മലയാളപ്പച്ച

malayala pachcha

റിസേർച്ച് ജേണൽ: ഭാഷ, സാഹിത്യം, സംസ്കാരം

5-ാം ലക്കം

ലിംഗപദവി

വ്യത്യസ്തതയുടെ സൂചകങ്ങൾ

പ്രസാധനം

മലയാളവിഭാഗം

കെ.കെ.ടി.എം. ഗവണ്മെന്റ് കോളേജ്

2017

ലിംഗപദവി
വ്യത്യസ്തതയുടെ സൂചകങ്ങൾ

മലയാളവിഭാഗം

കെ.കെ.ടി.എം. ഗവണ്മെന്റ് കോളേജ്

പുല്ലൂറ്റ്, കൊടുങ്ങല്ലൂർ

2017

malayala pachcha

Research Journal of language literature and culture

Published In India By
The Head of the Post Graduate Department of Malayalam,

KKTM Govt. College,

Pullut P.O., Thrissur District, Kerala, India. PIN 680663

email: kktmgovtcollegemalayalamdept@gmail.com
© HOD-KKTMC 2015
Published in August, 2017

ISSN: 2454-292X

RNI No. KDIS3475/16

Typeset using Unicode Malayalam Fonts (smc.org.in)

Cover & book design: Ashokkumar P K

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.

Advisory Board

Dr. P. Pavithran
Associate Professor,
Sree Sankaracharya Sanskrit University, Tirur Centre.

Dr. Sunil P. Elayidam
Associate Professor,
Sree Sankaracharya Sanskrit University, Kaladi.

Dr. P.K. Rajasekharan
Editor, Mathrubhumi.

Managing Editor:

H.O.D Department of Malayalam.

Chief Editor:

Muhamed Basheer K.K,
Asst. Professor, Dept. of Malayalam.

Issue Editor & Internal Review:

Dr. G. Ushakumari, HOD, Dept of Malayalam
Dr. Aji. K.M.

Editorial Board:

Indusree S.R.

Sreeja J.S.

Yacob Thomas

M. Ramachandran Pilla

Dr. Deepa B.S.

Dhanya S. Panikkar

Dr. Saritha K.R.

External Review

Dr. K.M. Sheeba, Associate Professor,
Dept. of History, SSUS, Kalady.

മലയാളപ്പച്ച

റിസേർച്ച് ജേർണൽ

കെ.കെ.ടി.എം. ഗവൺമെന്റ് കോളേജ് മലയാളവിഭാഗം
2015 ഓഗസ്റ്റ് മുതൽ പ്രസിദ്ധീകരിക്കുന്ന
അർദ്ധവാർഷിക റിസേർച്ച് ജേർണലാണ് മലയാളപ്പച്ച. പകർപ്പവകാശം സ്വതന്ത്രമാക്കിയ മലയാളത്തിലെ ആദ്യത്തെ റിസേർച്ച് ജേർണൽ എന്ന ബഹുമതി ഇതിനുണ്ട്.

തനതുമലയാളലിപിയിൽ, യൂനികോഡ് സങ്കേതത്തിൽ, പൂർണ്ണമായി അച്ചടിക്കുന്നതും ഓഗസ്റ്റ്-ഫെബ്രുവരി മാസങ്ങളിൽ പ്രസിദ്ധീകരിക്കുന്നതുമായ ഈ ജേർണലിന്റെ ഉള്ളടക്കം ഭാഷ, സാഹിത്യം, സംസ്കാരം എന്നീ മേഖലകളിലെ പുതിയ അന്വേഷണങ്ങളാണ്.

മലയാളപ്പച്ചയിൽ പ്രസിദ്ധീകരിക്കാനാഗ്രഹിക്കുന്ന പ്രബന്ധങ്ങൾ
kktmgovtcollegemalayalamdept@gmail.com എന്ന വിലാസത്തിലേയ്ക്ക് word format-ൽ ഇരുപതു പുറത്തിൽ കവിയാതെ തയ്യാറാക്കി അയക്കുക. റഫറൻസുകൾക്കും പിൻകുറിപ്പുകൾക്കും
MLA സ്റ്റൈൽ സ്വീകരിക്കേണ്ടതാണ്.

ഉള്ളടക്കം

ആമുഖം: വിച്ഛേദങ്ങളും വ്യത്യാസങ്ങളും 8

ഭാഗം I

വ്യത്യാസങ്ങൾ

കർതൃത്വവും പ്രാതിനിധ്യവും വിമതസാഹിത്യത്തിൽ
ഡോ.ടി.മുരളീധരൻ 17

പുരുഷസ്വവർഗാനുരാഗം മലയാളസിനിമയിൽ:
ചരിത്രം, ആവിഷ്കാരം, പ്രതിനിധാനം
മേഘ രാധാകൃഷ്ണൻ 22

Social Reform, Law, Gendered Identity among an
Oppressed Caste, the Ezhavas in Travancore
Meera Velayudhan 32

ദലിത്സ്ത്രീവാദം—ഒരു ആമുഖം
മായാ പ്രമോദ് 55

നിറം, രൂപം, സ്വത്വം: ഒരു വൈയക്തികാഖ്യാനം
സരിത മാഹിൻ 60

മുസ്ലിംഫെമിനിസം: വ്യത്യസ്തതയുടെ സ്ത്രീവാദം
ഡോ. ഷെറിൻ ബി.എസ് 66

ഇസ്ലാമും ലിംഗഭേദവ്യവഹാരങ്ങളും:
ഫെമിനിസത്തിനതീതമായി മുസ്ലിംസ്ത്രീയാകുമ്പോൾ
മർവ. എം. 77

സ്ത്രീവാദവും മുസ്ലീംസ്ത്രീ ഇടപെടലുകളും
ഡോ. ഷംഷാദ് ഹുസൈൻ 101

ഭാഗം II

ആധുനികത, ആധിപത്യം, പൊതുവിടം

ഫെമിനിസം, ആധുനികത, ഇടതുപക്ഷം: പൊതുഭൂമിക തേടുന്ന
പ്രശ്നമണ്ഡലങ്ങൾ
കെ.എം. വേണുഗോപാലൻ 118

സ്ത്രീകളുടെ ആരോഗ്യാവകാശങ്ങൾ
ഡോ: ജയശ്രീ.എ.കെ 133

ബീച്ചും തിയേറ്ററും:
യാക്കോബ് തോമസ് *142*

ലിംഗപദവി, വിദ്യാഭ്യാസം, മാനവവിഭവശേഷി: ഒരന്വേഷണം
ഡോ. ഷീബ എം. കുര്യൻ *153*

സൈബർ സ്ത്രീവാദത്തിന്റെ സാംസ്കാരിക അക്ഷങ്ങൾ
ഡോ. ബ്രില്ലി റാഫേൽ *170*

ഫെമിനിസത്തിന്റെ മലയാളവാക്ക് എന്താവും?
ഗാർഗി ഹരിതകം *181*

വെള്ളാനകളുടെയും രാജാക്കന്മാരുടെയും നാട്ടിലെ
കളക്ടർ ഉദ്യോഗസ്ഥകൾ
അപർണ പ്രശാന്തി *188*

അനുഭവ സാക്ഷ്യങ്ങൾ സ്വരൂപിതസ്വത്വം
എന്നനിലയിൽ ക്രമീകരിക്കപ്പെട്ടുമ്പോൾ
മീന എ.എം. *195*

സമയം, കാമന: ചരിത്രത്തിന്റെ അമ്പടയാളങ്ങൾ
ഡോ. ജി. ഉഷാകുമാരി *205*

ഭാഗം III
വീണ്ടെടുപ്പുകൾ

കാഴ്ചയുടെ കണ്ണിലൂടെ ഇന്ദുലേഖ വായിക്കുമ്പോൾ
ആശാലത *225*

Shaping of Rights: State, Jati and Gender
P. S. Manojkumar *243*

താത്രി: സംഭവം, ലിംഗപദവി, പരിണാമം
ഡോ. അജി.കെ.എം *259*

'Yakki' and 'Kuruthi' – A Study of the
Female Offices of Pre-Perumal Period
Kavitha Sivadas *285*

അനുബന്ധം

സംഭാഷണം
എ.കെ. ജയശ്രീ/ കെ. പി. ഗിരിജ *294*

മലയാളപ്പച്ചയിൽ പ്രസിദ്ധീകരിക്കുന്ന പ്രബന്ധങ്ങളുടെ
പൂർണ ഉത്തരവാദിത്തം അതതു ലേഖകരിൽമാത്രം നിക്ഷിപ്തമാണ്

ആമുഖം

വിച്ഛേദങ്ങളും വ്യത്യാസങ്ങളും

കെ.കെ.ടി.എം ഗവ. കോളേജ്, മലയാളവിഭാഗം പ്രസിദ്ധീകരിക്കുന്ന 'മലയാളപ്പച്ച' റിസർച്ച് ജേർണലിന്റെ അഞ്ചാമത് ലക്കമാണിത്. സമകാലസാമൂഹികതയിൽ ഏറ്റവും പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്ന വിഷയങ്ങളിലൊന്നായ ലിംഗപദവിയെ കേന്ദ്രീകരിച്ചാണ് ഈ ലക്കം തയ്യാറാക്കിയിട്ടുള്ളത്. മൂന്നുവിഭാഗങ്ങളിലായി ഇരുപത്തിമൂന്നോളം ലേഖനങ്ങൾ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ഈ ലക്കം മലയാളപ്പച്ചയുടെ അക്കാദമികവും സാമൂഹികവുമായ കാഴ്ചപ്പാടുകളെ കൂടുതൽ വിശാലമാക്കുന്നുണ്ട്. രൂപമാതൃകകളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ഗവേഷണലേഖനങ്ങളുടെ പതിവുചിട്ടകൾക്കുള്ളിൽ ക്രമീകരിക്കപ്പെടുമ്പോഴും ഉള്ളടക്കത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയം പുതിയ ആകാശങ്ങളെ തൊടുന്നു.

ലിംഗപദവിയെക്കുറിച്ച് നിലനില്ക്കുന്ന ആശയാവലികളെ പുനർനിർമിക്കാനും നൈതികവത്കരിക്കാനുമുള്ള ശ്രമമാണ് ഈ പ്രബന്ധസമാഹാരം. സാമൂഹികപ്രയോഗങ്ങളെയും ദൈനംദിനജീവിതവൃത്തികളിലെ ലിംഗപദവീശ്രേണീകരണങ്ങളെയും പ്രശ്നവത്കരിക്കാനുള്ള ശ്രമം നടത്തുന്ന ലേഖനങ്ങളാണ് ഈ സവിശേഷപ്പതിപ്പിലേറെയും.

വ്യത്യസ്തതകളിലേക്കുള്ള നോട്ടമാണ് ഈ സമാഹാരത്തിലെ ലേഖനങ്ങളുടെ ഉള്ളടക്കത്തെ ഏറെ ശ്രദ്ധേയമാക്കുന്നത്. വികേന്ദ്രീകൃതമായ യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളിൽനിന്നു സ്വരൂപിക്കുന്ന ദാർശനികാടിത്തറയിലാണ് വ്യത്യസ്തതകൾ സാധ്യമാകുന്നത്. സമീപനങ്ങളുടെയും പ്രയോഗങ്ങളുടെയും കേന്ദ്രീകരണമല്ല, മറിച്ച് ചലനാത്മകതയും വഴക്കങ്ങളും സന്ദേഹങ്ങളും ഉത്കണ്ഠകളും തിരുത്തലുകളും പുനർവിചാരണയുമാണ് ലിംഗപദവീപഠനങ്ങളുടെ ചട്ടക്കൂടുകളിലേയ്ക്ക് ഈ ലേഖനങ്ങളെ ചേർത്തുവെയ്ക്കുന്നതിനാധാരമായിട്ടുള്ളത്.

നിലനില്ക്കുന്ന വിവിധ ജ്ഞാനശാസ്ത്രമാതൃകകളും മത-സാമുദായിക-പുരുഷകേന്ദ്രിത ആശയാവലികളും സമകാലികലോകത്ത്

വ്യാപകമായി ചോദ്യംചെയ്യപ്പെട്ടുതുടങ്ങിയിട്ടുണ്ട്. മത, സാമുദായിക, തൊഴിൽ സ്ഥാപനങ്ങൾ, രാഷ്ട്രീയസംഘടനകൾ, വിവിധ സാമൂഹികസാംസ്കാരിക സംഘങ്ങൾ, ഒക്കെയും പലപ്പോഴും ലിംഗപദവീശ്രേണീകരണങ്ങളെ സ്ഥാപനവത്കരിക്കുന്നു,പുനരുല്പാദിപ്പിക്കുന്നു.

വിവിധ സാമൂഹികസ്ഥാപനങ്ങളിലെ സ്ത്രീകളുടെ അസാന്നിധ്യം എങ്ങനെയാണ് മനസ്സിലാക്കുകയും വിശദീകരിക്കുകയും ചെയ്യുകയെന്ന ചോദ്യം പ്രത്യക്ഷമായും പരോക്ഷമായും ഈ ലേഖനങ്ങളിലൂടെ ഉന്നയിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. സ്ത്രീകളുടെ അധ്വാനത്തെ അളന്നെടുക്കാനുള്ള അളവുകോലുകളും മാനദണ്ഡങ്ങളും സമീപനങ്ങളും രൂപീകരിക്കാനുള്ള അന്വേഷണം ലിംഗപദവി നിർണയങ്ങളെ സംബന്ധിച്ച് ഏറെ പ്രധാനപ്പെട്ടതാണ്. വ്യത്യസ്ത ജാതി, സാമുദായിക, വർഗങ്ങൾക്കുള്ളിലെ ലിംഗപദവീരൂപീകരണത്തിന്റെ മാതൃകകളെ മനസ്സിലാക്കാനും വിശദീകരിക്കാനും സ്ത്രീകൾ നിർവ്വഹിക്കുന്ന അല്ലെങ്കിൽ സ്ത്രീകളുടെ മേൽ ചുമത്തപ്പെടുന്ന അധ്വാനത്തിന്റെ അളന്നെടുക്കൽ സാധ്യമാവേണ്ടതുണ്ട്. എങ്കിൽ മാത്രമേ, സാമൂഹികപരിണാമത്തിന്റെ സ്വഭാവവും ഘടനയും തിരിച്ചറിയാനാവൂ. ലിംഗപദവി ഉൾപ്പെടെയുള്ള വിവിധ തന്മാസ്ഥാനങ്ങളെ വിശകലനത്തിലെടുക്കാൻ ഈ തിരിച്ചറിവ് അനിവാര്യമാണ്. സാമൂഹികചരിത്രത്തിലെ സ്ത്രീകളുടെ അസാന്നിധ്യത്തെ വിശദീകരിക്കാൻ സ്ത്രീകളുടെ അധ്വാനത്തെ, ഭാവനയെ, കാഴ്ചപ്പാടുകളെ സർവോപരി അനുഭവങ്ങളെ അളന്നെടുക്കേണ്ടതും വരവുവയ്ക്കേണ്ടതും അനിവാര്യമാണ്.

സ്ത്രീവാദം ഇന്നൊരു പുതിയ ചർച്ചാവിഷയമല്ല. എൺപതുകൾ മുതല്ക്കുതന്നെ അക്കാദമികരംഗത്ത് കാര്യമായ ചലനങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കാൻ സ്ത്രീപഠനങ്ങൾക്കു കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ സ്ത്രീപക്ഷകാഴ്ചപ്പാടുകളോടുതന്നെ സജീവമായി സംവദിച്ചുകൊണ്ട് വ്യത്യസ്ത ലിംഗപദവികളിലൂന്നിയ അന്വേഷണങ്ങൾ ആരംഭിച്ചുകഴിഞ്ഞു. സ്ത്രീപക്ഷരാഷ്ട്രീയത്തിൽ നിന്നും ലിംഗരാഷ്ട്രീയത്തിലേക്കുള്ള വിച്ഛേദങ്ങൾ ഋജുവായ സരളമായ അന്വേഷണമണ്ഡലമല്ല. നിശ്ചിതമായ അർത്ഥമൂല്യങ്ങളുടെയും അധികാരമണ്ഡലങ്ങളുടെയും ഘടനയ്ക്കുള്ളിൽ ക്രമീകരിക്കപ്പെട്ട സ്ത്രീപുരുഷഘടനയ്ക്കപ്പുറം ലെസ്ബിയൻ, ഗേ, ബൈസെക്ഷ്വൽ, ട്രാൻസ്ജെന്റർ, ഇന്റർസെക്സ് എന്നിങ്ങനെ വിവിധങ്ങളായ ലിംഗസ്വത്വങ്ങളെ ഇന്നു നാം അഭിമുഖീകരിക്കുന്നു. ഉറച്ചുപോയ സ്ത്രീവാദങ്ങളെ സന്ദിഗ്ദ്ധമാക്കുകയും പുതുക്കിപ്പണിയുകയും ചെയ്യുകയാണവ. ജാതി/സാമുദായികതന്മകൾ, മത/മതേതരകാഴ്ചപ്പാടുകൾ ഒക്കെയും മുഖ്യധാരാസ്ത്രീവാദത്തോട്

ഏറെ കലഹത്തിലാണ്. പുതിയൊരു ജനാധിപത്യഘടനയിലേക്ക് രാഷ്ട്രീയമായി പരിണമിക്കുന്ന ഈയൊരു ഘട്ടത്തിൽ ഈ കലക്ക ങ്ങൾ സ്വാഭാവികവും അനിവാര്യവുമാണ്.

