനതയെ വളരെയേറെ സ്വാധീനിക്കുന്നു. നീലമ്പിയുടെ മരണശേഷമാണ് അയാളുടെ ദേശവും വേരുകളും തേടി ആദിച്ചൻ യാത്രതിരിക്കുന്നത്. ഈ അന്വേഷണങ്ങൾക്കിട യിലാണ് ആദിച്ചൻ വൈദ്യം പഠിക്കുന്നതും പിൽക്കാലത്ത് അറിയപ്പെടുന്ന വൈദ്യനാ കുന്നതും. പട്ടാളം വേലായുധൻ നായരുടെ ശിഷ്യത്വം സ്വീകരിച്ചുകൊണ്ട് രാപ്പള്ളി ക്കൂടം സ്ഥാപിക്കുന്നതിന് നേതൃത്വം നൽകുന്നത് കറുമ്പനും ചിന്നനുമാണ്. കറുമ്പൻ പിന്നീട് തേയിയെ വിവാഹം കഴിക്കുന്നു. കാലാന്തരത്തിൽ ആദിച്ചൻ വൈദ്യവുമായി സഞ്ചാരം ആരംഭിക്കുകയും രാപ്പള്ളിക്കൂടം കാക്കാരശ്ശിത്തറയായി മാറുകയും ചെയ്യു ന്നു. ജൈവികതയിലേക്കു മടങ്ങിക്കൊണ്ട് സ്വത്വാവിഷ്കരണത്തിനു വഴിതേടുകയാണ് കാക്കാരശ്ശിത്തറയിലൂടെ അയാൾ ചെയ്യുന്നത്.

5.3.1.3 മൂന്നാം തലമുറ

ജന്മി - കുടിയാൻ ബന്ധത്തെ നിലനിർത്തിയിരുന്ന ഭൗതികസാഹചര്യങ്ങൾക്ക് ചെറിയതോതിൽ മാറ്റങ്ങൾ സംഭവിക്കുന്നത് നോവലിലെ മൂന്നാം തലമുറയുടെ ജീവിത സാഹചര്യങ്ങളിൽ കാണാം. തിരുവിതാംകൂറിലെ രാഷ്ട്രീയ സാംസ്കാരിക രംഗങ്ങ ളിലെ കൊളോണിയൽ സ്വാധീനവും അതുണ്ടാക്കിയ മാറ്റങ്ങളും തേയിയുടെയും വെളു ത്തയുടെയും, ചിന്നന്റെയും ആദിച്ചന്റെയും സാമൂഹ്യജീവിതാവസ്ഥകളെ സ്പർശിച്ചു കടന്നുപോകുന്നുണ്ട്. ചന്തയുടെ ആവിർഭാവം, അയ്യങ്കാളിയുടെ വിപ്ലവപ്രവർത്തനങ്ങൾ, വിവിധ ജാതിവിഭാഗങ്ങളുടെ സമുദായ രൂപീകരണശ്രമങ്ങൾ, നെഹ്റുവിന്റെ കേരളസ ന്ദർശനം, കല്ലറ വെടിവെയ്പ്പ്, മിഷനറിമാരുടെ മതപരിവർത്തന പ്രവർത്തനങ്ങൾ എന്നിവ

രാഷ്ട്രീയ - സാമൂഹിക മാറ്റങ്ങളുടെ സൂചനകളാണ്. അധികാര - വിധേയ ബന്ധങ്ങളുടെ മറ്റൊരു വിതാനത്തിന്റെ രൂപീകരണം ചന്തയുടെ ആവിർഭാവത്തോടെ ആരംഭിക്കുന്നു.

ഗതാഗതസൗകര്യങ്ങൾ മെച്ചപ്പെട്ടതോടെ നെടുമങ്ങാട് താലൂക്കിൽ കച്ചവടകേന്ദ്രങ്ങൾ സ്ഥാപിക്കപ്പെടുന്നു. കാടും മലയുമായി കിടന്ന പ്രദേശത്തേക്ക് വാണിജ്യസംരംഭങ്ങൾ പരിഷ്കാരം കൊണ്ടുവരുന്നു. കാർഷികബന്ധങ്ങൾ, വാണിജ്യ ബന്ധങ്ങൾക്കു വഴിമാറുന്നതിന്റെ സൂചന കൂടിയാണ് ഇത്. എന്നാൽ ദലിത് ജനതയെ സംബന്ധിച്ച് ഉൽപാദന വിതരണ ബന്ധങ്ങളിലുണ്ടായ മാറ്റം വലിയ തോതിൽ ഗുണം ചെയ്യുന്നില്ല. സാമൂഹ്യസ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെയും പദവിയുടെയും മാനദണ്ഡങ്ങളിൽ സമ്പത്ത് ഒരു നിർണായകഘടകമായി മാറുകയും ജാതികേന്ദ്രിതമായ അധികാര - വിധേയബന്ധങ്ങൾ അതിനനുസരിച്ചു മാറാതെ പഴയപടി നിലനിൽക്കുകയും ചെയ്തു. വഴി നടക്കാനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യം, സ്കൂൾ പ്രവേശനം, അടിയാളരുടെ ജോലിസമയം, കൂലി എന്നിവയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട വിഷയങ്ങൾ, ദലിത് സ്ത്രീകളുടെ വസ്ത്രധാരണം, കല്ലുമാല ധാരണം പോലുള്ള അനാചാരങ്ങൾ - ഇവയൊക്കെ അയ്യങ്കാളിയടക്കമുള്ള നേതാക്കൾ നയിച്ച സമരങ്ങളിലൂടെ എതിർക്കപ്പെടുന്നതിന് നോവലിലെ മൂന്നാംതലമുറ സാക്ഷ്യം വഹിക്കുന്നു. കീഴാളജനതയുടെ പ്രാഥമികാവകാശങ്ങൾക്കു വേണ്ടിയുള്ള സമരങ്ങളുടെ ഭാഗമായി അയ്യങ്കാളിയുടെ പൊതുവഴിയിലൂടെയുള്ള ചന്തയാത്ര നെടുമങ്ങാട് ചന്തയിൽ എത്തിച്ചേരുന്നത് വെളുത്തയും തേയിയും കണ്ടുനിൽക്കുന്നുണ്ട്. അയ്യങ്കാളി കൊളുത്തിയ വിളക്കാണ്, സാംബവ മഹാസഭയുടെ പിറവിയ്ക്ക് കാരണമെന്ന് കണ്ടൻകൊമരൻ സ്മരിക്കുന്നു .

തേയി, കുറുമ്പൻ, ആദിച്ചൻവൈദ്യൻ, ചിന്നൻ എന്നിവരിലൂടെ ശങ്കരനിലേക്കും രഘൂത്തമനിലേക്കും ഈ തലമുറ എത്തിച്ചേരുന്നു. തേയിയുടെ മകൻ പെരുമാൾ ഭൂമിയൊക്കെയും സ്വന്തമെന്ന് നിനച്ച് കൃഷിയിറക്കി സ്വന്തം പ്രാമാണികസ്ഥാനം കണ്ടെത്തുന്നു. ശങ്കരനിലൂടെ അയാളുടെ വംശത്തുടർച്ച ഒടുവിൽ വെളുത്തയുടെ അരികിൽത്തന്നെ എത്തുന്നു. അതിനൊപ്പം തന്നെ ജന്മിയുടെ സ്ഥാനം കാര്യസ്ഥൻ ഗോവി

ന്ദൻനായരും അയാളിൽനിന്ന് അയാളുടെ മകനും പിടിച്ചെടുക്കുന്നു. ഈ രണ്ടു വംശങ്ങളുടെ സംഘർഷങ്ങൾ തലമുറകൾ കടന്ന് തുടരുന്നുണ്ട്. കുഞ്ഞിരാമനിലൂടെ ഈ വംശകഥകളുടെ തുടർച്ചയിലേക്കാണ് രഘൂത്തമൻ എത്തിച്ചേരുന്നത്.

ഭൂതകാലത്തിന്റെ ചെറുത്തുനിൽപ്പുസമരങ്ങളെല്ലാം അസാധുവാകുന്നതും കണ്ടെടുക്കുന്ന ഓരോ ഇടത്തിൽനിന്നും അന്യവൽക്കരിക്കപ്പെടുന്നതും തന്റെയെന്നപോലെ പൂർവികരുടെയും അനുഭവസാക്ഷ്യമായി രഘൂത്തമന്റെ മുമ്പിലുണ്ട്. പുലയമഹാസഭ, ഐനവർ മഹാസഭ, പ്രത്യക്ഷരക്ഷാ ദൈവസഭ എന്നിങ്ങനെയുള്ള സഭകൾ സാമുദായികശാക്തീകരണത്തിന്റെ ഭാഗമായി രൂപീകരിക്കപ്പെട്ടതാണ്. ജാതിവ്യത്യാസങ്ങളുടെ ഭാഗമായി കീഴാളജനത അനുഭവിച്ച മാനസികവും ശാരീരികവുമായ അടിമത്തത്തിന്റെ അവസാനമാണ് ഈ ഒത്തുചേരലുകൾ ലക്ഷ്യമിട്ടത്. എന്നാൽ പേരുമാറ്റമോ മതംമാറ്റമോ കൊണ്ട് ജാതിയുണർത്തിയ സങ്കീർണപ്രശ്നങ്ങളെ ലഘൂകരിക്കാനാവുമായിരുന്നില്ല. മതംമാറ്റത്തിന്റെ നിരർത്ഥകത അനുഭവത്തിൽ വന്നപ്പോഴാണ് വൃത്തിയും വിദ്യാഭ്യാസവുമുള്ള ഒരു തലമുറയെ സ്വപ്നം കണ്ട് സമുദായസഭ രംഗത്തിറങ്ങുന്നത്. സഭയ്ക്കുവേണ്ടി ചായക്കടയും ബാർബർഷോപ്പും തുടങ്ങിയ കാലത്തുനിന്ന് മണ്ണില്ലാത്തവന്റെ ദൈവമായി വർത്തമാനത്തിൽ വന്നുനില്ക്കുന്ന സുബ്രഹ്മണ്യനാണ് രഘൂത്തമന്റെ തിരിച്ചറിവുകളെ ഉത്തേജിപ്പിക്കുന്ന ഒരാൾ. കണ്ടകാലം മുഴുവൻ മണ്ണറഞ്ഞും പച്ചപ്പിനെ ലാളിച്ചും കാലം കഴിച്ചവർ ഒറ്റയ്ക്കും തെറ്റയ്ക്കും ചേരിയിലെത്തുന്നതും ദൈവങ്ങളിൽ നിന്ന് മനുഷ്യദൈവങ്ങളിലേക്കുള്ള മാറ്റങ്ങളിൽ അറിയാതെ പങ്കാളികളാവുന്നതും എന്തുകൊണ്ടാണെന്നു മാത്രം രഘൂത്തമന് തിരിച്ചറിയാനാവുന്നില്ല.

രഘൂത്തമന് ഒന്നും തിരിച്ചറിയാനാവുന്നില്ല.

പിന്നെയുമെത്ര മഹാസഭകൾ, സമാജങ്ങൾ, സംഘങ്ങൾ. ഇവർക്കിടയിലേക്ക് ബഹുമുഖ കൽപനകളായി പലർ വരുന്നു. വിശ്വാസ്യത നേടുന്നു. ചേക്കേറുന്നു; തമ്പടിക്കുന്നു.

അനാഥത്വത്തിന്റെ വിലാപങ്ങൾക്കു ശേഷവും, വീണ്ടും നാളേക്ക് ചിരിച്ച മുഖവുമായി നോക്കാൻ അവരെ പ്രേരിപ്പിക്കുന്നതെന്ത്?

ആരാണ് അവരുടെ ശുഭകാമനകളെ ഉണർത്തുന്നത്? (ചാവൊലി, പു. 136).

വ്യത്യസ്തമായ ഭൗതികചുറ്റുപാടുകളിലേക്ക് എത്ര ചിതറിയും നിശബ്ദരാക്കപ്പെട്ടുമാണ് ഒരു ജനത കടന്നുമറയുന്നത് എന്നതു മാത്രമല്ല, ചരിത്രം എത്ര വിദഗ്ധമായാണ് അവരെ പുറംലോകം കാണിക്കാതെ ഉള്ളിലൊളിപ്പിക്കുന്നത് എന്നതു കൂടി രഘൂത്തമന്റെ ഉത്കണ്ഠയാണ്. രഘൂത്തമന്റെ തന്നെ ഈ ഉത്കണ്ഠയാണ് ഇവിടെ പരാമർശിച്ചതും അല്ലാത്തതുമായ നിരവധി പ്രാദേശികചരിത്രാംശങ്ങളിലേക്ക് നോവലിനെ ഇറക്കിക്കൊണ്ടു പോവുന്നത്. ആ സഞ്ചാരങ്ങൾ നൽകുന്ന നേരറിവുകൾക്കു മുമ്പിൽ നിലവിളികളോടെ നിൽക്കുന്ന രഘൂത്തമനിലാണ് നോവൽ അവസാനിക്കുന്നത്

ദലിത്ജനതയെ സംബന്ധിച്ച് കാലവും അനുഭവങ്ങളും ഒരു അനുസ്യൂതി ഉണ്ടെന്നു തോന്നിപ്പിക്കുന്ന നിശ്ചലതകളാണ് എന്ന അസ്വസ്ഥതയുണ്ടാക്കുന്ന നിഗമനത്തിൽ നോവൽ ചെന്നെത്തുന്നുണ്ട്. ജനതയുടെ ഭൂതകാലസ്മരണകൾ പരമ്പരാഗത ചരിത്രസങ്കല്പങ്ങളുടെ സഹായത്തോടെ അത്തരം സങ്കല്പങ്ങളുടെ തന്നെ രേഖീയത തകർക്കുകയും തങ്ങളുടെ ജന്മവാസനകളിലൂടെ പുതിയ ചരിത്രങ്ങൾക്ക് ഉയിർനൽകുകയും ചെയ്യുന്നു. ഈ മട്ടിൽ *ചാവൊലി*യുടെ ചരിത്രഭൂമിക കണ്ടെടുക്കുന്നത്, അതുവരെ ആരും കണ്ടെടുത്തിട്ടില്ലാത്ത ഒരു ദേശത്തിന്റെ ചരിത്രമാണ്. വിധേയരുടെ ചരിത്രം കൂടി കൂട്ടിചേർക്കുമ്പോഴേ ഇന്നലെകളെ അവയുടെ പൂർണ്ണതയിൽ ഉൾക്കൊള്ളാനാവൂ. ദേശം, ദലിത്ജനതയെ സംബന്ധിച്ച് എങ്ങനെയാണ് അനുഭവപരമായ യാഥാർത്ഥ്യമാവുന്നത് എന്നു വിശദീകരിക്കണമെങ്കിൽ നോവലിന്റെ ചരിത്രാന്വേഷണ വഴികളിൽ തെളിയുന്ന വസ്തുനിഷ്ഠത വ്യക്തമാക്കേണ്ടതുണ്ട്.

5.4 ആഖ്യാനസ്ഥലവും രേഖീയചരിത്രവും

രേഖീയചരിത്രത്തിന്റെ ഭാഗമായ ഭൂമിശാസ്ത്രപരികൽപ്പനകളെ സ്വീകരിക്കുകയും അതിന്റെ കാലനിർണയനോപാധികൾക്കു പകരം ജനതയുടെ സ്മരണകളെ മുന്നോട്ടു വെയ്ക്കുകയും ചെയ്തുകൊണ്ടാണ്, നെടുമങ്ങാടുള്ള കുറവസമുദായത്തിന്റെ ഭൂതകാലാനുഭവങ്ങൾ നോവൽ പങ്കുവയ്ക്കുന്നത്. നെടുമങ്ങാട്, വർക്കല, കൊടിപ്പുറം,

അരുവിക്കര, മുപ്പറക്കണ്ടം, വലിയമല, കൊശവര്‍കോട്, പടവള്ളിക്കോണം, ആന്നാട്, ചുള്ളിമാന്നൂര്‍ തുടങ്ങിയ പ്രദേശങ്ങളുടെ സൂചന, കിള്ളിയാറിന്റെ ഉത്ഭവത്തെ സംബന്ധിക്കുന്ന സൂചന എന്നിവ നെടുമങ്ങാടിന്റെ മലയോരമേഖലകളാണ് നോവലിലെ സ്ഥലം എന്നു സൂചിപ്പിക്കുന്നു.

നെയ്യാർ, വാമനപുരമാർ, കരമനയാർ, കിള്ളിയാർ തുടങ്ങിയ നദികൾ ജലസമൃദ്ധമാക്കുന്ന കൃഷിയോഗ്യമായ പ്രദേശമാണ് ചരിത്രത്തിലെ നെടുമങ്ങാട്. ആദിദ്രാവിഡ സംസ്കാരത്തിന്റെ കേന്ദ്രങ്ങളിൽ ചിലത് നെടുമങ്ങാട് താലൂക്കിലാണുള്ളത്. ഇവിടെ കുറവർ, വേടർ, ഇരുളർ, ഏയിനർ തുടങ്ങിയ ജാതിക്കാർ പാർത്തിരുന്നു. ഇവർ കാർഷികാടിമത്തത്തിന്റെ ഭൂതകാലത്തിൽ ജീവിച്ചവരാണ്[12]എന്നാണ് കുറവരുടെ കാർഷിക അടിമത്തത്തെ സംബന്ധിച്ച ഔപചാരിക ചരിത്രത്തിൽ വിശദീകരിക്കപ്പെടുന്നത്. ആദിദ്രാവിഡ ജനതയുടെ പിൻഗാമികളായിരുന്നിരിക്കണം ഇവർ എന്നും സൂചനയുണ്ട്.

5.4.1 അടിമകളും ഭൂവ്യവഹാരങ്ങളും

തെക്കേ ഇന്ത്യയിലെ ആദ്യകാല വർഗങ്ങളിൽ ഒന്നാണു കുറവർ. 19-ാം നൂറ്റാണ്ടു വരെ അവർ ഭൂമിയോടൊപ്പം വാങ്ങുകയും വിൽക്കുകയും ചെയ്യപ്പെടുന്ന അടിമകളായിരുന്നു. ചന്തയിലും പൊതുനിരത്തിലും അവർക്ക് പ്രവേശനമുണ്ടായിരുന്നില്ല എന്ന് എഡ്ഗർ തേഴ്സ്റ്റനെ ഉദ്ധരിച്ചുകൊണ്ട് എൻ. എം. നമ്പൂതിരി നിരീക്ഷിക്കുന്നു[13]*. മലവർഗക്കാരുടെ ചില സവിശേഷതകൾ ഉണ്ടായിരുന്നെങ്കിലും കുറവർ നൂറ്റാണ്ടുകളായി മണ്ണുമായി ബന്ധപ്പെട്ടിരുന്നു* എന്ന് റോബിൻ ജെഫ്രി പറയുന്നു. *1847 വരെ അടിമവർഗങ്ങളായിരുന്ന ഇവർ ഏറ്റവും ക്ലേശകരമായ കൃഷിപ്പണി നടത്തിയിരുന്നു. അതിനു പകരമായി ലഭിച്ചിരുന്നത് ആഹാരമായിരുന്നു*[14]എന്നും വിവിധചരിത്രകാരൻമാരെ ഉദ്ധരിച്ച് അദ്ദേഹം പറയുന്നു.

കുറവരുടെ കാർഷികാടിമത്തത്തെ സംബന്ധിക്കുന്ന ഔപചാരികചരിത്രം ഈ മട്ടിലാണ് വിശദീകരിക്കപ്പെടുന്നത്. ഈ അടിമത്തത്തിന്റെ ഘട്ടത്തിലാണ് നോവലിലെ രണ്ടു തലമുറ ജീവിക്കുന്നത്. 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ തുടക്കത്തിൽത്തന്നെ തിരുവിതാംകൂറിൽ അടിമത്തത്തിനെതിരെ നിയമനിർമാണം നടന്നിട്ടുണ്ട്. *അടിമക്കച്ചവടത്തിനെതിരെ*

യൂറോപ്പിൽ ആരംഭിച്ച പ്രസ്ഥാനങ്ങളിൽ സജീവപങ്കാളിയായിരുന്ന കേണൽ മൺറോയുടെ സ്വാധീനത്താൽ റാണി ലക്ഷ്മി 1812 ഡിസംബർ 5 ന്, (കൊവ. 987 വൃശ്ചികം 21) അടിമവ്യാപാരം നിരോധിക്കുന്ന വിളംബരം പുറപ്പെടുവിച്ചു[15].

കൃഷി മുതലായുള്ള വേലകൾക്കു അതതു ദിക്കുകളിലെ മര്യാദപോലെ കുറവർ, പറയർ, പുലയർ, പള്ളർ, മലയർ, വേടർ മുതലായ ആളടിയാരെ, കുടിയാന്മാരെ തമ്മിൽ ഒറ്റിയും ജന്മവും പാട്ടവുമായിട്ടു, നടുവൻ മൂത്ത കരക്കാരെക്കൊണ്ടു ആധാരം എഴുതി വാങ്ങിക്കയും കൊടുക്കയും അവരു കൃഷിവേല കാര്യങ്ങൾ ചെയ്യിച്ചു വരികയും മാമൂലായിട്ട് എല്ലാ ദിക്കിലും നടന്നുവരുന്ന മര്യാദ പ്രകാരം ഒള്ളത് ഒഴികെ ശേഷം ജാതിക്കാരെ അവരവരുടെ വംശത്തിൽ എങ്കിലും മറ്റ് ആരെങ്കിലും മിക്കയും വാങ്ങിക്കയും ചെയ്താൽ അവരുടെ വസ്തുവക സർവ്വസ്വവും പണ്ടാര വകയായിട്ടു ചേർത്ത് വലുതായിട്ടുള്ള ശിക്ഷയും ചെയ്തു നാട്ടിൽ നിന്നു പുറത്തു കളയുകയും ചെയ്യും എന്ന 987-മാണ്ട് വൃശ്ചികമാസം 21-ാം തീയതി.....[16] എന്നാണ് ഈ വിളംബരം ആരംഭിക്കുന്നത്.

കുറവൻ, പുലയർ, പള്ളർ, മലയർ വേടർ തുടങ്ങി കൃഷിപ്പണി ചെയ്യുന്നവർ, ഒഴികെയുള്ളവരെ അടിമത്തവ്യവസ്ഥയിൽനിന്നു പുറത്തുപോവാൻ അനുവദിക്കുന്ന ഈ വിളംബരം, പ്രസ്തുത വിഭാഗങ്ങളുടെ അടിമാവസ്ഥ സാമൂഹ്യമര്യാദയായാണു പരിഗണിക്കുന്നത്. നോവലിൽ കൊച്ചേമ്പിയും പിൻമുറക്കാരും ഇത്തരം സാമൂഹ്യമര്യാദകൾക്കു വിധേയരാണ്. ജന്മിയുടെ നിർദ്ദേശപ്രകാരം മലഞ്ചെരുവുകളിൽ അവർ കൃഷി നടത്തുന്നു. ഒരിടത്ത് കൃഷിയാരംഭിച്ച് ഫലം ലഭിച്ചു തുടങ്ങുന്നതോടെ കൃഷിക്കാരൻ കുടുംബസമേതം അടുത്തതായി നിർദ്ദേശിക്കപ്പെടുന്ന സ്ഥലത്തേക്ക് മാറ്റപ്പെടുന്നു. മലഞ്ചെരുവുകളിൽ കാട്ടുതീയിട്ട് ഉഴുതുകിളച്ച് നടത്തിയിരുന്ന ചേരിക്കൽ കൃഷി എന്ന രീതി 18-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ മധ്യത്തിൽ ഉണ്ടായിരുന്നു എന്നു ചരിത്രം സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നു. മലകളുടെയും കാടുകളുടെയും അകത്തു കടന്ന്, ധാരാളം കൃഷിചെയ്യാനുള്ള ഇടം കണ്ടെത്തുന്ന രീതിയായിരുന്നു ഇത്[17]. മലമേടുകളിൽ നിന്ന് മലമേടുകളിലേക്ക് ഓടിക്കപ്പെടുന്ന നീലമ്പിയുടെ കുടുംബത്തിന്റെ ചരിത്രം, കീഴാളജനതയുടെ ഇടമില്ലായ്മയുടെ

ആദ്യസൂചനയാവുന്നുണ്ട്. ചേരിക്കൽ കൃഷിയിൽ വാസസ്ഥലം നിരന്തരം മാറ്റേണ്ടി വന്ന കുടുംബമാണ് നീലമ്പിയുടേത്.

5.4.2 ഭൂവുടമകളുടെ ദേശഭാവന

കർഷകജനത ഭൂമിയിൽനിന്ന് അന്യവൽക്കരിക്കപ്പെടുന്നതുപോലെ സ്വാഭാവികമായി ജന്മിമാർക്ക് ഭൂവുടമകളാവാനും സാധിക്കുന്ന ഭൗതികസാഹചര്യങ്ങൾ നിലവിലുണ്ടായിരുന്നു. *നായർത്തറവാടുകളിൽ വൻസ്വത്തുമുണ്ടായിരുന്നു. കൃഷിക്കാരായ ഇവർക്ക് അടിമകൾ നിലം ഉഴുത്, കരം ഏറിയ കൂറും വസ്തുവകകളായി നല്കിയതുകൊണ്ട് ഭൂസ്വത്തുക്കൾ പരിരക്ഷിക്കാൻ സാധിച്ചു*[18]. വേലായുധൻ നായരുടെ കുടുംബം വമ്പിച്ച സ്വത്തിന് ഉടമകളായതിന് ഇങ്ങനെയൊരു ചരിത്രസാഹചര്യമുണ്ട്. *സൈനികസേവനം നടത്തുന്നതിന് സർക്കാർ തന്നെ കുടുംബത്തിനു കരമൊഴിവായി ഭൂമി നല്കുന്ന പതിവും ഉണ്ടായിരുന്നു. അങ്ങനെ ലഭിക്കുന്ന വസ്തുക്കൾക്കും നിലങ്ങൾക്കും ഇറയലി എന്നു പറഞ്ഞിരുന്നു*[19]. ഭൂമിയുടെ മേലുള്ള അവകാശം വലിയ അധികാരമായിട്ടാണ് ഭൂവുടമകൾ ഉപയോഗപ്പെടുത്തുന്നത്. ചേരിക്കൽകൃഷിയിലും ഇറയലിയിലും ഭൂമിയുടെ ഗുണഭോക്താക്കൾ ജന്മിമാർ തന്നെ. ഭൂമിയുടെ ജന്മാവകാശത്തിൽ നിന്നുള്ള അന്യപ്പെടലാണ് വേലായുധൻ നായരെ ജന്മിത്തമ്പുരാൻ അല്ലാതാക്കുന്നത്.

