‘മാംസനിബദ്ധമല്ല രാഗം’ അഥവാ എപ്പോഴാണ് മലയാളിയുടെ പ്രണയത്തിൽനിന്ന് ശരീരം അപ്രത്യക്ഷമായത്

യാക്കോബ് തോമസ്

ഫ്യൂഡലിസത്തിന്റെ നിർജീവമായ കാലത്തുനിന്നും ത്വരിതപുരോഗതിയുടേതായ ഒരാധുനികബോധത്തിലേക്കുള്ള പരിണാമമായി ആദർശവൽക്കരിക്കുകയും ആഘോഷിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന കേരളീയനവോത്ഥാനത്തെക്കുറിച്ചുയരുന്ന വിമർശനങ്ങൾ, നവോത്ഥാനം എന്ന പ്രക്രിയയെയും കേരള സാമൂഹികവിശകലനരീതിശാസ്ത്രങ്ങളെയും ചോദ്യം ചെയ്യുകയും കേരളീയ ചരിത്രബോധത്തെയൊന്നാകെ പ്രശ്നവത്കരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്. കേരളീയ ആധുനികത എന്ന പരികല്പന ഇവിടെയാണ് പ്രസക്തമാകുന്നത്. കേരളീയനവോത്ഥാനമെന്നത് ഏകശിലാത്മകമായ സാമൂഹികമാറ്റമല്ലെന്നും കേരളീയസാമൂഹികഘടനയിലെ ജാതി-ലിംഗ-വർഗഘടനകൾ സങ്കീർണമായി കൂടിക്കുഴയുന്ന പ്രശ്നമണ്ഡലമാണിതെന്നും ചൂണ്ടിക്കാണിക്കപ്പെടുന്നു. കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ കീഴാളജാതിയിൽനിന്ന് പുറപ്പെടുന്ന മേൽജാതി, ജാതിവ്യവസ്ഥാവിമർശനമാണ് കേരളീയ ആധുനികതയുടെ സാംസ്കാരികപരിസരത്തെ രൂപപ്പെടുത്തുന്നത്. കൊളോണിയൽ ആധുനികത മുന്നോട്ടുവച്ച ശാസ്ത്രീയ-മതേതര-മാനവിക-സാർവലൗകികമായ ഒരു പൊതുസ്ഥലരാശിയുമായി ഈ ജാതിവിമർശനം കണ്ണിചേർക്കപ്പെടുകയും അയിത്തങ്ങളെ റദ്ദാക്കിക്കൊണ്ട് എല്ലാവർക്കും കൂടിച്ചേരാവുന്ന ജാതിയേതരമായ ഒരു ‘പൊതുവിട’ത്തെ ഈ ആധുനികത മുന്നോട്ടുവയ്ക്കുകയും ചെയ്തു. ജാതിയെ വിമർശിച്ചുകൊണ്ട് കീഴാളരിൽനിന്നു രൂപപ്പെടുന്ന ആധുനികതാപരമായ പരിണാമം ഒരു ഘട്ടത്തിൽ ജാതിയെ സൂക്ഷ്മമായി ആന്തരീകരിക്കുകയും – പ്രത്യക്ഷതയിൽ നിന്നൊഴിവാക്കി സ്വകാര്യമാക്കുന്നു – ലിംഗപരമായ ഒരു വിഭജനത്തെ ശക്തമാക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ആധുനികത മുന്നോട്ടുവച്ച പൊതുസ്ഥലത്തുനിന്ന് സ്ത്രീ ഒഴിവാക്കപ്പെട്ട് സ്വകാര്യസ്ഥലത്തേക്ക് ഒതുക്കപ്പെടുകയും

പുരുഷാധിപത്യം പൊതു-സ്വകാര്യ(വീട്) ഇടങ്ങളുടെ അധികാരം കൈയ്യാളുകയും ചെയ്യുന്നതു കാണാം. ഈയൊരു വിശകലനം നമ്മുടെ ആധുനികാവബോധം പൗരുഷമാണെന്ന് ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. ഇങ്ങനെ നവോത്ഥാനത്തെ/ആധുനികതയെക്കുറിച്ചുള്ള വിമർശനങ്ങൾ കാണാതെയാണ് അതിനെ കേവലമാക്കി മിത്തീകരിച്ചുകൊണ്ടുള്ള ആഘോഷങ്ങൾ രൂപപ്പെടുത്തുന്നതും കുമാരനാശാനെപ്പോലുള്ള കവികളെ അതിന്റെ നായകസ്ഥാനത്തു പ്രതിഷ്ഠിക്കുന്നതും.

ജാത്യധിഷ്ഠിതമായ ഫ്യൂഡൽസമൂഹത്തെ അടിമുടി മാറ്റിമറിച്ചുകൊണ്ടാണ് കേരളീയ ആധുനികത കടന്നുവരുന്നത്. ബംഗാൾപോലെ ഇന്ത്യയിൽ മറ്റിടങ്ങളിൽ നടന്ന ആധുനികതാപരമായ പരിവർത്തനങ്ങൾ അടിസ്ഥാനപരമായി ചില സാമ്യങ്ങൾ പിൻപറ്റുന്നത് കാണാൻ കഴിയും.

1. ജാതിയിൽ ശകലിതമായിരുന്ന ഫ്യൂഡൽസമൂഹഘടന കീഴാളമുന്നേറ്റങ്ങളിലൂടെ ജാതിരഹിതമായ ഒരിടത്തിലേക്കും സാമുദായികതയിലേക്കും വളരുന്നു. എന്നാൽ സാംസ്കാരികമായി ബ്രഹ്മണാധിപത്യം നിലനിർത്തപ്പെടുന്നു.
2. ഭൂമിയും തറവാടും അടിസ്ഥാനമായ ഫ്യൂഡൽ മൂലധനവ്യവസ്ഥയിൽ നിന്നും പണം ആധാരമായ ആധുനികമൂലധനവ്യവസ്ഥിതി, വർഗബന്ധങ്ങൾ എന്നിവ പ്രകടമാകുന്നു.
3. ഫ്യൂഡൽവ്യവസ്ഥിതിയിൽനിന്നും തീർത്തും വിഭിന്നമായ ആധുനിക വ്യക്തി രൂപപ്പെടുന്നു. ആൺ-പെൺലിംഗപദവി ആധുനികീകരിക്കപ്പെടുന്നു.
4. മരുമക്കത്തായ കൂട്ടുകുടുംബത്തിൽനിന്ന് ഭിന്നമായി ആധുനിക പത്രാധിപത്യപരമായ മക്കത്തായ കുടുംബം പ്രത്യക്ഷമാകുന്നു. കാരണവാധികാരംപോലെ ആധുനിക പുരുഷാധിപത്യം സ്ത്രീയെ ലൈംഗികമായും സാമ്പത്തികമായും ആശ്രിതയാക്കുന്നു.
5. ആധുനികമായ ദേശ-രാഷ്ട്രഘടനയുടെ ഭാഗമാകുന്നു കേരളസമൂഹം.

ഉടലിന്റെ ആധുനികത

വിവിധ തലങ്ങളിൽ നടക്കുന്ന ആധുനികതാപരമായ പരിവർത്തനങ്ങളുടെയെല്ലാം കേന്ദ്രമാകുന്നത് നമ്മുടെ നവോത്ഥാനത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ചർച്ചകളിൽ ഇനിയും കടന്നുവരാത്ത ഒരു ഘടകമാണെന്നു കാണാം - ശരീരമെന്ന സാംസ്കാരികനിർമിതിയാണത്. ജാതിപരമായ വിമർശനത്തിന്റെയും കീഴാളമുന്നേറ്റങ്ങളുടെയും ലിംഗപരമായ വിഭജനത്തിന്റെയും ആധുനികീകരണപ്രക്രിയകളുടെയും മറ്റും ആധാരശിലയാകുന്നത് ഫ്യൂഡൽ -ജാതിമുദ്ര പേറിയിരുന്ന ശരീരം ആധുനിക സാമൂഹികവഴക്കങ്ങളിലേക്ക് പ്രവേശിക്കുന്നതാണ്.

ഫ്യൂഡൽസമൂഹത്തിന്റെ ജാതിയുക്തിയെന്നത് വ്യക്തിശരീരത്തെ ജാതിപരമായി പ്രത്യക്ഷമായി വകഞ്ഞുമാറ്റി അയിത്തം കൽപ്പിച്ച് ശ്രേണീകൃതമായി ഘടിപ്പിക്കുകയായിരുന്നുവെങ്കിൽ, ആധുനികതയെന്നത് പ്രത്യക്ഷജാതിചിഹ്നവൽകരണത്തെ അഴിച്ചുമാറ്റി, ആധുനികമായി വസ്ത്രം ധരിപ്പിച്ച് അയിത്തമില്ലാതെ പൊതുസ്ഥലത്ത് ശരീരത്തെ വിന്യസിപ്പിക്കുകയായിരുന്നു. കീഴാളമായി രൂപപ്പെടുന്ന ആധുനികതയുടെ വസ്ത്രവൽകരണമാണ് അവർക്ക് ആധുനികതയുടെ മുഖ്യധാരയിൽ സവിശേഷമായൊരു ഇടം നൽകുന്നതും കേരളസമൂഹത്തെ ഒരട്ടിമറിയിലേക്ക് നയിക്കുന്നതും. ഇതിന്റെ ഒപ്പംതന്നെയാണ് ആധുനികതയുടെ വസ്ത്രവൽകരണം, കേരളീയ ഫ്യൂഡൽസ്ത്രീത്വത്തെ മറയ്ക്കുന്നതും സ്വകാര്യ ഇടമായ വീട്ടിലേക്ക് പാർശ്വവല്ക്കരിക്കുന്നതും. മരുമക്കത്തായക്രമത്തിൽ പ്രദർശനപരമായിരുന്ന/വിവസ്ത്രമായിരുന്ന സ്ത്രീശരീരം ആധുനികതയിലൂടെ ഒരിക്കലും പ്രദർശിപ്പിക്കാനാവാത്തവിധം ഒളിപ്പിക്കേണ്ടതാണെന്നും ശരീരത്തിന്റെ ആഹ്ലാദങ്ങൾ 'സ്വകാര്യമായ ഇട'ത്തുമാത്രം പ്രകടിപ്പിക്കേണ്ടതാണെന്നുമുള്ള ശാസനകളിലേക്ക് പ്രവേശിക്കുന്നു. അതായത് കേരളീയ ആധുനികതയിലെ വസ്ത്രവൽക്കരണം പൊതുവിടത്തിൽനിന്ന് ശരീരത്തെ മറയ്ക്കുകയും (പ്രത്യേകിച്ചും സ്ത്രീശരീരം) ശരീരത്തെക്കുറിച്ച് സംസാരിക്കാതിരിക്കുകയും ശരീരത്തിനുപരിയായി മറ്റു ചില ഘടകങ്ങളെക്കുറിച്ച് സംസാരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇവിടെയാണ് 'മനസ്' എന്ന വ്യവഹാരം രൂപപ്പെടുന്നത്. ദേവിക നിരീക്ഷിക്കുന്നു:

> പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ പിറന്നുവീണ എല്ലാ നവോത്ഥാനപ്രസ്ഥാനങ്ങളും ആന്തരിക മാനസികഗുണത്തെയും ഭാവത്തെയും പരിപോഷിപ്പിക്കുകയും വികസിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യേണ്ടത് സ്വത്വവികാസത്തിന് അനുപേക്ഷണീയമാണെന്ന് വാദിക്കുന്നുണ്ട്. ജാതിക്രമത്തെ പ്രതിരോധിക്കുന്നതിന് (self development) പ്രാപ്തിയുള്ള ആധുനികസ്വത്വത്തെ രൂപപ്പെടുത്തിയെടുക്കുന്ന പദ്ധതിയിൽ മനസിനും അതിന്റെ ചാതുര്യാദിഗുണങ്ങൾക്കും പ്രകടമായ പ്രാധാന്യം കൊടുക്കുമ്പോൾ ശരീരവും അതിന്റെ ലൈംഗികത തുടങ്ങിയ ഗുണങ്ങളും ഈ നവീകരണത്തിന് സഹായകമായ 'അസംസ്കൃതവസ്തുക്കളായാണ്' കണക്കാക്കുന്നത് (2004).

പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആരംഭം മുതൽ സമൂഹത്തിന്റെ വൈവിധ്യമാർന്ന മുഖങ്ങളിൽനിന്ന് — നവോത്ഥാനദേശീയപ്രസ്ഥാനങ്ങൾ, പത്രമാസികകൾ, സമരങ്ങൾ, വിദ്യാലയങ്ങൾ, മിഷനറി പ്രവർത്തനങ്ങൾ (മതം) — ഉണ്ടായ വ്യക്തിയെക്കുറിച്ചും മറ്റുമുള്ള ചർച്ചകൾ, വ്യക്തിക്ക് ശരീരമെന്ന 'പുറ'വും മനസെന്ന 'അക'വുമുണ്ടെന്ന് കൽപ്പിക്കുകയും 'പുറ'ത്തെക്കാൾ ഉന്നതമാണ് 'അക'മെന്ന് തീർപ്പാക്കുകയും അകം കേന്ദ്രീകൃതമായ (മനസ്) വ്യക്തിത്വ/സ്വത്വവ്യവസ്ഥയാണ് 'ശരി'യായതെന്നു നിർവചിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തു. ഈ അകം × പുറം ദ്വന്ദ്വാത്മകതയ്ക്ക് മുമ്പു സൂചിപ്പിച്ച അക്കാ

ലത്തെ പൊതുസ്ഥലം × സ്വകാര്യസ്ഥലം വിഭജനവുമായി കാര്യമായ ബന്ധമുണ്ട്. ഈ ദ്വന്ദ്വീകരണങ്ങളിൽനിന്ന് സ്ത്രീ 'അക'ത്തിന്റെയും പുരുഷൻ 'പുറ'ത്തിന്റെയും ഉടമയായി വ്യത്യസ്തപ്പെടുന്നുണ്ട്. ഗാന്ധിയൻ ചിന്തകളിലൂടെയും മറ്റും ദേശീയ പ്രസ്ഥാനത്തിലും മറ്റും അകം പുറം ദ്വന്ദ്വം, അകം-മനസ്-സ്ത്രീ-ആത്മീയത (ദേശീയത) × പുറം-ശരീരം-പുരുഷൻ-ഭൗതികത (വിദേശീയത) എന്നിങ്ങനെ വികസിക്കുന്നതു കാണാം (Chaterjee Partha : 1999, 116-134). അങ്ങനെ സ്ത്രീയെന്നത് അകത്തിന്റെ പര്യായമാവുകയും ആന്തരികമായ ഗുണങ്ങളുടെ ഇരിപ്പിടമായി ആധുനികത സ്ത്രീയെ വ്യവഹരിക്കുകയും ചെയ്തു. ഹിന്ദുസു(സ)വർണഭൂതകാലത്തിലെ സ്ത്രീസ്വത്വമാണ് ആധുനിക സ്ത്രീസ്വത്വമായി ഇവിടെ വ്യവസ്ഥപ്പെടുന്നത്. ഗാന്ധിയൻചിന്തകൾ സവർണ സ്ത്രീമൂശയെ ആഘോഷിച്ചപ്പോൾ ഇതിനെ നിഷേധിക്കുന്ന സ്ത്രീസ്വത്വചിന്തകളെ പാടേ പ്രവർജിച്ചിരുന്നു (Forbs; 1998, 140-155). ഈ വ്യവഹാരനിർമ്മിതികളിലൂടെ മനസ് / അകം / പുറം വിഭജനങ്ങളും ലിംഗക്രമീകരണങ്ങളും 'സഹജ'മാണെന്ന് വ്യവസ്ഥാപിക്കപ്പെട്ടു.

പടിഞ്ഞാറ് സംഭവിക്കുന്ന ആധുനികതാപരമായ പരിവർത്തനങ്ങളുടെ തുടർച്ചയാണ് ശരീരത്തിന്റെ നിർമിതിയിൽ കൊളോണിയസത്തിലൂടെ ലോകമാകെ സംഭവിക്കുന്നത്. യൂറോപ്പിലും മറ്റും ആധുനികതാപരമായ സമൂഹരൂപീകരണം ശരീരത്തെയും ലൈംഗികതയെയും കർശനമായി വിലക്കുകയും —പ്രത്യേകിച്ചും സ്ത്രീലൈംഗികത— ശരീരത്തിനുപരിയായി മനസിനെ നിർമിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഈ വ്യവഹാരപരിസരം സ്ത്രീയെ സ്വകാര്യ ഇടമായ വീടിനുള്ളിലേക്ക് അമർത്തുകയും പുരുഷന്റെ കീഴാളയാക്കുകയും ചെയ്തു. ഈ സാമൂഹികപശ്ചാത്തലത്തിലാണ് മെഡിക്കൽ സയൻസിന്റെ ആധികാരികതയിലൂടെ വൈവിധ്യമാർന്ന ലൈംഗികതകളെ - സ്വവർഗരതി - നിഷേധിച്ചുകൊണ്ട് സ്ത്രീപുരുഷ ലൈംഗികതമാത്രം 'ജൈവികമായി' പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നു. സ്വവർഗലൈംഗികതകൾ നിരോധിക്കപ്പെട്ടു; പ്രകൃതിവിരുദ്ധമാക്കപ്പെട്ടു. ആൺലിംഗം സ്ത്രീയിൽ 'തുളഞ്ഞുകയറി'(penetrate) അവളെ കീഴടക്കുന്ന ലൈംഗികതമാത്രം 'ശരി'യാക്കപ്പെട്ടു. അങ്ങനെ ആൺ പെണ്ണിനെ 'കീഴടക്കുന്ന' - ആണും പെണ്ണും മാത്രമുള്ള - 'പ്രണയ'ങ്ങൾ ഉടലെടുത്തു. ഇതെല്ലാം അടിസ്ഥാനപരമായി ആധുനികകുടുംബത്തെ നിലനിർത്തുന്ന രാഷ്ട്രീയത്തെയാണ് ഉദ്ഘോഷിച്ചുകൊണ്ടിരുന്നത്.

ഇത്തരമൊരു പരിസരം കേരളീയ ആധുനികതയും പങ്കുവയ്ക്കുന്നുണ്ട്. നിരവധി ലൈംഗികത സാധ്യമായിരുന്ന, ലൈംഗികമായി സ്ത്രീകൾക്കും പുരുഷന്മാർക്കും (ഒരു പരിധിവരെ) സ്വാതന്ത്ര്യമുണ്ടായിരുന്ന മരുമക്കത്തായ-സംബന്ധ ലൈംഗികത റദ്ദാക്കപ്പെടുകയും വേശ്യാത്വമാവുകയും, ഒരു സ്ത്രീ ഒരു പുരുഷനിൽ (മറിച്ചും) ജീവിതകാലം മുഴുവൻ ലൈംഗികപങ്കാളിയെ കണ്ടെത്തുന്നതാണ് 'ശരി'യെന്നും 'ജൈവിക'മെന്നും ഉറപ്പിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇത്, സ്ത്രീപുരുഷലൈംഗികതയാണ് പ്രകൃതിദത്തമെന്നും മറ്റുള്ള ലൈംഗികതകൾ പ്രകൃതിവിരുദ്ധമാണെന്നും പ്രഖ്യാപിക്കുന്നു. അങ്ങനെ (തുറന്ന) ലൈംഗികതകൾ നിരോധിച്ചുകൊണ്ട്, ഭിന്നലൈംഗികത മുന്നോട്ടുവച്ചുകൊണ്ട്, ലൈംഗികതയും ശാരീരിക ചോദനകളും അധികം പ്രദർശനപരമാക്കുന്നതു വിലക്കിക്കൊണ്ട് 'മാനസികമായ' അടുപ്പത്തിനും മറ്റും പ്രാധാന്യം നൽകപ്പെട്ടു.* ശാരീരികബന്ധങ്ങളും മറ്റും 'പാപ'മാണെന്നുള്ള മതബോധം വർധിക്കുന്നതിലൂടെ മാനസികമായ ബന്ധമാണ് ശുദ്ധമായത് എന്ന ചിന്ത പ്രചരിക്കുന്നു. അങ്ങനെ പ്രണയത്തിൽനിന്നും സ്നേഹത്തിൽനിന്നും ശരീരം അഥവാ കാമം ഒഴിവാക്കപ്പെടുകയും മനസ് മുൻസ്ഥാനത്തേക്ക് കടന്നുവരികയും ചെയ്തു, ആധുനികമക്കത്തായ കുടുംബക്രമത്തിലേക്ക് നയിക്കുന്ന ഒരു സ്ത്രീ - ഒരു പുരുഷപ്രണയം എന്നത് സാർവത്രികമാകുന്നു. കാൽപ്പനികത ഈ പ്രണയത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രമായി കടന്നുവരുന്നു.

പലരുമായുള്ള ലൈംഗികവേഴ്ചയിൽനിന്ന് - സംബന്ധം - ഒരാളിലുള്ള അനുരാഗം രൂപപ്പെടുന്നിടത്താണ് മനസ്/അന്തരംഗം തീവ്രമായി പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. ഈ മനസിന്റെ രൂപപ്പെടലാണ് ആധുനികതയുടെ അടിസ്ഥാനയുക്തികളിലൊന്ന്. മനസ്/ശരീരം എന്ന ദ്വന്ദ്വത്തിൽ മനസ് ശരീരത്തേക്കാൾ ഉന്നതമാവുകയും ശരീരം കീഴാളമാവുകയും ചെയ്യുന്നു ആദ്യകാലനോവലുകളിൽ ഈ മനസിനെക്കുറിച്ചുള്ള നീണ്ട ചർച്ചകൾ കാണാം. ഇന്ദുലേഖയിൽ ഇന്ദുലേഖയും മാധവനും ഒന്നാം അധ്യായത്തിൽ നടത്തുന്ന മനസിനെക്കുറിച്ചുള്ള നീണ്ടചർച്ച കേരളീയ സ്ത്രീപുരുഷന്മാർക്കിടയിൽ രൂപപ്പെടുന്ന ബന്ധങ്ങളുടെ പുതിയതലമാണ് പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നത്. ആ ചർച്ചയ്ക്കൊടുവിൽ 'എന്റെ മനസിന് അഭിരുചി തോന്നുന്നവൻ എന്റെ ഭർത്താവെന്നു മാത്രമാണ് ഞാൻ നിശ്ചയിച്ചിട്ടുള്ളത്' (1993:43) എന്ന ഇന്ദുലേഖയുടെ പ്രഖ്യാപനവും തദനന്തരസംഭവങ്ങളും, ഇത് ചൂണ്ടിക്കാണിച്ച് പ്രണയങ്ങളിലേർപ്പെടുന്ന *പറങ്ങോടി പരിണയം*പോലുള്ള നോവലുകളിലെ സംഭവങ്ങളും സ്നേഹാദിമൂല്യങ്ങളുടെയും ഗുണങ്ങളുടെയും ഇരിപ്പിടമായി മനസിനെ പ്രതിഷ്ഠിക്കുകയും ശരീരത്തെയും ലൈംഗികതയെയും അതിനു കീഴേ നിർത്തുകയും ചെയ്യുന്ന സാമൂഹ്യപരിസരത്തെ വെളിപ്പെടുത്തുന്നു. ആധുനികവിദ്യാഭ്യാസം ഈ മനസിന്റെ നിർമിതിയാണ് ലക്ഷ്യമിട്ടത്. ധൈര്യം, ക്ഷമ മുതലായ സാധനങ്ങളെ ഉപയോഗിച്ചുവേണം മനസിനെ ഭ്രമത്തിൽനിന്ന് മോചിപ്പിച്ച് സ്വാധീനത്തിൽ വയ്ക്കാനെന്ന് ഇന്ദുലേഖ പറയുന്നു (പു. 29). താഴ്മ, ശാന്തി, അടക്കം, സഹിഷ്ണുത എന്നീ ഗുണങ്ങളാൽ സുകുമാരി ഒരു വിശുദ്ധമനസിലേക്ക് പ്രവേശിക്കുന്നത് *സുകുമാരി* എന്ന നോവൽ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു (ജോർജ് ഇരുമ്പയം 1985; 315). പുതിയ കൊളോണിയൽ വിദ്യാഭ്യാസസ്ഥാപനങ്ങൾ വിദ്യാർഥികളെ പുതിയ ഗുണങ്ങളുടെ ഇരിപ്പിടമായി വളർത്തിയെടുക്കുന്നതിനെക്കുറിച്ചുള്ള പറങ്ങോടി പരിണയത്തിലെ ചർച്ചകൾ (അതേ കൃതി; 253) വ്യവഹാരരൂപീകരണങ്ങളിലൂടെ സാധ്യമാകുന്ന

ആധുനികകർതൃത്വവൽകരണത്തെ ദൃശ്യമാക്കുന്നു. ഇക്കാലത്തെ ജാതി, മതപരിഷ്കരണപ്രസ്ഥാനങ്ങളും ദേശീയതാപ്രസ്ഥാനങ്ങളും ഏറെ ചർച്ച ചെയ്തത് മനസിനെയും ശരീരത്തെയും കുറിച്ചായിരുന്നു. ഈ ചർച്ചകളെല്ലാം സ്ത്രീയെയാണ് പ്രത്യേകം പരിചരിച്ചിരുന്നതെന്ന് ദേവിക ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു (സരസ്വതിയമ്മ കെ. 2001;39–63). ചുരുക്കത്തിൽ, പ്രദർശനപരമായിരുന്ന ശരീരത്തെ ആധുനികമായി വസ്ത്രവൽക്കരിച്ച് പൊതുസ്ഥലത്തിൽനിന്ന് അമർത്തിയ, മായ്ച്ചുകളഞ്ഞ ആധുനികതാപദ്ധതികളുടെ രാഷ്ട്രീയത്തിലാണ് കുമാരനാശാൻ എന്ന സ്നേഹഗായകൻ തീവ്രമായി ഉന്നയിക്കപ്പെടുന്നത്.

ഉടൽനിഷേധത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയം

സാമൂഹികം എന്ന പരികല്പനയിലൂടെ, ഫ്യൂഡൽകാലത്തുനിന്ന് ആധുനികമായ ഒരു കാലത്തേക്കുള്ള പരിണാമമായി കേരളീയനവോത്ഥാനത്തെ കേവലമായി നോക്കിക്കാണുന്ന പശ്ചാത്തലത്തിലാണ് നിലവിൽ കുമാരനാശാനെ പ്രതിഷ്ഠിച്ചിട്ടുള്ളത്. അങ്ങനെ സാമൂഹികമായും കാവ്യപരമായും വിപ്ലവം നടത്തിയ ശുക്രനക്ഷത്രമായും ബൂർഷ്വാവിപ്ലവത്തിന്റെ ചിഹ്നമായും ആശാൻ വാഴ്ത്തപ്പെടുന്നു. എന്നാൽ മേൽപ്പറഞ്ഞ ആധുനികതാപരമായ പരിവർത്തനങ്ങളുടെ വെളിച്ചത്തിൽ ആശാനെ പുനർവായിക്കുമ്പോൾ, ഇന്നും മലയാളിയുടെ ചിന്താപദ്ധതികളും സാഹിത്യചിന്തകളും 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ ആധുനികതാപരമായ പരിണാമങ്ങളെ വലംവച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുകയാണെന്നു കാണാം. അതായത്, 21-ാം നൂറ്റാണ്ടിലും ശരീരത്തെക്കുറിച്ചുള്ള സങ്കീർണമായ ഒരു ഭീതി മലയാളിയുടെ ബൗദ്ധികമേഖലയിൽ അവശേഷിക്കുന്നുണ്ട്. അതിനാൽ ആ ശരീരത്തെ ഒഴിവാക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങളാണ് ആധ്യാത്മികം എന്നൊക്കെപ്പറഞ്ഞ് നടത്തിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നത്. നാളിതുവരെ വ്യത്യസ്തകാലങ്ങളിലുണ്ടായിട്ടുള്ള ആശാൻ വായനകൾ ആധുനികതാപദ്ധതികൾ ഉൽപ്പാദിപ്പിച്ച 'ശരീരഭീതി'യുടെ രാഷ്ട്രീയത്തിനകത്തു കിടന്നാണ് സഞ്ചരിച്ചുകൊണ്ടേയിരിക്കുന്നത്.

> 'മണിപ്രവാളസംസ്കാരത്തിന്റെ *ഇരുണ്ടകാലഘട്ടത്തിനു പിറകേ* ആധ്യാത്മികതയുടെ സന്ദേശം കൊണ്ടുവന്ന തുഞ്ചത്തെഴുത്തച്ഛന്റെ അവതാരംപോലെയാണ് വെൺമണിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ തൊട്ടുപിമ്പേ കുമാരകവിയുടെ അവതാരം' (എം. ലീലാവതി, 1984; 122)

> 'മണിപ്രവാളകവിതയിലും വെൺമണിക്കാവ്യങ്ങളിലും *ലൗകികമാലിന്യങ്ങളിൽ മുഴുകിക്കിടന്നിരുന്ന നായികമാരുടെ* പശ്ചാത്തലത്തിൽ ആശാന്റെ നായികമാർ എത്രത്തോളം *ആധ്യാത്മികവിശുദ്ധി* പ്രകടിപ്പിക്കുന്നു എന്നാണിവിടെ വിശദീകരിച്ചത്' (എ. ഷീലാകുമാരി 1996;8)

> 'കാഴ്ചയിലെന്നതിനേക്കാൾ അനുഭവത്തിലാണ് ആശാൻ കവിത *മണിപ്രവാളത്തിന്റെ ഭോഗാലസതയെ* മുറിച്ചുകടന്നത്.... പൂർവകവിതയിലെ *ഭോഗാസക്തിയെ ആശാൻ* കവിതയ്ക്കു ഭയമാണ്' (ഗീത; 2006).

മേൽക്കൊടുത്തിരിക്കുന്ന സ്ത്രീപക്ഷആശാൻവായനകൾ (പുരുഷനിരൂപണങ്ങൾ ഇതുതന്നെയാവർത്തിക്കുന്നു) മുമ്പു സൂചിപ്പിച്ച ദ്വന്ദ്വാത്മകതയുടേതായ ഒരു പശ്ചാത്തലത്തിൽ ആശാൻകവിതയെ പ്രതിഷ്ഠിക്കുകയും എങ്ങനെ ആശാൻകവിത, ചരിത്രത്തിൽ പ്രവർത്തിച്ചിരുന്ന മണിപ്രവാള ശരീരപരതയുടെ തൃഷ്ണകളെ മറികടന്ന് മാനസികമായൊരു തലത്തെ പ്രാപിച്ചു എന്ന് വിശദീകരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. അങ്ങനെ ഭോഗാത്മകതയുടെ ചിഹ്നമായി, 'കുത്തഴിഞ്ഞ' ലൈംഗികതയായി മണിപ്രവാളകൃതികളും കാലഘട്ടവും അതിന്നപരമായി ആശാനിലൂടെയും മറ്റും സാധ്യമാകുന്ന നവോത്ഥാനവും പ്രതിഷ്ഠിതമാകുന്നു. ശരീരം–ലൈംഗികത–മണിപ്രവാളം X മനസ് – ആത്മീയത– നവോത്ഥാനം എന്നൊരു ദ്വന്ദ്വം ആശാൻവായനകൾ കൃത്യമായി പിന്തുടരുന്നതു കാണാം. യഥാർഥത്തിൽ അതിഭൗതികമായി, ചരിത്രനിരപേക്ഷമായി നവോത്ഥാനത്തെയും സാഹിത്യത്തെയും വിശകലനം ചെയ്ത ചതിക്കുഴികളിലാണ് ആശാൻ വിമർശനാതീതമായി മാറ്റപ്പെട്ടത്.

ശരീരത്തിന്റെ തൃഷ്ണകളെ അമർത്താനും വസ്ത്രം ധരിച്ച് ശരീരത്തെ മറയ്ക്കാനും മാനസികമായി പ്രണയിക്കാനും നിരന്തരമായ ആഹ്വാനങ്ങൾ മുഴങ്ങിയിരുന്ന ആധുനികതാപദ്ധതികളുടെ കാലത്താണ് ആശാൻ കവിതയെഴുതുന്നത്. മരുമക്കത്തായത്തിന്റെ 'കുത്തഴിഞ്ഞ ലൈംഗികത'യ്ക്കെതിരേ കർശനവിമർശനവും മക്കത്തായ കുടുംബക്രമത്തിന്റെ നിർമിതിയും ശക്തമായ കാലത്തിന്റെ അബോധമാണ് ആശാൻകവിതകളിൽ ഉടനീളം മുഴങ്ങുന്നത്. അതുകൊണ്ടാണ് ആദ്യകാലസ്തോത്രകൃതികളിൽ ശൃംഗാരവും പിന്നീട് കാവ്യകൃതികളിൽ ആത്മീയതയും ശരീരത്തിന്റെ അപ്രത്യക്ഷമാകലും മരണവും കൂടിക്കുഴഞ്ഞ് പ്രത്യക്ഷമാകുന്നതും. എല്ലാ അർഥത്തിലും മനസിനും ആധ്യാത്മികതയ്ക്കും പ്രാധാന്യം നൽകുന്നവിധത്തിൽ ശരീരത്തിന്റെ സാന്നിധ്യം ആശാൻകവിതകളിൽ നിന്ന് മാഞ്ഞുപോകുന്നുണ്ട്. *വീണപൂവ്* മുതൽ *കരുണ*വരെയുള്ള കൃതികളിലെല്ലാം മരണം നിരന്തരസാന്നിധ്യമായിരിക്കുന്നതും വീണപൂവ് വിലാപകാവ്യമായിരിക്കുന്നതും കേവലമായ സാഹിത്യപ്രശ്നമല്ല. തായാട്ടുശങ്കരനെപ്പോലെ എത്രതന്നെ വാദിക്കാൻ ശ്രമിച്ചാലും (2000; 92–116) ആശാൻകവിതയിൽ അപ്രത്യക്ഷമാകുന്ന ശരീരം ഭൗതികതയുടെ ആഘോഷമാണെന്നു പറയാൻ കഴിയില്ല. എല്ലാത്തരത്തിലും ശരീരത്തെ നിഷേധിക്കുന്ന ആധുനികതയുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിൽ അണിചേരുകയാണ് ആശാൻകവിത.

ആധുനികതയുടെ ലൈംഗികപ്രത്യയശാസ്ത്രമായി ആശാൻകവിത സ്വയം മാറുന്നതിന്റെ നിരവധി സാക്ഷ്യങ്ങൾ കൃതികളിലുടനീളം കാണാൻ കഴിയും. ആധുനികതാപരമായ ശരീര/ലിംഗപരിഷ്കരണങ്ങൾ പുരുഷശരീരത്തെ സ്വതന്ത്രമാക്കുകയും സ്ത്രീയെ കൂടുതൽ വിധേയപ്പെടുത്തുകയും അവളുടെ മനസിനെ കേന്ദ്രീകരിച്ച് 'ആന്തരികമായ സൗന്ദര്യ'മുള്ളവളായി വ്യവസ്ഥപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്തു. ഇന്ത്യയിലൊട്ടാകെ നടന്ന നവോത്ഥാന/ആധു

നികതാപരമായ പരിവർത്തനങ്ങൾ സ്ത്രീയുടെ ശരീരത്തെയാണ് കൂടുതൽ ശ്രദ്ധി ച്ചിരുന്നതെന്നുള്ള നിരീക്ഷണങ്ങളും ഇവിടെ പ്രസക്തമാണ്. അനവധി ലൈംഗി കതയിൽനിന്ന് ഒരാളിൽമാത്രം ലൈംഗികത നിയന്ത്രിക്കപ്പെടുന്ന പതിവ്രതയി ലേക്കുള്ള കേരളീയസ്ത്രീയുടെ പരിണാമത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയമാണ് ആശാൻക വിതകളിൽ ധ്വനിക്കുന്നത്. അങ്ങനെ ആശാൻ പുതിയൊരു സ്ത്രീത്വദർശനം അവതരിപ്പിച്ചു. ഈ സ്ത്രീകളിൽ എല്ലാവരുംതന്നെ കൊല്ലപ്പെടുകയും ചെയ്തു. മരണത്തിലൂടെ അവർ അക്കാലത്ത് വന്നുകൊണ്ടിരുന്ന മക്കത്തായ കുടുംബ ക്രമത്തിന് അടിത്തറയിട്ടു. സ്ത്രീകളുടെ ഒന്നിനു പിറകേ ഒന്നായുള്ള മരണ ത്തിലൂടെയാണ് ആശാൻ തന്റെ നവോത്ഥാന ശരീരരാഷ്ട്രീയം മുന്നോട്ടുവച്ച ത്. ആ രാഷ്ട്രീയം ഫ്യൂഡലിസത്തിന്റെ മരുമക്കത്തായശരീരത്തിൽനിന്ന്, തൃഷ്ണ കളിൽനിന്ന് മുക്തമാണ്. ശരീരമല്ല മനസാണ് അവരുടെ കേന്ദ്രം. അവരെല്ലാം സീതയെപ്പോലെ നിരന്തരം ഉരുവിട്ടുകൊണ്ടിരുന്നു:

'നിഴലിൻവഴി പൈതൽപോലെ പോ-

യുഴലാഭോഗമിരന്നു ഞാനിനി' (ചി.സീത, ശ്ലോ.17) 'ഭോഗ'മെന്ന 'ദുര ന്ത'ത്തിൽനിന്ന് ശരീരത്തെ മോചിപ്പിച്ചെടുക്കുന്ന സാംസ്കാരികപ്രക്രിയകളി ലാണ് സ്ത്രീകളുടെ മരണം ആശാൻകവിതയിൽ കടന്നുവരുന്നത്.

എല്ലാ കൃതികളിലും ശരീരത്തിന്റെ നിറഞ്ഞ ഒരാഘോഷം കാണാം. *വീണപൂവ്*തൊട്ട് *കരുണ*വരെയുള്ള കൃതികളിൽ ഉടലിന്റെ നിരന്തരസാന്നിദ്ധ്യം ശ്രദ്ധേയമാണ്. *വീണപൂവ്* എന്ന ചെറുകൃതിയിൽതന്നെ എട്ടു തവണയോളം ഉടലിന്റെ പര്യായങ്ങൾ കടന്നുവരുന്നു. പൂവ് എന്നതിനെ മനുഷ്യതയുടെ ശരീ രവൽകരണത്തിലേക്കാണ് എടുത്തുവയ്ക്കുന്നത്. സ്ത്രീപുരുഷന്മാർ കഥാപാ ത്രങ്ങളായി പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന *നളിനി* തൊട്ടുള്ള കാവ്യങ്ങളിൽ സ്ത്രീപുരുഷ ഭേദത്തോടെ ശരീരം രംഗത്തുവരുന്നു. നളിനിയിൽ 'ദ്യോതമാനമുടൽ നഗ്ന' മായി പുരുഷശരീരം പ്രത്യക്ഷപ്പെടുമ്പോൾ 'കുളിച്ചു നീർചിന്തുമീറനൊടു... ബന്ധുരാംഗരുചി'യായി സ്ത്രീശരീരം നിൽക്കുന്നു. സീതയുടെ ഓർമയിൽ രാമ നുമൊത്തുള്ള പ്രണയകാലശരീരപരത ഇളകിയാടുന്നു. 'കത്തുന്ന ഉടൽ' എന്ന സീതയിലെ ഉടൽദർശനം സവിശേഷം ശ്രദ്ധേയമാണ്. ആശാൻകൃതികളിൽ ഏറെ 'ദേഹ'സൂചനകളുള്ളത് 'സീത'യിലാണെന്നു കാണാം. *ചണ്ഡാലഭിക്ഷുകി, കരു ണ, ദുരവസ്ഥ* എന്നീ കൃതികളിലും ആൺ-പെൺ മെയ്യുകൾ സജീവമായി ഇട പെടുന്നുണ്ട്. *കരുണ*യിലെ വാസവദത്തയുടെ അധികാരമുള്ള ശരീരം മരുമ ക്കത്തായക്രമത്തിന്റെ സ്ത്രീശരീരമാതൃകയാണെന്നു പറയാം. ഈ ഉടൽനിർമി തിയിൽ ലിംഗപദവീക്രമം (gender) കൃത്യമായി പ്രവർത്തിക്കുന്നതും കാണാം. പെണ്ണിന്റെ ഉടൽ മാർദ്ദവമുള്ളതും ആണിന്റേത് കരുത്തുള്ളതും എന്ന ദ്വന്ദ്വ ത്തിലാണ് ശരീരവിന്യാസം കടന്നുവരുന്നത്. ഇളകിയാടുന്ന അതിനായി വാഞ്ഛി ക്കുന്ന ശരീരത്തെ എങ്ങനെയാണ്, എന്തുകൊണ്ടാണ് ആശാൻ നിഷേധിക്കു ന്നതെന്ന പ്രശ്നത്തിലും ആധുനികതയുടെ അടിത്തറയായ ലിംഗപദവി ശക്ത

മായി പ്രവർത്തിക്കുന്നതു കാണാം. അതായത് ആൺശരീരം ആശാൻകവിതക ളിൽ അന്ത്യത്തിലും നിവർന്നുനിൽക്കുന്നുണ്ട് — ലൈംഗികതാരഹിതമായി ട്ടെങ്കിലും. പെൺശരീരമാണ് തകർക്കപ്പെടുന്നത് അഥവാ ആത്മഹത്യയിൽ അഭയം തേടുന്നത്.

ഉടലിന്റെ നിരന്തരസാന്നിധ്യത്തിൽനിന്ന് അതിന്റെ നിഷേധത്തിൽ ചെന്നെത്തുന്ന ആശാൻകവിതയിൽ ശില്പഘടനയിൽതന്നെ ഉടലിനെ ബഹി ഷ്കരിക്കുന്ന യുക്തിയാണ് പ്രവർത്തിക്കുന്നതെന്ന് നുജും (1997;71) ചൂണ്ടിക്കാ ണിക്കുന്നു. ഈ ഉടൽനിഷേധയുക്തിയിൽനിന്ന് ആശാൻകവിതയെ അദ്ദേഹം ഇപ്രകാരം തിരുത്തിവായിക്കുന്നു:

നളിനി - പെണ്ണുടൽ നിഷേധം

ലീല - ഉടൽനിബദ്ധമല്ല രാഗം

സീത - കത്തുന്ന ഉടൽ

കരുണ - അംഗം മുറിച്ചോരുടൽ

ദുരവസ്ഥയും ച.ഭിക്ഷുകിയും - ഉടൽവർണനനിരാസം (71-75).

ഈ ശരീരനിഷേധത്തിന്റെ ചരിത്രത്തെ ഇങ്ങനെ സംഗ്രഹിക്കാം:

കൃതി	സ്ത്രീശരീരം	പുരുഷശരീരം
വീണപൂവ്	മരിക്കുന്നു	നിലനിൽക്കുന്നു (വണ്ട്)
നളിനി	മരിക്കുന്നു	യോഗിയായി നിലനിൽക്കുന്നു
ലീല	ഇല്ലാതാകുന്നു	ഇല്ലാതാകുന്നു
ചി. സീത	മരിക്കുന്നു	(രാമൻ) നിലനിൽക്കുന്നു
ദുരവസ്ഥ	നിലനിൽക്കുന്നു	പരിഷ്കരിക്കപ്പെടുന്നു
ച. ഭിക്ഷുകി	യോഗിനി യാക്കപ്പെടുന്നു	യോഗിയായി നിലനിൽക്കുന്നു
കരുണ	തകർക്കപ്പെടുന്നു	യോഗിയായി നിലനിൽക്കുന്നു

ഏഴു കൃതികളിൽ അഞ്ചിലെയും നായികമാരെ കൊല്ലുന്ന/ആത്മഹത്യ യിലേക്കു നയിക്കുന്ന, 7-ൽ ആറു നായകന്മാരെയും നിലനിർത്തുന്ന ആഖ്യാ നയുക്തി സ്ത്രീശരീരത്തെ ഭീതിയോടെയാണ് നോക്കിക്കാണുന്നതെന്നു വ്യക്ത മാക്കുന്നു. ശാരീരികമായ തൃഷ്ണകളും കാമനകളും നിരന്തരം പ്രകടിപ്പിക്കുന്ന നായികമാർ ഈ പ്രകടനപരതയെക്കുറിച്ചുതന്നെ വിമർശനങ്ങളുന്നയിച്ച് ശരീ രത്തെത്തന്നെ കൊന്നുതള്ളുന്നു. ഈ നിഷേധം രണ്ടു ഘട്ടങ്ങളുള്ളതായി കാണാം.

1) ശാരീരികതൃഷ്ണകളെ 'ഭോഗ'മായിക്കണ്ട് നിഷേധിക്കുന്നത്.

2) മരണത്തിലൂടെയുള്ള ശരീരനിഷേധം.

ഈ നിഷേധങ്ങൾ, നിരൂപകർ കൊട്ടിഗ്ഘോഷിക്കുന്നതുപോലെ 'പെണ്ണുടൽകേന്ദ്രീകൃതമായ ഭാഷയെ നിരാകരിച്ചുകൊണ്ട് സ്ത്രീ-പുരുഷനിരപേക്ഷമായ ഭാഷ സൃഷ്ടിക്കാനുള്ള ശ്രമമായിരുന്നു' (നുജും 1997;71) എന്ന വാദങ്ങൾ ആശാനിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്ന ആധുനികതയെ തിരിച്ചറിയാൻ കഴിയാതെയുള്ള വ്യഥാവിലാപങ്ങളാണ്. മറിച്ച്, ആധുനികതാപരമായ പരിണാമത്തിൽ സ്ത്രീശരീരത്തെ ആധുനികമാക്കുന്ന, പുരുഷവഴക്കങ്ങളുടെ ക്രമത്തിലേക്ക് സ്ത്രീയെ വിന്യസിക്കുന്ന ആഖ്യാനതന്ത്രമാണ് ഇത്. ഇല്ലാതാക്കപ്പെടുന്ന ശരീരമെന്നത് തൃഷ്ണാഭിമുഖമായി സഞ്ചരിക്കാൻ വാഞ്ഛിക്കുന്ന, സ്വയം നിർണയാവകാശമുള്ള ശരീരസ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ സംസ്കാരത്തെ റദ്ദാക്കുന്ന കാവ്യഭാഷയാണ്. ആ റദ്ദാക്കലാണ് ആധുനിക മക്കത്തായകുടുംബം സ്ത്രീയിൽ നിന്നാവശ്യപ്പെട്ടതും.

കേരളത്തിന്റെ ആധുനികീകരണത്തിൽ പിതാവിൽ കേന്ദ്രീകരിച്ച മക്കത്തായകുടുംബത്തിന്റെ നിർമിതിയായിരുന്നു കാതലായ ഒരു ഭാഗമെന്ന് മുമ്പു പറഞ്ഞു. മക്കത്തായ ന്യൂക്ലിയർകുടുംബത്തിലേക്കുള്ള മാറ്റത്തിന്റെ നടുവിലാണ് ആശാന്റെ നായികമാർ മറ്റൊരു പുരുഷനെ സ്വീകരിക്കാൻ കഴിയാതെ ആത്മഹത്യ ചെയ്യുന്നത്. മരുമക്കത്തായസ്ത്രീയെ പതിവ്രതയാക്കുന്ന പുരുഷയുക്തിയാണിത്. നിരവധി ഭർത്താക്കന്മാരെ സ്വീകരിക്കാം എന്ന ക്രമത്തെ വിച്ഛേദിച്ചുകൊണ്ടാണ് ഒരുവനിൽമാത്രം എന്ന ചിന്തയുമായി 'നളിനി'മാരും 'വീണപൂവു'കളും കടന്നുവരുന്നത്. ഈ പതിവ്രതാത്വം നന്നായി പ്രകാശിപ്പിക്കുകയാണ് സാവിത്രി (ദുരവസ്ഥ) എന്ന നാമവും അവളുടെ പുരാണകഥയും. ഇതിഹാസത്തിൽ ഭർതൃവിധേയയായി വാഴ്ത്തപ്പെടുന്ന സാവിത്രിയെന്ന നായികയുടെ പുരാണകഥയെ ആഖ്യാനം ചെയ്തുകൊണ്ട് പുതിയൊരു സാവിത്രി ദുരവസ്ഥയിൽ നിറയുന്നത് ആശാന്റെ കുടുംബ,സ്ത്രീസ്വത്വത്തെ നന്നായി പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. മറ്റൊരു പ്രണയം അസാധ്യം എന്ന മുദ്രാവാക്യമുയർത്തി വീടു വിടുന്ന നളിനിമാർ 'ഭർത്താവാകുന്ന കൊടിമരത്തിൽ ശീലയായി കിടന്നാടാനുള്ള' (നളിനി; ശ്ലോ. 146), അങ്ങനെ തങ്ങളുടെ ചാരിത്ര്യം ലോകത്തിനു കാട്ടിക്കൊടുക്കാനുള്ള വെമ്പലിലാണ്. ഒരുപാടുപേർ എന്നതിൽനിന്ന് ഒരാളുടെ സ്വകാര്യസ്വത്തായി മാറ്റപ്പെടുന്ന, അണുകുടുംബത്തിലേക്കുള്ള പ്രവേശനം സാധ്യമാകാത്തതിനാലാണ് ഇവർ ആത്യമഹത്യ ചെയ്യുന്നത്; ശരീരത്തെ നിഷേധിക്കുന്നത്. കുടുംബനിഷേധമല്ലിത്; മറിച്ച് കുടുംബത്തെ പുനർക്രമീകരിക്കുന്ന പവിത്രീകരിക്കുന്ന സ്ത്രീയെ ചാരിത്ര്യവൽകരിക്കുന്ന സാമൂഹ്യപ്രയോഗത്തിന്റെ ഭാഷ്യമാണ്. യൂറോപ്പിലും മറ്റും സംഭവിച്ചതുപോലെ വ്യവസായവൽകരണകാലത്ത് പണത്തിലധിഷ്ഠിതമായ മൂലധനവ്യവസ്ഥയിൽ രൂപപ്പെട്ട പുതിയ കുടുംബങ്ങൾ പുരുഷാധിപത്യത്തെ ശക്തമാക്കി സ്ത്രീയുടെ ചാരിത്ര്യം കർശനമാക്കിയതുപോലെ/ വിധേയമാക്കിയതുപോലെ, കൊളോണിയൽ മൂലധനപ്രക്രിയകൾ രൂപപ്പെടുത്തിയ പുതിയകുടുംബം അമ്മയുടെ അവിഹിതബന്ധങ്ങളെ നിരോധിച്ച് അച്ഛന്റെ പിന്തുടർച്ചയെ പവിത്രമാക്കി. സ്ത്രീയുടെ മനസിൽ പോലും 'പരപുരുഷൻ' പാടില്ലാത്തതാകുന്നു. ഈ പിത്രാധിപത്യകുടുംബഘടനയുടെ വാഴ്ത്തായിട്ടാണ് കാല്പനികത ഇവിടെ വേരുറച്ചത്. ഇങ്ങനെ കുടുംബത്തെ മഹത്വീകരിക്കുന്ന, ഭാര്യാപദവിയെ നിർവചിക്കുന്ന നിരവധി കൃതികൾ ആശാൻ എഴുതിയിട്ടുണ്ട്. 'പാകാദിപടുവായ്, ഗേഹഭരണത്തിൽ വിദഗ്ധയായ്/സന്തുഷ്ടിയായ് വർത്തിക്കേണം സ്ത്രീ മിതവ്യയശീലയായ്' എന്നിങ്ങനെ 'സാമാന്യധർമങ്ങൾ' എന്ന കൃതിയിലും 'സദാചാരശതകം' എന്നതിലും കാണാം.

ഇവിടെ സംഭവിക്കുന്നത് കൃത്യമായ, അയവില്ലാത്ത ലൈംഗികക്രമീകരണമാണ്; ശരീരത്തിന്റെ പുനർക്രമീകരണമാണ്. മുണ്ടുമാറുന്നതുപോലെ സ്ത്രീകൾ ഭർത്താക്കന്മാരെ (മറിച്ചും) മാറിയിരുന്ന കാലത്തുനിന്നും വീടിനുള്ളിൽ അടങ്ങിയൊതുങ്ങിക്കഴിയാനുള്ള ശാസനകൾ നിരന്തരം മുഴങ്ങിയിരുന്ന കാലത്താണ് നളിനിമാർ ഒരാളെമാത്രം സ്നേഹിക്കാൻ ശീലിപ്പിക്കപ്പെടുന്നത്; കാമുകനും ഭർത്താവിനും പുറത്തുള്ളവർ അന്യരും 'ജാരരു'മാകുന്നത്. ഈ ശരീര/ലൈംഗികക്രമീകരണത്തിന് പുരുഷന്മാരും വിധേയമാകുന്നു. സന്യാസി എന്ന പുരുഷനായകരും 'ആശ്രമം' എന്ന സ്ഥലരാശിയും ഇതിന്റെ ചിഹ്നമാകുന്നു. മരുമക്കത്തായത്തിലെ 'ഭോഗി'യായ പുരുഷന്റെ അപരമാണ് ഇവിടുത്തെ ലൈംഗിക, ശാരീരികവാഞ്ഛകൾ അസ്തമിച്ച സന്യാസിമാർ. പൗരസ്ത്യവാദ (orientalism) ദേശീയവാദ വ്യവഹാരങ്ങളിലൂടെയും മറ്റും ഏറെ ആദർശവൽക്കരിക്കപ്പെട്ട ഹൈമവതഭൂമിയും ആശ്രമങ്ങളും ശരീരനിഗ്രഹത്തിന്റെ കടുത്ത പ്രത്യയശാസ്ത്രഭൂമികയാണ്. ഈ ഭൂമികയിലാണ് 'കാമം' നിറഞ്ഞ പ്രണയങ്ങൾ ചത്തുവീഴുന്നതും 'മാംസനിബദ്ധമല്ലാത്ത രാഗ'ങ്ങൾ, 'ആരുംതോഴിയുലകിൽ മറയുന്നില്ല; മാംസം വെടിഞ്ഞാൽ / തീരുന്നില്ലീ പ്രണയജടിലം ദേഹിതൻ ദേഹബന്ധം' (*ലീല*) എന്നു പാടിക്കൊണ്ട് 'തമസഃപരമാം' പദത്തിലേക്കുയരുന്നതും. സ്നേഹത്തിൽ ശരീരം/കാമം കലർത്താൻ വയ്യാത്ത ആധുനികചിന്തയിലാണ് ആശാന്റെ പ്രണയങ്ങൾ ആദർശവൽകരിക്കപ്പെട്ട പ്രകൃതിരമണീയതയിൽ ഒടുങ്ങുന്നത്.

പുതിയ കുടുംബത്തിനനിവാര്യമായ ലൈംഗികതാക്രമീകരണപ്രത്യയശാസ്ത്രമായി നളിനിയെയും ലീലയെയും കൊല്ലുന്ന ആശാൻ എന്തുകൊണ്ടാണ് സാവിത്രിയെമാത്രം കുടുംബജീവിതത്തിലേക്കു പ്രവേശിപ്പിച്ചതെന്ന ചോദ്യം സങ്കീർണമായ പ്രശ്നങ്ങളാണുന്നയിക്കുന്നത്. കേരളീയ ആധുനികതയിൽ സവിശേഷമായി ഉന്നയിക്കപ്പെടുന്ന ജാതി എന്ന പ്രശ്നം ഇവിടെ കടന്നുവരുന്നു. മറ്റുള്ള നായികമാരിൽനിന്നു ഭിന്നമായി നായകനു മുന്നിൽ ആധികാരികമായി തന്റെ പ്രണയം പറയുന്നതിനും അവനെ തന്റെ പായയിൽ ശയിപ്പിക്കുന്നതിനുമുള്ള കർതൃത്വം സാവിത്രിക്ക് ലഭിക്കുന്നു. കാമുകന്റെ ചാത്തത്വം പരിഷ്കരിച്ച് - അങ്ങനെ സംസ്കരിക്കും ഞാനവനുള്ളിൽ / മങ്ങിയെഴുന്ന മതബോധ

ങ്ങൾ - അയാളെ തന്റെ ബ്രാഹ്മണ സാംസ്കാരിക മൂലധനത്തിലേക്ക് ഉയർത്തി ഭർത്താവാക്കാനുള്ള ശക്തി സാവിത്രിക്ക് ലഭ്യമാകുന്നത് അവൾ ബ്രാഹ്മണസ്ത്രീയാകുന്നതുകൊണ്ടാണ്. ആശാനിൽ പ്രവർത്തനക്ഷമമാകുന്ന അനുരാഗത്തിന്റെ ക്രിയാംശവും നിരൂപകർ ഘോഷിക്കുന്ന പ്രണയവും ബ്രാഹ്മണ്യത്തിന്റെ കൈയൊപ്പു പതിയുമ്പോഴാണ് സാഫല്യമടയുന്നതെന്ന യാഥാർഥ്യം കേരളീയ ആധുനികതയുടെ ദുരവസ്ഥകളിൽ ഒന്നുതന്നെയാണ്. ചാത്തനെ പരിഷ്കരിക്കുന്ന സാവിത്രി സ്വയം പരിഷ്കരിക്കുന്നത് കുടുംബത്തിലെ ഭാര്യാപദവിയുടെ ലിംഗമാതൃകയിലേക്കാണ്. മറ്റു നായികമാർക്കു ആശാൻ നൽകാത്ത 'നാണവും' ഒതുക്കവും സാവിത്രിക്കു നൽകിയാണവളെ കുടുംബിനിയാക്കുന്നതെന്നതും ശ്രദ്ധേയം

അങ്ങനെ, നഗ്നശരീരത്തെ വസ്ത്രവൽക്കരിക്കാനും ശരീരത്തെ ഒളിപ്പിച്ച് മനസിനെ പ്രതിഷ്ഠിക്കാനും പ്രണയത്തെ കാമപരതയിൽനിന്നു മോചിപ്പിച്ച് കുടുംബമെന്ന പവിത്രമായ ഒരു സ്ഥാപനത്തെ നിർമിക്കാനും ആഹ്വാനം ചെയ്യുന്ന കേരളീയ ആധുനികതയുടെ ശബ്ദങ്ങൾക്കു നടുവിൽ, ശരീരത്തിന്റെ വിനിമയങ്ങളെയെല്ലാം സ്വകാര്യസ്ഥലത്തേക്ക് അമർത്തിക്കൊണ്ട് പുരുഷാധിപത്യപരമായ കുടുംബത്തിന്റെ വാഴ്ത്തുപാട്ടായും കീഴാളതയെ പരിഷ്കരിക്കുന്ന, നിശബ്ദമാക്കുന്ന സവർണതയായും മാറുകയാണ് കുമാരനാശാൻ എന്ന (ഈഴവ)കവി. ഉടലിനെ തടവിലാക്കി, മനസിനെ തുറന്നുവിട്ട് 'മാംസനിബദ്ധമല്ല രാഗം' എന്നുരുവിടുന്ന കവി, ഉടലിന്റെ സാധ്യതകൾ ആവോളം തിരിച്ചറിയുന്ന ഉത്തരാധുനികമായ ഒരു ഭാവുകത്വത്തിൽ കൂടുതൽ വിമർശനങ്ങൾ നേരിടുന്നു. ആ വിമർശനം, കേവലം കുമാരനാശാൻ എന്ന കവിയുടെ നേരെമാത്രം ഉയരുന്ന ഒന്നല്ല; കുമാരനാശാൻ പങ്കാളിയാകുന്ന മലയാളിയുടെ 'ആധുനികത' എന്ന പ്രശ്നത്തെ, ഇന്നും മലയാളി പൊതിഞ്ഞു സൂക്ഷിക്കുന്ന കുടുംബത്തിനുള്ളിൽ പ്രതിഷ്ഠിച്ചിരിക്കുന്ന ശരീരം എന്ന വ്യവഹാരത്തെ അഴിച്ചെടുക്കുന്ന പ്രവർത്തനമാണ്. മലയാളിയുടെ കുടുംബം, പുരുഷാധിപത്യം, പൊതുസമൂഹം, ജാതി, മതം, വർഗഘടന, ഇടതുപക്ഷം തുടങ്ങി ആധുനികത നിർമിച്ച എടുപ്പുകളെല്ലാം ഈ വിശകലനത്തിനു മുന്നിൽ ശക്തമായ പ്രശ്നങ്ങളെ അഭിമുഖീകരിക്കുന്നുണ്ട്. ഉടലുകൾ 'ഇളകിയാടുന്ന' സിനിമാറ്റിക് ഡാൻസ് നിരോധിച്ചപ്പോൾ വിപ്ലവ, ഇടതുപക്ഷപ്രസ്ഥാനങ്ങൾപോലും അതിനെ അംഗീകരിച്ചതിന്റെ രാഷ്ട്രീയത്തിൽ 'ആധുനികത' പങ്കുപറ്റുന്നു എന്നുള്ള തിരിച്ചറിവ് ഈ ചർച്ചയെ ഏറെ സമകാലികമാക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

കുറിപ്പുകൾ

* പല തരത്തിലുള്ള ലൈംഗികതകൾ കേരളത്തിലെ സ്ത്രീപുരുഷന്മാർക്കിടയിലുണ്ടായിരുന്നു എന്നത് മണിപ്രവാളകൃതികളും വി ടി, ചെറുകാട്, എൻ

എൻ പിള്ള, തുടങ്ങിയവരുടെ ആത്മകഥകളും വിളിച്ചുപറയുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ സ്വർഗപരമായ ലൈംഗികത ശരിയല്ലെന്ന് ഇവർതന്നെ പറയുന്നുമുണ്ട്. എന്നു മാത്രമല്ല, ലൈംഗികാവയവങ്ങൾ അശ്ലീലമാക്കപ്പെടുന്ന പരിസരവും ഇവിടെ കാണാം. 'യോനി' എന്നതിന്റെ അർഥം ചോദിക്കുന്ന ചെറുകാടിന്, പറയാൻ കഴിയാതെ അധ്യാപകൻ എഴുതി നൽകുന്നത് 'ജീവിതപ്പാത'യിൽ കാണാം. അങ്ങനെ ശരീരമെന്നത് ലൈംഗികമായ എല്ലാത്തിൽ നിന്നും അടർത്തിമാറ്റിയ ഒന്നായിട്ടാണ് ഇക്കാലത്ത് പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്.

ഗ്രന്ഥസൂചി

കുമാരനാശാൻ	1998	*ആശാന്റെ പദ്യകൃതികൾ* ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം
ജോർജ് ഇരുമ്പയം	1985	*നാലു നോവലുകൾ* എസ്.പി.സി.എസ്, കോട്ടയം
ചന്തുമേനോൻ, ഒ.	1993	*ഇന്ദുലേഖ,* ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം
തായാട്ട് ശങ്കരൻ	2000	*ആശാൻ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ കവി,* എസ്.പി.സി.എസ്, കോട്ടയം
നുജും	1997	*സംവാദത്തിന്റെ ബലതന്ത്രം,* കറന്റ് ബുക്സ്, കോട്ടയം
ലീലാവതി, എം.	1984	*മലയാളകവിതാസാഹിത്യചരിത്രം* കേരളസാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശൂർ
ഷീലാകുമാരി	1996	*കാവ്യഭാഷയുടെ സ്ത്രീപാഠങ്ങൾ,* ഇംപ്രിന്റ്, കൊല്ലം
സരസ്വതിയമ്മ, കെ.	2001	*കെ. സരസ്വതിയമ്മയുടെ സമ്പൂർണകൃതികൾ* ഡി. സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം
Chaterjee, Partha	1999	*The Partha Chaterjee Omnibus*, Oxford
Forbs Geraldine	1998	*Women in Modern India,* Foundation Books, Delhi.

ആനുകാലികം

ഗീത	2006	ഒറ്റക്കാലൂന്നിയ മാരദൂതികൾ, മാതൃഭൂമി, സെപ്തംബർ 17
ദേവിക, ജെ	2004	കേരളീയസ്ത്രീയെ രൂപാന്തരീകരിക്കുമ്പോൾ മാതൃഭൂമി ആഴ്ചപ്പതിപ്പ്, മെയ് 16-22.

സ്ത്രീപക്ഷരചനയിൽനിന്നു സ്ത്രീരചനയിലേക്ക് മലയാളത്തിലെ സ്ത്രീസാഹിത്യത്തിന്റെ വളർച്ചാഘട്ടങ്ങൾ

ഷീബ എം. കുര്യൻ

സമകാലിക ഫെമിനിസത്തിന്റെ ആശയലോകമെന്ന് പൊതുവെ കരുതപ്പെടുന്നത് സ്ത്രീപക്ഷവിമർശനവും സ്ത്രീപക്ഷരചനയുമാണ്. കേരളീയ സ്ത്രീയുടെ സാമൂഹികവും സാംസ്കാരികവും വൈയക്തികവുമായ ഇടങ്ങളെ സ്വാനുഭവത്തിന്റെ വെളിച്ചത്തിൽ വ്യത്യസ്തരീതിയിൽ ആവിഷ്കരിക്കുന്നതിനും സ്ത്രീരചനാപാരമ്പര്യം കണ്ടെടുക്കുന്നതിനും മലയാളത്തിലെ എഴുത്തുകാരികൾക്ക് കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. സ്ത്രീ രചനാപാരമ്പര്യത്തിൽ പാശ്ചാത്യ ഫെമിനിസ്റ്റ്ചിന്തകയായ എലൈൻ ഷോവാൾട്ടർ (Elaine Showalter) കണ്ടെടുക്കുന്ന മൂന്ന് ഘട്ടങ്ങൾ — Feminine, Feminist, Female — മലയാളത്തിലെ സ്ത്രീരചനകളിലും രേഖപ്പെടുത്താൻ സാധിക്കും. Feminine എന്ന ഒന്നാം ഘട്ടത്തിൽ പുരുഷരചനകളെ, പുരുഷന്റെ സ്ത്രീസങ്കല്പങ്ങളെ അനുകരിക്കുന്ന സ്ത്രീരചനകളാണുണ്ടായത്. പുരുഷചിന്തകളെയും മനോഭാവങ്ങളെയും ആക്രമിക്കുന്ന സ്ത്രീരചനകളാണ് രണ്ടാം ഘട്ടമായ Feminist-ലുള്ളത്. യാഥാർത്ഥ്യബോധത്തോടെ സ്ത്രീപുരുഷബന്ധങ്ങളെയും സ്ത്രൈണാവസ്ഥകളെയും ആവിഷ്കരിക്കുന്ന മൂന്നാം ഘട്ടമാണ് Female. സച്ചിദാനന്ദൻ 'പാപത്തറ'യ്ക്കെഴുതിയ അവതാരികയിൽ ഈ ഘട്ടവിഭജനം മലയാളഎഴുത്തുകാരികളിൽ പ്രയോഗിച്ചുനോക്കിയിട്ടുമുണ്ട്.[1] എന്നാൽ കൂടുതൽ വിശാലമായ അർത്ഥതലങ്ങളുള്ളതും സ്ത്രീവാദങ്ങളുടെ ലക്ഷ്യപ്രാപ്തിയെക്കുറിക്കുന്നതുമായ 'സ്ത്രീരചന' (Women writing) എന്ന പരികല്പനയിലേക്കുള്ള ഒരു സാധ്യതയെ കണ്ടെത്തുന്നതിനാണ് ഈ പ്രബന്ധം ശ്രമിക്കുന്നത്.

ഫെമിനിസ്റ്റ് ആശയങ്ങളോട് ഉൾച്ചേർന്ന് സ്ത്രീപക്ഷരചന നടത്തിയ എഴുത്തുകാരിയാണ് *മൃഗശിക്ഷകൻ* (1992) *തച്ചന്റെ മകൾ* (1994) എന്നീ കവിതാസമാഹാരങ്ങളിലൂടെ സാഹിത്യരംഗത്തു കടന്നുവന്ന വിജയലക്ഷ്മി. സ്വന്തം ശക്തി തിരിച്ചറിയുകയും സ്ത്രീസ്വാതന്ത്ര്യവും സമത്വവും വിവേകപൂർവ്വം നേടിയെടുക്കുകയും ചെയ്യുന്ന രീതിയാണ് ഈ സമാഹാരങ്ങളിലുള്ളത്. എന്നാൽ *അന്ത്യപ്രലോഭനം* (2002), *ഒറ്റമണൽത്തരി* (2003), *അന്ധകന്യക* എന്നീ പില്കാല കവിതാസമാഹാരങ്ങളിലെ ശ്രദ്ധേയകവിതകൾ ഭാഷ, പ്രമേയം, വീക്ഷണം എന്നീ ഘടകങ്ങളിൽ വ്യത്യസ്തത പുലർത്തുന്നതായി കാണാം. സ്ത്രീ എന്ന കർത്തൃസ്ഥാനത്തുനിന്നുകൊണ്ട് സ്ത്രീ എന്ന വ്യക്തിസത്തയ്ക്കപ്പുറം വർത്തമാന കാലസാമൂഹികജീവിയായി ഈ കവിതകളിൽ ആഖ്യാതാവ് മാറുന്നു. അഥവാ ഒരു പൗരന്റെ സമൂഹത്തോടുള്ള പ്രതികരണങ്ങളായി ഇവയിലെ രചനകളെ വിലയിരുത്താൻ കഴിയും. ഇവിടെ സ്ത്രീ-സമൂഹം എന്ന സ്ത്രീപക്ഷരചനയിലെ സങ്കല്പനം 'പൗരൻ'-സമൂഹം എന്നതിലേക്ക് മാറുന്നു. സ്വത്വത്തെ എഴുതുന്ന സ്ത്രീ (writing self) എന്ന ഫെമിനിസ്റ്റ് അജണ്ടയ്ക്കപ്പുറത്തേക്കുള്ള ഒരു കാഴ്ചപ്പാടാണ് ഇവ മുന്നോട്ടു വെയ്ക്കുന്നത്. പെണ്ണെഴുത്ത്/സ്ത്രീപക്ഷരചനയിലെ ഭാഷ, പ്രമേയം, വീക്ഷണം എന്നീ തലങ്ങളെ കണക്കിലെടുക്കുമ്പോൾ ആഗോളവല്ക്കരണത്തിന്റെയും തീവ്രവാദരാഷ്ട്രീയത്തിന്റെയും ലോക പരിസരത്തോട് സംവദിക്കുന്ന ഈ കവിതകൾ അതിൽ ഇടം നേടുന്നില്ല. ഒരു സമൂഹ്യജീവി എന്ന നിലയിൽ സാമൂഹ്യ-രാഷ്ട്രീയ സൈദ്ധാന്തികപ്രശ്നങ്ങളിൽ സജീവതാല്പര്യമെടുക്കുന്ന സ്ത്രീഎഴുത്തുകാരുടെ ഇത്തരം പ്രശ്നങ്ങൾ ആവിഷ്കരിക്കുന്ന രചനകളെ സ്ത്രീപക്ഷരചനകളുടെ ഗണത്തിൽ പെടുത്താൻ കഴിയുമോ എന്നും ചിന്തിക്കേണ്ടതുണ്ട്. ഇത്തരം ചോദ്യങ്ങളുടെയും രാഷ്ട്രീയ സാംസ്കാരിക പ്രതിനിധാനങ്ങളുടെയും വിശകലനത്തിൽനിന്നാണ് 'സ്ത്രീരചന' (women writing) എന്ന സങ്കല്പനത്തിന്റെ/പദാവലിയുടെ സാധ്യതകളെക്കുറിച്ച് ഈ പ്രബന്ധം ആരായുന്നത്. അതായത് 'സ്ത്രീരചന' എന്നത് ഈ പ്രബന്ധത്തിന്റെ സൈദ്ധാന്തികരൂപീകരണത്തിനായി സ്വീകരിച്ചതും സ്ത്രീപക്ഷരചനകളും എന്നാൽ തികച്ചും സാമൂഹികവും രാഷ്ട്രീയവുമായ സ്ത്രീരചനകളും ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ഒരു വിശാലസങ്കല്പനമാണ്. സ്ത്രീപക്ഷരചനകളിൽനിന്നുള്ള വളർച്ചയായും ഇതിനെ കാണാവുന്നതാണ്. ഒരുതരം സ്ത്രീവാദാനന്തര ഉട്ടോപ്യയുടെ തലമായതിനെ വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നതിലും തെറ്റില്ല. ഈ ഉട്ടോപ്യയുടെ രചനാതലം എന്നത് ലിംഗരാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനതലങ്ങൾ മറികടക്കുന്ന സ്ത്രീത്വത്തിന്റെ കാലഘട്ടത്തിലാണ്. അവിടെ 'പൊതുമണ്ഡല'ത്തിൽ സ്വത്വാന്വേഷണം നടത്തുന്ന സ്ത്രീ സാമൂഹ്യസ്വീകാര്യത, സാംസ്കാരിക രാഷ്ട്രീയ പൗരത്വം എന്നിവയുടെ പ്രാധാന്യത്തെക്കുറിച്ച് സംസാരിച്ചു തുടങ്ങുന്നു. ഇങ്ങനെ ആഗോളവല്കരണം, മതമൗലികവാദം, പുനർ അധിനിവേശശ്രമങ്ങൾ, ഭരണകൂടഅധികാരപ്രയോഗങ്ങൾ തുടങ്ങിയവയുടെ പുതിയ പശ്ചാത്തലത്തിൽ പ്രതികരിക്കാനും പ്രതിരോധിക്കാനും ശ്രമിക്കുന്ന സ്ത്രീരചനകൾ സ്ത്രീപക്ഷരചനകൾക്കപ്പുറത്തേക്ക് പ്രയാണം ചെയ്യുന്നുണ്ടോ എന്നും അന്വേഷിക്കേണ്ടതാണ്.