ആദ്യഭാഗം ലിംഗപഠനങ്ങളിലെ വിച്ഛേദങ്ങളെയും വിമർശനസം വാദങ്ങളെയും ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ലേഖനങ്ങളുടേതാണ്. ക്വിയർ, ദളിത്, ഇസ്ലാമികസ്ത്രീവാദങ്ങളെ കേന്ദ്രീകരിച്ചുള്ള പഠനങ്ങളാണിവ. വിമത സാഹിത്യത്തിലെ എഴുത്തുകർതൃത്വത്തെക്കുറിച്ചാണ് ഡോ. ടി. മുരളീ ധരന്റെ കർതൃത്വവും പ്രാതിനിധ്യവും വിമതസാഹിത്യത്തിൽ എന്ന പഠനം. കർതൃത്വപരിഗണനകളുടെ സങ്കീർണതയെ ലിംഗപദവിയെ മുൻനിർത്തി വെളിവാക്കാനുള്ള ശ്രമമാണത്. മലയാളസിനിമയിലെ പുരുഷസ്വവർഗാനുരാഗത്തിന്റെ ആവിഷ്കാരഘടനയെ വിശകലനം ചെയ്യുന്ന, മേഘ രാധാകൃഷ്ണന്റെ പുരുഷസ്വവർഗാനുരാഗം മലയാളസി നിമയിൽ: ചരിത്രം, ആവിഷ്കാരം, പ്രതിനിധാനം എന്ന ലേഖനം. പു തുചലനങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കുമ്പോഴും വിമതലൈംഗികരെക്കുറിച്ചുള്ള മിഥ്യ കളെ അപനിർമിക്കാൻ ഈ സിനിമകൾക്കായിട്ടില്ല എന്നു മേഘ പറയുന്നു.

ഈഴവസമുദായത്തിലെ പരിഷ്കരണശ്രമങ്ങളുടെ വെളിച്ചത്തിൽ കുടുംബം, ലിംഗപദവി എന്നിവയുടെ മൂല്യങ്ങളെ പുനഃപരിശോധി ക്കുകയാണ് ഡോ. മീരാ വേലായുധന്റെ ലേഖനം. ബലാത്സംഗവിരു ദ്ധപ്രതിഷേധങ്ങളുടെ രാഷ്ട്രീയം പലപ്പോഴും തികച്ചും പുരോഗമനപ രമോ അതീവനിഷ്കളങ്കമോ അല്ല. അതിനെ ജാതിയുമായി ചേർത്തു വെച്ചു പഠിക്കുന്നു ജെന്നി റൊവീനയുടെ ലേഖനം. ബ്രാഹ്മണിക് ദേ ശീയത ജാതിസ്വത്വത്തെ അതിനെ ചൂഴ്ന്നുനില്ക്കുന്ന ഹിംസാത്മകമായ അസമത്വങ്ങളെ വിഴുങ്ങിക്കൊണ്ട് എങ്ങനെയാണ് ദില്ലി പെൺകു ട്ടിയെ സഹോദരിയായും പുത്രിയായും കാണുന്നതെന്ന് ജെന്നി വിശ ദീകരിക്കുന്നു. മണിപ്പൂരിലെയും കാശ്മീരിലെയും കലാപങ്ങളും ദളിത് സ്ത്രീപ്രതിരോധസമരങ്ങളിൽനിന്ന് ഉണ്ടായതാണ്. മണ്ഡൽവിരുദ്ധപ്ര സ്ഥാനങ്ങളും അണ്ണാഹസാരെ പ്രസ്ഥാനവും ബോംബെയിലെ 26/11 ആക്രമണത്തിനെതിരായ പ്രതിഷേധങ്ങളും പിങ്ക് ഷഡ്ഡി ക്യാമ്പയി നും ഓർക്കുക. അവയിലെല്ലാം പ്രബലമായ അരാഷ്ട്രീയതയും മേൽ ജാതി മുൻകൈകളും ഇവിടെ വിമർശിക്കപ്പെടുന്നു. പ്രബലദേശീയതാ സങ്കല്പങ്ങളും മുഖ്യധാരാ ലിംഗപദവിവ്യവഹാരങ്ങളും ഒന്നുചേർന്നു പ്ര വർത്തിക്കുന്നതെങ്ങനെ എന്നാണീ ലേഖനം പറയുന്നത്. ദളിത് സ്ത്രീ വാദം എന്ന വിഷയത്തിന്റെ പ്രാഥമികവും അടിസ്ഥാനപരവുമായ

ഘടകങ്ങളെ, കേരളപരിസരത്തെ മുൻനിർത്തി, വിശദീകരിക്കുകയാണ് മായാപ്രമോദ്. നവജനാധിപത്യസങ്കല്പത്തിന് ഒഴിച്ചുകൂടാൻ വയ്യാത്ത ഒന്നായി അത് ശക്തിപ്രാപിച്ചതെങ്ങനെയെന്ന് അവർ നിരീക്ഷിക്കുന്നു. സരിതാമാഹിൻ എഴുതിയ നിറം, രൂപം, സ്വത്വം: ഒരു വൈയക്തികാഖ്യാനം എന്ന ലേഖനം ബാഹ്യരൂപത്തിനും ജാതിയ്ക്കും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെ മുൻനിർത്തിയുള്ളതാണ്. അവ സാമൂഹികവ്യവഹാരങ്ങളിൽ അധികാരത്തിന്റെ മേൽക്കീഴുകളെ നിർമ്മിക്കുന്നതെങ്ങനെ എന്ന് അനുഭവങ്ങളുടെ വെളിച്ചത്തിൽ വിശദീകരിക്കുന്നു.

ഇസ്ലാമികഫെമിനിസത്തെ മുൻനിർത്തിയുള്ള മൂന്നു ലേഖനങ്ങളും ഈ ജേണലിന്റെ രാഷ്ട്രീയപ്രസക്തി വർധിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. മുസ്ലിംസ്ത്രീയെ ഇരയായി വരച്ചുകാട്ടുന്നതിലുള്ള പാശ്ചാത്യ/സാമ്രാജ്യത്വ/പുരോഗമന വ്യഗ്രതകളുടെ വേര് ഇസ്ലാമോഫോബിയയിലാണെന്ന് ഡോ. ബി.എസ്. ഷെറിൻ തന്റെ ലേഖനത്തിൽ നിരീക്ഷിക്കുന്നു. അതേസമയം സമുദായത്തിനുള്ളിലെ ഇന്റേണൽ പാട്രിയാർക്കിയുടെ ബലതന്ത്രങ്ങളെ ലേഖിക കാണാതിരിക്കുന്നുമില്ല. മുസ്ലിംസ്ത്രീയ്ക്ക് നീതി ലഭിക്കണമെന്ന പൗരജനതയുടെയും ഭരണകൂടത്തിന്റെയും ഭാഷ്യങ്ങൾ പലപ്പോഴും മുസ്ലിംസമുദായത്തെ അപരവത്കരിക്കുന്നതായും അവർ നിരീക്ഷിക്കുന്നു. ഒപ്പം തന്നെ ഫെമിനിസം എങ്ങനെ മുസ്ലിംസ്ത്രീവാദത്തെ അപരവത്കരിക്കുകയും അദൃശ്യവത്കരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നുവെന്നും അവർ വിശദീകരിക്കുന്നു. ഇസ്ലാമിക ഫെമിനിസത്തെ രാഷ്ട്രീയമായി തിരിച്ചറിഞ്ഞുകൊണ്ട് അതിന്റെ ആശയമണ്ഡലത്തെയും ചരിത്രത്തെയും സൂക്ഷ്മാംശത്തിൽനിന്നുകൊണ്ട് വിശദീകരിക്കുകയാണ് മർവയുടെ പഠനം. കൂടാതെ മുഖ്യധാരാഫെമിനിസവുമായുള്ള ഇസ്ലാമിക ഫെമിനിസത്തിന്റെ സംവാദങ്ങളും ഇടർച്ചകളും ചരിത്രപരമായി അവർ നിരീക്ഷിക്കുന്നു. ഫെമിനിസ്റ്റ് യുക്തിയ്ക്ക് അതീതമായി കാണാൻ കഴിയുന്ന നിരവധി വിമോചനഘട്ടങ്ങൾ ആത്മീയതയിലൂന്നിയ ഇസ്ലാമിക ഫെമിനിസ്റ്റ് ധാരയിൽപ്പോലും കാണാൻകഴിയുമെന്ന് മർവ വാദിക്കുന്നു. സ്ത്രീവാദവും മുസ്ലിം സ്ത്രീ ഇടപെടലുകളും എന്ന ലേഖനത്തിലൂടെ മുൻവിധികൾകൊണ്ട് തമസ്കരിക്കപ്പെട്ട മുസ്ലിംസ്ത്രീ പ്രവർത്തനങ്ങൾ അടയാളപ്പെടുത്താൻ ഡോ. ഷംഷാദ് ഹുസൈൻ ശ്രമിക്കുന്നു. അതിനായി മുസ്ലിംസ്ത്രീകൾ സജീവമായി നിലനിന്ന മാപ്പിളപാട്ടുപാരമ്പര്യത്തെ വിശകലനം ചെയ്യുന്നു. അപ്പപ്പാട്ട്, ആഭരണപ്പാട്ട്, വട്ടപ്പാട്ട്, മൈലാഞ്ചിപ്പാട്ട്, സെബീനാപ്പാട്ട്, അമ്മായിപ്പാട്ട് മുതലായവ ഇവിടെ ചർച്ച ചെയ്യുന്നു. പുത്തൂർ ആമിന, പി.കെ ഹലീമ തുടങ്ങിയവരുടെ സംഭാവനകളെയും ലേഖനം പരാമർശിക്കുന്നുണ്ട്.

രണ്ടാം ഭാഗം സ്ത്രീവാദത്തെ പൊതുവായി ചർച്ചചെയ്യുന്ന ലേഖനങ്ങളുടെ കൂട്ടമാണ്. ആധുനികതയുടെ നിരാസത്തിലൂടെയല്ല, സ്വാംശീകരണത്തിലൂടെയും വിപുലനത്തിലൂടെയുമാണ് സ്ത്രീവിമോചനം സാധ്യമാവുക എന്ന കാഴ്ചപ്പാടാണ് കെ.എം. വേണുഗോപാലന്റെ ഫെമിനിസം, ആധുനികത, ഇടതുപക്ഷം: പൊതുഭൂമിക തേടുന്ന പ്രശ്നമണ്ഡലങ്ങൾ എന്ന ലേഖനത്തിനുള്ളത്. സ്വത്വരാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ പ്രാധാന്യവും അതേസമയം ദൗർബല്യങ്ങളും സ്ത്രീവാദത്തെ ബാധിക്കുന്നതെങ്ങനെ എന്നും അദ്ദേഹം നിരീക്ഷിക്കുന്നു. സ്ത്രീയുടെ ആരോഗ്യാവകാശങ്ങളെ ഭരണകൂടം, ലിംഗപദവി, മനുഷ്യാവകാശം എന്നിവയെ മുൻനിർത്തി വിശദീകരിക്കുകയാണ് ഡോ.എ.കെ. ജയശ്രീ. മുഖ്യധാരാ സ്ത്രീവാദത്തിലെ ഇരവാദത്തിനുപകരം അതിലംഘനത്തിന്റെയും അർമാദത്തിന്റെയും രാഷ്ട്രീയത്തെ മുന്നോട്ടുവെയ്ക്കുന്നതാണ് യാക്കോബ് തോമസ് എഴുതിയ ബീച്ചും തിയ്യേറ്ററും: പെണ്ണുടലുകൾ പാരമ്പര്യം വിട്ടു കുതറുമ്പോൾ എന്ന വിശകലനം. വി.ജെ. ജെയിംസിന്റെ വാഷിംഗ്ഡൺ ഡി.സി എന്ന കഥയെമുൻനിർത്തി പെണ്ണുടലിന്റെ അതിർത്തിലംഘനങ്ങളുടെ സാധ്യതകളെ വായിച്ചെടുക്കുകയാണ് യാക്കോബ്. പൊതു, രാഷ്ട്രീയ,സാമൂഹിക, സാംസ്കാരിക, പ്രാദേശിക, ദേശീയ തലങ്ങളിൽ സാമൂഹികമാറ്റത്തിനുവേണ്ടിയുള്ള സ്ത്രീയുടെ ഇടപെടൽ, അതു സാഹചര്യങ്ങളിലുണ്ടാക്കുന്ന സമ്മർദ്ദങ്ങൾ തുടങ്ങിയവ സ്ത്രീകളുടെ വിവർത്തനത്തെ മുൻനിർത്തി അന്വേഷിക്കുകയാണ് ഡോ.ഷീബാ കുര്യന്റെ പഠനം. സൈബർ സ്ത്രീവാദത്തിന്റെ സങ്കല്പനങ്ങളെ പരിചയപ്പെടുത്തുകയും ഡോണാ ഹാർവേ, സാഡി പ്ലാന്റ്, കിരഹോൾ, സാന്ദ്രാ ഹാർഡിങ്സ് മുതലായവരുടെ ചിന്തകളെ വകയിരുത്തുകയും ചെയ്യുന്ന, ഡോ.ബ്രില്ലി റാഫേലിന്റെ സൈബർ സ്ത്രീവാദത്തിന്റെ അക്ഷങ്ങൾ എന്ന ലേഖനം.

പുതുതലമുറ സ്ത്രീവാദത്തെ എങ്ങനെ കാണുന്നു എന്നതിന്റെ ഭാവനാപരവും ഊർജ്ജസ്വലവുമായ ആഖ്യാനമാണ് ഫെമിനിസത്തിന്റെ മലയാളവാക്ക് എന്താവും? എന്ന ഗാർഗി ഹരിതകത്തിന്റെ ലേഖനം. മലയാളസിനിമയിലെ സ്ത്രീപ്രതിനിധനങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള ചർച്ചകളുടെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ കളക്ടർമാലതി മുതൽ കസബവരെയുള്ള സിനിമകളെല്ലാംതന്നെ എങ്ങനെ പൊതുബോധത്തിനുള്ളിലെ സ്ത്രീയെത്തന്നെ കളക്ടർ ഉദ്യോഗസ്ഥകളിലൂടെ സ്ഥിരീകരിക്കുന്നു എന്നു വിശദീകരിക്കുന്നു. സ്വരൂപിതസ്വത്വം എന്ന ആശയത്തെ മുൻനിർത്തി സി.കെ. ജാനുവിന്റെയും നളിനിജമീലയുടെയും അനുഭവസാക്ഷ്യങ്ങളെ പഠിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്ന മീന എ.എം. സമയത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയത്തെയും വാച്ചിന്റെ

ഉപയോഗത്തെയും മുൻനിർത്തി ആൺപെൺകാമനകളെ വിശകലനം ചെയ്യുന്ന ഡോ. ജി. ഉഷാകുമാരിയുടെ സമയം, കാമന: ചരിത്രത്തിന്റെ അമ്പടയാളങ്ങൾ.

വീണ്ടെടുപ്പുകൾ എന്ന മൂന്നാം ഭാഗത്തിൽപെടുന്ന പഠനങ്ങൾ കേരളത്തിന്റെ ഗതകാലങ്ങളെ പുനഃസന്ദർശിക്കുന്നവയാണ്. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനഘട്ടത്തിലെ മലയാളിയുടെ കാഴ്ച/നോട്ടവും ലിംഗപദവിയും രൂപംകൊള്ളുന്നതിന്റെ ചരിത്രവും സംസ്കാരവും ഇന്ദുലേഖയെ മുൻനിർത്തി വിശദീകരിക്കുകയാണ് ആശാലത. നമ്പൂതിരിസമുദായത്തിലെ പ്രബലമായ പരിഷ്കരണശ്രമങ്ങൾക്കുവെളിയിൽ നടന്ന വിമോചനാത്മകശ്രമങ്ങളെ സ്ത്രീചരിത്രങ്ങളിലൂടെ കണ്ടെടുക്കുന്നു, പി.എസ്. മനോജ്കുമാറിന്റെ Shaping of Rights: State, Jati and Gender എന്ന ലേഖനം, അവയിൽ ജാതി, ഭരണകൂടം തുടങ്ങിയ ഇടപെടലുകളെങ്ങനെ എന്നത് താത്രിക്കുട്ടി, ഉമാ അന്തർജനം, മാധവി അന്തർജനം എന്നിവരുടെ അനുഭവങ്ങളെ മുൻനിർത്തി വിശദീകരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. സംഭവം എന്ന ആശയത്തെ കിം ജൗഗൺ, ദെല്യൂസ്, വൈറ്റ് ഹൗസ്, ബാദ്യൂ, സിസെക്ക് എന്നിവരുടെ നിരീക്ഷണങ്ങളുടെ വെളിച്ചത്തിൽ സ്മാർത്തവിചാരത്തെ മുൻനിർത്തി വിശകലനം ചെയ്യുകയാണ് ഡോ. കെ.എം. അജിയുടെ പഠനം. കേരളമെന്ന വ്യാവഹാരികയിടത്തിൽ അത് പുതിയ പാഠങ്ങളെ ഉല്പാദിപ്പിക്കുന്നതെങ്ങനെ എന്നും അജി അന്വേഷിക്കുന്നു. ആദ്യകാലശിലാലിഖിതങ്ങൾ വെളിപ്പെടുത്തുന്ന സ്ത്രീകളുടെ ലിംഗപദവി സൂചനകളെ കുറിച്ചുള്ള സുഘടിതമായ പഠനലേഖനമാണ് കവിതാ ശിവദാസിന്റേത്. ഏറ്റവും ഒടുവിൽ അനുബന്ധമായി കൊടുത്തിരിക്കുന്നത് കേരളത്തിലെ ആദ്യകാല സ്ത്രീപ്രവർത്തകരായിരുന്ന രണ്ടുപേരുടെ സംവാദമാണ്. ഡോ.കെ.പി. ഗിരിജ ഡോ.എ.കെ. ജയശ്രീയുമായി നടത്തിയ സംഭാഷണത്തിന്റെ ചുരുക്കമാണത്.