"*ഒരു പട്ടാളക്കാരനാവണേനുമുമ്പ് ഞാനാരാരുന്നൂ നെനക്കറിയ്യോ?...നിങ്ങടെ ജന്മിത്തമ്പുരാന്റെ മോൻ. മറ്റൊരു ജന്മിത്തമ്പുരാനാവ്മ്മേർന്ന ഞാൻ പട്ടാളത്തീ ചേർന്നേല്ല. ഓടിച്ചിട്ട് ചേർത്തതാണ്*" (ചാവൊലി, പു. 62). അതിനോടൊപ്പം സർക്കാറിന്റെ മുൻകയ്യിൽ സമ്പത്തു വർദ്ധിപ്പിക്കാനുള്ള മാർഗങ്ങളും അവർ പിന്തുടർന്നതായി സൂചനകളുണ്ട്.കുടുംബബന്ധങ്ങൾക്കകത്തെ വിള്ളലുകൾ, വേലായുധൻനായരുടെ പട്ടാളജീവിതത്തിനു കാരണമായെന്ന സൂചനയോടൊപ്പം ഇറയലിയുടെ പ്രലോഭനം കൂട്ടിച്ചേർത്തു വായിക്കേണ്ടതുണ്ട്. വലിയ ജന്മിയുടെ ഉടമസ്ഥതയിലുള്ള കൃഷിഭൂമിയും കൃഷിപ്പണിക്കാരുടെ നിർബന്ധിതപലായനവും കാര്യസ്ഥന്റെ ഇടനിലയും പലവിധത്തിൽ പരസ്പരം ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്ന വ്യവഹാരങ്ങളാണ്. ഈ വ്യവഹാരങ്ങൾക്കും പരസ്പരബന്ധങ്ങൾക്കും ചരിത്രാന്വേഷണവഴികളുടേതായ വസ്തുനിഷ്ഠതയുണ്ട് എന്ന് മതിലകം

വോള്യത്തിലുള്ള പരാമർശം വ്യക്തമാക്കുന്നു. ഇത്, നോവൽ ചരിത്രാന്വേഷണ വഴികളിൽ പുലർത്തുന്ന വസ്തുനിഷ്ഠത വ്യക്തമാകുന്നു.

5.5 ദേശവും സ്വത്വരൂപീകരണവും

വഴിനടക്കാനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യം, ഒരർത്ഥത്തിൽ സ്ഥലബോധത്തെ സംബന്ധിച്ച ആലോചനകളുടെ വിസ്തൃതമാകലിനെ സൂചിപ്പിക്കുന്നു. സ്കൂൾപ്രവേശനം, അടിയാളരുടെ ജോലിസമയം, കൂലി, സ്ത്രീകളുടെ വസ്ത്രധാരണം എന്നിവയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട വിഷയങ്ങൾ, കല്ലുമാല ധാരണം പോലുള്ള അനാചാരങ്ങൾ എന്നിവയൊക്കെ അയ്യങ്കാളിയടക്കമുള്ള നേതാക്കൾ നയിച്ച സമരങ്ങളിലൂടെ എതിർക്കപ്പെട്ടു. പാടശേഖരവും കൃഷിയിടവും വിട്ടുള്ള നിരവധി ദലിത്ഇടങ്ങളിലേക്ക് സഞ്ചാരവഴികൾ നീളുന്നതിന്റെ സൂചനകളാണ് അവ. ആ യാത്രകളാവട്ടെ ഒന്നാം അധ്യായത്തിൽ സൂചിപ്പിച്ച സമുദായവൽക്കരണത്തിന്റെ അഭാവത്തിന് ചെറുതായി ഇളക്കം തട്ടിക്കുന്നു. പരസ്പരം കാണുകയും അനുഭവങ്ങൾ പങ്കിടുകയും ചെയ്യുന്നതിലൂടെ, ജാത്യാനുഭവത്തിന്റെ സമാനാവിഷ്ക്കാരങ്ങൾ അവർ കണ്ടെത്തുകയാണ്[20].

“*വെങ്ങാന്നൂരെ അയ്യങ്കാളി മൂപ്പീന്നാണ്, ഞങ്ങട മൂപ്പനോട് എല്ലാ കീഴ്ജാതീം സംഘടിക്കണമെന്നു പറഞ്ഞത്*” എന്ന് കണ്ടൻ കൊമരൻ മൂപ്പൻ, കല്ലേം, മാലേം ലഹള ആറിത്തണുപ്പിക്കാൻ അയ്യങ്കാളി ചെയ്ത ത്യാഗങ്ങളെക്കുറിച്ച് പറയുന്നുണ്ട് (ചാവൊലി, പു. 132). കൊല്ലം വലിയമൈതാനിയിൽ പതിനായിരങ്ങളെ സാക്ഷിനിർത്തി, അയ്യങ്കാളി പറഞ്ഞു.

“*നിങ്ങളെ കഴുത്തില കല്ലേം മാലേം നിങ്ങള വഴിതടയോങ്കി, അന്യനൊരുത്തൻ കീഴ്പ്പെടുത്താൻ തുനിയോങ്കി, നിങ്ങക്കതുവേണ്ട. ഇവിടിരിക്കുന്നോരെല്ലാം നിങ്ങള, കഴുത്തില കല്ലേം മാലേം അറുത്തുകളയാൻ സമ്മതിച്ചിരിക്കുന്നു. നിങ്ങള- സ്വതന്തിര ജീവിതത്തിന് അതിനി തടസ്സമാവൂല്ല*” (ചാവൊലി, പു. 132).

കൊല്ലം വലിയമൈതാനിയിൽ, 1915 ഡിസംബർ 19 ഞായറാഴ്ച അയ്യങ്കാളി, വെള്ളിക്കര ചോതി, വിശാഖൻ തേവൻ, ഗോപാലദാസൻ തുടങ്ങിയവരുടെ നേതൃത്വത്തിൽ

സ്ത്രീകളും പുരുഷന്മാരുമടങ്ങുന്ന പുലയജനത ഒന്നിച്ചുചേർന്ന് കല്ല, മാല എന്നിവ ബഹിഷ്കരിക്കുന്ന സമരങ്ങളിൽ പങ്കുചേർന്നു[21].

"കൊമരികൾ അരിവാളെടുത്ത്, നെല്ല് കൊയ്യുമ്പോല, കൈതോല വെട്ടുമ്പോല, കഴുത്തറുക്കുമ്പോല, കല്ലേം മാലേം മുറിച്ച് അരങ്ങിനോരത്ത് ഇട്ടു. കണ്ടിരുന്ന പതിനായിരങ്ങൾ അരിവാളുയർത്തി കൊയ്ത്തു താളത്തില് കഴുത്തിലമർത്തി. തലമുറകളുടെ അഴിയാക്കെട്ട് അറുത്തെറിഞ്ഞു" (ചാവൊലി, പു. 132). അയ്യങ്കാളി കൊളുത്തിയ വിളക്കാണ്, സാംബവ മഹാസഭയുടെ പിറവിയ്ക്ക് കാരണമെന്നും കണ്ടൻകൊമരൻ സ്മരിക്കുന്നു.

കുറവ മഹാസഭ രൂപീകരിക്കപ്പെടുന്നത് 1936 ലാണ്. 1928 ൽ വർക്കല എസ്. കെ. രാഘവന്റെ സത്യവിലാസിനീ സംഘവും 1929 ൽ കല്ലട രാമൻ നാരായണന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ അറുമുഖ വള്ളിവിലാസം എന്ന സംഘടനയും കുറവമഹാസഭയ്ക്കു മുമ്പ് രൂപീകരിക്കപ്പെട്ടു. കുറവമഹാസഭയുടെ പ്രതിനിധിയായി പി.സി.ആദിച്ചൻ ശ്രീമൂലം അസംബ്ലിയിലേക്ക് നാമനിർദ്ദേശം ചെയ്യപ്പെട്ടു[22]. 1945 നുശേഷം കുറവ മഹാസഭയ്ക്ക്, സിദ്ധനർ സർവ്വീസ് സൊസൈറ്റി എന്ന പേരിൽ മറ്റൊരു ഭാഗമുണ്ടായി. 1913 ലെ കൊച്ചി പുലയമഹാസഭ, ഐനവർ മഹാസഭ, പ്രത്യക്ഷരക്ഷാ ദൈവസഭ എന്നിങ്ങനെ സാമുദായികശാക്തീകരണത്തിന്റെ ഭാഗമായി രൂപീകരിക്കപ്പെട്ട കൂട്ടായ്മകൾ ജാതിയുണർത്തിയ സങ്കീർണപ്രശ്നങ്ങളെ ലഘൂകരിക്കുന്നവയായിരുന്നില്ല എന്നതു ചരിത്രപരമായ യാഥാർത്ഥ്യമാണ്.

5.6 മതാരോഹണത്തിന്റെ വെളിച്ചവും ഇരുട്ടും

പുതിയ അച്ചൻപട്ടം വന്നു - എശക്കിയേൽ നാടാർക്ക് കൊടുത്തു.

സാമുവേൽ ചോദിച്ചു-"അതെന്താച്ചോ സീനിയറായ ഞാൻ നിൽക്കുമ്പോൾ മറ്റൊരാൾ.."……

അച്ചൻ പറഞ്ഞു "എശക്കിയേൽ പാറശ്ശാലേന്നു വന്ന ഒരു തീവ്രക്രിസ്ത്യാനിയാകുന്നു" (ചാവൊലി, പു. 133).

സമുദായരൂപീകരണവും അത് വാഗ്ദാനംചെയ്ത പുതുഇടങ്ങളും ജാതിയെ നോക്കിക്കണ്ടത് എങ്ങനെ എന്നതും പ്രസക്തമാണ്. ക്രിസ്തുമതം സങ്കീർണതകളി

ല്ലാത്ത സ്വച്ഛന്ദമായ ഒരിടമായാണ്, മതപരിവർത്തിതർക്കിടയിൽ ആദ്യം അനുഭവപ്പെടു ന്നത്. എന്നാൽ പതിയെ അത് മാറുന്നു. യാഥാസ്ഥിതികമായ ദേശബോധമാണ് പള്ളി യെയും നിയന്ത്രിക്കുന്നതെന്ന് പിൽക്കാലത്ത് തിരിച്ചറിയപ്പെടുന്നു. പള്ളിക്കു പകരം പുലപ്പള്ളിയും പുറപ്പള്ളിയുമായി ആരാധനാസ്ഥലങ്ങൾ അഭിസംബോധന ചെയ്യപ്പെ ടുമ്പോൾ, തങ്ങളെ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന സ്ഥലഭാവന വീണ്ടും ചുരുങ്ങുന്നതായി ജനത മന സ്സിലാക്കിത്തുടങ്ങുന്നു. മതാരോഹണത്തിലൂടെ കടന്നുവന്ന സാമുവൽ മതം ഉപേക്ഷി ക്കുന്നത് അങ്ങനെ ഒരു സാഹചര്യത്തിലാണ്. തന്റെ സീനിയോരിറ്റിയെ മറികടക്കുന്ന കർത്താവിനെ തനിയ്ക്കു വേണ്ട എന്നു പറഞ്ഞു തിരിച്ചിറങ്ങുന്ന സാമുവേൽ ഈ ചരിത്രയാഥാർത്ഥ്യം തിരിച്ചറിയുന്നുണ്ട്.

5.7 ഇടങ്ങൾ : അഭാവവും ആവിർഭാവവും

രേഖീയചരിത്രത്തിൽ അടയാളപ്പെട്ട ദലിതിടങ്ങൾ നോവലിൽ ആവിഷ്ക്കരിക്ക പ്പെടുന്നതെങ്ങനെ എന്നാണ് ഇതുവരെ വിശദീകരിച്ചത്. നോവലിനുള്ളിൽ ആവിഷ്ക്ക രിക്കപ്പെടുന്ന ഭാവനാത്മകവും പുരാവൃത്തപരവുമായ ചരിത്രസ്ഥലങ്ങളാണ് ഇനി വിശ കലനം ചെയ്യപ്പെടേണ്ടത്. അങ്ങനെയൊരു വിശകലനം സ്വാഭാവികമായും ചെന്നെത്തു ന്നത് ജനതയുടെ ഇടങ്ങളുടെ അഭാവത്തിന്റെയും ആവിർഭാവത്തിന്റെയും ചരിത്രസ ന്ധികളിലേക്കാണ്. അടിമയിൽനിന്ന്, കീഴാളജാതി സ്വത്വത്തിലേക്ക്; അതിലൂടെ പൗര ത്വത്തിലേക്ക് പരിണമിക്കുന്ന ദലിതർക്ക്, മറ്റൊരർത്ഥത്തിൽ ദലിത്സ്വത്വത്തിന്റെ അവ സ്ഥാന്തരങ്ങളിലൂടെ സഞ്ചരിക്കുന്ന മനുഷ്യർക്ക്, ഇടമെന്നത് ഏതു തരത്തിലാണ് പ്രതീ ക്ഷയും പ്രചോദനവും അതേസമയംതന്നെ നഷ്ടബോധവും നൽകിയത് എന്നാണ് ഇവിടെ വിശദീകരിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നത്.

കീഴാളജനതയുടെ ഭൗതികവും സാംസ്കാരികവുമായ ഇടം പൊതുസമൂഹത്തി നകത്ത് എവിടെയാണ് എന്നു വ്യവച്ഛേദിച്ചെടുക്കാനുള്ള ശ്രമം നോവലിൽ നടക്കുന്നു ണ്ട്. മറ്റൊരു തരത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ, ചരിത്രത്തിനകത്തുനിന്നും അതിന്റെ അറിവധികാ രമാതൃകകളിൽനിന്നും ഭ്രഷ്ടരാക്കപ്പെട്ട ജനതയാണ് നോവലിന്റെ കേന്ദ്രത്തിൽ ഉള്ള

ത്. വ്യക്തികളെ അവർ നില്ക്കുന്ന സ്ഥലത്തോടുകൂടി നോവൽ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നു. വംശസ്മൃതികളും വർത്തമാനവും ജനതയെ സ്ഥലങ്ങളോടു കൂടിത്തന്നെ പ്രതിഷ്ഠി ക്കുമ്പോഴും നോവൽ ആത്യന്തികമായി ഒരു ജനതയുടെ ഇടമില്ലായ്മയുടെ കഥയാണ്. ഇടവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട കീഴാളജനതയുടെ ആവലാതികളും അന്വേഷണങ്ങളുമാണ് നോവലിൽ ബഹുസ്വഭാവങ്ങളുള്ള സ്ഥലമാതൃകകളായി എഴുതിച്ചേർക്കപ്പെടുന്നത്.

സ്ഥലം ഒരു ഭൗതികമായ ഒരു യാഥാർത്ഥ്യം എന്നതിനപ്പുറം അറിവ്, വിഭവം, അധി കാരം, ശരീരം, മനസ്സ് എന്നിവയെയെല്ലാം ചൂഴ്ന്നു നില്ക്കുന്നതായിട്ടാണ് സാമൂഹ്യാനു ഭവം. എന്നു നേരത്തെ സൂചിപ്പിച്ചു ഈ ഘടകങ്ങളെല്ലാം ചേർത്താണ് വ്യക്തികളുടെയും സാമൂഹത്തിന്റെയും ഭാഗധേയം നിർണയിക്കുന്നത്. അതുതന്നെയാണ് അവയുടെ അധി കാരത്തിന്റെ വിതാനങ്ങളെ നിർണയിക്കുന്നത്; വ്യക്തികളെ അഭിമതരും അനഭിമതരു മാക്കുന്നത്; അവർക്ക് സ്വാതന്ത്ര്യവും പാരതന്ത്ര്യവും കൽപിക്കുന്നത്; സമൃദ്ധിയും ദാരി ദ്ര്യവും പ്രദാനം ചെയ്യുന്നത്. ജാതിചൂഷണത്തിന്റെ കാലത്ത് അസ്പൃശ്യരായി വിധിക്ക പ്പെട്ട ജനത, മുഖ്യധാരാസമൂഹത്തിന്റെ ഗാർഹിക - പൊതു ഇടങ്ങളിലേക്ക് പ്രവേ ശനം നിഷേധിക്കപ്പെട്ടവരായിരുന്നു എന്നത് ഇതിന് മൂർത്തമായ ഒരുദാഹരണമാണ്. ഇങ്ങനെ ബാഹ്യ/പൊതു സ്ഥലികളിൽ നിന്ന് ആന്തരിക/അരികു സ്ഥലങ്ങളിലേക്ക് നിരന്തരം മാറ്റപ്പെടുന്നവരാണ് നോവലിലെ ജനത. ചാതുർവർണവ്യവസ്ഥയുടെ കാലത്ത് വൈദികഹിന്ദുമതത്തിനും സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തരകാലത്ത് മുതലാളിത്തവിപണി ഇടത്തിനും ഈ ജനതയെ ഉൾകൊള്ളാൻ സാധിക്കുന്നില്ല. ഈ അവസ്ഥകളെയെല്ലാം അഭിമുഖീക രിക്കുകയും ജനാധിപത്യക്രമങ്ങളുടെ വളർച്ചയെയും തുടർച്ചകളെയും ശുഭാപ്തി വിശ്വാ സത്തോടെ വീക്ഷിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു *ചാവൊലി*യിലെ ജനത.

5.7.1 ദലിതനുഭവങ്ങളുടെ സ്ഥലരാശി

ജാതിവ്യവസ്ഥ ഒരനീതിയും അസമത്വവുമായി സ്ഥാപനവൽക്കരിക്കപ്പെട്ടതിന്റെ ഫലമായി ദലിത്ജനതയ്ക്കു നഷ്ടപ്പെട്ട ചില സ്വാതന്ത്ര്യങ്ങളിൽ ഒരു പ്രധാനഘടകം ജനതയുടെ ഇടമാണ്. ജന്മിത്തത്തിനകത്തും മുതലാളിത്തത്തിനകത്തും ഈ അഭാവമു

ണ്ട്. ജന്മിത്തക്രമത്തിനകത്തും മുതലാളിത്ത ക്രമത്തിനകത്തും, തങ്ങൾക്കായി വ്യവച്ഛേദിക്കപ്പെട്ട ഇടം ഏതെന്ന നിരന്തരമായ അന്വേഷണമായി നോവലിലെ കഥാപാത്രങ്ങളുടെ വ്യവഹാരങ്ങളെ കാണാൻ സാധിക്കും. വംശാവലിചരിതത്തിന്റെ പുനരാഖ്യാനവും വർത്തമാനത്തിന്റെ അവതരണവുമായി മാറിമാറി വരുന്ന ജീവിതങ്ങൾ ദലിതരുടെ സ്ഥലഭ്രഷ്ടതയുടെ അടയാളമാണ്. കേന്ദ്രം എന്ന സങ്കല്പം, അതുകൊണ്ടുതന്നെ സ്ഥലത്തെ സംബന്ധിക്കുന്ന പരാമർശങ്ങളോടൊപ്പം പരോക്ഷമായി കടന്നു വരുന്നു. അവരവരുടെ വ്യവഹാരസ്ഥലങ്ങളിൽ ജനതയ്ക്ക് അവകാശപ്പെടാവുന്ന ആധികാരികതയാണ്, നോവലിലെ കേന്ദ്രത്തെയും പ്രാന്തത്തെയും നിർണയിക്കുന്നത്. സ്വത്തവകാശവും ജാതിമേൽക്കോയ്മയും സാമൂഹ്യാധികാരത്തെ നിയന്ത്രിച്ചിരുന്ന വ്യവസ്ഥയ്ക്കകത്ത് ജന്മിയാണ് കേന്ദ്രം. അതിനു ചുറ്റും നിരന്തരം ഇളക്കിമാറ്റപ്പെടുന്ന ദലിത്ജനത സ്ഥലപരമായും സാംസ്കാരികമായും പ്രാന്തവൽകൃതരായിത്തന്നെയാണ് ഉടനീളം പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. നോവലിന്റെ ഇരുഭാഗങ്ങളിലും അതു കടന്നുവരുന്നുണ്ട്. പുലിപ്പാറക്കുന്നും, ജന്മിഗൃഹവും, നിഷേധിക്കപ്പെട്ട ഇടങ്ങളാണെന്നറിഞ്ഞിട്ടും അവിടേക്ക് പ്രവേശിക്കുന്നതോടെ ദുരന്തത്തിൽപ്പെട്ടു പോവുന്നുണ്ട് വെളുത്തയും ചക്കിയും കൊച്ചേമ്പിയും കറുമ്പനും. അത്തരം കടന്നുകയറ്റങ്ങൾക്കു മുതിരാതെ, രൂപംകൊള്ളുന്ന ഇടങ്ങളാണ് രാപ്പള്ളിക്കൂടവും കാക്കാരശ്ശിത്തറയും. രഘൂത്തമന്റെ ഓർമ്മകളിൽ തെളിയുന്ന ദൈവസാന്നിധ്യവും സിനിമാകൊട്ടകകളും അത്തരം പ്രകോപനങ്ങളാഗ്രഹിക്കാത്ത കീഴാള ഇടങ്ങളാണ്.

നിർവ്വചിക്കപ്പെട്ട ഇത്തരം ഇടങ്ങളുടെ പരിണാമകഥയാണ് നോവലിന്റെ രണ്ടാം ഭാഗത്ത് അവതരിപ്പിക്കപ്പെടുന്നത്. കേന്ദ്രം, പ്രാന്തം എന്നീ സങ്കല്പങ്ങൾക്ക് വ്യത്യസ്തകാലങ്ങളിൽ നിരവധി മാനങ്ങളുണ്ടാവുന്നത് ഈ ഭാഗത്തു വ്യക്തമാവുന്നു. ഈ കേന്ദ്ര - പ്രാന്ത വിഭജനം സ്വകാര്യസ്വത്തവകാശത്തിന്റെയും ജാത്യാധിഷ്ഠിത പദവിയുടെയും അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് സംഭവിച്ചത്. ജന്മിത്തത്തിന്റെ കാലത്ത് പുറമ്പോക്ക്, മലവാരം തുടങ്ങിയ അരികുസ്ഥലങ്ങൾ ജനതയുടെ വ്യവഹാരസ്ഥലങ്ങളായിരുന്നെങ്കിൽ മുതലാളിത്തത്തിന്റെ കാലത്ത് അത് കോളനി, ചേരി, പുനരധിവാസകേന്ദ്രം

എന്നിങ്ങനെ പരിവർത്തിക്കപ്പെടുന്നു. ഇങ്ങനെ തങ്ങൾക്ക് ഇല്ലാത്തതും തങ്ങളുടേത ല്ലാത്തതുമായ ഇടങ്ങളിൽ നിന്നു വീണ്ടും കുടിയിറക്കപ്പെടുന്നു എന്നത് ഭൂമിയുടേതു മാത്രമല്ല; സ്വന്തം ജീവിതത്തിന്റെ പോലും അവകാശം അവർക്കന്യമാണ് എന്നതിന്റെ സൂചനയാണ്. ദലിത്ജനത നേരിടുന്ന ഈ ആന്തരികശിഥിലീകരണത്തിനു പിന്നിൽ അധികാരകേന്ദ്രങ്ങളുടെ സൂക്ഷ്മഗൂഹപാഠങ്ങൾ പ്രവർത്തിക്കുന്നു.

നോവലിൽ പ്രതിപാദിക്കപ്പെട്ട മധ്യതിരുവിതാംകൂറിലെ ജനതയുടെ പ്രാദേശി കസ്ഥലികൾ ചരിത്രപരമായി യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളാണ് എന്ന് ഈ അധ്യായത്തിന്റെ ആദ്യ ഭാഗത്ത് സൂചിപ്പിച്ചു കഴിഞ്ഞു. ദേശപരാമർശങ്ങൾകൊണ്ടു ബഹുലമായിരുന്നിട്ടും *ചാവൊലി* സ്ഥലമില്ലായ്മയുടെ കഥയാവുന്നതെങ്ങനെ എന്നു വിശദീകരിക്കേണ്ടത് നോവലിലെ ആന്തരിക - ബാഹ്യസ്ഥലങ്ങളുടെ വിശകലനത്തിലൂടെയാണ്.

5.7.2 അഭയസ്ഥലങ്ങളും അപഹരണങ്ങളും

നോവലിൽ കഥാപാത്രങ്ങൾ വിന്യസിക്കപ്പെടുന്ന വ്യവഹാരസ്ഥലങ്ങൾ/ഭൂമി ശാസ്ത്രമേഖലകൾ മുഖ്യമായും കാർഷികതൊഴിലിടങ്ങളാണ്. കാടുവെട്ടിച്ചുട്ടും മലക യറിയും ജന്മിക്കുവേണ്ടി കൃഷി നടത്തുന്നതിനിടയിൽ, ആ സ്ഥലവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് നിർമിക്കപ്പെടുന്ന മാടങ്ങളാണ് അവരുടെ അഭയസ്ഥാനങ്ങൾ. കൃഷിഭൂമി ഉൽപാദനക്ഷ മമാവുന്നതോടെ അവർ അടുത്ത തരിശുനിലങ്ങളിലേക്ക് നീക്കം ചെയ്യപ്പെടുന്നു. അത്തരം പലായനങ്ങൾ അവരുടെ സമ്മതത്തോടെയല്ല സംഭവിക്കുന്നത്. കൃഷിയിടങ്ങളിൽനിന്നു മറ്റിടങ്ങളിലേക്കുള്ള ഈ സഞ്ചാരം നീലമ്പിയെ അസ്വസ്ഥനാക്കുന്നത്, വെളുത്ത തിരി ച്ചറിയുന്നുണ്ട്. കൃഷിയിടം വിട്ടുപോവേണ്ടി വരുമെന്നറിഞ്ഞതോടെ നിശബ്ദനായിത്തീ രുന്ന നീലമ്പിയെ അവർ ആശ്വസിപ്പിക്കുന്നു.

"ങ്ങക്കെന്ത് പെണഞ്ഞ്. കരിക്കോം കൊയ്തെടുത്തോണ്ട് പോയപ്പം ങ്ങള് പറഞ്ഞ് തമ്പ്രാന്റെ വിത്തല്ലേ. തമ്പ്രാന് തൊന്തം. നടുതെനേള് മണ്ണ്മറിച്ചെടുത്തപ്പം തമ്പ്രാന്റെ മണ്ണിന്റേതെന്ന്. പാക്കും തിള്ന്ത്വെറ്റേം തമ്പ്രാന്റെ മണ്ണീ മൊളച്ചത്. പറഞ്ഞത് ങ്ങള്

തന്ന. പച്ചേ, മ്മക്ക് ഒരു കൂങ്ങാപാക്കെങ്കിലും തിമ്മാങ്കിട്ടൂല്ലേ. ഒരു മുറ്റൻ വെറ്റേങ്കിലും കിട്ടൂല്ലേ. തന്തോയം കൊണ്ട് പറഞ്ഞതും ങ്ങള്. എന്നിറ്റിപ്പം..."(ചാവൊലി, പു. 31).

