Vol. I, No.5
2021 January-June
1196 ധനു-ഇടവം

ചെങ്ങഴി

CHENGAZHI

Included in UGC-CARE list
A peer reviewed research journal

ചെങ്ങഴി

5

https://chengazhi.ssus.ac.in/

മലയാളവിഭാഗം

ശ്രീശങ്കരാചാര്യ സംസ്കൃതസർവ്വകലാശാല, കാലടി

Chengazhi

Included in UGC Care list

A peer reviewed research journal

Bilingual, Half Yearly

Published in India by
Department of Malayalam, Payyanur Centre,
Sree Sankaracharya University of Sanskrit, Kalady

Volume 1, Issue-5, Jan-June, 2021

Registered with The Registrar of Newspapers for India
No.KERBIL/2019/77103.

ISSN: 2581-9585.

Licensed under Creative Commons Share Alike license.

Book &Cover Design
Ashokkumar P.K.
Typeset using unicode Malayalam Fonts (smc.org.in, rachana.org)

Data entry using Malayalam Unicode by:
Ms. Philomina Mathew, Ms. Kavitha E.

Cover Photo: Cyril Mathew

Price ₹550/-

Printed and published by Dr. V. Lissy Mathew, on behalf of Department of Malayalam, Sree Sankaracharya University of Sanskrit, Regional Centre, Payyanur, Printed at Varnamudra Graphics, Pm. XX 402 A5, Perumba, Payyanur, Published from: Department of Malayalam, Sree Sankaracharya University of Sanskrit, Regional Centre, Payyanur, Edat P.O., Kannur District, Kerala, 670327. Editor Dr. V. Lissy Mathew

സംസ്കൃതമായിന ചെങ്ങഴിനീരും
നറ്റമിഴായിന പിച്ചകമലരും
ഏകകലർന്നു കരമ്പകമാലാം
വൃത്തമനോജ്ഞാം സംഗ്രഥയിഷ്യേ

—*ലീലാതിലകം*

Advisory Board

1 Prof. K.S.Ravikumar
2 Prof. Valsalan Vathusseri
3 Ashamenon
4 Prof.Kumaran Vayaleri
5 Prof. N. Ajith Kumar
6 Prof. E. Sreedharan
7 Dr. Sunil P. Ilayidam
8 Prof. N. Ajaykumar
9 Prof.P. Pavithran
10 Dr. K.T. Shamsad Hussain
11 Dr. Mohmed Sageer T.K.
12 Pradeep Kumar E.V.
13 Nidheesh K.P.
14 Divya C.K.

EDITOR:
Dr. V. Lissy Mathew

Issue Editor:
Dr. K.R. Sajitha

Editorial Board

1. Dr. V. Rajeev	Associate Professor and HOD, Dept. of Malayalam School of Languages and Comparative Literature Central University of Kerala	Email: rajeevv@cukerala.ac.in
2. Dr. M.T. Narayanan	Associate Professor, Dept. of History Sree Sankaracharya University of Sanskrit, Kalady	Emai: yemtee2003@ssus.ac.in
3. Dr. P.I. Devaraj	Assistant Professor, Dept. of Philosophy, Sree Sankaracharya University of Sanskrit, Kalady	Email: pidevaraj@ssus.ac.in
4. Dr. Kavitha Raman	Assistant Professor, Dept. of Malayalam, Sree Sankaracharya University of Sanskrit, Kalady	Email: ramahridayam@gmail.com
5. Dr. V. Abdul Lathief	Assistant Professor, Dept. of Malayalam, Sree Sankaracharya University of Sanskrit, Regional Centre, Koyilandy	Email: lathiefchelavoor@ssus.ac.in
6. Dr. S. Preeya	Professor, Dept. of Malayalam, Sree Sankaracharya University of Sanskrit, Kalady	Email: sripreeya@ssus.ac.in
7. Dr. K.R. Sajitha	Professor, Dept. of Malayalam, Sree Sankaracharya University of Sanskrit, Kalady	Email: krsajithaa@ssus.ac.in

Reviewed by:

Dr. Santhosh Manichery, , Dr. L. Sushama. Dr. Bichu X Malayil

പത്രാധിപക്കുറിപ്പ്

അറിവിന്റെ വിവിധ അടരുകൾ സംസ്കാരത്തെ രൂപീകരിക്കുന്നതിൽ ഗണ്യമായ പങ്കുവഹിച്ചിട്ടുണ്ട്. ദീർഘകാലത്തെ ജീവിതശൈലികൊണ്ടും അനുഭവപരിചയം കൊണ്ടും വ്യത്യസ്തസമൂഹങ്ങൾ രൂപപ്പെടുത്തിയ നാട്ടറിവുകൾ ഇതിൽ പ്രധാനമാണ്. പ്രകൃതിയോടുള്ള ഇടപെടലുകൾ, സഹജീവിസ്നേഹം, വ്യക്തിയും കുടുംബവും സമുദായാംഗങ്ങളും തമ്മിലുള്ള പാരസ്പര്യം - ഇങ്ങനെ വിവിധ തലങ്ങളിൽ സവിശേഷമായ മൂല്യബോധവും വഴക്കങ്ങളും വിലക്കുകളും നാട്ടുകൂട്ടായ്മകൾ രൂപപ്പെടുത്തിയെടുത്തിട്ടുണ്ട്. ആധുനിക ശാസ്ത്രവികാസവും സാങ്കേതിക പുരോഗതിയും ഒന്നിച്ചപ്പോൾ യുക്തിബോധത്തോടുകൂടിയുള്ള നിലപാടുകൾ വ്യവസ്ഥപ്പെടുകയും അമൂർത്തവും ഭാവനപ്രധാനവുമായ നാട്ടറിവുകൾ അപ്രസക്തമാവുകയും ചെയ്തു. വികസനമെന്ന പേരിൽ മനുഷ്യകുലം എത്തിച്ചേർന്ന വളർച്ച യഥാർത്ഥത്തിൽ പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കപ്പെടേണ്ടതായിരുന്നുവോ എന്ന സംശയം, സമീപകാലത്തെ പാരിസ്ഥിതികദുരന്തങ്ങളും രോഗഭീതിയും ഉണ്ടാക്കിയിട്ടുണ്ട്. വിശേഷിച്ചും വൈറസ് ആക്രമണം. ഈ സന്ദർഭത്തിൽ ഉണ്ടാകുന്ന തിരിച്ചറിവുകൾ സാംസ്കാരികമായ തിരിച്ചുപോക്കിന് ഊന്നൽ കൊടുക്കുന്നു എന്നത് അവഗണിക്കാനാവാത്ത സാഹചര്യത്തിലാണ് കൂട്ടായ്മയുടെ ജ്ഞാനമേഖലകളെ ആധാരമാക്കിയ പ്രബന്ധങ്ങൾ ചേർത്തുകൊണ്ട് ചെങ്ങഴി റിസർച്ച് ജേണലിന്റെ അഞ്ചാം ലക്കം പുറത്തിറങ്ങുന്നത്. ഈ പ്രസിദ്ധീകരണം യു.ജി.സി. കെയർ ലിസ്റ്റിൽ ഉൾപ്പെട്ടുവെന്നത് വലിയൊരു അംഗീകാരം തന്നെയാണ്. ആ സന്തോഷം പങ്കുവെച്ചുകൊണ്ട് ചെങ്ങഴിയുടെ പുതിയ ലക്കം വായനക്കാർക്ക് സമർപ്പിക്കുന്നു.

കാലടി　　　　　　　　　　　　പ്രൊഫ. കെ. ആർ. സജിത,

18-04-2021　　　　　　　　　　　　ഇഷ്യു എഡിറ്റർ

You are free to:
Share — copy and redistribute the material in any medium or format
Adapt — remix, transform, and build upon the material
for any purpose, even commercially.

The licensor cannot revoke these freedoms as long as you follow the license terms.

Under the following terms:

Attribution — You must give appropriate credit, provide a link to the license, and indicate if changes were made. You may do so in any reasonable manner, but not in any way that suggests the licensor endorses you or your use.

No additional restrictions — You may not apply legal terms or technological measures that legally restrict others from doing anything the license permits.

Notices:
You do not have to comply with the license for elements of the material in the public domain or where your use is permitted by an applicable exception or limitation.

No warranties are given. The license may not give you all of the permissions necessary for your intended use. For example, other rights such as publicity, privacy, or moral rights may limit how you use the material.

ഉള്ളടക്കം

പുരാവൃത്തപഠനം : സൈദ്ധാന്തിക സമീപനങ്ങളും സമകാലിക പ്രസക്തിയും
ഡോ. എം. ഐ. പുന്നൂസ് 9

ബെട്ടക്കുറുബരുടെ പുരാവൃത്തങ്ങളും കലകളും; ഗോത്രജീവിതത്തിന്റെ വ്യതിരിക്തത
ഡോ.ഇന്ദു മേനോൻ 19

കുട്ടറിവിലെ സംസ്കൃതിയും നാട്ടറിവിലെ ചരിത്രവും
ഡോ. നജ്മ 29

മുള്ളക്കുറുമരുടെ വൈദ്യം: അറിവും പ്രയോഗവും
ബിജു കെ.കെ. 50

അനുഷ്ഠാനം, കല, ആധുനികീകരണം
ഇ. ദിനേശൻ 66

മടവതിയിലെ അനുഷ്ഠാനപാഠങ്ങൾ
ദിവ്യ എസ്. കേശവൻ 74

പാറുകളിലെ ബന്ധുത്വം: കടൽചേലാളരും റോബർട്ട് പനിപ്പിള്ളയും
ഭുവനേശ്വരി കെ. പി. 78

കേരളീയ ചുവർച്ചിത്രങ്ങളിലെ വർണ്ണസംയോജനം
ആരതി എ.മാരാർ, 83

പെരുങ്കളിയാട്ടം: സാംസ്കാരിക വിനിമയത്തിന്റെ ഇടം
ഡോ. പ്രദീപ് കുമാർ ഇ. വി. 88

മലബാർ മാന്വലും കേരളത്തിലെ കോളനികാല ഫോക്‌ലോർ പഠനവും
അതുൽ കെ.വി, 97

പാങ്കളി
ഡോ. സ്മിത കെ.പി. 106

തിരുനിഴൽമാല: മലയരുടെ സ്വത്വബോധത്തിന്റെ നിഴൽ
ഡോ. പ്രജിത പി. 111

കേരളത്തിലെ മാപ്പിളസംസ്കാരം—ഗോത്രീയതയും സ്വത്വരാഷ്ട്രീയവും
ദൂന മറിയ ഭാർഗ്ഗവി 118

ഭാഷയും പരിസ്ഥിതിയും
ഡോ. സിബു മോടയിൽ 127

നവമാധ്യമങ്ങളുടെ സംസ്കാര നിർമിതി
എ.എസ്. പ്രതീഷ് 134

'പൂരക്കളി – മറുത്തുകളി'–ഉത്തരകേരളത്തിന്റെ കല
രാജേഷ് പി. 139

ദഫ്മുട്ടിന്റെ പൈതൃകം, വർത്തമാനം, സ്വത്വവിനിമയം
ഷിഫാന കെ. 145

മൂവോട്ടുമല്ലൻ കഥ: കർഷകപ്രതിഷേധത്തിന്റെ അടയാളപ്പെടുത്തലുകൾ
ഡോ. സെലിൻ എസ്. എൽ 150

കാവ്യഭാവനയും പ്രത്യയശാസ്ത്രപരിണാമവും വൈലോപ്പിള്ളിയുടെ ഓണക്കവിതകളിൽ
സവിത ഇ. 155

കൊങ്ങൻ പടയിലെ സാംസ്കാരിക മുദ്രകൾ
നിനിത. ആർ. 162

കന്യാകുമാരി ജില്ലയിലെ ശിവാലയ ഓട്ടം–ഒരു അവലോകനം
ഡോ. ജെ. ജയകുമാർ 168

മന്നാൻകൂത്ത്—ദർശനം, സാമൂഹികത
ഡോ. ബെന്നിച്ചൻ സ്കറിയ 176

നാട്ടുമൊഴിയുടെ ജ്ഞാനശാസ്ത്രം
റഫീഖ് ഇബ്രാഹിം 181

പോർട്രേറ്റുകൾ: ചരിത്രവും സങ്കല്പനഭേദങ്ങളും
ഇന്ദുലേഖ കെ.എസ്. 189

കടവല്ലൂർ അന്യോന്യം—ചരിത്രവും പ്രത്യയശാസ്ത്രസമീപനവും
പി. ഉഷ 197

കാവും സാംസ്കാരിക അധിനിവേശവും
ഷിംന എം.കെ. 203

ഭൂതതത്വങ്ങൾ നാട്യശാസ്ത്ര വീക്ഷണത്തിൽ
പ്രീതി എം. 215

മലയാളകവിതയും പ്രവാസകാലവും
റോഷ്നി എം. 216

ഗന്ധർവ്വൻ പാട്ടിലെ അനുഷ്ഠാനപരത
ഡോ. സ്മിത ജി.നായർ, 221

തുള്ളൽകൃതികൾ: വാമൊഴിവഴക്കവും സാമൂഹികസംസ്കാരവും
അമിതാരാജീവ് 226

കേരളത്തിന്റെ ഭക്ഷണപാരമ്പര്യം—എട്ടങ്ങാടിനിവേദ്യത്തെ മുൻനിർത്തിയുള്ള പഠനം
രജിത കെ. രവി 234

സ്ത്രീരൂപകങ്ങൾ നവോത്ഥാനകഥകളിൽ
സിജി ഹരിദാസ് 239

പുരാവൃത്തപഠനം : സൈദ്ധാന്തിക സമീപനങ്ങളും സമകാലിക പ്രസക്തിയും

ഡോ. എം. ഐ. പുന്നൂസ്

അസ്സോസിയറ്റ് പ്രൊഫസർ, മലയാളവിഭാഗം, യു.സി.കോളേജ്, ആലുവ

വിവിധ വിജ്ഞാന മേഖലകളെ ഒരുപോലെ ആകർഷിക്കുകയും പ്രചോദിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തിട്ടുള്ള വിഷയമാണ് പുരാവൃത്ത പഠനം. സംഘാവബോധത്തിന്റെ സൃഷ്ടികളാണ് പുരാവൃത്തങ്ങളെന്നതുകൊണ്ട് എല്ലാ സാമൂഹികശാസ്ത്ര വിഷയങ്ങൾക്കും ഇതൊരു പ്രധാന പഠന വിഷയമാണ്. പുരാവൃത്തങ്ങളെ സൃഷ്ടിക്കുന്നതും നിലനിർത്തുന്നതും സമൂഹ മനസ്സാണ്. വൈയക്തികമായ അനുഭവങ്ങൾക്കിവിടെ വലിയ പ്രസക്തി ഇല്ല. സമൂഹത്തിന്റെ സ്വപ്നങ്ങളും പ്രതീക്ഷകളുമാണ് പുരാവൃത്തങ്ങൾ ആയി പുനർജ്ജനിക്കുന്നത്. പുരാവൃത്തങ്ങളങ്ങനെ ഒരു സാമൂഹികാനുഭവ പ്രക്രിയയുടെ പുനരാഖ്യാനങ്ങളായി മാറുകാണ്. തന്മൂലം പുരാവൃത്തങ്ങളുടെ അപഗ്രഥനവും വിശകലനവും നാടോടിവിജ്ഞാനീയത്തിലും ചരിത്രത്തിലും മനോവിജ്ഞാനീയത്തിലും മറ്റ് സാമൂഹ്യ വിഷയങ്ങളിലും ഒന്നുപോലെ പ്രസക്തമായി മാറുന്നു. ആൻഡ്രൂ ലാങ് പുരാവൃത്തങ്ങളുടെ ബഹുവിഷയബന്ധം സൂചിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് ഇങ്ങനെ രേഖപ്പെടുത്തുന്നു: "The early physicist thought that myth concealed a physical philosophy; the early etymologist saw in it a confusion of language; the early political speculator supposed that myth was an invention of legislators; the literary Euemerus found the secret of myths in the course of an imaginary voyage to a fabled island" (Andrew Lang: 1993)

പുരാവൃത്തങ്ങളുടെ പ്രസക്തിയെയും പ്രയോഗത്തെയും സംബന്ധിച്ച കാഴ്ചപ്പാടുകളിൽ അന്തരമുണ്ടായിരിക്കുമ്പോഴും വിവിധ വിജ്ഞാന മേഖലകളിൽ മിത്തുകളുടെ പഠനം എത്രമേൽ പ്രസക്തമായിരിക്കുന്നുവെന്നയാഥാർത്ഥ്യം കൂടി ഇത് വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. പുരാവൃത്തപഠനത്തിലുണ്ടായിട്ടുള്ള പ്രസക്തമായ വ്യവഹാരസമീപനങ്ങളും വിശകലന പദ്ധതികളുമാണിവിടെ പഠനവിധേയമാക്കുന്നത്.

മനോവിശകലന സിദ്ധാന്തങ്ങളും പുരാവൃത്തവും

മനഃശാസ്ത്രപഠനങ്ങളിൽ പുരാവൃത്തങ്ങൾക്ക് വലിയ പ്രാധാന്യമുണ്ട്. ശരീരത്തിന്റെ

അധികോർജ്ജത്തെ ചാലുതിരിച്ചുവിടുന്നതിനുള്ള ഉപാധികളായാണ് കലകളെയും പുരാവൃത്താവിഷ്കാരങ്ങളെയും മന:ശാസ്ത്രപഠനം കണക്കാക്കുന്നത്. ഒരു ഊർജ്ജോല്പാദന കേന്ദ്രം ജലപാതത്തിന്റെ ശക്തിയിൽനിന്ന് വൈദ്യുതോർജ്ജം സൃഷ്ടിക്കുമ്പോലൊരു സൃഷ്ട്യുന്മുഖ കർമ്മമാണ് കലാപ്രവർത്തനമെന്ന് കാൾയുങ് നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്. യുങ് എഴുതുന്നു: “Then can be no doubt that this is a canalization of energy and its transference to an analogue of the original object by means of the dance…”. (Carl Jung: 1969)

‘ഒന്നും ഒന്നും ചേർന്നാൽ ഇമ്മിണി ബല്യ ഒന്ന്’ എന്ന ബഷീറിയൻ നിരീക്ഷണത്തിലടങ്ങിയിരിക്കുന്നതും സംഘശക്തിയുടെ അധികോർജ്ജത്തെ സംബന്ധിക്കുന്ന തത്വശാസ്ത്രമാണ്. ഒറ്റയ്ക്ക് നിൽക്കുമ്പോൾ ഏറെ ഭീരുത്വമുള്ളവർ പോലും സംഘം ചേരുമ്പോൾ ഏത് സാഹസപ്രവൃത്തിയും ചെയ്യാൻ തയ്യാറാവുന്നത് സംഘ ബോധത്തിന്റെ അധികോർജ്ജം ഏറ്റുവാങ്ങുന്നത് മൂലമാണ്. വ്യക്തികൾ ഒത്തു ചേരുമ്പോൾ ഉണ്ടാകുന്ന അധികോർജ്ജത്തിന്റെ ചാലകശേഷി സമൂഹമനസ്സ് പല ചാനലുകളിലൂടെ തിരിച്ചു വിടുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. ഫോക് ലോർ ആവിഷ്കാരങ്ങളൊക്കെ ഇത്തരം കനാൽ പ്രവാഹങ്ങളാണെന്ന് നിരീക്ഷിക്കാനാവും. പുരാവൃത്തങ്ങളെ മന:ശാസ്ത്ര പഠന വിഷയമെന്ന നിലയിൽ പ്രയോജനപ്പെടുത്തിയവരിൽ ഏറ്റവും പ്രമുഖർ ഫ്രോയിഡും കാൾ യുങ്ങുമാണ്.

ഫ്രോയ്ഡിയൻ സമീപനം

സമൂഹമനസ്സിന്റെ സ്വപ്നങ്ങളായി മിത്തുകളെവിവക്ഷിച്ച ഫ്രോയ്ഡിയൻ പഠനം മിത്തുകൾക്ക് മനഃശാസ്ത്രപഠനങ്ങളിൽ ഉള്ള സ്വാധീനം വ്യക്തമാക്കിയിട്ടുണ്ട്. അന്തർബോധ മണ്ഡലത്തിന്റെ പ്രതിഫലനങ്ങളെന്ന നിലയിലാണ് (reflections of inner psyche) മിത്തുകളെ അദ്ദേഹം കണ്ടത്. മരണത്തെക്കുറിച്ചും മോക്ഷത്തെക്കുറിച്ചും മറ്റുമുള്ള ശക്തമായ ഉൾക്കാഴ്ചയുടെയും അന്തർസംഘർഷങ്ങളുടെയും പ്രതീകാത്മകാവിഷ്കാരങ്ങളാണ് മിത്തുകൾ. മനോമണ്ഡലങ്ങളിൽ നിർലീനമായിരിക്കുന്ന ലൈംഗിക സമ്മർദ്ദങ്ങളുടെയും താദൃശമായ അടിസ്ഥാനവാസനകളുടെയും (basic instincts) ഒരു മുൻനിർത്തലായിട്ടാണ് (projection) പുരാവൃത്തങ്ങളെ ഫ്രോയ്ഡ് കാണുന്നത്.

ഉറവിടങ്ങളിലേക്കുള്ള മടങ്ങിപ്പോക്ക്

മിത്തുകളുടെ അപഗ്രഥനവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് ഫ്രോയ്ഡിയൻ ചിന്തകളിൽ വരുന്ന മറ്റൊരു പ്രധാന ആശയമാണ് ഉറവിടങ്ങളിലേക്കുള്ള മടങ്ങിപ്പോക്ക് (going back to the origin). ഇത്തരമൊരു ത്വര അടിസ്ഥാനപരമായ മനുഷ്യപ്രകൃതിയുടെ ഭാഗമാണെന്ന് ഫ്രോയ്ഡ് കരുതുന്നുണ്ട്. ഗൃഹാതുരത എന്ന ആശയ സങ്കല്പനം ഇതിന്റെ ഭാഗമാണ്. ആദി പ്രകൃതിയിലേക്ക് മടങ്ങിപ്പോകാനുള്ള അദമ്യമായ വാസന മനുഷ്യപ്രകൃതിയിലുണ്ട്. ‘പ്രകൃതിയിലേക്ക് മടങ്ങുക’ എന്ന റൂസ്സോവിയൻ ആശയത്തിലും സ്വർഗ്ഗരാജ്യത്തിലെത്താൻ ശിശുക്കളെപ്പോലെയാകേണ്ടതുണ്ടെന്ന ക്രിസ്തുവിന്റെ ഉപദേശത്തിലും ഈ മടങ്ങിപ്പോക്കിനുള്ള ആഹ്വാനം പ്രതിധ്വനിക്കുന്നുണ്ട്.

സ്വർഗ്ഗതുല്യമായ ഈ പ്രാഗവസ്ഥകളിലേക്ക് ഭൗതികമായ ഒരു മടങ്ങിപ്പോക്ക് സാധ്യമല്ല. അങ്ങനെ വരുമ്പോൾ മടങ്ങിപ്പോക്കിനുള്ള അദമ്യമായ വാസനകളെ മനസ്സിലടക്കിവെയ്ക്കേണ്ടി വരുന്നു. ഇത് സൃഷ്ടിക്കുന്ന സംഘർഷമൂർച്ഛകളിൽനിന്ന് മോചനം ലഭിക്കുന്നത് മാനസികമായ തിരിച്ചു പോക്കുകളിലൂടെയാണ്. ഇതിനുള്ള മാധ്യമങ്ങൾ എന്ന നിലയിൽ പുരാവൃത്തങ്ങളെയാണ് സമൂഹമനസ്സ് പ്രധാനമായും ആശ്രയിക്കുന്നത്. മിത്തുകൾ ഇപ്രകാരം ശൈശവനിഷ്കളങ്കതയിലേയ്ക്കും സ്വർഗ്ഗകാമ നകളിലേയ്ക്കുമൊക്കെ സമൂഹമനസ്സിനെ കൂട്ടിക്കൊണ്ടു പോകുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. ഇത്തരത്തിൽ പുരാവൃത്തങ്ങളെ അസംതൃപ്തമായ അടിസ്ഥാന വാസനകളുടെ പ്രതീകാത്മക

പൂരണങ്ങളായി കണക്കാക്കി ഫ്രോയ്ഡ് നടത്തിയ പഠനങ്ങൾ പുരാവൃത്തങ്ങളുടെ സാമൂഹിക പ്രസക്തി വർദ്ധിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ടെന്നു പറയാം.

കാൾ യുങ്ങിന്റെ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ

മനഃശാസ്ത്ര മേഖലയിൽ മാത്രമല്ല സാമൂഹികശാസ്ത്രത്തിലും നാടോടി വിജ്ഞാനീയത്തിലും ഒരുപോലെ വിപ്ലവകരമായ വിചാരവിസ്ഫോടനങ്ങൾക്ക് തുടക്കമിട്ടവയാണ് കാൾ യുങ്ങിന്റെ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ. ഒരാളുടെ വ്യക്തിസത്തയുടെ സമഗ്രതയെ സൈക്കേ (psyche) എന്നാണ് യുങ് വ്യവഹരിക്കുന്നത്. സൈക്കേയിൽ രണ്ടുതരം അബോധതലങ്ങൾ ഉണ്ട്. ഒരാളിൽ തന്നെ വൈയക്തികമായ അബോധതലവും സമഷ്ട്യബോധതലവും ഉണ്ട്. വ്യക്തിപരമായ അനുഭവങ്ങളുടെ സ്മരണാനഷ്ടമാണ് വ്യക്ത്യബോധതലത്തിലുള്ളത്. കുട്ടിക്കാലത്തെ സ്മരണകളും അനുഭവങ്ങളും വർത്തമാനകാലത്ത് പ്രസക്തമല്ലാതായി മനസ്സിന്റെ അബോധതലങ്ങളിലേക്ക് സുപ്താവസ്ഥയിൽ നിക്ഷേപിക്കപ്പെടുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. കമ്പ്യൂട്ടർ ഭാഷയിൽ അത്യാവശ്യമില്ലാത്ത ഫയലുകൾ റീസൈക്കിൾബിന്നിൽ നിക്ഷേപിക്കപ്പെടുമ്പോലൊരു പ്രവൃത്തിയാണത്. ഇപ്രകാരം വ്യക്തിയുടെ അബോധതലത്തിൽ നിക്ഷേപിക്കപ്പെടുന്ന അനുഭവാംശങ്ങളെ സന്ദർഭ സാഹചര്യങ്ങളുടെ പ്രേരണമൂലമായി ബോധാവസ്ഥയുമായി സംയോജിപ്പിക്കാൻ കഴിയുമെന്നും യുങ് സിദ്ധാന്തിക്കുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ വ്യക്തിയുടെ സമഷ്ട്യബോധതലവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടാണ് പുരാവൃത്തപഠനങ്ങൾ പ്രസക്തമാകുന്നത് .

സമഷ്ട്യബോധതലം (Collective unconscious)

ഒരു വ്യക്തിയുടെ സമഷ്ട്യബോധതലം അയാളുടെ ആത്മീയസത്തയിലാണ് (psychic existence) പ്രവർത്തിക്കുന്നതെന്ന് യുങ് പറയുന്നു. ഭൌതികസത്തയിലിതിന് (physical existence) വലിയ പ്രസക്തിയില്ല. ആത്മീയസത്തയെന്നതു കൊണ്ടിവിടെ അർത്ഥമാക്കുന്നത് ഒരു ജനസമൂഹത്തിന്റെ പൊതുവായ മതദർശനങ്ങളെയും പുരാവൃത്തകലാവിഷ്ക്കാരങ്ങളെയുമാണ്. ഒരു സമൂഹത്തിന്റെ അവബോധങ്ങളെയും സംസ്കാരമര്യാദകളെയും അദൃശ്യമായി സ്വാധീനിക്കുന്ന സമൂഹസത്തയുടെ പാരമ്പര്യ സ്മൃതിചിഹ്നങ്ങളാണിതിലുള്ളത്. യുങ് എഴുതിന്നു: “It is the store house of Latent memories of our human and prehuman ancestry, it consists of instincts and archetypes that we inherit as possibilities and that often affect our behaviour” (Carl Jung: 1969) ഈ സമഷ്ട്യബോധമണ്ഡലമാണ് ആദിപ്രരൂപങ്ങളെ (archetypes) സൃഷ്ടിക്കുന്നത്. മനുഷ്യോല്പത്തി കാലത്തോളം പഴക്കമുള്ള ഗോത്രസ്മരണകളും (collective memories) വാസനകളുമാണ് ഈ പ്രരൂപങ്ങളെ സൃഷ്ടിക്കുന്നത്. പുരാവൃത്ത പഠനത്തിൽ യുങിന്റെ ആദിപ്രരൂപസങ്കല്പനം ഒഴിവാക്കിപ്പോകാനാർക്കും കഴിയില്ല.

ആദിപ്രരൂപങ്ങൾ (Archetypes)

എല്ലാ പുരാവൃത്തങ്ങളുടെയും ഒഴിച്ചുകൂടാനാവാത്ത ഘടകമെന്ന നിലയിലാണ് യുങ് ആദിപ്രരൂപങ്ങളെ കാണുന്നത്.യുങ്എഴുതുന്നു: “The essential content of all mythologies and all religions and all isms is archetypal. The archetype is spirit or pseudo spirit: What is ultimately proves to be depends on the attitude of the human mind” (Carl Jung: 1969). സാർവ്വലൗകികമായി സമൂഹമനസ്സിന്റെ അടിത്തട്ടിൽ നിലകൊള്ളുന്ന പ്രാഗ്ബിംബങ്ങളെയാണ് ആദിപ്രരൂപങ്ങളെന്നതുകൊണ്ട് (archetypes) യുങ് അർത്ഥമാക്കുന്നത്. മിത്തുകളുടെ അടിസ്ഥാന

നിയാമകങ്ങളെന്ന (constituents) നിലയിലാണ് ഈ ആദിപ്രരൂപങ്ങൾ നാടോടിവിജ്ഞാനീയ പഠനത്തിൽ പ്രസക്ത മാകുന്നത്. മനശ്ശാസ്ത്രവും മതവുമെന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ യുങ് ആദിപ്രരൂപങ്ങളെ കൃത്യതയോടെ ഇങ്ങനെ നിർവചിക്കുന്നു: "Forms or images of a collective nature which occur practically all over the earth as constituents of myths and at the same time as autochthonous individual products of unconscious origin" (Carl Jung: 1992).

ആദിപ്രരൂപങ്ങൾക്ക് സാർവ്വലൗകിക സ്വഭാവമാണുള്ളത്. രക്ഷകനായ ദൈവം എന്ന ആദിപ്രരൂപം ലോകത്തെല്ലാ സമൂഹങ്ങളിലും ഏതെങ്കിലും നിലകളിൽ നിലകൊള്ളുന്നത് ഉദാഹരണമായി ചൂണ്ടിക്കാണിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. നിസ്സഹായതകളുടെയും അരക്ഷിതബോധത്തിന്റെയും സാർവ്വലൗകിക മനുഷ്യാനുഭവമാണ് ഈ പ്രാഗ്രൂപത്തിന്റെ പിന്നിലുള്ളത്. പുരാവൃത്ത പഠനത്തിൽ ഏറെ പ്രസക്തവും പ്രയുക്തവുമായ സിദ്ധാന്തങ്ങളാണ് കാൾയുങ് അവതരിപ്പിച്ചിട്ടുള്ളത്.

II ഘടനാവാദസമീപനങ്ങളും സിദ്ധാന്തങ്ങളും

ഫെർഡിനന്റ് സൊസ്സൂറിന്റെ ഭാഷാശാസ്ത്ര സിദ്ധാന്തങ്ങളുടെ സ്വാധീനം ഇതര വൈജ്ഞാനിക മേഖലകളിലും സവിശേഷ ചലനങ്ങളുണ്ടാക്കുകയുണ്ടായി. ഏകകാലിക പഠന സമീപനവും ഘടനവാദ പഠനവും നരവംശശാസ്ത്രത്തിലും നാടോടിവിജ്ഞാനീയത്തിലും പുതിയ പഠനസാധ്യതകൾ തുറന്നു. പുരാവൃത്ത പഠനത്തിൽ ഘടനാവാദത്തിലെ രീതിശാസ്ത്രസാധ്യതകൾ പ്രയോജനപ്പെടുത്തിയവരിൽ വ്ളാഡിമർ പ്രോപ്പ്, ലെവിസ്ട്രോസ്, റൊളാങ് ബാർത്ത് എന്നിവർ ഏറെ ശ്രദ്ധേയരാണ്. പുരാവൃത്ത പഠനത്തിൽ ശ്രദ്ധേയമായ ഉൾക്കാഴ്ചകളാണ് ഇവരുടെ അപഗ്രഥന സിദ്ധാന്തങ്ങൾ നല്കുന്നത്.

ലെവിസ്ട്രോസിന്റെ പുരാവൃത്തദർശനം

ഫ്രഞ്ച് നരവംശശാസ്ത്രജ്ഞനായിരുന്ന ക്ലോഡ് ലെവിസ്ട്രോസ് പുരാവൃത്ത പഠനത്തിലും ഭാഷാശാസ്ത്രത്തിലുമൊക്കെ ശ്രദ്ധേയമായ സംഭാവനകളാണ് നൽകിയിട്ടുള്ളത്. പുരാവൃത്തങ്ങളെ ഘടനാപരമായ അപഗ്രഥനത്തിന് വിധേയമാക്കിയവരിൽ പ്രധാനിയാണ് അദ്ദേഹം. 1955ൽ ലെവിസ്ട്രോസ് പ്രസിദ്ധപ്പെടുത്തിയ മിത്തുകളുടെ ഘടനാത്മകപഠനം (The structural study of Myth) എന്ന പ്രബന്ധം പുരാവൃത്തപഠനത്തിൽ വളരെ ശ്രദ്ധേയമാണ്. തെക്കനമേരിക്കൻ, ഇന്ത്യൻ സംസ്കാരങ്ങളുടെ പശ്ചാത്തലത്തിലും ഗ്രീക്ക് മിത്തുകളെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തിയും അദ്ദേഹം നടത്തിയ ഘടനാപഗ്രഥനപഠനം പുരാവൃത്തപഠനത്തിൽ പുതിയ മാതൃകയായിരുന്നു.

സൊസ്സൂർ ഭാഷാശാസ്ത്രത്തിലാവിഷ്കരിച്ച ഘടനാത്മക വിശകലനരീതി പുരാവൃത്താപഗ്രഥനത്തിലേക്കും വ്യാപിപ്പിക്കുകയാണ് ലെവിസ്ട്രോസ് ചെയ്തത്. പ്രാചീനവും ആധുനികവും പ്രാകൃതവും നാഗരികവുമായ എല്ലാ മാനുഷിക മാനസിക വൃത്തികളും ഘടനാത്മക വിശകലനത്തിലൂടെ ഫലപ്രദമായി വിശദീകരിക്കാനാവുമെന്ന് ലെവിസ്ട്രോസ് ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നുണ്ട്.

മിത്തോളജീസ് എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ നൂറുകണക്കിന് മിത്തുകളെ പഠനവിധേയമാക്കുന്ന ലെവ്സ്ട്രോസ് ആ മിത്തുകളിൽ യുക്തിപരമായ ഒരു സംവിധാനക്രമമുണ്ടെന്ന് നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്. ഭാഷപോലെ തന്നെ പുരാവൃത്തങ്ങളും ഒരുപാട് അർത്ഥനിയാമകങ്ങളായ അടിസ്ഥാന കഥാമാത്രകൾ(constituent units) കൊണ്ട് സൃഷ്ടിച്ചെടുക്കുന്ന ഒരു വ്യവസ്ഥയാണ്. ലെവിസ്ട്രോസ് എഴുതുന്നു: "The myth will be treated as an orchestra score would be if it were unwittingly considered as a unilinear series; our task is to re-establish the correct arrangement" (Levi Strauss: 1963). സ്വനിമങ്ങളും (phonemes) രൂപിമങ്ങളും (morphemes) വാക്യങ്ങളും

ഭാഷയുടെ ഘടന നിർണയിക്കുന്നത് പോലെ പുരാവൃത്തങ്ങൾ രൂഢാകാരങ്ങളാൽ (gross constituents) നിർണയിക്കപ്പെടുന്നുണ്ടെന്ന് ലെവിസ്റ്റോസ് സമർത്ഥിക്കുന്നു. ഈ അടിസ്ഥാന മാത്രകളെ മിത്തീം (mytheme) എന്നാണ് സ്റ്റോസ് വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത്. മിത്തുകളെ അവയ്ക്ക് പുരാവൃത്തഘടനയിലുള്ള ധർമ്മമനുസരിച്ച് ഒരു ചാർട്ടിൽ അക്കമിട്ട് ചിത്രീകരിക്കാനാവുമെന്നും ഘടനാപരമായ ഇത്തരം വർഗ്ഗീകരണത്തിലൂടെ പുരാവൃത്ത പാഠഭേദങ്ങളുടെ പഠനം കൂടുതൽ ഫലപ്രദമാകുമെന്നുള്ള ലെവിസ്റ്റോസിയൻ നിരീക്ഷണം ഏറെ പ്രസക്തമാണ്. പിന്നീട് ലെവി സ്റ്റോസിന്റെ ഈ ഘടനാത്മക വിശകലരീതി പലരും പിന്തുടർന്നു. യൂജിൻ ഡോർഫിൻ മാൻ (Eugene Dorfman) എന്ന പണ്ഡിതൻ 'നരീംസ്' എന്ന അടിസ്ഥാന ഏകകത്തെപ്പറ്റിയും അലൻഡൻഡിസ് 'മോട്ടിഫിം' എന്ന ഏകകത്തെപ്പറ്റിയും പരാമർശിക്കുന്നതിൽ ലെവിസ്റ്റോ സിയൻ മാതൃകയുടെ സ്വാധീനമുണ്ട്. മലയാളത്തിൽ പടയണിപുരാവൃത്തത്തെ ലെവിസ്റ്റോസിയൻ ഘടനാപഗ്രഥന മാതൃകയിൽ കെ.വിദ്യാസാഗർ പഠനവിധേയമാക്കിയിട്ടുണ്ട് (വിദ്യാസാഗർ: 1998). കെന്ത്രോൻ പാട്ടിന്റെ പുരാവൃത്തം ഡോ.എ.കെ.നമ്പ്യാരും ഇതേ ഘടനാപഗ്രഥമാതൃകയിൽ വിശകലനം ചെയ്തിട്ടുണ്ട് (നമ്പ്യാർ എ.കെ: 2002).

മിത്തിന്റെ സങ്കേതങ്ങൾ (code) ഉൾക്കൊള്ളുന്ന വിരുദ്ധദ്വന്ദ്വകല്പനകളെ (binary oppositions) കണ്ടെത്തി അപഗ്രഥിക്കുന്നതിലാണ് ലെവിസ്റ്റോസ് ശ്രദ്ധ വെച്ചത്. വൈരുദ്ധ്യ ങ്ങളെ അതിജീവിക്കുന്നതിന് സഹായകമായ യുക്തിബദ്ധതയുള്ള ആഖ്യാനപാഠങ്ങളായാണ് അദ്ദേഹം പുരാവൃത്തങ്ങളെ കണക്കാക്കുന്നത്. "The purpose of a myth is to provide a logical model capable of overcoming a contradiction" (Levi Strauss:1955)

റൊളാങ് ബാർത്തും മിത്തുകളുടെ വിശകലനവും

1950 മുതൽ 1980 വരെയുള്ള മുന്നുദശകങ്ങളിലാണ് ബാർത്ത് ചിഹ്ന വിജ്ഞാനവുമായി ബന്ധപ്പെ ട്ട ആഖ്യാനപാഠങ്ങളിൽ മുഴുകിയിരുന്നത്. ലെസ് ലെറ്റേഴ്സ് നോവെല്ലെസ് (Less letters Novellus) എന്ന ജേർണലിൽ 1954 മുതൽ 56 വരെയുള്ള കാലത്ത് പ്രസിദ്ധപ്പെടുത്തിയ പ്രബന്ധങ്ങളുടെ സമാഹാരമാണ് മിത്തോളജീസ് (mythologies) എന്ന വിഖ്യാതമായ ഗ്രന്ഥം. സാമൂഹിക ജീവി തത്തിലെ പല വൈരുദ്ധ്യങ്ങളെയും സമന്വയിപ്പിക്കുകയെന്ന ധർമ്മം പുരാവൃത്തങ്ങൾ അനുഷ്ഠി ക്കുന്നുണ്ടെന്ന് ബാർത്ത് നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്(Roland Barthes Quote: 2003). ചരിത്രപരവും സാംസ്കാരികവുമായി പ്രസക്തമായ ഒരു ആശയത്തെ ആധുനിക ലോക ക്രമങ്ങൾക്കനുഗുണമായ മൂല്യവ്യവസ്ഥകളിലേയ്ക്ക് സംവഹിക്കുകയാണ് പുരാവൃത്തങ്ങൾ ചെയ്യുന്നത്.

അധിനിവേശ പ്രക്രിയയ്ക്കുള്ള (processes of colonialization) ഉപകരണങ്ങളെന്ന നിലയിൽ പുരാവൃത്തങ്ങൾ സ്വാധീനം ചെലുത്താറുണ്ട്. വേണ്ടത്ര ഭക്ഷണ ലഭ്യത പോലുമില്ലാത്ത അൾജീരിയ തുടങ്ങിയ രാജ്യങ്ങളിലേയ്ക്ക് അവർക്ക് നിഷിദ്ധമായ വൈൻ ധാരാളമായി ഇറക്കു മതി ചെയ്യുന്ന ഫ്രാൻസ്, പുരാവൃത്തങ്ങളുടെ അധിനിവേശം കൂടി നടത്തുന്നതായി ബാർത്ത് നടത്തുന്ന നിരീക്ഷണം ശ്രദ്ധേയമാണ്. ഇത്തരത്തിൽ ആധുനിക സമൂഹത്തിന്റെ സാംസ്കാരിക ചിഹ്നങ്ങൾക്കു പിന്നിൽ അദൃശ്യമായിരിക്കുന്ന പുരാവൃത്തതലം മിത്തോളജീസ്, ക്യാമറ ലൂസിഡ എന്നീ ഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ ബാർത്ത് വിശകലന വിധേയമാക്കുന്നുണ്ട്.

സൊസ്സൂറിയൻ ഘടനാപഠനങ്ങളുടെ പശ്ചാത്തലത്തിലാണ് ബാർത്ത് പുരാവൃത്തങ്ങളെ അപഗ്രഥിക്കുന്നത്. സൂചകസൂചിതങ്ങൾക്ക് ഭാഷാവ്യവസ്ഥയിൽ ആപേക്ഷികമായ ബന്ധം മാത്രമാണുള്ളത് എന്നപോലെ ഒരു പുരാവൃത്തത്തിന്റെ ചിഹ്നവ്യവസ്ഥയിലുള്ള സൂചകസൂചത

ബന്ധവും ആപേക്ഷികമാണെന്നും നിരവധി അർത്ഥപരികല്പനകൾ ഒരേ പുരാവൃത്തത്തിന് കാലദേശഭേദം കൊണ്ടുണ്ടാവുമെന്നും ബാർത്തിന്റെ പഠനങ്ങൾ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. ഇപ്രകാരം കാലദേശഭേദങ്ങൾ ക്കനുസൃതമായി അർത്ഥതലങ്ങളെ പുതുക്കിമാറ്റാൻ പാകത്തിൽ നിരന്തരമായ ഒരു ചിഹനന പ്രക്രിയയ്ക്ക് (signification Process) ഓരോ പുരാവൃത്തവും വിധേയപ്പെടുന്നുണ്ട്. അതു കൊണ്ടാണ് മിത്തിനെ ഒരു അതിഭാഷയെന്ന് (meta language) ബാർത്ത് വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത്. ശിഥിലമാക്കപ്പെടാൻ വേണ്ടി നിർമ്മിക്കുന്നവയാണ് പുരാവൃത്ത സഞ്ചയങ്ങളെന്നും വിഘടിപ്പിക്കപ്പെട്ട അംശങ്ങളിൽ നിന്ന് പുതിയ പുരാവൃത്തങ്ങൾ രൂപപ്പെടുമെന്നും ഫ്രാൻസ് ബൊവാസ് അഭിപ്രായപ്പെടുന്നിടത്തും മിത്തുകളുടെ ശ്ലഥസ്വഭാവം തന്നെയാണ് പ്രകടമാകുന്നത്. നിലനിന്നിരുന്ന അർത്ഥമാനങ്ങൾക്ക് പുതിയ ഭാഷ്യം ചമയ്ക്കാൻ കഴിയുന്ന ഭാഷാപരമായ വഴക്കം ഭാഷാവൃത്തങ്ങൾക്കുണ്ടെന്ന് പറയുമ്പോൾ മിത്തുകളുടെ അപദുരൂഹവത്കരണമാണ് (demystification) ബാർത്ത് അർത്ഥമാക്കുന്നത്. പുരാവൃത്തങ്ങളുടെ പുനർവായനാ സാധ്യതകൾ വ്യക്തമാക്കുകവഴി പുരാവൃത്തപഠനത്തിൽ നിർണ്ണായകമായ പഠനസാധ്യതകളാണ് റൊളാങ് ബാർത്ത് തുറന്നിട്ടത്.

വ്ലാഡ്മിർ പ്രോപ്പിന്റെ ഘടനാപഗ്രഥന മാതൃക

ഭൂമിശാസ്ത്രപരവും ചരിത്രപരവുമായ പഠനസമ്പ്രദായങ്ങളെ വിമർശിച്ചു കൊണ്ടാണ് പ്രോപ്പ് കഥാഖ്യാനങ്ങളുടെ ഘടന വിശകലനം ചെയ്തത്. ഭിന്ന സ്ഥലകാലങ്ങളിലൂടെ സഞ്ചരിച്ച് കഥയുടെ നിരുക്തി അന്വേഷിക്കുന്നതിന് പകരം കഥാഘടനയിൽ കേന്ദ്രീകരിച്ചുകൊണ്ട് പ്രോപ്പ് നടത്തിയ പഠനം കൂടുതൽ രൂപനിഷ്ഠമായ ഒന്നായിരുന്നു. നാടോടിവിജ്ഞാനീയ സിദ്ധാന്തങ്ങളുടെ ഭാഗമായി പ്രോപ്പിന്റെ അപഗ്രഥന സിദ്ധാന്തങ്ങൾ നമ്മുടെ ഫോക് ലോർ ഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടിട്ടുണ്ടെങ്കിലും നമ്മുടെ ഫോക് ലോർ വസ്തുതകളുടെ വെളിച്ചത്തിൽ ആ രീതിശാസ്ത്രം ഇനിയും കാര്യമായി പരീക്ഷിക്കപ്പെട്ടിട്ടില്ല. പ്രോപ്പിന്റെ സംഭാവനകളെപ്പറ്റി അലൻ ഡൻഡിസ് എഴുതുന്നു: "Prop's invaluable contribution, from a theoretical point of view, is that he more adequately defined a unit form, the function, he demonstrated the fixed nature of the sequence of a number of his units in a folktale; and he showed how tales of apparently totally different content could in fact belong to an identical structural type, defined by stable morphological criteria" (Alan Dundes: 1964)

നിരവധി ആധുനിക ഗവേഷണപഠനങ്ങളിലും പ്രോപ്പ് സ്വാധീനം ചെലുത്തിയിട്ടുണ്ട്. ബൈബിളിലെ പഴയനിയമ പുരാവൃത്ത കഥകളെ ഘടനാത്മക വിശകലന മാതൃകയിൽ അപഗ്രഥിച്ചു പഠിക്കുന്ന പമീല മിലന്റെ പഠനം ഇതിന് നല്ലൊരു ഉദാഹരണമാണ് (പമീല മിലൻ: 1988). പ്രോപ്പിന്റെ പഠന മാതൃക പിന്തുടർന്ന പ്രശസ്തനായ ഇസ്രയേലി ഫോക് ലോറിസ്റ്റാണ് ഹെഡാ ജേസൺ. ജൂതപാരമ്പര്യത്തിൽ പെട്ട പതിന്നാല് പുരാവൃത്തങ്ങളെ അവർ പ്രോപ്പിയൻ മാതൃകയിൽ ഘടനപഗ്രഥന വിധേയമാക്കിയിട്ടുണ്ട്. റഷ്യൻ-അമേരിക്കൻ പശ്ചാത്തലത്തിൽ മാത്രമല്ല, മധ്യ കിഴക്കൻ രാജ്യങ്ങളിലെ നാടോടിക്കഥകളിലും പ്രോപ്പിന്റെ രീതിശാസ്ത്രം പ്രയുക്തമാണെന്ന് ജേസൺ തെളിയിക്കുന്നുണ്ട്. (Heda Jason: 1965) ജൂഹപെന്റിക്കെയ്നൻ (Juha Pentikainen) സാറ്റുഅപ്പോ (Satu Apo) എന്നിവർ ചേർന്നെഴുതിയ ഗ്രന്ഥത്തിൽ മരീന ടക്കാലോ എന്ന മുത്തശ്ശി പറഞ്ഞുകൊടുത്ത 34 കഥകളെയാണ് പ്രോപ്പിയൻ ഘടനാപഗ്രഥന മാതൃകയിൽ പഠനവിധേയമാക്കിയിരിക്കുന്നത്. വീരാപദാനപരമായ നാടോടിക്കഥകളിൽ പ്രോപ്പിന്റെ പഠനം കൂടുതൽ പ്രസക്തമാണെന്നവർ തെളിയിക്കുന്നുണ്ട്.

പ്രോപ്പിന്റെ പഠന മാതൃക പരീക്ഷിച്ച മറ്റൊരു പ്രശസ്തയാണ് മേരി ജെയ്ൻ ഷെൻക്

(Mary Jane Shenck). ഇവരെകൂടാതെ വോൾഫ്ഗാംഗ് റോത്ത് (Wolfgang Roth) റോബർട്ട് കോഫിംഗൽ (Robert Couffignal) സേവ്യർ ഡ്യുറന്റ് (Xavier Durand) ജോസഫ് ബ്ലെൻകിൻ സോപ്പ് (Joseph Blenkinsopp) ജാക്ക് എം സാസ്സൻ (Jack .M. Sasson) റോബർട്ട് സി. കള്ളി (Robert C. Culley) തുടങ്ങിയ ആധുനിക ഫോക് ലോർ ഗവേഷകരെയും പ്രോപ്പിയൻപഠനം ഏറെ സ്വാധീനിച്ചിട്ടുണ്ട്.

III താരതമ്യാത്മകപഠനസമീപനവും അനുബന്ധ സിദ്ധാന്തങ്ങളും

മിത്തുകളെ ആഴമുള്ള പഠനത്തിന് വിധേയമാക്കിയ നിരവധി സാമൂഹിക ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരും മനഃശാസ്ത്രജ്ഞമാരും നരവംശശാസ്ത്രജ്ഞമാരും ഫോക് ലോറിസ്റ്റുകളുമുണ്ട്. ബ്രോണിസ്ലാവ് മലിനോവ്സ്കി (Bronislaw Malinowski) മാക്സ് മുള്ളർ(Max Muller) ആൻഡ്രൂലാങ് (Andrew Lang) സർ. ജെ. ജി. ഫ്രേസൻ (Sir J. G. Frazer) എന്നിവരുടെ പുരാവൃത്ത സിദ്ധാന്തങ്ങൾ പുരാവൃത്ത പഠനത്തിൽ ഏറെ ശ്രദ്ധേയങ്ങളാണ്.

മാക്സ് മുള്ളർ (1823-1900)

താരതമ്യാത്മക പുരാവൃത്ത പഠനങ്ങൾക്ക് തുടക്കം കുറിച്ചവരിൽ മാക്സ് മുള്ളർക്ക് പ്രാധാന സ്ഥാന മാണുള്ളത്. ഓക്സ്ഫോർഡ് സർവ്വകലാശാലാ പ്രൊഫസറായിരുന്ന മുള്ളറുടെ പ്രധാന പഠന മേഖല സംസ്കൃത സാഹിത്യവും പുരാണങ്ങളുമായിരുന്നു. താരതമ്യഭാഷാശാസ്ത്ര (Comparative philology) പഠനങ്ങളുടെ പശ്ചാത്തലത്തിലാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ പുരാവൃത്ത സിദ്ധാന്തങ്ങൾ രൂപപ്പെട്ടത്. 1856ൽ എഴുതിയ താരതമ്യാത്മക പുരാവൃത്ത പഠനം (Comparative mythology) പുരാവൃത്ത പഠനത്തിൽ ഏറെ ചർച്ച ചെയ്യപ്പെട്ട ഒരു കൃതിയാണ്.

പുരാവൃത്തങ്ങൾ ഭാഷയുടെ രോഗമാണെന്ന നിരീക്ഷണം മുള്ളർ നടത്തുന്നുണ്ട്. പ്രാചീന ജനത പ്രതീകാത്മകമായി ഉപയോഗിച്ചുവന്ന ഭാഷയും ബിംബങ്ങളും പിന്നീട് വ്യത്യസ്ത സാഹചര്യ ങ്ങളിൽ വിഭിന്ന അർത്ഥമാനങ്ങളിൽ വ്യാഖ്യാനിക്കപ്പെട്ടതു മൂലമാണ് പുരാവൃത്തങ്ങളുണ്ടായതെ ന്ന് അദ്ദേഹം നിരീക്ഷിച്ചു. ഭാഷയുടെ രോഗമാണ് പുരാവൃത്തങ്ങളെന്നു വ്യവഹരിക്കാൻ ഇതാണ് മുള്ളറെ പ്രേരിപ്പിച്ചത്. മുള്ളർ എഴുതുന്നു: “Mythology is there for a disease of language, most of the…Heathen Gods are nothing but poetical names, which were gradually allowed to assume a divine personality never contemplated by their original inventors!” (Max Muller: 1880)

രണ്ട് തരത്തിലാണ് ഭാഷാരോഗം പുരാവൃത്തങ്ങളിലൂടെ പ്രകാശിതമാകുന്നതെന്ന് മുള്ളർ നിരീക്ഷിക്കുന്നു. ഒന്ന് പോളിനോമി (Polynomy). ഒരു വാക്ക് വ്യത്യസ്ത അർത്ഥമാനങ്ങളോടെ ഉപയോഗിക്കലാണിവിടെ സംഭവിക്കുന്നത്. മറ്റൊന്ന് ഹോമോണിമിയാണ് (Homonymy). ഇവിടെ ഒരു ആശയം(Idea) വിഭിന്ന വാക്കുകളിലൂടെ സംയോജിക്കപ്പെടുകയാണ്. ഉദാഹരണ ത്തിന് സർവ്വവ്യാപിയായ ഈശ്വരസത്തയെ സൂര്യൻ, വായു, ആകാശം, നക്ഷത്രം, പ്രഭാതം, പ്രകാശം തുടങ്ങിയ ഭിന്ന ബിംബങ്ങളിലൂടെ പുരാവൃത്തങ്ങൾ സാക്ഷാത്കരിക്കുന്നു. മാക്സ് മുള്ളറുടെ പുരാവൃത്ത സിദ്ധാന്തങ്ങളുടെ കൂട്ടത്തിൽ വരുന്ന ഒരു പ്രധാന ആശയമാണ് സൗര പുരാവൃത്ത സിദ്ധാന്തം (Solar Theory)

സൗരപുരാവൃത്ത സിദ്ധാന്തം

ആകാശഗോളങ്ങളുടെ വിസ്മയനീയമായ ഗതിക്രമങ്ങൾ ആദിമ മനുഷ്യരിലുണ്ടാക്കിയ

ഭാവസംത്രാസങ്ങളിൽ നിന്നാണ് പുരാവൃത്തങ്ങൾ ഉണ്ടാകുന്നതെന്നാണ് ഇത് സിദ്ധാന്തിക്കുന്നത്. സൂര്യചന്ദ്രാദി നക്ഷത്ര ജാലങ്ങളെ കുറിച്ച് ലോകമെമ്പാടും സമാനസ്വഭാവമുള്ള പുരാവൃത്തങ്ങൾ നിലകൊള്ളുന്നത് ഇത്തരമൊരു നിരീക്ഷണത്തിന്റെ സാംഗത്യം വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. കാലിഫോർണിയയിലെ പ്രാചീന വർഗ്ഗക്കാർക്കിടയിൽ പ്രചാരത്തിലുള്ള ഒരു സൗരപുരാവൃത്തം ആൻഡ്രൂലാങ് ഉദ്ധരിച്ചിട്ടുള്ളത് ഉദാഹരണമായെടുക്കാം (Andrew Lang: 1993) . ഈ പുരാവൃത്തത്തിൽ സൂര്യചന്ദ്രന്മാർ ഭാര്യഭർത്താക്കന്മാർ ആണ്. അവരുടെ മക്കളാണ് നക്ഷത്രജാലങ്ങൾ. സൂര്യൻ വിശക്കുമ്പോഴൊക്കെ മക്കളെ പിടിച്ചു തിന്നും. അതുകൊണ്ട് നക്ഷത്രങ്ങൾ സൂര്യന്റെ വഴികൾ നിന്നൊഴിഞ്ഞുനിൽക്കും. സൂര്യന്റെ പകൽ യാത്രയ്ക്കിടയിൽ നക്ഷത്രങ്ങളെ കാണാത്തത് അതുകൊണ്ടാണ്. സൂര്യൻ മറഞ്ഞു കഴിയുമ്പോൾ നക്ഷത്രക്കുഞ്ഞുങ്ങൾ ആർത്തുല്ലസിച്ച് പ്രത്യക്ഷപ്പെടുകയും ചെയ്യും. മാനുഷികമായ അനുഭവ പരിസരങ്ങളുടെയും യുക്തിബോധത്തിന്റെയും അടിസ്ഥാനത്തിൽ ആകാശവെളിച്ചങ്ങളെ വിശദീകരിക്കുന്ന ഇതിന് സമാനമായ പുരാവൃത്തങ്ങൾ ലോകമെമ്പാടുമുണ്ട്.

ബ്രോണിസ്ലോവ് മലിനോവ്സ്കിയുടെ പഠനങ്ങളും പുരാവൃത്ത പഠനത്തിൽ ഏറെ പ്രസക്തങ്ങളാണ്. മിത്തുകൾക്ക് പ്രാകൃത സമൂഹത്തിലുണ്ടായിരുന്ന സ്ഥാനത്തെയും സ്വാധീനത്തെയും കുറിച്ച് മലിനോവ്സ്കി പരാമർശിക്കുന്നുണ്ട്. ഭൂത വർത്തമാനകാലങ്ങളെ കൂട്ടിയിണക്കുന്ന കണ്ണിയായാണ് അദ്ദേഹം പുരാവൃത്തങ്ങളെ കണക്കാക്കുന്നത്. “The Myth in a Primitive Society that is in its original living form is not a mere tale told but a reality lived… It was the recognition of the link between past and present established by myth in daily life” (Quote, Andrew Lotterrell: 1979)

ആൻഡ്രൂലാങ്

താരതമ്യാത്മകമായ നരവംശ വിജ്ഞാനീയത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ പുരാവൃത്തങ്ങളെ വ്യാഖ്യാനിച്ചവരിൽ പ്രമുഖനാണ് ആൻഡ്രൂലാങ്. 1887ലാണ് ആൻഡ്രൂലാങ് മിത്ത്: അനുഷ്ഠാനവും മതവുമെന്ന (Myth: Ritual and Religion) ഗ്രന്ഥം പ്രസിദ്ധീകരിച്ചത്. എല്ലാ മതങ്ങളും അനുഷ്ഠാനങ്ങളും പുരാവൃത്തങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നുവെന്ന് അദ്ദേഹം സമർത്ഥിക്കുന്നുണ്ട്. യുക്തിയുടെയും അയുക്തിയുടെയും രണ്ട് അംശങ്ങൾ കൊണ്ട് സംതുലിതമാക്കപ്പെടുന്ന ആഖ്യാനരൂപമാണ് പുരാവൃത്തങ്ങൾക്കുള്ളത്. അയുക്തികമായതിനെ യുക്തിപരമായി വിശദമാക്കാനുള്ള ശ്രമഫലമായിട്ടാണ് ആ സംതുലനം പുരാവൃത്തങ്ങൾ സാധിക്കുന്നത്. എന്നാൽ പരിഷ്കൃതമതങ്ങൾ ഗോത്രാരാധനാക്രമങ്ങളെ അബദ്ധമെന്നും പ്രാകൃതമെന്നും അപഹസിക്കുന്നതിന്റെ വൈരുദ്ധ്യം ലാങ് ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നുണ്ട്.

ആൻഡ്രൂലാങിനെ കൂടാതെ ഹീബ്രു അനുഷ്ഠാനങ്ങളെ മുൻനിർത്തി പഠനം നിർവഹിച്ച സ്പെൻസർ (Spencer) പുരാവൃത്തത്തിലെ അയുക്തികാംശങ്ങളെക്കുറിച്ച് പഠനം നടത്തിയ ഫ്രഞ്ച് പണ്ഡിതൻ ഫൊണ്ടെനെൽ (Fontenelle) , ഡി ബ്രോസസ്സ് (De Brossess) തുടങ്ങിയവരും നരവംശ വിജ്ഞാനീയ സിദ്ധാന്തങ്ങളുടെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ പുരാവൃത്തപഠനം നിർവഹിച്ചവരാണ്.

ജെ.ജി. ഫ്രേസർ

ആചാരനുഷ്ഠാനങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് ലോകമെമ്പാടുമുള്ള മിത്തുകളെയും വിശ്വാസങ്ങളെയും താരതമ്യാത്മക വിശകലനത്തിനും പഠനത്തിനും വിധേയമാ ക്കിയവരിൽ പ്രമുഖനാണ് സർ

ജെയിംസ് ജോർജ് ഫ്രേസർ. ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ബൗദ്ധികതലങ്ങളെ കാര്യമായി സ്വാധീനിച്ച കൃതികളിലൊന്നാണ് ഫ്രേസറുടെ “ദി ഗോൾഡൻ ബോ” (The Golden Bough). വിചിത്രമെന്നു തോന്നിപ്പിക്കുന്ന നാനാതരം പ്രാകൃതാനുഷ്ഠാനങ്ങളെയും അവയ്ക്കു പിന്നിലുള്ള പ്രാഗ്ജനതയുടെ മാനസിക വ്യാപാരങ്ങളെയും സാമൂഹിക ശാസ്ത്രജ്ഞന്റെ ദൃഷ്ടിയിലൂടെ വിലയിരുത്തുന്ന ഒരു ഗ്രന്ഥമാണിത്. വൃക്ഷാരാധനാരീതികൾ, മന്ത്രവാദം,ഉർവ്വരാരാധനാരീതികൾ, ഭൂമിപൂജ, ബാധോച്ചാടനകർമ്മങ്ങൾ (Expulsion of Evils) സൂര്യചന്ദ്രന്മാർ, മഴ,കാറ്റ് തുടങ്ങിയ പ്രകൃതിപ്രതിഭാസങ്ങളിലുള്ള വിശ്വാസങ്ങൾ, വിലക്കു വ്യവസ്ഥകൾ (taboos) അഗ്നിനൃത്തങ്ങൾ (fire festivals) തുടങ്ങിയ മൈത്തികാനുഷ്ഠാനങ്ങളാണ് ഫ്രേസർ പ്രധാനമായും പഠന വിധേയമാക്കിയിട്ടുള്ളത്. ഇത്തരം വിഷയങ്ങൾക്കുള്ള സാർവലൗകികമാനം അദ്ദേഹം കണ്ടെത്തുന്നുണ്ട്. ഉദാഹരണത്തിന് അഗ്നിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടുള്ള ഉത്സവാഘോഷങ്ങൾക്ക് സാർവ്വ കാലികവും സാർവലൗകികവുമായ പ്രസക്തിയുണ്ടെന്ന് ഫ്രേസർ നിരീക്ഷിക്കുന്നു.

അഗ്നിയെ ശുദ്ധീകരണത്തിന്റെയും (purificatory) നശീകരണത്തിന്റെയും (destructive power) ശക്തി വിശേഷമായി കരുതി വന്ന അടിസ്ഥാന വാസനകളുടെ തുടർച്ചകളാണ് ഇത്തരം അഗ്നി ആഘോഷങ്ങൾക്ക് പിന്നിലുള്ളത്. കൽവിളക്കുകളിൽ തിരിതെളിച്ചും മെഴുകുതിരികൾ കൊളുത്തിയും വിവിധ രീതികളിൽ അഗ്നിയോടുള്ള ഉപാസന നമ്മുടെ മത സങ്കൽപ്പങ്ങൾ ഇന്നും തുടർന്നു വരുന്നുണ്ട്. ഉത്സവാഘോഷങ്ങളിലെല്ലാം സാർവ്വത്രികമായി ഉപയോഗിക്കുന്ന ആധുനിക വൈദ്യുതാലങ്കാര ദീപവിതാനങ്ങളൊക്കെ ഈ അഗ്നിവെളിച്ച കാഴ്ചപ്പാടുകളുടെ ഒരു വിപുലനമായി (extension) വിലയിരുത്താൻ കഴിയും. പന്തം കൊളുത്തി പ്രകടനങ്ങളിൽ അഗ്നിശക്തിയുടെ സംഘാവബോധവും കരുത്തുമാണ് സത്യത്തിൽ പ്രകടമാകുന്നത്. പ്രപഞ്ചത്തെ വ്യാഖ്യാനിക്കുന്ന അപക്വതന സമീപനങ്ങളെന്ന നിലയിൽ മതവും മന്ത്രവും ശാസ്ത്രവും ഒരേ ധർമ്മമാണ് നിർവ്വഹിക്കുന്നതെന്ന് ഫ്രേസർ കരുതുന്നുണ്ട്. പ്രാചീനമിത്തുകളിലെ സ്വപ്നങ്ങൾ പലതും ശാസ്ത്രലോകം പിന്നീട് യാഥാർത്ഥ്യമാക്കിയത് പോലെ നവീന ചിന്താലോകം ഇനിയും പല അത്ഭുതങ്ങളും സൃഷ്ടിക്കുമെന്ന നിഗമനത്തിലാണ് ഫ്രേസർ എത്തിയിട്ടുള്ളത്.

ആധുനിക സമീപനങ്ങൾ മിർഷ്യ ഏലിയഡ് (Mircea Eliade)

പുരാവൃത്തങ്ങളെ ഇതര സാമൂഹിക വിഷയങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തി താരതമ്യാത്മക പഠനം നിർവ്വഹിച്ച ആധുനികരിൽ പ്രമുഖനാണ് മിർഷ്യ ഏലിയഡ് (Mircea Eliade). മിത്തുകളെ പ്രതീകാത്മക പ്രതിനിധാനങ്ങളായാണ് (Symbolic representation) മിർഷ്യ കാണുന്നത്. മാനുഷികമായ പരിമിതികളെ അതിലംഘിച്ച് സ്വപ്നലോകങ്ങളെ സാക്ഷാത്ക്കരിക്കാനാണ് മിത്തുകൾ ശ്രമിക്കുന്നത്. പ്രപഞ്ചനിഗൂഢതകളിലും അപരിമേയതകളിലും അഭിരമിക്കാനുള്ള മനുഷ്യവാസനകളുടെ പൂരണമാണ് പുരാവൃത്തങ്ങൾ. നൈസർഗ്ഗികമായ ഒരു സർഗ്ഗാത്മക വ്യാപാരത്തിന്റെ പ്രതിഫലനമാണവ. അതുകൊണ്ട് പുരാവൃത്തങ്ങളെ നിരക്ഷര സമൂഹത്തിന്റെ ഭാവനവ്യാപാരങ്ങളായി മാത്രമല്ല മിർഷ്യ വിലയിരുത്തുന്നത്. ഏതുകാലത്തും മനുഷ്യനെ നിഴൽപോലെ പുരാവൃത്തഭാവനകൾ പ്രചോദിപ്പിക്കുക തന്നെ ചെയ്യുമെന്ന് പറയുന്ന മിർഷ്യ, മിത്തുകളെ കൂടാതെ മനുഷ്യന് നിലനിൽക്കാൻ തന്നെ കഴിയില്ലെന്നാണ് നിരീക്ഷിക്കുന്നത്.

ആത്യന്തിക സത്യങ്ങളെയും യാഥാർഥ്യങ്ങളെയുംപറ്റിയുള്ള സമഷ്ടി ചേതസ്സിന്റെ വ്യാഖ്യാനങ്ങളാണ് മിത്തുകളെന്നും പ്രപഞ്ചനിഗൂഢതകൾ ഒരു പ്രഹേളികയായി തുടരുന്ന കാലത്തോളം മിത്തുകൾ ഉണ്ടായി കൊണ്ടേയിരിക്കുമെന്നുള്ള മിർഷ്യയുടെ നിരീക്ഷണം പുരാവൃത്തങ്ങളുടെ സാർവ്വകാലിക പ്രസക്തിയും പ്രാധാന്യവുമാണ് വെളിപ്പെടുത്തുന്നത്.

ഗ്രന്ഥസൂചി

Andrew Lang, 1993. Myth Ritual and Religion, Aryan Books International Indian Reprint. Delhi.

Carl Jung, 1969, On the nature of Psyche, Trans, by R.F.C. Hull, Routledge, UK.

Carl Jung, 1992. Psychology and Religion, 2nd edition, Yale University Press, USA.

Levi Strauss, 1955. The Structural study of Myth, Essay in structural Anthropology, Penguin Books, Translation, USA.

Levi Strauss, 1963. Structural Anthropology, Basic Books, USA.

Roland Barthes quote:2003, Graham Allen, Routledge Publication, UK.

Alan Dundes, 1964, Morphology of North American Indian Folktales; Folklore fellows communications, Helsinki.

Pamela Milne, 1988, Vladimir Prop and the study of Structure in Hebrew Biblical Narrative, Almond Press, USA

Heda Jason, 1965, Types of Jewish – Oriental oral tales, Fabula.USA

Max Muller, 1880. Lectures on the science of Language 6th edition, London

Andrew Lotterrell, 1979. The Meaning of Myth, Oxford University Press, New York.

വിദ്യാസാഗർ കെ. 1998. അനുഷ്ഠാനം പുരാവൃത്തം പൊരുൾ , ഫോക്‌ലോർ ഫെല്ലോസ് ഓഫ് മലബാർ, പയ്യന്നൂർ

നമ്പ്യാർ എ. കെ. 2002. ലേഖനം,ഫോക്‌ലോർ പ്രബന്ധങ്ങൾ, ഫോക്‌ലോർ അക്കാദമി പ്രസിദ്ധീകരണം, കണ്ണൂർ

ഡോ. എം.ഐ. പുന്നൂസ്

കോട്ടയം ജില്ലയിൽ മീനടം സ്വദേശി. ആലുവ യു. സി. കോളേജ് ബർസാറും മലയാളം അസ്സോസിയറ്റ് പ്രൊഫസറുമാണ്. മഹാത്മാഗാന്ധി സർവ്വകലാശാലയിൽ ഗവേഷണ മാർഗദർശിയും യു.ജി. ബോർഡ് ഓഫ് സ്റ്റഡീസ് അംഗവുമാണ്. ക്രിസ്തീയ വാമൊഴി ഗാനങ്ങൾ, തായ്‌വാൻ ഓർമ്മക്കുറിപ്പുകൾ എന്നീ പുസ്തകങ്ങൾ പ്രസിദ്ധീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്. വംശീയത : വിചാരവും വീക്ഷണവും, ദൃശ്യഹർഷം, ഹരിത ജീവിതം, സംസ്കാരപഠനം: സിദ്ധാന്തവും പ്രയോഗവും എന്നീ കൃതികൾ എഡിറ്റ് ചെയ്തിട്ടുണ്ട്.

ബെട്ടക്കുറുബരുടെ പുരാവൃത്തങ്ങളും കലകളും; ഗോത്രജീവിതത്തിന്റെ വ്യതിരിക്തത

ഡോ.ഇന്ദു മേനോൻ

ലെക്ചറർ, നരവംശശാസ്ത്ര ഗവേഷണ കേന്ദ്രം

താക്കോൽ വാക്കുകൾ: കൈവേലകൾ, പുരാവൃത്തങ്ങൾ, കാട് കെട്ടുള്ള

മൺപാത്ര നിർമ്മാണം, മരപ്പണി, ലോഹപ്പണികൾ, കല്ലുപണി, നിർമ്മാണപ്പണി, കൊട്ടപ്പണി, നെയ്ത്തുപണി, ചുണ്ണാമ്പു നീറ്റൽ, ക്ഷുരകവൃത്തി എന്നിങ്ങനെയുള്ള നിരവധി കൈവേലകൾ സ്വന്തമായുള്ള ഗോത്രവിഭാഗമാണ് ബെട്ടക്കുറുബർ. നീലഗിരിയ്ക്കു ചുറ്റുമായി കർണ്ണാടക, കേരള, തമിഴ്നാട് എന്നിങ്ങനെ മൂന്നു സംസ്ഥാനങ്ങളിലായി വ്യാപിച്ചു കൊണ്ട് ബെട്ടക്കുറുമൻ, വെട്ടക്കുറുമൻ, ഊരാളി, ഊരാളിക്കുറുമൻ, ബെട്ടക്കുറുമ്പൻ, ബെട്ടകുറുബറു, ബെട്ട്ർബറ് വിവിധങ്ങളായ പേരുകളിൽ ഈ ഗോത്രം അറിയപ്പെട്ടു. 2002-ലെ ഭരണഘടനാ ഭേദഗതിവരുന്നതുവരെ ഗോത്രപട്ടികയിൽ കുറുമൻ എന്ന ഒറ്റപ്പേരിൽ മുള്ളുക്കുറുമനും ബെട്ടക്കുറുമനും ഒന്നിച്ചാണ് ഉൾപ്പെട്ടിരുന്നത്. പല സെൻസസ്സുകളിലും ഇടുക്കിയിലെ ഊരാളി ഗോത്രവുമായിച്ചേർത്തുകൊണ്ട് തെറ്റായ രീതിയിൽ ജനസംഖ്യ കണക്കാക്കി. ഇതെല്ലാം ഗോത്രത്തിന്റെ വികസനപ്രക്രിയയെ ബാധിച്ച സംഗതികളായിരുന്നു.

"1703 കുടുംബങ്ങളിലായി 6482 പേരാണ് കേരളത്തിൽ ഉള്ളത്. ഇതിൽ 3193 ആണുങ്ങളും 3289 പെണ്ണുങ്ങളുമുണ്ട്. 1000 പുരുഷനു 1030 സ്ത്രീയെന്നതാണ് സ്ത്രീ-പുരുഷാനുപാതം."

വിട്ടം, വിടരി, വിണ്ടു എന്ന വാക്കിൽ നിന്നുണ്ടായതാണ് ബെട്ട, ബൊട്ട എന്ന വാക്ക്. അതിന്റെ അർത്ഥം കുന്ന് എന്നാണ്. കുന്നിലെ കുറുമർ എന്നതാണ് ബെട്ടക്കുറുമ എന്ന നാമത്തിന്റെ നിരുക്തി. ഗോത്രത്തിന്റെ സമുദായോത്പത്തിയെപ്പറ്റിയും ധാരാളം കഥകൾ പ്രചരിക്കുന്നുണ്ട്. പ്രാദേശികമായ വ്യതിയാനങ്ങളോടെ ഓരോ ബെട്ടക്കുറുബ സമുദായക്കാരനും തങ്ങളുടെ വംശോത്പത്തി കഥ പറയുന്നു. ജനനം മുതൽ മരണം വരെ ഗോത്രകഥാധിഷ്ഠിതമാണു ബെട്ടക്കുറുബരുടെ കാര്യങ്ങൾ. ഊരാളിയായതെങ്ങനെ? ഉയിരെടുത്തതെങ്ങനെ? തുടങ്ങിയ ചോദ്യങ്ങളുമായി വ്യത്യസ്തപുരാവൃത്തങ്ങൾ അവർക്കിടയിൽ പ്രചരിച്ചു.

വേടരാജാക്കന്മാരുടെ പിന്മുറക്കാരായ ചിലർ ഒരു യുദ്ധത്തിൽ പരാജിതരായി രാജത്വം നഷ്ടപ്പെട്ടു സാധാരണ മനുഷ്യരായി മാറി. ജീവിതവൃത്തിയ്ക്കായി കൈവേലകൾ പഠിച്ച് വിദഗ്ധരായി,

ഊരിന്റെ എല്ലാ ആവശ്യങ്ങളും നിറവേറ്റുന്നവരായി മാറി. പതിയെ ഊരിനെ ആളുവാനാരംഭിച്ച് ഊരാളികളായി മാറി. എന്നാൽ മറ്റൊരു കൂട്ടർ പറയുന്നത്, മുള്ളുക്കുറുമന്റെ അമ്മദൈവമായ മുത്ത്യശ്ശ്യമ്മയുടെ ഭൂമിയിലെ ഊരായ്മക്കാരായതിനാലത്രെ ഇവർ ഊരാളിക്കുറുമരായത് എന്നാണ്.

മറ്റൊരു കഥ പഴശ്ശിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതാണ്. പഴശ്ശിയുടെ വയനാടൻ ജീവിതത്തിൽ യുദ്ധത്തിനായ് സഹായിച്ച കുറിച്യ, കുറുമ പോരാളികൾക്ക് ആവശ്യമായ ആയുധങ്ങളെല്ലാം -- ശൂലം, കുന്തം, കുറിച്യക്കത്തി, മൊട്ടമ്പ്, കത്തിയമ്പ്, വില്ല് ഒക്കെ-- ബെട്ടക്കുറുമരാണ് ഉണ്ടാക്കി നൽകിയിരുന്നത്. ആയിടയ്ക്കാണ് അതിസുന്ദരനായ ബെട്ടക്കുറുമനുമായി പയ്ച്ചിയുടെ മകളായ രാജകുമാരി പ്രേമത്തിലായത്. കോപിഷ്ഠനായ പഴശ്ശി ആ യുവാവിനെ നിർദ്ദാക്ഷിണ്യം കൊന്ന് മറ്റ് ബെട്ടക്കുറുമരെ നാടു കടത്തി. പോകെപ്പോകെ രാജ്യത്ത് ആയുധങ്ങളും കലങ്ങളും മരയുരുപ്പടികളും ഇല്ലാതായി. നാട്ടുകാരും യോദ്ധാക്കളും ഒരുപോലെ പ്രശ്നത്തിലായി. ഒടുവിൽ പഴശ്ശി തന്നെ നേരിട്ടുപോയി പാലായനം ചെയ്ത ബെട്ടക്കുറുമരെ തിരികെ കൊണ്ടുവന്ന് ഊരിൽ സ്ഥലവും സ്ഥാനവും കൊടുത്തു. ഊരിനെ ആള്ന്ന അവർ പിന്നീട് ഊരാളികളായി. നെർദ്ദിബൊട്ടു അഥവാ നീലഗിരിയിലാണ് മനുഷ്യരുടെ ആദിഗോത്രങ്ങളായ ബൊട്ട്കുറുമർ ഉണ്ടായതെന്ന് അവരുടെ ഉത്പത്തി പുരാവൃത്തം പറയുന്നു.

കൂട്ടമായി മാത്രമേ ബെട്ടക്കുറുമർ താമസിയ്ക്കാറുള്ളു. മൊദ്കീറെ എന്നാണീ സങ്കേതം അറിയപ്പെടുന്നത്. ചിലരിതിനെ പാടിയെന്നും ഹാടിയെന്നും വിളിയ്ക്കുന്നു. ഒറ്റവീടുകൾ കീരെയെന്നാണ് അറിയപ്പെടുന്നത് കുഞ്ഞിക്കുടിലുകളാകട്ടെ കുട്ള് എന്നറിയപ്പെടുന്നു. കരകൗശലചാതുരിയും കൈവേലമിടുക്കും വീടുകളുടെ നിർമ്മിതിയിലും കാണാം. പൂർവ്വികാത്മാക്കളുടെ ആവാസസ്ഥാനമായ അമ്പാള ഗോത്രനിർമ്മിതിയുടെ സങ്കീർണ്ണതയും മനോഹാരിതയും വിളിച്ചോതുന്നവയാണ് .

ബെട്ടക്കുറുമരുടെ കലാപാരമ്പര്യം

ജീവിതവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട എല്ലാ സംഗതികളിലും പരിപൂർണ്ണത ആഗ്രഹിക്കുന്നവരാണ്. സൂക്ഷ്മതയും സൗന്ദര്യവും ഒത്തുചേർന്ന കൈവേലകളും കരകൗശലങ്ങളും ചിത്രചാതുരികളും ബെട്ടക്കുറുമരെ മറ്റു ഗോത്രങ്ങളിൽ നിന്നും വിഭിന്നമാക്കുന്നു. സൗന്ദര്യാത്മകതയോടുള്ള ഈ ജൈവികക്കൂറ് അവരുടെ നൃത്തത്തിലും വരമൊഴികളിലും സംഗീതത്തിലും കാണാൻ കഴിയും. മൃഗാനുകരണകലകളും വൃത്താകൃതിയിൽ നിന്നുള്ള സംഘമായുള്ള ആഹ്ലാദ നൃത്തങ്ങളും അനുഷ്ഠാന നൃത്തങ്ങളും കാർഷിക നൃത്തങ്ങളും ഇവർക്കിടയിൽ ഉണ്ട്. ദവ്ളാട്ട, പിത്ത്രാട്ട, തോന്റിയാട്ടാ, ഉശ്ശാട്ടാ, അൾക്കാട്ടാ, ഓൾഗ്ഗാട്ടാ, ക്യേം കഥാട്ടാ, മൂംകദെ, കളാൾ ഗെതിയ്, തുക്കാട്ട, കൊഞ്ജാട്ടെ, അയ്ലാട്ടെ തുടങ്ങിയവയാണ് പ്രധാനപ്പെട്ട കലാരൂപങ്ങൾ.

ദവ്ളാട്ടാ

ദവ്ളാട്ടാ എന്നാൽ ചർമ്മ വാദ്യോപകരണമായ ദവ്ൾ/ദൗൾ കൊട്ടി ക്കൊണ്ട് പുരുഷന്മാർ മാത്രം ചേർന്ന് വട്ടത്തിൽ കളിക്കുന്ന കളിയാണ്. ദവ്ളിന്റെ താളത്തിനൊപ്പിച്ച് കളാൾ വായിക്കുന്നു. കളാളിന്റെ സംഗീതത്തിൽ മുഴുകി കൈകളുയർത്തി വട്ടത്തിൽ കളിക്കുന്നു. പാട്ടുകൾ ഇല്ല. ഉപകരണസംഗീതം മാത്രം. കാലുകളിൽ കെട്ടിയ മണികളുടെ ഒച്ചയും കളാളിന്റെ ശബ്ദവും ദവ്ളിന്റെ താളവും ടംടി കൊട്ടും ചേരുമ്പോൾ കീറെയിലെ ഓരോ പുരുഷനും ആട്ടമാടിപ്പോവുന്നു. എത്രപേർക്ക് വേണമെങ്കിലും എത്ര സമയം വേണമെങ്കിലും കളിയ്ക്കാം. ഇഷ്ടമുള്ളപ്പോൾ നിർത്താം. ഇത് കളിയുടെ ഘടനയേയോ ഭംഗിയേയോ ഇല്ലാതാക്കുന്നില്ല. കളത്തിന്റെ മധ്യത്തിൽ കൊട്കളാൽ വായിച്ചു കൊണ്ടും ദവ്ളു കൊട്ടിക്കൊണ്ടും കിജെയെന്ന ചിലങ്കയുപയോഗിച്ചു കൊണ്ടും നൃത്തം

പലതാളത്തിൽ ആടുന്നു. ദവ്ളാണ് നൃത്തത്തിന്റെ താളവും വേഗവും തീരുമാനിയ്ക്കുക. പുലരും വരെ മാറി മാറി ആളുകൾ നൃത്തം ചവിട്ടിക്കൊണ്ടേയിരിയ്ക്കുന്നു. ദവ്ളിനു കാളാളിനും കിജെയ്ക്കും ടംടിയ്ക്കും വിശ്രമമില്ല.

ഉശ്ശാട്ടാ/ഉച്ചാറാട്ടാ

ദവ്ളാട്ട തന്നെയാണ് ഉശ്ശാട്ടാ. ഉച്ചാറിനു കളിയ്ക്കുന്നതിനാൽ ഉശ്ശാട്ടാ എന്ന പേരു വന്നു. കളി നയിക്കുന്നത് കൊട്ടുവാദ്യമായി ദവ്ൾ തന്നെയാണ്. കുംഭമാസം ഒന്നിനാണ് ഉച്ചാർ/ ഉച്ചാൽ/ ഉച്ചാറൽ. ഇതൊരു കൊയ്ത്തുത്സവമാണ്. ഒക്കൽക്കളം വിശുദ്ധമാക്കി മുള്ളുകേറ്റി ഋതുമതിയായ നെൽക്കതിരിനെ മേട്ടിയിൽ പ്രാർത്ഥനാപൂർവ്വം വെച്ചു മടങ്ങുന്നു. ഋതുമതിയെ അപരിചിതർ കാണാൻ പാടില്ല. രജസ്വലയായ നെല്ലിനെയുമതെ. ഒരു കർഷകനും ഒക്കൽക്കളത്തിലേയ്ക്കു പിന്നെ പ്രവേശിയ്ക്കില്ല. മുള്ളു വെച്ച് മടങ്ങുന്നു. ആ ദിവസങ്ങളിലാണ് ഉശ്ശാട്ടാ ഗംഭീരമാവുന്നത്. പാക്കം മുള്ളുക്കുറുമ കുടിയിലെ ഉച്ചാറിനാണ് ആചാരപരമായ ഉച്ചാറാട്ട ഉള്ളത്. ചേകാടി, ചാലിഗദ്ധ, മണിക്കോട്, നെയ്ക്കുപ്പ ഇല്ലിയമ്പം, മേട്ടിക്കല്ല് സങ്കേതങ്ങളിൽ നിന്നും ബെട്ടക്കുറുമർ കളാൾ വായിച്ചും ദവ്ളു കൊട്ടിയും നൃത്താമാടി വരുന്നു. മുള്ളുക്കുറുമൻ തപ്പയെന്ന വാദ്യോപകരണം കൊട്ടുന്നു.

അട്കളാളാണ് ഇവിടെ വായിക്കുക. പുല്ലാങ്കുഴൽ രൂപിയായ അട്കളാളിന്റെ സംഗീതമാണ് പ്രധാനം. നാദസ്വരരൂപിയായ കൊട്കളാൾ വായിക്കുന്നത് നിന്ദാകരമായി കണക്കാക്കുന്നു. കളാളിന്റെ ഒച്ച കേൾക്കെ പാക്കത്തെയും ബെട്ടക്കുറുബരെക്കാണാൻ തീയുമായി താഴേക്കുടിയിൽ നിന്നും ഓടി വരുന്നു. അനുഗ്രാഹാശിസ്സുകളോടെ തീക്കൊള്ളി അവർക്ക് സമ്മാനിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് തീക്കുണ്ടം കത്തിച്ച് ഉശ്ശാട്ടായാരംഭിക്കുകയാണ്. അടുത്ത ദിവസം വൈകുന്നേരം വരെ നീണ്ടുനില്ക്കുന്ന നൃത്തമാണിത്. ഉശ്ശാട്ടാക്കാർ ക്ഷീണിക്കുമ്പോൾ മുള്ളുക്കുറുമർ കയറി വരും. തപ്പക്കളിയും ചവിട്ടുകളിയും കമ്പുകളിയുമായി അവർ കളത്തിലുണ്ടാകും. ഉച്ചാറിനു ആചാര ഭക്ഷണമായി മുടച്ചോറും കെൽപ്പട്ടും ബെല്ലിയും കിട്ടും.

പിത്ത്രാട്ടാ/പിത്റാട്ടാ

കാർഷികോത്സവമായ പിത്റി അഥവാ പുത്തരിയോടനുബന്ധിച്ച് നടക്കുന്ന നൃത്തമാണ് പിത്റാട്ടാ. തുലാം പത്തിനു രാവിലെ പുത്തൻ കതിരു വീട്ടിൽ കേറ്റുന്നു. കുളിയൻ ദൈവത്തിനു പുത്തൻ കോളു കൊടുക്കുന്നു. പ്രത്യേക നേർച്ചയോടെ ചോറു വെയ്ക്കുന്നു. ഈ ചോറ് പിത്റി നിച്ച് എന്നാണറിയപ്പെടുന്നത്. ശേഷം ദവ്ളും കളാളും കിജെയും ടംടിയും ചേർന്ന് നഗമൻച്ചനെയും നങ്കളക്കനെയും പിതിറാട്ട ആടിയ്ക്കുന്നു. വട്ടത്തിൽ സ്വയം കറങ്ങിയും തുള്ളിയും കൈകൾ മേൽപ്പോട്ടുയർത്തി ഭ്രമണം ചെയ്യുന്ന ദവ്ളാട്ടയുടെ അതേ ശൈലി തന്നെയാണിത്. തോന്റിയാട്ടാ, ബൊളൂആട്ട, ത്തുക്കാട്ട, അയ്ലാട്ടാ എന്നിങ്ങനെ ഇതേ നൃത്തം പല സന്ദർഭത്തിൽ കളിയ്ക്കുമ്പോൾ പേരുകൾ മാറുന്നു. തോന്റി കൃഷിയിൽ കൊയ്ത്തു കഴിഞ്ഞശേഷം നൃത്തമാടുമ്പോളത് തോന്റിയാട്ടയാകുന്നു.

ക്യേം കഥാട്ടാ

കഥെ എന്നാൽ ബെട്ടക്കുറുമ ഭാഷയിൽ പാട്ട് എന്നാണർത്ഥം. ക്യേംകഥെ നൃത്തം ആടുന്നത് സ്ത്രീകളാണ്. സ്ത്രീകൾ തന്നെ പാടി സ്ത്രീകൾ തന്നെ നൃത്തം ചെയ്യുന്നു. കൈകൊട്ടിക്കളി പോലെ തന്നെ വട്ടത്തിൽ നിന്നു പരമ്പരാഗത വസ്ത്രങ്ങളണിഞ്ഞ് വട്ടത്തിൽ കളിയ്ക്കുന്നു. ഉറക്കെ ബെട്ടക്കുറുബ ഭാഷയിൽ പല പാട്ടുകളും പാടുന്നു. എത്ര പേർക്കു വേണമെങ്കിലും ഇത് കളിയ്ക്കാം. നിത്യജീവിത സംഭവങ്ങളോ പ്രകൃതിയുടെ ഭംഗിയോ കുടുംബ പ്രശ്നമോ എന്തു വേണമെങ്കിലുമാകാം പാട്ടിന്റെ

പ്രമേയം. അമ്പാള്ലയിൽ കൂട്ടം കൂടിയിരുന്ന വർത്തമാനം പറഞ്ഞും കളാളൂത്ത് കേട്ടും കഥകൾ പറഞ്ഞും ക്യേം കഥ നൃത്ത ചുവടുകൾ വെച്ചും കൈകൊട്ടിപ്പാടിയാടി പെണ്ണുങ്ങൾ സംഘജീവിതത്തെ ആഹ്ലാദകരമാക്കുന്നു.

ക്യേം കഥാ പാട്ടുകൾ 1: കാട് കെത്ത്ലയ്

കാട് കെത്ത്ലയ് നീനു ബാറേന്നങ്കാ.
നീനു ബന്തിലി മീ. കീൽ കില്ള്
തോന്റി കെത്ത്ലയ് നീനു ബാറേന്നങ്കാ
നീനു ബന്തിലി മീ. കീൽ കില്ല്
താമെ കെത്ത്ലയ് നീനു ബാറേന്നങ്കാ
നീനു ബന്തിലി മീ. കീൽ കില്ല്
നൃണെ കെത്ത്ലയ് നീനു ബാറേന്നകാ
നീനു ബന്തിലി മീ. കീൽ കില്ല്
ബത്ത കെത്ത്ലയ് നീനു ബാറേന്നങ്കാ
നീനു ബന്തിലി മീ. കീൽ കില്ല്
കാട് കോലയ് നീനു ബാറേന്നങ്കാ
നീനു ബന്തിലി മീ കീൽ കില്ല്
തോന്റി കോലയ് നീനു ബാറേന്നങ്കാ
നീനു ബന്തിലി മീ. കീൽ കില്ല്
താമെ കൊലയ് നീനു ബാറേന്നങ്കാ
നീനു ബന്തിലി മീ. കീൽ കില്ല്
നൃണെ കോലയ് നീനു ബാറേന്നങ്കാ
നീനു ബന്തിലി മീ. കീൽ കില്ല്
ബത്ത കോലയ് നീനു ബാന്നേങ്കാ
നീനു ബന്തിലി മീ. കീൽ കില്ല്

പാട്ടിന്റെ സാരാംശം

അലസരും പണിമടിയരുമായ മനുഷ്യരെ കളിയാക്കികൊണ്ടുള്ളതാണ് ഈ ക്യേം കഥ/പാട്ടിന്റെ പ്രമേയം. പുനം കൃഷിയ്ക്കായി കാടുകൊത്തിയിളക്കിയിടണം. പ്രായമേറിയ ചില മടിയന്മാർ ആ പണിയ്ക്ക് വന്നില്ല. ബെട്ടക്കുറുമത്തികൾ പരാതി രൂപത്തിൽ ഇതവതരിപ്പിക്കുന്നു. കാട് കിളച്ചിറക്കുവാനായ് നിന്നെ വിളിച്ചു. നീ വന്നില്ലല്ലോ. മുത്താറി, ചാമ, നെല്ല് ഇവ വിതയ്ക്കുവാനായ് വിളിച്ചപ്പോൾ നീ വന്നില്ലല്ലോ. അതുപോലെ ഇവയൊക്കെ കൊയ്ത്ത് എടുക്കാൻ വിളിച്ചപ്പോഴും നീ വന്നില്ലല്ലോ. മടിയരായ വ്യക്തികളെ പരസ്യമായി വിമർശിക്കുകയും കളിയാക്കി നാണം കെടുത്തുകയും ചെയ്യുന്ന രീതിയാണ് ഈ ക്യാംകഥെ. കീൽ കീല്ല് എന്നത് താളമൊപ്പിക്കുവാൻ പാടുന്ന വായ്ത്താരി ശീലുകളാണ്.

ക്യേം കഥെ 2: മണ്ണ്കല നീറ്കല

ലാലലാലേ ലലലല്ലലാ.. ലാല
മണ്ണുകല നീര്കല നൽദായ് പുരിയെ കുളേള
ലാലലാലേ ലലലാലേ.. ലല

പുട്ട്കല പൊയ്യൻ കല നൽദായ് ഹ്ണീയേ കുള്ളേ
ലാലലാലേ ലലലാലേ.. ലല
ഏക്കിർകല പൊയ്യൻ കല നൽദായ് ഹ്ണീയേ കുള്ളേ
ലാലലാലേ ലലലാലേ.. ലല
കായ്ൽ പൊണെ കർഗൊൺണ്ടെ ഉപ്പ് ഹ്ണീയെ കുള്ളെ
ലാലലാലേ ലലലാലേ.. ലല
മീൻകിക്കെ ഹനിയ്യോടെ നാ പൊൺണ്ട്ത് കുള്ളെ
ലാലലാലേ ലലലാലേ.. ലല
പായ്യൊറെ പൊയ്യൻപൊറെ നാൽദായ് ഹ്ണീയേ കുള്ളേ
ലാലലാലേ ലലലാലേ.. ലല
പാട്ടിന്റെ സാരാംശം

പുതിയ ദമ്പതിമാർ പുതിയ വീട്ടിലേയ്ക്ക് പുതിയ സാധനസാമഗ്രികൾ വാങ്ങി താമസം മാറുകയാണ് ഒക്ക്ചേരുഗ് എന്നാണിത് അറിയപ്പെടുന്നത്. ആ അവസരത്തിൽ അമ്മായിയമ്മ മരുമകളോട് സ്നേഹത്തോടെ പറയുകയാണ് ഓരോരോ സാധനങ്ങളുമായ് ചിട്ടയോടെ എടുത്തു വെയ്ക്കാൻ. ഇതിനായ് ഓരോ സാധനങ്ങളുടേയും പേർ ചൊല്ലി ഈണത്തിൽ പാടുന്നു. വളരെ സൂക്ഷ്മതയോടുകൂടി ഓരോ സാധനങ്ങളും അടുക്കി വയ്ക്കണമെന്നാണ് ഉദ്ദേശിക്കുന്നത്.

കുള്ളേ, കുള്ളീ എന്നൊക്കെ ബെട്ടക്കുറുമ ഭാഷയിൽ അമ്മായിയമ്മ മരുമകളെ വിളിക്കുന്ന പേരാണ്. മണ്ണ്കലം, വെള്ളം സൂക്ഷിക്കുന്ന കലം നന്നായ് പിടിക്കണേ കുള്ളേ. റാഗിമുദ്ദ അഥവാ പുട്ട് ഉണ്ടാക്കുന്ന പുട്ട് കലവും പുതിയതാണ്. അത് നന്നായ് എടുത്ത് വെയ്ക്കു കുള്ളേ. കറിക്കലവും പുതുപുത്തൻ തന്നെയാണ്. സൂക്ഷിച്ച് പൊട്ടാതെ അതുമെടുത്ത് വെയ്ക്കൂ. ഉപ്പിട്ടുവെയ്ക്കുവാനുള്ള മുളപാത്രം നീ സൂക്ഷിക്കണെ. മീൻ സൂക്ഷിക്കുന്ന കിക്കെ അഥവാ കൂട ഞാനാണ് നെയ്തത്. പായകെട്ട് കണ്ടോ അതും പുതിയതാണ്. നന്നായി ശ്രദ്ധയോടെ അതെടുത്ത് അതിന്റെ സ്ഥലത്തു വെയ്ക്കു കുട്ടീ.

കഥെ 3: കീരിപൊയ്മ്പേ

കീരി പൊയ്മ്പേ നാ തന്ത്താ
നങ്കളക്ക നാതന്ത് താന്ത
കിരീ മുക്ട്ട് നാ തന്ത്താ
നങ്കളക്ക നാ തന്ത് താന്ത..
ബണ്ണ ബളേ നാ തന്ത്താ
നങ്കളക്ക നാ തന്ത് താന്ത
കാൽശെങ്കെലെ നാ തന്ത്താ
നങ്കളക്ക നാ തന്ത് താന്ത
കീ മോതറാ നാ തന്ത് താ
നങ്കളക്ക നാ തന്ത് താന്ത
മണ്ടിക്ക ബുകിരീ നാ തന്ത്താ
നങ്കളക്ക നാ തന്ത് താന്ത
ബണ്ണ തികഞ്ഞെ നാ തന്ത്താ
നങ്കളക്ക നാ തന്ത് താന്ത

ബണ്ണ പാവടേ നാ തന്ത്താ
നങ്കളക്ക നാ തന്ത് താന്തു

പാട്ടിന്റെ സാരാംശം

ഇഷ്ടപ്പെട്ട പെണ്ണിനെ ചെറുക്കൻ വശത്താക്കാൻ വേണ്ടി വസ്തുങ്ങളും ആഭരണങ്ങളും വാങ്ങി കൊടുക്കുകയും അതിനെക്കുറിച്ച് വർണ്ണിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ചെറിയ വെറ്റിലസഞ്ചി ഞാൻ തന്നതല്ലോ? ഞങ്ങളുടെ അക്കൻ (ഞങ്ങളുടെ സമുദായത്തിലെ പെണ്ണേ). ഞാൻ തന്നത് തന്നെയാണ് നിന്റെ ചെറിയ മൂക്കുത്തി. ഞാൻ തന്നത്, എന്റെ പെണ്ണേ ഞാൻ തന്നത് തന്നെ. കാലിലെ കൊലുസുകൾ ഞാൻ തന്നതല്ലേ. തിളങ്ങുന്ന വളകൾ ഞാൻ തന്നതല്ലേ. അതെ ഞാൻ തന്നതുതന്നെയാണ് നീ ധരിച്ചിരിക്കുന്നത്. തലമുടിയിൽ അഴകായിരിക്കുന്ന ബുകിരിയും നീ ഉടുത്തുകെട്ടിയ നിറമുള്ള ചേലയും നിന്റെ തിളങ്ങുന്ന പാവാടയും ഞാൻ തന്നതല്ലേ. പെണ്ണ് താൻ വാങ്ങിക്കൊടുത്തവ തന്നെയാണ് ധരിച്ചിരിക്കുന്നതെന്ന് ഉറപ്പ് വരുത്തുന്നു. ഇതിലൂടെ അവൾ തന്റേതാണെന്ന് ഉറപ്പുവരുത്താനുള്ള ഒരു വ്യഗ്രതയാണ് കാണുന്നത്.

കളാൽ ഗെതിയ്

കളാൽ ഗെതിയ് നൃത്തമവതരിപ്പിക്കുക ബെട്ടക്കുറുമപുരുഷന്മാരാണ്. പുല്ലാങ്കുഴലിന്റെ താളത്തിലും ഈണത്തിലുമലിഞ്ഞു കൊണ്ട് അതിമനോഹരമായ ഗാനങ്ങൾ പാടുന്നു.. സംഘക്കാരത് ഏറ്റുപാടുന്നു. മുപ്പത് നാൽപ്പത് പേർ ചേർന്ന് ചടുലമായ ചുവടുകളോടെ നൃത്തമാടുന്നു. കമ്പളജാട്ക്കത്തെ അഥവാ കമ്പളകൃഷി/ പുനംകൃഷി നടത്തുന്ന അവസരങ്ങളിൽ കൃഷിയിറക്കുമ്പോഴും കൊയ്ത്തുവസരങ്ങളിലുമൊക്കെ കളാൽഗതിയ്യെ നടത്തുന്നു. അമ്പാള്ലയിൽ / ദൈവസ്ഥാനങ്ങളിൽ നടത്തുന്ന ചടങ്ങുകൾ , ആഘോഷങ്ങൾ, കിർമാടഗ്, കല്ല്യാണം, മൺഗ്ഗ ആട്ടൈ/ ദൈവത്തറയിലെ പൂജകൾ ഇവയ്യൊക്കെ കളാൽഗെതിയ്യ് നടത്തുക പതിവാണ്. മേഗാള്ൺനും മേഗാള്ത്തിയും വന്നെത്തിക്കഴിഞ്ഞാൽ അട്കളാൾ എന്ന വലിയ പുല്ലാങ്കുഴൽ വായിക്കുവാനാരംഭിക്കും. വലിയ മരങ്ങൾ വെട്ടിക്കൊണ്ട് വന്ന് തീയ്യിട്ടുണ്ടാക്കുന്ന തിച്ചിന്റെ വെളിച്ചത്തിൽ രാത്രിയിലാണ് ഇത് നടത്തുക. പുലരും വരെ ആട്ടം തുടരുന്നു. മൺഗ്ഗൈ ആട്ടൈകളിലെ മാരമ്മൻ മൺഗൈ, ന്യാറാളീശ്വര, മൂപ്പ്, കെത്തി, ഉണ്ടറെ മഗമ്മ, മുട്റ് കുലദൈവങ്ങൾ, പൂർവ്വപിതാക്കളായ അജ്ജനജ്ജിമാരൊക്കെ കളാൾഗെതിയ്യ് കേട്ട് ആനന്ദിക്കുമെന്നാണ് വെപ്പ്.

കളാൾ ഗെതിയെ ഗാനം 1: ഇക്കിപൺണ്ടെ പൊറ്റ്ന്തു

ഇക്കിപൺണ്ടെ പൊറ്റ്ന്തു ചില്ല്ബട്ടിക്കാ ബാറേ
പോഗ്ബറല്ലി കുള്ളി പോഗ്ബറല്ലി കുള്ളി
ഗിൽ ലാലലാലാ ഗിൽ ലാലലാലാ
ഗിൽ ലാലലാലാ ഗിൽ ലലലാ
തോന്റി പൺണ്ടെ പൊറ്റ്ന്തു ചില്ല് ബട്ടിക്കാ ബാഗേ
പോഗ്ബറല്ലി കുള്ളാ പോഗ്ബറല്ലി കുള്ളാ
ഗിൽ ലാലലാലാ ഗിൽ ലാലലാലാ
ഗിൽ ലാലലാലാ ഗിൽ ലലലാ
ബത്തപെൺണ്ടെ പൊറ്റ്ന്തു ചില്ല് ബട്ടിക്കാ ബാറേ
പോഗ്ബറല്ലി അക്കു പോഗ്ബറല്ലി അക്കു
ഗിൽ ലാലലാലാ ഗിൽ ലലലാ
ഗിൽ ലാലലാലാ ഗിൽ ലലലാ

കാംങ്പൺണ്ടെ പൊറ്റ്നൃ ചില്ല് ബട്ടിക്ക ബാറേ
പോഗ്ബറല്ലി അണ്ണ പോഗ്ബറല്ലി അണ്ണ
ഗിൽ ലാലലാലാ ഗിൽ ലാലലാലാ
ഗിൽ ലാലലാലാ ഗിൽ ലലലാ
മുതിരിക്ക് പൺണ്ടെപൊറ്റ്നൃ ചില്ല് ബട്ടിക്ക ബാറേ
പോഗ്ബറല്ലി കാലീ പോഗ്ബറല്ലി കാലീ
ഗിൽ ലാലലാലാ ഗിൽ ലാലലാലാ
ഗിൽ ലാലലാലാ ഗിൽ ലലലാ
തിൺണ്ടി പൺണ്ടെ പൊറ്റ്നൃ ചില്ല് ബട്ടിക്ക ബാറേ
പോഗ്ബറലി സോമാ പോഗ്ബറല്ലി സോമാ
ഗിൽ ലാലലാലാ ഗിൽ ലലലാ
ഗിൽ ലാലലാലാ ഗിൽ ലാലലാലാ

പാട്ടിന്റെ സാരാംശം

ഈ പാട്ട് ഒരു പ്രണയ അഭ്യർത്ഥനയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതാണ്. അരി, റാഗി, നെല്ല്, കാട്ടുകിഴങ്ങ് വർഗ്ഗങ്ങൾ, മുത്താറി, പലതരത്തിലുള്ള പലഹാരങ്ങൾ ഇവയെല്ലാം ശേഖരിച്ച് കെട്ടുകളാക്കി ഇടവഴിയിലേയ്ക്ക് ഞാൻ വരാം. നീയും അവിടേയ്ക്ക് വരണമെന്ന് പേര്ചൊല്ലി വിളിച്ച് വായ്ത്താരി കൂട്ടി ചേർത്ത് ഓടക്കുഴലൂതി ഈണത്തിൽ പാടുന്നു.

അൽക്കാട്ടെ

അൽക്കയെന്നാൽ ഉലയ്ക്ക. ബാംബൂ നൃത്തം പോലെയാണിത്. കുറച്ചു പേർ ഉലയ്ക്ക പിടിയ്ക്കുന്നു. ആളുകൾ ഉലക്കയെ ചാടിക്കടന്നു നൃത്തം ചെയ്യുന്നു. സ്ത്രീകളാണ് നൃത്തം ചെയ്യുക. നന്നായി പരി ശീലിച്ചവർക്ക് മാത്രമേ ഇത് കളിയ്ക്കുവാനാകൂ. ഇന്നിത് സങ്കേതങ്ങളിൽ കാണുവാൻ കൂടിയില്ല. ഈ കലാരൂപം പൂർണ്ണമായും നശിച്ചു പോയിരിക്കുന്നു.

മൂംകദെ

മൂളിമൂളിക്കേൾക്കുന്ന കഥയും പാട്ടും ചേർന്ന ഒരു കലാരൂപമാണിത്. ഒരാൾ ഈണത്തോടെയും ഭാവത്തോടെയും അവതരിപ്പിക്കുമ്പോൾ ചുറ്റുമിരിക്കുന്നവർ ഈണത്തിൽ മൂളിക്കൊണ്ട് ഇതിൽ ഭാഗഭാക്കാവുന്നു.

ബെട്ടക്കുറുബരുടെ സംഗീതോപകരണങ്ങൾ

പഞ്ച്ലെ

മുളകൊണ്ടും ഇരുമ്പു കൊണ്ടും ഉണ്ടാക്കുന്ന, സ്ത്രീകൾ മാത്രം വായിക്കുന്ന ചെറിയ ഉപകരണമാണിത്. പഞ്ച്ലെയുടെ കട്ടി കൂടുന്നതിനും കുറയുന്നതിനെയും ആശ്രയിച്ചു സ്വരസ്ഥാനങ്ങൾ മാറി വരുന്നു. മുളയുടെ തൊലി പ്രത്യേകമായി ചീന്തിയെടുത്ത കെമ്പലി കൊണ്ടാണ് പഞ്ച്ലെ ഉണ്ടാക്കുക.

കളാൾ

കുഴൽ എന്നാണ് കളാളിനർത്ഥം. കുഴൽരൂപിയായ തുളകളുള്ള സുഷിരവാദ്യം. ഇതിന്റെ ഉത്പത്തി പുരാവൃത്തം രസകരമാണ്. ക്യേമള്ള മണ്ടോട്ടും പീപ്പാടനും എന്നാണീ പുരാവൃത്തം അറിയപ്പെടുന്നത്.

"ആകാശത്ത് നിന്നും വന്ന കോമറത്തെ കാത്ത് മുഷിഞ്ഞ ഒരു അജ്ജൻ എഴുന്നേറ്റ് പതുക്കെ നടക്കാൻ തുടങ്ങി. നടന്ന് നടന്ന് ഒരു ക്യേമളു മണ്ടോടിന്റെ മുമ്പിലെത്തി. മാനം മുട്ടുന്ന ഉയരമുള്ള മുളകൾ. ഉർ ഉർ ശബ്ദത്തിൽ ആടുന്നു. പൊടുന്നനെ അജ്ജൻ മനോഹരമായ ഒരു സ്വരം കേട്ട് സ്തബ്ധനായ് നിന്നു. നോക്കിയപ്പോൾ ഒരു കിരി പീപ്പാടൻ ചെറുവണ്ടത്താൻ മൂത്ത് നില്ക്കുന്ന മുളയിൽ തുളയിടുന്നു. ഒന്നല്ല രണ്ടല്ല ഏഴോളം തുളകൾ. ആ തുളകളിലൂടെ കാറ്റ് കയറിയിറങ്ങുന്നു. അതിമധുരതരമായ സംഗീതം പൊഴിയുന്നു. അജ്ജൻ ഓടിപ്പോയി മറ്റ് അജ്ജന്മാരെയും കൊണ്ട് വന്നു. അവരും നിശ്ചലരായി. പ്രപഞ്ച സൃഷ്ടിയ്ക്ക് ശേഷം ഇത്രമേൽ മധുരമായൊരു ശബ്ദം സംഗീതം അവരാരും തന്നെ കേട്ടിരുന്നില്ല. ഒരജ്ജൻ ഓടിപ്പോയി കത്തി കൊണ്ട് മുള മുറിച്ചു. പീപ്പാടൻ തുളച്ച ചെറുദ്വാരത്തിലേക്ക് ചുണ്ട് ചേർത്ത് ഊതി. അജ്ജ്മാർ തിരികെ ചെന്നു. മരത്തിൻ ചുവട്ടിൽ നിന്ന് കളാളൂതി. കോമറ അതിൽ ആകൃഷ്ടനായി . മരത്തിനു മുകളിൽ നിന്നും താഴേയ്ക്ക് വന്നു. കോമറ വന്നതോടെ ഉടലിൽ ബീരി വന്നു. ബിഞ്ജെ നന്നായ് നടക്കുവാൻ ആരംഭിച്ചു. ഒരജ്ജൻ കിജ്ജി കെട്ടിയ ബിഞ്ജെ മെറയുണ്ടാക്കി കിലുക്കി. മണികളിൽ നിന്നും മാന്ത്രിക ശബ്ദം പുറത്തു വന്നു. ബെട്ടക്കുറുമ സമുദായത്തിനു ബിഞ്ജെ സ്വന്തമായി"

അട്കളാൾ

മുളകൊണ്ടും ഓടകൊണ്ടും നിർമ്മിക്കുന്ന സാധാരണ പുല്ലങ്കുഴലാണിത്. നാട്ടിലുള്ള പുല്ലാങ്കുഴലിനു സമാനമാണ്. നാട്ട് മഗനു എന്നാണ് നാട്ടിലെ പുല്ലാങ്കുഴലിനെ വിളിയ്ക്കുക. സാധാരണ കളാളിനേയ്ക്കാളും വിശുദ്ധമാണിതത്രെ.

കൊട്കളാൽ

നാദസ്വര സദൃശതയുള്ള കുഴലാണിത്. നാദസ്വരം വായിക്കുന്നത് പോലെ തന്നെയാണ് വായിക്കുന്നതും.അട്കളാളിന്റെ അത്ര വിശുദ്ധമായി കൊട്കളാൾ കണക്കാക്കുന്നില്ല. ഉച്ചാറിനു തിരുമോത്ത് പാക്കം കുടിയിൽ കൊട്കളാൾ വായിക്കുന്നത് ദൈവനിന്ദയായി കണക്കാക്കപ്പെടുന്നു. എന്നാലതിനു പ്രത്യേക യുക്തിയോ കാരണമോ ഇല്ല.

ദവ്ൾ

തുകൽകൊണ്ട് നിർമ്മിക്കുന്ന ഒരു കൊട്ടുവാദ്യമാണിത്. ഇരുവശത്തും തോൽ വലിച്ച് ഇടന്തലയുമ്മ് വലന്തലയും തയ്യാറാക്കും. കയറ് വലിച്ച് ചുറ്റികെട്ടി മുറുക്കും. തോളിലിട്ട് കൈ കൊണ്ടാണ് വാദനം. കാട്ടാടിന്റെ തോൽ, മാൻതോൽ എന്നിവയുപയോഗിച്ച് പുലയസമുദായക്കാരാണിത് നിർമ്മിക്കുക. അതിനാലിത് ഉണ്ടാക്കിയ ഉട്നെ ബെട്ടക്കുറുമർ സ്പർശിക്കുകയില്ല.. അശുദ്ധമാണെന്നതിനാൽ മൊദ്ക്കീറെയിലേയ്ക്കുള്ള വഴിയിൽ കൊണ്ട് വെയ്ക്കുന്നു. ഇതിനെ വെള്ളത്തിലിട്ട് ശുദ്ധം ചെയ്യുന്നു. വെള്ളത്തിലിടാനായി കഴുത്തിലിട്ട വ്യക്തി 7 തവണ ജലത്തിൽ മുങ്ങി നീർന്നാലെ ശുദ്ധമാകുയെന്നാണ് ഗോത്രവിശ്വാസം.

ദവ്ളിന്റെ ഉത്പത്തി പുരാവൃത്തം

"കളാളിന്റെ ഉത്പത്തി പോലെ തന്നെ പ്രധാനമാണു ദവ്ളിന്റെ ഉത്പത്തിയും. ബിഞ്ജെയും ചില ബിർദ്ദുകളും കിട്ടിയെങ്കിലും എന്തോ ഒരു കുറവ് സമുദായ ത്തിനുള്ളതായ് അജ്ജമാർക്കനുഭവപ്പെട്ടു. അകാശത്ത് നിന്നും താഴേക്ക് വരാനായി ഇനിയും അസംഖ്യം ബിർദ്ദുകൾ തൂങ്ങിനില്ക്കുന്നതായ് അവർക്ക് ബോധ്യം വന്നു. എന്താണീ അപൂർണ്ണതയ്ക്ക് കാരണമെന്നന്വേഷിച്ചപ്പോൾ താളമില്ലായ്മയാണു പ്രശ്നമെന്നവർക്ക് മനസ്സിലായി. താളരഹിതമായ ഒരു സമൂഹമായി തുടരുവാൻ

താത്പര്യമില്ലാതിരുന്ന അവർ താളത്തിന്റെ രഹസ്യം ദവ്ളാണെന്ന് തിരിച്ചറിഞ്ഞു. എന്നാൽ അവിടെ വലിയൊരു പ്രശ്നം ദവ്ളിന്റെ നിർമ്മാണമാണ്. ശുദ്ധിയും വൃത്തിയും വ്രതവുമുള്ള ബെട്ടക്കുറുമ പൂർവ്വികർ ഗോത്രപൂണൂൽ ധരിക്കുന്നവരാണെത്രെ. മറ്റ് ഗോത്രങ്ങളേക്കാൾ ഉയർന്ന ഗോത്രക്കാരാണിവർ. ദവ്ളിന്റെ തോലിനായ് മൂരിയേയോ പോത്തിനേയോ സ്പർശിച്ച് അതിന്റെ തോൽ ഉരിച്ചെടുക്കണം. ഇവയെ സ്പർശിച്ചാൽ ശുദ്ധം മുറിയുകയും ബെട്ടക്കുറുമ മഹത്വം മറയുകയും ചെയ്യും. എങ്ങനെ ഈ പ്രശ്നം പരിഹരിക്കാമെന്ന് ചിന്തിച്ച് നില്ക്കമ്പോൾ ഒരു മൂരിക്കിടാവ് പ്രത്യക്ഷമായി. ദവ്ളിനു പാകമായ തോലായിരുന്നു അതിന്റേത്. അത് അജ്ജമാരെ കാത്ത് നിന്നു. മറ്റജ്ജമാരുടെ വാക്ക് വിശ്വസിച്ച് കല്ലീർ മേഗാള്ൺന് മൂരിയെ സ്പർശിക്കുവാൻ തയ്യാറായി. ശുദ്ധം തിരികെ നല്കാമെന്നായിരുന്നു അജ്ജമാരുടെ വാഗ്ദാനം. അത് വിശ്വസിച്ച് കല്ലീർ മേഗാളന് മൂരിയെ തൊട്ട് തോലുരിഞ്ഞു. ജീവനുള്ള മൂരിയിൽ ഉടൻതന്നെ തോലു പൊടിച്ചു വന്നു. ഒരു കഷണം മരമെടുത്ത് ചെത്തി ഇരുവശത്തും തോൽ പിടിപ്പിച്ചപ്പോൾ ദവ്ള് തയ്യാറായി.

എന്നാൽ അശുദ്ധിയായ കല്ലീർ മേഗാള്ൺ ഗോത്രത്തിലേക്കുള്ള പ്രവേശനം നിഷേധിക്കപ്പെട്ടു. ദവ്ളൊന്നിച്ച് മേഗാള്ൺന് 7 ദിവസം പുഴയിൽ മുങ്ങി ശുദ്ധമാകുവാന് മറ്റജ്ജമാർ ആവശ്യപ്പെട്ടു. മേഗാള്ൺന് അതിനും തയ്യാറായി. ഏഴായി,എട്ടായി, പത്തായി ഒടുവിന് 11 ദിവസം അജ്ജ്ന്മാരുടെ വിളി വന്നു “കൊണ്ട് വാ നിന്റെ ഒച്ച” അവർ കല്പ്പിച്ചു. കല്ലീറ് മേഗാള്ൺന് ദവ്ളൊപ്പം ഈറനുടുത്ത് കയറി വന്നു. പന്തമുഴിഞ്ഞ് പൂജവെച്ച് ശുദ്ധമായ ദവ്ളിൽ കൊട്ടി. മാള്ത്തീശത് ഉണ്ടായി. ഭയാനകമായ ശബ്ദം. ഈ ശബ്ദം ഭൂമിയേയും ആകാശത്തേയും പിടിച്ച് കുലുക്കി. അവശേഷിച്ച ഓരോരോ ആചാരങ്ങൾ ഭൂമിയിലേക്കിറങ്ങി വന്നു. അഢ് കളാളിന്റെ സംഗീതത്തിൽ മയങ്ങിയ ദൈവം അജ്ജന്മാരോടൊപ്പം കൂടി.

അശുദ്ധം മാറിയെങ്കിലും അജ്ജന്മാരോടൊപ്പം നില്ക്കാനുള്ള ശുദ്ധി കല്ലീറ് മേഗാള്ൺന് നഷ്ടപ്പെട്ടു. ഗോത്ര ഭ്രഷ്ടനായ പുലയ ദൈവമായ ചിക്കമ്മന് ദേവി അയാളെ തനിക്കൊപ്പം കൂട്ടി. കല്ലീർ മേഗാള്ൺന് ഗോത്രം നഷ്ടപ്പെട്ട് പുലയനായ് മാറി. കല്ലീർ മേഗാളൺന്റെ കുലക്കാരെ ബെട്ടക്കുറുമർ രണ്ടാം തരമായ് മാത്രം കണക്കാക്കി.

കിഞ്ജെ

മണികോർത്തു കെട്ടിയ ഒരു തരം ചിലങ്ക. ഇത് കിലുക്കി താളമുണ്ടാക്കുന്നു. കൈത്താളമായും കയ്യിലും കാലിലും കെട്ടിയും ഇതുപയോഗിക്കും.

ടംടി

ഒരു വശം കൊട്ടുന്ന ഒരു താളവാദ്യം. കോലുകൊണ്ടടിച്ചാണ് കൊട്ടുന്നത്.

നൃത്തങ്ങളിലെ വേഷഭൂഷാദികൾ

സ്ത്രീകൾ വെളുത്ത് മുണ്ട് മാറിനു മീതെ കക്ഷത്തിലൂടെ എടുത്ത് വലത് ഭാഗത്തായി ചുറ്റിക്കെട്ടുന്നതാണ് തികത്തെ. ഈ മുണ്ടുടുപ്പിനെ തികത്ത്ടിച്ച്ണു എന്നു പറയുന്നു. ചേലയുടുക്കുന്നെ എന്നെ അർത്ഥമുള്ളു. ഇടത് ഭാഗത്ത് ഒരു ഞൊറി മുന്നോട്ട് കിടക്കും. ബ്ലൗസ്സ് ഇടില്ലെങ്കിലും മാറിടം മറയ്ക്കാനുള്ളതാണീ ഞൊറികൾ. തോൾ മറച്ചു കൊണ്ട് ചെറിയ മുണ്ടിട്ട് അറ്റം കെട്ടും ഇത് ത്യോൺ കെട്ടണിഗെ/ത്യോൺ കെട്ട്ണ എന്നെല്ലാം അറിയപ്പെടുന്നു. മൊനിയ് മാലെ/ ഉണ്ട് മാലെ കഴുത്തിൽ, തോളിൽ തോൾ ബളെയും കാതിൽ തിരുപ്പേല കമ്മലും/കട്ക്കെ, ഓളസ്സാർ എന്ന മാട്ടിയുമണിയുന്നു. മൂക്കിൽ ഇടതായി മൂഗ്ഗട്ടെ എന്ന മൂക്കുത്തി . ദമ്പട്ടെയെന്ന അരപ്പ, മിഞ്ചയെന്ന

കാൽമോതിരം. മുടി കുപ്പത്തൊട്ട് അഥവാ കുടുക്കുകൾ പിരിച്ചുണ്ടാക്കുന്ന ഗൊണ്ടെ ഉപയോഗിച്ച്, എണ്ണ് തേച്ച് മിനുക്കിയ ശേഷം വാർന്നു കെട്ടുന്നു, മണ്ടെ കെട്ടുക എന്നിതറിയപ്പെടുന്നു. എല്ലാ പെണ്ണുങ്ങളും ഉടലിൽ പച്ചകുത്തുന്നു

പുരുഷന്മാരുടെ വേഷങ്ങൾ

വെളുത്ത ഒറ്റമുണ്ടാണ് പുരുഷന്മാരുടെ വേഷം മുട്ടുമറയുന്ന രീതിയിൽ വലത്തോടം കരയാക്കിയുടുക്കുന്നു. അരയിൽ തോർത്തു കെട്ടുകയും ചെയ്യും. പണ്ടു കാലത്ത് തലയ്ക്കു മുമ്പിലെ മുടി പൂർണ്ണമായും വടിച്ച് അവശേഷിക്കുന്ന മുടി പുറകിലേയ്ക്ക് നീട്ടി കുടുമിയായി വെയ്ക്കുമായിരുന്നു. മുടി മുഴുവൻ വെട്ടിക്കൂടാ. അത് വിലക്കാണ്.

ഉപസംഹാരം

ബിഞ്ജെ, ബളുവ്, തൊയ്വാടുഗെ, അജ്ജ്യോടുകെ എന്നിവയെല്ലാം അനുഷ്ഠാന കലാരൂപങ്ങളായി തെറ്റിദ്ധരിക്കാറുണ്ട്. ഇവ കലാ രൂപങ്ങളല്ല. ഗോത്ര പൂർവ്വികരും ദൈവങ്ങളും ഉടലിൽ ആവാഹിക്കുന്ന ഷാമനികപ്രക്രിയകൾ മാത്രമാണ്. ഇതിനു സുസ്ഥിരമായ ഒരു നൃത്തശൈലിയില്ല. പാട്ടുകൾ പാടാറുണ്ടെന്നു മാത്രം. പ്രേതാവേശിതനായ വ്യക്തിയുടെ സൗകര്യപൂർവ്വമായ ചലനങ്ങൾ മാത്രമാണിതിലുള്ളത്. കലാരൂപങ്ങളല്ല ഇവയൊന്നും. നിലവിൽ എല്ലാത്തരം കലാരൂപങ്ങളും ഇല്ലാതായിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഒരു വലിയ പ്രതിസന്ധിയാണ് ഗോത്രങ്ങൾ നേരിടുന്നത്. പേരു പോലും മറന്നു പോകുന്ന തരം അന്യവത്കരണത്തിനിനി ഏറെ നാളുകളില്ല.

ആവേദകർ

ചീങ്കീർ ച്യേമി	കുപ്പൊശ് കാളുൺ	ബൊമ്മ്ക്കൻ
കാലി	കാളുൺ	ബാൾക്കീറ് കൃഷ്ണൻ
നാൺചി ശോമി	ചോമൻ	മൊതുവക്കൻ
ചീങ്കീർ ബൊമ്മൻ	മാറൻ	മാറ്ക്കൻ.

സഹായകഗ്രന്ഥങ്ങൾ

1. ഇന്ദു മേനോൻ, കടല് തൈ പൂമറം; കോഴിക്കോട്, കിർടാഡ്സ്സ് പബ്ലിക്കേഷൻ, 2019.
2. പ്രദീപ് കുമാർ കെ.എസ്. റ്ട്രൈബ് & സൊസൈറ്റി, കോഴിക്കോട്, കിർടാഡ്സ്സ് പബ്ലിക്കേഷൻ, 2019.
3. ഇന്ദു മേനോൻ, റ്ട്രാൻസെൻഡെൻസ്സ് ഒഫ് മിത്ത് റ്റു ദി സോഷ്യൽ ലൈഫ് ഒഫ് റ്ട്രൈബൽ കമ്മ്യൂണിറ്റീസ്, പിഎച്ച്.ഡി. തീസീസ്, കണ്ണൂർ യൂനിവേർസിറ്റി, 2017.
4. പട്ടികവർഗ്ഗറിപ്പോർട്ട്, കില, തിരുവനന്തപുരം, പട്ടികവർഗ്ഗ വികസന വകുപ്പ് 2015.
5. മാധവൻ നായർ, ടി., എൻസൈക്ലോപീഡിയ ഓഫ് ദ്രവിഡിയൻ ലിങ്ഗ്വിസ്റ്റിക്ക്സ്, തിരുവനന്തപുരം, ഐ.എസ്.ഡി.എൽ., 1996.

ഇന്ദുമേനോൻ

ഗുരുവായൂരപ്പൻ കോളേജിൽ നിന്ന് മലയാളത്തിലും സോഷ്യോളജിയിലും രണ്ടാം റാങ്കോടെ ബിരുദം. മൂന്നാം റാങ്കോടെ സോഷ്യോളജിയിൽ ബിരുദാനന്തര ബിരുദം. കണ്ണൂർ യൂണിവേഴ്സിറ്റിയിൽ നിന്നു ഗോത്രമിത്തുകളെക്കുറിച്ചുള്ള പഠനത്തിൽ ഡോക്ടറേറ്റ്. കഥയ്ക്ക് കേന്ദ്ര സാഹിത്യ അക്കാദമി യുവപുരസ്കാരം, കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി ഗീതാഹിരണ്യൻ പുരസ്കാരം, എന്നിവ ലഭിച്ചിട്ടുണ്ട്. കേരള സർക്കാരിന്റെ നരവംശശാസ്ത്ര ഗവേഷണ കേന്ദ്രത്തിൽ ലക്ചറർ ആയി ജോലി ചെയ്യുന്നു.

കൂട്ടറിവിലെ സംസ്കൃതിയും നാട്ടറിവിലെ ചരിത്രവും

ഡോ. നജ്മ

പ്രൊഫസർ, ആധുനികഭാരതീയഭാഷാവിഭാഗം, അലീഗഢ് മുസ്ലീം സർവ്വകലാശാല, അലീഗഢ്

വാ-വരമൊഴികൾ, ഗോത്ര-നഗരങ്ങൾ, പെൺ-ആണാളുകൾ എന്നീ ദ്വന്ദ്വസങ്കല്പനങ്ങൾക്ക് സമാന്തരമായ സങ്കൽപനങ്ങളാണ് കൂട്ടറിവുകളും-വിജ്ഞാനവും. നാട്ടറിവാകട്ടെ നാഗരികമായ അറിവിന്റെ, അതായത് വിജ്ഞാനത്തിന്റെ ഒരുപോൽപന്നമായിട്ടാണ് നിലകൊള്ളുന്നത്. വാമൊഴി, ഗോത്രം, പെണ്ണ്, സംസ്കൃതി എന്നിവയോട് ചേർന്നുനിൽക്കുന്ന കൂട്ടറിവിന്റെ പ്രഭാവകാലത്തുള്ള ജീവിതാവസ്ഥയിലേയ്ക്ക് തിരിച്ചുപോകുക സാധ്യമല്ല. ചരിത്രാതീതകാലം വരമൊഴിയുടെ കാലത്തിനു മുമ്പുള്ളതാണ്. അതായത് ലിഖിതഭാഷയാണ് ചരിത്രത്തെ സംസ്കാരത്തിൽ നിന്ന് നിഷ്പാദിപ്പിക്കുന്നത്. സംസ്കാരമാകട്ടെ ചരിത്രാതീതകാലത്തും ചരിത്രഘട്ടത്തിലും നിലനിൽക്കുന്നതാണ്. ചരിത്രവും ലിഖിതഭാഷയും ഒരിടത്തുനിന്നാണ് ഉദ്ഭവിക്കുന്നത്. അലിഖിതമായതിനെ നാം ചരിത്രമെന്നു വിളിക്കുന്നില്ല. അത് സംസ്കാരമാണ്. ആധുനിക-ഉത്തരാധുനികതകളിൽ നാം നിൽക്കുമ്പോഴാണ് കൂട്ടറിവുകളെയും നാട്ടറിവുകളെയും നാം അഭിമുഖീകരിക്കുന്നത്. മനുഷ്യബന്ധങ്ങളിൽ സംഭവിച്ച മാറ്റം മനുഷ്യന്റെ കൂട്ടായജീവിതത്തിൽ നിന്നുണ്ടായ മാറ്റമാണ്. നാഗരികതകൾ രൂപപ്പെട്ട് വികസിച്ചപ്പോൾ നഗരജീവിതത്തിലേയ്ക്ക് നിർബന്ധിക്കപ്പെടുന്ന അവസ്ഥയിലേയ്ക്ക് നാം എത്തിച്ചേരുകയായിരുന്നു.

പ്രാചീനനാഗരികതകളിൽ രൂപപ്പെടാൻ തുടങ്ങിയ വ്യക്തിപരികൽപന അതിന്റെ സവിശേഷമായ അസ്തിത്വം (സ്വത്വം) പ്രഖ്യാപിക്കുന്ന ആധുനികനാഗരികതയിലേയ്ക്കുള്ള പരിണാമം ചരിത്രത്തിൽ യൂറോകേന്ദ്രിതമായി സംഭവിക്കുകയായിരുന്നു. ഗോത്രം, കുലം, ജാതി, മതം എന്നിങ്ങനെയുള്ള കൂട്ടുജീവിതത്തിനകത്തു തന്നെ കുടുംബം, അണുകുടുംബം, വ്യക്തി എന്നിങ്ങനെ അനുക്രമമായി ശകലീകരിക്കപ്പെടുകയായിരുന്നു. സാമ്പത്തികമായ വളർച്ച അതിനനുസരിച്ച് വ്യവഹാരമണ്ഡലത്തെ നിരന്തരം സംവാദാത്മകമായിക്കൊണ്ടിരുന്നു. അച്ചടിയിലും പിൽക്കാലത്ത്

ഇന്റർനെറ്റിലുമെത്തി നിൽക്കുന്ന സംവേദനമുറകൾ അതിന്റെ വാഹകമായി. സമകാലികവ്യവഹാരമണ്ഡലം അതിന്റെ പരിണതഫലമാണ്. പ്രതിവ്യവഹാരങ്ങൾക്ക് ഇടമുണ്ടെങ്കിലും അതിന് പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ നിയന്ത്രണങ്ങളുമുണ്ട്. ഇവിടെ നാഗരികതകളുടെ ചരിത്രപരമായ പരിണാമം ഒരു യാഥാർത്ഥ്യമാവുകയാണ്. സുമേറിയൻ, ഈജിപ്ഷ്യൻ, സൈന്ധവ, നാഗരികതകൾ ചരിത്രത്തിന്റെ അനിവാര്യതകളായിരുന്നു. അതിനുമുൻപ് രൂപപ്പെട്ടിരുന്ന ഗോത്ര, കുല, ഗ്രാമജീവിത രീതികളും അങ്ങനെതന്നെ. ഗോത്രീയതയുടെ വളർച്ചയിൽ നിന്ന് രൂപംകൊണ്ട നാഗരികതകൾ പിന്നീട് അക്ഷരമാലകളുടെയും അതിലധിഷ്ഠിതമായ അറിവിന്റെ പരിണാത്തിലൂടെയുമാണതിന്റെ ചരിത്രം നിർമ്മിക്കുന്നത്. ഇതിനിടയിലാണ് നാം സംസ്കാരത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനരൂപമെന്നുതന്നെ പറയാവുന്ന കൂട്ടറിവിനെ (ഫോക്‌ലോർ) ചരിത്രത്തിൽ അഭിമുഖീകരിക്കുന്നത്. ഈ കൂട്ടറിവിന്റെ സങ്കീർണ്ണമായ സ്വഭാവവും അതിന്റെ വൈപുല്യവും പരിചയപ്പെടാതെ അത് സാംസ്കാരത്തെ സർഗ്ഗാത്മകമാക്കുന്നതെങ്ങനെയെന്നും ചരിത്രത്തെ നിർമ്മിക്കുന്നതെങ്ങനെയെന്നും വിശദീകരിക്കാനാവില്ല.

ഫോക്‌ലോറിനോടുള്ള ചരിത്രപരവും സാംസ്കാരികവും സാമ്പത്തികവുമായ സമീപനങ്ങളിലെ രാഷ്ട്രീയം അതിനെ സംബന്ധിച്ച കൃത്യമായ ഒരു നിർവ്വചനവും പരിചിന്തനവും ആവശ്യപ്പെടുന്നു. അതുകൊണ്ട് കേരളത്തിന്റെ ബൗദ്ധികമായ പശ്ചാത്തലത്തിൽ സ്വതന്ത്രമായി അതിനെ അപനിർമ്മിക്കുകയാണ് അനിവാര്യമായിട്ടുള്ളത്. ഫോക്‌ലോറിന്റെ മലയാളത്തിലെ മറുപദമെന്ന നിലയിൽ ഇവിടെ കൂട്ടറിവ് എന്ന സൂചകമാണ് ഉപയോഗിക്കുന്നത്. ഇംഗ്ലീഷിൽ ഫോക്‌ലോർ എന്ന് പറയുന്ന വാക്കിന് മലയാളത്തിൽ പകരംവയ്ക്കാവുന്ന അനേകം പദങ്ങളുണ്ട്. നാടോടിവിജ്ഞാനം, നാട്ടുവിജ്ഞാനം, നാടോടിക്കല, നാട്ടറിവ് എന്നിങ്ങനെ ഏത് പദം ഉപയോഗിച്ചാലും സാന്ദർഭികമായ ഒരർത്ഥം അതിനു ലഭിച്ചേക്കാം. എന്നാൽ ആ പദങ്ങൾക്കെല്ലാം അതിന്റേതായ അർത്ഥതലത്തിലുള്ള മുൻകാലബാധ്യതകൾ വേറെയുമുണ്ട്. കൂട്ടം, നാട് എന്നീ പരികൽപനകൾ അതിൽ വിശദീകരണം അർഹിക്കുന്നവയാണ്. നമ്മുടെ ഗവേഷകർ ഭൂരിപക്ഷവും നാടോടിവിജ്ഞാനം എന്നോ നാട്ടറിവ് എന്നോ ആണ് ഫോകിലോറിനെ പരിഭാഷപ്പെടുത്തുന്നത്. സംസ്കാരത്തിന്റെ ഭിന്നതകളെ സ്വാംശീകരിക്കുന്നതാണ് ഭാഷ എന്ന ന്യായം അതിനു പറയാമെങ്കിലും കൂട്ടം എന്ന ഒരു വാക്ക് ഉണ്ടായിരിക്കെ നാട് എന്ന വാക്കിനെ പകരം വയ്ക്കുന്നതിന്റെ സാംഗത്യം വിചിത്രമായിതോന്നുന്നു. (ഓരോരോ കൂട്ടങ്ങൾ, കൂട്ടക്കാര്, കൂട്ടോം കുലോം ഗോത്രോം തുടങ്ങിയ ശൈലികൾ നമ്മുടെ മലയാളത്തിലുണ്ട്. അവിടെ ഒരു നാടിന്റെ പേരിലല്ല ഈ കൂട്ടം വിവക്ഷിക്കുന്നത്.) ഫോക്കിനെ നാം പലപ്പോഴും നാടോടി, നാട് എന്നീ പരികൽപനകൾ കൊണ്ടാണ് പരിഭാഷപ്പെടുത്തുന്നത്. ഇവിടെ കൂട്ടവും (ഫോക്) നാടും (പ്ലേസ്) തമ്മിലുള്ള അർത്ഥപരമായ അകലം നാം അംഗീകരിക്കണം. പരസ്പരമുള്ള മാനസികമായ അഭേദാവസ്ഥയിൽ നിന്നാണ് കൂട്ടം ജൈവികമാകുന്നത്. നാടാകട്ടെ സ്ഥലത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തുള്ള സംസ്കാരപ്രവണതകളെ കാണിക്കുന്നു. നാടില്ലാതെ അലഞ്ഞുനടന്ന് ജീവിക്കുന്നവരും ഉണ്ടായിരുന്ന നാട് നഷ്ടമാകുന്നവരും പേറുന്ന അറിവിനെയാണ് നാടോടിയെന്ന് വിവക്ഷിക്കുന്നത്, വിവക്ഷിക്കേണ്ടത്. അതുകൊണ്ട് ഫോക്‌ലോറിന് അത്തരം അർത്ഥബാധ്യതകളില്ലാത്ത കൂട്ടറിവ് എന്ന സൂചിതമാണ് ഉചിതമാകുക.

അതേസമയം ഇൻഡിജനസ് നോളജ് എന്ന പദത്തിനും അത് സംവഹിക്കുന്ന ശരാശരി സൂചിതത്തിനും നാട്ടുവിജ്ഞാനം എന്ന് പരിഭാഷപ്പെടുത്താവുന്നതേയുള്ളൂ. കൂട്ടറിവ് എപ്പോഴും മനുഷ്യരെ കേന്ദ്രീകരിക്കുന്ന കൂട്ടത്തിന്റെ പൊതുബോധത്തെയും അതിന്റെ ഉൽപന്നമായ അറിവിനെയും കേന്ദ്രീകരിക്കുന്ന ഒന്നാണ്. നാട്ടറിവാകട്ടെ നാട്ടുസ്ഥലത്തെയാണ് കേന്ദ്രീകരിക്കുന്നത്. അവിടെ

നിർണ്ണായകം നാടാണ്. കൂട്ടവും സ്ഥലവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തിൽ അവ്യവസ്ഥിതത്വമുണ്ട്. പ്രാചീനഗോത്രങ്ങൾ ഒരു പ്രത്യേകസ്ഥലത്ത് കുറെനാളുകൾ പാർത്തിരിക്കാം. അതേസമയം അതിന്റെ ഫലമായുള്ള സഞ്ചരിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഗോത്രങ്ങളും സാധാരണമായിരുന്നു. അതേസമയം നാഗരികതകൾ രൂപപ്പെടുന്നതോടെ സഞ്ചാരവും പലായനവും രൂപപ്പെടുകയായി. നാഗരികതയുടെ മുഖമുദ്രകളിലൊന്ന് സഞ്ചാരമാണ്. ചരിത്രത്തിലെ എല്ലാ നാഗരികതകളും ആയിരക്കണക്കിനു മൈലുകൾ കരവഴിയും കടൽവഴിയും പുഴവഴിയും സഞ്ചരിക്കുന്ന സംഘങ്ങളുള്ളവരായിരുന്നു. പ്രാചീനനാഗരികതകൾ തമ്മിലുള്ള കൊടുക്കൽ-വാങ്ങലുകൾ സാധാരണമായിരുന്നുവല്ലോ. അതുകൊണ്ട് സ്ഥലബദ്ധമായിരുന്നു കൂട്ടങ്ങൾ എന്നു പറയാനാവില്ല. ഫോക്‌ലോർ എന്ന പദം കൊണ്ട് വിവക്ഷിക്കുന്ന അർത്ഥം നാടോടികൊണ്ടോ, നാട്ടറിവു കൊണ്ടോ ലഭിക്കുന്നില്ല തന്നെ. മാത്രമല്ല അവ നാഗരികതകളുടെ കണ്ടെത്തലാണ്. നാട് എന്ന പരികൽപന പലായനത്തെയോ സഞ്ചാരത്തെയോ സ്വമേധയാ സംവഹിക്കുന്നുണ്ട്. ഇവിടെ നമ്മുടെ വ്യവഹാരസന്ദർഭങ്ങളിൽ ഫോക്‌ലോറിനെയും അതിന്റെ മറുപദമായി മുന്നോട്ടുവയക്കുന്ന കൂട്ടറിവിനെയും മാത്രമല്ല തദ്ദേശങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ വ്യവച്ഛേദിക്കുന്ന ഇൻഡിജനസ് നോളജിനെയും അതിന്റെ മറുഭാഷാപദങ്ങളെന്ന നിലയിൽ അംഗീകരിക്കാവുന്ന നാടോടി-നാട്ടറിവിനെയും അവസരോചിതമായി പുനർനിർമ്മിക്കേണ്ടതുണ്ട്.

കൂട്ടറിവിന് (ഫോക്‌ലോർ) ഒരുചിതമായ വ്യാഖ്യാനം നൽകുകയാണെങ്കിൽ അതിങ്ങനെയായിരിക്കും: ബോധരൂപത്തിലോ ഓർമ്മയിലോ തുടർജീവിതം നയിച്ചുകൊണ്ട്, അനുസ്യൂതമായ കൂട്ടായ്മയിലെ മനുഷ്യരിൽ, ബഹുകർത്തൃത്വത്തിലുള്ളതും മാറ്റത്തിനുവിധേയമാകുന്നതും പാരമ്പര്യമായി നിലനിന്ന് പ്രസരിക്കപ്പെടുന്നതുമായ വാമൊഴിയോ (ചിത്ര-ലിപിനിഷ്ഠമായ ഭാഷയിൽ രേഖപ്പെടാത്തത്) കൈവേലയോ, കലയോ, ആചാരമോ, അനുഷ്ഠാനമോ, അറിവോ, ഇവയിടകലർന്നതോ ആയ അനുശീലനങ്ങളെ അഥവാ വഴക്കങ്ങളെ ഫോക്‌ലോർ അഥവാ കൂട്ടറിവെന്ന് തിരിച്ചറിയാവുന്നതാണ്.

കൂട്ടറിവിനെ നാം അത് നിലനിൽക്കുന്ന ഇടത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ടുവേണം ആദ്യം തിരിച്ചറിയേണ്ടത്. അതായത് അക്ഷരജ്ഞാനത്തെ ആശ്രയിക്കാത്തതും വേണ്ടിവന്നാൽ വാമൊഴി ഭാഷയെ ആശ്രയിക്കുന്നതുമായ ഒരു കൂട്ടത്തിന്, കുലത്തിന് അവരുടെ വഴക്കങ്ങളെ 'അറിവെ'ന്ന നിലയിൽ ജീവിതത്തിൽ നിന്ന് വേർതിരിച്ച് കാണാനാവില്ല. അറിവ് എന്നത് നാഗരികതയുടെ വ്സ്തുനിഷ്ഠവും യുക്തിപൂർവ്വകവുമായ ഒരു അമൂർത്തപരികൽപനയാണ്. ആയിത്തീർന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന (ബീയിംഗ്) ഒരവസ്ഥയിൽ നിന്ന് ഭേദബുദ്ധിയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ വേർതിരിക്കപ്പെടുന്ന അതിന്റെ സിദ്ധാന്തപരമായ സൂചകവ്യവസ്ഥയെയാണ് അറിവെന്നു വിളിക്കുന്നത്. സമഗ്രതയിൽ നിലനിൽക്കുന്ന 'കൂട്ടറിവി'നെ നാഗരികോപാധികൾ അവയുടെ അമൂർത്തമായ ജ്ഞാനരീതിശാസ്ത്രത്തിൽ കണ്ടെടുത്ത് സ്വാംശീകരിക്കുമ്പോഴാണ് അത് അറിവെന്ന ഉൽപന്നമായി മാറുന്നത്. അത് കൂട്ടായ്മയുടെ സംസ്കാരശരീരത്തിൽ വഴക്കമായി വിലയിച്ചുനിൽക്കുകയായിരുന്നു. നാഗരികതയിലെ പ്രയോജനവാദികളായ സാക്ഷരസമൂഹം വഴക്കത്തിൽ നിന്ന് 'അറിവി'നെ മാത്രമായി അതിന്റെ സ്വാഭാവികയിടത്തിൽ നിന്നും അതിന്റെ ജൈവികതയിൽ നിന്നും വേർപെടുത്തിക്കൊണ്ടുന്നു. നാഗരികബോധത്തിൽ അത് മനപ്പൂർവ്വം സ്വരൂപിക്കുന്നുവെന്ന് സാരം. അതിന്റെ ഭാഗമായിട്ടാണ് ഭാഷയെ ഒരുപാധിയായും അതിലെ എഴുത്തിനെ ഒരുപകരണമായും ഉപയോഗിക്കുന്നത്. അക്ഷരാധിഷ്ഠിതവിദ്യാഭ്യാസമാണ് അതിലേയ്ക്കുള്ള മാർഗ്ഗമായി വർത്തിക്കുന്നത്.

അങ്ങനെ കൂട്ടായ്മയിൽ ലയിച്ചുനിൽക്കുന്ന 'കൂട്ടറിവി'നെ പഠിതാക്കൾ വേർതിരിച്ചെടുക്കുമ്പോൾ

നാമതിനെ കൂട്ടത്തിൽ നിന്ന് വേർപെടുത്തുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. വേർപെടുത്തപ്പെടുമ്പോൾ അത് അറിവിന്റെ ഗണത്തിൽ പെടുകയായി. കൂട്ടത്തിന്റേതായിരുന്ന ഒരു വഴക്കത്തിൽ നിന്ന് അറിവിനെ വേർതിരിച്ച് പ്രചരിപ്പിക്കുന്നത് കൂട്ടത്തിനു പുറത്തായിരിക്കുമല്ലോ. അപ്പോൾ കൂട്ടത്തിന്റെ പുറത്തുള്ള ഇടത്തിലേയ്ക്ക്, നാട്ടിലേയ്ക്ക് അത് സ്വാംശീകരിക്കപ്പെടുന്നു. ഉദാഹരണത്തിന് കേരളത്തിലെ തൃശ്ശൂരിലെ ഐവർകളി പടന്നസമുദായക്കാരുടെ കൂട്ടുകലയാണ്. ആ ഐവർകളിയെക്കുറിച്ച് വി.വി.വിജയൻ നാട്ടറിവിന്റെ നിനവ് എന്ന പുസ്തകത്തിൽ വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്. അദ്ദേഹം അതിന്റെ ഉൽപത്തി, അരങ്ങും ചടങ്ങും, വാദ്യം തുടങ്ങിയകാര്യങ്ങൾ വിശദീകരിക്കുന്നണ്ട് . വാദ്യത്തിന്റെ ഭാഗം വിശദീകരിക്കുമ്പോൾ ഇങ്ങനെ എഴുതുന്നു:

'ഇലത്താളവും പൊന്തി (ഏകദേശം 30 സെന്റിമീറ്റർ നീളമുള്ള മരദണ്ഡിൻമേൽ പിച്ചളവളയങ്ങൾ കോർത്തിട്ട ഉപകരണം) യുമാണ് പ്രധാന വാദ്യോപകരണങ്ങൾ. പാട്ടിനനുസൃതമായി ഇത് കിലുക്കുകയാണ് ചെയ്യുക. (എന്നാൽ ഒരാൾ പൊന്തിയും രണ്ടാമത്തെ ആൾ ഇലത്താളവും മറ്റു മൂവർ ഈരണ്ട് കോലുകൾ വീതവും താളത്തിനായി ഉപയോഗിക്കുമെന്ന് പ്രായമേറിയവർ പറയുന്നു. തിരുവാണിക്കാവിലും പതിയാംകുളങ്ങരയും ഈ പതിവില്ല) ഗണപതിസ്തുതിയോടെ ആശാൻ (ഗുരു) പാട്ടു തുടങ്ങുന്നു. സംഘാംഗങ്ങൾ അകാരത്തിൽ മൂളിക്കൊണ്ട് പാട്ടു തുടങ്ങുന്നു. ഗുരു പാടുകയും മറ്റുള്ളവർ ഏറ്റുപാടുകയും ചെയ്യുന്നു. കൽത്തറയിൽ ഒരു വൃത്തത്തിലെന്നപോലെ നിരന്നു നിന്ന് ചുവടുവച്ചുകൊണ്ടാണ് പാടുന്നത്. കളിസ്തുതിഗീതങ്ങൾ കഴിഞ്ഞാൽ പാട്ടുകൾക്ക് ക്രമമില്ല. കാളിദാരിക കഥയാണ് പ്രധാന വിഷയം.'

ഇവിടെ കൂട്ടറിവിലെ പ്രയോഗരൂപങ്ങളിലൊന്നായ ആ അനുഷ്ഠാനകല അതിന്റെ പ്രത്യേകകാലത്തിൽ, പ്രത്യകസ്ഥലത്തിൽ, പ്രത്യേക സന്ദർഭത്തിൽ വഴക്കമായി അരങ്ങേറുന്നതിന്റെ ഒരു ചിത്രീകരണമാണ്, അതിനെക്കുറിച്ചുള്ള വിവരണമാണ്, അറിവാണ് അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. അതൊരു ചരിത്രാഖ്യാനമാണ്. ജൈവികമായി നിലനിൽക്കുന്ന കൂട്ടറിവ് സംസ്കാരമാണെങ്കിൽ അതിന്റെ ഒരു ആഖ്യാനത്തെ ചരിത്രമാണ് എന്നും പറയാം. അതെഴുത്തുരൂപത്തിലാണു താനും. അറിവെന്ന രൂപത്തിൽ ഏതെങ്കിലും കൂട്ടറിവിനെക്കുറിച്ച് ആരെങ്കിലും പറഞ്ഞാലോ എഴുതിയാലോ അതനുഭവിക്കുന്ന 'കൂട്ട'ത്തിന് പുറത്ത് വ്യഹരിക്കപ്പെടുന്ന ഒന്നായി അത് സവിശേഷമായി വസ്തുവൽക്കരിക്കപ്പെടുന്നു, മാറുന്നു. അതിന് കൂട്ടത്തിന്റെ അനുഭവപരതയില്ലാത്തതിനാൽ സ്ഥലത്തിന്റെ പരിധിയിലേയ്ക്ക്, അതായത് നാടിന്റെ പേരിൽ അറിയപ്പടുന്ന നിലയിലേയ്ക്ക് അത് മാറുന്നു. ഈ നാടിനുമുകളിൽ, നാടിനെ സ്വാംശീകരിച്ചുകൊണ്ടു നിലനിൽക്കുന്ന ഒരതീതശക്തിയുടെ സ്വാംശീകരണം അദൃശ്യങ്ങളിൽ നടക്കുന്നുണ്ട്. ഒരു നാടിന്റെയല്ല, അനേകം നാടുകളുടെ നിർണ്ണയനങ്ങളെ നിർവ്വഹിച്ചുകഴിഞ്ഞ ഒരു കേന്ദ്രീകരണം നടന്നിട്ടുണ്ട്. ആ കേന്ദ്രീകൃതശക്തിയെയാണ് നിലവിലെ നാഗരികതയെന്നു വിളിക്കേണ്ടത്. അതിന്റെ ആളുകളെയും അവരുടെ വാസസ്ഥലത്തെയും നഗരമെന്നും വിളിക്കാം. നാഗരികതയും നഗരസങ്കൽപവും ചേർന്നാണ് നാട് എന്ന അപരത്തെ നിർമ്മിക്കുന്നത്. ആ നാടുകൾ നഗരത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ഇരയുടെയോ വസ്തുവിന്റെയോ അപരസ്ഥലങ്ങളാണ്. ഈ രണ്ട് പരികൽപനകളും കുറഞ്ഞും ഏറിയുമുള്ള അളവുകളിൽ പേറിനടക്കുന്നവരാണ് വർത്തമാനകാലമനുഷ്യർ. അവർ തരാതരംപോലെ നാട്ടുകാരും (ഗോത്രം) നാഗരികരും (നാഗരികത) ആയി മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കും.

ഐവർകളിയുടെ കാര്യത്തിൽ അത് പടന്നസമുദായം പാരമ്പര്യപരമായി ഒരു വഴക്കമെന്ന നിലയിൽ അനുഷ്ഠിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന കലാരൂപത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അറിവാണ് നാട്ടറിവായി പങ്കുവയ്ക്കപ്പെടുന്നത്. മേൽപറഞ്ഞ രണ്ട് സ്വത്വങ്ങളും അവരിലും പ്രകടമാകുമ്പോഴാണ് അത് ഒരേസമയം

കൂട്ടറിവും നാട്ടറിവുമായി തരംമാറുന്നത്. ഇന്ന് ഐവർകളി അതിന്റെ ഗോത്രസ്വഭാവത്തിൽ നിന്ന് ക്രമേണ നാഗരികസ്വഭാവം കൂടിയിടകലരുന്ന അവസ്ഥയിലേയ്ക്ക് മാറുന്നുണ്ട്. അവിടെ അത് കൂട്ടറിവിന്റെ അവസ്ഥയിൽ നിന്ന് രേഖപ്പെടുന്ന നാട്ടറിവായി മാറുന്നു. രേഖപ്പെടുമ്പോൾ അത് ഔപചാരികമായ മറ്റൊരു വ്യവഹാരമണ്ഡലത്തിലേയ്ക്ക് മാറുകയാണ്. അതിന് നാഗരികതയുടെ (നഗരത്തിന്റെ) വ്യവഹാരഘടനയാണ് ഉണ്ടാവുക. ഇവിടെ അതിന്റെ പഠിതാവ് നാഗരികരൂപങ്ങൾക്കുള്ള ഉപയോഗത്തിനായി അച്ചടിയിലൂടെ പരുവപ്പെടുത്തുകയായിരുന്നുവെന്ന് സാരം.

കൂട്ടറിവിൽ നിന്നുണ്ടാകുന്ന നാട്ടറിവിനെ നാഗരികവ്യവഹാരം സ്വാംശീകരിക്കുമ്പോൾ അത് വിജ്ഞാനമായി മാറുന്നു. ഐവർകളിയുടെ നാട്ടറിവിൽ നിന്ന് ഏതെങ്കിലും ഘടകങ്ങൾ നാടകത്തിലോ സിനിമയിലോ പാട്ടിലോ ആധുനികകലാവ്യവഹാരത്തിലോ ഉപയോഗിക്കപ്പെടുമ്പോൾ അത് വിജ്ഞാനമായി പരിവർത്തിക്കുന്നു. വാമൊഴിയിലോ ഓർമ്മയിലോ നിലനിന്ന അനുഷ്ഠാനകലാവഴക്കം വരമൊഴിയിലേയ്ക്ക് സ്വാംശീകരിക്കപ്പെട്ടുകൊണ്ട് ആധുനിവ്യവഹാരമണ്ഡലത്തിലേയ്ക്ക് മാറുമ്പോൾ അത് വിജ്ഞാനമായി മാറുന്നു. ആ നിലയിൽ ഫോക്‌ലോറിന്റെ എല്ലാ ലിഖിതവും ചിത്രീകരണവും ശബ്ദലേഖനവുമടങ്ങുന്ന പകർപ്പുരേഖകളും ഏകപക്ഷീയമായി വസ്തുവൽക്കരിക്കപ്പെട്ട നാഗരികമായ രൂപങ്ങളാണ്. കൂട്ടറിവിനെ ഒരിക്കലും അതിന്റെ സമഗ്രതയിൽ നാട്ടറിവാക്കാനാവില്ല, രേഖപ്പെടുത്താനുമാവില്ല. കാരണം അത് മൂർത്തവും സമഗ്രവും ജൈവികവുമായ പ്രകൃതിയുടെ സർഗ്ഗാത്മകമായ ആയിത്തീരലാണ്. കാറ്റു വീശുന്നപോലെ, മഴജലം പ്രവഹിക്കുന്നപോലെ, കാറ്റിൽ ഇലയാടുന്നപോലെ ഒരു നൈസർഗ്ഗികത അതിൽ ആന്തരികമായി പ്രവർത്തിക്കുന്നുണ്ട്.

ഐവർകളിയിൽ വാദ്യങ്ങളെക്കുറിച്ചു പറഞ്ഞുവല്ലോ. പൊന്തിയും ഇലത്താളവുമാണവ. അവ ഉണ്ടാക്കാനുപയോഗിക്കുന്ന പ്രകൃതിവസ്തുക്കൾ, അത് സ്വരൂപിക്കുന്ന രീതി, അതിനെ പരുവപ്പെടുത്തി ഉപകരണമാക്കുന്ന രീതി, അത് കൈകാര്യം ചെയ്യുന്ന സമുദായം, അവർക്ക് അതുമായുള്ള പൂർവ്വബന്ധം, ആ ഉപകരണങ്ങൾ പ്രവർത്തിപ്പിക്കുന്ന രീതി, അതിന്റെ പരിശീലനം, അതുപയോഗിച്ചുണ്ടാക്കുന്ന ശബ്ദവിന്യാസം തുടങ്ങിയവ ഐവർകളിയുടെ കൂട്ടറിവിൽ ലയിച്ചുകിടക്കുന്നുണ്ട്. അതുപോലെ ആ കലാനുഷ്ഠാനത്തിലെ അനുഭവാത്മകതയും കാലവും സാമൂഹികസന്ദർഭവും അനുഷ്ഠാനാനുഭവവും അടയാളപ്പെടുത്താനാവില്ല. 'ഫോക്കറിവി'ന്റെ സർഗ്ഗപരമായ 'ആയിത്തീരലി' അനുഭവവും അതിനെക്കുറിച്ചുള്ള അറിവും രണ്ട് മണ്ഡലങ്ങളിലാണ് സംഭവിക്കുന്നത്. യഥാർത്ഥ ഫോക്കറിവിനെ ഒരു പഠിതാവിന്റെ വീക്ഷണത്തോടെ വസ്തുവൽക്കരിക്കാതെ അതിലെ അറിവ് നിർദ്ധരിക്കുക സാധ്യമല്ല. പഠിതാവിന് അതിന്റെ അരങ്ങേറ്റത്തിൽ, ആയിത്തീരലിൽ പങ്കാളിയാവാൻ സാധ്യമല്ല. ഒരപരനായി നിന്നുകൊണ്ടു മാത്രമേ യഥാർത്ഥ കൂട്ടറിവിൽ നിന്ന് അറിവിനെ നിർദ്ധരിക്കനാവുകയുള്ളു. ആ അപരന്റെ ബോധപൂർവ്വമായ അനുഭാവം മാത്രമാണ് അതിനോട് അയാൾ പ്രകടിപ്പിക്കുന്ന താത്പര്യം.

ഒരു കൂട്ടറിവിനെ അനുകരിച്ച് മറ്റൊരു സന്ദർഭത്തിൽ എന്തെങ്കിലും നാട്ടറിവുകൾ അരങ്ങേറുമ്പോഴും ഇതു തന്നെയാണ് സംഭവിക്കുന്നത്. ഒരു നാടൻകലയെ അതിന്റെ സ്രോതസ്സായ കൂട്ടറിവിൽ നിന്ന് ഒരു കലാരൂപമെന്ന നിലയിലേയ്ക്ക് നിർദ്ധരിച്ചെടുക്കുകയാണ് അവിടെ സംഭവിക്കുന്നത്. അവിടെയും യഥാർത്ഥത്തിലുള്ള അതിന്റെ ജൈവസന്ദർഭത്തിൽ നിന്ന്, അതായത് സ്വാഭാവികകാലത്തിൽനിന്നും സ്വാഭാവികകൂട്ടായ്മയുടെ സന്ദർഭത്തിൽ നിന്നും അതിനെ വസ്തുനിഷ്ഠമായി കണ്ട് ആവശ്യാനുസൃതം വിവരിക്കുകയാണ് വിവരണാത്മകമായി പകർത്തുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. നഗരത്തിലെ കാണികൾക്ക് അതൊരു കലാരൂപം മാത്രമായിരിക്കും. യഥാർത്ഥത്തിലുള്ള

കൂട്ടറിവുരൂപത്തിൽ കാണികൾക്ക് അനുഷ്ഠാനപരമായ, അനുഭവാത്മകമായ കൂട്ടായ്മാനുഭവം (ഫോക്ലസ്സ്) ഉണ്ടായിരിക്കും. യഥാർത്ഥ തിറയും സ്റ്റേജിലെ തിറയും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസം അതായിരിക്കും.

നാട്ടുവൈദ്യവും അതിന്റെ നാട്ടറിവും രണ്ടനുഭവങ്ങളാണ് നമുക്ക് തരുന്നത്. പ്രതിഫലമേതുമില്ലാതെ ഒരനുഷ്ഠാനമെന്നപോലെ ശ്രീമതി രത്നാമണി നടത്തുന്ന പാരമ്പര്യവിഷചികിത്സയെക്കുറിച്ച് ഒരാവേദകൻ എഴുതുന്നു:

ഔഷധം ബന്ധപ്പെട്ടതാണ് ചികിത്സാരീതി. ചികിത്സകനെ വിഷഹാരി എന്നാണ് പറയുക. പ്രാണനും ദൂതനും (സർപ്പദംശനമേറ്റയാളും കൂടെ വരുന്നയാളും) നിമിത്തങ്ങളും ജ്യോതിഷപരമായ വിശ്വാസങ്ങളും നാട്ടറിവ് രേഖപ്പെടുത്തി വരുന്നതോടെ ചികിത്സ തയ്യാറാകുന്നു. വിഷഹാരി (വിഷഹാരിണിയുടെ) മനസ്സിൽ എപ്പോഴും ഒരു രാശി ചക്രമുണ്ട്. ദൂതൻ വിവരം പറയുവാൻ വരുന്ന ദിക്ക് (ദിശ) രാശിചക്രത്തിലൂടെ മനസ്സിലാക്കി അപകടകരമോയെന്ന് ആദ്യം മനസ്സിലാക്കുന്നു. മേടം മുതൽ മീനം വരെ പന്ത്രണ്ട് രാശികളും വിഷത്തിന്റെ കാഠിന്യത്തിന്റെ ആരോഹണാവരോഹണങ്ങൾ സൂചിപ്പിക്കുന്നതിനാൽ രോഗിയുടെ സ്ഥിതി ആശങ്കാജനകമോ അല്ലയോ എന്ന് വിഷഹാരിണി മനസ്സിലാക്കിയിരിക്കും. ദൂതൻ വിവരം പറയുവാൻ വായ് തുറക്കുന്നതോടെ എത്ര പല്ലുകൾ കൊണ്ടുള്ള കടിയാണ് ഏറ്റിരിക്കുന്നതെന്നുമറിയാം. മുമ്പിനാൽ ചൊന്നൊരക്ഷരം കൊണ്ടിതറിയാമെന്ന് ശ്രീമതി രത്നമണി പറയുന്നു.

ഇവിടെ വിഷഹാരിണി അയാളുച്ചരിക്കുന്ന ആദ്യാക്ഷരത്തെ സൂചനയായി കണ്ട് ദംശനത്തിന്റെ തരവും ആഴവും മറ്റും മനസ്സിലാക്കുന്നു എന്ന് പറയുന്നുണ്ട്. ആധുനികതയ്ക്ക് ചേരാത്ത ആ അനുഭവത്തെ എങ്ങിനെയാണ് മറ്റൊരാൾക്ക് ആവിഷ്കരിക്കാനാവുക? അതൊരു നിസർഗ്ഗമായ ഗോത്രാനുഭവമാണ്. അതിനെ നാഗരികതയുടെ യുക്തിശാസ്ത്രത്തിന്റെ വ്യവഹാരഘടനയിലേക്ക് മാറ്റുവാൻ ടെലിപ്പതിപോലുള്ള സങ്കൽപങ്ങളുടെ സഹായം വേണ്ടിവരുന്നു. ഫോക്‌ലോർ എന്ന പരികൽപന തന്നെ ഒരു നാഗരിക (അക്കാദമിക)സങ്കൽപനമാണ്. ഫോക്‌ലോർപഠനം എന്നത് ഒരു നാഗരിക (അക്കാദമിക)വിജ്ഞാനരൂപമാണ്. സംസ്കാരത്തിലെ സവിശേഷമായ ഒരേടിനെയാണ് ആധുനികനാഗരികത ഫോക്‌ലോർ എന്നു വിളിക്കുന്നത്. ആ ഏട് കൃത്യമായും ഏതാണെന്നതാണ് ഇവിടത്തെ വിഷയം.

കൂട്ടറിവിൽ നിക്ഷിപ്തമായിരുന്ന വൈദ്യത്തെ രേഖപ്പെടുത്തുമ്പോൾ അത് അറിവായും, കൂട്ടം (ഫോക്) വിടുന്ന വൈദ്യത്തിന്റെ നാട്ടറിവായും മാറുന്നു. അപ്പോഴത് നിവിലുള്ള യുക്തിയുടെയും ശാസ്ത്രത്തിന്റെയും വ്യവഹാരമണ്ഡലത്തിലേക്ക് പ്രവേശിക്കുന്നു. ഇത്തരത്തിൽ ഗോത്രത്തിലും മനുഷ്യരുടെ ഗോത്രബോധത്തിലും (ഉദാ-അടുക്കള, അമ്മൂമ്മവൈദ്യങ്ങൾ) അനൗപചാരികമായി നിസർഗ്ഗമാകുന്ന വൈദ്യത്തെ മുൻകാലഭാഷകളുടെ നാഗരികതകൾ സ്വരൂപിച്ചിട്ടുണ്ട്. ആയുർവ്വേദവും യൂനാനിയും സിദ്ധവൈദ്യവും ഗോത്രവൈദ്യവുമെല്ലാം അതിന്റെ ഉദാഹരണങ്ങളാണ്. അവിടെ അത് സവിശേഷമായ വിഷയമായി മാറിയിരുന്നു. ഇന്ന് ആധുനികശാസ്ത്രത്തിന്റെ വ്യവഹാരഘടനയിലേക്കാണ് അത് സ്വാംശീകരിക്കപ്പെടുന്നത്. ആയുർവ്വേദത്തിനും യൂനാനിയ്ക്കും പോലും ഇന്ന് ആധുനികശാസ്ത്രത്തിന്റെ വ്യവഹാരമാതൃകകളുടെ അംഗീകാരം വേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. ആ പ്രക്രിയ യൂറോപ്യൻ അധിനിവേശകാലത്തു തന്നെ ഇവിടെ ആരംഭിച്ചിരുന്നു. സസ്യങ്ങളുടെ തദ്ദേശീയമായ കൂട്ടറിവിനെ നാട്ടറിവാക്കി സ്വരൂപിച്ച്, അവയെ ആയുർവ്വേദമാക്കി ക്രമീകരിക്കുന്നതിനും പുറമേ ആധുനികസസ്യശാസ്ത്രം അതിനെ സസ്യരസതന്ത്രപരമായി പരിവർത്തിക്കുമ്പോൾ ആധുനികവിജ്ഞാനമായി മാറുന്നു.

തെയ്യത്തിന്റെയും തിറയുടെയും പടയണിയുടെയും മറ്റും കൂട്ടറിവുകളെ വേർതിരിച്ച് നാട്ടറിവുകളാക്കി, ആധുനികത അതിലെ പല ഘടകങ്ങളെ കഥകളിയിലോ നാടകത്തിലോ കവിതയിലോ ചിത്രകലയിലോ സിനിമയിലോ ഉപയോഗിക്കുന്നുവെന്നു പറയുമ്പോൾ കാര്യം കൂടുതൽ വ്യക്തമാകുന്നു. കഥകളി കോളനീകരണത്തിനു ശേഷം കേരളമെന്ന രാഷ്ട്രരൂപീകരണാഭിലാഷത്തിന്റെ പ്രേരണയിൽ രൂപപ്പെട്ടു വന്ന കലാരൂപമായിരുന്നു. കൂത്ത്, കൂടിയാട്ടം എന്നീ ലിഖിതാധിഷ്ഠിതമായ നാഗരികകലകളിലെയും തെയ്യം, തിറ തുടങ്ങിയ കൂട്ടറിവുകലകളിലെയും ചില ഘടകങ്ങളെ നിർദ്ധരിച്ചുകൊണ്ടുള്ളതായിരുന്നു കഥകളി. കേരളത്തിന്റേതായ ഒരു കലാരൂപം വേണമെന്നുള്ള കൊട്ടാരക്കര തമ്പുരാന്റെയും മറ്റുരാജപ്രഭുക്കളുടെയും അഭിലാഷത്തിൽ നിന്നാണ് അതുണ്ടാകുന്നത്. പ്രഭുക്കളും സവർണ്ണരും തമ്പുരാക്കളുമെന്ന നിലയിൽ ഇംഗ്ലീഷുകാരുമായും മറ്റു വിദേശികളുമായുണ്ടായ സമ്പർക്കത്തിൽ നിന്നും ഇംഗ്ലീഷ് മാതൃകയിൽ അതിനുതന്നെയുള്ള ബദൽ സാംസ്കാരികദേശീയതയുടെ സ്വപ്നം അതിന്റെ ബീജാവസ്ഥയിൽ അവിടെ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നുണ്ടായിരുന്നു. നളചരിതത്തിലെ നളനും ദമയന്തിയും ആധുനികകേരളത്തിന്റെ മാനുഷികസങ്കൽപത്തിലെ പ്രാഗ്രൂപങ്ങളായിരുന്നിരിക്കണം. ലിഖിതമായ സാഹിത്യവും അഭിനയത്തിലെ നാട്യശാസ്ത്രനിയമങ്ങളും അതിനെ നാഗരികമാക്കിത്തീർത്തു. അതേ സമയം നമ്മുടെ കൂട്ടു-നാട്ടുകലകളുടെ പല ഘടകങ്ങളും അതിലേയ്ക്ക് സ്വാംശീകരിച്ചിട്ടുണ്ടല്ലോ. തെയ്യം തിറകളിൽ നിന്ന് നിർദ്ധരിച്ചെടുത്ത അറിവുകൾ കലയുടെ നാട്ടറിവാകുകയും അത് കഥകളിയ്ക്ക് ഉപയോഗിക്കാൻ പാകത്തിലാവുകയും ചെയ്യുന്നു.

അറിവ്, അനുഭവാത്മകമായി മനുഷ്യന്റെ ശൈശവദശമുതൽ തന്നെ സ്വാഭാവികമായി ലഭിക്കുന്ന ഒന്നാണ്. 'അറിവ്' എന്ന പരികൽപനയിൽപെടാത്തവിധം, ആ നിലയിൽ തിരിച്ചറിയപ്പെടാനാവാത്തവിധം ജീവിതത്തിലും സംസ്കാരത്തിലും ലയിച്ചുകിടക്കുന്നതും സ്വന്തം നിലനിൽപിലേയ്ക്ക് മനുഷ്യനെ നയിക്കുന്നതുമായ ഒന്നാണ്. ഗോത്രീയതയിൽ അറിയുകയെന്നല്ലാതെ ആ പ്രക്രിയയിൽ നിന്ന് ലഭിക്കുന്ന ഒന്നിനെ അറിവ് എന്ന നിലയിൽ പരിച്ഛേദിക്കുന്നില്ല. അക്ഷരജ്ഞാനമോ വായനയോ അദ്ധ്യാപനമോ ലഭിക്കാതെ തന്നെ നാം ജീവിക്കുമ്പോൾ അതിന്റെ ആവശ്യം പോലുമില്ല. വിലക്കുകളോ, നിയന്ത്രണങ്ങളോ ഒന്നും ബാധകമല്ലാത്തതും സ്വയം നിയന്ത്രിതവും നിർലക്ഷ്യവുമാണത്. നാഗരികതയിലെ പ്രവണതകൾ ബാധിക്കാത്ത ഗോത്രങ്ങളുടെയും മനുഷ്യന്റെതന്നെ വ്യവസ്ഥാരഹിതമായ ശൈശവാവസ്ഥയുടെയും ഘട്ടങ്ങളിലെ അനുഭവരൂപങ്ങളിൽ നമുക്ക് കാണാനാവുന്നത് കൂട്ടറിവിന്റെ സാന്നിധ്യമാണ്.

മനുഷ്യനുൾപ്പെടെയുള്ള പ്രകൃതിഘടകങ്ങളിൽ നിന്ന് നിരന്തരസമ്പർക്കത്തിലൂടെ ആർജ്ജിക്കുന്ന അറിവിന് രേഖപ്പെടലുകളില്ല, വ്യവസ്ഥയുമില്ല. മനുഷ്യരുടെ കൂട്ടായ്മയിൽ അത് തങ്ങിനിൽക്കുന്നു. പ്രകൃതിയുടെ രീതി തന്നെയാണതിന് ഉണ്ടാവുക. ഈ ഘടനയിലാണ് കൂട്ടറിവുകൾ എല്ലാക്കാലത്തും നിലനിൽക്കുന്നത്. നാട്ടറിവിലെ നാട് എന്നത് ആധുനികതയിലെ നഗരത്തിൽ അലിഞ്ഞില്ലാതായിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന നാടാണ്. സ്ഥലബദ്ധവും അതിലുപരി ഗണബദ്ധവുമായ ആദിമമനുഷ്യരുടെ കൂട്ടറിവുകളുടെ ആഖ്യാനങ്ങൾ സ്വാഭാവികമായും ആധുനികതയിൽ നാട്ടറിവിന്റെ മാതൃകകളായിരിക്കും. ആ കൂട്ടറിവ് രേഖപ്പെടുമ്പോൾ നാട്ടറിവായിത്തീരുന്നു. ആ സ്വഭാവഘടനയിലുള്ള അറിവും അതിന്റെ കാലങ്ങളിലൂടെയുള്ള തുടർച്ചയും സംസ്കാരത്തിലുണ്ട്. നാഗരികതകളുടെ ആധിപത്യങ്ങൾ ആ അറിവിനെ അവരുടെ വ്യവസ്ഥക്കും വരുതിയ്ക്കുമുള്ളിലാക്കുന്നു. അപ്പോൾ ആ അറിവുകൾ സ്വാംശീകരണപ്രക്രിയകൾക്കിടയിൽ രൂപമാറ്റത്തിന് വിധേയമാകുന്നു. ശേഷിക്കുന്നത് തമസ്കരിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു. കാരണം, നാഗരികതകളുടെ ആധിപത്യത്തിന് കൂട്ടറിവിന്റെ വിന്യാസവും അതിന്റെ ഘടനയും തടസ്സമാകുന്നു.

നാഗരികതകൾ ഒന്നിനൊന്ന് സങ്കലിതവും വ്യാപകവുമാകുന്നതോടെ തനതായ കൂട്ടറിവുകൾക്ക് അസ്തിത്വവും ഇടവും നഷ്ടമാകുന്നു. അപ്പോഴാണവ നാട്ടറിവായി അതിജീവിക്കുവാൻ ശ്രമിക്കുന്നത്. നാഗരികമായ, ലിപിയധിഷ്ഠിതമായ നാഗരികജ്ഞാനവിജ്ഞാനങ്ങൾക്ക് സമാന്തരമായി തനിയറിവുകളുടെ ലോകം സംഘടിക്കുകയും നാട്ടറിവെന്ന നിലയിൽ ആധുനികതയിൽ പിടിച്ചുനിൽക്കാൻ ശ്രമിക്കുകയും ചെയ്യുകയാണ്. ഇന്ന് ഫോക്‌ലോർ പഠനത്തിന് സമാന്തരമായി നാം കാണുന്നത് അതാണ്. ഫോക്‌ലോർ പഠനം ആധുനിക വിജ്ഞാനത്തിന്റെ ഭാഗമാകുമ്പോൾ നാട്ടറിവ് അതിനു സമാന്തരമായി രൂപപ്പെടുന്ന പ്രതിരോധമെന്ന നിലയിലും പരിഗണിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. കൂട്ടം പിരിയുന്നിടത്ത് കൂട്ടറിവിന് നിലനിൽപുണ്ടാകുന്നില്ല. എന്നാലത് രേഖപ്പെടുമ്പോൾ അവ സ്വാഭാവികമായും ആധുനികതയുടെ (നാഗരികതകളുടെ) വ്യവഹാരഭാഗമായി മാറുന്നു. നിഷ്പക്ഷവും സ്വതന്ത്രവുമായ വ്യവഹാരഘടനയിൽത്തന്നെ പ്രത്യയശാസ്ത്രബാഹ്യമായി അറിവിനെ നിലനിർത്താനുള്ള ഒരു ശ്രമം മാത്രമാണ് പ്രതിരോധാത്മകമായ നാട്ടറിവ്. നാഗരികയറിവുകളുടെ രീതിശാസ്ത്രത്തിൽ വിട്ടുവീഴ്ചകളില്ല. ഗോത്രാത്മകമായ കൂട്ടറിവുകളിലുപരി ചെറുതും വലുതുമായ ലോക നാഗരികതകൾ മഹാനാഗരികതകളിലേയ്ക്ക് സ്വാംശീകരിക്കപ്പെടുക എന്നതും സാധാരണമാണ്.

നാഗരികതയുടെ അപരദ്വന്ദ്വമായി ആ നിലയിൽ ഗോത്രീയത മാറുന്നു. നാഗരിയറിവിന്റെ (എഴുത്തറിവ്) അപരം കൂട്ടറിവെന്നും (വാമൊഴിയറിവ്) നാഗരികതകളുടെ യുക്തിയധിഷ്ഠിതമായ അറിവിനെ ജ്ഞാനമെന്നും യുക്ത്യതീതമായ ഗോത്രയറിവിനെ അറിവെന്നും നാം വിളിക്കുന്നു. ഗോത്രയറിവിൽ യുക്തിയില്ല എന്ന നിലയിലല്ല, മറിച്ച് യുക്തി പ്രശ്നവത്ക്കരിക്കപ്പെടാത്ത, അതായത് യുക്തിയെ ഒരുപകരണമോ ഉപാധിയോ ആക്കാതെയുള്ള അറിവാണത്. അങ്ങനെ നോക്കുമ്പോൾ യുക്തിബാഹ്യമായ അറിവും യുക്തിനിഷ്ഠമായ അറിവും എന്നിങ്ങനെ രണ്ടുതരത്തിൽ അതിനെ കാണാം. അവ യഥാക്രമം ഗോത്രീയവും നാഗരികവുമാണ്. നാഗരികമായ അറിവിനെ നമുക്ക് ജ്ഞാനം എന്ന് വിളിക്കാം. തത്വചിന്തയിലോ ആത്മീയതയിലോ ജ്ഞാനത്തിനുള്ള അർത്ഥമല്ല ഇവിടെ അതിനുള്ളത്. ഇവിടെ അറിവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ചില പരികൽപനകൾ അതിന്റെ സൂചകങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ നിർണ്ണയിക്കപ്പെടേണ്ടതുണ്ട്. അറിവ് എന്ന പദം സംസ്കൃതത്തിന്റെ (ചാതുർവർണ്ണ്യനാഗരികതയുടെ) ഇടപെടലിനുപുറത്ത് ഭാഷയിലുണ്ടായിരുന്ന സൂചകമായതിനാലാണ് നാഗരികബാഹ്യമായ അറിവിനെ തനതെന്ന നിലയിൽ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നത്.