ഈ ലക്കത്തിലേക്ക് പഠനങ്ങളും ലേഖനങ്ങളും തന്നു സഹായിച്ച എല്ലാവരെയും നന്ദിയോടെ സ്മരിക്കുന്നു. മറ്റു തിരക്കുകൾക്കിടയിൽ വളരെക്കുറച്ചു സമയം കൊണ്ട് ക്ലേശമേറിയ അധ്വാനത്തിലൂടെ പറഞ്ഞ സമയത്തുതന്നെ ലേഖനങ്ങൾ എത്തിച്ചുതന്ന എം. മർവ, പി.എസ്. മനോജ്കുമാർ, ഡോ. മീരാ വേലായുധൻ, ഡോ.ടി. മുരളീധരൻ തുടങ്ങിയവരോടുള്ള പ്രത്യേകനന്ദി പറയാതെ വയ്യ. ഈ ലക്കം പിയർ റിവ്യൂ നടത്തിത്തന്ന സംസ്കൃതസർവ്വകലാശാലയിലെ അദ്ധ്യാപിക ഡോ.കെ.എം. ഷീബയ്ക്ക് സ്നേഹാദരങ്ങൾ. എപ്പോഴും കൂടെയുള്ള

വിദ്യാർത്ഥിസുഹൃത്തുക്കളെയും സഹപ്രവർത്തകരെയും ഓർക്കുന്നു. ലിംഗപദവി: വ്യത്യസ്തതയുടെ സൂചകങ്ങൾ എന്ന ഈ ലക്കം കൂടുതൽ വായനയ്ക്കും ഗവേഷണങ്ങൾക്കും വിമർശനങ്ങൾക്കുമായി സമർപ്പിക്കുന്നു.

പുല്ലൂറ്റ് — ഡോ. ജി. ഉഷാകുമാരി
12.08.2017 — ഡോ. അജി. കെ.എം.

ഭാഗം 1

വ്യത്യാസങ്ങൾ

കർതൃത്വവും പ്രാതിനിധ്യവും വിമതസാഹിത്യത്തിൽ

ഡോ.ടി.മുരളീധരൻ
പ്രിൻസിപ്പാൾ, ചേതനാ കോളേജ് ഓഫ് മീഡിയ ആന്റ് പെർഫോമിംഗ് ആർട്, ചിയ്യാരം, തൃശ്ശൂർ

ഇരുപതാംനൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനദശകത്തിലാണ് സാഹിത്യത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയത്തെക്കുറിച്ചുള്ള സംവാദങ്ങൾ സങ്കീർണ്ണമാകുന്നത്. എഴുപതുകളിലാണ് സ്ത്രീവാദം, വംശീയത, വർണ്ണവിവേചനം എന്നിവയെ കുറിച്ചുള്ള നവരാഷ്ട്രീയചർച്ചകൾ പ്രബലമാകുന്നത്. നവമാർക്സിസ്റ്റ് സിദ്ധാന്തങ്ങളിൽ പുതുഭാവങ്ങളിൽ തെളിഞ്ഞ പ്രത്യയശാസ്ത്രചർച്ചകളിൽ നിന്നും ഘടനാനന്തരവാദം തുറന്നതന്ന ദൂരക്കാഴ്ചകളിൽനിന്നുമൊക്കെയുണ്ടായ പ്രചോദനങ്ങളാണ് പിന്നീട് ഈ സംവാദങ്ങളാർജ്ജിച്ച സങ്കീർണ്ണതകളെ പരിപോഷിപ്പിച്ചതെന്നും കാണാം. ഇതിന്റെയൊക്കെ തുടർച്ചയായിട്ടാണ് സാഹിത്യപഠനത്തിലും വിമർശനത്തിലും ഒട്ടേറെ (ഉപ) ശാഖകൾ—സ്ത്രീവാദസാഹിത്യം, ബ്ലാക്ക്സാഹിത്യം, ജ്യൂതസാഹിത്യം, ബഹിഷ്കൃതരുടെ സാഹിത്യം എന്നിങ്ങനെ നിലവിൽവന്നത്. സാഹിത്യാസ്വാദനത്തിൽ വന്നുചേർന്ന ഈ പുതിയ ദിശാബോധങ്ങൾ സ്വത്വത്തിനും സ്വത്വബോധത്തിനും മുൻതൂക്കം നല്കുകയും നിലവിലുണ്ടായിരുന്ന സൗന്ദര്യശാസ്ത്രത്തെ പൊളിച്ചെഴുതാൻ ശ്രമിക്കുകയും ചെയ്തതോടൊപ്പം അധികാരഘടനകൾ ഇരുട്ടിലും നിശ്ശബ്ദതയിലും ആഴ്ത്തിക്കളഞ്ഞിരുന്ന പല സ്വത്വങ്ങളെയും ശബ്ദങ്ങളെയും വീണ്ടെടുക്കാനുള്ള യത്നത്തിലും വ്യാപൃതമായിരുന്നു. കഴിഞ്ഞ നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനദശകത്തിൽ ശക്തിയാർജ്ജിച്ചൊരു രാഷ്ട്രീയസംവാദമാണ് വിമതവാദം. വൈജ്ഞാനികചർച്ചകളിൽ നിർണ്ണായകമായ ഒരു സ്വാധീനമാകാൻ വിമതവാദത്തിനു കഴിഞ്ഞുവെങ്കിലും, വിമതസാഹിത്യം എന്നൊരു ശാഖ രൂപം കൊള്ളുകയുണ്ടായില്ലെന്നതു ശ്രദ്ധേയമാണ്. ഈയൊരു സാഹചര്യത്തെ മുൻനിർത്തി വിമതരാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ പ്രത്യേകതകളെ വിശകലനം

ചെയ്യാനുള്ള ശ്രമമാണിത്.

ഇരുപതാംനൂറ്റാണ്ടിലെ പല സാഹിത്യസൈദ്ധാന്തികചർച്ചകളും സമകാലീനരാഷ്ട്രീയപ്രസ്ഥാനങ്ങളിൽനിന്നും പ്രചോദനമുൾക്കൊണ്ടു നിലവിൽ വന്നവയാണെങ്കിലും പിന്നീട് അത്തരം പ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ പ്രാഥമികാനുമാനങ്ങളെത്തന്നെ വിമർശനവിധേയമാക്കുവാനും അവയ്ക്കു സാധിച്ചുവെന്നതു ശ്രദ്ധേയമാണ്. സ്ത്രീവാദ സാഹിത്യവിമർശനത്തിൽ കർതൃത്വത്തെക്കുറിച്ചു നടന്ന സങ്കീർണ്ണമായ സംവാദങ്ങൾ പ്രസിദ്ധമാണല്ലോ. ആൺകോയ്മാവ്യവസ്ഥിതിക്കുള്ളിൽ നിർമ്മിക്കപ്പെടുന്ന സ്ത്രീസ്വത്വത്തിനു പോലും സ്ത്രീവാദ സാഹിത്യരചന ദുഷ്കരമായേക്കാമെന്ന് ഒരു വിഭാഗം വാദിച്ചപ്പോൾ പുരുഷാധിപത്യഘടനക്കുള്ളിൽ സ്ത്രീയായി ജീവിക്കേണ്ടിവരുന്ന ഏതൊരുവളും സാഹിത്യരചനയിൽ ഏർപ്പെടുമ്പോൾ ഭാഷയിലും ആഖ്യാനശൈലിയിലും സ്ത്രൈണാനുഭവത്തിന്റെ ആവിഷ്കാരമുണ്ടാകുമെന്ന് സാന്ദ്രാഗിൽബെർട്ടിനെയും ഹെലെൻ സിക്സുവിനേയും പോലുള്ളവർ സമർത്ഥിച്ചു. അതിനുള്ള അനേകം ദൃഷ്ടാന്തങ്ങൾ ആധുനികസ്ത്രീവാദരാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ ആവിർഭാവത്തിനുമെത്രയോ മുമ്പു വന്ന പെൺരചനകളിൽനിന്നുമെടുത്തു നിരത്തുകയുംചെയ്തു.

സമകാലീന രാഷ്ട്രീയസംവാദങ്ങളിലെ ഏറ്റവും പുതിയ ധാരകളിലൊന്നായ വിമതവാദത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ കർതൃത്വം കൂടുതൽ സങ്കീർണമായ ഒരു പ്രശ്നമാവുന്നതായി കാണാം. ഇതു വ്യക്തമാകണമെങ്കിൽ സ്വത്വരാഷ്ട്രീയത്തിനു വിമതസംവാദങ്ങളിലുള്ള അസാധാരണഭ്രമികയെ ആദ്യംതന്നെ വിശകലനം ചെയ്യേണ്ടതായിവരും. വലിയൊരളവുവരെ സ്ത്രീവാദത്തിന്റെ തുടർച്ചയായിത്തന്നെയാണ് സ്വവർഗ സംവാദങ്ങളുടെ ആരംഭമെങ്കിലും തൊണ്ണൂറുകളിലെ വിമത ചർച്ചകൾ ഇതിനു പുതിയചില മാനങ്ങൾ നല്കിയതോടെ ആദ്യകാല സ്ത്രീവാദചർച്ചകളിലെ ചില അടിസ്ഥാന അനുമാനങ്ങൾ ചോദ്യംചെയ്യപ്പെടുകയുണ്ടായി. ഇതിൽ ഏറ്റവും പ്രധാനപ്പെട്ടത് 'സ്ത്രീ' എന്ന സ്വത്വസങ്കല്പത്തിനെതിരെ ജ്യൂഡിത് ബട്ലർ ഉയർത്തിയ വിമർശനംതന്നെയാണ്.

ലിംഗസ്വത്വത്തെ ഏതെങ്കിലും രീതിയിൽ ഒരു മൗലിക ഏകകമായി അനുമാനിക്കുന്നതിനെതിരെ ആയിരുന്നു ബട്ലറുടെ നിലപാട്. ലിംഗസ്വത്വത്തെ അവതരണാത്മകത (performativity)യിലൂടെ മാത്രം നിലവിൽ വരുന്നൊരു സാമൂഹ്യഭാവനയായി നിർവ്വചിച്ചതിലൂടെ ബട്ലർ സമകാലീന ലിംഗരാഷ്ട്രീയത്തിനു പുതുമാനങ്ങൾ നല്കി. ബട്ലറുടെ വീക്ഷണങ്ങൾ വിമതസംവാദങ്ങളിൽ നിർണ്ണായകസ്വാധീനമായി ഇന്നും തുടരുന്നു. സ്വവർഗരാഷ്ട്രീയത്തിൽനിന്നും വിമത രാഷ്ട്രീയത്തിലേക്കുള്ള

പരിണാമത്തിനു ത്വരകമായതും ബട്‌ലറുടെ വീക്ഷണങ്ങളാണെന്നു പറയാം.

അറുപതുകളുടെ അന്ത്യത്തിൽ യൂറോ-അമേരിക്കൻ സമൂഹങ്ങളിൽ സ്വവർഗപ്രസ്ഥാനങ്ങളും അനുബന്ധസംവാദങ്ങളും ആരംഭിക്കുന്ന കാലത്ത് ന്യൂനപക്ഷ രാഷ്ട്രീയമെന്നൊരു മേൽവിലാസം അവയ്ക്ക് അനിവാര്യമായിരുന്നു. 'സ്വവർഗസ്നേഹി'കളെന്നും ട്രാൻസ്ജെന്ററുകളെന്നും സ്വയം അടയാളപ്പെടുത്തി ജീവിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നവരുടെ നിലനില്പും മനുഷ്യാവകാശങ്ങളും സംരക്ഷിക്കുന്നതിനാണ് ഈ പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ ആരംഭകാലത്ത് ഊന്നൽ നല്കിയത്. അത്തരം ആളുകൾ കടുത്ത വിവേചനങ്ങൾക്കും പലരീതിയിലുള്ള അക്രമങ്ങൾക്കും വിധേയരായിക്കൊണ്ടിരുന്ന അക്കാലത്ത് ഇത്തരമൊരു നിലപാട് അത്യാവശ്യമായിരുന്നു താനും .

ഭൂരിപക്ഷലൈംഗികതയെ അപനിർമിക്കുമ്പോൾ

എന്നാൽ 90-കളിൽ വിമതസംവാദങ്ങളുടെ ആവിർഭാവത്തോടെ ലൈംഗികതാപഠനങ്ങൾക്കും രാഷ്ട്രീയചർച്ചകൾക്കും നിർണ്ണായകമായ ചില ദിശാഭേദങ്ങൾ വന്നുചേരുകയുണ്ടായി. സ്വത്വ/ലൈംഗിക അഭിരുചികളെ സ്വാഭാവികം/അസ്വാഭാവികം എന്ന ദ്വന്ദ്വസങ്കല്പങ്ങളിൽ തളച്ചിടാതെ, അവയിലെ ബഹുസ്വരതയെ തിരിച്ചറിയുന്നതിലൂടെ, സ്വത്വരൂപീകരണത്തിലെ അനന്തസാദ്ധ്യതകളെ തിരിച്ചറിയാനും അവയെ ആഘോഷിക്കുവാനുമാണ് വിമതവാദം ഉദ്ഘോഷിക്കുന്നത്. കറുത്ത വർഗക്കാരെ അധിക്ഷേപിക്കുന്ന രീതിയിൽ വെള്ളക്കാർ ഉപയോഗിച്ചിരുന്ന 'നീഗ്രോ' എന്ന വിശേഷണത്തിൽനിന്നു 'നെഗ്രിറ്റിയൂഡ്' എന്നൊരു പ്രസ്ഥാനം തന്നെ നിലവിൽ വന്നതും അതു കറുത്തവരുടെ ശാക്തീകരണത്തിന്റെ പ്രതീകമായതും പ്രശസ്തമാണല്ലോ. ഏതാണ്ട് അതിനു സമാനമായ രീതിയിൽ, സ്വത്വാവിഷ്കാരത്തിലോ ലൈംഗികാഭിരുചിയിലോ മുഖ്യധാരയിൽനിന്നു വേറിട്ടു നിലനിന്നിരുന്നവരെ അധിക്ഷേപിക്കാനായി ഉപയോഗിച്ചിരുന്ന 'ക്വീയർ' (വിചിത്രം, വികൃതം)എന്ന പദത്തെ തന്നെയാണ് ശാക്തീകരണത്തിന്റെ മുദ്രയായി വിമതപ്രസ്ഥാനങ്ങൾ ഉപയോഗപ്പെടുത്തിയത്. തുടർന്നു നടന്ന ചർച്ചകൾ സുവിദിതമായ ഒരു 'വ്യക്തിത്വ'രൂപീകരണത്തിനു പകരം, സ്വത്വാവിഷ്കാരത്തിലും പ്രണയ/ലൈംഗികാഭിരുചികളിലും അനന്തസാദ്ധ്യതകളെ തിരിച്ചറിയുന്നതും അവയ്ക്ക് അംഗീകാരം നേടിയെടുക്കുന്നതുമാണ് കൂടുതൽ ഫലപ്രദമായ ശാക്തീകരണം എന്ന തിരിച്ചറിവിലേക്കാണു നയിച്ചത്. ചുരുക്കത്തിൽ വിമതപഠനങ്ങൾ വിശകലനവിധേയമാക്കുന്നത് ന്യൂനപക്ഷമാക്കപ്പെടുന്നൊരു വിഭാഗത്തെയല്ല, പകരം ഭൂരിപക്ഷമെന്ന

അനുമാനത്തെതന്നെയാണ്. നിലവിലുള്ള 'നോർമൽ' എന്ന സങ്കല്പത്തെ തന്നെ ചോദ്യം ചെയ്യുന്നതിലൂടെ 'ആൺ/പെൺ', 'ഹോമോ/ഹെറ്ററോ ' തുടങ്ങിയ ദ്വന്ദ്വസങ്കല്പങ്ങളുടെ അപനിർമിതി തന്നെയാണ് വിമതവാദം ലക്ഷ്യമിടുന്നത്. ലൈംഗികതകളെയും സ്വത്വാവിഷ്കാരങ്ങളെയും ദ്വന്ദ്വഭാവനകളിൽനിന്നു മോചിപ്പിക്കുന്നതിലൂടെ വീണ്ടെടുക്കാനാവുന്ന വൈവിധ്യങ്ങളുടെ ഒരു മഴവിൽലോകത്തിന്റെ നിർമിതിയാണ് വിമതവാദം സ്വപ്നം കാണുന്നത്: ഒട്ടനവധി പൗരുഷങ്ങളും സ്ത്രൈണതകളും അവക്കെല്ലാമിടയിൽ വിന്യസിക്കപ്പെടുന്ന വൈവിധ്യമാർന്ന പ്രണയങ്ങളുമാണാ ലോകത്തിന്റെ പ്രത്യേകത.