തങ്ങളുടെ ആത്മീയവും ഭൗതികവുമായ ജീവിതത്തിൽ നിന്നുള്ള നിർമിതികളൊന്നും ഈ സ്ഥലങ്ങളിൽ പ്രതിഷ്ഠിക്കുക സാധ്യമല്ല എന്നറിഞ്ഞിട്ടും അവർ തങ്ങളെ നിർണയിച്ചതെന്നു വിചാരിക്കുന്ന മിത്തുകളുടെയും ആചാരങ്ങളുടെയും അതിരുകളിലേക്ക് ആ സ്ഥലങ്ങളെ പ്രവേശിപ്പിക്കുന്നു. ഇഷ്ടദേവതകളെ വിളിച്ച് അനുഗ്രഹങ്ങളഭ്യർത്ഥിക്കുന്നു.

"*കള്ളവല് മലര് പൊയില നേത്യങ്ങളെല്ലാം നെങ്ങക്ക്. കുരു കാരണോമ്മാരെ ഇത്തറകാക്കും മലമുത്തപ്പമ്മാരേ മലതൈവങ്ങളേ, മാടമ്മറുതമൂപ്പു തൈവങ്ങളേ, വാക്കും നോക്കും തെളിഞ്ഞിറ്റില്ലാത്ത, ങ്ങട തെറ്റും കുറ്റോം കണ്ടറിഞ്ഞും കേട്ടറിഞ്ഞും തിരുത്തിക്കുറിച്ച് നല്ല നടപ്പ് നടത്തി പൊറുപ്പിക്കണം. ഇക്കാണിക്ക കൊറവോ കൂടോലോ ക്കറിയില്ല. ഈ മൊട്ടക്കുന്നും പാടിപ്പടപ്പും ങ്ങട കൈവെള്ളേല് നീറ് പോല അലിഞ്ഞു ചേരണേ പെരമ്മാവേ – പൊന്നൊടയോത്തുങ്ങളേ.....*" (ചാവൊലി, പു. 32).

കാടുവെട്ടിച്ചുട്ടു തെളിച്ചെടുത്ത കൃഷിക്കുശേഷം ഉപേക്ഷിച്ചിറങ്ങേണ്ട ഭൂമിയാണെന്ന തിരിച്ചറിവുണ്ടാകുമ്പോൾ തന്നെ ആ ഭൂമിയുടെ ഉർവരതക്കുവേണ്ടിയുള്ള തേട്ടം ഈ പ്രാർത്ഥനയിലുണ്ട്. മണ്ണിന്റെ ഏറ്റവും ജൈവികമായ യാഥാർത്ഥ്യം അതിന്റെ ഉടമസ്ഥതയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതല്ലെന്നും മറിച്ച് അതിന്റെ സ്വയംസജ്ജമായ ഉൽപാദനക്ഷമതയാണെന്നുമുള്ള ജനതയുടെ വിശ്വാസമാണ് ഒരു തരത്തിൽ അടിമ – ഉടമ ബന്ധത്തെ സംഘർഷരഹിതമായി നിലനിർത്തുന്നത്. ഭൂമിയെക്കുറിച്ചുള്ള ഈ സങ്കല്പങ്ങൾക്കു വിള്ളൽ സംഭവിക്കുന്നതോടെ സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളെ നിർണയിച്ചിരുന്ന മൂല്യബോധങ്ങളും മാറിത്തുടങ്ങുന്നു എന്നതാണ് പിൽക്കാലാനുഭവം.

5.7.3 കൊടുതിത്തറ : തന്റേടവും തന്മയും

പരേതാത്മാക്കളും ദൈവങ്ങളും ഒന്നായിത്തീരുന്ന കൊടുതിത്തറ അവരുടെ മനോവ്യാപാരങ്ങളുടെ ഇടമാണ്. ഈ ദൈവങ്ങളുടെ സഞ്ചാരങ്ങളും കനിവുമാണ്

തൊടുന്ന മണ്ണിനെ ഉർവരമാക്കുന്നത് എന്ന സങ്കല്പം ഈ തോറ്റിയുണർത്തലിൽ ഉണ്ട്. ജീവിതത്തിലെ വിലപ്പെട്ട തീരുമാനങ്ങളുടെ അവസരങ്ങളിലെല്ലാം വംശസ്മൃതികളുടെ കൂട്ട് ആവശ്യപ്പെട്ടുകൊണ്ട് ഇതേ മന്ത്രങ്ങൾ പല നിലയ്ക്ക് ഉരുവിടപ്പെടുന്നുണ്ട്. ഉടഞ്ഞു ചിതറിയ വംശാവശിഷ്ടങ്ങൾ ചേർത്തു വെച്ചുകൊണ്ട് ഭൗതികതയെ അതിലംഘിക്കുന്ന ഒരു ദലിത് ആത്മീയസ്ഥലമാണ് ഈ മന്ത്രങ്ങൾ അന്വേഷിക്കുന്നത്. ആത്മാക്കളുടെ സാന്നിധ്യംകൊണ്ട് അനുഗ്രഹിക്കപ്പെട്ട കൊടുതിത്തറ അങ്ങനെ അവരുടെ സ്വത്വബോധത്തിന്റെ ആദ്യത്തെയും അവസാനത്തെയും സ്ഥലരാശിയാവുന്നു.

വംശസ്മൃതികൾകൊണ്ട് വേട്ടയാടപ്പെടുന്ന രഘൂത്തമൻവരെ, സ്വന്തം ഉള്ളിലെ കൊടുതിത്തറയ്ക്കും, മന്ത്രങ്ങൾക്കും മുന്നിൽ ജാഗരൂകനാണ്. വെളുത്ത മുത്തിയുടെ വംശാവലിചരിതത്തിൽ ആരംഭിക്കുന്ന ഓർമ്മകളിലൂടെ തന്റെ ബാല്യകാലാനുഭവങ്ങളിലേക്ക് ബന്ധിക്കപ്പെട്ട സ്വത്വബോധത്തിന്റെ ചരട് രഘൂത്തമനെ നിരന്തരം സംഘർഷത്തിലാക്കുന്നു. രഘൂത്തമന്റെ മുൻതലമുറയും ഇത്തരം സംഘർഷങ്ങളിലൂടെയാണ് കടന്നുപോന്നിട്ടുള്ളത്. തങ്ങളുടെ സാമൂഹികസ്ഥലത്തെ സംബന്ധിക്കുന്ന ആശകളും വിശ്വാസങ്ങളും വിലക്കപ്പെട്ട സ്ഥലങ്ങളെ സംബന്ധിക്കുന്ന ഭയങ്ങളുമാണ് കൊടുതിത്തറയും അവിടുത്തെ വെളിപാടുകളുമായി ആവിഷ്കരിക്കപ്പെടുന്നത്. സ്വന്തം സ്ഥലത്തെ സംബന്ധിക്കുന്ന സംഘടിതമായ ചില സങ്കല്പങ്ങളിലൂടെയാണ് വിലക്കപ്പെട്ടതും അല്ലാത്തുമായ ഇടങ്ങളെ അവർ വിവേചിച്ചെടുക്കുന്നത്. പുലിപ്പാറക്കുന്ന് അത്തരമൊരു ഇടമാണ്. കൊച്ചേമ്പിയുടെ ഭാര്യ ചക്കിയുടെ മരണവും വെളുത്തക്ക് മേൽ ചാവുദോഷവും സംഭവിക്കുന്നത് പുലിപ്പാറക്കുന്നിൽ വച്ചാണ്. അതിന്റെ പരിഹാരക്രമത്തിനായി അവരുടെ സംഘടിതസ്വപ്നത്തിന്റെ മൂർത്തരൂപമായ കൊടുതിത്തറയിൽ തന്നെ അവരെത്തിച്ചേരുന്നത്, തങ്ങളുടെ സാംസ്കാരികസ്ഥലമായി അവർ കൊടുതിത്തറയെ തിരിച്ചറിയുന്നതുകൊണ്ടാണ്. "*ആയിരം കതിരോമ്മാരെ, ആയിരവല്ലി തമ്പുരാക്കൻമാരേ, തിക്കെട്ടും കാപ്പോരേ, ന്റെ മാടമ്മറുത ബ്രഹ്മരച്ചസ്സേ, തലയ്ക്കുമീതെ ഓടിവിളയാടുന്നോരേ, വാക്കിലും നോക്കിലും ഓടിയണയുന്നോരേ, നല്പ് നിലപ്പ് തെള്ളിവെളിച്ചം പോലെ തെളിഞ്ഞേ വരണം ചാവ്തോസം, ചെയ്തോസം, ഏതെന്ന്, എന്തരന്ന് ഈയല്പപ്രാണിക്ക് കണ്ണീകാണിച്ച് മുന്നിറുത്തിത്തരണേ*" (ചാവൊലി, പു. 24).

നിരന്തരം മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന തങ്ങളുടെ വ്യവഹാരികപരിസരത്തിനുള്ളിൽ, ജനത നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്ന അതിജീവനത്തിന്റെ ഇടമാണ് കൊടുതിത്തറ. തങ്ങളുടെ സ്ഥല പരമായ തന്മയെ ഈ പ്രതീകവ്യവസ്ഥയിൽ കണ്ടെടുക്കുന്നതിലൂടെ തങ്ങളുടെ സാംസ്കാരികജീവിതത്തിന്റെ നിയമാവലികളാണ് അവർ എഴുതിച്ചേർക്കുന്നത്. അതു കൊണ്ട് സാംസ്കാരികസ്ഥലികളെ സംബന്ധിക്കുന്ന ചർച്ചയ്ക്കുള്ളിൽ കൊടുതിത്ത റയും വെളിപാടുകളും പ്രസക്തമാവുന്നു. രഘൂത്തമന്റെ ഓർമ്മകളിൽ കടന്നുവരുന്ന പുന്നത്തലപ്പൂപ്പനും മേലങ്കോട്ടമ്മയും ചാവിറക്കങ്ങളും അതിന്റെ തുടർച്ചകളാണ്.

5.7.3.1 വേരുകളിലേക്കുള്ള മടക്കം

കൊടുതിത്തറയുടെ സാന്ത്വനസ്ഥലത്തേക്കാണ് തന്റെ ആർജ്ജിതജ്ഞാനവു മായി ആദിച്ചൻ മടങ്ങിപ്പോവുന്നത്. അയാളുടെ അന്വേഷണങ്ങൾ അറിവും ആവാസ വ്യവസ്ഥയും ചേർന്ന ജീവിതസ്ഥലികളാണ് ആവശ്യപ്പെടുന്നത്. അച്ഛൻ ജനിച്ചുവളർന്ന ദേശത്തേക്ക് മടങ്ങിച്ചെല്ലുന്നതിലൂടെ തന്റെ സ്വത്വത്തെ പൂരിപ്പിക്കേണ്ട ഭൂതകാലത്തെ യാണ് അയാൾ ചികഞ്ഞെടുക്കുന്നത്. കുലം - തായ്‌വേര് - അന്വേഷിച്ചുകൊണ്ടുള്ള ഈ മടക്കയാത്രയിലാണ്, തന്റെ പ്രവർത്തനഫലവും നിയോഗവും എന്തെന്ന്, ആദി ച്ചൻ കണ്ടെത്തുന്നത്. വേര് ഇടത്തിലുറപ്പിക്കുന്നതാണ് നിൽപ്പിന്റെ ആധാരം. നിരന്തര സഞ്ചാരികളായ വർഗം തിരിച്ചു നടക്കുന്ന ഒരാളിലൂടെ ചലനത്തെ മറികടന്ന് സ്ഥിര തയെ വീണ്ടെടുക്കുന്നു. ഇതിന്റെ തുടർച്ചയായി മന്ത്രവാദവും വൈദ്യവും കൊണ്ട് സ്വയം നിർവ്വചിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്ന ആദിച്ചൻ അതിൽ വിജയിക്കുന്നുമുണ്ട്.

"*യ്ക്ക് നെറിവൊത്ത പോതോം പൊക്കണോം തരണേ, ന്റ ഒടയതേ, മണ്ണീച്ചേന്ന്, മറയ ണോരോന്നിന്നും യ്ക്ക് കയ്യ്യണ ചെയ്യാമ്പറ്റണേ. അതെങ്ങനേണെന്ന്, യ്ക്കൊരു പൊറു തീമില്ലേ, പൊന്നൊടയതേ...*"(ചാവൊലി, പു. 67).

ഈ അറിവില്ലായ്മ സ്വത്വാന്വേഷണത്തിന്റെ വിഹ്വലതകളാണെന്ന് ആദ്യമൊന്നും അയാൾക്ക് തിരിഞ്ഞുകിട്ടുന്നില്ല. പിന്നീട് അറിഞ്ഞതെല്ലാം അറിയാത്തതാണെന്നു അയാൾ മനസ്സിലാക്കിത്തുടങ്ങുന്നു. സ്വത്വത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ആലോചനകളിലേക്ക് അയാൾ പ്രവേ

ശിക്കുന്ന ഘട്ടമാണത്. അറിവിനു വേണ്ടിയുള്ള ആകാംക്ഷയാണ് മന്ത്രവാദത്തിലും വൈദ്യത്തിലും അയാളെ എത്തിക്കുന്നത്. "*ഞതിമ്മളത്തൊട്ടാ, വൈത്യനൊണ്ട്. മ്മള ആതിച്ചൻവൈത്യൻ*"(ചാവൊലി, പു. 73) എന്നു തന്റെ ജനതയുടെ സ്വത്വബോധത്തെക്കൂടി സ്പർശിക്കാൻ പിൽകാലത്ത് ആദിച്ചനു കഴിയുന്നുണ്ട്. അങ്ങനെ കൊടുതിത്തറയെ ഒരു പുതിയ വ്യാവഹാരികസ്ഥലമാക്കി വികസിപ്പിക്കുന്നതിലൂടെ, ജനതയുടെ ഇടത്തെ വിവേചിച്ചെടുക്കാനുള്ള പ്രാഥമികശ്രമങ്ങളാണ് ആദിച്ചൻ നടത്തുന്നത്.

5.7.4 അക്ഷരപ്പഠിപ്പിന്റെ വെളിച്ചം

രാപ്പള്ളിക്കൂടവും ചന്തയുമാണ് ആധുനികതയുടെ വിദ്യയും വിപണിയുമായി ഈ ജനതയുടെ ആദ്യാനുഭവത്തിലെത്തുന്നത്. രാപ്പള്ളിക്കൂടം ആധുനികവിദ്യ എന്ന ആശയത്തോടൊപ്പം, സമുദായവൽക്കരണത്തിന്റെ സാധ്യതകൾകൂടി പരിചയപ്പെടുത്തുന്നു. എങ്കിലും അതൊരു ആഭ്യന്തര ഇടമാണ്. എന്നാൽ ചന്തയുടെ രൂപപ്പെടൽ പൊതു ഇടത്തെ സംബന്ധിച്ച ആദ്യആലോചന എന്ന നിലയ്ക്ക് പ്രസക്തമാണ്. നിത്യസഞ്ചാരിയായ കിള്ളിയാറ്റിന്റെ ആദി തേടിപ്പോവുന്ന കറുമ്പനെയും ചിന്നനെയും നയിക്കുന്നത്, മുമ്പ് ആദിച്ചനെ തന്റെ ദേശത്തേക്കു നയിച്ച അതേ ചോദനയാണ്. ആദി തേടിയുള്ള അന്വേഷണം ഒരു ബോധ്യമായി ആർജ്ജിക്കുന്നതിന് അവർ തെരഞ്ഞെടുത്ത വഴി മാത്രമാണ് വ്യത്യസ്തം. രാപ്പള്ളിക്കൂടത്തിലെ അക്ഷരപഠനമാണ് കറുമ്പനെയും ചിന്നനെയും നയിക്കുന്നത്. കുടുംബത്തിൽ നിന്നു ഭ്രഷ്ടനായ വേലായുധൻ നായരുടെ സ്വത്വപ്രതിസന്ധികൾക്ക് അയാൾ കണ്ടെടുത്ത ഒരു ആശ്വാസകേന്ദ്രം കൂടിയാണ് രാപ്പള്ളിക്കൂടമെങ്കിലും മുതുമുത്തൻ പുളിമരവും രാത്രിയും ചേർന്നു പണിതുകൊടുക്കുന്ന രഹസ്യാത്മകമായ ആ അക്ഷരസ്ഥലം, ചിന്നനെയും കറുമ്പനെയും സംബന്ധിച്ച്, അവരെ കണ്ടെടുക്കുന്ന ഇടമാണ്. പുലിപ്പാറ എന്ന നിഷേധിക്കപ്പെട്ട ഇടം അവർക്ക് പ്രാപ്യമായിത്തീരുന്നത് അക്ഷരപ്പഠിപ്പിലൂടെയാണ്. ആ പഠിപ്പിന്റെ ബലത്തിലാണ് അവർ നദിയുടെ ആദി തേടിപ്പോവുന്നത്. അറിഞ്ഞതൊന്നും അറിവല്ലെന്ന ആദിച്ചന്റെ തിരിച്ചറിവു തന്നെയാണ് മറ്റൊരു രൂപത്തിൽ ആ അന്വേഷണം വെളിപ്പെടുത്തുന്നത്.

"ഒരു തുള്ളി വെള്ളത്തീ ഒരാറൊണ്ട്.മ്മള്, ആറ്റിന്റ ആതീമന്തോം തെരയര്ത്. ആതിച്ചൻ വൈത്യന്റെ ചെയ്തീം തെരേല്ലും..."(ചാവൊലി, പു. 74).

ബാഹ്യസ്ഥലങ്ങളുടെ ചിതറിച്ചയിൽ രാപ്പള്ളിക്കൂടവും തകർന്ന് മാഞ്ഞുപോവുന്നുണ്ട്. എങ്കിലും മുരുകവിലാസം രാപ്പള്ളിക്കൂടത്തിൽ കയറിയിറങ്ങിയ ചൂട്ടുകറ്റകളുടെ വെളിച്ചം മറ്റൊരു സംഘടിതസ്വപ്നത്തിന്റെ സൂചന നൽകുന്നു. ഈ അക്ഷരസ്ഥലങ്ങളുടെ പിറവിയിടത്തിൽ നിന്നാണ് പിൽകാലത്ത് അയ്യങ്കാളിപ്പട രക്ഷകരായി എത്തുന്നത്. രഘൂത്തമന്റെ ഡയറിക്കുറിപ്പുകളിലെ അയാളുടെ ഉയർന്ന ജീവിതനിലവാരത്തിന്റെയും സമൂഹ്യപദവിയുടെയും സൂചനകളും ഈ അറിവിടങ്ങൾ നേടിക്കൊടുത്ത അധികാരസ്ഥലങ്ങളെപ്പറ്റിയാണ് പറയുന്നത്.

5.7.5 വാണിജ്യമെന്ന ബന്ധവ്യവസ്ഥ

കാടും മലയുമായി കിടന്ന പ്രദേശത്തേക്ക് വാണിജ്യസംരംഭങ്ങളാണ് പരിഷ്കാരം കൊണ്ടുവരുന്നത്. ഗതാഗതസൗകര്യങ്ങൾ മെച്ചപ്പെട്ടതോടെ കച്ചവടകേന്ദ്രങ്ങൾ രൂപപ്പെടുന്നു. നെടുമങ്ങാട് താലൂക്കിൽ ചന്ത സ്ഥാപിക്കുന്നതിനായി സർക്കാരിനു ലഭിച്ച ഒരു ഹർജി, ഇങ്ങനെ തുടങ്ങുന്നു.

നെടുമങ്ങാട് താലൂക്കിൽ ചേർന്ന ഉഴവലയ്ക്കൽ അധികാരത്തിൽ ചിറ്റി വീടുമുറിയിൽ തോളിക്കോട്ട് മൈതീൻകുഞ്ഞുമുഹമ്മദു കണ്ണു മുതൽപേർ 1083 കർക്കടകം 5-ാംനു ബോധിപ്പിക്കുന്ന ഹർജി -

കുട്ടികളുടെ ഉപയോഗത്തിനായി അന്നാടുപകുതിയിൽ ചുള്ളിമാംനിരപ്പിൽ ഒരു ചന്ത അനുവദിച്ചിട്ടുള്ളണ്ണം ചന്ത നടപ്പാക്കാത്തതുകൊണ്ടു കല്ലാറ്റിനും പൊന്മുടിക്കും പോകുന്ന 19-ാമത്തെ മയിലിൽ റോഡിനു കിഴക്കുവശം കണ്ണേറ്റി വിളാകത്തു പുരയിടത്തിൽ മൈതീൻ കുഞ്ഞുമുഹമ്മദുകണ്ണിന്റെ വക തൊളിക്കോട്ടു മൈലമൂടു വിളാകത്തു ചന്ത ഏർപ്പെടുത്തുന്നതിനു ചോദിച്ചതിൽ അയാൾ സമ്മതിച്ചിട്ടുണ്ട്. ശനിയാഴ്ചയും ബുധനാഴ്ചയും അവിടെ ചന്ത നടത്തിക്കാണുന്നതിന് ഉത്തരവാകണം[23].

കാർഷികബന്ധങ്ങൾ, വാണിജ്യബന്ധങ്ങൾക്കു വഴിമാറുന്നതിന്റെ സൂചനകൂടിയാണ് ചന്തകളുടെ ആരംഭം. അതോടൊപ്പം മുസ്ലീംസമുദായത്തിനു പ്രാമാണികത വർദ്ധിക്കുന്നു. ചന്തകളുടെ നടത്തിപ്പിൽ മുസ്ലീംപ്രമാണിമാർക്കുണ്ടായിരുന്ന പ്രാതിനിധ്യം തെളിയിക്കുന്നതാണ് മേലുദ്ധരിക്കപ്പെട്ട ഹർജി. എന്നാൽ ദലിത്ജനതയെ സംബന്ധിച്ച് ഉൽപാദന വിതരണ ബന്ധങ്ങളിലുണ്ടായ മാറ്റം വലിയതോതിൽ ഗുണം ചെയ്യുന്നില്ല. സാമൂഹ്യസ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെയും പദവിയുടെയും മാനദണ്ഡങ്ങളിൽ സമ്പത്ത് ഒരു നിർണായകഘടകമായി മാറുകയും ജാതികേന്ദ്രിതമായ അധികാര വിധേയബന്ധങ്ങൾ പഴയപടി നിലനിൽക്കുകയും ചെയ്തു. എന്നാൽ ജാതിക്കു പകരം പണത്തെ സ്ഥാപിക്കുന്ന ഒരു വ്യവഹാരമണ്ഡലത്തെപ്പറ്റി ഓർമിപ്പിക്കാൻ ഈ സംരംഭങ്ങൾക്കു കഴിഞ്ഞു എന്നും ഓർമിക്കേണ്ടതുണ്ട്.

നെടുമങ്ങാട് ചന്ത

ചന്തേ പോണ പെണ്ണുങ്ങള്

....

ചന്തപ്പിരിവിന് തടിമാടൻ മേത്തന്മാര്.....

വെളുത്തയും തേയിയും പുല്ലുംകൊണ്ടു വന്നതാണ്. എന്നും കൊടുത്തുകൊണ്ടിരുന്ന ജന്മിയ്ക്ക് പുല്ലുവേണ്ട. ഇട്ടിട്ടുപോവാനും സമ്മതിക്കില്ല. ഒരു പാള കഞ്ഞിപോലും കിട്ടുകയില്ല.

ചന്തേല വാതിലീന്ന് ഒരു നെലോളി കേട്ട് നോക്കുമ്പം ഒരു കെളവി.

ഒരു മേത്തൻ കൊലവിളിച്ച് വട്ടീം പിടിച്ച് വലിച്ച് തള്ളേ തള്ളീട്ട് പറഞ്ഞ്.

"*കണ്ടാറോളി പൂണ്ടച്ചീ, കടക്കാസ് തരാതേണാ ചന്തേ ഊമ്പാൻ ബ്രണേ*" (ചാവൊലി, പു. 93).

കീഴാളജനതയുടെ പ്രാഥമികാവകാശങ്ങൾക്കു വേണ്ടിയുള്ള സമരങ്ങളുടെ ഭാഗമായി അയ്യങ്കാളിയുടെ പൊതുവഴിയിലൂടെയുള്ള ചന്തയാത്ര, നെടുമങ്ങാട് ചന്തയിൽ എത്തിച്ചേരുന്നതും ഒരു ചരിത്രസംഭവമാണ്. അയ്യങ്കാളിയും കൂട്ടരും പൊതുവഴിയിലൂടെ ആരാലുംമൂട്, പുത്തൻകട ചന്തയിലേക്ക് കാൽനടജാഥ ആരംഭിക്കുന്നത് 1898 ൽ ആണ്.

ചാലിയത്തെരുവിൽ തടയപ്പെട്ട ആ ജാഥ ഒരു സമരത്തിന് വഴിവെച്ചു. ആ സമരം പിന്നീട് മണക്കാട്, കഴക്കൂട്ടം, കണിയാപുരം എന്നീ സ്ഥലങ്ങളിലേക്ക് പടർന്നു[24]. ഈ സമരങ്ങളുടെ തുടർച്ചകളാണ് വെങ്ങാനൂരിലെ തട്ടത്തെരുവ് ലഹള, നെടുമങ്ങാട് ലഹള, പള്ളിച്ചൽ വില്ലേജിലെ ചെട്ടിപ്പിള്ള തെരുവ് ലഹള, ബാലരാമപുരം അമ്മൻകോവിൽ തെരുവുലഹള എന്നിങ്ങനെ ഔദ്യോഗികചരിത്രത്തിന്റെ ഭാഗമായി അടയാളപ്പെട്ടത്.

5.7.6 കാക്കാരശ്ശി – കുലമറിഞ്ഞ കളി

അക്ഷരപഠിത്തം കൂടാതെ, 'കുലം അറിഞ്ഞ കളി' കൂടി പഠിക്കാനുള്ള ആഗ്രഹത്തിൽ നിന്നാണ് കാക്കാരശ്ശിത്തറ രൂപം കൊള്ളുന്നത്. കാക്കാരശ്ശിയുടെ രൂപീകരണം ആതിച്ചന്റെ ജ്ഞാനബോധ്യങ്ങളുടെ തുടർച്ചയാണ്. ദൈനംദിന ജീവിതത്തിന്റെ താളവും ചുവടുകളുമാണ് കാക്കാരശ്ശിയുടേത് എന്ന അയ്യപ്പൻ കാക്കാന്റെ ഓർമ്മപ്പെടുത്തലിൽ രാപ്പള്ളിക്കൂടത്തിനു സാധിക്കാത്ത ഒരു പ്രതിരോധത്തിന്റെ സ്വരമുണ്ട്.