സാക്ഷരതയിലധിഷ്ഠിതമായ നാഗരികജ്ഞാനരൂപങ്ങളിലെ പരികൽപനകളാണ് ഇവിടെ വ്യവഹരിക്കപ്പെടുന്ന സൂചകങ്ങളെല്ലാം. ലിപിനിഷ്ഠമായ ലിഖിതജ്ഞാനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള എല്ലാ സൂചകങ്ങളും അടിസ്ഥാനപരമായി നാഗരികമാണ്. ഗവേഷണവും പഠനവും നിർവ്വഹിക്കപ്പെടുന്ന നാഗരികമായ വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ നിർമ്മിതികളാണീ സൂചകങ്ങൾ. വസ്തുനിഷ്ഠമായി നിരീക്ഷിച്ച് ആശയങ്ങളെ പ്രയോജനപ്പെടുത്തുക എന്നതാണ് അതിന്റെ ലക്ഷ്യം. ഫോക്‌ലോറും കൂട്ടറിവും അറിവും ജ്ഞാനവുമെല്ലാം നാഗരികമായ അപഗ്രഥനോപകരണങ്ങളുടെ സൂചകങ്ങൾ തന്നെയാണ്.

നാഗരികതയുടെ ഘടനയിൽ നിന്നുകൊണ്ട് തിരിച്ചറിയപ്പെടുകയും യൂറോകേന്ദ്രിതമായ നാഗരികതയിൽ ഒരു വിഷയമായി രൂപം കൊള്ളുകയും ചെയ്ത പരികൽപനയാണ് ഫോക്‌ലോർ. നാഗരികതയുടെ പരിണാമഭേദങ്ങളിൽ, അവസാനഘട്ടങ്ങളിൽ കാണപ്പെടുന്ന ആധുനിക-ഉത്തരാധുനിക വ്യവഹാരമണ്ഡലങ്ങളിൽ അർത്ഥവികാസം സംഭവിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഒരു സൂചകമാണിത്. എല്ലാ സൂചകങ്ങൾക്കും സ്ഥിരമായ സൂചിതമുണ്ടാവില്ലെന്നും അത് (ചരിത്ര) സാന്ദർഭികമായി

മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നുവെന്നും നാം മനസ്സിലാക്കുന്നു. ഫോക്‌ലോറിന്റെ കാര്യത്തിലും അത് ബാധകമാണ്. ആ നിലയിൽ ഇവിടെ വ്യവഹരിക്കപ്പെടുന്ന നിശ്ചിത സന്ദർഭത്തിലുള്ള സൂചിതം (ആശയം, അർത്ഥം, പൊരുൾ) നിർണ്ണയിക്കപ്പെടുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്.

സംസ്കൃതിയും ചരിത്രവും യഥാക്രമം ഗോത്രായ്മയുടെയും നഗരത്തിന്റെയും ഉൽപന്നങ്ങളാണ്. ചരിത്രമെന്നാൽ നാഗരികതയുടെ സവിശേഷമായ രേഖപ്പെടുത്തലാണ്. അത് ഏകപക്ഷീയവും അധികാര-പ്രത്യയശാസ്ത്ര കേന്ദ്രിതവുമാണ്. സംസ്കാരം ബഹുലവും വ്യാഖ്യാനാതീതവുമാണ്. അതിന്റെ അടിസ്ഥാനം തന്നെ കൂട്ടായ്മയാണ്. കേന്ദ്രരഹിതമായ അതിനൊരിക്കലും ഏകകേന്ദ്രിതമാകാൻ കഴിയില്ല. അത് ഏകകേന്ദ്രിതമാകുമ്പോൾ പ്രത്യയശാസ്ത്രമായും ചരിത്രമായും മാറുന്നു. അതിനെ അതിന്റെ സമഗ്രതയോടെ രേഖപ്പെടുത്തുക സാധ്യമല്ല. സംസ്കാരം മൂർത്തവും സമഗ്രവുമാണ്. അതിൽ ഗോത്രായ്മയും നാഗരികതയും സമ്മേളിക്കുന്നു.

സംസ്കാരത്തിലെയും അതിലെ തന്നെ ചരിത്രത്തിലെയും നാഗരികതയ്ക്കു മുമ്പും അതിനുശേഷവും രൂപപരിണാമങ്ങൾക്കു വിധേയമായി നിലനിൽക്കുന്ന ഒരു കൂട്ടായ്മാബോധമാണതിന്റെ സ്രോതസ്സ്. വാമൊഴിയിലോ (ലിഖിതഭാഷയല്ലാത്തത്) ഭാഷയെന്ന നിലയിൽ ഒരു വിധത്തിലും പൂർണ്ണമായും രേഖപ്പെടാത്തതോ ആയ പാരമ്പര്യവഴക്കത്തിന്റെ കർമ്മരൂപങ്ങളാണ് അത്. അവിടെ കർത്തൃത്വം വ്യക്തിയിലല്ല, കൂട്ടായ്മയിലാണ്. അബോധാത്മകമായ അനുശീലനത്തിലൂടെ അത് ബാഹ്യവത്ക്കരിക്കപ്പെടുന്നു, നിർലക്ഷ്യമായി ആവിഷ്കരിക്കപ്പെടുന്നു. (ഒരു പൂവ് വിടരുന്ന പോലെ) അനുഷ്ഠാനം, ആചാരം, വിശ്വാസം എന്നിവ അതിന്റെ മുഖമുദ്രകളാണ്. ഏതെങ്കിലും തരത്തിലുള്ള വംശീയത അത് പ്രകടിപ്പിക്കുന്നു. ആ വംശീയതയെ അതാത് കൂട്ടായ്മകൾ നിർണ്ണയിക്കുന്നു. ചിലപ്പോൾ അത് ജനിതകത്തുടർച്ചയിലുള്ള കൂട്ടായ്മയാകാം. മറ്റു ചിലപ്പോൾ മാനസികമോ ആത്മീയമോ ആയ കൂട്ടായ്മകളാകാം. ഏതായാലും ആ കൂട്ടായ്മകൾ ജീവിതത്തെയും ലോകത്തെയുമെല്ലാം അതിന്റെ സമഗ്രതയിൽ അനുഭവിക്കുന്നു. നാഗരികമല്ലാത്തതെന്ന നിലയിലും പ്രകൃതിസഹജമായ ജീവിതരീതിയെന്ന നിലയിലും കൂട്ടറിവിനെ (ഫോക്‌ലോറിനെ) നിർണ്ണയിക്കുന്നത് അതിനെ അപരമായി കാണുന്ന നാഗരികവിജ്ഞാനമാണ്.

അനുഷ്ഠാനപരമായി ഏതെങ്കിലും ഒരു ഗോത്രമോ കൂട്ടമോ പാടിയാടിയിരുന്നതിന്റെ സാഹിത്യവും സംഗീതവും മാത്രം നിർദ്ധരിക്കുമ്പോൾ അത് കൂട്ടം വിട്ട് നാടൻപാട്ടെന്ന നാട്ടറിവായി മാറുന്നു. നഗരത്തിൽ പിന്നെ അത് അവരവരുടെ സന്ദർഭത്തിൽ പാടാവുന്നതേയുള്ളൂ. അതിനെ നാടൻപാട്ടാക്കി നിർദ്ധരിച്ചെടുത്തവർക്ക് അതിന്റെ പേരിൽ പേറ്റൻറിന് അവകാശമുണ്ടായിരിക്കാം. അപ്പോഴത് കൂട്ടത്തിന്റെ സാംസ്കാരികജീവിതത്തിന്റെ ഭാഗമായിരുന്നിടത്തു നിന്ന് നാഗരികതയിലെ വ്യക്തിയുടെ സ്വത്തായി മാറുകയാണ് ചെയ്യുക. ഇനി ആ പാട്ട് സിനിമയിലേയ്ക്കോ, ആൽബത്തിലേയ്ക്കോ മാറുമ്പോഴും അത് വ്യക്തിയുടെ (വ്യക്തികളുടെയുമാകാം) പേരിൽ ഉടമസ്ഥപ്പെടുന്നു.

നാട്ടറിവിന്റെ വ്യാവസായികമൂല്യം അതിന്റെ വ്യാവഹാരികപ്രാധാന്യത്തോടെ കണ്ടെടുക്കപ്പെടുകയാണ് കോളനികാലത്തോടെ സംഭവിച്ചത്. അതിനെ പ്രത്യേക വിഷയമായി ബോട്ടണി, സോഷ്യോളജി എന്ന പോലെ ശാസ്ത്രീയമായി വ്യാവസായികവ്യവഹാരത്തിൽ പ്രവേശിപ്പിക്കുകയായിരുന്നു. ആംഗലേയ കൊളോണിയൽ ബൗദ്ധികത അതിനെ അക്കാദമികമായി ഫോക്‌ലോർ (കൂട്ടറിവ്) എന്ന് വിളിച്ചു. കൂട്ടറിവെന്ന് മലയാളത്തിൽ മറുപദം വയ്ക്കാവുന്ന വിധത്തിൽ ഫോക്‌ലോർ കേരളത്തിലും കോളനി ചിന്താപദ്ധതികൾ ആവിഷ്കരിച്ചു. ഫോക് എന്ന വാക്കിൽ സ്ഥലത്തെ ഒഴിവാക്കിയുള്ള, എന്നാൽ സ്ഥലത്തിൽ അതിജീവിക്കുന്ന കൂട്ടത്തെയാണ്

കോളനിബുദ്ധി വിവക്ഷിക്കുന്നത്. കോളനീകരണം ഗോത്രബദ്ധമായ അറിവുകളെ വിമോചിപ്പിച്ച് വ്യവസായവത്ക്കരിക്കുന്ന പ്രക്രിയയാണല്ലോ ചരിത്രപരമായി നിർവ്വഹിച്ചിട്ടുള്ളത്. കോളനീകരിക്കപ്പെടുന്ന ജനതയെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ഗോത്രായ്മയിൽ നിന്ന് പുറത്തുകടക്കുമ്പോഴേയ്ക്കും അവരുടെ അറിവുകൾ നഷ്ടപ്പെടുകയായി. നിലനിൽപിന്റെ അറിവുകൾ നഷ്ടമാകുമ്പോഴേയ്ക്കും വ്യവസായനാഗരികതയുടെ അറിവുകൾ സ്വീകരിക്കാൻ നിർബന്ധിതമാകുന്നു. അതാകട്ടെ മുതലാളിത്ത വ്യാവസായികതയോടും കേന്ദ്രീകൃതമായ അധികാരത്തോടും വിധേയമാകേണ്ട അവസ്ഥയുണ്ടാക്കുന്നു. ഗോത്രായ്മയ്ക്കു പുറത്ത് പിന്നെ ആശ്രയിക്കാനുള്ളത് തദ്ദേശീയതയെയാണ്. അവിടെ പരിസ്ഥിതിപരമായ ബോധം ഉടലെടുക്കുകയും സ്വന്തം നാട് എന്നുള്ള വികാരത്തെ ആശ്രയിക്കുന്ന മാനസികാവസ്ഥ ഉണ്ടാകുകയും ചെയ്യുന്നു. അതൊരുതരം രാഷ്ട്രീയ പ്രതിരോധമായി മാറാവുന്നതാണ്. അവിടെ ഗോത്രവും വംശവും ജാതിയും മതവും വിട്ട് മനുഷ്യൻ കുറേക്കൂടി സാമൂഹ്യമായി പരിവർത്തിക്കുന്നു. പിന്നെ സ്ഥലപരിസരത്തിൽ നിന്നുള്ള വിടുതി സങ്കൽപിക്കാൻ അവർ ഇഷ്ടപ്പെടുന്നില്ല. കോളനിഭാഷയിൽ കൂട്ടറിവാണ് ഫോക്‌ലോറിന്റെ മറുപദമെങ്കിലും തദ്ദേശീയരെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം നാട്ടറിവവെന്ന നിലയിൽ മാത്രമേ അതിനെ കാണാനാവുകയുള്ളു. കോളനിയുടെ അജണ്ടയായ പിടിച്ചെടുക്കലോ, കയ്യേറ്റമോ ജനതയുടെ സ്വന്തം നാടിനെയാണ് അന്യവത്ക്കരിക്കുന്നത്. അവിടെ തദ്ദേശീയർ അതിനെ നാട്ടറിവെന്ന് പ്രതിരോധിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. നാട്ടറിവാകുമ്പോഴേയ്ക്കും അത് രേഖപ്പെടുന്നുവെന്നത് അതിന്റെ വിധിയാണ്.

അറിവ്, കൂട്ടായമയുടെ ജീവിതമാർഗ്ഗങ്ങളിൽ അവരുടെ ബോധത്തിലും അബോധത്തിലും നിലകൊണ്ടിരുന്ന വഴക്കത്തിൽ നിന്ന് വേർതിരിച്ചെടുക്കപ്പെടുന്നത് കേവലമായ അറിവായി മാറുന്നു. പ്രത്യയശാസ്ത്രബാഹ്യമായ എല്ലാ വിവരങ്ങളെയും അറിവെന്നു പറയാം. നിലനിൽപിന്റെ സ്വതന്ത്രസ്രോതസ്സായി അതെല്ലാക്കാലവും ഉണ്ടാകുന്നു. മറ്റൊരർത്ഥത്തിൽ അത് മൃഗസഹജമായ തിരിച്ചറിവുകളാണ്. വെള്ളം കുടിയ്ക്കാനുള്ളതാണ് എന്നത് അത്തരത്തിലുള്ള അറിവാണ്. കൂട്ടറിവിൽ നിന്ന് നാഗരികതയുടെ താത്പര്യാർത്ഥമുള്ള അറിവിന്റെ നിർദ്ധാരണമാണെങ്കിൽ അത് യുക്തിബദ്ധമായിരിക്കും. അല്ലാത്തവ യുക്തിബാഹ്യവുമായിരിക്കും. അത് കൂട്ടായ്മയിൽ നിന്ന് സ്വതന്ത്രമായി പ്രസരിക്കുന്നു.

ഗോത്രം, വാമൊഴിരൂപത്തിലുള്ള ഭാഷയിൽ മാത്രമായി നിലനിൽക്കുന്ന, ജീവിച്ചുപോരുന്ന വംശമോ, കൂട്ടമോ ആണ്. അതിന്റെ നിലനിൽപിന്റെ ആധാരം കൂട്ടറിവുകളായിരിക്കും. നാഗരികതയുടെ ഇടപെടലുകളോട് വിധേയമായും രമ്യപ്പെട്ടും പ്രതിരോധിച്ചും അവ നിലനിൽക്കുന്നു. നാഗരികതയോട് രമ്യപ്പെട്ട് ക്രമേണ നാഗരികതയായി അത് പരിവർത്തിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. നാഗരികയുക്തിയുടെയും ആസൂത്രണത്തിന്റെയും മുമ്പിൽ ഗോത്രങ്ങൾക്ക് പിടിച്ചു നിൽക്കാനാവില്ല. നാട്ടുമ്പുറത്തെ മനുഷ്യരിൽ നിലനിൽക്കുന്ന ഗോത്രാത്മകമായ പ്രവണതകളെയും മനോഭാവത്തെയും നാടോടീയതയെന്നു പറയാം. ഗ്രാമങ്ങൾ ഗോത്രീയതയുടെയും നാഗരികതയുടെയും ഒരു മിശ്രിതമായിരിക്കും. അതിൽ ഗോത്രീയതയുടെ അംശമായിരിക്കും നാടോടീയതയാകുന്നത്.

നാഗരികതയുടെ കേന്ദ്രീകരണം പ്രകൃതിയിൽ സംഭവിക്കുമ്പോൾ ഉണ്ടാകുന്ന മാറ്റത്തോടുകൂടിയ പരിസ്ഥിതിയെ നഗരം എന്നു പറയാം. സൈന്ധവനാഗരികതയിലും വടക്കേ അമേരിക്കയിലെ മായൻ നാഗരികതയിലുമെല്ലാം നഗരങ്ങൾ ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട്. യുക്തിപൂർവ്വകമായ ശാസ്ത്രത്തിന്റെ പ്രയോഗം അവിടെയെല്ലാം കാണുവാൻ കഴിയുന്നു. സാമ്പത്തികവും സാംക്കാരികവുമായ പരിണതികൾ അവിടെ കേന്ദ്രീകരിക്കുന്നു. അവിടെ കൂട്ടായ്മയുടെ ഘടന വ്യക്തികേന്ദ്രിതമായി പുരോഗമിക്കുന്നതു കാണാം. നാഗരികതയ്ക്കും അതിന്റെ പരിണതിയായ നഗരങ്ങൾക്കും ചരിത്രപരമായ

വളർച്ച ആയിരക്കണക്കിനു വർഷങ്ങൾ കൊണ്ടുണ്ടാകുന്നു. ഗോത്രം സമൂഹമായും പൗരന്മാരായും പരിണമിക്കുന്നത് നഗരങ്ങളിലാണ്.

നാഗരികത, മനുഷ്യബോധത്തിലെ കൂട്ടായ്മയുടെ പ്രകൃതി യുക്തിബദ്ധമായി പരിണമിച്ചുണ്ടാകുന്ന മനോഭാവമാണ്. അത് അക്ഷരനിഷ്ഠമായ ഭാഷയുടെ ഉപയോഗത്തിൽ നിന്ന് ക്രമേണ വളർന്നുവരുന്ന ചരിത്രരൂപമാണ്. യുക്തി, ശാസ്ത്രം, ഗണിതം, കല തുടങ്ങിയവയെല്ലാം അതിന്റെ ചിന്താവഴികളാണ്, ബോധതലത്തിലെ പുനസ്സംഘാടനോപാധികളാണ്.

ചരിത്രത്തിലെ സാക്ഷര നാഗരികതകൾക്ക് അതിന്റെ പരിണാമഘട്ടങ്ങളുണ്ട്. മനുഷ്യനോടും പ്രകൃതിയോടുമുള്ള അതിന്റെ സമീപനങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ആ ഘട്ടങ്ങളെ വർഗ്ഗീകരിക്കാൻ കഴിയും. ഗോത്രീയതയിൽ അറിവ് വേർതിരിയാത്തതിനാൽ അതിന് പരിണാമമില്ല. എല്ലാക്കാലത്തും ഗോത്രങ്ങൾക്ക് സമഗ്രമായ തരത്തിലുള്ള പ്രകൃതി-മനുഷ്യ സമീപനമേ ഉണ്ടാകുന്നുള്ളൂ. അത് പ്രകൃതിയോട് അവിഭാജ്യമായി നിന്നുകൊണ്ടുള്ള വംശീയതയിൽ അധിഷ്ഠിതമായിരിക്കുന്നു. വംശീയതയിൽ പാരിമാണികമായ വികാസം സംഭവിച്ചേക്കാം. നാഗരികതകളുടെ ഇടപെടൽ കൊണ്ട് ഗോത്രീയത ജാതിയായോ മതമായോ മാനവികതയായോ വികസപരിണാമങ്ങൾക്കു വിധേയമായേക്കാം. നാഗരികതകൾ ഗോത്രീയതയിലും അതിലെ വംശീയതയിലും ഇടപെട്ട് അതിനെ തീക്ഷ്ണവും ഹിംസാത്മകവുമാക്കുന്നുവെന്നതാണ് ചരിത്രം. ഇന്ത്യയിലെ ഗോത്രങ്ങളിൽ നിന്ന് ജാതിസമൂഹങ്ങൾ രൂപാന്തരപ്പെടുന്നത് ബ്രാഹ്മണാധിപത്യത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രനിർമ്മിതിയോടെയാണ്. കേരളത്തിന്റെ ഗോത്രബോധത്തിൽ നാഗരികതകൾ ഇടപെട്ട് വംശീയതയെ പലപ്രകാരങ്ങളിൽ നിർവ്വചിക്കാൻ ശ്രമിച്ചിട്ടുണ്ട്. അതിൽ ഇന്ത്യയുടെ സംസ്കാരത്തെ മുഴുവൻ ഗ്രസിച്ച നാഗരികപ്രത്യശാസ്ത്രങ്ങളിൽ മുഖ്യമാണ് ചാതുർവർണ്ണ്യ പ്രത്യയശാസ്ത്രം. ഇന്ത്യയിലെ ബഹുശതം ഗോത്രങ്ങളെയും പലജാതികളിലായി അത് വ്യവസ്ഥപ്പെടുത്തി. അതുകൊണ്ട് ലോകത്തിലെ മറ്റേതു സംസ്കാരങ്ങളേക്കാളും അത് സങ്കീർണ്ണമായിത്തീർന്നു.

ജ്ഞാനവും നാനവും

ബ്രാഹ്മണൻ, ക്ഷത്രിയൻ, വൈശ്യൻ, ശൂദ്രൻ എന്നിങ്ങനെ നാലുജാതികളിലുള്ളവർ മാത്രമാണ് മനുഷ്യരായി ജീവിക്കാൻ അർഹതയുള്ളവർ. അവർ സവർണ്ണരാണ്. ബാക്കി മുഴുവൻ ജാതിസമുദായങ്ങളും അവർണ്ണരാണ്. സവർണ്ണർക്ക് അവർണ്ണർ പാദസേവചെയ്യണം. തമ്മിൽ തൊടാൻ പാടില്ല, വിവാഹമോ, സമ്പർക്കമോ പാടില്ല. അറിവാർജ്ജിക്കാൻ പാടില്ല. ചാതുർവർണ്ണ്യത്തിൽ അറിവ് ബ്രാഹ്മണർക്ക് മാത്രമായി വിധിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. വേദം കേൾക്കാൻ പോലും പാടില്ലാത്ത ബ്രാഹ്മണേതരരായ വിഭാഗങ്ങൾ. അതിനു ബദലായി ഇന്ത്യയിലുണ്ടായതാണ് ബുദ്ധദർശനം. അറിവിനെ ഒരു ന്യൂനപക്ഷത്തിനു മാത്രമായി നിർബന്ധിത സംവരണം ഏർപ്പെടുത്തുന്നതിനെതിരായി അത് അറിവിനെ പ്രചരിപ്പിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടു തന്നെ ജാതിഭേദം താത്വികമായി നിഷേധിക്കപ്പെടുന്നു. അവിടെ അറിവിനോടുള്ള സമീപനത്തിൽ രണ്ടു ധ്രുവങ്ങളിൽ നിൽക്കുന്ന രണ്ട് പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളെയാണവ പിന്തുടരുന്നത്. ഒന്ന് വംശീയവാദത്തെയും രണ്ടാമത്തേത് മാനവികതയെയും മുന്നോട്ടു വയ്ക്കുന്നു.

ചാതുർവർണ്ണ്യം അറിവിനെ ജ്ഞാനമെന്ന നിലയിൽ ബ്രാഹ്മണേതരർക്ക് നിഷേധിക്കുമ്പോൾ ബുദ്ധൻ അറിവിനെ നാനം എന്ന നിലയിൽ എല്ലാവർക്കുമായി സ്വതന്ത്രമാക്കുന്നു. അപ്പോഴും വാമൊഴിയായിരുന്നു കീഴ്ജാതികളുടെ കൂട്ടറിവുകളെ പുലർത്തിയിരുന്നത്. എന്നാൽ കൂട്ടറിവിന്റെ രീതിശാസ്ത്രത്തെ വികസിപ്പിക്കുവാനാണ് ബുദ്ധൻ ശ്രമിച്ചത്. ബുദ്ധൻ ലക്ഷ്യമാക്കിയ

പ്രതിരോധനാഗരികത കൂട്ടറിവിന്റെ മനോഘടനയിലുള്ള, ഭാഷാരീതിയിലുള്ള ഒന്നായിരുന്നു. കൂട്ട റിവിന്റെ ഘടനയക്ക് പ്രകൃതിയെ അപരിമിതമായി വിനിയോഗിക്കാനുള്ള സാധ്യതയുണ്ടാവുന്നില്ല. സ്വകാര്യസ്വത്തെന്ന ആർത്തിയും ഗോത്രമനസ്സിൽ വരുന്നില്ല. ബുദ്ധൻ അത് പ്രചരിപ്പിച്ചില്ല. ഗോത്രമെന്നപോലെ ബുദ്ധനും സ്വകാര്യസ്വത്തിൽ അഭിരമിച്ചില്ല. അതേസമയം ഭൗതികവ്യാമോ ഹങ്ങളില്ലാത്ത വിധത്തിൽ ജീവിതത്തെയും പ്രപഞ്ചത്തെയും കുറിച്ചുള്ള ബോധം നേടുകയുമാവാം. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ദർശനത്തിൽ സാധാരണ നാഗരികതയിലെ മനുഷ്യന്റെ അനന്തമായ ആഗ്രഹ ങ്ങൾ പരിമിതപ്പെടുന്നതായി അദ്ദേഹം മനസ്സിലാക്കിയിരുന്നു. അത് ഹിംസയെ പ്രതിരോധിക്കു മെന്നും അദ്ദേഹം കരുതിയിരുന്നു. ഗോത്രബോധത്തെ വിപുലപ്പെടുത്തി സംസ്കരിക്കുക മാത്രമാണ് മനുഷ്യന് ശാശ്വതമായി നിലനിൽക്കാനുള്ള വഴിയെന്ന തിരിച്ചറിവാണ് അറിവിന്റെ വിമോചനവും സ്വാതന്ത്ര്യവും എന്ന നിലപാടിൽ അദ്ദേഹത്തെ എത്തിക്കുന്നത്. മധ്യമമാർഗ്ഗം എന്നിടത്ത് നില നിൽപിനായുള്ളതു മാത്രം പ്രകൃതിയിൽ നിന്നെടുക്കാനുള്ള നിർദ്ദേശമാണ് നാം കാണേണ്ടത്. അത് ആപേക്ഷികമാണുതാനും. മനുഷ്യനെ ദുരാഗ്രഹിയാക്കുന്നതാണ് നാഗരികതയുടെ ദൗർബ ല്യമെന്നും അത് ഹിംസയിലേയ്ക്കു നയിക്കുവെന്നും അദ്ദേഹം കണ്ടു. അതുകൊണ്ടാണ് അദ്ദേഹം രാജ്യവും സുഖങ്ങളും ഉപേക്ഷിക്കുന്നത്. അശോകചക്രവർത്തി ചരിത്രത്തിൽ നിസ്വനു സമമായി ജീവിക്കുന്നതും അതിന്റെ പ്രേരണയിലാണ്.

എഴുത്തുഭാഷയിലൂടെ ആർജ്ജിക്കുവാൻ കഴിയുന്ന ബ്രാഹ്മണകേന്ദ്രിതമായ നാഗരികത അന്യവംശ മനുഷ്യരോട് ഹിംസാത്മകമായ ദൂരം പാലിച്ചിരുന്നു. എഴുത്തിനെ അവർ മനുഷ്യ രിൽ പരസ്പരം ദൂരമുണ്ടാക്കാനുള്ള ഉപാധിയായിട്ടാണ് ഉപയോഗിച്ചത്. ബുദ്ധനാകട്ടെ ഒന്നും എഴുതിയിരുന്നുമില്ല. എഴുത്ത് പിൽക്കാലത്ത് പകരം വച്ചാൽ ഹിംസാത്മകശക്തികൾക്ക് അത് പ്രയോജനപ്പെടുത്താൻ കഴിയുമെന്നു മാത്രമല്ല സത്യം ആപേക്ഷികമാകയാൽ അത് എഴുതപ്പെടു ന്നതിൽ അർത്ഥമില്ലെന്ന് അദ്ദേഹം വിശ്വസിച്ചു. എഴുത്തിനേക്കാൾ തദ്ദേശീയമായ പറച്ചിലാണ് ഭേദമെന്ന് അദ്ദേഹം വിശ്വസിച്ചു. താൻ വിഭാവന ചെയ്യുന്ന നാഗരികത സുഖഭോഗങ്ങളിലല്ല, ബോധത്തിലും കരുണയിലും നിർവ്വാണത്തിലും ഊന്നുന്നതാണെന്ന് അദ്ദേഹം കണ്ടു. ആയി ത്തീരുകയെന്നതാണ് പ്രധാനം. അതിന് എഴുത്തിനേക്കാൾ പ്രയോഗവും അതിന്റെ വഴക്കവും മനുഷ്യന്റെ ഗോത്രബോധത്തിൽ രൂപപ്പെടുത്തുകയാണ് വേണ്ടത്. അതിനാണ് അദ്ദേഹം ശ്രമി ച്ചത്. അതുകൊണ്ടു തന്നെ സത്യത്തെ സംവാദങ്ങളിലൂടെ നിർദ്ധരിക്കുവാൻ മുതിർന്നു. ഇവിടെ ഫോക്ബോധത്തെ, കൂട്ടായ്മയെ ബോധതലത്തിൽ (എഴുത്തിൻറയല്ല) സൃഷ്ടിക്കുകയായിരുന്നു പ്രധാനം. വാമൊഴിയിലേയ്ക്ക് ജീവിത സത്യത്തെ പ്രസരിപ്പിച്ചും, വിക്ഷേപിച്ചും കൊണ്ടുള്ള ബോധ ത്തിന്റെ (അറിവിന്റയല്ല) കൈമാറ്റമായിരുന്നു അദ്ദേഹം നിർവ്വഹിച്ചിരുന്നത്. സംവാദരൂപം തന്നെ ഭാഷണത്തെ ആശ്രയിച്ചായിരുന്നു നിർവ്വഹിച്ചിരുന്നത്. ബുദ്ധൻ മാത്രമല്ല, പിൽക്കാല ത്ത് ജീസസും മുഹമ്മദും എഴുത്തിലല്ല ഊന്നിയത്, ഭാഷണത്തിലായിരുന്നു. സോക്രട്ടീസിനെയും പ്ലേറ്റോയെയും ഡയണീഷ്യസിനെപ്പോലുള്ളവരും ഭാഷണത്തെയാണ് ആശയവിനിമയത്തിന് ഉപയോഗിച്ചത്. ബോധത്തോട് ബോധം സംവദിക്കുന്ന രീതിയിൽ എഴുത്ത് വിശ്വാസ്യമായ ഒന്നായിരുന്നില്ല. ഒരുതരം ദൈവികമായ ദിവ്യത്വം എഴുത്തിൽ കൊണ്ടുവരാൻ പുരോഹിതൻമാ ർക്ക് എളുപ്പത്തിൽ കഴിഞ്ഞിരുന്നു. ബ്രാഹ്മണ മതമാകട്ടെ, ജൂത മതത്തെപ്പോലെ ജ്ഞാനത്തെ എഴുത്തിൽ കേന്ദ്രീകരിച്ചുകൊണ്ട് ആ അറിവുകൾ അവരുടെ മാത്രം വളർച്ചയ്ക്കും വികാസത്തിനും ഉപയോഗിക്കുകയായിരുന്നു. എഴുത്തിനെ അവർക്കുമാത്രമുതകുന്ന ജ്ഞാനത്തിനും അധികാരത്തെ നിലനിർത്താനുള്ള ആത്മീയതയ്ക്കും ഭാഷയാക്കി മാറ്റുകയായിരുന്നു.

ജ്ഞാനം മതപൗരോഹിത്യത്തിന് വിധേയമായിട്ടാണ് പരിഗണിക്കപ്പെട്ടിരുന്നത്. അതു കൊണ്ടാണ് ബ്രാഹ്മണമതം അക്ഷരവിദ്യയെ നിയന്ത്രിക്കുന്നത്. അക്ഷരവിദ്യയുടെ സംഹാരാത്മകതയും നിർമ്മാണാത്മകതയും ഒരുപോലെ അവർ മനസ്സിലാക്കിയിരുന്നു. അക്ഷരം അതിന്റെ തുടക്കം മുതൽതന്നെ മതത്തിന്റെ വരുതിയിലായിരുന്നുവെന്ന് എബ്രഹാമിന്റെയും മോസസിന്റെയും പത്തു കൽപനകൾ ബോധ്യപ്പെടുത്തുന്നുണ്ടല്ലോ. എഴുതപ്പെടുന്ന കൽപനകളും നിയമങ്ങളും അനിഷേധ്യമാണെന്ന് മതം നിഷ്കർഷിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് ജ്ഞാനമണ്ഡലത്തിന്റെ വികാസം മതത്തിന്റെ പുരോഹിതാഖ്യാനങ്ങളെ നിഷേധിക്കുന്നതാകരുതല്ലോ. ഗലീലിയോയുടെ കഥയിൽ ആ പാഠമുണ്ട്. മനുസ്മൃതിയുടെ എഴുതപ്പെട്ട നിയമങ്ങളിലേയ്ക്ക് ബ്രാഹ്മണമതം സുരക്ഷിതമാകുന്നത് എഴുത്തറിവിനെ പൂർണ്ണമായും നിയന്ത്രിക്കുന്നതിലൂടെയാണ്. ചരിത്രത്തിൽ എഴുത്തറിവിനെ മതാത്മകമാക്കി തുറുങ്കിലടയ്ക്കുന്ന ഒരു പ്രതിഭാസം ചാതുർവർണ്ണ്യത്തിന്റെ മാത്രം സ്വന്തമാണ്.

ബുദ്ധദർശനം പിൽക്കാലത്ത് മതമാകുന്നതോടെ നിയമങ്ങൾക്കു വിധേയമായിരിക്കാം. എന്നാൽ ബുദ്ധദർശനം മനുഷ്യരാശിയെ മുഴുവൻ ഒരു ഗോത്രമായി കാണുകയും കൂട്ടറിവിൽ നിന്ന് അറിവിനെ വേർതിരിക്കുന്നതിനേക്കാൾ ഗോത്രബോധത്തിൽ സുരക്ഷിതമായ നിലനിൽപിന്റെ വഴക്കങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കുവാൻ ശ്രമിച്ചു. നിരന്തരമായ സംവാദത്തിലൂടെയാണ് ബുദ്ധനും അനുയായികളും ജനങ്ങളോട് സംവദിച്ചത്. സോക്രട്ടീസിനെയും മറ്റു പാശ്ചാത്യരായ താത്വികരെയും പോലെ ബുദ്ധൻ തത്വങ്ങൾ പറഞ്ഞുകൊണ്ട് ഒരിടത്തിരിക്കുകയായിരുന്നില്ല. ലോകത്തിലേക്കിറങ്ങി നിരന്തരം സഞ്ചരിച്ച് പല രാജ്യങ്ങളിലെ മനുഷ്യരുടെ ജീവിതത്തിൽ അവരുടെ തദ്ദേശീയമായ ഭാഷയിലൂടെ ഇടപെട്ടുകൊണ്ട് യുക്തിയിലും മനുഷ്യസ്നേഹത്തിലും ഊന്നുന്ന ഒരു ജീവിതമാതൃക സൃഷ്ടിക്കുകയായിരുന്നു. അതായത്, ഗോത്രായ്മയിലെ മനുഷ്യസ്നേഹത്തിൽ യുക്തി ചെലുത്തി സൈദ്ധാന്തികമായി വംശീയനാഗരികതകളെ എതിരിടാനുള്ള പ്രാപ്തി ഉണ്ടാക്കുകയായിരുന്നു ബുദ്ധൻ. അതായത് മറ്റൊരർത്ഥത്തിൽ കൂട്ടറിവിലെ പ്രപഞ്ചബോധത്തെ അതിന്റെ ഗോത്രായ്മയുടെ ചട്ടക്കൂട്ടിൽ നിന്ന് നാഗരികതയുടെ ഘടനയിലേയ്ക്ക് സന്നിവേശിപ്പിക്കുന്ന പ്രക്രിയയാണ് ബുദ്ധൻ നിർവ്വഹിക്കുന്നത്. ഗോത്രത്തിൽ ലയിച്ചുചേർന്നിരിക്കുന്ന തിരിച്ചറിയപ്പെടാത്ത ഐക്യബോധത്തെ നിർദ്ധരിച്ചു സംവാദക്ഷമമാക്കി. നാഗരികതയുടെ ഉപകരണങ്ങളിലും പഠനമനനങ്ങളിലും നിക്ഷേപിച്ച് ഈടുറ്റതാക്കി.

എന്നാൽ അതിൽനിന്ന് തീർത്തും എതിർദിശയിൽ നിന്നിരുന്ന ബ്രാഹ്മണ-ചാതുർവർണ്ണ്യമതം ബുദ്ധദർശനത്തിന്റെ സ്വതന്ത്രവിഹാരത്തെ ഇന്ത്യയിൽ പൂർണ്ണമായും ഇല്ലാതാക്കാൻ നിരന്തരം ശ്രമിച്ചുകൊണ്ടിരുന്നു. ബുദ്ധമതം, പിറന്നനാട്ടിൽ നിന്ന് അങ്ങനെയാണ് അപ്രത്യക്ഷമാകുന്നത്. എന്നാൽ ബുദ്ധദർശനം പലരൂപങ്ങളിൽ സംസ്കാരത്തിൽ അവശേഷിച്ചു. അതിന്റെ പരിസ്ഫുരണം കാലാകാലങ്ങളിൽ സംസ്കാരത്തിലെ അറിവിന്റെ വിമോചനത്തിനായും മാനവികപ്രകൃതിയ്ക്കായും പ്രവർത്തിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. അംബേദ്ക്കർ, ശ്രീനാരായണഗുരു, തമിഴ് നാട്ടിലെ പെരിയാർ തുടങ്ങിയവർ നവോത്ഥാനകാലത്തെ ഉദാഹരണങ്ങളാണ്.

ബുദ്ധദർശനത്തിൽ ബ്രാഹ്മണപദം ഒരിക്കലും ജന്മനിഷ്ഠമോ വംശീയമോ ആയിരുന്നില്ല. അത് ബുദ്ധഭിക്ഷുവാണെന്നാണ് ധർമ്മപദം ബോധ്യപ്പെടുത്തുന്നത്. ജനങ്ങളിൽ സ്വാധീനം ചെലുത്തി നിന്നിരുന്ന ആ ബുദ്ധദർശനപ്രചാരകരെ ആര്യൻ എന്നാണ് ബഹുമാനപൂർവ്വം വിളിച്ചിരുന്നത്. ബുദ്ധദർശനത്തിന്റെ പ്രചാരം അവസാനിപ്പിക്കുന്ന തന്ത്രങ്ങളിലൊന്ന് ബ്രാഹ്മണരെ ആര്യൻ എന്ന സ്ഥാനത്ത് പ്രതിഷ്ഠിച്ചു കൊണ്ടുള്ള പ്രവർത്തനമായിരുന്നു. അപ്പോൾ ജനങ്ങളുടെ സ്വീകാര്യത അവർക്ക് ലഭിച്ചു. അതേസമയം ബുദ്ധമതത്തെയും മതഗ്രന്ഥങ്ങളെയും ഇല്ലാതാക്കുവാനുള്ള എല്ലാ

മുറകളും അവർ പയറ്റി. ബ്രാഹ്മണൻ എന്നതിന് ബുദ്ധദർശനം നൽകുന്ന വ്യാഖ്യാനം ബ്രാഹ്മണ മതം മുന്നോട്ടുവയ്ക്കുന്ന ഒന്നിന് വിരുദ്ധമായിരുന്നു. ധർമ്മപദം ബ്രാഹ്മണനെ ജനനംകൊണ്ടല്ല അടയാളപ്പെടുത്തുന്നത്. മറിച്ച് ആർക്കും ബ്രാഹ്മണനാകാം. അതിന് ലക്ഷണങ്ങളുണ്ട്. ധർമ്മപദ ത്തിലെ 26-ാം അധ്യായത്തിൽ 11-ാം പദം ഇങ്ങനെ പറയുന്നു:

ന ജടാഹി ന ഗോത്തേന ജച്ചാഹോതി ബ്രാഹ്മണോ
യമ്ഹി സച്ചഞ്ച ധമ്മോ ച സോ സുചീ സോ ച ബ്രാഹ്മണോ

(സംസ്കൃതം:

ന ജടാഭിർ ന ഗോത്രണ ന ജാത്യാ ന ഭവതി ബ്രാഹ്മണഃ
യസ്മിൻ സത്യം ച ധർമ്മം ച സ ശുചിഃ സ ച ബ്രാഹ്മണഃ)

(ഒരു മനുഷ്യൻ ജടകൊണ്ടോ ഗോത്രം കൊണ്ടോ ജനനം കൊണ്ടോ ബ്രാഹ്മണനായിത്തീരുന്നില്ല. യാവനൊരുത്തനിൽ സത്യവും ധർമ്മവും ഭവിക്കുന്നവോ അവനാകുന്നു പരിശുദ്ധനായിട്ടുള്ളത്. അവൻ തന്നെയാകുന്നു ബ്രാഹ്മണനായിട്ടുള്ളത്.)

പുറത്തുമാത്രം ശുദ്ധിയുള്ളതുകൊണ്ട് ഒരാൾ ബ്രാഹ്മണനാകുന്നില്ല. ദേഹത്തിൽ പൊടിയണി ഞ്ഞും മെലിഞ്ഞും ധമനികളാൽ ചുറ്റപ്പെട്ടും വനത്തിലിരുന്ന് ധ്യാനിച്ചും വരുന്ന ഒരാളെയാണ് ഞാൻ ബ്രാഹ്മണനെന്ന് വിളിക്കുന്നത്. തുടർന്ന് ബുദ്ധൻ ഒന്നുകൂടി 14-ാം പദത്തിൽ കൃത്യമായി വിശദീകരിക്കുന്നു.

ന ചാഹം ബ്രാഹ്മണം ബ്രൂമി യോനിജം മത്തി സംഭവം
ഭോവാദീ നാമ സോ ഹോതി സചേ ഹോതി സകിഞ്ചനോ
അകിഞ്ചനം അനാദാനം തമഹം ബ്രൂമി ബ്രാഹ്മണം

(സംസ്കൃതം:

ന ചാഹം ബ്രാഹ്മണം ബ്രവീമി യോനിജം മാതൃസംഭവം
ഭോ വാദീ നാമ ഭവതി സ വൈ ഭവതി സകിഞ്ചനഃ
അകിഞ്ചനമനാദാനം തമഹം ബ്രവീമി ബ്രാഹ്മണം)

(ഒരുവൻ ധനികനും അഹംഭാവിയുമാണെങ്കിൽ ബ്രാഹ്മണീഗർഭത്തിൽ ജനിച്ചതുകൊണ്ടു മാത്രം അവനെ ഞാൻ ബ്രാഹ്മണനെന്നു പറയുകയില്ല. ദരിദ്രനും ആശാതീതനുമായ ഒരാളെയാണ് ഞാൻ ബ്രാഹ്മണനെന്നു പറയുക).

ദ്വേഷവും രാഗവും തൃഷ്ണയും അസന്തുഷ്ടിയും മുറിച്ച് അവിദ്യയെ നീക്കുന്ന ജ്ഞാനിയെ, അതായത് ബുദ്ധനെയാണ് താൻ ബ്രാഹ്മണനെന്നു പറയുന്നതെന്ന് ബുദ്ധൻ (പദം16) അടിവര യിടുന്നു. ആ അധ്യായത്തിലെ 41 പദങ്ങളും ബുദ്ധനെയാണ് ബ്രാഹ്മണൻ എന്ന് വിശദീകരിക്കുന്നത്. ഇവിടെ ബ്രാഹ്മണൻ എന്ന സൂചകത്തെ ബുദ്ധഭിക്ഷുവിൽ ഉറപ്പിച്ചെടുക്കുകയാണ് ബുദ്ധൻ ചെയ്യു ന്നത്. ഈ ബുദ്ധനെ (ബ്രാഹ്മണനെ) യാണ് ധമ്മപദം എന്ന ഗ്രന്ഥം ആര്യൻ എന്നു വിളിക്കുന്നത്.

ഏതായാലും ബുദ്ധദർശനം സൃഷ്ടിച്ച വ്യവഹാരത്തിന്റെ ഇടത്തിലാണ് പിൽക്കാലത്ത് ചാതുർവർണ്ണ്യം അതിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രം പുനർവിന്യസിച്ചത്. അവശേഷിച്ച ബുദ്ധമതത്തിന്റെ ഇടത്തിലാണ് ക്രിസ്തുമതവും ഇസ്ലാംമതവും ഇന്ത്യയിൽ പ്രചാരം നേടുന്നത്. മനുഷ്യസ്നേഹത്തെയും കരുണയെയും ഉപാധിയും ലക്ഷ്യവുമാക്കുന്ന ഇസ്ലാംമതസ്ഥരെ ബൗദ്ധർ (ൻ) എന്ന് കേരളത്തിൽ വിളിക്കപ്പെട്ടിരുന്നതായി ചരിത്രമുണ്ട്. ക്രിസ്തുമതം ഗോത്രബോധത്തിലേയ്ക്ക് പുതിയ വിശ്വാസം സന്നിവേശിപ്പിച്ച് പുതിയ അനുഷ്ഠാനങ്ങൾ കൊണ്ടുവന്നു. വംശപരമായ ഗോത്രബോധത്തെ

അതിന്റെ ജനിതകത്തുടർച്ചയിൽ നിന്ന് മാറ്റി വിശ്വാസത്തെ പ്രതിഷ്ഠിച്ചു.

മതത്തിൽ വിശ്വസിക്കുന്നവരെല്ലാം ഒരു വംശം എന്ന നിലയിലേയ്ക്ക് ഗോത്രബോധത്തെ നാഗരികമായി പുനർനിർമ്മിച്ചു. അത് മതനാഗരികതയുടെ ശക്തമായ പുനർനിർമ്മിതിയായി രുന്നു. സാമ്പ്രദായികമായ ക്രിസ്തുമതവും സാമ്പ്രദായികമായ ഇസ്ലാംമതവും അതുതന്നെയാണ് ചെയ്യുത്. ഭാഗികമായിട്ടെങ്കിലും വംശീയവാദപരമായ ആ മതഘടനയിലേയ്ക്ക് ബുദ്ധദർശനം മാറിത്തീരാത്തതുകൊണ്ടാണ് ഇന്ത്യയിൽ നിന്ന് അത് തിരോധാനം ചെയ്യപ്പെട്ടത്. അതായത് ബുദ്ധമതത്തിൽ വിശ്വസിക്കുന്നവരെല്ലാം ഒരു വംശമായി മാറുകയെന്ന പ്രക്രിയയിലേയ്ക്ക് അതു മാറിയില്ല. അപ്പോഴേയ്ക്കും അത് സാമ്പ്രദായികമതമാകുമായിരുന്നു എന്നാണർത്ഥം. ചൈനയിലും തിബറ്റിലും ജപ്പാനിലുമെല്ലാം ബുദ്ധദർശനം മതമായി രൂപാന്തരപ്പെട്ടിരുന്നു. അവിടെ അതിനെ എതിർക്കാൻ ചാതുർവർണ്ണ്യം പോലൊരു തീവ്രവംശീയവാദമതം ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. ജൂതമതവും ചാതുർവർണ്ണ്യമതങ്ങളുമാണ് വംശീയതയെ മതവിശ്വാസത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനമൂലകമാക്കുന്ന രണ്ട് പ്രബലമതങ്ങൾ. ബുദ്ധമതവും ക്രിസ്തുമതവും ഇസ്ലാംമതവും ജന്മനാ വംശീയതയെ അടി സ്ഥാനമാക്കുന്നവയല്ല. എന്നാൽ വംശീയവാദത്തിന്റെ ഇടപെടൽ അതിനെ പലതാക്കുന്നുണ്ട്. വംശീയവാദത്തെ വംശീയവാദം കൊണ്ട് പ്രതിരോധിക്കുക എന്ന പല്ലിനു പകരം പല്ല് ന്യായം ബുദ്ധമതത്തെ നിലനിർത്തുമായിരുന്നു. ജനിതകതലത്തിൽ നിന്നും വംശീയത എന്ന പരികൽപന വിശ്വാസത്തിന്റെ തലത്തിലേയ്ക്ക് സംക്രമിക്കുകയായിരുന്നു പിൽക്കാലമതങ്ങളിൽ സംഭവിച്ചത്. ചൈനയിലും ജപ്പാനിലും ബർമ്മയിലുമെല്ലാം അത് മതഘടനയിലേയ്ക്ക് വിശ്വാസമെന്ന നിലയിൽ പരിവർത്തിച്ചതുകൊണ്ടാണ് അവിടെ ബുദ്ധമതമുള്ളത്. എന്നാൽ ബുദ്ധധർമ്മം/ദർശനം ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തിൽ മതമെന്ന നിലയിലല്ലാതെ ഗോത്രബോധത്തിൽ സന്നിവേശിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. അതി വിടത്തെ അവർണ്ണരെന്നു മുദ്രകുത്തിയ വിഭാഗങ്ങളിൽ മാനവികതയായി നിലകൊണ്ടിരുന്നു. അതിന്റെ സൈദ്ധാന്തിക സംവാദമാണ് അംബേദ്ക്കറിലും പെരിയാറിലും ശ്രീനാരായണഗുരു വിലും മറ്റും നവോത്ഥാനകാലത്ത് പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടത്. അത് അറിവിന്റെ വിമോചനത്തിനും മാനവ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനും ഉറവിടമായി നിലകൊള്ളുന്നുണ്ട്.

ചരിത്രഗതിയിലെ സംസ്കാരപരിണാമങ്ങളിൽ നാഗരികതകളിലും അവശേഷിക്കുന്ന ഗോത്ര ബോധത്തിൽ സന്നിവേശിക്കപ്പെട്ട് ബുദ്ധസൃഷ്ടമായ വഴക്കങ്ങളിൽ നിലനിന്ന നിരപേക്ഷവും പ്ര ത്യയശാസ്ത്രബാഹ്യവുമായ സ്വതന്ത്രവുമായ അറിവിനെയാണ് നാം നാനം എന്ന് തിരിച്ചറിയുന്നത്. അത് മതനിഷ്ഠമായ എല്ലാ ജ്ഞാനപദ്ധതികളെയും പ്രതിരോധിച്ചുകൊണ്ടേയിരിക്കുന്നതായിരി ക്കും. ഇന്നും ഇന്ത്യൻജനതയെ, അതിലുപരി ലോകജനതയെ മാനവികമായി ഏകാത്മകമാക്കുന്ന ബോധധാരയും വഴക്കവും ബുദ്ധദർശനങ്ങളിലുണ്ട്.

പ്രത്യയശാസ്ത്രനിബദ്ധമായ ജ്ഞാനരൂപങ്ങൾ ആധുനികവിജ്ഞാനത്തിന് വഴിമാറുകയാ യിരുന്നു കോളനിവത്ക്കരണത്തിന്റെയും അതിന്റെ അനന്തരഫലമായി വരുന്ന നവോത്ഥാ നത്തിന്റെയും ഘട്ടങ്ങളിൽ. നാനം വീണ്ടും മറ്റൊരു രൂപത്തിൽ സർഗ്ഗാത്മകമായിത്തീരുന്നത് മതനിബദ്ധമല്ലാത്തതും മാനവികതയുടെ രാഷ്ട്രീയവ്യവഹാരം സജീവമാകുകയും ചെയ്യുന്ന ഒരു കാലത്താണ്. അതിനെ നമുക്ക് പൊതുമണ്ഡലത്തിന്റെ സമൃദ്ധമായ വ്യവഹാരകാലം എന്നു വിളിക്കാം.

അറിവും വിജ്ഞാനവും

എല്ലാക്കാലത്തും സംസ്കാരത്തിന്റെ അടിത്തട്ടിൽ കൂട്ടറിവ് നിലനിൽക്കുന്നുണ്ടാവും.

ഗോത്രകാലം മുതലുണ്ടാകുന്ന കൂട്ടറിവുകളുടെ ഇടത്തിൽ ചാതുർവർണ്ണ്യത്തിന്റെയും തുടർന്ന് ബുദ്ധദർശനത്തിന്റെയും പരസ്പരവിരുദ്ധമായ അറിവുരീതികളും സമീപനങ്ങളും ഇടപെടുന്നുണ്ട്. ഒന്ന് വംശീയതയെയും രണ്ടാമത്തേത് മാനവികതയെയും അവ പ്രവർത്തനനിരതമാക്കുന്നു, ലക്ഷ്യമാക്കുന്നു. സംഘകാലസംസ്കാരം മിക്കവാറും ബുദ്ധൻ സൃഷ്ടിച്ച അറിവിന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യം ഉൾക്കൊണ്ടിരുന്ന ഒന്നായിരുന്നു. അപ്പോഴും സ്വാംശീകരിക്കപ്പെടാത്ത കൂട്ടറിവുകളുണ്ടായിരുന്നു. ചാതുർവർണ്ണ്യം ജന്മിസമ്പ്രദായമായി മാറിയശേഷം വീണ്ടും ഒരു മാറ്റത്തിനു വിധേയമാകുന്നത് കോളനീകരണത്തിന്റെയും തുടർന്നുള്ള നവോത്ഥാനത്തിന്റെയും അറിവുരീതികൾ വരുന്നതോടെയാണ്. പൊതുമണ്ഡലം രൂപപ്പെടുകയും വിഭാഗീയതകൾക്കപ്പുറത്ത് മനുഷ്യരെന്ന നിലയിൽ ഏവർക്കും വ്യവഹരിക്കാവുന്ന ഒരു തലം ആധുനികതയിൽ കടന്നു വരുന്നു.

യൂറോകേന്ദ്രിതമായ അധിനിവേശം നമ്മുടെ ഫ്യൂഡൽ ജ്ഞാനമണ്ഡലത്തെ ഒരു ഭാഗത്ത് സ്വാംശീകരിക്കുമ്പോൾ മറുഭാഗത്ത് നവോത്ഥാനം ആ ജ്ഞാനമണ്ഡലത്തെ പൊതുമണ്ഡലത്തിലേയ്ക്ക് സ്വതന്ത്രമാക്കുകയായിരുന്നു. രണ്ടായാലും അവിടെ സാമ്പ്രദായിക ജ്ഞാനപദ്ധതികൾ വിജ്ഞാനമായി രൂപാന്തരപ്പെടുകയായിരുന്നു. വിജ്ഞാനം ഇരുതലമൂർച്ചയുള്ള ഒരായുധം പോലെ അധിനിവേശത്തെയും പ്രതിരോധത്തെയും സജീവമാക്കി. യൂറോപ്യൻ ശാസ്ത്രബോധത്തിലേയ്ക്കും വ്യവസായവത്ക്കരണത്തിലേയ്ക്കും നമ്മുടെ വ്യവഹാരം പ്രവേശിക്കുന്നതോടെയാണ് അത് സംഭവിക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ടാണ് കുമാരനാശാന് വെള്ളക്കാരിൽ നിന്ന് പട്ടും വളയും വാങ്ങാനുള്ള ചരിത്രസന്ധിയുണ്ടാകുന്നത്. സവർണ്ണർക്ക് മനസ്സിലാകാൻ പ്രയാസമുള്ള സാമൂഹ്യസ്വാതന്ത്ര്യം അവർണ്ണർക്ക് പ്രദാനം ചെയ്യുന്നതാണതിന് കാരണം.

ബുദ്ധൻ ജന്മിപൂർവ്വകാലങ്ങളിൽ പ്രചരിപ്പിച്ചുവന്ന നാനത്തെ (സ്വതന്ത്രമായ അറിവിനെ) ജാതിഫ്യൂഡൽ വ്യവസ്ഥ തകർത്തിരുന്നു. ബുദ്ധമതത്തെയും ബുദ്ധമതവിശ്വാസികളെയും പലപ്രകാരങ്ങളിൽ അതു പിറന്ന രാജ്യത്ത് ഉൻമൂലനം ചെയ്തിരുന്നു. കോളനിവത്കൃത-നവോത്ഥാന കാലങ്ങളിൽ ജാതിമതവിവേചനങ്ങൾ തകർത്തുകൊണ്ട് പാശ്ചാത്യമായ ജനാധിപത്യ സങ്കൽപം അറിവിനെ ബുദ്ധകാലത്തെന്നപോലെ സ്വതന്ത്രമാക്കുന്നു. കീഴ്ജാതിക്കാരനും പഠിക്കാനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യം കൈവരുന്നു. സംസ്കൃതഭാഷയുടെ അധീശത്വത്തിൽ സാധാരണക്കാരന് വിലക്കപ്പെട്ട ജ്ഞാനം യൂറോപ്യൻമാരുടെ വരവിൽ വിജ്ഞാനമാകുന്നതോടെ സ്വതന്ത്രമാകുകയായിരുന്നു.

നാനത്തെ തമസ്കരിച്ച് ജ്ഞാനം ആധിപത്യം ചെലുത്തുമ്പോഴും ജ്ഞാനത്തെ യൂറോകേന്ദ്രിതനാഗരികത വിജ്ഞാനമാക്കി പരിവർത്തിക്കുമ്പോഴും കൂട്ടറിവുകൾ അതിന്റെ മണ്ഡലത്തിൽ, സംസ്കാരത്തിന്റെ അടിത്തട്ടിൽ അവശേഷിക്കുന്നുണ്ടായിരുന്നു. വൈദ്യത്തിൽ ജ്ഞാനികളായിരുന്ന ഇട്ടി അച്യുതനെപ്പോലെയുള്ള വൈദ്യൻമാരുടെ സഹായത്തോടെ കേരളത്തിലെ മുഴുവൻ സസ്യങ്ങളുടെ ഗോത്രയറിവുകളും സ്വരൂപിച്ച് ജ്ഞാനവത്ക്കരിച്ച ശേഷം ഡച്ചുഭാഷയിലെ ഹോർത്തൂസ് മലബാറിക്കസെന്ന ഗ്രന്ഥമായി വിജ്ഞാനവത്ക്കരിക്കുകയായരുന്നു. അതായത് തദ്ദേശീയമായ കൂട്ടറിവുകളിൽ നിന്ന് നാട്ടറിവായി പകർത്തിയും പഠിച്ചും നിർദ്ധരിച്ചെടുത്ത് ശാസ്ത്രീയമായ ആധുനികപദാവലികളോടെ വിജ്ഞാനമാക്കി മാറ്റുകയായിരുന്നു. കേരളത്തിന്റെ കോളനിപൂർവ്വകാലത്ത് പ്രധാനമായും പനയോലകളിലും മറ്റുമായിരുന്നു എഴുത്ത് നിർവ്വഹിക്കപ്പെട്ടിരുന്നത്. വിജ്ഞാനത്തിന്റെ വരവോടെ പേപ്പറും പുസ്തകവും കടന്നുവരികയായി. കോളനികാല വ്യവഹാരങ്ങളെയും നവോത്ഥാനകാലത്തെ വ്യവഹാരങ്ങളെയും അഭൂതപൂർവ്വമാക്കിയത് പേപ്പറും മഷിയും അതിലെ കൈയെഴുത്തും അച്ചടിയുമായിരുന്നു. ഐതിഹ്യമാലയും മറ്റും അതിനുദാഹരണമാണ്. അപഗ്രഥനാത്മകപഠനമെന്ന നിലയിൽ അവ വിജ്ഞാനമണ്ഡലത്തിലാണ് വ്യവഹരിക്കപ്പെടുന്നത്.

ശാസ്ത്രത്തെ എന്തിനും മുകളിൽ പ്രതിഷ്ഠിക്കുന്ന ആധുനികതയുടെ ഭൗതികമായ ഉൽപത്തി വ്യാവസായിക നാഗരികയോടെയാണ് സംഭവിക്കുന്നത്. വ്യക്തിനിഷ്ഠ സാമ്പത്തികശാസ്ത്രവികാസവും അതിന്റെ ഉൽപന്നമായ മുതലാളിത്ത പൗരബോധവും ആധുനികതയുടെ സംസ്കാരത്തെ പുനർനിർമ്മിക്കുകയായിരുന്നു. ആധുനികതയിലെ ശാസ്ത്രവിചാരത്തിൽ പരിണാമപരമായ വികാസങ്ങളുണ്ടായിട്ടുണ്ടെങ്കിലും വർത്തമാനകാലത്തിലും അത് മുഖ്യധാരയെ നയിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ വിജ്ഞാനം എന്ന വ്യാവസായികപരികൽപനയിൽ അടിസ്ഥാനപരമായ മാറ്റം വരുന്നില്ല. സാങ്കേതിക വിപ്ലവത്തിന്റെ ഫലമായി വിജ്ഞാനം വിവരങ്ങളായി രൂപാന്തരപ്പെട്ടുകൊണ്ട് വ്യവസായത്തിൽ അത് ഉൽപന്നമായി മാറുന്നുണ്ട്. എഴുത്തിന്റെ ഉപകരണത്തിൽ വന്ന മാറ്റം അറിവിനെ വീണ്ടും സ്വതന്ത്രമാക്കുകയായിരുന്നു, ചരക്കുവൽക്കരിക്കുകയായിരുന്നു.

വിവരവിജ്ഞാനം-തിരവിജ്ഞാനം

വിവരവിജ്ഞാനവും തിരവിജ്ഞാനവും പരസ്പരവൂരകമായ രണ്ട് പരികൽപനകളാണ്. വിജ്ഞാനം വിവരങ്ങളായി ലഘൂകരിക്കപ്പെടുത്തുകയാണ് തിരവിജ്ഞാനം ചെയ്യുന്നത്. ആധുനികശാസ്ത്രത്തെ കേന്ദ്രത്തിൽ നിർത്തിക്കൊണ്ടുള്ള അക്കാദമികവ്യവഹാരത്തിന്റെ രീതിശാസ്ത്രത്തിൽ മാറ്റം വരുത്തുന്നില്ല. ജ്ഞാനം വിജ്ഞാനമായപ്പോൾ മതത്തിന്റെ കേന്ദ്രസ്ഥാനത്തുണ്ടായിരുന്ന അറിവിന്റെ നിൽപ് ശാസ്ത്രത്തിന്റെ കേന്ദ്രസ്ഥാനത്തിലേയ്ക്കു മാറുകയായിരുന്നു. ശാസ്ത്രത്തിന്റെ വികാസപരിണാമങ്ങളുടെ ഗതിവിഗതികൾ, പ്രത്യേകിച്ച് സാങ്കേതികവിദ്യയുടെ വികാസപരിണാമങ്ങൾ ലോക സാമ്പത്തികഗതിയെ നിർണ്ണയിക്കുന്നതിൽ നിന്ന് മാറ്റം വന്നിട്ടില്ല. വിവരവിജ്ഞാനവും തിരവിജ്ഞാനവും ഇന്ന് ആധുനികശാസ്ത്രത്തിന്റെ ഉപോൽപന്നമായ സാങ്കേതികശാസ്ത്രത്തെയാണ് വിപുലപ്പെടുത്തുന്നത്. ഇവിടെയും കൂട്ടറിവുകളുടെ സാന്നിധ്യം പഴയതിന്റെ അവശിഷ്ടം എന്ന നിലയിലും നാഗരികതകളിലേയ്ക്ക് സ്വാംശീകരിക്കപ്പെടുന്നുവെന്ന നിലയിലും അതിന്റെ സാന്നിധ്യം അറിയിക്കുന്നുണ്ട്.

നാനവും ജ്ഞാനവും വിജ്ഞാനവും തിരവിജ്ഞാനവും പരസ്പരം ഇഴചേർന്നും രമ്യപ്പെട്ടും വൈരുദ്ധ്യാത്മകമായും സംഘർഷാത്മകമായുമൊക്കെ കുഴഞ്ഞുമറിയാറുണ്ട്. സംസ്കാരമെന്നത് ഇവയുടെ സങ്കലമനമായിരിക്കും. ഇപ്പറഞ്ഞതെല്ലാം ഏറിയും കുറഞ്ഞുമുള്ള അളവിൽ സംസ്കാരത്തെ അതിന്റെ ഉള്ളിൽ നിരന്തരം അവ്യവസ്ഥിതപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടാണ് സംസ്കാരം നിരന്തരം സംഘർഷാത്മകമായി മാറിക്കൊൺണ്ടിരിക്കുന്നത്, ചലനാത്മകമായിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നത്. വ്യവഹാരവ്യവസ്ഥകൾ പരസ്പരം ഇടകലരുമ്പോൾത്തന്നെ നാഗരികതയുടെ വ്യാപനമനുസരിച്ച് കൂട്ടറിവ് നാട്ടറിവാകുകയും അതിനെ ജ്ഞാന, വിജ്ഞാന, വിവര-വിജ്ഞാനങ്ങൾ സ്വാംശീകരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. കൂട്ടറിവാകട്ടെ നാഗരികജ്ഞാന വിജ്ഞാനങ്ങളെയും അതിന്റെ വ്യവഹാരമാതൃകയിലേയ്ക്ക്, വാമൊഴിച്ചിട്ടകളിലേയ്ക്ക് മാറുന്നുണ്ട്. അതൊരു സ്വാംശീകരണമല്ല, നിർബന്ധിതസ്വഭാവത്തിലുള്ള സ്വീകരണം മാത്രമാണ്. ആധുനികജീവിതവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട വാക്കുകൾ ആദിവാസികൾ തങ്ങളുടെ വാമൊഴിയിലേയ്ക്ക് സ്വീകരിക്കാൻ നിർബന്ധിക്കപ്പെടുന്നതിനെ ഉദാഹരണമായി എടുക്കാം.

നാനം, ജ്ഞാനം, വിജ്ഞാനം, തിരവിജ്ഞാനം എന്നീ സൂചകങ്ങൾ കേരളത്തിന്റെ വ്യത്യസ്ത ചരിത്രഘട്ടങ്ങളിൽ പുനർനിർണ്ണയിച്ചുകൊണ്ടിരുന്ന മഹാനാഗരികതകളുടെ അറിവുമാതൃകകളായി കണക്കാക്കാം. കേരളത്തെ ചരിത്രപരമായി പുനർനിർണ്ണയിച്ചുകൊണ്ടിരുന്ന അവ പ്രധാനമായും ബുദ്ധനാഗരികത, ബ്രാഹ്മണ-ജന്മിനാഗരികത, യൂറോനാഗരികത, ആഗോളീയത എന്നിവയാണ്. ഇതിൽ ആദ്യത്തെ രണ്ടും (നാനവും ജ്ഞാനവും) വൈരുദ്ധ്യാത്മകമായി

പ്രതിപ്രവർത്തിച്ചുകൊണ്ടിരുന്നു. പിന്നീടുള്ള രണ്ടും (വിജ്ഞാനവും വിവരവിജ്ഞാനവും) അതുപോലെ തന്നെ പരസ്പരം പ്രതിപ്രവർത്തിച്ചുകൊണ്ടി രിക്കുന്നു. ആദ്യ ദ്വന്ദ്വം സഹസ്രാബ്ദങ്ങളിലൂടെയും (ബിസി 300 മുതൽ) രണ്ടാമത്തെ ദ്വന്ദ്വം നൂറ്റാണ്ടുകളിലൂടെയും (എഡി 15-ാം നൂറ്റാണ്ടുമുതൽ) സംഭവിക്കുന്നു. ആധുനികതയും ആഗോളീയതയും ഭൗതികശാസ്ത്രത്തിന്റെ വിജ്ഞാന വിപ്ലവതീവ്രതകൊണ്ടാണ് കുറഞ്ഞ കാലയളവിനുള്ളിൽ സംഭവിക്കുന്നത്. സംസ്കാരത്തെ നിർണ്ണയിക്കുന്ന അറിവിന്റെ നാഗരി (ലിപി) യധിഷ്ഠിതമായ ചരിത്രപരിണാമത്തെ നിരീക്ഷിക്കാനായി ഈ സൂചകങ്ങൾ സഹായിക്കും. ഓരോ നാഗരികതകൾക്കും അതിന്റേതായ വ്യവഹാരവ്യവസ്ഥകളുണ്ട്. അത് ആ നാഗരികതകളുടെ ലോകവീക്ഷണം നിർമ്മിക്കുകയും നിലനിർത്തുകയും ചെയ്യുന്ന വിധത്തിലുള്ളവയായിരിക്കും. ചാതുർവർണ്ണ്യ പ്രത്യയശാസ്ത്രം സംവഹിക്കുന്ന ബ്രാഹമണമതം അതിന് മികച്ച ഉദാഹരണമാണ്.

നാനം, ജ്ഞാനം, വിജ്ഞാനം, വിവര (തിര) വിജ്ഞാനം എന്നിങ്ങനെ രേഖപ്പെടുന്ന അറിവ് തുടരെത്തുടരെ വിവര-തിരവിജ്ഞാനത്തിന്റെ വ്യവഹാരഘടനയിലേയക്ക് ഇന്ന് മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുകയാണ്. അവിടെ ഭാഷകൾതമ്മിലുള്ള അകലം അകലമല്ലാതായി. ഭാഷകളുടെ അതിരുകൾ വിട്ട് അറിവ് വിവരങ്ങളായി ലോകത്തിൻറെ അതിരുകളെ നിരത്തുന്നതായി മാറുകയാണ്. വിവിധ അക്ഷരമാലകളുള്ള ഭാഷകൾ പരസ്പരമുള്ള വായനയും വിവർത്തനവും ലിപിയുടെയും ശ്ബദശാസ്ത്രത്തിന്റെയും അർത്ഥശാസ്ത്രത്തിന്റെയും അതിരുകളെ ഭേദിക്കുന്നു. ഇന്ന് ലോകമെമ്പാടുമുള്ള ഭാഷകളിലെ അറിവിനെ ആർക്കും ഇഷ്ടാനുസൃതം ഉപയോഗിക്കാമെന്ന ഒരവസ്ഥ നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്. ഭരണകൂടത്തിനോ സമാന്തര അധികാരശക്തികൾക്കോ പ്രതിരോധശക്തികൾക്കോ വിവരവിജ്ഞാനത്തെ വിനിയോഗിക്കാമെന്ന ഒരവസ്ഥയാണിന്നുള്ളത്. പരിഭാഷാ സാങ്കേതികവിദ്യകൾ വ്യാപകമാകുന്നതോടെ ഭാഷയുടെ വൈവിധ്യം അറിവിനെ ആഗോളമാക്കുന്നതിന് തടസ്സമായി നിൽക്കുന്ന അവസ്ഥ ലഘൂകരിക്കപ്പെടുന്നു.

കൂട്ടറിവുകൾ-നാട്ടറിവുകൾ

കൂട്ടറിവുകൾ പഞ്ചേന്ദ്രിയങ്ങളുടെ പങ്കാളിത്തത്തിൽ അനുശീലിക്കുന്ന വഴക്കങ്ങളാണ്. വാഭാഷയും ആംഗ്യഭാഷയും അവയുടെ ആശയവിനിമത്തിനുള്ള ഉപാധികളാണ്. ശരീരത്തിന്റെയും മനസ്സിന്റെയും പങ്കാളിത്തമെന്ന നിലയിൽ അവ വേർതിരിയുന്നില്ല. വിവിധവേലകൾ ശരീരത്തിന്റേതാണ്. ആരാധനപോലും വേലയായിട്ടാണ് കാണപ്പെടുന്നത്. മരംകേറുന്നതിനും ചക്രംചവിട്ടുന്നതിനും മെതിക്കുന്നതിനുമെല്ലാം കാൽവഴക്കം വേണം. അത് ക്രമേണ പരിശീലിക്കുന്നതാണ്. കാലുകളുടെ വഴക്കവും ചടുലതയും പറയാവുന്ന അറിവല്ല. കാൽവേലകൾ സാധാരണഗതിയിൽ പരിശീലിക്കുന്ന നൃത്തങ്ങളിലെയും അനുഷ്ഠാനങ്ങളിലെയും ചുവടുകൾ കാലിന്റെ വിന്യസനത്തിലുള്ളതാണ്. അതിന് കാലിലണിയുന്ന തോടകളോ മറ്റാഭരണങ്ങളോ ഒക്കെ ഉണ്ടാകുന്നു. കാൽ എന്ന പോലെ ശരീരത്തിന്റെ ഒരോ ഭാഗത്തിനും കൂട്ടറിവിൽ പങ്കാളിത്തമുണ്ടായിരിക്കും. അരക്കെട്ട്, വയർ, നെഞ്ച്, കഴുത്ത്, ശിരസ്സ്, കൈകൾ തുടങ്ങിയവയ്ക്കെല്ലാം കൂട്ടറിവുകളിൽ ഉപാധിയായിത്തീരാം. കണ്ണുകൾക്കും കാഴ്ചയ്ക്കും വളരെ പ്രാധാന്യമുണ്ടായിരിക്കും. തൊഴിലുകളിൽ അവയ്ക്കുള്ള ഇടം സുപ്രധാനമാണ്. ചെവിയ്ക്കും അതുപോലെ തന്നെ. വേട്ടയിലും പെറുക്കലിലും ഈ അവയവങ്ങൾക്ക് സവിശേഷ പ്രാധാന്യമുണ്ട്.

കൈവേലകൾ കൂട്ടറിവുകളിൽ ഏറ്റവും മുന്തിയതാണ്. ഒരു പക്ഷേ എല്ലാ വേലകൾക്കും കൈകൾ അനിവാര്യമാണ്. കൈവഴക്കമില്ലാത്ത കൂട്ടറിവുകൾ വിരളം. വിരലുകളുടെ വഴക്കം മനുഷ്യനാണ് ഏറ്റവുമധികമുള്ളത്. അത് മാനവരാശിയുടെ ഭൗതികപുരോഗതിയ്ക്ക് ഏറ്റവും സഹായിച്ച

ഘടകമാണ്. വേട്ട, പെറുക്കൽ, നെയ്ത്ത്, കൊയ്ത്ത്, ഭക്ഷണമൊരുക്കൽ, സംഗീതം, നൃത്തം, കൃഷി തുടങ്ങിയെല്ലാറ്റിനും കൈകൾ വേണം. ശരീരത്തിന്റെ അബോധത്തിൽ ഈ വൃത്തികൾ അനുശീലനമായി ലയിച്ചുകിടക്കുന്നു. നാഗരികതകളിൽ യന്ത്രങ്ങൾ ഏറ്റെടുക്കുന്നതുകൊണ്ട് മിക്ക വൃത്തികളും ലഘൂകരിക്കപ്പെട്ടു.

അതീന്ദ്രിയവും ആധിഭൗതികവുമായ അനുഭവങ്ങളെ ഭൗതികവത്ക്കരിക്കുന്ന ഗോത്രവഴക്കങ്ങൾ കൂട്ടറിവിലെ ഭൗതികമായ അതിജീവനത്തിന്റെ അപരദ്വന്ദ്വമാണ്. അതിജീവനത്തിന്റെ ഭൗതികമെന്നും ആത്മീയമെന്നും വിളിക്കാവുന്ന ഈ ദ്വന്ദ്വസങ്കൽപനങ്ങൾ അനിവാര്യതകളുടെ ഫലമായിരുന്നു. ഇന്ദ്രിയപരവും ശരീരപരവുമായ മുഴക്കങ്ങളിലൂടെ അതീന്ദ്രിയതയെ സന്നിഹിതമാക്കാതെ ഗോത്രങ്ങൾക്ക് നിലനിൽക്കാനാവില്ലായിരുന്നു. മനുഷ്യന്റെ ബുദ്ധിസവിശേഷതകൾ ഉന്നയിക്കുന്ന പ്രാപഞ്ചികമായ സന്ദേഹങ്ങൾക്ക് പരിഹാരം കണ്ടെത്തുകയായിരുന്നു പ്രാചീന മനുഷ്യർ. പിൽക്കാലത്ത് നാഗരികതകളിലെ മതങ്ങൾ ഏറ്റെടുക്കുന്നത് ആ സന്ദേഹങ്ങളെയായിരുന്നു.

അനുഷ്ഠാനങ്ങളുടെയും ആചാരങ്ങളുടെയും കലകളുടെയും പേരിൽ പറയാവുന്ന സാംസ്കാരികരൂപങ്ങൾ ഗോത്രങ്ങളുടെ ആത്മീയതകൂടിയാണ് പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നത്. മന്ത്രവാദങ്ങളും ആരാധനകളും ഉറയലുകളും അതിൽപെടുന്നു. വാഭാഷയുടെ രൂപപ്പെടലിലും അതിന്റെ വ്യത്യസ്ത വിന്യാസങ്ങളിലും വായയും ആന്തരാവയവങ്ങളും ചിന്തകളും വികാരങ്ങളും പങ്കെടുക്കുന്നുണ്ട്. ആ നിലയിൽ ഭാഷയുടെ സർഗ്ഗപരമായ ജൈവികപ്രയോഗങ്ങളും അതിന്റെ ശ്രവണവും സൃഷ്ടിച്ച വഴക്കങ്ങൾ കൂട്ടറിവിനെ സമൃദ്ധമാക്കി. പഞ്ചേന്ദ്രിയങ്ങളും മനുഷ്യബോധവും സമ്മേളിക്കുന്നകലാനുഭവങ്ങൾ അതിനെ സവിശേഷമാക്കി. അതീന്ദ്രിയതയും ആധിഭൗതികതയും ആവിഷ്ക്കരിക്കാനുള്ള അതിഭാഷയെ അത് കൂട്ടറിവിന്റെ അവിഭാജ്യ ഘടകമാക്കി. യൂറോനാഗരികതയിൽ കൂട്ടറിവ് ആദ്യം അടയാളപ്പെടുന്നത് അതിന്റെ അതിഭാഷയുടെ പേരിലാണ്. ഫോക് കലകളും അനുഷ്ഠാനാചാരങ്ങളുമായി അത് സാമൂഹ്യശാസ്ത്രത്തിൽ അടയാളപ്പെട്ടു. കൂട്ടറിവിൽ പരസ്പരം വേർതിരിയാതെകിടക്കുന്ന അവയെ നാഗരികമാക്കുന്നത് നാട്ടറിവിന്റെ ആഖ്യാനത്തിലൂടെയാണ്. തൊണ്ണൂറുകളിൽ മലയാളത്തിൽ വ്യാപകമായി സംഭവിച്ച നാട്ടറിവു ശേഖരണം അത് നമ്മെ ബോധ്യപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. സംസ്കാരത്തെ അതേപടി കേട്ടെഴുതാനാവില്ല, സംസ്കാരത്തിൽ നിന്ന് ചരിത്രത്തെ ഉത്പാദിപ്പിക്കാനാവും. കേരളത്തിലെ നാട്ടറിവിന്റെ ശേഖരണങ്ങളിൽ സംഭവിച്ചത് മറ്റൊന്നല്ല. അവിടെ രണ്ടു ചരിത്രവീക്ഷണങ്ങൾ മുഖ്യമായും പ്രവർത്തിച്ചിട്ടുണ്ട്.

കേരളീയതയുടെ നാട്ടറിവ്

ഒന്ന്: കേരളീയതയുടെ നാട്ടറിവ് എന്ന പേരിൽ കേരളത്തിന്റെ കൂട്ടറിവുകളിൽ നിന്ന് അറിവുകൾ ശേഖരിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. ആ ശേഖരണത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം യൂറോനാഗരികതയുടെ വ്യാവസായികവിജ്ഞാനം യാന്ത്രികമായി നിർമ്മിച്ച് പ്രചരിപ്പിക്കുന്ന പുതിയ ഉപഭോഗ ഉൽപന്നങ്ങൾക്കെതിരായി നമ്മുടെ പാരമ്പര്യത്തിലെ വഴക്കങ്ങളെ കണ്ടെത്തി പ്രതിരോധിക്കുകയായിരുന്നു. ആ വഴക്കങ്ങളുടെ രേഖപ്പെടുത്തലായ നാട്ടറിവുകളെ മുഖ്യധാരയിൽ വ്യവഹരിക്കുക എന്നതുമായിരുന്നു. ഉപരിവർഗ്ഗ ചരിത്രത്തെ സ്ഥാപിക്കുന്നതിന് ബദലായി അടിസ്ഥാനവർഗ്ഗ ചരിത്രത്തെ ഉൽപാദിപ്പിച്ച് പ്രചരിപ്പിക്കുക എന്നതും. അധീശചരിത്ര നിർമ്മിതിയ്ക്ക് ബദൽ പ്രതിരോധ ചരിത്രനിർമ്മിതിയെന്ന പ്രവർത്തനം നാട്ടറിവുകളുടെ ശേഖരണത്തിലും പഠനങ്ങളിലും ലക്ഷ്യമിട്ടിട്ടുണ്ട്. അങ്ങനെ മുപ്പതിലധികം പുസ്തകങ്ങളാണ് തുടർച്ചയായി നാട്ടറിവ് പഠനകേന്ദ്രം പുറത്തിറക്കിയത്.

രണ്ട്

കോളനിചരിത്രകാരന്മാരുടെ അക്കാദമികപരികൽപനകളിൽ നാട്ടറിവുകൾ എന്നത് വ്യവസായത്തിലേയ്ക്ക് സ്വാംശീകരിക്കാവുന്ന അറിവിന്റെ ഖനികളാണ്. നാഗരികവിജ്ഞാനത്തിന്റെ കമ്മട്ടത്തിലേയ്ക്ക് പരിവർത്തിക്കപ്പെടുന്ന നാട്ടറിവുകൾ മറ്റേതു വിജ്ഞാനങ്ങളെയും പോലെ ചരക്കുവൽക്കരിക്കപ്പെടുക സ്വാഭാവികമാണ്. അക്കാദമികളും യൂണിവേഴ്സിറ്റികളും വഴി അവ പൊതുമണ്ഡലത്തിൽ തുറന്നുവയ്ക്കപ്പെടുന്നു. വ്യാവസായിക ബുദ്ധിജീവികൾക്ക് അതൊരു പഠനവസ്തുമാത്രം. അനേകം പഠനപ്രബന്ധങ്ങൾ നാട്ടറിവിനെ ലിഖിതമായ നാഗരികവിജ്ഞാനത്തിന്റെ കമ്മട്ടത്തിലേയ്ക്ക് പരുവപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. ഒരേസമയം അത് ചരിത്രവത്ക്കരിക്കപ്പെടുകയും (അധീശചരിത്രത്തിന്റെ ഭാഗമായിത്തീർന്നുകൊണ്ട്) വിജ്ഞാനമെന്ന വിഭവശേഖരത്തിലേയ്ക്ക് വിനിയോഗ സന്നദ്ധമാകുകയും ചെയ്യുന്നു. പ്രകൃതിയിലെ കാടുകളും ഖനികളും മറ്റുവിഭവങ്ങളും ആഗോളമുതലാളിത്തം മൂലധനവത്ക്കരിക്കുന്നതോടൊപ്പം ഗോത്രബോധത്തിൽ നിക്ഷിപ്തമായിരുന്ന കൂട്ടറിവുകളെ നാട്ടറിവുകളാക്കി തെളിച്ചുപോകുന്നു. അവിടെ സംസ്ക്കാരത്തെ ഗണിതാത്മകമായ ചരിത്രമായി അപനിർമ്മിക്കുന്നു.

മേൽസൂചിപ്പിച്ച രണ്ടും ചരിത്രവീക്ഷണങ്ങളാണ് എന്നതിനാൽ അവയ്ക്ക് ഒരോ പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളുണ്ടാവും. അവ ചരിത്രത്തിൽ പരസ്പരം നിരന്തരം അഭിമുഖീകരിക്കുന്നവയാണ്. ഒന്ന് അധീശപ്രത്യയശാസ്ത്രവും മറ്റേത് പ്രതിരോധത്തിന്റെ പ്രത്യശാസ്ത്രവുമാണ്. കൂട്ടറിവ്, അതിൽ നിന്നുള്ള നാട്ടറിവ് നിർമ്മിതിയിലൂടെ നഗരവത്ക്കരിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട് എന്നു പറയാതിരിക്കാനാവില്ല.

കുറിപ്പുകൾ

1. പേജ് 53-54, നാട്ടറിവിന്റെ നിനവ്, എഡി. സി. ആർ രാജഗോപാലൻ, തൃശ്ശൂർ ജില്ലാ പഞ്ചായത്ത്, 1998
2. പേജ് 54, നാട്ടറിവിന്റെ നിനവ്, എഡി. സി. ആർ രാജഗോപാലൻ, തൃശ്ശൂർ ജില്ലാ പഞ്ചായത്ത്, 1998
3. ആവേദക-രത്നമണി, നാട്ടറിവിന്റെ നിനവ്, എഡി. സി. ആർ രാജഗോപാലൻ, തൃശ്ശൂർ
4. Among many ethnic groups there was considerable contempt for Brahmanic sacrifieses and caste rigidities. Jainism and Budhism, although now having matured into full fledged Universalist religions, began life as dissident traditions in the areas that were clan states rather than kingdoms. (Online page 165, India: The ancient past, Burjor Avari, Routledge, London.)
5. Both Budha and Mahaveera preched not in scholastic Sanskrit, but in a vernacular such as Ardha Magadhi, inorder to spread videly their message among ordinary people. One of the key message was about non violence and compassion. (Page 166, Online page 165, India: The ancient past, Burjor Avari, Routledge, London.)
6. പേജ് 192, ധർമ്മപദം,
7. പേജ് 193, ധർമ്മപദം,
8. പേജ് 194, ധർമ്മപദം,
9. ആര്യൻ എന്ന് ബുദ്ധബ്രാഹ്മണനെ ബഹുമാനപൂർവ്വം സാധാരണക്കാർ അഭിസംബോധന ചെയ്തിരുന്നത് പിൽക്കാലത്ത് ജാതിബ്രാഹ്മണന്റെ വംശനാമമായി മാറി. കുമാരനാശാന്റെ ചണ്ഡാലഭിക്ഷുകിയിൽ മാതംഗി ബുദ്ധഭിക്ഷുവിനെ ആര്യൻ എന്ന് അഭിസംബോധന ചെയ്യുന്നത് അതുകൊണ്ടാണ്.

10. ബൗദ്ധൻ എന്ന് ക്രിസ്ത്യാനികളെയും മുസ്ലീങ്ങളെയും ജാതിബ്രാഹ്മണർ വിളിച്ചിരുന്നു.

11. പേജ്-189-204, അധ്യായം 26-ബ്രാഹ്മണവഗ്ഗോ ഛബ്ബീസതിമോ, ധ(ർ)മ്മപദം,

12. ബുദ്ധമതത്തിന് നൂറുകണത്തിന് പ്രകാരഭേദങ്ങൾ ലോകത്ത് കാണപ്പെടുന്നു.

13. See the V, VI and VII Chapters, A Social History of India, S.N. Sivadasan, APH Publishing corporation, New delhi. 110002.

14. പ്രതിശീർഷവരുമാനത്തിന്റെയും ജിഡിപിയുടെയും സാമ്പത്തികസങ്കൽപങ്ങൾ യൂറോകേന്ദ്രിതമായ വ്യക്തിവാദ പരമായ മുതലാളിത്തമൂലധന സങ്കൽപത്തിന്റെ ഫലമാണ്.

15. സാപിയൻസ് കണ്ടുപിടിച്ച സങ്കൽപിച്ചെടുത്ത യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളുടെ വിപുലമായ വൈവിദ്ധ്യവും തത്ഫലമായു ള്ള പെരുമാററരീതികളുടെ വൈവിദ്ധ്യവും സംസ്കാരങ്ങൾ എന്നു നാം വിളിക്കുന്നവയുടെ പ്രധാന ഘടകങ്ങൾ ആണ്. ഒരിക്കൽ സംസ്കാരങ്ങൾ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടുകഴിഞ്ഞപ്പോൾ, അവയക്കു മാറ്റമുണ്ടാക്കുന്നതിലും വികാസം പ്രാ പിക്കുന്നതിലും ഒരു അവസാനമുണ്ടായില്ല. അവസാനിപ്പിക്കാൻ കഴിയാത്ത ആ മാറ്റങ്ങളെയാണ് നാം ചരിത്രം എന്നു വിളിക്കുന്നത്. അങ്ങനെ വരുമ്പോൾ ചരിത്രം ജീവശാസ്ത്രത്തിൽ നിന്ന് സ്വാതന്ത്ര്യം പ്രഖ്യാപിച്ച ഘട്ടമാണ് ജ്ഞാനവിപ്ലവം. -57, സാപിയൻസ്,യുവാൽ നൊവാ ഹരാരി, പരി: സെനുകര്യൻ ജോർജ്, മഞ്ജുൾ പബ്ളിഷിംഗ് ഹൗസ്, ഭോപ്പാൽ-2019.

16. പരിസ്ഥിതി സൗന്ദര്യശാസ്ത്രത്തിനൊരു മുഖവുര, ടി.പി.സുകുമാരൻ,

17. കേരളീയകയുടെ നാട്ടറിവ്, കാട്ടറിവ്, നാട്ടറിവ് പഠനകേന്ദ്രം, തൃശ്ശൂർ, 1995, ജനറൽ എഡിറ്റർ, സിആർ. രാജ ഗോപാലൻ.

നജ്മ എ.

പ്രൊഫസർ മലയാളം, ഡിപ്പാർട്ട്മെന്റ് ഓഫ് ഇന്ത്യൻ ലാങ്ഗ്വേജസ്, അലിഗഡ് മുസ്ലിം സർവ്വകലാശാല.

മുള്ളക്കുറുമരുടെ വൈദ്യം: അറിവും പ്രയോഗവും

ബിജു കെ.കെ.

അധ്യാപകൻ, ജി.വി.എച്ച്.എസ്.എസ്. വാകേര

എല്ലാ സമൂഹങ്ങളും തങ്ങളുടെ അനുദിന ജീവിത പ്രശ്നങ്ങൾ പരിഹരിക്കുന്നതിനുള്ള ഉപാധികൾ കണ്ടെത്തിയിട്ടുണ്ട്. അവയിൽ പ്രധാനപ്പെട്ടതാണ് വൈദ്യം. ഈ മേഖലയിൽ മുള്ള ക്കുറുമരുടെ ധാരണകൾ വിപുലമാണ്. ഗോത്രസമൂഹം എന്നനിലയിൽ വംശീയവൈദ്യത്തിന്റെ സമ്പന്നവും വിപുലവുമായ അറിവുകൾ വശമുള്ളവരാണ് മുള്ളക്കുറുമർ. പാരമ്പര്യസിദ്ധമാണ് ചികി ത്സാമുറകൾ. മിക്ക രോഗങ്ങൾക്കും സവിശേഷമായ മരുന്നുകൾ ഇക്കൂട്ടർക്കിടയിൽ പ്രചാരത്തിലു ണ്ട്. ഇവരുടെ വംശീയവൈദ്യത്തിന്റെ പ്രകടമായ സവിശേഷത ഇതിൽ ഉപയോഗിക്കുന്നത് അധികവും പച്ചമരുന്നുകളാണ് എന്നതാണ്. വേണമെങ്കിൽ ചികിത്സയുടെ ഭാഗമായി മന്ത്രപ്രയോ ഗവുമുണ്ട്. മരുന്നും മന്ത്രവും ഒരുമിച്ച് ചേർത്തും ഒറ്റയ്ക്കും ഉപയോഗിക്കുന്ന തനതു ചികിത്സാരീതിയാണ് ഇവർ പിന്തുടരുന്നത്. മുള്ളക്കുറുമരുടെ മരുന്നറിവുകൾ, രോഗഹേതുവിനെകുറിച്ചുള്ള വിശദീകരണം, ചികിൽസകൻ എന്ന നിലയിൽ കർത്തൃത്വം എങ്ങനെ രൂപപ്പെടുന്നുവെന്നുമാണ് ഈ പഠനത്തിൽ ചർച്ച ചെയ്യുന്നത്.

ലിഖിതസാഹിത്യമുള്ള ആദിവാസി ജനവിഭാഗമാണ് മുള്ളക്കുറുമർ. ലിഖിതരൂപത്തിലും വാമൊഴിയായും ധാരാളം പാട്ടുകൾ ഇവർക്കുണ്ട്. ആഘോഷപരമായും അനുഷ്ഠാനപരമായും നടത്തുന്ന കളികളുടെ പാട്ടുകൾ ആണിവ. പാട്ടുകൾക്കു പുറമെ വൈദ്യം, ജ്യോതിഷം എന്നീ വൈജ്ഞാനികമേഖലയിലും ഗ്രാഹ്യമുള്ളവരാണ് ഇക്കൂട്ടർ. താളിയോലകളിലാണ് ഇവർ പാട്ടുകളും വൈദ്യവിധികളും ജ്യോതിഷവും എഴുതി സൂക്ഷിച്ചിരുന്നത്. സാഹിത്യവൈജ്ഞാനിക മേഖലകളിൽ സമ്പന്നമായ വാമൊഴി വരമൊഴി പാരമ്പര്യം അവകാശപ്പെടാൻ കഴിയുന്നവരാണ് മുള്ളക്കുറുമർ.

വയനാട് ജില്ലയിലെ സുൽത്താൻ ബത്തേരി താലൂക്കിലും അതിനടുത്തുള്ള പ്രദേശങ്ങളി ലും മാത്രമാണ് മുള്ളക്കുറുമർ അധിവസിക്കുന്നത്. ഇവർ മറ്റ് ആദിവാസി വിഭാഗത്തിൽനിന്ന് വ്യത്യസ്തമായ ജീവിതനിലവാരം പുലർത്തുന്നവരാണ്. ഇവർക്ക് തനതായ ആചാരനുഷ്ഠാനങ്ങളും സവിശഷമായ ജീവിതസംസ്കാരവുമുണ്ട്.

നായാട്ടും കൃഷിയും കാലിവളർത്തലുമാണ് മുള്ളക്കുറുമരുടെ വംശപരമായ തൊഴിൽ. കുടി

എന്നു വിളിക്കുന്ന ധാരാളം വീടുകളടങ്ങിയ ആവാസകേന്ദ്രങ്ങളിൽ കൂട്ടമായാണ് ഇവർ കഴിഞ്ഞിരുന്നത്. ഒരോ കുടിയും സ്വയം സമ്പൂർണ്ണമായിരുന്നു. നിക്ഷിപ്താധികാരങ്ങളുള്ള കുടിമൂപ്പനാണ് കുടിയിലെ നേതാവ്.

മറ്റ് ആദിവാസി ഗോത്രജനതയിൽനിന്ന് വ്യത്യസ്തമായി വംശീയവും അല്ലാത്തതുമായ പ്രത്യേകതകൾ ഇവർക്കുണ്ട്. “മുള്ളക്കുറുമർ പ്രോട്ടോആസ്ട്രലോയ്ഡ് വംശത്തിൽ പെട്ടവരാണ് “ (കെ. എസ്. സിംഗ്, 1994: 665). ശരീരഘടനയിൽ മറ്റ് ആദിവാസികളിൽനിന്ന് വ്യത്യസ്തമായ പ്രത്യേകതയുള്ളവരാണ് മുള്ളക്കുറുമർ. “പൊതുവെ മറ്റ് ആദിവാസികളുടെ ശരീരലക്ഷണങ്ങളല്ല ഇവർക്കുള്ളത്” (നെട്ടൂർ പി. ദാമോദരൻ, 1974: 75). വംശോല്പത്തിചരിത്രംമുതൽ വർത്തമാനകാലത്തെ സാമൂഹിക ജീവിതംവരെയുള്ള കാര്യങ്ങൾ പരിശോധിച്ചാൽ മറ്റ് ആദിവാസികളിൽ നിന്ന് വിഭിന്നമായ പ്രത്യേകതകൾ കാണാൻ കഴിയും. പൂർവ്വകാലത്ത് പൂതാടി ആസ്ഥാനമാക്കി വയനാട് ഭരിച്ചിരുന്ന വേടരാജവംശത്തിന്റെ പിൻമുറക്കാരാണ് തങ്ങളെന്ന അവകാശവാദം മുള്ളക്കുറുമർ ഉന്നയിക്കുന്നു. ഹൈന്ദവ പുരാണങ്ങളുമായി ഇവർക്കുള്ള ബന്ധം ശ്രദ്ധേയമാണ്. ഇവരുടെ പുരാവൃത്തങ്ങൾക്ക് ഇതിഹാസങ്ങളുമായി ബന്ധമുണ്ട്. ഉൽപ്പത്തി കഥകൾക്ക് പ്രാദേശികഭേദങ്ങളുണ്ട്.

ആദിവാസികൾ പൊതുസമൂഹത്തോട് ഇടപെടാൻ മടിച്ചുനിന്നിരുന്ന കാലത്തും മുള്ളക്കുറുമർ പുറം സമൂഹവുമായി ബന്ധം പുലർത്തിയിരുന്നു. പുകയിലകൃഷി, കാപ്പികൃഷി, പുറംനാട്ടിലെ കച്ചവടക്കാരുമായുള്ള ചരക്കു കൈമാറ്റം തുടങ്ങിയവ പുറം സമൂഹവുമായി ഉണ്ടായിരുന്ന ബന്ധത്തിന്റെ സൂചനകളാണ്. ഇതെല്ലാമായിരിക്കും ഈയൊരു വിഭാഗത്തെ മറ്റ് ആദിവാസികളിൽനിന്ന് വേർതിരിച്ചുനിലനിർത്തുന്നത്.

അറിയാൻകഴിയുന്ന കാലം മുതൽതന്നെ മലയാളഭാഷ സംസാരിക്കുകയും എഴുതുകയും ചെയ്യുന്ന കേരളത്തിലെ ഏക ആദിവാസി ഗോത്രസമൂഹമാണ് മുള്ളക്കുറുമർ. മലയാളലിപിയിലാണ് ഇവ എഴുതിയിട്ടുള്ളത്. മന്ത്രങ്ങളിൽ സംസ്കൃതത്തിന്റെ സ്വാധീനവും കാണാൻ കഴിയും. നൂറ്റാണ്ടുകൾ മുൻപേ ഇവർ വരമൊഴി വശമാക്കിയിരുന്നു. മണലെഴുത്താണ് പാരമ്പര്യമായി പിന്തുടർന്നുപോന്ന പഠനരീതി. പഠിച്ചവർ പാട്ടുകളും, ചികിൽസാരീതികളും മന്ത്രങ്ങളും മലയാളത്തിൽ താളിയോലകളിൽ എഴുതി സൂക്ഷിച്ചിരുന്നു. മലയാളഭാഷയുമായി ബന്ധമുള്ളതാണ് ഇവരുടെ വരമൊഴി.

മുള്ളക്കുറുമരുടെ വൈജ്ഞാനികഗ്രന്ഥങ്ങൾ വൈദ്യം, ജ്യോതിഷം എന്നീ മേഖലകളുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതാണ്. ചികിത്സാവിധികളും മന്ത്രങ്ങളും ഉൾപ്പെടുന്നതാണ് വൈദ്യം. ഈ മേഖലയിലെ ഇവരുടെ അറിവുരൂപങ്ങളെ രണ്ടു നിലയിൽ പരിഗണിക്കാം. രേഖപ്പെടുത്തിവെച്ചവയും വാമൊഴിയായി നിലനിൽക്കുന്നവയും. ഈ വിജ്ഞാനം കൈകാര്യംചെയ്യുന്നതിന് പരിശീലനവും പഠനവും ആവശ്യമാണ് കുടിയിലെ പ്രത്യേക വ്യക്തികൾമാത്രം പാരമ്പര്യമായി കൈകാര്യംചെയ്യുന്നു എന്നതാണിതിന്റെ സവിശേഷത.

ശരീരത്തെ ബാധിക്കുന്ന ഒട്ടെല്ലാ പ്രശ്നങ്ങൾക്കുമുള്ള ചികിത്സകൾ ഇവർക്കുണ്ട്, പ്രത്യേക കാരണങ്ങളാലാണ് രോഗംവരുന്നതെന്ന കാഴ്ചപ്പാടാണ് ഇവർ പുലർത്തുന്നത് “സാംസ്കാരിക ക്രമത്തിലുണ്ടാകുന്ന അനുയോജ്യമല്ലാത്ത മാറ്റമാണ് രോഗാവസ്ഥയുടെ കാരണം. രോഗാവസ്ഥയെക്കുറിച്ച് ഓരോ സാംസ്കാരത്തിനും തനതായ വിവരണങ്ങളുണ്ടെന്നു” ജിൻ കാമറോഫ്, ഫോർട്ടെസ് എന്നിവർ പറഞ്ഞതായി റോബിൻ ഡി.ത്രിഭുവൻ രേഖപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട് (1998: 33). ആയുർവേദഗ്രന്ഥങ്ങളും ശരിയല്ലാത്ത ജീവിതരീതികൊണ്ടാണു രോഗം ഉണ്ടാകുന്നതെന്ന കാഴ്ചപ്പാടാണ് പുലർത്തുന്നത്. ‘ആഹാരം, വിഹാരം, മിത്ഥ്യാചാരം’ ഇവയാണ് ശരിയല്ലാത്ത ജീവിതരീതി

എന്നതുകൊണ്ട് ഉദ്ദേശിക്കുന്നത്. ആദിവാസികൾ പൊതുവെ രോഗകാരണമായി കണ്ടെത്തുന്നത് ദുരാത്മാക്കളുടെ (Evil spirits) പ്രവർത്തന ഫലമാണെന്ന് റോബിൻ ഡി ത്രിഭുവൻ നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട് (1998: 66) കേരളത്തിലെ ആദിവാസികളും പൊതുവെ രോഗകാരണം ബാധ (Evil spirits) യാണെന്ന് വിശ്വസിക്കുന്നതായി എൻ. വിശ്വനാഥൻ നായർ പറയുന്നുണ്ട്. "രോഗം വരുന്നതിനെക്കുറിച്ചുള്ള ആദിവാസികളുടെ വിശ്വാസത്തെ പ്രധാനമായും രണ്ടായി തരംതിരിച്ചിട്ടുണ്ട്. സ്വാഭാവിക രോഗങ്ങൾ, പരേതാത്മാക്കളുടെ കോപം/ദൈവകോപം എന്നീ കാരണങ്ങളാലുണ്ടാകുന്ന രോഗങ്ങൾ (2008: 247) അതേ സമയം മുള്ളക്കുറുമരുടെ ആരോഗ്യ പ്രശ്നങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള വിവരണത്തിൽ മേൽപ്പറഞ്ഞ കാരണം സൂചിപ്പിച്ചിട്ടില്ല എന്നതും ശ്രദ്ധിക്കേണ്ടതുണ്ട് (Ibid 216).

മുള്ളക്കുറുമർ പൊതുവെ രോഗകാരണങ്ങളായി വിവരിക്കുന്നത് അണുക്കൾ വർധിക്കുന്നത്, ഇരുമ്പു കാത്സ്യത്തിന്റെ കുറവ് എന്നിവയാണ്. ഈ കാരണങ്ങൾ പരിഹരിക്കുന്നതിലൂടെ രോഗാവസ്ഥ ഇല്ലാതാവും എന്ന കാഴ്ചപ്പാടാണ് ഇവരുടെ ചികിൽസയുടെ ആധാരം. ഇവർ രോഗകാരണമായി വിശദീകരിക്കുന്ന കാര്യങ്ങൾ പരമ്പരാഗതമല്ല. എന്നാൽ ആയുർവേദം സൂക്ഷ്മജീവികളെ രോഗകാരികളായി കണ്ടിരുന്നു. "വിഷകൃമികൾ (pathogenic worms) വിഷവായുക്കൾ (viruses) പിശാചുക്കൾ അഥവാ സൂക്ഷ്മ ശരീരികൾ തുടങ്ങിയവ മൂലമാണ് രോഗസംക്രമണമെന്നത്രേ ആയുർവേദത്തിലെ വിവക്ഷ. അവയെ ഹനിക്കുവാനുള്ള ഔഷധങ്ങളേക്കാൾ അവയെ പ്രതിരോധിക്കുവാൻ ശക്തമാക്കുന്നതിലായിരുന്നു അവർ കൂടുതൽ ഊന്നൽ കൊടുത്തിരുന്നതെന്നുമാത്രം. ഇവിടെ അണുജീവികളെ പറയുന്നതോടൊപ്പം രോഗകാരണക്കാരായി ഒരു സൂക്ഷ്മശരീരികളെക്കൂടി പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടല്ലോ. അത് ആയുർവേദശാസ്ത്രത്തിലെ ഒരു പ്രത്യേകതയാണ് വിഷജീവാണുക്കൾ പാദങ്ങളില്ലാത്തവയും വൃത്തകാരത്തിലും ചുവന്ന നിറത്തിലുള്ളവയും അതിസൂക്ഷ്മങ്ങളാകയാൽ നഗ്നനേത്രങ്ങൾക്കു കാണാൻ കഴിയാത്തവയുമാണെന്നു പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്". (വി. എം. കുട്ടികൃഷ്ണമേനോൻ, 1997:350). ആയുർവേദത്തിന്റെ സ്വാധീനവും ആധുനിക വൈദ്യശാസ്ത്രവുമായുള്ള പരിചയവുമാകാം ഇവർ രോഗകാരണത്തെ ഇത്തരത്തിൽ വിശദീകരിക്കുന്നതിനുപിന്നിൽ.

ഗോത്രവൈദ്യനെ 'വൈദ്യക്കാരൻ' എന്നാണ് വിളിക്കുക. വൈദ്യൻമാർ രണ്ടുതരത്തിലുണ്ട്. ഏതെങ്കിലും പ്രത്യേക രോഗത്തിനുമാത്രം ചികിത്സ നടത്തുന്നവർ, ശാരീരികവും മാനസികവുമായ എല്ലാ പ്രശ്നങ്ങൾക്കും പ്രതിവിധി നിശ്ചയിക്കുന്നവർ എന്നിങ്ങനെ വേർതിരിക്കാം. ഒരു പ്രത്യേകരോഗത്തിനുമാത്രം ചികിത്സനടത്തുന്നവർ വാമൊഴി അറിവ് രൂപങ്ങളെ മുൻനിർത്തുന്നു. മറ്റെല്ലാ പ്രശ്നത്തിനും ചികിത്സനിർണ്ണയിക്കുന്നത് വൈദ്യഗ്രന്ഥത്തെ അടിസ്ഥാന പ്പെടുത്തിയാണ്. അസ്ഥിഭംഗം–ചന്ദ്രൻ ഓണിമൂല, വിഷചികിത്സ–ശിവൻ ചിറമൂല, പല്ലുവേദന– രാഘവൻ കാട്ടിക്കൊല്ലി. ഈ വ്യക്തികൾ ഒരു രോഗത്തിന്റെ ചികിത്സയിൽമാത്രം പ്രാവീണ്യം നേടിയവരാണ്. എല്ലാവിധരോഗത്തിനും ചികിൽസനടത്തുന്ന ആളാണ് വെള്ളൻ മട്ടൂർ. പാരമ്പര്യമായി ലഭിച്ച ഒരു താളിയോലഗ്രന്ഥത്തെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തിയാണ് ഇദ്ദേഹം ചികിത്സ നിശ്ചയിക്കുന്നത്.

1. അസ്ഥിഭംഗം

തലമുറകളായി അസ്ഥിസംബന്ധമായ പ്രശ്നങ്ങൾക്കു ചികിത്സനടത്തുന്ന കുടിക്കാരാണ് ഓണിമൂലക്കാർ. ഇപ്പോൾ ചികിത്സ നടത്തുന്നത് ചന്ദ്രൻ എന്ന വ്യക്തിയാണ്. ചികിത്സയുടെ ഉൽപ്പത്തിയെപ്പറ്റി രണ്ട് പാഠങ്ങളാണ് നിലവിലുള്ളത്. "തലമുറകൾക്കുമുമ്പ്, സ്വപ്നത്തിൽ ദൈവം പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടു പറഞ്ഞുകൊടുത്തതാണ്. ആശുപത്രികളൊന്നുമില്ലാതിരുന്ന ആ കാലത്തു കൈയ്യോ, കാലോ ഒടിഞ്ഞാൽ ഇന്ന മരുന്ന് കെട്ടിവച്ചാൽ മതിയെന്നാണത്രേ ദൈവത്തിന്റെ അരുളപ്പാട്".

അങ്ങനെയുണ്ടായ അറിവാണ് ചികിത്സക്കായി ഉപയോഗിക്കുന്നതെന്നാണ് ആവേദകന്റെ ഒന്നാമത്തെ അഭിപ്രായം.

മരുന്നറിവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട പഴയകാലം മുതൽ ഒരു കഥ പ്രചാരത്തിലുണ്ട്. അതിങ്ങനെയാണ്, ഒരിക്കൽ നായാട്ടിനുപോയ ഒരാൾ തനിക്കുകിട്ടിയ ഇറച്ചി കഷണങ്ങളാക്കി ഇലയിൽ പൊതിഞ്ഞുകൊണ്ടുവന്നു. വീട്ടിലെത്തി പൊതിയഴിച്ചപ്പോൾ ഇറച്ചിക്കഷ്ണങ്ങളെല്ലാം കൂടിച്ചേർന്നെന്നും ഇലയുടെ ഔഷധവീര്യം തിരിച്ചറിഞ്ഞ് മുറിവിനും എല്ലുപൊട്ടുന്നതിനും ചികിത്സതുടങ്ങി എന്നുമാണ് രണ്ടാമത്തെ കഥ.

ഇവർക്കിടയിൽ പ്രചാരമുള്ളതും മറ്റാളുകൾ ഉണ്മയെന്നു വിശ്വസിക്കുന്നതും രണ്ടാമത്തെ വിവരണമാണ് . ഇതിനിവരുടെ അനുദിനജീവിതത്തോടു ബന്ധമുണ്ട്. നായാട്ടുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തി വിശദീകരിക്കുന്നതുകൊണ്ടാകാം ഈ ആഖ്യാനത്തിനു കൂടുതൽ പ്രചാരംലഭിച്ചത്. ഇറച്ചി ഒട്ടിച്ചേർന്നു എന്ന ഒരനുഭവം ആയിരിക്കില്ല ഈ സസ്യത്തിന്റെ ഔഷധ പ്രാധാന്യം കണ്ടെത്താൻ ഇടയായ സാഹചര്യം. ആദിവാസി വൈദ്യത്തെക്കുറിച്ച് ബേബിചാലിൽ ഇങ്ങനെ രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. “ആദിവാസി സംസ്കാരത്തിന്റെ മറ്റൊരു സമ്പന്നമേഖലയാണ് നാട്ടറിവു ചികിത്സാമുറകൾ. പരമ്പരാഗത നാട്ടറിവുവൈദ്യത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം പ്രകൃതിയിലൂടെ ഉരുത്തിരിഞ്ഞ ഉൾക്കാഴ്ചകളും വിശ്വസവുമാണ്. ഈ ചികിത്സാസമ്പ്രദായത്തിൽ പ്രാകൃതവും അഭൗമവുമായ മാതൃകകളുണ്ട്. ഈ രണ്ടു ചികിത്സാമുറകളും പ്രകൃതിയുമായുള്ള ബന്ധത്തിൽനിന്നും രൂപപ്പെട്ടിട്ടുള്ളതാണ്. പ്രാകൃത ചികിത്സ അസുഖത്തിന്റെ പ്രത്യക്ഷ ലക്ഷണങ്ങളിൽ ഊന്നിനിന്നുകൊണ്ടുള്ളതാണ്.” (ബേബിചാലിൽ, 1999: 117) പ്രകൃതിയുമായി മുള്ളക്കുറുമർക്കുണ്ടായിരുന്ന അടുത്ത ബന്ധം ആയിരിക്കണം മരുന്നു സംബന്ധമായ അറിവു ലഭിച്ച സാഹചര്യമെന്ന് അനുമാനിക്കാം.

ഇവർക്കു പ്രകൃതിയുമായി ഉണ്ടായിരുന്ന ബന്ധം ഏറെ വിപുലമാണ്. ഭക്ഷണം, പാർപ്പിടം തുടങ്ങി ആവശ്യമായതെല്ലാം പ്രകൃതിയിൽ നിന്നായിരുന്നു ലഭിച്ചിരുന്നത്. “പ്രകൃതിയിൽനിന്നും ഭൂമിയിൽനിന്നും അറ്റുപോകാത്ത ആദിവാസിയുടെ ഉൾക്കണ്ണ് കണ്ടെത്തിയ അനുഭവസിദ്ധമായ ജ്ഞാനമാണ് വംശീയവൈദ്യത്തിന്റെ ആധാരം. ചുരുക്കത്തിൽ ദൈവദത്തമായ അറിവ് പ്രകൃതിദത്തമായതുതന്നെയാണ്. പ്രകൃതിയിൽ നിന്നകലുമ്പോൾ അറിവുകളുടെ അന്യവല്കരണമാണ് സംഭവിക്കുന്നത്. നാട്ടറിവു വൈദ്യങ്ങൾക്കു നിയതമായ ചട്ടക്കൂടുകളോ മാർഗ്ഗങ്ങളോ ഇല്ല. മനുഷ്യൻ എത്രമാത്രം ജൈവ പ്രകൃതിയുമായി അടുത്തിടപഴകുന്നുവോ അതനുസരിച്ച് അവനിലെ /അവളിലെ അകക്കണ്ണ് ‘വെളിപ്പെടുത്തലുകൾ‘ നടത്തിക്കൊണ്ടിരിക്കും ഇതാണ് വംശീയ വൈദ്യസംസ്കൃതിയുടെ അകപ്പൊരുൾ.” (Ibid, 117) പ്രകൃതിയുമായി അടുത്തിടപഴകിക്കഴിഞ്ഞി രുന്ന കാലത്ത് ഇവർ ഓരോ സസ്യത്തിന്റേയും ഗുണങ്ങൾ മനസ്സിലാക്കി സൂക്ഷ്മനിരീക്ഷണ ത്തിനു വിധേയമാക്കിയിട്ടുണ്ടാവണം. അതിൽനിന്നാകാം ഓരോ സസ്യവും വ്യത്യസ്ത രോഗത്തിനുപയോഗിക്കാവുന്ന മരുന്നുകളാണെന്നു മനസ്സിലാക്കിയത്. തുടർന്നു അവ പാരമ്പര്യമായി ഉപയോഗിച്ചുപോന്നു. കുടിയിലെ പ്രാവിണ്യം നേടിയ വ്യക്തി (വൈദ്യക്കാരൻ) മാത്രം ചികിത്സ കൈകാര്യം ചെയ്യാനും തുടങ്ങിയിരിക്കണം.

മരുന്നുകൾ കണ്ടെത്തുന്നത് ചിലപ്പോൾ യാദൃശ്ചികമായും സംഭവിച്ചിട്ടുണ്ട്. അസ്ഥിഭംഗത്തിന്റെ ചികിത്സയ്ക്കുള്ള മരുന്നു കണ്ടെത്തിയത് ഇത്തരത്തിലാണ്. ഔഷധപ്രയോഗത്തിന്റെ ഉല്പത്തിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട കഥ സൂചിപ്പിക്കുന്നത് ആകസ്മികതയാണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെയാണ് അതിനെ വിശദീകരിക്കാൻ പുതുതലമുറയ്ക്കു കഴിയാതെപോകുന്നത്. പൊരുൾതിരിക്കാൻ കഴിയാത്തതുകൊണ്ടാണ് ഈ മരുന്ന് ദൈവം സ്വപ്നത്തിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടു പറഞ്ഞതാണെന്നു പുതുതലമുറയും

വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നത്. വിശദീകരിക്കാൻ കഴിയാത്ത സംഗതികൾ ദൈവത്തിന്റെ പേരിൽ സ്ഥാപി ച്ചെടുക്കുന്നതു സാധാരണമാണ്. ഈ മരുന്നറിവ് ഏറെ പഴയതാണെന്നു കരുതണം. കാരണം നൂറ്റാണ്ടുകളായി ചികിത്സിച്ചുപോരുന്നു എന്നതുതന്നെ. ഒരു തലമുറയിൽനിന്ന് അടുത്ത തലമുറയി ലേക്കു ചികിത്സാമുറകൾ എത്തുന്നത് അനൗപചാരികമായ പഠനത്തിലൂടെയാണ്. കണ്ട്, തൊട്ട്, മണമറിഞ്ഞ് ഔഷധത്തെ തിരിച്ചറിയുന്നതാണ് ഇവരുടെ രീതി.

2. വിഷചികിൽത്സ

വാകേരി ചിറമൂല ശിവൻ (50 വയസ്സ്) ആണ് വിഷചികിത്സ നടത്തുന്നത്. ചികിത്സാരീതിയെ ക്കുറിച്ചും മരുന്നിനെക്കുറിച്ചും അദ്ദേഹം പറഞ്ഞതിങ്ങനെയാണ്. ചികിത്സിക്കുന്ന വിവരം പരസ്യ പ്പെടുത്താറില്ല, ആരെങ്കിലും ആവശ്യപ്പെട്ടുവന്നാൽ അവരെ ചികിത്സിക്കാറുണ്ട്. അങ്ങനെയാണ ത്രേ ഗുരുക്കൻമാർ പറഞ്ഞിട്ടുള്ളത്. കടിച്ചത് ഏതിനം പാമ്പാണെന്നു തിരിച്ചറിയാൻ ഇദ്ദേഹത്തിനു കഴിയാറില്ല, എല്ലാഇനം പാമ്പുവിഷത്തിനും ഒരേ മരുന്നുതന്നെയാണ് ഉപയോഗിക്കുന്നത്. പഥ്യം നോക്കണം, അതുപോലെ വിശ്വാസവും വേണമെന്നാണ് ഇദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായം

അമൽപൊരി (സർപ്പഗന്ധി-Rauvolfia serpentina), കൊട്ടപ്പടക്കൻ (നറുനീണ്ടി - Hemidesmus) ഇവയുടെ കിഴങ്ങ് തുല്യഅളവിൽ വെള്ളത്തിൽ അരച്ചു യോജിപ്പിച്ചാണ് വിഷ ചികിത്സക്കുള്ള മരുന്ന് തയ്യാറാക്കുന്നത്. 10 ഗ്രാം ആണ് ഒരുനേരത്തേയ്ക്കു നൽകുന്നത്. വിഷബാധ കൂടുതൽ ഏറ്റവർക്കു കൂടുതൽ മരുന്ന് കൊടുക്കും. മരുന്നിന്റെ അളവു നിർണ്ണയിക്കുന്നത് രോഗിയെ കാണുമ്പോളുണ്ടാകുന്ന തോന്നലുകൾക്കനു സരിച്ചാണ്. പാരമ്പര്യചികിത്സ ആയതിനാലാവാം ഇത്തരത്തിൽ മരുന്നിന്റെ അളവ് നിശ്ചയിക്കുന്നത്. വിഷത്തിന്റെ അളവ് എത്രമാത്രം എന്നു നിർണ്ണയിക്കാനുള്ള മാർഗ്ഗം ഇവർക്കില്ല. രോഗിയുടെ അവസ്ഥമാത്രമാണ് പഠനത്തിനായി ഇവർക്കുമുന്നിലുള്ളൂ. കൂടുതൽ വിഷമേറ്റവർക്ക് അധികം അവശത എന്ന സാമാന്യ യുക്തിയാണ് മരുന്നിന്റെ അളവു നിശ്ചയിക്കുന്നതിൽ നിദാനമാക്കുന്നത്. മരുന്നുകൾ അരച്ചുണക്കി ഗുളികകളാ ക്കി സൂക്ഷിക്കാറുണ്ട്. രാത്രിയിൽ വരുന്നവർക്ക് ഇതു വെള്ളത്തിൽ കുതിർത്തു നൽകുന്നു.

മരുന്നിനൊപ്പം മന്ത്രവും പ്രയോഗിക്കുന്നുണ്ട്. നിലത്തിരുന്ന് രോഗിയെ സ്പർശിച്ച്, ഭൂമിതൊട്ട് ഗുരുകാരണവന്മാരെ ധ്യാനിച്ചാണ് മന്ത്രം ചൊല്ലുന്നത്. വിഷചികിത്സക്കുള്ള മന്ത്രം ഇതാണ്,

ഒരെളത്ത് മാഞ്ഞ് പോ
രണ്ടളത്ത് മാഞ്ഞ് പോ
... ...
ഒമ്പതെളത്ത് മാഞ്ഞ് പോ.

ഈ മന്ത്രം ഒമ്പതുതവണ ചൊല്ലണം. ഒരേകാര്യം ഒന്നുമുതൽ ഒമ്പതുവരെ ആവർത്തിക്കുന്നു എന്നല്ലാതെ പ്രത്യേകമായി ഒന്നുംതന്നെ മന്ത്രത്തിൽ പ്രതിപാദിക്കുന്നില്ല. രോഗിയിൽ വിശ്വാസം ജനിപ്പിക്കാനാകണം മന്ത്രം പ്രയോഗിക്കുന്നതെന്ന് കരുതാം.

മുറിവു കഴുകയാണ് ചികിത്സയുടെ ആദ്യഘട്ടം. പാമ്പിന്റെ പല്ലുണ്ടോ എന്ന് പരിശോധിക്കും. പിന്നീട് മന്ത്രം ഓതി മരുന്നു കഴിപ്പിക്കും. മുറിവിലും മരുന്ന് തേയ്ക്കും. വലിയ മുറിവാണെങ്കിൽ മുറിവിൽ വിഷക്കല്ലു വയ്ക്കും. രോഗിയുടെ അവസ്ഥ മനസ്സിലാക്കിമാത്രമേ വിഷക്കല്ല് വയ്ക്കൂ. തുടർന്നു രോഗിയുടെ അവസ്ഥ വിലയിരുത്തും. ഭേതപ്പെടുന്നുണ്ടെങ്കിൽ മാത്രമേ പറഞ്ഞുവിടൂ.

ചികിത്സ നടത്തുന്നത്, മരുന്നു തയ്യാറാക്കുന്നത് തുടങ്ങിയ കാര്യങ്ങളെക്കുറിച്ചു വിശദീകരി ച്ചത് ഇങ്ങനെയാണ്. വലിയച്ഛനിൽനിന്നാണ് ഇദ്ദേഹം ചികിത്സാമുറകൾ വശമാക്കിയത്. മരുന്നു

ശേഖരിക്കാനും അരയ്ക്കാനും സഹായിയായിനിന്നാണ് ഇതു സ്വായത്തമാക്കിയത്. വലിയച്ഛൻ ചെയ്യുന്നത് അനുകരിച്ചു പഠിക്കുകയാണുണ്ടായത്. താത്പര്യവും സൂക്ഷമനിരീക്ഷണവും ഇക്കാര്യത്തിൽ സഹായകമായി. പിന്നീട് മന്ത്രം അദ്ദേഹത്തിൽനിന്നു പഠിച്ചെടുക്കുകയും ചെയ്തു. ചികിത്സാസംബന്ധമായ ധാരണ മുന്നേ ഉണ്ടെങ്കിലും സ്വന്തം നിലയിൽ ചികിത്സിക്കുന്നത് വലിയച്ഛന്റെ മരണശേഷമാണ്. ഗോത്രത്തിൽ നിലനിൽക്കുന്ന വിലക്കുകൾകൊണ്ടാകാം സ്വന്തമായി ചികിത്സിക്കാൻ സന്നദ്ധനാകാത്തത്.

പാരമ്പര്യസിദ്ധമാണു മരുന്നുകൾ, ചികിത്സാരീതികളും സ്വയമേവ പഠിച്ചെടുക്കുന്നതാണ്. വൈദ്യക്കാരൻ ചെയ്യുന്നതെന്തെന്ന് അടുത്ത അവകാശികൾ, മക്കളോ, സഹായിയോ നോക്കിക്കണ്ട് പഠിക്കുകയാണ്. ചികിത്സനടത്തുന്നയാൾ ജീവിച്ചിരിക്കെത്തന്നെ മറ്റു പല ആളുകളും മരുന്നറിവുകളും ചികിത്സാരീതികളും മനസ്സിലാക്കുന്നുണ്ട്. ചികിത്സ നടത്തുന്ന ആളെ സഹായിക്കുന്നതിലൂടെ, പ്രത്യേകിച്ചും മരുന്നു ശേഖരിക്കാൻ സഹായിക്കുന്നതിലൂടെയാണ് ചികിത്സാമുറകൾ പഠിക്കുന്നത്. അനൗപചാരികപഠനമാണ് ചികിത്സയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് ഇവർക്കിടയിൽ നിലനിൽക്കുന്നത്.

എട്ടുകാലി, തേള് എന്നിവയുടെ വിഷത്തിനും ചികിത്സനടത്തുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ ഇതിനെല്ലാം ഉപയോഗിക്കുന്ന മരുന്ന് പാമ്പുവിഷത്തിന് ഉപയോഗിക്കുന്ന വസ്തുക്കൾ തന്നെയാണ്. വിവിധയിനം പാമ്പുകളുടെ വിഷം തിരിച്ചറിയുന്നതിനു സാധ്യമല്ല. ഏതിനം പാമ്പുവിഷത്തിനും ഒരേ മരുന്നുതന്നെയാണ് നൽകുന്നത്. ചികിത്സകനോടുള്ള വിശ്വാസവും പഥ്യം പാലിക്കുന്നതിലുള്ള നിഷ്ഠയും പ്രധാനമെന്നാണ് ഇദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായം4.

3. പല്ലുവേദന

പല്ലുവേദനയ്ക്കു മരുന്നുതയ്യാറാക്കി നൽകുന്നത് കൂടല്ലൂർ കാട്ടിക്കൊല്ലി കുടിയിലെ തമ്പിയാണ്. ഇദ്ദേഹത്തിനു പാരമ്പര്യമായി ലഭിച്ച മരുന്നറിവാണ് ഇത്. കൊക്കപ്പാല (Holarhena pubescens) യുടെ പടിഞ്ഞാറോട്ടുപോയ വേരിലെ തൊലി കത്തിതൊടാതെ എടുത്ത് അൽപം ചുണ്ണാമ്പും ചേർത്ത് തിരുമ്മുക. ഇത് വായിലിട്ട് ചെറുതായി ചവച്ചശേഷം വേദനയുള്ള ഭാഗത്ത് കടിച്ചുപിടിക്കുക. ഇരുപതുമിനിട്ടിനുശേഷം ചെറുചൂടുവെള്ളത്തിൽ വായ കഴുകുക. ഇങ്ങനെ രണ്ടുനേരം ചെയ്യുക. ഈ മരുന്നു ചെയ്താൽ പിന്നീടൊരിക്കലും പല്ലുവേദന ഉണ്ടാവില്ലെന്നാണ് ഇദ്ദേഹം അവകാശപ്പെടുന്നത്. ഈ ഒരു രോഗത്തിനുമാത്രമാണ് ഇദ്ദേഹത്തിന്റെ ചികിത്സ.

എന്തുകൊണ്ടാണ് മരുന്നുകളുടെ ഉല്പത്തിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടു ചില കഥകൾ പ്രചരിക്കുന്നത്? മരുന്നിനെക്കുറിച്ചുളള ധാരണയും പരിശീലനവും മാത്രം മതിയാകില്ല ചികിത്സാവേളയിൽ. കാരണം ചികിത്സയേക്കാൾ പ്രാധാന്യമുണ്ട് വൈദ്യനോടുള്ള വിശ്വാസത്തിന്. ഔഷധശക്തിമാത്രംപോര, രോഗം ശമിക്കും എന്ന വിശ്വാസവും ചികിത്സയിൽ വലിയ സ്വാധീനം ചെലുത്തുന്നുണ്ട്. അതുകൊണ്ടാണ് മരുന്നുകളുടെ ഉല്പത്തിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട കഥകൾ പ്രസക്തമാവുന്നത്. ഒപ്പം തന്നെ ഈ വിദ്യ അപഹരിക്കാതിരിക്കാനും കൈമാറ്റം നിയന്ത്രിക്കുന്നതിനും അറിവിനെ കുടുംബത്തിനകത്തു നിലനിർത്താനും ഈ കഥകൾ സഹായകമായിട്ടുണ്ടാവണം. ഇത് ഇവരിൽ വൈദ്യനോടും മരുന്നിനോടുമുള്ള വിശ്വാസം ഉറപ്പിച്ചെടുക്കുന്നു. പ്രകൃതിയിൽനിന്നും ലഭിച്ചതാണെന്നതുകൊണ്ട് ഫലപ്രദമാണെന്ന തോന്നലുമുണ്ടാകും. ആധികാരികത ചോദ്യം ചെയ്യാൻ ആരും മുതിരില്ല. കണ്ടെത്തിയ ആൾക്കുതന്നെ പാരമ്പര്യമായി ഉപയോഗിക്കാം തുടങ്ങിയ സൗകര്യങ്ങൾ ഉല്പത്തിക്കഥകൾ നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്നതിലൂടെ സാധ്യമായിരിക്കുന്നു.

സ്വപ്നത്തിൽ ദൈവം പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടു പറഞ്ഞതാണ് മരുന്ന്, ജൈന സന്യാസിയിൽനിന്ന്

പൂർവികർക്ക് ലഭിച്ചതാണ് താളിയോലഗ്രന്ഥം എന്നിങ്ങനെയുള്ള ആഖ്യാനങ്ങൾ ചികിത്സകൻ എന്ന നിലയിൽ കർത്തൃത്വം സ്ഥാപിച്ചെടുക്കുന്നതിനു ബോധപൂർവ്വം നിർമ്മിച്ചതുമാകാം. സ്വപ്നത്തിന്റെ സ്വാധീനഫലമായി വയറ്റാട്ടിയായി മാറിയ പൊന്നയെക്കുറിച്ച് എൻ. വിശ്വനാഥൻ നായർ നല്കുന്ന വിവരണം കാണുക. "അറുപതിനടുത്ത പ്രായമുള്ള വിധവയാണ് പൊന്ന. അവർ ആ പ്രദേശത്തെ മുള്ളക്കുറുമർക്കിടയിലും മറ്റു സമുദായത്തിലും ഏറെ അറിയപ്പെടുന്നത് കാര്യശേഷിയും പരിചയമുള്ള വയറ്റാട്ടിയായാണ്. 22 മത്തെ വയസ്സു മുതൽ അവർ പ്രസവശുശ്രൂഷകൾ ചെയ്യാനാരംഭിച്ചു. അവരുടെ അമ്മ ഒരു വയറ്റാട്ടി ആയിരുന്നു. പൊന്ന 16-ാം വയസ്സിൽ ഒരു അലോപ്പതി സൂതികർമ്മിണി (midwife) യുടെ വീട്ടിൽ വേലയ്ക്കുനിന്നു. ഭവനസന്ദർശന സമയത്ത് പൊന്ന സൂതികർമ്മിണിയെ സഹായിക്കാറുണ്ടായിരുന്നു. സർക്കാർ ജോലിയിൽനിന്നും വിരമിച്ചപ്പോൾ സൂതികർമ്മിണി സ്വന്തം നാട്ടിലേക്കു പോയി. രണ്ടു വർഷത്തിനു ശേഷം ഒരു രാത്രിയിൽ പൊന്ന സൂതികർമ്മിണിയെ സ്വപ്നം കണ്ടു. സ്വപ്നത്തിൽ അവർ അനുഗ്രഹിച്ചു പറഞ്ഞു. 'എന്റെ മകളെ നീ പ്രസവശുശ്രൂഷകൾ നടത്തിക്കോളൂ. നിനക്കൊരു ഹാനിയും വരില്ല' ആ ദിവസത്തിനു ശേഷം ആത്മവിശ്വാസത്തോടെയും ആധികാരികതയോടെയും പ്രസവശുശ്രൂഷകൾ ആരംഭിച്ചു" (2008, 216, 17).

പൊന്നയുടെ അമ്മ വയറ്റാട്ടിയാണ്. പക്ഷേ അവർക്ക് ആത്മവിശ്വാസവും ആധികാരികതയും ലഭിക്കുന്നത് സ്വപ്നത്തിലെ അനുഗ്രഹം വഴിയാണ്. തന്റെ തൊഴിൽ മേഖലയിലേയ്ക്ക് ആരും കടന്നുവരാതിരിക്കാനുള്ള ബോധപൂർവ്വമായ ശ്രമം ആയിരിക്കാം, സ്വപ്ന ദർശനത്തെ വിവരിക്കുന്നതിലൂടെ അർത്ഥമാക്കുന്നത്. സൂതികർമ്മിണിയുടെ അനുഗ്രഹം ലഭിച്ചു എന്നതിലൂടെ അവരുടെ കാര്യപ്രാപ്തി തനിക്കുമുണ്ടെന്നു മറ്റുള്ളവരെ വിശ്വസിപ്പിക്കാൻ പൊന്നയ്ക്കു കഴിയുന്നു. ഇത്തരത്തിൽ ആയിരിക്കാം അസ്ഥിചികിത്സയ്ക്കുപയോഗിക്കുന്ന മരുന്നിന്റേയും കഥ. ഇതുപോലുള്ള കഥകളിലൂടെ ചികിത്സകൻ എന്ന നിലയിൽ തങ്ങളുടെ കർത്തൃത്വം രൂപപ്പെടുത്തുകയാണ് ഇവർ ചെയ്യുന്നത്. വൈദ്യവിധി തങ്ങൾക്കുമാത്രം പ്രത്യേകമായി ലഭിച്ച അനുഗ്രഹമാണ്. തന്മൂലം അതിന്റെ ഉടമസ്ഥതയും തങ്ങൾക്കവകാശപ്പെട്ടതാണ്. അതിനാൽ പങ്കു വയ്ക്കലുകൾ ഒഴിവാക്കുക എന്നതായിരിക്കാം ഇതിലൂടെ ലക്ഷ്യമാക്കിയിട്ടുണ്ടാവുക.

മുള്ളക്കുറുമരിൽ മരുന്നറിവുള്ളവർ എല്ലാവരും ചികിത്സിക്കുന്നില്ല. ചില ആളുകളുടെ, ചില പ്രത്യേക വ്യക്തികളുടെ സവിശേഷ അധികാരമോ അവകാശമോ ആണ് ചികിത്സ എന്നു കാണാം. വൈദ്യക്കാരന്റെ അവകാശത്തെ മറ്റൊരാൾ ചോദ്യം ചെയ്യുകയോ ലംഘിക്കുകയോ ചെയ്യുന്നില്ല. ഇത് ഗോത്രത്തിൽ നൂറ്റാണ്ടുകൾക്കു മുമ്പേ രൂപപ്പെട്ട ഏതെങ്കിലും പൊതുധാരണയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ആയിരിക്കാം. മരുന്നിനെക്കുറിച്ച് അറിയാവുന്ന മറ്റാളുകൾ ചികിത്സിക്കാത്തതും പുറത്തുള്ളവർക്കു പറഞ്ഞു കൊടുക്കാത്തതും അതുകൊണ്ടായിരിക്കണം. ഗോത്രത്തിൽ ആർക്കു ചികിത്സ ആവശ്യമാണെങ്കിലും വൈദ്യക്കാരൻ ചികിത്സിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് ഗോത്രത്തിലെ മറ്റാളുകൾക്കു സ്വയം ചികിത്സിക്കേണ്ട ആവശ്യം ഉണ്ടാകുന്നില്ല. അതായത് മരുന്നറിവുകൾ വ്യക്തി കേന്ദ്രിതമായിത്തന്നെ തുടർന്നുപോകുന്നു.

ശക്തമായ ഒരു ഗോത്രനിയമം ഇവർക്കിടയിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്നുണ്ട്. ആർക്ക് അത്യാഹിതം സംഭവിച്ചാലും വൈദ്യക്കാരൻ ചികിത്സിക്കും ആരെങ്കിലും സ്വയം ചികിത്സിക്കുകയോ പുറത്തുള്ള ആളുകൾക്ക് മരുന്നിന്റെ രഹസ്യ സ്വഭാവം പറഞ്ഞുകൊടുക്കുകയോ ഇല്ല. ഗോത്ര നിയമം കർക്കശമായതുകൊണ്ട് തങ്ങളുടെ അധീനതയിലല്ലാത്ത കാര്യങ്ങൾ ആരും ചെയ്യാറില്ല. ഒരാൾ മറ്റൊരാളുടെ പ്രവർത്തനമേഖലയിൽ ഇടപെടുന്ന സ്വഭാവം ഇവർക്കില്ലെന്നു പറയാം. ചുരുക്കത്തിൽ

ഇവരുടെ കൂട്ടായ്മയിലെ മരുന്നറിവ് പൊതുസ്വത്താകുന്നില്ല. കീഴവഴക്കമനുസരിച്ച് പാരമ്പര്യമായി ഒരേകുടുംബത്തിലെ വ്യക്തികൾമാത്രം ചികിത്സ കൈകാര്യംചെയ്യുന്നു. ഇതിൽനിന്നു കിട്ടുന്ന വരുമാനം ഇവർക്കുമാത്രം അവകാശപ്പെട്ടതാണ്.

4 ബഹുരോഗചികിത്സ

മുള്ളക്കുറുമരുടെ മരുന്നറിവുകൾ വിപുലമാണ്. ചികിത്സാ സംബന്ധമായ താളിയോലഗ്രന്ഥങ്ങൾ ഇവർക്കിടയിൽ പ്രചാരത്തിലുണ്ട്. ചികിത്സാവിവരണങ്ങളും മന്ത്രപ്രയോഗങ്ങളും ഉൾക്കൊള്ളുന്ന താളിയോലഗ്രന്ഥം മീനങ്ങാടി മടൂർ കുടിയിലെ വൈദ്യക്കാരനായ വെള്ളൻ എന്ന ആവേദകന്റെ കൈവശമായിരുന്നു ഉണ്ടായിരുന്നത്. ഇത് പണ്ടുകാലത്ത് ഒരു ജൈന സന്യാസിയിൽനിന്നു ലഭിച്ചതാണെന്നും തലമുറകൾ കൈമാറി തന്റെ കൈവശം എത്തിയതാണെന്നുമാണ് ഇദ്ദേഹം പറഞ്ഞത്.

മരുന്ന്, മന്ത്രം, ഇന്ദ്രജാലം എന്നിങ്ങനെ വ്യത്യസ്തമായ മൂന്ന് പ്രയോഗതലം ഈ ഗ്രന്ഥത്തിലെ വിവരണങ്ങൾ ഉൾക്കൊള്ളുന്നുണ്ട്. സാമൂഹ്യജീവിതത്തിലെ ഒട്ടെല്ലാ ശാരീരികമാനസിക പ്രശ്നങ്ങൾക്കുള്ള പരിഹാരങ്ങളായാണ് ഇവ പ്രായോഗിക്കുന്നത്. സാധാരണരീതിയിൽ സാമൂഹികജീവിതം നയിക്കുന്ന ആളുകളുടെ ശാരീരികവും മാനസികവുമായ ബുദ്ധിമുട്ടുകൾക്കുള്ള പരിഹാരങ്ങൾ എന്ന നിലയിലായിരിക്കണം ഇവ ഉപയോഗിച്ചിരുന്നതെന്നു കരുതാം. സാമൂഹികജീവിതത്തിൽ സാധാരണമായി നിരവധി പ്രതിസന്ധിഘട്ടങ്ങളെ അഭിമുഖീകരിക്കേണ്ടിവരാറുണ്ട് അവ ചിലപ്പോൾ രോഗങ്ങളാവാം മാനസികപ്രശ്നങ്ങളാകാം സാധാരണയായി കണ്ടുവരുന്ന രോഗങ്ങൾക്കുള്ള പ്രതിവിധി മുതൽ അസാധ്യമായ കഴിവുകൾ നേടാൻ പര്യാപ്തമെന്ന് പറയപ്പെടുന്ന മന്ത്രങ്ങൾ തുടങ്ങിയ ഒട്ടനേകം കാര്യങ്ങൾ ഈ ഗ്രന്ഥത്തിൽ വിവരിച്ചിട്ടുണ്ട്.

രോഗങ്ങളും മരുന്നുകളും

മുള്ളക്കുറുമർ മരുന്നായി ഉപയോഗിക്കുന്നവയെല്ലാം പ്രകൃതിയിൽ വളരുന്നവയാണെന്നു പറയാം. ഇല, വേര്, കായ് തുടങ്ങിയവയാണ് മരുന്നിനായി ഉപയോഗിക്കുന്നത്. ചില സസ്യങ്ങൾ സമൂലം ഉപയോഗിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു, മരുന്നുകളുടെ സാമാന്യമായ സ്വഭാവവും അവയുടെ പ്രയോഗരീതിയും മനസ്സിലാക്കുന്നതിന് ചില രോഗങ്ങളും അവയ്ക്കുള്ള മരുന്നുകളും വിവരിക്കുന്നു.

4.1. മാതികൻ സൂക്കേട്

മാതികൻ സൂക്കേട് മൂന്നുതരം. പ്രഷർ, പ്രമേഹം, മൂത്രക്കല്ല് ഇവയ്ക്കുള്ള മരുന്നുകൾ.

1. "പ്രഷർ:- വട്ടപെരകിന്റെ (പെരിങ്ങലം - Clerodendrum viscosum) കുരുന്ന്, നെരിനാരകം (കാട്ടുനാരകം - Hesperethusu crenulata) കുരുന്ന്, കൂർമുള്ളിൻ (കുറമുള്ള് - Caesalpinia mimosoides) കുരുന്ന് മൂന്നുംകൂടി ഒന്നിച്ച് അരച്ച് കൊടുക്കുക. 6-ാം ദിവസം രണ്ട് പ്രാവിശ്യം കഴിക്കുക."
2. "പ്രമേഹം:- ഷുഗറിന് വട്ടപെരികിന്റെ കുരുന്നും നെരിനാരകത്തിന്റെ കുരുന്നും രണ്ടും കൂടി അരച്ച് കഴിക്കണം. 6 ദിവസത്തിൽ ഒരിക്കൽ കഴിക്കുക വീണ്ടും ആറാം ദിവസം. ആകെ രണ്ടു നേരം."
3. "മൂത്രക്കല്ല് :- രണ്ടര ദിവസം അല്ലെങ്കിൽ അഞ്ചു നേരം അഞ്ച് കഴഞ്ച് രാവിലെയും വൈകുന്നേരവും ആനത്തകര (Cassia coffee senna) യുടെ വേരിലെ തൊലി കാടി വെള്ളത്തിൽ അരച്ച് കഴിക്കുക.

മരുന്ന് കഴിക്കുമ്പോൾ ഉപ്പ്, പുളി, പഞ്ചസാര ഇവ ഉപയോഗിച്ചുകൂടാ. പുളി കഴിച്ചാൽ മരുന്നിന്റെ ഫലം പോകും."

രക്തസമ്മർദ്ദം, പ്രമേഹം, മൂത്രക്കല്ല് ഇവ മൂന്നും മാതികൻ സൂക്കേട് എന്ന പേരിലാണ് ഇവർക്കിടയിൽ അറിയപ്പെടുന്നത്. ഇവ ഓരോന്നും തിരിച്ചറിയുന്നത് 'ഞരമ്പു പിടിച്ചു നോക്കിയാണ്'. കാലങ്ങളായി നടത്തിവന്ന ചികിത്സയുടെ അനുഭവങ്ങളിൽനിന്നും രോഗികളെ സൂക്ഷ്മമായി നിരീക്ഷിക്കുന്നതിൽനിന്നുമാണ് രോഗത്തെ കൃത്യമായി തിരിച്ചറിയുന്നതും മരുന്നു നിശ്ചയിക്കുന്നതും. കൂടാതെ രോഗി സൂചിപ്പിക്കുന്ന രോഗലക്ഷണങ്ങളും അസുഖം ഏതാണെന്നു വിവേചിച്ചറിയാൻ സഹായിക്കുന്നുണ്ടാകണം.

രക്തസമ്മർദ്ദത്തിനും പ്രമേഹത്തിനും ഉപയോഗിക്കുന്ന മരുന്നുകൾ ഏതാണ്ട് ഒന്നുതന്നെയാണെന്നു പറയാം. പ്രഷറിനു മൂന്നുതരം സസ്യഭാഗങ്ങളാണ് ഉപയോഗിക്കുന്നത്. ഇവമൂന്നിന്റേയും ചേർച്ചയായിരിക്കണം സവിശേഷമായ ഗുണം ഉണ്ടാക്കുന്നത്. പ്രമേഹത്തിനു രണ്ടുതരം സസ്യത്തിന്റെ ഭാഗങ്ങൾ. ഒരു രോഗത്തിനുള്ള മരുന്ന്, അതിലുള്ള ഒരു ഘടകത്തിന്റെ അഭാവംകൊണ്ട് മറ്റൊരു രോഗത്തിന്റെ മരുന്നായി പരിണമിക്കുന്നു. പ്രഷർ രക്തസമ്മർദ്ദം വർദ്ധിക്കുന്ന അവസ്ഥയാണ്. ഇതിൽനിന്നുതുലോം വ്യത്യസ്ഥമാണ് പ്രമേഹം. ആന്തരികഗ്രന്ഥിയുടെ തകരാറുമൂലം രക്തത്തിൽ ഗ്ലൂക്കോസ് വർദ്ധിക്കുന്ന അവസ്ഥയാണ്. രണ്ട് അസുഖത്തിനും രക്തവുമായി ബന്ധമുണ്ട്. ഞരമ്പുകളിൽ കൊഴുപ്പ് അടിഞ്ഞുകൂടുന്നതുകൊണ്ടുകൂടിയാണ് രക്ത സമ്മർദ്ദം വർദ്ധിക്കുന്നത്. രക്തവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് ഇവ രണ്ടിനേയും നിയന്ത്രിക്കാൻ ഈ മരുന്നുകളുടെ ചേരുവകൾക്ക് കഴിയുന്നുണ്ടാകണം അതുകൊണ്ടാകണം സമാനതകളുള്ള മരുന്നുകൾ ഈ രണ്ടു രോഗത്തിനും നല്കുന്നത്.

മൂത്രക്കല്ലിന് ആനത്തകരയുടെ വേരിലെ തൊലിയാണ് മരുന്നായി ഉപയോഗിക്കുന്നത്. ഇതു കാടിവെള്ളത്തിൽ, ഓരോ കഴഞ്ച് അരച്ചു കഴിക്കണം. മൂന്നു നേരംകൊണ്ടു അസുഖം കുറയുമെന്നും അഞ്ചുനേരം കഴിക്കുന്നതോടെ കല്ല് ഇളകി പോകുമെന്നുമാണ് ആവേദകർ പറഞ്ഞത്. ഈ അസുഖത്തിന് ഈ ഒറ്റ ഇനം മാത്രമാണ് ഔഷധമായി ഉപയോഗിക്കുന്നത്.

മാതികൻ സൂക്കേടിനുള്ള മരുന്നുകൾ പ്രകൃതിയിൽ വളരുന്നവയാണ്. ചില പ്രത്യേകരീതിയിലും അളവിലുമുള്ള ചേർച്ചയാണ് ഇവയ്ക്കു രോഗശമനത്തിനുള്ള ശേഷി നല്കുന്നത്. മാതികൻ സൂക്കേടിനുള്ള മരുന്നു കഴിക്കുമ്പോൾ പഥ്യമുണ്ട്.

4.2. കൈവിഷം

"ആമാശയത്തിൽ എന്തുണ്ടായാലും കൈവിഷമെന്നാണ് പറയുക. തുമ്പയില (Leucas aspera) ഇടിച്ചു പിഴിഞ്ഞ നീര് ഒരു തുടം സ്വല്പം നല്ലെണ്ണ (എള്ളെണ്ണ) ചേർത്ത് കലക്കി കൊടുക്കുക. വെറും വയറ്റിൽ കൊടുക്കണം. 8-ാം ദിവസം 8-ാം ദിവസം മൂന്നുപ്രാവിശ്യം കൊടുക്കണം ഏത് അൾസറും മാറും" എല്ലാ ഉദരരോഗങ്ങൾക്കും 'കൈവിഷ' മെന്ന പേരാണ് മുള്ളക്കുറുമർ നല്കിയിരിക്കുന്നത്. ഉദരസംബന്ധമായ എല്ലാ രോഗങ്ങളും ഈ ഒറ്റമരുന്നു കൊണ്ട് പരിഹരിക്കാൻ കഴിയുമെന്നാണ് ആവേദകൻ അവകാശപ്പെടുന്നത്. ആയുർവേദത്തിൽ കൈവിഷത്തിനു നല്കിയിരിക്കുന്ന നിർവചനം ഇങ്ങനെയാണ് "വൈരനിര്യാതനത്തിനു വേണ്ടി വധിക്കുവാനും സ്വാർത്ഥലാഭത്തിനു വേണ്ടി വശീകരിക്കുവാനുംമറ്റും പല ഔഷദദ്രവ്യങ്ങളും ചേർത്തുകൊടുക്കുന്നതാണ് കൈവിഷം". (വി.എം. കുട്ടിക്കൃഷ്ണമേനോൻ, 1997: 342). കൂട്ടുവിഷത്തെയാണ് ആയുർവ്വേദം കൈവിഷമായി വിശദീകരിക്കുന്നത്. എന്നാൽ വയർ സംബന്ധമായ ഏതസുഖവും മുള്ളക്കുറുമർക്കു കൈവിഷമാണ്.

4.3 പ്രസവം ഉണ്ടാകാൻ (ഋതു കലക്കിരോഗം)

1. "ചെറുകടലാടി (Cyathula prostarata) വേര്, വെളുത്ത ആവണക്കിൻ (Ricinus communis) വേര് രണ്ടും ഓരോ കഴഞ്ച് ഋതുവായിട്ട മൂന്നാം ദിവസം മൂന്നു നേരം (1ഒന്നര ദിവസം) കൊണ്ട് കഴിക്കുക (ഗർഭം അലസാതിരിക്കാനും നല്ലതാണ്".
2. "പൊലച്ചിയില (പ്ലാശ് - Butea momosprema) ഒറ്റ നിറമുള്ള പശുവിൻ പാലിൽ അരച്ച് 3 നേരം കുടിക്കുക. മച്ചിയായ സ്ത്രീയും പ്രസവിക്കും".

ചെറുകടലാടി, ആവണക്ക്, പൊലച്ചി (പ്ലാശ്) ഇവ അസാധാരണമായി പൂക്കുകയും കായ്ക്കുകയും ചെയ്യുന്നവയാണ്. ഇവയുടെ അസാധാരണമായ ഉൽപാദനക്ഷമത അത് കഴിക്കുന്ന വ്യക്തിയിലും ഉണ്ടാകുമെന്ന ധാരണ ആയിരിക്കാം ഇവയെ പ്രത്യുല്പാദനത്തിനുള്ള ഔഷധമായി സ്വീകരിക്കാൻ കാരണമായത്.

ആയുർവേദത്തിലെ പാഞ്ചഭൗതിക ചികിത്സയിൽ ഔഷധങ്ങളെ തെരഞ്ഞെടുക്കുന്നത് അവയുടെ ഗുണത്തെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തിയാണ്. വി.എൻ. കുട്ടികൃഷ്ണമേനോൻ വിവരിക്കുന്ന ഉദാഹരണം നോക്കുക "സിരകൾ ചുരുങ്ങിപോവുകയെന്നാൽ (Vaso constriction) ആകാശഗുണം കുറഞ്ഞു പോകുകയാണ്. അതിന് ആകാശഗുണമുള്ള ഔഷധങ്ങൾ (Vaso Dialaters) വേരിലും തണ്ടിന്റെ ഉള്ളിലും മറ്റും ധാരാളം പഴുതുള്ള ദ്രവ്യങ്ങൾ ആണ് പ്രതിവിധി. ഇതാണ് പാഞ്ചഭൗതികമായ ചികിൽസ". (1997; 384) മറ്റുചില രോഗങ്ങൾക്കുള്ള മരുന്നുകൾകൂടി കാണുക.

4.4. വലിവ്

ആനയടിയൻ (Elephantopus scaber) ഒരു വേര് ഒരു നേരം അരച്ച് കഴിച്ചാൽ കുട്ടികൾക്കുണ്ടാകുന്ന വലിവ് മാറും. കുട്ടികൾക്ക് പാലിൽ അരച്ചുകൊടുക്കുക. തീരെ ചെറിയ കുട്ടികൾക്ക് മരുന്ന് മുലയിൽ തേച്ച് മുലകൊടുക്കുക. വലിയവർക്ക് മരുന്ന് ലേശം കൂട്ടി കൊടുക്കണം. വെള്ളത്തിൽ അരച്ചുകൊടുത്താൽ മതി.

4.5. പിത്തം

പഴയ ഇരുമ്പുകീടൻ പൊടിച്ച് ശീലപ്പൊടിയാക്കി വെള്ളുള്ളിയും ജീരകവും കൂടി അരച്ച് ചേർത്ത് കഴിക്കുക. 6 ദിവസം കഴിക്കുക. തണുത്ത സാധനം ഒന്നും 6 ദിവസത്തേക്ക് കഴിക്കരുത്.

4.6. മൂലക്കുരു

മാൻചുള്ളി (Melastoma malabathricum) ഇല അരച്ച് കുടിക്കുക. 3 അല്ലെങ്കിൽ അഞ്ചുനേരം.

4.7. ബീജം ഉണ്ടാകാൻ

ഞരളം (Cinnamomum malabathricum) തോല് ഉണക്കിപ്പൊടിച്ച് ഓരോ നുള്ള് വെള്ളത്തിൽ കലക്കി രണ്ടോ മൂന്നോ ദിവസം കഴിക്കുക.

4.8. ചൊറി

പുത്തരിചുണ്ട (Solanum violaceum) വേര്, വെള്ളുള്ളി, ജീരകം, നന്നാറി കിഴങ്ങ് കഷായം വെച്ചുകുടിക്കുക. ഒന്നര ലിറ്റർ വെള്ളത്തിൽ തെളപ്പിച്ച് പാകത്തിന് എടുക്കണം. പാകം വാസനിച്ചുനോക്കണം. വെള്ളുള്ളിയും ജീരകവും പൊടിച്ചുവയ്ക്കണം. മരുന്ന് വെന്തുകഴിയുമ്പോൾ ഇടുക.

അടുപ്പിലെ ചൂടുചാരം ചൊറിയുന്നിടത്ത് വിരലുകൊണ്ട് തേക്കുക. രക്തത്തിലെ അണുക്കൾ കൊണ്ടാണ് ഇത് ഉണ്ടാകുന്നത്. തല്ക്കാലത്തേക്ക് മാറും. പൂർണ്ണമായി മാറാൻ കഷായം കുടിക്കണം.

4.9. കുട്ടികൾക്ക് കൃമിശല്യം

പാറക (Ficus hispida) വെള്ളം കുറേച്ചേ കൊടുക്കുക. രാവിലെ 8 മണിക്ക് മുമ്പും രാത്രി 8 മണിക്ക് ശേഷവുമാണ് വെള്ളം ഊറിവരുന്നത്. മരത്തിന്റെ വേര് മുറിച്ചാണ് വെള്ളം ശേഖരിക്കുന്നത്.

4.10. ആർത്തവ സമയത്തെ അമിതരക്തസ്രാവം നില്ക്കുവാൻ

നെല്ലിക്ക, കടുക്ക, രസാഞ്ജനം ഇവ പൊടിച്ച് നല്ല വെള്ളത്തിൽ കുടിക്കുക. എത്ര പ്രവഹിച്ച രക്തംപോക്കും ഉടനെ നില്ക്കും.

ശരപ്പുല്ലിന്റെ ഒരു കഴഞ്ച് വേര് അരച്ച അരിക്കാടിയിൽ കുടിക്കുക. രക്തസ്രാവം നില്ക്കും.

4.11. തീണ്ടാരി ഉണ്ടാവാൻ

എള്ളിൻവേരുകൊണ്ട് കഷായമുണ്ടാക്കി അതിൽ ഇരട്ടിമധുരവും ത്രികടുകും കൂടി പൊടിച്ചുചേർത്ത് കുടിക്കാം. തീണ്ടാരി ഇല്ലാത്തവർക്ക് തീണ്ടാരി ഉണ്ടാവും തീർച്ച.

4.12. മുലയിൽ പാലുണ്ടാവാൻ

ചെറുപഞ്ചമൂലം, കരിമ്പ്, ആറ്റുദർഭ വേര്, ശതാവരിക്കിഴങ്ങ്, കോവക്കിഴങ്ങ്, അടപൊതിയൻ കിഴങ്ങ്, ഇരട്ടിമധുരം, കുറുന്തോട്ടിവേര്, ഇവ സമം സമം കഷായം വച്ച് പഞ്ചസാര മേമ്പൊടി ചേർത്ത് രാവിലെയും വൈകിട്ടും കുടിക്കുക. മുലയിൽ പാലുണ്ടാവും. ഇങ്ങനെ മൂന്ന് ദിവസം കുടിക്കുക.

4.13. ചോരപ്പുരു

ഞരളും തോല് പച്ചമഞ്ഞളും സമം അരച്ച് ചേർത്ത് പൊട്ടുന്ന ഭാഗം (കണ്ണ്) ഒഴിവാക്കി ബാക്കി ഭാഗത്ത് തേക്കുക.

സാധാരണയായി ഒരു സമൂഹത്തിലെ ആളുകൾക്ക് അനുഭവപ്പെടുന്ന രോഗങ്ങൾക്കുള്ള പ്രതിവിധികളാണ് ഇവരുടെ താളിയോലഗ്രന്ഥത്തിൽ പരാമർശിച്ചിട്ടുള്ളത്. സ്ത്രീകൾക്കും കുട്ടികൾക്കും ഉണ്ടാകുന്ന രോഗങ്ങൾക്ക് പ്രത്യേക പരിഗണന നൽകിയിരിക്കുന്നു. ആർത്തവം ഉണ്ടാകാൻ, ആർത്തവ സമയത്തെ അമിത രക്തസ്രാവം നിലയ്ക്കുന്നതിന്, പ്രസവരക്ഷയ്ക്ക്, മുലപ്പാല് വർദ്ധിക്കാൻ തുടങ്ങി സ്ത്രീകൾക്കുണ്ടാകുന്ന പ്രതിസന്ധികൾക്ക് പ്രത്യേകം മരുന്ന് നിർദ്ദേശിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഇത് സ്ത്രീകളോടുള്ള കരുതലിന്റെ ഭാഗമായിരിക്കണം. കാരണം അടുത്ത തലമുറയുണ്ടാവേണ്ടത് ഗോത്രത്തിന്റെതന്നെ നിലനിൽപ്പിന് ആവശ്യമാണ്. കൂടാതെ ഗോത്രത്തിലെ എല്ലാവരുടേയും ആരോഗ്യസംരക്ഷണം ഒരു പൊതു ആവശ്യമായി ഈ സമൂഹം കരുതിയിരിക്കണം.

5. രോഗകാരണങ്ങൾ

മുള്ളക്കുറുമർ ചില രോഗങ്ങൾ ഉണ്ടാകുന്നതിന്റെ കാരണമായി പറഞ്ഞിരിക്കുന്നത് എന്തൊക്കെയാണെന്നു നോക്കാം.

1. വലിവ് :- കരളിലെ രക്തത്തിൽ അണുക്കൾ കൂടുമ്പോഴാണ് ശ്വാസംമുട്ടുണ്ടാകുന്നത് മരുന്നു കഴിക്കുമ്പോൾ അണുക്കൾ കുറയും.

2. പനി, തലവേദന:- രക്തചലനത്തിന്റെ കൊണ്ടാണ് ഉണ്ടാകുന്നത്. ഓതി ഞരമ്പു തണു പ്പിച്ചാൽ മാറും.
3. ഋതു കലക്കി രോഗം:- ഗർഭപാത്രത്തിൽ അണുക്കൾ കൂടുന്നതുകൊണ്ടാണ് ഇങ്ങനെ സംഭവിക്കുന്നത്. മരുന്ന് കഴിക്കുമ്പോൾ അണുക്കൾ കുറയും.
4. പിത്തം:- ഇരുമ്പുകാത്സ്യത്തിന്റെ കുറവുകൊണ്ടാണ് ഇങ്ങനെ സംഭവിക്കുന്നത്.

മുള്ളക്കുറുമർ രോഗകാരണങ്ങളായി കണ്ടെത്തുന്നത്, അണുക്കൾ വർദ്ധിക്കുന്നത്, രക്ത ചലനം, ഇരുമ്പുകാത്സ്യത്തിന്റെ (വൈറ്റമിൻ?) കുറവ് തുടങ്ങിയവയാണ്. ഈ പ്രശ്നങ്ങൾ മരുന്നു കഴിക്കുന്ന തോടെ (പ്രതിവിധി ചെയ്യുന്നതോടെ) പരിഹരിക്കപ്പെടുന്നു. ശരീരത്തെ പൂർണ്ണമായ അർത്ഥത്തിൽ പ്രവർത്തനസജ്ജമാക്കുകയാണ് മരുന്ന് ചെയ്യുന്നതെന്നു കരുതാം. ചുരുക്കം ചില മരുന്നുകൾ ഒഴികെ മറ്റുള്ളവയെല്ലാം രോഗബാധയുള്ള ഭാഗം കേന്ദ്രീകൃതമായി പ്രവർത്തിക്കുന്ന വയാണെന്നു തോന്നുന്നു. അതായത് മുഴുവൻ ശരീരത്തേയും (whole body) ഒറ്റ യൂണിറ്റായി കാണാതെ ശരീ രഭാഗങ്ങളെ ചെറിയ യൂണിറ്റുകളായി കണ്ടുകൊണ്ട് ചികിത്സ നിശ്ചയിക്കുന്ന സമ്പ്രദായമാണ് മുള്ളക്കുറുമരുടേത് എന്നു പറയാം. ഇത്തരത്തിൽ ചെറുയൂണിറ്റുകളായി ശരീരത്തെ കാണുന്നതു കൊണ്ടായിരിക്കാം രോഗകാരണമായി മേൽപ്പറഞ്ഞ വിശദീകരണങ്ങൾ നല്കുന്നത്.

6. മന്ത്രങ്ങൾ

മുള്ളക്കുറുമരുടെ ചികിത്സാപദ്ധതിയിലെ പ്രധാനപ്പെട്ട ഒരിനമാണ് മന്ത്രങ്ങൾ. നിരവധി മന്ത്രങ്ങൾ ഇവർ ചികിത്സയ്ക്കായി ഉപയോഗിക്കുന്നു. പ്രയോഗത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ഇവരുടെ മന്ത്ര ങ്ങളെ വർഗ്ഗീകരിക്കാൻ കഴിയും. രോഗപ്രതിരോധത്തിന്, ഭയം അകറ്റുന്നതിന്, ചില പ്രത്യേക കാര്യങ്ങൾ സാധിക്കുന്നതിന്, വശീകരണത്തിന് ഇങ്ങനെ വ്യത്യസ്തങ്ങളായ ആവശ്യങ്ങൾക്കു വേണ്ടിയാണ് മുള്ളക്കുറുമർ മന്ത്രങ്ങൾ പ്രയോഗിക്കുന്നത്. ചില മന്ത്രങ്ങളും അവയുടെ പ്രയോഗവും കാണുക. പ്രയോഗത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ മന്ത്രങ്ങളെ പൊതുവെ രണ്ടായി തിരിക്കാം.

1. നിർദ്ദിഷ്ട കാര്യസാധ്യത്തിനുപയോഗിക്കുന്ന സ്വതന്ത്രമന്ത്രങ്ങൾ. അതായത് ഉദ്ദേശിച്ച കാര്യം സാധിക്കുന്നതിനായി ചെയ്യുന്ന ക്രിയകൾക്കുള്ള മന്ത്രങ്ങൾ
2. ആശ്രിത മന്ത്രങ്ങൾ- ഇത് ഫലം സിദ്ധിക്കുന്നതിനായി മറ്റു വസ്തുക്കൾക്കൊപ്പം ഉപയോഗി ക്കുന്ന മന്ത്രങ്ങൾ. ഫലം സിദ്ധിക്കാൻ പലപ്പോഴും ഉപയോഗിക്കുന്ന വസ്തുമാത്രം മതിയാകും മന്ത്രത്തിന്റെ ആവശ്യമില്ല. ഇത്തരത്തിൽ ഉപയോഗിക്കുന്ന മന്ത്രങ്ങളെയാണ് ആശ്രിത മന്ത്രം എന്നതുകൊണ്ട് ഈ പഠനത്തിൽ ഉദ്ദേശിക്കുന്നത്. മുള്ളക്കുറുമർ കാലങ്ങളായി ഉപയോഗിച്ചു പോരുന്നതും അഭൗമിക ശക്തിവിശേഷങ്ങൾ ഉണ്ടെന്ന് അവർ വിശ്വസി ക്കുന്ന ഉരിയാട്ടങ്ങളെയാണ് മന്ത്രം എന്നതുകൊണ്ട് ഇവിടെ ഉദ്ദേശിക്കുന്നത്. ഇനി ചില മന്ത്രങ്ങൾ വിശകലനം ചെയ്യുന്നു

പനി, അപസ്മാരം, പേടിക്ക്, ബാധ ഉപദ്രവത്തിന്, മസൂരി ഇത്യാദി ഏതു ദോഷങ്ങൾക്കും ചരടു കെട്ടാനും ഭസ്മം ജപിച്ചിടുവാനും മന്ത്രം താഴെ പറയുന്നു

"ഓം മഹാദേവ, വലത്തെ കയ്യിൽ ആദിത്യൻ ഇടത്തെ കയ്യിൽ ചന്ദ്രൻ, മൂന്നാം തൃക്കണ്ണിൽ അഗ്നി ജ്വാല എടുത്തുവന്ന നേരത്തു മഹാദേവൻ ഈശ്വരൻ ഞാനായി ധ്യാനിച്ച് എൻ കെട്ടുകെട്ടിയ ജാതിയും ഭൂതവും പേയും പിശാചും തീ പോലെ വന്ന പടകളെല്ലാം പൂ പോലെ പോകയൊന്നേൻ. ഓം കാളി , ഓം പിഠാരി, ഓം തിരി, ഓം നമ ശിവായമെ ഫലിക്ക മന്ത്രം ഫലിക്ക അടങ്ങി പൊക സ്വാഹ".

ഈ മന്ത്രം വിശകലനം ചെയ്താൽ ഇതിൽ ആന്തരികമോ ബാഹ്യമോആയ നിഗൂഢത ഒന്നുമില്ല എന്നു കാണാം. ദുർഗ്രാഹ്യമായ പദങ്ങളോ രഹസ്യമായ സംഭവങ്ങളോ ഒന്നും ഈ മന്ത്രത്തിൽ ഉൾക്കൊള്ളുന്നില്ല. രോഗകാരണമായി മന്ത്രത്തിൽ സൂചിപ്പിക്കുന്നത് 'ജാതിയും ഭൂതവും പേയും പിശാചും തീപോലെ വന്ന പടകളെല്ലാ'മാണ് ഈ മന്ത്രം ഉരുവിട്ടുകൊണ്ട് നൂലിൽ കെട്ടിടുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. നൂലിൽ കെട്ടുകളിടുന്നതോടെ രോഗകാരികളായ പേയും, പിശാചും ബാധയുമൊക്കെ ബന്ധിക്കപ്പെടുമെന്നും ബന്ധിക്കപ്പെട്ടുകഴിഞ്ഞാൽ പിന്നെ അവയ്ക്ക് പ്രവർത്തിക്കാൻ ശക്തി ഉണ്ടാവുകയില്ലെന്നും. അങ്ങനെ രോഗി രക്ഷപ്പെടുമെന്നുമായിരിക്കണം വിശ്വാസം. കെട്ടുകളുടെ കഴിവിനെക്കുറിച്ച് സി.ആർ കേരള വർമ്മ ഇങ്ങനെ രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. കെട്ടുകൾക്ക് രക്ഷിക്കാനും ശക്തിയുണ്ട്. കുറെ കെട്ടിട്ട് ഓരോന്നായി അഴിച്ചാൽ രോഗം മാറും പോലും. രോഗം മാറ്റാൻ കെട്ടുന്ന രക്ഷാചരടിൽ കെട്ടുകളാണല്ലോ അധികവും. കെട്ടുകൾ രോഗത്തേയും ബന്ധിക്കുന്നു എന്നായിരിക്കാം വിശ്വാസം (കേരളവർമ്മ 1986: 84) ഈ വിശ്വാസം ആയിരിക്കണം മുള്ളക്കുറുമരും പിന്തുടരുന്നത്.

വ്യത്യസ്തമായ രോഗങ്ങൾക്ക്– പനി, പേടി, അപസ്മാരം, ബാധ, വസൂരി– ഈ ഒരു മന്ത്രംതന്നെയാണ് ഉപയോഗിക്കുന്നത്. എന്നാൽ ഓരോ രോഗത്തിനും മന്ത്രം ജപിക്കുന്നതിന്റെ എണ്ണം വ്യത്യസ്തമാണ്. ജപിച്ചുകെട്ടുന്ന ചരട് ഓരോ രോഗത്തിനും വെറെയാണ്. ആവേദകൻ ഓരോ രോഗത്തിനും മന്ത്രം ജപിക്കുന്നതും നൂലുകെട്ടുന്നതും വിവരിച്ചുതന്നത് ഇങ്ങനെയാണ്.

"ഈ മന്ത്രം കൊണ്ട് ചരടുകെട്ടുമ്പോൾ മഞ്ഞപ്പൊടിയും നൂറും ചേർത്ത് ചരട് ചുവപ്പിക്കണം. 21 ഉരു ജപിക്കണം. ഉണക്കലരിയും ഭസ്മവും തുളസിപ്പൂവും ജപിച്ച് മൂർദ്ധാവിൽ ഇട്ട് ഓതി ചരടു കെട്ടുക".

"അപസ്മാരത്തിനു മന്ത്രംജപിച്ചു കെട്ടുന്നതിങ്ങനെയാണ്- കറ്റാർവാഴ (agave) നാര് എടുത്ത് ജപിച്ച് ഒമ്പതു കെട്ടു കെട്ടണം കയ്യിലൊ, അരയിലൊ, ദേഹത്തോ എവിടെയെങ്കിലും കെട്ടുക".

"ബാധ–കറുത്ത ചരട് ജപിച്ചുകെട്ടണം ഒമ്പത് ഉരു ആദ്യം ജപിക്കും പറ്റിയില്ലെങ്കിൽ 21 ഉരു ജപിക്കണം അതിലും തോറ്റാൽ 101 ഉരു ജപിക്കും. ഇടയ്ക്ക് പച്ചരി, വെള്ളത്തിൽ (കാടി) മുഖം കഴുകണം. നമ്മളെ ശുദ്ധീകരിക്കുകയാണ്".

ബാധ എന്താണെന്ന് ആവേദകൻ വിശദീകരിച്ചത് ഇങ്ങനെ ആയിരുന്നു. "പഞ്ചഭൂതങ്ങളിൽ ഒന്ന് നിലനിൽക്കും കാറ്റായിട്ട് പോകുന്നത് നിലനിൽക്കും. ബാക്കിയെല്ലാം നശിച്ചു പോകും. അതാണ് ബാധ. എന്നാണ് പറയുന്നത്. കാറ്റ് കാറ്റിലേക്കു ചേരുകയാണ്."

മന്ത്രം ജപിക്കുന്നതിനോടൊപ്പം മഞ്ഞൾപൊടിയും നൂറും ചേർത്ത് നൂല് ചുവപ്പിക്കുകകൂടി ചെയ്യുന്നുണ്ട്. ഏതെങ്കിലും തരത്തിലുള്ള നിഗൂഢത സൃഷ്ടിക്കാൻ വേണ്ടിയാകാം ഇങ്ങനെ ചെയ്യുന്നത്. വെളുത്ത നൂല് ചുവപ്പു നിറത്തിലേക്ക് മാറുന്നത് മന്ത്രസിദ്ധികൊണ്ടാണെന്ന് രോഗി വിശ്വസിച്ചേക്കാം. തന്മൂലം മന്ത്രത്തിന്റെ സിദ്ധിവിശേഷം നൂലിനും കൈവന്നുവെന്ന് കരുതുന്നതിനും രോഗപരിഹാരത്തിന് നൂല് മതിയാകുമെന്നു രോഗി വിശ്വസിക്കുന്നതിനും വേണ്ടി ബോധപൂർവ്വം ചെയ്യുന്നതുമാകാം. നൂലിന് മന്ത്രസിദ്ധി ലഭിച്ചുവെന്ന് രോഗിയെ വിശ്വസിപ്പിക്കുക, അതുവഴി രോഗത്തിന് ശമനമുണ്ടാകുമെന്ന് ധരിപ്പിക്കുക ഇത്തരത്തിലുള്ള ഒരു മനശാസ്ത്രചികിത്സാ പദ്ധതിയുടെ ഭാഗമാകാം. നൂലുകെട്ടൽ എന്ന് കരുതാവുന്നതാണ്.

അപസ്മാരരോഗത്തിന് കറ്റാർവാഴനാരാണ് ജപിച്ചു കൊടുക്കുന്നത്. ഓരോ ഉരു മന്ത്രം ജപിക്കുമ്പോഴും ഒന്ന് വീതം കെട്ടിടുന്നു. ഇത്തരത്തിൽ ഒമ്പതുകെട്ടുകളാണ് ആവശ്യം. ഇങ്ങനെ

ജപിച്ചുകെട്ടിട്ട ചരട് കയ്യിലോ, ദോഹത്തോ, അരയിലോ എവിടെയെങ്കിലും കെട്ടിയാൽ രോഗം മാറും. അപസ്മാര രോഗികകൾക്ക് ഒരിക്കൽ ജപിച്ച കെട്ടിയാൽ പൂർണ്ണമായും സുഖപ്പെടുമെന്നും പിന്നീടൊരിക്കലും അപസ്മാരം ഉണ്ടാകില്ലെന്നുമാണ് ഇവരുടെ വിശ്വാസം.

പഞ്ചഭൂതങ്ങളിലൊന്നായ വായു (കാറ്റ്) ആണ് ബാധ. ദ്രവ്യത്തിന്റെ അഞ്ച് ഘടകങ്ങളിലൊന്നായ വായുവിനെയാണ് ഇവർ ബാധയായി പരിഗണിക്കുന്നത്. വായു ചലനാത്മകമായതുകൊണ്ട് നിലനിൽക്കുന്നു എന്നാണ് ഇവരുടെ ധാരണ. മറ്റു ഘടകങ്ങൾ നശിച്ച പോകുന്നു. വായു ഒഴികെ മറ്റെല്ലാം ഒരു പരിധിവരെ മനുഷ്യന്റെ നിയന്ത്രണത്തിനു വിധേയമാണ്. വായുവിന്റെ ക്രമരഹിതമായ ചലനങ്ങളെ പ്രത്യേകിച്ചും ചുഴലിക്കാറ്റിനെ വിശദീകരിക്കാൻ പഴയകാലത്ത് കഴിഞ്ഞിരുന്നില്ല. വായുവിന്റെ അപ്രതീക്ഷിതവും നിയന്ത്രണമില്ലാത്തതുമായ പലതരം ചലനങ്ങളെ പ്രേതബാധയെന്നാണ് ആളുകൾ വിശ്വസിച്ചിരുന്നത്. വായു അദൃശ്യമാണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ എളുപ്പത്തിൽ കാറ്റിനെ വിശദീകരിക്കാൻ കഴിഞ്ഞിരുന്നില്ല. ചുഴലിക്കാറ്റിനെ പഴയകാലത്തെ ആളുകൾ പ്രേതബാധയെന്നു വിശ്വസിച്ചിരിക്കണം. യാദൃശ്ചികമായെങ്കിലും ചുഴലിയിൽ പെട്ടുപോയാൽ തങ്ങളുടെ ശരീരത്തിലും ബാധ ആവേശിക്കുമെന്ന് വിശ്വസിച്ചിരുന്ന (ഭയപ്പെട്ടിരുന്ന) ആളുകൾ വിഭ്രാന്തിക്കടിമപ്പെടുന്നത് സ്വാഭാവികമാണ്. ഇത്തരം വിഭ്രാന്തികളെ മന്ത്രംജപിച്ച ചരടുകെട്ടുന്നതിലൂടെ ഇല്ലാതാക്കാൻ കഴിയും.

മറ്റൊരു മന്ത്രവും അതിന്റെ പ്രയോഗവും കാണുക.

"ഓം ശാന്തേ - ശാന്തേ
സർവ്വാരിഷ്ട നാശിനി സ്വാഹ:

ഏഴ് കുരുമുളകും, ഏഴ് കല്ല് ഉപ്പും എടുത്ത് ഈ മന്ത്രം രണ്ട് ഉരു ജപിച്ച് തൊട്ടുരിയാടാതെ രാവിലെ വെറുംവയറ്റിൽ തിന്നാൽ ഏതു വയറുവേദനയും കൊതിയും പുളിച്ചുതേട്ടലും ഉടനെമാറും. ഈ മന്ത്രം തലവേദനയ്ക്ക് കുറിയിടുവാനുംനന്ന്."

പുളിച്ചുതേട്ടൽ, ദഹനക്കേട് എന്നിവ മാറ്റാൻ കുരുമുളകും ഉപ്പും ചേർന്ന മിശ്രിതത്തിനു കഴിയും. ദീപനം, പാചകം ഈ രണ്ട് ഗുണങ്ങളുള്ള വസ്തുക്കൾ ദഹനക്കേടിന് ഉപയോഗിക്കാമെന്ന് ആയുർവേദം പറയുന്നു4. കുരുമുളകിന് ദീപനഗുണമുള്ളതുകൊണ്ട് ദഹിക്കാതെ കിടക്കുന്ന വസ്തുക്കളെ ദഹിപ്പിക്കുന്നു. ദഹനപ്രക്രിയ സുഗമമാകുന്നതോടെ വയറുവേദനയും പുളിച്ചുതേട്ടലും മാറുകയും ചെയ്യും. ദഹനക്കേടുകൊണ്ട് വയറ്റിൽ ഉണ്ടാകുന്ന അസ്വസ്ഥതകൾക്ക് എല്ലാ നാട്ടുസമൂഹങ്ങളും പൊതുവെ ഉപയോഗിച്ചുപോരുന്ന പാരമ്പര്യ അറിവാണ് ഇത്. അസുഖം മാറുന്നത് മന്ത്രത്തിന്റെ ശക്തികൊണ്ടല്ല, പകരം കുരുമുളകിന്റെ ദീപനസ്വഭാവം കൊണ്ടാണ്. കുരുമുളകും ഉപ്പും കഴിച്ച് അസുഖം മാറുന്ന രോഗി വിശ്വസിക്കുന്നതാകട്ടെ മന്ത്രത്തിലുമായിരിക്കും അതായത് മരുന്നിന്റെ ഫലത്തെ മന്ത്രത്തിന്റെ ശക്തിയാണെന്നു വിശ്വസിപ്പിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്.

യഥാർത്ഥത്തിൽ മന്ത്രങ്ങൾ കൊണ്ട് ഫല പ്രാപ്തിയുണ്ടാകുമോ? എല്ലാ നാട്ടു സമൂഹങ്ങളിലും പാരമ്പര്യമായി മന്ത്രങ്ങൾ ഉപയോഗിക്കാറുണ്ട്. രോഗത്തിനുള്ള ചികിത്സ, പൂജകൾ, നൂലുകെട്ട് വിവിധങ്ങളായ മന്ത്രവാദച്ചടങ്ങുകൾ തുടങ്ങിയ സന്ദർഭങ്ങളിലൊക്കെ മന്ത്രങ്ങൾ ഉപയോഗിക്കാറുണ്ട്. മന്ത്രവാദത്തിന്റെ ഫലപ്രാപ്തി എത്രത്തോളം എന്നതിനപ്പുറം ഇതിന്റെ പ്രയോഗത്തിന് ലോകത്തെല്ലായിടത്തും സമാനമായ വിശ്വാസതലമുണ്ടെന്ന് സി.ആർ. കേരളവർമ്മ സൂചിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ട്. "ചുരുക്കത്തിൽ മന്ത്രവാദം ഒരുതരം പ്രകൃതി നിയമമാണ്. അതൊരു അലസിപ്പോകുന്ന കലയെന്ന പോലെതന്നെ മിഥ്യയായ ശാസ്ത്രവുമാണ്. മനശ്ശാസ്ത്രജ്ഞൻമാർ ആശയസംബന്ധം എന്ന പേരിൽ അറിയുന്ന മന:പ്രവർത്തന നിയമത്തിന്റെ രണ്ടുതരത്തിലുള്ള തെറ്റായ പ്രയോഗമാണ്

മന്ത്രവാദത്തിന്റെ കാതലായ രണ്ടു നിയമങ്ങളും എന്നത്രേ ഈ പഠനത്തിൽ നിന്നും മനസ്സിലാക്കുന്നത്." (1986: 17)

ശാസ്ത്രീയമായ അടിത്തറയുണ്ടെന്ന് തെളിയിക്കാൻ കഴിഞ്ഞിട്ടില്ലാത്ത ഒന്നാണ് മന്ത്രവാദം. മന്ത്രവാദപ്രയോഗംകൊണ്ട് ഫലസിദ്ധി ഉണ്ടാകുമെന്ന് പറയാനുംവയ്യ. പക്ഷേ മനുഷ്യമനസിനെ സ്വാധീനിക്കാൻ കഴിയുന്നു എന്നതു യാഥാർത്ഥ്യവുമാണ്. എന്തെന്നാൽ മന:പ്രവർത്തന നിയമത്തിന്റെ പ്രയോഗമാണ് മന്ത്രവാദം. മന്ത്രത്തിലോ, മന്ത്രവാദിയിലോ ഉള്ള വിശ്വാസം ആകണം രോഗിക്ക് തുണയാകുന്നത്. അതുകൊണ്ടാണ് രോഗശമനത്തിന് മന്ത്രജപത്തിനു പുറമെ മറ്റു വസ്തുക്കളും നൽകുന്നത്. ഉദഹരണമായി പനി, പേടി, വസൂരി ഇവയ്ക്കു മന്ത്രം ജപിച്ചു ചരടു കെട്ടുന്നു. ദഹനക്കേടിനു ഉപ്പും കുരുമുളകും ജപിച്ചു കൊടുക്കുന്നു.

