A Quarterly Journal for
Kerala Studies
in Malayalam - English

അറിയാനും
അറിയിക്കാനും

താപസം
TAPASAM

Vol: VI / Issue 1 / July 2010 / Reg. No: M2 11257/ 05

ദിലീപ്കുമാർ കെ. വി.	മണിപ്രവാളത്തിലെ അശ്ലീലം
ബിജു കെ. കെ.	മുള്ളക്കുറുമർ: പുരാവൃത്തവും ജീവിതവും
Ophira Gamliel	Documenting Jewish Malayalam in Israel Fieldwork Description and Data Analysis
ലക്ഷ്മി യു.	ഉദയാ: സ്റ്റുഡിയോ സങ്കല്പനവും സിനിമാചരിത്രവും
From the Archives	
Barbara C. Johnson & Galia Hacco	Jutapalli Yogam in Kerala Jewish Communal Organization: Some Hebrew Sources Translated
ഗവേഷണരംഗം	
സ്കറിയാ സക്കറിയ	ഇടശ്ശേരിക്കവിതകൾ ഫോക്‌ലോർ സംസ്കാരത്തിന്റെ വെളിച്ചത്തിൽ ഒരു പഠനം മിനി കെ./സുധീർ കിടങ്ങൂർ
എ. എം. ശ്രീധരൻ	കേരളത്തിലെ നാട്ടുവൈദ്യത്തിന്റെ പരിസ്ഥിതി നാടോടിവിജ്ഞാനീയം ഇ. ഉണ്ണിക്കൃഷ്ണൻ/സി.ആർ. രാജഗോപാലൻ
എം. എം. ബഷീർ **ഡി. ബഞ്ചമിൻ**	ആധുനികതാവാദത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയാബോധം നോവലിലും ചിത്രകലയിലും: മലയാളനോവലിനെയും ഇൻഡ്യൻ ചിത്രകല യെയും മുൻനിർത്തിയുള്ള അന്വേഷണം സുനിൽ പി. ഇളയിടം/പി. പവിത്രൻ
പുസ്തകപൂരണം	
സ്കറിയാ സക്കറിയ	കെജിഎസ് കവിതകൾ/കെ.ജി. ശങ്കരപ്പിള്ള ഘോഷയാത്ര /ടി.ജെ.എസ്. ജോർജ്

Issue Editor : Biju C. P.

താപസം ആറാംവർഷത്തിലേക്ക്

താപസം ആറാംവർഷത്തിലേക്കു കടക്കുന്നു. കഴിഞ്ഞ അഞ്ചു വർഷത്തെ അനുഭവങ്ങൾ മിശ്രവികാരങ്ങളാണ് നൽകുന്നത്. കേരള പഠനത്തിനു ഒരു അക്കാദമിക് പ്രസിദ്ധീകരണം എന്ന പരിമിതമായ ലക്ഷ്യമാണ് അന്നും ഇന്നും ഞങ്ങൾക്കുള്ളത്. തുടക്കംമുതൽ കേരള പഠനത്തിൽ ഊർജിതമായി പ്രവർത്തിക്കുന്നവർ തലമുറ ഭേദമില്ലാതെ ഞങ്ങളെ പിന്തുണച്ചു. ലേഖനങ്ങൾ നൽകിയും അഭിപ്രായങ്ങളറിയിച്ചും അവർ നൽകിയ പ്രോത്സാഹനം സ്നേഹപൂർവം ഓർമ്മിക്കുന്നു. എന്നാൽ ഊർജിതഗവേഷകരുടെ എണ്ണം ഏതു സമൂഹത്തിലും ചുരുക്കമായിരിക്കും, പ്രത്യേകിച്ചു കേരളപഠനരംഗത്ത്. ഉന്നതവിദ്യാഭ്യാസസ്ഥാപനങ്ങളിലും സാംസ്കാരിക സ്ഥാപനങ്ങളിലും നേതൃസ്ഥാനത്തിരിക്കുന്നവരും വിജ്ഞാന വിനിമയശൃംഖലയിലെ ഇടനിലക്കാരും എന്തുകൊണ്ടോ ഇത്തരം ഒരു പ്രസിദ്ധീകരണത്തിൽ ഞങ്ങൾ പ്രതീക്ഷിച്ച ഉത്സാഹം കാണിക്കുന്നില്ല. സർവകലാശാലാതലത്തിൽ പോലും പഠനപദ്ധതികളിൽ ആനുകാലിക പ്രസിദ്ധീകരണങ്ങൾക്കു പ്രാധാന്യം നൽകുന്നില്ല. ആനുകാലികങ്ങൾ വില കൊടുത്തു വാങ്ങുന്ന ശീലം പല കോളജ് ലൈബ്രറികൾക്കുമില്ല. ഇക്കാര്യം സ്ഥാപനങ്ങളുടെ നിലവാരം നിർണ്ണയിക്കുന്നവർ ഗൗനിക്കാറുണ്ടോ? അടുത്തകാലത്തു കോളജ്/സർവകലാശാലാ അധ്യാപകരുടെ മൂല്യനിർണ്ണയനത്തിനു യു.ജി.സി. നിർദ്ദേശിച്ചിരിക്കുന്ന മാനദണ്ഡങ്ങളിൽ ആനുകാലികങ്ങൾക്ക് അർഹമായ പ്രാധാന്യം നൽകിക്കാണുന്നുണ്ട്. യു.ജി.സിയുടെ മാർഗരേഖ സഹപ്രവർത്തകരുടെ വിലയിരുത്തലിലൂടെ പരിഷ്കരിച്ചു നടത്തേണ്ട പ്രസിദ്ധീകരണക്കാര്യം എടുത്തുപറയന്നുണ്ട്. ഞങ്ങൾ ഇക്കാര്യം മനസ്സിലാക്കുന്നു. *താപസ*ത്തിലെ ലേഖനങ്ങൾ സഹപ്രവർത്തകരുടെ പരിശോധനയിലൂടെ പരിഷ്കരിക്കാൻ തീരുമാനിച്ചിരിക്കുന്നു. അതിനുള്ള ക്രമീകരണങ്ങൾ ചെയ്തുവരികയാണ്.

എല്ലാവരുടെയും സഹകരണം അഭ്യർത്ഥിക്കുന്നു.

എഡിറ്റർ

സംസ്കാരപഠനത്തിന്റെ ഭിന്നമുഖങ്ങൾ

സാഹിത്യപഠനത്തെയും ഭാഷാപഠനത്തെയും പുതിയ സാംസ്കാരിക, സൈദ്ധാന്തിക ധാരണകളിലേക്ക് കൈ പിടിച്ചുയർത്തുന്ന ഗവേഷണപ്രബന്ധങ്ങളാണ് *താപസ*ത്തിന്റെ ജൂലൈ 2010 ലക്കത്തിലുള്ളത്. മണിപ്രവാളം എന്നു കേൾക്കുമ്പോൾത്തന്നെ ശൃംഗാരം കലർന്ന അശ്ലീലവർണ്ണനകൾ എന്ന ധാരണയാണ് സാഹിത്യപഠിതാക്കൾക്കും അതിലുപരി സാധാരണക്കാർക്കുമുള്ളത്. വൈശികതന്ത്രം എന്ന പേരിലറിയപ്പെട്ടിരുന്ന ഒരു മണിപ്രവാളകൃതിയാണ് ഈ ഭർത്സനങ്ങൾ അധികവും ഏറ്റുവാങ്ങിയത്. മണിപ്രവാളമെന്ന സാഹിത്യശാഖയ്ക്കുതന്നെ അശ്ലീലവർണ്ണനകളെന്ന ദുഷ്പേര് ചാർത്തിക്കൊടുക്കുന്നതിൽ ഈ കൃതിക്കുള്ള സ്ഥാനം വലുതുമാണ്. എന്നാൽ മന്ത്രാങ്കത്തിലും മറ്റു ചിലയിടങ്ങളിലുമായി ചിതറിക്കിടന്നിരുന്ന കുറെ ശ്ലോകങ്ങൾ പെറുക്കിയെടുത്ത് ഒരു സ്വതന്ത്രകൃതി എന്ന പേരിൽ അവതരിപ്പിക്കുകയും അതിന്റെ പേരിൽ ഒരു ഭാഷാസാഹിത്യപ്രസ്ഥാനം തന്നെ തെറ്റായി വിലയിരുത്തപ്പെടുകയുമായിരുന്നു എന്നു സ്ഥാപിക്കുന്ന ഈ പ്രബന്ധം ഭാഷാസാഹിത്യപഠനങ്ങളെക്കുറിച്ചു പുതിയ അവബോധം പകരുന്നതാണ്. നിലവിലുള്ള പല സാഹിത്യധാരണകളും ചോദ്യം ചെയ്യപ്പെടേണ്ടതാണെന്നും പുനരന്വേഷണങ്ങൾ ആവശ്യമാണെന്നും ഓർമിപ്പിക്കുന്നു ഈ പ്രബന്ധം.

ഒഫീറാ ഗംലിയേലിന്റെ വിശദലേഖനം വ്യത്യസ്തമായ ഒരു ഗവേഷണപഠനത്തെക്കുറിച്ചും ഡോക്യുമെന്റേഷനെക്കുറിച്ചുമുള്ള അനുഭവവിവരണമാണ്. ഇസ്രായേലിലേക്കു കുടിയേറിയ മലയാളി ജൂതർ അവിടെ ഉപയോഗിക്കുന്നതും കേരളത്തിൽ ഉപയോഗിച്ചിരുന്നതുമായ സവിശേഷ മലയാളം രേഖപ്പെടുത്താനും വിശകലനം ചെയ്യാനുമാണ് ഒഫീറ ശ്രമിക്കുന്നത്. ഇസ്രായേലിലെ മലയാളത്തെ ഒരു പ്രാദേശികഭാഷയായോ ഭാഷാഭേദമായോ അംഗീകരിക്കാനാകുമോ എന്ന സംശയം ഒരുവശത്തു നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്. അതിനെക്കുറിച്ച് ഗവേഷക ബോധവതിയുമാണ്. എന്നാൽ, ഒരുവിഭാഗം ആളുകൾ ഉപയോഗിക്കുന്നതും അതിവേഗം നാശത്തിലേക്കു പോയിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നതുമായ ഒരു മലയാളത്തെ നിലനിർത്താനും ഭാവിപഠനങ്ങൾക്കായി ഡോക്യുമെന്റ് ചെയ്യാനുമുള്ള ശ്രമങ്ങൾ വിശദീകരിക്കുന്നത് ഭാഷാപഠനങ്ങൾക്ക് ഉന്മേഷം പകരും. പ്രാദേശിക ഭേദങ്ങൾകൊണ്ടു സമ്പന്നമാണ് മലയാളം. പ്രാദേശിക മലയാളങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള പഠനങ്ങൾ കാര്യമായിട്ടൊന്നും നടന്നിട്ടില്ല കേരളത്തിൽ എന്ന് ഓർമ്മിക്കണം.

വയനാട്ടിലെ മുള്ളക്കുറുമരുടെ ജീവിതസംസ്കാരത്തെക്കുറിച്ച് ബിജു കെ. കെ. എഴുതുന്ന ലേഖനം വസ്തുതകൾ വിവരണാത്മകമായി അവതരിപ്പിക്കുന്നതിനൊപ്പം ചില വിശകലനങ്ങളും നടത്തുന്നുണ്ട്. മലയാള സിനിമാചരിത്രത്തിലെ നാഴികക്കല്ലായ ഉദയാസ്റ്റുഡിയോയെക്കുറിച്ചുള്ള ലേഖനം ഒരു യുവഗവേഷകയുടെ വൈജ്ഞാനികസംഭാവനയാണ്.

കേരളത്തിലെ ജൂതപ്പള്ളിയോഗത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ചരിത്രരേഖകൾ ഈ ലക്കത്തിൽ കണ്ടെടുത്തു ചേർത്തിട്ടുണ്ട്. കേരളത്തിന്റെ സാംസ്കാരിക ചരിത്രത്തിൽ മറഞ്ഞുകിടക്കുന്ന ഒട്ടേറെ കൗതുകവസ്തുതകൾ വെളിപ്പെടുത്തുന്നവയാണ് ബാർബറാ ജോൺസണും ഗാലിയയും ചേർന്ന് അവതരിപ്പിക്കുന്ന രേഖ. കേരളീയ ജീവിതത്തിലെ സമുദായഘടനയുടെ ജനാധിപത്യസ്വഭാവം മനസ്സിലാക്കാൻ 'യോഗം' എന്ന സ്ഥാപനത്തെക്കുറിച്ചു വിപുലമായ പഠനങ്ങൾ ഇനിയും ഉണ്ടാകണം.

മലയാളനോവലിനെയും ചിത്രകലയെയും മുൻനിർത്തി ആധുനികതാവാദത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയാബോധത്തെക്കുറിച്ചു ഗവേഷണം നടത്തിയ സുനിൽ പി. ഇളയിടത്തിന്റെ ഗവേഷണപ്രബന്ധത്തെക്കുറിച്ചും കേരളത്തിലെ നാട്ടുവൈദ്യത്തിന്റെ പരിസ്ഥിതി നാടോടി വിജ്ഞാനീയത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഇ. ഉണ്ണികൃഷ്ണന്റെ ഗവേഷണപ്രബന്ധത്തെക്കുറിച്ചും ഗവേഷണരംഗത്തിൽ വിശദീകരിക്കുന്നു. പുസ്തകപൂരണത്തിൽ കെ.ജി. ശങ്കരപ്പിള്ളയുടെ *കെ.ജി.എസ്. കവിതകൾ*, ടി.ജെ.എസ്. ജോർജിന്റെ *ഘോഷയാത്ര* എന്നീ പുസ്തകങ്ങളെക്കുറിച്ച് ഡോ. സ്കറിയാ സക്കറിയ എഴുതിയിരിക്കുന്നു.

മുതിർന്ന ഗവേഷകർക്കൊപ്പം പുതുതലമുറയിലെ ഗവേഷകരും ചേർന്നു കേരളവിജ്ഞാനം അന്തർവൈജ്ഞാനികമായി വികസിപ്പിക്കുന്നതാണ് *താപസ*ത്തിന്റെ പുറങ്ങളിൽ കാണുന്നത്.

ബിജു സി. പി.
ഇഷ്യൂ എഡിറ്റർ

മണിപ്രവാളത്തിലെ അശ്ലീലം

ദിലീപ്കുമാർ കെ. വി.

0.1 ആമുഖം

മണിപ്രവാളമെന്നാൽ അശ്ലീലസാഹിത്യം എന്നാണു വയ്പ്. വേശ്യാ സ്തവങ്ങളെന്നും ദേവദാസീസ്തവങ്ങളെന്നും ഇവയെ വിളിച്ചുപോന്നു. അരനൂറ്റാണ്ടിലേറെക്കാലമായി ഇതു തുടർന്നുപോരുന്നു. ഇപ്പോഴും സർവകലാശാലാതലത്തിൽ മണിപ്രവാളപഠനം ഈ വഴിക്കുതന്നെ. കേരളത്തിലുണ്ടായിട്ടുള്ള മണിപ്രവാളകൃതികൾ മുഴുവൻതന്നെ ദേവദാസി കളുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതാണെന്നായിരുന്നു അടുത്തകാലംവരെയുള്ള പൊതു ധാരണ (പി. വി. വേലായുധൻപിള്ള 2004: 59). എന്നുതന്നെയുമല്ല, ഭക്തി പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ നവോത്ഥാനശ്രമങ്ങളെ അട്ടിമറിക്കാനുണ്ടായ സാഹിത്യമെന്ന കുറ്റപ്പേരുകൂടി ചാർത്തിക്കിട്ടുകയും ചെയ്തു:

> ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തെ ഉന്മൂലനംചെയ്യുന്നതിന് ഉച്ചസ്ഥായിയിൽ പാടിയ പൂരപ്പാട്ടാണോ ഇവയെന്ന്, മണിപ്രവാളത്തിന്റെ തൃതീയപുരുഷാർത്ഥ ക്കൂത്തുനിറഞ്ഞ ഉള്ളടക്കം കണ്ട് ആരും സംശയിച്ചുപോകും. ഫ്യൂഡൽസംസ്കൃതിയുടെ ജീർണ്ണതയാർന്നതാണ് മണിപ്രവാള സാഹിത്യം... ഇവയെ നമ്പൂതിരി-ജന്മിവർഗക്കാരുടെ ചില നേരമ്പോ ക്കുകളായി കാണണം... സമുദായത്തിലെ ഉയർന്നവർഗത്തിന്റെ സാന്മാർഗികജീവിതം അധഃപതിച്ച ഒരു കാലഘട്ടത്തെയാണ് *ഉണ്ണുനീലി*യും *കൗണോത്തര*യും *മാരലേഖാമലർബാണകേളി*യും *ലീലാതിലക*ത്തിൽ ഉദ്ധൃതങ്ങളായ ഒട്ടുവളരെ പദ്യങ്ങളും പ്രതിനിധീകരി ക്കുന്നത്. മേലാളവർഗത്തിന്റെ സമ്പൽസമൃദ്ധിയും അനിയന്ത്രിതമായ ലൈംഗികതൃഷ്ണയുമാണ് ഈ കൃതികൾക്കാധാരം... മുറ്റിത്തഴച്ച കാമവികാരത്തിന്റെ ആവർത്തനസ്വഭാവമുള്ള നഗ്നാവിഷ്കാരങ്ങൾ - ഇതത്രേ ഈ കാവ്യങ്ങൾ.[1]

മണിപ്രവാളമെന്നാൽ സാഹിത്യം മാത്രമാണെന്ന ധാരണയിൽനിന്നാണ് മണിപ്രവാളചർച്ചയുടെ തുടക്കംതന്നെ. എന്നാൽ, *ലീലാതിലകം* ഒന്നാം

ശില്പത്തിൽ *ആലത്തൂർമണിപ്രവാള*ത്തെപ്പറ്റിയുള്ള പരാമർശവും *മുഹൂർത്ത പദവി*യെന്ന ജ്യോതിഷഗ്രന്ഥത്തിൽനിന്നുള്ള ഉദ്ധരണിയുമുണ്ട്. ഇവയെ വൈജ്ഞാനികരംഗത്തും മണിപ്രവാളം കടന്നുവന്നതിന്റെ തെളിവായി കെ. എൻ. എഴുത്തച്ഛൻ പറയുന്നുണ്ട് (1974:25). എന്നാൽ മണിപ്രവാളഗവേഷകർ പൊതുവെ ഇതു മനസ്സിലാക്കിയില്ല. ഉള്ളൂർ, കേരളസാഹിത്യചരിത്രത്തിന്റെ പതിനേഴാമ ദ്ധ്യായത്തിൽ ഇക്കൃതികളെപ്പറ്റിയും ചർച്ചചെയ്യുന്നുണ്ട്. നമ്മുടെ ഹസ്തലിഖി തഗ്രന്ഥാലയങ്ങളിലെ ഭാഷാഗ്രന്ഥശേഖരങ്ങളുടെ നല്ലൊരു ഭാഗവും ജ്യോതി ഷ-ജ്യോതിശ്ശാസ്ത്ര-മന്ത്ര-തന്ത്ര-ക്രിയാ-പ്രായശ്ചിത്ത-വാസ്തുശാസ്ത്രഗ്രന്ഥങ്ങ ളാണ് എന്നു കാണാം. ജാതകാദേശമാർഗം ഭാഷ, കാലദീപകം മണിപ്രവാളം, ശില്പരത്നം മണിപ്രവാളം, ആവുവിഷചികിത്സ മണിപ്രവാളം, വിഷനാരായണീയം മണിപ്രവാളം, വിഷപീഡ ഭാഷാമിശ്രം, ഗുണപാഠം മണിപ്രവാളം, ആമ്പല്ലൂർ പച്ച, ചികിത്സാസരണി മണിപ്രവാളം, നേത്ര ചികിത്സിതം മണിപ്രവാളം, ബാലചികിത്സ മണിപ്രവാളം, യോഗാമൃതം ഭാഷ, സഹസ്രയോഗം മിശ്രം, വൈദ്യമനോരമ, വിശ്വകർമണീയം മണിപ്രവാളം, മുഹൂർത്തം ഭാഷ തുടങ്ങിയ ഗ്രന്ഥപ്പേരുകൾ ഈ പ്രവണതയുടെ അടയാള ങ്ങളാണ്. ഇതൊന്നും ശ്രദ്ധിക്കാത്തവരാണ് മണിപ്രവാളത്തെ ശുദ്ധസാഹിത്യം മാത്രമായി കണ്ടത്.

1.0. 20-ാം നൂറ്റാണ്ടിൽ, ആധുനികത മെനഞ്ഞെടുത്ത ലൈംഗികപ്രത്യയ ശാസ്ത്രമാണ് മണിപ്രവാളകൃതികളെ സദാചാരഭ്രംശത്തിന്റെ ഉല്പന്നങ്ങളായി ചാപ്പകുത്തിയത്. ക്രമേണ ശരീരത്തെയും ലൈംഗികതയെയും നിഷേധിക്കുന്ന പ്രവണത അക്കാദമികപഠനങ്ങളിലെ ഫാഷനാവുകയായിരുന്നു. അതുകൊണ്ട് ആധ്യാത്മികസ്പർശമുള്ള എന്തിനേയും സ്തുതിക്കാനും ഇവർ തയ്യാറായി. അങ്ങനെ ഭക്തിസാഹിത്യത്തെ മണിപ്രവാളത്തിന്റെ വിരുദ്ധദ്വന്ദമാക്കുകയാ യിരുന്നു ഇവർ. എന്തിനും ഏതിനും മണിപ്രവാളത്തെ വിമർശിക്കാമെന്നാ യി. ചർച്ച ആശാൻകവിതയെപ്പറ്റിയായാലും അടി മണിപ്രവാളത്തിന്നുതന്നെ! രണ്ടു പതിറ്റാണ്ടുകൾക്കിടയിലുണ്ടായ രണ്ട് ആശാൻപഠനങ്ങൾ നോക്കുക:

1. മണിപ്രവാളസംസ്കാരത്തിന്റെ ഇരുണ്ടകാലഘട്ടത്തിന്നു പിറകേ ആധ്യാത്മി കതയുടെ സന്ദേശം കൊണ്ടുവന്ന തുഞ്ചത്തെഴുത്തച്ഛന്റെ അവതാരംപോ ലെയാണ് വെൺമണിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ തൊട്ടുപിമ്പേ കുമാരകവിയുടെ അവ താരം (ലീലാവതി, 1996:187).
2. കാഴ്ചയിലെന്നതിനേക്കാൾ അനുഭവത്തിലാണ് ആശാൻകവിത മണിപ്രവാ ളത്തിന്റെ ഭോഗലാലസതയെ മുറിച്ചുകടന്നത് (ഗീത: 2006 ഒറ്റക്കാലൂന്നിയ മാരദൂതികൾ, *മാതൃഭൂമി*, സപ്തംബർ 17).

1.1. മണിപ്രവാളത്തിലെ 'ആദ്യ' കൃതി *വൈശികതന്ത്ര*മത്രേ! അതോ? അക്കാലത്തെ സദാചാരഭ്രംശം തെളിച്ചു കാട്ടുന്നതും!. എങ്കിൽപ്പിന്നെ ബാക്കി മണിപ്രവാളകൃതികൾ മുഴുവനും മഹിളാളിമഹാസ്പദവും അശ്ലീലവും ആകണമല്ലോ. ഈ വഴിക്കാണു മണിപ്രവാളഗവേഷണത്തിന്റെ പോക്ക്. അതുകൊണ്ട് മണിപ്രവാളപഠനം ഇവിടെനിന്നുതന്നെ തുടങ്ങണം. ആരാണ് *വൈശികതന്ത്ര*ത്തിന്റെ കർത്താവ്? ഇതുവരെ ഈ ചോദ്യത്തിന്ന് ഉത്തരമായിട്ടുണ്ടെന്നു തോന്നുന്നില്ല. പക്ഷേ, ഒന്നുറപ്പാണ്. ഇന്നു കാണുന്ന രൂപത്തിൽ ഇതിനെ ഒരുക്കിയിറക്കിയത് ഡോ. കെ രാമചന്ദ്രൻനായരാണ്. കേരളസർവകലാശാലയിലെ താളിയോലശേഖരത്തിൽനിന്നും ഉള്ളൂരിന്റെ ഗ്രന്ഥാലയത്തിൽനിന്നുമാണ് ഇതിലെ ശ്ലോകങ്ങൾ ഈ ഗവേഷകൻ കണ്ടെടുത്തത്. കൃതിയുടെ മുഖവുരയിൽ (1969: 5) അദ്ദേഹം ഇങ്ങനെ പറയുന്നു:

> ...വൈശികതന്ത്രത്തിന്റെ അപൂർണ്ണങ്ങളായ ചില കൈയെഴുത്തു പകർപ്പുകൾ ലഭിച്ചപ്പോൾ അതെന്റെ അന്വേഷണങ്ങൾക്ക് ഉത്തേജനം നൽകി. തുടർന്ന് സർവ്വകലാശാലാ മാനുസ്ക്രിപ്റ്റ് ലൈബ്രറിയിൽനിന്ന് വൈശികതന്ത്രത്തിലെ ഏതാനും ഭാഗങ്ങൾ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന മന്ത്രാങ്കം ആട്ടപ്രകാരത്തിന്റെ ചില ഗ്രന്ഥങ്ങൾ പരിശോധിക്കുന്നതിനും എനിക്കു സാധിച്ചു. പ്രധാനമായും ഈ ആദർശഗ്രന്ഥങ്ങളിൽനിന്നു ലഭിച്ച ശ്ലോകങ്ങൾ അടുക്കിയിണക്കി പ്രസിദ്ധീകൃതഭാഗങ്ങളോടു താരതമ്യപ്പെടുത്തി, വൈശികതന്ത്രത്തിന്റെ പൂർണ്ണമായ പാഠം തയ്യാറാക്കുന്നതിനുള്ള ഉദ്യമത്തിന്റെ ആദ്യഫലമാണ് ഇപ്പോൾ പ്രസിദ്ധപ്പെടുത്തുന്ന ഈ ഗ്രന്ഥം.

എന്നാൽ ഈ പ്രസാധനത്തിന്റെ പരിമിതികൾ ഇദ്ദേഹം തുറന്നു പറയുന്നുണ്ട്. ഇതൊരു സംശോധിതസംസ്കരണമല്ല, അതിന്നാധാരമാക്കാവുന്ന താളിയോലഗ്രന്ഥങ്ങൾ കിട്ടിയിട്ടുമില്ല. എങ്കിലും കിട്ടാൻ സാധ്യതയുള്ള ഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ ഇനിയും കുറേ ശ്ലോകങ്ങൾകൂടി ഉണ്ടായേക്കുമെന്ന പ്രതീക്ഷയും അദ്ദേഹത്തിന്നുണ്ടായിരുന്നു(*മി.*).

1.2. ഇളംകുളമാണ് *വൈശികതന്ത്ര*ത്തിന്റെ അവതാരികയെഴുതിയത്(1968). ഇതിൽ ഇദ്ദേഹം സ്വീകരിക്കുന്ന നിലപാടുകൾ ഇങ്ങനെയാണ്:

1. ഗണികകൾക്കുവേണ്ടി നല്ല ഒരു സാഹിത്യം സംസ്കൃതത്തിലുണ്ട്.
2. രാജാക്കന്മാരും പ്രഭുക്കന്മാരും വൈശികവൃത്തിയെ പ്രോൽസാഹിപ്പിച്ചിരുന്നു.
3. ഗണികാവൃത്തിക്ക് ഏറ്റവും കൂടുതൽ പ്രചാരം ലഭിച്ചത് തെക്കേഇന്ത്യയിലാണ്.
4. സമ്പൽസമൃദ്ധിയിൽനിന്ന് ഉടലെടുത്ത അസാന്മാർഗ്ഗികജീവിതമാണ് ഇമ്മാതിരി കാവ്യങ്ങളുടെ ഉല്പത്തിക്കുകാരണമായത്.

5. കേരളത്തിലെ ഗണികാസാഹിത്യശാഖ ആരംഭിച്ചത് നമ്പൂതിരിമാരാണ്.
6. അക്കൂട്ടത്തിൽപെട്ടതാണ് വൈശികതന്ത്രം.
7. അമേരിക്കയിൽ ഇന്ന് ലൈംഗികസാഹിത്യത്തിനു സിദ്ധിച്ചിരിക്കുന്ന പ്രോൽസാഹനവും 13-മുതൽ15-വരെ ശതകങ്ങളിൽ വൈശികതന്ത്രംപോലുള്ള കൃതികൾക്ക് കേരളത്തിൽ ലഭിച്ച പ്രചാരവും ഒരേ പരിതസ്ഥിതിയിലാണ് വീക്ഷിക്കേണ്ടത്.

സംസ്കൃതത്തിലേയും മറ്റു ദക്ഷിണേന്ത്യൻ ഭാഷകളിലേയും ഗണികാസാഹിത്യത്തിന്റെ പന്തിയിലാണ് ഇളംകുളം ഇക്കൃതിക്കും ഇലവെച്ചത് (9-17). ഇതിന്റെ കാലം പതിമൂന്നാം ശതകമാണെന്നും ഇദ്ദേഹം ഉറപ്പിക്കുന്നു. അപ്പോൾ കൃതിയുടെ സ്വരൂപം ഉറച്ചു, കാലം തെളിഞ്ഞുകിട്ടുകയും ചെയ്തു. ഇവിടെത്തുടങ്ങിയ അഭ്യൂഹങ്ങളാണ് മലയാളത്തിലെ മണിപ്രവാളത്തെക്കുറിച്ചുള്ള പിൽക്കാലചർച്ചകളുടെ ദിശ തെളിച്ചത്. മണിപ്രവാളത്തിലെ ആദ്യകൃതിതന്നെ വേശ്യാസാഹിത്യമാണ് എങ്കിൽ ബാക്കിയുള്ള കൃതികളെ അതനുസരിച്ചു വിശകലനം ചെയ്താൽ മതിയല്ലോ എന്നായിരിക്കാം ന്യായം. അതാണ് ഏറെക്കാലം നടന്നുപോന്നത്. അങ്ങനെ, മണിപ്രവാളം = ശൃംഗാരം/അശ്ലീലം എന്ന സമവാക്യം അക്കാദമികചർച്ചകളിൽ സ്ഥാനം പിടിച്ചു. ഏറ്റവും കൂടുതൽ വിമർശനമേറ്റുവാങ്ങിയ *വൈശികതന്ത്ര*ത്തിൽനിന്നുതന്നെ തുടങ്ങാം ഈ ചർച്ചയും.

2.0. കാലം

ഒരു കൃതിയുടെ കാലം നിർണ്ണയിക്കാൻ ആദ്യമായി ഉപയോഗിച്ചുവരുന്നത് അതിലെ ഭാഷയാണ്. വരമൊഴിക്ക് കൃത്രിമത്വം കൂടും. പക്ഷേ വാമൊഴിവഴക്കങ്ങൾ കിട്ടാനില്ലാത്തപ്പോൾ ഇതേ പറ്റൂ[2]. ഏ. ആർ. ചൂണ്ടിക്കാണിച്ച ആറു നയങ്ങളുടെ സ്വാധീനം നോക്കിയാണ് ഭാഷയുടെ പഴക്കവും കൃതികളുടെ കാലവും നിർണ്ണയിച്ചുവരുന്നത്.

കൃതിയുടെ പ്രചാരണത്തിന്റെ തെളിവായി പറയാറുള്ളത് അതിന്റെ കയ്യെഴുത്തുപ്രതികളുടെ പെരുക്കമാണ്. ഇക്കൃതിയുടെ താളിയോലപ്പകർപ്പുകൾ ഇതുവരെയും കണ്ടെത്തിയതായി അറിയില്ല. ആകെ കിട്ടിയത് ഉള്ളൂരിന്റെ കൈവശമുണ്ടായിരുന്ന നാലു കടലാസ് പകർപ്പുകളും മന്ത്രാങ്കത്തിന്റെ ആട്ടപ്രകാരത്തിൽ കാണുന്ന കുറച്ചു ശ്ലോകങ്ങളുമാണ്. ഇതുകൊണ്ട് ഈ പ്രസാധനം പൂർണ്ണമല്ലെന്നു രാമചന്ദ്രൻനായർതന്നെ സമ്മതിച്ചിട്ടുണ്ട്. എന്നിട്ടും സ്വയംപൂർണ്ണമായ ഒന്നായി *വൈശികതന്ത്ര*ത്തെ മണിപ്രവാള ഗവേഷകർ പ്രതിഷ്ഠിച്ചുകഴിഞ്ഞു, സാംസ്കാരികജീർണ്ണതയുടെ ശ്രീകോവിലിൽ!.

2.1. നാലു പകർപ്പുകളിലേയും ആട്ടപ്രകാരങ്ങളിലേയും കിട്ടിയേടത്തോളം ശ്ലോകങ്ങൾവച്ച് ഭാഷയുടെ പഴക്കം ഗണിച്ചപ്പോൾ, മാമൂൽഗവേഷണങ്ങൾ ചെന്നു

ചാടിയത് അബദ്ധങ്ങളിലായിരുന്നു. പ്രാചീനമലയാളത്തെക്കുറിച്ചു പഠിക്കാൻ താൽപര്യമുള്ളവർക്ക് ഈ പ്രസാധനം വിലപ്പെട്ട ഒരു സഹായമാണെന്ന് അവതാരികയിൽ ഇളംകുളം തീർത്തുപറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. ബഹുഭാഷാപണ്ഡിതനായ അവതാരകൻ പറഞ്ഞപ്പോൾ പിന്നെ പ്രസാധകൻ സംശയിച്ചതുമില്ല. ഭാഷയുടെ കാലം ഗണിക്കാനൊരുങ്ങി. പക്ഷേ, വിശകലനഘട്ടത്തിൽ ആകെ പാളിപ്പോവുകയും ചെയ്തു. വൈശികതന്ത്രത്തിന്റെ ഭാഷ പി. വി. വേലായുധൻപിള്ളയെ വല്ലാതെ കുഴക്കിക്കളഞ്ഞതു നോക്കുക. കേരളപാണിനി പറയുന്ന വർണ്ണപരിണാമനയങ്ങളുടെ ശരിയായ സ്വാധീനം *വൈശികതന്ത്ര*ത്തിൽ കാണാം. എന്നാൽ കാലഗണനപ്രകാരം പിന്നീടുണ്ടായ *ഉണ്ണുനീലിസന്ദേശാ*ദികൃതികളിൽ ഈ ഭാഷാനയങ്ങളുടെ പ്രാബല്യം ഇത്രയ്ക്കു കാണുന്നില്ല എന്ന് ഇദ്ദേഹം നിരീക്ഷിച്ചു:

> വൈശികതന്ത്രം കൂടുതൽ ആധുനികമാണെന്നുപറഞ്ഞാലോ? അതു പറ്റില്ല. ലീലാതിലകകാരൻതന്നെ വൈശികതന്ത്രശ്ലോകങ്ങൾ ഉദ്ധരിച്ചിട്ടുണ്ടല്ലോ ...കാലത്തിന്റെ പുരോഗതിയിൽ പകർത്തെഴുത്തുകാർ അവരവരുടെ കാലത്തെ ഭാഷാസ്വഭാവമനുസരിച്ചു പുതുക്കിയെഴുതി ആധുനികമാക്കിയെന്നു വാദിച്ചാലോ?... എന്നാൽ ചില ശ്ലോകങ്ങളിൽ ചില സന്ദർഭങ്ങളിൽ ഭാഷ പരിഷ്കരിച്ചുകളഞ്ഞു എന്ന വാദം നിലനിൽക്കുകയില്ല. ....വൈശികതത്രത്തിലെ ആധുനികമെന്നുതോന്നിക്കുന്ന ഈ സ്വഭാവങ്ങൾ അതിപ്രാചീന വ്യവഹാരഭാഷയുമായി അടുത്ത ബന്ധം പുലർത്തുന്നു (2004 : 95–96).

എന്നുമാത്രമല്ല, *വൈശികതന്ത്ര*ത്തിന്നുശേഷം മണിപ്രവാളസാഹിത്യഭാഷ കൂടുതൽ കൂടുതൽ കൃത്രിമമായി, സാമാന്യവ്യവഹാരഭാഷയിൽനിന്നും അകന്നുപോയി എന്നും പറഞ്ഞുവെച്ചിരിക്കുന്നു. ഈ ഘട്ടത്തിൽ ചില ചോദ്യങ്ങൾക്ക് ഉത്തരം കിട്ടണം:

1. ഇങ്ങനെയാണെങ്കിൽ ഭാഷയിലെയോ സാഹിത്യത്തിലെയോ ആധുനികമെന്നു തോന്നുന്ന സ്വഭാവങ്ങളെ എങ്ങനെ നിർവചിക്കും? വിശദീകരിക്കും?
2. പ്രാചീനം/ ആധുനികം എന്ന വേർതിരിവിന്റെ അടിസ്ഥാനമെന്ത്?
3. വൈശികതന്ത്രത്തിലെ ചില ശ്ലോകങ്ങൾ ആധുനികപ്രവണതയും ചിലത് ആധുനികേതരപ്രവണതയും കാണിച്ചതെന്തുകൊണ്ട്?
4. ഇതൊരു പൊതുപ്രവണതയാണോ? മറ്റേതെങ്കിലും മണിപ്രവാളകൃതികൾ ഇങ്ങനെ പ്രാചീന-ആധുനികസ്വഭാവങ്ങൾ ഒരുമിച്ചു കാണിക്കുന്നുണ്ടോ?

മുൻകൂർ ധാരണകളിൽ പെട്ടില്ലായിരുന്നുവെങ്കിൽ, ചില ശ്ലോകങ്ങളിലെ ഭാഷാപരിഷ്കാരം മുൻനിർത്തി, ഇത് ഒറ്റക്കൃതിയോ ഒരു കാലഘട്ടത്തിന്റെ മാത്രം സൃഷ്ടിയോ അല്ലെന്നു സംശയിക്കാനെങ്കിലും ഇദ്ദേഹത്തിനു കഴിയുമായിരുന്നു. കണ്ടുകിട്ടിയ നാലു പകർപ്പുകളിലും ശ്ലോകസംഖ്യ വ്യത്യസ്തമായതും ഗവേഷകർ ശ്രദ്ധിച്ചില്ല. ഇതു രണ്ടുംകൂടി ചേർത്തുവെയ്ക്കുമ്പോൾ, പല കാലത്തായി, പലരുമുണ്ടാക്കിയ കുറേ ശ്ലോകങ്ങളെയാണ് ഒരു കൃതിയായി കൂട്ടിപ്പിടിച്ചത് എന്നു മനസ്സിലാവും. അതായത്, ഭാഷയെപ്പിടിച്ച് വൈശികതന്ത്രത്തിന്റെ കാലം ഗണിക്കാൻ പുറപ്പെട്ടത് പാഴ്വേലയാണെന്നു ചുരുക്കം.

2.2. എൻ. കൃഷ്ണപിള്ളയും ഈവഴി പിന്തുടർന്നു. ആട്ടപ്രകാരങ്ങളിൽ ഉദ്ധരിച്ചിട്ടുള്ള ഏറ്റവും പഴയ പദ്യങ്ങൾ നിർമ്മിച്ച കാലത്തുതന്നെ, *വൈശികതന്ത്രം* എന്ന പേരിൽ ഇരുനൂറ്റിയറുപതിൽപരം ശ്ലോകങ്ങളുള്ള ഒരു മണിപ്രവാളകാവ്യം ഗണികാവൃത്തിയെ പുരസ്കരിച്ച് ഒരജ്ഞാതനാമാവു രചിച്ചിട്ടുണ്ട് (1992: 63) എന്നാണദ്ദേഹത്തിന്റെ ധാരണ. സൂക്ഷ്മവിശകലനത്തിൽ ഭാഷാപരമായി, പലകാലത്തിന്റെയും മുദ്രകൾ പതിഞ്ഞതാണ് ഇതിലെ ശ്ലോകങ്ങൾ എന്നു കാണാം. അപ്പോൾ, 'ആട്ടപ്രകാരങ്ങളിലെ ഏറ്റവും പഴയ പദ്യങ്ങൾ നിർമ്മിച്ച കാല'മെന്ന സങ്കൽപംതന്നെ അപ്രസക്തമാകുന്നു.

3.0. പ്രമേയം

ഇനി തുടക്കം മുതൽ ഒടുക്കംവരെ കൃതിയെ ഒന്നു പിന്തുടർന്നുനോക്കുക. ഒരേ ആശയം ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ശ്ലോകങ്ങൾ ഒന്നിലധികം സ്ഥാനങ്ങളിൽ ചിതറിക്കിടക്കുന്നതു കാണാം. ഇതിലൂന്നി, വൈശികതന്ത്രം ഒറ്റക്കവിയുടെ സൃഷ്ടിയല്ലെന്നു കെ. പി. ശങ്കരനും എം. ആർ. രാഘവവാരിയരും മാതൃഭൂമി ആഴ്ചപ്പതിപ്പിലെഴുതിയ ലേഖനത്തിൽ (2003: 30–33, 62) വാദിക്കുന്നുണ്ട്:

> അവിടെ (ഉള്ളൂരിന്റെ ശേഖരത്തിൽ) കാണായ നാലു കടലാസ് പകർപ്പുകളിൽ ശ്ലോകസംഖ്യ പരസ്പരം പൊരുത്തപ്പെടുന്നില്ല. 157, 27, 39, 153 – ഇപ്രകാരമാണ് ഓരോന്നിന്റെയും നില. കുറേ ശ്ലോകങ്ങൾ ഓരോന്നിലും ആവർത്തിക്കുന്നു എന്നാണല്ലോ ഇതിനർത്ഥം. പല ശ്ലോകങ്ങളിലും പാഠരൂപത്തിന്ന് അന്തരമുണ്ടെന്നതത്രേ ഒരുപക്ഷേ ഇതിനേക്കാൾ പ്രധാനം. എല്ലാമായിട്ടും വാചികരൂപത്തിൽ ഒരുകാലത്തു പ്രചരിച്ചിരുന്ന ആശയസാമ്യമുള്ള പദ്യങ്ങൾക്ക് ആരൊക്കെയോ ഏതോ ആവശ്യത്തിനുവേണ്ടി എടുത്ത പകർപ്പുകൾ മാത്രമാവാം ഇവ എന്ന ഊഹം ഉദിച്ചുകിട്ടിയില്ല എന്നതാകുന്നു അത്ഭുതം – (പു. 30)

ഇതൊരു ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ ഭാഗമാണെന്നും അതിലെ കുറെ ശ്ലോകങ്ങളെടുത്തു മന്ത്രാങ്കത്തിൽ ചേർത്തതാണെന്നും ഉള്ളൂർ തെറ്റിദ്ധരിക്കുകയായിരുന്നു. അവശ്യം വേണ്ടിടത്തെല്ലാം ചാക്യാന്മാർ അന്യരുടെ ശ്ലോകങ്ങളെടുത്ത് ഉപയോഗിക്കാറുണ്ടല്ലോ. ഇതു ചമ്പൂകാരന്മാരും ചെയ്യാറുണ്ട്. ഇതാണ് ഉള്ളൂരിനെ പറ്റിച്ചത്. തിരിച്ച്, രംഗകല സാഹിത്യത്തെ ഏതു തരത്തിലെല്ലാം സ്വാധീനി

ക്കാമെന്ന് അദ്ദേഹം ആലോചിച്ചതുമില്ല. ഉള്ളൂരിന്റെ മറപിടിച്ച് ഗവേഷണ ത്തിന്നിറങ്ങിയവരാരും മറിച്ചൊരു ആലോചനയ്ക്ക് മിനക്കെട്ടതേ ഇല്ല. സിദ്ധ മായിക്കഴിഞ്ഞ ഉത്തരങ്ങളെക്കുറിച്ച് ഏറെ ആലോചിക്കാനില്ലല്ലോ!

3.1. *വൈശികതന്ത്ര*ത്തിന്ന് അവതാരികയെഴുതിയ ഇളംകുളം, ഇതു പോലുള്ള കൃതികൾക്ക് 13-മുതൽ 15-വരെ ശതകങ്ങളിൽ കേരളത്തിൽ വലിയ പ്രചാരം ലഭിച്ചു എന്നു വിശ്വസിച്ചിരുന്നു (1969: 17). സംസ്കൃതത്തിലെ ഗണി കാസാഹിത്യത്തിന്റെ പകർപ്പുകൾ ഇവിടെയും അതേപോലെ കാണുമെന്നാ യിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ ധാരണ. ഈ സാമാന്യവൽക്കരണമാണ് പഠനങ്ങളെ ഏകപക്ഷീയമാക്കിയത്. *വൈശികതന്ത്ര*ത്തിൽ ആകെയുള്ളത് 273 ശ്ലോകങ്ങ ളാണ്. ഏഴെണ്ണം അപൂർണ്ണങ്ങളാണ്. പ്രമേയചർച്ചയുടെ സ്വഭാവമെന്തെന്നു നോക്കാം. ഏറെ ഉദ്ധരിച്ചിട്ടുള്ള ശ്ലോകമാണ്,

കല്ലിനെപ്പെരിയ കായലാക്കലാം
കായലെപ്പെരിയ കല്ലുമാക്കലാം
വല്ലവാറു പലനാളുഴക്കിലും
വല്ലുവാനരിയതൊന്നു വൈശികം (7)

എന്നത്. വേശ്യാധുരം കയറ്റുവിദ്യപോലെ വിഷമമാണെന്നും എന്നാൽ പരി ശീലനംകൊണ്ട് അതു സ്വായത്തമാക്കാമെന്നുമാണു പറഞ്ഞുവരുന്നത്. എന്തൊക്കെയാണ് ഇവിടെ കൊടുക്കുന്ന ഉപദേശങ്ങൾ? ഏതൊക്കെ മേഖല കളാണു പരാമൃഷ്ടങ്ങൾ? നോക്കാം.

3.2. എന്മുത്തിമുത്തിയവൾ... എന്നു തുടങ്ങുന്ന ശ്ലോകം, പരമ്പരകളായി തങ്ങളനുഷ്ഠിച്ചുപോരുന്ന കർമ്മമെന്ന മട്ടിലാണ് വിഷയാവതരണം നിർവ ഹിക്കുന്നത്. ഒന്നും രണ്ടും ശ്ലോകങ്ങളിൽ ഒരേ ആശയമാണു ചെറിയ വ്യത്യാ സത്തോടെ കാണുന്നത്:

എന്മുത്തിമുത്തിയവൾ മുത്തിയവൾക്കു നാലാം
മുത്തിക്കു മുത്തിയവൾ മൂത്തവളെത്തുടങ്ങി
നാംപോരുമാതികളൊരുത്തരെയും വിടാതെ
ഞാനിന്നിനക്കുപദിശാമി ഗുരുക്രമേണ (1)
എന്മുത്തിയാൾ ചെവിയിലേമുതുമുത്തിതാനേ
ചൊല്ലിക്കൊടുത്തവളുമെൻ ജനനിക്കുചൊല്ലി
കൈക്കൊണ്ടയോഗമിതെനിക്കവൾചൊല്ലി,യിന്നു
ഞാനിന്നിനക്കുപദിശാമി ഗുരുക്രമേണ (2)

ഇത് ഒരു സൂചനയായെടുക്കാം. തുടർന്നുവരുന്ന ഭാഗങ്ങളിൽ ചില ആശയ ങ്ങൾ ഇതേപോലെ ആവർത്തിക്കുന്നതു കാണാം. 18, 19, 20 ശ്ലോകങ്ങൾ

നോക്കുക. കാമുകന്മാരോട് എങ്ങനെയൊക്കെ പെരുമാറണമെന്നാണ് ഈ ശ്ലോകങ്ങളിൽ പറയുന്നത്.

ചെന്നത്തളത്തിലൊരുവന്നൊരു മന്ദഹാസം
മറ്റേവനോടു മകളേ കുനുചില്ലികൊണ്ടും
മൂന്നാമവന്നു പിരികം മുറുപാടു താഴ്ത്തി
നേത്രങ്ങൾകൊണ്ടുപറ പിന്നെവരുന്ന പുംസാം (18)
സഭ്യപ്പെടുംപൊഴുതൊരുത്തനിൽ മന്ദഹാസം
ചില്ലീതരംഗമൊരുവന്നൊരുവന്നപാംഗം
അന്യത്രനോക്കു, തലതൂക്കുക മറ്റൊരുത്ത-
ന്നാതന്വതീ സുഖയ സുന്ദരി കാമിലോകം (19)

21, 22 ശ്ലോകങ്ങളിലും ഇതുതന്നെയാണു പറയുന്നത്. എല്ലായിടത്തും ആശയം ഒന്നുതന്നെ - എല്ലാ കാമുകരേയും ഒരുപോലെ പരിഗണിക്കണം. ആഢ്യർ, കവികൾ, കാമുകർ ഇവരെ ഏതേതുവിധത്തിൽ വശത്താക്കണമെന്നു പറ യുന്ന അടുത്ത നാലു ശ്ലോകങ്ങളിലും ഇതിന്റെ തുടർച്ച കാണാം. കവികൾ, കാമുകർ, ചേടികൾ, വീടർ, മാണവകർ, ശ്രാവകർ, ജളർ, പ്രഭുക്കൾ തുട ങ്ങിയ ചില കഥാപാത്രങ്ങൾകൂടി വരുമെന്നുമാത്രം.

3.3. നാൽപ്പത്തിരണ്ടുമുതൽ നാല്പത്തിയൊൻപതുവരെ, നീചന്മാരോടു സംഗമരുതെന്ന ഉപദേശമാണ്:

നീചേഷു സംഗമൊരനർത്ഥപരംപരായാ(42),
നില്ലാ കണാ കിമപി നീചരിലുള്ള സംഗം(43),
....നീചരിലുള്ള സംഗം
ഖേദംപെടും പുനരനർത്ഥമനംഗസേനേ(44),
നീലിക്കരിംകുഴലി നീചരിലുള്ള സംഗ-
മുണ്ടാകിലുത്തമഗുണേ കള നീ വിരഞ്ഞ്(47),
നീചസ്വഭാവികളെ നിത്യമുവന്നിരുന്നാൽ
നമ്മേദ്വയാവുവരുമെന്നു നിനയ്ക്കവേണ്ടാ(48),
നീചേഷു സംഗമിള നീലവിലോചനേ തേ (49),
നീചേഷു നിൻമനസി നിന്ദ കിടക്കവേണം (156)

3.4. അറുപത്തിയൊൻപതിനും എഴുപത്തിയൊൻപതിന്നുമിടയിൽ ഏഴു ശ്ലോ കങ്ങൾ പുരുഷനെ വശീകരിക്കാനുള്ള ഉപാധികളെക്കുറിച്ചാണ്: മന്ദസ്മിതം, മധുരവാണി, വണക്കം, ദയ, സൗജന്യം, ആർദ്രത, മനോഹരത, വിലാസം, താരുണ്യം ഈ ഒൻപതത്രേ പുരുഷവശ്യങ്ങൾ. നേരിയ മാറ്റത്തോടെയാണ് ഇവ ഈ ശ്ലോകങ്ങളിൽ ആവർത്തിക്കുക. വിലാസം,കള്ളനോക്കായും മധുരവാണി,

കാമം വിളയും വാക്കായും മാറുമെന്നുമാത്രം! ചിലയിടത്ത്, ആനുകൂല്യവും(72) അനുവർത്തനവും(73) മാത്രം മതി വശീകരിക്കാനെന്നും പറയും. ആശ്ചര്യംതന്നെ. കുറച്ചപ്പുറത്തെത്തുമ്പോൾ, ഇവ അഞ്ചാണ് എന്നു പറയുന്നതും കാണാം. അതും രണ്ടിടത്ത്.

ഭൂയോപി കേൾക്ക മകളേ പുരുഷൻ വരുമ്പോൾ
നീ ചെയ്യവേണ്ടുമുപചാരപദങ്ങളഞ്ച്
മന്ദസ്മിതം മധുരവാചകമീക്ഷണഞ്ച
പിന്നെ പ്രകോപമുടനെ പുളകഞ്ച ഭൂയഃ (111).

മാന്യാംഗനാതിലകമേ, പുരുഷൻ വരുന്നാ-
ളുണ്ടാകവേണ്ടുമുപചാരപദങ്ങളഞ്ച്
മന്ദസ്മിതഞ്ച മധുരാലപമീക്ഷണഞ്ച
പിന്നെ പ്രകോപമുടനെ പുളകം കരോതു. (174)

ഒരേ കൃതിയിലാണ് ഈ മറിച്ചിൽ. ഇത്ര മറവിക്കാരനോ ഈ കവി ?

3.5. ഒരാളിൽനിന്നു കിട്ടിയ ധനംകൊണ്ടുമാത്രം ജീവിതം മുന്നോട്ടു പോവില്ല. അതിനാൽ അവശ്യംവേണ്ട മുൻകരുതലോടെ വരുന്നവരിൽനിന്നെല്ലാം ധനാർജ്ജനം നടത്തണം. 82, 102, 104, 107, 113, 227 ശ്ലോകങ്ങൾ ഇതാണു പറയുന്നത്. 'തനിമരമയി മുഗ്ധേ ഹന്ത കാവാവുകില്ല' എന്നതുപോലുള്ള ചില അർത്ഥാന്തരന്യാസവാക്യങ്ങൾ മാറുന്നുവെന്നതാണു കാതലായ വ്യത്യാസം.

3.6. എന്താണ് ഈ ആവർത്തനങ്ങളുടെ അർത്ഥം? പദങ്ങളും പാദങ്ങളും അതേപടി ആവർത്തിക്കുക, ഒരു കാവ്യത്തിലും പതിവില്ലാത്തതാണ്. പലയിടത്തും മുൻ ശ്ലോകങ്ങളുടെ ഛായ അപ്പാടെ പകർന്നുപറ്റിയിട്ടുണ്ട്. മേൽ കൊടുത്ത ഉദാഹരണങ്ങൾ നോക്കുക. അപ്പോൾ, ആവർത്തനപ്രവണനായ ഏതോ മൂന്നാംകിടകവിയുടെ രചനയാണിതെന്നു പറയേണ്ടിവരും. സാമ്പ്രദായികർ ഇതിനെ കാവ്യദോഷമെന്നേ പറയൂ. ഇതോടൊപ്പം മറ്റൊന്നുകൂടി - ഈ കൃതിയിലെ പല ശ്ലോകങ്ങളും വേണമെങ്കിൽ മുന്നോട്ടോ പിന്നോട്ടോ മാറ്റാം. അർത്ഥഘടനയ്ക്ക് യാതൊരു ദോഷവും സംഭവിക്കില്ല. ഏതു കൃതിക്കും വേണം ആദിമധ്യാന്തപ്പൊരുത്തം. ഉപദേശാത്മകരചനയാവുമ്പോൾ പ്രത്യേകിച്ചും. എന്നാൽ ഇവിടെ അങ്ങനെയൊന്നില്ല. ശ്ലോകങ്ങളിൽനിന്നു ശ്ലോകങ്ങളിലേക്കുള്ള ക്രമികമായ വികാസം ഉദ്ദേശിച്ചിട്ടുതന്നെയില്ല. എന്തുകൊണ്ട് ഇങ്ങനെ ഒരു 'കൃതി'?

3.7. കെ.പി. ശങ്കരനും രാഘവവാരിയരും ഈ പ്രശ്നങ്ങളെ ഒന്നഴിച്ചുനോക്കാൻ ശ്രമിച്ചിട്ടുണ്ട്(2003: 30-33, 62). ഇതൊരു ഒറ്റക്കൃതിയല്ല എന്നു സാമാന്യം യുക്തിക്കു നിരക്കുന്ന രീതിയിൽത്തന്നെ പറഞ്ഞുവെക്കാൻ അവർക്കു കഴിഞ്ഞിട്ടുമുണ്ട്. വൈശികതന്ത്രശ്ലോകങ്ങളുടെ പഴയ ആകരങ്ങളിലൊന്ന് മന്ത്രാ

ങ്കമാണല്ലോ. ഭാസന്റെ *പ്രതിജ്ഞായൗഗന്ധരായണ*ത്തിലെ ഒരങ്കം തന്നെ. ഗൂഢതന്ത്രത്തിന്റെയും ഗൂഢഭാഷയുടെയും പ്രയോഗസന്ദർഭമാണിതെന്ന് ഈ നിരൂപകർ പറയുന്നതു ശരിയാണ്. മന്ത്രാങ്കത്തിന്റെ അവതാരികയിൽ മാണി മാധവച്ചാക്യാർ ഇക്കാര്യം ശരിവെയ്ക്കുന്നുണ്ട്:

നാളികേരകദളീഗുളമിശ്രാ-
ണ്യത്തുതാനി ഘൃതഭാർജ്ജനഭാജി
മോദകാനി രസവന്തി ബൃഹന്തി
പ്രീണിതാഖിലജഗന്തി ജയന്തി

ഈ ശ്ലോകത്തിന്നു നാളികേരം, കദളിപ്പഴം, ശർക്കര മുതലായവയെല്ലാം ചേർത്ത് ഇലവാട്ടിയതിൽവെച്ചു വെള്ളം കടക്കാതെ മടക്കി വേവിച്ചെടുത്ത് ഇലപൊളിച്ചു നെയ്യിൽ മൂപ്പിച്ചെടുത്ത വലിയ അട എല്ലാവരെയും സന്തോഷിപ്പിക്കുന്നു എന്നാണ് അർത്ഥം പറയുന്നത്. മുദ്ര കാണിക്കുന്നതോ യൗഗന്ധരായണൻ, വസന്തകൻ, രുമണ്വാൻ എന്നീ മന്ത്രിമാരോടുകൂടിയ വത്സരാജാവു സർവോൽക്കർഷേണ വർത്തിക്കുന്നു എന്നാണ്. ഈ അർത്ഥം ഗ്രഹിച്ചാലേ കഥാരസം ശരിക്കു മനസ്സിലാവുകയുള്ളൂ (1980: 11).

സങ്കേതജടിലമാണു മന്ത്രാങ്കമെന്നും അതിലെ എല്ലാ കഥകളുടെയും പിന്നിൽ അവ്യക്തമായ ഒരർത്ഥം പറ്റിപ്പിടിച്ചിട്ടുണ്ട് എന്നും പി. കെ നാരായണൻ നമ്പ്യാർ ഇതിന്റെ ആമുഖത്തിൽ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്: ചൊല്ലുന്നത് ഒരു വിധം; അതിന്റെ മുദ്രകാട്ടുന്നത് വേറൊരുവിധം; അർത്ഥം പറയുന്നതോ, ഇതൊന്നുമല്ലാത്ത ഒന്ന് - ഈ വിധത്തിലുള്ള പലതും ഇതിൽ ഉൾക്കൊണ്ടിട്ടുണ്ട് (1980: 13). ഇങ്ങനെയുള്ള ഒരു സന്ദർഭത്തിലാണ് വൈശികതന്ത്രശ്ലോകങ്ങൾ വരുന്നതെങ്കിൽ അവയുടെ വിശകലനം അത്ര എളുപ്പമല്ല എന്നു മനസ്സിലാക്കണം. ഗൗരവമുള്ള അർത്ഥാന്തരന്യാസപദ്യങ്ങളാണ് ഈ സമാഹാരത്തിലുള്ളത് എന്നു രാഘവവാരിയരും കെ. പി. ശങ്കരനും നിരീക്ഷിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഇതു മന്ത്രാങ്കത്തിന്നും ചേരും.

അസഹായഃ സമർത്ഥോപി
കാര്യസിദ്ധിം ന വിന്ദതി
തുഷാദപി പരിത്യക്തം
തണ്ഡുലം ന പ്രരോഹതി

(ഏതു സമർത്ഥനും ഒരു സഹായംകൂടാതെ കാര്യസിദ്ധി ഉണ്ടാവുന്നില്ല. ഉമിയുടെ സഹായമില്ലെങ്കിൽ അരി മുളയ്ക്കുന്നില്ലല്ലോ. നാരായണൻ നമ്പ്യാർ, 1980: 38)

ഇതുപോലെ അർത്ഥാന്തരന്യാസസ്വഭാവമുള്ള സന്ദർഭങ്ങൾ ഇതിൽ

ധാരാളമുണ്ട്. അതുപോലെത്തന്നെ പ്രഹേളികാസ്വഭാവമുള്ളതോ വക്രോക്തി സ്വഭാവമുള്ളതോ ആയവയും.

> പാക്കീ പീക്കീ പരിയത്തിരുന്നു പരിതിപറിക്കുന്ന പരതലച്ചക്കിക്കു പാക്യമുണ്ടെങ്കിൽ പന്തിരണ്ടേ വര പന്തിരണ്ട്. ഇതിന്നു മുദ്ര കാണിക്കുന്നത്- അന്തപ്പുരത്തിലിരുന്നു പരിതപിക്കുന്ന രാജ്ഞിക്ക്(അമ്മയ്ക്ക്) ഭാഗ്യമുണ്ടെങ്കിൽ പന്ത്രണ്ടായി (ശുഭമായി) വരട്ടേ (*ടി.*,1980: 43).

കുഴുക്കുറ്റുണ്ണിയായി വേഷംകെട്ടിയ വസന്തകൻ പറയുന്നതാണിത്. സന്ദിഗ്ധാർത്ഥകങ്ങളായ പ്രയോഗങ്ങൾ നിറഞ്ഞ ഇത്തരം ഒരു രംഗപ്രയോഗപാഠത്തെ ശ്രദ്ധിച്ചേ കൈകാര്യം ചെയ്യാവൂ. അല്ലെങ്കിൽ അർത്ഥത്തിന്റെ സൂക്ഷ്മതലങ്ങൾ ഗവേഷകന്റെ പിടിയിൽ പെടില്ല.

4.0. മാർഗ്ഗഭ്രംശം!

സാന്മാർഗ്ഗികാധപതനത്തിന്റെ ഉൽപ്പന്നങ്ങളാണ് ഇത്തരം കൃതികൾ എന്നാണല്ലോ മാമൂൽഗവേഷകരുടെ വാദം. എന്നാലിനി എത്രത്തോളം അശ്ലീലമുണ്ട് ഈ കൃതിയിൽ? നോക്കാം. ഇരുനൂറ്റെഴുപത്തിമൂന്നു ശ്ലോകങ്ങളുണ്ട് ഈ സമാഹാരത്തിൽ. ഇതിൽ ഏഴെണ്ണം അപൂർണ്ണങ്ങളാണ്. എന്നാൽ വ്യക്തമായ രതിസൂചനയുണ്ടെന്നു പറയാവുന്നവ,

> അടുത്തുചെല്ലൂ മുലമൊട്ടണപ്പൂ
> യൊരിക്കമുണ്ടാകിലകത്തുകൊള്ളൂ ... (109)
> ദൂരത്തുനിന്നു പുരുഷൻ വരുവോരുനാൾ നീ
> ചാരത്തുനിന്നു വരുവോരെ വിലക്കവേണ്ടും
> ആരാൽ പുണർന്നഴികനീയവരോടു പെണ്ണേ
> മാരിക്കൃഷിക്കു മഴനാൾ മുതിരുന്നപോലെ (110)
> ... സുരതേഷു വിഹായ നാണമെല്ലാം
> രതിഭൂമിം വ്രജ നിന്നെ നീ മറന്ന് (112)
> നാണമെന്നതൊരു ഭൂഷണം മുദാ
> വേണമങ്ങു കഴകത്തു മാദൃശാം
> ആണുമായ് പുനരകത്തതാടിനാൽ
> വേണുവാണി വിളയാട്ടഭൂഷണം (239)

എന്ന മട്ടിൽ നാലോ അഞ്ചോ എണ്ണമേയുള്ളൂ. അവ്യക്തസൂചനകളുള്ളവയും നാലഞ്ചെണ്ണം വരും. ഇതും മുന്നിൽവെച്ചുകൊണ്ടാണ്, അമേരിക്കയിൽ ഇന്ന് ലൈംഗികസാഹിത്യത്തിനു സിദ്ധിച്ചിരിക്കുന്ന പ്രോത്സാഹനവും 13-മുതൽ 15 -വരെ ശതകങ്ങളിൽ വൈശികതന്ത്രംപോലുള്ള കൃതികൾക്ക് കേരളത്തിൽ ലഭിച്ച പ്രചാരവും ഒരേ പരിതസ്ഥിതിയിലാണ് വീക്ഷിക്കേണ്ടത്(1969: 17) എന്ന് ഇളം

കുളം പ്രസ്താവിച്ചത്. വേണമെങ്കിൽ ഇങ്ങനെയൊരു കൃതിയിൽ ചുംബനാലിംഗനരതപ്രകരണങ്ങൾ വിസ്തരിച്ചുപപാദിക്കാമായിരുന്നില്ലേ? ഇതിന് എന്തെങ്കിലും തടസ്സം അക്കാലങ്ങളിലുണ്ടായിരുന്നോ? ഒറ്റയും തെറ്റയുമായ ചില മണിപ്രവാളശ്ലോകങ്ങളിൽ ഉപരിസുരതമടക്കമുള്ള മദനതന്ത്രങ്ങൾ വിവരിക്കുന്നുണ്ടല്ലോ[4]. ഗണികകൾക്കുവേണ്ടിയുണ്ടായ കൃതിയായിരുന്നെങ്കിൽ ഇതാവുമായിരുന്നില്ലേ കരണീയം? *ചന്ദ്രോത്സവ*ത്തിലെ രണ്ടാം ഭാഗത്തെ103-109 ശ്ലോകങ്ങൾ ശ്രദ്ധിക്കുക. കെട്ടുകല്യാണം കഴിഞ്ഞ മേദിനീവെണ്ണിലാവ് നിരവധി കാമുകന്മാരുമായി രമിച്ച കഥ പറയുന്നിടത്തുപോലും വൈശികതന്ത്രശ്ലോകങ്ങളിലുള്ളതിനേക്കാൾ വ്യക്തമായ രതിസൂചനകളുണ്ട്. അതിന്നു പകരം ഭാഷയുടെ സ്വഭാവമനുസരിച്ച് എങ്ങനെ അർത്ഥം പറഞ്ഞാലും അശ്ലീലമാക്കാൻ എളുപ്പമല്ലാത്ത ഏതാനും വാക്യങ്ങളോ വാക്യഖണ്ഡങ്ങളോ മാത്രമേ ഇതിൽ കാണുന്നുള്ളൂ.

4.1. ഉണ്ണിയെക്കണ്ടാലറിയാം ഊരിലെ പഞ്ഞം എന്നല്ലേ പഴമൊഴി? പുറന്തൊലി കണ്ട് ഉള്ളടക്കം വിഭാവനം ചെയ്യുന്ന ഗവേഷണം ഇത്തരം ധാരണകളിലേ എത്തൂ. *ഉണ്ണുനീലിസന്ദേശ*ത്തിന്റെ പേരു കണ്ട്, ഈ കൃതിക്കൊരു സവിശേഷതയുണ്ട്, ഇതു നായികയുടെ പേരിലാണ്, സന്ദേശഹരന്റെ പേരിലല്ലാ അറിയപ്പെടുന്നത് എന്നാണല്ലോ ഇക്കൂട്ടർ പറഞ്ഞത്. നാമരൂപങ്ങൾ രണ്ടിലും *ഉണ്ണുനീലിസന്ദേശം* മറ്റു സന്ദേശകാവ്യങ്ങളിൽനിന്നുള്ള വ്യതിയാനത്തെ കുറിക്കുന്നു എന്നാണു ദാമോദരൻപിള്ള കരുതുന്നത്(1972: 47). ഇപ്പറഞ്ഞതിൽ രൂപത്തിന്റെ കാര്യം ശരിതന്നെ. പക്ഷേ, നാമത്തിന്റെ കാര്യം അത്ര ലളിതമല്ല. ഈവക വിശകലനങ്ങളുടെ പരിമിതി വടക്കുംകൂർ നേരത്തേതന്നെ ചൂണ്ടിക്കാട്ടിയിട്ടുണ്ട്. കാണേണ്ടവർ കണ്ടില്ലെന്നുമാത്രം:

> രസികരഞ്ജിനി പ്രവർത്തകന്മാർ ആദ്യം ഗ്രന്ഥം ശ്രദ്ധിച്ചുനോക്കാതെ കൊടുത്തതാകണം ഇന്നത്തെ പേർ. അതു പ്രചരിച്ചു മാറ്റുവാൻ കഴിയാത്തവിധം ആയി. മുണ്ടക്കൽ സന്ദേശമെന്ന പേരും അബദ്ധം തന്നെ. നായികയുടെ വീട്ടുപേർ സന്ദേശത്തിനു കൽപിക്കുക പതിവില്ല. അങ്ങിനെയാണെങ്കിലും ഇനി, പഴക്കമേറിയ *ഉണ്ണുനീലിസന്ദേശ*മെന്ന പേർ മാറ്റി തൽസ്ഥാനത്തു മറ്റൊന്നു സ്വീകരിക്കുന്നതു സർവ്വഥാ അസംഗതമാകും - (വടക്കുംകൂർ.1967:134.)

താളിയോലമാതൃകയിലും മദ്രാസ് പ്രതിയിലുമുള്ള പേര്, മുണ്ടക്കൽ സന്ദേശമെന്നാണെന്നു ശൂരനാട്ട് പറയുന്നു (1996: 312). മാരാർക്കും ഇതാണു പഥ്യം (1990: 54-77). ഒരുപക്ഷേ, പ്രസ്താവനയിലെ രണ്ടാംശ്ലോകത്തിൽ 'ഉണ്ണുനീലിവിഷയേ സന്ദേശകർണ്ണാമൃതം' എന്നു പറഞ്ഞതായിരിക്കണം പ്രസാധകരെ തെറ്റിദ്ധരിപ്പിച്ചത്. ഇതിനെ, *ഉണ്ണുനീലിസന്ദേശ*മെന്നു വായിച്ചെടുത്താ

വണം. പേരിനെക്കുറിച്ച് കോലാഹലമുയർത്തിയ പണ്ഡിതന്മാരൊന്നും ഈ വസ്തുത ശ്രദ്ധിച്ചിട്ടില്ല. എന്തായാലും അന്നുതൊട്ടിന്നോളം കൃതി നായികയുടെ പേരിലാണ് പതിഞ്ഞുകിടക്കുന്നത്. തൽക്കാലം, ഇതു മതിയെന്നു വടക്കുംകൂർ വിധിക്കുകയും ചെയ്തു. അച്ചീചരിതങ്ങളെന്നു 'ശകാരപ്പേർ' പതിഞ്ഞ മൂന്നു കൃതികളുടെ അവസ്ഥയും ഇതുതന്നെ. ഉണ്ണിയച്ചീ-ഉണ്ണിയാടീചരിതങ്ങൾക്ക് ഉള്ളൂർ തൽക്കാലം കൊടുത്ത പേർ എക്കാലത്തേക്കുമുള്ളതായി മാറുകയായിരുന്നു[5].

4.2. സർവകലാശാലാപാഠ്യപദ്ധതിയുടെ ജ്ഞാനമണ്ഡലത്തിൽ നടന്ന അക്കാദമികചർച്ചകളേറെയും ഈ വഴിക്കാണ്. തിരുവിതാംകൂർ സർവകലാശാലയിൽ ആദ്യമായി പ്രാചീന മണിപ്രവാളകൃതികൾ പാഠ്യവിഷയമായതോടെ, വ്യാഖ്യാനം, ബി. എ. ക്ലാസുകളിൽ പഠിപ്പിക്കാൻ വേണ്ട പാകത്തിലായി, ചർച്ചകൾക്ക് ക്ലാസ്സ്നോട്ടുകളുടെ മട്ടുമായി. അതിന്നൊതുങ്ങാത്തവ വിട്ടുവായിക്കാമെന്നും തീരുമാനമായി (ഇളംകുളം. 1997: 88)! ക്ലാസ്സുകളിലാവുമ്പോൾ, പ്രതിശ്ലോകം തീരുത്തരങ്ങൾ(final answers)തന്നെ വേണമല്ലോ. പ്രാചീനമണിപ്രവാളകൃതികളുടെ കലാശാലാപ്രവേശംകൊണ്ട് ഒന്നുണ്ടായി. ബിരുദ-ബിരുദാനന്തരതലത്തിലെ ഭാഷാസാഹിത്യ പഠനത്തിന്നു, 'ശീലാവതി മലയാളം' എന്ന പരിഹാസപ്പേർ ചാർത്തിക്കിട്ടി.

5.0. ആധുനികതയുടെ പൊടിക്കൈ!

കേരളീയഭാവുകത്വത്തിൽ വലിയ മാറ്റമാണ് 1930 മുതൽക്കുണ്ടായത്. മാർക്സിയൻ ചിന്തകളും റിയലിസ്റ്റ് കലാ/സാഹിത്യദർശനവുമായിരുന്നു പ്രേരകങ്ങൾ. ഈ ഘട്ടം പൊതുവെ പ്രാചീന/ക്ലാസ്സിക് കൃതികളെ ദുഷ്കൃതികളായി കാണുന്ന പ്രവണതയുടേതാണ്. പഴഞ്ചനെന്നും മാമൂലെന്നും അനാചാരമെന്നും പറയാവുന്ന എന്തിനേയും വിമർശിക്കുക, ഫാഷനായി. പരമ്പരാഗതവും തദ്ദേശീയവുമായവയെ മോശമായും നവീനവും പാശ്ചാത്യവുമായവയെ കേമമായും കാണുന്ന ശീലം 20-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ ആദ്യദശകങ്ങൾമുതൽതന്നെ മലയാളിക്കുണ്ടായിരുന്നു. ഇതു പരിധിവിട്ടപ്പോഴാണ്, 'നിങ്ങൾതൻ പോക്കു വിപരീതമാകൊലാ...' എന്നു വള്ളത്തോൾ (1922) കവിതയിൽ പ്രതികരിച്ചത്. ചോരയിലും വർണ്ണത്തിലും ഇന്ത്യക്കാരും അഭിരുചി, അഭിപ്രായം, സദാചാരം, ബുദ്ധി എന്നിവയിൽ ഇംഗ്ലീഷുകാരുമായ ഒരുവർഗത്തെ സൃഷ്ടിക്കാൻ മെക്കാളെ കൊണ്ടുവന്ന പദ്ധതിയാണ് ഇവിടെ ആധുനികവിദ്യാഭ്യാസത്തിന് അടിത്തറയായത്. കോളനികളെ ആധുനീകരിക്കാൻ പ്രത്യേകം തയ്യാറാക്കിയ പ്രത്യയശാസ്ത്രബോധങ്ങൾ മലയാളിയുടെ തലയിൽ കയറിക്കൂടിയത് അങ്ങനെയാണ്.

5.1. 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിൽ, ലൈംഗികതാസ്പർശമുള്ള കലാസാഹിത്യരചനകളെ

മുഴുവൻ നിരോധിച്ച പാരമ്പര്യമാണ് ഇംഗ്ലീഷുകാരുടേത്. അവിടെ, വിക്ടോറിയാരാജ്ഞിയുടെ ഭരണകാലത്ത് യാഥാസ്ഥിതികർ സംഘടിച്ച് ഇതിന്ന് പ്രമേയം തയ്യാറാക്കുകവരെയുണ്ടായി. ആധുനിക(വിക്റ്റോറിയൻ) സദാചാരബോധം വേശ്യകളെ അകറ്റിനിർത്തേണ്ട ഒരു ഗണമാക്കിക്കൽപ്പിച്ചിരുന്നു എന്നും ഇവരെ നികൃഷ്ടാപരത്വമായി കണക്കാക്കുകയും പേടിക്കുകയും ചെയ്തിരുന്നു എന്നും വിലയിരുത്തുന്ന പഠനങ്ങളുണ്ട്. Prostitution represented the other for respectable'(middle-class)married womenhood and had a direct effect on sexuality within marriage[6] എന്ന് ജെന്നിഫർ ഹാർഡിംഗ് പറയുന്നു (1998: 27). മതാധിഷ്ഠിത യൂറോപ്യൻ സാമൂഹികദർശനം ലൈംഗികതയെ പാപത്തോടു ചേർത്തുവെച്ചാണ് കൈകാര്യം ചെയ്തുപോന്നത്. ക്രി.വ. 1800 മുതൽക്കാണ് ഉചിതവ്യവഹാരങ്ങളുടെ സഹായത്തോടെ വ്യക്തിയുടെ ലൈംഗികതയെ ചിട്ടപ്പെടുത്താനുള്ള ഇത്തരം ശ്രമങ്ങൾ ഊർജ്ജിതമായതെന്നു കാണാം.