"*മ്മള് ചേറെങ്ങന ചവിട്ടിയടിക്കും. മ്മള് കൊയ്തെങ്ങന ഏറ്റും. മ്മള് കറ്റയെങ്ങന ചവിട്ടിമെതിക്കും. മ്മള് നല്ലൊളവെങ്ങന ചവിട്ടിപൊയിക്കും. അമ്മട്ടീ ത്തിരി മാറ്റിച്ചവിട്ടി, ചൊവടൊറപ്പിച്ച് നടനം ചെയ്യ്. കൊറ്റനുതിക്കും മൊതല് മോന്തിവര ചേറും ചൊമടും ആടുന്നോന് ഇച്ചൊവട് വയ്പാൻ വരുത്തമെന്ത്?...*"(ചാവൊലി, പു. 78).

ഉൽപാദനവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ജ്ഞാനത്തെ പ്രതിരോധവും അതിജീവനവുമായി പരിവർത്തിപ്പിക്കുന്ന ഒരിടമാണ് ഇവിടെ കാക്കാരിശ്ശിത്തറ. ഉൽപാദനത്തിന്റെ ലാവണ്യബോധം, സ്വന്തം കുലത്തെയും ജ്ഞാനത്തെയും കലകളെയും വ്യാഖ്യാനിച്ചെടുക്കാനുള്ള അസംസ്കൃതവസ്തുവായിത്തീരുന്നു. മുരുകവിലാസം പള്ളിക്കൂടത്തെ മുരുകവിലാസം കാക്കാരശ്ശിക്കളിത്തറയാക്കുന്നത് അക്ഷരപഠനത്തേക്കാൾ, അതു ജനതയുടെ സാംസ്കാരികജീവിതത്തെ തൊടുന്നു എന്ന യാഥാർത്ഥ്യമാണ്.

കാക്കാരശ്ശി, നിഷേധിക്കപ്പെട്ട ഇടങ്ങളെ പ്രാപ്യമാക്കുന്ന, പള്ളിക്കൂടത്തേക്കാൾ സമ്മതി ലഭിക്കുന്ന ഒരിടമാവുന്നുണ്ട്. രാജാവിന്റെ ആളുകൾ ചിന്നൻകാക്കാനെയന്വേഷിച്ച് നാട്ടിലെത്തുന്നത് കളിയെക്കുറിച്ച് കേട്ടറിഞ്ഞിട്ടാണ്. അധികാരകേന്ദ്രങ്ങളോട്

നേർക്കുനേരെ നിന്നുള്ള ഒരു സംവാദമണ്ഡലം രൂപപ്പെടുത്തുന്നതിലൂടെ, കാക്കാരശ്ശി എന്ന കലാരൂപത്തിനു കൈവന്ന പുതിയ മാനവും അതിജീവനസ്ഥലങ്ങൾ കണ്ടെത്തപ്പെടുന്നതിന്റെ സൂചനയാണ്.

5.7.6 കൊട്ടകകൾ തുറന്നിട്ട പുതുലോകം

കൊളോണിയിൽ ആധുനികത രൂപപ്പെടുത്തിയ സാമൂഹ്യവ്യവഹാരങ്ങളുടേതായ പൊതു ഇടം കാക്കാരശ്ശി പോലുള്ള കലാരൂപങ്ങളുടെ സ്ഥാനത്താണ് സിനിമയെ പ്രതിഷ്ഠിക്കുന്നത്. ആ നിലയ്ക്ക് സിനിമാകൊട്ടകകൾ ജാതീയമായ ഉത്കണ്ഠകളെ ഒരളവോളം പരിഗണിക്കേണ്ടതില്ലാത്ത പൊതുസ്ഥലങ്ങളായി മാറി. കാക്കാരശ്ശിത്തറയിൽ ചിന്നനും, സംഘവും അനുഭവിച്ച സ്വാതന്ത്ര്യബോധവും ആശ്വാസവുമാണ് രഘൂത്തമന്റെ ഓർമ്മകളിലെ സിനിമാകൊട്ടകകളും പകർന്നു നല്കുന്നത്. പ്രാവ്ദയും ലീലയും ഭുവനേശ്വരിയും ലക്ഷ്യമാക്കി, കറ്റച്ചൂട്ടുകളും കൊണ്ടുള്ള ഗ്രാമത്തിന്റെ യാത്ര, രാപ്പള്ളിക്കൂടത്തെയും കാക്കാരശ്ശിത്തറയെയും ഓർമ്മിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. പിൽക്കാലത്ത് വൈദ്യുത സംഭരണകേന്ദ്രമായി മാറിയ ലീലാടാക്കീസും, എഞ്ചിനീയറിംഗ് കോളേജായി പരിണമിച്ച പ്രാവ്ദയും, ഇന്റർനെറ്റ് കഫെയായിത്തീർന്ന ഭുവനേശ്വരിയും, സ്ഥലനഷ്ടങ്ങളുടെ വർത്തമാനത്തിന്റെ പ്രതീകങ്ങളാവുന്നു. സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ ഇടങ്ങൾ, നിഷേധിത ഇടങ്ങളും തിരിച്ചും മാറികൊണ്ടിരിക്കുന്നതിന്റെ ചാക്രികത, ജനതയുടെ സ്ഥലാന്വേഷണങ്ങളുടെ ഭൂതവർത്തമാനങ്ങളെ ഒന്നിപ്പിക്കുന്നു.

5.8 ഉപസംഹാരം

പുതിയ വ്യവഹാരസ്ഥലങ്ങളുടെ നിർമിതി നോവലിലെ ജനതയുടെ സ്വത്വാന്വേഷണങ്ങളുടെ അബോധപ്രവർത്തനങ്ങളാണ്. തങ്ങൾക്കായി നിർവ്വചിക്കപ്പെട്ട ഭൗതികസ്ഥലം ഇല്ലാതിരിക്കെ, സാംസ്കാരികമായ തങ്ങളുടെ ഉള്ളറിവുകളിൽ നിന്ന് - ആന്തരികസ്ഥലങ്ങളിൽ നിന്ന് - പുതിയ സ്ഥലങ്ങൾ സ്വരൂപിച്ചെടുക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങൾക്ക്, അതിജീവനത്തിന്റെ സ്വഭാവമാണുള്ളത്. ഇങ്ങനെ കണ്ടെടുക്കുന്ന പുതിയ സ്ഥലങ്ങൾ അവർക്ക്, മുമ്പ് അപ്രാപ്യമായിരുന്നവയെ പ്രാപ്യമാക്കുന്നു. ഇത് പുതിയ സ്വത്വബോധ

ത്തിലേക്ക് അവരെ വളർത്തുന്നു. ഇങ്ങനെ പുതിയ ഇടങ്ങൾക്കായുള്ള അന്വേഷണവും പഴയതിന്റെ ശൈഥില്യവും ഒരു പരമ്പരപോലെ തുടരുന്നതിനിടയിലൂടെ ജനത സ്വയം കണ്ടെടുത്തുകൊണ്ട് അധികാരകേന്ദ്രങ്ങളെ അടുത്തറിയാൻ തുടങ്ങുന്നു. കൊടുതിത്തറയും മന്ത്രവാദവും വൈദ്യവും രാപ്പള്ളിക്കൂടവും കാക്കാരശ്ശിത്തറയും ചന്തയും കൃഷിയിടവും പുഴയും കാടും ഈ തരത്തിൽ, ഓരോ കഥാപാത്രങ്ങളിലൂടെ കണ്ടെടുക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. സ്ഥലനഷ്ടങ്ങളിലൂടെയും അവയുടെ വീണ്ടെടുപ്പുകളിലൂടെയും സ്വയം നിർവ്വചിക്കാനുള്ള ദലിത്ജനതയുടെ ശ്രമങ്ങൾ ദലിത്സ്വത്വാന്വേഷണങ്ങളുടെ ഒരു പ്രധാന പ്രവണതയാണ്. ചാവൊലിയിലെ ഇടങ്ങളെയും ഇടമില്ലായ്മകളെയും വിശകലനം ചെയ്യുന്നതിലൂടെ, നോവലിന്റെ ദലിത്പക്ഷീയതയും സ്ഥലാന്വേഷണങ്ങളുടെ ദലിത് പരിപ്രേക്ഷ്യവും വ്യക്തമാവുന്നു.

ഇടപെടുന്ന ഓരോ ഇടങ്ങളും സംഘർഷത്തിന്റേതാവുമ്പോഴും അവിടവുമായി സമരസപ്പെടാനുള്ള സമരമാണ് ഈയർത്ഥത്തിൽ നോവലിലെ കഥാപാത്രങ്ങളുടെ ജീവിതം. ഭൗതികദേശത്തിന്റെ അഭാവത്തിൽ ഭാവനാദേശങ്ങളുടെ പ്രതിരോധസ്വരൂപങ്ങളെ മുന്നോട്ട് വെച്ചുകൊണ്ടാണ് ദലിത്നോവലുകളിലെ ദേശസങ്കല്പങ്ങൾ സംവാദസജ്ജമാവുന്നത്. ഇതേ ഭാവനാദേശങ്ങളെയാണ് ചാവൊലിയിലെ ആഖ്യാനം തോറ്റിയുണർത്തുന്നത്.

അടികുറിപ്പുകൾ

1. സി.ബി. സുധാകരൻ, ഉത്തരാധുനികത(ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2000), പു. 16.
2. അതേ പുസ്തകം, പു. 17.
3. ഷാജിജേക്കബ്, മലയാള നോവൽഭാവനയുടെ രാഷ്ട്രീയം(കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റി റ്റ്യൂട്ട്, തിരുവന്തപുരം, 2013), പു. 119.
4. എൻ ശശിധരൻ, കഥ കാലം പോലെ(കലാക്ഷേത്രം, കാസർഗോഡ്, 2001), പു. 2, 3.
5. ഇ.പി. രാജഗോപാലൻ, നോവലും മനുഷ്യരും (ഗ്രന്ഥാലോകം, നവംബർ, 2008), പു. 52.
6. ഡോ. എസ്. അജയ്ശേഖർ, ഡോ. ബി. ആർ. അംബേദ്കർ(സാഹിത്യ പ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, കോട്ടയം, 2015), പു. 143.
7. കെ.എൻ. പണിക്കർ, സംസ്കാരവും ദേശീയതയും(കറന്റ് ബുക്സ്, തൃശ്ശൂർ, 2013), പു. 208.
8. കെ. എ. സലിംകുമാർ, നെഗ്രിറ്റ്യൂഡ്(ഡി. സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2011), പു. 144.
9. ഇ.വി. രാമകൃഷ്ണൻ, സാംസ്കാരികവിമർശനവും മലയാള ഭാവനയും(സമ്പാ. ഷാജിജേക്കബ്, കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 2014), പു. 36.
10. ഇ.വി. രാമകൃഷ്ണൻ, ദേശീയതകളും സാഹിത്യവും(ഡി. സി. ബുക്സ്, കോട്ട യം, 2001), പു. 17.
11. പി. എ. ഉത്തമൻ, സുന്ദരപുരുഷന്മാർ(നാഷണൽ ബുക്സ്റ്റാൾ, കോട്ടയം, 1985), പു. 5.
12. വി.വി.കെ. വാലത്ത്, കേരളത്തിലെ സ്ഥലനാമചരിത്രങ്ങൾ, തിരുവനന്തപുരം ജില്ല(കേരളസാഹിത്യഅക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ, 1998), പു. 25.
13. എൻ. എം. നമ്പൂതിരി, പി. കെ. ശിവദാസ്, കേരളചരിത്രത്തിന്റെ നാട്ടുവഴികൾ (ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2009), പു. 86.
14. റോബിൻ ജെഫ്രി, നായർമേധാവിത്വത്തിന്റെ പതനം(ഡി. സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 1979), പു. 48.
15. സി. അഭിമന്യു, അയ്യൻകാളി(സാംസ്കാരിക പ്രസിദ്ധീകരണവകുപ്പ്, തിരുവനന്തപു രം, 1990), പു. 54.
16. അടൂർ രാമചന്ദ്രൻനായർ, അടിമത്തം കേരളത്തിൽ(പ്രഭാത് ബുക്ഹൗസ്, തിരുവന ന്തപുരം, 2002), പു. 78.
17. എൻ. കൃഷ്ണപിള്ള, കൈരളിയുടെ കഥ(ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 1971), പു. 33, 34.

18. റോബിൻ ജെഫ്രി, നായർ മേധാവിത്വത്തിന്റെ പതനം(ഡി. സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം,1979), പു. 40.

19. മതിലകം വാല്യം, പു. 125. 1795/965.

20. സഞ്ചാരത്തിലൂടെ സമാനാനുഭവമുള്ളവരെ കണ്ടെത്തുന്ന ഈ പ്രക്രിയ പുലയത്തറ, ചാവൊലി, ചാവുതുള്ളൽ, ചോരപ്പരിശം തുടങ്ങിയ നോവലുകളിൽ കടന്നുവരുന്നു. സമുദായവൽക്കരണപ്രക്രിയയിൽ ദേശവും അതിന്റെ നിയമാവലികളും അവയുടെ ലംഘനവും ഏതുവിധേനയാണ് നിർണായകമായിത്തീർന്നത് എന്നതിന്റെ സൂചനയാണിത്.

21. ടി. എച്ച്. പി. ചെന്താരശ്ശേരി, അയ്യങ്കാളി(പ്രഭാത് ബുക്ഹൗസ്, തിരുവനന്തപുരം, 1981), പു. 84.

22. സി. അഭിമന്യു, അയ്യൻകാളി (സാംസ്കാരിക പ്രസിദ്ധീകരണവകുപ്പ്, തിരുവനന്തപുരം, 1990), പു. 136.

23. *(File General Section - File No. 530 of 1908 Sub : Market at Uzhamalakkal, 1083 കർക്കടകം 5-ാംനു ഉദ്ധൃതം* - വി.വി.കെ. വാലത്ത്, കേരളത്തിലെസ്ഥലനാമചരിത്രങ്ങൾ, തിരുവനന്തപുരംജില്ല (കേരളസാഹിത്യഅക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ, 1998), പു. 69.

24. ടി. എച്ച്. പി. ചെന്താരശ്ശേരി, അയ്യങ്കാളി(പ്രഭാത് ബുക്ഹൗസ്, തിരുവനന്തപുരം, 1981), പു. 84.

നിഗമനങ്ങൾ

- കീഴാളത എന്ന സങ്കല്പനം മുതലാളിത്തത്തിന്റെ സന്ദർഭത്തിൽ രൂപപ്പെട്ട വിപുലമായ ഒരാശയമാണെങ്കിലും ഇന്ത്യൻ പശ്ചാത്തലത്തിൽ കീഴാളതയെ പ്രധാനമായും നിർണയിക്കുന്നത് ജാതി എന്ന സംവർഗമാണ്. ജാതിയെക്കുറിച്ചു സംവാദത്തിലേർപ്പെടുകയും ജാതിവിരുദ്ധതയുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെ ഉൾവഹിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ഒരു വിമർശനപദ്ധതി എന്ന നിലയിലാണ് ദലിത്‌വാദം സാഹിത്യപഠനത്തിനകത്ത് പ്രസക്തമാവുന്നത്.

- മലയാളനോവലിന്റെ തുടക്കകാലം മുതലുള്ള രചനകളെത്തന്നെ ദലിത്‌വിമർശനപദ്ധതിയെ മുൻനിർത്തി വിശകലനം ചെയ്യുമ്പോൾ സംഭവിക്കുന്നത് പുതിയ കർതൃസ്ഥാനങ്ങളുടെ കണ്ടെടുക്കലാണ്. അതുവരെ അരികുകളിൽ സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ട വ്യവഹാരങ്ങൾ കേന്ദ്രത്തിലേക്കു വരുന്നതോടെ ജനാധിപത്യപരമായ ഒരു പ്രതിനിധാനവ്യവസ്ഥ രൂപപ്പെടുന്നു. ആ നിലയ്ക്ക്, ദലിത്ജനതയെ പൊതുവ്യവഹാരങ്ങളോട് കണ്ണിചേർക്കാനുള്ള ശ്രമമാണ് ഈ പ്രബന്ധവും മുന്നോട്ടുവെക്കുന്നത്.

- ദലിത്‌സ്വത്വം എന്ന സങ്കല്പത്തെ സത്താവാദകേന്ദ്രിതമായി ഉന്നയിക്കലല്ല ഇതിലൂടെ ഉദ്ദേശിക്കുന്നത്. മറിച്ച്, സമൂഹരൂപീകരണപ്രക്രിയയുടെ ഭാഗമായി വ്യക്തികളും സമുദായങ്ങളും അവരവരെ വ്യാഖ്യാനിക്കാൻ നടത്തുന്ന ശ്രമങ്ങളുടെ ഘട്ടങ്ങൾ എന്ന നിലയിലാണ്. ആ നിലയ്ക്ക്, സ്വത്വം എന്ന പരികൽപ്പന, അങ്ങേയറ്റം ചലനാത്മകവും ഒരിക്കലും പൂർത്തീകരിക്കാത്തതുമായ ഒരു സാമൂഹ്യ പ്രക്രിയയാണ്. നിർമിക്കപ്പെട്ടുകൊണ്ടേയിരിക്കുകയും തകർക്കപ്പെട്ടുകൊണ്ടേയിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതാണ് അതിന്റെ ഉള്ളടക്കം. ഈ നിർമിതിയും തകരലും സമൂഹത്തെ കൂടുതൽ ജനാധിപത്യവൽക്കരിക്കാനുള്ള പ്രവണതയായാണ് വിലയിരുത്തപ്പെടേണ്ടത്.

- ദലിത് നോവലുകളെ മുൻനിർത്തിയുള്ള സ്വത്വാന്വേഷണം അതുകൊണ്ടുതന്നെ, മലയാളനോവലിനെ ഒരു സമാന്തര ചരിത്രപദ്ധതിയായി തിരിച്ചറിയുന്നു. ദലി

ത്ചരിത്രത്തിന്റെ ഘട്ടവിഭജനത്തിനുള്ള ഒരു നവീന രീതിശാസ്ത്രവും അതിലൂടെ വിഭാവനം ചെയ്യപ്പെടുന്നു. അതായത് ദലിത്ജനതയെ കീഴൊതുക്കപ്പെട്ട ജാതിജീവിതത്തിൽ നിന്നു ജാതിവിരുദ്ധമായ പര്യാലോചനകളിലേക്ക് നടത്തിക്കൊണ്ടുവന്ന പ്രധാനപ്പെട്ട സാമൂഹ്യഘട്ടങ്ങളെ നോവൽചരിത്രത്തിൽ നിന്ന് കണ്ടെത്താവുന്നതാണ്.

- നോവൽ ചരിത്രത്തിന് സാമാന്യമായി ഇത് ബാധകമാണെങ്കിലും ദലിത്വിഷയകമായ നോവലുകൾ ഇവയിൽ സവിശേഷമായിത്തീരുന്നുണ്ട്. കീഴൊതുക്കപ്പെട്ട ജാതിവിഭാഗങ്ങളുടെ വ്യവഹാരങ്ങളെ ആഖ്യാനകേന്ദ്രമായി സ്വീകരിക്കുന്നതുകൊണ്ടാണിത്. അങ്ങനെ വരുമ്പോൾ, മതംമാറ്റം, രാഷ്ട്രീയപ്രവേശം, കൊളോണിയൽ ജ്ഞാനലബ്ധി, അതുവഴി ലഭ്യമായ അധികാരപങ്കാളിത്തം, സാമൂഹ്യപദവി, സാമ്പത്തികോന്നമനം, എന്ന തരത്തിൽ ഒരു ആരോഹണക്രമം, ദലിത് സ്വത്വചരിത്രത്തിനുണ്ട്. ഈ ആരോഹണക്രമം, പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ട് മുതലുള്ള ദലിത്നോവലുകളുടെ വിശകലനത്തിൽ നിന്നു കണ്ടെടുക്കാം. അതേസമയം തന്നെ, ഈ ആരോഹണക്രമത്തിനു പുറത്തു നിശ്ചലമായി നിൽക്കുന്ന ഒരു ഉള്ളടക്കവും അതിനുള്ളിൽ തന്നെ കണ്ടെത്താനാവും. എല്ലാ നിലക്കുമുള്ള വിഭവരാഹിത്യത്തിന്റെ വർത്തമാനകാലത്തിൽ ജീവിക്കുന്ന ഒരു സാമൂഹ്യവിഭാഗമെന്ന നിലയിലുള്ള ദലിത്ജനതയുടെ വാഴ്വും സമകാലീന ദലിത്നോവലുകളുടെ വിഷയമാവുന്നത് അതുകൊണ്ടാണ്.

- മുകളിൽ പറഞ്ഞ വസ്തുതകളെ മുൻനിർത്തി പരിശോധിക്കുമ്പോൾ, സരസ്വതീവിജയം എന്ന നോവൽ അറിവ് എന്ന സംവർഗത്തെ തന്നെ ചൂഴ്ന്നു നിൽക്കുന്ന ജാതിബോധത്തെയാണ് പ്രശ്നവൽക്കരിക്കുന്നത് എന്നു സാമാന്യമായി പറയാം. ബ്രാഹ്മണിക് പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമായ ഭാരതീയജ്ഞാനപാരമ്പര്യത്തിന്റെ പരിമിതികളെ കൊളോണിയൽ ജ്ഞാനംകൊണ്ടു പ്രതിരോധിക്കുന്നു എന്നതാണ് ഒരു സവിശേഷത. സംസ്കൃതജ്ഞാനപാരമ്പര്യത്തെ വ്യാഖ്യാനങ്ങളിലൂടെ പ്രശ്നവൽക്കരിക്കുമ്പോൾ യഥാർത്ഥത്തിൽ പ്രശ്നവൽക്കരിക്കപ്പെ

ടുന്നത് വർണവ്യവസ്ഥയിൽ അധിഷ്ഠിതമായ ഹിന്ദുമതപാരമ്പര്യമാണ്. മതംമാറ്റം എന്ന ആശയം, ചാതുർവർണ്യകേന്ദ്രിതമായ ഒരു ദേശഭാവനയെ റദ്ദുചെയ്യുന്നതോടൊപ്പം, ജാതിവിരുദ്ധത, കൊളോണിയൽ ജ്ഞാനം, സാമൂഹ്യമായ തുല്യത, എന്നീ ബദലുകൾകൂടി വാഗ്ദാനം ചെയ്യുന്നു. ഈ മൂന്ന് ഘടകങ്ങളും കീഴൊതുക്കപ്പെട്ട ജാതിവിഭാഗങ്ങളെ പുതിയ സ്വത്വബോധത്തിലേക്ക് പ്രവേശിപ്പിക്കുന്നതിൽ നിർണായകമായിത്തീരുന്നുണ്ട്. ദലിത് സ്വത്വരൂപീകരണത്തിന്റെ വളർച്ചാവഴികളുടെ അടയാളങ്ങൾ മരത്തനിൽ നിന്നു യേശുദാസനിലേക്കും, ജാതിനിയമങ്ങളിൽനിന്ന് സിവിൽനിയമങ്ങളിലേക്കും വളരുന്നത് ഇതിന്റെ ഭാഗമായി കാണേണ്ടതുണ്ട്. മതംമാറ്റം സാധ്യമാക്കുന്ന ദലിത്അവസ്ഥാന്തരങ്ങളുടെ പ്രതിനിധിയാണ് യേശുദാസൻ.

- സാമൂഹ്യസ്വാതന്ത്ര്യം എന്നത് രാഷ്ട്രീയസ്വാതന്ത്ര്യത്തിലൂടെ മാത്രം സാധ്യമാവുന്ന ഒന്നായിത്തീരുന്ന ഒരു വിശാലഭൂമികയാണ് കറ്റയും കൊയ്ത്തും വിഭാവന ചെയ്യുന്നത്. ദലിത് സ്വത്വനിർമിതിയുടെ ഒരു രണ്ടാംഘട്ടമായി ഇതിനെ കണക്കാക്കാം. അതായത്, മതംമാറ്റത്തിൽ വിമോചനത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ധനാത്മകമായ ഒരു സ്വപ്നം മാത്രമാണ് ഉണ്ടായിരുന്നതെങ്കിൽ, രാഷ്ട്രീയസ്വാതന്ത്ര്യം എന്ന ആശയത്തിനകത്ത്, പ്രതിനിധാനത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ആശങ്കകൾ അടങ്ങിയിട്ടുണ്ട്. ദലിതരുടെ രാഷ്ട്രീയകർതൃത്വത്തെ ചൊല്ലിയുള്ള ആലോചന, വർഗബോധത്തിന്റെയും സമത്വബോധത്തിന്റെയും വക്താക്കളെന്നു സ്വയംവിചാരിക്കുന്നവർ നടത്തുന്ന ജാതിവിവേചനങ്ങളും അവയുടെ സൂക്ഷ്മരാഷ്ട്രീയവും വെളിപ്പെടുത്തുന്നു. ദലിതരുടെ രാഷ്ട്രീയകർതൃത്വത്തെ നിർണയിക്കേണ്ടത് അവർക്ക് പ്രായോഗിക രാഷ്ട്രീയവേദികളിൽ എത്രമാത്രം ദൃശ്യതയുണ്ട് എന്നുമാത്രം നോക്കിയല്ല. സ്വന്തം ജീവിതത്തെ സംബന്ധിച്ച നിർണായകമായ തീരുമാനങ്ങൾ എടുക്കുന്നതിൽ അവർക്ക് എത്രമാത്രം പങ്കാളിത്തമുണ്ട് എന്നുകൂടി നോക്കിയാണ്. അത്തരം അന്വേഷണങ്ങളുടെ വക്താവ് എന്ന നിലയിൽ മൈലൻ ദലിത് രാഷ്ട്രീയകർതൃത്വത്തിന്റെ പ്രതിനിധാനരൂപമായാണ് നോവലിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത് എന്നു സൂക്ഷ്മവായനയിൽ കാണാവുന്നതാണ്.

- 1960 നും 70 നും ഇടയ്ക്കുള്ള കാലഘട്ടത്തിനിടയ്ക്കുള്ള മലയാളസാഹിത്യം; ആധുനികസാഹിത്യം, ജനപ്രിയസാഹിത്യം എന്നീ പേരുകളിലാണ് പ്രസ്ഥാന പരമായി അറിയപ്പെട്ടത്. ഈ രണ്ടു പ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെയും സവിശേഷതയായി അസ്തിത്വവാദവും പ്രണയവുമാണ് അക്കാലത്തെ നോവലുകളിൽ വിഷയമെന്ന നിലയിൽ മുന്തിനിന്നത്. അത്തരം നോവലുകളിൽനിന്ന് വ്യത്യസ്തമായി, അസ്തി ത്വവാദത്തിന്റെ അടരുകൾ ഒരു നിലയ്ക്കും പുലയത്തറയിൽ കാണാനാവുന്നില്ല. അതേ സമയം വ്യക്തികൾ, സാമൂഹ്യമായി സ്വയം അടയാളപ്പെടുത്താൻ നട ത്തുന്ന ശ്രമങ്ങളെ നോവൽ ഗൗരവമായി പരിഗണിക്കുന്നുമുണ്ട്.