മുള്ളക്കുറുമർ അവരുടേതായ സാമൂഹ്യ സാംസ്കാരികാനുഭവങ്ങളിൽനിന്നാണ് രോഗത്തിന്റെ കാരണങ്ങളെ വിശദീകരിക്കുന്നത്. ഇതിനനുപേക്ഷണീയമായ മരുന്നുകൾ കണ്ടെത്തുന്നതും അവരുടെ അനുഭവങ്ങളിൽനിന്നാണ്. ഇതിന് ശാസ്ത്രീയമായ ഒരു അടിത്തറയുണ്ട്. പല മൃഗങ്ങളും രോഗബാധിതരാകുമ്പോൾ പ്രത്യേക സസ്യങ്ങളെ ഉപയോഗിക്കാനുള്ള പ്രവണതയ്ക്ക് ഒരു സ്വഭാവികാടിസ്ഥാനമുണ്ടെന്ന് അത് തെളിയിക്കുന്നുവെന്നും ചരകൻ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ "ആട്ടിടയൻമാർക്കും, വനനിവാസികൾക്കും സ്വായത്തമായ സസ്യവിജ്ഞാനത്തിന്റെ അടിത്തറയിലാണ് സസ്യൗഷധങ്ങളെ അടിസ്ഥാനമാക്കി ഒരു ചികിത്സാപദ്ധതി പടുത്തുയർത്തിയിരിക്കുന്നത്." (എം.എസ്. വല്യത്താൻ, 2008: 86). ഇത്തരത്തിൽ നിരീക്ഷിക്കുമ്പോൾ, ഇടയവൃത്തി ഉപജീവന മാർഗ്ഗമായി സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ള മുള്ളക്കുറുമർക്കു പ്രകൃതിയുമായുള്ള നിരന്തര ബന്ധത്തിൽനിന്നാണ് മരുന്നറിവുകൾ സ്വായത്തമാക്കാനായതെന്ന് ഉറപ്പിക്കാം. ചില അറിവുകൾ യാദൃശ്ചികമായും ചിലത് നിരവധി പരീക്ഷണങ്ങളിൽനിന്നും നേടിയതാണ്. മരുന്നുചെടിക്ക് പേരു നല്കുന്നതും, രോഗത്തിന്റെ പേരു നിർണ്ണയിക്കുന്നതുമെല്ലാം അവരുടേതായ ചുറ്റുപാടുകളിലും അനുഭവങ്ങളിലുംനിന്നുമാണ്.

മരുന്ന്, മന്ത്രം, യന്ത്രം, ജാലവിദ്യ എന്നിവ ഉൾക്കൊള്ളുന്നതാണ് മുള്ളക്കുറുമരുടെ മരുന്നറിവുകൾ. ശാരീരികമായി ബാധിക്കുന്ന രോഗങ്ങൾ മരുന്നുപ്രയോഗത്തിലൂടെയാണ് മാറ്റുന്നത്. അതേസമയം മാനസിക പ്രശ്നങ്ങളെ മന്ത്രത്തിലൂടെ പരിഹരിക്കാനുള്ള ശ്രമമാണു നടത്തുന്നതെന്നു പറയാം. അതായത് രോഗത്തെ മരുന്നുപയോഗിച്ചും രോഗം എന്ന തോന്നലിനെ മന്ത്രയന്ത്രങ്ങളിലൂടെയും പരിഹരിക്കുന്നു. രോഗം എന്ന തോന്നലും രോഗാവസ്ഥ സൃഷ്ടിക്കാറുണ്ട്. ഇത്തരം തോന്നലുകൾ പരിഹരിക്കാനായിരിക്കണം മരുന്നും മന്ത്രവും ഉൾച്ചേർന്ന ഒരു ചികിത്സാപദ്ധതി മുള്ളക്കുറുമർ വികസിപ്പിച്ചെടുത്തെന്ന് അനുമാനിക്കാം.

ആവേദകർ

1. ചന്ദ്രൻ 65 വയസ് ഓണിമൂല, എരുമാട് പി ഒ. പന്തല്ലൂർ തമിഴ്നാട്
2. രാഘവൻ 68 വയസ് കാട്ടിക്കൊല്ലി, മൂടക്കൊല്ലി പി ഒ. സുൽത്താൻ ബത്തേരി വയനാട്
3. വെള്ളൻ 71 വയസ്, മട്ടൂർ, വാകേരി പി. ഒ. സുൽത്താൻ ബത്തേരി വയനാട്
4. ശിവൻ 59 വയസ്സ്, ചിറമൂല വാകേരി പി. ഒ. സുൽത്താൻ ബത്തേരി വയനാട്

ഗ്രന്ഥസൂചി

1. കുട്ടികൃഷ്ണമേനോൻ വി. എം. 1996 കലയും വിദ്യയും കാഴ്ചപ്പാടിലൂടെ കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ
2. കേരളവർമ്മ സി.ആർ. 1986 മന്ത്രവാദവും മതവും, കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ
3. ദാമോദരൻ പി. നെട്ടൂർ 1974 ആദിവാസികളുടെ കേരളം, എൻ.ബി.എസ്., കോട്ടയം
4. ബേബി ചാലിൽ എസ്.ജെ. 1999 ആദിവാസിഭൂമിയും ഗോത്രസംസ്കാരവും, സ്കറിയ സക്കറിയ (ജന. എഡി.) അഞ്ചുറുവർഷത്തെ കേരളം ചില അറിയടയാളങ്ങൾ, താരതമ്യ പഠന സംഘം, ചങ്ങനാശ്ശേരി.
5. രാഘവവാര്യർ, രാജൻ ഗുരുക്കൾ 2004 കേരള ചരിത്രം, വള്ളത്തോൾ വിദ്യാപീഠം, തൃശ്ശൂർ
6. രാഘവവാര്യർ, രാജൻ ഗുരുക്കള് 2012 മിത്തും സമൂഹവും ,സാഹിത്യ പ്രവർത്തക സഹകരണ സംഘം, കോട്ടയം
7. വല്യത്താൻ എം.എസ്. 2008 ചരക പൈതൃകം, ഡിസി ബുക്സ്, കോട്ടയം.
8. Robin D Tribuvan 1998 Medical World of the Tribals, Discovery Publishing House, New Delhi.
9. Singh K.S. 1994 The Sheduled Tribes An Anthropolagical survay of India, Oxford University press, New Delhi
10. Visyanadan N. Dr. 2010 Tribal Health & Medicine in Kerala, DC Books, Kottayam

email. bijukallapally@gmail.com

ബിജു കെ.കെ.

വയനാട് വാകേരി സ്വദേശി. കാലടി സംസ്കൃത സർവകലാശാലയിൽ ഡോ. കെ വി ദിലീപ്കുമാറിൻറെ കീഴിൽ ഗവേഷണം പൂർത്തിയാക്കി. ഗവ. വൊക്കേഷണൽ ഹയർ സെക്കണ്ടറി സ്കൂൾ വാകേരിയിൽ ഹൈസ്കൂൾ വിഭാഗത്തിൽ മലയാളം അധ്യാപകൻ. ആദിവാസി സ്വയം ഭരണത്തിൽനിന്ന് ദേശരാഷ്ട്രത്തിലേക്ക് ആദ്യകൃതി.

അനുഷ്ഠാനം, കല, ആധുനികീകരണം

ഇ. ദിനേശൻ

ഗവേഷകൻ, മലയാള വിഭാഗം, ശ്രീ ശങ്കരാചാര്യ സംസ്കൃത സർവ്വകലാശാല, കാലടി.

അനുഷ്ഠാന കലകളുടെ ആധുനികീകരണം പ്രധാനപ്പെട്ട ചർച്ചാവിഷയങ്ങളിലൊന്നാണ്. അനുഷ്ഠാനം, കല എന്ന വേർതിരിവിന് നിലനില്പുണ്ടോ, കലാംശമില്ലാതിരിക്കുക എന്നതാണോ അനുഷ്ഠാനങ്ങളുടെ പ്രത്യേകത, കലയിൽ നിന്ന് അനുഷ്ഠാനത്തെയും അനുഷ്ഠാനത്തിൽ നിന്ന് കലയെയും വേർതിരിക്കാൻ കഴിയുമോ, തുടങ്ങി നാനാവിധമായ ചോദ്യങ്ങൾ ഇതുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് ഉന്നയിക്കപ്പെടാറുണ്ട്. സങ്കീർണ്ണമായ ഈ ചോദ്യങ്ങളെ വിശകലന വിധേയമാക്കുന്നവർ പോലും ചരിത്രാനുഭവങ്ങളെ മുഴുവൻ ഉൾക്കൊള്ളാൻ ശ്രമിക്കാതിരിക്കുന്നതാണ് പൊതു അനുഭവം. അനുഷ്ഠാനകലയെന്ന ഗണത്തെ എങ്ങനെ നോക്കിക്കാണാൻ കഴിയും അഥവാ എങ്ങനെ നോക്കിക്കാണണം എന്നതിൽ നിന്നാണ് ഇതാരംഭിക്കേണ്ടത്. അടിസ്ഥാനപരമായി കാഴ്ചസ്ഥാനം ഈ അനുഷ്ഠാനകല പങ്കുവെക്കുന്ന ജനതയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതായിരിക്കണം. അനുഭവപരമായി ഒരു ജനത അതിനെ എങ്ങനെ നോക്കിക്കാണുന്നു എന്നത് ഈ വിശകലനങ്ങളിൽ പ്രധാനമായിരിക്കും. ഇത്തരമൊരു കാഴ്ചപ്പാടിൽ നിന്നുകൊണ്ട് തെയ്യം, തിറ എന്നീ അനുഷ്ഠാനകലകളുടെ ആധുനികീകരണവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട പ്രശ്നങ്ങൾ എന്തൊക്കെയെന്ന് അന്വേഷിക്കാനുള്ള ശ്രമമാണിത്.

പരമ്പരയായി തുടരുന്ന വിശ്വാസമനുസരിച്ച് ചെയ്തു വരുന്ന 'കർമ്മ'ങ്ങളെയാണ് അനുഷ്ഠാനങ്ങൾ എന്നു വിളിച്ചുവരുന്നത്. വിശ്വാസത്തിന്റെ പിൻബലത്തിലാണ് അനുഷ്ഠാനങ്ങൾ നിലനിൽക്കുന്നത്. പ്രകൃതിയിലെ സംഭവപരമ്പരകളെ നിയന്ത്രിക്കുന്നതിനായി പഴയ കാലം മുതലേ മനുഷ്യർ ചില മാന്ത്രിക ക്രിയകൾ വികസിപ്പിച്ചിരുന്നു. ഇങ്ങനെയാണ് മന്ത്രവാദം രൂപപ്പെട്ടുവന്നത്. കാര്യ – കാരണ ബന്ധത്തിലധിഷ്ഠിതമായ പ്രാചീന യുക്തികളിലാണ് മന്ത്രവാദം വികസിക്കുന്നത് (കേരളവർമ്മ 1996: 33). മനുഷ്യാതീതമായ ഒരു ശക്തിയുടെയും അസ്തിത്വം മന്ത്രവാദം അംഗീകരിക്കുന്നില്ല. പ്രപഞ്ചനിയമങ്ങളെ മനസ്സിലാക്കി വ്യാഖ്യാനിക്കാനുള്ള ശ്രമമാണ് മന്ത്രവാദികൾ നടത്തിയത്. പ്രകൃതിയെയും മനുഷ്യജീവിതത്തെയും നിയന്ത്രിക്കുന്ന അതീത ശക്തികളുണ്ടെന്ന വിശ്വാസത്തോടെയാണ് ഇതിൽ നിന്നുള്ള മാറ്റം ആരംഭിക്കുന്നത്. ഈ ശക്തികളെ പ്രീതിപ്പെടുത്തുകയോ അനുകൂലമാക്കി നിർത്തുകയോ ചെയ്തുകൊണ്ട് മുൻപോട്ടുപോകലാണ് അഭികാമ്യമെന്ന അഭിപ്രായഗതിയാണ് മതം. മതത്തിന് സിദ്ധാന്തപരവും പ്രായോഗികവുമായ രണ്ടു തലങ്ങൾ ഉണ്ട്. മനുഷ്യാതീത ശക്തികളിലുള്ള വിശ്വാസവും അവയെ പ്രീതിപ്പെടുത്താനുള്ള ശ്രമവുമാണ് അവ (കേരളവർമ്മ 1996: 34). ഇത്തരം വിശ്വാസ പദ്ധതികളുടെ പ്രായോഗിക ആവിഷ്കാരരൂപങ്ങളായാണ് അനുഷ്ഠാനങ്ങൾ രൂപപ്പെട്ടുവന്നത്.

ജനനം മുതൽ മരണം വരെയുള്ള മനുഷ്യജീവിത സന്ദർഭങ്ങളെല്ലാം അനുഷ്ഠാനങ്ങളുമായി ബന്ധിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. ഓരോ സവിശേഷ ജനവിഭാഗത്തിന്റെയും അനുഷ്ഠാനം മറ്റുള്ളവരിൽ നിന്ന് വ്യത്യസ്തമായിരിക്കും. ഒരു കൂട്ടായ്മ രൂപപ്പെട്ടുവരുന്ന സാമൂഹിക ചരിത്ര സന്ദർഭങ്ങളുടെ സവിശേഷതയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടാണ് അവരുടെ വിശ്വാസങ്ങളും രൂപപ്പെടുന്നത്. പ്രകൃത്യതീത ശക്തിയിലുള്ള വിശ്വാസം, അവയെ പ്രീതിപ്പെടുത്തുന്ന രീതി തുടങ്ങിയ കാര്യങ്ങളിൽ വ്യത്യസ്തതകൾ ഉണ്ടാകുന്നത്, ഓരോ ജനതയുടെയും പ്രപഞ്ചബോധത്തിന്റെ കൂടി ഭാഗമായാണ്. ലോകത്തെ മനസ്സിലാക്കാനും വ്യഖ്യാനിക്കാനും ഓരോ ജനതയും ശ്രമിക്കുന്നതിലുള്ള വ്യത്യസ്തതകളെയും നിലനിൽക്കുകയും തുടരുകയും ചെയ്യുന്ന സാമൂഹിക ചരിത്ര സന്ദർഭങ്ങളെയും ആശ്രയിച്ചുള്ള ഭിന്നതകൾ, കൂട്ടായ്മാജീവിതത്തിലെ അനുഷ്ഠാനങ്ങളെയും നിർണ്ണയിക്കുന്നുണ്ട്.

ഫോക്‌ലോർ പഠനങ്ങളിൽ സാർവ്വലൗകികമായി വർഗീകരിച്ച ചേർത്ത ജനുസ്സുകളിലൊന്നാണ് അനുഷ്ഠാനം. അവ പ്രദേശങ്ങൾക്കനുസരിച്ചും ജനവിഭാഗങ്ങൾക്കനുസരിച്ചും വൈവിധ്യങ്ങൾ സൂക്ഷിക്കുന്നവയാണ്. കലാംശം ഏറിയിരിക്കുന്ന അനുഷ്ഠാനരൂപങ്ങളെയാണ് അനുഷ്ഠാനകലകൾ എന്നു ഫോക്‌ലോർ പഠിതാക്കൾ നിർവ്വചിക്കുന്നത്. കലാംശത്തിന്റെ ഏറ്റക്കുറച്ചിലുകളാണ്, അനുഷ്ഠാനങ്ങളെ, അനുഷ്ഠാനകലകൾ എന്ന പേരിന്/പദവിക്ക് അർഹമാക്കുന്നത്. എല്ലാ അനുഷ്ഠാനരൂപങ്ങളും (അനുഷ്ഠാനകലാരൂപങ്ങളും) നിലനിൽക്കുന്നത് മറ്റു പല ജനുസ്സുകളുമായി ബന്ധപ്പെട്ടുകൊണ്ടാണ്. പുരാവൃത്തങ്ങളുമായും വിശ്വാസങ്ങളുമായും ബന്ധമില്ലാതെ അനുഷ്ഠാനകലകൾക്ക് നിലനിൽക്കാനാവില്ല. വാദ്യങ്ങൾ, സംഗീതം, നൃത്തം, നാടൻ കരവിരുതുകൾ, നാടകീയത എന്നിവയുടെ ഘടകങ്ങൾ അനുഷ്ഠാനകലകളിൽ ധാരാളമായി ഉപയോഗിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. ഏതേതു ഘടകവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടാണോ ഒരു അനുഷ്ഠാനരൂപം നിലനിൽക്കുന്നത് അതുമായി ബന്ധപ്പെട്ടായിരിക്കും കൂട്ടായ്മ ആ അനുഷ്ഠാനരൂപത്തിന് പേരു വിളിക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ കൂട്ടായ്മകൾക്ക് അനുഷ്ഠാനകല എന്ന സംവർഗം തന്നെയില്ല എന്നു പറയാം. കൂട്ടായ്മ അവരുടേതായ പേരുകളിൽ ഓരോന്നിനെയും അതായിത്തന്നെ മനസ്സിലാക്കുന്നു. സൂചിപ്പിച്ചത് അനുഷ്ഠാനകല എന്ന സംവർഗം തന്നെ അക്കാദമികമായി സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ട ഒന്നാണ് എന്നതാണ്. ഈ സംവർഗത്തിന്റെ ഉപയോഗം, കൂട്ടായ്മകളുടെ അനുഷ്ഠാന രൂപങ്ങളെ നോക്കിക്കാണാനുള്ള ഒരു ഉപാധിയായി മാത്രമാണിവിടെ സ്വീകരിക്കുന്നത്.

കലാംശം ഏറിയിരിക്കുന്ന അനുഷ്ഠാനത്തെയാണ് അനുഷ്ഠാനകല എന്നു വിളിക്കുന്നത് എന്നു സൂചിപ്പിച്ചു. കൂട്ടായ്മകൾ അനുഷ്ഠാനകലകളെ സമീപിക്കുന്നത് കലാരൂപം എന്ന നിലയിലല്ല. അനുഷ്ഠാനത്തെ നിർണ്ണയിക്കുന്ന വിശ്വാസമാണ് കൂട്ടായ്മയിലെ അംഗങ്ങളെ ഒരുമിപ്പിക്കുന്ന ഘടകം. മനുഷ്യാതീത ശക്തികളെ തൃപ്തിപ്പെടുത്താനുള്ള ക്രിയാംശങ്ങൾ എന്ന നിലയിലാണ് കൂട്ടായ്മ അനുഷ്ഠാനങ്ങളെ കാണുന്നത്. ഒരു കൂട്ടായ്മയെ അതീതലോകവുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തുന്ന ഘടകമായും ഇതിനെ കാണാം. ഭൗതിക ജീവിതത്തെ പ്രയാസരഹിതമാക്കാൻ അതീത ശക്തികളെ പ്രീതിപ്പെടുത്തുക എന്നതാണ് അനുഷ്ഠാനവുമായി ബന്ധപ്പെടുന്ന കൂട്ടായ്മയുടെ ലക്ഷ്യം. വിശ്വാസം നഷ്ടപ്പെടുന്നതോടു കൂടി ആ അനുഷ്ഠാനരൂപത്തിനു നിലനിൽപ്പില്ല എന്നു വരും.

മേൽവിവരിച്ച തരത്തിലുള്ള മാനദണ്ഡങ്ങളിൽ അനുഷ്ഠാനകല എന്നു വ്യവഹരിക്കപ്പെടുന്നവയാണ് തെയ്യവും തിറയും. ഈ രണ്ടു രൂപങ്ങളും ഒന്നല്ല, ഒന്നിന്റെ പാഠഭേദവുമല്ല, വ്യത്യസ്തമായ രണ്ടു രൂപങ്ങൾ തന്നെയാണ്. മലബാറിനെ ഒരു ഏകകമായി സ്വീകരിച്ചാൽ കാസർഗോഡ് ജില്ലയിൽ ഭൂതവും കണ്ണൂർ ജില്ലയിൽ മാഹി വരെ തെയ്യവും മാഹിയ്ക്ക് തെക്കും കോഴിക്കോടും തിറയും മലപ്പുറം പാലക്കാട് ജില്ലകളിൽ പൂതനും തിറയും എന്നിങ്ങനെ അനുഷ്ഠാന രൂപങ്ങൾ കാണാം (രാഘവൻ പയ്യനാട് 1998: 21-22). ഇവയ്ക്ക് ആസ്പദമായ വിശ്വാസങ്ങളിൽ ചില സാമ്യങ്ങൾ കാണാമെങ്കിലും ഇവ ഒന്നിന്റെ പാഠഭേദമായി മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയില്ല. ഓരോന്നും തനതു രൂപങ്ങളാണ്. ദേശങ്ങളിലൂടെ കടന്നുപോകുമ്പോൾ സാമൂഹിക പുനസൃഷ്ടിക്കു വിധേയമാകുന്ന രൂപങ്ങളാണ് ഇവ

എന്ന് രാഘവൻ പയ്യനാട് അഭിപ്രായപ്പെടുന്നുണ്ട് (1998: 22). തെയ്യവും തിറയും കെട്ടിയാടുന്നത് കാവുകളിലാണ്. പ്രദേശികമായി കോട്ടങ്ങൾ, മുണ്ട്യകൾ, കഴകങ്ങൾ, പള്ളിയറകൾ എന്നിങ്ങനെയുള്ള പേരുകളിലും ഇവ അറിയപ്പെടുന്നുണ്ട്. ഇത്തരം സ്ഥാനങ്ങൾ തികച്ചും പ്രാദേശികമായ ആരാധനാകേന്ദ്രങ്ങളായിരുന്നു. പലപ്പോഴും കാവിന്റെ ചുറ്റും ജീവിക്കുന്ന ജനങ്ങളുടെതായാണ് കാവുകൾ നിലനിൽക്കുന്നതെങ്കിലും അതിന്റെ ഉടമസ്ഥത വ്യത്യസ്ത ജാതി വിഭാഗങ്ങൾക്കോ കുടുംബങ്ങൾക്കോ ആയിരിക്കും. വിപുലമായ ഭൂസ്വത്ത് അധീനതയിലുള്ള കാവുകളും ദരിദ്രമായ കാവുകളും ഉണ്ട്. ഒരു വർഷത്തിൽ പലവിധ അനുഷ്ഠാനങ്ങൾ നടത്തപ്പെടുമെങ്കിലും തെയ്യം/തിറ ഉത്സവമാണ് പ്രാധാന്യം നേടുന്നത്.

കാവുകളിൽ നിലനിൽക്കുന്ന ഈ അനുഷ്ഠാനരൂപത്തിന് പുതിയ കാലത്ത് കൈവന്ന പരിണാമത്തെയാണ് ആധുനികീകരണം എന്നതുകൊണ്ട് ഇവിടെ വിവക്ഷിക്കുന്നത്. പ്രകൃത്യതീത വിശ്വാസവും അതിന്റെ പ്രത്യക്ഷീകരണവും എന്ന നിലയിലുള്ള ഈ അനുഷ്ഠാനരൂപങ്ങൾ ശുദ്ധവും സ്വച്ഛവുമായ ഒരു ലോകത്തല്ല നിലനിന്നിരുന്നത്. സകലവിധ സാമൂഹിക സമ്മർദ്ദങ്ങളുടെയും ഭാഗമായാണ് ഇത്തരം രൂപങ്ങൾ നിലനിൽക്കുകയും പരിണമിക്കുകയും ചെയ്യുന്നത്. ശ്രേണീബദ്ധമായ ജാതി ഘടന ശക്തമായിരുന്ന സമൂഹത്തിൽ കീഴെക്കിടയിലെന്ന് കൽപ്പിക്കപ്പെട്ട മണ്ണാൻ, മലയൻ, മുന്നൂറ്റാൻ, അഞ്ഞൂറ്റാൻ തുടങ്ങിയ വിഭാഗക്കാരായിരുന്നു ഈ അനുഷ്ഠാനകല കെട്ടിയാടിയിരുന്നത്. ഈ ജാതിവിഭാഗങ്ങളിൽ പെട്ടവർ കാർഷിക വൃത്തിയിൽ ഏർപ്പെട്ടവരായിരുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടുതന്നെ മുഖ്യഉല്പാദക സമൂഹത്തിന്റെ ആശ്രിതരായാണ് ഇവർ കഴിഞ്ഞുകൂടിയത്. സാമൂഹികമായ മേൽക്കോയ്മ ഉണ്ടായിരുന്ന ജാതിവിഭാഗങ്ങളുടെ ആത്മീയവും ഭൗതികവുമായ ജീവിതത്തിന്റെ സുസ്ഥിതിക്കുവേണ്ടിയാണ് ഗ്രാമ സമൂഹത്തിൽ ഇവർക്ക് സ്ഥാനങ്ങൾ ലഭ്യമായത്. ഒരു കാവിനു ചുറ്റും വിവിധ ജാതി വിഭാഗങ്ങളെ പാർപ്പിക്കേണ്ടത് അക്കാലത്തെ സാമൂഹിക ധർമ്മങ്ങൾ/തൊഴിലുകൾ നിർവ്വഹിക്കപ്പെടുന്നതിന് ആവശ്യമായിരുന്നു. വ്യത്യസ്ത സാമൂഹികധർമ്മങ്ങൾ നിർവ്വഹിക്കുന്ന ജാതി വിഭാഗങ്ങളെ കാവുകളുടെ സമീപപ്രദേശങ്ങളിൽ കൊണ്ടുവന്ന് താമസിപ്പിച്ചിരുന്നതായി ദത്തങ്ങൾ സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. മറ്റു തൊഴിലുകൾ പോലെ തന്നെ തെയ്യം, തിറ പോലുള്ള അനുഷ്ഠാനങ്ങളുടെ നിർവ്വഹണവും ജാതിപരമായ കടമയായാണ് നിലനിന്നത്. ജാതിശ്രേണിയുടെ കാലത്ത് തൊഴിലുകളുടെ അഭ്യസനം പാരമ്പര്യമായാണ് നിർവ്വഹിക്കപ്പെട്ടത്. അനുഷ്ഠാനകലകളുടെ പഠനവും ഈ രീതിയിൽ പാരമ്പര്യമായി തന്നെ നടന്നുവന്ന പ്രക്രിയയാണ്. കണ്ടും കേട്ടും ശീലിക്കുക, പഠിക്കുക എന്നതായിരുന്നു രീതി. കോലം കെട്ടിയാടാനുള്ള അണിയലങ്ങളുടെ നിർമ്മാണവും ആട്ടക്കാർ തന്നെയാണ് നടത്തിയിരുന്നത്. ഇവയുടെ പഠനവും പാരമ്പര്യമായി തന്നെ നിർവ്വഹിക്കപ്പെട്ടു. മരത്തിൽ കൊത്തിയെടുക്കേണ്ടവ, ഇലകളും പ്രകൃതിദത്ത പൊടികളും ചേർത്ത് ചായങ്ങളുണ്ടാക്കി നിറംപിടിപ്പിക്കുന്നവ, തുണികളിലും മറ്റും തുന്നിയെടുക്കുന്നവ എന്നിങ്ങനെ പല വിധത്തിലാണ് അണിയലങ്ങളുടെ നിർമ്മാണം. വണ്ടിൻ തോട് സംസ്കരിച്ചെടുത്ത് കിരീടത്തിൽ ഒട്ടിച്ചുചേർക്കുന്നതിനു വേണ്ട സൂക്ഷ്മതയെക്കുറിച്ച് പല കെട്ടിയാട്ടക്കാരും ഓർക്കാറുണ്ട്. മുഖത്തും മാറിലും എഴുതുന്നതിനുള്ള അഞ്ചുതരം (ചുകപ്പ്, കറുപ്പ്, മഞ്ഞ, പച്ച, വെള്ള) വർണ്ണപ്പൊടികളും പ്രകൃതി വസ്തുക്കളിൽ നിന്നായിരുന്നു നിർമ്മിച്ചുകൊണ്ടിരുന്നത്. ഓരോ കോലത്തിനും പ്രത്യേകമായ അണിയലങ്ങളുണ്ട്. ദേവതയുടെ പുരാവൃത്തമാണ് കോലത്തിന്റെ രൂപം നിർണ്ണയിക്കുന്നതിന് ആധാരം. പാദം മുതൽ ശിരസ് വരെ ഉപയോഗിക്കുന്ന അണിയലങ്ങളുടെയും ഉടുത്തുകെട്ടിന്റെയും രീതി കോലങ്ങൾക്കനുസരിച്ച് വ്യത്യാസപ്പെടും. കേവലമായ സങ്കേതപരതയുടെ സൗന്ദര്യമല്ല, കോലത്തിൽ കാണുന്നത്. മറിച്ച് ആശയപരമായ ഒരു തലം കൂടി ഇതിനുണ്ട്. മുഖത്തെഴുത്തും മെയ്യെഴുത്തും ഈ നിലയിൽ തന്നെയാണ്. കോലങ്ങൾക്ക് പ്രത്യേകമായ ആട്ടപ്രകാരങ്ങളുമുണ്ട്, അത് ലിഖിതമല്ല എന്നു മാത്രം. ചലനങ്ങളുടെ ചിട്ട, സമയക്രമം, വിളിച്ചുചൊല്ലലുകൾ, എന്നിവയ്യൊക്കെ ഒരു പൊതു ശേഖരമുണ്ട്. ഓരോ കോലത്തിനും ഇതിൽ

നിന്ന് പ്രത്യേകം ചിട്ടപ്പെടുത്തിയ ക്രമങ്ങൾ ദീക്ഷിക്കുകയാണ് ആട്ടക്കാർ ചെയ്യുന്നത്. ഗണപതി യാട്ടം, തെരുത്തു ചവിട്ടു താളം, കുളിർമ്മക്കലാശം, ഒറഞ്ഞാട്ടം, നടത്ത് കലാശം എന്നിങ്ങനെ താളങ്ങൾക്കും പ്രത്യേകം പേരുകളുണ്ട്. കോലം കെട്ടിയാടുന്നയാൾക്ക് ചില സ്വാതന്ത്ര്യങ്ങൾ ലഭ്യമാകുന്നുണ്ടെങ്കിലും ചിട്ടയുടെ വിശാല സന്ദർഭത്തിലാണ് അതും സാധ്യമാകുകയുള്ളൂ.

അനുഷ്ഠാനകലയെന്ന നിലയിൽ തെയ്യവും തിറയും കാവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു എന്നു സൂചിപ്പിച്ചു. കാവിന്റെ ക്രമങ്ങളുമായി ചേർന്നുകൊണ്ടാണ് അനുഷ്ഠാനവും നിർവ്വഹിക്കപ്പെടുന്നത്. കാവിലെ അനുഷ്ഠാനങ്ങളുടെ വിശാലസന്ദർഭത്തിനകത്താണ് ഓരോ അനുഷ്ഠാനരൂപവും സ്ഥാന പ്പെടുന്നത്. ഉദാഹരണമായി തിറയാട്ടക്കാവുകളിൽ 'നിറത്തിനു പണം വാങ്ങുക' എന്ന ചടങ്ങോടും കൂടിയാണ് ഉത്സവാരംഭം. 'ദേവനെ മണ്ഡോത്തിൽ കൂട്ടുക' എന്ന ചടങ്ങോടു കൂടിയാണ് ഉത്സവം അവസാനിക്കുന്നത്. ഇത്രയുമുള്ള വിശാല അനുഷ്ഠാനസന്ദർഭത്തിനകത്ത് നില്ക്കുന്ന ഒരു തിറയ്ക്ക് അതിന്റേതുമാത്രമായ സന്ദർഭവുമുണ്ടെന്നു കാണാം. ഉദാഹരണമായി കരിയാത്തൻ തിറ കെട്ടി യാടുന്ന കാവിൽ, ഉത്സവദിവസം രാവിലെ കരിയാത്തൻ തറയ്ക്കു മുമ്പിൽ എടുപ്പു തയ്ക്കുക എന്ന ചടങ്ങു നടത്തി തോറ്റം പാടും. അതിനുശേഷം അടുത്ത അനുഷ്ഠാനഘടകം ആരംഭിക്കുന്നത് രാത്രി ഒരു മണിയോടെയാണ്. അത് വെള്ളകെട്ടാണ്. അണിയറയിൽ വെള്ളകെട്ട് അണിഞ്ഞുകൊണ്ടിരിക്കേ തോറ്റമാരംഭിക്കും. തോറ്റത്തിലൂടെ ദേവതയെ ശരീരത്തിലാവാഹിച്ച് ആട്ടം നടക്കുന്നു. ആട്ടത്തിനി ടയിൽ ആയുധം വാങ്ങൽ, വഴിനട പറയൽ എന്നിവയുമുണ്ട്. വീണ്ടും പുലർച്ചെ നാലു മണിയോടെ തിറ ആരംഭിക്കും. തിറയ്ക്കും മുൻപറഞ്ഞ വിധം അണിയറയിൽ തോറ്റമുണ്ട്, ആയുധം വാങ്ങലും വഴിനട പറയലും എല്ലാമുണ്ട്. അതായത് ഒരു തിറയുടെ സവിശേഷമായ അനുഷ്ഠാനത്തിനക ത്ത് വിശ്വാസവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട വിവിധ ഘട്ടങ്ങളുണ്ട് എന്നർത്ഥം. പൂർണ്ണമായും വിശ്വാസത്തെ മുൻനിർത്തിയാണ് കാവിനകത്ത് ഈ അനുഷ്ഠാന രൂപം ക്രമീകരിക്കപ്പെടുന്നത്. അഥവാ അത് നിർവ്വഹിക്കുന്ന ധർമ്മം വിശ്വാസത്തിന്റേതാണ്.

ഈ പറഞ്ഞതിനർത്ഥം തെയ്യവും തിറയും യാതൊരു ഇളക്കവുമില്ലാത്ത വിധം തുടരുക യാണെന്നല്ല. അവ പലതരത്തിൽ മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുകയാണ്. ഒരു കലാരൂപമെന്ന നിലയിൽ ആഹാര്യശോഭയ്ക്കായി അതുപയോഗിക്കുന്ന വസ്തുക്കളിലുള്ള മാറ്റം വളരെ പ്രകടമാണ്. പ്രകൃതി ദത്തമായ വസ്തുക്കൾ മാത്രം ഉപയോഗിച്ചുള്ള അണിയല നിർമ്മാണ രീതി ഇന്നില്ല. ചന്തക ളിൽ ലഭ്യമാകുന്ന വർണ്ണക്കടലാസുകൾ, വർണ്ണനൂലുകൾ, തെർമോകോൾ തുടങ്ങിയ വസ്തുക്കൾ അണിയല നിർമ്മാണത്തിന് ഇപ്പോൾ ധാരാളമായി ഉപയോഗിക്കുന്നുണ്ട്. പ്രകൃതി ദത്ത വസ്തു ക്കൾ ഉപയോഗിച്ചുള്ള മെയ്യെഴുത്തും ഇപ്പോൾ പഴയ മട്ടിൽ തുടരുന്നില്ല. കോലപ്പൊലിമയ്ക്കാണ് ഇന്ന് ഏറെ പ്രാധാന്യം. രൂപപരമായി തിറയ്ക്ക് തെയ്യത്തോളം നിറപ്പകിട്ടുണ്ടായിരുന്നില്ല. അതുകൊണ്ട് ഇപ്പോൾ തിറ തെയ്യമായി രൂപാന്തരപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരിക്കുകയാണ്. മുമ്പ് ചൂട്ടുവെളി ച്ചത്തിന്റെ ഇത്തിരി വെട്ടത്തിലായിരുന്നു ഇവ ആടിക്കൊണ്ടിരുന്നത്. ഇപ്പോൾ വൈദ്യുത ദീപാ ലങ്കാരങ്ങളുടെ പ്രഭാപൂരത്തിലേക്കാണ് ഈ കോലങ്ങൾ മിഴി തുറക്കുന്നത്. പലതരത്തിലുള്ള ക്യാമറകൾ ചിത്രങ്ങൾ പകർത്തുകയും വീഡിയോ ചിത്രീകരണം നിർവ്വഹിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. പുറത്തു സംഭവിക്കുന്ന ഈ മാറ്റങ്ങളാണ് കോലത്തിന്റെ ആഹാര്യശോഭ പ്രാധാനമാണെന്ന് കെട്ടിയാട്ടക്കാരെ പഠിപ്പിക്കുന്നത്. അനുഷ്ഠാനചക്രത്തിലെ എല്ലാ അംശങ്ങളെയും പിൻപറ്റുമ്പോഴും പഴയ കാർക്കശ്യം ഇല്ലാതായിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നുണ്ട്. കാവുകളിലെ ഇതര പരിപാടികൾക്കനുസ രിച്ച് അനുഷ്ഠാനങ്ങളുടെ സമയക്രമത്തിലും ചില ക്രമീകരണങ്ങൾ കാണാം. ഇവയൊക്കെയും കാലത്തിനും അഭിരുചികൾക്കുമനുസരിച്ച് സംഭവിക്കുന്ന മാറ്റങ്ങളാണ്. എന്നാൽ ഇവയൊന്നും തന്നെ അനുഷ്ഠാനാംശങ്ങളെ ശിഥിലീകരിച്ച് ഇല്ലാതാക്കുന്നതിലേക്ക് നയിക്കുന്നില്ല എന്നതു ശ്രദ്ധിക്കേണ്ടതാണ്.

ജാതി-ജന്മി-നാടുവാഴിത്ത ഘടനയുടെ അകത്തായിരുന്ന കെട്ടിയാട്ടക്കാരൻ ഇന്ന് അത്തരമൊരു വ്യവസ്ഥയിലല്ല ജീവിക്കുന്നത്. ജാതിപരമായി വേർതിരിഞ്ഞു നിന്ന സാമൂഹിക ക്രമത്തിന്റ കാര്യമായ മാറ്റങ്ങളുണ്ടായി. ജാതി വ്യവസ്ഥയുടെ സന്ദർഭത്തിൽ തറയവകാശിയായ ഒരു തിറയാട്ടക്കാരന് 'എനിക്കു തിറ കെട്ടാൻ കഴിയില്ല' എന്നു പറയാൻ അധികാരമുണ്ടായിരുന്നില്ല. കാരണം ഒരു കാവിനു ചുറ്റും ശ്രേണീകൃതമായി ബന്ധിപ്പിക്കപ്പെട്ട ജാതി സമൂഹത്തിലെ ഒരു കണ്ണിയാണ് അയാൾ. ആ കാവിലെ കടമകൾ നിർവ്വഹിക്കേണ്ട സമുദായാംഗമെന്ന നിലയിലാണ് അയാളുടെ നില്പ്. അതിനുള്ള പ്രതിഫലം ജന്മിയുടെ ഭൂമിയിലെ തറികുത്തി അവകാശമായും അരിയായും വെള്ളരിയായും അയാൾക്ക് നൽകപ്പെടുന്നു. നാടുവാഴിത്തഘട്ടത്തിൽ അടിയാളർ തിരുവാക്ക് എതിർവായില്ലാതെ തന്റെ കടമായായിക്കരുതി നിർവ്വഹിക്കേണ്ടി വന്ന പ്രവൃത്തികളായിരുന്നു കെട്ടിയാട്ടം. എന്നാൽ ആ രീതി ഇപ്പോൾ മാറിയിരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ മണ്ണാനും മുന്നൂറ്റാനും മലയനും അഞ്ഞൂറ്റാനും ഇന്ന് പഴയ അടിയാളനല്ല, ആത്മബോധമുള്ള കലാകാരനാണ്. കെട്ടിയാടുന്നത് തന്റെ ഇച്ഛയ്ക്കൊത്തവണ്ണമല്ലെങ്കിലും, അടിയാള ജീവിതത്തിൽ നിന്ന് അവർ വിമോചിപ്പിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. മുൻപ് കാവുകളുടെ ഊരാളനായ ജന്മി നീട്ടുന്ന ദക്ഷിണ വാങ്ങി പിരിഞ്ഞു പോയിരുന്ന ഇവർ ഇന്ന് കോലം കെട്ടിയാടുന്നതിന് കൂലിയാണ് വാങ്ങുന്നത്. ദക്ഷിണയിൽ നിന്ന് കൂലിയിലേക്കുള്ള മാറ്റം അടിയാളനിൽ നിന്ന് തൊഴിലാളിയിലേക്കുള്ള മാറ്റമാണ്. തെയ്യവും തിറയുമില്ലാത്ത കാലത്ത് മറ്റ് അനുഷ്ഠാന ക്രിയകളും കുടനിർമ്മാണവും തുന്നൽപ്പണിയും പോലുള്ള തൊഴിലുകളുമാണ് മുൻപ് ഇത്തരം ജാതി വിഭാഗങ്ങളിൽ പെട്ടവർ ചെയ്തിരുന്നത്. എന്നാൽ ഇപ്പോൾ ആധുനിക വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ ഭാഗമായി ലഭ്യമായ പലതരം തൊഴിൽ മേഖലകളിലേക്ക് ഈ വിഭാഗത്തിൽ പെട്ടവർ എത്തിച്ചേർന്നിരിക്കുന്നു. ഇന്ന് പ്രതിഫലം മുൻകൂട്ടി പറഞ്ഞുറപ്പിച്ച ശേഷമേ പലരും കെട്ടിയാടാൻ പോകുന്നുള്ളൂ. ഈ മാറ്റം കെട്ടിയാട്ടക്കാരുടെ ആത്മബോധത്തിൽ വന്ന മാറ്റമാണ്. ആധുനിക വ്യക്തി ബോധമാണ് ഇവിടെ പ്രകടമാകുന്നത്.

സാമൂഹികമായ ഈ മാറ്റത്തിനൊപ്പമാണ് ഈ അനുഷ്ഠാനകലാരൂപങ്ങൾ കാവിനു പുറത്തേക്ക് സഞ്ചരിച്ചത്. ഡൽഹിയിൽ നടന്ന ഏഷ്യാഡിൽ തെയ്യം അവതരിപ്പിച്ചത് അന്ന് പുതുമയായിരുന്നു. ഇതിൽ 400 തെയ്യക്കോലക്കാർ ഉത്തരകേരളത്തിൽ നിന്നും പങ്കെടുത്തിരുന്നു (സഞ്ജീവൻ 2007: 304). റിപ്പബ്ലിക് ദിന പരേഡിലും തെയ്യം സ്ഥിരമായി അവതരിപ്പിക്കപ്പെട്ടു തുടങ്ങി. വിവിധ രാഷ്ട്രീയ പാർട്ടികളുടെ പ്രചാരണങ്ങൾക്കും സാംസ്കാരിക സ്ഥാപനങ്ങളുടെയും സംഘടനകളുടെയും പരിപാടികൾക്കും തെയ്യവും തിറയും തെരുവിലിറങ്ങി നടക്കാൻ തുടങ്ങി. ഇതോടെ, കാവിന്റെ വട്ടത്തിൽ നിന്ന് തെയ്യവും തിറയും പുറത്തുപോകുന്നത് വിശുദ്ധിയുടെ പ്രശ്നമായി ഉന്നയിക്കപ്പെട്ടു. കണ്ണൂരിൽ ഫോക്‌ലോർ അക്കാദമിയുടെ തെയ്യപ്രദർശനത്തിനെതിരെ പ്രതിഷേധ ജാഥ (1998 ഒക്ടോബർ 27) നടന്നു. ഉത്തരകേരള മലയ ഉദ്ധാരണ സംഘം, അനുഷ്ഠാന കലാ പഠനകേന്ദ്രം എന്നീ സംഘടനകളാണ് ഇതിന് നേതൃത്വം നൽകിയത് (സഞ്ജീവൻ 2007: 305). കാവിനുപുറത്തുള്ള അവതരണങ്ങളിൽ അനുഷ്ഠാനത്തിന്റെ ഘടകങ്ങളല്ല, കലാപരതയുടെ മോട്ടിഫുകളാണ് ഉപയോഗിക്കപ്പെടുന്നത്. ഒരു തെയ്യത്തിന്റെ, തിറയുടെ ഏതെങ്കിലും ഭാഗങ്ങൾ മാത്രമാണ് അവിടെ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്.

ഇത്തരത്തിലുള്ള മാറ്റങ്ങൾ തെയ്യത്തെ, തിറയെ അനുഷ്ഠാനപദവി വിട്ട് കലയാക്കി മാറ്റിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു എന്നാണ് പ്രദീപൻ പാമ്പിരിക്കുന്നിന്റെ അഭിപ്രായം (2005: 19-21). ഈ മാറ്റത്തെ "കാലത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്യത്തിൽ പൊതിഞ്ഞ് തെയ്യത്തെ സംരക്ഷിക്കുന്നതിനു പകരം കാലത്തിന്റെ പാഠമായി വളർത്തുകയെന്ന സമൂഹത്തിന്റെ ഇച്ഛയുടെ സൂചനയായി ഇ. പി. രാജഗോപാലനും വിലയിരുത്തുന്നു (2007: 20). യഥാർത്ഥത്തിൽ ഇത്തരം മാറ്റങ്ങളെ ഏകമുഖമായി പുരോഗമനപരമെന്നോ കലാപദവിയിലേക്കുള്ള ആശാസ്യമായ വളർച്ച എന്നോ വിളിക്കാൻ കഴിയുമോ? കല എന്ന നിലയിൽ സ്വച്ഛമായ നിലനിൽപ്പിലേക്ക് ഇതു വളരുകയാണ് എന്നു പറയാൻ കഴിയുമോ?

തെയ്യവും തിറയും ഉൾപ്പെടെയുള്ള അനുഷ്ഠാനരൂപങ്ങളുടെയും അതിനെ നിലനിർത്തുന്ന കാവു സംസ്കാരത്തിന്റെയും മാറ്റം ഏതുതരം പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെയാണ് ഉത്പാദിപ്പിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നത്?

ജാതി ജന്മി നാടുവാഴിത്ത ഘടനയിൽ നിന്ന് വ്യത്യസ്തമായൊരു സാമൂഹിക ക്രമവും അതുല്പാദിപ്പിച്ച മൂല്യവ്യവസ്ഥകളും സ്വാംശീകരിക്കാൻ കഴിയും വിധം കാവുകൾക്കും കാവനുഷ്ഠാനങ്ങളായ തെയ്യം തിറകൾക്കും മാറ്റം വന്നിരിക്കുന്നു. ജാതിപരമായ മർദ്ദനങ്ങൾ, ഭൂപരമായ ആധിപത്യങ്ങൾ എന്നിവയിൽ നിന്ന് വിടുതി നേടി ജനാധിപത്യസമൂഹത്തിന്റെ ഭാഗമായി നിലകൊള്ളാൻ കഴിയും വിധം കാവുകളിൽ മാറ്റം വന്നിരിക്കുന്നു എന്നതും എടുത്തുപറയേണ്ടതു തന്നെ. എന്നാൽ, നാടുവാഴിത്ത അധികാരഘടനയുടെ പ്രത്യക്ഷീകരണങ്ങളായി അവയെ നിലനിർത്തിയിരുന്ന അംശങ്ങളെ തള്ളുകയും പുതിയ സാമൂഹിക ക്രമത്തിന്റെ അധികാര രൂപങ്ങളെ നിർമ്മിക്കാൻ കഴിയുന്ന, നിലനിർത്താൻ കഴിയുന്ന അംശങ്ങളെ സ്വാംശീകരിക്കുകയുമാണ് ഈ മാറ്റത്തിലൂടെ സംഭവിക്കുന്നതെന്നു സൂക്ഷ്മമായി പരിശോധിച്ചാൽ കാണാൻ കഴിയും. ഭൂപരമായ അധികാരത്തിന്റെയും അതുവഴി നാട്ടധികാരത്തിന്റെയും കോയ്മ നിലനിർത്തുന്നതിനുള്ള ഉപാധികളായി വ്യത്യസ്ത ജാതികൾ ഉപയോഗിച്ചുകൊണ്ടിരുന്ന കാവുകൾ ഇന്ന് ആ നിലയിൽ തുടരുന്നില്ല. മറിച്ച് അവ പ്രാദേശികമായ അതിന്റെ നിലനിൽപ്പിനെ കൈയ്യൊഴിഞ്ഞ് ദേശീയമായ ഒരു വിതാനത്തിലേക്ക് മാറുകയാണ്. ഇതിനനുസരിച്ചുള്ള സാമ്പത്തിക ബന്ധങ്ങളാണ് കാവുകൾ രൂപീകരിച്ചെടുക്കുന്നത്. ഇത് വിപണിയുമായും വിപണി താല്പര്യങ്ങളുമായും ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു എന്ന് വ്യക്തമാണ്. പ്രാദേശികതകളെ കൈയ്യൊഴിഞ്ഞുകൊണ്ട് തെയ്യവും തിറയും നേടുന്ന ദേശീയ പദവി കലയുടെ അംഗീകാരവും ക്ലാസിക്കൽ കലാപദവിയുമായി വിലയിരുത്താറുണ്ട്. അതേസമയം അതിനൊപ്പം കടന്നുവരുന്ന കമ്പോളമൂല്യത്തെ നാം പരിഗണിക്കാറില്ല. കുടിയാന്മാരുടെ പാട്ടം കൊണ്ടല്ല, ഭക്തരുടെ സംഭാവനകൾ കൊണ്ടാണ് ഇത്തരം ആരാധനാ കേന്ദ്രങ്ങളുടെ ഇന്നത്തെ നിലനിൽപ്പ്. ഒരു തെയ്യം, തിറയാട്ട കേന്ദ്രത്തിൽ എത്തിച്ചേരുന്ന ആളുകളുടെ എണ്ണവും ലഭ്യമാകുന്ന വരുമാനവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം ഇവിടെ കേന്ദ്രസ്ഥാനത്തേക്കു വരും. അതോടെ കൂടുതൽ ആളുകൾ എത്തിച്ചേരേണ്ടത് സമ്പത്ത് സമാഹരിക്കുന്നതിന് ആവശ്യമായി വരുന്നു. അതോടെ ഒരു ഭാഗത്ത് അനുഷ്ഠാനങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ട കോലങ്ങൾ കൂടുതൽ പൊലിമയുള്ളതും നിറപ്പകിട്ടുള്ളതുമാക്കി കാഴ്ചക്കാരെ ആകർഷിക്കാനുള്ള ശ്രമം നടക്കുന്നു. മറുഭാഗത്ത് അനുഷ്ഠാനാംശങ്ങൾ ശിഥിലമാകാതെ തന്നെ സമയം ക്രമീകരിച്ചുകൊണ്ട് സമാന്തരമായി മറ്റ് സാംസ്കാരിക - കലാപരിപാടികൾ സംഘടിപ്പിക്കേണ്ടി വരുന്നു. ഇത്തരത്തിൽ ആൾക്കൂട്ടം ഒത്തുചേരുന്നതും പരിപാടികൾ ആസ്വദിക്കുന്നതും കാർണിവൽ സംസ്കാരത്തിന്റെ ഭാഗമായി കാണാവുന്നതാണ്. എന്നാൽ ഈ മാറ്റത്തിനകമേ ബ്രാഹ്മണ്യത്തിന്റെയും ആഗോള മാർക്കറ്റിന്റെയും ആശയാവലികൾ ഒരേ പോലെ സന്നിഹിതമായിരിക്കുന്നു എന്നത് കാണാതിരുന്നുകൂടാ.

കാവുത്സവങ്ങൾ പഴയ കാലം മുതൽ വിറ്റുവരവുള്ള വമ്പൻ കച്ചവട കേന്ദ്രങ്ങളായിരുന്നു. കാർഷിക സംസ്കൃതിയുടെ ഭാഗമായി നിലനിന്ന വിവിധ ജനവിഭാഗങ്ങളുടെ ഉത്പന്നങ്ങൾ വിറ്റഴിക്കുന്നതിനുള്ള കേന്ദ്രങ്ങളായിരുന്നു പരമ്പരാഗതമായി ഉത്സവചന്തകൾ. എന്നാൽ പുതിയ കാലത്ത് ചന്തകളിലേക്ക് എത്തുന്ന ഉത്പന്നങ്ങൾ എന്തൊക്കെയാണെന്നു നോക്കിയാൽ ഇതിലുള്ള മാറ്റം വ്യക്തമാകും. പ്രാദേശികമായ ഉത്പന്നങ്ങൾ വിറ്റുവന്നിരുന്നതിനു പകരമായി ബഹുരാഷ്ട്രകമ്പനികളുടെ കച്ചവട കേന്ദ്രങ്ങളായി കാവുത്സവങ്ങൾ മാറിയിരിക്കുന്നു. പെരുങ്കളിയാട്ട കാവുകൾ വ്യവസായ വാണിജ്യ പ്രദർശന മേളകളുടെ കേന്ദ്രങ്ങളായി മാറുന്നതിനെക്കുറിച്ചും സൂചനകളുണ്ട് (സഞ്ജീവൻ 2007: 303). മറുഭാഗത്ത് കാവനുഷ്ഠാനങ്ങൾ കൂടുതൽക്കൂടുതൽ ബ്രാഹ്മണവൽക്കരിക്കപ്പെടുന്നതിന്റെ സൂചനകളും കാണാം. (രാജേഷ് കോമത്ത് 2013: 95). വിശ്വാസത്തിന്റെ പ്രായോഗിക രൂപമെന്ന നിലയിൽ അനുഷ്ഠാനങ്ങൾ തുടരുകയും അതിന്റെ പദവിമൂല്യം പുതുക്കി നിർവചിക്കേണ്ടിവരികയും ചെയ്യുന്നത് ഇതുകൊണ്ടു കൂടിയാണ്. ഈ തിരിച്ചറിവിൽ നിന്നു നോക്കുമ്പോഴാണ്

ആത്മബോധമുള്ള കലാകാരനായി, ആട്ടക്കാരൻ മാറി എന്നു പറയുന്നതിൽ ഉള്ളടങ്ങിയ പരിമിതികളെയും മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയുകയുള്ളൂ. കലാകാരൻ/തൊഴിലാളി എന്ന പദവിയാണ് ആട്ടക്കാരന്റെ അടിസ്ഥാന യോഗ്യതയെങ്കിൽ, ഏറ്റവും പ്രാവീണ്യമുള്ള ആൾ (skilled Person/ Skilled labour) അതിനായി നിയോഗിക്കപ്പെടണം. പക്ഷേ നമ്മുടെ കാവുകളിൽ ഇപ്പോഴും ജാതി തന്നെയാണ് ഈ തെരഞ്ഞെടുപ്പിന്റെ മാനദണ്ഡം. അഥവാ പാരമ്പര്യമായി തുടർന്നുവരുന്ന ജാതി വിഭാഗത്തിലെ അംഗങ്ങൾ തന്നെയാണ് ഇങ്ങനെ തുടരുന്നത്. പൊതുമണ്ഡലത്തിൽ പോലും ഇത്തരം ആവിഷ്കാരങ്ങൾ അവതരിപ്പിക്കുന്നവർ ഈ ജാതിവിഭാഗത്തിൽ പെട്ടവരായിരിക്കുകയും ചെയ്യും. (അക്കാദമികൾ പോലുള്ള സ്ഥാപനങ്ങൾ എന്തുകൊണ്ട് ഈ കല പഠിപ്പിക്കുന്നതിനുള്ള മുൻകൈ എടുക്കുന്നില്ല എന്ന ചോദ്യം ഇവിടെയാണ് ഉന്നയിക്കപ്പെടുന്നത്. അനുഷ്ഠാനത്തെയും കലയെയും വേർതിരിച്ച് നിർത്തി കല പഠിപ്പിക്കുന്ന രീതിയിലൂടെ മുന്നോട്ട് പോകുന്നതിനെക്കുറിച്ചുള്ള സന്ദിഗ്ധതയാവാം ഇത്തരം വിഷയങ്ങളിൽ ഉള്ളടങ്ങിയിരിക്കുന്നത്).

കാവിൽ അനുഷ്ഠാനമായി നടക്കുന്ന ഒന്ന് പുറത്ത് അനുഷ്ഠാനേതരമായി അഥവാ 'കല'യായി സ്വീകരിക്കപ്പെടുന്നു. ഈ രണ്ടിടത്തും രണ്ടു തരത്തിലാണ് കൂട്ടായ്മ ഈ ആവിഷ്കാരത്തെ വീക്ഷിക്കുന്നത്. കാവിന്റെ സന്ദർഭത്തിൽ അത് അനുഷ്ഠാനമായും അതിന്റെ പിൻബലം ഭക്തിയായും മാറുന്നു. പൊതുവേദികളിൽ അത് ഒരു കാഴ്ചയാണ്. 'ഞങ്ങൾ തെയ്യത്തെയല്ല കോലത്തെയാണ് പൊതുവേദികളിലേക്ക് കൊണ്ടുപോകുന്നത് എന്ന്' കണ്ണപ്പെരുവണ്ണാനെപ്പോലുള്ളവർ പറഞ്ഞത് ഇവിടെ ഓർക്കാം. ഇതിനർത്ഥം തെയ്യവും തിറയും കാണുന്ന കൂട്ടായ്മയുടെ ഭക്തി/വിശ്വാസം നഷ്ടപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു എന്നല്ല. മറിച്ച് വിശ്വാസ സന്ദർഭങ്ങളുടെ പിൻബലത്തിലാണ് അത് പൊതുമണ്ഡലത്തിലും കമ്പോളപരസ്യങ്ങളിലും ഉപയോഗപ്പെടുന്നത് എന്നതാണ്. പുതിയ സാങ്കേതിക വിദ്യകളുടെ സഹായത്തോടെ വെർച്വൽ റിയാലിറ്റിയായി തെയ്യം പുനരവതരിക്കുന്നതും അനുഷ്ഠാനസന്ദർഭങ്ങളിലെ ഭക്തിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട മോട്ടിഫുകളുടെ കൂടി പിൻബലത്തിലാണ്. ഇതു കൂടുതൽ വ്യക്തമാകണമെങ്കിൽ ഇത്തരം രൂപങ്ങളുടെ മോട്ടിഫുകൾ എത്തരത്തിലാണ് സംവദിക്കുന്നത് എന്നുകൂടി അന്വേഷിക്കേണ്ടി വരും.

അനുഷ്ഠാനകലകളുടെ ആധുനികീകരണം ആ കലയുമായി മാത്രം ബന്ധപ്പെട്ടു നിൽക്കുന്ന ഒന്നല്ല എന്നാണ് പ്രാഥമികമായി തിരിച്ചറിയേണ്ടത്. അനുഷ്ഠാനത്തിൽ നിന്ന് 'കല'യെ മാത്രം വേർതിരിച്ചെടുത്ത് ചർച്ച ചെയ്യാനും കഴിയുകയില്ല. അതുകൊണ്ടുതന്നെ തെയ്യവും തിറയും ഉൾപ്പെടെയുള്ള രൂപങ്ങൾക്ക് സംഭവിക്കുന്ന മാറ്റങ്ങൾ കലാപദവിയിലേക്കുള്ള മാറ്റമാണെന്നും അത് ആശാസ്യവും പുരോഗമനാത്മകവുമാണെന്നും വിലയിരുത്തുമ്പോൾ ആ കല, കല മാത്രമായല്ല അതിനു പുറകിലുള്ള വിശ്വാസവുമായും ആ വിശ്വാസവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട കൂട്ടായ്മയുമായും ചേർന്നിരിക്കുന്നു എന്ന കാര്യമാണ് വിസ്മരിക്കപ്പെടുന്നത്. അനുഷ്ഠാന കലകളുടെ പരിണാമത്തെ സംബന്ധിച്ചും അവയുടെ ആധുനികീകരണത്തെ സംബന്ധിച്ചുമുള്ള ഏതൊരാലോചനയും അത് നിലയുറപ്പിക്കുന്ന വിശ്വാസത്തിന്റെയും വിശ്വാസത്തെ സൃഷ്ടിക്കുന്ന സാമൂഹിക ക്രമത്തിന്റെയും വിശകലനത്തിലൂടെയേ സാധ്യമാവുകയുള്ളൂ എന്ന പാഠമാണ് വ്യക്തമാകുന്നത്. പ്രദേശികാനുഭവങ്ങളിൽ ഇവ എന്തെന്ന് വിലയിരുത്താതെ അക്കാദമിക സംവർഗങ്ങളിലെ മാറ്റങ്ങളുടെ പ്രശ്നമായി ഇവയെ മനസ്സിലാക്കുന്നത് അർത്ഥരഹിതമായിരിക്കും.

ഗ്രന്ഥസൂചി

1. കരിപ്പത്ത്, ആർ. സി 2012 *തെയ്യപ്രപഞ്ചം*, കൈരളി ബുക്സ്, കണ്ണൂർ.
2. കേരള വർമ്മ, സി. ആർ 1996 *മന്ത്രവാദവും മതവും*, കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ.
3. ദിനേശൻ വടക്കിനിയിൽ 2014 *അനുഷ്ഠാനം കാലം സമൂഹം*, സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരസംഘം, കോട്ടയം.

4.	രാഘവൻ പയ്യനാട്	1992	*ഫോക്‌ലോർ*, കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം.
5.	....	1998	*ഫോക് ലോറിന് ഒരു പഠനപദ്ധതി*, കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ.
6.	രാജേഷ് കോമത്ത്	2013	*നാട്ടുദൈവങ്ങൾ സംസാരിച്ചു തുടങ്ങുമ്പോൾ*, മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്.
7.	സഞ്ജീവൻ അഴീക്കോട്	2007	*തെയ്യത്തിലെ ജാതി വഴക്കം*, കറന്റ് ബുക്സ്, കോട്ടയം.
8.	പ്രദീപൻ പാമ്പിരികുന്ന്	2005	*ഇനി അനുഷ്ഠാനകലകളില്ല, കല മാത്രം, ഭാഷാപോഷിണി*, (ഏപ്രിൽ ലക്കം).
9.	രാജഗോപാലൻ, ഇ. പി	2005	*തെയ്യത്തിന്റെ കലാപദവി, മാധ്യമം ആഴ്ചപ്പതിപ്പ്* (മെയ് 27)
10.	....	2007	*തെയ്യം കോലവും കാലവും, മാതൃഭൂമി ആഴ്ചപ്പതിപ്പ്*, പുസ്തകം 85 ലക്കം 23.
11.	ദിനേശൻ, ഇ	2006	*കാവും സമൂഹപരിണാമവും കൊയിലാണ്ടി ദേശത്തെ കാവുകളെ ആസ്പദമാക്കിയുള്ള പഠനം*, അപ്രകാശിത എം.ഫിൽ പ്രബന്ധം, മലയാള വിഭാഗം, ശ്രീ ശങ്കരാചാര്യ സംസ്കൃത സർവ്വകാലാശാല, കാലടി.

ഇ. ദിനേശൻ

കോഴിക്കോട് ജില്ലയിലെ കൊയിലാണ്ടി സ്വദേശി. കാലടി ശ്രീ ശങ്കരാചാര്യ സംസ്കൃത സർവകാലാശാലയിൽ നിന്ന് മലയാളത്തിലും കോഴിക്കോട് സർവ്വകാലശാലയിൽ നിന്ന് ഫോക് ലോറിലും ബിരുദാനന്തര ബിരുദം. സംസ്കൃത സർവ്വകാലാശാലയിൽ നിന്ന് മലയാളത്തിൽ എംഫിൽ. ശ്രീ ശങ്കരാചാര്യ സംസ്കൃത സർവകാലാശാലയിൽ ഗവേഷണ പഠനം നടത്തുന്നു. സംസ്കാരപഠനം, ഫോക്‌ലോർ, പ്രാദേശിക ചരിത്രം, വാമൊഴി ചരിത്രം, പുരാതത്വശാസ്ത്രം എന്നീ മേഖലകളുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് പ്രബന്ധങ്ങൾ പ്രസിദ്ധീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്. നിലവിൽ സംസ്ഥാനപുരാവസ്തു വകുപ്പിൽ ജോലിചെയ്യുന്നു.

മടവതിയിലെ അനുഷ്ഠാനപാഠങ്ങൾ

ദിവ്യ എസ്. കേശവൻ

മലയാള വിഭാഗം, ശ്രീശങ്കരാചാര്യ സംസ്കൃത സർവ്വകലാശാല, പ്രാദേശിക കേന്ദ്രം, തുറവൂർ

ആമുഖം

പ്രകൃതി ശക്തികളിൽ ആരാധന പുലർത്തുന്നതിന്റെ പിന്നിലുള്ള ചേതോവികാരം അവയോടുള്ള ഭയമാണെന്നു കരുതാം. പ്രകൃതിശക്തികളെയും മറ്റ് വിപത്തുകളെയും മന്ത്രം, തന്ത്രം ഇവകൊണ്ട് നിയന്ത്രിക്കുകയും നേരിടുകയും ചെയ്യാമെന്ന വിശ്വാസമാണ് മന്ത്രവാദത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം. പാണൻ, പറയൻ, മലയൻ, വണ്ണാൻ, കാണിക്കാർ തുടങ്ങിയ സമുദായങ്ങൾ മന്ത്രവാദം പാരമ്പര്യമായി ചെയ്തുപോന്നവരാണ്. ഈ വിഭാഗങ്ങളുടെ കുലത്തൊഴിലാണ് മന്ത്രവാദം. മടവതി എന്ന പേരിൽ അറിയപ്പെടുന്ന പുലയരുടെ മന്ത്രവാദം മധ്യകേരളത്തിൽ ഏകദേശം ഇരുപതു കൊല്ലം മുൻപു വരെയും സജീവമായിരുന്നു. ഉദ്ദിഷ്ടകാര്യപ്രാപ്തി, സ്വത്തുതർക്കം, കോടതിവ്യവഹാര തീർപ്പ്, ദാമ്പത്യ സുസ്ഥിരത, അതിരുതർക്കം, ബാധയൊഴിപ്പിക്കൽ, ദൃഷ്ടിദോഷം, ശത്രുദോഷം ഇത്യാദി പ്രശ്നങ്ങൾക്കു പരിഹാരത്തിനായാണ് മുഖ്യമായും ഈ മന്ത്രവാദം നടത്തിയിരുന്നത്. രചനകളിൽ തീരെ കാണാനില്ലാത്ത മടവതിയുടെ ആചാരരീതികൾ (മന്ത്രവാദച്ചടങ്ങുകൾ) കാഴ്ചയും പങ്കാളിത്തവും ആവേദകരുടെ അറിവുകളും മുൻനിർത്തിയാണ് പഠനവിധേയമാക്കിയിട്ടുള്ളത്. ആലപ്പുഴ ജില്ലയിലെ ചെങ്ങന്നൂർ കരക്കാരുടെ പ്രാദേശികതയിലെ കൈയടക്കത്തിലാണ് പഠനം വികാസം പ്രാപിച്ചിട്ടുള്ളത്.

ഫോക്‌ലോറും മൂർത്തിയും

തലമുറകളിലൂടെ കൈമാറ്റം ചെയ്യപ്പെടുന്ന മത - സാമുദായിക പ്രാദേശിക - ആചാര - അനുഷ്ഠാനങ്ങൾ എല്ലാം ഫോക്‌ലോറിന്റെ പരിധിയിൽ ഉൾക്കൊള്ളുന്നവയാണ്. ചലനാത്മകത ആവശ്യപ്പെടുന്ന ഫോക്‌ലോർ ചിരസ്ഥായിയല്ല. അനുഷ്ഠാനങ്ങളോട് അഭേദ്യമായ പാരസ്പര്യമാണ് ഫോക്‌ലോറുകൾക്കെല്ലാം ഉള്ളത്. മനുഷ്യന്റെ ജനനം മുതൽ മരണം വരെയുള്ള എല്ലാ ജൈവികതയിലും അനുഷ്ഠാനത്തിന്റെ വേരുകൾ പടർന്നിട്ടുള്ളതായി കാണാം. ഗുഹാമനുഷ്യർ അനുഷ്ഠാനത്തെ കാത്തും പരിപാലിച്ചും പോന്നിട്ടുള്ളവരായിരിക്കണം. രഹസ്യ സ്വഭാവം സൂക്ഷിക്കുന്ന അതിപുരാതനമായ യാതൊരുവിധ നിർവചനങ്ങൾക്കുള്ളിലും ഒതുക്കിനിർത്താവുന്ന ഒന്നല്ല മന്ത്രവാദം. അനവധി കെട്ടുപാടുകളിലാണ് അതിശയകരമായ മന്ത്രവാദത്തിന്റെ ശക്തിവിശേഷം

ഗോപ്യമായിരിക്കുന്നത്. സ്മൃതികളിലൂടെ സംരക്ഷിക്കപ്പെടുന്ന മടവതി സാമ്പ്രദായികമായ ആചാര ക്രമമാണ് ദീക്ഷിക്കുന്നത്. ചെങ്ങന്നൂരിനെ സംബന്ധിച്ച് പ്രസക്തമായ ഒരു കാര്യം ഒർണ കൃഷ്ണൻകുട്ടി 'പറയർകുലം-ഗോത്രം-സാമൂഹിക ജീവിതം' എന്ന പുസ്തകത്തിൽ ഇപ്രകാരം പറയുന്നു: "പുലയർ മന്ത്രവാദത്തിലാണ് കൂടുതൽ ശ്രദ്ധ കാട്ടിയതെങ്കിൽ പറയർക്ക് കായികാഭ്യാസത്തിലായിരുന്നു ശ്രദ്ധ" (2018;101). മന്ത്രവാദത്തെ ഒരു ആചാര അനുഷ്ഠാനമായി കരുതിയ ജനത, ജീവിതവിജയവും ലക്ഷ്യങ്ങളും അർത്ഥസമ്പുഷ്ടമാക്കാൻ വിഘ്നങ്ങളെ ഒഴിവാക്കേണ്ടതാണെന്നുള്ള തിരിച്ചറിവിൽനിന്നാണ് മൂർത്തീസങ്കല്പത്തിൽ വ്യാപരിച്ചിട്ടുള്ളതെന്നു കാണാം.

ഉപാസനാമൂർത്തിയും ആരാധനക്രമവും

വേദബന്ധിതമായ അറിവുകൾ വേദമന്ത്രങ്ങൾ എന്നാണ് വിവക്ഷ. "മന്ത്രവാദികൾ മന്ത്രസിദ്ധികൾ നടപ്പിലാക്കുന്നത് വ്യക്തസങ്കല്പത്തിലൂടെയാണ്. ഒരു വസ്തു അല്ലെങ്കിൽ തത്ത്വം എപ്രകാരമാണോ അപ്രകാരം തന്നെ വിചാരിക്കുന്നതിന്റെ പേരാണ് സങ്കല്പം. ഫലസിദ്ധിക്ക് വ്യക്തസങ്കല്പം തന്നെ അനിവാര്യമാണ്. ഈ വ്യക്തസങ്കല്പം സാക്ഷാത്കരിക്കേണ്ട ആശയത്തെ ഒരാത്മാവിൽ സന്നിവേശിപ്പിച്ച് പ്രാണന്റെ സഹായത്തോടെ ഉദ്ദേശ്യലക്ഷ്യത്തിൽ എത്തിക്കുന്നു. സാക്ഷാത്കരിക്കേണ്ട ആശയം മന്ത്രവാദിയുടെ സ്വയംസൃഷ്ടിയാണ്. ഈ സ്വയംസൃഷ്ടിക്കുള്ള ഉപാധി സ്വന്തം ശരീരോർജ്ജം തന്നെയാണ്. ശരീരോർജ്ജത്തെ നിയന്ത്രിക്കുന്നത് മനസ്സാണ്. ഈ മനസ്സ് ഇച്ഛയ്ക്കനുസരിച്ച് സ്വന്തം ശരീരത്തിൽനിന്നും മന്ത്രവാദിയുടെ ഊർജ്ജം ഉൾക്കൊണ്ട് അതിൽ ആശയം സന്നിവേശിപ്പിച്ച് ആത്മാവുമായി ബന്ധിക്കുന്നു. ഈ ആത്മാവിനെയും ആശയത്തെയും ഉദ്ദേശലക്ഷ്യത്തിൽ എത്തിക്കുന്നത് പ്രാണനാണ്. ഈ പ്രാണൻ പ്രപഞ്ചത്തിൽ നിറഞ്ഞുനിൽക്കുന്നതിൽ ഏത് ഇടത്തിലും തടസ്സമില്ലാതെ ബന്ധനാത്മാവിനും അതിനെ ധരിച്ചിരിക്കുന്ന ആശയത്തിനും എത്തിച്ചേരാനാകും. അങ്ങനെ മന്ത്രസിദ്ധി ഫലപ്രാപ്തിയിലെത്തുന്നു"(2018:29-30).

ആലപ്പുഴ, പത്തനംതിട്ട, കോട്ടയം ജില്ലകളിലാണ് ഏറിയകൂറും പുലയരുടെ മന്ത്രവാദം ശക്തമായിരുന്നത്. ഏകദേശം നാലഞ്ച് തലമുറകൾക്കു മുൻപേ മന്ത്രവാദം സജീവമായിരുന്നു. മാന്ത്രികരിൽ പലരുടെയും ഉപാസനാമൂർത്തി മലയാലപ്പുഴ അമ്മയും കൊടുങ്ങല്ലൂരമ്മയും ആയിരുന്നു. അത്തരം കലണ്ടർ ചിത്രങ്ങളിലെ ദേവീ-ദേവന്മാരാൽ അലങ്കരിക്കപ്പെട്ട പൂജാമുറിയിൽ നിത്യവും ദീപം തെളിഞ്ഞുനിന്നു. ഒരു കിണ്ടി വെള്ളവും ദീപവും ധ്യാനവും മണികിലുക്കവുമൊക്കെയുള്ള ആരാധനക്രമം മന്ത്രവാദികൾക്കു മാനസിക ബലം നൽകുന്നുവെന്നു മനസ്സിലാക്കാം. കപാലഹാരമണിഞ്ഞ ഭദ്രകാളിയാണ് മേലത്താന്മാരുടെ (മന്ത്രവാദികളുടെ) ഇഷ്ടവരദായിനിയായ മൂർത്തീസങ്കല്പം. പിതൃക്കളിലും പിതൃപ്രീതിക്കായുള്ള കുടിവയ്പിലും/വെള്ളംകുടിയിലും (കള്ള്, നെല്ല് വറുത്തുകുത്തിയ അവിൽ, അരി വറുത്തുപൊടിച്ചതും കൂട്ടി നാക്കിലയിൽ അർപ്പിക്കുന്നു) അതീവ ശ്രദ്ധാലുക്കളും തല്പരരുമാണ് മന്ത്രവാദികൾ. കുടുംബപരമായി ഇക്കൂട്ടർ (പുലയർ) മന്ത്രവാദം കുലത്തൊഴിലാക്കിയിരുന്നു. മേടത്തിലെ പത്താമുദയം, വിഷു, കർക്കിടകത്തിലെ വാവ്, ചിങ്ങത്തിലെ തിരുവോണം എന്നീ ദിനങ്ങളിലാണ് പിതൃക്കൾക്കുള്ള വെള്ളംകുടി പ്രധാനമായി നടത്തുന്നത്. പരമ്പരാഗതമായി കൈമാറി വരുന്ന ശംഖും മണിയുമാണ് മന്ത്രവാദ കുടുംബങ്ങളിലെ സ്വത്ത്. ധർമ്മദൈവവും കുലദൈവവും പല മന്ത്രവാദകുടുംബങ്ങളിലും പ്രാദേശികമായി വ്യത്യാസപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. ചെങ്ങന്നൂർ താലൂക്കിൽ പെട്ടവർക്ക് ധർമ്മദൈവം പഞ്ചപാണ്ഡവ മഹാക്ഷേത്രത്തിലെ മൂർത്തി തന്നെയാണ്. തൃക്കൊടിത്താനം, തൃപ്പുലിയൂർ, തിരുവാറന്മുള, തൃച്ചിറ്റാറ്റ്, തിരുവൻവണ്ടൂർ എന്നിവയാണ് പഞ്ചപാണ്ഡവ മഹാക്ഷേത്രങ്ങൾ. കുലദൈവം മിക്കവാറുംതന്നെ ചെങ്ങന്നൂർ തേവരാണ്; പരദേവത മുഖ്യമായും അമ്മസങ്കല്പമുള്ള മലയാലപ്പുഴ അമ്മയും. മന്ത്രവാദം അനുഷ്ഠിക്കുന്ന കുടുംബക്കാർ

താമസിക്കുന്ന ചുറ്റവട്ടങ്ങളിലുള്ള ദേവീദേവന്മാരെയും ദേശദേവതകളെയും വിളിച്ചുചൊല്ലി പ്രാർത്ഥിക്കാറുണ്ട്. ഒരു ദൈവംവിളി ഇപ്രകാരമാണ്:

> "എന്റെ അപ്പനപ്പൂപ്പന്മാരേ,
> ഗണപതി ഭഗവാനേ, പഴയാറ്റിൽ പൊന്നമ്മേ,
> തൃപ്പുലിയൂരപ്പാ, അടിമുറ്റത്തമ്മേ, മലയാലപ്പുഴ വാഴും
> എന്റെ പൊന്നുതമ്പുരാട്ടി
> മണ്ണാറശാലയിലെ എന്റെ ദൈവങ്ങളേ
> ലോകപാലകനായ ഓച്ചിറ പരബ്രഹ്മമേ
> കുലദൈവവും ധർമ്മദൈവവും പിതൃക്കളും വന്ന്
> എന്റെ കളത്തിൽ നെറയണം, കനിവുണ്ടാകണം
> ദിക്കു തെളിയണം, ദേശം തെളിയണം
> നേരു തെളിയണം."

തുടർന്ന് ശംഖ് നെഞ്ചോടു ചേർത്ത് തൊഴുതു പ്രാർത്ഥിച്ച് നിലത്തുവച്ച് കറക്കിയാണ് മന്ത്രവാദി രാശി കണ്ടുപിടിക്കുക. പിന്നീടാണ് രാശിഫലവും പ്രശ്നപരിഹാരവും പറയുന്നത്. പ്രശ്നങ്ങളുടെ കാഠിന്യമനുസരിച്ച് പരിഹാരക്രിയ ഹോമവും കുരുതി (ഗുരുതി) യും വരെ എത്തിനിൽക്കും. മലയാലപ്പുഴ ദേവിയെ പ്രീതിപ്പെടുത്താനായി കോഴിയെ വെട്ടുന്ന പരിഹാരക്രിയയും നിർദേശിക്കാറുണ്ട്. അതുപോലെ, സ്ഥലരക്ഷയെ കരുതിയും അതിരിൽ നിൽക്കുന്ന ദുഷ്ടമൂർത്തിയെ (മാടനെയും മറുതയെയും) പായിക്കുവാനും വാഴയില കോതിക്കളഞ്ഞ് നീളത്തിലുള്ള വാഴക്കൈ കഴുത്തു വെട്ടുന്ന മാതിരി ആക്രോശിച്ച് വെട്ടിവെട്ടി ദൂരേക്കെറിയുന്നു. ഇത്തരം ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങൾക്ക് എഴുതപ്പെട്ട പാഠങ്ങൾ നിലവിലില്ല. ഓരോ ദേശത്തെയും വിശ്വാസവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടാണ് അവ അനുഷ്ഠിക്കപ്പെടുക.

പ്രശ്നം എടുക്കാൻ (പ്രശ്നമറിയാൻ) ആളുകൾ വരുമ്പോൾ മന്ത്രവാദി ഉപചാരപൂർവം സ്വീകരിക്കുന്നു. ഇവിടെ ശ്രദ്ധേയമായ ഒരുകാര്യം, മന്ത്രവാദി ഭാര്യാപുത്രാദികളോടൊപ്പമാണ് ജീവിക്കുന്നത്. ഗാർഹികതയ്ക്കും ലൗകികതയ്ക്കും മേൽ മന്ത്രവാദവും അവർ നിലനിർത്തിപ്പോരുന്നു. ബാധോപദ്രവത്താലോ, മനഃക്ലേശത്താലോ ഉള്ള പ്രശ്നനിവൃത്തിക്കായി മന്ത്രവാദിയെ സമീപിക്കുമ്പോൾ ദേശകുലധർമ്മ പരദേവതകൾ മന്ത്രവാദിക്കും പ്രശ്നമെടുക്കുന്നവർക്കും തുണയാകുമെന്നതും ഒരു വിശ്വാസമാണ്. പൂജകൾക്കായി ചാർത്തു നൽകിയ ശേഷം സൗകര്യപ്രദമായ ഒരു ദിവസം മന്ത്രവാദത്തിനായി തെരഞ്ഞെടുക്കുന്നു. പൂജാദ്രവ്യങ്ങൾ, ഹോമത്തിനായുള്ള സാമഗ്രികൾ, മന്ത്രവാദിക്കുള്ള വസ്ത്രം, ദക്ഷിണ എന്നിവയെല്ലാം കൃത്യമായി ചാർത്തിൽ കുറിച്ചിരിക്കും.

മന്ത്രവാദക്കളം

രക്തചാമുണ്ഡിയും ഭദ്രകാളിയുമൊക്കെയാണ് മന്ത്രവാദക്കളങ്ങളിലെ പ്രധാന ദേവതാസങ്കല്പങ്ങൾ. ചിത്രകലയിൽ ബീഭത്സമാർന്ന കാളീരൂപവും നാഗരൂപവും ഒക്കെച്ചേർന്ന് ഭയവും ഭക്തിയും സമന്വയിക്കപ്പെടുന്നു. മന്ത്രവാദക്കളത്തിൽ നാലു കോണിലും രണ്ടര അടി നീളമുള്ള വാഴപ്പിണ്ടികൾ കുഴിച്ചിട്ട്, കുരുത്തോല പ്രത്യേക രീതിയിൽ ചെത്തി കൂർപ്പിച്ച് വാഴപ്പിണ്ടിയിൽ കുത്തിനിർത്തിയാണ് പ്രാഥമികമായി അലങ്കാരങ്ങൾ ഒരുക്കുന്നത്. രാത്രിയിൽ തുടങ്ങുന്ന മന്ത്രവാദം പുലർച്ചയോടെയേ അവസാനിക്കാറുള്ളൂ. മഞ്ഞൾപ്പൊടി, കുങ്കുമപ്പൊടി, ഉമിക്കരി, വാകപ്പൊടി എന്നിവകൊണ്ടാണ് കാളീ പ്രതിബിംബങ്ങൾ വരയ്ക്കുന്നത്. ബീഭത്സ രൂപങ്ങളാണ് മടവതിയിലെ കളങ്ങളിൽ നിറയുന്നത്. ഈ കളത്തിനടുത്താണ് മന്ത്രവാദി ദേവിക്ക് പൂജ ചെയ്യുന്നതും പ്രീതിപ്പെടുത്തുന്നതും.

കളത്തിൽ ഇഷ്ടികയാൽ തീർക്കുന്ന മേലേരിയിൽ (ഹോമകുണ്ഡം) തൊണ്ടും (പൊതിമടൽ) ചിരട്ടയും ഇടംപിരി-വലംപിരി ഉൾക്കൊള്ളുന്ന അഷ്ടഗന്ധങ്ങളും നെയ്യും ഒഴിച്ച് അഗ്നി ജ്വലിപ്പിക്കുന്നു. ഒപ്പം, മന്ത്രോച്ചാരണത്തിന്റെ ഉച്ചസ്ഥായിയിൽ അഷ്ടഗന്ധങ്ങളും ഭസ്മവും വലിച്ചെറിയുന്നു. മന്ത്രവാദത്തിലെ പ്രധാന ഇനമായ ഹോമാഗ്നി ഇത്തരത്തിൽ ഒരു മണിക്കൂറോളം ജ്വലിക്കുന്നു. തുടർന്ന് ചുവന്ന പട്ടിൽ ദുഷ്ടമൂർത്തിയെ ആവാഹിക്കുന്ന മേലത്താൻ അവയെ പാൽമരങ്ങളിൽ (ചെമ്പകം, പാല, പ്ലാവ് എന്നിവയിൽ ഏതെങ്കിലും) ചുറ്റിക്കെട്ടി തളയ്ക്കുന്നു. കാലക്രമേണ ഈ പട്ട് ദ്രവിച്ചുപോകുന്നതോടെ ദുഷ്ടമൂർത്തി നശിക്കുന്നു എന്നാണു സങ്കല്പം. മടവതിയുടെ അവസാനത്തെ ഇനമാണ് നിണബലി. കോഴിയെ അറുത്താണ് നിണബലി നടത്തുക. രക്തചാമുണ്ഡിക്കും ഭദ്രകാളിക്കുമാണ് ഈ നിണബലി മുഖ്യമായും അർപ്പിക്കപ്പെടുന്നത്.

ഉപസംഹാരം

മന്ത്രവാദം പ്രാചീന മാനവ ജീവിതത്തിന്റെ ഭാഗമാണ്. വൈദ്യവും മന്ത്രവും ഒരുമിച്ച് നടത്തുന്ന മന്ത്രവാദികളുമുണ്ട്. മനസ്സിനെ പ്രകാശിപ്പിക്കുന്ന ചിത്രകലയുടെ സന്നിവേശം മന്ത്രവാദത്തെയും (മടവതിയെയും) രാത്രിയുടെ മുഖം മാറി പുലരിയുടെ മുഖം നവഭാവത്തെയും പ്രദാനം ചെയ്യുന്നു. ഒരു ജനതയുടെ വിശ്വാസവും ആചാരവും ആയിരുന്നത് കാലക്രമത്തിൽ ഇല്ലാതായെങ്കിലും കണ്ടും കേട്ടും അനുഭവിച്ചുപോന്ന ഫോക്‌ലോർ സ്വഭാവമുള്ള മടവതിയെ പുതുതലമുറ അറിയുന്നത് എഴുത്തുപുറങ്ങളിലൂടെയാണ്.

ഗ്രന്ഥസൂചി

1. ഒർണ കൃഷ്ണൻകുട്ടി, പറയർ കുലം - ഗോത്രം-സാമൂഹിക ജീവിതം, കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട് , 2018.
2. കാണിപ്പയ്യൂർ, മന്ത്രപ്രയോഗങ്ങൾ, ദേവി ബുക്സ്റ്റാൾ, കൊടുങ്ങല്ലൂർ, 1166.
3. ധർമരാജ് മിശ്ര, സാംഖ്യ ദർശനം, സൂര്യ പബ്ലിക്കേഷൻസ്, കൊല്ലം, 2018.
4. മുരളി, കവിയൂർ, ദളിത് ഭാഷ, ഡി.സി. ബുക്സ്, 2001.
5. വിഷ്ണുനമ്പൂതിരി, എം.വി., മാന്ത്രികവിദ്യയും മന്ത്രവാദപ്പാട്ടുകളും, നാഷണൽ ബുക്ക് സ്റ്റാൾ, 1979

ദിവ്യ എസ്. കേശവൻ

ശ്രീശങ്കരാചാര്യ സംസ്കൃത സർവ്വകലാശാല തുറവൂർ പ്രാദേശിക കേന്ദ്രത്തിൽ ഗസ്റ്റ് അദ്ധ്യാപിക. മത്സരപ്പരീക്ഷകൾക്കുള്ള മലയാളം ചോദ്യോത്തരങ്ങൾ (ഡി.സി.ബുക്സ്), അധികാരാവിഷ്കാരം അടൂർ സിനിമകളിൽ (ലിപി പബ്ലിക്കേഷൻസ്) എന്നിവ പ്രസിദ്ധീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്.

പാരുകളിലെ ബന്ധുത്വം: കടൽചേലാളരും റോബർട്ട് പനിപ്പിള്ളയും

ഭുവനേശ്വരി കെ. പി.

ഗവേഷക, മലയാളവിഭാഗം, ഗവ. ആർട്സ് ആന്റ് സയൻസ് കോളേജ്, കോഴിക്കോട്

അറിവിന്റെ പുനർനിർമ്മിതികളുടെ സാധ്യതയെവികസിപ്പിക്കുന്ന അന്വേഷണങ്ങൾ കടലുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് കേരളത്തിന്റെ തീരമേഖലകളിൽ കാണാം. തങ്ങളുടെ ജ്ഞാന പാരമ്പര്യങ്ങളെ കൂടുതൽ സൂക്ഷ്മമായ പ്രയോഗങ്ങൾക്കുള്ള പരിസരങ്ങളായി വിശാലപ്പെടുത്തുന്ന സമീപനങ്ങൾ തദ്ദേശീയർക്കിടയിൽ തന്നെ ഉയർന്നു വരുന്നുണ്ട്. അത്തരമൊരു സന്ദർഭത്തെയാണ് പരിചയപ്പെടുത്തുന്നത്. സമുദ്ര ജൈവവൈവിധ്യങ്ങൾ കൊണ്ടും ചരിത്ര/സംസ്കാര പ്രാധാന്യമുള്ളതുമായ തീരപ്രദേശമാണ് തിരുവനന്തപുരം ജില്ലയുടേത്. കടലിൽ മീനുകൾ കൂട്ടമായി തങ്ങി നിൽക്കുകയും പെരുകുകയും ചെയ്യുന്ന ആവാസ ഇടങ്ങളാണ് പാരുകൾ (Reef). പുറ്റുകൾ, കടലിന്റെ മഴക്കാടുകൾ, കണ്ടലുകൾ എന്ന് ഇവ വിളിക്കപ്പെടുന്നു. തിരുവനന്തപുരം തീരമേഖലയിലെ പാരുകളുടെ കൂട്ടങ്ങൾ അനവധിയാണ്. കടലിന്റെ അടിത്തട്ടിലെ പാറകളും മറ്റു ജൈവപാരുകളും ഈ തീരപ്രദേശങ്ങളിലെ പരമ്പരാഗത മത്സ്യത്തൊഴിലാളികളുടെ പ്രധാന മീൻപിടുത്ത കേന്ദ്രമാണ്. പാരുകളിലെ ചൂണ്ട പണിയാണ് കട്ടമരങ്ങളിൽ നിന്ന് വള്ളങ്ങളിലേക്കുള്ള ചരിത്രം പറയുന്ന തെക്കൻ മേഖലയുടെ മത്സ്യബന്ധന ചരിത്രത്തിന്റെ പ്രധാന ഭാഗങ്ങളിലൊന്ന്. ഇതുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് ചേലുപറച്ചിലിലെ പാട്ടായും കഥയായും ഓർമ്മകളായും അറിവിന്റെ ഒരുവ്യവഹാരം വലിയതുറ, അഞ്ചുതെങ്ങ് തുടങ്ങിയ പ്രദേശങ്ങളിൽ നിലനില്ക്കുന്നുണ്ട്. അഞ്ചുതെങ്ങിലെ പാരിന്റെ ചിത്രം പകർത്തി അത് ഡച്ച് കപ്പലാണെന്ന സാമാന്യ ധാരണയെ ആധുനിക വിജ്ഞാനീയങ്ങളുടെ സമീപന രീതിയിൽ ചേലുകളിൽ നിന്ന് വ്യതിയാനപ്പെടുത്തിയ/അടയാളപ്പെടുത്തിയ അന്നാട്ടുകാരനും ഗവേഷകനും ആണ് റോബർട്ട് പനിപ്പിള്ള. ചേലുപറച്ചിലുകളുടെ സാമൂഹികതയുടെ തലത്തെയും അറിവിന്റെ ക്രമീകരണത്തെയും പനിപ്പിള്ളയുടെ അന്വേഷണങ്ങളുമായി ചേർത്ത് വായിക്കാനാണ് ലേഖനത്തിലൂടെ ശ്രമിക്കുന്നത്. അറിവിന്റെ താത്കാലികതയെയും സുസ്ഥിരതയെയും അട്ടിമറിക്കുന്ന പ്രയോഗങ്ങൾ എന്ന രീതിയിലാണ് പാരുകളെ തേടിയുള്ള റോബർട്ട് പനിപ്പിള്ളയുടെ ഇടപെടലിനെ ലേഖനത്തിൽ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നത്.

തൊഴിൽപരമായ ശാരീരികാനുഭൂതിയുടെ ജ്ഞാന രൂപമായി നിലനിൽക്കുന്ന ആവിഷ്കാരങ്ങളാണ് ചേലുപറച്ചിൽ. പാട്ടുകൾ, കഥകൾ,ചൊല്ലുകൾ എന്നീ വാങ്മയങ്ങളുടെ രൂപത്തിലോ സ്വാഭാവിക സംഭാഷണങ്ങളുടെ ശൈലിയിലോ ഉള്ള തൊഴിൽപരമായ അനുഭവങ്ങളാണവ. അനുഭവത്തിൽ നിന്ന് ആവിഷ്കാരത്തിലേക്കുള്ള ഈ ഉൾച്ചേരൽ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നത് വിശാലമായ കടൽ പ്രയോഗാധിഷ്ഠിത സന്ദർഭങ്ങളെയാണ്. ചേല് പറയുന്നവർ എന്നർത്ഥത്തിൽ 'ചേലാളികൾ ' എന്ന പ്രയോഗം തിരുവനന്തപുരത്തെ മുക്കുവ ക്രിസ്ത്യാനികൾക്കിടയിൽ ഉണ്ട്. വല പിരിയൽ, മീൻ വില്പന, ചീട്ടുകളി മുതലായ സന്ദർഭങ്ങളിൽ ലോക കാര്യങ്ങളുടെ വിവരണങ്ങളും ചേർത്ത് അന്നന്നത്തെ കടലിൽ പോക്കിന്റെ അനുഭവങ്ങൾ പങ്കുവെക്കുന്നു. കരയിലും കടലിലും ഒരുപോലെ ഈ അനുഭവ വിവരണങ്ങളുടെ കൈമാറ്റങ്ങൾ നടക്കാറുണ്ട്. ഈ കൂടിച്ചേരലുകളിൽ സാഹസികതയുടെയും ആനന്ദങ്ങളുടെയും അന്വേഷണങ്ങളായി അറിവുകൾ പരന്നു നിൽക്കുന്നത് സക്രിയമായ ജീവിതാവബോധങ്ങളുടെ അനുഭൂതികളായിത്തന്നെ അടയാളപ്പെടുത്താൻ സാധിക്കുന്നതാണ്. ദ്രാവക രൂപത്തിലുള്ളവയെ ഒഴിക്കുക എന്നർത്ഥത്തിൽ പാരുക എന്ന വാക്ക് തീരങ്ങളിൽ കേൾക്കാം. പോരു പാട്ട് ഇതുമായി ബന്ധമില്ലാത്ത തെക്കൻ ഭാഗത്തെ ഒരു കടൽ പാട്ടാണ്. കണിയാംകുളത്ത് പോരിന്റെ പ്രാദേശിക രൂപത്തിലുള്ളത്. പുതിയ തുറയിലെ കപ്പൽപാട്ടുകാരൻ ജയിംസ് പാടുന്ന "നെമ്മീൻ അരസനും വെള്ള മീൻ റാണിയും" എന്ന കഥാപ്രസംഗ ഗാനം ആഫ്രിക്കൻ രാജ്യങ്ങളിലെ മീനുകൾ തമ്മിലുള്ള സംബന്ധത്തിന്റേതാണ്. കാലവും പ്രകൃതിയുമായിട്ടുള്ള ഈ പാരസ്പര്യമാണ് ചേലുപറച്ചിലിന്റെ ഉൾക്കാഴ്ച്ചയിലേക്ക് കൊണ്ടുപോകുന്നത്.

ചെറുമങ്കരപ്പാര്, കരിമ്പാര, വത്തപ്പാര, കൊഴവപ്പാര, വേളപ്പാര, ചക്കാണിപ്പാര, ചെറുമങ്കര എന്നിങ്ങനെയാണ് തിരുവനന്തപുരത്തെ തീരമേഖലയിലെ പാരുകളുടെ പേരുകൾ. വടക്കൻ ജില്ലകളിൽ ഏഴിമല പാര്, വെള്ളായിപ്പാര്, മൂപ്പൻപാര് തുടങ്ങിയവയും. പലപ്പോഴും ഈ പാരുകൾക്ക് പേര് നൽകുന്നത് കണിച്ചം(2) നോക്കി അടയാളപ്പെടുത്തുന്ന സ്ഥലപ്പേര്, പാര് കണ്ടെത്തുന്ന ആളുടെ പേര്, പാരിന്റെ പ്രകൃതി എന്നിവ നോക്കിയാണ്. പാരുകൾക്കും അപൂർവമായ പാരു മത്സ്യങ്ങൾക്കും ഇങ്ങനെയുള്ള പേരുകൾ നൽകുന്നത് പരമ്പരാഗത ആഖ്യാനങ്ങളിലെ ഭാഷാ പരിചരണ രീതികളുടെ ഭിന്നതരമായ പ്രത്യേകതകൾക്കുള്ള വിശദീകരണമാകുന്നു.

കേരളത്തിലെ പരമ്പരാഗത മത്സ്യബന്ധന മേഖലയുടെ പ്രധാന കേന്ദ്രങ്ങളിലൊന്നായ തിരുവനന്തപുരം വലിയതുറയിലെ മത്സ്യത്തൊഴിലാളി കുടുംബാംഗമാണ് റോബർട്ട് പനിപ്പിള്ള. കടലറിവുകളെ തേടിയും മത്സ്യത്തൊഴിലാളികളുടെ തൊഴിൽ അവകാശ സമരരംഗങ്ങളിലും ദീർഘകാലം പ്രവർത്തിച്ച അദ്ദേഹം സമുദ്ര പരിസ്ഥിതി പഠന രംഗത്തെ പ്രവർത്തനങ്ങളിൽ നിലവിൽ ഏർപ്പെട്ടുക്കൊണ്ടിരിക്കുകയാണ്. ആ രംഗത്തെ അന്വേഷണങ്ങളെയും കടൽ ജീവിത സംസ്കൃതിയെയും അടയാളപ്പെടുത്തുന്ന പനിപ്പിള്ള രചിച്ച ഗ്രന്ഥമാണ് 'കടലറിവുകളും നേരനുഭവങ്ങളും'. ചെറുമങ്കരപ്പാര് കണ്ടെത്താൻ അച്ഛൻ പനിപ്പിള്ളയുടെ സാഹസിക അധ്വാനവും എതിരാളിയായ ആരോഗ്യ പീരു സന്തതിയുടെയും കൂട്ടരുടെയും ചെറുത്തു നിൽപ്പും ഉദ്വേഗഭരിതമായി ഈ പുസ്തകത്തിൽ പങ്കുവെക്കുന്നുണ്ട്. കട്ടമരത്തിൽ പായകെട്ടി ഭക്ഷ്യപാത്രവും കന്നാസുമായി പുറപ്പെടുന്നവരുടെ രാപ്പകലില്ലാത്ത അധ്വാനങ്ങൾ കേവലം പ്രസ്താവനകൾക്കപ്പുറം കടൽ ജീവിതത്തിന്റെ ആന്തരിക താളത്തെ പുസ്തകത്തിൽ രേഖപ്പെടുത്തി വെക്കുന്നു. കടൽ ലോകത്തെ അനന്യമാക്കുന്ന ഭാവനാ വിലാസങ്ങൾക്ക് ഉദാഹരണങ്ങളാണ് മൊബീഡിക്കും കിഴവനും കടലും പോലെയുള്ള ലോക സാഹിത്യങ്ങൾ. പവിഴപ്പുറ്റുകളുടെയും കണ്ടലുകളിലെയും വിവിധയിനം മത്സ്യങ്ങൾ ശാസ്ത്രലോകത്തെ ഗവേഷണ വിഷയങ്ങളുമാണ്. ഈ വൈവിധ്യങ്ങളെ

സസൂക്ഷ്മം നിരീക്ഷിക്കുന്ന കടൽ ചേലാളരുടെ ആഖ്യാനങ്ങൾ ഇനിയും കണ്ടെടുക്കപ്പെടേണ്ടതിന്റെ ആവശ്യകതയെ ചൂണ്ടി കാണിക്കുന്നതാണ്

റോബർട്ട് പനിപ്പിള്ള 'കടലറിവുകളും നേരനുഭവങ്ങളും' എന്ന പുസ്തത്തിലെ കപ്പൽപ്പാരിലെ അദ്ഭുത മത്സ്യത്തെ വിവരിക്കുന്ന ഭാഗം: "കപ്പൽപ്പാരിന്റെ അടിത്തട്ടിൽ കഴിയുന്ന ഈ മത്സ്യത്തെ ഇതുയും കാലത്തിനിടെ ആർക്കും നേരിൽ കാണാൻ കഴിഞ്ഞിട്ടില്ല. കടലിന്റെ മുകൾഭാഗത്തേക്ക് അവൻ വരാറുമില്ല. അപൂർവമായി ഇവന്റെ വായിൽ നിന്നും രക്ഷപ്പെട്ട കിട്ടിയ മത്സ്യങ്ങളിലെ ലക്ഷണങ്ങൾ വെച്ചു നോക്കുമ്പോൾ ഇവന് കൂർത്ത പല്ലുകളില്ല. എന്നാൽ വളരെ വലിയ വായുള്ള ജീവിയാണ്. അൻപതു സെന്റിമീറ്റർ വീതിയുള്ള മത്സ്യങ്ങളെപ്പോലും ഒറ്റയടിക്ക് ഉള്ളിലാക്കാൻ ഇവന് നിഷ്പ്രയാസം കഴിയും. മീനിനെ കടിച്ചു പിടിച്ചു കൊണ്ടുള്ള ഇവന്റെ ഓട്ടമാണ് ഏവരെയും അദ്ഭുതപ്പെടുത്തുന്ന മറ്റൊരു പ്രത്യേകത. ശരിക്കും ഇവൻ മറ്റ് മത്സ്യങ്ങൾ ചലിക്കും പോലെയല്ല, മറിച്ച് ഇരുവശത്തെയും വലിയ ചിറകുകൾ കൊണ്ട് തുഴഞ്ഞു പോകും പോലെയാണ് എല്ലാവരുടെയും അനുഭവം. അലക്സിനെപോലെ ചിലർ ചങ്ങലയും ചൂണ്ടയുമായി ഇവനെ പിടിക്കാൻ ഒറ്റപ്പെട്ട ശ്രമങ്ങൾ നടത്തിയെങ്കിലും അവയെല്ലാം തീർത്തും പരാജയപ്പെടുകയുണ്ടായി". അടിത്തട്ടിലെ ജൈവവൈവിധ്യങ്ങളുടെ പരാവർത്തനങ്ങളായി മാറുന്ന ഭാഷയിൽസൃഷ്ടിക്കുന്ന ഈ ലോകങ്ങൾ.

തന്റെ ചുറ്റും കേട്ട് പരിചയിച്ചതും അന്വേഷിച്ചറിഞ്ഞതുമായ കടൽആഖ്യാനങ്ങളിൽ നിന്ന് ചരിത്രത്തിലേക്ക് നടന്നു കയറിയ പ്രധാന സംഭവങ്ങളിലൊന്നാണ് കപ്പൽപ്പാരിനെ കണ്ടെത്താനുള്ള റോബർട്ട് പനിപ്പിള്ളയുടെ ശ്രമങ്ങൾ.

"സുക്കറച്ചൻ കണ്ടു പിടിച്ച കപ്പൽപ്പാര്
അതിൽ ഇരയില്ലാതെ മീൻ പിടിച്ച തെക്കൻമാര്".

പാരുകളിൽ ചെന്ന് മീൻപിടിച്ച പൂർവികരിൽ നിന്ന് കേട്ട് പരിചരിച്ച ഈ രണ്ടു വരി ചേല് റോബർട്ട് പനിപ്പിള്ളയെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം കപ്പൽപ്പാരിനെക്കുറിച്ചുള്ള അന്വേഷണത്തിലേക്കുള്ള പ്രധാന താക്കോലായിരുന്നു. കാരണം സമുദ്ര ഗവേഷണ വിവരണങ്ങളിലോ സർക്കാർ സ്ഥാപന രേഖകളിലോ ഇങ്ങനെയൊരു കപ്പൽ കടലിൽ മുങ്ങിക്കിടക്കുന്നതായി കാണുന്നില്ലെന്ന് 'കടലറിവുകളും നേരനുഭവങ്ങളും' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ അദ്ദേഹം പറയുന്നു.

മീൻപിടിക്കാൻ വൈദഗ്ധ്യമുണ്ടായിരുന്ന അച്ഛൻ പനിപ്പിള്ളയുടെയും മറ്റു മത്സ്യത്തൊഴിലാളി സഹോദരങ്ങളുടെയും ദീർഘകാലത്തെ പാരുകളുടെ ഓർമ്മകളിലെ കഥകളിൽ നിന്നും അച്ഛൻ തങ്ങളെപ്പോറ്റിയ പാരുകളുടെ ഭൂപടം അദ്ദേഹം ആദ്യം തയ്യാറാക്കി. പാരുകളിൽ മീൻപിടുത്തവുമായി വർഷങ്ങളോളം ജീവിച്ചവരുടെ പാരമ്പര്യ ജ്ഞാനത്തെ തേടിയുള്ള റോബർട്ട് പനിപ്പിള്ളയുടെയും സംഘത്തിന്റെയും ഈ യാത്രയാണ് അഞ്ചുതെങ്ങിന്റെ നേരെ ഇരുപത്തിരണ്ട് മാറ് ആഴമുള്ളിടത്ത് മുങ്ങിയ കപ്പലിന്റെ ചരിത്രത്തിലേക്ക് ശ്രദ്ധ തിരിക്കുന്നത്.

ആധുനികമായ ലോകത്തിൽ നിന്നു കൊണ്ട് ഈ അറിവുകളെ വിശദീകരിക്കാൻ നടത്തിയ ശ്രമം ഒരു രാഷ്ട്രീയ ബോധമായി പരിണമിക്കുന്നിടത്താണ് റോബർട്ട്പനിപ്പിള്ള കപ്പൽപ്പാരിനെ കണ്ടെത്താൻ ഇറങ്ങുന്നത്. ഏതാണ്ട് തൊണ്ണൂറുകളോടെയാണ് അഞ്ചുതെങ്ങിലെ പാര് കടലിൽ മുങ്ങി കിടക്കുന്ന കപ്പലാണെന്ന തൊഴിലാളികളുടെ അറിവിനെ പിന്തുടർന്ന് അദ്ദേഹം പുറപ്പെടുന്നത്. മത്സ്യത്തൊഴിലാളികളും മുങ്ങൽ വിദഗ്ധനായ സുഹൃത്തും അടങ്ങുന്ന സംഘത്തിനു നേതൃത്വം കൊടുത്തുകൊണ്ട് കപ്പലിന്റെ ചിത്രങ്ങൾ പകർത്തിയാണ് ആദ്യ ദൗത്യം പൂർത്തിയാക്കിയത്. ഏതു കപ്പലാണ് മുങ്ങിയത്? എങ്ങനെ അതു സംഭവിച്ചു? എന്നീ ചോദ്യങ്ങളുമായി അതിന്റെ കാലവും ചരിത്രവും അദ്ദേഹം പിന്നീട് തേടിയിറങ്ങി. നെതർലാൻറ് ആർക്കൈവിൽ നിന്നും

ശേഖരിച്ച വിവരങ്ങൾ പ്രകാരവും സ്ഥലനാമ പഠനങ്ങൾ അടക്കമുള്ള ചരിത്ര ഉപാദാനങ്ങളുടെ പിൻബലത്തോടെയും ഡച്ച് ഈസ്റ്റിന്ത്യാ കമ്പനിയുടെ “wimmenum” എന്ന കപ്പലായിരുന്നു അതെന്നും അദ്ദേഹം കണ്ടെത്തുന്നു. ഈ കപ്പൽ മലബാർ തീരത്ത് 1754-ൽ തീവെച്ച നശിപ്പിക്കപ്പെട്ടതാണെന്ന തരത്തിലുള്ള കൂടുതൽ വിവരങ്ങളും ഇതോടൊപ്പം ലഭ്യമാക്കുന്നുണ്ട്. ആധുനിക ഉപകരണങ്ങളുടെയും മറ്റു സാങ്കേതിക സംവിധാനങ്ങളുടെയും സഹായം ഈ പര്യവേക്ഷണത്തിന് സഹായിച്ചിട്ടുണ്ടെങ്കിലും കടലിന്റെ പരമ്പരാഗത രീതികളെ നിരീക്ഷിച്ചാണ് പുറപ്പെടുന്നത്. എല്ലാം സജ്ജമായിട്ടും കടൽ കാലാവസ്ഥ അനുകൂലമാകുന്നതുവരെ കാത്തുനിന്നു. ഇതിൽത്തന്നെ കൃത്യമായ ‘കണിച്ചം’ മനസിലാക്കിയതുകൊണ്ടുകൂടിയാണ് കപ്പൽ പാരിന്റെ സ്ഥലത്തെ നിർണയിക്കാൻ സാധിച്ചതെന്ന് അദ്ദേഹം അടിവരയിടുന്നു. അറിവുകളുടെ പ്രചാരവും പ്രയോഗവും തിരിച്ചറിഞ്ഞ് വ്യക്തമായ ദിശാബോധത്തോടെയാണ് റോബർട്ട് പനിപ്പിള്ളയും സംഘവും ഈ ദൗത്യത്തിന്റെ വിവിധ ഘട്ടങ്ങളെ സമീപിച്ചത്. ഫ്രണ്ട് ഓഫ് മെറൈൻ ലൈഫ് എന്ന സംഘടന സ്ഥാപിച്ചുകൊണ്ട് കടലിന്റെ അടിത്തട്ട് തേടിയുള്ള അന്വേഷണങ്ങൾ അദ്ദേഹം ഇന്നും തുടർന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്നുണ്ട്.

കടലുമായിട്ടുള്ള ഇഴകിച്ചേരൽ അത്യന്തം സങ്കീർണമാണ് അതിൽ പാരുകളുടെ ലോകം വൈവിധ്യമാർന്നതും. വടക്കൻ മേഖലകളിൽ പാരുകളിലെ മീൻപിടുത്തം അത്ര സജീവമല്ല. സ്വാഭാവിക പാരുകൾക്ക് കണിച്ചംനോക്കുന്നതു പോലെ ആധുനിക സംവിധാനങ്ങളായ ജി.പി. എസും ക്യാമറയും ഉപയോഗിച്ചാണ് ട്രോളറുകളും വള്ളങ്ങളും പാരുകളെ കണ്ടെത്തുന്നത്. ചൂണ്ടയിട്ട് മീൻ പിടിക്കുന്നതിനും വലിയ പാറകൾ പോലെയുള്ള പാരുകളിൽ തട്ടി മത്സ്യ ബന്ധന ഉപകരണങ്ങൾ കേടുപറ്റാതെ ‘ നോക്കുന്നതിനും ഇത് സഹായകമാകുന്നു.

ആവാസവ്യവസ്ഥയ്ക്കും കടൽ പരിസ്ഥിതിയ്ക്കും വിനാശകരമായ മാലിന്യങ്ങളുടെ കൂട്ടത്തിൽ കടലിന്റെ അടിത്തട്ടിൽ കിടക്കുന്ന ചില തകർന്ന കപ്പലുകളെയും ബോട്ടുകളുടെയും അവശിഷ്ടങ്ങളെ കുറിച്ച് ചില മത്സ്യത്തൊഴിലാളികൾ തങ്ങളുടെ ആശങ്കകൾ പങ്കുവെക്കുന്നു:

1. “ചെറിയ ബോട്ടാരൊക്കെ പാര് നമ്പ അടിച്ചിട്ടും ജി. പി. എസിൽ. വല മുറിയാണ്ടും ബോട്ട് തട്ടാണ്ടും നോക്കാനാണ്. ചൂണ്ടക്കാര് മാത്രേ ഇവിടെ പാരിൽ പോയി മീൻപിടിക്കോളൂ, വല്യ ബോട്ടാരും മഞ്ചിക്കാരും. പാര് നമ്പറൊന്നും ആരും ആരോട് പറയൂല. അതിന്റെ സൈഡിൽക്കൂടി നോക്കി വല വലിക്കും.”(കോഴിക്കോട് മാറാട് സ്വദേശി: കണ്ണൻ, വയസ്സ് 40)
2. “പാരുകളിൽ മീൻ പിടിക്കുന്നോരാണ് കടപ്പുറത്തെ മിടുക്കൻമാര്. പാര് നമ്പറൊക്കെ ഇപ്പം ഉണ്ട്. അതൊക്കെ ജി. പി. എസ് നോക്കി ബോട്ട് കാര് പിടിക്കണതാണ്. ഇതൊന്നും ഇല്ലാണ്ട് കടലിനെ അറിഞ്ഞ് മീൻപിടിച്ചോരാണ് ഞങ്ങളെ തലമുറ”. (കോഴിക്കോട് സ്വദേശി, പരമ്പരാഗത മത്സ്യത്തൊഴിലാളിയായ ലക്ഷ്മണ ൻ, വയസ്സ് അറുപത്)
3. “ചൂണ്ട പണിയാണ്, പാരും നമ്പറും ഒന്നും അറിയില്ലെങ്കിലും മീൻ ധാരാളം കിട്ടുന്നത് പാരുകളിൽ ആണ്.” (ബേപ്പൂരിലെ ട്രോളർ ബോട്ടിൽ ദിവസങ്ങളോളം ആഴക്കടൽ മത്സ്യ ബന്ധനം നടത്തുന്ന അന്യസംസ്ഥാന തൊഴിലാളി കിരൺ, (വയസ്സ് 26)

സ്വാഭാവിക പാരുകളുടെ നാശനഷ്ടത്തെയും ജൈവപ്രകൃതിയെ നശിപ്പിക്കുന്ന കൃത്രിമപാരുകളും ഈ മേഖലകളിലെ മത്സ്യ ബന്ധനത്തെ സംഘർഷഭരിതമാക്കുന്നു. വിവിധങ്ങളായ മത്സ്യ ബന്ധന തൊഴിൽ സംസ്കാരം പിന്തുടരുന്നതിന്റെ വ്യതിരിക്തകളായി മാത്രം ഇവയെ കാണാൻ

സാധിക്കില്ല. നൂറിൽപരം വർഷങ്ങളായി ഫിഷറീസ് രംഗത്തെ നയങ്ങളും നടത്തിപ്പുകളും പാരുകളിലെ മത്സ്യ ബന്ധനത്തിന്റെ ഈ ചരിത്രത്തെ നിർണയിച്ചിട്ടുണ്ട്.

പാട്ടും കഥകളും പറച്ചിലുമായി നിലനിന്ന പാരുകളുടെ ലോകത്തെ അറിവിന്റെ മറ്റൊരു ദിശയിലേക്ക് പനിപ്പിള്ള ബന്ധപ്പെടുത്തി. ബൗദ്ധികമോ അക്കാദമികമോ ആയ ധാരകളിൽ ഈ അറിവുകളുടെ പ്രാതിനിധ്യം പ്രാദേശികതയുടെ രാഷ്ട്രീയത്തെ തെളിച്ചമുള്ളതാക്കുന്നു.

11. പാരുകൾ (Reef): സ്വഭാവികമായ വിവിധ കല്ലുകളും പാറകളും മറ്റു ജൈവ വസ്തുക്കളും കൂടാതെ കപ്പലുകളും ബോട്ടുകളും കടലിൽത്താഴുന്നത് പിന്നീട് പരുകളായി മത്സ്യസമ്പത്ത് വർധിപ്പിക്കുന്നു. സി. എം. എഫ്. ആർ. ഐ നിക്ഷേപിച്ച കൃത്രിമപാരുകളും ഉണ്ട് (കൃത്രിമ മത്സ്യത്താവളങ്ങൾ - കേന്ദ്ര സമുദ്ര മത്സ്യ ഗവേഷണ സ്ഥാപനം, വിജ്ഞാന വ്യാപന പരമ്പര- 8, കൊച്ചി-14)
12. കണിച്ചം: കരയിലെ സ്ഥാനങ്ങളെ ഉപയോഗപ്പെടുത്തി കടലിലെ പ്രത്യേക സ്ഥാനം നിർണയിക്കുന്ന രീതി.

സഹായക ഗ്രന്ഥങ്ങൾ

1. കടലറിവുകൾ, എഡി: ടി ടി ശ്രീകുമാർ, ഡി. സി. ബുക്സ്, 2004.
2. കടൽ രേഖകൾ, സോമൻ കടലൂർ, ഡി. സി. ബുക്സ്, 2006.
3. കടലറിവുകളും നേരനുഭവങ്ങളും, റോബർട്ട് പനിപ്പിള്ള, ചിന്താ പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2018.
4. Kerala fishermen and the Indo- Norwegian pilot project, Arne Martin Klausen, Scandinavian university books, 1968.
5. Conversation on the Beach,fishermen's Knowledge, Metaphor and Enviornmental changes in South india, Gotz Hoeppe, berghanbooks, 2007.
6. Local knowledge, Geertz, clifford, Basic B ooks, 1983.
7. Knowledge Systems and fishery resources Decline: A Historical perspective ,Jhon kurien, Reihe, 1990.
8. Modernity At large: cultural Dimensions of Globalisation, Arjun Appadurai, university of minnesota press, 1996.

ലേഖനങ്ങൾ:

1. കടലറിവുകളുടെ അമരക്കാരൻ, മാതൃഭൂമി വാർത്ത, 15, May 2019
2. blogue: friends of marine life india.

ഭുവനേശ്വരി. കെ.പി

കോഴിക്കോട് മാറാട് സ്വദേശം. കോഴിക്കോട് ഗവ. ആർട്സ് ആന്റ് സയൻസ് കോളേജ് (കാലിക്കറ്റ് യൂണിവേഴ്സിറ്റി) മലയാള ഗവേഷണ വിഭാഗത്തിലെ സീനിയർ റിസർച്ച് ഫെലോ. തീരമേഖലയെക്കുറിച്ച് ഗവേഷണം നടത്തുന്നു.

കേരളീയ ചുവർച്ചിത്രങ്ങളിലെ വർണ്ണസംയോജനം

ആരതി എ.മാരാർ,

ഗവേഷക, ദേവമാതാകോളേജ്, കുറവിലങ്ങാട്

മനുഷ്യന്റെ നിറസങ്കല്പങ്ങൾ അവന്റെ സ്ഥായിയായ ഭാവങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ടുകിടക്കുന്നവയാണ്. ഈ ബോധം പ്രകൃതിയുമായുള്ള ഇടപെടലുകളിലൂടെയാണ് ലഭിക്കുന്നത്. പാറമടക്കുകളിലും ഗുഹകളിലും ശിലായുഗമനുഷ്യർ വരച്ച ആദിമചിത്രങ്ങളിൽ ചുവർച്ചിത്രങ്ങളുടെ പൂർവ്വമാതൃകകൾ കണ്ടെത്താൻ കഴിയും. വന്യമൃഗങ്ങൾ, വേട്ടയാടുന്ന പുരുഷന്മാർ, ആഹ്ലാദഭരിതരായി നൃത്തം ചെയ്യുന്ന മനുഷ്യർ, മാന്ത്രികചിഹ്നങ്ങൾ തുടങ്ങിയവ ഉൾപ്പെടുന്ന ആദിമചിത്രങ്ങൾ പല ഭാഗങ്ങളിൽനിന്നായി കണ്ടെത്തിയിട്ടുണ്ട്. പ്രാചീനകാലംമുതൽ ഭാരതത്തിൽ ചുവർച്ചിത്രരചനയ്ക്ക് സവിശേഷപ്രാധാന്യം ലഭിച്ചിരുന്നു. ഈ സമ്പ്രദായം വാസ്തുശില്പകലയോട് അനുബന്ധിച്ച് വികാസം പ്രാപിച്ചതാണ്. വാല്മീകിയുടെ രാമായണത്തിലും ഭരതന്റെ നാട്യശാസ്ത്രത്തിലും അജ്ഞാതകർതൃകമായ നാരദശില്പത്തിലും ചുവർച്ചിത്രങ്ങളെക്കുറിച്ച് പരാമർശിച്ചിട്ടുണ്ട്. വിഷ്ണുധർമോത്തരപുരാണത്തിലെ ചിത്രസൂത്രം, സോമേശ്വരന്റെ അഭിലാഷചിന്താമണി, പരമാരരാജാവായ ഭോജന്റെ സമരാംഗണസൂത്രധാര, കേരളീയനായ ശ്രീകുമാരൻ എഴുതിയ ശില്പരത്നം തുടങ്ങിയ കൃതികളിൽനിന്ന് ചുവർച്ചിത്രങ്ങളുടെ ധർമ്മത്തെക്കുറിച്ചും ആലേഖന സമ്പ്രദായങ്ങളെക്കുറിച്ചും വിവരങ്ങൾ ലഭിക്കുന്നുണ്ട്. പല്ലവ ഗുഹാക്ഷേത്രങ്ങളുടെ മാതൃകയിലുള്ള ദേവാലയങ്ങൾ രൂപംകൊണ്ട ഏഴാംശതകം മുതൽ ചുവർച്ചിത്രങ്ങൾ കേരളത്തിൽ രൂപംകൊണ്ടു. ഇവയിൽ ഏറ്റവും പ്രാചീനമായത് കന്യാകുമാരിയിലെ തിരുനന്ദിക്കര ഗുഹാക്ഷേത്രത്തിലുള്ള ചുവർച്ചിത്രങ്ങളാണ്. ശിവ-പാർവ്വതീ രൂപങ്ങളാണ് ആലേഖ്യം.

ചുവരിൽ കുമ്മായം ഉപയോഗിച്ച് പരുക്കൻ പ്രാഥമികപ്രതലവും അതിനുമീതെ നേർമയുള്ള ദ്വിതീയപ്രതലവും ഒരുക്കിയശേഷം വരയ്ക്കുന്ന ചിത്രങ്ങളാണ് സാങ്കേതികാർത്ഥത്തിൽ ചുവർച്ചിത്രങ്ങൾ. കാവിച്ചുവപ്പ്, കാവിമഞ്ഞ, പച്ച, ചുവപ്പ്, വെള്ള, നീലം, ഹരിതനീലം, കറുപ്പ്, മഞ്ഞ, സ്വർണ്ണമഞ്ഞ തുടങ്ങിയ നിറങ്ങളാണ് ചുവർച്ചിത്രങ്ങളിൽ കാണുന്നത്. പച്ചിലച്ചായങ്ങളും, പഴച്ചാറുകളും, മണ്ണിൽനിന്ന് കുഴിച്ചെടുക്കുന്ന ധാതുക്കളും രാസവസ്തുക്കളും ചായങ്ങളുടെ നിർമ്മാണത്തിന് ഉപയോഗിച്ചിരുന്നു. പ്രത്യേകതരം വെട്ടുകല്ലുകളിൽനിന്നാണ് കാവിച്ചുവപ്പും കാവിമഞ്ഞയും തയ്യാറാക്കിയിരുന്നത്. നീലിഅമരിച്ചെടിയുടെ ചാറിൽനിന്ന് നീലനിറം ഉണ്ടാക്കിയിരുന്നു. എരവിക്കറയിൽ നീലം കലർത്തിയോ മനയോലയിൽ നീലച്ചായം ചേർത്തോ പച്ചനിറം ഉണ്ടാക്കുന്നു. ചില

നിറങ്ങൾ നിർമ്മിക്കുവാൻ ചായില്യവും ഉപയോഗിച്ചിരുന്നു. എണ്ണക്കരിയിൽനിന്ന് കറുപ്പ നിറം ഉണ്ടാക്കുന്നു. പച്ചയും നീലയും നിറങ്ങൾ കൊടുക്കേണ്ട സ്ഥാനത്ത് ചുവരിൽ തുരിശ് ലായനി പുരട്ടി കുമ്മായത്തിന്റെ ഗാഢത കുറയ്ക്കുന്ന പതിവുണ്ടായിരുന്നു. ചില ചായങ്ങൾ ഉപയോഗിക്കുന്നതിനു മുൻപ് നാരങ്ങാനീര് പുരട്ടി ഗാഢത കുറയ്ക്കുന്ന രീതിയും നിലനിന്നിരുന്നു. പാശ്ചാത്യരുടെ വർണ വ്യാകരണപ്രകാരം പ്രാഥമികവർണ്ണങ്ങളായ ചുവപ്പ്, മഞ്ഞ, നീല എന്നിവയ്ക്കാണ് പ്രാധാന്യം. ഈ അടിസ്ഥാനവർണ്ണങ്ങളുടെ സങ്കലനത്തിലൂടെ ദ്വിതീയ വർണ്ണങ്ങളും ത്രിതീയ വർണ്ണങ്ങളും പൂരണവർണ്ണങ്ങളും അവസാനം എല്ലാം ചേർന്ന കറുപ്പും ലഭിക്കുന്നു. നിറം ഇല്ലാത്ത അവസ്ഥ യാണ് വെളുപ്പ്.

കേരളീയ ചുവർച്ചിത്രങ്ങളിലെ നിറങ്ങൾ പഞ്ചവർണ്ണസിദ്ധാന്തത്തിലധിഷ്ഠിതവും പ്രതീക സ്വഭാവത്തോടുകൂടിയതുമാണ്. കാവിച്ചുവപ്പ്, മഞ്ഞക്കാവി, ഹരിതനീലം, ഇലപ്പച്ച, എണ്ണക്കറുപ്പ് എന്നിവയാണ് പഞ്ചവർണ്ണങ്ങൾ. കേരളത്തിന്റെ ഹരിതഭൂപ്രകൃതിയുമായി ഇണങ്ങിച്ചേരുന്ന വർണപദ്ധതിയാണിത്. ധൂളിചിത്രങ്ങളിൽനിന്ന് ചുവർച്ചിത്രങ്ങളിലേക്ക് സംക്രമിച്ച ഈ പഞ്ച വർണ്ണപദ്ധതിക്ക് ഭാരതീയമായ കാഴ്ചപ്പാടും ആത്മീയ അടിത്തറയുമുണ്ട്.വൈകാരികാവസ്ഥകളെ സംയമനം ചെയ്ത് ആത്മീയ തലത്തിൽ കൊണ്ടെത്തിക്കുന്നതാണ് ഭാരതീയരുടെ പഞ്ചവർണ്ണപ ദ്ധതി. സത്വം, രജസ്, തമസ് എന്നീ ഗുണത്രയങ്ങളെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയുള്ളതാണ് പഞ്ചവർണ്ണ ങ്ങളുടെ ഈ താത്ത്വിക അടിത്തറ.

സത്വം, രജസ്, തമസ് എന്നീ ഗുണത്രയത്തിലധിഷ്ഠിതമാണ് പ്രകൃതി. സാത്വികവും ആദർ ശവൽകൃതവും അധമവുമായ ഈ അവസ്ഥകൾ പ്രകൃതിപ്രകൃതമാണ്. ശാന്തവും ചലനാത്മകവും നീചവുമായ ഈ അവസ്ഥയിലൂടെ പ്രകൃതി അതിന്റെ സന്തുലനാവസ്ഥ നിലനിർത്തുന്നു. പഞ്ചഭൂതനിർമിതമായ മനുഷ്യരിലും ഈ ഗുണത്രയങ്ങൾ അന്തർലീനമാണ്. ഒരു മനുഷ്യനിൽ കുടികൊള്ളുന്ന ഈ സ്വഭാവങ്ങളിലൊന്ന് സാഹചര്യങ്ങൾക്കനുസരിച്ച് പ്രകടമാകും. സനാ തനമായ സത്വഗുണം മനസ്സിനെയും ശരീരത്തെയും പരിസരവിമുക്തമാക്കുന്നു. തികച്ചും ആത്മപ്ര ചോദിതമായ ഒരു ഏകാഗ്രവീക്ഷണത്തിനു സഹായിക്കുന്നു. ജീവജാലങ്ങളെ സഹജീവികളായി കാണാനും കാരുണ്യവും ത്യാഗവും സഹനശക്തിയും പ്രദാനം ചെയ്യാനും കാരണമാകുന്നു.ആദർ വൽകൃതമായ രജോഗുണം കർമോൽസുകമാണ്. ചിന്തയിലും വാക്കിലും പ്രവൃത്തിയിലും മാതൃകാ പരമായിരിക്കാനും നേതൃത്വം വഹിക്കാനും ഈ ഗുണം സഹായിക്കുന്നു. അവതാരപുരുഷന്മാരും ആദർശപുരുഷന്മാരും ചക്രവർത്തിമാരും കർമ്മയോഗികളും സാമൂഹികപരിഷ്കർത്താക്കളും ഈ വിഭാഗത്തിൽപ്പെടുന്നു. അത്യാഗ്രഹം, സദാഉറക്കം, ദൈവത്തിലുള്ള അവിശ്വാസം, അനാചാരം, ഭിക്ഷാടനം, അജാഗ്രത, കള്ളം, ചതി, വഞ്ചന, മോഷണം എന്നിവയാണ് തമോഗുണസ്വഭാവങ്ങൾ. മനുഷ്യർ കാമക്രോധാദികൾക്ക് അടിമപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത് തമോഗുണത്താലാണ്.

ഈ ഗുണത്രയങ്ങളെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയാണ് ക്ഷേത്രത്തിന്റെ ഓരോ ഭാഗത്തെയും പ്രതി മകളും ചിത്രങ്ങളും കൊണ്ടലങ്കരിക്കുന്നത്. ദർശനനടയിൽ ഇരുഭാഗങ്ങളിലായി ദ്വാരപാലകരും തെക്കുഭാഗം തമോഗുണപ്രധാനമായതിനാൽ ശിവൻ, ശൈവമൂർത്തികൾ, ഭദ്രകാളി എന്നിവ രെയും തെക്കുപടിഞ്ഞാറു ഭാഗം രജോഗുണപ്രധാനമായതിനാൽ അവതാരപുരുഷന്മാരെയും പുരാണകഥകളെയും ചിത്രീകരിക്കുന്നു. സത്വഗുണപ്രധാനമായ വടക്കുഭാഗത്ത് വിഷ്ണുവിനെയും ദശാവതാരങ്ങളെയും വൈഷ്ണവകഥാഭാഗങ്ങളെയും ചിത്രീകരിക്കുന്നു. അല്ലാത്തപക്ഷം പ്രതിഷ്ഠാ ദേവതയുടെ സ്വത്വഗുണപ്രധാനമായ ഭാവങ്ങൾ ആവിഷ്കരിക്കുന്നു.

ചുവർച്ചിത്രങ്ങളിൽ മൂർത്തികളുടെ വർണ്ണം നിശ്ചയിക്കുന്നതും ഈ ഗുണത്രയത്തെ

അടിസ്ഥാനമാക്കിയാണ്. സ്ഥിതികാരകനായ മഹാവിഷ്ണുവിന് ഹരിതനീലമാണ് വിധിച്ചിട്ടുള്ളത്. കായാംപൂവിന്റെ നീലനിറമാണ് ശ്രീകൃഷ്ണന്. ശ്രീദേവിക്കും പാർവ്വതിക്കും ചില ഘട്ടങ്ങളിൽ ദുർഗ്ഗയ്ക്കും പച്ചനിറമാണ് നൽകാറുള്ളത്. രജോഗുണപ്രകൃതരായ ഗണപതി, നരസിംഹം തുടങ്ങിയവർക്ക് ചുവപ്പുനിറം കൽപ്പിച്ചിരിക്കുന്നു. ശൈശവതത്ത്വമനുസരിച്ച് ശിവൻ സാത്വികമൂർത്തിയായതിനാൽ സത്വഗുണപ്രതീകമായ ശുഭ്രവർണ്ണമാണ് നൽകാറുള്ളത്. രാക്ഷസന്മാർക്ക് കറുപ്പ് നിറം വിധിച്ചിരിക്കുന്നു. ആർഷഭാരതത്തിന്റെ ആത്മീയപ്രതീകമായ കാവിച്ചുവപ്പാണ് കേരളീയചുവർച്ചിത്രങ്ങളിൽ നിറഞ്ഞുനിൽക്കുന്ന പ്രധാനവർണ്ണം. ഹരിതാഭമായ പ്രകൃതിയുടെ പൂരകവർണ്ണമാണ് വശ്യമായ കടുംചുവപ്പ്. ആസ്തികന്റെ ഭക്തിയെ പ്രോജ്ജ്വലിപിക്കുകയെന്ന ചുവർച്ചിത്രങ്ങളുടെ പ്രത്യക്ഷധർമ്മം നിർവ്വഹിക്കാൻ ഈ നിറത്തിന്റെ ഉപയോഗം സഹായിക്കുന്നു.

രജോഗുണപ്രധാനമായ ക്രിയാശക്തിയെ അനുഷ്ഠിക്കുന്ന ബ്രഹ്മാവിനും സരസ്വതിക്കും ഗണപതിക്കും അരുണവർണ്ണം കൊടുക്കാറുണ്ട്. ഭദ്രകാളിക്ക് മേഘശ്യാമവർണ്ണവും ശിവന് സ്വയംവരസമയത്ത് സ്വർണ്ണവർണ്ണവും നൽകാറുണ്ട്. ചില പ്രത്യേകധ്യാനസങ്കൽപ്പങ്ങളനുസരിച്ച് വരയ്ക്കുന്ന ചിത്രങ്ങളിൽ ഈ വർണ്ണവ്യവസ്ഥയിൽ വ്യത്യാസം വരുത്താറുണ്ട്. പ്രകൃതി പ്രകൃതത്തിലുള്ള മനുഷ്യരൂപങ്ങളോട് ഒരിക്കലും സാദൃശ്യപ്പെടുത്താനാകാത്തതാണ് ചുവർച്ചിത്രങ്ങളിലെ വർണവ്യവസ്ഥ. ഇതരകലാശാഖകളിൽനിന്ന് ചുവർച്ചിത്രങ്ങളെ വേർതിരിച്ചുനിർത്തുന്ന അടിസ്ഥാനഘടകങ്ങളിലൊന്ന് വർണ്ണങ്ങളിലെ ഈ പ്രതീകാത്മകതയാണ്.

പ്രാദേശികമായി ലഭ്യമായ അസംസ്കൃതവസ്തുക്കൾ ശേഖരിച്ച് സംസ്കരിച്ചുണ്ടാക്കുന്നവയാണ് വർണ്ണങ്ങൾ. ഈ വർണ്ണപ്പൊടികളെ ആംഗലഭാഷയിൽ പിഗ്മെൻറ് എന്നു പറയുന്നു. കാഠിന്യമില്ലാത്തതും ചുവപ്പ് നിറമുള്ളതുമായ ഒരിനം വെട്ടുകല്ല് ശേഖരിച്ച് രണ്ടുനാൾ ജലത്തിൽ സൂക്ഷിക്കുന്നു. നല്ലവണ്ണം കുതിർന്ന കല്ല് ഓരോന്നായെടുത്ത് അതിൽ പറ്റിപ്പിടിച്ചിരിക്കുന്ന അഴുക്ക് ആസകലം ചുരണ്ടിക്കഴുകിമാറ്റി വയ്ക്കുന്നു. കാഴ്ചയിൽ പൂർണ്ണമായും ചുവപ്പ് നിറമായ ഈ കല്ല് അരയ്ക്കാൻ പാകത്തിലാക്കുന്നതിന് പരന്ന കരിങ്കല്ലിലോ അമ്മിക്കല്ലിന്റെ പുറത്തോ സമാന പ്രതലത്തിലോ കുട്ടിവച്ച് ഒരിടത്തരം ചുറ്റികകൊണ്ട് തരികളാക്കി പൊടിച്ചെടുക്കുന്നു. വീണ്ടും ഇതിനെ ആവശ്യാനുസരണം ശുദ്ധജലം ചേർത്ത് നല്ലവണ്ണം അരച്ചെടുക്കുന്നു. ഈ വർണ്ണലേപനത്തെ വലിയ പാത്രത്തിലെടുത്ത് തെളിയാൻ വയ്ക്കുന്നു. പാത്രത്തിലെ വർണാംശമുള്ള ജലം മറ്റൊന്നിലേക്ക് പകർന്നു മാറ്റുന്നു. അരമണിക്കൂർ ഇടവിട്ട് ഈ പ്രക്രിയ ഏഴെട്ടുപ്രാവശ്യം ആവർത്തിക്കുന്നു. അപ്പോഴേക്കും കടുംനിറം മാറി തനിക്കാവിച്ചുവപ്പുനിറം പാത്രത്തിന്റെ അടിഭാഗത്ത് അടിയുന്നു. ഈ അവസ്ഥയിൽ ഏകദേശം 12 മണിക്കൂർ വച്ചിരുന്നാൽ വർണാംശം മുഴുവൻ പാത്രത്തിൽ അടിഞ്ഞ് ജലം മാത്രം മുകളിൽ നിൽക്കും. ഇപ്രകാരം തയ്യാറാക്കുന്ന വർണങ്ങളാണ് ചുവർച്ചിത്രരചനയ്ക്കുവേണ്ടി ഉപയോഗിക്കുന്ന വർണ്ണപ്പൊടികൾ.

കേരളീയചുവർച്ചിത്രങ്ങളുടെ കൂട്ടത്തിൽ ഏറ്റുമാനൂർ ക്ഷേത്രത്തിലെ ചിത്രങ്ങൾ ശ്രദ്ധേയമാണ്. നാട്യശാസ്ത്രത്തിലും മറ്റും പറയുന്ന 108 കരണങ്ങളിൽ ഉൾപ്പെടുന്ന തലസംഘട്ടിതം എന്ന നൃത്തമാണ് ഏറ്റുമാനൂരിലെ താണ്ഡവത്തിൽ ചിത്രീകരിച്ചിരിക്കുന്നത്. ഒരു താളത്തിന്റെ അന്ത്യത്തിനും മറ്റൊരു താളത്തിന്റെ ആരംഭത്തിനും ഇടയ്ക്കുള്ള അന്തരാളഘട്ടത്തെ ഇത് ആവിഷ്ക്കരിക്കുന്നു. നൃത്തം ചെയ്യുന്ന ശിവന് പതിനാറു കൈകളുണ്ട്. വിരിഞ്ഞുനിൽക്കുന്ന പൂവിതളുകൾപോലെയാണ് ഇരുവശങ്ങളിലായി എട്ടുജോഡി കൈകൾ വിന്യസിച്ചിരിക്കുന്നത്. അലൗകികത്വം നൽകുവാനാണ് കൈകളുടെ ഈ വിവൃദ്ധി. മാൻ, വീണ, വട്ടക, പൂജാമണി, പാശം, ഇഷ്ടി എന്നറിയപ്പെടുന്ന താളോപകരണം, നന്ദിധ്വജം, വനമാല എന്നിവയാണ് ഇടംകൈകളിൽ. സർപ്പം, മഴു, കട്ടുന്തുടി, ചന്ദ്രക്കല, രുദ്രാക്ഷമാല, അങ്കുശം, ത്രിശൂലം, അഭയമുദ്ര എന്നിവയാണ് വലംകൈകളിൽ.

പ്രതീകാർഥത്തോടുകൂടിയതാണ് ഈ ആയുധങ്ങളും സംഗീതോപകരണങ്ങളുമെല്ലാം. മായാമൃഗത്തെ കീഴടക്കിയ അഹംബോധത്തിന്റെ പ്രതീകമാണ് മാനിനെ ധരിച്ച നിൽക്കുന്ന ശിവൻ. അനന്തൻ, വാസുകി, തക്ഷകൻ, കാർക്കോടകൻ, ശംഖൻ, കളികൻ, പദ്മൻ, മഹാപദ്മൻ തുടങ്ങിയ അനുഷ്ഠാനങ്ങളെയും ശിവന്റെ അലങ്കാരങ്ങളിൽ ഉൾപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്.

കാവിച്ചുവപ്പായിരുന്നു ചിത്രത്തിന്റെ മുഖ്യനിറം. പക്ഷെ ശിവന്റെ ഉടലിന് ചന്ദ്രന്റെ വെണ്മയാണ്. ശൈവതത്ത്വമനുസരിച്ചുള്ള ശിവൻ സാത്വികമൂർത്തിയാണ്. സത്വഗുണത്തിന്റെ പ്രതീകമാണ് ശുഭ്രവർണം. പ്രകൃതിയുടെ സംഹാരഭാവത്തെ പ്രതിനിധീകരിക്കുന്ന ദേവനാണ് ശിവനെങ്കിലും തമ:ശക്തികൊണ്ടല്ല ജ്ഞാനശക്തികൊണ്ടാണ് ശിവന്റെ ജ്വലനം. രജോഗുണ പ്രധാനമായ ക്രിയാശക്തിയെ ഉപാധിയാക്കിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന ബ്രഹ്മാവിനും സരസ്വതിക്കും ഗണപതിക്കും അരുണവർണ്ണമാണ്. സാത്വികമൂർത്തികളായി ചിത്രീകരിക്കേണ്ടിവരുമ്പോൾ ബ്രഹ്മാവിനും സരസ്വതിക്കും വെള്ളനിറവും കൊടുക്കാറുണ്ട്. സ്ഥിതികാരകനായ മഹാവിഷ്ണുവിന് തമോഗുണലക്ഷണമായ ശ്യാമവർണ്ണമാണ്. നീലിമകലർന്ന കറുപ്പിലും ഹരിതനീലത്തിലും മഹാവിഷ്ണുവിനെ ചിത്രീകരിക്കാറുണ്ട്.

കേരളത്തിലെ ഏറ്റവും മികച്ച ചുവർച്ചിത്രങ്ങളിൽ ചിലത് പത്മനാഭപുരം കൊട്ടാരത്തിലെ ഉപ്പരിക്ക മാളികയിലെ തേവാരപ്പുരയിലാണ് കാണുന്നത്. മറ്റേതൊരു കേരളീയ ചുവർച്ചിത്രങ്ങളിലും കാണുന്നതുപോലെ സൂര്യനെ സൂര്യനാരായണനായാണ് ചിത്രീകരിച്ചിട്ടുള്ളത്. പത്മനാഭപുരം കൊട്ടാരത്തിൽവച്ച് ഏറെ ആകർഷകമായത് തെക്കേഭിത്തിയുടെ മധ്യഭാഗത്തുള്ള വേണുഗോപാലന്റെയും ഗോപികമാരുടെയും ചിത്രമാണ്. തിരുവനന്തപുരത്തെയോ തിരുവട്ടാറിലെയോ ക്ഷേത്രത്തൂണുകളിൽ ചേർന്നുനിൽക്കുന്ന ദീപകന്യകമാരെ ഓർമ്മിപ്പിക്കുന്ന പതിനേഴ് ഗോപികമാർക്കും പില്ക്കാല വിജയനഗരശൈലിയുടെ സവിശേഷഭംഗിയാണുള്ളത്. താമസപാത്രങ്ങളെയും താമസഭാവങ്ങളെയും ചുവർച്ചിത്രങ്ങളിൽ വെള്ളനിറത്തിലെ ആവിഷ്കരിച്ചിരുന്നുള്ളൂ.

തലയോലപ്പറമ്പിനടുത്തുള്ള മിടായിക്കുന്നിലെ പുണ്ഡരീകപുരം ക്ഷേത്രത്തിലെ ചിത്രങ്ങൾ ഏ. ഡി. ആയിരത്തി മുന്നൂറിനും ആയിരത്തി എണ്ണൂറിനും ഇടയ്ക്കുള്ള പിൽക്കാലഘട്ടത്തെ പ്രതിനിധീകരിക്കുന്നതാണ്. ഭൂദേവിയോടൊപ്പം ഗരുഡവാഹനപ്പുറത്തിരിക്കുന്ന മഹാവിഷ്ണുവാണ് വിഗ്രഹശാസ്ത്രപ്രകാരം ഇവിടുത്തെ പ്രതിഷ്ഠ. ദീർഘചതുരാകൃതിയിൽ പൊളിച്ചെടുത്ത കരിങ്കൽപ്പാളികൾ ചേർത്തുണ്ടാക്കിയ ഭിത്തിയിൽ തേച്ച കുമ്മായത്തിലാണ് വർണ്ണച്ചിത്രങ്ങൾ വരച്ചിരിക്കുന്നത്. മഹിഷാസുരനെ വധിക്കാൻ ഒരുമ്പെടുന്ന ദുർഗയുടെ ചിത്രത്തോടുകൂടി വടക്കേഭിത്തി തുടങ്ങുന്നു. നീലിമ കലർന്ന കറുപ്പാണ് മഹിഷന്റെ നിറം. വിഭിന്ന ഭാവങ്ങളോടുകൂടിയ ഒൻപത് പരിവാരങ്ങളെക്കൂടി ദേവിയോടൊപ്പം വരച്ചുചേർത്ത് ചിത്രത്തിന് വൈവിധ്യവും വരുത്തിയിട്ടുണ്ട്. അടുത്തത് സുന്ദരയക്ഷിയുടെ ചിത്രമാണ്. ഇന്ദ്രനീലക്കല്ലുപോലെ നീലനിറം, സ്വർണ്ണവർണ്ണം, ഭസ്മംപോലെ വെളുത്തനിറം, എന്നിങ്ങനെയുള്ള മൂന്നു നിറങ്ങളാണ് ധ്യാനങ്ങളിൽ പ്രധാനമായും യക്ഷിക്ക് വിധിച്ചിട്ടുള്ളതെങ്കിലും തളിർനാമ്പിന്റെ നിറമാണ് ഈ യക്ഷിണിക്ക്.

വടക്കേഭിത്തിയിലെ വാതായനചതുരത്തിൽ ശ്രീകൃഷ്ണന്റെ ബാലലീലകളാണ്. വീണ വായിക്കുകയും താളം പിടിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ഗോപികമാരോടൊത്ത് ഓടക്കുഴൽ വായിച്ച് ആനന്ദിക്കുന്ന ശ്രീകൃഷ്ണന്റെ ചിത്രത്തോടെ വടക്കേഭിത്തി അവസാനിക്കുന്നു. വൃന്ദാവനത്തിലെ വേണുഗോപാലന് ആഭരണത്തേക്കാൾ പ്രധാനം വനമാലയാണ്. ശ്രീകൃഷ്ണന്റെ മുഖം മറയാതിരിക്കാൻ വലത്തേക്കു മാറ്റിയാണ് ഓടക്കുഴൽ പിടിച്ചിരിക്കുന്നത്. ശ്രീകൃഷ്ണന്റെ നിറം ഹരിതശ്യാമമാണെങ്കിൽ ഇടത്തേ ഗോപികയുടെ വർണ്ണം കാഷായച്ചുവപ്പാണ്. തളിർനാമ്പിന്റെ നിറമാണ് വലത്തേ ഗോപസ്ത്രീയ്ക്ക്. വലത്തേ ഗോപികയുടെയും ശ്രീകൃഷ്ണന്റെയും പട്ടുവസ്ത്രങ്ങൾക്ക് ഒരേ ചുവപ്പാണ്. ഇടത്തേ ഗോപിക

ഉടുത്തിരിക്കുന്നത് പച്ചപ്പട്ടാണ്.

ഭാരതീയചിത്രകലയുടെ പരിച്ഛേദം മട്ടാഞ്ചേരി കൊട്ടാരത്തിലെ ചിത്രങ്ങളിൽ കാണാൻ സാധിക്കും. മധ്യകാലകേരളചരിത്രത്തിലെ ചില നിർണ്ണായക മുഹൂർത്തങ്ങളുമായിട്ട് മട്ടാഞ്ചേരിയിലെ കൊട്ടാരം ബന്ധപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. കിരീടധാരണം നടന്നിരുന്ന മുറിയുടെ പടിഞ്ഞാറായാണ് പള്ളിയറ. 31 അടി നീളവും 17 അടി വീതിയുമുള്ള ഈ മുറിയുടെ വാതിലുകളും ജനലുകളും വടക്കേ ഭിത്തിയും ഒഴികെയുള്ള ചുവരുകളിലെല്ലാം ചിത്രങ്ങളുണ്ട്. ഇവിടത്തെ ചിത്രങ്ങൾക്കെല്ലാംകൂടി 300 ചതുരശ്രഅടി വിസ്താരം വരും. ചുവരിന്റെ കീഴ്പ്പകുതിയിൽ ലളിതമായ ടെക്സ്റ്റൈൽ ഡിസൈനുകളും മേൽപ്പകുതിയിൽ പുരാണകഥാചിത്രങ്ങളും എന്ന ക്രമത്തിലാണ് ചുവർച്ചിത്രങ്ങളുടെ സംവിധാനം.

ഓരോ മനുഷ്യനിലും ജീവതാനുശീലനത്തിന് അടിസ്ഥാനമായുള്ള ഭാവങ്ങൾക്ക് പശ്ചാത്തലമായ ചില വർണ്ണസങ്കല്പങ്ങൾ അബോധതലത്തിൽ ഉൾച്ചേർന്നിരിക്കുന്നു. നിഗൂഢവും ഭയാനകവുമായ അവസ്ഥകളെയും സംഭവങ്ങളെയും കറുപ്പ് നിറമായും ചടുലവും തീവ്രവുമായ കാര്യങ്ങളെ ചുവപ്പ് നിറമായും വിശാലവും അനന്തവുമായവയെ നീലയോ വെള്ളയോ നിറങ്ങളുമായും ബന്ധപ്പെടുത്താറുണ്ട്. മരണത്തിന് കറുത്തപതാകയും, വിപ്ലവത്തിന് ചുവന്നപതാകയും ഉപയോഗിക്കുന്നതും, സമാധാനത്തിന്റെ പ്രതീകമായി ആകാശത്തിന്റെ അനന്തതയിലേക്ക് വെള്ളരിപ്രാവുകളെ പറത്തിവിടുന്നതും ഇത്തരം ചില സൂചനകളാണ്.

പ്രകൃതിയുമായുള്ള നിരന്തരസമ്പർക്കത്തിലൂടെയാണ് ഈ നിറസങ്കല്പങ്ങളൊക്കെയും മനുഷ്യനിൽ രൂഢമൂലമായത്. മരണവുമായി കറുപ്പും സമാധാനവുമായി വെളുപ്പും വിപ്ലവവുമായി ചുവപ്പും പ്രതിഷ്ഠിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നതും അതുകൊണ്ടുതന്നെയാണ്. മനുഷ്യന്റെ സ്ഥായിയായ വികാരങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ടുള്ള നിറങ്ങളുടെ സ്വാധീനം വളരെ ശക്തവും സംവേദനക്ഷമവുമാണെന്ന് ചുവർച്ചിത്രങ്ങളിലെ നിറങ്ങളുടെ പ്രയോഗരീതിയിൽ നിന്നും തിരിച്ചറിയാൻ സാധിക്കുന്നു.

സഹായഗ്രന്ഥങ്ങൾ

1. അഴീക്കോട് ജി., ചുവർച്ചിത്രകല ഒരു സാങ്കേതികപഠനം, കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 2017.
2. കാവിൽപ്പാട് എ.ബി.വി., നാടൻകലകളും ആചാരങ്ങളും, എച്ച് & സി ബുക്സ്, തൃശ്ശൂർ, 2013.
3. രാജാ വാര്യർ, സംസ്കൃതിയുടെ ലാവണ്യരൂപകങ്ങൾ, റെയ്ൻബോ ബുക് പബ്ലിഷേഴ്സ്, ചെങ്ങന്നൂർ,2006.
4. വസന്തൻ എസ്.കെ., നമ്മൾ നടന്ന വഴികൾ, മലയാളപഠനഗവേഷണകേന്ദ്രം, തൃശ്ശൂർ,2009.
5. വിജയകുമാർ ബി., പൈതൃകകേരളം, കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 2015.
6. ശശിഭൂഷൺ എം.ജി., കേരളത്തിലെ ചുവർച്ചിത്രങ്ങൾ, കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 1994.
7. ശശിഭൂഷൺ എം.ജി., കേരളീയ കലാദർശനം, കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 2014.

ആരതി എ.മാരാർ

കോട്ടയം ജില്ലയിലെ കിടങ്ങൂരിൽ ആലപ്പാട്ട് വീട്ടിൽ അരവിന്ദാക്ഷമാരാരുടെയും ശാന്തമ്മയുടെയും മകളായി ജനനം. മലയാളസാഹിത്യത്തിൽ കോട്ടയം ബസേലിയസ് കോളേജിൽനിന്ന് ബിരുദവും പാലാ സെന്റ്. തോമസ് കോളേജിൽനിന്ന് ബിരുദാനന്തര ബിരുദവും നേടി. കോട്ടയം ബസേലിയസ് കോളേജ്, പാമ്പാടി കെ. ജി. കോളേജ്, തൊടുപുഴ ന്യൂമാൻ കോളേജ് എന്നിവിടങ്ങളിൽ അദ്ധ്യാപികയായിരുന്നു. ഇപ്പോൾ കുറവിലങ്ങാട് ദേവമാതാ കോളേജിൽ യൂണിവേഴ്സിറ്റി ഫെലോഷിപ്പോടുകൂടി 'പുരാവൃത്തവും മലയാളസിനിമയും: ഒരു വടക്കൻ വീരഗാഥ, പെരുന്തച്ചൻ, ദയ, വൈശാലി എന്നീ തിരക്കഥകളെ ആസ്പദമാക്കി ഒരു പഠനം' എന്ന വിഷയത്തിൽ ഗവേഷണം നടത്തുന്നു. ഭർത്താവ് ജിതിൻ മോഹൻ.

പെരുങ്കളിയാട്ടം: സാംസ്കാരിക വിനിമയത്തിന്റെ ഇടം

ഡോ. പ്രദീപ് കുമാർ ഇ. വി.

മലയാളവിഭാഗം, ശ്രീശങ്കരാചാര്യ സംസ്കൃത സർവ്വകലാശാല, പയ്യന്നൂർ പ്രാദേശികകേന്ദ്രം

കാരുണ്യത്തിന്റെയും രോഗനിവാരണത്തിന്റെയും കാർഷിക സമൃദ്ധിയുടെയും പ്രതീകമാണ് ഉത്തരകേരളത്തിലെ തെയ്യം. വിവിധ ജാതി സമൂഹങ്ങൾ അവരുടേതായ തനിമയോടുകൂടി ഈ അനുഷ്ഠാനം നടത്തുന്നു എന്നതും പ്രധാനമായ ഒന്നാണ്. 'ദൈവം' എന്ന പദത്തിന്റെ തത്ഭവമാണ് തെയ്യം. തെയ്യത്തിലൂടെ അഭീഷ്ടസിദ്ധി ഉണ്ടാകുമെന്ന് ജനങ്ങൾ വിശ്വസിക്കുന്നു. ദേവതാരൂപം ധരിച്ചാടുന്ന കോലങ്ങളിൽ മിക്കതിനെയും അത്യുത്തരകേരളത്തിൽ പ്രത്യേകിച്ച് പണ്ടത്തെ കോലത്തുനാട്ടിൽ തെയ്യമെന്ന് വിളിക്കുന്നു. തുലാംപത്തിന് ആരംഭിക്കുന്ന ഈ അനുഷ്ഠാനം ഇടവപ്പാതിയോളം നീണ്ടുനിൽക്കുന്നു. പൊതുവെ മഴമാറി കാലാവസ്ഥ അനുകൂലമാവുന്ന ഈ കാലയളവിൽ വിവിധ കാവുകളും ആരാധനാസ്ഥാനങ്ങളും തെയ്യവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് സജീവമാകുന്നു. സവർണ്ണ വിഭാഗങ്ങളല്ല ജാതീയമായി അടിച്ചമർത്തപ്പെട്ടവരുടെ ആവിഷ്കാരമായാണ് തെയ്യം നിലനിൽക്കുന്നത്. അവർണ്ണന്റെ ശരീരത്തിൽ തന്നെ തെയ്യം സാന്നിധ്യമറിയിക്കുകയും അവരുടെ യാതനകളും വേദനകളും തോറ്റത്തിലൂടെയും ഇതര നിർവ്വഹണങ്ങളിലൂടെയും സ്ഥാപിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. അങ്ങനെ സമാനതകളില്ലാത്ത ഈശ്വരാനുഭവമായി തെയ്യം മാറുന്നു. അമ്മദൈവങ്ങൾ, നാഗകന്യക, മന്ത്രമൂർത്തികൾ, വീരന്മാർ, പൂർവ്വികന്മാർ ഇവരെല്ലാം അവർണ്ണന്റെ മനസ്സിൽ തീക്ഷണതയോടെ കടന്നുവരുന്നു. അതോടൊപ്പം തന്നെ “വിവിധ സമൂഹങ്ങളെ ഒന്നിപ്പിക്കുന്ന സാമുദായിക മൈത്രിയുടെ പ്രതീകമാണ് തെയ്യം”.[1]

എണ്ണയാട്ടലും വില്പനയും തൊഴിലായി സ്വീകരിച്ച വാണിയ സമുദായക്കാരുടെ കുലദേവതയാണ് മുച്ചിലോട്ടു ഭഗവതി. വാണിയരുടെ ആരാധനാകേന്ദ്രമാണ് മുച്ചിലോട്ട് കാവ്. മുച്ചിലോട്ട് കാവുകൾ ഭക്തിയുടെ പരിവേഷമുള്ള അദ്ധ്യാത്മിക ഇടം എന്നതോടൊപ്പം വിവിധ അനുഷ്ഠാനങ്ങളിലൂടെ സമൂഹത്തിലെ എല്ലാവരെയും ഒരുമിച്ചു നിർത്തുന്ന ഇടം കൂടിയായി മാറുന്നു. മുച്ചിലോട്ടു ഭഗവതിയെ ജ്ഞാനത്തിന്റെയും ഐക്യത്തിന്റെയും രോഗശാന്തിയുടെയും ദേവതയായി കണക്കാക്കുന്നു. ഒരു സമുദായത്തിന്റെ ആരാധനാലയത്തിൽ സ്വത്വം കൈവിടാതെ അനുഷ്ഠിക്കുന്ന ചടങ്ങുകളാണെങ്കിലും ഐശ്വര്യവും ഉൽക്കർഷവും ജാതിമതവേർതിരിവില്ലാതെ സമൂഹത്തിന് ഒന്നിച്ചനുഭവിക്കാൻ പാകത്തിലാണ് മുച്ചിലോട്ടെ പെരുങ്കളിയാട്ടത്തിന്റെ നടത്തിപ്പ്.

കളിയാട്ടം പേരും പെരുമയും

തറവാടുകളിലും സ്ഥാനങ്ങളിലും നിശ്ചിതകാലങ്ങളിൽ തെയ്യാട്ടം നടത്തുന്നതിനെ 'കളിയാട്ടം' എന്നുപറയുന്നു. കാവുകളിലും കോട്ടങ്ങളിലും കഴകങ്ങളിലും ആണ്ടുതോറും തെയ്യാട്ടം നടത്തേണ്ടത് ഏതു ദിവസങ്ങളിലാണെന്ന് നിയമമുണ്ട്. സാമ്പ്രദായികമായി നടത്തപ്പെടുന്ന അത്തരം കളിയാട്ടത്തെ 'കല്പനകളിയാട്ടം' എന്നാണ് പറയുന്നത്. ആണ്ടുകളിയാട്ടം നടത്താത്ത സ്ഥാനങ്ങളിലും കാവുകളിലും വളരെ വർഷങ്ങൾക്കു ശേഷം ആർഭാടപൂർവ്വം നടത്തപ്പെടുന്ന കളിയാട്ട ഉത്സവങ്ങൾക്ക് 'പെരുങ്കളിയാട്ടം' എന്നുപറയുന്നു. "കാളിദേവിയാണ് അധിക കളിയാട്ടദേവികളും അതുകൊണ്ട് 'കാളിയാട്ടം' കളിയാട്ടമായെന്ന് ലാക്ഷണികമായി അർത്ഥം കല്പിക്കുന്നു. 'കളിയും' 'ആട്ടവും' ആയതിനാൽ കളിയാട്ടമായി എന്നുമാണ് മറ്റൊരഭിപ്രായം".[2] ഗുണ്ടർട്ടിന്റെ നിഘണ്ടുവിൽ കളിയാട്ടമെന്ന പദത്തിന് "Religious Play" എന്നാണർത്ഥം കല്പിച്ചിരിക്കുന്നത്.

ആണ്ടിലൊരിക്കൽ കളിയാട്ടമായി ഭഗവതിയെ കെട്ടിയാടിക്കുന്ന മുച്ചിലോട്ടുകൾ ഉണ്ട്. എന്നാൽ പെരുങ്കളിയാട്ടം മുച്ചിലോട്ട് ഭഗവതിയുടെ "പന്തൽ മംഗലം" വിപുലമായ രീതിയിൽ ഇന്ന് നാടിന്റെ ഉത്സവമായി ആഘോഷിക്കുന്നു. മുച്ചിലോട്ട് കാവുകളിലെ ഏറ്റവും പ്രധാന ആഘോഷവും പന്ത്രണ്ടു വർഷം കൂടുമ്പോഴുള്ള പെരുങ്കളിയാട്ടം തന്നെയാണ്. കളിയാട്ട വേളയിൽ ജനങ്ങളുടെ പ്രശ്നങ്ങൾക്ക് ആശ്വാസമരുളുന്ന ചടങ്ങ് പതിവാണ്. മനോവീര്യം പകരുന്ന ഒരു 'സൈക്കോതെറാപ്പി' തന്നെയാണ്. ഐശ്വര്യത്തിന്റെയും ശാന്തിയുടെയും പ്രതീകമായ തെയ്യം അശുഭങ്ങളെല്ലാമകന്ന് തങ്ങൾ അനുഗ്രഹീതരായെന്ന ഭാവത്തെ ഭക്തരിൽ ഉദ്ദീപിപ്പിച്ചുകൊണ്ടാണ് തെയ്യത്തിന് സമാപനം കുറിക്കുന്നത്. വേഷഭൂഷാദികളുടെ ലാളിത്യത്തിലും ആകർഷകതയിലും മുൻപന്തിയിലാണ് വാണിയ സമുദായക്കാരുടെ കുലദേവതയായ മുച്ചിലോട്ട് ഭഗവതി.

മുച്ചിലോട്ട് ഭഗവതി പുരാവൃത്തം

വാണിയ സമുദായത്തിൽപ്പെടുന്ന ജനങ്ങളുടെ പൊതു ആരാധനാകേന്ദ്രമാണ് മുച്ചിലോട്ട്കാവ്. ആരാധ്യദേവത മുച്ചിലോട്ട് ഭഗവതിയും. തോറ്റംപാട്ടിൽ മുച്ചിലോട്ട് ഭഗവതിയുടെ ഉൽഭവത്തെക്കുറിച്ച് പരാമർശിക്കുന്നുണ്ട്. പരമശിവൻ നടനം ചെയ്തപ്പോൾ ഉണ്ടായ വിയർപ്പ് വട്ടളകൊണ്ട് വടിച്ചെടുത്ത് ഹോമകുണ്ഡത്തിൽ എറിഞ്ഞപ്പോൾ ഉണ്ടായ പുത്രിയാണ് പുരാവൃത്തപ്രകാരം ഈ ദേവത. ഭൂമിയിൽ സർവ്വരോഗനിവാരണം ചെയ്യാൻ പരമേശ്വരൻ ഭൂമിയിലേക്കയച്ച ഈ ദേവി പെരിഞ്ചല്ലൂരിലെ കൈലാസകല്ലിൽ ഉയിർപ്പെട്ടു. വടക്കോട്ട് പ്രയാണം ആരംഭിച്ച ദേവി കന്നിനിലങ്ങളിലൂടെ സഞ്ചരിച്ച് മുച്ചിലോടൻ പടനായരുടെ പടിപ്പുരയിലെത്തി. കന്നിരാശിയിലുള്ള 'മണിക്കിണറിൽ' മുച്ചിലോടൻ പടനായരുടെ ഭാര്യയ്ക്ക് ദേവീ ചൈതന്യം പ്രത്യക്ഷമായി. അവിടെ ഉണ്ടായിരുന്ന കരിമ്പന വാടിക്കരിയുകയും ചെയ്തു. പനമുറിക്കാൻ മുച്ചിലോടൻ പടനായർ തീരുമാനിച്ചു. അത് മുറിക്കരുതെന്ന് അശരീരി ഉണ്ടായെങ്കിലും അതു വകവെയ്ക്കാതെ പനമുറിച്ച് പന്ത്രണ്ട് പള്ളിവില്ല് തീർത്തു. പന്ത്രണ്ടാം പള്ളിവില്ല് മുച്ചിലോടന്റെ പടിഞ്ഞാറ്റയിൽ എത്തിക്കാൻ ശ്രമിച്ചെങ്കിലും കഴിഞ്ഞില്ല. പ്രശ്നമുണ്ടെന്ന് മനസ്സിലാക്കി ജോത്സ്യനെ കണ്ട് രാശി വെപ്പിച്ചു. അതനുസരിച്ച് ദേവിയെ പടിഞ്ഞാറ്റവഴക്കം കൊടുത്ത് വെള്ളി ശ്രീപീഠത്തിന്മേൽ ഇരുത്തി കുലദേവതയാക്കി മുച്ചിലോടൻ പടനായർ ആരാധിച്ചു. കരിവെള്ളൂരിൽ ഭഗവതിയെ കുടിയിരുത്തി ആദി മുച്ചിലോട്ട് നിർമ്മിച്ചു. കളിയാട്ടവും പെരുങ്കളിയാട്ടവും പലകാലങ്ങളിൽ നടന്നു. എന്നാൽ വാണിയസമുദായം പിൽക്കാലത്ത് 9 ഇല്ലവും 14 കഴകവും ആയി തീർന്നപ്പോൾ 17 നാടുകളിൽ 18 മുച്ചിലോട്ടുകൾ ആദ്യം ഉണ്ടായി. പിന്നീട് വടകര വൈകരശ്ശേരിതൊട്ട് കാസർഗോഡ് പെരിന്തണ വരെ നൂറ്റിയേഴോളം

മുച്ചിലോട്ടുകളിൽ ഇന്ന് മുച്ചിലോട്ട് ഭഗവതിയെ ആരാധിച്ചു വരുന്നു. ആദിവാസികളിൽ കുറിച്യർ മുച്ചിലോട്ട് ഭഗവതിയെ ആരാധിക്കുന്നുണ്ട്.

പെരിഞ്ചല്ലൂർ ഗ്രാമത്തിലെ പ്രസിദ്ധമായ ഒരു ഇല്ലത്തെ സുന്ദരിയും കന്യകയുമായ ഉച്ചില എന്ന ബ്രാഹ്മണ യുവതി ബ്രാഹ്മണ മേധാവിത്വത്തെ ചോദ്യം ചെയ്തതിന് രക്തസാക്ഷിയായ കഥയാണ് മുച്ചിലോട്ട് ഭഗവതിയെക്കുറിച്ചുള്ള മറ്റൊരു ഐതിഹ്യം. പരമശിവനിൽ നിന്ന് ദേവിയുണ്ടായി എന്ന കഥയെക്കാളും ഇന്ന് കൂട്ടായ്മ കൊണ്ടുനടക്കുന്നത് അന്തർജ്ജനത്തിന്റെ ദുരന്ത ജീവിതകഥയാണ്. ഒരു വിദ്വൽ സദസിൽവെച്ച് പണ്ഡിതരുടെ ചോദ്യത്തിന് ലോകത്തിലെ ഏറ്റവും വലിയ സുഖം രതി സുഖമാണെന്നും ഏറ്റവും വലിയ വേദന പ്രസവ വേദനയാണെന്നും ഉത്തരം പറഞ്ഞ കന്യകയെ ഈ കാര്യങ്ങൾ അനുഭവിക്കാതെ ഉത്തരം പറയാൻ കഴിയില്ല എന്ന മുടന്തൻ ന്യായത്തിന്റെ ബലത്തിൽ ചാരിത്രാപവാദത്തിന് ഇരയാക്കി നാടുകടത്തുന്നു. നിരാലംബയായ അവൾ തീ കൂട്ടി ആത്മഹത്യ ചെയ്യാൻ തീരുമാനിക്കുന്നു. വഴിയിലൂടെ കള്ളുമായി വന്ന തീയ്യനോട് കള്ള് തീയിൽ ഒഴിക്കാൻ പറഞ്ഞപ്പോൾ അവൻ അനുസരിച്ചില്ല. പിന്നാലെ വന്ന മുച്ചിലോടൻ പടനായർ കന്യകയുടെ ആവശ്യപ്രകാരം “തീ കെട്ടുപോകട്ടെ” എന്നു മനസ്സിൽ ധ്യാനിച്ച് കയ്യിൽ ഉണ്ടായ എണ്ണ തീയിലൊഴിച്ചു. തീ ആളിക്കത്തുകയും കന്യക മരിക്കുകയും ചെയ്തു. വീട്ടിൽ എത്തിയ പടനായരുടെ തുത്തിക (എണ്ണപ്പാത്രം) യിൽ എണ്ണ നിറഞ്ഞു. മണിക്കിണറിൽ മുച്ചിലോടന്റെ ഭാര്യക്ക് ദേവതാ സാന്നിധ്യം അനുഭവപ്പെട്ടു. കരിമ്പനമേൽ ഒരു ജ്യോതിസ്സ് ഉണ്ടായി. ജോത്സ്യനെ വിളിച്ച് പ്രശ്നം വെച്ച് ദേവിയുടെ ഇഷ്ടം അറിഞ്ഞ് മുച്ചിലോടൻ പടിഞ്ഞാറ്റയിൽ ഭഗവതിയെ കുടിയിരുത്തി. പിന്നീട് മുച്ചിലോട്ട് വാണിയ കുലത്തിന്റെ ദേവതയായി മാറി.

പെരുങ്കളിയാട്ടം: കൂട്ടായ്മയുടെ സാമൂഹ്യപാഠം

നാലു ദിവസങ്ങളിലായിട്ടാണ് മുച്ചിലോട്ട് പെരുങ്കളിയാട്ടം ആഘോഷിക്കുന്നത്. നിരവധി ചടങ്ങുകൾ കൊണ്ടും തെയ്യങ്ങൾ കൊണ്ടും സമ്പന്നമാണ് ഈ ആഘോഷം. കളിയാട്ടം ഏല്പിക്കൽ, കുവം അളക്കൽ, നിലംപണി, കന്നികലവറകുറ്റിയടിക്കൽ, വെറ്റിലാചാരം, കരിയിടക്കൽ തുടങ്ങിയ ചടങ്ങുകളും, മുച്ചിലോട്ട് ഭഗവതി, പുലിയൂർ കണ്ണൻ, പുലിയൂർകാളി, കണ്ണങ്ങാട്ട് ഭഗവതി, ഊളന്താട്ട് ഭഗവതി, നരമ്പിൽ ഭഗവതി, തീമാറ്റതെയ്യം, തൽസ്വരൂപൻ, കൈക്കോളൻ, രക്തചാമുണ്ഡി, മടയിൽ ചാമുണ്ഡി, കുണ്ഡോറ ചാമുണ്ഡി, വിഷ്ണുമൂർത്തി, വണ്ണാൻകൂത്ത്, ചങ്ങനും പൊങ്ങനും തുടങ്ങിയ തെയ്യക്കോലങ്ങളും കെട്ടിയാടുന്നു. മംഗലകുഞ്ഞുങ്ങളുടെ വരവ്, നെയ്യാട്ടം തുടങ്ങി സുപ്രധാന ആചാരാനുഷ്ഠാനവും പെരുങ്കളിയാട്ട വേളയിൽ നടക്കാറുണ്ട്.

പണ്ടു കാലങ്ങളിൽ മുച്ചിലോട്ടിലെ കളിയാട്ടം നടത്തുന്നത് ക്ഷേത്രം സ്ഥാനികരും കോയ്മമാരും ആയിരുന്നു. ഇക്കാലത്ത് മാറിവന്ന ഭൗതിക സാഹചര്യങ്ങളിലെ വ്യതിയാനങ്ങൾകൊണ്ട് ഇന്ന് അതേപടി നടക്കാറില്ല. ദേവസ്വത്തിനാണ് ചുമതല. എന്നാൽ ഇവരെല്ലാം പ്രതീകാത്മകമായിട്ടെങ്കിലും അവരുടെ പങ്ക് നിർവ്വഹിക്കാറുണ്ട്. പണ്ട് കളിയാട്ടം നടത്താൻ ധനാഗമനത്തിനുള്ള മറ്റൊരു മാർഗ്ഗമായിരുന്നു പവുകുറി (വിളക്കും തളികകുറി). പണ്ടു കാലത്ത് ക്ഷേത്രാവകാശികളും നടത്തിപ്പുകാരും അംഗങ്ങളും ജന്മിമാരുടെ ആജ്ഞാനുവർത്തികളായിരുന്നു. കോയ്മമാർ ക്ഷേത്ര ഭൂമി നോക്കി നടത്തിയിരുന്നു. ഇന്നത്തെ ബഹുജന പങ്കാളിത്തമോ അഭിപ്രായസ്വാതന്ത്ര്യമോ അന്നുണ്ടായിരുന്നില്ല. കളിയാട്ടാവശ്യത്തിന് വരുന്ന തുകയുടെ ഭീമഭാഗവും വഹിക്കേണ്ടത് ക്ഷേത്രാംഗങ്ങളാണ്. ഓരോ അംഗവും നിശ്ചിത പിരിവ് നൽകണം. കളിയാട്ടത്തിന് നൽകുന്ന പിരിവിനു പുറമെ വാല്യക്കാർ ക്ഷേത്രത്തിലേക്ക് നിശ്ചിതമായ ‘കാൽവര’ നൽകണം. സ്ത്രീകൾ ആവശ്യമായ നെല്ല് കുത്തിയൊരുക്കി അരിയാക്കി മുച്ചിലോട്ടെത്തിക്കണം.

ധനസമ്പാദനത്തിനുള്ള മറ്റൊരുപാധി നാട്ടെഴുന്നെള്ളത്താണ്. അങ്ങനെ എഴുന്നെള്ളുന്ന ദേവിയുടെ കോമരങ്ങളെ ആളുകൾ നാണയം തൊഴുത് കുറി വാങ്ങുന്നു.

മുച്ചിലോട്ടു ഭഗവതി ഒരു പ്രത്യേക സമുദായത്തിന്റേതാണെങ്കിലും ഇന്ന് നാനാജാതിക്കാരുടെ സമ്പൂർണ്ണ പങ്കാളിത്തമാണ് കളിയാട്ടത്തിലുള്ളത്. ആഘോഷകമ്മിറ്റിയിൽ ചെയർമാൻ സ്ഥാനം മറ്റു സമുദായത്തിനാണ് നൽകുന്നത്. പെരുങ്കളിയാട്ട സമയങ്ങളിൽ അന്നദാനം പ്രധാനമായതുകൊണ്ടും കലവറയിലെ ജോലികൾ വാല്യക്കാർ ചെയ്യേണ്ടതിനാലും വാണിയ സമുദായ വാല്യക്കാർ അധികപേരും 'കലശം കുളിച്ച്' ശുദ്ധമായി നാലുദിവസം കലവറയിൽ കൂടുന്നു. പൊതുജനങ്ങൾക്കാണ് എല്ലാ കമ്മിറ്റിയുടെയും ചെയർമാൻ സ്ഥാനം. എന്നാൽ കൺവീനർ സ്ഥാനം വാണിയ സമുദായക്കാർക്കു തന്നെയായിരിക്കും.

മറ്റ് മുച്ചിലോട്ടുകൾ, കഴകങ്ങൾ, മനകൾ തറവാടുകൾ എന്നിവിടങ്ങളിൽ നിന്നും മുച്ചിലോട്ട് ഭഗവതിയുടെ പന്തൽമംഗല്യത്തിനുള്ള പങ്ക് എത്തിച്ചുകൊടുക്കുന്നു. ജനസംഖ്യാ വർദ്ധനവും സാമ്പത്തിക ജീവിതത്തിൽ വന്ന പുരോഗതിയും വടക്കേ മലബാറിൽ മുച്ചിലോട്ടുകളുടെയും മറ്റ് സ്ഥാനങ്ങളുടെയും എണ്ണം വർദ്ധിക്കുന്നതിനു കാരണമായി. കളിയാട്ടത്തിന് വാല്യക്കാർ കൊടുക്കുന്ന പണത്തിനു പുറമെയാണ് കൂട്ടായ്മയുടെ ഈ സഹകരണം. മറ്റ് സമുദായങ്ങളിൽപ്പെട്ട അംഗങ്ങളും എല്ലാ ജോലികളിലും ഒത്തുചേരുന്നു. സദ്യയ്ക്ക് പന്തലൊരുക്കാനും, കാവ് മോടിപിടിപ്പിക്കാനും ആവശ്യങ്ങൾക്കുള്ള സാധനങ്ങൾ എത്തിക്കാനും ഒരു ഗ്രാമത്തിലെ എല്ലാവരും ഒന്നിച്ചു പ്രയത്നിക്കുന്നു. ഒരു സാംസ്കാരിക കൂട്ടായ്മ അവിടെ നിർമ്മിക്കപ്പെടുന്നു.

പെരുങ്കളിയാട്ടത്തിന് ക്ഷണിക്കപ്പെടുന്നവരിൽ മണിയാണി, ചാലിയർ, തീയ്യർ, ആശാരി, മൂശാരി, നാദിയൻ, വണ്ണത്താൻ, തട്ടാൻ, നായർ, പൊതുവാൾ തുടങ്ങിയവരുടെ സമുദായ സ്ഥാനങ്ങളും പെടുന്നു. ആ സ്ഥാനങ്ങളിൽ നിന്നും പെരുങ്കളിയാട്ടത്തിനു വന്നുചേരുമ്പോൾ അവരുടെ പാരിതോഷികമായി പണമോ ഭക്ഷണസാമഗ്രികൾക്ക് ആവശ്യമായ സാധനങ്ങളോ നൽകുന്നു. കളിയാട്ടം നടക്കുമ്പോൾ സൗഹൃദം നിലനിർത്താൻ ഇത്തരം കൊടുക്കൽ വാങ്ങലുകൾ നടക്കുന്നുണ്ട്. കളിയാട്ട നടത്തിപ്പിനായി ആവശ്യമായ വലിയ തുകയിൽ കൂടുതലും അന്നദാനത്തിനാണ് ഉപയോഗിക്കുന്നത്.

മാതൃസങ്കൽപ്പത്തിന്റെ പ്രതിനിധാനം പെരുങ്കളിയാട്ടത്തിൽ

സങ്കീർണ്ണമായ ഒരു അനുഷ്ഠാന രൂപമാണ് തെയ്യം. വ്യത്യസ്തമായ ആരാധനാ രീതികൾ തെയ്യത്തിൽ കാണാം. അമ്മദേവതാരാധന, വൃക്ഷ- മൃഗ- നാഗാരാധന, പ്രേതാരാധന, ശൈവ- വൈഷ്ണവ ആരാധന എന്നിവയുടെ ഒരു സമന്വയമാണ് കാണുന്നത്. കേരളത്തിലെ മറ്റ് പ്രദേശങ്ങളിൽ നിന്ന് സാംസ്കാരികമായും സാമൂഹികമായും വേറിട്ടുനില്ക്കുന്നതുകൊണ്ടു തന്നെ ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളിൽ ഈ വ്യതിരിക്തത കാണാൻ കഴിയും.

തെയ്യങ്ങളിൽ കൂടുതലും അമ്മ ദൈവങ്ങളാണ്. കൃഷി പ്രധാന ജീവിത ഉപാധിയായി സ്വീകരിച്ച് ജീവിക്കുന്ന സമൂഹം അമ്മദൈവങ്ങളെ ദേവതകളായി സ്വീകരിച്ചു. അമ്മയുടെ വാത്സല്യവും ഇണയുടെ ഇഷ്ടാനിഷ്ടവും അനശ്വരമായി ആവിഷ്കരിച്ചു തെയ്യങ്ങളിലൂടെ അവർ. ദ്രാവിഡ സംസ്കാരത്തിന്റെ സ്വാധീനമാണതിൽ കാണുന്നത്. പ്രാക്തന പാരമ്പര്യത്തോട് കാലികമായവ കൂട്ടിച്ചേർത്തുകൊണ്ട് രൂപപ്പെടുത്തിയ ഒരു സാമൂഹിക-സാംസ്കാരിക ജീവിതമാണ് ഗ്രാമീണ കൂട്ടായ്മയിൽ കാണുന്നത്. ഉർവ്വരതാപ്രധാനമായ ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങൾ ഗോത്രവർഗ്ഗ സംസ്കാരത്തിന്റെ പിന്തുടർച്ചയാണ്.