സാഹിത്യവിമർശനത്തിൽ ലിംഗ, ലൈംഗികതാരാഷ്ട്രീയംകൂടി ഉൾപ്പെടുത്തുമ്പോൾ ഉയരുന്ന അനിവാര്യമായ ചില ദുരൂഹതകളിലേയ്ക്കും വിമതസംവാദം വെളിച്ചം വീശുന്നുണ്ട്. ഇതിന്റെ ഏറ്റവും നല്ല ഉദാഹരണമാണ് ബ്ലാക്ക്സാഹിത്യം, പോസ്റ്റ് കൊളൊണിയൽസാഹിത്യം, ദലിത്സാഹിത്യം എന്നൊക്കെയുള്ള ഒരു ഇനം തിരിക്കൽ വിമതരാഷ്ട്രീയ പശ്ചാത്തലത്തിൽ ദുഷ്കരമാകുന്നുവെന്നത്. നിലവിലുള്ള അധികാരഘടന ചിലരെ കറുത്തവർ എന്നോ ദളിതരെന്നോ ഒക്കെ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നുവെന്നതുകൊണ്ടുതന്നെ അങ്ങനെയുള്ളവരുടെ രചനകളെ, അവയിലെ അനുഭവസാക്ഷ്യങ്ങളെയും പ്രതിഷേധങ്ങളെയും പ്രത്യേകമായി വിലയിരുത്തുകയെന്നത് സാദ്ധ്യമാകുന്നു. തരം തിരിക്കലുകൾ വിവേചനങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനമാകുമ്പോൾ തന്നെ അവ പ്രതിഷേധങ്ങൾക്കുള്ള ഇടങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കുകകൂടി ചെയ്യുന്നുണ്ട്. ഈ ഇടങ്ങളിൽനിന്നാണ് അദൃശ്യതയ്ക്കും അരികുവത്കരണങ്ങൾക്കും എതിരായ ശബ്ദങ്ങൾ ഉയരുന്നത്.

എന്നാൽ സ്ത്രീപക്ഷസാഹിത്യത്തിന്റെ കാര്യത്തിൽതന്നെ ഇത്തരമൊരു തരംതിരിക്കൽ ചിലപ്പോൾ ദുരൂഹതകൾ സൃഷ്ടിക്കാറുണ്ട്. സ്ത്രീകൾക്കു മാത്രമേ സ്ത്രീവാദസാഹിത്യരചന സാധ്യമാകൂ എന്നും സ്ത്രീകൾ എങ്ങനെ എഴുതിയാലും അതു സ്ത്രീവാദസാഹിത്യമാകുമോ എന്നുമുള്ള ചോദ്യങ്ങൾ പലതവണ ആവർത്തിക്കപ്പെട്ടവയാണല്ലൊ. എന്നാൽ വിമതരാഷ്ട്രീയം 'ആരാണ് യഥാർത്ഥസ്ത്രീ'? എന്നൊരു ചോദ്യം കൂടി ഉയർത്തുന്നു. 'പെണ്ണ്' എന്നു വായിക്കപ്പെടുന്ന ശരീരം മാത്രമല്ലല്ലൊ ഒരു വ്യക്തിയെ സ്ത്രീയാക്കുന്നത്. 'ആണ്' എന്നു വായിക്കപ്പെടുന്ന ശരീരവും 'സ്ത്രൈണ'മെന്നു വായിക്കപ്പെടുന്ന സ്വത്വാവിഷ്കാരവും ഉള്ള ഒരു വ്യക്തിക്ക് ആൺകോയ്മാസമൂഹത്തിൽ എവിടെയാണ് സ്ഥാനം? അത്തരം ഒരു വ്യക്തിയുടെ സാഹിത്യാവിഷ്കാരങ്ങളുടെ വായനാസാദ്ധ്യതകൾ എങ്ങനെ നിർവചിക്കാം?

അഭാവം നിർബ്ബന്ധിതമാണ് !

ലൈംഗികവൈവിധ്യങ്ങൾകൂടി കണക്കിലെടുത്താൽ ചോദ്യങ്ങൾ കൂടുതൽ സങ്കീർണ്ണങ്ങളാകും. കേവലം 'ഹോമൊ/ഹെറ്ററൊ' എന്ന അശാസ്ത്രീയമായ ഇനംതിരിക്കലിനെ മറികടന്നാൽ ഗോചരമാകുന്ന വൈവിധ്യങ്ങൾ ഇന്നും ലേബലുകളുടെ അഭാവത്തിൽ പൊതുസമൂഹത്തിൽ അദൃശ്യങ്ങളായി തന്നെ തുടരുന്നു. പ്രത്യേകിച്ചും, ഇന്ത്യയിലെ പോലുള്ള സമൂഹങ്ങളിൽ വിമതലൈംഗികതകൾ അടയാളപ്പെടുത്തപ്പെടുന്നതുതന്നെ 'അസാദ്ധ്യത'കളായിട്ടാണ്. നിലവിലുള്ള കുടുംബസങ്കല്പങ്ങളും സാമൂഹ്യവിവേചനങ്ങളും മുഖ്യഭാവനകളിൽനിന്നു വ്യതിചലിക്കുന്ന സ്വാനുഭവങ്ങളും പ്രണയാഭിരുചികളും ഉള്ളവരെ അവയുടെ സ്വതന്ത്രമായ ആവിഷ്കരണങ്ങളിൽനിന്നു പിന്തിരിപ്പിക്കുകമാത്രമല്ല, അംഗീകരിക്കപ്പെട്ട മാതൃകകൾക്കനുസരിച്ചുള്ള പ്രകടനങ്ങൾക്കു പിന്നിൽ മറഞ്ഞിരിക്കാൻ നിർബന്ധിതരാക്കുകയും ചെയ്യുന്നതിലൂടെയാണ് ഇത്തരം ഒരു 'അഭാവം' സമൂഹത്തിൽ സൃഷ്ടിച്ചെടുക്കുന്നത്. ഇത്തരം ഒരു സാഹചര്യത്തിൽ സ്വയം അടയാളപ്പെടുത്തൽ വ്യക്തികളുടെ ഉത്തരവാദിത്തവും പ്രതിരോധവും ആയി മാറുന്നു. ഇത്തരം ഒരു നിയോഗമാണ് ഇന്നു സ്വയം സ്വവർഗസ്നേഹികളെന്നൊ ട്രാൻസ്ജെന്ററുകളെന്നോ പ്രഖ്യാപിക്കുന്നവർ ഏറ്റെടുക്കുന്നത്. തൊലിക്കു നിറമുള്ള വ്യക്തിയോട് 'നീ കറുത്തവനാ/ളാണെന്നു പറയുന്നത് ചുറ്റുമുള്ള സമൂഹമാണ്. എന്നാൽ ഭിന്നവർഗലൈംഗികതയിൽ ഒതുങ്ങാത്ത അഭിരുചികൾ ഉള്ള ഒരു വ്യക്തിക്കു താൻ വ്യത്യസ്തനാ/യാണെന്ന വിളിച്ചു പറയൽതന്നെ ഒരു ബാധ്യതയായി മാറുന്നു. പരസ്യപ്രസ്താവനയിലൂടെയോ ശരീരഭാഷയിലൂടെയോ സ്വന്തം വിമത സ്വത്വം പ്രഖ്യാപിക്കുന്നവർ ഒറ്റപ്പെടുത്തലുകൾക്കും ശാരീരികവും മാനസികവുമായ പീഡനങ്ങൾക്കും വിധേയരാകുമ്പോൾ അവ മറച്ചുവെയ്ക്കുന്നവർക്കു സാമൂഹ്യാംഗീകാരവും മറ്റു ആനുകൂല്യങ്ങളും ലഭ്യമാകുകയും ചെയ്യുന്നു.

പുരുഷസ്വവർഗാനുരാഗം മലയാളസിനിമയിൽ ചരിത്രം, ആവിഷ്കാരം, പ്രതിനിധാനം

മേഘ രാധാകൃഷ്ണൻ
ഗവേഷക, മലയാളവിഭാഗം, ശ്രീ കേരളവർമ്മ കോളേജ്, തൃശ്ശൂർ

അനുദിനം വളർന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ആഗോളസ്വാധീനമുള്ള ബഹുജനമാധ്യമമാണ് സിനിമ. മറ്റുകലകളിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തമായി പ്രേക്ഷകർക്ക് എളുപ്പത്തിൽ സംവേദനക്ഷമമാകുന്ന തരത്തിലാണ് ചലച്ചിത്രഭാഷയുടെ ഘടന നിലകൊള്ളുന്നത്. സമൂഹവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട എല്ലാ വ്യവഹാരങ്ങളിലും സിനിമ സ്വാധീനം ചെലുത്തുന്നുണ്ട്. ചരിത്രപരവും രാഷ്ട്രീയവും സാമൂഹികവും സാമ്പത്തികവും സാംസ്കാരികവുമായ വിഷയങ്ങൾ സിനിമയിലെ ആവിഷ്കാര ഭൂമികയുടെ ഭാഗമാകുകയും അത് പൊതുമണ്ഡലത്തിൽ ചർച്ചചെയ്യപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്. സമൂഹത്തിന്റെ പ്രതിനിധാനം എന്നരീതിയിൽ സിനിമ നിലകൊള്ളുമ്പോൾ, സിനിമയിലൂടെ നിർമ്മിക്കപ്പെടുന്ന പൊതുബോധധാരണകൾ പൂർണ്ണമായും സമൂഹത്തിന്റെ ഭാഗമാണെന്ന ചിന്തയും ജനങ്ങൾക്കിടയിൽ രൂപീകൃതമാകുന്നു. ഇത്തരത്തിൽ വലിയവിഭാഗം പ്രേക്ഷകരിലേക്ക് ഇറങ്ങിച്ചെല്ലാൻ സാധിക്കുന്ന സിനിമ, നിരന്തരമായ വിശകലനങ്ങൾക്കും വിമർശനാത്മകമായ വിലയിരുത്തലുകൾക്കും വിധേയമാകേണ്ടതുണ്ട്.

മലയാള ചലച്ചിത്രാവിഷ്കാരങ്ങൾ ആൺ-പെൺ വിഭാഗങ്ങളിൽ അധിഷ്ഠിതമാണ്. ലിംഗപദവി (gender) യുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് സ്ത്രീ, പുരുഷൻ എന്നീ രണ്ടു സാധ്യതകൾ മാത്രമല്ല ആവിഷ്കാര ഭൂമികയിലേക്ക് കടന്നുവരേണ്ടത് എന്നതിനെപ്പറ്റി സിനിമ ചിന്തിച്ചിട്ടുണ്ടോ? ജൈവികവും മാനസികവുമായ മനുഷ്യന്റെ പ്രകാശനങ്ങളും അനന്തമായ വൈചിത്ര്യങ്ങളും ഒപ്പിയെടുക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ടോ? സ്ത്രീ/പുരുഷൻ വിഭാഗങ്ങളെപ്പോലെ ഗേ, ലെസ്ബിയൻ, ട്രാൻസ്ജെന്റർ, ബൈസെക്ഷ്വൽ തുടങ്ങിയ വിമതലൈംഗിക വിഭാഗങ്ങൾ സിനിമയിൽ ആവിഷ്കൃതമായിട്ടുണ്ടോ?

ലൈംഗികത (Sexuality) സിനിമയിൽ വിഷയമാകുമ്പോൾ ഭിന്നവർഗ ലൈംഗികത (Heterosexuality) പോലെത്തന്നെ സ്വാഭാവികമാണ് സ്വവർഗലൈംഗികത (Homosexuality)യും ദ്വിലൈംഗികത (Bisexuality) യും എന്ന വിമതലൈംഗിക രാഷ്ട്രീയത്തെ സിനിമ എങ്ങനെ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നു തുടങ്ങിയ ചോദ്യങ്ങൾ മാറുന്നകാലത്തിന്റെ അനിവാര്യതയാണ്.

ട്രാൻസ്ജെന്ററുകളെ ഹാസ്യപരിഹാസകഥാപാത്രങ്ങളായിട്ടാണ് മലയാള സിനിമയിൽ അവതരിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നത്. ഉപജീവനാർത്ഥം സ്ത്രീവേഷം ധരിച്ച് ഹിജഡകളുടെ സംഘത്തിൽ ജീവിക്കുന്ന ലീലാകൃഷ്ണനും, (സലീംകുമാർ, സൂത്രധാരൻ, 2001), 'തലയണമന്ത്രം' (1991) ലെ ഒടുവിൽ ഉണ്ണികൃഷ്ണന്റെ നൃത്താധ്യാപകന്റെ കഥാപാത്രവും 'കടത്തനാട്ട് മാക്കം'(1978)ത്തിലെ പ്രേംനസീറും ഉദാഹരണങ്ങളാണ്. കുടുംബ-സാമൂഹ്യ ബന്ധങ്ങൾ ഭിന്നവർഗ്ഗലൈംഗികതയുടെ (Hetero-Sexuality) യുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് നിർമ്മിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത്. അതിനാൽ വിമതലൈംഗികതയെ ചലച്ചിത്രം എങ്ങനെ കൈകാര്യം ചെയ്യുന്നു എന്ന അന്വേഷണം പ്രസക്തമാണ്. കാരണം സാമ്പത്തികവിജയം പ്രധാന ലക്ഷ്യമായ സിനിമകളിൽ പ്രസ്തുതവിഷയം കൈകാര്യം ചെയ്യുമ്പോൾ അർഹിക്കുന്ന ഗൗരവം നല്കാതെ പൊതുസമൂഹത്തിന്റെ രൂഢമൂലമായ ധാരണകളോടൊപ്പം ചേർന്നുനിന്ന് വിഷയപരിചരണത്തിൽ വികലമായ നിലപാടുകൾ കൂട്ടിച്ചേർക്കുന്നു. 'ചാന്തുപൊട്ട്'(2005) ഇത്തരം വിട്ടുവീഴ്ചകളുടെ പുറത്ത് രൂപപ്പെട്ട സിനിമയാണ്. 2012-ൽ പുറത്തിറങ്ങിയ 'അർദ്ധനാരി'യിലാണ് (ട്രാൻസ്ജെന്ററുകളുടെ ജീവിതവും സംസ്കാരവും അവരുടെ നിലനില്പിന്റെ പ്രശ്നങ്ങളുമൊക്കെ മേൽ സൂചിപ്പിച്ച ചിത്രങ്ങളിൽ നിന്ന് വ്യത്യസ്തമായി അവതരിപ്പിക്കാൻ ശ്രമിച്ചിരിക്കുന്നത്. സ്ത്രീയ്ക്കും പുരുഷനുമൊപ്പം തുല്യതയുള്ള കഥാപാത്രമായി ഒരു ട്രാൻസ്ജെന്റർ കടന്നുവരുന്ന വിനീത് ശ്രീനിവാസന്റെ 'തിര'(2013)യിലാണ്.

വിമതലൈംഗികതയെക്കുറിച്ചുള്ള തുറന്നചർച്ചകൾ രൂപപ്പെടാതിരുന്ന കേരളീയസമൂഹത്തിൽ ചില ചിന്തകൾക്ക് സാധ്യതകൾ സൃഷ്ടിച്ചുകൊണ്ട് പത്മരാജൻ ദേശാടനക്കിളി കരയാറില്ല (1986) എന്ന ചിത്രം സംവിധാനം ചെയ്തു. (രശ്മി ജി., അനിൽകുമാർ കെ.എസ്, വിമതലൈംഗികത: ചരിത്രം, സിദ്ധാന്തം, രാഷ്ട്രീയം പു.192), ലിജി.ജെ പുല്ലപ്പള്ളിയുടെ 'സഞ്ചാരം' (2004) എന്ന ചിത്രത്തിന്റെ കേന്ദ്രപ്രമേയം സ്ത്രീ സ്വവർഗാനുരാഗമാണ്. സ്ത്രീ സ്വവർഗാനുരാഗവും ദ്വിലൈംഗികതയും (Bisexuality) കടന്നുവരുന്ന റാസിയുടെ വെളുത്തരാത്രികൾ (2015) 'ലെസ്ബിയനിസ'ത്തിന്റെ പല തലങ്ങൾ അവതരിപ്പിക്കുന്നു.

ഈ ക്യാൻവാസിലേക്കാണ് പുരുഷസ്വവർഗാനുരാഗം കടന്നുവരുന്നത്. ട്രാൻസ്ജെന്ററുകളും സ്ത്രീസ്വവർഗാനുരാഗവുമൊക്കെ ആദ്യകാലങ്ങളിൽത്തന്നെ പരോക്ഷമായെങ്കിലും ചിത്രീകരിക്കപ്പെട്ടെങ്കിലും പുരുഷസ്വവർഗാനുരാഗം മലയാളസിനിമ ആവിഷ്കരിക്കുന്നത് പിന്നെയും വൈകിയാണ്. ആത്യന്തികമായി അഭിനയം, ഗാനാലാപനം എന്നീ മേഖലകളൊഴിച്ചു നിർത്തിയാൽ സിനിമയിലെ മുഖ്യമായ എല്ലാ മേഖലകളും കൈകാര്യം ചെയ്യുന്നത് ഭൂരിഭാഗവും പുരുഷന്മാരാണ്. ഇത്തരത്തിൽ പുരുഷകേന്ദ്രീകൃതമായ, നായകന്റെ 'പൗരുഷം' എന്ന സങ്കല്പം സിനിമയുടെ കേന്ദ്രമായി ഉറപ്പിച്ച മലയാളസിനിമ പുരുഷസ്വവർഗാനുരാഗത്തെ എങ്ങനെ ആവിഷ്കരിച്ചുവെന്നും ഇതുസംബന്ധിച്ചു നിലനില്ക്കുന്ന മിഥ്യാധാരണകളെ തിരുത്താൻ ശ്രമിച്ചിട്ടുണ്ടോ എന്നും ഈ വിഷയം കൈകാര്യം ചെയ്യുന്ന സിനിമകളുടെ സമീപനരീതിയും മുൻനിർത്തി അന്വേഷിക്കുകയാണ് ഈ പ്രബന്ധത്തിൽ.