സ്ത്രീപക്ഷരചന എന്നതിനെക്കാൾ 'സ്ത്രീഎഴുത്തി'നെക്കുറിച്ചാണ് ഈ പ്രബന്ധം അന്വേഷിക്കുന്നത്. 'സ്ത്രീരചന' എന്ന പദമാണ് അതുൾക്കൊള്ളുന്ന അർത്ഥപരിസരത്തെ വികസിപ്പിക്കുന്നത് എന്ന നിഗമനത്തിലേക്കാണ് ലേഖനം

എത്തിച്ചേരുന്നത്. സ്ത്രീകളുടെ രചനയെന്ന നിലയിൽ എല്ലാ അനുഭവങ്ങളും ഉൾപ്പെടുന്ന ഒരു സങ്കല്പനത്തിന്റെ ആവശ്യകത ഇത് ചൂണ്ടിക്കാട്ടുകയും ചെയ്യുന്നു. പരാമർശിക്കുന്ന മൂന്ന് തലങ്ങൾക്കപ്പുറം സ്ത്രീരചനകൾക്ക് വളർച്ചയുണ്ടെന്നും വിജയലക്ഷ്മിക്കവിതയുടെ രണ്ടാം ഘട്ടം പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നത് അതാണ് എന്നും ഈ പ്രബന്ധം വാദിക്കുന്നു

പാശ്ചാത്യഫെമിനിസ്റ്റ് സിദ്ധാന്തങ്ങളുടെ നീരൂറ്റിയെടുത്ത് മലയാളത്തിലെത്തിക്കാനും അവയ്ക്ക് പ്രചാരം നേടിയെടുക്കാനും കേരളത്തിലെ ഫെമിനിസ്റ്റ് പ്രവർത്തകർക്ക് ഇതിനകം കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. സാഹിത്യത്തിന്റെ മേഖലയിലും മലയാളത്തിലെ സ്ത്രൈണാവിഷ്കാരങ്ങൾ തന്റേതായ ഇടം നേടിയെടുത്തു. പ്രാന്തവല്കരിക്കപ്പെട്ടുപോയ ഇടങ്ങളെ ആവിഷ്കരിക്കാനുള്ള ഉത്തരാധുനികപ്രേരണകളിൽ ഒന്ന് എന്ന നിലയിൽ സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര കേരളീയ പരിസരത്തിൽ സ്ത്രീയുടെ അനുഭവസ്ഥലം രേഖപ്പെടുത്താൻ ഫെമിനിസത്തിന് കഴിഞ്ഞു. സച്ചിദാനന്ദൻ ഉപയോഗിച്ച 'പെണ്ണെഴുത്ത്' (ecriture feminine, feminine writing) എന്ന സംജ്ഞ മലയാളത്തിൽ ഏറെക്കാലത്തെ ചർച്ചയ്ക്കും വാദപ്രതിവാദങ്ങൾക്കും ഇടനല്കി. സ്ത്രീ എഴുത്തുകാരിൽതന്നെ അതിനെതിരായ നീക്കങ്ങളുമുണ്ടായി.[2] പുരുഷനിൽനിന്ന് ഭിന്നമായ രചനാരീതിയാണിതെന്നും ഒരു വർത്തമാനയാഥാർത്ഥ്യത്തെക്കാളേറെ ഭാവിയെക്കുറിച്ചുള്ള പ്രതീക്ഷയാണിതെന്നും Helene Cixious- നെയും മറ്റും ഉദ്ധരിച്ച് സച്ചിദാനന്ദൻ വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്. വ്യക്തിത്വം രണ്ടാംതരമല്ലെന്ന് സ്ഥാപിച്ചെടുക്കാനും വ്യക്തി എന്ന നിലയിലുള്ള അവകാശാധികാരങ്ങൾ നിർണ്ണയിക്കുന്നതിനും എഴുത്തുകാരികൾക്ക് കഴിഞ്ഞു. സാമൂഹികമായി സ്വയം കർത്തൃത്വം നിർണ്ണയിക്കുക എന്നതാണ് ഇവിടെ സാധ്യമാകുന്നത്. സ്ത്രീയുടെ സാഹിതീയമായ കർത്തൃത്വനിർണ്ണയമാണ് ഫെമിനിസത്തിന്റെ അടിത്തറ. നിലനില്ക്കുന്ന പുരുഷവ്യവസ്ഥകൾ തകർത്തുകൊണ്ട് കർത്തൃസ്ഥാനത്ത് നില്ക്കുന്ന സ്ത്രീ എഴുതുന്നതാണ് പെണ്ണെഴുത്ത്.[4] കർത്തൃത്വനിർണ്ണയം, ഭാഷ, പ്രമേയം വീക്ഷണം തുടങ്ങിയ ഘടകങ്ങളാണ് പെണ്ണെഴുത്തിനെ നിർണ്ണയിക്കുന്നത്. ഈ ഘടകങ്ങളിലൂന്നിക്കൊണ്ടാണ് സരസ്വതിയമ്മ, ലളിതാംബിക അന്തർജ്ജനം, മാധവിക്കുട്ടി, പി. വത്സല, സാവിത്രി രാജീവൻ, വിജയലക്ഷ്മി, റോസ് മേരി, സാറാ ജോസഫ്, ഗ്രേസി, അഷിത, ചന്ദ്രമതി, മാനസി തുടങ്ങിയവർ രചനനടത്തുന്നത്. തികച്ചും സ്വതന്ത്രമായ ഒരു 'എഴുത്തി'ന്റെ വഴിതുറന്ന ഈ എഴുത്തുകാരികൾ സാഹിത്യപാഠങ്ങളിൽ ലിംഗരാഷ്ട്രീയത്തിന്റെയും പിതൃകേന്ദ്രിത പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെയും രാഷ്ട്രീയതലം ഉൾക്കൊള്ളിക്കുകയും അധികാരതലത്തിൽ നിലനില്ക്കുന്ന സാംസ്കാരികരൂപങ്ങളെ പ്രതിരോധിക്കുകയുമാണ് ചെയ്തത്. ബോധവല്കരണത്തിന്റെയും ശാക്തീകരണത്തിന്റെയും വിമോചനത്തിന്റെയുമായ ശ്രമങ്ങൾക്ക് ഇത്തരം ഘട്ടത്തിലൂടെ കടന്നുപോകാതെ വയ്യ

താനും. സ്ത്രീയും സമൂഹവും തമ്മിലുള്ള സംഘർഷത്തെ പ്രതിനിധീകരിക്കുന്ന ഈ രചനകളിൽ ലിംഗരാഷ്ട്രീയത്തിന്റെതായ സ്ത്രീപുരുഷദ്വന്ദ്വസങ്കല്പനമാണ് മുഴച്ചുനില്ക്കുന്നത്. മലയാളത്തിലെ സ്ത്രീപക്ഷവിമർശനങ്ങളും ഈയൊരാശയത്തിനാണ് ഊന്നൽ കൊടുക്കുന്നത്. സ്ത്രീപക്ഷ രചന, സ്ത്രീപക്ഷവായന എന്ന നിലയിൽ അത് പ്രസക്തമാണുതാനും. അന്യമായിരുന്ന സ്ത്രീപരിസരങ്ങളെ സാഹിത്യത്തിലേക്ക് കൊണ്ടുവരാനും ഭാഷയുടെയും ശൈലിയുടെയും പ്രമേയത്തിന്റെയും വീക്ഷണത്തിന്റെയും തലത്തിൽ വമ്പിച്ച പരിവർത്തനങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കാനും സ്ത്രീപക്ഷസാഹിത്യത്തിനും സ്ത്രീപക്ഷവായനയ്ക്കും സാധിച്ചു എന്നത് തീർച്ചയാണ്.

'സ്ത്രീരചന'യുടെ പ്രസക്തി

ഈ വായനകളെ ആശയപരമായും സൈദ്ധാന്തികമായും ഉൾക്കൊണ്ടുതന്നെ 'സ്ത്രീപക്ഷം' എന്ന തലത്തിൽനിന്നും അകന്ന് അതേസമയം അതിനെ പ്രധാനഭാഗമായി കണ്ടുകൊണ്ടുള്ള ഒരു 'എഴുത്തി'ന്റെ 'വായന'യുടെ സാധ്യതയെക്കുറിച്ചാണ് ഇവിടെ ചർച്ച ചെയ്യുന്നത്. സ്ത്രീപക്ഷരചന, സ്ത്രീ പക്ഷവായന എന്നീ സങ്കല്പനങ്ങളിലെല്ലാം ലയിച്ചുചേർന്ന ഒന്നാണ് സ്ത്രീ പുരുഷദ്വന്ദ്വം. പിതൃകേന്ദ്രിതവ്യവസ്ഥിതിയിലാണ് മേൽകോയ്മാധികാരമുള്ള ഒരു ദ്വന്ദ്വകല്പനയ്ക്ക് പ്രാധാന്യമുള്ളത്. പിതൃകേന്ദ്രിതവ്യവസ്ഥയുടെ അഭാവത്തിൽ ഈ ദ്വന്ദ്വകല്പനയുടെ അർത്ഥം വ്യത്യസ്തമായിരിക്കും എന്നർത്ഥം. സ്ത്രീപക്ഷവാദം ഇല്ലായ്മചെയ്യാൻ ശ്രമിക്കുന്ന പുരുഷൻ/സ്ത്രീ എന്ന ദ്വന്ദ്വകല്പന ഒരു സാമൂഹികനിർമ്മിതിയാണ്. പുരുഷൻ/സ്ത്രീ എന്ന ശ്രേണീകൃതാവസ്ഥയിലെ മേൽകോയ്മാപദവി സൃഷ്ടിക്കുന്ന പൊതുധാരണയ്ക്കെതിരെ ശബ്ദമുയർത്തുകയാണ് പെണ്ണെഴുത്ത് ചെയ്തത്.

പുരുഷൻ/സ്ത്രീ എന്ന വേർതിരിവിനോട് ബന്ധപ്പെട്ടു നില്ക്കുന്ന സംഘർഷങ്ങളെ വേർതിരിച്ചെടുക്കുന്നതിൽ മാത്രമായി സ്ത്രീരചനകൾ മാറിയ/മാറുന്ന തലത്തിലാണ് പെണ്ണെഴുത്ത് എന്ന സ്ത്രീപക്ഷരചന ഏറെ വിമർശിക്കപ്പെട്ടത്. മുഖ്യധാരാപുരുഷസാഹിത്യത്തിൽനിന്നും ഭിന്നമാണെന്നും പ്രത്യേകപരിഗണനയർഹിക്കുന്നതാണെന്നുമുള്ള തോന്നൽ സാഹിത്യത്തിന്റെ പൊതുമണ്ഡലത്തിൽ അതുണ്ടാക്കി. "കുടുംബബന്ധങ്ങൾ, സദാചാരമൂല്യങ്ങൾ, സ്ത്രീപുരുഷബന്ധങ്ങൾ, ഭാഷാപ്രയോഗങ്ങൾ, സാഹിത്യം, കല, മതസ്ഥാപനങ്ങൾ നിയമവ്യവസ്ഥകൾ, അധികാരം, ഭരണകൂടം എന്നിവയിലെല്ലാമടങ്ങിയിരിക്കുന്ന മൂല്യങ്ങളെ അടിസ്ഥാനപരമായി ചോദ്യം ചെയ്യുന്ന ശക്തമായ നോട്ടമാണ് പെണ്ണെഴുത്തെന്നും അല്ലാതെ സ്ത്രീക്കറിയുന്ന വീടിന്റെയോ അതിന്റെ ഉള്ളിലുള്ള ചെറിയ പരിസരത്തിന്റെയോമാത്രം അനുഭവമല്ല അതെന്നും"[5] ഈ ഘട്ടത്തിൽ മറന്നുപോയതായിപ്പോകുമോ എന്ന് ഉത്കണ്ഠപ്പെടുകയും പുരോഗമനസാഹിത്യത്തിനുണ്ടായപോലൊരു ദുർഗതി പെണ്ണെഴുത്ത് സാഹിത്യ

കൃതികൾക്കും ഉണ്ടായിക്കൂടെന്നില്ല എന്നും ആയതിനാൽ ലോകത്തു നടക്കുന്ന സംഭവവികാസങ്ങളെ അപ്പപ്പോഴറിയാനും അവയെ സ്വന്തം കാഴ്ചപ്പുറങ്ങളിലൂടെ നോക്കിക്കാണാനുമുള്ള ശക്തിയാർജ്ജിച്ച് സ്ത്രീ സ്വന്തം സ്ഥാനം സ്വയം സ്ഥാപിച്ചെടുക്കുകയാണ് വേണ്ടത് എന്നും ഒരു സ്ത്രീപക്ഷവിമർശക മുന്നറിയിപ്പ് നൽകുന്നുമുണ്ട്.[6] പുരുഷൻ/സ്ത്രീ എന്ന ദ്വന്ദ്വകല്പന സൃഷ്ടിക്കുന്ന അനുഭവതലങ്ങളുടെ വ്യത്യാസം ഫെമിനിസം അതിന്റെ സൈദ്ധാന്തികതലത്തിൽ നേരിടുന്ന ഒരു സംഘർഷമാണ്. പിതൃകേന്ദ്രിതവ്യവസ്ഥയിൽ മേൽകോയ്മാധികാരമുള്ള പുരുഷൻ/സ്ത്രീ എന്ന ദ്വന്ദ്വത്തെ ഇല്ലായ്മ ചെയ്യാൻ, സമത്വത്തിനുവേണ്ടിയുള്ള സ്ത്രൈണ സ്വത്വാവിഷ്കാരങ്ങൾ വഴി ശ്രമിക്കുമ്പോൾതന്നെ അത്തരം ആവിഷ്കാരങ്ങളിൽ പുരുഷൻ/സ്ത്രീ എന്ന ദ്വന്ദ്വകല്പന ലയിച്ചുചേർന്നിരിക്കും എന്നതാണ് ഈ സംഘർഷത്തിന് കാരണം.

സ്ത്രീപക്ഷരചനകളും വായനകളും അറിഞ്ഞോ അറിയാതെയോ സൃഷ്ടിക്കുന്ന സ്ത്രീപുരുഷ ദ്വന്ദ്വത്തെ വിമർശനാത്മകമായി സമീപിക്കുമ്പോൾ പ്രസക്തമാകുന്നത് ഇന്ത്യൻ ഫെമിനിസത്തിലും സാംസ്കാരികപഠനത്തിലും ശ്രദ്ധേയമായ സംഭാവനകൾ നല്കിയ സൂസി താരുവിന്റെയും കെ. ലളിതയുടെയും നിരീക്ഷണങ്ങളാണ്.[7] അവരുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ സ്ത്രീകർത്തൃത്വം അഥവാ സ്വത്വം പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ നിർമ്മിതിയാണ്. അതായത് പിതൃകേന്ദ്രിതവ്യവസ്ഥയും സ്ത്രീസ്വത്വവും ചരിത്രപരവും സാംസ്കാരികവും രാഷ്ട്രീയവുമായ പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളാൽ നിർമ്മിക്കപ്പെട്ടതുമാണ്. അതിനാൽ തന്നെ ചരിത്രത്തോടും രാഷ്ട്രീയത്തോടുമുള്ള സംവാദത്തിലൂടെ മാത്രമേ എഴുത്തുകാരനും എഴുത്തുകാരിക്കും നിലനില്ക്കാനാവൂ. അതു ചിലപ്പോൾ പ്രത്യക്ഷമായും ലിംഗരാഷ്ട്രീയമാകാം; മറ്റു ചിലപ്പോൾ പൊതുരാഷ്ട്രീയമണ്ഡലമാകാം. മാത്രമല്ല, 'സ്ത്രീയുടെ മാത്രം അനുഭവതലം' എന്ന സങ്കല്പവും ഇന്ന് ഉത്തരാധുനിക സിദ്ധാന്തങ്ങൾ ചോദ്യം ചെയ്യുന്നുണ്ട്. 'യഥാർത്ഥ അനുഭവം' എന്നത് ഒരു സത്താപരമായ വാദമായി സാംസ്കാരികപഠനം വീക്ഷിക്കുന്നു. ഈ സാഹചര്യങ്ങളിലാണ് തികച്ചും രാഷ്ട്രീയവും സാമൂഹികവുമായ സ്ത്രീരചനകളുടെ സ്ഥാനം.

ലിംഗവ്യത്യാസത്തിനപ്പുറമുള്ള രാഷ്ട്രീയ-ബൗദ്ധികതലത്തിലെ പരിവർത്തനം എന്ന് പറയാവുന്ന ഒരു മാറ്റം മലയാളത്തിൽ ആദ്യം ദൃശ്യമാകുന്നത് വിജയലക്ഷ്മിക്കവിതകളിലാണ്.[8] വർത്തമാനകാല സാമൂഹികപ്രശ്നങ്ങളോട് പുരുഷ/മുഖ്യധാര എഴുത്തുകാർ പ്രതികരിക്കുന്നതും സ്ത്രീരചനയുടെ അനുഭവതലവും ഏകീഭവിക്കുന്നിടത്താണ് ഈ പരിവർത്തനം സാധ്യമാകുന്നത്. സ്ത്രീപക്ഷസാഹിത്യത്തിന് അന്യമായ ഇടങ്ങളെ കണ്ടെത്തുകയും വർത്തമാനകാലസമൂഹം നേരിടുന്ന പ്രശ്നങ്ങളെ അഭിമുഖീകരിക്കുകയുമാണ് വിജയലക്ഷ്മിയുടെ പില്കാലകവിതകൾ ചെയ്യുന്നത്. ഇവിടെ സ്ത്രീരചന, പുരുഷരചന എന്ന വ്യത്യാസമില്ല. പുരുഷരചന മുഖ്യധാരയാണെന്ന ബോധവുമില്ല.

സ്ത്രീരചനാപാരമ്പര്യം രണ്ടു വഴികളിലൂടെ നീങ്ങുന്നതാണിവിടെ കാണുന്നത്.

ഒന്ന്: സ്ത്രീയെന്ന നിലയിൽ സാഹിത്യരചന നിർവ്വഹിക്കുന്നത്. സാഹിത്യത്തിലും സമൂഹത്തിലും പ്രാന്തവല്കരിക്കപ്പെട്ടിരുന്ന സ്ത്രൈണാനുഭവങ്ങൾ ആവിഷ്കരിക്കുക എന്ന ചുമതലയാണ് ഇവിടെ സ്ത്രീഎഴുത്തുകാരിക്കുള്ളത്. ഇതാണ് 'വ്യക്തിപരമായതെന്തും രാഷ്ട്രീയമാണ്' (The personal is political) എന്ന ഫെമിനിസ്റ്റ് നിർവ്വചനത്തിലേക്കെത്തിച്ചത്.

രണ്ട്: സ്ത്രീ ഒരു സാമൂഹ്യജീവി എന്ന നിലയിൽ സാഹിത്യരചന നിർവ്വഹിക്കുന്നത്. സാമൂഹികവും ചരിത്രപരവും രാഷ്ട്രീയവുമായ തലങ്ങളെ ആവിഷ്കരിച്ച് അധികാരവ്യവസ്ഥയുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രം വെളിപ്പെടുത്തുകയാണിവിടെ ചെയ്യുന്നത്. 'രാഷ്ട്രീയമായതെന്തും വ്യക്തിപരമാണ്' എന്ന വിർവ്വചനത്തിലേക്കത് മാറുന്നു.

വൈയക്തികതയിൽനിന്നും സാമൂഹികതയിലേക്കുള്ള ഈ മാറ്റത്തിന് ഒരാമുഖം എന്ന നിലയിൽ കാണാവുന്ന കവിതയാണ് വിജയലക്ഷ്മിയുടെ 'സെൽഫ് പോർട്രെയ്റ്റ്' (ഒറ്റമണൽത്തരി പു. 8).

ചങ്ങമ്പുഴയുടെ ഹൃദയം
ഇടപ്പള്ളി രാഘവൻപിള്ളയുടെ മനസ്സ്
മജ്ജയിലും മാംസത്തിലും മാധവിക്കുട്ടി
രക്തത്തിൽ
കുറിയേടത്ത് താത്രിക്കുട്ടി
സ്വപ്നത്തിൽ സാറാ ജോസഫ്
സുഷുപ്തിയിൽ നിലാവിന്റെ ഗീതം

എന്നിങ്ങനെയുള്ള പരിചയപ്പെടുത്തലിനുശേഷം കാവ്യപ്രമേയങ്ങളുടെ സാമൂഹികതയെ വെളിപ്പെടുത്തുന്ന സൂചനകളാണ്. അവ വൈയക്തികതയിൽനിന്നും പ്രാദേശികവും ദേശീയവും കടന്നുനില്ക്കുന്ന ആഗോളതയിലേക്കാണ് വിരൽ ചൂണ്ടുന്നത്.

മണ്ണെണ്ണ മുക്കിയ പെരുവിരൽ
വരച്ചത് കാശ്മീർ ചിത്രം
ചുരുട്ടിയ മുഷ്ടി, ഗുജറാത്തും
കുറ്റബോധത്താൽ ഊമയായ നാവ്
കുടിയിറക്കിനെപറ്റി ഇനി പറയില്ല.
ജാഗ്രത്തിൽ, ബാഗ്ദാദ്
ബലിച്ചോരയുടെ കൊലനിലം.

ഇവിടെ സ്ത്രീ-(പിതൃകേന്ദ്രിത)സമൂഹം എന്ന പരികല്പനയിൽ നിന്നും വ്യക്തി-സമൂഹം എന്നതിലേക്ക് മാറുന്നു. പൗരൻ, പൗര തുടങ്ങിയ ഭാഷാപരമായ പ്രശ്നങ്ങൾക്കുപോലും പ്രസക്തിയില്ല. ഭാഷയിലോ പ്രമേയത്തിലോ വീക്ഷണത്തിലോ ഒരു സ്ത്രീപക്ഷകാഴ്ചപ്പാട് ഈ സൂചകങ്ങളിൽനിന്നും കണ്ടെടുക്കാനുമാവില്ല. കാവ്യാന്ത്യത്തിൽ ചുറ്റിക, കൊയ്ത്തരിവാൾ, നക്ഷത്രം എന്നീ ഭൂതകാലവിപ്ലവചിഹ്നങ്ങളിലുള്ള പ്രതീക്ഷയില്ലെങ്കിൽ "പച്ചപ്പുല്ലു തിന്നുകയും സ്വച്ഛമായതു കുടിക്കുകയും അനുസരണയോടെ ചെന്നായയ്ക്കു തല കുനിക്കുകയും" ചെയ്യുന്ന 'മൃഗ'മായി മാറും എന്നും കുറിക്കുന്നു. ഇവിടെ 'മൃഗം' എന്ന സൂചന തികച്ചും രാഷ്ട്രീയമാണ്. പ്രത്യയശാസ്ത്രവിശകലനത്തിലൂടെയാണിത് വായിച്ചെടുക്കേണ്ടത്. സ്ത്രീപുരുഷഭേദമില്ലാതെ അധികാരവർഗ്ഗത്തിനു കീഴിലമർത്തപ്പെടുന്ന സാമൂഹ്യജീവി എന്ന നിലയിലുള്ള പ്രതിരോധപ്രവർത്തനങ്ങളിലേക്കാണ് ഇവിടെ സ്ത്രീരചനകൾ കടക്കുന്നത്. ലിംഗഭേദങ്ങളുടെ അധികാരസ്ഥാപനങ്ങളെക്കാൾ രൂക്ഷമായ ആഗോളവല്ക്കരണ സാമ്രാജ്യത്വശക്തികളുടെ കടന്നുവരവിനെയാണ് ചെറുക്കേണ്ടത് എന്ന സമകാലീന തിരിച്ചറിവാണിത് സാധ്യമാക്കിയത്. വിജയലക്ഷ്മിയുടെ കാവ്യലോകത്ത് സംഭവിക്കുന്ന വ്യതിയാനം എന്നതിനെക്കാൾ വ്യക്തിപരതയിൽനിന്നുള്ള രക്ഷപെടൽ എന്ന നിലയിലും സ്ത്രീരചനകളുടെ വളർച്ചാഘട്ടത്തെയാണിത് അടയാളപ്പെടുത്തുന്നത്.

പോലീസ്, പട്ടാളം, കോടതി, ടെലിവിഷൻ തുടങ്ങിയ ഭരണകൂടഉപകരണങ്ങളെ പ്രതിക്കൂട്ടിൽ നിർത്തുന്ന കവിതകൾ സമകാലിനസാഹിത്യത്തിലെ പ്രത്യക്ഷരാഷ്ട്രീയതലമാണ്. പ്ലാച്ചിമട ഭൂഗർഭജലസംരക്ഷണസമരത്തിൽ കോള കമ്പനിക്കനുകൂലമായി വിധിച്ച നീതിപീഠത്തിന്റെ നിലപാടാണ് 'അന്ധകന്യക' എന്ന കവിതയ്ക്കാധാരം. മുത്തങ്ങ സമരത്തിലെ പീഡിതരായ ആദിവാസികളോട് ഐക്യദാർഢ്യം പ്രഖ്യാപിക്കുന്ന 'കറുത്തമണ്ണ്', കലാപത്തെ തുടർന്ന് ഒഴിഞ്ഞുപോയ മാറാട്ടെ 'ഉറങ്ങാത്ത, ഉറക്കം വരാത്ത' വീടുകളെക്കുറിച്ചുള്ള 'വീടുകൾ', ഭരണകൂടത്തിന് അനഭിമതരായവർ ഏതുകാലത്തും ഏതു സ്ഥലത്തും കൊല്ലപ്പെടുന്നു എന്ന യാഥാർത്ഥ്യം വരയ്ക്കുന്ന 'ഊഴം', 2002 ൽ ഇന്ത്യയിൽ മതന്യൂനപക്ഷങ്ങളുടെനേർക്കു നടന്ന പീഡനങ്ങളുടെയും കൂട്ടക്കൊലകളുടെയും പശ്ചാത്തലത്തിലെഴുതിയ 'ഇന്ത്യാഗേറ്റ്', അധിനിവേശസേന കാശ്മീരിൽ സമാധാനം പുനസ്ഥാപിക്കാനെത്തുമെന്ന് പ്രഖ്യാപിച്ച പശ്ചാത്തലത്തിലെഴുതിയ 'ദൈവം', 'പാവപ്പെട്ടവരുടെ ദൈവം', 'എന്റെ പേര് ഹിരോഷിമ', 'ഒളിവിൽ', 'വിനോദം',... തുടങ്ങിയ കവിതകളെല്ലാം സ്ത്രീപക്ഷവായനയിൽനിന്നും വ്യത്യസ്തമായ വായനയാണ് ആവശ്യപ്പെടുന്നത്.

സാംസ്കാരികനഷ്ടത്തെക്കുറിച്ചുള്ള വേവലാതിയും ഇന്ന് സാഹിത്യത്തിന്റെ ഒരു പൊതുവിഷയമാണ്. മണ്ണും മരവും വെള്ളവും കച്ചവടമാകുമ്പോൾ – ആഗോളനിക്ഷേപമേളകളിൽ നമ്മുടെ ആകാശവും നക്ഷത്രങ്ങളും പറവകളും നഷ്ടപ്പെടുകയാണോ എന്ന ആകുലത വിജയലക്ഷ്മിയും പങ്കുവയ്ക്കുന്നു. 'കാക്ക', 'ഇനിയെന്തു വില്ക്കും', 'ഒരു നിശ്ചലദൃശ്യം', 'ജലത്തോളം' തുടങ്ങിയ കവിതകൾ ഉദാഹരണമാണ്. കാക്കകളെ മുഴുവൻ സായ്പ് കച്ചവടമാക്കിയതിനാൽ ബലിച്ചോറ് തിന്നാൻ കാക്കയെ വാങ്ങാൻ പോകുന്നതാണ് 'കാക്ക' എന്ന കവിതയിലെ പ്രതിപാദ്യം.

> കൂട്ടിലടച്ചാണ്
> പായ്ക്കറ്റിലായുണ്ടു
> 'കാകാ' സ്വരവും
> കറുപ്പും കരച്ചിലും

കാക്കയോടൊപ്പം ബലിച്ചോറ് ഫ്രീയായി കിട്ടുമോ എന്നന്വേഷിക്കുന്ന ഉപഭോക്താവും ആക്ഷേപഹാസ്യത്തിന്റെ ഭാഷയിൽ കടന്നുവരുന്നു. ഇത്തരം കവിതകളുടെ വിമർശനങ്ങൾ സാംസ്കാരികചിഹ്നങ്ങളുടെ സാമൂഹികബോധത്തിലേക്കാണ് കടന്നുചെല്ലേണ്ടത്. ആഗോളവല്കരണം നഷ്ടമാക്കുന്നത് ഹൈന്ദവ സാംസ്കാരികമൂല്യങ്ങളാണോ എന്ന സാംസ്കാരികാന്വേഷണത്തിനാണിവിടെ പ്രസക്തിയുള്ളത്.

മുൻ സൂചിപ്പിച്ച കവിതകളിലൊന്നും എഴുത്തുകാരി 'സ്ത്രീ' എന്ന നിലയിലുള്ള സാധ്യതകൾ ഉപയോഗപ്പെടുത്തിയല്ല രചന നിർവ്വഹിക്കുന്നത്. പ്ലാച്ചിമട, മുത്തങ്ങാ സമരം, മാറാട്, വർഗ്ഗീയകലാപങ്ങൾ, അധിനിവേശശ്രമങ്ങൾ ഈ വിഷയങ്ങളെല്ലാം പൊതുമണ്ഡലത്തിന്റേതാണ്. 'അകം' രചനകളിലൂന്നിയ ഫെമിനിസം ഈ 'പുറം'ലോകത്തെ കണ്ടില്ലെന്ന് നടിച്ചു. രാഷ്ട്രീയപ്രശ്നങ്ങളെ പ്രതിപാദ്യമാക്കുന്ന ഇത്തരം കവിതകൾ ഫെമിനിസത്തിന്റെ ലിംഗവ്യത്യാസത്തിനപ്പുറമുള്ള രാഷ്ട്രീയ ബൗദ്ധികതലങ്ങളിലെ പരിവർത്തനത്തെയാണ് കാണിക്കുന്നത്. ഇവിടെ സ്ത്രീയുടെ ഇടം കൂടുതൽ സാമൂഹികമാകുകയും സ്ത്രീപക്ഷരചനയെന്ന മാറ്റിനിർത്തൽ അസാധ്യമാക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. അധികാര/അധീന സാമൂഹികപ്രത്യയശാസ്ത്രം നിർമ്മിക്കുന്ന സ്ത്രീ കർത്തൃത്വം 'പെണ്ണെഴുത്ത്' എന്ന സ്ത്രീപക്ഷ ആശയത്തിനുള്ളിൽനിന്ന് 'സ്ത്രീരചന' (women writing) എന്ന വിശാലതലം കൈവരിച്ച് 'പൊതുമണ്ഡല'ത്തിലേക്ക് കടന്നുവരികയാണ് ചെയ്യുന്നത്. കാലാകാലങ്ങളായി മാറിവരുന്ന സാമൂഹികപ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങൾക്കുള്ളിൽ നിന്നുകൊണ്ടുതന്നെയാണ് പുരുഷഎഴുത്തുകാരെപ്പോലെ സ്ത്രീയും പ്രതികരിക്കുന്നത്. രാഷ്ട്രീയ ബൗദ്ധികതലങ്ങളിൽ പുരുഷനു തുല്യമായി സ്ത്രീ നേടിയ എല്ലാ പരിവർത്തനങ്ങളെയും ഉൾക്കൊണ്ട്, സ്ത്രീസ്വത്വവും പിതൃകേന്ദ്രിതവ്യവസ്ഥയെപ്പോലെ ചരിത്രപരവും സാംസ്കാരികവും രാഷ്ട്രീയവുമായ പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളാൽ നിർമ്മിക്കപ്പെട്ടതാണെന്നു തിരിച്ചറിഞ്ഞ് ചരിത്രത്തോടും രാഷ്ട്രീയത്തോടുമുള്ള സംവാദം തന്റെ രചനകളിൽ സാധ്യമാക്കുന്നതാണ് 'സ്ത്രീരചന' എന്ന തലത്തിന്റെ പ്രസക്തി. പിതൃകേന്ദ്രിതവ്യവ്യസ്ഥയുടെ എല്ലാ പരാധീനതകൾക്കുമുള്ളിൽനിന്നാണ് ഒരു

'സ്ത്രീ' ഇതു നേടിയെടുക്കുന്നത് എന്നത് ഈ ഘട്ടത്തിന്റെ പ്രാധാന്യം വർദ്ധിപ്പിക്കുന്നു. ഫെമിനിസത്തിന്റെ ചരിത്രപരവും സാഹിതീയങ്ങളുമായ ദൗത്യങ്ങളെ തിരിച്ചറിഞ്ഞ 'സ്ത്രീ'യാണ് 'സ്ത്രീരചന'കളിലും ആവിഷ്കാരം നടത്തുന്നത് എന്നതും പ്രസക്തമാണ്. ചരിത്രത്തോടും രാഷ്ട്രീയത്തോടും 'സ്ത്രീരചന' നടത്തുന്ന സംവാദം ചിലപ്പോൾ സൂക്ഷ്മമായ ലിംഗരാഷ്ട്രീയമാകാം മറ്റു ചിലപ്പോൾ പൊതുരാഷ്ട്രീയമാകാം. എന്തായാലും മലയാളത്തിലെ ഫെമിനിസ്റ്റ് സാഹിത്യത്തിലെ വളർച്ചയെ കുറിക്കുന്ന 'സ്ത്രീരചന' എന്ന സങ്കല്പനം മുമ്പു സൂചിപ്പിച്ചതുപോലെ ഒരു ഉട്ടോപ്യൻ ആശയമായിരിക്കാം. എന്നാലും അതു സൃഷ്ടിക്കുന്ന ഒരു സ്വപ്നയാഥാർത്ഥ്യം ഒരുപക്ഷെ വരാൻപോകുന്ന സ്ത്രീവാദാനന്തര സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥിതിയെ സൂചിപ്പിക്കാൻ സഹായകമാകുന്നുണ്ട്.

കുറിപ്പുകൾ

1. സാറാ ജോസഫ്. *പാപത്തറ* കറന്റ് ബുക്സ്, തൃശൂർ, പു.43-45.
2. ചന്ദ്രമതി, ഗ്രേസി എന്നിവർ പെണ്ണെഴുത്ത് എന്ന ആശയത്തോട് വിയോജിപ്പ് പ്രകടിപ്പിച്ചു "ഞാനൊരു കളത്തിന്റെയും എഴുത്തുകാരിയല്ല. എനിക്കങ്ങനെ തലക്കെട്ടും വേണ്ട. മുഖ്യധാരയിലുള്ള എഴുത്തുകാരിയാകാനാണെനിക്കിഷ്ടം... എന്നെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം സ്ത്രീയുടെ വ്യക്തിത്വം വികസിക്കുന്നതിനെതിരായി ചിന്തിക്കുന്ന എന്തിനെയും ഞാനെതിർക്കും" എന്നാണ് ഗ്രേസിയുടെ പക്ഷം. ഇതൊരുതരം 'അതിരിടൽ' ആണെന്ന് ചന്ദ്രമതിയും പറയുന്നു.
3. സച്ചിദാനന്ദൻ. മുടിത്തെയ്യങ്ങൾ (പഠനം) പാപത്തറ, സാറാ ജോസഫ്, പു. 21.
4. എസ്. ഷിഫ. പെണ്ണെഴുത്ത് - പൊരുളും പ്രസക്തിയും, *പെണ്ണെഴുത്ത്*, കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട് 2002 പു. 15.
5. ഏ. രമാദേവി. ജീവചരിത്രവും ആത്മകഥാസാഹിത്യവും സ്ത്രീപക്ഷരചനകളിൽ (ഉദ്ധരണി) *പെണ്ണെഴുത്ത്* പു.210.
6. അതിൽതന്നെ പു. 210-211.
7. Susie Tharu and Lalitha (eds) Women Writing in India Vol 1, Oxford University Press 2000 P. 12-15.
8. ആലാഹയുടെ പെൺമക്കൾ, മാറ്റാത്തി എന്നിവയ്ക്കുശേഷം മതം, കുടുംബം തുടങ്ങിയ അധികാരസ്ഥാപനങ്ങളെ പാരായണവിധേയമാക്കുന്ന സാറാ ജോസഫിന്റെ 'ഒതപ്പ്', ഇന്ദുമേനോന്റെ 'സംഘപരിവാർ', 'ഹിന്ദുഛായയുള്ള മുസ്ലീംപുരുഷൻ' തുടങ്ങിയ രചനകൾ വിശകലനം ചെയ്താലും ഫെമിനിസ്റ്റ് സാഹിത്യത്തിൽ ദൃശ്യമാകുന്ന ഈ മാറ്റം കണ്ടെത്താനാകും.

ആധുനികീകരണവും സ്ത്രീലൈംഗികതയുടെ ക്രമീകരണവും 'മീനാക്ഷി'യിൽ

ഹേമ ജോസഫ് സി.

ആധുനികീകരണം എന്നത് സങ്കീർണ്ണമായ ഒരു പ്രക്രിയയാണ്. സാമൂഹിക സാമ്പത്തിക മണ്ഡലങ്ങളിലും ചിന്താപരമായ മേഖലകളിലുമുണ്ടായ വലിയ വിച്ഛേദങ്ങളിലൊന്നായി ആധുനികീകരണം വിലയിരുത്തപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. നവോത്ഥാനം, ഫ്രഞ്ചുവിപ്ലവം, വ്യാവസായികവിപ്ലവം എന്നിവ യൂറോപ്യൻ ആധുനികതയുടെ അടിസ്ഥാനങ്ങളായി പരിഗണിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. യൂറോപ്യൻ കച്ചവടത്തിനായി എത്തിച്ചേരുകയും തുടർന്ന് അധികാരം കൈയാളുകയും ചെയ്ത മൂന്നാംലോകത്തിന്റെ ആധുനികീകരണം സവിശേഷമായ പഠനം അർഹിക്കുന്നുണ്ട്. ആധുനികീകരണസന്ദർഭത്തിൽ ഫ്യൂഡൽക്രമത്തിൽനിന്ന് മുതലാളിത്തക്രമത്തിലേക്ക് സാമൂഹികവ്യവസ്ഥ മാറുന്നു എന്ന അടിസ്ഥാനപരമായ മാറ്റം യൂറോപ്പിൽ സംഭവിച്ചതുപോലെയല്ല മൂന്നാംലോകത്തിൽ സംഭവിച്ചത്. യൂറോപ്പ് കർത്താവും മൂന്നാംലോകം കർമ്മവുമായി നിലനിന്ന കൊളോണിയൽ അധിനിവേശസന്ദർഭത്തിലാണ് മൂന്നാംലോകം ആധുനികീകരിക്കപ്പെടുന്നത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ മൂന്നാംലോകത്തെ ആധുനികീകരണത്തെ സംബന്ധിച്ച് വ്യത്യസ്തമായ അന്വേഷണങ്ങളുടെ ആവശ്യമുണ്ട്.

യൂറോപ്യൻ ജ്ഞാനോദയത്തിൽ വികസിച്ചുവന്നതും കോളനിവൽക്കരണത്തോടെ പ്രാബല്യം നേടിയതുമായ ഭൗതികപരിസരത്തെയും സാംസ്കാരികസവിശേഷതകളെയുമാണ് കൊളോണിയൽ ആധുനികത എന്നതുകൊണ്ട് അർഥമാക്കുന്നത്. സവിശേഷമായ ചരിത്രസന്ദർഭത്തിന്റെ ഉല്പന്നം എന്ന നിലയിൽ കൊളോണിയൽ ആധുനികതയെ സാധൂകരിച്ചുകൊണ്ടും സ്ഥാപനവൽക്കരിച്ചുകൊണ്ടുമാണ് 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനത്തോടെ മലയാളത്തിൽ നോവൽ എന്ന സാഹിത്യഗണം രൂപംകൊള്ളുന്നത്.

മതകേന്ദ്രിതവും നാടുവാഴിത്തപരവുമായ ബന്ധങ്ങൾ നിലനിന്നിരുന്ന ഒരു സമൂഹത്തിൽ പരിവർത്തനങ്ങൾ സൃഷ്ടിച്ചുകൊണ്ട് വ്യക്തികേന്ദ്രിതമായ അനുഭവങ്ങൾ രേഖപ്പെടുത്താൻ നോവൽ സാഹചര്യം സൃഷ്ടിച്ചു. സവർണ്ണ വർഗ്ഗത്തിന്റെ കുത്തകയായിരുന്ന സാഹിത്യത്തെ ജനകീയവൽക്കരിക്കുകയും ദൈവത്തിന്റെ പ്രത്യേകഇടപെടൽ ഉണ്ടായിരുന്ന ലോകത്തുനിന്ന് മാനുഷികലോകത്തിലേക്ക് മാറ്റി പ്രതിഷ്ഠിക്കുകയും ചെയ്തു. മാത്രമല്ല, പുതുതായി ഉണ്ടായിക്കൊണ്ടിരുന്ന ദേശരാഷ്ട്രത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രഉപകരണം എന്ന നിലയിൽ അധികാരബന്ധങ്ങളെ പുനർനിർവചിക്കുകയും സമൂഹത്തിന്റെ എല്ലാ തലങ്ങളിലും പുതിയ ബന്ധങ്ങളെ നിർമ്മിച്ചെടുക്കുകയും സാധൂകരിക്കുകയും ചെയ്തു നോവൽ.

കൊളോണിയൽ ആധുനികത മൂന്നാം ലോകത്ത് പ്രാവർത്തികമായത് നിരവധിതരത്തിലുള്ള ക്രമീകരണങ്ങളിലൂടെയാണ്. ആധുനിക മുതലാളിത്തവ്യവസ്ഥയിലേക്ക് കേരളസമൂഹത്തെ പരിവർത്തിപ്പിക്കാൻ സാംസ്കാരിക പുനഃക്രമീകരണം ആവശ്യമാണെന്ന ധാരണയിൽ നിന്നുകൊണ്ടാണ് അധിനിവേശപദ്ധതികൾ ആവിഷ്കരിക്കപ്പെട്ടത്. ഇവിടെ നിലനിന്നിരുന്ന സാമൂഹിക ക്രമവും സാംസ്കാരികധാരണകളും മാറേണ്ടത് പുതിയവ്യവസ്ഥയുടെ ആവശ്യമായിരുന്നു. ആധുനികീകരണത്തിന്റെ പ്രവർത്തനപദ്ധതികളിൽ പ്രമുഖമായ ഒന്ന് കുടുംബബന്ധങ്ങളിലും ലൈംഗികതയിലുമുള്ള പുനഃക്രമീകരണങ്ങളായിരുന്നു. ലൈംഗികതയിലും കുടുംബബന്ധങ്ങളിലും നിലനിന്നിരുന്ന ധാരണകളെ മോശപ്പെട്ടതായി ചിത്രീകരിച്ച്, കോളനി ജനങ്ങളിൽ അപകർഷതാബോധം ഉണ്ടാക്കിക്കൊണ്ട്, പഴയവ്യവസ്ഥ മാറേണ്ടതാണെന്ന ബോധം സൃഷ്ടിച്ചുകൊണ്ടാണ് ഇതു പ്രവർത്തിച്ചത്. പുതിയ വ്യവസ്ഥയിലേക്ക് മലയാളി കടന്നുവന്നത് തന്റെ ശരീരത്തേയും ശരീരബോധത്തേയും മാറിയ കുടുംബസംവിധാനത്തിനകത്ത് പുതിയതായി നിർവചിച്ചുകൊണ്ടായിരുന്നു.

ലൈംഗികതയെ നിർവചിക്കുകയും നിർമ്മിക്കുകയും നിലനിർത്തുകയും ചെയ്യുന്ന പ്രധാനസ്ഥാപനങ്ങളിൽ ഒന്ന് കുടുംബമാണ്. കുടുംബത്തിനകത്തു തന്നെ സ്ത്രീലൈംഗികതയെ പുനഃക്രമീകരിച്ചുകൊണ്ടു മാത്രമേ ആധുനികീകരണപദ്ധതി പ്രാവർത്തികമാവൂ എന്നതുകൊണ്ട് കൊളോണിയൽ ഭരണവ്യവസ്ഥ മുഖ്യമായും ഊന്നിയത് സ്ത്രീലൈംഗികതയുടെ ക്രമീകരണത്തിലായിരുന്നു. ഇന്ത്യൻ പാരമ്പര്യത്തിലെ പ്രസിദ്ധരായ പുരാണസ്ത്രീകഥാപാത്രങ്ങളെ ഇന്ത്യൻസ്ത്രീത്വത്തിന്റെ പ്രതിനിധാനങ്ങളായി കണ്ടെടുത്തത് ഇതിന്റെ ഭാഗമായിട്ടായിരുന്നു. സീത, ശകുന്തള, ശീലാവതി തുടങ്ങിയ പ്രസിദ്ധങ്ങളായ പ്രതിനിധാനങ്ങളിലൂടെ ഇന്ത്യൻസ്ത്രീയുടെ കർമ്മത്തെ പുനർനിർവചിക്കുകയും സ്ഥാപിച്ചെടുക്കുകയുമാണ് ആധുനികീകരണത്തിലൂടെ സംഭവിച്ചത്. അധികാരത്തെ തിരിച്ചറിഞ്ഞ മഹാഭാരതത്തിലെ ശകുന്തളയെ തമസ്കരിച്ചുകൊണ്ട്

'ആദർശവനിത'യായ ശകുന്തളയെ എന്തുകൊണ്ട് കാളിദാസൻ സ്വീകരിച്ചു എന്ന് 'കാളിദാസനും കാലത്തിന്റെ ദാസൻ' എന്ന ലേഖനത്തിൽ മുണ്ടശ്ശേരി വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട് (മുണ്ടശ്ശേരി, 2004). ആധുനികസ്ത്രീത്വത്തിന്റെ പ്രതിനിധിയായി കൊളോണിയൽ കാലഘട്ടം ഈ ആദർശാത്മകമാതൃകയെ - കാളിദാസന്റെ ശകുന്തളയെ - കണ്ടെടുത്തത് എങ്ങനെയെന്ന് റോമിലാ ഥാപ്പർ വിശദീകരിച്ചിട്ടുണ്ട് (Thapper, Romila 1999). വിവേകാനന്ദൻ, ബങ്കിംചന്ദ്ര ചാറ്റർജി, റാം മോഹൻ റായ്, ഈശ്വരചന്ദ്രവിദ്യാസാഗർ, കേശവ് ചന്ദ്രസെൻ തുടങ്ങിയ മധ്യവർഗ്ഗബുദ്ധിജീവികളും ഇതിനോട് യോജിക്കുകയും ചെയ്തു (പണിക്കർ, കെ. എൻ. 2002). പാതിവ്രത്യം, വിധേയത്വം, ത്യാഗസന്നദ്ധത, കാരുണ്യം, ക്ഷമ, വൃത്തി, വെടിപ്പ് എന്നിവയിൽ അധിഷ്ഠിതമായ 'ആദർശവനിത'യെ കുടുംബത്തിനുള്ളിൽ പ്രതിഷ്ഠിക്കുകയായിരുന്നു അധിനിവേശപ്രത്യയശാസ്ത്രം. ഇങ്ങനെ സ്ത്രീയെ 'വിഗ്രഹ'മാക്കി ഇതിൽനിന്ന് അന്യമായതല്ലാം വേശ്യാത്വമായി വിശേഷിപ്പിച്ചു. കൊളോണിയൽ ആധുനികതയിൽ പതിവ്രത/വേശ്യ എന്ന ദ്വന്ദ്വമായി അതു പ്രത്യക്ഷപ്പെടുകയും ചെയ്തു (പവിത്രൻ, പി. 2001).

തങ്ങൾക്ക് അന്യമായതെല്ലാം അപരിഷ്കൃതവും അരാജകവുമാണെന്ന കൊളോണിയൽ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ കണ്ടെത്തൽ പ്രാദേശികമായ ലൈംഗികരീതികളെ പുനരുദ്ധരിക്കുന്നതിന് ഇടയാക്കി. സ്ത്രീലൈംഗികതയെക്കുറിച്ചും സംബന്ധസമ്പ്രദായത്തെക്കുറിച്ചും മാതൃദായകക്രമത്തെക്കുറിച്ചുമുള്ള അബദ്ധധാരണകൾ പ്രചരിപ്പിക്കപ്പെട്ടത് ഈ 'വന്യ'മായ ഒന്നിനെ സംസ്കരിക്കാനുള്ള പദ്ധതിയുടെ ഭാഗമായിട്ടായിരുന്നു. 1877-ൽ തിരുവിതാംകൂർ നിയമസഭയിൽ അവതരിപ്പിച്ച ബില്ല്, 1890-ൽ സി. ശങ്കരൻ നായർ മദ്രാസ് അസംബ്ലിയിൽ അവതരിപ്പിച്ച നായർ വിവാഹബിൽ എന്നിവ കൊളോണിയൽ സദാചാരവ്യവസ്ഥയ്ക്കനുസരിച്ച് ലിംഗപദവിബന്ധങ്ങളെ ഏകീകരിക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങളായിരുന്നു. മാതൃദായകക്രമത്തിൽനിന്ന് പിതൃദായകക്രമത്തിലേക്ക്, ഫ്യൂഡൽ ശരീരബോധത്തിൽനിന്ന് മുതലാളിത്ത ശരീരബോധത്തിലേക്ക് മലയാളിപരിവർത്തിക്കപ്പെടുന്നതിന്റെ സൂചനകളായിരുന്നു അവയെല്ലാം.

കുടുംബബന്ധങ്ങളിലും ലൈംഗികബന്ധങ്ങളിലും ഉണ്ടായ ഈ പുതുബോധം പുതിയ സാഹിത്യരൂപമായ നോവലുകളിലൂടെ സാധൂകരിക്കപ്പെടുന്നതു കാണാം. 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനത്തിലും 20-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആരംഭദശകങ്ങളിലുമായി ഉണ്ടായ ആദ്യകാല മലയാളനോവലുകളിൽ മിക്കവയും ഈ ബോധം പങ്കിടുന്നവയാണ്. *ഫുൽമോനി എന്നും കോരുണ എന്നും പേരായ രണ്ടു സ്ത്രീകളുടെ കഥ* (1958), *ഘാതകവധം* (1877), *ഇന്ദുലേഖ* (1889), *മീനാക്ഷി* (1890), *സരസ്വതീവിജയം* (1892), *ലക്ഷ്മീകേശവം* (1892), *സുകുമാരി* (1897) തുടങ്ങിയ നോവലുകൾ പുതിയ കുടുംബവ്യവസ്ഥയെ ന്യായീകരിക്കാനും സ്ഥാപിക്കാനുമാണ് ശ്രമിക്കുന്നത്.

'ഫുൽമോനി എന്നും കോരുണ എന്നും പേരായ രണ്ടു സ്ത്രീകളുടെ കഥ'യും 'ഘാതകവധ'വും 'സുകുമാരി'യും ക്രൈസ്തവമൂല്യങ്ങളുടെ വെളിച്ചത്തിൽ കുടുംബബന്ധങ്ങളെ പുനർക്രമീകരിക്കുകയും കൊളോണിയൽ വ്യവസ്ഥയ്ക്കനുസരിച്ച് ബന്ധങ്ങളെ ഏകീകരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. 'ഇന്ദുലേഖ' മരുമക്കത്തായ കൂട്ടുകുടുംബവ്യവസ്ഥയിൽനിന്ന് പിതൃകേന്ദ്രിതമായ അണുകുടുംബത്തിലേക്ക് പരിവർത്തനം ചെയ്യപ്പെടേണ്ടതിന്റെ ആവശ്യകതയിലാണ് ഊന്നുന്നത്. അതോടൊപ്പം ബ്രാഹ്മണ്യത്തിന്റെ കോയ്മകളെ ലംഘിക്കുകയും സംബന്ധസമ്പ്രദായത്തെ സ്ത്രീസ്വാതന്ത്ര്യമായി കണ്ട് ന്യായീകരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. 'ലക്ഷ്മീകേശവ'ത്തിൽ സി. ശങ്കരൻനായർ അവതരിപ്പിച്ച നായർ വിവാഹബില്ലിന്റെ സംഗ്രഹീതരൂപം നൽകിയിട്ടുണ്ട്. കേരളചരിത്രത്തിൽ നാഴികക്കല്ലായിത്തീർന്ന വിവാഹബിൽ നോവലിൽ ഉൾപ്പെടുത്തുകയും ഭേദഗതികൾ നിർദ്ദേശിക്കുകയും ചെയ്യുകവഴി അതിന്റെ പ്രാധാന്യം എടുത്തുകാട്ടുന്നു. കീഴാളന്റെ മോചനത്തിന് ക്രിസ്തുമതത്തിന്റെ കീഴിൽ 'കൃത്യ'മായ പാത തുറന്നുകൊടുത്ത 'സരസ്വതീവിജയം' ക്രൈസ്തവമൂല്യങ്ങളുടെയും പാരമ്പര്യത്തിന്റെയും അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് കുടുംബബന്ധങ്ങളെ നിർവചിക്കുന്നത്.

ഈ നോവലുകൾ ഭാവനചെയ്ത സാംസ്കാരികസന്ദർഭത്തെ കുറേക്കൂടി സൂക്ഷ്മമായി ആഖ്യാനം ചെയ്യുകയാണ് ചെറുവലത്ത് ചാത്തുനായരുടെ 'മീനാക്ഷി'. 1890-ൽ പുറത്തിറങ്ങിയ ഈ കൃതിയിൽ കോളനിവാഴ്ചയുടെ ഫലമായി ഉയർന്നുവന്ന മധ്യവർഗ്ഗത്തിലെ നായർസമുദായത്തിനകത്ത് സ്ത്രീലൈംഗികത, പുരുഷലൈംഗികത, കുടുംബബന്ധങ്ങൾ, താലികെട്ടുകല്യാണം, സംബന്ധം, മോഹിനിയാട്ടം തുടങ്ങിയ വിഷയങ്ങളെ കേന്ദ്രമാക്കിക്കൊണ്ട് പുതിയ കുടുംബവ്യവസ്ഥയെ സ്ഥാപിക്കാനും സ്ഥാപനവൽക്കരിക്കാനുമാണ് ശ്രമിക്കുന്നത്. ഈ കൃതിയെയാണ് വിശദമായ ചർച്ചയ്ക്ക് ഇവിടെ തെരഞ്ഞെടുത്തിരിക്കുന്നത്. ആധുനികീകരണപ്രക്രിയ സ്ത്രീലൈംഗികതയുടെ ക്രമീകരണത്തിൽ ഇടപെട്ടതെങ്ങനെയെന്നാണ് ഇവിടെ അന്വേഷിക്കാൻ ഉദ്ദേശിക്കുന്നത്.

കനകമംഗലം എന്ന പ്രദേശത്തെ പുത്തൻമാളികയ്ക്കൽ എന്ന നായർ തറവാട്ടിലെ ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസം നേടിയ മീനാക്ഷിയും ബി. എൽ. പരീക്ഷ ജയിച്ച് ഹൈകോർട്ടിൽ പ്രാക്ടീസ് ചെയ്യുന്ന കുഞ്ഞിശങ്കരമേനോനും തമ്മിലുള്ള പ്രണയവും അതിനു നേരിടുന്ന പ്രതിബന്ധങ്ങളും അവ തരണം ചെയ്തുള്ള വിവാഹവുമാണ് മീനാക്ഷിയിലെ കേന്ദ്രപ്രമേയം.

മീനാക്ഷിയുടെ സഹോദരനും വിദ്യാർത്ഥിയുമായ അച്യുതമേനോനും കുഞ്ഞിശങ്കരമോനോനും മദ്രാസിൽ ഒരുമിച്ചാണ് താമസിക്കുന്നത്. ഒരിക്കൽ അച്യുതമേനോന്റെകൂടെ പുത്തൻമാളികയ്ക്കൽ വന്ന കുഞ്ഞിശങ്കരമോനോൻ മീനാക്ഷിയെ കാണുകയും പ്രണയബദ്ധരാവുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇതിനിടയിൽ ഈ പ്രദേശത്തെ വിഡ്ഢികളായ രണ്ടു നമ്പൂതിരിമാർ മീനാക്ഷിയെ കാണുകയും ഒരാൾ അവളെ സംബന്ധം ചെയ്യണമെന്നും മറ്റേയാൾ രഹസ്യമാക്കി വയ്ക്കണമെന്നും തീരുമാനിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഈ തീരുമാനം നടപ്പിലാക്കിക്കാൻ ചെന്ന നമ്പൂതിരിയെ തറവാട്ടുകാരണവരായ ഗോപാലമേനോൻ ആട്ടിയോടിക്കുന്നു. തുടർന്ന് നമ്പൂതിരിമാർ ചെയ്യുന്ന പ്രതികാരശ്രമങ്ങൾ പരാജയപ്പെടുന്നു. മീനാക്ഷിയുടെ അറിവും സൗന്ദര്യവും കണ്ടറിഞ്ഞ കനകമംഗലത്തെ യുവരാജാവ് മീനാക്ഷിയെ സംബന്ധത്തിനായി ആലോചിക്കുന്നു. തന്റെ തന്റേടവും ഇംഗ്ലീഷ്പഠനത്തിൽനിന്നും ലഭിച്ച അറിവുംകൊണ്ട് ഈ ഘട്ടവും മീനാക്ഷി തരണം ചെയ്യുന്നു. തുടർന്ന് തന്റെ ആഗ്രഹം വെളിപ്പെടുത്തി എല്ലാവരുടെയും അനുഗ്രഹാശിസ്സുകളോടെ കുഞ്ഞിശങ്കരമേനോനെ വിവാഹം ചെയ്യുന്നു. ഇതാണ് പ്രധാന കഥ.

ഈ കഥയോടൊപ്പം ഉപകഥയായി കനകമംഗലത്തെ പ്രസിദ്ധ 'വേശ്യ'യായ അമ്മാളുവിനെക്കുറിച്ചും അവളുടെ നടപടികളെക്കുറിച്ചും വേശ്യയിൽ പതിവ്രതയിലേക്കുള്ള മാറ്റത്തെക്കുറിച്ചും വളരെ വിശദാംശങ്ങളോടെ നോവൽ ആഖ്യാനം ചെയ്യുന്നുണ്ട്. അമ്മാളുവിനെ ഉപനായികയായാണ് നോവൽ കാണുന്നത്. നോവൽ ആഖ്യാനത്തിനിടയിൽ താലികെട്ടുകല്യാണം, മോഹിനിയാട്ടം, സംബന്ധസമ്പ്രദായം എന്നിവയെക്കുറിച്ചുള്ള അഭിപ്രായങ്ങൾ സംഭാഷണങ്ങളായും ചർച്ചകളായും തർക്കങ്ങളായും വിശദാംശങ്ങളോടെ നോവലിൽ കടന്നുവരുന്നുണ്ട്.

നായികയായ മീനാക്ഷിയുടെ വളർച്ചയെപ്പറ്റി പറയുന്നിടത്ത് പുതിയ ലൈംഗികഅച്ചടക്കം കടന്നുവരുന്നുണ്ട്. ഈ വിവരണത്തിൽ ലൈംഗികത അശുദ്ധിയുടെ പര്യായമായി മാറുന്നു. ക്രിസ്ത്യൻ മതബോധവും വിക്ടോറിയൻ സദാചാരസങ്കല്പവും കടന്നുവന്നതിന്റെ ഫലമാണിതെന്നു കാണാം. കുടുംബം അതിന്റെ വിശുദ്ധി, കുടുംബാംഗങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള പരിശുദ്ധ സ്നേഹം തുടങ്ങിയ സങ്കല്പങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് ലൈംഗികതയെ നിർവചിക്കുന്നത്. "മാതാപിതാക്കന്മാരും മാതുലനായ ഗോപാലമേനവനും ബാലപരിചരണത്തിൽ വിശേഷിച്ചു ബാലികാപരിചരണത്തിൽ അത്യന്തം സൂക്ഷ്മദൃഷ്ടിയും പരിചയവും ഉള്ളവരാകകൊണ്ടു ചിലേടങ്ങളിൽ ചില പെൺകുട്ടികൾക്ക് അസാധാരണമായി അനുവദിക്കപ്പെട്ടു കാണുന്ന യാതൊരു വിനോദത്തിനാകട്ടെ സഹവാസത്തിനാകട്ടെ ലേശം ഇടം കൊടുക്കാതെ ശൈശവം മുതൽ ഇവളെ ലാളിച്ചുവളർത്തി വേണ്ടതക്ക വിദ്യാഭ്യാസത്തിൽ പ്രവേശിപ്പിക്കയാണ് ചെയ്തിട്ടുള്ളത്. തെമ്മാടികളായ, ചെറുപ്പക്കാരുടെ കഴുത്തിൽ കയറി കളിപ്പാനോ പിൻകാലങ്ങളിലേക്കു വേണ്ടിവരുന്ന പല അപൂർവവിദ്യകളും അവരിൽനിന്നു ശീലിപ്പാനോ ഈ പെണ്ണിനെ കാണ്മാൻപോലും കൊടുത്തിട്ടില്ല. വിദ്യയിലും വയസ്സിലും അത്യന്തം വൃദ്ധനായി മനസ്സിനും ബുദ്ധിക്കും നല്ല പക്വത വന്നിട്ടുള്ള

ഒരു ശാസ്ത്രികളെ സംസ്കൃതം പഠിപ്പിക്കുവാനും അതുപ്രകാരംതന്നെ എല്ലാ ഗുണങ്ങളും തികഞ്ഞിട്ടുള്ള ഒരു ഭാഗവതരെ സംഗീതം ശീലിപ്പിക്കുവാനും കുഞ്ഞിക്കൃഷ്ണമേനോൻ മാസപ്പടികൊടുത്ത് പ്രത്യേകം നിശ്ചയിച്ചിട്ടുണ്ട്" (ചാത്തുനായർ, 1990:77). "ഇപ്രകാരമുള്ള ശിക്ഷണം തന്നെ പുതിയ ഒന്നാണ്. ഇത്തരത്തിൽ ചെറുപ്പത്തിൽത്തന്നെ ശിക്ഷണം കിട്ടുന്ന ഒരാൾ ലൈംഗികതയുടെ അതിർവരമ്പുകൾ ലംഘിക്കാൻ ധൈര്യപ്പെടുകയില്ല. തെമ്മാടികളായ ചെറുപ്പക്കാർ/വിദ്യയിലും വയസ്സിലും അത്യന്തം വൃദ്ധനായ സംസ്കൃതപാഠകൻ എന്ന ദ്വന്ദ്വം ആധുനികീകരണത്തിന്റേതാണ്. അലൈംഗീകരണം ഇവിടെയുണ്ട്" (പവിത്രൻ, 2001:64). ആധുനികീകരണം എന്ന പ്രക്രിയ പലപ്പോഴും പ്രവർത്തിക്കുന്നത് അത് ഉല്പാദിപ്പിക്കുന്ന ദ്വന്ദ്വങ്ങളിലൂടെയാണ്. തെമ്മാടികളായ ചെറുപ്പക്കാരുടെ കൈകളിൽപ്പെടാതെ ബുദ്ധിക്കു പക്വതവന്നിട്ടുള്ള വൃദ്ധർ പെൺകുട്ടിയെ സംരക്ഷിക്കുന്നു. ഈ സംരക്ഷണത്തിലൂടെ ബാലലൈഗിംകതയുടെ 'അശുദ്ധി' മീനാക്ഷിയെ ബാധിക്കുന്നില്ല. ഇത്തരത്തിൽ അലൈംഗീകരണം നടന്ന് വളർന്നുവരുന്ന പെൺകുട്ടികൾ പുതിയ വ്യവസ്ഥയിലെ 'നല്ല മകളും' 'നല്ല ഭാര്യയും' 'നല്ല കുടുംബിനി'യുമാകുന്നു. അതിലൂടെ വ്യവസ്ഥയുടെ നല്ല പ്രജയുമാകുന്നു.

സ്ത്രീലൈംഗികത ചിട്ടപ്പെടുത്തലിന് വിധേയമാകുന്നു എന്നതിന്റെ ഉദാഹരണം കുളക്കടവിലെ സ്ത്രീകളുടെ കുളിയെക്കുറിച്ചുള്ള വിവരണത്തിൽ കാണാവുന്നതാണ്. കുളക്കടവിലെ കുളിയും നഗ്നതയും അതിന്റെ സദാചാരവും വിഷയമാകുന്നത് കൊളോണിയൽ സദാചാരബോധം കടന്നുവരുമ്പോഴാണ്. തുറസ്സായ സ്ഥലങ്ങളിലെ കുളി എങ്ങനെ അശുദ്ധിയായി മനസ്സിലാക്കപ്പെടുന്നുവെന്നും കുളിക്കാനെത്തുന്നവർ ആഭാസന്മാരും വിടന്മാരും വേശ്യകളും നിർലജ്ജകളുമായി മാറുന്നു എന്നും നോവൽവിവരണത്തിലൂടെ വ്യക്തമാകുന്നുണ്ട്. "അശോകത്തിന്റെ കീഴിൽ പുരുഷന്മാർ നില്ക്കുന്നുണ്ടോ എന്നു നോക്കി അറിഞ്ഞല്ലാതെ യാതൊരു സ്ത്രീകളും ഈ ചിറയുടെ വടക്കുഭാഗമുള്ള കടവുകളിൽ വന്നിറങ്ങാറുമില്ല. അല്പം മാനവും മര്യാദയുമുള്ള സ്ത്രീകൾ അവിടെ പുരുഷന്മാർ നിൽക്കുന്നുണ്ടെന്നു കണ്ടാൽ അടുത്ത കടവുകളിൽ ഒന്നും വന്നിറങ്ങാതെ ജനബാഹുല്യം ഇല്ലാത്ത മറ്റുചില കടവുകളിലേക്കു പോയിക്കളയുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. നിർലജ്ജമാരും ദുർവൃത്തമാരുമായ മറ്റു ചില സ്ത്രീകൾ പുരുഷന്മാരുണ്ടെന്നു കണ്ടാൽ മേല്പറഞ്ഞ അശോകത്തിന്റെ അടുക്കെഉള്ള രണ്ടു കടവുകളിൽ അല്ലാതെ മറ്റെങ്ങും വന്നിറങ്ങുകയില്ല" (ചാത്തുനായർ 1990: 72). ഇവിടെ രണ്ടുതരത്തിലുള്ള സ്ത്രീകളുണ്ട്. സദ്വൃത്തമാരും ദുർവൃത്തമാരും. ഒന്ന് മാനവും മര്യാദയുമുള്ള സ്ത്രീകൾ, അവർ പുരുഷന്മാരെ കണ്ടാൽ ഒരുങ്ങിപ്പോകുന്നു. പുരുഷന്മാരുടെ കണ്ണുകൾ എത്താത്ത സ്ഥലത്തേക്ക് കുളിക്കാൻ നീങ്ങിപ്പോകുന്നു. ഇവർ പതിവ്രതകളാണ്. മറ്റൊരു കൂട്ടർ മാനവും മര്യാദയുമില്ലാത്തവരാണ്. പുരുഷന്മാർ ഉണ്ടെന്നുകണ്ടാൽ അവിടെത്തന്നെയല്ലാതെ വേറൊരിടത്തേക്കും അവർ മാറിപ്പോകുന്നില്ല. ഇവർ വേശ്യകളുമാണ്.

രണ്ടാമത്തെ കൂട്ടരെക്കുറിച്ച് കുറെക്കൂടി വിശദമായ വിവരണമുണ്ട്. ആ വിശദീകരണമാകട്ടെ അവരുടെ വസ്ത്രത്തെക്കുറിച്ചും ശരീരചലനത്തെക്കുറിച്ചുമുള്ള വിവരണമാണ്. വളരെ 'മോശമായ' 'അശുദ്ധമായ' 'നിർലജ്ജമായ' പ്രവൃത്തികൾ പുതിയ വ്യവസ്ഥിതിയിൽ മാറേണ്ടതാണെന്ന ബോധവും ഈ വിവരണം നല്കുന്നുണ്ട്. "എണ്ണയും തേച്ച് രണ്ടേമുക്കാൽ മുഴം കഷ്ടിച്ചു നീളമുള്ള ഓരോ നേരിയ തോർത്തുമുണ്ടും ചുറ്റിയാണ് ഇവരുടെ വരവ്. കടവുകളിൽ വന്നിറങ്ങിയാലുള്ള കഥ പറയാതിരിക്കുന്നതാണ് കുറേ നല്ലത്. ലേശം ലജ്ജയോ ശങ്കയോ കൂടാതെ ഇവർ മേലേ പടവിന്മേൽ കാലും ഉയർത്തിവെച്ച് വാകപ്പൊടി, അത്ത മുതലായ സാധനങ്ങൾ എടുത്തു ചില അവയവങ്ങളിൽ തേച്ച് ചേറും മെഴുക്കും കളയുന്നതും നാലുഭാഗത്തും നില്ക്കുന്ന പുരുഷന്മാരെ കൂടെക്കൂടെ കടാക്ഷിക്കുന്നതും ഉള്ളപോലെ വിവരിച്ചെഴുതുവാൻ എന്റെ മനസ്സ് എന്നെ അനുവദിക്കുന്നില്ല. ഞാൻ എന്തു ചെയ്യട്ടെ. നാഗരികത്വമുള്ള യാതൊരു മനുഷ്യരുടെ ഇടയിലും ഈവക സമ്പ്രദായം ഇല്ലെന്ന് എനിക്ക് നല്ല നിശ്ചയമുണ്ട്. ശുദ്ധമേ മൃഗപ്രായം എന്നുമാത്രം പറഞ്ഞാൽ മതി" (ചാത്തുനായർ 1990:72 – 73). സംസ്കാരമുള്ള ആളുകളുടെ ഇടയിൽ കാണാൻ കഴിയാത്ത ഇത്തരം കാഴ്ചകളെക്കുറിച്ച് വിവരിക്കാൻതന്നെ നോവൽ സന്നദ്ധമാകുന്നില്ല. മാത്രമല്ല, ഇതു മാറേണ്ടതാണെന്നബോധവും നോവൽ ഉണ്ടാക്കുന്നുണ്ട്.

ഇത്തരം തുറസ്സായ സ്ഥലങ്ങളിലെ കുളി ഒരു നാട്ടുനടപ്പ് മാത്രമാണ്. വളരെ സാധാരണമായ ഈ കുളി വളരെ ആഭാസമായാണ് നോവൽ കാണുന്നത്. കൊളോണിയൽ ലൈംഗികഅച്ചടക്കം കടന്നുവന്നതിന്റെ, അതു സ്വാംശീകരിച്ചതിന്റെ ഫലമാണ് മേൽച്ചേർത്ത വിവരണം എന്നു കാണാം. ഏകപുരുഷനു മുന്നിൽ മാത്രം വെളിപ്പെടുത്തുന്ന ഒന്നായി ശരീരത്തെ മനസ്സിലാക്കുന്നതോടെ പൊതുസ്ഥലത്തു കുളിക്കുന്ന സ്ത്രീ തന്നിലേയ്ക്ക് അനേകപുരുഷന്മാരെ ആകർഷിക്കാൻ ആഗ്രഹിക്കുന്നവളായി ചിത്രീകരിക്കപ്പെടുന്നു. മാത്രമല്ല 'പൊതുസ്ഥലത്തെ കുളി' തന്നെയും 'നാഗരികർ'ക്കു ചേർന്ന ഒന്നല്ല എന്നു സ്ഥാപിക്കുന്നതിലൂടെ ഇതും പരിഷ്കരിക്കപ്പെടേണ്ടതാണെന്ന ബോധ്യം നിർമ്മിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. സ്ത്രീയുടെ ശരീരചലനത്തെപ്പോലും നിയന്ത്രിക്കുന്ന ഒന്നായി ഈ ബോധവും മാറുന്നുണ്ട്.

'മൂന്നു സഹോദരിമാർ തമ്മിലുണ്ടായ സംഭാഷണ'ത്തിലൂടെയും സ്ത്രീലൈംഗികതയെക്കുറിച്ചും സദാചാരത്തെക്കുറിച്ചുമുള്ള കൊളോണിയൽ ബോധം അവതരിപ്പിക്കപ്പെടുന്നതു കാണാം. പുത്തൻ മാളികക്കൽ എന്ന നായർ തറവാട്ടിലെ ലക്ഷ്മിയമ്മ, നാണിയമ്മ, പാറുക്കുട്ടിയമ്മ എന്നീ മൂന്നു സഹോദ

രിമാരുടെ നാട്ടുവർത്തമാനങ്ങളിലൂടെയാണ് പുതിയ കുടുംബവ്യവസ്ഥയ്ക്കുള്ളിൽ സ്ത്രീ എങ്ങനെയായിരിക്കണമെന്നും അവളുടെ ലൈംഗികത എപ്രകാരമായിരിക്കണമെന്നും നിർവചിക്കുന്നത്. ഇത് നടക്കുന്നത് കാരണവരായ ഗോപാലമേനോന്റെ അഭാവത്തിലാണ് എന്നത് ശ്രദ്ധേയമാണ്. അധികാരമുള്ള പുരുഷൻ (ഗോപാലമേനോൻ) കയറിവരുന്നതോടുകൂടി സ്ത്രീകൾ അവരവരുടെ പ്രവൃത്തികളിൽ വ്യാപൃതരാകുന്നു.

"നാണിയമ്മ: ഇതൊക്കെ കേട്ടിട്ട് നിനക്ക് ഇത്രൊക്കെ ഉണ്ടോ? ഈ ദിക്കിൽ ചിലേടത്തെ കഥ വിചാരിച്ചാൽ ഇതെങ്കിലും സാരമുണ്ടോ? രണ്ടും നാലും സംബന്ധക്കാരുള്ള സ്ത്രീകൾ എത്ര ഉണ്ട്? അങ്ങേക്കുടിലിലെ കുഞ്ഞിക്കാവിനു സംബന്ധക്കാരായിട്ടു അഞ്ചു നായന്മാർ ഉണ്ട്. അവർ തങ്ങളിൽ യോജിച്ചിട്ടാണത്രേ. ഇതുകൂടാതെ സ്ഥിരമായി ആറോ ഏഴോ പേർ രഹസ്യത്തിനും ഉണ്ടെന്നു കേട്ടു.

പാറുക്കുട്ടി : ഇതൊക്കെ എന്റെ ചെവിക്കു പുത്തരിയായിരിക്കുന്നു. ഒരു സ്ത്രീയോടു രണ്ടു നാലുപേർ കൂടി യോജിച്ചു സംബന്ധം നടത്തിവരുന്നതാണ് ഇതിലെല്ലാറ്റിലും വെച്ചു രസികത്വം. നായ്ക്കളാണെങ്കിൽക്കൂടി കടിപിടി കൂടും. അത്രയും കൂടി ചളുപ്പും മാനവുമില്ലാത്ത ഈവക പേടകളാണു സ്ത്രീകളെ ഇത്ര താന്തോന്നികളാക്കിത്തീർക്കുന്നത്. ഇവിടെനിന്നു വല്ല ദിക്കിലും മാറിപാർക്കുന്നതാണു കുറെ ഭേദം. എന്നാൽ ഈ അപമാനമായ നടപടികളൊന്നും കേൾക്കാതെയും കാണാതെയും എങ്കിലും കഴിക്കാമായിരുന്നു" (ചാത്തുനായർ, 1990: 63-64). ചരിത്രയാഥാർത്ഥ്യത്തെ ഇല്ലായ്മ ചെയ്തുകൊണ്ട് കൊളോണിയൽ സദാചാരസങ്കല്പം ഇവരിലേയ്ക്ക് പ്രവേശിക്കുമ്പോഴാണ് ഇത്തരം അഭിപ്രായപ്രകടനങ്ങൾ നടത്താൻ സാധിക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെയാണ് അമ്മാളുവിനെ അന്വേഷിച്ചു വന്ന പുരുഷൻ പാവമാകുന്നതും അമ്മാളു രാക്ഷസിയാകുന്നതും.