5.2. സദാചാരവിമർശനമായിരുന്നു ഇക്കാലത്തെ മുഖ്യകലാ/സാഹിത്യവിശകലനപദ്ധതി. ആധുനികവിദ്യാഭ്യാസംവഴി കയറിവന്ന വിക്ടോറിയൻ മൂല്യബോധത്തിന്റെ വെളിച്ചത്തിലായിരുന്നു ഇത്. ഇവിടെ, കേരളത്തിൽ, ശരീരപരതയുടെയും ശൃംഗാരത്തിന്റെയും ആവിഷ്കാരം ജീർണ്ണസംസ്കാരത്തിന്റെ അടയാളമായി; മണിപ്രവാളത്തിലെ ഇത്തരം സന്ദർഭങ്ങളെ മുൻപിൻ നോക്കാതെ വിമർശിക്കുക അക്കാലത്തെ അക്കാദമിക് ആഭിജാത്യത്തിന്റെ ലക്ഷണവുമായി. കമ്യൂണിസ്റ്റ് പ്രത്യയശാസ്ത്രവുമായി ജീവൽസാഹിത്യപ്രസ്ഥാനംകൂടി വിമർശകർക്ക് കൂട്ടിനെത്തിയപ്പോൾ പ്രാചീനമണിപ്രവാളകൃതികളുടെ കാര്യം മുഴുവനായി! (അക്കാലത്ത് കവിതകളിലെ വില്ലൻ കഥാപാത്രം ജന്മിമാരായിരുന്നു). അതോടെ മണിപ്രവാളത്തെ നിരൂപകന്മാർ വർഗ്ഗസാഹിത്യമായി ചാപ്പകുത്തി. അതും നമ്പൂതിരി-ജന്മിവർഗ്ഗത്തിന്റെ സാഹിത്യം. എല്ലാ നമ്പൂതിരിമാരും ജന്മിമാരായിരുന്നില്ല എന്നും എല്ലാ നമ്പൂതിരിമാരും അക്ഷരാഭ്യാസമുള്ളവരോ കവിതയെഴുതാൻപോന്നവരോ ആയിരുന്നില്ല എന്നൊന്നും വിമർശകർ ഓർത്തില്ല.

5.3. 'സന്ദേശം അതൊന്നേയുള്ളൂ' എന്നു പറഞ്ഞ് മുണ്ടശ്ശേരി തുടങ്ങിയ ആക്രമണം ശ്രദ്ധിക്കുക. രാമഗിരിമുതൽ അളകവരെയുള്ള പ്രകൃതി-ജീവിത ദൃശ്യങ്ങളുടെ ആവിഷ്കാരത്തിന്റെ പേരിൽ, കാളിദാസന്റെ ഭാവോന്മീലനതന്ത്രങ്ങളെ ഇദ്ദേഹം വാഴ്ത്തുന്നുണ്ട്. ഇതിനു പകരം നമ്മുടെ സന്ദേശകാരന്മാർക്കുള്ളത് കുറെ അമ്പലവും പെണ്ണുങ്ങളും നമ്പൂതിരിയില്ലങ്ങളും മാത്രമാണെന്നും ഇദ്ദേഹം വിമർശിക്കുന്നുണ്ട്. ഒരുകാലത്തു കേരളത്തിൽ നമ്പൂതിരിപ്പാർപ്പിന്റെ നെടുവീഥി എവിടംതൊട്ടെവിടത്തോളമായിരുന്നുവെന്നു കണ്ണാടിക്കല്ലുകൾ തൊട്ടുകാണിപ്പാൻ എഴുതിയതുപോലിരിക്കുന്നു, ഉണ്ണുനീലിസന്ദേശവും ശുകസന്ദേശവും മയൂരസന്ദേശവും മറ്റും എന്നുവരെ വാദിക്കുന്നു

ണ്ട്, മുണ്ടശ്ശേരി (2004:268). അൻപതുകളുടെ തുടക്കത്തിൽ മണിപ്രവാളപഠനങ്ങൾക്കു വന്ന അവസ്ഥ ഇതായിരുന്നു.

5.4. ജനിതകവൈകല്യങ്ങൾ ചൂണ്ടിപ്പറയുന്നതു മനസ്സിലാക്കാം. ജനിക്കാനേ പാടില്ലായിരുന്നു എന്നു വിമർശിക്കാൻ തുടങ്ങിയാലോ? വന്നു വന്ന്, "വശ്യവചസ്സുകളായ വെണ്മണി, ചേലപ്പറമ്പ്, ശീവൊള്ളി മുതലായവരുടെ ഒറ്റശ്ലോകങ്ങളും *പൂരപ്രബന്ധ*വും നമ്മുടെ സാഹിത്യത്തിൽ ഉണ്ടാകേണ്ടിയിരുന്നില്ല" (വെള്ളംകുളത്തു കരുണാകരൻനായർ, 1115: 232) എന്ന വിലാപംവരെ സാഹിത്യനിരൂപണത്തിലെ ഈ സന്മാർഗ്ഗദർശനം ചെന്നെത്തി. ഇതായിരുന്നു അന്നത്തെ പൊതുപ്രവണത. പദ്യരത്നത്തിന്റെ ആമുഖത്തിൽ,

മണിപ്രവാളവിദ്യേയം
പാഠകേഷവതിഷ്ഠതേ
ലംബശിപ്രിപരീവാരാ
മഹിളാളി മഹാസ്പദാ-

എന്ന പ്രസിദ്ധശ്ലോകത്തെ വ്യാഖ്യാനിച്ചുകൊണ്ട് പി. കെ. നാരായണപിള്ള മണിപ്രവാളമെന്നാൽ സ്ത്രീവർണ്ണനകളാണെന്നുവരെ പ്രഖ്യാപിച്ചുകളഞ്ഞു (1971: 29). പിന്നെ, ഏറെക്കാലം മണിപ്രവാളഗവേഷകർ ഈ വഴിക്കാണു നീങ്ങിയത്. ഇതോടെ, *അനന്തപുരവർണ്ണനം*പോലുള്ള കൃതികളും മണിപ്രവാളശാസ്ത്രഗ്രന്ഥങ്ങളും പരിഗണനക്കുപുറത്തായി.

6.0. ചരിത്രം സങ്കൽപം അലങ്കാരം

പ്രാചീന-മദ്ധ്യകാലകൃതികളിലെ ചരിത്രസൂചനകളെ ചരിത്രവസ്തുതകളായി നേരെ പരാവർത്തനം ചെയ്യുകയായിരുന്നു ഇളംകുളം. എന്നാൽ, അവയെ ആസ്പദമാക്കി ഒരു കാലഘട്ടത്തിന്നെതിരായി ജീർണ്ണതയുടെ ആരോപണമുന്നയിക്കുന്നതു ശരിയാവില്ല എന്ന് എം. ജി. എസ്. നാരായണൻ നിരീക്ഷിച്ചിട്ടുണ്ട്: നാടുവാഴിസ്സമ്പ്രദായം സാംസ്കാരികജീർണ്ണതയിലേക്കു നീങ്ങുന്നത് വളരെ നൂറ്റാണ്ടുകൾക്കു ശേഷമാണ്. സംഘകാലകവിതകളെ എന്നപോലെ മണിപ്രവാള കവിതകളെയും കാര്യമായ വിചാരണകൂടാതെ വെള്ളംകൂട്ടാത്ത ചരിത്രവസ്തുതകളുടെ ആകരമായി അംഗീകരിക്കാനുള്ള പ്രവണതയാണ് ഇളംകുളം പ്രദർശിപ്പിച്ചത്(1999:14). ഇതു പക്ഷേ, അദ്ദേഹത്തെ കണ്ണുമടച്ചു പിൻതുടർന്ന നിരൂപകർക്കു തിരിഞ്ഞുകിട്ടിയതുമില്ല.

6.1. *അനന്തപുരവർണ്ണനം, ചെല്ലൂർനാഥസ്തവം, ശ്രീവാസുദേവസ്തവം* തുടങ്ങിയ കൃതികളെ അപവാദങ്ങളെന്നാണ് മാമൂൽപഠനങ്ങൾ എണ്ണിയത്. മണിപ്രവാളകൃതികൾ ശൃംഗാരപ്രധാനമാണെന്ന പൊതുബോധമാണ് ഇതിന്നു കാരണം. വൈദ്യം, ജ്യോതിഷം, തന്ത്രം, മന്ത്രം, കളരിവിദ്യ, തച്ചുശാസ്ത്രം,

ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങൾ തുടങ്ങിയ മേഖലകളിലായി ഒട്ടേറെ മണിപ്രവാളഗ്രന്ഥങ്ങൾ ഉണ്ട്. ഇവയെ പരിഗണിക്കാത്തതും ഈ പാക്ഷികവീക്ഷണത്തിനു കാരണമായി. അതോടൊപ്പം ആഖ്യാനത്തിന്റെ സൂക്ഷ്മഘടനയും വേണ്ടപോലെ കണ്ണിൽപെട്ടില്ല. *ഉണ്ണിയച്ചീചരിതം*പോലുള്ള കൃതികളിലും സന്ദേശകാവ്യങ്ങളിലുമുള്ള സ്തുതികളും ദേവതാപരാമർശങ്ങളും ശ്രദ്ധിക്കാതെ പോയതാണ് മറ്റൊരു കാരണം. *ഉണ്ണിയാടീചരിത*ത്തിൽ ഒരു ഗദ്യഖണ്ഡത്തിൽ തിരുവഞ്ചിക്കളത്തെ ശിവനേയും അൻപതു ശ്ലോകങ്ങളിൽ കണ്ടിയൂർ ശിവനേയും സ്തുതിക്കുന്നുണ്ട്.

6.2. മണിപ്രവാളകൃതികളിലെ സ്ത്രീശരീരത്തിന്റെ വർണ്ണനകളെ വസ്തുസ്ഥിതിയെന്നു തെറ്റിദ്ധരിച്ച അക്കാദമികപണ്ഡിതർ പൊതുവെ, അവയെ അശ്ലീലമെന്നു ഗണിക്കുകയായിരുന്നു. യഥാതഥമായ ഏതെങ്കിലുമൊരു സ്ത്രീശരീരത്തെയല്ല, സാങ്കൽപ്പികമായ ഒരു സ്ത്രീശരീരവടിവിനെയാണ് കവി വർണ്ണിക്കുന്നത്. ശരീരത്തിന്റെ സാമൂഹിക-രാഷ്ട്രീയ-സാംസ്കാരികാർത്ഥങ്ങൾ അന്വേഷിച്ചുപോയ പഠനങ്ങൾ പൊതുവേ, വ്യക്തിയുടെ ശരീരം ജന്മസിദ്ധമാണ്; എന്നാൽ അതിനെ നിർവചിക്കുന്നത് സമൂഹമാണ് എന്നൊരു നിഗമനത്തിലെത്തുന്നതു കാണാം. അഥവാ ശരീരം ഒരു സാമൂഹിക/സാംസ്കാരിക നിർമ്മിതിയാണ് എന്നർത്ഥം. ഇതിന്റെ ദേശീയമായ തെളിവാണ് സാമുദ്രികശാസ്ത്രം. ശരീരവടിവുകളെ തരംതിരിച്ചും അവയുടെ മേൽകീഴായ്മകൾ പറഞ്ഞുറപ്പിച്ചുമാണ് ഈ ശാസ്ത്രത്തിന്റെ പ്രവർത്തനം. *ബൃഹൽസംഹിത* (1998) ഇതിനെ ഇങ്ങനെ ഉൾക്കൊള്ളുന്നു:

മദ്ധ്യം സ്ത്രിയാസ്ത്രിവലിയുക്തമരോമശഞ്ച
വൃത്തൗ ഘനാവവിഷമൗ കഠിനാവുരോജൗ
രോമാപവർജ്ജിതമുരോ മൃദുചാംഗനാനാം
ഗ്രീവാ ച കംബുനി ചിതാർത്ഥസുഖാനി ധത്തേ (70/5)

(മദ്ധ്യഭാഗം മൂന്നു ഞൊറികളോടുകൂടിയും രോമമില്ലാത്തതുമായിരിക്കണം. മുലകൾ വട്ടമൊത്ത് ഇടതിങ്ങിയതും വലിപ്പവും ഉറപ്പുമുള്ളതും ഒന്നിനോടൊന്നു തുല്യമായിട്ടുള്ളതുമായിരിക്കണം. നെഞ്ച് രോമമില്ലാതെയും മൃദുവായും കഴുത്ത് ശംഖുപോലെ ത്രിരേഖായുക്തമായുമിരിക്കണം. ഇപ്രകാരമുള്ള സ്ത്രീ, ധനത്തോടുകൂടി സുഖവതിയായിരിക്കയും ചെയ്യും-പു. 370).

ഈ മട്ടിൽ പാദം മുതൽ സ്ത്രീശരീരത്തിലെ ഓരോ ഭാഗത്തിന്നും മുഴക്കോലിന്നളന്നു കണക്കുണ്ടാക്കുകയാണ് ഈ ശാസ്ത്രത്തിന്റെ പണി. ഇതിനെ കൊണ്ടാടുന്ന പ്രമാണസമൂഹത്തിന്നു(Reference Society) രുചിക്കുന്ന ശരീരവടിവുകളേ അതതുകാലത്തു കവികൾ വർണ്ണനയ്ക്കെടുക്കൂ. അപ്പോൾ, ഉചിതമെന്ന് ഒരു വായനാസമൂഹം അംഗീകരിക്കുന്ന ശരീരവടിവുകളെ ശരീരദൃ

ശ്യങ്ങൾ(body-scape) ആക്കുകയാണു ചെയ്യുക. ഈ ശാസ്ത്രപരിസരങ്ങളിൽനിന്നു കിട്ടുന്ന ശരീരബോധത്തെ കവിസമയങ്ങളാക്കി ചിട്ടപ്പെടുത്തുകയാണ് കവികൾ ചെയ്തുപോന്നത്.

6.3. അശാസ്ത്രീയവും അലൗകികവുമായ അർത്ഥങ്ങളാണ് കവിസമയങ്ങളെന്നു *കാവ്യമീമാംസ*യിൽ രാജശേഖരൻ പറയുന്നുണ്ട്(1982: 166). വർണ്ണന കരുപ്പിടിപ്പിക്കാനുള്ള ഒരുക്കുകൾ തന്നെ. രാത്രിയായാൽ ചക്രവാകങ്ങൾ ഇണപിരിഞ്ഞു ദുഃഖിക്കും; കീർത്തി വെളുത്തിരിക്കും; സൂര്യോദയത്തിൽ ആമ്പൽ കൂമ്പും; ചന്ദനവും ചന്ദ്രനും വിരഹത്തിൽ പൊള്ളിക്കും; ചകോരങ്ങൾ നിലാവു കുടിക്കും; സ്ത്രീ ചവിട്ടിയാൽ അശോകം പുഷ്പിക്കും തുടങ്ങിയവ. ഇതൊന്നും ശാസ്ത്രീയമോ ഭൂമിശാസ്ത്രപരമോ ആയ വസ്തുതകളല്ല. അതുപോലെ, സുന്ദരിയാണെങ്കിൽ ശബ്ദം കുയിൽ/ഹംസ/വീണാനാദംപോലിരിക്കണം. സ്തനങ്ങൾ ആനയുടെ മസ്തകംപോലെയോ ചെപ്പ്/പന്ത്/താമരമൊട്ട്/പൊൽക്കുംഭം/പമ്പരം/പർവതംപോലേയോ ആകണം. മദ്ധ്യത്തിൽ മൂന്നു മടക്കുകൾ(ത്രിവലീ)വേണം, സ്തനഭാരംകൊണ്ട് മദ്ധ്യം ക്ലേശിക്കണം, മിഴികൾ ചലിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കണം, മൂക്ക് കിളിച്ചുണ്ട്/ എള്ളിൻപൂപോലെ വേണം, പല്ലുകൾ മുത്തിനെ വെല്ലണം - ഇങ്ങനെ പലതും കവികൾ പറയും. ചിലപ്പോൾ ഉപമാനങ്ങളൊന്നും നായികയുടെ അവയവങ്ങളോടു തുല്യമല്ലെന്നും പറയും.

1. ഒപ്പം നില്ലാ മനസിജമണിച്ചെപ്പു ജാനുദ്വയത്തോ-
   ടപ്പാലാക്കും കരികരരുചീം കമ്രമൂരുപ്രകാണ്ഡം
   (*ഉണ്ണുനീലി.*, ഉ.സ.; 52)

2. നമ്രം തൂമല്ലിടയൊടിയുമാറുന്നതം കൊങ്കയുഗ്മം
   (*ഉണ്ണുനീലി.*, ഉ.സ., 54)

3. നീലക്കല്ലാൽ വിരചിതമണിച്ചെപ്പുപോലെ വിളങ്ങും
   കോലപ്പോർമന്മുല... (*ഉണ്ണുനീലി.*, ഉ. സ., 62)

4. മംഗലമൽകുൽ മണൽത്തിടിലെന്റാൽ
   മദനൻതേർത്തട്ടരിയപ്പെടും....
   (*ഉണ്ണിച്ചിരുതേവീചരിതം*. ഗദ്യം 16)

5. ചെറുകലശവിലാസം ചേർന്ന ബാലസ്തനാഢ്യാ...
   (*ഉണ്ണിയാടീചരിതം* പദ്യം 116)

വന്നുവന്ന്, ഈ പ്രവണത, *ഭാഷാരാമായണം ചമ്പു*വിൽ (രാമാവതാരം, ഗദ്യം 10) യൗവനം തീരാറായ, ഗർഭിണിയായ, കൗസല്യയുടെ സ്തനങ്ങളെ വർണ്ണിക്കുന്നിടംവരെയും എത്തുന്നുണ്ട്:

നറുമ്പമ്പരം പന്തു പൂന്തൊത്തു ചക്രങ്ങൾ പൊൽക്കുംഭമംഭോജമൊട്ട,
ദ്രിവൃന്ദങ്ങളിത്യാദി
പേർത്തും പദാർത്ഥങ്ങളെപ്പേരുമുൾപ്പോരിൽ നെറ്റിക്കു നേരെത്തി
വെട്ടിജ്ജയിച്ച...

വയത്രേ ദശരഥന്റെ പട്ടമഹിഷിയുടെ സ്തനങ്ങൾ! അപ്പോൾ പ്രശ്നം, നായിക ഗണികയോ രാജമഹിഷിയോ എന്നതല്ല, ഏതു കവിസമയങ്ങളാണ് വർണ്ണനയ്ക്കുപയോഗിക്കുന്നത്, ഏതു വായനാ സമൂഹത്തിനു മുൻപിലാണ് കൃതി അവതരിപ്പിക്കുന്നത് എന്നതാണ്. ഇതു തിരിയാത്തവരാണ് ഈ കൃതികളിലെ ശരീരപരതയെക്കുറിച്ച് ഏറെ ബേജാറായത്. കവിസമയങ്ങൾ അശാസ്ത്രീയവും അലൗകികവുമാണെന്നു രാജശേഖരൻ വ്യക്തമായി പറയുന്നുണ്ടല്ലോ. ഒരുപക്ഷേ, ഇതെല്ലാം യാഥാതത്ഥ്യമെന്നു ധരിച്ചുവശായവർ അന്നുമുണ്ടാകണം. ഇത്തരം വർണ്ണനകളെ മുൻനിർത്തി, പ്രാചീന-മദ്ധ്യകാലമണിപ്രവാളകവികൾ കാമഭ്രാന്തൻമാരായിരുന്നുവെന്നും അവരുടെ കൃതികൾ ജീർണ്ണസംസ്കാരത്തിന്റെ അടയാളങ്ങളാണെന്നും പറയുന്നത് വകതിരിവില്ലായ്മകൊണ്ടല്ലെങ്കിൽ പിന്നെ മറ്റെന്തുകൊണ്ടാണ്?

7.0. ഭൂതവും വർത്തമാനവും

ഭൂതകാലം ഒരു നിർമ്മിതിയാണ്. വർത്തമാനത്തിന്റെ മൂശയിലാണ് ആളുകൾ ഭൂതത്തെ സൃഷ്ടിക്കുക. ആരോപമാണ് ഇതിന്റെ മുഖ്യതന്ത്രം. അതായത്, വർത്തമാനത്തിന്റെ പ്രത്യേകതകൾ, പ്രവണതകൾ എന്നിവ ഭൂതത്തിൽ ആരോപിക്കുകതന്നെ. ഇന്നത്തെ മൂല്യങ്ങൾ, നാട്ടുനടപ്പുകൾ, അനുഷ്ഠാനങ്ങൾ തുടങ്ങിയവ എക്കാലത്തും ഇതുപോലെത്തന്നെയായിരുന്നു എന്നൊരു ധാരണയിലാണ് ഇതു പ്രവർത്തിക്കുക. അതുകൊണ്ട്, ലഭ്യമായ ഒരു വർത്തമാനത്തിലേക്കു പരിണമിച്ചെത്തുന്ന ഒന്നായിട്ടാണ് ഭൂതത്തിന്റെ പുനഃസൃഷ്ടി. വർത്തമാനം സ്വന്തം മുഖം നോക്കുന്ന കണ്ണാടിയാണു ചരിത്രമെന്ന് റൊമീളാ ഥാപ്പറെപ്പോലുള്ളവർ നിരീക്ഷിച്ചിട്ടുള്ളതു ശ്രദ്ധിക്കുക(Past and Prejudice).

7.1. ഇവിടെ ആധുനികതയിലൂന്നിയ ദേശരാഷ്ട്രസങ്കൽപം രൂപപ്പെട്ടുവരുന്നത് കഴിഞ്ഞ നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആദ്യദശകങ്ങളിലാണ്. ഈ കാലത്താണ് സാഹിത്യപഠനങ്ങൾ വൻതോതിൽ നടക്കുന്നതും. ഈ ആധുനികതയുടെ അടിസ്ഥാനഘടകങ്ങളിലൊന്ന് വിക്ടോറിയൻ സദാചാരത്തിലൂന്നിയ ലോകബോധമാണ്. ദേശീയത, അതിനോടു പൊരുത്തപ്പെടാവുന്ന പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളെ സ്വാംശീകരിച്ചും അല്ലാത്തവയെ അപരവത്കരിച്ചുമാണ് മുന്നോട്ടു പോവുക. അപരത്വത്തെ പൊതുവെ ന്യൂനാപരത്വമായിട്ടാണു പരിഗണിക്കുക. അപ്പോൾ അവ, സമൂഹത്തിൽനിന്നു പുറന്തള്ളേണ്ടവയാവും. ഇവിടെ ലൈംഗികതയ്ക്കാണ് കാര്യമായ ദുര്യോഗമുണ്ടായത്. അത് ദേശീയാധുനികത മുഖമുദ്ര

യാക്കിയ ആത്മീയതയുടെ എതിർദ്വന്ദ്വമായി. വിക്ടോറിയൻ ഇംഗ്ലണ്ടിലെപ്പോലെ പ്രണയവും ലൈംഗികതയും സ്വകാര്യതയുടെ ഇടങ്ങളിലേക്കൊതുങ്ങി. ഈ ഘട്ടത്തിലായിരുന്നു മണിപ്രവാളകൃതികളുടെ പഠനം വൻതോതിൽ നടന്നത്.

7.2. വെണ്മണിക്കവിതകളായിരുന്നു ഇക്കാലത്ത് മണിപ്രവാളകവിതകളെ പ്രതിനിധാനം ചെയ്തത്. ഈ കവികളിൽ വെണ്മണി അച്ഛൻ മുതൽ ആറു പേരും നമ്പൂതിരിമാരായിരുന്നു — വെണ്മണി മഹൻ, ശീവൊള്ളി, നടുവത്ത് അച്ഛൻ, മഹൻ, ഒറവങ്കര. ഇവരാരും സർക്കാരുദ്യോഗസ്ഥരോ കായക്ലേശമുള്ള ജോലികൾ ചെയ്യുന്നവരോ ആയിരുന്നില്ല. ഇതിലെ മറ്റുകവികളും പൊതുവേ സവർണ്ണരായിരുന്നു. ഇതിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിലേക്ക് പ്രാചീന-മധ്യകാലീന മണിപ്രവാളത്തെ പ്രതിഷ്ഠിക്കുകയാണു ഗവേഷകർ ചെയ്തത്. മണിപ്രവാളത്തെ അലസപ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ ഉല്പന്നമാക്കിയത് ഇങ്ങനെയാണ്. ഇവരുടെ രചനകൾ കണക്കിലെടുത്താൽ, ഒന്നു മനസ്സിലാവും. വെണ്മണി അച്ഛനും (രണ്ടു കൃതികൾ, കവിതക്കത്തുകൾ, ഒറ്റ ശ്ലോകങ്ങൾ) മകനും (ആറു കൃതികൾ, ഏതാനും കൈകൊട്ടിക്കളിപ്പാട്ടുകൾ, ഒറ്റ ശ്ലോകങ്ങൾ, കവിതക്കത്തുകൾ) എഴുതിയതിനേക്കാൾ കൂടുതൽ കുഞ്ഞിക്കുട്ടൻ തമ്പുരാനെഴുതിയിട്ടുണ്ട് (42 ഖണ്ഡകൃതികൾ, 10 ഗാഥകൾ, 12 പാട്ടുകൾ, കേരളവും തുപ്പൽ ക്കോളാമ്പിയുമടക്കം 20 കൃതികൾ, മൂന്നു ശാസ്ത്രഗ്രന്ഥങ്ങൾ, വർണ്ണനകളും വിവരണങ്ങളുമായി ഒട്ടേറെ ഒറ്റശ്ലോകങ്ങളും ആയിരക്കണക്കിന് കവിതക്കത്തുകളും). കൊച്ചുണ്ണിത്തമ്പുരാൻ (21), കുണ്ടൂർ (12), കൊട്ടാരത്തിൽ ശങ്കുണ്ണി (16), ചങ്ങനാശ്ശേരി കോയിത്തമ്പുരാൻ (8 കൃതികൾ, പലവക ശ്ലോകങ്ങൾ), കാത്തുള്ളി അച്യുതമേനോൻ (7) എന്നിവരും ഈ രചനാപദ്ധതിയിൽ പെടും[7]. ഇതിലെ പ്രശസ്തരുടെയും അപ്രശസ്തരുടെയും കൃതികൾ മൊത്തത്തിലെടുത്താൽ ശൃംഗാരപ്രധാനമായവ എണ്ണത്തിൽ ചുരുങ്ങും. പക്ഷേ, ഏതാനും ചില അംബോപദേശങ്ങളുടെയും ശൃംഗാരശ്ലോകങ്ങളുടെയും പൂരപ്രബന്ധത്തിന്റെയും പേരിൽ ഈ പ്രസ്ഥാനത്തെ മുഴുവൻ ശൃംഗാരരചനകളായി അടയാളപ്പെടുത്തുകയാണ് മിക്ക പഠനങ്ങളും ചെയ്തത്. വാസ്തവത്തിൽ കുഞ്ഞിക്കുട്ടൻപ്രസ്ഥാനമെന്നോ കൊടുങ്ങല്ലൂർ പ്രസ്ഥാനമെന്നോ വിളിക്കേണ്ട ഒന്നിനെ ഒരച്ഛന്റെയും മകന്റെയും പേരിൽ ചാർത്തിക്കൊടുക്കുകയായിരുന്നു വിമർശകർ. മാത്രമല്ല, ഈ 'സാഹിത്യാപരാധ'ങ്ങളെല്ലാം സവർണ്ണ/നമ്പൂതിരിക്കവികളുടെ രതിപരതയുടെ പ്രകടനങ്ങളാണെന്നുമായി!. *പൂരപ്രബന്ധം* പോലുള്ള രചനകൾ മലയാളത്തിൽ ഉണ്ടാവേണ്ടിയിരുന്നില്ലെന്നു പരിതപിക്കാൻവരെ (കരുണാകരൻ നായർ, *മുൻ.* പു. 9) ഈ ബോധം വളരുകയും ചെയ്തു.

7.3. ഇതിനെ പ്രാചീന-മധ്യകാലങ്ങളിലേക്കു പ്രക്ഷേപിച്ചപ്പോൾ, അന്നത്തെ മണിപ്രവാളരചനകളെല്ലാം നമ്പൂതിരിജന്മിമാരുടേതായി! വെണ്മണിക്കവിതകളെ

അളന്ന അതേ അളവുകോൽവച്ച് അവയെ വിമർശിക്കാനും തുടങ്ങി. ഇതിന്റെ ഫലമായി മണിപ്രവാളം സമൂഹത്തിലെ ഉന്നതവർഗ്ഗത്തിന്റെ രതോത്സവങ്ങളുടെ ആവിഷ്കരണങ്ങളാണെന്ന ധാരണ പ്രചരിച്ചു. അന്നത്തെ സദാചാരഭ്രംശത്തിന്റെ കണ്ണാടിക്കാഴ്ചകളുമായി. ഇതിന്റെ എതിർവശത്ത് ആത്മീയ/ഭക്തിസാഹിത്യത്തെ പ്രതിഷ്ഠിക്കുകകൂടി ചെയ്തതോടെ ശൃംഗാരത്തിന്റെ/അശ്ലീലത്തിന്റെ ഉച്ചാടനം പൂർത്തിയായി.

7.4. ഭാരതീയസാഹിത്യത്തിലെയും സംസ്കാരത്തിലെയും രതിപരത, അശ്ലീലത്തിന്റെ പേരിൽ മണിപ്രവാളത്തെ വിമർശിച്ചവർ ശ്രദ്ധിച്ചിട്ടില്ല. ഖജുരാഹോ, കോണാർക്ക്, എല്ലോറ എന്നിവിടങ്ങളിലെ രതിശില്പങ്ങൾ പ്രസിദ്ധങ്ങളാണ്. ഇവയ്ക്കും മുൻപ്, മൗര്യകാലഘട്ടത്തിലെ യക്ഷിശില്പങ്ങൾ പൊതുവെ അർദ്ധനഗ്നമോ അതിലേറെ നഗ്നമോ ആയ സ്ത്രീശരീരങ്ങളെയാണ് ആവിഷ്കരിക്കുന്നത്. ഇതിലധികവും ബൗദ്ധവിഹാരങ്ങളിലെ ചുമരുകളിലും തൂണുകളിലുമാണ്. ഇവയിലെ സൗന്ദര്യാത്മകമായ നഗ്നത (nudity) ജനങ്ങളുടെയോ ബുദ്ധഭിക്ഷുക്കളുടെയോ ആത്മീയജീവിതത്തെ ബാധിച്ചിരുന്നില്ല; ബാധിച്ചിരുന്നതായി ആരും വിമർശിച്ചിട്ടുമില്ല.

മൃച്ഛകടികം, *ഗാഥാസപ്തശതി*, *ശുകസപ്തതി* പോലുള്ള രചനകളും ഇവർ പരിഗണിച്ചില്ല. ഈ ആഖ്യാനങ്ങൾ പൊതുവേ പത്നിയെ/കുടുംബിനിയെ പിന്നിലേയ്ക്കു മാറ്റിനിർത്തുന്ന പ്രവണതയാണു കാണിക്കുന്നത്. *മൃച്ഛകടികം* നോക്കുക. ചാരുദത്തന്റെ പത്നിയെ ഇങ്ങനെ ഒതുക്കുകയാണു ശൂദ്രകനെന്നും രംഗത്തുവരുന്ന ചുരുക്കം വേളകളിൽ അവർ ദുഃഖത്തിന്റെ മൂർത്തരൂപമായിട്ടാണു പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത് എന്നും നരേന്ദ്രനാഥ് ഭട്ടാചാര്യ നിരീക്ഷിച്ചിട്ടുണ്ട് (1975: 49). സുബന്ധുവിന്റെ *വാസവദത്ത*, ബാണന്റെ *കാദംബരി* തുടങ്ങിയവയിലും സ്ഥിതി ഇതുതന്നെ. നാഗരികരായ, ചെറിയ, ഒരുകൂട്ടം ആസ്വാദകരെ തൃപ്തിപ്പെടുത്താനുള്ള രചനകളാണിവയെല്ലാം. സാധാരണയായി പുരുഷകഥാപാത്രങ്ങളുടെ ശരീരവടിവുകൾ സംസ്കൃതകാവ്യങ്ങൾക്കു വിഷയമാകാറില്ല. എന്നാൽ സ്ത്രീശരീരത്തിന്റെ സൂക്ഷ്മമായ വടിവുകളെ പ്രകടമായ ലൈംഗികതാസ്പർശത്തോടെയാണ് ഇവയിൽ അവതരിപ്പിക്കാറുള്ളത് (Bhattacharya 1975: 52). വിവാഹബാഹ്യബന്ധങ്ങൾ പലപാടു പരാമർശിക്കുന്ന *ഗാഥാസപ്തശതി*യും മണിപ്രവാളവിമർശകരുടെ ശ്രദ്ധയിൽ പെട്ടില്ല. വീട്ടമ്മമാർ, പാന്ഥന്മാരെ രതിലീലകൾക്കു ക്ഷണിക്കുന്ന സന്ദർഭങ്ങൾപോലും ഇതിലുണ്ട്. പ്രാകൃതഭാഷയിലുള്ള ഇവ അന്നത്തെ നാടോടി- ജനപ്രിയസാഹിത്യമായിരുന്നു. പ്രസിദ്ധമാണല്ലോ ഭാഷാഭൂഷണത്തിൽ ഏ. ആർ. ഉദ്ധരിച്ച,

സൽക്കാരമേകാനയി പാന്ഥ! കേൾക്കെടോ
തൽക്കാലമിങ്ങില്ല ഗൃഹാധിനായകൻ

> പയോധരത്തിന്റെയുയർച്ച പാർത്തി-
> ട്ടീയാധിയെങ്കിൽ പുലരെഗ്ഗമിക്കാം. (ഭാ. ഭൂ.,)

എന്ന പദ്യം. ശൃംഗാരത്തോടൊപ്പം ഹാസ്യത്തിന്റെ ഒരു അടിയടരുകൂടി ഇവയിലുണ്ട്. *ഗാഥാസപ്തശതി*യിലെ ഇത്തരം പദ്യങ്ങളുദ്ധരിച്ചാണ് ആനന്ദവർദ്ധനൻ ധ്വനിതത്വം സ്ഥാപിക്കുന്നതെന്നു മറന്നുകൂടാ. ധ്വനിയുടെ പിരിവുകൾ വ്യക്തമാക്കാൻ ഇവയാണ് ധ്വനികാരനെ സഹായിക്കുന്നത്. *പൊരുനരാറ്റുപ്പട, മധുരൈക്കാഞ്ചി, നെടുനൽവാട* തുടങ്ങിയ പഴന്തമിഴ് പാട്ടുകളിലുമുണ്ട് ശരീരപരതയുടേയും ലൈംഗികതയുടേയും ആഖ്യാനങ്ങൾ[8]. മധ്യകാല ഹിന്ദിസാഹിത്യത്തിലെ വിദ്യാപതിയുടെയും ബിഹാരിയുടെയും രചനകളും സാന്ദ്രമായ ശാരീരികസൗന്ദര്യത്തിന്റെ വർണ്ണനകൾ നിറഞ്ഞവയാണ്. ഇതും മണിപ്രവാളത്തെ ആക്രമിച്ചവരുടെ കണ്ണിൽ പെട്ടില്ല!

8.0. പിൻകുറി

ഒന്നാലോചിച്ചാൽ, ഏതാനും നാട്ടുപെണ്ണുങ്ങളുടെ അവയവമുഴുപ്പിന്റെ വർണ്ണനകളോ രതികേളീസാമർത്ഥ്യത്തിന്റെ പരസ്യപ്പലകയോ അല്ല മണിപ്രവാളമെന്ന പൊരുൾ തിരിയും. അതിന്ന്, പക്ഷേ, മുൻവിധികളുടെ കുഴൽക്കാഴ്ച (tubular vision) പോരാ. മണിപ്രവാളം സാഹിത്യത്തിന്നുമപ്പുറത്തേയ്ക്ക് പടർന്നുനിൽക്കുന്ന വലിയൊരു വ്യവഹാരലോകമാണ്. സൂക്ഷിച്ചുനോക്കിയാൽ പ്രാദേശികസംസ്കാരത്തിന്റെയും ഭാഷയുടെയും നാമ്പുകൾ തെഴുക്കുന്നതും വൈദ്യവും ജ്യോതിഷവും തച്ചുശാസ്ത്രവും നാട്ടുവഴികളിലേയ്ക്കു തിരിയുന്നതും കാണാം. പഴകിയ കണ്ണടകൾ മാറ്റണം; കാഴ്ചശ്ശീലങ്ങളും.

കുറിപ്പുകൾ

1. ഇളംകുളം (സംസ്കൃതമിശ്രശാഖ,*സാഹിത്യചരിത്രം പ്രസ്ഥാനങ്ങളിലൂടെ*, പു. 265; പി. വി. വേലായുധൻ പിള്ള(*മധ്യകാലമലയാളം*, പു. 62); പുതുശ്ശേരി രാമചന്ദ്രൻ(അവതാരിക-*ഭാഷാഭഗവദ്ഗീത*, പു.21) എം. എം. പുരുഷോത്തമൻ നായർ(ആമുഖം, *പാട്ടും മണിപ്രവാളവും*, ലിപി. കോഴിക്കോട്); എരുമേലി പരമേശ്വരൻപിള്ള (*മലയാളസാഹിത്യം കാലഘട്ടങ്ങളിലൂടെ*, പു. 82)എന്നിവരുടെ മണിപ്രവാളപഠനങ്ങളിൽനിന്ന് ഉദ്ധരിച്ചവ.

2. *രാമചരിത*ത്തിലെ ഭാഷവെച്ചുകൊണ്ട് അക്കാലത്തെ മലയാളത്തെപ്പറ്റി പണ്ഡിതന്മാർ നടത്തിയ ചർച്ചകൾ സുപ്രസിദ്ധങ്ങളാണല്ലോ. *കേരളസാഹിത്യചരിത്രം, സാഹിത്യചരിത്രം പ്രസ്ഥാനങ്ങളിലൂടെ* തുടങ്ങിയ കൃതികളിലെ ചർച്ചകൾ കാണുക.

3. വിക്ടോറിയൻ കാലഘട്ടം, സ്വന്തം ലൈംഗികതയെ സ്നാനപ്പെടുത്തിയെടുക്കാൻ ആംഗലേയരെ പ്രേരിപ്പിച്ചതിന് ചരിത്രം സാക്ഷിയാണ്. വിശദാംശത്തിന്, Gayle,S. Rubin എഴുതിയ, Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality എന്ന ലേഖനം കാണുക. Culture Society and sexuality A Reader, Ed.Richard Parker & Peter Aggleton.

4. *പദ്യരത്നകവിതകളി*ലെ, കൗണോത്തരയെപ്പറ്റിയുള്ള,
നക്ഷത്രങ്ങളമുണ്ണമുണ്ണൊരുപയോവാഹം കലാനായകൻ
ചൊൽക്കൊള്ളും മണിമുത്തുതിർത്തു പവിഴം പെയ്യിച്ചിളംചന്ദ്രികാം
തിക്കിത്തങ്ങളിലംബരേ കുലഗിരിദ്വന്ദം നടംചെയ്യുമാ-
റക്ഷ്ണാ കാൺമതിനെന്തുപായമയി തേ ചൊല്ലീടു കൗണോത്തരേ-എന്ന ശ്ലോകം ശ്രദ്ധിക്കുക

5. ഞാൻ കണ്ടിട്ടുള്ള ഭാഷാചമ്പുക്കളിൽ പ്രാക്തനതമമാണെന്ന് എനിക്കു തോന്നീട്ടുള്ളത് തൽക്കാലം ഞാൻ 'ഉണ്ണിയച്ചീചരിതം' എന്നു നാമകരണം ചെയ്യുന്ന ഒരു കാവ്യമാണ്-(പു. 32-33); ഇനി ക്രി. പി. പതിന്നാലാംശതകത്തിന്റെ ഉത്തരാർദ്ധത്തിൽ വിരചിതവും തൽക്കാലം നമുക്ക് ഉണ്ണിയാടീചരിതം എന്നു പേർ കൊടുക്കാവുന്നതുമായ മറ്റൊരു മണിപ്രവാളചമ്പുവിനെപ്പറ്റി പ്രസ്താവിക്കാം-(പു. 37); ഉള്ളൂർ എസ്. പരമേശ്വരയ്യർ 1996: *ഭാഷാചമ്പുക്കൾ*. ഉള്ളൂർ പബ്ളീഷേഴ്സ്, ജഗതി, തിരുവനന്തപുരം. 1941-ലാണ് ഈ പ്രബന്ധസമാഹാരം പുറത്തിറങ്ങുന്നത്.

6. Jennifer Harding : 1998. *Sex Acts Practices of feminity and Masculinity*. Sexuality is constantly spotlighted for a public gaze, yet it is considered to be the most personal andintimate of experiences (23), A wide spread fear of the social implications of prostitution is suggestedby the frequent use at the time of terms such as social evil and the social diseases. Prostitution represented the other for respectable (middle-class)married womanhood and had a direct effect on sexuality within the marriage. - J. Weeks. 1989: Sex, Politics and Society The regulations of Sexuality since 1800. Longman London as quoted in Harding.(27)

7. അധികവിവരങ്ങൾക്ക് അകവൂർ നാരായണൻ എഴുതിയ, *വെണ്മണി*, 2005, സാഹിത്യഅക്കാദമി, ന്യൂദൽഹി, *വെണ്മണിപ്രസ്ഥാനം*(2000, എൻ. ബി. എസ്സ്, കോട്ടയം) ശീവൊള്ളി നാരായണൻ സമാഹരിച്ച *വെണ്മണിക്കൃതികൾ*(19— ഡി. സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം) ഇവ കാണുക.

8. കരിമണൽത്തിരകൾപോലെ അളകാവലി, ശശികലയൊത്ത ലലാടം, കുലവില്ലൊത്തു വളഞ്ഞ പുരികം, കാന്തിയും കുളിർനനവുമുള്ള കടമിഴികൾ,.... മിനുത്ത പൂടരോമമുള്ള കണങ്കൈ,... ചുണങ്ങണിമാറിൽ ഈർക്കിൽപ്പൊളിപോലും നടുവിലോടാതെ ഞെരുങ്ങിപ്പൊങ്ങിയ കുചഭാരം, നീർച്ചുഴിപോലെയും സലക്ഷ

ണവുമായ പൊക്കിൾത്തടം, നോക്കിയാൽ കാണാത്തത്ര ഇടുങ്ങിയ അരക്കെട്ട്,.... വലിയ പിടിയാനയുടെ തുമ്പിക്കൈപോലെ ഒഴുക്കമായി തമ്മിലുരസുന്ന തുടകൾ സാമുദ്രികലക്ഷണമൊത്തതും പൊടിരോമമുള്ളതുമായ കണങ്കാൽ... പൊരുനരാറ്റുപ്പട(25 -43), വിവ. മേലങ്ങത്തു നാരായണൻകുട്ടി. മധുരൈക്കാഞ്ചി(406-22), നെടുനൽവാട(148-52),പട്ടിനപ്പാല(106-15, 142-52) എന്നിവയിലും ഇത്തരത്തിലുള്ള വിവരണങ്ങളും പരാമർശങ്ങളുമുണ്ട്. മേലങ്ങത്തു നാരായണൻകുട്ടി വിവർത്തനം ചെയ്ത, *പത്തുപ്പാട്ട്* (2000. കേരളസാഹിത്യഅക്കാദമി പ്രസിദ്ധീകരണം) കാണുക.

ഗ്രന്ഥസൂചി

കരുണാകരൻ നായർ, വെള്ളംകുളത്ത്.	1115	തുലാം. സാഹിത്യവും സന്മാർഗവും, *സാഹിത്യപരിഷൽത്രൈമാസികം*. പു.8, ല.1
കുഞ്ഞൻപിള്ള, ഇളംകുളം.	1969	ആമുഖം, *വൈശികതന്ത്രം*, പ്രസാ. കെ. രാമചന്ദ്രൻനായർ, തിരുവനന്തപുരം,
....	1997	*ഉണ്ണുനീലിസന്ദേശം* (വ്യാ.), കോട്ടയം, സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം.
....	1998	സംസ്കൃതമിശ്രശാഖ, *സാഹിത്യചരിത്രം പ്രസ്ഥാനങ്ങളിലൂടെ*, കോട്ടയം, സാഹിത്യ പ്രവർത്തകസഹകരണസംഘം.
ദാമോദരൻ പിള്ള, പി.	1972	*ഉണ്ണുനീലിസന്ദേശം* (വ്യാ.) കോട്ടയം, എസ്.പി.സി.എസ്.
നാരായണൻ, എം.ജി.എസ്സ്.	1999	സാംസ്കാരികപശ്ചാത്തലം, *മലയാളസാഹിത്യചരിത്രം നൂറ്റാണ്ടുകളിലൂടെ* - ഭാ. ഒന്ന്, തിരുവനന്തപുരം, പി.കെ.പരമേശ്വരൻനായർ സ്മാരകട്രസ്റ്റ്.
നാരായണപിള്ള.	1971	ഉപോദ്ഘാതം, *പദ്യരത്നകവിതകൾ*, കേരളസർവകലാശാല, തിരുവനന്തപുരം.
പരമേശ്വരയ്യർ, ഉള്ളൂർ. എസ്.	1990	*കേരളസാഹിത്യചരിത്രം*, വാ. 1., പ്രസിദ്ധീകരണവകുപ്പ്, കേരളസർവകലാശാല, തിരുവനന്തപുരം.
പുരുഷോത്തമൻ നമ്പൂതിരി, പുലിയൂർ.	1998	ബൃഹൽസംഹിത (വ്യാ.), കൊടുങ്ങല്ലൂർ, ദേവീ ബുക്ക് സ്റ്റാൾ.
മുണ്ടശ്ശേരി, ജോസഫ്.	2004	സന്ദേശം-അതൊന്നേയുള്ളൂ, *മുണ്ടശ്ശേരി കൃതികൾ*, തൃശ്ശൂർ, കറന്റ് ബുക്സ്.

രാജരാജവർമ്മ, വടക്കുംകൂർ	1967	*കേരളസാഹിത്യചരിത്രം ചർച്ചയും പൂരണവും, ഭാ. 1*. തൃശ്ശൂർ, മംഗളോദയം.
രാഘവവാരിയർ, എം.ആർ. ശങ്കരൻ	2003	ഇല്ലാത്ത കൃതിയെച്ചൊല്ലി, *മാതൃഭൂമി* കെ. പി. *ആഴ്ചപ്പതിപ്പ്*, ഒക്ടോബർ 19-25, കോഴിക്കോട്
രാമചന്ദ്രൻ, പുതുശ്ശേരി.	2001	*ഭാഷാഭഗവദ്ഗീത* കണ്ണശ്ശസ്മാരക ട്രസ്റ്റ്, തിരുവല്ല.
രാമചന്ദ്രൻ നായർ, കെ.	1969	*വൈശികതന്ത്രം*, കേരളസർവകലാശാല, തിരുവനന്തപുരം.
ലീലാവതി, എം.	1996	*മലയാളകവിതാസാഹിത്യചരിത്രം*, കേരള സാഹിത്യഅക്കാദമി, തൃശൂർ.
വേലായുധൻ പിള്ള, പി.വി.	2004	*മധ്യകാലമലയാളം* കറന്റ് ബുക്സ്, കോട്ടയം.
Bhattacharya, Narendranath.	1975	*History of Indian Erotic Literature*. Munshiram Manoharlal Publications, New Delhi.
Harding , Jennifer:	1998	*Sex Acts: Practices of feminity and Masculinity*. Sage London.
Rubin, Gayle, S.	1999	Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality, Culture Society and sexuality A Reader, Ed.Richard Parker & Peter Aggleton, London, UCL Press.

■

മുള്ളക്കുറുമർ: പുരാവൃത്തവും ജീവിതവും

ബിജു കെ. കെ.

വയനാട്ടിൽ സുൽത്താൻബത്തേരി താലൂക്കിലും അതിനടുത്ത പ്രദേശങ്ങളിലും മാത്രമാണ് മുള്ളക്കുറുമർ ജീവിക്കുന്നത്. മറ്റ് ആദിവാസികളിൽ നിന്നുവ്യത്യസ്തമാണ് ഇവരുടെ ജീവിതനിലവാരം. തനതായ ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളും സവിശേഷമായ ജീവിതസംസ്കാരവും ഇവർക്കുണ്ട്.

നായാട്ടും കൃഷിയുമാണ് ഇവരുടെ മുഖ്യജീവനോപാധി. കൂട്ടത്തിൽ ധാരാളം കന്നുകാലികളെയും വളർത്തിയിരുന്നു. 'കുടി' എന്നു വിളിക്കുന്ന ധാരാളം വീടുകളടങ്ങിയ ആവാസകേന്ദ്രങ്ങളിൽ ഇവർ കൂട്ടമായാണ് കഴിഞ്ഞിരുന്നത്. ഓരോ കുടിയും സ്വയം സമ്പൂർണ്ണമായിരുന്നു. നിക്ഷിപ്താധികാരങ്ങളുള്ള കുടിമൂപ്പനായിരുന്നു നേതാവ്.

ഇവരുടെ നിരവധി പുരാവൃത്തങ്ങൾക്ക് ഹൈന്ദവപുരാണങ്ങളും, ഇതിഹാസങ്ങളുമായി ബന്ധമുണ്ട്. അനുഷ്ഠാനങ്ങളുടെയും ആഘോഷങ്ങളുടെയും ഭാഗമായി കോൽക്കളി, വട്ടക്കളി എന്നിവ നടത്താറുണ്ട്. ഇവയുടെ പാട്ടുകൾ പുരാണങ്ങളെ അടിസ്ഥാനമാക്കി രചിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളതാണ്. കുടികളിൽ കർക്കിടകമാസത്തിൽ രാമായണം വായിക്കുന്ന പതിവും ഉണ്ട്.

'മുള്ളക്കുറുമഭാഷ' എന്നു വിളിക്കുന്ന പ്രത്യേകഭാഷയാണ് ഇവരുടേത്. അന്യരോട് മലയാളത്തിലാണ് സംസാരിക്കാറുള്ളത്. നൂറ്റാണ്ടുകൾക്ക് മുൻപേ ഇവർ വരമൊഴി വശമാക്കിയിരുന്നു. മണലെഴുത്താണ് പാരമ്പര്യമായി പിന്തുടർന്നുപോന്ന പഠനരീതി. പാട്ടുകളും ചികിത്സാരീതികളും മന്ത്രങ്ങളും ഓലകളിൽ എഴുതി സൂക്ഷിച്ചിരുന്നു. ചുരുക്കത്തിൽ മലയാളഭാഷയുമായി വാമൊഴി വരമൊഴി ബന്ധമുള്ളവരായിരുന്നു മുള്ളക്കുറുമർ.

ശരീരഘടനയിൽ (Physical Structure) മറ്റ് ആദിവാസികളിൽനിന്ന് വ്യത്യസ്തമായ പ്രത്യേകതകളുള്ളവരാണ് മുള്ളക്കുറുമർ എന്ന് നിരീക്ഷിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. പ്രോട്ടോ ആസ്ട്രലോയ്ഡ് വംശത്തിൽ പെട്ടവരാണ് ഇവർ (കെ. എസ്.സിംങ്, 1994,665). പൊതുവേ, മറ്റ് ആദിവാസികളുടെ ശരീരലക്ഷണ

ങ്ങളല്ല ഇവർക്കുള്ളത് (നെട്ടൂർ പി. ദാമോദരൻ, 1974, 25). കലർപ്പില്ലാത്ത വംശത്തനിമ പുലർത്തുന്നവരായാണ് ഇവരെ നിരീക്ഷിച്ചിട്ടുള്ളത് (കെ.എസ്. സിംങ്). മറ്റ് ആദിവാസികൾ പൊതുസമൂഹത്തിന്റെ ഭാഗമാകാൻ മടിച്ചുനിന്നിരുന്നകാലത്തും മുള്ളക്കുറുമർ പുറംസമൂഹവുമായി ബന്ധം പുലർത്തിയിരുന്നു. പുകയിലകൃഷി, കാപ്പികൃഷി, പുറംനാട്ടിലെ കച്ചവടക്കാരുമായുള്ള സാധനകൈമാറ്റം എന്നിവ ഇതിന്റെ സൂചനകളാണ്. ഇത്തരം കൊള്ളൽ ക്കൊടുക്കലുകളാണ് ഈയൊരു വിഭാഗത്തെ മറ്റ് ആദിവാസികളിൽനിന്ന് വേർതിരിച്ചുനിർത്തുന്നത്. ഉല്പത്തിചരിത്രം മുതൽ സാമൂഹികജീവിതം വരെയുള്ള കാര്യങ്ങൾ എടുത്തുപരിശോധിച്ചാൽ മറ്റ് ആദിവാസികളിൽനിന്ന് വിഭിന്നമായ പ്രത്യേകതകൾ കാണാൻ കഴിയും. ഈ പ്രത്യേകതകൾ കൊണ്ടാണ് മുള്ളക്കുറുമർക്ക് പൊതുസമൂഹവുമായി വേഗത്തിൽ ഇടപഴകാനും സാമൂഹികമാറ്റങ്ങളെ ഉൾക്കൊള്ളാനും കഴിഞ്ഞത്.

മുള്ളക്കുറുമർ, മുള്ളുക്കുറുമർ, മുള്ളുക്കുറുമ്പർ, മുള്ളുവക്കുറുമർ എന്നീ പേരുകളിലൊക്കെ ഇവർ അറിയപ്പെടുന്നു. ഈ പഠനത്തിൽ മുള്ളക്കുറുമർ എന്ന പേരാണ് ഉപയോഗിച്ചിരിക്കുന്നത്. ഇവരുടെ പ്രത്യേകമായ ജനസംഖ്യ ലഭ്യമല്ല. 1978-ൽ ഇക്കണോമിക്സ് ആൻഡ് സ്റ്റാറ്റിസ്റ്റിക് തിരുവനന്തപുരം ബ്യൂറോ നടത്തിയ കാനേഷുമാരിയിൽ മുള്ളക്കുറുമരുടെ സംഖ്യ 9721 ആണെന്ന് ഡോ. എൻ രാജശേഖരൻ നായർ (1999:372) സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്.

ഉത്പത്തി പുരാണം

ചൂച്ചൻ, (80 വയസ്സ്)

> "എവടന്ന് വന്നോ എങ്ങനെ ഉണ്ടായോ... ഊരാളി എങ്ങനെ ഉണ്ടായി, പണിയൻമാർ എങ്ങനെ ഉണ്ടായോ? ഞങ്ങള് വയനാട്ട്കാരാ. ഊരാളി, പണിയര് നായ്ക്കര് അവരെവിടെയും ഉണ്ട്. കുറുമര് വയനാട്ടില് മാത്രമേ ഉള്ളൂ. ഞങ്ങള് ആദികാലം മുതല് വയനാട്ടിലുള്ളതാണ്. ഊരാളിക്കുറുമരെക്കാൾ മുകളിലുള്ളവരാണ് ഞങ്ങൾ. കുറിച്യരേക്കാൾ താഴെ. ഞങ്ങളെന്ന്... കുറുമരെന്ന് പറഞ്ഞ ആൾക്കാർക്ക് നായാട്ടാണ്. പൊഴ കെട്ടണം മീൻ പിടിക്കണം. ശിക്കാറിന് പോണം."

കേശവൻ (55)

> "മുളങ്കാടുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് ജീവിക്കുന്ന കൊണ്ടാണ് മുള്ളക്കുറുമൻ എന്ന പേരുണ്ടായത്, പിൽക്കാലത്ത്. ആദ്യകാലത്ത് വേടനായിട്ടാണ്. ഈ പുരാണങ്ങളിൽപോലും പറയുന്നത് വേടരായിട്ടാണ്. അതാണ് ഈ വേട്ടയാടി ഉപജീവനം. മറ്റാദിവാസികള് കെഴങ്ങായിട്ടും കായ്കനികളായിട്ടും ആഹാരം കഴിക്കുന്നത്. മുള്ളക്കുറുമര് മാത്രം വേട്ടയാടിയിട്ട്. അത് പുരാണങ്ങളിൽപോലും പറയുന്നുണ്ട്. കാട്ടിലൊക്കെ

വേടരായിട്ടാണ്. വേടവംശവും ഈ പരമശിവനും ഒക്കെയായിട്ട് യുദ്ധ ണ്ടായില്ലെ പുരാണത്തില്... അത്, അതിനെ സംബന്ധിച്ച് പാട്ട്ണ്ട്. ഇതിപ്പൊ വയനാടിനെ സംബന്ധിച്ച് കുറുമരെന്ന് പറയുന്ന ഈ വർഗ്ഗം ഇന്ത്യയിൽ മിക്ക സ്റ്റേറ്റിലുമുണ്ട്. ഇതേ ആചാരങ്ങളിലും ഇതേ തനി മയിലും ഇതേ ജീവന... ഇതുമായി ബന്ധപ്പെട്ട്, ഇപ്പൊ നമ്മള് വടക്കെ ഇന്ത്യയില് മഹാരാഷ്ട്ര, മധ്യപ്രദേശ് ഈ മേഖലയിലൊക്കെ നമ്മള് പോയതാണ്. അവരവിടെ മറാത്തിയും ഹിന്ദിയുമൊക്കെ സംസാരി ക്കുന്നു. ഇവടെ മലയാളം ചേർന്ന ഭാഷയാണ്. ഞങ്ങടെ ഭാഷ ശരിക്കും തമിഴ് കലർന്ന ഒന്നാണ്.

ചീരൻമൂപ്പൻ (65)

"ഉല്പത്തിന്ന് പറഞ്ഞാ... മറ്റെ... ഉം... ഇവര്... അർജ്ജുനന്റെ തപ സിളക്കാൻ വേണ്ടീട്ട് പരമശിവനും പാർവ്വതിയും വേടരൂപത്തില് ആയി ട്ട്... അവര്...അതിന് നായാട്ടിന് ആള് വേണം. ഭൂതഗണങ്ങളെക്കൊണ്ട് നായ്ണ്ടാക്കി. പിന്നെ മനുഷ്യമ്മാരെ സൃഷ്ടിച്ച് വേടൻമാരെ. അങ്ങനെ പോയാണ് ഇങ്ങനെ നായാട്ടിന് പോയി. മൂകാസുരൻന്ന് പറയുന്ന ഒരസുരനെ പന്നിയാക്കി. ഇവര് പോയി പന്നീനെ എയ്ത്. എയ്തപ്പോ പോയി അർജ്ജുനന്റെ കാൽക്കല് പന്നിവീണ്. പന്നി പിന്നെ പറ ഞ്ഞു. പന്നി എന്നെ രക്ഷിക്കണെന്ന്. കാട്ടാളൻമാർ, വേടൻമാര് ഒക്കെ പോയി പന്നി വേണെന്ന് പറഞ്ഞ്. അന്നരപ്പാ ഇയാള് കൊടുക്കില്ല. അന്നരം വലിയ വേടനൊണ്ടല്ലോ അവരെല്ലാം കൂടിപോയി പറഞ്ഞിട്ടും പന്നിനെ കൊടുത്തില്ല. അങ്ങനെ യുദ്ധം ചെയ്ത് യുദ്ധം ചെയ്ത് ഇവനെ അർജ്ജുനനെ അവശതയിലാക്കി. അവശതയിലാക്കിയപ്പം അവസാനം പരമശിവനാണല്ലോ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടു. പശുപതാസ്ത്രത്തിന് വേണ്ടീട്ടാണല്ലോ ഇയാള് തപസ് ചെയ്തത്. പിന്നെ അത് കൊടുത്ത് അങ്ങനെയാണ് ഞങ്ങള് ഉണ്ടായത്. വേടൻമാരാണ് ഞങ്ങള്."

തങ്ങളുടെ ഉത്പത്തിയെ സംബന്ധിച്ച് വ്യത്യസ്തമായ അഭിപ്രായങ്ങൾ ആവേദകർക്കുണ്ട്. ആദികാലം മുതൽ വയനാട്ടിൽ ജീവിച്ചവരാണെന്നു സ്ഥാപി ക്കാനും ജാതിശ്രേണിയിൽ തങ്ങളുടെ സ്ഥാനത്തെ അടയാളപ്പെടുത്താനുമാണ് ചൂച്ചൻ ശ്രമിക്കുന്നത്. രണ്ടാമത്തെ ആവേദകൻ തങ്ങളുടെ ഉത്പത്തിയെ ചരി ത്രത്തോടു കണ്ണിചേർക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. നരവംശശാസ്ത്രപരമായ വീക്ഷ ണവും ഇദ്ദേഹത്തിനുള്ളതായി കാണാം. സാമൂഹികപ്രവർത്തകനായ ഇദ്ദേഹം ഇൻഡ്യയിലെ വിവിധ ആദിവാസിവിഭാഗങ്ങളെ നേരിൽ കണ്ടിട്ടുള്ളതുകൊണ്ട് പ്രാദേശികവ്യത്യാസം മാത്രമാണ് മുള്ളക്കുറുമർക്കുള്ളതെന്ന് സൂചിപ്പിക്കുന്നു. മറ്റ് ആദിവാസികളിൽനിന്ന് വ്യത്യസ്തമായ ഉപജീവനമാർഗ്ഗം സ്വീകരിച്ചിരി ക്കുന്നുവെന്നും വേടവംശത്തിന്റെ പിൻമുറക്കാരാണെന്നും ഇൻഡ്യയുടെ വിവി

ധഭാഗങ്ങളിൽ മുള്ളക്കുറുമർ അധിവസിക്കുന്നുണ്ടെന്നും പറയുന്നതിലൂടെ വ്യാപിയായ ഒരു ബൃഹത്സംസ്കാരത്തിന്റെ പിൻമുറക്കാരാണെന്ന് സ്ഥാപി ക്കുന്നതിനുമായിരിക്കണം ഇവരുടെ ശ്രമം.

ചീരൻമൂപ്പൻ ഇതിഹാസസന്ദർഭവുമായി തങ്ങളുടെ ഉത്പത്തിയെ കൂട്ടി യിണക്കുന്നു. ആദിവാസി എന്ന സങ്കല്പത്തിനു പുറത്ത് തങ്ങളുടെ പാരമ്പ ര്യത്തെ ഒരു പ്രത്യേക കാലഘട്ടവുമായി കണ്ണിചേർക്കുന്നു. തങ്ങൾ മാംസാ ഹാരികളായതിനെ ന്യായീകരിക്കുന്നതിനായിരിക്കാം ഇത്തരം ഒരു പുരാവൃത്തം സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ളത് എന്ന് കരുതാം.

തങ്ങളുടെ പഴമയും പാരമ്പര്യവും സ്ഥാപിക്കുന്നതിന് വേണ്ടികൂടിയാ യിരിക്കാം പ്രാചീനമായ പുരാവൃത്തത്തിൽ തങ്ങളുടെ ഉൽപത്തികഥയെ നിബ ന്ധിക്കുന്നത്. എന്നിരുന്നാലും വയനാട് ജില്ലയിൽ ഏറ്റവും ആദ്യം ജീവിച്ചി രുന്ന, പ്രാചീന ശിലായുഗകാലം മുതൽ ജീവിച്ചിരുന്ന, ജനതയായിട്ടാണ് മുള്ള ക്കുറുമരെ ഫോസറ്റ് നിരീക്ഷിച്ചിട്ടുള്ളതെന്ന് എ. ശ്രീധരമേനോൻ (1993:52) ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നുണ്ട്.

മുള്ളക്കുറുമർ വയനാട് ഭരിച്ചിരുന്ന വേടവംശത്തിന്റെ പിൻമുറക്കാരാ ണെന്ന കഥയും ശ്രദ്ധയർഹിക്കുന്നു. വേടരാജാവിന്റെ ആസ്ഥാനമായിരുന്ന പൂതാടിക്കോട്ട[1] ഇന്നും നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്. മറ്റു മൂന്നു ദേശങ്ങളിലുണ്ടായി രുന്ന കോട്ടയുടെ അവശിഷ്ടങ്ങൾ ഇന്നും വയനാട്ടിൽ കാണാൻ കഴിയും. ഈ വേടവംശത്തിന്റെ പിൻമുറക്കാരാണ് തങ്ങളെന്ന് മുള്ളക്കുറുമർ വിശ്വ സിച്ചുപോരുന്നു.

കുമ്പളരാജാവും കോട്ടയംരാജാവും ചേർന്ന് ചതിച്ചു കൊന്ന വേടരാജാ വിന്റെ കഥ കേശവൻ (55) വിവരിക്കുന്നു.

"വേടവംശത്തിന്റെ ആൾക്കാര് പിന്നെ നിലനിൽപ്പില്ലാതെ മുളങ്കാട് കയറി മറഞ്ഞ്ന്നുള്ളതാണ്. അങ്ങനെ മുള്ളക്കുറുമരായി വന്ന് അങ്ങനാണ് ചരിത്രം. അങ്ങനെ ഈ രാജ്യം പിടിച്ചെടുത്ത് കോട്ടയം രാജാവിനെ ഏൽപിച്ചു; കുമ്പള രാജാവ്, പഴശ്ശിക്കു മുമ്പുതന്നെ. ....വേടരാജാവിനെ കൊലം അവര് നശിപ്പിക്കുകയും അവിടം മുതല് വേടവംശത്തില് വന്ന ഈ മുള്ളക്കുറുമര് മുളങ്കാട്ടിലേക്ക് മാറുകയും ചെയ്തു. അങ്ങനെ പിൽക്കാലത്ത മുള്ളക്കുറുമരായിട്ട് മാറുകയും ചെയ്തു. അങ്ങനെയാണ് ചരിത്രം പറയുന്നത്. ഇങ്ങനെയൊക്കെയാണ് പഴയ കാർന്നോമ്മാര്-പൊതയേട്ടൻ, ഭാസ്കരന്റെ അമ്മായിയച്ഛൻ, പാക്കത്തെ മൂപ്പൻ, പഴയ മരിച്ചുപോയ കാർന്നോമ്മാര് പറയുന്നത്"

ഇത്തരമൊരു നിരീക്ഷണം ഓ.കെ.ജോണിയും വയനാട്ടിലെ കോട്ടയം രാജാക്കൻമാരുടെ ആധിപത്യത്തെക്കുറിച്ചു പറയുമ്പോൾ ലോഗനും നടത്തു ന്നുണ്ട്.

> ''ജാതി പിന്നെ... കുറുമൻ തന്നെ, ഏതോ കാലത്ത് ഉണ്ടായി. കാർന്നോമ്മാര് അങ്ങനെയൊക്കെ... അല്ലാതെ ഉണ്ടായതും ഇതൊന്നും ഞാനറിഞ്ഞു കൂടാ... ഇങ്ങനെയൊരു വർഗ്ഗം തന്നെ ഞങ്ങള് മാത്രമേ ഉള്ളൂ. പണ്ട് മുള്ളക്കുറുമൻന്ന് പറയുന്ന... മുള്ളിലൂടെ പല ഒളിച്ചോടിയ കൊണ്ട്, യുദ്ധം ഉണ്ടായപ്പം മുള്ളിൽ കൂടെ പല ഒളിച്ചോടിയ കൊണ്ട് മുള്ളക്കുറുമനായി. ഈ പേര് പല[2] അന്നാണ് ഉണ്ടായത്.''
> രാമൻ (65)

യുദ്ധം ഉണ്ടായപ്പോൾ മുള്ളിലൂടെ ഓടിയതുകൊണ്ടാണ് മുള്ളക്കുറുമർ എന്ന പേര് ഉണ്ടായതെന്ന് മിക്ക ആവേദകരും പറയുന്നു. പലരും പല യുദ്ധങ്ങളുമായി ഇതിനെ ബന്ധിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. നൂറ്റാണ്ടുകൾക്ക് മുൻപ് ഉണ്ടായ ഏതോ യുദ്ധവും പലായനഭീതിയും ഇന്നും ഇവരുടെ അബോധമനസ്സിൽ മായാതെ കിടക്കുന്നതുകൊണ്ടായിരിക്കണം പേരിന്റെ ഉൽപത്തിയെ ഇങ്ങനെ വിശദീകരിക്കുന്നത്.

നാട്, കുലം, കുടി

ചൂച്ചൻ (80) മുള്ളക്കുറുമരുടെ, അധിവാസമേഖലയെക്കുറിച്ച് കൃത്യമായ വിവരണം നൽകുന്നുണ്ട്:

> 'മുത്തങ്ങാന്ന് പോയിട്ട് അയ്ന്റപ്പറത്ത് മാങ്ങോട്ട് ഞങ്ങള് പറയും. അത് കഴ്ഞ്ഞാല് പിന്നെ തെരിയമല... മേപ്പാടി. ഇത് പോയ്ട്ട് എരമല. എര്മാട് വരെ. ഒരതിര് പാക്കം. ഒന്ന് പനമരം പൊഴ. അത്രേ ഉള്ളൂ... പിന്നെ ഇപ്പം കാരാപ്പുഴ പദ്ധതി വന്നേന്റെ പേര്ല് അണക്കെട്ട് വന്നപ്പം അവ്ട്ന്ന് സ്ഥലമാറിപോയോരൊക്കെ മാനന്തവാടി ഭാഗത്തൊക്കെ ഉണ്ട്... അല്ലാണ്ട് ഞങ്ങള് വേറെ എവിടേം ഇല്ല.''

മുള്ളക്കുറുമർ വയനാട്ടിൽ മാത്രമേ കാണപ്പെടുന്നുള്ളൂ എന്നു കെ.എസ്.സിങ്ങ് (1994) പറയുമ്പോൾ നീലഗിരി ജില്ലയിലെ കപ്പാലയും മുള്ളക്കുറുമരുടെ അധിവാസമേഖലയാണ് എന്ന് രാജലക്ഷ്മി മിശ്ര (1971) നിരീക്ഷിക്കുന്നു.

കുലം

കുലത്തെക്കുറിച്ച് വിവരിക്കുമ്പോൾ പുരാണങ്ങളും ഐതിഹ്യങ്ങളുമായി അവർ തങ്ങളെ ബന്ധപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. ഇന്നത്തെ ജാതിശ്രേണിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് തങ്ങളുടെ സ്ഥാനം അടയാളപ്പെടുത്താനും അവർ ശ്രമിക്കുന്നു.

ചെറുമൻ (43)

> ''അത് ഇപ്പഴൊന്നും അല്ല, പണ്ടാണ്. പണ്ട് ശിവനൊക്കെയായ്ട്ട് നായാട്ട് നടത്തി. അങ്ങനെ നായാട്ട്ന് പോയപ്പഴ് നാലായ്ട്ട് തിരിഞ്ഞിട്ടാണ് നായാട്ട് നടത്തീത്. അത്... മുന്നക്കാര് നോട്ടക്കാര്

> എടംവലം ഇങ്ങനെ അവ്ട്ന്ന് നാലായിട്ട് പിരിഞ്ഞതാണ്. പിന്നെ അത്ങ്ങനെ നാല് കൊലങ്ങളായ്ട്ട് മാറി. വില്ല് പരമശിവൻ കൊട്ത്തതാണ്. എയ്ത അസ്ത്രം, തന്നിരിക്കുന്ന അസ്ത്രം തിരിച്ച് വരില്ല പോയി എട്ത്ത് ജീവിച്ചോളണം. അങ്ങന്യാണ് പറഞ്ഞത്.''

ചീരൻ, 65

> ''ഞങ്ങളോട് ഇവർക്ക് ആർക്കും രക്ഷയില്ല. ഞങ്ങള് അമ്പെയ്ത് വിട്ടാല് തിരിച്ചു വരും. ഞങ്ങളെ ഒന്ന് ഒടുക്കണന്ന് വച്ച് കൊണ്ട് ഇവരൊക്കെയല്ലെ. ബല്യ ആൾക്കാര്. ഇവരത് ഒടുക്കണന്ന് വച്ചും കൊണ്ട് ഒര് സദസ്സൊണ്ടാക്കി. താണിക്ക പന്തലെന്ന് പറയുന്നതാണ്, നമ്മളൊന്നും കണ്ടതല്ല. അങ്ങനൊക്കെ വിരിച്ച് വില്യ സദസൊണ്ടാക്കി. വില്ലൊക്കെ കോണിക്കും താഴെ വച്ച് കയറണമെന്ന് പറഞ്ഞ്... താന്നിയും നെല്ലിക്കയും... അതൊക്കെ വിരിച്ച് അതിന്റെ മോളില് വലിയ വിതാനങ്ങളൊക്കെ ഇട്ടു. അന്നൊക്കെ വെട്ടുകല്ല്. ഇവര് സദസില്, നായന്മാര്... ഭടനായകൻമാര്. വെട്ടി അവടെ അവസാനിക്കണന്നാ... അങ്ങനെ അവസാനിച്ചത്. അതില് നാല് പെണ്ണുങ്ങള് അവസാനിച്ച്. പെണ്ണുങ്ങളെ കൊല്ലാൻ പറ്റില്ലല്ലോ. അവരെ നാല് നായന്മാര് തന്നെ കല്യാണം കഴിച്ച്. അങ്ങനെ അവരിൽ നിന്നാണ് നാല് കുലങ്ങള് ഉണ്ടായത്. ഓരോ കുലങ്ങള് ജേഷ്ഠത്തി അനിയത്തിമാരാണെന്ന് പറയും''

തങ്ങളുടെ ഉല്പത്തി ശിവനിൽനിന്നാണ് എന്നു പറയുന്നതിലൂടെയും നായരിൽനിന്നാണ് എന്നു പറയുന്നതിലൂടെയും ആദിവാസി എന്ന സാമാന്യവ്യവഹാരത്തിനു മുകളിലാണ് തങ്ങളെന്നു സ്ഥാപിക്കുകയാണ് ഇവർ ചെയ്യുന്നത്. ഇത്തരത്തിലുള്ള നിർമ്മിതികൾ മിക്കവാറും എല്ലാ നാട്ടുസമൂഹങ്ങളിലും കാണുന്നുണ്ട്. സാമൂഹ്യമായി അനുഭവിക്കേണ്ടിവരുന്ന കീഴാളത്വത്തെ മറികടക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങളാണ് ഈ മൊഴികൾ.

മുള്ളക്കുറുമർ ഇപ്പോഴും നാലു[3] കുലങ്ങളായാണ് ജീവിക്കുന്നത്. ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളിലും വിശ്വാസങ്ങളിലും ജീവിതരീതികളിലുമെല്ലാം ഇവർ സമാനരാണ്. ഒരേ കുലത്തിൽ ജനിച്ചവർ സഹോദരീസഹോദരന്മാരാണെന്ന വിശ്വാസമാണ് ഇവർ പിന്തുടരുന്നത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഒരേ കുലത്തിൽ പെട്ടവർ തമ്മിലുള്ള വിവാഹം നിഷിദ്ധമാണ്. വിലക്കിനു വിരുദ്ധമായി വിവാഹം കഴിച്ചാൽ അവരെ ഊരുവിലക്കുകയാണ് പൊതുവെ ചെയ്യുന്നത്.

ഗോത്രസങ്കല്പം

ഗോത്രജീവിതമാണ് ഇവരുടേത്. ഗോത്രജീവിതത്തിന്റെ ഭാഗമായ പൊതുസ്വത്ത് എന്ന സങ്കല്പം ഇന്നും ഇവരിൽ നിലനിൽക്കുന്നു. കുടിയിൽ

എല്ലാവർക്കും തുല്യ അവകാശമാണുള്ളത്. സ്വകാര്യസ്വത്ത് എന്ന സങ്കല്പം ഈ ജനതയ്ക്ക് അന്യമായിരുന്നു.

രുഗ്മണി സുബ്രഹ്മണ്യൻ (33)

> "ഒരു കലം, ഒരു മുറം, ഒരു കയ്യ്. ഒരുമിച്ച് അദ്ധ്വാനിച്ചുകൊണ്ടുവന്ന് ഒരുമിച്ച്കഴിച്ച് ഒരിടത്ത് കിടന്നുറങ്ങുക. എന്റെ ഭർത്താവിന്റെ അച്ഛന്റെ കാലംവരെ ഇങ്ങനെയായിരുന്നു"

ഇങ്ങനെ ഗോത്രജീവിതത്തിന്റെ തനിമയും സ്വാശ്രയത്വവും നിലനിന്നിരുന്ന കൃത്യമായ അധികാരഘടനയോടുകൂടിയ ഒരു സാമൂഹികജീവിതമാണ് മുള്ളക്കുറുമർ നയിച്ചുപോന്നിരുന്നത്. എന്നാൽ ഇന്ന് ഈ ജീവിതത്തിൽനിന്ന് മുള്ളക്കുറുമർ അകന്നുകഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു. കുടുംബഘടനയിലും സാമൂഹികജീവിതത്തിലും അധികാരഘടനയിലും വലിയ മാറ്റങ്ങൾ സംഭവിച്ചിരിക്കുകയാണ്.

കുടി

മുള്ളക്കുറുമരുടെ വീടുകൾ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന പാർപ്പിടസമുച്ചയം കുടി എന്ന പേരിലാണ് അറിയപ്പെടുന്നത്. ധാരാളം വീടുകൾ ഓരോ കുടിയിലും ഉണ്ടാകും. ദൈവപ്പുരയും അതിന്റെ മുറ്റവും ഉൾപ്പെടുന്ന പൊതു ഇടത്തിന് ചുറ്റുമായാണ് ഇത്തരം വീടുകൾ നിർമ്മിച്ചിരുന്നത്. വൈക്കോൽ മേഞ്ഞ ഒറ്റ മുറി വീടുകളാണ് ഇവ. ഭക്ഷണം പാകം ചെയ്യുന്നതും ഉറങ്ങുന്നതുമെല്ലാം ഈ ഒറ്റമുറിവീടുകളിലാണ്.