പുരുഷ സ്വവർഗ്ഗാനുരാഗി (Gay)

പുരുഷന്മാർ തമ്മിലുണ്ടാകുന്ന മാനസികവും ശാരീരികവുമായ അടുപ്പത്തെയാണ് പുരുഷസ്വവർഗ്ഗാനുരാഗം/പുരുഷസ്വവർഗലൈംഗികത എന്നു ക്രമപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നത്. കേരളീയസമൂഹത്തിൽ പ്രാദേശികമായി 'കുണ്ടൻ' എന്ന പേരിലാണ്/പദവിയിലാണ് പുരുഷസ്വവർഗാനുരാഗികളെ സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. ഇത് മ്ലേച്ഛവും സ്വവർഗാനുരാഗികളെ അവഹേളിക്കുന്നതുമാണ്. (രശ്മി ജി. അനിൽകുമാർ കെ.എസ്. 2016,14).

ലോകസിനിമയും പുരുഷസ്വവർഗാനുരാഗവും

1919-ലാണ് പുരുഷസ്വവർഗാനുരാഗം കേന്ദ്രപ്രമേയമാക്കി റിച്ചാർഡ് ഓഡ്വാൾസ് സംവിധാനം ചെയ്ത 'Different from the others' പുറത്തിറങ്ങുന്നത്. വിവാദങ്ങൾക്കും ചർച്ചകൾക്കും വിധേയമായ ഈ ചിത്രത്തിന്റെ പ്രദർശനനാനുമതി നിഷേധിച്ചു. ഡോക്ടർമാർക്കും വൈദ്യശാസ്ത്ര ഗവേഷണവിദ്യാർത്ഥികൾക്കും മുന്നിൽമാത്രമേ ഈ ചിത്രം പ്രദർശിപ്പിക്കാവൂ എന്ന നിയമവും കൊണ്ടുവന്നു. 1933-ൽ നാസികൾ ഈ സിനിമയുടെ പ്രിന്റുകൾ നശിപ്പിച്ചുകളഞ്ഞു. ഇത് ആദ്യകാലചരിത്രം. പിന്നീട് പ്രസ്തുതവിഷയം കൈകാര്യം ചെയ്തുകൊണ്ട് അന്തർദേശീയതലത്തിൽ ധാരാളം സിനിമകൾ കടന്നുവന്നു.

'ഗേയിസം' ഇന്ത്യൻ, മലയാള സിനിമയിൽ

ഇന്ത്യൻ സിനിമയിലെ പുരുഷസ്വവർഗാനുരാഗ ആവിഷ്കാരങ്ങൾ 'ബോംഗേ' (1996), 'മാഗോസോഫിൾ' (2002), 'Yours Emotionally'

(2006) 'മൈബ്രദർ നിഖിൽ' (2005) 'ദോസ്താന', 'മെമ്മറീസ് ഇൻ മാർച്ച്' (2011), 'ഹീല' (2015) എന്നീ ചിത്രങ്ങളിൽ തെളിഞ്ഞുകാണാം.

ശ്യാമപ്രസാദ് സംവിധാനം ചെയ്ത 'ഋതു' (2009) എന്ന സിനിമയിലാണ് പ്രത്യക്ഷമായി ഒരു കഥാപാത്രത്തെ 'ഗേ' സ്വത്വത്തിൽ വെളിപ്പെടുത്തുന്നത്. ചിത്രത്തിന്റെ കേന്ദ്രപ്രമേയം പുരുഷസ്വവർഗാനുരാഗമല്ലെങ്കിലും ചില സീനുകളിലൂടെയും, സംഭാഷണശകലങ്ങളിലൂടെയും സണ്ണി (ആസിഫ് അലി) എന്ന കഥാപാത്രം 'ഗേ' ആണ് എന്ന വെളിപ്പെടുത്തൽ നടത്തുന്നുണ്ട്. സിനിമയുടെ തുടക്കത്തിൽ പുരുഷസുഹൃത്തുക്കളോടൊപ്പം പാർട്ടിയിൽ മദ്യപിക്കുന്ന സണ്ണിയുടെയും കൂട്ടുകാരുടെയും ഇടപെടലിൽ നിന്നുതന്നെ ചില സൂചനകൾ ലഭിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും പിന്നീട് സണ്ണിയുടെ സുഹൃത്ത് ശരത്തിനോട്, ജിത്തു എന്ന സഹപ്രവർത്തകൻ 'അവൻ ഒരു ഗേ' ആണ് എന്ന് പറയുന്നു. ഇതുകേട്ട ശരത്തിന്റെ മറുപടി ഒരു ഞെട്ടലോട്ടുകൂടിയാണ് 'ഗേ Hm! What are you saying?' എന്നാണ് ശരത്ത് ചോദിക്കുന്നത്. 'but its OK, that's his business' എന്ന ജിത്തു തിരിച്ച് പറയുന്നു. സണ്ണിയുടെ സ്വഭാവവിവരണം നടത്തുന്ന സന്ദർഭത്തിലാണ് ഈ ഡയലോഗ്. അവൻ ഒരു ചതിയനാണ്, സോഫ്റ്റ്വെയർ മോഷ്ടിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നു എന്നൊക്കെ പറയുന്നിടത്താണ് 'ഹീ ഈസ് എ ഗേ' എന്ന പ്രസ്താവന വരുന്നത്. ആണിന്റെയോ പെണ്ണിന്റെയോ സ്വഭാവത്തിന്റെ ദൂഷ്യവശങ്ങൾ പറയുന്ന കൂട്ടത്തിൽ 'അവളൊരു പെണ്ണാണ്', 'അവനൊരു ആണാണ്' എന്നു പറയുമ്പോൾ എത്രത്തോളം വൈരുദ്ധ്യം സൃഷ്ടിക്കപ്പെടുന്നുവോ അത്രത്തോളംതന്നെ വൈരുദ്ധ്യം ഇവിടെയുമുണ്ട്. തിന്മയുടെ ഛായ സണ്ണി എന്ന കഥാപാത്രത്തിന് പകരുന്നതിനിടയിൽ ഈ 'ഗേ'സ്വത്വത്തിന്റെ വെളിപ്പെടുത്തലിന് ഒരു മുൻവിധിയുടെ ഛായ കലരുന്നു. സ്വന്തം കമ്പനിയുടെ സോഫ്റ്റ്വെയർ മറ്റൊരു കമ്പനിക്ക് മറിച്ചുവില്ക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്ന സണ്ണിയെ സഹായിക്കാമെന്ന വാഗ്ദാനം നല്കുന്ന ജമാലി (വിനയ്ഫോർട്ട്)ന്റെ കഥാപാത്രവും സണ്ണിയുമായുള്ള കൂടിക്കാഴ്ച സീനിൽ ഇരുവരുടെയും കണ്ണിന്റെയും ചുണ്ടിന്റെയും ചലനങ്ങൾ, സംസാരരീതി ഇവയിലൊക്കെ പരസ്പരാകർഷണം വെളിപ്പെട്ടുവരുന്നുണ്ട്. നായകന്റെ എതിർപക്ഷത്താണ് ഗേ ആയ സണ്ണി നിലകൊള്ളുന്നതെങ്കിലും അവരുടെ ഇടയിലെ ഒരാളായിത്തന്നെയാണ് സണ്ണി അംഗീകരിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത്. ഒരിക്കലും സണ്ണിയുടെ ജീവിതത്തെ അത് ബാധിക്കുന്നില്ല, സ്വാഭാവികമായിത്തന്നെ കടന്നുപോകുന്നു.

ശ്യാമപ്രസാദിന്റെതന്നെ മറ്റൊരു ചിത്രമായ ഇംഗ്ലീഷ് (2012) ലണ്ടനിലെ മലയാളികളുടെ ജീവിതം ആവിഷ്കരിക്കുന്നു. തന്റെ ഭർത്താവ് കാണിക്കുന്ന അകൽച്ചയുടെ കാരണം അന്വേഷിച്ച് പോകുന്ന ഭാര്യ (നാദിയ മൊയ്തു) അയാളുടെ സ്വവർഗപ്രണയം കണ്ടെത്തുന്നു. എന്നാൽ ഇതിൽ ഒരു വൈരുദ്ധ്യമുണ്ട്. ഭാര്യയും രണ്ടു മക്കളുമുള്ള ഒരാൾക്ക് ആദ്യകാലങ്ങളിൽ ഭാര്യയോട് അതൃപ്തി ഉണ്ടായിട്ടില്ലെന്നുവേണം കരുതാൻ. സ്ത്രീയോടും പുരുഷനോടും വൈകാരികവും ശാരീരികവുമായ ആകർഷണം തോന്നുന്ന ബൈസെക്ഷ്വൽ (ദ്വിലൈംഗികർ) ഗണത്തിൽപ്പെട്ട വ്യക്തിയാവാം 'ഇംഗ്ലീഷിൽ' സരസ്വതി (നദിയമൊയ്തു) യുടെ ഭർത്താവായ ഡോ. റാം. (മുരളിമേനോൻ). ഈ ഗണത്തിൽപ്പെടുന്ന വ്യക്തികൾക്ക് സ്ത്രീകളോടും പുരുഷന്മാരോടും തോന്നുന്ന താല്പര്യത്തിൽ സാഹചര്യമനുസരിച്ചുള്ള ഏറ്റക്കുറച്ചിലുകൾ ഉണ്ടാവാറുണ്ട്.

ഗേബന്ധങ്ങൾ കൂടുതലായുള്ളത് മുസ്ലീംങ്ങൾക്കിടയിലാണ് എന്ന ധാരണ പ്രബലമാണ്. കേരളത്തിൽ മലപ്പുറം-കോഴിക്കോട് ഭാഗങ്ങളിലെ മുസ്ലീം പുരുഷന്മാരെക്കുറിച്ച് അത്തരം കാഴ്ചപ്പാടുണ്ട്. ഇതിന്റെ പ്രതിഫലനം സിനിമയിലും കാണാവുന്നതാണ്. യൂറ്റു ബ്രൂട്ടസ് (2015) എന്ന പടത്തിൽ നല്ല ഉറച്ചതും മസിലുള്ളതുമായ ശരീരപ്രകൃതത്തോടു കൂടിയ കഥാപാത്രത്തിന്റെ പുറകെ കൂടെപോരുന്നോ എന്നചോദ്യവുമായി കൂടെകൂടുന്നത് ഒരു കോഴിക്കോട്ടുകാരൻ മുസ്ലീമാണ്. പ്രേക്ഷകരിൽ ചിരി പടർത്താൻ ഉദ്ദേശിച്ചു കൊണ്ടുള്ള ആ രംഗം പക്ഷേ ഒട്ടും നിർദ്ദോഷമായ ഒരു തമാശയല്ല എന്ന് ദിവ്യ കെ. മണിക്കുട്ടി നിരീക്ഷിക്കുന്നു –(ലൈംഗികന്യൂനപക്ഷങ്ങൾ ഇന്ത്യൻ ദൃശ്യപഥങ്ങളിൽ).

മുംബൈ പോലീസ് (2013)

റോഷൻ ആൻഡ്രൂസ് സംവിധാനംചെയ്ത മുംബൈ പോലീസിൽ 'ഗേ' സ്വത്വത്തെ ചിത്രീകരിച്ചിരിക്കുന്നത് വിശകലനം ചെയ്യുമ്പോൾ രണ്ടു കാര്യങ്ങൾ ഉരുത്തിരിഞ്ഞു വരുന്നുണ്ട്.

1. പുരുഷസ്വവർഗാനുരാഗം ഉള്ള ഒരു വ്യക്തിക്ക് ഓർമ്മ നഷ്ടപ്പെട്ടപ്പോൾ, അഥവാ ആക്സിഡണ്ടിലൂടെ, 'ഗേയിസം' എന്ന അവസ്ഥയിൽ നിന്ന് മാറ്റമുണ്ടാവുന്നു. പിന്നീട് അയാൾ തന്റെ പഴയ ഗേ പാർട്ട്ണറുടെ അടുപ്പത്തെ അറപ്പോടെയാണ് നോക്കിക്കാണുന്നത്. പുരുഷസ്വവർഗാനുരാഗിയായ ആന്റണി മോസ്സസ് (പൃഥ്വിരാജ്) വീണ്ടും 'ഹോമോഫോബിക്' ആയ പൊതുസമൂഹത്തിന്റെ പ്രതിനിധിയായി മാറുന്നു.

2. തന്റെ 'ഗേ' ഐഡന്റിറ്റിയെ പൊതുസമൂഹം തിരിച്ചറിയുന്നത് ആന്റണി മോസസ് ഭയപ്പെട്ടിരുന്നു. അതിന്റെ ഫലമായാണ് തന്റെ ഗേ ഐഡന്റിറ്റി തിരിച്ചറിഞ്ഞ സുഹൃത്ത് ആര്യനെ (ജയസൂര്യ) അയാൾ കൊല്ലുന്നത്.

3. വിദ്യാസമ്പന്നർക്കിടയിൽപോലും വിമതലൈംഗികതയെ സംബന്ധിച്ച് അയുക്തികരമായ മുൻവിധികളോടുകൂടിയ മിഥ്യകൾ നിറഞ്ഞ ധാരണകളാണ് നിലനില്ക്കുന്നത്.

അതിനുദാഹരണമാണ് ആന്റണി ഗേ ആണെന്നറിയുമ്പോഴുള്ള ആര്യന്റെ പ്രതികരണം "പ്രതികളുടെ പേടിസ്വപ്നം, നൊട്ടോറിയസ് മർദ്ദനമുറകൾ, ആളുംതരവും നോക്കാത്ത, കൺട്രോൾ ഇല്ലാത്ത ഡെയ്ഞ്ചറസ് വയലൻസ് റാസ്കൽ മോസസ്. എല്ലാം വേറൊരു ആണത്തമില്ലായ്മയെ മറയ്ക്കുവാനുള്ള ഒന്നാംതരം മുഖംമൂടി. പെണ്ണുവേണ്ടെന്നു വച്ചതും ആന്റണി മോസസിന്റെ പൗരുഷമായി കരുതി ആരാധിച്ചവരും മണ്ടന്മാർ".

സ്വവർഗാനുരാഗികളുടെ യഥാർത്ഥ അവസ്ഥകൾ മനസ്സിലാക്കാതെ മുൻവിധികളോടെ അവരെ സമീപിക്കുമ്പോഴുള്ള ഭയമായ 'ഹോമോഫോബിയ' (സ്വവർഗ്ഗഭീതി)യുടെ പ്രതിനിധിയാണ് ആര്യൻ. ഹോമോഫോബിക് ആയ ഒരു സമൂഹംമൂലമാണ് തന്റെ ഐഡന്റിറ്റിയെ അതീവ രഹസ്യമായി സൂക്ഷിക്കാൻ ആന്റണി മോസസ് നിർബന്ധിതനാകുന്നത്. എന്നാൽ സിനിമ വീണ്ടും 'ആണത്ത'ത്തിലേക്ക് തിരിച്ചുനടക്കുന്നു. പ്രത്യക്ഷത്തിൽ സ്വവർഗലൈംഗികതയെ അടയാളപ്പെടുത്തിയപ്പോഴും വീണ്ടും നായകൻ അതിൽനിന്നു മോചിതനായി നിലകൊള്ളുന്നു. ഇത്തരം മാനസികമായ തിരഞ്ഞെടുപ്പുകളെ അംഗീകരിക്കാത്ത പൊതുസമൂഹത്തിന്റെ നിലപാടുകളെ മുംബൈ പോലീസ് അപനിർമിക്കുന്നില്ല.