"സ്ത്രീകളുടെ തുമ്പില്ലാത്തരംകൊണ്ട് അവർ മാത്രമല്ല അവരുടെ വംശം മുഴുവനും കൂടി ചീത്തയായിപ്പോവാൻ ഇടയുണ്ടെന്നു കണ്ടിട്ടു പണ്ടുള്ള മഹായോഗ്യന്മാർ സ്ത്രീകളെയാണ് അധികമായി നിഷ്കർഷിച്ചിട്ടുള്ളത്. പുരുഷൻ ആ വക യാതൊരു അശുദ്ധിയും ഇങ്ങോട്ടു സ്വീകരിക്കത്തക്ക ഒരു പാത്രമല്ല. അഥവാ ഉണ്ടെങ്കിൽത്തന്നെ പ്രായശ്ചിത്തം മുതലായതുകൊണ്ടു ശുദ്ധിവരുത്താവുന്നതുമാണ്. എന്നാൽ സ്ത്രീകളുടെ സ്ഥിതി നേരെ വിപരീതമായിട്ടാണ്. അവർ സ്വീകാരപാത്രമായതുകൊണ്ട് അതു ഒരുവിധത്തിലും ശുദ്ധീകരിപ്പാൻ പ്രയാസമുള്ളതാണെന്നു മാത്രമല്ല, അതു നിമിത്തം ദുഷ്പ്രജകൾ വർദ്ധിച്ച് വംശം മുടിഞ്ഞുപോവാനുംകൂടെ ഇടയുണ്ട്. ഇതെല്ലാം വിചാരിച്ചിട്ടാണ് സ്ത്രീകളെ പ്രത്യേകിച്ചു നിർബന്ധിച്ചിട്ടുള്ളത്" (ചാത്തുനായർ, 1990:67). ലക്ഷ്മിഅമ്മയുടെ ഈ അഭിപ്രായം സ്ത്രീലൈംഗികത, സദാചാരം എന്നിവയുടെ കോളണിയൽ പ്രത്യയശാസ്ത്രവ്യാഖ്യാനമായി മാറുന്നു. ഇത്തരത്തിൽ സ്ത്രീകളുടെ സംഭാഷണങ്ങളിലൂടെ സ്ത്രീസദാചാരത്തെക്കുറിച്ചും ലൈംഗികതയെക്കുറിച്ചുമുള്ള പുതുബോധം സമൂഹത്തിൽ ഉറപ്പിക്കപ്പെടുകയാണ്.

'ഗോവിന്ദന്റെ മടങ്ങിവരവും വഴിയിൽവെച്ചു കണ്ട മോഹിനിയാട്ടവും' ഉത്തമയായ ഒരു ഭാര്യ എങ്ങനെയായിരിക്കണമെന്നും അവൾ കുടുംബത്തിന്റെ മാന്യതയും ഭദ്രതയും എങ്ങനെ കാത്തുസൂക്ഷിക്കണമെന്നുമുള്ളതിന്റെ പാഠമാവുകയാണ്. മോഹിനിയാട്ടം കണ്ടിരിക്കുന്ന എരേശ്ശമേനോന്റെ ഭാര്യ കല്യാണിയമ്മയുടെ അവസ്ഥ ഒന്നുരണ്ടിടങ്ങളിൽ നോവലിൽ എടുത്തുപറയുന്നു.

"കല്യാണിയമ്മയുടെ ഇപ്പോഴത്തെ സ്ഥിതിയും മുഖവൈവർണ്യവും കണ്ടാൽ എന്തോ ദുസ്സഹമായ ഒരു വ്യസനവും കഠിനമായ മനോവിചാരവും ഉള്ള പ്രകാരം ശങ്കിക്കാം. ആട്ടം കാണ്മാനോ അരനാഴികനേരം അവിടെ ഇരിപ്പാനോ ഈ സ്ത്രീക്ക് ലേശംപോലും മനസ്വസ്ഥതയോ സന്തോഷമോ ഉണ്ടെന്നു തോന്നുന്നില്ല. കളിച്ചു നടക്കുന്ന ഒരു കുട്ടിയെ പിടിച്ചുകൊണ്ടന്നു നിർദയനായ ഒരു എഴുത്തച്ഛന്റെ മുന്നിൽ ഇരുത്തിയപോലെയാണ് ഇപ്പോഴത്തെ ഇരിപ്പ്" (ചാത്തുനായർ 1990:104-105). "കല്യാണിയമ്മയുടെ കണ്ണീർ മുഴുവനും അവസാനിച്ചു. കണ്ണുകൾ കലങ്ങി" (ചാത്തുനായർ 1990:106). ഈ അവസ്ഥയ്ക്ക് ഒരു വിശദീകരണം കിട്ടുന്നത് എരേശ്ശമേനോനും കല്യാണിയമ്മയും തമ്മിലുള്ള സംഭാഷണത്തിലൂടെയാണ്. 'ഭർതൃസ്നേഹവും വിനയവും സൗശീലാദിഗുണസമ്പത്തിയും നല്ല സാമർഥ്യവു'മുള്ള കല്യാണിയമ്മയെ ഭർത്താവ് ശീലാവതിയോടാണ് ഉപമിക്കുന്നത് എന്നതു ശ്രദ്ധേയം. ഭർത്താവിന്റെ പരിഹാസകരമായ പ്രവൃത്തിയെ കുറ്റപ്പെടുത്തുന്ന കല്യാണിയമ്മ ഈ അനാശാസ്യങ്ങൾ കുടുംബത്തിനകത്തെ സ്വകാര്യതയിൽ ഒതുക്കിനിർത്തേണ്ടതാണെന്നും ഭർത്താവിന്റെ അന്തസ്സിനെയും ഔദ്യോഗികപദവിയെയും അതു ബാധിക്കുമെന്നും ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു.

"നേരംപോക്കും അഹങ്കാരവും ഏറെക്കുറെ എല്ലാ മനുഷ്യരിലും ഇല്ലെന്നല്ല പറയുന്നത്. ആയത് അവസ്ഥാനുസരണം പ്രവർത്തിച്ചാൽ മാത്രമേ ഭംഗിയായിരിക്കുകയുള്ളൂ" (ചാത്തുനായർ 1990:113). "അങ്ങനെ വേണമെന്നുണ്ടെങ്കിൽ തന്നെയും അതിലേക്ക് എത്രയോ എളുപ്പമായും ഗോപ്യമായും ഉള്ള അനേകം മാർഗ്ഗങ്ങൾ ഉണ്ടായിരിക്കെ, അവയിൽ ഒന്നും മനസ്സുവെക്കാതെ ഇങ്ങിനെ അത്യന്തം അനുചിതമായി പ്രവർത്തിച്ചിട്ടുള്ളതും, ആ പ്രവൃത്തിയെ പൂർത്തിയാക്കാൻ നിശ്ചയിച്ചിട്ടുള്ളതും അവിവേകത്തിന്റെ ആധിക്യംകൊണ്ടോ അതല്ല അറുവഷളത്വം തലയിൽ കേറിയതുകൊണ്ടോ എന്താണെന്നു മനസ്സിലാകുന്നില്ല" (ചാത്തുനായർ 1990:114). ഇവിടെ കൊളോണിയൽ 'ശീലാവതി'കൾ

സമൂഹത്തിൽ ഉണ്ടാക്കപ്പെടുകയാണ്. പുരുഷന്റെ ലൈംഗികഅരാജകത്വം അണുകുടുംബത്തിന്റെ സ്വകാര്യതയക്ക്ുള്ളിൽ ആവാമെന്നു പറയുന്ന കല്യാണിയമ്മ ലൈംഗികതയിൽ പുരുഷനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യം അനുവദിച്ചുകൊടുക്കുകയാണ്. മാത്രമല്ല, മോഹിനിയാട്ടത്തെക്കുറിച്ചും ആട്ടക്കാരികളെക്കുറിച്ചുമുള്ള കല്യാണിയമ്മയുടെ അഭിപ്രായങ്ങൾ കുടുംബത്തിന്റെ ഭദ്രതയിൽ ശ്രദ്ധാലുവായ ഒരു ഭാര്യയെയാണ് കാണിച്ചുതരുന്നത്. മോഹിനിയാട്ടത്തെ ശൂദ്രസ്ത്രീകളുടെ ഇടയിൽമാത്രം കാണുന്ന അഴിഞ്ഞാട്ടമായാണ് കല്യാണിയമ്മ കാണുന്നത്. ഈ ആട്ടം ധനസമ്പാദനമാർഗ്ഗമാണെന്നും ഇതുനിമിത്തം "ആബാലവൃദ്ധം അന്യന്മാരുടെ പരിഹാസത്തിനും അധിക്ഷേപത്തിനും പാത്രമായിത്തീരുന്നു. അതുകൊണ്ട് അറിവും മാനവും ഉള്ള എല്ലാ നായന്മാരും ഒന്നൊത്തുകൂടി ഇനിയെങ്കിലും ഇതിനെ നിർത്തൽ ചെയ്‌വാൻ രാപ്പകൽ അതിപ്രയത്നം ചെയ്കയാണു വേണ്ടത്" (ചാത്തുനായർ 1990 : 115) എന്നു വാദിക്കുയും ചെയ്യുന്നു. ഇവിടെ നിലനിന്നിരുന്ന ആചാരങ്ങളേയും ലൈംഗികബന്ധങ്ങളെയും പുതുബോധത്തിൽ കാണുന്ന കല്യാണിയമ്മ അതെല്ലാം മാറേണ്ടത് ആവശ്യമാണെന്ന അറിവിലേക്ക് പ്രവേശിക്കുകയാണ്. കല്യാണിയമ്മയുടെ താഴ്മയോടെയുള്ള ഈ അപേക്ഷ എരേശ്ശമേനോനെ പരിവർത്തനത്തിനു വിധേയമാക്കുന്നു. അതിലൂടെ ക്ഷമ, സഹനം, ത്യാഗസന്നദ്ധത തുടങ്ങിയ ഗുണങ്ങളുള്ളതും കുടുംബത്തിന്റെ ഭദ്രതയിലും അഭ്യുന്നതിയിലും ശ്രദ്ധയുള്ളതുമായ 'സ്ത്രീ'യെ സൃഷ്ടിക്കുക എന്ന കൊളോണിയൽ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ പ്രജാവൽക്കരണം ഇവിടെ പ്രവർത്തിക്കുന്നതു കാണാം.

'ഇന്ദുലേഖ'യിൽ ശൃംഗാരിയും വിടനുമായ സൂരിനമ്പൂതിരിപ്പാടിനെ നായർ അന്തപ്പുരത്തിൽനിന്ന് ഓടിക്കുന്ന ചന്തുമേനോനിൽ (പവിത്രൻ, പി 2001:63) എന്ന് ഒരുപടി കൂടി കടന്ന് 'മീനാക്ഷി'യിൽ ചാത്തുനായർ നമ്പൂതിരിയുടെ ലൈംഗികകോയ്മകളെ ആധുനികയുക്തിയുടെ വെളിച്ചത്തിൽ എതിർത്ത്, ഈ അധികാരം ബ്രാഹ്മണ്യത്തിന്റെ സൃഷ്ടി മാത്രമാണെന്നു സമർഥിക്കുന്നു. മീനാക്ഷിക്കു സംബന്ധം ആലോചിച്ചു വന്ന ഫുരുഹുതൻ നമ്പൂതിരിപ്പാടും ഗോപാലമേനോനും തമ്മിലുള്ള വാക്കുതർക്കങ്ങളിലൂടെ സ്ത്രീസ്വത്വത്തെകുറിച്ചുള്ള പാരമ്പര്യകാഴ്ചയും കൊളോണിയൽ കാഴ്ചയും കൊണ്ടുവരുന്നു. സ്ത്രീകളെ വിദ്യ അഭ്യസിപ്പിക്കുന്നത് വ്യഭിചാരത്തിലേക്കു നയിക്കുമെന്നും സ്ത്രീകൾക്ക് ചെറുപ്പത്തിൽത്തന്നെ 'സംബന്ധം വെയ്ക്കുന്നത്' മൃഗസദൃശയായ അവളെ മെരുക്കാൻ നല്ലതാണെന്നുമുള്ള ഫ്യൂഡൽ പാരമ്പര്യബോധമാണ് നമ്പൂതിരിപ്പാടിന്റേത്. ഇതിനെ ഖണ്ഡിച്ചുകൊണ്ട് സ്ത്രീകളെ വിദ്യ അഭ്യസിപ്പിക്കുന്നത് അവർ 'ഉത്തമഭാര്യ'മായാരായിരിക്കാൻ നല്ലതാണെന്നും നേരത്തേയുള്ള സംബന്ധം അവളുടെ ആരോഗ്യം ക്ഷയിപ്പിക്കുമെന്നും അത് ഭാവിതലമുറയെ ബാധിക്കുമെന്നും ഗോപാലമേനോൻ വാദിക്കുന്നു. ഗോപാലമേനോന്റെ

വാദം ആധുനികമായും വിപ്ലവാത്മകമായും തോന്നുമെങ്കിലും പൂർവ്വപാരമ്പര്യത്തെ ഉറപ്പിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. സ്ത്രീ മൃഗസദൃശയാണെന്നും മെരുക്കപ്പെടേണ്ടതാണെന്നുമുള്ള ബോധത്തെ അരക്കിട്ടുറപ്പിക്കുകയാണ് ഇവിടെ. ഗോപാലമേനോന്റെ വാക്കുകൾ "കൃത്യാകൃത്യങ്ങളെയും ഉപദേശിച്ചു ഭർതൃപരിചരണം, ബാലരക്ഷണം, ഗൃഹകൃത്യം ഇതുകളിൽ വേണ്ടത്തക്ക പരിചയം ഉണ്ടാക്കി ലൗകികവിഷയങ്ങളിലും രാജ്യതന്ത്രങ്ങളിലും സാമാന്യമായി അറിവു സമ്പാദിച്ചു ബുദ്ധിവികാസവും മനപാകതയും ഉണ്ടാക്കി ആജീവനാന്തം ഒരു സ്ത്രീയെ മഹാഭാഗ്യശാലിനിയായി ചെയ്യുന്നതിനാണ് ഞാൻ സ്ത്രീവിദ്യാഭ്യാസമെന്നു പേർ വിളിച്ചുവരുന്നത്" 'സംഭോഗസാധകമായ ഒരു യന്ത്രം' എന്ന നിലയിൽനിന്നു പരിരക്ഷിക്കപ്പെടേണ്ട ഒരു 'വിഗ്രഹം' എന്ന നിലയിലേക്ക് സ്ത്രീസ്വത്വം ഇവിടെ പാകപ്പെടുന്നു.

സ്ത്രീലൈംഗികതയെക്കുറിച്ചുള്ള സവിശേഷപാഠം ലഭിക്കുന്നത് അമ്മാളു എന്ന 'വേശ്യ'യുടെ മനസാന്തരത്തിലൂടെയാണ്. കനകമംഗലം പ്രദേശത്തു മുഴുവൻ അറിയപ്പെട്ടിരുന്നു അമ്മാളു എന്ന സുന്ദരി. ശുദ്ധനായ ശങ്കരൻ എമ്പ്രാന്തിരിയും അയ്യാപ്പട്ടരും കുടിലന്മാരായ കോമൻനായരും കുണ്ടുണ്ണിമേനോനും വീരശൂരപരാക്രമിയായ ഹെഡ്കോൺസ്റ്റബിൾ പങ്ങശ്ശമേനോനും അമ്മാളുവിന്റെ ആരാധകവൃന്ദത്തിൽ പെട്ടവരാണ്. ഒരൊറ്റനോട്ടംകൊണ്ട് ഏതു പുരുഷനേയും തന്റെ പാദാന്തികത്തിലേക്ക് കൊണ്ടുവരാൻ കഴിവുള്ള അമ്മാളു ഒരു സുപ്രഭാതത്തിൽ ഒരു 'അത്ഭുത'ത്തിലൂടെ ശരീരം ആസകലം ഭസ്മം പൂശി കഴുത്തിലും മറ്റുള്ള അംഗസന്ധികളിലും രുദ്രാക്ഷം ധരിച്ച് ആപാദചൂഡം കാഷായവസ്ത്രംകൊണ്ടു മൂടി ഇടത്തെ ചുമലിൽ പിൻഭാഗം ഒരു പുള്ളിമാൻ തോൽ തൂക്കിയിട്ടു വലത്തേക്കയ്യിൽ ഒരു പളുങ്കുമാലയും ഇടത്തേതിൽ ഒരു ജലപാത്രവും പിടിച്ച് 'ഹരേ വിശ്വംഭരാ' എന്നു ജപിച്ചുകൊണ്ടു കോലായിൽ വന്നുനിന്നു"(ചാത്തുനായർ 1990 :180). ഈ അത്ഭുതം പുതുലൈംഗികബോധം ഇവിടെ കടന്നുവന്നതിന്റെയും വേശ്യയെ പതിവ്രതയാക്കുന്നതിന്റെയും സൂചനയാണ്. ഈ മാറ്റത്തോടെ അമ്മാളു തന്റെ പാപങ്ങളെല്ലാം (വേശ്യാത്വം) ഉപേക്ഷിച്ച് ഒരു പുതിയ ജീവിതം (പതിവ്രതാജീവിതം) നയിക്കാൻ തീരുമാനിക്കുന്നു. ഈ പുതുജീവിതം ആരംഭിച്ചത് പഴയ ജീവിതത്തിന്റെ എല്ലാ പാപകർമ്മങ്ങളും പശ്ചാത്താപത്തിലൂടെയും പരിഹാരയാത്രകളിലൂടെയും ഉപവാസത്തിലൂടെയും കഴുകിക്കളഞ്ഞുകൊണ്ടായിരുന്നു. ഈ പശ്ചാത്താപ അവസ്ഥ വിശദമായി നോവലിൽ ചിത്രീകരിക്കുന്നുണ്ട്. ഈ പാപബോധവും പശ്ചാത്താപവും ഏറ്റപറച്ചിലും സാധ്യമാകുന്നത് പുതിയ കൊളോണിയൽബോധം കടന്നുവരുമ്പോഴാണ്. ഇവിടെ ക്രിസ്ത്യൻമൂല്യങ്ങളുമായുള്ള ചേർച്ച പ്രകടമാണ്. പുതിയ സംസ്കാരത്തിന്റെ കടന്നുകയറ്റത്തിലൂടെ നിലനില്ക്കുന്ന വിശ്വാസങ്ങളും ആചാരങ്ങളും തിരുത്തപ്പെടേണ്ടതാണെന്ന തോന്നലിൽനിന്നാണ് ഇത്തരമൊരു ദീർഘ

മായ പശ്ചാത്താപരംഗവും പാപപരിഹാരമാർഗ്ഗങ്ങളും ഉണ്ടാകുന്നത്.

അമ്മാളുവിന്റെ ശുദ്ധീകരണം നടത്തുന്നത് ആശ്രിതന്മാരിൽ അതിവാത്സല്യവും സമജീവികളിൽ അനുകമ്പയും പക്വതയുമുള്ള വൃദ്ധനും സുശീലനുമായ ബ്രാഹ്മണശ്രേഷ്ഠനാണ്. അയാൾ അവളുടെ പിതാവിനു തുല്യനാണ്. ഇവിടെ മാതൃദായക്രമത്തിൽനിന്നും പിതൃദായക്രമത്തിലേക്ക് അമ്മാളു കടന്നു വരികയാണ്. അച്ഛന്റെ സ്വപ്നത്തിലുള്ള പ്രത്യക്ഷപ്പെടലും ഉപദേശങ്ങളും ജാഗ്രത്തിലെ നമ്പൂതിരിയുടെ ഉപദേശങ്ങളും അതിലേക്ക് അമ്മാളുവിനെ മാറ്റിയെടുക്കുകയാണ്. ഇന്നലെവരെ ചുണ്ടായിരുന്നു അവളുടെ ദുരവസ്ഥയ്ക്കു കാരണം. അമ്മയും അവളുടെ ഉപദേശങ്ങളുമാണ്. അച്ഛനാകട്ടെ അപ്ഫനെപ്പോലെയുള്ള നമ്പൂതിരിയാകട്ടെ അവളെ ശുദ്ധീകരിച്ച് നന്നാക്കുന്നു. സ്ത്രീലൈംഗികതയെ ചിട്ടപ്പെടുത്തേണ്ടതും വരുതിയിൽ നിർത്തേണ്ടതും പുരുഷന്റെ ആവശ്യകതയാണ്. ആ ആവശ്യത്തിനുവേണ്ടിയാണ് അമ്മാളുവിനെ ശുദ്ധിചെയ്യുന്നത്.

"സുകൃതദുഷ്കൃത്യങ്ങൾ ഒഴികെ മറ്റു യാതൊന്നും മനുഷ്യനു തുണയായിരിക്കയില്ലെന്നും നിസ്സാരമായ പ്രാപഞ്ചികസുഖത്തിനുവേണ്ടി അകൃത്യം പ്രവർത്തിക്കുന്നത് ഭോഷത്വമാണെന്നും സത്യവും മര്യാദയും ഒരുകാലത്തും ഉപേക്ഷിക്കരുതെന്നും ഇന്നലെ രാത്രി സ്വപ്നത്തിൽ എന്റെ അച്ഛനും ജാഗ്രത്തിൽ പരിശുദ്ധാത്മാവായ നമ്പൂതിരിപ്പാടവർകളും ഒരുപോലെ എന്നെ ഉപദേശിച്ചിട്ടുള്ളത് ഞാൻ ശിലാരേഖപോലെ എന്റെ മനസ്സിൽ ഉറപ്പിച്ചിരിക്കുന്നു" (ചാത്തുനായർ 1990 :180). ഇതിലൂടെ അമ്മാളു അച്ഛന്റെ പ്രാധാന്യം മനസ്സിലാക്കി. അമ്മയെ ഉപേക്ഷിച്ച്, അച്ഛന്റെ കൈപിടിച്ച് നടന്നു തുടങ്ങാൻ ശീലിക്കുന്നു. ഇത് അവളുടെ ഭദ്രമായ കുടുംബജീവിതത്തിലാണ് ചെന്നെത്തുന്നത്.

ചുരുക്കത്തിൽ, കൊളോണിയൽ ദേശരാഷ്ട്രത്തിലേക്കാവശ്യമായ പ്രജകളെ സൃഷ്ടിക്കുന്നതിന്റെ ഭാഗമായി നടന്ന സാംസ്കാരിക പുനർക്രമീകരണം കുടുംബബന്ധങ്ങളിലും ലൈംഗികതയിലും പുതുവഴക്കങ്ങളും വിശ്വാസങ്ങളും കൊണ്ടുവന്നു. കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെ സൃഷ്ടിയായ നോവൽ ഈ പുതുബോധത്തെ സാധൂകരിക്കുകയും സ്ഥാപനവൽക്കരിക്കുകയും ചെയ്തു. ഇത്തരമൊരു സാംസ്കാരിക പരിസരത്തിന്റെ ഉല്പന്നമാണ് ചെറുവലത്ത് ചാത്തുനായരുടെ 'മീനാക്ഷി'.

ഗ്രന്ഥസൂചി

1. കോളിൻസ്, മദാമ്മ — 1976 — ഘാതകവധം, ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം.
2. ചന്തുമേനോൻ, ഒ. — 2000(1889) — ഇന്ദുലേഖ, ഡി.സി.ബി., കോട്ടയം.
3. ചാത്തുനായർ, ചെറുവലത്ത് — 1990(1890) — മീനാക്ഷി, കേരളസാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശൂർ.
4. ജോർജ് ഇരുമ്പയം (എഡി) — 1985 — നാലു നോവലുകൾ, കേരളസാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശൂർ.
5. ജോസഫ് മുണ്ടശ്ശേരി — 2004 — മുണ്ടശ്ശേരി കൃതികൾ വാല്യം I, കറന്റ് ബുക്സ്, തൃശൂർ.
6. പണിക്കർ, കെ. എൻ. — 2002 — സംസ്കാരവും ദേശീയതയും, കറന്റ് ബുക്സ്, തൃശൂർ.
7. ഭാസ്കരനുണ്ണി, പി. — 2000 (1988) — പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ കേരളം, കേരളസാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശൂർ.
8. രാമകൃഷ്ണൻ, ഇ. വി. — 2001 — ദേശീയതകളും സാഹിത്യവും, ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം.
9. സുനിൽ പി. ഇളയിടം — 2003 — കൺവഴികൾ കാഴ്ചവട്ടങ്ങൾ, കറന്റ് ബുക്സ്, കോട്ടയം.
10. Gandhi Leela — 2000 (1998) — Post colonial Theory a Critical Introduction, Oxford University Press, New Delhi
11. McLeod John — 2000 — Beginning Post colonialism, Manchester University Press.
12. Thapar, Romila — 1999 — Sakuntala Texts, Readings Histories, Kali for Women New Delhi.
13. പവിത്രൻ, പി. — 2001 — സ്ത്രീയെ പതിവ്രതയാക്കിയത് ഭാഷാപോഷിണി പുസ്തകം 24 ലക്കം 8, ജനുവരി.

മലയാളത്തിലെ ഞാൻ - സ്ത്രീകളുടെ ആത്മകഥകളിലെ സ്വത്വവും മലയാളവും

പ്രമീള കെ. പി.

1973-ൽ പുറത്തുവന്ന 'എന്റെ കഥ' മലയാളത്തിലും ഇംഗ്ലീഷിലായശേഷം ലോകമെമ്പാടും സ്ത്രീസ്വത്വനിർമ്മാണ പ്രവർത്തനങ്ങളുടെ ഭാഗമായി വിലയിരുത്തപ്പെട്ടു. സാഹിത്യ സംസ്കാരസംബന്ധിയായ ചർച്ചകളിൽ ഏറെ പുകഴ്ത്തപ്പെടുകയും ശ്രദ്ധിക്കപ്പെടുകയും അതുപോലെ എതിർപ്പുകൾ നേരിടുകയും ചെയ്ത രചനയാണ് 'എന്റെ കഥ'. പതിവ്രതയെന്നു വിളിച്ചിരുന്ന സ്ത്രീക്കും ശരീരമുണ്ടെന്നും അവരുടെ ശരീരഭാഷ സാഹിത്യത്തിൽ പ്രതിഫലിപ്പിക്കാമെന്നും മാധവിക്കുട്ടി വിശദമാക്കാൻ ശ്രമിച്ചു. 'എന്റെ കഥ'യിൽ ഞാൻ നിറഞ്ഞുനിൽക്കുന്നുണ്ട്. 'എന്റെ' ചിന്തകളും രതിയും പ്രേമവും വാത്സല്യവും ഭാവുകത്വവും പിണക്കവും ഒക്കെ ഇതിൽ അലയടിക്കുന്നു. വേലക്കാരിയുടെ ജാക്കറ്റുകളുടെ വിയർപ്പുഗന്ധം വാത്സല്യത്തിന്റെ ഗന്ധമായി മനസ്സിലാക്കുന്ന ആമിയുടെ കുട്ടിക്കാലത്തെ സ്വത്വനിർമ്മാണത്തിന്റെ അടിത്തറ ഒരേ വീട്ടിൽ കഴിയുന്ന യജമാനൻ-വേലക്കാരൻ ദ്വന്ദ്വങ്ങളെ സമത്വവൽക്കരിക്കുന്നുവെന്നുവരെ അഭിപ്രായമുണ്ടായി. മാധവിക്കുട്ടി പറയുന്നു — "വിദ്യാഭ്യാസം പൂർത്തിയാക്കുവാൻ കഴിഞ്ഞിട്ടില്ലാത്ത എനിക്ക് വാക്കുകളുടെ ക്ഷാമം എല്ലായ്പോഴും അനുഭവപ്പെടുന്നത് സ്വാഭാവികമാണ്. ഞാൻ ഇന്ന് ഇംഗ്ലീഷിലും മലയാളത്തിലും എഴുതുന്നു... വാക്കുകളുടെ ദാരിദ്ര്യം എന്റെ കലയെ പരിമിതമാക്കുന്നു. രാത്രിയിൽ എന്റെ ഭർത്താവും ചെറിയ കുഞ്ഞും അടുത്ത് ഉറങ്ങിക്കിടക്കുമ്പോൾ ഞാൻ ഇരുട്ടിൽ വാക്കുകൾക്കുവേണ്ടി പരതി നടക്കും" (പുറം 21). പിന്നീടങ്ങോട്ടുള്ള എഴുത്തിൽ എല്ലാത്തിനേയും എന്റേതുകൂടിയാക്കുന്ന കാഴ്ചയാണ് വരുന്നത്. സൂര്യൻ മുതൽ സ്വപ്നംവരെ എന്റേതായിട്ടുണ്ടെന്നും വീട്ടിൽനിന്ന് പുറത്തേക്കുള്ള ജീവിതക്കാഴ്ച സ്ത്രീക്കും സംഭവ്യമാണെന്നും 'എന്റെ കഥ'യിലൂടെ മാധവിക്കുട്ടി തെളിയിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നു.

സ്ത്രീ-പുരുഷദ്വന്ദ്വങ്ങളെ പ്രേമത്തിലൂടെ ഒന്നായിക്കാണാനവർ ആഗ്രഹിക്കുന്നു. പ്രേമം അവർക്ക് സ്വസ്വാതന്ത്ര്യമാണ്. സ്ത്രീയുടെ സ്നേഹവും

പ്രേമവുമൊക്കെ പുരുഷരിൽനിന്ന് വ്യത്യസ്തമായ അനുഭവലോകമാണെന്നവർ തുറന്നുപറയുന്നു — "നീയെന്നെ വിവാഹം കഴിക്കുമോ?" - അദ്ദേഹം ചോദിച്ചു. "നിങ്ങൾ എന്നെ സ്നേഹിക്കുന്നുണ്ടോ?" - ഞാൻ മറുചോദ്യം ചോദിച്ചു. അതിനു മറുപടി പറയാതെ അദ്ദേഹം എന്നെ ചുംബനങ്ങളിൽ പൊതിഞ്ഞു. മറുപടി പറയാൻ കഴിയാത്ത ഏതു ചോദ്യവും ഇത്തരത്തിലുള്ള അതിരുകടന്ന വാത്സല്യപ്രകടനത്താൽ പരിഹരിക്കാമെന്ന് അന്നുമുതൽ ഇന്നുവരെ അദ്ദേഹം കരുതുന്നു. "ഞാൻ എപ്പോഴും കാമത്തെ സ്നേഹമായി തെറ്റിദ്ധരിക്കുന്നു. എന്റെ തെറ്റ് ഞാൻ മനസ്സിലാക്കുമ്പോഴേക്ക് എപ്പോഴും വൈകിപ്പോകുന്നു" (പുറം 52).

ഇത്തരം അനുഭവാന്തരങ്ങൾ മാധവിക്കുട്ടിയിലെന്നും പ്രകടമാണ്. പ്രേമം ജനാധിപത്യപരമാകണമെന്ന ഉത്കടമായ മോഹം എപ്പോഴും അവരിലുണ്ട്. സമാനതയിലും സൗഹൃദത്തിലും പ്രേമം വ്യവഹരിക്കപ്പെടണമെന്നും അവരാഗ്രഹിക്കുന്നു. അപ്പോഴും ചാപല്യവും സ്ത്രൈണതയുമാർന്ന സ്ത്രീത്വത്തെ വേർതിരിച്ചുതന്നെയാണവർ കാണുന്നത്. കാമവും സ്നേഹവും തമ്മിൽ വേർതിരിച്ചു കാണുകവഴി അവയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട എല്ലാ മനുഷ്യക്രീഡകളെയും അവർ പ്രശ്നവത്ക്കരിക്കുന്നു. ഇങ്ങനെ വ്യവസ്ഥാപിത പ്രേമസങ്കല്പങ്ങളിൽ ഇടപെട്ടതാണ് മാധവിക്കുട്ടിയുടെ 'എന്റെ കഥ'യുടെ മഹത്ത്വം നിർണ്ണയിച്ചു നിർത്തുന്നത്.

അഭിഭൂതമായ പ്രണയമാണ് മാധവിക്കുട്ടിയിൽ. സ്വയം മറക്കുവാനുള്ള ആവേശം. ഈ പ്രണയത്തിന് അവരുടേതായ വ്യവസ്ഥാപിതമായ ചുറ്റുപാടുകളുമായി വളരെയധികം ബന്ധമുണ്ട്. രാജാവിനുവേണ്ടി ഒരുങ്ങുകയും പൊട്ടു തൊടുകയും കണ്ണാടി നോക്കുകയും ചെയ്യുമ്പോൾ രാജാവിന്റെ കണ്ണിലൂടെ തന്നെ ജീവിതം നിയന്ത്രിക്കപ്പെട്ടുപോകുന്നു എന്നവർ തിരിച്ചറിയുന്നില്ല. ചിന്തകളെ നിശ്ചലമാക്കുന്ന പ്രണയമാണ് മാധവിക്കുട്ടിയുടെ ഏറ്റവും വലിയ പ്രശ്നം. സ്വസ്ഥാപനം ഒരുതരം വാശിയോടെ പ്രതിപാദിക്കുന്ന വാചകങ്ങൾ നോക്കുക - "എന്റെ പേരക്കുട്ടി നയൻതാര വള്ളുവനാടൻശൈലിയിൽ മലയാളം ഉച്ചരിക്കുമ്പോൾ എനിക്ക് രോമാഞ്ചം അനുഭവപ്പെടുന്നു. അവർ മമ്മി, ഡാഡി എന്നൊന്നും പഠിക്കാതെ അച്ഛാ, അമ്മേ എന്നു മാതാപിതാക്കളെ വിളിക്കുമ്പോൾ ഞാൻ ആനന്ദം അനുഭവിക്കുന്നു. അവളാവും എന്റെ അനന്തരാവകാശി. എന്റെ കാലുകളെ പിന്തുടരുന്നവൾ. അവൾക്കായി ഞാൻ എന്റെ പ്രിയപ്പെട്ട ആഭരണങ്ങൾ നീക്കിവെയ്ക്കും. എന്റെ സ്വർണ്ണനൂലുകൾ, എന്റെ പഴഞ്ചൻ ചെയിൻ, എന്റെ നാലു വളകൾ, എന്റെ സർപ്പമോതിരം, എന്റെ കമ്മലുകൾ, എന്റെ മൂക്കുത്തി, ഭാഗ്യമുണ്ടെങ്കിൽ എന്റെ കവിതയും. അവൾ ഞാൻ നടക്കുന്ന പാതിയിലൂടെ നടക്കട്ടെ. എന്റെ കാലടിസ്പർശം തട്ടി മുള്ളുകൾക്കു മൂർച്ചയില്ലാതായിരിക്കുന്നു. കല്ലുകൾ തകർന്നു തരിപ്പണമായിരിക്കുന്നു. ഈ യാത്ര നയൻതാരയ്ക്കു സുഗമമായിത്തീരും. അച്ഛമ്മ നടന്ന പാത അവളുടെ നനുത്ത കാലടികളെ നോവിക്കുകയില്ല." (ഒറ്റയടിപ്പാത, പുറം 212). പിൽക്കാലചർച്ചകളിൽ, ഇത്തരം വാചകങ്ങൾ വ്യക്തിയെത്തന്നെ സ്ഥാപനവൽക്കരി

ക്കുന്നില്ലേ എന്ന ചിന്തയിലേക്ക് നമ്മെക്കൊണ്ടെത്തിക്കുന്നുണ്ട്.

2005-ൽ പുറത്തുവന്ന നളിനി ജമീലയുടെ ആത്മകഥ മറ്റു സുഹൃത്തുക്കളുടെ കൈയ്യടയാളങ്ങൾ ഉൾക്കൊള്ളുന്നു. എഴുത്തിൽ അവരൊരു പ്രൊഫഷണൽ അല്ലാത്തതുകൊണ്ട് അതേ നിവൃത്തിയുള്ളൂ. എഴുതാൻ നോക്കുമ്പോൾ അക്ഷരം കളഞ്ഞുപോകുമെന്ന വേവലാതി, ആശയം മറുന്നുപോകുമെന്ന വെപ്രാളം, അതിലുപരി കഥയെഴുതിയാൽ അവർക്ക് ക്ലയന്റ് നഷ്ടപ്പെടും. പലരും നിർബ്ബന്ധിച്ചതിനുശേഷമാണവർ എഴുതാൻ തുനിയുന്നതുതന്നെ.- "പല തവണ എഴുതാൻ തുനിഞ്ഞെങ്കിലും കുറച്ചു വാചകങ്ങൾക്കപ്പുറം മുന്നോട്ടു പോയില്ല. ഞാൻ, നളിനി, ആമ്പല്ലൂരിനടുത്ത് കല്ലൂരിൽ ജനിച്ചു. 49 വയസ്സ്." ഇത്രയും നോട്ടുപുസ്തകത്തിലെഴുതിയത് എന്റെയൊരു ക്ലയന്റ് വായിക്കാനിടവന്നു. അതോടെ ആ ക്ലയന്റിനെ നഷ്ടപ്പെട്ടു. ഇങ്ങനെ പണിപ്പെട്ടെഴുതിയ ആത്മകഥയാണിത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഭാഷയിലത് പരസഹായം പറ്റുന്നുണ്ട്.

എഴുത്തിന്റെ മായാജാലങ്ങൾ ജമീല മുന്നോട്ടുവയ്ക്കുന്നില്ല. ചെറിയ കുട്ടിയായ സമയത്തെ കാഴ്ചകളേയും അവരിന്നത്തെ രീതിയിൽ വിവരിക്കുന്നു. വല്യമ്മയുടെ സെക്സിയായ രൂപത്തെക്കുറിച്ചു പറയുന്നുണ്ട്. സൂത്രശാലിയായ ഒരു സാഹിത്യകാരിക്ക് ഈ ദ്വന്ദ്വങ്ങളകറ്റാനാകും. കുട്ടികളെ കഥാപാത്രങ്ങളാക്കി എഴുതപ്പെട്ട കഥകളും നോവലുകളും ഇതിനുദാഹരണങ്ങളാണ്. കുട്ടിയുടെ നോട്ടം മറ്റുള്ളവരിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തമാണല്ലോ.

ജമീല സ്വയം ഒരു 'ദലിത്' ആയിക്കാണുന്നില്ല. മാത്രവുമല്ല അതിനെ ജാതി സൂചിപ്പിക്കുന്ന പദമായിട്ടാണ് പുസ്തകത്തിൽ പ്രതിപാദനമുള്ളത്. ആ അർഥത്തിലീ പുസ്തകത്തിലെ സ്ത്രീയെ കാണാനാവില്ല. തന്റെ വിഷയം സംസാരിക്കേണ്ടത് താൻതന്നെയാണെന്ന ഉറച്ച വിശ്വാസത്തിലാണ് വിവരണം. സ്വസ്ഥാപനത്തിലുപരിയായി വിശയവിശദീകരണമെന്ന രീതിയിൽ വർണ്ണന നീളുന്നുമുണ്ട്.

പക്ഷേ, ജീവിതത്തോടു മാത്രമല്ല ബന്ധങ്ങളോടും സമൂഹത്തോടും സൗഹൃദത്തോടും സൗഹൃദ(intimacy)ത്തിന്റെ കാര്യത്തിൽ മറ്റെല്ലാവരോടും വെല്ലുന്ന അകർതൃത്വം അവരുടെ സ്വഭാവത്തിലും ദൈനംദിനപ്രവർത്തനങ്ങളിലുമുള്ളതുപോലെ ഭാഷയിലും പ്രയോഗങ്ങളിലും നിഴലിച്ചുനിൽക്കുന്നു. ജമീലയുടെ വിവരണത്തിൽ 'എന്റെ'തായി മനസ്സ്, വീട്, മകൾ, ബെഡ് റൂം, മൊബൈൽ, പ്രായം, ക്ലയന്റ് തുടങ്ങിയവയേ ഉള്ളൂ. ബാക്കിയുള്ളതെല്ലാം മാറിനിന്ന കാഴ്ചകളാണ്. ആദ്യഭർത്താവിന്റെ മരണവും. "അയാളിൽനിന്നും രണ്ടു കുട്ടികളുണ്ടായി" (പുറം 28) എന്നും മറ്റും പറഞ്ഞുപോവുകയാണ്. പിന്നീട് സ്വന്തം ഉത്തരവാദിത്വത്തിൽ വളർത്തേണ്ടിവരുന്ന മകളെക്കുറിച്ചു ചിന്തിക്കുമ്പോൾ മാത്രമാണ് ഒരല്പം വേവലാതി കാണിക്കുന്നത്.

ജമീലയുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ പ്രണയം ഏകോന്മുഖമല്ല. അതിന് വിഭിന്നരൂപങ്ങളുണ്ട്. അതിലൊന്ന് പ്രേമവുമാകാം. അവർ പ്രണയം വിൽക്കുന്നില്ല.

സമയം വിൽക്കുന്നു. അതിന്റെ ഏടുകൾ ആളുകൾക്കനുസരിച്ച് ബഹുവിധരീതികളിലാണ്. മനുഷ്യജീവിതത്തെ നിലനിർത്തുന്നത് ഈ ബഹുസ്വരതയാണെന്നവർ ഉറച്ചു വിശ്വസിക്കുന്നു. അപ്പോഴും സ്വയമില്ലാതാകാൻ അവർക്ക് സമ്മതമില്ല - "അധികാരവും അവകാശവും സ്ഥാപിക്കുന്ന ആളുകളെ എനിക്ക് അധികകാലം സഹിക്കില്ല. കാണാമെന്നു പറഞ്ഞ ഒരു ദിവസം ഞാൻ ചെന്നില്ല. അതോടെ ആ ബന്ധം അവസാനിച്ചു" (പുറം 42).

സെക്സ് സ്ത്രീയുടെയും ആവശ്യമാണ്. അത് നിർണ്ണയിക്കേണ്ടതവൾതന്നെയാണ്. സ്ത്രൈണതയ്ക്ക് സവിശേഷതകളുണ്ടെന്നും അവ നിലനിർത്തുമ്പോൾതന്നെയാണ് സ്ത്രീശക്തി നിലനിൽക്കുന്നതെന്നും അവർ പറയുന്നുണ്ട്. താൻ പറയുന്നത് മൈത്രേയനേക്കാൾ ശരിയായി ഉദ്ദേശിച്ച രീതിയിൽ മീറ്റിംഗുകളിലും മറ്റും പറയാൻ ശ്രദ്ധിക്കുന്ന ജയശ്രീയുടെ സഹായം ആശ്വാസകരമാകുന്നുണ്ടവർക്ക്. ആളുകൾക്കും സന്ദർഭങ്ങൾക്കുമനുസരിച്ച് പറച്ചിലിന്റെയും വ്യവഹാരരീതികളുടെയും അന്തരം സ്വാഭാവികവും സാധാരണവുമാകുന്ന സൂചന പുസ്തകത്തിൽതന്നെയുണ്ട് എന്ന് വ്യക്തം.

വാമൊഴി വരമൊഴിയാക്കുമ്പോഴുണ്ടാകുന്ന എല്ലാ പ്രശ്നങ്ങളും പുസ്തകത്തിൽ കാണാം. ഇത് പരാവർത്തനത്തിന്റേതാണ്. അപ്പോഴും വാക്കുകളിലും പദബന്ധങ്ങളിലും വാമൊഴിയെ പിൻപറ്റുന്നതുകൊണ്ടുണ്ടാകുന്ന ഭാഷാപരമായ ഉൻമേഷം എടുത്തുപറയാവുന്നതാണ്. മലയാളത്തിന്റെ സ്വീകാര്യക്ഷമത (receptebility) വ്യക്തമാക്കുന്ന അനേകം വാക്കുകളുണ്ട്. - സെക്സ് വർക്കർ, ക്ലയന്റ്, ബ്രോക്കർ, സെറ്റപ്പ്, റേറ്റ്, ഡെയ്‌ലി, പിക് അപ്പ് പോയിന്റ്, കറക്ട്, സ്റ്റൈല്, കറക്ട് ടേബിൾ മാനേഴ്സ്, ഫിറ്റ്, ഇൻസ്റ്റന്റ്, യൂസ് ചെയ്യുക, പോസ് ചെയ്യുക, ഫീൽഡ്, ഫൈൻ, ഫീലിങ്, റോൾ, വയലന്റ്, കോണ്ടം ടീച്ചർ, ഇ-മെയിൽ, ഏരിയ തുടങ്ങിയ പദങ്ങളോടൊപ്പം ക്രിയാരൂപവൈവിധ്യങ്ങളിൽ 'സെക്സ് ചെയ്യുക, സെക്സ് നടത്തുക, സെക്സ് ആസ്വദിക്കുക' തുടങ്ങിയവയും ഉദാഹരണങ്ങളാണ്. പച്ച മലയാളത്തിലുള്ള ചില പദങ്ങളും ശബ്ദങ്ങളും തെറിയുടെ ഗണങ്ങളും ഫലപ്രദമായി ഉപയോഗിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. ഞോണ്ടി, മുണ്ടൽ, മുട്ടൽ, നാട്ടി, പെട്ടി, ചൊരപ്പൻ, തേവിടിശ്ശി, മൂധേവി ഇവയൊക്കെ ഉദാഹരണങ്ങളാണ്. മരണം വന്ന് മുന്നിൽ നിൽക്കുമ്പോൾ ഞാൻ കവിതയെഴുതി എന്ന് മാധവിക്കുട്ടിയുടെ മുന്തിയ എഴുത്തുകാരി എഴുതുമ്പോൾ തെറി ഉപയോഗിക്കുന്നത് "ഇരുട്ടിൽ കിടക്കുമ്പോൾ സുരക്ഷിതത്വത്തിനുവേണ്ടിയാണ്" (പുറം 125) എന്ന് ജമീല വ്യക്തമാക്കുന്നു.

ജമീലയുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രം ജീവിതചുറ്റുപാടുകളുടെ നിർബന്ധങ്ങളിൽനിന്നുടലെടുത്തതാണ്. ആഴ്ചയിൽ മൂന്നു പണി ചെയ്താൽ ജീവിച്ചു പോകാമെന്നുറപ്പുണ്ടവർക്ക്. ഈ വ്യാവഹാരികത തന്നെയാണ് അവരുടെ ജീവിതത്തെയും ദൈനംദിനപ്രവർത്തനങ്ങളെയും വാമൊഴിയേയും ബഹുസ്വരമാക്കിത്തീർക്കുന്നത്. 'സെക്സ് വർക്കർ' 'ലൈംഗികത്തൊഴിലാളി'യായി മാറുന്നത് ജ്വാലാമുഖിയുമായി ബന്ധപ്പെടുമ്പോഴാണ്. ലൈംഗികത്തൊഴിലാളി എന്ന പദത്തിൽ 'തനിമ'യും 'ആത്മാഭിമാന'വുമൊക്കെയുണ്ടെന്നവർ ധരിക്കുന്നു. അതു

കൊണ്ടുതന്നെ പുച്ഛമുള്ള വാക്കുകൾക്കു പകരം വേറെ വാക്കുകൾക്കവർ പരതുന്നുണ്ട്. എല്ലായിടത്തും ഉപേക്ഷിക്കപ്പെടുന്ന വ്യക്തിത്വമെന്ന നിലയ്ക്ക് ചെറിയ പരിഗണന കിട്ടുമ്പോൾപോലും അവർ സന്തോഷിക്കുന്നു. ഡോക്യുമെന്ററി സംവിധായിക, ആരോഗ്യപ്രവർത്തക എന്ന നിലകളിലുള്ള പൊതുജനപെരുമാറ്റത്തിലവർ ആശ്വാസം കൊള്ളുമ്പോൾ 'കോണ്ടം ടീച്ചർ' എന്ന പേരിൽ വേദനിക്കുന്നു. പഠിപ്പും വിവരമുള്ളവർ കേമന്മാരാണെന്ന ധാരണയുമുണ്ട്. – "സെക്സ് വർക്കർമാർ എപ്പഴും നല്ല വിദ്യാഭ്യാസമുള്ളവരുടെ കിടപ്പറയിലായിരുന്നു. അവരു പറയുന്ന ഭാഷയും കാര്യങ്ങളുമൊക്കെ തിരിച്ചറിയുന്നവരാണ്. ബുദ്ധിജീവികളിൽനിന്ന് കുറച്ചറിവ് ഞങ്ങൾക്കും കിട്ടുന്നുണ്ടാവും" (പുറം 130). വിദ്യാഭ്യാസമാണ് അറിവ് എന്ന ധാരണ പൊതുസമൂഹത്തിനിപ്പോഴുമുണ്ട്. എങ്കിലും അതിന്റേയും ശക്തിയിലവർക്ക് വലിയ വിശ്വാസമില്ല. – "ശക്തികൊണ്ടു മാത്രമേ ജയിക്കാൻ കഴിയൂ എന്നാണെല്ലാരും കരുതുന്നത്. യുക്തിയും അല്പം തന്ത്രവുമുണ്ടെങ്കിൽ പലേടത്തും രക്ഷപെടാമെന്ന കാര്യത്തിൽ എനിക്കു നല്ല ആത്മവിശ്വാസമാണ്" (പുറം 82).

2002-ൽ പുറത്തുവന്ന സി. കെ. ജാനുവിന്റെ ജീവിതകഥയിൽ 'നമ്മള്' ആണ് സംസാരിക്കുന്നത്. ആദിവാസിയുടെ സ്വത്വം, സാമുദായികജീവിതം എന്നിവയൊക്കെ സൂചിപ്പിക്കുന്ന പ്രതിനിധാനമാണീ ശബ്ദം. നമ്മളെ സമുദായം, നമ്മളെ ആൾക്കാര്, നമ്മളെ വീട്, നമ്മളെ കുടി, നമ്മളെ കൂട്ടം എന്നൊക്കെയാണ് വിവരങ്ങളിൽ കാണുക. വാമൊഴി-വരമൊഴി മിശ്രിതം ഈ പുസ്തകത്തിലുമുണ്ട്. പക്ഷേ സംഭാഷണഭാഷയുടെ ചേതന നിലനിർത്തുന്നതിൽ എഴുത്തുഭാഷ പരിമിതമാകുന്നുണ്ട്. ചിതറിയും തെറിച്ചും നിൽക്കുന്ന ആദിവാസിക്ക് സ്വത്വവും കൂട്ടവും ഭാഷയുമൊക്കെ നഷ്ടപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരിക്കുകയാണ്. വളരെ വേഗം പയം, മുസ്സു, ഡബ്ബി, പിരാങ്കുടുക്ക മുതലായ തനതുരൂപങ്ങൾ മാഞ്ഞു പോയിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു. ആദിവാസിയുടെ വിശപ്പടക്കിയിരുന്ന കാടുകൾ അപ്രത്യക്ഷമായിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു. നാട്ടുകാരുടേയും സർക്കാരിന്റേയും കയ്യേറ്റങ്ങളിൽ "കാടുകളെല്ലാം ഫോറസ്റ്റുകളായി മാറ്റപ്പെടുന്നു" (പുറം 62) എന്നു ജാനു വേവലാതിപ്പെടുന്നുണ്ട്.

പഠിപ്പ് എന്നാൽ ഔപചാരിക വിദ്യാഭ്യാസമാണെന്ന ധാരണ ജാനുവിലും പ്രകടമാണ് – "വാര്യര് പെണ്ണുങ്ങള് അലവൻസ് വാങ്ങാൻ മാത്രമായി നമ്മളെ എഴുത്ത് പഠിപ്പ്. പിന്നെ ഏതെങ്കിലും സമയത്ത് വന്ന് എന്തെങ്കിലും പരിപാടി ഒക്കെ വെക്കും. ഓട്ടം, ചാട്ടം മത്സരങ്ങള്. അത് കഴിഞ്ഞാൽ പിന്നൊന്നുമില്ല. മഴക്കാലമായപ്പോ അതും ഇല്ലാണ്ടായി. ചളിയിലും ചേറിലും പണി കഴിഞ്ഞ് വന്നാല് എഴുത്തിന്റെ വെളക്ക് കത്തിക്കാൻ തോന്നൂല. ഇരുട്ടത്ത് എന്തെങ്കിലും വാരിത്തിന്ന് കിടക്കാൻ തോന്നും" (പുറം 31).

വിനയയുടെ 'എന്റെ കഥ അഥവാ ഒരു മലയാളിയുവതിയുടെ ജീവിതകഥ' ആ പ്രതിനിധാനത്തിലുപരി ഔദ്യോഗിക മേലാളത്തവുമായി മല്ലിടുന്ന പോലീസുകാരിയുടെ സംഘർഷങ്ങളാണ് തുറന്നുവയ്ക്കുന്നത്. അധികാരവുമായുള്ള ഏറ്റുമുട്ടലായതുകൊണ്ട്തന്നെ നിയമത്തിനുമേൽ, യുവതി എന്ന നിലയിൽ, അവരുടെ പതനം ഉറച്ചുപോകുന്നു. സമൂഹത്തിന്റെ ശരി-തെറ്റുകൾ ചോദ്യം ചെയ്യുന്നതുതന്നെ ഒരു സ്ത്രീയുടെ അനാവശ്യകൈകടത്തലുകളാണെന്നുള്ള മുൻവിധി ഇപ്പോഴും തുടരുകയാണ്. ഏറ്റുമുട്ടലിനു ധൈര്യം കാണിക്കുമ്പോൾ വ്യക്തിഭാവുകത്വങ്ങൾക്കും കുടുംബത്തിനുമൊന്നും ഒരു സ്ഥാനവും ലഭിക്കില്ല. അവയൊക്കെ അവഹേളിക്കപ്പെടുകയും നിരന്തരം അപമാനിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യുമെന്ന് വിനയയുടെ അനുഭവങ്ങൾ വ്യക്തമാക്കുന്നു. അവസാനം അവയുടെ പേരിൽതന്നെ സ്ത്രീയുടെ ഏറ്റമുട്ടൽ അവസാനിക്കുകയാണിതിൽ സമൂഹത്തിന്റെ മുൻവിധി അനങ്ങാപ്പാറയായി നിലനിൽക്കുന്നു.

മാധവിക്കുട്ടിക്ക് ആത്മാന്വേഷണം സ്വസുഖമാണ്, ലാളനമാണ്. ജമീല ജീവിതത്തെ വ്യാവഹാരികമായും പ്രായോഗികബുദ്ധിയോടെയും നോക്കുന്നു. വിനയ നീതിന്യായവ്യവഹാരത്തിന്റെ ബലത്തിൽ അംഗീകാരം പിടിച്ചുപറ്റാൻ ആഗ്രഹിക്കുന്നു. ജാനുവിന് ഇതിലൊന്നും താല്പര്യമില്ല, അവർക്ക് അവരുടെ ഇടം ലഭിക്കണം. മാധവിക്കുട്ടിയിൽ ഭാഗികമായും വിനയയിൽ ഏകദേശം മുഴുവനായും ആത്മപതനത്തിന്റെ തോന്നലുകളുണ്ട്, പരാജയപ്പെടുന്നതിന്റെ വേദനകളുണ്ട്. ജാനുവിലും ജമീലയിലും അതങ്ങിനെയല്ല, ജീവിതം ഇങ്ങനെയൊക്കെയാണ് എന്നവർ മനസ്സിലാക്കുന്നു. ജീവിക്കുവോളം പൊരുതുമെന്ന് ധൈര്യത്തോടെ ഉദ്ഘോഷിക്കുന്നു.

സ്ത്രീയെ, സ്ത്രീയായിക്കണ്ട് പ്രേമിക്കുന്നില്ലെന്നും ലാളിക്കുന്നില്ലെന്നും പുരുഷന്റെ പ്രേമത്തിൽ കാമം തുളുമ്പുന്നുവെന്നുമാണ് മാധവിക്കുട്ടിയുടെ പരാതിയെങ്കിൽ, പുരുഷനെപ്പോലെ തന്നെ ലാത്തി കയ്യിലെടുക്കാൻ സ്ത്രീക്കും അവകാശമുണ്ടെന്നും അതിനായി പോരാടണമെന്നും വിനയ ശാഠ്യം പിടിക്കുന്നു. ജാനുവിന് പൊതുസമൂഹവുമായി പൊരുത്തപ്പെടാനേ വയ്യ. കാരണം അവർക്ക് അതെല്ലാം കൃത്രിമമാണ്. എന്നാൽ, ജമീലയിലെത്തുമ്പോൾ അവർക്ക് ലാത്തിയേ ഇല്ലാതാവുന്ന ഒരു സാമൂഹ്യാവസ്ഥയോടാണ് ആഭിമുഖ്യം. ആദ്ധ്യാത്മികതയോ, നീതിയോ, ധർമ്മമോ, ശക്തിയോ കൊണ്ടല്ല, നമ്മുടെ സമൂഹത്തിൽ ലാത്തിയെ വെല്ലേണ്ടത് ഒരല്പം യുക്തിയും തന്ത്രവുംകൊണ്ടാണെന്ന് ജമീല ഉറക്കെ വിളിച്ചുപറയുന്നു, സാക്ഷ്യം പറയുന്നു. അവരുടെ ശരീരാവസ്ഥകളും ബന്ധങ്ങളും മോഹങ്ങളും സ്വപ്നങ്ങളും മാത്രമല്ല, എന്തിനധികം ആത്മകഥപോലും ബഹുവചനത്തിലാണ്. നിരന്തരമായ മാറ്റമാണ് ജീവിതം. അവസ്ഥകൾക്കനുസരിച്ച് രൂപപ്പെടുന്നതാണ്, രൂപാന്തരപ്പെടുന്നതാണ് ഓരോ ജീവിതവും. അതുകൊണ്ടവർക്ക് സ്വത്വമെന്നത് വേവലാതിയല്ല, സമയംപോലെ മാറുന്ന സ്വന്തം ഇഷ്ടവും സ്വാതന്ത്ര്യവുമാണ്.

ഈ വീണ്ടെടുപ്പ് ഭാഷയുടെയും പ്രയോഗങ്ങളുടെയും കാര്യത്തിൽ വേണ്ടുംവണ്ണം കൊണ്ടുവരാൻ തടസ്സങ്ങളുണ്ട്. നിലവിലുള്ള ഭാഷയുടെ ദായക്രമത്തിൽനിന്നു വിടുതിനേടാൻ അവർ മാനകഭാഷയിൽ സങ്കരണവും കലർപ്പുമുപയോഗിക്കുന്നു. ഈ ആത്മകഥയിൽ ഏറെ പുതിയ പദപ്രയോഗങ്ങൾ കാണാം. ജമീലയുടെ സ്വാതന്ത്ര്യബോധത്തിനനുസരിച്ച് ശബ്ദങ്ങളുടെ രൂപവും മാനവും കൂടുന്നതായാണ് കാണുന്നത്. ഇതൊരു നല്ല ഒഴുക്കായി കാണാനാകും.

ടെലിവിഷൻ മലയാളം :
കാഴ്ചയുടെ ഭാഷാന്തരങ്ങൾ

ഷാജി ജേക്കബ്

ഒന്ന്

അച്ചടി മുൻനിർത്തിയുള്ള സാംസ്കാരിക രാഷ്ട്രീയവിശകലനങ്ങൾ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്ന അടിസ്ഥാനവസ്തുതകളിലൊന്ന്, ആഖ്യാനമെന്ന നിലയിലും മാധ്യമമെന്നനിലയിലും അച്ചടിച്ച വാക്കുകൾ പ്രാദേശികഭാഷകളെ ദേശീയതകളായി പരിണമിപ്പിച്ചുവെന്നതാണ്. വാക്സംസ്കാരങ്ങൾക്കു പകരം ലിഖിതസംസ്കാരങ്ങൾ നിലവിൽവരികയും ആശയവിനിമയം, സാങ്കേതികത, രാഷ്ട്രീയ-സാമ്പത്തിക മാറ്റങ്ങൾ, ദേശീയത, മുതലാളിത്തം തുടങ്ങിയ മുഴുവൻ ആധുനിക സാംസ്കാരികവ്യവസ്ഥകളും സാധ്യമാക്കുകയും ചെയ്തത് അച്ചടിയിൽനിന്നാണ്. കനേഡിയൻ മാധ്യമപഠിതാക്കളായ ഹാരോൾഡ് ഇന്നിസും മാർഷൽ മക്ലൂഹനും അവരുടെ പിൻഗാമിയായ ബനഡിക്ട് ആൻഡേഴ്സണും ഒരുപോലെ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ച ആശയങ്ങളിലൊന്നാണ് അച്ചടിയും പ്രാദേശികഭാഷകളുടെ രാഷ്ട്രീയവൽക്കരണവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം. Empire and Communications -1950, The Bias of Communications - 1951 എന്നീ ഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ ഇന്നിസും Understanding Media -1964, Gutenberg Galaxy - 1962 എന്നീ ഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ മക്ലൂഹനും Imagined Communities - 1983 എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ ആൻഡേഴ്സണും ഈ ബന്ധം വിശദീകരിക്കുന്നു. "അച്ചടിസാങ്കേതികത, വ്യക്തിയെ ഒറ്റപ്പെടുത്തിയെങ്കിലും പ്രാദേശികഭാഷകളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ രൂപംകൊണ്ട ദേശീയതകൾക്കുള്ളിൽ ആൾക്കൂട്ടങ്ങളെയും സൃഷ്ടിച്ചു"വെന്നു നിരീക്ഷിക്കുന്ന മക്ലൂഹൻ (1962: 258) അച്ചടിയും മുതലാളിത്തവും ചേർന്ന് അധികാരത്തിന്റെ ഭാഷകൾക്കു (languages of power) രൂപം നൽകിയെന്നും അത് രാഷ്ട്രങ്ങൾക്കു ജന്മം നൽകിയെന്നും ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു, ബനഡിക്ട് ആൻഡേഴ്സൺ (1983:40-48). വർത്തമാനപത്രവും പുസ്തകവുമാണ് അച്ചടിയുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രോപകരണങ്ങളായി വർത്തിച്ച പ്രധാന ഉല്പന്നങ്ങൾ.

ഇന്ത്യൻ പശ്ചാത്തലത്തിൽ വർത്തമാനപത്രങ്ങളുടെ സാംസ്കാരിക രാഷ്ട്രീയം വിശകലനം ചെയ്യുന്ന റോബിൻ ജഫ്രി, രണ്ടു കാര്യങ്ങളാണ് അവ ഇവിടെ സാധ്യമാക്കിയതെന്നു പറയുന്നു. (2000:6) "ഒന്ന്, പ്രാദേശികഭാഷകൾ വികസിച്ചു. രണ്ട്, പത്രവായന ഒരു ആചാരമായിത്തീർന്നു" ഡസൻകണക്കിനു ഭാഷകൾ ഇന്ത്യയിൽ ആധുനിക മാനക, വ്യവഹാരഭാഷകളായി പരിണമിച്ചതിനും വികസിച്ചതിനും പിന്നിലുള്ള ഏറ്റവും നിർണ്ണായകമായ സ്വാധീനം വർത്തമാനപത്രങ്ങളും പുസ്തകങ്ങളും, അഥവാ അച്ചടിതന്നെയാണെന്ന് ജഫ്രി നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്. പൊതുമണ്ഡലങ്ങൾ സാധ്യമാക്കുകവഴി സയുക്തികവും ജനാധിപത്യപരവുമായ ആധുനിക ദേശീയസംവാദങ്ങൾക്കും സംസ്കാരത്തിനുതന്നെയും അച്ചടിമാധ്യമങ്ങൾ രൂപം നൽകിയതിനെപ്പറ്റി ഹേബർ മാസ് ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്ന വസ്തുതകൾ (1984) ഇന്ത്യൻ/കേരളീയസന്ദർഭത്തിലും പ്രസക്തമാണ്. ആധുനികതയിലുടനീളം അച്ചടിമാധ്യമങ്ങൾ നിലനിർത്തിയ ഏറ്റവും ശ്രദ്ധേയമായ സാംസ്കാരികസ്വഭാവവും മറ്റൊന്നല്ല. അതിനടിസ്ഥാനമായി നിലനിന്ന സാംസ്കാരികഘടകങ്ങളിൽ മുഖ്യം, മാനകീകരിക്കപ്പെടുകയും വ്യവഹാരവൽക്കരിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്ത ഭാഷകളുമാണ്.

ഇലക്ട്രോണിക് സാങ്കേതികത സാധ്യമാക്കിയ ആധുനികാനന്തരതയുടെ കാതലായ രാഷ്ട്രീയസ്വഭാവങ്ങളിൽ ചിലത്, ആധുനിക, ദേശീയ, ഭാഷാ സ്വത്വങ്ങൾക്കു സംഭവിച്ച ശൈഥില്യമാണ്. രാഷ്ട്രങ്ങളും ദേശീയതകളും ഉൾപ്പെടെയുള്ള ആധുനികതയുടെ ഘടകങ്ങൾ പരിണാമങ്ങൾക്കു വിധേയമായി. ആഗോള, സാമ്പത്തിക, രാഷ്ട്രീയ, സാങ്കേതിക മണ്ഡലങ്ങൾ ആധുനികതയുടെ പൊതുമണ്ഡലങ്ങൾക്കു വിരാമമിട്ടു. ഇലക്ട്രോണിക് മുതലാളിത്തം, പുതിയ സാസ്കാരിക ഭൂമികകൾക്കു ജന്മം നൽകിയതോടെ, ടെലിവിഷൻ ഉൾപ്പെടെയുള്ള മാധ്യമങ്ങൾ അച്ചടിമാധ്യമങ്ങൾ സൃഷ്ടിച്ച ഭാഷാ രാഷ്ട്രീയത്തിനും പുതിയമാനങ്ങൾ നൽകി. ഭാവുകത്വത്തിന്റെ അടിസ്ഥാന സ്വഭാവങ്ങൾ മാറിവന്നതോടെ, ഇലക്ട്രോണിക് മാധ്യമങ്ങൾ ഭാഷ ഉൾപ്പെടെയുള്ള മണ്ഡലങ്ങളിൽ പുതിയ ഇടപെടലുകൾ നടത്തി. ഒരേസമയം ആഗോളവൽക്കരിക്കപ്പെടുകയും കൂടുതൽ പ്രാദേശികവൽക്കരിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യുക എന്ന വൈരുദ്ധ്യാത്മക മാറ്റത്തിനാണ് ടെലിവിഷൻ കാലത്ത് മലയാളമുൾപ്പെടെയുള്ള ഭാഷകൾ വിധേയമാകുന്നത്. പത്രങ്ങൾ സൃഷ്ടിച്ച കേരള ദേശീയതയും മാനകമലയാളദേശീയതയും ചിതറിപ്പോകുന്നത് അതിന്റെ ഏറ്റവും നല്ല തെളിവാണ്. ഇംഗ്ലീഷിന്റെ കടന്നുകയറ്റത്തിലും വ്യാപനത്തിലും കൂടി തെളിയുന്ന ആഗോള മാധ്യമസംവേദനഭാവുകത്വം ഒരു വശത്ത്; പ്രാദേശിക, വാമൊഴി മലയാളങ്ങളിലേക്കു തിരിച്ചുപോകുന്ന വിനിമയസാങ്കേതങ്ങൾ മറുവശത്ത്.

ദേശീയതയിലൂന്നിയ ആധുനികതക്കുശേഷം ഇന്ത്യൻ പത്രങ്ങൾ കൈവരിച്ച വൻ പ്രചാരത്തിന്റെ ആധാരശിലകളിലൊന്ന് ഭാഷാപരമായ പ്രാദേശികവൽക്കരണമായിരുന്നു. ടെലിവിഷൻ ഉൾപ്പെടെയുള്ള ഇലക്ട്രോണിക് മാധ്യമ

ങ്ങളുടെ പ്രചാരകാലത്തുതന്നെയാണ് ഇന്ത്യൻ ഭാഷകളിലോരോന്നിലും പത്രങ്ങളും വൻവളർച്ച രേഖപ്പെടുത്തുന്നത്. ഇന്ത്യൻ പ്രാദേശികഭാഷാദിനപത്രങ്ങളുടെ 1980കളിലെയും 90കളിലെയും വളർച്ചാനിരക്കും സ്വഭാവവും വിശകലനം ചെയ്തുകൊണ്ട് റോബിൻ ജഫ്രി നടത്തുന്ന നിരീക്ഷണങ്ങളിലൊന്ന്, 'വായനക്കാരുടെ ചുറ്റുവട്ടത്തേക്കും അനുഭവങ്ങളിലേക്കും ഭാഷാശൈലിയിലേക്കും പത്രങ്ങൾ ഇറങ്ങിച്ചെന്നു'വെന്നതാണ്. പ്രാദേശികശൈലികളും ചൊല്ലുകളും ഭാഷയിൽ തിരിച്ചുകൊണ്ടുവന്നു, പത്രങ്ങൾ. മുൻപ് മാനകീകരണത്തിലൂടെ ഒരൊറ്റഭാഷയും അതിലൂടെ ഒരൊറ്റ ദേശീയതയും ലക്ഷ്യമിട്ട പത്രങ്ങൾ തന്നെയാണ് ഈവിധം പ്രാദേശികവൽക്കരണത്തിലേക്കു തിരിഞ്ഞത്. എങ്കിലും ഭാഷയെക്കാൾ വാർത്തകളിലും മറ്റിനങ്ങളിലുമാണ് ഓരോ ചെറിയ ദേശത്തോടും ജനസമൂഹത്തോടും വായനക്കാരെന്നനിലയിൽ പത്രങ്ങൾ താദാത്മ്യം പ്രാപിച്ചത്. ക്ലാസിക്കൽ പദകോശവും വ്യാകരണനിഷ്ഠയും മാനകീകൃതരൂപങ്ങൾ മാത്രം പ്രയോഗിക്കുന്ന രീതിയും പിന്തുടർന്നിരുന്ന പത്രങ്ങൾ ആ ശൈലിവിട്ടൊഴിഞ്ഞതിന്റെ ചരിത്രം മലയാളമുൾപ്പെടെയുള്ള ഭാഷകളിലെ പത്രങ്ങൾ മുൻനിർത്തി ജഫ്രി വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്. 'മാതൃഭൂമി' വാരികയുടെ ഭാഷാശൈലി വായനക്കാർക്കു മനസ്സിലാകാത്ത അവസ്ഥ വർധിച്ചുവരുന്നതിനെക്കുറിച്ചുള്ള പത്രാധിപർ എം.ടി. വാസുദേവൻനായരുടെ നിരീക്ഷണം ഉദാഹരണമാണ് (2000: 101). ഒരു ലക്ഷത്തിൽനിന്ന് അറുപതിനായിരമായി വാരികയുടെ പ്രചാരം കുറഞ്ഞ ഇതേസമയത്തുതന്നെയാണ് മലയാളമനോരമ, മംഗളം വാരികകൾ യഥാക്രമം 13-ഉം 8-ഉം ലക്ഷം കോപ്പികൾ വിറ്റഴിഞ്ഞിരുന്നത്. ചുരുക്കത്തിൽ ദേശം, മതം, ജാതി, സാക്ഷരതാനിലവാരം തുടങ്ങിയവയ്ക്കനുസരിച്ചുള്ള ഭാഷയുടെ സാമൂഹ്യവൽക്കരണത്തിനൊപ്പം വിഷയത്തിലും അതിന്റെ അവതരണത്തിലുമുള്ള ലളിതവൽക്കരണവുമാണ് മാധ്യമങ്ങൾ ജനപ്രിയമാകാൻവേണ്ട അടിസ്ഥാനഘടകങ്ങൾ എന്നു വരുന്നു.

മലയാളപശ്ചാത്തലത്തിൽ പത്രങ്ങൾ മുൻനിർത്തിയുള്ള ഭാഷാചർച്ചയ്ക്ക് ഒരു നൂറ്റാണ്ടിന്റെയെങ്കിലും പഴക്കമുണ്ട്. സ്വദേശാഭിമാനി രാമകൃഷ്ണപിള്ള, 'വൃത്താന്തപത്രപ്രവർത്തന'ത്തിനു (1912) പത്രങ്ങൾ പുതിയ ഭാഷാശൈലി ആവിഷ്ക്കരിക്കേണ്ടതിനെക്കുറിച്ചു പറയുന്നു. ജി. ശങ്കരക്കുറുപ്പിന്റെ സാഹിത്യപരിചയം (1938) കുട്ടികൃഷ്ണമാരാരുടെ മലയാളശൈലി (1942) തുടങ്ങിയ കൃതികൾ ചർച്ചചെയ്യുന്ന മുഖ്യവിഷയങ്ങളിലൊന്ന്, പത്രങ്ങൾ മലയാളഭാഷയിൽ വരുത്തുന്ന ശൈലീപരവും പദകോശപരവും മറ്റുമായ പരിണാമങ്ങളെക്കുറിച്ചാണ്. മലയാളപത്രങ്ങൾ ഇംഗ്ലീഷിനെ അനുകരിച്ച് വിവർത്തനപരതയിലൂന്നുന്ന ഒരു ഗദ്യശൈലി കൃത്രിമമായി സൃഷ്ടിക്കുകയാണെന്ന് മാരാർ വിവരിക്കുന്നു (അഞ്ചാമധ്യായം). പിന്നീടും മലയാളപത്രരംഗത്തുപ്രവർത്തിച്ച ഭാഷാകുതുകികളായ പത്രപ്രവർത്തകർ പല ഘട്ടങ്ങളിലായി മലയാളത്തിലെ പത്രഭാഷയെക്കുറിച്ചു നിരവധി നിരീക്ഷണങ്ങൾ നടത്തിയിട്ടുണ്ട്. പ്രസ് അക്കാദമി

പ്രസിദ്ധീകരിച്ച 'പത്രഭാഷ' എന്ന ഗ്രന്ഥം (1983) ഇത്തരം ലേഖനങ്ങളുടെ സമാഹാരമാണ്. മലയാളഭാഷയുടെ ആധുനികീകരണം, മാനകീകരണം, ആശയവിനിമയോപാധി എന്ന നിലയിലും വിജ്ഞാനവിനിമയോപാധി എന്ന നിലയിലുമൊക്കെ മലയാളത്തിനു കൈവന്ന വഴക്കം എന്നിവയൊക്കെ മുഖ്യമായും ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നത് പത്രങ്ങളോടാണ് എന്ന നിരീക്ഷണം ഈ ലേഖനങ്ങൾ പൊതുവെ മുന്നോട്ടുവയ്ക്കുന്നു. ഭാഷാശുദ്ധി, വിവർത്തനശുദ്ധി തുടങ്ങിയ സങ്കല്പനങ്ങളിലൂന്നിയാണ് ഇ.എം.എസ്. ഉൾപ്പെടെ പലരും പത്രഭാഷയെ വിമർശിക്കുന്നത്. ഇവർ പൊതുവെ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്ന ഒരു മാറ്റം 'ഇംഗ്ലീഷുകാരന്റെ മലയാളം' വളർന്നുവരുന്നുവെന്നതാണ്. "വ്യക്തികളുടെയും സ്ഥലങ്ങളുടെയും പേര് എഴുതുന്നതുമുതൽ പദപ്രയോഗം, വാക്യഘടന മുതലായവയിലെല്ലാം മലയാളിത്തം ഇംഗ്ലീഷ്കാരത്തത്തിനു വഴിമാറിക്കൊടുക്കുകയല്ലേ" എന്ന് ഇ. എം. എസ്. സംശയിക്കുന്നു (1983: 17).