നിർമ്മാണ രീതി

പ്രത്യേകമായ രീതിയിലാണ് വീടുകൾ നിർമ്മിച്ചിരുന്നത്. മണ്ണുകൂട്ടി ഇടിച്ചുറപ്പിച്ചാണ് തറ നിർമ്മിച്ചിരുന്നത്. വയലിൽ നിന്നെടുക്കുന്ന പ്രത്യേകതരം മണ്ണ് ഉമി ചേർത്ത് കുഴച്ചുവച്ച് ഭിത്തി നിർമ്മിക്കുന്നു. ആദ്യം നിർമ്മിച്ചഭാഗം ഉണങ്ങിയതിനുശേഷം അതിന് മുകളിൽ കുഴച്ചമണ്ണ് വയ്ക്കുന്നു. ഇങ്ങനെ പല ഘട്ടങ്ങളായാണ് ഭിത്തി നിർമ്മിച്ചിരുന്നത്. ഈ ഭിത്തിക്ക് അസാധാരണമായ ഉറപ്പുണ്ട്. മേൽക്കൂര വീണുപോയ പല വീടുകളുടെയും ഭിത്തി വർഷങ്ങളോളം നിലനിൽക്കാറുണ്ടെന്ന് പറയുന്നു. മൺഭിത്തിക്കുപകരം ഇല്ലി പൊട്ടിച്ച് വാരിയാക്കി, മെടഞ്ഞ് മണ്ണുതേച്ചും ഉറപ്പുള്ള ചുമരുകൾ നിർമ്മിക്കാറുണ്ട്. ഇത്തരത്തിൽ മുള ഉപയോഗിച്ചു നിർമ്മിച്ചിട്ടുള്ളതാണ് തന്റെ കുടിയെന്നും 60 വർഷത്തിലധികം പഴക്കം അതിനുണ്ടെന്നും പാക്കം കോളനിയിലിലെ കുടിമൂപ്പൻ കാപ്പിഞ്ചൻ (85) സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നു. ഇല്ലികൊണ്ടാണ് മേൽക്കൂര നിർമ്മിക്കുന്നത്. വൈക്കോലോ പുല്ലോ ഉപയോഗിച്ച് മേയുന്നു.

ഒറ്റവാതിൽ മാത്രമാണ് ഇത്തരം വീടുകൾക്കുള്ളത്. ജനൽ ഇല്ല. ഭിത്തിക്ക് ഉയരക്കുറവും ഇറയത്തിന് താഴ്ചയും ഉള്ളതുകൊണ്ടു മുറിക്കകത്ത് സദാ ഇരുട്ടും ചൂടും നിലനിൽക്കുന്നു. വയനാട്ടിലെ തണുത്ത കാലവസ്ഥയെയും ഈറൻ കാറ്റിനേയും പ്രതിരോധിക്കാൻ പോന്ന രീതിയിലായിരുന്നു ഇവയുടെ നിർമ്മാണം. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഇന്നും ആധുനികരീതിയിലുള്ള വീടുകളേക്കാൾ പഴയ വൈക്കോൽ മേഞ്ഞ വീടിനെ ഇഷ്ടപ്പെടുന്നവരാണ് മുള്ളക്കുറുമർ.

> "കച്ചിപ്പുരതന്നെയാണ് നല്ലത്. മഴക്കാലത്ത് ചൂട് ഉണ്ട്, തണുപ്പ് ഇല്ല. കാറ്റ് കയറില്ല" കേശവൻ (60)

ഇതേ കാഴ്ചപ്പാടുതന്നെയാണ് വിദ്യാർത്ഥിനിയായ സിന്ധു(19)വിനുമുള്ളത്. പ്രായഭേദമന്യേ മുള്ളക്കുറുമർ പഴയ പുര ഇഷ്ടപ്പെടുന്നവരാണ്.

വയലുകൾക്കു സമീപമാണ് മുള്ളക്കുറുമർ കുടികൾ നിർമ്മിച്ചിരുന്നത്. ജലലഭ്യതയ്ക്കും വയലിൽ കൃഷിചെയ്തുണ്ടാക്കുന്ന വസ്തുക്കൾ എളുപ്പം കുടികളിൽ എത്തിക്കുന്നതിനുമായിരുന്നിരിക്കണം കൃഷിയിടങ്ങൾക്ക് സമീപം വീടുവച്ച് താമസിച്ചിരുന്നത്. ചുറ്റുപാടും വനം ആയിരുന്നതിനാൽ കാട്ടുമൃഗങ്ങളെ പ്രതിരോധിക്കേണ്ടിയിരുന്നു. കൊള്ളക്കാരെ ചെറുക്കുന്നതിനും ജനവാസം കുറവായതിനാൽ പുറമെനിന്നുള്ളവരുടെ കടന്നുകയറ്റത്തെ തടയുന്നതിനുമാണ് ഇത്തരത്തിൽ കൂട്ടമായി താമസിച്ചിരുന്നതെന്ന് പഴനി (75) സൂചിപ്പക്കുകയുണ്ടായി. കുടിയിൽ ധാരാളം ആളുകൾ ഉണ്ടായിരുന്നെന്ന് കേശവൻ (60) എന്ന ആവേദകൻ പറയുന്നു:

> "കുടീല് മുത്തപ്പൻ, മുത്തിയമ്മ, അപ്പൻ, അമ്മ, അണ്ണൻ, അറ്റ, പെങ്ങള്, കുറുമനും കുറുമാട്ടിയും, ആണും, പെണ്ണും ഒണ്ടാകും എമ്പാടും ആൾക്കാര്"

കുടുംബഘടന

അച്ഛനും അമ്മയും കുട്ടികളും അടങ്ങുന്ന ചെറുകുടുംബമായാണ് മുള്ളക്കുറുമർ ജീവിച്ചിരുന്നത്. പ്രായമായ മാതാപിതാക്കൾ ഇളയമകനോടൊപ്പമാണ് താമസിക്കുന്നത്. ആൺമക്കൾ വിവാഹം കഴിച്ച് കുടിയിൽതന്നെ വീടു വച്ച് താമസിക്കുന്നു. പെൺകുട്ടികളെ വിവാഹം കഴിച്ച് അയയ്ക്കുന്നു.

അച്ഛനും അമ്മയും കുട്ടികളും മാത്രമേ വീട്ടിൽ ഉള്ളൂ എങ്കിലും ആധുനിക കാലത്തെ അണുകുടുംബത്തോട് ഇവരുടെ കുടുംബസങ്കല്പത്തിന് ബന്ധമില്ല. ഇന്ന് വ്യവഹരിക്കുന്ന അണുകുടുംബത്തിൽനിന്ന് ഏറെ വ്യത്യസ്തമാണ് മുള്ളക്കുറുമരുടെ കുടുംബഘടന. ഒറ്റ മേൽക്കൂരയ്ക്കു കീഴിലല്ലെങ്കിലും അടുത്തടുത്ത വീടുകളിൽ കൂട്ടമായാണ് മുള്ളക്കുറുമർ താമസിച്ചിരുന്നത്. വെവ്വേറെ വീടുകളിൽ താമസിക്കുമ്പോഴും കൃഷി, സ്വത്ത് ഇവ പൊതു ഉടമസ്ഥതയിലായിരുന്നു. വിതയ്ക്കലും വിളവെടുക്കലും വെവ്വേറെ ആയിരുന്നില്ല. പരസ്പരം ആശ്രയിച്ചാണ് അന്നത്തെ കുടുംബങ്ങൾ കഴിഞ്ഞിരുന്നത്. 'കൂട്ടക്കുടുംബം' എന്നാണ് തങ്ങളുടെ കുടുംബഘടനയെപ്പറ്റി കേശവൻ (60) എന്ന ആവേദകൻ പരാമർശിച്ചത്.

വിവാഹം കഴിയുന്നതോടെ ആൺമക്കൾ കുടിയിൽ വേറെ വീടുവച്ച് മാറിത്താമസിക്കുന്നു. വിവാഹിതർക്ക് സ്വകാര്യത ആവശ്യമാണെന്ന ധാരണ യുള്ളതുകൊണ്ടായിരിക്കാം വിവാഹശേഷം വേറെ വീടുവച്ചു മാറുന്നത്.

ദൈവപ്പുര

മുള്ളക്കുറുമരുടെ കുടിയിലെ ഭരണകേന്ദ്രം എന്ന നിലയിൽ ദൈവ പ്പുരകൾ ശ്രദ്ധയർഹിക്കുന്നു. ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളും ആഘോഷങ്ങളും നട ത്തുന്നത് ദൈവപ്പുരയിൽവെച്ചാണ്. നയപരമായ തീരുമാനങ്ങൾ എടുക്കുന്ന തിനു കുടിമൂപ്പന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ കാരണവൻമാർ സമ്മേളിക്കുന്നത് ദൈവ പ്പുരയിലാണ്. ഇതിനുപുറമേ ഓരോ കുടിയിലും ദൈവം വസിക്കുന്നു എന്ന വിശ്വാസമാണ് മുള്ളക്കുറുമർക്കുള്ളത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഓരോ കുടിയിലും ദൈവപ്പുര ഉണ്ടായിരിക്കും. വ്രതശുദ്ധിയോടെ മാത്രമേ, സ്ത്രീപുരുഷൻമാർ ദൈവപ്പുരയിൽ പ്രവേശിക്കുകയുള്ളൂ. ഇത്തരത്തിൽ പ്രാധാന്യത്തോടെ സംര ക്ഷിച്ചുപോരുന്ന ഒന്നാണ് ദൈവപ്പുര.

സാമൂഹ്യജീവിതം

ശക്തമായ അധികാരകേന്ദ്രങ്ങൾക്കു കീഴിൽ നിയന്ത്രിക്കപ്പെട്ടതാണ് മുള്ളക്കുറുമരുടെ സാമൂഹിക ജീവിതം. കർശനമായ നിയന്ത്രണങ്ങൾക്ക് വിധേയമാണ് ഓരോ വ്യക്തിയും. സാമൂഹ്യജീവിതവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട മുഴു വൻ കാര്യങ്ങളും തീരുമാനിച്ചിരുന്നത് ഈ അധികാരകേന്ദ്രങ്ങളായിരുന്നു.

സാമൂഹിക ഘടനയനുസരിച്ച് അധികാരത്തിന്റെ ഏറ്റവും മുകൾത്തട്ടിൽ രാജാവ്. രാജ്യത്തെ രണ്ട് ദേശങ്ങളായി വിഭജിച്ചിരുന്നു. പാറയ്ക്ക് മുകളിൽ, പാറയ്ക്ക് താഴെ എന്നിങ്ങനെ അറിയപ്പെടുന്ന ഈ ദേശാധികാരികൾ തലച്ചി ലൻമാർ എന്നാണ് അറിയപ്പെട്ടിരുന്നത്. ആചാരപരവും അനുഷ്ഠാനപരവു മായ ചടങ്ങുകളിൽ മാറ്റം വരുത്തുന്നതിനുള്ള അധികാരം തലച്ചിലൻമാർക്കു ണ്ടായിരുന്നു. 1970 കൾവരെ തലച്ചിലൻമാർ നിലനിന്നിരുന്നതായി ചീരൻ (70) പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. ഇപ്പോഴുള്ളത് കുന്നുമൂപ്പൻമാരും കുടിമൂപ്പൻമാരും മാത്രമാണ്.

ദേശങ്ങളെ നിരവധി നാടുകളായി വിഭജിച്ചിരുന്നു. നാടുകളെ കുന്നു കളായി വിഭജിച്ചിരിക്കുന്നു. കുന്നിന്റെ ഭരണകർത്താക്കളെ കുന്നുമൂപ്പൻമാർ എന്നുവിളിക്കുന്നു. ശക്തരായ അധികാരകേന്ദ്രമാണ് കുന്നുമൂപ്പൻമാർ. ഏറ്റവും താഴെ തട്ടിൽ കുടികൾ. കുടിയുടെ അധികാരി കൂടിമൂപ്പനാണ്. കുടിയിലെ അധികാരകേന്ദ്രം എന്ന നിലയിൽ കുടിമൂപ്പൻമാരുടെ സ്ഥാനം വളരെ ഉയർന്ന താണ്. ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളും ആഘോഷങ്ങളും സംഘടിപ്പിക്കുന്നതിന് നേതൃത്വം നൽകുക, നയപരമായ തീരുമാനങ്ങളെടുക്കുക, ശിക്ഷാവിധികൾ നടപ്പാക്കുക തുടങ്ങിയ കാര്യങ്ങൾ നടത്താൻ ചുമതലയുള്ള ശക്തമായ അധി

കാരകേന്ദ്രമാണ് കുടിമൂപ്പൻമാർ. ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളുടെ ഭാഗമായി എല്ലാ ചടങ്ങുകളിലും കുടിമൂപ്പൻമാരുടെ സാന്നിദ്ധ്യം ഉണ്ടായിരിക്കണം. ഓരോ അംഗ ത്തെയും നിയന്ത്രിക്കുന്നതിനും അവരുടെ വ്യക്തിപരമായ കാര്യങ്ങളിൽ പോലും ഇടപെടുന്നതിനുമുള്ള അധികാരം കുടിമൂപ്പൻമാർക്കുണ്ടായിരുന്നു. ഇങ്ങനെ കുടിയിലെ ഭരണകർത്താവാണ് കുടിമൂപ്പൻ. ആ നിലയിൽ ശക്ത മായ ഒരധികാരകേന്ദ്രം കൂടിയാണ് കുടിമൂപ്പൻമാർ.

രാമൻ (65)

> "പണ്ടത്തെ കാലത്ത്ന്ന് പറഞ്ഞാ കുടിമൂപ്പനൊണ്ടാവും. അവര് പറയുന്നതിനപ്പുറം മറികടന്ന് പോക്ല. അവ്രെ പേടിയാ അന്ന്."

പഴനി (75)

> "അന്നത്തെ കാർന്നോമ്മാര് പറയന്നത് അഭിപ്രായവ്യത്യാസം ഉണ്ടെങ്കിൽക്കൂടി അതിനെ ചോദ്യം ചെയ്യില്ല. അവർ പറയുന്നപോലെ അനുസരിച്ചോളും. അവരെന്തെങ്കിലും പറഞ്ഞാൽ അതുപോലെ അനുസരിക്കേ ഉള്ളൂ. ഇന്നത്തെ മാതിരിയല്ല... അന്നത്തെ വലിയവര് പറഞ്ഞ് കഴിഞ്ഞാ... അത്... വെയ്റ്റ്ണ്ടാവും. എതിർപ്പില്ല, അതേസമയത്ത് ഇപ്പ നമ്മളെന്തെങ്കിലും പറഞ്ഞ് കഴിഞ്ഞാ അ: അവനങ്ങ്ട്ട് പോട്ടന്ന് പറഞ്ഞ കാല്കൊണ്ട് തൊഴിയൊക്കയാ കൊടുക്കുന്നത് കേട്ടോ... കാലുകൊണ്ട് തൊഴിച്ച്ട്ട്... ആ മൈരനെ അവ്ട്ന്ന് വിട്ടന്ന്... അങ്ങനെയൊക്കെയാ പറയുന്നത്."

ശ്രീധരൻ (46)

> "ഊരു മൂപ്പൻമാരെ പണ്ട് പേടിയായിരുന്നു, പറഞ്ഞാൽ ചെറുപ്പക്കാർ അനുസരിക്കുമായിരുന്നു. എന്നാൽ ഇന്ന് ഇത്തരത്തിലുള്ള അനുസ രണയില്ല. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ചെറുപ്പക്കാർ ഇവരെ അനുസരിക്കാ റില്ല".

നാരായണൻ (65)

> "ഏതെങ്കിലും ഒരു കുടുംബത്തില് ഒരു തെറ്റുണ്ടായാല് കുന്നുമൂപ്പന്റെ അടുത്തു പോയ് പറഞ്ഞാല് അയാള് തീർത്തുകൊള്ളും. അയാള് അതിന്റെ പ്രായച്ചിത്തം തീരുമാനിച്ചോളും. ഇന്നതിന്റെ ഒരേർപ്പാടുമില്ല. എന്തെങ്കിലും തെറ്റുണ്ടായാൽ കോടതീം കേസൊക്കേം ഇല്ലേ..."

രണ്ടു കാലങ്ങൾക്കിടയിൽ കുടിമൂപ്പന്മാർക്കുണ്ടായ പരിണാമം ആവേദക രുടെ വാക്കുകളിൽനിന്നു വ്യക്തമാണ്. ഇന്ന് മുള്ളക്കുറുമർക്കിടയിലെ ക്രമ സമാധാനപ്രശ്നങ്ങൾ തീർക്കുന്നത് മൂപ്പൻമാരല്ല. കോടതിയും പോലീസുമൊ ക്കെയാണ്. ഗോത്രജീവിതത്തിന്റെ അധികാരഘടനയിൽ സംഭവിച്ച ജനാധിപ ത്യവത്കരണമായി ഈ മാറ്റത്തെ കാണാവുന്നതാണ്. പഴയകാലത്തെ മൂപ്പൻമാ

രുടെ അധികാരവും ഇപ്പോഴത്തെ അവസ്ഥയും ആവേദകർ സൂചിപ്പിക്കുന്നു.

കുടിമൂപ്പൻമാരുടെ നിക്ഷിപ്താധികാരം പലതരത്തിലും കുറയുകയോ നഷ്ടപ്പെടുകയോ ചെയ്തിട്ടുണ്ട്. കുടിമൂപ്പന്മാർ മദ്യപാനികളായതോടെ തങ്ങളുടെ ചുമതലകൾ നിർവ്വഹിക്കാൻ കഴിയാതെയായി. ഇതാണ് കുടിമൂപ്പൻമാരുടെ വാക്കുകൾക്ക് പുതുതലമുറ വിലകൽപിക്കാതിരിക്കാനുള്ള ഒരു കാരണം. ആധുനിക നിയമസംവിധാനങ്ങളുടെ വ്യാപനമാണ് മറ്റൊരു കാരണം. കോടതിയും പോലീസും വന്നതോടെ കുടിമൂപ്പൻമാരുടെ അധികാരം കുറഞ്ഞു. ഇങ്ങനെ സാമൂഹിക ജീവിതത്തിൽ കുടിമൂപ്പന്മാർക്ക് ഇടപെടുന്നതിനുള്ള അവസരം കുറഞ്ഞു.

ആവാസസങ്കല്പത്തിൽ വന്ന മാറ്റം

സമീപകാലത്ത് മുള്ളക്കുറുമരുടെ ആവാസസങ്കല്പത്തിൽ വന്ന പരിണാമമാണ് ഗോത്രസംസ്കാരത്തിലെ കൂട്ടായ്മജീവിതത്തിന്റെ ഭാഗമായ കുടികൾ ഇല്ലാതായത്. ഇന്ന് മുള്ളക്കുറുമർ കുടിയിൽനിന്ന് അകന്നുമാറി ഒറ്റപ്പെട്ട വീടുകളിൽ കഴിയാൻ താല്പര്യപ്പെടുന്നവരാണ്. ഇത്തരമൊരു മാറ്റത്തിലേക്ക് അവരെ കൊണ്ടെത്തിച്ചതിൽ പൊതുസമൂഹത്തിന്റെ സ്വാധീനം വളരെ വലുതാണ്. ഗോത്രസംസ്കാരം രൂപപ്പെടുത്തുകയും നിലനിർത്തുകയും ചെയ്ത സാമൂഹ്യക്രമത്തെത്തന്നെ പൊതുസമൂഹം ഏറെക്കുറെ ഇല്ലായ്മ ചെയ്തു. അതിന്റെ ഫലമായാണ് ഗോത്രസംസ്കാരത്തിൽനിന്ന് ആദിവാസികൾ അകന്നുപോയത്. ഈ മാറ്റത്തിന് വിവിധ കാരണങ്ങൾ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കാം.

1. കുടിയേറ്റക്കാരുടെ വ്യാപനത്തോടെ ആദിവാസികളുടെ ആവാസവ്യവസ്ഥയിൽ വന്ന മാറ്റം.
2. സ്വകാര്യസ്വത്ത് എന്ന സങ്കല്പം രൂപപ്പെട്ടത്.
3. പൊതുസമൂഹത്തിലുണ്ടായ മാറ്റത്തെ ഉൾക്കൊള്ളാൻ തയ്യാറായത്.
4. ബാഹ്യ ഇടപെടലുകൾ
5. ഗൃഹനിർമ്മാണരീതിയിൽ വന്ന മാറ്റം

മുള്ളക്കുറുമരുടെ ജീവിതത്തെ മാറ്റിമറിച്ച പ്രധാന സംഭവമാണ് വയനാട്ടിലെ കുടിയേറ്റം. 1920കളിൽ ആരംഭിച്ച കുടിയേറ്റം എഴുപതുകൾവരെ നീണ്ടുനിന്നു. ഇതിനുശേഷമാണ് ഇവരുടെ ജീവിതത്തിൽ വലിയതോതിലുള്ള പരിവർത്തനങ്ങൾ സംഭവിച്ചത്. ആവാസകേന്ദ്രമായിരുന്ന വനങ്ങൾ നഷ്ടപ്പെട്ടതും ഇവർ പ്രാന്തവൽക്കരിക്കപ്പെട്ടതും കുടിയേറ്റക്കാലത്താണ്. ഭൂവുടമകളായ ജന്മികൾ കുടിയേറ്റക്കാർക്ക് വൻതോതിൽ ഭൂമി കൈമാറി. ജന്മികളുടെ പാട്ടക്കൃഷിക്കാരായിരുന്ന മുള്ളക്കുറുമർക്ക് കൈവശമുണ്ടായിരുന്ന ഭൂമി നഷ്ടപ്പെട്ടു. ഈ അവസ്ഥ കെ. പാനൂർ ഇങ്ങനെ വിവരിക്കുന്നു. “വനങ്ങളിൽ വിവിധ ഭാഗങ്ങളിൽ കാലാകാലങ്ങളായി പുലരുകയായിരുന്ന മണ്ണിന്റെ മക്കളായ വനവാസികൾ ഇവിടുത്തെ സ്വകാര്യജന്മിമാരുടെ, പ്രധാനമായും ദേവസ്വം

ഊരാളൻമാരുടെ, മൗനാനുവാദത്തോടെ നിർദ്ദയം തുരത്തപ്പെടുകയായിരുന്നു എന്നതാണ് യാഥാർത്ഥ്യം”. പിന്നീടവർ പരിമിതമായ സ്ഥലത്ത് കൃഷി ചെയ്യുകയും തകിടം മറിഞ്ഞ ആവാസവ്യവസ്ഥക്കുള്ളിൽ ജീവിച്ചുപോരികയും ചെയ്തു. ചുറ്റുപാടും കുടിയേറ്റക്കാർ നിറഞ്ഞു. അവരുടെ വീടുകളും ജീവിതരീതിയും ശ്രദ്ധിക്കാനിടയായ മുള്ളക്കുറുമർ നിലവിലുണ്ടായിരുന്ന കുടിസമ്പ്രദായം ഒഴിവാക്കി. പകരം ഒറ്റപ്പെട്ട വീടുകളിലേക്ക് മാറിത്താമസിക്കാൻ തുടങ്ങി. ഈ പ്രവണത ഇപ്പോൾ വളരെ വ്യാപകമായിരിക്കുന്നു. കുടികൾ അപ്രത്യക്ഷമായിരിക്കുന്നു.

മുള്ളക്കുറുമർ കുടിയിൽനിന്ന് അകന്നുമാറി കൃഷിയിടത്തിലേക്ക് താമസം മാറ്റിയിരിക്കുന്നു. ഇത്തരമൊരു അകന്നുമാറലിനെക്കുറിച്ച് ഗൗരി പറഞ്ഞതിതാണ്.

> “ഒറ്റയ്ക്ക് താമസിക്കാനല്ലേ ഇഷ്ടം. അതുകൊണ്ട് വീടു മാറി പറമ്പിൽ വയ്ക്കുന്നു. അവരവരുടെ കൃഷി ഭൂമികളിലേക്ക് മാറിത്താമസിക്കുന്നു. കൃഷിപ്പണി എടുക്കാൻ എളുപ്പമാണ്. പണ്ട് ആനയുടെ ശല്യം കൊണ്ടാണ് കൂട്ടുകുടംബമായി കഴിഞ്ഞിരുന്നത്. ഇപ്പോൾ അങ്ങനെയുള്ള ശല്യമില്ല. ഇപ്പോൾ ഒറ്റയ്ക്കു താമസിക്കാനാണ് ഇഷ്ടം.”

വന്യമൃഗങ്ങളുടെ ആക്രമണമായിരുന്നു, പ്രത്യേകാൽ കാട്ടാനകളുടെ ആക്രമണമായിരുന്നു മുള്ളക്കുറുമരെ കൂട്ടമായി താമസിക്കാൻ പ്രേരിപ്പിച്ചത്. കൊള്ളക്കാരെ പ്രതിരോധിക്കുന്നതിനും കൂട്ടമായിട്ടുള്ള ജീവിതം സഹായിച്ചിട്ടുണ്ടെന്ന് കൂടല്ലൂർ കുടിയിലെ പഴനി (70) സൂചിപ്പിക്കുകയുണ്ടായി.

കേശവൻ (60)

> “ഇരുപത്തഞ്ച് വർഷമായി ഇവിടെ താമസിക്കാൻ തുടങ്ങിയിട്ട്. വയലും കാര്യങ്ങളുമൊക്കെ ഇവിടെയായിരുന്നു. എല്ലാം കെട്ടിക്കൊണ്ട് തറവാട്ടിലേക്ക് പോണം. നെല്ലും പുല്ലും എല്ലാം. മുത്തപ്പൻ ഇവിടെയായിരുന്നു താമസിച്ചിരുന്നത്. അത് എൺപത് വർഷത്തോളം മുമ്പാണ്. ഇവിടെയായിരുന്നു കളം. ആനസല്യം, പന്നിസല്യം എല്ലാ മൃഗങ്ങളും സല്യമായിരുന്നു. കൃഷി രക്ഷിക്കാൻ വേണ്ടി ഇവിടെ കാവലിന് കൂടി. പിന്നീടങ്ങ് ഇവടെത്തന്നെ താമസിച്ചു.”

കൃഷി മുള്ളക്കുറുമരുടെ ഒരു ജീവനോപാധി ആയിരുന്നതുകൊണ്ട് അതിന്റെ സംരക്ഷണം അത്യാവശ്യമായിരുന്നു (വേട്ടയും കന്നുകാലി സംരക്ഷണവുമാണ് മറ്റ് ജീവനോപാധികൾ). കൃഷിയുടെ കാവലിനുവേണ്ടി കൃഷിയിടങ്ങളിൽ താൽക്കാലിക കാവൽപ്പുരകൾ പണിത് താമസിച്ചു. ക്രമേണ അവ സ്ഥിരംവീടുകളായി രൂപാന്തരപ്പെട്ടു. ഇതിനു പുറമെ അകലെയുള്ള വയ

ലിൽനിന്ന് നെല്ല് കൊയ്ത് കുടിയിലേക്ക് തലച്ചുമടായി കൊണ്ടുപോകേണ്ട തുണ്ടായിരുന്നു. ഈ പ്രയാസം ഒഴിവാക്കുന്നതിനുകൂടിയാണ് കൃഷിയിടത്തിന് സമീപത്തേക്ക് വീടുവെച്ച് മാറിത്താമസിച്ചത്.

കുടിയേറ്റക്കാരുടെ വ്യാപനത്തോടെ കാട് ചുരുങ്ങുകയും വന്യമൃഗശല്യം ഇല്ലാതാവുകയും ചെയ്തു. പഴയ കാടുകൾ ജനവാസകേന്ദ്രങ്ങളായി മാറി. അപ്പോൾ ഗോത്രസംസ്കാരത്തെ രൂപപ്പെടുത്തിയ ഭൗതികസാഹചര്യം ഇല്ലാതാവുകയും മുള്ളക്കുറുമർ പഴയ കുടിസമ്പ്രദായത്തിൽനിന്ന് വ്യതിചലിക്കാൻ തുടങ്ങുകയും ചെയ്തെന്നു കരുതാം. സ്വന്തം സ്ഥലം, സ്വന്തം വീട് എന്ന സങ്കല്പം രൂപപ്പെടുകയും ചെയ്തു.

ഒറ്റപ്പെട്ട വീടുകളിലെ താമസം കൂടുതൽ സൗകര്യവും സ്വകാര്യതയും നൽകുന്നു. കുട്ടികളുടെ വിദ്യാഭ്യാസപരമായ കാര്യത്തിൽ മാതാപിതാക്കൾക്ക് ഇടപെടുന്നതിനുള്ള അവസരം വർദ്ധിപ്പിച്ചു. മികച്ച രീതിയിൽ കുട്ടികളെ വളർത്തുന്നതിനുള്ള സാഹചര്യം നൽകുന്നുണ്ട്.

> "ഒറ്റമുറിവീടുകളാണ് പണ്ടുണ്ടായിരുന്നത്. പുതിയ വീടു വന്നപ്പോൾ മുറികളായി സൗകര്യം വർദ്ധിച്ചു... സ്വകാര്യത കൂടി... പഞ്ചായത്തിൽ നിന്നും അനുവദിച്ച് കിട്ടിയിട്ടുള്ളതാണ് വീട്. വീട് കിട്ടിയപ്പോൾ അവ രവരുടെ സൗകര്യത്തിനനുസരിച്ച് വീട് വച്ച് മാറിത്താമസിക്കാൻ തുടങ്ങി" ഗൗരി (38).

> "കൂട്ടമായിട്ടുള്ള പെരകളില് വന്നു കഴിഞ്ഞാല് മറ്റ്ള്ള മക്കളൊക്കെ ചേർന്ന് ഏഴ് എട്ട് മണി വരെ, ഉറക്കം വരുന്നതുവരെ ആ പെരേല് കേറി ഈ പെരല് കുടീം കാഞ്ഞ് വരുന്ന അവസ്ഥ. അതൊക്കെ മാറി. വേറെ പെരവെച്ച് കൂടുന്നു" ശാരദ (43).

കൂടുതൽ മുറികളോടു കൂടിയ, സൗകര്യമുള്ളതും സ്വകാര്യത നൽകുന്നതുമാണ് ആധുനിക കാലത്തെ വീടുകൾ. ഇവ സൗകര്യത്തോടൊപ്പം സ്വകാര്യതയും നൽകുന്നുണ്ട്. അവർ അതിനെ ഇഷ്ടപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്. ഗോത്രജീവിതത്തിലെ കൂട്ടായ്മയിൽനിന്ന് സ്വകാര്യതയിലേക്കുള്ള ഈ മാറ്റം ആധുനികലോകത്തെ വ്യക്തിയുടെ ഉൾവലിയലായി കരുതാം.

മുള്ളക്കുറുമർ മദ്യപാനശീലം ഉള്ളവരായിരുന്നതുകൊണ്ട് നിരന്തരമായ വഴക്കും അടിപിടിയും കുടികളിൽ പതിവായിരുന്നു. ഇത് കുടികളിലെ സമാധാനാന്തരീക്ഷം തകർത്തു. ഇത്തരം സാഹചര്യങ്ങളോട് പൊരുത്തപ്പെടാൻ കഴിയാതെ സ്വന്തം കൃഷിയിടത്തിലേക്ക് വീടുവച്ചു മാറിയവരും ഉണ്ട്. ഇതാണ് കേശവൻ (60) വേറെ വീടുവച്ചതിന് കാരണമായി പറഞ്ഞത്.

> "കുടീല് മുത്തപ്പൻ, മുത്തിയമ്മ, അപ്പൻ, അമ്മ, അണ്ണൻ, അറ്റ, പെങ്ങ ള്, ആണും പെണ്ണും, കുറുമനും കുറുമാട്ടിയും ഒണ്ടാകും. എമ്പാടും ആൾക്കാർ. ഇപ്പം കുടുംബം കുറഞ്ഞിരിക്കുവാ. ഓരോ പെര വച്ച് കൂടി അവരവരുടെ സ്ഥലത്ത്. ഇപ്പ ചെറിയ കുടുംബമായി. കുടീല് ഇപ്പ താമസിക്കാൻ പറ്റില്ല. കള്ളും വെള്ളമൊക്കെ വന്ന് ആട്ടപ്പടയും തെല്ല്പടയും ഒക്കെ കുടിങ്ങാഞ്ഞ് വേറെ പെര വെച്ച് കൂടുന്നു. എപ്പഴും തെല്ല്പടയാണ്. അതുകൊണ്ടാണ് മാറിത്താമസിക്കുന്നത്."

കുടുംബാന്തരീക്ഷത്തിൽ വന്ന മാറ്റവും പുറമെയുള്ള ആളുകളുടെ ജീവിതരീതിയും കുടികളുടെ തകർച്ചയ്ക്ക് കാരണമായിട്ടുണ്ട്.

അച്ഛനും അമ്മയും മക്കളും ഉൾപ്പെടുന്ന ചെറുകുടുംബമാണ് നല്ലതെന്ന സന്ദേശമാണ് ആധുനിക വിദ്യാഭ്യാസം രൂപപ്പെടുത്തിയിട്ടുള്ളത്. ആധുനിക വിദ്യാഭ്യാസം മുള്ളക്കുറുമരെ സ്വാധീനിച്ചിട്ടുണ്ട്. അതിന്റെ ഫലമായി മറ്റാരുമായും കൊള്ളൽക്കൊടുക്കലില്ലാത്ത ജീവിതം പിന്തുടരാൻ അവർ താല്പര്യപ്പെടുന്നു. അതും കുടികളിൽ നിന്നകന്നുമാറി വീടു വയ്ക്കുവാനുള്ള കാരണമായി. ഇത്തരമൊരു നിഗമനമാണ് രാജന്റെ (30) വാക്കുകൾ വിശകലനം ചെയ്തപ്പോൾ മനസ്സിലായത്.

> "പുറമെയുള്ള ആളുകളൊക്കെ ഒറ്റയ്ക്ക് താമസിക്കുന്ന കണ്ട് അപ്പം നമുക്കും അങ്ങനെ മാറണമെന്ന് തോന്നുമ്പം നമ്മള് മാറുന്നു. ഇപ്പം കൊറച്ചൊക്കെ അറിവ് വച്ച് ബോധം വന്നു, പള്ളിക്കൂടമായി. ചെറിയ വീടൊക്കെ വെച്ച് മാറാൻ തുടങ്ങി".

ഇങ്ങനെ ആധുനിക വിദ്യാഭ്യാസം മുന്നോട്ടു വയ്ക്കുന്ന കുടുംബസങ്കല്പവും പൊതുസമൂഹത്തിൽ നിലനിൽക്കുന്ന കുടുംബസങ്കല്പവും മുള്ളക്കുറുമരെ സ്വാധീനിച്ചിരിക്കുന്നു. ഈ സ്വാധീനം കുടികളുടെ തകർച്ചക്ക് കാരണമാകുകയും ചെയ്തു.

കൃഷിയും നായാട്ടും കാലിവളർത്തലുമായി കഴിഞ്ഞിരുന്ന മുള്ളക്കുറുമർക്കിടയിൽ സ്വകാര്യസ്വത്ത് എന്ന സങ്കല്പം കടന്നുവന്നതും കുടികളുടെ തകർച്ചയ്ക്കു കാരണമായിട്ടുണ്ട്. മുള്ളക്കുറുമരുടെ ജീവനോപാധികളിൽ മുഖ്യമായ ഒന്നാണ് കന്നുകാലികൾ. കാർഷികവും ഗാർഹികവുമായ ആവശ്യത്തിനായി ഓരോ കുടിയിലും ധാരാളം കന്നുകാലികളെ വളർത്തിയിരുന്നു. ഇന്നത്തെ പോലുള്ള തൊഴുത്തുകൾ അന്നുണ്ടായിരുന്നില്ല പകരം പറമ്പിലോ വയലുകളിലോ നിർമ്മിച്ചിരുന്ന പ്ലാത്തി[4]കളിലായിരുന്നു കന്നുകാലികളെ സൂക്ഷിച്ചിരുന്നത്. അവയുടെ സംരക്ഷണം ആവശ്യമായി വരികയും അത്തരം സാഹചര്യങ്ങളിൽ കന്നുകാലികളെ വീതംവച്ചു നൽകുകയും ചെയ്തതായി കാണാം. ആദ്യമായി വീതംവയ്ക്കൽ നടന്നത് ഈ കന്നുകാലികളിലായിരുന്നെന്ന് രുഗ്മിണി സുബ്രഹ്മണ്യൻ (33) സൂചിപ്പിക്കുന്നു.

> "അച്ഛന്റെ കാലത്ത് കന്നുകാലിക്ക് തൊഴുത്ത് പണിയാൻ സ്ഥലം വീതംവച്ചു കൊടുത്തു. അങ്ങനെ വീതം വച്ച പറമ്പുകളാണ് ഈ

കാണുന്നതൊക്കെ. ഓരോരുത്തർക്ക് കന്നുകാലികളെ വീതംവയ്ക്കാൻ തുടങ്ങി. കന്നുകാലിക്കൂടുണ്ടാക്കാൻ പറമ്പ് വീതംവച്ചു കൊടുത്തു. പിന്നെ പിന്നെ ഈ പറമ്പിൽ തനിക്കു സ്വന്തമായിട്ട് എന്തെങ്കിലും നട്ടുണ്ടാക്കിയാൽ എന്താണ്. അങ്ങനെ ഓരോന്ന് നട്ടുണ്ടാക്കാൻ തുടങ്ങി. പിന്നെ കുടിലു കെട്ടി താമസിക്കാൻ തുടങ്ങി. അങ്ങനെയാണ് വേറിട്ട് താമസിക്കാൻ തുടങ്ങിയത്. കൂടാതെ ജനസംഖ്യ പെരുകിയപ്പോൾ കുടിയിൽ വീടു വയ്ക്കാൻ ഇടമില്ലാതായി. പകരം തങ്ങൾക്ക് കാലിക്കൂട് കെട്ടാൻ ലഭിച്ച ഭൂമിയിൽ പെരവെച്ച് കുടുകയാണ് ചെയ്തിട്ടുള്ളത്".

ഇങ്ങനെ വീതം വച്ച പറമ്പുകളിലേക്കുള്ള മാറിത്താമസവും അംഗസംഖ്യയുടെ വർദ്ധനവും കുടികളുടെ തകർച്ചയ്ക്ക് കാരണമായി. ഇതും കുടിയിൽനിന്ന് അകന്നുമാറി വീടു വയ്ക്കുന്നതിന് കാരണമായിട്ടുണ്ട്.

ഇക്കാലമായപ്പോഴേക്കും പൊതുസമൂഹത്തിൽ വ്യാപകമായി കാണപ്പെടുന്ന അണുകുടുംബസമ്പ്രദായവും സ്വത്തിന്റെ വീതംവയ്പും സ്വകാര്യജീവിതവും മുള്ളക്കുറുമരെയും സ്വാധീനിച്ചതായി മനസ്സിലാക്കാം. സ്വത്തിന്റെ വീതം വയ്ക്കൽ അനിവാര്യമായ ഒരാവശ്യമായി മുള്ളക്കുറുമർ കരുതുന്നു. ആവേദകരുടെ വാക്കുകൾ നൽകുന്ന സൂചനയും അതാണ്. കൂട്ടായ്മജീവിതത്തെ രൂപപ്പെടുത്തിയ ഭൗതികസാഹചര്യങ്ങളിൽ വന്ന മാറ്റവും, ബാഹ്യ ആക്രമണങ്ങളിൽനിന്ന് നിയമപരമായ പരിരക്ഷ ലഭിച്ചതും പൊതുസമൂഹവുമായി അടുത്തിടപഴകാൻ കഴിഞ്ഞതും പൊതുസമൂഹത്തിന്റെ സ്വാധീനങ്ങൾക്ക് വഴിപ്പെട്ടതും ഗോത്രജീവിതത്തിന്റെ ഭാഗമായ കുടികളുടെ തകർച്ചയ്ക്ക് കാരണമായിത്തീർന്നു.

ആധുനികതയുടെ വരവ്

വൈക്കോൽ മേഞ്ഞ ഒറ്റമുറിവീടുകളുടെ സ്ഥാനത്ത് ഇന്ന് ഓടിട്ടവീടുകളും കോൺക്രീറ്റ് വീടുകളും സ്ഥാനം പിടിച്ചിരിക്കുന്നു. പഴയ വീടുകളുടെ നിർമ്മാണസാമഗ്രികൾ ലഭ്യമല്ലാതായി. സാമൂഹിക സാമ്പത്തികരംഗത്തുണ്ടായ മാറ്റവും പുതിയ വീടുകളുടെ നിർമ്മാണത്തിന് കാരണമായി. ഏറ്റവും പ്രധാന പ്പെട്ട കാരണം വിവിധ സർക്കാർ ഏജൻസികളിൽനിന്നും ത്രിതല പഞ്ചായത്തുകളിൽനിന്നും നിർമ്മിച്ചു നൽകുന്ന വീടുകൾ മുള്ളക്കുറുമരുടെ ഗൃഹനിർമ്മാണ രീതിയെ മാറ്റി മറിച്ചതാണ്. പഴയതിൽനിന്ന് വ്യത്യസ്തമായി ഉയരം കൂടിയതും ജനാലകളുള്ളതുമാണ് ഈ വീടുകൾ. അടുക്കളയും കിടപ്പുമുറികളും ഉൾപ്പടെ നാല് മുറികളുണ്ട് ഈ വീടുകൾക്ക്. ഇതിനു പുറമെ കുടിയേറ്റ ജനതയുടെ വീടുകൾ കണ്ട് പരിചയിക്കാനിടയായതും ഈ മാറ്റത്തിന് കാരണമായിട്ടുണ്ട്.

പഴനി (80)

"1972-ലാണ് ഈ വീട് എടുത്തിട്ടുള്ളത്. വയല് കുറവായിരുന്നതുകൊണ്ട് പുരമേയാനുള്ള വൈക്കോല് കുറവായിരുന്നതുകൊണ്ടാണ് ഓടിട്ട വീട് പണിതത്... ചെട്ടിമാരുടെ വീടു പോലെയാണ് ഇത് പണിതത്"

പഴയ വീടുകളുടെ മേൽക്കൂര വർഷംതോറും പുതുക്കിപ്പണിയേണ്ടിവന്നിരുന്നു. നിർമ്മാണസാമഗ്രികളുടെ ദൗർലഭ്യവും ആവർത്തനചെലവും സമയാസമയങ്ങളിൽ അറ്റകുറ്റപ്പണികൾ എടുക്കാൻ കഴിയാത്തതും ഏറെക്കാലം ഈടുനിൽക്കുന്ന വീടുകൾ നിർമ്മിക്കുന്നതിന് ഇവരെ പ്രേരിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ട്. മുള്ളക്കുറുമരുടെ സാമ്പത്തിക വളർച്ചയും സർക്കാർ ഉദ്യോഗങ്ങളിൽ പ്രവേശിക്കാൻ കഴിഞ്ഞതും ആധുനികസൗകര്യങ്ങളോടുകൂടിയ വീടുകൾ പണിയുന്നതിന് കാരണമായി. ത്രിതലപഞ്ചായത്തുകളും ആദിവാസി വികസനവകുപ്പും മുഖാന്തിരം സർക്കാർ നടപ്പാക്കുന്ന വിവിധ ഭവനപദ്ധതികളും മുള്ളക്കുറുമരുടെ വീടു നിർമ്മാണത്തെ ഏറെ സ്വാധീനിച്ചിട്ടുണ്ട്. കേശവൻ (60) പറയുന്നതു നോക്കുക:

"പുതിയ സമൂഹത്തിന്റെ വീടും പെരയുമൊക്കെ കണ്ടപ്പോൾ നല്ല വീട് പണിയണമെന്ന് തോന്നി. ഓട് മേഞ്ഞ പെര പണിതു. പഴയ പോലെ ഇല്ലിയൊന്നും കിട്ടാനില്ല. കാട്ടിൽനിന്ന് വെട്ടാൻ കഴിയില്ല. വീട് പുതുക്കിപ്പണിയുന്നത് പ്രയാസമായിരുന്നു. സർക്കാരിന്റെ പദ്ധതികൾ വന്നപ്പോൾ ഓരോ വീടുകൾ പണിതു തരാൻ തുടങ്ങി".

ഇങ്ങനെ ലഭിക്കുന്ന വീടുകൾ പണിയുന്നതിന് സ്വന്തം സ്ഥലം വേണം. ഇതിനായി പട്ടയം ഹാജരാക്കണം. പലപ്പോഴും വ്യക്തികളുടെ പേരിലായിരിക്കില്ല ഭൂമി ഉണ്ടായിരിക്കുക. വീട് ലഭിക്കുന്നതിനുവേണ്ടി കാരണവന്മാർ മക്കളുടെ പേരിലേക്ക് സ്ഥലം എഴുതിക്കൊടുക്കാറുണ്ട്. കുടി നിലനിൽക്കുന്ന ഭാഗം പൊതുസ്വത്തായതുകൊണ്ട് ഇവിടെ വീതംവയ്പ്പ് നടക്കാറില്ല. അതുകൊണ്ട് കൃഷി ഭൂമിയാണ് വീതംവച്ച് ഓരോരുത്തരുടെ പേരിൽ എഴുതികൊടുക്കുന്നത്. ഇങ്ങനെ തങ്ങൾക്കു ലഭിച്ച ഭൂമിയിൽ വീടുവയ്ക്കേണ്ടി വരുന്നതുകൊണ്ട് കുടിയിൽനിന്ന് അകന്നുപോകാൻ നിർബന്ധിതരായിതീരുകയും ചെയ്തിട്ടുണ്ട്.

ഇങ്ങനെ ലഭിക്കുന്ന വീടുകളുടെ വലിപ്പവും ഘടനയും തീരുമാനിക്കുന്നത് വീടു പണിയുന്നവരല്ല. പകരം വീടു നൽകുന്ന ഏജൻസികളാണ്. അവർ നിർദ്ദേശിക്കുന്ന വലിപ്പത്തിലും ഘടനയിലുമുള്ള വീടുകൾ പണിതാൽ മാത്രമേ ഇവയുടെ നിർമ്മാണത്തുക ലഭിക്കുകയുള്ളൂ. അതുകൊണ്ട് വിവിധ ഏജൻസികൾ മുന്നോട്ടുവയ്ക്കുന്ന ഗൃഹനിർമ്മാണരീതി നിർബന്ധപൂർവ്വം സ്വീകരിക്കുന്നതും കാണാം. ഇത് കുടികളുടെ തകർച്ചയ്ക്കും കൂട്ടായ്മജീവിതം ഇല്ലാതാകുന്നതിനും കാരണമായിട്ടുണ്ട്.

പഴയ മാതൃകയിൽ വൈക്കോൽ മേഞ്ഞവീടുകൾ ഇപ്പോഴും ചുരുക്കം ചില കുടികളിൽ കാണാൻ കഴിയും. ഇവ നിലനിൽക്കുന്നത് വ്യക്തിപരമായ താല്പര്യം കൊണ്ടല്ല. വീടു പണിയാനുള്ള സഹായം പഞ്ചായത്തിൽനിന്നോ സർക്കാർ ഏജൻസികളിൽനിന്നോ കിട്ടാത്തതുകൊണ്ടാണ്. പുല്പള്ളി പഞ്ചായത്ത് മുൻ പ്രസിഡണ്ടും പാക്കംകുടിയിലെ താമസക്കാരിയുമായ സരോജിനി (40)പറഞ്ഞതിപ്രകാരമാണ്.

"ധാരാളം ആദിവാസികളുള്ള പ്രദേശമാണ് പാക്കം. പഞ്ചായത്തിൽ നിന്ന് എല്ലാവർക്കും വീടുകൊടുക്കാൻ കഴിയാത്തതുകൊണ്ടാണ് ഇപ്പോഴും ഇങ്ങനെ നിലനിൽക്കുന്നത്"

ഓടിട്ട വീടുകൾ അത്യാവശ്യമാണെന്നും പഴയപോലെ മേയാൻ കച്ചി കിട്ടാറില്ലെന്നും അവർ പറഞ്ഞു. ഇപ്പോഴും പഴയമാതൃകയിലുള്ള ഒറ്റമുറിവീട്ടിൽ മകനോടൊപ്പം കഴിയുന്ന വാകേരി കല്ലൂർകുടിയിലെ മാധവി (70) പറഞ്ഞത് ഇങ്ങനെയാണ്:

"വീട് കിട്ടാത്തതുകൊണ്ടാണ് വീട് നന്നാക്കാത്തത്. എല്ലാവർക്കും പാസായി. ഇവനുക്ക് മാത്രം പാസായില്ല."

ത്രിതലപഞ്ചായത്തുകളും ആദിവാസി വികസനവകുപ്പും ജില്ലയിൽ പട്ടികവർഗ്ഗക്ഷേമത്തിനും ഭവനപദ്ധതികൾക്കുമായി വൻതുകകളാണ് ഓരോ വർഷവും നീക്കിവയ്ക്കുന്നത്. ഇങ്ങനെ ചെലവഴിക്കപ്പെടുന്ന തുകയിൽ ഏറിയപങ്കും ലഭിക്കുന്നത് കുറിച്യർക്കും കുറുമർക്കുമാണ്. കാരണം സ്വന്തമായി സ്ഥലം ഉള്ള ആദിവാസി വിഭാഗങ്ങൾ ഇവരാണ്. വിദ്യാഭ്യാസപരമായി ഉയർന്നു നിൽക്കുന്നതുകൊണ്ട് സമയാസമയങ്ങളിൽ പദ്ധതികളെ കുറിച്ചുള്ള വിവരം ഇവർ അറിയുകയും അത് സംഘടിപ്പിക്കുന്നതിൽ താത്പര്യം കാണിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. വർഷങ്ങൾക്കു മുമ്പുതന്നെ സ്വന്തമായി ആധുനികരീതിയിലുള്ള വീടുകൾ നിർമ്മിക്കാനും പൊതുസമൂഹത്തിന്റെ സാംസ്കാരികധാരയിലേക്ക് കടന്നുവരാനും മുള്ളക്കുറുമർക്ക് കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്.

ഈ മാറ്റത്തെ ഉൾക്കൊള്ളാൻ കഴിയാത്ത ആളുകളും മുള്ളക്കുറുമർക്കിടയിലുണ്ട്. അത്തരം ആളുകളെക്കുറിച്ച് ആവേദകർ നൽകുന്ന സൂചനകൾ ഇങ്ങനെയാണ്:

"ഈ കോളനിയിൽ ആദ്യമായി മാറിത്താമസിക്കുന്നത് ഞാനാണ്. വീടു മാറി താമസിക്കുന്നതിന് അച്ഛനും അമ്മയ്ക്കും എതിർപ്പുണ്ടായിരുന്നു. വീടു മാറി താമസിച്ചാൽ മരിച്ചുപോകുമെന്ന വിശ്വാസമായിരുന്നു കാർന്നോന്മാർക്ക്." നാരായണൻ (60).

പാരമ്പര്യവിശ്വാസങ്ങളും ആചാരങ്ങളും അതേപടി നിലനിർത്തണമെന്നാഗ്രഹിക്കുന്ന കുടിമൂപ്പൻമാരായ കാരണവന്മാരും ഉണ്ട്. പരിഷ്കാരങ്ങളൊക്കെ

തന്റെ കാലശേഷം മതിയെന്ന അഭിപ്രായക്കാരാണ് പല കുടിമൂപ്പൻമാരും. അവർ മാറ്റത്തോട് പുറംതിരിഞ്ഞ് നിൽക്കുന്നതിന്റെ കാരണമായി രുഗ്മിണി സുബ്രഹ്മണ്യൻ (33) പറഞ്ഞതിങ്ങനെയാണ്.

"പാരമ്പര്യത്തിൽനിന്നും മാറിയാൽ എന്തൊക്കെയോ ദുരന്തങ്ങൾ സംഭവിക്കും എന്ന വിശ്വാസമാണുള്ളത്. ദൈവം കോപിക്കും, കുടുംബത്തിന് എന്തെങ്കിലും സംഭവിക്കും എന്ന വിശ്വാസമാണ് കുടിമൂപ്പൻമാർ പിന്തുടരുന്നത്."

ഒരു ഭാഗത്ത് വലിയ മാറ്റങ്ങൾ ഉണ്ടാകുമ്പോൾതന്നെ അതിനെതിരെ ചെറുത്തുനിൽക്കുന്ന കാരണവന്മാരെയും ആളുകളെയും കാണാൻ കഴിയും. ഗോത്രസംസ്കാരത്തിന്റെ ഓർമ്മകളിൽനിന്ന് പൂർണ്ണമായും മുക്തരാകാൻ ഇക്കൂട്ടർക്കു കഴിയാത്തതാണ് കാരണം. ഗോത്രസംസ്കാരത്തിന്റെ കൂട്ടായ്മാജീവിതം നിലനിറുത്താനാഗ്രഹിക്കുന്ന കാരണവന്മാരുണ്ടെങ്കിലും അവരുടെ എതിർപ്പുകൾ വിലപ്പോകാറില്ല. ഭൂരിപക്ഷം ചെറുപ്പക്കാരും കുടിയിൽനിന്ന് മാറി വീടുവച്ചു താമസിക്കാൻ ആഗ്രഹിക്കുന്നവരാണ്. തൊഴിലും വരുമാനവും ഉള്ളതുകൊണ്ടും ഏതെങ്കിലും ഏജൻസിയിൽനിന്ന് സൗജന്യമായി വീട് ലഭിക്കുന്നതുകൊണ്ടും ഈ മാറ്റം എളുപ്പമാണ്. ആധുനിക വിദ്യാഭ്യാസം, സ്വകാര്യസ്വത്തിന്റെ ആവിർഭാവം, അതിലൂടെയുണ്ടായ സാമ്പത്തിക വളർച്ച, പൊതുസമൂഹത്തിന്റെ സ്വാധീനം, സർക്കാർ-സർക്കാറിതര ഏജൻസികളുടെ ഭവനപദ്ധതികൾ തുടങ്ങിയവയാണ് മുള്ളക്കുറുമരുടെ കുടിസങ്കല്പത്തെ മാറ്റിമറിച്ചത്.

സ്ത്രീ-പുരുഷസ്ഥാനം

മുള്ളക്കുറുമരെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം സ്ത്രീപുരുഷന്മാർക്ക് തുല്യമായ സ്ഥാനമോ പദവിയോ ഉള്ളതായി കാണുന്നില്ല. കുടുംബത്തിലും അധികാരഘടനയിലും കേന്ദ്രസ്ഥാനത്ത് പുരുഷൻമാരാണ്. ആഘോഷങ്ങൾ, അനുഷ്ഠാനങ്ങൾ തുടങ്ങി ജീവിതത്തിന്റെ ഒട്ടെല്ലാ മേഖലയിലും പുരുഷാധിപത്യം നിലനിൽക്കുന്നത് കാണാൻ കഴിയും.

കുടികളിലേക്ക് വിവാഹം കഴിച്ചു കൊണ്ടുവരുന്ന സ്ത്രീകളെ ഒരടിമയെപ്പോലെയാണ് കാരണവന്മാർ കണ്ടിരുന്നതെന്ന രുഗ്മണി സുബ്രഹ്മണ്യന്റെ വാക്കുകൾ, ഇവർക്കിടയിലെ നിലനിൽക്കുന്ന പുരുഷാധിപത്യത്തെയാണ് വെളിപ്പെടുത്തുന്നത്. ഇതിനുപുറമെ സ്ത്രീകളുടെ മീൻകോരലിന്റെ ഉല്പത്തിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ഐതിഹ്യം മുള്ളക്കുറുമസ്ത്രീകളെ സാമൂഹികമായി തരംതാഴ്ത്തിയതിനെ സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്.

"നായാട്ടിന് പണ്ട്, പഴയകാലങ്ങളില് പെണ്ണുങ്ങള് പോകുമായിരുന്നു. നായാട്ടിന് പെണ്ണുങ്ങള് പോയിക്കഴിഞ്ഞ് ഒരു ദിവസം ഒരു തർക്കമുണ്ടായി. തർക്കമുണ്ടായത് പെണ്ണുങ്ങൾക്ക് ഒര് എറച്ചി, ഒരു

മൃഗം കിട്ടി. പന്നി മറ്റേമൃഗം എന്തോകിട്ടി. കിട്ടിക്കഴിഞ്ഞപ്പം പെണ്ണുങ്ങള് തമ്മില് ഓഹരിവച്ച് ആണുങ്ങള് ഓഹരിവെക്കുന്ന അതേ കണ്ടീഷനില് കൊന്ന ആൾക്ക് അതിന്റെ തലയും ഒരു കൊറകും എടുത്തുവക്കും. ബാക്കി കൊണ്ട് എല്ലാവർക്കും ഓഹരിയിടും. എന്നിട്ട് ഓഹരിയിട്ട് കഴിയുമ്പം ഇവർക്ക് പ്രശ്നമായി. അപ്പ ഒരത്തി പറഞ്ഞു എനിക്ക് ഓരോഹരി കൂടുതല് വേണം. എനിക്കും പിള്ളേരൊക്കെയുണ്ട്. അങ്ങനെ ഒരു പുള്ളിക്കാരത്തിപറഞ്ഞു ആ അതൊന്നും പറ്റില്ല. അപ്പം എനിക്ക് എന്റെ വയററിലും കുഞ്ഞുങ്ങളുണ്ട്. എനിക്കും ഓഹരി വേണെന്ന് പറഞ്ഞ് അങ്ങനെ പ്രശ്നമായി അന്ന് സത്യമുള്ള കാലാ. ഒരു വാക്ക് പറഞ്ഞാ വാക്കാ. ഇവര് തമ്മില് പ്രശ്നമായിക്കഴിഞ്ഞപ്പ അങ്ങനെ കൂട്ടിയിരിക്കുന്ന എറച്ചി മുഴുൻ കല്ലായി പോയി. ഐതീഹ്യങ്ങള് പറയുന്നത്. അപ്പ അന്നുകൊണ്ട് ആ പരിപാടി നിർത്തി. പിന്നെ ആണുങ്ങളാണ് നായാട്ടിനു പോകുന്നത്. ചട്ടകപ്പാറ അമ്പലവയലിനടുത്ത് കല്ലായിപ്പോയത് പാറപ്പുറത്ത് ഇപ്പഴും കാണാം. പ്രശ്നമുണ്ടാക്കിയതിനു ശേഷം പെണ്ണുങ്ങളെ നായാട്ടിന് വിട്ടില്ല. പിന്നെ മീൻ കോരാൻ വിടും". ചെറുമൻ (43).

മുൻകാലത്ത് പുരുഷന് തുല്യമായ സ്ഥാനം സ്ത്രീക്കും ഉണ്ടായിരുന്നെന്ന് ഇവർ കരുതുന്നതായി അനുമാനിക്കാം. മുള്ളക്കുറുമരുടെ വിനോദോപാധികളായ വട്ടക്കളി, കോൽക്കളി, കഥപറയൽ ഇവയിലൊന്നും സ്ത്രീകൾക്ക് പ്രാതിനിധ്യമില്ല. ഇവിടെ സ്ത്രീകൾ കാഴ്ചക്കാരും പുരുഷന്മാർ നടത്തിപ്പുകാരുമാണ്. തൊഴിൽമേഖലയിലും ഈ വിഭജനം കാണാവുന്നതാണ്. ഗൃഹജോലിയും കുട്ടികളെ വളർത്തലുമാണ് പൊതുവേ സ്ത്രീകളുടെ തൊഴിലെന്ന് കാണാം. സ്ത്രീകളുടെ അസ്തിത്വത്തെത്തന്നെ ചോദ്യംചെയ്യുന്ന ഒരു ആചാരവും മുള്ളക്കുറുമർക്കിടയിൽ നടപ്പുണ്ടായിരുന്നു. മുൻകാലങ്ങളിൽ ഭർത്താവ് മരിച്ചാൽ ഭാര്യ ഇറങ്ങിപ്പോകണമായിരുന്നു.

"പണ്ടൊക്കെ എത്ര മക്കളുണ്ടെങ്കിലും നാലഞ്ച് മക്കളൊക്കെ ഉണ്ടെങ്കിലും മരിച്ച്... ചത്ത് കഴിഞ്ഞാ എറങ്ങി പോണൊരു സ്വഭാവണ്ട്. അതൊക്കെ ഇപ്പ തീരെ ഇല്ല. ഒട്ടും ഇല്ല. വിധവകളെ ഒന്നും ചെയ്യുന്നതല്ല. വിധവകള് അവളെ വീട്ടിലേക്കങ്ങ് പോകും. അവളെ ആങ്ങള പിന്നെ അപ്പനും അമ്മയും അവളെ സംരക്ഷിച്ചോളും. അവര് എറങ്ങിപ്പോകുകയാ, വീട്ടില് നിക്കില്ല. പണ്ട് പോലും അങ്ങനെയൊരാചാരാണ്. ഭർത്താവ് പല മരിച്ചാല്... പിന്നെ കുറുമൻ ചത്ത് കഴിഞ്ഞാ കുറുമാട്ടി എറങ്ങി പോകുയാ. പാരമ്പര്യായിട്ട് കൊണ്ട് നടക്കുന്ന ഒര് ആചാരാ. ഇപ്പ അതിനൊക്കെ എത്രയോ മാറ്റം വന്ന്. ഇപ്പം വിധവകളൊക്കെ അവരുടെ വീട്ടി തന്നെ. കല്യാണം കഴിച്ചു കൊടുത്ത വീട്ടി തന്നെ. കുറുമന്റെ വീട്ടി തന്നെ നിക്കുന്നെ. ഇപ്പ അങ്ങനെ ഇല്ലേ ഇല്ല.

പിന്നെ ചെറിയ പിഞ്ച് മക്കളാണെങ്കി കൊറെയൊക്കെ എന്ത് ചെയ്യുമെന്ന് വെച്ചാ നാല് അഞ്ച് മാസം പ്രായമായ മക്കയൊക്കെയാണെങ്കി പിന്നെ പെയ് അവരുടെ സ്വന്തം വീട്ടില് പെയ്യ് നിന്ന് മക്കള് വലുതായി കഴിയുമ്പം അപ്പന്റെ കുടിയിലേക്ക് വരികയാ" ശാരദ (43).

ഈയൊരാചാരം സൂചിപ്പിക്കുന്നത് കുടുംബത്തിൽ സ്ത്രീകളുടെ സ്ഥാനം, അധികാരം, അവകാശം ഇവയൊക്കെ ഭർത്താവിലൂടെ നേടുന്നതാണ്, അത് ഭർത്താവിലൂടെ മാത്രമേ നിലനിർത്താൻ സാധിക്കുകയുള്ളൂ എന്നാണ്. ഇന്ന് ഭർത്താവ് മരിച്ച സ്ത്രീകൾ സ്വന്തം വീട്ടിലേക്കു പോകാറില്ലെന്ന് പറയുന്നുണ്ടെങ്കിലും തീരെ ചെറിയ കുട്ടികളുള്ളവർ ആ ആചാരം പിൻതുടരുന്നുണ്ട്. പഴയ ആചാരത്തെ മുഴുവനായി തിരുത്താൻ കഴിഞ്ഞിട്ടില്ല എന്നതിന്റെ സൂചനയാണ് ഇത്.

മുള്ളക്കുറുമർക്കിടയിൽ പാരമ്പര്യമായി നടത്തിപ്പോന്നിരുന്ന അനൗപചാരിക വിദ്യാഭ്യാസത്തിൽ സ്ത്രീകൾ ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. മുള്ളക്കുറുമ സ്ത്രീകളുടെ സാമൂഹികപദവി ഉയരുകയല്ല പകരം അവരുടെ സ്ഥാനം താഴുകയാണ് ചെയ്തത്. മുൻപ് പെൺപണം കൊടുത്ത് വിവാഹം കഴിച്ചിരുന്ന മുള്ളക്കുറുമർ ഇപ്പോൾ സ്ത്രീധനം ചോദിച്ചു തുടങ്ങിയിരിക്കുന്നു.

തൊഴിൽ

കൃഷിയാണ് മുള്ളക്കുറുമരുടെ മുഖ്യതൊഴിൽ. നെല്ല്, ചാമ, മുത്താരി, എന്നിവയാണ് മുഖ്യമായും കൃഷിചെയ്തിരുന്നത്. ഒരിക്കൽ ജൻമികളുടെ കീഴിലെ കുടിയാൻമാരായിരുന്നു ഇവർ. ഉല്പന്നത്തിന്റെ ഒരു വിഹിതം പാട്ടമായി ജൻമിക്ക് നല്കണമായിരുന്നു.

സ്ത്രീപുരുഷൻമാർക്ക് പ്രത്യേകമായി തൊഴിൽ വിഭജിച്ചു നൽകിയിരുന്നു. കൃഷി, നായാട്ട്, കാലികളെ വളർത്തൽ, ഇവയായിരുന്നു പുരുഷൻമാരുടെ തൊഴിൽ. കൊയ്ത്ത്, ഗൃഹജോലികൾ, കുട്ടികളെ വളർത്തൽ, മീൻകോരൽ തുടങ്ങിയവയാണ് സ്ത്രീകളുടെ തൊഴിൽ. തങ്ങൾ കർഷകരായതിനെക്കുറിച്ചുള്ള രസകരങ്ങളായ പുരാവൃത്തങ്ങൾ മുള്ളക്കുറുമർക്കിടയിൽ നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്. ഉദാ:

"ഊരാളിമാരും ഞങ്ങളും ആണ് പണ്ട് ഉണ്ടായിരുന്നത്. ഊരാളിമാര് കൃഷിക്കാരായിരുന്നു. ഞങ്ങള് കൃഷിക്കാരായിരുന്നില്ല. ഞങ്ങള് ഈ കൊട്ടയും കൊമ്മയും മുറവൊക്കെ ഇങ്ങനെ ഉണ്ടാക്കി നടക്കയാണ്. ഒരു ദിവസം കൊട്ട വിക്കാൻ പോകുവാണ്. അപ്പം ഈ പുള്ളി കാള പൂട്ടികൊണ്ട്രുന്നപ്പം, ഊരാളിയാണ് കാളപ്പൂട്ടിക്കൊണ്ട്രുന്നപ്പം, പുള്ളി കൊട്ടയൊണ്ടാക്കിക്കൊണ്ട് നടന്നപ്പം, പുള്ളിനോക്കുമ്പം കലപ്പ തിരിച്ചാണ് പിടിച്ചിരിക്കുന്നത്. പൂട്ടാനായിട്ട് തിരിച്ചു പിടിച്ചാല് ഇതാ

കുമോ. പുള്ളിപറഞ്ഞ് നീ എന്ത് പൂട്ടാ ഈ... ഇങ്ങനെ പൂട്ടുന്നത്? എന്നാ ഒരു കാര്യം ചെയ്യ് നീ പൂട്ടിക്കോ എന്ന് പറഞ്ഞ് പുള്ളിക്ക് കലപ്പയും കാളയും കൊടുത്ത്. നീകൊട്ടയെടുത്തോന്ന് പറഞ്ഞ്... അങ്ങനെ ഊരാളി കൊട്ടയും കൊണ്ട് പോയി. പുള്ളികാളയും പൂട്ടി. മറ്റവര് കൊട്ടയും മറ്റും ഉണ്ടാക്കി ജീവിക്കാൻ തുടങ്ങി. ഞങ്ങള് കൃഷി ക്കാരുമായി. അങ്ങനെയൊക്കെയാ പറയുന്നത്." ചെറുമൻ (43)

മുളങ്കാട് വെട്ടിത്തെളിച്ച് കൃഷിചെയ്യുകയായിരുന്നു പതിവ്. പുതുമണ്ണിൽ തിനയും മുത്താരിയും. വയലിൽ നെല്ലും കൃഷി ചെയ്തിരുന്നു. വിവിധയിനം നെൽവിത്തുകൾ ഇവർ ഉപയോഗിച്ചിരുന്നു. അടുക്കൻ, തൊണ്ടി, ചോമാല, കുട്ടിവെളിയൻ, ചെന്നെല്ല്, ഗന്ധകശാല തുടങ്ങിയവയായിരുന്നു വിതച്ചിരുന്നത്. ചാരവും ചാണകവുമായിരുന്നു വളം. ഇതോടൊപ്പം മുറുക്കാനാവശ്യമായ വെറ്റിലയും പുകയിലയും ഇവർ സ്വന്തമായി കൃഷിചെയ്ത് ഉണ്ടാക്കിയിരുന്നു. കൃഷിക്കും വീട്ടാവശ്യത്തിനുമായി കന്നുകാലികളെയും വളർത്തിയിരുന്നു. നിത്യോപയോഗത്തിനുള്ള പച്ചക്കറികൾ സ്വന്തമായി കൃഷി ചെയ്തുണ്ടാക്കുകയോ വനത്തിൽനിന്ന് ശേഖരിക്കുകയോ ചെയ്തിരുന്നു.

കൃഷിരീതി പുനംകൃഷിയാണ്. ഇവർ ഒരിക്കൽ കൃഷിചെയ്ത മണ്ണിൽ വീണ്ടും കൃഷിചെയ്യുന്ന പതിവ് ഇല്ലായിരുന്നു. പകരം വേറെ കാട് വെട്ടിത്തെളിച്ച് തീയിടും. ഇങ്ങനെ ഒരുക്കിയ മണ്ണിൽ വിത്തു വിതയ്ക്കും. ആവർത്തനകൃഷി നടത്താതിരുന്നത് ഒരിക്കൽ വിതച്ച മണ്ണിൽ വീണ്ടും വിതച്ചാൽ വിളയില്ലെന്ന വിശ്വാസംമൂലമായിരുന്നു.

പിന്നീടു സാഹചര്യത്തിനു മാറ്റം വന്നു. സ്വന്തമായി ഉണ്ടായിരുന്ന വയലുകൾ പലർക്കും നഷ്ടപ്പെട്ടു. ക്രമേണ ഇവർ ജന്മികളുടെ പാട്ടകൃഷിക്കാരായി തീരുകയും ചെയ്തു. ഈ മാറ്റം ഏതു കാലത്തു സംഭവിച്ചുവെന്ന് വ്യക്തമല്ല. ഇതു വളരെ നേരത്തെ സംഭവിച്ചതാണ്. ജന്മിമാരുടെ പാട്ടകൃഷിക്കാരായി മാറിയതിനെക്കുറിച്ച് കേശവൻ (55) പറഞ്ഞത് ഇങ്ങനെയാണ്.

''വേടവംശം തകർന്നു പോയി. പിന്നെ അവർക്ക് സെറ്റപ്പ് ഉണ്ടാക്കാനൊന്നും കഴിഞ്ഞില്ല. പല കാലത്ത് പല രാജാക്കന്മാര് വന്നു. അങ്ങനെ രേരാന്ന് പറയുന്ന രാജാവ് ഇങ്ങനെ വന്ന്ട്ട് നമ്മടെ അമ്പലവയല് അത് ഈ രാജാവിന്റെ കീഴിലായി. അത് പോലെതന്നെ ഐന്തൻ രാജാവ്ന്ന് പറയണ രാജാവ് പനമരം പൊഴേന്റക്കരെ അങ്ങനെ പോയ്ട്ട് ഐന്തന്റെ ഭരണത്തിൻ കീഴിലായി. അത്കൊണ്ട് ഞങ്ങള് പനമരം പൊഴയ്ക്കക്കരെ മുള്ളക്കുറുമരില്ലല്ലോ. അങ്ങനെ അവര്ടെ കീഴിലായി. പിന്ന ബാവലീന്റെ ഇപ്രത്തേക്ക് ഇങ്ങനെ വന്ന് .... ഇങ്ങനെ വന്ന്ട്ട് ഇങ്ങനെ മുത്തങ്ങ... ഇങ്ങനെ വന്ന്ട്ട്... മേപ്പാടി, കല്പറ്റ ഇങ്ങനെ കൊറേ മേഖലയിൽ മാത്രം ഒതുങ്ങി. പഴശ്ശി രാജാവിന്റെ കടന്നുകയറ്റത്തോടെ പനമരം പൊഴയ്ക്കപ്പ്രത്ത് കുറിച്യര്ടെ അണ്ടറ്ലായി. പിന്നെ ജന്മിമാരുടെ കീഴിലായി. ശരിക്കും പാട്ടം അവർക്ക് കൊടുത്തോണ്ട് കഴിഞ്ഞുപോന്നു. ബ്രിട്ടീഷ്കാർ വന്നു. അവര് സ്ഥലം ഒക്കെ പിടിച്ചടക്കുന്നു, അവര്ടെ അട്ത്ത്ന്നും ജന്മിമാര് പാട്ടത്തിന് എട്ക്കുന്നു. ആ സ്ഥലം ഞങ്ങക്ക് പാട്ടത്തിന് തര്ന്നു. വീരേന്ദ്രകുമാറിനെപ്പോലുള്ള ആൾക്കാര്, അവര്ടെ മുൻതലമുറ ഇത്ര ഏക്കറ് ഇത്ര ഏക്കറ് എന്നു പറഞ്ഞ് സ്ഥലം സ്വന്തമാക്ക്ന്നു. വീരേന്ദ്രകുമാറ്, പൂതാടി നമ്പ്യാര്, അവരൊക്കെ ഞങ്ങക്ക് പാട്ടത്തിന് തര്ന്നു."

ഒരുപക്ഷേ, പെരുമാൾവാഴ്ചയുടെ പിൻപകുതിയിൽ കേരളത്തിൽ രൂപപ്പെട്ട ജാതിവ്യവസ്ഥിതിയും ദേവസ്വത്തിന്റെ രൂപപ്പെടലുമായിരിക്കണം മുള്ളക്കുറുമരെ ജന്മികളുടെ കീഴിലെ കൂടിയാന്മാരായി മാറ്റിയിട്ടുണ്ടാവുക. തങ്ങൾ ജന്മികളുടെ കീഴിലെ പാട്ടകൃഷിക്കാരായിരുന്നുവെന്നു മാത്രമേ ഇതു സംബന്ധിച്ചു പറഞ്ഞ ആവേദകർക്കും അറിയുകയുള്ളൂ.

"പണ്ട് പാട്ട കണ്ടത്തിലായിരുന്ന കൃഷി, പൂതാടി നമ്പ്യാരുടേതായിരുന്നു സ്ഥലം. സർക്കാർ വന്നപ്പം ജന്മിത്താനം വിട്ട് ഇപ്പം നികുതിയടയ്ക്കുന്നു വില്ലേജില്" കേശവൻ, (60).

"ഈ വയല് 28 ഏക്രയാണ്, വീരേന്ദ്രകുമാറിന്റെ അച്ഛന്റെയായിരുന്നു. ഞങ്ങ പാട്ടത്തിന് കൃഷി ചെയ്യുകയായിരുന്നു. ഒരേക്രക്ക് 25 പറ നെല്ലായിരുന്നു പാട്ടം. ഇപ്പം ഇതൊക്കെ ഞങ്ങടെയാണ്. പാട്ടം കൊടുക്കാറില്ല. പകരം വില്ലേജില് നികുതി കെട്ടുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്." ചൂച്ചൻ, (80).

"പാട്ടമായിട്ട് പുല്പായ, കർക്കടകക്കോഴി, ഒരാള്ക്ക് രണ്ട് കോഴിവച്ച് ജൻമിക്ക് കൊടുക്കണം. പശുവിൻനെയ്യ് ഒരു കുപ്പിയോ രണ്ട്കുപ്പിയോ, ഗന്ധകശാല അരി ഇതൊക്കെ ജൻമിക്ക് കൊടുക്കണം. അതിനെന്തെങ്കിലും വീഴ്ചവരുത്തിയാ കന്നിച്ചൂരലിന്റെ വടിയെടുത്ത് തല്ലും. എന്തെങ്കിലും ധിക്കാരപരമായിട്ട് പറഞ്ഞാലും തല്ലും" പഴനി, (75).

ജന്മിമാരുടെ കൈവശമുണ്ടായിരുന്ന ഭൂമിയിലെ പാട്ടകൃഷിക്കാരായിരുന്നു മുള്ളക്കുറുമർ എന്ന യാഥാർത്ഥ്യമാണ് ആവേദകരുടെ വാക്കുകളിൽനിന്നും തെളിയുന്നത്. ജന്മികൾ എങ്ങനെ ഏതു കാലത്ത് ഭൂവുടമകളായി എന്നതു മാത്രം തെളിവില്ലാതെ ശേഷിക്കുന്നു. ഒ. കെ. ജോണി ഇങ്ങനെ പറയുന്നു. ഗോത്രറിപ്പബ്ലിക്കായി കഴിഞ്ഞിരുന്ന വയനാട് ക്രമേണ കോട്ടയം രാജാക്കന്മാരുടെ നിയന്ത്രണത്തിലായി. ഇക്കാലത്താണ് ആദിവാസികളുടെ ജീവിതഘട

നയിൽ മാറ്റം ഉണ്ടാകുന്നത്. ഭൂമിയുടെ ഉടയൻമാരായി ദേശവാഴികളായ നായന്മാർ മാറി ക്രമേണ ആദിവാസികൾ അടിമകളുടെ നിലയിലേക്ക് തരം താഴ്ത്തപ്പെട്ടു (2006: 71–3).

പൂതാടി നമ്പ്യാർ, കൂപ്പത്തോട് നായർ, പുറക്കാടി നമ്പ്യാർ തുടങ്ങി ഇരുപത് സമ്പന്നരായ ദേവസ്വം അധികാരികളായ ജന്മികളുടെ കീഴിലായിരുന്നു വയനാട്ടിലെ ഭൂമിയത്രയും. ആധുനികകാലത്ത് പുതിയ ജനാധിപത്യ ഭരണസംവിധാനം നിലവിൽ വന്നപ്പോൾ ജന്മിത്തം നിരോധിച്ചു. സർക്കാർ ഭൂപരിഷ്കരണം നടപ്പാക്കുകയും മുള്ളക്കുറുമരുടെ കൈവശമുണ്ടായിരുന്ന ഭൂമി അവർക്ക് പതിച്ചു നൽകുകയും ചെയ്തു. അങ്ങനെ സ്വന്തം സ്ഥലത്ത് കൃഷിചെയ്യാനും സ്വന്തമായി കൃഷിചെയ്യാനും തുടങ്ങി.