മൈ ലൈഫ് പാർട്ണർ (2014)

റിച്ചാർഡും കിരണും തമ്മിലുള്ള സ്വവർഗാനുരാഗത്തെ കേന്ദ്രപ്രമേയമാക്കിയ ചിത്രമാണ് എം.ബി. പത്മകുമാറിന്റെ മൈ ലൈഫ് പാർട്ട്ണർ. ഗേയിസത്തിലേക്ക് വ്യക്തികളെ നയിക്കുന്നത് ചിതറിപ്പോയ കുടുംബബന്ധങ്ങളാണ് എന്ന ധാരണ സിനിമയിൽ അവതരിപ്പിക്കുന്നു. മാതാപിതാക്കൾ വേർപിരിഞ്ഞ കിരണും ജോലിയുടെയും ബിസിനസ്സ് തിരക്കുകളുടെയും ഇടയിൽ മാതാപിതാക്കളുടെ വാത്സല്യമറിയാത്ത റിച്ചാർഡുമാണ് പരസ്പരം പ്രണയത്തിലാകുന്നത്. ഒരുമിച്ച് താമസിക്കുമ്പോൾ കുറേക്കാലം കഴിഞ്ഞാൽ മടുത്തുപോയാലോ എന്ന കിരണി

(സുദേവ് നായർ)ന്റെ ആശങ്കമൂലം റിച്ചാർഡ് ഒരാനാഥ പെൺകുട്ടിയെ വിവാഹംചെയ്യാൻ നിർബന്ധിതനാകുന്നു. അവളിൽനിന്ന് ഒരു കുഞ്ഞിനെ ലഭിക്കുക എന്നതായിരുന്നു ഇരുവരുടെയും ലക്ഷ്യം. കുഞ്ഞിനെ ലഭിച്ചുകഴിഞ്ഞാൽ തന്ത്രപൂർവ്വം അവളെ ഒഴിവാക്കാം എന്ന കിരണിന്റെ പദ്ധതി എത്രത്തോളം യാഥാർത്ഥ്യത്തോട് അടുത്തുനില്ക്കുന്നു എന്നത് സംശയമാണ്. റിച്ചാർഡ് പവിത്ര (അനുമോൾ)യെ വിവാഹം ചെയ്യുകയും പിന്നീട് അയാൾക്ക് അവളോട് അനുഭാവം തോന്നുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്. പവിത്ര ഗർഭിണിയാവുന്ന സാഹചര്യത്തിൽ റിച്ചാർഡ്, ഗേ അല്ല ബൈസെക്ഷ്വൽ ആണ് എന്നു പ്രേക്ഷകർക്ക് തോന്നുക സ്വാഭാവികം. എന്നാൽ റിച്ചാർഡ് ഒരു ബൈസെക്ഷ്വൽ അല്ലെന്നും ഒരു അനാഥ പെൺകുട്ടിയുടെ ദയനീയാവസ്ഥയിൽ അയാൾ പവിത്രയോട് അടുപ്പം കാണിക്കുന്നതാണ്, അതും ഒരു കുഞ്ഞിനുവേണ്ടി, എന്നാണ് സംവിധായകൻ വാദിക്കുന്നത്. ഗേ റിലേഷനിലെ താത്പര്യങ്ങളിൽ ചിലത് താത്കാലികമാവാം എന്നും അദ്ദേഹം പറയുന്നു.

ജീവശാസ്ത്രപരമായ കാരണങ്ങളാൽ പുരുഷ സ്വവർഗാനുരാഗിയായ ഒരു വ്യക്തിയ്ക്ക് പുരുഷനെയല്ലാതെ സ്ത്രീയെ സ്വീകരിക്കാൻ കഴിയില്ലെന്നു വൈദ്യശാസ്ത്രപഠനങ്ങളും, പുരുഷ സ്വവർഗാനുരാഗികളുടെ അനുഭവസാക്ഷ്യങ്ങളും പൊളിച്ചെഴുതുവാൻ ശ്രമിച്ച സിനിമയാണ് 'മൈ ലൈഫ് പാർട്ണർ' എന്നും ഇത്തരത്തിൽ ഒരു 'ഗേ'യ്ക്ക് ഭിന്നവർഗ്ഗലൈംഗികതയുടെ ഭാഗമായി മാറാൻ കഴിയുമെന്ന സൂചനകൾ പങ്കുവെയ്ക്കുന്ന ചിത്രം ഇന്ത്യൻസമൂഹത്തിലെ ജാതി-മതസ്ഥാപനങ്ങളുടെ കാഴ്ചപ്പാടുകളെയാണ് സ്വീകരിക്കുന്നത് എന്ന് രശ്മി ജി., അനിൽകുമാർ കെ.എസ് എന്നിവർ നിരീക്ഷിക്കുന്നു.

കാ ബോഡിസ്കേപ്സ് (2016)

സ്ത്രീശരീരത്തെ ആഘോഷിച്ച മലയാള സിനിമയുടെ ഇടത്തിലേക്കാണ് പുരുഷശരീരത്തെ അവതരിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് ജയൻ ചെറിയാന്റെ കാബോഡിസ്കേപ്സ് കടന്നുവരുന്നത്. ഹാരിസും വിഷ്ണുവും പരസ്പരം ഇഷ്ടപ്പെടുന്നു. വിഷ്ണുവിന്റെ ശരീരാരാധകനും സുഹൃത്തും കാമുകനുമൊക്കെയാണ് ചിത്രകാരനും ഫോട്ടോഗ്രാഫറുമായ ഹാരിസ്. ഹാരിസ് തന്റെ ചിത്രങ്ങൾക്കുള്ള മോഡലായി സ്വീകരിച്ചത് വിഷ്ണുവിനെയാണ്.

സദാചാരം, മതം, കല, അയൽപക്കം, ലിംഗപദവി, ലൈംഗികത, പിതൃത്വം, ബന്ധങ്ങൾ, തൊഴിൽശാല, രാഷ്ട്രീയം എന്നിങ്ങനെ ഏറെ സാധാരണമായ വ്യവഹാരമണ്ഡലങ്ങളുടെ ബലതന്ത്രങ്ങൾ

അന്വേഷിക്കുന്നതിലൂടെ രാഷ്ട്രം എന്ന ഭീമാകാരമായ സംസ്കാരം, ഹോമോസാപ്പിയൻസിന്റെ ശരീരങ്ങളെ തടവറകളാക്കുന്നതെങ്ങനെ എന്നാണീ ചിത്രത്തിൽ തുറന്നു കാണിക്കുന്നതെന്ന് ജി.പി. രാമചന്ദ്രൻ നിരീക്ഷിക്കുന്നു.

ഹിന്ദുത്വവാദിയായ വിഷ്ണുവിന്റെ അമ്മാവൻ വിഷ്ണു-ഹാരിസ് ബന്ധത്തെ എതിർക്കുന്നുണ്ട്. വിഷ്ണുവിനെ ചികിത്സിച്ച് ഭിന്നവർഗലൈംഗികതയുടെ ലോകത്തേക്ക് കൊണ്ടുവരാൻ സാധിക്കും എന്നു ധരിക്കുന്ന, ഒരു പ്രത്യേക രോഗമാണ് സ്വവർഗാനുരാഗം എന്ന മിഥ്യാധാരണയുള്ള ഹോമോഫോബിക് ആയ, വ്യക്തിയാണ് വിഷ്ണുവിന്റെ അമ്മാവൻ ഭക്തവത്സലൻ. പുരുഷസ്വവർഗ്ഗാനുരാഗജീവിതം തുറന്നുകാണിച്ച് അന്ത്യത്തിൽ കടലിന്റെ ആഴങ്ങളിലേക്ക് പോകുന്ന ഹാരിസും അമ്മാവന്റെ കൂടെപ്പോകാൻ നിർബന്ധിതനാകുന്ന വിഷ്ണുവും ഗേയിസത്തെ കേരളീയപശ്ചാത്തലത്തിൽ ചർച്ചചെയ്യപ്പെടുന്നതിനുള്ള വാതിൽ തുറന്നിടുന്നു.

ഋതു, മുംബൈ പോലീസ്, മൈ ലൈഫ് പാർട്ട്ണർ, കബോഡിസ്കേപ്സ്, എന്നീ ചിത്രങ്ങളിൽ പുരുഷ സ്വവർഗാനുരാഗം ആവിഷ്കൃതമായപ്പോൾ സ്വഭാവികമായും അത് പൊതുസമൂഹത്തിൽ ചർച്ച ചെയ്യപ്പെട്ടു. ആൺ-പെൺ ഇടങ്ങൾക്കപ്പുറം സഞ്ചരിക്കാൻ വിമുഖത കാണിച്ച മലയാളസിനിമാ രംഗത്ത് ഇത്തരത്തിലുള്ള അടയാളപ്പെടുത്തലുകൾ പുതുചലനങ്ങൾ സൃഷ്ടിച്ചു. എന്നാൽ വിമതലൈംഗികർ/വിമതലൈംഗികത ഉന്നയിക്കുന്ന രാഷ്ട്രീയത്തെ, അവർക്കു ലഭിക്കേണ്ടതായ തുല്യതയുടെയും നീതിയുടെയും പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളെ തുറന്നുകാണിക്കാൻ ഈ സിനിമകൾ ശ്രമിച്ചുവോ എന്നത് സംശയമാണ്. പുരുഷസ്വവർഗ്ഗാനുരാഗികളുടെ ജീവിതരീതികൾ, ലൈംഗികപ്രക്രിയകൾ, ശാരീരിക ശുചിത്വം, സ്വഭാവം എന്നിവയെ സംബന്ധിച്ചുള്ള മിഥ്യാധാരണകളെ തിരുത്താൻ ഈ സിനിമകൾക്കായിട്ടില്ല. പുരുഷസ്വവർഗ്ഗാനുരാഗത്തിന്റെ രീതികളോട് അല്പമെങ്കിലും നീതിപുലർത്തിയത് കബോഡിസ്കേപ്സ് ആണ്. ഋതുവിലും മുംബൈ പോലീസിലും ക്രിമിനൽസ്വഭാവമുള്ള വ്യക്തിയാണ് 'ഗേ' ആയ കഥാപാത്രം. കുടുംബാന്തരീക്ഷം, വൈകല്യങ്ങൾ, രോഗം എന്നിവയാണ് ഒരാളെ സ്വവർഗാനുരാഗി ആക്കുന്നതെന്നും അത് ചികിത്സിച്ചുഭേദമാക്കാൻ കഴിയും എന്ന സങ്കല്പമാണ് സിനിമ കൊണ്ടുവരുന്നത്. സ്വവർഗഭീതി സമൂഹത്തിൽനിന്ന് തുടച്ചുമാറ്റാൻ സിനിമകൾ ശ്രമിക്കുന്നില്ല എന്നുവേണം കരുതാൻ. പുരുഷസ്വവർഗാനുരാഗം അത് സൗഹൃദമായാലും പ്രണയമായാലും അന്ത്യത്തിൽ തകരുന്ന രീതിയിലാണ് മൈലൈഫ് പാർട്ട്ണറിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. സമൂഹത്തിലെ

മത-ജാതി-വർഗീയചിന്തകൾക്കിടയിൽ സ്വവർഗാനുരാഗത്തിന്റെ നിലനില്പ് അസാധ്യമാകുന്നിടത്ത് കബോഡിസ്കേപ്പ്സും അവസാനിക്കുന്നു.

ഈ സിനിമകളിൽ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യപ്പെടുന്ന ഗേ കഥാപാത്രങ്ങളുടെ ശരീരഭാഷ നിരീക്ഷിക്കുമ്പോൾ, പൗരുഷം/പുരുഷശരീരം സമം ഉറച്ച മസിലുകൾ, ഉയരം, വെളുത്തനിറം തുടങ്ങി കാലങ്ങളായി സിനിമയിൽ നിലനിന്നു പോരുന്ന സമവാക്യത്തിന്റെ സ്വാധീനം ഇവിടെയും കടന്നുവരുന്നതായി കാണാം. മുംബൈ പോലീസിലും കാബോഡിസ്കേപ്സിലും മൈ ലൈഫ് പാർട്ണറിലുമൊക്കെ ഇത്തരം ശരീരനിർമ്മിതികൾതന്നെയാണ് കടന്നുവരുന്നത് എന്നരീതിയിലുള്ള വിമർശനങ്ങൾ ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട്.

ഈ വിഷയത്തെ ഗൗരവമായി ചർച്ചചെയ്യേണ്ടതിന്റെ, പൊതുബോധത്തെ പുനർവിചിന്തനം ചെയ്യേണ്ടതിന്റെ, ആവശ്യകതയെപ്പറ്റി തിരിച്ചറിയുന്ന ഒരുവിഭാഗം ഉയർന്നുവരുന്നുണ്ട്. കൂടുതൽ സിനിമകൾ വിമതലൈംഗികതയെ അധികരിച്ച് നിർമ്മിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. അഭിനയരംഗത്തേക്ക് വിമതലൈംഗികർ കടന്നുവരുന്നുണ്ട്. പുരുഷ സ്വവർഗാനുരാഗം കേന്ദ്രപ്രമേയമായ 'loev ' എന്ന സിനിമയുടെ സംവിധായകൻ സുധാൻഷു സരിയ IFFK (2016) യുടെ Q & A സെക്ഷനിൽ പറഞ്ഞ ചില കാര്യങ്ങൾ എടുത്തു പറയേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. 'വിമത ലൈംഗികത സിനിമയിൽ ആവിഷ്കരിക്കുന്നതിലൂടെ എന്തു മാറ്റമാണ് സമൂഹത്തിൽ താങ്കൾ കൊണ്ടുവരാൻ ഉദ്ദേശിക്കുന്നത്' എന്ന ചോദ്യത്തിനോടുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ മറുപടി ഇപ്രകാരമായിരുന്നു: 'എന്റെ സിനിമയിലൂടെ സമൂഹത്തിൽ ഉറപ്പായും ചില മാറ്റങ്ങൾ കൊണ്ടുവരും എന്ന ലക്ഷ്യത്തോടെ സിനിമ എടുക്കാൻ കഴിയില്ല. ചില നിലപാടുകൾ ചില പ്രശ്നങ്ങൾ, ചില ആശയങ്ങൾ എന്നിവ പൊതുമണ്ഡലത്തിൽ ചർച്ചചെയ്യപ്പെടേണ്ടതുണ്ട്. സമൂഹവുമായി സംവദിച്ചാൽ മാത്രമേ അതു സാധ്യമാവുകയുള്ളൂ. വിമത ലൈംഗികതയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ഒരു സിനിമയുടെ, അല്ലെങ്കിൽ, ഈ സിനിമ ജനങ്ങൾക്കിടയിൽ ചർച്ചചെയ്യപ്പെടേണ്ടതാണ് എന്ന വസ്തുത മനസ്സിലാക്കി ഒരാൾ അല്ലെങ്കിൽ ഒരുകൂട്ടം ആളുകൾ ആ സിനിമയുടെ പ്രൊഡ്യൂസർ റോളിലേക്ക് എത്തുമ്പോൾ അവിടെ ഒരു മാറ്റം സംഭവിച്ചുകഴിഞ്ഞു. ആറിലേറെ അന്തർദേശീയ ചലച്ചിത്രമേളകളിൽ loev പ്രദർശിപ്പിക്കാൻ സാധിച്ചപ്പോൾ, ക്ഷണം ലഭിച്ചപ്പോൾ അവിടെയുമൊരു മാറ്റം സംഭവിച്ചുകഴിഞ്ഞു. പ്രേക്ഷകനുമായി സംവദിക്കേണ്ട ഒന്നാണ് ഈ സിനിമ എന്ന തോന്നൽ അവിടെ ഉണ്ടായിരിക്കുന്നു. ഇന്ന് ഈ സിനിമ കാണാൻ നിങ്ങൾ തിയറ്ററിൽ എത്തിയിരിക്കുന്നു. സിനിമ

അവസാനിച്ചിട്ടും തിയേറ്റർ വിട്ടു പോകാതെ ചർച്ചയിൽ നിങ്ങൾ പങ്കെടുക്കുന്നു. നിലപാടുകൾ അവതരിപ്പിക്കുന്നു. ചോദ്യങ്ങൾ ഉന്നയിക്കുന്നു. സിനിമയിൽ ആവിഷ്കൃതമായ വിഷയങ്ങൾ ചർച്ചചെയ്യുന്നു. ഇങ്ങനെതന്നെയാണ് മാറ്റങ്ങൾ വന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്നത്'.

ലൈംഗികസ്വാതന്ത്ര്യത്തെ മനസ്സിലാക്കുന്ന, ആൺ-പെൺ എന്നതിനപ്പുറം മറ്റുവിഭാഗങ്ങളെ അടയാളപ്പെടുത്തേണ്ടതിന്റെ യുക്തിയെ തിരിച്ചറിയുന്ന ഒരു ചിന്താധാര ലോകത്താകമാനം രൂപപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. ആ ധാര ഇന്ത്യയിലേക്കും, സാവധാനം കേരളത്തിലേക്കും, എത്തിയിരിക്കുന്നു. ആ ഒഴുക്കിനോടൊപ്പം നീങ്ങി സ്ഥാപനവത്കരിക്കപ്പെട്ടതും പുനർവിചിന്തനത്തിനു വിധേയമാക്കേണ്ടതുമായ നിലപാടുകൾക്കുമേൽ നടത്തേണ്ട, അപനിർമ്മാണത്തിന്റെ ആവശ്യകത മലയാളസിനിമ തിരിച്ചറിയേണ്ടതുണ്ട്.

ഗ്രന്ഥസൂചി

1. രശ്മി ജി., അനിൽകുമാർ കെ.എസ്., വിമതലൈംഗികത: ചരിത്രം സിദ്ധാന്തം രാഷ്ട്രീയം 2016, ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, തിരുവനന്തപുരം.
2. രേഷ്മഭരദ്വാജ് (എഡി.), മിഥ്യകൾക്കപ്പുറം: സ്വവർഗലൈംഗികത കേരളത്തിൽ (2004), ഡി.സി.ബുക്സ്, കോട്ടയം

ആനുകാലികങ്ങൾ

1. ദിവ്യ കെ. മണിക്കുട്ടി, ലൈംഗിക ന്യൂനപക്ഷങ്ങൾ ഇന്ത്യൻ ദൃശ്യപഥങ്ങളിൽ– ചരിത്രം, വർത്തമാനം: ശാസ്ത്രഗതി, മാർച്ച് 2017, വാല്യം 51, ലക്കം 9.
2. ജി.പി. രാമചന്ദ്രൻ, രാഷ്ട്രത്തിന്റെ ശരീരപ്പേടികൾ, ലെഫ്റ്റ് വേൾഡ്, അന്താരാഷ്ട്രചലച്ചിത്രപ്പതിപ്പ് 2016.