ഭാഷയിലെ ഏറ്റവും വലിയ സമീകരണശക്തിയെന്ന നിലയിൽ പത്രങ്ങളെ കാണുന്നു, എൻ. വി. കൃഷ്ണവാരിയർ (1983: 24-38). "ജാതി, മതം, പ്രദേശം മുതലായവയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ നിലവിലിരുന്ന ഉപഭാഷാഭേദങ്ങൾ നിർമ്മാർജ്ജനം ചെയ്ത് ഒരു ഭാഷാപ്രദേശത്തിനൊട്ടാകെ സ്വീകാര്യമായ നിലവാരം ഭാഷയിൽ സ്ഥാപിക്കുകയെന്നതാണ് 'സമീകരണ'മെന്നതുകൊണ്ട് ഉദ്ദേശിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. ഭാഷ ഇങ്ങനെ നിലാവാരപ്പെടുമ്പോൾ അതിലെ വൈചിത്ര്യം ഒരളവോളം നഷ്ടപ്പെടുന്നുണ്ട്. ഇത് ഒഴിച്ചുകൂടാത്തതാണ്; കാരണം ഈ നഷ്ടം മറ്റൊരു വിധത്തിൽ അളവറ്റലാഭം നേടിത്തരുന്നു. രാജ്യത്തിന്റെ ഒരറ്റംമുതൽ മറ്റെ അറ്റംവരെ എല്ലാ വിഭാഗങ്ങളിലുമുൾപ്പെട്ട ജനങ്ങൾക്കിടയിൽ സുഗമമായി നടക്കുന്ന ആശയപ്രചാരണമാണ് ഈ ലാഭം. ഈ ലാഭം കൈവരുന്നതിന് അനുപേക്ഷണീയമായ ഐക്യരൂപ്യം ഭാഷയിൽ ഉണ്ടായേ മതിയാവൂ" (32).

പത്രഭാഷയുടെ വിമർശനങ്ങളും വിശകലനങ്ങളും ഏകപക്ഷീയമായിത്തന്നെ ഊന്നുന്ന ആധുനികതയുടെ ഭാഷാരാഷ്ട്രീയമാണ് കൃഷ്ണവാരിയരുടെ വാക്കുകളിലുള്ളത്.

ആധുനികതയുടെ ഈ പൊതുബോധത്തിനു വിരുദ്ധമായ ഭാഷാരാഷ്ട്രീയം മുന്നോട്ടുവയ്ക്കുന്നു, ടെലിവിഷൻ. 'മാധ്യമങ്ങളെ മനസ്സിലാക്കുക' എന്ന തന്റെ ഗ്രന്ഥത്തിൽ(1964) മക്ലൂഹൻ ഇംഗ്ലണ്ടിലെ ടെലിവിഷനെക്കുറിച്ചു നടത്തുന്ന പ്രധാന നിരീക്ഷണങ്ങളിലൊന്ന്, പ്രാദേശിക ഭാഷാഭേദങ്ങളുടെ ഉയിർത്തെഴുന്നേല്പിന് ആ മാധ്യമം വഴിയൊരുക്കി എന്നതാണ് (2001:338). "One of the most extra ordinary developments since T.V. in England has been the upsurge of regional dialects"എന്ന് മക്ലൂഹൻ. "ഓക്സ്ഫർഡിലും കേംബ്രിഡ്ജിലും ഉള്ള ക്ലാസ്മുറികളിൽപോലും ഭാഷാഭേദങ്ങൾ കേട്ടുതുടങ്ങി. സ്റ്റാൻഡാർഡ് ഇംഗ്ലീഷ് മാത്രം കേട്ടിരുന്ന ഇടങ്ങളിൽ

പ്രാദേശിക ഇംഗ്ലീഷ് കേട്ടുതുടങ്ങിയത് നമ്മുടെ കാലത്തെ ഏറ്റവും പ്രധാനപ്പെട്ട ഒരു സാംസ്കാരികസംഭവമാണ്”, മക്ലൂഹൻ എഴുതുന്നു. ഒരു നൂറ്റാണ്ടു മുൻപാരംഭിച്ച മാനകഇംഗ്ലീഷ് ഇല്ലാതാക്കിയ സാമൂഹികബന്ധം, ടെലിവിഷൻ തിരിച്ചു കൊണ്ടുവന്നുവെന്നു നിരീക്ഷിക്കുന്ന മക്ലൂഹൻ, അച്ചടി സൃഷ്ടിച്ച ഏകീകരണ സംസ്കാരത്തിനു വിരുദ്ധമാണ് ടെലിവിഷൻ സൃഷ്ടിക്കുന്ന വികേന്ദ്രീകൃതസംസ്കാരങ്ങളെന്നും വിശദീകരിക്കുന്നു.

ടെലിവിഷനും ജനതയും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തിൽ വൈകാരികതയ്ക്കു രൂപംകൊടുക്കുന്ന നിർണ്ണായകഘടകങ്ങളിലൊന്നാണ് പ്രാദേശികഭാഷകളിലേക്കുള്ള ഈ മടങ്ങിപ്പോക്കെന്നു മക്ലൂഹൻ പറയുന്നത് ക്യൂബയുടെയും കോംഗോയുടെയും ഉദാഹരണങ്ങൾ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചാണ്. ശൈലിയിലുള്ള അവതരണമാണ് ഏതൊരു ടെലിവിഷൻ കലാകാരന്റെയും വിജയമന്ത്രമെന്നും മുന്നിലുള്ള സദസ്സിനോട്, അവരുടെതന്നെ ഭാഷയിൽ ഇടപെടുന്നവർക്കേ അവരെ ഇളക്കിമറിക്കാൻ കഴിയൂ എന്നും വിശദീകരിച്ചുകൊണ്ട് ടാഡ് ഷുൾസ് (Tad Szulc) എഴുതിയ ‘Cuban Television’s oneman show’ എന്ന ലേഖനം മക്ലൂഹൻ എടുത്തുകാട്ടുന്നു. കാസ്ട്രോയുടെ ടെലിവിഷൻ പ്രസംഗശൈലിയാണ് ഷുൾസ് വിശകലനം ചെയ്യുന്നത്. കോംഗോവിൽ പാട്രിസ് ലുമുംബ ഉപയോഗിച്ച ടെലിവിഷൻതന്ത്രവും മറ്റൊന്നല്ല. ഇതേകാലത്തുതന്നെ, ‘തന്റെ എതിരാളികൾക്കു പത്രമുണ്ടെങ്കിൽ തനിക്കു ടെലിവിഷനുണ്ട്’ എന്നു വെല്ലുവിളിച്ചുകൊണ്ട് ഫ്രാൻസിൽ ഡിഗോൾ രംഗത്തുവന്ന സാഹചര്യവും സമാനമാണ്.

ടെലിവിഷൻ പഠനത്തിൽ ഘടനാവാദം, മനോവിജ്ഞാനീയം, അപനിർമ്മാണം, സ്ത്രീവാദം, ചിഹ്നവിജ്ഞാനീയം, സംസ്കാരപഠനം തുടങ്ങിയ സമ്പ്രദായങ്ങളും സമീപനങ്ങളും ഭാഷയെ സവിശേഷമായ ചർച്ചയ്ക്കു വിധേയമാക്കാറുണ്ട്. ഓരോ പുതിയ മാധ്യമവും ഓരോ പുതിയ ഭാഷയ്ക്കു രൂപം നൽകുന്നുവെന്ന അർഥത്തിൽ ടെലിവിഷൻ സൃഷ്ടിക്കുന്ന മലയാളമാണ് ഇവിടെ ചർച്ചാവിഷയം; ഭാഷ മുൻനിർത്തിയുള്ള ടെലിവിഷൻ സംസ്കാരപഠനമല്ല. മലയാളം ഒരു ആഖ്യാനഭാഷയെന്ന നിലയിൽ അച്ചടിമാധ്യമങ്ങളിൽനിന്നുഭിന്നമായി ടെലിവിഷനിൽ ഉപയോഗിക്കപ്പെടുന്നതിന്റെ ഘടനാപരവും ശൈലീപരവുമായ മാറ്റങ്ങളുടെ വിശകലനമാണിത്.

രണ്ട്

1984-ൽ മലയാളത്തിൽ ടെലിവിഷൻ സംപ്രേഷണമാരംഭിച്ചുവെങ്കിലും 1993-ൽ ആദ്യഉപഗ്രഹചാനൽ നിലിവിൽവന്നതോടെയാണ് വൈവിധ്യവും പ്രൊഫഷണലിസവും മലയാള ടെലിവിഷൻരംഗത്ത് രൂപപ്പെടുന്നത്. മുഖ്യമായും അഞ്ചുവിഭാഗങ്ങളിൽപെടുന്ന പരിപാടികളാണ് അതോടെ ടെലിവിഷന്റെ മുഖ്യധാരാ ആഖ്യാനരൂപങ്ങളായി നിലവിൽവന്നത്. വരമൊഴിയിൽ മാത്രമവതരിപ്പിക്കപ്പെടുന്നതും പത്രമാധ്യമത്തോട് നേരിട്ടു മത്സരിക്കുന്നതുമായ വാർത്തകൾ; വരമൊഴിയിൽ തന്നെയുള്ള കമന്ററികളുടെ പിൻബലത്തിൽ അവതരിപ്പിക്കപ്പെടുന്ന ഡോക്യുമെന്ററികൾ; സിനിമയും അതിനോടനുബന്ധപ്പെട്ട സംഗീത വിനോദപരിപാടികളും; സ്വതന്ത്രനാടകീയരൂപങ്ങളെന്നനിലയിൽ ആഖ്യാനം ചെയ്യപ്പെടുന്ന ഫിക്ഷണൽ രൂപങ്ങൾ; അവതരണമെന്ന ടെലിവിഷൻ ശൈലിക്കു പ്രാധാന്യമുള്ള ടോക്ഷോകളും ഇതരകലാരൂപങ്ങളും. ഏഷ്യാനെറ്റിനുപിന്നാലെ മലയാളത്തിലുണ്ടായ ഒരു ഡസനോളം ചാനലുകൾ ചേർന്ന് നാളിതുവരെ രൂപം കൊടുത്തിട്ടുള്ള ടെലിവിഷൻ പരിപാടികളുടെ പൊതുസംസ്കാരവും ഏതാണ്ട് ഇതുതന്നെയാണ്. ഇവരിൽ പ്രകടമാകുന്ന മലയാളത്തിന്റെ സ്വരൂപംതന്നെയാണ് ഇക്കാലയളവിൽ ഈ മാധ്യമം മലയാളഭാഷയിൽ സൃഷ്ടിച്ച പരിണാമങ്ങളുടെയും സ്വരൂപം.

മാനകരൂപത്തിലുള്ള വരമൊഴിയിൽ തയ്യാറാക്കുന്ന റിപ്പോർട്ടുകളുടെ പിൻബലത്തിൽ റെക്കോർഡ് ചെയ്ത് സംപ്രേഷണം നടത്തുന്നവയായിരുന്നു മലയാളം ചാനലുകളിൽ 2003 വരെയുള്ള വാർത്തകൾ. അതിനുമുൻപ് ടെലിവിഷനും റേഡിയോയും ഉൾപ്പെടെയുള്ള മാധ്യമങ്ങളിൽ എഴുതിത്തയ്യാറാക്കാതെയുള്ള ഏക പരിപാടി സ്പോർട്സ് കമന്ററികളായിരുന്നു. അവയാകട്ടെ, പരമാവധി അച്ചടിഭാഷയോടും ശൈലിയോടും അടുത്തു നിൽക്കുന്നവയും വ്യക്തിപരമോ ദേശപരമോ ആയ വാമൊഴിവഴക്കങ്ങൾ കഴിയുന്നിടത്തോളം ഒഴിവാക്കുന്നവയുമായിരുന്നു. പക്ഷെ തത്സമയവാർത്താസംസ്കാരം നിലവിൽ വന്ന ശേഷം, മലയാളം ചാനലുകൾ വാർത്തയെക്കുറിച്ചു നിലനിന്ന ഏറ്റവും പ്രാമാണികമായ ധാരണതന്നെ അട്ടിമറിച്ചുവെന്നു കാണാം. ലിഖിതഭാഷയിൽ, എഴുതിത്തയ്യാറാക്കിയ റിപ്പോർട്ടുകൾ നൽകുന്ന ആധികാരികതയെക്കാൾ വിശ്വസനീയവും സ്വീകാര്യവും ആധികാരികവും വാമൊഴിശൈലികൾ ഏതും നിലനിർത്തി നൽകുന്ന തത്സമയറിപ്പോർട്ടുകളാണ് എന്നു വന്നു. ഇതിനകം നാലു വാർത്താചാനലുകൾ മലയാളത്തിൽമാത്രം ഈ ശൈലി തങ്ങളുടെ വാർത്താസംപ്രേഷണത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനസ്വഭാവമായി സ്വീകരിച്ചിരിക്കുന്നു. ഇതര ചാനലുകളും വാർത്തകൾ മാത്രം തത്സമയം നൽകുന്ന രീതി സ്വീകരിച്ചുതുടങ്ങിയിട്ടുണ്ട്. വ്യക്തിപരമായ മൊഴിഭേദങ്ങൾ, ദേശപരമായ വഴക്കങ്ങൾ, പറച്ചിലിലെ തടസ്സങ്ങൾ, ആശയങ്ങളുടെ അവ്യക്തത, പൂർവാപരക്രമത്തിലെ കുഴമറച്ചിൽ, വസ്തുതകളും രേഖകളും ഉദ്ധരിക്കാനുള്ള അസൗകര്യം എന്നിങ്ങനെ മുൻപൊക്കെ ഒരു റിപ്പോർട്ട് വികലവും അവിശ്വാസവുമായി മാറിയിരുന്ന മുഴുവൻ ഘടകങ്ങളും ഇവിടെ ‘തത്സമയ’മെന്ന മാധ്യമപരമായ ആധികാരികതയുടെ ജൈവസ്വഭാവങ്ങൾതന്നെയായി മാറുന്നു. സംഭവം നടക്കുന്ന സ്ഥലത്തെ റിപ്പോർട്ടറുടെ സാന്നിധ്യവും തത്സമയറിപ്പോർട്ടിംഗുമാണ് സാധൂതികമായി ഈ വിശ്വാസ്യതയെയും ആധികാരികതയെയും ഊട്ടിയുറപ്പിക്കുന്ന തലങ്ങൾ. അതേസമയം, ഈ തലങ്ങളെ പ്രസക്തമാക്കുന്നത് റിപ്പോർട്ടിംഗിന്റെ ശൈലിയും വഴക്കവും തന്നെയാണ്. അച്ചടിഭാഷയിലുള്ള വിവരണം മേല്പറഞ്ഞ രണ്ടു തലങ്ങളെയും അപ്രസക്തമാക്കുന്നു. ജനപ്രിയമാക്കുക എന്ന ലക്ഷ്യത്തോടെ

ഭാഷയെ ലളിതവൽക്കരിക്കുന്നതിന്റെ തന്ത്രം ഏറ്റവും ഫലപ്രദമായി ഉപയോഗിക്കുന്ന ടെലിവിഷൻ മേഖലയും വാർത്താറിപ്പോർട്ടിംഗിന്റേതാണ്. അതിന്റെ ഭാഗംകൂടിയാണ് വാമൊഴിയുടെ ഈ വർധിച്ച പ്രയോഗവും സ്വീകാര്യതയും. ഒരുപക്ഷെ, മലയാളവർത്താചാനലുകൾ സൃഷ്ടിച്ച ഏറ്റവും മൗലികമായ ഭാഷാവിപ്ലവം, വാർത്താറിപ്പോർട്ടിംഗിൽ വാമൊഴിക്കു കൈവരുത്തിയ വർധിച്ച സ്വീകാര്യതയും ആധികാരികതയും തന്നെയാണ്.

മറ്റൊന്ന്, മലയാളത്തിന്റെ വിനിമയതലത്തിൽ ഇംഗ്ലീഷ് പദങ്ങൾക്കു കൈവന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന വർധിച്ച സാന്നിധ്യമാണ്. മുഖ്യമായും ചാനലുകളിലെ ഫോൺ-ഇൻ-പ്രോഗ്രാമുകൾ ഉൾപ്പെടെയുള്ള ഇന്ററാക്ടീവ് പരിപാടികളിലാണ് ഈവിധം മലയാളവും ഇംഗ്ലീഷും യാതൊരു വ്യവസ്ഥയും പരിധിയുമില്ലാതെ കൂട്ടിക്കലർത്തിയ സംഭാഷണ, ആത്മഭാഷണശൈലികൾ അവതരിപ്പിക്കപ്പെടുന്നത്. ഭാഷാമിശ്രണത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഒരു നിയമവും ഇവിടെ ബാധകമല്ല. വ്യാകരണം, പദകോശം, വാക്യഘടന, ശൈലികൾ എന്നിവയൊന്നും ഇവിടെ ഭാഷാനിയമങ്ങൾക്കുള്ളിൽ അടങ്ങിനിൽക്കുന്നുമില്ല. ചാനലുകളുടെ തുടക്കകാലത്ത് 'മംഗ്ലീഷ്' എന്ന വിളിപ്പേരിൽ ഏറെ വിമർശിക്കപ്പെട്ട ഒന്നായിരുന്നു ഇത്തരമൊരു ഭാഷാമിശ്രം. ഭാഷാശുദ്ധിയുടെ വക്താക്കളും, ഭാഷാപ്രേമികളും, ഒരു സംസ്കാരാഘാതമെന്ന നിലയിൽ തിരസ്കരിക്കേണ്ടതാണ് ഈ മിശ്രഭാഷയെന്ന് നിരന്തരം നമ്മെ ഉദ്ബോധിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തതാണ്. ഈ ഭാഷപറയുന്ന അവതാരകരുടെ ജീവിതരീതിയെക്കുറിച്ചുള്ള മൂല്യവിമർശനം പോലും പലപ്പോഴും ഉയർന്നുകേൾക്കാറുണ്ടായിരുന്നു. ഭാഷ, ഒരു സദാചാര പ്രശ്നമാകുന്നതിന്റെ ഉദാഹരണമായി മാറി, അങ്ങനെ ചാനലുകളിലെ 'മംഗ്ലീഷ്'.

എങ്കിലും ഇന്ന് കാര്യങ്ങൾ അത്രമാത്രം യാഥാസ്ഥിതികമല്ല. ഭാഷാ ശുദ്ധിവാദങ്ങൾ ഇന്നു പഴയതുപോലെ മുഴങ്ങിക്കേൾക്കുന്നില്ല. വലിയൊരു ശതമാനം പദങ്ങളും പലപ്പോഴും മുഴുനീളവാക്യങ്ങളും ഇംഗ്ലീഷിലാക്കി മലയാളം പറയുന്ന അവതാരകർ ഇന്നു വിമർശിക്കപ്പെടുന്നുമില്ല. അവമാനവീകരിക്കപ്പെടുന്ന (de-humanised) ഒരു ഭാഷാപ്രയോഗമായി മുമ്പ് 'മംഗ്ലീഷി'നെ കണ്ടിരുന്ന മലയാളി, മാറിയ വിദ്യാഭ്യാസ സാംസ്കാരികപരിസരങ്ങളിൽ പുതിയ തലമുറയുടെ വിനിമയഭാഷയുടെ സ്വാഭാവികതയായി ഈ മിശ്രഭാഷയെ ഉൾക്കൊള്ളുന്നു. ഭാഷാധ്യാപകർ, ഇത് മലയാളത്തിന്റെ ഒരു സ്വാഭാവിക പരിണാമമായി വിലയിരുത്തുകയും ചെയ്യുന്നു. അതേസമയം, ഇംഗ്ലീഷിനുപകരം ഇംഗ്ലീഷ്മാത്രം എന്ന മട്ടിൽ പരസ്യങ്ങളിലൂടെ സൃഷ്ടിക്കപ്പെടുന്ന ഒരു ഭാഷാസംസ്കാരവും ടെലിവിഷൻ മലയാളത്തിൽ സജ്ജമാക്കിക്കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. ഏറ്റവും പ്രകടമായ ഒരുദാഹരണം 'sexy' എന്ന പദമാണ്. സംഗീതം മുതൽ സ്വർണവും പെർഫ്യൂമും വസ്ത്രവും വാഹനവും ശീതളപാനീയവും മദ്യവും മൊബൈൽ ഫോണും വരെയുള്ള മിക്കവാറും ഉല്പന്നങ്ങൾക്കും വിപണി സമീകരിച്ചുനൽകുന്ന മൂല്യം 'സെക്സി' എന്നതാണ്. ഉല്പന്നത്തിന്റെ ദൃശ്യങ്ങളും ശരീരഭാഷയും പശ്ചാത്തലങ്ങളും സംഗീതാദിഘടകങ്ങളുംകൊണ്ട് പരസ്യം സാക്ഷാത്കരിക്കുന്ന അവസ്ഥയും മറ്റൊന്നല്ല. സൗന്ദര്യം, സമ്പത്ത്, ആരോഗ്യം, അന്തസ്സ് തുടങ്ങിയ മുഴുവൻ മാനുഷികമൂല്യങ്ങളുടെയും പാരമ്യമായി ഈ പദം/സങ്കല്പം നിലനിൽക്കുകയും മലയാളമായിത്തന്നെ മലയാളി ഇതുൾക്കൊള്ളുകയും ചെയ്യുന്നു.

ഫോൺ-ഇൻ-പ്രോഗ്രാമുകൾ ഉൾപ്പെടെയുള്ളവയിൽ ടെലിവിഷൻ സൃഷ്ടിക്കുന്ന ചില ശൈലീവിശേഷങ്ങൾ മറ്റൊരുഭാഷാസ്വഭാവമായി കാണാം. ക്വിസ് മത്സരങ്ങൾ മുൻനിർത്തി മലയാളം ചാനലുകളിൽ പ്രചരിച്ച 'ഒരു ക്ലൂ തരുമോ' എന്ന ചോദ്യംപോലുള്ളവ സാമാന്യസംഭാഷണത്തിലേക്കുപോലും മലയാളി ഉൾക്കൊണ്ടു കഴിഞ്ഞത് ഉദാഹരണമാണ്. അവതാരകരുടെ ചോദ്യക്രമത്തിൽ വന്നുകഴിഞ്ഞ ശൈലീവൽക്കരണം മറ്റൊരുദാഹരണമാണ്. പരസ്യങ്ങൾ, വാർത്തകൾ തുടങ്ങി ഏതുതരം പരിപാടിയിലും ഇത്തരം ശൈലീവൽക്കരണങ്ങൾ ടെലിവിഷൻ പ്രചാരത്തിൽ കൊണ്ടുവന്നിട്ടുണ്ട്. സിനിമകളുടെയും പരമ്പരകളുടെയും മറ്റും ഡബ്ബിംഗ് ശൈലിയാണ് മറ്റൊന്ന്.

അച്ചടിമാധ്യമങ്ങളിൽനിന്നു ഭിന്നമായി ആത്മനിഷ്ഠമായ ഇടപഴകലിന്റെയും സംവേദനത്തിന്റെയും അന്തരീക്ഷമൊരുക്കിക്കൊണ്ടാണ് ഇത്തരമൊരു ഭാഷാവിനിമയ പരസ്യങ്ങൾ ഉൾപ്പെടെയുള്ളവ ടെലിവിഷനിൽ സാധ്യമാക്കുന്നത്. നാടകീയമായും മുഖാമുഖമെന്ന തോന്നൽ ജനിപ്പിച്ചും സംഭാഷണം നീട്ടിക്കൊണ്ടുപോകുന്നരീതിയാണ് ഇതിന്റെ കാതൽ. സിനിമയിൽ ക്യാമറ പ്രേക്ഷകന്റെ കണ്ണായി വർത്തിക്കുമ്പോൾ ഇത്തരം പരിപാടികളിൽ ക്യാമറ പ്രേക്ഷകൻതന്നെയായി സങ്കല്പിക്കപ്പെടുകയാണു ചെയ്യുന്നത്.

പത്രത്തിൽനിന്നു ഭിന്നമായി ടെലിവിഷനിൽ ഭാഷയ്ക്കു കൈവരുന്ന മറ്റൊരു സ്വഭാവം, അതിന്റെ നിരന്തരമായ വർത്തമാനപരത(presentness)യാണ്. ലൈവ്, ഓൺലൈൻ, ഇന്ററാക്ടിവ്, റിയാലിറ്റി എന്നിങ്ങനെയുള്ള സാങ്കേതിക-മാധ്യമ-സാംസ്കാരികസ്വഭാവങ്ങളിലൂടെ ടെലിവിഷൻ സൃഷ്ടിക്കുന്ന തുടർച്ചയായ വർത്തമാനപദ്ധതിയുടെ ഫലം മാത്രമല്ല ഇത്. പത്രഭാഷ പൊതുവെ ഭൂതകാലഭാഷയാണ്. നടന്ന സംഭവത്തെ നടന്നുവെന്നു വിവരിക്കുകയാണ് പത്രവാർത്തകളും ഫീച്ചറുകളുൾപ്പെടെയുള്ള മറ്റ് ആഖ്യാനങ്ങളും ചെയ്യുന്നത്. ടെലിവിഷൻ മിക്കപ്പോഴും നടക്കുന്ന കാര്യങ്ങളെ നടക്കുന്ന മട്ടിൽ അവതരിപ്പിക്കുകയോ നടക്കുന്നുവെന്നു വിവരിക്കുകയോ ആണു ചെയ്യുക. നടന്ന കാര്യങ്ങളെപ്പോലും ദൃശ്യ, ശ്രാവ്യ വിവരണത്തിലൂടെ നടന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്നതായി അനുഭവപ്പെടുത്താൻ ടെലിവിഷനു കഴിയുന്നു. പല പരിപാടികളും ലൈവ് ആണോ അല്ലയോ എന്നു നിശ്ചയിക്കാൻ കഴിയാത്തവിധം ടെലിവിഷൻ വർത്തമാനപരമാണ്. കാഴ്ചയുടെ സാക്ഷ്യത്തിലൂടെ നിരന്തരമായ വർത്തമാനപരതയെ സൃഷ്ടിക്കാനുള്ള ടെലിവിഷന്റെ കഴിവ് നേരിട്ട് ഭാഷയിലേക്കു പരിവർത്തിപ്പിക്കാൻ ചാനലുകൾ ശ്രമിക്കുന്നു. ഭൂതകാലത്തെപ്പോലും

വർത്തമാനകാലമായി ആഖ്യാനം ചെയ്യാൻ ടെലിവിഷനുള്ള കലയുടെ മികച്ച ഉദാഹരണമാണ് മനോരമ ന്യൂസിലുള്ള 'അന്നൊരിക്കൽ' എന്ന ഡോക്യു-ഫീച്ചർ. ചരിത്രത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഡോക്യുഡ്രാമകൾക്കുള്ള സ്വഭാവം ഭൂതകാലത്തിനും വർത്തമാനകാലത്തിനും ഇടയിൽ ഒരു പാലം നിർമ്മിക്കലാണെങ്കിൽ, ഈ പരിപാടി, ഭൂതകാലത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ആഖ്യാനങ്ങൾ റെക്കോർഡ് ചെയ്ത്, വർത്തമാനകാലത്തിൽ അവയോടു പ്രതികരിക്കുന്ന രീതിയാണ് അനുവർത്തിക്കുന്നത്.

ടെലിവിഷൻ സാങ്കേതികഭാഷയിൽ സൃഷ്ടിക്കുന്ന സ്വാധീനത്തിന്റെ കുറെക്കൂടി പ്രകടമായ മറ്റൊരു തലം ഭാഷയുടെ ദൃശ്യവൽക്കരണമാണ്. നിരന്തരം വർത്തമാനവൽക്കരിക്കപ്പെടുന്നതുപോലെതന്നെയാണ് പൂർണ്ണമായും ദൃശ്യവൽക്കരിക്കപ്പെടുന്ന ഒന്നായും ടെലിവിഷൻഭാഷ മാറുന്നത്. സിനിമ, ദൃശ്യബിംബങ്ങൾക്കു രൂപം നൽകി സാഹിത്യമുൾപ്പെടെയുള്ളവയുടെ ആഖ്യാനരീതികളെ പൊളിച്ചെഴുതിയെങ്കിൽ ടെലിവിഷൻ ദൃശ്യപരതയ്ക്കാണ് രൂപം നൽകിയത്. ദൃശ്യങ്ങളില്ലാത്ത വാക്കുകൾ ടി വിയിൽ അപ്രസക്തമാകുകയും, പലപ്പോഴും ദൃശ്യങ്ങൾക്ക് അകമ്പടിയായി മാത്രം വാക്കുകൾ മാറുകയും ചെയ്യുന്നു. വാക്കിനുപകരം ദൃശ്യം എന്ന അവസ്ഥ ടെലിവിഷനിൽ സർവസാധാരണമായിക്കഴിഞ്ഞു. അതേസമയംതന്നെ കാമറ കള്ളം പറയില്ല എന്ന സ്ഥിതി മാറ്റിയെടുക്കുംവിധം, ഒരേ ദൃശ്യങ്ങൾക്ക് പല വിവരണങ്ങൾ നൽകി അർഥത്തിന്റെ തലങ്ങൾ അട്ടിമറിക്കാനും ടെലിവിഷനു കഴിയുന്നു. ഭാഷയെയും വിവരണശൈലിയെയും ദൃശ്യങ്ങളോടു ബന്ധപ്പെടുത്തി പരുവപ്പെടുത്തുന്ന അവസ്ഥ സംജാതമാക്കിയത് ടെലിവിഷനാണ്. മലയാളിയുടെ ലോകബോധത്തെ കാഴ്ചയുടെ പുതിയൊരു മണ്ഡലത്തിലേക്കു പറിച്ചു നടാൻ ഈ മാധ്യമത്തിനു കഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു. പൂർണ്ണമായും വായിക്കേണ്ട പത്രംപോലും കാഴ്ചയുടെ അനുഭവമാക്കിമാറ്റാൻ കഴിഞ്ഞത് ടെലിവിഷനുശേഷം രൂപപ്പെട്ട ഭാഷാപ്രയോഗത്തിലൂടെയാണ്. "പത്രം കണ്ടോ" എന്നാണ് ഇപ്പോൾ മലയാളി ചോദിക്കുക, 'പത്രം വായിച്ചോ' എന്നല്ല. ചുരുക്കമിതാണ്: മുൻപ് വാക്കുകളിലൂടെ വിവരിച്ചിരുന്ന അനുഭവങ്ങളും അവസ്ഥകളും ദൃശ്യങ്ങളിലേക്കു പകർത്തി ദൃശ്യങ്ങളിലൂടെയോ പകരം സംവിധാനങ്ങളിലൂടെയോ (ഗ്രാഫിക്, രേഖാചിത്രം തുടങ്ങിയവ) സംവദിപ്പിക്കുക; വാക്കുകൾ നൽകിയിരുന്ന അനുഭൂതി ദൃശ്യങ്ങൾകൊണ്ടു നൽകുക എന്നീ അവസ്ഥകൾ ടെലിവിഷൻ സാധ്യമാക്കിക്കഴിഞ്ഞു. അഥവാ അത്തരമൊരവസ്ഥ മലയാളിയുടെ ഭാവുകത്വത്തിൽ മേൽക്കൈനേടുംവിധം ഭാഷയെ ദൃശ്യവൽക്കരിക്കാൻ ടെലിവിഷനു കഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ദൃശ്യങ്ങളെ പൂരിപ്പിക്കുന്ന ഘടകം മാത്രമായി വാക്കുകൾ മാറിയതോടെ ഭാഷയുടെ ധർമ്മം(function)തന്നെ മാറിവന്നിരിക്കുന്നു എന്നു ചുരുക്കം. ആധുനികതയുടെ ഭാഷാസങ്കല്പനം പൊതുബോധമായി സ്വീകരിച്ചത് വരേണ്യവൽകൃതവും മാനകീകൃതവും സംസ്കൃതവുമായ വരമൊഴിയുടെ ആധികാരികതയായിരുന്നു. സാഹിത്യവും വർത്തമാനപത്രവുമുൾപ്പെടെയുള്ള ആഖ്യാന, മാധ്യമങ്ങളൊന്നടങ്കം ഉൾക്കൊണ്ടതും ഇത്തരമൊരു ഭാഷാസംസ്കാരമായിരുന്നു. ആധുനികതയ്ക്കുശേഷം നിലവിൽവന്ന മാധ്യമങ്ങൾ നടപ്പാക്കിയ ഭാഷാനയം ഇതിനു വിരുദ്ധമാണ്. ആഗോളവൽക്കരണകാലത്താകട്ടെ, 'ഗ്ലോബലൈസേഷൻ' എന്ന നിലയിൽ കാണാവുന്ന ഒരവസ്ഥയിലേക്ക് നവ, സാങ്കേതിക മാധ്യമങ്ങൾ ഒന്നടങ്കം പരിണമിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുകയുമാണ്. ലോകത്ത് നിലവിലുള്ള ഏതു ഭാഷയിലും ഇന്റർനെറ്റ് ഉപയോഗിക്കാനുള്ള സാങ്കേതികവിദ്യ വികസിപ്പിച്ചെടുത്തതിന്റെ പ്രഖ്യാപനം 2006 ഒക്ടോബറിൽ നടന്ന ഒരു ഐക്യരാഷ്ട്രസഭാ സമ്മേളനത്തിൽ ഉണ്ടായതിനെപ്പറ്റി 'ദ ഹിന്ദു' റിപ്പോർട്ടു ചെയ്യുന്നു (നവംബർ 24). ഒരു പുതിയമാധ്യമം ഒരു പുതിയ ഭാഷകൂടി സൃഷ്ടിക്കുന്നുവെന്ന് മുൻപു സൂചിപ്പിച്ചതിന്റെ സാധ്യത ഇതുതന്നെയാണ്. കഴിഞ്ഞ ഒന്നു രണ്ടു ദശകങ്ങളിൽ മലയാളത്തിന്റെ പ്രാദേശികവൽക്കരണം, ശൈലീവൽക്കരണം, ലളിതവൽക്കരണം, ജനപ്രിയവൽക്കരണം, വാമൊഴിവൽക്കരണം, മിശ്രവൽക്കരണം, വർത്തമാനവൽക്കരണം, ദൃശ്യവൽക്കരണം എന്നിവയൊക്കെ പുതിയ രീതികളിൽ സാധ്യമാക്കിക്കൊണ്ട് ടെലിവിഷൻ ഇത്തരമൊരു ഭാഷാരാഷ്ട്രീയം മലയാളിയുടെ ജീവിതത്തിൽ നടപ്പാക്കിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നുവെന്നാണ് ടെലിവിഷൻ മലയാളം തെളിയിക്കുന്നത്.

ഗ്രന്ഥസൂചി

1. പത്രഭാഷ 1983 കേരള പ്രസ് അക്കാദമി.
2. Bernedette Casey etal 2004 Key concepts in Television Studies Routledge.
3. Jeffrey, Robin 2000 India's Newspaper Revolution, Oxford.
4. Mcluhan, Marshall 2001 Understanding Media, Routledge.

സമകാലിക കാവ്യഭാഷ: ചില നിരീക്ഷണങ്ങൾ

എൻ. അജയകുമാർ

സാധാരണഭാഷാവ്യവഹാരങ്ങളെ കൂടുതൽ കൂടുതൽ സാഹിത്യത്തിന്റെ മണ്ഡലത്തിലേക്കു കൊണ്ടുവരുന്നതിനുള്ള പ്രവണത ഇപ്പോഴത്തെ സാഹിത്യഭാഷയുടെ ഒരു പ്രധാന സ്വഭാവമാണെന്നു തോന്നുന്നു. ഇവിടെ സാധാരണഭാഷാവ്യവഹാരം, സാഹിത്യമണ്ഡലം എന്നിവയ്ക്ക് വിശദീകരണം ആവശ്യമാണ്. നിത്യജീവിതത്തിൽ വ്യത്യസ്തസന്ദർഭങ്ങളിൽ ഉപയോഗിക്കുന്ന അനേകം ഭാഷാപ്രയോഗങ്ങളുണ്ടല്ലോ. അവയിൽ പല മൊഴികളുടെ കലർപ്പുണ്ടാകുന്നതു സ്വാഭാവികം. പലതരം ഭാഷാഘടനകളും ഉണ്ടാവും. അവയെ കാര്യമായി പരിഷ്കരിച്ചുവെന്നോ മാറ്റിമറിച്ചുവെന്നോ ഉള്ള തോന്നലുണ്ടാവാത്ത തരത്തിൽ സാഹിത്യസൃഷ്ടികളിൽ വലിയതോതിൽ പ്രയോഗിച്ചുവരുന്നു എന്ന അർഥത്തിലാണ് സാധാരണഭാഷാവ്യവഹാരങ്ങൾ സാഹിത്യമണ്ഡലത്തിൽ പ്രയോഗിക്കുന്നു എന്നു പറഞ്ഞത്. സാഹിത്യമണ്ഡലം എന്നുപയോഗിച്ചത് സർഗ്ഗാത്മകകൃതികളുടെ മണ്ഡലം എന്ന അർഥത്തിലും. ഭാഷാപരമായ വ്യതിയാനങ്ങൾ താരതമ്യേന കൂടുതലുള്ള കവിതയുടെ മണ്ഡലത്തിലും സാധാരണഭാഷാവ്യവഹാരങ്ങളുടെ ഉപയോഗം കൂടുതലായി കാണുന്നുണ്ട്. അതാണ് ഈ ലേഖനത്തിന്റെ അന്വേഷണവിഷയം.

മലയാളത്തിൽ ഈ പ്രവണത പുതിയതാണെന്നോ അടുത്തകാലത്തു മാത്രം തുടങ്ങിയതാണെന്നോ പറയുകയല്ല. കുഞ്ചൻനമ്പ്യാരിലോ വെണ്മണിമാരിലോ പുരോഗമനസാഹിത്യപ്രസ്ഥാനകാലത്തെ എഴുത്തുകാരിലോ ഒക്കെ വ്യത്യസ്തരീതികളിൽ ഈ പ്രവണത കാണാം. ഈ വസ്തുത അതാതു സാഹിത്യസൃഷ്ടികളുടെ സവിശേഷതയായി എടുത്തുപറയപ്പെട്ടിട്ടുമുണ്ട്.

എന്നാൽ ഇപ്പോൾ കാവ്യഭാഷയെ പുതുക്കുന്നതിന്റെ പ്രധാന ഉപാധിയായിത്തന്നെ സാധാരണഭാഷാവ്യവഹാരങ്ങളെ ഉപയോഗിക്കുന്നു എന്നു പറയാം. ഒരു ഭാഷാവ്യവസ്ഥയെ കവിതയായി മനസ്സിലാക്കാൻ പ്രേരിപ്പിച്ചിരുന്ന

പല ഉപാധികളും ഇപ്പോൾ പിൻവാങ്ങിപ്പോയിട്ടുണ്ട്. വൃത്തം, അലങ്കാരം, ബിംബങ്ങൾ മുതലായവ. ഇവയെല്ലാം സജീവമായി സന്നിഹിതമായ സാഹിത്യകൃതികളിൽ, സവിശേഷഭാഷാപ്രയോഗമാണ് ഒരു ഭാഷാവ്യവഹാരത്തെ സാഹിത്യമായി വായിക്കാൻ നമ്മെ പ്രേരിപ്പിക്കുന്നത്. കവിതയെപ്പറ്റിയുള്ള ശൈലീനിഷ്ഠപഠനങ്ങളുടെ പ്രധാനപ്പെട്ട അന്വേഷണവിഷയം ഭാഷാപ്രയോഗത്തിലെ സവിശേഷതകളാണല്ലോ. വ്യതിയാനം സംഭവിച്ച ഭാഷയാണു കാവ്യഭാഷയെന്ന സാമുവൽ ആർ. ലെവിന്റെ നിർവ്വചനം ശൈലീപഠിതാക്കൾ പലരും അംഗീകരിക്കുന്നത് അതുകൊണ്ടാണ്.

ഈ വ്യതിയാനങ്ങളെ കർത്തൃനിഷ്ഠമായാണ് ശൈലീപഠിതാക്കൾ അധികവും വിശകലനം ചെയ്യുന്നത്. പക്ഷേ അത്തരത്തിൽ കർത്തൃനിഷ്ഠമായ വ്യതിയാനപ്പെടുത്തലുകൾ —പെട്ടെന്നു തിരിച്ചറിയത്തക്കവിധത്തിലുള്ളവ— ഇപ്പോൾ സാഹിത്യഭാഷയിൽനിന്നു കുടിയിറങ്ങിത്തുടങ്ങിയെന്നു തോന്നുന്നു. തീർത്തും അപ്രത്യക്ഷമായി എന്നല്ല; അങ്ങനെയാവാനും സാധ്യതയില്ല.

എങ്കിലും കൂടുതലായി സാധാരണഭാഷാവ്യവഹാരങ്ങൾ സാഹിത്യത്തിന്റെ ഇടത്തിൽ, വലിയ മാറ്റം വരാതെ എന്നു തോന്നിക്കുംമട്ടിൽ, ഇടംതേടിവരുന്നു. അപ്പോൾ വായിക്കുന്ന ആളുടെ പ്രവൃത്തിയുടെ വ്യാപ്തി കൂടുകയാണു ചെയ്യുന്നത്. ദൈനംദിനത്വമുള്ളവയെ ഒരു ഫ്രെയിമിൽ അഥവാ ചട്ടത്തിലാക്കുകയാണ് ഇപ്പോൾ സാഹിത്യം ചെയ്യുന്ന ഒരു പ്രവൃത്തി എന്നു പറയാം[1]. ചട്ടത്തിനുള്ളിലാവുന്നതോടെ അതിന്റെ നേർക്കുള്ള നോട്ടം വ്യത്യസ്തമാവുന്നു. അതിന് അർഥം പെരുകുന്നു. പക്ഷേ ഇവിടെ ചട്ടം മാറാതെ നിൽക്കുന്നുവെന്ന വിവക്ഷയില്ല. പുതിയകാലം ചട്ടങ്ങളെയും പുതുക്കുന്നു. നമ്മുടെ കവിതയെ മുൻനിർത്തി പറഞ്ഞാൽ നിയതമായ വൃത്തവ്യവസ്ഥകൾ ചട്ടം നിർണ്ണയിക്കുന്നതിൽ വളരെക്കാലം പ്രധാന പങ്കു വഹിച്ചിരുന്നുവെങ്കിൽ ഇപ്പോൾ അതങ്ങനെയാണെന്നു പറയാനാവില്ല. വൃത്തവ്യവസ്ഥകളുടെ സാന്നിധ്യമുള്ളപ്പോഴും, അവയല്ല ഇന്ന് കവിതയുടെ രൂപം നിർണ്ണയിക്കുന്നതിൽ പ്രധാന ഘടകം.

പഴയമട്ടിലുള്ള സാഹിത്യഭാഷ യഥാർത്ഥത്തിൽ എന്താണു ചെയ്യുന്നത്? ഭാഷയുടെ ഘടനകൾ വിപുലപ്പെടുത്തുകയും അതിലൂടെ അനുഭവത്തിന്റെ അടരുകൾ വികസിപ്പിക്കുകയുമാണ് അതിന്റെ ഒരു പ്രവൃത്തി. സാധാരണ അർഥബോധത്തിനുപരി ഭാഷയുടെ വിവിധ ഘടകങ്ങൾ പരീക്ഷിക്കാൻ പറ്റുന്നതു സാഹിത്യത്തിലാണ്. സാധാരണഭാഷ/ഭാഷണം ഏകഘടനാത്മകമാണെന്നു സ്ഥാപിക്കുകയല്ല ഘടനാവൈവിധ്യങ്ങൾക്കു കൂടുതൽ സാധ്യതയുള്ളതോ, അതുതന്നെ മുഖ്യലക്ഷ്യമാകുന്നതോ സാഹിത്യത്തിലാണെന്നു പറയുകയാണ് ഇവിടെ ലക്ഷ്യം. ഈ ഘടനാവൈവിധ്യം സാധ്യമാകുന്നത് കർത്തൃനിഷ്ഠമായ ഭാഷാവ്യതിയാനങ്ങളിലൂടെയാണ്, ഏറിയകൂറും, പഴയസാഹിത്യത്തിൽ. കർത്തൃ

നിഷ്ഠം എന്നതുകൊണ്ട് കേവലം വ്യക്തിനിഷ്ഠം എന്നർഥമാക്കുന്നില്ല.

പുതിയ എഴുത്തിൽ ഈ അംശം നിലനിൽക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും, പല ഘടനകളിലേക്കുള്ള പോക്ക് വായനയിലൂടെയാണ്. ദൈനംദിനത്വമുള്ള അനുഭവസൂചനകൾ കവിതയുടെ ചട്ടത്തിനുള്ളിൽ പെരുകുന്നു. ദൈനംദിനാനുഭവങ്ങളുടെ സാധാരണമായ ആഖ്യാനങ്ങളും കലാപരമോ സാഹിതീയമോ ആയ ആവിഷ്കാരങ്ങളും തമ്മിലുള്ള അതിർവരമ്പ് നേർത്തുവരുന്നുവെന്നാണ് ഇതിന്റെ അർഥം. ഇവിടെ കലാപരവും സാഹിതീയവും എന്നുവച്ചിട്ടുള്ള ആവിഷ്കാരങ്ങൾ സാധാരണത്വത്തിലേക്കു വരുക മാത്രമല്ല സംഭവിക്കുന്നത്, സാധാരണത്വമുള്ളവയെ കലാപരമോ സാഹിതീയമോ ആയി കാണാനുള്ള സാധ്യതയേറുകകൂടിയാണ്. അങ്ങനെ കാണാൻ കഴിയുന്ന ഒരു വായനാസമൂഹത്തിനേ അതു കവിതയാകുന്നുള്ളുതാനും. അങ്ങനെയാണ് ഇവ തമ്മിലുള്ള അതിർവരമ്പ് നേർത്തുവരുന്നത്. അങ്ങനെ വരുമ്പോൾ കർത്തൃനിഷ്ഠമായ ഭാഷാവ്യതിയാനങ്ങളെ കവിതയായി സ്വീകരിച്ചിരുന്ന സമ്പ്രദായത്തിൽനിന്നു മെല്ലെ മാറി, ദൈനംദിനാനുഭവങ്ങളിലെയും ഭാഷണങ്ങളിലെയും കവിത തിരിച്ചറിയുന്നതിലേക്ക് വായിക്കുന്നയാൾ പ്രവേശിച്ചുതുടങ്ങുന്നു. കവിതയിൽ പതിവില്ലാത്തവയുടെ കവിത കാണാൻ തുടങ്ങുന്നു. വായന ഒരു സ്വീകരണം മാത്രമല്ലാതെ പ്രവൃത്തിയായിത്തീരുന്നു. ആസ്വാദനത്തെക്കുറിച്ചുള്ള പഴയ ചില സങ്കല്പങ്ങളെ കുറച്ചൊക്കെ തിരുത്തുകയും ചെയ്യുന്നു.

ഉദാഹരണത്തിന് എൻ. ബൈജുവിന്റെ 'കറുത്ത നളൻ' എന്ന കവിത നോക്കുക:

> അമ്പലപ്പറമ്പിലെ
> ആരാമത്തിലെ
> ചെമ്പരത്തിപ്പൂവേ,
>
> എന്നെനിക്കുണ്ടാവും യോഗം
> ഖിന്നയാ തയാ (2001:47)

ഏറെയും ദൈനംദിനത്വമുള്ള അനുഭവസൂചനകളെ ഒരു ചട്ടത്തിലാക്കുകതന്നെയല്ലേ ഈ കവിത ചെയ്യുന്നത്? ഭാഷാപരമായ വ്യതിയാനപ്പെടുത്തലുകൾ തീരെയില്ല. എന്നാൽ വായനയിലൂടെ പല ഇടങ്ങളിലേക്കും സഞ്ചരിക്കാൻ കഴിയുന്നുമുണ്ട്.

കവിതയായി സങ്കല്പിക്കപ്പെടാത്ത ഭാഷാഘടനയും ചിലപ്പോൾ, ചട്ടത്തിനുള്ളിലാക്കി വായിക്കുന്നതിലൂടെ കവിതയായെന്നും വരാം. അങ്ങനെയാവും ദൈനംദിനത്വത്തിൽ, ചിലയിടങ്ങളിൽ കവിത തിരിച്ചറിയാനാവുന്നത്. എന്തായാലും വായന പ്രവൃത്തിയായി മാറുകയാണ് ഇവിടെ സംഭവിക്കുന്നത്.

> ഇറച്ചിക്കോഴികൾ
> അലങ്കാരമത്സ്യങ്ങൾ
> വിവാഹബ്യൂറോ

ഈ വരികൾ ഈ ലേഖകൻ കൂത്താട്ടുകുളത്തു കണ്ടിട്ടുള്ള ഒരു പരസ്യബോർഡാണ്. 'താൻ ഒരിക്കലും കവിത ഒരു പത്രവാർത്തപോലെ വായിക്കാറില്ല, വല്ലപ്പോഴും പത്രവാർത്ത കവിതയെന്ന മട്ടിൽ വായിക്കാറുണ്ടെങ്കിലും' എന്ന് ദിലീപ് ചിത്രെ മറ്റൊരു സന്ദർഭത്തിൽ പറഞ്ഞത് (2001 : 3) അനുസ്മരിച്ചുകൊണ്ട് ഈ പരസ്യത്തെ കവിതയുടെ ചട്ടത്തിലാക്കി കണ്ടാൽ അതിന് അർഥം പെരുകുകയില്ലേ?

ഇത്തരം സൂചകങ്ങൾ കർത്തൃനിഷ്ഠമായ വ്യതിയാനപ്പെടുത്തലുകൾ തീരെയില്ലാതെ ചട്ടത്തിലാക്കുന്ന രീതി മലയാളത്തിലുണ്ടെന്നു പറഞ്ഞുകൂട. എന്നാൽ അത് പരോക്ഷമായി വരുന്നു. പഴയ മട്ടിലുള്ള അലങ്കാരങ്ങൾകൊണ്ടോ ഉക്തിവൈചിത്ര്യങ്ങൾകൊണ്ടോ അല്ല ഇപ്പോൾ ഏറിയകൂറും ഭാഷ പുതുക്കപ്പെടുന്നത്. പലേടത്തുനിന്നും സാഹിത്യത്തിന്റെ ചട്ടത്തിലേയ്ക്ക് എടുത്തുവയ്ക്കുന്ന ഭാഷാ/അനുഭവ/ബോധഖണ്ഡങ്ങളുടെ വൈവിധ്യമാണ് ഭാഷയിൽ ശ്രദ്ധാർഹമാകുന്നത്. സമകാലികമായ ഭാഷാപ്രയോഗങ്ങളുടെ സാന്നിധ്യം ഇതിൽ പ്രധാന പങ്കു വഹിക്കുന്നുണ്ട്. സ്മൃതികളോ പൂർവസംസ്കാരസൂചനകളോ മാഞ്ഞുപോകുന്നുവെന്നല്ല. പക്ഷേ മുമ്പത്തെക്കാൾ കൂടുതൽ സമകാലികതയ്ക്കു പ്രാധാന്യം കൈവരുന്നുണ്ട്.

സമകാലികഭാഷാപ്രയോഗങ്ങളിൽ കൂടുതലായി സ്വീകരിക്കപ്പെട്ടു കാണുന്ന ഒന്ന് പരസ്യങ്ങൾ എന്ന വ്യവഹാരമാണെന്നു തോന്നുന്നു. ഉദാഹരണത്തിന് കെ. ജി. ശങ്കരപ്പിള്ളയുടെ 'ആലപ്പുഴ-ചങ്ങനാശേരി ബോട്ടുയാത്രയിൽ' എന്ന കവിതയിലെ ഒരു ഖണ്ഡം നോക്കുക:

> കടവത്ത്
> ഡോബിനികൾ
> അലക്കുന്നുണ്ടായിരുന്നു
> 'വന്നല്ലോ വനമാല' എന്നോർത്ത്
> അവരെല്ലാം തുണീം കൂടിക്കളഞ്ഞ്
> സോപ് ഓപെറായിലേ
> ക്കോടിപ്പോയി
> അറിഞ്ഞതേയില്ല
> പുസ്തകദുരന്തം (2005 : 8)

ദയ, ഓർമ, മറവി, പാരമ്പര്യാഭിമാനം മുതലായവയെ പ്രശ്നവത്കരിക്കുന്ന ആഴമുള്ള ആഖ്യാനത്തിനിടയിലാണ് ഈ ഭാഷ വരുന്നത്. ഇത് പുതിയ ഘട

നകളുടെ ഒരു സാധ്യത സൂചിപ്പിക്കുന്നു. കർത്തൃസാന്നിധ്യം ഇതിൽ തികച്ചും വ്യക്തമായിരിക്കുമ്പോഴും ഇത് വൈവിധ്യമുള്ള ഭാഷാവ്യവസ്ഥകളെ ചട്ടത്തിലാക്കുന്ന പ്രവൃത്തിയെ ഉദാഹരിക്കുന്നു.

പരസ്യത്തിന്റെ വ്യവഹാരംപോലെ, ചലച്ചിത്രോചിതമായ ദൃശ്യാത്മകതയുടെ അനുഭവം സൃഷ്ടിക്കുന്ന ഭാഷാപ്രയോഗവും കവിതയിൽ ചിലപ്പോൾ കണ്ടുവരുന്നുണ്ട്. ചലിക്കുന്ന ദൃശ്യങ്ങളുടെ ചട്ടങ്ങൾ തുടർച്ചയോടെ കാണുന്ന പ്രതീതിയുണ്ടാക്കുന്നവയാണ് അത്തരം കവിതകൾ. പി. പി. രാമചന്ദ്രന്റെ 'പാവക്കാരൻ ഒരു തിരക്കാഴ്ച' ഉദാഹരിക്കാവുന്നതാണ് (2004 : 59-67). പാവക്കാരന്റെ സഞ്ചാരം, വഴികൾ, ഇടയിൽ നിറയുന്ന മറ്റു ദൃശ്യങ്ങൾ എല്ലാം ചലച്ചിത്രത്തിലെന്നതുപോലെ തുടർച്ചയായി വരുന്നു. തിരക്കഥയുടെ രചനാസങ്കേതവും ഇതിൽ കടന്നുവരുന്നതായി തോന്നും. ദൈനംദിനഭാഷണത്തോടടുത്തു നില്ക്കുന്ന ഭാഷയാണ് ഇവിടെയും ഉപയോഗിക്കുന്നത്.

എം. ബി. മനോജിന്റെ 'കൂട്ടാന്തതയുടെ എഴുപതുവർഷങ്ങളി'ലെ ഒരു ഭാഗം:

ബാല്യത്തിന്റെ വീട്
ഏറെ ഉയരമില്ലാത്ത എന്നാൽ പരന്ന
വലിയ ഒരു പാറപ്പുറം
അവിടെ/നൂറു വീടിന്റെയും ദൈവം
മാർക്സ്
മറകളിൽ/അഴീക്കോടന്റെ ശവമടക്കുചിത്രം
ഇ.എം.എസിന്റെ സത്യപ്രതിജ്ഞ
എ. കെ. ഗോപാലന്റെ/സത്യാഗ്രഹത്തെ
അച്ചൻ ഓർമിപ്പിക്കുന്ന രാത്രികൾ (2004 : 39)

ദൈനംദിനസ്വഭാവമുള്ള വസ്തുതകളെ, സാധാരണഭാഷയിൽനിന്നു കാര്യമായി വ്യത്യാസപ്പെടുത്താതെ ഒരു ചട്ടത്തിൽ ആക്കുന്ന പ്രവൃത്തിയാണിവിടെയും. കർത്തൃനിഷ്ഠമായ വ്യതിയാനപ്പെടുത്തലുകൾ പ്രകടമായുള്ള കാവ്യഭാഷയിൽ, കവിതയ്ക്കുള്ളിൽത്തന്നെയുള്ള ആ ഭാഷാവ്യവസ്ഥയുടെ ഘടകങ്ങൾ കൂട്ടിയും കിഴിച്ചും തമ്മിൽ ചേർത്തും സൃഷ്ടിക്കുന്ന പാറ്റേണുകൾ മനസ്സിലാക്കുന്നതിലുള്ള അദ്ഭുതമോ ആഹ്ലാദമോ വായനയുടെ ഒരടരായിത്തീരുന്നു; പലപ്പോഴും പ്രധാനപ്പെട്ട അടര്; ചിലപ്പോൾ അതിൽ വായന അവസാനിച്ചാലും കുഴപ്പമില്ല എന്ന മട്ടിൽ പ്രധാനപ്പെട്ട അടര്.

എന്നാൽ ഈ ഉദാഹരണങ്ങളിലും ഇതുപോലുള്ള പുതിയ പല കവിതകളിലും കവിതയ്ക്കുള്ളിലെ ഭാഷാപാറ്റേണുകൾ നല്കുന്ന ആഹ്ലാദം വായനയുടെ പ്രധാന ഘടകമാകുന്നില്ല, അഥവാ ഘടകങ്ങളിലൊന്നുമാത്രമേ ആകുന്നുള്ളു. സാധാരണ ദൈനംദിനസംഭാഷണങ്ങളുടെ പരിചിതമായ പാറ്റേൺ ആണു പലപ്പോഴും. അവിടെനിന്നു പുറത്തേക്കു സാധ്യമാകുന്ന പാറ്റേണുകളുടെ നെയ്ത്തായി അപ്പോൾ വായന മാറുന്നു. പുറത്തുള്ള വ്യത്യസ്ത സംസ്കാരഘടനകളുമായുള്ള സംവാദമായി വായന മാറുന്നു. എക്കാലത്തെ കവിതകൾക്കും ഇതു ബാധകമല്ലേ? പക്ഷേ പുതിയ പല കവിതകളുടെയും വായന അങ്ങനെയേ സാധ്യമാകൂ എന്ന നിലവരുന്നു.

പുറത്തുള്ള സംസ്കാരഘടനകളിലധികവും വ്യതിയാനം വരുത്തിയ ഭാഷകൊണ്ടെന്നതിനേക്കാൾ, ദൈനംദിനഭാഷണത്തിന്റെ ഘടനകൾകൊണ്ടു സൂചിപ്പിക്കത്തക്കതരത്തിലാണ് ഇപ്പോൾ പല കവിതകളിലും കാണുന്നത്. ദൈനംദിനഭാഷണങ്ങളിലെ മൊഴികളുടെ കലർപ്പ് കവിതയുടെ ഭാഗമാകുന്നത് അപ്പോൾ സ്വാഭാവികം. പ്രാദേശികഭാഷാമൊഴികൾ, അന്യഭാഷാമൊഴികൾ, ആധുനികസംസ്കാരസംബന്ധമായ ഉപകരണസൂചനകൾ മുതലായവ. ഇവയെല്ലാം നിറഞ്ഞ കാവ്യഭാഷ അപ്പോൾ, പ്രതീകഭാഷയിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തമായി, പ്രത്യേകമായ ഉദ്ദേശ്യംകൊണ്ടു സമ്പന്നമാക്കപ്പെട്ട ഭാഷയായി മാറുന്നു, അഥവാ ആ നിലയ്ക്കു വായിക്കാൻ സാധിക്കുന്നു.

പുതിയ കവിതകളുടെ ഭാഷാസ്വഭാവം ഇങ്ങനെ ചുരുക്കം ചില കവിതകളുടെ വിശകലനത്തിൽനിന്നു കണ്ടെത്താനാവില്ലെന്നതു വാസ്തവംതന്നെ. പക്ഷേ ഈ പ്രവണത ഏറിയും കുറഞ്ഞും പല കവിതകളിലും കണ്ടുവരുന്നു എന്നതു പ്രസക്തമാണ്. പുതിയ മലയാളകവിതകളുടെ മറ്റൊരു സ്വഭാവം പാരഡിയുടെ ഏറിവരുന്ന ഉപയോഗമാണ്. അതിനെപ്പറ്റി പല പഠനങ്ങളും വന്നുകഴിഞ്ഞു. എല്ലാ നിരീക്ഷണങ്ങളിലും എടുത്തുപറയത്തക്കവിധം ശ്രദ്ധാർഹമാണ് ആ സ്വഭാവമെന്നർത്ഥം. വ്യത്യസ്ത വ്യവഹാരങ്ങളെ ഒരു പ്രതലത്തിലേക്ക് കൊണ്ടുവരുമ്പോഴാണല്ലോ പാരഡിയുടെ ധർമവും നിർവഹിക്കപ്പെടുന്നത്. പലപ്പോഴും വൈരുദ്ധ്യങ്ങളെ സ്പർശിക്കുന്ന ഇത്തരം കവിതകൾക്ക് കവിതയാവാൻ വേണ്ട ഗൗരവമുണ്ടോ എന്ന്, ശീലിച്ചുവന്ന ഒരു വായനാരീതിക്കു തോന്നാം. വൈരുദ്ധ്യങ്ങളുടെ സാധാരണമെന്നു തോന്നാവുന്ന നിരീക്ഷണങ്ങൾ കവിതയായി തിരിച്ചറിയുകയാണിവിടെ. ഇവിടെയും ഒരു തരത്തിൽ സാഹിതീയതയും സാധാരണത്വവും തമ്മിലുള്ള അതിർവരമ്പിനു കട്ടി കുറയുന്നുണ്ട്.

പൊതുവേ നോക്കുമ്പോൾ പുതിയ കവിതകളിൽ പ്രതീകാത്മകവും രൂപകപ്രധാനവുമായ ഭാഷ കുറയുന്നു; പുതിയ മട്ടിലുള്ള പദച്ചേരുവകളോ സമസ്തപദങ്ങളോ മുമ്പെന്നതിനേക്കാൾ കുറയുന്നു; അലങ്കാരങ്ങളുടെ ഘടന കുറയുന്നു എന്നെല്ലാം പറയാമെന്നു തോന്നുന്നു. ഇവയെല്ലാം കാവ്യോചിതം എന്നു കരുതപ്പെടാത്ത സാധാരണഭാഷയുമായി കാവ്യഭാഷയെ കൂടുതൽ സമീകരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. എന്നുവച്ച് രണ്ടും ഒന്നാവില്ലല്ലോ. എത്ര സാധാ

രണമെന്നു തോന്നുമ്പോഴും കവിതയാവുന്നതിനുള്ള പ്രവർത്തനങ്ങൾ ഭാഷയിൽ നടക്കുന്നുണ്ടാവും. അത് പണ്ടെന്നപോലെ വാച്യമായി അറിയാവുന്ന സങ്കേതങ്ങൾകൊണ്ടല്ല എന്നുമാത്രം. പിന്നെ എങ്ങനെയൊക്കെ എന്ന് കൂടുതൽ അന്വേഷിക്കേണ്ടതാണ്. എന്തായാലും സാധാരണത്വമുള്ളവയെ ചട്ടത്തിലാക്കുന്നതിലൂടെ അത് സാധാരണത്വമുള്ളവയെ പുതിയതായി കാണാൻ പ്രേരിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. വായിക്കുന്നയാളുടെ കാഴ്ചയെ അത് പുതുക്കുന്നുണ്ട്. അതോടൊപ്പം ആ കാഴ്ച സക്രിയമായ പ്രവർത്തനമാക്കാൻ ക്ഷണിക്കുന്നുമുണ്ട്.

കുറിപ്പ്

1. Colin Counsell ന്റെ Signs of Performance എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിലെ 'Post modernism and Performance Art' എന്ന അധ്യായത്തിലുള്ള framing the everyday എന്ന പ്രയോഗത്തിൽനിന്നാണ് ഈ ആശയം സ്വീകരിച്ചത്.

ഗ്രന്ഥസൂചി

ബൈജു, എൻ.	2001	*അകം*, കറന്റ് ബുക്സ്, തൃശൂർ.
മനോജ്, എം. ബി.	2004	'കൂട്ടാന്തതയുടെ എഴുപതു വർഷങ്ങൾ', *പലത്*, ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം.
രാമചന്ദ്രൻ, പി. പി.	2004	*രണ്ടായ് മുറിച്ചത്*, കറന്റ് ബുക്സ്, തൃശൂർ.
ശങ്കരപ്പിള്ള, കെ. ജി.	2005	'ആലപ്പുഴ ചങ്ങനാശ്ശേരി ബോട്ടുയാത്രയിൽ' മാതൃഭൂമി ആഴ്ചപ്പതിപ്പ് പു. 83, ല. 8.
Chitre, Dilip	2001	'A Home for Every Voice', *Indian Poetry: Modernism and After* (Ed: K. Satchidanandan), Sahitya Adademi, New Delhi.
Counsell, Colin	2001	*Signs of Performance an introduction to twentieth centrury theatre*, London, Routledge.

വ്യാകരണമിത്രത്തിലെ ഭാഷാസങ്കല്പനം

സീന ജോൺ

ഭാഷാചർച്ചകൾ എവിടെയും വീക്ഷണഭേദങ്ങൾ ഉൾക്കൊള്ളുന്നു. കാഴ്ചപ്പാടിനനുസരിച്ച് ഭാഷയെ കേരളപാണിനിയും വ്യാകരണമിത്രകാരനും വിവരിക്കുകയുണ്ടായി. ഭാഷാവിവരണത്തിന്റെ ഈ സവിശേഷത ആധുനിക ഭാഷാപഠനങ്ങൾ തിരിച്ചറിയുന്നുണ്ട്. അതിനാൽ ഭാഷയെക്കുറിച്ചുള്ള ഏകാത്മകനിർവചനങ്ങൾക്കു പകരം ഭാഷാചർച്ചയിൽ പ്രകടമാകുന്ന കാഴ്ചപ്പാടുകൾ അവതരിപ്പിക്കുകയാണ് ഇവിടെ ചെയ്യുന്നത്. ഭാഷാസങ്കൽപനത്തിന്റെ വൈവിധ്യത്തിലാണ് സമകാലികശ്രദ്ധ.

ഭാഷാവ്യവഹാരങ്ങൾ സൂക്ഷ്മമായി വിശകലനം ചെയ്യുമ്പോൾ അവ രൂപപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്ന ഭാഷാസങ്കൽപനം വ്യക്തമാകും. ഭാഷ അപഗ്രഥിക്കുന്ന വ്യാകരണകൃതികളുടെ വിശകലനത്തിൽ രചനയ്ക്ക് അടിസ്ഥാനമാക്കിയിരിക്കുന്ന ഭാഷ എന്ത് എന്നത് ഏറെ പ്രസക്തമാണ്. പഠനമേഖലയിലുള്ള ഭാഷയുടെ വിശാലതയാണ് ഭാഷാപഠനത്തെ സമ്പന്നമാക്കുന്നത്. ഏതു ഭാഷയ്ക്കാണ് വ്യാകരണം രചിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത് ഈ ചോദ്യം ഭാഷാസങ്കൽപനാന്വേഷണത്തിന്റെ തുടക്കമാണ്.

കേരളപാണിനീയം ആദ്യപതിപ്പിന്റെ പ്രസിദ്ധീകരണത്തിനുശേഷം പുറത്തുവന്ന ആദ്യമലയാളവ്യാകരണകൃതിയാണ് എം.ശേഷഗിരിപ്രഭുവിന്റെ *വ്യാകരണമിത്രം*. പാഠപുസ്തകമെന്ന നിലയിലാണ് ഇത് സംവിധാനം ചെയ്തിരിക്കുന്നത്. വിഷയനിരൂപണം, ശിക്ഷ, പദകാണ്ഡം, വാക്യകാണ്ഡം, നിരുക്തകാണ്ഡം എന്ന് അഞ്ചു ഭാഗങ്ങളായി പുസ്തകത്തെ വിഭജിച്ചിരിക്കുന്നു. ഓരോ ഭാഷാവ്യവഹാരത്തിനും ഭാഷയെക്കുറിച്ച് ചില പ്രത്യേക കാഴ്ചകളുണ്ടായിരിക്കും. സവിശേഷ ഭാഷാവ്യവഹാരമെന്ന നിലയിൽ *വ്യാകരണമിത്ര*ത്തിലെ ഭാഷാസങ്കല്പനത്തെ വിശകലനം ചെയ്യാനാണ് ശ്രമിക്കുന്നത്. കൃതിയിൽ പരാമർശിക്കപ്പെടുന്ന ഭാഷയുടെ സവിശേഷതകൾ, ഭാഷാനിർവചനം, ഭാഷാരൂപങ്ങൾ എന്നിവയുടെ വിശകലനത്തിലൂടെയാണ് ഭാഷാസങ്കല്പനത്തെ വിശദീകരിക്കാനും വ്യാഖ്യാനിക്കാനും ശ്രമിക്കുന്നത്.

ഭാഷാനിർവചനം

ശാസ്ത്രമെന്ന നിലയിൽ ഭാഷയെ പഠിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നതുകൊണ്ടു തന്നെ ശാസ്ത്രീയമായ വിശകലനരീതിയുടെ സവിശേഷതകൾ കൃതിയുടെ ആദ്യഭാഗത്ത് പരാമർശിക്കുന്നു. തുടർന്ന് 'ഭാഷയെന്നാൽ ഒരുവന്റെ മനസ്സിലുള്ള വിചാരത്തെ മറ്റൊരുവനു ബോധ്യപ്പെടുത്തുന്നതിനുള്ള ഉപായ മാകുന്നു' (1989:34) എന്നു ഭാഷയെ നിർവചിക്കുന്ന *വ്യാകരണമിത്രം* ഭാഷാസ്വരൂപം വ്യക്തമാക്കുന്നിടത്ത് ഭാഷയെ ഇങ്ങനെ വിശദീകരിക്കുന്നു. 'മനോവൃത്തിയുടെ ഫലമായ വിചാരത്തെ അറിയിക്കുന്നത് വാക്യമാകുന്നു. മനുഷ്യർ പതിവായി അർഥമുള്ള വാക്കുകളെ ചേർത്ത് വാക്യങ്ങളെ രചി ക്കുന്നു. വിചാരം ഭാഷയുടെ അന്തരംഗവും വാക്യം അതിന്റെ ബഹിരംഗവു മാകയാൽ ഇവ രണ്ടിനും ഐക്യമുണ്ടായിരിക്കും. ഊടും പാവും ചേർന്നു ണ്ടാകുന്ന വസ്ത്രം ഉടുപ്പിന്റെ നിലയിൽ ഒന്നാകുന്നു. അതിനെ പിരിച്ചുടുപ്പാൻ പാടില്ലായ്കയാൽ അത് അഖണ്ഡമാകുന്നു. വൈയാകരണനും കോശകാരനും സ്വസ്വകാര്യം നിർവഹിപ്പാൻ വാക്യത്തെ പദങ്ങളായി മുറിക്കും. രാമനെ, കൃഷ്ണനെ, വന്നാൽ മുതലായ പദങ്ങൾക്ക് തനിച്ചർഥമില്ല. വാക്യാംഗ ങ്ങളായാൽ മാത്രമെ ഇവയ്ക്ക് അർഥമുണ്ടാകുകയുള്ളൂ.

ഭാഷയും വിചാരവും തമ്മിൽ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുകയാൽ വിചാരമില്ലാത്ത വാക്കും വാക്കു കൂടാതെയുള്ള വിചാരവും അസംഭവ്യമാകുന്നു. ഭാഷ മനുഷ്യരുടെ അസാധാരണധർമ്മമാകുന്നു. ഭാഷയാകുന്ന സമുദ്രത്തെ കടപ്പാൻ തിര്യഗ്ജീവികൾക്ക് കേവലം അസാധ്യംതന്നെ. ഭാഷ സമുദായസ്വത്താകയാൽ അതിന്റെ സംരക്ഷണത്തിന് സമുദായക്കാർ ചെയ്ത നിശ്ചയങ്ങൾ ആകുന്നു ഭാഷാനിയമങ്ങൾ. സമുദായക്കാർ ഭാഷയെ നിർമിച്ചുവെങ്കിലും ഭാഷാ നിയമങ്ങളെ ബുദ്ധിപൂർവം മാറ്റാൻ അവർക്കു കഴിവില്ലായ്കയാൽ അവർ അവയാൽ ബദ്ധരാകുന്നു. സമുദായംവച്ച നിബന്ധനകൾക്കനുകൂലമായ പ്രയോഗം സാധുവും പ്രതികൂലമായത് അസാധുവുമാകുന്നു' (ശേഷഗിരിപ്രഭു. എം., 1989:42).

ഒരുവന്റെ മനസ്സിലുള്ള വിചാരത്തെ മറ്റൊരുവനു ബോധ്യപ്പെടുത്തുന്ന തിനുള്ള ഉപായമാകുന്നു ഭാഷ. മാനുഷികവൃത്തി എന്ന നിലയിലാണ് ഈ നിർവചനം ഭാഷയെ മനസ്സിലാക്കുന്നത്. മനുഷ്യന്റെ ചിന്തകളെ മറ്റൊരാളെ അറിയിക്കാനുള്ള മാർഗമാണത്. മനുഷ്യമനസ്സിൽ രൂപപ്പെടുന്ന ആശയങ്ങൾ വിനിമയം ചെയ്യുന്ന ഏതു വ്യവസ്ഥയെയും ഈ നിർവചനം ഭാഷയായി കാണുന്നു.

മനോവൃത്തിയുടെ ഫലമായ വിചാരത്തെ ഭാഷയിലൂടെ അറിയിക്കുന്നത് വാക്യമാകുന്നു. മനോവൃത്തിയുടെ ഫലമായ ചിന്ത അവതരിപ്പിക്കാനുള്ള ഉപാധി വാക്യമാണെന്നു വരുമ്പോൾ ഭാഷ എന്നത് ആശയവിനിമയത്തിന്റെ

വാചികമാർഗം മാത്രമായിതീരുന്നു. അർഥമുള്ള വാക്കുകളുടെ ചേർച്ചയിലാണ് ഈ വാക്യങ്ങൾ രൂപമെടുക്കുന്നത്. വാക്യങ്ങളെ പദങ്ങളായി വിഭജിക്കാൻ കഴിയും. എന്നാൽ വിചാരവും വാക്കും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെ വേർപെടുത്തി കാണാൻ കഴിയുകയില്ല. പദങ്ങൾ തനിയെ അർഥം നൽകുന്ന ഘടകങ്ങളല്ല. വാക്യാംഗങ്ങൾ ആയാൽ മാത്രമെ ഇവ അർഥം നൽകുന്നുള്ളൂ. ഇവിടെ വാക്യത്തെയാണ് ഭാഷാവിശകലനത്തിന് അടിസ്ഥാനമായി സ്വീകരിച്ചിരി ക്കുന്നത്.

ഭാഷയെ മനുഷ്യന്റെ അസാധാരണധർമമായി നിർവചനം കാണുന്നു. ഭാഷയുടെ വിശാലതലത്തെ മനസ്സിലാക്കാൻ വിശേഷബുദ്ധിയില്ലാത്ത ജീവി കൾക്കു കഴിയുകയില്ല. വിശേഷബുദ്ധിയുള്ള മനുഷ്യനുമാത്രം സ്വീകാര്യമായ ആശയാവിഷ്കരണമാർഗമാണ് ഭാഷ.

സാമൂഹികപ്രതിഭാസമായിട്ടാണ് ഈ നിർവചനം ഭാഷയെ മനസ്സിലാ ക്കുന്നത്. ഭാഷ സാമൂഹികപ്രതിഭാസമായിരിക്കുന്നതുപോലെതന്നെ സമൂഹ ത്തെ നിയന്ത്രിക്കുകയും നിർണയിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഭാഷാനിയമങ്ങളിൽ സമൂഹമംഗീകരിക്കുന്നവ നിലനിൽക്കുകയും ഇല്ലാത്തവ തിരസ്കരിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു.