“മണ്ണിൽ നിന്നുള്ള ഉത്പാദനം ഉർവ്വരതയെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കും. ഉർവരത ഉണ്ടാകണമെങ്കിൽ മണ്ണിന്റെതായാലും പെണ്ണിന്റെതായാലും അമ്മ ദൈവങ്ങൾ കനിഞ്ഞനുഗ്രഹിക്കണം. ഒരിക്കലും നിരാശ നേരിടാതെ നിത്യയൗവ്വനം നിലനിർത്താൻ കഴിയുന്ന അമ്മയുടെ പ്രതിരൂപമാണ് കന്യക. സാധാരണ മനുഷ്യസ്ത്രീയായ അമ്മയ്ക്ക് ക്രമേണ പ്രായാധിക്യം വരുകയും ഒടുവിൽ കാലത്തിനു കീഴടങ്ങുകയും വേണം എന്നാൽ കന്യകയായിരിക്കെത്തന്നെ അമ്മ എന്നതാണ് ദേവതകളുടെ സ്വഭാവം. അതുകൊണ്ടു തന്നെയാണ് മുച്ചിലോട്ട് ഭഗവതിയും കന്യാമറിയവും നിത്യകന്യകയായിരിക്കുന്നത്”.[3] “വർണ്ണത്തിന്റെയും ലിംഗത്തിന്റെയും ആധിപത്യം നാടൻ മനുഷ്യരുടെ ജീവിതത്തിൽ കൈകടത്തുമ്പോൾ പ്രതിഷേധത്തിന്റെ സ്വരമായി തെയ്യക്കോലങ്ങൾ ഉയർന്നുവരുന്നു”.[4] സ്ത്രീയോടുള്ള കൈയേറ്റത്തിനെതിരെ സ്ത്രീകൾ ദേവതമാരായി മാറുന്നു. ഈ പ്രതിഷേധമാണ് തെയ്യങ്ങളിൽ കൂടുതലും അമ്മ ദേവതമാരായി തീരുന്നത്.

ഒരു ജനതയുടെ ആരാധ്യദേവതയെ സൃഷ്ടിക്കുന്നത് ആഹാരസമ്പാദന-വിതരണ വ്യവസ്ഥ തന്നെയാണ്. കാർഷിക പാരമ്പര്യവും ഭൂമിയോടുള്ള ബന്ധവും ദായക്രമവും മറ്റും കൂട്ടായ്മയ്ക്ക് സ്ത്രീയോടുള്ള സമീപനത്തെ നിർണ്ണയിക്കുന്ന ഘടകങ്ങളാണ്. തെയ്യക്കോലങ്ങളെ തോറ്റിയുണർത്തുന്ന കാലം വിളവെടുപ്പിനും വിതയ്ക്കും ഇടയിലുള്ള കാലമാണ്. തെയ്യക്കോലങ്ങളിലെ ഏറ്റവും ശക്തമായ ജനവിശ്വാസം നേടിയിട്ടുള്ളത് അമ്മദേവതമാരാണ്. കർഷകസമൂഹത്തിൽ നിലനില്പിനാശ്രയം അമ്മ തന്നെയാണ്. യുദ്ധവും അമ്മ ദേവതയുമായുള്ള ബന്ധം സംഘ കാലത്തു തന്നെ കേരളത്തിൽ ഉണ്ടായിരുന്നതായി കാണാം. കൂടുതലും അന്ന് ‘കൊറ്റവൈ’ പോലുള്ള ദേവതകളെ യുദ്ധദേവതയായി കണ്ടെങ്കിലും സന്താനലബ്ധിക്കും മറ്റും അമ്മദേവതയ്ക്കു മുന്നിൽ എത്തുന്നതു കാണാം.

അമ്മ ദൈവത്തെ ആരാധിച്ചു വന്ന ഗ്രാമീണ ജനതയുടെ പാരമ്പര്യത്തിൽ നിന്നാവണം നിരവധി ദേവിമാർ തെയ്യമായി കടന്നു വന്നത്. ചോന്നമ്മ, തോട്ടുങ്കരഭഗവതി, കടാങ്കോട്ടുമാക്കം, കോപ്പാളത്തി, മുച്ചിലോട്ടു ഭഗവതി എന്നീ അമ്മ ദൈവങ്ങൾ ദുരനുഭവങ്ങൾ നേരിടേണ്ടി വന്ന സ്ത്രീകളുടെ കഥയാണ് പറയുന്നത്. “രക്തവർണ്ണത്തിന്റെ ആധിക്യത ഈ കോലങ്ങളുടെ സ്ത്രീ പ്രതീകത്വം കൂടിയാവണം സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. ഈ അമ്മ ദേവതമാർ വിവിധോദ്ദേശ്യങ്ങളോടെ ആരാധിക്കപ്പെട്ടുന്നു. സർവ്വരക്ഷയും, സന്താനം, അന്നം, വീര്യം, വിദ്യ, ആരോഗ്യം ഇവ നൽകുന്നവളും ഒക്കെയാണ് അമ്മ ദേവത. ഇത്തരം പരികല്പനകളോടുകൂടിയ അമ്മ ദൈവാരാധന ലോകവ്യാപകമാണ്. ഉർവ്വരതാപ്രതീകം എന്ന നിലയിലുള്ള ആരാധനയാവട്ടെ ഏറെ പ്രാക്തനവും വ്യാപകവുമാണ്”.[5]

ഒരു സവർണ്ണസ്ത്രീയാണ് വരേണ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ പീഡനത്തിന് ഇരയായത് എന്ന് ഇവിടെ കാണാം. അങ്ങനെ സവർണ്ണയായിരുന്ന അവൾ അവർണ്ണരുടെ കുലദേവതയായി. ഈ ദേവതയുടെ ദുരന്തകാരണം പുരുഷമേധാവിത്വം തന്നെയാണ്. സവർണ്ണയായിട്ടും അവളുടെ ധൈഷണികതയെ അംഗീകരിക്കാൻ അവർ തയ്യാറായില്ല. പുരുഷനു തുല്യം സ്ത്രീ അറിവ് നേടിക്കൂടാ എന്നും പുരുഷനോടൊപ്പം വിദ്വൽ സദസ്സിൽ പാണ്ഡിത്യത്തിന്റെ മാറ്റുരച്ചുകൂടാ എന്നും വിശ്വസിച്ച വരേണ്യ സമൂഹം സ്ത്രീയെ തുരത്താനുള്ള ഏറ്റവും വലിയ മാർഗ്ഗമായി കണ്ടത് അവളുടെ ചാരിത്ര്യത്തിൽ സംശയിക്കുക എന്നതാണ്. അപ്പോഴവൾ സമൂഹത്തിന്റെ മുമ്പിൽ അപഹാസ്യയായിത്തീരും. പുരുഷന്റെ അവകാശത്തെ സ്ത്രീക്ക് ചോദ്യം ചെയ്യാൻ കഴിയാതെ വരുമ്പോൾ അമ്മ ദൈവങ്ങളിലൂടെ ഈ മേധാവിത്വത്തെ പ്രതിരോധിക്കുന്നു. ഈ പ്രതിരോധത്തിന് ഏറ്റവും വലിയ തെളിവാണ് മുച്ചിലോട്ട് ഭഗവതി.

മുച്ചിലോട്ട് ഭഗവതി തെയ്യത്തെ അവർണ്ണരും സവർണ്ണരും ഒരു പോലെ വണങ്ങുന്നതു പതിവാണ്. മുച്ചിലോട്ട് ഭഗവതിയുടെ കല്ല്യാണമെന്ന സങ്കല്പത്തിൽ നടത്തുന്ന പെരുങ്കളിയാട്ടത്തിൽ

സ്ത്രീകൾക്ക് ലഭിക്കുന്ന പ്രാധാന്യം സ്ത്രീപക്ഷത്തുനിന്നുള്ള പ്രതിരോധമായി കാണാം. 'മംഗലകുഞ്ഞുങ്ങൾ തോറ്റത്തോടൊപ്പം വരുന്ന' ചടങ്ങ് വാണിയ സമുദായത്തിലെ പെൺകുട്ടികളെ പെരുങ്കളിയാട്ടത്തിൽ പങ്കാളികളാക്കുന്ന ചടങ്ങാണ്.

മുച്ചിലോട്ട് ഭഗവതിയുടെ പുരാവൃത്തങ്ങളിൽ ജനപ്രീതിയാർജ്ജിച്ചത് പെരിഞ്ചല്ലൂരിലെ ബ്രാഹ്മണസ്ത്രീയുടെ ആത്മത്യാഗത്തെക്കുറിച്ചുള്ള കഥയാണ്. എന്നാൽ തെയ്യം നടക്കണമെങ്കിൽപോലും ബ്രാഹ്മണരുടെ അനുവാദം വേണ്ടുന്ന സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥിതിയിൽ ഇങ്ങനെയൊരു കഥ ദേവതയ്ക്കുവേണ്ടി പോലും അവതരിപ്പിക്കാൻ കഴിയില്ല. അതുകൊണ്ടാവാം പരമേശ്വരൻ ഭൂമിയിലേക്ക് ദേവിയെ അയച്ച കഥ തോറ്റംപാട്ടിലൂടെ കാണുന്നത്. ഈ അവസ്ഥ കണ്ണങ്ങാട്ട് ഭഗവതിയും കാഞ്ഞിരക്കുറ്റി മനയുമായി നടത്തുന്ന സംഘട്ടന കഥയിലും കാണാം. 'കാഞ്ഞിരക്കുറ്റി മനയിൽ ആഞ്ഞടിച്ച ഭഗവതി കോപം' എന്ന ജനമനസ്സിലുണ്ടെങ്കിലും തോറ്റത്തിൽ അങ്ങിനെയൊന്നുമില്ല. സാമുദായിക ജീവിതത്തിലെ ഉച്ചനീചത്തങ്ങളോടുള്ള സമൂഹമനസ്സിന്റെ പ്രതികരണമാണ് കഥയ്ക്കുള്ളിലെ ഇത്തരം കഥകൾ. ജനതയുമായി ആത്മബന്ധം പുലർത്താൻ ക്ഷേത്രങ്ങളിലെ ആഢ്യദൈവങ്ങൾക്ക് കഴിയാത്തതാവാം അധിഷ്ഠാനദൈവങ്ങൾ ക്ഷേത്രങ്ങളിലുണ്ടായിട്ടും കൂടുതൽ തെയ്യങ്ങൾ ഇവിടെ ഉയർന്നു വന്നതിനു കാരണം. ജാതിയുടെയും മതത്തിന്റെയും വിലക്കുകൾ ഇപ്പോഴും ക്ഷേത്രത്തിൽ നിലനിൽക്കുന്നതും മറ്റൊരു കാരണമാവാം.

കാർഷിക സമ്പദ്‌വിനിമയവും പെരുങ്കളിയാട്ടവും

മനുഷ്യന്റെ ജീവിതത്തിലെന്നപോലെ സംസ്കാരത്തിലും ഭൂപ്രകൃതിയ്ക്ക് വലിയ പ്രാധാന്യമുണ്ട്. അമ്മയും ഭൂമിയും ഉർവ്വരതയുടെ വിളനിലങ്ങളാകയാൽ ഇവ രണ്ടിനെയും ഒന്നായി കാണാനുള്ള മനോഭാവം എല്ലായിടത്തുമുണ്ട്. പ്രാചീന ഉർവ്വരതാചടങ്ങിൽ സ്ത്രീയും പ്രകൃതിയും തമ്മിൽ ബന്ധപ്പെട്ടു കിടക്കുന്നു. ഭൂമിയെ അമ്മയായി കണക്കാക്കുന്ന സങ്കല്പം കാലാന്തരത്തിൽ മാതൃദേവതാപൂജയിലേക്ക് വികസിച്ചതായി കണക്കാക്കാം. സാമൂഹികമായി ഗ്രാമീണ ജീവിതത്തിന്റെ ഉൽക്കണ്ഠയും വൈയക്തിക പ്രശ്നങ്ങളും പരിഹരിക്കുന്നതിന് ജനസമൂഹമാതാവായി ഈ ദേവതകളെ കാണുന്നു.

പെരുങ്കളിയാട്ടത്തിൽ പതിനായിരക്കണക്കിന് ആളുകൾ എത്തിച്ചേരുന്നു. ഇത്തരം ഗ്രാമീണോത്സവങ്ങളെക്കുറിച്ച് ഡി.ഡി. കോസാമ്പി ഇങ്ങനെ രേഖപ്പെടുത്തുന്നു. "ദൂരദിക്കുകളിലുള്ള ഗ്രാമീണരെപ്പോലും ആകർഷിക്കുന്ന ഗ്രാമീണോത്സവങ്ങളുടെ ഉത്ഭവത്തിനു പിന്നിൽ ഒരു പ്രാചീന ജനവർഗ്ഗത്തിന്റെ അസ്തിത്വം ഉണ്ടായിരുന്നിരിക്കണം. ആ വർഗ്ഗം അപ്രത്യക്ഷമായി കാണുമെങ്കിലും".

പെരുങ്കളിയാട്ടത്തിന് ഏറ്റവും പ്രധാനം അന്നദാനമാണ്. നാലു ദിവസത്തിനുള്ളിൽ ആറു തവണ അന്നദാനം നടത്തുന്നു. അന്നദായിനിയാണ് മുച്ചിലോട്ടു ഭഗവതി എന്ന വിശ്വാസമാകാം ഈ അന്നദാനത്തിനുപിന്നിൽ. കൃഷിരീതി നടപ്പിൽ വന്നതോടുകൂടി ധാന്യം വിളയുന്നത് ഒരു ദേവതയുടെ അതായത് ധാന്യമാതാവിന്റെ അനുഗ്രഹത്താലാണെന്ന വിശ്വാസം സമൂഹത്തിലുണ്ടായി. സമൃദ്ധമായ വിളവ് ലഭിക്കാൻ ദേവിയെ പ്രീതിപ്പെടുത്തേണ്ടി വന്നു. "ധാന്യമാതാവിനെ അഥവാ ധാന്യകന്യകയെ പൂജിക്കുന്ന സമ്പ്രദായം വടക്കൻ യൂറോപ്പിലും അമേരിക്കയിലും ഈസ്റ്റിൻഡീസിലും പ്രചാരത്തിലുണ്ടായിരുന്നു".[6] മുച്ചിലോട്ട് കാവിലും ശ്രേയസ്സിനും സമൃദ്ധമായ വിളവിനും വേണ്ടി അന്നപൂർണ്ണയുമായി സാത്മ്യം കല്പിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്ന ധാന്യദേവതയുടെ അനുഗ്രഹം സമ്പാദിക്കുന്ന 'നിറ' എന്ന കൊയ്ത്തു കാലത്തെ ചടങ്ങു നടത്തുന്നുണ്ട്. മാത്രമല്ല പുതിയ

അരിയെ സൂചിപ്പിക്കുന്ന കൊയ്ത്തുമായി ബന്ധപ്പെട്ട 'പുത്തിരി' എന്ന ചടങ്ങ് ഇന്നും നടത്താറുണ്ട്.

"തെയ്യം കാർഷിക വ്യവസായം തകരുന്ന സാഹചര്യത്തിൽ ഭരണകൂടത്തിന് അതിന്റെ വിഭവ രൂപീകരണത്തിനും വികസന സ്വപ്നസാക്ഷാത്കാരത്തിനുമുള്ള സേവനമേഖലയായി മാറുന്നു".[7]

ഇന്ന് പെരുങ്കളിയാട്ടത്തിൽ മറ്റു സമുദായത്തിൽപ്പെട്ട സ്ഥാനങ്ങളിൽ നിന്ന് കാഴ്ച കൊണ്ടുവരുന്നു. അന്നദാനത്തിനുള്ള അവരുടെ പങ്ക് എത്തിക്കുന്നു. ഇത് പൂർവ്വസൂരികൾ സൗഹാർദ്ദത്തിനു വേണ്ടി ഉണ്ടാക്കിയ ചടങ്ങാണെന്നു കാണാം. പെരുങ്കളിയാട്ടം പോലുള്ള ഗ്രാമീണോത്സവങ്ങളിൽ എല്ലാ സമുദായക്കാരും, തറവാട്ടുകാരും അവരുടേതായ പങ്ക് ഫലവർഗ്ഗം, അരി, നെല്ല്, പണം എന്നിങ്ങനെ മുച്ചിലോട്ട് എത്തിക്കുന്നു. അങ്ങനെ ഒരു സമുദായത്തിന്റെ മാത്രം ഉത്സവം ഗ്രാമത്തിന്റെ ഉത്സവമായി മാറിയിരിക്കും.

പെരുങ്കളിയാട്ട ഭാഗമായി നടക്കുന്ന 'കലവറ നിറയ്ക്കൽ' എന്ന ചടങ്ങ് അന്നദാനത്തിനു വേണ്ട ഫലങ്ങളെല്ലാം നേരത്തെ നിർമ്മിച്ച കലവറയിൽ സൂക്ഷിക്കുന്ന ചടങ്ങാണ്. പെരുങ്കളിയാട്ടത്തിൽ കാണുന്നത് ജനങ്ങൾക്കിടയിൽ നിന്ന് അന്നദാനത്തിനു ആവശ്യമായ സാധനങ്ങൾ ശേഖരിച്ച് കളിയാട്ട വേളയിൽ ഭക്ഷണരൂപത്തിൽ തിരിച്ചുനൽകുന്ന കാഴ്ചയാണ്. കൂടാതെ കളിയാട്ടാവസരത്തിൽ തെയ്യങ്ങൾ അനുഗ്രഹാശിസ്സുകളുടെ സൂചനയായി ഭക്തജനങ്ങളുടെ മേൽ അരി തൂവുന്നത് കാണാം. അരി, നെല്ല്, മുഖ്യഭക്ഷണമായ നാട്ടിൽ ധാന്യദേവതയെ പ്രതീകമാക്കാൻ അരിയോ നെല്ലോ പോലെ പറ്റിയ മറ്റ് വസ്തുക്കളില്ല എന്നു കാണാം.

പെരുങ്കളിയാട്ടം: സാംസ്കാരിക സാമൂഹിക പ്രതിനിധാനം

മുച്ചിലോട്ട് ഭഗവതിക്ഷേത്രങ്ങളിലെ പെരുങ്കളിയാട്ടത്തിന് പല സവിശേഷതകളുമുണ്ട്. ഒരു ദേശത്തിന്റെ ഇച്ഛാശക്തിയും കർമ്മശേഷിയും ത്യാഗമനോഭാവവും ദാനധർമ്മ ഗുണങ്ങളും സൗഹൃദ സഹകരണവും സർവ്വോപരി ഭക്തി വിശ്വാസവും കൂട്ടായ്മയിലൂടെ സമ്മേളിക്കുമ്പോഴാണ് പെരുങ്കളിയാട്ടം നാടിന്റെ മഹോത്സവമായി മാറുന്നത്. ഒരു സാംസ്കാരിക സമന്വയത്തിന് വേദിയൊരുക്കുന്നു പെരുങ്കളിയാട്ടം.

പെരുങ്കളിയാട്ടം: ജാതി-മത കൂട്ടായ്മ

പെരുങ്കളിയാട്ട നടത്തിപ്പിനായി ഇന്ന് കക്ഷിരാഷ്ട്രീയമോ, സവർണ്ണ-അവർണ്ണ ഭേദമോ ജാതി-മത പരിഗണനയോ ഇല്ലാതെ നാനാരംഗങ്ങളിൽ പ്രവർത്തന പരിചയവുമുള്ളവർ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ആഘോഷക്കമ്മിറ്റിയാണ് ഉള്ളത്. വ്യത്യസ്ത സമുദായത്തിൽപ്പെട്ടവരും സാംസ്കാരിക തനിമയുള്ളവരും പെരുങ്കളിയാട്ടത്തിൽ ഒന്നുചേരുന്നു. തിയ്യസമുദായക്കാരുടെ അന്നദാനത്തിനുള്ള കാഴ്ചവരവ് അവർ കളിയാട്ടത്തോടു സഹകരിക്കുന്നതിന്റെ ദൃഷ്ടാന്തമാണ്. വണ്ണാത്തന്മാർ മുച്ചിലോട്ടേക്ക് ആവശ്യമായ 'മാറ്റ്' കൊടുക്കുന്നു. കൊല്ലൻ, മൂശാരി, സമുദായക്കാർ അവരുടേതായ സംഭാവനകൾ പെരുങ്കളിയാട്ടത്തിൽ നിർവ്വഹിക്കുന്നു. തട്ടാന്മാർകോമരങ്ങളുടെയും മറ്റും സ്വർണ്ണാഭരണങ്ങൾ ഉണ്ടാക്കുന്നതിനും കാവിലെത്തുന്നു. പെരുങ്കളിയാട്ടത്തിന് പ്രത്യേകമായി ഉണ്ടാക്കുന്ന കലവറയ്ക്ക് കുറ്റിയടിക്കൽ, പ്ലാവ് മുറിക്കൽ ചടങ്ങുകൾ മുച്ചിലോട്ടെ അവകാശിയായ പെരുന്തച്ചൻ തന്നെയാണ് ചെയ്യുന്നത്. നമ്പൂതിരിമാർ ക്ഷേത്രം വാല്യക്കാരെ കലവറയിൽ കൂട്ടുന്നതിനു മുമ്പുള്ള കലശം കുളിക്കാൻ പുണ്യാഹം തളിക്കുന്നു. മാത്രമല്ല കളിയാട്ടാനന്തരം കരിയടിക്കൽ ചടങ്ങിൽ പുണ്യാഹം തളിച്ച് ശുദ്ധമാക്കുന്നതും ഇവരാണ്. നായർ, പൊതുവാൾ, സമുദായക്കാരാണ് മേൽകോയ്മമാർ. ഇവർക്ക് ഇന്നും പ്രത്യേകം അവകാശമുണ്ട്. കോമരങ്ങൾക്ക് വേണ്ടി പായ മെടയുന്ന

പുലയർതൊട്ട് നമ്പൂതിരി സമുദായം വരെ കളിയാട്ടത്താനാവശ്യമായ സാമഗ്രികൾ ഒരുക്കുന്നു. സാധനങ്ങൾ എത്തിക്കുന്നതിൽ മുസ്ലീം കുടുംബങ്ങൾ പോലും ചിലേടങ്ങളിൽ സഹകരിക്കുന്നു. ശ്രമദാനത്തിൽ പങ്കെടുക്കുന്നവർക്ക് മുച്ചിലോട്ടിൽ നിന്നും ഭക്ഷണം നൽകുന്നു. സാംസ്കാരിക മുന്നേറ്റത്തിനും സാമൂഹിക സഹകരണത്തിനുമുള്ള പ്രവർത്തനങ്ങൾക്ക് ഉണർവ്വ് നൽകുകയാണ് മുച്ചിലോട്ട് ഭഗവതി ക്ഷേത്രത്തിലെ പെരുങ്കളിയാട്ടങ്ങൾ.

ഉത്തരാധുനിക സമൂഹവും പെരുങ്കളിയാട്ടവും

പെരുങ്കളിയാട്ടത്തിന്റെ ഒരുക്കങ്ങൾ നടത്തേണ്ടതും വേണ്ടസാമ്പത്തിക ബാധ്യത വഹിക്കേണ്ടതും അതാതു മുച്ചിലോട്ടുകളാണ്. തലമുറകളിലൂടെ കൈമാറിവന്ന ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളും കെട്ടിയാടപ്പെടുന്ന തെയ്യങ്ങളും, അലങ്കാരവും, പന്തലും, അന്നദാനവും അതിഥി സൽക്കാരവും പെരുങ്കളിയാട്ടത്തിന്റെ സവിശേഷതകളാണ്. മാത്രമല്ല പെരുങ്കളിയാട്ട പരിപാടികൾ കലാ സാഹിത്യ സാംസ്കാരിക മേഖലകളിലേക്കുകൂടി വ്യാപിച്ചപ്പോൾ ജനപങ്കാളിത്തം പതിന്മടങ്ങ് വർദ്ധിച്ചു. ക്ഷേത്രമതിൽകെട്ടിനുള്ളിൽ ഒതുങ്ങാത്ത ഭക്തജനങ്ങളും നാടാകെ നിറഞ്ഞുനില്ക്കുന്ന ഈ മഹോത്സവത്തിന് ഗാനമേള, നാടകം, സാംസ്കാരിക സമ്മേളനങ്ങൾ, പ്രഭാഷണങ്ങൾ, സുവനീർ ഓഡിയോ-വീഡിയോ കാസറ്റ്, ചന്തകൾ, അഖിലേന്ത്യാ പ്രദർശനങ്ങൾ, പരസ്യങ്ങൾ എന്നിവകൊണ്ട് പൊലിമ വർദ്ധിക്കുന്നു.പെരുങ്കളിയാട്ടത്തിന്റെ വിജയകരമായ പരിസമാപ്തിക്ക് സഹായകമാകുന്നത് ആ ഗ്രാമത്തിലെ ജനക്കൂട്ടായ്മതന്നെയാണ്. ശ്രമദാനം എന്ന ആശയവും മഹാസമ്മേളനസന്നാഹങ്ങളും പന്തിഭോജനവും പെരുങ്കളിയാട്ടത്തിന്റെ ഏറ്റവും വലിയ പ്രത്യേകതയാണ്.

പെരുങ്കളിയാട്ടം നാടിന്റെ ഉത്സവമായതുകൊണ്ട് തന്നെ കളിയാട്ടത്തിനുമുമ്പ് നാടിന്റെ വികസനത്തിനായി കക്ഷി രാഷ്ട്രീയ ഭേദമെന്യേ ആൾക്കാർ പ്രവർത്തിക്കുന്നു. അതിന്റെ ഉത്തമ ദൃഷ്ടാന്തമാണ് നാട്ടിലെ റോഡുകളുടെ വികസനങ്ങൾ. വിനോദോപാധി മാത്രമല്ല ജനകീയ അവബോധവും ജനങ്ങളിൽ ഉണ്ടാക്കാൻ പെരുങ്കളിയാട്ടങ്ങൾക്ക് കഴിയുന്നുണ്ട്. വിദ്യാഭ്യാസപരവും സാംസ്കാരികവുമായ സ്റ്റാളുകളും പെരുങ്കളിയാട്ടത്തിന്റെ മാറ്റ് വർദ്ധിപ്പിക്കാറുണ്ട്. പെരുങ്കളിയാട്ടം പോലുള്ള ഉത്സവങ്ങളിൽ കാഴ്ചവരവുകളും ഏളത്തുകളും സമൂഹ സൗഹാർദ്ദത്തിന് ഉത്തമദൃഷ്ടാന്തമാണ്.

“മലബാറിലെ കണ്ണൂരിൽ പ്രത്യേക പതിപ്പുകൾ തുടങ്ങിയതിനുശേഷമാണ് പത്രത്താളുകളിൽ തെയ്യങ്ങൾക്കും ഇടംകിട്ടിത്തുടങ്ങിയത്. തെയ്യം സൗകര്യപൂർവ്വം പത്രങ്ങൾ ഉപയോഗിച്ചു തുടങ്ങി. സൗജന്യമായി വൃത്താന്തങ്ങൾ നാടൊട്ടുക്കും അറിയിക്കാനായി ഭക്തന്മാർ എത്തിച്ചേരാനുള്ള വഴികാട്ടിയായി അറിയിപ്പുകളായി”.[8]

തെയ്യത്തെ ഒരു സാംസ്കാരിക പ്രക്രിയയായി കാണാവുന്നതാണ്. തെയ്യം സാധാരണമായ പലതിനേയും ഒരേകാലത്തുള്ള ഇടപെടലുകൾകൊണ്ട് സാമൂഹികവും ചരിത്രപരവുമായ ഒരു പ്രക്രിയയാണ്. അതിൽ കെട്ടിയാടലിന്റെ യാഥാർത്ഥ്യമുണ്ട്.

“ഫോട്ടോഗ്രാഫി, പ്രത്യേകിച്ച് കളർ ഫോട്ടോഗ്രാഫി വന്നതും വാർത്താപേജുകളിൽ ആകർഷകമായി തെയ്യം ചിത്രങ്ങൾ വരാൻ തുടങ്ങിയതും തെയ്യക്കാരന്റെ നടനബോധത്തെ പ്രകടനക്കാരൻ എന്ന അറിവിനെ – അഗാധമായി സ്പർശിച്ചിട്ടുണ്ട്. മുമ്പ് ഒരു ചെറുകണ്ണാടിയിൽ അണിയറയിൽ വെച്ച് തെല്ലിട കാണുന്ന സ്വന്തം ഛായ—അതിപ്പോൾ പൊതുരേഖയായി. പിന്നീടെടുത്ത് നോക്കാനുള്ള ഒന്നായി സ്ഥിരപ്പെടുത്തുകയാണ്. പ്രകടനത്തിന്റെ താല്ക്കാലിക സ്ഥലകാലങ്ങളിൽ

വെച്ച മാത്രമല്ല തന്നെ വിലയിരുത്തുന്നതെന്ന് തെയ്യക്കാരൻ അറിയുന്നു. മുമ്പ് തെയ്യക്കാരന്റെ മനഃശാസ്ത്രത്തെ വിലയിരുത്തലിന്റെയും വിലയിരുത്തപ്പെടലിന്റെയും സാധ്യതകൾ ഇന്നത്തെ തെയ്യക്കാരനെ കൂടുതൽ പ്രകടനശ്രദ്ധയുള്ളവനാക്കുന്നു".[9]

ഇത്തരം വീഡിയോ, നിശ്ചല ചിത്രങ്ങൾ തെയ്യക്കാരന് അവന്റെ ചതുർവിധാഭിനയത്തെ പുതിയ കാഴ്ചക്കാരുള്ള സമൂഹത്തിനെതിരെ വെച്ച് പഠിക്കാനുള്ള പ്രേരണ അയാൾക്കുണ്ടാകുന്നു. പെരുങ്കളിയാട്ടങ്ങൾ അതിനു വേദിയായിത്തീരുന്നുവെന്ന് കാണാൻ കഴിയും.

പെരുങ്കളിയാട്ടവും തെയ്യവും നടക്കുന്ന സ്ഥലത്തിന്റെയും ആഖ്യാനവല്ക്കരണം പ്രധാനമാണ്. കാർണിവെല്ലിന്റെ ഒരു പൊതുവായദൃശ്യ-ശ്രാവ്യ പാഠമൊരുക്കിയ ഘടനയാണ് പെരുങ്കളിയാട്ടത്തിന് പൊതുവായിട്ടുള്ളത്. വലിയ ആൾക്കൂട്ടം, അവരുടെ ചലനങ്ങൾ, കച്ചവടസ്ഥലങ്ങൾ, വിനോദശാലകൾ, സംഘാടകസമിതി കാര്യാലയങ്ങൾ ഈ പുതിയ ഘടനയുടെ സങ്കീർണ്ണത കാലം ചെല്ലുംതോറും കൂടിവരുന്നു. കാലാന്തരത്തിൽ കൊച്ചുകൊച്ചു തനിമകൾ അന്യവൽക്കരിക്കപ്പെടുകയും ആഗോളീകരണം സംഭവിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുകയും ചെയ്യുമ്പോൾ തനിമ ചോർന്നുപോകാതെ തെയ്യങ്ങളും പെരുങ്കളിയാട്ടങ്ങളും ഗ്രാമത്തിന്റെ സാംസ്കാരിക ചിഹ്നമായും സാംസ്കാരിക വിനിമയത്തിന്റെ ഇടമായും നിലനിൽക്കുന്നു.

കുറിപ്പുകൾ

1. എം. വി. വിഷ്ണുനമ്പൂതിരി, തെയ്യം, പുറം 2
2. അതേപുസ്തകം, പുറം 2
3. രാഘവൻ പയ്യനാട്, തെയ്യം- പുരാവൃത്തവും യാഥാർത്ഥ്യവും, കൈവിളക്ക് (സുവനീർ), പുറം 60
4. വസന്തകുമാരി പി., അനുഷ്ഠാനങ്ങളിലെ സ്ത്രീ: ഫോക്‌ലോറിലെ സ്ത്രീസ്വത്വനിർമ്മിതി, പുറം 79
5. ഏ. കെ. നമ്പ്യാർ, അമ്മദൈവാരാധനയിലെ കേരളതനിമ, കൈവിളക്ക് (സുവനീർ), പുറം 44
6. ഡോ. കെ. കെ. എൻ. കുറുപ്പ്, ആര്യദ്രാവിഡ ഘടകങ്ങൾ മലബാറിലെ നാടൻകലയിൽ, പുറം 10
7. അതേപുസ്തകം, പുറം 41
8. ദിനേശൻ വി., തെയ്യം പുതിയകാലത്തിൽ അവതരിപ്പിക്കുമ്പോൾ, മാതൃഭൂമി ആഴ്ചപ്പതിപ്പ്, ഫി. 12-2006
9. അതേ പുസ്തകം
10. രാജഗോപാലൻ ഇ.പി., തെയ്യത്തെക്കുറിച്ച് ഇന്ന് പഠിക്കുമ്പോൾ, കൈവിളക്ക് (സുവനീർ), പുറം 60

പ്രദീപ് കുമാർ ഇ.വി.

ശ്രീശങ്കരാചാര്യ സംസ്കൃതസർവ്വകലാശാലയിൽനിന്ന് എം.എ., കണ്ണൂർ സർവ്വകലാശാലയിൽനിന്ന് പിഎച്ച്.ഡി. ബിരുദങ്ങൾ. സി.എ.എസ്, മാടായി കോളേജ്, ശ്രീ ശങ്കരാചാര്യ സംസ്കൃത സർവകലാശാല എന്നിവിടങ്ങളിൽ അധ്യാപകനായിരുന്നു ഉടൽഭേദങ്ങളുടെ രാഷ്ട്രീയം എന്ന പുസ്തകം പ്രസിദ്ധീകരിച്ചു. നവോത്ഥാനം: പുതുവായനയുടെ സ്വരഭേദങ്ങൾ, ധിഷണയുടെ തുറസ്സുകൾ കാല്പനികത: വൈയക്തികതയുടെ ആൾക്കൂട്ടവായനകൾ എന്നീ പുസ്തകങ്ങൾ എഡിറ്റ് ചെയ്തിട്ടുണ്ട്. ആനുകാലികങ്ങളിൽ നിരവധി ലേഖനങ്ങൾ പ്രസിദ്ധീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്.

മലബാർ മാന്വലും കേരളത്തിലെ കോളനികാല ഫോക്‌ലോർ പഠനവും.

അതുൽ കെ.വി,

എം.ഫിൽ മലയാളം, ശ്രീ ശങ്കരാചാര്യ സംസ്കൃത സർവ്വകലാശാല, കാലടി .

ഒരു ജനസമൂഹത്തിന്റെ ജീവിതം, അറിവ്, അഭിലാഷങ്ങൾ, അനുഭവ-അനുഭൂതികൾ, പ്രതികരണം, സാമൂഹ്യ വ്യവസ്ഥയുടെ നിലനില്പ്പ് തുടങ്ങി സമസ്തവും പ്രതിപാദിക്കുന്ന മേഖലയാണ് ഫോക്‌ലോർ. കൂട്ടായ്മയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട എല്ലാ ആയോധനങ്ങളും അതിൽ ഉൾപ്പെടുന്നു. വാമൊഴി സാഹിത്യം, ഭൗതിക സംസ്കാരം, നാട്ടാചാരങ്ങൾ, നാടോടി കലകൾ എന്നിങ്ങനെ വിശാലമായ ഒരു ഭൂമിക തന്നെ ഫോക്‌ലോർ പഠനത്തിനുണ്ട്. കൂട്ടായ്മയുടെ സ്വത്വത്തെ തിരിച്ചറിയലാണ് യഥാർത്ഥത്തിൽ ഫോക്‌ലോർ പഠനം കൊണ്ട് സാധ്യമാവുന്നത്. ഒരാൾ താനുൾപ്പെടുന്ന കൂട്ടായ്മയുടെ സ്വത്വത്തെക്കുറിച്ചും മറ്റൊരു കൂട്ടായ്മയുടെ സ്വത്വത്തെക്കുറിച്ചും നടത്തുന്ന അന്വേഷണങ്ങൾ ഇതിന്റെ പരിധിയിൽപ്പെടും. പല മേൽവിലാസങ്ങളിലായി നടന്ന ഗവേഷണങ്ങളിലും പഠനങ്ങളിലും തിരിച്ചറിയപ്പെട്ട അറിവുകൾ പ്രത്യേകിച്ച് പാരമ്പര്യത്തെയും പൈതൃകത്തെയും സംബന്ധിച്ചവ ഒരു വേദിയിൽ പങ്കുവയ്ക്കുകയും അപഗ്രഥിക്കുകയും ചെയ്തപ്പോഴാണ് ഇതൊരു വിജ്ഞാനശാഖയുടെ നിലയിലേക്കുയർന്നുവരികയും അവിടെ സൈദ്ധാന്തിക മുന്നേറ്റങ്ങളുണ്ടാവുകയും ചെയ്തത്.

ഇന്ന് ഫോക്‌ലോർ പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്ന ഒരു പാഠ്യവിഷയമായിക്കഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ലോകത്ത് എല്ലായിടത്തും ഫോക്‌ലോർ പഠിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. കേരളത്തിലും ഇത് പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്നൊരു പഠനവിഷയമാണ്. ചരിത്രഘട്ടങ്ങൾ പിന്നിട്ടുകൊണ്ടാണ് നമ്മുടെ സർവ്വകലാശാലകളിലടക്കം വിജ്ഞാനമേഖല എന്ന നിലയിൽ ഫോക്‌ലോറിന് പ്രാധാന്യം കൈവന്നത്. ഡോ. ജവഹർലാൽ ഹണ്ടൂ വിന്റെ 'ഫോക്‌ലോർ ആൻ ഇൻട്രൊഡക്ഷൻ' എന്ന ഗ്രന്ഥവും രാഘവൻ പയ്യനാടിന്റെ 'ഫോക്‌ലോർ' എന്ന ഗ്രന്ഥവും നമ്മുടെ നാട്ടിലെ ഫോക്‌ലോർ പഠന ചരിത്രത്തെ ഹ്രസ്വമായി വിലയിരുത്താൻ സഹായകമായ മികച്ച റഫറൻസുകളാണ്. ഡോ. ജവഹർലാൽ ഹണ്ടൂവിന്റെ ഗ്രന്ഥത്തിൽ 'ഗ്രോത്ത് ഓഫ് ഇന്ത്യൻ ഫോക്‌ലോർ സ്റ്റഡീസ്' എന്ന ഭാഗത്ത് അദ്ദേഹം ഇന്ത്യയിലെ ഫോക്‌ലോർ പഠന ചരിത്രത്തെ മിഷനറി കാലയളവ്, ദേശീയതാ ഘട്ടം, അക്കാദമിക് കാലയളവ് എന്നിങ്ങനെ ഘട്ടങ്ങളായി തിരിച്ച് വിലയിരുത്തുകയും വിവരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്.

കേരളത്തിലെ ഫോക്‌ലോർ പഠനത്തിന്റെ ചരിത്രം പരിശോധിക്കുമ്പോൾ അധിനിവേശകാലത്ത് പാശ്ചാത്യരാണ് അതിന് തുടക്കം കുറിച്ചത് എന്ന് മനസ്സിലാക്കാം. എന്നാൽ ആ സന്ദർഭത്തിൽ ഫോക്‌ലോർ എന്ന വിജ്ഞാനമേഖല തിരിച്ചറിയപ്പെടുകയോ അതിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള പ്രവർത്തനങ്ങൾ ഏറ്റെടുക്കപ്പെടുകയോ ചെയ്തിട്ടില്ല എന്ന് പറയേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. കാരണം, അധിനിവേശത്തോടും കോളനി ഭരണത്തോടുമൊക്കെ ബന്ധപ്പെട്ട അതിന്റെ സ്ഥാനങ്ങളും സ്ഥാപനങ്ങളും ഏറ്റെടുത്തു നടത്തിയ പ്രക്രിയകൾ ഫോക്‌ലോർ പഠനത്തിന് അടിത്തറയായി മാറുകയായിരുന്നു. ഈ സന്ദർഭത്തിലാണ് കേരളത്തിലെ ഫോക്‌ലോർ പഠനത്തിന്റെ ആദ്യഘട്ടത്തെ അതായത് മിഷനറിഘട്ടമെന്ന് വ്യവഹരിക്കുന്ന കാലയളവിനെ 'കോളനിഘട്ട'മെന്ന് വ്യവഹരിക്കുകയും അക്കാലത്തു നടന്ന പ്രവർത്തനങ്ങളെ വിശകലനം ചെയ്യുകയും ചെയ്ത് സവിശേഷ സന്ദർഭത്തിൽ മലബാർ മാന്വലിനെ സ്ഥാനപ്പെടുത്തുകയും മലബാർ മാന്വലിലെ ഫോക്‌ലോർ ദത്തങ്ങൾ കണ്ടെടുക്കുകയും ചെയ്യുന്നത്.

കേരളത്തിലെ കോളനികാല ഫോക്‌ലോർ പഠനം

യൂറോപ്യൻ രാജ്യങ്ങളിലെയും ഇന്ത്യയിലെയും ഫോക്‌ലോർ വിജ്ഞാനശാഖയുടെ ചരിത്രം പരിശോധിക്കുമ്പോൾ അതിന്റെ തുടക്കം തീർത്തും വ്യത്യസ്തമാണ് എന്ന് കാണാം. ''പാശ്ചാത്യ പണ്ഡിതന് ഫോക്‌ലോർ പഠിക്കാൻ പ്രേരണ നൽകിയത് മറ്റു വല്ലവരുമായിരുന്നില്ല. തേഞ്ഞുമാഞ്ഞു പോയ, എന്നന്നേക്കുമായി നഷ്ടപ്പെട്ടുപോയ സ്വന്തം സംസ്കാരത്തിന്റെ കണ്ണികളെ മനസ്സിലാക്കാൻ അവർ ശ്രമിച്ചത് അവരെത്തന്നെ അറിയാനുള്ള ശ്രമത്തിന്റെ ഭാഗമായിട്ടാണ്. തുടർന്ന് അവർ മറ്റുള്ളവരെപ്പറ്റി അറിയാനും താരതമ്യപ്പെടുത്താനും ശ്രമിച്ചു. ഇത്തരത്തിലുള്ള അവബോധം, ഇത്തരത്തിലുള്ള ഒരു ചോദന ഇന്ത്യൻ ഫോക്‌ലോർരംഗത്തു പ്രവർത്തിക്കുന്ന പണ്ഡിതന്മാർക്കുണ്ടായിരുന്നില്ല എന്നതാണ് സത്യം. '' (രാഘവൻ പയ്യനാട്, 2012:98.) സ്വന്തം ചോദനയാലല്ല, നേരെ മറിച്ച് അപരന്റെ ചോദനയാലാണ് നമ്മുടെ നാട്ടിൽ ഫോക്‌ലോർ പഠനങ്ങൾ ആരംഭിച്ചത് എന്നർത്ഥം. കുറച്ചു കൂടി വ്യക്തമായി പറഞ്ഞാൽ അന്വേഷണാത്മകരായ ബ്രിട്ടീഷ് സിവിൽ സർവ്വീസുകാരുടെയും ക്രിസ്ത്യൻ മിഷനറിമാരുടെയും പ്രവർത്തനങ്ങളാണ് അഥവാ അധിനിവേശത്തിന്റെ ഭാഗമായുണ്ടായ സ്ഥാനങ്ങളുടെയും സ്ഥാപനങ്ങളുടെയും ചോദനയാണ് നമ്മുടെ നാട്ടിലെ ഫോക്‌ലോർ പഠനത്തിന്റെ അടിത്തറയായതെന്ന് സാരം. അധിനിവേശ കാലത്തെയും അധിനിവേശം അധികാരസ്ഥാനമായി മാറിയ ഘട്ടത്തെയുമാണ് ഇവിടെ കോളനിഘട്ടമെന്ന് സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. അക്കാലഘട്ടത്തിലെ വിദ്യാഭ്യാസ പരിഷ്കരണങ്ങളും ആധുനിക മിഷനറിമാരുടെ പ്രവർത്തനങ്ങളും തദ്ദേശീയരുടെ സ്വത്വത്തെ തിരിച്ചറിയാനുള്ള ഉദ്യമങ്ങളും മാന്വൽ, ഗസറ്റിയർ രചനകളും ഉൾപ്പെടെയുള്ള വിജ്ഞാനോന്മുഖമായ പല സംഭവങ്ങളും ഫോക്‌ലോർ പഠനത്തിന് അനൗദ്യോഗികമായ പ്രാരംഭം കുറിക്കൽ കൂടിയായിരുന്നു. ഈ ഘട്ടത്തെ കോളനിഘട്ടമെന്ന് വ്യവഹരിച്ച് വിശകലനം ചെയ്യുമ്പോൾ രണ്ട് ധാരകളിലൂടെ വിപുലീകരിച്ച് മനസ്സിലാക്കുന്നതാണ് ഉചിതം. പാശ്ചാത്യ മിഷനറിമാരുടെ പ്രവർത്തനങ്ങളും അവരുടെ സംഭാവനകളും ഉൾക്കൊള്ളുന്ന സന്ദർഭത്തെ ഒന്നാമത്തെ ധാരയെന്നും, ബ്രിട്ടീഷ് സിവിൽ ഉദ്യോഗസ്ഥരുടെ പ്രവർത്തനങ്ങളും അവരുടെ സംഭാവനകളും ഉൾക്കൊള്ളുന്ന സന്ദർഭത്തെ രണ്ടാമത്തെ ധാരയെന്നും കണക്കാക്കുന്നു.

പതിനഞ്ചാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനത്തോടു കൂടിയാണ് പാശ്ചാത്യ മിഷനറിമാർ വ്യാപകമായി കേരളത്തിലേക്കെത്തുന്നത്. കേരളത്തിലേക്കെത്തിയ മിഷനറിമാരുടെ ആഗമനോദ്ദേശ്യം തികച്ചും മതാത്മകമായിരുന്നു. കോളനീകരണമാണ് അതിന് സാഹചര്യമൊരുക്കിയത്.

അതാതു കാലത്തെ രാഷ്ട്രീയ-സാമ്പത്തിക ശക്തികളായിരുന്ന അവർക്ക് പിൻബലമേകിയത്. പോർച്ചുഗീസ്, ഡച്ച്, ഇംഗ്ലീഷ് ആധിപത്യങ്ങൾക്ക് മതപ്രചാരണം വേറിട്ട ഒരു ലക്ഷ്യമല്ലാത്തതു കൊണ്ടു തന്നെ മിഷനറി പ്രവർത്തകർ അവർക്കു കീഴിൽ വേണ്ടത്ര പരിഗണിക്കപ്പെട്ടു, കൃത്യമായ സ്ഥാനം നേടുകയും ചെയ്തു. അങ്ങനെ അവരുടെ പ്രവർത്തനങ്ങൾ തടസ്സങ്ങളേതുമില്ലാതെ നടന്നു. പാശ്ചാത്യ മാതൃകകൾ പരിചയപ്പെടുത്തുന്നതോടൊപ്പം തദ്ദേശീയരുടെ ജീവിത സംസ്കാരം ശ്രദ്ധിക്കുന്നതിലും അതിനെ ഒരവസരമായി വിനിയോഗിക്കുന്നതിലും അവർ ശ്രദ്ധാലുക്കളായി. തദ്ദേശ ജനതയുടെ ജീവിത രീതികൾ, അവരുടെ ഭാഷ, അക്കാലത്ത് അടിച്ചമർത്തപ്പെട്ട വിഭാഗത്തിന്റെ സാമൂഹ്യ സ്വത്വം മുതലായവ മിഷനറിമാർ കൃത്യമായി മനസ്സിലാക്കി. അതിന്റെ തെളിവുകളാണ് അവരുടെ സംഭാവനകളും മിഷൻ ഫീൽഡ് വർക്കുകളും. ആധുനിക മിഷനറി പ്രവർത്തനത്തിന്റെ പിതാവെന്നറിയപ്പെടുന്ന വില്യം കെറി മുതൽ പൗളിനോസും ഗുണ്ടർട്ടും ഉൾപ്പെടെയുള്ള ആ വലിയ ശ്രേണിയിലെ മിഷനറിമാരുടെ സംഭാവനകൾ ഒന്നാമത്തെ ധാരയിൽ പെടുന്നു.

ഭരിക്കുന്ന പ്രദേശത്തെക്കുറിച്ചും അവിടുത്തെ ജനതയെക്കുറിച്ചുമുള്ള സമഗ്രവും വിപുലവുമായ അറിവ് സവിശേഷ സാഹചര്യത്തിൽ അധിനിവേശ ഭരണകൂടത്തിന് അത്യാവശ്യമായി വന്നു. അപ്പോഴാണ് മിഷനറിമാരെപ്പോലെ തന്നെ തദ്ദേശ ജനതയുടെ സ്വത്വത്തെക്കുറിച്ച് അധികാരസ്ഥാനം കയ്യാളിയിരുന്നവർ ആഴത്തിൽ അറിവുൽപാദിപ്പിക്കാൻ ശ്രമിച്ചത്. മിഷനറിമാർ ജനതയോട് ഇടപെട്ടതു പോലെയുള്ള ഒരു രീതിയായിരുന്നില്ല അറിവുല്പാദനത്തിന്റെ ഭാഗമായി ഉദ്യോഗസ്ഥർ സ്വീകരിച്ചത്. ഭരണ സംവിധാനത്തിൽ നിന്നു കൊണ്ടുള്ള എല്ലാ സൗകര്യങ്ങളും അവർ ഫലപ്രദമായി ഉപയോഗിച്ച് വിവരാർജ്ജനം നടത്തി. നിരന്തരമായി ഉടലെടുക്കുന്ന സാമൂഹ്യ പ്രശ്നങ്ങളെക്കുറിച്ച് പഠിക്കാനും അത് പരിഹരിക്കാനും നികുതി സമ്പ്രദായമുൾപ്പടെയുള്ള ഭരണപരമായ കാര്യങ്ങളിലെ വൈകല്യങ്ങൾ കണ്ടെത്താനും ആദ്യഘട്ടത്തിൽ അവർ കമ്മീഷനുകളെ നിയോഗിച്ചിരുന്നു. പിന്നീട് ഭരണനിർവ്വഹണം സുഗമമായി നടപ്പിലാക്കാൻ പ്രദേശത്തിന്റെ സമഗ്ര വിവരങ്ങളും ഉൾപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ട് മാന്വൽ, ഗസറ്റിയർ മുതലായ കൈപ്പുസ്തകങ്ങൾ നിർമ്മിക്കാനുള്ള ഉദ്യമങ്ങളിലേക്കവർ കടന്നു. അത് സാക്ഷാത്കൃതമായതോടെ ദേശത്തെക്കുറിച്ചുള്ള സമഗ്രമായ അറിവുകൾ ഗ്രന്ഥരൂപത്തിലായി. പര്യവേക്ഷണങ്ങളുടെ കാലത്ത് ഭൂപടങ്ങളുണ്ടായതുപോലെ, പര്യവേഷണങ്ങളും യാത്രാ വിവരണങ്ങളും അധിനിവേശങ്ങൾക്കും അധികാരസ്ഥാപനത്തിനും അവസരമൊരുക്കിയതുപോലെ, അധികാര സ്ഥിരതയ്ക്കായും ഭരണ നടത്തിപ്പിനായും ഗസറ്റിയറുകളും മാന്വലുകളുമുണ്ടായി. ബ്രിട്ടീഷ് സിവിൽ ഉദ്യോഗസ്ഥരാണ് അതിന്റെ ചുമതല നിർവ്വഹിച്ചത്. അത്തരം ഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ നിന്ന് നമുക്ക് നമ്മുടെ നാട്ടിലെ ഫോക്‌ലോറിനെക്കുറിച്ചുള്ള അറിവുകളും വേർതിരിച്ചെടുക്കാം. അതു കൂടാതെ അവരുടെ സാമൂഹിക നരവംശശാസ്ത്ര പഠനങ്ങളും നമ്മുടെ ഫോക്‌ലോറിലേക്ക് വെളിച്ചം വീശുന്നു. ആ നിലയിൽ ഏറെ ശ്രദ്ധിക്കപ്പെട്ടവരാണ് വില്യം ലോഗനും ഡയസ്സും എഡ്ഗാർ തേഴ്സ്റ്റണും പർസിമാക്വിനും സി.എ ഇന്നസുമെല്ലാം. ഇവരുടെ പ്രവർത്തനങ്ങൾ കോളനികാല ഫോക്‌ലോർ പഠനത്തിന്റെ രണ്ടാമത്തെ ധാരയിലും പെടുത്താം

വില്യം ലോഗന്റെ പ്രവർത്തനവും മലബാർ മാന്വലും.

വില്യം ഹണ്ടറുടെ നേതൃത്വത്തിൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ച 'ദ ഇംപീരിയൽ ഗസറ്റിയർ ഓഫ് ഇന്ത്യ' എന്ന ഗ്രന്ഥപരമ്പരയിൽപെട്ടതാണ് 'മലബാർ മാന്വൽ'. അത് ഒരു കൊളോണിയൽ ഉല്പന്നമാണെന്നതിന് മറ്റ് വിശദീകരണം വേണ്ട. അതുകൊണ്ടു തന്നെ വില്യം ലോഗന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങൾ കേരളത്തിലെ കോളനികാല ഫോക്‌ലോർ പഠനത്തിന്റെ രണ്ടാമത്തെ ധാരയിലാണെന്നതിന് സംശയമില്ല. 1887 ൽ ലോഗൻ അതിന്റെ ഒന്നാംവാല്യം പ്രസിദ്ധീകരിക്കുകയും 1000/- രൂപ പ്രതിഫലമായി

കൈപ്പറ്റുകയും ചെയ്തതായി മലബാർ മാന്വലിന്റെ പന്ത്രണ്ടാം പതിപ്പിലുള്ള ലോഗന്റെ ജീവചരിത്രത്തിൽ ഡോ.കെ.കെ.എൻ. കുറുപ്പ് സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട് (2019: XI). ഭരണകൂടം അതിനു കീഴിലുള്ള ഒരു ഉദ്യോഗസ്ഥനെ ഒരു ചുമതലയേൽപ്പിച്ചു, അദ്ദേഹം അത് കൃത്യമായി നിർവ്വഹിക്കുകയും ചെയ്തു. ആ നിർവ്വഹണം പല നിലകളിൽ ഇന്നും പ്രയോജനപ്പെടുന്നിടത്താണ് അതിന്റെ ചരിത്ര പ്രസക്തി. വിദഗ്ധമായ സങ്കലനമോ, സംശ്ലേഷണമോ എന്ന നിലയിൽ മാത്രമേ ഗസറ്റിയർ വിജ്ഞാനത്തെ കാണേണ്ടതുള്ളൂ എന്നും ആഴത്തിലുള്ള പഠനങ്ങളോ സൈദ്ധാന്തികമായ വിജ്ഞാനോല്പാദമോ ഒരു കാലത്തും കൊളോണിയൽ ഗസറ്റിയേഴ്സുകളുടെ അജണ്ടയിലില്ലായിരുന്നെന്നും അവയുടെ ക്രോഡീകരണത്തിന് കോളനി ഭരണകൂടം മുന്തിയ പരിഗണന നൽകിയിരുന്നുവെന്നും വി.നാഗം അയ്യയുടെ ദി ട്രാവൻകൂർ സ്റ്റേറ്റ് മാന്വലിന്റെ പുന:പ്രസിദ്ധീകരണ വേളയിൽ അതിന്റെ ആമുഖക്കുറിപ്പിൽ ഗസറ്റിയർ ഡിപ്പാർട്ട്മെൻറ് സ്റ്റേറ്റ് എഡിറ്ററായിരുന്ന ഡോ.പിജെ ചെറിയാൻ പ്രസ്താവിക്കുന്നുണ്ട് (1999:VIII). കൊളോണിയൽ ഗസറ്റിയറുകളെയും മാന്വലുകളെയുമെല്ലാം പഠനവസ്തുക്കളായി പ്രയോജനപ്പെടുത്തുമ്പോൾ ഉൾക്കൊള്ളേണ്ട പ്രധാനപ്പെട്ടൊരു കാര്യമാണിത്. ഇത് ഉൾക്കൊണ്ടാണ് മലബാർ ജില്ലയുടെ സംസ്കാരത്തെയും ജീവിത സമ്പ്രദായത്തെയും ചരിത്രത്തെയുമെല്ലാം കുറിക്കുന്ന മലബാർ മാന്വലിനു വേണ്ടി വില്യം ലോഗൻ നടത്തിയ പ്രവർത്തനത്തെ ഇവിടെ സവിശേഷമായി കാണുന്നത്.

കേരളത്തിലെ ഫോക്‌ലോർ പഠനത്തിന്റെ നാന്ദികുറിക്കലാണ് മറ്റൊരർത്ഥത്തിൽ ചിന്തിച്ചാൽ മലബാർ മാന്വലിന്റെ പ്രസിദ്ധീകരണത്തോടുകൂടി സംഭവിച്ചത് എന്ന് സമർത്ഥിക്കുകയാണ് ഈ സന്ദർഭത്തിന്റെ ഉദ്ദേശം. നാടോടിവിജ്ഞാനീയത്തിലും, ഗ്രാമീണ ജനതയുടെ ജീവിതരീതിയിലും ആചാരങ്ങളിലും വില്യം ലോഗനുണ്ടായ പ്രത്യേക താൽപര്യത്തെയും ലോഗന്റെ വടക്കൻ പാട്ട്, തച്ചോളിപ്പാട്ട് മാപ്പിളലഹളയെ സംബന്ധിക്കുന്ന പാട്ട് എന്നിവയുടെ സമാഹരണത്തെയും മുൻ നിർത്തി ഡോ.കെ.കെ.എൻ.കുറുപ്പ് മലബാറിലെ ഫോക്‌ലോർ പഠനങ്ങളുടെ ഉദ്ഘാടനമാണ് മലബാർ മാന്വൽ എന്ന് പ്രസ്താവിക്കുന്നത് ഇവിടെ പ്രസക്തമാവുന്നു (2019:xiii). മാന്വലിന്റെ സാക്ഷാത്ക്കാരത്തിനു വേണ്ടി വിവിധ വിജ്ഞാനമേഖലകളിലൂടെ വിഹരിച്ചപ്പോഴുണ്ടായ അഭിനിവേശത്തെ സംബന്ധിച്ച് ലോഗൻ തന്നെ അതിന്റെ ആമുഖത്തിൽ ചില കാര്യങ്ങൾ കുറിക്കുന്നുമുണ്ട്. ഡോ. രാഘവൻ പയ്യനാട്, ഡോ. എ. എം. ശ്രീധരൻ ഡോ. സോമൻ കടലൂർ മുതലായവർ മലബാർ മാന്വലിനെയും വില്യം ലോഗനെയും അവരവരുടെ പഠനങ്ങളിൽ ഫോക്‌ലോർ പഠനചരിത്രവുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. അവയിൽ നിന്ന് വ്യത്യസ്തമായി മലബാർ മാന്വലിനെ ഒരു പഠനമേഖലയായി സ്വീകരിച്ച് അതിലെ ഫോക്‌ലോർ ദത്തങ്ങൾ കണ്ടെടുത്ത് അവയെ മുൻനിർത്തി കേരളത്തിലെ കോളനികാല ഫോക്‌ലോർ പഠന ഘട്ടത്തിൽ അതിനുള്ള സ്ഥാനത്തെ അടയാളപ്പെടുത്താനാണ് ഇവിടെ ശ്രമിച്ചിട്ടുള്ളത്.

മലബാർ മാന്വലിലെ ഫോക്‌ലോർ ദത്തങ്ങൾ

കേരളമെന്ന അതിർത്തിസങ്കല്പം രൂപംകൊള്ളുന്നതിന് മുൻപാണ് മലബാർ മാന്വലിന്റെ പ്രസിദ്ധീകരണം. പ്രവിശ്യ, ജനങ്ങൾ, ചരിത്രം, ഭൂമി എന്നിങ്ങനെ നാല് അധ്യായങ്ങളാണ് മാന്വലിനുള്ളത്. അതിന്റെ നാലാം അധ്യായമായ 'ഭൂമി' യും അതിൽ ഏറ്റവുമവസാനമുള്ള 'സബ്സെക്ഷൻ VII ഉപസംഹാരസംക്ഷേപവും പൊതുവായ നിഗമനങ്ങളും' മാത്രം പരിശോധിച്ചാൽ മാന്വൽ രചനയുടെ ഉദ്ദേശലക്ഷ്യം കൃത്യമായി മനസ്സിലാക്കാം. യഥാർത്ഥത്തിൽ മലബാറിന്റെ ഭൂതകാല റവന്യൂ ചരിത്രത്തിനാണ് ലോഗൻ പ്രാമുഖ്യം കൊടുത്ത് നികുതി നിർണ്ണയ പരിശോധനയും അതിന്റെ നടപ്പവശത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ആലോചനകളുമാണ് അദ്ദേഹം നടത്തുന്നത്.

നികുതിയിളവിനിടയാക്കിയ സാഹചര്യം പരിശോധിച്ച് പൊതുനികുതി നയരൂപീകരണത്തിനായുള്ള പശ്ചാത്തലമാണ് അതിലൂടെ ഒരുക്കുന്നു. മലബാർ മാന്വലിൽ ഭരണനിർവ്വഹണത്തിനും ഭരണകൂട താൽപര്യത്തിനും വേണ്ടിയുള്ള കൃത്യമായ സ്ഥിതിവിവര കണക്കുകളുടെ പരിശോധനയാണ് നടത്തിയിട്ടുള്ളത്. അതിനു വേണ്ടി മലബാർ ജില്ലയുടെ സമഗ്ര വിവരങ്ങളും ശേഖരിക്കപ്പെട്ടു. വിശദമായി പ്രതിപാദിച്ചിരിക്കുന്ന അത്തരം വിവരങ്ങളും വസ്തുതകളും പില്ക്കാലത്ത് പലവിധ വിജ്ഞാനോല്പാദനങ്ങളിൽ നമുക്ക് ഉപകാരപ്പെട്ടു. അമേരിക്കൻ ഫോക്ലോറിസ്റ്റായ റിച്ചാർഡ്. എം. ഡോർസൺ വിഭാവനം ചെയ്ത ഫോക്ലോറിന്റെ വിശാലമായ പഠനമേഖലകൾ മനസ്സിലാക്കി മാന്വലിലുള്ള ഫോക്‌ലോർ വിജ്ഞാനങ്ങൾ ഇഴ പിരിച്ചെടുക്കാനാകും. കേരളത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലം ജാതി ബന്ധങ്ങളിൽ അധിഷ്ഠിതമായതിനാൽ ഡോർസൺ നിർദ്ദേശിച്ച പഠനമേഖകളെ അതിൽ നിന്നും വേർപെടുത്തിക്കാണാനാവില്ല എന്ന് ആദ്യമേ വ്യക്തമാക്കേണ്ടതുണ്ട്. മാന്വലിൽ ലോഗന്റെ മുഴുനീള വിവരണങ്ങളെല്ലാം തന്നെ ഈ ജാതി ബന്ധങ്ങളെ മുൻനിർത്തിയുമാണ്. ഈ ബോധ്യത്തിൽ നിന്നാണ് അവ കണ്ടെടുക്കുന്നതും പരിശോധിക്കപ്പെടുന്നതും.

വാമൊഴി സാഹിത്യം, ഭൗതിക സംസ്കാരം, സാമൂഹിക നാടോടി ആചാരം, നാടോടി കലകൾ എന്നിങ്ങനെയാണ് റിച്ചാർഡ് എം ഡോർസൺ ഫോക്ലോറിനെ വ്യത്യസ്തമായ പഠനമേഖലകളിലാക്കി തിരിച്ചത്. പരമ്പരാഗതമായി ഒരു കൂട്ടായ്മ വാമൊഴിയായി പകരുന്ന സാഹിത്യരൂപമാണ് വാമൊഴി സാഹിത്യം നാടോടി സാഹിത്യം എന്നും ഇതറിയപ്പെടുന്നുണ്ട്. ഫോക്ലോറിന്റെ എല്ലാ സവിശേഷതകളും ഇവയ്ക്കുണ്ട്. നാടോടിക്കഥകൾ, പുരാവൃത്തം, ഐതീഹ്യം, ഗദ്യ കഥാഗാനങ്ങൾ, നാടൻ പാട്ടുകൾ, കടങ്കഥകൾ, പഴഞ്ചൊല്ലുകൾ മുതലായവ ഇതിൽ ഉൾപ്പെടുന്നു. നാടോടി വൈദ്യം, നാടൻ കൈവേലകൾ, പാർപ്പിട നിർമ്മാണ രീതികൾ, നാടൻ പാചകം തുടങ്ങി നാടോടി ഭൗതിക ജീവിതവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട എല്ലാ അറിവു സൂചനകളും ഉൾപ്പെടുന്നതാണ് ഭൗതിക സംസ്കാരമെന്ന മേഖല. മാന്വലിന്റെ ആദ്യ അധ്യായം മുതൽ അവസാന അധ്യായം വരെ ഉടനീളമുള്ള ജാതിവിവരണങ്ങളിലും അവയോട് ബന്ധപ്പെടുത്തി വിശകലനം ചെയ്യുന്ന ഭൗതിക ജീവിതാവസ്ഥകളിലുമെല്ലാം നിരവധിയായ ഭൗതിക സംസ്കാര സൂചനകൾ ഉള്ളടങ്ങിയിട്ടുണ്ട്. നാടോടിയായി പ്രചരിച്ചതും സമൂഹം അനുഷ്ഠിക്കുന്നതുമായ ആചാരവിശ്വാസങ്ങൾ നാടോടി ആചാരമെന്ന മേഖലയിൽ ഉൾപ്പെടുന്നു. നാടോടിയായ പ്രകടനകലകൾ നാടോടിക്കലകൾ എന്ന മേഖലയിലും ഉൾപ്പെടുന്നു. മലബാർ മാന്വലിന്റെ നാല് അധ്യായങ്ങളിൽ നിന്നും കേരളത്തിലെ ഫോക്ലോറിനെ സംബന്ധിക്കുന്ന അറിവുകൾ കണ്ടെടുത്ത് മേൽപ്പറഞ്ഞ അതാതു മേഖലകളിൽ അവയെ അടയാളപ്പെടുത്താനാവും.

'പ്രവിശ്യ' എന്ന ഒന്നാം അധ്യായത്തിൽ ഭൂവിജ്ഞാനങ്ങളാണ് ഏറ്റവും കൂടുതൽ. ഭൂപരമായ പ്രത്യേകതാവിവരണത്തിൽ ഫോക്‌ലോർ ദത്തങ്ങളും ഇടകലർന്നിട്ടുണ്ട്, പരശുരാമകഥ, മഹാവിഷ്ണു പദസമയം എന്ന പേരിൽ കൃത്യമായ സമയത്ത് മഴ പെയ്യുന്നതുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് നാട്ടുകാരുടെ ഇടയിലുണ്ടായിരുന്ന വിശ്വാസം, പശിമ, പശിമരാശി, രാശി എന്നിങ്ങനെ ഹിന്ദു ശാസ്ത്രപ്രകാരമുള്ള മണ്ണിന്റെ തരം തിരിവിനെക്കുറിച്ചുള്ള അറിവു സൂചന മുതലായവ ഫൂട്ട് നോട്ട് ഉൾപ്പെടെ നൽകിക്കൊണ്ട് ലോഗൻ രേഖപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നു (വില്യം ലോഗൻ, 2019:32 - 33). ഇതേ അധ്യായത്തിന്റെ 'പ്രാണി സസ്യജാലങ്ങൾ' എന്ന ഭാഗത്ത് കോർച്യന്റെ (കുറിച്യന്റെ) പ്രകൃതി പഠനം, നായാട്ട് സമർത്ഥ്യം, തീയ്യന്റെ കടത്ത് (തോണി കടത്ത്), കുറുമ്പരുടെ തടിപ്പണി തുടങ്ങി ജനസംസ്കാരപഠനവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട അറിവു സൂചനകളുമുണ്ട്.

'ജനങ്ങൾ' എന്ന രണ്ടാം അധ്യായത്തിൽ നിന്നാണ് മാന്വലിലെ ഫോക്‌ലോർ ദത്തങ്ങൾ

ഏറിയ തോതിൽ കണ്ടെടുക്കാനാവുക. അതിന്റെ ആദ്യ ഭാഗത്ത് ജനതയെക്കുറിച്ചാണ് സവിസ്ത രപ്രതിപാദനം. നായന്മാരുടെ തറവാടുകളുടെ നിർമ്മാണരീതി, താമസിക്കുന്ന ആളുടെ ജാതി എന്തായിരിക്കുന്നുവോ അതനുസരിച്ച് താമസസ്ഥലത്തെ വിളിക്കുന്ന പേരുകൾ, അങ്ങാടിത്തെ രുവിന്റെ വ്യവഹാര ഘടന, ഗ്രാമജീവിതാന്തരീക്ഷം മുതലായ പ്രദേശത്തിന്റെ സവിശേഷമായ ഭൗതിക ഘടനയെക്കുറിച്ച് അവിടെ സാമാന്യ അവബോധം സൃഷ്ടിച്ച് ജനതയുടെ സ്വത്വത്തെ കുറിച്ചുള്ള വിവരണത്തിലേക്കു കടക്കുന്നു. ഭാഷയെപ്പറ്റിയുള്ള അന്വേഷണവും പ്രാഥമിക വിവര ങ്ങളുടെ വിവരണങ്ങളും കാഴ്ചപ്പാടുകളുമാണ് ഏറ്റവുമാദ്യത്തേത്. അത് സംസ്കാരത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അന്വേഷണത്തിന്റെ പരിധിയിലും പെടും. ഭാഷയെപ്പറ്റിയുള്ള അന്വേഷണമാണ് ഫോക്‌ലോർ പഠനത്തിന്റെ ആദ്യചുവടുകളിലൊന്ന് എന്ന് അതിന്റെ പഠന ചരിത്രത്തിൽ നിന്നും നമുക്ക് മനസ്സിലാക്കാം ആയതിനാൽ മാന്വലിൽ ഭാഷയെ സംബന്ധിച്ച് പ്രതിപാദിക്കുന്ന ഭാഗത്തുനി ന്നും ഫോക്‌ലോറിനെ സംബന്ധിക്കുന്ന കൂടുതൽ ദത്തങ്ങൾ കണ്ടെടുക്കാനാകും. ഇവിടെയാണ് ലോഗൻ നാടോടിവാങ്മയങ്ങളുടെ മേഖലയിലേക്ക് കടക്കുന്നത്. മലബാർ മാന്വലിലെ നാടോടി ദത്തങ്ങളെക്കുറിച്ച് സൂചിപ്പിച്ചിട്ടുള്ള പലരും ഉദാഹരണമായി പറയുന്നത് അതാണ്.

അക്കാലത്ത് നാട്ടിൽ ഏറ്റവും പ്രചാരത്തിലുള്ള തച്ചോളിമേപ്പയിൽ കുഞ്ഞിഒതേനന്റെ വീര സാഹസവൃത്തികളെ വിവരിക്കുന്ന തച്ചോളിപ്പാട്ടിനെയും തച്ചോളിപ്പാട്ടുകളുടെ മാതൃകയിൽ പഴശ്ശി രാജാവ്, ടിപ്പു സുൽത്താൻ, വയക്കിലേരി കുഞ്ഞിക്കേളപ്പൻ മുതലായവരെക്കുറിച്ചുള്ള പാട്ടുകളെയും വില്യം ലോഗൻ ഇവിടെ സൂചിപ്പിക്കുന്നു. എന്നിട്ട് തച്ചോളി ഒതേനൻ പൊന്നിയം പടയ്ക്കു പോയ കഥ എടുത്ത് ചേർക്കുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട് (2019:87-92).

ഒപ്പം മാപ്പിള ലഹളയെ സംബന്ധിക്കുന്ന പാട്ടിനെക്കുറിച്ച് അനുസ്മരിക്കുകയും പ്രസ്തുത പാട്ടിന്റെ ഒന്നാം ഭാഗം സംഗ്രഹിച്ച് പറഞ്ഞ് അതിന്റെ രണ്ടാം ഭാഗത്തിലെ കഥയുടെ പദാനുപദ തർജ്ജമയും ഫൂട്ട് നോട്ടും കൊടുക്കുന്നുമുണ്ട് (2019:92-94). ലോഗന്റെ വിവരണം ചരിത്രവും ഫോക്‌ലോറും തമ്മിൽ ഉണ്ടാവാനിടയായേക്കുന്ന വൈരുദ്ധ്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ളതുകൂടിയാണെന്ന് നിശ്ചയമാണ്.

'അകത്ത് കത്തിയും പുറത്ത് പട്ടിയും'

'ഊട്ട് കേട്ട പട്ടർ ആട്ട് കേട്ട പന്നി'

എന്നീ പഴഞ്ചൊല്ലുകൾ ഉദാഹരണങ്ങളായി കൊടുത്ത് പഴഞ്ചൊല്ലുകളുടെ പ്രത്യേകതകളെപ്പറ്റിയും തന്റെ പഴഞ്ചൊൽ സമാഹരണത്തെപ്പറ്റിയും ലോഗൻ വിവരിക്കുന്നതും ഇതേ ഭാഗത്താണ്.

ഇതേ അധ്യായത്തിൽ 'ജാതിയും തൊഴിലും' എന്ന ഭാഗത്ത് വംശീയ സംസ്കൃതിയെക്കുറിച്ചും ഭൗതിക സംസ്കാരങ്ങളെക്കുറിച്ചുമുള്ള വിവരണങ്ങളുണ്ട്. ജാതി എന്ന വാക്കിന്റെ ഉത്ഭവം, തൊഴിൽ വിഭജനവുമായും ഹിന്ദു സമുദായമായും ബന്ധപ്പെട്ട നിരീക്ഷണങ്ങൾ മുതലായവയും ഇവിടെ കൊടുത്തിരിക്കുന്നു. കേരളത്തിലെ ജാതീയത, ജാതി വൈവിധ്യം, ജാതികളുടെ ആവിർഭാവം, ജാതി വിഭജനം മുതലായവയെക്കുറിച്ചുള്ള വിവരങ്ങൾ ആ നിലയിലുള്ള പഠനങ്ങൾക്ക് ഉദാഹരണ മാണ്. ജാതി ശ്രേണികളെക്കുറിച്ചുള്ള വിവരണത്തിൽ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ജീവിത സംസ്കാരത്തെയും സംസ്കാര ക്രിയകളെയും കുറിച്ചുള്ള എല്ലാ അറിവുസൂചനകളും ഫോക്‌ലോർ ദത്തങ്ങളായി പരി ഗണിക്കാം അവയെ ഉചിതാനുചിതം തരം തിരിക്കാം. രണ്ടാം അധ്യായത്തിലെ തന്നെ മറ്റൊരു ഉപശീർഷകമാണ് 'ആചാരങ്ങൾ, സമ്പ്രദായങ്ങൾ - മറ്റും'. ഇവിടെ ദായക്രമം, സ്വത്തവകാശം, മരുമക്കത്തായം മുതലായവയെക്കുറിച്ച് പ്രതിപാദിക്കുകയും

'ഇന്ത്യൻ ആന്റിക്വറി'യുടെ നാലാം വോള്യം 255-ാം പേജ് അധികരിച്ച് 'ദന്തധാവനം' മുതൽ

'സതി സമ്പ്രദായം' വരെയുള്ള അറുപത്തിനാല് അനാചാരങ്ങളെക്കുറിച്ച് പരാമർശിക്കുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്. ഒപ്പം തന്നെ അറുപത്തിനാല് അനാചാരങ്ങൾ ബ്രാഹ്മണ കല്പിതമാണെന്ന നിഗമനത്തിലെത്തും വിധം കൃത്യമായി വിശകലനം ചെയ്യുകയും ചെയ്യുന്നു. അതോടൊപ്പം തന്നെ നമ്പർ ക്രമത്തിൽ അറുപത്തിനാല് അനാചാരസൂക്തങ്ങൾ എഴുതി ചേർത്തിട്ടുമുണ്ട്. തുടർന്നുള്ള ഭാഗത്താണ് വെച്ചുകാണൽ പോലുള്ള ആചാരങ്ങളെക്കുറിച്ചും വിഷു, ഓണം, മീനഭരണി, ശിവരാത്രി, പൊങ്ങൽ, ശ്രീരാമനവമി, വിനായക ചതുർത്ഥി, കാർത്തിക വിളക്ക്, ഏകാദശി തുടങ്ങിയ ആഘോഷങ്ങളെക്കുറിച്ചെല്ലാം ഹ്രസ്വവിവരണങ്ങൾ നൽകി തൃച്ചംബരം ഉത്സവം, കൊട്ടിയൂർ ഉത്സവം, കീഴൂർ ആറാട്ട്, കൽപാത്തി രഥോത്സവം, ഗുരുവായൂർ ഏകാദശി, തിരുമാന്ധാംകുന്ന് ക്ഷേത്രോത്സവം, കൊണ്ടോട്ടി താക്കുജാക്കൽ നേർച്ച മുതലായ പ്രാദേശിക ഉത്സവാഘോഷങ്ങളെ കുറിച്ച് പരാമർശിക്കുന്നത്. ഹാമിൽട്ടൻ്റെ ഉദ്ധരണി ഉപയോഗിച്ച് മാമാങ്കത്തെക്കുറിച്ച് ദീർഘമായി വിവരിക്കുകയാണ് പിന്നീട്. മാമാങ്കം ഒരു മൃതഫോക്‌ലോറാണ് എന്ന് അതേക്കുറിച്ചുള്ള വിവരണത്തിൽ നിന്ന് വ്യക്തമാകും. തുടർന്ന് മതങ്ങളെക്കുറിച്ചും സംസ്കാരത്തെക്കുറിച്ചുള്ള വിവരണമാണ്. ഹിന്ദുമതത്തെ കുറിച്ചുള്ള ഭാഗത്ത് പ്രാക്തനവും പില്ക്കാലവുമായ സംസ്കാരങ്ങളുടെ/രീതികളുടെ അറിവടയാളങ്ങളുണ്ട്. പുരാവസ്തു ഗവേഷണ രേഖകളുടെ സഹായത്തോടെയാണ് പല സങ്കല്പത്തെക്കുറിച്ചും ലോഗൻ വിവരിക്കുന്നത്. മാതാവായ ഭൂമീദേവിയുടെ ഉദരത്തിലേക്കു തന്നെ മനുഷ്യൻ വിലയം പ്രാപിക്കും എന്ന സങ്കല്പത്തെ ശവക്കല്ലറകളുടെ നിർമ്മാണം നോക്കി മനസ്സിലാക്കുന്നു. പ്രാചീന മനുഷ്യന്റെ വിശ്വാസങ്ങളായിരുന്ന പ്രേതാരാധന, നാഗകോപം മുതലായവയും മതങ്ങളെയും മതാചാരക്രമങ്ങളെയും സംബന്ധിച്ചും നാടോടി വൈദ്യത്തെക്കുറിച്ചും രണ്ടാം അധ്യായത്തിന്റെ അവസാനം കുറിക്കുന്നു. ഇവയൊക്കെ ബന്ധപ്പെട്ട ദത്തങ്ങളായി കണ്ട് തരംതിരിച്ച് ഫോക്‌ലോർ പഠനത്തിന്റെ പരിധിയിൽപെടുത്താവുന്നവയാണ്.

മലബാർ മാന്വലിന്റെ ഏറ്റവും വിശാലമായ അധ്യായം മൂന്നാമധ്യായമായ 'ചരിത്ര'മാണ്. ചരിത്ര രചനയ്ക്കാണ് അവിടെ പ്രാമുഖ്യം കൊടുത്തിരിക്കുന്നത്. ചരിത്രവും ഫോക്‌ലോറും ഇവിടെ കെട്ടുപിണഞ്ഞിരിക്കുന്നു. പരശുരാമനുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ഐതിഹ്യകഥയും പെരുമാക്കന്മാരെ സംബന്ധിച്ച അനാദികാല പാരമ്പര്യ കഥകളും കേട്ടുകേൾവികളും ആചാര നിയമങ്ങളും 'പരമ്പരാഗത പ്രാചീന ചരിത്രം' എന്ന ഭാഗത്ത് ഉൾപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നത് അതിന്റെ തെളിവുകളാണ്. ഈ അധ്യായത്തിൽ നാട്ടുനടപ്പ്, വിവിധ അധീശശക്തികളുടെ ആഗമനം ആഭ്യന്തര കലാപം വിവിധ ജനതയുടെ കുടിയേറ്റം വംശാവലി, ഇവയിലൂടെയെല്ലാം വെളിവാക്കുന്ന പല പൈതൃകങ്ങളും ഫോക്‌ലോറിൽ പെടും.

ചരിത്രപരമായും സാമൂഹ്യപരമായുമുള്ള വസ്തു അവകാശ ബന്ധങ്ങളും റവന്യൂ തിട്ടപ്പെടുത്തലും നികുതി സമ്പ്രദായ പരിശോധനയും ഉൾക്കൊള്ളുന്ന നാലാം അധ്യായമായ 'ഭൂമി' എന്നതിൽ സംസ്കാരത്തെയും ഫോക്‌ലോറിനെയും സംബന്ധിക്കുന്ന അറിവുകൾ സ്വാഭാവികമായും പരിമിതമാണ്. സമുദായ കുടുംബ ഘടനകൾ, വസ്തുവകകൾ കൈവശംവരാൻ സവർണ്ണർ സൃഷ്ടിച്ചെടുത്ത ചില രീതികൾ, തീരപ്രദേശങ്ങൾ, ദേശങ്ങൾ, അംശങ്ങൾ തുടങ്ങിയിടങ്ങളിലെ സവിശേഷതകൾ തുടങ്ങിയവ സാമ്പത്തിക ഘടനയോടും നികുതിയുടെ നിർണ്ണയനത്തിന്റെ നടപ്പുവശത്തോടും തട്ടിച്ച് നോക്കുകയാണ് അവിടെ ചെയ്യുന്നത്.

ഉപസംഹാരം

മലബാർ മാന്വലിലൂടെ ലോഗൻ ഭാവിയെ അഭിസംബോധന ചെയ്തത് താൻ സമാഹരിച്ചതിന് പിൽക്കാലത്ത് കൂടുതൽ വെളിച്ചംകിട്ടും എന്ന പ്രത്യാശയോടെയാണ്. മാന്വലിന്റെ ആമുഖത്തിൽ

അദ്ദേഹം നോക്കിക്കാണുന്ന വൈജ്ഞാനികമായ പല സാധ്യതകളും ഇന്ന് ഫോക്‌ലോർ പഠന മേഖലയിൽ സജീവമാണെന്ന് മലബാർ മാന്വലിലെ ഫോക്‌ലോർ ദത്തങ്ങൾ മുൻനിർത്തി ഉറപ്പിച്ച് പറയുകയും ചെയ്യാം. അതോടൊപ്പം എല്ലാ നിലയിലും ലഭ്യമായ സൗകര്യങ്ങൾ ഉപയോഗിച്ചു കൊണ്ടുള്ള ലോഗന്റെ വിവര സമ്പാദന രീതിയെയും പ്രാധാന്യത്തോടെ നോക്കിക്കാണേണ്ടതുണ്ട്. മെച്ചപ്പെട്ട മണ്ഡലവൃത്തി കൃത്യമായ സഹായക ഗ്രന്ഥങ്ങൾ മുതലായവ മുതൽക്കൂട്ടാക്കി അദ്ദേഹം ജനതയെയും പ്രദേശത്തെയും കുറിച്ച് വിപുലമായ ഗവേഷണം നടത്തി. കേരളത്തിലെ കോളനികാല ഫോക്‌ലോർ പഠനരീതി മനസ്സിലാക്കാനും അതേക്കുറിച്ച് പഠിക്കാനും അത് ഉപകാരപ്പെടുമെന്നത് തീർച്ചപ്പെടുത്താം. കേരളത്തിലെ കോളനി കാലത്തെ ഫോക്‌ലോർ പഠനത്തെക്കുറിച്ചുള്ള കൂടുതൽ അന്വേഷണങ്ങൾക്ക് അക്കാലത്ത് രചിക്കപ്പെട്ട മാന്വലുകളും ഗസറ്റിയറുകളും ഭരണപരമായ ആവശ്യങ്ങൾക്കായുള്ള ഫീൽഡുവർക്കുകളുടെ റിപ്പോർട്ടുകളുമെല്ലാം പരിശോധിക്കപ്പെടേണ്ടതാണ്.

ഗ്രന്ഥസൂചി

1. കുറുപ്പ്, കെ.കെ.എൻ., 2019: 'വില്യം ലോഗൻ: ഒരു ജീവചരിത്രക്കുറിപ്പ്'. വില്യം ലോഗൻ, 'മലബാർ മാന്വൽ', മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്.
2. ചെറിയാൻ, പി.ജെ, 1999: 'ആമുഖം'. വി. നാഗം അയ്യ, 'ദി ട്രാവൻകൂർ സ്റ്റേറ്റ് മാന്വൽ ', കേരള ഗസറ്റിയേഴ്സ് ഡിപ്പാർട്ട്മെന്റ്, തിരുവനന്തപുരം.
3. രാഘവൻ, പയ്യനാട്., 2012: 'ഫോക്‌ലോർ', കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം.
4. വില്യം, ലോഗൻ., 2019: 'മലബാർ മാന്വൽ', മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്.
5. വിഷ്ണു, നമ്പൂതിരി, എം.വി., 2008: 'ഫോക്‌ലോറും ജനസംസ്കാരപഠനവും', കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം.
6. വിഷ്ണു, നമ്പൂതിരി, എം.വി., 2012: 'കേരളത്തിലെ നാടോടി വിജ്ഞാനീയത്തിന്നൊരു മുഖവുര', സാഹിത്യ പ്രവർത്തക സഹകരണ സംഘം, കോട്ടയം.
7. വിഷ്ണു, നമ്പൂതിരി, എം.വി., 2013: ''അവതാരിക".കുമാരൻ വയലേരി, 'ഫോക്‌ലോർ വീക്ഷണവും പ്രസക്തിയും',കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം.
8. ശ്രീധരൻ, എ.എം., 2009: 'ഫോക്‌ലോർ സമീപനങ്ങളും സാധ്യതകളും', മലയാള പഠന ഗവേഷണ കേന്ദ്രം, തൃശ്ശൂർ.
9. സോമൻ, കടലൂർ., 2011: 'ഫോക്‌ലോറിന്റെ സൗന്ദര്യശാസ്ത്രം', ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, തിരുവനന്തപുരം.
10. Ganesh, K.N, 1999: ''Agragarian Society in Kerala (1500-1800)''. Dr. P.J.Cherian (edi.) 'PERSPECTIVTVS ON KERALA HISTORY The Second Millennium ' ,Kerala State Gazetteer Department, Thiruvanandhapuram.

ഇന്റർനെറ്റ് റഫറൻസ് (വെബ്സൈറ്റുകൾ)

1. e-book, folklore an introduction (Jawaharlal Handoo)http://www.ciil-ebooks.net/html/folkintro/index.htm

2.https://shijualex.in/cms-the_missionary_register-1813-1855/

3.http://sathyadeepam.org/coverstory/kerala-navodhanam/

4.https://malayal.am/kerala/9526/kerala-renaissance-and-missionaries

5.http://web-edition.sarvavijnanakosam.gov.in/index.php?title=%E0%B4%95%E0%B5%87%E0%B4%B0%E0%B4%B3_%E0%B4%97%E0%B4%B8%E0%B4%B1%E0%B5%8D%E0%B4%B1%E0%B4%BF%E0%B4%AF%E0%B5%87%E0%B4%B4%E0%B5%8D%E0%B4%B8%E0%B5%8D

6.https://en.m.wikipedia.org/wiki/Edgar_Thurston

7.https://ml.m.wikipedia.org/wiki/%E0%B4%AA%E0%B5%97%E0%B4%B3%E0%B4%BF%E0%B4%A8%E0%B5%8B%E0%B4%B8%E0%B5%8D_%E0%B4%AA%E0%B4%BE%E0%B4%A4%E0%B4%BF%E0%B4%B0%E0%B4%BF

അതുൽ കെ.വി

സ്ഥലം ബ്ലാത്തൂർ, കണ്ണൂർ, ഗവേഷക വിദ്യാർത്ഥി

എം.ഫിൽ മലയാളം, ശ്രീ ശങ്കരാചാര്യ സംസ്കൃത സർവ്വകലാശാല, കാലടി.

പാങ്കളി

ഡോ. സ്മിത കെ.പി.

പരമ്പരാഗതമായി തുടർന്നു പോന്നിരുന്ന ജനജീവിതത്തിന്റെയും ;സംസ്കാര പാരമ്പര്യത്തിന്റെയും പൂർണമായ അന്വേഷണ മേഖലയാണ് ഫോക് ലോർ.അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഓരോ കാലഘട്ടങ്ങളിലും സവിശേഷമായ അടയാളപ്പെടുത്തലുകൾ ഇവയ്ക്കുണ്ട്. പാരമ്പര്യവാങ്മയങ്ങൾ ;സാമൂഹികവും സാമുദായികവുമായ അനുഷ്ഠാനങ്ങൾ എന്നിങ്ങനെ ജന വിജ്ഞാനത്തെ ഉൾക്കൊള്ളാൻ കഴിയുന്ന ശക്തമായ സംജ്ഞയാണ് ഫോക്‌ലോർ.പൗരാണികത്വത്തെ കുറിച്ചുള്ള സമഗ്രവും ക്രമീകൃതമായ പഠനമാണ് ഫോക് ലോർ എന്ന വിജ്ഞാനശാഖയെ സവിശേഷമാക്കിയത്. തലമുറകളായി കൈമാറി വന്നിരുന്ന വാമൊഴിയാണ് ഇതിന്റെ ആദ്യരൂപം. അത്തരത്തിലുള്ള 'പാങ്കളി' നാടോടി നാടകത്തെയാണ് ഇവിടെ വിശകലന വിധേയമാക്കുന്നത്.

'പാണ' സമുദായക്കാർക്കിടയിൽ നിലനിന്നിരുന്ന ഒരു കലാരൂപമാണ് പാങ്കളി. പാലക്കാട് ജില്ലയുടെ വിവിധ പ്രദേശങ്ങളിൽ കാണുന്ന നാടൻ കലയാണിത്. ഒറ്റപ്പാലം,ചിറ്റൂർ എന്നീ സ്ഥലങ്ങളിൽ ആണ് ഇത് കൂടുതൽ പ്രചാരത്തിലിരുന്നത്. പൊറാട്ടുനാടകത്തിന്റെ ഒരു വകഭേദമായിട്ടും പാങ്കളി അറിയപ്പെടുന്നു. ആസ്വാദനം ലക്ഷ്യമാക്കിയാണ് പാങ്കളി അവതരിപ്പിക്കപ്പെടുന്നത്. തെക്കത്തിനാടകം, തെക്കനും തെക്കത്തിയും എന്നീ പേരുകളിലും ഇത് അറിയപ്പെടുന്നു. കൂടാതെ, കണ്യാർകളിയ്ക്കിടയിൽ ഒന്നുരണ്ടു ദിവസം കളിക്കുന്ന' മലമക്കളി'യോടും വളരെയേറെ സാദൃശ്യം പാങ്കളിയ്ക്കുണ്ട്. ഏകദേശം ഒന്നര നൂറ്റാണ്ട് പഴക്കം അവകാശപ്പെടാവുന്ന കലയായിട്ടാണ് ഈ കല അറിയപ്പെടുന്നത്. ഭദ്രകാളീക്ഷേത്രങ്ങളിൽ ഈ കലാനിർവ്വഹണം പാണന്മാർ നടത്താറുണ്ടായിരുന്നു.

പാട്ടുകൾ കൈകാര്യം ചെയ്യുന്നവർ എന്ന അർത്ഥത്തിലാണ് 'പാണർ'എന്ന പേരു വന്നത്. പാട്ടുകളും, കീർത്തനങ്ങളും കെട്ടിയുണ്ടാക്കി പാടിപ്പോന്ന ഇവർ അകവർ, സൂതർ എന്നീ പേരുകളിൽ സംഘകാലത്ത് അറിയപ്പെട്ടിരുന്നു. പാണന്മാരുടെ പാട്ടുകളിൽ തുയിലുണർത്തു പാട്ടുകൾ പ്രശസ്തമാണ്. പാണന്മാർ കർക്കിടകമാസത്തിൽ വെളുപ്പിനു മുമ്പ് ഓരോ ഭവനത്തിലും ചെന്ന് തുടികൊട്ടി, തുയിലുണർത്തുന്നു. പാണർപാട്ടുകളിൽ കണ്ണേർപാട്ട്, മന്ത്രവാദപ്പാട്ട്,

തോലുഴിച്ചിൽ പാട്ട്, ബലിക്കളി, തിറയാട്ടം മുതലായവയ്ക്ക് മലബാറിലെ പാണന്മാർ തോറ്റംപാട്ടുകൾ പാടുന്നു. ഇവർക്കിടയിലുള്ള മറ്റൊരു ഗാന സമ്പത്താണ് ഗോദാവരിപ്പാട്ടുകൾ. പാണന്മാർ ചിങ്ങമാസത്തിലെ ഓണക്കാലത്തും, മേടത്തിലെ വിഷുവിനും പുലർച്ചെ ഓരോ ഭവനത്തിലും ചെന്ന് തുടികൊട്ടി തുയിലുണർത്തിയിരുന്നു.

പറയി പെറ്റ പന്തിരുകുലത്തിലെ പത്താമതായിട്ടാണ് പാണന്മാർ അറിയപ്പെട്ടിരുന്നത്. പാണസമുദായത്തിന്റെ ഉത്പത്തികഥ ഏറെ പ്രചാരമുള്ളതാണ്. 'പറയി പെറ്റ പന്തിരുകുല'ത്തിലെ പത്താമത്തെ വംശമായിട്ടാണ് പാണന്മാർ അറിയപ്പെടുന്നത്. പരമശിവൻ കഠിന തപസ്സിൽ നിന്നും ഉണരാൻ വേണ്ടി പാർവ്വതി പല ഉപായങ്ങളും പ്രയോഗിച്ചു നോക്കി. ഒരു രക്ഷയുമുണ്ടായില്ല. ഉടുക്ക് അടിച്ചും, പശുക്കിടാവിന്റെ കുളമ്പു കൊണ്ട് ചവിട്ടിയും ശ്രമിച്ചു നോക്കി, നടന്നില്ല. അവസാനം 'തിരുവരങ്കൻ'മാരെ (പാണർ) കൊണ്ടുവന്നു പാടിച്ചപ്പോൾ ഭഗവാൻ ഉണർന്നു. ഇതുകണ്ടപ്പോൾ പാർവ്വതിക്ക് അതിയായ സന്തോഷമായി. ഇതിനു പ്രതിഫലമായി 'തിരുവരങ്കൻ' മാർക്ക് എന്തെങ്കിലും വരം കൊടുക്കണമെന്ന് പാർവ്വതി ആഗ്രഹിച്ചു. അവർക്ക് കൃഷി ചെയ്ത് ജീവിയ്ക്കാൻ കുറച്ച് നിലവും, വിത്തും ദാനമായി കൊടുത്തു. പക്ഷേ, അതിൽ അവർക്കു ജീവിതവിജയം ഉണ്ടായില്ല. അവർ പരാജയപ്പെട്ടു. വീണ്ടും ശിവപാർവ്വതിമാരെ അവർ കണ്ടു. അവരെ വരമായി കുറച്ച് സ്വർണ്ണം നല്കി പറഞ്ഞയച്ചു. സ്വർണ്ണത്തിന്റെ ഉപയോഗമോ, വിലയോ, അറിയാതിരുന്ന പാണന്റെ ഭാര്യ അത് ഉരലിലിട്ട് ഇടിച്ചു. ഇടിയ്ക്കുന്നതിനിടയിൽ കുറച്ച് മുകളിലേയ്ക്കും, കുറച്ച് താഴേയ്ക്കും പോയി. മുകളിലേയ്ക്ക് പോയവയെല്ലാം നക്ഷത്രങ്ങളായെന്നും, താഴേയ്ക്ക് പോയവയെല്ലാം കാക്കപ്പൊന്നായിപ്പോയി എന്നും അവർ വിശ്വസിക്കുന്നു. അവിടെയും പരാജയപ്പെട്ട 'തിരുവരങ്കൻ' മാർക്ക് ഒരു ആനയെ കൊടുക്കുന്നു. തടി പിടിച്ചോ, മറ്റോ ജീവിയ്ക്കാൻ വേണ്ടിയായിരുന്നു അത്. പണ്ട് താഴ്ന്ന സമുദായത്തിൽ പെട്ട ആളുകൾ 'ചാള' കൾ കെട്ടിയാണ് താമസിച്ചിരുന്നത്. മുളയുടെ തടിയിൽ ഉണ്ടാക്കിയ നാലു തൂണുകൾ നാട്ടിയാണ് ചാളകൾ ഉണ്ടാക്കിയിരുന്നത്. ഈ ചാളയുടെ ഒരു തൂണിലാണ് അവർ തങ്ങൾക്ക് ലഭിച്ച ആനയെ കൊണ്ടുവന്നു കെട്ടിയത്. രാത്രി' തിരുവരങ്കൻ' മാർ ഉറങ്ങുന്ന സമയത്ത് ആന ഈ തൂണും, ചാളയും വലിച്ചു കൊണ്ടോടിപ്പോയി. വീണ്ടും, വീണ്ടും പരാജയപ്പെട്ടപ്പോൾ പാർവ്വതിയും, ശിവനും ഇനിയെന്തു ചെയ്യും എന്നാലോചിച്ചു. അപ്പോഴാണ് ഒരു ചിലന്തിവല കെട്ടുന്നത് കണ്ടത്. അതുപോലെ എന്തെങ്കിലും സൃഷ്ടിക്കുക എന്ന ഉദ്ദേശത്തോടെ' കയ്യലകും', കടുന്തുടി'യും സമ്മാനിച്ചു. ഇതുകൊണ്ട് പാടി മറ്റുള്ളവരുടെ മാഹാത്മ്യങ്ങൾ പറഞ്ഞു നടക്കുക. ഓണസമയത്ത് ഭഗവാനെ സ്തുതിച്ചുകൊണ്ട് വീടുകളിൽ ചെന്ന് പാടുമ്പോൾ, അരി, നെല്ല്, തുണി എന്നിവയെല്ലാം സംഭാവനയായി കിട്ടും. ഇതാണ് സവിശേഷമായ ഉത്ഭവ ചരിത്രം.

ഈ കഥയിൽ സൂചിപ്പിക്കുന്നത് പോലെ പാട്ടും കൊട്ടുമായി പാണർക്കുള്ള അഭേദ്യ ബന്ധം പാങ്കളിയിലും കാണാം. പാങ്കളിയിൽ പങ്കെടുക്കുന്നവർക്ക് പ്രായപരിധിയില്ല. നർമ്മ ഭാഷണം, ചടുലമായ നൃത്തം , രസകരമായ പാട്ടുകൾ എന്നിവ ഈ കലയുടെ സവിശേഷതകളാണ്. രാമായണം കഥയാണ് പാങ്കളിയുടെ പ്രധാന ഇതിവൃത്തം. രാമായണം കഥയായതു കൊണ്ട് കഥാപാത്രങ്ങൾക്ക് ദൈവിക പരിവേഷമൊന്നും കൊടുക്കാറില്ല. കഥാപാത്രങ്ങൾ തികച്ചും സാധാരണക്കാരാണ്. കുറവൻ-കുറത്തി, പൂക്കാരി, മണ്ണാൻ-മണ്ണാത്തി, തൊട്ടിയൻ-തൊട്ടിച്ചി, ദാസി, ചോദ്യക്കാരൻ, ഗായക സംഘം എന്നിവരാണ് പ്രധാനവേഷക്കാർ. കൂടാതെ ചില പ്രദേശങ്ങളിൽ ചെറുമൻ-ചെറുമി, കുമ്പാരൻ-കുമ്പാരത്തി എന്നീ സമുദായത്തിലെ ആൾക്കാരും കഥാപാത്രങ്ങളായി വരാറുണ്ട്. ചാക്യാർ കൂത്തിലെ 'വിദൂഷകൻ' എന്ന കഥാപാത്രത്തിന്റെ

സ്ഥാനത്ത് പാങ്കളിയിൽ 'പകാൻ' എന്ന വേഷമാണ്. നിശിതമായ സാമൂഹ്യ വിമർശനം ഈ കഥാപാത്രത്തിന്റെ വാക്കുകളിൽ പ്രകടമാകുന്നു. കളിയിൽ ആദ്യന്തം നിറഞ്ഞു നിൽക്കുന്ന' കോമാളി' എന്ന കഥാപാത്രമാണ് ഈ കളിയുടെ സംവിധാനം നിർവ്വഹിക്കുന്നത്. ഒരാൾ തന്നെ നിരവധി കഥാപാത്രങ്ങളെ അവതരിപ്പിക്കുന്ന പതിവും ഉണ്ടായിരുന്നു. പാങ്കളിയിൽ അവതരിപ്പിക്കപ്പെടുന്ന ഓരോ സമുദായത്തിന്റെയും ജീവിത രീതികൾ യഥാതഥമായി അവതരിപ്പിയ്ക്കുകയും ആക്ഷേപഹാസ്യത്തിലൂടെ ജീവിത വിമർശനം നടത്തുകയും ചെയ്യുന്നു.

പാങ്കളിയുടെ പ്രധാന വാദ്യം ചെണ്ടമേളമാണ്. കൂടാതെ ചെറിയ മദ്ദളം , ഇലത്താളം എന്നീ വാദ്യോപകരണങ്ങളും ഉപയോഗിക്കുന്നു. കളിയിൽ ഇടയ്ക്ക് പാടുന്ന പാട്ടുകളിൽ സിനിമാ ഗാനങ്ങളും, ലളിത ഗാനങ്ങളും, കഥകളിപ്പാട്ടുകളും ഉൾപ്പെടുന്നു. മറ്റ് കലകൾ അവതരിപ്പിക്കാൻ തിരഞ്ഞെടുക്കുന്ന കൂത്തമ്പലങ്ങളോ,ഉത്സവപ്പറമ്പുകളോ പാങ്കളിയ്ക്ക് വേദിയായിരുന്നില്ല. കൊയ്ത്തൊഴിഞ്ഞ പാടങ്ങൾ, ഒഴിഞ്ഞ പ്രദേശങ്ങൾ എന്നിവയാണ് ഈ കലയുടെ കളിത്തട്ട്.' കളിയമ്പലം, അണിയറ എന്നീ പേരുകളിലാണ് ഇതിന്റെ കളിയരങ്ങ് അറിയപ്പെടുന്നത്. ആദ്യ കാലത്ത് സ്റ്റേജ് വാഴപ്പിണ്ടി കൊണ്ട് പന്തലിട്ടാണ് ഉണ്ടാക്കിയിരുന്നത്. സ്റ്റേജിൽ അഞ്ചു തിരിയിട്ട നിലവിളക്ക് കൊളുത്തി വയ്ക്കുന്നു. അഞ്ച് തിരികൾ പഞ്ചഭൂതങ്ങളെ സാക്ഷി നിർത്തുന്നതായിട്ടാണ് സങ്കല്പിക്കുന്നത്. വിളക്ക് കൊളുത്തി വെറ്റിലയിൽ ദക്ഷിണ വച്ച്, ഗുരുനാഥന്മാർ, ഗണപതി, അയ്യപ്പൻ, ശിവൻ, ദേവീ ദേവന്മാർ എന്നിവരെ സ്തുതിക്കുന്നു. നിലവിളക്കും, പെട്രോമാക്സും വെളിച്ചത്തിനായി ഉപയോഗിച്ചിരുന്നു. വൈകിട്ട് ആറ് മണിക്ക് വിളക്ക് കൊളുത്തി 'കേളികൊട്ട്' എന്ന ചടങ്ങ് നടത്തുന്നു. ഇത് അന്ന് പാങ്കളിയുണ്ട് എന്ന് മറ്റുള്ളവരെ അറിയിക്കാനാണ്. ആറു മണിക്കും പത്തു മണിക്കും ഇടയിലുള്ള സമയം' ലേലം വിളി'കൾക്കായി മാറ്റി വയ്ക്കുകയാണ് പതിവെന്ന് ആവേദകൻ പറയുന്നു. കളിയിലെ അഭിനേതാക്കൾക്കുള്ള പ്രതിഫലത്തുകയ്ക്കായി പല വസ്തുക്കൾ ലേലം വിളിക്കുന്നു. സ്റ്റേജിനു പുറകിൽ അഭിനേതാക്കൾ ഈ സമയം മേയ്ക്കപ്പ് ചെയ്യുകയുമായിരിക്കും.

'പാങ്കളി'യിലെ കഥാപാത്രങ്ങളെല്ലാം വ്യത്യസ്ത നാട്ടുകളെയാണ് പ്രതിനിധീകരിക്കുന്നത്. പൂക്കാരി പളനിക്കാരിയാണ്. മണ്ണാനും മണ്ണാത്തിയും എണ്ണപ്പാടത്തു നിന്നും വന്നവരാണ്. തൊട്ടിയൻ തൊട്ടിച്ചി എന്നിവർ ആന മലയിൽ നിന്നും, കുറത്തി തിരുവനന്തപുരത്തു നിന്നും, കുറവൻ കോട്ടയത്തുനിന്നുമാണ്. പാങ്കളിയിൽ സ്ത്രീവേഷം കെട്ടുന്നത് പുരുഷന്മാരാണ്. സെറ്റുമുണ്ടും ജാക്കറ്റുമാണ് അവരുടെ വേഷം. തലമുടി മടക്കിക്കെട്ടി മുഖത്ത് നല്ലവണ്ണം പൗഡറിട്ട് കാതിൽ കമ്മലും, കൈകളിൽ വളയും, കഴുത്തിൽ മിന്നുന്ന മാലയുമിട്ട് ചുണ്ടിൽ ചുവന്ന ചായം തേച്ച പെൺവേഷം കാഴ്ചയിൽ അതീവ സുന്ദരിയായിരിക്കും. ആൺ വേഷം കെട്ടിയ ആൾ മുണ്ടുകൊണ്ട് ഒരു തലേക്കെട്ടും, മുണ്ടും ഷർട്ടും ധരിച്ചിട്ടുണ്ടാകും. കയ്യിൽ ലാത്തിപോലുള്ള വടിയുമുണ്ടാകും. പാട്ടിലൂടെയാണ് ചോദ്യങ്ങൾ ചോദിക്കുന്നതും മറുപടി നൽകുന്നതും. ഗായകസംഘം സ്റ്റേജിൽ അവസാനം വരെ ഉണ്ടായിരിക്കും.

പാങ്കളിയിൽ ആദ്യം രംഗത്ത് വരുന്നത് ദാസിയാണ്. രണ്ടാമതായി പൂക്കാരി വരുന്നു. പിന്നീടാണ് മറ്റു കഥാപാത്രങ്ങൾ വരുന്നത്. പാങ്കളിയിൽ അഭിനയിക്കുന്ന ഓരോ കഥാപാത്രവും അവരുടെ കുലത്തൊഴിലിനെക്കുറിച്ചും,ജീവിയ്ക്കുന്ന ചുറ്റുപാടിനെക്കുറിച്ചുമെല്ലാം വിസ്തരിക്കും. തൊട്ടിയനും, തൊട്ടിച്ചിയുമാണ് തമിഴ് ഭാഷാ പ്രയോഗങ്ങൾ പാങ്കളിയിൽ ഉപയോഗിക്കുന്നത്. തമിഴ് ദേശത്തിലെ ആന മലയിൽ പ്രളയം വന്നപ്പോൾ കേരളദേശത്ത് വന്ന് അഭയം പ്രാപിക്കുന്നതായിട്ടാണ് അവരുടെ കഥ. കുറവന്മാർ പാരമ്പര്യമായി കൊക്കിനെ പിടിക്കുക, പൊന്മാനെ പിടിക്കുക എന്നിങ്ങനെയുള്ള കാര്യങ്ങൾ ചെയ്താണ് ജീവിച്ചിരുന്നത്. കുറവന് രണ്ട്

ഭാര്യമാരുണ്ടായിരുന്നതായി കഥയിൽ പറയുന്നു. ലക്ഷ്മിയും, ഗൗരിയും. രണ്ടാം ഭാര്യ' മുതുകുടി' എന്നാണ് അറിയപ്പെട്ടിരുന്നത്. കുറവൻ പുറത്തു പോയാൽ രണ്ട് ഭാര്യമാരും തമ്മിൽ ഭയങ്കര വഴക്കായിരുന്നു. ഒരു ദിവസം ഇവരുടെ വഴക്കിൽ മധ്യസ്ഥനായി നിന്ന് ദേഷ്യം സഹിയ്ക്ക വയ്യാതെ കുറവൻ കത്തിയെടുത്ത് കുത്തുന്നു. കുത്തു കൊണ്ട് ഗൗരി മരിയ്ക്കുകയും, കുറവനെ പോലീസ് പിടിച്ചു കൊണ്ട് പോകുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇങ്ങനെയാണ് കുറവരുടെ കഥ. ഇവർ രാമായണം കഥ പാട്ടു പാടി നടന്നാണ് ജീവിച്ചിരുന്നത്. കുറത്തിമാർ കൈനോക്കുകയും ചെയ്യും.

മണ്ണാനും മണ്ണാത്തിയും കൊടുങ്ങല്ലൂർ ദേവിയുടെ കൈ വണ്ണയിൽ നിന്ന് പിറന്നവരാണ് എന്ന് അവർ കഥയിൽ അവകാശപ്പെടുന്നു. തുണി അലക്കലാണ് ഇവരുടെ കുലത്തൊഴിൽ.' മാറ്റ്' ലക്കുക എന്നാണിത് അറിയപ്പെടുന്നത്. ഉയർന്ന ജാതിക്കാരുടെ തുണികൾ ഈ ജാതി ക്കാരാണ് അലക്കിക്കൊടുത്തിരുന്നത്. ഒന്നു മാറ്റിയാണല്ലോ മറ്റേത് ഉടുക്കുന്നത്. ഇങ്ങനെ മാറ്റി മാറ്റി ഉടുക്കുന്ന തുണികളെയാണ് 'മാറ്റ്'എന്നതുകൊണ്ട് അർത്ഥമാക്കുന്നത്. കുമ്പാരനും കുമ്പാ രത്തിയും മണ്ണുപയോഗിച്ച് കലങ്ങളുണ്ടാക്കി വീടുകൾ തോറും കൊണ്ടു നടന്ന് വിറ്റ് അതിൽ നിന്നു കിട്ടുന്ന വരുമാനം കൊണ്ട് ജീവിക്കുന്നു. ചെറുമനും, ചെറുമിയ്ക്കും കൃഷിപ്പണിയാണ് കുലത്തൊഴിൽ. ഉയർന്ന ജാതിക്കാർക്ക് വേണ്ടിയാണ് ഇവർ മുഴുവൻ സമയവും അധ്വാനിച്ചിരുന്നത്. മേലാളരുടെ വീട്ടിനടുത്ത് ചെറിയ കുടിലുകൾ കെട്ടി, അവരെ ആശ്രയിച്ചു മാത്രമാണ് ചെറുമർ ജീവിച്ചിരുന്നത്. ഇത്രയുമാണ് പാങ്കളിയിൽ പലപ്പോഴായി രംഗത്ത് വരുന്ന കഥാപാത്രങ്ങളുടെ ജീവിതം.

പാലക്കാട് ജില്ലയിൽ ഇന്നും പല ഭാഗങ്ങളിലും 'പാങ്കളി' നടത്തുന്നുണ്ട്. വിഷു സമയത്ത്, മേടം രണ്ടാം തീയ്യതി മേലൂർ, അമ്പലപ്പാറ എന്ന സ്ഥലത്ത് എല്ലാ വർഷവും 'മാളിക്കാവ്' എന്ന ദേവീ ക്ഷേത്രത്തിൽ കുറെ വർഷങ്ങളായി ഒരു മുടക്കവും കൂടാതെ പാങ്കളി നടത്തിവരുന്നു. ആ ക്ഷേത്രത്തിലെ ദേവിയ്ക്ക് മറ്റ് കലകളൊന്നും അവിടെ അവതരിപ്പിക്കുന്നത് ഇഷ്ടമല്ല എന്നാണ് വിശ്വാസം.

ഒഴിഞ്ഞ പ്രദേശങ്ങളിലും, കൊയ്ത്തു കഴിഞ്ഞ പാടങ്ങളിലും അവതരിപ്പിക്കപ്പെട്ടിരുന്ന ഈ കലാരൂപം ക്ഷേത്ര പരിസരത്തിനടുത്ത് നടത്തപ്പെടുന്നുണ്ട് എന്നത് ഈ കലയുടെ സവിശേഷത ഉയർത്തുന്നു. പണ്ട് ഉപയോഗിച്ചിരുന്ന പെട്രോമാക്സിന്റെ സ്ഥാനത്ത് നിലവിൽ ഇലക്ട്രിക് ബൾബുകൾ സ്ഥാനം പിടിച്ചിരിക്കുന്നു. മറ്റ് ക്ഷേത്ര കലകൾ അവതരിപ്പിക്കുന്ന മോടിയുള്ള സ്റ്റേജ് പാങ്കളിയ്ക്കും ഉണ്ട്. ഇന്ന് ഈ കല അവതരിപ്പിക്കുന്നതിനായി ഓരോ സംഘങ്ങൾ രൂപീകരിക്ക പ്പെട്ടിട്ടുണ്ട് എന്ന് പറയപ്പെടുന്നു. വടക്കൻ ജില്ലകളിൽ ഉത്സവകാലത്ത് പല ക്ഷേത്രപരിസരത്തും പാങ്കളി അവതരിപ്പിക്കാറുണ്ട്. ഓണക്കാലത്തും, വിഷുവിനുമെല്ലാം വീടുകളിൽ കയറിയിറങ്ങി പാടുന്ന പതിവ് ഇന്ന് ഇല്ലാതെയായതുകൊണ്ടാവാം പാങ്കളി കേരളീയ കലകളുടെ മുഖ്യധാരയിൽ നിന്നും അകന്നുനിൽക്കുന്നത്.

സഹായ ഗ്രന്ഥങ്ങൾ

1. 1) ഭാർഗ്ഗവൻ പിള്ള ജി, 1979, പൊറാട്ടുനാടകവും മറ്റും ,എസ്.പി സി.എസ്, കോട്ടയം

2. 2) ഭാർഗ്ഗവൻ പിള്ള ജി, 2001 കേരളത്തിലെ പാണന്മാർ പാട്ടുകൾ, എസ്.പി.സി. എസ് , കോട്ടയം.

3. 3 രാഘവൻ പയ്യനാട്(എഡി), 1997 കേരള ഫോക്‌ലോർ , ഫോക്‌ലോർ ഫെലോസ് ഓഫ് മലബാർ, പയ്യന്നൂർ.

4. 4) ഭാർഗ്ഗവൻ പിള്ള ജി, 2000, നാട്ടരങ്ങ് വികാസവും പരിണാമവും, കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട് തിരുവനന്തപുരം .

ആവേദകൻ

രാമകൃഷ്ണൻ , 48 വയസ്സ്

ജോലി: കെട്ടുപണി

സ്ഥലം: പാലക്കാട്.

സ്മിത കെ.പി.

ഒറ്റപ്പാലം സ്വദേശി. ഗവ.കോളേജ് പട്ടാമ്പി, എൻ.എസ്.എസ്. ട്രെയ്നിങ്ങ് കോളേജ്, ഒറ്റപ്പാലം. എന്നിവിടങ്ങളിൽ വിദ്യാഭ്യാസം. 'സ്ത്രീ പ്രതിനിധാനം മലയാളത്തിലെ ആദ്യകാല ആനുകാലികളിൽ' എന്ന വിഷയത്തിൽ കാലടി ശ്രീശങ്കരാചാര്യ സർവ്വകലാശാലയിൽ നിന്ന്'സ്ത്രീ പ്രതിനിധാനം മലയാളത്തിലെ ആദ്യകാല ആനുകാലികളിൽ' എന്ന വിഷയത്തിൽ പി.എച്ച്.ഡി. ബിരുദം.

തിരുനിഴൽമാല: മലയരുടെ സ്വത്വബോധത്തിന്റെ നിഴൽ

ഡോ. പ്രജിത പി.

അസോസിയേറ്റ് പ്രൊഫസർ, മലയാള വിഭാഗം മേധാവി, പയ്യന്നൂർ കോളേജ്

അനുഷ്ഠാനങ്ങൾ രൂപീകരിക്കപ്പെട്ടതിന് ആദിമ മനുഷ്യവർഗത്തോളം ചരിത്രമുണ്ട്. വിശ്വാസങ്ങളും വിലക്കുകളും ജീവിതചര്യകളും സുഖദുഃഖങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ട സങ്കീർണമായ അടരുകളിലാണ് അനുഷ്ഠാനങ്ങൾക്ക് സ്ഥാനം. യുക്തിബോധത്തിന്റെയോ ശാസ്ത്രീയ ബോധത്തിന്റെയോ പിൻബലമില്ലെങ്കിലും ജീവിതശൈലിയിൽ ഇണങ്ങിച്ചേർന്ന് അനുഷ്ഠാനങ്ങൾ തലമുറകളിലൂടെ കൈമാറി വരുന്നു. സുസ്ഥിതിയിൽ ജീവിക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങൾ തന്നെയാണ് ഓരോ അനുഷ്ഠാനവും ലക്ഷ്യം വെക്കുന്നത്. ഇത്തരത്തിൽ പ്രാദേശികമായ ജീവിതങ്ങളിൽ ഇപ്പോഴും കാണപ്പെടുന്ന വിശ്വാസങ്ങളിൽ പ്രധാനപ്പെട്ടതാണ് കണ്ണേറും നാവേറും. ഒരു അനുഷ്ഠാനം എന്ന നിലയിൽ കണ്ണേറിനും നാവുദോഷത്തിനുമുള്ള പ്രശ്നപരിഹാരക്രിയകൾ സമൂഹത്തിൽ എങ്ങനെയാണ് ഇപ്പോഴും നിലനിൽക്കുന്നത്, സാഹിത്യത്തിൽ അതിന്റെ പ്രതിനിധാനങ്ങൾ എന്തൊക്കെയാണ് തുടങ്ങിയ കാര്യങ്ങൾ അന്വേഷിക്കുകയാണ് ഈ പ്രബന്ധത്തിൽ ചെയ്യുന്നത്. ഒരു ദോഷ സങ്കല്പത്തെ അതിപ്രാചീനമായി രേഖപ്പെടുത്തിയ പാട്ടുപ്രസ്ഥാനത്തിലെ ഒരു പ്രധാനപ്പെട്ട കൃതി എന്ന നിലയിലാണ് തിരുനിഴൽമാലയെ വിശകലനത്തിന് തെരഞ്ഞെടുത്തിരിക്കുന്നത്. എന്നാൽ അതിലെ പ്രമേയം മലയരുടെ സമുദായവിജ്ഞാനവുമായി ആഴത്തിൽ ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. കൃതി കണ്ടെടുക്കപ്പെട്ടതിനെക്കുറിച്ച് അവരുടെ ചുറ്റുപാടുകളിൽ നിന്ന് മലയർ മനസ്സിലാക്കിയിട്ടുണ്ടെങ്കിലും അതിന്റെ ഉള്ളടക്കവുമായുള്ള സാമുദായിക സ്വത്വനിർമ്മിതിയുടെ സവിശേഷബന്ധം പൊതുമണ്ഡലത്തിൽ ചർച്ച ചെയ്യപ്പെട്ടില്ല.

സ്വത്വവും സമുദായവിജ്ഞാനവും

കണ്ണേറിനെയും നാവേറിനെയും സംബന്ധിച്ച ചില വിശ്വാസങ്ങൾ കേരളം ഉൾപ്പെടെയുള്ള പല സമൂഹങ്ങളിലും നില നിന്നിരുന്നു. അതിനെ പ്രതിരോധിക്കാനും ഒഴിപ്പിച്ച് പൂർവസ്ഥിതിയിലാക്കാനും ഉള്ള ചടങ്ങുകളിൽ വൈവിധ്യം കാണാം. എന്നാലും അടിസ്ഥാന ജനവിഭാഗങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ടാണ് ഇതിന്റെ അനുഷ്ഠാന മാതൃകകൾ ഏറെയും കേരളത്തിൽ ഉണ്ടായിരുന്നത്. മലയരുടെ സമുദായവിജ്ഞാനത്തിൽ ഏറെ പ്രധാനപ്പെട്ടവയാണ് ഇത്തരം കർമ്മങ്ങൾ. വൈദ്യം ഉൾപ്പെടെ നിരവധി അറിവുകൾ പകർന്നിരുന്ന വിഭാഗമാണ് മലയർ. വടക്കേ മലബാറിൽ ആഴത്തിൽ വേരോട്ടമുള്ള, തെയ്യം അനുഷ്ഠാനം നടത്തുന്ന ഒരു സമുദായമാണ് ഇത്. ഒരു സമൂഹത്തിന്റെ തന്നെ

മഹാമാരിയും ഈതിബാധകളും ഒഴിപ്പിക്കാൻ നിയോഗിക്കപ്പെട്ടവരായിട്ടാണ് ഇവരെ കണക്കാക്കി വരുന്നത്. ആടിവേടൻ, കർക്കടോത്തി, മാരിത്തെയ്യങ്ങൾ എന്നിവ ഈ സമുദായത്തിൽ പെട്ടവർ കെട്ടിയാടുന്നത് ഇതിന് തെളിവാണ്. വ്യക്തികളെ ബാധിക്കുന്ന ബാധകളും ഒഴിപ്പിക്കാൻ വൈദഗ്ധ്യം നേടിയവരാണിവർ.

കണ്ണേറ്, നാവേറ്—അടിസ്ഥാന വസ്തുതകൾ

ചില പ്രത്യേക വ്യക്തികളുടെ നോട്ടത്തിലൂടെ സംഭവിക്കുന്ന ദോഷമാണ് കണ്ണേറ്. കാഴ്ചയിൽ തോന്നുന്ന കാര്യങ്ങൾ തുറന്ന് പറയുന്നതിലൂടെ വന്ന് ചേരുന്ന ആപത്താണ് നാവേറ്. ഏറ്റവും ലളിതമായി ഈ രണ്ട് ദോഷങ്ങളെ ഇങ്ങനെ നിർവചിക്കാൻ കഴിയും. രണ്ട് ഇന്ദ്രിയങ്ങളെ മുൻനിർത്തി സംഭവിക്കുന്നതാണെങ്കിലും ഇവ പരസ്പരം ബന്ധിതമാണ്. രണ്ടിന്റെയും നശീകരണ സ്വഭാവത്തെ പ്രതിരോധിക്കാനുള്ള ശ്രമമായിട്ടാണ് വിശദാംശങ്ങളോടെയുള്ള ചടങ്ങുകൾ രൂപപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത്. ഓരോ ദേശത്തും നോക്കി നശിപ്പിക്കാൻ കഴിവുള്ളവരും പറഞ്ഞ് നശിപ്പിക്കാൻ കെല്പുള്ളവരും ഉണ്ടെന്ന് പഴമക്കാർ മുന്നറിവ് പകരുന്നുണ്ട്. ഇത്തരം ആളുകളോടുള്ള പൊതുസമൂഹത്തിന്റെ സമീപനം ജാഗ്രതയും ഭീതിയും കലർന്നതായിരിക്കും. എങ്കിലും ഇവർക്ക് സമൂഹത്തിൽ നിന്ന് ഭ്രഷ്ട് കല്പിക്കാനോ മറ്റോ മതിയായ തെളിവുകൾ ലഭിക്കുന്നുമില്ല. അനുഭവങ്ങളുടെ സാമാന്യവൽക്കരണം മാത്രമാണ് ഇത്തരക്കാരിൽ ആരോപിക്കാൻ കഴിയുന്നത്. അതുകൊണ്ട് തന്നെ ഈ ദോഷമേറ്റാൽ പ്രശ്നപരിഹാര ചടങ്ങുകൾ നടത്തുന്നതിനാണ് പ്രാമുഖ്യം. കമ്പേറ്, കരിനാക്ക്, നാവുദോഷം, വാദോഷം, വാക്കേറ്റ് എന്നിങ്ങനെ നാവേറിനെയും കരിങ്കണ്ണ്, വെടിക്കണ്ണ്, പൊട്ടിക്കണ്ണ്, കാലൻകണ്ണ്, ചീക്കണ്ണ് എന്ന് കണ്ണേറിനെയും വിവിധ പേരുകളിൽ കേരളീയർ വ്യവഹരിച്ച് വരുന്നു. ഗ്രാമീണജീവിതത്തിൽ കൂടുതൽ ഉയർച്ചയിലേക്ക് ഏതെങ്കിലും നിലയിൽ എത്തിപ്പെടുന്നവരാണ് ഈ ദോഷത്തിന് ഇരയാവുന്നവർ. എന്നാൽ അവരുടെ ആ ഉയർച്ച നിലനിർത്തിക്കൊണ്ട് സാധാരണ ജീവിതത്തിലേക്ക് വീണ്ടും വിളക്കിച്ചേർക്കുന്നതും സമൂഹപരിണാമം പുരോഗതിയിലധിഷ്ഠിതമായി മുന്നോട്ട് പോവുന്നതുമായ രീതിയാണ് ചടങ്ങുകൾ നിർവഹിക്കുന്ന സാമൂഹിക ധർമ്മം. നശീകരണ പ്രവണതയെ ചെറുത്ത് തോൽപിച്ച് കൊണ്ട് അനുഷ്ഠാന, അധികാരങ്ങളിലുള്ള വിശ്വാസത്തെ ഊട്ടിയുറപ്പിക്കുന്നതിലൂടെ, വ്യവസ്ഥയെ സംരക്ഷിക്കുക എന്ന ആശയം തന്നെയാണ് ഇവയിൽ ഉള്ളടങ്ങിക്കിടക്കുന്നത്. സമൂഹത്തിൽ മലയരുടെ സ്വത്വരൂപീകരണത്തിലെ പ്രധാന കണ്ണിയാണ് ഉച്ചാടനത്തിനുള്ള അവകാശ, അധികാരങ്ങൾ.

പ്രതിരോധ വഴികളുടെ വൈവിധ്യം

സൗകര്യവും കാര്യക്ഷമവും വിശ്വാസത്തിന് നിരക്കുന്നതുമായ മുറകളാണ് കണ്ണേറിനെ തടുക്കാൻ അവലംബിക്കാറുള്ളത്. ഫോക് സ്വഭാവമുള്ള നിരവധി കുറുക്കുവഴികൾ ഇതിനായി തെരഞ്ഞെടുക്കാറുണ്ട്. പ്രാദേശികമായ വ്യതിയാനങ്ങൾ ഇതിൽ കാണാൻ കഴിയും. അനുഷ്ഠാനത്തിലേക്ക് വികസിക്കുന്നതിന്റെ ഏറ്റവും ചെറിയ ഏകകമായി ഇതിനുപയോഗിക്കുന്ന വാക്കുകളെയും ബിംബങ്ങളെയും കാണാൻ കഴിയും. സമൂഹ പരിവർത്തനത്തിന്റെ അടയാളങ്ങളും ഇവയിൽ ദൃശ്യമാണ്. അത്തരത്തിലുള്ള മുൻകരുതലുകൾ അന്ധവിശ്വാസമെന്ന് തിരിച്ചറിയുമ്പോഴും പലരും ജീവിതത്തിലുടനീളം പിന്തുടരുന്നതിന് നിരവധി ഉദാഹരണങ്ങളുണ്ട്. വീട് നിർമ്മാണം തുടങ്ങുമ്പോൾ വലിയ മറ തീർക്കുന്നതും മുന്നിൽ നോക്കുകുത്തികൾ തൂക്കിയിടുന്നതും ധാരാളം കൂർത്ത മുള്ളുകളുള്ള കള്ളിച്ചെടി വെക്കുന്നതും കരിങ്കണ്ണിനെ പ്രതിരോധിക്കാനാണ്. നല്ല വിളവുമായി നിൽക്കുന്ന വാഴത്തോട്ടത്തിലും നെൽവയലുകളിലും മറ്റും കണ്ണും നാവും വരച്ച കറുത്ത കലങ്ങളോ പേക്കോലങ്ങളോ കുത്തി നിർത്താറുണ്ട്. വീടിന് മുന്നിൽ എഴുതി വെക്കുന്ന ചില വാക്യങ്ങളും ശ്രദ്ധേയങ്ങളാണ്. എന്റെ

കണ്ണു കൊള്ളും, പൊട്ടിക്കണ്ണാ നോക്കണ്ട എന്നിവ അവയിൽ ചിലതാണ്. അന്യദേശത്ത് നിന്ന് വരുന്ന ലോറികളുടെ മുന്നിൽ കൺമിഴിച്ച് നാക്ക് നീട്ടിയിരിക്കുന്ന രാക്ഷസത്തലകളുടെ ചിത്രം കാണാം. അതുപോലെ വ്യാളീ മുഖം, ചെറുനാരങ്ങ, പച്ചമുളക്, കറുത്ത ചെണ്ടുകൾ തുടങ്ങിയവ ഇതേ ഉദ്ദേശ്യത്തിന് വേണ്ടി ഉപയോഗിക്കുന്നു.

കണ്ണേറിന്റെ മുൻഗണനാ വിഭാഗങ്ങൾ

കേരളത്തിലെ പഴയ തറവാടുകളിൽ എളുപ്പം കണ്ണു തട്ടുന്ന വിഭാഗത്തെക്കുറിച്ചും അതിനുള്ള ഫലപ്രദമായ മുൻകരുതലുകളെക്കുറിച്ചും പ്രതിവിധികളെക്കുറിച്ചുമുള്ള അറിവുകൾ കാണാം. ഗർഭിണികൾ, മുലയൂട്ടുന്ന അമ്മമാർ, പ്രസവിച്ച സ്ത്രീകൾ, കുട്ടികൾ തുടങ്ങിയവർക്ക് എളുപ്പം കണ്ണുകൊള്ളും എന്നാണ് വിശ്വാസം. ഇത് അപര വ്യക്തികളുമായി ഇവർക്കുള്ള ഇടപെടലിനെ നിയന്ത്രിക്കാൻ വേണ്ടി പ്രചരിപ്പിക്കപ്പെട്ടതാവാം. എന്നിരുന്നാലും ആരോഗ്യത്തിന്റെയും കരുതലിന്റെയും യുക്തിബോധം ഇവയ്ക്ക് പിന്നിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്നുണ്ട്. വീട്ടിൽ എത്തുന്ന അതിഥി സംസാരിക്കുന്നതിന് മുമ്പ് ആതിഥേയൻ സംസാരിക്കുന്നത് മുൻകരുതലാണ് എന്ന് വിശ്വസിക്കപ്പെടുന്നു. കണ്ണേറ് ഉഴിഞ്ഞിടുന്നതിലൂടെ ചാമ്പലാകും എന്ന വിശ്വാസത്തിലാണ് കടുക്, ഉപ്പ്, മുളക്, മഞ്ഞൾ, കണ്ണേറുകൊണ്ടയാൾ ചവിട്ടി നിന്ന മണ്ണ് എന്നിവ എടുത്ത് അടുക്കളയിലെ കനലിൽ ഇട്ടിരുന്നത്. കുഞ്ഞിന് കണ്ണു തട്ടാതിരിക്കാൻ കവിളിൽ കറുത്ത പൊട്ട് തൊടുന്ന പതിവുണ്ട്. നെറ്റിയിലെ പൊട്ട് നടുവിൽ നിന്ന് മാറ്റി തൊടുന്നതും കരിങ്കണ്ണൻമാരിൽ നിന്ന് രക്ഷനേടാനാണ്. തലയ്ക്കുഴിയൽ പോലെ ഉചിതമല്ലാത്ത വാക്കുകൾ പറഞ്ഞാൽ അയാൾ കടന്നു പോയ ഉടനെ രണ്ടു വട്ടം തുപ്പിയാട്ടുന്നതും നാവേറകറ്റാൻ ഉതകുമെന്ന് വിശ്വസിക്കുന്നു. അരിയും ഭസ്മവും മന്ത്രിച്ചിടുക, മന്ത്രം ചൊല്ലി പവിത്രീകരിച്ച വെള്ളം കുടിപ്പിക്കുക, കൊതിക്ക് മന്ത്രിക്കുക, ഓതിയറ്റുക, ഇലഞ്ഞിത്തോലോ വേപ്പിൻ തോലോ കൊണ്ട് ദോഷബാധിതരെ മുടി മുതൽ കാൽപ്പെരുവിരൽ വരെ തച്ചുഴിയുക തുടങ്ങി കണ്ണേറിന് അനേകം പ്രതിവിധികൾ ഉണ്ട്.

തിരുനിഴൽമാല—ഉള്ളടക്കം

539 ഈരടികളും 97 പാട്ടുകളുമുള്ള തിരുനിഴൽമാലകണ്ടെത്തിയത് വെള്ളൂർ ചാമക്കാവ് ദേവസ്വത്തിൽ നിന്നാണ്. ഈ ഗ്രന്ഥം ആദ്യമായി സംശോധിത സംസ്കരണം നടത്തി പ്രസിദ്ധീകരിച്ചത് 1981 ൽ എം.എം.പുരുഷോത്തമൻ നായരാണ്. ആർ.സി.കരിപ്പത്ത് പിന്നീട് തിരുനിഴൽമാലയുടെ രണ്ട് താളിയോല പാഠങ്ങൾ കൂടി കണ്ടെടുത്തു. മലയർ മന്ത്രവാദത്തിന് ഉപയോഗിച്ചിരുന്നു എന്ന ബോധ്യത്തിൽ നടത്തിയ അന്വേഷണത്തിലാണ് അവർക്കിടയിൽ നിന്ന് തന്നെ കൂടുതൽ പ്രതികൾ കണ്ടെത്താൻ സഹായകമായത്. മറ്റ് പാട്ട് കൃതികളെ അപേക്ഷിച്ച് നോക്കുമ്പോൾ താരതമ്യേന അടുത്ത കാലത്താണ് ഈ കൃതി കണ്ടെടുക്കപ്പെട്ടത്. പയ്യന്നൂർ പാട്ട് 1993 ൽ ജർമ്മനിയിലെ ട്യൂബിങ്ഹൻ ലൈബ്രറിയിൽ നിന്ന് കണ്ടെടുത്ത് സ്റ്റുട്ഗാട്ടിൽ വെച്ച് സ്കറിയ സക്കറിയ പ്രകാശനം നടത്തിയപ്പോൾ കൃതിയുടെ മലബാർ ബന്ധം ചർച്ചയായിരുന്നു. പയ്യന്നൂർ എന്ന പേരിനോ, തളിപ്പറമ്പിനടുത്ത് നിന്ന് ഗുണ്ടർട്ട് കയ്യെഴുത്തായി ശേഖരിച്ച എന്നതിനോ അപ്പുറം അത് കർക്കടോത്തി എന്ന തെയ്യംപാട്ടിന് ഉപയോഗിച്ചിരുന്നു എന്നും വൈ.വി. കണ്ണൻ തിരിച്ചറിയുന്നുണ്ട്. അതിലെ നീലകേശിയുടെ തുടർച്ച കണ്ടെത്താനുള്ള ശ്രമങ്ങൾ പി.ആൻറണി നടത്തി എന്നതും ചരിത്രത്തിന്റെ ഭാഗമാണ്. വടക്കേ മലബാറിലെ മലയരുടെ സ്വത്വബോധവും സാമുദായിക വിജ്ഞാനവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് കിടക്കുന്ന കണ്ണേറ് എന്ന അനുഷ്ഠാനം തിരുനിഴൽമാലയിൽ കേന്ദ്ര ആശയമാവുന്നതിലും ഇതേ തിരിച്ചറിവ് സമൂഹത്തിൽ സംഭവിക്കുന്നുണ്ട്. മലയർ അർപ്പിക്കുന്ന ബലിയെ വർണിക്കുന്ന ഭാഗമാണ് തിരുനിഴൽമാല എന്ന കൃതിയുടെ പ്രമേയപരമായ

കാതൽ. നിഴൽ എന്നാൽ ബലി എന്നാണ് അർത്ഥം. മാല എന്നാൽ കൂട്ടം. ബലികളുടെ കൂട്ടം എന്ന അർത്ഥത്തിലാണ് തിരുനിഴൽമാല എന്ന പ്രയോഗം. മലയരാണ് ബലി ചടങ്ങുകളുടെ മുഖ്യകാർമികർ എന്നത് ശ്രദ്ധേയമാണ്. നാലു ദിക്കുകളിൽ ബലി, ഉച്ചബലി, കളമൂട്ടുബലി, മലയികളുടെ നൃത്തം, മലയൻമാരുടെ തുയിലുണർത്തൽ ,കുറത്തിയാട്ടം, പാന എന്നിവ വർണിക്കുന്നു. ബ്രഹ്മാവ്,ശിവൻ,ഇന്ദ്രൻ മുതലായവർ നൽകുന്ന ആശിസുകൾ വർണിച്ച് ഫലശ്രുതിയോടെ കൃതി സമാപിക്കുന്നു. ഓരോ ദിക്കിലെയും ബലി ഓരോ ദിവസത്തെ അനുഷ്ഠാനമാണ്.

തിരുനിഴൽ മാലയിലെ ലോകബോധം

തിരുനിഴൽമാല പങ്കുവെക്കുന്ന സമൂഹത്തെക്കുറിച്ചും ലോകത്തെക്കുറിച്ചുമുള്ള അക്കാലത്തെ അറിവ് എടുത്ത് പറയേണ്ടതാണ്. തിരുനിഴൽമാലയിൽ മൂന്ന് ഖണ്ഡമാണ് ഉള്ളത്. ആദ്യ ഭാഗത്ത് ദേവസ്തുതികളും ലോക ജീവിത വീക്ഷണവും ആണ്. തുടർന്ന് ഭൂഗോളത്തിൽ ഭാരത ഭൂമി, കേരള ഭൂമി എന്നിവയുടെ വിവരണവും പൂർവ്വ കവി സ്മരണയും ഉൾക്കൊള്ളിച്ചിരിക്കുന്നു. പിന്നീട് ആറന്മുള ദേവന്റെ കണ്ണേറ് ദേവഗണങ്ങൾ ഒഴിപ്പിക്കാനെത്തുന്നത്, ഒഴിപ്പിക്കാൻ സമർത്ഥരായ മലയരുടെ വരവ്, അവരുടെ സാമർത്ഥ്യം ഇവ മൂന്നാം ഖണ്ഡത്തിലും എഴുതപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. സമൂഹ വിമർശനം, ജാതി വിമർശനം ഭക്തജന വിമർശനം എന്നിവയും ഇതിൽ കാണാം. ആ കാലഘട്ടത്തിലെ ലോകബോധവുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തി രൂപീകരിച്ചവയാണ് ഇതെല്ലാം. നിലനിന്നിരുന്ന ലോകബോധത്തെ അതേ പോലെ ആവിഷ്കരിക്കുകയും ചെയ്തിട്ടുണ്ട് എന്ന് രണ്ടാം ഭാഗം തെളിവ് നൽകുന്നു. ഇത് ഒരു സാഹിത്യകൃതി എന്നത് പോലെ ചരിത്രകൃതിയുമാണ്. ഐതിഹ്യങ്ങളെയും മിത്തുകളെയും ഉൾപ്പെടുത്തിയ അതേ രീതിയിൽ മലയൻമാർ കണ്ണേറിന് പാടിയിരുന്ന പാട്ടിനെയും തിരുനിഴൽമാലയിലേക്ക് ചേർക്കുകയായിരുന്നു എന്ന് വിചാരിക്കുന്നത് യുക്തിപരമാണ്. ഒഴിപ്പിക്കാൻ അനുയോജ്യമായ വരികൾ മലയരുടെ ഇടയിൽ പ്രചരിച്ചിരുന്ന വാമൊഴിയിൽ നിന്ന് കണ്ടെടുത്ത് ഈ കൃതിയെ ആധികാരികമാക്കുകയാണ് ഒരർത്ഥത്തിൽ ഈ പ്രവർത്തനം ലക്ഷ്യം വെച്ചിട്ടുണ്ടാവുക. രണ്ടാം ഖണ്ഡത്തിലെ പാട്ടുകളെല്ലാം ചരിത്രപരമായി നിലനിന്നിരുന്ന അറിവിനെ, അനുഭവലോകങ്ങളെ ഉചിതമായ പരിഷ്കരണങ്ങളോടെ കൃതിയുടെ പശ്ചാത്തല വികസനത്തിന് ഉപയോഗിച്ചു എന്നതിനെ ശരി വെക്കുന്നതാണ്. ഭാരതഖണ്ഡത്തിലെ പതിനെട്ടു നാട്ടുകളുടെ പേരുകൾ, കേരളോൽപ്പത്തി പോലുള്ള ഐതിഹ്യങ്ങൾ എന്നിവ കൃതിയിൽ കടന്നു വരുന്നുണ്ട്. കേരളോല്പത്തിയുടെ പലതരം വകഭേദങ്ങളിൽ ഒന്നായി കണക്കാക്കാൻ കഴിയുന്ന മറ്റൊരു പാഠമാണ് ഇതിലുള്ളത്. പരശുരാമൻ വരുണനോടിരന്നു മണി മുറമെടുത്തെറിഞ്ഞ് കേരളം സൃഷ്ടിച്ചുവെന്നാണ് തിരുനിഴൽ മാലയിൽ പറയുന്നത്. മഴവല്ല, മണിമുറമാണ് എന്നത് ശ്രദ്ധേയം. അയോധ്യയിൽ നിന്നു വന്ന പഞ്ചകന്യകമാർക്കു പിറന്ന സന്താനങ്ങളിൽ പ്രശസ്തനായ കേരളക്കോൻ രാജ്യം ഭരിക്കയാൽ കേരളമെന്നു പേരുണ്ടായി എന്ന് കേരളമെന്ന പദത്തിന്റെ ഉല്പത്തിയെക്കുറിച്ചും കൃതിയിൽ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. കൊടുങ്ങല്ലൂർ കേന്ദ്രമാക്കി നിലനിന്നിരുന്ന ചേര ഭരണത്തെക്കുറിച്ചും തിരുനിഴൽമാലയിൽ പരാമർശങ്ങളുണ്ട്. കൊടുങ്ങല്ലൂരിനെയും കഴകഭരണത്തിന്റെ പ്രതിനിധികളായ നാലു തളികളെക്കുറിച്ചും പ്രസ്തുത സന്ദർഭത്തിൽ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. കേരളത്തിലെ അറുപത്തിനാലു ബ്രാഹ്മണഗ്രാമങ്ങളെക്കുറിച്ച് തിരുനിഴൽമാലയിൽ വിസ്തരിച്ചിട്ടുണ്ട്. കേരളോല്പത്തി തന്നെയാവാം ഇതിന്റെയും അടിസ്ഥാനം മനസ്സിലാക്കാൻ സ്വീകരിച്ചത്. മുപ്പത്തി രണ്ടെണ്ണം കോലത്തുനാട്ടിനപ്പുറം തുളുനാട്ടിലും മുപ്പത്തിരണ്ടെണ്ണം കോലത്തുനാട്ടിനിപ്പുറം കേരളത്തിലുമായിരുന്നുവെന്ന് തിരുനിഴൽമാലയിൽ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. പന്നിയൂർ, ചോകിരം ഗ്രാമങ്ങളെക്കുറിച്ചും പരാമർശമുണ്ട്. ഇരുവരും തമ്മിലുള്ള മത്സരത്തെക്കുറിച്ചും കൃതിയിൽ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. മാമകവേല എന്ന് മാമാങ്കത്തെക്കുറിച്ചും വള്ളുവനാടിനെക്കുറിച്ചും ഒക്കെ ഒട്ടേറെ സൂചനകൾ

തിരുനിഴൽമാലയിലുണ്ട്. അക്കാലത്ത് വാമൊഴിയായി പ്രചരിച്ച കേരളമെന്ന പ്രദേശത്തെക്കുറിച്ചും ഭാരതമെന്ന രാജ്യത്തെക്കുറിച്ചുമുള്ള ഒരു രേഖപ്പെടുത്തൽ കൂടിയാണ് തിരുനിഴൽമാല.

കണ്ണേറും തിരുനിഴൽമാലയും

പതിമൂന്നാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആദ്യപാദത്തിൽ എഴുതപ്പെട്ടത് എന്ന് ഭാഷാപണ്ഡിതർ അനുമാനിക്കുന്ന ഈ പാട്ട് കണ്ണേറും നാവേറും ഒഴിപ്പിക്കാൻ തെയ്യക്കാരായ മലയർ പാടി വന്നിരുന്ന പാട്ടാണ്.

ആറൻമുള ശാസ്ത്രം എന്നുകൂടി ഇതിന് പേരുണ്ട്. പ്രമേയതലം ആറൻമുളയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടാണ് കിടക്കുന്നതെങ്കിലും പ്രാദേശികമായി പലയിടങ്ങളിലും കണ്ണേറും നാവേറും അകറ്റാൻ മലയർ ഉപയോഗിച്ചിരുന്ന അനുഷ്ഠാനങ്ങളുടെ അംശം ഇതിലുണ്ട്. മറ്റൊരു തരത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ തിരുനിഴൽമാലയുടെ പാഠത്തിന്റെ പ്രാഗ് രൂപമായ വാമൊഴി കണ്ണേറിന് ഇപ്പോഴും ഉപയോഗിച്ചുവരുന്നു. ഇന്ന് ഫോക് എന്ന് വ്യവഹരിക്കപ്പെടുന്ന, ഇപ്പോഴും തുടരുന്ന ഈ വാചാലുകൾ വിപുലമായ ചരിത്രബന്ധങ്ങളുടെ ഒരു ശൃംഖലയിൽ ഒരു സ്വതന്ത്ര കൃതിയായി മാറ്റപ്പെട്ടതാണ് തിരുനിഴൽമാല. മലനാട് ഭാഷയുടെ പ്രാഗ്രൂപത്തെക്കുറിച്ചും അന്ന് പ്രചാരത്തിലിരുന്ന പാട്ടു പ്രസ്ഥാനത്തെക്കുറിച്ചും വ്യക്തമായ അറിവ് പകരാൻ പര്യാപ്തമായ ഈ അമൂല്യ ഗ്രന്ഥം ഒരു മന്ത്രകാവ്യം എന്ന നിലയിൽ മലയർ ശേഖരിച്ച് വെച്ചിട്ടുണ്ടാവാം. വാദ്യമേളത്തിന്റെ അകമ്പടിയോടെ തനിമലയാളത്തിൽ ചൊല്ലുന്ന മന്ത്രവരികൾ ഇത്തരമൊരു ഗ്രന്ഥത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അറിവുമായി ബന്ധപ്പെടാതെ സ്വതന്ത്രമായി സമൂഹത്തിലൂടെ കൈമാറി വന്നു. ഈണത്തിൽ ചൊല്ലുകയും കാവിന്റെയോ തറവാടിന്റെയോ മുറ്റത്ത് ഇരുത്തി മുടി മുതൽ പാദവിരൽ വരെ നിച്ചിത്തോൽ കൊണ്ട് തച്ച് ഉഴിയുകയും ചെയ്യുന്ന പതിവാണ് ഒഴിപ്പിക്കലുമായി ബന്ധപ്പെട്ട അനുഷ്ഠാനങ്ങൾക്ക് ഉള്ളത്. കൊട്ടിക്കണ്ണേറ്, ഉച്ചബലി, കണ്ണേറ് എന്നൊക്കെ ചടങ്ങുകളുടെ സവിശേഷതകളെ മുൻനിർത്തി ഇത്തരം ഉച്ചാടനങ്ങളെ വിളിക്കാറുണ്ട്.

ഒരു ദിവസം സന്ധ്യയ്ക്ക് തുടങ്ങി പിറ്റേന്ന് ഉച്ച വരെ നീളുന്ന വിപുലമായ കർമ്മാനുഷ്ഠാന പദ്ധതികളാണ് കൊട്ടിക്കണ്ണേറ്. പണ്ട് ആറൻമുള ഭഗവാനായ ശ്രീനാരായണ സ്വാമിക്ക് പിടിപെട്ട കണ്ണേറും നാവേറും മാപാപവും ഒഴിപ്പിക്കുവാൻ മഹാഭാരതപ്പെരുമലയനും പെരുമലയിയും നടത്തിയ മന്ത്രവാദകർമ്മങ്ങൾ ആണ് ഈ കാവ്യത്തിൽവിവരിക്കുന്നത്. കിഴക്കേൻ ബലി, തെക്കേൻ ബലി, പശ്ചിമാബലി, വടക്കേൻ ബലി എന്നിവയും കാളി, നരസിംഹമൂർത്തി, ക്ഷേത്രപാലൻ എന്നീ ദേവതകൾക്കുള്ള നിവേദ്യാർപ്പണവും കഴിയുമ്പോൾ ഉച്ചയാകും. ചെണ്ടമേളവും പാട്ടും ആട്ടവും തുകലുഴിച്ചലും ഇടതടവില്ലാതെ നടക്കും.

ഉച്ചനേരത്ത് മലയമന്തവാദി കാവിനു മുന്നിൽ ഒരു ചെറുകുഴിയുണ്ടാക്കി അതിൽ ഒരു പൂവൻ കോഴിയെ ജീവനോടെ കിടത്തി മുകളിൽ കമ്പുകൾ നിരത്തി മണ്ണിട്ടുറപ്പിക്കും. അതിന് മുകളിൽ മൂന്ന് കല്ല് വെച്ച് അടുപ്പുണ്ടാക്കി മന്ത്രോച്ചാരണങ്ങളോടെ ഹോമകർമ്മങ്ങൾ ചെയ്യും. ഇതിനിടയിൽ കാരണവരെ ബലിക്കളത്തിൽ വരുത്തി പൊതിച്ച തേങ്ങമേൽ വെച്ച കടുക്കയും ചേമ്പും മുറിപ്പിച്ച് പിണിബാധയെല്ലാം ഒഴിപ്പിക്കും.

ഒടുവിൽ ഉച്ചബലി എന്ന കർമ്മാനുഷ്ഠാനം നടക്കും. ഉച്ചബലി തെയ്യക്കോലവും രണ്ട് പനിയൻമാരുമാണ് അരങ്ങിലെത്തുക. കലാശത്തിനിടയിൽ തെയ്യക്കോലം കെട്ടി മുറുക്കിയ കൈത്തണ്ടയിൽ മുന കൂർത്ത നാരായം കൊണ്ട് കുത്തി ചുടുചോര ഒഴുക്കും. തുടർന്ന് മലർന്ന് തെക്ക് വടക്കായി മരിച്ചത് പോലെ വീഴും. അതോടെ കോടി മുണ്ടിട്ട് മൂടി തെയ്യക്കോലത്തെ താങ്ങിയെടുത്ത് കൊണ്ടുപോകും.

ഉച്ചനേരത്തെ ആൾബലി സങ്കല്പമാണ് ഉച്ചബലിക്കുള്ളത്. തിരുനിഴൽമാലയിലെ തമിഴ്

പദ നിബിഡമായ വരികൾക്ക് പകരം തനി മലയാള മന്ത്രവരികളാണ് മലയർ ഇന്ന് പാടുന്നത്.

"പൊൻമുടി മേലൻ പറ്റിരുന്തതൊഴിക മുറ്റിറങ്കു നാവലയേ....
മേകവർണ്ണൻ കുളിർനെറ്റിയിലും വിയം പോരും കുനുചില്ലിയിലും
നീ കനിന്തിരുന്ത തൊഴിന്തിത മുറ്റിറങ്കു നാവലയേ.... "
തുടങ്ങി മുടി മുതൽ പാദം വരെ കുടിയിരിക്കുന്ന ദോഷത്തെ പാടിയകറ്റുന്നു.
ജടമുടി കലാധരൻ തൻ തിരുമൂർത്തിയിൽ
കൊട്ടുമയൊട്ടെഴുന്ന മഹാവ്യാധികളൊക്കെയും
ഉടമയൊട്ടു മാമല മന്ത്രമുറ്റോതി നി-
ന്നുഡുപതി മുടിക്ക് കണ്ണേറൊഴിക്കുന്നിതേൻ
തിരുമുടി ലലാടനെറ്റിത്തടം കണ്ടതിൽ
പരിചൊട്ടു ചില്ലിക്കൊടി തിരുമിഴികൾ രണ്ടിലും
തിലക കുസുമങ്ങൾ വെല്ലുന്ന നാസിക്കതും
തിറമൊട്ടു പിടിച്ച കണ്ണേറൊഴിക്കുന്നിതേൻ....."

തിരുനിഴൽമാലയിലെ കൂടുതൽ വരികൾ മലയൻമാർ പ്രാദേശികമായി തനിമലയാളത്തിൽ ഇപ്പോഴും ഉപയോഗിക്കുന്നതിന് തെളിവുകളുണ്ട്.

"മൂർദ്ദാവിൽ പൊരുന്നിരിക്കും
കണ്ണേറു നാവേറുവാ തേ
മകുടം വിട്ടിറങ്ങിപ്പോക
മഞ്ഞൾ ഭസ്മം തെള്ളി
എറിഞ്ഞൊഴിക്കാം ഞാൻ
ഗുരുവാണെ ദേവനാണെ
തിരുനെററിമേൽ
കാത്തിരിക്കും വാ തേ
നൻനെറ്റി ഇറങ്ങി വാ
ഗുരുവാന്നെ ദൈവത്താണെ
മുയിപ്പിന്മേൽ പെരുന്നിനമ്പാതെ
മുയിപ്പിറങ്ങി വാ
ഭസ്മം തെള്ളിയെറിയും
ദൂരപ്പൊ കണ്ണേറുവാ തെ"

ഇപ്രകാരം കണ്ണേറും നാവേറും പിടിച്ചതിനെ അനുഷ്ഠാനത്തികവോടെ ഇപ്പോഴും ഉഴിഞ്ഞ് കളയൽ നടക്കുന്നുണ്ട്. ഇതുപോലെ നെഞ്ച്, വയർ, അര, കാൽമുട്ട്, പാദം എന്നിവ വിളിച്ചു ചൊല്ലിയുള്ള മന്ത്രപ്പാട്ട് നിലവിലുണ്ട്. സാധാരണ മനുഷ്യരുടെയും ദൈവത്തിന്റെയും കണ്ണേറ് ദോഷം ഒഴിപ്പിക്കാൻ മലയരുടെ അനുഷ്ഠാനം തന്നെയാണ് മികച്ചുനിന്നത് കൃതിയെയും അതിന്റെ സാമൂഹികതയെയും അടിസ്ഥാനമാക്കി വിലയിരുത്താൻ സാധിക്കും.

"ഗ്രാമത്തറവാടുകളിൽ സന്ധ്യ നേരങ്ങളിൽ അരിയും ഭസ്മവും നുള്ളിയെറിഞ്ഞ് മന്ത്രം ചൊല്ലി കണ്ണേറ് ഒഴിപ്പിക്കുന്ന പതിവ് കണ്ടിട്ടുണ്ട്. ആറേയാറ് ചെട്ടച്ചാൺ തടിപ്പറ്റിൽ കേറിക്കൂടിയ കണ്ണേറുബാധ ഒഴിഞ്ഞേ പോ... എന്നിങ്ങനെ മന്ത്രിക്കുന്നത് തിരുനിഴലിന്റെ തനിമലയാളമെന്ന് തിരിച്ചറിഞ്ഞത് പിന്നീടാണ് " എന്ന ആർ.സി.കരിപ്പത്തിന്റെ പ്രസ്താവന ഇതിനോട് ചേർത്ത് വായിക്കാവുന്നതാണ്.

പ്രാദേശികമായി മലയർ കണ്ണേറും നാവേറും അകറ്റാൻ ഉണ്ടാക്കിയ അനുഷ്ഠാനം തന്നെയാണ് തിരുനിഴൽ മാലയിൽ എഴുതപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത്. ആറൻമുള മലനടയിൽ താമസിച്ചിരുന്ന പാണൻമാർ മലബാറിലെ മലയരുമായി ചാർച്ചയുള്ളവരാണ് എന്ന് ഡോ.എൻ അജിത് കുമാർ തിരുനിഴൽമാല എന്ന പുസ്തകത്തിൽ സൂചിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ട്. വടക്കേ മലബാറിലെ വെള്ളൂർ ചാമക്കാവ് ദേവസ്വത്തിൽ നിന്ന് കൃതിയുടെ പതിപ്പ് എന്തുകൊണ്ടുകണ്ടെടുക്കപ്പെട്ടു എന്നതിന്റെ കാരണം ഇതിൽനിന്ന് വ്യക്തമാണ്.

മലയരുടെ അനുഷ്ഠാനം ഒരു പാട്ട് കൃതിയിൽ ആവിഷ്കരിക്കപ്പെട്ടത് കാലങ്ങളോളം മറഞ്ഞുകിടന്നത് അത് കണ്ടെടുക്കപ്പെട്ട പ്രദേശത്തിന്റെ പിന്നോക്കാവസ്ഥയും ജാതി വ്യവസ്ഥയുടെ പ്രത്യേകതയും കൊണ്ടാണ്. കൂടുതൽ പ്രതികൾ കണ്ടെടുക്കപ്പെട്ടത് സമീപകാലത്ത് മാത്രമാണ്. ഭൗതികമായ അനുഷ്ഠാനങ്ങളുടെ രൂപത്തിൽ കണ്ണേറും നാവേറും സമൂഹത്തിൽ നിലനിന്നിട്ടും ലിഖിതപാഠം മറഞ്ഞുകിടന്നു. അതുകൊണ്ട് തന്നെ സാഹിത്യ ചരിത്രത്തിൽ മിതമായ പരാമർശങ്ങളിൽ അവ ഒതുങ്ങി. അറിവുകൾ ജനാധിപത്യവൽക്കരിക്കപ്പെടുന്ന പുതിയ കാലത്ത് ചില വീണ്ടുവിചാരങ്ങൾ ഈ കൃതിയെ സംബന്ധിച്ചും ഉണ്ടാവേണ്ടതുണ്ട്. മലയരുടെ സ്വത്വബോധത്തിന്റെ അടിത്തറയായ അനുഷ്ഠാനത്തിൽ നിന്ന് ചോർത്തിയെടുത്ത് രൂപീകരിക്കപ്പെട്ടത് തന്നെയാണ് തിരുനിഴൽമാലയുടെ ആധികാരികമായ ആശയാവലികൾ. സാഹിത്യപാഠത്തിൽ മലയരുടെ സാമുദായിക വിജ്ഞാനം അതേപോലെ വരുന്നു എന്നതൊക്കെ സ്വീകാര്യമാണ്. എങ്കിലും ഇത് തിരിച്ചറിയുകയും അംഗീകരിക്കാതിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നത് മലയരുടെ സ്വത്വബോധത്തെ ബലികഴിക്കലാണ്. മലയർക്ക് അവരുടെ സാമുദായിക സ്വത്വത്തിന്റെ ആഴങ്ങൾ വീണ്ടെടുക്കാനും പ്രതിച്ഛായ നിർമ്മിച്ചെടുക്കാനും തിരു നിഴൽമാലയെക്കുറിച്ചുള്ള തുടർപഠനങ്ങൾ പ്രചോദനമാകേണ്ടതുണ്ട്.

ലേഖന/ഗ്രന്ഥസൂചി

1. അജിത്ത് കുമാർ,എൻ, തിരുനിഴൽമാല: ഒരു പഠനം, കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 2002
2. ആൻറണി, പി (എഡി.), പയ്യന്നൂർപാട്ട് പാഠവും പഠനങ്ങളും, കേരള പഠന കേന്ദ്രം, സെൻറ് ബർക്ക് മാൻസ് കോളേജ്, ചങ്ങനാശ്ശേരി, 2000
3. കണ്ണൻ, വൈ വി ,'പയ്യന്നൂർ പാട്ട് : പാഠങ്ങളും പ്രയോഗവും', താപസം, ചങ്ങനാശ്ശേരി, 2000
4. പുരുഷോത്തമൻ, നായർ (എഡി.), തിരുനിഴൽമാല: പ്രാചീന ഭാഷാകാവ്യം, കറൻറ് ബുക്സ്, കോട്ടയം, 1981
5. ലീലാവതി, എം, മലയാള കവിതാ സാഹിത്യചരിത്രം, കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ, 1996

ഡോ. പ്രജിത പി.

അന്നൂർ സ്വദേശി. പയ്യന്നൂർ കോളേജ്, ഗവൺമെൻറ് ബ്രണ്ണൻ കോളേജ് ധർമ്മടം, ഗവൺമെൻറ് ബ്രണ്ണൻ കോളേജ് ഓഫ് ടീച്ചർ എഡ്യുക്കേഷൻ തലശ്ശേരി എന്നിവിടങ്ങളിൽ വിദ്യാഭ്യാസം. 'പാർശ്വവൽകൃത സമൂഹങ്ങളും കേരള നവോത്ഥാനവും—സ്വാമി ആനന്ദതീർത്ഥനെ അടിസ്ഥാനമാക്കി ഒരു പഠനം' എന്ന വിഷയത്തിൽ കണ്ണൂർ യൂണിവേഴ്സിറ്റിയിൽ നിന്ന് പിച്ച്.ഡി. ബിരുദം നേടി. പുസ്തകം: സംസ്കാരത്തിൻറെ വർത്തമാനം ദേശം വാമോഴി വരമൊഴി

കേരളത്തിലെ മാപ്പിളസംസ്കാരം —ഗോത്രീയതയും സ്വത്വരാഷ്ട്രീയവും

ദ്രൂന മറിയ ഭാർഗ്ഗവി

ആധുനികഭാരതീയഭാഷാവിഭാഗം അലീഗഢ് മുസ്ലീം സർവ്വകലാശാല, അലിഗഢ്.

ഇന്ത്യയിലെ മറ്റു സംസ്ഥാനങ്ങളിൽ നിന്നും വ്യത്യസ്തമായി സഹിഷ്ണത പുലർത്തുന്ന മതേതര സംസ്ഥാനമാണ് കേരളം. ഇവിടെ വന്നവരും ജീവിച്ചവരും പരസ്പരം പങ്കുവെച്ച സഹിഷ്ണതയുടെ ഫലം കൂടിയാണത്. സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തരം ഇന്ത്യയിലെ എല്ലാ സംസ്ഥാനങ്ങളും ജാതി സ്വത്വങ്ങ ളിലേക്ക് തിരിച്ചു പോവുകയും ഫ്യൂഡൽ ഘടനയെ നിലനിർത്തുകയും ചെയ്തു. എന്നാൽ കുറേക്കൂടി പുരോഗമനാത്മകമായി മാനവികതയിൽ ഉറച്ച ജീവിത രീതിയെ അവലംബിക്കാനുള്ള ശ്രമം മലയാളി നടത്തിയിട്ടുണ്ടെന്നത് നിസ്തർക്കമാണ്.

ഇവിടെ നവീനമായ ജീവിതരീതികളുടെ സ്വാധീനം എന്ന അർത്ഥത്തിലാണ് നാഗരികത ഉപയോഗിക്കുന്നത്. പതിന്നാലാം നൂറ്റാണ്ടോടുകൂടി കേരളത്തിന്റെ സാംസ്കാരികതയുടെ ഭാഗമായി സെമറ്റിക് മതങ്ങൾ മാറിയിട്ടുണ്ട്. പുറത്തു നിന്നും കുടിയേറിയവരും സ്വദേശീയരും അടങ്ങിയ ഈ മാപ്പിളസമൂഹം ദ്രാവിഡ ഗോത്രസ്വഭാവം ജീവിതത്തിലുടനീളം പുലർത്തിയിരുന്നുവെന്ന് അവരുടെ ഫോക്‌ലോറുകൾ വ്യക്തമാക്കുന്നു. മാപ്പിളയെന്ന വാക്കിന്റെ അർത്ഥം ചരിത്രഗതിക്കനുസരിച്ച് മാറിയിരിക്കുന്നു. ചരിത്ര വ്യവഹാരങ്ങൾക്കുള്ളിൽ പല സാംസ്കാരിക സൂചനകൾ നല്കുന്ന പദമാണ് മാപ്പിള. ഈ പ്രബന്ധം മാപ്പിളയെന്ന അർത്ഥത്തെ കേരളത്തിന്റെ സാംസ്കാരിക ചരിത്രത്തിലൂ ന്നിയാണ് നിർണ്ണയിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നത്.

ജോനകമാപ്പിള, നസ്രാണിമാപ്പിള, ജൂതമാപ്പിള എന്നിങ്ങനെ മാപ്പിളസംസ്കാരം വ്യത്യസ്ത മായ ആശയ സംഹിതകൾക്കുള്ളിലാണ് നിലനിൽക്കുന്നത്. കേരളത്തിന്റെ ദ്രാവിഡവും ഗോ ത്രീയവുമായ സ്വഭാവ സവിശേഷതകൾ ഇവർ പുലർത്തിയിരുന്നു. കലർപ്പില്ലാത്ത ശുദ്ധ മതം എന്നൊന്നില്ല. പ്രത്യേകിച്ചും ഇന്നത്തെ ഇന്ത്യൻ പരിതസ്ഥിതിയിൽ. കലർപ്പില്ലാതെ ഒരുസംസ്കാ രത്തിനും മുന്നോട്ട് പോകാൻ സാധ്യമല്ല. മാപ്പിള സംസ്കാരത്തെ വീണ്ടെടുക്കുമ്പോൾ ഈ ശുദ്ധത്വ വാദങ്ങളാണ് തകർക്കപ്പെടുന്നത്.

കേരളത്തിലെ മാപ്പിളമാർ

ഇന്ന് കേരളത്തിൽ വ്യവഹരിക്കപ്പെടുന്ന 'മാപ്പിള' മുസ്ലീം മതവിശ്വാസികളെ സൂചിപ്പിക്കാനാണ് ഉപയോഗിക്കുന്നത്. പ്രബന്ധത്തിൽ മറ്റൊരു നിലയിലാണ് 'മാപ്പിള'യെ നോക്കി കാണുന്നത്. കേരളത്തിലേക്ക് വ്യാപാരാർത്ഥവും മതപ്രചരണാർത്ഥവും വരികയും കേരളീയ ജീവിതരീതിക ളോടു താദാത്മ്യപ്പെടുകയും ചെയ്ത ജനവിഭാഗമാണ് മാപ്പിളമാർ. നസ്രാണി മാപ്പിള, ജൂതമാപ്പിള, ജോനക മാപ്പിള എന്നിവരുടെ മാപ്പിളത്തം വ്യാപാരത്തിലേക്കും മതപരിവർത്തനത്തിലേക്കുമാണ് നീളുന്നത്. കേരളത്തിലേക്ക് കുടിയേറി വന്നവർ ഇവിടത്തെ തദ്ദേശീയരായ ദ്രാവിഡരെ വിവാഹം കഴിച്ചു. അങ്ങനെ വ്യതിരിക്തമായ മതവിശ്വാസികളെ മാപ്പിളയെന്ന് പൊതുവിൽ വിളിക്കുകയാണ് ചെയ്തതെന്നു കാണാം. 'മാപ്പിള'യുടെ അർത്ഥവ്യവഹാരങ്ങളെ പരിശോധിക്കുമ്പോൾ അവ മൂന്നു തരമാണെന്നു കാണാം. മതം, വ്യാപാരം, ദേശം ഈ മൂന്നിന്റെയും സ്വാധീനം ഫ്യൂഡൽ-ആധുനിക വ്യവസ്ഥകളിലും മാപ്പിളത്തത്തെ സ്വാധീനിക്കുന്നുണ്ട്.

ബുദ്ധമതം സ്വീകരിക്കുന്നതിനെ ബുദ്ധമാർഗ്ഗം ചേരുക അഥവാ ധർമ്മ മാർഗ്ഗം കൂടുക എന്നാണ് അറിയപ്പെട്ടിരുന്നത്. പിന്നീട് എല്ലാ പരിവർത്തനങ്ങളും മാർഗ്ഗം കൂടുക എന്ന പേരിൽ അറിയ പ്പെടാൻ തുടങ്ങി. മതം മാറുന്നവരെ മാർഗ്ഗപ്പിള്ളയെന്നാണു വിളിച്ചിരുന്നത്. അത് ലോപിച്ചാണ് മാപ്പിള ആയതെന്നു കരുതുന്നു (മനോജ് രവീന്ദ്രൻ, 2010). ബുദ്ധമതക്കാരുടെ മാർഗ്ഗശബ്ദം കൊണ്ട് ക്രിസ്തുമതത്തെ സൂചിപ്പിക്കുന്ന പതിവു കേരളത്തിലുണ്ട്. ഉദയംപേരൂർ സൂനഹദോസിന്റെ കാനോനകളിൽ മാർഗ്ഗ ശബ്ദം ഉപയോഗിക്കുന്നുണ്ട്. 'മർത്തോമ്മയുടെ മാർഗ്ഗം' എന്നാണ് നസ്രാണികൾ തങ്ങളുടെ മത മര്യാദകളെ വിശേഷിപ്പിക്കുന്നതെന്ന് പി.സി. മാത്യു അഭിപ്രായപ്പെടുന്നുണ്ട്.

എം. ഗംഗാധരന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ മാപ്പിളയെന്ന് മുസ്ലീങ്ങളെ പോലെ ക്രിസ്ത്യാനികളെയും ജൂതന്മാരെയും വിളിച്ചിരുന്നു. പുറമെ നിന്ന് വന്ന് വിദേശവ്യാപാരവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് പ്രവർത്തിച്ച വരെ 'മാപ്പിള'മാരായി കരുതുന്നത് പഴയ പതിവായിരുന്നു. വിദേശമതാനുയായികളെ ബഹുമാന സൂചകമായി സംബോധന ചെയ്തിരുന്ന പദമാണ് മാപ്പിള. (29; 1993, മുഹമ്മദ് കുഞ്ഞി, പി.കെ,) നസ്രാണിയും ജൂതനും വടക്കൻ ഭാഗങ്ങളിൽ വേർതിരിക്കേണ്ട പ്രശ്നമില്ലാത്തതിനാൽ മുസ്ലീങ്ങളെ 'മാപ്പിള' എന്നു മാത്രമായി മലബാറിൽ വിളിച്ച് പോന്നിരുന്നത്.(13; 2007. ഗംഗാധരൻ, എം.,). കേരളത്തിലെ ജാതീയ വ്യവസ്ഥയിൽ വേർതിരിച്ചറിയാനും മണവാളൻ എന്ന അർത്ഥത്തിലും മാപ്പിളയെന്ന പദം ഉപയോഗിച്ചിരുന്നതായി പി.കെ. കുഞ്ഞിമുഹമ്മദ് അഭിപ്രായപ്പെടുന്നുണ്ട്. (29; 1993.)

പ്രധാനമായും രണ്ടുതരം ചരിത്ര പ്രക്രിയയുടെ ഭാഗമായിട്ടാണ് മാപ്പിളയെന്ന പദത്തിന്റെ വ്യവഹാരരൂപീകരണം. ഒന്ന് വൈദേശികവ്യാപാരവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് പ്രവർത്തിക്കുന്നവരെ സൂചിപ്പിക്കുന്ന സംജ്ഞയെന്നനിലയിലാണ്. മറ്റൊന്ന് മതപരിവർത്തനത്തിലൂടെ മാറിയവരെ നിലയിലാണെന്നു കാണാം.

മാപ്പിളയെന്ന പദം ചരിത്രകൃതിയിൽ ഉപയോഗിച്ചതായി കാണുന്നത് ദുവാർത്തെ ബർബോസ എന്ന പോർച്ചുഗീസുകാരന്റെ ഗ്രന്ഥത്തിലാണെന്ന് എം. ഗംഗാധരൻ നിരീക്ഷിക്കു ന്നുണ്ട്. (ബർബോസയുടെ വിവരണത്തെ അധികരിച്ചെഴുതിയതിൽ നിന്നും) .

'മലബാർ എന്ന രാജ്യത്ത് അവിശ്വാസികളുടെ ഭാഷ സംസാരിക്കുകയും നായന്മാരെപ്പോലെ അർദ്ധനഗ്നരായി നടക്കുകയും പക്ഷേ, വിശ്വാസികളിൽ നിന്നു വ്യത്യസ്തരാകാൻ വട്ടത്തൊപ്പി ധരിക്കുകയും താടിവളർത്തുകയും ചെയ്തിരുന്നവരാണ് 'മൂറ്'കൾ. അവിശ്വാസികൾക്കിടയിൽ ഒരു

ദുഷിച്ചതലമുറ മലബാറിൽ വളരുന്നുണ്ടെന്നും അവരെ നാട്ടുകാർ മാപ്പിളമാർ എന്നാണ് വിളിക്കുന്നതെന്നും ബർബോസ രേഖപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്.(12-13: 2007. എം. ഗംഗാധരൻ,)

ഇവിടെ അവിശ്വാസികൾ എന്നത് ഏകദൈവവിശ്വാസികൾ അല്ലാത്തവരെന്ന അർത്ഥത്തിലാണ് കാണേണ്ടത്. ഉദയംപേരൂർ സൂന്നഹദോസിലെ 'മർത്തോമ്മയുടെ മാർഗമെന്ന' വ്യവഹാരത്തേയും ഇതുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തേണ്ടത്. വ്യാപാരബന്ധങ്ങളിലൂടെ വിദേശീയർ കുടിയേറുകയും അവരവരുടെ വിശ്വാസ സംഹിതകളിലേക്ക് ജനസമൂഹങ്ങളെ കൂട്ടിച്ചേർക്കപ്പെട്ട പ്രക്രിയയുടെ ഭാഗമായിട്ടാണ് മാപ്പിളയെന്ന പദത്തിന്റെ വ്യവഹാരം രൂപപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത്.

കേരളത്തെ സംബന്ധിച്ച് ക്രിസ്ത്യാനികളും മുസ്ലീങ്ങളുമാണ് മതം പ്രചരിപ്പിക്കാനായി ഇറങ്ങുന്നത്. മാത്രമല്ല കീഴ്ജാതികൾ തെറ്റ ചെയ്താൽ പ്രത്യേകിച്ചും സ്ത്രീകളെ 'മാപ്പിള'മാർക്ക് കൊടുക്കുന്ന രീതിയും പ്രാബല്യത്തിൽ ഉണ്ടായിരുന്നതായി കാണാം. ഭൂമിയോടു കൂടി അവിടെ ഉള്ള അടിമകളും വിൽക്കപ്പെട്ടു. അത്തരത്തിലാണ് താഴ്ന്ന ജാതികൾ ഇസ്ലാം മതം സ്വീകരിച്ചതെന്ന് 1857-ലെ കാനേഷുമാരി കണക്കെടുപ്പിൽ നിന്ന് മനസ്സിലാക്കാം. മലബാർജില്ലയിലെ മാപ്പിള ജനസംഖ്യയുള്ള താലൂക്കുകളാണ് വള്ളുവനാടും ഏറനാടും പൊന്നാനിയും. മാപ്പിളത്താലൂക്കുകൾ എന്നറിയപ്പെടുന്ന ഈ താലൂക്കുകളിൽ ഹിന്ദുക്കളുടെ പരിവർത്തനം മുഖ്യമായും ഇവിടെ അധിവസിക്കുന്ന അടിയാള ജാതിയിൽ നിന്നുമാണെന്ന് മലബാർ മാന്വലിൽ വില്യൻ ലോഗൻ രേഖപ്പടുത്തുന്നുണ്ട് (151; വില്യം ലോഗൻ). തിരുവിതാംകൂർ, കൊച്ചി, മലബാർ എന്നിവിടങ്ങളിലെ മതപരിവർത്തനങ്ങൾ അടിയാളരുടെ കാര്യത്തിൽ ഒരേ മാനദണ്ഡമാണ് സ്വീകരിച്ചിരുന്നതെന്ന് പി. ഭാസ്കരനുണ്ണി രേഖപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട് (491: 1988. പി. ഭാസ്കരനുണ്ണി).

മറ്റൊന്നു തിരുവിതാംകൂറിൽ ഇസ്ലാം മുസ്ലീം എന്നും മലബാറിൽ ഇസ്ലാം മാപ്പിളയെന്നുമാണ് സർക്കാർ രേഖകളിലുള്ളത്. മലബാറിലെ മുസ്ലീങ്ങൾ വ്യാപാരവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടും വിദേശ ജോലികളെ ആശ്രയിക്കുന്നവരുമായതു കൊണ്ടാകാം മാപ്പിളയെന്ന് മലബാർ മുസ്ലീങ്ങളെ ഇപ്പോഴും വിളിക്കുന്നത്. തിരുവിതാംകൂർ-കൊച്ചി ഭാഗങ്ങളിൽ ക്രിസ്ത്യാനികളുടെ സ്വാധീനമാകാം അവിടത്തെ മുസ്ലീങ്ങളെ മുസ്ലീങ്ങളെന്ന അതേ പേരിൽത്തന്നെ സംബോധന ചെയ്യുന്നതെന്നു കരുതാം.

പോർച്ചുഗീസുകാരുടെ വരവോടെ ഇവിടങ്ങളിലെ വ്യാപാര കുത്തക ജോനക മാപ്പിളമാർക്ക് നഷ്ടപ്പെടുന്നതും കാരണമായി കാണാം. തിരുവിതാംകൂർ-കൊച്ചി മേഖലകളിൽ പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആദ്യത്തോടു കൂടി മാപ്പിളയെന്ന് വിളിച്ചിരുന്ന ജനവിഭാഗങ്ങളുടെ പൊതുസ്വഭാവങ്ങൾ മാറിത്തുടങ്ങിയിരുന്നു.

ദളിതരുടെ മതപരിവർത്തനങ്ങൾ ആദ്യകാല മാപ്പിള വ്യവഹാരങ്ങളെ പൊളിച്ചെഴുതുന്നതിന് തെക്കൻ കേരളത്തിൽ കാരണമായി. തെക്കൻ കേരളത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ക്രിസ്ത്യാനികളിൽ സവർണ ബോധം രൂഢമൂലമായിരുന്നു. മാത്രമല്ല ആദ്യകാല ക്രിസ്ത്യാനികളെ ഉദയംപേരൂർ സൂന്നഹദോസിലൂടെ കത്തോലിക്കാ സഭയിലേക്ക് മാറ്റിയതും പിന്നീട് ബ്രിട്ടീഷുകാരുടെ മിഷണറി പ്രവർത്തനങ്ങളും ക്രിസ്ത്യാനികൾക്കുള്ളിലെ വിഭാഗീയതക്കു കാരണമായി. നസ്രാണിമാപ്പിളയെന്ന വ്യവഹാരം മറ്റൊരു ചരിത്രസാഹചര്യത്തിലേക്ക് മാറുകയും ചെയ്തു. തെക്കൻ തിരുവിതാംകൂറിൽ മാപ്പിളയെന്നത് ക്രിസ്ത്യാനികളെ അഭിസംബോധന ചെയ്യുന്ന പദമാണ്. മദ്ധ്യതിരുവിതാംകൂറിൽ ഭൂ ഉടമകളായ ക്രിസ്ത്യാനികളെ വിളിക്കുന്ന പദമായി മാറിയെന്നത് ആവേദകരിൽ നിന്നും മനസ്സിലാക്കാൻ സാധിക്കുന്നു.

ഈ രണ്ടിടങ്ങളിലും നസ്രാണിയെന്ന പ്രയോഗമില്ല. കൊച്ചി തൃശ്ശൂർ മേഖലയിലാണ്

നസ്രാണിയെന്നു വ്യവഹരിക്കുന്നത്. സിറിയൻ ക്രിസ്ത്യാനികൾ അധികവും ഇവിടങ്ങളിലായതു കൊണ്ടാകാം. മാപ്പിളയെന്ന പദം ഇപ്പോൾ കാണുന്നില്ല. സവർണ കുടുംബ പാരമ്പര്യമായിട്ടാണ് തെക്കൻ മേഖലകളിൽ മാപ്പിളയെന്ന പദം വ്യവഹരിക്കുന്നത്.

ജൂതർ വെളുത്തവരും കറുത്തവരുമായി ആദ്യമേ തന്നെ വിഘടിച്ചിരുന്നു. കറുത്ത ജൂതർ മാള കേന്ദ്രീകരിച്ചും വെളുത്തജൂതർ കൊച്ചി കേന്ദ്രീകരിച്ചുമാണ് അധിവസിച്ചിരുന്നത്. പിന്നീട് വാഗ്ദത്ത ഭൂമിയിലേക്കുള്ള പലായനവും മലയാളികൾക്കിടയിലുള്ള അവരുടെ സമ്പർക്കത്തിന്റെ പരിമിതിയും ജൂത മാപ്പിളയെന്ന സൂചകത്തെ ജൂതർ എന്നതിലേക്ക് ചുരുക്കിയിരിക്കാം.