- രണ്ടാമത്തെ കാര്യം, പുലയത്തറയിൽ പ്രണയം പ്രധാനപ്പെട്ട ആഖ്യാനകേന്ദ്രമോ പ്രതിസന്ധിയോ അല്ല എന്നതാണ്. സാമൂഹ്യജീവിതത്തിന്റെ പല വ്യവഹാരങ്ങ ളിൽ ഒന്ന് എന്ന നിലയിൽ സ്വാഭാവികമായി രൂപപ്പെടുന്നതാണത്. പരമ്പരാഗത പ്രണയസങ്കല്പത്തിലെ എല്ലാ വരേണ്യധാരണകളും ഈ പ്രണയത്തിലും സുല ഭമാണ്. എന്നിരിക്കിലും പ്രണയം സംഘർഷഭരിതമാക്കിത്തീർക്കുന്ന സാമൂഹ്യ ബന്ധങ്ങളിലേക്കാണ് നോവൽ വെളിച്ചം പായിക്കുന്നത്. ജാതി, മതം തുടങ്ങിയ സാമൂഹ്യസംവർഗങ്ങൾ അതിനെ നിർണായകമാക്കിത്തീർക്കുന്നു.പ്രണയം ആധു നികവ്യക്തിയെ രൂപപ്പെടുത്തുന്നതും സാമൂഹ്യമായ അധികാരബന്ധങ്ങളിലേക്ക് മാറിമാറി പ്രതിഷ്ഠിക്കുന്നതും കൂടുതൽ അധികാരവും സ്വാതന്ത്ര്യവും അന്വേ ഷിക്കുന്ന ഒരു പ്രയാണമായി പ്രണയം മാറിത്തീരുന്നതും പുലയത്തറയുടെ സവി ശേഷതയാണ്.

- മൂന്ന്, സരസ്വതീവിജയത്തിനു ശേഷം കീഴാളജാതി വിഭാഗങ്ങളുടെ മതാരോഹ ണത്തെ പ്രധാനവിഷയമായി കൈകാര്യം ചെയ്യുന്ന നോവൽ എന്ന നിലയിലും പുലയത്തറ ശ്രദ്ധേയമാവുന്നു. എന്നാൽ സരസ്വതീവിജയത്തിലെപോലെ ഉപാ ധികളില്ലാത്ത മതസ്വീകരണമല്ല പുലയത്തറയിൽ കാണാനാവുക. ജാതിയുടെ സംഘർഷങ്ങളിൽ നിന്നു രക്ഷപ്പെടാനായി ക്രിസ്തുമതത്തിൽ അഭയം പ്രാപി ക്കുകയും അതിനകത്തെ വിവേചനങ്ങളിൽ പ്രതിഷേധിച്ച് മതം ഉപേക്ഷിക്കു

കയും പുതിയ പ്രതിരോധരൂപങ്ങളിലേക്ക് പ്രവേശിക്കുകയും ചെയ്യുന്നിടത്താണ് പുലയത്തറ അവസാനിക്കുന്നത്. മതത്തിന്റെ ആത്മീയമായ അന്തഃസ്സത്തയേക്കാൾ അതിന്റെ ഉപകരണയുക്തിയാണ് സമൂഹത്തിൽ പ്രവർത്തനക്ഷമമാവുന്നത് എന്ന തിരിച്ചറിവ് ദലിത്സ്വത്വനിർമിതിയിലെ പ്രധാന വഴിത്തിരിവുകളിലൊന്നാണ്.

- നാല്, നോവലിനു പുറത്തുനിന്ന് ആലോചിക്കുമ്പോൾ, ആധുനികതയുടെയും ജനപ്രിയതയുടെയും പ്രസ്ഥാനപരമായ പ്രവണതകളെ പിന്തുടരാൻ തയ്യാറല്ലാത്ത ഒരു എഴുത്തുപാരമ്പര്യത്തിന്റെ പ്രതിനിധീകരണമായിട്ടു കൂടി പുലയത്തറയെ കണക്കിലെടുക്കേണ്ടി വരുന്നു. ഇങ്ങനെ വൈവിധ്യങ്ങളുടെ രാഷ്ട്രീയം പങ്കു വെയ്ക്കുന്നു എന്നതിനോടൊപ്പം, ടി.കെ.സി. വടുതലയുടെ നോവലുകൾ തുടങ്ങിവെച്ച ദലിത്പക്ഷീയതയ്ക്ക് തുടർച്ചകളുണ്ടാക്കി എന്നതും പുലയത്തറയുടെ പ്രത്യേകതയാണ്.

- പുതിയ വ്യവഹാരസ്ഥലങ്ങളുടെ നിർമിതി ജനതയുടെ സ്വത്വാന്വേഷണങ്ങളുടെ അബോധപ്രവർത്തനങ്ങളാണ്. സ്ഥലനഷ്ടങ്ങളിലൂടെയും അവയുടെ വീണ്ടെടുപ്പുകളിലൂടെയും സ്വയം നിർവ്വചിക്കാനുള്ള ദലിത്ജനതയുടെ ശ്രമങ്ങൾ ദലിത് സ്വത്വാന്വേഷണങ്ങളുടെ ഒരു പ്രധാനപ്പെട്ട പ്രവണതയാണ്. ചാവൊലിയിലെ ഇടങ്ങളും ഇടമില്ലായ്മകളും സ്ഥലാന്വേഷണങ്ങളുടെ ദലിത്പരിപ്രേക്ഷ്യത്തെ വ്യക്തമാക്കുന്നു. ഇടപെടുന്ന ഓരോ ഇടങ്ങളും സംഘർഷത്തിന്റേതാവുമ്പോഴും അവിടവുമായി സമരസപ്പെടാനുള്ള സമരമാണ് ഈയർത്ഥത്തിൽ നോവലിലെ കഥാപാത്രങ്ങളുടെ ജീവിതം. ഭൗതികദേശത്തിന്റെ അഭാവത്തിൽ ഭാവനാദേശങ്ങളുടെ പ്രതിരോധസ്വരൂപങ്ങളെ മുന്നോട്ടുവെച്ചുകൊണ്ടാണ് ദലിത്നോവലുകളിലെ ദേശസങ്കല്പങ്ങൾ പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. ഭൂമിയെയും വാസസ്ഥലത്തെയും സംബന്ധിച്ച അരക്ഷിതാനുഭവങ്ങളുടെ വർത്തമാനത്തിലാണ് ഇന്നും ഭൂരിപക്ഷം ദലിത് ജനതയും ജീവിക്കുന്നത് എന്ന യാഥാർത്ഥ്യം നിലനിൽക്കെ ഈ പ്രതിരോധഭാവനയ്ക്ക് വലിയ രാഷ്ട്രീയപ്രാധാന്യമുണ്ട്.

- ഈ പ്രബന്ധത്തിൽ പരാമർശിക്കപ്പെട്ട മിക്ക നോവലുകളിലും സ്ത്രീകളുടെ സാമൂഹ്യമായ ദൃശ്യത ഒരു വിഷയമായി കടന്നുവരുന്നില്ല. സരസ്വതീവിജയ ത്തിലെ സുഭദ്രയോ, കറ്റയും കൊയ്ത്തും നോവലിലെ സ്ത്രീകഥാപാത്രങ്ങളോ സംസാരിക്കുന്നതായി നോവലിൽ കാണാനാവില്ല. ജന്മിത്തത്തിനെതിരെ ശക്ത മായി പ്രതികരിക്കുകയും തന്റെ പരമ്പരയിലെ അമ്മമാർ നേരിട്ട ലൈംഗികചൂഷ ണത്തെപ്പറ്റി അറിയുമ്പോൾ രോഷംകൊള്ളുകയും ചെയ്യുന്ന തേയി എന്ന കഥാ പാത്രത്തെ ചാവൊലിയിൽ കാണാം. പുലയത്തറയിൽ പ്രണയസാഫല്യത്തിനു വേണ്ടി നിലകൊള്ളുന്ന അന്ന, മതാത്മകജീവിതത്തിന്റെ ചട്ടക്കൂടിനുള്ളിൽ നിശ ബ്ദയാണ്. ലിംഗനീതിയെക്കുറിച്ചുള്ള ആഖ്യാനസൂചകങ്ങൾ വളരെ പരിമിത മായി ഇവയിൽനിന്നു കണ്ടെടുക്കാമെങ്കിലും, സാമൂഹ്യനവോത്ഥാനപ്രക്രിയയിൽ സജീവമായി ഇടപെട്ട കീഴാളസ്ത്രീമാതൃകകളിൽ ഒന്നുപോലും ഈ നോവലു കളിൽ കടന്നുവരുന്നില്ല എന്ന് വലിയ അഭാവമാണ്. ഈ നിശബ്ദതയും അസാ ന്നിധ്യവും പങ്കുവെയ്ക്കുന്ന രാഷ്ട്രീയമെന്തെന്ന് വിശദമായി പഠിക്കപ്പെടേണ്ട തുണ്ട്.

- പ്രബന്ധത്തിൽ കടന്നുവന്നതും അല്ലാത്തതുമായ ദലിത്നോവലുകളിൽ ഭൂരിപ ക്ഷവും കാലപരമായി ഇരുപതാംനൂറ്റാണ്ടിൽ അവസാനിക്കുന്നവയാണ്. സാമ്പ്ര ദായിക ചരിത്രരചനാപദ്ധതികളോടു കലഹിക്കുകയും ദലിത് അനുഭവങ്ങളുടെ ചരിത്രവൽക്കരണപ്രക്രിയകൾക്ക് ഊർജ്ജം പകരുകയും ചെയ്യുന്നതിന്റെ ഭാഗ മായിട്ടാണ് ഇതിനെ കാണാനാവുക. എം.ബി. മനോജിന്റെ ജാഗ (മുദ്ര ബുക്സ്, 2018)എന്ന നോവൽ ദലിതരുടെ പൊതുധാരാപ്രവേശനവുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തി 1990 കളിലെ കലാലയങ്ങളെ പ്രശ്നവൽക്കരിക്കുന്നുണ്ട്. ഇത്തരം നോവലുകളെ മുൻനിർത്തി ദലിത് സ്വത്വത്തിന്റെ സമീപവർത്തമാനത്തെയും ഭാവിയെയും കുറി ച്ചുള്ള അന്വേഷണങ്ങൾക്ക് സാധ്യതയും പ്രസക്തിയുമുണ്ട്.

ഗ്രന്ഥസൂചി

അഗസ്റ്റിൻ ജോസഫ്, കെ. *ആധുനികത മലയാളനോവലിൽ.* തിരുവനന്തപുരം : കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 1997.

അച്യുതൻ, എം. പ്രൊഫ. സ്വാതന്ത്ര്യസമരവും മലയാളസാഹിത്യവും. തൃശ്ശൂർ : കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, 2003.

------- *നോവൽ : പ്രശ്നങ്ങളും പഠനങ്ങളും.* കോട്ടയം : ഡി.സി. ബുക്സ്, 2011.

------- *പാശ്ചാത്യസാഹിത്യദർശനം.* കോട്ടയം : ഡി.സി. ബുക്സ്, 2011.

അച്യുതവാര്യർ, എസ്, പ്രൊഫ. *കേരളസംസ്കാരം.* തിരുവനന്തപുരം : കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 2006.

അജയ് ശേഖർ, ഡോ. *ഡോ. ബി. ആർ. അംബേദ്കർ.* കോട്ടയം : സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, 2015.

അജയ് ശേഖർ, ഡോ., ചന്ദ്രമോഹൻ, എസ്. ആർ. ഡോ(എഡി.). *കേരളനവോത്ഥാനം : പുതുവായനകൾ.* തിരുവനന്തപുരം : റെയ്‌വൻ പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 2017.

അജു, കെ. നാരായണൻ(എഡി.). *താക്കോൽ വാക്കുകൾ : വിചാരമാതൃകകൾ, കേരളീയ നോട്ടങ്ങൾ.* ആലുവ : ഭൂമി മലയാളം, 2017.

അനിൽ, കെ. എം. *പാന്ഥരും വഴിയമ്പലങ്ങളും.* കോഴിക്കോട് : പ്രോഗ്രസ് പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 2016.

അനിൽകുമാർ, എ. വി. *അനുഭൂതികളിലെ വർഗസമരം.* കോട്ടയം : പാപ്പിറസ് ബുക്സ്, 2011.

അനിൽകുമാർ, ടി. കെ. *മലയാളസാഹിത്യത്തിലെ കീഴാളപരിപ്രേക്ഷ്യം.* തൃശ്ശൂർ : കേരളസാഹിത്യ അക്കാദമി, 2004.

------- *ദലിത് സാഹിത്യം : ചരിത്രവും വർത്തമാനവും.* തൃശ്ശൂർ : കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, 2018.

അനിൽകുമാർ, വി. എസ്. *എഴുത്തും വായനയും ; സമകാലിക സാഹിത്യവിമർശനം.* ന്യൂഡെൽഹി : സാഹിത്യ അക്കാദമി, 2011.

അനിയൻ, ടി. കെ. *സാധുജന പരിപാലനസംഘത്തിന്റെ ചരിത്രം ; ചില വിയോജനക്കുറിപ്പുകൾ.* തിരുവനന്തപുരം : മഹാത്മാ ബുക്സ്, 2010.

അന്തപ്പായി, സി. *നാലുപേരിലൊരുത്തൻ അഥവാ നാടകാന്ത്യം കവിത്വം.* തിരുവനന്തപുരം : ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2013.

അപ്പൻ, കെ.പി. *മാറുന്ന മലയാളനോവൽ*. കോട്ടയം : ഗൗതമ പബ്ലിഷേഴ്സ്, 1988.

------- *ഫിക്ഷന്റെ അവതാരലീലകൾ*. തൃശ്ശൂർ : എച്ച് ആൻഡ് സി ബുക്സ്, 2012.

അപ്പു, നെടുങ്ങാടി. *കുന്ദലത*. തിരുവനന്തപുരം : ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2013.

അഭിമന്യു, സി. *അയ്യൻകാളി*. തിരുവനന്തപുരം : സാംസ്കാരിക പ്രസിദ്ധീകരണവകുപ്പ്, 1990.

അമ്മാമൻ രാജ, പടിഞ്ഞാറേ കോവിലകത്ത്. *ഇന്ദുമതീ സ്വയംവരം*. തിരുവനന്തപുരം : ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2013.

ആനന്ദ്. *ആൾക്കൂട്ടം*. കോട്ടയം : ഡി. സി. ബുക്സ്, 2000.

ആനന്ദ് തെൽതുംഡെ. *ബി.ആർ. അംബേദ്കർ : ഇന്ത്യയും കമ്യൂണിസവും*(വിവ. രാധാകൃഷ്ണൻ ചെറുവല്ലി). തിരുവനന്തപുരം : ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2018.

------- *മരുഭൂമികൾ ഉണ്ടാകുന്നത്*. കോട്ടയം : ഡി.സി. ബുക്സ്, 2006.

ആണ്ടലാട്ട്. *രേഖയിലില്ലാത്ത ചരിത്രം*. തിരുവനന്തപുരം : ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 1990.

ആഷാ മേനോൻ. *പ്രതിരോധങ്ങൾ*. തൃശ്ശൂർ : എച്ച് ആൻഡ് സി ബുക്സ്, 2006.

അംബികാസുതൻ, മാങ്ങാട്. *എൻമകജെ*. കോട്ടയം : ഡി.സി. ബുക്സ്, 2012.

------- *ജാതി നിർമൂലനം*. കോഴിക്കോട് : ബഹുജൻ സാഹിത്യഅക്കാദമി, 2009.

------- *അംബേദ്കർ വാല്യങ്ങൾ*, ന്യൂഡെൽഹി : ഡോ.അംബേദ്കർ ഫൗണ്ടേഷൻ, 2012.

ഇ. എം. എസ്. *കേരളചരിത്രം മാർക്സിസ്റ്റ് വീക്ഷണത്തിൽ*. തിരുവനന്തപുരം : ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2008.

ഇബ്രാഹിംകുഞ്ഞ്, എ. പി. *മാർത്താണ്ഡവർമ്മ : ആധുനിക തിരുവിതാംകൂറിന്റെ ഉദയം*. തിരുവനന്തപുരം : സാംസ്കാരിക പ്രസിദ്ധീകരണവകുപ്പ്, 1990.

ഇരാവതി, കാർവെ. *മഹാഭാരതപഠനങ്ങൾ*(വിവ. പി. ആർ. നായർ). തിരുവനന്തപുരം : മൈത്രി ബുക്സ്, 2018.

ഉത്തമൻ, പി. എ. *സുന്ദരപുരുഷന്മാർ*. കോട്ടയം : നാഷണൽ ബുക്സ്, 1986.

------- *കവാടങ്ങൾക്കരികിൽ*. കോട്ടയം : നാഷണൽബുക്സ്, 1990.

------- *ചാവൊലി*. കോട്ടയം : ഡി. സി. ബുക്സ്, 2007.

------- *തുപ്പത്തുപ്പ*. കോട്ടയം : ഡി. സി. ബുക്സ്, 2010.

ഉമ, ചക്രവർത്തി. *ജാതിയെ ലിംഗവൽക്കരിക്കുമ്പോൾ*(വിവ. പി.എസ്. മനോജ്കുമാർ). കോഴിക്കോട് : മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, 2008.

ഉമർ തറമേൽ, ഡോ. ഡോ. കെ. എം. അനിൽ(എഡി.). *മതേതരം : ഇന്ത്യൻ മതേതരത്വ ത്തെക്കുറിച്ചുള്ള തീക്ഷ്ണവിചാരങ്ങൾ.* കോഴിക്കോട് : റാസ്ബെറി ബുക്സ്, 2012.

ഐജാസ് അഹമ്മദ്. *ഹിന്ദുത്വത്തിന്റെ കാലത്ത് ഗ്രാംഷിയെ വായിക്കുമ്പോൾ*(ആശയാനു വാദം, കെ. എം.അനിൽ, സംഗീത, എം. കെ.). കോഴിക്കോട് : റാസ്ബെറി ബുക്സ്. 2018.

ഓർഹൻ, പാമുക്. *നോവലിസ്റ്റിന്റെ കല*(വിവ. ആർ. മനോജ് വർമ്മ).കോട്ടയം : ഡി.സി. ബുക്സ്, 2013.

കമലാസനൻ, എൻ. കെ. *കുട്ടനാടും കർഷകത്തൊഴിലാളി പ്രസ്ഥാനവും*. തിരുവനന്ത പുരം : സാംസ്കാരിക പ്രസിദ്ധീകരണവകുപ്പ്, 1999.

കരീം. സി. കെ. *കേരളചരിത്രവിചാരം*. തിരുവനന്തപുരം : ചരിത്രം പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 1976.

കറുപ്പൻ, കെ. പി. *ജാതിക്കുമ്മിയും മറ്റ് പ്രധാന കൃതികളും*. കോട്ടയം : ഡി.സി. ബുക്സ്, 2013.

കാക്കനാടൻ. *ഏഴാം മുദ്ര*. തിരുവനന്തപുരം : അയ്യാനത്ത് ബുക്സ്, 1994.

കാഞ്ച, ഇളയ്യ. *ദൈവമെന്ന രാഷ്ട്രമീമാംസകൻ : ബ്രാഹ്മണിസത്തോടുള്ള ബുദ്ധന്റെ വെല്ലുവിളി*(വിവ. പി.കെ. ശിവദാസ്). കോഴിക്കോട് : ഡി. സി. ബുക്സ്, 2016.

കാതറീൻ, ഹന്നാ മുല്ലൻസ്. *ഫുൽമോനി എന്നും കോരുണ എന്നും പേരായ രണ്ടു സ്ത്രീകളുടെ കഥ*(വിവ. റവ. ജോസഫ് പീറ്റ്). തിരുവനന്തപുരം : ചിന്ത പബ്ലി ഷേഴ്സ്, 2013.

കുഞ്ഞൻപിള്ള, ഇളംകുളം. *കേരളചരിത്രത്തിലെ ഇരുളടഞ്ഞ ഏടുകൾ*. കോട്ടയം : സാ ഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, 1953.

-------- *ജന്മിസമ്പ്രദായം കേരളത്തിൽ*. കോട്ടയം : ഓഥർ പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 1959.

-------- *കേരളം അഞ്ചും ആറും നൂറ്റാണ്ടുകളിൽ*. കോട്ടയം : ഓഥർ പബ്ലിഷേഴ്സ്, 1961.

-------- *ചില കേരളചരിത്രപ്രശ്നങ്ങൾ*. കോട്ടയം : സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണ സംഘം, 1963.

കുഞ്ഞമ്പു, പോത്തേരി. *സരസ്വതീവിജയം*(എഡി.ജോർജ്ജ് ഇരുമ്പയം). തൃശ്ശൂർ : കേരളസാഹിത്യ അക്കാദമി, 1985.

കുട്ടപ്പൻ, മാങ്ങാനം. *പെരുമാൾപാറ*. കോട്ടയം : കറന്റ്ബുക്സ്, 2001.

കുട്ടികൃഷ്ണമാരാർ. *ദന്തഗോപുരം.* കോഴിക്കോട് : മാരാർ സാഹിത്യപ്രകാശം, 1991.

കുശലകുമാരി, പി.കെ. *സമൂഹമനസ്സും മലയാളനോവലും*. തൃശ്ശൂർ : മലയാള പഠനഗവേഷണകേന്ദ്രം, 1997.

കൃഷ്ണപിള്ള, എൻ. *കൈരളിയുടെ കഥ*. കോട്ടയം : ഡി.സി. ബുക്സ്, 2009.

കെ. ഇ. എൻ. *ഇരകളുടെ മാനിഫെസ്റ്റോ*. തിരുവനന്തപുരം : ദേശാഭിമാനി ബുക്ഹൗസ്, 2001.

------- *കറുപ്പിന്റെ സൗന്ദര്യശാസ്ത്രം*. കോഴിക്കോട് : ലിപി പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 2004.

------- *സമൂഹം സാഹിത്യം സംസ്കാരം.* തിരുവനന്തപുരം : കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 2009.

കേശവൻ, സി. *ജീവിതസമരം*. കോട്ടയം : ഡി. സി. ബുക്സ്, 2012.

കേശവമേനോൻ, കെ. പി. *കഴിഞ്ഞ കാലം*. കോഴിക്കോട് : മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, 2012.

കൊച്ച്, കെ.കെ. *കലാപവും സംസ്കാരവും*. തൃശൂർ : നവംബർ ബുക്സ്, 1989.

------- *അംബേദ്കർ : ജീവിതവും ദൗത്യവും*. നോർത്ത് പറവൂർ : പ്രയാഗ് പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 1992.

------- *ബുദ്ധനിലേക്കുള്ള ദൂരം*. കോട്ടയം : ഡി. സി. ബുക്സ്, 2011.

------- *കേരളചരിത്രവും സമൂഹരൂപീകരണവും*. തിരുവനന്തപുരം : കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 2012.

കൊച്ചുതൊമ്മൻ അപ്പോത്തിക്കരി. *പരിഷ്ക്കാരപ്പാതി.* തിരുവനന്തപുരം : ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2013.

കൊസാംബി, ഡി. ഡി. *രോഷജനകമായ പ്രബന്ധങ്ങൾ(*വിവ. ആർ. ഭാസുരേന്ദ്രബാബു). തിരുവനന്തപുരം : മൈത്രി ബുക്സ്, 2011.

കോവിലൻ. *തോറ്റങ്ങൾ*. തേഞ്ഞിപ്പലം : കാലിക്കറ്റ് യൂണിവേഴ്സിറ്റി പ്രസ്സ്, 2002.

കുമാർ, ജെ. ഡോ., ഡോ. ഷിജു, കെ. (എഡി.). *ആധുനികാനന്തര മലയാളനോവൽ*. തിരുവനന്തപുരം : മാളുബൻ പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 2018.

കുമാരൻ, യു.കെ. *തക്ഷൻകുന്ന് സ്വരൂപം.* കോട്ടയം : സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണ സംഘം, 2014.

------- *തക്ഷൻകുന്നിലെ ഇടവഴികൾ.* കോഴിക്കോട് : ഇൻസൈറ്റ് പബ്ലിക്ക, 2015.

ഗണേശ്, കെ. എൻ. *കേരളസമൂഹ പഠനങ്ങൾ.* പത്തനംതിട്ട : പ്രസക്തി ബുക്സ്, 2002.

------- *മലയാളിയുടെ ദേശകാലങ്ങൾ.* കോഴിക്കോട് : റാസ്ബെറി ബുക്സ്, 2018.

ഗാന്ധി, മഹാത്മാ. *എന്താണ് ഹിന്ദുമതം*(വിവ. രാജൻ തിരുവോത്ത്). കോഴിക്കോട് : മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, 2013.

ഗുപ്തൻനായർ, എസ്. *ഗദ്യം പിന്നിട്ട വഴികൾ.* കോട്ടയം : ഡി. സി. ബുക്സ്, 2001.

ഗെയിൽ, ഓംവേദ്. *ദലിത് ചിന്തകൾ: മർദ്ദിത ജനതയുടെ ചരിത്രം സംസ്കാരം വർത്തമാനം* സമൂഹം (വിവ. ബിജുരാജ്, യെൽദോ). കോഴിക്കോട് : മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, 2010.

ഗോവിന്ദൻ, എം. *മിത്തും മനുഷ്യനും.* തൃശ്ശൂർ : ജ്വാലാ പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 1997.

ഗോവിന്ദപിള്ള, പി. *കേരളനവോത്ഥാനം : യുഗസന്തതികൾ, യുഗശില്പികൾ.* കോഴിക്കോട് : ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2010.

ഗോപാലകൃഷ്ണൻ, കുന്നത്തൂർ. *കുഴിയൻ.* കോട്ടയം : ഡി.സി.ബുക്സ്, 2003.

ഗോപാലകൃഷ്ണൻ, പി. കെ. *കേരളത്തിന്റെ സാംസ്കാരികചരിത്രം.* തിരുവനന്തപുരം : കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 2018.

ഗംഗാധരൻ, സി.കെ. *ഡോക്ടർ പൽപ്പു.* തിരുവനന്തപുരം : സൈൻ ബുക്സ്, 1991.

ചന്തു, മേനോൻ. ഒ. *ഇന്ദുലേഖ.* തേഞ്ഞിപ്പലം : കാലിക്കറ്റ് യൂണിവേഴ്സിറ്റി പ്രസ്സ്, 2003.