Social Reform, Law, Gendered Identity among an Oppressed Caste, the Ezhavas in Travancore[1]

MEERA VELAYUDHAN[2]
Policy Analyst(RUSLG), CDS, Thiruvananthapuram

Introduction

Research and feminist scholarship have noted the impact of colonization, changes in land relations, the commercialization of the economy and the growth and spread of formal education as having provided the basis for the growth of public politics and the emergence of ideas on the distribution of wealth and power in Kerala. These developments prepared the ground for significant changes in the lives of women from the 1880s to the 1950s.[3]

While growing ideas of justice and fairness in society that the social reform movements among varied communities did inform the changes in inheritance laws, it was a complex process and "contradictions emerged in the social process."[4] A study of the upper caste Nair matrilineal *tarawad* points to the historical re-ordering of power relations within the *tarawad* as underlying the changes in kinship and its role in the creation of new identities for women and men and for Nairs as a caste in the 20th century.[5] The social reform movement among the low caste Ezhavas suggest not only a contest between different traditions within the movement but also the development of several spheres of

autonomous activity by women. These informed women's social roles.[6] However, discourse within Ezhava social reform on matriliny, inheritance, form of marriage and the campaign for a law of succession and marriage for Ezhavas was predicated on a distinct construction of gender.

Context

Spices from Kerala attracted European trading companies to India's coasts and the growing cultivation of cash crops for the world market had far reaching impact on Kerala's social structure. In Travancore, this process accelerated in the 20th century with the opening of capitalist plantations in the hill regions and the reclamation of backwater areas along the coast for commercial paddy cultivation. By 1921, less than half the cropped area of Travancore was under cash-crop cultivation. Caste, which formed the structural basis of society and defined the nature of Travancore's 'feudalism', was still largely intact. Excluding the Brahmins who, despite their pre-eminent ritual and economic status constituted only a tiny minority, there were broadly four major castes or groups of castes who inhabited very different symbolic-cultural-ritual worlds and commanded vastly different economic and political resources. At the top of the hierarchy stood the Nairs, the traditional military-aristocratic and ruling caste of Travancore and the most important land owning caste. Those who were not land owners held 'superior' tenancies from Brahmins, the state (including the state-owned temples) and/or from other wealthier Nairs and generally cultivated these with the help of Syrian Christian or Ezhava tenants or sub-tenants and untouchable landless laborers.[7]

The Ezhavas following diversified occupations took advantage of the new opportunities that arose under the impact of colonization, changes in land relations, commercialization and the rise of an educated middle class. Many small scale entrepreneurs and traders emerged among

them. A small section acquired 'superior' tenancy rights and landed property. An English educated middle class arose as also a large working class.[8] Undoubtedly the most widespread mass movement that Travancore witnessed, the social reform movement among the Ezhavas, arose in the context of the emergence of new social classes from among non-dominant castes and communities in Travancore

A new social and cultural discourse signified the changing environment as evident from the Sree Narayana Dharma Pariplana Yogam's (SNDP Yogam) campaign for a law of succession and marriage among the Ezhavas and the Report of the Ezhava Law Committee, 1919 prepared for the Sree Mulam Popular Assembly of Travancore. While scholarship is limited, a pioneering study indicates that the Ezhavas, ranked below the Nairs as a polluting caste were traditionally and mainly share cropping tenants working in the gardens or rice fields owned by Nairs or Nambudiris. Having localized matrilineage, the members of the property group owned the hereditary right of tenure of plots of land and were attached to a Nair land owning family. In the latter half of the 19th century, Ezhava matrilineal *tarawads* began to lose their hereditary rights to fields owing to the development of extensive cash crop farming and general absorption into the market economy. Many Ezhavas became short term share croppers holding plots as individuals while a considerable number lost all rights of tenure and turned to wage labor. Some moved into trade or became landlords in their own right.[9]

In Travancore, a significant section of the Ezhavas followed the *marumakkathayam* system, a section followed the *makathayam* or patrilineal system of succession and inheritance while a third section followed a mixed system or *misradayam* where a separate or self acquired property of a man dying intestate was shared between his children and his tarawad.[10] A High Court statement noted that in south Travancore,

Ezhavas had no settled practices and “tended to adopt from time to time what appear to them best and follow spasmodically some of the customs prevalent among the dominant caste in their immediate vicinity”.[11] The Ezhava Law Committee held that where Ezhavas in Travancore following *marumakkathayam* had shifted to *makathayam*, there was a decline in family disputes and litigation. The shift suggested the impact of not only the neighboring *makathayam* areas but also of socio-religious organizations, according to the Ezhava Law Committee.

The Ezhava social reform movement sought to unite all sections of their caste through a common law of inheritance. To forge a community identity, the founder of the movement, Sree Narayana Guru, in a message to SNDP in 1909, stated: “Where *marumakkathayam* system is followed in the community, legal provision should be made to give wedded wife and children the right to a portion of the man’s individual earnings.

Otherwise, marriage would be meaningless. Necessary steps in this direction should be taken after careful consideration.”[12] The Ezhava Law Committee decided to exclude the sections following *makkathayam* from the ambit of the proposed legislation owing to opposition from that section. A common law covering those who followed *marumakkathayam*, *misradayam* and *makkathayam* was considered to be too radical a step at that moment.[13]

For Common Identity and Dignity

As low castes struggling to assert their identity and dignity, the Ezhava social reform movement’s campaigns were directed not only towards enhancing the educational and occupational status of the Ezhavas, but also at freeing them from social shackles or customs, many of which were considered as imitations from the upper castes. This had an important bearing on women and in informing gender identity in the community. From its inception, the SNDP

Yogam called for ending the elaborate and expensive customs including *talikettu kalyanam* (pre-puberty rite), *tirundukuli* (ceremonial bath after first menstruation), *pulikudi* (pregnancy related rite) and also called for a new code of marriage. As early as in 1904, Kumaran Asan, community leader and poet, noted: “The interest that has been generated among our people on the question of reforms in customs. The Yogam activist have two main objectives: one is to eliminate, to the extent possible, the impediments to the progress of the community caused by the enormous expenses and other difficulties that are incurred in order to maintain several meaningless customs and practices: secondly, to protect the dignity of the community which gets eroded and became an object of ridicule. It has been the esteemed opinion of our respected Guru Swami that the practice of *kettukalyanam* is unnecessary and an unworthy practice’. This practice cannot be found in Hindu scriptures or religious practice. Marriage by nature occupies an important place in human life and among Hindu customs it has a prominent place. If we are a community with real self respect and pride, we feel sorry that we have not so far felt ashamed of reducing an event of such importance to mere child’s play celebrated with much pomp and show.”[14] Years later, the Ezhava Law Committee also echoed these views, stating “*Talikettu kalyanam* was an expensive affair for most Ezhavas and had led to tensions and litigation within Ezhava *tarawads* as the ceremony was considered a tarawad necessity, justifying alienation of property for meeting its expenses.”[15]

The new ideal: Form of marriage

The Ezhavas in Travancore appeared to follow two forms of marriage: the customary *mundukoda/pudavakoda* as well as *vivaham*, the new form introduced by Sree Narayana Guru. The customary marriage or *sambandham* as practiced by Ezhavas, according to the Ezhava Law Committee, “was not based on Hindu laws such as the

Smritis to which Ezhavas owe no allegiance. The unilateral declaration or act of one of the parties which is neither communicated nor assented to by the other, was considered insufficient for dissolution of *sambandham*. For the children of the sambandham, the sense of paternity in husbands is quite as developed as in the case of *makkathayam* (patrilineal) communities."[16] Elaborating its ideal of a patriarchal, monogamous marriage, the Committee held, "The Ezhavas maintain a high standard of conjugal fidelity and that they are keenly alive to the sacredness of the marital tie are clear alike from the undivided opinion of the community in favour of a law enjoining strict monogamy in future and from the rarity of instances of divorce. In the generality of cases, the Ezhava wife lives with her husband and under his protection."[17]

Vivaham or the new form of marriage, propagated by Sree Narayana Guru through the SNDP's reform committees, involved a simple ceremony to be held in a temple or open courtyard (in the presence of priests and elders), the handing over of the bride by her father/paternal authority and the tying of the *manglyasoothram* (the bridal string) around the neck of the bride by the groom. These acts were accompanied by chanting of *manthram*.[18] The Law Committee noted that though this new form of marriage was spreading, the old forms too need to be recognized so as to "avoid bastardizing a large per cent of the present Ezhava population." Opposing compulsory registration of marriage on the ground that it would go against the sentiments of the community, the Committee suggested legalizing marriage between sub-divisions and within members of the community in Travancore and outside.[19] Among the propertied sections of the Ezhavas, marriages between members of the community from different regions were becoming a possibility. Thus, "it was possible for an Ezhava born near Shoranur in south Malabar to become manager of a cash crop trading company in Alleppey and

marry a woman from a household based at Quilon, which in turn prospered by ferrying coconut husks and coir yarn from central Travancore to Alleppey."[20] With the Ezhavas moving into several niches in the economy being created by commercialization and growth of industries, interaction among sub-sections of the Ezhava caste also increased.

The Ezhava Law Committee moved in a more emphatic manner to elaborate its ideal of a patriarchal family norm, terming it 'natural' and 'conforming to the line and tendency of civilization', interpreting both Brahmanical precepts, including Manu, as well as liberal ideas of Bentham and Mill for this purpose. Opposing both polygamy and polyandry which prevailed among sections of the Ezhavas, as barriers to "moral development and tranquility of domestic life", the Committee stressed that monogamy favored, "both cultivation of self-restraint and the elimination of female jealousy, a fruitful source of breach of domestic peace. Says the popular Malayalam poet of old, Kunjan Nambiar, a keen observer of social life: "the wretch who takes himself two wives never tastes the blessing of comfort…."[21]

Varied Customary Practices

Faced with increasing internal tensions and litigations for divorce within its matrilineal property groups in Travancore, the Committee was forced to investigate customary practices that prevailed within the community. Customs concerning divorce varied.

Judicial decisions on the question of the conditions of divorce too were conflicting. An account of a customary practice of divorce among Ezhavas revealed that if either party wanted a divorce, relatives and village elders were informed. If a compromise was not effected, the husband had to pay the wife *azhivu* or a compensation for damage to her youthfulness and health, *chilavu* or cost of marriage and *ozhivu pudava* or 'release' of cloth which the husband had presented to his wife and this would signify the end

of the relationship. Another form of divorce was effected through mutual consent, through the "wish of the husband supported by the decisions of the caste assembly and the wife receiving a share of the husband's property or 101 *fanam* or a deed for 101 *fanam* by the husband."[22]

Shifting the site of decision making to the state, the Ezhava Law Committee suggested that instead of the caste assembly which interpreted the conditions of divorce in varied ways, the District Munisif's Court should effect divorce as in the case of the Travancore Nair Regulation Act. However, in contrast to the Nair Regulation which provided for payment of compensation by the husband alone, the Ezhava Law Committee held that a majority of the witnesses questioned on the point (the men, mainly) were for making the wife also liable to pay compensation and therefore, compensation should be paid by the party seeking divorce, i.e. either husband or wife. Here, it may be noted that over 94 per cent of the petitioners seeking divorce were women.[23]

The focus of the legislation concerned self-acquired property and the Committee stressed again and again that it did not wish to alter the rules of matrilineal succession in *tarawad* property. Here too it had to reckon with varied customs prevailing among the Ezhavas in Travancore. Some had been recognized through judicial decisions. One custom, *Valsaravakasam*, meant the enjoyment of the whole of the self-acquisition of a person by 22 Report of the Ezhava Law Committee, 1919, appendix. His wife and children for a year before a division was made. Another custom, *Cherunettam* or *Cheruthettum* provided for an additional share in the acquisition to be given for the marriage and ceremonies for minor children.

Judicial decisions concerning the origin of these customs varied and the debate centered around the recognition or not of a woman's contribution and entitlements

to self-acquired property. The Saddar Court held that the wife's right to one half of the husband's self-acquisition originated from the contribution of her labor. It held, "In the enterprising community of Ezhavas, the wife generally helps the husband in his business, whether industry or trade." In a case, the Saddar Court, referring to the origin of the custom, ruled: "The reason is that among the Ezhavas, when a member of a *tarawad* makes a self-acquisition, his wife contributes partly to the same by her labor and the wife being non member of the tarawad, her progeny is entitled to the benefit of that labor to the extent thereof, that is, to a moiety and the rule, therefore, is that half the self acquisition goes to her heirs who are not heirs of the husband. The children received share of father's self acquisition not as his heirs but as heirs of their mother who was a co-owner with the father owing to the labor she put into the self- acquisition."[24]

The High Court questioned the Saddar Court's interpretation of the custom based on the theory of joint labor, stating that it was not certain whether joint labor or 'natural affection' formed the basis of the custom. Later, the High Court rejected the theory of joint labor and entitled the children to one half of the self-acquisition, irrespective of whether the self-acquisition was made before or after the marriage of their mother. The Ezhava Law Committee viewed the High Court's rejection of the theory of joint labor as striking a blow to the very foundations of *misradayam* or mixed system of inheritance.

The High Court's decision had, for a time, led to the demand among sections of Ezhavas, for a law vesting the title in the son. The High Court emphasized that the legal rights of the children arose from the relationship with the father. The Law Committee held that there was a growing tendency among the Ezhavas following *marumakkathayam* to give the self-acquisition to the wife and children, although customary practice denied them such

rights. The Ezhava reform movement through the SNDP Yogam and over 60 other Ezhava organizations upheld the right of wife and children to self-acquisition. Among those who supported the High Court's version were *Karnavars* of wealthy Ezhava *tarawads*. The leaders included SNDP founder, Sree Narayana Guru, Dr. Palpu, Madhavan Vaidyan, Kunjushankaran Vaidyan, Kochukunju Channar, a wealthy *karnavar* and other influential Ezhavas such as Narayana Panikkar and Aiyappan Raman.

However, smaller sections of Ezhavas opposed this for they felt that such right of devolution of self-acquisition to the wife and children combined with individual division of property would destroy *marumakkathayam* households and the development of *makkathayam* would go against minors and women in the community. Among this section were C.O. Madhavan, Komathu Kunju Panikkar, C.V. Kunjuraman, B. Parameshwaran and Shankara Panikkar.

In the Committee's view, the conjugal union was held in the community as sacred and inviolate …and the sense of paternity was deeply ingrained. The wife generally lived with the husband in his house along with the children. The father acted as guardian of his children and educated them. He lived and worked for his wife and children and the latter, whether they contributed or not to his self-acquisition, were in general made to expect the fruits of his labor. When he died, his children observed pollution and performed his funeral obsequies and *sradha*. Thus came into existence a species of property derived from the father on which the father's *tarawad* had no right and this contributed not a little to stimulate enterprise for which the community is well known.[25]

Emphasizing that its goal was to move towards *makkathayam* or patriliny which it considered to be a 'natural course' since the Ezhavas, it felt, had "developed a high sense of duty, paternal and filial which followed from

natural consequence of the condition." However, the Law Committee stressed that the proposed legislation concerned only the "self acquired and separate property of an Ezhava male left undisposed of at his death" and would apply to those self-acquisitions made after the enactment of the law. As the majority of the Ezhavas were laborers, the number of *tarawads* with over one acre of land were estimated to be not more than 5,000 by the Ezhava Law Committee. However, self- acquisitions were many. Increasing employment opportunities had an impact on the Ezhava joint households following the *marumakkathayam* system. The early recognition given to entitlements in self-acquisition may also have been due to the disinclination of the earning members of the *tarawad* to share the fruits of their labor. The need for separate residence and management could be another such reason. While the Ezhava Law Committee supported the idea of individual partition on the ground that individual ownership would be an incentive to expand more capital and labor on land and could lead to improved methods of cultivation and improve the productivity of the soil, it advocated caution. The Committee feared that making a law on individual partition might expose the landed property of an agricultural community to the risk of outright alienation.

Conclusion

The discourse around the Ezhava Law Committee's attempts to enact laws of inheritance, succession and form of marriage suggest both an attempt to build a community identity, its 'reputation' and 'status' as well as the subordination of women by controlling relations, including property relations, between the sexes within the emerging unit of the 'family.' The concerted efforts of the Ezhava social reform movement led by SNDP Yogam to end matrilineal practices is also evident from writings, newspaper reports and reports of women's meetings.[26] While the dialogue around the law involved representatives of Ezhava

organizations, religious leaders, educated middle class and government employees, Ezhava women were ignored. Women were viewed as subjects generally incapable of expressing informed or competent opinions. This is evident from the Ezhava Law Committee's directive to tehsildars to select witnesses for examination including "a few lady witnesses also, provided they are deemed competent to give evidence". Among 863 witnesses, only 10 were women. The Committee itself admitted that where women were consulted, they gave informed views. " In Kayamkulam centre alone, four ladies were examined. All the lady witnesses gave ready and intelligent answers to the questions put to them. They seem to have taken pains to study the questions framed by the Committee and besought on them. We may here record our appreciation of the interest, mostly well informed, evinced by the ladies who subjected themselves to viva voce examination as well as by others who sent written answers," the Committee stated. While the law was not the sole site of construction of a gendered identity for Ezhava women, it nevertheless provided the contours within which varied contests emerged within the Ezhava social reform movement in Travancore.

(Indian Historical Review, Vol. XXXV,No.2, July 2008, Sage Publications, Delhi)

1. Former princely state and one of the three important regions that merged to constitute present day Kerala.
2. Dr. Meera Velayudhan, Senior Analyst, Centre For Environment And Social Concerns (CESC), Ahmedabad.
3. Robin Jeffrey, Politics, Women and Well Being, Oxford University Press: Bombay, 1993. 9.
4. Rekha Mehra and K. Saradamoni, Women And Rural Transformation, ICSSR-CWDS: Delhi, 1983. 38.
5. G. Arunima, 'Multiple Meanings: Changing Conceptions of matrilineal Kinship in 19th and 20th Century Malabar,' The Indian Economic And Social History Review, 33,3, 1996.
6. Meera Velayudhan, Role and Participation of Women in Popular Movements in Kerala, Ph. D thesis, (Unpublished), Dept. of History, Jamia Millia Islamia: Delhi, 1993.