ഇന്ന് മാപ്പിളയെന്ന പദം മലബാർ മേഖലയിൽ മാത്രം കേന്ദ്രീകരിക്കുന്ന ഭാഷാപദമായി മാറിയിരിക്കുന്നു. മുസ്ലീങ്ങളെ സൂചിപ്പിക്കുന്ന ഭാഷാ വ്യവഹാരമായി മാപ്പിള എന്ന പദം ചുരുങ്ങിയിരിക്കുന്നു. മാപ്പിളസംസ്കാരം കേരളത്തിലെ ഫ്യൂഡൽ ഘടനയോട് അഭേദ്യമായ ബന്ധം പുലർത്തുന്നുണ്ട്. മാപ്പിളയെന്ന പേരു തന്നെ വ്യതിരിക്തമായ ജനസമൂഹം എന്നു സൂചിപ്പിക്കുന്നതിനു വേണ്ടിയുള്ള ഒന്നാണ്. വ്യാപാരത്തിന്റെയും മതത്തിന്റെയും സ്വാധീനത്താൽ ഇവിടെ വന്നവരും മതത്തിലേക്ക് മാറിയവരുമായ മാപ്പിളമാർ അധികാര ഘടനയിലേക്ക് ചേരുകയും ഫ്യൂഡൽ സ്വഭാവത്തിലേക്ക് മാറുകയും ചെയ്തു. പിന്നീടുള്ള മാപ്പിളാർത്ഥത്തിന്റെ പാഠങ്ങൾ ജാതീയഘടനയിലോയ്ക്ക് മാറുന്നു. പൂർണമായും ഫ്യൂഡൽഘടന പ്രകടിപ്പിക്കുന്ന മാപ്പിളസംസ്കാരങ്ങളിൽ ഗോത്രീയ അവബോധം നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്.

മാപ്പിളത്തവും ഗോത്രീയതയും

മാപ്പിള ഫോക്‌ലോറുകളിലൂടെ മാത്രമേ സഹവർത്തിത്വത്തിന്റെ പാഠാന്തരങ്ങളെ മനസ്സിലാക്കാൻ സാധിക്കൂ. ഒരു ഭൂപ്രദേശത്ത് വ്യത്യസ്ത കൂട്ടായ്മകളിൽ ജീവിക്കുന്ന ജനസമൂഹം അവരുടെ ആചാര മര്യാദകൾക്കനുസരിച്ച് ജീവിച്ചു പോന്നു. വേട്ടയാടി നടന്നിരുന്ന മനുഷ്യൻ കൂട്ടമായി ജീവിക്കാൻ തുടങ്ങിയപ്പോഴാണ് പങ്കുവെക്കലിന്റെ രീതി തുടങ്ങുന്നത്. ഭൂപ്രദേശവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് ഉണ്ടായി വന്ന സാമൂഹ്യഘടനകളെ പിന്തുടർന്ന ജനസമൂഹം എന്ന നിലയിലാണ് ഗോത്രീയതയെ ഇവിടെ വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നത്. ഗോത്രീയതയെന്നത് കൂട്ടത്തിന്റെ അവബോധമാണ്. ആ അവബോധം ഭൂപ്രദേശങ്ങളുടെ പ്രത്യേകതകളാൽ രൂപപ്പെട്ട ഒന്നാണ്. ഏക ദൈവവിശ്വാസികളായിരുന്നവർ സാമ്പത്തിക സാമൂഹ്യ വ്യവസ്ഥയിലേക്ക് ഇഴുകിച്ചേർന്നു ജീവിച്ചവർ മാത്രമായിരുന്നില്ല, ഭൂപ്രദേശവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട അറിവുകളുമായി ഇണങ്ങിച്ചേർന്ന് തങ്ങളുടെ വിശ്വാസസംഹിതകൾക്ക് പുതിയ രൂപങ്ങൾ നൽകിയവരും കൂടിയായിരുന്നു. മലയാള ഭാഷയുടെ തന്നെ ചാലകശക്തികളായി മാപ്പിളസംസ്കാരം മാറുന്നത് അവിടെയാണ്. ആ മാപ്പിളത്തം വെറും മത വിശ്വാസത്തിന്റെ ഭാഗമായി മാത്രം കാണുമ്പോഴാണ് സ്വത്വവാദമായി പരിണമിക്കുന്നത്. അവിടെ ഭൂപ്രദേശങ്ങളോ അതിന്റെ മാറ്റങ്ങളോ ആവാസവ്യവസ്ഥയോ ഒന്നുമേ ഘടകങ്ങളാകുന്നില്ല. അതിൽ മതവിശ്വാസം മാത്രമാണ് ഉയർന്നു നിൽക്കുന്നതും.

ജോനക മാപ്പിള

ഇന്ത്യയിൽ ആദ്യമായി ഇസ്ലാം സന്ദേശമെത്തുന്നത് കേരളത്തിലാണ്. അറബികളായ വ്യാപാരികളിലൂടെയാണതെത്തുന്നതും. ഏഴാംനൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആദ്യപകുതിയിൽ ദക്ഷിണേന്ത്യയുടെ പടിഞ്ഞാറെ തീരങ്ങളിൽ അറബികൾ വ്യാപാരാർത്ഥം എത്തിയെന്നു മലബാർ മാനുവലിൽ ലോഗൻ ചൂണ്ടി കാണിക്കുന്നതായി അച്യുതവാര്യർ രേഖപ്പെടുത്തുന്നു (56; 2010). എട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനപാദത്തിലാണ് അറബികൾ കേരളത്തിലേക്ക് വ്യാപാരവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടു വരുന്നതെന്ന

അഭിപ്രായമാണ് ശ്രീധരമേനോൻ മുന്നോട്ടു വെയ്ക്കുന്നത്. ഏഴാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ഇബ്നുബത്തൂത്ത മലബാർ സന്ദർശിച്ചപ്പോൾ ഗോവ മുതൽ മലബാർ തീരപ്രദേശം വരെ മുസ്ലീം കേന്ദ്രങ്ങൾ സ്ഥാപിതമായിരുന്നുവെന്ന് ശംശുല്ല ഖാദിരി അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു.(248; 2011. (എഡി.) എൻ.എം. നമ്പൂതിരി, പി.കെ. ശിവദാസ്).

ഇസ്ലാം മതം ഇവിടെ പ്രചരിക്കുന്നതുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് അഭിപ്രായ വ്യത്യാസങ്ങൾ നിൽക്കുന്നുണ്ട്. മാലിക്ക് ഇബ്ബു ദിനാർ കൊടുങ്ങല്ലൂരിൽ പള്ളി സ്ഥാപിച്ചതായും രാജാക്കന്മാരുടെ സഹായത്താൽ ഇസ്ലാംമതം പ്രചരിപ്പിച്ചതായും റിഹ്ത്തുൽ മുലൂക്കിലും തുഹ്ഫത്തുൽ മുജാഹിദിനിലും എഴുതിയതായി കാണുന്നു (ഹമീദ് ചേന്നമംഗല്ലൂർ, പി.കെ. ഗോപാലകൃഷ്ണൻ).

ഒമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടോടു കൂടി ഇസ്ലാം മത പ്രചരണം വ്യാപകമാകുന്നതു മാത്രമല്ല അറേബ്യയുമായുള്ള വാണിജ്യബന്ധം ശക്തമാവുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്. അറബികളുടെ വ്യാപാരം പതിനാറാം നൂറ്റാണ്ടു വരെ ശക്തമായിരുന്നു. പോർച്ചുഗീസ് വരവോടു കൂടിയാണ് വ്യാപാരത്തിന്റെ കുത്തക മുസ്ലീങ്ങൾക്ക് നഷ്ടമാകുന്നത്. പതിന്നാലാം നൂറ്റാണ്ടിലേക്ക് എത്തുമ്പോഴേക്കും മുസ്ലീങ്ങൾ ഉത്തരവാദപ്പെട്ട സ്ഥാനങ്ങൾ വഹിച്ചിരുന്നതായി കാണാം. അറബി കച്ചവടക്കാരും മുസ്ലീം വ്യാപാരികളും പതിന്നാലാം നൂറ്റാണ്ടാകുമ്പോഴേക്കും കേരളത്തിന്റെ സാമ്പത്തിക രംഗത്തെ സ്വാധീന ശക്തികളായിട്ടുണ്ട്. കോഴിക്കോടും കൊല്ലത്തും കേന്ദ്രീകരിച്ച വ്യാപാര കുത്തക മുസ്ലീം വ്യാപാരികളുടേതായിരുന്നു.

കൊച്ചി-കൊല്ലം തുറമുഖത്തേക്കാൾ അറബികളെ ആകർഷിച്ചത് സാമൂതിരിയുടെ കോഴിക്കാടാണെന്ന് പി.പി. മമ്മത്കോയ, പരപ്പിൽ നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്. സാമൂതിരി അറബികൾക്ക് കച്ചവടത്തിന് പൂർണസ്വാതന്ത്ര്യം നൽകിയിരുന്നു. പതിന്നാലാം നൂറ്റാണ്ടിനു മുമ്പേ തന്നെ മുസ്ലീം ജീവിതസംസ്കാരം തദ്ദേശീയത്വവുമായി ലയിച്ചെന്നു കാണാം. വടക്ക് ഏഴിമല മുതൽ തെക്ക് കൊല്ലം വരെയുള്ള തീരദേശ വർത്തകകേന്ദ്രങ്ങളിൽ. ഇസ്ലാമിക കുടിപ്പാർപ്പുകളുടെ ശൃംഖല ഉണ്ടായിരുന്നതായി സ്റ്റീഫൻ ഡെയ്ൽ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു.(1980; 26.).

സ്ഥാണുരവിയുടെ തരിസാപ്പള്ളിപ്പട്ടയം ഭാസ്കരരവിയുടെ ജൂതപ്പട്ടയം, വീരരാഘവപ്പട്ടയം എന്നിവയെ പോലെ പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്നവയാണ് ക്രിസ്തുവർഷം പതിമൂന്നാം ശതകത്തിലുണ്ടായ മുച്ചുന്തി പള്ളിയിലെ ശിലാരേഖക്കുള്ളത്. പ്രാചീനമലയാളവും അറബിയും ചേർന്ന ഭാഷയാണ് ഇതിൽ ഉപയോഗിച്ചിരിക്കുന്നത് . വസ്ത്രധാരണ രീതിയിൽ ജോനക മാപ്പിളമാർ സവർണ രീതിയിലുള്ള വസ്ത്രം തന്നെയാണ് ധരിച്ചിരുന്നത്. കോഴിക്കോട് വന്ന വിദേശ വ്യാപാരികൾക്കു മാത്രമാണ് വ്യത്യസ്തമായ രീതിയിലുള്ള വസ്ത്രധാരണം കാണുന്നത്. ആ രീതി വ്യാപകവുമായിരുന്നില്ല. വിദേശവ്യാപാരികളുടെ സ്വതസ്സിദ്ധമായ അടയാളം വെട്ടിത്തയ്യെടുത്ത വസ്ത്രമായിരുന്നു. (96: 2011. വിജയലക്ഷ്മി എം.). വട്ടത്തൊപ്പി വെയ്ക്കുന്ന സമ്പ്രദായം ഇവിടെയുള്ള മാപ്പിളമാർക്കിടയിൽ കാണാം. മലബാർ ഗസറ്റിയറിൽ തൊപ്പി നിർമ്മാണത്തെ പറ്റി പറയുന്നുണ്ട്. കണ്ണൂരിൽ മാപ്പിളസ്ത്രീകൾ ഉണ്ടാക്കുന്ന തൊപ്പികളുടെ പ്രത്യേകതകളും രേഖപ്പെടുത്തുന്നതായി ഭാസ്കരനുണ്ണി അഭിപ്രായപ്പെടുന്നുണ്ട് (636: 198). മുസ്ലീം വ്യാപനത്തിനു ശേഷമാകാം ഇത്തരത്തിലുള്ള തൊഴിൽ മേഖലകൾ വളർന്നു വന്നതെന്ന് അനുമാനിക്കാം. വ്യാപാരികളെ സഹായിച്ചിരുന്ന മുസ്ലീങ്ങൾ ഉപരിവർഗത്തിനു മാത്രം നിലനിന്നിരുന്ന വസ്ത്രധാരണ രീതിയാണ് അവലംബിച്ചിരുന്നത്. മലയാളത്തം അവരുടെ വേഷത്തിൽ മാത്രമല്ല ഭാഷയിലും ജീവിതരീതിയിലും നാണയപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. ഫോക്‌ലോറിലൂടെ കടന്നു പോകുമ്പോൾ മുസ്ലീം ജീവിതത്തിൽ കലർന്ന തദ്ദേശീയത്വം കാണാൻ സാധിക്കും. ഈ ദ്രാവിഡത്വം മതനിഷേധപരമായിരുന്നുമില്ല. അനുഷ്ഠാനം, കല, ഭാഷാ, എന്നീ

ജോനകസംസ്കാരങ്ങളെ വിലയിരുത്തുന്നതിലൂടെ ദ്രാവിഡസംസ്കാരത്തിന്റെ സ്വാധീനത തെളിഞ്ഞു കാണുന്നു. ഫ്യൂഡലിസത്തിന്റെ ഘടനയാണ് കളരിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ജീവിതരീതിയിലുള്ളത്. കളരിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ജീവിതരീതി ജോനകമാപ്പിളമാർ പുലർത്തിയിരുന്നു. കോൽ കളി കളരി യുമായി ബന്ധപ്പെട്ട മെയ്യഭ്യാസങ്ങളെ അവ ഓർമ്മപ്പെടുത്തുന്നു. ദൃശ്യകലയെന്ന രീതിയിൽ അവ അംഗീകരിക്കപ്പെട്ടിട്ടുമുണ്ട്. കേരളത്തിൽ ജോനക മാപ്പിളമാർക്കിടയിൽ സൈനിക സംവിധാന ങ്ങൾ ഉണ്ടായിരുന്നു. ജോനകമാപ്പിളമാരുടെ കളരിപ്പയറ്റുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് രണ്ടഭിപ്രായങ്ങളാണ് കാണുന്നത്. കേരളത്തിൽ കളരി അവതരിപ്പിച്ചത് മാപ്പിളമാരാണെന്നും ഉത്തര തുളു നാട്ടിലെ കർണ്ണാട്ടിക് നവാബുമാരിൽ നിന്നും സൈനികാഭ്യാസം നേടിയെന്നും പന്ത്രണ്ടാം നൂറ്റാണ്ടോടു കൂടി മുസ്ലീം മത വ്യാപനത്തോടെ ആയുധക്കളരിയും നിലവിൽ വന്നെന്നും പി.ബി. മുബഷ്ശിറ അഭിപ്രായ പ്പെടുന്നുണ്ട്. കളരിയുമായി നേരിട്ട് ബന്ധമുണ്ടെന്ന് പറയപ്പെടുന്ന കലാരൂപമാണ് പരിചമുട്ടു കളി. കുരുക്കൾ പാടി തുടങ്ങുമ്പോൾ താളത്തിനൊത്ത് ചുവടു വെച്ച് പരിചകൊണ്ടു തടുത്ത് ചുരികയാഞ്ഞു വീശിയും ഒപ്പം ഈണത്തിൽ പാട്ട് ഏറ്റു പാടിയുമാണ് കളിക്കുന്നത്. കളരിയഭ്യാസങ്ങളാണ് ഇതിൽ കൂടുതലായി കളിക്കുന്നത്. പരിചമുട്ടിന് പാടുന്ന പാട്ടുകൾ മതപരമായിരിക്കും (495: 2011. എൻ.പി. ഹാഫിസ് മുഹമ്മദ്). ദഫ് അറേബ്യൻ വാദ്യോപകരണമാണ്. അറേബ്യൻ വാദ്യോപകരണത്തെ കേരളീയമായ ഇസ്ലാമിക പുരാവൃത്തങ്ങളുടേയും ഇതിഹാസങ്ങളുടേയും പാരായണത്തിനായി ഉപയോഗിച്ചു. ജനകീയമായ ആഘോഷങ്ങളിലാണ് ദഫ്മുട്ട് ഉപയോഗിക്കപ്പെട്ടത്. സിദ്ധന്മാരു ടേയും പുണ്യപുരുഷന്മാരുടേയും കീർത്തനങ്ങൾ ദഫ്മുട്ടിലവതരിപ്പിക്കപ്പെട്ടെന്നും വിവാഹാഘോ ാഷങ്ങളിലും പള്ളിനേർച്ചകളിലും ദഫ്മുട്ട് അനിവാര്യമായി മാറിയിരുന്നെന്നും ഹാഫിസ് മുഹമ്മദ് അഭിപ്രായപ്പെടുന്നുണ്ട് (491: 2011). മറ്റൊന്ന് ഒപ്പനയും കോൽക്കളിയുമാണ്. ഒപ്പന കല്ല്യാണപ്പാട്ടു കളുമായിട്ടാണ് ബന്ധപ്പെട്ടു നിൽക്കുന്നത്. ഒപ്പനയും കോൽക്കളിയും അറക്കൽ രാജവംശത്തിന്റെ സ്ഥാനാരോഹണചടങ്ങു കൊഴുപ്പിക്കുന്നതിന് മത്സ്യത്തൊഴിലാളികളായ കലാകാരന്മാരാണു കളിച്ചിരുന്നതെന്ന് യാസിർ കണ്ടെത്തുന്നുണ്ട് (20: 2011. യാസിർ).

സ്ത്രീകളും പുരുഷന്മാരും വെവേറെ കളിക്കുന്ന രീതിയാണ് ഒപ്പന. വിവാഹം, മാർക്കകല്ല്യാണം, വയസ്സറിയിക്കൽ തുടങ്ങിയ ചടങ്ങുകളിൽ ഒപ്പന കളിച്ചിരുന്നതായി എൻ.കെ.എ. ലത്തീഫ് നിരീക്ഷിക്കുന്നു (52:2010 എൻ.കെ.എൻ. ലത്തീഫ്,. മാപ്പിള ശൈലി, വചനം ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്). മറ്റൊന്ന് മാപ്പിളപ്പാട്ടുകളാണ്. മലയാള സാഹിത്യത്തിന്റെ അവിഭാജ്യഘടകമായി മാപ്പിള സാഹി ത്യത്തെ കാണാം. അതിനായി അറബി-മലയാളമെന്ന ഭാഷാ രീതിയും ഉണ്ട്. ലിപിയെന്ന നിലയിൽ അത് അറബി അക്ഷരങ്ങളെ ആശ്രയിച്ചാണ് നിൽക്കുന്നതെങ്കിലും കൂടുതൽ വാമൊഴിയായിട്ടാണ് പ്രചരിക്കപ്പെട്ടത്. കത്തുപ്പാട്ട്, പടപ്പാട്ട്, കെസ്സ്പാട്ട്, സബീനപ്പാട്ട്, മാലപ്പാട്ടുകൾ എന്നിവ ഉദാ ഹരണങ്ങളാണ്. മുസ്ലീം സമുദായത്തിന്റെ ഇടപെടലോടു കൂടി കണ്ണൂർ കാസർകോട് ജില്ലകളിൽ തെയ്യത്തിൽ മുസ്ലീം വിശ്വാസികൾക്കും പങ്കാളിത്തം ലഭിക്കുന്നതായി കാണാം. പല കാവുകളിലും കളിയാട്ടത്തിന് ആ ഗ്രാമത്തിലെ മുസ്ലീമിന്റെ സമൂഹ്യപങ്കാളിത്തം ആവശ്യമാണ്. കാഞ്ഞങ്ങാട്ടെ മുച്ചിലോട്ട്കാവിൽ കളിയാട്ടത്തിന് കുടവും കയറും നല്കാനുള്ള അവകാശം ഹാജിയെന്ന മുസ്ലീം പ്രമാണിയുടെ വീട്ടിൽ നിന്നുമാണെന്ന് യു.പി. സന്തോഷ് രേഖപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. മാപ്പിളത്തെയ്യങ്ങളും കാവുകളിലുണ്ട് (471: 2011. യു.പി. സന്തോഷ്)

നസ്രാണി മാപ്പിള

എ.ഡി ഒന്നാം നൂറ്റാണ്ടിൽ തന്നെ കിസ്തുമതം കേരളത്തിലെത്തിയെന്ന അഭിപ്രായം നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്. സെൻറ് തോമസാണ് കേരളത്തിലേക്ക് ക്രിസ്ത്യൻ മതം കൊണ്ടുവന്ന്

ഏഴരപള്ളികൾ സ്ഥാപിച്ചുവെന്നാണ് ഐതിഹ്യം. യൂറോപ്പിൽ ഔദ്യോഗിക മതമായി അംഗീകരിക്കപ്പെടുന്നതിനും റോമിലെ മതമായി പ്രതിഷ്ഠപ്പെടുന്നതിനും മുമ്പേ ക്രിസ്തുമത സന്ദേശം കേരളത്തിലെത്തി.(46; 2010. അച്യുതവാര്യർ, എസ്., കേരളസംസ്കാരം, കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം). എ.ഡി. 325-ൽ ക്നായി തൊമ്മന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ 72 കുടുംബങ്ങളായി നാന്നൂറോളം ക്രിസ്ത്യാനികൾ കേരളത്തിലെത്തിയിരുന്നു.

കേരളത്തിലെ പഴയ നസ്രാണികൾ എന്നറിയപ്പെടുന്ന സുറിയാനിക്രിസ്ത്യാനികൾ കേരളത്തിന്റെ സാമ്പത്തികവും സാംസ്കാരികവുമായ ജീവിതവുമായി വളരെ അധികം ബന്ധപ്പെട്ടു നിൽക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടു തന്നെയാകണം പോർച്ചുഗീസുകാർ മതപരിഷ്കരണം എന്ന നിലയിൽ ഉദയംപേരൂർ സൂനഹദോസ് നടത്തിയത്. സുറിയാനി ക്രിസ്ത്യാനികളുടെ വസ്ത്രധാരണവും ആചാരാനുഷ്ഠാനരീതികളും മാറ്റാനും പോപ്പിന്റെ കീഴിലേക്കു കൊണ്ടുവരാനുമുള്ള ശ്രമമായിരുന്നു അത്. വസ്ത്രധാരണരീതി കൊണ്ട് മതം തിരിച്ചറിയാനാവാത്ത നാടായിരുന്നു കേരളമെന്ന് അഭിപ്രായപ്പെടുന്ന ബാബുപോൾ ആദ്യകാല നസ്രാണികളെ 'മതപരമയി ക്രൈസ്തവ വിശ്വാസം പാലിച്ചു പോരുന്ന ഹൈന്ദവർ' എന്നാണ് വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത്. (416; 2011, ബാബു പോൾ) സുറിയാനി ക്രിസ്ത്യാനികൾ കേരളീയമായ തദ്ദേശത്വം തുടർന്നു പോന്നിരുന്നു. മലയാള ബ്രാഹ്മണന്മാരെ പോലെയായിരുന്നു മർത്തോമ്മ ക്രിസ്ത്യാനികൾ. അവർ ശുഭ്രവസ്ത്രം ധരിച്ചിരുന്നു. മുട്ടറ്റം മാത്രം ഇറക്കമുള്ള മുണ്ട്, വിശേഷാവസരങ്ങളിൽ മേൽമുണ്ട്, വീടിനു പുറത്തു പോകുമ്പോൾ തലയിൽ കെട്ടാൻ പട്ടു കൊണ്ടോ വെള്ള പരുത്തിത്തുണികൊണ്ടോ ഉണ്ടാക്കിയ ഉറുമാൽ–ഇവയായിരുന്നു പതിവ്. കൂടാതെ ഉച്ചിക്കുടുമ കെട്ടുകയും സ്വർണത്തിലോ വെള്ളിയിലോ തീർത്ത കുരിശ് തലയിൽ വെക്കുകയും ചെയ്തിരുന്നു. സ്ത്രീകളുടെ വസ്ത്രധാരണരീതി നമ്പൂതിരി സ്ത്രീകളുടേതു പോലെ ആയിരുന്നു. ഏതായാലും ഫ്യൂഡൽ രീതിയിൽ സാമ്പത്തികമായ ഔന്നത്യത്തോടെയുള്ള ജീവിത രീതിയാണ് അവർ അവലംബിച്ചത്.

കല്ല്യാണപ്പാട്ട്, മൈലാഞ്ചിപ്പാട്ട്, അന്തംചാർത്ത് പാട്ട്, വട്ടക്കളി പാട്ട് എന്നിങ്ങനെ ചടങ്ങുകളുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് പല പാട്ടുകളും നസ്രാണി മാപ്പിളമാർക്കിടയിൽ നിലവിലുണ്ട്. കൂടാതെ വൈദ്യപാരമ്പര്യവുമുണ്ട് ക്രൈസ്തവർക്ക്. ഭൂരിഭാഗം പേരും പാരമ്പര്യാധിഷ്ഠിതമായ നാട്ടറിവിന്റെ ഫലമായിട്ടുള്ള വീട്ടുചികിത്സയെയും ആരോഗ്യ ചികിത്സയെയും ആശ്രയിക്കുന്നുണ്ട് (164; 2004 വി.എ. വർഗ്ഗീസ്). വൈദ്യരത്നം, മാടമ്പി,തരകൻ എന്നീ പദവികൾ ലഭിച്ച തറവാട്ടുകാർ കേരളത്തിലുണ്ടായിരുന്നു.

മുസ്ലീങ്ങളെപ്പോലെ നേർച്ചാ പാരമ്പര്യം ക്രിസ്ത്യൻ പള്ളികൾ കേന്ദ്രീകരിച്ചും ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട്. കൽവിളക്ക് നേർച്ചകൾ, കൃഷിയിൽ അഭിവൃദ്ധിയുണ്ടായാലുള്ള നേർച്ചകൾ, കോഴി നേർച്ചകൾ ലക്ഷം ദീപം, കതിനവെടി, പെൺകുട്ടികൾക്ക് മുടി വളരാൻ ചൂൽ നേർച്ച കുട്ടികളെ അടിമവെക്കൽ മരിച്ചവരുടെ ആത്മാക്കൾക്കുള്ള നേർച്ചകൾ— ഈ സമ്പ്രദായങ്ങളെല്ലാം ഓരോ ദേശത്തിന് അനുസൃതമായി വ്യത്യസ്തമാകുന്നു. ദ്രാവിഡ പാരമ്പര്യങ്ങളോട് ഇഴുകിച്ചേർന്ന കലാ സാംസ്കാരിക വിശ്വാസപ്രമാണങ്ങളോട് ചേർന്നുനിൽക്കുന്നതാണ് നസ്രാണി മാപ്പിളമാരുടെ സാംസ്കാരികത എന്നു ചുരുക്കം.

ജൂത മാപ്പിള

എ.ഡി 68-ൽ ജറുസലത്തിലെ രണ്ടാം ദേവാലയം ആക്രമിക്കപ്പെട്ടതിനെ തുടർന്നു പതിനായിരത്തോളം ജൂതന്മാർ കേരളത്തിലേക്ക് കുടിയേറി പാർത്തുവെന്നാണ് വിശ്വാസം. കൊടുങ്ങല്ലൂർ, പാലയൂർ,

ഏഴിമല എന്നിങ്ങനെ അന്നത്തെ പ്രധാന തുറമുഖങ്ങൾക്കടുത്തുള്ള വ്യാപാര കേന്ദ്രങ്ങളിലാണ് അവർ താമസമുറപ്പിച്ചത്. പാലയൂരിലെ ജൂതക്കുന്നും മടായിയിലെ ജൂതക്കുളവും ഇതിന് ഉദാഹരണങ്ങളാണ് (456; 2011. വേലായുധൻ പണിക്കശ്ശേരി,). വ്യാപാരികളും യോദ്ധാക്കളുമായിട്ടാണ് ജൂതർ തങ്ങളുടെ ജീവിതം നയിച്ചത്. ജൂതന്മാർ കേരളത്തിൽ വളരെ കുറവായിരുന്നു. വംശീയമായി അവർ പുലർത്തി പോന്നിരുന്ന ശുദ്ധി ചിന്തയുടെ ഭാഗമായിട്ടാകണം അവർ മതമെന്ന നിലയിൽ കേരളത്തിൽ വ്യാപിക്കാത്തത്. വ്യാപാരത്തിൽ തൽപരരായിരുന്ന അവരുടെ വസ്ത്രധാരണം കേരളത്തിലെ ഉയർന്ന വർഗ്ഗക്കാരുടേതിനു തുല്യമായിരുന്നു. മുണ്ടിനോടൊപ്പം ചെറിയ തൊപ്പി ധരിച്ചിരുന്നു. ജൂത പെണ്ണുങ്ങൾ അവരുടെ തല മറച്ചിരുന്നു. വിശ്രമവേളകളിൽ ആണും പെണ്ണും ഒരുമിച്ചിരുന്നു പാടുന്ന രീതി ഉണ്ടായിരുന്നു.

കേരളത്തിന്റെ മാപ്പിളസംസ്കാരം

കേരളത്തിലെ മാപ്പിളസംസ്കാരമെന്നത് ഫ്യൂഡൽ ഘടനയുടെ അടിത്തറയിൽ വളർന്ന ഒന്നാണ്. പക്ഷേ ദ്രാവിഡമായ സാംസ്കാരികതയുടെ ജനകീയതയിലാണ് അവയുടെ വളർച്ച. ഭൂപ്രകൃതിയോടും ഭൂപ്രകൃതിക്കനുസൃതമായി ജീവിക്കുന്ന മനുഷ്യരോടും അനുരഞ്ജനപ്പെട്ടുള്ള ജീവിത ശൈലിയാണ് അവർ പുലർത്താൻ ശമിച്ചത്. തങ്ങളുടേതായ വിശ്വാസ ശൈലിക്കൊപ്പം ദേശവഴക്കത്തെ പിന്തുടർന്നു പോന്നിരുന്നവരായിരുന്നു മാപ്പിളമാർ. അതു കൊണ്ടാണ് പല നേർച്ചകളിലും പെരുന്നാളുകളിലും മറ്റു മതവിശ്വാസങ്ങളുടെ സ്വാധീനം കാണുന്നത്. പതിന്നാലാം നൂറ്റാണ്ടോടു കൂടി മാപ്പിളസംസ്കാരം അതിന്റെ പുതു വേരുകളെ കണ്ടെത്തിയിരിക്കണം. മൂന്നു മത ഘടനക്കുള്ളിലെ കഥകളെയും ഇതിഹാസങ്ങളെയും ആസ്പദമാക്കി പാട്ടുകളും അതിനനുസരിച്ചുള്ള ഭാഷയും രസകരമായി മാപ്പിള ജനങ്ങൾ രൂപപ്പെടുത്തിയെടുത്തു. അകം ചടങ്ങുകളായ വിവാഹം, ആർത്തവം എന്നിവയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ആഘോഷങ്ങൾ എല്ലാ മതത്തിലും സാധാരണമായിരുന്നു. പെണ്ണിനും ആണിനും പ്രത്യേക ചടങ്ങുകൾ ഉണ്ടായിരുന്നു. ആധുനിക കേരളം രൂപപ്പെടുന്നതിന്റെ ഭാഗമായിട്ടാകാം. തെക്കൻ ഭാഗങ്ങളിൽ പുരാതന പള്ളികളുടെ ഉത്സവങ്ങൾക്ക് മലയൻ, വണ്ണാൻ തുടങ്ങിയവരുടെ സാന്നിധ്യം കാണാം.

കണ്ണൂർ-കാസർകോട് മേഖലകളിൽ തെയ്യങ്ങളുടെ കൂട്ടത്തിൽ മാപ്പിള തെയ്യങ്ങൾ ഉണ്ട്. ചുവന്ന പട്ടുടുത്ത് തലയിൽകെട്ടും വട്ടതാടിയുമായി മലബാറിലെ മാപ്പിള ഭാഷയിലാണ് ഈ മാപ്പിള തെയ്യങ്ങൾ സംസാരിക്കുക (471: 2011. യു.പി. സന്തോഷ്)

സ്വത്വവാദ രാഷ്ട്രീയം

കേരളത്തെ സംബന്ധിച്ച് ആധുനികതയോടെ രൂപപ്പെട്ട സവിശേഷമായ ജീവിത ശൈലിയാണ് സ്വത്വചിന്തയിലേക്ക് മലയാളിയെ നയിക്കുന്നത്. സാമുദായിക നവോത്ഥാനങ്ങൾ ജാതി സ്വത്വങ്ങളെയും മത സ്വത്വങ്ങളേയും രാഷ്ട്രീയമായ ബലപ്പെടുത്തലിനു കാരണമായി. “മുതലാളിത്ത സമൂഹം അല്ലെങ്കിൽ ആധുനിക സമൂഹം രൂപപ്പെട്ടപ്പോൾ പലതരത്തിലുള്ള സാമൂഹ്യശ്രേണികൾ അതിനകത്ത് നിലവിൽ വരുകയും ഒരോ ശ്രേണിയിൽ ഉൾപ്പെട്ടവർ താന്താങ്ങളുടെ പ്രത്യേകപദവിയെക്കുറിച്ച് ബോധമുള്ളവരായി മാറിത്തീരുകയും അതിനെ മുൻനിർത്തി സ്വയം വിശദീകരിക്കാനോ നിർവചിക്കാനോ ശ്രമിച്ചു തുടങ്ങിയത്തിന്റെ ഫലമായാണ് സ്വത്വവാദ സങ്കല്പത്തിന്റെ രൂപീകരണമെന്ന്” സുനിൽ പി. ഇളയിടത്തിന്റെ അഭിപ്രായം ഇവിടെ ചേർത്തുവെയ്ക്കാം. (സുനിൽ പി. ഇളയിടം). സ്വത്വങ്ങളുടെ ഉത്ഭവം സമകാലികമായ ആവശ്യകതകളെ ആശ്രയിച്ചും അവയെ തൃപ്തിപ്പെടുത്താനുമാണെന്ന് റൊമില ഥാപ്പർ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നുണ്ട്. ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടോടു കൂടി

മാപ്പിളസംസ്കാരമെന്ന വ്യവഹാരം വിഭജിക്കപ്പെടുന്നത് രാഷ്ട്രീയവബോധം ഉണ്ടാക്കിയ നിർവച നങ്ങളിലൂടെയാണ്. ഇന്ന് മത വ്യവഹാരത്തിനുള്ളിലാണ് മാപ്പിള.

ഏകത്വമായ മാനവിക ബോധത്തെ ശിഥിലീകരിക്കുന്ന രീതിയിൽ ബഹു സ്വത്വങ്ങൾ കൂടി വന്നു. ഈ ബഹുത്വങ്ങൾ വിഘടനാത്മക സ്വഭാവമാണ് സൃഷ്ടിക്കുന്നത്. ബാബറി മസ്ജിദ് തകർക്കപ്പെട്ടതിനു ശേഷം മുസ്ലിം സ്വത്വത്തെ പറ്റിയുള്ള ആശങ്കകൾ വർദ്ധിച്ചു. തൊണ്ണൂറുകളോടെയാണ് പർദ്ദയെന്ന വേഷം സ്വത്വത്തിന്റെ ഭാഗമായി മാറുന്നത്. ഏതൊരു കൂട്ടവും അത് സമുദായമോ മതയോ ജാതിയോ പാർട്ടിയോ ആയി കൊള്ളട്ടെ വ്യതിരിക്തമായി നിൽക്കാനുള്ള പ്രേരണകൾ കൂടുകയും മറ്റു വ്യതിരിക്തതയെ അംഗീകരിക്കാൻ സാധിക്കാതെ വരുകയും ചെയ്യുന്ന അവസ്ഥ കേരളത്തിൽ സംജാതമായിട്ടുണ്ട്.

സഹായകഗ്രന്ഥങ്ങൾ

1. ഗംഗാധരൻ എം, മാപ്പിള പഠനങ്ങൾ, വചനം ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്. 2007.
2. ബാബുപോൾ, പന്മനരാമചന്ദ്രൻ (എഡി), ക്രൈസ്തവ പാരമ്പര്യങ്ങൾ, കേരളസംസ്കാര പഠനങ്ങൾ, കറന്റ് ബുക്സ്, കോട്ടയം. 2011.
3. ഭാസ്കരനുണ്ണി പി, പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ കേരളം, കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ. 1988.
4. മുഹമ്മദ് കുഞ്ഞി, പി.കെ, മുസ്ലീങ്ങളും കേരള സംസ്കാരവും കേരള സംസ്കാരവും, കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി തൃശ്ശൂർ.1993.
5. യാസിർ, വടക്കൻ മാപ്പിള കോൽക്കളിപ്പാട്ട്, കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം.
6. ലത്തീഫ് എൻ.കെ, മാപ്പിള ശൈലി, വചനം ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്.2010.
7. വർഗ്ഗീസ്, വി.എ, ക്രൈസ്തവ വൈദ്യപാരമ്പര്യം, പന്മനരാമചന്ദ്രൻ (എഡി), കേരളസംസ്കാര പഠനങ്ങൾ, കറന്റ് ബുക്സ്, കോട്ടയം. 2011.
8. വിജയലക്ഷ്മി എം, പി ബി സലീം (എഡി) മലബാറിലെ ആദ്യക്കാല മുസ്ലിം സമൂഹം, മലബാറിലെ പൈതൃകവും പ്രതാപവും, മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, കോട്ടയം.
9. വില്യം ലോഗൻ, മലബാർ മാനുവൽ
10. വേലായുധൻ പണിക്കശ്ശേരി, എൻ. എം നമ്പൂതിരി (എഡി). ചരിത്രമുറങ്ങുന്ന ചേറ്റുവ, കേരളചരിത്രത്തിന്റെ നാട്ടുവഴികൾ,ഡി.സി ബുക്സ് കോട്ടയം.
11. ശിവദാസ്, പി കെ, എം .എൻ നമ്പൂതിരി (എഡി) മലബാറിലെ മുസ്ലിം കേന്ദ്രങ്ങൾ, കേരള ചരിത്രത്തിന്റെ നാട്ടുവഴികൾ, ഡി.സി ബുക്സ് കോട്ടയം.
12. ഹാഫിസ് എൻ പി, മുഹമ്മദ്,പി ബി സലീം (എഡി) മലബാറിലെ പൈതൃകവും പ്രതാപവും, മലബാറിലെ പൈതൃകവും പ്രതാപവും, മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, കോട്ടയം.
13. മുബശിറ പി.ബി, കേരള മുസ്ലീം കലകളുടെ സാമൂഹികമാനം, കേരള ഹിസ്റ്ററി കോൺഫറൻസ്, muslim heritage.in
14. സുനിൽ പി ഇളയിടം, സ്വത്വവാദം, സ്വത്വരാഷ്ട്രീയം ഇടത്പരിപ്രേക്ഷ്യം, nerrekha.com

ദ്രൂന മറിയ ഭാർഗ്ഗവി

അലിഗഡ് മുസ്ലീം യൂണിവേഴ്സിറ്റിയിൽ ഗവേഷകയാണ്. വിമലാ കോളേജിൽ നിന്നും ബിരുദവും ശ്രീശങ്കരാചാര്യ സംസ്കൃത സർവ്വകലാശാലയിൽ നിന്നു ബിരുദാനന്തരബിരുദവും. ബീഹാറിലെ അരാരിയയിൽ തണൽ എൻ.ജി.ഒ. യുടെ അസിസ്റ്റന്റ് ഇൻവെസ്റ്റിഗേറ്ററായി പ്രവർത്തിച്ചിരുന്നു.കൂടിയാട്ടം കലാകാരിയാണ്.

ഭാഷയും പരിസ്ഥിതിയും

ഡോ. സിബു മോടയിൽ

മലയാളവിഭാഗം,യു.സി.കോളജ്,ആലുവ

ഭാഷ പാരിസ്ഥിതിക ഉല്പന്നമാണെന്നതിന് അടിസ്ഥാനമായി മുന്നോട്ടു വയ്ക്കാവുന്ന ഏറ്റവും സാമാന്യമായ പ്രത്യേകത ഭാഷയുടെ വൈവിധ്യമാണ്. ഭൂപ്രകൃതിക്ക് വൈവിധ്യമുള്ളതുപോലെ ഭാഷകളും വ്യത്യാസപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു എന്ന ധാരണയ്ക്ക് നൂറ്റാണ്ടിന്റെ പഴക്കവുമുണ്ട്. എങ്കിലും 1990-കളിലാണ് പരിസ്ഥിതിഭാഷാശാസ്ത്രം ഒരു സവിശേഷശാഖയായി ശ്രദ്ധിക്കപ്പെട്ടത്. അതിനും വളരെ മുമ്പുതന്നെ പ്രസ്തുതസങ്കല്പനം പ്രചരിച്ചിരുന്നു. എഡ്വേർഡ് സപീർ ഒരു നൂറ്റാണ്ടു മുൻപുതന്നെ 'ലാങ്ങ്വേജ് ആൻഡ് എൻവയോൺമെന്റ്' എന്ന പ്രബന്ധത്തിൽ ഭാഷയുടെ പാരിസ്ഥിതികബന്ധത്തെപ്പറ്റി അഭിസംബോധന ചെയ്തിരുന്നു. ഒരുവന്റെ ഭാഷയെ രൂപപ്പെടുത്തുന്നതിൽ ചുറ്റുപാടുകൾ നിർണായകപങ്കു വഹിക്കുന്നു എന്നതിൽ സപീറിനു രണ്ടു പക്ഷമില്ലായിരുന്നു. ഒരു സമൂഹത്തിന്റെ പ്രതികരണങ്ങളും വിനിമയങ്ങളും പ്രധാനമായും ഭാഷയിലൂടെയാകുന്നതിനാൽ ചുറ്റുപാടുകളുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ആവിഷ്കാരങ്ങളായി അവയെ കാണേണ്ടതുണ്ട്. വിദേശത്തുള്ള സ്വന്തം അമ്മയെ ആന്റി എന്നും ലാളിക്കുന്ന വേലക്കാരിയെ അമ്മ എന്നും കൊച്ചു കുഞ്ഞുങ്ങൾ വിളിക്കാൻ സാധ്യതയുണ്ട്. ഉപ്പു നുണയാത്തവന് പ്രസ്തുതധ്വനി ഒരു തരത്തിലുമുള്ള അനുഭവസ്മൃതിയും ഉണ്ടാക്കില്ല. ഭാഷ അതുകൊണ്ട് അടുപ്പത്തിന്റെയും അനുഭവത്തിന്റെയുമൊക്കെ ആവിഷ്കാരമാണ്. അടുപ്പം കൂടുമ്പോൾ പുതിയപദങ്ങൾ പോലും ഉണ്ടായെന്നു വരാം; പ്രത്യേകിച്ച് പ്രണയകാര്യങ്ങളിൽ. ചക്കര, പഞ്ചാര, തേൻ തുടങ്ങിയവ തനിരൂപിമങ്ങളായി (Unique Morpheme) പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന ഒരു സാഹചര്യവും അതാണല്ലോ. ശൈത്യരാജ്യങ്ങളിലെ ഭാഷയും ഉഷ്ണമേഖലയിലെ ഭാഷയും തമ്മിൽ നിരവധി വ്യത്യാസങ്ങൾ കാണാൻ കഴിയും. സ്വനതലത്തിലുള്ള ഭേദങ്ങളായിരിക്കും പെട്ടെന്നു തിരിച്ചറിയപ്പെടുക. വന്യസാഹചര്യമുള്ള മലമ്പ്രദേശങ്ങളിൽ പരുക്കൻ സ്വനങ്ങൾക്കും സൗമ്യസാഹചര്യമുള്ള സമതലങ്ങളിൽ മൃദുസ്വനങ്ങൾക്കും പ്രാമുഖ്യമുണ്ടാകുമെന്നാണ് സപീറിന്റെ നിരീക്ഷണം. (2001:18)എന്നാൽ ഇത്തരം നിരീക്ഷണങ്ങളെ കേന്ദ്രീകരിച്ചുള്ള തുടർഗവേഷണങ്ങളൊന്നും പിന്നീട് കാര്യമായി നടന്നില്ല. അതേസമയം സമീപകാലത്ത് പാരിസ്ഥിതികഭാഷാചിന്തകൾ സജീവമാകുന്നതിനു പിന്നിൽ പൊതുവായ പാരിസ്ഥിതിക അവബോധവുമുണ്ട്. ഭൂമിയുടെ വീണ്ടെടുപ്പിനു സജ്ജമാകുന്ന തരത്തിൽ എല്ലാ വിജ്ഞാനമേഖലകളും ഹരിതമയമാകുന്ന സാഹചര്യമിന്നുണ്ട്. ഹരിതഭൗതികവും ഹരിതരസതന്ത്രവും ഹരിതസാമ്പത്തികശാസ്ത്രവും എല്ലാം ഇന്ന് സങ്കല്പമല്ല.

എന്തിന് ഹരിതമാർക്സിയൻചിന്തയിലൂടെ ചുവപ്പുപോലും പച്ചയ്ക്കു വഴിമാറുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ പരിസ്ഥിതിഭാഷാവിചാരത്തിന് ഇന്ന് സാമൂഹികപ്രാധാന്യംകൂടി കൈവന്നിരിക്കുന്നു. ആധുനികാനന്തരഘട്ടത്തിൽ സജീവമായ സംവാദാത്മകമായ അന്തരീക്ഷം പോലെതന്നെ ഗ്ലോക്കൽ എന്നു വിശേഷിപ്പിക്കാവുന്ന സവിശേഷസാഹചര്യവും ഹരിതഭാഷാവിചാരങ്ങളെ പ്രബലപ്പെടുത്തിയ ഘടകമാണ്.

1970 ആയപ്പോഴേക്കും ഹൗഗൻ ഭാഷാപാരിസ്ഥിതികത എന്ന ആശയം അവതരിപ്പിച്ചു. ഭാഷാപരിസരവും ജീവിതപരിസരവും തമ്മിലുള്ള അഭേദ്യബന്ധമാണ് സപീറിനെപ്പോലെ ഹൗഗനെയും ആകർഷിച്ചത്. സാമൂഹികസന്ദർഭങ്ങൾ കണക്കിലെടുത്തു മാത്രമേ ഭാഷാവിശകലനം വേണ്ട വിധത്തിൽ നടക്കൂ എന്ന് അദ്ദേഹം വിശ്വസിച്ചു. ഭാഷാരൂപവൈവിധ്യംതന്നെ മെച്ചപ്പെട്ട ചുറ്റുപാടിന്റെ പ്രതിഫലനമാണ്. നിർജ്ജീവമായ ചുറ്റുപാട് ഭാഷയെയും നിർജ്ജീവമാക്കുന്നു. മനുഷ്യഭാഷയ്ക്കു പൊതുവെയുള്ള ജൈവസ്വഭാവവും ശ്രദ്ധേയമാണ്. അതുകൊണ്ട് ഇതരജീവികളെപ്പോലെതന്നെ ഭാഷയ്ക്കും ജനനമരണങ്ങളുണ്ടെന്ന് ഹൗഗൻ തറപ്പിച്ചു പറയുന്നു. മനുഷ്യരെ രോഗത്തിനു ചികിത്സിക്കുന്നതുപോലെ ഭാഷയുടെ തകരാറുകളെയും നല്ല വൈയാകരണന്മാർക്ക് പരിഹരിക്കാൻ കഴിയുമെന്നാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ പക്ഷം.

1990 ആയപ്പോഴേക്കും പരിസ്ഥിതിഭാഷാശാസ്ത്രം കൂടുതൽ വിമർശനാത്മകനിലപാടുകളോടെ പ്രചരിക്കപ്പെട്ടു. ഭാഷാപ്രയോഗങ്ങൾ പ്രകൃതിവിഭവങ്ങളുടെ ധൂർത്തിനു കാരണമാകുമെന്ന ഹാലിഡേയുടെ നിരീക്ഷണമാണ് ഇതിൽ ഏറെ ശ്രദ്ധേയം. 'അർത്ഥത്തിന്റെ പുതുവഴികൾ; പ്രയുക്തഭാഷാശാസ്ത്രത്തിന്റെ വെല്ലുവിളികൾ' എന്ന പ്രബന്ധം 1990 ൽ പുറത്തിറങ്ങി. ഓരോ ഭാഷകസമൂഹത്തിലും വിനിയോഗിക്കപ്പെടുന്ന പദസമ്പത്തും വ്യാകരണനിയമങ്ങളും ആണ് അനുഭവങ്ങളെ നിർണ്ണയിക്കുന്നത് എന്ന് ഹാലിഡേ വിശ്വസിച്ചു. വലിപ്പം/ചെറുപ്പം, നല്ലത്/ചീത്ത തുടങ്ങിയ വിരുദ്ധദ്വന്ദ്വപ്രയോഗങ്ങളൊക്കെ അത് പ്രയുക്തമാകുന്ന സാഹചര്യമനുസരിച്ച് അപകടകരമാവാം. എന്നാൽ പ്രസ്തുതദൃഷ്യഫലങ്ങളെ മറച്ചുവയ്ക്കുയാണ് ഭാഷയുടെ സംവിധാനം തന്നെ. പ്രത്യക്ഷത്തിലുള്ള ഈ നിർദ്ദോഷാവസ്ഥ കാരണം ഹാലിഡേ ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്ന പരോക്ഷ അപകടാവസ്ഥ സമൂഹം അത്ര പെട്ടെന്ന് തിരിച്ചറിഞ്ഞെന്നു വരില്ല.

പലവഴിക്കു നീങ്ങിയ പാരിസ്ഥിതികഭാഷാചിന്തകളെ സമന്വയിപ്പിക്കാനുള്ള ശ്രമമാണ് ഡാനിഷ്ഭാഷാചിന്തകരായിരുന്ന ബാങ്ങും ഡൂറും ചേർന്ന് നിർവ്വഹിച്ചത്. സാമൂഹികപ്രയോഗങ്ങളെപ്പറ്റി അവർ അവതരിപ്പിച്ച സംവാദമാതൃകയിൽ മൂന്നു തലങ്ങളാണ് ഉള്ളത്. ഐഡിയോളജിക്കൽ, സോഷ്യോളജിക്കൽ, ബയോളജിക്കൽ എന്നിവയാണവ. വ്യക്തിസമൂഹജൈവതലങ്ങളാണ് യഥാക്രമം അവ സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. ഭാഷണത്തിലെ വൈയക്തികസാമൂഹികഘടകങ്ങൾ സെസ്സൂറിന്റെ ഭാഷാദർശനത്തിൽത്തന്നെ കാണാവുന്നതാണ്. സെസ്സൂറിന് ഭാഷണം പൊതുഭാഷയും(ലാങ്ങ്) തന്മൊഴിയും(പരോൾ) ചേർന്നതാണ്. എന്നാൽ ജൈവതലത്തെക്കൂടി ഉൾപ്പെടുത്തുകവഴി പരിസ്ഥിതിഭാഷാദർശനത്തെ ആധുനികോത്തരമാക്കാൻ ബാങ്ങിനും ഡൂറിനും കഴിഞ്ഞു.

ഭാഷ പാരിസ്ഥിതിക ഉല്പന്നമായതുകൊണ്ട് ഭാഷയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട അന്വേഷണങ്ങളിലെല്ലാം ജൈവതലത്തിലുള്ള മാനദണ്ഡങ്ങൾ കൂടിയേ തീരൂ. അപ്പോൾ മാത്രമേ അത് ഹരിതഭാഷാദർശനമാവുകയുള്ളൂ. അതുകൊണ്ടാണ് പരിസ്ഥിതിഭാഷാശാസ്ത്രം മുന്നോട്ടു വയ്ക്കുന്ന ആശയങ്ങൾ സുസ്ഥിരതയുടെ പ്രമാണമായി പ്രചരിക്കുന്നത്. ഭാഷാമരണത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ആശങ്കയെ തീവ്രമാക്കുന്നതിനും പ്രാദേശികസ്വത്വവിചാരത്തെ സമരോത്സുകമാക്കുന്നതിനും സംസ്കാരസംരക്ഷണത്തിനും എല്ലാം ഹരിതഭാഷാദർശനം ചാലകശക്തിയാണ്.

ഭാഷാമരണത്തെക്കുറിച്ചുള്ള വീണ്ടുവിചാരത്തിന് ഹരിതഭാഷാദർശനം പ്രേരിപ്പിക്കുന്നു.

ഇന്ത്യയിലെ ഗോത്രഭാഷകൾ പലതും അപ്രത്യക്ഷമായിക്കഴിഞ്ഞു. ചില ഭാഷകൾ നാശോന്മുഖതയുടെ വക്കത്താണ്. ത്രിപുരയിലെ ഗന്ധചേരാ ഗ്രാമത്തിലെ സായ്മർ എന്ന ഭാഷ സംസാരിക്കുന്നത് നാല് പേർ മാത്രമാണ്. അതിലൊരാൾക്ക് എഴുപത് കഴിഞ്ഞു. 2009-ൽ സയ്മർ സംസാരിക്കുന്നവരുടെ എണ്ണം 25 ആയിരുന്നു. 2012 ൽ അത് 4 ആയി മാറി. ഉച്ചാരണക്ലേശം ഏറെയുള്ള ഭാഷയാണിതെന്ന് കരുതപ്പെടുന്നു.

എന്തുകൊണ്ടാണ് ഇങ്ങനെ ഒരു ഭാഷ മൃതിയടയുന്നത്? ആദിവാസിസമൂഹങ്ങളുടെയിടയിൽ നടത്തുന്ന പല സേവനപ്രവർത്തനങ്ങളും അവരുടെ സ്വത്വത്തെ പരിഗണിച്ചുകൊണ്ടുള്ളതല്ല. അവരുടെ കുട്ടികൾക്ക് പ്രാഥമികവിദ്യാഭ്യാസം നൽകുമ്പോഴെങ്കിലും അവരുടെ മാതൃഭാഷയിലൂടെ വിനിമയം നടത്തപ്പെടണം. ആദിവാസിഭാഷകൾക്ക് അതത് നാട്ടിലെ ഔദ്യോഗികഭാഷയുമായി പ്രാക്തനസ്വഭാവത്തിലുള്ളതാണെങ്കിലും ബന്ധമുണ്ടാവാനാണ് സാധ്യത. അവരുടെ പല പ്രയോഗങ്ങളും ഔദ്യോഗികഭാഷയിലേക്ക് സ്വീകരിക്കപ്പെടാവുന്നവയാണ്. ഉദാഹരണത്തിന് കേരളത്തിലെ കാടർ ജിറാഫിനെ ഗോപുരകഴുത എന്നാണ് നാമകരണം ചെയ്തിരിക്കുന്നത്. ഭാഷാമരണത്തെക്കുറിച്ചുള്ള വിചാരങ്ങളെല്ലാം ഭാഷയുടെ ജൈവസ്വഭാവത്തിലേക്കാണ് എത്തിച്ചേരുന്നത്. ജന്തുവർഗ്ഗങ്ങളുടെ അതിജീവനസാഹചര്യങ്ങളെ അനുസ്മരിപ്പിക്കുന്ന ചുറ്റുപാട് ഭാഷയ്ക്കുമുണ്ടെന്നു പറയാം. ഭാഷാമരണം സാംസ്കാരികവിപത്താണെന്നും സ്വത്വനാശത്തിന്റെ ആണിക്കല്ലാണെന്നും ആധികാരികമായി ഓർമ്മപ്പെടുത്താൻ പരിസ്ഥിതിഭാഷാവാദക്കാർക്കാകും. പരിസ്ഥിതിഭാഷാചിന്ത അതുകൊണ്ടുതന്നെ പ്രതിരോധരാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ വഴി സ്വീകരിക്കുന്നതിന് ഉപാധിയും ഉപകരണവുമാകുന്നു.

പരിസ്ഥിതിഭാഷാശാസ്ത്രത്തിൽ സവിശേഷമായി പഠിക്കുന്ന ഒരു മേഖല പരിസ്ഥിതിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട പാഠങ്ങളുടെയും പ്രമാണങ്ങളുടെയും വിമർശനാത്മകവ്യവഹാരാപഗ്രഥനമാണത്. (eco critical discourse analysis) ഭാഷാവൈവിധ്യത്തെയും ജൈവവൈവിധ്യത്തെയും ബന്ധപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടുള്ള വിശകലനങ്ങളാണ് അവിടെ പ്രസക്തമാകുന്നത്. സാമ്പത്തികചർച്ചകൾ, രാഷ്ട്രീയനിരീക്ഷണങ്ങൾ, കാർഷികസമ്പ്രദായങ്ങളെപ്പറ്റിയുള്ള വിവരണങ്ങൾ തുടങ്ങിയ സാഹചര്യങ്ങളിലെല്ലാം ഭാഷാപരമായ സൂക്ഷ്മവിശകലനം സാധ്യമാണ്. പാരിസ്ഥിതികവ്യവഹാരാപഗ്രഥനവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് ബാങ്, ദൂർ, ഹാരിഡൻ എന്നിവർ 1990-ൽ അവതരിപ്പിച്ച ത്രയമാതൃക (Triple Model Reference) പഠനസമീപനത്തിന്റെ കാര്യത്തിൽ ഏറെ ശ്രദ്ധേയമാണ്. പാഠവിശകലനത്തിൽ മൂന്നു തലത്തിലുള്ള ബന്ധം പരിഗണിക്കണമെന്നാണ് അവിടെ പറയുന്നത്. പാഠാന്തരം (Inter Textual), പാഠബാഹ്യം (Intra Textual), പാഠേതരം (Extra Textual) എന്നിവയാണവ. പാഠാന്തരബന്ധം അർത്ഥവിജ്ഞാനപരവും പാഠബാഹ്യബന്ധം വാക്യവിജ്ഞാനപരവും പാഠേതരബന്ധം പ്രയോഗവിജ്ഞാനപരവും ആണെന്നാണ് നിരീക്ഷിക്കപ്പെടുന്നത് (Bundsgaard and Steffensen) പദവാക്യപ്രയോഗതലങ്ങളിലെല്ലാം നടക്കുന്ന വിനിമയത്തിൽ മറഞ്ഞിരിക്കുന്ന പാരിസ്ഥിതികഘടകങ്ങൾ വിശകലനം ചെയ്യുമ്പോൾ ഭാഷാപഠനംതന്നെ സമഗ്രവും സൂക്ഷ്മവുമാകും. ഓരോ ഭാഷകസമൂഹത്തിന്റെയും സമീപനങ്ങൾ, ഇതരചുറ്റുപാടുകൾ തുടങ്ങിയവയെല്ലാം ഈ ത്രിതലവ്യാപാരമേഖലയിൽ പ്രസക്തമാകുന്നുണ്ട്. 'ഹെയർപിൻ കെർവെ'ന്നോ കൊടും വളവെന്നോ മാങ്ങാണ്ടിത്തിരിവെന്നോ ഉള്ള പ്രയോഗവൈവിധ്യങ്ങൾക്കു പിന്നിൽ അനുഭവമേഖലയുടെയും സമീപനത്തിന്റെയുമൊക്കെ സ്വാധീനം കാണാം. മേൽപ്പറഞ്ഞ വിശകലനസമ്പ്രദായങ്ങൾ സാഹിത്യകൃതികളുടെ പുനർവായനയ്ക്കും സഹായകമാകും. പരിസ്ഥിതികവിതയിൽപോലും പരിസ്ഥിതിവിരുദ്ധമായ ആശയം അപ്പോൾ തെളിയപ്പെടാം. ഉദാഹരണത്തിന് വിനയചന്ദ്രന്റെ 'കാട്' എന്ന കവിതയിൽ 'കാട്ടുതീ കണ്ണെഴുതിടുന്ന സന്ധ്യകൾ'എന്ന പ്രയോഗം ചൂണ്ടിക്കാട്ടാവുന്നതാണ്.

പരിസ്ഥിതിഭാഷാചിന്ത പരിതസ്ഥിതിയുടെ സ്വാധീനങ്ങളെക്കുറിച്ചും ഓർമ്മിപ്പിക്കുന്നു. മാതൃഭാഷയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ഭാഷാവിചാരങ്ങളെ വൈകാരികതലത്തിൽ മാത്രം കാണുന്ന കാലം കഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു. പരിസരഭാഷ ആർജ്ജിക്കുന്നതോടൊപ്പം സവിശേഷജ്ഞാനത്തിന്റെയും സവിശേഷസംസ്കാരത്തിന്റെയും സ്വാംശീകരണംകൂടിയാണ് നടക്കുന്നത്. ആവാസവ്യവസ്ഥയുടെ ഭാഗമായ അനിവാര്യതയാണ് ഭാഷ. ജീവിതപരിസരത്തിലെ ഭാഷയെ മാതൃഭാഷയായി കണക്കാക്കാമെങ്കിൽ മാതൃഭാഷ പരിസരജ്ഞാനത്തിന്റെ വാഹകമാണെന്നു പറയാം. മാതൃഭാഷയ്ക്കു വേണ്ടിയുള്ള സമരങ്ങളെ വൈകാരികവിപ്ലവമായും ഭാഷാഭ്രാന്തായും കരുതുന്നവർ തിരിച്ചറിയാതെ പോകുന്നത് തദ്ദേശീയഭാഷകളുടെ അമൂല്യമായപാരിസ്ഥിതികമൂല്യമാണ്. തദ്ദേശപദനഷ്ടങ്ങളെ പൊതുഭാഷാവിനിമയത്തിലൂടെ നികത്താമെന്നു കരുതുന്നതും ശരിയല്ല "തെങ്ങിൻപട്ടയുടെ ചുവടുഭാഗത്ത് പൂപ്പൽപോലെ കാണപ്പെടുന്ന ഒരു വസ്തുവാണ് മൊരി.കേരളത്തിലെ ചില പ്രദേശങ്ങളിൽ മുറിവുണക്കാനുള്ള ഉപാധിയായി ഇത് ഉപയോഗിക്കാറുണ്ട്. മൊരി എന്ന വാക്കിനു തുല്യമായി ഇംഗ്ലീഷിൽ ഒരു വാക്കുണ്ടോ എന്നറിയില്ല. എന്തായാലും മൊരി എന്ന വാക്ക് നഷ്ടപ്പെടുന്നതോടെ ആ വസ്തു അയാൾക്ക് അജ്ഞാതമായി മാറുന്നു. അതിന്റെ ഉപയോഗവും അജ്ഞാതമായി മാറുന്നു" (ഡോ. വത്സലൻ വാതുശ്ശേരി) പരിസരത്തെ അതിന്റെ എല്ലാവിധജൈവമാനങ്ങളോടും മനസ്സിലാക്കാത്തവരാണ് പരിസ്ഥിതിയെ നശിപ്പിക്കുന്നതിൽ വ്യാകുലപ്പെടാത്തത്. ജൈവപ്രകൃതിയെ ഉൾക്കൊള്ളാൻ ഒരുവനെ ചെറിയ പ്രായത്തിൽത്തന്നെ പ്രാപ്തമാക്കുന്നതിൽ മാതൃഭാഷയ്ക്കുള്ള പങ്ക് നിസ്തുല്യമാണ്. പേരിട്ടു വളർത്തുന്ന നായയോടുള്ള സ്നേഹവും അടുപ്പവും തെരുവുനായയോട് മനുഷ്യൻ കാണിക്കാറില്ല. തനിക്കു ചുറ്റും കാണുന്ന പേരറിയാത്ത സസ്യലോകത്തോടും അത്തരമൊരു സമീപനമേ മാതൃഭാഷ നഷ്ടപ്പെട്ട തലമുറ കാട്ടുകയുള്ളൂ. "മലയാളത്തിന്റെ നഷ്ടം ഭാഷാധ്യാപകന്റെ ജോലിയുടെ പ്രശ്നം മാത്രമോ മലയാളികൾക്കുള്ള നഷ്ടം മാത്രമോ അല്ല.ഒരു ജീവിവർഗ്ഗത്തിന്റെ തിരോധാനം, അതിന്റെ പാരിസ്ഥിതികമൂല്യം അളവറ്റതായിരിക്കുന്നതുപോലെ ഒരു ഭാഷയുടെ നാശം ലോകത്തിനാകെവീണ്ടെടുക്കാനോ പകരം വയ്ക്കാനോ ആവാത്ത നഷ്ടമാണ്." (വി. അശോക് കുമാർ)

ശൈലികൾ, പഴഞ്ചൊല്ലുകൾ, കടങ്കഥകൾ തുടങ്ങി ഭാഷയുടെ പ്രയോഗവൈവിധ്യങ്ങളിൽ സജീവമായിരിക്കുന്ന പ്രകൃതിജ്ഞാനം പാരിസ്ഥിതികഭാഷാവിശകലനത്തിൽ പരിഗണിക്കേണ്ടതാണ്. എന്തിന് വിശേഷണങ്ങളിൽ വരെ പ്രകൃതിനിരീക്ഷണത്തിൽനിന്നുള്ള പാഠങ്ങളാണ് പ്രസക്തമാകുന്നത്. കാകദൃഷ്ടിയും ശ്വാനനിദ്രയും മുതലക്കണ്ണീരുമൊക്കെ ശക്തമായ വിനിമയങ്ങളാകുന്നത് പരിസരജ്ഞാനത്തിന്റെ ഊർജ്ജം ഉൾക്കൊണ്ടുകൊണ്ടാണ്.

കടങ്കഥകളിലെ മനുഷ്യ-പ്രകൃതി ബന്ധം ശ്രദ്ധേയമാണ്. ഞെട്ടില്ലാ വട്ടയിലയും (പപ്പടം) ഇത്തിരിമുറ്റത്തൊരു വള്ളിയും (കൈരേഖ) ആകാശത്തെത്തുന്ന തോട്ടിയും(കണ്ണ്) ഒക്കെ ജീവിതചുറ്റുപാടുകളുടെ രസാത്മക ആവിഷ്കാരങ്ങൾകൂടിയാണ്.

ശൈലീപ്രപഞ്ചം പരിശോധിച്ചാൽ സസ്യലതാദികളും പക്ഷിമൃഗാദികളും എല്ലാം ചേർന്ന യൂണിറ്റായാണ് ഭാഷാനുഭവം വിനിമയം ചെയ്യപ്പെടുന്നത് എന്നു കാണാം. മനുഷ്യരെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം പരിഹാസപ്പേച്ചുകളിലും വിലയിരുത്തലുകളിലും വരെ ഇതു പ്രകടമാണ്. ആനത്തലയനും ആനവയറനും മത്തങ്ങാത്തലയനും മാത്രമല്ല ഇഞ്ചി തിന്ന കുരങ്ങന്മാരും നമുക്കിടയിലുണ്ട്. കുറുക്കനും ചെന്നായും സിംഹവും പുലിയുമെല്ലാം മനുഷ്യപ്രതിനിധാനംകൂടിയാകുന്നുണ്ട് ഭാഷയിൽ. ജീവിതത്തെ സമഗ്രമായി ആവിഷ്കരിക്കാനും പ്രകൃതിപാഠങ്ങളാണ് മനുഷ്യഭാഷ ആധാരമാക്കുന്നത്. ജീവൻ വിതയേറ്റി മരണം കൊയ്യുന്ന വിശാലമായ പാടമാണ് വൈലോപ്പിള്ളിക്ക് ജീവിതം. സ്തോത്രകൃതികളെഴുതിയിരുന്ന ആശാനെ പൊതുസമൂഹം സ്വീകരിച്ചത് കരിഞ്ഞും അലിഞ്ഞും

മണ്ണായി മാറുന്ന മലരിനെക്കുറിച്ചെഴുതിയപ്പോളാണ്. കവിതയിൽ മാത്രമല്ല സാധാരണക്കാരന്റെ വ്യവഹാരങ്ങളിലും ഈയൊരു സംസ്കാരം കാണാം. ജീവിതം 'പച്ച പിടിക്കു'ന്നതും 'വേരു പിടിക്കു'ന്നതും എല്ലാം ഭാഷ ഹരിതമാകുന്നതിന്റെ ലക്ഷണമാണ്. എന്നാൽ പ്രകൃതിയുമായി പൂർണ്ണമായും വിച്ഛേദിക്കപ്പെട്ട് യന്ത്രലോകത്തു കഴിയുന്നവരുടെ വ്യവഹാരമേഖലയിലും ഈ വിച്ഛേദം കാണാം. തന്റെ ലൈംഗികാവയവത്തെപ്പറ്റി ഒരു ആൺശിശു ജിജ്ഞാസയോടെ അമ്മയോടു ചോദിക്കുമ്പോൾ പണ്ടൊക്കെ കാന്താരിയാണ് മുളകാണ് എന്നൊക്കെ പറയുമായിരുന്നെങ്കിൽ ഇന്ന് പെൻഡ്രൈവ് ആണ് എന്നു പറയാനാണ് സാധ്യത.

ഹാലിഡേ നിരീക്ഷിച്ചതുപോലെ ഭാഷയിലെ പ്രയോഗങ്ങളും സങ്കല്പനങ്ങളുമൊക്കെ പരോക്ഷമായി പരിസ്ഥിതിനാശത്തിനു വഴിതെളിച്ചെന്നു വരാം. ചെറുതിനെയും കറുപ്പിനെയും ഇകഴ്ത്തുന്ന ചൊല്ലുകളും കടങ്കഥകളുമൊക്കെ ആ വകുപ്പിൽ പെടുന്നുണ്ടാകാം. ഇത്തരം വിമർശനാത്മക വിശകലനങ്ങൾ നടത്താൻ പ്രേരിപ്പിക്കുന്നതുതന്നെ ഭാഷയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട പാരിസ്ഥിതികഅവബോധമാണ്. "നായ പത്തു പെറ്റിട്ടും ഫലമില്ല പശു ഒന്നു പെറ്റാലും മതി" എന്ന ചൊല്ലിനു പിന്നിലുള്ള വാണിജ്യതാല്പര്യം നന്നായി പ്രകടമാണ്. "കുഴിയാന മദിച്ചാൽ കൊലയാനയാകുമോ?" എന്ന മട്ടിലുള്ള ചൊല്ലുകൾ ചെറുതിനെ താഴ്ത്തുന്നുണ്ട് (ലക്ഷ്യം അതല്ലെങ്കിലും) അതേസമയം "പെരുവെള്ളം വന്നു ചേരുന്ന ദിക്കിൽ ചെറുതോടും ചേരും" എന്ന മട്ടിലുള്ള ചൊല്ലുകളും ഉണ്ടെന്ന് ഓർക്കാം. മനുഷ്യജീവിതത്തിൽ നിന്ന് തിരിച്ച് പ്രകൃതിയിലേക്കു നീളുന്ന ആവിഷ്കാരങ്ങളുമുണ്ടെന്ന് ഓർക്കേണ്ടതുണ്ട്. ഭൂമിക്കൊരു കട എന്ന പ്രയോഗം നോക്കുക. ആഗോളതാപനത്തെക്കുറിച്ചുള്ള വിലാപങ്ങളിൽ സ്വാർത്ഥതയുടെ അംശമുണ്ടെങ്കിലും പരിസ്ഥിതിസംരക്ഷണത്തിനു ഭാഷ സജ്ജമാകുന്നു എന്ന വസ്തുത വിസ്മരിക്കേണ്ടതില്ല. പച്ച പുതച്ചു കിടക്കുന്ന ഭൂമി മറ്റൊരു പ്രയോഗമാണ്.

പഴഞ്ചൊല്ലുകളും ശൈലികളുമൊക്കെ അപഗ്രഥിക്കുമ്പോൾ പ്രകൃതിയോടുള്ള മനുഷ്യന്റെ അടുപ്പത്തിന്റെ ചിത്രം മാത്രമല്ല ലഭിക്കുന്നത് എന്നു കണ്ടു. പ്രത്യക്ഷത്തിൽ നിർദ്ദോഷമെന്നു തോന്നിക്കുന്ന -എന്നാൽ പ്രകൃതിവിരുദ്ധമായ വൈരുദ്ധ്യങ്ങളും ഭാഷയിലൂടെ വിനിമയം ചെയ്യപ്പെടുന്നുണ്ട്. പ്രകൃതിയിലെ ചൂഷണത്തിന്റെയും മത്സരത്തിന്റെയും അതിജീവനത്തിന്റെയുമൊക്കെ അനുഭവമേഖലയാണ് മനുഷ്യഭാഷയ്ക്കും ദിശ കാട്ടുന്നത്. ഇത്തിൾക്കണ്ണി പ്രയോഗം മനുഷ്യപക്ഷത്തും സംഗതമാണ്.

പരമ്പരാഗതവ്യാകരണസങ്കല്പങ്ങളിലൊക്കെ മറഞ്ഞു കിടക്കുന്ന പ്രകൃതിവിരുദ്ധാശയങ്ങൾ പാരിസ്ഥിതികഭാഷാചിന്തകർ ചൂണ്ടി കാണിക്കാറുണ്ട്. ഭാഷയിൽ തെറ്റും ശരിയും വിധിക്കുന്ന പരമ്പരാഗതവൈയാകരണന്മാർ മനുഷ്യകേന്ദ്രിതമായ നിലപാടുകളാണ് പ്രകടിപ്പിക്കാറുള്ളത്. വ്യാകരണം ഏർപ്പെടുത്തുന്ന വിലക്കുകൾ ഭാഷയുടെ സ്വാഭാവികവളർച്ചയ്ക്ക് തടസ്സം നിന്നെന്നും വരാം. അതുതന്നെ പ്രകൃതിവിരുദ്ധമാണ്. മനുഷ്യന് പ്രത്യേകം നൽകുന്ന പ്രാമാണ്യം അബോധപൂർവ്വമായിട്ടാണെങ്കിലും കേരളപാണിനീയകാരനിൽ സംഭവിക്കുന്നുണ്ടെന്ന് ടി. ശ്രീവത്സൻ നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട് (2013:62). വിശേഷബുദ്ധിയില്ലെന്ന് ആരോപിച്ച് ആണും പെണ്ണുമെല്ലാമുള്ള ജന്തുസമൂഹത്തെ എ.ആർ നപുംസകത്തിൽ ഉൾപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നു! എങ്കിലും ഭാഷകൾ വളരുന്നു എന്ന സങ്കല്പം കേരളപാണിനീയത്തിൽ കാണാം. അമ്മ, അനുജത്തി തുടങ്ങിയ വിശേഷണങ്ങളിലൂടെ ഭാഷകുടുംബസങ്കല്പം വിശദീകരിക്കാനും അദ്ദേഹം മുതിരുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ മലയാളത്തിലുണ്ടായിട്ടുള്ള വ്യാകരണകൃതികളുടെ പൊതുവായസമീപനം പ്രകൃതിപക്ഷത്തു നിന്നു നോക്കുമ്പോൾ മനുഷ്യകേന്ദ്രിതമാണെന്നു പറയാം. മുമ്പു സൂചിപ്പിച്ച ത്രിതലമാനം അത് ഉൾക്കൊള്ളുന്നില്ല. ഹൗഗനെ മുൻനിർത്തി പറഞ്ഞാൽ നല്ല വൈയാകരണൻ നല്ല ചികിത്സകൻകൂടിയായിരിക്കണം.

വ്യാകരണകൃതികളിൽമാത്രമല്ല നിഘണ്ടുക്കളിലും ചുറ്റുപാടിനെ പരിഗണിക്കേണ്ടതാണ്.

ചുറ്റുപാടുമായി ബന്ധമില്ലാത്ത പദങ്ങൾ പ്രചാരലുപ്തങ്ങളാവാനാണ് സാധ്യത. ഔപചാരിക ഇടങ്ങളെയും അധികാരമേഖലയെയും ഒക്കെ പ്രത്യേകംപരിഗണിച്ചുകൊണ്ടാണ് നിഘണ്ടുക്കൾ തയ്യാറാക്കാറുള്ളത്. നിഘണ്ടുവിലില്ലാത്തത് ആളുകളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം മൂല്യമില്ലാത്തവയാണ്. അതുകൊണ്ട് നിഘണ്ടു വരയ്ക്കുന്ന അതിർവരമ്പുകൾ ജനങ്ങളെ സ്വാധീനിക്കുന്നു എന്നു പറയാം. പ്രയോഗമേഖലയെയും പരിസരജ്ഞാനത്തെയും മനുഷ്യന്റെ വൈകാരികജീവിതത്തെയും എല്ലാ പരിഗണിച്ചെങ്കിലേ നിഘണ്ടുക്കൾ ഭാഷയുടെ ജീവൽസ്വഭാവം പ്രദർശിപ്പിക്കുകയുള്ളൂ. പദങ്ങൾക്കു ജീവൻ മാത്രമല്ല ജീവിതവുമുണ്ടെന്നാണ് നിഘണ്ടുകാരൻ മനസ്സിലാക്കേണ്ടത്. അർത്ഥത്തിന്റെ വികാസവും സങ്കോചവും ഉയർച്ചയും താഴ്ചയും എല്ലാം അർത്ഥവിജ്ഞാനത്തിൽ ചർച്ച ചെയ്യാറുണ്ട്.

ഭാഷയുടെ സമകാലികതയെ സജീവമാക്കുന്നത് പ്രധാനമായും മാധ്യമങ്ങളാണ്. ഭാഷ അധിനിവേശത്തിന്റെ ഭാഗമാകുമ്പോഴും സാഹിത്യം പോലെയുള്ള മാധ്യമങ്ങൾ ഭാഷയിലൂടെത്തന്നെ പ്രതിരോധങ്ങൾ തീർക്കാറുണ്ട്. ഇത് തിരിച്ചറിയണമെങ്കിൽ ഹരിതവായനയാണ് ആവശ്യം. പരിസ്ഥിതിഭാഷാചിന്തകൾ പഴയകൃതികളുടെ പുതുവായനയ്ക്ക് ഉതകേണ്ടതാണ്. പ്രകൃതിചിത്രണം എന്നു മാത്രം മനസ്സിലാക്കിയിരുന്ന സ്ഥാനത്ത് ഹരിതഭാവനയുടെ ഭാഷാരൂപങ്ങൾ കണ്ടെത്താൻ കഴിയുന്നത് അപ്പോൾ മാത്രമായിരിക്കും. ഉദാഹരണത്തിന് തണ്ണപ്പിന്റെയും പച്ചയുടെയും സൂചനകളാൽ സമൃദ്ധമായ ചങ്ങമ്പുഴക്കവിത അത്തരത്തിൽ വായിക്കാവുന്നതാണ്. ജീവനുള്ള ഭൂമി എന്ന ആശയത്തെ ശക്തിപ്പെടുത്തുന്ന തരത്തിലുള്ള ആവിഷ്കരണങ്ങളാണ് കവികൾ നടത്താറുള്ളത്. മുല്ലവള്ളിയും തേന്മാവുമൊക്കെ കഥാപാത്രങ്ങളാകുന്നതിനെ കവിസങ്കേതം എന്ന് പരിമിതപ്പെടുത്തുന്ന തരം വായനയല്ല ഇന്ന് ആവശ്യമുള്ളത്.

ഭാഷ പ്രകൃതിയുടെ സാകല്യാനുഭവമായി കഥയിലും കവിതയിലുമൊക്കെ ആവിഷ്കരിക്കപ്പെടുന്നു. ബാക്തിന്റെ മൊഴിവൈവിധ്യം എന്ന ആശയത്തിൽ ഭാഷയുടെ പാരിസ്ഥിതികപാഠം അടങ്ങിയിരിക്കുന്നതായി ജി.മധുസൂദനൻ നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്. “മനുഷ്യന്റെയും-വിവിധവർഗ്ഗ, വർണ്ണ, ലിംഗ, തൊഴിൽ, പ്രായ, തലമുറഭേദങ്ങളുള്ള മനുഷ്യരുടെ-മനുഷ്യേതരസത്തകളുടെയും ശബ്ദ-ദൃശ്യ-ഗന്ധ സാന്നിധ്യങ്ങളും അവയുടെ പരസ്പരബന്ധങ്ങളും കൃതിയിലുണ്ടാകണം. പാഠത്തിലെ വാക്കുകളുടെ പരസ്പരബന്ധങ്ങളല്ല, വൈവിധ്യമുള്ള സാമൂഹ്യചരിത്രസ്വാധീനങ്ങളാണ് ഭാഷയ്ക്കുള്ളിൽ ഇങ്ങനെ നിരവധിഅർത്ഥതലങ്ങൾ ഉല്പാദിപ്പിക്കുന്നത്. അങ്ങനെ കൃതിയുടെ പാഠത്തിലെ ഭാഷയ്ക്കുള്ളിൽ നിരവധി ഭാഷകൾ ഒളിഞ്ഞുകിടക്കുന്നു”. (2011:

418) ആധുനികതയുടെ ഉത്തരഘട്ടത്തിലുണ്ടായ കൃതികളിൽ പൊതുവെ പ്രകടമാകുന്ന ആഴമേറിയ പാരിസ്ഥിതികാവബോധം ഏറെക്കുറെ തിരിച്ചറിഞ്ഞിട്ടുള്ളതിനാൽ ഇത്തരം ഭാഷയും തിരിച്ചറിയപ്പെടുക സ്വാഭാവികമാണ്. ഇക്കോഫെമിനിസവും ഇക്കോ സ്പിരിച്വാലിറ്റിയുമൊക്കെ പ്രസക്തമാകുന്നത് ഭാഷാപരമായ സവിശേഷമാർഗ്ഗംകൊണ്ടുകൂടിയാണ്. ആധിപത്യത്തിന്റെയും വികസനത്തിന്റെയും വരേണ്യതയുടെയും ഭാഷ ഏറെക്കുറെ ഒരുപോലെയിരിക്കും അത് സംസ്കരിക്കപ്പെട്ടതാണ്. എന്നാൽ പാർശ്വവൽകൃതരുടെയും കീഴാളന്റെയും ഭാഷ പ്രാകൃതമായിരിക്കും (പ്രകൃതിക്കു പ്രാധാന്യമുള്ളത്). സാറാ ജോസഫിന്റെ ‘തായ്കുലം’ എന്ന കഥയിലെ ഭാഷ മണ്ണിന്റെയും പെണ്ണിന്റെയും കീഴാളന്റേതുമാണ്. “ഇന്റെ വെശർപ്പിന്റെ ചൂട് ഈ പഞ്ചവടീല് വിങ്ങിമുറ്റി നില്ക്കണ്.ഇന്റെ നനവ്കള് വീണ് പഞ്ചവടീലെ മണ്ണിന് കുളിർകോരീട്ട്ണ്ട്. ചെന്താമരപ്പൂക്കള്ടെ മണംകൊണ്ട ഇന്നെ മൂവരണ കോതാപുരി ഇന്റെ കണ്ണാട്യാണ്. ......ഇത് ഇന്റെ കാതൽവനമാണ്! ഞാൻ എവിട്യായിരുന്നാലും ഇതിന്റെ കെന്തം ഇന്നെ എളക്കും ഇവടുത്തെ ഓരോ മരോം ഇന്റെ കാതലനാ ഇനിക്ക് വേണ്ടീട്ട് മാത്രാ അവൻ പൂത്ത്മറിയണത്. നിലാവ്ള്ള ഒരായിരം രാത്രീല് ഏനീ കാടിനോട് എണങ്കുടീട്ട്ണ്ട്” മാനകീകരണത്തിനു പുറത്തുള്ള പ്രകൃതിയും വികാസം പ്രാപിച്ച

സംസ്കാരവും തമ്മിലുള്ള സംഘർഷത്തെ തിരിച്ചറിയാതെ ഭാഷാപാരിസ്ഥിതികതയെ വിശകലനം ചെയ്യാൻ കഴിയില്ല. ആഗോളമുതലാളിത്തത്തിന്റെ ഭോഗതാല്പര്യത്തെ ശക്തിപ്പെടുത്തുന്ന പദസഞ്ചയങ്ങൾക്കാണ് വിപണിയിൽ തിളക്കം കൂടുതലുള്ളത്. അതിന്റെ ഗുണഭോക്താക്കളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം മറ്റുള്ളവയെല്ലാം കീഴാളമാണ്. സാമ്പത്തികവർദ്ധനവിനുതകാത്ത എല്ലാറ്റിനെയും നിരാകരിക്കുന്ന ഉപഭോഗസംസ്കാരത്തോടല്ല സുസ്ഥിരതാസങ്കല്പത്തോടാണ് ഭാഷാപാരിസ്ഥിതികതയ്ക്ക് അടുപ്പം.

അടുത്ത കാലത്ത് കണ്ട ഒരു വാർത്താശീർഷകം 'സഹ്യന്റെ മക്കൾ ദുരിതത്തിൽ' എന്നാണ്. ആനകൾക്ക് തുടരെത്തുടരെയുണ്ടാകുന്ന അപായമരണമാണ് വിഷയം. ഭാഷ ജൈവഏകതയുടെ ഊർജ്ജം ഇവിടെ സ്വീകരിച്ചിരിക്കുന്നത് വൈലോപ്പിള്ളിക്കവിതയിൽനിന്നാണെന്ന വ്യക്തം. ഭാഷയെ പാരിസ്ഥിതികമാക്കുന്നതിൽ സാഹിത്യത്തിനുള്ള പങ്ക് അതുല്യമാണെന്നതിൽ രണ്ടു പക്ഷമില്ല. ഭാഷ സമൂഹചരിത്രത്തെയും സംസ്കാരത്തെയും പ്രതിഫലിപ്പിക്കുക മാത്രമല്ല അതിനെ രൂപപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്യുന്ന എന്നതിനാൽ ഭാഷാപഠനത്തിന്റെ നവീനവഴികൾ ഗൗരമായി പരിഗണിക്കേണ്ടതുണ്ട്. പ്രസ്തുതവഴികളിൽ മുന്തിയ പരിഗണന നല്കേണ്ട മേഖലയാണ് പരിസ്ഥിതിഭാഷാശാസ്ത്രത്തിന്റേത്.

സഹായഗ്രന്ഥങ്ങൾ

1. അശോക് കുമാർവി. ഭാഷയും ആവാസവ്യവസ്ഥയും ഭാഷ നവീനപഠനവഴികൾ(എഡി)ഡോ.സിബു മോടയിൽ പി.ജി നായർ ഗവേഷണകേന്ദ്രം യൂ.സി.കോളജ് ആലുവ 2010
2. പ്രബോധചന്ദ്രൻനായർവി.ആർ(ഡോ.) ഭാഷാശാസ്ത്രനിഘണ്ടു കേരള ഭാഷാഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്2012
3. ചിദംബരംപി.എസ്.പദങ്ങളുടെ ജീവിതം പൂർണ്ണ പബ്ലിക്കേഷൻസ് കോഴിക്കോട് 2001
4. മധുസൂദനൻ ജി.കഥയും പരിസ്ഥിതിയും കറൻറ് ബുക്സ് തൃശ്ശൂർ 2011
5. ശ്രീവത്സൻ ടി.ഹരിതഭാഷാവിചാരം കേരളഭാഷാഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട് 2013
6. Halliday Michael New Ways of Meaning The Challenge to applied Lingustics.The Ecolingustics ReaderLanguage Ecology and Environment (Ed)Alwin Fill&peter Muhlhausler ContinuumNew York(2001)
7. Haugen E.The Ecology of Language. The Ecolingustics ReaderLanguage Ecology and Environment (Ed)Alwin Fill&peter Muhlhausler ContinuumNew York(2001)
8. Sapir E.Language andEnvironment The Ecolingustics ReaderLanguage Ecology and Environment (Ed)Alwin Fill&peter Muhlhausler ContinuumNew York(2001)
9. web search
10. Alan Jones Michael Haliday: An appreciation ihjournal.com

ഡോ.സിബു മോടയിൽ

ആലുവ യൂ.സി.കോളജ് മലയാളവിഭാഗത്തിൽ അധ്യാപകൻ, കൃതികൾ: ദിക്കാരി, പണ്ടു സാറ്റ കളിച്ചപ്പോൾ, വെശന്നും വെഷമിച്ചും (കവിതാസമാഹാരങ്ങൾ), അരങ്ങു മുതൽ അഭ്രപാളി വരെ (ചലച്ചിത്ര നാടക പഠനം), കത്തുന്ന കാലുകൾ (കവിതാ പഠനം), പ്രതീക നിഘണ്ടു, ഭാഷാഭേദനിഘണ്ടു (നിഘണ്ടുക്കൾ), നാന (വിവർത്തനം) ഭാഷ: നവീനപഠനവഴികൾ, സിനിമ കലയും രാഷ്ട്രീയവും (എഡി.), യൂ.ജി.സിയുടെ 2014-16 ലെ റിസർച്ച് അവാർഡ് ലഭിച്ചിട്ടുണ്ട്.

നവമാധ്യമങ്ങളുടെ സംസ്കാര നിർമിതി

എ.എസ്. പ്രതീഷ്

അസി. പ്രൊഫ., ശ്രീശങ്കരാചാര്യ സർവ്വകലാശാല, പ്രാദേശികകേന്ദ്രം, തിരുവനന്തപുരം

വിവരസാങ്കേതിക പഠനങ്ങൾക്കും അറിവിനും വിനോദത്തിനും പ്രാധാന്യം നൽകുകയും അതിനായി ശ്രമം നടത്തുകയും ചെയ്യുന്നവയാണ് നവമാധ്യമങ്ങൾ. ഇതിൽ ശാസ്ത്രസാങ്കേതികരംഗത്തെ അത്യൽ ഭുതകരമായ മാറ്റങ്ങൾ പ്രകടമാണ്. നവമാധ്യമങ്ങൾ സാഹിത്യത്തിലും സംസ്കാരത്തിലും രാഷ്ട്രീയത്തിലും സൃഷ്ടിച്ച ധാർമികതാബോധത്തെക്കുറിച്ചും നീതിബോധത്തെക്കുറിച്ചും നിരവധി ചർച്ചകൾ ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ, ഇവയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട സർഗാത്മകമായ വിമർശനങ്ങളൊന്നും കാര്യമായി ഉണ്ടായിട്ടില്ല. ഉള്ളവയാകട്ടെ, നവമാധ്യമങ്ങളെക്കുറിച്ച് ഉപരിതലസ്പർശിയായ പഠനങ്ങളിൽ ഒതുങ്ങിപ്പോവുകയും ചെയ്തു. ഈ സാഹചര്യത്തിൽ ഇന്റർനെറ്റ്, മൊബൈൽ ഫോൺ തുടങ്ങിയ നവമാധ്യമങ്ങൾ സമൂഹത്തിന്റെ വ്യത്യസ്തതലങ്ങളിൽ ചെലുത്തുന്ന സ്വാധീനത കളെക്കുറിച്ച് ഗൗരവമായി പഠനവിധേയമാക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. ബഹുജനമാധ്യമങ്ങൾ അധികാരത്തിന്റെ ഒരു സ്രോതസ്സായി പരിണമിച്ചിരിക്കുന്ന വർത്തമാനകാലത്തിൽ അതിന്റെ പാഠാപഗ്രഥനം കൂടുതൽ സൂക്ഷ്മമായും വിമർശനാത്മകമായും നിർവഹിക്കപ്പെടേണ്ടതുണ്ട്. നവമാധ്യമങ്ങളുടെ സ്വാധീനത്തിൽ നിന്നും ഉപയോഗത്തിൽനിന്നും അകന്നു നിൽക്കുന്നവർക്ക് വർത്തമാനകാല സമൂഹത്തിലും അവസ്ഥയിലും അസ്തിത്വം തന്നെ ഇല്ലാതാകുന്നു. അതിനാൽ പുതുതലമുറയുടെ ഈ മാധ്യമസ്വഭാവം മനസ്സിലാക്കേണ്ടത് വർത്തമാനകാലത്തിന്റെ ആവശ്യം കൂടിയായി മാറുന്നു.

ജീവിതത്തിന്റെ സമസ്തമേഖലകളുമായി ബന്ധപ്പെട്ടുനിൽക്കുകയാണ് നവമാധ്യമങ്ങൾ. ദീർഘസമയമാണ് പുതുതലമുറ ഇത്തരം മാധ്യമങ്ങൾക്കായി ചെലവഴിക്കുന്നത്. ഭൗതികചിന്തകളിലും സംവാദങ്ങളിലും നവമാധ്യമങ്ങളുടെ സ്വാധീനം നിർണായകമായിത്തീർന്നിരിക്കുന്നു. പത്ര മാധ്യമങ്ങൾ വാർത്തകളുടെ സൃഷ്ടികളിലും അതിന്റെ വിനിമയത്തിലും ഒതുങ്ങുന്നതാണെങ്കിൽ നവമാധ്യമങ്ങൾ വാർത്തകളോടൊപ്പം ഒരു ആശയവിനിമയ മാധ്യമമെന്ന നിലയിൽക്കൂടി വികാസം പ്രാപിച്ച ഒരു മാധ്യമരൂപമാണ്. ഈ സാഹചര്യത്തിലാണ് മാർഷൽ മക്ലൂഹന്റെ മാധ്യമം തന്നെയാണ് സന്ദേശം എന്ന പ്രഖ്യാപനത്തിന്റെ പ്രസക്തി. ഇതിനടിസ്ഥാനം മാധ്യമത്തിന്റെ നിലനിൽപ്പ് സാംസ്കാരികമായ ഉള്ളടക്കത്തിലല്ലെന്നും സാങ്കേതികമായ മിഴിവിലാണെന്നുമുള്ളതാണ്.

ദേശീയ-അന്തർദേശീയ വാർത്തകളെ ആ നിമിഷംതന്നെ പൊതുജനങ്ങളെ അറിയിക്കാനും അവരിൽ അവബോധം സൃഷ്ടിക്കാനും നവമാധ്യമങ്ങൾക്ക് സാധിക്കുന്നു. ഇത്തരം മാധ്യമങ്ങളിലൂടെ പൊതുജനങ്ങളുടെ അഭിപ്രായങ്ങളും പ്രതികരണങ്ങളും സ്വരൂപിക്കാനും കഴിയു ന്നുണ്ട്. പ്രത്യേകിച്ച് ഒരു ജനാധിപത്യരാജ്യത്തിൽ നവമാധ്യമങ്ങൾക്കുള്ള പങ്ക് വളരെ വലുതാണ്. പൗര, രാഷ്ട്രീയ, സാമ്പത്തിക, സാമൂഹിക, സാംസ്കാരിക, സാഹിത്യകാര്യങ്ങളെക്കുറിച്ച് ജനങ്ങളെ ബോധവാന്മാരാക്കുന്നതിനും അവയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടുനിൽക്കുന്ന വാർത്തകളെ പുറത്തു കൊണ്ടു വരുന്നതിനും നവമാധ്യമങ്ങൾക്ക് മുഖ്യപങ്കുണ്ട്. എസ്.എം. എസ്സുകൾ, ഫെയ്സ്ബുക്ക്, ട്വിറ്റർ, ഓർക്കുട്ട്, ബ്ലോഗുകൾ തുടങ്ങിയവയിലൂടെ ആശയങ്ങളും വിവരങ്ങളും കൈമാറുന്നതിനും വളരെ വേഗം പൊതു ജനാഭിപ്രായം സ്വരൂപിക്കാനും സാധിക്കുന്നു. ചുരുക്കത്തിൽ സമൂഹത്തിന്റെ മാറ്റങ്ങളാണ് നവമാധ്യമങ്ങളിലൂടെ പ്രതിഫലിക്കുന്നത്.

മാധ്യമം എന്ന പദത്തിന്റെ സാമാന്യർഥം ആശയവിനിമയത്തിനു വേണ്ട ഇടനിലക്കാരൻ എന്നാണ്. അച്ചടി, ദൃശ്യ-ശ്രാവ്യ ഉപാധികളെല്ലാം മാധ്യമത്തിൽ ഉൾപ്പെടുന്നു. മാധ്യമം എന്ന പദത്തിന്റെ അർഥവ്യാപ്തി ഇന്ന് വിപുലമാണ്. സാമൂഹിക-സാംസ്കാരിക മണ്ഡലങ്ങളിലെ സമസ്ത മേഖലകളെയും സാധ്യതകളെയും മാധ്യമങ്ങൾ ഉൾക്കൊള്ളുന്നു. നവസാങ്കേതികവിദ്യയുടെ സാധ്യതകൾ ഉപയോഗിച്ച് ആശയവിനിമയത്തിന് ഉപയോഗിക്കുന്ന മാധ്യമങ്ങളെയാണ് നവമാധ്യമങ്ങൾ (New Media) എന്നു പൊതുവേ വിളിക്കുന്നത്. ആദ്യകാലങ്ങളിൽ വർത്തമാനപത്രങ്ങളും തുടർന്ന് റേഡിയോയും അനന്തരം ടെലിവിഷനും നമ്മുടെ സാമൂഹിക സാഹചര്യങ്ങളിൽ നടത്തിയ ഇടപെടലുകൾ സവിശേഷപ്രാധാന്യമുള്ളവയാണ്. ഇന്റർനെറ്റ് അധിഷ്ഠിത മാധ്യമലോകം മലയാളിയുടെ നിലനിന്നിരുന്ന മാധ്യമ സങ്കൽപ്പങ്ങളെ അട്ടിമറിച്ചുകൊണ്ടാണ് കടന്നുവന്നത്. നവീനമായ സങ്കേതികവിദ്യയിലധിഷ്ഠിതമായ വായനാസംസ്കാരമാണ് ഇവ മുന്നോട്ടുവച്ചത്. ഇന്റർനെറ്റ് അധിഷ്ഠിതമായ ഇത്തരത്തിലുള്ള പുതിയ ആശയവിനിമയ സാധ്യതകളെ പൊതുവേ നവമാധ്യമങ്ങൾ എന്നു വിളിക്കാം. പരമ്പരാഗത മാധ്യമ മനസ്സിലാക്കൽ ശീലങ്ങളിൽ നിന്നും തികച്ചും ഭിന്നമായ സാങ്കേതികജ്ഞാനം കൂടി ഇവ ആവശ്യപ്പെടുന്നുണ്ട്. ദൃശ്യ-ശബ്ദ-ലിഖിത സൂചനകളിലൂടെ പ്രവർത്തിക്കുകയും പ്രതിപ്രവർത്തിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന നിരവധിയായ മാധ്യമങ്ങളുടെ അൽഭുത പകർച്ചയും അത്യൽഭുതകരമായ സംയോജനവുമാണ് പുതിയ കാലഘട്ട ത്തിന്റെ ഏറ്റവും പ്രകടമായ സവിശേഷത. ഇന്റർനെറ്റ് അനുഭവിച്ചുനൽകുന്ന നൂതനമായ സാധ്യതകളിലൂടെ ലോകത്തിന്റെ ഏതു കോണിൽ ഇരുന്നുകൊണ്ടും ഏതുവിഷയത്തെക്കുറിച്ചും വിലക്കുകളില്ലാതെ സംവദിക്കാൻ സാധിക്കും.

ആഗോളീയമായ ഒരു പൊതുമണ്ഡലത്തെ രൂപപ്പെടുത്തുന്നതിൽ വാട്സ്അപ്, ഫെയ്സ്ബുക്ക്, ട്വിറ്റർ, ഓർക്കുട്ട്, യൂട്യൂബ്, ബ്ലോഗിങ് തുടങ്ങിയവയ്ക്ക് നിർണായകമായ പങ്കുണ്ട്. മലയാളത്തിൽ വർത്തമാനപത്രങ്ങളുടെ ഓൺലൈൻ പതിപ്പുകളും ഓൺലൈൻ വായനാ സംസ്കാരം പരിചയപ്പെടുത്തിയ പുഴ.കോം, ഹരിതകം.കോം തുടങ്ങിയ വെബ് അധിഷ്ഠിത മാധ്യമങ്ങളും നവമാധ്യമ സംസ്കാരത്തിന്റെ ആദ്യകാലത്തെ പ്രവർത്തനങ്ങൾക്കു തുടക്കം കുറിച്ചവയാണ്. എന്നാൽ വാട്സ്അപ് ഫെയ്സ് ബുക്ക്, ട്വിറ്റർ, യൂട്യൂബ്, ഓർക്കുട്ട് തുടങ്ങിയവയുടെ കടന്നുവരവോടുകൂടിയാണ് മലയാളിയുടെ നവമാധ്യമസംസ്കാരം കൂടുതൽ ജനകീയവും സജീവവുമായി മാറിയതെന്നു പറയാം.

വ്യവസായാനന്തര സമൂഹത്തെയും അതിന്റെ സാഹിത്യ - സാംസ്കാരികാവസ്ഥകളെയുമാണ് ഉത്തരാധുനികത പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നത്. വിവരത്തിന്റെയും വിജ്ഞാനത്തിന്റെയും

വിനിമയത്തിൽ വിദൂരവാർത്താ പ്രക്ഷേപണത്തിനും കമ്പ്യൂട്ടറുകൾക്കും തന്ത്രപരമായ പ്രാധാന്യമുള്ള ഒരു സംസ്കരണമേഖലയാണ് വ്യവസായാനന്തരകാലഘട്ടം. ഈ വ്യവസായാനന്തരസമൂഹം ഒരു ജ്ഞാനസമൂഹമാണ്. ഓരോ വിഷയങ്ങളിലുമായി വർധിക്കുന്ന അറിവിന്റെ വളർച്ച ഈ ജ്ഞാനസമൂഹത്തിന്റെ നിർമിതിക്ക് കാരണമാകുന്നു. അതിൽ പ്രധാനം സാഹിത്യമാണ്.

പോസ്റ്റ് മോഡേണിസത്തിന്റെ കാലം കഴിഞ്ഞുവെന്നും പുതിയ ഘട്ടം ആരംഭിച്ചിരിക്കുന്നുവെന്നും പുതിയ എഴുത്തുകാർ പറയുമ്പോൾ അവിടെയെ ല്ലാം ഈ അവസ്ഥയെ നിർണയിക്കുന്ന ഘടകങ്ങളിൽ പ്രധാനപങ്ക് സൈബർസാഹിത്യത്തിനുണ്ട്. സാങ്കേതികവിദ്യയുടെ നൂതനസാധ്യതകൾ രൂപംനൽകിയ പുതിയ സാഹിത്യജനുസ്സാണ് സൈബർസാഹിത്യം. സൈബർലോകം സൃഷ്ടിക്കുന്ന പുതിയ ക്രമങ്ങൾ ഇവിടെ പ്രധാനമായിത്തീരുന്നു.

മലയാള നിരൂപണരംഗത്ത് വ്യത്യസ്തനിലകളിൽ ഉപയോഗിച്ചിട്ടുള്ള പദമാണ് സൈബർസാഹിത്യം, നൃത്തം എന്ന നോവലും ഭാവനാതീതം എന്ന കഥാസമാഹാരവും സൈബർ സാഹിത്യ വിഭാഗത്തിൽ ഉൾപ്പെടുന്ന കൃതികളാണ്. കമ്പ്യൂട്ടറിന്റെയും ഇന്റർനെറ്റിന്റെയും സ്വാധീനം ജീവിതരീതിയിൽ കൊണ്ടുവന്ന പരിണാമങ്ങളാണ് ഈ രചനകളുടെയെല്ലാം അടിസ്ഥാനം. ഭൂഗോളത്തെ മുഴുവൻ ബന്ധിപ്പിച്ചിരിക്കുന്ന ഒരു നെറ്റ് വർക്ക് മാത്രമല്ല, നാം ജീവിക്കുന്ന ഒരു പ്രതീതിലോകം (virtual space) കൂടിയാണ് ഇന്റർനെറ്റ്, ലോകം എന്ന സങ്കൽപ്പത്തെത്തന്നെ അത് മാറ്റുന്നു. കർതൃത്വം, സ്വത്വം,ശരീരം, കാമന, യാഥാർഥ്യം, എഴുത്ത് തുടങ്ങിയ അനേകം സംവർഗങ്ങളെയും അത് പരിവർത്തനവിധേയമാക്കുന്നു. ഈ മാറ്റം സൃഷ്ടിക്കുന്ന അന്തരീക്ഷത്തിലാണ് സൈബർ കഥകൾ എഴുതപ്പെടുന്നത്. ഉത്തരാധുനികമായ സാഹിത്യഭാവനയുടെ അടയാളങ്ങളാണ് ഈ രചനകൾ. അതേസമയം അവയെ സൈബർകഥകൾ എന്നു വിശേഷിപ്പിക്കുന്നതിൽ സാങ്കേതികമായ പ്രശ്നവുമുണ്ട്.

സൈബർ സ്പെയ്സിൽത്തന്നെ, ഇന്റർനെറ്റിലെ വെബ് ജേണലുകളിലും സൈറ്റുകളിലും പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന സാഹിത്യമാണ് സൈബർ ലിറ്ററേച്ചർ, കൊടകരപുരാണം' പോലുള്ള ബ്ലോഗുകളിലും ഇന്റർനെറ്റിലെ മറ്റിടങ്ങളിലും പ്രസിദ്ധീകരിക്കുന്ന രചനകളെ സൈബർ സാഹിത്യമെന്ന് വിളിക്കാനുള്ള കാരണവും ഇതുതന്നെയാണ്. മലയാളത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ഇന്ന് സൈബർ സ്പെയ്സിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന സാഹിത്യം എണ്ണംകൊണ്ട് അധികമാണ്. പക്ഷേ ഇപ്പോഴും എം. മുകുന്ദന്റെ നൃത്തത്തെ മലയാളത്തിലെ ആദ്യ സൈബർ നോവലെന്നും പി.കെ.രാജശേഖരൻ എഡിറ്റുചെയ്ത "ഭാവനാതീതം' എന്ന കൃതിയെ ആദ്യ സൈബർ കഥാസമാഹാരമെന്നും വിളിക്കുന്നു. കാരണം ഇവ രണ്ടും പുസ്തകരൂപത്തിൽ വരുന്നതിനു മുൻപ് ഇന്റർനെറ്റിലായിരുന്നു പ്രസിദ്ധീകരിച്ചത്.

ഇന്റർനെറ്റിൽ - ബ്ലോഗ്, വെബ് മാഗസിൻ, മറ്റു വെബ് -സൈറ്റുകൾ എന്നിവിടങ്ങളിൽ പ്രസിദ്ധീകരിക്കുന്ന സാഹിത്യരചനകളെ കുറിക്കാനാണ് സൈബർസാഹിത്യം എന്ന പദം ഉപയോഗിക്കുന്നതെന്ന് പറഞ്ഞു കഴിഞ്ഞു. അച്ചടിമാധ്യമത്തിൽ നിന്ന് വ്യത്യസ്തമായി കമ്പ്യൂട്ടറും ഇന്റർനെറ്റും നൽകുന്ന സാധ്യതകളാണ് ഇതിനെ വ്യത്യസ്തമാക്കുന്നത്. ഈ ഇടം നൽകുന്ന സാങ്കേതിക സൗകര്യങ്ങളെ ഉപയോഗിക്കാ തിരുന്നാൽപ്പോലും പ്രസിദ്ധീകരണത്തിലെ മറ്റു ഘടകങ്ങളിലുള്ള വൈവിധ്യത്താൽ അത് സൈബർസാഹിത്യം തന്നെ. ഒരേ സാഹിത്യം അച്ചടിമാധ്യമത്തിലും ബ്ലോഗിലും പ്രസിദ്ധീകരിച്ചാൽ ബ്ലോഗിലേത് സൈബർസാഹിത്യമെന്ന വിഭാഗത്തിൽ ഉൾപ്പെടുത്താം. ഇന്റർനെറ്റിനെ സംബന്ധിച്ച്, സ്ഥല-കാല സങ്കൽപ്പങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള മാറ്റം, പത്രാധിപരിൽ നിന്നുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യം, പുതുക്കലുകൾക്കുള്ള സാധ്യത എന്നീ ഘടകങ്ങൾ

അതിനെ അച്ചടിമാധ്യമത്തിൽ നിന്നും വത്യസ്തമാകുന്നു.

ഒരു സമൂഹത്തിന്റെ സവിശേഷമായ മൂല്യങ്ങളും വിശ്വാസങ്ങളും ആചാരങ്ങളും ജീവിതരീതികളും പെരുമാറ്റശൈലികളും ചിത്രീകരിക്കുന്ന പ്രയോഗങ്ങളെയും അവസ്ഥകളെയും ആവാഹിക്കുന്ന വിപുലമായ മേഖലയാണ് സംസ്കാരം, അച്ചടി മുതൽ സൈബർകാലം വരെ വ്യാപിച്ചു കിടക്കുന്ന നൂറ്റാണ്ടുകൾ, മനുഷ്യസംസ്കാരത്തെ ജ്ഞാനോൽപ്പാദന വിനിമയരീതികളുടെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ നിർണയിക്കുമ്പോൾ ക്രമത്തിലുള്ള സാങ്കേതികവളർച്ച ഇവയെ ശക്തമായി സ്വാധീനിക്കുന്നതായി കാണാം. സാങ്കേതികജ്ഞാനത്തിന്റെ നിലവിലുള്ള ഏറ്റവും ഉയർന്ന സാധ്യതയിൽ നിന്നുമാണ് ഇന്റർനെറ്റും മൊബൈൽ ഫോണും ഉൽഭവിച്ചതും അവയുടെ തുടർന്നുള്ള വ്യാപനം സംഭവിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നതും സേവനവാണിജ്യമേഖലകളും വിനോദവിജ്ഞാനമേഖലകളും ഇന്ന് ഈ മാധ്യമങ്ങളുടെ സാധ്യതകൾക്കുള്ളിൽത്തന്നെയാണ് രൂപപ്പെട്ടുവരുന്നത്. നിത്യജീവിതവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട എല്ലാ പ്രവർത്തനങ്ങൾക്കും സാധാരണക്കാർവരെ നവമാധ്യമങ്ങളെയാണ് ഉപയോഗപ്പെടുത്തുന്നത്. സാക്ഷരതയുടെ വ്യാപ്തിയും കർമശേഷിയും നിർണയിക്കുന്നതിൽ മാധ്യമജ്ഞാനത്തിന് നിർണായകമായ സ്ഥാനമാണുള്ളത്. എല്ലാ വ്യവഹാരങ്ങളിലും മാധ്യമങ്ങൾ ചെലുത്തുന്ന ആധിപത്യത്തിൽ നിന്നുമാണ് മാധ്യമസംസ്കാരം രൂപപ്പെടുന്നത്.നവമാധ്യമങ്ങൾ സൃഷ്ടിച്ച സാംസ്കാരിക പരിസരം മുൻകാലങ്ങളിൽ നിന്നും വ്യത്യസ്തമാണ്. ആഗോളീകൃതസാഹചര്യം സ്ഥലകാലങ്ങളെ പ്രത്യേക രീതിയിലാണ് അടയാളപ്പെടുത്തുന്നത്. വിദൂരപ്രദേശങ്ങളെ സമീപത്തും സമയത്തെ അതിവേഗവും പുനഃസൃഷ്ടിക്കാൻ നവമാധ്യമങ്ങൾക്ക് സാധിക്കുന്നു.

സ്മാർട്ട്ഫോണുകളുടെ അതിവ്യാപനം ഒരു മൊബൈൽ സംസ്കാരം രൂപപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. മൊബൈൽഫോൺ ഇന്ന് ഒരു സാമൂഹിക ഉപകരണം എന്ന നിലയിലേക്ക് മാറിയിരിക്കുന്നു. മൊബൈൽഫോൺ അഡ്രസ്സ്ബുക്ക് ഒരു വ്യക്തിയുടെ സാമൂഹികബന്ധങ്ങളുടെ സൂചകമായി പ്രവർത്തിക്കുന്നുണ്ട്. എസ്.എം.എസ് സംവിധാനം ദൈനംദിന ജീവിതത്തിന്റെ ഭാഗമായി മാറുകയും ബാങ്കിങ് പോലെയുള്ള സേവനങ്ങൾക്ക് ഉപയോഗിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഫോർജിയിലൂടെ(4G) മെച്ചപ്പെട്ട സൗകര്യ ങ്ങൾ ഇന്ന് മൊബൈൽഫോൺ മുന്നോട്ടുവയ്ക്കുന്നു. വാക്കുകൾക്കുപുറമേ ചിത്രങ്ങൾ, ചലനദൃശ്യങ്ങൾ എന്നിവ കൈമാറുന്ന ബ്ലൂടൂത്ത് സംവിധാനം, വീഡിയോ ചാറ്റിങ്, വാട്സ് അപ്, ഇന്റർനെറ്റ് സംവിധാനം എന്നിവ മൊബൈൽ ഫോൺ മുന്നോട്ടുവയ്ക്കുന്ന സൗകര്യങ്ങളാണ്. സ്മാർട്ട്ഫോണുകൾ ഒന്നിൽക്കൂടുതൽ ഉപയോഗങ്ങൾക്കുള്ളതാണ്. ക്യാമറ, കാൽക്കുലേറ്റർ, വീഡിയോ ഗെയിം, ടോർച്ച്, ഡിക്ഷണറി, എഫ്.എം. റേഡിയോ എന്നിങ്ങനെ ബഹുവിധ ഉപയോഗം അത് മുന്നോട്ടു വയ്ക്കുന്നു.

നവമാധ്യമങ്ങളുടെ ഇടപെടൽ സമൂഹത്തിൽ രാഷ്ട്രീയാന്തരീക്ഷം സൃഷ്ടിക്കുന്നു. മാധ്യമങ്ങൾ വിനിമയം ചെയ്യുന്ന ആശയങ്ങളിൽ നിന്നു കൊണ്ടാണ് ഓരോ വ്യക്തിയും പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. ഇത് വ്യക്തികളുടെ ബോധ-ഉപബോധ -അബോധമനസ്സിനെ ശക്തിയായി സ്വാധീനിക്കുന്നു. ഈ സ്വാധീനത്തിന്റെ ഫലമായി വ്യക്തികൾ പരസ്പരം ചേർന്ന് രൂപീകരിക്കുന്ന ആശയവിനിമയ രൂപീകരണ ഘട്ടത്തിൽ മാധ്യമങ്ങളുടെ സ്വാധീനം നിർണായകമായിത്തീരുന്നു. ഈ നിർണായക സ്വാധീനത്തിൽ നിന്നുമാണ് ഓരോ സമൂഹവും രൂപപ്പെടുന്നതും പ്രവർത്തിക്കുന്നതും. മാധ്യമം അതിന്റെ അധികാരവും ആധിപത്യവുമെല്ലാം ക്രമത്തിൽ വളർത്തിയെടുക്കുന്ന അവസ്ഥയാണുള്ളത്. വ്യക്തികൾ ആശ്രയിക്കുകയും ഉപയോഗിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ മാധ്യമങ്ങളുടെ പ്രസക്തി ഏറുകയും ക്രമത്തിൽ മാധ്യമങ്ങൾ ആധിപത്യസ്ഥാനത്തേക്ക് വരികയും സവിശേഷമായ രാഷ്ട്രീയം രൂപീകരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

നവമാധ്യമങ്ങൾ, സാഹിത്യത്തിലും സംസ്കാരത്തിലും രാഷ്ട്രീയ ത്തിലും അതുവഴി ജീവിതത്തിലുണ്ടാക്കിയ പരിവർത്തനങ്ങളെയും അടി സ്ഥാനമാക്കി ഒരു സാംസ്കാരിക വിശകലനം സാധ്യമാണ്. ഉത്തരാധുനികപരിസരം നവമാധ്യമങ്ങൾ സൃഷ്ടിച്ച സാംസ്കാരികാനുഭവങ്ങളുടേതാണ്. ഇവിടെ വ്യക്തിയുടെ സാമൂഹികവൽക്കരണം സാധ്യമാക്കുന്നത് മാധ്യമങ്ങളാണ്. നവമാധ്യമങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കുന്ന ഒരു സാമൂഹിക കർതൃത്വത്തിലേക്ക് വ്യക്തി രൂപപ്പെടുന്നു. പൈതൃക കലാരൂപങ്ങളും ചരിത്രസന്ദർഭങ്ങളും പാരമ്പര്യങ്ങളും സ്വാധീനം ചെലുത്തിയ ആധുനികതയുടെ വ്യക്തിയല്ല ഇന്നുള്ളത്. മറിച്ച്, എല്ലാ ചരിത്രസന്ദർഭങ്ങളെയും തകിടം മറിച്ചുകൊണ്ട് ഉത്തരാധുനിക കർതൃത്വം ഉണ്ടായിവരുന്നു. ദേശീയത, ആദർശം, ബുദ്ധിപരത എന്നിങ്ങനെയുള്ള മൂല്യാധിഷ്ഠിത നിർവചനങ്ങൾക്കു പകരം സൗകര്യങ്ങളിലധിഷ്ഠിതമായ നവമൂല്യ വ്യവസ്ഥ സൃഷ്ടിക്കപ്പെടുന്നു. ഈ മൂല്യവ്യവസ്ഥ ഉപഭോഗസംസ്കാരം, ആൾക്കൂട്ടസംസ്കാരം എന്നിവയെ പിൻപറ്റി നിൽക്കുന്നതാണ്. നവസാങ്കേതികതയുടെ സംസ്കാരനിർമിതി ഇത്തരത്തിലുള്ളതാണ്. മനുഷ്യജീവിതത്തിന്റെ വേഗത വർധിപ്പിക്കുന്നതിൽ നവമാധ്യമങ്ങൾ ഏറെ പങ്കുവഹിക്കുന്നുണ്ട്. സ്ഥലകാലങ്ങളെ അപ്രധാനീകരിച്ചുകൊണ്ട് ആശയവിനിമയ ത്തിന്റെ നിരവധി മാനങ്ങൾ ഇത് നിർവഹിക്കുന്നു. നിലനിൽക്കുന്ന പരമ്പരാഗത മൂല്യവ്യവസ്ഥകൾ ഇത്തരം സൗകര്യങ്ങളുമായും പുതുമകളുമായും നിരന്തര സമരത്തിലേർപ്പെടുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ നവമാധ്യമങ്ങൾ സാഹിത്യ ത്തിലും സംസ്കാരത്തിലും രാഷ്ട്രീയത്തിലും സൃഷ്ടിക്കുന്ന മാറ്റങ്ങൾ ഒട്ടേറെ ചർച്ചകൾക്കു വിധേയമാക്കേണ്ടതുണ്ട്.

ഗ്രന്ഥസൂചി

1. ജോസ് കെ. മാനുവൽ, (എഡി:) നവമാധ്യമങ്ങൾ ഭാഷാ സാഹിത്യം സംസ്കാരം, 2014, സാഹിത്യപ്രവർത്തകസഹകരണസംഘം, കോട്ടയം.
2. ദിനേശ് വർമ, സൈബർ പുഴകളും പൂമ്പാറ്റകളും,2013, ചിന്തപബ്ലിക്കേഷൻസ്, ദേശാഭിമാനി ബുക്ക് ഹൗസ്, തിരുവനന്തപുരം.
3. രാജേന്ദ്രൻ എൻ. പി, മാറുന്ന ലോകം മാറുന്ന മാധ്യമലോകം, 2009, മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, കോഴിക്കോട് .
4. പോൾ മണലിൽ, (എഡി:), മാധ്യമ നിരീക്ഷണം, 1994,കറന്റ് ബുക്സ്, കോട്ടയം.
5. സുനീത റ്റി.വി, (എഡി:), സൈബർ മലയാളം, 2009, കറന്റ് ബുക്സ്, തൃശ്ശൂർ.

എ.എസ്.പ്രതീഷ്

തിരുവനന്തപുരം സ്വദേശി. യൂണിവേഴ്സിറ്റി കോളേജ്, കേരളസർവകലാശാല എന്നിവിടങ്ങളിൽ നിന്നും ഉന്നതവിദ്യാഭ്യാസം. കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട് പ്രസിദ്ധീകരിച്ച എഴുഗ്രന്ഥങ്ങളുടെ കർത്താവ്.ആനുകാലികങ്ങളിലെ നിരൂപണ സാന്നിധ്യം. ഇപ്പോൾ ശ്രീശങ്കരാചാര്യ സംസ്കൃത സർവകലാശാലയിലെ മലയാള വിഭാഗം അസി.പ്രൊഫസർ.

'പൂരക്കളി – മറുത്തുകളി'–ഉത്തരകേരളത്തിന്റെ കല

രാജേഷ് പി.

അധ്യാപകൻ, വ്യാകരണവിഭാഗം, സംസ്കൃതസർവ്വകലാശാല, പയ്യന്നൂർ കേന്ദ്രം

വസന്തകാലത്ത് ഉത്തരകേരളത്തിലെ ദേവീക്ഷേത്രങ്ങളിൽ കൊണ്ടാടുന്ന ആഘോഷവിശേഷമാണ് പൂരോത്സവം. മീനമാസത്തിലെ കാർത്തികനാൾ തൊട്ട് പൂരംനാൾ വരെ അനുഷ്ഠാനകലാരൂപമെന്ന നിലയിൽ പൂരക്കളിയും മറുത്തുകളിയും നടത്തുന്നു. മലയാളമാസം മീനത്തിലെ പൂരം മുതലുള്ള ദിവസങ്ങളിൽ വടക്കൻ കേരളത്തിലെ കാവുകളും വീടുകളും ഈ ആഘോഷത്തിന്റെ ഭാഗമായി മാറുന്നു.

യഥാർത്ഥത്തിൽ വീടുകളിൽ സ്ത്രീകൾ കാമദേവനെ പൂജിക്കുന്ന ചടങ്ങെന്ന നിലയിലാണ് പൂരോത്സവം പ്രസക്തമാകുന്നത്. എന്നാൽ കാവുകളിൽ പുരുഷന്മാരുടെ മേൽനോട്ടത്തിലാണ് പൂരക്കളി നടക്കുന്നത്. കത്തിച്ചുവെച്ച നിലവിളക്കിനുചുറ്റും പണിക്കരും കളിക്കാരും ചേർന്ന് പതിനെട്ട് രാഗത്തിൽ, താളത്തിൽ വിവിധ ചുവടുകളോടെ പാടിക്കളിക്കുന്ന ഇതിനെ പൂരമാല എന്നും പേരിട്ട് വിളിക്കുന്നു. പൂരോത്സവകാലത്ത് കളിക്കുന്നതുകൊണ്ടാണ് പൂരക്കളി എന്ന വിളിപ്പേര് വന്നത്. പൂരമാലയോടൊപ്പം രാമായണാദി ഇതിഹാസകഥകളെ അവലംബിച്ച് പാട്ടുകൾ രചിച്ച് ചുവടുകളനുയോജ്യമായി കൂട്ടിചേർത്ത് കായികാഭ്യാസ പ്രധാനമായ വൻകളികളും കളിക്കപ്പെടുന്നു. ഇവയെല്ലാം ചേർന്ന കലാപ്രകടനമാണ് പൂരക്കളിയെന്നു പറയാം. വിവിധ കാവുകൾ തമ്മിൽ മത്സരിച്ചവതരിപ്പിക്കുന്നതുകൊണ്ട് മറുത്തുകളിയെന്നും പറയുന്നു. മത്സരകളികൾ സംവാദങ്ങൾ തുടങ്ങി വിവിധ പ്രകടനങ്ങൾ ഇതിന്റെ ഭാഗമായി കാവുകളിൽ നടത്തുന്നു. അതിൽ തന്നെ വിവിധ പ്രകരണങ്ങളുൾക്കൊള്ളുന്ന സംവാദമുഖങ്ങളെ സംബന്ധിച്ചാണ് ഈ പ്രബന്ധത്തിൽ വിശേഷിച്ച് വിവരിക്കുന്നത്.

കാമദഹനവും കാമന്റെ പുനർജനിയുമാണ് പൂരോത്സവത്തിന്റെ പുരാവൃത്തമായി വിശ്വസിക്കപ്പെടുന്നത്. കാമദഹനത്തെത്തുടർന്ന് പതിനെട്ട് കന്യകകൾ മഹാവിഷ്ണുവിനെ ചെന്നുകണ്ടു. പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ നിലനില്പ് പ്രതിസന്ധിയിലായ സാഹചര്യം മറികടക്കുന്നതിനായി കാമനെ പുനർജീവിപ്പിക്കുക എന്നതായിരുന്നു അവരുടെ ആവശ്യം. രംഭ, ഉർവ്വശി, മേനക, അരുന്ധതി, തിലോത്തമ, ചിത്രലേഖ, രത്നാവതി എന്നീ സപ്തകന്യകൾ ദേവലോകത്തും, അഹല്യ, ദ്രൗപതി, സീത, താര, മണ്ഡോദരി എന്നിവർ ഭൂമിയിലും ഭൂമിദേവി, ഗംഗ, വാഗ്ദേവി, രതി, ശ്രീദേവി, ഗിരികന്യക എന്നിവർ പാതാളലോകത്തും പാടി കളിച്ച് മഹാവിഷ്ണുവിനെ പ്രീതിപ്പെടുത്തി. സന്തുഷ്ടനായ

ഭഗവാൻ കാമനെ പുനർജീവിപ്പിച്ചു. കാമന്റെ പുനർജനിയുടെ ഓർമ്മയ്ക്കായാണ് കന്യകമാർ വ്രതം നോറ്റ് മീന മാസത്തിൽ അർച്ചന നടത്തുന്നത്.

പൂരത്തിന്റെ ഉല്പത്തിയെക്കുറിച്ച് വ്യത്യസ്തമായ പുരാവൃത്തങ്ങൾ നിലവിലുണ്ടെങ്കിലും അവയെല്ലാം കാമദേവപൂജയും സ്ത്രീകളുമായി ബന്ധപ്പെടുന്നു. ഉത്തരകേരളത്തിലെ ഒട്ടെല്ലാ സമുദായങ്ങളിലുമുള്ള ഈ ഉത്സവത്തിന്റെ ഭാഗമാകുന്നു.

പുരാവൃത്തമനുസരിച്ച് പൂരക്കളി സ്ത്രീകളുടേതാണ്. എന്നാൽ കാവുകളിൽ ഇപ്പോൾ ഇത് നടത്തി വരുന്നത് പുരുഷന്മാരാണ്. വിവിധ കാവുകളുടെ സഹവർത്തിത്വത്തിൽ സമൂഹമൊന്നാകെ ഏറ്റെടുക്കുന്ന വലിയൊരാഘോഷമാണ് പുതിയ കാലത്തെ പൂരം. പരമ്പരാഗതമായ ആചാര വിശേഷങ്ങൾക്കും കായികാഭ്യാസങ്ങൾക്കും അഭിനയസമ്പ്രദായങ്ങൾക്കും വിജ്ഞാനവിവരണ ത്തിനുമുള്ള ഇടമായി ഇതുമാറുന്നു. സംവാദത്തിന്റെയും അനുഷ്ഠാനവൈവിധ്യത്തിന്റെയും വിവിധ അടരുകൾ ഇതിനുണ്ട്. എങ്കിലും മറുത്തുകളിയെ അതിലുൾക്കൊള്ളുന്ന പ്രകരണങ്ങൾ കൃത്യത യുള്ളതും വസ്തുനിഷ്ഠവുമാക്കുന്നു. മറുത്തുകളിയിലെ പ്രധാന പ്രകരണങ്ങൾ ചുവടെ കൊടുക്കുന്നു.

അഭിവാദനപ്രകരണം

ഭാരതീയസംസ്കാരത്തിന്റെ ഭാഗമായ അതിഥിപൂജകളുടെയും സൗഹൃദത്തിന്റെയും സ്നേഹത്തിന്റെ യും പ്രാധാന്യം ഈ ചടങ്ങിലൂടെ ബോധ്യപ്പെടുത്താൻ സാധിക്കുന്നു. ആതിഥേയനായ പണിക്കർ ആദ്യം സംസ്കൃതത്തിലോ മലയാളത്തിലോ ഒരു പദ്യം ചൊല്ലി അതിഥിയായ പണിക്കരെ അഭിവാദനം ചെയ്യുന്നു. അനന്തരം ഒരു പദ്യത്തിലൂടെ അതിഥി പ്രത്യഭിവാദനവും ചെയ്യുന്നു. ഉദാഹരണം

“സുസ്വാഗതം സഹൃദയോത്തമ സാനുയായിൻ
സുസ്മേരസുന്ദര മുഖാംബുജ പുണ്യകീർത്തേ
മദ്ദേശവാസികൃത പുണ്യവിപാകലബ്ധം
ത്വദ്ദർശനം ഹൃദി കരോതി ബഹുപ്രമോദം”

(അനുചരന്മാരോടൊത്ത് എത്തിയവനും, പുഞ്ചിരി തൂകി സുന്ദരമായ മുഖാംബുജത്തോട് കൂടിയവനും, പുണ്യകീർത്തിയോട് കൂടിയവനുമായ അല്ലയോ സഹൃദയോത്തമ, അങ്ങയ്ക്ക് സുസ്വാഗതമരുളുന്നു. ഈ ദേശവാസികൾ ചെയ്ത സുകൃതം കൊണ്ട് ലഭിച്ചതാണ് അങ്ങയുടെ ഈ ദർശനം. ഈ കൂടി ക്കാഴ്ച എന്റെ ഹൃദയത്തിൽ അതിയായ സന്തോഷം ഉണ്ടാക്കുന്നു.)

ഇവിടെ അഭിവാദനക്രമം, അതിഥിസത്കാരത്തിന്റെ പ്രാധാന്യം തുടങ്ങി വിവിധ വിഷയ ങ്ങൾ സന്ദർഭോചിതം ചർച്ചചെയ്യപ്പെടുന്നു.

താംബൂലദാനം

“സപൂഗതാംബുല സമർപ്പണം യത്,
പൗരാണികൈരാചരിതം സുകൃത്യം
യതസ്സഖേ സംപ്രതി സപ്രമോദം
താംബൂലമേതത് കുരു സോപചാരം”

(അടക്കയോടുകൂടി താംബൂലസമർപ്പണം യാതൊന്നുണ്ടോ അത് പൗരാണികന്മാരാൽ ആചരിച്ച് വന്ന പുണ്യകർമ്മമാകുന്നു. അല്ലയോ സുഹൃത്തേ അതുകൊണ്ട് തന്നെ ഇപ്പോൾ താംബൂലത്തെ സന്തോഷത്തോടെ ഉപചാരപൂർവ്വം സ്വീകരിച്ചാലും)

ശ്ലോകത്തെ മുൻനിർത്തി താംബൂലത്തിന്റെ മഹത്വം, ദാനം തുടങ്ങിയ വിഷയങ്ങൾ ശാസ്ത്ര മര്യാദയിൽ തുടർന്ന് ചർച്ചെയ്യുന്നു.

രംഗപ്രവേശം

"ദേവാരൂഢാഗ്ര – ഭാഗാങ്കണക്കല – വിലസത – കായമാനാന്തരസ്ഥാൻ
സർവ്വാൻ ദേവാൻ പ്രണമ്യാധിക വിമലസഭാസംസ്ഥിതാൻ സൂരി വൃന്ദൻ
ലോലൈർ ബാലൈസ്സഹൈവം കുസുമശരമഹാനന്ദലീലാം വിധാതും
മേഷർക്ഷേണാഹമര്യ പ്രമുദിതഹൃദയോ രംഗദേശം വിശാമി"

(പള്ളിയറയുടെ അങ്കണതലത്തിൽ വിലസിക്കുന്ന പന്തലിനുള്ളിൽ സർവ്വദേവന്മാരെയും പ്രണമിച്ചുകൊണ്ടും നിർമ്മലമായ ആ സദസ്സിൽ ആസ്വാദകരായി വന്ന പണ്ഡിത വൃന്ദത്തെ നമിച്ചുകൊണ്ടും കളി തല്പരരായ ബാലന്മാരോട്ടുകൂടെ പൂരക്കളി കളിക്കാൻ വേണ്ടി മേടം രാശിയെ സങ്കൽപ്പിച്ച് കൊണ്ട് സന്തോഷപൂർവ്വം രംഗദേശത്തിലേക്ക് പ്രവേശിക്കുന്നു.)

ശ്രീകോവിലിന് മുന്നിലൊരുക്കിയ കളിപ്പന്തലിലേക്ക് രണ്ട് സംഘവും പ്രവേശിക്കുന്ന ചടങ്ങിനെയാണ് രംഗപ്രവേശം എന്നുപറയുന്നത്. കിഴക്ക് ഭാഗത്തൂടെയോ കന്നികോണിലൂടെയോ രംഗത്ത് പ്രവേശിക്കാറുണ്ട്. ഇവിടെയും ആദ്യം ആതിഥേയനായ പണിക്കർ പദ്യം ചൊല്ലും. ആ ശ്ലോകത്തെ മുൻനിർത്തി രാശികൾ, നക്ഷത്രങ്ങൾ, ഗ്രഹങ്ങൾ, ദിക്കുകൾ തുടങ്ങിയ വിഷയങ്ങൾ ചർച്ചയ്ക്ക് വിധേയമാക്കാറുണ്ട്.

ദീപവന്ദനം

രംഗത്ത് പ്രവേശിച്ചതിന് ശേഷം പണിക്കരും സംഘവും രംഗമദ്ധ്യത്തിൽ പൂജാരിയാൽ കൊളുത്തിവെച്ച ഭദ്രദീപത്തെ മൂന്നുവട്ടം വലം വെച്ചതിനുശേഷം ദീപത്തെ വന്ദിച്ച് കൊണ്ട് ശ്ലോകം ചൊല്ലി വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നു.

"ദേവാലയാന്തസ്ഥിതമായ ദീപ-
മാവഹനം ചെയ്തിതിനഗ്രഭാഗേ
കാമോത്സവാർഥം കമനീയകായ-
മാനാന്തരസ്ഥാപിതദീപമീഡേ"

ഇവിടെ ദീപത്തിന്റെ മാഹാത്മ്യം, അഗ്നിയുടെ പ്രാധാന്യം തുടങ്ങി വിവിധ വിഷയങ്ങൾ സമുചിതം ശാസ്ത്രാനുസാരം ചർച്ചചെയ്യുന്നു.

ഇഷ്ടദേവതാവന്ദനം

പണിക്കർമാർ തന്റെ ഇഷ്ടദേവനെ പ്രകീർത്തിച്ചുകൊണ്ട് പദ്യങ്ങൾ ചൊല്ലി വ്യാഖ്യാനിക്കുകയാണ് ഈ പ്രകരണത്തിൽ.

"ആരുണ്യം യദിദം ത്വദീയപദയോരാഭാതി തത് കേചന
പ്രാഹുസ്തുംഗനിതംബഭാരഭരണ ക്ലാന്ത്യാ കിലോപാഗതം
അന്യേ മാഹിഷമൂർധപേഷമിളിതം രക്തദ്രവം മന്വതേ
മന്യേഹം തു നതേഷു സാന്ദ്രമനുരാഗോദ്ഗാര മേവാനയോ:"

(ഹേ ദേവി! അവിടുത്തെ പാദങ്ങളുടെ അരുണനിറത്തിന് വിവിധ കാരണങ്ങളാണ് പലരും പറയുന്നത്. അവിടുത്തെ ഉത്തുംഗമായ നിതംബത്തിന്റെ ഭാരം കൊണ്ടുള്ള ക്ലേശമാണ് പാദത്തിന്റെ ചുവപ്പ് നിറത്തിന് കാരണം എന്ന് ചിലർ പറയുന്നു. മഹിഷാസുരന്റെ ശിരസ്സിനെ പാദങ്ങൾകൊണ്ട്

മർദ്ദനം ചെയ്തപ്പോൾ അവന്റെ രക്തം പുരണ്ടതാണെന്ന് മറ്റ് ചിലർ. എന്നാൽ ദേവിയെ ഭക്തി പുരസ്സരം പ്രണമിക്കുന്നവരോട് ചൊരിയുന്ന സാന്ദ്രമായ അനുരാഗമാണ് ഈ അരുണിമയ്ക്ക് കാരണം എന്ന് ഞാൻ കരുതുന്നു.)

പദ്യത്തിന്റെ അന്വയം, പരിഭാഷ തുടങ്ങിയവയൊക്കെ വിശദീകരിച്ചതിന് ശേഷം അതിലെ വ്യാകരണാദികാര്യങ്ങൾ, അലങ്കാരം, ധ്വനി തുടങ്ങി വിവിധ ശാസ്ത്രങ്ങൾ തുടർന്ന് സമുചിതമായി ചർച്ചചെയ്യുന്നു.

ഇത്രയും പ്രകരണങ്ങൾ പകൽ സമയങ്ങളിൽ അനുഷ്ഠിക്കപ്പെടുന്നവയാണ്. സന്ധ്യയ്ക്ക് ശേഷം അവതരിപ്പിക്കുന്ന കാര്യങ്ങൾ തുടർന്നു വിവരിക്കുന്നു.

മറത്തുകളിയിലെ അന്തിക്കുത്തുകളാണ് ശൈവകുത്തുകളും ശക്തികുത്തുകളും. ചിദംബരക്ഷേത്ര ത്തിൽ വെച്ച് ചെയ്ത നടനമാണിത്, ഈ നടന ക്രമത്തെ വിവരിക്കുന്ന ശാസ്ത്രമാണ് നാട്യശാസ്ത്രം. നാട്യോത്പത്തി, ചിദംബരം തുടങ്ങിയവയാണ് ഈ പ്രകരണത്തിലെ മുഖ്യപ്രതിപാദ്യം.

നാട്യോത്പത്തിശാസ്ത്രം

പണ്ട് ബ്രഹ്മാവ് ഇന്ദ്രാദിദേവന്മാരുടെ അഭ്യർത്ഥന പ്രകാരം അഞ്ചാമത്തെ വേദമായി നാട്യവേദം നിർമ്മിക്കാനുണ്ടായ കാരണങ്ങളെയും അതിന്റെ സ്വരൂപത്തെക്കുറിച്ചും ഒക്കെയാണ് ഈ സന്ദർ ഭത്തിൽ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. രണ്ട് പണിക്കന്മാരും പദ്യരൂപത്തിൽ ചൊല്ലി വിവരിച്ചശേഷം ശാസ്ത്രകാര്യങ്ങൾ ചർച്ചചെയ്യുന്നു.

"പുരാ കദാചിത് പുരുഹൂതമുഖ്യാ:
സുരാസ്സരോജാസനസന്നിധാനം
സമേത്യ ഭക്ത്യാദരനമ്രശീർഷാ:
പ്രണേമുരാനന്ദപയോധിമഗ്നാ:"

(പണ്ടൊരിക്കൽ ദേവേന്ദ്രൻ തുടങ്ങിയ ദേവന്മാർ ബ്രഹ്മാവിന്റെ സമീപത്ത് ചെന്നിട്ട് ഭക്തി ആദര ങ്ങളോടെ വണങ്ങി സന്തുഷ്ട ചിത്തന്മാരായി പ്രണമിച്ചു.)

ഇവിടെ നാന്ദി, നാടകലക്ഷണം, അഭിനയം, രസം തുടങ്ങി നാട്യസംബന്ധിയായ വിഷയ ങ്ങൾ സന്ദർഭോചിതം ചർച്ച ചെയ്യുന്നു.

ചിദംബരശാസ്ത്രം

ശൈവനടനം കാണ്മാൻ വ്യാഘ്രപാദപതഞ്ജലിമാർ തപസനുഷ്ഠിച്ചു. തപസ്സിൽ സംപ്രീതനായ ശിവൻ ചിദംബരശാലയിൽ വെച്ച് ആടിയ നടനത്തിന്റെ അനുസ്മരണമാണ് ചിദംബരശാസ്ത്രം.

"ചിദംബരക്ഷേത്രസഭാതലേ തദാ
ഗിരീന്ദ്രപുത്രീസഹിത: പുരാന്തക:
അകാരി സാകല്യകലാസുശോഭിതം
മുനീന്ദ്രമോക്ഷൈകപദം ഹി താണ്ഡവം"

പരമേശ്വര നൃത്തം കാണ്മാൻ വിഷ്ണുശയനമായ അനന്തൻ മോഹിക്കുകയും ആഗ്രഹം വിഷ്ണുവെ അറിയിച്ചപ്പോൾ നീ ഭൂമിയിൽ മനുഷ്യനായി പിറന്ന് പരമേശ്വരനെ തപ്പസ്സ് ചെയ്ത് പ്രീതിപ്പെടു ത്തണമെന്ന് നിർദ്ദേശിക്കുകയും ചെയ്തു. അതനുസരിച്ച് അനന്തൻ പതഞ്ജലിയായി അവതരിച്ച് ശിവ പ്രീതിക്കായി കൊള്ളട നദീതീരത്ത് തപസ്സ് ചെയ്യാൻ തുടങ്ങി. അതേ സമയം തന്നെ

ശൈവഭൂതമായ കുംഭാണ്ഡൻ താളഭംഗാപ്തശാപനായിട്ട് വ്യാഘ്രപാത് എന്ന പേരിൽ അവിടെ തപസ്സ് ചെയ്യുന്നുണ്ടായിരുന്നു. രണ്ടുപേരുടെയും തപസ്സിൽ പ്രീതിപൂണ്ട ഭഗവാൻ ചിദംബര ശാലയിൽ വെച്ച് തന്റെ നടനം പ്രദർശിപ്പിച്ചു. ഇതാണ് ചിദംബര ശാസ്ത്രത്തിന്റെ ഉള്ളടക്കം. ഈ കഥ പദ്യരൂപത്തിലോ ഗദ്യരൂപത്തിലോ അവതരിപ്പിക്കാറുണ്ട്.

ശിവഭ്രാന്ത്

പാർവ്വതീസമേതനായി കാനനത്തിലൂടെ സഞ്ചരിക്കവേ കാമാതുരനായ ശിവൻ രതികേളിക്ക് മുതിർന്നപ്പോൾ നാണത്താൽ പാർവ്വതി നിഷേധിച്ചു. തത്സമയം ശിവബീജം ഭൂമിയിൽ പതിക്കുകയും അത് അങ്കുരിച്ച് മൂന്ന് തരുക്കളായിതീരുകയും ചെയ്തു. അതിലൊന്നിന്റെ മുരട്ടിൽ മദിരയൊഴുകുന്നത് കണ്ട ശിവൻ അത് സേവിച്ച് മദോന്മത്തനായി. ഇതിലസഹ്യയായി പാർവ്വതി മധു ആ വൃക്ഷത്തിന്റെ മുകളിലെ കുലയിൽ ഒളിപ്പിച്ചു. കുപിതനായ ശിവൻ തന്റെ തുടയിൽ നിന്ന് ഒരു ദിവ്യനെ സൃഷ്ടിച്ച് നീ മുകളിലെ കുലയിൽ നിന്ന് മധുശേഖരിച്ച് എനിക്ക് കൊണ്ടെത്തിക്കണമെന്ന് നിർദ്ദേശിക്കുകയും ചെയ്തു. ഇങ്ങനെ മധുസേവ നടത്തി ഉന്മത്തനായി ആടിയ നടനത്തെയാണ് ശിവഭ്രാന്ത് എന്നുപറയുന്നത്. ഇത് പ്രത്യേകതാളത്തിൽ ചുവട് വെച്ച് കളിക്കുകയാണ് പൂരക്കളിയിൽ ചെയ്യുന്നത്.

യോഗിശാസ്ത്രം

സൃഷ്ടികർത്താവായ ബ്രഹ്മാവും രക്ഷകർത്താവായ വിഷ്ണുവും ഈ ലോകത്തിന്റെ നാഥനാരെന്ന കാര്യത്തിൽ വിവാദമുണ്ടായി. തർക്കം പരിഹരിക്കാൻ മദ്ധ്യസ്ഥനെന്ന വണ്ണം ശിവൻ ഒരു മാർഗ്ഗം നിർദ്ദേശിച്ചു. നിങ്ങളിലൊരാൾ എന്റെ ശിരസ്സും മറ്റൊരാൾ എന്റെ പാദവും തൊട്ട് വരിക. അതിൽ വിജയിക്കുന്നവൻ ലോകനാഥൻ തന്നെ. ശിവവചനമനുസരിച്ച് ബ്രഹ്മാവ് അരയന്നമായി മേൽപ്പോട്ടും വിഷ്ണു വരാഹരൂപിയായി താഴോട്ടും പോയി. ലക്ഷ്യം കാണാതെ തിരിച്ചെത്തിയ വിഷ്ണു പാദം കാണ്മാൻ ഞാൻ അശക്തനാണെന്ന് അറിയിച്ചു. ബ്രഹ്മാവാകട്ടെ വിഷ്ണുവിനോട് തോൽക്കുമെന്ന ഭീതിയിൽ ശിവശിരസ്സ് കണ്ടുവെന്ന് കള്ളം പറഞ്ഞു. യാഥാർത്ഥ്യമറിഞ്ഞ ശിവൻ നാന്മുഖന്റെ കള്ളം പറഞ്ഞ മുഖത്തെ തന്റെ കരവാൾ കൊണ്ട് ഛേദിച്ചു. ബ്രഹ്മശിരസ്സ് ഭൂമിയിൽ വീണാൽ ഭൂമി ഭസ്മമായി പോകുമെന്നും ഈ പാപം തീർക്കാൻ ശിരസ്സും കയ്യിലേന്തി യോഗി വേഷധാരിയായി പന്തീരണ്ട് കൊല്ലം ഭിക്ഷതെണ്ടി ജീവിക്കണമെന്ന് നിർദ്ദേശിക്കുകയും ചെയ്തു. അതനുസരിച്ച് ശിവൻ യോഗിയായി നാട്ടുചുറ്റി സഞ്ചരിക്കുന്ന കഥയുൾക്കൊള്ളുന്ന പ്രകരണമാണ് യോഗിശാസ്ത്രം.

പൂരോത്സവത്തിന്റെ ഭാഗമായ പൂരക്കളിയും മറത്തുകളിയും അരങ്ങേറുന്നത് കാവുകളിലാണ്. മത്സരാധിഷ്ഠിതമായി നടത്തുന്നതിനാൽ മാസങ്ങൾ നീണ്ട തയ്യാറെടുപ്പ് ഓരോ കാവും ചെയ്യുന്നുണ്ടാകും. രണ്ടുകാവുകളുടെയും സാംസ്കാരികമായ മേളനം തന്നെയാണിത്. ഇരുകാവുകളിലും പരസ്പരം കളി നടത്തുമെന്നതിനാൽ രണ്ട് ദേശക്കാർക്കും പരസ്പരം കാണാനും പരസ്പരം വിശേഷങ്ങൾ കൈമാറാനും സൗഹൃദം പങ്കുവയ്ക്കാനും കിട്ടുന്ന സന്ദർഭമാണിത്.

പൂരക്കളി-മറത്തുകളിയുടെ ഏറ്റവും വലിയ സവിശേഷത സാധാരണക്കാരായ ജനങ്ങൾക്കിടയിൽ സംസ്കൃതഭാഷ ഉപയോഗിക്കുന്നതിന് അത് പ്രേരകമാകുന്നു എന്നതാണ്. സംസ്കൃതഭാഷയെയും സംസ്കൃതശാസ്ത്രത്തെയും സാധാരണ ജനങ്ങളിലേക്ക് എത്തിക്കുന്ന മറത്തുകളി പല തലങ്ങളിൽ കൂടുതൽ പഠിക്കപ്പെടേണ്ടതാണ്.

സഹായകഗ്രന്ഥങ്ങൾ

1. 'മറുത്തുകളിസാഹിത്യം'–ഡോ. ഇ. ശ്രീധരൻ ,കേരള ഫോക് ലോർ അക്കാദമി.
2. മാധവീയം–പി.പി.മാധവൻപണിക്കർ, പ്രസാധനം–എം.വി.തമ്പാൻ പണിക്കർ
3. 'പൂരോത്സവംകളിയുംമറുത്തുകളിയും' –വി.പി.ദാമോദരൻപണിക്കർ, മലബാർ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട് ഫോർ റിസർച്ച് ആൻറ് ഡവലപ്പ്മെൻറ്, വടകര, 2016.

രാജഷേ് പി.

കാലടിസംസ്കൃതസർവകലാശാല ,പയ്യന്നൂർ പ്രാദേശിക കേന്ദ്രത്തിൽ സംസ്കൃതവ്യകരണവിഭാഗത്തിൽഗസ്റ്റ് അധ്യാപകനായിജോലിചെയ്തുവരുന്നു. പൂരക്കളിമറുത്തുകളിരംഗത്ത് സന്തോഷ്പണിക്കർ എന്നപേരിലാണ റിയപ്പെടുന്നത്.1992ൽമറുത്തുകളിയിൽഅരങ്ങേറ്റംകുറിച്ചു.1998ൽമറത്തുകളിയിൽ 'പട്ടുംവളയും',2016ൽഈ രംഗത്തെപരമോന്നത ബഹുമതിയായ 'വീരശൃംഖലയും'ലഭിച്ചു.2020വർഷത്തേ പൂരക്കളിമറുത്തുകളിൽ 'കേരളഫോക് ലോർ അക്കാദമിഅവർഡും ലഭിച്ചിട്ടുണ്ട്

ദഫ്മുട്ടിന്റെ പൈതൃകം, വർത്തമാനം, സ്വത്വവിനിമയം

ഷിഫാന കെ.

ഗവേഷക, സംസ്കാര പൈതൃക പഠനം, തുഞ്ചത്തെഴുത്തച്ഛൻ മലയാള സർവകലാശാല, തിരൂർ

ആൾക്കൂട്ടത്തെ സമൂഹമായി കെട്ടിപ്പടുക്കുന്നത് സംസ്കാരമാണ്. പൊതുവായ ചരിത്രം, സംസ്കാരം, സാമൂഹികഘടന ഇതൊക്കെയാണ് സമൂഹത്തെ അതിന്റേതായ ആകാരത്തിൽ നിലനിർത്തുന്നത്. സമൂഹത്തിന്റെ ഘടന വിനിമയങ്ങളിലൂടെയാണ് രൂപപ്പെടുന്നതെങ്കിലും വിനിമയങ്ങൾ പ്രവർത്തിക്കുന്നത് അവബോധാത്മകമായാണ്. ഈ അവബോധത്തിന്റെ അഭാവമാണ് സമൂഹത്തെ ആൾക്കൂട്ടമായി മാറ്റുന്നത്. അതിനാൽ പൊതുഅവബോധത്തിലും പരസ്പരവിനിമയ ബന്ധങ്ങളിലും അധിഷ്ഠിതമായാണ് സമൂഹം നിലനിൽക്കുന്നത്. ഈ വിനിമയങ്ങളിലുടനീളം സാമൂഹ്യഘടനയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട മനോഭാവം ദൃശ്യമാണ്.

കല ഇത്തരം ഒരു വിനിമയമാണ്. ഒരു സമൂഹത്തിന്റെ മൂല്യബോധം, സാമൂഹ്യബോധം, ചരിത്രബോധം, സൗന്ദര്യബോധം തുടങ്ങിയ പലതും വ്യക്തികൾ തമ്മിൽ വിനിമയം ചെയ്യുന്നതിനും ശക്തിപ്പെടുത്തുന്നതിനും കലകൾ ഒരു കാരണമായിരുന്നു. അവയുടെ അസാന്നിധ്യത്തിൽ സമൂഹത്തിന് മറ്റൊരു പരികല്പനയാണുള്ളത്. അപ്പോൾ സമൂഹത്തെ അതായിത്തന്നെ നിലനിർത്തുന്നതിൽ ബന്ധങ്ങൾക്കും മൂല്യങ്ങൾക്കും അതുൾക്കൊള്ളുന്ന സാംസ്കാരികാവബോധത്തിനും നിർണായകമായ സ്ഥാനമാണുള്ളത്. ഈ സാംസ്കാരികാവബോധം പ്രകടനാത്മകമായി നമുക്ക് കാണാൻ സാധിക്കുന്നത് അവരവരുടെ കലാപൈതൃകത്തിലാണ്. കലാരൂപങ്ങൾക്ക് അതുൾപ്പെടുന്ന കലാപൈതൃകത്തിൽ നിന്ന് മാറി ഇതര സംസ്കാരഘടനകളിലേക്ക് കൂടി വ്യാപരിക്കാൻ സാധിക്കും. ഇത്തരം വിനിമയങ്ങളിലൂടെ പുതിയ മൂല്യങ്ങളും പുതിയ സാംസ്കാരികാവബോധവും നിർമ്മിക്കാനും സാധിക്കും.

കേരളത്തിന്റെ പരമ്പരാഗത കലാരൂപങ്ങളിൽ ഭൂരിഭാഗവും ജാത്യാധിഷ്ഠിതമോ മതാധിഷ്ഠിതമോ ആണ്. ഇവിടത്തെ മതവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട സംസ്കാരപൈതൃകങ്ങളിൽ മുസ്ലീം ദൃശ്യകലാപൈതൃകത്തിന് വളരെ പ്രധാനപ്പെട്ട സ്ഥാനമാണുള്ളത്. പാരമ്പര്യത്തിന്റെ തുടർച്ചയും അംശവും നിലനിർത്തിപ്പോരുന്നതിൽ അവ സവിശേഷമായ പരാമർശം അർഹിക്കുന്നു.

കേരളത്തിലെ മാപ്പിളസമൂഹത്തിന്റെ ദൃശ്യകലാപൈതൃകം

ഒപ്പന, വട്ടക്കളി, ദഫ്മുട്ട്, കോൽക്കളി, അറവനമുട്ട്, റാത്തീബ്, മുട്ടുംവിളിയും തുടങ്ങിയവ ഉൾപ്പെടുന്ന താണ് കേരളത്തിലെ മുസ്ലീം ദൃശ്യകലാപൈതൃകം. ഇത് ആഗോള മുസ്ലീം പൈതൃകത്തെക്കാളേറെ കേരളീയ പ്രാദേശികതയോട് ചേർന്നുനിൽക്കുന്നതായി കാണാം. അറേബ്യൻസംസ്കാരത്തിന്റെ അംശങ്ങളേക്കാളേറെ സാദൃശ്യം തോന്നുന്നത് പ്രാദേശിക അനുഷ്ഠാനകലകളോടാണ്. ഒപ്പന തിരുവാതിരകളിയോടും കോൽക്കളി വട്ടക്കളിയോടും സാദൃശ്യം പുലർത്തുന്നു. പുരാവൃത്തങ്ങളും മിത്തുകളും കേരളീയ അനുഷ്ഠാനകലകൾക്ക് സമാനമായി ഉപയോഗപ്പെടുത്തുന്നതും വസ്ത്രരീതി കേരളീയതയോട് ചേർന്നിരിക്കുന്നതും അതിന്റെ കേരളീയ പശ്ചാത്തലത്തെയാണ് സൂചിപ്പിക്കു ന്നത്.

ദഫ്മുട്ട്, അറവനമുട്ട് തുടങ്ങിയ കലാരൂപങ്ങൾ വ്യത്യസ്തത പുലർത്തുന്നുണ്ട്. 'ദഫ്', 'അറവന' എന്നീ വാദ്യോപകരണങ്ങൾ ഇതിൽ ഉപയോഗിച്ചുവരുന്നു. അവയ്ക്ക് അറേബ്യൻബന്ധമുണ്ടെങ്കി ലും കേരളത്തിന് തികച്ചും അന്യമല്ല. ദക്ഷിണേന്ത്യൻ ആഘോഷങ്ങളിൽ തമിഴ്നാട്ടിലൊക്കെ സമാനമായ വാദ്യങ്ങളുടെ പ്രയോഗം ദൃശ്യമാണ്. വസ്ത്രധാരണത്തിൽ സ്വീകരിച്ചിരിക്കുന്ന തൊപ്പി പാശ്ലികളുടെ ചിഹ്നമാണ്. ഉത്തരേന്ത്യൻ സംസ്കാരത്തോടുള്ള ബന്ധമാണ് കാണുന്നത്.

ദഫ്മുട്ട് ചരിത്രം

ദഫ്മുട്ടിന്റെ ആവിർഭാവം അറേബ്യയിലാണെന്നും ആയിരത്തിനാനൂറ് വർഷങ്ങൾക്ക് മുമ്പ് തന്നെ അത് മദീനയിൽ പ്രചാരത്തിലുണ്ടായിരുന്നുവെന്നും പഠനങ്ങൾ പറയുന്നു. "ഇസ്ലാമികചരിത്ര ത്തിലെ സുപ്രധാനസംഭവമായ മുഹമ്മദ് നബിയുടെ പാലായനവുമായിട്ടാണ് ദഫ്മുട്ട്കളിക്ക് ബന്ധമുള്ളത്" (എൻ.പി. ഹാഫിസ് മുഹമ്മദ്, 2014:491).

"എട്ട് ഇഞ്ച് വ്യാസവും നാലിഞ്ച് ഉയരവും മുക്കാലിഞ്ച് കനവുമുള്ള പിലാവിൻ വേരിൽ തീർത്ത കുറ്റിയിൽ ആട്ടിൻതോൽ ഊറക്കിട്ടത് വരിഞ്ഞ് മുറുക്കി തലക്ക് പിച്ചള കൊണ്ട് കെട്ടി എടുത്ത ഒരു ഉപകരണമാണ് ദഫ്. ഇതിന് ഉപയോഗിച്ചിരുന്നത് അറബിബൈത്തുകളാണ്. ഇത് സലാത്തോടെ തുടങ്ങി അഷ്റാക്കിൽ അവസാനിക്കുന്നു" (എൻ. കാതിരിക്കോയ, 2012:172).

നബിയുടെ മഹത്വം വാഴ്ത്തുന്ന അറബിയിലുള്ള പാട്ടുകളാണ് ബൈത്തുകൾ.

"യാ നബീ സലാം അലൈക്കും
യാ റസൂൽ സലാം അലൈക്കും"

എന്ന ബൈത്ത് പാട്ടിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ വട്ടത്തിൽ അണിനിരന്ന് ചാഞ്ഞും ചരിഞ്ഞും ചാടിയും ആടിയും പാട്ടിന്റെ താളത്തിനനുസരിച്ച് കാൽചുവടുകൾവെച്ചും ദഫിൽ കൈകൊണ്ടും വിരലുകൊണ്ടും താളം പിടിച്ചുമാണ് കളിക്കുന്നത്. ബൈത്ത് പാട്ടിൽ പുണ്യപുരുഷന്മാർ, സിദ്ധന്മാർ തുടങ്ങിയവരെ പുകഴ്ത്തിയും കേരളീയ ഐതിഹ്യങ്ങളും മിത്തുകളും ഉപയോഗപ്പെടുത്തിയും അവ അവതരിപ്പിക്കപ്പെട്ടു. (എൻ.പി. ഹാഫിസ് മുഹമ്മദ്, 2014)

ദഫ്മുട്ടിന്റെ വർത്തമാന പദവി

ദഫ്മുട്ട് പാരമ്പര്യകലയിൽ നിന്നും ജനകീയകലയാക്കി ഉയർത്തപ്പെട്ടു. വീടുകളിൽ റാത്തീബുക ൾക്കുമാത്രം പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടിരുന്ന ദഫ്മുട്ട് ഇന്ന് പള്ളിനേർച്ചകളിലും വിവാഹാവസരങ്ങളിലും മറ്റു ആഘോഷങ്ങളിലും പൊതുവേദികളിലും യുവജനോത്സവവേദികളിലും സജീവമായിരിക്കുകയാണ്. മെയ്യ് വഴക്കങ്ങളിലെ ചില ചിട്ടപ്പെടുത്തലുകളിലൂടെ ദഫ്മുട്ടിലേക്ക് സ്ത്രീകൾ കടന്നുവരുന്നു.

	പഴയരീതി	പുതിയ രീതി
സന്ദർഭം	വീടുകളിലെ റാത്തീബ് കത്തിക്കുത്ത് റാത്തീബ് എന്നിവടങ്ങളിൽ പ്രത്യക്ഷ പ്പെട്ടിരുന്നു.	പള്ളിനേർച്ച, നബിദിനം സാംസ്കാരികവേദി തുടങ്ങിയ പൊതുഇടങ്ങളിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നു
വാദ്യം	എട്ടിഞ്ച് വ്യാസവും നാലിഞ്ച് ഉയരവും മുക്കാലിഞ്ച് ഘനവുമുള്ള പിലാവിന്റെ കുറ്റിയിൽ ആട്ടിൻതോൽ ഊറക്കിട്ടതു കൊണ്ട് വലിച്ച് മുറുക്കി തലക്ക് പിച്ചള കൊണ്ട് കെട്ടിയെടുത്ത ഉപകരണം	ആധുനിക സൗകര്യത്തിൽ പ്ലാസ്റ്റിക് ഷീറ്റ് ഇരുമ്പു തകിടു കൊണ്ട് ഉണ്ടാക്കിയ വലയത്തിൽ മൂടിക്കെട്ടിയ ഉപകരണം
വേഷം	വെളുത്ത ജുബ്ബ, വെളുത്ത മുണ്ട്, തലയിൽകെട്ട്	വർണത്തിലുള്ള ജുബ്ബ, പാന്റ്സ്, ഷൂസ്, ചിത്രപ്പണിയുള്ള തൊപ്പി
പാട്ട്	ബൈത്ത് സംഘത്തലവൻ പാടുന്നു	ബൈത്തുപാട്ടുകൾക്കു പകരം ആൽബം പാട്ടുകളും മറ്റു മാപ്പിളപ്പാട്ടുകളുടെ കാസറ്റ്, സി.ഡി. എന്നിവയിലാക്കിയത്
ചുവട്	ചാഞ്ഞും ചരിഞ്ഞും തഴക്കമാർന്ന ചുവടുവെപ്പുകൾ	ചടുലതയുള്ള ചുവടുകൾ ചിട്ടപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നു
താളം	ബൈത്ത് പാട്ടുകൾക്ക് ദഫിന്റെ താള പശ്ചാത്തലം നൽകിയിരിക്കുന്നു	പുതിയ പാട്ടിലെ താളക്കൊഴുപ്പിൽ ദഫിന്റെ താളം അപ്രധാനമായിരി ക്കുന്നു.

മാറ്റവും വർത്തമാനപദവിയും

ആധുനിക മാറ്റങ്ങൾ ദഫ്മുട്ടിന്റെ പരിണാമത്തിനും വഴിയൊരുക്കിയിട്ടുണ്ട്. ജീവിതസന്ദർഭങ്ങളിൽ നിന്നും മാറിയതോടെ ദഫ്മുട്ടിന് വളരെ പ്രചാരമേറി വരുന്നതായി കാണാം. കേരളീയസമൂഹം അതിനെ ജനകീയ കലയായി വളർത്തിക്കൊണ്ടുവന്നിരിക്കുന്നു. മുസ്ലീം വിഭാഗത്തിന്റേതുമാത്രമായിരുന്ന ദഫ്മുട്ട് അതിന്റെ അതിരുകൾ ഭേദിച്ച് കേരളീയരുടെ വിനോദമായും മാറിയിരിക്കുന്നു.

പല മാറ്റങ്ങൾക്കും വിധേയമായിട്ടുണ്ടെങ്കിലും മുസ്ലീം സ്വത്വം പ്രകടിപ്പിക്കുന്ന ദൃശ്യകലാപൈതൃകമായി തന്നെയാണ് ദഫ്മുട്ട് തുടരുന്നത്. അതോടൊപ്പം തന്നെ പ്രാദേശികസ്വത്വം അടയാളപ്പെടുത്തുന്നതുമാണത്. പരസ്യങ്ങളിലും മാധ്യമങ്ങളിലും മുസ്ലീംസ്വത്വത്തെ പ്രതിനിധീകരിക്കുന്നതായി മാറുന്നതുകൊണ്ട് പുതിയ സന്ദർഭത്തിൽ പൈതൃകത്തിന്റെ സാധ്യതയാണ് ഇത് അടയാളപ്പെടുത്തുന്നത്. ഇത്തരത്തിൽ ദഫ്മുട്ടിനെ നോക്കിക്കാണുമ്പോൾ ഒരു സാമുദായിക കലാരൂപം എന്നതിൽനിന്ന് വ്യതിചലിച്ചുകൊണ്ട് അത് ഗ്ലോക്കലൈസേഷന്റെ ഭാഗമായി തീർന്നിരിക്കുന്നുവെന്നു പറയാം. കമ്പോളവത്കരണത്തിന്റെ ഭാഗമായാണ് കലയിൽ ആകർഷണീയങ്ങളായ മാറ്റങ്ങൾ വന്നുചേരുന്നത്. ആ മാറ്റങ്ങളൊക്കെ തന്നെ യഥാർത്ഥത്തിൽ പരിണാമങ്ങളല്ല പുതിയ പരിഷ്കാരങ്ങളാണ്.

ദഫ്മുട്ടിന്റെ പരിണാമം

ഇന്ന് ദഫ്മുട്ട് അതിന്റെ പാരമ്പര്യം വിട്ട് ഒരു ജനകീയ കലയായി രൂപാന്തരം പ്രാപിച്ചുകഴിഞ്ഞു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ അതിൽ വന്നുചേർന്ന നവീനമാറ്റങ്ങളെ ദർശിക്കാവുന്നതാണ്. ഒരു പ്രത്യേക സന്ദർഭത്തിനുവേണ്ടി മാത്രം അവതരിപ്പിച്ചിരുന്ന ദഫ് സംഘങ്ങൾ മാറി സ്ഥിര ട്രൂപ്പുകൾ വരുകയും

ഫ്ളക്സുകൾ, പരസ്യങ്ങൾ, നോട്ടീസ് തുടങ്ങിയവയിലൂടെ അതിന്റെ പ്രചാരം നൽകിവരുകയും ചെയ്യുന്നു.

ദഫ് എന്ന വാദ്യോപകരണം തന്നെ അതിന്റെ പഴമയിൽ നിന്ന് വ്യതിചലിച്ച് നവീനരൂപം കൈവരിച്ചിട്ടുണ്ട്. എട്ടിഞ്ച് വ്യാസവും നാലിഞ്ച് ഉയരവും മുക്കാലിഞ്ച് ഘനവുമുള്ള പിലാവിന്റെ കുറ്റിയിൽ ആട്ടിൻതോൽ ഊറക്കിട്ടതു കൊണ്ട് വലിച്ച് മുറുക്കി തലക്ക് പിച്ചള കൊണ്ട് കെട്ടിയെടുത്ത ഉപകരണം ഇരുമ്പുതകിടുകൊണ്ടുള്ള വൃത്തത്തിന് ഒരു വശം ഘനമുള്ള പ്ലാസ്റ്റിക് ഷീറ്റുകൊണ്ട് മൂടിക്കെട്ടിയ ഒരു ഉപകരണമായി മാറി. അതുപോലെ തന്നെ പരമ്പരാഗതവേഷത്തെക്കുറിച്ച് ആധികാരികമായി എങ്ങും പറഞ്ഞിട്ടില്ലെങ്കിലും വെളുത്തമുണ്ട്, ജുബ്ബ, തലയിൽക്കെട്ട് എന്നിവയായിരുന്നു പതിവ്. ഇപ്പോൾ അതുമാറി വർണപ്പകിട്ടുള്ള ജുബ്ബയും ജീൻസ്പാന്റും ഷൂസും തലയിൽ ചിത്രപ്പണി ചെയ്ത തൊപ്പിയും പൊതുവെ കാണാം. സംഘത്തലവൻ പാടിയ ബൈത്തുകൾക്ക് പകരം സാങ്കേതികവിദ്യയുടെ അകമ്പടിയോടെ ആൽബം പാട്ടുകളും മറ്റു മാപ്പിളപ്പാട്ടുകളും വന്നുചേർന്നു. ബൈത്തുകൾ ദഫ്മുട്ട് പാട്ടുകളിൽനിന്ന് പാടെ അപ്രത്യക്ഷമായിരിക്കുന്നു. മെയ്വഴക്കങ്ങൾ ചടുലതയുള്ളതും വൈവിധ്യമാർന്നതുമായിത്തീർന്നിരിക്കുന്നു. കലാവേദിയിൽ മത്സരത്തിനുവേണ്ടി മാത്രം അതിന്റെ പരമ്പരാഗതരൂപം നിലനിർത്തുന്നു എന്നതാണ് വസ്തുത. ഈ രീതിയിൽ പുതുമയുടെയും പഴമയുടെയും ഘടകങ്ങളെ ചേർത്ത് വെച്ചുകൊണ്ടാണ് ദഫ്മുട്ട് എന്ന കലാരൂപം ഇന്നവതരിപ്പിക്കപ്പെടുന്നത്.

ഉപസംഹാരം

മുസ്ലീം ദൃശ്യകലാപൈതൃകത്തിന്റെ പ്രബലമായ പ്രതീകമായും മുസ്ലീം സ്വത്വത്തിന്റെ അടയാളമായും മുസ്ലീം സമുദായത്തിന്റെ അനുഷ്ഠാനമായ റാത്തീബ്, കുത്തുറാത്തീബ് എന്നിവയിലും പള്ളിനേർച്ച, നബിദിനം തുടങ്ങിയ മതാഘോഷവേദികളിലും ദഫ്മുട്ട് പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നുണ്ട്. ദഫ്മുട്ട് കല എന്ന രീതിയിൽ എല്ലാ വിഭാഗക്കാരും അംഗീകരിക്കുന്നുണ്ട്. ജീവിതസാഹചര്യങ്ങൾ മാറുന്നതിനനുസരിച്ച് നാടൻകലകൾ മാറ്റത്തിന് വിധേയമാകുന്നതിന് പരമ്പരാഗതമായ വേഷക്രമത്തിലുണ്ടായ ഈ മാറ്റം തെളിവാണ്. അതിന്റെ സാംസ്കാരിക പരിസരം ദഫ്മുട്ടിൽ നിന്ന് അപ്രത്യക്ഷമാകാതെ കാക്കേണ്ടതുമുണ്ട്. എന്നാൽ നിലവിൽ പ്രാദേശികമായ മലബാർ മാപ്പിള സ്വത്വത്തിൽനിന്നും വഴിമാറി പൊതു ഇന്ത്യൻ ഇസ്ലാമിന്റെയും ലോക ഇസ്ലാമിന്റെയും സാംസ്കാരികവിസ്തൃതിയിലേക്ക് വ്യാപിക്കുന്ന നിലയും ദഫ്മുട്ടിനുണ്ട് .

ഇസ്ലാം മതത്തിന്റെ കലാരൂപങ്ങളുടെ പ്രതിനിധാനമായി നിലകൊള്ളുന്ന ദഫ്മുട്ട് ഒരു ന്യൂജെൻ കലാരൂപമായിത്തീരുമ്പോൾ, അതിന്റെ പൈതൃകത്തിൽ നിന്നും മാറിയുള്ള സഞ്ചാരത്തിന് വിധേയമാകുന്നു. സന്ദർഭം, വേഷം, പാട്ട്, ചുവട്, താളം ഇവയിലൊക്കെയുണ്ടായ മാറ്റം പുതിയ രൂപവും മാനവും ഈ കലയിൽ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. മതേതരമായി ഗ്രന്ഥശാലാവേദികൾ, യുവജനോത്സവവേദികൾ തുടങ്ങിയവയിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുമ്പോൾ അതിന്റെ കലാപരമായ മൂല്യത്തിന് മുൻതൂക്കം ലഭിക്കുന്നു. പള്ളിനേർച്ച തുടങ്ങിയ സന്ദർഭങ്ങളിൽ സാമൂഹികപ്രസക്തിയോടൊപ്പം അതിന് മതാത്മകതയുടെ മൂല്യവുമുണ്ടാവുന്നു. ഇത് രണ്ടും ചേർന്ന ഒന്നാണ് ദഫ്മുട്ട്.

സഹായകഗ്രന്ഥങ്ങൾ

1. രാഘവൻ പയ്യനാട് (എഡി.) 2012: കേരള ഫോക്‌ലോർ, സമയം, പബ്ലിക്കേഷൻസ്, കണ്ണൂർ.
2. മുഹമ്മദ് കുഞ്ഞി, പി.കെ.: 1982: മുസ്ലീങ്ങളും കേരളസംസ്കാരവും, കേരള സാഹിത്യഅക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ.
3. സലിം, പി.ബി. (ഐ.എ.എസ്.), ഹാഫിസ് മുഹമ്മദ്, എൻ.പി., വസിഷ്ഠ, എം.സി. (എഡിറ്റേഴ്സ്) 2014: മലബാർ: പൈതൃകവും പ്രതാപവും, മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്.

ഷിഫാന .കെ

പാലക്കാട്, ആലത്തൂർ സ്വദേശിനി. ഗവ. കോളേജ് ചിറ്റൂരിൽ നിന്നും വിദ്യാഭ്യാസം. ഇപ്പോൾ തുഞ്ചത്തെഴുത്തച്ഛൻ മലയാള സർവകലാശാലയിൽ സംസ്കാര പൈതൃക പഠന വിഭാഗത്തിൽ ഗവേഷക

മൂവോട്ടുമല്ലൻ കഥ: കർഷകപ്രതിഷേധത്തിന്റെ അടയാളപ്പെടുത്തലുകൾ

ഡോ. സെലിൻ എസ്. എൽ

അസ്സോസിയേറ്റ് പ്രൊഫസർ,, മലയാളവിഭാഗം, ഗവ. കോളേജ്, കോട്ടയം.

മണ്ണും മനുഷ്യനുമായുള്ള ബന്ധത്തിന് മാനവചരിത്രത്തോളം പഴക്കമുണ്ട്. ഭക്ഷണം, വസ്ത്രം, പാർപ്പിടം തുടങ്ങിയ അടിസ്ഥാനാവശ്യങ്ങൾ നിറവേറ്റുന്നതിനു വേണ്ട വസ്തുക്കൾ ഭൂമിയിൽ നിന്ന് മനുഷ്യൻ നേടിയെടുക്കാൻ തുടങ്ങുന്ന കാലം മുതലുള്ള ഈ ബന്ധം ഇന്നും തുടർന്നുപോരുന്നുമുണ്ട്. കൃഷി ഉപജീവനമാർഗ്ഗമാക്കിയ ആദിമജനതയുടെ സാമൂഹിക-സാമ്പത്തിക-സാംസ്കാരിക ഇടപെടലുകൾ മുഖ്യമായും ഭൂമിയെ കേന്ദ്രീകരിച്ചായിരുന്നു. സംസ്കാരത്തിന്റെ വിളനിലങ്ങൾ കൂടിയായ കൃഷിയിടങ്ങളും അവിടെ പണിയെടുക്കുന്ന കർഷകനും വ്യത്യസ്ത സാഹിത്യരൂപങ്ങളിൽ കടന്നു വരാൻ കാരണവും മറ്റൊന്നല്ല. അതിപ്രാചീനകാലം മുതലേ കൃഷിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട നിരവധി നാടോടി സാഹിത്യരൂപങ്ങൾ മലയാളത്തിലുണ്ടായിട്ടുണ്ട്.

മുവോട്ടുമല്ലൻ കഥ-കൃഷിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട തെക്കൻ കഥാഗാനം.

നാടൻപാട്ടുകളിലെ ഒരു മുഖ്യവിഭാഗം കഥാഗാനങ്ങളാണ്. 'ദീർഘമോ വളരെ ഹ്രസ്വമോ അല്ലാത്ത ഏതെങ്കിലും കഥയെ ആഖ്യാനം ചെയ്യുന്ന പാട്ടുകൾ'.[1] എന്നാണ് രാഘവൻ പയ്യനാട് കഥാഗാനങ്ങളെ നിർവചിക്കുന്നത്. കഥയെക്കാളുപരി കഥ പറയുന്ന രീതിയാണ് ഇവയെ കൂടുതൽ ആകർഷണീയമാക്കുന്നത്. പരമ്പരാഗതമായി പകർന്നു കിട്ടിയിട്ടുള്ള ഈ പാട്ടുകൾ വസ്തുനിഷ്ഠവും കൂടിയാണെന്നും കാണാം.

കേരളത്തിൽ പ്രചരിച്ചിരുന്ന കഥാഗാനങ്ങൾ പ്രധാനമായും വടക്കൻപാട്ടുകൾ, തെക്കൻപാട്ടുകൾ, ഇടനാടൻ പാട്ടുകൾ എന്നിവയാണ്. വാമൊഴിയിലൂടെ പകർന്നുവന്നിരുന്ന ഈ പാട്ടുകൾ എക്കാലത്തും ജനങ്ങൾക്ക് പ്രിയപ്പെട്ടവയായിരുന്നു. തിരുവനന്തപുരം, കന്യാകുമാരി ജില്ലകളിൽ പ്രചാരത്തിലുണ്ടായിരുന്ന തെക്കൻപാട്ടുകൾ തോറ്റം പാട്ടുകൾ എന്നും വില്ലടിച്ചാൻ പാട്ടുകൾ എന്നും രണ്ടു വിഭാഗങ്ങളായി തിരിയുന്നുണ്ട്. ദേവതമാരെയും ദുർമൂർത്തികളെയും പ്രീതിപ്പെടുത്തുന്ന പാട്ടുകളും വീരാരാധനയിൽ നിന്ന് രൂപം കൊണ്ട പാട്ടുകളും അവയിലുൾപ്പെടുന്നു. പൊന്നിറത്താൾ കഥ, നീലി കഥ, അഞ്ചുതമ്പുരാൻ കഥ, ഇരവിക്കുട്ടിപ്പിള്ളപ്പോര് തുടങ്ങിയവ ഉദാഹരണം. ഇതിൽ

നിന്നും വ്യത്യസ്തമായി കൃഷി ഉപജീവനമാർഗ്ഗമാക്കിയ ഏതാനും കുടുംബങ്ങളുടെയും അവരുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ഏതാനും വ്യക്തികളുടെയും കഥയാണ് മൂവോട്ടുമല്ലൻ കഥ എന്ന തെക്കൻപാട്ടിൽ വർണ്ണിക്കുന്നത്.

മൂവോട്ടുമല്ലൻ കഥ- ഇതിവൃത്തസംഗ്രഹം

കേരളത്തിൽ മരുമക്കത്തായം നിലനിന്നിരുന്ന കാലഘട്ടത്തിൽ നടന്ന ഒരു സംഭവമാണ് മൂവോട്ടുമല്ലൻ കഥയിൽ വിവരിക്കുന്നത്. അമ്മാവന്മാരുടെ നിലം പാട്ടത്തിനെടുത്തു കൃഷി ചെയ്യുന്ന ആലിച്ചേരിയിലെയും അയിക്കരച്ചേരിയിലെയും രണ്ടു കുറുപ്പന്മാരുടെ ജീവിതമാണ് ഇതിലെ പ്രമേയം അമ്മാവന്മാർക്ക് വാരക്കടവും പാട്ടക്കാണവും കൊടുത്തു തീർക്കാത്തതിനാൽ കൃഷി ചെയ്യുന്നതിൽ നിന്ന് അമ്മാവന്മാർ അവരെ വിലക്കുന്നു. കൃഷിഭൂമി തരിശിട്ടുകൊണ്ട് പട്ടിണികിടക്കുന്നത് കുലത്തൊഴിലിനോട് ചെയ്യുന്ന അനീതിയാണെന്ന് ചിന്തിക്കുന്ന കുറുപ്പന്മാർ രണ്ടും കല്പിച്ച് പണിക്കിറങ്ങുന്നു.