ഏറെക്കാലമായി ജന്മികളുടെ കുടിയാന്മാരല്ലാത്ത മുള്ളക്കുറുമരും ഉണ്ടായിരുന്നു. രുഗ്മണി സുബ്രഹ്മണ്യൻ (33) എന്ന ആവേദക ഇക്കാര്യമാണു സൂചിപ്പിച്ചത്.

> “ഇവിടെ കാണുന്ന സ്ഥലമൊക്കെ പണ്ട് കാട് വെട്ടിതെളിച്ച് എടുത്തതാണ്. ജന്മിമാരുടെ സ്ഥലമൊന്നും ആയിരുന്നില്ല. പാട്ടമൊന്നും കൊടുക്കേണ്ടതില്ലായിരുന്നു. ഇപ്പം നികുതി കൊടുക്കുന്നു. ഓരോരുത്തർക്കും സ്വന്തം സ്വന്തം പേരിൽ സ്ഥലമുണ്ട്.”

> “ബി.ബി.ഡി.സി. കമ്പനിയുടെ പത്തേക്കർ കാട് വാങ്ങി. 1500 രൂപയായിരുന്നു ഏക്രക്ക്. 1971 ലാണ് ഈ സ്ഥലം വാങ്ങിയത്. തറവാട് ഭാഗംവച്ചാൽ അനിയന്മാർക്ക് ഉണ്ടാവുകയില്ല. അതുകൊണ്ടാണ് സ്ഥലം വാങ്ങി ഇങ്ങോട്ട് പോന്നിട്ടുള്ളത്” പഴനി, (75).

പാട്ടകൃഷിക്കാരായും അല്ലാതെയും കൃഷിചെയ്തുപോന്നിട്ടുള്ളവരായിരുന്നു മുള്ളക്കുറുമർ. വയൽകൃഷിക്കു മാത്രമായിരുന്നു പാട്ടം ഈടാക്കിയിരുന്നത്. ജന്മിമാരുടെ കീഴിലെ പാട്ടക്കാരായിരുന്നപ്പോൾ തന്നെ ഉയർന്ന സാമ്പത്തികശേഷിയുള്ളവരും മുള്ളക്കുറുമരിൽ ഉണ്ടായിരുന്നു. അത്തരത്തിലുള്ള ഒരാളായിരുന്നു പഴനി. പത്തേക്കർ സ്ഥലം വില കൊടുത്തുവാങ്ങാൻ പര്യാപ്തമായ സാമ്പത്തികശേഷിയും അക്കാലത്ത് അദ്ദേഹത്തിനുണ്ടായിരുന്നു.

കുടിയേറ്റം

ഇത്തരമൊരു കാർഷികജീവിതത്തിൽനിന്ന് മുള്ളക്കുറുമർ വളരെ വേഗം മാറുന്നതു കാണാം. ഈ മാറ്റമുണ്ടാകുന്നത് കുടിയേറ്റക്കാരുടെ കടന്നുവരവോടെയാണ്. കുടിയേറ്റത്തോടെ മുള്ളക്കുറുമരുടെ കൈവശമുണ്ടായിരുന്ന കൃഷിഭൂമി പലർക്കും നഷ്ടപ്പെട്ടു. മുള്ളക്കുറുമർ കൃഷി ചെയ്തിരുന്ന കാടും വയലും ജന്മികളിൽനിന്ന് കുടിയേറ്റക്കാർ വിലയ്ക്കു വാങ്ങി. ഇങ്ങനെ മുള്ളക്കുറുമർക്ക് ഇക്കാലത്ത് ഭൂമി നഷ്ടപ്പെടാനിടയായ കാരണങ്ങൾ പലതാണ്.

അക്കാലത്ത് പുനംകൃഷിയാണ് നടത്തിയിരുന്നത്. ആവർത്തനകൃഷി പാടില്ലെന്ന് അവർ വിശ്വസിച്ചിരുന്നു. തന്മൂലം ഒരിടത്ത് സ്ഥിരമായി താമസിക്കാനും അവർക്കു കഴിഞ്ഞില്ല. ഇതായിരിക്കണം ജന്മിത്തകാലത്ത് തങ്ങളുടെ കൈവശമുണ്ടായിരുന്ന കൃഷിഭൂമി നഷ്ടപ്പെടുന്നതിനുള്ള കാരണം.

കുടിയേറ്റക്കാരായി വന്നവർ പലവിധത്തിലും മുള്ളക്കുറുമരുടെ സ്ഥലം തട്ടിയെടുത്ത സംഭവങ്ങളും കാണാൻ കഴിയും. അത്തരമൊരുനുഭവമാണ് രാമൻ (65) വിവരിക്കുന്നത്.

> “എനിക്ക് 15 ഏക്കർ സ്ഥലമുണ്ടായിരുന്നു. അതൊക്കെ വിറ്റുപോയതല്ല. ചേട്ടന്മാര് പറ്റിച്ചെടുത്തതാണ്. ചാരായം തന്ന് പത്ത് ഉറുപ്പിക ചോദിച്ചാ അഞ്ച് തന്ന്, രണ്ടര ചേദിച്ചാല് ഒന്നര തന്ന്, അങ്ങനെ പറ്റിച്ചോണ്ട്. പിന്നെ ബഹളമൊക്കെയുണ്ടാക്കും. വാങ്ങിയ പണത്തിന് പകരമായി നിന്റെ കണ്ടം തന്നേക്കാൻ പറയും. അങ്ങനെയൊക്കെ പോയതാണ്.”

ഇങ്ങനെ ചതിയിലൂടെ ഭൂമി നഷ്ടപ്പെട്ട് സാമ്പത്തികമായി തകർന്നവരും നിരവധിയാണ്. കുടിയേറ്റക്കാരുടെ വ്യാപനത്തോടെ മുള്ളക്കുറുമരുടെ കൃഷിഭൂമി നഷ്ടപ്പെടുകയോ പരിമിതപ്പെടുകയോ ചെയ്തു. തന്മൂലം കൈവശം അവശേഷിച്ച ഭൂമിയിൽ ആവർത്തനക്കൃഷിചെയ്യാൻ അവർ നിർബന്ധിതരായിത്തീർന്നു. പുനംകൃഷി ഇല്ലാതായത് ഇങ്ങനെയാണ്. സ്വാഭാവികമായും മുത്താരിയും തിനയും ഒഴിവാക്കപ്പെടുകയും പകരം കുടിയേറ്റക്കാരുടെ കൃഷിരീതികൾ കണ്ടുപഠിച്ച് അത്തരം വിളകൾ കൃഷിചെയ്യാൻ ആരംഭിക്കുകയും ചെയ്തു. അങ്ങനെ മുള്ളക്കുറുമരുടെ പറമ്പുകളിലും ഇഞ്ചി, കപ്പ, തെങ്ങ്, കവുങ്ങ്, കുരുമുളക് തുടങ്ങിയവ വിളയാൻ തുടങ്ങി. ഇതവരുടെ മണ്ണിന്റെ വളക്കൂറും സ്വാഭാവികതയും നഷ്ടപ്പെടുത്തി. ഭക്ഷണത്തിനുപോലും പഴയ സ്വാദില്ലാതായി തീർന്നു.

> “കപ്പ, ചേന, ചേമ്പ് ഒക്കെകൊണ്ടാണ് മുത്താറിയും കറുത്തനും ഉണ്ടാകാത്തത്. പിന്നെ വനമല്ലേ, ഇല്ലിയൊക്കെ വെട്ടിചുട്ട് പാണ്ടി കൃഷി ചെയ്യും. തോട്ടത്തിൽ പിടിക്കില്ല, പിന്നീട് പൂളകൃഷിയായി, മാറ്റം വന്ന് പിന്നെ കാപ്പിയായി കൊടിയായി, പഴയ കൃഷിയൊക്കെ ഇല്ലാണ്ടായി, ജനസമൂഹം വന്നപ്പോ പുറമേയുള്ള ആളുകള് കൃഷിചെയ്യുന്ന കണ്ട് നാങ്ങളും കൊണ്ടുവന്ന് പിടിപ്പിക്കാൻ തുടങ്ങി. ഇപ്പ പുതിയ വിത്തുകളായി. ഇംഗ്ലീഷ് വളം ഇടുകകൊണ്ട് കഞ്ഞിക്കും ചോറ്ക്കും പഴയ ചാദ് ഇല്ല” കേശവൻ (60).

> “പണ്ട് നെല്ലുണ്ടാക്കും മുത്താറിവെതയ്ക്കും. വെറ്റേം പൊലയിലേം നട്ടുണ്ടാക്കുകാര്ന്ന്. ഒക്കെ നടും. കരമേല് കർത്തൻ വെതക്കുന്നത് നാട്ട്കാര് വന്നതിനുശേഷമാണ്. തിന്നാനൊള്ള സാധനങ്ങളൊക്കെ

അന്ന് കൃഷിചെയ്തിരുന്നു. ഇന്ന് ഇത്തരം കൃഷിയൊന്നുമില്ല" രാമൻ (60).

"എനിക്ക് ഒരേക്ര വയലും, ഒരേക്ര കരസ്ഥലവുമാണുള്ളത്. കരസ്ഥലത്ത് കുരുമുളകാണ് കൃഷിചെയ്തിരുന്നത്. നല്ല വിളവ് ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട്. പതിനഞ്ച്, പതിനാറ് കിന്റല് മുളക് വരെ പറച്ചിട്ടുണ്ട്. ചേട്ടന്മാര് വന്ന് കൃഷിചെയ്യുന്നത് കണ്ടും കേട്ടുമൊക്കെയാണ് ഞാൻ കൃഷിചെയ്യാൻ തുടങ്ങിയത്." നാരായണൻ (65).

കുടിയേറ്റക്കാരുടെ വരവോടെ പുതിയ വിത്തിനങ്ങൾ കടന്നുവന്നു. അതോടെ പഴയ വിത്തിനങ്ങൾ തുടച്ചുമാറ്റപ്പെട്ടു. നാണ്യവിളകൾ കൃഷിചെയ്ത് കുടിയേറ്റക്കാർ പണമുണ്ടാക്കുന്നു. അതു കണ്ടപ്പോൾ ആ രീതി അനുകരിക്കാനും പണമുണ്ടാക്കാനും മുള്ളക്കുറുമർ ശ്രമിക്കുകയും അതിൽ വിജയിക്കുകയും ചെയ്തു. മുള്ളക്കുറുമർ പാരമ്പര്യ കൃഷിരീതികൾ ഉപേക്ഷിച്ച് നാണ്യവിളകൾ കൃഷിചെയ്യാൻ തുടങ്ങിയത് മുഖ്യമായും കുടിയേറ്റക്കാരുടെ കൃഷിരീതികൾ കണ്ടതിനുശേഷമാണ്. വർദ്ധിച്ചുവരുന്ന സാമ്പത്തികാവശ്യങ്ങൾ നിറവേറ്റുന്നതിന് പാരമ്പര്യകൃഷികൊണ്ട് തികയില്ലെന്നു മനസ്സിലാക്കാൻ അവർക്കു കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. കൂടാതെ കുടിയേറ്റക്കാരുടെ വരവോടെ വിപണന സൗകര്യങ്ങൾ വർദ്ധിച്ചു. തങ്ങളുടെ ഉല്പന്നങ്ങൾ വിറ്റഴിക്കാൻ വിപണി ഉണ്ടായതും പാരമ്പര്യകൃഷി ഉപേക്ഷിക്കാൻ അവരെ പ്രേരിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ട്.

സാമ്പത്തിക ജീവിതം

അടുത്തകാലംവരെ മുള്ളക്കുറുമരുടെ സാമ്പത്തികാവശ്യങ്ങൾ പരിമിതമായിരുന്നു. ഉപ്പും വസ്ത്രവുമൊഴികെ മറ്റെല്ലാം അവർ സ്വന്തമായി ഉല്പാദിപ്പിച്ചിരുന്നു. ഭക്ഷ്യവിഭവങ്ങൾ കൃഷിചെയ്തും വനത്തിൽനിന്നു ശേഖരിച്ചും ഉപയോഗിച്ചു. ഗാർഹികാവശ്യങ്ങളെല്ലാം സ്വന്തമായി ഉല്പാദിപ്പിച്ച ഉല്പന്നങ്ങൾകൊണ്ടു നടത്തിപ്പോന്നു. സ്വാശ്രയപൂർണ്ണമായ ജീവിതമായിരുന്നു നിലനിന്നിരുന്നത്. ഉപ്പും വസ്ത്രവും മറ്റ് അവശ്യവസ്തുക്കളും ആണ്ടിലൊരിക്കൽ മാത്രം വരുന്ന കർണ്ണാടകക്കാരായ കച്ചവടക്കാരിൽനിന്നു വാങ്ങുകയായിരുന്നു പതിവ്. ഒരു വർഷത്തേക്കാവശ്യമായതത്രയും കാപ്പിക്കുരുകൊടുത്ത് പകരമായി വാങ്ങി സൂക്ഷിക്കും.

കുടികൾ സ്വയംപര്യാപ്തമായിരുന്നതുകൊണ്ട് സാമ്പത്തികാവശ്യങ്ങൾ പരിമിതമായിരുന്നു. മുൻകാലങ്ങളിൽ സാമൂഹികമായോ വ്യാപാരപരമായോ പൊതുസമൂഹത്തോട് ബന്ധപ്പെട്ടു ജീവിക്കേണ്ട ആവശ്യവും ഇവർക്ക് അധികം ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. പൊതുസമൂഹത്തിൽനിന്ന് അകന്നു കഴിഞ്ഞിരുന്ന ഇവർ നാണ്യവിളകൾ കൃഷി ചെയ്തിരുന്നില്ല. കുടിയേറ്റക്കാരുടെ വരവോടെയാണു കച്ചവടകേന്ദ്രങ്ങൾ വ്യാപകമാകുന്നത്. അതോടെയാണ് പണത്തെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തിയുള്ള സാമ്പത്തികജീവിതം മുള്ളക്കുറുമർ ആരംഭിക്കുന്നത്.

മുൻകാലങ്ങളിൽ ജന്മിമാരുടെ വയലുകളിലെ പാട്ടകൃഷിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതായിരുന്നു മുള്ളക്കുറുമരുടെ ജീവിതം എന്നു കാണാം. ജന്മിമാരുടെ കൈവശമുണ്ടായിരുന്ന നിലങ്ങൾ കുടിയേറ്റക്കാർക്കു വിറ്റുപോയതും തങ്ങളുടെ കൈവശമുള്ള ഭൂമിയിൽനിന്നുള്ള വരുമാനംകൊണ്ടു ജീവിക്കാൻ കഴിയാതായതും സ്വാശ്രയത്വത്തിലൂന്നിയ ജീവിതാവസ്ഥ ഇല്ലാതായതും വയനാട്ടിൽ വാണിജ്യവിളകൾ വ്യാപിച്ചതും മുള്ളക്കുറുമരുടെ സാമ്പത്തികജീവിതത്തെ ബാധിച്ചു. മുൻകാലത്തെക്കാളുപരി ജീവിതാവശ്യങ്ങൾ വർദ്ധിക്കുകയും അതിനനുസരിച്ച് പണമുണ്ടാക്കുന്നതിനായി വാണിജ്യവിളകൾ കൃഷിചെയ്യുകയും പാരമ്പര്യമായ തൊഴിലുപേക്ഷിച്ച് വിവിധങ്ങളായ മററു തൊഴിലുകളിൽ ഏർപ്പെടുകയും ചെയ്തിട്ടുണ്ട്. വിദ്യാഭ്യാസപരമായി ഉയർച്ച നേടിയവർ ധാരാളമായി സർക്കാർ സർവ്വീസിൽ പ്രവേശിച്ചതും സാമ്പത്തിക നിലവാരത്തെ മുന്നോട്ടുകൊണ്ടുപോയി.

ഇന്നു ഭക്ഷ്യവിളകൾ കൃഷിചെയ്യുന്ന മുള്ളക്കുറുമർ വളരെ കുറവാണ്. മുഖ്യമായും കാപ്പി, കുരുമുളക്, ഇഞ്ചി, വാഴ, തെങ്ങ്, കവുങ്ങ് എന്നീ നാണ്യവിളകളോടാണ് ഇവർക്കു പ്രിയം, ഇവ വിറ്റുകിട്ടുന്ന പണംകൊണ്ട് അരി, ഉപ്പ് തുടങ്ങിയ നിത്യോപയോഗവസ്തുക്കൾ വാങ്ങുന്നു. പണത്തെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തിയുള്ള സാമ്പത്തികജീവിതമാണ് മുള്ളക്കുറുമർ നയിക്കുന്നതെന്നും കാണാം. സാമൂഹികജീവിതത്തിൽ പണത്തിന്റെ പ്രാധാന്യം മുള്ളക്കുറുമർ തിരിച്ചറിയുന്നു എന്നാണിതിനർത്ഥം.

സാമ്പത്തികവളർച്ച സാധ്യമായത് വിവിധ മാർഗ്ഗങ്ങളിലൂടെയാണ്. കൂലിത്തൊഴിൽ മുതൽ സർക്കാർ ജോലിവരെ ഇതിലുൾപ്പെടുന്നു. ഈ അഭിപ്രായമാണ് പോലീസുകാരനായ സുരേന്ദ്രനുള്ളത്.

"ജീവിക്കാൻ വേണ്ടീട്ട് എന്തു പണിയെടുക്കാനും താല്പര്യമായിരുന്നു. പോലീസ്ല് പണികിട്ടിയപ്പം അതിനു പോയി. ജീവിക്കാനിപ്പം സാമ്പത്തികം വേണമല്ലോ. അതുകൊണ്ടീ ജോലി സ്വീകരിച്ചു. ഇവിടെ നിന്നാല് കൂലിപ്പണി മാത്രമാണുള്ളത്. അതും വല്ലപ്പോഴും മാത്രം. കൂലി കുറച്ചുമാത്രമേ ഉണ്ടാകൂ. ഗവൺമെന്റു ജോലിയാകുമ്പം നമുക്ക് അസുഖമായാലും ശമ്പളം കിട്ടും. സാമ്പത്തിക ബുദ്ധിമുട്ടുണ്ടാകില്ല. ചെറിയ രീതിയിൽ ജീവിക്കാനാകും"

ഇവിടെ ജിവിക്കാനുള്ള ഒരു തൊഴിൽ മാത്രമല്ല സർക്കാർ ജോലിയെന്നു കാണാം. കൂലിപ്പണിയെക്കാൾ വരുമാനവും സ്ഥിരതയുള്ളതും ലീവാണെങ്കിലും ശമ്പളം കിട്ടുന്നതുമായ ഒരു തൊഴിൽ മേഖലയാണിതെന്നു മനസ്സിലാക്കാനും ആ ജോലി നേടാനും അവർ പ്രാപ്തരായിരിക്കുന്നു. സ്ഥിര വരുമാനമുള്ള ജോലിക്കാണ് ഇന്നത്തെ മുള്ളക്കുറുമർ ഏറെ പ്രാധാന്യം നൽകുന്നതെന്നു കാണാം.വരുമാനത്തെക്കാളുപരി സ്ഥിരംജോലിക്ക് അവർ പ്രാധാന്യം നൽകു

ന്നുണ്ട്. ശ്രീധരൻ (42) എന്ന ആവേദകൻ പറയുന്നത് ശ്രദ്ധിക്കുക.

"തൊഴിലിപ്പം ഷാപ്പില് നിക്കുവാ. കള്ളെടുത്ത് കൊടുക്കുക, പൈസ വാങ്ങുക, ജീവിത മാർഗ്ഗത്തിനുവേണ്ടി എന്തു തൊഴിലും സ്വീകരിക്കാന്നാണല്ലോ. കൂലിപണിയെടുത്തുകൊണ്ടിരുന്നപ്പം ഇങ്ങനെയൊരു പണികിട്ടി. ഈ പണി മെച്ചമാണെന്ന അഭിപ്രായം പറ്റില്ല. പല ആൾക്കാരല്ലേ, ചെലര് കുടിച്ചാല് പൈസ തരില്ല. പിന്നെ സ്ഥിരം പണിയാണ്, കൂലിപണിക്ക് സ്ഥിരതയുണ്ടാകില്ല."

പാരമ്പര്യമായി ചെയ്തുപോന്നിരുന്ന കൃഷി ഉപേക്ഷിച്ച് പലരും വാണിജ്യവിളകൾ കൃഷിചെയ്യാൻ തുടങ്ങിയിരിക്കുന്നു. കൂടുതൽ സാമ്പത്തിക നേട്ടമുണ്ടാക്കാൻ ഇതിലൂടെ കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ടെന്നാണ് ആവേദകർ പറഞ്ഞിട്ടുള്ളത്.

"ഒരേക്ര വയലും, ഒരേക്ര കരയും, ഒരേക്ര കരയിൽനിന്ന് കുരുമുളക് നല്ല ആദായമായിരുന്നു. പതിനഞ്ച്, പതിനാറ്, കിന്റല് വരെ ഞാൻ പറച്ചിട്ടുണ്ട്." നാരായണൻ (60).

"പണ്ട് വനമല്ലെ, ഇല്ലിയൊക്കെ ചുട്ട് പാണ്ടികൃഷി ചെയ്യും. പിന്നീട് പൂളകൃഷിയായി. കപ്പ, ചേന, ഇഞ്ചി, വാനില, കാപ്പി, കുരുമുളക്, അടക്ക, തെങ്ങ്, വാഴ എന്നിവ കൃഷി ചെയ്യുന്നുണ്ട്. രണ്ടര ഏക്കർ വയലും, രണ്ടേക്കർ കരഭൂമിയുമുണ്ട്." കേശവൻ (60).

കൃഷി ആദായകരമാണെങ്കിലും ഇന്നത്തെ ചെറുപ്പക്കാർ കൂടുതലും കാർഷികേതര മേഖലകളിലേക്കു തിരിഞ്ഞിട്ടുള്ളത് കാണാം. കാർഷികമേഖലയിലെ തകർച്ച, സ്ഥിരതയില്ലാത്ത തൊഴിലവസരങ്ങൾ തുടങ്ങിയവയായിരിക്കണം മറ്റു ജോലികൾ ചെയ്യാൻ അവരെ പ്രേരിപ്പിക്കുന്നതെന്നു തോന്നുന്നു.

"ഇപ്പം മൊളകൊന്നും ഇല്ല. അന്നന്നത്തെ ചെലവ് കഴിയാൻ ബുദ്ധിമുട്ടാണ്. വയൽ കൃഷിയുണ്ട്. പറമ്പില് ആദായത്തിന് അഞ്ചാറ് കാപ്പിയുണ്ട്. അതാണ് ആദായം. മകന് ആശാരിപ്പണിയാണ്. അതുകൊണ്ട് കുടുംബം കഴിയുന്നു." ചോന്തൻ (65).

"ചെത്തുപണിയോട് താല്പര്യമുണ്ടായിരുന്നു. സാമ്പത്തികമായിട്ട് മെച്ചമുണ്ടതില്, സർക്കാർ ജോലി കിട്ടാനുള്ള പഠിപ്പില്ല. അതുകൊണ്ട് ഈ ജോലിക്ക്പോയി. ദിവസം പത്ത് നൂറ്റമ്പത് കിട്ടും" ജനാർദ്ദനൻ (25).

മാറുന്ന പരിതസ്ഥിതിയിൽ ചെത്തുപണിയും ആശാരിപ്പണിയും തങ്ങൾക്കും വഴങ്ങുന്നതാണെന്നു തെളിയിക്കാൻ മുള്ളക്കുറുമർക്കു കഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു. പുരുഷൻമാർ മാത്രമല്ല സ്ത്രീകളും കൂലിപ്പണിക്കു പുറമേ വരുമാനം ഉണ്ടാക്കുന്നവരാണ്. തയ്യൽ, കുടുംബശ്രീ യൂണിറ്റുകളിലെ പ്രവർത്തനം മുതലായവയിലൂടെ സ്ത്രീകൾ പണം സമ്പാദിക്കുന്നുണ്ട്. വെറുതെയിരിക്കുന്ന ശീലം ആർക്കുമില്ലെന്നു പറയാം. സിന്ധു(26) എന്ന ആവേദകയുടെ വാക്കുകൾ സൂചിപ്പിക്കുന്നത് അതാണ്.

"തയ്യൽപ്പണിയാണ്, സാമ്പത്തികം ഉദ്ദേശിച്ചല്ല ഈ പണിചെയ്യുന്നത്. അത്യാവശ്യം വരുമാനം കിട്ടുന്നുണ്ട്. നമ്മുടെ അത്യാവശ്യം ചെലവൊക്കെ നടന്നു പോകുമല്ലോ. ഇപ്പം വീട്ടിലും സാമ്പത്തികമുണ്ട്. കൂടുതലാൾക്കും ജോലിയുണ്ടല്ലോ. ഭർത്താവ് കെ.എസ്.ആർ.ടി.സി. ഡ്രൈവറാണ്."

"എസ്.റ്റി.പ്രൊമോട്ടറാണ്. ബത്തേരിയിൽ 2000 രൂപകിട്ടും. ഇതുകൊണ്ട് കുടുംബം പുലർത്താൻ കഴിയില്ല. എന്നാലും..." ശൈലജ (26).

ഇക്കാലത്ത് മുള്ളക്കുറുമർ പൊതുവെ സാമ്പത്തികമായി ഇതര ആദിവാസിവിഭാഗങ്ങളെക്കാൾ ഉയർച്ച നേടിയിട്ടുണ്ട്. വിദ്യാഭ്യാസമുള്ളവർക്ക് സർക്കാർ ജോലി ലഭിക്കുന്നതും സാമൂഹികവളർച്ചയ്ക്കൊപ്പം വിവിധങ്ങളായ തൊഴിലുകൾ സ്വീകരിക്കാൻ തയ്യാറാകുന്നതും സാമ്പത്തികവളർച്ച നേടണമെന്ന ആഗ്രഹവുമാണ് മുള്ളക്കുറുമരെ സാമ്പത്തികമായി ഉയർത്തിയത്. ആദിവാസിവിഭാഗങ്ങളിലെ സാമ്പത്തികവളർച്ചയ്ക്ക് സർക്കാർ നടപ്പാക്കിയിട്ടുള്ള വിവിധ പദ്ധതികളും കാരണമായിട്ടുണ്ട്.

സ്ത്രീകളെ സാമൂഹികമായി ശാക്തീകരിക്കുക, സാമ്പത്തിക പുരോഗതിയിലേക്കു കൊണ്ടുവരിക തുടങ്ങിയ ലക്ഷ്യങ്ങളോടെ പട്ടികവർഗ്ഗ സ്ത്രീകൾക്കിടയിൽ കുടുംബശ്രീ അയൽക്കൂട്ടങ്ങൾ രൂപീകരിച്ചിട്ടുള്ളതും സാമ്പത്തിക വളർച്ചയ്ക്ക് കാരണമായിട്ടുണ്ട്. ജില്ലയിൽ 17257 പട്ടികവർഗ്ഗസ്ത്രീകൾ 1176 അയൽക്കൂട്ടങ്ങളിലായി അംഗങ്ങളായിട്ടുണ്ട്. ഇവരുടെ ആകെ സമ്പാദ്യം 2.96 കോടിരൂപയാണ് (പട്ടികവർഗ്ഗ വികസന ഉപപദ്ധതി, വയനാട് ജില്ലാപഞ്ചായത്ത് 2006-07:43).

കുടുംബശ്രീ യൂണിറ്റുകൾ ആരംഭിച്ചതോടെ സ്വന്തമായി സമ്പത്തുണ്ടാക്കണമെന്ന ചിന്തയും സ്ത്രീകൾക്കിടയിൽ വർദ്ധിച്ചിട്ടുണ്ട്. പണത്തിന് ഭർത്താക്കന്മാരെ ആശ്രയിച്ചിരുന്ന ശീലവും ഇല്ലാതായിട്ടുണ്ട്. സ്ത്രീകളുടെ സാമൂഹികവളർച്ചയും പ്രധാനമാണ്.

"അയൽക്കൂട്ടം തുടങ്ങീട്ട് ആറ് വർഷമായി. ഞങ്ങള് കൊറേ കൃഷിയൊക്കെ നടത്തി. കച്ചവടം നടത്തിയിട്ടുണ്ട്. ലാഭക്കേണ്ട്. അയൽക്കൂട്ടം വന്നതിനുശേഷം സ്ത്രീകളിൽ മാറ്റണ്ട്. സ്വന്തമായി വരുമാനമുണ്ടാക്കണമെന്ന ചിന്ത ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട്. സ്വന്തമായി പണമുണ്ടാക്കണമെന്ന ബോധം ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട്." രമ (25).

ഇത്തരത്തിൽ സ്ത്രീപുരുഷന്മാരിൽ സാമ്പത്തികവളർച്ച ഉണ്ടാക്കണമെന്ന ആഗ്രഹം കടന്നുവന്നിട്ടുണ്ട്. ഇന്നത്തെ ജീവിതസാഹചര്യങ്ങൾക്കനു

സരിച്ച് ജീവിക്കാനാവശ്യമായ ധനം ആർജ്ജിക്കാൻ ഇവർക്ക് കഴിഞ്ഞിട്ടുമുണ്ട്. സമൂഹം എങ്ങനെ ജീവിക്കുന്നുവോ ആ നിലയിലേക്ക് ഉയർന്നുവരുന്നതിനുള്ള എല്ലാ പരിശ്രമവും മുള്ളക്കുറുമരിൽ കാണാൻ കഴിയും.

കുറിപ്പുകൾ

1. ഇപ്പോഴത്തെ പൂതാടിക്ഷേത്രം തങ്ങളുടെ കോട്ടയായിരുന്നെന്നാണ് മുള്ളക്കുറുമർ പറയുന്നത്. അവരുടെ പ്രധാന ദൈവവും പൂതാടി ദൈവമാണ്.
2. സംസാരിക്കുമ്പോൾ പദങ്ങൾക്കിടയിൽ പല എന്ന ശബ്ദം ആവർത്തിക്കാറുണ്ട്.
3. വില്ലപ്പക്കുലം, കാതിയക്കുലം, വേങ്കടകുലം, വടക്കകുലം
4. കന്നുകാലികളെ സൂക്ഷിക്കുന്നതിനായി നിർമ്മിക്കുന്ന താല്കാലിക കൂട്.

ഗ്രന്ഥസൂചി

ജോണി.ഒ. കെ. 2006 *വയനാട് രേഖകൾ (പ്രാദേശികചരിത്രം)* ഒലിവ് പബ്ലിക്കേഷൻസ്, കോഴിക്കോട്.

ദാമോദരൻ പി. നെട്ടൂർ 1974 *ആദിവാസികളുടെ കേരളം*, എൻ.ബി.എസ്. കോട്ടയം

പാനൂർ കെ. 2000 *സഹ്യന്റെ മക്കൾ*, സാഹിത്യ പ്രവർത്തക സഹകരണ സംഘം, കോട്ടയം.

രാജശേഖരൻനായർ എൻ. 1999 മുള്ളക്കുറുമരുടെ ഭാഷയും സംസ്കാരവും. ഡോ. സ്കറിയാ സക്കറിയ (ജന. എഡി.) *അഞ്ഞൂറുവർഷത്തെ കേരളം ചില അറിവടയാളങ്ങൾ*, താരതമ്യപഠന സംഘം, ചങ്ങനാശ്ശേരി.

ശ്രീധരമേനോൻ എ. 1993 *കേരളചരിത്രം*, എൻ.ബി.എസ്. കോട്ടയം

Logan, William *Malabar* Volume II, Asian Educational Services, New Delhi.

Rajalakshmi Misra 1971 Mullukurumbas of Kappala, Published: Dr D.K. Sen Anthropolagical Surveyof India Culcatta.

Singh K.S. 1994 *The Scheduled Tribes Anthropological Survey of India*, New Delhi.

Thurston Edgar 1993 *Caste and Tribes of Southern India* Ed. K. Rangachari, Volume IV-Kto M.Asian Education Services, New Delhi. ■

Documenting Jewish Malayalam in Israel Fieldwork Description and Data Analysis

Ophira Gamliel

The linguistic diversity of the world languages is declining by the day. According to the Hans Rausing Endangered Languages Project (HRELP) website, there are currently 6500 spoken languages all over the world, half of which will become extinct within fifty to hundred years.[1] The HRELP stands at the forefront of a worldwide academic effort to document endangered languages. Surprisingly, India receives little attention in comparison with other areas around the globe despite its remarkable linguistic diversity. The HRELP website lists 180 endangered languages that scholars are currently documenting, describing, studying and preserving. Out of these 180 languages, only two languages are located in India: Betta Kurumba and Malto; both are Dravidian languages with their speech community reduced to less than 10,000 speakers.

The figures concerning the numbers of languages spoken in India vary from 1652 as counted in the 1961 census to 415 as estimated by linguists in 2005.[2] The huge difference in figures possibly reflects different methods of counting languages, but it inevitably reflects also the fast rate in which the linguistic diversity of India decreases. In short, the linguistic diversity in India of small minority languages, surely many of which are endangered, is still understudied and, what is worse, under documented. With the vanishing of a language, a unique cultural world, with its own ethnohistory, oral literature and linguistic expression, vanishes leaving no traces.

This essay is about a Malayalam language variation that happens to be a Jewish language too. The definition 'language' or even 'language variation' may seem unconvincing for Malayalam scholars, for Jewish Malayalam is not entirely different from the contemporary spoken dialects in Kerala. Arguably, also these dialects are language variations of Malayalam with varying degrees of deviation from the standard language. These language variations may not be regarded as separate and independent languages; there are no clear-cut criteria for defining an independent linguistic status of a certain language variation or dialect. Though the degree of intelligibility is often taken as a criterion, intelligibility is only one aspect of language definition as opposed to a dialect and it is not yet very clear how to measure it. Besides, dialects and language variations deviate from the standard language also in their contents and usages. Their documentation should not be conditioned by their linguistic status, certainly not when they are on the verge of extinction. A language variation derives its vitality out of the special cultural traits of a certain speech community. The same reason for preserving and documenting a language is valid also for documenting a dialect or a language variation; the unique cultural expression of a certain speech community, rather than peculiar linguistic traits, is what we wish to preserve.[3]

The Malayalam language is by no means under threat of extinction; it has approximately forty million speakers in and out of Kerala. Moreover, Kerala with the majority of Malayalam speakers is considered linguistically homogenous in comparison with other Indian states.[4] However, Malayalam does branch into many different social and regional dialects.[5] A brief survey of Kerala's regional literatures (നാടൻപാട്ട്) shows the diversity of Malayalam language variations and the extent to which they differ in morphology and lexicon. Indeed, the standard 'bookish' Malayalam (അച്ചടിഭാഷ) has regional variations (നാടൻഭാഷ), which, as a consequence of being spoken, naturally develop into regional literatures. The publications of such regional literatures are accompanied by annotations and glosses for the sake of contemporary Malayalam readers. This means that the degree of

intelligibility of such language variations is relatively low, and that the linguistic diversity of Kerala is in fact greater than it seems at the outset.

There are many questions regarding the status of language variations and dialects in Kerala. How many dialects are there and how far do they diverge from the standard official language? Malayalis often refer to Trichur Malayalam as being exceptionally diverse, or point out that the Malayalam spoken in Calicut or Trivandrum is different from the Malayalam spoken in Ernakulam. There is indeed ample room for investigating the diversity of language variations and dialects in Malayalam that are commonly classified as നാടൻഭാഷ, though the term refers to a variety of dialects with various degrees of divergence from the standard language. To answer the questions regarding Malayalam linguistic diversity is much beyond the scope of the present discussion. However, examining one such Malayalam language variation—Jewish Malayalam—may convince the readers in the urgent need to ask more questions in this regard and to attempt a more comprehensive study of Malayalam language variations.

Why should Jewish Malayalam be studied?

The idea of a separate language variation of Malayalam as restricted to a small community of Jews may seem awkward to Malayalam scholars and even objectionable. Scholars of Jewish languages too find it somewhat esoteric and curious to speak of a Jewish language in South India. However, if Malayalam scholars accept the possibility that Malayalam is far from being a monolithic linguistic entity, and that its linguistic diversity is important to document and analyze, Jewish Malayalam may be an interesting case study. As for scholars of Jewish languages, once they hear of the history of Jews in Kerala extending for at least one thousand years into the past, the idea of a Jewish language variation evolving in Kerala does not seem as far-fetched as it may have had to begin with.[6] Ironically, the literature in Jewish Malayalam became an object for study long before the language variation in which this

literature is written became a focus for language documentation and analysis. [7]

My acquaintance with Malayalam began with Jewish Malayalam literature of regional songs. As a non-native speaker, I had to study standard Malayalam first before attempting the reading, translation and analysis of the songs. However, the study of standard Malayalam was far from being sufficient. In reading these songs, I had to refer to Old Malayalam through the relevant literature and to resort repeatedly to the Hebrew sources—the Bible, the Midrash and medieval Hebrew poetry—for partially deciphering chunks of contents and lexical items. Often I felt the need for a descriptive grammar of Malayalam language variations or, alternately, for a record of the linguistic heritage and oral tradition of Kerala Jews. While such scholarly accessories were, and still are, quite inaccessible, I spent four years in Kerala for befriending in a somewhat passive way the spoken non-standard language variation of central Kerala.

During my stay in Kerala, Prof. Scaria Zacharia, himself a scholar of Jewish Malayalam songs, kept on urging me to engage in some fieldwork with Jewish Malayalam speakers in Israel. At the time, I resisted his suggestion, arguing that much fieldwork was already done in English and in Hebrew and that it seemed pointless to repeat what others did before me. Regrettably, none of the foreign scholars studying Kerala Jews ever studied Malayalam, so that communication with Kerala Jews for interviews and fieldwork was based on the mediation of English or Hebrew. Such mediation has its well-known limitations, which may result in distortion of data and inaccurate assumptions.[8]

Only after some years of work on the Jewish Malayalam songs, I finally realized that Jewish Malayalam is an endangered language variation and that the speech community is still living in Israel. With this realization, I turned to the Ben-Zvi Institute in Jerusalem, a long-term source of support for the study of Kerala Jews, asking for support in documenting the last speakers of Jewish Malayalam in Israel. With the research grant and thanks to the

great enthusiasm of community members in Israel, we have collected in the past two years (2008-2009) approximately 30 Gigabytes of digital recordings to serve as a database for the present and future study of the Jewish Malayalam language variation. Already in its initial stages, this project provided some new insights regarding the history and the culture of Kerala Jews.

Before introducing some of the findings, a description of our work with Jewish Malayalam speakers in Israel is in place. As already stated above, little work was done in regard to the manifold language variations of Malayalam.[9] Audio databases of Malayalam language variations may afford a wide-range view for linguists, lexicographers and scholars of Malayalam and Kerala culture. With the progress and availability of digital technology, it seems that with relatively little effort a sizable digital database of Malayalam dialects may be established in a short time. Our experience in documenting a Malayalam language variation may contribute in this respect.

Establishing a digital database for language variations is important and in many ways urgent too. It is important for a whole array of research fields—linguistics, folklore, ethno-history, ethnography and more. It is urgent because the mass media, the state education system and the forces of modernization and globalization, notwithstanding their contribution for the private and public welfare, transform the traditional ways of life with their linguistic heritage and communal regional cultures. The language of elderly Keralites is somewhat different from the language of the younger generations. Apart from lexical, morphological and phonological peculiarities, the linguistic heritage of the elderly people includes oral traditions of stories, songs and folk knowledge that do not reach the younger generation. If these traditions are not recorded in the near future, they are doomed to disappear into oblivion.

The importance of wide-range and long-term language documentation projects is recognized in several research institutes and universities. A comprehensive book regarding the subject was

published in 2008, *Essentials of Language Documentation*,[10] and the HRELP publishes a journal, *Language Documentation and Description* with essays on the projects conducted all over the world. The Jewish Malayalam language documentation project was a much more humble initiative. As such, it may serve as a model for those whose resources are limited though they are greatly interested in preserving their community linguistic heritage.

The study of Kerala's Jewish community may contribute to the study of other small language communities in Kerala. Moreover, Malayalam scholars may find the Jewish Malayalam database useful for their own research interests and at the same time can help in extending the scope of the data analysis.

Forming the Jewish Malayalam documentation team

One of the nicest things about a language documentation project is the sense of enthusiasm derived out of the joint efforts of researchers and community members to salvage the linguistic heritage of the community. The occurrences that led to the documentation project of Jewish Malayalam demonstrate the spirit of joyful collaboration in the efforts to preserve and revive an endangered language variation. Surely, the Jewish Malayalam documentation project was motivated by such a spirit of enthusiasm more than by anything else.

In the fall of 2007, upon returning to Israel after a long stay in Kerala, I rented a house in the village of Mesillat Zion, a pastoral village near Jerusalem with approximately fifty families of immigrants from Kerala.[11] My idea was to complete my thesis in a peaceful and quiet environment and to have an occasional opportunity to practice spoken Malayalam. At the time, I did not think of the language that Kerala Jews speak in Israel as anything other than Malayalam language with colloquialism, perhaps, but not a distinct and peculiarly Jewish dialect.

Before long, the first contacts were established. One of my neighbors, Zippora Daniel, invited me for tea in her house. I sat

with her and her husband, Daniel Daniel, resolved to speak in Malayalam. Daniel asked me, "മലയാളം അറിയുമാ", and it took me some time to realize what exactly he was asking. Daniel speaks fast, extremely fast. If not for the patience of his wife Zippora and her ability to repeat sentences and speak more clearly, I would have been absolutely lost. Of course, both of them know Hebrew very well, so there was no problem to communicate. However, I felt a great dismay of my incapacity to follow their Malayalam, blaming my incompetence in properly studying the spoken language while being in Kerala.

At the same time, I started teaching Malayalam grammar in the Hebrew University. My landlord in Mesilat Zion, Motti Eliyahu, knew about it. He suggested I offered a course in the village for teaching the Malayalam script. The elderly people in Mesillat Zion are in their seventies and eighties; they speak fluent Malayalam, and some of them can read and write Malayalam while others forgot the Malayalam script. The younger generation, in their sixties and less, immigrated to Israel before getting a chance to receive formal education in Kerala. Though they speak fluent Malayalam, they cannot read and write it. Lastly, there are the men and women who can hear Malayalam but can hardly speak it. They are in their fifties and forties, all born in Israel after migration. The 'students' of the village class were of different age groups.

Before long, a room in the community hall was declared as the study class, and a call for students was hanged on the door of the grocery shop. The invitation read, മലയാളം പഠിക്കാം, with translation to and transliteration in Hebrew. Following was an invitation to study the Malayalam script and grammar during such-and-such a day and at such-and-such a time. The notice also proudly announced that the village course was parallel to the course given at the Hebrew University. The word spread to other villages in the area where Kerala Jews are living.

At first, Malayali Jews mostly in their fifties and sixties, men and women filled up the community hall. Some younger people

came too, hoping to study the language of their parents and grandparents. There were board and chalks. There were lists of letters, words, and explanations prepared before hand; but it was practically impossible to teach. With each letter and each word, a gushing stream of memories and associations filled the room, flooding my petty efforts to deliver a course similar to the academic course I was teaching at the Hebrew University. Especially talkative was Yosi Oren from the nearby village of Taoz. He protested time and again against words and phrases proclaiming, "this is not our Malayalam!" In order to exemplify what is "their Malayalam", he would come up with lexemes and idioms that were all new to me. Sooner than later, I came to realize that 'their Malayalam' is indeed quite different from the standard Malayalam that I studied.

What is 'their Malayalam' then? If you ask Kerala Jews in Israel, they will tell you that the language they speak is 'Malbarit',[12] or 'Tamil' or 'old Malayalam'. Many say that they speak "bad and broken Malayalam", and hesitate to converse in their 'broken' language. Having spent two years of documenting and studying their language, I can safely say that they speak a language variation of Malayalam, which is also a Jewish language, pretty much like Yiddish, Ladino and other Jewish languages that evolved during the thousand years or more of Jewish life in exile.[13] It is also Israeli Malayalam, for it is productive and used all through the past fifty-odd years of community life in Israel.

Now, the last speakers of Jewish Malayalam have a lot to say in 'their Malayalam'. Though they can transmit their ancestors' heritage in their mother tongue only to a certain extent, the cultural knowledge retained by Jewish Malayalam speakers like Yosi Oren and Zippora Daniel is still vivid and fresh. If this linguistic and cultural heritage is not documented now, it will be lost forever.

Upon realizing the importance of documenting Jewish Malayalam, I turned to Michael Glazer from the Ben-Zvi Institute in Jerusalem for support. However, financial support is insufficient for such projects. It was necessary to guarantee the participation

of dominant figures among the speech community. Since this documentation project started spontaneously out of the friendly interaction of a scholar and student of Malayalam with native speakers, the support of community members was natural and enthusiastic. Our collaboration was on terms of a mutual knowledge exchange: my scholarly skills and academic connections in exchange for their linguistic capacity and communal network of relatives and friends. It was, and still is, a project of give-and-take of knowledge and mutual appreciation.[14]

The workflow

The first practical thing to do for starting the documentation of Jewish Malayalam was to bring a digital recorder to the Malayalam classes and to take notes whenever somebody said something interesting, amusing or important for research. The class became a workshop; I was in charge of explaining the script and grammatical points, and Yosi Oren was in charge of channeling the stream of memories and associations into a coherent discussion of cultural themes, say Jewish holidays in Kerala or the peculiarities of the Jewish-Malayali cuisine. In that way, we collected and documented not only linguistic data, but also anecdotes, puns, jokes and proverbs.

However, that was far from being enough. Yosi Oren, Zippora Daniel, Miriam Dekel, Yosi and Malka Daniel and others kept on talking about other Jewish Malayalam speakers who live far away from Mesillat Zion, some of them quite old. They also expressed their wish to do more than preserving and documenting their language; they had the vision of educating the younger generations in the heritage of their ancestors. Therefore, together we initiated other activities regarding Jewish Malayalam, its preservation and documentation.

Oren happens to be an inspector on behalf of the Israeli ministry of agriculture. His work involves long journeys into remote villages in Israel for inspecting the animal feed of sheep, cattle and so forth. We used his working schedule to reach remote communi-

ties and individuals, and often other community members would join us. We designed a two-fold working scheme. For one, we reached individuals all around the country for interviewing them in Malayalam. Second, we arranged with the help of other community members communal meetings for spreading the news about the project in the form of public lectures.

Parallel to these activities with the community and for the community of Jewish Malayalam speakers, the academic community in Israel and abroad got involved in the recognition and study of Jewish Malayalam. In fact, this paper is one more attempt to attract the attention of scholars to the Jewish Malayalam language variation.[15] Additionally, it is an attempt to attract the attention of students and scholars in Kerala to the fascinating field of language documentation; to encourage others to do similar projects on the many variations of Malayalam that are currently undergoing a drastic change, which will finally result in the decline of Kerala's diverse linguistic and cultural traditions.

Archiving and cataloguing

Language documentation is an interdisciplinary field; it combines anthropology, linguistics, audio and visual media, archiving work, folklore, social work and more. The documenter of a language works in a team. No single person can master all the aspects of language documentation. Above all, the language documentation is done with the help of the community and for the interests of the community. It requires social sensitivity on part of the researcher, and linguistic awareness on part of the language workers. The speech community members should be aware of the importance and the benefits of documenting their language (or dialect), lest they loose interest in the project. Academic support to community publications and activities is one way to motivate the ongoing collaboration of community members and institutions.

An important aspect of language documentation is the open archive approach. The documenters of languages seek to help in

preserving the world's linguistic diversity for future generations. Since the digital media is simple to reproduce and distribute, it is important to assure unrestricted access to the archive and to enable the free flow of data for the benefit of scholars and research institutes. Moreover, while documenting, the documenter considers the widest possible range of research interests in the language and the community subject to documentation. There is no limit to the type of materials documented; they may be stories, casual conversation, family histories, songs and so forth. Data that may not be of much use in a certain field of study may be of use in another.

For rendering a digital archive accessible to as many scholars as possible, the documenter should also prepare a catalogue of the recordings with metadata that is elaborate enough on the one hand, and concise enough on the other hand. The recordings should be systematically numbered and detailed, with the names of the documenters, the participants and the place and time of the recording session. Some details about the contents should follow, say, casual conversation as opposed to a story session. Of course, a catalogue should be organized so as to fit the nature of the project at hand.[16]

In the case of the Jewish Malayalam documentation project, two major types of documentation formed the goal. My own interest was in the Jewish Malayalam language variation. A research associate, Jarmo Forsström, who studies the Kerala Jewish Hebrew reading traditions, joined the project.[17] Thus, we collected also samples of Hebrew recitals by Kerala Jews for studying their unique pronunciation and tunes. These recordings may prove useful for ethnomusicologists, folklorists and scholars of modern Judaism.

The catalogue of the Jewish Malayalam database is divided into four types of audio files. Communal and public occasions of prayer and para-liturgy in Hebrew are the subject of category A. Individual sessions of reading Hebrew scriptures are the subject of category B. Public meetings for discussing in and about Jewish Malayalam (such as the Malayalam workshop in Mesillat Zion)

are classified under category C, and home visits to individuals or couples for recording casual Jewish Malayalam are classified under category D. Since we had in mind various research interests as well as communal interests, we also took many stills photos and digitalized documents that people gave us. Later on, I added to the archive pictures and recordings of Jews and Jewish sites in Kerala. Thus, we have currently in the archive six types of files:

A – Communal gatherings of Hebrew recitals

B – Individuals reading Hebrew Scriptures

C – Public gatherings in and about Jewish Malayalam

D – Individual interviews at home

E – Stills photos of public occasions, Judaic artifacts and portraits in Israel

F – Stills photos of sites, public occasions and individuals in Kerala

G – PDF documents of manuscripts, field notes and documents

Since we feel that there is always room for more data, the Jewish Malayalam open archive is open for ingoing data as well; scholars and laymen may reproduce copies of digital data for their own purpose, while at the same time they are welcome to add data that they may have at their disposal, say family photos, documents or recordings. The idea is to have a dynamic working archive that will nourish more activities and involve as much as possible people. Otherwise, it will remain paralyzed, buried in the research institute without producing any advancement in the field of studying Kerala Jews or contributing to relevant fields of study.

Some samples of linguistic data

In what follows, I introduce some data in Jewish Malayalam currently available in the open digital archive.[18] The analytical framework I suggest is a classification of data into linguistic data,

speech genres and oral literary forms. Naturally, this analytical framework guides the selections of the examples. While demonstrating and analyzing data and contents, I refer the reader to the file number and the exact audio position (in minutes and seconds) of the examples.

Linguistic data helps in defining the peculiarities of Jewish Malayalam (JM) as opposed to standard Malayalam (M). These peculiarities, once defined, may be compared to other dialects in Kerala. Locating the place of JM on the dialect map of Kerala may further raise new insights regarding the history of Kerala Jews and their inter-communal relations through the ages.

Some of the initial observations in this regard, are as follows:

1. Phonological variations

Phonetic alternations occur, for example, between /ഴ്/ and /ത്/, as may be seen in തോതൻ, 'groomsman' (JM) as opposed to തോഴൻ, 'companion, friend' (M). This specific alternation is rather archaic, for contemporary JM speakers do not pronounce /ഴ്/ as /ത്/. It does occur, however, in jargon terms such as തോതൻ, and in JM written texts, such as nineteenth- and early twentieth-century notebooks with JM literature. This /ഴ്/ > /ത്/ alternation is typical of North Kerala dialects.[19] Its occurrence in JM suggests a historical connection with North Kerala, which must have had Jewish population in the past.

No less interesting is the hypercorrection of the alternation /ഴ്/ > /ത്/ into /ത്/ > /ഴ്/ . It too appears in mid-nineteenth century texts such as a Hebrew-Malayalam manuscript, where the Hebrew root 'to shine' (z.r.x) is rendered by ഉഴിക്കുക (< ഉദിക്കുക).[20] The hypercorrection /ഴ്/ > /ത്/ occurs also in the oral database, so far attested only in one lexeme കഴ (JM) for കഥ (M), 'story' (D32-Ed, 00:55). Does this mean that the North Kerala dialectical influence was still active during the time prior to emigration from Kerala?

2. *Morphophonemic variations*

The M accusative ending –എ is pronounced as –അ in JM, and, contrarily, the adjectival M ending –അ is pronounced as –എ in JM. See for example, എനിക്കൊരു കൊച്ചിന വേണം, 'I want a child' (D32-ED, 03:17). Moreover, the accusative ending –അ in JM may also serves as a genitive, for example: അവള വീട്ടില്, 'her house' (C8, 04:30).[21]

3. *Morphological variations*

The archaic dative ending –ഇക്ക് occurs after nouns ending in –അൻ, as in ഒരു മൂപ്പനിക്ക്, 'for one fellow' (C25, 03:04). The adverbial participle കൊണ്ട് (or ഓണ്ട് after the സംവൃതഉകാരം) replaces the adverbial participle ഇട്ട് in denoting the completion of an action in a series of actions, as in JM കൊച്ചിന്നെടത്തോണ്ടോയിക്കൊണ്ട് പറന്ന്... (= M കൊച്ചിനെ എടുത്തുകൊണ്ടുപോയിട്ട് പറന്ന്...), 'After taking the child, it flew away…' (D32-ED, 14:18). Similarly, the augment –ഇൻ may be attached irregularly to nouns ending in –അ, and subsequently loose the vowel –ഇ, for example, തോറാന കൈവിടല്ലേ, 'do not forsake the Torah!' (C27, 40:03).

Arguably, the phonological and morphological data depicts what Prof. Benjamin Hary calls 'displaced dialectalism', that is the retention of a dialectical feature typical of a certain area by a speech community that no longer lives in that area. According to Hary, this is one of the criteria for defining a Jewish language.[22] Prof Venugopala Panicker suggests, on the other hand, that retention of archaic features, or 'displaced dialectalism', is a feature of Malayalam language variations. For example, the present tense marker -അണ് as opposed to the standard M –ഉന്നു, is an archaic feature of Malayalam retained in the dialects (including Jewish Malayalam), as in ചെയ്യണ് versus ചെയ്യുന്നു.[23] Therefore, JM is a Jewish language as much as it is a dialect of Malayalam.

4. *Hebrew components*

Like other Jewish languages, JM contains Hebrew (H) loanwords. However, while some of the Hebrew loanwords may have been used before emigration from Kerala, many more Hebrew loanwords must have become a part of the lexicon as a result of the influence of modern Hebrew. See for example the expression, അവന് സമ്മെഅഖായി, 'he became glad' (D32-ED, 06:36), with the H loanword *sameax*, 'glad', constructed with the M auxiliary ആയി, became', to denote 'became glad'. It is difficult to say at this stage of the research whether this loanword became part of the JM lexicon before or only after migration.

Often, it is possible to determine whether a certain H component is an archaic or a modern feature. For example, the expression in JM സൂറ എല്ലാം പോയി, 'all your beauty is gone!' (C8, 34:50-37:00) is an idiom based on the H loanword *tsura*, 'form', which underwent a semantic shift to denote 'beauty'. It is difficult to imagine that such a semantic shift have occurred in modern Israel, where the H word *tsura*, 'form', is never used to denote 'beauty'. In fact, in Modern Hebrew slang it may even denote ugliness or negativity.[24] Contrarily, in many Indian languages the Sanskrit (S) loanword രൂപം denotes both meanings 'form' and 'beauty' as sharing the same semantic field, so such a semantic shift in JM seems natural in the Indian linguistic context. Furthermore, the incorporation of loanwords in idiomatic expressions suggests their relatively early entrance to the lexicon. When a H loanword occurs in an idiom, it was possibly adapted into JM before migration to Israel.

Similarly, we can determine whether a certain H loanword became a part of the lexicon only after migration. Such is for example the discourse marker ബസ്സോഫ്, 'finally', which is used in conversational Modern Hebrew. The same word may appear in old Hebrew as well, but in its primary meaning 'in the end', rather than as a discourse marker. Since in JM it is used as a discourse marker, parallel to the usage in conversational modern H, we can safely assume that this H loanword is a relatively late borrowing.

Concerning the H component, there may be some interesting points of comparison with Muslim dialects. For example, both Muslims and Jews use a Semitic loanword with the auxiliary ആയി to construct the idiom referring to the death of a coreligionist. In the Muslim dialects, it is മയ്യത്തായി, and in JM it is ശാലോമായി. There may also be Modern Arabic influence on Arabic Malayalam, for example, the use of the interjection *yalaa*, 'come on', is a modern usage adapted by Kerala migrants in the UAE. Surely, if we examine Arabic-Malayalam treating it as a Muslim language, we may find many parallel features to Jewish Malayalam as a Jewish language, while at the same time both may be regarded as dialects of Malayalam.

5. Lexical variations – jargon terms

As a language variation, JM has its own peculiar jargon. Apart from H loanwords, the JM jargon includes items in M, in Sanskrit or in Tamil loanwords, which denote certain lexical items that are peculiarly Jewish. For example, the term for a rabbi, or religious leader, is മോല്യാര് (C6, 25:50), derived from the M മുതലിയാർ, 'a leader'. Interestingly, also Muslims have a similar jargon term in a very similar sense, only that theirs is a slightly different derivation with a slightly different meaning, മുസലിയാർ, 'A Muslim religious guide'. I heard an elderly Arabic-Malayalam speaking woman pronounce it മൊയ്ല്യാര്, almost as JM speakers pronounce it in Israel today.

Another interesting jargon word is the lexeme denoting the fasting day commemorating the destruction of the ancient Jewish temple, ശീരിയ ദിവസം. It may be a Tamil loanword, taking the root ചീരു, 'to destroy', in a M past relative participle form to modify the Sanskrit loanword *divasam*, 'day'. Arguably, this is a relatively old formation in JM, for loanwords from Tamil are archaic even in the JM literature.

For the present discussion, the above examples for linguistic data found in the JM language documentation database will suffice. Surely, one of the aims of a language documentation project is to compile a grammar and a lexicon for the language under investigation. Such a compilation will contribute to the study of the linguistic diversity of Jewish languages and of Malayalam language variations at the same time. Let us turn now to investigate the contents from a folkloristic perspective.

Speech genres – nicknames, idioms and taunts

In the beginning, we were very eager to find folktales, a form of traditional heritage that was hardly documented in Hebrew and English, let alone in JM.[25] Usually the response was, "Oh, you should have come ten years ago—my mother/grandmother knew so many stories, but I don't remember anything." However, the nature of the findings made it clear that if we insist on recording the folktale genre, we may frustrate not only ourselves as documenters but also our interlocutors as native speakers, and cause them to loose confidence in their linguistic competence. We broadened the scope of our documentation to any form of oral literature and speech genres, be it a proverb, an anecdote or a dirty joke. In this way, we managed to salvage the remnants of a vibrant speech culture that is distinctly Jewish and distinctly Malayali at the same time. We finally did manage to record quite a few stories, which will be discussed in more detail below. In the following section, some forms of conversational or speech genres are presented.

Speech genres are stylistic forms of daily speech used during casual conversation such as rejoinders, idioms, nicknames and taunts.[26] The scope of these speech genres is huge and still largely unexplored. Their nature is more pragmatic than the oral literary forms, though they too involve stylistic and structural features, while the oral literary forms in turn can be pragmatic. In a way, speech genres are a form of speech acts,[27] and the terms 'speech genres' or 'conversational genres' are useful in distinguishing these forms from the more stylistically rigid short literary forms such as the proverb and the joke.

In language variations, speech genres may contain peculiarities of the speech community and betray its sense of communal integrity. For example, nicknames and *blaison populaires* are often the products of anecdotal knowledge and even a family or community history. There are somewhat trivial nicknames like കാലൻ എഫ്റായ്യിം, 'long-legged Ephrayim' (D29, 07:25) and സീർക്ക യോസേഫ്, 'Vinegar Joseph' (G1),[28] which denote a certain physical or occupational traits like being a tall person or a vinegar vendor. Similarly, *blaison populaires* like മാളക്കാർ, 'the Mala People', denote that a certain group of people originated from a certain place.

Some nicknames and *blaison populaires* encapsulate intriguing communal ethno-history. For example, the same മാളക്കാർ are also nicknamed പലാശക്കൂട്ടം, 'The Polish Folk' (C35b, 01:09:02), for it is said that they have a common Polish ancestor who migrated to Kerala. A certain family bears the *blaison populaire* പാമ്പ്, 'snake' (C6, 00:42), that Yosi Oren explains as a loan translation of the H *notrikon* N-X-Sh, or, with vowels, *naxash*, 'snake'. The initials of the *notrikon* stand for three H words: *Niduy*, 'banishment', *Xerem*, 'excommunication', and *Shamta*, 'curse'. According to the story, in the nineteenth century a certain family from Chennamangalam was involved in a shameful scandal of sexual offense and infanticide, which resulted in the banishment of the whole family from the community.[29] The banishment was of the severest form, compounded of the threefold excommunication act, the initials of which compose the *notrikon* N-X-Sh, 'snake' or പാമ്പ്.

Idioms and taunts in JM often involve the H component, while expressing in their usage a typical Malayalam performative function. For example, the idiom cited above, സൂറ എല്ലാം പോയി, 'all your beauty is gone!' (C8, 34:50-37:00), is used by an elderly woman to taunt a younger female relative for becoming darker or skinnier, parallel to the Malayalam taunt നിറം എല്ലാം പോയി (you became darker!) or ക്ഷീണിച്ചു പോയി (you became too skinny!). Similarly,

the taunt എടാ മെശുമ്മാത്, 'you are a villain!' (G1) is combined of the M derogative use of the vocative pronoun എടാ and a H loanword which underwent phonetic and semantic shifts, മെശുമ്മാത്, 'villain' (< *meshumad*, 'a convert', literally: 'one who is destroyed').

Some remarkable idioms in JM involve a similar type of linguistic and cultural integrations. For example, the idiom ഖബ്ബൂറിന്റെ കട്ടൻകല്ല് (G1), 'a rough stone of a grave', is used in the same way the M idiom മാങ്ങത്തൊലി, 'mango skin' is used to pass judgment of something or someone as 'worthless'. The H loanword, ഖബ്ബൂറ്, 'grave', is borrowed to serve in an idiom of a typically M usage. Similarly, the idiom ആലെഫിന്റെ വക്കും അറിയാമ്പല്ല (അറിയാൻ പാടില്ല) (C31a, 16:58; C8, 31:44-34:23), 'does not know even the edge of Aleph', denotes an illiterate person. While it refers to illiteracy, it is, at the same time, evidence for the traditional study of H in Kerala. Note the colloquial contraction അറിയാമ്പല്ല of the more standard M form അറിയാൻ പാടില്ല.

Short forms – proverbs, riddles and jokes

Jewish Malayalam speakers in Israel remember several types of short oral literary forms—proverbs, puns, jokes, anecdotes, nursery rhymes and more. Interestingly, speakers, regardless of their competence, share a certain 'division of labor'. Some speakers tend to remember a certain genre more than other genres, so that a certain speaker may be pointed at as an expert on, say, riddles. It is also noteworthy that oral literary genres have their own terminology in JM, at times in accord with the general M terminology, say ചൊല്ല് for proverbs, and at times deviating from it, for example, the term മുട്ടുകത for riddles.

Most proverbs in JM are well-known M proverbs spelt out in colloquial form and structure. Some noteworthy proverbs hint at a peculiar Jewish tradition that may have been richer in older times. For example, the proverb കാലന്റെ പേറെ[30] പോയാലും യൂതന്റെ പേറെ പോവല്ലേ, 'better follow a demon rather than a Jew' (C31a, 58:55; C10, 06:50), is probably known only to Kerala Jews. This

proverb is pronounced whenever a community member cheats others. There are quite a few anecdotes told within the community about the cunningness of Jewish merchants, often regarding a grandfather or a relative of the narrator. This proverb echoes a self-stereotype, which, as far as I know, does not reflect the attitude of Keralites towards Keralite Jews. It seems that the latter delight in anecdotes about their ancestors' mercantile cunningness, and whenever this proverb is used, it is used as a self-criticism of a self-projected stereotype.

Another interesting proverb is പറുകുഞ്ഞ് പുലിക്കുഞ്ഞ് സവേലി വരുമ്പ വളിക്കുഞ്ഞ്, 'a Parur lad is a tiger cub; whenever he reaches an assembly, he becomes a little fart' (C31a, 53:12). This proverb still delights JM speakers in Israel, for it expresses inter-communal rivalries over prestige retained even today in Israel. The proverb is explained as a token of the pride of Parur Jews. However, it seems that like the previous proverb, it is self-criticism of a self-projected image. Contemporary M speakers from Parur use an almost identical proverb: പറുകുഞ്ഞ് പുലിക്കുഞ്ഞ് സബേൽ വരുമ്പ എലിക്കുഞ്ഞ്, 'a Parur lad is a tiger cub; whenever he reaches an assembly, he becomes a little mouse'.[31] One difference between the two proverbs is in the phonetic presentation of the Sanskrit loanword സഭയിൽ: സവേലി in JM and സബേൽ in contemporary M. But more striking is the difference in the 'punch line'; the JM proverb is not at all 'politically correct'; in fact it is on the verge of being a joke, comparing the proud lad—the tiger cub from Parur—to a fart, where the contemporary M proverb compares him to a mouse (which also rhymes with 'tiger': പുലി-എലി).

The process of producing variant forms closely related with the development of a language variation is peculiar to a distinct communal entity. See for example a riddle pronounced by Sara Moshe, whom Yosi Oren introduced as an expert on M riddles: ഒരുമ്മ വേറ്റെ[32] ഒരുപാടു മക്കൾ ഉണ്ട്. അവരിക്ക് എക്കത്തിനുന്തൊപ്പി, 'there are many children born to one mother; all of them wear a hat/skullcap' (D10, 06:18). Note that in JM, the word തൊപ്പി also

means a skullcap, which in contemporary Israel is a rather small and round, usually crocheted, head cover, also known as *kippah*. This JM riddle corresponds with the standard M riddle (as given in printed riddle collections) ഒരമ്മയുടെ മക്കൾ എല്ലാം തൊപ്പിക്കാര്,[33] 'All the children of one mother wear hats'. There are some noteworthy differences between the JM and the standard printed M riddles.

First, the difference in phrasing is a matter of stylistic choice of a performer as opposed to a textual editor. Sara Moshe prefers a dramatic syntactic setting; she introduces the subject of the riddle, the many children born to one mother, and then proceeds to 'hit' (മുട്ടു) the hearer with the riddling section, where the hint for deciphering the metaphoric relations of mother-children with the solution of the riddle is given—the skullcap (or hat). The editor of the riddle prefers a condensed version, where the children of one mother all have hats. The difference in style finds its expression in the intonation as well, practically impossible to transmit in writing. Sara Moshe stretches the words in the first part emphasizing soft voiced sounds as nasals and labial liquids /മ്/, /വ്/, /പ്/, /ണ്ട്/, and 'hits' the hearer with a short staccato of hard stops /ക്ക്/, /ത്ത്/ and /പ്പ്/.

Second, the choice of lexemes is guided by the regional language variation that the performer uses as opposed to the standardized language that the textual editor uses. The peculiar lexicon and morphology of JM is apparent; Sara Moshe uses the lexeme ഉമ്മ for അമ്മ, and the morphology അവരിക്ക് for അവർക്ക്. Note also the peculiar regional formation എക്കത്തിനും for ഒക്കെ, which reflects an archaic nominal formation of the verbal root underlying both forms, ഒക്കം (< ഒക്ക്-), to which the dative marker is added.

Third, the solution for the riddle is not too transparent. While the textual editor and some contemporary M speakers to whom I presented this riddle, think of a betel nut as the solution, Sara Moshe has in mind a coconut, or in her words: നമ്മുടെ നാട്ടില് തേങ്ങക്ക് തൊപ്പി ഉണ്ട്, 'in our homeland (Kerala) coconuts have skullcaps'.

Her association is based on her experience in Israel, where JM speakers refer to the modern Israeli skullcap by the word തൊപ്പി. A contemporary M speaker in Kerala has a different picture in mind, of a head cover that is larger relative to the head. Thus, the adequate solution for Sara Moshe's riddle is the coconut, with the cap relatively small compared to the size of the husk, while contemporary M speakers imagine a betel nut, with the cap relatively large compared to the husk.

The JM jokes currently available in the database are mainly of an anecdotal nature. Most of them revolve around the linguistic tension between M and H. See for example the following joke, where the first speaker is an elderly JM speaking woman. Yosi Oren told this joke in two separate occasions; in the first occasion, he was telling it to Zipora Daniel, who is a few years older than him. In that instance, the elderly lady in the joke was asking about the name of a newly born female baby. In the second occasion, I was eliciting the joke for recording it. Then, the elderly lady in the joke was asking a young Israeli girl of a Keralite origin for her own name. The joke (D25, 00:33) runs as follows:

Elderly lady: മോളേ പേരെന്താണ് മോളേ?

Young girl: എന്റെ പേര് അറിയേല.

Elderly lady: എന്തറിയേല മോളേ, അത്...മോളേ... അപ്പന എനിക്കറിയാല്ലോ!

Young girl: ഓ! എന്റെ പേര് അറിയേല.

Elderly lady: എന്ത് നീ പറയണ്....[34]

The joke expresses the tensions between generations, between modernity represented by the Modern H name Ariela, and traditionalism, as represented by the non-standard colloquial M phrase അറിയേല (< അറിയില്ല).

Miriam Dekel's repertoire is composed mainly of nursery rhymes. She often recalls the affectionate bond she had with her grandmother, who, like many of the elderly community members

who immigrated to Israel, found it difficult to communicate in spoken Modern H. They went on speaking in JM with their children and grandchildren, and it happens ever so often that people like Miriam Dekel attribute their knowledge of JM to their grandparents, especially to their grandmother. Here is one of the nursery rhymes that Miriam Dekel often recalls (G1):

ഇടി കുടുങ്ങണ്. മഴ പെയ്യണ്.

മാമ്മിക്കാക്കാടെ മോൾ കുളിക്കണ്

എന്തില് കുളിക്കണ്? ചെമ്പിൽ കുളിക്കണ്.

എന്തില് തോർത്തണ്? പട്ടോണ്ട് തോർത്തണ്.

പട്ടാണി വന്നോണ്ട് തട്ടിക്കൊണ്ടുപോയി![35]

As the name Mammikkakka in the second line suggests, the song may have had its origin in a Muslim community. As far as I am aware of, Mammi is a personal name peculiar to Muslims (< Muhammad). However, the function of the song as a nursery rhyme in the Jewish community reveals the workings of a multi-communal pluralist society. The song retains its Muslim identity conveyed by the personal name Mammi and the (foreign) Muslim caste name പട്ടാണി. Notwithstanding, it is easily adjustable for alerting a young Jewish girl against the hazards of exhibiting her sexuality, which is hinted by the references to a thunderstorm and to taking bath. Furthermore, the linguistic register too makes JM speakers feel at home when they hear this song. The kinship term കാക്ക is common as an honorific pronoun also among the Jews. Though it may be difficult to confirm, the colloquial features conveyed by the present suffix -അണ് (-ഉന്നു) and the form വന്നോണ്ട് (parallel to M വന്നിട്ടുണ്ട്) were a part of the song already before JM speakers borrowed and transmitted it. They may have liked it because it felt like one of their 'own'.

For the sake of comparison, let us examine a peculiarly Jewish nursery rhyme that many JM speakers still recall having their mothers singing it to them at bedtime (C27, 39:44). This nursery

rhyme is a verbatim translation of a biblical verse (Proverbs, 1:8). Notwithstanding the adherence of the song to the prestigious 'high culture' conveyed by quoting the Hebrew scriptures, the Malayalam parts imbibe the same colloquial features of a language variation that give the colloquial twist to the Muslim loan nursery rhyme demonstrated above. For the sake of Malayalam speakers who are uninitiated into H, the H lines are presented with grammatical gloss.[36]

shema	*beni*	
Listen-IMP	son-1SG-GEN	എന്റെ മകനേ നീ കേള്
musar	*'avixa*	
morals	father-2SGM	നെന്റെ വാവാടെ സിട്ട
ve-'al	*titosh*	
CNJ-NEG	abandon-IMP	
torat	*imexa*	
Teachings-OBL	mother-2SG-F	

നെന്റെ ഉമ്മാട തോറാന കൈവിടല്ലേ?

ശാദ്ദായ് ചാച്ചിക്കോ മോനേ[37]

`This short bilingual piece is recited in a recitative tune similar to the Kerala Jewish synagogue recitals. It may have had its origin in the male-oriented *tamsir* verbatim translations, which were produced in the study hall in the synagogue (ഓത്തുമാടം or പള്ളി മാടം), possibly during the seventeenth century.[38] Interestingly, a typical verbatim translation becomes a nursery rhyme with its own distinct performative function as explicitly conveyed by the last line, "Go ahead and sleep with God (ശാദ്ദായ്), my son!" The divine name, ശാദ്ദായ്, functions like a verbal talisman to afford divine protection for the child during sleep, a perilous state of being close to death. Note the peculiar colloquial features conveyed by the Jewish kinship terms വാവ and ഉമ്മ and by colloquial formations such as തോറാന (M തോറായെ), ഉമ്മാട (M ഉമ്മയുടെ) and so forth.

This bilingual nursery rhyme demonstrates a phenomenon in JM literature, which I refer to as 'translation songs' that are free paraphrases of H liturgy or para-liturgy adapted into Malayalam for performance during life-cycle events. On the one hand, Jewish men transmitted and produced verbatim translations of sacred H texts, liturgy and para-liturgy. Their translation tradition aimed at didactic purposes forming the syllabus of the H study hall. The translation songs, on the other hand, were transmitted by women for performative aims, such as affording magic protection to the child before sleep or entertaining the newly-weds during the marriage festivities.

Stories and folktales

As already mentioned above, we, the documenters, were eager to find stories in JM. One of the first communal sessions was organized during the yearly gathering of approximately two-hundred community members in a beach resort on the shores of the Dead Sea. Men and women were invited to participate in a story 'competition', where the best storyteller was to be declared. Unfortunately, the organizers scheduled the competition for Saturday morning, when it is forbidden to use electricity, including a recording device. However, approximately sixty people attended this function, eager to listen to stories in JM. Only a few people, mainly women, proved to be competent in telling stories in JM. Though we could not record at the time, we managed to locate two talented storytellers living in Mesillat Zion, Tamar Abraham and the late Yokheved Elias.

It is noteworthy that JM speakers have two terms denoting a story; one term is the M term കത (< കഥ), which some speakers pronounce as കഴ.[39] The other term is a H loanword, മാസ (< *ma'asiya*). The term മാസ denotes a Jewish story, known in the secondary literature as the Jewish ecotype. The late Yokheved Elias was an expert in telling മാസ type of stories.[40] We managed to collect several of her stories before her untimely death last year.

Another storyteller who tells Jewish stories (മാസ) is Esther Abraham from the village of Nevatim.[41] Their മാസ stories are too long and intricate to be treated in the present discussion. We hope to publish them in a bilingual Hebrew and Malayalam publication in the near future.

Tamar Abraham tells കഥ story types, which she sometimes terms *sippur*, a H loanword, possibly coming into use after migration. Two of us went to her house in Mesillat Zion, Yaela Cooper, an Israel-born JM speaker, though not very fluent, and I, who can follow standard M (to a certain extent), but find the JM language variation difficult to understand. Both of us fell short of understanding Tamar's story to its fullest, so her narration is interrupted by questions or simply sounds and looks of confusion, to which she answers in H briefly.

Before examining one of Tamar Abraham's stories, a word on transcribing spoken Malayalam is in place. The ideal transcription would be in IPA, representing the most subtle features of phones and allophones, as well as non-verbal utterances of surprise, consent, hesitation, confusion and so forth. Some particularly pedantic transcribers may also adapt special symbols for breaks in speech and intonation patterns. In any case, whatever technique of transcription is adapted it is but a reduction of the audio version, which is, in turn, a reduction of the living context of the speech event. For the present discussion, the Malayalam script seems the most adequate, for it is flexible enough to represent the colloquial usages of the narrator. Consider that the aim is to reproduce the narrative flow with no editing, though I do add punctuation marks for clarity.

It is important to note that as I am the 'outsider' in these sessions, for JM is not my mother tongue, I tend to interfere as less as possible lest the narrative flow be interrupted. A more qualified listener, a person from the community with better competence in understanding JM, is indispensable. Yaela is one such good listener; but she is not acquainted with certain terms and usages that do not

recur in the context of Israeli life in JM, such as the Hindu and Christian kinship terms for 'father'. Therefore, I noted down in brackets the breaks in the narrative flow, whenever Tamar Abraham stops to explain terms to Yaela.