------- *ശാരദ.* തിരുവനന്തപുരം : ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2013.

ചന്ദ്രശേഖരൻ നായർ, എം. ആർ. *മലയാളനോവൽ : ഇന്നും ഇന്നലെയും.* തിരുവനന്തപുരം : സമയം പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 2007.

ചാത്തു നായർ, ചെറുവാലത്ത്. *മീനാക്ഷി.* തിരുവനന്തപുരം : ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2013.

ചെന്താരശ്ശേരി, ടി.എച്ച്. പി. *അയ്യങ്കാളി.* തിരുവനന്തപുരം : പ്രഭാത് ബുക്ഹൗസ്, 1981.

------- *കറുത്ത കലകൾ : ഗോത്രകലാപഠനം.* തൃശ്ശൂർ : കേരള ഫോക്‌ലോർഅക്കാദമി, 1991.

------- *കേരളചരിത്രത്തിലെ അവഗണിക്കപ്പെട്ട ഏടുകൾ.* തിരുവനന്തപുരം : മൈത്രി ബുക്സ്, 2008.

------- *വേരുകൾ തേടി.* തിരുവനന്തപുരം : പ്രഭാത് ബുക്ക്ഹൗസ്, 2010.

------- *വർണബാഹ്യ നവോത്ഥാന ശിൽപികൾ.* തിരുവനന്തപുരം : കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 2017.

ജയമോഹൻ. *നൂറു സിംഹാസനങ്ങൾ.* കോട്ടയം : ഡി.സി.ബുക്സ്, 2012.

ജയിംസ്, എസ്. ഇ. *സംവത്സരങ്ങൾ.* കോട്ടയം : സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണ സംഘം, 1984.

ജെഫ്രി, റോബിൻ. *നായർ മേധാവിത്വത്തിന്റെ പതനം* : തിരുവിതാംകൂറിലെ സമൂഹവും രാഷ്ട്രീയസ്ഥിതിയും. കോട്ടയം : ഡി. സി. ബുക്സ്, 1979.

ജോസ്, എൻ. കെ. *ക്ഷേത്രപ്രവേശനവിളംബരം.* വൈക്കം : ഹോബി പബ്ലിഷേഴ്സ്, 1986.

------- *പുലയലഹള.* കോട്ടയം : പ്രകാശം പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 1992.

ജോസഫ്, മൂളിയിൽ. *സുകുമാരി.* തിരുവനന്തപുരം : ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2013.

ജോർജ്ജ് ഇരുമ്പയം, ഡോ. *മലയാളനോവൽ 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിൽ.* തിരുവനന്തപുരം : സാംസ്കാരിക പ്രസിദ്ധീകരണവകുപ്പ്, 1997.

ജോർജ്ജ്, കെ. എം. ഡോ(എഡി.). *സാഹിത്യചരിത്രം പ്രസ്ഥാനങ്ങളിലൂടെ.* കോട്ടയം : സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, 2000.

ടി. കെ. സി. വടുതല. *കറ്റയും കൊയ്ത്തും.* കോട്ടയം : നാഷണൽ ബുക്ക്സ്റ്റാൾ, 1960.

------- *നനവുള്ള മണ്ണ്* കോട്ടയം : നാഷണൽ ബുക്ക്സ്റ്റാൾ, 1979.

------- *തെരഞ്ഞെടുത്ത കഥകൾ.* കോട്ടയം : സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസം ഘം, 1981.

------- ചങ്ങലകൾ നുറുങ്ങുന്നു. കോട്ടയം. സാഹിത്യ പ്രവർത്തക സഹകരണ സം ഘം, 1989.

ടോണി, മാത്യു., പ്രൊഫ(എഡി). *ഖസാക്ക് പഠനങ്ങൾ.* കോഴിക്കോട് : ബോധി ബുക്സ്, 1994.

തരകൻ, കെ. എം. *മലയാളനോവൽ സാഹിത്യചരിത്രം.* തൃശ്ശൂർ : കേരളസാഹിത്യ അ ക്കാദമി, 1978.

------- *ആധുനിക നോവൽദർശനം.* കോട്ടയം : നാഷണൽ ബുക്സ്റ്റാൾ, 1992.

താഹ, മാടായി. *അടിയാറ് ടീച്ചറും മറ്റ് അസാധാരണജീവിതങ്ങളും.* കോട്ടയം : ഡി.സി. ബുക്സ്, 2010.

തോമസ്, തുമ്പമൺ. *മലയാളനോവലിന്റെ വേരുകൾ.* കോട്ടയം : നാഷണൽ ബുക്സ്റ്റാൾ, 1984.

ദലിത് ബന്ധു. *കറുത്ത കേരളം.* വൈക്കം : ഹോബി പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2015.

ദാമോദരൻ, കെ. സി. നാരായണപിള്ള. *കേരളത്തിലെ സ്വാതന്ത്ര്യസമരം.* തിരുവനന്തപുരം : കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 1997.

ദാസ്, കെ.കെ.എസ്. *അയ്യൻകാളി കേരളചരിത്രത്തിൽ.* തിരുവനന്തപുരം : കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 2009.

------- *ദലിത് പ്രത്യയശാസ്ത്രം : ചരിത്രം സാഹിത്യം സൗന്ദര്യശാസ്ത്രം.* തിരുവനന്തപുരം : കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 2017.

ദേവിക, ജെ. *കുലസ്ത്രീയും ചന്തപ്പെണ്ണും ഉണ്ടായതെങ്ങനെ.* തൃശ്ശൂർ : കേരള ശാസ്ത്ര സാഹിത്യപരിഷത്ത്, 2015.

ധനുജകുമാരി, എസ്. *ചെങ്കൽച്ചൂളയിലെ എന്റെ ജീവിതം*(എഴുത്ത് : വിജില ചിറപ്പാട്). തിരുവനന്തപുരം : ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2014.

നായർ, കെ.എൻ.എസ്. *കേളപ്പൻ എന്ന കർമ്മയോഗി.* കോട്ടയം : സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, 2016.

പത്മനാഭപിള്ള, ജി. ശ്രീകണ്ഠേശ്വരം. *ശബ്ദതാരാവലി.* കോട്ടയം : സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, 2009.

പണിക്കർ, കെ.എൻ. *സെക്കുലർ പഠനങ്ങൾ : പ്രമേയം ചരിത്രം പ്രത്യയശാസ്ത്രം* (എഡി. പി. പി. ഷാനവാസ്). തിരുവനന്തപുരം : ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2007.

പണിക്കർ, ജി. എൻ. *നോവൽ : നമ്മുടെയും അവരുടെയും.* കോട്ടയം : നാഷണൽ ബുക്സ്റ്റാൾ, 1991.

പരമേശ്വരൻപിള്ള, എരുമേലി. *മലയാളസാഹിത്യം കാലഘട്ടങ്ങളിലൂടെ.* മാവേലിക്കര : പ്രതിഭ ബുക്സ്, 2009.

പവനൻ. *ബ്രഹ്മാനന്ദ ശിവയോഗി.* തൃശ്ശൂർ : കേരളസാഹിത്യ അക്കാദമി, 1997.

പവിത്രൻ, ടി. ഡോ. (എഡി). *ഉറവും കനവും.* കോഴിക്കോട് : വിദ്യാർത്ഥി പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 2016.

പവിത്രൻ, പി. *ആധുനികതയുടെ കുറ്റസമ്മതം.* തിരുവനന്തപുരം : സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണ സംഘം, 2000.

------- *പ്രണയരാഷ്ട്രീയം.* കോഴിക്കോട് : ഐ ബുക്സ് കേരള, 2018.

പാഡു മേനോൻ, കോമാട്ടിൽ. *ലക്ഷ്മീ കേശവം*. തിരുവനന്തപുരം : ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2013.

പാമ. *സംഗതി*(വിവ. ദീദി). കോഴിക്കോട് : മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, 2005.

പുരുഷോത്തമൻ, കെ.സി. *ദലിത് സാഹിത്യപ്രസ്ഥാനം*. തൃശ്ശൂർ : കേരളസാഹിത്യ അക്കാദമി, 2006.

പെരുമാൾ, മുരുകൻ. *അർദ്ധനാരീശ്വരൻ*(വിവ. അപ്പു ജേക്കബ് ജോൺ). കോട്ടയം : ഡി. സി. ബുക്സ്, 2016.

പൊക്കുടൻ, കല്ലേൻ. *കണ്ടൽക്കാടുകൾക്കിടയിൽ എന്റെ ജീവിതം*(എഡി : താഹ മാടായി). കോട്ടയം : ഡി. സി. ബുക്സ്, 2010.

------- *എന്റെ ജീവിതം*. കോട്ടയം : ഡി.സി. ബുക്സ്, 2010.

പോക്കർ, പി.കെ, ഡോ. *അധിനിവേശവും ചെറുത്തുനിൽപ്പും*. തിരുവനന്തപുരം : ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2003.

------- *സ്വത്വരാഷ്ട്രീയം*. കോഴിക്കോട് : പ്രോഗ്രസ് പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 2007.

പോൾ, ചിറക്കരോട്. *പുലയത്തറ*. തുറവൂർ : ശ്രീനരസിംഹവിലാസം ബുക്ഡിപ്പോ, 1962.

------- *മതിൽ*. തിരുവല്ല : സതേൺ ബുക്സ്റ്റാൾ, 1963.

------- *നിഴൽ*. ചമ്പക്കുളം : ബി.കെ.എം. ബുക് ഡിപ്പോ, 1966.

------- ന്യായാസനം. കോഴിക്കോട്. പൂർണ പബ്ലിക്കേഷൻസ്,1984.

------- *ഏകാന്തതയുടെ ദ്വീപ്*. കോട്ടയം : സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, 1987.

------- *വസന്തത്തിനായ് കാതോർക്കുക : ദളിത്സ്വത്വവും അധികാരത്തിന്റെ പ്രശ്നവും*(എഡി : യേശുദാസൻ ടി.എം). തിരുവനന്തപുരം : ആൽമണ്ട് ബുക്സ്, 2006.

------- *അംബേദ്കർ: ബൗദ്ധികവിക്ഷോഭത്തിന്റെ അഗ്നിജ്വാല*. കോട്ടയം : സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, നാഷണൽ ബുക്സ്റ്റാൾ, 2008.

------- *ദലിത് ക്രൈസ്തവർ കേരളത്തിൽ*. തിരുവനന്തപുരം : റെയ്വൻ പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 2018.

പോൾ, എം. പി. *നോവൽസാഹിത്യം*. കോട്ടയം : സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, 1930.

പ്രദീപൻ, പാമ്പിരിക്കുന്ന്. *ദലിത്പഠനം: സ്വത്വം സംസ്കാരം, സാഹിത്യം.* തിരുവനന്ത പുരം : ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 2007.

------- *ദലിത് സൗന്ദര്യശാസ്ത്രം*. കോട്ടയം: ഡി. സി. ബുക്സ്, 2011.

------- (എഡി.)*നാരായണഗുരു : പുനർവായനകൾ*. കോഴിക്കോട് : പ്രോഗ്രസ്സ് പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 2016.

------- *എരി.* കോട്ടയം : ഡി. സി. ബുക്സ്, 2017.

പ്രഭാകരൻ, എൻ. *ബഹുവചനം*. കോട്ടയം : സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, 2001.

------- *തിയ്യൂർ രേഖകൾ.* കോട്ടയം : ഡി. സി. ബുക്സ്, 2004.

പ്രിയദർശൻ, ജി. *പ്രക്ഷോഭകാരിയായ പത്രപ്രവർത്തകൻ.* തൃശ്ശൂർ : കേരളസാഹിത്യ അക്കാദമി, 1991.

ബഷീർ, എ. എം. *ഉറുപ്പ്.* കോഴിക്കോട് : മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, 2010.

ബാനർജി, ഇ. *അധികാരം: സത്തയും സ്വരൂപവും*, തിരുവനന്തപുരം. കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 2006.

ബാബുരാജ്, കെ. കെ. *മറ്റൊരു ജീവിതം സാധ്യമാണ്.* കോട്ടയം : സബ്ജക്ട് ആന്റ് ലാംഗ്വേജ് പ്രസ്, 2008.

------- *ഇരുട്ടിലെ കണ്ണാടി.* കോട്ടയം : ഡി. സി. ബുക്സ്, 2011.

ബാലകൃഷ്ണപിള്ള, ഏ. *നോവൽ പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ.* കോട്ടയം : സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, 1947.

ബാലകൃഷ്ണൻ കൽപ്പറ്റ, ഡോ. *മലയാള സാഹിത്യചരിത്രം.* തിരുവനന്തപുരം : കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 2014.

ബാലകൃഷ്ണൻ, പി.കെ. *ജാതിവ്യവസ്ഥയും കേരളചരിത്രവും.* കോട്ടയം : ഡി. സി. ബുക്സ്, 1982.

------- *നോവൽ : സിദ്ധിയും സാധനയും.* കോട്ടയം : ഡി.സി. ബുക്സ്, 2009.

ബിനീഷ് പുതുപ്പണം(എഡി.). *കേരളനവോത്ഥാനത്തിന്റെ പരിമിതികൾ.* കോഴിക്കോട് : വിദ്യാർത്ഥി പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 2011.

ബിപൻ, ചന്ദ്ര. *ആധുനിക ഇന്ത്യ*(വിവ. സെനു കുര്യൻ ജോസഫ്). കോട്ടയം : ഡി. സി. ബുക്സ്, 2009.

------- *ഇന്ത്യയുടെ സ്വാതന്ത്ര്യസമരം*(വിവ. പി.കെ. ശിവദാസ്). കോട്ടയം : ഡി.സി. ബുക്സ്, 2011.

ബേബി, കെ.ജെ. *മാവേലിമന്റം*. തൃശൂർ : കറന്റ് ബുക്സ്, 2000.

ബോബി തോമസ്(എഡി.). *ദലിതപാതകൾ*. തിരുവനന്തപുരം : സൈൻ ബുക്സ്, 2006.

ഭാർഗ്ഗവൻ പിള്ള, ജി. *കാക്കാരശ്ശിനാടകം*. തിരുവനന്തപുരം : കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 1999.

ഭാസ്കർ, ബി. ആർ.പി. *പിന്തിരിഞ്ഞോടുന്ന കേരളം*. കോഴിക്കോട് : ഹരിതം ബുക്സ്, 2002.

ഭാസ്കരനുണ്ണി, പി. *പത്തൊൻമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ കേരളം*. തൃശ്ശൂർ : കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, 1988.

മണി, എസ്. കുന്നുകുഴി. *അയ്യൻകാളിയുടെ പ്രസംഗങ്ങൾ*. തിരുവനന്തപുരം : മൈത്രി ബുക്സ്, 2016.

മധു, ടി. വി. *ഞാൻ എന്ന (അ)ഭാവം*. തൃശ്ശൂർ : കേരള സാഹിത്യഅക്കാദമി, 2011.

മനുസ്മൃതി(വിവ. പ്രൊഫ. എൻ ഗോപിനാഥൻ നായർ). കോട്ടയം : ഡി. സി. ബുക്സ്, 2010.

മനോജ്, കുറൂർ. *നിലം പൂത്തു മലർന്ന നാൾ*. കോട്ടയം : ഡി. സി. ബുക്സ്, 2015.

മനോജ്, എം.ബി. ആദർശം, അദർശം എഴുത്ത് അവസ്ഥ : ദലിത് സാഹിത്യപഠനങ്ങൾ. കൊച്ചി : പ്രണത ബുക്സ്, 2008.

------- (എഡി.). *സമ്യക് : ദലിത്സാഹിത്യം സംസ്കാരം സമീപനം*. കോഴിക്കോട് : വിദ്യാർത്ഥി പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 2015.

------- *ജാഗ*. കോഹിനൂർ : മുദ്ര ബുക്സ്, 2018.

മഹേഷ്, എം. ആർ. ഡോ. *മലയാളനോവലും ദേശീയതയും*. തിരുവനന്തപുരം : പ്രകാശനവിഭാഗം, കേരളസർവ്വകലാശാല, 2012.

മാത്യു, എർത്തയിൽ, ഡോ. *മലബാറിലെ ദലിത്പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ*. തൃശ്ശൂർ : കറന്റ് ബുക്സ്, 2016.

മാധവൻ, പെരുമ്പലം. *പരാജിതൻ*. കോട്ടയം : അംബേദ്കർ ഭവൻ, 1994.

മിസിസ് കോളിൻസ്, റിച്ചാർഡ് കോളിൻസ്. *ഘാതകവധം*. തിരുവനന്തപുരം : ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2013.

മുകുന്ദൻ, എം. *എന്താണ് ആധുനികത*. കോഴിക്കോട് : പൂർണ പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 2015.

മുരളി, കവിയൂർ. *ദലിത് സാഹിത്യം*. തൃശ്ശൂർ : കറന്റ് ബുക്സ്, 2001.

------- *അയ്യങ്കാളിപ്പട*. കോട്ടയം : സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, 2001.

മുരളീധരൻ, നെല്ലിക്കൽ. *വിശ്വസാഹിത്യദർശനങ്ങൾ*. കോട്ടയം : ഡി. സി. ബുക്സ്, 1997.

മുഹമ്മദാലി, എൻ. എം., ഡോ. *മതവും മനുഷ്യനും*. കോഴിക്കോട് : ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2015.

യേശുദാസൻ, ടി. എം. ഡോ. *ബലിയാടുകളുടെ വംശാവലി : സെപ്പറേറ്റഡ് അഡ്മിനിസ്ട്രേഷന്റെ വംശവും ആവിർഭാവവും*. തിരുവനന്തപുരം : പ്രഭാത് ബുക് ഹൗസ്, 2010.

രമേശൻ, ബ്ലാത്തൂർ. *പെരുംആൾ*. കോട്ടയം : ഡി. സി. ബുക്സ്, 2014.

രവീന്ദ്രൻ, ഒ.പി.(എഡി.) *രോഹിത് വെമുല ; നിഴലുകളിൽ നിന്ന് നക്ഷത്രങ്ങളിലേക്ക്*. കോഴിക്കോട് : വിദ്യാർത്ഥി പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 2016.

രവീന്ദ്രൻ, പി. പി. *സംസ്ക്കാരപഠനം ഒരാമുഖം*. കോട്ടയം : ഡി.സി. ബുക്സ്, 2002.

------- *എതിരിടങ്ങൾ : ഭാവുകത്വത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രം*. കോട്ടയം : സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, 2013.

രാഘവൻ, അത്തോളി. *ചോരപ്പരിശം*. തൃശ്ശൂർ : കറന്റ്ബുക്സ്, 2007.

------- *കറുപ്പെഴുത്തുകൾ*. തിരുവനന്തപുരം : കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്. 2015.

------- *കലിയാട്ടം*. കോഴിക്കോട് : സ്പേസ് കേരള, 2016.

രാഘവൻപിള്ള, കെ. ഡോ. *സാർത്രിന്റെ അസ്തിത്വദർശനം*. തൃശ്ശൂർ : കറന്റ് ബുക്സ്, 1980.

രാജൻ, കരിക്കം. *കല്ലേലിദേശം*. കോട്ടയം : സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, 1987.

രാജൻ, ഡി. *മുക്കണി*. കോട്ടയം : സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം.1988.

------- *അമ്മ കറുമ്പി മോളു വെളുമ്പി*. കോട്ടയം : സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, 1996.

രാജകൃഷ്ണൻ, വി. *ഭ്രഷ്ടിന്റെ നാനാർത്ഥങ്ങൾ. തൃശ്ശൂർ : കറന്റ് ബുക്സ്, 1998.*

രാജഗോപാലൻ, ഇ. പി. *സംസ്കാരത്തിന്റെ കുടിലുകൾ*. കണ്ണൂർ : സമയം പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 2010.

രാജഗോപാലൻ, വാകത്താനം. *സംവരണത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയം*. കോട്ടയം : സഹോദരൻ പ്രസിദ്ധീകരണം, 2018.

രാജശേഖരൻ, പി. കെ. & ആസാദ്. *നോവൽ: ബോധവും പ്രതിബോധവും*. കോട്ടയം : ഡി. സി. ബുക്സ്, 1992.

രാജശേഖരൻ, പി.കെ. *അന്ധനായ ദൈവം : മലയാള നോവലിന്റെ നൂറ് വർഷം*. കോട്ടയം : ഡി. സി. ബുക്സ്, 2002.

------- *വാക്കിന്റെ മൂന്നാംകര*. കോട്ടയം : ഡി.സി. ബുക്സ്, 2010.

രാജീവ്, വി. ഡോ. *ആര്യാധിനിവേശവും നമ്പൂതിരിസംസ്കാരവും*. കോട്ടയം : സാഹിത്യ പ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, 2015.

രാജീവൻ, ബി. *വാക്കുകളും വസ്തുക്കളും*, കോട്ടയം : ഡി. സി. ബുക്സ്, 2009.

രാജു, കെ. വാസു. *ചാവുതുള്ളൽ*. കോട്ടയം : ഡി.സി. ബുക്സ്, 2011.

രാധാകൃഷ്ണൻ, ഇളയിടത്ത്. *പൂരപ്രബന്ധം*. കോഴിക്കോട് : ഇൻസൈറ്റ് പബ്ലിക്ക, 2015.

------- *ജൈവധൈഷണികർ*. കോഴിക്കോട് : പ്രോഗ്രസ് പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 2016.

രാധാകൃഷ്ണൻ, പി.എസ്. *എതിർദിശകൾ : സാഹിത്യചരിത്രത്തിലെ പക്ഷപാതങ്ങൾ.* തിരുവനന്തപുരം : കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 2017.

രാധിക, സി. നായർ, ഡോ. *സമകാലിക സാഹിത്യ സിദ്ധാന്തം : ഒരു പാഠപുസ്തകം.* കോട്ടയം : ഡി.സി. ബുക്സ്, 2007.

രാം, പുനിയാനി. *ദലിത് പ്രശ്നത്തിൽ സാമൂഹ്യനീതിക്കായുള്ള പോരാട്ടം*(വിവ. എ. എൻ. സത്യദാസ്). തിരുവനന്തപുരം : ചിന്ത പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 2015.

------- *ദലിതരും സാമൂഹികനീതിയും*(പരി: ദീപ്തി. ജെ.എസ്.). തിരുവനന്തപുരം : മൈത്രി ബുക്സ്, 2018.

രാമകൃഷ്ണൻ, ഇ.വി. *ദേശീയതകളും സാഹിത്യവും*. കോട്ടയം : ഡി. സി. ബുക്സ്, 2001.

------- *അനുഭവങ്ങളെ ആർക്കാണു പേടി.* കോട്ടയം : ഡി.സി. ബുക്സ്, 2013.

------- *മലയാളനോവലിലെ ദേശകാലങ്ങൾ*. കോഴിക്കോട് : മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, 2017.

രാമചന്ദ്രൻ, ടി. എം(എഡി.). *മലയാളി നാൾവഴികൾ.* കോഴിക്കോട് : ഐ ബുക്സ് കേരള, 2013.

രാമചന്ദ്രൻ, ടി.കെ. *ഒരു മിഥ്യയുടെ ഭാവി.* കോഴിക്കോട് : റാസ്ബെറി ബുക്സ്, 2002.

------- *കാഴ്ചയുടെ കോയ്മ.* കോഴിക്കോട് : മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, 2006.

രാമചന്ദ്രൻ നായർ, അടൂർ. *അടിമത്തം കേരളത്തിൽ.* തിരുവനന്തപുരം : പ്രഭാത് ബുക്സ്, 2002.

രാമചന്ദ്രൻ, പന്മന(എഡി.). *നോവൽപഠനങ്ങൾ.* തൃശ്ശൂർ : കറന്റ് ബുക്സ്, 2004.

------- *സമ്പൂർണ സാഹിത്യചരിത്രം.* കോട്ടയം : ഡി. സി. ബുക്സ്, 2008.

------- മലയാള സാഹിത്യനിരൂപണം. തൃശ്ശൂർ : കറന്റ് ബുക്സ്, 2008.

രാമദാസ്, ചെറായി (എഡി.). *അവർണപക്ഷരചനകൾ.* എടവനക്കാട് : ദൂത് ബുക്സ്, 1997.

രാമൻകുട്ടി മേനോൻ, കിഴക്കേപൊട്ട്. *പറങ്ങോടീ പരിണയം.* തിരുവനന്തപുരം : ചിന്താ പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2013.

രാമൻപിള്ള, സി.വി. *മാർത്താണ്ഡവർമ.* തിരുവനന്തപുരം : ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2013.

രാമസ്വാമി, ഇ. വി, പെരിയാർ. *ഞാൻ എന്തുകൊണ്ട് ഹിന്ദുവല്ല*(വിവ. കൈനകരി വിക്രമൻ). തിരുവനന്തപുരം : മൈത്രി ബുക്സ്, 2014.

------- *മനുസ്മൃതിയും വർണവ്യവസ്ഥയും.* തിരുവനന്തപുരം : മൈത്രി ബുക്സ്, 2017.

രൂപേഷ്. *വസന്തത്തിലെ പൂമരങ്ങൾ.* തൃശ്ശൂർ : ഗ്രീൻബുക്സ്, 2013.

രേണുകുമാർ, എം.ആർ. *മുഴുസൂര്യനാകാനുള്ള ശ്രമങ്ങൾ.* കൊച്ചി : സൈകതം ബുക്സ്, 2013.

------- *അയ്യങ്കാളി : ജീവിതവും ഇടപെടലുകളും.* കോട്ടയം : ഡി.സി. ബുക്സ്, 2017.

ലീലാവതി, എം. *ആദിപ്രരൂപങ്ങൾ മലയാളത്തിൽ : ഒരു പഠനം*, തിരുവനന്തപുരം : കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 1993.

വരദരാജൻ, മു. *തമിഴ് സാഹിത്യ ചരിത്രം*(വിവ. മേലങ്ങത്ത് നാരായണൻകുട്ടി). ന്യൂഡൽഹി : സാഹിത്യ അക്കാദമി, 2000.

വിജയൻ, ഒ.വി. *ഖസാക്കിന്റെ ഇതിഹാസം.* കോട്ടയം : ഡി. സി. ബുക്സ്, 2010.

വിജയൻ, എം. എൻ. *മനുഷ്യർ പാർക്കുന്ന ലോകങ്ങൾ.* കോഴിക്കോട് : മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, 2005.

വിനോയ്, തോമസ്. *കരിക്കോട്ടക്കരി.* കോട്ടയം : ഡി. സി. ബുക്സ്, 2015.