> 'പൊറുപ്പാനേ പൊറുതിയില്ലാ പുലരുവാനോ സങ്കടമൊണ്ടേ.
> കല്ലറയിൽ പണവുമില്ലാ.
> കഴഞ്ചിയത്തിൽ നെല്ലുമില്ലാ
> ഉടുപ്പാനോ മുണ്ടുമില്ലാ.
> ഉമ്മാനോ നെല്ലുമില്ലാ'.[2]

എന്ന അവസ്ഥയിലാണ് അവരതിന് തുനിയുന്നത്. വിവരമറിഞ്ഞ അമ്മാവന്മാർ കാര്യക്കാരായ മഠത്തിൽപ്പിള്ളയെയും മലയിൽ പിള്ളയെയും വിളിച്ച് കൃഷി ചെയ്യാൻ തുടങ്ങിയ മരുമക്കളുടെ ധിക്കാരം ശമിപ്പിക്കാനായി പറഞ്ഞയക്കുന്നു. തുടർന്നു നടന്ന സംഘർഷത്തിൽ കുറുപ്പന്മാരുടെ വെട്ടേറ്റ് പിള്ളമാർക്ക് മാരകമായി മുറിവേറ്റ വാർത്തയറിഞ്ഞ അമ്മാവന്മാർ കുപിതരാകുന്നു. രക്തച്ചൊരിച്ചിലിനുശേഷം കൃഷിപ്പണി തുടങ്ങുന്നത് അനൗചിത്യമാണെന്ന് മനസ്സിലാക്കിയ കുറുപ്പന്മാർ അമ്മാവന്മാരോട് പ്രതികാരം ചെയ്യാനുള്ള ദേവതയെ വാങ്ങാൻ തീരുമാനിക്കുന്നു. കൃഷിയാവശ്യത്തിനുള്ള കാളയെ വാങ്ങാൻ പോവുകയാണെന്ന് അമ്മയോട് കളവും പറഞ്ഞ് കിഴക്കൻ ദിക്കിലേയ്ക്ക് അവർ യാത്രയാവുന്നു. പോകുന്ന വഴിയിൽ കാണുന്ന പ്രാദേശികമൂർത്തികൾക്ക് നേർച്ചകൾ നേർന്ന് കിഴക്കൻ ദിക്കിലെത്തിച്ചേർന്നെങ്കിലും പളുക ഊരിലെ മണ്ണാനും കൊടിഞ്ചിമൂലയിൽ ചടയൻ കണിയൻ പറയനും തങ്ങളുടെ കൈവശം ശത്രുസംഹാരത്തിനുള്ള ദേവതകൾ ഇല്ലെന്ന് അറിയിക്കുന്നു. ഒടുവിൽ മൂന്നരിക്കരെയുള്ള ചേരിക്കണിയൻ പറയന്റെ കയ്യിലുള്ള ദുർദേവതയെ പലവിധ പ്രലോഭനങ്ങൾ നല്കി കൈവശപ്പെടുത്തുന്ന കുറുപ്പന്മാർ തിരികെ വരുമ്പോൾ ചടയൻ കണിയൻ പറയന്റെ മാട്ടിനെക്കൊല്ലുന്ന ദേവതയെയും കൂടെക്കൂട്ടുന്നു. നെല്ലിക്കാമലയിലെ കുഞ്ചുമാതൻ വേലൻ തമ്പുരാനെ കൊണ്ടുവന്ന് മന്ത്രവാദം നടത്തി ദേവതമാരെ ഉറപ്പിക്കണമെന്ന ചേരിക്കണിയൻ പറയന്റെ നിർദ്ദേശവും അവർ അനുസരിച്ചു. ഈ ദേവതമാർ നാടു മുടിക്കുന്നവരാണെന്ന വേലന്റെ മുന്നറിയിപ്പൊന്നും അവർ കണക്കിലെടുക്കുന്നില്ല. ശത്രുസംഹാരത്തിനായി കുറുപ്പന്മാർ അയക്കുന്ന മൂവോട്ടുമല്ലനും കൂട്ടരും അമ്മാവന്മാരേയും കാര്യസ്ഥന്മാരേയും ആ ദേശത്തെയും നശിപ്പിച്ചതോടൊപ്പം അവരെ അവിടേയ്ക്കു കൊണ്ടുവന്ന കുറുപ്പന്മാരെയും ഇല്ലായ്മ ചെയ്യുന്നുണ്ട്. എല്ലാറ്റിന്റെയും അവസാനം ഊട്ടുപുരയുടെ വലത്തുവശത്ത് ഇവരെല്ലാം ഇരിപ്പുറപ്പിക്കുന്നിടത്ത് കഥ അവസാനിക്കുന്നു.

മൂവോട്ടുമല്ലൻ കഥയുടെ 1351 വരികൾ മാത്രമേ കിട്ടിയിട്ടുള്ളൂ എങ്കിലും അന്നത്തെ തെക്കൻ തിരുവിതാംകൂറിന്റെ സാമുദായികപശ്ചാത്തലം, ദായക്രമം, വ്യത്യസ്ത ജാതികൾ, തൊഴിലുകൾ,

ആചാരങ്ങൾ, വിശ്വാസങ്ങൾ, പ്രധാന സ്ഥലങ്ങൾ തുടങ്ങിയവയെക്കുറിച്ചുള്ള വ്യക്തമായ ചിത്രം അതിൽ നിന്നും ലഭിക്കുന്നുണ്ട്.

കൃഷിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട വിശ്വാസങ്ങളും ആചാരങ്ങളും

കൃഷി ജീവിതോപാധിയായി സ്വീകരിച്ചിരുന്ന ഒരു സമൂഹത്തിൽ കൃഷിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട നിരവധി ആചാരങ്ങളും വിശ്വാസങ്ങളും നിലനില്ക്കുക സ്വാഭാവികമാണ്. കൃഷി ആരംഭിക്കുന്നതിനു മുൻപും വിത്തു വിതയ്ക്കുമ്പോഴും നല്ല ദിവസം ആണെന്ന് കണിയാനെക്കൊണ്ട് ഉത്തമബോധ്യം വരുത്തിയിട്ടാണ് കുറുപ്പന്മാർ കൃഷി ആരംഭിക്കുന്നതു തന്നെ.

> 'വെള്ളിയാഴ്ച തന്നെയല്ലോ വെളിപ്പാനേഴരനാഴികയിക്കേ
> കോഴി കുരലോചെകേൾക്കും പോഴേ കന്നാലിപൂട്ടാൻ പോവതിനേ
> നല്ലിവസം ഒണ്ടു കാണും'.[3]

എന്ന വാക്കിൽ വിശ്വാസമുറപ്പിച്ച് തുടങ്ങിയ കൃഷിപ്പണിയാകട്ടെ രക്തച്ചൊരിച്ചിലിലാണ് അവസാനിക്കുന്നത്.

മനുഷ്യാതീതമായ ഏതോ ശക്തി മനുഷ്യന്റെ പ്രവൃത്തികളെ നിയന്ത്രിക്കുന്നു എന്നു വിശ്വസിച്ചിരുന്ന പ്രാചീനജനവിഭാഗങ്ങൾ, ദേവതമാർക്കൊപ്പം പിശാചുക്കളെയും ആരാധിച്ചിരുന്നു. പലപ്പോഴും പൂർവ്വികരുടെ ആത്മാക്കളെയും തങ്ങളുടെ സഹായത്തിനായി കുടെക്കൊണ്ടു നടക്കുന്ന പതിവും അവർക്കിടയിലുണ്ടായിരുന്നു. മൂവോട്ടുമല്ലൻ കഥയിലെ ചേരിക്കണിയൻ പറയന്റെ ദേവതകൾ അയാളുടെ തന്തപ്പറയനും തള്ളപ്പറയിയുമാണെന്ന് പറയുന്നത് ഉദാഹരണം.

ദേവതകളെ കൃഷി ആവശ്യങ്ങൾക്കുപയോഗിക്കുന്ന രീതി അതിപ്രാചീനകാലം മുതൽക്കേ കേരളത്തിലുണ്ടായിരുന്നു. കൃഷിയുടെ അഭിവൃദ്ധിക്കൊപ്പം തന്നെ കൃഷി സാധനങ്ങൾ മോഷണം പോയാൽ തെളിയിക്കാനും ശത്രുക്കളെ ഒഴിവാക്കാനും പരിചിതരായ ദേവതകളെ ഉപയോഗിച്ചിരുന്നു. കൃഷിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട മൂവോട്ടുമല്ലൻ തുടങ്ങിയ ദേവതകൾ പലപ്പോഴും താണജാതിയിൽ പെട്ടവരുടെ അധീനതയിലായിരുന്നു. എങ്കിലും ആവശ്യം വരുമ്പോൾ ഉയർന്ന ജാതിയിലുള്ളവരും ഈ ദേവതകളുടെ സഹായം അഭ്യർത്ഥിക്കുന്നതിൽ യാതൊരു മടിയും കാണിച്ചിരുന്നില്ല എന്നതിനു തെളിവാണല്ലോ ദേവതമാരെ തേടിയുള്ള കുറുപ്പന്മാരുടെ കിഴക്കൻ ദേശത്തേക്കുള്ള യാത്ര.

ചേരിക്കണിയൻ പറയന്റെ കയ്യിൽ നിന്നും വാങ്ങിയ ദേവതമാരെ അനുസരിപ്പിക്കാൻ കുഞ്ചുമാതൻ വേലന്റെ സഹായമാണ് കുറുപ്പന്മാർ തേടുന്നത്. മന്ത്രവാദവും ബാധയൊഴിപ്പിക്കലും ആയിരുന്നു അന്ന് വേലന്മാരുടെ മുഖ്യതൊഴിൽ. അന്ധവിശ്വാസത്തിൽ ജീവിക്കുന്ന സമുദായങ്ങളെകൊണ്ട് സ്വന്തം ജീവിതം കെട്ടിപ്പടുത്തിയ കൂട്ടർ. എന്നിട്ടും മറ്റാരുടേയും വാക്കു കേൾക്കാത്ത, വേലനെ മാത്രം അനുസരിക്കുന്ന, ദേവതകളെ നിലനിർത്താൻ ആദ്യം അയാൾ വിസമ്മതിക്കുന്നുണ്ട്. തലതിരിഞ്ഞ കുറുപ്പന്മാർ ഊരു മുഴുവൻ കൊന്നു മുടിക്കാനാണ് അടങ്ങാത്ത ദേവതയെ ഊരകത്തു കൊണ്ടുവന്നതെന്നാണ് അയാളുടെ അഭിപ്രായം. തന്റെ നാടു നശിപ്പിച്ചാൽ എയ്തു തള്ളിക്കളയുമെന്ന അയാളുടെ ഭീഷണി എത്ര ശക്തിയുള്ള ദേവതയെയും തന്റെ ചൊൽപ്പടിക്ക് നിർത്താനാവും എന്നുള്ള വേലന്റെ ആത്മവിശ്വാസത്തെയാണല്ലോ വ്യക്തമാക്കുന്നത്.

ചേരിക്കണിയൻ പറയൻ ദേവതകളെ കുറുപ്പന്മാർക്ക് കൊടുക്കുന്നതിനു മുൻപ് തന്റെ ദേവതയ്ക്ക് 'ആച്ചിരിയവും അനുക്കിരങ്ങളും'ഉണ്ടെന്ന് തെളിയിക്കാൻ സ്വന്തം മകളെ അവളുടെ സമ്മതത്തോടെ കുരുതികൊടുക്കുന്നതും പാട്ടിൽ വിവരിക്കുന്നുണ്ട്. മകളെ ബലികൊടുത്തും കർമ്മം

പൂർത്തിയാക്കാനാണ് അയാളുടെ ശ്രമം. മകളേക്കാൾ വലുതായി താൻ ഏറ്റെടുത്ത കർമ്മങ്ങൾക്ക് വില കൊടുക്കുന്ന ഒരാളെയാണിവിടെ കാണാനാവുക.

ജന്മിത്തത്തിനെതിരെയുള്ള ആദ്യകർഷകപ്രതിഷേധം

തെക്കൻ തിരുവിതാംകൂറിൽ കൃഷി ഉപജീവനമാർഗ്ഗമായി സ്വീകരിച്ചിരുന്ന കുറുപ്പന്മാരുടെ കുടുംബത്തിൽ നടക്കുന്ന സംഭവങ്ങളാണ് മൂവോട്ടുമല്ലൻ കഥയിലെ പ്രതിപാദ്യം. മരുമക്കത്തായം നിലനിന്നിരുന്ന ആ കാലഘട്ടത്തിൽ പലപ്പോഴും മരുമക്കൾക്ക് ലഭിക്കേണ്ടിയിരുന്ന ന്യായമായ അവകാശങ്ങൾ പോലും നല്കാൻ പല കുടുംബങ്ങളിലേയും കാരണവന്മാർ വിസമ്മതിച്ചിരുന്നു. ആലിച്ചേരിക്കുറിപ്പിന്റെയും അയിക്കരച്ചേരി കുറുപ്പിന്റെയും അമ്മാവന്മാരും ഇതേ രീതി തന്നെയായിരുന്നു പിന്തുടർന്നിരുന്നതെന്ന് പാട്ടിൽ നിന്ന് വ്യക്തമാണ്. വാരക്കടവും പാട്ടക്കാണവും കൃത്യമായി നല്കാതിരുന്നതിനാലാണ്, സ്വന്തം മരുമക്കളായിരുന്നിട്ടുപോലും, കുറുപ്പന്മാർക്ക് അവർ യാതൊരു ഇളവും നല്കാതിരുന്നത്. മാത്രമല്ല നിലം തരിശായി കിടന്നാലും അവർക്ക് കൃഷി ചെയ്യാനായി നല്കില്ല എന്ന് കടുത്ത തീരുമാനവും അവർ എടുക്കുന്നുണ്ട്. പനയടിയെന്നും ചിറയടിയെന്നും പേരുള്ള പന്ത്രണ്ടു മരയ്ക്കാൽ നിലം തരിശായിക്കിടന്ന് നശിച്ചുപോകുന്നതു കണ്ടിട്ടും അവർ തങ്ങളുടെ തീരുമാനത്തിൽ നിന്ന് പിന്തിരിയുന്നുമില്ല.

തങ്ങൾക്ക് അവകാശപ്പെട്ട കൃഷിസ്ഥലം തരിശിട്ടുകൊണ്ട് പട്ടിണി കിടക്കുന്നത് കുലത്തൊഴിലിനോട് ചെയ്യുന്ന അനീതിയാണെന്ന് ചിന്തിക്കുന്ന കുറുപ്പന്മാർ തങ്ങൾ ചെയ്യുന്ന തൊഴിലിനോട് തികഞ്ഞ ആത്മാർത്ഥത പുലർത്തിയിരുന്നു എന്ന് വ്യക്തമാണല്ലോ

'പൊറുപ്പാനേ പൊറുതിയില്ലാ പുലരുവാനോ സങ്കടമൊണ്ടേ
കല്ലറയിൽ പണവുമില്ലാ
കഴഞ്ചിയത്തിൽ നെല്ലുമില്ലാ
ഉടുപ്പോനോ മുണ്ടുമില്ല
ഉമ്മോനോ നെല്ലുമില്ലാ'

എന്ന അവസ്ഥയിലാണ് അവർ രണ്ടും കല്പിച്ച് കൃഷി ചെയ്യാനിറങ്ങുന്നത്. ജന്മിത്തത്തിനെതിരെയുള്ള കർഷകന്റെ പ്രതിഷേധത്തിന്റെ ആദ്യപടിയായി കറുപ്പന്മാരുടെ ഈ പ്രവൃത്തിയെ കണക്കാക്കാം.

അനന്തരവന്മാരാണെങ്കിലും തങ്ങളുടെ വാരക്കടവും പാട്ടക്കാണവും തീർക്കാതെ കൃഷിപ്പണിക്കിറങ്ങിയ കുറുപ്പന്മാരെ തടയാനായി രണ്ടു കാര്യസ്ഥന്മാരെ അയക്കുന്ന അമ്മാവന്മാരിൽ ജന്മിത്തത്തിന്റെ ക്രൂരമുഖം ദർശിക്കാനാവും. ഏറ്റവും അടുത്ത ബന്ധുക്കളോട് പോലും അവരുടെ പെരുമാറ്റം ഈ രീതിയിലാണെങ്കിൽ താണജാതിയിൽപ്പെട്ട കുടിയാന്മാരോടുള്ള അവരുടെ പെരുമാറ്റം എങ്ങനെയായിരിക്കുമെന്ന് ചിന്തിക്കുന്നതിലൂടെ അന്നത്തെ ജന്മി-കുടിയാൻ ബന്ധത്തിന്റെ ഏകദേശരൂപം കണ്ടെത്താനാവും. തങ്ങളെ വിലക്കാൻ വന്ന കാര്യസ്ഥന്മാരെ അവർ വെട്ടിവീഴ്ത്തുന്നു. ആണകളും പള്ളിയമ്പുകളും കോയ്മയും വാക്കും വചനവും എന്നല്ല മൂപ്പുപോലുമില്ലാത്ത നിങ്ങൾ ആരാ നിലമുഴരുതെന്ന് പറയാൻ? എന്ന് കുറുപ്പന്മാർ പിള്ളമാരെ ചോദ്യം ചെയ്യുന്നുമുണ്ട്.

'പള്ളിയമ്പും നിങ്ങൾക്കോടാ
പായിമാനം നിങ്ങൾക്കോടാ
വാരം കടം നിങ്ങൾക്കോടാ പാട്ടയിക്കാണം നിങ്ങൾക്കോടാ
അതികാരം നിങ്ങൾക്കോടാ മുന്നിലയും നിങ്ങൾക്കോടാ'

തങ്ങൾക്കു കൂടി അവകാശപ്പെട്ട ഭൂമിയിൽ കൃഷി ചെയ്യുക എന്ന ന്യായമായ കാര്യത്തിൽ ഇടപെടാൻ ഈ കാര്യസ്ഥന്മാർക്ക് യാതൊരു അർഹതയുമില്ലെന്ന് അവർ കാര്യ കാരണം സഹിതം വാദിക്കുന്നു. എന്നിട്ടും അവർ തടയാൻ ചെല്ലുമ്പോളാണ് ഒരു പ്രതിരോധമെന്ന നിലയിൽ കുറുപ്പന്മാർ കാര്യസ്ഥന്മാരെ നേരിടുന്നത്. തങ്ങൾക്ക് അവകാശപ്പെട്ട കാര്യങ്ങൾ നിഷേധിക്കു മ്പോൾ പ്രതികരിക്കാൻ തുടങ്ങുന്ന ഒരു പുതുതലമുറയുടെ ഉദയവും കുറുപ്പന്മാരിൽ കണ്ടെത്താൻ സാധിക്കും.

മൂവോട്ടുമല്ലൻ- മാറ്റത്തിന്റെ ആദ്യപ്രതിനിധി

ജന്മിമാരുടെ ക്രൂരതയ്ക്കു മുൻപിൽ നിസ്സഹായരായി നിൽക്കേണ്ടി വരുന്ന കർഷകരുടെ പ്രതിനിധി കളാണ് ആലിച്ചേരിക്കുറുപ്പും അയിക്കരച്ചേരിക്കുറുപ്പും. അന്നത്തെ ദായക്രമമനുസരിച്ച് തങ്ങൾക്കു ലഭിക്കേണ്ട അവകാശങ്ങൾ മാത്രമേ അവർ അമ്മാവന്മാരോട് ആവശ്യപ്പെടുന്നുള്ളൂ. അങ്ങനെ ലഭിക്കുന്ന ഭൂമിയിൽ കൃഷി ചെയ്ത് തങ്ങളുടെ കടം വീട്ടാമെന്ന പ്രതീക്ഷയിലായിരുന്നു അവർ. പക്ഷേ അമ്മാവന്മാർ അത് നിഷേധിക്കുന്നതോടെയാണ് അവർ അനീതിയ്ക്കെതിരെ പ്രതിഷേധി ക്കാൻ തുനിയുന്നത്. സ്വയം നശിച്ചിട്ടായാലും തങ്ങളുടെ അവകാശങ്ങളെ നിഷേധിച്ചവരെ ഇല്ലായ്മ ചെയ്യണമെന്ന ചിന്തയിലേക്ക് അവർ എത്തിച്ചേരുന്നതും അങ്ങനെയാണ് ദരിദ്രനായ കർഷകന്റെ ദുരിതങ്ങളും കഷ്ടപ്പാടുകളും മനസ്സിലാക്കാൻ തയ്യാറാകാത്ത ഭൂപ്രഭുക്കന്മാരെ അപ്പാടെ നശിപ്പിക്കാ നുള്ള തീരുമാനം. അക്കൂട്ടത്തിൽ സ്വന്തം ജീവനും കുടുംബവും എല്ലാം അവർക്ക് നഷ്ടമാകുന്നുമുണ്ട്. ഒരു ദേശം തന്നെ ആ പ്രതികാരാഗ്നിയിൽ ആളിക്കത്തുന്നുണ്ട്. ഉള്ളവനും ഇല്ലാത്തവനും തമ്മിലു ള്ള അകലം ഇല്ലാതാക്കാൻ സർവസംഹാരിയായി കടന്നുവരുന്ന മൂവോട്ടുമല്ലനിൽ മാറ്റത്തിന്റെ കാഹളമൂതുന്ന അതിപ്രാചീനമായ ഒരു പ്രതിനിധിയെക്കൂടി ദർശിക്കാനാവും എന്ന കാര്യത്തിൽ യാതൊരു സംശയവുമില്ല. മനുഷ്യനെക്കൊണ്ടു കഴിയാത്ത ഈ മാറ്റത്തിന്റെ ആദ്യപ്രതിനിധിയായ മൂവോട്ടുമല്ലന്റെ പ്രവൃത്തിയുടെ പ്രതിഫലനങ്ങൾ പില്ക്കാലത്തുണ്ടായ പല കർഷകസമരങ്ങളിലും കണ്ടെടുക്കാനാവുന്നുമുണ്ട്.

കുറിപ്പുകൾ

1. ഫോക്‌ലോർ - രാഘവൻ പയ്യനാട്, പുറം - 268
2. മൂവോട്ടുമല്ലൻകഥ - സമ്പാ. പ്രൊഫ. ജെ. പത്മകുമാരി, പുറം - 33
3. അതേ പുസ്തകം, പുറം - 35

സഹായകഗ്രന്ഥങ്ങൾ

1. പത്മകുമാരി ജെ. (പ്രൊഫ.)—മൂവോട്ടുമല്ലൻ കഥ, (സമ്പാ.) (തെക്കൻ പാട്ട്) - കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവ നന്തപുരം, മാർച്ച് 1990.
2. രാഘവൻ പയ്യനാട് (ഡോ)—ഫോക്ലോർ, കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, സെപ്റ്റംബർ 2012
3. ശശിധരൻ ക്ലാരി (ഡോ)—കേരളത്തിലെ നാടൻപാട്ടുകൾ - ഒരു സമഗ്രപഠനം, ഒലിവ് ബുക്സ്, മെയ് 2010.

ഡോ. സെലിൻ

എസ്.എൽ . തിരുവനന്തപുരത്ത് ജനിച്ചു. ഗവ: കോളേജ്, കട്ടപ്പന, യൂണി. കോളേജ്, തിരുവനന്തപുരം, ഗവ: കോളേജ്, കോട്ടയം. മഹാരാജാസ് കോളേജ്, എറണാകുളം എന്നിവിടങ്ങളിൽ അധ്യാപിക യായിരുന്നു. ഇപ്പോൾ കോട്ടയം ഗവ: കോളേജിൽ മലയാളവിഭാഗം അസ്സോസ്സിയേറ്റ് പ്രൊഫസർ

കാവ്യഭാവനയും പ്രത്യയശാസ്ത്രപരിണാമവും വൈലോപ്പിള്ളിയുടെ ഓണക്കവിതകളിൽ

സവിത ഇ.

അസി. പ്രൊഫസർ, കെ. എം. എം. ഗവ.വനിത കോളേജ്, കണ്ണൂർ.

സംഗ്രഹം

ഓണം എന്ന ഐതിഹ്യം വൈലോപ്പിള്ളിയുടെ ഭാവനാജീവിതത്തിൽ ഇടപെട്ടതെങ്ങനെയെന്ന അന്വേഷണമാണ് ഈ പ്രബന്ധത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം. തീക്ഷ്ണമായ ശാസ്ത്രബോധവും അതിനെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയുള്ള മനുഷ്യജിവിതപുരോഗതിയും കാവ്യജീവിതത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രമായി സ്വീകരിച്ച കവി മിത്തിക്കൽ വ്യവഹാരങ്ങളെ എങ്ങനെ സ്വീകരിക്കുന്നുവെന്നതിനാണ് പഠനം ഊന്നൽ നൽകുന്നത്.

താക്കോൽവാക്കുകൾ: ഐതിഹ്യം, പ്രത്യയശാസ്ത്രം,ആഖ്യാനം

മഹാകവി വൈലോപ്പിള്ളിയുടെ ഭാവനാജീവിതത്തെ സമഗ്രമായി സ്വാധീനിച്ച ഐതിഹ്യാഖ്യാനം തിരുവോണമാണ്. ഓണപ്പാട്ട്, ഓണപ്പാട്ടുകാർ, ഓണക്കിനാവ്, ഓണമുറ്റത്ത്.... തുടങ്ങി ഓണവുമായി പ്രത്യക്ഷബന്ധം നിലനിർത്തുന്ന പതിമൂന്നോളം കവിതകൾ ആ കാവ്യലോകത്തുണ്ട്; ഒളിഞ്ഞും മങ്ങിയും ഓണത്തിലേക്കെത്തുന്ന മറ്റനേകം കവിതകൾക്കുപുറമേയാണിത്.

1938-ൽ മാതൃഭൂമിയുടെ ഓണപ്പതിപ്പിനുവേണ്ടി എഴുതിയ ഓണപ്പാട്ടാണ് വൈലോപ്പിള്ളിയുടെ ആദ്യ ഓണക്കവിത. ജീവിതവൈവശ്യങ്ങളേറ്റുവാങ്ങിയ പിൻതലമുറ തിരുവോണത്തെ ഇളം തലമുറയ്ക്ക് കൈമാറിക്കൊണ്ട് നടത്തുന്ന ആത്മഗതരൂപത്തിലാണ് കവിതയുടെ രചന. പൂക്കളങ്ങളുടെ നറും കാഴ്ചകളും ഓണക്കളികളുടെ ആഹ്ലാദിപ്പിക്കുന്ന ശബ്ദാന്തരീക്ഷവും ചേർന്ന ഹൃദ്യമായ ഓണക്കാലം ഒരു പൈതൃകനിധിപോലെ ഇളംതലമുറയ്ക്ക് കൈമാറി വിശ്രമിക്കുന്ന കാരണവരുടെ സ്ഥാനമാണ് കവി ഇതിൽ കൈയാളുന്നത്. പൂക്കളും വണ്ടുകളും കുഞ്ഞുങ്ങളും ഒരുമിച്ച് ഓണത്തെ വരവേൽക്കുമ്പോൾ തിരുവോണം അതിന്റെ എല്ലാ നിറവുകളോടെയും വന്നെത്തട്ടേയെന്ന് കവി ആഗ്രഹിക്കുന്നു.

സുവർണ്ണ വല്ലീ കുസുമത്തിനൊക്കും
പൊന്നോണ വെയിലേ വിരിയൂ, വിളങ്ങൂ

രാവിൽക്കവുങ്ങിൻ മലർഉവി മെല്ലെ-
ന്നാവിർഭവിക്കു കുളിർ വെണ്ണിലാവേ

നിരാമയമായ മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തിനേ ഓണാഹ്ലാദത്തിൽ അഭിരമിക്കാനാവൂ. അതിനാൽ കുഞ്ഞുങ്ങ ൾക്കുമാത്രം അവകാശപ്പെട്ടതാണ് ആ ഓണം.

വൈവശ്യമേൽക്കാനറിവേറിയോരീ
ജീവച്ഛവങ്ങൾക്കിനിയെന്തുപാട്ടോ!

എന്ന ആത്മഗതരൂപത്തിലാണ് കവിത അവസാനിക്കുന്നത്. ജീവിതത്തിന്റെ അല്ലലില്ലാക്കാലത്ത് മാത്രം സ്വാഗതമരുളാവുന്ന ഒന്നായി ഓണം കവിക്കനുഭവപ്പെടുന്നു.

1950-കളിലാണ് വൈലോപ്പിള്ളിയുടെ, ഏറെ കൊണ്ടാടപ്പെട്ട, 'ഓണപ്പാട്ടുകാർ' എന്ന സമാഹാരം വരുന്നത്. പ്രമേയപരമായി തന്നെ ഓണത്തെ പരിചരിക്കുന്ന കവിതകളാണ് അതിലെ ഓണപ്പാട്ടുകാർ, ഓണക്കളിക്കാർ, ഓണം തുടങ്ങിയവ. മഹത്തായ ഒരു ചെറിയ മഹാ കാവ്യമെന്ന് പ്രൊഫ. എം. എൻ വിജയൻ വിശേഷിപ്പിച്ച 'ഓണപ്പാട്ടുകാർ' സ്വർഗ്ഗീയമായ ഒരു ഭൂതകാലത്തിന്റെ ഓർമ്മകളിലും വർത്തമാനകാലത്തിന്റെ ജീവിതാസ്വാസ്ഥ്യങ്ങളിലും ഭാവിയിൽ നെയ്തെടുക്കേണ്ട ജീവിതഭദ്രതയിലും ആഖ്യാനക്രമം കണ്ടെത്തുന്നു. കീഴാളരായ ഓണപ്പാട്ടുകാരാണ് കവിതയിൽ ആഖ്യാതസ്ഥാനത്തുള്ളത്. ഓണപ്പാട്ടുകൾ പാടി പെരുവഴി താണ്ടുന്ന, കീറിപ്പഴകിയ കൂറ പുതച്ച, കേവലരായ, ആ അരവയർ പട്ടിണിക്കാർ പക്ഷേ, ഓണത്തിന്റെ അതിസമ്പന്നമായ ഒരു ആഖ്യാനപാരമ്പര്യത്തിന്റെ ഉടമസ്ഥരാണ്. പല ദേശത്ത്, പല ഭാഷയിൽ, പല വേഷത്തിൽ, പാരിൽ എന്നോ ഉദിച്ച് പൊലിഞ്ഞ പൊന്നോണചരിതം കഥിക്കാൻ വിധിക്കപ്പെട്ടവർ; മനുഷ്യ വർഗ്ഗത്തിന്റെ ചരിത്രസഞ്ചാരങ്ങൾ ആ പാട്ടിൽ ഉറഞ്ഞുകൂടി. വെൺനുരപോൽ നറുപുഞ്ചിരിയും വെള്ളത്താടിയും നിറഞ്ഞ, വന്മലപോലൊരു ഭൂപന്റെ ധരണീജീവിതം പലമട്ടിൽ, സ്വരരാഗവിശേ ഷത്തോടെ പാടി ആഹ്ളാദത്താൽ സ്വയംഭരിതരാകുന്നു ആ ഓണപ്പാട്ടുകാർ. ദേവസമാനമായ ജീവിതം ഭൂലോകർക്ക് വാഗ്ദാനം ചെയ്ത ആ സുകൃതയുഗം 'സൗഹൃദമധുരപവിത്രചരിത്രകളും വിനയ വിശാരദരും കരുണാമൂർത്തികളും വീരപരാക്രമികളും ധിഷണാശാലികളും കലാസമ്പന്നരു'മായ ഒരു പ്രജാലോകത്തെ സൃഷ്ടിച്ചു. സാഹോദര്യവും സമത്വവും അവിടെ പുലർന്നു. ആദിമജീവിതത്തി ന്റെ സുഭദ്രലോകങ്ങളിലേക്കുള്ള ആ സഞ്ചാരത്തിൽനിന്ന് വാമനാധിനിവേശകാലത്തിലേക്ക് ഓണപ്പാട്ടുകാരെത്തുന്നു. 'ദേവപുരോഹിത ദുഷ്പ്രഭുവർഗ്ഗം ഭരണം കൈയാളുന്ന, അസുന്ദരവസു ന്ധര'യാൽ ജീവിതം വന്ധ്യമായ മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തെയാണ് വാമനകാലം ഉള്ളടക്കിയത്. പഴയ മനുഷ്യമഹാസ്വത്വന്മാരുടെ സ്ഥാനം ഇത്തിരിവട്ടം മാത്രം കാണുന്നവരും ഇത്തിരിവട്ടം മാത്രം ചിന്തിക്കുന്നവരും ആയ നവനരവർഗ്ഗം അപഹരിച്ചു. എങ്കിലും ഭവൽക്കാലം ധന്യമായേക്കുമെന്ന പ്രതീക്ഷ ആ പാട്ടുകൾ അവശേഷിപ്പിക്കുന്നു. നിരവധി പുരുഷായുസ്സിന്നപ്പുറത്തുനിന്ന് ഉദിച്ചുവരുന്ന ഓണപ്പൊൻകിരണങ്ങളിലാണ് കവി ധന്യമായ ആ ഭാവികാലത്തെ ദർശിക്കുന്നത്.

അവകൾ കിനാവുകളെന്നാം ശാസ്ത്രം
കളവുകളെന്നാം ലോകചരിത്രം ;
ഇവയിലുമേറെ യഥാർഥം ഞങ്ങടെ
ഹൃദയനിമന്ത്രിത സുന്ദരതത്ത്വം.

ഭാവിയെ ഫലപ്രാപ്തിയിലെത്തിക്കാൻ കെല്പുള്ള മോഹനമായ ഒരു കിനാവായി അസ്തിത്വം നേടുന്ന നൽത്തിരുവോണം മഹിതാകൃതിയായ ഒരു മാനവജീവിത ശില്പത്തെ വാർത്തെടുക്കുമെന്ന് കവി പ്രതീക്ഷിക്കുന്നു. നഷ്ടവസന്തസ്ഥലികളിൽ നിന്ന് സമൃദ്ധവസന്തതടത്തിലേക്ക് മനുഷ്യവർഗ്ഗം

തിരുവോണോർജ്ജത്തിലൂടെ എത്തിച്ചേരുക തന്നെ ചെയ്യുമെന്ന കവിയുടെ ആത്മവിശ്വാസം കവിതയിൽ സ്പുരിക്കുന്നുണ്ട്. ജീവിതത്തിന്റെ കൊടിപ്പടം താഴ്ത്താനാവില്ലെന്ന്, 'കന്നിക്കൊയ്ത്തി'ൽ മൃത്യുവിനെപ്പോലും വെല്ലുവിളിച്ച കവി, വരാനിരിക്കുന്ന തേജോകാലത്തെ പ്രതീക്ഷാപൂർവ്വം കാത്തിരിക്കുന്നു.

തിരുവോണത്തിന്റെ സ്ഥാപിതവ്യവഹാരങ്ങളെ നിരസിച്ച് അതിന്റെ കാണാപ്പുറത്തിയെ ആശ്ലേഷിക്കുന്ന കവിതയാണ് ഓണക്കളിക്കാർ. ഓണത്തിന്റെ ദേശീയമുദ്രകളായി സ്ഥാനം പിടിച്ച സവർണചിഹ്നങ്ങളെ തിരസ്കരിച്ച് അതിന്റെ കീഴാളമെന്നു വ്യവഹരിക്കപ്പെട്ട ആഖ്യാനലോകത്തിലേക്ക് കവി സഞ്ചരിക്കുന്നു. 'കുടിയൊഴിക്കലി'ലെ മധ്യവർഗ്ഗനായകനെപ്പോലെ മണിമേടയിലിരുന്ന് ചെറുമാടത്തിലെ ജീവിതം നിരീക്ഷിക്കുന്ന കവിചിത്തം, ചുവടും പാട്ടും കൈകൊട്ടുമായി അഴകോടെ വന്നെത്തിയ മധ്യവർഗ്ഗപൊന്നോണത്തിന്റെ പൊൻകസവിഴ പൊട്ടിച്ച് കണ്ണീരുതിരും മാടത്തിലെ ചെറുമുറ്റത്തേക്ക് ഓടിപ്പോകുന്നു. തന്റെ കരളിന്റെ തെമ്മാടിത്തമായാണ് ആ കീഴ്മേൽമറിച്ചിൽ കവിയ്ക്ക് ആദ്യം അനുഭവപ്പെടുന്നത്.

> പൊൻകസവിഴയും പൊട്ടിച്ചെങ്ങോ-
> ട്ടെൻ കരളോടീ തെമ്മാടീ;

മാന്യതക്കുറവുള്ള കീഴാളത്തിരുവോണത്തെ കണ്ടുരസിക്കുന്ന പരിഷ്കാരികളുടെ വർഗ്ഗത്തിൽപ്പെട്ട കവിയ്ക്ക് താൻ നെയ്തുകൂട്ടിയ പൊൻകസവിഴകൾ വെറും മാറാലകളാണെന്ന് തിരിച്ചറിയാൻ അല്പമാത്രയേ വേണ്ടിവന്നുള്ളൂ. കല്ലരിമോന്തിയും കപ്പകടിച്ചും കത്തലടക്കിയ പാവങ്ങളുടെ ഉശിരുള്ള ഓണപ്പാട്ടുകൾ മോക്ഷത്തിന്റെ അഴകുള്ള അപദാനങ്ങളല്ല, ജീവിതത്തെ വെട്ടിപ്പിക്കാൻ കരുത്തുനൽകുന്ന ധീരതയാണ്.

> വേലയെ വേട്ടവരെങ്ങും വെല്ലം-
> പോലെ വരട്ടേ പൊന്നോണം;

ഓണാഖ്യാനങ്ങളിൽ പ്രാബല്യം നേടിയ സവർണ്ണമുഖത്തെ വകഞ്ഞുമാറ്റി അതിന്റെ അപരഭാവങ്ങളെ മധ്യവർഗ്ഗക്കണ്ണിൽ നോക്കിക്കാണുകയാണ് കവി. 1930-കളോടെ കേരളീയപൊതുമണ്ഡലത്തിൽ സ്ഥാനം പിടിച്ച സോഷ്യലിസ്റ്റ് ആശയങ്ങളും തൊഴിലാളിവർഗ്ഗവീക്ഷണങ്ങളും കവിയുടെ ഓണസങ്കല്പത്തെ ഇക്കാലത്ത് സ്വാധീനിച്ചിട്ടുണ്ട്. താഴെക്കിടയിലുള്ളവരുടെ ജീവിതവ്യവഹാരങ്ങളും ആഖ്യാനങ്ങളും സമൂഹജീവിതത്തിൽ പ്രാബല്യം നേടേണ്ടതിന്റെ ഓർമ്മപ്പെടുത്തലാണ് ഈ കവിത.

കുന്നിമണികൾ എന്ന സമാഹാരത്തിലെ ഓണമെന്ന കവിതയും ഇതേ ആശയലോകത്തിന്റെ സാക്ഷാത്കാരമാണ്. മാനുഷരെല്ലാരും ഒന്നെന്ന സമത്വം ഉദ്ഘോഷിക്കുന്ന, കള്ളവും ചതിയുമില്ലാത്ത, ആമോദം കൊടിയടയാളമായ ഓണക്കാലം നുണനിറഞ്ഞ പഴമ്പാട്ടായി കവിക്കനുഭവപ്പെടുന്നു. പൊന്നോണനാളിൽ മേടകളിൽ വാഴുന്ന അലസർക്ക് പാലട ദഹിക്കാൻ റേഡിയോയിലൂടെ ശ്രാവണഗാനമാലപിക്കാൻ നിയുക്തനായ കവിയുടെ ഉള്ളം, പാതയിൽ പട്ടിണികൊണ്ട് ചാവുന്ന പാവങ്ങളുടെ ഓർമ്മയേറ്റ് നീറുന്നു. മാവേലിക്കാലമെന്ന നുണകേട്ട് മുഷിഞ്ഞ കവിയ്ക്ക് മാബലിത്തമ്പുരാൻ, തന്റെ അനശ്വരമായ തിരുവോണ സന്ദേശത്താൽ പാതാളഗർത്തം കൂടി സ്വർഗ്ഗമായിത്തീർന്ന ചാരുദൃശ്യം കാണിച്ചുകൊടുക്കുന്നു. മധ്യമലോകമായ ഭൂമിയിൽ തന്റെ പഴയ പ്രജകൾ സ്വയം കൃതാനാർത്ഥം പാതാളജീവിതം ഏറ്റുവാങ്ങിയ വൈരുധ്യം കണ്ട മഹാബലി ഇളം തലമുറയെ തന്റെ ഓണസാമ്രാജ്യക്കൊടിപ്പടമേല്പിച്ച് അവർക്കായി ആ പഴമ്പാട്ടാലപിക്കാൻ കവിയോടാവശ്യപ്പെടുന്നു. സമൂഹജീവിതത്തിലെ അസമത്വങ്ങളും വഞ്ചനകളും ദുഃഖങ്ങളും ഇല്ലാതാക്കി

തങ്കക്കിനാക്കളാൽ ഒരു പുതുലോകം നിർമ്മിക്കാൻ പൊന്നോണപ്പാട്ടിനാവും എന്ന കവിയുടെ ശുഭപ്രതീക്ഷ വർഗ്ഗസമത്വത്തിലധിഷ്ഠിതമായ പുത്തൻസമൂഹമെന്ന ആശയലോകത്തോട് ഇണങ്ങി നിൽക്കുന്നു. 'കാവ്യലോകസ്മരണ'കളിൽ, താൻ നിയതാർത്ഥത്തിൽ ഒരു മാർക്സിസ്റ്റല്ല എന്നു സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്ന വൈലോപ്പിള്ളി പക്ഷേ, താൻ കിനാവു കാണുന്ന സ്വതന്ത്രമനുഷ്യരുടെ ലോകമാണ് മാർക്സിസം സാധ്യമാക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നതെന്ന് രേഖപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. ആ അർത്ഥത്തിൽ മാർക്സിസത്തിന്റെ ആശയലോകങ്ങളുടെ സ്വാധീനം വൈലോപ്പിള്ളിയുടെ മറ്റനേകം കവിതകളിലെന്ന പോലെ ചില ഓണക്കവിതകളിലും തെളിഞ്ഞുകാണുന്നുണ്ട്. തിരുവോണത്തിന്റെ മുഖ്യധാരാചിഹ്നങ്ങളെ നിരസിക്കുന്ന കവി, ഭാവിതലമുറ സമത്വസുന്ദരമായ ഒരോണക്കാലത്തെ സാക്ഷാത്കരിക്കുമെന്ന പ്രതീക്ഷ ഈ കവിതയിലും നിലനിർത്തുന്നുണ്ട്. വിദൂരഭാവിയിലെ സ്വപ്നമായി കവിസങ്കല്പത്തിലെ തിരുവോണക്കാലം മാറുന്നു.

1960-കളിൽ ഓണപ്പാട്ട്, മഹാബലിയോട്, ഓണക്കിനാവ്, ഓണമുറ്റത്ത്, കറുത്ത അത്തം എന്നീ കവിതകളിലൂടെയാണ് കവി തന്റെ തിരുവോണസങ്കൽപത്തിന് മൂർത്ത രൂപം നൽകാൻ ശ്രമിക്കുന്നത്. ചുറ്റുമുള്ള ലോകങ്ങളിൽ യുദ്ധവും പട്ടിണിയും കൊടുമ്പിരി കൊള്ളുമ്പോൾ അതൊന്നും കാണാതെ പത്തുനാൾ ഓണമാഘോഷിക്കാൻ വെമ്പുന്ന കേരളത്തിന്റെ ദയാഹീനതയെ കവി ഓണപ്പാട്ടിൽ പരിഹസിക്കുന്നു. പത്തുനാൾ കൊണ്ട് എല്ലാം നേടാമെന്ന ജന്മനാടിന്റെ വ്യാമോഹത്തെ പരിഹസിച്ചാണ് തുടക്കമെങ്കിലും തിരുവോണാഹ്ലാദത്തിലാണ് കവിത അവസാനിക്കുന്നത്. വേലയുടെ കണ്ണീരും പഴമയുടെ മൂലകളും മറയ്ക്കാൻ പത്തുനാൾ ഉടുത്തൊരുങ്ങുന്ന ഗ്രാമക്കാഴ്ച, അറിവാൽ മരവിച്ച കവിമനസ്സിലും തുമ്പപ്പൂമധു പകരുന്നു.

ക്രൂരമാം ദുഃഖത്തിന്റെ പാതാളപ്പരപ്പില്-
മാരുടെ ദൂരസ്മിതമാരചിയ്ക്കുന്നു സ്വർഗ്ഗം
അത്തിരുവോണത്തിന്റെ പൂംപദം പതിയുന്നു
പത്തുനാളീ മുറ്റത്തും, നമ്മളാഹ്ലാദിക്കാവൂ

തിരുവോണ സങ്കല്പത്തിന്റെ അനന്യത അരക്കിട്ടുറപ്പിച്ചാണ് കാവ്യഭാവന വിരമിക്കുന്നത്.

എത്ര ശീലുകൾപാടി നമ്മളെന്നാലോണത്തെ
പറ്റി മൂളിയ പാട്ടിൻ മാധുരി വേറൊന്നല്ലോ

ജീവിതവറുതിയിൽ ഓണത്തിന്റെ മഹിതപാരമ്പര്യവും സാംസ്കാരികപ്പെരുമയും നഷ്ടപ്പെട്ടതിന്റെ വിലാപമാണ് മഹാബലിയോട് എന്ന കവിത. മലനാട്ടിലെ ഉണ്ണികൾ മുന്നേപ്പോലെ ഓണത്തെ വരവേൽക്കുന്നില്ല, പൂക്കളങ്ങൾക്കും ഘോഷങ്ങൾക്കും പഴയ പൊലിമയില്ല, അനുഷ്ഠാനപരമായി ഓണം ഒരുവഴിപാടായി മാറുന്നു. അതേസമയം ടൂറിസത്തിനായി വാണിജ്യവത്കരിക്കപ്പെട്ട കെട്ടുകാഴ്ചയായി ഓണത്തെ ഭരണകൂടം മുറപോലെ കൊണ്ടാടുന്നു. പാവനമായ പൊന്നോണം മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ നിസ്വതയാൽ വറുതിയിലെ വഴിപാടായി തദ്ദേശീയർക്ക മാറുമ്പോൾ ടൂറിസക്കാഴ്ചയ്ക്കായി ഓണത്തെ സമ്പന്നമാക്കുന്ന ഭരണത്തിന്റെ വൈരുധ്യത്തിലാണ് കവിതയുടെ ഊന്നൽ. എങ്കിലും 'മാറിടും കാലത്തിലും മായുവോന്നല്ലെങ്ങുന്നു പാകിയ പുണ്യസ്വപ്നം'എന്ന കൈവിടാത്ത പ്രതീക്ഷ ഇതിലും കവി നിലനിർത്തുന്നുണ്ട്. സത്യസൗന്ദര്യസമത്വാദികൾ പുലരുന്ന ഒരു ഭാവികാലത്തെ ഓണക്കാലമെന്ന് വിളിക്കാനാഗ്രഹിക്കുന്ന കവിചിത്തമാണ് ഓണക്കിനാവ് എന്ന കവിതയിലുമുള്ളത്. 'വഞ്ചനാദികളാകുന്ന വാമനദുര'യെ നിഷ്കാസനം ചെയ്ത് ധർമ്മപ്പെരുമാളായ മഹാബലിനാടുവാഴുന്ന ഒരു മനോഹരകാലം കവി വിഭാവനം ചെയ്യുന്നു. സത്യസൗന്ദര്യാദികളെ ഉപാസിക്കുന്ന ഓരോ ദിനവും തിരുവോണമാണ് കവിയ്ക്ക്.

ഓണക്കാലത്തുണരുന്ന പുള്ളുവനായി കവിസ്വത്വം മാറുന്ന ഓണമുറ്റത്ത് എന്ന കവിതയിൽ

ഓണക്കാലത്തുണരും ഞാൻ, തിരു-
വോണപ്പാട്ടുകളാണെൻ പാട്ടുകൾ

ഓണം അഭിമാനവും മധുരോദാരവികാരവുമാകുന്ന കവിയ്ക്ക്. കീഴാളരുടെ ജീവിതപ്പഴമ മണക്കുന്ന ഓണപ്പാട്ടാണ് കവിയുടെ അഹങ്കാരം. കേരളീയാധുനികതയോടെ ദേശീയോത്സവ പരിവേഷത്തിലേക്കുയർത്തപ്പെട്ട തിരുവോണത്തിന്റെ താരമുദ്രകളുടെ അഭിമാനം പങ്കുകൊള്ളാൻ അഗ്രഹിക്കാത്ത കവി കീഴാള ജീവിതത്തിന്റെ 'പഴമയിലിഴയും പല്ലുകൊഴിഞ്ഞൊരു പാട്ടിന്റെ' പാരമ്പര്യം ഏറ്റുവാങ്ങുന്നു. കറുത്തഅത്തമെന്ന കവിതയിൽ വിദൂരഭാവിയിലെങ്കിലും ഓണം സാക്ഷാത്കരിക്കപ്പെടുമോ എന്ന ആശങ്കയാണ് നിറയുന്നത്. സ്വാതന്ത്ര്യനെൽപ്പാടത്ത് നാം കൊയ്തെടുത്തത് പണവും പരസ്പരവിദ്വേഷങ്ങളുമാണ്.

കുട്ടിയും കിഴവനും, മാഡ്യനും ദരിദ്രനും
വിഡ്ഢിയും വിരുതനും, വിപ്രനും പറയനും
സർവ്വരുമൊരേമട്ടിൽ സ്വാദ്വന്നസദ്വസ്ത്രാദി
സമ്പൂർണ്ണരായിട്ടെന്നു സാഹ്ലാദം വിഹരിക്കും
അന്നല്ലോ നമുക്കോണം...

അങ്ങനെയൊരു തിരുവോണം ചിരിച്ചെത്താൻ എത്രനാൾ വേണം? പത്തുനാൾതാനോ പത്തുവർഷമോ, ശതാബ്ദമോ? സ്വതന്ത്രഇന്ത്യയുടെ വർത്തമാനകാല ചരിത്രം ആശാവഹമല്ലെന്നും മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തെ പറ്റിയുള്ള തന്റെ സ്വപ്നം അടുത്തെങ്ങും സാക്ഷാത്കരിക്കപ്പെടുകയില്ലെന്നും ഹതാശനാവുന്ന കവി.ഗതകാലത്തിലെ മാവേലിനാടിനെ തന്നെ പ്രശ്നാധിഷ്ഠിതമായി കാണുകയാണ് എഴുപതുകളിൽ രചിച്ച മാവേലിനാടുവാണീടുംകാലം എന്ന കവിതയിൽ.

മൂലോകപ്പെരുമാളായങ്ങുവാണൊരക്കാലം
മാലോകരെല്ലാമത്ര്യക്കാമോദമിയന്നുവോ?

രാജാവിന്റെ സേവയ്ക്കായി ഏതോ കവി തീർത്ത സ്തുതിഗീതം മാത്രമായിരിക്കാമത് എന്ന് പറഞ്ഞ കവിയ്ക്ക് 'ഹരിയല്ലോ വന്നു കൈയേറ്റു ധരാഭാരം; പെരുകുന്നില്ലയോ ഭദ്രം' എന്ന മഹാബലിയുടെ ചോദ്യത്തിന് സന്ദേഹത്തോടെ മാത്രമേ ഉത്തരം നൽകാനാകുന്നുള്ളൂ. എങ്കിലും, മാവേലിക്കാലത്തിനെക്കാൾ മൃഗതൃഷ്ണ പെരുകിയാലും, അച്ചടക്കവും ചിട്ടയും കുറഞ്ഞാലും, ജനങ്ങളാൽ ഭരിക്കപ്പെടുന്ന പുതുയുഗത്തോട് തന്നെയാണ് തനിക്ക് ചായ്‌വ് എന്ന് കവി വ്യക്തമാക്കുന്നു.

ഓണത്തല്ല്, പൈതൃകം, ഓണക്കാഴ്ച എന്നിവയാണ് ഓണം പ്രമേയമാക്കി എൺപതുകളിൽ വൈലോപ്പിള്ളി രചിച്ച കവിതകൾ.

ഒരുപോലെ ഓണത്തല്ലെങ്ങുമിരമ്പുന്നു-
തിരുവോണമെത്തുന്നില്ലെന്നാലും

എന്ന നൈരാശ്യത്തിലാണ് കവി തുടർന്നും നിൽക്കുന്നത്. വറുതിയിലെരിയുന്ന രാജ്യത്തിൽ എങ്ങനെ ഓണം വരും? 'ഉറ്റ കോരന്മാർക്കു കഞ്ഞി വിളമ്പുന്നു, മറ്റുള്ള കോരന്മാർ മാറട്ടെ' എന്ന മട്ടിലുള്ള വിഭാഗീയതകളും ചേരിപ്പോരുകളും ഉള്ള, കാശിനുവേണ്ടി വേഷം ചമയുന്ന റേഷൻമനുഷ്യരുടെ നാട്ടിൽ ഓണം ഒരിക്കലും വന്നെത്തില്ലെന്ന് കവിയ്ക്കറിയാം. സമത്വം സാക്ഷാത്കരിക്കപ്പെടുമ്പോഴേ ഓണം സാർത്ഥകമായി വന്നെത്തൂ..

ഓണക്കാലം, എന്നോ കഴിഞ്ഞുപോയ ഭാസുരകാലവും വരാനിരിക്കുന്ന കിനാക്കാലവുമാണെന്ന പ്രമേയമാണ് പൈതൃകത്തിൽ കവി ആവിഷ്കരിക്കുന്നത്.ഓണപ്പാട്ടും ഓണപ്പൂക്കളവും

നിറഞ്ഞുനിന്ന ആർഷസംസ്കാര കാലം മഹൈശ്വര്യത്തിന്റെ കാലമായി കവി ഓർമ്മിക്കുന്നു.

സമസ്തഭൂതങ്ങളുമിണങ്ങിപ്പങ്കിട്ടുപോൽ
സമൃദ്ധിയാരോഗ്യവും ശാന്തിയും സന്തോഷവും

അന്ന് ചന്ദനവും ചമതയും എള്ളും നെയ്യും ഭക്തിയും കലർന്ന ധൂപാദ്യങ്ങൾ ഭൂമിയിലെ മംഗള ജീവിതത്തെ വിയദങ്കണത്തോളം എത്തിച്ചു. എന്നാലിന്നത്തെ ഋത്വിക്കുകളായ ശാസ്ത്രജ്ഞർ അണുസഞ്ചയത്തിന്റെ വിഷധൂമത്താൽ വാനിനെ നടുക്കുന്നു. സ്വാർത്ഥഗർവ്വുകൾ, ലോകസംഹാരശാസ്ത്രങ്ങൾ, വികലപ്പെട്ട് ജീർണ്ണിച്ച മർത്ത്യജന്മങ്ങൾ, അതിവൃഷ്ടിയോ വറുതിയോ മൂലം പിച്ചത്തൊണ്ടുകളായി മാറിയ നാടുകൾ, അസ്വസ്ഥരായ യുവത... ഭയാനകവും വരണ്ടതുമായ ഈ കാഴ്ചകളുടെ മുറ്റത്തിരുന്ന് ഇന്നത്തെ കുഞ്ഞുങ്ങൾ നിഷ്കളങ്കരായി ഓണപ്പാട്ടുകൾ പാടുന്നു എങ്കിലും കവിയ്ക്ക് പ്രതീക്ഷയുണ്ട്. ശാന്തിയും സന്തോഷവും സമൃദ്ധിയും പരിലസിക്കുന്ന ഒരു ലോകത്തറവാട് ഭൂജാതമാകാം.

മനുഷ്യമനസ്സിലെദ്ദേവരെ, വിരുന്നേറ്റ
കനിവു വർഷിച്ചാലുമീലോകത്തറവാട്ടിൽ
സമസ്തഭൂതങ്ങളുമിണങ്ങിപ്പങ്കിട്ടാവൂ
സമൃദ്ധി, യാരോഗ്യവും ശാന്തിയും സന്തോഷവും

ശാസ്ത്രാവബോധത്തിന്റെ കവിയായി വാഴ്ത്തപ്പെട്ട, 'മർത്ത്യസൗന്ദര്യം പെറ്റ മക്കളല്ലീ പുരോഗമനങ്ങൾ' എന്നു പാടിയ, വൈലോപ്പിള്ളി, ഇവിടെ, മനുഷ്യന്റെ സ്വൈര്യജീവിതഗാനത്തെ അസ്വാസ്ഥ്യപ്പെടുത്തുന്ന പൈതൃകമായാണ് ശാസ്ത്രത്തെ കാണുന്നത്.എങ്കിലും ഗതിയറ്റ കവിഹൃദയം അതിനും ഒരു മറുമരുന്ന് ആശിക്കുന്നു. പുതുതലമുറയിലൂടെ ശ്യാമരമ്യമായൊരു ഭാവി ഇനിയും നൃത്തം ചെയ്തേക്കാം എന്ന പ്രതീക്ഷ, അതിൽ അത്രതന്നെ ആത്മവിശ്വാസം സ്ഫുരിക്കുന്നില്ലെങ്കിലും, കവി ബാക്കി വയ്ക്കുന്നു.

എഴുപതുകളിൽ, ജനാധിപത്യ ഭരണക്രമത്തോട് കവി നിലനിർത്തിയ പക്ഷപാതിത്വം 80-കളിലെത്തുമ്പോഴേക്കും പ്രതീക്ഷാശൂന്യമായിത്തീരുന്നത് ഓണക്കാഴ്ച എന്ന കവിതയിൽ കാണാനാകും. അസ്വാസ്ഥ്യമേകുന്ന മുതലാളിത്തയുഗക്കാഴ്ചകൾക്കു നടുവിലും പൊന്നോണമാഘോഷിക്കാൻ ഉത്സാഹം കാണിക്കുന്ന ഭരണകൂടം, 'കരയുന്ന കുഞ്ഞിന്നമ്മ കിളിയെക്കാട്ടുമ്പോലെ' ജനങ്ങളെ വിഡ്ഢികളാക്കുന്നതാണെന്ന പ്രതിഷേധം കവിതയിൽ നിറയുന്നുണ്ട്. മുതലാളിത്തവും ഭരണകൂടവും ചേർന്ന് സാധുമനുഷ്യരെ ചെണ്ടകൊട്ടിക്കുന്നു, മുതലാളിമാരെ സേവിക്കാനാണ് ഭരണത്തിനും താത്പര്യം.പഴയ നാട്ടുപൗരൻമാരുടെ കുലീനതയും അധിനിവേശക്കാലത്തെ ഊർജ്ജസ്വലതയും പോയ്മറഞ്ഞു. വിലാപത്തിന്റെ താരസ്വരമാണ് കവിയിൽ നിന്നുയരുന്നതെങ്കിലും.'''തെറ്റുകൾ തിരുത്തീടാം,ദൂരഭാവിയിലന്ത-സ്സു,റ്റദാരമാം നാഗനാഗരികതയുണ്ടായ് വരാം ഉരുകിത്തെളിഞ്ഞെല്ലാം പുരുഷാന്തരങ്ങൾതൻ കരുവിൽ സാംഗോപാംഗ-ജീവിതശിൽപ്പം തീരാം' എന്ന ശുഭപ്രതീക്ഷയിലാണ് ഓണക്കവിതകൾക്ക് കവി പരിസമാപ്തിയിടുന്നത്.

തിരുത്തപ്പെടാം തീക്ഷ്ണ
വാദങ്ങളിവരോടു
പൊരുത്തപ്പെടാം നമു-
ക്കെന്നു ഞാനാശിക്കുന്നു

എന്ന് 'യുഗപരിവർത്തന'ക്കാലത്ത് പ്രസ്താവിച്ച കവി തന്റെ കാവ്യജീവിതത്തിലുടനീളം ഈ സമരസപ്പെടൽ ഒരു യജ്ഞമായി നിലനിർത്തിയിരുന്നു എന്ന് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഓണക്കവിതകളും

സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നു. ഓണത്തിന്റെ കീഴാളപാരമ്പര്യത്തിന്റെ ബലത്തിലൂടെ ഭാവിയിലേക്ക് ആനയിക്കപ്പെടാൻ ആഗ്രഹിക്കുന്ന കവിമനസ്സ് അനുഷ്ഠാനപരമായ ഓണത്തിന്റെ പക്ഷത്തും നിലയുറപ്പിക്കുന്നുണ്ട്.

അനുഷ്ഠാനങ്ങളാൽ പൊരുളും
ജീവിതമഴകും പൂണുന്നു (ഇല്ലംനിറ)

ഓണസങ്കൽപ്പത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം തള്ളണോ കൊള്ളണോ എന്ന സന്ദിഗ്ധാവസ്ഥയെ പ്രാപിക്കുന്നുണ്ട് കവിയെങ്കിലും പൊന്നോണം ഒരു ഭൂതകാലക്കുളിരും ഭാവിയിലെ പൊൻകിനാവുമാണ് എന്ന സങ്കല്പമാണ് വൈലോപ്പിള്ളിയുടെ ഓണക്കവിതകളിൽ മുന്നിട്ടു നിൽക്കുന്നത്. അതിന്റെ ആഘോഷപരമായ വരേണ്യതയെ തള്ളിപ്പറയുമ്പോഴും ശാസ്ത്രവും മുതലാളിത്തവും ധൂസരമാക്കിത്തീർത്ത സമൂഹജീവിതത്തിന് വിശുദ്ധിയും പൊരുളും അഴകും നൽകുന്ന ദിവ്യസങ്കല്പമായി ഓണം വൈലോപ്പിള്ളിക്കവിതയിൽ ആവിഷ്കാരം കണ്ടെത്തുന്നു. കവിയുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം മിത്ത് ജയിക്കുകയും ശാസ്ത്രം തോൽക്കുകയും ചെയ്യുന്ന വിപരിണാമം കൂടി അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഓണക്കവിതകളിൽ കാണാം.

സഹായകഗ്രന്ഥങ്ങൾ

1. 1.വൈലോപ്പിള്ളി ശ്രീധരമേനോൻ : വൈലോപ്പിള്ളി സമ്പൂർണ്ണ കൃതികൾ, വാല്യം1,2
2. കറന്റ് ബുക്സ്, തൃശ്ശൂർ, 2013
3. 2. വൈലോപ്പിള്ളി എഴുത്തും ജീവിതവും: ഡോ.ഇ. ബാനർജി (എഡി.) ,കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 201

ഡോ. സവിത ഇ.

കണ്ണൂർ ജില്ലയിലെ മൊറാഴ സ്വദേശി. കെ.എം.എം.ഗവ.വനിതാ കോളേജ്, ഗവ. ബ്രണ്ണൻ കോളേജ്, തലശ്ശേരി എന്നിവിടങ്ങളിൽ വിദ്യാഭ്യാസം. ജി.എൻ പിള്ളയുടെ സാഹിത്യ വിമർശനങ്ങളെപ്പറ്റിയുള്ള പഠനത്തിന് പിഎച്ച്.ഡി ബിരുദം. വിമർശനത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയം (എഡി.), യാത്ര: അനുഭവം ആഖ്യാനം സംസ്കാരം വിപണനം (എഡി.), കഥാമാതൃകകൾ (എഡി.), വാക്കകങ്ങൾ എന്നീ കൃതികൾ പ്രസിദ്ധീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്. കണ്ണൂർ കെ.എം.എം.ഗവ.വനിതാ കോളേജ്, മലയാള വിഭാഗത്തിൽ അസിസ്റ്റൻറ് പ്രൊഫസർ

കൊങ്ങൻ പടയിലെ സാംസ്കാരിക മുദ്രകൾ

നിനിത. ആർ.

അസി.പ്രൊഫസർ, മലയാള വിഭാഗം, ശ്രീശങ്കരാചാര്യസംസ്കൃതസർവ്വകലാശാല, കാലടി

പശ്ചിമഘട്ടത്തിലെ രണ്ട് പ്രധാനമലനിരകൾക്കിടയിലെ വിടവും അതിനോട് ചേർന്ന പ്രദേശങ്ങളുമാണ് പാലക്കാട് എന്ന പേരിൽ അറിയപ്പെടുന്നത്. രാഷ്ട്രീയ ഭൂപടത്തിൽ ഒരു പേരിനാൽ പൊതുവായി അടയാളപ്പെടുത്തപ്പെടുമ്പോഴും ഏക സാംസ്കാരിക മുദ്ര പതിഞ്ഞ ഒരേയൊരു ചരിത്ര ധാരയല്ല ഈ പ്രദേശത്തിനുള്ളത്. ജില്ലയുടെ കിഴക്കും പടിഞ്ഞാറും പ്രദേശങ്ങൾ തമ്മിൽ കാണുന്ന സാംസ്കാരിക വൈവിധ്യമാണ് ഏറ്റവും ശ്രദ്ധേയം. കേരളത്തിന്റെ വടക്കൻ പ്രദേശങ്ങളിലൂടെ കടന്നു വന്ന ബ്രാഹ്മണാശയങ്ങളുടെ വ്യാപനത്തിലൂടെ രൂപപ്പെട്ട ആര്യ - ദ്രാവിഡ സങ്കര സംസ്കാരമാണ് പടിഞ്ഞാറുള്ളതെങ്കിൽ ബുദ്ധ ജൈന ദ്രാവിഡ സ്വാധീനത നിറഞ്ഞു നിൽക്കുന്നതാണ് കിഴക്കൻ പ്രദേശങ്ങളിലെ സംസ്കാരം.

തമിഴ്നാടിനോട് ചേർന്ന് കിടക്കുന്ന കിഴക്കൻപ്രദേശങ്ങളിൽ ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളിലും വിനോദങ്ങളിലും ഉത്സവങ്ങളിലുമെല്ലാം ധാരാളം വൈവിധ്യങ്ങൾ കാണാം. പല കാലങ്ങളിൽ വ്യത്യസ്ത രാഷ്ട്രീയാധികാരങ്ങൾക്ക് കീഴ്പ്പെടേണ്ടിവന്നതിന്റെയും പലതരം കുടിയേറ്റങ്ങളെ സ്വീകരിക്കേണ്ടി വന്നതിന്റെയുമെല്ലാം ഭാഗമായുണ്ടായ കലർപ്പുകളുടെ ചരിത്രം ഈ വൈവിധ്യങ്ങൾക്കു പുറകിലുണ്ട്. നെടുംപുറയൂർ, തെൻമലപ്പുറം എന്നിങ്ങനെ അറിയപ്പെട്ടിരുന്ന ഈപ്രദേശങ്ങൾ ഭാഷ, കല, ആചാരങ്ങൾ എന്നിവയിലെല്ലാം പുലർത്തുന്ന വ്യതിരിക്തതകൾ ഏറെയൊന്നും അന്വേഷണ വിധേയമായിട്ടില്ല. പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ പകുതിയോടെ നടന്ന ഹൈദരലിയുടെ പടയോട്ടവും 1792- ലെ മലബാർ ജോയിന്റ് കമ്മീഷനും മുതലാണ് ഈ പ്രദേശങ്ങളെ സംബന്ധിച്ച ആധികാരിക സ്വഭാവത്തോടെയുളള രേഖപ്പെടുത്തലുകൾ കാണുന്നത്. അതിനു മുമ്പുള്ള ചരിത്ര ധാരണകൾ ഐതിഹ്യങ്ങളുമായും വിശ്വാസങ്ങളുമായും കെട്ടുപിണഞ്ഞ് കിടക്കുന്ന നിലയിലാണുള്ളത്. ഗായത്രിപ്പുഴയോട് ചേർന്ന പ്രദേശങ്ങളിൽ നിന്ന് ലഭിച്ചിട്ടുള്ള മഹാശിലാസംസ്കാരസ്മാരകങ്ങൾ, ക്ഷേത്രകേന്ദ്രിതമായ ബ്രാഹ്മണ ഗ്രാമങ്ങൾ ഉയർന്നു വരുന്ന കാലത്തിന് മുമ്പേ സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ടവയെന്ന് കരുതുന്ന ക്ഷേത്രങ്ങൾ, തുടങ്ങിയവയെ സംബന്ധിച്ച ആനുഷംഗിക പരാമർശങ്ങൾ ചരിത്രരചനകളിൽകാണാമെങ്കിലും അവയൊന്നും വേണ്ടത്ര പരിശോധിക്കപ്പെട്ടിട്ടില്ല.

കിഴക്കൻ മേഖലയിലെ പ്രധാന നഗരങ്ങളിലൊന്നായ ചിറ്റൂരിന്റെ പ്രധാന ഉത്സവമായ

'കൊങ്ങൻ പട' ഇത്തരത്തിൽ ഐതിഹ്യവും ചരിത്രവും ചേർന്നിരിക്കുന്ന ഒന്നാണ്. പ്രദേശത്തെ എല്ലാ ജാതിക്കാർക്കും ഉത്സവവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ഏതെങ്കിലും ഉത്തരവാദിത്തം ഏൽപ്പിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നതിനാൽ ഒരു സാമൂഹികാചാരത്തിന്റെ സ്വഭാവം 'കൊങ്ങൻ പട'യ്ക്കുണ്ട്. ചിറ്റൂരിന്റെ സമ്പൽ സമൃദ്ധിയിലും ഫലപുഷ്ടിയിലും ആകൃഷ്ടനായ കൊങ്ങുദേശ രാജാവ് ഇവിടം ആക്രമിക്കാനൊരുങ്ങിയെന്നും തട്ടകത്തമ്മയായ ചിറ്റൂർ ഭഗവതി രാജാവിനോട് എതിരിട്ട് അദ്ദേഹത്തെ തിരിച്ചോടിച്ചുവെന്നുമാണ് ഐതിഹ്യം. ആ യുദ്ധസ്മരണയിലാണ് എല്ലാ വർഷവും കുംഭമാസത്തിൽ 'കൊങ്ങൻ പട' നടത്തുന്നത്. ശിവരാത്രി നാളിൽ നടക്കുന്ന 'ചിലമ്പ്' മുതൽ തുടങ്ങുന്ന ഉത്സവചടങ്ങുകളിലെല്ലാം യുദ്ധസ്മരണയും വിശ്വാസവും, വിനോദവും ഇടകലർന്നിട്ടുണ്ട്. ദിവസങ്ങൾ നീണ്ടു നിന്ന യുദ്ധാനുഭവങ്ങളെല്ലാം ഉത്സവദിവസങ്ങളിൽ പ്രതീകാത്മകമായി പുനസൃഷ്ടിക്കപ്പെടുന്നു. ഒപ്പം യുദ്ധവിജയത്തിന്റെ ആഹ്ലാദം ദ്യോതിപ്പിക്കുന്ന ധാരാളം വിനോദങ്ങളും.

കൊങ്ങന്റെ പടയൊരുക്കമറിഞ്ഞ് പരിഭ്രാന്തരായ ജനങ്ങൾ ദേവിയെ കണ്ട് സങ്കടമറിയിക്കുന്നതാണ് 'ചിലമ്പ്.' തുടർന്ന് കുംഭത്തിലെ കറുത്തവാവിനു ശേഷമുള്ള ബുധനാഴ്ച നടക്കുന്ന 'കണ്യാർ' മുതൽ കൊങ്ങൻപട ആരംഭിക്കുന്നു. യുദ്ധത്തെ മുൻനിർത്തിയുള്ള പ്രശ്നം വയ്ക്കലാണ് 'കണ്യാർ' ഇതിന് നേതൃത്വം നൽകുന്നത് പറയ സമുദായമാണ്. തുടർന്നു വരുന്ന വെള്ളിയാഴ്ച നടക്കുന്ന 'കുമ്മാട്ടി' യുദ്ധസന്നദ്ധത എതിരാളിയെ അറിയിക്കുന്ന ചടങ്ങാണ്. ദേശ വെളിച്ചപ്പാടും പടയാളികളുടെ വേഷം ധരിച്ച കുട്ടികളുമാണ് ചടങ്ങു നടത്തുക. പാലക്കാടൻ വേലിയിറമ്പുകളിൽ ധാരാളമായി കാണുന്ന നൊച്ചി ചെടിക്കമ്പിൽ പൂക്കൾ കെട്ടി വച്ച് ആർപ്പുവിളിയുമായി നടത്തുന്ന 'അരിപ്പത്തട്ട്' എന്ന ചടങ്ങും യുദ്ധസന്നദ്ധത അറിയിക്കലാണ്. തുടർന്നുള്ള രണ്ട് ദിവസങ്ങളിൽ നടക്കുന്ന പാണൻ, പാട്ടി, നമ്പൂരി, ആശാരി, പൂശാരി വേലകൾ, നാട്ടിൽ പല വേഷങ്ങളിൽ കറങ്ങി നടന്നിരുന്ന കൊങ്ങന്റെ ചാരൻമാരെ പിടിച്ചുകൊണ്ട് വന്ന് ഭഗവതിക്കുമുന്നിൽ ഹാജരാക്കുന്നതാണ്. തമിഴ് വംശജരായ മുതലിയാർ വിഭാഗക്കാരാണ് ഈ വേലകളുടെ നടത്തിപ്പുകാർ എന്നതും ശ്രദ്ധേയമാണ്. ആറാംദിവസമാണ് (തിങ്കൾ) യുദ്ധാവതരണം കൂടിയായ 'കൊങ്ങൻ പട' നടക്കുന്നത്. രാവിലെ നടക്കുന്ന 'അരത്തി' എന്ന എഴുന്നള്ളിപ്പോടെ ആരംഭിക്കുന്ന യുദ്ധദിവസത്തിലെ ചടങ്ങുകളിൽ ചില പൂർവ്വാപര വൈരുദ്ധ്യങ്ങൾ കാണാമെങ്കിലും ആഘോഷത്തിനോ വിശ്വാസത്തിനോ അൽപം പോലും കുറവ് കാണാനാവില്ല. വൈകുന്നേരത്ത് നടക്കുന്ന കോലക്കുട്ടികളുടെ എഴുന്നള്ളിപ്പാണ് 'കൊങ്ങൻ പട'യിലെ യഥാർത്ഥ ഉത്സവക്കാഴ്ച . തട്ടിൻമേൽക്കൂത്ത്, കൊടി തഴ, തോട്ടിവേല എന്നിവയെല്ലാം അണിനിരക്കുന്ന ഘോഷയാത്രയിൽ ചെറിയ കുട്ടികളെ (കോലക്കുട്ടികൾ) മുതിർന്നവർ തോളിലേറ്റി നടക്കുന്ന കാഴ്ച കൗതുകകരമാണ് . ആൺകുട്ടികളെ പെൺകുട്ടികളുടെ വേഷത്തിലും പെൺകുട്ടികളെ മറിച്ചും അണിയിച്ചൊരിക്കയാണ് എഴുന്നള്ളിക്കുക. ഇതെല്ലാം ചേർന്ന പകൽവേല തീർന്ന് രാത്രിയിലാണ് കൊങ്ങന്റെ പടപ്പുറപ്പാട്. ആദ്യം 'ഓല വായന'യാണ്. കൊങ്ങന്റെ യുദ്ധ സന്ദേശം ഭഗവതിയെ കേൾപ്പിക്കുന്നതിനെയാണ് ഇത് സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. തുടർന്ന് കൊങ്ങന്റെ വേഷം ധരിച്ച ആൾ കതിരപ്പുറത്ത് കയറി നഗരത്തിലൂടെ പല തവണ സഞ്ചരിക്കുകയും യുദ്ധവീര്യം പ്രകടിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഈ 'പടമറിച്ചിലി'നു ശേഷം യുദ്ധത്തിൽ മരിച്ചവരെയും പരിക്കേറ്റവരെയും എടുത്തുകൊണ്ട്പോകുന്നതിനെ അനുസ്മരിപ്പിക്കുന്ന 'തൊഴി', 'കട്ടിൽ ശവം' തുടങ്ങിയ ചടങ്ങുകൾ നടക്കുന്നു . തുടർന്ന് 'പൊൻവേല'യോടെ പട അവസാനിക്കുമ്പോൾ നേരം പുലരും. പട കഴിഞ്ഞ് ഏഴാം നാൾ നടക്കുന്ന 'ശേഖരിവേല' 'തുങ്കപള്ള്' 'ഇടുമ്പനും മകനും ' തുടങ്ങിയവയും തൊട്ടടുത്ത ദിവസത്തെ 'മലമ'യും ഒമ്പത് പത്ത് ദിവസങ്ങളിൽ നടക്കുന്ന 'ഏഴൊട്ടുക്ക്'വും 'പള്ളും' (ഉത്സവത്തിന്റെ വരവ് ചിലവ് സംബന്ധിച്ച ജനകീയ ഓഡിറ്റിങ്ങാണിത്) ചേർന്നാലാണ് ഒരാണ്ടിലെ 'കൊങ്ങൻ പട' പൂർത്തിയാവുക.

ചരിത്രകഥനമെന്ന ഭാവത്തിലുള്ള നാടകീയ പുനരാവിഷ്കരണങ്ങളും, ഭക്തി സാന്ദ്രമായ ചടങ്ങുകളും, പ്രാദേശികകലാപ്രകടനങ്ങളുമെല്ലാം ചേർന്നതാണ്പത്തു ദിവസങ്ങൾ. ഈ ആലോഷങ്ങൾ ഒരോന്നും സമൂഹത്തിലെ ഓരോവിഭാഗത്തിന്റെ ഉത്തരവാദിത്തമായാണ് നടത്തപ്പെടുന്നത് എന്നതാണ് കൊങ്ങൻ പടയെ വ്യത്യസ്തമായ ഒരു പ്രാദേശിക ഉത്സവമാക്കി മാറ്റുന്നത്.

'ഭാവനയിൽ പൊതിഞ്ഞ ചരിത്രം'[1] എന്നതാണല്ലോ ഐതിഹ്യത്തിനു നൽകുന്ന പ്രബല നിർവ്വചനം . ഭാവനാംശത്തെ ഒഴിവാക്കുമ്പോൾ ചരിത്ര വസ്തുതകൾ ചിലതെങ്കിലുംഅവയിൽ നിന്ന് തെളിഞ്ഞ് കിട്ടാതിരിക്കില്ല. അതു കൊണ്ടു തന്നെ കൊങ്ങൻ പടയുടെ ഐതിഹ്യാംശത്തിന്റെ വിശലകലനം കിഴക്കൻ പാലക്കാടിന്റെ ചരിത്രത്തിലേക്കു കൂടി വെളിച്ചം വീശുന്ന അന്വേഷണ മായിരിക്കും. ഈ പ്രദേശത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയ-സാംസ്കാരിക ചരിത്രത്തിലേക്ക് നയിക്കുന്ന നിരവധി ഉപാദാനങ്ങൾ ഈ ആഘോഷവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട വിവിധ വഴക്കങ്ങളിൽ നിന്ന് കണ്ടെടുക്കാ വുന്നതാണ്.

പടയിലെ പ്രധാന ചടങ്ങായ ഓല വായന ഇക്കൂട്ടത്തിൽ സവിശേഷ ശ്രദ്ധയാകർഷിക്കു ന്നതാണ്. ഓലയിലേത് എന്നു കരുതപ്പെടുന്ന വാചകങ്ങൾ വേഷക്കാരൻ കാണാതെ പഠിച്ച് ചൊല്ലുകയാണ് പതിവ്. ഇതിന്റെ അസ്സൽ ലിഖിതരൂപം ലഭ്യമല്ലെങ്കിലും കേട്ടു പകർത്തിയ ചില രേഖകൾ നിലവിലുണ്ട്. യുദ്ധ സന്ദേശമാണെങ്കിലും അതിനു ചേർന്ന വിധമുള്ള ആക്രമണോത്സു കതയോ പോർവിളികളോ ഇതിൽ കണ്ടെത്താനാവില്ല. കൊങ്ങൻ പടയുടെ ചരിത്രാവലോ കനം നടത്തിയിട്ടുള്ള ഡോ. ലോകംബാൾ സുന്ദരം എ.ഡി. 11, 12 നൂറ്റാണ്ട് എന്ന കാലഗണന കൽപിക്കുന്നുണ്ട്[2] എന്നാൽ ചിറ്റൂരുമായി അടുത്ത ബന്ധമുണ്ടായിരുന്ന തുഞ്ചത്തെഴുത്തച്ഛന്റെ ഒരു കൃതിയിലും ഇങ്ങനെയൊരു യുദ്ധസന്ദർഭമോ, ആഘോഷമോ സൂചിപ്പിക്കപ്പെടുക പോലും ചെയ്യു ന്നില്ല എന്നത് ഈ കാലഗണനയെ ചോദ്യം ചെയ്യുന്നുണ്ട്. കൊച്ചി രാജാവിന്റെ സഹായത്തോടെ കൊങ്ങു രാജ്യത്തിന്റെ ആക്രമണം തടഞ്ഞതിനെ പറ്റിയും അതിനെ തുടർന്ന് പാലക്കാട്ടുശ്ശേരി രാജാവ് സന്തോഷ സൂചകമായി ചിറ്റൂർ താലൂക്കിലെ നാലു ദേശവും കൊടകര നാടും കൊച്ചിക്ക് കൈമാറിയതിനെ പറ്റിയും ശ്രീധരമേനോൻ കേരള ചരിത്രത്തിൽ പറയുന്നുണ്ട് എന്നാൽ കാലത്തെ പറ്റി അദ്ദേഹത്തിനും വ്യക്തതയില്ല.[3] ഏതായാലും കൊച്ചിയിലെ പെരുമ്പടപ്പ് സ്വ രൂപത്തെ പറ്റി ഓലയിൽ വ്യക്തമായ പരാമർശങ്ങൾ ഉണ്ട്. എപ്പോൾ എങ്ങനെ എന്നൊന്നും അവിതർക്കിതമായി പറയുന്നില്ലെങ്കിലും ചിറ്റൂർ ഉൾപ്പെടുന്ന പ്രദേശത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയാധികാരം ഏറെക്കാലം പെരുമ്പടപ്പിനുണ്ടായിരുന്നു എന്നത് പാലക്കാടൻ ചരിത്രരേഖകളിൽ ആവർത്തിച്ച് പരാമർശിച്ച് കാണുന്നു. എ.ഡി. ഒമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ചേര രാജ്യത്തെ ആക്രമിച്ച പല്ലവരാജാവ് നന്ദിവർമ്മൻ മൂന്നാമന് 'കുമരി കൊങ്ങൻ' എന്ന പേരു കൂടി ഉണ്ടായിരുന്നതിനാൽ 'കൊങ്ങൻ പട'ക്ക് ആധാരമായ യുദ്ധമായി ഈ യുദ്ധത്തെയും സങ്കൽപിക്കുന്നുണ്ട്.

'കൊങ്ങൻ പട'യ്ക്ക് പിന്നിലെ യുദ്ധത്തിന്റെയും ആഘോഷത്തിന്റെയും കാലഗണന സംബ ന്ധിച്ച അഭിപ്രായ വ്യത്യാസങ്ങൾ നിലനിൽക്കുമ്പോൾ തന്നെ പ്രദേശത്തിന്റെ സാമൂഹ്യ ജീവിത ത്തിന്റെ സ്വഭാവത്തേയും, സാംസ്കാരിക സവിശേഷതകളെയും അത് പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നുണ്ട് എന്നത് അവിതർക്കിതമാണ്. ചിറ്റൂരിന്റെ സാമൂഹ്യ ജീവിതത്തെ രൂപപ്പെടുത്തിയ വിവിധ തരം —ഭൂമി ശാസ്ത്ര പ്രത്യേകതകളും വാണിജ്യ താത്പര്യങ്ങളും രാഷ്ട്രീയാധികാരങ്ങളുമെല്ലാം സൃഷ്ടിച്ച —കുടിയേറ്റങ്ങളെയും സാംസ്കാരിക കലർപ്പുകളേയും വിനിമയങ്ങളേയും അടയാളപ്പെടുത്താൻ 'കൊങ്ങൻപട'ക്ക് കഴിയുന്നുണ്ട്.

'കൊങ്ങൻ പട' നടക്കുന്ന ഭഗവതി ക്ഷേത്രം തന്നെ ഈ കലർപ്പിന്റെ ചരിത്രത്തെ

അടയാളപ്പെടുത്തുന്നതാണ്. രണ്ട് പ്രതിഷ്ഠകൾ (സഹോദരിമാർ ആണെന്നാണ് വിശ്വാസം) ഉള്ള ചിറ്റൂരമ്പലത്തിലെ ആദ്യ (ആദ്യകാല) പ്രതിഷ്ഠ പഴയന്നൂർ ഭഗവതിയുടേതാണ്. എന്നാൽ കൊങ്ങൻ പടയുടെ കേന്ദ്രം പുതിയ പ്രതിഷ്ഠയായ ചിറ്റൂർ ഭഗവതിക്കാവാണ്. ചിലപ്പതികാരത്തിന് കേരളത്തിന്റെ വിവിധ പ്രദേശങ്ങളിൽ വ്യത്യസ്തമായ അപഭ്രംശപാരായണങ്ങൾ ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട ല്ലോ . കണ്ണകി പാണ്ഡ്യനാട്ടിൽ ചെന്ന് തന്റെ ഭർത്താവിന്റെ നിരപരാധിത്വം ബോധ്യപ്പെടുത്തുന്ന സന്ദർഭത്തിൽ പാണ്ഡ്യരാജ്ഞി 'പാണ്ടിപ്പെരുന്തേവി' ചിലമ്പ് തന്റെതല്ലെന്ന് പറഞ്ഞുവെന്നും അതുകൊണ്ട് പാണ്ഡ്യനെ ശിക്ഷിച്ച കണ്ണകി രാജ്ഞിയോട് പൊറുത്ത് അവളെ തന്റെ സഹോ ദരിയായി ഒപ്പം കൂട്ടിയെന്നും തനിക്കരികിൽ അവൾക്കും പീഠമൊരുക്കി എന്നുമുള്ള ഒരുകഥ അത്തരത്തിൽ ഒന്നാണ്. പാലക്കാട് ഭഗവതിക്കാവുകളിൽ വ്യാപകമായി കാണുന്ന സഹോദര പ്രതിഷ്ഠകൾക്ക് പുറകിൽ ഈ അപഭ്രംശപാരായണമാണെന്ന് നിരീക്ഷിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്.(4) മാത്രമല്ല കണ്ണകി പ്രതിഷ്ഠയായ കുറുംബയോടൊപ്പം മറ്റ് ചിലപ്പതികാര കഥാപാത്രങ്ങളായ 'ആദി മന്ദി' (പുകാറിലെ രാജകുമാരി) 'അട്ടൻ അത്തി' (മന്ദിയുടെ ഭർത്താവ്) മരുതി (മന്ദിയുടെ സഹായി) എന്നിവരെ പൂജിക്കുന്നചില കാവുകൾ ഈ പ്രദേശങ്ങളിൽ ഉണ്ട് എന്നതും ഇതിനോട് ചേർത്ത് വായിക്കാവുന്നതാണ് . . ആര്യസ്വാധീനം കുറുംബക്കാവുകളോടൊപ്പം ഇവയേയും ഭഗവതിക്കാവു കളാക്കിയിട്ടുണ്ടാവാം. ഈ പ്രദേശങ്ങളിൽ പ്രചാരത്തിലുള്ള 'മാവാരതം പാട്ട്', പുറാട്ട് പാട്ടുകൾ എന്നിവയെല്ലാം 'അപഭ്രംശപാരായണങ്ങളിൽ പാലക്കാടൻ സംസ്കൃതിക്കുള്ള പ്രത്യേക താത്പ ര്യത്തെ വെളിവാക്കുന്നവയാണ് . മഹാഭാരതകഥയിൽ സ്വന്തം മനോവ്യാപാരത്തിനനുസരിച്ച് കഥാപാത്രങ്ങളെയും സന്ദർഭങ്ങളെയും ചേർത്ത് കെട്ടുന്നതാണ്'മാവാരതം പാട്ട്' ഇഷ്ടമുള്ള തൊക്കെ—പറയാനുള്ളതൊക്കെ—പാട്ടായി പറയാനുള്ള (പാടാൻ) സ്വാതന്ത്ര്യവും വഴക്കവും പുറാട്ട് പാട്ടുകളുടെ പ്രത്യേകതയാണ്. ചിറ്റൂർ ഭഗവതി തമിഴ് ആരാധനാമൂർത്തിയായ വഞ്ചിയമ്മ യാണ് എന്നൊരഭിപ്രായവും ഉണ്ട്. ഈ പുതിയ ഭഗവതിയെ പൂജിക്കാൻ ഇപ്പോഴും അബ്രാഹ്മണർ ക്കേ അവകാശമുള്ളൂ എന്നതും ശ്രദ്ധേയമാണ്.

പട നയിച്ച് വന്നവർ ഇവിടെ തന്നെ തുടർന്നുവെന്നും വിവാഹബന്ധത്തിലൂടെയും മറ്റും ഇവിടുത്തുകാരായി മാറിയെന്നുമുള്ള ഒരഭിപ്രായം ഉണ്ട്. അത്തരമൊരു സങ്കര സംസ്കാരത്തിന്റെ ഭാഗമാണ് 'കൊങ്ങൻ പട'യെന്ന തോന്നിപ്പിക്കുന്ന നിരവധി വഴക്കങ്ങൾ കാണാം. വേലയെ ഴുന്നള്ളിപ്പിന്റെ ഭാഗമായ കുമ്മാട്ടിയും പടമറിച്ചിലും തട്ടിൻമേൽ കൂത്തും തൊഴിയുമെല്ലാം തമിഴ് സംസ്കാരത്തിന്റെ ഭാഗമാണെങ്കിൽ കണ്യാരും മലമയും മറ്റും ചിറ്റൂരിലെ കാർഷിക സംസ്കൃതിയുടെ അടയാളങ്ങളാണ് .

പാലക്കാട്ടെ മറ്റ് ഭഗവതിക്കാവുകളിലെ വേലയാഘോഷങ്ങളിൽ 'കൊങ്ങൻ പട'യുടെ സ്വാധീനം കാണാം. പണ്ട് 'കൊങ്ങൻ പട'യ്ക്ക് മാത്രമുണ്ടായിരുന്ന 'തട്ടിൻമേൽ കൂത്ത്' എന്ന അവതരണം ഇന്ന് പാലക്കാട് നഗരപരിധിയിലെ പ്രധാന ഉത്സവങ്ങളിലെല്ലാം ഒഴിച്ച് കൂടാ നാവാത്ത ഒന്നായി മാറിയത് ഉദാഹരണമാണ്. പ്രധാനമായി രാക്ഷസീയകഥാപാത്രങ്ങൾ അണിനിരക്കുന്ന തട്ടിൻമേൽ കൂത്ത് വിനോദമായി തുടങ്ങി ആചാരമായി മാറിയ ഒരു കലാരൂപം കൂടിയാണ്. തട്ടിൻമേൽക്കൂത്തിലെ ഒരു വേഷമായ ശൂർപ്പണകത്തട്ടാണ് ഈ നില കൈവരി ച്ചിട്ടുള്ളത്. പേര് ശൂർപ്പണകത്തട്ടെന്നാണെങ്കിലും ആഹാര്യത്തിലും സാത്വികത്തിലും പൂതന യോടാണ് അതിന് സാമ്യം . (ഈ വെച്ചുമാറലിനെയുംഅപഭ്രംശപാരായണ സംസ്കാരവുമായി ബന്ധിപ്പിച്ച് കാണാവുന്നതാണ്) ഈ തട്ടിലേക്ക് കുട്ടികളെ നൽകി അനുഗ്രഹം വാങ്ങൽ ഇപ്പോൾ ഭക്തിപൂർവ്വമായ ഒരു ചടങ്ങായി മാറിയിട്ടുണ്ട് . ഈ കലാരൂപം കൊങ്ങനെ തോൽപിച്ചതിന്റെ

വിജയോത്സവ ഘോഷയാത്രയിലെത്തിയത് തമിഴ്നാട്ടിലെ തെരുക്കൂത്തിന്റെയും മറ്റും സ്വാധീനത്താലായിരിക്കണം. തമിഴർക്കിടയിൽ ഇതിന് 'മലയാംകൂത്ത്' (മലയാള കൂത്ത്) എന്നൊരു പേരുണ്ട്. വേഷത്തിലും മറ്റും കഥകളിയോട് പുലർത്തുന്ന സാമ്യതയിൽ നിന്നാവാം ഈ പേര് കിട്ടിയത്. തട്ടിൻമ്മേൽക്കൂത്തിന്റെ നടത്തിപ്പ് ചുമതല ഇപ്പോഴും തമിഴ് വംശജരായ മുതലിയാർ സമുദായത്തിനാണ് എന്നതും ശ്രദ്ധേയമാണ്. ഇവരുടെ സഹായത്തോടെ തന്നെയാണ് മറ്റ് കാവുകളിലും തട്ടിൻ മേൽക്കൂത്ത് അരങ്ങേറുന്നത്. സ്ത്രീ പുരുഷ കഥാപാത്രങ്ങൾ അവതരിക്കപ്പെടാറുണ്ടെങ്കിലും സ്ത്രീ കഥാപാത്രങ്ങളാണ് പ്രധാനം. പുരുഷൻമാർ മാത്രമാണ് വേഷം കെട്ടുക. വേല കാണാനെത്തുന്നവരെ കളിയാക്കലും അസഭ്യ പ്രകടങ്ങളും കൂത്തുകാരന്റെ അവകാശമായാണ് ഗണിക്കപ്പെടുന്നത്. ഇപ്പോൾ ചിറ്റൂരിന് സമീപമുള്ള പുളിയൽ, മണപ്പുള്ളി, പുതുശ്ശേരി തുടങ്ങിയ ഭഗവതിക്കാവുകളിലെ വേലയെഴുന്നെള്ളിപ്പിൽ ഒഴിച്ചുകൂടാനാവാത്ത ഒന്നായി തട്ടിൻമേൽക്കൂത്ത് മാറിയിരിക്കുന്നു.

കൊച്ചിയുമായും കൊടുങ്ങല്ലൂരുമായുമുള്ള തമിഴ്നാടിന്റെ വാണിജ്യ ബന്ധത്തിൽ ഭൂമിശാസ്ത്രപരമായി തന്ത്രപ്രധാനമായ ഒരു സ്ഥാനം ചിറ്റൂരിനുണ്ട്. പാലക്കാട് ചുരത്തിന്റെ മദ്ധ്യഭാഗത്തിലുള്ള ചിറ്റൂരിന് വ്യാപാരസംബന്ധമായി വാളയാറിനൊപ്പമുള്ള സ്ഥാനം ഉണ്ടായിരുന്നു. കാളകളെ ഉപയോഗിച്ച് സാധനങ്ങൾ അങ്ങോട്ടുമിങ്ങോട്ടും കയറ്റിറക്ക് നടത്തുന്ന വ്യാപാര സംഘങ്ങൾ സജീവമായിരുന്നെന്നും, വ്യാപാര താത്പര്യാർത്ഥം അവർ സംഘടിപ്പിച്ചതാണ് കൊങ്ങൻ പട എന്നുമുള്ള ഒരു വാദവും നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട് (പൊള്ളാച്ചി കേന്ദ്രീകരിച്ചുള്ള വ്യാപാര ബന്ധങ്ങൾ ഇപ്പോഴും തുടരുന്നുണ്ട്). കൊങ്ങൻ പടയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട യുദ്ധസന്ദേശത്തിൽ (ഓല വായന) വ്യാപാര സംബന്ധിയായ പരാമർശങ്ങൾ ധാരാളമുണ്ട് എന്നതുകൂടി പരിഗണിക്കുമ്പോൾ ഈ വാദഗതിക്ക് സാധുത കൂടുന്നു. തികച്ചും ഭൗതികമായ താത്പര്യങ്ങളാൽ തുടങ്ങുകയും വിശ്വാസത്തിന്റെയും ചരിത്രത്തിന്റെയും പിൻബലം ഉണ്ടാക്കിയെടുക്കുകയും ചെയ്തതാണോ എന്നും സംശയിക്കാവുന്നതാണ്. ഉത്സവങ്ങൾ നിർവ്വഹിക്കുന്ന സാമ്പത്തിക ധർമ്മത്തെ ഫോക് ലോർ പഠനങ്ങൾ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നുമുണ്ടല്ലോ.[4] അങ്ങിനെയാണെങ്കിൽ സമൂഹത്തിലെ വ്യത്യസ്ത തുറകളിലെ മനുഷ്യർക്ക്പ്രത്യേക ചുമതലകൾ വിഭജിച്ച് നൽകിയും, കൂട്ടായ്മ ഉറപ്പ് വരുത്തിയും, ചരിത്രത്തിന്റെയും വിശ്വാസത്തിന്റെയും പിൻബലമുറപ്പിച്ചും ഇത്തരമൊരു പ്രാദേശികോത്സവം സംഘടിപ്പിക്കുന്നതിന് പിന്നിൽ പ്രവർത്തിച്ച സാംസ്കാരിക യുക്തി സവിശേഷമാവാതിരിക്കാൻ വഴിയില്ല.

ഏകാഭിപ്രായത്തിന്റെ ക്ലിപ്തത കണ്ടെത്താനാവില്ലെങ്കിലും പാലക്കാടിന്റെ കിഴക്കൻ പ്രദേശങ്ങളുടെ സംസ്കൃതിയെ—വിശിഷ്യാ ചിറ്റൂരിന്റെ—അടയാളപ്പെടുത്താനും സ്വാധീനിക്കാനും കഴിഞ്ഞ ഉത്സവം എന്ന നിലയിൽ കൊങ്ങൻപടയ്ക്ക് പാലക്കാടൻ സാംസ്കാരിക ചരിത്രത്തിലെ സ്ഥാനം സവിശേഷമാണ്. കൊങ്ങൻ പടയിലെ ആചാരങ്ങളിലും ചടങ്ങുകളിലും, കെട്ടുപിണഞ്ഞു കിടക്കുന്ന ഭൗതിക താത്പര്യങ്ങളുടെയും വിശ്വാസത്തിന്റെയും, ചരിത്രത്തിന്റെയും അടരുകൾ കിഴക്കൻപാലക്കാടിന്റെ സാംസ്കാരിക ചരിത്രത്തിലേക്കുള്ള പ്രധാന പടവുകളാണെന്ന് നിസ്സംശയം പറയാം.

കുറിപ്പുകൾ

1. ഫോക് ലോർ. പേജ് :192.
2. ചിറ്റൂർ കൊങ്ങൻ പട. പേജ്: 43
3. കേരള ചരിത്രം. പേജ്: 253
4. പാലക്കാട് - സ്ഥലം - കാലം - ചരിത്രം പേജ്: 418

5. ഫോക് ലോർ. പേജ്: 385

ഗ്രന്ഥസൂചി

6. പാലക്കാട് സ്ഥലം കാലം ചരിത്രം. 2011, ജില്ലാ ടൂറിസം പ്രമോഷൻ കൗൺസിൽ പാലക്കാട്,

7. വിശ്വം കെ, 2003, മലയാള മണ്ണിൽ മറുനാട്ടു പഴമ

8. ലോകാംബാൾ സുന്ദരം, 1994, ചിറ്റൂർ കൊങ്ങൻ പട

9. ശ്രീധരമേനോൻ എ,കേരള ചരിത്രം

10. രാഘവൻപയ്യനാട്, ഫോക് ലോർ

11. കൃഷ്ണൻ വി., ശ്രീ കുർമ്പചരിതം

12. ചാമി ഇ. കെ. 2018. പാലക്കാടിന്റെ സാമൂഹിക ചരിത്രം.

നിനിത ആർ.

പാലക്കാട് ഗവ: വിക്ടോറിയ കോളേജിൽ വിദ്യാഭ്യാസം. 2018-ൽ കണ്ണൂർ സർവ്വകലാശാലയിൽ നിന്ന് മലയാളത്തിൽ ഗവേഷണ ബിരുദം നേടി. നിലവിൽ കാലടി ശ്രീശങ്കരാചാര്യ സംസ്കൃത സർവ്വകലാ ശാലയിലെ അസിസ്റ്റന്റ് പ്രൊഫസർ.

കന്യാകുമാരി ജില്ലയിലെ ശിവാലയ ഓട്ടം–ഒരു അവലോകനം

ഡോ. ജെ. ജയകുമാർ

അസോ. പ്രൊഫസർ, ലക്ഷ്മീപുരം കോളേജ്, നെയ്യൂർ

ശിവരാത്രിയോടനുബന്ധിച്ച് കന്യാകുമാരി ജില്ലയിൽ നടന്നുവരുന്ന ഒരു ആചാരമാണ് ശിവാലയഓട്ടം. ചരിത്ര യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളും ഐതിഹ്യങ്ങളും വിശ്വാസസംഹിതകളും സാംസ്കാരികമൂല്യങ്ങളും ഭാഷാപരമായ പ്രത്യേകതകളും ഈ ആചാരത്തിന് കരുത്തേകുന്നുണ്ട്. മലയാളഭാഷയും സംസ്കാരവുമായിട്ട് ഈ പ്രദേശത്തിനും ശിവാലയഓട്ടത്തിനും അഭേദ്യമായ ബന്ധമാണുള്ളത്.

കന്യാകുമാരി ജില്ലയും മലയാളസംസ്കാരവും

ഭാഷാടിസ്ഥാനമാക്കിയുള്ള 1956 ലെ സംസ്ഥാനങ്ങളുടെ പുനർനിർണ്ണയത്തിലൂടെ തമിഴ്നാടിന്റെ ഭാഗമായി കന്യാകുമാരിജില്ല മാറ്റപ്പെട്ടു. പ്രസ്തുത ജില്ലയിലെ വിളവംകോട്ട്, കൽക്കുളം, തോവാള, അഗസ്തീശ്വരം എന്നീ നാലു താലൂക്കുകളും ഭൂമിശാസ്ത്രപരമായും കാലാവസ്ഥാപരമായും സാംസ്കാരികമായും ഭാഷാപരമായും കേരളത്തോടും മലയാളഭാഷയോടും അടുപ്പം പുലർത്തുന്നവയാണ്. വിഴിഞ്ഞം തലസ്ഥാനമാക്കി ഭരിച്ച ആയിരാജാക്കന്മാരുടെ കീഴിലും പത്മനാഭപുരം തലസ്ഥാനമാക്കി ഭരിച്ച വേണാടിന്റെ ഭാഗമായും തുടർന്ന് പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടുമുതൽ തിരുവിതാംകൂറിന്റെ ഭാഗമായും അഥവാ ദക്ഷിണ തിരുവിതാംകൂറായും പ്രസ്തുത ഭൂപ്രദേശം അറിയപ്പെട്ടു. തലക്കുളം വേലുത്തമ്പിദളവയുടെ ഇല്ലവും പത്മനാഭപുരം കൊട്ടാരവും ഉദയഗിരികോട്ടയും ശുചീന്ദ്രക്ഷേത്രവും വേളിമലയും താമ്രപർണ്ണിആറും നാഞ്ചിനാട്ടിലെ നെൽപ്പാടങ്ങളും തോവാളയിലെ പൂന്തോട്ടങ്ങളും എല്ലാം ഇന്നും കേരളചരിത്രത്തിന്റെയും സംസ്കാരത്തിന്റെയും ഭാഗമാണ്.

സാഗരത്രയസംഗമഭൂമിയായ കന്യാകുമാരിജില്ലയിൽ ചെറുതും വലുതുമായി 485 ക്ഷേത്രങ്ങൾ ഉണ്ട്.[1] ഇവിടുത്തെ ക്ഷേത്രങ്ങളുടെ നിർമ്മിതിയിൽ ചേര-ചോഴ-പാണ്ഡ്യരാജാക്കന്മാരുടെ സ്വാധീനം വ്യക്തമാണ്. അധികം ക്ഷേത്രങ്ങളിലെയും പ്രതിഷ്ഠ ശിവനാണ്. മഹാദേവൻ, ഈശ്വരൻ, ദിഗംബരൻ, ശങ്കരൻ, അർദ്ധനാരീശ്വരൻ എന്നീ വ്യത്യസ്ത ഭാവങ്ങളിലാണ് ശിവനെ ആരാധിക്കുന്നത്. വിളവംകോട്, കൽക്കുളം എന്നീ രണ്ടു താലൂക്കുകളിലായി പ്രസിദ്ധിയാർജിച്ച 12 ശിവക്ഷേത്രങ്ങളുണ്ട്. ഇവിടങ്ങളിൽ കുംഭമാസത്തിൽ നടത്തുന്ന ഓട്ടപ്രദക്ഷിണം അഥവാ കാൽനടയായുള്ള തുടർ ദർശനങ്ങളാണ് 'ശിവാലയഓട്ടം' എന്ന് അറിയപ്പെടുന്നത്. ശിവാലയ ഓട്ടത്തെക്കുറിച്ച് വ്യത്യസ്തങ്ങളായ ഐതിഹ്യങ്ങൾ ഉണ്ട്.

പൊതുവായി അംഗീകരിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള ഐതിഹ്യ പശ്ചാത്തലം മഹാഭാരത കഥയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതാണ്. മുൻജന്മത്തിൽ ഗൗതമമുനിയായിരുന്ന ശിവഭക്തനായ വ്യാഘ്രപാദമുനി തന്റെ തപശക്തിയാൽ ശിവനിൽ നിന്നും രണ്ടു വരങ്ങൾ സമ്പാദിച്ചു. കൈനഖങ്ങളിൽ കണ്ണുകളും കാലിൽ പുലിയെപോലുള്ള നഖങ്ങളുമാണ് ഇദ്ദേഹത്തിന്റെ സിദ്ധി. ശിവപൂജക്ക് പൂക്കൾ ഇറുക്കുമ്പോൾ പോറൽ ഏല്ക്കാതിരിക്കാനാണ് കൈനഖങ്ങളിൽ കണ്ണുകൾ. തനിക്കുള്ള ഇഷ്ടമുള്ള ഏതു മരത്തിലും കയറി പൂജക്കുള്ള പൂക്കൾ ശേഖരിക്കുവാനാണ് കാൽപാദങ്ങളിൽ പുലിയെപോലുള്ള നഖങ്ങൾ. ഇതിനാൽ മുനി വ്യാഘ്രപാദൻ എന്നു അറിയപ്പെട്ടു.

പാണ്ഡവന്മാർ കുരുക്ഷേത്രയുദ്ധം കഴിഞ്ഞ് നടത്തിയ അശ്വമേധയാഗത്തിനു വ്യാഘ്രപാദ മുനിയെ ക്ഷണിക്കാനായി ശ്രീകൃഷ്ണന്റെ നിർദ്ദേശം അനുസരിച്ച് ഭീമസേനൻ യാത്രയായി. താമ്രപർണ്ണി നദീതീരത്ത് തപസ്സുചെയ്തുകൊണ്ടിരുന്ന വ്യാഘ്രപാദന്റെ അരികിൽ ഭീമസേനൻ എത്തി. തപസ്സിൽ നിന്നും മുനിയെ ഉണർത്താനായി ഭീമസേനൻ 'ഗോവിന്ദാ ഗോപാലാ' എന്നു വിളിച്ചു. വിഷ്ണു സ്തുതി കേട്ട് ശൈവ ഭക്തനായ മുനി കുപിതനായി. തന്റെ തപസ്സ് മുടക്കിയ ഭീമനെ മുനി അവിടെ നിന്നും ആട്ടിയോടിച്ചു. മടങ്ങി വന്ന ഭീമനെ ശ്രീകൃഷ്ണൻ പന്ത്രണ്ട് രുദ്രാക്ഷങ്ങൾ നല്കി വീണ്ടും മുനിയുടെ അടുക്കലേയ്ക്കു പറഞ്ഞയച്ചു. മുനിയുടെ സമീപത്ത് ഭീമൻ വീണ്ടും എത്തുമ്പോൾ മുനി തപസ്സു തുടരുകയായിരുന്നു. ഭീമൻ തപസ്സിനു വിഘ്നം വരുത്തി. മുനി കോപിഷ്ഠനായി ഭീമനു എതിരെ പാഞ്ഞടുത്തു. ഗതിയില്ലാതെ ഭീമൻ പിന്തിരിഞ്ഞ് ഓടുവാൻ തുടങ്ങി. ഓടുമ്പോൾ 'ഗോവിന്ദാ ഗോപാലാ' എന്നു വിളിച്ചു കൊണ്ടാണ് ഓടിയത്. മുനി ഭീമന്റെ പിന്നാലെ ഓടി. ഭീമൻ ഓട്ടത്തിനിടയിൽ മുനി തന്റെ അടുത്തെത്തുമ്പോൾ കൈയിലുള്ള പന്ത്രണ്ട് രുദ്രാക്ഷങ്ങളിൽ ഒന്ന് അവിടെ നിക്ഷേപിച്ചു. രുദ്രാക്ഷം ഒരു ശിവലിംഗമായി മാറി. ശിവലിംഗം കണ്ട് ക്രോധം ശമിച്ച മുനി ഉടനെ കുളിച്ച് ശുദ്ധനായി വിഗ്രഹത്തെ പൂജിച്ചു. തദവസരത്തിൽ മുനിയെ യാഗത്തിനു ക്ഷണിക്കുവാൻ വീണ്ടും ഭീമൻ ശ്രമിച്ചു. തുടർന്ന് മുനി ഭീമനെ തുരത്തി പിന്നാലെ ചെല്ലുമ്പോൾ ഭീമൻ വീണ്ടും വീണ്ടും ആവർത്തിച്ച് ഓരോ രുദ്രാക്ഷങ്ങൾ നിക്ഷേപിച്ചു കൊണ്ടേയിരുന്നു. അങ്ങനെ 11 രുദ്രാക്ഷങ്ങൾ നിക്ഷേപിക്കുകയും അവിടങ്ങളിലെല്ലാം പതിനൊന്നു ശിവലിംഗങ്ങൾ ഉയർന്നു വരികയും ചെയ്തു. എന്നിട്ടും മുനിയുടെ കോപം അടങ്ങാതെ വന്നപ്പോൾ പന്ത്രണ്ടാമതു രുദ്രാക്ഷം നിക്ഷേപിച്ച സ്ഥലത്തുവച്ച് ഭീമൻ ശ്രീകൃഷ്ണനെ ധ്യാനിച്ചു. കൃഷ്ണൻ മുനിക്ക് ശിവന്റെ രൂപത്തിലും ഭീമന് വിഷ്ണു രൂപത്തിലും പ്രത്യക്ഷനായി. അങ്ങനെ ശങ്കരനാരായണ പ്രതിഷ്ഠ ഉണ്ടായി. ശിവനും മഹാവിഷ്ണുവും ഒന്നാണെന്ന് ഇരുവർക്കും അതിനാൽ ബോധ്യമായി. തുടർന്ന് വ്യാഘ്രപാദമുനി ഭീമന്റെ ക്ഷണം സ്വീകരിച്ച് പാണ്ഡവന്മാരുടെ അശ്വമേധയാഗത്തിൽ പങ്കെടുത്തു. ഭീമൻ രുദ്രാക്ഷങ്ങൾ നിക്ഷേപിച്ച പന്ത്രണ്ട് സ്ഥലങ്ങളിലും പന്ത്രണ്ട് ശിവക്ഷേത്രങ്ങൾ ഉടലെടുത്തു. ഈ പന്ത്രണ്ട് ക്ഷേത്രങ്ങളിൽ ഭീമന്റെ ഓട്ടത്തെ അനുസ്മരിച്ചുകൊണ്ട് ഓരോവർഷവും നടത്തപ്പെടുന്ന ഒന്നാണ് ശിവാലയഓട്ടം. പ്രസ്തുത പന്ത്രണ്ട് ശിവാലയങ്ങളിലും തുടർച്ചയായി ചുരുങ്ങിയ സമയം കൊണ്ട് ഓടി എത്തുന്ന ഓട്ടപ്രദക്ഷിണമാണിത്.

തിരുമല മഹാദേവർ ക്ഷേത്രം, തിക്കുറിശ്ശി മഹാദേവക്ഷേത്രം, തൃപ്പരപ്പ് മഹാദേവക്ഷേത്രം, തിരുനന്തിക്കര നന്ദീശ്വരക്ഷേത്രം, പൊന്മന മഹാദേവക്ഷേത്രം, പന്നിപ്പാകം കിരാതനമൂർത്തിക്ഷേത്രം, കല്ക്കുളം മഹാദേവക്ഷേത്രം, മേലാങ്കോട് കാലകാലർ ക്ഷേത്രം, തിരുവിടയ്ക്കോട്ട് മഹാദേവക്ഷേത്രം, തിരുവിതാംകോട് ശ്രീമഹാദേവക്ഷേത്രം, തൃപ്പന്നിക്കോട് മഹാദേവക്ഷേത്രം, തിരുനട്ടാലം ശിവക്ഷേത്രം എന്നിവയാണ് ശിവാലയ ഓട്ടത്തിലെ പന്ത്രണ്ട് ശിവക്ഷേത്രങ്ങൾ. 81 കിലോമീറ്റർ ചുറ്റളവിൽ സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന ഈ ക്ഷേത്രങ്ങളിൽ ഒരു രാത്രിയും ഒരു പകലും കൊണ്ട്

കാൽനടയായി ദർശനം നടത്തുന്നതാണ് ഈ ചടങ്ങിന്റെ പ്രത്യേകത. നഗ്നപാദരായിട്ടായിരുന്നു ആദ്യകാല ഓട്ടക്കാർ ഇതാചരിച്ചിരുന്നത്.

മുഞ്ചിറ തിരുമലമഹാദേവർ ക്ഷേത്രത്തിൽ ആരംഭിക്കുന്ന ഓട്ടം മാർത്താണ്ഡം വഴി പന്ത്രണ്ടു കിലോമീറ്റർ സഞ്ചരിച്ച് താമ്രപർണ്ണി നദിയുടെ തീരത്തുള്ള തിക്കുറിശ്ശി മഹാദേവക്ഷേത്രത്തിൽ എത്തിച്ചേരുന്നു. അവിടെ നിന്നും അരുമന കളിയൽ വഴി പതിനാലു കിലോമീറ്റർ സഞ്ചരിച്ച് തൃപ്പരപ്പ് മഹാദേവക്ഷേത്രത്തിൽ എത്തിച്ചേരുന്നു. ഇവിടെ നിന്നും കുലശേഖരം കോൺവന്റ് ജംഗ്ഷൻ വഴി ഏഴ് കി.മീ. സഞ്ചരിച്ചാൽ പൊന്മന മഹാദേവ ക്ഷേത്രത്തിൽ എത്തിച്ചേരാം. ഇവിടെ നിന്നും മുട്ടയ്ക്കാട് വഴി പതിനൊന്നു കി.മീ. സഞ്ചരിച്ചാൽ പന്നിപ്പാകം കിരാത മൂർത്തി ക്ഷേത്രത്തിലേക്കും അവിടെ നിന്നും തക്കല വഴി ആറു കി.മീ. സഞ്ചരിച്ചാൽ കല്ക്കുളം മഹാദേവ ക്ഷേത്രത്തിലേയ്ക്കും അവിടെ നിന്നു പത്മനാഭപുരം വഴി മൂന്നു കി.മീ. സഞ്ചരിച്ചാൽ മേലാങ്കോട് കാലകാലർ ക്ഷേത്രത്തിലേയ്ക്കും അവിടെ നിന്നും വില്ലുക്കുറിപാലം വഴി അഞ്ചു കി.മീ. സഞ്ചരിച്ചാൽ തിരുവിടയ്ക്കോട് മഹാദേവക്ഷേത്രത്തിലേയ്ക്കും അവിടെ നിന്നും തക്കല വഴി പടിഞ്ഞാറോട്ട് എട്ടു കി.മീ. സഞ്ചരിച്ചാൽ തിരുവിതാംകോട് മഹാദേവക്ഷേത്രത്തിലേയ്ക്കും അവിടെ നിന്നും ഒമ്പതു കി.മീ. സഞ്ചരിച്ചാൽ തൃപ്പന്നിക്കോട് മഹാദേവക്ഷേത്രത്തിലേയ്ക്കും അവിടെ നിന്നും മാർത്താണ്ഡം വഴി നാലു കി.മീ. സഞ്ചരിച്ചാൽ തിരുനട്ടാലം ശിവക്ഷേത്രത്തിലേക്കും എത്തിച്ചേരാൻ സാധിക്കും. ചരിത്രപരമായി ജൈനമതത്തിന്റെ അനുഷ്ഠാനരീതികളുമായി ശിവാലയ ഓട്ടത്തിന് സാമ്യമുണ്ട്, ജൈനമതത്തിൽ വിവിധക്ഷേത്രങ്ങൾ കാൽനടയായി ഓടി സന്ദർശിക്കുന്ന രീതിയുണ്ടായിരുന്നു.

ശിവാലയ ഓട്ടത്തിനു തയ്യാറെടുക്കുന്ന ഭക്തന്മാരെ ഗോവിന്ദന്മാർ എന്നാണ് വിളിക്കുന്നത്. കുംഭമാസത്തിലെ ഏകാദശിക്ക് ഒരാഴ്ചക്കു മുമ്പായി ഇവർ മാലയിട്ടു വ്രതം ആരംഭിക്കുന്നു. ത്രയോദശി നാളിൽ ഉച്ചയ്ക്ക് ആഹാരം കഴിഞ്ഞ് കുളിച്ച് ഈറനോടെ ഒന്നാം ശിവാലയമായ തിരുമല മഹാദോവർക്ഷേത്രത്തിൽ നിന്നും ഓട്ടം ആരംഭിക്കുന്നു. വെള്ളമുണ്ട്, അതിനുമേൽ ചുറ്റിയ ചുവന്ന കച്ച എന്നിവയാണ് വേഷം. ചിലർ കാവി വസ്ത്രവും തുളസിമാലയും ധരിച്ച് ഓടുന്നു. കൈകളിൽ വിശറിയും ഭസ്മസഞ്ചിയും എല്ലാവർക്കും ഉണ്ടാവും. ചെല്ലുന്ന ക്ഷേത്രങ്ങളിലെ വിഗ്രഹങ്ങളെ വീശുവാനാണ് വിശറി. തിരുമലയിൽ സന്ധ്യാദീപം ദർശിച്ചു ഓട്ടം ആരംഭിക്കുന്നു. കൂട്ടംകൂട്ടമായി ഓടുന്ന ഗോവിന്ദന്മാർ പന്ത്രണ്ടു ക്ഷേത്രങ്ങളിലും ഓടി എത്തുന്നു. ഓരോ ക്ഷേത്രത്തിലും കുളിച്ച് ഈറനോടെ ദർശനം നടത്തുകയാണ് പതിവ്. ഓട്ടക്കാർക്ക് വഴിയിൽ ചുക്കുകാപ്പി, ആഹാരം, സംഭാരം എന്നിവ കൊടുക്കുന്ന രീതിയുമുണ്ട്. ഒടുവിലത്തെ പന്ത്രണ്ടാമത്തെ ശിവക്ഷേത്രമായ തിരുനട്ടാലം ശിവക്ഷേത്രത്തിൽ ദർശനം നടത്തുന്നതോടെ ശിവരാത്രി വൈകുന്നേരം ഓട്ടം അവസാനിക്കുന്നു. ഓട്ടക്കാർ യാത്രാ മദ്ധ്യേ 'ഗോവിന്ദാ ഗോപാലാ' എന്ന വിഷ്ണുസ്തുതി പാടിക്കൊണ്ടാണ് ഓടുന്നത്. ശിവസ്തുതിപാടുന്നവരും ഉണ്ട്.

പന്ത്രണ്ടു ശിവാലയങ്ങളിൽ തിക്കുറിശ്ശി മഹാദേവക്ഷേത്രം ഒഴികെയുള്ള പതിനൊന്നു ശിവക്ഷേത്രങ്ങളും ഇപ്പോൾ തമിഴ്നാട് ദേവസ്വം ബോർഡിന്റെ കീഴിലാണ്. തിക്കുറിശ്ശി മഹാദേവർ ക്ഷേത്രം തമിഴ്നാട് എച്ച്.ആർ.ആർ.സി.യുടെ കീഴിലാണ്.

1. തിരുമല മഹാദേവർ ക്ഷേത്രം

പന്ത്രണ്ടു ശിവാലയങ്ങളിൽ ആദ്യത്തേത് എന്നറിയപ്പെടുന്ന തിരുമല മഹാദേവർ ക്ഷേത്രം കുഴിത്തുറയിൽ നിന്നും ആറുകിലോമീറ്റർ തെക്കുഭാഗത്തായിട്ടാണ് സ്ഥിതി ചെയ്യുന്നത്. 95 പടിക്കെട്ടുകൾക്ക് മുകളിൽ ഉയർന്ന പാറയുടെ പുറത്ത് പണിയപ്പെട്ടിരിക്കുന്ന ഈ ക്ഷേത്രം സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന സ്ഥലം

കരുനന്തടക്കൻ എന്ന ആയ് രാജാവ് ഊരാളന്മാർക്ക് തുല്യ അളവിലുള്ള വയൽനിലം വിലയായി നൽകി വാങ്ങിയതായി രേഖയുണ്ട്.[2] വിശാലമായ ഊട്ടുപുരയും കലകൾ അവതരിപ്പിക്കുന്നതിനുള്ള കലാപുരയും രുദ്രാക്ഷത്താൽ പൊതിയപ്പെട്ടിരിക്കുന്ന ശിവലിംഗവും ഈ ക്ഷേത്രത്തിലെ സവിശേഷതകളാണ്.[3]

ക്ഷേത്രം നിലനില്ക്കുന്ന മുഞ്ചിറഗ്രാമത്തെക്കുറിച്ചും ക്ഷേത്രത്തെക്കുറിച്ചും വ്യത്യസ്തങ്ങളായ ഐതിഹ്യങ്ങളും നിലവിലുണ്ട്. സീതയെതേടി പുറപ്പെട്ട ശ്രീരാമൻ ആദ്യം ചിറകെട്ടാൻ ഉദ്ദേശിച്ച സ്ഥലമാണ് മുഞ്ചിറ എന്നതാണ് ഒരു ഐതിഹ്യം. സന്താനങ്ങളില്ലാത്ത ഉദയനും ഉദച്ചിയും ഈ ക്ഷേത്രസന്നിധിയിൽ തപസ്സിരുന്നു നേടിയ പുത്രനാണ് പില്ക്കാലത്ത് മധുരരാജാവായി മാറിയ പ്രസിദ്ധനായ തിരുമലനായ്ക്കൻ എന്ന ഐതിഹ്യമുണ്ട്. ക്ഷേത്രത്തിൽ ശിവപ്രതിഷ്ഠയ്ക്കും വിഷ്ണുപ്രതിഷ്ഠയ്ക്കും തുല്യപ്രാധാന്യമുണ്ട്. ശൈവരും വൈഷ്ണവരും തമ്മിൽ നിലനിന്നിരുന്ന സ്പർദ്ധ പരിഹരിക്കുവാൻ വേണ്ടി രൂപപ്പെട്ട ആചാരമാകണം ശിവാലയഓട്ടം എന്ന വാദത്തെ സാധൂകരിക്കുന്ന പ്രത്യേകതയാണിത്.തമിഴ്നാട് ദേവസ്വം ബോർഡിനു കീഴിൽ പ്രവർത്തിച്ചുവരുന്ന ഈ ക്ഷേത്രത്തിൽ. എല്ലാ പൗർണ്ണമി നാളിലും മലയാളഗ്രന്ഥങ്ങളുടെ വായന പതിവാണ്. ശിവപുരാണമാണ് പ്രധാനമായി പാരായണം ചെയ്യുന്ന ഗ്രന്ഥം.

2. തിക്കുറിശ്ശി മഹാദേവക്ഷേത്രം

ശിവാലയങ്ങളിൽ രണ്ടാമത്തേത് എന്നറിയപ്പെടുന്ന തിക്കുറിശ്ശി മഹാദേവർക്ഷേത്രം. കുഴിത്തുറയിൽ നിന്നും രണ്ടര കിലോമീറ്റർ അകലെയാണ് സ്ഥിതിചെയ്യുന്നത്.[4] ഇവിടെ ശിവൻ തപസ്സിരിക്കുന്നതായാണ് വിശ്വാസം.ഈ ക്ഷേത്രം മാർത്താണ്ഡ വർമ്മ പുനരുദ്ധരിച്ചതായി രേഖയുണ്ട്.[5] ചതുരാകൃതിയിലുള്ള ഘടനയ്ക്കുള്ളിലാണ് ഇതിന്റെ ശ്രീകോവിൽ സ്ഥിതിചെയ്യുന്നത്.തമിഴ്നാട് എച്ച്. ആർ. ആർ. സി. യുടെ കീഴിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്ന ഈ ക്ഷേത്രത്തിൽ പൗർണ്ണമിനാളിൽ മുടങ്ങാതെ മലയാളത്തിലുള്ള ദേവീമാഹാത്മ്യം വായന നടന്നുവരുന്നു..

3. തൃപ്പരപ്പ് മഹാദേവക്ഷേത്രം

ശിവാലയ ഓട്ടത്തിലെ മൂന്നാമത്തെ ശിവക്ഷേത്രമായ തൃപ്പരപ്പ് മഹാദേവക്ഷേത്രം. പ്രാചീനകാലത്ത് ശ്രീവിശാലപുരം എന്ന പ്രസിദ്ധിയാർജിച്ചിരുന്നു. തിക്കുറിശ്ശിയിൽ നിന്നും അരുമനകളിയൽ വഴി 14 കിലോമീറ്റർ സഞ്ചരിച്ചാൽ തൃപ്പരപ്പിലെത്തും. ഇവിടത്തെ പ്രധാനപ്രതിഷ്ഠ ജടാധരൻ എന്ന ശിവഭാവമാണ്.. ദക്ഷവധത്തിനു ശേഷം ശിവൻ ഈ സ്ഥലം തന്റെ ധ്യാനത്തിനായി തിരഞ്ഞെടുത്തു എന്ന് ഒരു ഐതിഹ്യമുണ്ട്. ശിവക്ഷേത്രങ്ങൾ സാധാരണയായി കിഴക്കു ദർശമായിട്ടാണ് പണിയപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത്. ഈ ക്ഷേത്രം ഇതിൽ നിന്നും വിഭിന്നമായി പടിഞ്ഞാറു ദർശനമായി സ്ഥിതിചെയ്യുന്നു.ആയി രാജാക്കന്മാരിലൊരാളായ കൊക്കന്ദനന്തടക്കന്റെ കാലഘട്ടത്തിലെ ഒരു ശിലാരേഖ ഈ ശിവാലയത്തിലുണ്ട്. മലയാള ഭാഷയും സംസ്കാരവുമായി പ്രസ്തുത ക്ഷേത്രത്തിനുള്ള ബന്ധത്തെയാണ് ഇത് സൂചിപ്പിക്കുന്നത്, പന്ത്രണ്ടാം നൂറ്റാണ്ടിലെ പ്രസിദ്ധമായ ഒരു ശൈവ തീർത്ഥാടന കേന്ദ്രമാണിത്. മധുരയിൽ നിന്നും ഭക്തന്മാർ പതിവായി ഇവിടം സന്ദർശിച്ചിരുന്നുവത്രേ. പൗർണ്ണമി നാളിൽ പാരായണത്തിന് മലയാള ഭാഷയിലുള്ള കൃതികളാണ് ഉപയോഗിക്കുന്നത്.

4. തിരുനന്തിക്കര നന്ദീശ്വരക്ഷേത്രം

ശിവാലയഓട്ടത്തിലെ നാലാമത് ക്ഷേത്രമാണ് തിരുനന്തിക്കരയിലെ നന്ദീശ്വരക്ഷേത്രം. ഒരു

ജൈന സന്യാസിയുടെ പേരാണ് തിരുനന്തി. അതിനാൽ തിരുനന്തിക്കര ജൈനന്മാരുടെ ആവാസകേന്ദ്രം ആകാം എന്നും ചരിത്രകാരന്മാർ ചിന്തിക്കുന്നു. അക്കനന്ദി, വിരാനന്ദി, ചന്ദ്രിനന്ദി, സർവ്വനന്ദി, പുട്പനന്ദി, സ്വർണ്ണനന്ദി, വജ്ജനന്ദി എന്നിവർ ജൈന ഭിക്ഷുക്കളിൽ പ്രബലർ ആയിരുന്നു. ശിവാലയങ്ങളിൽ പൂർണ്ണമായി കേരളീയവാസ്തു ശില്പരീതിയിൽ നിർമ്മിക്കപ്പെട്ട ക്ഷേത്രം ഇതുമാത്രമാണ്. തിരുനിറം കൊണ്ട മേലപ്പള്ളിയിൽ വീരനന്ദിയടികൾ കന്യാകുമാരി ജില്ലയിലെ തിരുചാരണതയിൽ ക്ഷേത്രം പണിതതായി പുരാണ രേഖയിൽ കാണുന്നു. പ്രസ്തുത ക്ഷേത്ര നിർമ്മിതിയെക്കുറിച്ചാണീ പരാമർശം. ക്ഷേത്രത്തിനു സമീപത്തു കാണുന്ന മലയിൽ ശിവലിംഗ പ്രതിഷ്ഠയോടുകൂടിയ ഒരു ഗുഹാക്ഷേത്രമുണ്ട്. ഇത് 1963 മുതൽ പുരാവസ്തു വകുപ്പിന്റെ നിയന്ത്രണത്തിലാണ്. പ്രസ്തുത ഗുഹാക്ഷേത്രത്തിൽ നിന്നും ലഭ്യമായിട്ടുള്ള രേഖകളിൽ നിന്നും ഈ ഗുഹാക്ഷേത്രത്തിന്റെ പ്രതിഷ്ഠ ഏ. ഡി. പത്താം നൂറ്റാണ്ടിൽ രാജരാജചോഴൻ ഒന്നാമന്റെ കാലത്തണെന്നു തെളിവുണ്ട്.[6] പച്ചിലക്കൂട്ടുകൾ കൊണ്ടുള്ള ചുവർ ചിത്രങ്ങൾ ഈ ക്ഷേത്രത്തിനകത്തുണ്ട്.

ഈ ക്ഷേത്രം തമിഴ്നാട് ദേവസ്വം ബോർഡിന്റെ കീഴിലാണ്. ശിവരാത്രി, മാർകഴി തിരുവാതിര, പ്രദോഷം, പങ്കുനി എന്നിവയാണ് വിശേഷ ദിവസങ്ങൾ. പൗർണ്ണമിനാളിൽ ശിവപുരാണം പാരായണം ചെയ്യാറുണ്ട്.

5. പൊന്മനമഹാദേവക്ഷേത്രം

ശിവാലയഓട്ടത്തിലെ അഞ്ചാമത് ക്ഷേത്രമായ പൊന്മന മഹാദേവർ ക്ഷേത്രം. പൊന്മന തിമ്പിലീശ്വര മഹാദേവർ ക്ഷേത്രം എന്നും അറിയപ്പെടുന്നു. തിമ്പിലാധിപൻ എന്ന ഒരു ഇടയബാലൻ പുല്ലുവെട്ടുന്നതിനിടയിൽ കണ്ടെത്തിയ ശിവലിംഗമായതിനാൽ ഇവിടത്തെ മഹാദേവന് തിമ്പിലാൻകുടി മഹാദേവൻ എന്നു പേരു സിദ്ധിച്ചു എന്നൊരു ഐതിഹ്യമുണ്ട്. ഈ ക്ഷേത്രത്തെ ചോളരാജാക്കന്മാരും പാണ്ഡ്യരാജാക്കന്മാരും ഏ. ഡി. 18, 14 നൂറ്റാണ്ടുകളിൽ പുനരുദ്ധരിച്ചതായി രേഖകളുണ്ട്. പൗർണ്ണമിനാളുകളിൽ മലയാളത്തിലും തമിഴിലുമുള്ള ശിവപുരാണങ്ങൾ പാരായണം ചെയ്യുന്നു.

6. പന്നിപ്പാകം കിരാതമൂർത്തി ക്ഷേത്രം

ശിവാലയഓട്ടത്തിലെ ആറാമത് സങ്കേതമാണ് തക്കലയിൽ നിന്നും അഞ്ച് കിലോമീറ്റർ അകലെയുള്ള പന്നിപ്പാകം കിരാതമൂർത്തി ക്ഷേത്രം. പ്രധാനപ്രതിഷ്ഠ കിരാതമൂർത്തിയാണ്. കിരാതവേഷത്തിലെത്തിയ ശിവൻ പന്നിയുടെ രൂപത്തിലുള്ള മൂകാസുരനെ വധിച്ചു. അർജ്ജുനന്റെ അഹങ്കാരത്തെ അകറ്റി പാശുപതാസ്ത്രം സമ്മാനിച്ചു. ഈ ഐതിഹ്യത്തിലൂടെയാണ് ഈ സ്ഥലത്തിന് പന്നിപ്പാകം എന്ന പേരു സിദ്ധിച്ചതും.ഏ. ഡി. പത്താം നൂറ്റാണ്ടിലെ ഒരു ശിലാരേഖ ഈ ക്ഷേത്രത്തിന്റെ തിരിച്ചുട്ട് മണ്ഡപത്തിലുണ്ട്.

7. കല്ക്കുളം മഹാദേവക്ഷേത്രം

പന്ത്രണ്ട് ശിവാലയങ്ങളിൽ ഏഴാമത്തേതായ കല്ക്കുളം മഹാദേവർ ക്ഷേത്രം ദക്ഷിണതിരുവിതാംകൂറിന്റെ മുൻതലസ്ഥാനമായ പത്മനാഭപുരത്താണ് സ്ഥിതിചെയ്യുന്നത്. ഈ ക്ഷേത്രത്തിൽ രണ്ടു ശ്രീകോവിലുകൾ ഉണ്ടെന്നത് ഒരു പ്രത്യേകതയാണ്. ഒന്നിൽ ശിവനും മറ്റേതിൽ ആനന്ദവല്ലി എന്ന പ്രതിഷ്ഠയുമാണ് കാണുന്നത്.[7] ഈ ക്ഷേത്രം തിരുമലനായ്ക്കന്റെ അധീനതയിൽ ആയിരുന്ന കാലത്ത് മധുരമീനാക്ഷിയെ ആനന്ദവല്ലി എന്ന നാമത്തിൽ ഇവിടെ പ്രതിഷ്ഠിച്ചു എന്നാണ് ചരിത്രസൂചന. തിരുമല നായ്ക്കറുടെയും മാർത്താണ്ഡവർമ്മ മഹാരാജാവിന്റെയും പ്രതിമകൾ ആനന്ദവല്ലീ

ക്ഷേത്രത്തിനു ഇരുവശങ്ങളിലായി സ്ഥാപിച്ചിട്ടുണ്ട്.

മാർത്താണ്ഡവർമ്മയുടെ കാലത്ത് പണികഴിപ്പിച്ച ക്ഷേത്രം എന്നാണ് ചരിത്രം സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. തഞ്ചാവൂർ ശില്പകലയുടെ ചാരുതയാണ് ഇതിന്റെ മാറ്റുകൂട്ടുന്നത്. ക്ഷേത്രത്തിന്റെ മുൻഭാഗത്ത് വിസ്തൃതമായ ഒരു തീർത്ഥകുളം നടുവിൽ കൽമണ്ഡപത്തോടുകൂടി ഇവിടെയുണ്ട്. ഏഴുനിലകളുള്ള ക്ഷേത്രശില്പം തിരുവനന്തപുരത്തെ പത്മനാഭസ്വാമി ക്ഷേത്രത്തേയും മധുരമീനാക്ഷി ക്ഷേത്രത്തേയും അനുസ്മരിപ്പിക്കുന്നു. ഉത്സവവേളകളിൽ ഇവിടെ നടക്കുന്ന തേരോട്ടം ശിവാലയഓട്ടത്തിലെ മറ്റു ശിവക്ഷേത്രങ്ങളിൽ നിന്നും ഇതിനെ വ്യതിരിക്തമാക്കുന്നുണ്ട്.

ക്ഷേത്രം സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന സ്ഥലത്തിന് വളരെ ഏറെ സാംസ്കാരിക പ്രാധാന്യമുണ്ട്. ശൈവന്മാരുടെയും വൈഷ്ണവന്മാരുടെയും സമ്മേളിത സ്ഥലമായിട്ടാണ് തക്കല അറിയപ്പെടുന്നത്. മലയാള സംസ്കാരത്തിന്റെയും തമിഴ് സംസ്കാരത്തിന്റെയും സമ്മിശ്രസ്ഥലമാണ് കൽക്കുളം താലൂക്ക്. തമിഴ്നാട് ദേവസ്വം ബോർഡിന്റെ കീഴിലുള്ള ഈ ക്ഷേത്രത്തിൽ പൗർണ്ണമി നാളുകളിൽ മലയാളത്തിലുള്ള ശിവപുരാണം പാരായണം ചെയ്യുന്നത് പതിവാണ്.

8. മേലാങ്കോട് കാലകാലർ ക്ഷേത്രം

ശിവാലയഓട്ടത്തിലെ എട്ടാമത്തെ ക്ഷേത്രമാണ് മേലാങ്കോട്ട് കാലകാലർ ക്ഷേത്രം. പ്രസിദ്ധമായ ഈ ക്ഷേത്രം തിരുവനന്തപുരത്തു നിന്നും നാഗർകോവിലിലേക്കുള്ള മാർഗ്ഗമദ്ധ്യേ വേളിമലയിലെ പുലിയൂർ കുറിച്ചിയിലാണ്. മുരുക ക്ഷേത്രങ്ങൾക്ക് പ്രാധാന്യമുള്ള സ്ഥലമാണ് വേളിമല.

മേലാങ്കോട്ട് ശിവക്ഷേത്രത്തിൽ കാലകാലനായിട്ടാണ് ശിവസങ്കൽപ്പം. മാർക്കണ്ഡേയന്റെ ജീവനുവേണ്ടി യമധർമ്മൻ വീശിയ കയർ ശിവലിംഗത്തിൽ കുടുങ്ങി. ശിവൻ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ട് കാലനുമായി ഏറ്റുമുട്ടി മാർക്കണ്ഡേയനെ രക്ഷിച്ചു എന്നതാണ് ഐതിഹ്യം. ഭൂതത്താൻ എന്നൊരു പ്രതിഷ്ഠയും ഈ ക്ഷേത്ര വളപ്പിലുണ്ട്. മേലാങ്കോട് ക്ഷേത്രവളപ്പിൽ രണ്ടു ദേവീ ക്ഷേത്രങ്ങളും ഉണ്ട്.[8] ഈ ദേവിമാർക്ക് മൃഗങ്ങളെ ബലികൊടുക്കുന്നത് പതിവാണ്.

പ്രസിദ്ധമായ മേലാംങ്കോട് യക്ഷി ക്ഷേത്രം ഇതിനു സമീപത്താണ്. നിണബലി പോലുള്ള കർമ്മങ്ങൾ ഇന്നും അനുഷ്ഠിക്കുന്ന ഈ ക്ഷേത്രം അനുജത്തിയുടെ ക്ഷേത്രമായി അറിയപ്പെടുന്നു. സന്ധ്യ ആയാൽ മനുഷ്യർ ഭീതിയോടെ സഞ്ചരിക്കുന്ന വഴിയാണിത്. ഇക്കാരണങ്ങളാൽ എട്ടാമതു ശിവാലയമായ കാലകാലർ ക്ഷേത്രത്തിൽ 7 മണിയോടെ നട അടയ്ക്കുന്നു.

9. തിരുവിടയ്ക്കോട് മഹാദേവക്ഷേത്രം

ശിവാലയഓട്ടത്തിലെ ഒൻപതാമത് ശിവക്ഷേത്രമായ തിരുവിടയ്ക്കോട് മഹാദേവക്ഷേത്രം നാഗർകോവിലിൽ നിന്നും തിരുവനന്തപുരത്തേയ്ക്കുള്ള ദേശീയപാതയിൽ വില്ലുക്കുറിക്കടുത്താണ്. ജടയപ്പർ എന്നാണ് ആരാധനാമൂർത്തിയുടെ നാമം. ആയിരാജാക്കന്മാരുടെ മരുത്തൂർ എന്ന സ്ഥലം തന്നെയാണ് ഇന്നത്തെ തിരുവിടയ്ക്കോട്. വിഴിഞ്ഞം തലസ്ഥാനമാക്കി ആയി രാജാക്കന്മാർ ഈ പ്രദേശം ഭരിച്ചിരുന്നു.[9]

മലയാളത്തിലെ ആധുനിക ലിപികൾ ഉത്ഭവിച്ചത് ഇവിടെ നിന്നാണെന്ന് പറയാറുണ്ട്. ഇവിടെ നിന്നും കണ്ടെടുക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള ദേവനാഗിരി ലിപിയിലെ പല ശാസനങ്ങളും ചരിത്ര പ്രാധാന്യമുള്ളവയാണ്. പൗർണ്ണമി നാളുകളിലെ വായനയ്ക്ക് ശിവപുരാണം അവലംബിച്ചുവരുന്നു.

10. തിരുവിതാംകോട് ശ്രീ മഹാദേവക്ഷേത്രം

ശിവാലയഓട്ടത്തിലെ പത്താമത്തെ ശിവാലയമായ തിരുവിതാംകോട് ശ്രീമഹാദേവർ ക്ഷേത്രം

അഴകിയ മണ്ഡപത്തിനടുത്താണ് സ്ഥിതിചെയ്യുന്നത്. ശിവാലയങ്ങളിൽ വച്ച് ഏറ്റവും പഴക്കം ചെന്ന ശിവാലയം എന്നാണ് ഈ ക്ഷേത്രം അറിയപ്പെടുന്നത്. ഏ. ഡി. 1544 ലെ ആദിത്യവർമ്മയോളം പാരമ്പര്യം ഈ ക്ഷേത്രത്തിനുണ്ട്. തിരുവിതാംകൂറിന്റെ ആദ്യ തലസ്ഥാനം എന്ന നിലയിൽ അഭിമാനം കൊള്ളുന്ന നാടാണ് തിരുവിതാംകോട്. 'ശ്രീവാഴുംകോട്' എന്നതാണ് തിരുവിതാംകോടായി പരിണമിച്ചതെന്നും വിശ്വാസമുണ്ട്. ശ്രീകോവിലിന്റെ വാതിലിനെക്കാൾ വലുതാണ് ഉള്ളിലെ ശിവലിംഗം. തൽസ്ഥാനത്തു നിലനിന്നിരുന്ന പാറപൊട്ടിച്ചെടുക്കാതെ അവിടെ വച്ചുതന്നെ കൊത്തിയെടുത്തതാകാം ഈ ശിവലിംഗം എന്നാണ് വിശ്വാസം.

ഈ ക്ഷേത്രത്തിൽ മലയാളപാരമ്പര്യത്തിലുള്ള ആരാധനയാണ് നടത്തിവരുന്നത്. ഉഷപൂജ, ഉച്ചപൂജ, അത്താഴപൂജ എന്ന ക്രമത്തിലാണ് പൂജകൾ. ധനുമാസത്തിൽ തിരുവാതിരയോടനുബന്ധിച്ച് നടക്കുന്ന പത്തു ദിവസത്തെ ഉത്സവത്തിന് ആനപ്പുറത്തു എഴുന്നള്ളത്തും മേളവുമുണ്ട്. പൂജാക്രമങ്ങളും ഉത്സവങ്ങളും ഈ പ്രദേശവും ക്ഷേത്രവും മലയാള ഭാഷയോടും കേരളത്തോടും എത്രത്തോളം ബന്ധപ്പെട്ടു കിടക്കുന്നു എന്നതിന് തെളിവാണ്. തിരുവിതാംകൂർ രാജാക്കന്മാരുടെ പരിരക്ഷയിലും പ്രത്യേക പരിഗണനയിലും ആയിരുന്നു ഈ ക്ഷേത്രം.

11. തൃപ്പന്നിക്കോട്ടു മഹാദേവക്ഷേത്രം

ശിവാലയഓട്ടത്തിലെ പതിനൊന്നാമത്തു ശിവക്ഷേത്രമാണ് തൃപ്പന്നിക്കോട്ടു മഹാദേവക്ഷേത്രം. നാഗർകോവിലിൽ നിന്നും 14 കി.മീ. വടക്കുകിഴക്കായിട്ടു സഞ്ചരിച്ചാൽ എത്തിച്ചേരാം. പ്രധാന പ്രതിഷ്ഠയുടെ പേര് ഭക്തവത്സലൻ എന്നാണ്. ഈ ക്ഷേത്രം കേരളീയ ക്ഷേത്രകലയ്ക്ക് ഒരു പ്രധാന ഉദാഹരണമാണ്.

വരാഹരൂപം പൂണ്ട് ഹിരണ്യ നിഗ്രഹം നടത്തിയ മഹാവിഷ്ണു സ്വന്തം രൂപം തിരിച്ചു കിട്ടാതെ ലോകമെങ്ങും ചുറ്റി നാശനഷ്ടങ്ങൾ വിതച്ചു കൊണ്ടിരുന്നു. ഒടുവിൽ മഹാദേവൻ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ട് വരാഹത്തിന്റെ കൊമ്പു മുറിച്ചുമാറ്റുകയും സ്വന്തം ജടയിൽ ധരിക്കുകയും മഹാവിഷ്ണുവിനു സ്വന്തം രൂപം തിരിച്ചു കിട്ടുകയും ചെയ്തതായി സ്കന്ദപുരാണത്തിൽ ഒരു കഥയുണ്ട്. അങ്ങനെ വരാഹത്തിന്റെ കൊമ്പു മുറിക്കാനെത്തിയ മഹാദേവനാണ് തൃപ്പന്നിക്കോട് ദേവൻ.

തിരുവിതാംകൂർ ചരിത്രവുമായി ഈ ക്ഷേത്രത്തിനു വളറെ ബന്ധമുണ്ട്. ഏ. ഡി. 1680 ൽ മുകിലൻ പടയുടെ പടയോട്ടം ഇന്ത്യയുടെ തെക്കേയറ്റം വരെ എത്തിയിരുന്നു. അന്ന് ഈ ക്ഷേത്രം മുകിലൻ പട കൊള്ളയടിച്ചു. ആക്രമണത്തിൽ വെട്ടേറ്റപാട് ഇപ്പോഴും ഇവിടത്തെ ശിവലിംഗത്തിൽ കാണാം. കൊല്ലവർഷം 880 ൽ തിരുവിതാംകൂർ ശ്രീമൂലം തിരുനാൾ മഹാരാജാവ് ക്ഷേത്രം പുതുക്കിപ്പണിയുകയുണ്ടായി.

12. തിരുനട്ടാലം ശിവക്ഷേത്രം

നട്ടാലത്തിൽ സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന ശിവക്ഷേത്രമാണ് ശിവാലയഓട്ടത്തിലെ പന്ത്രണ്ടാമത് ശിവക്ഷേത്രം. ഭീമന്റെയും വ്യാഘ്രപാദ മുനിയുടെയും ഓട്ടം അവസാനിച്ചത് ഇവിടെയാണ്. ശിവാലയഓട്ടത്തിന്റെ സമാപ്തിയും ഇവിടെയാണ്. ഇവിടെ ഒരു മനോഹരമായ തീർത്ഥക്കുളമുണ്ട്. ഈ കുളത്തിൽ മുതല ഉണ്ടായിരുന്നതിനാൽ ഈ പ്രദേശം നാകാലയം എന്നറിയപ്പെട്ടിരുന്നു. കാലക്രമത്തിൽ നട്ടാലയമായി പ്രസ്തുത നാമം പരിണമിച്ചു എന്ന് ഒരു സ്ഥലനാമ കഥയുണ്ട്. ക്ഷേത്രത്തിന്റെ മുൻഭാഗത്തെ പാറക്കെട്ടിൽ ഏ. ഡി. പതിനാറാം നൂറ്റാണ്ടിലെ ശിലാരേഖയുണ്ട്. രണ്ടു പ്രാകാരങ്ങളുള്ള ഈ ക്ഷേത്രത്തിൽ ഉൾപ്രാകാരം (ശ്രീകോവിൽ) വൃത്താകൃതിയിലാണ്. ഇവിടെ ഏഴ് സ്ത്രീദേവതകളെ പ്രതിഷ്ഠിച്ചിരിക്കുന്നു.

പന്ത്രണ്ടു ശിവാലയങ്ങൾ പിന്നിട്ട് എത്തിയ വ്യാഘ്രപാദമുനിക്ക് ശിവനും വിഷ്ണുവും ഒന്നിച്ച ദർശനം നല്കി ഹരിയും ഹരനും ഒന്നാണെന്നും പഠിപ്പിച്ചുവെന്നാണ് സങ്കൽപ്പം. ഇതിലൂടെ ശൈവ വൈഷ്ണവ ആരാധനകൾക്ക് തുല്യ പ്രാധാന്യമാണെന്ന വ്യക്തമാക്കുന്നു. ശിവക്ഷേത്രത്തിൽ ഭസ്മവും വിഷ്ണു ക്ഷേത്രത്തിൽ ചന്ദനവും തൊടുന്നതോടു കൂടിയാണ് ശിവാലയഓട്ടം പര്യവസാനിക്കുന്നത്.ആര്യദ്രാവിഡ സംസ്കാരത്തിന്റെയും ശൈവ വൈഷ്ണവ സംസ്കാരത്തിന്റെയും സമ്മേളിത സ്ഥലമാണ് ഈ ക്ഷേത്രം.

ആരാധനാലയങ്ങൾ പൊതുവെ ഒരു നാടിന്റെ ചരിത്ര, സംസ്കാരിക രാഷ്ട്രീയ സൂചനകൾ ഉൾക്കൊള്ളുന്നവയാണ്. കാലഘട്ടത്തെയും ജീവിതസാഹചര്യത്തെയും ആധ്യാത്മിക സമ്പ്രദായങ്ങളെയും അവ രേഖപ്പെടുത്തുന്നു. പന്ത്രണ്ട് ആരാധനാലയങ്ങളെ കൂട്ടിയോജിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് നടത്തുന്ന ശിവാലയഓട്ടം അതിന്റെ സാമൂഹിക സാഹചര്യത്തെ വ്യക്തമായി വെളിപ്പെടുത്തുന്നുമുണ്ട്.

കുറിപ്പുകൾ

1 സുവനീർ, കന്യാകുമാരി ദേവസ്വം ബോർഡ്, ശുചീന്ദ്രം, 1971, പുറം. 25

2 പത്മനാഭഅയ്യർ മോഡേൺ ട്രാവൻകൂർ, ട്രിവാൻട്രം, 1941, പുറം. 20

3 അടൂർ കെ. കെ. രാമചന്ദ്രൻ നായർ, സ്റ്റേറ്റ് എഡിറ്റർ, കേരളാഗസറ്റ്സ്, ട്രിവാൻട്രം, വാല്യം II, ഭാഗം I, 1986, പുറം 157.

4 റ്റി. കെ. വേലുപിള്ളൈ, ദി ട്രാവൻകൂർ സ്റ്റേറ്റ് മാനുവൽ, Vol. III, തിരുവനന്തപുരം, 1996, പുറം 26

5 H. Sarkar, An Architectural Survey of Temples of Kerala, New Delhi, 1973, P. 231

6 T.A.S. Vol. III, Part II, P. 20

7 No. 12 of the Travancore Epigraphy collection for 1084 M.E

8 P.W.D. File. No. 316/1914

9 No. 2. Thiruvidaikkode inscription of Kokkarunandadakkar, T.A.D. Vol. I, P. 34

ഡോ. ജെ. ജയകുമാർ

തിരുവനന്തപുരം ജില്ലയിലെ പാറശ്ശാലയിൽ 1963-ൽ ജനനം. പ്രാഥമിക വിദ്യാഭ്യാസത്തിനുശേഷം മധുരകാമരാജ് സർവ്വകലാശാലയിൽ നിന്ന് ബി.എസ്.സി. മധുര സർവ്വകലാശാലയിൽ നിന്ന് മലയാളഭാഷയിൽ എം.എ., മധുര സർവ്വകലാശാലയിൽ നിന്നും എം.ഫിൽ, കേരളസർവ്വകലാശാലയിൽ നിന്നു പിഎച്ച്. ഡി, മധുര സർവ്വകലാശാലയിൽ നിന്ന് ആംഗലഭാഷയിൽ എം.എ. എന്നീ ബിരുദങ്ങൾ നേടി. 1992 മുതൽ കന്യാകുമാരി ജില്ലയിലെ ലക്ഷ്മീപുരം കോളേജ് ഓഫ് ആർട്സ് & സയൻസിൽ അസോസിയേറ്റ് പ്രൊഫസർ. 2019 ജൂൺ മുതൽ പ്രസ്തുത കോളേജിൽ പ്രിൻസിപ്പൽ ഇൻ ചാർജ്.

Email: dr.j.jayakumar@gmail.com

മന്നാൻകൂത്ത്—ദർശനം, സാമൂഹികത

ഡോ. ബെന്നിച്ചൻ സ്കറിയ

അസി. പ്രൊഫസർ , പാവനാത്മാ കോളേജ്, മുരിക്കാശ്ശേരി

സംഗ്രഹം

ഒരു സമൂഹത്തിന്റെ സംസ്കാരം രൂപപ്പെടുന്നത് അതിന്റെ നാടൻ കലാസമ്പത്തിലാണ്. പിൽക്കാലത്തു ണ്ടാകുന്ന സകല പരിഷ്കാരങ്ങൾക്കും പുരോഗതിക്കും അടിത്തറ ഈ കലാസമ്പത്തും പൈതൃകവുമാണ്. നാടൻ കലാരൂപങ്ങൾ അധികവും കീഴാള സമൂഹം പരമ്പരാഗതമായി സൂക്ഷിക്കുന്നവയാണ്. വിസ്മൃ തിയിലേക്ക് പോകുന്ന ഇത്തരം കലാരൂപങ്ങൾ കണ്ടെത്താനും അതിന്റെ തനിമ നിലനിർത്താനും അതിന്റെ ആത്മാംശം തിരിച്ചറിയാനുമുള്ള അന്വേഷണമാണ് ഈ പ്രബന്ധം.

താക്കോൽ വാക്കുകൾ: കാലാവൂട്ട് മഹോത്സവം, കൂത്ത്, മലദൈവം, കാണി, പുള്ളുവശി, കന്നിയാട്ടം.

കേരളത്തിൽ ഏറ്റവും അധികം പട്ടികവർഗക്കാർ താമസിക്കുന്ന രണ്ടാമത്തെ ജില്ലയാണ് ഇടുക്കി. ഇവിടെയുള്ള നിരവധി ആദിവാസി വിഭാഗങ്ങളിൽ പ്രബലരാണ് മന്നാന്മാർ. രാജഭരണം നില വിലുള്ള ഏക ആദിവാസി വിഭാഗമാണ് മന്നാൻ സമുദായം. ഇടുക്കി ജില്ലയിലെ കോവിൽമല, മുരിക്കാട്ടുകുടി, തിങ്കൾക്കാട്, തോപ്രാംകുടി, വാത്തിക്കുടി എന്നീ പ്രദേശങ്ങളിൽ 46 കുടികളിലായി 30,000ത്തോളം അംഗങ്ങൾ അടങ്ങിയതാണ് ഇന്നത്തെ മന്നാൻ സമൂഹം. തമിഴ്നാട്ടിൽനിന്നും കേരളത്തിലേക്ക് കുടിയേറി പാർത്തവരായിട്ടാണ് ഇവരെ കണക്കാക്കുന്നത്.

പളിയർ, മുതുവാന്മാർ, മലയരയർ തുടങ്ങി നിരവധി ആദിവാസി വിഭാഗങ്ങൾ ഇടുക്കി ജില്ലയി ലുണ്ട്. ഭൂപ്രകൃതിയനുസരിച്ച് തമിഴ്നാടിനോടുള്ള സാമീപ്യവും മധുരയിലേക്ക് എളുപ്പത്തിലെത്തിച്ചേ രാവുന്ന യഥാർത്ഥ മാർഗ്ഗവും ഈ പ്രദേശങ്ങളിൽ തമിഴ് മലയാള സംസ്കൃതികളുടെ കൂടിക്കലരൽ വേഗത്തിൽ സാധ്യമാക്കി. ഈ പ്രദേശങ്ങളിൽ വസിക്കുന്ന വിവിധ സമുദായങ്ങളുടെ ആഗമന പുരാവൃത്തങ്ങൾ പരിശോധിച്ചാൽ അവർക്ക് പ്രാചീന തമിഴകം, മധുര തുടങ്ങിയവയുമായി അടുത്ത ബന്ധമുണ്ടെന്ന് കാണാം. തമിഴോ തമിഴ് ചുവയുള്ള മലയാളമോ പ്രാദേശികമോ വംശീയമോ ആയ തനിമയുൾക്കൊള്ളുന്ന ഭാഷകളോ ആണ് ഇവർക്കിടയിൽ നിലവിലുള്ളത്.

ചോള-പാണ്ഡ്യ രാജാക്കന്മാർ തമ്മിൽ നടന്ന യുദ്ധത്തിൽ പാണ്ഡ്യരാജാവിനെ സഹായിച്ച തിന് പ്രത്യുപകാരമായി 'വനാധിപതിൾ' എന്ന ശ്രേഷ്ഠസ്ഥാനം നൽകി വനത്തിന്റെ അവകാശി കളാക്കിയവരാണ് മന്നാൻ സമുദായക്കാർ എന്നതാണ് പരമ്പരാഗത വിശ്വാസം. കേരളത്തിൽ

മന്നാൻ സമുദായത്തിൽ മാത്രമാണ് ഇന്ന് രാജഭരണം നിലനിൽക്കുന്നത്. ഇടുക്കി ജില്ലയിലെ കാഞ്ചിയാർ പഞ്ചായത്തിൽപെട്ട കോവിൽമലയാണ് രാജാവിന്റെ ആസ്ഥാനം. ഹിന്ദുമതവിശ്വാസികളായ മന്നാൻ സമൂഹത്തിന്റെ ആരാധനാമൂർത്തികൾ ശ്രീ അയ്യപ്പൻ, ശ്രീപത്മനാഭൻ, മുരുകൻ, ഗണപതി, കാഞ്ചിയാർമുത്തിയമ്മ എന്നിവരാണ്. ഇവരെ കൂടാതെ കാട്ടാട്ടുമുത്തി, വാചാത്തുമുത്തി, തുറാറുമുത്തി എന്നീ ആരാധനാമൂർത്തികളും ഇവരുടെ ഇടയിൽ കാണുന്നു. ആചാരങ്ങളിലും വിശ്വാസത്തിലും ജീവിതത്തിലും ഏറെ വ്യത്യസ്ഥത പുലർത്തുന്ന വിഭാഗമാണ് മന്നാൻ സമുദായം. തമിഴ് കലർന്ന ലിപികളില്ലാത്ത ഭാഷ ഉപയോഗിക്കുന്ന ഇവർ, കാടുവെട്ടിത്തെളിച്ച് കൃഷിയിറക്കുകയും മണ്ണിന്റെ വളം കുറയുമ്പോൾ ആ മലംപ്രദേശംവിട്ട് മറ്റൊരു സ്ഥലത്തേക്ക് മാറി താമസിക്കുകയും ചെയ്യുകയാണ് പതിവ്. മരുമക്കത്തായ വ്യവസ്ഥിതിയാണ് ഇവരുടെ ഇടയിൽ കാണുന്നത്. ഭരണകാര്യത്തിൽ രാജാവിനെ സഹായിക്കാൻ തണ്ടക്കാരൻ, തണ്ണിപ്പാത്ത, കുടിയാനവർ തുടങ്ങിയ ഉദ്യോഗസ്ഥരും ഇവരുടെ ഇടയിൽ ഉണ്ട്. രാജാവിനെകൂടാതെ മന്ത്രിയും ആയിരം കുടിയാന്മാരുടെ സംഘവും കൂടിച്ചേർന്നാണ് ഭരണപരമായ തീരുമാനങ്ങൾ എടുക്കുന്നത്.

ജനനം മുതൽ മരണംവരെ തനതായ ആചാരങ്ങളും അനുഷ്ഠാനങ്ങളും മന്നാൻ സമുദായക്കാർക്കുണ്ട്. ഒരു കുട്ടി ജനിച്ചുകഴിയുമ്പോൾ അവന്റെ പേര് നിശ്ചയിക്കുന്നത് പൂജാരി നെല്ലുകൊണ്ട് കണിനോക്കിയിട്ടാണ്. വയസ്സറിയിക്കുന്ന പെൺകുട്ടികൾക്ക് താമസിക്കുന്നതിനായി ഉണ്ടാക്കിയ വീടുകൾക്ക് 'പള്ളിപ്പുര' എന്നാണ് പറയുന്നത്. വിവാഹം മുറപ്പെണ്ണും മുറച്ചെറുക്കനും തമ്മിലാണ് നടത്തുക. മരിച്ചവരെ മലകടന്ന് അകലെയുള്ള 'ചാവർ പതി'യിലാണ് അടക്കുന്നത്. ഭർത്താവ് മരിക്കുന്ന സ്ത്രീകൾ ആഭരണങ്ങൾ, പൊട്ട്, പൂ എന്നിവ ചൂടാതെ മൂന്നുവർഷക്കാലം കഴിയണമെന്നതാണ് രീതി. മരിച്ച ആളിന്റെ ആത്മാവിനുവേണ്ടി നടത്തുന്ന ചടങ്ങാണ് 'ചോറുവിളമ്പൽ'. കൃഷി സാധാരണ കൂട്ടപ്പണിയായി നടത്തുന്നു. മണ്ണിന്റെ കാവൽക്കാരനെ 'പുള്ളുവശി' എന്നാണ് വിളിക്കുന്നത്. കൃഷിക്ക് എന്തെങ്കിലും ദോഷം ഉണ്ടായാൽ അതിനുകാരണം കണ്ടുപിടിക്കുന്ന ചടങ്ങിന് കോടങ്കി ഇട്ടുനോക്കുക എന്നാണ് പറയുന്നത്. വിളവെടുപ്പിന് ശേഷം നടത്തുന്ന ഉത്സവമാണ് കാലാവൂട്ട് മഹോത്സവം. ഈ ഉത്സവത്തോട് അനുബന്ധിച്ച് നടക്കുന്ന കലാരൂപമാണ് കൂത്ത്.

മന്നാൻകൂത്തിന്റെ ഉത്ഭവം

മന്നാൻ സമുദായത്തിന്റെ തനതു കലാരൂപമാണ് കൂത്ത്. ഓരോവർഷവും വിളവെടുപ്പിനുശേഷം രാജസന്നിധിയിൽ ജനങ്ങൾ എല്ലാവരും ഒരുമിച്ചുകൂടുമ്പോൾ നടത്തുന്ന കലയാണ് മന്നാൻകൂത്ത്. കാലാവൂട്ട് മഹോത്സവത്തിന്റെ പ്രധാന ചടങ്ങുകളിൽ ഒന്നാണിത്. കൂടുതൽ വിളവ് ലഭിക്കുന്നതിനുവേണ്ടി നടത്തുന്ന അനുഷ്ഠാനപരമായ ചടങ്ങായ ഈ കൂത്ത് എന്ന് എവിടെ തുടങ്ങി എന്ന് കൃത്യമായി അറിവില്ല. കൂത്തുപാട്ടുകളുടെ തുടക്കത്തിൽ പഞ്ചൻപുലാൻ, പെരിയാനങ്കൻ എന്നീ സഹോദരങ്ങളെ വിദ്യ അഭ്യസിപ്പിക്കുന്നതിനായി പുലപ്പൻപുലാൻ എന്ന കാണി വടക്കൻദേശത്തുനിന്നു വന്നതായി വിവരിക്കുന്നു. പുലപ്പൻ പുലാനിൽ നിന്ന് വിദ്യ അഭ്യസിച്ച ഈ സഹോദരങ്ങളാണ് കൂത്തുപാട്ടുകൾ ചമച്ച് ഈണവും താളവും നൽകി മന്നാൻകൂത്ത് ചിട്ടപ്പെടുത്തിയെന്നാണ് പുരാവൃത്തം.

ഇതിവൃത്തം

പഞ്ചമഹാകാവ്യങ്ങളിലൊന്നായ ചിലപ്പതികാരം കഥയ്ക്ക് ആസ്പദമായ കോവിലൻ കണ്ണകി ചരിതം തന്നെയാണ് കൂത്തിന്റെ ഇതിവൃത്തം. എങ്കിലും ചിലപ്പതികാര കഥയിൽ നിന്നും സാരമായ

വ്യതിയാനം കൂത്തിലെ കഥയിൽ കാണുന്നു. കൂത്തിന്റെ കഥ ആരംഭിക്കുന്നത് കണ്ണകിയുടെയും കോവിലന്റെയും ജനനത്തോടുകൂടിയാണെങ്കിൽ ചിലപ്പതികാര കഥ ആരംഭിക്കുന്നത് അവരുടെ വിവാഹത്തോടെയാണ്. ഇതിൽ ധാരാളം സ്തുതികൾ കാണുന്നു. ദൈവസ്തുതി, ഗുരുസ്തുതി, രാജസ്തുതി, മലദൈവസ്തുതി എന്നിവയെല്ലാം കൂത്തിന്റെ പ്രത്യേകതകളാണ്. കോവിലന്റെ പിതാവായ കാവേരിപ്പൂം പട്ടണത്തിലെ കച്ചവടക്കാരനായ വായ്പാത്തം ചെട്ടിയെക്കുറിച്ച് നീണ്ട വിവരണം ഇതിൽ നൽകിയിരിക്കുന്നു. കോവിലൻ, കണ്ണകി, മാധവി എന്നിവരുടെ ചരിതം വിശദമായി ഇതിൽ അവതരിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നു. കോവിലന്റെയും കണ്ണകിയുടെയും ജനനം, വിവാഹം, മാധവി കോവില സമാഗമം, വിയോഗം എന്നിവയും കോവിലൻ കള്ളനായി പിടിക്കപ്പെട്ട് വധിക്കപ്പെടു ന്നതും കണ്ണകിയുടെ പ്രതികാരാഗ്നിയിൽ മധുരപട്ടണം വെന്ത് വെണ്ണീറാകുന്നതുമാണ് കൂത്തിന്റെ കഥ. കാവ്യരസം തുളുമ്പുന്ന ചൊല്ലുകൾ ഇമ്പമേറിയ പാട്ടുകൾ, രസകരമായ സംഭാഷണങ്ങൾ എന്നിവയിലൂടെ കോവിലൻ കണ്ണകി ചരിതം മന്നാൻകൂത്തിൽ അവതരിപ്പിക്കുന്നു.

അവതരണം

രാജമന്നാന്റെ സാന്നിധ്യത്തിലാണ് സാധാരണ മന്നാൻകൂത്ത് അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. ഈറ്റകൊ ണ്ടുള്ള ഇരിപ്പിടങ്ങളിൽ രാജാവും മന്ത്രിയും ഉപവിഷ്ടരായതിനു ശേഷമാണ് കൂത്ത് അവതരണം നടത്തുന്നത്. അവതരണത്തിനുമുമ്പ് ഒരു തിരശീല ഉപയോഗിച്ച് അരങ്ങ് മറക്കുന്ന രീതി കൂത്തിൽ കാണുന്നു. സാധാരണ ഏഴുദിവസങ്ങൾകൊണ്ടാണ് കൂത്ത് അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. അവതരിപ്പി ക്കുന്നവർ ഏഴ് ദിവസത്തെ വ്രതം അനുഷ്ഠിക്കണമെന്നതാണ് വിശ്വാസം. പൂജയും വഴിപാടും നടത്തുക എന്നത് അവരുടെ കടമയാണ്. ഈ കലാരൂപം ആരംഭിക്കുന്നതിന് മുന്നോടിയായി കൊട്ടിയറിയിക്കുന്ന ചടങ്ങുണ്ട്. കഥകളിയിലെ കേളികൊട്ടിന് സമാനമായ സമ്പ്രദായമാണിത്. ഇലത്താളത്തിന്റെ രൂപത്തിലുള്ള ചാരല്, തുകലുകൊണ്ടുള്ള മത്താളം എന്നീ ഉപകരണങ്ങളാണ് വാദ്യത്തിനായി ഉപയോഗിക്കുന്നത്. ദേവതാസ്തുതികളോടെയാണ് കൂത്ത് ആരംഭിക്കുന്നത്. പ്രധാ നമായും പുരുഷന്മാരാണ് കൂത്ത് അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. കൂത്ത് ആടുന്നവർ എന്നർത്ഥമുള്ള കൂത്താ ടികളാണ് കളിയിലെ വേഷക്കാർ. പെൺത്താടികളും ആൺത്താടികളും രംഗത്ത് വരുമെങ്കിലും ആണുങ്ങൾ തന്നെയാണ് സ്ത്രീകളുടെ ഭാഗവും അവതരിപ്പിക്കുന്നത്.

വേഷവും ചമയവും

ആൺവേഷം, പെൺവേഷം, കോമാളിവേഷം, പക്ഷികൾ, മൃഗങ്ങൾ എന്നിവയാണ് കൂത്തിലെ വേഷങ്ങൾ. സ്ത്രീ വേഷക്കാർ ചേല, ബ്ലൗസ്, ആഭരണങ്ങൾ എന്നിവയും പുരുഷന്മാർ പച്ചിലകൾ കൊണ്ടുള്ള വേഷങ്ങളും ധരിക്കുന്നു. പക്ഷികൾക്കും മൃഗങ്ങൾക്കും ഈറ്റകൊണ്ടുള്ള മുഖംമൂടികളാണ് ഉപയോഗിക്കുന്നത്. പൗഡർ, സിന്ദൂരം, കൺമഷി, ചാന്ത് എന്നിവയാണ് മേക്കപ്പിന് ഉപയോഗിക്കു ന്നത്. ഓരോ പുതിയ കഥാപാത്രവും രംഗത്ത് വരുന്നതിന് മുന്നോടിയായി തിരശ്ശീല ഉയർത്തിപ്പിടി ക്കുകയും ആചാരപ്പാട്ട് പാടുകയും ചെയ്യും. കുലദേവതകളെ സ്മരിച്ചുകൊണ്ടുള്ള പാട്ടുകളാണ് ആചാ രപ്പാട്ടുകൾ. ആചാരപ്പാട്ടുകൾക്ക് ശേഷം കോവിലൻ ചരിതം അവതരിപ്പിക്കുന്നു. കേരളത്തിലെ കലാരൂപങ്ങളിൽ കണ്ടുവരുന്ന പൊറാട്ടുവേഷങ്ങൾക്ക് സമാനമായി കോമാളി വേഷം മന്നാൻ കൂത്തിലുമുണ്ട്. കൂത്തിനിടയിൽ നടത്തുന്ന സവിശേഷമായ നൃത്തമാണ് 'കന്നിയാട്ടം'. കണ്ണകിയുടെ കഥ ആവേശകരമായ മുഹൂർത്തത്തിൽ എത്തുന്ന സന്ദർഭത്തിലാണ് കന്നിയാട്ടക്കാർ ഇറങ്ങുന്നത്. അതോടെ വാദ്യം മുറുകുകയും പാട്ടും തുള്ളലും ദ്രുതഗതിയിലാകുകയും ചെയ്യുന്നു.

സാമൂഹ്യപ്രസക്തി

കാലാവൂട്ട് ഉത്സവത്തോടനുബന്ധിച്ച് രാജസന്നിധിയിലാണ് സാധാരണ കൂത്ത് അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. ഒരു ഉത്സവം എന്ന നിലയിൽ സമുദായത്തിലെ എല്ലാ അംഗങ്ങളും ഈ ചടങ്ങിൽ ഒത്തുചേരുന്നു. സാമുദായിക ഐക്യത്തിന്റെയും സാഹോദര്യത്തിന്റെയും സന്ദേശമുൾക്കൊള്ളുന്നതാണ് കൂത്തിന്റെ അവതരണ സന്ദർഭം. ജനങ്ങൾ പരസ്പരം ഇടപഴകുന്നതുപോലെ രാജാവും പ്രജകളും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം വളർത്തുന്നതിനും ഈ കലാസന്ദർഭം സഹായിക്കുന്നു. സമുദായം പരമ്പരാഗതമായി അനുഷ്ഠിക്കുന്ന ആചാരങ്ങളും വിശ്വാസങ്ങളും നിലനിർത്തുന്നതിന് കൂത്ത് സാഹചര്യമൊരുക്കുന്നു. ഇണകളെ കണ്ടെത്തുന്നതിനും വിവാഹത്തിന്റെ ചടങ്ങുകൾ വിളിച്ചറിയിക്കുന്നതിനും ഈ ഉത്സവച്ചടങ്ങ് അവസരമൊരുക്കുന്നു.

പച്ച ഇലകൾക്ക് പ്രാധാന്യമുള്ള പുരുഷവേഷവും ചേതോഹരമായ സ്ത്രീ വേഷവും ചടുലമായ ചുവടുകളും മുഴക്കമാർന്ന വാദ്യങ്ങളും മന്നാൻകൂത്തിന് സജീവമായ അരങ്ങനുഭവം നൽകുന്നുണ്ട്. സാമ്പ്രദായികമായ അരങ്ങിന്റെ ഘടനാവിശേഷങ്ങളൊന്നുമില്ലെങ്കിൽ പോലും മന്നാൻകൂത്ത് ഗോത്രജീവിതത്തിന്റെ ലാളിത്യത്തെയും സജീവതതയെയും വെളിപ്പെടുത്തുന്നുണ്ടെന്ന് കാണാം. ജനാധിപത്യ രാഷ്ട്രത്തിന്റെ പൗരന്മാർ എന്ന വർത്തമാനകാല സ്ഥിതി നിലനിൽക്കുമ്പോഴും രാജാവിനെയും ഭരണവ്യവസ്ഥയെയും കൃത്യമായി നിലനിർത്തുവാൻ മന്നാൻ സമുദായത്തിന് കഴിയുന്നുണ്ട്. ഇടുക്കിയിലെ വനമേഖലയിൽ ഗോത്രരാഷ്ട്രത്തിന്റെ അതിരും നയവും കാത്തുസൂക്ഷിക്കുവാൻ ഇക്കാലത്തും അവർക്ക് കഴിയുന്നുണ്ടെന്നത് ഏറെ കൗതുകകരമായ വസ്തുതയാണ്. സർക്കാർ ഇന്ന് നാടൻകലാരൂപങ്ങൾക്കായി തെരഞ്ഞെടുത്തിട്ടുള്ള വേദികളിൽ മന്നാൻകൂത്തും സജീവമാണ്.

വനമേഖലയിൽ തന്നെ കൃഷി ചെയ്യുന്ന പാരമ്പര്യമാണ് മന്നാൻമാർക്കുള്ളത്. കൂടുതൽ വിളവിനും, വിളവുതന്ന മണ്ണിനെ തൃപ്തിപ്പെടുത്തുന്നതിനും പ്രകൃതിക്ഷോഭങ്ങളിൽ നിന്നും വന്യമൃഗങ്ങളിൽ നിന്നും കൃഷിയെ കാത്തുസംരക്ഷിക്കുന്നതിനുവേണ്ടിയാണ് മന്നാൻമാർ കൂത്ത് അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. കാർഷിക വൃത്തിയുമായി അഭേദ്യമായ ബന്ധമുള്ളതുകൊണ്ട് ഇത് ഉർവ്വരാനുഷ്ഠാനമാണെന്ന് കൂടി പറയാം. മണ്ണും മനുഷ്യനും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം കൂടുതൽ ശക്തിപ്പെടുന്നതിന് ഈ കലാരൂപം പ്രചോദനമാകുന്നുണ്ട്. പ്രകൃതി സംരക്ഷണത്തെക്കുറിച്ചും, പരിസ്ഥിതിയെപ്പറ്റിയും ഗോത്രവിഭാഗങ്ങൾക്ക് കൂടുതൽ അറിവും കരുതലുമുണ്ടെന്ന് ഇത്തരം അനുഷ്ഠാനങ്ങൾ തെളിയിക്കുന്നു. മന്നാൻഗോത്രത്തിന്റെ തനതുപാരമ്പര്യമെന്ന നിലയിൽ മന്നാൻകൂത്ത് കേരളത്തിലെ ഗോത്രകലാരൂപങ്ങളുടെ പ്രസക്തി വ്യക്തമാക്കുന്നുമുണ്ട്.

ഒരു ജനസമൂഹത്തിന്റെ കലാരൂപമാണ് മന്നാൻകൂത്ത് എങ്കിലും ഇന്ന് കേരളത്തിലെ മറ്റൊരു കലാരൂപത്തിനും നേരിടേണ്ടി വന്നിട്ടില്ലാത്ത ചില പ്രതിസന്ധികൾ ഈ കലാരൂപം നേരിടുന്നു. കൂത്തിന്റെ തനതായ അവതരണരീതി ഇന്ന് കൈമോശം വന്നിരിക്കുന്നു. നവമാധ്യമങ്ങളും നൃത്തരൂപങ്ങളും ഇന്ന് കൂത്തിന്റെ അവതരണത്തെ ശക്തമായി സ്വാധീനിച്ചിരിക്കുന്നു. മന്നാൻകൂത്ത് പരമ്പരാഗതമായ തനിമയോടെ ഇന്ന് അവതരിപ്പിക്കപ്പെടുന്നില്ല എന്നത് വെല്ലുവിളിയാണ്. കൂത്ത് അവതരിപ്പിക്കുന്നവരുടെ വ്രതനിഷ്ഠയിലുള്ള അലംഭാവവും ഗുരുക്കന്മാരുടേയും ആശാന്മാരുടേയും അഭാവവും ഈ കലാരൂപത്തെ പ്രതിസന്ധിയിലാക്കിയിരിക്കുന്നു. മണ്ണിനോടുള്ള മനുഷ്യബന്ധം കുറയുന്നതും വനങ്ങൾ വെട്ടി നശിപ്പിക്കപ്പെടുന്നതും ഈ കല നേരിടുന്ന മറ്റൊരു വെല്ലുവിളിയാണ്. പുരോഗതി എന്ന പേരിൽ ആധുനിക സംസ്കാരത്തിന്റെ കടന്നുകയറ്റം ഈ കലാരൂപത്തെയും മന്നാൻമാരുടെ ഗോത്ര പാരമ്പര്യത്തെയും അപ്രസക്തമാക്കുന്ന സാഹചര്യമാണ് നിലവിലുള്ളത്.

ഗ്രന്ഥസൂചി

1. മനോജ് മാതിരപ്പള്ളി. (2001) ഇടുക്കി ചരിത്രവും ചരിത്രാതീതവും, കാഴ്ച ബുക്സ്,കട്ടപ്പന.

2. കാഞ്ചിയാർ രാജൻ, വി.ബി രാജൻ. (2000) ഇടുക്കിയിലെ ഗോത്രകലകളും സംസ്കാരവും, ഇടുക്കി ജില്ലാപഞ്ചായത്ത്, ഇടുക്കി.

.

ഡോ. ബെന്നിച്ചൻ സ്കറിയ

മുരിക്കാശ്ശേരി പാവനാത്മാ കോളേജിൽ 2002 മുതൽ അദ്ധ്യാപകനായും വകുപ്പ് മേധാവിയായും ജോലി ചെയ്യുന്നു. 2009 ൽ മൂവാറ്റുപുഴ നിർമ്മല കോളേജിൽ നിന്ന് എം.എ. മലയാളം ഒന്നാം റാങ്കോടെ പാസ്സായി. 2015-ൽ എം.ജി യൂണിവേഴ്സിറ്റിയിൽ നിന്ന് പൂന്താനം കവിത ക്രൈസ്തവ ദർശനത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ എന്ന വിഷയത്തിൽ ഡോക്ടറേറ്റ് നേടി. 2020 ൽ കട്ടപ്പന ഗവ.കോളേജിൽ റിസർച്ച് ഗൈഡായി നിയമിതനായി. ഇപ്പോൾ മുരിക്കാശ്ശേരി പാവനാത്മാ കോളേജിന്റെ വൈസ് പ്രിൻസിപ്പലുമാണ്

നാട്ടുമൊഴിയുടെ ജ്ഞാനശാസ്ത്രം: പ്രദീപൻ പാമ്പിരികുന്നിന്റെ രീതിശാസ്ത്രകലാപങ്ങൾ

റഫീഖ് ഇബ്രാഹിം
ഗവേഷകൻ, മലയാളവിഭാഗം, കാലടി ശ്രീശങ്കരാചാര്യ സംസ്കൃത സർവ്വകലാശാല

സംഗ്രഹം:

പ്രദീപൻ പാമ്പിരികുന്ന് നിയതാർഥത്തിൽ ഒരു നാടോടിവിജ്ഞാനീയ പഠിതാവോ (folklorist) പണ്ഡിതനോ അല്ല. ദലിത്ചിന്തകൻ, സംസ്കാരവിമർശകൻ, നാടകകൃത്ത്, ഗാനരചയിതാവ്, ചിത്രകാരൻ എന്നൊക്കെയാണ് അദ്ദേഹത്തെ വിശേഷിപ്പിക്കാൻ കഴിയുക. നാടോടിവിജ്ഞാനം എന്ന മേഖലയിൽ ആത്മാഖ്യാനപരമായ ചില ചെറുകുറിപ്പുകൾ മാത്രമാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെതായുള്ളത്. എങ്കിലും, പ്രദീപൻ പാമ്പിരികുന്നിന്റെ ആലോചനകളെ സമഗ്രമായി പരിശോധിച്ചാൽ നാട്ടുമൊഴി എന്ന വിശേഷിപ്പിക്കാവുന്ന ചില കഥനങ്ങൾ അദ്ദേഹം ആവർത്തിക്കുന്നതു കാണാൻ കഴിയും. വാൾട്ടർ ജെ. ഒങ്ങിന്റെ ഒറാലിറ്റി (orality) യെക്കാൾ, ഉഗാണ്ടൻ ഭാഷാശാസ്ത്രജ്ഞനായ പിയോ സിരിമു വികസിപ്പിച്ച ഒറേച്ചർ (orature) എന്ന സങ്കല്പനത്തിന്റെ ഭാഷാന്തരണമായാണ് നാട്ടുമൊഴി എന്ന സവിശേഷ പരികല്പന ഇവിടെ ഉപയോഗിക്കുന്നത്. വാമൊഴിസാഹിത്യം (oral literature) എന്ന കൃത്രിമവാഗ്സംയുക്തത്തെ മറികടക്കാനാണ് 'നാട്ടുമൊഴി' എന്ന പ്രയോഗം സിരിമു കൊണ്ടുവന്നത്. വാമൊഴി സാഹിത്യം എന്ന പ്രയോഗം ഒരു വിരുദ്ധോക്തിയാണ് എന്നാണ് അദ്ദേഹം അഭിപ്രായപ്പെടുന്നത്. ആ അർത്ഥത്തിൽ, വാൾട്ടർ ജെ. ഓങ്ങിലടക്കമുള്ള കൊളോണിയൽ പൂർവ്വധാരണകളെ സിരിമു മറികടക്കുന്നു. പ്രത്യക്ഷത്തിൽ സംസ്കാര-ദലിത്-സാമൂഹ്യ വിമർശങ്ങളായി കരുതപ്പെടുന്ന പ്രദീപന്റെ ആലോചനകളിൽ ഈ പ്രമേയം പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നതെങ്ങനെ എന്നും അത് രീതിശാസ്ത്രപരമായ ഒരു വിച്ഛേദത്തെ അവതരിപ്പിക്കുന്നതെങ്ങനെ എന്നുമാണ് ഈ പ്രബന്ധം പരിശോധിക്കുന്നത്.