തത്തമ്മ, ഒരു രാജ്യത്തേന്ന്, അത് ഖോറേപ്പും...[42] മഴയും വെയിലും വർന്ന സമയത്ത്, അത് ചൂടു സ്തലത്തേക്കി പ്പോരും, മഴ പെയ്യുമ്പ. അവിടെ ചൂട് ആവുമ്പ മഴന്ന[43] സ്തലത്തേക്കി പോകും. അങ്ങനെ ഖയ്യിം.[44] അത് ആയാ അവിടെ ഒരു ആല് മരം, ആല് മരത്തേണ[45] തത്ത ഇരിക്കുന്നത്. അപ്പ ചോയിച്ചി ... അതൊരു സീപ്പൂറ് [46] വേണല്ലോ? അപ്പ ചോയിച്ചി, നീ എവിടുന്ന് വന്ന് തത്തേ? അത് തത്ത പറഞ്ഞി, ഞാൻ വന്നതാ ആല് മരത്തേന്ന് ഞാൻ വന്നുള്ളൂ, ആലു വെട്ടുമ്പ നീ എവിടെ ഇരിക്കും? ആലു വെട്ടുമ്പ ഞാൻ എവിടെ ഇരിക്കും? കൂവളപ്പൊത്തിലിതിലിരിക്കും. [Tamar explains in H what is കൂവളം, and what is പ്പൊത്ത്.] ഞാൻ അവിടെ ഇരിക്കും. അന്തി ഇരിക്കുമ്പ നീ എന്തേയ്യും? ഞാൻ കുളിക്കും, കുളിച്ചോണ്ടു അതിന്റെ ഉള്ളിൽ കേറീരിക്കും. അപ്പ, നീ, കൂവളം വെട്ടുമ്പ നീ എന്തേയ്യും? ആവേ, ഞാൻ ചന്ദനം, മരവെന്ന് പറഞ്ഞതിന്റെ മറ്റേതി പോയി ഇരിക്കും. [Tamar clarifies in H that ചന്ദനം is another kind of tree] ചന്ദനംമരത്തേതി ഞാൻ പോയി ഇരിക്കും. അപ്പോ ചന്ദനം വെട്ടുമ്പ നീ എന്തീയ്യും? ഞാൻ അച്ചന്റെ മടിയില് പോയിച്ചിരിച്ചിരിക്കും. അച്ച ന്റെന്ന് അച്ചൻ, അപ്പൻ [Yaela asks, അച്ചൻ ആര്?; Tamar: അപ്പൻ, ആബ്ബ][47] അച്ചന്റെ മടിയില് പോയിച്ചിരിച്ചിരിക്കും. അപ്പ അച്ചൻ മരി ക്കുമ്പ നീ എന്തേയ്യും? അമ്മ മടിയില് ഞാൻ കരഞ്ഞിരിക്കും. അമ്മ പോകുമ്പ നീ എന്തേയ്യും? നീ, അമ്മ ചത്തുപോവുമ്പ? ഞാൻ ആകാശം നോക്കി പറന്നു പോകും. ആകാശം നോക്കി പറന്നാ, ആകാശം വീഴുമ്പ നീ എന്തേയ്യും? അത് അന്നാലോ എന്നുടെ കറമ്മ ദോഷം [Yaela: എന്റെ...? Tamar, forcefully] അന്നാലോ എന്നുടെ കറമ്മദോഷം! എന്റെ ദോഷം! [At this point, we all switch to H explaining കറമ്മദോഷം as fate, *goral*.][48]

This story is a prose adaptation of a well-known folksong in the form of a dialogue between a speaker and a parrot.[49] Tamar may be unaware of the popular song, but this is quite unlikely. It is more probable that in our eagerness to hear stories, she improvised a story based on a folksong she knew very well. Indeed, she tells

this story after she exhausts two or three stories about elderly fathers tricking their ungrateful sons to take care of them, which form the basis of her repertoire as a storyteller.

Before we continue to examine her narration more closely, let us have a look at the folksong as it appears in a published booklet,[50] arbitrarily purchased from a small roadside Sunday vendor near Calicut:

എവിടിരിക്കും

എവിടെന്നെവിടെന്നു വരുന്നു തത്തേ
ആലുവാ വയലീന്ന് വരുന്നോ തത്തേ

അവിടത്തെക്കഥകളേപ്പറഞ്ഞീടാമോ തത്തേ
അവിടത്തെ നെല്ലെല്ലാം പൂവും കായും

വയലെല്ലാം കൊയ്യുമ്പോളെവിടിരിക്കും?
വരമ്പത്തുവരമ്പത്തു കളിച്ചിരിക്കും

വരമ്പെല്ലാം കിളയ്ക്കുമ്പോളെവിടിരിക്കും
ചന്നനമൂട്ടീലും ചമഞ്ഞിരിക്കും

ചന്നനം മുറിക്കുമ്പോളെവിടിരിക്കും?
അമ്മച്ചീമടിയിലും ചിരിച്ചിരിക്കും.

അമ്മച്ചീമരിക്കുമ്പോളെവിടിരിക്കും?
അപ്പച്ചൻ മടീയിലും കരഞ്ഞിരിക്കും.

അപ്പച്ചൻ മരിക്കുമ്പോളെവിടിരിക്കും?
മാനത്തു നോക്കിപ്പറന്നു പോകും.[51]

As is evident, there are several similarities between the story and the above quoted song. The motif of the parrot is central in both; the formulation of a question-answer dialogue centering on the dwelling place of the parrot is identical; the topics of the three last verses are identical to three questions of the story. However, this song, or possibly another telling of it, becomes something else in its adaptation by Tamar into a story.

One of the reasons for selecting this story as an example is for the transparency of the ecotypification processes it betrays. Tamar opens her narration with the phrase ഒരു രാജ്യത്തേന്ന് (രാജ്യത്തിൽനിന്ന്), 'from one kingdom', a formulaic expression signifying the opening of many tales and stories. Note that this phrase is inserted in a somewhat disjoined manner. Tamar hesitates at this juncture, as the three dots depict; she has to adjust the generic pattern and to stick into a JM narrative. Since her generation of JM speakers converses in H with their children and grandchildren, it takes her some time to adapt to speaking in JM to Israelis. Thus, when she presents the settings of the plot—the wandering of the protagonist, the parrot, during the change of seasons—she first picks up the H word ഖോറേപ്പും (winter and…), which stands for the cold season in Israel. However, while some of our interviewees found it difficult to switch from one language to another, resorting time and again to H, Tamar is one of the JM speakers who needs little encouragement. She immediately switches back into the JM narration.

Contrarily, the next H loanword she uses smoothly fits into the narration. After she fixes the settings for her pseudo-plot—a parrot wandering with the change of seasons from a hot place to a rainy place and vice versa—she summarizes it with the JM phrase അങ്ങനെ ഖയ്യിം, 'like that it lived'. Here the loanword ഖയ്യിം, 'life', is more deeply embedded in the narration, forming an integral part of the linguistic register, unlike the previous occurrence, which was immediately corrected to the parallel M terminology. This is an example of the level of integration of some H components into JM as opposed to others. The more deeply embedded components, like the lexeme ഖയ്യിം, may very well have functioned as loanwords in JM also before migration to Israel. This may be felt by the way such lexemes are used and may be further supported by comparing them with linguistic evidence regarding the pre-migration JM linguistic heritage. The lexeme ഖയ്യിം is used in the jargon terminology for 'cemetery', ബേതായ്യിം (ബേത് + ആ + ഖയ്യിം), literally, 'house of the living'.

Tamar proceeds confidently to tell of the parrot settling on a banyan tree, and then she must perform yet another adjustment of the folk song into narration. The song is constructed in the form of questions and answers with no plot, characters, events or even an implicit narrator. Tamar realizes this as she begins the series of questions and answers, അപ്പ ചോയിച്ചി..., 'then [someone] asked…'. She stops for a moment, because in fact she has no character to ask the questions, so she turns to her audience (us), partly for maintaining the narrative flow, and asks a rhetorical question, അതൊരു സിപ്പൂറ് വേണല്ലോ?, 'it is a story you wanted to hear, right?' Having established the generic definition, she proceeds with the questions and answers, leaving the dialogue pattern of the song almost intact. Thus, only the opening part of the song requires adjustment, merely impinging on the verbal structural level.

Naturally, there are other signifiers of the generic adaptation expressed by the tone of speech, change of voice and style of recitation; while the song is recited in a monotonous level according to a certain tune, the storyteller has to change the tone of voice, to enact the voices of an inquirer and the parrot. This bears implications on the nature of the utterance. In her narration, the way she tells it and the way she concludes it, the song becomes a sad account of human predicament—loosing one's refuge, staying alone in the world and being subject to the mischief of fate. In fact, the subject of helpless elderly people in need of manipulating their children for guaranteeing their support in old age was pervading the stories she told before this one. This somewhat improvised narrative acts upon the same subject, though unconsciously so.

Lastly, the end of the story too deviates from the folksong, progressing towards the story structure. In the printed edition, the series of questions ends with the parrot's answer that it would fly towards the sky. Tamar adds one more question, with an answer that serves as the 'punch line' of the story: അന്നാലോ എന്നുടെ കറമ്മദോഷം! 'then, this is my ill-fate!' While the song finds its resolution of the chain questions in the parrot flying to the sky, the

story needs a stronger resolution for its conclusive moral, that one cannot escape one's fate.

Conclusion

The materials presented above are merely a fragment of the findings contained in the digital database. We plan to present before the academic public and the Kerala Jewish community in Israel a bilingual publication—in Malayalam and Hebrew—of the oral literary heritage preserved in the JM database. In this way, we wish to reciprocate the contribution of the community by producing a tangible representation of their linguistic and cultural heritage.[52] We also hope to encourage community members, especially those who were active in the documentation project, to engage in further studies and activities. Yaela Cooper currently guides and organizes the Malayalam workshop in Israel, yielding more and more recordings and reaching out for more people of various communities.

Naturally, we are all deeply committed to the scholarly world in Israel and in Kerala. Viewed in their wider context, all the elements discussed in this paper—from linguistic data, through speech genres to oral literary forms—depict what Zacharia defines as cultural hyphenation.[53] Listening to the smallest details of Jewish Malayalam shows the workings of the hyphenation processes; they may be seen on the level of grammar and lexicon or on the level of genres, contents or verbal structures. Surely, similar studies of other communities in Kerala may reveal much more in this regard. Another publication is planned for presenting in English the major findings of the documentation project regarding grammar, lexicon and oral literary forms.

I hope that the above description of the Jewish Malayalam language documentation project and the analysis of the findings will convince contemporary Malayalam scholars that similar language documentation projects of Malayalam language variations are a desideratum. One may object the definition of Jewish

Malayalam as a Jewish language, or even argue that it is simply a Malayalam dialect. However, the findings of the project cannot be dismissed as redundant to the understanding of the Jewish community of Kerala, past and present. Moreover, the analysis of the contents of the database is relevant to Malayalam and Kerala studies as well. Though Malayalam language is well documented in literature and in grammar text books, the Malayalam language variations rarely receive the attention they deserve. As already mentioned in the introductory section, the occasional annotated publications of regional literatures of certain communities are good evidence of the decline in the degree of intelligibility and of linguistic diversity relative to the previous generations of Keralites. Unless the voices of the older generation of speakers of Malayalam language variations are recorded, in a generation or two much of their linguistic heritage will be lost. It is the challenge of our generation of scholars of language and culture to collect, document and publish these oral treasures before they are washed off by the gushing current of modernity and globalization.

Notes

[1] http://www.hrelp.org/

[2] R. E. Asher, "Language in Historical Context", in: *Language in South Asia*, ed. Braj B. Kachru, Yamuna Kachru and S. N. Sridhar. Cambridge: Cambridge University Press, 2008: 31, 47 n. 27)

[3] For the theoretic and concrete pragmatic approaches of language documentation, see Nikolaus P. Himmelmann, "Language Documentation: What Is It and What Is It Good for?", in: Jost Gippert, Nikolaus P. Himmelmann and Ulrike Mosel, eds., *Essentials of Language Documentation*. Berlin: Mouton de Gruyter, 2006. pp. 1-30.

[4] Asher, "Language in Historical Context" (op. cit.), 40. See also E. R. Asher and T. C. Kumari, *Malayalam*, London: Routledge, 1997: xxiv.

[5] Asher and Kumari, *Malayalam* (op. cit.), xxv.

[6] Jewish Malayalam gained scholarly recognition in the past few years. For some initial and brief studies recently published see Ophira Gamliel, "Jewish Malayalam", in: *International Journal of Dravidian Linguistics* 38 (2009), pp. 147-175; "Oral Literary Forms in Jewish Malayalam", in *Journal of Indo-Judaic Studies* 10 (2009), pp. 47-60; "The Hebrew Component in Jewish Malayalam", in: *The Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics* [forthcoming].

[7] Some major publications regarding Jewish Malayalam songs are as follows: A. I. Simon, "The songs of the Jews of Cochin and their Historical Significance" in: *Bulletin of the Rama Varma Research Institute* 13 (1947); P. M. Jussay, "The Song of Evarayi", in: *Jews in India*, ed. Thomas A. Timberg. New York: Advent Books, 1986; "The Wedding Songs of the Cochin Jews and of the Knanite Christians of Kerala", in: *The Jews of Kerala*, Calicut: Calicut University, 2005, pp. 118-128; Ruby Daniel and Barbara Johnson, *Ruby of Cochin: An Indian Jewish Woman Remembers*. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2002 [1995], pp. 123-190; "Till the Women Finish Singing: Historical Overview of Cochin Women's Malayalam Songs". In: Journal of Indo-Judaic Studies 4 (2001) pp. 7-22. The most extensive publication of fifty-two Jewish Malayalam songs is Scaria Zacharia and Ophira Gamliel, ed. and tr., 2005. Kaarkuzhali – Yefefiah – *Gorgeous! Jewish Women's Songs in Malayalam with Hebrew Translations*. Jerusalem: Ben-Zvi Institute.

[8] For studies based on fieldwork with Kerala Jews in Israel and in Kerala, see Daniel and Johnson, *Ruby of Cochin*, op. cit; P. M. Jussay, *The Jews of Kerala* op. cit.; Marcia Shoshana Walerstein, *Public Rituals among the Jews From Cochin, India, in Israel: Expressions of Ethnic Identity*. PhD Dissertation, University of California, 1987; Stuart B. Moskowitz, *The cochini Transformed: Emerging Ethnic Identity among South Indian Jews in Israel*. PhD Dissertation, Catholic University of America, 1986; The Ben-Zvi Institute keeps copies of notebooks and manuscripts collected by Shirley Isenberg, P. M. Jussay and Barbara Johnson from Kerala Jews. The Phonotheque in the Hebrew University keeps recordings of Kerala Jewish women's songs. A small collection of Kerala Jewish folktales transmitted in Hebrew is kept in the Israel Folktale Archive at the Haifa University. Recordings of Hebrew scriptures recitals, some with Malayalam verbatim translations are kept in the archives of the Hebrew University Language Traditions Project.

[9] A noteworthy publication is the two volumes of the maps of Kerala dialects by the International School of Dravidian Linguistics. V. I. Subramoniam, ed. *Dialect Map of Malayalam Ezhava-Tiyyar*. Trivandrum: International School of Dravidian Linguistics, 2006).

[10] Op. cit.

[11] Kerala Jews emigrated from Kerala in 1954, leaving behind a few dozens of families, most of which emigrated later on in the 1970s. The new immigrants

resettled in five major villages or *moshavim* ('settlements'), as they are called in Hebrew; three in the Jerusalem area – Mesillat Zion, Taoz and Aviezer – one in the Upper Galilee, Kefar-Yuval, and one in the Negev Desert, Nevatim.

[12] Malabar + *-it*, a Hebrew nominal suffix for language names

[13] For the definition of Jewish languages, see Benjamin Hary, *Translating Religion: Linguistic Analysis of Judeo-Arabic Sacred texts from Egypt*, Leiden : Brill, 2009. pp. 6-27.

[14] For discussion about community participation in language documentation, see Ulrike Mosel, "Fieldwork and Community Language Work", in: *Essentials of Language Documentation*, op. cit., pp. 67-86.

[15] I am grateful to Prof. Scaria Zacharia for promoting the research of Kerala Jews in many ways during the past ten years with advice and encouragement.

[16] See Himmelmann, "Language Documentation: What Is It and What Is It Good For?", op. cit.

[17] Forsström's research may be of interest to scholars studying the cultural history of Christians and Muslims in Kerala. His research focuses on the peculiar phonology of the liturgical language of the monotheists whose native language is a Dravidian language while their liturgical language is a Semitic one. See Jarmo Forsström, "The Pronunciation Tradition of Biblical Hebrew among the Jews of Cochin: A Preliminary Survey", in: *Studia Orientalia*, 82 (1997), pp. 11-128.

[18] Digital copies of the audio, jpeg or PDF files and a copy of the catalogue are available in the Ben-Zvi Institute in Jerusalem (bzi@ybz.org.il) and from the author (ophgamliel@yahoo.com).

[19] See V. I. Subramoniam, ed. *Dialect Map of Malayalam Ezhava-Tiyyar* (Trivandrum: ISDL, 2006), 20 (കെതക്ക് < കിഴക്ക്, 'East'), 44 (പൊാത < പുഴ, 'river'). See also idem., *Nayar*, 21 (കെതങ്ങ് < കിഴങ്ങ്, 'bulb').

[20] Daniel Yaakov HaCohen, *Piyutim im Targum Malabari*. Kogin: HaCohen Press, 1877, p. 42.

[21] I had the privilege to present these findings in the Malayalam and Kerala Studies Department in Calicut University (26.4.2010), where Prof Venugoppala Panicker, Prof Mohiyuddin Nadukkandiyil Karassery and others pointed out that these peculiarities are typical of Mappila Malayalam too.

[22] See Hary, *Translating Religion*, op. cit., p. 22.

[23] Personal communication

[24] As, for example, in the derogative expression *tsura lo*, which literally means, 'X has a form!', i.e. X behaves badly or is ugly; or the reproaching expression *eize min tsura le-*, which literally means, 'what kind of manner to do X!', i.e. it is done in a bad way.

[25] There are a few stories transmitted in Hebrew and kept in the Israel Folktale Archives at the Haifa University in Israel. In English, there are some stories collected by Barbara Johnson from Ruby Daniel, and published in *Ruby of Cochin* (op. cit.).

[26] See M. M. Bakhtin, *Speech Genres and Other Late Essays*. Austin: University of Texas Press, 1986, especially pp. 87, 90. See also Abrahams, who uses the term 'conversational genres', Roger D. Abrahams, "The Complex Relations of Simple Forms," in *Folklore Genres* ed. Dan Ben-Amos. Austin: University of Texas Press, 1972.

[27] Cf. Anna Wierzbicka, *Cross-Cultural Pragmatics: The Semantics of Human Interaction* (Berlin: Mouton de Gruyter, 1991) 149.

[28] The index number G1 refers to a PDF file containing field notes that were not recorded.

[29] This story, probably a piece of history, left its traces on the neighboring Christian population, which developed a folk tradition around it. See P. M. Jussay, *The Jews of Kerala*, op. cit., 37-41.

[30] പേറെ = പിറകെ

[31] I am grateful to Prof. Venugoppala Panicker for citing this proverb and discussing its Jewish version (personal communication).

[32] വേറ്റെ = പെറ്റ

[33] Jobi Jose and S. Krishnakumar, *1001* കടംകഥകളും പഴഞ്ചൊല്ലുകളും. Thrichur: H&C Books, 2008 [2006], p. 13. See also Mathew Raphael, ബുദ്ധിയുണർത്തും കടംകഥകൾ, Kannur: Books India [year is not mentioned], p. 16.

[34] Translation: Elderly lady: "Daughter, what is your name?" Young girl: "My name is Ariela (or: I don't know my name)." Elderly lady: "What don't you know, daughter… that… daughter… I know your father!" Young girl: "No! My name is Ariela (or: I don't know my name.)" Elderly lady: "What are you saying…"

[35] Translation: The thunder roars. The rain is falling/ The daughter of Mammikaka is bathing/ What does she bathe with? She bathes with a copper jug/ What does she dry herself with? She dries herself with silk/ A Pattani came and kidnapped her!

[36] Abbreviations: 1SG = first person singular suffix; 2SG = second person singular suffix; CNJ = conjunctive; GEN = genitive; IMP = imperative; M = masculine; NEG = negative; OBJ = object; OBL = oblique.

37 Translation: Hear my son/ your father's morals/ Your mother's Torah/ Do not forsake!/ Sleep with God my boy!

38 I give here a very rough estimation based on a brief examination of a written text, *Pirqey 'avot*, which was lent for Xerox copying by Sami Koder, a Paradeœi Jew currently living in Israel. The *tamsir* tradition, however, was oral in nature. Contemporary JM speakers remember but bits and pieces of this oral tradition. Luckily, though, a few recitations of elderly cantors were recorded during the mid-seventies in Israel. They call for a closer examination of the linguistic features of this translation tradition. It is important to note that scholars of Jewish languages consider verbatim translations as one of the hallmarks of Jewish languages (Bar-Asher, "*Bxinot be-Xeqer Leshonot ha-Yehudim ve-Sifruyotehem*" [Aspects of the Study of Jewish Languages and Literature], in *Pe'amim* 93 (2002) 77-89; Hary, *Translating Religion*, op. cit., p. 25). It will be interesting to compare translation traditions of Muslims and Christians in Kerala with those of the Jews.

39 I first heard Yosi Oren pronouncing it കഴ, but since I spontaneously responded with some confusion, and finally 'corrected' it to കഥ, he was particular ever since to pronounce it 'correctly' as കത.

40 Yokheved Elias' stories are recorded in C3, C28a, D23, D28, D41-ED, D42-ED, D43-ED.

41 Esther Abraham's stories are recorded in D32 and D32-ED.

42 H 'winter', *xoref*

43 മഴന്ന = മഴ പെയ്യുന്ന

44 H, 'life', *xayim*

45 മരത്തേണ് = മരത്തിൻമേൽ ആണ്

46 H, 'story', *sipur*

47 H 'father', *aba*

48 Translation: A she-parrot, from some country, in the winter it… in times of rain and of heat—it would go to a hot place, when it was raining. When it became hot over there, it will go to a rainy place. That is how it was living. Thus, there was one banyan tree; it is on the banyan tree that the parrot is living. Then [somebody] asked… it is a story that you wanted to hear, right? Then [somebody] asked: "you, where did you come from, parrot?" the parrot said, "that I came, it is from the banyan tree that I just came." "If the banyan is cut, where will you stay?" "If the banyan is cut where will I stay? I will stay in a hole in the Kuvala tree." [Tamar explains 'hole' and 'Kuvala']. I will stay there." "When dusk comes, what will you do?" "I will take bath, after taking bath I will climb inside and stay [there]." "Then, you, what will you do if the Kuvala tree is cut down?" "Let it be, I will go to the Sandal, that is to say to another tree, and stay there. [Tamar explains Sandal tree.] I will go and stay in that Sandal tree." "Then, if the Sandal tree is cut, what will you do?" "I will go to father's lap, and stay there laughing." [*accande*, that is *accan*, *appan* [Yaela asks, 'what is *'accan'*?; Tamar: *accan* (M), *âba* (H)]. "I will go to father's lap and stay there laughing." "Then, if your father dies, what will you do?" "I will stay in my mother's lap crying." "If your mother dies, what will you do, you, what will you do if your mother dies?" "I will fly towards the sky." "If you fly to the sky, and the sky falls down, what will you do?" "Then, this is my ill fate!" [Yaela, "my…?" Tamar, forcefully:] "This is my ill-fate! My bad luck!"

49 All the Malayalam speakers whom I asked, knew some variant of this song. My friend Shanthama Mattattan also sang the version she knows. A printed version is available in Ayyappa Das, *100* നാടൻപാട്ടുകൾ, Thrissur: H & C Publishing House, 2008, p. 31.

50 Ayyappadas, *100* നാടൻപാട്ടുകൾ, op. cit., p. 32

51 Translation: Where from, where from are you coming, parrot?/ Are you coming from an Aluva field, parrot?// Will you tell me stories from there, parrot?/ There are rice grains, flowers and bananas there// When they harvest the fields where will you stay?/ I will be playing in each and every dike// When they dig out the dikes, where will you stay?/ I will take myself into a Sandal wood log// When the Sandal wood log is chopped, where will you stay?/ I will stay in my mother's lap laughing// When your mother dies, where will you stay?/ I will stay in father's lap, crying// When your father dies, where will you stay?/ I will fly towards the sky//

52 Such a publication answers the essential need for working with and for the community. See Ulrike Mosel, "Fieldwork and Community Language Work", op. cit., p. 80; see also Cristina Messineo, "Fieldwork and Documentation of Speech Genres in Indigenous Communities of Gran Chaco: Theoretical and Methodological Issues", pp. 279-280 in: *Language Documentation and Conservation*, Volume 2 Number 2 (December 2008) pp. 275-295.

53 Scaria Zacharia, "Possibilities of Understanding Jewish Malayalam Folksong". In: *The Journal of Indo-judaic Studies* 6 (2003), p. 32. ■

ഉദയാ: സ്റ്റുഡിയോ സങ്കല്പനവും സിനിമാചരിത്രവും

ലക്ഷ്മി. യു

1. സ്റ്റുഡിയോ സങ്കല്പനം

പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അന്ത്യത്തിൽ യന്ത്രലോകത്തിന്റെ കലയായാണ് സ്വപ്നങ്ങളുടെ ഫാക്ടറികളിൽനിന്നു സിനിമ തിരശ്ശീലയിലെത്തിയത്. സിനിമ ആത്യന്തികമായി ഒരു സാങ്കേതികകലയാണ്. വ്യവസായവിപ്ലവത്തിന്റെ ഭാഗമായി യൂറോപ്പിലുണ്ടായ ശാസ്ത്ര-സാങ്കേതികവിദ്യാമുന്നേറ്റമാണ് ചലനചിത്രസങ്കേതത്തിന്റെ സൃഷ്ടിക്ക് വഴിയൊരുക്കിയത്. ഈ രംഗത്ത് വിവിധ രാജ്യങ്ങളിൽ പല കാലത്ത് നടന്ന ശാസ്ത്രീയപരീക്ഷണങ്ങളിലൂടെ നവകലയായ സിനിമ സജീവമായി. സർക്കസും കോമാളിനാടകങ്ങളും ആവർത്തനവിരസത കൊണ്ട് പ്രേക്ഷകരെ ബോറടിപ്പിച്ചിരുന്ന അക്കാലത്ത് ചലച്ചിത്രംപോലുള്ള ഒരു കലയുടെ വരവ് ജനങ്ങൾ ഉറ്റുനോക്കുകയായിരുന്നു. ആസ്വാദനസംസ്കാരത്തിൽ, മഹാഭൂരിപക്ഷത്തിന് രസിക്കാനും ജീവിതക്ലേശങ്ങളിൽനിന്ന് താൽക്കാലികമായ ആശ്വാസം നേടാനുമുള്ള വിനോദവ്യവസായമെന്ന നിലയ്ക്കാണ് സിനിമയുടെ ആരംഭം. നിർമ്മാണഘട്ടം മുതൽ പ്രദർശനശാലയിലെ തിരശ്ശീലയിൽ അവതരിപ്പിക്കുന്നതുവരെ സിനിമ നിരന്തരമായി സാങ്കേതികതയുടെ പന്ഥാവ് പിന്തുടരുന്നുണ്ടെന്നു പറയാം. ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ബഹുജനസംസ്കാരം എന്ന നിലയിൽ ലോകത്ത് വ്യാപിച്ച, സിനിമയെന്ന കലയുടെയും കച്ചവടത്തിന്റെയും ഉറവിടം പല അർത്ഥങ്ങളിലും സ്റ്റുഡിയോകളാണ്.

1910-ൽ ഫ്രാൻസിലാണ് സ്റ്റുഡിയോകളുടെ തുടക്കം. നിർമ്മാണം, വിതരണം, പ്രദർശനം എന്നീ മൂന്നു കാര്യങ്ങളും അന്ന് സ്റ്റുഡിയോകൾ നിർവ്വഹിച്ചിരുന്നു. ഇങ്ങനെയുള്ള സ്റ്റുഡിയോകൾ vertically integrated studios എന്നാണ് അറിയപ്പെട്ടിരുന്നത് (Susan Hayward, 1996 : 354). ഹോളിവുഡിലെ ആദ്യ ചലച്ചിത്രനിർമ്മാണസ്ഥാപനമായ നെസ്റ്റർ സ്റ്റുഡിയോയ്ക്ക് 1911-ൽ ജന്മം നൽകിയത് ന്യൂ ജഴ്സിയിലെ സെന്റോർ ഫിലിംകമ്പനി ഉടമകളായ ഹോഴ്സലേ

സഹോദരൻമാരാണ്. ഇതേ കാലഘട്ടത്തിൽതന്നെ ന്യൂയോർക്ക് മോഷൻ പിക്ച്ചർ കമ്പനി വെസ്റ്റേൺ ചിത്രങ്ങൾ മാത്രം നിർമ്മിക്കുന്നതിനായി ഒരു സ്റ്റുഡിയോ സ്ഥാപിച്ചു. നിർമ്മാതാവും സംവിധായകനുമായിരുന്ന തോമസ് ഇൻസ് ആണ് ഇതിന് മേൽനോട്ടം വഹിച്ചത്. ഈ സ്റ്റുഡിയോ പിന്നീട് പ്രശസ്തി നേടിയത് 'ഇൻസ്‌വില്ലെ' എന്ന പേരിലായിരുന്നു. അക്കാലത്ത് സ്ക്രിപ്റ്റ് മുതൽ എഡിറ്റിംഗ് വരെയുള്ള കാര്യങ്ങളുടെയെല്ലാം അന്തിമവിധികർത്താവ് ഇൻസ് ആയിരുന്നു. ഇത്തരത്തിലുള്ള നിർമ്മാണപരിശീലനംവഴി ഹോളിവുഡ് സിനിമകൾക്ക് പുതിയ നിയമങ്ങൾ ഉണ്ടാകുകയും ചെയ്തു. ചില സിനിമകൾ ചെലവ് കുറയ്ക്കുന്നതിനുവേണ്ടി സ്റ്റുഡിയോയ്ക്കു പുറത്ത് ചിത്രീകരിക്കുകയും, ഇതിൽ അന്തിമതീരുമാനം സംവിധായകന്റേതായിരിക്കണം എന്നും വന്നു (Susan Hayward, 1996: 354).

1912-ൽ യൂണിവേഴ്സൽ ഫിലിം മാനുഫാക്ച്ചറിംഗ് കമ്പനി അവരുടെ ആദ്യത്തെ വെസ്റ്റ്കോസ്റ്റ് സ്റ്റുഡിയോ ഹോളിവുഡിൽ തുറന്നു. തൊട്ടടുത്ത വർഷം വിറ്റാഗ്രാഫ് അവരുടെ സ്റ്റുഡിയോയും ആരംഭിച്ചു. 'ദ ജെസ്സി എൽ ലാസ്കിഫീച്ചർ പ്ലേ കമ്പനി' അവരുടെ പുതിയ സ്റ്റുഡിയോ 1913 ഡിസംബറിൽ സ്ഥാപിച്ച് ഹോളിവുഡിലെ ആദ്യത്തെ മുഴുനീള ഫീച്ചർചിത്രമായ 'ദ സ്ക്വാമാന്റെ' നിർമ്മാണത്തിന് തുടക്കമിട്ടു. ഹോളിവുഡിൽ പ്രവർത്തനം ആരംഭിച്ച കിനെമാ കളർ സ്റ്റുഡിയോ 1914-ൽ മ്യൂച്ചൽ കമ്പനി ഏറ്റെടുത്ത് ഡേവിഡ്മാർക്ക് ഗ്രിഫിത്തിന്റെ ചിത്രങ്ങളുടെ നിർമ്മാണത്തിനായി വിട്ടുകൊടുത്തു. ഗ്രിഫിത്തിന്റെ പ്രശസ്തങ്ങളായ 'ദ ബർത്ത് ഓഫ് എ നേഷൻ', 'ഇൻടോളറൻസ്' എന്നീ ചിത്രങ്ങൾ പുറത്തുവന്നത് ഈ സ്റ്റുഡിയോയിലൂടെയാണ്.

അഡോൾഫ് സുകോർ തന്റെ ഫേമസ് പ്ലേയേഴ്സ് ഫിലിം കമ്പനിയെ ജെസ്സിലാസ്കി കോർപ്പറേഷനും പാരമൗണ്ട് ഡിസ്ട്രിബ്യൂഷൻ കമ്പനിയുമായി കൂട്ടിച്ചേർത്ത് 1916-ൽ പാരമൗണ്ട് പിക്ച്ചേഴ്സ് എന്ന ചലച്ചിത്രനിർമ്മാണകമ്പനിക്ക് രൂപം നല്കി. പിന്നീടത് ഹോളിവുഡിലെ ഒരു പ്രമുഖ ചലച്ചിത്രസ്ഥാപനമായി വളർന്നു. നിർമ്മാണവും വിതരണവും ഇവർതന്നെ നിർവ്വഹിച്ചിരുന്നു. അതിനുശേഷം 1924-നും 1926-നുമിടയ്ക്ക് നാല് ഫിലിം കോർപ്പറേഷനുകൾ സ്ഥാപിതമായി. ഫോക്സ് ഫിലിം കോർപ്പറേഷൻ, മെട്രോഗോൾഡ് വിൻ മേയർ, വാർണർ ബ്രദേഴ്സ്, ആർ.കെ.ഒ. എന്നിവ. ഈ ഫിലിം കമ്പനികൾ 1920-കളിൽ സിനിമാവ്യവസായത്തിനുമേൽ കുത്തക നേടി. സാമ്പത്തികപരിഗണനയോടൊപ്പംതന്നെ സ്റ്റുഡിയോകൾ കലാകാരന്മാരുടെ കൂട്ടായ്മകൾക്കും പ്രാധാന്യം നൽകി. ഓരോ സ്റ്റുഡിയോയ്ക്കും ഓരോ മേധാവിയും അവരുടെതന്നെ സ്ഥിരംതാരങ്ങളും, സ്ഥിരംസംവിധായകരും തിരക്കഥാകൃത്തുക്കളും ഉണ്ടായിരുന്നു (Susan Hayward, 1996: 355-56).

1920-കളുടെ അവസാനമായപ്പോൾ പ്രധാനമായും എട്ട് സ്റ്റുഡിയോകൾ (പാരമൗണ്ട്, ഫോക്സ്, മെട്രോ-ഗോൾഡ്‌വിൻ-മേയർ, വാർണർ ബ്രദേഴ്സ്, യൂണിവേഴ്സൽ, യൂണൈറ്റഡ് ആർട്ടിസ്റ്റ്സ്, കൊളംബിയ, ആർ.കെ.ഒ.) സിനിമാനിർമ്മാണവും വിതരണവും അവരുടെകീഴിൽ കൊണ്ടുവന്നു. സിനിമ അടിസ്ഥാനപരമായി ഒരു വിനോദോപാധിയാണെങ്കിലും വിനോദത്തോടൊപ്പം സാമൂഹ്യപ്രശ്നങ്ങളും സിനിമയിൽ കടന്നുവന്നാൽ മാത്രമേ ജനങ്ങളിൽ സാമൂഹ്യബോധവൽക്കരണം നടക്കൂ എന്ന ധാരണ പ്രചാരത്തിലായതും ഇക്കാലത്താണ് (Steven. J. Ross, 2002: 5).

സ്റ്റുഡിയോ കാലഘട്ടത്തിൽ സിനിമയുടെ പ്രദർശനം അമേരിക്കൻ സിനിമാവ്യവസായത്തിൽ ശക്തമായ സ്വാധീനഘടകമായിരുന്നു. കാരണം പ്രദർശനത്തിൽകൂടിയേ പണം തിരിച്ചുപിടിക്കാൻ സാധിക്കുമായിരുന്നുള്ളൂ. ആ കാലഘട്ടത്തിൽ സിനിമയുടെ വിതരണം നിയന്ത്രിച്ചിരുന്നത് 'ബിഗ് ഫൈവ്' എന്നറിയപ്പെട്ട വാർണർ ബ്രദേഴ്സ്, എം.ജി.എം., ഫോക്സ്, പാരാമൗണ്ട്, ആർ. കെ. ഒ. എന്നീ സ്റ്റുഡിയോകളാണ്. ഒരു സിനിമയിൽ എങ്ങനെയൊക്കെ പണം ചെലവഴിക്കണമെന്ന് തീരുമാനിക്കുന്നത് നിർമ്മാതാവാണ്. കഥ തെരഞ്ഞെടുക്കുന്നതും സംവിധായകരെ തെരഞ്ഞെടുക്കുന്നതും ഛായഗ്രാഹകനുൾപ്പെടെ സാങ്കേതികവിദഗ്ധരെ തെരഞ്ഞെടുക്കുന്നതും നിർമ്മാതാക്കളായിരുന്നു. ഛായാഗ്രാഹകൻ, സംവിധായകൻ, അഭിനേതാക്കൾ, ഗായകർ, സംഗീതസംവിധായകർ, കലാസംവിധായകർ തുടങ്ങിയവരുടെ എല്ലാം കൂട്ടായ്മയാണ് സിനിമാനിർമ്മാണം. ജനപ്രിയസംസ്കാരം എന്ന നിലയിലും, വ്യവസായസംസ്കാരം എന്ന നിലയിലും സിനിമയെ ജനങ്ങളിലേക്ക് എത്തിക്കുന്നതിൽ പ്രധാനപ്പെട്ട ഘടകമാണ് വിതരണം. ഇതും സ്റ്റുഡിയോകൾ തന്നെയായിരുന്നു നിർവ്വഹിച്ചിരുന്നത്. സിനിമാപ്രദർശനത്തിന് വൻമുടക്കുമുതലുള്ള തിയേറ്ററുകൾ ആവശ്യമായിരുന്നു. പ്രദർശനവും ഹോളിവുഡിൽ സ്റ്റുഡിയോകൾ തന്നെയായിരുന്നു നിർവ്വഹിച്ചിരുന്നത്. നിർമ്മാണം, വിതരണം, പ്രദർശനം എന്നീ മൂന്ന് ഘടകങ്ങളും സ്റ്റുഡിയോയ്ക്കുള്ളിൽ ഏകീകരിക്കുകവഴിയാണ് സിനിമാവ്യവസായത്തിനുമേൽ ഹോളിവുഡ് സ്റ്റുഡിയോകൾ കുത്തക നേടിയെടുത്തത്.

മുതലാളിത്തസമൂഹത്തിൽ സിനിമാനിർമ്മാണം മാധ്യമസ്ഥാപനങ്ങൾ നിയന്ത്രിക്കുന്ന വൻവ്യവസായവിനോദമാണ്. മുതലാളിത്തം സംസ്കാരത്തെ വാണിജ്യവൽക്കരിക്കുകയും വ്യവസായവത്ക്കരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതു മുൻനിർത്തി ഫ്രാങ്ക്ഫർട്ട് സ്കൂൾ ചിന്തകരാണ് 'സംസ്കാരവ്യവസായം' എന്ന പദം രൂപപ്പെടുത്തിയത്. മുതലാളിത്തസമൂഹത്തെ നിലനിർത്തിക്കൊണ്ടുതന്നെ വ്യക്തികളെ അതിന്റെ ചട്ടക്കൂടിലേക്ക് കൊണ്ടുവരുന്ന സംസ്കാരവ്യവസായം, മറ്റ് ഉപഭോഗവസ്തുക്കളെപോലെ സംസ്കാരങ്ങളെയും വിപണനവസ്തുക്കളാക്കി മാറ്റുന്നു. ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ബഹുജനസംസ്കാരം എന്ന നിലയിൽ രൂപംകൊണ്ട സിനിമയുടെ നിർമ്മാണമേഖല സ്റ്റുഡിയോകളാണ്. സിനിമയെ സംസ്കാരവ്യവസായമാക്കി സ്റ്റുഡിയോകൾ മാറ്റുന്നു. ഹോളിവുഡിലാണ് ഇത് പ്രധാനമായിട്ടും കാണുന്നത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഹോളിവുഡിന് സിനിമാനിർമ്മാണത്തിൽ ഒരു പ്രധാനസ്ഥാനം തന്നെയുണ്ട്. അവിടെനിന്ന് ഉത്ഭവിക്കുന്ന സിനിമകളാകട്ടെ ആഗോളതലത്തിൽ വ്യാപിച്ച് ഒരു സാംസ്ക്കാരികവ്യവസായമായിത്തീരുന്നു. ശതകോടികൾ മുടക്കി സഹസ്രകോടികൾ തിരിച്ചുപിടിക്കുന്ന ഒരു ചൂതാട്ടമാണ് ഹോളിവുഡിനെ സംബന്ധിച്ച് സിനിമാവ്യവസായം.

2. ഇന്ത്യൻ സിനിമാവ്യവസായം

ഇന്ത്യൻ സിനിമാവ്യവസായത്തിന് ഹോളിവുഡിന്റെ അത്രയുംതന്നെ പഴക്കം അവകാശപ്പെടാം. ബോംബെ, കൽക്കത്ത, മദ്രാസ് എന്നിവിടങ്ങളിലും വാണിജ്യപരമായി മുന്നോക്കം നിൽക്കുന്ന സ്ഥലങ്ങളിലും ബ്രിട്ടീഷുകാരുടെ സ്വാധീനത്തിലുള്ള സ്ഥലങ്ങളിലും സിനിമ വ്യവസായകേന്ദ്രമായി വികസിച്ചുവന്നു (Sumita. S. Chakravarthy, 1998: 33).

ഭാരതത്തിലും സിനിമയെന്ന സാങ്കേതികമാധ്യമം ആദ്യമായി പരിചയപ്പെടുത്തിയത് ലൂമിയർ സഹോദരന്മാരാണ്. തങ്ങൾ നിർമ്മിച്ച ചലച്ചിത്രവുമായി ലോകം ചുറ്റുന്നതിനിടയിലാണ് അവർ ഇന്ത്യയിലുമെത്തുന്നത്. 1896 ജൂലായ് ഏഴാം തീയതി ബോംബെയിലെ വാട്സൺ ഹോട്ടലിൽ ഇന്ത്യയിലെ പ്രഥമ ചലച്ചിത്രപ്രദർശനം യാഥാർത്ഥ്യമായി. ഇതിനുശേഷം ഇന്ത്യയുടെ വിവിധഭാഗങ്ങളിൽ അവർ ഇത്തരം പ്രദർശനങ്ങൾ സംഘടിപ്പിക്കുകയുണ്ടായി.

ലൂമിയർ സഹോദരന്മാരുടെ സിനിമ കണ്ട് ആവേശഭരിതനായിത്തീർന്ന ഹരിശ്ചന്ദ്ര സഖാറാം എന്ന ഹരിശ്ചന്ദ്രഭട്‌വഡേക്കർ ഇന്ത്യയിൽ ചലച്ചിത്രനിർമ്മാണത്തിന് ആരംഭം കുറിച്ചു. സ്വന്തമായി വാങ്ങിയ ക്യാമറയും മറ്റ് ഉപകരണങ്ങളും ഉപയോഗിച്ച് അദ്ദേഹം ചില ലഘുചിത്രങ്ങളുടെ നിർമ്മാണത്തിൽ ഏർപ്പെട്ടു. ബോംബെയിൽ നടന്ന ഗുസ്തിമത്സരത്തിന്റെ ഏതാനും ദൃശ്യങ്ങളാണ് ആദ്യമായി ചിത്രീകരിച്ചത്. എന്നാൽ ഭട്‌വഡേക്കർക്ക് മുമ്പുതന്നെ ഇന്ത്യയിൽ അപ്രശസ്തമായ ചില ചലച്ചിത്ര നിർമ്മാണ സംരംഭങ്ങൾ അരങ്ങേറുകയുണ്ടായി. 1897-ൽ പേരുവെളിപ്പെടുത്താത്ത ഒരു ഛായാഗ്രാഹകൻ 'കോക്കനട്ട് ഫെയർ' എന്ന പേരിൽ ഒരു ഹ്രസ്വചിത്രം നിർമ്മിക്കുകയുണ്ടായി.

1902-ൽ കൽക്കത്തയിലെ സെൻട്രൽ പാർക്കിൽവെച്ച് ജാംഷഡ് ജി ഫ്രാംജി മദൻ താൻ വാങ്ങിയ ബയോസ്ക്കോപ്പിന്റെ സഹായത്താൽ ഒരു സിനിമാപ്രദർശനം സംഘടിപ്പിച്ചു. പിന്നീട് അദ്ദേഹം കൽക്കത്തയിലെ എഫിൻസ്റ്റോൺ ബയോസ്കോപ്പ് കമ്പനി സ്ഥാപിക്കുകയും സിനിമാനിർമ്മാണം, വിതരണം, പ്രദർശനം എന്നീ മേഖലകളിൽ തന്റെ പ്രാഗൽഭ്യം തെളിയിക്കുകയും ചെയ്തു (ഉമാ ജെ. നായർ, 1999: 38).

1913-ൽ ദാദാസാഹിബ് ഫാൽകെ 'രാജാഹരിശ്ചന്ദ്ര' എന്ന ചിത്രത്തിന് ജന്മം നൽകി. 1913 മെയ് മൂന്നാം തീയതി ബോംബെയിലെ കോറനേഷൻ തിയേറ്ററിൽവെച്ചാണ് ഇതിന്റെ പ്രഥമപ്രദർശനം നടന്നത്. ഇന്ത്യയ്ക്ക് തനതായ ഒരു ചലച്ചിത്രനിർമ്മാണസങ്കേതമെന്ന സ്വപ്നം യാഥാർത്ഥ്യമാക്കിയ വ്യക്തിയെന്ന നിലയിൽ ഫാൽക്കേ ഇന്ത്യൻ സിനിമയുടെ പിതാവായി ആദരിക്കപ്പെടുന്നു.

ആർദേശിർ ഇറാനിയും വിദേശപരിശീലനം നേടിയ ഭോഗിലാൽ ദവേയും ചേർന്ന് 1922-ൽ സ്റ്റാർ ഫിലിംസ് എന്ന നിർമ്മാണകമ്പനിയ്ക്ക് ജന്മം നൽകി. ഈ സ്ഥാപനത്തിന്റെ ചിത്രങ്ങളിലൂടെ ചലച്ചിത്രരംഗത്ത് പ്രശസ്തരായവരാണ് ഫാത്തിമ ബീഗം, സുൽത്താന തുടങ്ങിയവർ. ഇതിനെതുടർന്ന് രാജ്യത്തിന്റെ വിവിധ ഭാഗങ്ങളിൽ പുതിയ ചലച്ചിത്രനിർമ്മാണസ്ഥാപനങ്ങൾ പിറവിയെടുത്തു. ഇരുപതുകളിൽ പ്രവർത്തനമാരംഭിച്ച ശ്രദ്ധേയമായ മറ്റൊരു ചലച്ചിത്ര നിർമ്മാണസ്ഥാപനമാണ് ഇംപീരിയൽ ഫിലിം കമ്പനി.

ഇന്ത്യൻ ചലച്ചിത്രവേദിയുടെ സിരാകേന്ദ്രമായിരുന്ന ബോംബെയിൽ സിനിമാപ്രവർത്തനങ്ങൾ സജീവവും ശക്തവുമായ അവസരത്തിൽതന്നെ ഭാരതത്തിന്റെ ഇതരഭാഗങ്ങളിലും ഗണനീയമായ ചലച്ചിത്രസംരംഭങ്ങൾ പുരോഗമിക്കുന്നുണ്ടായിരുന്നു. കൽക്കത്തയാണ് ഇക്കാര്യത്തിൽ കുറേക്കൂടി മുന്നോട്ട് പോയത്. ഇരുപതുകളുടെ തുടക്കത്തിൽ കൽക്കത്തയിൽ നിലവിൽ വന്ന താജ്മഹൽ കമ്പനിയാണ് ഇതിൽ എടുത്തുപറയേണ്ടത്.

കോസ്റ്റ്യൂം ഡ്രാമകളെന്ന് പറയാവുന്ന ചിത്രങ്ങളുടെയും, ചരിത്രപരവും ഐതിഹാസികവുമായ പ്രമേയങ്ങളുടെയും ചട്ടക്കൂടിൽ ഒതുങ്ങിനിന്നിരുന്ന സിനിമയ്ക്ക് ഒരു വഴിത്തിരിവ് ലഭിക്കുന്നത് 1924-ലാണ്. നഗരസംസ്കാരത്തിന്റെ വന്യതകളിൽ വീർപ്പുമുട്ടുന്ന മനുഷ്യരുടെ സാമൂഹ്യഗന്ധിയായ പ്രമേയങ്ങളിലേയ്ക്ക് ബോംബെ സ്റ്റുഡിയോകൾ മിഴിതുറക്കുന്നതും ഈ കാലഘട്ടത്തിലായിരുന്നു (ഡോ. അരവിന്ദൻ വല്ലച്ചിറ, 2003: 118,119).

സിനിമാവ്യവസായത്തിന്റെ പ്രധാന ഘടകമായ സ്റ്റുഡിയോകളുടെ പ്രാധാന്യം 1930-കൾ ആയപ്പോഴേക്കും ചോദ്യംചെയ്യാൻ കഴിയാത്തവിധം വളർന്നിരുന്നു. സ്റ്റുഡിയോകൾ സിനിമാവ്യവസായത്തിന്മേൽ അധികാരം നേടിയെടുക്കുകയും സുസംഘടിതവ്യവസായമായി മാറുകയും ചെയ്തു (Madhava Prasad. M, 1998: 39). മുപ്പതുകളിൽ വലിയ സ്റ്റുഡിയോകൾ സ്ഥാപിതമായതോടെ അവയുടേതായ താരങ്ങളും സാങ്കേതികപ്രവർത്തകരും മറ്റ് ആധുനികസൗകര്യങ്ങളും ഉണ്ടായി. കൽക്കത്തയിലെ ന്യൂ തിയേറ്റർ, മുംബൈ ടാക്കീസ്, സാഗർ മൂവിടോൺ, ദിവാസിയ ബ്രദേഴ്സ്, പൂനയിലെ പ്രഭാത് സ്റ്റുഡിയോ എന്നിവയായിരുന്നു പ്രധാനപ്പെട്ട സ്റ്റുഡിയോകൾ (ഉമാ ജെ. നായർ, 1999: 39,40).

എന്തായാലും ഇന്ത്യൻസിനിമ വളരുന്നതും വികാസം പ്രാപിക്കുന്നതും ആത്യന്തികമായി സ്വകാര്യമേഖലയോട് ബന്ധപ്പെട്ടുകൊണ്ടാണ്. ഈ സ്വകാര്യമേഖലയാവട്ടെ ഒരു വൻവ്യവസായമേഖലയായി വളർന്നുകഴിഞ്ഞിട്ടുമുണ്ട്.സിനിമ ഒരു വ്യവസായമായി കേന്ദ്രസർക്കാർ പ്രഖ്യാപിച്ചു. ആദ്യകാലങ്ങളിൽ സിനിമയുടെ ഏകീകൃതഭാവവും ആരോഗ്യകരമായ വളർച്ചയും ഉറപ്പാക്കിയിരുന്നത് സ്റ്റുഡിയോ സമ്പ്രദായമാണ്. ഓരോ നിർമ്മാതാവിനും ഓരോ സ്റ്റുഡിയോ എന്നതായിരുന്നു ഉത്ഭവകാലംതൊട്ടുതന്നെ സിനിമയുടെ സവിശേഷത. സ്റ്റുഡിയോ സമ്പ്രദായത്തിലധിഷ്ഠിതമായ ചലച്ചിത്രനിർമ്മാണരീതികൊണ്ട് നിർമ്മാതാവിന് വ്യക്തമായ സുരക്ഷിതബോധം ആർജ്ജിക്കാൻ കഴിഞ്ഞു. അതോടൊപ്പം ഒരു സ്റ്റുഡിയോ ഉൾക്കൊണ്ട കലാകാരന്മാർക്കും സുരക്ഷിതബോധം ഉളവായിരുന്നു (സി.എം. ഗോപാലകൃഷ്ണൻ, 2001: 30).

3. സ്റ്റുഡിയോകളുടെ ആവിർഭാവം കേരളത്തിൽ

1928- നവംബറിലാണ് വിഗതകുമാരൻ പ്രദർശനത്തിനെത്തുന്നത്. പക്ഷെ, അതിനു മുമ്പുതന്നെ കേരളത്തിൽ ചലച്ചിത്രപ്രദർശനം നടന്നിരുന്നു. പോൾ വിൻസന്റാണ് ദക്ഷിണേന്ത്യയിൽ ആദ്യമായി ചലച്ചിത്രപ്രദർശനവുമായി രംഗത്തുവന്ന വ്യക്തി. എഡിസൺ ബയോസ്കോപ്പ് എന്ന ഉപകരണവുമായി 1906-ൽ അദ്ദേഹം കോഴിക്കോട് തന്റെ ആദ്യപ്രദർശനം സംഘടിപ്പിച്ചു. ക്രിസ്തുവിന്റെ ജീവിതത്തെ ആധാരമാക്കി നിർമ്മിച്ച ഒരു ഹ്രസ്വചിത്രവും കുതിരപ്പന്തയവുമൊക്കെയായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രദർശനത്തിൽ ഉൾപ്പെടുത്തിയിരുന്ന ചിത്രങ്ങൾ. കേരളത്തിൽ ചലച്ചിത്രമെന്ന കലാമാധ്യമം സാർവ്വത്രികമായി പരിചയപ്പെടുത്തുന്നതിൽ പ്രധാനപങ്കു വഹിച്ച മറ്റൊരു വ്യക്തിയാണ് കാട്ടൂക്കാരൻ വാറുണ്ണി ജോസഫ് എന്ന കെ. ഡബ്ല്യു. ജോസഫ്.

ചലച്ചിത്രവ്യവസായത്തിന് ആവശ്യമായ ഉപകരണങ്ങൾ ബോംബെയിൽനിന്നു സംഘടിപ്പിച്ച് തിരുവനന്തപുരത്ത് 'ദ ട്രാവൻകൂർ നാഷണൽ പിക്ചേഴ്സ്' എന്ന പേരിൽ ഒരു ചലച്ചിത്രനിർമ്മാണസ്ഥാപനം 1926-ൽ ജെ. സി. ദാനിയേൽ ആരംഭിച്ചു. ഇവിടെവെച്ചാണ് ദാനിയേൽ മലയാളത്തിലെ ആദ്യചിത്രമായ വിഗതകുമാരൻ നിർമ്മിക്കുന്നത്. കേരളത്തിലെ പ്രഥമ ചലച്ചിത്ര സ്റ്റുഡിയോ ആയിരുന്നു ദാനിയേൽ സ്ഥാപിച്ച 'ദ ട്രാവൻകൂർ നാഷ്ണൽ പിക്ചേഴ്സ്'.

1938-ൽ നിർമ്മിച്ച 'ബാലൻ' മുതൽ ആരംഭിക്കുന്നു മലയാളത്തിലെ ശബ്ദസിനിമയുടെ ചരിത്രം. സാങ്കേതികപൂർണതയോടെ ഒരു സ്റ്റുഡിയോ മലയാളത്തിൽ സ്ഥാപിക്കപ്പെടുന്നത് 1948-ലാണ്. ആലപ്പുഴയിൽ പ്രവർത്തനമാരംഭിച്ച ഉദയാ ആണ് ഈ സ്റ്റുഡിയോ. ഉദയായുടെ പ്രഥമ ചിത്രം 1949-ൽ പുറത്തിറങ്ങിയ 'വെള്ളിനക്ഷത്ര'മാണ്. കേരളത്തിൽവച്ച് നിർമ്മിക്കപ്പെട്ട ആദ്യത്തെ

സിനിമയെന്ന ബഹുമതിക്ക് അർഹമാകുന്ന ചിത്രവും വെള്ളിനക്ഷത്രമാണ്. പല ഭാഷകളിലായി ഉദയാ നൂറോളം ചിത്രങ്ങൾ നിർമ്മിക്കുകയുണ്ടായി.

കേരളത്തിലെ മറ്റൊരു പ്രമുഖ ചലച്ചിത്രനിർമ്മാണസ്ഥാപനമായ പി. സുബ്രഹ്മണ്യത്തിന്റെ 'മെരിലാന്റ് സ്റ്റുഡിയോ' തിരുവനന്തപുരത്ത് 1951-ൽ പ്രവർത്തനം ആരംഭിച്ചു. മെരിലാന്റിൽനിന്ന് ആദ്യം പുറത്തുവന്ന ചിത്രമാണ് ആത്മസഖി (1952). സത്യന്റെ ആദ്യചിത്രമാണിത്. പല ഭാഷകളിലായി നാല്പത്തിയഞ്ചിൽപരം ഫീച്ചർ ചിത്രങ്ങൾ സുബ്രഹ്മണ്യം നിർമിച്ചു.

ഉദയായും മെരിലാന്റുമാണ് ഒരു കാലഘട്ടംവരെയും മലയാളസിനിമയുടെ ഗതി നിർണ്ണയിച്ചിരുന്നത്. നിർമ്മാണത്തിലെന്നപോലെ വിതരണത്തിലും ഈ സ്റ്റുഡിയോകൾക്ക് വേണ്ടത്ര ക്രമീകരണങ്ങൾ നടത്തുന്നതിനു കഴിഞ്ഞിരുന്നു. ഇവയ്ക്കു പിന്നാലെ ആലപ്പി വിൻസന്റിന്റെ അജന്താ സ്റ്റുഡിയോ, എസ്.കുമാറിന്റെ കുമാരസ്വാമി ആന്റ് കമ്പനി, എം.സി.പുന്നൂസിന്റെ എക്സൽ പ്രൊഡക്ഷൻസ്, എൻ.എക്സ്. ജോണിന്റെ ജിയോ പിക്ചേഴ്സ്, പി. ജോർജ്ജ് മാത്യുവിന്റെ സെൻട്രൽ പിക്ചേഴ്സ്, ടി.ഇ. വാസുദേവന്റെ അസോസിയേറ്റഡ് പിക്ചേഴ്സ്, ടി.കെ. പരീക്കുട്ടിയുടെ ചന്ദ്രതാരാ പിക്ചേഴ്സ് എന്നിങ്ങനെ നിരവധി നിർമ്മാണ, വിതരണക്കമ്പനികൾ 1940-കളിലും 50-കളുലുമായി കേരളത്തിൽ രൂപം കൊണ്ടു. എങ്കിലും 1970 വരെ മലയാളത്തിൽ പുറത്തുവന്ന 287 സിനിമകളിൽ 224 എണ്ണവും കേരളത്തിന് വെളിയിലാണ് നിർമ്മിക്കപ്പെട്ടത് (ഇടമറുക്. 1995, പുറം 442).

മലയാളസിനിമയുടെ ആദ്യത്തെ ഇരുപത് വർഷങ്ങളിൽ പുറത്തിറങ്ങിയത് വെറും ഏഴ് ചിത്രങ്ങളാണ്. അൻപതുകളിൽ ശരാശരി ആറ് ചിത്രങ്ങൾ വർഷംതോറും നിർമ്മിക്കപ്പെട്ടു. എന്നാൽ അറുപതുകൾതൊട്ട് ഇത് ഇരുപതായി ഉയർന്നു. 1978-ൽ 123 ചിത്രങ്ങൾ പുറത്തിറക്കിക്കൊണ്ട് മലയാളസിനിമ ഹിന്ദി സിനിമയെപ്പോലും പുറംതള്ളി ഇന്ത്യയിൽ ഒന്നാംസ്ഥാനത്തെത്തി (കെ. വി. രാമൻകുട്ടി, 2006: 29).

4. ഉദയാ സ്റ്റുഡിയോ – ചരിത്രം

പല പ്രഗത്ഭവ്യക്തികളുടേയും കൂട്ടായ സംരംഭമെന്ന നിലയ്ക്കാണ് ഉദയായുടെ തുടക്കം. ഇ. ജോൺ ഫിലിപ്പോസ്, ടി.വി. തോമസ്, മാത്തുക്കുട്ടി, കൊല്ലത്തെ വെണ്ടർ കൃഷ്ണപിള്ള, ആലപ്പി വിൻസന്റ് എന്നിവർ ടി.എം. വറുഗീസിന്റെ ഒത്താശയോടെ രൂപംകൊടുത്ത സ്റ്റുഡിയോ ആണ് ഉദയാ. ആലപ്പുഴയിൽ അബ്കാരി കോൺട്രാക്ടറായിരുന്ന കുഞ്ചാക്കോ അവരോടു ചേർന്നു. സ്റ്റുഡിയോയ്ക്കു വേണ്ട സ്ഥലം കുഞ്ചാക്കോ നൽകി. മുതൽമുടക്കിൽ ഭൂരിഭാഗവും ജോൺ ഫിലിപ്പോസും വെണ്ടർ കൃഷ്ണപിള്ളയും നിർവ്വഹിച്ചു. ഒരു പങ്കുകാരൻ എന്നതിനുപുറമേ സ്റ്റുഡിയോയുടെ പെയ്ഡ് സെക്രട്ടറി കൂടിയായിരുന്നു കുഞ്ചാക്കോ. ക്രമേണ മറ്റുള്ളവർക്ക് സ്റ്റുഡിയോയിൽ താൽപര്യം നഷ്ടപ്പെട്ടപ്പോൾ കുഞ്ചാക്കോ അതിന്റെ ഏക അവകാശിയായിത്തീർന്നു (വിജയകൃഷ്ണൻ, 2007: 43).

ഉദയാ സ്റ്റുഡിയോ ആദ്യമായി നിർമ്മിച്ച വെള്ളിനക്ഷത്രത്തിന് സാക്ഷാത്ക്കാരം നിർവ്വഹിച്ചത് ജർമ്മൻ വംശജനായ ഫെലിക്സ് ജെ. എച്ച്. ബെയ്സാണ്. അഭയദേവ് ഗാനരചയിതാവായി ചലച്ചിത്രരംഗത്തെത്തുന്നത് ഈ ചിത്രത്തിലൂടെയാണ്. കണ്ടിയൂർ പരമേശ്വരൻകുട്ടി, ആലപ്പി വിൻസന്റ്, മുളവന ജോസഫ് എന്നിവർക്ക് പുറമേ നായികയായി രംഗത്തുവന്നത് പിൽക്കാലത്ത് ഏറെ പ്രശസ്തയായ മിസ്. കുമാരിയാണ്. കഥയിലോ അവതരണത്തിലോ മുൻകാലചിത്രങ്ങളിൽനിന്ന് അൽപ്പവും വ്യതിയാനം അവകാശപ്പെടാനാവാത്ത ചിത്രമാണ് വെള്ളിനക്ഷത്രം (വിജയകൃഷ്ണൻ: 2007: 44).

വെള്ളിനക്ഷത്രത്തിന്റെ നിർമ്മാണത്തോടുകൂടി സാമ്പത്തികമായി പരാജയപ്പെട്ട കുഞ്ചാക്കോയുമായി ചേർന്ന് കെ.വി. കോശി കെ. ആന്റ് കെ. പ്രൊഡക്ഷൻസിന്റെ ബാനറിൽ നല്ലതങ്ക (1950), ജീവിതനൗക (1951), വിശപ്പിന്റെ വിളി (1952) എന്നീ ചിത്രങ്ങൾ നിർമ്മിച്ചു.

തമിഴിൽ പണം കൊയ്തെടുത്ത 'നല്ല തങ്കാളി'നൊരു മലയാളം പതിപ്പ് തയ്യാറാക്കാനാണ് കോശി ആദ്യം ശ്രമിച്ചത്. ഈ യത്നത്തിൽ കുഞ്ചാക്കോയായിരുന്നു കോശിയുടെ പങ്കാളി. ഉദയാ സ്റ്റുഡിയോയിൽ നിർമ്മിക്കപ്പെട്ട രണ്ടാമത്തെ ചിത്രമാണ് 'നല്ലതങ്ക'. പ്രേക്ഷകരെ കണ്ണീരൊഴുക്കിച്ച് മുതലെടുക്കാനുള്ള ഒരു ഫോർമുലയുടെ തിരനോട്ടം നല്ലതങ്കയിൽ കാണാം. എസ്. പി. പിള്ള എന്ന ഹാസ്യനടൻ തിരശീലയിൽ എത്തുന്നത് നല്ലതങ്കയിലൂടെയാണ്.

കേരളത്തിൽ സിനിമയെന്ന മാധ്യമത്തിന് സുശക്തമായ ഒരു വ്യാവസായിക അടിത്തറ സൃഷ്ടിക്കാൻ പര്യാപ്തമായ ചിത്രമാണ് 1951-ൽ പ്രദർശനത്തിനെത്തിയ 'ജീവിതനൗക'. അഞ്ചു ലക്ഷം രൂപ മുതൽ മുടക്കി നിർമ്മിച്ച ഈ സിനിമയാണ് മലയാളത്തിലെ പ്രഥമ സൂപ്പർഹിറ്റ് ചിത്രം. 284 ദിവസമാണ് ജീവിതനൗക തിരുവനന്തപുരത്ത് പ്രദർശിപ്പിച്ചത് (കെ.എം. മാത്യു, 2008: 324). ഈ ചിത്രം നേടിയെടുത്ത സാമ്പത്തികനേട്ടത്തിന്റെയും പ്രദർശനവിജയത്തിന്റെയും റിക്കാർഡ് തകർക്കാൻ ഒരു കാലഘട്ടം വരെ മറ്റൊരു ചിത്രത്തിനും കഴിഞ്ഞില്ല. കോശിയും കുഞ്ചാക്കോയും ചേർന്ന് കെ. ആന്റ് കെ. പ്രൊഡക്ഷൻസിന്റെ ബാനറിൽ നിർമ്മിച്ച ചിത്രമാണ് ജീവിതനൗക. സംവിധായകൻ പരദേശിയായ വേമ്പുവായിരുന്നു. ഒരു ബംഗാളികഥയുടെ പ്രമേയത്തെ അനുകരിച്ച് കോശിയുടെ പുത്രനായ ജോർജ് രൂപപ്പെടുത്തിയ ഇതിവൃത്തത്തിന് മുതുകുളം രാഘവൻപിള്ള തയ്യാറാക്കിയ തിരക്കഥയെ ആധാരമാക്കിയാണ് ജീവിതനൗക നിർമ്മിച്ചത്. നാല് ഭാഷകളിൽ നിർമ്മിച്ച ചിത്രമെന്ന സവിശേഷതയും ജീവിതനൗകയ്ക്കുണ്ട്.

കുഞ്ചാക്കോയുടെയും കോശിയുടെയും കെ. ആന്റ് കെ. പ്രൊഡക്ഷൻസിന്റെ നല്ലതങ്കയും ജീവിതനൗകയും സൂപ്പർഹിറ്റായി കഴിഞ്ഞപ്പോൾ 'വിശപ്പിന്റെ വിളി' എന്ന ചിത്രം നിർമ്മിച്ചു. ഈ ചിത്രത്തിലൂടെയാണ് ചിറയിൻകീഴുകാരനായ അബ്ദുൽ ഖാദർ എന്ന പ്രേംനസീർ മലയാളസിനിമയിലെത്തിയത്. എന്നാൽ ഈ ചിത്രത്തിനുശേഷം കോശിയും കുഞ്ചാക്കോയും അകന്നു. ഒടുവിൽ കോശി 'പുത്രധർമ്മവും' ഉദയാ 'അവൻ വരുന്നു' എന്ന ചിത്രവും നിർമ്മിച്ചു. രണ്ടും ഒരേ ദിവസം റിലീസ് ചെയ്തു. 'അവൻ വരുന്നു' എന്ന ചിത്രത്തിലൂടെയാണ് പ്രേംനസീർ ഉദയായിലേക്കു വരുന്നത്. പ്രേംനസീർ നായകനായ ഉദയായുടെ 'അവൻ വരുന്നു' പണം തകർത്തുവാരിയപ്പോൾ കോശിയുടെ 'പുത്രധർമ്മം' വൻപരാജയമായി. അതോടെ ഉദയായ്ക്കെതിരായി കോശി. അതിനുശേഷം 1955-ൽ കുഞ്ചാക്കോ നിർമ്മിച്ച 'കിടപ്പാടം' സാമ്പത്തികമായി വൻപരാജയമായിരുന്നു. അതോടെ സ്റ്റുഡിയോ പൂട്ടേണ്ട അവസ്ഥയിലെത്തി.

വർഷങ്ങൾക്കുശേഷം, കുഞ്ചാക്കോയുടെ സുഹൃത്തും മന്ത്രിയുമായിരുന്ന ടി. വി. തോമസിന്റെ സഹായത്തോടെ 1960-ൽ ഉദയാ വീണ്ടും പ്രവർത്തനക്ഷമമായി. ആ വർഷംതന്നെ ഉമ്മ, സീത എന്നീ ചിത്രങ്ങൾ നിർമ്മിക്കുകയും ചെയ്തു. അതിനുശേഷം ഉദയാ നിർമ്മിച്ച ചിത്രങ്ങൾ എല്ലാം തന്നെ വൻവിജയമായിരുന്നു. ആദ്യത്തെ മുസ്ലിം കഥയാണ് 'ഉമ്മ'. ഹിന്ദിയിൽ സൂപ്പർഹിറ്റായ രാമരാജ്യം എന്ന ചിത്രത്തിന്റെ മലയാളമാണ് 'സീത'. ഉമ്മയും സീതയും സാമ്പത്തികമായി കുതിച്ചുകയറിയപ്പോൾ വരുമാനം കൂടി. ചില വെഴുതി തള്ളുന്നതിനുവേണ്ടിയാണ് 1962-ൽ 'നീലിസാലി' എന്ന ചിത്രം നിർമ്മിച്ചത്. പത്ത് പന്ത്രണ്ട് ദിവസംകൊണ്ട് മെനഞ്ഞുണ്ടാക്കിയ കഥയ്ക്ക് രാഘവൻമാസ്റ്ററാണ് തിരക്കഥയെഴുതിയത്. ബഹദൂർ, വിലാസിനി തുടങ്ങിയവരായിരുന്നു നടീനടന്മാർ. പതിനെട്ട് ദിവസംകൊണ്ട് ഷൂട്ട് ചെയ്ത ചിത്രമാണിത്. എന്നാൽ അതും സാമ്പത്തികമായി ലാഭം ഉണ്ടാക്കുകയാണ് ചെയ്തത്. 1961-ൽ വടക്കൻ പാട്ടുകഥയായ 'ഉണ്ണിയാർച്ച' പുറത്തിറങ്ങി. അതിനുശേഷം 62-ൽ സംഭവകഥയായ 'ഭാര്യ' പുറത്തിറങ്ങി. വയലാർ-ദേവരാജൻ ടീം ഉദയായിലേയ്ക്ക് വരുന്നത് ഈ ചിത്രത്തിലൂടെയാണ്. 1963-ൽ ചരിത്രകഥയായ 'പഴശ്ശിരാജ' പുറത്തിറങ്ങി. ഹിന്ദു മുസ്ലിം ഐക്യത്തിന്റെ കഥയാണ് 1975-ൽ പുറത്തിറങ്ങിയ 'മാ നിഷാദ' പറയുന്നത്.

ദിവാൻഭരണത്തിനും രാജവാഴ്ചയ്ക്കുമെതിരായി തിരുവിതാംകൂറിൽ, മെഷിൻഗണ്ണും വാരിക്കുന്തവുമായി നടന്ന ഏറ്റുമുട്ടലിന്റെ ഐതിഹാസികമായ കഥ ഉദയാ സിനിമയാക്കാൻ തീരുമാനിക്കുകയും അങ്ങനെ 'പുന്നപ്ര വയലാർ' 1968-ൽ നിർമ്മിക്കുകയും ചെയ്തു. ഈ സിനിമയുടെ ഷൂട്ടിങ്ങിന് രക്തസാക്ഷികൾ അന്ത്യവിശ്രമം കൊള്ളുന്ന പുന്നപ്രയിൽ എത്തി. എന്നാൽ ക്യാമറയുടെ കാൽ നിലത്ത് വയ്ക്കാൻ പാർട്ടിപ്രവർത്തകർ അനുവദിച്ചില്ല. "ഇത് കച്ചവടം ചെയ്യുവാനുള്ള പള്ളിപ്പറമ്പോ, അമ്പലപ്പറമ്പോ അല്ല; ജീവൻ

കൊടുത്തു നേടിയ പുണ്യഭൂമിയാണ്" എന്ന് അവർ പറഞ്ഞു. വയലാറിലും ഇതേ അനുഭവങ്ങളാണ് നേരിടേണ്ടി വന്നത്. എങ്കിലും 'സഖാക്കളെ മുന്നോട്ട്, മുന്നോട്ട്' എന്ന മുദ്രാവാക്യവുമായി പടം പൂർത്തിയാക്കി. ചിത്രത്തിന്റെ തിരക്കഥയെഴുതിയത് എസ്. എൽ. പുരം സദാനന്ദനാണ്.

ഇന്ത്യാ സോവിയറ്റ് ബന്ധത്തെ ആസ്പദമാക്കി ഉദയാ നിർമ്മിച്ച ചിത്രമാണ് 'നീലപ്പൊന്മാൻ'. ഏറെനാൾ ഇന്ത്യയിൽ മുഴങ്ങിയിരുന്ന ഒരു മുദ്രാവാക്യമായിരുന്നു 'ഇന്ത്യാ- സോവിയറ്റ് ബന്ധം നീണാൾ വാഴട്ടെ'യെന്ന്. ആ കാലഘട്ടം രണ്ട് രാജ്യങ്ങളുടേയും യശസ്സ് ഉയർത്തിയിരുന്നു. നീലപ്പൊന്മാന്റെ കഥ ഇങ്ങനെയാണ്- ലോകത്ത് പാമ്പുകടിയേറ്റ് മരിക്കുന്നവരിൽ കൂടുതലും ഇന്ത്യാക്കാരാണ്. അതിനുള്ള മരുന്ന് കണ്ടുപിടിക്കുന്നതിന് റഷ്യയിലെ ഒരു ഡോക്ടർ ഇന്ത്യയിൽ എത്തുന്നു. വളരെ നാളത്തെ ഗവേഷണത്തിനിടയിൽ കാട്ടിലും മേട്ടിലും പുഴയിലും ആടിപ്പാടി നടക്കുന്ന സുന്ദരിയായ ഒരു പാവാടക്കാരിയെ ഡോക്ടർ പരിചയപ്പെടുന്നു. അവൾക്ക് ഡോക്ടർ കിംഗ് ഫിഷർ എന്ന് പേരിട്ടു. ഡോക്ടർ സുന്ദരിയുടെ ശരീരത്തിൽ പാമ്പ് വിഷം കയറ്റുകയും പുതിയ മരുന്നിന്റെ പരീക്ഷണം നടത്തുകയും ചെയ്യുന്നു. എന്തും ലാഭത്തിന് എന്ന കാഴ്ചപ്പാടോടെ ആ മരുന്നിന്റെ അവകാശം തട്ടിയെടുക്കുന്നതിന് അവളെ ഡോക്ടർക്ക് വിവാഹം കഴിച്ചുകൊടുക്കാൻ പിതാവ് തയ്യാറാകുന്നു.

സലിൽചൗധരിയുടെ സംഗീതവും ആകർഷകമായ ഔട്ട്ഡോർ രംഗങ്ങളുമായാണ് നീലപ്പൊന്മാൻ പൂർത്തിയാക്കിയത്. ആ ചിത്രം പ്രദർശനത്തിന് എത്തിക്കാൻ പല പ്രതിസന്ധികളും നേരിടേണ്ടി വന്നു. മദ്രാസ്സിലെ സെൻസർ ഓഫീസർ തനിയ്ക്ക് റഷ്യൻഭാഷ അറിയില്ലെന്നും അത് അറിയാവുന്നവരുടെ അടുത്തുകൊണ്ടുപോയി സെൻസർ ചെയ്യണമെന്നും ആവശ്യപ്പെട്ടു. അങ്ങനെ ഡൽഹിയിലെത്തി. മനുഷ്യശരീരത്തിൽ വിഷം കുത്തിവച്ച് പരീക്ഷിക്കുന്നത് അനുവദിക്കാൻ അവർ തയ്യാറായില്ല. അതില്ലെങ്കിൽ ആ പടത്തിന്റെ ജീവൻ നഷ്ടപ്പെടും. ഇതറിയാതെ കേരളത്തിലെ മുഴുവൻ തീയേറ്ററുകളിലും റിലീസ് ഡെയ്റ്റ് കൊടുത്തു. കുഞ്ചാക്കോയുടെ സഹോദരനായ നവോദയാ അപ്പച്ചൻ ഇടപെട്ട് പ്രതിസന്ധികൾക്കൊക്കെ പരിഹാരം കാണുകയും താമസിയാതെ നീലപ്പൊന്മാൻ തിയേറ്ററുകളിൽ പ്രദർശനത്തിന് എത്തുകയും ജനങ്ങൾ ഇരുകൈയുംനീട്ടി സ്വീകരിക്കുകയും ചെയ്തു. ഇങ്ങനെ വൈവിദ്ധ്യങ്ങൾ നിറഞ്ഞ കഥകളായിരുന്നു ഉദയായുടെ ചിത്രങ്ങൾ (നീലപ്പൊന്മാന്റെ തിരക്കഥാകൃത്തായ ശാരംഗപാണിയുമായുള്ള അഭിമുഖത്തിൽനിന്ന്).