വില്യം, ഹെന്റി ഹഡ്സൺ. *സാഹിത്യപഠനത്തിന് ഒരാമുഖം*(വിവ. എസ്.കെ. വസന്തൻ). തിരുവനന്തപുരം : കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 1999.

വി.വി.കെ. വാലത്ത്. *കേരളത്തിലെ സ്ഥലനാമചരിത്രങ്ങൾ : തിരുവനന്തപുരം ജില്ല.* തൃശ്ശൂർ : കേരള സാഹിത്യഅക്കാദമി, 1998.

വേണു, പേരൂർ. *വർണരാജിയുടെ വാതായനം.* കോട്ടയം : സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, 1987.

ശശി, കെ.വി. *എഴുത്ത്.* തിരുവനന്തപുരം : ഇസഡ് ലൈബ്രറി, 2014.

ശാന്തകുമാർ, ഐ. *മറുപുറം.* തിരുവനന്തപുരം : ഡി. ആർ. ആർ.സി. പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 2013.

ശിവദാസ്, കെ. കെ. ഡോ. (എഡി.). *മലയാളനോവൽ രണ്ടായിരത്തിനു ശേഷം.* കോട്ടയം : പാപ്പിറസ് ബുക്സ്, 2014.

ശിവശങ്കരപ്പിള്ള,തകഴി. *രണ്ടിടങ്ങഴി.* കോട്ടയം: സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, നാഷണൽ ബുക്സ്റ്റാൾ, 2000.

------- *തോട്ടിയുടെ മകൻ.* കോട്ടയം : ഡി. സി. ബുക്സ്, 2010.

------- *തെണ്ടിവർഗം.* കോട്ടയം : സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, 2014.

ശിവശങ്കരൻനായർ. കെ. *മാർത്താണ്ഡവർമ്മ മുതൽ മൺറോ വരെ.* കോട്ടയം : ഡി. സി. ബുക്സ്, 1996.

------- *അനന്തപുരി നൂറ്റാണ്ടുകളിലൂടെ.* കോട്ടയം : ഡി. സി. ബുക്സ്, 2004.

ശ്രീകുമാർ, എ. ജി. *അച്ചുകൂടത്തിലെ കേരളം.* കണ്ണൂർ : കൈരളി ബുക്സ്, 2014.

------- *ഭാഷയുടെ ജീവചരിത്രം.* കാലടി : ഭാഷാ പഠനസംഘം, 2018.

ശ്രീജൻ, വി. സി. *നോവൽവായനകൾ.* കോട്ടയം : ഡി. സി. ബുക്സ്, 2003.

ശ്രീധരൻ, പെരുമ്പടവം. *ഒരു സങ്കീർത്തനം പോലെ.* കൊല്ലം : സങ്കീർത്തനം പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 1993.

ശ്രീധരമേനോൻ, എ. *കേരള രാഷ്ട്രീയചരിത്രം(1885-1957).* കോട്ടയം : ഡി. സി. ബുക്സ്, 2008.

-------- *കേരള ചരിത്രം.* കോട്ടയം : ഡി.സി. ബുക്സ്, 2009.

ശ്യാം മുരളി, ടി. (എഡി.). *നോവൽ : ഭാവനയുടെ സഞ്ചാരങ്ങൾ.* കണ്ണൂർ : പുസ്തകഭവൻ, 2014.

ഷാജി, ജേക്കബ്. *നോവൽ : ചരിത്രത്തിന്റെ പാഠഭേദം.* തൃശൂർ, കറന്റ് ബുക്സ്, 2003.

-------- *മലയാള നോവൽ : ദേശഭാവനയും രാഷ്ട്രീയഭൂപടങ്ങളും.* ന്യൂ ഡൽഹി: സാഹിത്യ അക്കാദമി, 2010.

-------- വിപരീതങ്ങൾ : *മലയാളിയുടെ മാധ്യമജീവിതം.* തിരുവനന്തപുരം : കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 2012.

-------- മലയാളനോവൽ : ഭാവനയുടെ രാഷ്ട്രീയം. തിരുവനന്തപുരം : കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 2013.

-------- (എഡി.). *ആധുനികാനന്തര മലയാള സാഹിത്യവിമർശനം.* കൊച്ചി : സൈകതം ബുക്സ്, 2013.

-------- (സമ്പാ). *സാംസ്കാരിക വിമർശനവും മലയാള ഭാവനയും.* തിരുവനന്തപുരം : കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 2014.

ഷിമി, പോൾ ബേബി, ഡോ.(എഡി.). *കോളനിയാനന്തരവാദം വീക്ഷണങ്ങളും പ്രയോഗസാധ്യതകളും.* ആലുവ : ഭൂമി മലയാളം, 2018.

സജിത, കെ.ആർ. *ദളിതമക്ഷരസംയുക്തം.* തിരുവനന്തപുരം : പരിധി പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 2012.

സഹദേവൻ, കെ. *ഇന്ത്യയിലെ ആദിവാസി കോറിഡോറിൽ സംഭവിക്കുന്നത്.* കോഴിക്കോട് : വിദ്യാർത്ഥി പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 2018.

സാം, എൻ. ഡോ.(എഡി.). *സമകാല മലയാളസാഹിത്യം.* കോട്ടയം : ഡി. സി. ബുക്സ്, 2014.

സുകുമാരൻ, കല്ലറ. *വിമോചനത്തിന്റെ അർത്ഥശാസ്ത്രം.* കോഴിക്കോട് : ബഹുജൻ സാഹിത്യ അക്കാദമി, 1990.

-------- *ജാതി ഒരഭിശാപം.* തിരുവനന്തപുരം : ബുദ്ധ പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 2017.

സുകുമാരൻ, ടി.പി. ഡോ. *ഉർവ്വരതയുടെ താളം.* കണ്ണൂർ : പാപ്പിയോൺ, 2003.

സുഗതൻ, കെ. *ബുദ്ധനും ജാതിവ്യവസ്ഥയും.* കോഴിക്കോട് : പ്രോഗ്രസ് പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 2014.

സുധാകരൻ. സി.ബി. *ഉത്തരാധുനികത.* കോട്ടയം : ഡി.സി. ബുക്സ്, 2000.

------- ഉത്തരാധുനികത : മലയാള പാഠഭേദങ്ങൾ. കോട്ടയം : ഡി.സി. ബുക്സ്, 2001.

സുധീർ, കിടങ്ങൂർ. *നോവൽ പാരായണങ്ങൾ.* തിരുവനന്തപുരം : സൈന്ധവ ബുക്സ്. 2006.

സുനിൽ, പി. ഇളയിടം. ഇന്ത്യാചരിത്ര വിജ്ഞാനം : ദേശം ദേശീയത ദേശചരിത്രം. കോഴിക്കോട് : പ്രതീക്ഷ ബുക്സ്, 2012.

------- *ദമിതം : ആധുനികതാവാദത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയാബോധം.* തിരുവനന്തപുരം : കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 2013.

------- *അനുഭൂതികളുടെ ചരിത്രജീവിതം.* തിരുവനന്തപുരം : ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2014.

------- *ആത്മം അപരം അധിനിവേശം.* കോഴിക്കോട് : ഐ ബുക്സ് കേരള, 2016.

------- *വായനാവിചാരം.* കോഴിക്കോട് : ഇൻസൈറ്റ് പബ്ലിക്ക, 2017.

സുരേഷ്, പുത്തൻപറമ്പിൽ. ഡോ. (എഡി.) നോവലിലെഴുതിയ ദേശങ്ങൾ. തിരൂർ: അലുംമ്നി, ശ്രീ ശങ്കര സംസ്കൃത സർവ്വകലാശാല, തിരൂർ പ്രാദേശിക കേന്ദ്രം, 2017.

സെലീന, പ്രക്കാനം. ചെങ്ങറ സമരവും എന്റെ ജീവിതവും. (എഴുത്ത്, ഒ. കെ. സന്തോഷ്, എം.ബി. മനോജ്) കോട്ടയം : ഡി. സി. ബുക്സ്, 2014.

സുഷമ, എൽ, ഡോ. *നോവൽ വായനകൾ : പഴമയും പുതുമയും.* തിരൂർ : അലുമ്നി, ശ്രീ ശങ്കരാചാര്യ സംസ്കൃത സർവ്വകലാശാല, തിരൂർ പ്രാദേശിക കേന്ദ്രം, 2015.

സ്റ്റാർലെറ്റ് മാത്യു, (എഡി.) *സ്ഥലാവിഷ്കരണം മലയാളനോവലിൽ.* കൂത്താട്ടുകുളം : സി.കെ. സ്മാരകസമിതി, 2010.

------- *സംസ്ക്കാരപഠനം: ചരിത്രം സിദ്ധാന്തം പ്രയോഗം*, കാലടി: മലയാള പഠനസംഘം, ഡി.സി. ബുക്സ്, 2007.

റഫീക്ക്, അഹ്മദ്. *അഴുക്കില്ലം.* കോഴിക്കോട് : മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, 2015.

റോയ്, എം. എൻ. *ഇന്ത്യ പരിവർത്തനദശയിൽ*(വിവ. സി. ഗോവിന്ദക്കുറുപ്പ്). തിരുവനന്തപുരം : കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 2000.

ആനുകാലികങ്ങൾ

അനിൽ, കെ. എം. ആധുനികതയുടെ എഴുത്തുകൾ. *സാഹിത്യലോകം*, 2013 സെപ്തംബർ.

കെ. ഇ. എൻ. ചോദിക്കേണ്ടത് നീതി ഉപേക്ഷിക്കേണ്ടത് ജാതി. *പച്ചക്കുതിര*, 2007 ജൂൺ.

ഗണേഷ്. കെ. എൻ ജാതിവിരുദ്ധത കേരള നവോത്ഥാനത്തിൽ. *യുവധാര മാസിക*, പ്രത്യേക പതിപ്പ്, 2003

മനോജ്, എം. ബി. ചരിത്രം, സ്വത്വം, സംസ്കാരം അടിസ്ഥാന ജനതയുടെ ഇടങ്ങൾ. *സാഹിത്യലോകം*, 2016 സെപ്തംബർ.

മാധവൻ, കെ. എസ്. അംബേദ്കറിലെ റാഡിക്കൽ. *പച്ചക്കുതിര*, 2019 ഫെബ്രുവരി.

മോഹനൻ, കെ.പി. നോവലും ചരിത്രവും. *കവനകൗമുദി*, 2007 മെയ്.

രാജഗോപാലൻ ഇ.പി. നോവലും മനുഷ്യരും. *ഗ്രന്ഥാലോകം*, 2008 നവംബർ.

രാജശേഖരൻ എസ്. രണ്ടിടങ്ങഴി- പുതുലോകത്തിന്റെ ഭാഷാക്രമക്കണക്ക്. *വിജ്ഞാന കൈരളി*, 2012 ഏപ്രിൽ.

രാമകൃഷ്ണൻ, ദേശമംഗലം. മലയാളത്തിലെ സാഹിത്യവ്യവഹാരരീതികൾ. *വിജ്ഞാനകൈരളി*, 2000 ആഗസ്ത്.

സന്തോഷ്. ഒ. കെ. ജാതിയും വർഗവും തകഴിയുടെ കൃതികളിൽ. *വിജ്ഞാനകൈരളി*, 2012 ഏപ്രിൽ.

ലിസി മാത്യു വി. രണ്ടിടങ്ങഴിയിലെ നിറനാഴികൾ. *വിജ്ഞാനകൈരളി*, 2012 ഏപ്രിൽ.

ശ്രീകുമാർ, എസ്. എസ്, പ്രാദേശികനോവലും ഒരു ദേശത്തിന്റെ കഥകളും. *സാഹിത്യലോകം*, 2013 ജൂലായ്.

സുനിൽ പി. ഇളയിടം/ചന്ദ്രൻ കോമത്ത്. വീട്ടിൽ കയറ്റാത്ത മതേതരത്വം. *പച്ചക്കുതിര*, 2018 ഡിസംബർ.

സുമേഷ്, ബി.ആർ. ഭാഷ സംസ്കാരത്തെ അടയാളപ്പെടുത്തുമ്പോൾ. *വിജ്ഞാനകൈരളി*, 2009 ഒക്ടോബർ.

English Books

Andrew Edgar & Peter Sedgwik. *Key Concepts in Cultural Theory*. New York: Routledge Publications, 2004.

Bhatacharya, Sabyasachi. *Education and the Privilaged: Nineteenth & Twentieth Century in India*. New Delhi: Orient Longman, 2002.

Chandramohan, S.R. *Dirge of the Failed*. Thiruvananthapuram : Raven publications, 2007.

Foucault Michel(Trans.Alan Sheridan). *Discipline and Punish: The Birth of Prison*. London: Gallimard, 1977.

------- *The Order of Things: Archeology of the Human Sciences*. London : Taristock Publications, 1978.

Frantz Fanan. *The wreteched of the earth*. Penguin Books, Grove Press. 1990.

Fromm Erich. *Escape from Freedom*. New York : Avon Books.1961

Gopal Guru. Sundar Sarukkai. *The Cracked Mirror*. England: Oxford University Press. 2017.

Gramsci, Antonio, (Ed. Quintin Houre and Geoffery Nowell, *Selections from the Prison Notebooks*. New York : International Publications, 1975.

Giddens, Antony. Modernity And Self Identity. California : Stanford University Press. 1991.

Julian Wolfreys, Ruth Robbins and Kenneth Womack, Key Concepts in Literary theory, Edinburg University , 2002.

Hall , Stuart.David Held, Don Hubert &Kennath Thompson (Ed.). Modernity : An Indroduction To Modern Societies. Black Well Publishers, 1990.

Kerala Data Highlights-The Scheduled Castes Census 2001. Source. Office of the Registrar General, India.

Kudumbasree. *Statistics of Planning 2009*, Department of Economics and Statistics.

Limbale, SarankumarTowards an Easthetics of dalit literature: History controvercies and considerations, Hyderabad : Orient Longman, 2004.

Mark R.Leary, June Price Tangney, edi. *Hand Book of Self and Identity*. NewYork : The Guilford Press, 2012.

Ngugi wa Theongo. *Decolonising the Mind.* Zimbawe : Zimbawe Publishing House, 2004.

Peter Barry. *Beggining Theory*. New Delhi : Viva Books, 2008.

Prabhash, J. *Affirmative Action and Socialchange: Social Mobility of Dalits.* New Delhi: Anmol Publications, 2001

Sanal Mohan, P. *Modernity of Slavery.* London: Oxford University Press, 2005.

Shabbir, Mohammed (Ed.). *Ambedkar on Law, Constitution and Social Justice*. Jaipur : Rawat Publications, 2005.

അനുബന്ധം

സാങ്കേതിക പദസൂചി

അടിമാഖ്യാനം	-	Slave Narratives
അത്യാരോപം	-	Attribution
അധികാരം	-	Power
അനുഭവം	-	Experience
അധീശത്വം	-	Hegemony
അനുഷ്ഠാനപരം	-	Ritualistic
അന്യവൽക്കരണം	-	Annihilation
അന്യോന്യവൃത്തി	-	Interaction
അപനിർമാണം	-	Deconstruction
അപരത്വം	-	Otherness
അസ്തിത്വം	-	Existence
അസ്പൃശ്യത	-	Untouchability
അഭിസംബോധനീയത	-	Addressivity
അറിവ്	-	Knowledge
ആഖ്യാനം	-	Articulate
ഇച്ഛ	-	Desire
ഇടനില	-	Mediation
ഉണ്മ	-	Being
ഉപരിവർഗം	-	Upper class
കർതൃത്വം	-	Subjectivity
കീഴാളത	-	Subalternity
ചര്യ	-	Activity
ജൈവ ബുദ്ധിജീവി	-	Organic Intellectual
തന്മ	-	Selfhood
തുന്നിച്ചേർക്കൽ	-	Suturing

ദലിതർ	-	Dalits
നവോത്ഥാനം	-	Renaissance
പരികൽപന	-	Hypothesis
പാഠം	-	Text
പാഠപരത	-	Textuallity
പിതൃഅധികാരവ്യവസ്ഥ	-	Patriarchy
പൊതുമണ്ഡലം	-	Public Sphere
പൗരത്വം	-	Citizenship
പ്രതിനിധാനം	-	Representation
പ്രതീകവൃത്തി	-	Symbolic Act
പ്രാമാണികത	-	Authenticity
ഭരണകൂടം	-	State
രാഷ്ട്രീയ അബോധം	-	Political Unconsciousness
ലിംഗപദവി	-	Gender
വചനീകരണം	-	Oralization
വർഗം	-	Class
വംശം	-	Race
വംശാവലി	-	Genealogy
വിചാരമാതൃക	-	Paradigm
വിലക്ക്	-	Taboo
വിശേഷാധികാരം	-	Privilege
സത്ത	-	Essence
സങ്കല്പനം	-	Concept
സംസ്കാരം	-	Culture
സംവർഗം	-	Category
സംവാദനിഷ്ഠത	-	Dialogic
സ്വത്വം	-	Identity
സാമൂഹ്യവഴക്കം	-	Social Practice
സൂചക ക്രമം	-	Symbolic Order

മലയാള നോവലിലെ കീഴാള സ്വത്വചരിത്രം: ഒരു വിമർശനാത്മകപഠനം

കാലിക്കറ്റ് സർവ്വകലാശാലയിൽ മലയാള-കേരളപഠനവിഭാഗത്തിൽ
ഡോക്ടർ ഓഫ് ഫിലോസഫി ബിരുദത്തിനുവേണ്ടി
സമർപ്പിക്കുന്ന പ്രബന്ധത്തിന്റെ സംഗ്രഹം

സിന്ധു പി.

മലയാള-കേരളപഠനവിഭാഗം
കാലിക്കറ്റ് സർവ്വകലാശാല

2019

സിനോപ്സിസ്

മലയാള നോവലിലെ കീഴാള സ്വത്വചരിത്രം: ഒരു വിമർശനാത്മകപഠനം

ആമുഖം

ജാതിബദ്ധമായ കേരളത്തിന്റെ ഭൂതകാലമാണ്, മലയാളത്തിലെ ആദ്യകാല സാഹിത്യരൂപങ്ങളെയും ഉള്ളടക്കത്തെയും നിർണയിച്ചത്. ജാതിവർണമൂല്യങ്ങളിൽ അധിഷ്ഠിതമായ സൗന്ദര്യാധികാരസങ്കല്പങ്ങളിൽനിന്ന് മലയാളസാഹിത്യം വിടുതൽ നേടിത്തുടങ്ങുന്നത് 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനത്തോടെ കേരളത്തിലുണ്ടായ നവോത്ഥാനസംരംഭങ്ങളുടെ ഫലമായാണ്.

കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെ പ്രയോഗരൂപങ്ങളായ വ്യവസായസ്ഥാപനങ്ങൾ, വിദ്യാഭ്യാസസ്ഥാപനങ്ങൾ, മാധ്യമങ്ങൾ, നിയമവ്യവസ്ഥ തുടങ്ങിയ പൊതുസംരംഭങ്ങൾ ഏതു വിധത്തിലാണോ സാമൂഹികമായ ഒരു പൊതുഇടത്തിനു രൂപം നൽകിയത്, അതേമട്ടിൽ സാഹിത്യരചനയിൽ സംവാദാത്മകമായ ഒരു പൊതുഇടം രൂപപ്പെടുത്തുകയാണ് നോവൽസാഹിത്യം ചെയ്തത്. രൂപംകൊണ്ടും ഉള്ളടക്കം കൊണ്ടും ആധുനികതയുടെ ആശയപരിസരത്താണ് നോവലിന്റെ നിൽപ്പെങ്കിലും ആധുനികതയോടും അതിന്റെ വിവിധ വിചാരമാതൃകകളോടുമുള്ള കലഹവും കലമ്പലും സ്വമേധയാത്തന്നെ അതിനകത്തു രൂപപ്പെട്ടു എന്നു കാണാം. സാഹിത്യപാഠത്തിനകത്ത് നിന്ന് വെളിപ്പെടുന്നത് ആഖ്യാതാവിന്റെ കർതൃത്വം മാത്രമല്ല. അയാൾ പ്രതിനിധീകരിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്ന ദേശം, മനുഷ്യർ, പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങൾ തുടങ്ങിയവക്കകത്തു പ്രവർത്തിക്കുന്ന കർതൃത്വവിചാരങ്ങളുടെ അന്തഃസ്സംഘർഷങ്ങൾ കൂടിയാണ് എന്നാണ് ഇതു സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. ഒരു സാംസ്കാരികനിർമിതി എന്ന നിലക്കുള്ള നോവൽസാഹിത്യത്തിന്റെ പ്രാധാന്യം ഈ മട്ടിൽ സാഹിത്യവിമർശനമണ്ഡലത്തിൽ ആവർത്തിച്ചുറപ്പിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളതാണ് എന്നിരിക്കെ, നോവലിന്റെ വ്യത്യസ്തസന്ദർഭങ്ങളിലുള്ള വായനാപ്രക്രിയകൾ എക്കാലത്തും പ്രസക്തമാണ്.

പഠനമേഖല

നാല് നോവലുകളാണ് പ്രധാനമായും പഠനത്തിനായി പരിഗണിക്കുന്നത്. കേരളനവോത്ഥാനം മുതൽ വർത്തമാനംവരെയുള്ള കാലത്തെ, സാമൂഹികപരിണാമങ്ങളുടെ സവിശേഷഘട്ടങ്ങളിൽ രചിക്കപ്പെട്ട നോവലുകൾ എന്ന നിലയ്ക്കാണ് നോവലുകളുടെ തെരഞ്ഞെടുപ്പ്. കീഴാളജീവിതത്തെ അഭിസംബോധന ചെയ്യുന്ന നിരവധി നോവലുകൾ ഈ കാലത്തിനിടക്ക് ആഖ്യാനം ചെയ്യപ്പെടുന്നുണ്ടെങ്കിലും പ്രതിനിധാനസ്വഭാവമുള്ള പാഠങ്ങൾ മാത്രമാണ് പരിഗണിക്കുന്നത്. സരസ്വതീവിജയം(പോത്തേരി കുഞ്ഞമ്പു-1893), കറ്റയും കൊയ്ത്തും(ടി.കെ.സി. വടുതല-1960) പുലയത്തറ(പോൾ ചിറക്കരോട്-1962), ചാവൊലി(പി.എ ഉത്തമൻ-2007), എന്നീ നാല് മലയാളനോവലുകളെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയാണ് ഗവേഷണപ്രബന്ധം രൂപപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നത്. സന്ദർഭാനുസരണം ഘാതകവധം(മിസിസ് കോളിൻസ്, റിച്ചാർഡ് കോളിൻസ്-1887), രണ്ടിടങ്ങഴി(തകഴി ശിവശങ്കരപ്പിള്ള-1948), മുക്കണി(ഡി രാജൻ-1987), പെരുമാൾപാറ(മാങ്ങാനം കുട്ടപ്പൻ-2001), ചാവുതുള്ളൽ(രാജു.കെ.വാസു-2011), കരിക്കോട്ടക്കരി(വിനോയ്തോമസ്-2013) എന്നീ നോവലുകളും പ്രബന്ധത്തിൽ സൂചിപ്പിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്.

പഠനത്തിന്റെ പ്രസക്തി

മലയാളനോവലിന്റെ തുടക്കകാലം മുതലുള്ള രചനകളെത്തന്നെ ദലിത് വിമർശനപദ്ധതിയെ മുൻനിർത്തി വിശകലനം ചെയ്യുമ്പോൾ വിഭാവനം ചെയ്യപ്പെടുന്നത് പുതിയ കർതൃസ്ഥാനങ്ങളുടെ കണ്ടെടുക്കലാണ്. അതുവരെ അരികുകളിൽ സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ട വ്യവഹാരങ്ങൾ കേന്ദ്രത്തിലേക്കു വരുന്നതോടെ ജനാധിപത്യപരമായ ഒരു പ്രതിനിധാനവ്യവസ്ഥ രൂപപ്പെടുന്നു. ആ നിലയ്ക്ക്, ദലിത്ജനത പൊതുവ്യവഹാരങ്ങൾക്ക് അകത്തും പുറത്തും നടത്തുന്ന ഇടപെടലുകളെയും അവയുടെ രാഷ്ട്രീയത്തെയും വ്യവച്ഛേദിച്ചെടുക്കാനുള്ള ശ്രമമാണ് ഈ പ്രബന്ധവും മുന്നോട്ടുവെക്കുന്നത്.

ദലിത്സ്വത്വം എന്ന സങ്കൽപനത്തെ മുൻനിർത്തിയാണ് പഠനം മുന്നോട്ടു പോവുന്നത്. എന്നാൽ പല ദലിത്പഠിതാക്കളും മുമ്പ് സൂചിപ്പിച്ചതുപോലെ, ഈ സങ്കൽപനത്തെ സത്താവാദകേന്ദ്രിതമായി ഉന്നയിക്കലല്ല ഇവിടെ ഉദ്ദേശിക്കുന്നത്. മറിച്ച്, സമൂഹരൂപീകരണപ്രക്രിയയുടെ ഭാഗമായി വ്യക്തികളും സമുദായങ്ങളും അവരവരെ വ്യാഖ്യാനിക്കാൻ നടത്തുന്ന ശ്രമങ്ങളുടെ ഘട്ടങ്ങൾ എന്ന നിലയിലാണ്. സ്വത്വവിചാരത്തെ ഇവിടെ പരിഗണിയ്ക്കുന്നത്. ആ നിലയ്ക്ക്, സ്വത്വം എന്ന പരികൽപനയെ, അങ്ങേയറ്റം ചലനാത്മകവും ഒരിക്കലും പൂർത്തീകരിക്കാത്തതുമായ ഒരു സാമൂഹ്യപ്രക്രിയയായിട്ടാണ് ഈ പ്രബന്ധം നോക്കിക്കാണുന്നത്. നിർമിക്കപ്പെട്ടുകൊണ്ടേയിരിക്കുകയും തകർക്കപ്പെട്ടുകൊണ്ടേയിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതാണ് അതിന്റെ ഉള്ളടക്കം. ഈ നിർമിതിയും തകരലും സമൂഹത്തെ കൂടുതൽ ജനാധിപത്യവൽക്കരിക്കാനുള്ള പ്രവണതയായാണ് വിലയിരുത്തപ്പെടേണ്ടത്.