താക്കോൽവാക്കുകൾ: നാട്ടുമൊഴി, ജ്ഞാനശാസ്ത്രം

ഒന്ന്

പ്രദീപൻ പാമ്പിരികുന്ന് ദലിത് സാമൂഹ്യവിമർശത്തെ തന്റെ ആലോചനകളുടെ അടിത്തറയാക്കിയ ചിന്തകനാണ്. എങ്കിലും കേരളത്തിലെ ദലിത് ബൗദ്ധികതയുടെ വംശാവലിചരിത്രത്തിലെ ഒരു ഒരംഗം മാത്രമായി അദ്ദേഹം സ്ഥാനപ്പെട്ടുകൂടാ. മറിച്ച് ദലിത് സാമൂഹ്യ വിമർശത്തെ

ജ്ഞാനശാസ്ത്രവിച്ഛേദമായി അവതരിപ്പിച്ച ആദ്യ ചിന്തകനായി സ്ഥാനപ്പെടുത്തുന്നതാവും നീതി. ഇന്ന് ധാരാളം പരിചയിക്കപ്പെട്ടുവെങ്കിലും അപരിചിതമായ ഒരു രീതിപദ്ധതിയെ അക്കാദമിക മായി ഉറപ്പിക്കുകയായിരുന്നു പ്രദീപൻ ചെയ്തത്. പ്രതിനിധാനങ്ങളുടെ കേവലതയിൽ തളയ്ക്കപ്പെ ടാതിരിക്കാൻ സ്വയം കരുതലെടുക്കുകയും എന്നാൽ അധികാരത്തിന്റെ കെട്ടുപിണയലുകളെ അഴിച്ചുമാറ്റുന്നതിൽ നിതാന്തജാഗ്രത പുലർത്തുകയും ചെയ്യുന്ന വിചാരമണ്ഡലമാണ് അദ്ദേഹ ത്തിന്റേത്. സംസ്കൃതകാവ്യമീമാംസയിലേക്കു ഗവേഷകനായി കടന്നുചെല്ലുകയും അതിന്റെ ദാർശ നികാടിത്തറയെ വിമർശിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ഒരു സവിശേഷവഴി അദ്ദേഹത്തിന്റേതായുണ്ട്. ദളിത് സൗന്ദര്യശാസ്ത്രവിമർശത്തിന് ബലിഷ്ഠമായ അടിത്തറ മലയാളത്തിൽ പണിയപ്പെട്ടതിൽ ആ വഴിക്കു വലിയ പങ്കുണ്ട്. ദളിത് വിമർശനത്തെ ഒരു ശില്പിയുടെ പ്രവൃത്തിക്കു തുല്യമായി ഒരിടത്ത് പ്രദീപൻ വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്. ശിൽപികൾ തങ്ങൾക്കു വേണ്ടാത്ത ഭാഗങ്ങളെ കല്ലിൽ നിന്നു നീക്കം ചെയ്യുന്നതുപോലെ, ദളിത് വിമർശകർ സവർണസൗന്ദര്യബോധത്തെ നീക്കം ചെയ്ത് ദളിത് കർതൃത്വത്തെ നിർമിച്ചെടുക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നതെന്ന് അദ്ദേഹം കരുതുന്നു. നിഷേധത്തിലൂടെ സ്വയം നിർമിക്കുന്ന ശില്പതന്ത്രം. ചരിത്രപരമായ ബാധ്യതയാണ് ദളിത് വിമർശനം ഏറ്റെടുത്തിരി ക്കുന്നത്, അത് ദളിത് കർതൃത്വത്തെ നിർമ്മിക്കുക മാത്രമല്ല സവർണരെ മനുഷ്യരാക്കി മാറ്റുകയും ചെയ്യുന്നു. രാഷ്ട്രീയമായ ഉത്തരവാദിത്തത്തോടെ അതു ചെയ്തുതീർക്കുക എന്നതായിരിക്കണം അദ്ദേഹത്തിന്റെ പദ്ധതി. അതിനായദ്ദേഹം പരസ്പരബന്ധിതമായ മൂന്ന് വിശകലനരീതികൾ നിർമ്മിച്ചെടുത്തു.

പ്രാഥമികമായി തന്റെ ഗവേഷണപ്രബന്ധം തൊട്ട് അദ്ദേഹം വിശകലനവിധേയമാക്കിയത് ഇന്ത്യൻ ജ്ഞാനശാസ്ത്രത്തെയായിരുന്നു. ചരിത്രപരമായി അതിനെ പരിശോധിക്കുന്ന ഡസൻ കണക്കിന് പ്രബന്ധങ്ങൾ പ്രദീപൻ എഴുതിയിട്ടുണ്ട്. അവയെല്ലാം പറഞ്ഞു വെക്കുന്നത് മുഖ്യധാ രാജ്ഞാനമീമാംസ സമൂഹഘടനയുടെ ശ്രേണീകരണങ്ങളെ ദാർശനികമായി എങ്ങനെ സാധൂ കരിക്കുന്നു എന്നാണ്. അതിലേറ്റവും പ്രധാനപ്പെട്ടത്, ധ്യാനാത്മകചിന്തയെ (contemplative thinking) ജ്ഞാനത്തിന്റെ മാനദണ്ഡമാക്കി മാറ്റി അധ്വാനത്തെ പുറത്താക്കാൻ അധീശജ്ഞാ നപദ്ധതികൾക്ക് എങ്ങനെ കഴിഞ്ഞു എന്ന വിചിന്തനമാണ്. അമൂർത്തവും അതിഭൗതികവുമായ വ്യാഖ്യാനങ്ങളിൽ തളം കെട്ടിക്കിടന്ന് മൂർത്തയാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെ പുറത്താക്കാൻ സംസ്കൃതകാവ്യമീ മാംസയടക്കം ശ്രമിച്ചു കൊണ്ടേയിരുന്നു. ജ്ഞാനത്തെ കേവലവും അനശ്വരവുമായ പ്രപഞ്ചസത്യ മാക്കുന്ന, അനുഭൂതിയെ സ്ഥാപനവൽക്കരിക്കുന്ന ദർശനപദ്ധതികളെ തുറന്നു കാട്ടുകയായിരുന്നു പ്രദീപൻ ചെയ്തത്. അത് രസമാവട്ടെ, സഹൃദയവിഭജനമാകട്ടെ, ആനന്ദം എന്ന തത്വമാവട്ടെ എന്തും അമൂർത്തവൽക്കരിക്കപ്പെട്ടു എന്നദ്ദേഹം ഗവേഷണ ചാതുരിയോടെ വാദിച്ചുറപ്പിച്ചു.

ദ്വിതീയമായി, ജ്ഞാനശാസ്ത്രത്തിന്റെ ഈ മുഖ്യധാരയോടിടഞ്ഞ, ഋഗ്വേദകാലം തൊട്ടേ നിലവിലുണ്ടായിരുന്ന ബദൽപാരമ്പര്യത്തെ ശക്തമായി ഉയർത്തിക്കൊണ്ടു വന്നു. ഘടകർപ്പര കാവ്യം ഒരുദാഹരണമാണ്. കാളിദാസന്റെ സമകാലികനോ മുൻഗാമിയോ ആയ ഘടകർപ്പരന്റെ സന്ദേശകാവ്യം പ്രദീപന്റെ പരിഭാഷയിലൂടെയാണ് മലയാളം തൊട്ടത്. മേഘസന്ദേശത്തിന് മാതൃകയായിരിക്കാൻ സാധ്യതയുള്ള ഈ വിസ്മൃതരചനയുടെ മൗലികസവിശേഷത ഒരു സ്ത്രീ പുരു ഷനയച്ച സന്ദേശമാണിതെന്നതാണ്. സ്ത്രീ കർത്താവാകുന്ന ആദ്യഭാവന. അഭിനവഗുപ്തന്റെ നാമക രണത്തെ പിന്തുടർന്ന് 'ഗാർഹികജീവിതത്തിന്റെ ഭാവനാത്മകചിത്രീകരണം' (an imaginative depiction of domestic life) എന്ന് പ്രദീപൻ വിശദീകരിച്ച ഘടകർപ്പരകാവ്യം ആസക്തി ക്കു പകരം ദുഃഖം സ്ഥായിയായ രചനയാണ്. മേഘസന്ദേശത്തിലെ രത്യാത്മകരൂപകങ്ങളല്ല,

വിരഹത്തിന്റെ ബിംബങ്ങളാണവിടെ കാണുക, മാനുഷികമായ വേദനകളുടെ ആവിഷ്കാരം. ഇതേ താൽപര്യം തന്നെ രാമായണത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ പഠനത്തിലും കാണാം. 'രാമായണത്തിലെ ബുദ്ധൻ' എന്ന പഠനം ഇതിഹാസ-പുരാണങ്ങളെ എങ്ങനെ സമീപിക്കാം എന്നതിന്റെ മികച്ച ഉദാഹരണമാണ്. മുകളിൽ പറഞ്ഞ 'നിഷേധ'ത്തെ എങ്ങനെയാണ് പ്രദീപൻ പ്രയുക്തമാക്കുന്നതെന്ന് ഈ പഠനം പറഞ്ഞു തരും. ഫാദർ കാമിൽ ബുൽക്കെയുടെയും എ.കെ. രാമാനുജന്റെയും ചരിത്രവിശകലനത്തിനപ്പുറം കടന്ന് കാവ്യത്തിന്റെ ആന്തരികഘടനയിൽ ബുദ്ധസാന്നിധ്യം നിഹിതമായിക്കിടക്കുന്നതെങ്ങനെ എന്ന് പ്രദീപൻ വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്. ബൗദ്ധ-ബ്രാഹ്മണ താത്വികസംവാദത്തിന്റെ പാഠരൂപമായാണ് രാമായണത്തെ അദ്ദേഹം കാണുന്നത്. ഹിംസാത്മകമായ ബ്രാഹ്മണിസം എന്തു കൊണ്ട് അഹിംസയെക്കുറിച്ച് പാടി എന്ന ചോദ്യത്തിനുത്തരം അവിടെയാണുള്ളത്. വ്യാഖ്യാതാക്കൾ അറിഞ്ഞാലുമില്ലെങ്കിലും ബുദ്ധൻ രാമായണത്തിലൂടെ തുടരുകയായിരുന്നത്രേ.

മൂന്നാമതായി സമകാലിക കേരളസമൂഹത്തെയാണ് പ്രദീപൻ വിശകലനവിധേയമാക്കുന്നത്. 'ആധുനിക കേരളം ആരുടെ ഭാവനയാണ് ' എന്ന പഠനം നോക്കുക. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ട് തുടക്കത്തിൽ തന്നെ രൂപപ്പെട്ടു വന്ന കീഴാളവ്യവഹാരങ്ങൾ മുകൾത്തട്ട് ഏറ്റെടുത്തതാണ് ആധുനികീകരണം. നാരായണഗുരു തൊട്ട് ആരംഭിക്കുന്ന ക്ഷിപ്രവിച്ഛേദമല്ല അത്. ജാതിവിരുദ്ധത, വിദ്യാഭ്യാസോന്മുഖത, സഞ്ചാരസ്വാതന്ത്ര്യം എന്നീ താൽപര്യങ്ങൾ ദളിത് വ്യവഹാരങ്ങളിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നതിനെയാണ് ആധുനികതയുടെ അടിസ്ഥാനമായി അദ്ദേഹം സ്ഥാനപ്പെടുത്തുന്നത്. ചരിത്രത്തെ തലതിരിച്ച് വിശദീകരിക്കുന്ന പ്രദീപൻ. ഈ സൈദ്ധാന്തിക നിലപാടിന്റെ തുടർച്ചയിലാണ് സരസ്വതീ വിജയത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ആലോചനകളും രണ്ടിടങ്ങഴിയെക്കുറിച്ചുള്ള വിമർശനങ്ങളും ഇങ്ങേയറ്റത്ത് യേശുദാസിനെക്കുറിച്ചുള്ള ആലോചനകൾ പോലും നിൽക്കുന്നത്. ഇതായിരുന്നിരിക്കണം പ്രദീപന്റെ വിപുലമായ പദ്ധതി. നെടുനായകത്വ(hegemony) മടയിൽ കയറി ആക്രമിക്കുക, അതിന് ബലമായി ചരിത്രത്തിൽ നിന്ന് പ്രതിവ്യവഹാരം കണ്ടെടുക്കുക, അതിലൂടെ വർത്തമാനത്തെയും തൊട്ടു പിറകിലുള്ള ഭൂതത്തെയും അപഗ്രഥനവിധേയമാക്കുക. അതിനാൽ തന്നെ പൊതു, മാനകീകൃതം തുടങ്ങിയ എല്ലാത്തരം ബൃഹദ് പരികല്പനകളെയും അദ്ദേഹം വിമർശകേന്ദ്രത്തിൽ നിർത്തി. അത് ഭാഷയാണെങ്കിലും യേശുദാസ് ആണെങ്കിലും. ശുദ്ധീകരണങ്ങളെ തള്ളിപ്പറഞ്ഞ് ബഹുലതകൾക്കായി നിരന്തരം നിലയുറപ്പിച്ചു. ഒപ്പം, അമൂർത്തതയെ നിശിതമായി വിമർശിച്ചു, മൂർത്തതകളെ മാത്രം കണ്ടു. ഇങ്ങനെ ജ്ഞാനശാസ്ത്രവിച്ഛേദത്തിന് ഉതകുന്ന നിലയിൽ തന്റെ സൈദ്ധാന്തികധാരാണകളെ പ്രദീപൻ വിനിയോഗിച്ചു.

എന്തായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ ആലോചനകളെ നിർണ്ണയിച്ച ജ്ഞാനിമം (epesteme) എന്ന ചോദ്യത്തിന് ഒറ്റ ഉത്തരമേയുള്ളൂ, അധ്വാനം എന്നതാണത്. ഭൗതികാധ്വാനത്തെ പുറത്താക്കുന്ന ഏതു രീതിയോടും അദ്ദേഹം ശക്തമായി ഇടയുന്നത് കാണാം. അധ്വാനത്തിന്റെ ഭൗതികശേഷിയെ ഊട്ടിയുറപ്പിക്കാനാണ് അദ്ദേഹം പണിയെടുത്തതെന്നു തോന്നുന്നു. എവിടെയുമത് നമുക്ക് കാണാം. 'വഹ്നിസന്തപ്തലോഹസ്താംബുബിന്ദുനാം സന്നിഭം മർത്യജന്മം ക്ഷണഭംഗുരം' എന്ന എഴുത്തച്ഛൻ വരികളുദ്ധരിച്ച്, ലോഹത്തിൽ വീഴുന്ന വെള്ളംപോലെ എന്ന വാക്യത്തിൽ ഒരു കൊല്ലൻ എരിയുന്നതു കാണാം എന്നു പ്രദീപൻ എഴുതുന്നുണ്ട്. ഇതദ്ദേഹത്തിന്റെ ഒരു പൊതുരീതിയാണ്, വാക്കുകളുടെ, പ്രയോഗത്തിന്റെ, ശൈലികളുടെ പുറകിലെ സങ്കല്പനങ്ങളെ അന്വേഷിച്ചു കണ്ടെത്തുക എന്നത്. പദനിരുക്തിയന്വേഷണമോ അർത്ഥപരിണാമാന്വേഷണമോ അല്ല അത്. പ്രയോഗങ്ങളുടെ, വഴക്കങ്ങളുടെ ഭൗതികാസ്പദങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള അന്വേഷണമാണ്. ഈ

അന്വേഷണത്തിനുള്ള എത്രയും തെളിവുകൾ അദ്ദേഹത്തിന്റെ എഴുത്തുകളിൽ ലഭ്യമാണ താനും.

രണ്ട്

'തെളിയുന്ന ജാതിയും പിളരുന്ന വർഗ്ഗവും' എന്ന പ്രദീപൻ പാമ്പിരികുന്നിന്റെ ഗഹ മായ ലേഖനം ആരംഭിക്കുന്നു:

ഇല്ലത്തെ ചാരുകസേരയിലിരുന്ന് വൈകുന്നേരം മുറുക്കിക്കൊണ്ട് ആലോചനയിലായിരുന്ന നമ്പൂതിരി ദൂരെ നിന്നു വരുന്ന രാമനോടു ചോദിച്ചു. 'ഈ ലോകം ശോകമൂകമാണ്, അല്ലേ രാമാ? രാമൻ: എനിക്കറിയൂലോളി, ഞാൻ പണീംകാരി വര്യാണ്' (ജോലി കഴിഞ്ഞ് വരികയാണ്). ദാർശനികബോധമില്ലായ്മയാണോ, അതോ ദാർശനികത നിർമ്മിക്കപ്പെടുന്നതിന്റെ പ്രത്യയ ശാസ്ത്രമാണോ ഈ സന്ദർഭം വെളിപ്പെടുത്തുന്നത് എന്ന് കൃത്യമായി പറയാൻ വയ്യ. ഒരു കാര്യം വ്യക്തമാണ്. കേവലതയിൽ ഒരു അപരത്വപ്രതിഷ്ഠാപനമുണ്ട്. കേവലത പാർശ്വങ്ങളെ പുനർ നിർമ്മിക്കുന്നു (2020: 597-98)

സാധാരണഗതിയിൽ, ഗൗരവതരമായ ഒരു പ്രമേയം കൈകാര്യം ചെയ്യുന്ന പ്രബന്ധ ങ്ങളൊന്നും അനുഭവകഥന (anectdotes) ങ്ങളിൽ നിന്നാരംഭിക്കാറില്ല. ആനുഭവികതയ്ക്ക് മൂല്യം കല്പിക്കുമ്പോഴും അവയെ മുൻനിർത്തി സൈദ്ധാന്തികവത്കരണം (theorization) സാധ്യമല്ല എന്ന നിലപാട് ആധുനികജ്ഞാനശാസ്ത്രം പുലർത്തുന്നതു കൊണ്ടാണിത്. വാമൊഴി സാഹിത്യ ത്തിനു പകരം നാട്ടുമൊഴി മുൻപോട്ടു വെക്കുമ്പോൾ സിരിമുവും ഊന്നുന്ന വിമർശനനിലപാട് ഇതു തന്നെയാണ്. ഓങിന്റെ വാമൊഴി (orality) അച്ചടി / മൊഴി ദ്വന്ദ്വവിചാരത്തിന്റെ നിഴൽപ്പാട് വീണുകിടക്കുന്ന സങ്കല്പനം തന്നെയാണെന്ന് സിരിമു നിലപാടെടുക്കുന്നു. എഴുതപ്പെടാത്ത സർഗാ ത്മകത (unwritten creativity) യെയാണ് സിരിമു 'നാട്ടുമൊഴി' എന്നു വിളിച്ചത് (Moolla, F, Fionna, 2012: 434). എഴുതപ്പെടാത്ത സാഹിത്യം എന്ന അർത്ഥത്തിൽ വാമൊഴി സാഹിത്യം എന്നു പ്രയോഗിക്കൽ വിരുദ്ധോക്തിയായി സിരിമു കാണുന്നു. 'സാഹിത്യം' എല്ലായ്പ്പോഴും എഴുത പ്പെട്ടതാണ്. അഥവാ 'എഴുതപ്പെട്ടതാവാനുള്ള' ശേഷിയാണ് ഒരു പാഠത്തെ സാഹിത്യമാക്കുന്നത്. എഴുത്ത് മാനകീകൃതവും 'പൊതു' വില്ലൂന്നിയതുമായതിനാൽ അനുഭവത്തിന്റെ 'ചൂടും ചൂരും ഇളകിയാ ട്ടവും' എഴുത്തിൽ നഷ്ടമാകുന്നു. ഒരർത്ഥത്തിൽ, ദരിദയുടെ അപനിർമ്മാണത്തിനെതിരെയാണ് സിരിമു നീങ്ങുന്നത്. ഇവിടെ നിന്ന് ആദ്യഭാഗത്തു ചൂണ്ടിക്കാട്ടിയ പ്രദീപന്റെ പൊതുനിലപാടിലേക്കു നമുക്കൊരു വഴി വെട്ടാൻ പറ്റും. മാനകീകരണങ്ങളെ മറികടക്കാനുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ ശ്രമത്തിൽ നാട്ടുമൊഴിയുടെ ജ്ഞാനശാസ്ത്രമാണു പ്രവർത്തിക്കുന്നത് എന്നതു നിശ്ചയം. പ്രദീപൻ പാമ്പിരി കുന്നിനെ വ്യക്തിപരമായി അറിയാവുന്നവർക്ക് അദ്ദേഹം നാട്ടുമൊഴിയെ (orature) എങ്ങനെ കൈകാര്യം ചെയ്തു എന്നതു തിട്ടമുണ്ടാകും. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ലേഖനങ്ങളിൽ പലയിടത്തും പ്രത്യക്ഷ പ്പെടുന്നുണ്ടെങ്കിലും ഭാഷണത്തിൽ അദ്ദേഹം വിനിമയം ചെയ്ത നാട്ടുമൊഴിയുടെ സൗന്ദര്യാത്മകഭാ വശക്തി (aesthetic affect) നേരിട്ടു സംസാരിച്ചവർക്കു വിശദീകരണങ്ങളില്ലാതെ പിടി കിട്ടും.

അതിരിക്കട്ടെ, മുകളിലത്തെ ഖണ്ഡത്തിലേക്കു തിരിച്ചുവരാം. ധ്യാനാത്മകചിന്തയും ദൈനം ദിനാനുഭവവും തമ്മിലുള്ള വൈരുധ്യമാണ് പ്രദീപൻ പറയാൻ ശ്രമിക്കുന്നത്. അനുഭവത്തിന്റെ ജ്ഞാനം മറ്റൊന്നാണ്. "വെയിലിനു കറുപ്പുനിറമാണെന്നു ഞാൻ പഠിച്ചത് വയലിൽ കൃഷി ചെയ്യുന്നവരുടെ ശരീരം കണ്ടാണ്, അതുവരെ സാഹിത്യത്തിൽ വെയിലിനു വെളുപ്പു നിറമായി രുന്നു" (2020: 335) എന്ന് മറ്റൊരു കവിതാപഠനത്തിന്റെ തുടക്കത്തിൽ അദ്ദേഹമെഴുതുന്നുണ്ട്.

ഒരർഥത്തിൽ സൗന്ദര്യാത്മകമായ ഒരു ബോധനപ്രക്രിയയാണിത്. രാമന്റെയും നമ്പൂതിരിയുടെയും പരസ്പരഭാഷണത്തിൽ നിന്ന് സങ്കല്പനപരതയുടെ (conceptualization) പ്രവർജനങ്ങളിലേക്കു കയറാൻ എളുപ്പവഴിയുണ്ടെന്ന് പ്രദീപൻ കണ്ടെത്തുന്നു. വാസ്തവത്തിൽ, ആധുനികതയുടെ പ്രത്യക്ഷവാദപരമായ (positivist) യുക്തി പുറത്താക്കിക്കളഞ്ഞ ഒരു ബോധനരീതിശാസ്ത്രമാണിത്. പ്രതിഭാസങ്ങളുടെ പൊതുത്വം കണ്ടെത്തി, അവയെ പാഠപുസ്തകവത്കരിക്കുമ്പോൾ നഷ്ടപ്പെടുന്നത് അനുഭവജ്ഞാനമാണ്. ഇതിനെയാണ് നാട്ടുമൊഴിയിൽ നിന്ന് സങ്കല്പനത്തിലേക്ക് കയറുന്നതിലൂടെ പ്രദീപൻ തിരിച്ചിടുന്നത്. തീർച്ചയായും ധാരാളം പരിമിതികളിരിക്കെത്തന്നെ, വിധ്വംസകമായ ഒരു രീതിശാസ്ത്രമാണത്.

സൗന്ദര്യാത്മകതയെ ചരിത്രശാസ്ത്രം കൊണ്ടു പകരം വെക്കാൻ കഴിയില്ല എന്നു പി. പവിത്രൻ ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നുണ്ട്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ, പ്രബുദ്ധതാപരമായ ആധുനികത മുമ്പോട്ടുവെച്ച ആത്മതത്വത്തെ വെല്ലുവിളിക്കാൻ ചരിത്രപരിണാമത്തെ അനുഭൂതിയാക്കുന്ന പ്രക്രിയക്കേ കഴിയുകയുള്ളൂ (2014: 219). അല്ലാത്തിടത്തോളം ചരിത്രം യാന്ത്രികമായ ഒരു ഭൗതികശാസ്ത്രമായി നിലകൊള്ളും. രീതിശാസ്ത്രപരമായ ഈ കലാപം എവിടെ നിന്നാരംഭിക്കണം എന്ന ചോദ്യത്തിന് ഭൂരിപക്ഷ സംസ്കാരപഠിതാക്കളും കവിതയിൽ നിന്നാരംഭിക്കണമെന്ന ഉത്തരത്തിലെത്തുന്നു, പ്രദീപനാവട്ടെ നാട്ടുമൊഴി എന്ന പരിഹാ മാണ് നിർദ്ദേശിക്കുന്നത്;

'ദൂരെ ഒരു മലയിൽ നിന്നു പുക കാണുന്നു. നാം എന്ത് അനുമാനിക്കുന്നു?'

'അവിടെ തീയുണ്ടെന്ന് ഊഹിക്കണം' എന്ന ഉത്തരമാണ് അധ്യാപകൻ പ്രതീക്ഷിക്കുന്നത്. തീയും പുകയും തമ്മിൽ സ്ഥിരമായ ബന്ധം ഉള്ളതിനാലാണ് ഈ അനുമാനം സാധ്യമാവുന്നത്. എന്നാൽ വിദ്യാർഥിയുടെ ഉത്തരം 'അവിടെ കള്ളവാറ്റുണ്ട് എന്ന് ഊഹിക്കണം' എന്നായിരുന്നു. സ്തബ്ധനായിപ്പോയ അധ്യാപകൻ ഊഹത്തിന്റെ ഈ അതിവ്യാപ്തിയിൽ ബോധം കെട്ടില്ല എന്നു മാത്രം (2020: 722)

'ഭാഷാധ്യാപകൻ അതിജീവിക്കുമോ?' എന്ന ലേഖനാരംഭമാണിത്. പ്രത്യക്ഷത്തിൽ തന്നെ ബോധനപ്രക്രിയയെക്കുറിച്ചുള്ള ചർച്ച. ലളിതമായ ഒരു കഥനത്തിൽ നിന്നു അനുമാന സിദ്ധാന്തം ക്ലാസ്സിൽ ചർച്ച ചെയ്യാനുള്ള രീതിശാസ്ത്രത്തെക്കുറിച്ച് സംസാരിക്കുകയാണിവിടെ. പക്ഷേ, അതിനിടയിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന ഒരു വാചകം - തീയും പുകയും തമ്മിൽ സ്ഥിരമായ ബന്ധം ഉള്ളതിനാലാണ് ഈ അനുമാനം സാധ്യമാവുന്നത് - സങ്കല്പനങ്ങളുടെ പ്രവർജനങ്ങളിലേക്കു ചൂട്ടുതെളിക്കുന്നു. പുക കാണുമ്പോൾ തീയെന്ന് അനുമാനിക്കൽ (യത്ര യത്ര ധൂമഃ, തത്ര തത്ര വഹ്നിഃ എന്നാണല്ലോ പ്രമാണവാക്യം) സങ്കല്പനപരമായ ഒരു പൊതുത്വമാണ്. അതിനപ്പുറം ദൈനംദിനാനുഭവത്തിന്റെ ഭാവന പ്രവർത്തിക്കുന്നിടത്ത് അനുമാനം മറ്റൊന്നാവുന്നു. പൊതുത്വത്തെ മുറിച്ചു കടക്കുന്ന ദൈനംദിനതയുടെ ആനുഭവികസൗന്ദര്യമാണ് ആ അർത്ഥത്തിൽ നാട്ടുമൊഴി.

നാട്ടുമൊഴിയിൽ അന്തർലീനമായ ജ്ഞാനപരിസരങ്ങളെക്കുറിച്ച് പ്രദീപൻ നിരന്തരം സംസാരിക്കുന്നതു നമുക്കു കാണാം. ഒരർത്ഥത്തിൽ അദ്ദേഹത്തിന്റെ അപൂർണ്ണനോവൽ, എരി, ഈ പ്രമേയത്തിന്റെ ബൃഹദാവിഷ്കാരമാണ്. "മലബാറിലെ പുറവഴിജാതി ജീവിതങ്ങളും അവരുടെ അറിവുരൂപങ്ങളും ജ്ഞാനപാരമ്പര്യവും പുറകടികളുടെ ചരിത്രാനുഭവത്തിൽ നിലനിന്നിരുന്നു. മന്ത്രവാദം, വൈദ്യം എന്നീ അറിവുരൂപങ്ങൾക്കൊപ്പം ഒരു കാർഷിക സമൂഹത്തിന്റെ അതിജീവനത്തിനാവശ്യമായ പണിയറിവുകളും സാങ്കേതികവിദ്യയും ഈ അടിത്തട്ടുജീവിതങ്ങളാണ് നിലനിർത്തിയത്. ബ്രാഹ്മണ്യവരേണ്യത അറിവിനെ അതീന്ദ്രിയവൽക്കരിക്കുകയും വേദാന്തവും മായാവാദവുമായി അറിവുരൂപങ്ങളെ ഭൗതികപരിസരത്തുനിന്നും അടർത്തിമാറ്റിയപ്പോഴും

ജാതിനിന്ദയുടെയും സവർണ്ണഹിംസകളുടെയും ചൂഷണവ്യവസ്ഥയ്ക്കുള്ളിൽ സമൂഹത്തെ അതിജീവിപ്പിക്കാനുള്ള അറിവുരൂപങ്ങളെയും ഭൗതിക ജീവിത വ്യവഹാരങ്ങളെയും അധ്വാനപ്രക്രിയകളിലൂടെ നിലനിർത്തിയത് അടിത്തട്ട് സമൂഹങ്ങളായിരുന്നു. ഈ അറിവുപകർച്ചയുടെ പ്രതീകരൂപമായി പറയതറയും കോട്ടവും പറയനാർപുരവും ഭാവനാത്മകമായി വീണ്ടെടുത്തു കൊണ്ടാണ് ഈ ജ്ഞാനപാരമ്പര്യത്തെ വിമർശസമൂഹികതയുടെയും വിമോചനവ്യവഹാരത്തിന്റെയും മണ്ഡലത്തിലേക്ക് നോവലിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുത്തുന്നത്. അങ്ങനെ പ്രദീപൻ പ്രത്യക്ഷതയുടെ ജ്ഞാനമണ്ഡലത്തെ നോവലിലൂടെ സൃഷ്ടിക്കുന്നു" (കെ.എസ്. മാധവൻ, 2018). നാട്ടുമൊഴിയുടെ ജ്ഞാനങ്ങൾ എന്തു കൊണ്ടു അകറ്റപ്പെട്ടു എന്ന ചോദ്യം അദ്ദേഹം പലയിടത്തായി ഉന്നയിക്കുന്നതു കാണാം; "അറിവുകൾ സ്വയമേവ ശാസ്ത്രത്തിന്റെ മേഖലയിലേക്കു വരികയില്ല. അവയെ നാം ശാസ്ത്രീയമായി വ്യാഖ്യാനിക്കുകയാണ് വേണ്ടത്" (2020: 662). എന്തുകൊണ്ട് തദ്ദേശീയ അറിവുകൾ ശാസ്ത്രീയമായി വ്യാഖ്യാനിക്കപ്പെട്ടില്ല എന്ന ചോദ്യത്തിനുത്തരം കാണേണ്ടത്, അറിവില ല്ലെന്നും സാമൂഹ്യഘടനയിലാണെന്നും പ്രദീപൻ വ്യക്തമാക്കുന്നു. മനുഷ്യോപയോഗമുള്ള അറിവുകളെ–അഥവാ ഭൗതികജ്ഞാനത്തെ–അറിവായി കണക്കാക്കാത്ത ഒരു സാമൂഹികഘടനയിൽ നിന്നു വേണം ഈ ചോദ്യത്തിനുത്തരം കാണാൻ. ഫോക്‌ലോർ എന്ന ജ്ഞാനവിഷയത്തിനെതിരെ, പ്രദീപൻ ഉന്നയിക്കുന്ന പ്രധാന വിമർശനം ഈ പരിസരത്തിൽ നിന്നാണു പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്.

ഫോക്‌ലോറിൽ ഏറ്റവും പ്രധാനം ജാതീയമായ തരംതിരിവാണെന്നും അതു കാണാതെയുള്ള ഫോക്‌ലോർ പഠനങ്ങൾ അപ്രസക്തമാണെന്നും പ്രദീപൻ പാമ്പിരികുന്ന് കണക്കുകൂട്ടുന്നു. താഴ്ത്തപ്പെട്ട ജാതി സമൂഹങ്ങളുടെ ആത്മാവിഷ്കാരമായി ഫോക്‌ലോറിനെ കാണണം. എല്ലാ സമൂഹങ്ങളെയും കൂട്ടായ്മയായി (ഫോക്) ഗണിക്കുന്ന അമേരിക്കൻ സമീപനത്തെ പ്രദീപൻ നിരാകരിക്കുന്നു. ഇന്ത്യൻ സാഹചര്യ ത്തിൽ ഫോക് എന്നത്ത് ജാതിസമൂഹം എന്നതു തന്നെയാണർത്ഥമെന്ന് അദ്ദേഹം ഉറപ്പിക്കുന്നുണ്ട് (സുനിൽ പി. ഇളയിടം & കെ.എം. അനിൽ, 2020: 33)

ഒരു കൂട്ടായ്മയുടെ അനന്യതയിൽ മാത്രം ഊന്നി നിന്ന് അതിനെ പഠനവിധേയമാക്കുന്നതിൽ സത്താകേന്ദ്രിതപഠനത്തിന്റെ തെറ്റായ ദിശാബോധമുണ്ട്. അത് ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ ആദർശവത്കരണത്തിലേക്കാവും നയിക്കുക എന്നദ്ദേഹം ഭയപ്പെടുന്നു. ആധുനികസങ്കല്പനങ്ങളുടെ–പ്രത്യേകിച്ചും ഘടനാവാദാനന്തര തത്വചിന്തയുടെയും പ്രാതിഭാസികവിജ്ഞാനീ യത്തിന്റെയും–വെളിച്ചത്തിൽ പാരമ്പര്യരൂപങ്ങളെ നോക്കിക്കാണേണ്ട ആവശ്യകതയാണ് അദ്ദേഹം ഫോക്‌ലോറിസ്റ്റുകൾക്കു മുൻപിലേക്ക് വെക്കുന്നത്.

ഇതിന്റെ ഉത്തമഉദാഹരണമായി, ഒരു പക്ഷേ ഫോക്‌ലോറിനെക്കുറിച്ചുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രധാന ലേഖനങ്ങളിലൊന്നായി 'മറ്റെന്തിതിൻ നേർക്ക് നമസ്കരിക്ക' എന്ന ലേഖനത്തെ കാണാം. ഒരു ഭാഗത്ത് അനുഭവാഖ്യാനവും മറുഭാഗത്ത് കലാനിരൂപണവുമായാണ് ആ ലേഖനം നിലകൊള്ളുന്നത്. തന്റെ വലിയച്ഛൻ കെട്ടിയാടുന്ന കുട്ടിച്ചാത്തൻ തിറയെ മുൻനിർത്തി ഇന്ത്യൻലാവണ്യശാസ്ത്രത്തെ (രസധ്വനിയുടെ ആധാരങ്ങളെ) അസ്ഥിരപ്പെടുത്തുന്ന ഒരു സൗന്ദര്യവിമർശനമാണാ ലേഖനം. കുട്ടിച്ചാത്തൻ തിറയിൽ സ്ഥലമുപയോഗിച്ചുള്ള കൊറിയോഗ്രഫി എങ്ങനെ സാധ്യമാകുന്നു എന്നന്വേഷിക്കുന്ന ആ ലേഖനം, തിറ ഒരു തിയറ്ററിക്കൽ അനുഭവമായി മാറുന്നതിനെ വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്. അവിടെ ഏറ്റവും ശ്രദ്ധേയമായ വിശദീകരണം തിറയുടെ കർതൃത്വസ്ഥാനത്തെക്കുറിച്ച് നല്കുന്ന സൂചനയാണ്. തിറകെട്ടിയാടുന്നയാൾ ഭൗതികതയ്ക്കും അഭൗതികതയ്ക്കുമിടയിൽ, അനുഷ്ഠാനം, കല, ജീവിതം എന്നീ വ്യവഹാരങ്ങൾക്കിടയിൽ അതിസങ്കീർണ്ണമായ ഒരു

നില്പിലാണുള്ളത്. തിറയിലെ കർതൃത്വത്തിന്റെ ഈ സങ്കീർണ്ണ സ്വഭാവത്തെ പ്രദീപൻ വിശദീകരിക്കുന്നതു കാണുക;

തെയ്യം കെട്ടി കല്പിക്കാനിരിക്കുമ്പോൾ ഒരു പാവപ്പെട്ട മനുഷ്യൻ വന്ന് തെയ്യത്തോടു സങ്കടം പറയുകയായിരുന്നു. 'ദൈവമേ എന്റെ വീടിന്റെ തറ കെട്ടിയിട്ടുണ്ട്. മേലോട്ടു പണി ഒന്നും നടന്നിട്ടില്ല. ദാരിദ്ര്യമാണ്, രണ്ടു പെൺമക്കളാണ്. എന്തെങ്കിലും ഒരു വഴി കാണിക്കണം'. തെയ്യം എല്ലാം ശ്രദ്ധയോടെ കേട്ടു. കൈപിടിച്ച് അനുഗ്രഹിച്ചു. എന്നിട്ടു പറഞ്ഞു:

'എല്ലാറ്റിനും ഞാൻ കൂടെയുണ്ട്. എന്റെ അന്തിത്തിരിയും അടിച്ചുതളിയും മുടക്കരുത്. അയ്യോ എന്നു മനം കരിഞ്ഞു വിളിച്ചാൽ ഞാൻ അവിടെയുണ്ട്. ആ ഗൃഹനിർമ്മാണത്തിന്റെ പ്രശ്നം ഞാൻ നിവർത്തിക്കാം. എന്താ എന്നെ വിശ്വാസമില്ലെ! എന്നാലും ഗൃഹത്തിന്റെ കാര്യമല്ലേ, പഞ്ചായത്ത് പ്രസിഡന്റ് സി.പി. ബാലേട്ടനോടും കൂടി ഒന്ന് ഉണർത്തിക്കുക' (2020: 696).

തിറയാട്ടം കലയായിരിക്കുമ്പോൾ തന്നെ, ഇന്ത്യൻലാവണ്യപദ്ധതിയിലെ കലാവ്യവഹാരങ്ങളിൽ നിന്ന് അതെങ്ങനെ മാറുന്നു എന്ന സങ്കീർണ്ണസമീക്ഷയാണ് ഈ നാട്ടുമൊഴിയിലൂടെ പ്രദീപൻ തുറന്നെടുക്കുന്നത്. അനുഷ്ഠാനങ്ങളും വിശ്വാസങ്ങളും ഒന്നും മോക്ഷവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടല്ല കീഴാളരുടെ ജീവിതത്തിൽ നിലനിൽക്കുന്നത്. ഭൗതികജീവിതം തന്നെയായിരുന്നു അവർക്കു പ്രധാനം. അതിനുള്ള ഊർജ്ജം തന്നെയായിരുന്നു അവരുടെ ദേവതാരാധന എന്നു ഈ കഥയുടെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ നിന്ന് കെ.എം. അനിലും സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട് (2019:29). ആ അർത്ഥത്തിൽ ഈ നാട്ടുമൊഴി തിറയാട്ടക്കാരന്റെ കർതൃത്വത്തെ മാത്രമല്ല, തിറയെന്ന കലാവ്യവഹാരത്തെയും പ്രശ്നവത്കരിക്കുന്നു. ഇന്ത്യൻ കാവ്യശാസ്ത്രം ദേശകാലവ്യക്തിവിമുക്തമായ ആനന്ദത്തെയാണ് അപഗ്രഥിക്കാൻ ശ്രമിച്ചിട്ടുള്ളത്. ഏതു മനുഷ്യനിലും നിലീനമായിരിക്കുന്ന അടിസ്ഥാനവാസനകളെയാണ് അവ 'സ്ഥായി' എന്നു വിളിച്ചത്. ആസ്വാദനത്തെയും അനുഭൂതിയെയും അഭൗതികമായി കണക്കു കൂട്ടുന്ന പാരമ്പര്യത്തെക്കൂടിയാണ് പ്രദീപൻ ഈ നാട്ടുമൊഴിയിലൂടെ മറികടക്കുന്നത്.

എരി, എന്ന നോവൽ അവസാനിക്കുന്നത് ഇങ്ങനെയാണ്: "മനുഷ്യന്റെ വികാരങ്ങൾ ഓർമ്മകളുടെ മഹാപ്രളയത്തിന്റെ ഭാഗമാണെന്നും അത് സാമൂഹികമാണെന്നും ഞാൻ വ്യാഖ്യാനിക്കാൻ തീരുമാനിച്ചു. എല്ലാ വ്യക്തിഗതമായ ഓർമ്മകളും ഈ സാമൂഹികമായ ഓർമ്മകളിലാണ് വിലയം കൊള്ളുന്നത് എന്ന് ഞാനതിനെ വിശദീകരിക്കാൻ ശ്രമിച്ചു. ഞാൻ എഴുതാൻ തുടങ്ങി". ഈ എഴുത്ത് വാമൊഴിയെ സാഹിത്യമാക്കലല്ല, മറിച്ച് നാട്ടുമൊഴിയുടെ ജ്ഞാനാടിത്തറ ശക്തമായി മുൻപോട്ടുവെക്കലാണ്. ആ അർത്ഥത്തിൽ പ്രദീപൻ പാമ്പിരികുന്നിന്റെ വിപുലപദ്ധതിയുടെ സർഗാവിഷ്കാരമാണ് എരി എന്നു കാണാം; അപൂർണ്ണമാവാൻ കൂട്ടാക്കാതെ അതു നിലകൊള്ളുന്നു.

ഗ്രന്ഥസൂചി

1. അനിൽ, കെ.എം, 2019, മുല്ല പൂക്കുന്ന കല്ലേരിവണ്ടികൾ, പ്രോഗ്രസ് ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്
2. പവിത്രൻ, പി. 2014, മാതൃഭാഷയ്ക്കു വേണ്ടിയുള്ള സമരം, മലയാള ഐക്യവേദി, ചെറുതുരുത്തി
3. പ്രദീപൻ പാമ്പിരികുന്ന്, 2020, പ്രദീപൻ പാമ്പിരികുന്നിന്റെ ലേഖനങ്ങൾ, കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ
4. സുനിൽ, പി .ഇളയിടം & കെ.എം. അനിൽ, 2020, 'ആമുഖം', പ്രദീപൻ പാമ്പിരികുന്നിന്റെ ലേഖനങ്ങൾ, കേരള

സാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ

5. Moolla, F, Fionna, 2012, 'When Orature Becomes Literature', Comparitive Literature Studies, Vol.49, No.3, Penn State University Press

Webliography

13. മാധവൻ, കെ.എസ്, 2018, 'എരി—മലയാളി സാമൂഹികതയുടെ മാനവിക ഭൂമിശാസ്ത്രം', www. Navamalayali.com

റഫീഖ് ഇബ്രാഹിം

കാലടി ശ്രീശങ്കരാചാര്യ സംസ്കൃത സർവ്വകലാശാല മലയാളവിഭാഗം ഗവേഷകൻ. കേരളീയ വൈഷണികചരിത്രം, മാർക്സിസ്റ്റ് കലാവിമർശം എന്നീ മേഖലകളിൽ അന്വേഷണം നടത്തുന്നു. പി.ജി.യുടെ ചിന്താലോകം എന്ന ഗ്രന്ഥം ഭാഷാഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട് പ്രസിദ്ധീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്.

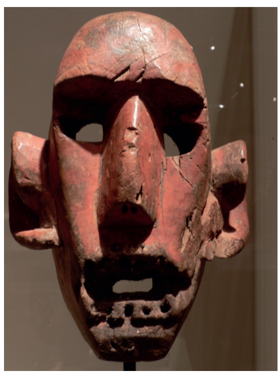
പോർട്രേറ്റുകൾ: ചരിത്രവും സങ്കല്പനഭേദങ്ങളും

ഇന്ദുലേഖ കെ.എസ്.

ഗവേഷക, മലയാള വിഭാഗം, ശ്രീ ശങ്കരാചാര്യ സംസ്കൃത സർവകലാശാല, കാലടി.

മനുഷ്യനെ കേന്ദ്രത്തിൽ നിർത്തുന്ന കലാഖ്യാനങ്ങളിൽ പ്രധാനമാണ് പോർട്രേയ്റ്റുകൾ. വ്യക്തിയുടെ ബാഹ്യയാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെ അതേമട്ടിൽ പുനരുത്പാദിപ്പിക്കുകയാണ് പ്രാഥമികമായി പോർട്രേറ്റുകളിലൂടെ ചെയ്യുന്നത്. സാദൃശ്യത്തെ (likeness) അടിസ്ഥാനമാക്കി നടത്തുന്ന കലാപ്രവർത്തനമെന്ന് പോർട്രേറ്റുകളെ നിർവചിക്കാം. ബ്രിട്ടീഷ്-അമേരിക്കൻ കലാചരിത്രകാരിയായ ഷീറർ വെസ്റ്റ് (Shearer West) വ്യക്തിയുടെ സ്വത്വവുമായി (identity) ബന്ധപ്പെടുത്തിയാണ് പോർട്രേറ്റുകളെ നിർവചിക്കുന്നത് . വ്യക്തിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട സാമൂഹിക-മനഃശാസ്ത്രപരമായ തലങ്ങളോട് കലാപ്രവർത്തകർ നടത്തുന്ന സംവാദമെന്ന നിലയിൽ പോർട്രേറ്റുകളെ മനസ്സിലാക്കാവുന്നതാണ് (2004: 11). പോർട്രേയ്റ്റ് എന്ന വാക്കിന് സമാനമായി റിട്രാട്ടോ (ritratto) എന്ന വാക്കാണ് ഇറ്റാലിയൻ ഭാഷയിൽ പ്രചാരത്തിലുള്ളത്. പുനരുത്പാദിപ്പിക്കുക (reproduce), ചിത്രീകരിക്കുക (to portray), പകർപ്പെടുക്കുക (copy) എന്നീ അർത്ഥ വിവക്ഷകളെ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന റിട്രേർ (ritrarre) എന്ന വാക്കിൽ നിന്നാണ് റിട്രാട്ടോ എന്ന പദം ഉണ്ടാകുന്നത്. മലയാളത്തിൽ ഛായാചിത്രങ്ങളെന്നും ഛായാശില്പങ്ങളെന്നുമുള്ള രണ്ടു പദങ്ങൾ പോർട്രേയ്റ്റ്സിനെ സൂചിപ്പിക്കാനായി ഉപയോഗിക്കാറുണ്ട്.

പ്രാചീന നാഗരികതകൾ മുതലാരംഭിക്കുന്ന ദീർഘമായ ചരിത്രം പോർട്രേറ്റുകൾക്കുണ്ട്. ആഫ്രിക്ക, നോർത്ത് അമേരിക്ക തുടങ്ങിയ രാജ്യങ്ങളിൽ പ്രാചീന ജനസംസ്കാരങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് മുഖപടങ്ങൾ (Mask) നിർമ്മിക്കുന്ന പതിവുണ്ടായിരുന്നു. ആചാരപരമായ ആവശ്യങ്ങൾക്കാണ് മുഖപടങ്ങളെ പ്രധാനമായും ആശ്രയിച്ചിരുന്നത്. പോർട്രേറ്റുകളുടെ ആദ്യമാതൃകയായി ഫ്രാൻസിസ്കാ പെല്ലെഗ്രിനോ മുഖപടങ്ങളെ പരിഗണിക്കുന്നുണ്ട് (2004: 1336). എന്നാൽ പോർട്രേറ്റ് എന്ന കലാസങ്കേതത്തോട് കുറെക്കൂടി അടുത്തു നിൽക്കുന്ന നിർമ്മിതികൾ ഈജിപ്ത്, ഗ്രീസ് മുതലായ സംസ്കൃതികളോടു ബന്ധപ്പെട്ട് കണ്ടെടുത്തിട്ടുണ്ട്. മരണാനന്തരമുള്ള സ്മരണകൾ നിലനിർത്തുന്നതിന്റെ ഭാഗമായിട്ടാണ് ഇവിടെ പോർട്രേറ്റുകൾ നിർമ്മിച്ചു കാണുന്നത്.



മുഖപടം

BC 2470-ലേതെന്നു കരുതപ്പെടുന്ന മെൻ കൗറിന്റെയും അദ്ദേഹത്തിന്റെ രാജ്ഞിയുടെയും (Menkaure and His Queen) പ്രതിമ, ഘാഫ്രേ എൻത്രോൻഡ് (Khafre Enthroned) തുടങ്ങിയ പോർട്രേറ്റുകൾ ഈജിപ്ഷ്യൻ നാഗരികതയുടെ ഭാഗമായി കണ്ടെടുത്തിട്ടുള്ളതാണ്. കറുത്ത കല്ലിൽ മിനുമിനുത്ത പ്രതലങ്ങളോടെ നിർമ്മിച്ച പൂർണ്ണകായ (life size) നിർമ്മിതിയാണ് മെൻ കൗറിന്റെയും രാജ്ഞിയുടെയും പ്രതിമ. ഇതു കൂടാതെ പിരമിഡുകളോടു ചേർന്ന് നിരവധി മമ്മി പോർട്രേറ്റുകളും അർദ്ധകായ ശില്പങ്ങളും (bust) ഈജിപ്ഷ്യൻ-ഗ്രീസ് സംസ്കൃതിയുടെ ഭാഗമായി കണ്ടെത്തിയിട്ടുണ്ട്. പ്രാചീന നാഗരികതകളോടു ബന്ധപ്പെട്ട് കണ്ടെത്തിയിട്ടുള്ള ആദ്യകാല മാതൃകകളെല്ലാം തന്നെ അടിസ്ഥാനപരമായി പ്രതീകാത്മകമായ പ്രാതിനിധ്യമൂല്യത്തെയാണ് (Symbolic representation) ഉൾക്കൊള്ളുന്നത്. എല്ലാ മനുഷ്യർക്കും ഒരുപോലെ ബാധകമായ ചില യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെ ആവിഷ്കരിക്കുകയാണ് ആദ്യകാല പോർട്രേറ്റുകളിൽ ചെയ്യുന്നത്. അതു കൊണ്ടുതന്നെ സിമ്പോളിക് പോർട്രേറ്റുകൾ ആധുനികാർത്ഥത്തിലുള്ള പോർട്രേറ്റുകളിൽ നിന്ന് ഒട്ടൊക്കെ വ്യത്യസ്തമാണ് (2004: 1337). വ്യക്തിയുടെ സൂക്ഷ്മവും സവിശേഷവുമായ വിശദീകരണങ്ങൾക്കു പകരം പ്രതീകാത്മകമായ ആവിഷ്കരണങ്ങളിലൂടെയാണ് ഈ ഘട്ടത്തിൽ പോർട്രേറ്റ് നിർമ്മാണം നടക്കുന്നത്. സൈന്ധവ നാഗരികതയുടെ ഭാഗമായി കണ്ടെടുത്തിട്ടുള്ള കല്ലിൽ തീർത്ത പുരോഹിത രാജാവിന്റെ പ്രതിമ ഇത്തരത്തിൽ പ്രതീകാത്മകമായ മൂല്യത്തെ പ്രതിനിധീകരിക്കുന്നു. യഥാർഥ ചിത്രം പോലെ തോന്നിക്കുന്ന മുഖത്തോടു കൂടിയ ശില്പമാണിതെന്ന് ഇർഫാൻ ഹബീബ് പറയുന്നുണ്ട് (2018: 72). പാതിയടഞ്ഞ കണ്ണുകളും ആഴത്തിൽ വരഞ്ഞ് (Scooping) ഉണ്ടാക്കിയിരിക്കുന്ന താടിയും, വസ്ത്രത്തിലെ അലങ്കാരങ്ങളും ഈ ശില്പത്തിന്റെ സവിശേഷതയാണ്.

Menkaure and His Queen

പോർട്രേറ്റ് നിർമ്മാണം അഭിവൃദ്ധി പ്രാപിക്കുന്നത് റോമൻ സാമ്രാജ്യത്വത്തിന്റെ കാലത്താണ്. പൊതു-സ്വകാര്യ ഇടങ്ങളെന്നു ഭേദമില്ലാതെ മനുഷ്യജീവിതത്തിന്റെ സമസ്ത വിതാനങ്ങളിലും പോർട്രേറ്റുകൾ സ്ഥാപിക്കുന്ന പ്രവണത ഇക്കാലത്ത് ശക്തമാകുന്നുണ്ട്. അധികാര സ്ഥാപനത്തിന്റേയും വ്യാപനത്തിന്റേയും ഭാഗമായി നിർമ്മിക്കുന്ന ചക്രവർത്തികളുടെ പോർട്രേറ്റുകൾക്കു പുറമെ കുടുംബ സംവിധാനങ്ങൾക്കകത്ത് പൂർവ്വിക പരമ്പരകളുടെ പോർട്രേറ്റുകൾ സ്ഥാപിക്കുന്ന പ്രവണതയും ഇക്കാലത്ത് വ്യാപകമായി. പൂർവ്വികരുടെ പോർട്രേറ്റുകൾ

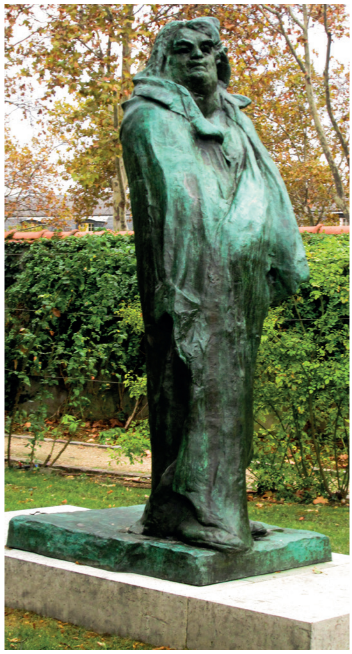
സെന്റ് ജോർജ്ജ്ഡൊണാറ്റല്ലോ

കുടുംബമെന്ന സ്ഥാപനത്തെ ഉറപ്പിക്കുകയും കുടുംബാഭിമാനത്തെ വളർത്തുകയും ചെയ്യുമ്പോൾ ചക്രവർത്തിമാരുടെയും അധികാരികളുടെയും പോർട്രേറ്റുകൾ സാമ്രാജ്യത്വത്തെയും അവയുടെ താത്പര്യങ്ങളെയും പൊതുസ്വീകാര്യതയുള്ള ഒന്നാക്കി മാറ്റിത്തീർക്കാൻ സഹായിക്കുന്നതായിരുന്നു. സാമ്രാജ്യത്വ വികാരത്തിന്റെ ശക്തിപ്പെടൽ അധികാരത്തെ നിലനിർത്തുന്നതിന് സഹായകരമാണ്. ജൂലിയസ് സീസർ മുതൽ കോൺസ്റ്റന്റെയിൻ വരെയുള്ളവരുടെ പോർട്രേറ്റുകൾ ഇത്തരത്തിൽ അധികാരത്തെ ആഘോഷിക്കുന്നതിന്റെ ഭാഗമായി നിർമ്മിച്ചിട്ടുള്ളതാണ്. പോർട്രേറ്റുകളുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് റോമിൽ ആരംഭിച്ച ഈയൊരു സംസ്കാരമാണ് പിന്നീട് നവോത്ഥാനവും ആധുനിക യൂറോപ്പും അനുകരിച്ചതെന്ന് ജൂലിയ ലെനഘാൻ പറയുന്നു (2004: 1342).

പതിനഞ്ചാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആരംഭം വരെ ആചാരപരവും ഭരണപരവുമായ താത്പര്യങ്ങൾക്കകത്ത് പ്രവർത്തിച്ചിരുന്ന പോർട്രേറ്റുകൾക്ക് സ്വതന്ത്രവും കലാപരവുമായ മൂല്യങ്ങൾ ഉണ്ടാകുന്നത് നവോത്ഥാനഘട്ടത്തിലാണ്. സാങ്കേതികവും ശൈലീപരവും പ്രമേയപരവുമായ തലങ്ങളിൽ സജീവമായ ഇടപെടലുകളാണ് നവോത്ഥാനം നടത്തിയിട്ടുള്ളത്. 1386-നും 1466-നും ഇടയിൽ ജീവിച്ചിരുന്ന ഇറ്റാലിയൻ ശില്പി ഡൊണാറ്റല്ലോ (Danto di Niccolo di Betto Bardi) യുടെ പോർട്രേറ്റുകളിലാണ് നവോത്ഥാനത്തിന്റെ ആദ്യതരംഗങ്ങൾ ദൃശ്യമായത്. മുഖഭാവങ്ങളെ ആദർശവത്കരിച്ചുകൊണ്ടും വസ്ത്രത്തിന് പ്രാധാന്യം നൽകികൊണ്ടുമുള്ള ആവിഷ്കരണ രീതിയാണ് അദ്ദേഹം സ്വീകരിച്ചത്. 1416-17 കാലയളവിൽ ഡൊണാറ്റല്ലോ ചെയ്ത സെന്റ് ജോർജ്ജിന്റെ പ്രതിമ ആദ്യകാല പോർട്രേറ്റുകളിൽ നിന്നുള്ള വിച്ഛേദത്തെ പ്രത്യക്ഷവത്കരിക്കുന്നു. സൈനിക മേധാവിയായിരുന്ന സെന്റ് ജോർജ്ജിനെ ധീരയോദ്ധാവിന്റെ ശരീരഘടനയോടെയാണ് ഡൊണാറ്റല്ലോ ചിത്രീകരിച്ചിരിക്കുന്നത്. 209 സെൻറിമീറ്റർ ഉയരമുള്ള പ്രതിമയുടെ കയ്യിൽ നിലത്തുമുട്ടും വിധമുള്ള ഒരു പരിചയുണ്ട്. പടയാളിയുടെ വേഷവിധാനങ്ങൾ സൂക്ഷ്മമായി തന്നെ ശില്പത്തിൽ ആവിഷ്കരിച്ചിരിക്കുന്നു. തല സ്വല്പം ചെരിച്ച് ദൂരേക്ക് നോക്കി നിൽക്കുന്ന സെന്റ് ജോർജ്ജിന്റെ ചിത്രീകരണം ഒറ്റ നോട്ടത്തിൽ യുദ്ധസന്നദ്ധനായി നിൽക്കുന്ന യോദ്ധാവിനെ ഓർമ്മിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. ഒരു കാൽ പീഠത്തിൽ പൂർണ്ണമായും കുത്തിയും മറ്റൊരു കാലിന്റെ വിരലുകൾ പീഠത്തിൽ നിന്നും പുറത്തേക്ക് തള്ളിനിൽക്കുന്ന നിലയിലുമാണ്. ഏതു നിമിഷവും ചലിക്കാവുന്ന പ്രതീതിയുണ്ടാക്കാൻ ഇതിലൂടെ

മൈക്കലാഞ്ചലോയുടെ Bacchus

സാധിച്ചിട്ടുണ്ട്. സ്ഥായിത്വവും അസ്ഥിരതയും ഒരേ നിൽപ്പിൽ വിന്യസിക്കാൻ സാധിച്ചിരിക്കുന്നു. പ്രതീകാത്മകമായ പ്രതിനിധാനത്തിനപ്പുറത്ത് മാനുഷികതയെ (Humanism) കേന്ദ്രത്തിൽ നിർത്തുന്ന പ്രമേയങ്ങൾ പോർട്രേറ്റുകളിലേക്ക് കടന്നു വരുന്നതിന്റെ സൂചനകൂടി ഡൊണാറ്റല്ലോയുടെ ശില്പത്തിലുണ്ട്. മനുഷ്യനെ സംബന്ധിച്ച പുതിയ സംവാദങ്ങൾ നവോത്ഥാനരചനകളുടെ പൊതുസ്വഭാവമായിരുന്നു. ദൈവികതക്കു പകരം മാനുഷികതയ്ക്ക് പ്രാധാന്യം കൈവന്ന പുതിയ സന്ദർഭത്തിൽ ദൈവസങ്കല്പങ്ങൾ കൂടുതൽ മാനുഷികീകരിക്കപ്പെടുന്നതു കാണാം. ഡൊണാറ്റല്ലോക്ക് ശേഷം വരുന്ന ശില്പികളെല്ലാം തന്നെ ഏറിയും കുറഞ്ഞും ഈ പ്രവണതയെ സ്വീകരിക്കുന്നുണ്ട്. മൈക്കലാഞ്ചലോയുടെ Bacchus (1496-97), Pieta (1498-99), ഡേവിഡ് (1504) തുടങ്ങിയ രചനകൾ ഉദാഹരണങ്ങളാണ്.


റോഡിൻ ബൽസാക്

മുഖത്തിന്റെയും വസ്ത്രത്തിന്റെയും (Drapery) ആവിഷ്കരണത്തിൽ വന്ന വ്യത്യാസമാണ് പ്രാചീന-മധ്യകാല പോർട്രേറ്റുകളിൽ നിന്ന് നവോത്ഥാനകാല പോർട്രേറ്റുകളെ വ്യത്യസ്തമാക്കുന്ന മറ്റൊരു സവിശേഷത. മനുഷ്യ ശരീരത്തിന്റെ ഭാരത്തെ(Mass) സംബന്ധിച്ച അനുഭവങ്ങൾ കാഴ്ചക്കാരിൽ സൃഷ്ടിക്കുകയാണ് വസ്ത്രങ്ങളുടെ ചിത്രീകരണം പൊതുവിൽ ചെയ്യുന്നത് . ആദ്യകാല പോർട്രേറ്റുകളിൽ കേവലം രേഖകളിലൂടെയാണ് വസ്ത്രത്തിന്റെ ചിത്രീകരണം നടത്തിയിരുന്നതെങ്കിൽ റോമൻ പോർട്രേറ്റുകളുടെ കാലമാകുമ്പോഴേക്ക് രേഖകൾ കൂടുതൽ തെളിയുകയും മടക്കുകളോടു കൂടിയ വസ്ത്രങ്ങൾ ആവിഷ്കരിക്കപ്പെടുന്ന പ്രവണത സജീവമാകുകയും ചെയ്തു. ഈയൊരു ധാരയെയാണ് പിൽകാലത്ത് നവോത്ഥാന ശില്പികൾ ഏറ്റെടുത്തു വികസിപ്പിച്ചത്. മനുഷ്യ ശരീരങ്ങൾക്കൊപ്പം തന്നെ വസ്ത്രങ്ങളും നവോത്ഥാനകലയുടെ കേന്ദ്രമായി വികസിക്കുന്നതിനെ പറ്റി പോൾ ഹിൽസ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ Veiled Presence: Body and Drapery from Giotto to Titian എന്ന കൃതിയിൽ വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്. ഗിബർട്ടിയുടെയും ഡൊണാട്ടല്ലോയുടെയും ശില്പങ്ങളെ വിശകലനം ചെയ്തുകൊണ്ട് നാടകീയാനുഭവത്തെ സൃഷ്ടിക്കാൻ വസ്ത്രങ്ങൾ എങ്ങനെ സഹായിച്ചു എന്ന അന്വേഷണമാണ് പോൾ ഹിൽസ് നടത്തുന്നത്. നാടകീയാനുഭവമെന്ന നിലയിലേക്ക് പോർട്രേറ്റുകൾ പരിണമിക്കുന്നതോടുകൂടി കേവലാനുകരണം എന്ന സങ്കല്പനത്തിനു പുറത്തുകടക്കാൻ അവയ്ക്ക് സാധിക്കുന്നുണ്ട്. അതുവരെയും യാന്ത്രികമായ സാദൃശ്യത്തിനുണ്ടായിരുന്ന മേൽകൈ നഷ്ടപ്പെടുകയും സൗന്ദര്യം പോർട്രേറ്റുകളുടെ കേന്ദ്രത്തിലേക്ക് വരുകയും ചെയ്തത് ഈ ഘട്ടത്തിലാണ്. വസ്ത്രത്തിന്റെ ചിത്രീകരണത്തെ ആശ്രയിച്ച് ചലനം (Movement), നിഴലിന്റെയും വെളിച്ചത്തിന്റെയും ക്രമീകരണം (Shadow and light) തുടങ്ങിയ പ്രതീതികളെ അവതരിപ്പിക്കുന്ന രചനാതന്ത്രം രൂപപ്പെടുന്നതും നവോത്ഥാനഘട്ടത്തിലാണ്.

ആധുനികതയുടെ സംഘർഷങ്ങൾ

ആധുനികതയുടെ സന്ദർഭത്തിൽ സംഭവിച്ച അവബോധപരമായ മാറ്റങ്ങൾ യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ പ്രശ്നവത്കരണത്തിലേക്കാണ് മനുഷ്യരെ കൊണ്ടെത്തിച്ചത്. കലയിലും ഈ സംഘർഷം പ്രകടമായി തന്നെ ഇടപെട്ടതിന്റെ ഫലമായിരുന്നു ഇംപ്രഷനിസ്റ്റ്-പോസ്റ്റ് ഇംപ്രഷനിസ്റ്റ്

കോൺസ്റ്റാന്റിൻ പൊഗനി

കലാപ്രസ്ഥാനങ്ങൾ. ഇംപ്രഷനിസം, ക്യൂബിസം, സർറിയലിസം, ദാദായിസം, ഫോവിസം, എക്സ്പ്രഷനിസം എന്നിങ്ങനെ വിവിധ പ്രവണതകൾ കലാരംഗത്ത് പരീക്ഷിക്കപ്പെട്ടു. ചിത്രകലയിൽ അരങ്ങേറുകയും സജീവമാകുകയും ചെയ്ത ഈ പ്രവണതകൾ ഏറിയും കുറഞ്ഞും ശില്പങ്ങളിലും ഇടപെടലുകൾ നടത്തി. ഛായാശില്പങ്ങളെ സംബന്ധിച്ച് കേവലാനുകരണത്തിനു പുറത്ത് വ്യക്തിയുടെ രൂപപരവും ഭാവപരവുമായ ബാഹ്യയാഥാർത്ഥ്യത്തെ സാമൂഹികവും സാംസ്കാരികവുമായ സാഹചര്യങ്ങളോടുള്ള സംഘർഷത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ ഭാവനാപരമായി അപനിർമ്മിച്ചുകൊണ്ടാണ് ആധുനികതാവാദ പ്രവണതകൾ സജീവമായത്. അഗസ്റ്റ് റോഡിന്റെ ബൽസാക്കിനുള്ള സ്മാരകം(Monument to Balzac), ഹംഗേറിയൻ ആർട്ടിസ്റ്റായ മാർഗിറ്റ് പൊഗനി (Margit Pogany) യുടെ ഓർമ്മയിൽ കോൺസ്റ്റന്റിൻ ബ്രാങ്കുഷി (Constantin Brancusi) നിർമ്മിച്ച ലെ പൊഗനി (Le Pogany) എന്നീ ശില്പങ്ങൾ മോഡേണിസ്റ്റ് പോർട്രേറ്റുകളിൽ ശ്രദ്ധേയമാണ്.

1898-ൽ റോഡിൻ നിർമ്മിച്ച ഫ്രഞ്ച് നോവലിസ്റ്റായ ബൽസാക്കിന്റെ ശില്പം മുൻകാല ഛായാശില്പങ്ങളിൽ നിന്നുള്ള സമ്പൂർണ്ണമായ വിച്ഛേദത്തെ പ്രത്യക്ഷീകരിക്കുന്നു. സുദീർഘമായ ഏഴു വർഷത്തെ ഗവേഷണം ഈ ശില്പത്തിന്റെ നിർമ്മാണത്തിനു പിന്നിലുണ്ട്. ബൽസാക്കിന്റെ ജീവചരിത്രപരമായ പശ്ചാത്തലങ്ങളുടെയും സാഹിത്യകൃതികളുടെയും വിശദപരിശോധനയിലൂടെയാണ് ശില്പത്തിന്റെ രൂപത്തെ സംബന്ധിച്ച ആലോചനകൾ റോഡിൻ വികസിപ്പിച്ചെടുത്തത് . കേവലാനുകരണത്തെ തിരസ്കരിച്ചുകൊണ്ടും ബൽസാക്കിന്റെ ബൗദ്ധികവും സർഗ്ഗാത്മകവുമായ ശേഷികൾക്ക് ഊന്നൽ നൽകികൊണ്ടുമുള്ള ശില്പം എന്ന ആശയത്തിലേക്ക് ശില്പിയെത്തുന്നതും ഇത്തരമൊരു ഗവേഷണത്തിന്റെ ഫലമായിട്ടാണ്. ന്യൂഡിറ്റിയെ സംബന്ധിച്ച പലവിധമായ ആലോചനകൾക്കൊടുവിൽ രാത്രികാലങ്ങളിലെ എഴുത്തു ജീവിതത്തിനിടയിൽ ബൽസാക്ക് ധരിക്കാറുള്ള ഗൗണിനെക്കുറിച്ചുള്ള അറിവ് ശില്പത്തിന്റെ ഭാവന ചെയ്യപ്പെട്ട രൂപത്തെ മാറ്റിത്തീർത്തു. ഗൗണിന്റെ ചിത്രീകരണം ഒറ്റക്കല്ലിൽ തീർത്ത ശില്പാനുഭവത്തിലേക്ക് കാണികളെ കൊണ്ടെത്തിക്കുന്നതിന് പര്യാപ്തമായിരുന്നു. ഭാവത്തിന് പ്രാധാന്യം നൽകിക്കൊണ്ടുള്ള മുഖത്തിന്റെയും കിരീടം പോലെ തോന്നിപ്പിക്കുന്ന മുടിയുടേയും ചിത്രീകരണം സാദൃശ്യത്തെയും അനുകരണത്തെയും കയ്യൊഴിയുകയും രൂപത്തിന്റെ യാഥാർത്ഥ്യത്തെ സംബന്ധിച്ച പുതിയ ആലോചനകൾക്ക് തുടക്കം കുറിക്കുകയും ചെയ്തു.

ആധുനികതാവാദം പോർട്രേറ്റുകളിൽ കൊണ്ടുവന്ന പരിവർത്തനങ്ങളെ ഷീറർ വെസ്റ്റ് അപഗ്രഥിക്കുന്നുണ്ട്. ആധുനികതാവാദകലയുടെ ഭാഗമായി പ്രധാനമായും മൂന്ന് മാറ്റങ്ങളാണ് പോർട്രേറ്റുകളിൽ ഉണ്ടാകുന്നതെന്ന് എഴുത്തുകാരി വിശദീകരിക്കുന്നു (2004:187). ഫോട്ടോഗ്രാഫിയുടെ ആവിർഭാവത്തിലൂടെ കലയിൽ രൂപപ്പെട്ടു വന്ന പുതിയ മട്ടിലുള്ള ക്രമീകരണങ്ങളാണ് അവയിൽ ആദ്യത്തേത്. സാങ്കേതികവിദ്യയുടെ സഹായത്തോടെ സാദൃശ്യത്തെ ഉത്പാദിപ്പിക്കുന്ന സംവിധാനമാണ് പ്രാഥമികമായി ഫോട്ടോഗ്രഫി. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഫോട്ടോഗ്രഫിയുടെ വരവോടെ സാദൃശ്യത്തെ നിർമ്മിക്കുകയാണ് കല ചെയ്യേണ്ടതെന്ന ബോധ്യത്തിൽ നിന്ന് കലാപ്രവർത്തകർ വിമോചിപ്പിക്കപ്പെട്ടു. ഇത് കലയുടെ സ്വരൂപത്തിലും ആസ്വാദന-വിനിമയ ക്രമങ്ങളിലും മാറ്റങ്ങൾ വരുത്തി. 1889-ൽ വിൻസന്റ് വാൻഗോഗ് ചെയ്ത ജോസഫ് റൗൾ (Portrait

of Joseph Rouline), 1907-ൽ പാബ്ലോ പിക്കാസോ ചെയ്ത 'അവിഗ്ന്യവിലെ യുവതികൾ ' (Les Demoiselles d ' Avignon Or The Young Ladies of Avignon) തുടങ്ങിയ രചനങ്ങൾ ഇത്തരമൊരു മാറ്റത്തെ പ്രത്യക്ഷവത്കരിക്കുന്നു.

രണ്ടാമതായി, അനുകരണത്തെ തിരസ്കരിച്ചുകൊണ്ട് രൂപപ്പെട്ടു വന്ന ആധുനിക സൗന്ദര്യബോധത്തെക്കുറിച്ചാണ് ഷീറർ വെസ്റ്റ് പറയുന്നത് (191). അതിശയോക്തിപരമായ സൗന്ദര്യവത്കരണത്തിലൂടെയാണ് വിഷയത്തെ സംബന്ധിച്ച യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെ കലാപ്രവർത്തകർ അവതരിപ്പിച്ചത്. സാദൃശ്യത്തിനൊപ്പം തന്നെ കലാപ്രവർത്തകരുടെ സാങ്കേതികജ്ഞാനവും പോർട്രേറ്റ് നിർമ്മാണത്തിൽ പ്രധാനമായി വരുന്നതോടെ പോർട്രേറ്റുകളുടെ സൗന്ദര്യത്തെ സംബന്ധിച്ച സങ്കല്പത്തിലും മാറ്റം സംഭവിക്കുന്നുണ്ട്. കാഴ്ചശീലങ്ങളിൽ വന്ന മാറ്റവുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തിയാണ് മൂന്നാമത്തെ മാറ്റത്തെ ഗ്രന്ഥകാരി അപഗ്രഥിക്കുന്നത്. ജോൺ ബെർജർ 'The changing view of Man in the Portrait' എന്ന ലേഖനത്തിൽ കാഴ്ചയിൽ വന്ന മാറ്റം പോർട്രേറ്റുകളെ ഏതുവിധമാണ് പുതുക്കി നിർമ്മിച്ചതെന്ന് വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്. ആധുനികമായ നോട്ടത്തിൽ പലവിധത്തിലുള്ള അധികാരബന്ധങ്ങൾ പ്രവർത്തിക്കുന്നുണ്ടെന്നും അത് പഴയ മട്ടിലുള്ള ഏകത്മസ്വഭാവത്തിലുള്ള (Singularity of Viewpoint) നോട്ടത്തിൽ നിന്നും വ്യത്യസ്തമാണെന്നും ബെർജർ പറയുന്നു. സാമൂഹ്യ-ചരിത്ര ബന്ധങ്ങളാൽ നിർണ്ണയിക്കപ്പെടുന്ന ആധുനിക മനുഷ്യന്റ സ്വത്വത്തെ ഏതെങ്കിലുമൊരു പ്രത്യേക സ്ഥാനത്തു നിന്ന് മാത്രം നോക്കിയാൽ തെളിഞ്ഞു കിട്ടില്ലെന്നും ബർജർ വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്. പല കാഴ്ചയിലൂടെ തെളിയുന്ന പലതരം കാഴ്ചകളെ—തമ്മിൽ കലരുന്നതും തമ്മിലിടയുന്നതും—സംയോജിപ്പിച്ച മാത്രമേ ആധുനിക മനുഷ്യന്റെ പോർട്രേറ്റ് നിർമ്മിക്കാൻ സാധിക്കൂ. ഇത്തരത്തിൽ ആധുനിക മനുഷ്യനെയും സമൂഹത്തെയും സംബന്ധിച്ച നാനാവിധത്തിലുള്ള സംഘർഷങ്ങളെ അഭിസംബോധന ചെയ്തുകൊണ്ടാണ് ആധുനിക പോർട്രേറ്റുകൾ രൂപപ്പെട്ടത്.

ആധുനികകലയുടെ വ്യവഹാരമണ്ഡലത്തിനകത്ത് സംഭവിച്ച നവീകരണങ്ങൾ പോർട്രേറ്റ് എന്ന ജനുസിനെ പുനർവിഭാവനം ചെയ്യുന്നുണ്ട്. പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ലണ്ടനിലെ റോയൽ അക്കാദമിയിലെ കലാ പഠനവിഭാഗം കരകൗശലത്തെ കലയിൽ നിന്ന് വേർപെടുത്തിയതോടെ കല/കരകൗശലം, കലാകാരൻ (artist)/കരകൗശലവിദഗ്ദ്ധൻ (artisan) എന്നീ ദ്വന്ദ്വങ്ങൾ ആഴത്തിൽ ഉറപ്പിക്കപ്പെട്ടു. സൗന്ദര്യാത്മകവും ക്രിയാത്മകവും സാങ്കേതികവുമായ ശേഷികളെ ആവശ്യപ്പെടുന്ന ഒന്നായി കലാരംഗം മാറിത്തീർന്നത് ഈ ഘട്ടത്തിലാണ്. കല എന്ന പദത്തിൽ വന്ന സങ്കല്പനപരമായ മാറ്റങ്ങൾ വിശദീകരിക്കുമ്പോൾ റെയ്മണ്ട് വില്യംസ് ഇക്കാര്യം വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട് (2015 :9). പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടുവരെയും കലയായി വ്യവഹരിക്കപ്പെട്ടിരുന്ന ശേഷികൾ പലതും ഇതോടെ അക്കാദമിക് വ്യവഹാരത്തിന്റെ

വാൻഗോഗ് ജോസഫ് റൗൾ

ദേബി പ്രസാദ് റോയ് ചൗധരി: ഗാന്ധി

പരിധിയിൽ നിന്ന് പുറത്തുപോയി. നെയ്ത്ത്, കൗരകൗശലം, തുന്നൽപണികൾ, പാത്രനിർമ്മാണം തുടങ്ങിയ പ്രവർത്തനങ്ങൾ കൈവേലകൾ എന്ന നിലയിൽ പരിഗണിക്കപ്പെടുന്ന സാഹചര്യമിതാണ്. ജന്മസിദ്ധവും ജാതിയിലധിഷ്ഠിതവുമായ കുലത്തൊഴിലെന്ന നിലയിൽ പരിശീലനംകൊണ്ട് കൈവരുന്ന സിദ്ധിയെന്ന നിലയിലാണ് കൈവേലകൾ പരിഗണിക്കപ്പെട്ടത്.

ഇതിനു സമാന്തരമായി തന്നെയാണ് പ്രതിമ (Statue)/ശില്പം (Sculpture) എന്ന വിഭജനവും ഉറപ്പിക്കപ്പെടുന്നത്. ഛായാശില്പങ്ങളെ സൂചിപ്പിക്കാൻ പ്രതിമ എന്ന പദം മലയാളത്തിൽ ഉപയോഗിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും ആധുനികതയുടെ വരവോടെ ഛായാശില്പവും പ്രതിമയും രണ്ടായി പിരിയുന്നുണ്ട്. ആധുനിക സൗന്ദര്യബോധത്തിന്റെ ആവിർഭാവമാണ് ഛായാശില്പങ്ങളെ പ്രതിമയിൽ നിന്നും വേർത്തിരിച്ച പ്രധാന ഘടകം.സൗന്ദര്യാത്മകവും അനുഭൂതിപരവുമായ അംശങ്ങൾ സൂക്ഷ്മമായ നോട്ടങ്ങളിൽ ഛായാശില്പങ്ങളിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്നുണ്ടെന്നു കാണാം. പ്രതിമകൾ ബാഹ്യയാഥാർത്ഥത്തിന്റെ കേവലാനുകരണങ്ങൾ മാത്രമാണ്. വ്യക്തിയുടെ ശരീരവിന്യാസങ്ങളെ യാന്ത്രികമായി അനുകരിക്കുകയാണ് പ്രതിമാനിർമ്മാണത്തിൽ ചെയ്യുന്നത്. അനുകരണത്തിന്റെ യാന്ത്രികതക്കപ്പുറത്ത് സൗന്ദര്യാത്മകവും കലാപരവുമായ പുനഃസൃഷ്ടിയാണ് ഛായാശില്പങ്ങളുടെ പ്രത്യേകത. ശാരീരികവും മാനസികവുമായ സവിശേഷതകളെ കലാപരമായി പുനഃസൃഷ്ടിക്കുന്ന നിർമ്മിതികളാണ് ഛായാശില്പങ്ങളെന്ന് പറയാം. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനത്തിലും ഇരുപതാംനൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആരംഭത്തിലുമായി ഇന്ത്യൻ ശില്പകലയിൽ സജീവമായ ജി കെ ഹാത്രേ (1876-1947), ഹിരൺമയ് റോയ് ചൗധരി (1884-1962), ബി.വി. താലീം (1888-1970), ദേബി പ്രസാദ് റോയ് ചൗധരി (1899-1975) എന്നിവരുടെ രചനകൾ ഛായാശില്പങ്ങളുടെ മാതൃകയായി പരിഗണിക്കാം. ജി.കെ. ഹാത്രേയുടെ ജോർജ്ജ് അഞ്ചാമൻ, ഹിരൺമയ് റോയ് ചൗധരിയുടെ ഗാന്ധി, ദേബി പ്രസാദ് റോയ് ചൗധരിയുടെ ഗാന്ധി എന്നീ നിർമ്മിതികൾ ശില്പിയുടെ ഭാവനാപരവും കലാപരവുമായ മികവിന്റെ കൂടി ഉദാഹരണങ്ങളായി കാണാവുന്നതാണ്. എച്ച്. ചൗധരിയുടെയും (https://www.mutualart.com/Artist/Hiranmoy-Roy-Choudhary/A2D7D7EB1DC096C8) ഡി.പി. റോയ് ചൗധരിയുടെയും ഗാന്ധികൾ രണ്ടായി മാറുന്നതും ഭാവനാപരമായ വ്യത്യസ്തതകൾ അവയിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്നതുകൊണ്ടാണ്.

മറ്റെല്ലാ ആവിഷ്കാരങ്ങളിലുമെന്നപോലെ നിർമ്മാതാവിന് മൗലികതയവകാശപ്പെടാൻ സാധിക്കുന്ന വിഭവമായി ശില്പം മാറുന്നതോടെ യാന്ത്രികമായി പകർപ്പെടുക്കുന്ന പ്രതിമകളുടെ നിർമ്മാണം താരതമ്യേന കുറഞ്ഞ പ്രവൃത്തിയായി പരിഗണിക്കപ്പെട്ടു. അക്കാദമിക് പരിശീലനം ആവശ്യപ്പെടുന്ന പോർട്രേറ്റ് ശില്പങ്ങളുടെ നിർമ്മാണവും കലാകാരന്റെ മൗലിക പ്രതിഭ ആവശ്യപ്പെടാത്തതും പരിശീലനംകൊണ്ട് സിദ്ധിക്കുന്നതുമായ പ്രതിമാനിർമ്മാണവും രണ്ടായി പിരിയുന്നത് ഈയൊരു ഘട്ടത്തിലാണ്. പോർട്രേറ്റുകളുടെ നിർമ്മാണത്തിൽ പുതിയ പരീക്ഷണങ്ങൾ കൊണ്ടുവരാൻ ആധുനിക കലാകാരൻ നിർബന്ധിക്കപ്പെടുന്ന സന്ദർഭവും ഇതുതന്നെ. ഇത്തരത്തിൽ ആധുനികതാവാദം കലാമണ്ഡലത്തിൽ നടത്തിയ ഇടപെടലുകളാണ് പോർട്രേറ്റുകളുടെ രൂപഘടനയിൽ (form) മാറ്റങ്ങൾ കൊണ്ടുവന്നത്.

ഗ്രന്ഥസൂചി

1. Borngasser Barbara and Rolf Toman (Ed.), 2011: Renaissance: Art and Architecture in Europe during the 15th and 16th Centuries, Parragon.
2. Jones, Ann and Stalkybrass, Peter, 2001: Renaissance Clothing and the Material of Memory, Cambridge University Press.
3. Lenaghan, Julia, 2004: Portrait, The Encyclopedia of sculpture, Bostrom Antonia (Ed), Fitzroy Dearborn.
4. Stewart, Peter, 2004: Statues in Roman society: representation and Responds, Oxford university Press.
5. West Shearer, 2004: Portraiture , Oxford University Press.
6. Williams, Raymond, 2015: Keywords, A Vocabulary of Culture and Society, Oxford University Press.
7. സൈന്ധവ നാഗരികത, 2018: ഇർഫൻ ഹബീബ്, ആർ ഗോപാകൃഷ്ണൻ (വിവ.), കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്.

കെ.എസ്. ഇന്ദുലേഖ

തൃശ്ശൂർ ജില്ലയിലെ ഇരിഞ്ഞാലക്കുടയിൽ 1991 ൽ ജനനം. തൃശ്ശൂർ വിമലാ കോളേജിൽ നിന്ന് മലയാളത്തിൽ ബിരുദവും കാലടി ശ്രീശങ്കരാചാര്യ സംസ്കൃത സർവ്വകലാശാലയിൽ നിന്ന് ബിരുദാനന്തര ബിരുദവും നേടി. നിലവിൽ സംസ്കൃത സർവകലാശാലയിലെ മലയാളവിഭാഗത്തിൽ ഗവേഷകയാണ്. 2018-19 കാലയളവിൽ സഹാപീഡിയ-യുനസ്കോ ഫെല്ലോഷിപ്പോടെ കൊച്ചി-മുസിരിസ് ബിനാലെയെക്കുറിച്ച് പഠനം നടത്തിയിട്ടുണ്ട്.ഇമെയിൽ: ks.indulekha@gmail.com

കടവല്ലൂർ അന്യോന്യം—ചരിത്രവും പ്രത്യയശാസ്ത്രസമീപനവും

പി. ഉഷ

മലയാളഗവേഷണവിഭാഗം മേധാവി,. സാമൂതിരി ഗുരുവായൂരപ്പൻ കോളേജ്, കോഴിക്കോട്

കേരളത്തിന്റെ വൈദികപാരമ്പര്യത്തെക്കുറിച്ച് പരിചിന്തനം ചെയ്യുന്ന സാംസ്കാരിക സന്ദർഭത്തിൽ വളരെ പ്രസക്തമാണ് കടവല്ലൂർ അന്യോന്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അന്വേഷണം. ബ്രാഹ്മണ മേധാവിത്വത്തിന്റെ സാംസ്കാരികപ്രഭാവം അതിന്റെ സകലഭാവങ്ങളോടെയും പ്രകടമാകുന്ന വൈദികപരീക്ഷയാണ് കടവല്ലൂർ അന്യോന്യം. വേദസംസ്കൃതിയുടെ പ്രചാരണവും വ്യാപനവും ലക്ഷ്യംവെച്ചുള്ള വൈദികസമ്പ്രദായാധിഷ്ഠിതമായ ഒരു ശിക്ഷാക്രമമാണ് അന്യോന്യം. പ്രമുഖരായ വേദപണ്ഡിതന്മാർ അവരുടെ വൈദികജ്ഞാനത്തെ സുപരീക്ഷിതമായി സ്ഥാപിക്കുവാനുള്ള വേദിയായിട്ടാണ് കടവല്ലൂർ അന്യോന്യത്തെ നോക്കിക്കണ്ടിരുന്നത്. ജാതിഘടനാശ്രേണിയിൽ മുൻപന്തിയിലുള്ള ബ്രാഹ്മണർക്ക് മാത്രമേ ഈ പരീക്ഷയിൽ പങ്കെടുക്കുവാൻ അധികാരമുണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ. വേദവിദ്യ സാർവ്വലൗകികമാണെന്ന ആർഷസങ്കല്പത്തിന് ഈ ഭേദചിന്ത അന്യമായിരുന്നു. തൃശ്ശൂർ ജില്ലയിൽ കുന്നംകുളത്തിനടുത്ത് കടവല്ലൂർ ശ്രീരാമക്ഷേത്രത്തിൽ നൂറ്റാണ്ടുകളോളം മുടങ്ങാതെ നടന്നുവരികയും പില്ക്കാലത്ത് നിലച്ചുപോവുകയും സമീപകാലത്ത് പുനരാരംഭിക്കുകയും ചെയ്ത ഈ വേദപരീക്ഷയിൽ പങ്കുകൊള്ളുക എന്നത് വേദാധികാരമുള്ള നമ്പൂതിരിമാരുടെ പരമലക്ഷ്യമായിരുന്നു.

വേദത്തിനധികാരികളായ എല്ലാ നമ്പൂതിരിമാരും തൃശ്ശിവപേരൂർ, തിരുന്നാവായ എന്നീ രണ്ട് യോഗങ്ങളിലായി വിഭജിക്കപ്പെട്ടിരിക്കും. കുന്നംകുളത്തുനിന്ന് ഉദ്ദേശം നാലുനാഴിക വടക്കുപടിഞ്ഞാറായിട്ടാണു കടവല്ലൂർക്ഷേത്രം സ്ഥിതിചെയ്യുന്നത്. വൃശ്ചികം 1 മുതൽ 16 വരെ കടവല്ലൂരമ്പലത്തിൽ വെച്ച് നടത്തുന്ന വേദപരീക്ഷയാണ് കടവല്ലൂരന്യോന്യം. 'കടവല്ലൂർ പ്രയോഗം' എന്നും ഇതറിയപ്പെടുന്നുണ്ട്. വൃശ്ചികം ഒന്നാംതീയ്യതി മുതൽ 41 ദിവസം മണ്ഡലകാലമായതിനാൽ പല ക്ഷേത്രങ്ങളിലും ശുദ്ധി, നവകം മുതലായ, ക്ഷേത്രചൈതന്യം വർദ്ധിപ്പിക്കുന്ന കർമ്മങ്ങൾ നടത്തുക പതിവാണ്. കടവല്ലൂർ ക്ഷേത്രത്തിൽ 41 ദിവസം (ചിലപ്പോൾ അതിൽ കൂടുതലും) വാരമുണ്ടാകാറുണ്ട്. ഇപ്രകാരം മണ്ഡലകാലമായതിനാലാണ് വൃശ്ചികം 1 മുതൽ ഇവിടെവെച്ച് വേദപരീക്ഷ നടത്തുന്നത്. വാവും ഏകാദശിയും മുടക്കമായതിനാൽ ചില വർഷം അന്യോന്യച്ചടങ്ങുകൾ 19 ദിവസംവരെ നീണ്ടുനില്ക്കും. ഈ കാലത്തെ 'അന്യോന്യകാലം' എന്നു പറഞ്ഞുവരുന്നു.

കടവല്ലൂർ അന്യോന്യം - സുഘടിതമായ ക്രമീകരണങ്ങൾ

തൃശ്ശിവപേരൂർ, തിരുന്നാവായ ബ്രഹ്മസ്വം മഠങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ട വൈദികബ്രാഹ്മണർ വർഷത്തിലൊരിക്കൽ കടവല്ലൂർ ശ്രീരാമസ്വാമിക്ഷേത്രത്തിൽ ഒത്തുചേരുന്നു. തുടർന്ന് ഋഗ്വേദത്തിന്റെ ഉയർന്ന ആലാപനസമ്പ്രദായങ്ങളായ ക്രമം, ജട, രഥ തുടങ്ങിയവയിൽ ആലാപനപരീക്ഷകൾ നടത്തി വിജയികളെ കണ്ടെത്തുന്നു. ഈ പരീക്ഷയിൽ വിജയിക്കുന്നവർക്ക് സമൂഹത്തിൽ ഉന്നതസ്ഥാനമാണ് ലഭിച്ചിരുന്നത്. മുൻപിരിക്കൽ, രണ്ടാംവാരം, കടന്നിരിക്കൽ, തുടങ്ങിയപേരുകളിലാണ് ഈ പരീക്ഷകൾ അറിയപ്പെടുന്നത്. ക്ഷേത്രത്തിനുള്ളിൽ ശ്രീരാമസ്വാമിയുടെ ശ്രീകോവിലിനു മുന്നിൽ നിർണ്ണയിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള പ്രത്യേകസ്ഥാനങ്ങളിലിരുന്നാണ് ഈ ഋഗ്വേദപരീക്ഷയ്ക്ക് തയ്യാറാവുന്നത്. കേരളത്തിൽ മറ്റൊരു വൈദികപരീക്ഷയിലും ഈ രീതിയിലുള്ള ഒരു ആലാപനപരീക്ഷാസമ്പ്രദായം കാണപ്പെടുന്നില്ല എന്നത് സംസ്കാരപഠിതാക്കളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ഏറെ പ്രധാനപ്പെട്ടതാണ്.

തൃശ്ശിവപേരൂർ, തിരുന്നാവായ എന്നീ രണ്ടു യോഗക്കാരും കുലക്രമപ്രകാരം ഒരു വാദ്ധ്യാന്റെ ശിഷ്യസ്ഥാനം വഹിച്ചതിനുശേഷം വളരെ ചിട്ടയായി വേദപഠനം നടത്തുന്നു. തൃശ്ശിവപേരൂർ, തിരുന്നാവായ യോഗങ്ങളിലെ വേദാഭ്യാസമുറകൾ ഏകദേശം ഒരേ രീതിയിലാണ് നടത്തിവരുന്നത്. ബ്രാഹ്മണസമൂഹം സ്വന്തം ധർമമെന്ന നിലയിലാണ് അന്യോന്യചടങ്ങുകളെ നോക്കിക്കണ്ടിരുന്നത്. ''അവിടെ അദ്ധ്യയനംചെയ്യുന്ന വിദ്യാർത്ഥികൾക്കാവട്ടെ, അതിന്നു സഹായിക്കുവാനായി താമസിക്കുന്ന ഓത്തന്മാർക്കാകട്ടെ അതു തങ്ങളുടെ ധർമ്മവും കർത്തവ്യവുമാണെന്ന ചിന്തമാത്രമല്ലാതെ വേറെ യാതൊരു ഫലേച്ഛയുമുണ്ടായിരുന്നില്ല. ബ്രാഹ്മണർക്കു വിധിച്ചിട്ടുള്ള ഷട്കർമ്മങ്ങളിൽ രണ്ടിനമാണു അദ്ധ്യയനവും അദ്ധ്യാപനവും. അതു യഥാശക്തി നിർവഹിക്കുക എന്നുമാത്രമേ അവർക്കു ഉദ്ദേശമുണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ.''[1]

വാരമിരിക്കുക, ജട ചൊല്ലുക, രഥ ചൊല്ലുക ഇവയാണ് പരീക്ഷയ്ക്കുള്ള വിഷയം. അന്യോന്യത്തിൽ പങ്കെടുക്കാൻ ആഗ്രഹിക്കുന്നവർ ഓരോ ദേശങ്ങളിലുമുള്ള അമ്പലങ്ങളിൽ വെച്ച് നടത്തുന്ന വാരങ്ങളിൽ വേദമന്ത്രങ്ങൾ ചൊല്ലുകയാണു പതിവ്. 'സമക്ഷത്തുപോയി ചൊല്ലുക' എന്നാണിതിനു പറയുന്ന പേര്. തൃശ്ശിവപേരൂർ ബ്രഹ്മസ്വം മഠത്തിൽവെച്ച് തുലാമാസത്തിൽ 'കിഴക്കുപടിഞ്ഞാറ്' എന്ന ഒരു മത്സരപരീക്ഷ നടത്തുന്നു. കടവല്ലൂർ അന്യോന്യത്തിന് ഈ യോഗത്തിലെ വേദാദ്ധ്യായികളെ അയയ്ക്കുന്നതിനുമുമ്പ് ഓത്തന്മാർ അവരുടെ യോഗ്യത പരീക്ഷിക്കുന്ന ഒരു ചടങ്ങാണ് ഇത്. കടവല്ലൂർ വാരമിരിക്കുക എന്ന പരീക്ഷയ്ക്ക് പോകാൻ ആഗ്രഹിക്കുന്ന ആൾ കിഴക്ക് പടിഞ്ഞാറ് എന്ന പരീക്ഷയിൽ രണ്ടുവാരമെങ്കിലും ശരിയാക്കണം. അവിടെ ജട ചൊല്ലുവാൻ ആഗ്രഹിക്കുന്നയാൾ കിഴക്കുപടിഞ്ഞാറ് പരീക്ഷയിൽ രണ്ടു രഥ തെറ്റാതെ ചൊല്ലണം. കിഴക്ക്പടിഞ്ഞാറ് പരീക്ഷയിൽ മൂന്നുതവണ പിഴച്ചാൽ ആ വ്യക്തിയെ തോറ്റതായി കണക്കാക്കുന്നു; ജയിച്ചവർക്കു മാത്രമേ അന്യോന്യത്തിന് പോകാൻ അർഹതയുള്ളൂ.

വാരമിരിക്കുക, ജടചൊല്ലുക, രഥ ചൊല്ലുക എന്നീ പരീക്ഷകളെല്ലാം സാധാരണ രാത്രിയാണ് നടത്താറുള്ളത്. വാരമിരിയ്ക്കുക എന്ന പരീക്ഷ ഭക്ഷണത്തിനുമുമ്പും ജടചൊല്ലുക, രഥ ചൊല്ലുക എന്നീ പരീക്ഷകൾ ഭക്ഷണസമയത്തുമാണ് നടത്തുക. ഭക്ഷണം കഴിഞ്ഞാലും പരീക്ഷ കഴിയുന്നതുവരെ എല്ലാവരും ഇലയുടെ മുമ്പിൽ തന്നെ ഇരിയ്ക്കണമെന്നത് നിർബന്ധമാകുന്നു. കിഴക്ക്പടിഞ്ഞാറ് എന്ന പരീക്ഷയ്ക്കായി യോഗത്തിലെ ഓത്തന്മാർ ഓരോരുത്തരേയായി ക്ഷണിയ്ക്കുന്നു. കിഴക്ക്പടിഞ്ഞാറ് അവസാനിയ്ക്കുന്ന ദിവസം മിക്കവാറും തുലാം 25-ാം തീയതി ബ്രഹ്മസ്വം മഠത്തിൽ എല്ലാവരും ഒത്തുകൂടുന്നു. അന്ന് കടവല്ലൂർ അന്യോന്യത്തിന് 'ഒന്നാന്തി മുൻപിലിരിക്കുക' 'ഒന്നാന്തി രണ്ടാം

വാരം' 'ഒന്നാന്തി ജട' 'മൂന്നാന്തി രഥ' എന്നിങ്ങനെയുള്ള ചില പ്രധാന പരീക്ഷകൾക്ക് പോകുവാൻ യോഗ്യന്മാരായ വേദാദ്ധ്യായികളെ അവിടെ വെച്ച തന്നെ ക്ഷണിയ്ക്കുന്നു. കൂടാതെ പരീക്ഷയ്ക്കു പങ്കെടുക്കണമെന്ന് ആഗ്രഹിക്കുന്നവർക്കെല്ലാം അന്യോന്യത്തിന് കടവല്ലൂർക്ക് പോകാം.

തുലാം 28-ാം തീയതിയാണ് തൃശ്ശിവപേരൂർ ബ്രഹ്മസ്വം മഠത്തിൽനിന്നും കടവല്ലൂർക്കുള്ള പുറപ്പാട്. അന്നുരാവിലെ കുളിച്ച് പ്രഭാതകർമ്മങ്ങളെല്ലാം ചെയ്ത് വടക്കുന്നാഥക്ഷേത്രത്തിൽ (മതിലകത്ത്) ചെന്ന് തൊഴുതു പുറപ്പെടുന്നു. അന്നു പകൽ നേരത്തെ ഭക്ഷണം തൃശ്ശിവപേരൂരിൽ നിന്നും അഞ്ചുനാഴിക പടിഞ്ഞാറുള്ള പേരാമംഗലം ദേശം മുണ്ടയ്ക്കൽ ക്ഷേത്രത്തിലാകുന്നു. രാത്രി ചെമ്മന്തട്ടക്ഷേത്രത്തിലും 29-ന് പകൽ പട്ടിമുറി ക്ഷേത്രത്തിലും രാത്രി ആലങ്ങോട്ടും ആണ്. 30-ാം തിയ്യതി ചൊവ്വരത്തമ്പലത്തിൽ തൊഴുത് തിരിച്ച് ആലങ്ങോട്ടേയ്ക്ക് തന്നെ മടങ്ങുന്നു. ഓരോ ക്ഷേത്രത്തിലെത്തുമ്പോഴും ഗംഭീരമായ സ്വീകരണവും സദ്യയും നൽകിയാണ് തദ്ദേശീയർ ഇവരെ സ്വീകരിക്കാറുള്ളത്. ഇതുപോലെ തിരുന്നാവായ യോഗക്കാർ തുലാം 16-ാം തിയ്യതി മുതൽ 12 ദിവസം കുലദൈവമായ ചമ്രവട്ടത്ത് ഭജിച്ചതിനുശേഷം പുല്പ്പാക്കര നമ്പൂതിരിയുടെ ഇല്ലത്തും തുടർന്ന് ഉദിയന്നൂർ മനയ്ക്കലും വാരം കഴിച്ച് 30-ാം തീയതി പുലർച്ചെ ചൊവ്വരത്തെത്തുന്നു. രണ്ടു യോഗക്കാരും ചൊവ്വരത്ത് ദക്ഷിണാമൂർത്തിയെ തൊഴുതതിനുശേഷം വൈകുന്നേരമാകുമ്പോഴേക്കും കടവല്ലൂര് എത്തുന്നു.

അന്യോന്യത്തിന്റെ ആദ്യദിവസത്തെ വേദപരീക്ഷ രണ്ടുയോഗക്കാരും മാറിമാറി എടുക്കും. ഓരോ ദിവസവും നാലുപേരുടെ പരീക്ഷയാണുണ്ടാവുക. ഏകാദശിയും വാവും ഒഴിച്ചുള്ള ദിവസങ്ങളിലെ അന്യോന്യമാണ് വാശിയോടെ നടത്തിയിരുന്നത്. ഒട്ടാകെ 64 പേരെയാണ് പരീക്ഷിക്കാറുള്ളത്. കുട്ടികൾ കൂടുതലുണ്ടെങ്കിൽ പരീക്ഷ 24 ദിവസം വരെ നീട്ടുന്നതാണ്; ഇത് വളരെ അപൂർവ്വമായിരിക്കും. രണ്ടുയോഗക്കാരും തമ്മിൽ ശക്തമായ മത്സരമാണ് നടക്കാറുള്ളത്. 'കൂറുമത്സരം' എന്നാണ് ഇതിനു പറയാറുള്ളത്. വേദത്തിനധികാരികളായ എല്ലാ നമ്പൂതിരിമാർക്കും സ്വന്തം കുലക്രമത്തിനോ ഇഷ്ടത്തിനോ യോജിക്കുന്ന രീതിയിൽ ഏതെങ്കിലും ഒരു യോഗത്തിൽ ചേരാൻ വിരോധമില്ല. രണ്ടുയോഗങ്ങളിലും പ്രധാനമായും ഋഗ്വേദമാണ് അദ്ധ്യയനം ചെയ്യാറുള്ളത്. തൃശ്ശിവപേരൂർ യോഗം കൊച്ചിരാജാവിന്റെ രക്ഷയിലും തിരുന്നാവായ യോഗം സാമൂതിരിപ്പാടിന്റെ രക്ഷയിലുമായിരുന്നു കഴിഞ്ഞുവന്നത്. ഇവർ തമ്മിൽ നടത്തിയ നൂറ്റാണ്ടു യുദ്ധങ്ങളുടെയും രാഷ്ട്രീയമായ കുടിപ്പകകളുടേയും വൈദികമായ രൂപമാണ് കടവല്ലൂർ അന്യോന്യം എന്നുപറയാം.[2]

കടവല്ലൂർഅന്യോന്യത്തിൽ തിരുന്നാവായ, തൃശ്ശിവപേരൂർ യോഗക്കാർക്ക് ക്ഷേത്രത്തിൽ നിശ്ചിതസ്ഥാനങ്ങൾ കല്പിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. ഇരുവിഭാഗക്കാരും പരീക്ഷയ്ക്കിരിക്കുന്നത് മുൻനിശ്ചയ പ്രകാരം തീരുമാനിക്കപ്പെട്ട സ്ഥലത്തായിരുന്നു. പരീക്ഷയ്ക്കിരിക്കാനുള്ള സ്ഥലം എന്നതുപോലെ അമ്പലത്തിലുള്ള എല്ലാ കാര്യങ്ങൾക്കും ഇരുവിഭാഗക്കാർക്കും കൃത്യമായ ചിട്ടവട്ടങ്ങളുണ്ടായിരുന്നു. അത്താഴത്തിന് ഇലവെക്കുന്നതുതന്നെ ഇന്ന ആൾക്ക് ഇന്ന ദിക്കിൽ എന്ന നിയമമനുസരിച്ചാണ്. ഓരോരുത്തരുടേയും കഴിവിനും യോഗ്യതയ്ക്കും സമൂഹത്തിലുള്ള സ്ഥാനത്തിനും അനുസരിച്ച് നിശ്ചിതസ്ഥലങ്ങളിൽ ഇരിപ്പിടം അനുവദിച്ചിരിക്കും. അന്യോന്യത്തിൽ വിധി നിഷേധങ്ങൾ കൃത്യമായി പാലിച്ചിരുന്നു. ''അന്യോന്യകാലത്ത് ഓത്തന്മാർ 'രാമഹരെ' എന്ന് ഉറക്കെ ജപിച്ചുകൊണ്ട് പ്രദക്ഷിണം വെയ്ക്കും. വേദഘോഷം മറ്റുള്ളവർ കേൾക്കാതിരിക്കുന്നതിനാണ് ഇപ്രകാരം ജപിക്കുന്നത്.''[3]

ആദ്യദിവസത്തെ പരീക്ഷ 'ഒന്നാന്തി മുൻപിലിരിക്കലും' 'ഒന്നാന്തി രണ്ടാംവാരവും' എന്നാകുന്നു. മുൻപിലിരിക്കുക എന്നുവെച്ചാൽ ആ കൊല്ലത്തെ കടവല്ലൂരിൽ വെച്ചുള്ള പരീക്ഷയിൽ

ഒന്നാമനായി വാരമിരിക്കുക എന്നാണർത്ഥം. ഒന്നാന്തി മുൻപിലിരിക്കലും ഒന്നാന്തി രണ്ടാംവാരവും എല്ലാ കൊല്ലവും രണ്ടു വിഭാഗക്കാർക്കുമുണ്ട്. വൃശ്ചികം ഒന്നാം തീയതി മുൻപിലിരിക്കുന്നത് തൃശ്ശിവപേരൂർ യോഗക്കാരായാൽ അതിനെ ഒന്നാന്തി മുൻപിലിരിക്കൽ എന്നു പറയുന്നു. അന്നുതന്നെ തിരുന്നാവായ യോഗത്തിലെ ഒരാൾ വാരമിരുന്നാൽ അത് ഒന്നാന്തി രണ്ടാംവാരമാകുന്നു. വൃശ്ചികം രണ്ടിന് ആദ്യം തിരുനാവായ യോഗക്കാരൻ ഒന്നാന്തി മുൻപിലിരുന്നു കഴിഞ്ഞാൽ തൃശ്ശിവപേരൂർ യോഗക്കാർ ഒന്നാന്തി രണ്ടാംവാരമിരിക്കുന്നു ഇപ്രകാരം പരീക്ഷ കഴിയുന്നതുവരെ രണ്ടുയോഗത്തിൽ നിന്നും മാറിമാറി മുൻപിലിരിക്കലും രണ്ടാംവാരവും പതിവായി നടത്തിവരുന്നു.

അടുത്ത പരീക്ഷ രണ്ടു വിഭാഗക്കാർക്കും ഒന്നാന്തി ജടയാകുന്നു. (വൃശ്ചികം ഒന്നാം തീയതിയോ രണ്ടാം തീയതിയോ) ഏതേതു തീയതികളിലാണ് ആദ്യത്തെ ജട പരീക്ഷ വരുന്നത് അത് അവരവരുടെ ഒന്നാന്തി ജടയാകുന്നു. പിന്നത്തേത് മൂന്നാന്തി രഥയാകുന്നു. ഇതുപോലെ 2 വിഭാഗക്കാർക്കും ജടയും രഥയും ഏതെങ്കിലുമൊന്ന് പതിവായിട്ടുണ്ടാകും. ആദ്യപരീക്ഷകൾക്ക് കൂടുതൽ മാഹാത്മ്യം കല്പിച്ചുകാണുന്നു. ശേഷമുള്ള ദിവസങ്ങളിൽ ചൊല്ലുന്ന സാധാരണ ജടയ്ക്കും രഥയ്ക്കും മുക്കിലെ ജട, മുക്കിലെ രഥ എന്ന് പേരുകൾ പറയുന്നു. തൂണിന്റെ മുക്കിലിരുന്ന് ചൊല്ലുന്നതിനാലാണ് ഇപ്രകാരം പേരു പറയുന്നത്. ഇവരെ സഹായിക്കാൻ സ്വപക്ഷത്തുള്ള രണ്ടുപേർ തയ്യാറായി ഇരിക്കുന്നതാണ്.

മേൽപറഞ്ഞ പരീക്ഷകളേക്കാൾ കുറച്ചുകൂടി ഉയർന്നതലത്തിലുള്ള പരീക്ഷയാണ് 'കടന്നിരിക്കുക' എന്നത്. ''പരസ്പരം പരീക്ഷിച്ചു യോഗ്യതനിർണയിക്കുക എന്ന അർത്ഥത്തിലാണ് 'അന്യോന്യം' എന്ന പദം പ്രയോഗിക്കുന്നത്''.[4] മുക്കിലെ രഥയേക്കാൾ വളരെയധികം ബുദ്ധിസാമർത്ഥ്യം ആവശ്യമുള്ള രഥപ്രയോഗമാണ് ഇത്. തൃശ്ശിവപേരൂർ യോഗക്കാർക്ക് കടന്നിരിക്കുക എന്ന രഥപ്രയോഗത്തിനുള്ള സ്ഥാനം കൂത്തമ്പലത്തിന്റെ കിഴക്കേപടിയുടെ മദ്ധ്യവും തിരുന്നാവായക്കാർക്ക് തെക്കേപടിയുടെ മദ്ധ്യവും ആകുന്നു.

അന്യോന്യത്തിലെ ഏറ്റവും വലിയ പരീക്ഷ 'വലിയ കടന്നിരിക്കൽ' ആണ്. ഇതും രഥപ്രയോഗം തന്നെയാണ്. പ്രയോഗത്തിൽ അസാമാന്യമായ സാമർത്ഥ്യം ഉള്ളവർ മാത്രമേ ഈ പരീക്ഷയ്ക്കു ശ്രമിക്കുകയുള്ളൂ. ഈ പരീക്ഷയിൽ ജയിച്ചാൽ നമ്പൂതിരിസമൂഹത്തിൽ സംപൂജ്യമായ സ്ഥാനം ലഭിക്കും. കടന്നിരിയ്ക്കൽ, വലിയ കടന്നിരിയ്ക്കൽ എന്നിവ വളരെയധികം കഠിനമായതിനാൽ എല്ലാവർഷവും ഈ പരീക്ഷകൾക്ക് മത്സരാർത്ഥികൾ ഉണ്ടാവുകയില്ല. തൃശ്ശിവപേരൂർ യോഗക്കാർക്ക് വലിയ കടന്നിരിയ്ക്കലിനുള്ള സ്ഥാനം കൂത്തമ്പലത്തിലുള്ള പ്ലാവിന്റെ മുൻപിലായിട്ടാകുന്നു. തിരുന്നാവായക്കാർക്ക് കൂത്തമ്പലത്തിന്റെ പടിഞ്ഞാറെ പടിയുടെ മദ്ധ്യത്തിലുമാകുന്നു. കടവല്ലൂർ പരീക്ഷയ്ക്ക് പതിവായിട്ടുള്ള രണ്ട് വാരമിരിയ്ക്കൽ കഴിഞ്ഞാൽ പിന്നെ സദ്യയാണ്. ഉണ്ണാനിരിയ്ക്കുമ്പോഴാണ് ജടയോ രഥയോ പ്രയോഗിപ്പാനുള്ള സമയം. അന്യോന്യകാലത്ത് എല്ലാ ചടങ്ങുകളും കഴിയുമ്പോഴേയ്ക്ക് അർദ്ധരാത്രി കഴിഞ്ഞിരിക്കും. ഇപ്രകാരത്തിലുള്ള അന്യോന്യം എന്നാണാരംഭിച്ചതെന്നും എങ്ങനെയാണ് അതു കടവല്ലൂർ വെച്ചായതെന്നും മറ്റുമുള്ള കാര്യങ്ങൾ ഇന്നും അജ്ഞാതമാണ്. ആര്യാവർത്തത്തിൽ നിന്നും വൈദികസമ്പ്രദായനിഷ്ഠരായ ബ്രാഹ്മണർ കേരളത്തിൽ വന്നത് എന്നാണെന്ന് നിഷ്കൃഷ്ടമായി നിർണയിക്കാൻ സാധിച്ചിട്ടില്ല.

കടവല്ലൂർ അന്യോന്യത്തിന്റെ സാംസ്കാരിക പ്രസക്തിയും പ്രത്യയശാസ്ത്ര വീക്ഷണവും

രണ്ടു ഋഗ്വേദവിഭാഗങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള വേദപരിജ്ഞാനം പങ്കുവെക്കലിൽ ഉപരി, വേദം ഉരുവിടാനും

പദഘടന അറിഞ്ഞ് അർത്ഥം മനസ്സിലാക്കി ബുദ്ധിപരമായി സംവദിക്കാനും ഉള്ള ഒരു അവസരം കൂടിയാണിത്. പത്തു മണ്ഡലങ്ങളിലായി പതിനായിരത്തിലധികം ഋഗ്വേദമന്ത്രങ്ങൾ ഓർമ്മയിൽ നിലനിർത്താൻ ആവിഷ്ക്കരിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള അനുഷ്ഠാനരീതികളിൽ ഏറ്റവും പ്രധാനപ്പെട്ട ഒന്നാണ് കടവല്ലൂർ അന്യോന്യം. ഒരേ സമയം വേദോപാസനയും വേദസംരക്ഷണോപാധിയും കൂടിയാണ് ഈ പരീക്ഷ. അത്ഭുതകരമായ ഈ ആലാപനപാരമ്പര്യത്തിന് സ്വരനിഷ്ഠ, ഉച്ചാരണശുദ്ധി, സംഗീതം, ഓർമ്മശക്തി, ശബ്ദവിജ്ഞാനീയം, അർത്ഥചിന്ത തുടങ്ങിയ മേഖലകളുമായുള്ള ബന്ധം ഇന്ത്യയിലേയും വിദേശങ്ങളിലേയും വേദ-സംസ്കൃത പഠനവകുപ്പുകളിൽ പഠനഗവേഷണ വിഷയങ്ങളാണ്. ലോകത്തിലെ വിവിധ സർവ്വകലാശാലകളിൽ നിന്ന് പണ്ഡിതന്മാർ അന്യോന്യം നിരീക്ഷിക്കാൻ എത്തുകയും അത് പഠനവിഷയമാക്കുകയും ചെയ്തിട്ടുണ്ട്. ലോക സംസ്കൃത-വേദ സമ്മേളനങ്ങളിൽ കടവല്ലൂർ അന്യോന്യം ഇന്നും സജീവ ചർച്ചാവിഷയമാണ്. പുതുതലമുറയ്ക്ക് വൈദികപഠനത്തിന് വിശേഷിച്ചും ഋഗ്വേദപഠനത്തിന് പ്രചോദനം നൽകാൻ ഈ അന്യോന്യ യജ്ഞം വളരെയധികം സഹായകമാണ്.

വേദത്തിന്റെ പ്രാധാന്യത്തെക്കുറിച്ചും പ്രസക്തിയെക്കുറിച്ചും ആധുനികകാലത്ത് സാമാന്യ ജനങ്ങളെ ഉൽബോധിപ്പിക്കേണ്ടതുണ്ട്. എന്നാൽ അതിന് നേതൃത്വം നൽകാൻപറ്റിയ ആളുകൾ വളരെ കുറച്ചുപേർ മാത്രമേ ഉള്ളൂ. ഈ സാഹചര്യത്തിലാണ് കടവല്ലൂർ അന്യോന്യം പോലെയുള്ള വൈദികപരീക്ഷകളുടെ പ്രസക്തി വ്യക്തമാകുന്നത്. ഋഗ്വേദപാണ്ഡിത്യമാണ് അന്യോന്യത്തിൽ മാറ്റുരച്ചുനോക്കുന്നത്. തൃശ്ശിവപേരൂരും തിരുന്നാവായയിലും ഇന്ന് ഓരോ വേദപാഠശാലകൾ (ബ്രഹ്മസ്വം മഠങ്ങൾ) സജീവമായി പ്രവർത്തിക്കുന്നുണ്ട്. അതിനാൽ ഋഗ്വേദത്തിന്റെ ഭാവിയെക്കുറിച്ച് വലിയ ആശങ്കയ്ക്ക് വകയില്ല. എന്നാൽ യജുർവേദത്തിന്റെ അവസ്ഥ ഇതല്ല. ഇരിങ്ങാലക്കുടയിൽ കാഞ്ചികാമകോടിപീഠം ജഗദ്ഗുരു ശങ്കരാചാര്യരുടെ സഹായത്തോടുകൂടിയും പെരുമനത്ത് പൊതുജനങ്ങളുടെ സഹായത്തോടുകൂടിയും ഓരോ യജുർവേദപാഠശാലകൾ അടുത്തകാലത്ത് ആരംഭിച്ചിട്ടുണ്ട്. സാമവേദത്തിന്റെ സ്ഥിതിയാണ് പരിതാപകരം. പാഞ്ഞാളിൽ ജീവിച്ചിരിക്കുന്ന മൂന്നോ നാലോ വേദജ്ഞന്മാരുടെ കാലം കഴിഞ്ഞാൽ സാമവേദധ്വനി പിന്നീട് ഇവിടെ കേൾക്കാൻ കഴിയില്ല. സംഗീതപ്രധാനമാകയാൽ അക്ഷരരൂപത്തിൽ സാമവേദത്തെ സംരക്ഷിക്കാനും സാധ്യമല്ല. അതിനാൽ ശബ്ദപ്രധാനമായ ഈ വിജ്ഞാനസമ്പത്ത് ശാസ്ത്രീയപഠനത്തിലൂടെ ശബ്ദപരമായ രീതിയിൽ നിലനിർത്താൻ ശ്രമിക്കേണ്ടത് അത്യാവശ്യമാണ്. അല്ലാത്ത പക്ഷം അനാദിയായ ഈ സമ്പത്ത് അധികകാലം കഴിയുന്നതിനുമുമ്പ് തന്നെ അന്യം നിന്നുപോകും. വൈദികസംസ്കാരത്തിന്റെ സംരക്ഷണത്തിന് കൃത്യമായ കർമ്മപദ്ധതികൾ ആവിഷ്കരിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. ശാസ്ത്രീയമായ വേദപഠനം നടത്താൻ അഗാധമായ പാണ്ഡിത്യം ഉള്ള വേദജ്ഞർക്കുമാത്രമേ കഴിയൂ. തങ്ങൾ ഉരുവിടുന്ന ഓരോ സൂക്തത്തിന്റെയും അർത്ഥവും വ്യാപ്തിയും കൃത്യമായി മനസ്സിലാക്കാൻ അവർക്ക് കഴിയണം. കൂടാതെ അവർ നേടിയ അറിവ് സാമാന്യജനങ്ങൾക്ക് പകർന്ന് നൽകാനുള്ള സന്മനസ്സ് അവർക്കുണ്ടാകണം.

കടവല്ലൂർ അന്യോന്യത്തിന്റെ ആധുനികമുഖം

പ്രാചീനകാലം തൊട്ട് അതിഗംഭീരമായി നടത്തപ്പെട്ടിരുന്ന അന്യോന്യം പിൽക്കാലത്ത് നിലച്ചു പോവുകയും 1980 മുതൽ ഏതാനും വ്യക്തികളും നാട്ടുകാരും ചേർന്ന് അത് പുനരാരംഭിക്കുകയും ചെയ്തു. വൈദികപാരമ്പര്യത്തെ ലോകനിലവാരത്തിലേക്ക് ഉയർത്തുന്നതോടൊപ്പംതന്നെ അത് സാധാരണക്കാരിലേക്ക് എത്തിക്കുവാനുള്ള പരിശ്രമങ്ങളും അന്യോന്യ പരിഷത്ത് നടത്തുന്നുണ്ട്. സവർണ്ണമെന്ന് വ്യവഹരിക്കപ്പെട്ട പ്രത്യയശാസ്ത്രചിഹ്നങ്ങളെയും ആശയതലത്തെയും ക്രമേണ

ഒഴിവാക്കി സനാതനധർമ്മത്തിന്റെ ലോകഹിതാനുസാരിയായ വീക്ഷണത്തെ ഉയർത്തിപ്പിടിക്കു മ്പോൾ കടവല്ലൂർ അന്യോന്യം സംവദിക്കുന്ന പ്രത്യയശാസ്ത്രധാരണ സമകാലികമായിത്തീരും.

കടവല്ലൂർ അന്യോന്യം എന്ന വൈദികപരീക്ഷ ജ്ഞാനാർജ്ജനം, ജ്ഞാനപ്രസരണം, ജ്ഞാനോത്പാദനം എന്നീ മൂന്നു പ്രക്രിയകളെയും സൂക്ഷ്മമായി സമന്വയിപ്പിക്കുന്ന ഒരു ബൗദ്ധി കപ്രവർത്തനമാണ്. അറിവിനെ ജനാധിപത്യവത്കരിക്കുന്ന സമകാലികസാംസ്കാരിക കാലാ വസ്ഥയിൽ, ബ്രാഹ്മണികപ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ കെട്ടുപാടുകളിൽ നിന്ന് കടവല്ലൂർഅന്യോന്യത്തെ വിമോചിപ്പിക്കുവാനുള്ള ശ്രമങ്ങളുണ്ടാവേണ്ടതുണ്ട്. മനുഷ്യസമൂഹത്തിന്റെ ഏറ്റവും പ്രാചീനമായ സാഹിത്യസാംസ്കാരികരേഖകളെന്ന നിലയിൽ വൈദികവാങ്മയത്തെ സംരക്ഷിക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങൾ തുടരേണ്ടതുണ്ടെന്ന ബോധം സാംസ്കാരിക തുറസ്സുകളിൽ ശക്തിപ്പെടുന്നുണ്ട് എന്നത് ശുഭോദർക്കമാണ്. മുറജപം, രേവതിപട്ടത്താനം, കടവല്ലൂർ അന്യോന്യം തുടങ്ങിയ സാംസ്കാരിക പ്രാധാന്യമുള്ള കേരളീയചടങ്ങുകളെ പുനരുത്ഥാനവാദപരമായ സമീപനത്തോടെ പുനഃസ്ഥാപി ക്കുക എന്നതിനല്ല നമ്മൾ ഊന്നൽ നല്കേണ്ടത്. മനുഷ്യന്റെ സാംസ്കാരികസ്വത്വരൂപീകരണ പരിശ്രമങ്ങളിലെ ചില ഏടുകളായി ഇവയെ പരിഗണിച്ച് കാലാനുസൃതമായി വിമോചനപരമായ മൂല്യത്തെ കേന്ദ്രീകരിച്ച് വിശദമായി പഠിക്കുകയും പ്രയോഗവത്കരിക്കുകയും ചെയ്യേണ്ടതുണ്ട്. അതിനുള്ള ശ്രമങ്ങൾ അർത്ഥപൂർണമായി ഏറ്റെടുക്കുക എന്നത് കാലത്തിന്റെ ആവശ്യകതയാണ്.

അടിക്കുറിപ്പുകൾ

1. ശങ്കരൻ നമ്പൂതിരിപ്പാട്, കാണിപ്പയ്യൂർ, എന്റെ സ്മരണകൾ (ഒന്നാം ഭാഗം), കുന്നംകുളം: പഞ്ചാംഗം പുസ്തകശാല, 2005. പു. 332
2. ജാതദേവൻ നമ്പൂതിരി, മണ്ണൂർ, 'അന്യോന്യം ഒരു ചരിത്രാവലോകനം'. കടവല്ലൂർ അന്യോന്യം സ്മരണിക, തൃശ്ശൂർ (2014)
3. വസന്തൻ. എസ്.കെ, കേരളസംസ്കാരചരിത്രനിഘണ്ടു - 1, തിരുവനന്തപുരം; കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 2005. പു.240
4. സ്കറിയാസക്കറിയ, (ജനറൽ എഡി.), 500 വർഷത്തെ കേരളം ചില അറിവടയാളങ്ങൾ, ചങ്ങനാശ്ശേരി; താരത മ്യപഠനസംഘം, 2011 പു. 89

പി ഉഷ

കോഴിക്കോട് സാമൂതിരി ഗുരുവായൂരപ്പൻ കോളേജ് മലയാള ഗവേഷണവിഭാഗം മേധാവി. എഴുത്തച്ഛന്റെ യും പൂന്താനത്തിന്റെയും കൃതികളിലെ ഭക്തിഭാവം ദാർശനിക പശ്ചാത്തലത്തിൽ എന്ന വിഷയത്തിൽ കോഴിക്കോട് സർവകലാശാലയിൽ നിന്ന് 2000-ൽ പിഎച്ച്ഡി. കൃതികൾ: എഴുത്തച്ഛന്റെ ഭക്തിയും ദർശനവും, പൂന്താനത്തിന്റെ ഭക്തിയും തത്വചിന്തയും, വിഷ്ണുഭക്തി മലയാള കവിതയിൽ, കെ. കേളപ്പൻ നന്മയുടെ പോരാളി. യു.ജി.സി.യുടെ രണ്ടു മൈനർ പ്രോജക്ടുകൾ പൂർത്തീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്.

കാവും സാംസ്കാരിക അധിനിവേശവും

ഷിംന എം.കെ.

ഗവേഷക, മലബാർ ക്രിസ്ത്യൻ കോളേജ്, കോഴിക്കോട്

ആമുഖം

കേരളത്തിന്റെ കാവു സങ്കല്പം ഏറെ വിപുലമാണ്. കാളി, വേട്ടയ്ക്കൊരുമകൻ, അന്തിമഹാകാളൻ, നാഗം, അയ്യപ്പൻ തുടങ്ങി അനവധി ദൈവങ്ങൾ കാവുകളിലൂടെ ആരാധിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. അമ്മദൈവാരാധന ഉരുവം കൊണ്ടത് കാവാരാധനയിലൂടെയാണ്. ദ്രാവിഡ ജീവിതത്തിന്റെ അംശങ്ങൾ മാതൃദായ സംസ്കാരത്തിലൂടെ പ്രതിഫലിക്കുന്നുണ്ട്. കീഴാളവിഭാഗത്തിന്റെ ആരാധനാമൂർത്തിയാണ് അമ്മദൈവം. പലപ്പോഴും ഈ ആരാധനാ പരിസരത്ത് വിവിധങ്ങളായ അധികാര, അധീശവർഗ താൽപര്യം പ്രവർത്തിക്കുന്നുണ്ട്. രണ്ടു കാവുകളെ ഉദാഹരണമായെടുത്ത് കാവ് സംസ്കാരത്തിൽ അധിനിവേശം എങ്ങനെ സംഭവിക്കുന്നു എന്നുള്ള അന്വേഷണമാണ് ഈ പഠനം.

കാവുസംസ്കാരം

കാവാരാധന കാർഷികാനുഷ്ഠാനങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ടു കിടക്കുന്നു. കാർഷിക സമൂഹത്തിന്റെ ആരാധന, ജീവിതരീതി എല്ലാം മാതൃദായക്രമത്തെ പിൻപറ്റിയുള്ളതായിരുന്നു. സ്ത്രീയും പ്രകൃതിയും ഈ വ്യവസ്ഥയുടെ ഒഴിച്ചുകൂടാനാവാത്ത തലങ്ങളായി നിലകൊള്ളുന്നു. സ്ത്രീയുടെ പ്രജനനശേഷിയും ഭൂമിയുടെ സസ്യസമൃദ്ധിയും സ്ത്രീയേയും പ്രകൃതിയേയും ഒന്നായി കാണാൻ അവരെ ശീലിപ്പിച്ചു. അത് അവരുടെ പുരാവൃത്തങ്ങളിലും മിത്തുകളിലും പ്രതിഫലിച്ചു. കൃഷി ശക്തമായ സാമ്പത്തിക അടിത്തറയായി നിലനിന്നിടങ്ങളിലെല്ലാം മാതൃദൈവാരാധന വളരെ പ്രബലമായിത്തന്നെ നിലകൊണ്ടു.

കാവ്: നിർവചനം

“നാഗം, അയ്യപ്പൻ, കാളി, വേട്ടയ്ക്കൊരുമകൻ, ഗണപതി തുടങ്ങിയ കേരളത്തിലെ പ്രാചീന ദേവതാസങ്കേതങ്ങളെ ‘കാവ്’ എന്നാണ് പറഞ്ഞുവരുന്നത്. പിൽക്കാലത്ത് ഇത്തരം സങ്കേതങ്ങളിൽ ശ്രീകോവിൽ പണിതിട്ടുമുണ്ട്. എങ്കിലും പഴയപേരിനു മാറ്റം വന്നില്ല. ശ്രീകോവിലും ചുറ്റമ്പലവുമുള്ള പല സങ്കേതങ്ങളും ‘കാവ്’ എന്ന പേരിൽത്തന്നെയാണ് ഇന്ന് അറിയപ്പെടുന്നത്.” (എം.വി. വിഷ്ണുനമ്പൂതിരി ‘ഫോക്‌ലോർ നിഘണ്ടു’ പുറം 230)

“ആര്യേതര ആരാധനാലയങ്ങളെല്ലാം ഇന്ന് പൊതുവെ കാവുകൾ എന്നാണറിയപ്പെടുന്നത്. കാവുകളിൽ പ്രായേണ കൽത്തറകളോ കല്ലുകൾ കൊണ്ടുള്ള പീഠമോ മാത്രമേ കണ്ടുവരുന്നുള്ളൂ. എന്നാൽ ആര്യക്ഷേത്രങ്ങളുമായുള്ള നിരന്തര സമ്പർക്കം ആരാധനാലയങ്ങളെ നവീകരിക്കുന്ന തിൽ ദ്രാവിഡ ജനതയെ പ്രേരിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ട്” (ഉണ്ണികൃഷ്ണൻ ഇ., 1995: 39-4).

കാവിനെക്കുറിച്ചുള്ള നിർവ്വചനങ്ങളെല്ലാം തന്നെ പങ്കുവെക്കുന്നത് കാവ് തികച്ചും അടിസ്ഥാന പാരമ്പര്യത്തിൽ നിന്നും ഉയർന്നു വന്ന ആരാധനാ ഇടമാണെന്നാണ്. ക്ഷേത്രത്തിൽ പ്രവേശനം ഇല്ലാതിരുന്നവർ തങ്ങളുടേതായ ദൈവത്തെ കണ്ടത് കാവുകളിലാണ്. സമൂഹത്തിലെ ഭൂരിപക്ഷം വരുന്ന ജനവിഭാഗങ്ങൾ കാവാരാധനയിൽ സംതൃപ്തരായിരുന്നു. സംസ്കൃത പാരമ്പ ര്യത്തിലെ ദേവീദേവന്മാരിൽപ്പെടാത്ത ദൈവങ്ങളുടെ ആരാധനാലയങ്ങളായിരുന്നു കാവുകൾ. ആരാധന എന്നതിലുപരി ഒരു കൂട്ടായ്മയാണ് കാവിടങ്ങളിലൂടെ രൂപപ്പെട്ടുവന്നത്.

ഗ്രാമീണാരാധനയുടെ ഭാഗമായി ആരാധിച്ചുപോരുന്ന കീഴാളദൈവം കാലാന്തരത്തിൽ വരേണ്യവിഭാഗത്തിന്റെ ഉപാസനാമൂർത്തിയായി പരിവർത്തനപ്പെട്ടതിന്റെ ചരിത്രം കോഴിക്കോട് ജില്ലയിലെ കുരുവട്ടൂർ ഉണ്ട്. കുരുവട്ടൂർ ദേശത്ത് സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന കാവുകളാണ് നായർവിഭാഗം ഊരായ്മക്കാരായിട്ടുള്ള ‘പുല്ലാട്ട്കാവും’ പെരുവണ്ണാൻ വിഭാഗം ഊരായ്മക്കാരായിട്ടുള്ള ‘മണ്ണാറ ക്കൽ കാവും’. ഈ രണ്ടുകാവുകളുടേയും അനുഷ്ഠാനങ്ങളിൽ വ്യത്യസ്തമായ ജാതി സംസ്കാരത്തെ കണ്ടെത്താൻ സാധിക്കുന്നുണ്ട്. നായർ തറവാട്ടുകാർ ഉപാസിച്ചുപോരുന്ന പുല്ലാട്ട്കാവിന് കീഴാ ളജനവിഭാഗങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് ദീർഘചരിത്രമുണ്ട്. അത് തികച്ചും ജാതിപരമായ അയിത്തസ ങ്കല്പങ്ങളുടേയും വരേണ്യരീതിയിലുള്ള പെരുമാറ്റരീതികളുടേയും അധികാര മനോഭാവത്തിന്റേയും കയ്യേറ്റത്തിന്റേയും വിവിധങ്ങളായ കീഴാള അനുഭവങ്ങളുടെയും ചരിത്രമാണ്. പുല്ലാട്ടുകാവിന്റെ പരിസര പ്രദേശത്തുതന്നെയുള്ള മണ്ണാറക്കൽ കാവിൽ കീഴാളവിഭാഗത്തിൽപ്പെട്ട പെരുവണ്ണാൻ സമുദായക്കാരാണ് ആരാധനാമൂർത്തിയായ ദേവിയെ പൂജിച്ച് ഉത്സവം നടത്തുന്നത്. കാവായ തുകൊണ്ടുതന്നെ ഇവിടെ നിത്യപൂജയില്ല. വർഷത്തിൽ ഒരു തവണമാത്രം നടത്തുന്ന തിറയാട്ട ഉത്സവമാണ് കാവിലെ പ്രധാന ആഘോഷം. അല്ലാത്ത ദിവസങ്ങളിൽ വൈകുന്നേരം കാവിന്റെ ചുറ്റിലും വിളക്കു തെളിയിക്കുകയാണ് പതിവ്. ദേവിയെ കൂടാതെ ഉപദൈവങ്ങളായി ഗുരു, കുട്ടി ച്ചാത്തൻ, ഗുളികൻ, നാഗകാളി, എന്നീ ആരാധനാ മൂർത്തികളുമുണ്ട്. ഉപദൈവങ്ങളെ മഴയും വെയിലും കൊള്ളുന്ന തുറസായ സ്ഥലങ്ങളിലാണ് പ്രതിഷ്ഠിച്ചിരിക്കുന്നത്. അവിടെ തറയിൽ വിളക്കുതെളിയിക്കുക മാത്രം ചെയ്യുന്നു. പതിമൂന്നു വർഷം പഴക്കം മാത്രമേ ഈ കാവിലെ ഉത്സവ ത്തിനുള്ളൂ. എന്നാൽ കുലദൈവാരാധന എന്ന രീതിയിലുള്ള ദേവീസങ്കല്പആരാധനയ്ക്ക് മണ്ണാറക്കൽ കാവിനോളം തന്നെ പഴക്കമുണ്ട്. ആദ്യകാലങ്ങളിൽ തറവാട്ടിലെ ഒരു മുറിയിൽ വെച്ച് ദേവിയെ ആരാധിക്കുക മാത്രമായിരുന്നു ചെയ്തുപോന്നിരുന്നത്. പിന്നീട് ഈ ആരാധന കാവാരാധനയി ലേക്കും ഉത്സവത്തിലേക്കും വഴിമാറി.

പെരുവണ്ണാൻ സമുദായം അവർ താമസിക്കുന്ന ഇടത്തിലെ അടുത്ത പ്രദേശങ്ങളിലൊ ക്കെയുള്ള കാവുകളിൽ വർഷംതോറും തിറയാട്ടം കഴിച്ചുകൊടുക്കേണ്ട വിഭാഗക്കാരാണ്. ‘ദേശപ്പെരുവണ്ണാൻ’ എന്ന പേരിലാണ് അതത് പ്രദേശത്തെ തറവാട്ടുകാർ അറിയപ്പെടുന്നത്. മണ്ണാറക്കൽ തറവാട്ടുകാർക്കും അവരുടെ ദേശക്കാവുകളിൽ ഉത്സവം നടത്തിക്കൊടുക്കേണ്ട അവകാശം ഉണ്ടായിരുന്നു. ഈ അവകാശത്തെ ചെറുജന്മാവകാശം എന്നും പറഞ്ഞുവരുന്നു. ഓരോ തറവാട്ടുകാർക്കും സമീപപ്രദേശങ്ങളിലെ രണ്ടോ അതിലധികമോ കാവുകളിൽ ഉത്സവം നടത്തിക്കൊടുക്കേണ്ടതുണ്ടായിരുന്നു. ഏത് കാവിൽ ഉത്സവം നടത്തിക്കൊടുക്കാൻ പോയാലും

സ്വന്തം വീട്ടിൽ നിന്ന് വ്രതമെടുത്ത് തികഞ്ഞ ഭക്തിയോടുകൂടി തങ്ങളുടെ ഉപാസനാമൂർത്തിയായ ദേവിയെ ആരാധിച്ചുകൊണ്ടാണ് അവർ സകല കർമ്മങ്ങളും ചെയ്യുന്നത്. ഉത്സവം നടത്തിക്കൊടുക്കേണ്ട കാവിൽ നിന്നും വാദ്യക്കാരും, വെളിച്ചപ്പാടന്മാരും കാരണവന്മാരും വന്ന് പെരുവണ്ണാൻ സമുദായത്തിലെ മൂത്തപെരുവണ്ണാനോടും ഇളയവരായ മറ്റ് കെട്ടിയാട്ടക്കാരോടും ഒപ്പം കാവിലേക്ക് ആഘോഷവരവായാണ് പോകുന്നത്. ഇതിലെ ഏറ്റവും വലിയ പ്രത്യേകത അവർ അങ്ങനെ ഉത്സവത്തിനായി പുറപ്പെടുമ്പോൾ അവരുടെ ദേവിയേയും കൊണ്ടുപോവുന്നു എന്നതാണ്. തങ്ങളുടെ ഉപാസനാമൂർത്തിയെ ആവാഹിച്ച് പീഠത്തിലാക്കി പീഠവും വാളും കൊണ്ട് അവർ ആഘോഷവരവോട്കൂടി കാവിലേക്ക് എത്തിച്ചേരുന്നു. തിറയാട്ട ഉത്സവം നടത്തി കൊടുത്തശേഷം പിറ്റേദിവസമാണ് അവർ അവിടെനിന്നും പോരുന്നത്. അവരുടെ ഉപാസനാമൂർത്തിയും അവർ ഉത്സവം നടത്തികൊടുക്കുന്ന കാവിലെ മൂർത്തികളും തമ്മിൽ ബന്ധമുണ്ടായിരുന്നു വിശ്വാസം. മണ്ണാറക്കൽ തറവാട്ടുകാർ പുല്ലാട്ട് കാവിലെ ഉത്സവം നടത്തിക്കൊടുത്തിരുന്നതുകൊണ്ടുതന്നെ അവരുടെ ആരാധനാദേവിയും ഉപാസനാമൂർത്തിയുമായ മണ്ണാറക്കൽ ഭഗവതിയെ പുല്ലാട്ടുകാവിൽ കോലം കെട്ടി ആടിക്കുവാൻ തുടങ്ങി.

പുല്ലാട്ട് കാവിൽ ദേവീസങ്കല്പം ആദ്യകാലങ്ങളിൽ ഉണ്ടായിരുന്നില്ലെന്ന് പഴമക്കാർ പറയുന്നു. “അതായത് പറഞ്ഞുകേട്ടത് എങ്ങന്യാച്ചാല് പുല്ലാട്ട് ഭഗവതി ഉണ്ടായിരുന്നില്ലാന്നാ പറയുന്നത്. ആദ്യകാലത്ത് അത് മണ്ണാറക്കലായിരുന്നുംമ്പോലെ ഭഗവതി ഉണ്ടായിരുന്നത്. അപ്പോ പുല്ലാട്ട് ഉത്സവം കഴിക്കാൻ വേണ്ടീട്ട് മ്പള്, മണ്ണാന്മാര്, പുല്ലാട്ടേക്കുള്ളാതാണല്ലോ മ്പള് അവിട്ത്തെ മണ്ണാന്മാര് അവര് ഭഗവതീനെ ആവാഹിച്ച് അവിടെ കൊണ്ടിരിത്തീട്ട് അവിടെ ഭഗവതിത്തറേം അതും ഇതും ഒക്കെ കഴിച്ച് പിറ്റേ ദിവസം ഇങ്ങോട്ടെന്നെ കൂട്ടിക്കൊണ്ടോരാന്നാ പറയുന്നത്” (ശശിധരൻ, സ്വകാര്യ സംഭാഷണം, 24 മാർച്ച്, 2019). ആളുകളുടെ വാമൊഴിയിൽ നിന്ന് വ്യക്തമാവുന്ന വസ്തുതകളാണിവയെല്ലാം.

ആവാഹിച്ചു കൊണ്ടുവരുന്ന ദേവിയെ ഉത്സവം കഴിഞ്ഞാൽ പെരുവണ്ണാൻ സമുദായം തിരിച്ച് തങ്ങളുടെ തറവാട്ടിലേക്കുതന്നെ കൊണ്ടുപോവുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. ഇങ്ങനെ സ്ഥിരമായി ദേവി ഉണ്ടായിരുന്നത് ഈ തറവാട്ടിൽ ആയിരുന്നു. പുല്ലാട്ടുകാവിൽ ഉത്സവം നടത്താൻ വേണ്ടിപ്പോയ അടിയാളരുടെ ആരാധനാമൂർത്തി പിന്നീട് മേലാളന്റെ കാവിലെ ഉപാസനാമൂർത്തിയായി മാറി.

പുല്ലാട്ടുകാവിൽ പ്രധാനമായും കരിയാത്തൻ, കരിവില്ലി, കൊലോൻ, മുത്താച്ചി, അസുരാളൻ, നാഗം തുടങ്ങിയ ആരാധനാമൂർത്തികൾ മാത്രമേ ഉണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ. പിന്നീടാണ് ദേവീസങ്കല്പം കാവിന്റെ ഭാഗമാവുന്നത്. ആ ദേവീ സങ്കല്പം പെരുവണ്ണാൻ സമുദായത്തിന്റെ ആരാധനാമൂർത്തിയാണ്. കീഴാള ആരാധനയിലേക്ക് വരേണ്യത കടന്നുവരുന്നതിനു പ്രധാന തെളിവായി പറയാവുന്നത് ഭഗവതിത്തിറയുടെ മുറ്റത്തേക്കിറങ്ങൽ ചടങ്ങാണ്. പുല്ലാട്ട് കാവിൽ ഭഗവതിത്തിറ മുറ്റത്തേക്ക് പ്രവേശിക്കുന്നത് കാവിന്റെ ആരാധനാമൂർത്തിയുടെ മുന്നിൽ വെച്ചല്ല, അണിയറയിൽ നിന്നാണ്. അണിയറ എന്നുപറയുന്നത് കെട്ടിയാട്ട സമൂഹം ഗുരുകാരണവന്മാരെ കന്നിമൂലയിൽ സ്ഥാനപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്ന തിറയാട്ട കോലത്തിന്റെ ഒരുക്കങ്ങൾ സർവ്വതും പൂർത്തിയാക്കുന്ന ഇടമാണ്. ഈ ഇടത്തിൽ നിന്നാണ് ആ കാവിലെ പ്രധാനമൂർത്തി പ്രവേശിക്കുന്നതെങ്കിൽ അതിന് വ്യക്തമായ എന്തെങ്കിലും കാരണം ഇല്ലാതിരിക്കില്ലല്ലോ.

കാവിലെ മറ്റൊരു ദേവതാപ്രതിരൂപമാണ് വെളിച്ചപ്പാട്. നായർ വിഭാഗത്തിന്റെ ഊരായ്മയിലുള്ള പുല്ലാട്ട് കാവിലെ വെളിച്ചപ്പാടുകളും ഇവരുടെ വിഭാഗത്തിൽ നിന്നുള്ളതു തന്നെയാണ്. എന്നാൽ ഭഗവതിത്തിറയുടെ സമയത്ത് മാത്രം പെരുവണ്ണാന്മാരിവിടെ വെളിച്ചപ്പെടുന്നു.

അതായത് അവർ കൊണ്ടുനടക്കുന്ന, ഉത്സവത്തിനു വരുമ്പോൾ എഴുന്നള്ളിച്ചുകൊണ്ടുവരുന്ന അവരുടെ ദേവിയായ ഭഗവതിയുടെ തിറസമയത്ത് മാത്രം അവർ വെളിച്ചപ്പെടുന്നു എന്നർത്ഥം.

പുല്ലാട്ട്, മണ്ണാറക്കൽ കാവുകളിലൂടെയുള്ള സാമൂഹിക രൂപീകരണം

നായർ മേധാവികൾ ഭരണം നടത്തിയിരുന്ന പുല്ലാട്ട് കാവും അടിയാളരായ പെരുവണ്ണാൻ വിഭാഗം ഭരണം നടത്തിയ മണ്ണാറക്കൽ കാവും ശക്തമായ ജാതിശ്രേണിയിലൂടെ പ്രവർത്തിച്ചിരുന്ന ആരാധനാലയങ്ങളാണ്. രണ്ടുകാവുകളും തമ്മിൽ അനുഷ്ഠാനപരമായി ഏറെ ബന്ധപ്പെട്ടുകിടക്കുന്നു. രണ്ട് ആരാധനാലയങ്ങളിലും ദേവിയാണ് ഉപാസനാമൂർത്തി. പുല്ലാട്ടമ്മ, മണ്ണാറക്കലമ്മ എന്നിങ്ങനെ അമ്മദൈവങ്ങളായാണ് അവരെ ദേശക്കാർ കാണുന്നത്. രണ്ടുകാവുകളും തമ്മിൽ ഏകദേശം ഒന്നര കിലോമീറ്റർ ദൂരവ്യത്യാസമാണുള്ളത്. ഈ മൂർത്തിസങ്കല്പങ്ങൾക്ക് അനുഷ്ഠാന പരമായ സഞ്ചാരപാതകളുണ്ട്.

കുംഭം പത്തിനാണ് പുല്ലാട്ടുകാവിൽ തിറയുത്സവം. പുല്ലാട്ട് ദേശക്കാവിലെ അവകാശികളായ മണ്ണാറക്കൽ പെരുവണ്ണാന്മാർ കുടുംബ തറവാട്ടിൽ വച്ചാണ് പുല്ലാട്ട് ദേവിയുടെ തിറയാട്ട ഉത്സവത്തിനുള്ള ഒരുക്കങ്ങൾ നടത്തുന്നത്. പീഠവും വാളും വെച്ച് ഉപാസിച്ചിരുന്ന മുറിയിലാണ് ദൈവികമായ കാര്യങ്ങളെല്ലാം ചെയ്തിരുന്നത്. ഈ ഉപാസനാമൂർത്തിക്കായാണ് ഉത്സവത്തിന്റെ തലേ ദിവസം മണ്ണാറക്കൽ തറവാട്ടിൽ വെച്ച് ഗുരുതി ദർപ്പണം നടത്തുന്നത്. മണ്ണാറക്കൽ കാവിനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ഗുരുതി പെരുവണ്ണാൻ സമുദായത്തിലെ കെട്ടിയാട്ടക്കാർ പുല്ലാട്ട്കാവിന്റെ ഉത്സവത്തിന്റെ തലേന്ന് അവരുടെ തറവാട്ടിൽവെച്ച് നടത്തുന്ന കർമ്മമാണ്. പിറ്റേ ദിവസം ഈ പീഠവും കെട്ടിയാട്ടക്കാരും കൂടി ആഘോഷ വരവായി പുല്ലാട്ട് കാവിലേക്ക് എത്തിച്ചേരുകയും അവിടുത്തെ ഉത്സവം നടത്തി കൊടുക്കുകയുമായിരുന്നു ചെയ്യാറ്. ദേവി പെരുവണ്ണാന്റെ കൂടെ പോയി ഉത്സവത്തിൽ പങ്കെടുത്ത് തിരിച്ചുപോരുന്നു എന്നതായിരുന്നു വിശ്വാസം.

കാവധികാരികളും ഉത്സവം നടത്തിപ്പുവിഭാഗങ്ങളും തമ്മിലുണ്ടായ പ്രധാനപ്രശ്നം കുളത്തിന്റെ നിർമ്മാണവും ഉപയോഗവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതാണ്. ഊരാളരും അടിയാളരും ചേർന്നുകൊണ്ട് കുളം കുഴിച്ചു. “ഇത് ദൈവത്തിന്റെ കുളമാണ് തീണ്ടാൻ പാടില്ലെ”ന്ന് ഊരാളന്മാർ കെട്ടിയാട്ടക്കാരായ മണ്ണാറക്കൽ തറവാട്ടിലെ പെരുവണ്ണാന്മാരോട് പറഞ്ഞതിനെ തുടർന്ന് അവരിവിടെ ഉത്സവം നടത്തി കൊടുക്കാതെയായി. ദേവിയെ എഴുന്നള്ളിച്ച് കൊണ്ടുവരുന്ന ‘വരവ്’ മുതൽ അവരവിടെ ചെയ്യുന്ന ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളൊന്നും തന്നെ മണ്ണാറക്കൽ തറവാട്ടുകാർ പിന്നീടങ്ങോട്ട് തുടർന്നില്ല. കുളവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട അയിത്ത സംഘർഷത്തിന്റെ ഭാഗമായി കാലാന്തരങ്ങളായി തുടർന്നുപോന്നിരുന്ന ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളെല്ലാം സ്തംഭിച്ചു. ഊരായ്മക്കാർ ഉത്സവ നടത്തിപ്പിനായി മറ്റിടങ്ങളിലുള്ള കെട്ടിയാട്ടക്കാരെയാണ് ഈ സംഭവത്തിനുശേഷം ആശ്രയിച്ചിരുന്നത്.

ആരാധനയിലും അനുഷ്ഠാനങ്ങളിലും പരമ്പരാഗതമായി തുടർന്നുവന്ന രീതികളിലുമെല്ലാം തന്നെ മാറ്റങ്ങൾ സംഭവിക്കുന്നത് കീഴാളരുടെ യുക്തിസഹമായ ചോദ്യം ചെയ്യലിലൂടെയാണ്. ഇത്തരം ചോദ്യം ചെയ്യലുകൾ വരേണ്യ ഊരാള വിഭാഗങ്ങൾക്ക് സ്വീകാര്യമായിരുന്നില്ലെന്ന് മാത്രമല്ല ഇതവരെ ചൊടിപ്പിക്കുകകൂടി ചെയ്തു. കീഴാളവിഭാഗമായ മണ്ണാറക്കൽ തറവാട്ടുകാർ, അവർ ആരാധിച്ചിരുന്ന ദേവീസങ്കല്പത്തിനായി കാവുപണിതു. പുല്ലാട്ടുകാവിലാകട്ടെ കീഴാളാരാധന സമാന്തരമായി ബലപ്പെട്ടുവന്നു. മണ്ണാറക്കൽ തറവാട്ടിലെ ദേവിയെ ആവാഹിച്ചുകൊണ്ടുവരുന്ന സവിശേഷ ആരാധനാക്രമം നിർത്തലായി. ഉത്സവദിവസം അടിയാളർ തങ്ങൾ ആരാധിക്കുന്ന ദേവീചൈതന്യം പീഠത്തിൽ ആവാഹിച്ച് പുല്ലാട്ടുകാവിൽ കൊണ്ടുവരാനോ അവിടെ ഉത്സവം

നടത്തിക്കൊടുക്കാനോ തയ്യാറായില്ല. സ്വന്തം കാവിലൂടെ ഉത്സവാദികർമ്മങ്ങളെല്ലാം അവർ ചെയ്തു. അങ്ങനെ രണ്ട് തറവാട്ടുകാരും അവരവരുടെ കാവുകളിൽ ദേവിയെ ആരാധിക്കാൻ തുടങ്ങി. മണ്ണാറക്കലിൽ നിന്ന് കൊണ്ടുവരാതെ തന്നെ ദേവീസങ്കല്പത്തിൽ പുല്ലാട്ടുകാർ ആരാധന നടത്തുവാൻ തുടങ്ങി. ഞങ്ങൾക്ക് കുളം തീണ്ടാൻ പറ്റിയില്ലെങ്കിൽ ഞങ്ങളുടെ ദേവിക്ക് മാത്രമായൊരു കാവുപണിയും എന്ന പ്രതിരോധ പരമായ നടപടിയിന്മേൽ വർഷങ്ങൾക്കുശേഷമാണ് മണ്ണാറക്കൽ കാവ് സ്ഥാപിതമായത്. ചടങ്ങുകളും ചിട്ടകളും ഒരേ പോലെ പാലിക്കുന്ന ആരാധനാകേന്ദ്രങ്ങളായി പുല്ലാട്ട് - മണ്ണാറക്കൽ കാവുകൾ മാറി.

“ഈ നാട്ടിലെ ദളിതകഥയിൽ അമ്പതുകൊല്ലത്തിനുള്ളിലുണ്ടായിട്ടുള്ള പ്രധാന സംഭവം, ചരിത്രാതീത കാലം മുതൽ അവർ പിറന്നുവളർന്ന മണ്ണും അനുഭവിച്ചുവന്ന മുതലുകളും അവകാശങ്ങളും തട്ടിപ്പറിക്കപ്പെട്ടു എന്നതാണ്.” (വിജയൻ കെ.പി., 2004: 83): എന്ന നിരീക്ഷണം പ്രസക്തമാകുന്നത് ഇത്തരം സന്ദർഭങ്ങളിലാണ്.

കാവിന്റെ മുറ്റത്ത് നിന്ന് തിറകെട്ടുന്ന കലാകാരന് ചമയങ്ങളഴിച്ച് വെച്ച് കെട്ടിയ കോലത്തിന്റെ ദേഹം ശുദ്ധമാക്കിയാൽ ജലാശയം അശുദ്ധമായിപോവും എന്ന നായർ മേധാവികളുടെ യുക്തിഹീനമായ കണ്ടെത്തലുകളാണ് കാവിലെ അനുഷ്ഠാനത്തേയും ദേശക്കാരനായ പെരുവണ്ണാനേയും കാവിൽ നിന്നകറ്റിയത്.

“എന്തിന്റെ പേരിലാണോ, ഒരു വിഭാഗം അവഗണിക്കപ്പെടുകയോ, മാറ്റിവെക്കപ്പെടുകയോ നിന്ദിക്കപ്പെടുകയോ അപകൃഷ്ടരാക്കി മുദ്രകുത്തപ്പെടുകയോ ചെയ്യുന്നത്, അതിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ തന്നെ അംഗീകാരത്തിന് വേണ്ടി വാദിച്ചുകൊണ്ടാണ് സംസ്കാരരാഷ്ട്രീയം (Cultural politics) സ്വത്വ രാഷ്ട്രമായി (identity politics) പരിണമിച്ചത്” (പോക്കർ, പി.കെ., 2007: 11).

പുല്ലാട്ട് കാവിനെ സംബന്ധിക്കുന്ന ചരിത്രം ഒരു പ്രദേശത്തിന്റെ കീഴാള ചരിത്രം കൂടിയാണ് രേഖപ്പെടുത്തുന്നത്. കാവുകളെക്കുറിച്ചുള്ള വാമൊഴിചരിത്രങ്ങളെല്ലാം പറഞ്ഞുവെക്കുന്ന അടിസ്ഥാനപരമായ വസ്തുതതന്നെ ജാതിസംഘർഷങ്ങളേക്കുറിച്ചുള്ളതാണ്.

മലദൈവങ്ങൾ മാത്രം ഉണ്ടായിരുന്ന കാവിൽ ഇപ്പോൾ പ്രധാന പ്രതിഷ്ഠ എന്ന നിലയിൽ ദേവിയെയാണ് ഉപാസിച്ചുവരുന്നത്. ഇങ്ങനെ പരിണാമവിധേയമായ ഒരാരാധനാ ചരിത്രമാണ് പുല്ലാട്ട് കാവിന്റേത്. ഈ പരിണാമത്തിൽ അധികാരം, അധീശത്വം, ജാതി സങ്കല്പം തുടങ്ങിയ കാവിന്റെ ചരിത്രവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട അനവധി സംഗതികളുണ്ട്. ഉപരിതലത്തിൽ കൂട്ടായ്മയുടെ പ്രതീകമെന്നോണം ഉത്സവാദികാര്യങ്ങളെല്ലാം ഭംഗിയായി നടക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും ആന്തരികമായി നോക്കിയാൽ ജാതി സങ്കല്പത്തെ ഊട്ടി ഉറപ്പിക്കാൻ ശ്രമിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഒരു സ്ഥാപനമായി കാവിനെ കാണാവുന്നതാണ്. കാവിൽ നടക്കുന്ന ഒരു ചെറിയ കാര്യം പോലും ജാതി സങ്കല്പത്തെ പിൻപറ്റുന്നവയാണ്. സങ്കല്പനപരമായി ദേവിയെ ഉപാസിക്കുന്ന ഒരേ ചടങ്ങുകളും ചിട്ടകളും പിന്തുടരുന്ന രണ്ടുകാവുകളായി ഈ കാവുകൾ മാറാൻ ഉണ്ടായ സാഹചര്യം അയിത്ത മനോഭാവമാണ്.

മലദൈവങ്ങളെ മാത്രം ആരാധിച്ചിരുന്ന ഒരു കാവിൽ പിന്നീട് സ്ഥാപിതമായ ദേവീ പ്രതിഷ്ഠയുടെ രാഷ്ട്രീയത്തെ കീഴാള ആരാധനയിന്മേൽ നടന്ന അധിനിവേശ ശ്രമമായിതന്നെയാണ് മനസ്സിലാക്കേണ്ടത്. മറ്റ് പ്രതിഷ്ഠയുള്ളതിനേക്കാൾ സാമൂഹിക പദവി ദേവിയുടെ പ്രതിഷ്ഠയ്ക്കായതുകൊണ്ട് കുലവൻ, കരിയാത്തൻ, അസുരാളൻ എന്നീ മൂർത്തികളെ മുഖ്യസ്ഥാനത്തേക്ക് കൊണ്ടുവരാതെ ഉപദൈവങ്ങളാക്കിമാറ്റി. ആദ്യകാലങ്ങളിൽ ഉണ്ടായിരുന്ന ദൈവസങ്കല്പം ഇവരുടേതായിരുന്നെങ്കിൽ കൂടി ദേവീ പ്രതിഷ്ഠയ്ക്കാണ് പിന്നീട് ആധിപത്യം ലഭിച്ചിരിക്കുന്നത്. ദേവിയുടെ ആരാധന ഇവിടെ പ്രാമുഖ്യത്തോടെ മുന്നോട്ട് വരികയും ആഘോഷമായി മാറുകയും

ചെയ്തു. ദൈവിക സങ്കല്പത്തിൽപോലും ഉണ്ടാകുന്ന ഇത്തരം മാറ്റപെടലുകളിലൊക്കെ പ്രവർത്തിക്കുന്ന സാമൂഹിക ഏകകം ജാതിജന്മിത്ത സാമ്പത്തിക വ്യവസ്ഥിതി തന്നെയാണ് എന്നതിൽ സംശയമില്ല.

സഹായകഗ്രന്ഥങ്ങൾ

1. അച്യുതമേനോൻ, ചേലനാട്ട്. കേരളത്തിലെ കാളീസേവ. മദ്രാസ് സർവ്വകലാശാല, 1959.
2. ഉണ്ണികൃഷ്ണൻ, ഇ. ഉത്തരകേരളത്തിലെ വിശുദ്ധവനങ്ങൾ, ജീവരേഖ: തൃശ്ശൂർ, 1995.
3. പോക്കർ, പി.കെ. സ്വത്വരാഷ്ട്രീയം, പ്രോഗ്രസ് പബ്ലിക്കേഷൻ: കോഴിക്കോട്, 2007.
4. വിജയൻ, കെ.പി. ദളിത് സമരങ്ങൾ ഇന്നലെ ഇന്ന് നാളെ, കറന്റ് ബുക്സ്: കോട്ടയം, 2004.
5. വിഷ്ണു നമ്പൂതിരി, എം.വി. ഫോക്‌ലോർ നിഘണ്ടു, കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്: തിരുവനന്തപുരം, 2000.

ഷിംന എം.കെ.

ഷിംന. എം.കെ. കാലിക്കറ്റ് യൂണിവേഴ്സിറ്റി യിൽ നിന്നും എം.ഫിൽ. പഠനത്തിനു ശേഷം ഇപ്പോൾ മലബാർ ക്രിസ്ത്യൻ കോളേജിൽ ഗവേഷണം ചെയ്യുന്നു.

ഭൂതതത്വങ്ങൾ നാട്യശാസ്ത്ര വീക്ഷണത്തിൽ

പ്രീതി എം.

ഗവേഷക, ഭരതനാട്യ വിഭാഗം, ശ്രീശങ്കരാചാര്യ സംസ്കൃതസർവ്വകലാശാല, കാലടി

ആമുഖം

കലകൾ എന്നത് പ്രപഞ്ചത്തിലെ രൂപ, വർണ്ണ, നാദ, ചലനങ്ങളിലും നിറഞ്ഞുനിൽക്കുന്ന സൗന്ദര്യത്തെ മനുഷ്യസാധ്യമായ രീതിയിൽ പുനരാവിഷ്കരിക്കുന്നതാണ്. ഭാരതത്തിന്റെ സംസ്കാരം തന്നെ പ്രകൃത്യാരാധനയാണ്. ആകാശം, വായു, അഗ്നി, ജലം, ഭൂമി -ഈ പഞ്ചഭൂതങ്ങളില്ലാതെ പ്രപഞ്ച ഘടകങ്ങളില്ല. പഞ്ചമഹാഭൂതങ്ങളിൽ നിന്ന് ഉണ്ടായിട്ടുള്ള പഞ്ച ഇന്ദ്രിയങ്ങളാണ് നാസിക, രസന, ചക്ഷുസ്, ത്വക്ക്, ശ്രോത്രം എന്നിവ. ഇന്ദ്രിയാർത്ഥങ്ങളാണ് രസം, ഗന്ധം, രൂപം, സ്പർശം,ശബ്ദം എന്നിങ്ങനെയുമാണ്.നാട്യത്തെക്കുറിച്ച് ആധികാരികമായി ലഭിച്ചിട്ടുള്ള ഏറ്റവും പഴക്കം ചെന്ന ഗ്രന്ഥമാണ് ഭരതമുനിയുടെ നാട്യശാസ്ത്രം. പഞ്ചഭൂതങ്ങൾ നാട്യശാസ്ത്രവുമായി എപ്രകാരം ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു എന്നതാണ് പഠനവിഷയം.

ഭൂതതത്വം

ഭൂമി, ജലം, അഗ്നി, വായു, ആകാശം എന്നിവയാണ് പഞ്ചഭൂതങ്ങൾ. ഇവയിൽ ആകാശത്തിന്റേത് ശബ്ദഗുണം മാത്രമാണ്. വായുവിൽ നിന്ന് ശബ്ദവും സ്പർശവും ഗുണങ്ങൾ. തേജസ്സിന് ശബ്ദസ്പർശ രൂപങ്ങളാണ് ഗുണങ്ങൾ. ജലത്തിന് ശബ്ദസ്പർശ രൂപരസങ്ങൾ.

പൃഥ്വിയ്ക്ക് ഗന്ധമുൾപ്പെടെ അഞ്ച് ഗുണങ്ങളുണ്ട്:

ഭൂമി	ഗന്ധം, സ്പർശം, ശബ്ദം, രൂപം, രസം
ജലം	ശബ്ദം, സ്പർശം, രൂപം, രസം
തേജസ്	ശബ്ദം, സ്പർശം, രൂപം
വായു	ശബ്ദം, സ്പർശം
ആകാശം	സ്പർശം

ആകാശാദിഭൂതങ്ങൾ ആവിർഭവിക്കുമ്പോൾ മുന്നിൽ ഉള്ളവയുടെ ഗുണങ്ങൾകൂടി പകർന്നെടുക്കുന്നു. ഈ ഗുണക്രമം ഭൂതങ്ങളുടെ ഉത്പത്തിക്രമത്തേയും വ്യക്തമാക്കുന്നു.ശബ്ദങ്ങൾക്ക്

പ്രതിധ്വനിയുണ്ടാകുന്നത് ആകാശം ശബ്ദഗുണത്തോട് കൂടിയതാണെന്ന് തെളിയിക്കുന്നു. ഉഷ്ണമോ ശീതമോ അല്ലാത്ത സ്പർശവും കാറ്റിന്റെ ഗുണമാണ്. അഗ്നിജ്വലിക്കുമ്പോൾ ശബ്ദമുണ്ടാകുന്നതും ഉഷ്ണ സ്പർശത്തോടുകൂടി പ്രകാശമയമായ രൂപം കാണുന്നതും തേജസ്സിന് ത്രിഗുണമായതിനാലാണ്. ശീതസ്പർശം, വെള്ളനിറം, മധുരരസം എന്നിവ ജലത്തിന്റെ ഗുണങ്ങളാണ്. ശ്രോത്രം, ത്വക്ക്, ചക്ഷുസ്സ്, ജിഹ്വ, ഘ്രാണം എന്നീ പഞ്ചേന്ദ്രിയങ്ങൾ ക്രമമായി ശബ്ദാദി ഗുണങ്ങളെ ഗ്രഹിക്കുന്നു. ചെവി അമർത്തിയാൽ ഉള്ളിൽ ശക്തിയായി മുഴങ്ങുന്ന ശബ്ദം കേൾക്കാം. ശ്വാസോച്ഛ്വാസത്തിലും ജഠരാഗ്നിയുടെ ജ്വലനത്തിലും അന്നപാനങ്ങളിലും ആന്തരമായ സ്പർശം അനുഭവപ്പെടുന്നു. കണ്ണടച്ചാൽ ഉള്ളിൽ ഇരുട്ടിന്റെ രൂപം കാണുന്നു. തീക്കട്ടയും മറ്റും ആന്തരമായ രസഗന്ധങ്ങളുടെ അനുഭൂതി വിഷയമാകുന്നു. ഹൃദയത്തിൽ സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന മനസ്സ് ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ സമർപ്പിക്കുന്ന വിഷയങ്ങളെ സ്വീകരിച്ച് ഗുണദോഷവിചാരമാരംഭിക്കുന്നു.

നാട്യശാസ്ത്രത്തിൽ കലയും സാഹിത്യവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട വിവിധ വിഷയങ്ങൾ പ്രതിപാദിച്ചിരിക്കുന്നു. മുപ്പത്തിയാറ് അധ്യായങ്ങളായി ആറായിരത്തോളം ഖണ്ഡങ്ങൾ ഈ ഗ്രന്ഥത്തിനുണ്ട്. ഭരതമുനി നാട്യശാസ്ത്രം ആരംഭിക്കുന്നത് തന്നെ ശിവവന്ദനത്തോടെയാണ്.

"പ്രണമ്യശിരസാദേവൗ
പിതാമഹമഹേശ്വര
നാട്യശാസ്ത്രം പ്രവക്ഷ്യാമി
ബ്രഹ്മണായദുദാഹൃദം"

നൃത്തരാജനായി ശിവനെയാണ് സങ്കൽപ്പിക്കുന്നത്. ശിവരൂപത്തെ അഭിനയത്തിന്റെ ചതുർവിധ ശൈലിയായി കല്പിക്കുന്നു. നടരാജരൂപം ശിവന്റെ കൃത്യങ്ങൾ-സൃഷ്ടി,സ്ഥിതി,സംഹാരം-വ്യക്തമായി സൂചിപ്പിക്കുന്നു. ഭൂമിയിൽ നിരന്തരമായി സംഭവിച്ച് കൊണ്ടിരിക്കുന്ന യഥാർത്ഥ പ്രതിഭാസങ്ങളാണ് ഇവ പ്രതിനിധീകരിക്കുന്നത്.

ശിവന്റെ ഉയർന്നിരിക്കുന്ന വലതുകൈയിൽ ഡമരു ആണ്. ലോകത്ത് ആദ്യമായി ഉണ്ടായത് ശബ്ദമാണ്. ആദിയിൽ വചനമുണ്ടായി എന്ന് ബൈബിളിലുമുണ്ട്. ഏറ്റവും പ്രഥമകർത്തവ്യമായ സൃഷ്ടിയെയാണ് ഇത് പ്രതിനിധീകരിക്കുന്നത്.

സൃഷ്ടിയെ നിലനിർത്തുകയാണ് സ്ഥിതി, വലതുകൈയിലെ അഭയഹസ്തം ഇതിന്റെ പ്രതീകമാണ്. ഉയർന്നുനിൽക്കുന്ന ഇടതുകൈയിലെ അഗ്നി സംഹാരത്തെ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നു. ഉയർന്നിരിക്കുന്ന വലതുകൈ സൃഷ്ടിയെയും ഇടതുകൈ സംഹാരത്തെയുംസൂചിപ്പിക്കുന്നു. അതായത് സൃഷ്ടി-സംഹാരം സന്തുലനാവസ്ഥയിലാണ്.

ഉയർത്തിപ്പിടിച്ച പാദത്തിനു നേരെ ചൂണ്ടിയിരിക്കുന്ന ഇടതുകൈ മറഞ്ഞിരിക്കുന്ന ശക്തികളെയാണ് സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. പ്രപഞ്ചത്തിൽ മറഞ്ഞിരിക്കുന്നതായ സത്യത്തെ തിരിച്ചറിയുക, ലോകാനുഭവങ്ങൾ ഉൾക്കൊണ്ടുകൊണ്ട് മുന്നോട്ട് പോകുക എന്ന് സാരം.

നടരാജന്റെ വലതുപാദം ചവിട്ടിനിൽക്കുന്നത് മുയലകൻ എന്ന അസുരനിലാണ്. നമ്മുടെ അജ്ഞതയെ മുയലകനായി സങ്കൽപ്പിക്കുന്നു. അജ്ഞതയെ വലതുപാദംകൊണ്ട് നിയന്ത്രിച്ച് നിർത്തുകയും ഇടതുപാദം കൊണ്ട് അനുഗ്രഹം ചൊരിയുകയും ചെയ്യുന്നു. അജ്ഞതയെ നശിപ്പിച്ച്

ജ്ഞാനം പ്രദാനം ചെയ്യുന്നു.

ശിവന് ചുറ്റുമുള്ള അഗ്നിവലയം ജനിമൃതിചക്രത്തെ പ്രതിനിധീകരിക്കുന്നു. അഗ്നി എല്ലാ കർമ്മങ്ങൾക്കും അത്യാവശ്യമാണ്. ശിവന്റെ കെട്ടുപിണഞ്ഞ് അഴിഞ്ഞുലഞ്ഞ് കിടക്കുന്ന ജട ജ്യോതിർഗോളങ്ങളെ അവയുടെ സഞ്ചാരപഥത്തിൽ നിന്ന് തെറ്റിക്കുകയോ തകർക്കുകയോ ചെയ്യുന്നു. മുടി നാനാഭാഗത്തേക്ക് പറക്കുകയും ഒരു വൃത്തം സൃഷ്ടിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. പദാർത്ഥങ്ങളെ തകർക്കുകയും പുന:സൃഷ്ടിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന പ്രപഞ്ചാവബോധത്തെയാണ് ഇത് പ്രതീകവത്ക്കരിക്കുന്നത്.

ഓരോരുത്തരുടേയും ഉള്ളിൽ ഓരോ പ്രവർത്തനവും സൂക്ഷ്മതയോട് കൂടി നടക്കുന്നു. ഇങ്ങനെ ശരീരത്തിലും പ്രകൃതിയിലും നടന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന എല്ലാ പ്രാണന്റെയും പ്രതീകമാണ് നടരാജൻ. ഓരോ വ്യക്തിയുടേയും ജീവാത്മാവാണ് ഭൂതം. പ്രപഞ്ചത്തിലെ സമഗ്രമായ ജീവാത്മാക്കളെല്ലാം ക്ഷോഭിതമായിരിക്കുന്നു. പലതരത്തിലുള്ള വികാരങ്ങൾ കൊണ്ട് ക്ഷോഭസങ്കുലമാണ് മനസ്സ്. പ്രപഞ്ചം വീണ്ടും ഉണർന്നിരിക്കുമ്പോൾ ഉണ്ടാകുന്ന നൃത്തം യഥാർത്ഥത്തിൽ മനസ്സാൽ ക്ഷോഭിതമാണ്. നന്ദികേശ്വരന്റെ അഭിനയദർപ്പണത്തിൽ നടരാജമൂർത്തിയെ നാലുസ്വരൂപങ്ങളായി സങ്കല്പിക്കുന്നു.

“ആംഗികം ഭുവനം യസ്യാ
വാചികം സർവ്വവാങ്മയം
ആഹാര്യം ചന്ദ്രതാരാദി
തം നമ: സാത്വികം ശിവം”

[ഈ ഭുവനത്തിലെ സമസ്തസൃഷ്ടികളും ആരുടെ ആംഗികാഭിനയമാകുന്നുവോ, ആരുടെ ശബ്ദമാണോ പ്രപഞ്ചം നിറഞ്ഞുനിൽക്കുന്നത്, ചന്ദ്രതാരാദികളടങ്ങിയ ആകാശം ആരുടെ ആഹാര്യമാകുന്നുവോ സാത്വികാഭിനയരൂപത്തിൽ ആര് സ്വയം വിരാജിക്കുന്നുവോ അങ്ങനെയുള്ള ആ ശിവനെ ഞാൻ നമസ്കരിക്കുന്നു]

സംഹാരമില്ലാതെ സൃഷ്ടിയില്ല. സൃഷ്ടിസ്ഥിതി സംഹാരം പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ അധിപതിയായ ശിവനിൽ തന്നെയാണ്. അഭിനയത്തിന്റെ ചതുർവിധാംശങ്ങളെ യുക്തിപൂർവ്വം സമന്വയിപ്പിച്ചുകൊണ്ടാണ് നടരാജവിഗ്രഹം നിർമ്മിച്ചിരിക്കുന്നത്.

നാട്യശാസ്ത്രത്തിൽ ആറാമത്തെ അധ്യായമായ രസവികല്പം മുതൽ ചതുർവിധാഭിനയം വിസ്തരിച്ച് പ്രതിപാദിക്കുന്നു. അഭിനയം എന്നാൽ മുന്നോട്ട് നയിക്കുന്നത്. അഭിനയത്തെ ആംഗികം, വാചികം, ആഹാര്യം, സാത്വികം എന്നിങ്ങനെ നാലായി വിഭജിച്ചിരിക്കുന്നു.

1. ആംഗികാഭിനയം – അംഗ-ഉപാംഗ-പ്രത്യംഗങ്ങളാൽ ആശയം പ്രകടിപ്പിക്കുന്നത്.
2. വാചികാഭിനയം – കാവ്യനാടകാദികളെ ആസ്പദമാക്കിയുള്ള സംഭാഷണത്തിന്റെയോ, ഗീതത്തിന്റെയോ സഹായത്താൽ പ്രകടമാക്കുന്ന അഭിനയം.
3. ആഹാര്യാഭിനയം – കഥാപാത്രങ്ങൾക്കനുസൃതമായി വേഷഭൂഷാദികളാൽ അലംകൃതമായ അഭിനയം.
4. സാത്വികാഭിനയം – കഥാപാത്രങ്ങളെ ഉൾക്കൊണ്ട് തന്മയത്തത്തോടുകൂടി അഭിനയിക്കുന്നത്

നാട്യശാസ്ത്രത്തിന്റെ ഒന്നാമധ്യായം നാട്യോൽപ്പത്തി. രണ്ടാമധ്യായമായ മണ്ഡപവിധി നാട്യഗൃഹനിർമ്മാണ വിവരണമാണ്. വികൃഷ്ടം ത്ര്യശ്രം, ചതുരശ്രം എന്ന് മൂന്ന് വിധമുണ്ട് നാട്യഗൃഹങ്ങൾ. നാട്യഗൃഹനിർമ്മാണത്തിൽ നാലു തൂണുകൾ ചാതുർവർണ്ണ്യത്തിലെ നാല് വിഭാഗം, തൂണുകൾക്ക്

കൊടുത്തിരിക്കുന്ന നിറം പ്രപഞ്ചത്തിലെ പഞ്ചവർണ്ണവുമാണ്.

പ്രവേശന കവാടം കിഴക്ക്. ഇന്ദ്രനാണ് അധിപൻ. ഇന്ദ്രൻ ബുദ്ധിയെ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നു. ആരെയൊക്കെ അകത്ത് കടത്തണം ആരൊക്കെ കടക്കരുത് എന്ന് തീർച്ചപ്പെടുത്താനുള്ള വിവേചനാധികാരം ഇന്ദ്രനുണ്ട്. പടിഞ്ഞാറ് ഭാഗത്ത് ജലത്തിന്റെ അധിദേവത വരുണൻ. ചമയങ്ങളൊരുക്കുന്ന മുറിയിൽ ജലം ആവശ്യമാണ്. വടക്ക് സ്വത്തിന്റെ അധിപനായ കുബേരൻ. ധാരാളം സമ്പത്ത് വേണ്ടുന്ന ഒന്നാണ് നാട്യം. തെക്ക് യമൻ, നിയമപാലകനാണ് യമൻ. നാട്യം നടക്കുമ്പോൾ വേണ്ട സുരക്ഷയാണ് ഇത് കാണിക്കുന്നത്.

അരങ്ങിൽ ബ്രഹ്മാവ്. സൃഷ്ടിയുടെ ദേവനാണ് ബ്രഹ്മാവ്. അരങ്ങിൽ സർഗ്ഗാത്മകമായ സൃഷ്ടിയുടെ ആവശ്യകതയുണ്ട് എന്ന് മനസ്സിലാക്കാം. ഏറ്റവും മുന്നിൽ അഗ്നി, അരങ്ങിലേക്കുള്ള ദീപവിധാനത്തിന്റെ ഉറവിടം. അഗ്നിയുടെ ചൂടേറ്റ് ഉഷ്ണവായു ഒഴിയും. അരങ്ങ് ശുദ്ധവും തണുപ്പുള്ളതുമായിത്തീരുന്നു. മേഘം അരങ്ങിനു പിന്നിലാണ്. ഇടിമുഴക്കവുമായാണ് മേഘത്തിന്റെ ബന്ധം. സംഗീതോപകരണങ്ങൾ ശ്രുതിയും നാദവും ഉറപ്പ് വരുത്തുന്നു.