വടക്കൻപാട്ടുകഥകൾ മലയാളസിനിമയിലേയ്ക്ക് വരുന്നത് ഉദയാ സ്റ്റുഡിയോയിലൂടെയാണ്. ഉണ്ണിയാർച്ച, പാലാട്ടുകോമൻ, ഒതേനന്റെ മകൻ, പൊന്നാപുരം കോട്ട, തുമ്പോലാർച്ച, കണ്ണപ്പനുണ്ണി തുടങ്ങിയവയായിരുന്നു ഉദയായുടെ വടക്കൻ പാട്ട് കഥകൾ. ഉദയായുടെ ഏറ്റവും പരാജയപ്പെട്ട ചിത്രം

1966-ൽ പുറത്തിറങ്ങിയ 'തിലോത്തമ'യാണ്. ഇത് മധു എന്ന നടൻ ഉദയായിൽ ആദ്യവും അവസാനവും അഭിനയിച്ച ചിത്രംകൂടിയാണ്. ആദ്യകാലങ്ങളിൽ കുഞ്ചാക്കോ വടക്കൻപാട്ടുകഥകളോ ബോക്സ് ഓഫീസ് ഹിറ്റുകളോ ആഗ്രഹിച്ചിരുന്ന ആളല്ലായിരുന്നു; സാമൂഹ്യപ്രാധാന്യമുള്ള ചിത്രങ്ങൾ എടുക്കണമെന്നായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ ആഗ്രഹം. അതുകൊണ്ടാണ് പ്രഥമചിത്രമായി വെള്ളിനക്ഷത്രവും അതിനുശേഷം കിടപ്പാടവും നിർമ്മിച്ചത്. രണ്ടും സാമൂഹ്യപ്രാധാന്യമുള്ള ചിത്രങ്ങളായിരുന്നു. രണ്ടും പരാജയപ്പെടുകയും ചെയ്തു. അതിനുശേഷമാണ് കോശി കുഞ്ചാക്കോയുടെ പങ്കാളിയാവുന്നതും നല്ല തങ്കയും, ജീവിതനൗകയും നിർമ്മിച്ചതും. കോശിയുമായി പിരിഞ്ഞതോടെ കുഞ്ചാക്കോ വീണ്ടും സാമൂഹ്യ ചിത്രങ്ങളിലേയ്ക്ക് തിരിഞ്ഞു. 'ഉമ്മ' എന്ന ചിത്രംമുതൽ വൈവിദ്ധ്യമുള്ള സാമൂഹ്യകഥകൾ അവതരിപ്പിക്കാൻ തുടങ്ങി.

സിനിമയുടെ നിർമ്മാണവും വിതരണവുമുൾപ്പെടുന്ന എല്ലാ ഘടകങ്ങളേയും ഒരു കെട്ടിടത്തിനുള്ളിൽ കൊണ്ടുവരികയാണ് കേരളത്തിൽ ഉദയാ ഉൾപ്പെടെയുള്ള സ്റ്റുഡിയോകൾ ചെയ്തത്. ജീവിതനൗക, നല്ലതങ്ക, വിശപ്പിന്റെവിളി എന്നീ ചിത്രങ്ങൾ മലയാളത്തിലെ ആദ്യത്തെ ചലച്ചിത്രവിതരണക്കാരനായ കെ. വി. കോശിയുമായി ചേർന്ന് കുഞ്ചാക്കോ കെ. ആന്റ് കെ. പ്രൊഡക്ഷൻ എന്ന ബാനറിലാണ് തിയേറ്ററുകളിൽ പ്രദർശനത്തിന് എത്തിച്ചത്. ഉദയാ നിർമ്മിച്ച ചിത്രങ്ങൾ പിന്നീട് എക്സൽ പ്രൊഡക്ഷൻസിന്റെ ബാനറിലാണ് തിയേറ്ററുകളിൽ പ്രദർശനത്തിന് എത്തിയിരുന്നത്. ഉദയാ സ്റ്റുഡിയോയ്ക്കുള്ളിൽ പാട്ടുകളുടെ റിക്കാർഡിംഗ് സൗകര്യം ഇല്ലാത്തതിനാൽ മദ്രാസിലെ എ.വി.എം, ഭരണി തുടങ്ങിയ സ്റ്റുഡിയോകളിലാണ് റിക്കാർഡിംഗ് നടത്തിയിരുന്നത്.

ഓരോ സ്റ്റുഡിയോയ്ക്കും ഓരോ മേധാവിയും അവരുടെതന്നെ സ്ഥിരംതാരങ്ങളും, സ്ഥിരംസംവിധായകരും, തിരക്കഥാകൃത്തുക്കളും ഉണ്ടാകുന്ന രീതി ഉദയായ്ക്കും ബാധകമായിരുന്നു. ഉദയായെ സംബന്ധിച്ച് മേധാവി കുഞ്ചാക്കോ ആണ്. ഉദയായിൽ നിർമ്മിച്ച മിക്കവാറും ചിത്രങ്ങളുടെ സംവിധായകൻ കുഞ്ചാക്കോ തന്നെയായിരുന്നു. ഉദയാചിത്രങ്ങളുടെ സംവിധായകരായി കുഞ്ചാക്കോയെ കൂടാതെ എം. കൃഷ്ണൻനായർ, സേതുമാധവൻ, ഭരതൻ, വിൻസന്റ്മാസ്റ്റർ തുടങ്ങിയവരും ഉണ്ടായിരുന്നു. കൃഷ്ണൻനായർ എന്ന സംവിധായന്റെ ചിത്രങ്ങളാണ് 1965-ൽ പുറത്തിറങ്ങിയ 'കാട്ടുതുളസി'യും 1970-ൽ പുറത്തിറങ്ങിയ 'താര'യും. രണ്ടും ഹിറ്റ് ചിത്രങ്ങളായിരുന്നു. മറ്റു ഭാഷകളിലേക്ക് ഡബ്ബ് ചെയ്തിട്ടുള്ള ചിത്രവും കൂടിയാണ് 'താര'. 'ഗന്ധർവ്വക്ഷേത്രം' എന്ന ചിത്രത്തിന്റെ സംവിധായകൻ വിൻസന്റ് മാസ്റ്ററാണ്. പ്രസിദ്ധനാടകമായ 'നിങ്ങളെന്നെ കമ്മ്യൂണിസ്റ്റാക്കി' നാടകകൃത്തായ തോപ്പിൽഭാസിതന്നെയാണ് ഉദയായിൽ വന്ന് സംവിധാനം ചെയ്തത്. ഉദയായുടെ സ്ഥിരംതിരക്കഥാകൃത്തായിരുന്നു ശാരംഗപാണി.

1960-ൽ ഉമ്മ എന്ന ചിത്രത്തിലൂടെയാണ് തിരക്കഥാകൃത്ത് എന്ന നിലയിൽ ശാരംഗപാണി ഉദയായിൽ പ്രവേശിക്കുന്നത്. അതിനുശേഷം ഉദയാ നിർമ്മിച്ച പകുതിയിലേറെ ചിത്രങ്ങൾക്ക് തിരക്കഥ എഴുതിയത് ശാരംഗപാണിയാണ്. ഉദയായുടെ ഹിറ്റ് ചിത്രങ്ങളായ ഉണ്ണിയാർച്ച, പാലാട്ടുകോമൻ, തുമ്പോലാർച്ച, ആരോമലുണ്ണി, കണ്ണപ്പനുണ്ണി തുടങ്ങി നിരവധി സിനിമകൾക്ക് അദ്ദേഹം തിരക്കഥ രചിച്ചു. ശാരംഗപാണി കൈവെച്ചതെല്ലാം വിജയിച്ചതോടെ 'ഉദയാ'യുടെ സ്ഥിരം തിരക്കഥാകൃത്തായി മാറി. ശാരംഗപാണിക്കുമുമ്പ് ഉദയായുടെ തിരക്കഥാകൃത്ത് അഭിനേതാവുകൂടിയായിരുന്ന മുതുകുളം രാഘവൻപിള്ളയായിരുന്നു.

മലയാളസാഹിത്യതറവാട്ടിലെ പ്രമാണിമാരെക്കൊണ്ട് സ്ക്രിപ്റ്റ് എഴുതിക്കുന്നതിലും യാതൊരു പിശുക്കും ഉദയാ കാണിച്ചിട്ടില്ല. പാട്ടുകൾക്ക് പ്രാധാന്യം കൊടുത്ത് 1965-ൽ പുറത്തിറങ്ങിയ 'ശകുന്തള' എന്ന ചിത്രത്തിന്റെ തിരക്കഥ ലളിതാംബിക അന്തർജനവും 'പഴശ്ശിരാജ' തിക്കൊടിയനും 'പഞ്ചവൻകാട്' വൈക്കം ചന്ദ്രശേഖരൻനായരും 'ഭാര്യ' പൊൻകുന്നം വർക്കിയും 'ഇണപ്രാവുകൾ' മുട്ടത്തുവർക്കിയും 'കാട്ടുതുളസി' തോപ്പിൽ ഭാസിയും 'പുന്നപ്ര വയലാർ' എസ്.എൽ.പുരം സദാനന്ദനും 'കൊടുങ്ങല്ലൂരമ്മ' ജഗതി എൻ.കെ. ആചാരിയുമാണ് എഴുതിയത്. ഉദയായിലൂടെ വന്ന ഈ തിരക്കഥാകൃത്തുക്കളെല്ലാം പിൽക്കാലത്ത് അറിയപ്പെടുന്ന തിരക്കഥാകൃത്തുക്കളായി മാറി എന്നുള്ളത് ശ്രദ്ധേയമാണ്.

ഉദയായിലെ ആദ്യകാല നടീനടന്മാർ തിക്കുറിശ്ശി സുകുമാരൻ നായർ, അഗസ്റ്റിൻ ജോസഫ്, മിസ് കുമാരി, ബി. എസ്. സരോജം തുടങ്ങിയവരായിരുന്നു. തിക്കുറിശ്ശിയെ ഏറെ പ്രശസ്തനാക്കിയത് ഉദയായുടെ ചിത്രങ്ങളാണ്. ഉമ്മ, ഉണ്ണിയാർച്ച തുടങ്ങി ഏറെ സിനിമകളിൽ രാഗിണിയായിരുന്നു നായിക. അതിനുശേഷമാണ് ഷീലയുടെ വരവ്. ഈ കാലത്താണ് നസീർ-ഷീല ജോടി മലയാളസിനിമയിൽ ശ്രദ്ധേയരാകുന്നത്. അഞ്ച് തവണ ഉർവ്വശിപട്ടം കിട്ടിയ ശാരദ മലയാള സിനിമയിലേക്ക് കടന്നുവരുന്നത് ഉദയായുടെ 1965-ൽ പുറത്തിറങ്ങിയ ഇണപ്രാവുകൾ എന്ന ചിത്രത്തിലൂടെയാണ്. തിക്കുറിശ്ശി, പ്രേംനസീർ, സത്യൻ, ഉമ്മർ, വിൻസന്റ്, ജയൻ തുടങ്ങിയവരെല്ലാം തന്നെ ഉദയായുടെ ചിത്രങ്ങളിൽ അഭിനയിച്ചവരാണ്. മമ്മൂട്ടി ആദ്യമായി ഉദയായിൽ വരുന്നത് 'തീരം തേടുന്ന തിര' എന്ന ചിത്രത്തിലൂടെയാണ്, എസ്.പി. പിള്ള, കോട്ടയം ചെല്ലപ്പൻ, അടൂർ ഭാസി, ആലുംമൂടൻ, ജി.കെ.പിള്ള തുടങ്ങിയ വരെല്ലാം ഉദയായുടെ സഹനടന്മാരായിരുന്നു. ഉദയായിൽ അഭിനയിക്കാൻ വന്നിരുന്ന ആദ്യകാല നടീനടന്മാർ എല്ലാവരും തന്നെ സ്റ്റുഡിയോയ്ക്കുള്ളിൽ തന്നെയായിരുന്നു താമസിച്ചിരുന്നത്. പ്രേംനസീറിന് ഉദയായിൽ വരുമ്പോൾ താമസിക്കാനായി പ്രത്യേകം കെട്ടിടമുണ്ടായിരുന്നു. 'പ്രേംനസീർ കോർട്ടേഴ്സ്' എന്നറിയപ്പെടുന്ന ഈ കെട്ടിടം ഇന്നും നിലവിലുണ്ട്. കൂടാതെ രാഗിണിയെപോലുള്ള നടികൾ

ക്കായി 'രാഗിണി ക്വോർട്ടേഴ്സും' ആലുംമൂടൻ, എസ്.പി. പിള്ള തുടങ്ങിയ സഹനടന്മാർക്ക് താമസിക്കാനായി 'എസ്.പി. ക്വോർട്ടേഴ്സും' ഉണ്ടായിരുന്നു.

ഉദയായുടെ ഗാനരചയിതാക്കൾ അഭയദേവ്, പി. ഭാസ്കരൻ, വയലാർ, മങ്കൊമ്പ് ഗോപാലകൃഷ്ണൻ തുടങ്ങിയവരായിരുന്നു. അറുപതുകളിലാണ് സംഗീതസംവിധായകനായി ബാബുരാജ് എത്തുന്നത്. ദേവരാജൻമാസ്റ്ററും അർജ്ജുനൻമാസ്റ്ററും ഉദയായുടെ സംഗീതസംവിധായകരാണ്. സ്റ്റുഡിയോയ്ക്കുള്ളിൽ തന്നെ താമസിച്ചാണ് വയലാർ ഉദയായ്ക്കുവേണ്ടി പല പാട്ടുകളും എഴുതിയിരുന്നത്. സാമൂഹ്യചിത്രങ്ങൾ, പുരാണചിത്രങ്ങൾ, ചരിത്രസിനിമകൾ, വടക്കൻ പാട്ടുകഥകൾ എന്നിങ്ങനെ വിവിധ ഗണങ്ങളിൽപ്പെടുത്താവുന്നവയാണ് ഉദയാ നിർമ്മിച്ച ചലച്ചിത്രങ്ങൾ.

ആദ്യകാലങ്ങളിൽ വിവിധ ഇന്ത്യൻഭാഷകളിൽ നിർമ്മിക്കപ്പെട്ട പല സിനിമകളും പുരാണേതിഹാസങ്ങളെ ആസ്പദമാക്കിയുള്ളവയായിരുന്നു. ഇന്ത്യയിലെ പ്രഥമചിത്രമായി പരിഗണിക്കുന്നത് ദാദാസാഹബ് ഫാൽക്കെയുടെ 'രാജാഹരിശ്ചന്ദ്ര'യാണ്. പുരാണകഥയെ ആസ്പദമാക്കിയാണ് ഈ ചിത്രത്തിന്റെ നിർമ്മാണം. എന്നാൽ മലയാളത്തിന്റെ അവസ്ഥ വ്യത്യസ്തമായിരുന്നു. മലയാളത്തിലെ ആദ്യചിത്രങ്ങൾ ചരിത്രപരവും സാമൂഹികവുമായ ഇതിവൃത്തങ്ങളെ ആധാരമാക്കിയുള്ളവയായിരുന്നു. അഞ്ചാമത്തെ സിനിമയായ 'പ്രഹ്ലാദ'യിലാണ് ഒരു പുരാണേതിവൃത്തം മലയാളത്തിൽ ആദ്യമവതരിപ്പിക്കപ്പെട്ടത്.

ഉദയായുടെ ആദ്യകാലചിത്രങ്ങളെല്ലാം സാമൂഹ്യപ്രധാനമായ ചിത്രങ്ങളായിരുന്നു. സമകാലികസംഭവങ്ങളെയും ഉദയാ സിനിമയാക്കിയിട്ടുണ്ട്. 1967-ൽ പുറത്തിറങ്ങിയ മൈനത്തരുവി കൊലക്കേസ് എന്ന ചിത്രം അക്കാലത്ത് നടന്ന സംഭവമാണ്. ഒരു പുരോഹിതൻ ഒരു സ്ത്രീയെ കൊലപ്പെടുത്തുകയും, പുരോഹിതനെ തൂക്കിക്കൊല്ലാൻ വിധിക്കുകയും ചെയ്ത കഥയാണ് മൈനത്തരുവി കൊലക്കേസ്.

പുരാണകഥകളെ ആസ്പദമാക്കി ഉദയാ സിനിമാനിർമ്മാണമാരംഭിക്കുന്നത് 1960-ലാണ്. ആ വർഷം പുറത്തുവന്ന 'സീത'യാണ് ഉദയായുടെ പ്രഥമ പുരാണചിത്രം. 1961-ൽ പുറത്തിറങ്ങിയ 'കൃഷ്ണകുചേല'യും 1965-ൽ പുറത്തിറങ്ങിയ 'ശകുന്തള'യുമാണ് ഉദയായുടെ മറ്റു പുരാണചിത്രങ്ങൾ.

ചരിത്രത്തെ ആസ്പദമാക്കി ഉദയാ നിർമ്മിച്ച ചിത്രങ്ങളാണ് 'പഴശ്ശിരാജ'യും 'പുന്നപ്ര വയലാറും'. പുരാണ, ചരിത്ര, സാമൂഹ്യകഥാഖ്യാനങ്ങൾക്കു പുറമെ വടക്കൻപാട്ടുകളാണ് ഉദയാ മലയാളസിനിമയ്ക്കു നല്കിയ പ്രധാന സംഭാവന. മലയാളസിനിമയിലെ വീരനായക-നായികാസങ്കല്പം രൂപപ്പെടുത്തുന്നതിലും വടക്കൻപാട്ടുകളെ മലയാളിയുടെ ജനപ്രിയസംസ്കാരത്തിലുറപ്പിക്കുന്നതിലും ഉദയായുടെ വടക്കൻപാട്ടുകഥകൾ അങ്ങേയറ്റം സ്വാധീനം ചെലുത്തിയിട്ടുണ്ട്. ഉണ്ണിയാർച്ച, പാലാട്ട് കോമൻ, ഒതേനന്റെ മകൻ, ആരോമലുണ്ണി,

പൊന്നാപുരം കോട്ട, തുമ്പോലാർച്ച, കണ്ണപ്പനുണ്ണി, പാലാട്ട് കുഞ്ഞിക്കണ്ണൻ, എന്നിവയാണ് ഉദയായുടെ വടക്കൻ പാട്ടുകഥകൾ.

ഉദയായുടെ ആദ്യകാലപടങ്ങളെല്ലാംതന്നെ സ്റ്റുഡിയോയ്ക്കുള്ളിൽ തന്നെയായിരുന്നു ചിത്രീകരിച്ചിരുന്നത്. സ്റ്റുഡിയോയ്ക്കുള്ളിൽ തന്നെ സിനിമ ചിത്രീകരിക്കേണ്ടിവരുമ്പോൾ പ്രകൃതിയെ യാന്ത്രികമായി നിർമ്മിച്ചെടുക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. ഇതിനെക്കുറിച്ച് ഉദയായിലെതന്നെ പഴയകാല സാങ്കേതിക പ്രവർത്തകർ പറയുന്നത് "കുന്നുകളും, മലകളും, കാടുകളും, വെള്ളച്ചാട്ടവും ഒക്കെ കൃത്രിമമാണെന്ന് തോന്നിക്കാത്തവിധംതന്നെ ചിത്രീകരിക്കുമായിരുന്നു" എന്നാണ്. നദികളും മറ്റും ഷൂട്ടിംഗ് നടക്കുന്ന ഫ്ളോറിനകത്ത് കൃത്രിമമായി നിർമ്മിച്ചെടുത്തിരുന്നതായും പറയുന്നു. ഉദാഹരണത്തിന് 'ആരോമലുണ്ണി' എന്ന ചിത്രത്തിൽ 'കണ്ണാ ആരോമലുണ്ണി കണ്ണാ...............' എന്ന പാട്ടിനുവേണ്ടി ഫ്ളോറിൽ മണ്ണിട്ട് നദിയുണ്ടാക്കി അതിന്റെ കരകളിൽ നെല്ലുപാകി കിളിർപ്പിച്ച് പ്രേക്ഷകർക്ക് മനസ്സിലാകാത്ത വിധത്തിൽതന്നെ രംഗങ്ങൾ ചിത്രീകരിച്ചു. എങ്കിലും പുരാണചിത്രങ്ങൾക്കും വടക്കൻപാട്ടുചിത്രങ്ങൾക്കും പലപ്പോഴും പുറംവാതിൽ ചിത്രീകരണംതന്നെ വേണമായിരുന്നു. ഒരു സിനിമയിൽ എവിടെയൊക്കെ പുറംവാതിൽ ചിത്രീകരണം വേണമെന്ന് സംവിധായകനും ഛായാഗ്രാഹകനുംകൂടി തീരുമാനിക്കും. അങ്ങനെ മനോഹരമായ സ്ഥലങ്ങളിലും, നദികളിലും, കടലിലുമൊക്കെ ചിത്രീകരണം നടത്തും. ഉണ്ണിയാർച്ച മുതലിങ്ങോട്ടുള്ള ചിത്രങ്ങളിൽ പുറംവാതിൽ ചിത്രീകരണം പ്രാധാന്യം നേടി. ആലപ്പുഴയിലെ തോടുകൾ ഉദയായുടെ സിനിമകളിൽ കാളിന്ദിയായും, കോരപ്പുഴയായും ഒക്കെ ചിത്രീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്. പ്രേമരംഗങ്ങൾ ചിത്രീകരിക്കുന്നതിനുവേണ്ടി പാർക്കുകളും പൂന്തോട്ടങ്ങളും സ്റ്റുഡിയോയ്ക്കുള്ളിൽ തന്നെയുണ്ടായിരുന്നു. നീരാടുന്നതിനുവേണ്ടി സ്റ്റുഡിയോയ്ക്കുള്ളിൽ പ്രത്യേക കുളവും ഉണ്ടായിരുന്നു. ഉദയായുടെ പ്രധാനപ്പെട്ട രണ്ട് ലൊക്കേഷനുകൾ പെരിങ്ങൽകുത്തും തേക്കടിയുമാണ്. വടക്കൻപാട്ടുകൾ കൂടുതലും ചിത്രീകരിച്ചിരിക്കുന്നത് പെരിങ്ങൽകുത്തിലാണ്. പഴശ്ശിരാജായുടെ ചിത്രീകരണം വയനാട്ടിലായിരുന്നു.

കേരളത്തിൽ ആദ്യമായി ക്രെയിൻ ഉണ്ടാക്കുന്നത് ഉദയാ സ്റ്റുഡിയോയിലാണ്. ഉദയായുടെ മറ്റൊരു പ്രത്യേകത, സമ്പൂർണ്ണകളർചിത്രം വരുന്നതിന് മുമ്പുതന്നെ മിക്ക ചിത്രങ്ങളിലും ഒരു പാട്ടെങ്കിലും ഹാന്റ്പെയിന്റ് ചെയ്യുക എന്നതായിരുന്നു. കുഞ്ചാക്കോയുടെ ഏറ്റവും വലിയ മോഹങ്ങളിലൊന്നായിരുന്നു കളർചിത്രം വരുന്നതിനുമുമ്പേ ഹാന്റ്പെയിന്റ് ചെയ്ത ചിത്രങ്ങൾ പ്രദർശനത്തിനെത്തിക്കുക എന്നുള്ളത്. ബ്ലാക്ക് ആന്റ് വൈറ്റ് ഫിലിമിൽ ആർട്ടിസ്റ്റുകൾ നിറം ചെയ്യുമായിരുന്നു. സാരി, പൊട്ട് തുടങ്ങിയവയിലൊക്കെ ഇങ്ങനെ ചെയ്യുമായിരുന്നു. സ്വപ്നങ്ങളും മറ്റും നിറംപിടിപ്പിച്ചു കാണിക്കുമായിരുന്നു. 'ഉമ്മ' മുതലിങ്ങോട്ട് 'ആരോമലുണ്ണി'ക്ക് മുമ്പുവരെയുള്ള

മിക്കവാറും ബ്ലാക്ക് ആന്റ് വൈറ്റ് ചിത്രങ്ങളിൽ ഒരു പാട്ടെങ്കിലും കളർചെയ്യാൻ കുഞ്ചാക്കോ ശ്രമിച്ചിരുന്നു.

കേരളത്തിലെ ആദ്യത്തെ സമ്പൂർണ്ണകളർചിത്രം 1971-ൽ പുറത്തിറങ്ങിയ ഉദയായുടെ ആരോമലുണ്ണിയാണ്. ബ്ലാക്ക് ആന്റ് വൈറ്റ് ലാബ് മാത്രമേ ഉദയായിൽ ഉണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ. കളർചിത്രത്തിന്റെ വരവോടുകൂടി ലാബ് പൊളിച്ചുകളഞ്ഞു. പിന്നീട് മദ്രാസിലാണ് ലാബിന്റെ കാര്യങ്ങളെല്ലാം ചെയ്തിരുന്നത്. ആദ്യകാലങ്ങളിൽ ഒരു ബ്ലാക്ക് ആന്റ് വൈറ്റ് ചിത്രം അഞ്ചാറ് പാട്ടുകളോടുകൂടി പുറത്തിറക്കാൻ മൊത്തം ചിലവ് 75,000 രൂപയോളമായിരുന്നു. ആദ്യകാലങ്ങളിൽ ഉദയായുടെ ഷൂട്ടിംഗ് നടക്കുന്ന ഫ്ളോർ ഓല മേഞ്ഞതായിരുന്നു. 'ഉമ്മ' എന്ന സിനിമയുടെ നിർമ്മാണത്തോടെ വരുമാനം കൂടുകയും നല്ലരീതിയിൽ ഫ്ളോർ പുതുക്കി പണിയുകയും ചെയ്തു. അതിനുശേഷം എടുത്ത പടങ്ങളെല്ലാം സൂപ്പർഹിറ്റാകുകയും, ആധുനിക സൗകര്യങ്ങളോടുകൂടി മൂന്നാമത്തെ ഫ്ളോർ നിർമ്മിക്കുകയും ചെയ്തു. എന്നാൽ കുഞ്ചാക്കോയുടെ മകനായ ബോബൻ കുഞ്ചാക്കോയുടെ കാലത്ത് മൂന്നാമത്തെ ഫ്ളോർ പൊളിച്ചുവിൽക്കുകയുണ്ടായി.

തമിഴ്, കന്നട തുടങ്ങിയ പല ഭാഷാചിത്രങ്ങളും ഉദയായിൽ ചിത്രീകരണം നടത്തിയിട്ടുണ്ട്. ഇങ്ങനെ പല ഭാഷകളിലായി നൂറോളം ചിത്രങ്ങൾ നിർമ്മിച്ചു. 1949-ൽ 'വെള്ളിനക്ഷത്രം' എന്ന ചിത്രത്തിൽ ആരംഭിച്ച ഉദയായുടെ സിനിമാനിർമ്മാണം 1985-ൽ 'ആഴി' എന്ന ചിത്രത്തോടെ അവസാനിക്കുകയും ചെയ്തു. 'ജീവിതനൗക'യ്ക്ക് ശേഷമുണ്ടായ ഉദയായുടെ ഏറ്റവും വലിയ സൂപ്പർഹിറ്റ് ചിത്രമാണ് 1977-ൽ പുറത്തിറങ്ങിയ 'കണ്ണപ്പനുണ്ണി'. ഈ ചിത്രം പൂർത്തിയാക്കാൻ കുഞ്ചാക്കോയ്ക്ക് കഴിഞ്ഞില്ല. അവസാന മിനുക്കുപണി ക്കുമുമ്പ് അദ്ദേഹം മരണമടഞ്ഞു. കുഞ്ചാക്കോയുടെ അനുജനായ അപ്പച്ചനാണ് ഈ ചിത്രം പൂർത്തിയാക്കിയത്. കുഞ്ചാക്കോയുടെ മരണശേഷം മകനായ ബോബൻ കുഞ്ചാക്കോ സ്റ്റുഡിയോ ഏറ്റെടുത്ത് നടത്തുകയും സിനിമ നിർമ്മിക്കുകയും ചെയ്തു തുടങ്ങി. ബോബൻ കുഞ്ചാക്കോ സംവിധാനം ചെയ്ത ആദ്യചിത്രമായ 'ആനപ്പാച്ചൻ' 1978-ൽ പുറത്തിറങ്ങി. കുഞ്ചാക്കോ യുടെ മരണശേഷം അപ്പച്ചൻ ഉദയായിൽനിന്ന് വേർപെട്ട് 'നവോദയ' എന്ന സ്റ്റുഡിയോയ്ക്ക് രൂപം കൊടുത്തു. ഉദയ-നവോദയ വേർപിരിയലിൽ എടുത്ത ചിത്രമാണ് 'കടത്തനാട്ട് മാക്കം'. ഈ ചിത്രം പകുതി ഉദയായിലും ബാക്കി പകുതി നവോദയയിലും ആണ് ചിത്രീകരിച്ചത്. ബോബൻ കുഞ്ചാക്കോയുടെ 'ആഴി' പരാജയമായതോടെ സ്റ്റുഡിയോ മറ്റൊരാൾക്ക് വിൽക്കേണ്ട അവസ്ഥ യിലേക്ക് നീങ്ങി.

ഒരു കാലഘട്ടത്തിൽ മലയാളസിനിമയുടെ ശക്തികേന്ദ്രമായിരുന്ന ഉദയാ സ്റ്റുഡിയോ മലയാളസിനിമയ്ക്ക് ധാരാളം സംഭാവനകൾ നൽകുകയും നിരവധി കലാകാരന്മാരെ സിനിമയിലേയ്ക്ക് കൊണ്ടുവരികയും ചെയ്തിട്ടുണ്ട്. ഉദയായിലൂടെ അരങ്ങേറിയ കലാകാരൻമാർ പലരും പിൽക്കാലത്ത് ഏറെ

പ്രശസ്തരായി. സിനിമയുടെ വിഷയസ്വീകരണത്തിലും ഉദയാ മികവ് പുലർത്തിയിട്ടുണ്ട്. വടക്കൻ പാട്ടുകഥകൾ മലയാളസിനിമയ്ക്ക് സംഭാവന ചെയ്തത് ഉദയായാണ്. ആദ്യത്തെ സമ്പൂർണ്ണ കളർചിത്രം മലയാളസിനിമയിലേക്ക് വന്നത് ഉദയാ സ്റ്റുഡിയോയിലൂടെയാണ്. മലയാളസിനിമയുടെ ഈറ്റില്ലമായിരുന്ന ഉദയാ കുഞ്ചാക്കോയുടെ മരണശേഷം മകനായ ബോബൻ കുഞ്ചാക്കോ ഏറ്റെടുത്തു നടത്തുകയും പിന്നീട് കൊച്ചിയിലുള്ള ഒരാൾക്ക് വിൽക്കുകയും ചെയ്തു. ഉദയാ സ്റ്റുഡിയോ ഇന്ന് വി.ടി.ജെ. ഫിലിം സിറ്റി എന്ന പേരിലാണ് അറിയപ്പെടുന്നത്. ഫ്ളോർ വാടകയ്ക്കെടുക്കുന്ന പരസ്യങ്ങളുടേയും ചുരുക്കം ചില സിനിമകളുടെയും ചിത്രീകരണം മാത്രമാണ് ഇന്ന് അവിടെ നടക്കുന്നത്. മലയാളസിനിമയുടെ രൂപീകരണത്തിന് മുഖ്യപങ്കു വഹിച്ച ഉദയായുടെ പേരും പെരുമയും ഇന്ന് ഏറെക്കുറെ നഷ്ടമായി കഴിഞ്ഞി രിക്കുന്നു. സ്റ്റുഡിയോകൾ ഏറെക്കുറെ അസ്തമിച്ച ഒരു കാലഘട്ടമാണ് ഇന്ന്. ഇതിനൊരു പ്രധാനകാരണം ചലച്ചിത്രവ്യവസായത്തിന്റെ വികേന്ദ്രീകരണവും പുറംവാതിൽ ചിത്രീകരണത്തിന്റെ ആവേശവുമാണെന്നു പറയാം.

അനുബന്ധം - ഒന്ന്

ഉദയായിലെ സാങ്കേതിക പ്രവർത്തകർ

ക്യാമറമാൻ	-	കൃഷ്ണൻകുട്ടി
ലൈറ്റ്മാൻ	-	ബാലൻ
മേക്കപ്പ്മാൻ	-	വേലപ്പൻ
അസിസ്റ്റന്റ് ഡയറക്ടർ	-	ശശികുമാർ
എഡിറ്റർ	-	വില്ല്യംസ്
ആർട്ട് ഡയറക്ടർ	-	ജെ.ജെ. മെരാന്റ
ആർട്ട് അസിസ്റ്റന്റ്	-	പിഷാരടി
സൗണ്ട് റിക്കോഡിസ്റ്റ്	-	അപ്പുക്കുട്ടൻ
സ്റ്റിൽ കാമറമാൻ	-	വിൻസന്റ്

അനുബന്ധം - രണ്ട്

ഉദയാ നിർമ്മിച്ച ചിത്രങ്ങൾ

വർഷം	സിനിമ	സംവിധായകൻ
1949	വെള്ളിനക്ഷത്രം	ജെ.എച്ച്.ബേയ്സ്
1950	നല്ലതങ്ക	പി.വി. കൃഷ്ണയ്യർ
1951	ജീവിതനൗക	കെ. വേമ്പു
1952	അച്ഛൻ, വിശപ്പിന്റെ വിളി	എം.ആർ.എസ് മണി, മോഹൻ റാവു
1954	അവൻ വരുന്നു	എം. ആർ.എസ് മണി
1955	കിടപ്പാടം	,,

1960	ഉമ്മ, സീത	കുഞ്ചാക്കോ
1961	കൃഷ്ണകുചേല, ഉണ്ണിയാർച്ച	,,
1962	നീലിസാലി, ഭാര്യ, പാലാട്ട് കോമൻ	,,
1963	കടലമ്മ, റബേക്ക, പഴശ്ശിരാജ	,,
1964	അയിഷ	,,
1965	ഇണപ്രാവുകൾ	,,
	കാട്ടുതുളസി	എം. കൃഷ്ണൻനായർ
	ശകുന്തള	കുഞ്ചാക്കോ
1966	അനാർക്കലി	,,
	ജയിൽ	,,
	തിലോത്തമ	കുഞ്ചാക്കോ
1967	മൈനത്തരുവി കൊലക്കേസ്	,,
1968	കൊടുങ്ങല്ലൂരമ്മ	,,
	പുന്നപ്ര വയലാർ	,,
1969	കൂട്ടുകുടുംബം	കെ.എസ് സേതുമാധവൻ
	ജ്വാല	എം. കൃഷ്ണൻനായർ
1970	ദത്തുപുത്രൻ	കുഞ്ചാക്കോ
	നിങ്ങളെന്നെ കമ്മ്യൂണിസ്റ്റാക്കി	തോപ്പിൽ ഭാസി
	ഒതേനന്റെ മകൻ, പേൾവ്യൂ	കുഞ്ചാക്കോ
	താര	എം. കൃഷ്ണൻനായർ
1971	അഗ്നിമൃഗം	,,
	ലോറ നീ എവിടെ	രഘുനാഥ്
	പഞ്ചവൻകാട്	കുഞ്ചാക്കോ
	ആരോമലുണ്ണി	,,
1972	ഗന്ധർവ്വക്ഷേത്രം	എ. വിൻസെന്റ്
	ഒരു സുന്ദരിയുടെ കഥ	തോപ്പിൽ ഭാസി
	പോസ്റ്റുമാനെ കാൺമാനില്ല	കുഞ്ചാക്കോ
1973	പാവങ്ങൾ പെണ്ണുങ്ങൾ	,,
	പൊന്നാപുരം കോട്ട, തേനരുവി	,,
1974	തുമ്പോലാർച്ച	,,
1975	ചീനവല	,,
	ധർമ്മക്ഷേത്രേ കുരുക്ഷേത്രേ	,,
	മാനിഷാദാ	,,
1975	നീലപ്പൊൻമാൻ	,,
1976	ചെന്നായവളർത്തിയ കുട്ടി	,,
	മല്ലനും മാതേവനും	,,
1977	അച്ചാരം അമ്മിണി ഓശാരം ഓമന	,,
	തിരിച്ചടി, കണ്ണപ്പനുണ്ണി	,,
1978	ആനപ്പാച്ചൻ	ബോബൻ കുഞ്ചാക്കോ
1980	പാലാട്ട് കുഞ്ഞിക്കണ്ണൻ	,,
1983	തീരം തേടുന്ന തിര	,,
1985	ആഴി	,,

Jūtapaḷḷi Yōgam in Kerala Jewish Communal Organization:
Some Hebrew Sources Translated

Barbara C. Johnson and Galia Hacco

Historical insights into the social, religious and political organization of Kerala Jews can be gained by examining the *yōgam* as a governing system for each of the eight Jewish communities which still existed in the region until the emigration of most Kerala Jews to Israel in the mid-20th century. Though the *yōgam* system was mentioned briefly in some early studies of the Kerala Jews[1] , details about it were lacking until 1958, when the Israeli scholar Naftali Bar-Giora included important information about *yōgam* structure and processes in his Hebrew article, "On the History of the Synagogues in Kochin"[2]. In order to make this information more widely available, we offer here an English translation of relevant excerpts from his article. In addition to its value for understanding the Jews within the context of Kerala history and culture, this material may also contribute to the comparative study of Jewish and other Kerala cultural groups, especially the St. Thomas Christians whose historical use of the *yōgam* structure was similar in some ways to Kerala Jewish practice.[3]

There were eight Jewish communities in Kerala in recent centuries: two in Ernakulam, three in Kochi, and one each in Cĕnnamaṅṅalam, Māḷa and Paṟūr. In the 1950s when Bar-Giora wrote his article, a disproportionate amount of

scholarly attention was still being focused on the Paradeśi community of Kochi (sometimes called the "white Jews"), most of whose ancestors had migrated to Kerala from the Middle East and Europe since the 16th century — and on various conflicts between them and the seven more ancient Kerala communities known as Malabari Jews (sometimes called "black Jews"). Bar-Giora's 1958 article work offered a refreshing perspective in showing important basic similarities among all eight communities, rather than focusing on conflicts among them.[4] Though the written sources available to him were from Paradeśi manuscripts, he noted which documents had actually originated in Ernakulam. Also, while examining the documentary sources, he made a point of consulting in person with and citing two knowledgeable Jews from Ernakulam and Cĕnnamaṅṅalam, who were able to add pertinent information from their own more recent experience of community governance.

To summarize the basic material in Bar-Giora's article, each local community of Kerala Jews was constituted as a *yōgam,* a legal body with different categories of membership. The *yōgam* was financially responsible for communally owned lands, for the collection and disbursement of other income, and for the upkeep of a synagogue building, which was the place for worship and community meetings. The designation *Jūtapaḷḷi yōgam* (*yōgam* of the Jewish synagogue) reflected the centrality of the *paḷḷi* – the synagogue building – in the life of each Kerala Jewish community. However, *yōgam* was a more comprehensive and complex category than a synagogue "congregation" as experienced by many modern Jews in Israel and elsewhere.

Community or *yōgam* membership was acquired by birth through the father, in contrast to the matrilineal inheritance of Jewishness itself. In case of a marriage between members of different Jewish communities, the husband remained a member of his birth community and the bride apparently acquired membership in her husband's community, though current research shows that she may have also maintained some rights in her birth community.[5]

Each yōgam appointed officials to carry out the duties and economic responsibilities mentioned above. The seven (male) elders of each Jewish *yōgam* were designated according to seniority, with the eldest at the head. These elders had the right to certain ritual honors in the synagogue and in other community rituals. They were responsible for convening an assembly of the *yōgam* to deal with matters concerning the welfare and governance of the community and its properties, and sometimes to settle disputes among members. Occasionally a representative council of all or most of the Jewish *yōgams* was convened to settle larger conflicts, including disputes among the various *yōgams.* Efforts within some of the communities to depart from these procedures were contested, as recorded in several of the documents noted below.

In addition to the material about governance, Bar-Giora's substantial 1958 article describes in some detail each of the eight Kerala synagogue buildings, documenting what was known about their history, founding dates and related inscriptions. It also includes demographic information from the 1952 census of Kerala Jewry. But here we will concentrate on his information about the *yōgam* organization, after an introduction to the author and his two consultants.

THE AUTHOR AND HIS CONSULTANTS

Published in an early issue of the respected Israeli academic journal *Sefunot*, Naftali Bar-Giora's 1958 article was based on ethnographic and textual research. He initially gathered information and studied Hebrew records during his two trips to Kerala, in 1952 and 1955. While in Kerala he stayed in the home of Mr. S.S. Koder, head of the Paradeśi community in Kochi, who made certain (unidentified) documents available to him and also acted as one of his translators for conversations in Malayalam. In Israel he made a close study of Hebrew manuscripts from Kerala in the Sassoon manuscript collection — in particular manuscripts #1030 and #880.[6] To gather and interpret information for his article, he also consulted personally with two

Malabari Jewish attorneys and community leaders who had recently immigrated to Israel, P.M. Elias and Yosefḥai Itzhak, whom he acknowledged and thanked in a footnote for their "clarification of terms… and for their useful comments in the preparation of this article". (1958:214, n.3)

Naftali Bar-Giora

Naftali Bar-Giora (1919-2000) was a self-educated and meticulous scholar who visited Kerala twice in the 1950s as a representative of the Israeli government. As a young boy in Hamburg, Germany, he had received a solid Jewish and secular education under the influence of his father, a well-known rabbi and scholar, but his formal education ended when he was only 14 years old. When the Nazis rose to power in Germany in 1933, the young Naftali immigrated alone to Palestine to join his older brother, who had moved there before him. He apprenticed as a carpenter and studied in night school until 1936, when he moved to a collective agricultural community (*kibbutz*). He also joined the clandestine Jewish defense organization known as the *Haganah*. During World War II he served as an underground agent in Tunisia and Libya, beginning after the Allied armies ended the German occupation of North Africa. There he worked to insure the welfare of long-established North African Jewish communities and encourage their emigration to Palestine. A memoir describing his North African adventures shows his appreciation for the social and religious life of the Jews he met there.[7]

After the founding of the state of Israel, Bar-Giora worked in the Jewish Agency, which oversaw the immigration (*aliyah)* and integration of Jews from all over the world. He was eventually put in charge of the Indian Jews' immigration to Israel. In 1952 and 1955 he visited India as an official emissary of the Jewish Agency, studying the socio-economic situation of its Jews in Kerala, Bombay and Calcutta, and helping to arrange for their *aliyah*.

In a Hebrew book entitled *An Indian Journey* (1953) Bar-Giora wrote about his first visit to India in June-August

1952. He visited all eight of the Kerala Jewish communities, and as a knowledgeable religious Jew he took special interest in their religious life, on both the institutional and everyday levels. According to his widow, the late Mrs. Yaffa Bar-Giora, he was impressed with the group commitment he found among the Kerala Jews. "This was very high in his eyes," she said. He compared their social structure and values to those of early *kibbutz* life in Israel, telling her that in India "the social security of the people was secured by the community, as we wanted to do in the *kibbutz*". She recalled him telling her that "they did not want to leave behind the elderly and the poor people. Everyone was looked after.[8] [Their synagogue] was not only a synagogue, it was a community center."[9]

Yosefḥai Itzhak and P.M. Elias[10]

The accuracy of Bar-Giora's research on Kerala synagogues was enhanced by his consultation with two Kerala Jewish attorneys. He first met them during his visits to India and then turned to them for additional help when he was in Jerusalem writing his articles. Both were political leaders of the Jewish community in Kerala and of the Kochini community which evolved in Israel after *aliyah*.

Yosefḥai Itzhak (known in Kerala as Attorney Joseph Ḥai) was born in Ernakulam in 1912, the eldest of eight children. He studied in St. Albert's High School and Maharajah's College in Ernakulam, and graduated from the Law School of University of Travancore in 1947. In addition to practicing law, he was a political leader in both the Tĕkkuṃbhāgam and Kaṭavuṃbhāgam communities of Ernakulam and later was appointed as trustee of the Cĕnnamaṅṅalam Synagogue, giving him first-hand administrative experience in the operation of three different Kerala Jewish *yōgams*. While still in Kerala, he assumed a leadership role in Zionist activities, and after reaching Israel he continued working on behalf of his community there.

After he and his family immigrated to Israel in 1954, Attorney Yosefḥai passed his bar examinations in Hebrew, a

P.M.Elias, Eliyahu (Kaikkāran from Ernakulam), Naftali Bar-Giora

Photo from the collection of Galia Hacco

significant accomplishment for a man in mid-career whose prior knowledge of Hebrew had been mainly for religious purposes. He worked for many years in the law library of the High Court in Jerusalem, and lived in Jerusalem until his death in 1985.

Pallivatukal Mordecai (P.M.) Elias was born in the village of Cĕnnamaṅṅalam in 1910, as the eldest son and grandson of a land-owning joint family (*taṟavāṭŭ*). He was sent to Ernakulam to his aunt's family for a higher standard of religious and secular education. His uncle was the well-known Shimonai Muliyaru, Torah teacher and prayer-leader of Tĕkkuṃbhāgam-Ernakulam. P.M. Elias completed his high school studies in Gothuruthi Christian High School and his B. A. in Maharaja's College Ernakulam in History and Economics, and graduated from the Law School of University of Travancore in 1936. He practiced law in Ernakulam and from 1938-1943 served as a District Registrar in the Land Registration Department, in the Interior Ministry of the Kochin Raja's government, working in Māḷa and Kŏṭuṅṅallūr Districts. He traveled widely in the Kochin and Travancore kingdoms and all over India.

P.M. Elias arrived in Israel in 1956 and worked in the Israeli Ministry of Finance. His home in Jerusalem was an open place for any guests of the Kochini community in and outside of Israel. He wrote two articles about Kerala Jewish history and helped youngsters to prepare school essays about that subject. Mr. Elias died in 1987.

Taking interest in the social and economic welfare of the Malabar Jews, P.M. Elias and Yosefḥai Itzhak both believed in a better future for them in the newborn State of Israel. In 1949 Mr. Elias helped in organizing the first group of seventeen Cĕnnamaṅṅalam and Paṟūr immigrants to Israel. Through his inquiries and application on their behalf, he learned about the problems of *aliyah* and their possible solutions, and he also became acquainted with the structure and personnel of the Jewish Agency in Bombay and Israel, so that he could effectively represent the local Jews and their problems.

During this period four local Jewish associations were formed in Kerala: one representing the three villages of Māḷa, Paṟūr and Cĕnnamaṅṅalam, one in Ernakulam (where there were two congregations), and two in Kochi Jewtown (where there were three congregations). One of the Kochi associations was in favor of and one opposed to *aliyah*. From 1950 on, Yosefḥai Itzhak and P.M. Elias tried to unite these four associations around the issue of immigration, working in cooperation with the Israeli representatives and the Bombay Jewish Association. On their way to Israel many of the Kerala Jews had to wait for their flights from Bombay, working through representatives of the Jewish Agency, including Naftali Bar-Giora. Their situation in Bombay was very difficult, as they had no means of survival and needed welfare assistance, with many sleeping in school corridors as they waited for their turn.

In 1957 P.M. Elias and Yosefḥai Itzhak cooperated in founding the Kochin Immigrants' Association in Israel, representing the special needs and problems of the Kerala immigrants in the 1950s and 1960s. This organization was especially important because the immigrants were scattered in more than 25 different places all over Israel: *moshavim* (agricultural settlements), city neighborhoods, and along the borders. The two community leaders brought together Kochini representatives from these diverse locations for a meeting in Jerusalem, held in the prayer hall near King David's tomb, to discuss and agree on the establishment of the organization. Among its various activities, the Association then helped in building Kochini synagogues and set up a scholarship fund for Kochini students undertaking higher studies.

TRANSLATIONS FROM THE 1958 ARTICLE [11]

The passages below are translated from Bar-Giora's 1958 article on the synagogues of Kerala.

These excerpts were selected for their information on the *yōgam* system of governance. We include only some of the author's many footnotes (identified in our notes as B-G),

and add explanatory notes of our own. We define key Hebrew terms and preserve Bar-Giora's inaccurate English transliteration of Malayalam terms.

I. Excerpts from pages 215-219

Synagogues in Kochin fulfilled three functions: A. **Congregation** (*kahal*[12]), a public legal framework which owns common property according to the local religious laws. According to "Agreements", those belonging to it were eligible to benefit from certain services. It is worth pointing out that disagreements between Jews in matters of property which were brought for judgment before the Indian courts were judged according to Jewish law, and in legal decisions of Indian judges we find quotations from Maimonides, *Shulḥan Arukh* and their commentaries.[13] B. **Community** (*edah*), a religious and social framework imposing its authority over the Jewish quarters by means of the elders. C. **Synagogue** *(beit ha knesset)* **and place of worship**, within the limits of which religious services were held, as is the custom in all the diaspora of Israel. This distinction between the functions was not kept in every period. More than once the boundaries were made unclear because of relations between factions.[14]

A. Administration of the Congregation (*kehillah*)

The congregation is called a *yogam*, an individual member (*yaḥid*) is called a *yogakaran*, and members are *yogakar[anmar]*. At the head of the congregation stands the "First Elder", called a *karanavan*.[15] This position is an honor of old age and does not carry any power. He was the oldest member of the synagogue. The management of the property of the synagogue was in the hands of the

trustees, *kaikaran[mar]*[16]. The number of trustees was not fixed for all places and at all times. Their number was between two and four. In different periods they were also called by the term "seven good men of the city"[17] The trustees were obliged to keep account books of two types: *nalvazhi*, a daily account of expenses and incomes arranged according to the calendar of the Malayalam era, ending in August-September; and *peredu*, a personal account according to names of creditors and debtors. The account books and also the rest of the documents were kept in the synagogue in a closed box called a *memput.* One of the trustees served as keeper of the key to the box and his title was *memputkar[an]*.[18] In different synagogues there were several boxes because there were so many documents which required safe-keeping.

Financial matters usually required discussions and approval in a meeting of all the members, and the decisions were by majority. A general meeting was called at the beginning of the Malayalam year, where the trustees were chosen for one year, two years or three years. In order to guarantee the election of members from the important groups, they would discuss in advance and come to an early agreement among themselves. The decisions in each meeting were written down in special protocols, which also were kept in the special box.

At the beginning of this [20th] century the property of the congregations increased, and because of this the disputes increased. Special administrators were appointed from time to time, either according to a ruling by the religious court or according to a compromise decision accepted at a meeting of the congregation. From time to time non-Jews were elected or appointed

to [this] position, and in the spirit of the new age they were called "manager." The reason was that they were hesitant to take a Jew to the civil court even if he abused his office, but they were not afraid to do this to a non-Jew.

The distinction between *myukhasim* (H) and non-*myukhasim*[19] in the synagogues is still recognizable, even though today they have equal rights. Both these social classes agreed not to elect a trustee from those known as *varuteies* [sic][20], that is to say guests [visitors] who were members of other synagogues. Permanent members of the assembly having a right to be elected were called *jenmi*[21], meaning native-born.

In the year 5617 (1857) an "Agreement" of R. David Jonah[22] was fixed in order to regularize the status of converts in the synagogue, although in those days they did not dare to claim a share for themselves. Their claims about ownership of the property of the congregations began in the synagogues of Ernakulam about 30 years ago, over the issue of giving a share of money for festivals. According to the agreement of the members, before Passover and before *Rosh Hashanah* [the Jewish New Year] different sums of money were distributed to the needy. The money for distribution came from synagogue offerings, rentals, and the leasing or selling of one of the properties. At one time a dispute broke out over the order of the distribution of the moneys and it was decided that each household, whether rich or poor, would receive according to the number of people. For members who were not regularly staying in the place, their portion was sent to them in the places where they were staying. This arrangement was also the custom in the synagogue of Parur. The rest of the

synagogues could not do this, because they did not have an abundance of property. The *varuteies* were not eligible to receive money in the place where they were staying, but in the synagogues to which they belonged by origin. This decision came in order to prevent people from moving over from a poor synagogue to its rich neighbor.[23]

In the Kadavumbhagam Synagogue of Ernakulam there were members descended from [a group of converts from a low caste]... who had been slaves[24] of a very rich family... of the Tekkumbhagam Synagogue. Members of this group received half the usual distribution of money for holidays. In the year 5710 (1950), it was decided to give them a sum equal to that given to everyone else.[25] Similar groups were also found in the synagogue of Chennamangalam.

B. Administration of the Community (*edah*)

All the individual and social matters are discussed in the framework of the assembly of the members, in which can be seen the significant role of the elders, who are not elected but appointed because of their age. The first elder, who is like a president (*nasi*) of the congregation, invites the rest of the elders to join him; they are called according to age second elder, third elder, etc. up to seven elders.

Every Saturday night at the close of prayers before reciting *Shir HaMa'alot* and the final *kaddish*[26], a chance is given for anyone who wishes to make heard his claims in the presence of those assembled. This right is also given to a member of another synagogue who has a complaint against a member of the synagogue in which he announces his claims. Women may also bring their complaints, and cases are known when non-Jews appeared in the synagogue and asked a judgment of their claims against the synagogue or one of the members. After hearing the claims, the first elder asks the second party, if he is found in the place, to make his answer heard, and he suggests a compromise. If there is no chance of a compromise, or if there is need for further clarification,the first elder fixes a time for a special assembly.

The custom is that during such a meeting only the elders are seated;the remainder of those assembled and especially the two parties are obliged to remain standing. The discussion is not interrupted until both sides have been heard. The elders withdraw for consultation among themselves and the verdict is publicly announced by the first elder. Nowadays the court of elders does not punish, except for imposing fines to be deposited in the synagogue funds. Until a short time ago, it was also customary to give "thirteen lashes" while reciting the verse "And lo he is merciful."[27] They did not declare an excommunication (*ḥerem)* except against someone who refused to accept the verdict, or against someone who committed a serious crime, such as for example stealing the holy utensils and selling them, desecrating the sabbath openly, or committing adultery. The punishment of excommunication was the most serious. The excommunicated person was banished from the community; they would not have trade connections with him, and they would not circumcise or bury his relatives. The revoking of the *ḥerem* was done by the authority of the elders, when the excommunicated one expressed complete repentance of his deeds, in writing or before witnesses, and he paid a special fine.

When a quarrel broke out between two synagogues, the court of the elders of all seven synagogues[28] was called together, the *ezhu yogam* [*yogam* of seven]. Each synagogue was represented by an equal number of elders, generally numbering four.[29] The invitation was issued from the synagogue in which the one serving the claim was a member. Invitations, written on dried palm-leaves [by the *gabai*?], were delivered to the elders of the synagogue by the hand of the *shamash*[30]. Each invited synagogue would give the *shamash* several small coins for the delivery of the invitation, thus acknowledging that the invitation had been received. The synagogue making the claim or the individual making the claim through his synagogue deposited one third of a sum of money which was fixed by the elder for expenses connected with the travels of the court, and as guarantee for the fine to which he would be liable, if it was decided that his claims were a lie or deceit, or if the court found him guilty. The trial was conducted with the help of the host synagogue and was led by the eldest of the elders. He would also read the decision of the court, which was written in seven copies on palm leaves. On the following Saturday night they read the decisions in the synagogues. The invitations and the decisions were kept in the box of documents of the synagogue.

C. Administration of the Synagogue

A synagogue is called *Jutapalli yogakar* [sic][31], that is to say a gathering place of the Jewish people. The elders are *gabaim* [officers][32] and they fix the order of prayers. From the period of Cranganore we do not know the names of rabbis or judges from the people of the place who served in the synagogue. Questions of fundamental

Jewish law were brought for decision before rabbinical emissaries from the Land of Israel or before "scholars of the Jewish law" from other countries who happened to be in the place. In certain cases questions were directed in writing to rabbis in other countries. The function of a rabbi[33] was divided between the *ḥazzanim* [prayer leaders, cantors][34] and the teachers. The prayer leaders conducted betrothals and marriages, and the teachers arranged divorces.[35] Various remaining record books note these activities, and we also have systematic records of donations given as compulsory contributions for the ceremonies of circumcision and marriage. Decisions in matters of inheritance were accepted in the Paradesi congregation from a religious law court of three and they tried to find among them at least one who was learned in the Jewish law. In the other synagogues they gave these questions to the civil courts.

A synagogue was not identical to a congregation (*kehillah*). It was established independently and it had special incomes and expenses. But when the synagogue did not balance its budget from the revenue from ritual honors (H: *mitzvot*, singular *mitzvah*), the congregation would decide on the sum which was transferred from the property of the congregation, to cover the deficit of the synagogue. Crowns made of gold or costly ornaments are the property of the synagogue.[36] Ornaments for the Torah were thought to be a safe investment of capital, inasmuch as robbers were very hesitant to harm a holy place. In contrast to this, many cases of theft occurred on the part of the Jews. In different periods the elders of the synagogues were forced to pawn ornaments on account of debts, or if a foreclosure order was

put on them by the law court. Rich synagogues acquired property of the poor synagogues when the law court ordered them to sell.[37]

The incomes of the synagogues were from these sources:

1. The sale of ritual honors every sabbath and holiday: taking out and putting back the *sefer Torah,* the reading of the weekly Torah portion and of the portion from the Prophets.
2. The arranging of blessings for those called to the Torah reading; for the father of a circumcised child on the sabbath before and the day of the circumcision; for a bridegroom on the two consecutive sabbaths following the wedding, which are called the sabbath of the bridegroom and the sabbath of the best men.
3. A special payment on the day of the wedding from the father of the groom and from the father of the bride, called *Pathinu Nalu* [sic][38]. This money is sometimes given by a relative who wants to obtain this *mitzvah* to bring honor on the family in the eyes of the community.
4. A special compulsory payment from one who performs *ḥalitzah*[39] or divorces his wife or frees his slave.
5. For borrowing a *paroḥet* [curtain of the Ark] to rest on a coffin in the house and on the way to the cemetery. The rich did not usually give this payment, but they returned the borrowed curtain to the synagogue along with a new curtain which was embroidered with a dedication to the deceased person.
6. From mourners, upon finishing the eleventh month of their mourning.

7. For an oath in the synagogue. If a Jew appeared in the civil court, he was required to swear by resting his hand on the *sefer Torah*. For opening the ark for this purpose in the presence of a representative of the civil law court, the court presented a special payment.
8. For the seal of the synagogue on documents and certificates.
9. For fines imposed on offenders by the religious court of elders, in the form of money or oil for lighting lamps.
10. On the two holidays of *Purim* and *Hoshana Rabbah*, all members are obliged to give at least one *anna* per person.
11. For membership dues in the synagogue, 3 *annas* and 4 *paisa* per person, given on the eve of *Yom Kippur.*
12. For different vows of money or ornaments, made by Jews or gentiles. The custom was to give an ornament made of silver or gold, showing in its shape the cause of the giving. For example, in the shape of an eye, to save a diseased eye, etc. The gifts are weighed and recorded in the books of income, in value according to their weight.

The debts of the synagogue were paid off four times a year: the eve of *Yom Kippur*, the new moon day of [the month of] *Kislev*, the eve of the Fast of Esther, and the new moon of [the month of] *Sivan*.

The expenditures of the synagogue were:

1. Salary to the prayer leader, the scribe, the *shoḥet* [ritual slaughterer], the teacher of young children, and the *shamash*. Generally

one man fulfilled the first three or four functions, but the *shamash* could never fulfill one of the other functions. The salaries were given for conducting prayers in the synagogue and for arranging prayers, songs or sermons in a house of rejoicing or mourning; for the writing of *sefer Torahs*, *megillot* [scrolls of other Biblical books] and certificates which were not ordered by the elders. The *shoḥet* received a certain payment for slaughtering cattle from outside the place and the owner of the animal added to the payment according to his generosity.

2. Upkeep of the property of the synagogue and the cemetery.
3. The writing and repairing of the community's *sefer Torahs*. In most synagogues there were many available books which were hand-written by Jews.
4. Assistance for the poor among the members of the *kehillah*, and on certain occasions for wayfarers.
5. Donations to holy cities [i.e. in the Land of Israel], which were given to rabbinic emissaries or sent for their purposes.In many cases the emissary did not come to Kochin, but a letter was sent from other cities in India or from the Persian Gulf, and the money was sent to them through commercial agents. This sum was the major cause of a deficit which came about in one synagogue's budget, and it led to the authorizing of a special collection; of course, wealthy individuals also made personal donations.

II. Excerpts from the section titled "Agreements and Regulations"

E. Recording of events from the year 5566 (1806), p. 240.[40]

At the beginning of this document the scribe Tsarfati records the items in it, and he explains the circumstances which caused his writing. In this period the Paradesis were increased by new households, especially from the people of Syria, who sought by means of the office of *gabai* of the synagogue[41] to lower the status of the "seven good men of the city"[42]; hence they saw the need to have all the members of the synagogue sign a special document to proclaim the leadership of the house of Rahabi[43] for the coming generations. By means of this document they tried indirectly to establish the rule of the house of Rahabi over all the other synagogues. This tendency caused many quarrels in the Paradesi group and also in the other synagogues.[44] From this document it is made clear that the *nasi* [president] ruling over them was elected from outside the seven elders. In the rest of the synagogues of Kochin the first elder is the *nasi* and he is one of the seven. At the end of the document is added [another] document signed by the seven elders and the *nasi*, eleven days after the "Recording of events".....

F. Text of regulations establishing the duties of elders (Ernakulam), pp.243-244

We have no date for these regulations; they were copied by the scribe Tsarfati into the [Paradesi] record book, according to regulations in the synagogues of Ernakulam. Judging by its location in the manuscript, it seems that it was

copied in the year 1831 or later. In the regulations we find ancient customs which were practiced from the days of Cranganore. From the fact that they were copied in the Paradesi book, this synagogue was made spiritual heirs of the first *myukhasim.*[45] The antiquity of the regulations is recognized in the fixing of five "first elders" and over them two others. The prayer leader did not have a special position; only for the Paradesi was this appointment a regular one, and there only from the beginning of the last [19th] century.[46]

Text of the regulations[47] which were made by "the eminent and respected gentlemen, the leaders of the generation in the holy congregation of Kochin (may the Lord found it well) who were those who were asked....":

It is known and well-known in all our dispersions, behold the five prayer leaders for the Days of Awe[48] are those who are the elders, the heads of everything in the community; but these five recognized elders should be from the native-born and not from converts or [temporary] residents, and they should be the eldest in years of all the community and they should ascend to their honors according to their years and not their wealth or their wisdom, and if one of the five above-mentioned does not know how to read or to recite prayers, then the next may stand in his place and do all that is expected of him, but his honor shall not be diminished at all.[49]

By necessity the community must listen to the head of the community and must not go against his words, and by his words and with his permission things will be done according to the custom of the city[50], but he does not have the power or authority to overturn custom without the will of the community; and to him the community gives the authority to begin the liturgy for festivals and on [the fast of] *Tisha b'Av* and to read [certain enumerated portions] in the *sefer Torah* and [to begin] the singing at the beginning and end of ritual meals and the afternoon prayer for [the festival of] *Simḥat Torah* ....[etc.], and if he is not able to recite the prayers or read in the *sefer Torah* at one of these recognized times, then he may give permission to another person, but no one else will take his place.

Two of the above-mentioned five must recite the prayers on the second night of *Rosh Hashanah* and the concluding prayers for the second day of *Rosh Hashanah* and for *Yom Kippur*... [etc.].

And if by God's blessing we have a *nasi* who is rich and has a close relationship with kings and ministers, then these five elders mentioned above must inform him of all the events happening in the community, and the *nasi* will act according to the times, but if the *nasi* is an elder of the community, then the community must listen to his words and they should not turn aside from any of the words which he commands us…."

The Importance of Y*ōgam* as a Traditional Institution of Kerala Life

The purpose of this article has been to make Bar-Giora's work on the Kerala Jewish *yōgam* available in English translation as a resource for further scholarly exploration. It is our hope that scholars of Kerala will find it useful as a basis for comparative study of the community organization and governance of various Kerala groups.

For Kerala Jews and scholars writing about them, this material may further illuminate the ways in which each

Jūtapaḷḷi yōgam was the site of political and economic power as well as religious activity for its members -- and thus a central arena for demonstrating and negotiating personal and family status within the larger framework of the entire community of Kerala Jews. As a primary small unit of warmth (and sometimes conflict), the *yōgam* was also a major source of identity and group pride. Hence it is not surprising that today, more than 60 years after their migration from India, there are older Kochinim in Israel who still exhibit a strong identification with their particular Kerala communities. Even though they may be scattered in many parts of Israel, even though they may all be regarded as members of one *Kochini* ethnic group, even though the traditional authority of the *yōgam* is no longer in effect and the term is no longer commonly used, many still carry a strong sense of identity not just with Kerala and with Israel, but also with a very particular Jewish community of Cĕnnamaṅṅalam or Ernakulam or Kochi or Māḷa or Paṟūr.

Notes

1 Anantha Krishna Iyer 1912:417-418; Lord 1907, pp. 84, 94, 99. See also Johnson 1985:149-154.

2 This Hebrew article appeared in *Sefunot*, 1:243-278, and was re-printed in Weil 1985:40-59.

In his title and throughout the article Bar-Giora uses the term "Kochin" to refer to the entire group of Jews living since ancient times in what is now the state of Kerala. In fact seven of the eight Jewish communities were located in the kingdom of Kochin, with only the Pāṟūr Jews being part of Travancore. By the time the two kingdoms were united as the state of Kerala in 1956, most of the Jews had left for Israel. Until very recently the term "Cochin (Kochin) Jews" was used by all outsiders reporting on the group. It was adopted by the community as a whole in Israel, who refer to themselves in Hebrew as *Kochini* (plural *Kochinim)* in their communication with other ethnic groups in Israel or elsewhere, though when speaking in Malayalam, many continue to relate to each other in terms of their geographical identities in Kerala as *Ernakulatukkāran, Paṟūkkāran,* etc., using *Koccikkāran* specifically for those from the city of Kochi. However, the term "Kerala Jews" is gradually becoming recognized as a more accurate representation of historical diversity among the eight communities.

Here we will use the common English spelling Kochi (rather than the more accurate transliteration Kocci), along with certain other commonly used Malayalam place names and proper names.

3 Zacharia 2001:3-4. We thank Professor Scaria Zacharia for pointing out some of these similarities and for encouraging us to publish this translation. Johnson also expresses her appreciation to Professor Donna R. Divine of Smith College, USA, for significant help with her early translation of Bar-Giora's article. The revised translation presented here is a joint effort of co-authors Hacco and Johnson.

4 This approach was in contrast to Bar-Giora's 1957 article, "Sources for the History of the Relations between the White and Black Jews in Kochin", cited as "Sources" throughout his notes for the 1958 article translated here. His earlier article emphasized the conflicts and the Paradeśi perspectives.

5 The *yōgam* status of women is not specifically discussed in the documents presented by Bar- Giora, and he does not raise the issue in his article. Hacco expects to find new evidence on this topic from the results of a current oral history project in Israel, for which she is the director. The project involves collecting information from former members of all eight Kerala Jewish communities. Preliminary data indicates that women did not have voting rights in either their native *yōgams* or the *yōgams* of their husbands. However, a recent Kerala Supreme court case regarding synagogue property in Māḷa granted legal status in the case to a Jewish woman based on her birth in Māḷa, despite her marriage to a man from another *yōgam.*

6 This collection is catalogued in Sassoon *Ohel David* (1932), and the manuscripts are available on microfilm in the Jewish National and University Library in Jerusalem. Bar-Giora used photocopies of some of the Sassoon manuscripts in the library of the Ben-Zvi Institute, Jerusalem.

Ms. # 1030 is described in *Ohel David* II: 973-974 as "Records of the Jewish Community of Cochin collected by Moses b. David Sarfathi". It includes 112 pages with varied material in Hebrew and Malayalam dated from 1762-1874, copied by the scribe Moses Tsarfati, who was also a composer of Malayalam songs.

Ms. #880 is described in *Ohel David* II: 1056-1057 as "Miscellanies relating to the History of the Jews of Cochin". It includes 64 pages by various scribes, in Hebrew, Malayalam and English.

7 Bar-Giora described his childhood and told the story of his adventures in North Africa in an unpublished manuscript *The Early Years* (n.d.). We thank his daughter Dr. Yocheved Dayan for making this memoir available in English translation.

[8] This comment seems to imply that Bar-Giora questioned the view of some Jewish Agency officials at the time, who argued that *aliyah* of the sick and socially handicapped should be limited.

[9] Yaffa Bar-Giora, Jerusalem, interview December 2004. We appreciate the late Mrs. Bar-Giora for this interview and for donating copies of her husband's papers and photographs to the Israel Museum in Jerusalem. She also mentioned additional publications on the Jews of Germany by her late husband, using the name Naftali Bar-Giora Bamberger.

[10] P.M. Elias was the father of Galia Hacco. Both authors interviewed Yosefḥai Itzhak - Johnson in 1981 and Hacco in 1982; and Hacco gathered more information from his widow Mrs. Zipporah Yosefḥai Itzhak for this article. We thank her for her kind assistance.

[11] Excerpts are taken from pp. 215-219, 240 and 242-243 of the article.

[12] Elsewhere in the article Bar-Giora uses the term *kehillah* rather than *kahal* for "congregation." The Hebrew words have the same root and can be used in the same way.

[13] Here Bar-Giora refers to well-known Hebrew texts of Jewish law, without considering how they might have been known to Indian judges. Perhaps the texts were introduced by Jewish plaintiffs, defendants or attorneys.

[14] B-G p.215, n.5. Here he refers to his section on "Agreements and Regulations" (below), noting that the divisions of authority in the Paradeśi congregation of Kochi differed somewhat from those in the congregations of Ernakulam.

[15] In colloquial Jewish Malayalam *karanorĕ. Karanāvan* is the title for the oldest male in certain Kerala extended families.

[16] The plural should be *kaikkāranmar.*

[17] B-G p.215, n.6: Especially in the Paradesi congregation, in which seven trustees served in recent generations.
The phrase "seven good men of the city" appears in various Talmudic references to a governing body of seven. *Encyclopedia Judaica* 6:480; 10:1568; 13:1351.

[18] Scaria Zacharia notes that a *memput* is a box with more than one lock, assuring that no one has sole access to it. Thus there would probably have been two or more people with keys to the different locks. Personal communication, 2000. Hacco recently photographed a *memput* with four different locks in the Kaṭavuṃbhāgam - Ernakulam synagogue.

[19] *Myukhasim* is a Hebrew term for Jews of respected families or lineages. In Kerala documents the term non-*myukhasim* was sometimes applied to Jews who were descended from converts or whose family history was not respected for other reasons. Here Bar-Giora seems to be making the point that, despite their difference in status (discussed below), the two factions agreed on the definition of congregational membership.

[20] The term should be *varuttukkāran.* For example, a man who decided to move to his wife's community could not be a full member with voting rights in her *yōgam*.

[21] I.e. having hereditary rights, as in the hereditary ownership of land in Kerala.

[22] B-G p.216, n.7. "Sources" 1957:256. For details see n. 29 below.

[23] B-G p.216, n.8: Immigrants to Israel gave the *kehillah* a document giving up these rights in exchange for the synagogue's contribution to the expenses of immigration.
B-G p.216, n.9: In the years 5713-15 (1953-55) the amount for distribution in the two synagogues of Ernakulam reached rupees 10,000 (approximately 750 pounds sterling), which was on the average rupees 150-200 for each family. According to the cost of living at the time, a family could maintain itself on that sum for several weeks.

[24] Readers should be aware that there is a complex history of what has been called "slavery" among Jews in Kerala. Unfortunately a number of outsiders (including Bar-Giora, here and especially in his 1957 article "Sources") were uninformed or confused about the several different types of servitude historically found in Kerala, and also about the Kerala Jewish interpretation of Biblical laws of slavery and manumission. In this confusion, such writers have contributed to scholarly and personal misunderstandings about the status of various groups, families and individuals among the Kerala Jews. Careful research is still needed to clarify these matters.

[25] B-G p.216, n.11: According to Attorney Yosef Ḥai.

[26] The Jewish sabbath (*Shabbat*) ends after sundown on Saturday night. These are the concluding psalm and prayer for the service at the end of the sabbath.

[27] Talmudic guidelines for judicial procedures authorize flogging as a punishment for some misdeeds, specifying a maximum of 39 lashes –

three times the number mentioned here. Biblical verses of consolation to be recited while administering lashes include Psalms 73:38, "And He is merciful, forgiving iniquity." See *Encyclopedia Judaica* 6:1348-1352. Also Tractate *Makkot* 3:14 (*mishnah***yomit.org/***makkot***/** *Makkot***%203-14.doc)**

28 Bar-Giora does not state which of the eight synagogues was excluded from the *eḻuyōgam,* but earlier sources are clear that the term "seven *yōgams*" was applied to the seven Malabari congregations, excluding the Paradeśis. Anantha Krishna Iyer 1912: Lord 1907:99.

29 B-G p.217, n.12: When a *ḥerem* was proclaimed on the Kadavumbhagam [Kochi] synagogue on account of their violation of the agreement of 1844 (See "Sources", p. 255), four elders from other synagogues were appointed in the place of their representatives "in order to complete the number". Therefore the assembly was not legal if representatives of all seven synagogues did not participate.

It should be noted that this 1844 agreement and a subsequent court case (discussed in Bar-Giora's *Sources,* 1957) dealt with the issue of whether the *yōgam* of seven had legal authority over each individual congregation – a principle which was contested by Kaṭavuṃbhāgam-Kochi.

30 The Hebrew term *gabai* refers to a managing officer or treasurer of a synagogue. Bar-Giora's text is unclear here, but implies that these invitations were written by a *gabai.* The *shamash* is the person responsible for the physical upkeep of a synagogue and for arranging all the things needed for worship services. He keeps the keys of the building and performs various other official duties, such as this job of delivering invitations.

31 The term should be simply *Jūtapaḷḷi*. The Malayalam term *paḷḷi is* also used for a church or mosque, a place of congregational worship, as distinct from a Hindu temple.

32 By referring to the elders in general as "*gabaim*" (plural of *gabai*) it is not clear whether Bar-Giora is referring to general managerial or specifically financial responsibilities.

33 In this section of his article Bar-Giora first looks to the very limited written records of the Kerala Jewish past for evidence of local scholars who made decisions about Jewish law based on the Hebrew Rabbinic commentaries known as the *Talmud.* He refers by implication to a few such written decisions about Kerala made by Jewish outsiders, and in his footnote 13, he includes a list of "rabbis" in Kerala

mentioned by a 17th century visitor, noting the lack of detailed information about them. Bar-Giora's phrase "the function of a rabbi" here reflects his modern and western perspective about the comprehensive authority of a rabbi in a Jewish community. This comprehensive authority was not characteristic of many traditional eastern Jewish communities. In Kerala and elsewhere the honorific Hebrew title *rav* or *haḥam* was given to scholars who were masters of Jewish learning, including the *Talmud*; and these local leaders did in fact make decisions interpreting Jewish law.

34 Bar-Giora does not elaborate on the important and honored role among Kerala Jews of the prayer leader, who was called *paṭṭakkāran,* and was given *paṭṭam* or the right to conduct prayers only by another *paṭṭakkāran* after he had learned all the prayers with the correct tunes.

35 Likewise Bar-Giora does not elaborate on the respected scholarly role of the Jewish teacher, who was called *muliyārŭ.* In the communities of Ernakulam and Pāṟūr, and presumably elsewhere, he not only taught Torah to the small children but also taught Talmud to interested older children and adults. Often a *muliyārŭ* was also a *paṭṭakkāran.* It is not clear from Bar-Giora's text whether teachers simply wrote divorce documents or actually made the arrangements for a divorce.

36 Each synagogue had at least one *Torah* scroll (*sefer Torah)* and usually several. Each *sefer* was kept in a decorated case, often made of or covered with silver, topped with a crown made of silver or gold and adorned with additional costly ornaments. See illustrations from Kerala in Slapak 1995:57-69. The *Torah* scrolls are kept in a decorated wooden cabinet (Ark) on the western wall of the synagogue, from which they are removed to be read during certain services of worship. A coveted ritual honor is to be "called to the *Torah*" to recite a blessing during such a reading (see below). The *Torah* includes the first five books of the Hebrew Bible (the Christian Old Testament).

37 B-G p.218, n.15. See below p.229. Here he explains how certain ritual ornaments from the ancient Jewish community of Pālūr came into the possession of the Kaṭavuṃbhāgam -Ernakulam congregation.

38 It is not clear to what monetary unit the number *patinnālu* (fourteen) refers.

39 *Ḥalitzah* (H) is a Jewish ritual freeing a widow to re-marry, performed by the brother of her deceased husband.

40 This document is taken from the 19th century Paradeśi Record Book, Sassoon ms. # 1030, compiled and written by Moshe David Tsarfati. See n.6 above.

41 I.e. by controlling the synagogue finances?

42 Presumably the seven elders, though see n.17 above.

43 Members of the Rahabi (now spelled Roby) family have been prominent in the Paradeśi community since the 17th century. Their merchant ancestor Ezekiel Rahabi migrated from Aleppo (in Syria) to Kochi in 1646, and his son and grandson were "chief merchants" for the Dutch East India Company and confidants of the Kochin Raja. See Weinstein 2002:40-54.

44 B-G p.240, n.91: For details about this period, see "Sources", p.250.

45 Bar-Giora does not explain why he thinks these particular customs date back to the early history of the Kerala Jews in Kŏṭuṅṅallūr. Elsewhere in his article he indicates his assumption that the Paradeśi Jews descended at least in part from the early *myukhasim* of Kŏṭuṅṅallūr – an assumption that is not supported by most scholars today.

46 Bar-Giora does not seem clear on this point.

47 B-G p.243, n.104: Sassoon ms.1030, p.19.

48 The "Days of Awe" are the holy days of *Rosh Hashanah* and *Yom Kippur* and the days between.

49 B-G p.243, n.107: An illiterate elder will not be removed from his place in the synagogue, and he will be called to the Torah as he deserves it.

50 GH: For an example of a "custom of the city", Paṟūr liturgical tunes were known to be shorter than Ernakulam tunes.

References

Anantha Krishna Iyer, L.K. 1912. *The Cochin Tribes and Castes.* Vol. II. Madras: Higginbotham.

Bar-Giora, Naftali n.d. *The Early Years.* Unpublished manuscript, English translation. Courtesy of Yocheved Dayan.

1953. *An Indian Journey (Masa beHodu).* Tel Aviv: Moreshet Publishing Company. Hebrew.

1957. "Sources for the History of the Relations between the White and Black Jews in Kochin," *Sefunot*, 1:243-278. Jerusalem. Hebrew.

1958. "On the History of the Synagogues in Cochin," *Sefunot*, 2:214-245. Jerusalem. Hebrew.

Encyclopedia Judaica. 1972. Jerusalem: Keter.