മനുഷ്യന്റെ മനോവൃത്തികളുടെ ആവിഷ്കാരമാണ് ഭാഷ, ഈ ഭാഷ യുടെ അടിസ്ഥാനം വാക്യങ്ങളാണ്, സാമൂഹികപ്രതിഭാസമായ ഭാഷ സമൂഹത്തെ നിയന്ത്രിക്കുകയും നിർണയിക്കുകയും ചെയ്യും എന്നീ വസ്തുതകളാണ് ഭാഷാനിർവചനം വ്യക്തമാക്കുന്നത്. ഈ പരാമർശങ്ങൾ കൃതിയിലെ ഭാഷാസങ്കല്പവുമായി ഇടകലർന്നിരിക്കുന്നതെങ്ങനെയെന്ന് വിശദീകരിക്കാനാണ് ഇനി ശ്രമിക്കുന്നത്.

നിർവചനത്തിലെ ഭാഷാസങ്കല്പം - വ്യാകരണത്തിൽ

വ്യാകരണമിത്രത്തിലെ ഭാഷാനിർവചനത്തിൽ മനസ്സിലുള്ള വിചാര ത്തിന്റെ വെളിപ്പെടുത്തലാണ് ഭാഷ. അതുകൊണ്ടുതന്നെ എല്ലാത്തരം ഭാഷാവ്യവഹാരങ്ങളും ഭാഷാഘടകങ്ങളെ വിവരിക്കുന്ന വ്യാകരണത്തിൽ ഉൾപ്പെടേണ്ടതാണ്. ഉക്തഭാഷ, ലിഖിതഭാഷയിലെ ഗദ്യം, പദ്യം എന്നിങ്ങനെ ഭാഷാവ്യവഹാരത്തിന്റെ ചില തലങ്ങൾ മാത്രമാണ് കൃതിയിൽ വിശകലനം ചെയ്യുന്നത്. മനോവൃത്തിയുടെ വെളിപ്പെടുത്തലാണ് ഭാഷ എന്നു പറയുമ്പോൾ ഭാഷയിലുള്ള എല്ലാ വ്യവഹാരങ്ങളും ഉൾപ്പെടുന്നുണ്ട്. ഈ സങ്കല്പത്തോളം വിശാലമല്ല കൃതിയിലെ ഭാഷാദർശനം.

വാക്യമാണ് ഭാഷാവിശകലനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനമെന്ന് നിർവചനം സൂചിപ്പിക്കുന്നു. ശിക്ഷാകാണ്ഡത്തിലും പദകാണ്ഡത്തിലും വാക്യാംഗങ്ങൾ എന്ന നിലയിലാണ് ഭാഷാഘടകങ്ങളെ വിശകലനം ചെയ്യുന്നത്. ഇവിടെ

പദത്തിന്റെയും വർണത്തിന്റെയും രൂപപരമായ സവിശേഷതയ്ക്കാണ് ഊന്നൽ നൽകുന്നത്. എന്നാൽ വാക്യകാണ്ഡത്തിൽ വാക്യത്തിലെ ഘടകങ്ങൾക്കുള്ള പരസ്പരബന്ധം വിശകലനം ചെയ്യുന്നു. വാക്യകാണ്ഡം എന്ന ഭാഗത്ത് വാക്യാധികാരം, നാമാധികാരം, ക്രിയാധികാരം, വാക്യാംഗാധികാരം എന്നിങ്ങനെ നാല് ഉപവിഭാഗങ്ങളായിട്ടാണ് വിശകലനം നടത്തുന്നത്.

വാക്യത്തെ കൃതി ഇങ്ങനെ വിശദീകരിക്കുന്നു. 'വാക്യമാണ് ഭാഷാബീജം, വാക്യത്തിൽനിന്നും പദങ്ങളുടെ പരീക്ഷയിൽനിന്നും പ്രകൃതി പ്രത്യയ വിവേകമുണ്ടായി എന്ന് നവീനഭാഷാശാസ്ത്രം വ്യക്തമാക്കുന്നു' (1989:303). വാക്യതലത്തിനു താഴെയുള്ള ഭാഷാമാത്രകളെ ഒറ്റയ്ക്കൊറ്റയ്ക്ക് ഭാഷണത്തിനുപയോഗിക്കുന്നില്ല. ആശയവിനിമയം നടക്കുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ആധുനികഭാഷാശാസ്ത്രം വാക്യവിചാരത്തിനാണ് ഏറ്റവുമധികം പ്രാധാന്യം നൽകിയിരിക്കുന്നത് (പ്രഭാകരവാരിയർ, 1998:84). വാക്യവിചാരത്തിൽ പദക്രമം പോലെയുള്ള ഘടകങ്ങൾ സൂക്ഷ്മമായി അപഗ്രഥിക്കപ്പെട്ടിട്ടില്ലെങ്കിലും ഭാഷയിൽ വാക്യത്തിനുള്ള പ്രാധാന്യത്തെ കൃതി എടുത്തുപറയുന്നുണ്ട്. വാക്യതലവും കടന്ന് പ്രബന്ധതലത്തോളം ഭാഷാവിശകലനത്തെ വിശാലമാക്കാൻ വ്യാകരണമിത്രത്തിനു കഴിഞ്ഞു എന്നത് സമകാലികചർച്ചയിൽ ശ്രദ്ധേയമാണ്. പ്രകരണനിഷ്ഠമായ വാക്യാർഥം ഉൽപാദിപ്പിക്കുമ്പോൾ പറച്ചിലിൽ ഉണ്ടാകേണ്ട സവിശേഷതകളെ ഇങ്ങനെ വിശദീകരിക്കുന്നു. 'സംസാരിക്കുമ്പോൾ പദങ്ങളെ തുടർന്നു പറയുന്നതാകുന്നു ആസത്തി അല്ലെങ്കിൽ സന്നിധി. ലങ്കാ വിജേതാവ് എന്നുച്ചരിച്ച് അരമണിക്കൂർ കഴിഞ്ഞ ശേഷം വസിഷ്ഠരുടെ നിയോഗപ്രകാരം എന്ന പദങ്ങളെയും അതിൽ പിന്നെ ഒരു മണിക്കൂർ കഴിഞ്ഞാറെ അശ്വമേധം ബഹുഘോഷമായി കഴിച്ചു എന്നും പറയുന്നതാകയാൽ പദങ്ങൾക്ക് കാലവ്യവധാനം നിമിത്തം അന്വയമില്ലാതെ വാക്യാർഥം ജനിക്കുന്നില്ല. ദൈശിക കാലികക്രമങ്ങളെ ഉല്ലംഘിച്ചാൽ പദങ്ങൾക്ക് ആസത്തി ഉണ്ടാകുകയില്ല'(1989:231). വാക്യമാണ് വ്യാകരണമെന്ന ആധുനികസമീപനത്തോളമെത്തുന്നില്ലെങ്കിലും പരമ്പരാ ഗതവ്യാകരണങ്ങളെക്കാൾ സൂക്ഷ്മമായി വാക്യവിചാരത്തെ അവതരിപ്പിക്കുന്നു.

ഭാഷ സാമൂഹികപ്രതിഭാസമാണെന്നും അതു സമൂഹത്തെ നിയന്ത്രിക്കുകയും നിർണയിക്കുകയും ചെയ്യുന്നുവെന്നും നിർവചനം വ്യക്തമാക്കുന്നു. നിർവചനത്തിൽ കാണുന്ന ഭാഷയുടെ സാമൂഹികത വിശകലനത്തെ കാര്യമായി സ്വാധീനിക്കുന്നില്ല. സാമൂഹികതലത്തിൽ ഭാഷയ്ക്കുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ നിയന്ത്രിക്കാൻ വൈയാകരണന് അധികാരമില്ലെന്ന് ഉച്ചാരണപ്രകരണത്തിൽ സൂചിപ്പിക്കുന്നു (1989:67). ഇതിനെ തുടർന്നു നടത്തുന്ന ദൈശിക കാലിക ക്രമങ്ങളെ ഉല്ലംഘിച്ചാൽ പദങ്ങൾക്ക് ആസത്തിയുണ്ടാകില്ല എന്ന നിരീക്ഷണത്തിലും ഭാഷയുടെ സാമൂഹികവശം കടന്നുവരുന്നുണ്ട്.

ഭാഷയുടെ സാമൂഹികവൈവിധ്യത്തിന്റെ പ്രതിഫലനമായ ദേശി-ഗ്രാമ്യപദങ്ങളെ ലിഖിതഭാഷയ്ക്കു സ്വീകാര്യമല്ലാത്തതായി *വ്യാകരണമിത്രം* വിലയിരുത്തുന്നു (1989:22). ഭാഷയെ സാമൂഹികപ്രതിഭാസമെന്ന നിലയിൽ വിശകലനവിധേയമാക്കുന്നില്ല എന്നു മാത്രമല്ല ഭാഷയുടെ സാമൂഹിക വൈവിധ്യത്തെ ചിലയിടങ്ങളിലെങ്കിലും നിരാകരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

വാക്യവിശകലനത്തെ മാറ്റിനിർത്തിയാൽ ഭാഷാനിർവചനത്തിൽ കാണുന്ന സങ്കല്പനപരമായ വിശാലത ഭാഷാവിശകലനത്തിൽ കടന്നു വരുന്നില്ല. മനോവൃത്തിയുടെ ആവിഷ്കാരമെന്ന നിലയിലും സാമാന്യമായി ഭാഷയെ അവതരിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. സാമൂഹിക പ്രതിഭാസമെന്ന നിലയിൽ ഭാഷയെ സമീപിക്കാൻ പോലും *വ്യാകരണമിത്രം* ശ്രമിക്കുന്നില്ല.

ഭാഷാഘടന

സവിശേഷഘടനയോടുകൂടിയതാണ് ഭാഷ എന്ന സങ്കല്പം *വ്യാകരണമിത്രം* പുലർത്തുന്നതായി കാണാം. വർണങ്ങൾ, പദങ്ങൾ, വാക്യങ്ങൾ എന്നീ ഭാഷാതലങ്ങൾ *വ്യാകരണമിത്ര*ത്തിൽ വിശകലനം ചെയ്യുന്നു. സ്വനം, പദാംഗം, രൂപം, പദം, വാക്യാംഗം, വാക്യം എന്നിങ്ങനെ ഭാഷയുടെ വിവിധതലങ്ങളെ *വ്യാകരണമിത്ര*ത്തിൽ വിവരിച്ചിരിക്കുന്നു. സംജ്ഞാപ്രകരണത്തിൽ വാഗിന്ദ്രിയങ്ങളുടെ രേഖാചിത്രത്തിന്റെ സഹായത്താൽ ഉച്ചാരണസ്ഥാനങ്ങൾ, ഉച്ചാരണാവയവങ്ങൾ എന്നിവ വിവരിച്ച് (1989:51-55) ധ്വനിവിജ്ഞാനപരമായ പഠനം നടത്തിയിരിക്കുന്നു. 'കണ്ഠം, താലു, മൂർധാവ്, ദന്തങ്ങൾ, ഓഷ്ഠങ്ങൾ, നാസിക, ജിഹ്വ, ഉരസ് എന്നിവ എട്ടും വർണസ്ഥാനങ്ങളും ഇവയെല്ലാം കൂടിയത് വാഗിന്ദ്രയവുമാകുന്നു' (1989:51). 'കണ്ഠരന്ധ്രത്തിൽ നോക്കിയാൽ ഒരു ചെണ്ടയുടെ തോൽ കത്തികൊണ്ട് നടുവിൽ മുറിച്ചാൽ ഉണ്ടാകുന്ന ചർമശകലങ്ങളെ കാണാം. ഇവയെ അബദ്ധമായി ധ്വനിതന്തുക്കൾ എന്നു പറയും. വാസ്തവത്തിൽ അവ ധ്വനിതന്തുക്കൾ അല്ല' (1989:53). ധ്വനിതന്തുക്കൾ ഇളകിയുണ്ടാകുന്ന ധ്വനിയാകുന്നു നാദം എന്നും നിരീക്ഷിച്ചിരിക്കുന്നു. ഭാഷയെക്കുറിച്ചുള്ള നവീനസമീപനങ്ങൾ ധ്വനിവിജ്ഞാനപരമായ സമീപനത്തെ സ്വീകരിക്കുന്നു. സ്വരങ്ങൾ, വ്യഞ്ജനങ്ങൾ എന്നിങ്ങനെ വർണങ്ങളെ വർഗീകരിക്കുന്നു. ഉച്ചാരണത്തിൽ സ്വരവ്യഞ്ജനങ്ങൾക്കുണ്ടാകുന്ന വ്യതിയാനങ്ങളെയും *വ്യാകരണമിത്ര*ത്തിൽ വിശദീകരിച്ചിരിക്കുന്നു. ഇതോടൊപ്പം വർണവിവർത്തനത്തെയും പരാമർശിക്കുന്നുണ്ട് (1989:70). വിവിധ ഭാഷാസമ്പർക്കത്താൽ വളർന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഭാഷാസാധ്യതകളെയാണ് ഈ സമീപനം വ്യക്തമാക്കുന്നത്. പരമ്പരാഗത വ്യാകരണകൃതികളിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തമായി വ്യഞ്ജനലോപത്തെയും സന്ധിയിൽ *വ്യാകരണമിത്രം* വിശകലനം ചെയ്യുന്നു. സംഭാഷണഭാഷയ്ക്കു പ്രാധാന്യം കൊടുത്തുകൊണ്ടുള്ള ഈ സമീപനരീതി ലിഖിതഭാഷയ്ക്കു മാത്രം പ്രാധാന്യം കൊടുക്കുന്ന പരമ്പരാഗതരീതിയിൽ

നിന്നുള്ള മാറ്റമാണെന്ന് എൻ.കെ. മേരി നിരീക്ഷിക്കുന്നു (2006:154). എന്നാൽ ലിഖിതഭാഷയ്ക്കു പ്രാധാന്യം കൊടുക്കുന്ന പരമ്പരാഗതരീതിയിൽനിന്നു വ്യാകരണമിത്രം വ്യതിചലിക്കുന്നില്ല എന്നാണ് സൂക്ഷ്മവിശകലനം തെളിയിക്കുന്നത്.

പദത്തെയും വ്യാകരണമിത്രം സൂക്ഷ്മമായിതന്നെ വിശകലനം ചെയ്യുന്നു. പ്രാതിപദികാധികാരം, ധാത്വാധികാരം, വ്യുത്പന്നശബ്ദാധികാരം, സമാസാധികാരം, ഭേദകാധികാരം, അവ്യയാധികാരം എന്നിങ്ങനെ അഞ്ചു ഭാഗങ്ങളായി പദത്തെ വിഭജിക്കുന്നു. പ്രാതിപദികാധികാരത്തിൽ ലിംഗം, വചനം, വിഭക്തി എന്നിങ്ങനെ ഭാഷയുടെ രൂപപരമായ സവിശേഷതകളെ വിശകലനം ചെയ്യുന്നു. ധാത്വാധികാരത്തിൽ ധാതുവിന് ഭാഷയിലുള്ള പ്രാധാന്യത്തെ *വ്യാകരണമിത്രം* വ്യക്തമാക്കുന്നു. വ്യാകരണം പദങ്ങളെ ധാതുപ്രത്യയങ്ങളാക്കി പിരിച്ച് ഓരോന്നിന്റെ അർഥം നിർണയിക്കും (1989:122). ഭാഷയുടെ മൂലം ധാതുക്കളാകുന്നു എന്നും പരാമർശിച്ചിരിക്കുന്നു. (1989:122) ആഖ്യാതമായിത്തീരുന്ന ധാതു ആഖ്യാതധാതുവും ആഖ്യ, ആഖ്യാതം മുതലായവയോട് ചേർന്ന് അർഥവിശേഷങ്ങളെ ദ്യോതിപ്പിക്കുന്നത് നിർദ്ദേശക ധാതുവും ആകുന്നു. ഇവ രണ്ടിന്റെയും ചേർച്ചയിൽ ഭാഷയുണ്ടായി (1989:122) എന്നും ഭാഷകളിലെ അന്യഭാഷാപദങ്ങളെ വിട്ടിട്ട് അനാദിയായ മൂലപദങ്ങളെ ധാതുപ്രത്യയങ്ങളാക്കി ഭാഗിച്ച് അവയുടെ രൂപാർഥസാമ്യം അറിഞ്ഞ് ഭാഷയുടെ ജന്മം നിശ്ചയിക്കാമെന്നും നിരീക്ഷിക്കുന്നു(1989:123). വാക്യത്തെ ഭാഷാമൂലമായി കാണുന്ന സമീപനത്തിൽനിന്നും വ്യത്യസ്തമാണിത്. ധാതുപ്രത്യയത്തെ അടിസ്ഥാനമാക്കി ഭാഷാഗോത്രമെന്ന സങ്കൽപത്തെ അവതരിപ്പിക്കുന്നു. സമാസം, ഭേദകം, അവ്യയം എന്നീ തലങ്ങളെയും വിശകലനവിധേയമാക്കുന്നു.

വാക്യഘടനയിൽ പദങ്ങൾക്കുള്ള സവിശേഷസ്ഥാനത്തെയും *വ്യാകരണമിത്രം* വിശകലനം ചെയ്യുന്നു. വാക്യാംഗം എന്ന നിലയിലാണ് ഓരോ ഘടകത്തെയും വിശദീകരിക്കുന്നത്. പദഘടനയെ മുൻനിർത്തി കക്ഷ്യാവിഭജനത്തെ *വ്യാകരണമിത്രം* നിരാകരിക്കുന്നു. കേരളപാണിനീയ വിമർശനത്തിൽ കക്ഷ്യാവിഭജനത്തെ മുൻനിർത്തി വിശകലനം നടത്തുന്നുണ്ടെങ്കിൽ (രാമചന്ദ്രൻ പുതുശ്ശേരി, 1996:75) *വ്യാകരണമിത്ര*ത്തിലെത്തുമ്പോൾ ഈ സങ്കൽപത്തെ പൂർണമായി എതിർക്കുന്നു. പദഘടനയെ മുൻനിർത്തി വിശകലനം ചെയ്യുമ്പോൾ സംസ്കൃതവും മലയാളവും ഒരേ കക്ഷ്യയിൽ ഉൾപ്പെടുന്നുവെന്ന് *വ്യാകരണമിത്ര*ത്തിൽ സൂചിപ്പിക്കുന്നു. "ഭാഷയിലും സംസ്കൃതത്തിലും പ്രത്യയങ്ങൾ പ്രകൃതികളുടെ അന്തത്തിൽ ചേർന്ന് പദങ്ങൾ ജനിക്കുന്നതുകൊണ്ട് പദാകൃതി അവലംബിച്ചാൽ ഈ രണ്ടു ഭാഷകളും വൈകൃതകക്ഷ്യയിൽ ചേരുന്നുവെന്നത് നിർവിവാദമാകും... ദ്രാവിഡ സംസ്കൃതഭാഷകൾക്ക് പദങ്ങളുടെ നിഷ്പത്തിയിൽ സാരൂപ്യമുണ്ടെങ്കിലും ലോഹസ്ഥാനം വഹിക്കുന്ന പ്രകൃതിപ്രത്യയങ്ങൾ അത്യന്തം വിഭിന്നങ്ങളാകുന്നു' (1989:301) പ്രകൃതിപ്രത്യയങ്ങളിൽ സംസ്കൃതവും മലയാളവും പുലർത്തുന്ന വ്യത്യാസത്തെയും പദങ്ങളിലുള്ള സാമ്യത്തെയും ശരിയായിത്തന്നെ നിരീക്ഷിച്ചിരിക്കുന്നു. പദാകൃതിയിൽ ഇവയ്ക്കുള്ള സാമ്യത്തെ ശരിയായ തലത്തിൽ വിലയിരുത്താൻ കഴിയുന്നില്ല.

ഭാഷാവർഗീകരണം

ഭാഷയെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ഉക്തം/ലിഖിതം എന്ന വിഭജനമാണ് *വ്യാകരണമിത്ര*ത്തിൽ ഏറ്റവും പ്രബലമായിരിക്കുന്നത്. പുസ്തകത്തിന്റെ ആരംഭത്തിൽ ഉക്തഭാഷയുടെ പ്രാധാന്യത്തെ സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. 'സംഭാഷണത്തിൽ പ്രയോഗിക്കുന്ന ഭാഷ ഉക്തഭാഷയും എഴുത്തിൽ പ്രയോഗിച്ചതു ലിഖിതഭാഷയും ആകുന്നു. ഇവയ്ക്ക് തമ്മിൽ ഭേദമുണ്ട്. ഭാഷ ഉച്ചാരണത്തെയും പുരുഷപ്രയത്നത്തെയും ആശ്രയിച്ചിരിക്കയാൽ ഉക്തഭാഷയിലെ പദവാക്യങ്ങൾ ദേശംതോറും മാറിക്കാണും. ഭാഷയെ എഴുതുന്നത് അന്യരുടെ പ്രയോജനത്തിനാകയാൽ തന്റെ കാര്യം സാധിപ്പാൻ ലേഖകൻ ആലോചിച്ച് എഴുതും. അതുകൊണ്ട് ലിഖിതഭാഷയ്ക്കുള്ള സാരൂപ്യം ഉക്തഭാഷയ്ക്കില്ല. ഉക്തഭാഷയുടെ സ്വാതന്ത്ര്യം ലിഖിതഭാഷയ്ക്കുമില്ല. ലിഖിതഭാഷ ഉക്തഭാഷയെ അനുകരിക്കുന്നതുകൊണ്ട് ഉക്തഭാഷയ്ക്കു പ്രാധാന്യം (1989:42). ഉച്ചാരണപ്രകരണത്തിലും ലിഖിതഭാഷയെ അപേക്ഷിച്ച് ഉക്തഭാഷയ്ക്കുള്ള മേന്മ സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. 'ഉക്തഭാഷയ്ക്കും ലിഖിതഭാഷയ്ക്കുള്ള തമ്മിൽ വ്യത്യാസമുണ്ടാകുന്നത് സഹജമാണ്. ഒരു പ്രയോജനം ഉദ്ദേശിച്ച് ഒരു വിഷയത്തെ എഴുതുന്നതുകൊണ്ട് ലിഖിതഭാഷ ഉക്തഭാഷപോലെ സുഗ്രാഹ്യമല്ല" (1989:64). തുടർന്നുള്ള പരാമർശങ്ങളിലെല്ലാം ഉക്തഭാഷയെ അപേക്ഷിച്ച് ലിഖിതഭാഷയ്ക്കുള്ള മേന്മയും വിശദീകരിക്കുന്നു. 'കേരളത്തിൽ എല്ലായിടത്തും ഇപ്പോൾ നടപ്പുള്ളവയും ശിഷ്ടന്മാർ പ്രയോഗിക്കുന്നവയും മലയാളികൾക്കെല്ലാം എളുപ്പം ഗ്രഹിക്കാൻ കഴിയുന്നവയും ആയ പദങ്ങൾ ആകുന്നു ഉത്കൃഷ്ടപദങ്ങൾ. ഇവയാണ് ലിഖിതഭാഷയിൽ ഉപയോഗിക്കുന്നത് (1989:220). ഉത്കൃഷ്ടഭാഷ ഉത്തമസാഹിത്യം എന്നിങ്ങനെ ഭാഷയിൽ വരേണ്യ/കീഴാള ബോധം *വ്യാകരണമിത്ര*ത്തിൽ കാണാൻ കഴിയും. 'ലിഖിതം/ഉക്തം എന്ന വർഗീകരണത്തിനു സമാനമായി വരുന്ന തരംതിരിവാണ് ദേശ്യം/മാനകം എന്നത്. രാജ്യത്തിലെ ഒരു പ്രദേശത്തിൽ മാത്രം പ്രയോഗിച്ചുവരുന്നതും ദേശിപദവും സാഹിത്യപ്രയോഗത്തിന് അനർഹമായത് ഗ്രാമ്യപദവും ആകുന്നു. അനുകരണത്തെ കാണിപ്പാൻ മാത്രമല്ലാതെ ദേശിപദങ്ങളെയും ഗ്രാമ്യഭാഷയെയും ലിഖിതഭാഷയിൽ പ്രയോഗിക്കരുത് (1989:220). ഭാഷാവ്യവഹാരത്തിന്റെ വ്യത്യസ്ത രൂപങ്ങളായ ഗ്രാമ്യഭാഷയെയും ദേശ്യഭേദത്തെയും *വ്യാകരണമിത്രം* പൂർണമായും നിരാകരിക്കുന്നു.

ദേശ്യഭേദങ്ങൾ പഠനത്തിന് അടിസ്ഥാനമാകുന്നുണ്ടെങ്കിലും (1989:121, 151) ഭാഷയിൽ നിലനില്ക്കേണ്ടത് ഉത്കൃഷ്ടപദങ്ങളാണെന്ന് *വ്യാകരണമിത്രം* വ്യക്തമാക്കുന്നു. ഉത്തമകൃതികളെന്ന് സർവസമ്മതമായ പുസ്തകങ്ങളിൽ ഉപയോഗിച്ചിരിക്കുന്ന ഉത്കൃഷ്ടപദങ്ങളെ ശേഖരിച്ചു പഠിച്ചു സന്ദർഭാനുസരണം ഉപയോഗിച്ചാൽ അവ സ്വസ്വത്താകും. ലോകാനുഭവം, ശാസ്ത്രങ്ങൾ, ഉത്തമസാഹിത്യകൃതികൾ, പ്രമാണാർഹകോശങ്ങൾ മുതലായവയെ പഠിച്ചു വിചാരത്തിനു വികാസവും വ്യക്തതയും സമ്പാദിച്ച് ഉത്കൃഷ്ടപദങ്ങളെ തിരഞ്ഞെടുത്ത് വ്യാകരണാനുസാരമായ രൂപങ്ങളോടുകൂടി യോഗ്യത, ആകാംക്ഷ, ആസത്തി എന്നിവയെയും ഓർത്ത് വാക്യങ്ങൾ നിർമിച്ചാൽ അവ ഉത്തമവാക്യങ്ങൾ ആകും(1989:22). മാത്രമല്ല ഗ്രാമ്യപദങ്ങളെ മാനകീകരിക്കേണ്ടതിന്റെ ആവശ്യകതയും കൃതി ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. 'ലിഖിതഭാഷ ഉക്തഭാഷയെ അനുകരിക്കുന്നതുകൊണ്ട് ഉക്തഭാഷയ്ക്കു പ്രാധാന്യം കൂടും. സർവത്ര വ്യാപിക്കുന്ന ഉക്തഭാഷയിലെ പ്രയോഗങ്ങളെ സംഗ്രഹിച്ചു ക്രമപ്പെടുത്തുന്നത് ദുഷ്കരമാകയാൽ വ്യാകരണം പ്രായേണ ലിഖിതഭാഷയെ ഉപപാദിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് ലിഖിതഭാഷയ്ക്കാണ് പ്രാധാന്യം. മൃതഭാഷകളുടെയും ജീവത്ഭാഷകളുടെയും പൂർവവൃത്തം നിർണയിക്കുന്നതുകൊണ്ട് ലിഖിതഭാഷകൾക്കു പ്രാധാന്യം ഉണ്ടെന്നു പറയാം (1989:52). 'മലയാളിയുടെ ഇടയിൽ പാണ്ഡിത്യാദി ഗുണങ്ങൾ നിമിത്തം പ്രസിദ്ധരായ ശിഷ്ടരുടെ ഭാഷാപ്രയോഗങ്ങൾ കേരളീയർക്കു സമ്മതവും ആദരണീയവും അനുകരണീയവും ആകയാൽ വ്യാകരണം ശിഷ്ടപ്രയോഗങ്ങളെ പ്രമാണമാക്കി പദവാക്യങ്ങളുടെ അർഥം തീർച്ചപ്പെടുത്തും (1989:28). ഇങ്ങനെ ഭാഷയിലെ വ്യത്യസ്ത വ്യവഹാരങ്ങളെ ഏകീകരിക്കുന്ന ഉത്തമലിഖിതഭാഷയെയാണ് ഭാഷ എന്ന അർഥത്തിൽ *വ്യാകരണമിത്ര*ത്തിൽ വ്യവഹരിക്കുന്നത്.

സംസ്കൃത-ഇംഗ്ലീഷ് സ്വാധീനം

പരസ്പരമുള്ള കൊള്ളകൊടുക്കലുകളിലൂടെയാണ് ഓരോ ഭാഷയും വളരുന്നത്. അത്തരത്തിൽ മാത്രമേ ഭാഷ വളരുന്നുള്ളൂ. എങ്കിൽതന്നെയും സാമൂഹികവും സാംസ്കാരികവുമായി ഭാഷയ്ക്കു കിട്ടുന്ന ആധിപത്യം ഇത്തരം സ്വാധീനങ്ങളിൽ ചില ഭാഷകൾക്ക് മേൽക്കൈ നൽകുന്നു. മലയാളത്തിന്റെ സവിശേഷസാഹചര്യത്തിൽ ഇത്തരം സ്വാധീനത്തെക്കുറിച്ച് അന്വേഷിക്കുകയാണ് ചുവടെ.

ഇന്ത്യൻ ഭാഷകളിൽ മേൽക്കോയ്മ പുലർത്തുന്ന ഭാഷയാണ് സംസ്കൃതം. സംസ്കൃതത്തിന്റെ ഈ ആഭ്യന്തരകോളനിവത്കരണത്തിൽ നിന്നു *വ്യാകരണമിത്ര*വും മുക്തമല്ല. ഭാഷസങ്കല്പനത്തിൽ സംസ്കൃതത്തിന്റെ ആധിപത്യസ്വഭാവത്തിനോടുള്ള കീഴടങ്ങൽ കൃതിയിലുടനീളം കാണാൻ കഴിയും. മലയാളവും സംസ്കൃതവും ഭിന്നഗോത്രഭാഷയാണ്. ഇവ തമ്മിൽ പദങ്ങളിലല്ലാതെ പ്രകൃതി പ്രത്യയങ്ങളിൽ സാദൃശ്യമില്ല (1989:301) എന്നെല്ലാം നിരീക്ഷിക്കുന്ന കൃതിക്ക് ഈ നിരീക്ഷണങ്ങളെ ഭാഷാവിശകലനത്തിൽ ശരിയായ രീതിയിൽ ഉപയോഗിക്കാൻ കഴിയാത്തതും ഇതുകൊണ്ടാണ്. മലയാളഭാഷാവിശകലനം നടത്തുമ്പോൾ സംസ്കൃതത്തിലെ ഏതൊക്കെ നിയമങ്ങൾ ഭാഷയിൽ ലംഘിക്കുന്നു. സംസ്കൃത ഉച്ചാരണം ഭദ്രമായി തുടരുന്നതെങ്ങനെ, സംസ്കൃതസന്ധിനിയമങ്ങൾ ഭാഷയിൽ സംരക്ഷിക്കേണ്ടതെങ്ങനെ തുടങ്ങിയ കാര്യങ്ങളുടെ വിശദീകരണമായി അതു മാറുന്നു. സംസ്കൃതതദ്ധിതം, സംസ്കൃതവിഭക്തി, സംസ്കൃതലകാരം തുടങ്ങിയ പ്രകരണങ്ങളും *വ്യാകരണമിത്ര*ത്തിലുണ്ട്. സ്വന-പദ-വാക്യതലങ്ങളിൽ മലയാളത്തിൽ സ്വാധീനം ചെലുത്തിയിട്ടുള്ള ഭാഷയാണ് സംസ്കൃതം. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഭാഷാവ്യാകരണത്തിലും ഈ സ്വാധീനം പ്രകടമായിരിക്കും. ഭാഷസങ്കല്പനത്തിലുള്ള സംസ്കൃതസ്വാധീനം മൂലം ഈ വ്യാകരണനിയമങ്ങളെ ഭാഷയുടെ പ്രയോഗതലത്തിൽ ലയിച്ചു ചേർത്തവതരിപ്പിക്കാൻ വ്യാകരണമിത്രകാരനു കഴിയുന്നില്ല.

വ്യാകരണമിത്രത്തിലെ ഭാഷാദർശനത്തെ കാര്യമായി സ്വാധീനിക്കാൻ ഇംഗ്ലീഷിനും കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. ആഗോളതലത്തിൽ ഇംഗ്ലീഷിനു ലഭിച്ച സ്വീകാര്യതയാണ് വർണവിവർത്തനം എന്ന സംജ്ഞയെ വിശദീകരിക്കുന്നതിന് പ്രേരകമെന്ന് സൂചിപ്പിക്കുന്നു. 'വേദങ്ങൾ മുതലായ സംസ്കൃതഗ്രന്ഥങ്ങളെ ഇംഗ്ലീഷക്ഷരങ്ങളിൽ എഴുതി പ്രസിദ്ധപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. എന്നുതന്നെയല്ല സർവഭാഷകളെയും ഇംഗ്ലീഷിൽ എഴുതാൻ വ്യവസ്ഥ ചെയ്തിട്ടുണ്ട്' (1989:73). വൈദേശികാധിപത്യത്തിന്റെ നേട്ടങ്ങളിലൊന്നായി ഇംഗ്ലീഷ്ഭാഷയെ കാണുമ്പോൾ തന്നെ കോളനീകരണത്തിന്റെ ഉപകരണംകൂടിയായിരുന്നു ഭാഷ എന്ന തിരിച്ചറിവ് കോളനിയനന്തരപഠനങ്ങൾ നൽകുന്നു. ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസത്തിലൂടെ രൂപപ്പെട്ട പാശ്ചാത്യലോകബോധമാണ് ഇംഗ്ലീഷിലൂടെ മലയാളത്തെ നോക്കാൻ വ്യാകരണമിത്രകാരനെ പ്രേരിപ്പിക്കുന്നത്. "ശാസ്ത്രക്രമത്തിൽ ഭാഷയെ പഠിപ്പാൻ യൂറോപ്യന്മാർ പാശ്ചാത്യരീതിയിൽ ഭാഷാവ്യാകരണങ്ങളെ നിർമിച്ചു. ഇവ രാജ്യത്തിൽ നടപ്പായി. ഇപ്പോൾ പഠിച്ചുവരുന്ന വ്യാകരണ പുസ്കങ്ങളിൽ സംസ്കൃതം, തമിഴ്, ഇംഗ്ലീഷ് എന്നീ ഭാഷകളുടെ വ്യാകരണ സമ്പർക്കം നിമിത്തം ചില അസംഗതങ്ങൾ വന്നുകൂടിയിട്ടുണ്ട്. സ്കൂളിൽ ഇംഗ്ലീഷിനു പരമപ്രാധാന്യം സിദ്ധിച്ച കാരണം അതിന്റെ പഠനസൗകര്യം കിട്ടാനായി ഇംഗ്ലീഷ് വ്യാകരണത്തെ അടിസ്ഥാനമാക്കി രണ്ടു ഭാഷകളുടെ സാമ്യാസാമ്യങ്ങളെ എളുപ്പം കണ്ടുപിടിക്കാൻ തക്കവണ്ണം ഭാഷാവ്യാകരണം നിർമിക്കേണ്ടിവന്നിരിക്കുന്നു (1989:43). പാശ്ചാത്യ പരമ്പരയെ അനുകരിച്ചുള്ള അവാന്തരവിഭാഗകൽപനയ്ക്ക് വ്യാകരണപരമായി യാതൊരു പ്രയോജനവും

കാണുന്നില്ലെന്ന് വ്യാകരണമിത്രത്തിന്റെ ഈ സമീപനത്തെക്കുറിച്ച് സുകുമാരപിള്ള അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു (1980:53).

സംസ്കൃതത്തെപ്പോലെ മലയാളഭാഷയിൽ സ്വാധീനം ചെലുത്താൻ 20-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആരംഭത്തിൽ ഇംഗ്ലീഷിനു കഴിഞ്ഞിരുന്നില്ല. എന്നാൽ സംസ്കൃതത്തോടൊപ്പംതന്നെ ഇംഗ്ലീഷിന്റെ സവിശേഷതകളും *വ്യാകരണമിത്ര*ത്തിൽ ചർച്ചചെയ്യപ്പെടുന്നു. സാമൂഹികമായി ആധിപത്യം പുലർത്തുന്ന ഭാഷ ഇതരഭാഷകളെ സ്വാധീനിക്കുന്നതിന് ഉദാഹരണമാണ് *വ്യാകരണമിത്ര*ത്തിലെ ഇംഗ്ലീഷിന്റെ സ്വാധീനം. മലയാളഭാഷയിൽ സവിശേഷ സ്വാധീനമുള്ള തമിഴ് ഈ വിശകലനത്തിൽ കടന്നുവരുന്നില്ല എന്നതും ശ്രദ്ധേയമാണ്. സംസ്കൃതത്തെപ്പോലെതന്നെ ഇംഗ്ലീഷിന്റെ സ്വാധീനത്തെയും സ്വാഭാവികമായി വിശകലനം ചെയ്യാൻ വ്യാകരണമിത്രകാരനു കഴിയുന്നില്ല. മലയാളഭാഷയിൽ പൊതുവെ കാണുന്ന ഈ സംസ്കൃത ഇംഗ്ലീഷ് അനുകരണം ചരിത്രപരമായ ഉപാധികളിലാണ് നിലനിൽക്കുന്നതെന്ന് പി. പവിത്രൻ. 'സംസ്കൃതസിദ്ധാന്ത കേന്ദ്രീകരണം ഇവിടെ നിലനിന്ന ബ്രാഹ്മണാധിപത്യവുമായും ഫ്യൂഡൽഘടനയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടു നിലനിന്നതാണെങ്കിൽ ഇംഗ്ലീഷ് സാഹിത്യബോധം ഇംഗ്ലീഷ് ഭരണക്രമവും വിദ്യാഭ്യാസക്രമവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടു നിന്നതാണ്' (2000:52). ഈ വസ്തുത സാഹിത്യത്തിലും ഭാഷയിലും ഒന്നുപോലെ സ്വീകാര്യമാണ്.

സാമൂഹികനിർണയനങ്ങൾ

സാമൂഹിക ഉപകരണമായ ഭാഷ അതിന്റെ ദേശകാലനിർണയനങ്ങളിൽ നിന്ന് മുക്തി നേടുന്നില്ല എന്ന വസ്തുത *വ്യാകരണമിത്ര*ത്തിലെ ഭാഷാവിശകലനത്തിൽ വ്യക്തമാണ്. വൈയാകരണൻ രചനയിൽ ലിഖിതഭാഷയുടെ പ്രാധാന്യത്തെ മുറുകെ പിടിക്കുമ്പോഴും വാമൊഴി വ്യവഹാരങ്ങൾ കൃതിയിൽ ശക്തമായ സ്വാധീനം ചെലുത്തുന്നുണ്ട്. ഉച്ചാരണപ്രകരണത്തിൽ ഭാഷയിലെ ജൈവികമായ പ്രയോഗഭേദങ്ങൾ വൈയാകരണന് നിയന്ത്രിക്കാൻ കഴിയുന്നതല്ല എന്ന് വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. 'ചെയ്യവേണം, ചെയ്യേണം, ചെയ്യെണം, ചെയ്യണം എന്ന രൂപങ്ങൾ പ്രയോഗിച്ചു കാണുന്നതുകൊണ്ട് ഇന്നതേ സാധുവെന്ന് വൈയാകരണനു വിധിച്ചുകൂടാ. പ്രായോഗപ്രാചുര്യം പ്രമാണം' (1989:67). സന്ധി, വിഭക്ത്യാഭാസം, അപൂർണക്രിയ തുടങ്ങിയ ഭാഗങ്ങളിൽ അവയ്ക്ക് നിയമവത്ക്കരണം നടത്തുന്നു. ഉക്തഭാഷയ്ക്കുള്ള നിയമവത്ക്കരണങ്ങളെയും വിശദീകരണങ്ങളെയും അവലോകനം ചെയ്യുമ്പോൾ വൈയാകരണന്റെ ദേശം കൃതിയിലെ ഭാഷയെ സ്വാധീനിക്കുന്നതെങ്ങനെയെന്ന് വ്യക്തമാകും. തിരുവിതാംകൂറിലെ പ്രയോഗത്തെ മുൻനിർത്തിയാണ് അക്ഷരപരിണാമത്തെ വിശദീകരിക്കുന്നത്. 'കൌ, ഗൌ മുതലായവയ്ക്ക് പകരം തിരുവിതാം കൂറിൽ കൗ, ഗൗ എന്ന് എഴുതുന്നത് ന്യായംതന്നെ' (1989:51).

സർവനാമങ്ങളുടെ അന്യപദസൂചനയെ വിശദീകരിച്ച് നൽകുന്ന ഉദാഹരണം ചിറയ്ക്കൽ താലൂക്കിൽ ഞങ്ങൾ എന്നതിനെ അടിയൻ എന്ന അർഥത്തിൽ പ്രയോഗിക്കും എന്നാണ് (1989:97). വിഭക്ത്യാഭാസം, അപൂർണക്രിയ തുടങ്ങിയ ഖണ്ഡങ്ങളിൽ തെക്കൻഭാഷയ്ക്കു മാത്രമായി നിയമവത്ക്കരണം നടത്തിയിട്ടുണ്ട്. തെക്ക് ഈ നാമവിശേഷങ്ങളെ അനുകരിച്ച് സംഭാവനയോട് -അത്തേ ചേർക്കും (1989:121). തെക്കിൽ ഭൂതകാലത്തോടു -ഏനേ എന്ന ഭാവരൂപം ചേർത്ത് ക്രിയാവ്യാപാരം സംഭാവ്യമായിരിക്കുന്നു എന്ന് ഒരു പാക്ഷികക്രിയ ഉണ്ടാക്കാറുണ്ട് (1989:51). എന്നാൽ വടക്കൻ, മധ്യകേരള പ്രയോഗങ്ങൾ (1989:128, 259) ചിലയിടങ്ങളിൽ സൂചിതമാകുന്നുണ്ടെന്നല്ലാതെ ഈ പ്രയോഗങ്ങളുടെ സവിശേഷതയെ വ്യാകരണത്തിലേക്ക് ഉൾച്ചേർക്കാൻ വ്യാകരണമിത്രകാരനു കഴിഞ്ഞിട്ടില്ല. മാത്രമല്ല ഭാഷാജ്ഞാനത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ചർച്ചയിൽ ഗ്രന്ഥകാരന്റെ ദേശാഭിമാനം മുഴച്ചുനിൽക്കുന്നതായി കാണാം. 'സാർഥകമായ പ്രവൃത്തിയെ മാത്രമേ ചെയ്യാവൂ എന്ന വിശ്വാസം ബലപ്പെട്ടുവരുന്ന ഈ കാലത്ത് അർഥകാരിയായ വിദ്യയെ സമ്പാദിക്കാനുള്ള പരിശ്രമങ്ങൾ എങ്ങും പരിപുഷ്ടി കൂടുന്നു. ഈ സ്തുത്യർഹപ്രയത്നങ്ങളിൽ തിരുവിതാംകൂറിന് പ്രഥമപദം സിദ്ധിച്ചിരിക്കുന്നു' (1989:305).

മേൽ സൂചിപ്പിച്ച ഭാഗങ്ങളിൽ കാണുന്ന ഭാഷാസങ്കല്പനപരമായ ചാഞ്ചാട്ടം കാലം ഭാഷയെ സ്വാധീനിക്കുകയും നിർണയിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതിന്റെ പ്രത്യേകതകളാണ്. തിരുവിതാംകൂർ - മലബാർ - കൊച്ചി എന്നിങ്ങനെ നാട്ടിടങ്ങളായി കേരളം നിലനില്ക്കുകയും മലയാളം എന്ന ഭാഷാധിഷ്ഠിത ദേശീയതയുടെ രൂപീകരണത്തിനായി ശ്രമങ്ങൾ നടക്കുകയും ചെയ്ത കാലഘട്ടത്തിലാണ് *വ്യാകരണമിത്രം* രചിക്കുന്നത്. മലയാളം എന്ന മാനകീകൃതഭാഷ ഒരാവശ്യമായിരിക്കുമ്പോൾതന്നെ സ്വന്തം നാട്ടിടത്തിന്റെ സവിശേഷതകളെ നിരാകരിക്കാൻ കഴിയാതെവരുന്നതിന്റെ സംഘർഷമാണ് ഇവിടെ കാണുന്നത്.

വിശകലനം ചെയ്യുന്ന ഭാഷയെക്കുറിച്ചുള്ള സങ്കല്പങ്ങളിൽ സങ്കുചിതത്വം കടന്നുവരുന്നുണ്ടെങ്കിലും ഭാഷ എന്ന സംജ്ഞയെ വിശാലമായ അർഥത്തിൽ മനസ്സിലാക്കാൻ വ്യാകരണമിത്രകാരനു കഴിയുന്നുണ്ട്. 'ലോകമെങ്ങും മനുഷ്യർ തങ്ങളുടെ വിചാരങ്ങളെ അറിയിപ്പാൻ ഉപയോഗിക്കുന്ന ഭാഷ മനുഷ്യരുടെ പ്രത്യേക ഭൂഷണമാകുന്നു. ലോകത്തിലെ സകല ഭാഷകളെയും നിർദ്ദേശിപ്പാൻ ഭാഷാപദത്തെ ജാതിവാചകമായി പ്രയോഗിക്കും. കേരളത്തിൽ ഭാഷ എന്നതിനു കേരളഭാഷയാകുന്ന മലയാളം എന്നർഥമാകയാൽ ഭാഷാശബ്ദം വിശേഷണം കൂടാതെ ഉപയോഗിച്ചാൽ സംശയത്തിന് ഇട വരുന്നു. ആദ്യത്തെ അർഥത്തിൽ സർവസാധാരണഭാഷ എന്നതിനെ ഉപയോഗിക്കാം' (1989:45). തുടർന്ന് വ്യാകരണത്തെക്കുറിച്ച് നടത്തുന്ന വിശദീകരണങ്ങൾ ഭാഷാസങ്കല്പനപരമായ നവീനത്വം പ്രദശിപ്പിക്കുന്നതാണ്.

'എല്ലാ ഭാഷകളും ആധാരമായി മാനിക്കേണ്ട സാമാന്യനിയമങ്ങളെ വിവരിക്കുന്നതു സാമാന്യവ്യാകരണം. വിശ്വത്തിലെ മൂലതത്ത്വങ്ങളെ കണ്ടുപിടിച്ചു ഉപപാദിക്കുന്ന ശാസ്ത്രത്തെ ദർശനം എന്നു പറയുന്നതുകൊണ്ടു സാമാന്യ വ്യാകരണത്തെ ദാർശനികവ്യാകരണം എന്നു പേർ വിളിക്കും. മലയാളം, തമിഴ് മുതലായ ഒരൊറ്റഭാഷയുടെ നിയമങ്ങളെ വിവരിക്കുന്നതു വിശേഷ വ്യാകരണം (1989:46) സമകാലികഭാഷയുടെ സവിശേഷതകളെ വിശദീകരിക്കുന്ന എൻസൈക്ലോപീഡിയ ഓഫ് ലാംഗ്വേജ് ആന്റ് ലിംഗ്വിസ്റ്റിക്സ് (1994: 1893-7) ഭാഷയെക്കുറിച്ച് ഇത്തരമൊരു വീക്ഷണംതന്നെയാണ് പുലർത്തുന്നത്. സമകാലികഭാഷാശാസ്ത്രത്തിൽ ഏറെ പ്രസക്തമായ സാർവലൗകിക വ്യാകരണവും ഭാഷയുടെ ഈ സവിശേഷതയിലാണു ഊന്നുന്നത്. പ്രയോഗ തലത്തിലേയ്ക്കെത്തുന്നില്ലെങ്കിലും സൈദ്ധാന്തികതലത്തിൽ ഏറ്റവും സമകാലികമായ പരികല്പനകളോടടുത്തുനില്ക്കാൻ വ്യാകരണമിത്രകാരനു കഴിയുന്നുണ്ട് എന്നത് ഏറെ പ്രസക്തമാണ്. പുതിയ ജ്ഞാനമേഖലയുടെ രൂപീകരണത്തിനനുസരിച്ച് ഭാഷ വികസിക്കുന്നതെങ്ങനെയെന്ന് മനസ്സിലാക്കാനും കൃതിക്കു കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. 'നമ്മുടെ അറിവിൽപ്പെടുന്ന എല്ലാ വിഷയങ്ങളെയും നാമം, ക്രിയ, ഭേദകം, അവ്യയം എന്ന ഭാഷാവിഭാഗങ്ങളെക്കൊണ്ട് അറിയിക്കാൻ കഴിയുന്നതുകൊണ്ട് നമുക്കുള്ള എല്ലാ ജ്ഞാനവിഷയങ്ങളും നമ്മുടെ ഭാഷയിൽ അടങ്ങിയിരിക്കും. നാൾക്കുനാൾ നമ്മുടെ അറിവു വർധിക്കുംതോറും പദങ്ങളും ജ്ഞാനസമ്പത്തും വിപുലീഭവിക്കുന്നു.' (1989: 138). വിവിധ വിജ്ഞാനമേഖലകളുടെ കടന്നുവരവ് ഭാഷയുടെ ദ്രുതഗതിയിലുള്ള വികാസത്തിന് കാരണമായിത്തീരുന്നതെങ്ങനെയെന്നും അതിനെ ഭാഷ സ്വീകരിക്കേണ്ടതെങ്ങനെയെന്നും ഇതിലൂടെ വിശദമാക്കുന്നു.

ഉപസംഹാരം

മനുഷ്യന്റെ മനോവൃത്തികളുടെ ആവിഷ്ക്കാരമാണ് ഭാഷ; ഈ ഭാഷയുടെ അടിസ്ഥാനം വാക്യങ്ങളാണ്; സാമൂഹികപ്രതിഭാസമായ ഭാഷ സമൂഹത്തെ നിയന്ത്രിക്കുകയും നിർണയിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു എന്നീ ഭാഷാദർശനങ്ങളാണ് *വ്യാകരണമിത്ര*ത്തിലെ ഭാഷാനിർവചനത്തിലുള്ളത്. ഇതിൽ വാക്യത്തിനു നൽകുന്ന കേന്ദ്രസ്ഥാനം വ്യാകരണകൃതിയിലും നില നിർത്തുന്നതായി കാണാം. ഭാഷാനിർവചനത്തിലെ മറ്റ് രണ്ടു വീക്ഷണങ്ങളും കൃതിയുടെ ഭാഷാദർശനത്തെ കാര്യമായി സ്വാധീനിക്കുന്നില്ല. ഭാഷ മനോവൃത്തിയുടെ ആവിഷ്കാരമാണെങ്കിൽ ഭാഷയിൽ ചെയ്യപ്പെടുന്ന വ്യാകരണങ്ങളെല്ലാം ഈ മനോവൃത്തിയുടെ ഭാഗമാണ്. *വ്യാകരണമിത്ര*ത്തിലെ ഭാഷാദർശനത്തിൽ വ്യത്യസ്ത വ്യവഹാരങ്ങൾ കാണാൻ കഴിയുന്നില്ല. സാമൂഹികമായ ഘടകങ്ങൾ ഭാഷാശാസ്ത്രകാരന്റെ തെരഞ്ഞെടുപ്പിനെ സ്വാധീനിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും സാമൂഹികപ്രതിഭാസം എന്ന നിലയിൽ വ്യാകരണത്തിൽ ഭാഷയെ വിശകലനം ചെയ്യാൻ കഴിയുന്നില്ല. സ്വന-പദ-വാക്യതലത്തിലും ഭാഷയ്ക്കുള്ള ഘടനാപരമായ സവിശേഷതകളെയും *വ്യാകരണമിത്രം* വിശകലനം ചെയ്യുന്നതിലൂടെ മനുഷ്യഭാഷ സവിശേഷഘടനയോടു കൂടിയതാണെന്ന ദർശനം അവതരിപ്പിക്കുന്നു.

ഉക്തം, ലിഖിതം, ഉത്കൃഷ്ടം, ദൃശ്യം, ശ്രാവ്യം എന്നിങ്ങനെയുള്ള ഭാഷാവർഗീകരണം *വ്യാകരണമിത്ര*ത്തിലെ ഭാഷാസങ്കല്പനത്തെ കൂടുതൽ വ്യക്തമാക്കുന്നു. ലിഖിതഭാഷയാണ് പ്രയോഗത്തിൽ വേണ്ടതെന്നും (3.4.1.) ഗ്രാമ്യ ദേശ്യപ്രയോഗങ്ങൾ ഉത്തമസാഹിത്യകൃതികളിൽ ഉത്കൃഷ്ടത്വം വരുത്തണമെന്ന നിരീക്ഷണം ഭാഷാദർശനത്തിലുള്ള വരേണ്യ കീഴാളബോധം വ്യക്തമാക്കുന്നു. അതോടൊപ്പംതന്നെ ഭാഷയുടെ വ്യത്യസ്ത വ്യവഹാര മാതൃകകളെ ഏകീകരിക്കണമെന്ന ദർശനവും അവതരിപ്പിക്കുന്നു. സാമൂഹിക മേൽക്കോയ്മയുള്ള സംസ്കൃതം, ഇംഗ്ലീഷ് ഭാഷകൾ കൃതിയുടെ വ്യാകരണ ബോധത്തിൽ സ്വാധീനം ചെലുത്തുന്നു. അതിനാൽ വിശകലനവിധേയമാകുന്ന മലയാളഭാഷയെ ഈ ഭാഷകൾ നൽകുന്ന ബോധത്തിലൂടെയാണ് കൃതി നോക്കിക്കാണുന്നത്. *വ്യാകരണമിത്ര*ത്തിലെ ഭാഷാദർശനം സിദ്ധാന്തതലത്തിൽ ആധുനികമായ പല നിലപാടുകളേയും സ്വീകരിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും വിശകലനത്തിൽ പലയിടത്തും ഈ ആധുനികസങ്കല്പങ്ങളെ ശരിയായി മനസ്സിലാക്കാനോ സ്വീകരിക്കാനോ കഴിയുന്നില്ല. പരമ്പരാഗത വ്യാകരണ ബോധത്തിൽനിന്നുകൊണ്ട് ആധുനിക ഭാഷാശാസ്ത്രനിരീക്ഷണങ്ങളെ വിശകലനം ചെയ്യുന്നതാണ് ഇത്തരം അവ്യക്തതകൾക്ക്[1] കാരണം. ചുരുക്കത്തിൽ, സൈദ്ധാന്തികതലത്തിൽ പുലർത്തുന്ന ഭാഷാദർശനപരമായ വിശാലത ഭാഷാവിശകലനത്തിൽ *വ്യാകരണമിത്രം* പുലർത്തുന്നില്ല. എങ്കിലും ആധുനികപഠനങ്ങളിലേയ്ക്ക് വെളിച്ചംവീശുന്ന ചില സൈദ്ധാന്തികസൂചനകൾ വ്യാകരണമിത്രം നല്കുന്നുണ്ട് എന്നതു ഏറെ പ്രസക്തമാണ്.

കുറിപ്പ്

1. ഗോത്രജന്മം ധാതുക്കളെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയാണ് എന്ന നിരീക്ഷണം. (1989:133), കക്ഷ്യാവിഭജനം തെറ്റാണെന്ന നിരീക്ഷണം (1989:303).

ഗ്രന്ഥസൂചി

ആൻഡ്രൂസ് കുട്ടി	2004	ഭാഷാശാസ്ത്രം സിദ്ധാന്തവും പ്രയോഗവും, കേരള ഭാഷാഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം.
ആന്റണി, സി.എൽ.	1989	കേരള ഭാഷാപഠനങ്ങൾ, കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ.

	1994	കേരളപാണിനീയഭാഷ്യം, ഡി.സി.ബുക്സ്, കോട്ടയം.
ഗിരീഷ് പി.എം	2001	ഭാഷയും അധികാരവും, പാപ്പിയോൺ, കോഴിക്കോട്.
നമ്പൂതിരി ഇ.വി.എൻ.	1989	വാക്യഘടന, കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം.
പ്രഭാകരവാരിയർ കെ.എം.	1999	ഭാഷാവലോകനം, വള്ളത്തോൾ വിദ്യാപീഠം, ശുകപുരം.
”	2002	ഭാഷാശാസ്ത്രവിവേകം, വള്ളത്തോൾ വിദ്യാപീഠം, ശുകപുരം.
മേരി എൻ. കെ.	2005	മലയാള വ്യാകരണസിദ്ധാന്തങ്ങൾ കേരളപാണിനീയത്തിനുശേഷം, (അപ്രകാശിത ഗവേഷണപ്രബന്ധം) എം.ജി. യൂണിവേഴ്സിറ്റി, കോട്ടയം.
രാജരാജവർമ്മ എ.ആർ	1989	സാഹിത്യസാഹ്യം, കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശൂർ.
”	2000	കേരളപാണിനീയം, ഡി.സി.ബുക്സ്, കോട്ടയം.
രാമചന്ദ്രൻ പുതുശ്ശേരി (സമ്പാ)	1996	കേരളപാണിനീയവിമർശം, കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം.
ശേഷഗിരിപ്രഭു എം.	1989	വ്യാകരണമിത്രം, കേരളസാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശൂർ.
സുകുമാരപിള്ള കെ.	1980	കൈരളീശബ്ദാനുശാസനം, കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം.
സുധാകരക്കുറുപ്പ്, ടി.എ	2001	ശേഷഗിരിപ്രഭു മലയാളത്തിനു നല്കിയ സംഭാവന, (അപ്രകാശിത ഗവേഷണ പ്രബന്ധം, കേരള സർവകലാശാല, തിരുവനന്തപുരം).
Asher. R.E	1994	Encyclopedia of Language and Linguistics, Pergamon Press, Oxford.
Brown Keith	2006	Encyclopedia of Language and Linguistics, ELSEVIER, London.

The Syndrome of Radical Regression or

The Anatomy of Cultural Schizophrenia

R. Nandakumar

This essay is concerned less with art *per se* than with a phenomenon of what I have called cultural schizophrenia[1] that was and in many ways still is, typical of the cultural scene of Kerala starting from, tentatively speaking, the late sixties of the just concluded century and having a bearing on the art practice of the region. Whatever little art that is discussed, namely two sculptures by a Malayali artist, comes towards the close of the essay and these sculptures are no more important to my context than as two examples to illustrate the largely meta-aesthetic concerns of my argument. In other words, the subject of the present study is categorically not those two sculptures. I believe that works, no matter how they are 'rated', can offer interesting sidelights about, not to say insights into, certain social phenomena in the context of which the works themselves could be better understood.

Anybody who is fairly familiar with the contemporary Kerala society would not have missed to observe the self-professed and overstated 'radical' stances of cultural attitudes that are characteristic of the mindset of certain groups or sections of society. More often than not these attitudes and stances unsuspectingly mask a decadent, retrogressive and in many respects, fascist psychic disposition which of course passes for exactly its opposite by virtue of its claim to be 'radical'. In the course of my argument it is hoped to throw some light on the social undercurrents of the period which, if not causative of,

were at least coeval with the phenomenon symptomatic of a morbidity verging on social neurosis.

A brief outline of the period highlighting its more discernible social and cultural trends can offer a background to the scenario under consideration. In the social and political life of Kerala of the early seventies preceding the infamous National Emergency, corruption was writ large in the whole range of political practice. A corrupt bureaucracy, political instability, an already weakened Left movement and communalism have eroded public faith in democratic institutions. The Marxist-Leninist-Maoist thoughts assuming the sobriquet of Naxalism were gradually gaining ground as a movement, with its dastardly misadventure of a strategy aimed at individual annihilation of the 'class enemy'. Instances of sporadic violence and political murder had rocked the social life of Kerala and spread panic among the people. Unemployment among educated youth had already become an ominous social scourge. The period also saw the consolidation and marshalling out of the various views and notions about modernism prevalent in Malayalam literature that were as yet vague and rather loosely defined.

In this situation the initial exhilaration associated with modernism which incidentally, was largely literary in orientation with its existentialist baggage of alienation, angst and absurdity was not to have lasted long. The common theme of disillusionment understood in the existentialist parlance was now experienced more and more as located within concrete, objective societal forces and no longer as a subjective predicament of some transpersonal universal condition. There was much talk about social commitment, radical consciousness and the interface between art and ideology. But all this was in marked contradistinction to the socialist-realist aesthetics and its voluntarism and instrumentality as advocated by the senior generation of writers of the Progressive Writers' Group most of whom were out of sorts with the new intellectual environment.

Then the onset of the dark times – the National Emergency. Police atrocities and political witch-hunting primarily directed against the banned ML factions virtually let loose a reign of terror. Gagging of the press leading to speculations and rumours about the rampant extra-judicial killings in fake encounters, custodial detentions and deaths, intelligence surveillance and so on held civil life hostage. There was a conspicuous lull in cultural activities as all forms of expression that were suspected of protest and dissent were ruthlessly suppressed by an indiscriminate censorship.

Understandably, once the Emergency was withdrawn there was a spurt of art- and culture-related activities, almost amounting to a euphoric spree. That was the time when the print-reading, art-fancying, culture-mongering middle class elites got a shot in the arm – poetry reading sessions, film screenings, literary camps and workshops and so on were the order of the day. And everything was swallowed up by the culture industry and rehashed through the inflated and pompously vacuous verbiage of literary journalism that became a surrogate for serious critical enquiries with any amount of concern and commitment. There was an outcrop of little magazines which made the most of a peculiar 'radical' syndrome, being essentially a fall out of the preceding intellectual environment, emotional climate and mental ferment during the Emergency. When the ban on the ML faction was lifted, the erstwhile sympathisers and fellow travellers, more than the cadres, were more into 'culture' in a big way, becoming rather apathetic to politics. The cultural front they formed was rather amorphous and freewheeling in regard to ideological affinities and it functioned without any direct political leadership or control and could accommodate any number of self-styled ex-Naxalites who incidentally were, as the joke goes, more in number than Naxalites ever were. Suicides and psychic disorders were a common feature among the youth who once owed allegiance to the ideology or were active as cadres.

Social recruitment in such situations functions through group affiliations for identity purposes in terms of the appropriation of and identification with certain cultural symbols that are themselves a kind of templates for enculturation. In the intellectual climate and emotional ferment that prevailed in Kerala in the eighties as described above when it was open season for a particular brand of self-appointed rabid radicalism, nobody missed to get on board the crowded bandwagon as these cultural templates were well within anyone's reach. When the threats of the Emergency receded and became a thing of the past, it became the pretext for a self-indulgent and wishful glorification of the pet theme of imagined 'sufferings' at the hands of the Establishment – the displaced father figure. The public rhetoric of radicalism as it was in the air then was streaked with the moralistic and self-righteous undertones of a 'social criticism' which was well in tune with the elitist discourse of culture; and it was inscribed with the thematics of such a glorified 'suffering' in which a certain moral anxiety was posited as a grand political design of 'radicalism'. The exact nature of this 'social criticism' should be seen rather not in the content than in the tone, tenor and temperament of its loud disclaimers, overstated denouncements and intemperate disavowals.

Hidden beneath the compulsive-obsessive nature that marks these 'radical' stances of glorified persecution mania was a feverish anxiety and insecurity for which *fear of success* was an unconscious problem solving – with the persecutor always being the *important other*, sublimated into the image of the Establishment in the post-Emergency narratives. The collective anxiety and moral fears in which such a *pathology of the self* found expression created a social situation that proved to be conducive to a valorised pseudo-political rhetoric with its implications to 'radical' art, whatever that be. It offered the pre-condition for the creation of a particular self-image of the artist exemplified in the figure of the 'rebel in rags' – a kind of bohemian cum ascetic cum revolutionary – which was itself a cultural stereotype as the product of dominant representations. It is this self-image of the artist, bound by the rigid contours of a provincial ego and re-enacted through the accepted cultural stereotype of the 'radical', that many of the self-styled Radical artists of Kerala tried to appropriate for themselves in the eighties. The curious psychic predilections and personality traits formed during that period lingered on well into the eighties and mid-nineties through the process of enculturation and group affiliations as described above. So much so that the sculptor whose two works are discussed towards the end of this paper, though had no truck with any political practice at any point in his life, later claimed political links specifically with the Naxalite movement and played out the appropriate role of an ex-Naxalite even until the late eighties. The general thematics of 'suffering' with which the 'radical' discourse is inscribed now assumes the undertones of sacrifice, renunciation, abstention, stoicism, asceticism, etc., the implications of which are as important to politics as to art.

To speak in broad terms, one may say that in such a situation all manifestations of inter-subjectivity as expressed in modes of social behaviour among large social groups during this period was marked by a strained, withheld and hamstrung emotionality. This had to do with conflicted social role-identifications – that is, the conflict between the auto- and allo-identifications with whatever is the given social role. The isolationist and defensive attitude that thus results takes resort to a conscious and self-willed disavowal of the role with which the person is socially identified. And this role, which though by itself is distanced from and disowned by him, each wants as a mark of the extent to which the *other* is distanced from him, through the *other's*, not *his*, particular role-identification. Unless such a distancing factor is tacitly imputed to the other, each would be at a loss to come to terms with the projected singularity or exclusiveness of his/her self-image – a *self-image* that is held to be at variance with his/her recognizable *social role*. The manifestations of such a conflicted subjectivity born of the intra-subjective disjunction between the social role and self-image take on a predictable and familiar pattern of cultural counterphobias conditioned in terms of the templates mentioned earlier as a matter of habit repeating itself compulsively in a range of situations.

Theory apart, it is amusing to consider here a very pedestrian aspect of a particular behavioural pattern that is found common enough among the Malayalis – interestingly perhaps, too common to be taken note of. Two Malayalis not apparently known to each other or let us say, not 'properly' introduced to each other but recognising to be belonging to the same class or group, while coming across or walking into each other in passing on the road, it is an all too familiar sight how each is at pains to avoid eye contact with the other by averting glances; and the accompanying body language is an accepted behavioural code in similar situations. This is the manifestation of a kind of shrinking into oneself lest he should be 'exposed', that is, known for what he is. It is as if each is trying to say not so much "I *don't want to* know you" as "I *want not to* know you lest I should be known by you". He will pretend to be indifferent to the other, to be casual and unconcerned about the other, whereas he will in point of fact be preoccupied with mentally encountering and weighing himself up against the other all the while. The tacit understanding implied in such behavioural modality is that not seeing the other amounts to not being seen by the other. There is no other society in which inter-personal relations in normal situations assume the strained nature of encounter when people are heard so often to say: "You don't know who I am." / "Whom do you take me for?" or "What do you think of yourself?"/ "Who do you think you are?" and so on. Many other aspects of such behavioural pattern that are peculiar to the Malayali stand better explained in the light of the foregoing observations, though there are no empirical data in support of it – like, his proverbial apathy for falling in queue, his view of social decorum as an unwanted philistine pompousness, a lack of concern for the other in public situations which almost amounts to an uncivil rudeness and so on. There won't be many other societies that do not have either a natural and easy mode or habit of addressing the other person in one to one communication, using specifically the second person pronoun for 'you'.

This urge to distance oneself from the *other* is provided with an idealistic rationale by an inward-looking defensiveness and at the

same time, is prompted by the breaking down of the natural modalities of interpersonal behaviour in social intercourse. Within a situation of conflict between an oppressively domineering superego and an ego that is weakened by its inability to stand up to the norms it has set itself (under the dictates of the superego), *success* as an ideal in the value constellation of *social* discourse assumes a curious *personal* dimension. In this subconscious *fear of success as problem solving*, it embodies an ambivalent relation to *success* that veers between a defence of and an apology for *failure*. The pursuit of *success* is internalised as its own negation seeking its representation in the symbolic field through a self-willed courting of *failure* in terms of identification with the social symbols of *failure* that are themselves culture-specific signifiers. (Interestingly, the symbology of this cult of *failure* as it is inscribed within the narratives of 'radical' culture shares an invisible border with the existentialist notions of meaninglessness and absurdity that were quite in the air in the immediately preceding period and with the woolly and romantic popular assumptions of the perennial bohemian ideal.) As the pursuit of *success* is always riddled with the unconscious fear of not being up to it and hence as its elusiveness is countered with a *denial of success*, it creates curious equivocations between self-overestimation and self-pity. In other words, *failure* is internalised negatively as a vindication of *success* which itself is "a mode of presenting what one is in the mode of not being what one is."[2] When through negative projection the *other* is created, that becomes itself an abstraction of a value configuration the point of which is a vindication of the flippancy of *success* and its pursuit. Though it is the ideal that progressively fails the "I", *success* for the *other* is always suspect. This antithesis implicit in the value configuration embodied in the *other* is conceived as against the terms of a vague moralistic self-righteousness such that the *other* can now be transposed to the world at large, the cultural scene, social evil or the current state of affairs of anything from the immediate world of experience. What is to be noted is that this value configuration is built around an obsessive preoccupation with the success/failure dichotomy which repeats itself as that of real/phoney, genuine/bogus and so on, as it is inscribed in the conflicted terrain of the ego/superego versus the identity theme. As for example, the rueful personal note in the famous lines by the poet Changampuzha Krishna Pillai though written half a century before the period under discussion, when he says: "To have an honest heart in a humbug world was my failure". Though poetically rather unexceptional, it is revealing how neatly the structural break up of this confessional lament falls into a familiar

schema of binaries in the I/world constellation around the implied theme of *success*:

world	>	phoney
I	>	genuine
success	>	phoney (the world)
failure	>	genuine (I)

To come back to our main argument. By providing an idealistic alibi for the incompatibility between what he *does* compulsively (in an attempt to cope ritualistically with the degradation of the situation) and what he *does not* by wishful abstaining (through negative internalisation of the ideals that fail him), it becomes a palliative for the *fear of success*. The extent of this phenomenon can be seen in the widespread prevalence during this period of a celebration of the symbols of failure that were accorded an exalted extra-cultural status that fed into a discourse of the *cult of failure.*[3] Moreover, the feverish and frenetic nature of their avowed allegiance to these cultural symbols of *failure* which they cling on to with a fanatic obduracy almost as if once deprived of them they will sink into non-existence, is itself evidence of its morbidity.

There is an engrained Oedipal trait underlying this phenomenon which can be looked at in broadly Lacanian terms. All the moral fears, anxieties and prohibitions that the subject confronts in the external social order engendered an ego-defence mechanism that has to draw on the same dictates of the superego that he cannot rise up to and has to be endorsed by the superego itself which he cannot identify with. Incapable of sociable expressions of emotional reciprocity, this inability is internalised through the inhibition that displaces it with a compulsive moral anxiety. By projecting the apprehensions of guilt in *not having loved* the object of loveable identification, that is, the ego-ideal, onto the superego itself, he enters into an ambivalent and yet cathartic encounter with the dictates of the superego as the Paternal Law, to absolve himself of the guilt of *not being worthy of love*. It may also be remembered that the Paternal Law itself has now fallen into disgrace following the social decline of the Paternal Imago which was the accumulated social experience of a series of structural changes that were under way following the disintegration of the joint family system, matriliny and so on. As it is the social decline of the Paternal Imago, so it is not any individual father as such but the totality of all system-maintaining institutions of authority on the macro-structural level. (Together with this was also the fact that in the particular moment under discussion all the gate-keeping and system-main-

taining institutions of the public sphere were rampantly corrupt). This particular trait in the individual psyche is greatly reinforced on the macro-structural level which repeats the situation through the structural perpetuation of repression in terms of the received practices of deviance and asocial behaviour and all other available forms of negation as that of authority, of middle class morality etc., that have a place in the public rhetoric of 'radicalism'. It is not going too far to suppose that the characteristic mindset of the ML faction the cadres of which were by and large former members of the student wing of its parent party, the CPM, or who owed allegiance to it in some way, was informed by this psychic trait especially in its conflict with the parent party which now represented for them the Establishment.

When the ideal of *success* that the subject sets himself is at the same time decreed by the Paternal authority which commands: "Thou shalt pursue success," it puts him in a state of acute confusion and conflict – his own cherished ideal being dictated to him by an authority that forbids him from identifying with it. This prompts him to negate the very *ideal of success* or in any event, to establish his *ideal of success* as different from that given him. But paradoxically, while negating one ideal (of *success*) decreed by the Paternal Law, unknowingly he finds himself conforming to its counterpart – that of 'suffering' in the form of abstention (being a vestigial version of the archetypal renunciation) which itself is a precondition dictated by the Paternal Law for achieving *success*. This is the typical double bind where the elements reciprocally reinforce even when their relation is contradictory, that is in this case, the prohibitory measures as a precondition for achieving *success* in themselves being a prescriptive approximation of *failure*. An idea of 'suffering' or 'sacrifice' expressive of an 'ascetic' abstention from the pleasures of life as a prerequisite for *success* – a process of chastening through austerity construed as denial of pleasure that should make him worthy of the hard-won success – was part of a general attitude to life of the middle class. However, the peculiar self-delusions about austerity as they are recycled in the discourse of the everyday did not amount to anything more than instilling a kind of guilt in feeling good – a mistrust of the feeling-good factor in everyday experiences that inhibits one from enjoying them.

For the traditional aristocracy and the landed gentry this inhibition also served as a timely response to the unprecedented economic boom in the state caused by what is called in a pejorative sense as Gulf money, the beneficiaries of which were mostly the minority communities and the traditionally underprivileged. Confronted with the moral fears and cultural shock engendered by this social situation and to salvage the lost mundane authority and economic status, the traditionally privileged class had to fall back on its ideal self-image in which the concept of austerity was invoked to attest to its cultural capital. What the Gulf money and its accompanying economic well-being, particularly among the under-privileged sections, in effect created was a cultural divide between the 'high' and the 'low' cultures with its corresponding discrimination of social status between the traditional rich and the neo-rich. The latter were invariably associated with the 'fast buck' and easy success and were the butt of social ridicule and scorn, particularly on account of their lowbrow tastes and values reflected in their preference for the flamboyant, the gaudy, the ostentatious and the banal. All this could be countered only by invoking the ideal of simplicity; and austerity was the price to be paid for asserting oneself against the banality of quick success and easily won recognition. The rigours and austerities to be maintained for this came particularly under the dictates of the Paternal Law. In the attitude typical of this worldview, youth is the period that must be chastened, through austerity and rigours that should guard him from falling for the temptations of flippant enjoyment. Thus austerity which in the patriarchal discourse gives legitimacy to the *pursuit of success* is internalised in its inverse form as the *negative expression of success* and is posited as a value in itself by assuming the 'spiritual' dimension of *renunciation* against the sin of *success* (which is also, paradoxically, denial of pleasure for the sake of *success*), being always the generalised aspect of the *other*. As a corollary to this is the assumption that when a person is credited with success it has more to do with an acceptance of his/her social role than with a vindication of his/her self-image, thereby making the disjunction between the two more acute. Moreover, if such an acceptance of the social role is the precondition for *success* by way of recognition or 'fame', it has all the more reason to be suspect as it has to come from the public sphere which is the ideologically demarcated site of articulation of the *other*, representing low culture, philistinism and the Establishment.