വിദ്യാ ദേവതകളാണ് മത്തവാരിണിയിൽ — അരങ്ങിനുള്ളിലേക്കും പുറത്തേക്കും കടക്കുന്നതിനും ഏറ്റവും കൂടുതൽ സുരക്ഷ ഉറപ്പാക്കുന്നതിനുമുള്ള സ്ഥലമാണിത്. രംഗപരിപാലകനായ ചന്ദ്രൻ ശാന്തചിത്തനാണ് . രംഗപരിപാലകന് വേണ്ട ഗുണവും ഇത് തന്നെ. വായു സർവ്വവ്യാപിയാണ്. വായു സഞ്ചാരം എല്ലായിടത്തും അത്യാവശ്യമാണല്ലോ. മൂന്നാമധ്യായമായ രംഗപൂജയിൽ ദേവദേവനായ മഹാദേവൻ മുതൽ ബ്രഹ്മ, വിഷ്ണു, ലക്ഷ്മി, സരസ്വതി, സൂര്യചന്ദ്രന്മാർ, അഗ്നി എന്നിവർക്ക് വേണ്ടതായ പൂജാവിധി വിസ്തരിക്കുന്നു. നാലാമധ്യായമായ താണ്ഡവ ലക്ഷണത്തിൽ നടശരീരം ഉപയോഗിക്കുന്ന സ്ഥലത്തെ വേറൊരു തലത്തിൽ ഉപയോഗിച്ച് ആസ്വാദ്യത ഉണ്ടാക്കുന്നു. ചലനത്തിനു വേണ്ടതായ ഊർജ്ജം, വായുചംക്രമണം ചെയ്യാനുപയോഗിക്കുന്ന സ്ഥലം എന്നിവയാണ് എടുക്കേണ്ടത്. ഓരോ കലാരൂപത്തിനും ഉപയോഗിക്കുന്ന സ്ഥലം വ്യത്യസ്തമായിരിക്കും. പഞ്ചഭൂതനിർമ്മിത ശരീരത്തിന് ശ്രദ്ധ, അർപ്പണം എന്നിവ ആവശ്യമാണ്.

ആറാമധ്യായമായ രസവികല്പത്തിൽ എട്ടു രസങ്ങളെയാണ് പറഞ്ഞിരിക്കുന്നത്.

"ശൃംഗാരഹാസ്യകരുണാ
രൗദ്രവീരഭയാനകാ:
ബീഭത്സാത്ഭുതസമ്ജ്ഞൗചേ
ത്യഷ്ടൗ നാട്യോരസാഃ സ്മൃത:"

വായുവിനെ നിയന്ത്രിച്ചും ശ്വാസഗതിയെ മന്ദ, ശീഘ്ര ഗതിയിലാക്കിയുമാണ് രസഭാവങ്ങളെ ഉണ്ടാക്കുന്നത്.

രസം -വർണ്ണം-അധിപൻ

ശൃംഗാരം – പച്ച – വിഷ്ണു –

മുപ്പത്തിമൂന്ന് വ്യഭിചാരിയിൽ മുപ്പതിനും സഞ്ചാരമുണ്ട്. ഉത്തമരൂപമാണ്. ഇത്രയും അലങ്കാരമുള്ള ദേവനാണ് വിഷ്ണു. പ്രകൃതിയുടെ പൊതുസ്വഭാവമുള്ള പച്ച നിറം എടുത്തതാകാം.

ഹാസ്യം – വെള്ളിനിറം (സിൽവർ) - ശിവഗണം –

ഉണർവ്വ്, മിന്നൽ, തേജസ്, ഭൂതം

കരുണം – ചാര/ തവിട്ടുനിറം, കാലൻ

സമാധാനം കാംക്ഷിക്കുന്ന പ്രാവിന്റെ നിറമാണ്.

രൗദ്രം – ചുവപ്പ്, രുദ്രൻ,

രക്തനിറം, ദേഷ്യം വരുമ്പോൾ നമുക്ക് മുഖം ചുവക്കും.
വീരം – സ്വർണ്ണനിറം, ഇന്ദ്രൻ -
രാജകീയമായിരിക്കും, വീരസ്വഭാവം, ആ സ്വർണ്ണത്തിളക്കമാകാം.
ഭയാനകം – കറുപ്പ്, കാലൻ,
ഭയം ഉണ്ടാക്കുന്നു. ഇരുട്ടിൽ നമുക്ക് ഭയം കൂട്ടുന്നു. ഇരുട്ടിന്റെ നിറമായ കറുപ്പ് ഭയാനകത്തിന്.
ബീഭത്സം – ഇരുണ്ട നീല- മഹാകാലൻ-
ഭൂമിയുടെയും ആകാശത്തിന്റെ നിറം. നീല – അറപ്പ് തോന്നുമ്പോൾ അകല്ചയാണ് ഉണ്ടാവുക.
അത്ഭുതം- മഞ്ഞ, ബ്രഹ്മാവ്,
ഏറ്റവും കൂടുതൽ ശ്രദ്ധ ആകർഷിക്കുന്ന നിറമാണ് മഞ്ഞ.
പ്രകൃതിയുടെ സ്വാഭാവിക നിറങ്ങളാണ് – പച്ച, കറുപ്പ്, ചുവപ്പ്, വെള്ള, മഞ്ഞ- ആഹാര്യാഭിനയത്തിനുപയോഗിക്കുന്നത്.

ഏഴാമധ്യായമായ ഭാവവ്യഞ്ജകം ഭാവങ്ങളെ വിശദീകരിക്കുന്നു. യാഥാർത്ഥജീവിതത്തിൽ മനസ്സിലുണ്ടാകുന്ന വികാരങ്ങൾ മുഖത്ത് അതേപടി പ്രകടമാകുന്നു. എന്നാൽ നാട്യത്തിൽ, യാഥാർത്ഥ്യമല്ലാത്ത ഒന്നിനെ നടന്റെ ഭാവപ്രകടനത്തിലൂടെ യഥാർത്ഥമെന്നു പ്രേക്ഷകന് തോന്നിപ്പിക്കുന്നു. മുഖത്തെ ഉപാംഗങ്ങളെ യഥാവിധി ഉപയോഗിച്ച് മുഖാഭിനയം പ്രകടമാക്കുന്നു. ഭവിപ്പിക്കുന്നതാണ് ഭാവം. അതായത് കാവ്യാർത്ഥങ്ങളെ വാചികം, സാത്വികം, ആംഗികം എന്നിവകൊണ്ട് ഭവിപ്പിക്കുന്നത്. രസോൽപ്പത്തി ഫലങ്ങളായ കടാക്ഷാദികളെ അനുഭാവവും വാചികാംഗിക സാത്വികഭാവങ്ങളെ വിഭാവനം ചെയ്യുന്നത് വിഭാവവും. വിഭാവം രണ്ട് വിധം ആലംബനവും ഉദ്ദീപനവും. കഥാപാത്രത്തിന്റെ പ്രത്യേക സ്വഭാവം കാണിക്കുന്നത് ആലംബനം സന്ദർഭാനുസരണം വികാരങ്ങളെ വികസിപ്പിച്ചുകാണിക്കുന്നത് ഉദ്ദീപനം. ലോക സ്വഭാവത്തെ അനുസരിച്ചിരിക്കുന്ന വിഭാവാനുഭാവങ്ങളാൽ പ്രകാശിതമാക്കുന്ന ഭാവം നാൽപ്പത്തിയൊൻപതുണ്ട്. അവയെ ,സ്ഥായിഭാവം (8),സഞ്ചാരിഭാവം (33), സാത്വികഭാവം (8)എന്നിങ്ങനെ തിരിച്ചിരിക്കുന്നു.

എട്ടാമധ്യായം മുതൽ ആംഗികാഭിനയം ആരംഭിക്കുന്നു. യോഗികൾ യോഗത്തിലൂടെ മോക്ഷം പ്രാപിക്കുന്നത് പോലെ നർത്തകി/ നർത്തകൻ നൃത്തത്തിലൂടെ മോക്ഷപ്രാപ്തി നേടുന്നു. വേദാന്തപ്രകാരം മോക്ഷം എന്നത് ജീവാത്മാവിന്റെയും പരമാത്മാവിന്റെയും സംയോഗമാണ്. താന്ത്രികർക്ക് ഇത് കുണ്ഡലിനിയോഗമാണ്. നട്ടെല്ലിന്റെ അഥവാ മേരുദണ്ഡിന്റെ ഏറ്റവും അടിയിലുള്ള മൂലാധാരത്തിൽ ഉറങ്ങിക്കിടക്കുന്ന കുണ്ഡലിനി ഉണർന്ന് ഷഡ്ചക്രങ്ങളിലൂടെ സഞ്ചരിച്ച്, ശിരസ്സിൽ സഹസ്രദളപത്മത്തിലിരിക്കുന്ന പരമശിവനുമായി യോജിക്കുന്നതാണ് കുണ്ഡലിനിയോഗം.

ശക്തിസ്വരൂപമാണ് കുണ്ഡലിനി. ഷഡാധാരങ്ങളിൽ പഞ്ചഭൂതങ്ങളിലെ ഭൂതതത്വത്തെ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്ന മൂലാധാരം മേരുദണ്ഡിന്റെ ഏറ്റവും അടിയാലാണ് സ്ഥിതിചെയ്യുന്നത്. അതിന് മുകളിൽ ഗുദത്തിന്റെയും ജനനേന്ദ്രിയത്തിന്റെയും നടുവിലായി ജലതത്വത്തെ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്ന സ്വാധിഷ്ഠാനപത്മവും നാഭിയുടെ ഭാഗത്തായി അഗ്നിയെ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്ന മണിപൂരകപത്മവും ഹൃദയഭാഗത്ത് വായുവിനെ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്ന അനാഹതപത്മവും കഴുത്തിൽ ആകാശത്തെ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്ന വിശുദ്ധിപത്മവും സ്ഥിതിചെയ്യുന്നു. നട്ടെല്ലിന്റെ നടുവിലൂടെ മൂലാധാരം മുതൽ സഹസ്രാരം വരെ കുഴൽ രൂപത്തിൽ നീണ്ടുകിടക്കുന്ന നാഡിയാണ് സുഷുമ്ന. സുഷുമ്നയുടെ ഇടതും വലതുമായി രണ്ട് നാഡികൾ മൂലാധാരത്തിൽ നിന്നും പുറപ്പെട്ട് സുഷുമ്നയെ വള്ളിപോലെ ചുറ്റി ഭ്രൂമധ്യത്തിൽ (ആജ്ഞാചക്രം) വന്ന് രണ്ട് നാസാദ്വാരങ്ങൾക്ക്

മുകളിലായി അവസാനിക്കുന്നു. ഇടതുഭാഗത്തെ നാഡി 'ഇഡ' എന്നും വലതുഭാഗത്തെ നാഡി 'പിംഗല' എന്നും അറിയപ്പെടുന്നു. മൂലാധാരചക്രത്തിന്റെ മധ്യാന്തർഗതമായ ത്രികോണത്തിന്റെ മധ്യത്തിൽ നിന്നും പുറപ്പെടുന്ന സുഷുമ്നാനാഡി ശിരസ്സിലെ ബ്രഹ്മരന്ധ്രസ്ഥാനത്ത് അവസാനിക്കുന്നു. മൂലാധാരത്തിന്റെ മധ്യത്തിലുള്ള അധോമുഖ ത്രികോണത്തിൽ നിന്നും പതിനാല് നാഡികൾ ഉത്ഭവിച്ച് ശരീരത്തിന്റെ പലഭാഗങ്ങളിലായി അവസാനിക്കുന്നു. മൂലാധാരങ്ങളിൽ നിന്നും പോകുന്ന നാഡികൾ ശരീരത്തിന്റെ നാനാഭാഗത്തേക്കും അനവധി ഉപനാഡികളായി പരന്നുകിടക്കുന്നു. യോഗ പ്രാപ്തിക്കാധാരം ശ്വാസചക്രമാണ്. സംഗീതവാദ്യങ്ങളുടെ ശബ്ദലയങ്ങൾക്കൊരുമിച്ച് വിവിധ താളങ്ങളിൽ അംഗോപാംഗങ്ങൾ ശ്രദ്ധാപൂർവ്വം ചലിപ്പിക്കുമ്പോൾ ശരീരത്തിൽ വ്യാപിച്ച് കിടക്കുന്ന നാഡികൾക്ക് അയവും മുറുക്കവും വരുന്നു. അതിനനുസരിച്ച് ശ്വാസഗതിക്ക് വ്യത്യാസം വരുന്നു. നൃത്തത്തിനാവശ്യമായ ഊർജ്ജം അന്തരീക്ഷത്തിൽ നിന്നും ലഭിക്കുന്നു. മുഖാഭിനയത്തോടൊപ്പം തന്നെ മുദ്രാഭിനയവും ഉൾപ്പെടുത്തുമ്പോൾ മാത്രമേ അഭിനയം പൂർണ്ണമാകൂ. മുദ്രാഭിനയത്തിൽ ഓരോ വിരലും, താന്ത്രികമുദ്രപ്രകാരം ഭൂതങ്ങളെ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നു. ചെറുവിരൽ- പൃഥ്വി, മോതിരവിരൽ - അഗ്നി, ചൂണ്ടുവിരൽ - വായു, തള്ളവിരൽ - ആകാശം എന്നിങ്ങനെയാണ് മുദ്രക്ക് ഉപയോഗിക്കുന്നത്.

ഛന്ദോവിഭാഗം

പതിനഞ്ചാമത്തെ അധ്യായമായ ഛന്ദോവിഭാഗം മുതൽ വാചികാഭിനയം ആരംഭിക്കുന്നു. തുടർന്നുള്ള അധ്യായങ്ങളിൽ താളവാദ്യങ്ങളെക്കുറിച്ചും വിവരിക്കുന്നു. വായുവിൽ വസ്തുക്കളുടെ സ്പന്ദനം നിമിത്തമാണ് നാദമുണ്ടാകുന്നത്. മനുഷ്യശരീരത്തിലും ശബ്ദമുണ്ടാകുന്നത് ഈ തത്ത്വത്തെ ആസ്പദമാക്കിയാണ്. മനസ്സ് ശരീരത്തിലുള്ള അഗ്നിയേയും അഗ്നി പ്രാണവായുവിനേയും പ്രേരിപ്പിക്കുന്നു. ഈ വായു മൂലാധാരമെന്ന സ്ഥാനത്തുനിന്ന് മേൽപ്പോട്ട് പുറപ്പെട്ട് നാഭി, ഹൃദയം, കണ്ഠം, ശിരസ്, വായ എന്നിവയിൽ തട്ടി ധ്വനിരൂപമായി പുറത്തുവരുന്നു. നാഭിയിലെ അനാഹത ചക്രം, കണ്ഠത്തിലെ വിശുദ്ധിചക്രം, ശിരസ്സിലെ സഹസ്രാര ചക്രം എന്നിവയിൽ നിന്നും ക്രമത്തിൽ മന്ദ്രം, മധ്യം, താരം എന്നീ നാദഭേദങ്ങൾ ഉണ്ടാകുന്നു. ശാസ്ത്രീയസംഗിതത്തിൽ, സപ്തസ്വരങ്ങളെ കുണ്ഡലിനിയുമായി ബന്ധിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നു.

സ – മൂലാധാരചക്രം

രി – സ്വാധിഷ്ഠാനചക്രം

ഗ – മണിപൂര

മ – അനാഹത

പ – വിശുദ്ധ

ധ – ആജ്ഞാചക്രം

നി – സഹസ്രാരചക്രം

ത്യാഗരാജകവി തന്റെ പ്രസിദ്ധമായ സംഗീതത്തിലെ 'നാഭിഹൃത്കാന്തരസന' എന്നവരിയിലൂടെ നാഭിയിൽ നിന്നും ഹൃദയത്തിലെത്തി കണ്ഠത്തിലൂടെ സംഗീതം ബഹിർഗമിക്കുന്നു എന്ന് മനസ്സിലാക്കിത്തരുന്നു.

പ്രാണവായുവിന്റെയും ദേഹാഗ്നിയുടേയും സംയോഗഫലമായി നാദം ഉണ്ടാകുന്നു. ചർമ്മ, ലോഹവാദ്യങ്ങളിൽ കൈകൊണ്ടോ കമ്പുകൊണ്ടോ അടിക്കുന്നത് നിമിത്തം ചർമ്മത്തിനോ

ലോഹത്തിനോ സ്പന്ദനമുണ്ടാവുകയും അത് നിമിത്തം ശബ്ദമുണ്ടാവുകയും ചെയ്യുന്നു. പുല്ലാങ്കുഴൽ മുതലായ സുഷിരവാദ്യങ്ങളിൽ വായു പ്രവേശിക്കുന്ന ദ്വാരം മുതൽ നിർഗമിക്കുന്ന ദ്വാരം വരെയുള്ള വായുസ്തൂപത്തിന്റെ ദൈർഘ്യമനുസരിച്ച് നാദത്തിന്റെ ഉച്ചത്വത്തിൽ ഭേദമുണ്ടാകുന്നു. വീണ മുതലായ തന്ത്രിവാദ്യങ്ങളിൽ കമ്പിയുടെ സ്പന്ദനം നിമിത്തം നാദമുണ്ടാകുന്നു. നാദത്തിന്റെ ഉച്ചത്വം കമ്പി ഒരു സെക്കന്റിൽ എത്രപ്രാവശ്യം സ്പന്ദനം ചെയ്യുന്നു എന്നതിനെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നു. സ്പന്ദനത്തിന്റെ എണ്ണം കമ്പിയുടെ നീളം, വണ്ണം, മുറുക്കം എന്നിവയെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നു. കമ്പിയിൽ ചലിക്കുന്ന ഭാഗത്തിന്റെ നീളം കുറയും തോറും നാദത്തിന്റെ ഉച്ചത്വം കൂടിയിരിക്കും. വണ്ണം കുറയുംതോറും ഉച്ചത്വം കുറഞ്ഞുംവരും. മുറുക്കം കൂടുംതോറും ഉച്ചത്വം കൂടിവരും. വാദ്യനൃത്തഗീതാദികളുടെ മാത്ര നിയമമാണ് താളം. മാത്ര എന്നാൽ ഒരു ലക്ഷ്യക്ഷരം ഉച്ചരിക്കേണ്ടിവരുന്ന സമയം.

താളം ഗീതത്തെ നിയന്ത്രിക്കുന്നു. താളനിയമം വേണ്ടവിധം അനുസരിക്കാത്ത ഗീതം ശ്രവണസുഖാവഹമായിരിക്കില്ല. താളവും ശ്രുതിയും അന്യോന്യം ലയിച്ചുണ്ടാകുന്ന ശ്രവണേന്ദ്രിയത്തിന് ഇമ്പം നൽകുന്ന നാദമാണ് സംഗീതം. താളത്തെ നിഷ്കർഷയോടെ അനുസരിക്കേണ്ടതാണ് നൃത്തം.

ഗ്രന്ഥസൂചി

1. നാട്യശാസ്ത്രം, ഭരതമുനി, നാരായണപിഷാരടി, കേരളസാഹിത്യഅക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ, 197.1
2. അഭിനയദർപ്പണം, പഠനവും വിവർത്തനവും, സി. രാജേന്ദ്രൻ, കേരളകലാമണ്ഡലം കല്പിത സർവ്വകലാശാല, തൃശ്ശൂർ, 2015
3. പ്രപഞ്ചനൃത്തം, പി. കേശവൻ നായർ, ഡി സി പ്രസ്സ് പ്രൈവറ്റ് ലിമിറ്റഡ്, കോട്ടയം, 2004.
4. ചിന്താരത്നം, തുഞ്ചത്ത് എഴുത്തച്ഛൻ, ഡി സി ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2012.

പ്രീതി എം.

എറണാകുളം ജില്ലയിൽ മൂവാറ്റുപുഴയിൽ ജനനം. മാർത്തോമ കോളേജ് പെരുമ്പാവൂർ, ശ്രീശങ്കരാചാര്യ സംസ്കൃതസർവ്വകലാശാല, കാലടി എന്നിവിടങ്ങളിൽ നിന്നും ഉന്നതവിദ്യാഭ്യാസം, കാലടി ശ്രീശങ്കരാചാര്യ സംസ്കൃതസർവ്വകലാശാല ഭരതനാട്യ വിഭാഗത്തിൽ ഗവേഷക

മലയാളകവിതയും പ്രവാസകാലവും

റോഷ്നി എം.

അസി. പ്രൊഫസർ ,ഫാത്തിമ മാതാ നാഷണൽ കോളേജ്, കൊല്ലം.

മനുഷ്യജീവിതത്തിന്റെ ഭാഗത്തെ നിർണയിക്കുന്ന പ്രവാസത്തെ ഓരോ എഴുത്തുകാരും ഉൾക്കൊള്ളുന്നതും അനുഭവിക്കുന്നതും ഓരോ തരത്തിലാണ്. അനുഭവങ്ങളിൽനിന്നും അത്തരം തിരിച്ചറിവുകൾ ആണ് ഓരോ പ്രവാസരചനയും. അതുതന്നെയാണ് പ്രവാസ കവിതകളുടെ മുഖമുദ്രയും.

ഭാരതീയസാഹിത്യത്തിന് മാത്രം എടുത്തു കാണിക്കാൻ പറ്റുന്ന ഒരു കാവ്യ സരണിയാണ് സന്ദേശകാവ്യപ്രസ്ഥാനം. സന്ദേശകാവ്യം ഉടലെടുത്തത് ഏതെങ്കിലും ഒരു കാരണത്താൽ ദേശനഷ്ടം സംഭവിച്ച നായകനിൽ നിന്നാണ്. ഈ അവസ്ഥ സന്ദേശ കാവ്യത്തിൽ നിറഞ്ഞു നിൽക്കുന്നു. ഋഗ്വേദത്തിലെ അർച്ചനാസ് എന്ന ഋഷിയുടെ പുത്രനായ ശ്വാവശ്വന്റെ സന്ദേശത്തിൽ നിന്നാരംഭിക്കുന്ന സന്ദേശകാവ്യം കരുത്താർജ്ജിച്ചത് മേഘദൂതിലൂടെയാണ്. രാമഗിരി ആശ്രമത്തിൽ എത്തിപ്പെടുന്ന യക്ഷൻ ജീവിതാനുഭവങ്ങൾ അവൾ പ്രവാസ ജീവിതത്തിന്റെ വൈകാരികവും തീവ്രവുമായ മുഖമാണ് കാട്ടിത്തരുന്നത് അത് പിറന്ന നാട് യക്ഷന്റെ ജീവിതാനുഭവങ്ങൾ പ്രവാസ ജീവിതത്തിന്റെ വൈകാരികവും തീവ്രവുമായ മുഖമാണ് കാട്ടിത്തരുന്നത്. പിറന്ന നാട് യക്ഷനെ മാസ്മരികമായിമാടിവിളിക്കുന്നുണ്ട്. മേഘത്തിനോട് ഉജ്ജയിനിപട്ടണത്തിലൂടെസന്ദേശം കൊണ്ടുപോകണം എന്ന് യക്ഷൻ ആവശ്യപ്പെടുന്നു.

"ഉത്തരാശയ്ക്കു പോകുന്ന നിൻവഴി
ക്കെത്രമാത്രം വളഞ്ഞാലുമെൻ സഖേ
ഉദ്യമിക്കൊലാ വെണ്ടെന്ന് വയ്ക്കുവാൻ
ഉജ്ജൈജയിനി തൽ സാധാഗ്ര സൗഹൃദം"

ഇങ്ങനെ ജന്മദേശത്തോടുള്ള തീവ്രപ്രണയം മേഘസന്ദേശത്തിൽ യക്ഷൻ കാട്ടിത്തരുന്നു. കാളിദാസനെ അനുകരിച്ചു കൊണ്ട് ഉണ്ടായിട്ടുള്ള സന്ദേശകാവ്യങ്ങളും ഈ പ്രവാസ ജീവിതം വഴിയാണ് ചിത്രീകരിച്ചിട്ടുള്ളത്. മലയാളത്തിലെ പ്രമുഖ സന്ദേശ കാവ്യങ്ങളായ ഉണ്ണുനീലിസന്ദേശം, കോകസന്ദേശം, മയൂരസന്ദേശം എന്നിവയെല്ലാം പ്രവാസത്തിന്റെ വിരഹാതുരമായ ആവിഷ്കാരങ്ങളാണ്. വിവാഹിതനായി തപോവനം ഉപേക്ഷിച്ചു പോകുന്ന സീതയും പ്രവാസാനുഭവങ്ങൾ പേറുന്നവളാണ്.

ആദ്യകാലം മുതലുള്ള മലയാളകവിത പരിശോധിച്ചാൽ പ്രവാസത്തിന്റെ സൂചനകൾ കടന്നു വരുന്നതായി കാണാം. എഴുത്തച്ഛൻ ജീവിതത്തെ തന്നെ ഒരു പ്രവാസമായിട്ടാണ് കരുതിയത്. ജീവിതം ഈശ്വരനെ തേടിയുള്ള യാത്രയാണ് എന്ന അധ്യാത്മിക നിലപാടാണ് എഴുത്തച്ഛനുള്ളത്. മനുഷ്യജീവിതത്തെ പ്രവാസവുമായി നിരവധി ഘട്ടങ്ങളിൽ ബന്ധിപ്പിക്കുന്നുണ്ട് .ജീവിതപ്രവാസം ക്ഷണികമാണെന്ന കാഴ്ചപ്പാടാണ് എഴുത്തച്ഛനുള്ളത്.

"പാന്ഥർ പെരുവഴിയമ്പലം തന്നിലേ
താന്തരായ്ക്കൂടി വിയോഗം വരുമ്പോലെ" [1]

ഈ ഭൂമിയെ ഒരു പെരുവഴിയമ്പലമായിട്ടാണ് എഴുത്തച്ഛൻ കാണുന്നത്.പെരുവഴിയമ്പലത്തിലെ പ്രവാസികളാണ് ഓരോരുത്തരും എന്ന ആശയം അദ്ദേഹം മുന്നോട്ടുവയ്ക്കുന്നുണ്ട്. ഭൂമിയിലെ പ്രവാസത്തിന്റെ ക്ഷണികതയും കവി ഇവിടെ സൂചിപ്പിക്കുന്നു.

നളചരിതം ആട്ടക്കഥയിലും പ്രവാസ ജീവിതസൂചനകൾ ഉണ്ട്.സ്വദേശം നഷ്ടപ്പെട്ട നളൻ രാജ്യഭ്രഷ്ടനാക്കപ്പെട്ട പ്രവാസിയാണ്. നാടുകടത്തൽ എന്ന വാക്കിൽ തന്നെ ദു:ഖത്തിന്റെയും അന്യതാബോധത്തിന്റെയും നിസ്സഹായതയുടെയും തീവ്രമായ ധ്വനികൾ കടന്നുവരുന്നുണ്ട്. ഇവിടെ നളൻ അധികാര ഭ്രഷ്ടനും നിഷ്കാസിതനുമായ പ്രവാസിയാണ്. നാടുകടത്തപ്പെട്ടവന്റെ ഉള്ളിൽ നഷ്ടപ്പെട്ട തന്റെ രാജ്യത്തിന്റെ ഓർമകൾ പിൻതുടരുക തന്നെ ചെയ്യും.

"മിണ്ടാതെ നടകൊണ്ടാലും വന-
വാസത്തിനു, മമ നാടതിലിരിക്കിലോ
ഉണ്ടാമധർമ്മവുമന്യതോദിതവും" [2]

ഇങ്ങനെ പുഷ്കരൻ നളനെ വനവാസത്തിനായി ഇറക്കിവിടുന്നുണ്ട്. രാജ്യം നഷ്ടപ്പെടുന്ന നളന് തുണിയോ ആഹാരസാധനങ്ങളോ കൊടുക്കരുതെന്ന് പുഷ്കരൻ ഇനങ്ങളോട് ആജ്ഞാപിക്കുന്നുണ്ട്.

നാട്ടിൻപുറത്തെ കൃഷിക്കാരുടെയും കർഷകതൊഴിലാളികളുടെയും ജീവിതത്തിന്റെ മഹത്വം മനസ്സിലാക്കിയ കവിയാണ് ഇടശ്ശേരി. ചൂഷണവിമുക്തമായ ഒരു പുതിയ സാമൂഹിക വ്യവസ്ഥിതിയെ ഇടശ്ശേരി സ്വപ്നം കണ്ടിരുന്നു. വ്യക്തമായ ജീവിതകാഴ്ചപ്പാടുണ്ടായിരുന്ന ഇടശ്ശേരിയുടെ കുടിയിറക്കം എന്ന കവിതയിൽ അടിമകളായി വിവിധ രാജ്യങ്ങളിലേക്ക് പോകേണ്ടി വന്ന മലയാളികളുടെ ദയനീയ ചിത്രം അവതരിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്.

"കുടിയിറക്കപ്പെട്ടും കൂട്ടരെ പറയുവിൽ
പറയുവിൻ - ഏതുരാഷ്ട്രക്കാർ നിങ്ങൾ
പ്രസവിച്ചതിന്ത്യയായ് പ്രസവിച്ചതിംഗ്ലണ്ടായ്
പ്രസവിച്ചതാഫ്രിക്കൻ വൻകരയായ്
അതിനെന്തുണ്ടാർക്കാനു, മുടമയില്ലാത്ത ഭൂ
പടമേലും പാഴ് വരയ്ക്കർഥമുണ്ടോ
എവിടെയിടങ്ങളിൽച്ചട്ടി പുറത്തെട്ടു
ത്തെറിയപ്പെടുന്നുണ്ടീപാരിടത്തിൽ
അവിടവിടങ്ങളെ ചേർത്തു വരയ്ക്കുകൊ
ന്നിവരുടെ രാഷ്ട്രത്തിനതിർവരകൾ"

യൂറോപ്യൻ അധിനിവേശത്തിന്റെ ഫലമായിരുന്നു മലയാളിയുടെ അടിമത്തത്തിന്റെ ചരിത്രം. കേരളത്തിൽ നിന്ന് മനുഷ്യരെ അടിമകളാക്കി യൂറോപ്യൻ കോളനികളിലേക്ക് കൊണ്ടു പോയിരുന്നു.

നാടും വീടും ഉപേക്ഷിച്ചുള്ള മലയാളിയുടെ ഈ പോക്കിന്റെ സാഹിത്യാവിഷ്കാരമാണ് ഇടശ്ശേരിയുടെ കുടിയിറക്കം എന്ന കവിത.

സാധാരണ മനുഷ്യന്റെ ജീവിതപ്രശ്നങ്ങൾ കണ്ടറിഞ്ഞ കവിയാണ് വൈലോപ്പിള്ളി. ജീവിതമാകെ പടർന്നു നിൽക്കുന്ന കാവ്യപ്രപഞ്ചമാണ് വൈലോപ്പിള്ളിയുടെ കവിതകൾ. ഈ കവിതകളിൽ പ്രവാസത്തിന്റെ സൂചനകൾ കാണാം. "കേരളത്തിലെ യഹൂദർ ഇസ്രയേലിലേക്ക്" എന്ന കവിതയിൽ സ്വദേശത്തിലേക്ക് എത്താൻ കൊതിക്കുന്ന പ്രവാസികളായ ജൂതരെയാണ് അവതരിപ്പിക്കുന്നത്.

"തിരിച്ചെത്തീടുകയായാ
പൂർവ്വികമാം തറവാട്ടിൽ
ചരിത്രത്തിനഭയാർത്ഥി-
പ്പരിഷ ഞങ്ങൾ"

യുദ്ധവും കലഹങ്ങളും അഭയാർത്ഥികളാക്കി മാറ്റിയ മനുഷ്യരെയാണ് ഈ കവിതയിൽ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. ചരിത്രത്തിനിരകളാണ് അഭയാർത്ഥികൾ. ജൂതന്മാരുടെ സ്വദേശത്തിനു മേൽ ഏറ്റ പീഡനങ്ങളിൽ കവി ദുഃഖിക്കുന്നുണ്ട്. തങ്ങളുടെ സ്വദേശത്തെ ചൊല്ലിയുള്ള പ്രവാസിയുടെ വേദന കവി സ്വയം ഏറ്റെടുക്കുന്നു.

പ്രവാസിയുടെ നൊമ്പരങ്ങൾ മലയാള കവിതയിൽ അവതരിപ്പിച്ച കവിയാണ് ഒ. എൻ. വി. കുറുപ്പ്. 'പ്രവാസി' എന്ന കവിതയിൽ ജന്മഗൃഹം തേടുന്ന പ്രവാസിയെ ചിത്രീകരിച്ചിരിക്കുന്നു.

"പെയ്തിറങ്ങേണ-
മിനിയുമീഭൂമിയിൽ
പൈതലായ് വീണ്ടു-
മെനിക്കു പിറക്കുവാൻ
ജന്മഗേഹത്തിലേ-
ക്കുള്ള വഴിതേടി
യിന്നെൻ പ്രവാസിയാ-
മന്മാവു തേങ്ങുന്നു."

ജന്മദേശത്തെക്കുറിച്ചുള്ള പ്രവാസിയുടെ അഭിനിവേശം ഒ. എൻ. വി ഈ കവിതയിൽ അവതരിപ്പിക്കുന്നു. ശൈവസ്മൃതികളുറങ്ങുന്ന ജന്മഗൃഹത്തിലേക്ക് മടങ്ങിപ്പോകാനുള്ള ത്വര ഓരോ പ്രവാസിയിലും അന്തർലീനമാണ്. തിരിച്ചുപോകലിന്റെ വ്യഗ്രത മനസ്സിൽ കാത്തുസൂക്ഷിക്കുന്നവനാണ് പ്രവാസി.

പുതുജീവിതവും നാഗരികതയും അഭയാർഥികളാക്കിത്തീർത്തവരെക്കുറിച്ചുള്ള വിലാപമാണ് സുഗതകുമാരിയുടെ അഭയാർത്ഥിനി എന്ന കവിത. ലോകചരിത്രത്തിൽ നിന്ന് വിസ്മരിച്ചു പോയ അഭയാർത്ഥികളുടെ ദയനീയത തന്റെ മുന്നിൽ വന്നു നിൽക്കുന്ന അഭയാർത്ഥിയായ ഭിക്ഷക്കാരനിലൂടെ അവതരിപ്പിക്കുന്നു. അധിനിവേശത്തിന്റെ സൃഷ്ടികളായ അവർ തങ്ങളുടെ സ്വന്തമല്ലാത്ത നാടുകളിൽ സ്വത്വപ്രതിസന്ധി നേരിട്ടു കൊണ്ടിരിക്കുന്നു.

"എവിടെപ്പോയി നീ ഹരേ
സർവവും തകർത്തിവ
ളിരുളിൽ തപ്പിത്തട
ഞ്ഞിങ്ങനെയുഴലുമ്പോൾ"

പണ്ടെപ്പോഴോ ചരിത്രത്തിന്റെ ഏതോ സന്ധികളിൽ വിവിധ കാരണങ്ങളാൽ വേരുകളറ്റ് ശൂന്യതയിലേക്ക് എറിയപ്പെട്ട അഭയാർഥികളുടെ വേദന സ്വയം ഏറ്റെടുക്കുകയാണ് കവി ഇവിടെ.

“ഹൃത്തിനാൽ പുണരട്ടെ
നിന്നെ ഞാൻ കരത്താല-
ല്ലത്രയുന്നതമല്ലോ നിന്ദ്യ-
മെൻ മനുഷ്യത്വം”

സ്വത്വവും ദേശവും നഷ്ടപ്പെട്ടു പോയ നാടോടികൾ അലഞ്ഞുതിരിയുകയും വഴിവക്കുകളിൽ താവളമടിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. അവർക്ക് ഭൂതവും ഭാവിയും ഇല്ല. വർത്തമാനകാലത്തിൽ മാത്രം അഭിരമിക്കുന്നവരാണ് ഇക്കൂട്ടർ. ഏതു പ്രവാസിയുടെയും ഉള്ളിലുള്ള ജന്മദേശം എന്ന ആശയം അവരെ സംബന്ധിച്ച് ശൂന്യത മാത്രമാണ്. ഈ പ്രവാസിസമൂഹത്തെ സ്ഥല ഭ്രഷ്ടപ്രവാസികൾ എന്നു വിളിക്കാം.

ഉദാത്തമായ കാവ്യസങ്കല്പങ്ങളുടെ ഉടമയായ ഡി. വിനയചന്ദ്രൻ പ്രവാസിയുടെ വീട്ടിലേക്കുള്ള മടങ്ങിവരവിന്റെ അവസ്ഥയെ അവതരിപ്പിക്കുന്ന കവിതയാണ് വീട്ടിലേക്കുള്ള വഴി. ഗൃഹാതുരതയാണ് ഈ കവിതയുടെ അടിസ്ഥാനഭാവം. ഒഴിവു ദിവസങ്ങളിൽ കവിയെ വീട്ടിലേക്കാനയിക്കുന്നത് അമ്മയുടെ സ്നേഹമാണ്.

“അമ്മയില്ലാത്തവർക്കേതു വീട്
ഇല്ല വീട് എങ്ങെങ്ങുമേ വീട്”

വീട് എന്ന ആശയം തന്നെ അമ്മയെ കേന്ദ്രീകരിച്ചുള്ളതാണല്ലോ. വീട് സമം അമ്മ എന്ന സമവാക്യം നിരവധി സാഹിത്യകൃതികളിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നുണ്ട്. അമ്മയില്ലാത്തവർക്ക് വീട് വേദനയാണ് സമ്മാനിക്കുന്നത്. ലോകം തന്നെ ഒരു വലിയ വീടാണെന്ന ആശയവും ഈ കവിതയിൽ കാണാം.

“വീട്ടിലേക്കല്ലോ വിളിക്കുന്നു തുമ്പയും
കാട്ടുകിളിയും കടത്തുവള്ളങ്ങളും
വീട്ടിൽ നിന്നല്ലോയിറങ്ങി നടക്കുന്നു
തോറ്റവും ചിങ്ങനിലാവും കരച്ചിലും”

ഒരു പ്രവാസിയെ നാട് തിരികെ വിളിക്കുന്നതിന്റെ കൃത്യമായ അവതരണമാണിത്. നാട്ടിലെ തുമ്പയും കടത്തുവള്ളങ്ങളും പ്രകൃതിയും ഏതു ലോകത്തിലെ പ്രവാസിയുടെയും ഉള്ളിലെ മായാത്ത ഓർമകളാണ്.

ഉത്തരാധുനിക കവിതകളിൽ പ്രവാസം ശക്തമായ ആവിഷ്കാരമായി കടന്നു വരുന്നുണ്ട്. പ്രവാസം എന്ന പ്രമേയത്തെ ശക്തമായ ഒരുപാധിയായി ഉത്തരാധുനിക കവികൾ പ്രയോഗിച്ചിട്ടുണ്ട്. ജീവിതായോധനത്തിലെ ഒരു പരിണതി എന്ന നിലയിൽ പരിഗണിക്കപ്പെടുകയും സ്മൃതിരൂപ മായോ അപരിചിത ലോകങ്ങളോടുള്ള അകാംഷയായോ ഒക്കെ ആവിഷ്കരിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്ത പ്രവാസം ഗൗരവമേറിയ സാംസ്കാരികാനുഭവവും സ്വത്വ പ്രശ്നവുമായി മാറുകയാണ് ആധുനികാനന്തര മലയാളസാഹിത്യത്തിൽ.[3] ഉത്തരാധുനിക കവിതകളിൽ ഭാവന പ്രവാസത്തെ സ്വീകരിക്കുന്നതായിട്ടാണ് കാണുന്നത്. വിദേശ രാജ്യങ്ങളിൽ മെച്ചപ്പെട്ട ജീവിത സാഹചര്യങ്ങൾ തേടി താൽക്കാലികമായി പ്രവാസജീവിതം നയിക്കുന്നവരും ആഭ്യന്തര പ്രവാസികളായി കഴിയുന്നവരും മലയാളത്തിൽ ധാരാളം എഴുതുന്നുണ്ട്. പ്രവാസിയായ ഒരാൾ എഴുതുന്നതു കൊണ്ട് മാത്രം ഒരു കൃതിയെ പ്രവാസസാഹിത്യത്തിന്റെ ഗണത്തിൽ ഉൾപ്പെടുത്താനാവുകയില്ല. തങ്ങൾ എത്തപ്പെട്ട

ലോകത്തിലെ ജീവിതാവിഷ്കാരമാണ് അവയിൽ ഏറെയും. ഉത്തരം വ്യത്യസ്ത പശ്ചാത്തലത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ട് മാത്രമേ മലയാളത്തിലെ പ്രവാസസാഹിത്യത്തെ നിർവചിക്കാനാവൂ. ഡയസ്പൊറ എന്ന പദത്തിന്റെ ക്ലാസിക്കൽ അർത്ഥത്തിന്റെ പരിധിയിൽ നിന്നു കൊണ്ട് മലയാളത്തിലെ പ്രവാസസാഹിത്യത്തെ വിലയിരുത്താനാവുകയില്ല.

ഇങ്ങനെ നോക്കിയാൽ കവിതാചരിത്രത്തിന്റെ എല്ലാ ഘട്ടങ്ങളിലും പ്രവാസജീവിതത്തിന്റെ വ്യത്യസ്താനുഭവങ്ങളെ അടയാളപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. വേരുകൾ തേടുന്ന കരുത്താണ് പ്രവാസസാഹിത്യത്തെ സമ്പന്നമാക്കുന്നത്. പ്രവാസസാഹിത്യത്തിന്റെ ഭാഗമാകുന്ന ഒട്ടേറെ എഴുത്തുകാരുണ്ട്. ഗുണവിചിന്തനത്തിനു വിധേയമാകാതെ തന്നെ അനുഭവക്കുറിപ്പുകളും യാത്രാവിവരണങ്ങളും ആത്മകഥകളും നോവലുകളും ചെറുകഥകളും എഴുതുന്നവർ അക്കൂട്ടത്തിൽ ഉൾപ്പെടും. ഈ പ്രവാസ ജീവിതത്തിന്റെ ഭൂപടനിർമാണം അത്ര എളുപ്പമല്ല. വിശാലമായ പഠനം അർഹിക്കുന്നവയാണ് അവ. പ്രവാസമെന്നത് മനുഷ്യ ജീവിതത്തിന്റെ ഭാഗധേയത്തെ നിർണയിക്കുന്ന അനുഭവാവസ്ഥയാണ്. ആ അവസ്ഥയെ ഓരോ എഴുത്തുകാരും ഉൾക്കൊള്ളുന്നതും അനുഭവിക്കുന്നതും ഓരോ തരത്തിലാണ്. അനുഭവങ്ങളിൽ നിന്നും അറിവുകളിൽ നിന്നും വാർന്നു വീഴുന്ന അത്തരം തിരിച്ചറിവുകളാണ് ഓരോ പ്രവാസ രചനയെയും ശ്രദ്ധേയമാക്കുന്നത്. അതു തന്നെയാണ് പ്രവാസികളുടെ മുഖമുദ്രയും

കുറിപ്പുകൾ

1. തുഞ്ചത്ത്എഴുത്തച്ഛൻ, 2000, അദ്ധ്യാത്മരാമായണം കിളിപ്പാട്ട്, മനോരമ ബുക്സ്, കോട്ടയം, പുറം - 161
2. പന്മന രാമചന്ദ്രൻ നായർ, 2011, നളചരിതം ആട്ടക്കഥ കൈരളീ വ്യാഖ്യാനം, ഡി.സി.ബുക്സ്, പുറം - 419.
3. പി.കെ.രാജശേഖരൻ, 2011, പ്രവാസ രേഖകൾ, ഭാഷാപോഷിണി, പുറം - 14..

റോഷ്നി എം.

കൊല്ലം ജില്ലയിലെ തെക്കുംഭാഗം സ്വദേശി.നിരവധി ദേശീയ അന്തർദേശീയ സെമിനാറുകളിൽ പ്രബന്ധം അവതരിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഇപ്പോൾ ഫാത്തിമ മാതാ നാഷണൽ കോളേജിലെ അസി. പ്രൊഫസർ

ഗന്ധർവ്വൻ പാട്ടിലെ അനുഷ്ഠാനപരത

ഡോ. സ്മിത ജി.നായർ,

അസി. പ്രൊഫസർ, മലയാളവിഭാഗം,എൻ. എസ്. എസ്. ഹിന്ദു കോളേജ്, ചങ്ങനാശ്ശേരി

ഗന്ധർവ്വപ്രീതിക്കായി കേരളത്തിലെ ഹൈന്ദവരുടെ ഇടയിൽ നടത്തിവരുന്ന ഒരനുഷ്ഠാനമാണ് ഗന്ധർവ്വൻ പാട്ട്. ഓരോ പ്രദേശത്തും പ്രാദേശികമായ വ്യത്യസ്തതകളോടെ അവതരിപ്പിക്കുന്ന ഈ കലാരൂപം ഗന്ധർവ്വൻപാട്ട്, ഗന്ധർവ്വൻ തുള്ളൽ, കെന്ത്രോൻപാട്ട്, മാരൻപാട്ട് എന്നിങ്ങനെ വ്യത്യസ്തപേരുകളിലാണ് അറിയപ്പെടുന്നത്. വ്യത്യസ്ത സമുദായത്തിൽപ്പെട്ടവർ ഗന്ധർവ്വൻപാട്ട് നടത്താറുണ്ട്. പ്രാദേശികമായ വ്യത്യാസങ്ങൾ അനുഷ്ഠാനത്തിന്റെ ചടങ്ങുകളിലും അവതരണത്തിലും പാട്ടിലും കാണാമെങ്കിലും ക്ഷേത്രങ്ങളോടനുബന്ധിച്ചും തറവാടുകളുമായി ബന്ധപ്പെട്ടുമാണ് ഗന്ധർവ്വൻപാട്ട് നടത്തുന്നത്. തങ്ങളുടെ കുലദൈവമായ ഗന്ധർവ്വനെ വർഷത്തിലൊരിക്കൽ വിളിച്ചു വരുത്തി അനുഗ്രഹം നേടുന്നു എന്നാണ് വിശ്വാസം. കണിയാൻമാരും കുറുപ്പൻമാരുമാണ് ഗന്ധർവ്വൻപാട്ട് നടത്തുന്നത്. ക്ഷേത്രത്തിലായാലും തറവാടുകളിലായാലും ചിട്ടയായ വ്രതാനുഷ്ഠാനത്തോടെയാണ് ഗന്ധർവ്വനെ വരവേൽക്കുന്നത്. 8,12,21,41 എന്നിങ്ങനെയുള്ള ദിവസങ്ങളിൽ വ്രതക്കാരന്റെ വിശ്വാസത്തിനനുസരിച്ചാണ് വ്രതം എടുക്കുന്നത്.

അനുഷ്ഠാനകലയായ ഗന്ധർവ്വൻപാട്ടിന്റെ പിന്നിലും ഒരു ഐതിഹ്യമുണ്ട്. ഭൂമിക്കു മീതെ സഞ്ചരിക്കാൻ കഴിവുള്ളവരാണ് ഗന്ധർവ്വൻമാർ. മനുഷ്യരുടെ മനസ്സിനെയും കണ്ണുകളെയും വഞ്ചിക്കാൻ കഴിയുന്ന രീതിയിൽ മായകൾ കാട്ടുന്നവരാണവർ. ഇവരുടെ വാസസ്ഥാനം ഗന്ധർവ്വലോകമാണ്. എന്നാൽ ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളുടെയും മതവിശ്വാസങ്ങളുടെയും അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് ഗന്ധർവ്വ ശക്തി അറിയപ്പെടുന്നത്.സ്ത്രീകളിൽ പ്രത്യേകിച്ച് ഗർഭിണികളായ സ്ത്രീകളിലാണ് ഗന്ധർവ്വ ബാധയുണ്ടാകുന്നതെന്നാണ് വിശ്വാസം. അഷ്ടമി നാളിൽ കന്യകമാരിലോ ഗർഭിണികളിലോ ഇവർ ആകൃഷ്ടരാകുകയും ശരീരത്തിലേക്ക് ആവേശിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. കഥകളിലൊക്കെ കാണുന്നതുപോലെ എല്ലാ ഗന്ധർവ്വൻമാരും പ്രണയ പരവശരായ കാമുകൻമാർ മാത്രമല്ല. ഐശ്വര്യ ഗന്ധർവ്വൻ, ആകാശഗന്ധർവ്വൻ, അപസ്മാര ഗന്ധർവ്വൻ, പച്ചമാന ഗന്ധർവ്വൻ, പവിഴമാന ഗന്ധർവ്വൻ എന്നിങ്ങനെ ഗന്ധർവ്വൻമാർ പലവിധത്തിലുണ്ട്. സ്ത്രീകൾ ഗർഭിണി ആകാതിരിക്കുക ഗർഭം ഉണ്ടായാൽത്തന്നെ ഗർഭഛിദ്രമുണ്ടാകുക എന്നിവ ഗന്ധർവ്വബാധ ദോഷത്താൽ സംഭവിക്കുന്നതാണെന്നാണ് വിശ്വാസം. അതുകൊണ്ടു തന്നെ ഗന്ധർവ്വപ്രീതി വരുത്തി അത്തരം ബാധകളെ നീക്കം ചെയ്യുന്നു.കെന്ത്രോൻപാട്ട്, മലയൻകെട്ട്, തെയ്യാട്ട്, കളംപാട്ട്, കോലം തുള്ളൽ

എന്നീ അനുഷ്ഠാനങ്ങളാണ് ഗന്ധർവ്വബാധ ഒഴിപ്പിക്കുന്നതിനായി അനുഷ്ഠിക്കുന്നവ. കൂടാതെ മറ്റ് മന്ത്രവാദ ക്രിയകളും നടത്താറുണ്ട്. ബാധയേറ്റ ആളിന്റെ നക്ഷത്ര വൃക്ഷം കൊണ്ട് പ്രതിമ നിർമ്മിച്ച് ശുദ്ധി വരുത്തിയ ശേഷം ലിപിന്യാസവും പ്രാണപ്രതിഷ്ഠയും നടത്തി ഹോമം കഴിച്ച് ആജ്യാഹുതി ചെയ്യും.

ഭൂമിയിൽ എൺപത്തിയഞ്ച് ലക്ഷത്തിൽപരം ജീവജാലങ്ങളെ സൃഷ്ടിച്ച ബ്രഹ്മദേവൻ പുതിയതായി സൃഷ്ടി നടത്താനുള്ള മാർഗ്ഗങ്ങൾ കണ്ടെത്താനാകാതെ തന്റെ പുത്രൻമാരോട് പ്രജനനം നടത്തുവാൻ ആവശ്യപ്പെട്ടു. എന്നാൽ എല്ലാവർക്കും ബ്രഹ്മചര്യം ഉപേക്ഷിച്ച് ഗാർഹസ്ഥ്യ ജീവിതത്തിലേക്ക് പ്രവേശിക്കുവാൻ ഭയമായി. ബ്രഹ്മാവ് തന്റെ ഇളയ പുത്രനായ നാരദനോട് തന്റെ ആവശ്യം ഉന്നയിച്ചു. എന്നാൽ ജ്യേഷ്ഠൻമാരെപ്പോലെ തന്നെ നാരദനും പിതാവിന്റെ ആവശ്യം നിഷേധിച്ചു. എന്നാൽ മറ്റ് മാർഗ്ഗങ്ങൾ ഇല്ലാത്ത ബ്രഹ്മദേവൻ നാരദനിൽ തന്നെ സമ്മർദ്ദം ചെലുത്തുകയും ഗാർഹസ്ഥ്യ ജീവിതം തനിക്ക് ഒരിക്കലും യോജിക്കുന്നതല്ലെന്നും ഇത്രയും കാലം ബ്രഹ്മചര്യം അനുഷ്ഠിച്ച് പോന്ന തനിക്ക് ഗാർഹസ്ഥ്യം അനുഷ്ഠിക്കാൻ കഴിയുകയില്ലെന്നും പറഞ്ഞു. നാരദന്റെ മറുപടിയിൽ ക്രുദ്ധനായ ബ്രഹ്മദേവൻ നാരദനെ ശപിച്ചു. ഭൂമിയിലുള്ള അപ്സരസുകളുമായി രതിക്രീഡയിൽ ഏർപ്പെട്ട് ഭൂമിയിൽ വംശവർദ്ധനവ് ഉണ്ടാകട്ടെ എന്നതായിരുന്നു ശാപം. അതിനാൽ ഗന്ധർവ്വരൂപം പൂണ്ട് ഇനിയുള്ള കാലം ഭൂമിയിൽ കഴിച്ചു കൂട്ടുക എന്ന് ശപിച്ചു. ശാപം കേട്ട നാരദൻ ശാപമോക്ഷത്തിനായി പിതാവിന്റെ കാൽക്കൽ വീണ് മാപ്പപേക്ഷിച്ചു. പുത്രവത്സലനായ പിതാവിനാകട്ടെ ശാപം പിൻവലിക്കാൻ സാധിക്കാത്തതിനാൽ തന്റെ ശാപത്തിൽ ഇളവ് നൽകി. ഭൂമിയിലുള്ള ജനങ്ങൾ നിന്റെ രൂപം ഗന്ധർവ്വരൂപത്താൽ പഞ്ചവർണ്ണക്കളം എഴുതി പൂജകളും അനുഷ്ഠാനങ്ങളും നടത്തി സന്തതിക്കും വംശവർദ്ധനവിനും വേണ്ടി പ്രാർത്ഥിച്ചാൽ മോക്ഷം ലഭിക്കുമെന്നുമായിരുന്നു ഇളവ്. ഈ ഐതിഹ്യത്തെ ആസ്പദമാക്കിയാണ് ഗന്ധർവ്വൻ പാട്ട് നടത്തി വരുന്നത്. നാരദന്റെ പത്താമത്തെ അവതാരമായ ഉപബർഹണൻ എന്ന നാരദ അവതാരത്തെയാണ് ഗന്ധർവ്വനായി ആചരിച്ച് വരുന്നത്. ഗന്ധർവ്വൻ പാട്ട് നടത്തുന്ന കുടുംബങ്ങളിൽ സന്താനവർദ്ധനവ്, സമ്പത്ത്, സ്ഥാനമാനം, പ്രശസ്തി എന്നിവ ലഭിക്കുമെന്നാണ് വിശ്വാസം.

ഉത്തരായന കാലത്തിന്റെ ആരംഭമായ മകരമാസം മുതൽ ദക്ഷിണായന കാലത്തിന്റെ ആരംഭമായ കർക്കിടക മാസം വരെയാണ് ഗന്ധർവ്വൻ പാട്ട് നടത്തുന്നത്. എന്നിരുന്നാലും ക്ഷേത്രോത്സവത്തോടനുബന്ധിച്ചും ആഘോഷങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് മറ്റ് മാസങ്ങളിലും പതിനാലു ദിവസത്തെ വ്രതാനുഷ്ഠാനത്തോടെ ഗന്ധർവ്വൻപാട്ട് നടത്തി വരുന്നു. പ്രഭാതത്തിൽ തുടങ്ങി അടുത്ത പ്രഭാതം വരെയാണ് ചടങ്ങുകളും അനുഷ്ഠാനങ്ങളും നടക്കുന്നത്. അഞ്ച് ഘട്ടമായിട്ടാണ് ഇതിന്റെ ചടങ്ങുകൾ. രാവിലെ ആരംഭിക്കുന്ന കളം രണ്ടു മൂന്ന് മണിക്കൂറോളം നീണ്ടു നിൽക്കും. പിന്നീട് ഉച്ചക്കളം. രാത്രിയിൽ ആരംഭിക്കുന്ന കൂട്ടക്കളം പുലർച്ചയോടെയാണ് അവസാനിക്കുന്നത്. അടുത്ത ദിവസം സൂര്യോദയത്തിന് മുമ്പായി ഗന്ധർവ്വാദികൾ പൂപ്പട വാരി കളമൊഴിഞ്ഞ് പോകുന്നു. അതോടെ ആ വർഷത്തെ ഗന്ധർവ്വൻ പാട്ട് അവസാനിക്കും. പിന്നീട് അടുത്ത വർഷം വരെ ഗന്ധർവ്വൻ പാട്ടിനായുള്ള കാത്തിരിപ്പാണ്.

അനുഷ്ഠാന രീതികൾ

കുരുത്തോല, പൂവ്, ആലില, മാവില എന്നിവ ഉപയോഗിച്ച് അലങ്കരിച്ച പന്തലിന്റെ കന്നി രാശിയിൽ പാട്ടാചാര്യൻ കുടുംബ കാരണവരെക്കൊണ്ട് നിലവിളക്ക് കൊളുത്തി ഗണപതിക്ക് നിവേദ്യം വെച്ച് ഗണപതി പൂജ നടത്തിയ ശേഷം ഭസ്മം ഉപയോഗിച്ച് ഐശ്വര്യ ഗന്ധർവ്വന്റെ

രൂപം കളമെഴുതി അലങ്കരിക്കുന്നതോടെയാണ് ഗന്ധർവ്വൻ പാട്ട് ആരംഭിക്കുന്നത്. കളമെഴുത്തിനു ശേഷം നെല്ല്, അരി, നാളികേരം, പൂവ്, കവുങ്ങിൻ പൂക്കുല എന്നിവ വെച്ച് കളമൊരുക്കും. കളത്തിന് ചുറ്റും അഞ്ച്, ഏഴ്, ഒൻപത്, പതിനൊന്ന് എന്നിങ്ങനെയുള്ള സ്ഥാനങ്ങളിൽ കിഴക്ക ദിക്കായി തുശനിലയിൽ നെല്ല് വെച്ച് അതിന് മുകളിൽ അരിയും നാളികേരവും വെക്കുന്നു. നാളികേരത്തിന് മുകളിൽ കിഴക്ക് ദിക്കായി നാമ്പ് വരത്തക്കവിധം കവുങ്ങിൻ പൂക്കുലയും അതിനു മുകളിൽ പൂജാപുഷ്പവും വയ്ക്കും. ഇങ്ങനെ വെക്കുന്ന ഓരോ സ്ഥലത്തും അഷ്ടദിക്ക് പാലകൻമാരെ സങ്കല്പിച്ച് വെറ്റില, പാക്ക്, നാണയം ,ചന്ദനത്തിരി ,കർപ്പൂരം എന്നിവയും പുഷ്പങ്ങളോടൊപ്പം വെക്കുന്നു. ഇതിന്റെ പുറകിലായി നിലവിളക്കും ഇടതു വശത്ത് ഇടങ്ങഴിയിൽ നെല്ലും വലതു വശത്ത് നാഴിയിൽ അരിയും ഇവയ്ക്ക് മുകളിലായി പൂക്കുലയും പറയും വെച്ച് പൂവു കൊണ്ട് അലങ്കരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതോടെ ഗന്ധർവ്വൻ പാട്ട് തുടങ്ങുന്നതിനു മുമ്പുള്ള ഒരുക്കങ്ങൾ പൂർത്തിയാകും. പിന്നീടാണ് പാട്ട് ആരംഭിക്കുന്നത്. ആദ്യം ഗണപതി, സരസ്വതി, ഗുരുക്കൻമാർ എന്നിവരെ സ്തുതിച്ച ഗന്ധർവ്വാദികളെ സങ്കല്പിച്ച കൊണ്ട് പാട്ടിലേയ്ക്ക് പ്രവേശിക്കും. ഇങ്ങനെ പാടുന്ന സന്ദർഭത്തിൽ ഗന്ധർവ്വൻ നിർദ്ദിഷ്ട വ്യക്തിയിൽ ആവേശിക്കുകയും നൃത്തച്ചുവടുമായി കളത്തിന് വലം വെച്ച് കുളത്തിൽ മുങ്ങിക്കുളിച്ച് വീണ്ടും കളത്തിന് അടുത്ത് എത്തുകയും ചെയ്യും. അതിനു ശേഷം ഇളനീർ, പനിനീർ എന്നിവ കൊണ്ട് ഭക്തർ ഗന്ധർവ്വന്റെ തലയിൽ അഭിഷേകം ചെയ്യുകയും പീഠത്തിലിരുന്ന് അണിഞ്ഞൊരുങ്ങുകയും ചെയ്യും. പിന്നീട് കളം മായ്ച്ച് പൂക്കുല കൊണ്ട് നൃത്തം വെച്ച് പൂപ്പട വാരി പീഠത്തിൽ ഇരുന്ന് സർവ്വ മംഗളങ്ങളും നൽകും. ശേഷം ആ വ്യക്തിയിൽ നിന്ന് ഗന്ധർവ്വൻ പൂർണ്ണമായും വിട്ടുമാറുകയും യഥാസ്ഥാനത്തേയ്ക്ക് മാറുകയും ചെയ്യും. ഇതോടെ രാവിലത്തെ ഭസ്മക്കളം പൂർത്തിയാകുന്നു. പഞ്ചബാണന്റെ കാമലീലകളെ വർണ്ണിക്കുന്ന പാട്ടുകളിലെ വർണ്ണനകൾക്കനുസരിച്ചാണ് വ്യക്തി അനുഗ്രഹിക്കപ്പെടുന്നതും ഉറഞ്ഞു തുള്ളുന്നതും.

ഗന്ധർവ്വൻ പാട്ടിലെ പൊടിക്കളമെഴുത്ത് പാട്ട് നടക്കുന്നത് സന്ധ്യയ്ക്കു ശേഷമാണ്. മധുരാപുരിയിൽ നടക്കുന്ന മാമാങ്ക വേലയിൽ പങ്കെടുക്കാൻ ഐശ്വര്യ ഗന്ധർവ്വൻ ഐശ്വര്യ ലക്ഷ്മിക്കൊപ്പം പച്ചക്കുതിരപ്പുറത്ത് എഴുന്നള്ളുന്ന രീതിയാണ് പൊടിക്കളമെഴുത്ത്. പഞ്ചവർണ്ണപ്പൊടികൾ കൊണ്ടെഴുതുന്ന കളം ഗന്ധർവ്വൻ പാട്ടിലെ പ്രധാന പൊടിക്കളമാണ്.ഇതോടൊപ്പം പന്തലിൽ മീനം രാശിയിൽ പ്രത്യേകം സജ്ജമാക്കിയ സ്ഥലത്ത് ചന്ദനം ചാർത്തിയ ഗന്ധർവ്വരൂപം അമ്മിപ്പിള്ളയിൽ ശിലാഫലകമായെഴുതി തുശനിലയിൽ വെച്ച് പട്ടുകൊണ്ട് തലക്കെട്ടും ഉടയാടയും ചാർത്തി മുല്ലമാല കൊണ്ട് അലങ്കരിക്കും. അതോടൊപ്പം നിവേദ്യം, നിലവിളക്ക് ,മുല്ലക്കമ്പ്, കൈതപ്പൂവ്, കവുങ്ങിൻ പൂക്കുല എന്നിവ കൊണ്ട് മുല്ലപ്പൂങ്കാവനമൊരുക്കും. അവിടെ വെച്ച് കാമദേവനെ ശൈവമായി സങ്കല്പിച്ച് നടക്കുന്ന ചടങ്ങാണ് പ്രധാനമായിട്ടുള്ളത്. ഈ കളം രതിനിർവേദവും രാസക്രീഡയും ഉൾപ്പെടുന്നതാണ്. ഭസ്മക്കളത്തിന്റേതു പോലെ നിറപറയും വെച്ചൊരുക്കും കളം കൈയ്യേക്കലും ഇതിനുമുണ്ട്. ചിലയിടങ്ങളിൽ ഈ കളമെഴുതുന്നത് പച്ചക്കുതിരയെ പൂട്ടിയ രഥത്തിൽ ഇരിക്കുന്ന ഐശ്വര്യ ഗന്ധർവ്വന്റെയും ഐശ്വര്യ യക്ഷിയുടെയും രൂപത്തിലാണ്.

ഗന്ധർവ്വൻ പാട്ടിന്റെ മൂന്നാമത്തെ കളമായ കട്ടക്കളത്തിൽ മാമാങ്ക വേല കഴിഞ്ഞ് തിരിച്ചെത്തുന്ന ഗന്ധർവ്വ യക്ഷിമാർ പീഠത്തിൽ ഇരുന്ന് യാത്രാമൊഴി ചൊല്ലുന്ന രീതിയാണ്. ഈ കളത്തിൽ ഐശ്വര്യ യക്ഷിയെ ഗന്ധർവ്വന്റെ വലതു വശത്താണ് എഴുതുന്നത്. കളത്തിലെ പ്രധാന ഇനം പൂപ്പടയാണ്. തുള്ളലിന് ശേഷം ഗന്ധർവ്വൻ ബാണമെയ്ത് പൂപ്പടയിൽ കൊള്ളിച്ച് പൂപ്പട വാരിയെറിഞ്ഞ് വീട്ടുകാർ നൽകുന്ന ഉപചാരം ഏറ്റുവാങ്ങി യാത്രയാകും. ഗന്ധർവ്വ യക്ഷിമാർ ഇരിക്ക സ്ഥാനത്തേക്ക് തിരികെ പോകുമ്പോൾ അതിലേയ്ക്ക് ചൈതന്യം മുഴുവൻ ഇഴുകിച്ചേരാൻ കണിയാൻ

പാട്ടു പാടുന്നു എന്നാണ് സങ്കല്പം. സൂര്യോദയത്തിന് മുമ്പായി ചടങ്ങുകൾ അവസാനിക്കും.

പഞ്ചവർണ്ണപ്പൊടികൾ എന്നറിയപ്പെടുന്ന ഉമിക്കരി, അരിപ്പൊടി, മഞ്ഞൾപ്പൊടി, വാകപ്പൊടി, സിന്ദൂരം എന്നീ പൊടികളാണ് കളമെഴുതാൻ ഉപയോഗിക്കുന്നത്. കുരുത്തോല, കളച്ചിരട്ട, കിരീടിക്കുറ്റി, വ്യത്യസ്ത തരം പാത്രങ്ങൾ, ഓട്ടു കിണ്ണം, മുറം, ഉലക്ക ,കയർ എന്നിവ ഉപയോഗിച്ചാണ് ഗന്ധർവ്വരൂപമെഴുതുന്നത്.ഗന്ധർവ്വൻ പാട്ട് മറ്റ് പല അനുഷ്ഠാനങ്ങളുമെന്നതു പോലെ തന്നെ പ്രാദേശികമായി വ്യത്യാസം പുലർത്തുന്നതായി കാണാം. കോട്ടയം ജില്ലയിൽ തിരുവാർപ്പ് കട്ടത്തറ വീട്ടിൽ നടത്തുന്ന ഗന്ധർവ്വൻ പാട്ടിനെ പൂപ്പട എന്നാണ് പറയുന്നത്. മറ്റ് കളങ്ങളിൽ നിന്ന് വ്യത്യസ്തമാണ് ഇവിടത്തെ കളമെഴുത്ത്. മറ്റ് ഒരുക്കങ്ങളെല്ലാം സമാനമാണ്. ഇവിടെ സന്ധ്യയ്ക്കാണ് കളം വയ്ക്കുന്നത്. ആ കളത്തിൽ ആകാശമാർഗ്ഗേണ പച്ചക്കുതിരയിൽ മാമാങ്ക വേലക്ക പോകുന്ന ഗന്ധർവ്വനെ നോക്കി നിൽക്കുന്ന സുന്ദരയക്ഷിയേയും ഉൾപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നു. രാത്രി പത്തു മണിയോടെ ആരംഭിക്കുന്ന കളംപാട്ടിൽ സുന്ദരയക്ഷിയും പിണിയാളും മാത്രമാണ് എത്തുക. ചെത്തിപ്പൂവ്, മലർ എന്നിവ കൊണ്ട് നടത്തുന്ന പൂപ്പടകൾ വളരെ വിശേഷമാണ്. കുലദേവതയായതിനാലാണ് ഇവിടെ സുന്ദരയക്ഷിക്ക് പ്രാധാന്യം. ഗുരുതി കൊടുക്കുന്ന പതിവ് പണ്ടുകാലത്ത് ഉണ്ടായിരുന്നു. ആദ്യകാലത്ത് കോഴിവെട്ടും പിന്നീട് കോഴിക്ക് പകരമായി കുമ്പളങ്ങ മുറിച്ച് ഗുരുതി നൽകുന്ന രീതിയുമായിരുന്നു. എന്നാൽ ഇന്ന് അത്തരം ആചാരങ്ങൾ ഇല്ല.

ഉത്സവങ്ങൾ, അനുഷ്ഠാനങ്ങൾ, ആചാരങ്ങൾ എന്നിവയൊക്കെയും മാനുഷികതയുടെ സ്വത്വ പ്രഖ്യാപനങ്ങളും സ്വത്വാഘോഷങ്ങളുമാണ്. ഇവയുടെയൊക്കെ അടിസ്ഥാന സ്വഭാവം സമൂഹ പുനർനിർമ്മിതിയാണ്. സമൂഹത്തെ കൂടുതൽ ഒരുമയും കരുത്തുറ്റതുമാക്കാൻ ഇത്തരം ആഘോഷങ്ങൾക്ക് സാധിക്കുന്നു. വ്യക്തിയിൽ വ്യഷ്ടി ബോധവും സമഷ്ടി ബോധവുമുണ്ട്. അഥവാ വ്യഷ്ടി ബോധത്തിൽത്തന്നെ സമഷ്ടി ബോധവുമുണ്ട്. താൻ സമൂഹത്തിന്റെ ഭാഗമാണെന്ന് സ്വയം ബോധ്യപ്പെടുത്താനുള്ള ശ്രമമാണ് എല്ലാവരും നടത്തിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നത്. അത്തരം ശ്രമത്തിന്റെ ഭാഗമാണ് ആഘോഷം. ഒരു ആഘോഷത്തിൽ അതിന്റെ പൂർണ്ണമായ അർത്ഥത്തിൽ പങ്കെടുക്കുമ്പോൾ ഒരാൾ സ്വന്തം വ്യക്തിസത്തയെ സമൂഹ സത്തയിൽ ലയിപ്പിച്ചെടുക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. അനുഷ്ഠാനങ്ങളിലൂടെ വിവിധ തലങ്ങളിലുള്ള മാനസിക ശാരീരിക തൃപ്തീകരണങ്ങൾ സാധ്യമാകുന്നു. പഞ്ചേന്ദ്രിയങ്ങളും മാനസേന്ദ്രിയങ്ങളും അവയുടെ ലക്ഷ്യം പൂർത്തീകരിക്കാനുള്ള സാധ്യതകളാണ് അന്വേഷിക്കുന്നത്. ഇവിടെയാണ് സമൂഹത്തിൽ മറയുന്ന വ്യക്തിയെ അല്ലെങ്കിൽ വ്യക്തികളെ നാം കാണുന്നത്. സ്വയം മറക്കുകയോ മറന്നതായി ധരിക്കുകയോ ചെയ്തു കൊണ്ട് ഓരോ വ്യക്തിയും നടത്തുന്ന ഉല്ലാസ സുഭഗതകൾ ബക്തിൻ അനുശാസിക്കുന്ന കാർണിവലിന്റെ പ്രത്യേകതയാണ്. ഗന്ധർവ്വൻ പാട്ട് ചിലയിടങ്ങളിൽ അനുഷ്ഠാനാത്മകവും മതാത്മകവും സാമുദായികാത്മകവുമാണെങ്കിൽ ത്തന്നെയും ഇതിനെയെല്ലാം അധ:കരിച്ചു കൊണ്ട് സമൂഹം ഒന്നായിത്തീരുന്ന കാഴ്ച നമുക്ക് കാണാം. അതു കൊണ്ടു തന്നെ കാർണിവൽ സിദ്ധാന്തത്തിൽ പ്രത്യക്ഷമാകുന്ന സാമൂഹികത ഗന്ധർവ്വൻ പാട്ടിൽ പൂർണ്ണമാകുന്നതായി കാണാം. ശാരീരികമാനസികോല്ലാസങ്ങൾ അതിരു കടക്കുമ്പോഴാണ് അവ ഉന്മാദ പ്രകടനങ്ങളാകുന്നത്. അതോടൊപ്പം ലഹരിയും കൂടിയാകുമ്പോൾ ഇത്തരം ഉന്മാദങ്ങൾ നിയന്ത്രണാതീതമാകും.കാർണിവലിൽ കാണുന്നതുപോലെയുള്ള ഉന്മാദപ്രകടനങ്ങൾ ഗന്ധർവ്വൻ പാട്ടിലും കാണാം.

മനുഷ്യൻ അവനവനിലേയ്ക്ക് ഒതുങ്ങി ഉത്സവങ്ങൾക്കോ ഉത്സാഹങ്ങൾക്കോ സാഹചര്യമില്ലാതെ കഴിയേണ്ടി വരുന്ന ആധുനികോത്തര സമൂഹത്തിൽ അനുഷ്ഠാനങ്ങൾ പുലർത്തുന്ന സജീവത വേറിട്ടു നിൽക്കുന്നു. പ്രാചീന കാലം മുതൽ ഇന്നുവരെയുള്ള കൂട്ടായ്മാ ജീവിതത്തിന്റെയും

പരസ്പര വിനിമയത്തിന്റെയും വ്യത്യസ്ത സാമൂഹിക സന്ദർഭങ്ങളിലൂടെയാണ് മനുഷ്യവംശത്തിന്റെ വളർച്ച സാധ്യമായത്. നഗരവത്ക്കരണവും ആധുനികതയും സൃഷ്ടിക്കുന്ന ബന്ധശൈഥില്യം കേരളീയ സമൂഹത്തിൽ കൂട്ടായ്മാ ജീവിതം ഇല്ലാതാക്കിക്കൊണ്ടിരിക്കുമ്പോൾ ഗന്ധർവ്വൻ പാട്ടിന് കേരളത്തിന്റെ സാമൂഹിക സാംസ്കാരിക പഠനമേഖലകളിൽ സവിശേഷമായ പ്രാധാന്യമുണ്ട്. പഴയ വിശ്വാസങ്ങളിൽ നിന്ന് രൂപപ്പെടുന്നവയാണ് ആചാരങ്ങളും അനുഷ്ഠാനങ്ങളും അവ പുതിയ കാലത്തിൽ അതേ പടിയല്ല നിലനിൽക്കുന്നത്. കാലത്തിനനുസരിച്ച് സംസ്കാരവും വ്യത്യാസപ്പെടുന്നു. ഭൂതകാലത്തിന്റെയും വർത്തമാനകാലത്തിന്റെയും അറിവുകളെ സമന്വയിപ്പിച്ചു കൊണ്ടാണ് സമൂഹം മുന്നേറുന്നത്. ലോകത്തെവിടെയായാലും മനുഷ്യൻ ഉത്സവങ്ങളിലും ആഘോഷങ്ങളിലും പ്രിയരാണെന്നും ഏകാന്തതയെ വിട്ട് കൂട്ടായ്മയിൽ സ്വയം മറക്കുന്നത് അവരുടെ സ്വഭാവമാണെന്നും മനസ്സിലാക്കുന്നു. മത ജാതി സാമുദായിക ബന്ധങ്ങൾ നിലനിൽക്കെത്തന്നെ അതിനതീതമായ സാമൂഹിക കൂട്ടായ്മകൾ സൃഷ്ടിക്കുവാൻ ഗന്ധർവ്വൻ പാട്ടിന് കഴിയുന്നു. മനുഷ്യരിൽ ആഴത്തിൽ സ്വാധീനിക്കപ്പെടുന്ന ദൃശ്യ ബോധങ്ങളെ നിലനിർത്തി അവന്റെ ആശയമണ്ഡലങ്ങളെ പുനർനവീകരിക്കാൻ സാധിക്കുന്നു. ആഗോളീകരണം അനുഷ്ഠാന കലകളെയും അവയുടെ തനതു പാരമ്പര്യത്തെയും വല്ലാതെ ശോഷിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ട്. വ്യത്യസ്ത ദിശകളിലൂടെയാണ് ഇത് സംഭവിക്കുന്നത്. എങ്കിലും തനതനുഷ്ഠാനങ്ങളുടെ പുനരുജ്ജീവനം ഈ കാലഘട്ടത്തിൽ അനിവാര്യമാണ്. ലോകം പുരോഗതിയുടെയും വികസനത്തിന്റെയും പാരമ്യത്തിൽ നിൽക്കുന്ന പുതുകാലത്തിലും ഗന്ധർവ്വൻ പാട്ടിനെ ഈശ്വരനിലേക്കുള്ള ഇടനിലയായി കാണുന്നവർ നിരവധിയാണ്. എന്നിരുന്നാലും അനുഷ്ഠാനാത്മകത നിറഞ്ഞു നിൽക്കുന്ന ഗന്ധർവ്വൻ പാട്ടിനെക്കുറിച്ച് പുതിയ തലമുറയ്ക്ക് അറിയാനുള്ള അവസരം കുറഞ്ഞു പോകുന്നു. ഇത്തരം പരിതോവസ്ഥയിലാണ് തിരിച്ചറിയപ്പെടാത്ത കലകളെയും ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളെയും കാലത്തെയും പരിചിതമാക്കുന്ന ഫോക്‌ലോർ പഠനങ്ങൾ പ്രസക്തമാകുന്നത്.

ഗ്രന്ഥസൂചി

1. പ്രഭാകരൻ കെ.വി., നമ്മുടെ കലകൾ. ബട്ടർഫ്ലൈ ബുക്സ്, 2010
2. മുരളീധരൻ നെല്ലിക്കൽ, വിശ്വസാഹിത്യ ദർശനങ്ങൾ. ആറാം പതിപ്പ്. കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്, ജൂലൈ - 2011.
3. വിഷ്ണു നമ്പൂതിരി എം.വി., ഡോ. നാടൻ കലകൾ നാടൻ പാട്ടുകൾ. മൂന്നാം പതിപ്പ്. കോഴിക്കോട്: പൂർണ്ണ പബ്ലിക്കേഷൻസ്, സെപ്റ്റംബർ 2008.
4. വിഷ്ണു നമ്പൂതിരി എം.വി., ഡോ. ഫോക് ലോർ നിഘണ്ടു.രണ്ടാം പതിപ്പ്.തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്. നവംബർ 2005.
5. വിഷ്ണു നമ്പൂതിരി എം.വി., ഡോ. നാടോടി വിജ്ഞാനീയം. നാലാം പ.കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്, ഏപ്രിൽ 1996.
6. Mikhail Bakthin, Rabelais and His World, Indiana University Press, 1984.

ഡോ. സ്മിത ജി.നായർ

സ്വദേശം കോട്ടയം ജില്ലയിലെ ചങ്ങനാശ്ശേരി. ചങ്ങനാശ്ശേരി സെന്റ് ആൻസ് ഗേൾസ് ഹൈസ്കൂൾ, ചങ്ങനാശ്ശേരി എൻ. എസ്. എസ്. ഹിന്ദു കോളേജ്, കേരള സർവ്വകലാശാല എന്നിവിടങ്ങളിൽ വിദ്യാഭ്യാസം. കണ്ണൂർ സർവ്വകലാശാല മലയാള വിഭാഗത്തിൽ നിന്നും ഡോ. റീജ വി. യുടെ മേൽനോട്ടത്തിൽ ഗവേഷണം പൂർത്തിയാക്കി. ചങ്ങനാശ്ശേരി എൻ. എസ്. എസ് ഹിന്ദു കോളേജിൽ മലയാള വിഭാഗത്തിൽ അസിസ്റ്റന്റ് പ്രൊഫസർ. നാട്ടുവഴക്കങ്ങളിലെ ജുതുപ്പകർച്ചകൾ, വഴിയോരത്തെ കനൽക്കാഴ്ചകൾ, കവിതയും കാഴ്ചയും എന്നിവയാണ് പുസ്തകങ്ങൾ

തുള്ളൽകൃതികൾ: വാമൊഴിവഴക്കവും സാമൂഹികസംസ്കാരവും

അമിതാരാജീവ്

ഗവേഷക, മലയാള വിഭാഗം, എൻ.എസ്.എസ്. ഹിന്ദുകോളേജ്, ചങ്ങനാശ്ശേരി

നാടൻ ജനജീവിതസംസ്കാരത്തിന്റെ തനതായ അവതരണമാണ് ഫോക്‌ലോർ. മനുഷ്യനും മനുഷ്യനും തമ്മിലും മനുഷ്യനും അവന്റെ സാമൂഹിക സാംസ്കാരിക മണ്ഡലങ്ങൾ തമ്മിലുമുള്ള ബന്ധത്തെക്കുറിക്കുന്ന ഒന്നായി ഫോക്‌ലോർ മേഖലയെ കാണാം. അനുഷ്ഠാനങ്ങൾ, വിശ്വാസങ്ങൾ, കഥാഗാനങ്ങൾ, പഴഞ്ചൊല്ലുകൾ തുടങ്ങിയ പ്രാക്തനകാലവിജ്ഞാനത്തെയും ജനജീവിതത്തെയും ഉൾക്കൊള്ളുന്ന അർത്ഥത്തിലാണ് ഫോക്‌ലോർ എന്ന പദത്തിന്റെ നിലനിൽപ്പ്. ഫോക്‌ലോറിനെ പണ്ഡിതർ വ്യത്യസ്ത നിലകളിൽ വർഗ്ഗീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്. “സാമൂഹികസംസ്കാരം, ഭൗതികസംസ്കാരം, വാങ്മയസംസ്കാരം എന്നിങ്ങനെയുള്ള തരംതിരിവാണ് ഫോക്‌ലോറിന്റെ ഘടകങ്ങളെ മുഴുവൻ ഉൾകൊള്ളിച്ചുകൊണ്ടുള്ള പഠനത്തിന് അഭികാമ്യമായിട്ടുള്ളത്”.[1] ഇത്തരത്തിൽ മനുഷ്യജീവിതത്തിന്റെ സമഗ്രമായ അന്വേഷണമായി ഫോക്‌ലോർ നിലനിൽക്കുന്നു.

കുഞ്ചൻനമ്പ്യാരുടെ തുള്ളൽ കൃതികളിൽ നാടൻ വാങ്മയസംസ്കാരത്തിനും സാമൂഹികമാനങ്ങൾക്കും പ്രകടമായ സ്വാധീനം ഉണ്ട്. അതുവരെ നിലനിന്നിരുന്ന കലാസങ്കൽപ്പങ്ങളിൽ നിന്നും വ്യത്യസ്തമായി ക്ലാസിക്കലും നാടോടിയുമായ കലകളുടെ സ്വീകാര്യമായ ഘടകങ്ങളെ സമന്വയിപ്പിച്ചുകൊണ്ടാണ് നമ്പ്യാർ തുള്ളൽകല രൂപപ്പെടുത്തിയത്. തുള്ളൽ കൃതിയുടെ പ്രതിപാദ്യം ക്ലാസ്സിക്കലാണെങ്കിലും പ്രതിപാദനരീതി ഫോക്‌ലോറിന്റേതാണ്. നാടൻഭാഷാപ്രയോഗങ്ങൾ, പഴഞ്ചൊല്ലുകൾ, പദവാക്യശൈലി, കഥാകഥനത്തിൽ സ്വീകരിക്കുന്ന നാടൻസാങ്കേതങ്ങൾ (പേക്കഥകൾ) തുടങ്ങിയവ തുള്ളൽ പാഠത്തെ നിർമ്മിക്കുന്ന ഫോക്അംശങ്ങളാണ്. അതുപോലെ തന്നെ താളം, സംഭാഷണശൈലി, അവതരണത്തിന്റെ നാടോടിത്തനിമ തുടങ്ങിയവയിലൂടെ സൃഷ്ടിക്കുന്ന ബഹുസ്വരാത്മകത തുള്ളലിന്റെ അരങ്ങുപാഠത്തെ പരിപോഷിപ്പിക്കുന്നു. ഈ ഘടകങ്ങൾ തുള്ളൽ കൃതിയിൽ എപ്രകാരമാണ് പ്രയോഗിക്കപ്പെടുന്നത് എന്നുള്ള നിരീക്ഷണമാണ് പഠനത്തിലൂടെ ലക്ഷ്യം വയ്ക്കുന്നത്.

തുള്ളൽ കൃതികളിലെ ഉപകഥാസംസ്കാരം

സാമൂഹിക വിമർശനമാണ് പേക്കഥകളുടെ മുഖ്യലക്ഷ്യം. നാടൻ കലകളിൽ നിന്നാണ് ഈ പേക്കഥാപാരമ്പര്യം നമ്പ്യാർ സ്വീകരിച്ചത്. മുടിയേറ്റ്, യാത്രകളി, വണ്ണാൻകൂത്ത്, തെയ്യം, പൊറാട്ടുനാടകം

എന്നീ നാടൻ കലകളിൽ പേക്കഥകളും കഥാപാത്രങ്ങളും നിലനിൽക്കുന്ന സാമൂഹികാസമത്വത്തിനു നേരേ പ്രതിഷേധസ്വരമുയർത്തുന്നു. "തെയ്യാട്ടത്തിലെ ചാലിയൻ, ചാക്കിലിയൻ, പട്ടർ, വേച്ചി, തുടങ്ങിയവരും കാളിയൂട്ടിലെ പരദേശി, കുടിയൻ, എന്നീ കഥാപാത്രങ്ങളും, പടയണിയിലെ പരദേശി, നമ്പൂതിരിയും വാല്യക്കാരും, പട്ടരും പെണ്ണും തുടങ്ങി ഇരുപത്തിയഞ്ചോളം വേഷങ്ങൾ വർത്തമാനകാലസംഭവങ്ങളെ ഹാസ്യരൂപത്തിൽ അവതരിപ്പിക്കുന്നു".[2] ഇത്തരത്തിൽ സാമൂഹികവിമർശനം നടത്തുന്ന ഒട്ടേറെ കഥാപാത്രങ്ങൾ നമ്മുടെ നാടൻ കലാരൂപങ്ങളിൽ ഉണ്ട്.

നാടൻകലകളുടെ ചുവടുപിടിച്ച് വടക്കൻ കേരളത്തിലെ തുള്ളൽക്കാർക്കിടയിൽ വിദൂഷകന്റെ വേഷം കെട്ടിയാടുമായിരുന്നു. 'മരമീടൻ' എന്നറിയപ്പെട്ടിരുന്ന ഈ വേഷം പൊയ്മുഖം വച്ച് തുള്ളൽക്കാരന്റെ അവതരണത്തിനിടയിൽ സദസ്സിൽ വന്ന് ഹാസ്യാത്മകമായി സാമൂഹിക വിമർശനം നടത്തിയിരുന്നു. തങ്ങൾക്ക് നിഷേധിക്കപ്പെട്ട അവകാശങ്ങളെ നേടിയെടുക്കാനും സമൂഹത്തിന്റെ പൊരുത്തക്കേടുകളെ വിമർശിക്കാനും വേണ്ടിയാണ് ഇത്തരം കഥാപാത്രങ്ങളെ നമ്പ്യാർ സൃഷ്ടിച്ചത്. തുള്ളലിന്റെ പ്രധാന കഥയെ കൂടുതൽ രസനീയമാക്കാനും ജീവിതവിമർശനം, ധർമ്മോദ്ബോധനം എന്നീ ലക്ഷ്യങ്ങൾക്കും വേണ്ടിയാണ് ഉപകഥകൾ നമ്പ്യാർ തിരഞ്ഞെടുത്തത്. കഥാസരിത്സാഗരം, പഞ്ചതന്ത്രം, തുടങ്ങിയ പ്രസിദ്ധ കൃതികളെ ഉപജീവിച്ചുള്ള കഥകളാണ് ഉപകഥാഖ്യാനത്തിന് സ്വീകരിക്കുന്നത്. മുഖ്യകഥയെ പോലെ തന്നെ ഉപകഥയേയും കേരളീയമായ പശ്ചാത്തലത്തിലവതരിപ്പിക്കുവാൻ നമ്പ്യാർ ശ്രദ്ധിച്ചിരുന്നു. ധർമ്മത്തിന് പ്രാധാന്യം നൽകുന്ന ഒരു പേക്കഥ ഘോഷയാത്രയിൽ ഉണ്ട്. സുയോധനാദികളുടെ ദൂഷണത്തിനു കാരണം ഏഷണിയാണെന്ന് സമർത്ഥിക്കാൻ വേണ്ടിയാണ് നമ്പ്യാർ കുറുനരിയുടെ ഉപകഥ ഇവിടെ പ്രയോഗിച്ചത്.

വിശന്നു വലഞ്ഞ ഒരു കുറുനരി കരിമ്പിൻ തോട്ടത്തിലെത്തി കാവൽക്കാരനായ കേളച്ചാരോട് ഏഷണി പറഞ്ഞു "കാട്ടിൽ അലഞ്ഞു നടക്കുന്ന ഒരു ആനത്തലവൻ അടുത്ത വെളുപ്പിന് കരിമ്പു തിന്നാൻ വരും, അപ്പോൾ കേളച്ചാരേയും ആക്രമിക്കാൻ സാധ്യതയുണ്ട്. അതു വിശ്വസിച്ച കേളച്ചാർക്ക് ഒരുപായവും കുറുനരി നൽകി. "വടക്കു മാറിയുള്ള പുറ്റിന്നരികെ മറഞ്ഞിരുന്ന് അമ്പുകൾ ചുട്ടുപഴുപ്പിച്ച് ആന വരുമ്പോൾ അതിന്റെ മസ്തകത്തിലെയ്തു കൊല്ലണം"

ഇതേ സമയം തന്നെ കുറുനരി ഗജവീരനെ കണ്ടു കേളച്ചാരുടെ കരിമ്പിൻ തോട്ടത്തിൽ എത്തിയാൽ സുഭിക്ഷമായി കരിമ്പു തിന്നാം എന്നും പറയുന്നു. കാര്യങ്ങളെല്ലാം കുറുനരി പറയും പോലെ നടപ്പായി. കേളച്ചാരുടെ അമ്പേറ്റു കരിവീരനും പാമ്പുകടിച്ചു കേളച്ചാരും വില്ലിനുന കൊണ്ടു പാമ്പും, ആനയുടെ ശവം തിന്നാമെന്നു മോഹിച്ചിരുന്നെങ്കിലും ചോര നക്കിയപ്പോൾ വില്ലു വന്നു കൊണ്ട് കുറുനരിയും ചത്തു. ഏഷണി സർവ്വനാശത്തിലവസാനിച്ചു. പാണ്ഡവരുടെ ദുരിതം കാണാൻ ഇറങ്ങി തിരിച്ച ദുര്യോധനാദികളുടെ ഗതിയും തത്തുല്യം തന്നെയാണെന്ന് ഈ ഉപകഥയിലൂടെ നമ്പ്യാർ പറഞ്ഞു വയ്ക്കുന്നു.

അർത്ഥത്തിനു പ്രാധാന്യം നൽകുന്ന രണ്ട് പേക്കഥകളാണ് പ്രദോഷമാഹാത്മ്യത്തിലും ഹരിശ്ചന്ദ്രചരിതത്തിലുമുള്ളത്. ധനസമ്പാദനത്തിനു വേണ്ടി വേശ്യമാർ ചെയ്യുന്ന മാർഗ്ഗങ്ങളെ വിമർശിക്കുകയാണ് പ്രസ്തുത കഥയിൽ. അതുപോലെതന്നെ സത്യാസ്വയംവരവേളയിൽ സത്യയേയും ശ്രീകൃഷ്ണനേയും കാണാൻ തടിച്ചു കൂടിയ അച്ചിമാരിലൊരുത്തി ചിരികണ്ടച്ചാരുടേയും കൊച്ചിളയച്ചിയുടേയും കഥ പറയുന്നു. ജീവിതാനുഭവങ്ങളെ കോർത്തിണക്കി കഥപറയാനുള്ള രീതി പരമ്പരാഗതകാലം തൊട്ടുതന്നെ മലയാളിക്കുണ്ട്. തന്റെ മുൻപിലിരിക്കുന്ന ജനസമൂഹത്തിന്റെ ഇടയിൽ നിന്നുതന്നെ അതിനുള്ള വിഭവങ്ങൾ നമ്പ്യാർ രൂപപ്പെടുത്തി. ഹരിണീസ്വയംവരത്തിലെ ചെട്ടിച്ചിയും വാരിയപെണ്ണും, സത്യാസ്വയംവരത്തിലെ കൊച്ചിയിളയിച്ചിയും ചിരികണ്ടച്ചാരും

തുടങ്ങി നമ്പ്യാർ സ്വീകരിച്ച ഉപകഥാഖ്യാനങ്ങളിൽ പലതും വാമൊഴിയായി പ്രചരിച്ച വന്നവയാണ്.

തുള്ളൽകൃതികളിലെ നാടൻഭാഷാപ്രയോഗവും വാമൊഴിവഴക്കവും

ഒരു കവിയുടെ ഭാഷ ആ വ്യക്തിയുടെ സർഗ്ഗാത്മകതയുടെ പൂർത്തീകരണം ആണ്. ഭാഷയെ ആയുധമാക്കിയ നമ്പ്യാർ സംസ്കൃതാഭിമുഖ്യമുള്ള ഉപരിവർഗ്ഗഭാഷയുടെ ആധിപത്യത്തിൽ നിന്ന് നവീനമായൊരു സാഹിത്യ പ്രസ്ഥാനത്തെയാണ് രൂപപ്പെടുത്തിയത്. അതുവരെ നിലനിന്നി രുന്ന ആസ്വാദനരംഗത്തിൽ നിന്നും വ്യത്യസ്തവും വിപുലവുമായ ഒരു സദസ്സായിരുന്നു നമ്പ്യാർ മുൻപിൽ കണ്ടത്. ഉത്സവപറമ്പിലും പടയണികാണാനും വരുന്ന ഭടജനങ്ങൾക്ക് ആസ്വദി ക്കാൻ പാകത്തിൽ ഇതിഹാസപുരാണകഥകളെ അദ്ദേഹം ചിട്ടപ്പെടുത്തി. തുള്ളൽ ചൊല്ലികേ ൾപ്പിക്കേണം തുള്ളികാണിക്കേണം എന്നിങ്ങനെയൊരു ചൊല്ലുണ്ട്. വിഭിന്നാഭിരുചിക്കാരായ കാണികൾ ഓരോരുത്തർക്കും ആസ്വാദ്യമാകുംവിധം ആണ് നമ്പ്യാർ തുള്ളൽ കൃതികളെ ചിട്ട പ്പെടുത്തിയത്. പ്രദേശികഭാഷാപ്രയോഗങ്ങൾ, നാടൻശൈലികൾ, പഴഞ്ചൊല്ലുകൾ എന്നീ നാടോടികലാസങ്കേതങ്ങളാണ് അതിനടിസ്ഥാനമായി നിന്നത്.

ആചാരങ്ങളിൽ സ്വീകരിക്കുന്ന കേരളീയ സമ്പ്രദായത്തെ വെളിപ്പെടുത്തുന്ന സന്ദർഭം നളചരിതം ഓട്ടൻതുള്ളലിൽ കാണാം. ദമയന്തീസ്വയംവരത്തിന് ഭീമസേന മഹാരാജാവ് തയ്യാ റാക്കിയ വിവാഹക്കുറിയിൽ പ്രസ്തുത സന്ദർഭത്തിന്റെ അവതരണം ഉണ്ട്.

‘ധനുമാസം പതിനാറാം തീയതി
ശനിവാരത്തെ മകരം രാശി
നമ്മുടെ മകൾ ദമയന്തിയതാകിയ
കന്യക തന്റെ വിവാഹമുഹൂർത്തം
ദൂതൻ പറയുമിതേവമെഴുത്ത്’ (നളചരിതം)

കേരളീയ സമൂഹത്തിൽ ഹിന്ദുമതവിശ്വാസികൾക്കിടയിൽ വിവാഹത്തോടനുബന്ധിച്ചുള്ള ജ്യോതിഷം, വിവാഹമുഹൂർത്തം എന്നീ കാര്യങ്ങൾക്കുള്ള സ്വീകാര്യതയെ ഈ വരികളിൽ നിന്നും വായിച്ചെടുക്കാം.

സാമാന്യജനതയുടെ ആസ്വാദനത്തെ മുൻനിർത്തി നമ്പ്യാർ അവരുടെ ഭാഷയിൽ തന്നെ സംഭാഷണങ്ങൾ എഴുതുന്നു. നമ്പ്യാരുടെ കാവ്യഭാഷയിലൂടെ വരമൊഴിയേക്കാൾ പ്രാധാന്യം വാമൊഴിഭാഷാശൈലിയ്ക്ക് വന്നു ചേരുന്നു. നളചരിതത്തിൽ ദമയന്തീസ്വയംവരത്തിനു പോകുന്ന ഭടന്മാരുടെ സംഭാഷണം.

‘കണ്ടച്ചാരെ കുവാ തന്നുടെ
കൈയ്യിലൊരായുധമില്ലാത്തേ ന്ത്യേ’ ?
‘ചെണ്ടക്കാര്യമെനിക്കു പിണഞ്ഞതു
ജ്യേഷ്ഠാ താനതുബോധിച്ചില്ലേ’ ? (നളചരിതം)

യുദ്ധത്തിനു പോകുന്ന നായർഭടന്മാരുടെ നാടൻ സംഭാഷണത്തിലൂടെ ഗ്രാമ്യവും ദേശീയവുമായ ശൈലികളും പ്രയോഗങ്ങളും നമ്പ്യാർ കവിതയിൽ കൊണ്ടുവരുന്നു.

‘കൊല്ലുണകണ്ടാൽ, നീ അറിയണം, ചെയ്യണമെന്നില്ലല്ലോ’ എന്നിങ്ങനെ സാധാരണ സംഭാഷണഭാഷയിൽ പ്രയോഗിക്കുന്ന പദങ്ങളും നമ്പ്യാർ കൃതികളിൽ കാണാം. . തന്റെ ജീവി തവുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തി പുതിയ വാക്കുകൾ നിർമ്മിക്കാനുള്ള കഴിവ് നമ്പ്യാർക്കുണ്ടായിരുന്ന തിന് തെളിവാണ് കലമുനിനാരദൻ, കടൽവാഴയ്ക്ക തുടങ്ങിയ പദങ്ങൾ. രാമാനുചരിതം തുള്ളലിൽ

കലമുനിനാരദൻ എന്ന പദം പ്രയോഗിക്കുന്നത് കാണാം. പത്മപുരാണത്തിൽ പരാമർശിക്കുന്നതനുസരിച്ച് ഭൂമിയിൽ ചുറ്റിനടന്നപ്പോൾ കലിദോഷം ബാധിച്ച് അവശരായി കിടന്ന ഭക്തിയെന്ന സ്ത്രീയെയും കുട്ടിയെയും ഭാഗവതം കേൾപ്പിച്ച് കലിദോഷം മാറ്റിയത് കൊണ്ട് കലിമുനി നാരദൻ എന്ന പേര് ലഭിച്ചു. പ്രസ്തുത കഥയെ രാമാനുചരിതം തുള്ളലിൽ അവതരിപ്പിക്കുന്നു. ഘോഷയാത്രയിൽ സദ്യവട്ടത്തിന്റെ വർണ്ണനയിലാണ് കടൽ വാഴയ്ക്കാക്കറിയെ പറ്റി പറയുന്നത്.

'ഒട്ടില്ലുണിനു വട്ടം പലവിധ
മിഷ്ടമറിഞ്ഞു കൊടുത്തീടുന്ന
കടൽ വാഴയ്ക്കാക്കറിയുണ്ടൊരുവക
ഭടഭോജനമതു കൂടാതില്ല' (രാമാനുചരിതം)

മത്സ്യത്തെ സൂചിപ്പിക്കാനാണ് കടൽ വാഴയ്ക്കാ എന്ന പദം നമ്പ്യാർ കൊണ്ടുവന്നത്. കടലിൽ നിന്നു കിട്ടുന്ന വാഴയ്ക്കാ ആകൃതിയിലുള്ള ഭക്ഷ്യവിഭവമാണ് മത്സ്യം. തികച്ചും വാമൊഴിയായി പ്രചരിച്ച നാടൻ പദമായി ഇതിനെ കാണാം.

പ്രാചീനകാലത്ത് ഉപയോഗിച്ചിരുന്ന ധാരാളം പദങ്ങൾ തുള്ളൽ കൃതികളിൽ ഉണ്ട്. നിലനിന്നിരുന്ന വാങ്മയസംസ്കാരത്തിന്റെ തെളിവായി ഈ പദങ്ങൾ മാറുന്നു. മുഞ്ഞി (മുഖം), ആരോമൽ (അരുമയായ്), ക്ലേശിക്കുക (അന്വേഷിക്കുക), ചണ്ടത്തം (അമളി), വിരുണൻ (കൊതിയൻ), അപ്പതി (ദൈവം), കിള്ളുക, മുള്ളുക, കുരള, ചെകുതി എന്നിവ വാമൊഴി സംസ്കാരത്തിലൂടെ തുള്ളൽ കൃതികളിൽ കടന്നുവരുന്നവയാണ്. ജനങ്ങളുമായുള്ള നിരന്തര ഇടപെടലിലൂടെയാണ് നമ്പ്യാർക്ക് ഗ്രാമീണ ജനതയുടെ ശൈലികൾ അതേപോലെ തന്നെ തുള്ളലിൽ പ്രയോഗിക്കാൻ കഴിഞ്ഞത്. "ശൈലികളുടെയും പഴഞ്ചൊല്ലുകളുടെയും സമുചിതമായ വിന്യാസത്തിലൂടെ സാമാന്യവ്യവഹാര ഭാഷയ്ക്ക് സാഹിത്യലോകത്ത് സ്ഥിരപ്രതിഷ്ഠ നൽകിയ കവിയാണ് നമ്പ്യാർ"[4] കഥാസന്ദർഭങ്ങൾക്കനുയോജ്യമാകുംവിധം പ്രത്യേക അർത്ഥങ്ങളേയും ഭാവങ്ങളേയും പ്രകടിപ്പിക്കുവാൻ ഇത്തരം ശൈലിയ്ക്ക് കഴിയുന്നു. കുറ്റികണക്കെ, കുന്തംകണക്കെ, ചെണ്ടത്തം, ചെണ്ടപിണയുക തണ്ടുതപ്പി തെളിഞ്ഞു നടക്കുക, ആനകളിയ്ക്കുക, അണ്ടികൾചപ്പി നടക്കുക, വാശ്ശുതു ഇത്തരം പ്രയോഗങ്ങൾ തുള്ളലിൽ പ്രയോഗിച്ചു വരുന്നു.

'നൂനംകണ്ട ജനങ്ങൾക്കെല്ലാം
ആനകളിപ്പാ[1]നൊരുവകയായി' (അഹല്യാമോക്ഷം)

'മന്ത്രികളും യജമാനന്മാരും
യന്ത്രി[2]കളാകിന മേനോന്മാരും' (സത്യാസ്വയംവരം)

'രണ്ടുപെണ്ണുങ്ങളെക്കൂട്ടി വേട്ടാലുള്ള
ചെണ്ട[3]ത്തമിങ്ങനെ കണ്ടാലുമേവരും' (ധ്രുവചരിതം)

പഴഞ്ചൊല്ലുകളുടേയും അമൂല്യഖനിയാണ് നമ്പ്യാരുടെ കൃതികൾ, നളചരിതത്തിൽ രാജസേവകന്മാരുടെ കൂറില്ലായ്മയെ കളിയാക്കുന്ന പഴഞ്ചൊല്ലുണ്ട്

'തോണികടന്നാൽ തുഴകൊണ്ടെന്തൊരു
നാണിയമുണ്ടതുപോലെ സമസ്തം' (നളചരിതം)

നളചരിതത്തിൽ തന്നെ ദമയന്തി വിവാഹവേളയിൽ ദേവന്മാരിലൊരാളെ വിവാഹം

1 ആനകളിയ്ക്കുക : പരിഹസിക്കുക, കളിയാക്കുക
2 യന്ത്രി- സൂത്രശാലി
3 * ചെണ്ട, ചെണ്ടത്തം, ചെണ്ടകാട്ടിക്കുക= അമളി, അബദ്ധം, ചതി

കഴിക്കാൻ ആവശ്യപ്പെട്ടപ്പോൾ ദമയന്തി വിസമ്മതം പ്രകടിപ്പിച്ചു. ഇത് മണ്ടത്തരമാണെന്ന് പറയുന്ന തരത്തിൽ ഒരു പഴഞ്ചൊല്ലുണ്ട്.

'കൈയ്യിൽക്കിട്ടിയ കനകമുപേക്ഷി-
ച്ചീയ്യം കൊൾവാനിച്ഛിക്കുന്നു' (നളചരിതം)

നിത്യ ജീവിത അനുഭവങ്ങളെ ചരിത്രയാഥാർത്ഥ്യത്തോട് ബന്ധപ്പെടുത്തിയുള്ള പഴഞ്ചൊല്ലുകൾ തുള്ളൽകൃതികളിൽ കാണാം. രാമാനുചരിതം തുള്ളലിൽ രുക്മിണിയോട് ഏഷണി പറയുന്ന നാരദന്റെ സംഭാഷണം അതിനുദാഹരണമാണ്.

'ഹന്ത നിനക്കുതരാഞ്ഞതിനേക്കാൾ
ഇന്തസ്താപമവൾക്കു കൊടുത്തത്
കൊന്നതിനേക്കാൾ കോതയിരിക്കൽ
നിന്നുവിളിക്കുന്നത് ബഹുദുഃഖം' (രാമാനുചരിതം)

'കൊല്ലുന്നതിനേക്കാൾ മേലെയാണ് കോതേരിക്കലെ ആർപ്പ്' എന്ന പഴഞ്ചൊല്ലാണ് നമ്പ്യാർ കാവ്യഭാഗമായി ചേർത്തിരിക്കുന്നത്. മാമാങ്കവേളയിൽ സാമൂതിരിയുടെ എതിർപക്ഷത്തുനിന്നുള്ള ചാവേർപ്പടയാളികളെ സാമൂതിരിപടയാളികൾ വെട്ടിക്കൊല്ലും. അപ്പോൾ സാമൂതിരി പക്ഷത്തുനിന്നുള്ള ആർപ്പുവിളി കൊല്ലുന്നതിനേക്കാൾ സങ്കടം ഉണ്ടാക്കുന്നതാണെന്നും അതുപോലെയാണ് കൃഷ്ണൻ പാരിജാതം സത്യഭാമയ്ക്ക് നൽകിയതറിഞ്ഞ് മറ്റുള്ളവർ കളിയാക്കുന്നവസ്ഥയും എന്ന രുഗ്മിണിയുടെ മനസ്താപത്തെ പഴഞ്ചൊല്ലിലൂടെ നമ്പ്യാർ അവതരിപ്പിക്കുന്നു.

കിരാതം ഓട്ടൻതുള്ളലിൽ അർജ്ജുനന്റെ തപസ്സിളക്കാൻ വേണ്ടി അച്ഛനായ ദേവേന്ദ്രൻ ദേവസ്ത്രീകളെ അയയ്ക്കുന്ന സന്ദർഭത്തിൽ നമ്പ്യാർ സ്വീകരിച്ച പഴഞ്ചൊല്ലുകൾ വാമൊഴിയായി ഇന്നും പ്രചരിക്കുന്നവയാണ്.

'കനകം മൂലം കാമിനിമൂലം
കലഹം പലവിധമുലകിൽ സുലഭം' (കിരാതം)
'വല്ലാമക്കളിതില്ലാമക്കളി
തെല്ലാവർക്കും സമ്മതമല്ലോ' (കിരാതം)

അധികാരം, ധനം, സ്ത്രീ തുടങ്ങിയ കാര്യങ്ങൾക്ക് വേണ്ടിയാണ് മനുഷ്യർ പരസ്പരം മത്സരിക്കുന്നത്. അവിടെ സ്വന്തബന്ധങ്ങൾക്ക് പോലും സ്ഥാനമില്ലെന്ന സത്യമാണ് ഈ വരികളിൽ തെളിയുന്നത്. വ്യത്യസ്തകഥാഭാഗങ്ങളിലായി ഒരേ അർത്ഥം വരുന്ന പല പഴഞ്ചൊല്ലുകളും തുള്ളൽ കൃതികളിൽ കാണാം. സ്യമന്തകം, രുഗ്മിണീസ്വയംവരം, ശീലാവതീചരിതം, എന്നീ ഓട്ടൻതുള്ളലുകൾ ഉദാഹരണമാണ്.

'തട്ടും കൊട്ടും ചെണ്ടയ്ക്കത്രേ
കിട്ടും പണമതു മാരാന്മാർക്കും' (സ്യമന്തകം)

'വേലികൾ തന്നെ വിളവുമുടിച്ചാൽ
കാലികളെന്തു നടന്നീടുന്നു' (ശീലാവതിചരിത്രം)

ഇതുപോലെ നൃഗമോക്ഷം, കല്യാണസൗഗന്ധികം, എന്നീ ശീതങ്കൻതുള്ളലിലും ഒരേ അർത്ഥത്തിലുള്ള പഴഞ്ചൊല്ലുകൾ വാക്കുകൾ മാറ്റി പ്രയോഗിക്കുന്നു. ഇത്തരത്തിൽ സന്ദർഭത്തിനനുഗുണമായി ഭാഷയേയും നാടൻഭാഷാപ്രയോഗങ്ങളേയും നമ്പ്യാർ കാവ്യത്തിൽ സന്നിവേശിപ്പിക്കുന്നു.

തുള്ളൽ കൃതികൾ: ബഹുസ്വരതയുടെ ഇടങ്ങൾ

ഗ്രാമീണ ജനതയുടെ ഒത്തുചേരലിനും ആഘോഷങ്ങൾക്കും കേന്ദ്രമായി നിന്നിരുന്നത് കാവുക ളായിരുന്നു. ഇവിടെ ജനജീവിതത്തിന്റെ സാമൂഹികവും സാംസ്കാരികവുമായ പൊതുമണ്ഡലങ്ങൾ രൂപപ്പെട്ടിരുന്നു. ഈ കാവരങ്ങുകളിലാണ് നാടൻ കലകളുടെ വികാസത്തിനും വളർച്ചയ്ക്കും തുടക്കം കുറിച്ചത്. വേല, കളി, തുള്ളൽ, എന്നീ പേരുകളിൽ അറിയപ്പെട്ടിരുന്ന മിക്ക കലകളുടേയും വളർച്ച യിൽ കാവരങ്ങുകൾ പ്രധാന പങ്കുവഹിച്ചിരുന്നു. ക്ലാസിക്കൽ കലകളുടെ വരേണ്യവും എന്നാൽ പരിമിതികളുള്ളതുമായ ഘടനയിൽ നിന്ന് തുറവിയുടെ ലോകത്തേക്ക് ജനജീവിതത്തേയും അവരുടെ സംസ്കാരത്തേയും എത്തിക്കുവാൻ ഇത്തരം ആഘോഷങ്ങൾക്ക് കഴിഞ്ഞു. ഉത്സവം എന്നത് ഏകസ്വരാത്മകമായ ഒന്നല്ല, അവിടെ വ്യത്യസ്ത സാമൂഹിക, സാംസ്കാരികമണ്ഡലങ്ങ ളിലുള്ളവരുടെ കൂടിച്ചേരലാണ് നടക്കുന്നത്. ആഘോഷത്തിന്റെ ഭാഗമായി അരങ്ങേറിയിരുന്ന കലാരൂപങ്ങളിൽ പലതിലും ഉത്സവാത്മകമായ ഘടകങ്ങളുടെ സ്വാധീനം ഉണ്ടായിരുന്നു. കുഞ്ചൻ നമ്പ്യാരുടെ തുള്ളൽ കല അതിനുത്തമോദാഹരണമാണ്. “ഏകകേന്ദ്രീതമായ ഒരു ആഖ്യാനഘ ടനയല്ല തുള്ളലിന്റേതെന്നും ഒരു വ്യത്യസ്ത സ്വഭാവം അതിനുണ്ടെന്നും വിലയിരുത്തപ്പെടുന്നു”.[5] ബഹുസ്വരാത്മകമായ ഘടകങ്ങളുടെ സമന്വയമാണ് തുള്ളൽ കൃതികളെ ജനകീയമാക്കുന്നത്.

തുള്ളൽ കൃതികൾ സൃഷ്ടിച്ച പൊതുമണ്ഡലം ജനകീയ ചേതനയുടേതാണ്. ഇവയ്ക്ക് വൈരുദ്ധ്യ ങ്ങളെ ഉൾക്കൊള്ളാനുള്ള കഴിവ് നിർണ്ണായകമാണ്. “സാമാന്യജനങ്ങളുടെ സാമൂഹ്യസ്വത്വത്തിന് പരസ്പരവിരുദ്ധമായ ആശയങ്ങളെ ഉൾക്കൊള്ളുവാനുള്ള കഴിവ് കൂടുമെന്ന് ഗ്രാംഷി പറഞ്ഞത് തുള്ളൽ കൃതികളുടെ കാര്യത്തിലും പ്രസക്തമാണ്”.[6] നാടൻ സംസ്കാരത്തിന്റെ ആഘോഷമായി നിലനിൽക്കുന്ന പല ഘടകങ്ങളും തുള്ളലിൽ ഒത്തിണങ്ങുന്നുണ്ട്. രാഗതാളങ്ങളിലും സംഗീതത്തി ലും കഥാവതരണത്തിലും ഈ ഉത്സവാത്മകത ദർശിക്കാം.

“പന്തുമാടുക, ചിന്തുപാടുക, പകിടകളി ചതുരംഗവും
പന്തിണികളിർ കൊങ്കമാരുടെ പടുതതടവിന നടനവും
പാണ്ടിമേള മുരുട്ടുചെണ്ട കുറുംകുഴൽ ഇടിതാളവും
ആണ്ടിയാട്ടവുമാധുക്കളി പാഠകം പല ചാട്ടവും
തിത്തിമദ്ദള വേണുവീണകൾ തിമില തകിൽ മുഖ വീണയും” (സഭാപ്രവേശം)

ഉത്സവത്തിനരങ്ങേറുന്ന വിവിധകലകൾ, വാദ്യപ്രയോഗങ്ങൾ എന്നിവയുടെ സമ്മേളനമാണ് കഥയിൽ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. ഉത്സവങ്ങളുടെ പ്രധാനഘടകം താളാത്മകതയാണ്. മുടിയേറ്റ്, പടയണി, ആറാട്ടുകൾ, തെയ്യം, തിറ തുടങ്ങിയ നാടോടി അനുഷ്ഠാനകലകളിൽ അവതരിപ്പിക്കുന്ന താളപദ്ധതി സാമാന്യജനസമൂഹത്തെ ആവേശം കൊള്ളിക്കുന്നു. തുള്ളലിന്റെ അടിസ്ഥാനഘ ടകവും താളമാണ്. മേളവും, താളവുമെല്ലാം തുള്ളലിൽ സമ്മേളിക്കുന്നു. കേരളത്തിൽ നൃത്തനൃത്യാ ദികലകളിൽ ഉപയോഗിക്കുന്ന താളങ്ങൾക്ക് പുറമേ കാരിക, കുണ്ടനാച്ചി, കുംഭം, മർമ്മം, ലക്ഷ്മി എന്നീ നാടൻ താളങ്ങളാണ് തുള്ളലിൽ കൂടുതലായി ഉപയോഗിച്ചു കാണുന്നത്. യുദ്ധം, പോരിനു വിളി, സ്വയംവരാഘോഷം, നായാട്ടുഘോഷം എന്നീ സന്ദർഭങ്ങളിലാണ് കാരികതാളം നമ്പ്യാർ ഉപയോഗിക്കുന്നത്.

‘പലപല ദിശി പലപല പാളയമിട്ടു
മലകളെ നടുവെ ചില വാടകൾ കെട്ടി’ (പൗണ്ഡകവധം)

തുള്ളൽ കൃതികൾ ചടുലവും ചലനാത്മകവുമാണ്. ദ്രുതഗതിയിലുള്ള നാടോടി ആവിഷ്കാരങ്ങ ൾക്കാണ് തുള്ളലിൽ പ്രാധാന്യം. അതിനുതകും വിധമാണ് താളവൃത്തത്തിന്റെ പ്രയോഗങ്ങൾ. കല്യാണസൗഗന്ധികത്തിലെ ഹനുമാന്റെ യഥാർത്ഥരൂപത്തെ അവതരിപ്പിക്കുമ്പോൾ നമ്പ്യാർ

മർമ്മതാളം പ്രയോഗിക്കുന്നു.

'വർദ്ധിതതരധവളഹിമാചലസന്നിഭതുംഗശരീരൻ
നെട്ടതാകിനകൊടിമരമെന്നകണക്കുതടിച്ചൊരുവാലും
തുടുതുടു നയനങ്ങളുമൻപെടു ചെമ്പുകിടാരം പോലെ' (കല്യാണസൗഗന്ധികം)

വൃദ്ധനായിരുന്ന വാനരനിൽ നിന്നും പടുകുറ്റനായ വാനര ശ്രേഷ്ഠനായി മാറുന്ന രംഗം മർമ്മ താളത്തിലാണ് നമ്പ്യാർ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. ഏകചൂഴാതിയിലെ ആദ്യത്തെ നാലുതാളങ്ങളായ ഏകം, രൂപം, ചമ്പട, കാരിക എന്നിവയുടെ കൂടിച്ചേരലാണ് മർമ്മതാളം.തെയ് x തിതെയ് x തിതിതെയ് x തിതിതിതെയ് x എന്നിങ്ങനെ സങ്കീർണ്ണമായ അക്ഷരമാലയോടൊപ്പം ഹനുമാന്റെ ശരീരത്തിന്റെ ഔന്നത്യത്തെ കാണിക്കുവാൻ വേണ്ടിയുള്ള വാക്കുകളുടെ എണ്ണപ്പെരുക്കവും കൂടിച്ചേർത്ത് ചടുലമായൊരു ദൃശ്യാത്മകത വരികളിൽ നമ്പ്യാർ സന്നിവേശിപ്പിക്കുന്നു.

നാടൻ താളങ്ങൾക്കു പുറമേ നാടൻകലാസങ്കേതങ്ങളും നമ്പ്യാർ തുള്ളലിൽ ചേർത്തിട്ടുണ്ട്. തിരുവാതിരക്കളിയിലും മറ്റും കാണുന്ന കുമ്മികളി സന്ദർഭോചിതമായി നമ്പ്യാർ തുള്ളൽ കലയിൽ അവതരിപ്പിക്കുന്നു.

കണ്ണൊരായിരമുള്ളവനും
കണ്ണനും പ്രിയനായഭവാൻ
കണ്ണടച്ചതു വിണ്ണിലുള്ളൊരീ
പെണ്ണുങ്ങൾക്കതി ദണ്ഡമയ്യോ (കിരാതം)

താളം മാറുന്നതോടൊപ്പം സന്ദർഭാനുഗുണമായി പദഘടനയും കാലവും മാറുന്നു. രംഗവേദിയുടെ പ്രകടനത്തിനനുസരിച്ച് പ്രേക്ഷകന്റെ ആസ്വാദനതലവും വിപുലപ്പെടുന്നു. കിരാതം തുള്ളലിലെ കുമ്മിയിൽ തെളിയുന്ന സൗന്ദര്യാത്മക തലം ഒരു ജനതയുടെ ആത്മാനുഭൂതിയെ സംതൃപ്തിപ്പെടുത്തുന്ന ഉൽപ്രേരകമാണ്.

ജനജീവിതത്തിന്റെ അനുഭവങ്ങളാണ് തുള്ളൽ കൃതികളിലൂടെ നമ്പ്യാർ അവതരിപ്പിച്ചത്. കേരളീയാചാരങ്ങൾ, വിശ്വാസങ്ങൾ, ഐതിഹ്യങ്ങൾ, നാടോടിഭാഷാപ്രയോഗങ്ങൾ, സദ്യവട്ടങ്ങൾ, ആഘോഷങ്ങൾ, നാടൻതാളവൃത്തങ്ങൾ, പദവാക്യശൈലി തുടങ്ങിയ ഫോക്അംശങ്ങളുടെ സമന്വയമാണ് തുള്ളൽകൃതികൾ. പുരാണേതിഹാസങ്ങളെ അവലംബമായി സ്വീകരിക്കുമ്പോൾ തന്നെ തുള്ളലിന്റെ ഘടനയെ രൂപപ്പെടുത്തുന്നത് നാടോടിവാമൊഴിപാരമ്പര്യവും അതിലൂടെ രൂപംകൊള്ളുന്ന സാമൂഹിക സംസ്കാരവുമാണ്. അതിൽ മനുഷ്യജീവിതത്തിന്റെ സമഗ്രതയെ പൂർണ്ണരൂപത്തിൽ അടയാളപ്പെടുത്തുവാൻ നമ്പ്യാർക്കും അദ്ദേഹത്തിന്റെ തുള്ളൽ കൃതികൾക്കും സാധിച്ചു.

കുറിപ്പുകൾ

1.ഡോ. എം.വി വിഷ്ണുനമ്പൂതിരി - നാടോടി വിജ്ഞാനീയം, പുറം: 29

2ഡോ.ജി.ഗിരിജാദേവി- നമ്പിയാരുടെ ശില്പശാല, പുറം: 93

3.കെ.എൻ ഗണേഷ്- കുഞ്ചൻനമ്പ്യാർ വാക്കും സമൂഹവും, പുറം: 12

4.ഡോ.ജി.ഗിരിജാദേവി- നമ്പിയാരുടെ ശില്പശാല, പുറം: 122

5.സുനിൽ പി. ഇളയിടം – അജ്ഞാതവുമായുള്ള അഭിമുഖങ്ങൾ, പുറം: 140

6. ഇ. വി. രാമകൃഷ്ണൻ- വാക്കിലെ സമൂഹം, പുറം: 26

ഗ്രന്ഥസൂചി

1. ഗണേഷ് കെ.എൻ. 2019: കുഞ്ചൻനമ്പ്യാർ വാക്കും സമൂഹവും, നാഷണൽ ബുക്സ് സ്റ്റാൾ, കോട്ടയം

2. ഗിരിജാദേവി ജി. 2014: നമ്പ്യാരുടെ ശില്പശാല, നാഷണൽ ബുക്ക് സ്റ്റാൾ, കോട്ടയം

3. പരമേശ്വരൻ ഏവൂർ 2018: കുഞ്ചനും തുള്ളലും, കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം

4. ഭാസ്കരൻ ടി. 1994: കുഞ്ചൻ നമ്പ്യാർ, കേരള സർവ്വകലാശാല, തിരുവനന്തപുരം

5. രാമകൃഷ്ണൻ ഇ.വി. 1997: വാക്കിലെ സമൂഹം, ഡിസി ബുക്സ്, കോട്ടയം

6. വിഷ്ണു നമ്പൂതിരി എം.വി. 2011: നാടോടി വിജ്ഞാനീയം, ഡിസി ബുക്സ്, കോട്ടയം

7. ശിവശങ്കരപിള്ള പി.കെ. 2000: കുഞ്ചൻനമ്പ്യാരുടെ തുള്ളൽക്കഥകൾ, കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ

8. ശർമ്മ വി.എസ്. 2011: കുഞ്ചൻ നമ്പിയാർ ജീവിതവും കൃതികളും, നാഷണൽബുക്സ്, കോട്ടയം

9. സുനിൽ പി. ഇളയിടം 2011: അജ്ഞാതവുമായുള്ള അഭിമുഖങ്ങൾ, എൻ. ബി. എസ്, കോട്ടയം.

അമിതാരാജീവ്

കൊല്ലം ജില്ലയിൽ ശൂരനാട് സ്വദേശത്ത് ജനനം, ശാസ്താംകോട്ട കുമ്പളത്ത് ശങ്കുപ്പിള്ള മെമ്മോറിയൽ ദേവസ്വം ബോർഡ് കോളേജിൽ നിന്ന് ബിരുദവും, കാലടി സംസ്കൃത സർവ്വകലാശാലയിൽ നിന്ന് ബിരുദാനന്തര ബിരുദവും,മദ്രാസ് സർവ്വകലാശാലയിൽ നിന്ന് എം.ഫിൽ ബിരുദവും നേടി, ഇപ്പോൾ ചങ്ങനാശ്ശേരി എൻ.എസ്.എസ്.ഹിന്ദു കോളേജിൽ മലയാള വിഭാഗത്തിൽ ഡോ.മനോജ് കെ.വി.യുടെ മാർഗ്ഗ നിർദ്ദേശത്തിൽ തുള്ളൽ സാഹിത്യത്തിൽ ഗവേഷണം ചെയ്യുന്നു

കേരളത്തിന്റെ ഭക്ഷണപാരമ്പര്യം
—എട്ടങ്ങാടിനിവേദ്യത്തെ മുൻനിർത്തിയുള്ള പഠനം

രജിത കെ. രവി

അസി. പ്രൊഫസർ. നൈപുണ്യ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട് ഓഫ് മാനേജ്മെന്റ് ആന്റ് ഇൻഫർമേഷൻ ടെക്നോളജി, പൊങ്ങം

ഋതുഭേദങ്ങൾക്കനുസൃതമായി പക്വമാകുന്ന വിഭവങ്ങളെ ഉപയോഗിച്ചുകൊണ്ട് ആരോഗ്യകരമായ ഒരു ഭക്ഷണക്രമം ശീലിക്കേണ്ടതിന്റെ ആവശ്യം ഏറെ മനസ്സിലാക്കിയവരായിരുന്നു പ്രാചീന കേരളീയർ. ആഹാരസംബന്ധമായ ഈ പ്രാചീന അറിവുകളെ വീണ്ടെടുക്കുകയും പ്രകൃതിയുടെ ജൈവസമ്പത്ത് നിലനിർത്തുകയും ചെയ്യേണ്ടത് ആധുനിക മനുഷ്യന്റെ നിലനിൽപ്പിന് അനിവാര്യമാണെന്ന് ഇന്ന് തിരിച്ചറിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. തിരുവാതിരവ്രതവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട അനുഷ്ഠാനത്തെയും പഥ്യാഹാരമായ എട്ടങ്ങാടി നിവേദ്യത്തെയും അടിസ്ഥാനമാക്കിക്കൊണ്ട്, കേരളീയ സംസ്ക്കാരത്തിന്റേതായ ആഹാരരീതികളുടെ ആരോഗ്യകരമായ പ്രത്യേകതകളെ അന്വേഷിക്കുകയാണ് ഈ പ്രബന്ധം.

തിരുവാതിര വ്രതവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ഐതിഹ്യം

ദക്ഷപുത്രിയായ സതി പാർവതിയായി പുനർജനിച്ച് പരമേശ്വരനെ ഭർത്താവായി ലഭിക്കുന്നതിന് തപസനുഷ്ഠിച്ചു. താരകാസുരനെ ഇല്ലാതാക്കുവാൻ ശിവപുത്രനു മാത്രമേ സാധിക്കൂ എന്നറിഞ്ഞ ദേവന്മാർ കാമദേവനോട് ശിവപാർവതിമാരെ ഒന്നിപ്പിക്കുവാനായി അഭ്യർത്ഥിക്കുന്നു. കാമദേവന്റെ പുഷ്പബാണത്താൽ തപസ്സ് മുടങ്ങിയ ശിവൻ കാമദേവനെ കോപാഗ്നിയിൽ ദഹിപ്പിച്ചു. കാമപത്നിയായ രതിദേവിയുടെ വിലാപം കണ്ട് ദുഃഖിതരായ ദേവസ്ത്രീകളും ശ്രീപാർവതിയും നോമ്പു നോക്കി ശിവനെ പ്രസാദിപ്പിച്ചു. കാമന് പുനർ ജീവനവും പാർവതിക്ക് ശിവപത്നി പദവിയും ലഭിച്ചു. ഈ സന്ദർഭത്തിൽ പാർവതിയും മറ്റു ദേവി ആടിയും പാടിയും പഴങ്ങൾ ഭക്ഷിച്ചും നീരാടിയും വെറ്റില ചവച്ചും ഊഞ്ഞാലാടിയും ആഹ്ളാദിച്ചതിന്റെ ഓർമ്മയാണ് തിരുവാതിര.

തിരുവാതിരക്കളി

"ജനതയുടെ ജീവിതരീതിയെയും ജീവിതവീക്ഷണത്തെയും ആവിഷ്ക്കരിക്കുന്ന നാടോടി കലാരൂപങ്ങൾ ഉൾപ്പെടെ തനതായ അനേകം വിഭവങ്ങൾകൊണ്ട് സമ്പന്നമായ ഒരു സാംസ്കാരിക പാരമ്പര്യം കേരളത്തിൽ ശതാബ്ദങ്ങളിലൂടെ വികസിച്ച് വന്നിട്ടുണ്ട്. നാടകം, നൃത്തം, സംഗീതം, എന്നീ അംശങ്ങളുടെ അതിവിശിഷ്ടമായ ഉദ്ഗ്രഥനം നിമിത്തം സമസ്തലോകത്തിന്റെയും ആദരം നേടിയ കലാരൂപമായ കഥകളിയും ഇതിൽ ഉൾപ്പെടുന്നു. കേരളത്തിലെ നൃത്തകലയുടെ ആരംഭം കുറിക്കുന്ന നാടോടി നൃത്തരൂപങ്ങൾ പലതുണ്ട്. പ്രാചീന ജനവിഭാഗങ്ങൾ വികസിപ്പിച്ചെടുത്ത അത്തരം ആദിമനൃത്തരൂപങ്ങളിൽ തരളഹൃദയരായ ജനങ്ങളുടെ അപരിഷ്കൃതമായ ഭാവനയുടെയും താളാത്മകചോദനയുടെയും ശ്രേഷ്ഠമായ ആവിഷ്കാരം കാണാം. പ്രാചീന നാടോടി നൃത്തരൂപങ്ങളിൽ കാർഷികവൃത്തി തുടങ്ങിയ ദൈനംദിനജീവിതവ്യാപാരങ്ങളും പ്രതിഫലിക്കുന്നു." (എ. ശ്രീധരമേനോൻ; 2007; 104) ഓരോ നാടിനും അതിന്റേതായ തനതുസംസ്കാരമുണ്ട്. കാലാവസ്ഥ, ഭൂപ്രകൃതി, കൃഷി, ജീവിതശൈലി, സാമൂഹികസാഹചര്യം എന്നിവയ്ക്കനുസരിച്ച് സംസ്കാരങ്ങൾ രൂപമെടുക്കുന്നു. ഇതിലൊന്നാണ് സ്ത്രീകൾ അവതരിപ്പിക്കുന്ന തിരുവാതിരക്കളി. ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളുടെ ഭാഗമായും അല്ലാതെയും ഇത് അവതരിപ്പിക്കാറുണ്ട്. ധനുമാസത്തിലെ തിരുവാതിര നക്ഷത്രം ശ്രീ പരമേശ്വരന്റെ ജന്മനാളായി കണക്കാക്കപ്പെടുന്നു. അന്നേ ദിവസം വ്രതമനുഷ്ഠിച്ച് ഉറക്കിമിളച്ചാൽ നല്ല ഭർത്താവിനെ ലഭിക്കുമെന്നും ഭർത്തൃമതികളെങ്കിൽ ദീർഘസുമംഗലികളാകുമെന്നുമാണ് വിശ്വാസം. അഷ്ടമംഗല്യവും നിറപറയും വച്ച് നിലവിളക്കുകൊളുത്തി സ്ത്രീകൾ വട്ടത്തിൽനിന്ന് പാട്ടുപാടി നൃത്തം വയ്ക്കുന്നത് ഈ സന്ദർഭത്തിലാണ്. ഡിസംബർ 15-നും ജനുവരി 15- നും ഇടയിലുള്ള കാലയളവിലാണ് ധനുവിലെ തിരുവാതിര വരുന്നത്.

എട്ടങ്ങാടി നിവേദ്യം

മകയിരം നാളിൽ എട്ടങ്ങാടി എന്ന പ്രത്യേക പഥ്യാഹാരത്തോടെയാണ് തിരുവാതിരാഘോഷങ്ങൾ ആരംഭിക്കുന്നത്. തിരുവാതിരനോമ്പുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് അരിയാഹാരം ഉപയോഗിക്കുവാൻ പാടുള്ളതല്ല. എട്ടങ്ങാടി എന്ന പേരിലറിയപ്പെടുന്ന നിവേദ്യപ്രസാദം മകയിരം നാളിൽ കഴിക്കണം. ചേന, ചേമ്പ്, കൂർക്ക, ചെറുകിഴങ്ങ്, നനകിഴങ്ങ്, മധുരകിഴങ്ങ്, ചെറുചേമ്പ്, നേന്ത്രക്കായ, വൻപയർ, ശർക്കര,

തേൻ എന്നിവയാണ് എട്ടങ്ങാടിയിൽ ചേർക്കുന്നത്, പ്രാദേശികഭേദമനുസരിച്ച് ഇതിൽ ഉപയോഗിക്കുന്ന വസ്തുക്കൾക്ക് വ്യത്യാസമുണ്ടാകാം. കിഴങ്ങുവർഗ്ഗങ്ങളുടെ കൂടെ നേന്ത്രക്കായ, വൻപയർ മുതലായവ ഉപയോഗിക്കുന്നവരുമുണ്ട്. കേരളത്തിലെ സദ്യയിൽ ഉൾപ്പെടുന്ന മിക്കവാറും കറികൾ ഒന്നിലധികം പച്ചക്കറികളുടെ മിശ്രിതമാണല്ലോ.

കിഴങ്ങുവർഗ്ഗങ്ങൾ ചുട്ടെടുത്താണ് ആദ്യകാലത്തെ എട്ടങ്ങാടി തയ്യാറാക്കിയിരുന്നത്. കിഴങ്ങുകൾ ചുട്ടെടുക്കുന്നത് ആദിമമനുഷ്യരുടെ ജീവിതരീതിയെ ഓർമ്മിപ്പിക്കുന്നതാണ്. എട്ടങ്ങാടി നിവേദ്യത്തിൽ കിഴങ്ങുവർഗ്ഗങ്ങൾ ഉൾപ്പെടുത്തിയത്, ലഭിക്കുവാനുള്ള സാധ്യത, ഔഷധഗുണം എന്നിവയാലാകാം. തിരുവാതിര ആഘോഷിക്കുന്ന വൃശ്ചികം - ധനു മാസങ്ങൾ കിഴങ്ങുവർഗ്ഗങ്ങളുടെ വിളവെടുപ്പ് നടത്തുന്ന സമയമാണ്. എട്ടങ്ങാടി ചുടൽ എന്ന ചടങ്ങിലും കിഴങ്ങു വർഗ്ഗങ്ങളുടെ ലഭ്യത പ്രധാനമാണ്.

മകയിരം നാളിൽ ഇലക്കുമ്പിളിൽ ഇളനീർ നിവേദ്യത്തിനു ശേഷമാണ് എട്ടങ്ങാടി കഴിക്കുക. തിരുവാതിരക്ക് പത്തുദിവസം മുമ്പേ സ്ത്രീകൾ വ്രതാനുഷ്ഠാനങ്ങൾ തുടങ്ങുന്നു. പാട്ടുപാടി തുടിച്ച് കുളിച്ച് ശുദ്ധമായ വസ്ത്രങ്ങൾ ധരിച്ച് നെറ്റിയിൽ ചന്ദനവും മഞ്ഞളും കൊണ്ട് കുറി വരച്ച് കുങ്കുമം കൊണ്ട് മംഗല്യതിലകം ചാർത്തി ദശപുഷ്പം ചൂടുന്നു.

പ്രകൃതിയോടും പ്രകൃതി വിഭവങ്ങളോടും ചേർന്നുനിൽക്കുന്ന ജീവിത സമീപനം ഈ സന്ദർഭത്തിൽ സ്വീകരിക്കപ്പെടുന്നു. എട്ടങ്ങാടി നിവേദ്യത്തിൽ ഉൾപ്പെടുന്ന ഓരോ കിഴങ്ങുവർഗ്ഗത്തിനും ഔഷധഗുണങ്ങൾ ഉണ്ട്. ആഹാരത്തിൽ രുചി മാത്രമല്ല പ്രാധാനം. അത് ആരോഗ്യപ്രദമാകണം എന്നാണല്ലോ ആയുർവേദം ആവശ്യപ്പെടുന്നത്. കേരളത്തിലെ കാലാവസ്ഥ മണ്ണിനെ ഫലഭൂയിഷ്ടമാക്കാൻ പര്യാപ്തമാണ് അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഋതുക്കൾക്കനുസരിച്ച് വ്യത്യസ്തമായ ഭക്ഷ്യവിഭവങ്ങൾ സുലഭമാണ്. കാലത്തിനും കാലാവസ്ഥയ്ക്കുമനുസരിച്ചുള്ള ഭക്ഷണം കഴിക്കാനുള്ള അവസരം ഇവിടെയുണ്ടെന്ന് ചുരുക്കം.

"താളും തകരേം മൂമാസം
ചേനേം ചേമ്പും മൂമാസം
ചക്കയും മാങ്ങയും മൂമാസം
അങ്ങനെ ഇങ്ങനെ മൂമാസം"

"കേരളത്തിലെ ഋതുഭക്ഷണവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ചൊല്ലാണിത്. വർഷഋതുവിൽ ഇലക്കറികൾ ഹേമന്തത്തിൽ കിഴങ്ങുവർഗ്ഗങ്ങൾ, ഗ്രീഷ്മത്തിൽ ചക്കയും മാങ്ങയും വസന്തത്തിൽ സമ്മിശ്രഭക്ഷണം. (ചന്ദ്രൻ നെല്ലോട്; 2021; 37)

കോളനിവൽക്കരണത്താലും ഇതര സാംസ്കാരിക സാഹചര്യങ്ങളാലും കേരളീയരുടെ ഭക്ഷണശീലങ്ങൾക്ക് വലിയമാറ്റം വന്നു. ഇന്ന് ഉള്ളതുപോലെ മൂന്ന് നേരമല്ല രണ്ട് നേരം കഴിക്കുന്നതായിരുന്നു ശീലം.

"സായംപ്രാതർമനുഷ്യനാണാമശനം
ശ്രുതിചോദിതം''
(യോഗരത്നാവലി, നിത്യപ്രവൃത്തി, 108)

എട്ടങ്ങാടി- കിഴങ്ങുവർഗ്ഗങ്ങളും ഔഷധമൂല്യങ്ങളും

മലയാളികളുടെ ആഹാരത്തിൽ വലിയ സ്ഥാനമുള്ള കിഴങ്ങുവർഗ്ഗമാണ് അമോർ ഫോഫലസ് വിഭാഗത്തിൽപ്പെട്ട ചേന. മാംസ്യം, കൊഴുപ്പ്, അന്നജം, ധാതുക്കൾ, നാരുകൾ, കാത്സ്യം തുടങ്ങി

നിരവധി പോഷകഗുണങ്ങൾ അതിൽ അടങ്ങിയിട്ടുണ്ട്. കാട്ടുചേനയ്ക്ക് വളരെയേറെ ഔഷധഗുണങ്ങളുണ്ട്. അർശ്ശസ് പോലുള്ള രോഗങ്ങൾക്ക് വളരെ നല്ല മരുന്നാണത്. ഇവിടെ പൊതുവെ കൃഷി ചെയ്യുന്ന കിഴങ്ങുവർഗ്ഗമാണ് ചേമ്പ്. കറുത്ത ചേമ്പ്, വെളുത്ത ചേമ്പ്, ശീമച്ചേമ്പ് തുടങ്ങി ചേമ്പിന് വിവിധ ഇനങ്ങളുണ്ട്. രക്തത്തിലെ കൊളസ്ട്രോൾ കുറയ്ക്കുവാൻ ചേമ്പിന്റെ ഉപയോഗം ആഹാരത്തിലുൾപ്പെടുത്തുന്നത് നന്നായിരിക്കും.

വളരെയേറെ ആരോഗ്യപ്രശ്നങ്ങൾക്ക് കൂർക്ക പരിഹാരമാണ്. വയറിന്റെ അസ്വസ്ഥത, ദഹനപ്രശ്നങ്ങൾ, രോഗപ്രതിരോധശേഷി, ഉറക്കമില്ലായ്മ ഇങ്ങനെ പലതിനും പ്രതിരോധം ലഭിക്കുവാൻ ഈ കിഴങ്ങു വർഗ്ഗങ്ങൾ ആഹാരത്തിന്റെ ഭാഗമാക്കുന്നതിലൂടെ സാധിക്കുന്നു.മധുരക്കിഴങ്ങിലടങ്ങിയിരിക്കുന്ന അയൺ, വെളുത്ത രക്തകോശം ഉൽപാദിപ്പിക്കുവാൻ സഹായിക്കുന്നു. വൈറ്റമിൻ ഡി, മസിലുകൾക്കും എല്ലുകൾക്കും ഉറപ്പു നൽകുന്നു. ഫൈബറും മഗ്നീഷ്യവും ദഹനപ്രക്രിയ മെച്ചപ്പെടുത്തുകയും ശ്വാസകോശപ്രശ്നങ്ങൾ ഇല്ലാതാക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ക്യാൻസർ കോശങ്ങളെ ഇല്ലാതാക്കുവാനും കിഴങ്ങു വർഗ്ഗങ്ങൾ സഹായിക്കുന്നുവെന്ന് തിരിച്ചറിയപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്.

കേരളീയരുടെ ഭക്ഷണക്രമത്തിൽ മധുരത്തിന് പ്രാധാന്യമുണ്ടായിരുന്നു. അദ്ധ്വാനിക്കുന്നവർക്ക് ആരോഗ്യദായകമായിരുന്നു നിലവിലുണ്ടായിരുന്ന ഭക്ഷണശീലം. കാലക്രമത്തിൽ ഭക്ഷണശീലങ്ങൾ മാറി, വ്യായാമം കുറഞ്ഞപ്പോൾ അനവധി ആരോഗ്യപ്രശ്നങ്ങൾ സാധാരണമായി. എല്ലാ കാലത്തിനും ഇണങ്ങുന്ന ശാസ്ത്രീയവും ആരോഗ്യകരവുമായ ഭക്ഷണരീതികളെക്കുറിച്ച് അഷ്ടാംഗഹൃദയത്തിൽ വിശദീകരണമുണ്ട്. വൃത്തിയുള്ളതും ചൂടുള്ളതും മധുരരസം കൂടുതലുള്ളതും ഉപ്പ് രസം ഒഴിവാക്കിയതും ഇലക്കറികളും ധാന്യങ്ങളും അടങ്ങിയതുമായ ഭക്ഷണം ഏറ്റവും ആരോഗ്യദായകമാണ്. ആഹാരം കുളി കഴിഞ്ഞ് വിശക്കുമ്പോൾ മാത്രമാണ് കഴിക്കേണ്ടത്. അതിനേക്കാളുപരി അത് അന്നദാതാക്കളായ ദേവതകൾക്കും പൂർവ്വികർക്കും സമർപ്പിച്ചതിനുശേഷമാണ് മറ്റുള്ളവർക്കൊപ്പമിരുന്ന്കഴിക്കേണ്ടത്.

വ്രതാനുഷ്ഠാനത്തിനുശേഷം എട്ടങ്ങാടി നിവേദ്യം പ്രസാദമായി ഉപയോഗിക്കുന്നത് കുളികഴിഞ്ഞ് ദേവതകൾക്കു നിവേദിച്ചതിനു ശേഷമാണ്. മധുരരസം ആണ് കിഴങ്ങുകൾക്കും വൻപയറിനുമൊപ്പം ചേർക്കുന്നത്. ശാസ്ത്രീയവും ആരോഗ്യദായകവുമായ ഭക്ഷണക്രമത്തെക്കുറിച്ച് വർഷങ്ങൾക്കു മുൻപെ ഇവിടെയുള്ളവർക്ക് അറിയാമായിരുന്നു. ഈ അറിവുകളുടെ കൃത്യത എട്ടങ്ങാടി ഉപയോഗത്തിലുമുണ്ട്. ഒത്തുചേരലിന്റെയും പങ്കുവയ്ക്കലിന്റെയും കലാരൂപം കൂടിയായി തിരുവാതിരക്കളി മാറുന്നതങ്ങനെയാണ്.

തിരുവാതിരവ്രതം ആചരിക്കുമ്പോൾ അരിയാഹാരം പൂർണമായും ഒഴിവാക്കുന്നു. മകയിരം, തിരുവാതിര എന്നീ രണ്ട് നാളുകളിലും വ്രതാനുഷ്ഠാനമുണ്ട്. മകയിരം നോമ്പും ഒരിക്കലോടെയാണ് അനുഷ്ഠിക്കുന്നത്. ഈ ദിവസം എട്ടങ്ങാടി നിവേദ്യം ഒരുക്കുന്നു. എട്ടുകിഴങ്ങുകൾ ചുട്ടെടുത്ത് ശർക്കരപ്പാവ്, (ചിലയിടത്ത് തേൻ) തേങ്ങ, വൻപയർ, പഴം, കരിമ്പ് എന്നിവ ചേർത്ത് ഈ വിഭവം തയ്യാറാക്കുന്നു. പ്രാദേശിക ഭേദമനുസരിച്ചുള്ള വ്യത്യാസങ്ങൾ രുചിക്കൂട്ടുകളിലുണ്ട്. ഗണപതിക്കും ശിവനും പാർവതിക്കും നിവേദ്യം സമർപ്പിച്ചിട്ടാണ് എട്ടങ്ങാടി കഴിക്കുന്നത്. തിരുവാതിരനക്ഷത്രം ഉദിച്ച് അസ്തമിക്കുന്നതുവരെയാണ് വ്രതം. തിരുവാതിരയുടെ മുന്നോടിയായ ഒരിക്കൽ വ്രതം ശരീരത്തിനും മനസ്സിനും ഉണർവ്വ് നൽകുന്ന ഒന്നാണ്.

ജീവസന്ധാരണം, പദവി, ധർമ്മം, കച്ചവടം ഇങ്ങനെ നാലുവിധത്തിൽ ആഹാരത്തിന്റെ മൂല്യത്തെ കാണാം. കാലത്തിന്റെ മാറ്റത്തിനനുസരിച്ച് ആഹാരത്തിന്റെ മൂല്യങ്ങൾക്കും മാറ്റമുണ്ടാകുന്നു. ജീവസന്ധാരണമായിരുന്നു ഭക്ഷണത്തിന്റെ പ്രാഥമിക ലക്ഷ്യമെങ്കിലും സമ്പത്തിനെ

മുൻനിർത്തിയുള്ള കാഴ്ചപ്പാടുകളും കാർഷികസംസ്കാരത്തിൽ നിന്ന് ഉപഭോഗസംസ്കാരത്തിലേക്കുള്ള മാറ്റവും ഭക്ഷണത്തെ കച്ചവടഉൽപ്പന്നമായി മാറ്റി. കച്ചവടതാൽപ്പര്യങ്ങൾ ഭക്ഷണത്തിന്റെ ആവശ്യത്തെ നിർവ്വചിച്ചപ്പോൾ ആരോഗ്യമെന്ന ലക്ഷ്യം അടിസ്ഥാനരഹിതമായി. ഋതുഭേദങ്ങൾക്കനുസരിച്ചുള്ള പ്രകൃതിദത്തമായ ഭക്ഷണ ശീലം അനാരോഗ്യകരമായ ഭക്ഷ്യോൽപ്പാദനത്തിന് വഴിമാറി. ഈ സന്ദർഭത്തിലാണ് തനതായുള്ള ആരോഗ്യപൂർണമായ ഭക്ഷണരീതികളും വ്യായാമമുള്ള ജീവിതരീതിയും സാധ്യമായിരുന്ന കാലത്തെക്കുറിച്ച് തിരിച്ചറിവുണ്ടാവേണ്ടത്. വ്രതാനുഷ്ഠാനങ്ങളുടെ ഭാഗമായ ഭക്ഷണക്രമം ആരോഗ്യത്തിനു പ്രാധാന്യം നൽകിയിരുന്ന ജീവിതക്രമത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഓർമ്മപ്പെടുത്തൽ കൂടിയാകുന്നു.

സഹായകഗ്രന്ഥങ്ങൾ

1. 1. ഉണ്ണി പി. എൻ, ഡോ. 2018, ശ്രീമദ്ദേവിഭാഗവതം, പ്രശാന്തി പബ്ലിഷേഴ്സ്

2. 2. ഗോപാലകൃഷ്ണൻ കെ. പി, 2017, കേരളത്തിന്റെ സാംസ്കാരിക ചരിത്രം, കേരളഭാഷാഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്.

3. 3. നെല്ലോട് ചന്ദ്രൻ, 2021, കാലവും കൃഷിയും, ഡി.സി.ബുക്സ് കോട്ടയം.

4. മാണി, വെട്ടം, 2003, പുരാണിക് എൻസൈക്ലോപീഡിയ, കറന്റ് ബുക്സ്.

5. രാമവാര്യർ. കൈക്കുളങ്ങര, 2018, സമ്പൂർണ്ണ അഷ്ടാംഗഹൃദയം, പൂർണ്ണ പബ്ലിക്കേഷൻസ്.

6. ശ്രീധരമേനോൻ. എ, 2007, കേരളസംസ്കാരം, ഡി. സി. ബുക്സ്.

മാസികകൾ

കർഷകശ്രീ മാസിക, സെപ്തംബർ 2009, പുറം 53.

കേരളകർഷകൻ, പുസ്തകം 55, ലക്കം 3

ആരോഗ്യമാസിക, മാതൃഭൂമി, ജനുവരി 2020

കർഷകൻ മാസിക, മാർച്ച് 2020

https://www.alfamodicare.com

രജിത കെ. രവി

അങ്കമാലി അഴകം സ്വദേശിനി. നൈപുണ്യ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട് ഓഫ് മാനേജ്മെന്റ് ആൻഡ് ഇൻഫർമേഷൻ ടെക്നോളജിയിൽ മലയാളം അധ്യാപികയാണ്. കാലടി ശ്രീ ശങ്കരാചാര്യ യൂണിവേഴ്സിറ്റിയിൽ നിന്ന് ബിരുദാനന്തര ബിരുദവും എറണാകുളം സെൻറ് ജോസഫ്സ് ട്രെയിനിങ് കോളേജിൽ നിന്ന് ബി.എഡ് ബിരുദവും നേടിയിട്ടുണ്ട്. സെറ്റ്, നെറ്റ് യോഗ്യതകളുമുണ്ട്. വിവിധ വിഷയങ്ങളിലുള്ള സെമിനാറുകളിൽ പങ്കെടുക്കുകയും പ്രബന്ധങ്ങൾ അവതരിപ്പിക്കുകയും പ്രസിദ്ധീകരിക്കുകയും ചെയ്തിട്ടുണ്ട്.

സ്ത്രീരൂപകങ്ങൾ നവോത്ഥാനകഥകളിൽ

സിജി ഹരിദാസ്

ബിംബകല്പനകളുടെ മൂർത്തമായ സാന്നിദ്ധ്യത്തിലൂടെ അമൂർത്തമായ സത്യങ്ങളെ എഴുത്തുകാരൻ അനാവൃതമാക്കുന്നു. അവർണ്ണ്യവും വർണ്യവും തമ്മിൽ ഭേദമില്ലാ എന്ന 'രൂപക' കല്പനയെ ഭാഷണതന്ത്ര ഘടകമായി ആവിഷ്ക്കരിച്ചുകൊണ്ട് ആശയസംവേദനത്തിന്റെ നവീനതലം നവോത്ഥാന കാലകഥകൾ ഉപയോഗപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. സ്ത്രീജീവിതത്തെ, അനുഭവങ്ങളെ പ്രശ്നവൽക്കരിക്കുവാൻ 'രൂപകങ്ങ'ളുടെ ധ്വനനസാധ്യതകൾ എഴുത്തുകാർ ആഖ്യാനങ്ങളിൽ ഉപയോഗിച്ചിരുന്നു. തകഴി ശിവശങ്കരപ്പിള്ളയുടെ 'മാഞ്ചുവട്ടിൽ' വൈക്കം മുഹമ്മദ് ബഷീറിന്റെ 'സെക്കന്റ്ഹാന്റ്' എന്നീ കഥകളെ മുൻനിറുത്തി ഇത്തരം സ്ത്രീരൂപകങ്ങളെ കണ്ടെത്തുന്നതിനും അവ പുരുഷാധികാരത്തിന്റെ ഭാഷായുക്തിയായി പ്രവർത്തിക്കുന്നതിന്റെ രാഷ്ട്രീയം വിശദീകരിക്കുന്നതിനുമാണ് ഈ പ്രബന്ധം ശ്രമിക്കുന്നത്.

തകഴിയുടെ 'മാഞ്ചുവട്ടിൽ'എന്ന കഥയിൽ പാപ്പി, ബാലകൃഷ്ണൻ എന്നിവരാണ് കഥാപാത്രങ്ങൾ. ഇവരുടെ ബാല്യം മുതൽ വാർദ്ധക്യം വരെയുള്ള ജീവിതസന്ദർഭങ്ങൾ സവിശേഷമായി ഊന്നി പറഞ്ഞുകൊണ്ടാണ് കഥാഖ്യാനം. പാപ്പിയുടെയും ബാലകൃഷ്ണന്റെയും ബാല്യകാലവിനോദങ്ങളിൽ നിന്നുകൊണ്ട് ആരംഭിക്കുന്ന കഥാഖ്യാനം 'പാപ്പി' എന്ന പെൺകുട്ടിയുടെയും 'ബാലകൃഷ്ണൻ' എന്ന ആൺകുട്ടിയുടെയും സാമൂഹികമായ നിലയെ, ഇടത്തെ രേഖപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. മാനം മുട്ടുന്ന വരിക്കമാവിൻ പരിസരങ്ങളിൽ ബാല്യകാലവിനോദങ്ങളിൽ ഏർപ്പെടുന്ന 'പാപ്പി' 'ഇളിഭ്യത പറ്റിയ പെൺകുട്ടിയായി' മാഞ്ചുവട്ടിൽ നിൽക്കുന്നു. ബാലകൃഷ്ണനടക്കമുള്ള ആൺകുട്ടികൾ വരിക്കമാവിൻ ശിഖരങ്ങളിൽ കയറിയും അല്ലാതെയും മാമ്പഴം ശേഖരിക്കുന്നു. ആരോരുമെടുക്കാതെ അവ മറ്റു മരക്കൊമ്പുകളിൽ സൂക്ഷിക്കുന്നു. എന്നാൽ പെൺകുട്ടിയായതുകൊണ്ട് പാപ്പിക്ക് മരത്തിൽ കയറാൻ പറ്റിയില്ല. അത് അവൾ ശീലിച്ചിട്ടില്ല, ശീലിപ്പിച്ചിട്ടുമില്ല. മാത്രവുമല്ല സമൂഹത്തിന്റെ അംഗീകാരം ഈ പ്രവർത്തിക്കില്ല. ഇനി മരത്തിൽ കയറിയാൽ തന്നെ 'മരംകയറി' എന്ന് മോശമായ അർത്ഥത്തിൽ മുദ്രകുത്തപ്പെടുകയും ചെയ്യും. അപ്പോൾ പ്രകൃതിശക്തിയുടെ-കാറ്റിന്റെ-ആനുകൂല്യവും, ബാലകൃഷ്ണൻ അടക്കമുള്ള ആൺകുട്ടികളുടെ ദയാദാക്ഷിണ്യവും കാത്ത് ആ മാഞ്ചുവട്ടിൽ പാപ്പിക്ക് കാത്തുനിൽക്കേണ്ടിവന്നു. ആൺകുട്ടികൾ ആരെങ്കിലും മാമ്പഴം പാപ്പിയ്ക്ക് എറിഞ്ഞുനൽകുമ്പോൾ, തക്കസമയത്ത് മറ്റ് ആൺകുട്ടികൾ അത് കൈവശപ്പെടുത്തുന്നതിനാൽ, പാപ്പി ആൺകുട്ടികളുടെ പരിഹാസങ്ങൾക്കു വിധേയയായി കരയുന്നു. കളികൾക്കുശേഷം വീട്ടിലേയ്ക്കു മടങ്ങുമ്പോൾ ബാലകൃഷ്ണന്റെ കൈയ്യിൽ ഒരു കൂട് മാങ്ങയുണ്ടായിരുന്നപ്പോൾ പാപ്പിയുടെ കൈകൾ ശൂന്യമായിരുന്നു.

ആശാൻ പള്ളിക്കൂടത്തിലെ പഠനത്തിനു ശേഷം, ഇംഗ്ലീഷ് പഠിച്ച് അഭ്യസ്തവിദ്യനായി, ജഡ്ജിയായി ഉദ്യോഗസ്ഥനാകുന്ന ബാലകൃഷ്ണൻ വിവാഹിതനായി ഭൗതികമായ ഉയർച്ചയോടെ സമൂഹത്തിന് ബഹുമാന്യനും ആദരണീയനുമാകുന്നു. എന്നാൽ പാപ്പി എന്ന പെൺകുട്ടിയ്ക്ക് (സ്ത്രീയ്ക്ക്) അതേ സാമൂഹ്യഘടനയിൽ ഇതൊന്നും ലഭ്യമാകുന്നില്ല. "നിങ്ങടെ ചോറ് ഞങ്ങൾ ഉണ്ണുന്നില്ല ല്ലോ", എന്നഭിമാനിക്കുന്ന 'പാപ്പി' എന്ന പെൺകുട്ടിയ്ക്ക് പുരാതനമായ കുടുംബത്തിൽ ജനിച്ചു എന്നതിനാലും പെൺകുട്ടിയായിരുന്നതിനാലും ആറു മാസത്തെ പഠിത്തത്തിനു ശേഷം ആശാൻ പള്ളിക്കൂടത്തിൽ പോക്ക് നിറുത്തേണ്ടി വന്നു. "അവൾ പോകണ്ട. പെണ്ണുങ്ങൾ പഠിച്ചാൽ കണക്കു ചോദിക്കും" (20:2011) എന്ന് ഏകപക്ഷീയമായി പുരുഷാധികാരിയായ അമ്മാവൻ അവൾക്കു മേൽ തീരുമാനം കൈക്കൊണ്ടു. അതോടെ "അവൾക്കു വീട്ടുജോലികൾ വളരെ ചെയ്യാനുണ്ട്. തീ എരിക്കണം, തൊഴുത്തിലെ ചാണകം വാരണം, പാത്രം തേക്കണം, അങ്ങനെ കളിക്കുവാൻ തന്നെ സമയമില്ലാതായി തീർന്നു" (20:2011). ഇപ്രകാരം സ്ത്രീസ്വത്വവികാസത്തിന്റെ ആദ്യപടിയായ വിദ്യാഭ്യാസത്തിൽ നിന്ന് മാറ്റി നിറുത്തപ്പെട്ട് ഗൃഹാന്തരീക്ഷത്തിലേയ്ക്ക് പുരുഷാധികാരത്താൽ ഒതുക്കപ്പെട്ടവളായി തീർന്നു പാപ്പി.

അഭ്യസ്തവിദ്യനാവുന്നതോടൊപ്പം, കുടുമ മുഴുവൻ വെട്ടിക്കളഞ്ഞ് ക്രോപ്പ് ചെയ്ത് പരിഷ്കൃതവേഷധാരിയായി മാറുന്ന ബാലകൃഷ്ണനു മുന്നിൽ മുട്ടുവരെ എത്തുന്ന കരിന്തോർത്തുടുത്തു നഗ്നമായ മാറിടത്തോടുംകൂടി അപരിഷ്കൃതയായി പതിനെട്ടാമത്തെ വയസ്സിലും പാപ്പിയ്ക്ക് നിൽക്കേണ്ടിവരുന്നു. തിരുവനന്തപുരത്ത് ഇൻറർമീഡിയറ്റിനു പഠിക്കുന്ന ബാലകൃഷ്ണൻ, വിശാലമായ ലോകത്തിന്റെയും, പരിഷ്ക്കാരികളായ സ്നേഹിതൻമാരുടെയും നാഗരികാംഗനമാരുടെയും സൗഹൃദത്തിനുടമയായി തെക്കേഇന്ത്യ മുഴുവൻ പര്യടനം നടത്തി നാട്ടിൽ എത്തുമ്പോൾ വരിക്കമാവിൻ ചുവട്ടിൽ പുള്ളി റൗക്കയുമിട്ടു നിൽക്കുന്ന പാപ്പിയെ കാണുന്നു. അമ്പതാം വയസ്സിൽ വിശ്രമജീവിതത്തിനു നാട്ടി ലെത്തുന്ന ബാലകൃഷ്ണൻ എന്ന ജഡ്ജിയദ്ദേഹം കാണുന്നത് "ശരീരമാകെ ഞൊറിഞ്ഞ്, കേവലം അസ്ഥികൂടമായ ഒരു രൂപം അദ്ദേഹത്തെ നോക്കി ഉള്ളു കുളിർക്കേ ചിരിയ്ക്കുന്നു. ആ വായിൽ ഒരു പല്ലില്ല. ജഡ്ജി സൂക്ഷിച്ചുനോക്കി" (24:2011). ആ അപരിഷ്കൃത പാപ്പിയായിരുന്നു. പാപ്പിയെ കുറി ക്കുന്ന മേൽ സൂചനകളെല്ലാം വ്യക്തമാക്കുന്നത് ജാതി ജന്മി നാടുവാഴിത്ത വ്യവസ്ഥിതിയുടെ പുരു ഷാധികാര യുക്തികൾ ഭൗതികവും ആത്മീയവുമായ ജീവിതത്തിനുമേൽ നടത്തുന്ന ഇടപ്പെടലുകൾ അവളുടെ ജീവിതത്തെയും സ്വത്വബോധരൂപീകരണങ്ങളെയും തടസ്സപ്പെടുത്തി അപരിഷ്കൃതയായി നിലനിർത്തിയെന്നാണ്. ഒരു നല്ല വ്യക്തിനാമം പോലും ലഭ്യമല്ലാതിരുന്ന അവൾ അക്കാര്യത്തി ലും അവമതി നേരിട്ടിരുന്നു. ഈ അവമതിയ്ക്കൽ ജീവിതത്തിലുടനീളം അനുഭവിക്കപ്പെട്ട് പാപ്പി സ്വത്വനിഗ്രഹത്തിന് ഇരയായി.

അഭ്യസ്തവിദ്യനും, ഉദ്യോഗസ്ഥനും അധികാരിയുമൊക്കെയായ ബാലകൃഷ്ണന്റെ ഭാര്യയെക്കു റിച്ച് കഥയിൽ സൂചനയുണ്ട്. തിരുവനന്തപുരത്തെ ഒരു വലിയ പെൻഷൻഡ് ഉദ്യോഗസ്ഥന്റെ മകളും നാഗരികാംഗനയുമായ പേരില്ലാത്ത ആ യുവതിയുടെ നിലയും പാപ്പിയിൽ നിന്ന് ഏറെ ഭിന്നമല്ല. "ആനന്ദം നിറഞ്ഞൊഴുകുന്ന ഇംഗ്ലണ്ടിലെ ജീവിതത്തിനിടയിൽ തിരുവനന്തപുരത്തെ ഒരു പൊട്ടപ്പെണ്ണിനോടു ചെയ്ത ശപഥം വിസ്മൃതമായി പോവുകയില്ലേ. വിദ്യാഭ്യാസമില്ല, രസികത്തമില്ല, ഭർത്താവിനെ ഒരിക്കലെങ്കിലും ആനന്ദിപ്പിക്കുവാൻ കഴിഞ്ഞിട്ടില്ല. അവൾ ഈശ്വരനെ പ്രാർത്ഥിച്ചു. അദ്ദേഹം എല്ലാം കൈക്കൊള്ളട്ടെ തന്റെ എളിമത്തം പരിഹരിക്കട്ടെ. അവൾ അയച്ച എഴുത്തുക ളെല്ലാം കണ്ണുനീരിൽ എഴുതപ്പെട്ടവയായിരുന്നു. എന്നോടു ചെയ്ത ശപഥങ്ങൾ മറക്കരുതേ! അവൾ എഴുതും. എന്റെ ഉൽകണ്ഠകളെക്കുറിച്ചു പരിഭവം തോന്നരുതേ! ഞാൻ എട്ടുംപൊട്ടും തിരിയാത്ത

ഒരു പെണ്ണാണ്. എനിക്കവിടത്തെ ഉപദേശിക്കാൻ അധികാരമില്ല.! ഞാൻ എപ്പോഴും അവിടുത്തെ അഭ്യുദയത്തിനുവേണ്ടി പ്രാർത്ഥിക്കുകയാണ്. ഇങ്ങനെ തിരുവനന്തപുരത്തെ ആ നാഗരികാംഗന എഴുതും" (23:2011). ഇപ്രകാരം അനഭ്യസ്തവിദ്യയായി, ഉദ്യോഗമില്ലാതെ, അധികാരശൂന്യയായി കണ്ണീരോടെ ഈശ്വരകാരുണ്യത്തിനായി അഭ്യർത്ഥിച്ചുകൊണ്ട് ഭർത്താവെന്ന പുരുഷാധികാരിക്ക് വിധേയയായി നില്ക്കുന്ന ആ സ്ത്രീയും പാപ്പിയിൽ നിന്ന് ഏറെ ഭിന്നമല്ല എന്നു വരുമ്പോൾ സ്ത്രീ പൊതുവിൽ നേരിട്ടിരുന്ന സ്വത്വനിരാസത്തെ ഈ കഥ വ്യക്തമാക്കുന്നു.

വരിക്കമാവിൻചുവട്ടിൽ തന്നെയാണ് ബാലകൃഷ്ണന്റെ ഭാര്യയെ പാപ്പി കണ്ടുമുട്ടുന്നത്. അവളുമായി സൗഹൃദം പാപ്പി അഭിലഷിച്ചുവെങ്കിലും ആ യുവതിയ്ക്ക് അതിന് താല്പര്യമുണ്ടായിരുന്നില്ല എന്നു വ്യക്തമാണ്. അസംഘടിതരായ ഈ സ്ത്രീകൾക്കും, പുരുഷനും അവർ പുലരുന്ന സാമൂഹിക വ്യവസ്ഥയിൽ വ്യത്യസ്തമായ മൂല്യവും സ്ഥാനവുമാണ് ലഭ്യമായിരുന്നത്. സാമൂഹിക സാമ്പത്തിക രാഷ്ട്രീയ സാഹചര്യങ്ങളിൽ ഗുണപരമായി പുരുഷൻ ഉയരുമ്പോൾ, പാപ്പിയും, ബാലകൃഷ്ണന്റെ ഭാര്യയും അതേ പുരുഷനാൽ തിരസ്കരിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു.

കഥയിൽ നിറഞ്ഞുനിൽക്കുന്ന മാനം മുട്ടുന്ന, നിറയെ മധുരമാമ്പഴങ്ങളുള്ള 'വരിക്കമാവ്' പാപ്പിയെയും ബാലകൃഷ്ണനെയും, അയാളുടെ ഭാര്യയെയും ഒക്കെ ഉള്ളടങ്ങുന്ന സാമൂഹിക വ്യവസ്ഥയെ കുറിക്കുന്നു. സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെയും അഭ്യുന്നതിയുടെയും ഉയർന്നതും വിശാലവുമായ ലോകമാണത്. ആ ലോകപരിസരങ്ങൾ ഫലപ്രദമായും, ഉല്ലാസത്തോടെയും കൂടി ഉപയോഗപ്പെടുത്തുന്ന ആണിനെയാണ് ബാലകൃഷ്ണൻ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നത്. എന്നാൽ ആ വരിക്കമാവിന്റെ ഉയർച്ചയും വിശാലതയും ഫലങ്ങളും പ്രാപ്തമല്ലാതെ, ആ പരിസരങ്ങൾ ഗുണപരമായി തീരാത്ത, ഭൂമിയിൽ നിലനിന്നുകൊണ്ടുള്ള പരിമിതമായ ഇടങ്ങൾ മാത്രം പുരുഷന്റെയും പ്രകൃതിശക്തിയുടെയും ആനുകൂല്യത്താൽ മാത്രം പ്രയോജനപ്പെടുത്താൻ കഴിയുന്ന സ്ത്രീയെ, പാപ്പിയെ കുറിക്കുന്ന കഥാശീർഷകമാണ് 'മാഞ്ചുവട്ടിൽ'. വരിക്കമാവിൻചുവട്ടിൽ ആണ് പാപ്പിയെ കാണുക. കാരണം അവൾക്ക് അനുവദിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള ലോകം മാഞ്ചുവടുകളാണ്. മാഞ്ചുവട്ടിൽ നിന്നുകൊണ്ട് മാവിന്റെ ഉയരത്തിലിരിക്കുന്ന പുരുഷന്റെ കാരുണ്യം തേടുന്നവളാണ്. കണ്ണുനീരും,ആശ്രയത്വവുമാണ് അവളുടെ ആയുധങ്ങൾ. പുരുഷൻ അധികാരിയായി സാമൂഹിക വ്യവസ്ഥയുടെ ഉയരത്തിലിരിക്കുമ്പോൾ, നിരക്ഷരയും, അധികാരശൂന്യയും, പരാശ്രയയുമായി കീഴ്പ്പെടുന്നവളാണ് സ്ത്രീ അഥവാ പാപ്പി. സമൂഹത്തിന്റെ അധികാരിയായ പുരുഷന് വിധേയയായി കീഴാളമാക്കപ്പെടുന്ന, ആ സമൂഹത്തിന്റെ ഗുണഫലങ്ങൾ സാധ്യമാക്കാൻ കഴിയാതെ ശൂന്യതാബോധത്തിനുടമയായ പാപ്പിയെ, സത്രീയെ കുറിക്കുന്ന രൂപകമാണ് കഥാശീർഷമായ 'മാഞ്ചുവട്ടിൽ'.

വൈക്കം മുഹമ്മദ് ബഷീറിന്റെ കഥയാണ് 'സെക്കന്റ് ഹാന്റ്'. കരിയില പത്രത്തിന്റെ പത്രാധിപരായ ഗോപിനാഥന്റെ ഭാര്യയാണ് ശാരദ. വീട്ടുവേല ചെയ്യുകയും, അടുക്കളപണിയെടുക്കുകയും പത്രങ്ങൾ മടക്കി റാപ്പർ ഒട്ടിച്ച് മേൽവിലാസങ്ങൾ എഴുതുന്നതിലും സമർത്ഥയാണ് അവൾ. ബി. എ. വിദ്യാഭ്യാസമുള്ള ശാരദ പഠനത്തിനിടയിൽ ആദർശപ്രേമത്തെ പാടിപ്പുകഴ്ത്തുന്ന കവിയെ പരിചയപ്പെടുകയും ക്രമേണ അവർ പ്രണയബദ്ധരാവുകയും ചെയ്തു. സ്വഭാവദൂഷ്യമുള്ള മനുഷ്യനാണെന്ന് കൂട്ടുകാരികൾ പറഞ്ഞിട്ടും ശാരദ അതംഗീകരിച്ചില്ല. ഗർഭിണിയായ അവളെ സ്വന്തം വീട്ടുകാരും നാട്ടുകാരും കൂട്ടുകാരും ഒടുവിൽ കവിയും കൈവിട്ടു. അവൾ ആശുപത്രിയിൽ പ്രസവിച്ചു. കുഞ്ഞ് മരണപ്പെട്ടു. ആത്മഹത്യ ചെയ്യാനായി തെരുവിൽ അലയവേ മഴയിൽ ഗോപിനാഥന്റെ വീട്ടുമുറ്റത്ത് എത്തുകയും, അദ്ദേഹം അവൾക്ക് ഒരാശ്രയം നൽകുകയും ചെയ്തു. ഒടുവിൽ ആരോരുമില്ലാത്ത അവളെ വിവാഹം ചെയ്യാൻ തയ്യാറായപ്പോൾ, ചീത്ത സ്ത്രീയായ തന്റെ ജീവിതകഥകൾ

മുഴുവൻ അയാളെ അറിയിച്ചു. എന്നാൽ 'ഭൂതകാലം വിസ്മരിച്ച് വർത്തമാനത്തിൽ അന്യോന്യം അറിയിച്ചും വിശ്വസിച്ചും സ്നേഹിച്ചും ജീവിതം എന്ന് തീർച്ചപ്പെടുത്തി' അവർ വിവാഹിതരായി.

ഗോപിനാഥനും ശാരദയും രജിസ്ട്രാറുടെ മുമ്പാകെ വിവാഹിതരായി ഫോട്ടോയെടുത്ത് പത്രത്തിൽ പരസ്യപ്പെടുത്തി. പത്രത്തിന്റെ കോപ്പി ശാരദയുടെ മാതാപിതാക്കൾക്കും കവിയ്ക്കും അയച്ചുകൊടുക്കുന്നു. ഗോപിനാഥൻ ഒരിക്കൽ പങ്കെടുത്ത സാഹിത്യമീറ്റിംഗിന് കവി വന്ന് അദ്ധ്യക്ഷം വഹിച്ചു. "ഗോപിനാഥനും ഒരു പ്രാസംഗികനായിരുന്നു. പ്രസംഗങ്ങളൊക്കെ കഴിച്ച് ഒരു ചുമടു മാലകളും വഹിച്ചുകൊണ്ട് അലസമായ വിധത്തിൽ മന്ദഹാസത്തോടെ കവി ഗോപിനാഥനോടു ചോദിച്ചു, പത്രാധിപരുടെ വിവാഹം ഈയിടെ നടന്നു ഇല്ലേ?" ഗോപിനാഥൻ പറഞ്ഞു

'ഉവ്വ്'

'ആ സ്ത്രീയെ മുമ്പ് അറിയാമായിരുന്നോ?'

'ഇല്ല'

'അവളുടെ കുറെ അധികം പ്രേമലേഖനങ്ങൾ ഒരാളുടെ പക്കലുണ്ട്.

പ്രേമലേഖനങ്ങൾ വിൽക്കുമായിരിക്കും! .. ഏതായാലും ആ വിവരം ശാരദ എന്നോടു പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്

വിവാഹത്തിനു മുമ്പു പ്രസവിച്ച വിവരവും?'

'എല്ലാം! '

'അവൾ ഒരു സെക്കന്റ് ഹാൻഡ് ഗുഡ്സ്' ആണെന്നു പറഞ്ഞു ഇല്ലേ? (283:2011).

കഥയിൽ, കവി ശാരദയെ 'സെക്കന്റ് ഹാൻഡ് ഗുഡ്സ്' എന്നാണ് ചിരിയോടെ വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത്. സ്ത്രീയെ കേവലം തന്റെ ലൈംഗികതൃഷ്ണ ശമിപ്പിക്കുന്നതിനുള്ള ഒരു വസ്തു മാത്രമായി കാണുന്ന പുരുഷാധികാരത്തിന്റെ മനോഭാവത്തിൽ നിന്നുണ്ടാവുന്ന വിശേഷമാണിത്. 'അന്യനുപയോഗിച്ച വസ്തു', 'തനിപ്പുത്തനല്ലാത്ത വസ്തു' എന്നൊക്കെയാണ് 'സെക്കന്റ് ഹാൻഡ് ഗുഡ്സ്' എന്ന പദത്തിന്റെ വിവക്ഷ. 'രണ്ടാം തരം വസ്തു' എന്ന് സെക്കന്റ് ഹാൻഡ് എന്ന വാക്കിനെ ഭാഷയിലാക്കാം. 'ഗുഡ്സ്' എന്നാൽ ചരക്ക്. വില്പനയ്ക്കുള്ള വസ്തുക്കളെ കച്ചവടക്കാർ ഗുണമേൻമയനുസരിച്ച് ഒന്നാംതരം, രണ്ടാംതരം, മൂന്നാംതരം എന്ന് വേർതിരിച്ച് വിലയിടുന്നതുപോലെ സ്ത്രീയേയും ഒരു കച്ചവടച്ചരക്കായി കണ്ടുകൊണ്ടു വേർതിരിക്കുന്ന തരംതാഴ്ത്തുന്ന ഒരു വിവക്ഷയാണ് 'സെക്കന്റ് ഹാൻഡ്' എന്ന പദത്തിനുള്ളത്.

ഒരു സ്ത്രീ ഭാര്യയായിത്തീരുമ്പോൾ അന്യനുപയോഗിക്കാത്തതും പുത്തനുമായിരിക്കണം എന്ന പുരുഷചിന്തയുടെ ഭാഗമാണിത്. കഥയിൽ ആദർശശാലിയായും ഉന്നതനുമായ ഗോപിനാഥനെന്ന പുരുഷനെ അടിയറവു പറയിക്കാൻ, അദ്ദേഹത്തിന്റെ പുരുഷത്വത്തെ ഇകഴ്ത്തുവാൻ, അയാളുടെ സ്ത്രീയെ/ഭാര്യയെ തരംതാഴ്ത്തിക്കൊണ്ടു മാത്രമേ സാധിക്കൂ എന്ന പുരുഷമേൽക്കോയ്മാമനോഭാവത്തെ 'സെക്കന്റ് ഹാൻഡ്' എന്ന രൂപകത്തിൽ കാണാം. വിവാഹത്തിൽ 'സെക്കന്റ് ഹാൻഡ് ഗുഡ്സ്' ആയിരിക്കുക എന്നത് സ്ത്രീയെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ഒരു തരം താഴ്ച്ചലാണ്. ആ ബോധ്യത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ടു തന്നെയാണ് ശാരദ എന്ന സ്ത്രീയെയും കഥാഖ്യാനത്തിൽ 'ഞാൻ ചീത്ത സ്ത്രീയാണെന്ന്' പറഞ്ഞ് പൊട്ടിക്കരയിക്കുന്നത്. 'ഞാൻ അങ്ങയെ വഞ്ചിക്കാൻ ആഗ്രഹിക്കുന്നില്ല' എന്നു പറയിക്കുന്നത്. 'വിവാഹം' എന്നു കേൾക്കുമ്പോൾ ഞെട്ടുന്നത്. 'അങ്ങയുടെ ജീവിതത്തോട് ഒരിക്കലും ബന്ധപ്പെടാൻ പാടില്ലാത്ത അശുദ്ധ, മ്ലേച്ഛജീവിയാണ് ഞാൻ (279-280:2011) എന്ന് ദുഃഖത്തോടെ പറയിക്കുന്നത്. ബോധപൂർവ്വമായും, അബോധമായും അവളും വിശ്വസിക്കുന്നു. താൻ അന്യനാൽ ഉപയോഗിക്കപ്പെട്ട സ്ത്രീയാണെന്ന്. ശാരദ സ്ത്രീത്വത്തെ തരംതാഴ്ത്തുന്ന,

അരികുവൽക്കരിക്കുന്ന പ്രയോഗത്തെ ഉപയോഗിക്കുന്നില്ല എന്നേയുള്ളൂ. പുരുഷാധികാരസമൂഹം തനിക്കു കീഴാളമായി സ്ത്രീയെ നിലനിർത്തുവാനായി ഭാഷയിലൂടെ, ഭാഷാപ്രയോഗങ്ങളിലൂടെ ശ്രമിക്കുന്നു. സ്ത്രീക്ക് ഒരു തരത്തിലും ബാധകമല്ലാത്ത (ബാധകമാക്കാത്ത) രൂപകങ്ങളാണിവ.

പുരുഷകേന്ദ്രീകൃത സാമൂഹികവ്യവസ്ഥിതിയിൽ സ്ത്രീയുടെ നിലയും ഇടവും, അവളെ കുറിച്ചുള്ള വിവക്ഷകളുമാണ്, 'മാഞ്ചുവട്ടിൽ', 'സെക്കന്റ് ഹാന്റ്' എന്നീ ശീർഷകങ്ങൾ. സാഹിത്യത്തിലൂടെ സാമൂഹികക്രമത്തിനകത്തും ഭാഷയിലൂടെയും സ്ത്രീയുടെ അരികുവൽക്കരണത്തെക്കുറിച്ചാണ് ഈ രൂപകങ്ങൾ നിലപാടെടുക്കുന്നത്. പുരുഷാധികാരയുക്തിയ്ക്കുള്ളിൽ സ്ത്രീയുടെ നിലയുടെയും, നിർമ്മിതിയുടെയും സൂചനകൾ ഈ രൂപകങ്ങൾ വ്യക്തമാക്കുന്നു.

സഹായകഗ്രന്ഥങ്ങൾ

1. മുഹമ്മദ് ബഷീർ, വൈക്കം, 2011, സെക്കന്റ് ഹാൻഡ്, ബഷീർ സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ ഒന്നാം വാല്യം, ഡിസി ബുക്സ്.
2. ശിവശങ്കരപ്പിള്ള, തകഴി, 2011, മാഞ്ചുവട്ടിൽ, തെരഞ്ഞെടുത്ത കഥകൾ, നാഷണൽ ബുക്ക്സ്റ്റാൾ, കോട്ടയം.

സിജി ഹരിദാസ്

അങ്കമാലി വടക്കുംഭാഗത്ത് വീട്, ഗവേഷക, മലയാള വിഭാഗം, ശ്രീ ശങ്കരാചാര്യ സംസ്കൃത യൂണിവേഴ്സിറ്റി, കാലടി. അദ്ധ്യാപിക, ഗവ.ഹൈസ്കൂൾ, പാലിശ്ശേരി.

Chengazhi

A Jounal from
Department of Malayalam,
Sree Sankaracharya University of Sanskrit, Kalady
Volume 1, Issue-5, January-June 2021

ISSN25819585

Registered with The Registrar of Newspapers for India No.KERBIL/2019/77103.

Printed, published and edited by Dr. V. Lissy Mathew, on behalf of Department of Malayalam, Sree Sankaracharya University of Sanskrit, Printed at Varnamudra Graphics, Payyanur, , 670327. Editor Dr. V. Lissy Mathew