Johnson, Barbara C. 1985. *"Our Community" in Two Worlds: The Cochin Paradesi Jews in India and Israel*. Ph.D. dissertation, University of Massachusetts.

Lord, J. Henry 1907. *The Jews in India and the Far East.* Kolhapur: Mission Press.

Sassoon, David 1932. *Ohel David: Descriptive Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the Sassoon Library*. 2 volumes. Oxford: Oxford Slapak, Orpa, ed.

Slapak, Orpa, ed. 1995. *The Jews of India: A Story of Three Communities.* Jerusalem: The Israel Museum.

Weil, Shalva, ed. 1984 *From Kochin to the Land of Israel.* Jerusalem: Kumu Berina. Hebrew.

Weinstein, Brian 2002 "Jewish Pepper Traders of the Malabar Coast: The Rahabis," *The Journal of Indo-Judaic Studies* 5:40-54.

Zacharia, Scaria 2001 "Religious Identification – A Kerala Model," Seminar paper for Department of Philosophy, University of Goa.

■

ഗവേഷണരംഗം

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

ഇടശ്ശേരിക്കവിതകൾ
ഫോക്‌ലോർസംസ്കാരത്തിന്റെ വെളിച്ചത്തിൽ ഒരു പഠനം

(2008)

മിനി കെ.
മാർഗ്ഗദർശി: ഡോ. സുധീർ കിടങ്ങൂർ.
ഗവേഷണകേന്ദ്രം: മലയാളവിഭാഗം, കേരള സർവകലാശാല

ഡോ. സ്കറിയാ സക്കറിയ

മിനി കെ. സമർപ്പിച്ച ഇടശ്ശേരിക്കവിതകൾ ഫോക്‌ലോർ സംസ്കാരത്തിന്റെ വെളിച്ചത്തിൽ എന്ന ഗവേഷണപ്രബന്ധം ഞാൻ ശ്രദ്ധാപൂർവ്വം വായിച്ചു നോക്കി. മിനി കെ. സമർപ്പിച്ച 258 പുറമുള്ള പ്രബന്ധത്തിൽ ആമുഖം, ഉപസംഹാരം ഗ്രന്ഥസൂചി എന്നിവയ്ക്കു പുറമേ 5 അദ്ധ്യായങ്ങളുണ്ട്. 'ഇടശ്ശേരിക്കവിതയെ ഫോക്‌ലോർ സംസ്കാരവുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തി പഠിക്കുന്ന' പ്രബന്ധത്തിന്റെ ഒന്നാം അധ്യായം ഫോക്‌ലോറിനെക്കുറിച്ചുള്ള പൊതുനിരീക്ഷണങ്ങളാണ്. ഫോക്‌ലോറിനെക്കുറിച്ചുള്ള പാഠപുസ്തകവിജ്ഞാനം ലളിതമായി ഇവിടെ അവതരിപ്പിക്കുന്നു. ഇതിന്റെ ഭാഗമായി നാടോടിസാഹിത്യവും ആധുനികസാഹിത്യവും തമ്മിൽ ഗവേഷക കണ്ടെത്തുന്ന ബന്ധം ശ്രദ്ധിക്കുക: 'ഫോക്‌ലോറിന്റെ വികസിതരൂപം തന്നെയാണ് ആധുനികസാഹിത്യം.' (പുറം 34). രാമചരിതം, കണ്ണശ്ശകൃതികൾ തുടങ്ങിയവയെല്ലാം ഫോക്‌ലോർപാരമ്പര്യത്തിൽ അടയാളപ്പെടുത്താനും ശ്രമമുണ്ട് (പുറം 36). വാമൊഴിസാഹിത്യവും വരമൊഴിസാഹിത്യവും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസത്തെക്കുറിച്ചു സൈദ്ധാന്തികവും പ്രായോ

ഗികവുമായ പഠനങ്ങൾ ഏറെ പുരോഗമിച്ചിരിക്കുന്ന ഇന്നത്തെ വൈജ്ഞാനികചുറ്റുപാടിൽ ഇത്തരം നിരീക്ഷണങ്ങൾ പെട്ടെന്ന് അംഗീകരിക്കാനാവില്ല. കൂടുതൽ വിശദീകരണം ആവശ്യപ്പെടുന്ന നിരീക്ഷണമാണിത്. നാടോടിസാഹിത്യത്തിന്റെ ആഖ്യാനമാതൃകകളും ഭാഷാസങ്കേതങ്ങളും സൗന്ദര്യപക്ഷപാതങ്ങളും ജീവിതാദർശങ്ങളും ഇത്തരം പ്രബന്ധത്തിൽ വിശദമായി പരാമർശിക്കപ്പെടേണ്ടതാണ്. അവിടെയാണ് വരമൊഴിസാഹിത്യവുമായുള്ള താരതമ്യം പ്രസക്തമാകുന്നത്. ഇത്തരം പഠനത്തിനു സൂക്ഷ്മവും സൈദ്ധാന്തികവുമായ പഠനം വേണ്ടിവരുന്നു. സമകാലികമെന്ന് വിശേഷിപ്പിക്കാൻ ഞെരുക്കമുള്ള സൈദ്ധാന്തിക അടിത്തറ ഈ ഗവേഷണത്തെ പൊതുവേ ദുർബലപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്.

രണ്ടാം അദ്ധ്യായത്തിൽ ഇടശ്ശേരിക്കവിതയിലെ കാർഷിക–ഗ്രാമീണസംസ്കൃതികളാണ് പ്രദർശിപ്പിക്കുന്നത്. എങ്കിലും രണ്ടാം അധ്യായത്തിന്റെ സമാപനവാക്യം ഇങ്ങനെയാണ്: 'മനുഷ്യസമത്വത്തിലും ത്യാഗത്തിലും സഹിഷ്ണുതയിലും സാംസ്കാരികത്തനിമയിലും അധിഷ്ഠിതമായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ കവിമനസ്സ് എന്നതിന് നിദർശനമാണ് മിക്ക കവിതകളും.' (പു. 82).

തുടക്കവും ഒടുക്കവും തമ്മിൽ എന്തുബന്ധം?

മിനിയുടെ ഗവേഷണപ്രബന്ധത്തിന്റെ മുഖ്യപരിമിതി ഏകാഗ്രതയില്ലായ്മയാണ്. മറ്റൊരു ഉദാഹരണം 71–ാം പുറത്ത് ഒരു ഖണ്ഡിക തുടങ്ങുന്നത് ഇടശ്ശേരിക്കവിതയിലെ പദച്ചേർച്ചയെക്കുറിച്ചുള്ള ചർച്ചയുമായിട്ടാണ്. അതേപുറത്ത് അതേ ഖണ്ഡിക അവസാനിക്കുമ്പോൾ ചർച്ചാവിഷയം ഇടശ്ശേരിയുടെ ഗൃഹസ്ഥജീവിതവും കവിതയും തമ്മിലുള്ള ബന്ധമാണ്. ഇങ്ങനെ നോക്കുമ്പോൾ ശാസ്ത്രീയമായ പ്രതിപാദനത്തിന്റെ അഭാവംകൊണ്ട് ദുർബലമാണ് ഈ പ്രബന്ധം. സാഹിത്യഗവേഷണത്തിന് അവശ്യംവേണ്ട സൈദ്ധാന്തിക അടിത്തറയും രീതിശാസ്ത്രപരമായ അച്ചടക്കവും പ്രബന്ധത്തിനില്ല.

മൂന്നാം അധ്യായം നാടോടിസംസ്കാരവും പാരിസ്ഥിതികാവബോധവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തിന്റെ വെളിച്ചത്തിൽ ഇടശ്ശേരിക്കവിതകൾ പരിശോധിക്കുന്നു. പരിസ്ഥിതിയെക്കുറിച്ചുള്ള ഗവേഷകയുടെ അടിസ്ഥാനധാരണകൾ സമകാലികമാണ്. എന്നാൽ ആ സങ്കല്പനങ്ങൾ മുൻനിർത്തി ഇടശ്ശേരിക്കവിതകൾ വിമർശനാത്മകമായി പരിശോധിക്കാൻ ഗവേഷക തയ്യാറാകുന്നില്ല. പരിസ്ഥിതിബോധം ഇടശ്ശേരിക്കവിതയിൽ എന്ന വിഷയത്തെ ആഴത്തിൽ വിമർശനാത്മകമായി നോക്കിക്കാണാൻ ശ്രമമില്ല. ചില കവിതകളോ സങ്കല്പനങ്ങളോ വേർതിരിച്ചെടുത്തു വിശദമായി ചർച്ച ചെയ്തിരുന്നെങ്കിൽ പുതിയ ഉൾക്കാഴ്ചകൾ നല്കാൻ കഴിയുമായിരുന്നു. അതി

നുള്ള കവിതാപരിചയവും ഉപപാദനവൈഭവവും ഗവേഷകയ്ക്കുണ്ട്. ഇടശ്ശേരിയുടെ പാരിസ്ഥിതികാവബോധത്തിന്റെ തനിമ എന്ത്, പരിമിതി എന്ത് തുടങ്ങിയ ചോദ്യങ്ങൾക്കു പ്രബന്ധത്തിൽ ഉത്തരമില്ല. 'ഇന്നു മനുഷ്യനു ഭീഷണിയായിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന പാരിസ്ഥിതികപ്രശ്നത്തെ ഇല്ലാതാക്കാൻ പ്രാചീന ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങൾക്കും സംസ്കാരങ്ങൾക്കുമൊക്കെ ഒരു പരിധിവരെ കഴിയും' (പുറം 124) എന്ന ഗവേഷകയുടെ പ്രസ്താവം പാരിസ്ഥിതികവാദത്തെ പുനരുദ്ധാരണവാദമാക്കി മാറ്റുന്നില്ലേ?

പുരാവൃത്തവും ഇടശ്ശേരിക്കവിതയുമാണ് നാലാം അധ്യായത്തിന്റെ വിഷയം. പ്രാരംഭഭാഗം (ഇത് 14 പുറം വരും) വിജ്ഞാനകോശമാതൃകയിലുള്ള വിവരശേഖരമാണ്. തുടർന്നു പൂതപ്പാട്ട്, കാവിലെ പാട്ട് എന്നീ കവിതകൾ പുനർവിവരിക്കുന്നു. പ്രശസ്തങ്ങളായ ഈ കവിതകളെക്കുറിച്ചു കേട്ടു പരിചയിച്ചിട്ടുള്ള കാര്യങ്ങൾ ലളിതമായി അവതരിപ്പിക്കുന്നതാണ് പുനർവിവരണം. പുരാവൃത്തപരമായ പഠനത്തിന്റെ സാധ്യതകൾ തീരെ ഉപയോഗിച്ചിട്ടില്ല. മനശ്ശാസ്ത്രം, നരവംശശാസ്ത്രം, നാടോടിവിജ്ഞാനം, ചരിത്രം, സാഹിത്യവിജ്ഞാനം തുടങ്ങിയവയുടെ ഏകോപനംകൊണ്ടുണ്ടാകേണ്ട തെളിച്ചം ഇവിടെയില്ല. ഇടശ്ശേരിക്കവിതകൾ മിത്തുകളുടെ ഉപയോഗത്തിലൂടെ എന്തു നേട്ടമുണ്ടാക്കുന്നു എന്നു ചൂണ്ടിക്കാണിക്കാൻ കഴിയേണ്ടതായിരുന്നു. പുരാവൃത്ത നിരൂപണത്തിലും മറ്റും മലയാളത്തിനുണ്ടായ വളർച്ച ഇവിടെ ഓർമ്മിക്കേണ്ടതാണ്. 'ഗൃഹാതുരതയോടെ മാത്രം നോക്കിക്കാണാവുന്ന കേരളപഴമയുടെ പ്രദർശനശാലയാണ് ഇടശ്ശേരിയുടെ കവിതാലോകം' എന്ന നിരീക്ഷണത്തിലാണ് ഈ ഖണ്ഡം സമാപിക്കുന്നത്. ഇങ്ങനെയൊരു പ്രസ്താവന ഇടശ്ശേരിക്കവിതകളുടെ പൊതുപശ്ചാത്തലത്തിൽ സാധൂകരിക്കാമോ? മലയാളകവിതയിൽ പുതുമ പാടിയ കവിയായി ഇടശ്ശേരിയെ പരിഗണിക്കാൻ എന്തെല്ലാം യുക്തികളുണ്ട്. ഏതായാലും ഗവേഷണപ്രബന്ധത്തിൽ ഇത്തരം ഒറ്റയാൻ പ്രസ്താവങ്ങളല്ല വേണ്ടത്. ഉപപാദനയുക്തി ഉണ്ടാവണം. അതാണല്ലോ ശാസ്ത്രീയപഠനത്തിന്റെ മൗലികസ്വഭാവം. ഇത്തരം ശാസ്ത്രീയതയുടെ അഭാവംകൊണ്ടാണ് ഇവിടെ ഉദ്ധരിച്ച വാക്യത്തിനു തൊട്ടുതാഴെ ഇടശ്ശേരിക്കവിതയിലെ പുതുമയെക്കുറിച്ചുള്ള ഒറ്റയാൻ പ്രസ്താവം കടന്നുവരുന്നത്.

ഇടശ്ശേരിക്കവിതയിലെ ബിംബങ്ങളുടെ നാടോടിത്തമാണ് ആറാം അധ്യായത്തിൽ ചർച്ചാവിഷയം. പതിവുപോലെ വിജ്ഞാനകോശമാതൃകയിലുള്ള തുടക്കം ഇവിടെയും കാണാം. കവിതകളുടെ പഠനം മൂന്നോ നാലോ കവിതകളിൽ പരിമിതപ്പെടും. തുടരെ പരിശോധിക്കുന്നതു പൂതപ്പാട്ടും കാവിലെ പാട്ടുമാണ്. ഇടശ്ശേരിയുടെ കാവ്യമണ്ഡലത്തിന്റെ വ്യാപ്തിയും വൈചിത്ര്യവും പ്രകടമാക്കുന്നില്ല ഗവേഷകയുടെ പഠനങ്ങൾ. പറയുന്ന കാര്യങ്ങളോടൊന്നും വിയോജിക്കാനാവില്ല. അത്രയ്ക്ക് അടിസ്ഥാനപരമായ കാര്യങ്ങളാണ് അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. ബിംബങ്ങളെ പരമ്പരാഗതരീതിയിലെങ്കിലും വർഗ്ഗീകരിച്ചു പഠിക്കാമായിരുന്നു.

വിവിധ അധ്യായങ്ങളിൽ പറഞ്ഞ കാര്യങ്ങൾ ചുരുക്കിപ്പറയുന്നതാണ് പ്രബന്ധത്തിലെ ഉപസംഹാരം. ഇത് ആദരണീയമായ രീതിയായി തോന്നുന്നില്ല. പഠനത്തിലൂടെ കണ്ടെത്തിയ കാര്യങ്ങൾ എങ്ങനെ നമ്മുടെ അറിവിനെ നവീകരിക്കുന്നു, ഇടശ്ശേരിക്കവിതയുടെ ആസ്വാദനത്തെ ആഴപ്പെടുത്തുന്നു എന്ന മട്ടിലുള്ള വീണ്ടുവിചാരമാണ് ഇവിടെ പ്രസക്തം. പ്രബന്ധം മലയാളവിജ്ഞാനത്തിന് എങ്ങനെ മുതൽക്കൂട്ടാകുന്നു എന്നു വ്യക്തമാക്കാനുള്ള ഇടമാണ് ഉപസംഹാരം.

ഗവേഷണപ്രബന്ധത്തിൽ അക്ഷരപ്പിഴകളും വാക്യപ്പിഴകളും കാണുന്നു. ഉദാഹരണത്തിന് 'നാഗരീകത' (പുറം 120), 'മാനസീകാനുഭൂതികൾ' (പുറം 180), 'തൊഴുകൈയ്യോടെ' (പുറം 161) എന്നിവ നോക്കുക.

പ്രബന്ധരചനയിൽ ഗവേഷക ഏറ്റെടുത്ത വെല്ലുവിളിയുടെ സ്വഭാവം തിരിച്ചറിയേണ്ടതാണ്. സുപരിചിതമായ ഒരു വിഷയത്തെക്കുറിച്ചു ഫോക്‌ലോർ വെളിച്ചത്തിൽ ഗവേഷണപഠനം നടത്താൻ സൈദ്ധാന്തികവും രീതിശാസ്ത്രപരവുമായ സാഹസികത വേണം. ഇടശ്ശേരിക്കവിത ഏറെ ചർച്ച ചെയ്യപ്പെട്ടിട്ടുള്ളതാണ്. പൂതപ്പാട്ട്, കാവിലെപ്പാട്ട് തുടങ്ങിയവ (ഇവയിലാണ് ഗവേഷകയുടെ ശ്രദ്ധ) ഒറ്റ നോട്ടത്തിൽതന്നെ നാടോടി സംസ്കാരചിഹ്നങ്ങൾ ഉള്ളവയാണ്. ഇവയുടെ ഘടനയും പ്രവർത്തനവും വിശദീകരിക്കാൻ ഏറെ സഹൃദയത്വവും വിപുലമായ സാഹിത്യപരിചയവും സൈദ്ധാന്തികപരിജ്ഞാനവും ആവശ്യമുണ്ട്. ഇക്കാര്യങ്ങൾ പരിഗണിക്കുമ്പോൾ, സാരമായ വിയോജിപ്പുകൾ തോന്നാത്തതരത്തിൽ ഈ പ്രബന്ധം സംവിധാനം ചെയ്ത ഗവേഷക ഡോക്ടർ ബിരുദം അർഹിക്കുന്നു. പോരായ്മകൾ പരിഹരിച്ചുവേണം ഇതു പ്രസിദ്ധീകരിക്കാൻ.

ഡോ. എ. എം. ശ്രീധരൻ ■

കേരളത്തിലെ നാട്ടുവൈദ്യത്തിന്റെ പരിസ്ഥിതി നാടോടിവിജ്ഞാനീയം (2005)

ഇ. ഉണ്ണിക്കൃഷ്ണൻ
മാർഗ്ഗദർശി : ഡോ. സി. ആർ. രാജഗോപാലൻ
ഗവേഷണകേന്ദ്രം: കേരളവർമ്മ കോളജ്, കോഴിക്കോട് സർവകലാശാല

നാട്ടുവൈദ്യത്തിന്റെ നാട്ടറിവുസ്വത്വത്തെയും നാട്ടുമരുന്നുകളെയും നാട്ടുചികിത്സകളെയും കുറിച്ചുള്ള പരമ്പരാഗത അറിവുകളെയും പുതിയ ലോകക്രമത്തിൽ നാട്ടുവൈദ്യത്തിന്റെ വിനിമയമൂല്യങ്ങളെയും കുറിച്ചുള്ള

അന്വേഷണാത്മകപഠനമാണ് ഡോ. ഇ. ഉണ്ണികൃഷ്ണന്റെ "കേരളത്തിലെ നാട്ടുവൈദ്യത്തിന്റെ പരിസ്ഥിതി നാടോടിവിജ്ഞാനീയം" എന്ന ഗവേഷണപ്രബന്ധം. തലമുറകൾക്കിടയിൽ അന്യമാവുന്ന നാട്ടറിവുകൾ തിരിച്ചുപിടിക്കുകമാത്രമാണ് പ്രതിരോധത്തിന്റെ നാട്ടുവഴിയെന്ന് ഈ പ്രബന്ധം നമ്മെ ഓർമ്മപ്പെടുത്തുന്നു.

ഉത്തരകേരളത്തിലെ കാവുകളെക്കുറിച്ച് 1995-ൽ ഉണ്ണികൃഷ്ണൻ രചിച്ച 'ഉത്തര കേരളത്തിലെ വിശുദ്ധവനങ്ങൾ' എന്ന പരിസ്ഥിതി നാടോടിസംസ്കാരപഠനം ഈ രംഗത്തുണ്ടായ ശ്രദ്ധേയമായ സംഭാവനയാണ്. അതിനുമുമ്പ് 'പരിസ്ഥിതിസൗന്ദര്യശാസ്ത്രത്തിന്നൊരു മുഖവുര' എന്ന ഡോ. ടി. പി. സുകുമാരന്റെ കൃതിമാത്രമേ ഈ വിഷയത്തിൽ ഗണനീയമായിട്ടുണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ. അക്കാദമിക് പഠനത്തിന്റെ ഔപചാരികതകളില്ലാതെ കൃത്യമായ പാരിസ്ഥിതികബോധത്തോടെ നമ്മുടെ ജൈവഘടനയ്ക്കു സംഭവിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന വിപരിണാമങ്ങളെ 'ഉത്തര കേരളത്തിലെ വിശുദ്ധവനങ്ങൾ' അടയാളപ്പെടുത്തുന്നു.

ഫോക്‌ലോറിന്റെ ജൈവമുഖം പ്രകടമാകുന്ന 'ഇക്കോഫോക്‌ലോർ' പഠനപദ്ധതിയാണ് ഈ ഗവേഷണപ്രബന്ധത്തിൽ സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ളത്. ഈ പദ്ധതിയനുസരിച്ചുള്ള പഠനങ്ങൾ മലയാളത്തിൽ ഉണ്ടായിട്ടില്ലെന്നുതന്നെ പറയാം. ഹരിതസന്ദേശമുള്ള നാടൻപാട്ടുകളെ സൂചിപ്പിക്കുവാൻ 'ഇക്കോ ഫോക്' എന്ന പദം അമേരിക്കയിൽ ഉപയോഗിച്ചുവരുന്നുണ്ടെന്നും കാലിഫോർണിയയിലെ 'ക്ലാൻഡിക്കൻ' ഗായകസംഘം ഇത്തരം പാട്ടുകൾക്കു പ്രസിദ്ധമാണെന്നും പ്രബന്ധകാരൻ നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്. രണ്ടായിരത്തിരണ്ടിലാണ് ഇന്റർനെറ്റിൽ ഒരു സമസ്തപദമായി 'ഇക്കോഫോക്‌ലോർ' പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. ന്യൂയോർക്കിലെ റോച്ചെസ്റ്ററിൽ 2002 ഒക്ടോബർ 16 മുതൽ 20 വരെ നടന്ന അമേരിക്കൻ ഫോക്‌ലോർ സൊസൈറ്റിയുടെ വാർഷികയോഗത്തിൽ മേരി അലൻകോഹൻ 'Developing method in Eco-Folklore' എന്ന പേരിലും ലൈൻമോസ് സാൻഡേർഡ് 'water conservation in Appalachian ecofolklore' എന്ന പേരിലും പ്രബന്ധം അവതരിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ട് (www.afsnet.org/Annual meet/2003). ഇങ്ങനെ പ്രകൃതിശാസ്ത്രത്തിന്റെയും സാമൂഹ്യശാസ്ത്രത്തിന്റെയും പഠനരീതിശാസ്ത്രങ്ങൾ ഈ പ്രബന്ധത്തിൽ യുക്തിപൂർവ്വം ഉപയോഗപ്പെടുത്തുന്നു. ഗ്രാമമനസ്സിന്റെ പാരിസ്ഥിതിക ജാഗ്രതയാണ് ഇതിലൂടെ അനാവരണം ചെയ്യപ്പെടുന്നത്.

കേരളത്തിലെ നാട്ടുവൈദ്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള പൊതുവായ പഠനമാണ് ഈ പ്രബന്ധം. ഉപാദാനശേഖരണത്തിനായി ചില പ്രദേശങ്ങളിൽ പ്രത്യേക ശ്രദ്ധ കേന്ദ്രീകരിച്ചിട്ടുള്ളതായി പ്രബന്ധകാരൻ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. "കേരളത്തിലെ എല്ലാ ജില്ലകളിലും നടത്തിയ മണ്ഡലവൃത്തികളും തിരുവനന്തപുരം, തൃശൂർ, പയ്യന്നൂർ എന്നിവിടങ്ങളിലെ ഔഷധച്ചന്തകൾ കേന്ദ്രീകരിച്ചു നിരന്തരം നടത്തിയ വിവരശേഖരണവുമാണ് ഈ പഠനത്തിന് പ്രധാന ആധാരം. അട്ടപ്പാടി, പീച്ചി, ആറളം, വയനാട്, നെയ്യാർ, നെടുമങ്ങാട്, കോന്നക്കാട് തുടങ്ങി ഗോത്രവർഗ്ഗമേഖലകളിൽ സഹനിരീക്ഷണത്തിലൂടെ വൈദ്യരീതികൾ മനസ്സിലാക്കി. ദ്രവ്യങ്ങളുടെ ശാസ്ത്രീയമായ തിരിച്ചറിയൽ ഈ പഠനത്തിന് അത്യാവശ്യമാണെന്നതിനാൽ ഈ രംഗത്തുള്ള വിദഗ്ദ്ധരുമായി ആശയവിനിമയം നടത്തുകയും സസ്യവർഗ്ഗീകരണശാസ്ത്രം സ്വന്തമായി പഠിച്ചെടുക്കുകയും ചെയ്തു". ഈ പാഠവിചാരത്തിൽ പരാമർശിക്കപ്പെടുന്ന കേരളീയ ഔഷധദ്രവ്യങ്ങൾ മിക്കവയും ഗവേഷകൻ നേരിൽക്കണ്ട് തിരിച്ചറിഞ്ഞവയാണെന്ന് സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. മിക്ക ഔഷധസസ്യങ്ങളുടെയും ഫോട്ടോ, ഹെർബേറിയം, വീഡിയോ തുടങ്ങിയവയിലൂടെ ആധാരപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. അതോടൊപ്പം പരിസ്ഥിതി സാമൂഹ്യശാസ്ത്രപഠനങ്ങളിൽ ഒഴിവാക്കാനാവാത്തതും എന്നാൽ നാടോടിവിജ്ഞാനപഠനങ്ങളിൽ പൊതുവെ സ്വീകരിക്കപ്പെടാത്തതുമായ പാരിമാണിക വിശകലനരീതികൾ (Quantitative analysis) പഠനത്തിന്റെ ആദ്യഘട്ടത്തിൽ ഉപയോഗപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്.

ആറദ്ധ്യായങ്ങളാണ് ഈ പ്രബന്ധത്തിലുള്ളത്. ഒന്നാമദ്ധ്യായത്തിൽ വൈദ്യപാരമ്പര്യത്തെ സാമാന്യമായും വൈദഗ്ദ്ധ്യമേഖലകളെ സൂക്ഷ്മമായും വിശകലനവിധേയമാക്കുന്നു. നാട്ടുവൈദ്യവും ആയുർവേദത്തിന്റെ കേരളീയ പാരമ്പര്യവും തമ്മിലുള്ള കൊള്ളക്കൊടുക്കലുകളെ വിശദീകരിക്കുകയും ഗ്രാമീണവും വംശീയവുമായ പാരമ്പര്യത്തിന്റെ പ്രത്യേകതകൾ വിശകലനം ചെയ്യുകയും, കേരളീയ ചികിത്സാപാരമ്പര്യത്തിലെ കളരിചികിത്സ, പ്രസവചികിത്സ, വിഷവൈദ്യം തുടങ്ങിയ വിദഗ്ദ്ധമേഖലകളെക്കുറിച്ച് സാമാന്യാവലോകനം നടത്തുകയും ചെയ്യുന്നു.

ചികിത്സയുടെ രീതിഭേദങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള ആയുർവേദത്തിന്റെ പരമ്പരാഗത സങ്കല്പങ്ങളെ ഫോക്‌ലോറിന്റെ സങ്കല്പനങ്ങളുമായി താരതമ്യപ്പെടുത്തുന്നതാണ് രണ്ടാമദ്ധ്യായം. കേരളീയ ചികിത്സയുടെ പ്രാകൃതികവും അഭൗമവുമായ രീതിഭേദങ്ങളെ മതപരമെന്നും മാന്ത്രികമെന്നും തിരിച്ച് ഈ അദ്ധ്യായത്തിൽ വിശദമായി ചർച്ചചെയ്യുന്നു.

നാട്ടുചികിത്സയുടെ ജൈവസാംസ്കാരിക പരിസരത്തെക്കുറിച്ചുള്ള മൂന്നാമദ്ധ്യായത്തിൽ നാട്ടറിവിനോടൊപ്പം പരിസ്ഥിതിശാസ്ത്രത്തിന്റെയും പരികല്പനകൾ ഉപയോഗപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടുള്ള അന്തർവിജ്ഞാനീയപരമായ രീതിയിലാണ് വിശകലനങ്ങളിലും നിഗമനങ്ങളിലുമേർപ്പെടുന്നത്. ഒരു കൂട്ടായ്മയുടെ പാരിസ്ഥിതികബോധത്തെ അവരുടെ സാമൂഹികസംസ്കാരം സ്വാധീനിക്കുന്നതെങ്ങനെയെന്ന അന്വേഷണം കൂടിയാണ് ഈ അദ്ധ്യായം. ആവാസസ്ഥാനങ്ങൾ, ജൈവവൈവിധ്യം, സാംസ്കാരികവൈവിധ്യം, ഭക്ഷ്യസുരക്ഷിതത്വം തുടങ്ങിയ കാലിക പ്രാധാന്യമുള്ള വിഷയങ്ങളും ഈ അദ്ധ്യായത്തിൽ ചർച്ച ചെയ്യുന്നുണ്ട്.

പ്രാകൃതികചികിത്സയ്ക്ക് ആധാരമായ വിവിധ ഔഷധദ്രവ്യങ്ങളെയും അവയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ഭൗതികസംസ്കാരത്തെയും പറ്റിയാണ് നാലാമദ്ധ്യായം. ദ്രവ്യങ്ങളുടെ നാമവത്കരണം, വർഗീകരണം, ശേഖരണം തുടങ്ങിയവയിലെ പരമ്പരാഗതരീതികളുമായി കേരളത്തിലെ നാട്ടുരീതികളെ പ്രബന്ധകാരൻ ഈ അദ്ധ്യായത്തിൽ താരതമ്യം ചെയ്യുന്നു. നാഗരികനാട്ടറിവിന്റെ (urbanlore) പഠനവസ്തുക്കളെന്ന നിലയിൽ മായം, അഭാവദ്രവ്യം, അളവുതൂക്കങ്ങൾ എന്നിവയെക്കുറിച്ചുള്ള വിവരണവും ഈ അദ്ധ്യായത്തിലുണ്ട്.

നാട്ടുവൈദ്യത്തെ കൂട്ടായ്മ എങ്ങനെ കാണുന്നുവെന്നും സമൂഹരൂപീകരണത്തിനും സമൂഹത്തിന് നൈതിക ഉൾക്കാഴ്ച നല്കുന്നതിനും വൈദ്യവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട പഴഞ്ചൊല്ലുകൾ, കടങ്കഥകൾ, മാന്ത്രിക വഴക്കങ്ങൾ, നാട്ടറിവുകൾ, ആഖ്യാനരൂപങ്ങൾ എന്നീ വാമൊഴി വഴക്കങ്ങൾ എന്നിവ എങ്ങനെ പ്രയോജനപ്പെടുത്താമെന്നും അഞ്ചാമധ്യായത്തിൽ അന്വേഷിക്കുന്നു. ഘടനാത്മകവിശകലനരീതിയാണ് ഇതിലേക്ക് ഉപയോഗപ്പെടുത്തിയിട്ടുള്ളത്.

അഞ്ചധ്യായങ്ങളിലായി നിരീക്ഷണവിധേയമാക്കിയ വസ്തുതകളെ സംബന്ധിച്ച നിഗമനങ്ങളാണ് ഉപസംഹാരത്തിൽ. നാട്ടുവൈദ്യത്തിന്റെ ഭാവിയെക്കുറിച്ചുള്ള പ്രതീക്ഷയും ആശങ്കയും ഇവിടെ പങ്കുവയ്ക്കുന്നുണ്ട്. പരമ്പരാഗത അറിവുകളുടെ പ്രയോഗത്തിന് വിനിമയമൂല്യമേറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന പുതിയ ലോകക്രമത്തിൽ കൂട്ടായ്മയുടെ പരമ്പരാഗത ഔഷധഅറിവുകൾ എങ്ങനെ പ്രതിരോധത്തിന് സഹായകമാകുന്നുവെന്ന അന്വേഷണത്തിലാണ് ഈ പ്രബന്ധം അവസാനിക്കുന്നത്.

നാടൻപാട്ടുകൾ, ഔഷധശേഖരണവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട വിലക്കുകൾ, വിശ്വാസങ്ങൾ, പാഠവിചാരത്തിൽ സൂചിപ്പിക്കപ്പെട്ട ഔഷധപ്രയോഗങ്ങളുടെയും ചികിത്സാനുഭവങ്ങളുടെയും വിശദാംശങ്ങൾ, ചികിത്സാമന്ത്രങ്ങൾ, ആഖ്യാനരൂപങ്ങൾ എന്നിവ അനുബന്ധമായി നല്കിയിട്ടുണ്ട്.

കേരളത്തിന്റെ നാട്ടുവൈദ്യപാരമ്പര്യം

പ്രാചീനവും ജനപദബന്ധമുള്ളതുമായ ചികിത്സാരീതിയാണ് പാരമ്പര്യവൈദ്യം. തനത് (indegenous) പാരമ്പര്യേതരം (unorthodox) ബദൽ തുടങ്ങിയ വിവിധ പേരുകളിൽ പാരമ്പര്യവൈദ്യം അറിയപ്പെടുന്നുണ്ട്. സസ്യങ്ങൾ, ജന്തുക്കൾ, ധാതുലവണങ്ങൾ എന്നിവയിൽനിന്നും ലഭിക്കുന്ന ചികിത്സാദ്രവ്യങ്ങളിലൂടെയോ സാമൂഹികമോ, സാംസ്കാരികമോ, മതപരമോ ആയ ചികിത്സാരീതികളിലൂടെയോ സമുദായത്തിന് ഭൗതികമോ മാനസികമോ ആയ നന്മ പ്രദാനം ചെയ്യുകയും രോഗകാരണങ്ങളും വൈകല്യങ്ങളും അകറ്റുകയും ചെയ്ത് സാമൂഹികാംഗീകാരം നേടുന്ന വ്യക്തി

യാണ് 'പാരമ്പര്യചികിത്സകൻ' (Jan Stephan, A Profile of traditional practices in the W.H.O. Regions). പാരമ്പര്യചികിത്സ, ചികിത്സകൻ എന്നീ ഫോക്‌ലോർ സങ്കേതങ്ങളെ നിർവ്വചിച്ചുദാഹരിച്ചതിനുശേഷമാണ് കേരളീയ നാട്ടുവൈദ്യപാരമ്പര്യത്തിന്റെ കൈവഴികളെക്കുറിച്ചുള്ള അന്വേഷണത്തിന് പ്രബന്ധകാരൻ മുതിരുന്നത്.

കേരളീയായുർവേദവും അതിന്റെ ഉൾപ്പിരിവുകളും, ഗൃഹവൈദ്യം, ജാതീയവും വംശീയവുമായ പാരമ്പര്യമുൾക്കൊള്ളുന്ന നാട്ടുവൈദ്യം എന്നിവയാണ് കേരളീയ നാട്ടുവൈദ്യപാരമ്പര്യത്തിന്റെ കൈവഴികൾ. കേരളത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ആയുർവ്വേദവും നാട്ടുചികിത്സാരീതികളും വേർതിരിക്കാൻ കഴിയാത്തവിധം കൂടിക്കുഴഞ്ഞു കിടക്കുകയാണ്. മറ്റുപ്രദേശങ്ങളിൽ പ്രചാരത്തിലില്ലാത്തതും തനി കേരളീയവുമായ ചികിത്സാരീതികൾക്ക് കേരളീയായുർവേദരംഗത്ത് പ്രാമുഖ്യം കൈവന്നിട്ടുണ്ട്. ബൃഹത്രയിയെന്നറിയപ്പെടുന്ന ചരകസംഹിത, സുശ്രുതസംഹിത, അഷ്ടാംഗഹൃദയം എന്നിവയേക്കാൾ കേരളത്തിലെ വൈദ്യന്മാർക്കിടയിൽ പ്രചാരമുള്ളത് ചില കേരളീയ ഗ്രന്ഥങ്ങൾക്കാണ്. സഹസ്രയോഗം, ധാരാകല്പം, വൈദ്യമനോരമ, ചികിത്സാമഞ്ജരി, യോഗരത്നപ്രകാശിക, യോഗാമൃതം, സർവ്വരോഗചികിത്സാരത്നം തുടങ്ങിയവയാണ് ഇക്കൂട്ടത്തിൽ പ്രധാനം. നാടൻ ഔഷധത്തെക്കുറിച്ചുകൂടി, ആഴത്തിലറിയുന്ന ആയുർവേദപണ്ഡിതന്മാരാണ് ഇത്തരം കൃതികളുടെ കർത്താക്കൾ. വിഷചികിത്സ, മർമ്മചികിത്സ, മൃഗചികിത്സ തുടങ്ങിയവയിലും ചില പ്രയോഗപദ്ധതികൾ സംഭാവന ചെയ്യാൻ ഇവിടത്തെ നാട്ടുചികിത്സയ്ക്കു കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. സംഹിതാഗ്രന്ഥങ്ങളിൽനിന്നും വ്യത്യസ്തമായ ചില സവിശേഷതകളോടുകൂടിയതാണ് കേരളീയായുർവേദമെന്നും സംസ്കൃതവും സംസ്കൃതഭാഷയിൽ എഴുതപ്പെട്ട ആയുർവേദഗ്രന്ഥങ്ങളും കേരളത്തിൽ പ്രചരിക്കപ്പെടുംമുമ്പു തന്നെ ചികിത്സയുടേതായ ഒരു ആര്യേതരപാരമ്പര്യം ഇവിടെ നിലനിന്നിരുന്നുവെന്നും ഈ ഉദ്ധരണി വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്.

കേരളീയ ചികിത്സാസമ്പ്രദായത്തിലെ യുക്തിവ്യാപാശ്രയവും ദൈവവ്യാപാശ്രയവുമായ കൈവഴികളെ പരിചയപ്പെടുത്തുകയാണ് തുടർന്നു ചെയ്യുന്നത്. വിഷചികിത്സയിലാണ് ഈ രണ്ടു മാർഗ്ഗങ്ങളും കൃത്യമായി സംയോജിച്ചു കാണുന്നത്. മന്ത്രങ്ങളെക്കൊണ്ടുള്ള വിഷശമനം 'വിഷവിദ്യ' എന്നറിയപ്പെടുന്നു; ഔഷധപ്രയോഗങ്ങൾകൊണ്ടുള്ളത് 'വിഷവൈദ്യം' എന്നും. ശാസ്ത്രയുക്തി അന്ധവിശ്വാസമെന്നു വിളിക്കുന്ന വിഷവിദ്യയായിരുന്നു കഴിഞ്ഞ നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആദ്യം വരേക്കും കേരളീയ വിഷചികിത്സയുടെ ആണിക്കല്ലായി നിലനിന്നത്. വിഷചികിത്സയിലെ ഈ ദ്രാവിഡപാരമ്പര്യത്തിനാണ് കേരളത്തിലെ മിക്കയിടങ്ങളിലും പ്രചാരം സിദ്ധിച്ചിരുന്നത്. ചെറുള്ളിപട്ടർ, നഞ്ചുണ്ടനാഥൻ എന്നിവരാണ് ദ്രാവിഡസമ്പ്ര

ദായത്തിന്റെ കുലകൂടസ്ഥ ഗുരുക്കന്മാർ. എന്നാൽ കേരളത്തിൽ ആര്യ സംസ്കാരം പ്രാമുഖ്യം നേടിയതോടെ താന്ത്രികവും മാന്ത്രികവും ആർഷ വുമായ ആര്യവിജ്ഞാനം വിഷചികിത്സയിലേക്കും സംക്രമിച്ചു. അങ്ങനെ സുശക്തമായ ഒരു ബ്രാഹ്മണ പാരമ്പര്യവും ദ്രാവിഡ പാരമ്പര്യത്തോടൊപ്പം നിലവിൽ വന്നു. കാരാട്ടു നമ്പൂതിരിയാണ് 'ജ്യോത്സ്നിക' എന്ന ഭാഷാവി ഷവൈദ്യഗ്രന്ഥത്തിലൂടെ ആര്യ പാരമ്പര്യത്തെ കേരളത്തിലെ എല്ലാ വിഭാ ഗക്കാർക്കുമായി പരിചയപ്പെടുത്തിയത്. (കുട്ടികൃഷ്ണമേനോൻ വി. എം., *കലയും വിദ്യയും കാഴ്ചപ്പാടുകളിലൂടെ* പുറം 366)

ബാലചികിത്സ, കണ്ണുചികിത്സ, ഉന്മാദചികിത്സ തുടങ്ങിയവ ക്ലാസ്സി ക്കൽ ചികിത്സയുടെ കൈവഴികളാണെങ്കിലും കേരളത്തിൽ ഇവയ്ക്ക് സവി ശേഷപുരോഗതി കൈവന്നിട്ടുണ്ട്. ഇവയിൽ വിദഗ്ദ്ധരായ ചില വൈദ്യകുടുംബങ്ങളും കേരളത്തിലുണ്ട്. കേരളത്തിലെ പെരുവണ്ണാൻ, കണിയാൻ, വേലർ തുടങ്ങിയ സമുദായങ്ങൾ ബാലവൈദ്യത്തെ കുലവൃ ത്തിയായി സ്വീകരിച്ചവരാണ്. വേലർ, മലയർ തുടങ്ങിയ സമുദായങ്ങളിലെ സ്ത്രീകളുടെ കുലത്തൊഴിലാണ് പേറെടുപ്പും പ്രസവശുശ്രൂഷയും. കേര ളീയായുർവേദത്തിലെ ലാംഗലീപ്രയോഗം എന്ന രഹസ്യപ്രയോഗത്തെക്കു റിച്ചും സാന്ദർഭികമായി ഗവേഷകൻ പറയുന്നുണ്ട്.

'ലാംഗലി പ്രയോഗം' രണ്ടുവിധത്തിലുണ്ട്. 1. "പ്രസവമെടുക്കാനുള്ള വിദ്യയാണിത്. സൂക്ഷിച്ചു ചെയ്യണം. അല്ലെങ്കിൽ ഗർഭിണിയുടെ കുടലു തന്നെ പുറത്താകും. മേന്തോന്നിയുടെ രണ്ടു കിഴങ്ങുകൾ ഒന്നു ചെറുതും മറ്റേതു വലുതും. ചെറുത് ശക്തിയെന്നും വലുത് ശിവൻ എന്നും അറിയ പ്പെടുന്നു. രണ്ടും വെവ്വേറെയരച്ച് ഓരോ പുത്തൻ മൺപാത്രത്തിനു മുക ളിൽ ഉരച്ചു വെയ്ക്കുക. വലതുകൈയ്യിൽ ശിവൻ എടുത്ത് യോനീമുഖ ത്തിൽ കാണിക്കുക. യോനീമുഖം വലുതായി കുട്ടി പുറത്തുവരും. ഉടൻ മറ്റേ കൈകൊണ്ട് ശക്തിയെടുത്ത് തടുക്കുക, കൂടെ പ്രത്യേകം തയ്യാറാ ക്കിയ എണ്ണ തലയിൽ വീഴ്ത്തുകയും വേണം. അല്ലെങ്കിൽ കണ്ണ് പൊട്ടി പ്പോകും." 2. മേന്തോന്നിക്കിഴങ്ങ് രണ്ടുള്ളതിൽ നീളമേറുന്നതരച്ച് നാഭി യിൽ തേക്ക. ഉപസ്ഥം വിരിയും. വിരിയ പ്രസവം; അതുതേച്ചുകഴുകിക്ക ളഞ്ഞ് മറ്റേവേരരച്ചു മേല്പോട്ടുതേക്ക. വേഗം കൂടും. നോവുണ്ടായി പ്ര സവിക്കാഞ്ഞാൽ മേന്തോന്നിക്കിഴങ്ങും നിലപ്പനക്കിഴങ്ങും കള്ളിപ്പാലും വെണ്ണയുംകൂട്ടി ചെമ്പിൽ കാച്ചിയരച്ചു വയറ്റത്തു കീഴ്പ്പോട്ടു നാഭിയോളം തേക്ക. പ്രസവിച്ചു മറുപിള്ളയും പിറന്നാൽ വിരയക്കഴുകിക്കളഞ്ഞേക്ക. അതിരഹസ്യം" (1. ഇടച്ചേരി കുഞ്ഞമ്പുപ്പൊതുവാൾ, ആവേദകൻ. 2. താളി യോലയിൽനിന്ന്)

ഇന്ന് ഏതാണ്ട് മൃതഫോക്‌ലോറിന്റെ (Dead Floklore) ഗണ ത്തിൽപ്പെടുത്താവുന്ന ഗൃഹവൈദ്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള പരാമർശങ്ങൾ ഈ

പ്രബന്ധത്തെ ശ്രദ്ധേയമാക്കുന്നു. പരമ്പരാഗതമായി വീട്ടമ്മമാർ ചെയ്തു വരുന്ന ചികിത്സാപദ്ധതിയാണിത്. അശിക്ഷിതരായ സാമാന്യജനങ്ങൾ പ്രത്യേകിച്ചും സ്ത്രീകൾ പ്രാചീനകാലം തൊട്ടേ ചികിത്സാരംഗത്ത് പുലർത്തിപ്പോന്ന വൈദഗ്ദ്ധ്യവും അഭിരുചികളും എന്തെന്ന് ഗൃഹവൈ ദ്യരീതികൾ വ്യക്തമാക്കുന്നു. പ്രസവം, നവജാതശിശുവിനു വേണ്ട ശുശ്രൂ ഷകൾ, പനി, തലവേദന, ജലദോഷം, ചുമ, ശൈശവരോഗങ്ങൾ, കണ്ണു രോഗങ്ങൾ തുടങ്ങിയവയിലാണ് ഇവർ പ്രശ്സ്തരായിരുന്നതെന്ന് പ്രബന്ധം വിലയിരുത്തുന്നു. ഗൃഹൗഷധപ്രയോഗങ്ങളുടെ ലഭ്യതയും വ്യാപനവും മൂന്നു വിധത്തിലാകാം. പരമ്പരാഗതമായി കൈമാറിവരുന്ന ഔഷധജ്ഞാ നമാണാദ്യത്തേത്. കേരളീയഗൃഹങ്ങളിൽ സാധാരണമായ സഹസ്രയോ ഗംപോലുള്ള ഗ്രന്ഥങ്ങളിലെ എളുപ്പം പ്രയോഗിക്കാവുന്ന ഔഷധവിധി കൾ ഗൃഹൗഷധവിധികളായി മാറാം. ഔഷധം ആദ്യമായി പ്രയോഗിക്കു ന്നതോടെ അതിന്റെ ഗ്രന്ഥബന്ധം കൈവിടുന്നു. പിന്നെ കണ്ടറിഞ്ഞ് ഓരോരുത്തരായി ഇത് ഉപയോഗിക്കുന്നു. പ്രസിദ്ധരായ ചികിത്സകർ ചികി ത്സിച്ചു രോഗനിവൃത്തി കൈവന്ന രോഗി തനിക്ക് രോഗശമനം വരുത്തിയ ഔഷധത്തെ മറ്റുള്ളവർക്കുകൂടി പറഞ്ഞുകൊടുക്കുന്നു. രോഗശമനം നേടിയവരിലൂടെ ഇതു പ്രചരിക്കുന്നു. ഇതാണ് ഗൃഹചികിത്സാ പ്രയോഗ ങ്ങളുടെ വ്യാപനത്തിന് മൂന്നാമത്തെ കാരണം.

നാട്ടുവൈദ്യത്തിലെ ജാതീയവും വംശീയവുമായ പാരമ്പര്യത്തെ ക്കുറിച്ച് സവിസ്തരമായിത്തന്നെ ഈ പ്രബന്ധത്തിൽ പ്രതിപാദിക്കുന്നു ണ്ട്. ആദിവാസികൾ, ഗ്രാമീണർ, നാഗരികർ എന്നീ വിഭജനക്രമമാണ് പാര മ്പര്യവിചാരത്തിൽ സ്വീകരിച്ചിരിക്കുന്നത്. ഒരുകാലത്ത് വനവാസികളും വന വിഭവശേഖരണം, നായാട്ട് തുടങ്ങിയവയിലൂടെ ഉപജീവനമാർഗ്ഗം തേടിയ വരുമായ ജനവിഭാഗങ്ങളെയാണ് ആദിവാസികളായി ഗണിക്കുന്നത്. പ്രാചീ നഗ്രാമഘടനയുടെ അവിഭാജ്യഘടകങ്ങളായിരുന്ന കീഴാളഗോത്രസമൂഹ ങ്ങളാണ് ഗ്രാമീണവൈദ്യത്തിന്റെ വംശീയധാരയുടെ പ്രണേതാക്കൾ. നമ്പൂ തിരിമാർ, മൂസ്സതുമാർ തുടങ്ങിയ ഉയർന്ന സാമൂഹ്യനിലയുള്ളവരും ഗോത്ര വർഗ്ഗപാരമ്പര്യം അവകാശപ്പെടാനില്ലാത്തവരുമായ സവർണ്ണ സമുദായങ്ങളെ ജാതീയവൈദ്യത്തിലെ ഉന്നതപാരമ്പര്യത്തിന്റെ വക്താക്കളായും പരിഗണി ക്കുന്നു.

"ആദിവാസിയുടെയും ഗ്രാമീണന്റെയും വംശീയവൈദ്യരീതികളിൽ ഔഷധകേന്ദ്രീകൃതവും അഭൗമവുമായ രണ്ടു ഘടകങ്ങളും പ്രയോഗക്ഷ മമാണ്. ഗ്രാമീണവൈദ്യത്തിൽ മരുന്നിനാണ് പ്രാധാന്യം. എന്നാൽ ആദി വാസികളെ സംബന്ധിച്ച് രോഗഹേതു രോഗാണുക്കളല്ല, ശത്രുക്കളുടെ കൊടുംചെയ്തികളോ ദൈവകോപമോ പിശാചുബാധയോ ആണ്. അവയെ ഉന്മൂലനം ചെയ്യാനുള്ള മതാനുഷ്ഠാനങ്ങൾക്കാണ് ഗോത്രചികി ത്സയിൽ പ്രാധാന്യം. അതുകൊണ്ട് ആദിമവാസികൾക്കിടയിൽ മന്ത്രവാദി

കൾ മരുന്നുകാരുമാണ്." ഔഷധശേഖരണവുമായി ആദിവാസികൾക്കിടയിൽ പ്രചാരത്തിലുള്ള വിശ്വാസങ്ങളും വിലക്കുകളും ഗ്രാമീണർക്കിടയിലേതിനേക്കാൾ ശക്തമാണ്. അമ്മായിശാസ്ത്രങ്ങളെന്ന് ഇവ അറിയപ്പെടുന്നു. ഇരുമ്പുതൊടീക്കാതെ മരുന്നു പറിക്കുക, നീരൊച്ച കേൾക്കാത്തിടത്തുനിന്നും പറിച്ചെടുക്കുക, വ്രതശുദ്ധിയോടെ പറിച്ചെടുക്കുക, വടക്കോട്ടുപോയ വേരുമാത്രം എടുക്കുക, മരുന്നു പറിക്കുമ്പോൾ സംസാരിക്കാതിരിക്കുക, നൂൽബന്ധമില്ലാതെ മരുന്നെടുക്കുക തുടങ്ങിയവ ഔഷധശേഖരണവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട വിശ്വാസങ്ങളും വിലക്കുകളുമാണ്.

വണ്ണാൻ, മലയർ, പാണൻ, പുള്ളുവർ, വേട്ടുവർ തുടങ്ങിയ ഗോത്രവർഗ്ഗവേരുകളുള്ള സമുദായങ്ങളിലെ വൈദ്യന്മാരെ ഗ്രാമീണ വൈദ്യത്തിലെ വംശീയ പാരമ്പര്യക്കാരായി കരുതാം. തീയ്യർ, മണിയാണി തുടങ്ങിയ പിന്നോക്കസമുദായങ്ങളിലും നായർ, പൊതുവാൾ, നമ്പൂതിരി, അമ്പലവാസികൾ തുടങ്ങിയ സവർണ്ണസമുദായങ്ങളിലുംപെട്ട വൈദ്യന്മാർ പ്രതിനിധീകരിക്കുന്ന ആയുർവേദബാഹ്യമായ എല്ലാ പാരമ്പര്യചികിത്സാ സമ്പ്രദായങ്ങളും ജാതീയപാരമ്പര്യത്തിൽപ്പെടുന്നു. ഇവരുടെ ചികിത്സാശാസ്ത്രം ക്രോഡീകൃതമോ ഗ്രാമബന്ധമുള്ളതോ അല്ല. "ഗ്രാമീണചികിത്സയുടെ തനിമയാർന്ന പാരമ്പര്യരീതികളാണ് തിരുവനന്തപുരം കന്യാകുമാരി ജില്ലകളിലെ നാടാർ സമുദായത്തിലെ വൈദ്യന്മാർ പിന്തുടരുന്നത്. അഗസ്ത്യകൂടത്തിലേയും മരുത്വാമലയിലേയും അപൂർവ്വവും തനതുമായ പല മരുന്നുകളും ഈ വൈദ്യന്മാർ ഉപയോഗിച്ചുവന്നിരുന്നു. ഇവരിൽ മിക്കവരും സിദ്ധവൈദ്യന്മാരെന്നാണ് അറിയപ്പെടുന്നത്. അഗസ്ത്യവൈദ്യമെന്ന് തമിഴ്നാട്ടിൽ അറിയപ്പെടുന്ന താന്ത്രികസമ്പ്രദായത്തിന്റെ മുഖ്യപ്രചാരകരും ഇവർതന്നെ. രസഗന്ധകാദി ഔഷധങ്ങളെ സംസ്കരിച്ച് രോഗാനുസരണം അനുശാസനഭേദങ്ങളോടെ പ്രയോഗിക്കുന്ന രീതിയാണ് താന്ത്രിക സമ്പ്രദായം."

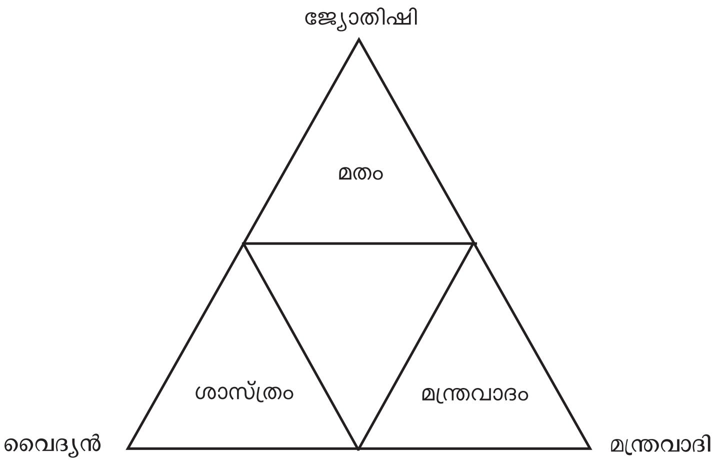
ആദിവാസി ഗ്രാമീണചികിത്സകളുടെ ചൈതന്യപൂർണ്ണമായ ഒരു വിഭാഗമാണ് വംശീയവൈദ്യം. ആദിവാസികളുടെ വൈദ്യസമ്പ്രദായങ്ങൾ വംശീയമാണ്. ഗ്രാമീണരുടെ വൈദ്യസമ്പ്രദായങ്ങൾക്ക് വംശീയവും അല്ലാത്തതുമായ ഉൾപ്പിരിവുകളുണ്ട്. "ഗോത്രവർഗ്ഗത്തിന്റെ തനതു പരിതോവസ്ഥകളിൽനിന്നു പരിണമിച്ചുണ്ടായതും ഭൗമമോ അഭൗമമോ ആയ നിദാന ചികിത്സാമാർഗ്ഗങ്ങളെയെല്ലാം ഉൾക്കൊള്ളുന്നതുമാണ് വംശീയവൈദ്യം. പ്രാകൃതികമോ അമാനുഷികമോ ആയ ശക്തികളുടെ പ്രവർത്തനം മൂലമെന്നു കരുതുന്ന രോഗങ്ങൾക്ക് ഉപയോഗപ്പെടുത്തുന്ന ചികിത്സാരീതികൾകൂടി ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ഗോത്രജനതയുടെ സകലമാന വിശ്വാസങ്ങളും ഇതിന്റെ ഭാഗമാണ്" (International Encyclopedia of the social sciences - p 68).

കേരളീയ നാട്ടുവൈദ്യത്തിന്റെ പ്രാകൃതികവും അഭൗമികവുമായ രീതിഭേദങ്ങളപഗ്രഥിക്കുമ്പോൾ മതം, മന്ത്രം, ശാസ്ത്രം എന്നീ ത്രിത്വങ്ങളിലൂന്നിക്കൊണ്ടുള്ള നിരീക്ഷണങ്ങളിലാണ് ഗവേഷകൻ ഏർപ്പെടുന്നത്. ദ്രവ്യകേന്ദ്രീകൃതവും യുക്ത്യധിഷ്ഠിതവും അനുഭവസിദ്ധവുമായ ചികിത്സാരീതികളെ 'ശാസ്ത്രപരം' എന്നു വിശേഷിപ്പിക്കുന്നു. സുവ്യക്തമായ സൈദ്ധാന്തികാടിത്തറയുള്ളതുകൊണ്ടാണ് ശാസ്ത്രീയമെന്നു വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത്. ആത്രേയന്റെയും ധന്വന്തരിയുടേയും രണ്ടു സമ്പ്രദായങ്ങൾ ചികിത്സയുടേയും ശസ്ത്രക്രിയാവൈദഗ്ദ്ധ്യത്തിന്റേതുമായി അയുർവേദത്തിലുണ്ട്. ഇതോടൊപ്പം രസഗന്ധകൗഷധസിദ്ധമായ താന്ത്രിക സമ്പ്രദായവും പരിഗണിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. രീതിശാസ്ത്രം, ജ്ഞാനശാസ്ത്രം, സാമൂഹ്യശാസ്ത്രം എന്നിങ്ങനെ ശാസ്ത്രീയാടിത്തറകൾ ആയുർവേദത്തിനുണ്ട്. സംഹിതാഗ്രന്ഥങ്ങളിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തമായ ചില സവിശേഷതകളുമിതിനുണ്ട്.

ആത്മീയമെന്നോ ധാർമ്മികമെന്നോ വിശേഷിപ്പിക്കാവുന്ന ഒരു ബാഹ്യശക്തിയോടുള്ള ആശ്രിതത്വത്തിന്റെ പ്രകടനമാണ് മതം. ഭൗതികേതരശക്തികളോട് മനുഷ്യനുള്ള മനോഭാവമാണ് അവന്റെ മതബോധത്തെ നിർണ്ണയിക്കുന്നത്. മതപരമായ ചികിത്സയിൽ ദ്രവ്യകേന്ദ്രീകൃതവും ദൈവവ്യാപാശ്രയവുമായ സമ്പ്രദായങ്ങൾ ഒരുപോലെ സമ്മേളിക്കുന്നു. ഇഴപിരിച്ചെടുക്കാൻ സാധിക്കാത്തവിധം മന്ത്രവാദവുമായും മതപരമായ ചികിത്സകൾ ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു.

മാന്ത്രികവും മതപരവുമായ വീക്ഷണത്തോടൊപ്പം ആരോഗ്യതത്ത്വങ്ങളുടെ പരിപാലനപ്രചാരണങ്ങളും നമ്മുടെ ക്ഷേത്രസംസ്കാരത്തിന്റെ ഭാഗമാണ്. ദൈവവ്യപാശ്രയവും യുക്തിവ്യാപാശ്രയവുമായ രണ്ടു തരം ചികിത്സാരീതികൾ ക്ഷേത്രവൈദ്യത്തിലുണ്ട്. മാത്രമല്ല വ്യത്യസ്ത മതങ്ങൾക്കായുള്ള ചികിത്സാപദ്ധതികളും (മുസ്ലീം, ക്രിസ്ത്യൻ) സവിശേഷശ്രദ്ധയർഹിക്കുന്നു.

"കാര്യത്തിൽനിന്നും കാരണത്തിലെത്തുകയും കാരണനിവാരണം നിർദ്ദേശിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു." ജ്യോതിഷത്തെ ആസ്പദമാക്കിയുള്ള ചികിത്സാജ്യോതിഷവും ഈ പ്രബന്ധത്തിൽ പഠനവിധേയമാക്കുന്നുണ്ട്. പ്രകൃത്യാതീതകാരണങ്ങൾകൊണ്ടുണ്ടാകുന്നത് എന്ന് കൂട്ടായ്മ വിശ്വസിക്കുന്ന രോഗങ്ങളുടെ നിദാനമാണ് ജ്യോതിഷത്തിന്റെ സഹായത്തോടെ കണ്ടെത്തുന്നത്. ഗ്രാമീണകൂട്ടായ്മയിലെ അഭൗമമായ ചികിത്സാ പദ്ധതികൾ വൈദ്യ - ജ്യോതിഷി - മന്ത്രവാദി എന്നീ മൂന്നുപേരുടേയും ധർമ്മപരമായ സഹവർത്തിത്വം ആവശ്യപ്പെടുന്നു.



മന്ത്രതന്ത്രങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള വിശദമായ പഠനവും ഈ പ്രബന്ധത്തിലുണ്ട്. മന്ത്രവാദത്തിന്നടിസ്ഥാനമായ സാദൃശ്യനിയമം, സമ്പർക്കനിയമം എന്നിവ കേരളീയ പാരമ്പര്യചികിത്സാപദ്ധതിയുടെ വെളിച്ചത്തിൽ അപഗ്രഥിക്കുവാനുള്ള ശ്രമം ശ്രദ്ധേയമാണ്. പാതാളഹോമം, അകം നാൾ നീക്കൽ തുടങ്ങിയ ആചരണങ്ങൾ സാന്ദർഭികമായി കടന്നുവരുന്നുണ്ട്. മന്ത്രം, ധർമ്മം, കർമ്മം, മരുന്ന് എന്നിങ്ങനെയുള്ള മാന്ത്രികചികിത്സയുടെ ഉൾപ്പിരിവുകളും വിലയിരുത്തപ്പെടുന്നു.

ഔഷധസസ്യങ്ങളുടെ വിളഭൂമിയായ ആവാസസ്ഥാനങ്ങളെ വന്യമെന്നും, മനുഷ്യനിർമ്മിതമെന്നും രണ്ടായി വിഭജിക്കാം. നാട്ടുചികിത്സയുടെ ജൈവ സാംസ്കാരികപരിസരം കൂടിയാണിവ. ഔഷധസസ്യങ്ങളുടെയും ഔഷധസ്രോതസ്സുകളായ ജന്തുക്കളുടെയും ആവാസസ്ഥാനങ്ങളും ലാക്ഷണിക പ്രത്യേകതകളും ഇക്കോ ഫോക്‌ലോറിന്റെ തലത്തിൽനിന്നുകൊണ്ട് അപഗ്രഥിക്കുന്നേടത്ത് പ്രബന്ധകാരന്റെ സൂക്ഷ്മനിരീക്ഷണകൗതുകം കൃത്യമായി വെളിപ്പെടുന്നുണ്ട്.

മനുഷ്യന്റെ ഇടപെടലുകളില്ലാതെ രൂപപ്പെട്ട പ്രാകൃതിക ആവാസസ്ഥാനങ്ങളാണ് വന്യാവാസസ്ഥാനങ്ങൾ. സഹ്യപർവ്വതവനങ്ങൾ, ഇടനാടൻ ചെങ്കൽക്കുന്നുകൾ, കാവുകൾ, കണ്ടൽക്കാടുകൾ, കടൽ, കടൽക്കര എന്നിവയാണ് പ്രധാന വന്യാവാസസ്ഥാനങ്ങളായി ചർച്ച ചെയ്യപ്പെടുന്നത്. ഒരാവാസസ്ഥാനം, അവിടെ വളരുന്ന സസ്യം അല്ലെങ്കിൽ ജന്തു അതിന്റെ വ്യത്യസ്ത ഉപയോഗങ്ങൾ മനസ്സിലാക്കിയ സാംസ്കാരിക വൈവിധ്യങ്ങൾ, ഈ വൈവിധ്യത്തിന്റെ ഭാഗമായ ചികിത്സാപദ്ധതികൾ ഇതൊക്കെ ചേർന്ന ജൈവ സാംസ്കാരിക പരിസരമാണ് നാട്ടുവൈദ്യത്തെ

ജീവസ്സുറ്റതാക്കിത്തീർക്കുന്നത്. ഒരു പ്രത്യേകയിനം ദ്രവ്യത്തിന്റെ വിളഭൂമിയെന്ന നിലയിൽ മാത്രമല്ല ജൈവപരിസരങ്ങൾ പ്രസക്തമാകുന്നത്. വ്യത്യസ്ത ചികിത്സാസമ്പ്രദായങ്ങളുടെ ഉദ്ഭവവും വ്യാപനവും ജൈവപരിസരവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടാണ് ഉണ്ടായിട്ടുള്ളത്. വനവാസികളായ ഗോത്രവർഗ്ഗത്തിന്റെ ചികിത്സാരീതിയും ശാസ്ത്രവും ഗ്രാമീണരുടെ നാട്ടുവൈദ്യത്തിൽനിന്നും വ്യത്യസ്തമായത് അവരുടെ ആരോഗ്യദർശനത്തിലും സാംസ്കാരിക വീക്ഷണത്തിലും വനപ്രകൃതി ചെലുത്തിയ സ്വാധീനം മൂലമാണ്. ഔഷധസസ്യങ്ങളുടെ വർഗ്ഗീകരണത്തിലും നാമവത്കരണത്തിലും രോഗങ്ങളെ സബന്ധിച്ച നിദാനചികിത്സാസങ്കല്പങ്ങളിലും ഭക്ഷ്യയോഗ്യമായമായവ കണ്ടെത്തുന്നതിലും സസ്യജന്തുസഞ്ചയത്തെ അനുഷ്ഠാനാവശ്യങ്ങൾക്ക് ഉപയോഗപ്പെടുത്തുന്നതിലും പ്രകൃതിയുടെയും സംസ്കാരത്തിന്റെയും വൈവിധ്യങ്ങളുടെ സ്വാധീനം പ്രകടമാണ്. വ്യത്യസ്തമായ ഈ ആവാസസ്ഥാനങ്ങൾതന്നെയാണ് കേരളത്തിലെ വൈവിധ്യവും വൈചിത്ര്യവുമാർന്ന ഔഷധസമ്പത്തിന് അടിസ്ഥാനമായിട്ടുള്ളത്. ദ്രവ്യത്തിന്റെ നാമഭേദങ്ങൾ, ഉപയോഗവ്യത്യാസം എന്നിവയിലും ആവാസവൈവിധ്യങ്ങൾ സ്വാധീനം ചെലുത്തിയിട്ടുണ്ട്.

ആയുർവേദത്തിലെ ദ്രവ്യകല്പനയിൽപ്പെടുന്ന ഔഷധങ്ങളെയും ഉപകരണങ്ങളെയും കുറിച്ചുള്ളതാണ് ഈ പ്രബന്ധത്തിലെ നാലാം അധ്യായമെന്ന് സൂചിപ്പിച്ചുവല്ലോ. വൈദ്യൻ, ദ്രവ്യം, പരിചാരകൻ, രോഗി എന്നിങ്ങനെ നാലു പാദങ്ങളുള്ള ഭൗതികസംസ്കാരവിചിന്തനമാണിതിൽ. ഈ നാലു പാദങ്ങളിൽ വൈദ്യൻ കഴിഞ്ഞാൽ ദ്രവ്യത്തിനാണ് പ്രാധാന്യം. രോഗത്തെഭേദമാക്കുന്നതെന്തും ഭേഷജമാണ്. കാറ്റും സൂര്യപ്രകാശവുമൊക്കെ ഇതിൽപ്പെടും. രസാദികൾക്ക് ആശ്രയമായ പഞ്ചഭൗതികപിണ്ഡമാണ് ദ്രവ്യം. സംസ്കൃതവും പ്രയോഗസന്നദ്ധവുമായ ദ്രവ്യമാണ് ഔഷധം. വൈശേഷികദർശനപ്രകാരം സത്തയുള്ള പദാർത്ഥങ്ങൾ ദ്രവ്യം, ഗുണം, കർമം എന്നിവയാണ്. ഗുണകർമങ്ങൾക്ക് ആധാരം ദ്രവ്യമാണ്. ഒരുവിധത്തിലല്ലെങ്കിൽ മറ്റൊരുവിധത്തിൽ പ്രയോജനപ്പെടുത്താമെന്നതിനാൽ ലോകത്തിലെ ഒരു ദ്രവ്യവും ഔഷധമല്ലാതില്ല (അഷ്ടാംഗഹൃദയം).

വനവാസികളുടേയും ആദിവാസികളുടേയും കാട്ടറിവുകളെ ഉപയോഗപ്പെടുത്തിയാണ് ആയുർവേദം ദ്രവ്യങ്ങളുടെ ഗുണങ്ങളറിഞ്ഞത്. ഗുണം, കർമം, സ്രോതസ്സ്, പ്രഭാവം തുടങ്ങിയ ഘടകങ്ങളെ മുൻനിർത്തിക്കൊണ്ട് ഈ വൈദ്യസമ്പ്രദായം പിന്തുടരുന്ന നാമകരണവർഗ്ഗീകരണപദ്ധതികളുടെ പ്രത്യേകതകൾ വിശദമായിത്തന്നെ ഈ അധ്യായത്തിൽ പരിശോധിക്കുന്നുണ്ട്. ഇതോടൊപ്പം ദ്രവ്യസംബന്ധിയായുണ്ടായ സന്ദിഗ്ദ്ധതകളും വിശകലനവിധേയമാക്കുന്നു.

നാട്ടുവൈദ്യമെന്ന ജ്ഞാനരൂപത്തിന്റെ പ്രേഷണമാർഗ്ഗം വാമൊഴിയും വരമൊഴിയുമാകാം. ആയുർവേദംപോലുള്ള ക്രോഡീകൃത ചികി

ത്സാമാർഗ്ഗങ്ങൾക്ക് വരമൊഴിയുടെ പ്രബലമായ പിൻബലമുണ്ട്. എന്നാൽ നാട്ടു വൈദ്യത്തിന്റെ ജ്ഞാനമാർഗ്ഗം കൂടുതലും വാമൊഴിയാണ്. പഴഞ്ചൊല്ലുകൾ, ശൈലികൾ, അനുഷ്ഠാനചികിത്സയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതോ വൈദ്യേതരമായതോ ആയ നാട്ടുവാങ്മയങ്ങൾ, പുരാവൃത്തങ്ങളും ഐതിഹ്യകഥകളുംപോലുള്ള നാടൻ ആഖ്യാനരൂപങ്ങൾ തുടങ്ങി നാട്ടു വൈദ്യവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട വാമൊഴിവഴക്കങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള അന്വേഷണ മാണ് ഈ പ്രബന്ധത്തിലെ 'നാട്ടുവൈദ്യത്തിന്റെ വാമൊഴിപാരമ്പര്യം' എന്ന അധ്യായത്തിൽ നടത്തുന്നത്.

ഔഷധത്തിന്റെയോ ചികിത്സാരീതികളുടെയോ ഗുണദോഷങ്ങളും പ്രത്യേകതകളും വ്യക്തമാക്കുന്ന മരുന്നുചൊല്ലുകൾക്കുദാഹരണം

1) മേന്തോന്നിക്കും താന്തോന്നിക്കും മരുന്നില്ല
2) മേന്തോന്നിക്കുനായ്ത്തീട്ടം
3) ചേരുനായർ ചതിച്ചാൽ താന്നിനായരെ പിടിക്കുക.
4) ചക്ക തിന്നാൽ ചുക്ക്.
5) ചക്കയ്ക്ക് ചുക്ക്, മാങ്ങയ്ക്കു തേങ്ങ.
6) നായ്ക്കുരുണ മൂക്കുന്തോറും ചൊറിയും.
7) കിഴിയിൽ പിഴച്ചാൽ കുഴിയിൽ.
8) നെന്മേനി തേച്ചാൽ പൊന്മേനിയാകും.
9) അല്പം അകത്ത് വിഷം പുറത്ത്.
10) നല്ല മരുന്നു കയ്ക്കും.

ശൈലികൾ

1. നല്ല മരത്തിലേ ഇത്തിൾ പിടിക്കൂ
2. മുറിവൈദ്യൻ ആളെക്കൊല്ലും
3. പുതിയ വൈദ്യനേക്കാൾ പഴയരോഗി ഭേദം
4. ചുണ്ടവേരതില്ലെങ്കിൽ കണ്ടവേരതു ചേർത്തിടാം
5. ചുക്കുമു, ഉകുതി, പ്പലി
6. വൈദ്യന്റെ മക്കൾ പുഴുത്തേ ചാവൂ
7. പഴം പുണ്ണാളി പാതി വൈദ്യൻ
8. വൈദ്യനു വൈദ്യനെ കണ്ടൂടാ
9. ചുക്കില്ലാത്ത കഷായമില്ല
10. നാട്ടുവൈദ്യനു നാനാഴി

വൈദ്യൻ, രോഗി, മരുന്ന് തുടങ്ങിയവയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട അനുഭവങ്ങളുടെ സാമാന്യവത്കരണമാണ് ഈ പഴഞ്ചൊല്ലുകളും ശൈലികളും.

കടങ്കഥകൾ

1. ഉണ്ടപ്പെട്ടിയിൽ ചന്ദ്രക്കല്ല്/കാഞ്ഞിരവിത്ത്
2. ഇത്തിക്കുഞ്ഞൻ കുട്ട്യേകരയിച്ചു/കുരുമുളക്
3. ആകാശമുട്ടായി/പൊട്ടിക്ക
4. മേലാകെ മുള്ള് തലയിൽപട്ട്/മുരിക്ക്
5. കാട്ടിലമ്മപൊന്നണിഞ്ഞു/കണിക്കൊന്ന
6. ആനക്കൊമ്പിൽ പൊടിയരി/വഴുതനങ്ങ
7. ആനക്കൊമ്പിൽ നെടിയരിനീളെ/തെങ്ങിൻപൂക്കുല

നാടൻപാട്ടുകൾ

താന്നിക്കയൊത്ത തലയുടയോരെ
കുന്നിക്കുരുവൊത്ത കണ്ണുടയോരെ
കറുകപ്പുല്ലൊത്ത നാവുടയോരെ
ചൂരിമുള്ളൊത്ത പല്ലുടയോരെ
ചേനത്തണ്ടൊത്ത വടിവുടയോരെ
ആമപ്പുറമൊത്തമുതുകുടയോരെ

സസ്യങ്ങളുടെ രൂപഘടനയും ഇതരപ്രത്യേകതകളും സൂക്ഷ്മമായി നിരീക്ഷിച്ച ഒരു ജനതയുടെ പ്രകൃതിദർശനമാണ് ഈ നാഗത്തോറ്റത്തിൽ ആവിഷ്കൃതമാകുന്നത്.

ആക്ഷേപാനുകരണങ്ങൾ

1. വാളയെന്നൊരു മത്സ്യത്തെ
കാളംവെച്ചു ഭുജിക്കുകിൽ
കേളിയുള്ളോരു ഭർത്താവ്
നാലുനാളിലകം വരും.

2. മഞ്ഞച്ചേര മരത്തവള
കണ്ണിമൂത്ത കടുക്കയും
കഞ്ഞിവെച്ചു കുടിച്ചീടിൽ
നെഞ്ഞത്തെ മുലമാഞ്ഞിടും

3. പരലെന്നുള്ള മത്സ്യത്തെ
പുലർകാലെ പിടിച്ചുടൻ
മലരിൽ ചേർത്തു സേവിച്ചാൽ
പരലോകം ഗമിച്ചിടാം.

കളിപ്പാട്ടുകൾ

കുഞ്ഞിക്കുഞ്ഞിക്കുറുക്കാ
നെനക്കെന്ത് ബെരുത്തം

തലക്കുത്തും പനിയും
അതിനെന്ത് ബയിത്ത്യം
കക്കരികണ്ടത്തിപ്പോകേണം
കക്കിരിക്ക പറിക്കേണം
കറുമുറത്തിന്നണം
പറപറത്തൂറണം

ഫലിതകഥകൾ : (ഉദാഹരണം)

1. എല്ലാവരുടേയും അമ്പലത്തിൽ ആനയുണ്ട്. ഞങ്ങൾക്കുമാത്രം ആനയില്ല. കണിയാന്മാർക്കു നാണക്കേടു തോന്നി. ആനയെ വാങ്ങാൻ പണമില്ലാത്തതിനാൽ ആനമുട്ട വാങ്ങാൻ തീരുമാനമായി. മുട്ടയന്വേഷിച്ചു പലയിടത്തും നടന്നു. ഒരു വിരുതൻ ആനമുട്ടയെന്നു പറഞ്ഞ് കെട്ട ഒരു കുമ്പളങ്ങ കൊടുത്തു. അതുമായി അവർ ക്ഷേത്രത്തിലേക്കു നടന്നു. വഴിക്ക് ഒരു കാട്ടിലെത്തിയപ്പോൾ മലവിസർജ്ജനം നടത്തണമെന്നു തോന്നി. ആനമുട്ട ഒരു മരത്തിന്റെ ചോട്ടിൽവെച്ച് തൂറാനിരുന്നു. ഒരു മുയൽ തുള്ളിയോടിയപ്പോൾ കുമ്പളങ്ങ വീണുപൊട്ടി. ആനയുടെ കുട്ടിയാണ് ഓടിപ്പോയതെന്ന് അവർ കരുതി. പിടിക്കാനായി കുറേ സമയം ഓടി. ക്ഷീണിച്ചവശരായി സങ്കടത്തോടെ ഒരു ചായക്കടയിലെത്തി. ഈച്ചയിരിക്കാത്ത എന്തെങ്കിലും തിന്നാൻ തരാൻ പറഞ്ഞു. കടക്കാരൻ കൊടുത്തത് ചുക്ക് ആണ്. ചുക്കു തിന്ന കണിയാന്മാർ എരിവുകൊണ്ട് വായിലും മൂക്കിലും കണ്ണിലും വെള്ളം നിറഞ്ഞ് എരിപൊരികൊണ്ടു. അപ്പോൾ ഒരു നായ നാവുനീട്ടി വെള്ളമൊലിപ്പിച്ചുകൊണ്ടു വന്നു. "ഇതാ നമ്മെപ്പോലെ ഒരുത്തൻ ഇവൻ എന്തുചെയ്യുന്നുവോ അതുപോലെ നമുക്കും ചെയ്യാം." കൂട്ടത്തിൽ ഒരാൾ പറഞ്ഞു. പട്ടി തീട്ടം തിന്നു. ഇതു കണ്ടു കണിയാന്മാരും തീട്ടം തിന്നു.