One can notice the persistence with which, through repetition compulsion, such a person will turn any situation ranging from simple matters of everyday experience to those involving value preferences as in matters of art, into one where he or she can act out his or her moral anxiety in a similar manner. Their response, no matter its merits, asserts itself as if with a vengeance to prove a point about themselves in their being different from the other, thereby scoring over the other. The recurring pattern typical of such responses especially in regard to artistic

value preferences could not help but express itself in a one-against-the-other manner, where one of the elements being invariably a symbol of exalted *failure* is privileged over the other which is a symbol of worldly *success* (the norm being denial of recognition and the winning of it respectively, from the Establishment and the public sphere). The cultist associations that surrounded some of the typical figures who have assumed a phenomenal, almost iconic status in this context depended on how easily those figures would lend themselves to be accommodated in such an unstated schema of binaries in tacit opposition to their implied *other* as a foil. Characteristic of this syndrome is the mythical aura accrued to figures of the likes of Ritwik Ghatak and John Abraham, where the implied *other* was sought in the persons of their contemporaries more well-established in popular estimation (or by consensual validation) like Satyajit Ray and Adoor Gopalakrishnan or G. Aravindan, as the case may be. It is difficult to believe that what made John Abraham the kind of cult figure that he was, has anything to do with his achievement as a filmmaker. It appears on the contrary, that what facilitated it was largely the role of the 'radical renouncer' or of the 'rebel in rags' he played out that offered an easy approximation to the archetypal symbol of *failure* which was at the same time that of spiritual elevation. Such that he can be pitted against the more *successful* filmmakers of his time, thereby outgrowing his own filmic creations to become an icon of the exalted cult of *failure* for the Malayali. In the umpteen eulogies and personal accounts, mostly fictitious and blown up to mythical proportions, the manner in which the image of the late Abraham configures as a representation would bear this out. In what appears to be typical of this attitude and true to its pathology of the self, a recent Malayalam poem that I came across at random describes Abraham in the lineaments of the archetypal image of the artist as prophet, where the eulogy is balanced by its opposite by way of a tacit 'social criticism' in bitterly mock-ironic terms:

> Abandoning himself to starvation
> When he courted failure squarely
> When he clad his lean and emaciated self in rags .. [4]
> [emphasis added]

Another, perhaps more explicit case in point is the curious way in which the Carnatic vocalist, the late M. D. Ramanathan has assumed an iconic status beyond all proportions in Kerala (and only in Kerala, for that matter, among the other south Indian states where Carnatic music is prevalent) precisely during this period. It is amusing that the adulation of Ramanathan in its over-zealous assertion has inevitably to be validated and vindicated by the overwrought vituperation

fig. 1 K. P. Krishnakumar, *Rabindranath Tagore*, cement concrete, 1983

against other well-received contemporary musicians, though neither of these is grounded in a musically informed sensibility and musically inclined attitude with any affinity for musical aesthetics. What is intriguing about the gleeful adulation of Ramanathan is the fact that in terms of enculturation and sensibility music was the least characteristic of their cultural expression as a group or class. This curious phenomenon can be better understood by looking at how some apparent features of his singing style that appealed to them most, lend themselves to an all too easy approximation to their cultural correlates. The more noticeable among these cultural correlates that his style addressed itself to were those that invoked the ideal of austerity. Moreover, all this was well-according with the image of his musicianship that was projected in such a way that it presupposed its implied *other* in the image of a more *successful* musician, say M. S. Subbulakshmi or M. Balamuralikrishna who by definition appealed only to the lowbred and the lowbrow.[5]

The collective anxiety in which such a ‘pathology of the self’ expresses itself created a social dynamics bordering on neurosis which had its implications more for a particular brand of cultural practice (because of the amorphous nature in which culture itself is construed and the freewheeling manner that surrounds its practice) than for any other activity including the political. Though essentially in no way different from the dilettante attitudes of the time, it had or so it was believed, an intellectual edge on the more privileged ‘official’ highbrow culture represented by the state and its cultural establishment as it was ‘radical’, however fanciful its anarcho-sectarian claims were. That is why when many were compulsively adapting themselves to the renouncer-rebel-radical prototype appropriated by the cultural dandyism of the ‘radical’ bandwagon of Kerala, they were doing so no more out of any conviction than by conforming to certain acceptable social representations in the narratives of culture. This popular representation could accommodate the contradictions between nihilism that “flourishes best when it has an absolutist adversary, real or imagined, as a foil”[6] and romantic idealism. The representations of this prototype as a cultural signifier within the discursive space of political practice (the interface between culture and politics) invoked the renunciatory ideal to redeem politics as it were from concerns that are worldly and materialistic (the more so as politics involves the pursuit of power which is another form of *success*) and at the same time, to derive authority from its approximations to a certain spirituality as the negation of *success*-related pleasure. One of the early examples of this is the character Kumaran Master in the 1974 film *Utharayanam* by the late G. Aravindan and its prototype in the character of Guruji in his widely popular cartoon series. In many respects the kind of spiritual soap that was a characteristic strand of Malayalam modernist writings that embodied such a romanticised representation of the ascetic ideal, on the one hand and the latter-day valorised radical rhetoric of a cultural practice, on the other found a point of convergence.[7]

2

With the social and cultural background as outlined above now we will look at two sculptures done by the late K. P. Krishnakumar who spearheaded the so-called Radical movement in Kerala in the late 1980s. Though the whole thing fizzled out in a few years and now looks anachronistic after the lapse of so short a span as a decade since it was disbanded, much has been made of it in the meantime. To my mind, the whole ‘Radical’ business carried with it nothing more than the cosmetic sensationalism of a cosy campus polemic streaked with the lumpen bravado of the ‘radical’ rhetoric that was so much in vogue in Kerala during the preceding decade as mentioned earlier. To understand it is to understand what the dubious distinction of being a ‘radical’ is all about in Kerala – the land of Radicals Rampant – particularly, in the eighties. It is, again, to understand the essential nature of repression of the Malayali psyche of the given period – a psyche defined by the rigid contours of a provincial ego. The isolationist and confrontationist postures put on by these people and the rabid counterphobias they swore by, seen in the context of these aspects, were nothing but the ego-defence mechanism that took recourse to a free-for-all kind of ‘radical’ dandyish culture argot, peculiar to the cultural scenario of the post-Emergency Kerala. And it still lingers on, though in a less explicit manner.

In the broad framework of the perspective and its premises as outlined above the two sculptures by the late Krishnakumar offer an interesting case study. The first is a full figure portrait of Rabindranath Tagore done in 1983, a little more than life-size and in cement concrete, that is erected in front of a housing colony near Santiniketan coming under the Tagore Society for Rural Reconstruction, founded by the extremist turned Gandhian, Pannalal Dasgupta. In the first place, the sculpture does hardly justice to the idea of public art by conceding the significance and relevance of its subject – a portrait of Rabindranath Tagore installed in front of a housing colony named after him in fulfilment of the wishes of the people and as envisaged by the founder of the housing project. However, Krishnakumar had different ideas about Rabindranath Tagore. Having had come under the overwhelming impact of the personality factor of Rabindranath while a student in Santiniketan, Krishnakumar, true to his Malayali self, would understandably have developed a resistance typical of the encounter with the *important other*. It was in fact Prof. Sarbari Roychowdhuri of Santiniketan whom the organisers approached for commissioning the work and it was at his instance that the work was entrusted to Krishnakumar who was a student of his (considering that it would be a financial help to him). However, getting hold of the opportunity he did not miss to turn it into one of giving vent to his unconscious motivation of ‘radical’ denigration of the *other.* As for the organisers the sculpture turned out to be a disaster as it disappointed and outraged both the residents and the people of the locality. Far from suggesting that it should have subscribed to the public image of Rabindranath in tandem with the perceptions of popular narratives meant for cultural consumption, what is meant is that there is something about the sculpture that smacks of motivated and malicious insinuation and

vilification not only of its subject but of all that he symbolised to those people. And that it is patently in bad taste. There are portraits that record the silent encounter of two personalities as it transpires between the artist and his sitter during the actual process of painting, in the form of a tussle of will or a clash of ego. A great example of this from world art is Goya's portrait *Don Andres Del Peral* (1798) where we have to remember that the sitter, Peral, was himself a craftsman painter and gilder at the court of Madrid and that his nervousness and uneasiness before the probing gaze of Goya is quite understandable. The palpable tension of the painting "arises from the tug of war Goya enacts between his desire to produce a portrait fit for inspection at the Royal Academy of San Fernando…and *his equally strong wish to explore the full ambiguity of his relationship with a man anxious not to give too much away under the painter's unsentimental scrutiny*."[8] [emphasis added] But in all this Goya does not deprive his sitter of human dignity even when he reveals a lot of the private person that his sitter was.

To say that the sculpture under discussion tries to demystify the personality cult surrounding Rabindranath Tagore does not somehow wholly meet the case. There are portraits of Tagore that are the least flattering or glorifying for that matter, as *Portrait of a Poet* by Ramkinker. This sculpture belongs to the early phase of Ramkinker's style when his work both in painting and sculpture showed distinctive affinities with the cubist idiom which at that time, that is, in the thirties of the last century, had exercised considerable influence on Indian artists generally. This can be seen in the overall treatment of the mass and the planes of this work which at the same time is not simply a matter of formal adaptation of that idiom. Here the cubist idiom lends itself to a generalized treatment of facial features in a conceptual manner, thereby lifting the portrayal from that of the particular person that Rabindranath was – though that aspect is too obvious to need acknowledgement – into an iconic representation of *the* poet. This aspect of the cubist context to his preoccupation comes into play in ascribing a certain metaphorical correspondence to the various imagery with the natural elements, as for example, that of the beard with water, the nose with thunderbolt, etc. In fact, this is revealed by the artist in the inscription he had left on the backside of the work, though it is not necessarily meant for the viewer to read. In a recent full figure portrait of Rabindranath by Sarbari Roychowdhury, it is at the same time a romantic celebration of a youthful cultural icon of the Bengali and a warm personal tribute by an artist to another artist. What informs the portrait sculpture of Rabindranath in front of the housing colony is a conspicuous lack of empathy, warmth and well-meaning appreciation for its subject that in

its nervous, overwrought and presumptuous assertion shows through the underlying compulsive obsessive nature of its motivation. It embodies the experience of an encounter of one's self-importance vis-à-vis the *other* whose importance is presupposed as a matter of right. The personal undertones of this curious collective Oedipal trait engrained in the perception of the *important other* are all the more evident considering the complex and problematic relation with the symbol that Rabindranath was – patriarchal figure who combined in his persona the *roles* of the hero and yogin and hence more importantly, who symbolised the mediation between the opposites, success and renunciation, worldly fame and spiritual elevation.

The other sculpture by the same artist called 'Thief' is evidently a self-portrait. It was done in the sculptors' camp at Kasauhli in 1984 and exhibited in October next year in the Rabindra Bhavan Gallery in the show called *Seven Young Sculptors*. As a self-portrait, its visual sensationalism notwithstanding, it offers a study in contrast of the complex correlation between the projection of the *self* and the acceptance of the *other*, when seen beside the former work within the framework of my premises. It is called 'Thief' in English. In all probability, he might have been prompted by the corresponding word in Malayalam 'kallan' which can mean anything between a thief, liar, impostor and impersonator as the case may be. The connotations of the word are implied to have a bearing on the theme of self-exposition or self-exposure. Here, he is presenting the paradox about himself for the world to see that though he is truthfully true to his true self, he is still ruthlessly unsparing and calls himself an impostor or liar. That is, the great crusader against lie in art, as it is known to the world, is allowing himself to be called 'liar' before the same world! In other words, his *bona fides* (of the self) in lieu of his credentials (of the self-image) are being laid bare. The portrayal which purports to be a sculptural metaphor of his exposed self in its 'essential' nakedness is another form of resolution of the contrary aspects of the 'genuine I' and the 'phoney world' of Changampuzha in its correlation with the theme of *success*. It is a *representation* like which his *presentation* of the self is or is thought to be in the general identity theme vis-à-vis the *other*. But all the same, it is nothing but a presentation of his mode of being in the mode of not being what he is. In fact the implied eponymous nature of the work is a glorification of the same self-image thus 'exposed' that is behind the ironical mock-humility of calling it as 'liar' in the resolution of the true/false dichotomy. We have to remember that the ego is a fiction that is complicitous with its own deceptions, in the Lacanian sense. The eternally youthful image of the self, charged with 'creative'

fig. 2 Sarbari Roychowdhury, *Rabindranath Tagore*, bronze, 2005

fig. 3 Ramkinker Baij, *Portrait of a Poet*, plaster of Paris, later cast in bronze, 1938

fig. 4 Another view of fig. 1

fig. 5 K. P. Krishnakumar, *Thief*, painted fibre glass, 1984

potency (read male virility), is also that of the conqueror of the Indian art world! Now the contrast with the portrait of Tagore makes sense and there is no need to labour the point further.

In conclusion, I quote a passage from Linda Nochlin about a self-portrait by Lucien Freud, *Painter Reflecting*, of 1993, in which the aged figure of the artist is depicted with sagging muscles, exposing himself in all his senile nudity, palette knife in hand and stepping into the tattered shoes of van Gogh:

> Like Picasso, the candidate [Lucien Freud] for the art world's leading role is a real man – seducer of women, progenitor of children (legitimate and not), volcanic of temperament, unlimited by the rules that tie poor ordinary people down to moral behaviour, an artist who feels free to look where and how he will, who can consort with all types, from aristos and high Bohemia to marginalia and riff-raff … Freud seems in this self-portrait literally to "repeat" the mythology constructed about him; …a portrait of the artist is not a "self" but a representation; just taking your clothes off, instead of putting them on, doesn't make it any less a fictive construction. [9]

Notes

1. I have adopted the concept and the term 'cultural schizophrenia' from S. N. Ganguly, *Tradition, Modernity and Development: Study in Contemporary Indian Society*, Macmillan (New Delhi 1979).

2. "Negation is a mode of presenting what one is (or what is) in the mode of not being what one is (or negation of what is)."

   Anika Lemaire, *Jacques Lacan*, tr. David Macey, Routledge (London 1977) p.73. Lemaire is explaining Freud's concept of negation: "The subject matter of a repressed image or thought can make its way into consciousness on condition that it is *denied*. Negation is a way of taking account of what is repressed; …"

3. Malcom Easton in his discussion of the artists' community in Paris and the Bohemian idea of the nineteenth century shows how the Bohemian philosophy and way of life associated with "heroic genius" was epitomised in the Chatterton legend. A scathing attack aimed at demolishing the Chatterton legend as expressed in the play of the same name was by Henry Murger through the character Melchior in his *Un Poite de gouttiers* (1851). Murger mentions about the phenomenal influence that the play had on "faint-hearted and over-ambitious minds … with their prickly self-esteem", as the play "represents in dramatic form nothing less than the apotheosis of pride and mediocrity, with suicide as its conclusion …"

   Easton concludes his discussion of Murger: "In the story of Melchior, Murger shows how Vigny's continual harping on the hardships of genius had led, in his weakest imitators, not to heroic resignation but to *an enthusiastic cult of failure*." [emphasis added]

   Malcom Easton, *Artists and Writers in Paris: The Bohemian Idea, 1803 – 1867*, Edward Arnold Ltd (London, 1964), p. 129 – 30.

4. K. G. Amarnath, "John Janmam" (Malayalam), *Nokkukoottam*, no. 1 (April – June 2002).

5. For a discussion of these aspects at some length, see:

   R. Nandakumar, "A Social History of Music in Contemporary Kerala", *Essays on the Cultural Formation of Kerala*, ed. Dr. P. J. Cheriyan (Trivandrum, 1999), pp. 251 – 255.

   R. Nandakumar, "Kezhvi Sheelangalude Samuhyasashtram" (Malayalam), *Kerala Padhanangal* Quarterly, no. 6 (January 1997), pp. 217 – 252.

6. "Many artists…react to the prospect of being devoured by the system by adopting a nihilist attitude. Nihilism flourishes best when it has an absolutist adversary, real or imagined, as a foil. When consumerism is understood to be an all-encompassing, omnipotent system, it serves very well as a foil."

   Terence Maloon, "Changing Perceptions: Further Reflections on the Avant-Garde", paper presented at the international seminar on the occasion of the Seventh Triennale India 1991(unpublished).

7. Novels like *Aswathama* by Madampu Kunjukuttan and *Khasakkinte Ithihasm* by O. V. Vijayan can be considered as examples of this.

8. Richard Cork, "Collaboration without Compromise", *Studio International*, vol. 195, no. 990 (1/1980), p.11.

9. Linda Nochlin, "Frayed Fraud", *Artforum*, vol. 32, no. 7 (March 1994), p. 57-58.

A New Notion of Space Malayalam Novel in the Late Nineteenth Century

Rohith P.

The innovations in the literary/aesthetic culture of Malayalam during the late nineteenth century reflect and re-present the cultural changes that redefined and reconfigured the existing social and community relationships in Kerala. This was realised not by a mere modification or alteration of existing aesthetic artefacts, but by the adoption and, most often, adaptation of new, especially Western aesthetic objects. Consequently, this new media of artistic expression exhibited ruptures from the traditional aesthetic sensibility. By and large, it was the novel that epitomised this newly emerging aesthetic culture in Malayalam literature. This rupture in the aesthetic realm was coeval with and sometimes anticipated shifts in the socio-cultural, economic, political and the familial landscape of Kerala. Both the tendencies were more-or-less born out of the colonial influence. Colonial modernity, by means of agents such as Christian Missionaries, Western/English education and the colonial governance, provoked immense reactions which also led to the restructuring of the Malayali society. The compartmentalized hierarchical caste structure started to be challenged both from within the caste Hinduism and from outside by the Missionaries and the colonial government. Such activities and influences enabled the economically, socially and educationally oppressed to come up and challenge the existing system. This aspect of the social life and its implications are no more evidently reflected than in the novels written during the period.

With its putative claim of realistic representation, the novel based itself on the life and people of contemporary society. The

contemporary communities with all their vices and virtues grabbed a major portion of the new aesthetic object, the novel. The realistic mode in fashion, along with the new way of treatment, required the writers to adhere completely to the spatial and temporal aspects of their settings. It is this newly found emphasis on the spatial and temporal elements in the novels published during the second half of the nineteenth century that forms the basis of this study, which enquires into the changing community relations, the challenging of the traditional world order, the emerging individualism and the breaking up of hegemonic relationships that restructured and modernised the society of Kerala.

The fascination shown by the writers for the spacing and timing of their works in their respective societies is true of most Malayalam novels published in the second half of the nineteenth century with the exception of *Kundalata* (1887). The actions and people of these novels too were specifically regional, and the proximity these works enjoyed with the external spatial and temporal elements enabled the authors to take up the question of social reform. The novels written during this period succeeded in capturing this transitional aspect merely by placing their narratives in the background of contemporary societies/communities.

The novels taken up for discussion here are all specifically regional. *Indulekha* (1889) by Chandu Menon is based on a South Malabar Nair taravad, *Saraswativijayam* (1892) by Potheri Kunhambu, depicts the Pulayas of North Malabar and *Ghatakavadham* (1877) by Ms. Collins, talks about a Syrian Christian family in Southern Kerala. The concept of literary space and time as reflected in these novels provides the reader with a new kind of space-time relation, one which is inseparable and intertwined. The spaces of these works are regions of nineteenth century Kerala—Southern, Northern Malabar and Southern Travancore respectively—and the temporal dimension of these works is defined by physical particularities thereby making the situations described tangible. The phrase, "regions of nineteenth century Kerala," explains this new relation between the spatial and temporal aspects as opposed to the "once-upon-a-time ambience" displayed in the pre-novel genres.

Space, unlike place, is a social construct and it may appear paradoxical to assert that the place of these narratives remains the same while their spaces are different. Place is more a matter of geography, whereas space is social as well as temporal and it is determined by the composition, particularities and perception of the period and population. The stress on the spatial and temporal aspects

is warranted if we understand that most novels of the time were in one way or the other a criticism of the then society in a rather conscious way.

Spacing of these early novels in regions of nineteenth century Kerala is significant as it allowed writers to explore issues related to colonial modernity. Despite thematic commonalities, say for instance, the plight of women, these novels do not present us with a uniform, homogeneous aesthetic artefact. This aspect of these novels plunges us into the question of their writers geographic and social milieu. Novel writhing in Kerala was not confined to any particular region during the early stages of its development. Along with their geographic variations, early novelists differed immensely in their social as well as caste backgrounds. While Chandu Menon belonged to the Nair community, Kunhambu was a Tiyya. The author of *Ghatakavadham*, chronologically the first attempt at novel writing in Kerala, Ms. Collins, was an English woman. She is the daughter of an English missionary, Rev. Hoxworth and wife of Richard Collins, who later became the principle of CMS college Kottayam. It could have been this protestant background that enabled her write against the unchristian aspects of the local version of Christianity popularly known as Syrian Christianity.

However, novelists of the second half of the nineteenth century were aware of the paradigm shift in narrative/artistic space and time from one that is universal to one that is region specific. Hence most of them have taken care to inform the readers about the importance given to spatio-temporal elements. In his preface, Kunhambu says, "What moved me to write this book was reflecting on the unhappy situation of the Pulayas of Malabar who are in a far worse state than the Parayas of Madras and elsewhere" (xii). Rightly, the miseries and hardships of the Pulayas of Malabar that *Saraswativijayam* expresses correspond to the temporal specificities of the locale, which are different from elsewhere. The same emphasis on spatial and temporal aspects can be discerned in the prefaces of both *Indulekha* and *Ghatakavadham*. In the preface to the first edition of *Indulekha*, Chandu Menon qualifies his narrative as "ee kalangalil nadakkuna matiri" (like the things that happen in our times). The same is reiterated in the preface to the English translation: "modern Malabar is depicted in his pages and the language of Indulekha is the living Malabar of the present day."

The narrative of *Indulekha* is located in South Malabar and the author provides a spatial description of the taravad. In a letter to Dumergue, his translator, Menon writes, "the events are supposed to have taken place in our own times in some part of South Malabar. The scene of the principal events in the story may not inappropriately be fixed at some place not far away from Native Cochin." The actions of *Saraswativijayam* likewise are closely bound to its settings for in the beginning of his work, Kunhambu writes, "there was once a Brahmin by the name of Kanakasekhara illathu Kuberan Nambudiripad ... He was about forty-five years of age at the time that the events in this story took place. Not many years have passed since he died. His illam was situated in North Malabar" (1). The preface to *Ghatakavadham* declares, "Some of the events related in this book namely the death of the Pulaya child and some events in the life of Poulose have actually happened." Meenakshi Mukherjee considers Ms. Collins' novel different from most of the early Indian novels for the kind of particularization and naming of specific objects. She remarks:

> The landscape and atmosphere of Kerala is evoked in concrete detail-the splash of an oar as a visitor approaches the house, the swish of wind through paddy fields, the shade of the mango tree under which children sit on reed mats and squeeze juice out of ripe mangoes, the yard of the landlord's house lush with tendrils of yam climbing jack trees, yellow flowers of the pumpkin and cucumber, 'deep purple leaves of the *cheeras* standing in contrast to the green ridge of *goorkas*. (qtd. In *Realism* 22)

This adherence to the spatial and temporal settings is usually comprehended and read as symbolic of the emerging notion of nationalism throughout the country. True, the physical space in novels like *Indulekha,* also represents shared principles and values. For instance, all through his travel Madhavan comes in contact with people with similar values and convictions. In this sense, novels like *Indulekha* suggest that cultural, social and political imagination precedes the physical imagination of nation. However, upper caste works like *Indulekha* suggest that the closeness to and embeddedness in the spatio-temporal particularities, along with shared principles and values, keep the characters of such works as a united force as against the traditional set-up where compliance was enforced and ensured through force and domination. The narration through the urban landscapes (modern as well as secular) outside the region enables these narratives to imagine and anticipate a culturally homogeneous, pan-Indian community.

However, the notion that novel writes nation as Anderson observes in his *Imagined Communities* does not hold true for Malayalam novels written by and on the lower castes. To comprehend

the notion of nation among such communities one must go beyond Anderson. In the words of E. V. Ramakrishnan, as against the upper caste novels in which the notion of belonging to a well defined territory alternates between region and nation, novels on the lower castes imagine community not in a concrete space, but through religion (4). Nation as such is abscent in these works. This may perhaps be due to the preoccupations of their authors which were evidently social rather than political. This is obvious when one realises that unlike Menon whose primary concern is the emerging nation and position of the Nair subject in it, Kunhambu and Collins endeavour to rid their subjects' societies of the social injustices prevalent in them. In other words, to them, as Dilip Menon observes, nation could be imagined only after individuals, families and homes could be imagined into existence (Not Nation, 71-72).

The juxtaposition of two kinds of political/legal space – monarchy versus modern governance, the rule of might versus the rule of law— can be discerned in the novels written during this period. The dichotomy between the monarchy and the modern governance is clearly brought out in *Saraswativijayam*. One of the characters juxtaposes the Malabar and Travancore regions in this light: "It is because the King is a mleccha that we are faced with all these problems. He makes no distinction between Brahmanas and Chandalas: everyone is punished alike for their crimes. Ah for the old times! Even today Travancore is better in this respect" (21). This assertion by a Brahmin character though hints at the progressive nature of Malabar in relation with Travancore, historical evidences suggest otherwise. However, again, such passages point to the regional variations in the political landscape of Kerala. As against Malabar that was under direct British rule, Travancore was still a princely state. The different political spaces are occupied by different entities. While the space of monarchy negates the possibility of the citizen by subjugating individualistic tendencies, the modern state frees the subjects under the monarchy and individualises them. But the Malayali novelists of this epoch were quite unsure about the way in which the individuality of their characters is to be portrayed. Though the protagonists of these novels resemble the picaro in their wanderings, their specific personal experiences are more-or-less absent in these works. The only exception seems to be *Indulekha* where the protagonist's adventures are described to a small extent. This could be due to the imposed impersonal nature of the lower caste existence. For the oppressed—the lower caste and women, their personal experiences correspond to the experiences of their communities. Thus the ordeals of Maraton, Poulose and Subhadra were not unique but reflect the position of their respective communities.

The early moments of the national struggle for independence, though integrated the movement against the caste system, abandoned it in favour of family reforms. However, Malayalam novels written during this period responded positively to the activities aimed at bringing about social as well as familial reforms. But the novels that were based on the reformation of the family structure, like those in Hindi and Tamil, gained popularity in the language (Clark, 16). Those, which narrated the conflicts between castes, failed to attract popular as well as critical attention. This may be due to the fact that the reforms in the family organisation that were carried out in Kerala during the last decades of the nineteenth and the first decades of the twentieth centuries were mostly confined to the Nair community. Most novels belonging to this group were based on the Nairs and they were among the first to enjoy the fruits of Western education in Kerala. Even the Brahmin community which was at the top of the social hierarchy lagged behind inn reforms due to the closed nature of their living. As expressed by a writer, "long may they remain as they are, untouched by what we here called "progress" (qtd. in Jeffrey 12)

Modern characters of these social novels transgress the traditional space assigned to them and revolt against tradition; they in fact can attain success only by violating the traditional territory. The particularities of various regions within Kerala's geography and the influence of their socio-cultural landscapes on their respective subjects are significant in comprehending the subtlety with which Malayali writers challenged the existing hierarchies. Madhavan's decision to educate Shinnan in spite of the karanavar's opposition, for instance, violates the traditional space of an *anandaravan* or nephew in the taravadu. Madhavan's challenging of his authority, however, caused the karanavar, Panju Menon, to vow that he will not consent to the marriage of Madhavan with his maternal cousin Indulekha. Even then, Indulekha's resolve to take Madhavan for her husband blunts the wrath of Panju Menon. Rightly, in the novel, conservative characters blame English education for youngsters' violation of traditional rules: "As far as having taught them English goes," says Panju Menon, "it is a grave mistake and nothing else. See how much a better girl Indulekha would have been if she had not learned English. … Those who don't know English imitate the bad manners of those who do" (75). Soori Nambudiri, yet another conservative character voices the same anguish when he says, "If women study English, they cease to be clean, that is the evil of it" (106).

It is interesting to note here that in novels like *Indulekha* that are based on the feudal society, the revolting/reforming subjects are mostly from among the Nairs. The locale of *Indulekha*, "south Malabar […] not far from native Cochin," comprises of the feudal, agrarian belt of Palaghat, Ponnani, Ernad and Valluvanad taluks of British Malabar.

Quite contrary to the exploitative feudal agrarian belt of South Malabar, the geography of North Malabar is socio-culturally and ritualistically immersed in everyday forms of resistance like that of teyyam. Consequently, the revolting subject in such a geography, quite appropriately, could be a Pulaya. *Saraswativijayam* begins with the transgression of the traditional individual space by a lower caste youth. If Madhavan and Indulekha break traditional boundaries with the help of modern Western education, the Pulaya youth, Maratan, learned just enough to read and write. But his acquaintance with the white man in Anjarakandy and the classes he received from the Christian teachers change his life. The verses sung by him contain the idea that all are equal:

> Just as there is oil in a sesame seed
> God is within all of us
> Oh guru who reveals this truth to us
> I bow before you daily.
> As we enjoy earthly pleasures
> Our bodies undergo transformation
> Oh guru who gives us a vision of heaven,
> I bow before you daily. (4).

He received this idea from his Christian teachers. The song contains the idea that God is in everyone, an idea which was vehemently opposed by the traditional framework and quite contrary to the belief current in the nineteenth century society. Though the song soothed his weary mind, the Nambudiri is taken aback by the news that the singer is a Pulaya, his slave.

Ghatakavadham, like the two above-mentioned works, starts with an attempt by the Pulayas who were working for Kosi Kuryan to defy the traditional space. They refuse to work on a Sabbath day. On their insistence to grant respite, Kosi Kuryan, the Syrian Christian landlord tells them that Pulayas don't have souls. In his rage, the landlord kills the child of Poulose, a Pulaya Christian and inflicts heavy punishments on them. The words of Poulose after the death of his child are noteworthy: "now onwards my hands won't work for you nor will I take your food." (22). This is a clear indication of him transgressing his slavery. The Pulaya pays Kosi back by saving his child from drowning in the river. This act of the old man softens the heart of Kosi. Unlike the other two novels in which the oppressive class are basically upper caste Hindus, in *Ghatakavadham* the oppressor is a Syrian Christian who is holding a Savarna-like status in that society. The narrative of *Ghatakavadham* is specifically regional also in that the conflict in the novel is between Syrian Christianity and Protestantism. However, despite the stated authorial intention of demonstrating the Pulaya Christian's transgression of their traditional, imposed identities, the author seems to have been caught in a paradox. This becomes obvious when we know that along with the savarna-like status of the Syrian Christians, the heroine is given a savarna background by tracing her maternal ancestry to a Brahmin family.

The novelists are almost united in the view that the emancipation of women can only be achieved through education which will allow them access to public space. Though the female characters have very limited access to the public sphere in the said novels, it is the contention of the novelists that education will eventually lead to the widening of this possibility. Chandu Menon expresses this as one of his goals in writing *Indulekha*. He says, this is "to illustrate to my Malayali brethren the position, power and influence that our Nair women … would attain in society, if they are given a good English education" (XIX). The entry of these characters into modernity, however, is not a simple, natural and homogeneous process with no extraneous influences. For the upper caste Nair subject—male and female—while entry into modernity is mediated by English education, it is not so even with upper caste Brahmin female subject. As with Subhadra, their entry into modernity is realised not just through English education but also by means of Basel mission and Christianity. This dual mediation is even more visible in the case of the lower castes for whom the entry into modernity is facilitated by the intervention of Whiteman/ missionary, English education and even in some cases the upper caste. The mediation of higher caste subjects made their entry into modernity extremely problematic.

There is a marked difference between the spaces described in the novels that deal with the upper castes and lower castes. While the upper caste novels concern themselves with actions taking place in some well furnished dwellings, those works that relate the tale of the lower castes depict their actions in the field. In both *Saraswativijayam* and *Ghatakavadham*, the main actions take place in the fields. Maraton is allegedly killed in a field and the case of Poulose is also not much different. The fields are represented as sites of injustice and inequality. In *Saraswativijayam*, the field again comes up

for discussion during the trial of Subhadra. Here also, the field is seen as a space of uncivilized and uncouth men and one of the Nambudiris is chastised for his activities in the field (55). Working in the fields is considered ignominious by the Brahmins. It is from here that the characters, especially the oppressed, run away into spaces of modernity. In novels like *Indulekha* and *Marthanda Varma*, actions take place in and around well furnished mansions. Barring the incidents in the railway station and in the zoo, almost the entire story of *Indulekha* takes place inside some palatial house.

The point that the incidents of upper caste novels happen in and around mansions and that of lower caste in the fields which are epitomes of oppression and inequality needs further enquiry. For me, this difference in the locale of these two kinds of novels is significant as it illustrates the manner in which the writers relate the issue of narrative milieu with the dichotomy of exteriority and interiority of their respective subjects. These works, in no uncertain terms, declare that the English/Western educated upper caste subjects are particularly fastidious about their interior spaces. The meticulousness with which Indulekha and Mariam keep their interior spaces, be it the study or the household, with hardly any tinge of extravagance and with extreme modesty testify this. To them this interiority also signify a means of registering their protest against the unruly hierarchical exteriority. Contrast this with the lower caste subject in novels like *Saraswativijayam* and *Ghatakavadham* to whom an interior space was not available to escape from the exteriority marked with injustice. Perhaps, the novelists were aware of the fact that in the traditional socio-cultural landscape the space of lower caste is destined to be exterior. The space of interior where emotions and sentiments have a place was not available to them.

An additional fact about the violation of traditional space is that it compels the characters to travel through different places, which in these works are centres of modernity. The travels that the characters of these works undertake provide the reader with an interesting dichotomy of rural and urban spaces. The novelists of nineteenth century regarded countryside as a land of traditions and customs where injustices flourish, and it is in such rural landscapes that the oppressed—Poulose, Maratan and Subhadra—receive unjust punishments and the authoritarian decisions of Panju Menon prevail. It is from such rustic places that the characters of the early novels escape to more modern and urban places. In this process of traversing secular geographies, the traditional hierarchical space gets

transgressed. Madhavan's decision to take Shinnan with him to Madras finally leads to his journey to Bombay and then to Calcutta. In *Ghatakavadham*, Poulose too moves away from his homeland after the death of his child. Though the details of his travel are not given, like others, he too returns successful and causes Kosi to repent. This is because the possibility of their success in the traditional framework is very meagre. Thus, Maratan travels to Cannanore and then to Calicut to be educated. Once out of the traditional restriction, which suffocates them, they are free as any other person. Maratan's journey through Calicut to Madras to return as a judge signifies this. In the same way, Subhadra also travels through a similar geography to attain self-sufficiency. After the smarthavichaaram, she is taken to a missionary establishment and from there to Cannanore and again to Calicut. As showed by the writers, the underprivileged can grow into autonomous individuals only outside tradition, as it stifles and restricts them and consequently prevents them from becoming independent secular selves.

Dissatisfied with the injustices of the traditional polity, modern characters try to move away from it. Thus Madhavan moves to Madras and then to Bombay and from there to Calcutta. Similarly, Maratan leaves his village to Calicut and Cannanore and then to Madras. Poulose and Subhadra too move away from their respective rural backgrounds to centres of modernity. Dilip Menon, in his study of lower caste novels in Malayalam, observes that the social mobility of modern characters are marked by spatial mobility too (Not Nation 63).

The journeys these characters undertake present them with opportunities to come into contact with the progressive ideas of the outside world. Also the cultures of the alien land make them aware of the existence of alternative cultures and ways of life (a trend which is relevant to present Kerala, with the growth in the mobility of the population and increasing migrations and the exposure to foreign cultures through the media of print, television and cinema). This fact is true in the case of Kunhambu himself, who is inspired by the media. He says, "Last May I read exhortatory articles in some English newspapers from Madras that it was absolutely necessary to provide education to the Parayas and this would improve their situation considerably. ..." (XI-XII).

However, the direction the educated upper caste subjects take in their travel is evidently different from that of the lower caste. As suggested by the journey of Madhavan, the former come out of the interior to travel across the nation in order to claim the nation. Whereas,

interestingly, the lower caste subject always goes out of the traditional exterior to new exterior to redeem his interiority. The journeys of Maratan, Poulose and Subhadra demonstrate this aspect. Interestingly though, their journeys are different from that of Kuberan despite the fugitive nature of his journey. While the upper caste Brahmin, Kuberan, traverses the holy, religious geography and attain spiritual redemption, the traditionally oppressed travel through modern, urban secular spaces in order to grow beyond the tradition-imposed exteriorities.

The necessary conditions for these journeys are provided by the economic freedom of the individuals in the society. Earlier, none of these characters would have shown the courage to risk a rift with their feudal society. In the time described in these novels, the society in Kerala was moving away from feudalism towards a more individualistic and new economic system which offered everyone equal chances of survival. They could live without any danger from the feudal lords or from the impositions of the traditional authorities. The transitional aspect of the time is obvious from the act of Poulose who could not feel absolute freedom even after he fled from his native place and consequently, kept his wife in his old house to give details about the landlord's activities. But his thoughts are proved false towards the end of the work.

Travel is a recurring motif in all these works. But there is a marked difference in the journeys undertaken by the traditional and modern characters. The former always move around with a huge procession. This is true of such characters like Kuberan, Soori and Kosi: "One day Kuberan Nambudiripad, his daughter, her children and their servants were returning to the illam from her husband's home. Kuberan Nambudirpad … the antarjanam … the children … the female servants … the male servants … the washerman … This was the order of the procession" (*Saraswativijayam* 2). Again in the same novel, the preparations for the Nambudiri's travel to Kozhikode are described thus:

> He arranged for the washerman to launder the clothes necessary for the journey; the palanquin bearers to clean the palanquin; two pattar boys to cook for him and look after his bodily well being; Kuppan Pattar to carry the writing equipment and keep the accounts; and Raman Menon to carry the oil and liniments needed for his bath (27)

In *Indulekha*, Soori Nambudripad's journey is described thus: "in accordance with the latest arrangement, the Nambudripad and Cherusheri … set forth with their retinue" (128). Kosi too has his retinue.

But in the case of the latter, they undertake the travel alone. Madhavan is alone in his journey to North India, Maratan too travels alone; the reader is not given any information about the company kept by Poulose. This may be due to the collective and closed nature of the earlier times and the more individualistic and open nature of modern times; Madhavan, Maratan, and Poulose are all alone in their enterprises, whereas Kuberan, even when he is a fugitive, is attended by his servant Kuppan.

Travel, to the upper caste subject, most often, is a matter of conscious choice. Madhavan's journey, though forced by unhappy circumstances, is not mediated. All through his journey, he had complete control over his journey, which was no doubt made comfortable by his chance acquaintance with Babu Govind Sen. In this respect, despite his distress over Indulekha's alleged infidelity, Madhavan resembles a young wealthy adventurous tourist in his appearance: "He travelled unattended and decided to dress after English fashion. His luggage consisted of a portmanteau in which he had packed two or three suits, a chest containing his beloved guns and a few cartridges, and a despatch box which held his money and books. He also carried a six-chambered revolver in his coat pocket." Furthermore, the manner in which Chandu Menon describes Madhavan's stay with Govind Sen is touristic in all respects: "Enchanted by the vision of turret chambers, ornamental ponds, jewelled beds, libraries, and pleasure gardens, he felt as if he had quit the earth for some realm of bliss hitherto unknown, and he remained for ten days, enjoying the hospitality of Babu Govind Sen."

Quite contrary to this, the journeys of lower caste subjects are forced and in most cases not even the result of conscious individual choice. Unlike the journey of Madhavan, the journeys of Maraton and Subhadra result out of their helplessness and are mediated by European missionaries. For the educated upper caste subject, journeys to distant urban locations are at the same time recuperative and exploratory. For the lower caste, these journeys are predominantly voyages inward, though assisted by external factors, to discover and redeem their individual selves. Consequently, the sites they visit do not enjoy as much significance as the outcome of their journeys. Perhaps, this explains the absence in novels of itineraries of their journeys. While the upper caste subject travels only after completing his education, it is the travel away from their villages that provides the lower caste with opportunities to learn and modernise themselves. Hence, in the case of the latter, their journeys are always associated with educational institutions. This aspect of their journeys is evident

from the fact that these links with the secular outside are crucial in creating conducive conditions for the protagonists to return enlightened and empowered.

To conclude, the changing perception among readers about literature along with the changing concerns of writers democratised the subject matter of Malayalam literature. Thus the emerging trends of the late nineteenth and early twentieth centuries can be read in terms of the realization of a new notion of space in the literary imagination. These spaces get constructed, defined and redefined in relation to social categories such as caste and gender, through education, travel and reform movements. The geographical and cultural specificity of the novels enabled them to deal with issues of space with a democratic outlook.

References :

Anderson, Benedict.	1985	*Imagined Communities: Reflections on the Orgin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
Clark, T. W. ed.	1970	*The Novel in India: Its Birth and Development*. London: George Allen and Unwin.
Collins, Irene.	1976	*Ghatakavadham*. Kottayam: D.C. Books.
Jeffrey, Robin.	1994	*The Decline of Nair Dominance: Society and Politics in Travancore 1847-1908*. New Delhi: Manohar.
Kunhambu, Poteri.	2002	*Saraswativijayam*. Trans. Dilip M. Menon. New Delhi: The Book Review Literary Trust.
Menon, Chandu.	1989	O. *Indulekha*. Kotayam: D. C. B.
Menon, Chandu. O.	1965.	*Indulekha: A Novel from Malabar*. Trans. W. Dumergue. Calicut: Matrubhoomi.
Menon, Dilip. M.	2002	"No, Not the Nation: Lower Caste Malayalam Novels of the Nineteenth Century." *Early Novels in India*. Ed. Meenakshi Mukherjee. New Delhi: Sahitya Academy.
Mukherjee, Meenakshi.	1985	*Realism and Reality*. Oxford: O.U.P.
Ramakrishnan, E. V.		"Translating a Genre: Some Comments on Ghatakavadham." Tapasam. 2.1 (2005) : 1- 7.

History, Memory and Memorials in Everyday Life of Kerala

Scaria Zacharia

Scene 1

I am in front of the municipal office of Talassery, a small town in North Kerala. I am with a young researcher working on the contributions of Hermann Gundert to Kerala society.

Talassery, traces back its present stature as a prestigious cultural centre to the colonial period. The colonialists, especially the British, used it as the district head quarters and intervened in the cultural life of the locality. In the past eminent native scholars and creative writers have contributed to the cultural life of the town, but my young friend is inquiring about various places and events related to Hermann Gundert. This is his first visit to the town, but he has the list of important spots to be visited- Hermann Gundert's statue at the heart of the town, Gundert's Bungalow on a small hill called Illikkunnu, the Basal Mission School at the centre of the town and the recently started Gundert Memorial School.

He visited these spots and learned a lot about the life and works of Gundert through interactions with the local people. He relies very much on the popular memory transmitted through generations as the *Purana* of Talessery. Still he is not able to understand Hermann Gundert's presence in the everyday life of Talassery. The local legends as available on the tongue of the ordinary citizens of Talassery and various literary compositions about Gundert do not satiate the researcher. He is asking for more 'wonderful' stories. A researcher or a journalist or any individual engaged in composing a convincing presentation on Hermann Gundert must ensure a narrative with 'flow', 'home' and 'pleasure'.[1] As part of the narrative logic these qualities have to be ensured. For example, one has to offer discursive logic for the transformation of Gundert

the Christian missionary into Gundert the savant of Kerala studies. Gundert is represented in contemporary Kerala narratives as a German genius, who intervened in the history of Kerala studies and modernized it. This 'representation' has to be narrativized by providing factual and logical underpinnings. The narrative logic makes use of 'causation' as a convincing element in this process. To narrativize Dr Gundert's contribution to Kerala Studies, the pre-colonial cultural fabric of Kerala has to be presented in such way that it necessitates the intervention of a foreign genius. To substantiate the modernizing effect of Dr Gundert's interventions, the cultural products introduced by Dr. Gundert have to be presented as specimens of progress and modernity. These are the narrative compulsions to ensure the 'flow' of historical descriptions. The logic, causation in understanding of history has narrative underpinnings prompted by the language. Every historical narrative, including texts like inscriptions has a language game embedded in it. Many careful historians have discerned the generic and linguistic specificities of historical documents. But very few have taken care to understand the 'language play' embedded in the document. The tone and texture of the document, which prompts action, inaction, contemplation or humour, has to be described by exploring various possibilities of understanding. Dr Herman Gundert in the popular memory of Talassery is a German scholar who discovered the value of local knowledge and preserved it for generations to come. He is often described as a scholar going out to the ordinary people to gather valuable information. It is this consideration by Gundert of the ordinary people of Kerala and their everyday life that is cherished in the popular memories. Gundert's books, especially his dictionary, collection of proverbs and historical writings bear testimony to his interactions with the ordinary people and his habit of learning from their everyday life. A very pertinent example is the publication of 'Keralolpathi'. Dr Gundert collected and carefully textualised Keralolpathi, the legends about the origin of Kerala, by layering several textual traditions. What did the text mean to the producer? What was and is it to the Kerala consumer? Is it a document of the past events? Or is it a free flowing narrative about the past? Or is it simply a popular Kerala text? Anyhow, in textualising Keralolpathi, as we understand today he ensured the 'flow' of narrative and it made the work very much acceptable to the larger Kerala audience. Keralolpathi belongs to a genre that is generally identified as Ulpathi Purana 'origin myth'. Origin myths provide the appropriate ‘stimulus and response’ for historical communication in traditional Kerala community. Puranic mode is the 'Home' for historical communication in Kerala. Hermann Gundert's publication of Keralolpathi and the wide welcome response it received may have to be

understood in the relevant communication network. Let us call this the pragmatics of historical compositions by Gundert and their sustenance till this date.

Dr Herman Gundert distinguished himself as a patron of Kerala culture by providing open space for negotiation and manipulation. The structures of his dictionary and historical compositions are the best examples. Let us call this the flexibility or ambivalence of his compositions. In his dictionary there is space for regional and social variants of Malayalam language. The visibility of Mappila Malayalam (native Muslim Malayalam with a lot of Arabic words) has enhanced its value as a reference book.

Puranic mode in its everyday use is flexible and creative. Puranas are growing through additions, explanations and interpretations. Each community, differentiated in several ways, imposes its determinations on the puranic knowledge. The same is true of the 'knowledge' about the past. Remember that the Parasurama story connected with the origin of Kerala has been interpreted in several ways during different periods by different interest groups. The hermeneutical process is part of the historical understanding. History as we see it here is evolving through various negotiations and manipulations.

Scene 2

We are now in Kochi, the nerve centre of business Kerala. Kochi has many historical monuments from the pre-colonial and colonial period. One of the recent additions to the must-see list of the cultural tourist is Kerala History Museum at Edappally on the way to the international airport. Here in the row of exhibits one can see Dr. Hermann Gundert at a prominent position. The role of museums and protected historical monuments in the construction, manipulation and maintenance of memory has to be clearly understood. The visual narrative of Kerala supplemented in the museum by verbal narrative sites him as one of the father figures of Kerala renaissance. Dr. MGS Narayanan, an eminent South Indian historian and the former chairman of the Indian Council Historical Research (the apex body for historical research at the national level), has described Gundert as one of the Acharyas, 'master teachers', of Keralites. Dr Gundert, for a short while worked for the British government in Northern Kerala as school inspector. He propagated modern ideas through his publications in the form of school textbooks and periodicals. Gundert's monumental works selectively remembered today by the people of Kerala foregrounds Gundert as the master guru.

The academic institutions and organizations through their syllabi and prizes further project Gundert as the master guru. For example, the Dravidian University, Kuppam (Andhra Pradesh), has a Dr Herman Gundert chair for Malayalam studies. The Dravidian Linguistics Association has instituted Dr Herman Gundert prize for the best lexicographical study in Dravidian languages. The Association for Comparative Studies conduct an annual Dr Herman Gundert commemoration lecture.

Scene 3

We are in Kottayam, the central Kerala town famous for its publication houses. DC Books which is running the largest chain of bookshops in Kerala, has its headquarters at Kottayam. They proudly declare to the visitors their pleasant experience of publishing Gundert's works on the occasion of his death centenary. The publications, which were very well received, included the most wanted books of Gundert. This list of Gundert's books published by DC Books include his Malayalam-English dictionary, Malayalam grammar, historical books, folklore collections, the Malayalam Bible and a few religious tracts.

The Malayalam-English dictionary originally published in 1871 in Mangalore by Basel Mission has gone through more than 10 editions by different publishers. These are simple reprints of the original publication except in two cases. Even today this is the most authoritative historical dictionary of Malayalam. Lovers of Malayalam praise Gundert's lexicographical skills. Both literary varieties and everyday speech are represented in his dictionary. Serious students of Malayalam Language also use his grammar of Malayalam as a reference work. Other popular works of Gundert that available for sale today are his historical works, Keralaolpathi and Kerala Pazhama. Both of them deal with the past of Kerala. Keralolpathi as he himself testifies won him many admirers among Keralites. This is a compilation of the origin stories of Kerala. He has cleverly used several manuscripts to texualise the printed version. This provides a solid puranic foundation to Kerala history. The other work Kerala Pazhama deals with the colonial period, especially the advent of the Portuguese in Kerala. He has gathered rare materials from foreign and indigenous sources to compile this work. Hermann Gundert's collections of Malayalam proverbs, Malayalam folk songs, official correspondence etc. are used extensively for folkloristic and historical studies.

DC Books has published these books in Hermann Gudert Series (HGS) spanning 6000 pages. Five volumes of Tuebingen University Library Malayalam Manuscript Series(TULMS) also are available in

DC Books. They are part of the manuscript collections of Gundert preserved in Tuebingen University library. All these publications keep Gundert's memory live in the Kerala society. These popular publications of Gundert provide him the enviable status of a linguist, historian and folklorist. This is how Gundert is remembered today in Kerala. Gundert's works as published by DC Books are the best monuments of his life and works. These monuments as edited works reconfigure Gundert's memory according to the needs of Kerala today.

Monuments including Publications, as the public representation of history help to create 'dominant memory'. The dominant memory of Gundert as perpetuated by the reprints of his publications through major publication houses is that of a linguist, historian and folklorist.

Reflections

If one were to go by the biographical data of Gundert, he should remember him as a Basel Missionary who spent the best of part of life for propagating the Bible and teachings of Christianity. This memory has been slowly erased through public action. The term 'public action' is critical. It refers to the space of civil society in between the family and the state. Gundert's memory has been sustained, transformed and manipulated by the citizens to suit their values and everyday life. They have cleverly transformed him into a symbol of modernization. One of the prominent historical monuments of Gundert's life in Kerala is Gundert's bungalow in Illikkunnu. Today this building houses NTTF, a prestigious technological centre. The public action has converted a residential building, a heritage site, to a technical institution without evading the memory of Gundert. People have accepted this 'manipulation' as it corroborates their memory of Gundert as a pioneer of modernity. Gundert memorial school, an English Medium school with modern facilities, the latest addition to the memorials of Gundert in Talassery, is another testimony to the negotiation of the memory of Gundert. All these initiatives take place in the public sphere without the intervention of the state or any religious institutions.

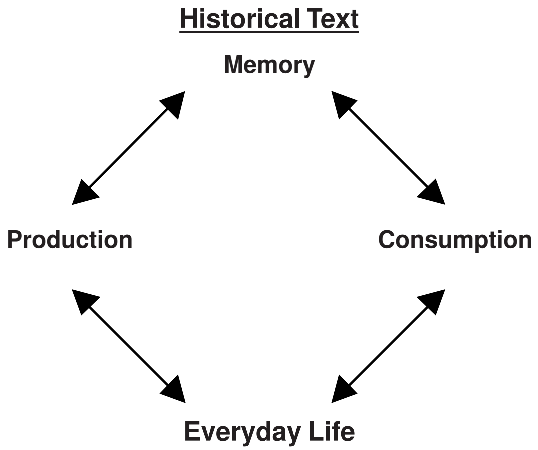
The typical missionary literature produced by Gundert is impressive both in quantity and quality. The polemics he developed in the typical missionary style has been erased ftom public memory. The best example is his polemics on Nalacharita or prophet Mohammed. What has happened in this case, it seems to me, is much against his personal wish, but rather according to the wish of the modem citizens of Kerala.

Gundert considered all his linguistic labours as the groundwork for the translation of the Bible. He worked hard for several years to Translate the Bible from the original languages to literary Malayalam. But during his life time different portions of his translations were published as booklets. A one-volume edition of his translation of the Bible was published only in connection with his death centenary celebrations in Kerala. This volume, published by the DC Books as part of the Hermann Gundert Series (HGS), was the last item to be sold out among the centenary publications. Those who bought it for literary reasons love to read it. But for ordinary Christians, devoted Bible readers, it doesn't taste like Christian literature. From the very time of its first publication in the 19th century, the typical evangelists did not accept Gundert's Bible translation. The Bible Society of India combined Bible translations of Benjamin Bailey and Hermann Gundert to produce its unified Malayalam version. Today no ordinary reader of this Malayalam Bible will recognize that it has a bottom layer of Gundert's linguistic labors.

Gundert had a special vision about Bible translation. He started translating the Bible in a dialogic mode - dialogue between the Bible and the culture of Kerala society. Today translation studies have discovered that translation, as a mode of communication must concentrate on the linguistic, literary and cultural system of the target language and society. Dr. Gundert was living in an age when everybody spoke of the faithfulness to the original and source culture! So Gundert's very first tract of the Bible titled Satyaveda Itihasa, Epic of the True Religion the mission authorities in Europe disapproved. This tract, now available in print, as part of the multi-volume HGS published by DC Books, speaks of Gundert the missionary who thought of evangelization as an engaging dialogue between cultures and religions. As a linguist he worked out a language for religious dialogue in multicultural, multireligious societies. He can be aptly described as the master builder of religious language infused with Asian cultural pluralism. But today nobody represent him in Kerala as a Christian missionary engaged in dialogue with Kerala culture. Shall we call this amnesia? No, I'd call it selective memory. A selection which is based on the common sense of everyday life of Kerala today.

The visitors to Talassery, Kochi or Kottayam, for that matter to any Malayalam speaking area in any part of the world, will come across similar representations of Hermann Gundert in the popular memory. This is facilitated by the paradigm of everyday life in Kerala, especially in North Malabar. Memory can be imagined as a text produced by an individual or a community. Both the production and consumption of the memory of Gundert is connected to the 'everyday life' of Kerala. (For a

detailed discussion of this model see Richard Johnson et al., The Practice of Cultural Studies, Sage, 2004)[2]



The arbitrary static notions of history, memory and memorials are replaced by the circuit of memory. The dynamics of memory is today understood as a contest between facticity and fiction. The human faculty of memory, which has come under closer physical scrutiny in the light of new discoveries in neuroscience is to be reckoned as the site of contest engaged in the representation of the past. The past as it is expressed in historical narratives and in monuments has to be understood and explained as a creation facilitated by the brain, language and Everyday Life. In the case of Dr Hemann Gundert, the democratic Kerala of today with its pluralistic culture and modernist impulses represent him as a pioneer of Kerala's renaissance. This selective memory has been prompted and made possible by the 'Everyday Life' of Kerala. We call it 'dominant memory', as we don't imagine that memories of the past are either monolithically installed or accepted everywhere. In the field of history there are competing constructions of the past, supported by different interest groups. Certain memories and memorials loudly amplified through everyday life achieve centrality and wide acceptance in the contemporary mediatized society. In a state like Kerala, where almost every child attends school, dominant memory in integrated and propagated through syllabi, textbooks and examinations. History is also a business. With the massive contemporary growth of historical tourism, both domestic and international, historically significant persons, places and objects become a resource, be it physically or ideologically, for the

leisure and tourist industries. As part of these tourist interests, popular historical narratives with 'flow', 'home' and 'pleasure' are produced about historical persons and places.

Notes:

1 'Flow', 'home' and 'pleasure' are three key-words in contemporary interpretation of popular culture. All natural barriers and oppositions are transcended through poetic or discursive logic in ensuring the flow of narration. This 'flow' is the distinctive marker of popular television serials, popular feature films, detective stories etc. Popular culture also is marked by 'home' - the impression that that the reader or consumer feels that he is quite at home with the subject. This common sense facilitates the natural flow of the message of the artifact. 'Pleasure', as the denotation of the word implies, is the happiness derived by consuming a cultural product.

2 'Everyday life' denotes routine practices of daily existence. However, in contemporary discussions 'media and everyday life' and 'consumption in everyday life' appear more frequently emphasizing forms and meanings of popular culture. The expression assumes that culture is ordinary and not the province of an elite group. This ordinary life is a complex field of contested cultural meanings. In our discussion we try to show how ordinary people subvert or deflect the memory of cultural personalities and cultural practices through creativity in everyday life. For more details see Ben-Highmore, Everyday Life and Cultural Theory, Routledge, 2001.

Caste, Community, Conflict: The Cultural Contexts of Kerala Renaissance in *Thalamurakal*

Ajay Sekher

ABSTRACT While narrativizing the plurality of struggles that a family in Palghat in eastern Kerala put up for generations in confronting caste inequality, the novel by O V Vijayan profoundly invokes and interrogates a range of issues from Brahmanism, Nationalism, modernity, Dalit Bahujan movements and so on. The paper tries to contextualize the fictional text in the larger socio cultural discursive contexts and ideological formations to specifically look at fiction's handling of the caste question. The narrative strategies of representing and articulating subaltern subject experiences and micro-politics and history as a resistance to the Meta-narratives and mainstream homogenizing hegemonic discourses are dealt with in detail.

"Like a viper caste retreated in to the darkness of sleepy memories" (150).

O V Vijayan's *Thalamurakal* ('Generations') has been widely read as a fictional narrative attempt to recreate and reread the history of caste society, bringing out its ironic subtleties and eternal paradoxes. It narrativised the intricacies and complexities of the varna- caste system under the hegemonic ideology of Brahmanism as manifested in the life struggles of the inquisitive and rebellious male generations of the Ponmudi household in Palghat region of Kerala. In their critical confrontation with caste generations of men from this family struggled with their individual game plans that included conversion, sanskritisation and upward exogamy. The Sanskrit scholarship and Brahmanyam of Krishnan uncle and the defiant conversions of Gopalan as Imtiaz and Chamiarappan as Theodore; respectively to Islam and Christianity

proved futile and absurd. The seduction of Brahmanism, the quest to achieve it and the futility of achieving it as well as the change in faith, everything is enacted in the continuous struggles of Ponmudi. The central character Chandran, the grandson of Chamiarappan marries a German woman Rosemary Wagner and their son Theodore Vel Wagner survives the struggle and curse of generations as a racial hybrid human being who exceeds and endures caste.

As the novel opens the young Chandran is struggling with the notions in *Valmiki Ramayanam* in Ponmudi tharavadu (7). The opening chapter itself is named "Rama Banam" the arrow of Rama, the Aryan God, the iconic protector of Varnadharma and caste; the executioner of Shambuka, the Shudra sage. He wonders how the tribal Valmiki could sing the story of the refined and elite Rama, subtly evoking the history of Brahmanic ideological invasion, cultural hegemony, the sociological process of tribe into caste and off course the ongoing processes of Sanskritisation – Hinduisation.

At this stage young Chandran is also aware of the caste identity, the Avarna Ezhava identity of his household. He is also aware of the conversion of his grand father Chamiarappan into Christianity as Theodore, following the torture at Kalpathy Sathyagraham in the hands of uppercaste Brahmins.[1] His play mate Chelly the dalit boy tells him that learning Sanskrit is dangerous since Rama kills those Dalit Bahujans who learns Sanskrit like Shambuka (8) and that is why he is also afraid of going to school. Thus the long hisoty of denial of educational, economic, cultural, symbolic capitals and human rights to the vast majority of Dalit Bahujans in India under the hegemonic anti human ideology of Brahmanism and its social engineering is again evoked and overtly established here as a contemporary question subverting social justice and human rights even in the present. Chelly also hates his very name that reminds him of these age old fears and injustices and Chandran has no hesitation whatsoever in rechristening him "Jesus Christ" after his rationalist grandfather's defiant praxis. Chandran also raises basic questions about Caste identities before his grandfather (8).

Krishnan uncle was the youngest brother of Chamiarappan's grandfather. His quest for Sanskrit and Brahmanic knowledge was a valorous attempt to explore, expose and disseminate the epistemological enigmas and knowledge/power monopolies. Using his own community's limited knowledge of Ayurveda (traditional medicine in Kerala) and astrology as a launching pad he strives to gain the core of Brahmanic scholarship. He ventures out to Kashi/Banaras with a

borrowed sacred thread from his colleague and ends up in the mere futility of Brahmanic knowledge, that has deteriorated in to a hegemonic hermeneutics and epistemology within its protective codes like *Manusmruti*.

> Moving away from his caste occupation he studied Sanskrit poetry and grammar. It was the time of the reign of *Manusmruti*. His gurus couldn't quench his thirst for Sanskrit. Then it happened – the acquaintance with Chathunni Vaidiar. As an exception to chathurvarnyam; in central Kerala there were some Avarna Vaidyar (practitioners of indigenous medicine, especially Ayurveda) households who were also Sanskrit scholars. Chathunni Vaidyar belonged to such a tradition. For Avarna Vaidyars (physicians) patient's caste was no bar. They could touch, caress and heal. There was no pollution and defilement but they embraced the Dhanwanthari oil. In the hands of these Aswini devas Sanskrit became herbal pastes and saffron, healthy generations. In the hands of Brahman it stagnated in cunning purity pollution riddles (12).... "Beyond the writing and articulation of Sanskrit I want the world to know that an untouchable who holds Brahmanyam could do whatever a Namboodiri wearing a sacred thread is capable of " (13).... Breaking his silence Chathunni Vaidyar said. "Sanskrit is not the language of the Aryans, Vedas and Upanishads do not belong to him. Flesh eating rapist, nomadic Aryan couldn't have sung 'Neti, Neti', 'chathurvarnyam mayasrushtam' this is not *Geeta*, invading some small human race on the verge of extinction he could had indoctrinated their sacred texts with the venom of his selfishness and arrogance." These words of Chathunni Vaidyar lead the curiosity of Krishnan uncle to the Indus-Gangetic planes where the history of Aryan invasion and Dravidian retreat reclined rested (14).[2]

So it was an intellectual and cultural challenge for Krishnan uncle. His inquisitive spirit and explorative potential was the metaphoric articulation of the search of various oppressed and marginalized people, in generations of struggles to regain their lost human rights and egalitarian dignity. In this historic enquiry the keen insights and critical observations of Chathunni vaidyar influences him very much. Vaidyar himself is influenced by the changes in the power structures and equilibrium. He is aware of the white lords and their lord Jesus Christ , "a down trodden" carpenter of the old Roman empire who cured common people by touch (14).

> Jesus Christ was not a white man but brown like us. A poor carpenter who earned with his hands…. Our people have also begun learning foreign tongues. In Kongunadu and in south Venadu depressed castes have followed this master carpenter of Nazareth (15).

Thus colonial intervention and the option of conversion is brought in at this early moment in the narrative itself. For lowercastes in Kerala conversion has been an option ever since the missionary intervention in the eighteenth century.[3] This touching cure actually subverted the foundations of Brahmanic nightmare of the deadly polluting touch and provided an alternative world view:

> It is memory, not the lack of it. The Caste hegemonic attitude lying deep in the mind. That sees others as degraded and untouchables. Cure without mercy made the *Ashtangahrudaya* dry out. Herbs and roots contracted underneath the green. Let us return to Christ. When the diseased followed him he touched them, with out hesitation and contempt and gave them back their life and health. In the hands of Namboodiri Ayurveda is mere verse… (16).

The knowledge/power monopolies and its controlled use for social engineering and dominance are explicated here. How, humane tribal/folk practices of knowledge like indigenous medicine, gets absorbed in the scholastic Sanskrit Brahmanic epistemology and metamorphoses in to a hegemonic instrument of governmentality is explicit here again in direct contrast to the liberation touch theology that Jesus offers. This great touch was a great instance in our cultural history to abolish Caste, but unfortunately the Brahmanic fear of pollution still survives in disguise in all religions in our land. There are only Caste Hindus, Caste Christians, Caste Muslims, Caste Sikhs … in India.[4]

Sense of supremacy and the fear of the loss of hegemony, mere purposes of power have been in operation in all these knowledge/power discourses:

> The learned are hoarding Sanskrit language. That is the fortress of violence. Remember the story of Ekalavya. There that divine language lays dying. We could have revitalized it, unless our Brahmins prevented it (18)

So Krishnan's quest should be read and accommodated in this broader perspective. It is not an infatuation for Brahmanism, but a great redeeming endeavor having epic proportions. That is why he insists to have the old sacred thread of his Brahman friend, rather than going for a new one. "I could have bought a new thread, but I need one that had experienced the futility of Brahmanism, a thread that is soaked in the futile sweat of a futile life sans good deeds. My intention is to redeem it. (19)". But later in the narrative we find that this quest in to the treasure house of Sanskrit Brahmanic tradition also ends up in a futile juncture in Kashi where he curses the *Manusmruti* before his final exit.

Through the intimate and subtle portrayal of this scholar and his search the narrative problematises the history and present of Sanskritisation. It precariously articulates the paradoxes and the puzzle of this social process and provides a critique of a supposedly upward social mobility. In the contemporary Indian social milieu it is all the more relevant and insightful in the context of Hinduisation and Sanskritic homogenisation of Bahujans and even Adivasis, carefully carried out systematically to materialize not only neo hegemonic but fascist goals.[5]

The same question of Hinduisation is again hinted at in the development of Bali myth by Chandran in his identifications with the racial experience of his German partner Rosemary Wagner. The south Asian and Indian cultural question of caste is given a global dimension in juxtaposing it to the ethnic and racial cleavages and violence in Europe especially in the holocaust. The extermination of one human race by another is juxtaposed in Chandran's conscience as the subordination and marginalization of one group of people by another, epitomized in the myth of Maha Bali, the old Subaltern leader of the south Indian people, by the cunning of Vamana, the incarnation of Vishnu the Hindu god. The accidental coincidence in the anecdotes of Rosemary's father's refusal to kill Jews and Chandran's own father Velappan's acquittal of young revolutionaries against official obligations and orders; also vitalizes this cross cultural identification:

> The holy tale of the retreat and reemergence of Maha Bali. The subaltern emperor, the loving barbarian, just ruler. The Vedic Brahmins say that Vishnu reincarnated as Vamana, not to bless these good virtues but to eliminate them. Poor slaves and peasants worship Vamana by erecting the mud idols of Bali. It was in the form of a pyramid. Broad base and pointed head, the humility of the Neanderthal man….in the run up to evolution and progress he sought the peace of the under world. That is the tale of Bali and Vamana distorted in and through time….Neanderthal man, Neanderthal emperor, the Paraya emperor who found peace in the depths of the earth. In the violence of evolution Maha Bali melted and sunk deep

in to the underworld. His return shows the merging of the beliefs of Arya and Dravida (27).

The invocation of Bali myth has been central in all Dalit Bahujan appraisals from Phule to Periyar.[6] It could also be found in narratives like *Mavelimantam*, (a novel by K J Baby in Malayalam voicing the tribal question in Wayanadu) as a subversive and counter hegemonic discourse, a primal myth of survival and resistance. Here it is also given a universal and simultaneously local dimension in calling Bali subaltern, barabarian, Neanderthal and Paraya at the same time. The Parayas belong to one of the earliest human settlers of the peninsula and are the most widely and abundantly distributed caste category through out South India. The epithet Paraya emperor also points towards the anti movement of Sanskritisation enacted by Krishnan uncle; the notion of Dalitisation dramatized in the Paraya alliance of Pavithran the elder son of Chamiarappan in Tholannur Paraya slum only to be narrated later. But this pilot epithet provides a striking reconnection to the reader only when this unusual episode is exposed at an advanced state in the narrative. It is taken up further down in the paper.

From this myth of merging, Chandran and Rosemary move to the tentative solution of the racial amalgam and the notion of the redeeming hybrid child as a way out of the eternal labyrinth of caste and race. It also takes the form of an earnest plea for ethnic merging and exogamy reminding us of Dalit Bahujan thinkers like Ambedkar.[7]

> Only a hybrid child could save us from this crisis, a pure offspring of lust…let *Gita* and the Furor bunker shiver in the rhythms of our union (28).

The strategic role of *Gita* in the perpetuation and legitimisation of Brahmanic hegemony and its Varna system has been reiterated again and again in the narrative exposing its anti Bahujan ideological history. Along with the *Manusmruti* it served as the key sacred text that prohibited Varna amalgam and Bahujan learning for centuries and legitimized Caste and Varna as god given.

This caste regime in its total manifestation is narrativised in the tale of Sumati grandma whose humiliation before a caste lord in the field reveals the inhuman perversions of purity and pollution, caste distance ('Shudrappadu' and 'Ezhavappadu') and purifying rituals:

> Something forced her to obey the shouting. Through the long tunnel of five millennia that command pierced her ears. The decree and command of Caste. Unable to defend it she began her retreat. One Ezhavappadu, fourteen feet. Her eyes on her feet, Nair's on her bouncing breasts. With the fourteenth count she fell back to the muddy field (29).

This common shame and experience of injustice unite the untouchable Avarna Ezhavas and Pulayas in a common solidarity against the Savarna caste lords. Pangelappan, the father of Sumati and his Pulaya assistant Rakkanakan join hands to avenge this disgrace;

> We both are in this same mud, we must wash this off. You are my brother from now on (30).

This broader alliance and brother hood has initiated social transformation in the land. The common experience of caste injustice and not economic injustice was the sharing link in this proto type of today's Dalit Bahujan alliance. The non economic cultural and social characteristic of caste is again developed in the episode of Sivakamy, the Brahman concubine of Ponmudi's Appu Karanavar. There was no deficiency of wealth and prosperity for him, but still he felt something missing. It was not the economic capital but the symbolic and cultural ones. So he literally bought a Brahmin concubine and tried to learn the Gayatri mantra from her. But his uncouth tongue and speech organs failed him (31-2). This episode also provides an analysis and critique of orthodox Marxist positions of pure economic category of Class as the sole site of inequality and exploitation. It foregrounds the cultural and social materiality of caste and its non economic historical discursive contexts and genealogy.

If Appu Karanavar failed to reconcile Caste with economic capital and material power, Krishnan uncle too was a total failure in his experiments with cultural, educational and symbolic capitals of Sanskrit Brahmanic and Vedic knowledge. He throws away the *Gita* and *Manusmruti* to the Ganges (38). Thus it could be well argued that the narrative rejects the notion of Sanskritisation and suggests its anti movement of Dalitisation illustrated in Pavithran's silent intimations in the Paraya slum.

> The era of symbols has not ended yet. The genitalia of time were still fertile. The seascape of saintly signs, departing and dying waves of the Ganges became the great pain of space and water. What have I thrown away? Opening the third eye of the downtrodden, Krishnan uncle said to Bhavathrathan, "*Manusmruti*!" (38).

In Hong Kong in his flat Chandran is narrating all these memories and tales of generations' confrontation of caste to his beloved Rosemary Wagner the German beauty who is going to give birth to their child Vel. Chandran describes *Manusmruti* as "the *Mien Kef* of the Brahman" (38). But Rosemary aptly picks up the contradiction in this discourse: " I am pointing towards the contradiction in narrating the five thousand years of Indian cultural continuity and the lack of it at the same time" (38). And this is precisely the central contradiction and irony of the narrative itself and that of the cultural history of India. This unique blend of "culture" and barbarity is the core conflict of India abbreviated in a four letter word caste. It is also the underlying narrative element that gives the vital creative tension to it. It also problematises the narrative voice by making it double voiced, self referential and auto telic. This central contradiction of caste is further developed here:

> The secrets of caste are embarrassing. Failing in the contest those castes who had fallen in to the down trodden status on one side; and on the other side caught up in a mysterious physics Parayas searching for the inner secrets of earth, the magical humans who resumed research in the asylum of untouchability and exclusion, those who could exchange bodies. The nuclear physicists of my ancient hamlet (39).

Though untold it could be the same caste that could have lead Pavithran to the Paraya slums in Tholannur and made him enter in to their strange arts. He too indulges in the ancient and silent pursuit of his ancient brethren. Rationalist and communist Chamiarappan thus lost his hope in his elder son and he educates his brother Mayappan's son Gopalan in England. But even in the London pub where Marx enjoyed his beer and books he is haunted down by the shadow that he thought he had shed away in his homeland. His girl friend Millie asks him about caste;

> One noon Millie accidentally asked about Castes. In the cheerful spirit of the beer Gopalan was threatened. "We could talk something else" he said. "Did anything hurt you, something on untouchability and pollution?" she asked. The enigmatic threat of caste peeping into the pub of Carl Marx. Entering the pubs violent youth attacked Jews and communists. But his personal pain took Gopalan's attention away. He was not bothered of all this. The light of the empire is everywhere; where ever you go you are second rates. Need to come out of this skin cover of the downtrodden. Could convert to Christianity, but it was not a solution. Though colonialism modernised its colonies it did not even touch Varnasrama and caste. Varna and Caste they became the chief instruments of colonialism to govern the masses of India, as they became the topic of Millie's study. (42).

Contemporary historiography had already established this notorious compromise of colonialism with Brahmanism and patriarchy in India.[8] The so called interventionist regimes and even missionaries collaborated and compromised to a great extent in retaining the old power structures and hegemonies, apart from tremendous educational and evangelical endeavors. That is the double labyrinth of caste and Christianity in India. Though Christianity has no caste Christians have caste in India and in Southeast Asia. The narrativisation of Caste Christianity in Kerala in *The God of Small Things* could be an illustration here, where you have an equation developed that equates Savarna with Syrian.[9] Though Islam has no caste Indian Muslims are the most caste sensitive. We also have bloody riots every year between upper caste Sikhs and Dalit Bahujan Sikhs. Thus the dilemma of Gopalan in the London pub was not quiet that simple:

> In his apartment, alone Gopalan thought of escaping the Hindu slavery. Christianity was of little help. Old uncle Chamiarappan's conversion to Christianity could not even touch caste. The strong bond between caste and the empire closed the doors of liberation. Being a subject of British India had only emphasized his subalternity. No more of this, now need to inhale the air of equality and be free at last (43).

He converted to Islam and became an ardent campaigner of it. He became Imtiaz Hassen. As an anti British campaigner he got asylum in Germany. But his selfless love for his beloved Jessica Bloom, a Jewish woman ends his life in the endless torture of a Nazi concentration camp.

Another important aspect of the narrative is that though it is a long fragmented narrative by Chandran as told to his beloved Rosemary in their Hong Kong apartment in a few hours before they lose themselves in the cyclone Angela; it comes to him from the generations of grandma stories of Ponmudi. All these family lore as preserved and handed down from generation to generation orally through the intimate and affectionate narratives of grandmas also came to Chandran through his Devaki grandma. Actually he was born and brought up in it in the old Ponmudi ancestral home, and as a sensitive child he picked up and developed its core conflict of Caste which seemed unresolved.

Thus generations of narratives and narrators and voices and perspectives converge in Chandran and his own voice seems lost in this polyphony.[10] It gives the novel a unique narrative structure but again the focal point is that of Caste and the Avarna struggles in confronting it. The grandma narratives and family lore converge in Chandran to be codified, edited and rendered in a standardised form that gathers and recreates the unwritten and often excluded Avarna domestic history.[11] It is also a textualisation of the unwritten other histories in the medium of the fictional narrative, creatively erasing the boundaries of history and fiction, extending the peripheries of the narrative and margins of epistemologies.