പഠനലക്ഷ്യം

ഈ പഠനത്തിന് പ്രധാനമായും മൂന്ന് ലക്ഷ്യങ്ങളാണുള്ളത്. കേരളത്തിന്റെ സാംസ്കാരികചരിത്രത്തിന്റെ ഭാവനാത്മകമായ ആഖ്യാനം എന്ന നിലയിൽ, നോവലുകളെ വിശകലനവിധേയമാക്കി അവയിലെ ദലിത്സ്വത്വാവിഷ്കാരമാതൃകകൾ കണ്ടെത്തുക. രണ്ടാമതായി, വ്യത്യസ്തകാലങ്ങളിലുണ്ടായിട്ടുള്ള പാഠങ്ങളുടെ ഉള്ളടക്കപരമായ സവിശേഷതകൾ പരിശോധിക്കുക. മൂന്നാമതും ഏറ്റവും പ്രധാനപ്പെട്ടതുമായി, തെരഞ്ഞെടുക്കപ്പെട്ട നോവൽആഖ്യാനങ്ങൾ ദലിത്സ്വത്വചരിത്രത്തെ ആവിഷ്കരിച്ചതെങ്ങനെയെന്നു വിലയിരുത്തുക. ദലിത്സ്വത്വരൂപീകരണത്തിന്റെയും വളർച്ചയുടെയും ഘട്ടങ്ങളെ നോവലുകളെ മുൻനിർത്തി പരിശോധിക്കുകയും ഔപചാരികചരിത്രത്തിന്റെ ഇടർച്ചകളും തുടർച്ചകളുമായി അവയെ ബന്ധിപ്പിക്കുകയുമാണ് ഇതുകൊണ്ടുദ്ദേശിക്കുന്നത്.

വ്യത്യസ്തമായ സാമൂഹ്യസന്ദർഭങ്ങളിലെ ദലിതവസ്ഥകളെ പ്രതിനിധീകരിക്കുന്ന നോവലുകളെയാണ് വ്യത്യസ്തഅധ്യായങ്ങളിൽ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. ഉള്ളടക്കപരമായ പൊതുസവിശേഷതയോ, താരതമ്യസാധ്യതയോ ചില അധ്യായങ്ങളിൽ

ഒന്നിലധികം നോവലുകളെ ഒരുമിപ്പിച്ചുനിർത്തുന്നു. ചരിത്രത്തിലെ അഭാവങ്ങളോടുള്ള പ്രതിഷേധം എന്ന നിലയ്ക്ക് നോവൽ ചെയ്യാൻ ശ്രമിക്കുന്ന പ്രവൃത്തികളിലാണ് പഠനത്തിന്റെ ഊന്നൽ. നോവലിൽ ദലിത്ജനതയും അവരുടെ ചരിത്രഭൂമികയും എങ്ങനെ ആവിഷ്കരിക്കപ്പെടുന്നു എന്നും, അത് സാമ്പ്രദായികചരിത്രാഖ്യാനത്തോട് എത്രമാത്രം അടുത്തും ഇടഞ്ഞുമാണ് നിൽക്കുന്നത് എന്നുമാണ് ഈ പ്രബന്ധം പൊതുവായി അന്വേഷിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നത്.

പഠനത്തിന്റെ രീതിശാസ്ത്രം

ദലിത്സൗന്ദര്യശാസ്ത്രത്തെയാണ് രീതിശാസ്ത്രപരമായി ഈ പ്രബന്ധരചന പിൻപറ്റുന്നത്. ഇതിന്റെ സൈദ്ധാന്തികാടിത്തറയായി പ്രവർത്തിക്കുന്നത് ഡോ. ബി.ആർ. അംബേദ്കറുടെ ജ്ഞാനാന്വേഷണങ്ങളാണ്. ഹൈന്ദവധർമപദ്ധതിയിലധിഷ്ഠിതമായ ഇന്ത്യൻസാംസ്കാരികവ്യവഹാരങ്ങളെ കണിശവും വസ്തുനിഷ്ഠവുമായ വിമർശനപദ്ധതികൊണ്ടു സംവാദമുഖരിതമാക്കാൻ അദ്ദേഹത്തിനു സാധിക്കുന്നുണ്ട്. ഇന്ത്യയിലെ മത-ജാതിജീവിതത്തെ ചൂഴ്ന്നുനിൽക്കുന്ന സൂക്ഷ്മയാഥാർത്ഥ്യങ്ങളാണ് അത്തരമൊരു വിമർശനപദ്ധതിയിലേക്ക് അംബേദ്കറെ നയിക്കുന്നത്. മത -ജാതിനിരാകരണത്തിലൂടെ അദ്ദേഹം മുന്നോട്ടുവെക്കുന്ന ദലിത്രാഷ്ട്രീയകർതൃത്വമെന്ന സങ്കൽപനം, പൗരത്വം എന്ന ആശയം എന്നിവയെ ഈ പ്രബന്ധം കേന്ദ്രപ്രമേയമായി സ്വീകരിക്കുന്നു. അതോടൊപ്പം, അംബേദ്കർദർശനങ്ങളെ ഉപജീവിച്ച് 1970കൾക്കുശേഷം ശക്തിപ്പെട്ട ദലിത്വിമർശനപദ്ധതിയുടെ ഇന്ത്യൻപ്രയോക്താക്കളെയും അവരുടെ ദർശനങ്ങളെയും ഈ പ്രബന്ധം പ്രയോജനപ്പെടുത്തുന്നു. ഗെയ്ൽ ഓംവേദ്, ശരൺകുമാർ ലിംബാളെ എന്നിവരുടെ ദലിത്ചിന്തകൾ അംബേദ്കർദർശനങ്ങളുടെ ഉപരിപാഠങ്ങൾ എന്നനിലയിൽ പ്രസക്തമാണ്. മലയാളത്തിൽ, ഡോ. പ്രദീപൻ പാമ്പിരിക്കുന്ന്, ഡോ.സനൽമോഹൻ, ദിലിപ് മേനോൻ, ഡോ.എ. സി. അജയ്ശേഖർ, ജെ.രഘു, ഡോ. എം.ബി. മനോജ്, സണ്ണി എം.കപിക്കാട്, കെ. കെ.കൊച്ച്, കെ.കെ. ബാബുരാജ് ,കെ.എ സലിംകുമാർ എന്നിവരുടെ പഠനങ്ങളെയും ഉപയോഗപ്പെടുത്തുന്നു.

പ്രബന്ധഘടന

അഞ്ച് അധ്യായങ്ങളും ആമുഖവും ഉപസംഹാരവും അടങ്ങിയതാണ് പ്രബന്ധം. ഒന്നാം അധ്യായം കീഴാളതയും ദലിതത്വവും എന്ന പേരിലുള്ളതാണ്. കീഴാളത എന്ന സങ്കൽപനം മുതലാളിത്തത്തിന്റെ സന്ദർഭത്തിൽ രൂപപ്പെട്ടതാണെങ്കിലും ഇന്ത്യൻ പശ്ചാത്തലത്തിൽ കീഴാളതയെ പ്രധാനമായും നിർണയിക്കുന്നത് ജാതി എന്ന സംവർഗമാണ്. ജാതിയെക്കുറിച്ചു സംവാദത്തിലേർപ്പെടുകയും ജാതിവിരുദ്ധതയുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെ ഉൾവഹിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ഒരു വിമർശനപദ്ധതി എന്ന നിലയിലാണ് ദലിത്‌വാദം സാഹിത്യപഠനത്തിനകത്ത് പ്രസക്തമാവുന്നത്. കീഴാളമായ സാമൂഹ്യാവസ്ഥയെ നിർണയിക്കുന്നതിൽ ജാതി വളരെ പ്രധാനമാണ് എന്ന കേന്ദ്രാശയത്തിലാണ് ഒന്നാം അധ്യായം ഊന്നുന്നത്.

രണ്ടാം അധ്യായം, മതംമാറ്റവും ദലിത് അവസ്ഥാന്തരങ്ങളും എന്ന പേരിലുള്ളതാണ്. സരസ്വതീവിജയം എന്ന നോവൽ അറിവ് എന്ന സംവർഗത്തെ തന്നെ ചൂഴ്ന്നു നിൽക്കുന്ന ജാതിബോധത്തെയാണ് പ്രശ്നവൽക്കരിക്കുന്നത് എന്നാണ് ഈ അധ്യായം സാമാന്യമായി പറയാൻ ശ്രമിക്കുന്നത്. ഇന്ത്യൻപാരമ്പര്യത്തിലെ, അറിവ് എന്ന ബ്രാഹ്മണിക് പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമായ ഒരു മൂല്യഭാവന കൊളോണിയൽജ്ഞാനം കൊണ്ടു പ്രതിരോധിക്കപ്പെടുന്നതിന്റെ ആഖ്യാനം നോവലിലുണ്ട്. സംസ്കൃതജ്ഞാനപാരമ്പര്യത്തെ വ്യാഖ്യാനങ്ങളിലൂടെ പ്രശ്നവൽക്കരിക്കുമ്പോൾ യഥാർത്ഥത്തിൽ പ്രശ്നവൽക്കരിക്കപ്പെടുന്നത് വർണവ്യവസ്ഥയിൽ അധിഷ്ഠിതമായ ഹിന്ദുമതപാരമ്പര്യമാണ്. മതംമാറ്റം എന്ന ആശയം, ചാതുർവർണ്യകേന്ദ്രിതമായ ഒരു ദേശഭാവനയെ റദ്ദുചെയ്യുന്നതോടൊപ്പം, ജാതിവിരുദ്ധത, കൊളോണിയൽ ജ്ഞാനം, സാമൂഹ്യമായ തുല്യത, എന്നീ ബദലുകൾ കൂടി വാഗ്ദാനം ചെയ്യുന്നു. ഈ മൂന്ന് ഘടകങ്ങളും കീഴൊതുക്കപ്പെട്ട ജാതിവിഭാഗങ്ങളെ പുതിയ സ്വത്വബോധത്തിലേക്ക് പ്രവേശിപ്പിക്കുന്നതിൽ നിർണായകമായിത്തീരുന്നുണ്ട്. ദലിത്സ്വത്വരൂപീകരണത്തിന്റെ വളർച്ചാവഴികളുടെ അടയാളങ്ങൾ മരത്തനിൽ നിന്ന് യേശുദാസനിലേക്കും, ജാതിനിയമങ്ങളിൽ നിന്ന് സിവിൽനിയമങ്ങ

ളിലേക്കും വളരുന്നത് ഇതിന്റെ ഭാഗമായി കാണേണ്ടതുണ്ട്. മതംമാറ്റം സാധ്യമാക്കുന്ന ദലിത് അവസ്ഥാന്തരങ്ങളുടെ പ്രതിനിധിയാണ് യേശുദാസൻ എന്നാണ് ഈ അധ്യായം സ്ഥാപിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നത്.

ദലിതരും രാഷ്ട്രീയകർതൃത്വവും എന്ന മൂന്നാം അധ്യായം കറ്റയും കൊയ്ത്തും എന്ന നോവലിനെ മുൻനിർത്തിയുള്ളതാണ്. സാമൂഹ്യസ്വാതന്ത്ര്യം എന്നത് രാഷ്ട്രീയസ്വാതന്ത്ര്യത്തിലൂടെ മാത്രം സാധ്യമാവുന്ന ഒന്നായിത്തീരുന്ന ഒരു വിശാലഭൂമികയാണ് കറ്റയും കൊയ്ത്തും ഭാവന ചെയ്യുന്നത്. ദലിത് സ്വത്വനിർമിതിയുടെ ഒരു രണ്ടാംഘട്ടമായി ഇതിനെ കണക്കാക്കാം. അതായത്, മതം മാറ്റത്തിൽ വിമോചനത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ധനാത്മകമായ ഒരു സ്വപ്നം മാത്രമാണ് ഉണ്ടായിരുന്നതെങ്കിൽ, രാഷ്ട്രീയസ്വാതന്ത്ര്യം എന്ന ആശയത്തിനകത്ത്, പ്രതിനിധാനത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ആശങ്കകൾ അടങ്ങിയിട്ടുണ്ട്. ദലിതരുടെ രാഷ്ട്രീയകർതൃത്വത്തെ ചൊല്ലിയുള്ള ആലോചന, വർഗബോധത്തിന്റെയും സമത്വബോധത്തിന്റെയും വക്താക്കളെന്നു സ്വയംവിചാരിക്കുന്നവർ നടത്തുന്ന ജാതിവിവേചനങ്ങളും അവയുടെ സൂക്ഷ്മരാഷ്ട്രീയവും വെളിപ്പെടുത്തുന്നു. ദലിതരുടെ രാഷ്ട്രീയകർതൃത്വത്തെ നിർണയിക്കേണ്ടത് അവർക്ക് പ്രായോഗിക രാഷ്ട്രീയവേദികളിൽ എത്ര മാത്രം ദൃശ്യതയുണ്ട് എന്നുമാത്രം നോക്കിയല്ല. സ്വന്തം ജീവിതത്തെ സംബന്ധിച്ച നിർണായകമായ തീരുമാനങ്ങൾ എടുക്കുന്നതിലെങ്കിലും അവർക്ക് എത്രമാത്രം പങ്കാളിത്തമുണ്ട് എന്നതുകൂടി നോക്കിയാണ്. അത്തരം അന്വേഷണങ്ങളുടെ വക്താവ് എന്ന നിലയിൽ മൈലൻ ദലിത്‌രാഷ്ട്രീയകർതൃത്വത്തിന്റെ പ്രതിനിധാനരൂപമായാണ് നോവലിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത് എന്ന് ഈ നോവലിന്റെ സൂക്ഷ്മ വായനയിൽ കാണാവുന്നതാണ്.

നാലാം അധ്യായം ദലിത്‌സ്വത്വവും ആധുനികപൗരത്വവും എന്ന അധ്യായമാണ്. 1960നും 70നും ഇടക്കുള്ള കാലഘട്ടത്തിലെ മലയാളസാഹിത്യം ആധുനിക സാഹിത്യം, ജനപ്രിയസാഹിത്യം എന്നീ പേരുകളിലാണ് പ്രസ്ഥാനപരമായി അറിയപ്പെട്ടത്. ഈ രണ്ടു പ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെയും സവിശേഷത എന്ന നിലയിൽ അസ്തിത്വ

വാദവും പ്രണയവുമാണ് അക്കാലത്തെ നോവലുകളിൽ വിഷയമെന്ന നിലയിൽ മുന്തി നിന്നത്. അത്തരം നോവലുകളിൽ നിന്ന് വ്യത്യസ്തമായി, അസ്തിത്വവാദത്തിന്റെ അടരുകൾ ഒരു നിലക്കും പുലയത്തറയിൽ കാണാനാവുന്നില്ല. അതേ സമയം വ്യക്തികൾ, സാമൂഹ്യമായി സ്വയം അടയാളപ്പെടുത്താൻ നടത്തുന്ന ശ്രമങ്ങളെ നോവൽ ഗൗരവമായി പരിഗണിക്കുന്നുമുണ്ട് എന്നത് ഈ നോവലിനെ പ്രസക്തമാക്കുന്നു. രണ്ടാമത്തെ കാര്യം, പുലയത്തറയിൽ സജീവമായി കടന്നുവരുന്ന പ്രണയം എന്ന ഘടകം നോവലിന്റെ പ്രധാന ആഖ്യാനകേന്ദ്രമോ പ്രതിസന്ധിയോ അല്ല എന്നതാണ്. സാമൂഹ്യജീവിതത്തിന്റെ പല വ്യവഹാരങ്ങളിൽ ഒന്നെന്നനിലയിൽ സ്വാഭാവികമായി രൂപപ്പെടുന്നതാണത്. പരമ്പരാഗത പ്രണയസങ്കൽപത്തിലെ എല്ലാ വരേണ്യധാരണകളും ഈ പ്രണയത്തിലും സുലഭമാണ്. എന്നിരിക്കിലും പ്രണയം സംഘർഷഭരിതമാക്കിത്തീർക്കുന്ന സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളിലേക്കാണ് നോവൽ വെളിച്ചം പായിക്കുന്നത്. ജാതി, മതം തുടങ്ങിയ സാമൂഹ്യസംവർഗങ്ങൾ അതിനെ നിർണായകമാക്കിത്തീർക്കുന്നു. പ്രണയം ആധുനികവ്യക്തിയെ രൂപപ്പെടുത്തുന്നതും സാമൂഹ്യമായ അധികാരബന്ധങ്ങളിലേക്ക് മാറിമാറി പ്രതിഷ്ഠിക്കുന്നതും കൂടുതൽ അധികാരവും സ്വാതന്ത്ര്യവും അന്വേഷിക്കുന്ന ഒരു പ്രയാണമായി പ്രണയം മാറിത്തീരുന്നതും പുലയത്തറയുടെ സവിശേഷതയാണ്. സരസ്വതീവിജയത്തിനു ശേഷം ദലിത് വിഭാഗങ്ങളുടെ മതാരോഹണത്തെ പ്രധാനവിഷയമായി കൈകാര്യം ചെയ്യുന്ന നോവൽ എന്ന നിലയിലും പുലയത്തറ ശ്രദ്ധേയമാവുന്നു. എന്നാൽ സരസ്വതീവിജയത്തിലെപ്പോലെ ഉപാധികളില്ലാത്ത മതസ്വീകരണമല്ല പുലയത്തറയിൽ കാണാനാവുക. ജാതിയുടെ സംഘർഷങ്ങളിൽ നിന്നു രക്ഷപ്പെടാനായി ക്രിസ്തുമതത്തിൽ അഭയം പ്രാപിക്കുകയും അതിനകത്തെ വിവേചനങ്ങളിൽ പ്രതിഷേധിച്ച് മതം ഉപേക്ഷിക്കുകയും പുതിയ പ്രതിരോധരൂപങ്ങളിലേക്ക് പ്രവേശിക്കുകയും ചെയ്യുന്നിടത്താണ് പുലയത്തറ അവസാനിക്കുന്നത്. മതത്തിന്റെ ആത്മീയമായ അന്തഃസ്സത്തയേക്കാൾ അതിന്റെ ഉപകരണയുക്തിയാണ് സമൂഹത്തിൽ പ്രവർത്തനക്ഷമമാവുന്നത് എന്ന തിരിച്ചറിവ് ദലിത് സ്വത്വനിർമിതിയിലെ പ്രധാനവഴിത്തിരിവുകളിലൊന്നാണ്.

നാലാമത്തെ വസ്തുത, ആധുനികതയുടെയും ജനപ്രിയതയുടെയും പ്രസ്ഥാനപരമായ പ്രവണതകളെ പിന്തുടരാൻ തയ്യാറല്ലാത്ത ഒരു എഴുത്തു പാരമ്പര്യത്തിന്റെ പ്രതിനിധീകരണമായിട്ടു കൂടി പുലയത്തറയെ കണക്കിലെടുക്കേണ്ടി വരുന്നു എന്നതാണ്. ഇങ്ങനെ വൈവിധ്യങ്ങളുടെ രാഷ്ട്രീയം പങ്കുവെക്കുന്നു എന്നതിനോടൊപ്പം, ടി.കെ.സി വടുതലയുടെ നോവലുകൾ തുടങ്ങിവെച്ച ദലിത്പക്ഷാന്തരത്തിന് തുടർച്ചകളുണ്ടാക്കി എന്നതും പുലയത്തറയുടെ പ്രത്യേകതയാണ്.

ദേശങ്ങളും ഭാവനാദേശങ്ങളും എന്ന അഞ്ചാം അധ്യായം, ചാവൊലി എന്ന നോവലിനെ മുൻനിർത്തിയുള്ളതാണ്. പുതിയ വ്യവഹാരസ്ഥലങ്ങളുടെ നിർമിതി ജനതയുടെ സ്വത്വാന്വേഷണങ്ങളുടെ അബോധപ്രവർത്തനങ്ങളാണ്. സ്ഥലനഷ്ടങ്ങളിലൂടെയും അവയുടെ വീണ്ടെടുപ്പുകളിലൂടെയും സ്വയം നിർവ്വചിക്കാനുള്ള ദലിത് ജനതയുടെ ശ്രമങ്ങൾ ദലിത്സ്വത്വാന്വേഷണങ്ങളുടെ ഒരു പ്രധാന പ്രവണതയാണ്. ചാവൊലിയിലെ ഇടങ്ങളും ഇടമില്ലായ്മകളും സ്ഥലാന്വേഷണങ്ങളുടെ ദലിത്പരിപ്രേക്ഷ്യത്തെ വ്യക്തമാക്കുന്നു. ഇടപെടുന്ന ഓരോ ഇടങ്ങളും സംഘർഷത്തിന്റേതാവുമ്പോഴും അവിടവുമായി സമരസപ്പെടാനുള്ള സമരമാണ് ഈയർത്ഥത്തിൽ നോവലിലെ കഥാപാത്രങ്ങളുടെ ജീവിതം. ഭൗതികദേശത്തിന്റെ അഭാവത്തിൽ ഭാവനാദേശങ്ങളുടെ പ്രതിരോധസ്വരൂപങ്ങളെ മുന്നോട്ടുവെച്ചുകൊണ്ടാണ് ദലിത്നോവലുകളിലെ ദേശസങ്കൽപങ്ങൾ സംവാദസജ്ജമാവുന്നത്. ഇതേ ഭാവനാദേശങ്ങളെയാണ് ചാവൊലിയിലെ ആഖ്യാനം തോറ്റിയുണർത്തുന്നത്. വർത്തമാനത്തിലും തുടരുന്ന ദലിതരുടെ വിഭവരാഹിത്യത്തിന്റെ അനുഭവങ്ങളാണ് ചാവൊലിയടക്കമുള്ള ഉത്തരാധുനിക നോവലുകളെ പ്രസക്തമാക്കുന്നത്.

ഉപസംഹാരം

വ്യത്യസ്ത സാംസ്കാരികസന്ദർഭങ്ങളെ പ്രതിനിധീകരിക്കുന്ന നാലു നോവലുകളിലൂടെ കടന്നുപോകുമ്പോൾ, ദലിത്സ്വത്വത്തിന്റെ രൂപീകരണത്തിനും രൂപാന്തരീകരണത്തിനും നിരവധി വഴിത്തിരിവുകൾ ഉണ്ടെന്നു കാണാൻകഴിയും. പ്രതിരോധങ്ങളുടെ ഒരു ചരിത്രംതന്നെ അതിന് അവകാശപ്പെടാനുണ്ട്.

മതാരോഹണത്തിലൂടെ ജാതിയെയും(സരസ്വതീവിജയം), രാഷ്ട്രീയകർതൃനിർമിതിയിലൂടെ രക്ഷാകർതൃത്വങ്ങളെയും(കറ്റയും കൊയ്ത്തും), സമുദായവൽക്കരണത്തിലൂടെ മത-ജന്മി മേധാവിത്തത്തെയും(പുലയത്തറ), സാംസ്കാരികമായ വീണ്ടെടുപ്പുകൾ കൊണ്ട് വിഭവരാഹിത്യത്തയും(ചാവൊലി) പ്രതിരോധിക്കുന്നതിന്റെ ആഖ്യാനങ്ങൾ യഥാർത്ഥ ദലിത്ചരിത്രത്തെ പ്രതിനിധീകരിക്കുന്ന ഒരു ബദൽ ചരിത്രാഖ്യാനം തന്നെയാണ്.

ദലിത്നോവലുകളെ മുൻനിർത്തിയുള്ള ഈ പ്രബന്ധം, ഓരോ അധ്യായങ്ങളും എത്തിച്ചേർന്ന നിഗമനങ്ങളിൽനിന്ന്, മലയാളനോവലിനെ ഒരു സമാന്തരചരിത്രരചനാപദ്ധതിയായി തിരിച്ചറിയുന്നു. ദലിത്ചരിത്രത്തിന്റെ ഘട്ടവിഭജനത്തിനുള്ള ഒരു നവീനരീതിശാസ്ത്രം തന്നെ അതിലൂടെ വിഭാവനം ചെയ്യപ്പെടുന്നു എന്നു കാണാം. അതായത് ദലിത്ജനതയെ കീഴൊതുക്കപ്പെട്ട ജാതിജീവിതത്തിൽ നിന്നു ജാതിവിരുദ്ധമായ പര്യാലോചനകളിലേക്ക് നടത്തിക്കൊണ്ടുവന്ന പ്രധാനപ്പെട്ട സാമൂഹ്യഘട്ടങ്ങളെ നോവൽചരിത്രത്തിൽ നിന്നു കണ്ടെത്താവുന്നതാണ് എന്നർത്ഥം.

നോവൽചരിത്രത്തിന് സാമാന്യമായി ഇത് ബാധകമാണെങ്കിലും ദലിത് വിഷയകമായ നോവലുകൾ ഇവയിൽ സവിശേഷമായിത്തീരുന്നുണ്ട്. എഴുതപ്പെട്ട ചരിത്രങ്ങളിൽ കീഴൊതുക്കപ്പെട്ട ജാതിവിഭാഗങ്ങളുടെ വ്യവഹാരങ്ങൾ ആഖ്യാനകേന്ദ്രമായി വരുന്നത് തുലോം കുറവാണ് എന്നതാണ് ഇതിനു കാരണം. മലയാളത്തിൽ എഴുതപ്പെട്ട ദലിത്നോവലുകൾ പരിശോധിക്കുമ്പോഴാകട്ടെ, നമ്മുടെ ആഖ്യാനപാരമ്പര്യത്തിനകത്ത് അലഭ്യമായ ദലിത്ജീവിതത്തിന്റെ ചില ദശാസന്ധികൾ കണ്ടെടുക്കാൻ സാധിക്കുന്നുണ്ട്. അവ പരിശോധിക്കുമ്പോൾ ദലിതരുടെ മതംമാറ്റം, രാഷ്ട്രീയപ്രവേശം, കൊളോണിയൽ ജ്ഞാനലബ്ധി, അതുവഴി ലഭ്യമായ അധികാര പങ്കാളിത്തം, സാമൂഹ്യപദവി, സാമ്പത്തികോന്നമനം, എന്നിങ്ങനെ സാമൂഹ്യജീവിതത്തിന്റെ പുരോഗതിയെ സൂചിപ്പിക്കുന്ന ഒരു ആരോഹണക്രമം, ദലിത് ചരിത്രത്തിനുണ്ട് എന്നു കണ്ടെത്താനാവും. ഈ ആരോഹണക്രമം, പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടു

മുതലുള്ള ദലിത്നോവലുകളുടെ വിശകലനത്തിൽ നിന്നുതന്നെ കണ്ടെടുക്കാം. അതേ സമയം തന്നെ, ഈ ആരോഹണക്രമത്തിനു പുറത്തു നിശ്ചലമായി നിൽക്കുന്ന ഒരു ഉള്ളടക്കവും അതിനുള്ളിൽ തന്നെ കണ്ടെത്താനാവും. എല്ലാ നില ക്കുമുള്ള വിഭവരാഹിത്യത്തിന്റെ വർത്തമാനകാലത്തിൽ ജീവിക്കുന്ന ഒരു സാമൂഹ്യ വിഭാഗമെന്ന നിലയിലുള്ള ദലിത്ജനതയുടെ വാഴ്വും സമകാലീന ദലിത്നോവലു കളുടെ വിഷയമാവുന്നത് അതുകൊണ്ടാണ്.