2. തൃക്കരിപ്പൂരിലെ പ്രസിദ്ധവൈദ്യനായ അബ്ബാസ് വൈദ്യരുടെ അടുത്ത് ഒരു മുസ്ലീം വൃദ്ധൻ പേരക്കുട്ടിയുമായെത്തി. വൈദ്യൻ പരിശോധിച്ച് കഷായത്തിനുള്ള കുറിപ്പടി കൊടുത്തു. രണ്ടു ദിവസത്തിനുശേഷം കലശലായ ഛർദ്ദിയുമായി കുട്ടിയെ വീണ്ടും കൊണ്ടുവന്നു. മരുന്നുണ്ടാക്കിയതിലെ പാകപ്പിഴയാണെന്ന് വൈദ്യർക്കു മനസ്സിലായി. ചോദിച്ചപ്പോൾ വൃദ്ധൻ പറഞ്ഞു. "വൈദ്യരേ, ആ കണ്ണിമീൻ കൊറച്ച് ചീഞ്ഞിരുന്നു." മീനാങ്കണ്ണി എന്ന പച്ചമരുന്നിനുപകരം അയാൾ ചേർത്തത് കണ്ണിമീനായിരുന്നു.

ഉൽപ്പത്തികഥ:

ഒരു വീട്ടിൽ അമ്മായിഅമ്മയും മകളും കൂടി വരിക്കച്ചക്ക മുറിക്കുകയായിരുന്നു. ഗർഭിണിയായ മരുമകൾ പെട്ടെന്നു വന്നു. അവൾക്കു കൊടുക്കാതിരിക്കാൻ ചക്ക മൂടിവെച്ച് അമ്മയും മകളും മറ്റു പണികളിൽ മുഴുകി. കുറെക്കഴിഞ്ഞ് ഗർഭിണി കാണാതെ ചക്ക മൂടിയ കുട്ടയെടുത്തു നോക്കിയപ്പോൾ തേൻവരിക്ക പുളിച്ചിരിക്കുന്നു. ഗർഭിണിയുടെ കൊതിപറ്റിയതുകൊണ്ടാണത്രെ വരിക്കച്ചക്ക പുളിഞ്ചക്കയായത്.

പുരാവൃത്തം: സംഭവകഥ

ഏതാണ്ട് അമ്പതുകൊല്ലംമുമ്പ് തൃക്കരിപ്പൂരിൽ മുഹമ്മദുകുഞ്ഞി എന്ന ഒരാളുണ്ടായിരുന്നു. കുഷ്ഠരോഗിയായിരുന്നു ഇയാൾ. അഴുകിയ ശരീരവുമായി തൃക്കരിപ്പൂർ കടപ്പുറത്തുകൂടി നടന്നു. കടപ്പുറത്തെ മഖാമിനടുത്തുവെച്ച് ഇദ്ദേഹം ഒരാളെ കണ്ടുമുട്ടി. അന്യോന്യം ആലിംഗനം ചെയ്തു. അതോടെ കുഷ്ഠരോഗം പൂർണ്ണമായും ശമിച്ചു. പോകുംവഴി ഒരു പുലയസ്ത്രീ വയറുവേദനകൊണ്ടു വിഷമിക്കുന്നതു കാണാമെന്നും അവൾക്ക് അല്പം വെള്ളം മന്ത്രിച്ചുകൊടുക്കണമെന്നും ആഗതൻ ഉപദേശിച്ചു. പെട്ടെന്ന് അയാൾ അപ്രത്യക്ഷനായി. മുഹമ്മദുകുഞ്ഞി വഴിയിൽ രോഗിയായ സ്ത്രീയെ കണ്ടുമുട്ടി. വെള്ളം മന്ത്രിച്ചു നല്കി രോഗം ശമിപ്പിച്ചു. പിന്നീട് നിരവധിപേർക്ക് വെള്ളം മന്ത്രിച്ചു നല്കി രോഗശമനം വരുത്തി. തൃക്കരിപ്പൂരിൽ ഇയാളുടെ വീട് രോഗശമനാർത്ഥം എത്തുന്നവരെക്കൊണ്ട് നിറഞ്ഞു. തൃക്കരിപ്പൂർ ഒരു പ്രധാനസ്റ്റേഷനായത് ഇതിനു ശേഷമാണത്രെ. ആയിടയ്ക്ക് മദിരാശിയിൽനിന്ന് അംഗപ്പെട്ടിയെന്ന ഒരു വലിയ പ്രഭു രോഗശമനാർത്ഥം ഇദ്ദേഹത്തെ തേടിയെത്തി. ഇയാളിൽനിന്ന് വലിയൊരു തുക പ്രതിഫലമായി മുഹമ്മദുകുഞ്ഞി ആവശ്യപ്പെട്ടു. അംഗപ്പെട്ടിയിൽനിന്ന് ധാരാളം പണം കിട്ടി. അതോടെ മന്ത്രസിദ്ധി നഷ്ടപ്പെട്ടു. മുഹമ്മദുകുഞ്ഞിക്കു ഭ്രാന്തു പിടിച്ചു. എങ്ങോ പുറപ്പെട്ടു പോയി. ഇദ്ദേഹത്തിനു സിദ്ധി ലഭിച്ച കടപ്പുറത്തെ മഖാമിലെ കിണറ്റിലെ വെള്ളത്തിന് രോഗശമനശേഷിയുണ്ടെന്ന് ഇന്നും കരുതുന്നു.

പഴഞ്ചൊൽക്കഥ:

'വൈദ്യൻ പച്ചക്കറി വാങ്ങാൻ പോയപോലെ.' വൈദ്യൻ പച്ചക്കറി വാങ്ങാൻ പോയി. പാവയ്ക്ക, പടവലം, വെള്ളരി, കുമ്പളം ഓരോന്നിനുമുണ്ട് ഗുണത്തോടൊപ്പം ദോഷവും. ഒടുവിൽ ദോഷമൊന്നുമില്ലാത്തതായി കണ്ടത് 'ചിറ്റമൃതു'മാത്രം. അതും വാങ്ങി വീട്ടിലെത്തി. ചിറ്റമൃതിന് എന്തു ഗുണമുണ്ടെങ്കിലും കറിക്കു കൊള്ളില്ല.

'വൈദ്യൻ പൊനം കൊത്താൻ പോയപോലെ'. പൊനം കൃഷിക്ക് കാടു വെട്ടിച്ചുടണം. കാട്ടിലെത്തിയ വൈദ്യന് കാണുന്നതെല്ലാം മരുന്നുചെടികൾതന്നെ. വൈദ്യൻ പൊനം കൊത്താതെ തിരിച്ചുവന്നു.

പ്രകൃതികേന്ദ്രിതവും ജൈവവൈവിധ്യാധിഷ്ഠിതവുമായ നാട്ടു

വൈദ്യത്തിന്റെ വിവിധ വശങ്ങളെ അഞ്ച് അധ്യായങ്ങളിലായി വിശകലനവിധേയമാക്കുന്ന ഈ ഗവേഷണപ്രബന്ധം ഫോക്‌ലോർ ഗവേഷണരംഗത്ത് ഏറെ പ്രാധാന്യവും പ്രശംസയുമർഹിക്കുന്നു. നാനാദേശീയവും ബഹുകാലികവുമായ ഒരു ജ്ഞാനരൂപത്തെ അന്തർ വിജ്ഞാനപരമായി സമീപിക്കുകയും കൃത്യമായ നിഗമനങ്ങളിലെത്തുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട് പ്രബന്ധകാരൻ. കാലം ആവശ്യപ്പെടുന്ന നീതിയുക്തമായ ജൈവവൈവിധ്യനയത്തിന്റെ പ്രസക്തിയിലാണ് ഈ പ്രബന്ധം ഊന്നുന്നത് എന്നതുകൊണ്ടു തന്നെ ഈ അന്വേഷണപഠനത്തിന് കാലികപ്രസക്തിയുണ്ട്.

ആധുനികതാവാദത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയാബോധം നോവലിലും ചിത്രകലയിലും : മലയാളനോവലിനെയും ഇൻഡ്യൻ ചിത്രകലയെയും മുൻനിർത്തിയുള്ള അന്വേഷണം (2006)

സുനിൽ പി. ഇളയിടം
മാർഗ്ഗദർശി : ഡോ. പി. പവിത്രൻ
ഗവേഷണകേന്ദ്രം: മലയാളവിഭാഗം, ശ്രീശങ്കരാചാര്യ സംസ്കൃത സർവകലാശാല

എം. എം. ബഷീർ

സാഹിത്യത്തെയും ചിത്രകലയെയും ബന്ധപ്പെടുത്തി ആധുനികതയെ പരിശോധിക്കുകയോ അതിന്റെ രാഷ്ട്രീയചായ്‌വുകളെ വിശകലനം ചെയ്യുകയോ ചെയ്യുന്ന പഠനങ്ങൾ ഒന്നുംതന്നെ മലയാളത്തിൽ ഉണ്ടായിട്ടില്ല. ആ നിലയ്ക്ക് പ്രബന്ധവിഷയം പ്രസക്തവും കാലികപ്രാധാന്യമുള്ളതുമാണ്. പഠനം നിരന്തരമായ അന്വേഷണത്തിന്റെയും നിസ്തന്ദ്രമായ ചിന്തയുടെയും ഫലമാണ്. സംവിധാനക്രമതത്ത്വം യുക്തിഭദ്രവും ശാസ്ത്രീയവുമാണ്. ഭാഷ കാര്യമാത്രപ്രസക്തവും ശൈലി തെളിഞ്ഞതുമാണ്.

പുതിയ പ്രവണതകൾ സാഹിത്യത്തിലും മറ്റു കലകളിലും കടന്നുവന്നിട്ടുള്ളത് ചിത്രകലയിലൂടെയാണ്. ചിത്രകലയെ അറിയാതെ ആധുനിക സാഹിത്യം മനസ്സിലാക്കാൻ വിഷമമാണ്. മലയാളത്തിൽ ചിത്രകലയെക്കുറിച്ച് ഏതാനും കൃതികളേ ഉണ്ടായിട്ടുള്ളു. സാഹിത്യത്തെയും ചിത്രകലയെയും താരതമ്യപ്പെടുത്തിയുള്ള പഠനങ്ങൾ വളരെ പരിമിതം.

ഇരുപതാംനൂറ്റാണ്ടിൽ വ്യാപകമായി കണ്ട ആധുനികതയെ ഒരു സാംസ്കാരികപ്രവണതയായി പരിഗണിച്ചുകൊണ്ടാണ് പ്രബന്ധകാരന്റെ പഠനം പുരോഗമിക്കുന്നത്. ഒ. വി. വിജയന്റെ *ഖസാക്കിന്റെ ഇതിഹാസം* എന്ന നോവലും കെ.സി.എസ്. പണിക്കരുടെ *മലബാർ കർഷകന്റെ ജീവിതം* എന്ന ചിത്രവും മുൻനിർത്തി രാഷ്ട്രീയവും സാംസ്കാരികവുമായ താത്ത്വികചിന്തകൾക്ക് പ്രബന്ധകാരൻ വ്യാഖ്യാനം നല്കിയിരിക്കുന്നു. പ്രതീകവൃത്തി (Symbolic act), പ്രത്യയശാസ്ത്ര ഏകകം (Ideologeme), രൂപത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രം (Ideology of form) എന്നിങ്ങനെ മൂന്നു ഘടകങ്ങളെ ആസ്പദമാക്കിയാണ് പഠനം വിഭാവനം ചെയ്തിരിക്കുന്നത്. അതിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് ആധുനികതയുടെ രാഷ്ട്രീയ അബോധത്തെ വിശകലനവിധേയമാക്കിയിട്ടുള്ളത്.

പ്രബന്ധത്തിന് ആമുഖവും ഉപസംഹാരവും കൂടാതെ അഞ്ച് അദ്ധ്യായങ്ങളുണ്ട്. ആധുനികത, ആധുനികതാവാദം എന്ന ഒന്നാം അദ്ധ്യായത്തിൽ ആധുനികത, ആധുനികതാവാദം എന്നീ സംജ്ഞകളുടെ പൊരുൾ നിജപ്പെടുത്തുകയും അതുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തി ജ്ഞാനോദയ (Enlightenment)ത്തിന്റെ പ്രത്യേകതകളെ കണ്ടെത്തുകയും ചെയ്യുന്നു. 'രാഷ്ട്രീയാബോധം: ചരിത്രത്തിന്റെ വീണ്ടെടുപ്പ്' എന്ന രണ്ടാം അദ്ധ്യായത്തിൽ രാഷ്ട്രീയ അബോധം എന്ത് എന്നു വ്യക്തമാക്കുകയും ഫ്രെഡറിക് ജയിംസന്റെ 'രാഷ്ട്രീയാബോധം: ആഖ്യാനം ഒരു സാമൂഹിക പ്രതീകവൃത്തി എന്ന നിലയിൽ' എന്ന ഗ്രന്ഥം ചർച്ചയ്ക്ക് വിധേയമാക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. 'ഖസാക്കിന്റെ ചരിത്രബന്ധങ്ങൾ' എന്ന മൂന്നാം അദ്ധ്യായത്തിൽ ആഖ്യാനം ഒരു സാമൂഹിക പ്രതീകവൃത്തിയാണ് എന്ന ആശയത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ഖസാക്കിന്റെ ഇതിഹാസം എന്ന നോവൽ വിശകലനം ചെയ്യുന്നു. ഇവിടെ ആധുനികതയുടെ രാഷ്ട്രീയം, ഖസാക്കിന്റെ ഇതിഹാസത്തിന്റെ ഭാവപരവും രൂപപപരവുമായ പ്രത്യേകതകൾ, പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ താത്ത്വികനിലപാടുകൾ തുടങ്ങിയ കാര്യങ്ങൾ ചർച്ചചെയ്യുന്നു. 'ആധുനികതാവിമർശനത്തിന്റെ കൃഷിപാഠം' എന്ന നാലാം അദ്ധ്യായത്തിൽ ഇൻഡ്യൻ ചിത്രകലാദർശനത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ കെ. സി. എസ് പണിക്കരുടെ 'മലബാർ കർഷകന്റെ ജീവിതം' എന്ന ചിത്രം വിശകലനം ചെയ്യുന്നു. 'കൊളോണിയൽ ആധുനികതയും ആധുനികതാവാദവും' എന്ന അഞ്ചാം അദ്ധ്യായത്തിൽ, ആധുനികസാഹിത്യത്തിന്റെ മാതൃകയായി കരുതാവുന്ന ഖസാക്കിന്റെ ഇതിഹാസത്തിലൂടെയും ഇൻഡ്യൻ ചിത്രകലയിൽ ആധുനികതയുടെ മാതൃകയായി കരുതാവുന്ന കെ. സി. എസ്. പണിക്കരുടെ മലബാർ കർഷകന്റെ ജീവിതത്തിലൂടെയും തെളിഞ്ഞുവരുന്ന ഇൻഡ്യൻ ആധുനികതയുടെ ചരിത്രപരവും പ്രത്യയശാസ്ത്രപരവുമായ പ്രവണതകൾ വിശദീകരിക്കുന്നു. അധിനിവേശവും ദേശീയാധുനികതയും ദേശീയാധുനികതയിലെ ബൗദ്ധികപ്രസക്തി, ആധുനികതാവിമർശനത്തിലെ അധിനിവേശഭാരം, ആധുനികതവിമർശനം ഖസാക്കിന്റെ ഇതി

ഹാസത്തിൽ, മലബാർ കർഷകന്റെ ജീവിതവും ആധുനികതാവാദവും, തദ്ദേശീയാധുനികതാവാദത്തിന്റെ പ്രസക്തിയും പരിമിതിയും തുടങ്ങിയ വിഷയങ്ങളെക്കുറിച്ച് ചർച്ചചെയ്യുന്നുണ്ട്. ഉപസംഹാരത്തിൽ അന്വേഷണത്തിന്റെ ഫലമായി ലഭിച്ച കണ്ടെത്തലുകളും നിഗമനങ്ങളും ക്രോഡീകരിച്ചിരിക്കുന്നു. പ്രബന്ധത്തിന്റെ ഒടുവിലായി മലയാളഗ്രന്ഥങ്ങളുടെയും ഇംഗ്ലീഷ് ഗ്രന്ഥങ്ങളുടെയും സൂചി നല്കിയിരിക്കുന്നു.

പ്രബന്ധവിഷയവുമായി നേരിട്ടു ബന്ധപ്പെട്ട കാര്യങ്ങളായതിനാൽ ആമുഖവും ഉപസംഹാരവും അദ്ധ്യായങ്ങളായി ചേർക്കേണ്ടതായിരുന്നു.

ചിലേടത്തു സന്ദിഗ്ദ്ധമായ ഭാഷ ഉപയോഗിച്ചിരിക്കുന്നു.

ഉദാഹരണം:

"വിജയന്റെ രചനകളിൽ പില്ക്കാലത്ത് വികസിച്ചുവന്നതായി പറയപ്പെടുന്ന ബ്രാഹ്മണികമൂല്യം ഖസാക്കിന്റെ അബോധത്തിൽ ബീജരൂപത്തിൽ നിലനില്ക്കുന്നുണ്ടായിരുന്നു" (പുറം 239).

കഴിഞ്ഞ അദ്ധ്യായത്തിൽ പറഞ്ഞകാര്യങ്ങളും ഇനി പറയാൻ പോകുന്ന കാര്യങ്ങളും ഇടയ്ക്കിടെ എടുത്തുപറയുന്നു.

ഉദാഹരണം:

"ആധുനികതയുടെ ദേശീയസ്വരൂപത്തിൽ ഉൾപ്പെട്ടു നില്ക്കുന്ന അധിനിവേശാത്മകഘടകങ്ങൾ ഇൻഡ്യൻ ആധുനികീകരണത്തെ എങ്ങിനെയൊക്കെ സന്ദിഗ്ദ്ധമാക്കി എന്നും ഇതിന്റെ ഫലമായി ആധുനികതാവിമർശനം എന്ന നിലയിൽ ഇവിടെ വികസിച്ചുവന്ന ആധുനികതാവാദം ഏതെല്ലാം സവിശേഷസ്വഭാവങ്ങൾ പുലർത്തിയിരുന്നു എന്നുമുള്ള വിശകലനമാണ് മൂന്നും നാലും അദ്ധ്യായങ്ങളിൽ നടത്തിയത്. മലയാളത്തിലെ ആധുനികതാവാദസാഹിത്യത്തിന്റെ മാതൃകാപാഠമായി പരിഗണിക്കാവുന്ന *ഖസാക്കിന്റെ ഇതിഹാസം*, ഇൻഡ്യൻ ചിത്രകലയിലെ ആധുനികതാവാദത്തിന്റെ ഉന്നതപ്രതിനിധിയായ കെ.സി.എസ് പണിക്കരുടെ *മലബാർ കർഷകന്റെ ജീവിതം* എന്നീ രചനകളെ മുൻനിറുത്തിയാണ് ഈ വിശകലനം നടത്തിയത്. ഇതിലൂടെ തെളിഞ്ഞുവരുന്നതും ഇൻഡ്യൻ ആധുനികതാവാദത്തെ നിർണ്ണയിച്ചുപോന്നതുമായ ചരിത്രപരവും പ്രത്യയശാസ്ത്രപരവുമായ പ്രവണതകൾ വിശദീകരിക്കാനാണ് ഈ അദ്ധ്യായത്തിൽ ശ്രമിച്ചിരിക്കുന്നത് (പുറം 210).

അങ്ങിങ്ങു ചില അക്ഷരത്തെറ്റുകളും സ്ഖലിതങ്ങളും കാണുന്നുണ്ട്. ഇവിടെ ചൂണ്ടിക്കാട്ടിയ ദോഷങ്ങൾ പ്രബന്ധകാരനുതന്നെ തിരുത്താവുന്നതേയുള്ളൂ.

പ്രബന്ധകാരന് സാഹിത്യത്തിലും ചിത്രകലയിലും ഒരുപോലെ താല്പര്യവും അറിവും ഉണ്ട്. ചിത്രകലയിൽ പ്രാവീണ്യമുള്ളയാളാണ് എന്ന് *കൺവഴികൾ കാഴ്ചവട്ടങ്ങൾ* (2003) എന്ന പുസ്തകത്തിലൂടെ പ്രബന്ധകാരൻ മുമ്പുതന്നെ തെളിയിച്ചിട്ടുണ്ട്. ചിത്രകലയുമായി അടുത്തബന്ധം പുലർത്തുന്ന എഴുത്തുകാർ മലയാളത്തിൽ അധികമില്ല. മലയാള സാഹിത്യനിരൂപണത്തിന്റെ പ്രധാനദോഷം സാഹിത്യം അറിയുന്നവർക്ക് മറ്റു കലകളെക്കുറിച്ച് വിവരമില്ല എന്നതാണ്. ഇവിടെ ഒരു സാഹിത്യകൃതിയെയും ഒരു ചിത്രത്തെയും കേന്ദ്രമാക്കി സാംസ്കാരിക രാഷ്ട്രീയപഠനമാണ് നടത്തിയിരിക്കുന്നത്. ഇത്തരം പഠനങ്ങൾ മലയാളസാഹിത്യനിരൂപണത്തിൽ മുതൽക്കൂട്ടാവും എന്നതിനു സംശയമില്ല.

സുനിൽ പി. ഇളയിടം രചിച്ച 'ആധുനികതാവാദത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയാബോധം നോവലിലും ചിത്രകലയിലും' എന്ന പ്രബന്ധം പ്രസിദ്ധപ്പെടുത്തേണ്ടതാണ്.

ഡി. ബഞ്ചമിൻ

ഈ പ്രബന്ധത്തിന്റെ വിഷയം സാധാരണ ഭിന്നമാണ്. മലയാള വിമർശനത്തിലോ ഗവേഷണമേഖലയിലോ ഈ വിഷയത്തെക്കുറിച്ച് ഇത്രത്തോളം ഗൗരവപൂർണ്ണമായ, ചിട്ടയായ അന്വേഷണം ഇതിനു മുൻപ് നടന്നിട്ടുണ്ടെന്ന് പറഞ്ഞുകൂടാ. തികച്ചും പര്യാപ്തവും ശാസ്ത്രീയവുമായ രീതിശാസ്ത്രമാണ് സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ളത്. പ്രബന്ധത്തിന്റെ ഒരു ഭാഗത്തും രീതിശാസ്ത്രത്തിന് ഭംഗം വന്നതായി കണ്ടെത്തിയില്ല. കുറച്ചേറെ അമൂർത്തവും സൂക്ഷ്മവുമായ വിഷയമാണെങ്കിലും ഒട്ടേറെ സാങ്കേതിക സംജ്ഞകൾ പ്രയുക്തമായിട്ടുണ്ടെങ്കിലും ഭാഷാപ്രയോഗത്തിൽ വേണ്ട കണിശത്വം പാലിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഇതെല്ലാം ഈ പ്രബന്ധത്തിന്റെ സാമാന്യമായ മികവുകളാണ്.

താൻ സ്വീകരിക്കുന്ന രീതിശാസ്ത്രത്തെയും വിഭാവനം ചെയ്യുന്ന പ്രബന്ധസ്വരൂപത്തെയും കുറിച്ചുള്ള വ്യക്തമായ ധാരണ നല്കുന്നു ഒന്നാമധ്യായം. ഈ പ്രബന്ധത്തിൽ ധാരാളമായി കടന്നുവരുന്നതും മലയാളത്തിൽ വളരെ അനിയതമായ അർത്ഥത്തിൽ പ്രയോഗിച്ചു പോരുന്നതുമായ രണ്ടു സങ്കല്പനങ്ങൾ ഫലപ്രദമായി വിശദീകരിക്കുകയാണ് രണ്ടാമധ്യായത്തിൽ. ആധുനികത, ആധുനിതാവാദം – ഈ സംജ്ഞകൾ ഇത്ര സൂക്ഷ്മവും വ്യക്തവുമായി മലയാളത്തിൽ ഇതിനു മുൻപൊരിക്കലും ചർച്ച ചെയ്യപ്പെട്ടിട്ടില്ല. രാഷ്ട്രീയാബോധമെന്ന സംജ്ഞയുടെ വിശകലനമാണ് അടുത്ത അധ്യായം. നിയോ മാർക്സിയൻ ചിന്തകനും സംസ്കാരപഠനത്തിന്റെ വക്താവുമായ ഫ്രെഡറിക് ജയിംസന്റെ ഉപദർശനങ്ങളെ മുഖ്യ

അവലംബമാക്കി രാഷ്ട്രീയാബോധം, രാഷ്ട്രീയചരിത്രം, സാമൂഹികചരിത്രം, പ്രത്യയശാസ്ത്ര ഏകകം തുടങ്ങിയ സങ്കല്പനങ്ങൾ വിശദീകരിക്കുന്നു. തുടർന്നുള്ള പ്രായോഗിക പഠനങ്ങൾ ഈ സങ്കല്പനങ്ങളെ ആസ്പദമാക്കിയാണെന്നതുകൊണ്ട് ഈ ചർച്ച ഒഴിവാക്കാനാകാത്തതാണ്.

അടുത്ത അധ്യായത്തിൽ ഈ മാപകങ്ങൾ ഉപയോഗിച്ച് *ഖസാക്കിന്റെ ഇതിഹാസ*ത്തെ അപഗ്രഥിക്കുന്നു. പലപ്പോഴും ഖസാക്കിന്റെ ഇതിഹാസത്തെ മലയാളവിമർശനം 'രവിയുടെ ഇതിഹാസ'മായി വെട്ടിച്ചുരുക്കിയിട്ടുണ്ട്. ഇതിനെ അതീവസാധാരണമായ ഒരസ്തിത്വവാദനോവലായി മാത്രം വായിച്ചിട്ടുമുണ്ട്. ഈ പ്രബന്ധകാരൻ തന്റെ വിഷയപരിധിയിൽനിന്നുകൊണ്ട് "ഒരു സാംസ്കാരിക പാഠമെന്ന നിലയിൽ ഖസാക്കിൽ അടങ്ങിയിരിക്കുന്നതെന്ത്? കേരളീയ മനോമണ്ഡലത്തിൽ അതു പ്രക്ഷേപിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നതെന്ത്? എന്നീ ചോദ്യങ്ങൾക്കു മറുപടി കണ്ടെത്താൻ ശ്രമിക്കുന്നു." സാംസ്കാരികമായ അർത്ഥത്തിന്റെ അനേകമടരുകൾ കണ്ടെത്താനും വൈരുദ്ധ്യങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കുന്ന ബലതന്ത്രത്തിന്റെ സ്വഭാവം വെളിപ്പെടുത്താനും ഈ അന്വേഷണത്തിനു കഴിയുന്നു.

ആധുനിക വിമർശനത്തിന്റെ കൃഷിപാഠം എന്ന അടുത്ത അധ്യായം ഇന്ത്യൻ ചിത്രകലയിലെ ആധുനികതാവാദത്തിന്റെ പ്രാതിനിധ്യമുള്ള കെ. സി.എസ്. പണിക്കരുടെ മലബാർ കർഷകന്റെ ജീവിതമെന്ന ചിത്രത്തിന്റെ കൂലങ്കഷമായ വിശകലനമാണ്. സ്വതന്ത്രമായടർത്തിയെടുത്താൽ ചിത്രകലാപഠനത്തിന്റെ മികച്ച മാതൃകയായി ഉയർത്തിപ്പിടിക്കാൻ കഴിയുമിതിനെ. *ഖസാക്കിന്റെ ഇതിഹാസം*പോലെതന്നെ സാംസ്കാരികമായ സങ്കീർണ്ണതയും, വൈരുദ്ധ്യങ്ങളും ഈ ചിത്രത്തിന്റെ ഘടന അടയാളപ്പെടുത്തുന്നുണ്ടെന്ന നിഗമനം ശ്രദ്ധേയംതന്നെ.

ഈ വിശകലനങ്ങളിൽ നിന്നെത്തുന്ന കണ്ടെത്തലുകളുടെ ചർച്ചയും സിദ്ധാന്തവത്കരണവുമാണ് അഞ്ചാമത്തെ അധ്യായം. മലയാള ഗവേഷണ പ്രബന്ധങ്ങളിൽ പലപ്പോഴും കാണാതെ പോകുന്ന ഒരു ധൈഷണിക അഭ്യാസമാണിത്. വളരെ ഫലപ്രദമായി അതു നിർവഹിക്കാൻ പ്രബന്ധകാരനു കഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു.

അവസാന അധ്യായത്തിൽ നിഗമനങ്ങളുടെ ക്രോഡീകരണമാണ്. പ്രബന്ധകാരൻ എത്തിച്ചേരുന്ന നിഗമനങ്ങളോട് യോജിക്കാത്തവർക്കുപോലും, ആ നിഗമനങ്ങൾ സാധിച്ചെടുക്കാൻ പ്രബന്ധകാരനുന്നയിക്കുന്ന യുക്തികൾ ബലിഷ്ഠമാണെന്ന് സമ്മതിക്കേണ്ടിവരും.

ഈ പ്രബന്ധത്തിന്റെ ഓരോ അധ്യായത്തിനുംശേഷം ചേർത്തിട്ടുള്ള കുറിപ്പുകൾ, പ്രബന്ധകാരന്റെ അന്വേഷണത്തിന്റെ വൈപുല്യവും ആഴവും സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നതാണ്.

ആധുനികതാവാദത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയാബോധം നോവലിലും ചിത്രകലയിലുമെന്ന വളരെ വിപുലമായ വിഷയം ഒരൊറ്റ നോവലിലും ചിത്രത്തിലുമൊതുക്കിയിരിക്കുന്നു എന്നതു ശരിയാണ്. പ്രബന്ധകാരൻ സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ള രീതിശാസ്ത്രം ഈ രണ്ടു പാഠങ്ങളുടെയും സൂക്ഷ്മവും വിശദവുമായ അപഗ്രഥനമാവശ്യപ്പെടുന്നു എന്നതാണതിനു കാരണം. അനേക നോവലുകളും ചിത്രങ്ങളും തലോടിപ്പോകുന്ന സമീപനം ഇവിടെ ഫലപ്രദമാവുകയില്ല. ഭാഷയേയും പ്രതീകങ്ങളേയും സംസ്കാരചിഹ്നങ്ങളെയും സമഗ്രമായി അപഗ്രഥിക്കുന്ന ഒരു സമീപനം അത്തരമൊരു നിയന്ത്രണം ആവശ്യപ്പെടുന്നു എന്നതാണ് സത്യം. ഇതിനെ ഒരു പരിമിതിയായി കണ്ടാൽ സ്ട്രക്ചറലിസത്തിന്റെയും, ന്യൂക്രിട്ടിസിസത്തിന്റെയും, നരറ്റോളജിയുടെയും സംസ്കാരപഠനത്തിന്റെയും രീതിശാസ്ത്രങ്ങൾ മലയാളഗവേഷണത്തിന് അന്യമായിത്തീരും.

ഈ പ്രബന്ധം ഗവേഷകന്റെ സാഹിതീയവും സൈദ്ധാന്തികവുമായ ജ്ഞാനത്തിന്റെ ചക്രവാളം വളരെ വിപുലപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്; ഒപ്പം മലയാളത്തിലെ സാഹിത്യവിജ്ഞാനത്തിന്റെ പരിധിയും.

■

COMPLEMENTING THE BOOKS

പുസ്തകപൂരണം

കേരളപഠനസംബന്ധമായ പുതിയ പ്രസിദ്ധീകരണങ്ങളെക്കുറിച്ചു വായനക്കാരോ ഗ്രന്ഥകർത്താക്കളോ എഴുതുന്ന പൂരണക്കുറിപ്പുകൾ ഈ പംക്തിയിലേക്കു ക്ഷണിക്കുന്നു.

- പത്രാധിപർ

കെ ജി എസ് കവിതകൾ 1997–2007
കെ ജി ശങ്കരപ്പിള്ള

ഡി സി ബുക്സ്, കോട്ടയം
പുറം 218, വില 110 രൂപ. 2007.

കെ ജി എസ് കവിതകൾ

സ്കറിയാ സക്കറിയ

കെ. ജി. ശങ്കരപ്പിള്ളയുടെ കവിതകൾ മലയാളകവിതാചരിത്രത്തിൽ ഒരു പ്രവാഹമായി രേഖപ്പെടുത്തുന്ന രണ്ടു സമാഹാരങ്ങൾ ഡി. സി ബുക്സ് പ്രസിദ്ധീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്. 1997-ൽ ഒന്നാം പതിപ്പും 2003-ൽ രണ്ടാം പതിപ്പുമായി പ്രസിദ്ധീകരിച്ച കെ. ജി. ശങ്കരപ്പിള്ളയുടെ കവിതകൾ (1969–1996) എന്ന സമാഹാരം കേന്ദ്രസാഹിത്യഅക്കാദമിയുടെ അവാർഡു നേടിയ കൃതിയാണ്. എഴുപത്തഞ്ചോളം കവിതകളടങ്ങിയ ഈ സമാഹാരത്തിൽ ഡോ. പി. കെ. രാജശേഖരന്റെ പഠനവും എൻ. ശശിധരനുമായി കവി നടത്തിയ സംഭാഷണവും ചേർത്തിട്ടുണ്ട്. ഇപ്പോൾ എന്റെ കയ്യിലിരിക്കുന്നത് കെ ജി എസ് കവിതകൾ (1997–2007) എന്ന കവിതാസമാഹാരമാണ്. നൂറോളം കവിതകളുള്ള ഈ സമാഹാരത്തിൽ കെ. എം. നരേന്ദ്രന്റെ പഠനവും ചേർത്തിരിക്കുന്നു.

കഴിഞ്ഞ പത്തു വർഷത്തെ കെ. ജി. എസ് കവിതകളിലൂടെ കടന്നു പോകുമ്പോൾ പെട്ടെന്നു അനുഭവപ്പെടുന്നതു കാവ്യപ്രവാഹത്തിന്റെ ഗതിവേഗമാണ്. കവിതയുടെ എണ്ണത്തിൽ മാത്രമല്ല, പ്രമേയ വൈവിധ്യത്തിലും ഭാവുകത്വത്തിലും ദ്രുതചലനം അനുഭവപ്പെടുന്നു. അറുപതുകളിലും എഴുപതുകളിലും എഴുതിയ കവിതകളിൽ കാണുന്ന കർക്കശമായ തീർപ്പുകൾ പുതിയ

കവിതകളിൽ കാണുന്നില്ല. ബംഗാൾപോലെയുള്ള കവിതകൾ ഗതകാലസ്മാരകങ്ങൾ എന്ന നിലയിലാണ് പുതിയ സമാഹാരത്തിന്റെ വെളിച്ചത്തിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്.

തുടക്കം മുതൽതന്നെ കെ. ജി. ശങ്കരപ്പിള്ളയുടെ കവിതകൾ മുറുക്കിക്കെട്ടിയ കതിർക്കുലകളല്ല. മണ്ണിൽ വേരുകളുള്ള, കാറ്റത്തിളകുന്ന വിളഞ്ഞ കതിർക്കുലകളുടെ സ്വാതന്ത്ര്യം എക്കാലത്തും ആ കവിതയ്ക്കുണ്ടായിരുന്നു. കവിതയുടെ ചലനം, വിശേഷിച്ചു കഴിഞ്ഞ പത്തു വർഷങ്ങളിൽ വർത്തമാനത്തിന്റെ അതിസാധാരണതയിൽനിന്നു അനുഭവങ്ങളുടെ ആഴങ്ങളിലേക്കും പരപ്പിലേക്കുമായിരുന്നു. ഭിന്നസ്വരങ്ങളുടെ സിംഫണിപോലെയാകും പല സന്ദർഭങ്ങളിലും കെ.ജി.എസിന്റെ കവിത. വിസ്തൃതമായ ചരിത്രസ്ഥലത്തേക്കുള്ള ബുദ്ധിവിസ്താരമായി അതു പലപ്പോഴും അനുഭവപ്പെടും. കവിതയുടെ ലക്ഷ്യത്തെക്കുറിച്ചു ശശിധരനുമായുള്ള അഭിമുഖത്തിൽ കെ.ജി.എസ് പറയുന്നതു കേൾക്കൂ.

> 'മനുഷ്യരെ അവർ ജീവിക്കുന്ന കാലത്തിന്റെ ആഴത്തിലേക്ക്, അവരുടെ സത്തയുടെ ആഴത്തിലേക്കു നയിക്കുകയാണ് കവിതയുടെ ധർമ്മം. പ്രബുദ്ധതയുടെ ഒരു രൂപകമാണ് കവിത.'

കാവ്യധർമ്മത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഈ ധാരണയിൽ മാറ്റം വന്നതായി തോന്നുന്നില്ല. എങ്കിലും അതിനുള്ള ഭൗതികപരിസരം നാടു മാത്രമല്ല വീടുമാകാം എന്ന ബോധം തീക്ഷ്ണതരമായതുപോലെ തോന്നുന്നു. ഗാർഹികാനുഭവങ്ങൾ പുതിയ കവിതകളിൽ തുടരെ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നു. പുതിയ സമാഹാരത്തിലെ ചിതയും ചിതറലും (ഇതാണ് സമാഹാരത്തിലെ അവസാനത്തെ കവിത) സമാപിക്കുന്നത് ഇങ്ങനെയാണ്:

> 'ഒരു വീടിന്റെ ഒരുമയ്ക്ക്
> ഒരമ്മയുടെ ആയുസ്സുമാത്രം
> ഒരു കിളിക്കൂടിന്റെ ജീവനപ്പുറമില്ല
> ഒരു വീടിനും സ്ഥായി.
> പറക്കമുറ്റിയവ തീറ്റ തേടിപ്പോവും
> കൂട്ട് കൂടും കൂടുകൂട്ടും
> കുഞ്ഞു വിരിഞ്ഞാൽ തീറ്റ കൊടുക്കും
> പറക്ക മുറ്റിയാൽ അതും തീറ്റ തേടി അകലും
> അകലാഞ്ഞാൽ കൊത്തിയകറ്റും.
> ഇത്രേയുള്ളു വീട്ടുകഥ; വെറും കെട്ടുകഥ
> കുടിലോ കൊട്ടാരമോ അഗ്രഹാരമോ ഫ്ളാറ്റോ
> ബേക്കറോ ശങ്കറോ കെട്ടിയ കുളിർക്കൂടോ
> ഏതു വീടായാലും.
> ഇടയ്ക്കു പെയ്ത കുളിര് കിനാവെന്നു തോന്നുന്നുണ്ടോ?'

ഇനിയങ്ങോട്ടുള്ള നാലു വരികൾ പതിവുവിട്ടു വികാരാവേഗം പ്രകടിപ്പിക്കുന്നതാണ്:

‘അതായിരുന്നു വീടിന്റെ ജീവൻ,
അമ്മ മരിച്ച വീട്ടിൽ തെളിയും
ഒരു വിളി, ശാസന, നിറകണ്ണ്;
അകലരുതേ പിരിയരുതേ എന്നൊരു തേങ്ങലും.’

ചിതയും ചിതറലും എന്ന ഈ കവിതയുടെ തുടക്കംതന്നെ ‘അമ്മ പോയാൽ വീട് കാടാവും’ എന്ന നൊമ്പരവാക്യത്തിലാണ്. (പുതിയ സമാഹാരം സമർപ്പിച്ചിരിക്കുന്നത് അച്ഛനും അമ്മയ്ക്കുമാണ്.)

ഇവിടെ ഉദ്ധരിച്ച ഭാഗങ്ങളിൽനിന്നുതന്നെ കെ. ജി. എസ് കവിതയുടെ ഭൗതികപരിസരം വെളിപ്പെടുന്നുണ്ട്. കെ. എം. നരേന്ദ്രൻ പുതിയ സമാഹാരത്തിലെ പഠനത്തിൽ എടുത്തു പറയുന്നതുപോലെ ഇടത്തരക്കാരുടെ/മധ്യമവർഗ്ഗക്കാരുടെ അനുദിനജീവിതത്തിൽ അതിസാധാരണതയിലാണ് കെ. ജി. ശങ്കരപ്പിള്ളയുടെ കവിതകൾ ഇപ്പോൾ ചുറ്റി നടക്കുന്നത്. ഇടത്തരക്കാരുടെ ചോദ്യോത്തരശൈലിയും തർക്കവിതർക്കങ്ങളുമെല്ലാം ഈ കവിതകളിലുണ്ട്. വികാരവിചാരങ്ങൾ ജനപ്രിയസംസ്കാരത്തിന്റെ ഓളങ്ങളായി കവിതയിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു. പ്രേമവിചാരത്തിന്റെ ഭാഗമായി ‘രമണയാമം കഴിഞ്ഞ്’ എന്ന കവിതയിൽ വരുന്ന ഒരു പരാമർശം ഇതാണ്:

‘സ്നേഹത്തിനായി സ്വയം ചാവും
മൂഢരടിയുന്ന തീരത്തു പാടട്ടെ
പാവം നിലാവ് പരീക്കുട്ടിയായ്’

ഇവിടെ രമണനുണ്ട്, ചെമ്മീനുണ്ട്. ആരുടെ ചെമ്മീൻ എന്നു ചോദിക്കരുത് - തകഴിയുടെ, രാമുകാര്യാട്ടിന്റെ. പ്രേമം ഓർമ്മശല്യമാകരുത് എന്ന പ്രായോഗികവാദമാണ് കവിതയുടെ വിഷയം.

മാധ്യമീകരിക്കപ്പെട്ട സമകാലിക കേരളസമൂഹത്തിന്റെ അവസ്ഥയോടു നിർവികാരനായി പ്രതികരിക്കുന്നവരുടെ മാതൃകകൾ കവിതയിൽ പലയിടത്തും കാണും.

‘ചെളിമാളങ്ങളിൽ നിന്നെല്ലാം ഉയരെ
എലികേറാമലയിൽ
ഫ്ളാറ്റിൽ
പടിയടച്ചും
പഴുതടച്ചും ഞാൻ
പരീക്ഷിത്തിനെപ്പോലിരുന്നു.

ഒരു പകുതി പ്രജ്ഞയിൽ
ഉപഗ്രഹനിലാവായി
വരവായി
കാർട്ടൂൺ നെറ്റ്‌വർക്ക്:
മിക്കി മൂഷികൻ...
ജെറി മൂഷികൻ...
മൂഷിക വിക്രമ-
കഥാസരിത് സാഗരം,
കണ്ട്, കണ്ട്
എന്റിഷ്ടാ
ചിരിച്ചുചിരിച്ച്
ചത്തു’ (ഒരു പകുതി പ്രജ്ഞയിൽ എന്ന കവിതയിൽ)

യുവാക്കൾ മറുനാട്ടിലേക്കു കുടിയേറുന്ന സാഹചര്യത്തിൽ കേരളത്തിൽ സർവസാധാരണമായ ഒരു ദൃശ്യം കവി അവതരിപ്പിക്കുന്നു. ഭാഷയിലും ഭാവത്തിലുമുള്ള അതിസാധാരണത കൊണ്ട് ശ്രദ്ധേയമാകുന്നു ഈ ഭാഗം.

‘പട്ടണങ്ങളിൽ പോയി പഠിച്ച്
സ്വത്ത് തന്നെ സൗന്ദര്യം എന്ന
സ്വത്വവിചാരം വിളഞ്ഞ്
മക്കൾ വളർന്നു.
ദില്ലിയിൽ
ബെർലിനിൽ
ഫിലാഡെൽഫിയായിൽ
ഉയരെ
ഉയരെ
അവർ കൂടുകെട്ടി
നാട്ടിൽ
പഴയ ഉമ്മറത്ത്
ഉറിപോലിറുകിയ സ്വെറ്ററിൽ
വയസ്സായ അച്ഛനമ്മമാരിരിക്കുന്നു
പഴഞ്ചോറു നിറഞ്ഞ
രണ്ടു കരിക്കലങ്ങൾ’ (പഴഞ്ചോറ്)

ഇവിടെ ഉദ്ധരിച്ച കാവ്യഭാഗങ്ങൾ ചിലരെയെങ്കിലും അലോസരപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ടാവും. അവരുടെ അറിവിലേക്ക്. കവിതയുടെ സൗന്ദര്യവൽക്കരണത്തിൽ വിശ്വസിക്കുന്ന കവിയല്ല കെ. ജി. ശങ്കരപ്പിള്ള. അഴകിയ കവിതയല്ല പുതിയ മലയാള കവിത. ഭാവനയുടെ സഹായത്തോടെ സങ്കല്പവായുവിമാനത്തിലേറി

സഞ്ചരിക്കാൻ കൊതിക്കുന്നവർ കെ. ജി. എസ് കവിതയിലേക്കു തിരിഞ്ഞിട്ടു കാര്യമില്ല. കവിതയ്ക്ക് ഏറ്റവും ദ്രോഹം ചെയ്തിട്ടുള്ള ഒരു വാക്കാണ് സങ്കല്പം എന്നുപോലും ശങ്കരപ്പിള്ള പറയുന്നുണ്ട്. കവിയുടെ പ്രസ്താവം കേൾക്കൂ:

> 'കവിതയെന്താ സാങ്കല്പിക ടൂറിസമോ? യാഥാർത്ഥ്യത്തിൽനിന്നു മനുഷ്യനെ നാടുകടത്താനുള്ള പ്രലോഭനമോ? അതു കഞ്ചാവിന്റെ പണി, പരസ്യങ്ങളുടെ പണി. കവിതയുടെയല്ല.'

കൺസ്യൂമറിസത്തിന്റെ തോഴിയായിട്ടാണ് കവി കാല്പനികതയെ പരിഗണിക്കുന്നത്. ചന്തയുടെ മിത്തുകളെ ചന്തം ചാർത്തുകയാണതിന്റെ പണി എന്നുകൂടി കവി കാല്പനികതയെ കുറ്റപ്പെടുത്തുന്നു. കെ. ജി. ശങ്കരപ്പിള്ള അവതരിപ്പിക്കുന്ന കാവ്യമാർഗ്ഗം മലയാളകവിതയിൽ മുഖ്യധാരയായി വളരുകയാണ്.

ഘോഷയാത്ര
ടി.ജെ.എസ്. ജോർജ്
ഡി സി ബുക്സ്
(2008) പുറം 351, വില 160 രൂപ.

ഘോഷയാത്ര

സ്കറിയാ സക്കറിയ

പ്രശസ്തപത്രപ്രവർത്തകൻ ടി. ജെ. എസ്. ജോർജിന്റെ സ്മരണകളാണ് ഡി സി ബുക്സ് പ്രസിദ്ധീകരിച്ച (2008) *ഘോഷയാത്ര*. മലയാളം വാരികയിൽ തുടർച്ചയായി പ്രസിദ്ധീകരിച്ചിരുന്ന ഓർമ്മക്കുറിപ്പുകൾ 350 പുറങ്ങളിൽ 35 ശീർഷകങ്ങളിലായി പുസ്തകരൂപത്തിൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ചിരിക്കുന്നു.

ഇപ്പോൾ മലയാളത്തിൽ ആത്മകഥകളുടെയും ഓർമ്മക്കുറിപ്പുകളുടെയും പൂക്കാലമാണ്. ആദിമധ്യാന്തങ്ങളുള്ള സുഘടിത ജീവിതകഥകൾ എന്ന നിലയിലല്ല ജീവിതത്തിന്റെ ഏടുകൾ എന്ന മട്ടിലാണ് അവ സംവിധാനം ചെയ്തി

രിക്കുന്നത്. ആത്മകഥകളുടെ അനുസ്യൂതിയും പൂർവാപരക്രമവും എന്തിനു കാലക്രമംപോലും മറികടന്നുകൊണ്ടുള്ളതാണ് ആഖ്യാനരീതി. ജോർജിന്റെ *ഘോഷയാത്ര*യും കാലക്രമം ഗൗനിക്കുന്നില്ല. കാലസൂചനകൾതന്നെ വിരളമാണ്. അനുഭവങ്ങളുടെ ജൈവിക തുടർച്ചയിലാണ് ശ്രദ്ധ. ഓരോരോ അനുഭവങ്ങൾ അവയുടെ അടരുകൾ പരിഗണിക്കാതെ ഒരൊറ്റ ഭാവഖണ്ഡമായി അടയാളപ്പെടുത്തുന്നു. ഇവിടെ ചരിത്രതത്ത്വങ്ങളെക്കാൾ സാഹിത്യതത്ത്വങ്ങളാണ് പ്രകടമാകുന്നത്. കഥയും ചരിത്രവും തമ്മിലുള്ള ഭേദം അവഗണിച്ചുകൊണ്ടുള്ള പറച്ചിലാണ് പുതിയ രചനകളുടെ, ഓർമ്മകളുടെ പ്രത്യേകത.

രചനയുടെ വിഷയവും വിഷയിയും ഒന്നുതന്നെ എന്ന പ്രത്യേകത ആത്മകഥാപരമായ സംവേദനത്തെ സവിശേഷമാക്കുന്നു. തന്മൂലം യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ സത്യാത്മകമായ പ്രതിനിധാനം എന്ന കപടഗൗരവം ആത്മകഥയ്ക്കുണ്ട്. എന്നാൽ ഭാഷാവ്യവഹാരങ്ങളുടെ വ്യാഖ്യാനസ്വഭാവവും രൂപകഘടനയുംകൊണ്ട് അതു കേവല പരമാർത്ഥത്തിൽനിന്നു വേർപിരിഞ്ഞുനീങ്ങുന്നു എന്നു ഘടനാവാദാനന്തര ചിന്ത തിരിച്ചറിയുന്നുണ്ട്. ആത്മകഥയുടെ കഥാത്വമാണ് ഇവിടെ സ്പഷ്ടീഭവിക്കുന്നത്. ആഖ്യാനശൈലികൊണ്ട് ആത്മകഥയും കഥയും തമ്മിലുള്ള വിടവടയ്ക്കാൻ പല രചനകളും തീവ്രശ്രമം നടത്താറുണ്ട്. ഘോഷയാത്രയിൽ ഇതിനുപയോഗിക്കുന്ന തന്ത്രം ഉത്സവീകരണമാണ്. സാധാരണവ്യവഹാരത്തിൽ നിരാകരണമോ ഞെട്ടലോ ഉണ്ടാക്കുന്ന കാര്യങ്ങൾകൂടി സ്വീകാര്യമാക്കാൻ ഉത്സവീകരണത്തിനു കഴിയുന്നു. അങ്ങനെ ഘോഷയാത്ര ഓർമ്മകളുടെയും ആത്മകഥയുടെയും തന്നിടങ്ങൾ വിട്ടു വ്യത്യസ്ത ആഖ്യാനമാതൃകകളുടെ വിളുമ്പിലുള്ള വിചിത്രഭാഷണവൃത്തികളായി പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടു പുതുമ പകരുന്നു. അങ്ങനെ ആധുനികാനന്തര ഭാവുകത്വവുമായി ഇണക്കത്തിലാകുന്നു ഘോഷയാത്ര.

ഘോഷയാത്ര എന്ന പുസ്തകപ്പേര് പുതിയ രചനാശൈലിയുടെ പ്രതീകമാണ്. *ഘോഷയാത്ര* യാത്രതന്നെ. പക്ഷേ ദേശാന്തരഗമനം എന്ന നിലയിൽ പരിമിതപ്പെടുന്നില്ല ആ യാത്ര. അതിൽ പ്രകടനവും ആഹ്ലാദത്തിമിർപ്പുമുണ്ട്. കാണാനും കേൾക്കാനും അനുഭവിക്കാനും വകയുള്ളതാണ് ഘോഷയാത്ര. ഒരുതരം ബഹളസന്തോഷമാണ് ഘോഷയാത്ര നല്കുന്നത്. ജീവിതത്തിന്റെ ഉത്സവീകരണം എന്നു പറയാം. ടി. ജെ. എസ്. ജോർജിന്റെ *ഘോഷയാത്ര* എന്ന ഗ്രന്ഥം ചിട്ടപ്പെടുത്തിയ ആത്മകഥയല്ല. കേമനായ ഞാൻ അതിൽ അരങ്ങു തകർക്കുന്നില്ല. ഒരു അനുഭവസ്ഥാനമായി കർതൃത്വം അടയാളപ്പെടുന്ന തരത്തിലാണ് ആഖ്യാനം. അതുകൊണ്ട് *ഘോഷയാത്ര* മഹത്തായ ചരിത്രാനുഭവമാണ്. ആ നിലയ്ക്കു മലയാളത്തിലെ മികച്ച സാഹിത്യസൃഷ്ടി എന്ന ബഹുമതി *ഘോഷയാത്ര* അർഹിക്കുന്നു.

ഘോഷയാത്രയിൽ ആൾക്കൂട്ടമുണ്ട്. ജോർജിന്റെ സ്മരണകളിൽ അറിയപ്പെടുന്നവരും അല്ലാത്തവരുമായ സഹജീവികൾ തിക്കിത്തിരക്കി മുഖം

കാണിക്കുന്നു. നാനാഭാവങ്ങളും രൂപങ്ങളുമുള്ള മനുഷ്യർ. കേരളത്തിലെ കുഗ്രാമങ്ങൾമുതൽ മഹാനഗരങ്ങൾവരെ വ്യാപിച്ചു കിടക്കുന്നു ഘോഷയാത്രയുടെ സ്ഥലങ്ങൾ. കാർത്തികപ്പള്ളിയും കോട്ടയവും ഡൽഹിയും ബോംബെയും ഹോങ്കോങ്ങും ന്യൂയോർക്കുമെല്ലാം ജോർജിന്റെ കേന്ദ്രങ്ങളാകുമ്പോൾ അവിടത്തെ ജീവിതത്തിന്റെ പ്രകടനവും ഒഴുക്കും താളവും അനുഭവപ്പെടുത്താൻ പാകത്തിലുള്ള സംഭവങ്ങൾ തിരഞ്ഞെടുത്ത് അവതരിപ്പിക്കുന്നു. സംഭവങ്ങൾ തിരഞ്ഞെടുത്തു സംവിധാനം ചെയ്ത് അവതരിപ്പിക്കുന്നതു സംവേദനലക്ഷ്യങ്ങളനുസരിച്ചാണ്. ഉദാഹരണത്തിനു മലയാളിയെ അവഗണിക്കുന്നു എന്ന ആരോപണവുമായി ഡൽഹിയെ അദ്ദേഹം വിചാരണചെയ്യുന്നു. ന്യൂയോർക്കും ഹോങ്കോങ്ങുമെല്ലാം ഇത്തരത്തിൽ *ഘോഷയാത്ര*യിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നുണ്ട്. കോട്ടയത്തിനും ആലപ്പുഴയ്ക്കുമിടയിലുള്ള വേമ്പനാട്ടുകായലിന്റെ ഒരു ദൃശ്യം *ഘോഷയാത്ര*യിൽനിന്നു വായിക്കാം:

> 'വീട് അമ്പലപ്പുഴയിലും വിദ്യാഭ്യാസം കോട്ടയത്തുമായപ്പോൾ ആലപ്പുഴ-കോട്ടയം-ആലപ്പുഴ ബോട്ടുയാത്രകൾ സ്ഥിരം പരിപാടിയായി. അന്നത്തെ ഭാഗ്യങ്ങളിലൊന്നായി ആ അനുഭവം. കാരണം, നാല്പതുകളിൽ വേമ്പനാട്ടുകായൽ വേമ്പനാട്ടുകായലായിരുന്നു. കോട്ടയത്തുനിന്നു പുറപ്പെടുന്ന ബോട്ട് തോടുകളുടെ ഒരു ചെറിയഘട്ടം പിന്നിട്ട് കായലിലേക്കു കടന്നുകഴിഞ്ഞാൽപിന്നെ പുറംകടലിൻ പ്രതീതിയായിരുന്നു.
>
> കാറ്റു വീശിയടിക്കും. ഓളങ്ങൾ ഉയർന്നുതുള്ളും. യാത്രക്കാരിൽ അധികംപേരും ശ്വാസമടക്കിയായിരിക്കും നിമിഷങ്ങൾ എണ്ണുന്നത്. മഴ തുടങ്ങിയാൽ മനസ്സുകൾ പ്രാർത്ഥനാനിർഭരമാണ്. ബോട്ടിന്റെ ടാർപോളിൻ പടുത മഴയത്ത് അഴിച്ചിടും. നനയാതിരിക്കാൻ അതു സഹായിച്ചെങ്കിലും പടുതയിൽ കാറ്റുതട്ടി ബോട്ടു കൂടുതൽ ഉലയും. കൂടാതെ മൂടിയടച്ച് ഒന്നും കാണാനാകാതെ ഇരിക്കേണ്ടി വരുന്നത് ഉള്ളിലെ ഭയത്തിനു മൂർച്ചകൂട്ടും. പ്രാർത്ഥനയുടെ തീവ്രത വർധിപ്പിക്കും. കണ്ണുകൾ അടയും. നിരങ്ങിനീങ്ങുന്ന ബോട്ട് ഒടുവിൽ പുന്നമടക്കായലിൽ ഇരുവശങ്ങളും അടുത്തു കാണാവുന്ന ഓളമില്ലാത്ത പുഴയിലേക്കു കടക്കുമ്പോഴാണ് ശ്വാസം നേരേ വീഴുന്നത്.
>
> ആ ഭയം എത്ര സുഖമായിരുന്നു. ആ കായൽപരപ്പ് എത്ര സുന്ദരമായിരുന്നു. ദൈവത്തിന്റെ സ്വന്തം ജലാശയമായിരുന്നു വേമ്പനാട്ടുകായൽ. ഇന്നതു ദുഷ്ടന്മാരുടെ കളിക്കളമായിരിക്കുന്നു. ജീർണ്ണതയാണോ അന്തിമമായ നീതി? (പു.25-26).

ഈയൊരു ഖണ്ഡം *ഘോഷയാത്ര*യിലെ പ്രതിപാദനശൈലിയുടെ, പറച്ചിലിന്റെ പ്രത്യേകതകൾ വെളിവാക്കുന്നു. വർത്തമാനകാലത്തിന്റെ കാഴ്ചസ്ഥാനത്തു നിന്നുകൊണ്ടാണ് ജോർജ് പഴമയിലേക്കു ദൃഷ്ടി പായിക്കുന്നത്. കാണുന്നതിലെല്ലാം പുതുമയുടെ നിറപ്പകർച്ചകളുണ്ട്. കാഴ്ചകൾ ഒറ്റപ്പെട്ട നിലയിലല്ല മറ്റനേകം വിചാരവികാരബന്ധങ്ങളുടെ ശൃംഖലയ്ക്കുള്ളിലാണ് ഉണർവ്വു നേടുന്നത്. അതു ഓർമ്മച്ചിത്രങ്ങളായും തത്ത്വജ്ഞാനമായും വികസിപ്പിക്കാം. ഇവിടെ ഉദ്ധരിച്ച ഖണ്ഡം അവസാനിക്കുന്നതു ദാർശനിക നിശ്വാസത്തിലാണ്. വേമ്പനാട്ടുകായലിന്റെ പരിണാമം ഉയർത്തുന്ന ചോദ്യം – ജീർണ്ണതയാണോ അന്തിമമായ നീതി എന്ന പ്രശ്നം സമകാലിക സാമൂഹിക വിമർശനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനചോദ്യമായി മുഴങ്ങി നിൽക്കുന്നു.

ഏഷ്യ വീക്കിന്റെ സ്ഥാപകപത്രാധിപർ എന്ന നിലയിൽ ജോർജിന്റെ നേട്ടങ്ങൾ ആർഭാടങ്ങളില്ലാതെ ഈ കൃതിയിൽ വായിച്ചറിയാം. 'ഞാനെന്ന ഭാവംകൊണ്ട് വായനക്കാരെ അലോസരപ്പെടുത്തുന്ന' ആത്മകഥക്കാരെ ഭയപ്പെടുന്ന മലയാളികൾക്കു നല്ലൊരു സാന്ത്വനചികിത്സയായിരിക്കും ജോർജിന്റെ *ഘോഷയാത്ര*. ഇതിൽ ഞാനുണ്ട്. പക്ഷേ ആ ഞാൻ സമൂഹത്തിൽ അരങ്ങേറുന്ന നാടകത്തിൽ പങ്കാളിയായി പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നു. ചിലപ്പോഴെങ്കിലും വിഡ്ഢിയായ പങ്കാളിയായി സ്വയം ചിത്രീകരിക്കുന്നു. ഏഷ്യാവീക്ക് അതിന്റെ സുവർണ്ണകാലത്ത് റീഡേഴ്സ് ഡൈജസ്റ്റിനു വിറ്റപ്പോഴും അത് താമസംവിനാ ടൈം മാസികയ്ക്കു കൈമാറിയപ്പോഴും ഉണ്ടായ കാര്യങ്ങൾ സംഗ്രഹിച്ചു പറയുന്നതു കേൾക്കൂ:

> 'ഒരു മില്ലി ബുദ്ധിയെങ്കിലും മൈക്കലിനോ എനിക്കോ ഉണ്ടായിരുന്നെങ്കിൽ കുറഞ്ഞത് അഞ്ചു മില്യൺ ഡോളറെങ്കിലും ഞങ്ങൾക്ക് കൈയുംകെട്ടി വാങ്ങാമായിരുന്നു. പത്രപ്രവർത്തകർ ബിസിനസ്സിൽ മരത്തലയന്മാരാണെന്ന പറച്ചിൽ എത്ര ശരിയാണ്. ഈ നഷ്ടക്കഥ ഇങ്ങനെയങ്ങു പറഞ്ഞുവിട്ടുകളയാൻ ഗ്രന്ഥകർത്താവ് തയ്യാറല്ല. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ശൈലി കൂടുതൽ തത്ത്വനിഷ്ഠമാകുന്നു. എം. പി. നാരായണപിള്ളയോടു ചേർന്ന് ഒരു ചോദ്യം:
>
> ലോകം വെട്ടിപ്പിടിച്ചു കഴിഞ്ഞാലും അടിസ്ഥാനപരമായി മറ്റാർക്കും ഒരിക്കലും അപഹരിക്കാനോ നിഷേധിക്കാനോ ആവാതെ സ്വന്തമെന്നു വിളിക്കാൻ എന്താണുള്ളത്?
>
> ഒരു ഭാഷ
> ഒരു നാട്
> ഒരു മനസ്സാക്ഷി
> അത്രമാത്രം. ജീവിതത്തിനു പൂർണ്ണത നല്കുന്നതും ഇവ മാത്രം.
>
> ഇതു തിരിച്ചറിയാനുള്ള മനസ്ഥിതിയാണ് മനുഷ്യനു നേടാവുന്ന ഏറ്റവും വലിയ സമ്പാദ്യം. ബഹുഭൂരിപക്ഷത്തിനും ആ മന

സ്ഥിതി അപ്രാപ്യമാണ്. അവർ വനഭൂമി കയ്യേറുന്നു. അല്ലെങ്കിൽ അധികാരത്തിമിർപ്പിൽ മനുഷ്യത്വം മറക്കുന്നു. അല്ലെങ്കിൽ ഈശ്വരന്റെ പേരിൽ ഹിംസയിലേക്കു തിരിയുന്നു. അതുമല്ലെങ്കിൽ വാണിഭം നടത്തി രസിക്കുന്നു.

യഥാർത്ഥത്തിൽ അവർ പരാജിതരാകുന്നു. മനസ്സിന്റെ സുഖം അവർ അറിയുന്നില്ല.' (പു 343)

ഗ്രന്ഥകർത്താവിന്റെ ഈ നിഗമനങ്ങൾ പഴഞ്ചനാണെന്നു പലർക്കും തോന്നാം. വിപണി, മത്സരം, ലാഭം എന്ന ത്രിമൂർത്തികൾ സർവ്വത്ര ആരാധിക്കപ്പെടുന്ന സമകാലിക സാഹചര്യത്തിൽ ജോർജിന്റെ ധീരമായ നിലപാടുകൾക്കും പ്രഖ്യാപനത്തിനും ജീവിതസന്ദേശം എന്ന നിലയിൽ വലിയ പ്രാധാന്യമുണ്ട്. ഇത്തരം നിരീക്ഷണങ്ങൾ സ്വന്തം കണ്ടെത്തലുകൾ എന്ന നിലയിലല്ല, പരമ്പരാഗതജ്ഞാനത്തിന്റെ പുനരവതരണം എന്ന നിലയിലാണ് ഗ്രന്ഥകർത്താവ് അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ വായനക്കാരനെക്കൊണ്ട് 'അമ്പടാ, ഇതാ ഒരു സിദ്ധാന്തക്കാരൻ' എന്നു പറയിക്കാൻ ജോർജ് ഇടവരുത്തുന്നില്ല. ജീവിതസുഖത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ചിന്ത സാഹിത്യത്തിലേക്കു കടന്നു ഭാവനാത്മകമായി വികസിക്കുന്നതു ഗ്രന്ഥാവസാനത്തിൽ വായിക്കാം:

'ശാശ്വതമായ സമ്പാദ്യത്തിന്റെ പൊരുൾ മനസ്സിലാക്കിക്കഴിഞ്ഞാലുള്ള പരമാനന്ദം മഹാകവി പി. കുഞ്ഞിരാമൻനായർ വർണ്ണിച്ചിട്ടുണ്ട്. തന്റെ പക്കലുള്ള ഏതാനും ചോദ്യങ്ങൾക്ക് അർത്ഥമുണ്ടാക്കിത്തരണമെന്ന അപേക്ഷയോടെ ഒരുനാൾ അക്കിത്തം ചോദിച്ചു. കുഞ്ഞിരാമൻ നായർക്കു കവിതാരചന സുഖമാണോ?

മറുപടി: ഈ ചോദ്യം ഞാൻ പലവട്ടം പനിനീർമൊട്ടിനോടു ചോദിച്ചതാണ്. ധനുമാസത്തിലെ കുയിലിനോടു ചോദിച്ചതാണ്. ചന്ദ്രോത്സവത്തിലെ കടലിനോടു ചോദിച്ചതാണ്. ഈ വികാസം സുഖമാണോ? ഈ രാഗലഹരി സുഖമാണോ? ഈ പ്രേമവായ്പിന്റെ വേലിയേറ്റം സുഖമാണോ? അവരുടെ മറുപടി ഞാൻ ആവർത്തിക്കാം. ഇതു സുഖമാണ്. ഇതു മാത്രമാണ് സുഖം. ഈ സുഖം തേടാനുള്ള ദുഃഖവും സുഖമാണ്.'

കവിവാക്യങ്ങൾ വിലയിരുത്തിക്കൊണ്ട് ജോർജ് എഴുതുന്നു:

'അഗാധങ്ങളിൽ സഞ്ചരിക്കുന്ന കവി ഹൃദയമെവിടെ? ഉപരിതലം മാത്രമറിയുന്ന പത്രപ്രവർത്തക മനസ്സെവിടെ? എങ്കിലും ആത്യന്തികമായ സുഖം, ദുഃഖവും സുഖമാകുന്ന സ്ഥിതി, അനുഭവിക്കണമെങ്കിൽ സ്വന്തം മണ്ണിലേക്കു മടങ്ങണമെന്നു ഞാൻ അറിഞ്ഞു, മടങ്ങി' (പു. 343)

ടി. ജെ. എസ്. ജോർജിന്റെ ഓർമ്മകളുടെ ഘോഷയാത്രസ്വഭാവം ഇവിടെ ഉദ്ധരിച്ച ഭാഗങ്ങളിൽനിന്നു വായനക്കാർക്ക് തിരിച്ചറിയാം. അതിൽ ശബ്ദഘോഷങ്ങളും നിറപ്പകിട്ടുകളുമുണ്ട്. മോടിയായ പ്രകടനമുണ്ട്. അവിടെ അനേകം മുഖങ്ങൾ തെളിഞ്ഞുകാണാം. നമുക്ക് സുപരിചിതരായ അനേകരുടെ കണ്ടിട്ടില്ലാത്ത മുഖങ്ങൾ അത്രത്തോളം ചരിത്രപരത അതിനുണ്ട്. ആഹ്ലാദവും അറിവും ഇടകലർന്നൊഴുകുന്നു. ഇടയ്ക്കിടയ്ക്ക് ആഴക്കയങ്ങളുണ്ടെങ്കിലും പൊതുവേ പരന്നൊഴുകുന്ന ജനപ്രിയശൈലിയിലാണ് രചന. എം. പി. നാരായണപിള്ളയുടെ 'അവതാരിക'യിൽ തുടങ്ങുന്ന ജനപ്രിയരസനീയത ഇടതടവില്ലാതെ മുന്നോട്ടു പോകുന്നു.

വിവാഹത്തെക്കുറിച്ചു പറയുന്നിടത്ത് അറിവും വിനോദവും കലർത്തുന്നതു നോക്കുക:

'അധികം താമസിയാതെ 'ഐക്യകേരളം' ഗൃഹസ്ഥാശ്രമത്തിലേക്കു കടന്നു. മൂന്നുപേർ മൂന്നു ശൈലിയിൽ. മദ്ധ്യതിരുവിതാംകൂറുകാരൻ മദ്ധ്യതിരുവിതാംകൂറുകാരിയായ അമ്മുവിനെ പള്ളീലച്ചന്മാരുടെ കാർമ്മികത്വത്തിൽ 'ആലോചനക്കല്യാണം' കഴിച്ചു. (മൊഴിമാറ്റത്തിനു വഴങ്ങുന്നില്ലെന്നു മാത്രമല്ല 'അറേഞ്ച്ഡ് മാര്യേജി'ന്റെ പ്രശ്നം. അതിന്റെ അർത്ഥം തന്നെ വഴിതെറ്റിക്കുന്നതാണ്. എല്ലാ മാര്യേജും ഒരു വിധത്തിലല്ലെങ്കിൽ മറ്റൊരു വിധത്തിൽ അറേഞ്ച്ഡ് അല്ലേ? അറേഞ്ച്ഡ് മാര്യേജിന്റെ വിപരീതപദം ലവ് മാര്യേജായതെങ്ങനെ? അറേഞ്ച്ഡ്- ഡിസ്റേഞ്ച്ഡ്, ലവ്-ഹേറ്റ് എന്നതല്ലേ എതിർപദങ്ങളുടെ കിടപ്പ്? അറേഞ്ച്ഡ് മാര്യേജിൽ ലവ് എന്ന സാധനം ഇല്ലെന്നും ലവ്മാര്യേജ് ഡിസറേഞ്ച്ഡ് ആണെന്നും അനുമാനിക്കണോ?)

എന്റെ വിവാഹം അറേഞ്ച്ഡ് ആയിരുന്നെങ്കിൽ ശിവറാമിന്റേത് ലവ്മാര്യേജായിരുന്നു. ഫ്രീ പ്രസ്സിൽ സഹപ്രവർത്തകയായ മൂവാറ്റുപുഴക്കാരി അമ്മിണി മത്തായിയെ ആണ് ഇഷ്ടൻ ജീവിതപങ്കാളിയാക്കിയത്. ഇരുകുടുംബവും വേണ്ടവണ്ണം അറേഞ്ചു ചെയ്തുതന്നെയാണ് വിവാഹം നടത്തിയത്.

പി. കെ. രവീന്ദ്രനാഥ് ഞങ്ങളെ രണ്ടുപേരെയും കടത്തിവെട്ടി. മഹാരാഷ്ട്രയുടെ ആത്മസൗന്ദര്യം തുളുമ്പിനിന്ന താരാധരാധറിനെയാണ് രവി സ്വന്തമാക്കിയത്. കുറഞ്ഞ കാലയളവിൽ താര രവിയെയും കടത്തിവെട്ടി. രവിയേക്കാൾ നന്നായി കോഴിക്കോടൻ മലയാളം സംസാരിക്കാൻ താര പഠിച്ചു. തന്റെ മലയാളത്തെക്കുറിച്ച് ആരെങ്കിലും ചോദ്യം ചെയ്താൽ മലയാളിക്കുമാത്രം വഴങ്ങുന്ന വിധത്തിലുള്ള ഉച്ചാരണത്തിലായിരിക്കും താരയുടെ വർത്തമാനം: "നാഴി എടുത്ത് കോഴിക്കിട്ടെറിഞ്ഞു. കോഴിയും നാഴിയും വാഴച്ചുവട്ടിൽ, അറിയ്യോ?" മതത്തിനും

> ഭാഷയ്ക്കും മീതെ ഉയരാൻ എന്തെളുപ്പം. അവയുടെ പേരിൽ സൃഷ്ടിക്കുന്ന ശത്രുതകൾ എത്ര അർത്ഥശൂന്യം.' (പു. 113)

കല്യാണം കളിമട്ടിലാണ് എഴുത്തുകാരൻ പറയുന്നത്. വായനക്കാരനതു കളി മാത്രമല്ല, കാര്യവുമാണ്. മാധ്യമസങ്കേതത്തിൽ നീന്തിക്കളി (shallow play) എന്നു വിശേഷിപ്പിക്കേണ്ട വിദ്യയാണിത്. ഇതു വെറും പൊന്തിക്കളിയല്ല. അതുകൊണ്ടുതന്നെ വിലപ്പെട്ട സാഹിത്യവിഭവവും വിജ്ഞാനവിഭവവുമാണ് ജോർജിന്റെ *ഘോഷയാത്ര*. *ഘോഷയാത്ര* എന്ന പേരിന്റെ ചിഹ്നപരമായ മൂല്യം (semiotic value) പേരും പൊരുളും തമ്മിലുള്ള പൊരുത്തം പ്രശംസനീയമാണ്. അതേ, ഘോഷയാത്രപോലെ ഇൻഫോടെയിൻമെന്റ് വിഭവമാണ് ജോർജിന്റെ ഓർമ്മക്കുറിപ്പുകൾ.

■

താപസം
TAPASAM

മുൻ ലക്കം : Vol - V July 2009 - April 2010

History, Representation and Ambivalence
Dr V. J. Varghese

Drawing the Absences, Erasing the Stereotypes
Bara Bhaskaran's Visual History of Kerala
K. T. Rammohan

Visuality of Ethnography: Texts and Contexts
Sujith Kumar Parayil

Logic of Extraction and Spatiality of Exclusion:
Constitution of a Game Sanctuary in Colonial Travancore
Amruth M.

Making of the Jungle Mappilas:
Colonial Law and the Construction of
Native Criminality in Early British Malabar
Santhosh Abraham

Darkness Invisible: Difference and Indifference in
Pottekkat's Travelogues on Africa
Sabitha T. P.

Pennezhuthu as Women Reading, as Women Re-reading
Sharmila Sreekumar

'Globalisation is ruining us': Neo-liberal Capitalism,
Islamic Reform and Business in Kozhikode (Calicut),
South India
Filippo Osella & Caroline Osella

Shaping the Life:
Kerala Youth in a Changing Socio-economic Order
Rajesh Komath & Rakkee Thimothy

Note on Contributors

DR DILEEPKUMAR K. V. Reader in Malayalam, Sree Sankaracharya University of Sanskrit, Kalady.

MR BIJU K. K. Ph.D. student, Department of Malayalam, Sree Sankaracharya University of Sanskrit, Kalady.

DR OPHIRA GAMLIEL. Researcher, The Hebrew University, Jerusalem. Guest Researcher, Calicut University.

MS. LAKSHMI. Postgraduate Student, Department of Malayalam, Sree Sankaracharya University of Sanskrit, Kalady.

DR BARBARA C. JOHNSON is an Associate Professor of Anthropology and Jewish Studies, retired from Ithaca College and now a Visiting Scholar at Cornell University in Ithaca, New York. She has published extensively on the Kerala Jews.

DR GALIA HACCO is director of an oral history project on Jewish Life in 20th Century Kerala, and leader of the Nirit Singers, a group performing Malayalam Jewish songs. She was born in Kerala and moved as a teenager to Israel, where she completed her Master of Social Work and took post-graduate courses in Jewish History.

DR A. M. SREEDHARAN. Reader and Head, Department of Malayalam, Kannur University.

DR M. M. BASHEER. Professor Emeritus of Malayalam, University of Kerala.

DR D. BENJAMIN. Professor Emeritus of Malayalam.

DR SCARIA ZACHARIA. Formerly Professor & Head, Department of Malayalam Sree Sankaracharya University of Sanskrit, Kalady and currently Visiting Professor, School of Letters, Mahatma Gandhi University, Kottayam, Kerala.