This unique unison is again exemplified in the frequent historical references to the practice of Caste, and untouchability. Discrimination in public spaces and places of worship like that of Vaikom temple in central Kerala and the history of struggle for temple entry and equality of worship is slightly evoked:

> The disturbed generations of Ponmudi were not ready to retire and rest. They knocked at the doors of closed darkness where Krishnan uncle had knocked before. Not for the nuances of Vedic chants but to ridicule the Gayatri mantras of concubines. The omnipresence of injustices and the mundainity of injustices caught their conscience. They blackened the 'Brahman only' boards of cheap railway restaurants. The impatience of society was all pervasive accommodating these small protests. Over the sanctum sanctorum of Vaikathappan, Thotutaya Sivan, Chatayan, the ancient snake charmer, the Adi Dravidian trembled in wrath. His hand shook the towers and pillars of the temple and the untouchable devotees who were waiting outside for generations felt this tremor (52).

Another historic reference is that of the Avarna struggle for using public roads, for the basic freedom of movement. It is again connected to another historic struggle at Kalpathy in Palghat itself as briefly mentioned at the beginning;[12] and the details could be relevant at this juncture.

> Kalpathy road also belongs to the public roads in general that are built and maintained on public fund raised by taxing people like me. So I too want to walk on it, my Thalacheruman (chief Pulaya assistant) too…leading a group of educated Avarna youth Chamiarappan entered the Kalpathy road…he looked back and saw a mob in the formation. He was unmoved. The rationalist and the divine dogma confronted each other. Chamiarappan felt bamboo roads falling on his back and the head being pierced as in fever. Nothing more…'what Suppamani is he through?'(in mixed Tamil and Malayalam)… languages can interbreed. It is only denied to Human clans by Geetha and Manu (59-60).

Marking Chamiarappan and his fellows with stones as if they are dead, the Brahmans retreat. Recovering from this long unconscious state he declares that he is no longer Chamiarappan, but Theodore. So all these historical references in the fictional narrative registers and reinforces the construction of epistemological sights and resources about the Bahujan struggle in the making of Kerala and Indian society a democratic one, that is overshadowed and erased in the celebrated nationalist historiography and popular hegemonic notions about social transformations monopolized by the Brahmanic Savarna mainstream movements of Nationalism in India.[13] The grass root level democratization of our society was carried out through the formation of untouchable Avarna subjectivity and their mobilisation into democratic groups called communities as materialised in Kerala. Thus the democratisation of Kerala is the politics of Avarna subjectivity and communitisation.[14] This was a struggle against the internal colonisation of caste as sharply in contrast to the popular Savarna mainstream version of the nationalist movement, the breeding ground of imagined and chauvinist Hindutva revivalism that is taking fierce proportions in to the formation of an Indian Fascism.[15]

This struggle to defy and escape Caste is also connected and contrasted with the greater questions of race and ethnicity in the story of Gopalan, son of Chamiarappan's brother who becomes Imtiaz in Europe. He marries Jessica Bloom a German Jew, as mentioned earlier and is exterminated as he prefers to share his beloved's destiny in her last days (61). Velappan, Chamiarappan's son in law also experiences caste in self rule with in the British police force. He confesses to his wife that "caste system in the service is more severe than outside" (264). Though he could not confront the internal caste system of the British service, he addresses the old debts:

> As an Avarna Velappan experienced a more extreme form of humiliation than the slavery of his motherland…in the tea shop there are separate seats for Savarnas and Avarnas…Avarnas must wash the glasses clean after use…(95).

When he became Subedar Major in the MSP he revisits this tea stall and hits back at the Savarna man who asks him to wash his glass. As

he leaves the shop the crowd gives him way. Later he comments to Pankajakshy that it was the same crowd that lynched Chamiarappan in the Kalpathy street. The difference was only that there was the crown of British emperor on his shoulders:

> 'Don't the country need freedom?' Asks Pankajam. 'whose country you mean?' 'I don't know. Father used to say that we should see greater truths forgetting minor disputes. He is in congress, does that harm us in some way?' … there was a force behind my hand that beat Chappan Nair and the crowd that give me the way. The justice of British emperor. The crown on my shoulder (96).

Its complexity puzzled Velappan as he arrests the nationalists from Congress. This realisation of internal colonisation of caste and Brahmanic Hinduism as against the British imperialism is a major concern in the novel. As now being theorised and understood widely for the Bahujan masses of India the empire was only that of caste and Brahmanic hegemony. The European colonisation and its politico economic exploitations were only secondary to them and too often welcome relief. The western intervention and the options of religions were opening a revolutionary liberation discourse from the Bahujan thinkers in India, whether from Mahatma Phule or from Narayana Guru. Phule equated his Baliraj with that of the kingdom of Christ and Narayana Guru has declared that it was the British who gave him the right to knowledge, as against the Ramraj where Shudra ascetic Shambuka was beheaded by the lord himself.[16] The radical realisation of this problematic of internal imperialism of caste and Brahmanic Hinduism as against the western imperialism and the urgent need to tackle the former is also articulated in the poetry of not only rationalist revolutionary poets like Sahodaran Ayyappan but also in Asan who is considered a considerably Hinduised and Sanskritised poet in Malayalam. Building upon this tradition of internal critique and voicing the multiplicity of subjectivity in the nationalist appraisals *Thalamurakal* also registers this difference of experience and the individuality of Kerala's so called renaissance in sharp contrast to the renaissances of the rest of the country which were largely Hindu reformist attempts lead by Arya and Brahmo Samajs, as for example Bengali renaissance. The cultural revolutions as it could be more appropriately called in Kerala in the late nineteenth and early twentieth century was the sole result of Avarna movements that experienced, identified and struggled against this internal caste imperialism in the light of modernist western missionary interventions projecting to the forefront for the first time the question of

social justice and egalitarian human dignity as exemplified in the Narayana Guru movement that mobilised the Ezhavas in a process of democratic communitisation. It also initiated further radical movements like Sahodara movement and Ayyankali movement that effectively continued the liberating democratic process further down to the social hierarchy. Thus the fundamental dissent and dissociation point was the experience of Caste Empire at the heart of the nationalist discourse by the Avarnas that uniquely positions Kerala's social transformation in sharp contrast to the rest of the country.

These greater questions of colonial intervention, internal imperialism, homogenising Meta narrative of nationalism, modern western missionary interventions and questions of colonial justice are thus effectively narrativised in the subtle but meaningful ambiguities and intense dilemmas of Velappan the colonial servant who hesitates to arrest a nationalist Congress man (96-7).

Chamiarappan confronted this interanal empire of caste with his rationalism, again signifying and textualising another major ideology that struck the Avarnas and Ezhavas in particular at the wake of the last century. This was articulated in the rationalist movement of Sahodaran K Ayyappan who interpreted his teacher Narayana Guru's message as 'No Caste, No Religion, No God, but Dharma, Dharma and Dharma' and initiated a series of inter caste dining and marriage practices in central Kerala.[17] His conversion was only a symbolic act of his exercise of will and his liberty of thought and belief (98). Soon after his entry into the fold he identifies caste in Christianity:

> There is caste discrimination in Christian church; though the parsons not ask to avenge for it. They have their separate assets and estates. The catholic church of the southern elders and the Basal Mission of the north Malabar both are trying to woo me into their folds. Even the Pentecost church which lacks followers too is not sparing me. Pastor Timothy is their man. Though they lack money they talk directly to God. A church without church (147).

The choice of conversion gave the untouchable bahujans at least a temporary way out of caste hegemony, though it constructed new hierarchies in more paradoxical reality formations within the promised spaces of Christinaity, Isalam and Sikhism. [18] In Travencore there were even conversions to Sikhism. It was a great act of defiance and a challenge to the Savarna hegemony as we locate them in their context. Though it gradually gave way to new elitist claims and monopoly claims, the environment created a radical turmoil in the social sphere that

anticipated the above mentioned cultural revolutions in Kerala. The narrative elaborates with the help of a striking image of the caste viper retreating and lying dormant in to the dark depth of collective unconscious:

> These conversions couldn't kill caste as such. Like a viper caste retreated in to the darkness of sleepy memories. Scanty skinned Christians claimed their origin in the Brahmin illams. According to Raghava Menon's account if their forefathers were Brahmins then the carpenters, porters and toddy tapers of highlands were also once Brahmins. Mere mathematics! (150-51)

As mentioned earlier this option of conversion gave a platform for collective bargaining to untouchable Avarnas. And it was instrumental even in the declaration of temple entry in Travancore. The evangelist educational missionary intervention played a critical role in this social appraisal by the Avarnas in Kerala:

> The temple entry declaration of Travancore that weakened the Nivarthana Prakshobham (A collective political movement by Ezhavas, Muslims and Christians in early twentieth centrury for proportionate share in public service and education according to population) though not directly influenced the baptisms of Palakkadu. Conversion only remained in Ponmudi and certain other elite households. Many had just by lot taken a name like Thodore. Seeking a social lacuna for entry established churchmen from Travancore and Germany came to Ponmudy as an open door. Only when the Christian priests came the people switched over to Christian attire and prayers. Having no other way some became paid pastors and preachers (152).

As caste is narrativized in the context of conversion and colonial intervention as a metamorphosing creature, like a snake shedding its skin and retreating deeper and deeper in to the darker worlds of human unconscious; in the story of Imtiaz and Jessica it is connected to the greater questions of ethnicity, nationality, race-the still burning issues that created the holocaust and Nazi regime. The same notions of cultural and racial supremacy, monopoly and elitist claims were operating behind the Aryan supremacy theory of the Fascists, providing parallels with that of caste Brahmanism. Gopalan later turned Imtiaz was running away from the curse of his country that was caste; only to be ended up in the butchering grounds of another greater curse of the world that of race:

> The Nazi soldier asks, "Who is she?" Imtiaz said, "Yes, she is my wife." The Nazi spits on Gopalan's face. Imtiaz is shreaking in the whipping. "You, who belongs to the vulgar castes, who defied the Aryans, do you have a wife? Say mate, the female one that multiplies the number of vulgar castes, or simply say whore, the Nazi roared… "Which whore has given birth to you?" Gopalan didn't reply. The question was repeated with the pain of whip falling on his face. The sergeant who was enjoying it from inside said, enough. Picking the collapsed man from the ground the soldier continued his torturous questioning. "Who is the pig who impregnated your mother?" "I was running away from India" realising its futility, Gopalan said, "from Caste." The whip once again began its rise and fall. From another time and space Chamiarappan cried, "No, no!" (241-42).

Decades after Gopalan's nephew and Chamiarappan's grandson Chandran writes about this story of the Ezhava Muslim who died in Nazi Germany for his Jewish woman, as he works on the caste conflicts of India for an international human rights publication (301). There are several junctures in the narrative where Chandran as a young man is presented being haunted by the memories of this Trans continental exile from caste that proved futile. The implication of this is that the caste question is not just a question of memory, but a contemporary political and immediate reality in the post independent present of India. The signification is certainly that of the sustenance of hegemony.

From his childhood itself Pavithran the elder son of Chamiarappan was in the company of the Parayas in the village, who were considered further below the Ezhavas in the caste hierarchy. Though till his old age Chamiarappan couldn't understand this 'downward' oriented action of his son, and he blamed him as an idiot, towards the end of his life the rationalist also practices this down ward oriented operations as he works among the scavengers of Palghat suburbs. This radical realisation of the underprivileged margins of caste system and the coming down to their fate and material reality, as in sharp contrast to the upward mobility towards the Savarna social space is striking and again reminds us of the praxis of 'Pulayan Ayyappan' as mentioned earlier. It is not an interventionist and paternal kind of patronising upliftment effort but a humble democratic act which could be described as Dalitisation as against the failed attempt of Sanskritisation enacted by Krishnan uncle in Ponmudi.[19] Both upward and down ward movements are signified in the text in confrontation with the caste question. While Krishnan uncle represents the upward

mobility of Sanskritisation and its futility, the down ward movement of Pavithran to the Paraya slums and later Cahmiarappan to the Thotty slums of scavengers represent the anticipated decentering democratic movement of Dalitisation.

As a fictional narrative text from the material context of caste Brahmanism in India, *Thalmurakal* is anticipating the latter, a more democratic, decentered, humble and humane transformation of society that inculcates the margins without patronising pride but with a democratic and egalitarian humility. The narrative itself seems puzzled in this dual dilemma in the irrational psyche of Pankajakshy:

> The memories of Ponmudi overflowed. From the sacred thread of Krishnan uncle to the occult arts of Paraya slum by Pavithran. To where has Ponmudi traveled? (319)

Along with the conversion debate, the role of English language in subduing the reign of caste too is given voice, in the story of Stella Stanley a dalit convert to Christianity, who masters the masters' language with a vengeance to overcome the Sanskrit epistemology and its world view.[20] She is the daughter of Chelly, the child hood companion who tells Chandran about the arrow of Ram, and was intern baptized by Chandran as Jesus Christ. As Chandran becomes a journalist she writes him asking for support. She wants to write in all the leading journals about the caste imperialism of India. As Chandran concludes like the colonial justice and the law and order of the crown, that of 'MSP as a national movement', English language also materialized in the speaking of the subaltern, in giving a vent to the voice less in India by de legitimising Sanskrit as the language of knowledge/power and also abolishing its meta referential authority. Chandran writes to his parents:

> Look mother and father, I took it as a joke what father used to say about Malabar Special Police that it was the national movement. But I understand its meaning now. If there is any role for a language in abolishing caste system, it is English. Like MSP, English also becomes an instrument of our national movement (340).

At this advanced state of the narrative the multiplicities of voices seem to converge on a focal point of racial amalgam and organic human continuum as Chandran and Rosemary Wagner sacrifice themselves in the cyclone to bring into the world their hybrid child Theodore Vel Wagner (344). The name of this future child is again significant, articulating a plurality of identity, a multiplicity of praxis and ideology, a

polyphony of cultures, civilizations and ethnicity. Theodore is the Christian name of Chamiarappan his grandfather bearing the traits of his rationalism and defiance of caste. Vel is a common south Indian name invoking the old Dravidian god Velan or Murugan, a popular deity of Bahujans from Cankam period to the present. And Wagner is his mother's sir name connecting his umbilical code to the blue blooded races of Europe. A movement from external political realities and socio economic formations to personal and individual reconciliation and transformation could also be identified in this evocative denouement.

Thus after taking up fundamental and unavoidable questions of caste, conversion, communitisation and Dalitisation the basic questions of democratisation of Indian polity, economy, society and culture at most, the narrative retreats or shrinks to the level of domestic and individualistic reconciliation or a resurrection at the organic and micro political or even bio political level. This broad movement from the socio culturally political to the micro and intimately political could be again identified in the whole gamut of Vijayan's writing, especially his historic critique of the Left and progressive politics in Kerala. It could again be contextualized and read in the subduing of radical ideology and eroding of faith in collective struggles and movements in a maturing writer and representative subjectivity in the wake of the commodification of the third world Left under corporate global capital. Again it also poses questions on the effect of aging and illness on subjectivity and agency of articulation. Yet the chunk of the argument and critique aims at the progressive mainstream discourses that evade the socio cultural and historic reality of caste and ethnic stratification of economy and politity in India, and the everyday material reality of multiplying and metamorphosing Brahmanic hegemony.

Endnotes

1 The reference to Kalpathy struggle is a fictional rendering of the historic event in early twentieth century Palghat. For autobiographical accounts of this struggle see C. Kesavan, *Jeevitasamaram* (Kottayam: NBS, 1990), 182; and also the corresponding chapter in P. Kesavadev, *Ethirpu* (Trivandrum: PBH, 1999).

2 All the subsequent translated extracts from the text are mine from the DCB, Kottayam edition of 1998.

3 See M S S Pandian, "Church and Social Change in South Travancore," *Economic and Political Weekly* 25 (1990) 1767-8. Also Dick Kooiman, *Conversion and Social Equality in India: The London Missionary Society*

in South Travancore in the 19th Century (NewDelhi: Manohar, 1989) and Gauri Viswanathan, *Outside the Fold: Conversion, Modernity and Belief* (NewDelhi: OUP, 2001).

4 See I Ahmed, ed. *Caste and Social Stratification Among Muslims* (NewDelhi: Lal, 1978) and "A Different Jihad: Dalit Muslims' Challenge to Ashraf Hegemony" (*EPW*, xxxviii, 46, 2003, 4886-91) for detailed accounts of dalit bahujan Muslims and their experience of inequlity from caste Muslims. For the same question in Christianity see Ajay Sekher below.

5 Sumit Sarkar, "The Fascism of Sangh Parivar"(*EPW*, Jan 30, 1993, 163-7). Also see Stany Pinto, "Communalization of Tribals in South Gujrat" (*EPW*, Sep 30, 1995, 2416-19).

6 See Gail Omvedt, *Dalit Visions* below.

7 B R Ambedkar, "Annihilation of Caste" in Valerian Rodriguez ed. *The Essential Writings of B R Ambedkar* (New Delhi: OUP, 2002, 263) and *Castes in India: Speeches and Writing of Dr Babasaheb Ambedkar*, Vol I (Bombay: Govt of Maharashtra, 1982). For a critical evaluation see Gopal Guru, "Understanding Ambedkar's Construction of National Movement" (*EPW*, Jan 24, 1998, xxxiii, 4, 156-7).

8 Tanika Sarkar argues that the colonial rule and the church compromised considerably with the Hindu Brahmanic patriarchy and uppercaste norms in retaining hegemony, Arunoday Guha is concerned about the double labyrinth of Christian Dalit hood that betray the victims their constitutional rights. The futility of Re conversion is the thrust of the argument in Biswamoy Pati since caste, not religion is the key factor. See Sarkar, Guha and Pati below.

9 Ajay Sekher, "Older than the Church: Caste and Christianity in the *God of Small Things"* (*EPW*, Aug 16, 2003)

10 The concept of polyphony is developed from Bakhtin's notion of the dialogic nature of language and the hetero glosia. See David Lodge, *After Bakhtin: Essays in Fiction and Criticism* (London: Routledge, 1990)

11 For a detailed account on the 'Avarna Renaissance' in Kerala that ascribes the instrumental role to the untouchable Avarnas see Puthupally Raghavan, *Viplavasmaranakal*-III (Kottayam: DCB, 1995)p. 10-11. Also see P Chandramohan, *Social and Political Protest in Travancore: A Study of the SNDP* (1900-1938), M Phil Dissertation, JNU, New Delhi, 1981 and M S Jayaprakash, "Sree Narayana Guru and Social Revolution in Kerala" (*Meantime*, v, 10, Sep 5, 2003, 8-11). And also Reghu below. For details of Ezhava social mobility and communitization see Fiippo and Caroline Osellas, *Social Mobility in Kerala: Modernity and Idenity in Conflict* (London: Pluto, 2000).

12 For first hand accounts of these historical events see Kesavan and also Kesavadev below.

13 For the conceptual category of Avarna Renaissance in Kerala see Puthupally above, where he identifies the movements and leaders of Kerala renaissance emerging from the untouchable Avarna communities in the late nineteenth century. And for a critique of Savarna Brahmanic Nationalist renaissance in especially north India see J Reghu, "Kolonialisavum Jativimarsavum" (*Madhyamam*, Nov 28, 2003, 28-32).

14 J Reghu, "Understanding Community: Viswakarmas" (*EPW*, Dec 13, 2003, xxxvii, 50) p. 5304 contextualises the process of communitisation and understands community in distinction to class and caste. It also discusses the role of Ezhava communitisation and other Avarna communitisation processes in the modernization and democritisation of Kerala as used by Narayana Guru in delegitimizing the meta referential structure of Brahmanic hierarchical Hinduism. Also see his "Adhunika Keralavum Samudayavatkaranavum" below.

15 Jotirmaya Sharma, *Hindutva: Exploring the Idea of Hindu Nationalism* (NewDelhi: Viking and Penguin, 2003) identifies four important ideologues of Hindutva; Dayananta Saraswati, Swami Vivekananda, Sri Aurobindo and V D Savarkar- all north Indian Brahmanic/Savarna mystic god men becoming powerful icons of religious regeneration. Also see the review article by K N Panikkar, "Protohistory of Hindutva" in *The Hindu*, Mar 2, 2004, 13.

16 Gopal Guru, "Liberating Jotiba Phule" (EPW, Aug 30, 2003, xxxviii, 35) defends and contextualizes Phule's reading of colonialism from Dalit Bahujan perspective and says it is possible to give multiple readings of colonialism. The historically marginalized sections who were made to suffer from cumulative disadvantages would be skeptical of the 'nationalist promise' and at times be supportive of imperial attempts that were making some space for these sections. Phule, Periyar and Ambedkar saw the opportunity side of colonial modernity. It is in this sense that one can understand Phule's attempt to compare Baliraja with Jesus Christ. Also see Sahodaran Ayyappan's interview with Narayana Guru, where he welcomes the western intervention. See Ayyappan below.

17 K A Subramanyam, *Sahodaran Ayyappan* (Kochi: 1976), M K Sanu, *Sahodaran K Ayyappan* (Kottayam, DCB, !986). Also see Raghavan and Kesavadev below for impressionist images of Ayyappan the rationalist.

18 Rowena Robinson and Sathianandan Clarke eds. *Religious Conversion in India: Modes, Motivations and Meanings* (NewDelhi: OUP, 2003) specifically deals with conversion to religions like Sikhism, Islam and Christianity.

19 Rudolf C Heredia, "Subaltern Alternatives on Caste, Class and Ethnicity" (*Contributions to Indian Sociology*, 34, 1, 2000, 37-62) takes up in detail the notions of Dalitisation and Mandalisation and anticipates a subaltern hermeneutics.

20 S Anand, "Sanskrit, English and Dalits" (*EPW*, Jul 24, 1999, xxxiv, 30, 2053-6) elaborates the hegemonic purposes of language and pedagogy in India.

References

Ahmed, I. 1978 ed. *Caste and Social Stratification Among Muslims,* NewDelhi: Lal.

Anand, S. 1999 "Sanskrit, English and Dalits" in *EPW*, Jul 24, xxxiv, 30, 2053-6.S

——. 2003 "A Different Jihad: Dalit Muslims' Challenge to Ashraf Hegemony" in *EPW*, xxxviii, 46,4886-91.

Ambedkar, B R. 1982 *Castes in India: Speeches and Writing of Dr Babasaheb Ambedkar*, Vol I. Bombay: Govt of Maharashtra.

——. 2002 "Annihilation of Caste" in Valerian Rodriguez ed. *The Essential Writings of B R Ambedkar.* New Delhi: OUP, 263.

Chandramohan, P. 1981 *Social and Political Protest in Travancore: A Study of the SNDP* (1900-1938), M Phil Dissertation, JNU, New Delhi,

Guha, Arunoday. 1995 "Will Mariamma's Grandson Catchup with Maramma's Grandson?" in *EPW*, Dec 16, 1995 (xxx, 50), 3201-2.

Guru, Gopal. 1998 "Understanding Ambedkar's Construction of National Movement" in *EPW*, Jan 24, 1998, xxxiii, 4, 156-7.

——. 2003 "Liberating Jotiba Phule" in *EPW*, Aug 30, 2003, xxxviii, 35, 3703-4.

Heredia, Rudolf C. 2000 "Subaltern Alternatives on Caste, Class and Ethnicity" in *Contributions to Indian Sociology*, 34, 1, 37-62.

Kesavadev, P. 1999 *Ethirpu* (Malayalam). Trivandrum: PBH.

Kesavan, C. 1990 *Jeevitasamaram* (Malayalam). Kottayam: NBS.

Lodge, David. 1990 *After Bakhtin: Essays in Fiction and Criticism.* London: Routledge.

Omvedt, Gail. 1995 *Dalit Visions: The Anti caste movement and the construction of an Indian Identity.* NewDelhi: Orient Longman.

Osella, Fiippo and CarolineOsella. 2000. *Social Mobility in Kerala: Modernity and Idenity in Conflict.* London: Pluto.

Pandian, M S S. 1990 "Church and Social Change in South Travancore" in *EPW*, Aug 11, 1990, (xxv, 32), 1767-8.

Panikkar, K N. 2004 "Protohistory of Hindutva" in *The Hindu*, Mar 2, 2004, 13.

Pati, Biswamoy. 2001 "Identity, Hegemony, Resistance: Conversions in Orissa, 1800-2000" in *Economic and Political weekly*, Nov 3, 2001 (Vol. xxxvi No 44): 4204 - 12.

Pinto, Stany. 1995 "Communalization of Tribals in South Gujrat" in *EPW*, Sep 30, 1995, 2416-19.

Raghavan, Puthupally 1995 *Viplavasmaranakal*-III. Kottayam: DCB, 10-11.

Reghu, J. 2003 "Understanding Community: Viswakarmas" in *EPW*, Dec 13, 2003, xxxvii, 50, 5304.

——. 2003 "Hindu Kolonialisavum Jativimarsavum"in *Madhyamam*, Nov 28, 2003, 28-32.

——. 2004 "Adhunika Keralavum Samudayavatkaranavum" in *Madhyamam*, Feb 13, 2004, 28-31.

Robinson, Rowena and Sathianandan Clarke.eds. 2003 *Religious Conversion in India: Modes, Motivations and Meanings.* NewDelhi: OUP,.

Sanu, M K. 1986 *Sahodaran K Ayyappan,* Kottayam, DCB.

Sarkar, Sumit. 1993 "The Fascism of Sangh Parivar" in *EPW*, Jan 30, 1993, 163-7.

Sarkar, Tanika. 1993 "Rhetoric against Age of Consent: Resisting Colonial Reason and Death of a Child wife" in *EPW*, Sep 4, 1993 (xxviii, 36), 1869-78.

Sekher, Ajay. 2003 "Older than the Church: Caste and Christianity in the *God of Small Things*" in *EPW*, Aug 16,2003.

Sharma, Jotirmaya. 2003 *Hindutva: Exploring the Idea of Hindu Nationalism,* NewDelhi: Viking and Penguin.

Vijayan, O V. 1998 *Thalamurakal* (Malayalam). Kottayam: DCB.

Viswanathan, Gauri. 2001 *Outside the Fold: Conversion, Modernity and Belief,* NewDelhi: OUP.

ഗവേഷണരംഗം

കേരളപഠനസംബന്ധമായ വിഷയങ്ങളിൽ വിവിധ സർവകലാശാലകളിൽനിന്നു ഡോക്ടർ ബിരുദം ലഭിക്കുന്നവരുടെ പ്രബന്ധങ്ങൾ പരിചയപ്പെടുത്തുന്ന പംക്തിയാണിത്. വിവിധ പഠനവകുപ്പുകളിൽനിന്നു കേരളപഠനവിഷയങ്ങളിൽ ബിരുദം ലഭിക്കുന്നവരുടെ പ്രബന്ധങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള കുറിപ്പുകൾ ക്ഷണിക്കുന്നു.

ഈ ലക്കത്തിൽ ഗവേഷകയും അധ്യാപികയുമായ ഡോ. ലാൻസലറ്റ് സ്വന്തം ഗവേഷണമേഖല പരിചയപ്പെടുത്തുന്നു.

Changing Use of Urban Land in Kerala - A Case Study of Cochin

Lancelet T. S.

1.1. Introduction

Earth as a home of man is continuously affected by changes due to natural and man-made causes. A close examination of several geographic studies shows that the importance of land use changes in different regions of the world. So that the significance of these studies have escalated due to their growing importance in planning and management of urban areas. A closer examination of several urban studies on changing urban land use and land cover patterns, activity system, land value, land policy etc. are noteworthy for regulating and managing urban land use problems. Land use pattern bears an intimate relation with the natural surrounding and shows how far man has been able to make the best use of various opportunities offered by the Physical landscape. The landuse studies also help in understanding the spatial relations and interaction taking place between different land uses.

The present Land use pattern of Kerala reveals that the rural agricultural lands situated near the urban areas are converted into urban use as a result of extension of urban areas and agglomerations. The lands in urban areas are always scarce due to an ever-increasing demand for land in order to accommodate various urban land uses.

In such a situation there is severe need of proper planning for land use and land management. Without planning there can be a risk of misappropriation in the allocation of land, giving rise to improper land utilization, improper environmental situation, and other related problems.

Rapidly increasing population is creating pressure on land for urban use and promoting construction in risk areas, such as derelict lands, flood prone areas, bad lands etc. this kind of incompatible areas give rise to risk of various forms. This is sure to create havoc in the near future as seen from the sinking buildings and waterlogged resi dential areas in Cochin. Land use is always strongly linked with advances in human technology (Alonso, W.1964) decision on establishment of 'Specific and utilization type was taken by European countries during the middle Ages is still reflected in the pattern of land use.

1. 2 Area under Investigation

Cochin is located in the western part of Ernakulam district of Kerala state. It is bounded on the west by Lakshadweep Sea and on the other three sides by Ernakulam district. The study area extends between 9° 53' N to 10° 05' North latitude and 76° 12 E' to 76° 23" East longitude along South - Western Coast of India. The study region has an area of 275.85 sq.kms.

Table - 1

Administrative Division of Cochin Central City

Constituent Area	Number and Name	Area in Sq. Kms.
No. of Corporation	1 Cochin Corporation	94.88
No. of Municipal town	1 Thrippunithura	18.69
	2 Kalamassery	27.00
No of Census towns	1 Mulavukad	19.27
	2 Kadamakudy	12.91
	3 Cheranalloor	10.59
	4 Eloor	21.95
	5 Thiruvanikulam	10.49
	6 Maradu	12.35
	7 Thrikkakara	27.46
No. of Panchayats	1 Elamkunnathupuzha	11.66
	2 Njarakkal	8.60

Source: Census of India, Provisional Population totals - 2001

Consists of Cochin Corporation, municipal towns of Thripunithara and Kalamassery with eight adjoining census towns and two panchayaths (Table 1).

On the basis of population the study area can be classified into three zones.

1. Highly urbanized Zone of Cochin Corporation having 596473 populations according to 2001 Census.
2. The second zone is municipal towns of Thripunithara and Kalamassery having a population of 59881 and 63176 respectively according to 2001 census. It comprises an area of 18.77 sq. kms and 27.00 sq. kms respectively.
3. The third zone consists of eight census towns with two adjoining panchayats(local bodies) in the urban core, which is also having urban characteristics. These towns and panchayats together have an area of 135.22 sq. kms and it is encircling the central city in a semicircular shape. So the actual boundary of the study area includes North by Nayarambalam, Ezhikkara, Kottuvally, Alangad, and Kodungalloor Panchayats, East by Edathala, Kunnathunadu and Vadavukodu panchayats, and South by Kumbalam and Challanam panchayats of Ernakulam district. Lakshasweep Sea and the adjoining backwaters cover the Western boundary of the study area. Generally the entire area is characterised by urban and semi urban land use pattern, and this region was identified as the planning region of Cochin Development Authority Area called Cochin Central City (Figure -1).

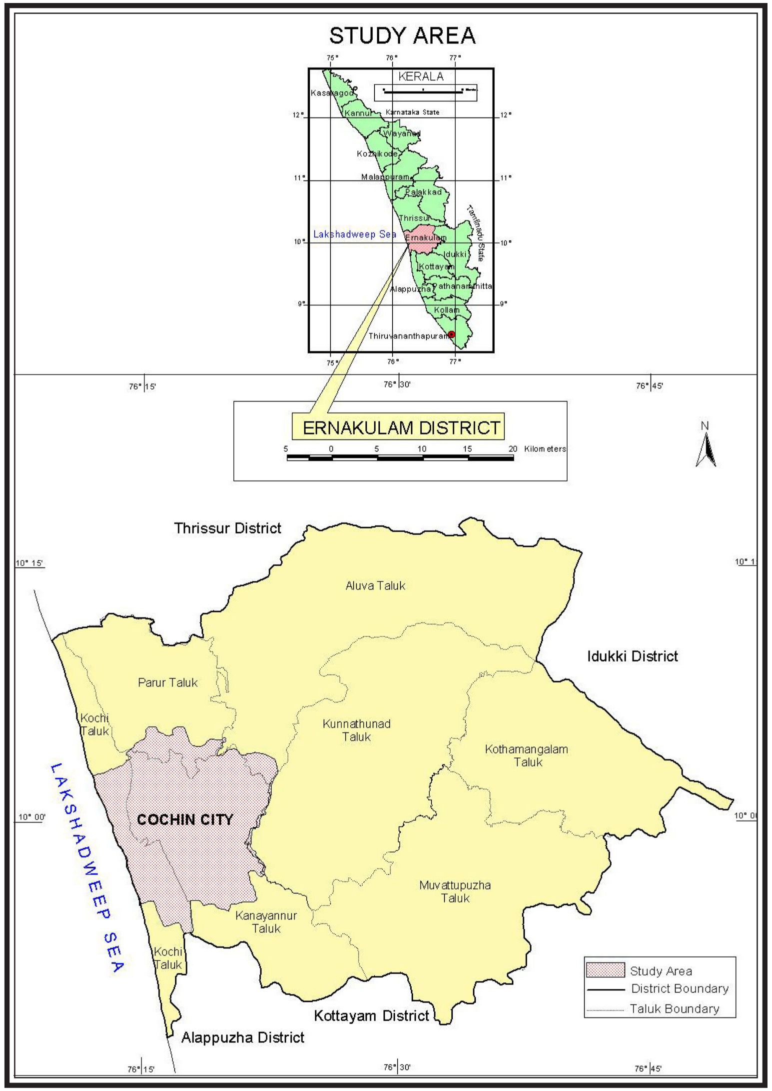
1.3 Historical growth of Cochin

The City of Cochin emerged as a modest harbour town since the last six decades. Cochin has developed as one of the 11 major ports of India and the nerve centre of industrial and commercial activities. Truly speaking, it has an ideal location with protected lagoons directly accessible to the seaport. Its hinterland is bountifully blessed by nature for urban concentration. The port and the Cochin city have primarily influenced the economic development.

1.4 Physiography of Cochin City

Cochin is divided into three well-defined zones. They are Coastal Zone, Backwater Zone and Elevated Zone.

Coastal zone has an elevation between 0 < 3 mts above msl, Between backwaters and the sea is the long and narrow stretch of sandy seaboard densely covered by coconut palms.



Backwater zone has an elevation between 3-5 mts above msl. There are chains of lagoons and backwaters running parallel to the sea and extends as far as Njarakkal in the North and Mattanchery in the South. These lagoons are navigable by all country craft boats throughout the year.

Elevated zone has an elevation between > 5 mts above msl covering the coast, the plains and the ridges in eastern region. The North Eastern portion of the study area consisting of Edappally, Cheranalloor and Elamamkara areas have a slope ranging between 0 to 5º. And the slope between 5-10º is present in the North Eastern portion such as Eloor, Kalamassery, Thrikkakara, Tudiyur etc. The areas coming under this category are good for construction purposes due to higher and stable terrain.

The main characteristic features of Cochin are the rivers, backwaters and low-lying wetlands. The Cochin backwaters form part of the Vembanad water basin of central Kerala. The canals and channels provide the cheapest means of transportation especially for bulk goods to and from the city. The backwaters are rich in their marine foods, which are the means of livelihood for a large portion of the population. Further it presents great potential for recreation for foreign and domestic tourists.

1.5 Urban land use pattern in Kerala

The Kerala state exhibits a very diversified land use pattern depending upon the variations in terrain, soil and availability of water.

1 . Classification of landuse (Centre for earth science studies) 1989: Based on the studies by (CESS 1989, 1998 KSLUB 1995) the land use pattern in Kerala can be classified under six broad groups (i) Built up (Urban area) (ii) Agricultural land (iii) Forest land (iv) waste land (v) water bodies (vi) Others.

A sizable area of the coastal belt in Kerala is under urban landuse. The three City corporations such as Trivandrurn, Cochin and Kozhikode with 19 municipalities are located in the coastal belt covering 687 sq-kms area in 1991. The special feature of urban areas is that the settlement have a pattern of mixed tree crops and coconut palms inter mingling with the built up areas of residential and industrial land uses covering over the sandy ridges and laterite terrain.

Agriculture is the dominant landuse type throughout the coastal belt in rural areas. The crops grown comprise rice, coconut and arecanut palms, mixed tree crops, vegetables, Plantation crops like rubber and pepper etc. The clay dominated over the plains and valleys are used for rice cultivation. More than one harvest is obtained in most of the fields. In some fields, fish farming specially prawn has been introduced in rotation with paddy cultivation. Agricultural lands are widely present in low-lying areas in urban centers.

2. Classification by Kerala Land Use Board in 1995 categorized six broad land uses in coastal areas. They are: Built up land (15%); Agricultural land (76 %.), Aquaculture (2%); Other water bodies (14%); Sand Beach (6.5%) etc. The dominant land use was agricultural land with (76%) and Wet lands of (14%). The low-lying areas are waterlogged during monsoon and they are mostly inundated by seawater throughout the state. Locally they are known as kaipad in Kannur district, kole land in Malapuram district, pokali lands in Ernakulam districts and punja land in Alapuzha and Kollam districts.

Analysis of the district landuse pattern in coastal zones of Kerala shows that, Ernakulam district has high urban development. Kannur district ranks first in agricultural land. Alappuzha and Kasargode districts shows almost equal sand / beach area. The availability of wetlands in Ernakulam district helped higher aquaculture (14.51 %). The general land use pattern of Ernakularn district shows a high amount of built up area, agricultural area and water bodies including wetlands.

According to 1951 census, cultivators and agricultural labourers were highly concentrated in Ernakulam district due to the availability of agricultural land. But 2001 census reveals that workers other than household industries increased almost in all urban centres with the development of information technology and industrialization.

1.6 Distribution of land use / land cover in the study area

The Cochin central city has a severe pressure on land use as a result of rising population, diversification of economic activities, and exploitation of resources, port functions and economic development. These circumstances and opportunities have led to scarcity of urban land. The nature of land in the study area is very unstable. Large areas of the study area are getting out of urban uses as a result of flooding, sea erosion, and other natural calamities, on the other hand new lands are emerging both by natural and man made actions. First, New lands are forming along the coast as a result of wave deposits and sea accretion. Second, various measures have been taken by the government to increase the supply of land in urban areas. Some of the measures are reclamation of land by filling the streams, marshy lands and water bodies of the backwaters under developmental schemes, and converting cultivated lands especially paddy fields to urban lands. These activities are adding new lands for urban uses.

The changing land use pattern can be studied with the help of the data obtained from three periods, such as 1914, 1968 and 1985. The land use may be classified for these periods in the following six

major categories. They are Beach, Built up land, Agricultural land with mixed crops and settlements, Wetlands, Open space and Water body.

Built up land

Built up areas with high concentration of buildings and houses were seen only in the coastal zone of the study area especially in Fort -Cochin and Mattancherry in 1914. These areas were the traditional spice trade centres of Kerala. But during 1968 the built up areas were spreading into almost all parts of the backwater zone due to the encroachment of urbanization. In elevated zone the built up areas were formed from the predominantly settlements with tree crops (semi built up areas) as a result of heavy concentration and pressure upon urban land due to industrialization, urbanization and economic development. The most elevated portions of the study area (>5mts above msl) were also converted into built up area with 59.50 sq. kms.

Agricultural land with mixed crops and settlement (semi-built up area)

The amount of land under agricultural use with settlement in the Central City accounts 64.62 Sq.kms of the total geographical area in the study region. The scenario in most of the settlement areas is that it is mixed with tree crops. In the rural coastal stretches, on the other hand it is more often cultivated for single crop or dually used for crop-ping and fish farming. The conversion of agricultural low lands especially paddy fields into urban land are done both by public and private agencies in developing parts of the city. In the elevated zone, plantation areas (agricultural landuse) are present along with industrial land use.

Beach area

Beach area accounts to 0.50 Sq. Kms. representing 0.18 percent of the total area within the study region. The beach is located in a narrow strip of land running in a north-south direction on western margin of Cochin. According to the Department of Science and Technology and Environment, and the Coastal Zone Management of Kerala, the coastline of Cochin is straight with very little beach and the sea waves strike and break away the sea wall leading to less opportunity for the formation of broader beach. Hence there is very little beach found in front of the sea walls.

The wetlands

The wetland of Kerala coast includes mangroves, swamps, paddy fields, and marshy lands and open seafront. The studies related to the economic importance of wetlands on bio-diversity (Shankar, et. al 1988), have revealed that there are ten wetland groups identified in Kerala coast. Among the coastal districts, Ernakulam with Cochin Central City ranks first in the distribution of wetlands. The wetland region in the study area belongs to tropical marine ecosystem consisting of many microorganisms, phytoplankton and zooplankton and micro algae. In 1914 the wetlands were covered with 62.25 Sq. kms. (23.29 %) of the total geographical area in the study region (A project report on Coastal land use, CESS, 1995).

Open space

The Open space or the vacant land in study region is present in Wellington Island, south of Edakochi and Maradu, which occupy (1.42 %) of the total geographical area in the study region.

Water bodies

The water bodies are another major land cover existing In the study area including canals, backwaters, rivers, lagoons and streams. They altogether form 21 % of the total geographical area with 56 sq. contributing much to the inland water transportation in Cochin region.

1.7 Aims and objectives

There are seven objectives for the present study.

1. To assess the physical factors affecting the pace, direction, pattern and structure of urban growth in the study area.
2. To study the geomorphological influence on land use change.
3. To analyze the socioeconomic factors responsible for urbanization and land use change.
4. To find out the spatio-temporal change of land use pattern from 1914-2004.
5. To find out the role of port influencing the urban landuse change in Cochin City and to assess the impact of Cochin port on the nature and type of industrial distribution.
6. To assess the wet land reclamation activities and land use change.
7. To examine the impact of industrialization and urbanization on environment and land use change.

1.8 Hypothesis

1. Physiography is the crucial factor influencing the pace, growth, direction and pattern of urbanization.
2. Urbanisation is reducing the land under back water system at a

rapid rate and at this speed of urbanization there is a risk of total reclamation of land from the backwaters.

3. Location of the Cochin port plays a pivotal role in the land policy, land value and infra-structural development in Cochin Development Authority Area.

1.9 Scope of the study

The urban land is a scarce resource and it is required for various activities in which people are engaged in urban areas. The urban land use regulation and its management have a profound effect on the present and future planning of socio economic activities. The physical growth of the city and its internal land use changes must be planned to suit the social and economic needs of the people. As a million City, Cochin planning authority has a great deal of issues to tackle, such as migration, housing, civic amenities like education and health facilities, public transportation both road and inland water transport for mainlanders and islanders, and enhancing opportunities of employment.

This type of studies will help in identifying suitable land use for healthy growth of population and their future expansion in the million cities like Cochin. The nature of land use data are which are systematically analysed ising both statistics and in a composite map format to show landuse changes and relationships help in understanding and formulating plans for the future urban growth and to achieve optimum utilization of land.

The main objectives of development plans in Cochin were to achieve a balanced spatial pattern of economic development and attainment of hierarchy of settlement pattern.

The rapid rate of urbanization and urban spread in Cochin region during early sixties caught the attention of the state government. The planning in Cochin commenced by the agencies of the state government with the establishment of a regional office of the Department of Town Planning and Architecture in 1962. In 1972 this department renamed as Department of Town Planning. They started preparing development plans and detailed town planning schemes. Preparation of master plans for Cochin urban area, preparation of GCDA (Greater Cochin Development Area), development plans for Cochin report 1991, structure plan 2001 etc. The present study has made use of many statistical methods and GIS tools to make detailed analysis. Hence this study is relevant and very useful tool to city planners and decision makers to understand the character of landuse change in the past, and it will help them to make future decisions in a better manner.

1.10 Methodology

Data Sources :

1. Secondary data :

The secondary data related to the study area for the physical characteristics like climate, drainage, soil, ground water, vegetation, geology, land use and minerals were collected from various offices like Economics and Statistical Department. State Planning Board Trivandrum ; District Planning Office Ernakulam; Soil Survey Department; Ground Water Department, Geological Survey of India - Trivandrum; and Meteorological Department - regional office Trivandrum etc. The existing land use data and data regarding urban infrastructure was collected from the office of Kerala State Land Use Board; Greater Cochin Development Authority office, Cochin Corporation office, and Cochin University of Science and Technology etc.

The Data regarding urban and demographic changes were collected from Directorate of Census Operations, Trivandrum-1 and the Centre for Development Studies Trivandrum. The coastal land use data of the study area was obtained from Centre for Earth Science Studies Trivandrum. The information of growth and evolution of Cochin City and its hinter land analysis was collected from Cochin Archives and Kerala History Association Library Ernakulam. The infrastructural details regarding urban growth pattern of Cochin City like transport, industry, Airport, Water transport, Seaport and centers of recreation were collected from concerned departments.

SOI toposheet of 1:63360 (1914), 1:50000 (1968) and 1:25000 (1985) was collected from Survey of India office Trivandrum. With the help of the satellite imagery of IRS, IC, LIS-III FCC 1; 10000 (February 2000) from NRSA, was used to study land use change. The rate of change in wetland reclamation was investigated with the help of people's participation for resource map of Cochin (2004).

2. Primary data : -

The collection of ground data through intensive field cheek ups was carried to understand existing land use and their socioeconomic dynamics: the investigator personally visited all local bodies and important industrial units in the study area. The data on land value were collected by visiting each municipality and village coming under the study area through real estate agents and senior citizens engaged in land marketing.

The data on the location of industries and its relation with Cochin port was collected through the primary data by questionnaire interviewing 31 questions. The aim was to know the location of industries in relation to, raw materials, market, finance, pollution control infrastructure of Cochin port and so on. The investigator interviewed all PRO's of the sample industries like marine, chemical, agro, mineral, forest-based etc. Random sampling was done for the of sample industries.

1.11 Analysis:

1 . The maps regarding spatio-temporal change in land use pattern were prepared by the use of GIS Arc View software. Changes in land use pattern with each physiograhic zone were calculated in percentage and necessary cartographic techniques were applied.
2. Three sample areas 2 × 2 Sq. kms. were selected from three different zones and detailed analysis was made regarding the changes in landuse during the past 100 years (1914, 1968, 1985 and 2000). The total geographical area was calculated and physiographic influence on these changes were assessed and appropriate cartographic techniques were applied.
3. The pace and direction of urban sprawl was calculated using graphical method and the rate of urban area calculated.

1.12 Limitation of the data

1. For the preparation of land use maps 3 toposheets of different periods were used referring to 1914, 1968, and 1985, the frequency in periodic data could not be kept due to lack of sources of data.
2. For the recent data, LISS Ill FCC Imagery of 2000 from NRSA was taken.

   The use of two different types and sources data satellite imagery and toposheet) for spatial analysis was another factor of limitations to the study. Moreover there was no alternative but to work together with toposheet data and satellite data although they have different nature of data acquisition.
3. The other problem was that Cochin port and the head quarters of Southern Naval basin with Naval academy are located within the study area. These areas are considered restricted areas. Hence it was very difficult to get proper and necessary data for the study.
4. The other data relating to wetland reclamation and environmental impact on land use change suffers from obvious setback because of scarce documentary evidence.

1.13. Organization and findings of the study

The introductory part of the study includes Research design, concepts and geo-economic background of Cochin. The core chapters were strongly associated with objectives and hypothesis. Direction, pace and structure of Urban growth in Cochin focuses on the factors like transportation, industry, availability of dry lands, International Airport, pull of satellite towns, influence of tourist spots, Location of industries and Urban Centers etc. Hence it is proved that the direction of Urban Sprawl in Cochin city is mainly towards North East direction.

According to physiographic conditions the Cochin region lies in midland about 0-10 msi. About one third of the study area located in the coastal region is low land and the rest is mid lands and backwater zone. Among thirteen administrative units of the study area eleven urbanized and two continued as rural. The dissected landforms consisting of backwaters, lagoons and number of small and big islands acted as natural barrier for further growth and development in low the lands. These physical restrictions prevented growth in low lands and promoted urban growth towards North East direction of the study area. (Fig. 2)

Another chapter shows the role of Cochin port in urban land use changes. This chapter clearly reveals the role of Cochin port in location of industries and urbanization of Ernakulam district. It deals with the distribution and relationship of industries with Cochin port.

This chapter explains how historical circumstances resulted Cochin Port as an important trading and urban center. Cochin port is one of the largest seaports of the East. And it is one of the potential seeds for future development of this region. The study shows the nature of industries concentrated, and their relation with Cochin port. It was observed that about 70% of industries located in the elevated zone on the north eastern parts had a very strong relationship with the Cochin port. Their concentration in this zone was due to good infra-structural facilities including fresh water, stable soil (laterite) and rock structure, labour, market and transport facilities, etc. Thirkkakara census town is the most important town in the elevated zone with the highest concentration of industries.

Among the ten industries surveyed 80% of the industries showed an intense interest in exporting their manufactured goods to foreign market with high dependence on Cochin port. The remaining 20% have local market depended upon trucks and lorries for distributing their goods. Simultaneously 50% of the industries are importing their raw materials through Cochin port from other foreign countries.

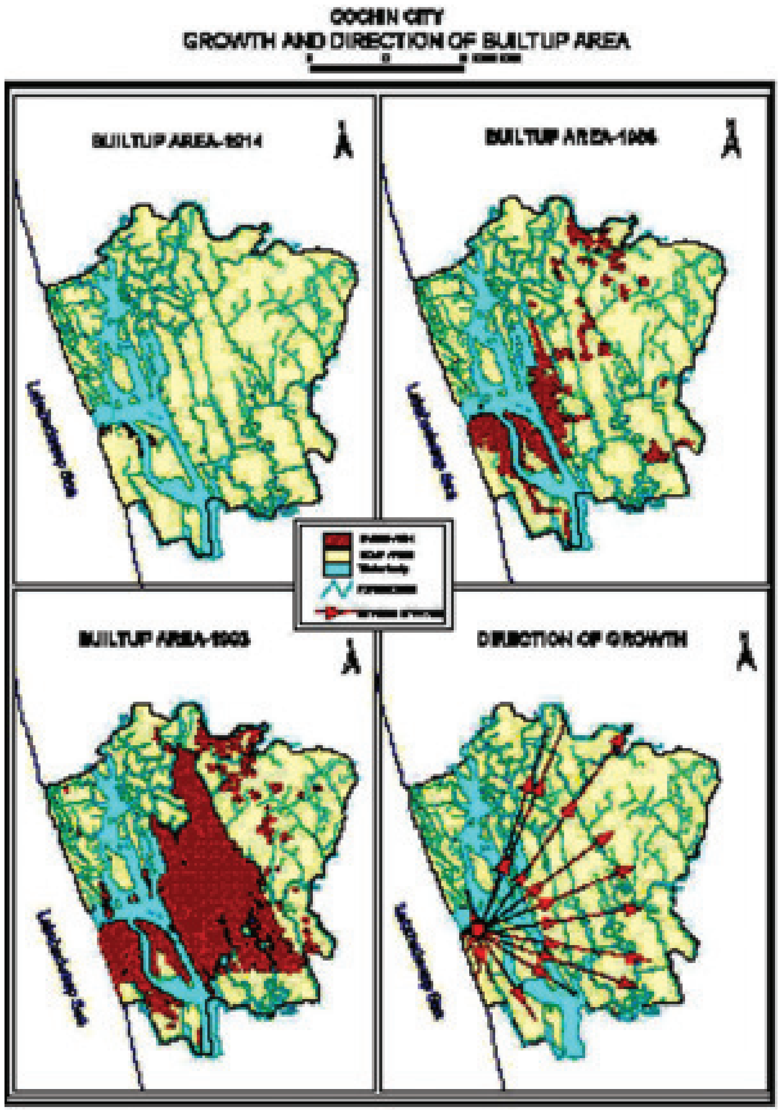


Fig. 2

Regarding administrative locations, 30% of industries are located in Cochin corporation and 20% in Thrikkakara, another 20% in Kalamassery and again 30% in Eloor region. The study also brings to focus the role of Cochin port as the main economic hub putting light on the hinterland of Cochin port, marketing facilities and export items from Cochin port, etc.

The study on industries also deals with the environmental issues such as waste disposal, recycling methods, and pollution control laws for environmental protection.

The core chapter is on Saptio-Temporal Change of land use over a period of around 100 years (1914-2004). This chapter attempts to assess the factors affecting land use change, especially urbanization, and occupational change. It also deals with the distribution of various land uses of Kerala state and Ernakulam District in general and Cochin in particular from 1914 to 2004. The impact on environment in areas where landuse change occurred has also been studied. (Fig. 3)

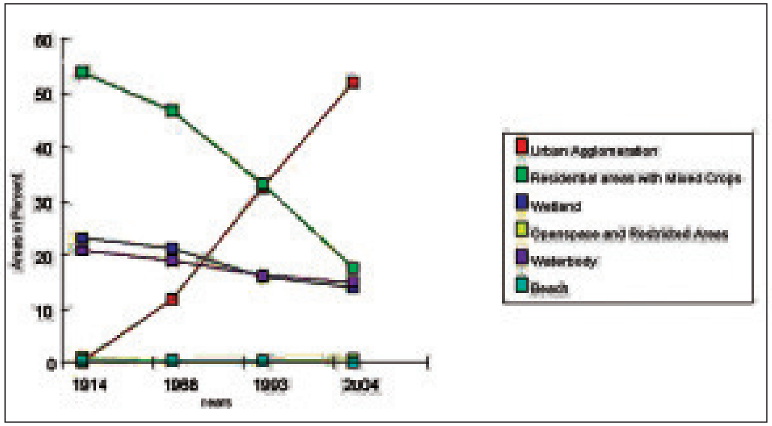


Fig. 3

The rate of urbanization has been increasing from 0.28% to 52% during 1914-2004. The present high rate of urbanization is associated due to industrialization and infrastructure development with the construction of bridges, opening of new roads and highways etc., which contributed much to the growth of urban development in the study area. During 1914 agricultural area with mixed crops was the prominent land use accounting to 54% of the total geographical area of 144 Sq.Kms.

But at present agricultural area with mixed crop has drastically reduced to 39.25 sq.kms. forming only 14.2% of the total geographical area.

Another indicator of land use change is the reduction of wet lands from 23.29% in 1914 to 14.2% in 2004. This is because of the reclamation of land for urban uses. The process of reclamation increased in the succeeding years leading to 2.49 sq. kms more dry land in 2004. This is due to the reconstruction of Cochin Naval Base, Naval academy and for the construction of new building associated with Cochin Port Trust.

The last chapter was prepared with the help of toposheets and LISS Ill FCC (2000) to identity the major physiographic changes in all the three zones of the study region. 9 sample areas were selected 3 in each of the three zones respectively.

1. Changes in coastal zone :

It was discovered that there is tremendous accretion of new land added to the Coast. According to marine geographers and Coastal Geomorphologists this change has occurred from the last hundred years. This place is near the mouth of river Periyar and Chalakudi River. During monsoon season a large number of streams and tidal canals drain silt into the backwaters and gradually connect with the sea. The investigation carried out by geological survey of India found that the mud banks are predominantly covered with clay, sets of laterite and alluvial formation deposited by present and past rivers and streams. According te geologist the interaction of various forces of nature such as current, tides, waves, ground swell, river discharges, occasional cyclones, exceptional storms and seismic disturbances are believed to be responsible for the formation of mud banks. There were two main changes resulting from physiographic processes between 1914 - 2000. (Fig. 4)

1) Changes in the shape of coastline
2) Formation of new land called 'Puthuvaippu'.

2. Backwater zone shows a reduction of agricultural land especially paddy lands. During 1914 this zone was enriched with paddy and other cash crops like spices. Due to the urban encroachment and cornmercialization through Cochin port the cultivable land was converted to urban built-up lands. The concentration of medium and large-scale industries are found in the northeastern part of the Cochin urban area due to the availability of fresh water and comparatively low valued land. The growth of industries in this region slowly enhanced trade and commerce. This is one of the reasons for the reduction in agricultural lands. The pres-

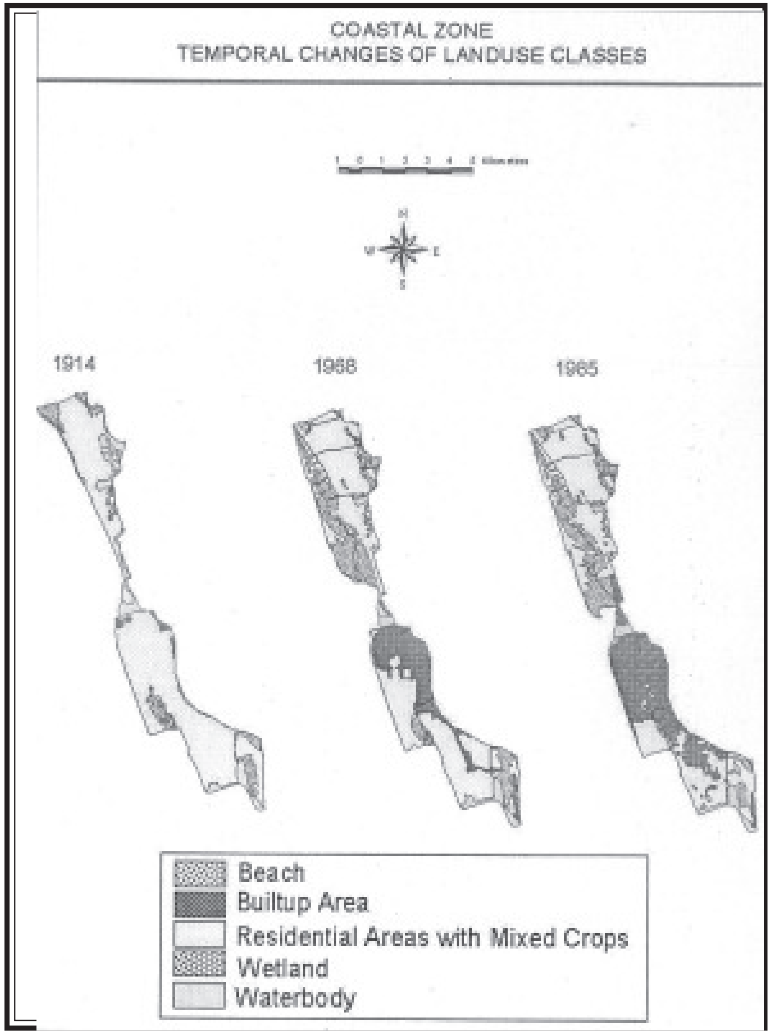


Fig. 4

ence of backwaters and canals helped in the development of backwater-tourisrn resulting in most of the islands and islets converting into tourist hotels and resorts. This also helped faster development of urban land in backwater zone than any other zone.

3. Elevated zone:

The physiographic influences on land use change in the elevated zone are mostly in the size and shape of the wetlands. The main reason of change is due to reclamation of land for agricultural and residential purposes. The width of the streams has been reducing drastically in certain places due to the extraction of underground water for industrial purposes. Due to the conversion of agricultural land into built up land, a good amount of natural vegetation is being destroyed. This will result in severe environmental problems such as landslides, soil erosion, rock erosion etc.

1.14. Major findings of the study

The major changes in land use in the this region are

Due to Physical factors.

1. Emergence of new land near the coast by accretion.

Due to Cultural factors:

1. Changes as a result of governmental measures and real estate agents.
2. Changes occurring as a result of urbanization and pressure of population on land.
3 Changes occurring as a result of industrialization and environmental impact.

Abbreviation :

Kms.	-	Kilometers
Msl	-	Mean Sea Level
FCC	-	False Colour Combination.
LISS	-	Lansat Satellite Imaginary.
CESS	-	Centre for Earth Science Studies.
KSLUB	-	Kerala State Landuse Board.
GCDA	-	Greater Cochin Development Authority

Reference :

1. Alonsow (1964): Location and Landuse, Hardward University.
2. Bernad, K.L. (1991): History of Fort Cochin, Cochin Govt. Press, Kochi.
3. Bristow, R.C. (1921): Cochin Harbour Development, Records of Madras Government, Madras.
4. Chisholm (1973): Rural settlements and Landuse, Huchinson University Library, London.
5. Davis, D.E. (1977) : Landuse Control, Albe Marlie, London.
6. A Workshop Project on Cochin Port Trust, Cochin 1993.
7. Ernakulam District Directory, Parkson, Aluva, 1984.

രേഖാശേഖരത്തിൽനിന്ന് / From the Archives

We are republishing three valuable short write-ups penned by Rev. Richard Collins and Dr A. C. Burnell for the Indian Antiquary (1875). They are valuable documents for the historical study of early Christianity in Kerala.

MALABAR CHRISTIANS

MANICHÆANS IN THE MALABAR COAST

The Pahlavi Inscriptions at the Mount and at Kottayâm are not, if we accept Mr. Burnell's own interpretation, Manichæan.* They simply, therefore, connect the Malabar Christians with Persia during some period of the Sassanian dynasty. Now this connection with Persia we are, I think, already pretty clear about, without supposing it to have been in the hands of Manichæans. There are Syrian documents which tell us that the Christians of Malabar were early connected with Urrhoi or Edessa. They speak of men of note reaching Malabar from Bagdad and Babylon too, as well as from Syria. We have no difficulty in understanding that these men would know the Pahlavi language, which was the court language of Persia at that time. And the nature of the Pahlavi Inscriptions, so far as they can be understood, would seem to indicate that the writers were rather Eutychians or Nestorians than Manichæans.

I can quite follow Dr. Burnell when he says that "all the trustworthy facts up to the tenth century" "go to show that the earliest Christian settlements in India were Persian." But I cannot follow to the sudden conclusion that they "probably, therefore, were Manichæan or Gnostic." The connection of the early Christian Church of South India with Urrhoi or Edessa is enough to account

* See *Ind. Ant.* vol. III. pp. 308—316

for any amount of Persian antiquities now discoverable, without the supposition that the only Persian arrivals were Manichæans.

The testimony of Abû Zaid, in 805 A. D., as to the presence of "Jews and people of other religions, especially Manichæans" in Ceylon, is no doubt valid. But even this mention of Manichæans is to be received *cum granow salis*. For it is a remarkable fact that through the Middle Ages *the term of opprobrium in fashion*, in relation to any despised company of Christians, was Manichæan. See a very valuable note on this subject in Elliott's *Horœ Apocalypticœ*, in an appendix to vol. II., on the charge of Manichæism against the Paulikians. Mr. Elliott says : "At the rise of Paulikianism, and afterwards, Manichee was the opprobrious term most in vogue. The Eutychian and Monophysite were reviled as Manichees; the Iconoclast as a Manichee. What else then the Paulikian dissident ? The charge once originated, the bigotry of the apostate churches in Greek and Roman Christendom pretty much ensured its continuance. "So at least through the Middle Ages." In a note to this Mr. Elliott adds, "In latter times Pope Boniface VIII, even condemned as Manichees all that asserted the prerogative of kings as independent of and not subject to the Pope."† Abu Zaid would only therefore have been following the fashion of the time if he called Eutychian, Nestorian, or any class of Christians he might meet in the East, Manichæans. The only safe conclusion we can draw from his testimony is, I fancy, that there were CHRISTIANS in Ceylon.

Again, as to the name of the place Mânigramâm, where Iravi Korttan, who was probably a Syrian or Persian Christian, settled, I think it is very unlikely to have received its name from the heresiarch Manes. The meaning of Mânigramâm is more likely, I think, to be *village of students*. The Mâni was the Brahmachâri or Brâhman student. Another form of the same root is the common word in I suppose all (certainly in many) Tamil villages for any scholar -Mânâkkan or Mânawakan, the origin being no doubt the

† Conf. Gibbon, Hist. vol. VI. pp. 47, 57, vol. VII. pp. 136, 138, 142 & c. ; also Elliott's *Hore Apocalypticœ*, vol. II. p. 306 (3rd ed.).

Sanskrit *Mânava*, a child. Moreover the name *Grâmam*, if my memory serves me, was applied in Malabar chiefly, it not solely, to villages of Brâhmans. However, here I write under correction, since at the present moment I cannot verify my belief in the matter. But I may add that from the description in Mr. Whitehouse's most exhaustive little book of the Mânigramâkar, I am confirmed in my belief that they were *Brâhman converts*—or at least partial converts—perhaps to Iravi Korttan himself. Mr. Whitehouse points out that they were "connected with native law-courts," and that they became "trustees and protectors of lands and churches." They wore also, under Knân Thômâ, appointed to "regulate and manage all that related to the *social position* and *caste* questions" of certain "artizans." This is all very natural if they were *Brâhman converts*, but why Manichæans should be chosen for such positions it is hard to imagine. Mr. Whitehouse farther points out that the corpse of the last priest of the Mânigramakar at Kâyenkulam was burnt—evidently a reversion to the Hindu customs of their fore-fathers. Still further he tells us that in the neighbourhood of Quilon their priests, who were called Naimarachchan (by the way quite a Hindu appellation) were buried in a "sitting posture" and this is the way in which certain very high caste Nambûris are buried to this day. I am inclined to think, therefore, that there is more evidence that the *Mânigramakar* were high-caste Brâhmân converts, who originated from Mânigramâm, the *student-village*, which may have been one of the chief seats of Hindu learning at the time, than that they were Manichæans; which supposition appears to me to rest solely on the fact that the name of the place begins with *Mâni*.

Again, there was the troublesome character Mânikavâchakar,* who did much evil as a sorcerer in the early days of the Christian Church in Malabar. Now I do not think that this man had any connection whatever with the Mânigrâmakar, though his name does begin with Mâni. He was in all probability a Tami1 sorcerer: and I am not aware that the Manichæans were ever given to sor-

* Not indeed mentioned in Dr. Burnell's paper, but described at length in Mr. Whitehouse's *Lingerings of Light*.

cery—at least there is no hint of the kind in Bishop Archelaus's disputation with Manes himself, nor in the Treatise of Alexander, Bishop of Lycopolis, nor in any subsequent description of the Manichæans I can find Mânikavâchakar is a surname still existing among the Tamils. The name is to be found to-day in Jaffna, and no doubt elsewhere. Other Tamil names have a similar origin. For instance one of our own native pastors has for his original family name Chînivâchakar, the meaning of which is not far to find, *Chîni* being 'sugar,' and *vâchakum* 'speech;' Chînivâchakar therefore means *sugar-tongued*; and Mânikavâchakar is 'Jewel-tongued,' *Mânikya* or *Mânika* being a 'ruby,' or generally a *jewel*. Mânikavachakar is therefore a purely Tamil name, and the man who bore it was, I think, simply a *Tamil sorcerer*. I may as well here confess that I myself once suspected that this man might have been Thomas the Manichee, of whom there has been some ground for supposing that he was once in Malabar. But I now think that the name and character of Mânikavâchakar is a sufficient answer in the negative.

I conclude, therefore, that neither Mânigramam, not Mânikavâchakar, nor the Pahlavi records, point with the least degree of probability, to Manes and his followers.

There may indeed have been Manichæns in South India and in Ceylon ; but I do not think we have found any certain trace of them at present, and we shall most certainly be misled if we begin to look up all the words beginning with Mâni. There is no ground whatever for supposing that Knân Thômâ was Manichæan; nor does it follow that because Mâr Sâphôr and Mar Aphrôttu came from Babylon that they were Manichæans. The *Episitle of Manes* to India might give some colour to the supposition that he had followers in some part of the country, but if neither the Mânigrâmakar, nor the perverts of Mânikavâchakar, nor the writers of the Pahlavi Inscriptions were Manichæans, where are we to find any trace of the sect on the Malabar coast ?

With regard to the Apostle Thomas's visit to Malabar, Dr. Burnell says there is "no warrant for supposing that St. Thomas visited South India—an idea which appears to have arisen in the Middle Ages, and has been since supported on fanciful grounds by some missionaries." But it appears to me that the grounds for supposing that the Manichæans were the "*first* Christian missionaries" to India—at least to Malabar—are much "more fanciful." For this fact we absolutely have no evidence. For though Sulaimân may have found Manichæans in Ceylon in 850 A. D. (which nevertheless I have shown to be somewhat doubtful, this does not deny the probability of there having been Christians already in Malabar. Indeed we have evidence, quite as trustworthy as that of Abû Zaid, that there were Christians in Malabar long before 850 A. D. And even with regard to the advent of St. Thomas himself, the evidence is certainly not so 'fanciful' as that Mânigrâmam is the 'village of Manes.' Cosmas in the 6th century found Christians in Malabar; but he says nothing of Manichæans. Pantænus speaks in the 2nd century of a Gospel of St. Matthew being in India, and of the visit of *an apostle*; and Manes was not then born. The report that St. Thomas had been martyred in India was known in England at least as early as the 9th century. The Syrians themselves speak or the care of the Edessans for them. And Eusebius and other Church historians tell us that St. Thomas was the Apostle of Edessa. It is remarkable too that Pseudo-Abdias, in his account of the Consummation of Thomas, adds to the original that St. Thomas's bones were taken by his brethren after his martyrdom, and buried in Edessa. Even though we allow that this is a myth, we cannot but ask, Whence did Abdias receive this idea of Edessa ?

My own strong impression is that St. Thomas was the Apostle both of Edessa and Malabar, and that hence their connection arose. The Persian colonists thus become no mystery. The Pahlavi language, according to Max Müller, originated in an Aramæn dialect of Assyria, and may well therefore have been known and used so far north in the Persian Empire as Edessa; and from Antioch, which is not many miles from the ancient Edessa,

the Malabar Christians have received their Bishops from at least a very remote period. As Edessa was also the see of Jacob Albardai, the reviver of Eutychianism, I suspect that the Church of Malabar, or at least many of its members, have been Eutychians since the 6th century. But this is too wide a subject for me to enter on now.

Dr. Burnell seems to think that some causes must have arisen to "transform the old Persian Church into adherents of Syrian sects." But surely there is no necessity whatever to raise such a question. The Church of Edessa early became subject to Antioch, and beyond this there is no evidence of change. The name Syrian was, no doubt, first given to these people by Europeans. They never, I believe, call themselves Syrians, but Nasrâni Mâppilla.

It only remains for me to add that having read through Dr. Burnell's paper with increasing astonishment at the slender grounds, as they appear to me, on which he seeks to establish the fact that the earliest Christian sects in India were Manichæans, and having supposed that the Pahlavi Inscriptions were to make it all plain, my astonishment came to a climax when I read, "If these Pahlavi Inscriptions were Manichæan, they would be in a different character. It seems to me not unlikely, however, that relics of the Manichæans *may yet remain to be discovered* on the west coast of the Peninsula, where they once were very numerous." (The italics are my own.)

The Manichæan origin of Christianity in South India, then, is a thorough *miserrimus dexter*—and we may safely shelve the subject till the "relics of the Manichæans" actually do come to light.

All this does not, however, diminish one jot the interest one feels in the discovery of the Pahlavi Inscriptions at the Mount and at Kottayâm. I tender my very best thanks to Dr. Burnell for his antiquarian researches, and trust they may be long continued.

The true value of these Pahlavi Inscriptions is, I venture to think, that they testify to the fact, which I believe I was the first to bring forward, that there was a very early connection between the Church at Edessa and the Church of Travancore and Cochin.

RICHARD COLLINS

Kandy, Ceylon, 18*th March* 1875.

(The Indian Antiquary, May 1875 pp 153-155)

MALABAR CHRISTIANS

MANICHÆANS ON THE MALABAR COAST

A. BURNELL

CORRESPONDENCE AND MISCELLANEA

The Editor of the Indian Antiquary

Sir,—In your last number (for May) the Rev. R. Collins has printed some desultory remarks— “Manichæans on the Malabar Coast"— in which he disputes certain positions advanced by me in a monograph on the Pahlavi inscriptions of South India. In the course of his remarks Mr. Collins revives some notions respecting the so-called Syrians of Malabar which I had imagined to be obsolete in consequence of it being well ascertained that, besides being incredible in themselves, these theories entirely want evidence to support them. I shall now show that Mr. Collins has not made the case any better than it was. He has not adduced new facts, and his argument is disfigured by several misunderstandings of the books he quotes.

The attribution of the origin of South Indian Christianity to the Apostle Thomas seems very attractive to those who hold certain theological opinions, but the real question is, On what evidence does it rest? Without real and sufficient evidence, so improbable a circumstance is to be at once rejected. Pious fictions have no value in historical research. Mr. Collins refers to Abdias and Pantænus. Thanks to Dr. Wright, we now possess the Acts of Judas Thomas in an old Syriac text which cannot be very far from the original form of the myth. Dr. Wright (vol. i. p. xiv) attributes

this text to some time not later than the 4th century, and Dr. Haug connects the original text of this palpably Gnostic book with Bardesanes, who lived about the end of the second century. But this historically worthless composition (for it was written more than a hundred years after the events it relates), and which is the production or some ignorant and credulous man, even if it could he received as evidence, would only connect St. Thomas with the extreme north-west of India. Prof. Whitney and Dr. Haug,* with many others, look upon the pretended apostolic labours of St. Thomas† in India or China as a pious fiction, and, as there is no better evidence than what I have mentioned above, it is impossible to do otherwise than assent to the conclusion at which they have arrived. Nobody nowadays believes in the visit of Brutus to Britain, yet it rests on as good evidence as the mission of St. Thomas to South India, or even to India at all. Mr. Collins also refers to the story of Pantænus in support of his "strong impression" that St. Thomas was “the apostle both of Edessa and Malabar." He says: "Pantænus speaks in the second century of a gospel of St. Matthew being in India, and of the visit of *an apostle*." It would be difficult to misrepresent more completely the story of Pantænus, which we know only by the late hearsay recorded by Eusebius and St. Jerome, and not directly. Both expressly give the story as hearsay . "It is said " that Pantænus reached India, and found there a Gospel of St. Matthew (written in Hebrew characters) with some people "to whom the apostle Bartholemew had preached." Mr. Collins makes out that we have the words of Pantænus, and that "*an apostle*" (the italics are his own !) had preached in India,—thus leaving the reader to infer that it might have been St. Thomas, as no particular person is mentioned. The story is late hearsay, and therefore valueless for proof. But even if this could be got over, it says nothing, about St. Thomas, and, as I have already mentioned

* In his review of my monograph (as originally printed) in the *Augsbury Gazette.*

† Whitney, Oriental and Linguistic Studies, vol. II.

(in my paper), India was in the early centuries A. D. the name of nearly the whole East, including China, and thus the mention of India proves nothing. Probably Southern Arabia was intended.‡ It is not till after several centuries more had passed that we again come to legends which connect St. Thomas with South India, and it is obviously useless to refer to these. Mr. Collins mentions Syriac documents; it is to be regretted that he did not quote them with precision, and say by whom they were written and whence they come. When he does so it will be time enough to consider their value.

As I have said, Mr. Collins has a strong impression that St. Thomas was the apostle both of Edessa and Malabar. He grounds this, apparently, on a motion that the "Pahlavi language, according to Max Müllller, originated in an Aramæan dialect of Assyria." I was much astonished at this, for I felt sure that that illustrious philologist could not have said anything of the kind. What he does say (*Science of Language*, Ist Series, 5th ed. p. 235) is as follows:—"We trace the subsequent history of the Persian language from Zend to the inscriptions of the Achæmenian dynasty; from thence to what is called Pehlevi or Huzvaresh (better Huzuresh), the language of the Sassanian dynasty (226-651) . . . . this is considerably mixed with Semitic elements, probably imported from Syria." I might refer to the researches of Dr. Haug and others, and the views of the Parsi scholars, headed by their very learned Dastur Peshutun Behramji Sanjana, as regards the nature of this Semitic element (which was written but not spoken), but Prof. Max Müller's actual words show how utterly wrong Mr. Collins is. Even if he were right, what he assume (as above) would not support his "strong impression."

From whatever point of view the question be considered, the result is the same, —there is no evidence at all that St. Thomas ever preached in India proper, and the story has every mark of

‡ As the author of *Supernatural Religion* (4th edition), vol. 1. p. 471. understands it. Where I am I can refer but to few books, so I take his extracts from Eusebius and St. Jerome.

being a vague fiction originally, but afterwards made more precise and retailed by interested parties.

This being the case, the only safe conclusion is that asserted—that the earliest Christian mission to India was probably Gnostic or Manichæan. Leaving aside the first, I will only again point out that the account of Al Nadim is an historical document based on original sources. Perhaps I carried too far my doubts about Manes having preached in India ; the word for 'preach' is ambiguous, but I see Spiegel (Eran. Alterthumsk. II. p. 204) accepts his journey there as a fact. At all events, Manes was a most zealous missionary, and certainly sent disciples to India. As to the meaning of India, there can be no doubt in this case. The Arabs used it in a perfectly defined sense. Thus the Manichæan mission to India in the 3rd century A.D. is the only historical fact that we know of in relation to Christian missions in India before we get as low as the sixth century.

Mr. Collins points out that Manichæan was a term of abuse among the early Christians. This is a fact;* but Abu Said was a Muhammdan, not a Christian, and if he had wished to abuse the Christians he would have called them all (orthodox and unorthodox) simply *Kafirs*. The Arabs of the 9th and 10th centuries were, however, possessed of too much culture and too little bigotry to interest themselves in the perpetual and trumpery squabbles of the so-called Eastern Churches. They had a distinct name for the Manichæans-Manani. Mr. Collins also urges a new derivation of *Mânigramam*, viz. from manava or Mani. Either word might be used in the sense he assigns, but what reason has he for supposing that it was so used in the 8th century ? The derivation is in itself not probable. It is evident from the so-called Syrian grant that *Mânigramam* was not a Brahman village, and of conversions there is nowhere the least mention. Whatever the *Mânigram*akar were, Mr. Whitehouse's account (as quoted) gives little reason to suppose that they were orthodox Christians. Mr. Collins also urges that Mânikavâchaka (in the Sanskrit form of his name) was not a Manichæan; I cannot imagine how anyone could over have supposed that he was. This eminent Tamil reformer is known historically; one temple, at least, founded by him exists still in the Tanjore province, and several of his works (on Saiva doctrine) are popular even now. He deserves better than to be called a "Tamil sorcerer," whatever that may mean.

* It is well known , and does not rest on Elliot's *Horæ Apocalypticæ*, a book devoid of scientific value.

Mr. Collins appropriates Dr. Haug's very important explanation of the inscriptions as Nestorian. This fact of their origin, taken together with the use of Pahlavi, seems to me to explain the whole matter. These inscriptions certainly are of about the year 800 A.D., and at that time the Nestorian missionaries were very active: the cross and inscription of Si-ngan-fu (in China) was erected by some in 781 A.D. But at that time Pahlavi was nearly extinct in Persia. Why then should Nestorian missionaries use a difficult language foreign to themselves and hardly used at all, except that it was the language of the people to whom they preached in South India. The inscription at Si-ngan-f u is in Syriac and Chinese (see Col.Yule's *Marco Polo*). The ambiguous Persian names of the witnesses of the so-called Syrian grant of about 825 A. D. preclude the supposition of Syrian or of orthodox Christians. Again, why should Nestorian missionaries have used the formula we find in these inscriptions if the people to whom they preached hold Trinitarian doctrines at all. The most probable conclusion is that the Nestorians came to Malabar as missionaries to unorthodox Persian settlers.

For these reasons I still hold to the conclusions at which I originally arrived; they appear to me to be the only reasonable and probable conclusions, except new facts he discovered which may put the whole matter in a new light. The history of the Travancore Christians affords an ample field for research to many living in Travancore who have both opportunity and leisure for the work. Since the last fifty years there have been endless tracts and books

written on the subject; I have read most, but failed to find any new facts in them, or evidence of original research. Had a real investigation ever been made, it would not have been left to me to bring to light these inscriptions. I can only hope that this subject will be better treated in future, but I cannot myself assist,—I have other work to do. Dr. Oppert has the matter in hand.

A. BURNELL, Ph.D.

Coonoor. (Neilgherry Hills), 18th May 1875.
(The Indian Antiquary, June 1875 pp 181-183)

MALABAR CHRISTIANS

MANICHÆANS ON THE MALABAR COAST

RICHARD COLLINS

CORRESPONDENCE AND MISCELLANEA

To the Editor of the "Indian Antiquary"

Sir,—In the *Indian Antiquary* for June (vol. VI. p. 183) Dr. Burnell answers some remarks of mine on "Manichæans on the Malabar Coast," printed at p. 153, and I observe that he represents my argument as being "disfigured by several misunderstandings" of the books I quote. This, I wish to show, is not the case.

1. And first with regard to the account of Pantænus:—I accept Dr. Burnell's criticism in so far as it points out an inadvertence on my part. I regret that I wrote "Pantænus *speaks*," instead of "Pantænus *is reported to have said*," and that I have spoken curtly of his mention of "*an Apostle*." The fact is I had so fully discussed elsewhere (*Missionary Enterprise in the East*, pp. 66-73) Eusebius's account of Pantænus's visit to India, his finding a Hebrew Gospel of St. Matthew, and a report of a visit of "one of the Apostles," whom Eusebius states to have been Bartholomew, but whom I supposed, for reasons there stated, to have been, possibly, not Bartholomew,* but Thomas, that in the short space of a letter, and the cursory summing up of a number of facts, I simply stated the result as presented to my memory, instead of quoting the ipsissima *verba* of Eusebius. But though I have inadvertently made Pantænus speak, instead of Eusebius for him, his testimony through Eusebius is still virtually what I stated, as to the existence in India of a Hebrew Gospel of St. Matthew in the second century, and the visit of "*an Apostle*," whoever that Apostle may really have been: for were it indeed Bartholomew who visited India, he was still an Apostle.

2. Again, with regard to the history of the Pahlavi language, I can only suppose Dr. Burnell has an earlier edition of Max Müller's *Lectures* on *the Science of Language* than my own. In the 6th edition (Dr. Burnell quotes the 5th), vol. I. page 242, I read "This Language (the Pehlevi) though mixed with Iranian words, is decidedly Semitic, and is now supposed to be the continuation of *Aramœan dialect spoken in the ancient empire of Assyria*, though not the dialect of the Assyrian inscriptions. Formerly, Pehlevi was, considered as a dialect that had arisen on the frontiers of Iran and Chaldæa, in the first and second centuries of our era—a dialect. Iranian in grammatical structure, though considerably mixed with Semitic vocables. Later researches, however, have shown that this is not the case, and that the language of the Sassanian coins and inscriptions is *purely Aramaic*." I have not, therefore, misunderstood Max Müller. Nor am I yet aware that I am "utterly wrong" in what I have said as to the probability of the Pahlavi language

* I have stated in *Missionary Enterprise* in the East that "the name of Bartholomew nowhere occurs, either in tradition or church history, except in that one passage of Eusebius, and a passage in Socrates, which is manifestly a mere echo of it." There is, however, an apocryphal account called the Martyrdom of Bartholomew, of much later date, and which coincides in a great measure with what Pseudo-Abdias says of him : but its placing his sphere in India may be simply again a mere echo of Eusebius's passage which is under consideration. There is not a word as to Bartholomew's being in India in Dr. Cureton's *Syriac Documents* referred to below.

having been known in the north of the Persian empire, and even at Edessa.

3. With regard to the "Syrian documents," which I have "not quoted with precision," I thought that they, were pretty well known to every one interested in the history of the Syrian Christians of Malabar. These documents are the accounts the priests themselves possess of their early history. Translations of portions of two of them I have myself published (*Missionary Enterprise in the East*, pp. 68-72). Extracts from them are also to he found in other books. Whether these documents be regarded as throughout historically valuable or not, it is at least remarkable that they connect Malabar with Edessa. For instance, in one of them we read as follows:— "Now in those days there appeared a vision to an archpriest at Urahâi (Edessa), in consequence whereof certain merchants were sent from Jerusalem by command of the Catholic authorities in the East to see whether there were here any Nazarenes or Christians." * * * * "After this, several priests, students, and Christian women, and children came hither from Bagdad, Ninveh, and Jerusalem by order of the Catholic archpriest at Urahâi arriving in the year of the Messiah 745 in company with the merchant Thomas." I am not without warrant, then, for connecting the early Syrian Church in Malabar with Edessa. Why do the priests cherish this tradition, and why do they retain the ancient name of Edessa, Urahâi or Urrhoi,—a name known now to only a few scholars— if there is no foundation for their statement?

4. To return to Eusebius's account of Pantænus, Dr. Burnell revives an objection, which has been used only too often and too recklessly—Dr. Barton amongst others—as a leaping-pole for historical obstacles, that "India was in the early centuries A.D. the name of nearly the whole East, including, China." This statement has a foundation of truth: but to use it whenever the name India is mentioned by early historians is simply to sweep India out of the argument by a *petitio principii.* According to this argument Megasthenes, for instance, though he called his book *Indica*, may have visited Fuh-chan. The same argument may be used as successfully against Al Nadim's account of Manes as against Eusebius's account of Pantænus.

Further, Dr. Burnell disputes the evidence of Eusebius about Pantænus on the ground that it is "late hearsay," and therefore "valueless for truth. "If this canon, again, is to be upplied in so unreserved and sweeping a sense in our judgment of the statements of history, it is astonishing how much will appear to us "valueless for truth" : history must then be re-written, and in a very small volume too. How many, for instance, of Cicero's charming anecdotes must be expunged; everything introduced by *fertur* or *decitur*, or *sape audivi* or *accepimius*, must be regarded as either "pious" or impious "fictions." Surely we must be allowed some discrimination. When "hearsay" is really " late hearsay," and when the thing related is an improbable account of some obscure person, or wants colateral evidence of its truth, we may indeed justly doubt. But Pantænus was not so obscure a person that Eusebius is likely to have made a mistake about his journeys. One thing, at least, is clear, namely, that Clemens Alexandrinus, the pupil and immediate successor of Pantænus in the chair of the Catechetical school at Alexandria, was pretty well versed in Indian matters, which he is generally supposed to have learned from Pantænus. He knew enough to write as follows:— "The Indian Gymnosophists are also in the number, and the other barbarian philosophers and of these there are two classes, some of them called Sarmanæ,* and others Brahmans. And those of the Sarmanæ who are called Hylobii *(ίλόβιοι)* † neither inhibit cities, nor have roofs over them, but are clothed in the bark of trees, feed on nuts, and drink water in their hands. Like those called Encratites in the present day, they know not homage nor the begetting of children. Some too of the Indians obey the precepts of Buddha (Βοὐττα), whom, on account of his extraordinary sanctity, they have raised to divine honours." Clemens

* *श्रमण*

† *वान प्रस्थ*

was also acquainted with the then extant writings of Megasthenes, as further on he says, "The author Megasthenes, the contemporary of Seleukos Nikator, writes as follows in the third of his books, *on Indian affairs* :— 'All that was said about nature by the ancients is said also by those who philosophize beyond grace : some things by the Brahmans among the Indians, and others by those called Jews in Syria' " (*Clem. Stromata*, I. 15, translated in the Ante-Nicene Christian Library, vol. IV. pp. 398, 399). India, then, was pretty well known and understood in Alexandra in the time of Clemens ; and Eusebius, of whom it is said that "he knew all that had been written before him," must have been a more obtuse, ignorant, or careless man than we generally give him credit for if, with the *Stromata* of Clemens before his eyes, he could make a mistake as to when and what India was, and as to where Pantænus went. More over, I would venture to ask, is it fair to say that Eusebius's testimony as to the journeying of Pantænus is founded on *late* hearsay, when Clemens died in A.D. 220 and Eusebius was born in 264 ? Indeed it is far from improbable that Clemens, who scarcely ever seems to have been without a pen in his hand and who wrote in his *Stromata*, "My memoranda are stored up against old age, as a remedy against forgetfulness, truly an image and outline of those vigorous and animated discourses which I was privileged to hear, and of blessed and truly remarkable men," amongst which remarkable men he apparently placed Pantænus first (see *Clem. Stromata*, bk. I. ch. i.)—it is, I say, far from improbable that Clemens left notes, in addition to what we find in the *Stromata*, of Pantænus's account of India, and that from those notes Eusebius drew his information.

5. Dr. Burnell remarks that Eusebius's account of Pantænus "says nothing, about Thomas." This is true. But it says something about Christians having the original Hebrew version of St. Matthew's Gospel in the second century in some part of India, and that before Manes had come into existence; and my object is not *primarily* to contend that St. Thomas came to India—though I have something more to say about that too— but that the early Christian

sects were orthodox, and not Gnostic or Manichæan, as Dr. Burnell supposes. All that I maintain about St. Thomas is that there is better evidence that he was the first missionary than that the hearsiarch Manes, or any follower of his, founded sects which have since become Christian. Let us observe that the fact that Eusebius mentions the existence of a Hebrew Gospel of St. Matthew among the Christians whom Pantænus visited in India furnishes very strong presumptive evidence that his story is true. For the earliest Gospel, used by what has been called the "Hebrew party" in the Church, as distinguished from the "Hellenic party," was this very original Hebrew, or Syro-Chaldee, version of St. Matthew; and if one of the Twelve, or any of their immediate disciples, visited India, this is the Gospel they would be certain to bring,. (See this subject of the Hebrew Gospel ably handled in the *Edinburgh Review* for April 1875, in a critique on *Supernatural Religion*). Of course we have no certain proof that the Christians Pantænus found were in Malabar, and not in Arabia, Abyssinia, or China, all which places went equally under the denomination of India in the time of Eusebius, according, to Dr. Barton and Dr. Burnell. But there is a presumption of tolerable stability that they were somewhere in India. And we have proof in the evidence of Cosmas Indicopleustes, evidence which I am happy to find is accepted by Dr. Burnell, that there were Christians in the 6th century in Ma1e, or Malabar. And as the church found by Cosmas was evidently the same that still exists in Malabar, there is little difficulty in believing that the Christians Pantænus met in the second century were their forefathers. The Christians reported on by Cosmas were not Manichæans, or he would not have spoken of them as "faithful,"' nor would he have found a "Bishop," who had been "consecrated in Persia." If Pantænus came across the same church, the members of that church were orthodox in the second century.

6. Dr. Burnell seems to "have strong impressions" as well as myself. His last impression appears to be that unorthodox Persian settlers, i.e., Manichæans or Gnostics, used the Pahlavi language in Malabar till the ninth century, and that then Nestorian

missionaries converted them, through the instrumentality, at least partly, of the Pahlavi language, which they retained, although it had died out in Persia. But how does this coincide with Cosmas's evidence in the sixth century ? He, being a Nestorian, would not have taken Gnostics or Manichæans for orthodox Christians. And that Nestorians in the ninth century should have written Inscriptions at Kottayam in a language they did not know, is not, surely, so likely as that orthodox Christians from Persia should have written them during the Pahlavi period. There is no reason why men knowing the Pahlavi language should have been Gnostics or Manichæans, and not Christians.

And when I find the Syrians connection their early history with that of Edessa : when I find Cosmas reporting the existence of a Bishop in Malabar in the sixth century, consecrated in Persia: when I find in the Council of Nicæa, in A. D. 325 a Bishop signing himself "Metropolitan of Persia and the Great India". When I find Pantænus —not speaking— but being spoken of as having found a Gospel of St. Matthew somewhere in India in the second century- I think I have some ground for an impression that there was orthodox Christianity somewhere in India between the 6th and 2nd centuries, and also some grounds for suspecting that was Malabar. And when I am told by Dr. Burnell that he has found a Pahlavi Inscription to the Trinity at Kottayam, I seem to connect that in the most natural way, in my own mind, with the story of Edessa in the Syrian legends, and the Indo-Persian Bishops of Cosmas and the Nicene Council.

In opposition to this, and in support of the supposed fact that there were only Persian Gnostics or Manichæans in Malabar for eight centuries, Dr. Burnell adduces the following statements:— that "Al Nadim says that Mani 'called on' Hind, Sin, and the people of Khorâsân, and 'made a deputy of one of his companions in each province' " : that Manes wrote an *Epistle to the Indians*: that the Arab geographer Abü Said says of Ceylon, "There is a numerous colony of Jews in Sarandib, and people of other religions, especially Manichæans : that there is a place in Malabar called *Manigramum*, where Iravi Korttan settled : and, in fact, though not in so many words, that no one knew Pahlavi among the Persian settlers but Gnostics and Manichæans ; of which it may be briefly remarked that the coupling of Khorâsân with Hind would seem to draw one's attention to the north of India : that no result of Manes's preaching or Epistle remains in India either now or in history, though Christians still owning, the Eutychian Patriarch of Antioch do remain: that the Manichæans; of Ceylon were, as I have before shown, not improbably Christianis; and that the Mânigrâmaka*r** bore no resemblance whatever to Manichæans,

In short I most confidently place against one real historical notice on which Dr. Burnell lays so much stress, namely, AI Nadim's statement that Manes "called on Hind and Sin, and the people of Khorâsân," Eusebius's account of Pantænus, which is equally worthy of credit, and which, moreover, is backed by Cosmas's testimony in the 6th century, and the existence of Christians now.

Lastly, with regard to the statement by the Syrians of Travancore as to the connection of the Apostle Thomas with the early Indian Church, I do not claim for it absolute historical certainty; but I do claim for it a place above the region of mere "pious fictions." In the first place, if it be a fiction, that fiction certainly existed in the fourth century; for the *Acts of Thomas*, to which Dr. Burnell refers, is mentioned by Epiphanius, who was made Bishop

---

* The epithet Manichæan, in and about the ninth century, was not merely used, as Dr. Burnell supposes, by one sect of Christians in abusing another ; but it was a term that had got to be used indiscriminately for any Christians who were not at the feet of the great Bishop of Rome.

* If the name Mânigramaum be spelt more correctly with the dental than with the cerebral *n* (Dr. Burnell spells it with the latter), then in the purest and *most primitive* Tamil it would describe a village ceded as a free gift by royalty. It may therefore have first received its name, when ceded to Iravi Korttan, if it had not the name previously (as I myself at present think) as a Brahman village. Certainly the *Mânigramakar* were Brahmans, according to Mr. Whitehouse'a account, whether converts or not. They were, however, in some way connected with the Syrian Church

of Salamis about A. D. 368. The original version of the *Acts of Thomas* is attributed by Photius to Leucius Charinus : though I am quite willing to accept Dr. Haug's theory, as stated by Dr. Burnell, that it was written by Bardesanes about the end of the second century. This gives it a considerable antiquity. Now, in all the Apocryphal Gospels and Acts there is a certain groundwork of historical truth. This was necessary to obtain credit for the fabulous superstructure. The object of the writer was to impose upon his readers some new doctrine, in most cases the worship of the Virgin Mary, celibacy, or some other practice contrary to apostolic teaching. Hence he took historical names well known in the Church, and their prominent historical surroundings, especially *where they lived* and *where they went*. For instance, in the *Prot-Evangelium* of James, among abundant fables, we find the historical facts of Herod, the Magi, Bethlehem, the ox-stall, &c. So in the *Gospel* of the Pseudo-Matthew, such facts as the enrolment at Bethlehem, the departure to Egypt, the return to Judaæ, and the home in Galilee are the historical groundwork. In the same way, with regard to the *Acts of Thomas*, while the main object of the writer is evidently to inculcate the doctrine of celibacy, and while he is profuse in fable, and even in decency, to gain his point, he must have some historical groundwork to obtain credit for his story; and there is the highest probability that the groundwork he studiously took was not only the correct name of the Apostle, Judas Thomas, but as in the case of pseudo-apostolic histories of Christ, the correct mention geographically of his sphere. The writere had nothing to gain in sending the Apostle to India, but much to gain if the Apostle whose name he forged was well known, at the time he wrote, as having been the Apostle of India.

Nor, it should be well observed, is there any the least antecedent improbability of the truth of the Apostle's mission. The Apostles, one and all, were commissioned by a Master, whose words they were not likely to forget, to "go into all the world." And assuredly, endowed, as they were, with the "gift of tongues" for this especial work, they could not tarry at home.

If then, the author of the Acts of Thomas gives us the right clue to the Apostle's sphere, all subsequent accounts are in harmony :—the testimony of the Syriac document on The Teaching of the Apostles, which was brought to light by Dr. Cureton, and is most probably of the Ante-Nicene age, in which we read— "India ...... received the apostles' ordination to the priesthood from Judas Thomas, who was guide and ruler in the Church which he had built there, [in which] he also ministered there" *(Ante-Nicene Library, vol. xx.)* :— the testimony of Eusebius :— the testimony of Alfred's ambassadors to the shrine of Thomas :— the testimony of the Syrians themselves :— and the connection of the Syrians of Malabar with the Christians of Edessa, of which church St. Thomas is said to have been the first apostolic overseer and director *(Ante-Nicene Library,. vol. xx. Syriac documents, p. 6).*

I apologize for the length of my letter. I have felt it incumbent upon me to give authorities at length. And if I have added nothing new, I am more ambitious to be correct than original.

RICHARD COLLINS, M. A.

Kandy, Ceylon, 23rd June 1875.

(The Indian Antiquary October 1875. pp. 311-314)

Editors Note:

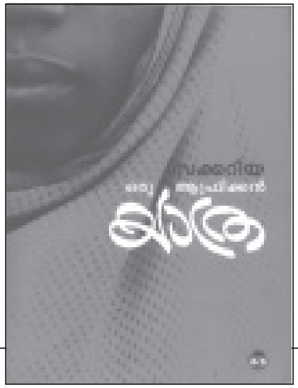
These notes discuss many historical points of current interest. We invite scholars to continue this discussion in the light of the state-of-the-art of historiography and christian studies today.

COMPLEMENTING THE BOOKS

പുസ്തകപൂരണം

കേരളപഠനസംബന്ധമായ പുതിയ പ്രസിദ്ധീകരണങ്ങളെക്കുറിച്ചു വായനക്കാരോ ഗ്രന്ഥകർത്താക്കളോ എഴുതുന്ന പൂരണക്കുറിപ്പുകൾ ഈ പംക്തിയിലേക്കു ക്ഷണിക്കുന്നു.

- പത്രാധിപർ



ഒരു ആഫ്രിക്കൻ യാത്ര
സക്കറിയ
ഡി സി ബുക്സ്, കോട്ടയം
പുറം 624, വില 295 രൂപ. 2007.

ഒരു ആഫ്രിക്കൻ യാത്ര

സ്കറിയാ സക്കറിയ

2007 ൽ ഡി സി ബുക്സ് പ്രസിദ്ധീകരിച്ച സക്കറിയയുടെ *ഒരു ആഫ്രിക്കൻ യാത്ര* മലയാള സാഹിത്യചരിത്രത്തിൽ സവിശേഷ പരാമർശം അർഹിക്കുന്നു. മലയാള സഞ്ചാരസാഹിത്യം വളരുന്നു എന്നതിനു പ്രകടമായ തെളിവാണ് 625 പുറങ്ങളുള്ള മനോഹരമായ ഈ പുസ്തകം. 295 രൂപ വിലയുള്ള ഒരു സഞ്ചാരസാഹിത്യകൃതി വിലയ്ക്കു വാങ്ങാൻ ധാരാളം മലയാളികൾ തയ്യാറാകുന്നു എന്നതു കൗതുകകരമായ കാര്യമാണ്.

മലയാളിക്ക് യാത്രാവിവരണം എന്നു കേട്ടാൽ എസ്. കെ. പൊറ്റെക്കാടിനെയാണ് ആദ്യം ഓർമ്മ വരിക. എസ്.കെ.യുടെ സഞ്ചാരസാഹിത്യം സമ്പൂർണ്ണമായി രണ്ടു വാല്യങ്ങളിൽ ഡി. സി. ബുക്സ് 2003-ൽ പുനർപ്രസിദ്ധീകരിച്ചിരുന്നു. അന്ന് അതിന് സക്കറിയ എഴുതിയ ചെറിയ ആമുഖം നല്ല വായനാവിഭവമാണ്. ആമുഖത്തിന്റെ തുടക്കം ഇങ്ങനെയാണ്: "എസ്. കെ.യുടെ സഞ്ചാരസാഹിത്യത്തിന്റെ സമ്പൂർണ്ണരൂപത്തിലുള്ള മടങ്ങിവരവ് മലയാളസാഹിത്യത്തിന്റെ വഴിമുട്ടി നിൽക്കുന്ന ഗദ്യശാഖയെ പുനരുജ്ജീവിപ്പിക്കാൻ കരുത്തുള്ള സംഭവവികാസമാണ്. എസ്. കെ. നോവലിന്റെയും കഥയുടെയും മാത്രമല്ല മാസ്റ്റർ ആയിരുന്നത്. സരസവും ലളിതവും ശില്പസുന്ദരവുമായ ഗദ്യത്തിന്റെ കടിഞ്ഞാൺ ആ കൈകളിൽ എപ്പോഴുമുണ്ടായിരുന്നു." സക്കറിയ എസ്. കെ.യെക്കുറിച്ചു കുറിച്ചിട്ട ഈ വാക്യങ്ങൾ സക്കറിയയുടെ ഒരു ആഫ്രിക്കൻ യാത്രയെ വിലയിരുത്താൻ പൂർണ്ണാർത്ഥത്തിൽ ഉപയോഗിക്കാം. മലയാളഗദ്യത്തിന്റെ സമകാലിക ഉജ്ജ്വലമാതൃകയായി പല നിരൂപകരും ഇതിനോടകം സക്കറിയയുടെ *ഒരു ആഫ്രിക്കൻ യാത്ര*യെ പുകഴ്ത്തിക്കഴിഞ്ഞു. സരസവും ലളിതവും ശില്പസുന്ദരവും എന്നല്ലേ സക്കറിയ എസ്. കെ.യുടെ ഗദ്യശൈലിയെ പ്രശംസിച്ചത്. ഒരു വിശേഷണംകൂടി ഇരുവരുടെയും ശൈലിക്കു നൽകേണ്ടതുണ്ട്. വിജ്ഞേയം എന്നൊരു വിശേഷണംകൂടി ആകാം. ഇന്നത്തെ മലയാളഗദ്യം നേരിടുന്ന പ്രതിസന്ധി എന്താണ്? മലയാളഗദ്യം ഭാഷയിൽ പ്രാണഭയത്തോടുകൂടി നീന്തിത്തുടിക്കുന്നവരുടെ അരങ്ങായി മാറിയിരിക്കുന്നു. അത്തരക്കാർ മാത്രമല്ല രംഗത്തുള്ളത്. കനപ്പെട്ട ഗദ്യമെഴുതുന്ന മലയാളികൾ ധാരാളമുണ്ട്. അവർക്ക് വായനക്കാർ കുറയും. എങ്കിലും മലയാളത്തെ വൈജ്ഞാനികഭാഷയായി വളർത്തിയെടുക്കാൻ ഭാഷയിൽ മുങ്ങിക്കളിക്കുന്ന അക്കൂട്ടരുടെ സേവനം പ്രയോജനപ്പെടുന്നു. മലയാളഭാഷയെ പൈങ്കിളിഭാഷയായി നിലനിറുത്താൻ വ്യഗ്രതപ്പെടുന്നവർ ഭാഷയിലെ മുങ്ങിക്കളിക്കാരെ നിരന്തരം വേട്ടയാടുകയാണ്. ഗദ്യത്തിന്റെ കരുത്തും ഭംഗിയും നഷ്ടപ്പെടുന്നു എന്നാണവരുടെ ആക്ഷേപം. പദ്യത്തിന്റെ വാലിൽത്തൂങ്ങിനടക്കുന്ന അഴകൊഴമ്പൻ ഗദ്യം ഇല്ലാതാകുന്നതിലാണ് ചിലരുടെ ഉൽക്കണ്ഠ. ഒരു തരം വിലകുറഞ്ഞ പദ്യമായിട്ടാണ് ചിലർ ഗദ്യത്തെ കാണുന്നത്. ഉപരിപ്ലവവും കഴമ്പില്ലാത്തതുമായ ഗദ്യത്തിന്റെ പിടിയിൽനിന്ന് ലളിതവും ശക്തവും തീർച്ചമൂർച്ചകളുള്ളതുമായ ഗദ്യം രൂപപ്പെടുന്നതും ഭാഷയുടെ വളർച്ചയെയും പക്വതയെയും അടയാളപ്പെടുത്തുന്നു. മലയാളഗദ്യം ഇത്തരം മെയ്‌വഴക്കം നേടിയിരിക്കുന്നു എന്നതിനു വേണ്ടുവോളം ഉദാഹരണങ്ങളുണ്ട്. മലയാളഗദ്യത്തിന്റെ നീന്തിക്കളി മലയാളമാധ്യമങ്ങളിൽ തെളിഞ്ഞുകാണാം. വാർത്താ നിവേദനത്തിനും ഫിറ്റ്നസ് നിർദ്ദേശങ്ങൾക്കും സ്പോർട്സ് കാര്യങ്ങൾക്കും ധനകാര്യങ്ങൾക്കും കച്ചവടത്തിനും കാര്യക്ഷമമായി ഉപയോഗിക്കുന്ന മലയാളം നീന്തിക്കളിയുടെ ദൃശ്യങ്ങളാണ് നൽകുന്നത്. മലയാളത്തിന്റെ നീന്തിക്കളിയുടെ ഭാഗമായി ഭാഷ അതിന്റെ ബഹുമുഖ സാദ്ധ്യതകൾ പരമാവധി ഉപയോഗിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. മലയാളഗദ്യത്തിന്റെ മുങ്ങിക്കളിയും (deep playയും) നീന്തിക്കളിയും (shallow playയും) അതിന്റെ വളർച്ചയുടെ പ്രകടനമായി വേണം തിരിച്ചറിയാൻ. മറിച്ച്, ഭാഷയിൽ നീന്തിത്തുടിച്ചു മുങ്ങിത്താഴാൻ തുടങ്ങുന്നവരുടെ ദൃശ്യങ്ങൾ ഭാഷാപരിശീലനത്തിന്റെയും ഭാഷാനുഭവത്തിന്റെയും ആരോഗ്യകരമായ ലോകബോധത്തിന്റെയും അഭാവമാണ് പ്രകടമാക്കുന്നത്. അതു ഭാഷാസൂത്രകരുടെ പഠനവും ശ്രദ്ധയും പരിചരണവും ആവശ്യമുള്ള വിഷയമാണ്. എസ്. കെ. പൊറ്റെക്കാടും സക്കറിയയും അവരുടെ ആഫ്രിക്കൻ യാത്രാവിവരണങ്ങളിലൂടെ കാട്ടിത്തരുന്നതു മലയാളഗദ്യത്തിന്റെ ആഹ്ലാദകരമായ വളർച്ചയാണ് എന്ന വാദം ഉറപ്പിക്കാൻ ഇത്രയും കാര്യങ്ങൾ സംവേദനപഠനത്തിന്റെ വെളിച്ചത്തിൽ എടുത്തുപ

റയേണ്ടി വന്നു. മലയാളഗദ്യത്തിലെ നീന്തിക്കളിയുടെ (പൊന്തിക്കളിയുടെയല്ല) മികച്ച സമകാലികമാതൃകയാണ് സക്കറിയായുടെ *ഒരു ആഫ്രിക്കൻ യാത്ര*. ഉള്ളടക്കവും രൂപവും തമ്മിലുള്ള ചേർച്ചകൊണ്ട്, കൃത്യമായിപ്പറഞ്ഞാൽ പാരസ്പര്യംകൊണ്ട് ഭാഷയും ഉള്ളടക്കവും പരസ്പരം സ്പഷ്ടീഭവിപ്പിക്കുന്നതിന്റെ ഭംഗി എടുത്തുപറയേണ്ടതാണ്. എഴുത്തുകാരന്റെ ആത്മഭാവങ്ങൾകൊണ്ട് ഊർജ്ജിതമാക്കപ്പെടുമ്പോഴാണ് ഗദ്യം ഇങ്ങനെ ഭംഗിതരംഗിതമാകുന്നത്.

സക്കറിയയുടെ രചനയിലെ ആത്മഭാവം എന്തെന്നും വിശദീകരിക്കാം. സക്കറിയയ്ക്ക് ഈ രചന ഒരു ആദരപ്രകടനമാണ്. എസ്. കെ.യുടെ രചനകളോടുള്ള ആദരപ്രകടനം സക്കറിയയുടെ കാഴ്ചപ്പാടിൽ ലോകത്തിന്റെ അങ്ങേകോണുകളിലേക്കും ഇങ്ങേകോണുകളിലേക്കും സഞ്ചരിച്ച് കേരളം എന്ന ഈ ഫ്യൂഡൽ പിന്നാമ്പുറത്തേക്കു വിദൂരദേശങ്ങളുടെ പുതിയ വെളിച്ചം ഒഴുക്കും തെളിമയുമുള്ള ഗദ്യത്തിലൂടെ എത്തിച്ച എസ്. കെ. പൊറ്റെക്കാടിനോടുള്ള ആദരപ്രകടനം. അമ്പതുവർഷങ്ങൾക്കുശേഷം ആഫ്രിക്കയിൽ എസ്. കെ.സഞ്ചരിച്ച വഴിയിലൂടെ വീണ്ടും സഞ്ചരിക്കാൻ സക്കറിയ നടത്തിയ ശ്രമംതന്നെ മികച്ച ആദരപ്രകടനമായിരുന്നു. സക്കറിയയുടെയും എസ്.കെ.യുടെയും യാത്രകൾ പരസ്പരം ബന്ധപ്പെടുന്നുണ്ടെങ്കിലും തോതിലും തരത്തിലും വ്യത്യസ്തമാണെന്ന് എടുത്തുപറയേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. ചരിത്രപരിണാമത്തെക്കുറിച്ചുള്ള തീക്ഷ്ണബോധം - ഭൗതിക സാഹചര്യങ്ങളിലും ലോകബോധത്തിലുമുണ്ടാകുന്ന മാറ്റത്തെക്കുറിച്ചുള്ള തിരിച്ചറിവ് സക്കറിയയുടെ രചനയെ മികച്ച സാംസ്കാരിക രേഖയാക്കി മാറ്റുന്നു. കഴിഞ്ഞ അമ്പതു വർഷത്തിനിടയിൽ ആഫ്രിക്കയ്ക്ക് എന്തു സംഭവിച്ചു എന്നു മാത്രമല്ല ലോകത്തിന് എന്തുമാറ്റമുണ്ടായി, മലയാളിക്ക് എന്തു സംഭവിച്ചു എന്നെല്ലാമുള്ള തിരിച്ചറിവുകൾ ആഴപ്പെടുത്താൻ ഈ കൃതി ഉപകരിക്കുന്നു.

സക്കറിയ എഴുതുന്നു:

ആഫ്രിക്ക എന്ന പദം ഈ യാത്രാവിവരണത്തിലുപയോഗിക്കുമ്പോൾ അത് എന്തെല്ലാം ഉൾപ്പെടുത്തുന്നു, എന്തെല്ലാം വിട്ടുകളയുന്നു എന്നുകൂടി വ്യക്തമാക്കേണ്ടതുണ്ട്. പൊറ്റെക്കാടും ഞാനും കണ്ട ആഫ്രിക്ക, ആ ഭൂഖണ്ഡത്തിന്റെ കിഴക്കൻ പാളി മാത്രമാണ്. എസ്.കെ. മൊസാംബിക്കിൽ കപ്പലിറങ്ങി പടിഞ്ഞാറ് ഇന്നത്തെ സിംബാബ്‌വെയിലേക്കും അവിടെനിന്നു ഭൂഖണ്ഡത്തിന്റെ വടക്കു കിഴക്കെ മൂലയിലുള്ള ഈജിപ്തിലേക്കുമാണ് യാത്ര നടത്തിയത്. ഞാൻ എസ്. കെ.യുടെ പാത പിന്തുടരാൻ ശ്രമിച്ചെങ്കിലും മലാവിയിലും (അന്നത്തെ ന്യാസാലാൻഡ്) സുഡാനിലും എനിക്കു പ്രവേശനം ലഭിച്ചില്ല. എസ്. കെ.യുടെ പാതയിലേക്കു ഞാൻ ദക്ഷിണാഫ്രിക്കയും ബോട്സ്വാനയും കൂട്ടിച്ചേർത്തു. അങ്ങനെ ആഫ്രിക്കയുടെ തെക്കൻ മുനമ്പായ കേപ് ഓഫ് ഗുഡ് ഹോപ്പിൽ നിന്നു വടക്കെ ഈജിപ്തിലെ സീനായ് പ്രവിശ്യവരെ കിഴക്കൻപാളിയിലെ എട്ടു രാജ്യങ്ങളിലൂടെയായിരുന്നു എന്റെ യാത്ര.

സ്വന്തം ആഫ്രിക്കൻ അനുഭവത്തെക്കുറിച്ചുള്ള പരിമിതിബോധം സക്കറിയയുടെ പുതിയ ലോകബോധത്തിന്റെ സംഭാവനയാണ്. എസ്. കെ. പുതിയ ലോകത്തിലെ വിസ്മയക്കാഴ്ചകളിലേക്കാണ് മലയാളിയെ നയിച്ചത്. സക്കറിയ പലപ്പോഴും എസ്. കെ. പാരമ്പര്യം ഉൾക്കൊണ്ടുകൊണ്ടുതന്നെ വീണ്ടുവിചാരത്തിന്റെ ഇടങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കുന്നു. കോളണിവാഴ്ചയുടെ കടുത്ത വിമർശനങ്ങൾ എസ്. കെ.യുടെയും സക്കറിയയുടെയും രചനകളിൽ കാണാം. കോളണിയനന്തര അനുഭവങ്ങൾ സക്കറിയയുടെ രചനയ്ക്കു പുതിയ തലങ്ങൾ നൽകുന്നു. ആഫ്രിക്ക ഇന്നും സഞ്ചാരികൾക്കു അപകടംപിടിച്ച സ്ഥലമായി തുടരുന്നു. യാത്രാവഴികൾ വികസിച്ചിട്ടും പലയിടത്ത് യാത്രാവിലക്കുകൾ നേരിടേണ്ടി വരുന്നു. വിചിത്രമായ ഈ അനുഭവത്തെ എഴുത്തുകാരൻ എങ്ങനെ വീണ്ടു വിചാരത്തിലൂടെ വായനക്കാരനിലേക്കു പകരുന്നു എന്നു ശ്രദ്ധിക്കുക.

ഇരുണ്ട ഭൂഖണ്ഡം എന്നു മുദ്രയടിക്കപ്പെട്ട ആഫ്രിക്കയിൽ ഇന്ന് ഇരുണ്ടഭൂഖണ്ഡങ്ങൾ രൂപംകൊണ്ടിട്ടുണ്ട്. അവ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത് ഇന്ത്യയിലെപ്പോലെതന്നെ വക്രബുദ്ധികളും ആർത്തിപൂണ്ടവരും ക്രൂരരും മോഷ്ടാക്കളുമായ ആഫ്രിക്കൻ രാഷ്ട്രത്തലവന്മാരുടെ തലച്ചോറുകളിലാണ്. അഴിമതിയും ആദർശജീർണതയും രാഷ്ട്രീയ മാഫിയകളുടെ പ്രോത്സാഹനവും കുറ്റകൃത്യതല്പരരായ യുവാക്കളുടെ വർധിച്ചുവരുന്ന സംഖ്യയിലും അവയുടെ സാന്നിധ്യമുണ്ട്.

ഇത്രയും എഴുതി നിറുത്താൻ സക്കറിയയുടെ രാഷ്ട്രീയബോധവും സാംസ്കാരിക വിവേകവും അനുവദിക്കുന്നില്ല. തികച്ചും ശുഭകരമായ ഒരു നിരീക്ഷണത്തിലേക്ക് എഴുത്തുകാരൻ നീങ്ങുന്നു. ഇതിനെയാണ് വീണ്ടുവിചാരം (reflexivity)എന്നു ഞാൻ വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത്. സക്കറിയയുടെ വീണ്ടു വിചാരം കേൾക്കൂ: പക്ഷേ ആഫ്രിക്ക തോല്പിക്കപ്പെട്ടു കഴിഞ്ഞു എന്നു വിശ്വസിക്കാൻ പ്രയാസമുണ്ട്. എന്റെ ചുറ്റിക്കറങ്ങലുകളിലൊന്നും ഇത്രമാത്രം ഹൃദയത്തിനിണങ്ങിയതും വീടണഞ്ഞ പ്രതീതി തരുന്നതുമായ ഒരു ദേശം കണ്ടിട്ടില്ല. ആഫ്രിക്കൻ രാഷ്ട്രീയം എത്രമാത്രം സ്വാർത്ഥവും നിർദ്ദയവുമാണോ അത്രമാത്രം അപകടകരമാംവിധം നിരുപദ്രവകരവും നിഷ്കളങ്കവുമാണ് ശരാശരി ആഫ്രിക്കൻ മനസ്സ്. ഈ വൈരുദ്ധ്യങ്ങൾക്കിടയിലൂടെയാണ് ആഫ്രിക്കയുടെ അടുത്ത വഴിത്തിരിവു വന്നെത്തേണ്ടത്. ഇങ്ങനെയൊരു ഗുഡ്ഹോപ്പിലാണ് സക്കറിയയുടെ ആഫ്രിക്കൻ യാത്ര തുടങ്ങുന്നതും അവസാനിക്കുന്നതും.

എസ്. കെ.യുടെയും സക്കറിയയുടെയും രചനകൾ പ്രതിപാദ്യത്തിലും പ്രതിപാദനത്തിലും പരസ്പരം ഉരസി നിൽക്കുന്ന രംഗങ്ങൾ (abrasive juxtapositions)വിരളമാണ്. കോളണിവാഴ്ചയും കോളണിയനന്തരതയും നൽകുന്ന വൈരുധ്യംകൊണ്ട് ആഫ്രിക്കൻ പ്രതിനിധാനം ജ്വലിക്കുമെന്ന് എനിക്കു പ്രതീക്ഷ ഉണ്ടായിരുന്നു. അത്തരം രംഗങ്ങൾ കാല്പനികതയുടെ നിറം പിടിപ്പിച്ച നുണകളാകാം എന്നതുകൊണ്ടായിരിക്കാം സക്കറിയ അവ ഒഴിവാക്കിയത്. അതോ,

പൊതുവേ കേരളീയ മനസ്സ് ഇഷ്ടപ്പെടുന്ന സമന്വയവാദത്തിന്റെ ശീതളിമയിലേക്ക് ആഫ്രിക്കൻ ജീവിതത്തെ വിവർത്തനം ചെയ്യുകയാണോ സർഗ്ഗധനനായ എഴുത്തുകാരൻ? കൂട്ടിയുരസുന്ന യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളും അതിൽ നിന്നു പടരുന്ന തീനാളങ്ങളും പൊതുവേ നമ്മുടെ സാഹിത്യത്തിൽ വിരളമാണെന്ന് ഓർമ്മിക്കുക.

പുരുഷവേഷങ്ങൾ
എഡി. എൻ. പി. സജീഷ്
ഫേബിയൻ ബുക്സ്, ആലപ്പുഴ
2006.

പുരുഷവേഷങ്ങൾ
മമ്മൂട്ടി മോഹൻലാൽ പഠനങ്ങൾ

സി. ഗണേഷ്

ജനപ്രിയസംസ്കാരത്തിന്റെ ഉള്ളറകൾ അന്വേഷിക്കുന്ന ഗ്രന്ഥങ്ങൾ മലയാളത്തിൽ അപൂർവമാണ്. മലയാളികളുടെ ശ്രദ്ധ പതിയേണ്ടുന്ന ഈ മേഖലയിലേക്ക് തുടക്കം കുറിക്കുന്ന ഒരു പുസ്തകമാണ് 'പുരുഷവേഷങ്ങൾ'. കഴിഞ്ഞ കാൽനൂറ്റാണ്ടുകാലമായി മലയാളസിനിമയിൽ നിറഞ്ഞുനില്ക്കുന്ന മമ്മൂട്ടിയേയും മോഹൻലാലിനേയും വിഭിന്നമായ തലങ്ങളിൽ നോക്കിക്കാണുന്ന പതിനഞ്ചു ലേഖനങ്ങളുടെ സമാഹാരമായ ഈ ഗ്രന്ഥം കേരളീയപുരുഷപ്രതിനിധാനങ്ങൾ എന്ന നിലയിൽ മേൽപറഞ്ഞ നടന്മാരെ കണ്ടെത്തുകയും മലയാളിയുടെ സവിശേഷമായ അഭിരുചികളേയും കാഴ്ചശീലങ്ങളേയും ഭാവനാപരമായ ഒത്തുതീർപ്പുവ്യവസ്ഥകളേയും പരിചയപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്യുന്നു.

മൂന്നു ദശകങ്ങളിലെ കേരളത്തിലെ പുരുഷസമൂഹത്തിന്റെ വൈകാരികചിത്രം എപ്രകാരം ഈ താരശരീരങ്ങളിൽ ആലേഖനം ചെയ്യപ്പെട്ടിരിക്കുന്നുവെന്നറിയാൻ 'പുരുഷവേഷങ്ങൾ' സഹായിക്കുന്നു മലയാളചലച്ചിത്രത്തേയും

പ്രേക്ഷകരേയും സംബന്ധിച്ച ഒട്ടനവധി കൗതുകകരമായ വിവരങ്ങൾ ഈ പുസ്തകം നൽകുന്നുണ്ട്. താരാരാധനയുടെ ഭാഗമായി മമ്മൂട്ടിയേയും മോഹൻലാലിനേയും കുറിച്ച് അടിസ്ഥാനവിവരങ്ങൾ അറിയാനാഗ്രഹിക്കുന്നവർക്കും ഗൗരവമായി ഈ വിഷയത്തെക്കുറിച്ച് പഠിക്കാനാഗ്രഹിക്കുന്നവർക്കും ഒരുപോലെ പ്രയോജനപ്പെടുന്നതാണ് ഗ്രന്ഥം. മമ്മൂട്ടിയേയും മോഹൻലാലിനേയുംകുറിച്ച് ആദ്യമായി മലയാളത്തിലിറങ്ങുന്ന പുസ്തകമാണിത്.

ഇരുപത്തഞ്ചുവർഷത്തോളം മറ്റൊരാൾക്കും പിടികൊടുക്കാതെ താരപദവിസൂക്ഷിക്കുക ചെറിയ സംഗതിയല്ല. ജനസംസ്കാരത്തിന്റെ ബോധ്യങ്ങളിലും സൗന്ദര്യസങ്കല്പങ്ങളിലും മമ്മൂട്ടിയും മോഹൻലാലും രൂപപ്പെടുത്തിയ മുദ്രകൾ തെളിഞ്ഞു കാണാനാവും. ജീവിതത്തിന്റെ എല്ലാ മേഖലയിലും വൈവിധ്യത്തെ പുൽകുന്ന മലയാളിതാരങ്ങളുടെ കാര്യത്തിൽ എല്ലാ വൈവിധ്യങ്ങളേയും തള്ളിക്കളഞ്ഞുകൊണ്ട് മധ്യവയസ്സു പിന്നിട്ട ഈ നടന്മാരിൽതന്നെ സൂപ്പർസ്റ്റാർകിരീടം ഏല്പിക്കുന്നു. ഇതെന്തുകൊണ്ടാണെന്ന സംശയമാണ് ഇത്തരമൊരു പുസ്തകത്തിന്റെ പിറവിക്കു കാരണമായിരിക്കുന്നത്. പത്രപ്രവർത്തകനായ എൻ. പി. സജീഷാണ് പുസ്തകത്തിന്റെ എഡിറ്റർ. അഞ്ഞൂറിൽപരം ചിത്രങ്ങളിൽ ഇരുവരും പകർന്നാടിയ വേഷങ്ങളുടെ രാഷ്ട്രീയവും വൈകാരികവും സാമൂഹികവുമായ ഉള്ളടക്കം പരിശോധിക്കുകയാണ് ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ ലക്ഷ്യമെന്ന് അദ്ദേഹം മുഖമൊഴിയിൽ എഴുതുന്നു.

മൂന്നു ഭാഗങ്ങളിലായാണ് പുസ്തകം ക്രമീകരിച്ചിരിക്കുന്നത്. 'താരദ്വയം വിരുദ്ധദ്വന്ദ്വങ്ങൾ' എന്ന ഒന്നാം ഭാഗത്തിൽ മൂന്ന് ആമുഖലേഖനങ്ങളാണ് നല്കിയിരിക്കുന്നത്. ഫിലിപ്പൊ ഒസെല്ല - കരോളിൻ ഒസെല്ല, വിജു വി. നായർ, ഇ. പി. രാജഗോപാലൻ എന്നിവരാണ് രചയിതാക്കൾ. വരാനിരിക്കുന്ന ലേഖനങ്ങൾക്ക് അസ്തിവാരമിടുന്ന പഠനങ്ങളാണ് ഇവ മൂന്നും. ഈ മൂന്ന് പൊതുപഠനങ്ങൾക്കുശേഷം 'അഭിനയത്തിന്റെ അടക്കിപ്പിടിച്ച ഊഷ്മളത' എന്ന ഭാഗത്ത് മമ്മൂട്ടിയെക്കുറിച്ചുള്ള ലേഖനങ്ങളും 'ശരാശരി മലയാളിയുടെ ആൾട്ടർ ഈഗോ' എന്ന തലക്കെട്ടിൽ മോഹൻലാൽപഠനങ്ങളും അവതരിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നു.

ബ്രിട്ടനിലെ സസെക്സ് യൂണിവേഴ്സിറ്റിയിൽ സോഷ്യൽ ആന്ത്രപ്പോളജി സീനിയർ ലക്ചററായ ഫിലിപ്പൊ ഒസെല്ലയും ലണ്ടനിലെ സ്കൂൾ ഓഫ് ഓറിയന്റൽ ആൻഡ് ആഫ്രിക്കൻ സ്റ്റഡീസിൽ ആന്ത്രപ്പോളജി വകുപ്പിൽ ലക്ചററുമായ കരോളിൻ ഒസെല്ലയും 6 വർഷത്തോളം കേരളത്തിൽ താമസിച്ച് തെക്കൻജില്ലകളിൽ നടത്തിയ ഫീൽഡ് സർവെയുടെ ഫലമാണ് 'മലയാളിയുടെ പുരുഷപ്രതീകങ്ങൾ' എന്ന ആദ്യലേഖനം. Social mobility in Kerala എന്ന വിഖ്യാതഗ്രന്ഥത്തിലൂടെ മലയാളികൾക്കു പരിചിതരായ ഒസെല്ല ദമ്പതികളുടെ പഠനം സൂക്ഷ്മമായ വിശകലനംകൊണ്ടു സമ്പന്നമാണ്. ആണത്തവും ജനപ്രിയസംസ്കാരവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് ഇവർ താരപദവിയുടെ രാഷ്ട്രീയം കണ്ടെത്തുന്നത്. പ്രത്യയശാസ്ത്രോപകരണങ്ങളായി

വർത്തിക്കുന്നതും മൂല്യമില്ലാത്തതുമായ ബഹുജനസംസ്കാരമാണ് ജനപ്രിയ വിനോദം എന്ന പ്രാമാണിക അക്കാദമിക്ക് കാഴ്ചപ്പാടുകളോട് വിയോജിപ്പു രേഖപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടാണ് പഠനം അവതരിപ്പിച്ചിട്ടുള്ളത്.

കേരളത്തിലെ ഏറ്റവും ജനപ്രിയതാരത്തിന്റെ കിരീടത്തിനു വേണ്ടിയുള്ള കടുത്തമത്സരത്തിലെ തുല്യരായ മത്സരാർത്ഥികളാണ് മമ്മൂട്ടിയും മോഹൻലാലും പക്ഷെ നായകവേഷങ്ങൾക്ക് അവർ വ്യത്യസ്തങ്ങളായ ആവിഷ്കാരങ്ങളാണ് നൽകുന്നത്. മമ്മൂട്ടിയുടെ യോദ്ധാക്കളായ നായന്മാർ, ബ്രാഹ്മണരായ പോലീസ് ഉദ്യോഗസ്ഥർ, പ്രബലനായ പത്രാധിപർ എന്നീ വേഷങ്ങൾക്കു വിരുദ്ധമായി മോഹൻലാൽ ഓട്ടോഡ്രൈവർ, ഗൾഫിലേക്കു കുടിയേറാനിരിക്കുന്ന ആൾ, മുക്കുവൻ എന്നീ കഥാപാത്രങ്ങളെ അവതരിപ്പിക്കുന്നതു കാണാം.

സമ്പൂർണ്ണസാക്ഷരതയും പ്രബുദ്ധതയും പുരോഗമനകാഴ്ചപ്പാടുമുള്ള മലയാളി വൃത്തിഹീനനും നിരക്ഷരനുമായ ഉത്തരേന്ത്യക്കാരനിൽനിന്നും പിന്നാക്കം നിൽക്കുന്ന മറ്റ് ദക്ഷിണേന്ത്യക്കാരിൽനിന്നും സ്വയം വിഛേദിക്കാൻ ശ്രമം നടത്തുന്നുണ്ട്. മലയാളസിനിമ വ്യത്യസ്തം എന്നു പ്രഖ്യാപിക്കുന്നത് ഈ സെൽഫ് ഐഡന്റിറ്റിയുടെ ഭാഗമാണ്. ജനപ്രിയമായ ആണത്തത്തിന്റെ രീതി സ്വാഭാവികമായുപയോഗിച്ചതും മറ്റ് ദക്ഷിണേന്ത്യക്കാരിൽ നിന്നും സ്വയം വിഛേദിക്കാൻ മലയാളികൾ നടത്തിയ ശ്രമവുമാണ് മമ്മൂട്ടി-മോഹൻലാൽ ദ്വന്ദ്വത്തെ നിലനിർത്തുന്നതെന്ന് ഒസെല്ല എഴുതുന്നു.

ഫാൻസ് അസോസിയേഷനുകളെപ്പറ്റിയും ഒസെല്ലപഠനം അന്വേഷിക്കുന്നുണ്ട്. "ചലച്ചിത്രബന്ധിതമായ പ്രവർത്തനങ്ങളുടെ ഒരു ഫലം കൗമാരക്കാർക്കും കൗമാരം പിന്നിട്ടവർക്കും പരസ്പരം ഇടപഴകാനുള്ള വേറിട്ടതും സുരക്ഷിതവുമായ സാമൂഹികസ്ഥലം അതു പ്രദാനം ചെയ്യുന്നുവെന്നതാണ്. വളർന്നുവരുന്ന അവരുടെ ലൈംഗികതയുടെ ആവശ്യങ്ങളുമായി പൊരുത്തപ്പെടാനും അവരുടെ ആണത്ത സ്വത്വങ്ങളുടെ പ്രകടനത്തിന് അവസരം നൽകാനും ഈ കൂട്ടായ്മ സഹായകമാവുന്നു" (പേജ് 24).

ആധുനിക മലയാളിസ്വത്വത്തേയും അതിന്റെ ആധിപത്യസ്വഭാവത്തേയും കണ്ടെത്തുന്നതിലേക്കുവരെ ഒസെല്ലയുടെ പഠനം നീളുന്നുണ്ട് എന്നത് എടുത്തുപറയേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. "കൊച്ചീക്കാരനും മുസ്ലീമുമായ മമ്മൂട്ടി, തിരുവിതാംകൂർ ഉന്നതജാതിക്കാരനായ (നായർ) മോഹൻലാൽ എന്നിങ്ങനെ ഇരുതാരങ്ങളേയും പരിഗണിക്കുന്ന പതിവുണ്ട്. എന്നാൽ ഏകീകൃത ആധുനികമലയാളിയുടെ സ്വത്വം മൂന്നു സമുദായങ്ങളേയും മൂന്നു ദേശങ്ങളേയും തിരുവിതാംകൂർ (കൊച്ചി, മലബാർ) ഉൾക്കൊള്ളേണ്ടതാണ്. എന്നിട്ടും മോഹൻലാൽ മലയാളിയുടെ ആദിപ്രരൂപമായി പരിഗണിക്കപ്പെടുന്നുണ്ടെങ്കിൽ മറ്റു ദേശങ്ങളുടെ മേൽ തെക്കൻ കേരളത്തിന്റെ (തിരുവിതാംകൂർ) ആധിപത്യത്തേയും മറ്റു സമുദായങ്ങളുടെ മേൽ ഹിന്ദുസ്വത്വത്തിന്റെ (പ്രത്യേകിച്ചും നായർ) ആധിപത്യത്തേയുമാണ് അതു കാണിക്കുന്നത് എന്നു വേണം മനസ്സിലാക്കാൻ" (പേജ് 29).

ഒസെല്ലയുടെ പഠനത്തെ പിൻപറ്റിയാണ് വിജു വി. നായർ 'ഒരു ജനപ്രിയമിത്തിന്റെ ഗൂഢഭാഷ' എന്ന ലേഖനം എഴുതിയിരിക്കുന്നത്. സ്ത്രൈണത മുറ്റിനിന്ന നായകസങ്കല്പത്തിൽനിന്ന് മലയാള ജനപ്രിയസിനിമയെ പൗരുഷത്തിന്റെ ലിംഗമുദ്രയുള്ള താരവ്യവസ്ഥിതിയിലേക്ക് മാറ്റി സ്ഥാപിച്ച രണ്ടു നടന്മാരായി മമ്മൂട്ടിയേയും മോഹൻലാലിനേയും ലേഖകൻ വിലയിരുത്തുന്നു. ഒസെല്ലാമാരുടെ പല നിരീക്ഷണങ്ങളോടും വിജു. വി. നായർ യോജിപ്പു പ്രകടിപ്പിക്കുന്നു. മലയാളത്തിൽ താരം ഉപഭോഗവസ്തുവാണ്. തിരക്കഥാകൃത്തിന്റേയും സംവിധായകന്റേയും ആശകളുടെ ഭോഗസാക്ഷാത്കാരമാണ് കാഴ്ചക്കാരുടെ ഇരയായി മാറുന്ന നടന്മാർ. സ്വാഭാവികമായി അഭിനയിക്കുമ്പോഴും അഭിനയം എന്ന അംശം പ്രകടമാക്കുന്ന നടനാണ് മമ്മൂട്ടിയെന്നും അയഥാർത്ഥ പാത്രങ്ങളിൽനിന്ന് യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ മൂലകങ്ങൾ വേർതിരിച്ചെടുക്കുകയാണ് മോഹൻലാൽ ചെയ്യുന്നതെന്നും മൂന്നാമത്തെ ആമുഖലേഖനമായ 'ഹരികൃഷ്ണൻസിന്റെ അഭിനയശാസ്ത്ര'ത്തിൽ ഇ. പി. രാജഗോപാലൻ പറഞ്ഞുവെക്കുന്നു.

സി. എസ്. വെങ്കിടേശ്വരന്റെ പഠനം മമ്മൂട്ടി എന്ന നടന്റെ താരഗ്രാഫ് ഇഴപിരിക്കുന്നു. മോഹൻലാൽ മമ്മൂട്ടി ദ്വന്ദ്വത്തിൽ നസീർ-സത്യന്റെ തുടർച്ച കാണാമെന്നും ഇത്തരം താരജോടികൾ മലയാളി പുരുഷസങ്കല്പത്തിലെ സന്ദിഗ്ദ്ധതകളേയും വിരുദ്ധഭാവങ്ങളേയും പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നതായും പറയുന്നു. മമ്മൂട്ടിയുടെ താരവ്യക്തിത്വത്തെ ദേശചരിത്രവുമായി കൂട്ടിവായിച്ചുകൊണ്ട് കെ. ഗോപിനാഥൻ എഴുതുന്നത് പ്രസക്തമാണ്. "നൂതനമായ ശരീരഭാഷയിലൂടെ പരമ്പരാഗതവും ആധുനികവും നാടനും വൈദേശികവുമായ അംശങ്ങളെ തന്റെ പെർഫോർമൻസിൽ അലോസരമില്ലാതെ സമ്മേളിപ്പിക്കുവാൻ മമ്മൂട്ടിക്കു സാധിച്ചു" (പേജ് 81). കേരളത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയ സമ്പദ്വ്യവസ്ഥയിലെന്നപോലെ പൗരസമൂഹത്തിലും സാംസ്കാരിക ഭൂമിശാസ്ത്രത്തിൽ പൊതുവിലും സംഭവിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന പല മാറ്റങ്ങളും മമ്മൂട്ടിയിലൂടെ ഉടലെടുക്കുകയുണ്ടായി എന്നദ്ദേഹം സമർത്ഥിക്കുന്നു. "കൂട്ടുകുടുംബങ്ങളുടേയും തറവാടുകളുടേയും തകർച്ച, പണാധിപത്യം, നഗരവത്കരണം എന്നിവ കുടുംബബന്ധങ്ങളിലും സ്ത്രീ പുരുഷബന്ധങ്ങളിലും ഏല്പിച്ച ആഘാതങ്ങളും നെഗോഷ്യേറ്റ് ചെയ്യുന്ന ഒരു ഇടമായി മമ്മൂട്ടിയുടെ ഉടൽ മാറുകയാണുണ്ടായത്" (പേ. 76).

കഥകളിൽ എണ്ണയിട്ട് ചവിട്ടി പതം വരുത്തിയ ശരീരത്തിൽനിന്ന് ചിട്ടപ്പെടുത്തിയ അംഗവിക്ഷേപങ്ങളും മുദ്രകളും സൃഷ്ടിക്കപ്പെടുന്നതുപോലെ അഭിനയം ഒരു നിർമിതിയാകുന്ന ആധുനികസങ്കൽപത്തിന്റെ പ്രതിനിധിയാണ് മമ്മൂട്ടിയെന്ന് എം.എ. റഹ്മാൻ 'മമ്മൂട്ടി എന്ന വേറുകൂറ്' എന്ന ലേഖനത്തിൽ പറയുന്നു.

കാണികളുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്ര സന്ദേഹങ്ങളേയും ഉത്കണ്ഠകളേയും അഭിമുഖീകരിക്കുകയും പരിഹരിക്കുകയും ചെയ്യുമ്പോഴാണ് താരത്തിന് അപാരമായ ജനസമ്മതി ലഭിക്കുന്നതെന്നും അത്തരത്തിലാണ് മമ്മൂട്ടി മോഹൻലാൽ താരങ്ങളായി കേരളീയസമൂഹത്തിൽ ഇടപെടുന്നതെന്നും അധീശപ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങൾ ഉത്പാദിപ്പിക്കുന്ന അധികാരബന്ധങ്ങളുടെ അരക്കിട്ടുറപ്പിക്കൽതന്നെയാണ് ഇവരിലൂടെ നടക്കുന്നതെന്നും പ്രൗഢമായ പഠനത്തിൽ (താരപദവിയുടെ വിവക്ഷകൾ) പി. എസ്. മനോജ്കുമാർ രേഖപ്പെടുത്തുന്നു.

മേതിൽ രാധാകൃഷ്ണൻ കെവിൻ ബേക്കൻ എന്ന അമേരിക്കൻ നടനും മമ്മൂട്ടിയും തമ്മിലുള്ള അകലം/അകലമില്ലായ്മ ചിത്രീകരിക്കുന്നു.

മമ്മൂട്ടിയുടെ ലക്ഷണമൊത്ത പുരുഷത്വത്തിൽനിന്നു വിഭിന്നമായി വ്യവസ്ഥാലംഘനസ്വഭാവമുള്ളതാണ് മോഹൻലാലിന്റെ അഭിനയമെന്ന് മോഹൻലാൽ പഠനങ്ങൾ പൊതുവെ വിലയിരുത്തുന്നു. കല്പറ്റ നാരായണൻ, ടി. മുരളീധരൻ, എൻ. പി. സജീഷ്, ഗീത, ടി. പി. രാജീവൻ, മിനിപ്രസാദ്, ഡോ. എൻ. പി. വിജയകൃഷ്ണൻ എന്നിവരാണ് മോഹൻലാൽപഠനങ്ങൾ എഴുതിയിരിക്കുന്നത്.

നെഗറ്റീവ് ഹീറോ ആയാണ് മോഹൻലാൽ അഭിനയജീവിതം തുടങ്ങിയത്. 'രോഷാകുലനായ ചെറുപ്പക്കാരൻ' എന്നതാണ് ഈ നടന്റെ ആദ്യകാല പ്രതിച്ഛായ. വളരെ പെട്ടെന്നദ്ദേഹം സ്വാഭാവികനായകനായി മാറി. എൺപതുകളുടെ രണ്ടാം പാദത്തിൽ തൊഴിൽരഹിതന്റെ ജീവിതദുരിതങ്ങൾക്ക് മോഹൻലാൽ മിഴിവുനൽകിയപ്പോൾ ജനം അദ്ദേഹത്തെ നെഞ്ചേറ്റി. വ്യക്തിയും സമൂഹവും തമ്മിലുള്ള സംഘർഷങ്ങൾ കിരീടം, സദയം, ഭരതം, ദശരഥം തുടങ്ങിയവയിലൂടെ ചിത്രീകരിക്കപ്പെട്ടപ്പോൾ എല്ലാ സമരത്തിലും തോറ്റു പിൻമാറുന്ന നിരായുധനായി ലാൽ മാറി. അതോടെ മോഹൻലാൽ ആരാധനാപാത്രമായി. നരസിംഹത്തിലും മറ്റും ആക്രമണോത്സുകപുരുഷത്വത്തിന്റെ പ്രതിനിധിയാകുന്നു ലാൽ.

ദ്വിമാനതലത്തിൽ ഒതുക്കപ്പെട്ട പരമ്പരാഗത ലൈംഗികധാരണകളെ പൊളിച്ചെഴുതുന്ന ക്വീയർ തിയറി(queer theory)യുടെ വെളിച്ചത്തിൽ മോഹൻലാൽസിനിമകളിലെ പുരുഷബന്ധങ്ങളെ ടി. മുരളീധരൻ 'ഇടറുന്ന തൃഷ്ണകൾ' എന്ന പഠനത്തിൽ വിശകലനം ചെയ്യുന്നത് ശ്രദ്ധേയമാണ്. ഭിന്ന ലൈംഗികതയ്ക്ക് വിരുദ്ധമായിവരുന്ന എല്ലാ ഭാവപ്രകാശനങ്ങളേയും ഉൾക്കൊള്ളുന്നതാണ് ക്വിയർ തിയറി. മോഹൻലാൽചിത്രങ്ങളെല്ലാം ആവർത്തിച്ച് കൈകാര്യം ചെയ്യുന്നത് ശാരീരികവും വൈകാരികവുമായ, പുരുഷന് പുരുഷനോടുള്ള തൃഷ്ണകളാണ് എന്ന് അദ്ദേഹം പറയുന്നു. "എന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ മോഹൻലാലിന്റെ താരവ്യക്തിത്വത്തിന്റെ ഏറ്റവും വലിയ സവിശേഷത അദ്ദേഹത്തിന്റെ 'ആണുങ്ങളുടെ പുരുഷൻ' എന്ന പ്രതിച്ഛായയാണ്. മിക്കവാറും സിനിമകളിൽ

മോഹൻലാലിന് ഒരു പുരുഷസഹചാരിയുണ്ടാവും" (പേജ് 111).

പരസ്യങ്ങളിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന മോഹൻലാൽ ശരീരത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയാന്തർഗതങ്ങൾ ഒപ്പിയെടുക്കാനാണ് എൻ. പി. സജീഷിന്റെ ലേഖനം ശ്രമിക്കുന്നത്. മോഹൻലാലിന്റെ അഭിനയജീവിതം വിപണിയിൽ ആഘോഷിക്കപ്പെട്ടതിന്റെ പശ്ചാത്തലമാണ് ഗീതയുടെ ലേഖനമെങ്കിൽ അതിന്റെ മറുകുറിപ്പാണ് ടി. പി. രാജീവിന്റെ ലേഖനം. ഇത്തരത്തിൽ ഏതെങ്കിലുമൊരു പക്ഷത്ത് നിലയുറപ്പിക്കാതെ പഠനത്തിന്റെ തുലനാത്മകത നിലനിർത്താൻ ഈ പഠനങ്ങളുടെ എഡിറ്റിങ്ങിന് സാധിച്ചിട്ടുണ്ട്. ജനപ്രിയസംസ്കാരത്തെ വിലകുറഞ്ഞ ഒന്നായി കാണുന്ന ധാരണകളെ ഈ പുസ്തകം പൊളിച്ചെഴുതുന്നു. സിനിമയും ജീവിതമൂല്യങ്ങളും തമ്മിലുള്ള പാരമ്പര്യത്തെ മനസ്സിലാക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നു എന്നത് ഈ പുസ്തകത്തിന്റെ നേട്ടമാണ്. നടന്മാരെക്കുറിച്ചുള്ള പഠനം എന്നതിനേക്കാൾ നടന്മാരിലൂടെ അവരെ കാണുകയും അനുഭവിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന മലയാളികളുടെ വ്യവഹാരബോധത്തിന്റെ അറിവുരേഖയായി പുരുഷവേഷങ്ങൾ മാറുന്നു.

നടന്മാരുടെ അഭിനയജീവിതത്തെക്കുറിച്ചുള്ള പട്ടികാവിവരങ്ങൾ നൽകാത്തതും വ്യത്യസ്ത സന്ദർഭങ്ങളിൽ നടന്മാർ നടത്തിയ പ്രതികരണങ്ങൾ ഉൾക്കൊള്ളിക്കാത്തതും സംഗീതം ഇവരുടെ പുരുഷപ്രതിനിധാനത്തിനെത്രമാത്രം സഹായിച്ചു എന്നന്വേഷിക്കാത്തതും പരിമിതിയായി കണക്കാക്കാം. എങ്കിലും താരം എന്ന സങ്കല്പം ഉൽപാദിപ്പിക്കുന്ന പാഠങ്ങളിലൂടെ കടന്നുപോകാനും അതിന്റെ സൗന്ദര്യരാഷ്ട്രീയമെന്തെന്നു പരിശോധിക്കാനും മുതിരുന്ന ഗ്രന്ഥമെന്ന നിലയിൽ സാംസ്കാരിക പഠനശാഖയ്ക്ക് ഈ ഗ്രന്ഥം മുതൽകൂട്ടാണ്.

താപസം വരിക്കാരുടെ ശ്രദ്ധയ്ക്ക്

മാന്യ സുഹൃത്തേ,

താപസത്തിന്റെ രണ്ടു വാല്യങ്ങൾ (8 ലക്കങ്ങൾ) പൂർത്തിയായി.

മൂന്നാം വാല്യത്തിന്റെ ആദ്യരണ്ടുലക്കങ്ങൾ ഒന്നിച്ചു പ്രസിദ്ധീകരിക്കുന്നു. (2007 ജൂലൈ & ഒക്ടോബർ)
ലക്കങ്ങൾ തുടർച്ചയായി ലഭിക്കാൻ
വ്യക്തികൾ 400 രൂപയും
സ്ഥാപനങ്ങൾ 500 രൂപയും
(ചങ്ങനാശേരിക്കു പുറമേനിന്നുള്ള ചെക്ക് അയയ്ക്കുമ്പോൾ 25 രൂപ കൂടി ചേർക്കുക. ചെക്കും ഡ്രാഫ്റ്റും **'Association for Comparative Studies K472(95), Changanassery'** എന്ന പേരിൽ മാത്രം) നൽകി സഹായിക്കുക.

താപസം ലക്കങ്ങൾ
രജിസ്റ്റേർഡ് പോസ്റ്റായി ലഭിക്കണമെങ്കിൽ
100 രൂപ കൂടി (4 x 25 രൂപ) അയയ്ക്കണം.

താപസത്തിന്റെ പഴയ വാല്യങ്ങൾ (ഒന്നാംവാല്യം ഒന്നാം ലക്കം ഒഴികെ) ലഭ്യമാണ്. ഓരോ ലക്കത്തിനും 100 രൂപ.

വിലാസം :

Dr. Scaria Zacharia
TAPASAM
Karikkampally
Perunna 686 102
Changanassery, Kerala
Mb. 98471-64632

A Quarterly Journal for
Kerala Studies
in Malayalam - English
അറിയാനും
അറിയിക്കാനും
താപസം
TAPASAM

ORDER FORM

Sir,

Please find enclosed herewith cash / cheque / draft for Rs .... as annual subscription for TAPASAM.

Name ....
Profession ....
Address ....
....
....
....
.... Pin....................................
Phone : ....
e-mail : ....

Signature : ....
Date : ....

Note on Contributors

DR. K. M. PRABHAKARA VARIAR, eminent Malayalam lingusit, formerly Professor at the Department of Malayalam, University of Madras, Chennai.

DR. D. BENJAMIN, Professor of Malayalam, University of Kerala.

MR. VIJAYAKUMAR MENON, Eminent Art Cirtic, Thrissur.

DR. P. M. GIRISH, Lecturer, Department of Malayalam, University of Madras

DR. P. PAVITHRAN, Lecturer, Department of Malayalam, Sree Sankaracharya University of Sanskrit, Kalady.

MR. YAKOB THOMAS , Research Student, Department of Malayalam, Sree Sankaracharya Uni. of Sanskrit, Kalady.

DR. SHEEBA M. KURIAN Lecturer, Department of Malayalam, Sree Sankaracharya University of Sanskrit, Payyannur.

MS. HEMA JOSEPH, Research student, Department of Malayalam, Sree Sankaracharya University of Sanskrit, Kalady.

DR. PRAMEELA K. P., Lecturer, Department of Hindi, Sree Sankaracharya University of Sanskrit, Kalady.

DR. SHAJI JACOB, Lecturer, Department of Malayalam, Sree Sankaracharya University of Sanskrit, Kalady.

DR. N. AJAYAKUMAR, Lecturer, Department of Malayalam, Sree Sankaracharya University of Sanskrit, Kalady.

MS. SEENA JOHN, Research Student, Department of Malayalam, Sree Sankaracharya University of Sanskrit, Kalady.

MR. R. NANDAKUMAR, Eminent Art historian and Art Critic, Trivandrum

MR. ROHITH P., Research Scholar, Centre for Comparative Literature, University of Hyderabad.

DR. SCARIA ZACHARIA. Formerly Professor of Malayalam, Sree Sankaracharya University of Sanskrit, Kalady; Visiting Professor, School of Letters, Mahatma Gandhi University, Kottayam.

DR. AJAY SEKHAR, Lecturer, Department of English, Sree Sankaracharya University of Sanskrit, Kalady.

DR. LANCELET T. S., Lecturer, Department of Geography, Sree Sankaracharya University of Sanskrit, Kalady.

MR. C. GANESH, Research Student, Department of Malayalam, Sree Sankaracharya University of Sanskrit, Kalady.