7. Tharamangalam: The Penetration of Capitalism and Agrarian Change in Southwest India, 1901 to 1941: A Preliminary Analysis. Bulletin of Concerned Asian Scolars, vol 16, 1984.
8. Thomas Isaac, The Emergence of Radical Working Class Movement in Alleppey, CDS Working Paper No. 175, Trivandrum, 1983.
9. Schneider, David M. and Kathleen Gough (eds., 1962) Matrilineal Kinship, University of California press, Berkeley, Los Angeles, 405-6.
10. Ezhava Law Committee, Report of the Ezhava Law Committee, with Draft Bill & Appendices, 1919.
11. Special Appeal No. 322 of 1089, cited in Regulations and Proclamations of Travancore, vol.V, pp.775-76, Regulation 111 of 1100.
12. Vivekodayam, April-June, 1909.
13. Ezhava Law Committee, 1919.
14. P.S. Velayudhan (1978) SNDP Yoga Cahrithram, SNDP Yogam: Quilon, 124.
15. Report of the Ezhava Law Committee, 1919.
16. Report of the Ezhava Law Committee, 1919.
17. Report of the Ezhava Law Committee, 1919.
18. Report of the Ezhava Law Committee, 1919. See also Vivekodayam, 1904 and K. George, Kumaran Asan, Sahitya Academy: Delhi, 1972.
19. Report of the Ezhava Law Committee, 1919.
20. Robin Jeffrey, Politics, Women and Well Being, Oxford University Press, 51. 1993.
21. Report of the Ezhava Law Committee, 1919.
22. Report of the Ezhava Law Committee, 1919, appendix.
23. Report of the Ezhava Law Committee, 1919.
24. Report of the Ezhava Law Committee, 1919.
25. C. Kesavan:Jivitasamaram (Malayalam), National Book Stall, 40-41, 1968.

The Protests in Delhi and the Nationalist Paradigm

Jenny Rowena

On a broken tar road in a rather remote area in Kerala (where I am right now), someone has scribbled this with white chalk:

Sister, For You, Bad New Year
(*Sahodari, ninakkuvendi, bad New Year*)

This statement is addressed to the girl who passed away recently after being brutally raped in a bus in Delhi. It clearly reproduces the language of the regional newspapers, which is bursting with the news of the Delhi protests and which repeatedly addresses the Delhi girl as the 'daughter' and 'sister' of the nation. However, in spite of the way it has made its presence felt even in distant places, one cannot help seeing that these protests are very superficial or cosmetic in nature. They do not really engage with the urgent issues concerning a majority of women and might have no real impact on their lives.[i] [ii]

That we are able to produce a national debate on rape without involving those who are most affected by it –the Dalit, Adivasi and other minority women–and by focusing on those who have the greatest protection against it, is indeed a moment of failure for all. From this sleepy village in Kerala, which is strangely affected by what is happening in distant Delhi, I feel there is an urgent need to think more about this failure.

For this, we need to explore the power and hegemony of the nationalist paradigm, which is clearly at work in these Delhi protests. It is by situating themselves within it that the Brahminical upper caste groups are able to take on a universal self and mobilize themselves in the name of the nation, so as to reinstate their caste Hindu domination. We need to recognize similar nationalistic trends in other contemporary campaigns like the Anna Hazare movement, the anti-Mandal protests, etc.; think more about how mainstream gender debates work in connivance with them; and explore the historical roots of such contemporary formations in Indian nationalism itself.

The Caste Hindu Nation

What is most striking (from here) is the way the protesting groups (in spite of their varied stands on rape, rape laws, feminism and other political issues) are able to successfully portray themselves as a national collective with the full support of the print and visual media. The raped girl is also portrayed as an archetypal female victim, who cannot be reduced to any caste or community. All tags of identity are denied to her except that of the national. Though she belonged to an OBC (Kurmi) community –a fact that might have influenced her brutal end–this

remained hidden till the day she died. Unidentified, she became the 'daughter' and 'sister' of the nation (and not of any specific community, region or caste). It is no wonder then that this evoked a nationwide response, triggering off similar protests all over the country.

As Madhuri Xalxo recently observed, similar protests against equally brutal violence and injustice "fails to generate a national protest or even a sustained conversation."[iii] The resistances in Kashmir and Manipur (that also spoke against the brutal gang rape of women by the army), the large scale protests against the Batla House firing (that involved the killing of students in Delhi), the Dalit women's recent and powerful struggle against systematic rape by upper caste men in Haryana, (that resulted in the Dalit Mahila Garima Yatra) –none of these resistances and campaigns were able to enter and inhabit the category of the national.[iv]

To think more about this, let us first examine similar upper caste campaigns.

Recent Upper Caste Formations and their Nationalistic Structure

The Delhi protests are not the first of its kind. In recent times, we have witnessed similar phenomena in the second anti-Mandal protests and the Anna Hazare movement. The public, national mourning against the 26/11 attacks in Bombay and the *Pink Chaddi* campaign were also closely similar to the above campaigns. Though extremely different in their scope and in the issues that they took up, all of these campaigns brought out an otherwise 'apolitical' upper caste community and its youth onto the streets, in the energetic defence of their rights and privileges. All of them evoked national categories, without any reference to particular or specific identities and called upon the entire nation for retribution and justice. All of them were also actively supported by the print and visual media in a most partial manner, which represented them

as the voice of the nation, quickly propelling them into national significance. Not surprisingly, all these movements were able to escape the confines of a particular region or location, and spread across the nation.[vi]

All these campaigns worked by evoking images of a homogeneous national self in danger (female or otherwise), threatened by violent aberrations that were always imagined as situated outside their given (upper caste) locations. In the anti-Mandal protests, the nation was imagined as a space of equality and merit, which was threatened by the divisive demands of the OBC community. In the Anna Hazare movement, corrupt politicians became the dark *Asuras* (we all know who exactly they are) that threatened the purity of the white-saree-clad Mother India.[v] The 26/11 mourning was directed at the perennial villain of the nation –the so called fundamentalist Muslim. In the case of the *Pink Chaddi* campaign and the Delhi protests, the threat was from hooligans (of the Sree Ram Sene) and aberrant rapists prowling the public spaces that the upper caste, urban woman wanted to venture into, with full confidence. [vi]

It must be remembered that the imagining of such a threatened national self has been at the root of both Hindutva and nationalist politics in this country. However, before we move on to look at the historical roots of such a process, so as to assess its political implications, it would be important to explore how mainstream gender discourses work in connivance with the dominant national.

Gender as a tool of nationalist mobilization

Caste Hindu formations have always used gender and women as a mobilizing tool in this country. Both the Hindu and nationalist mobilizations imagined the nation as a pure (Caste Hindu) woman, who had to be protected and procured from the marauding male hands of the British and the Muslims. Feminist discourses have critiqued

such a patriarchal appropriation of women. Yet through their inability to produce a critique of Caste Hinduism and through their singular focus on the Hindu, upper caste woman, they also have ended up reiterating the nationalist woman in all their discourses.

Take a look at the following critique of the feminist movement put forward by Flavia Agnes:

The leaders of this autonomous movement remained predominantly urban and upper class Hindu.... In order to propagate the new ideology of the strong and assertive woman, the movement adopted a populist approach and relied upon mythical symbols of Shakti and Kali to convey the newly constructed feminist ideology....In order to establish its Indianness it relied on Hindu iconography and Sanskrit idioms denoting woman power. [viii]

Similarly, Indian feminism always worked alongside Caste Hindu forces in the public realm. For instance, in the feminist struggle against dowry death, the fact that they never questioned the caste system gained them the support of upper caste male crowds associated with Hindu groups.

Here is how Radha Kumar talks about this in her rather candid study of the Indian Women's movement:

Interestingly, feminists were joined by local residents from their first demonstration, and within some months of the campaign groups of residents and professionals also began, independently, to make similar protests. Though this temporarily boosted the morale of the feminists, visions of a snowballing movement were first disturbed by the discovery that many of these other groups came from the right-wing Hindu chauvinist stream of the social reform movement.[viii]

As many mainstream feminists (Uma Chakraborthy, Susie Tharu and Tejaswini Niranjana) have recognized, we

also saw the use and circulation of the feminist discourse in the anti-Mandal protests and in the Hindu call for a Uniform Civil Code following the Shah Bano judgement.

Both in the Pink Chaddi campaign and in the anti-rape protests we see similar trends repeating. Here too we see the construction, promotion and circulation of a homogenous category of woman. Here too the gender debate is always about an unnamed, unlocated patriarchy. Thus it never leads to a critique of the upper caste community and the violence that it installs on 'other' women and on upper caste women. More importantly, it always centres on an outside force, the 'other' men that the upper caste woman encounters in the public realm and whom she has to be constantly protected from. All of this leaves it open for the hegemonic national, and various upper castes groups with clear casteist politics are able to join in and be part of it. In turn, the gender discourse, which has gained a kind of political legitimacy in India (and the world over)helps invigorate such nationalist formations.

Before thinking more of these formations, it would be important to trace their historical roots to early nationalist discourses.

Historical roots of contemporary upper caste formations

Most mainstream understanding of Indian nationalism think of it as a postcolonial phenomenon, where in a suppressed colony asserted itself against an oppressive empire. In spite of this, they argue, nationalism was often accessible only to the upper castes. So it excluded the lower castes and minorities, who fell outside its ambit and thereby of Indian modernity itself.

However, one sees a different way of thinking about nationalism in the writings and speeches of many dalit and bahujan leaders like Phule, Periyar and Ambedkar; later theorists like G. Aloysius, Braj Ranjan Mani; and writers

like K.K. Kochu and J.Raghu in Kerala. All of them seem to think of nationalism as a strategic organizing principle of the upper castes, which allowed them to successfully consolidate themselves against the onslaught of the anti-caste identities of various lower caste and dalit groups in India. With it, the brahminical upper castes, who had made use of colonialism to consolidate their cultural power, came forward to demand a transfer of power towards their own benefit.

In other words, it was not that the brahminical class had better access to nationalism and modern categories, which resulted in the exclusion of all 'others'. Instead the argument that can be built from the available pool of dalit-bahujan thinking is this: the brahminical upper caste reimagined themselves through national categories, put forward a nationalistic politics and countered the lower caste mobilizations that invoked particular caste categories and locations, with a more universal and all pervading nationalist identity. With this they took over the nation and its various dominant categories like *secularism, merit, progress* and *modernity*, and gained almost absolute control over its numerous institutions–from academics to administration; to art and popular culture.

Given this, the nationalist paradigm is central to upper caste mobilization and politics even today. With this, the upper castes launch their political selves, in the name of the nation (with the full support of its intellectuals and media) totally delegitimizing, eclipsing and marginalizing all other contemporary, dalit, lower caste, tribal and minority/muslim, political mobilizations. Be it the anti-Mandal protests, the *Pink Chaddi* campaign, the 26/11 mourning or the current protests in Delhi, all of these enter and inhabit the 'national' for a similar purpose.

Just as nationalism once did, today such upper caste mobilizations allow various upper caste groups (ranging

from the rabidly hindu to the radical left) to come together (in spite of their many differences) so as to generate a vocabulary of protest and resistance, usurped from contemporary subaltern politics, in order to destroy them, silence them, speak in their names, or do some such act of containment or management. For instance, the anti-rape discourse of the upper caste Delhi protesters, even as it borrows from the recent Dalit women's resistances against the systematic gang rapes in Haryana, also works to totally exclude them and attempts to silence this movement with its display of 'national' power.

Given all this, it is extremely important that we think more about the nationalist paradigm within which such campaigns and protests are being staged. It is not enough that we condemn them for their exclusionary, upper caste nature. We need to see that we are actually witnessing the consolidation of an upper caste political class, which is using such cosmetic protests to create a nationalist political platform and network.

Orchestrated and aided by nationalist political groups and formations, with the active participation of extremely violent and casteist organizations like BJP, and similar formations like Aam Aadmi party (all of which do not seem to ring any warning bells for the many feminists and other upper caste intellectuals speaking in support of it), supported by radical-left student bodies like AISA and DSU, and various mainstream journalists and intellectuals, this is nothing but one of the important methods the upper castes have always used to imagine themselves through the nationalist paradigm. It is this which will work to establish them as the most valid, visible, political subjects of the Indian nation and allow them to carry on with their dominance over it.

We have to recognize that this is a hundred times more horrifying and violent than the brutal rape that the

Delhi protestors are agitating against; and that this is at the root of most social injustices, including that of gender violence, in this nation that is not ours.

Notes:

i) As Anu Ramdas writes in a recent article: "No, we are not going to say why no outrage for the rape and murder of the 8 year old dalit girl in Bihar, and why no outcry for the series of horrifying gang rapes on dalit women by upper caste men in Haryana. Dalit and adivasi girls and women are raped, gang raped, mutilated and murdered all over the country by upper caste men, dominant caste men, men in uniform, and some of them, like women in all communities across castes and classes are raped by their own husbands and other relatives. Rape is not used just as an instrument of violence; it is used to perpetually define both the gender and caste vulnerability of dalit and adivasi women. You see, our battle appears to be different one".

ii) For a detailed study critique of the large scale feminist mobilizations against the rape of an adivasi woman in police custody, which neither resulted in justice for the woman or made any significant change in the systematic rape that dalit and adivasi women have been encountering for centuries, please see J Indira's Mphil thesis - J. Indira, 'Study of Sexual Violence: A Case of Rape against Dalit Women.' M.Phil. dissertation, University of Hyderabad, 1997.

iii) Delhi Protests and the Caste Hindu Paradigm: Of Sacred and Paraded Bodies. Madhuri Xalxo, SAVARI.

iv) On the contrary, being attached to a particular identity and trying to build a politics out of this, actually guarantees a certain friction with the dominant, national self. This leads to your politics either being branded antinational or you are slotted into a particular niche where you are allowed a controlled display of your particular identity, which never acquires the power and force of the dominant national.

v) Critiques of Janlokpal Bill and Anna Hazare protests on Round Table India.

vi) In fact, the dangerous battle cry for death penalty for rapists, which inspires the Delhi protests, is the normal/violent nationalist response to this sense of threat. Behind its articulation is nothing but the need to punish the violent 'others' that are threatening the legitimate safety and security of the powerful,

uppercaste, national self. Mainstream women's groups are only worried that such a move will make conviction of rape victims difficult. However, just as in the Anna Hazare campaign–when we were all afraid that Dalits, Adivasis, OBCs and Minorities/ Muslims will be the ones who will get punished with the coming of the Lokpal Bill – we are now afraid that it is men from these communities, who will eventually be hanged or chemically castrated.

vii) Women's Movement within a Secular Framework Redefining the Agenda, Flavia Agnes, Economic and Political Weekly May 7, 1994

viii) The History of Doing; An Illustrated Account of Movements for Women's Rights and Feminism in India, 1800-1990 by Radha Kumar Cartoon by Shankar, depicting Jawaharlal Nehru as an old woman, without Gandhi cap on his head, draping the 'Indian Republic' (or 'Bharat Mata') in a sari. This cartoon was published in the Penguin Book of Indian Cartoons, 1988, by Abu Abraham. It was originally published in Shankar's Weekly in the 1950s. Shared by Unnamati Syama Sundar.

ദലിത് സ്ത്രീവാദം-ഒരു ആമുഖം

മായാ പ്രമോദ്
ഗവേഷക, ചരിത്രവിഭാഗം, ക്രൈസ്റ്റ് കോളേജ്, ഇരിങ്ങാലക്കുട

"എപ്പോഴാണ് എന്റെ ജീവിതം സത്യത്തിൽ എന്റേതായിത്തീരുന്നത്? വീട്ടിൽ പുരുഷന്റെ അസഹിഷ്ണുത കവിൾത്തടം കുത്തിനോവിക്കുന്നു. തെരുവിൽ ജാതിയുടെ അസഹിഷ്ണുത എന്റെ മറുകവിൾ തകർത്തുകളയുന്നു." ചെല്ലപ്പള്ളി സ്വരൂപാറാണി, ദലിത് വിമൻസ് റൈറ്റിങ് ഇൻ തെലുഗു (ഇപിഡബ്ലിയു, ഏപ്രിൽ 25,1998)

ചെല്ലപ്പള്ളി സ്വരൂപാറാണിയുടെ ഈ വരികളിലെന്നപോലെത്തന്നെ സംഘർഷഭരിതമായ ചൂഷണത്തിന്റെയും വിവേചനത്തിന്റെയും തുടർച്ചരിത്രമാണ് ഇന്ത്യയിലെയും കേരളത്തിലെയും ദലിത്സ്ത്രീ ചരിത്രചിന്താധാരകൾക്കുണ്ടായിരുന്നത്. കേരളീയജീവിത സംസ്കാരത്തിന്റെ പൊതുഇടങ്ങളിൽ ദലിത്സ്ത്രീകൾ അടയാളപ്പെടുന്നത് ഒരേസമയം സ്ത്രീയെന്ന ലിംഗാവസ്ഥയുടെയും ദലിത് എന്ന ജാതിയുടെയും സ്വത്വബോധത്തോടെയാണ്. ദലിത്ചിന്തകളും ആശയങ്ങളും വർദ്ധിച്ചുവരുന്ന ഇക്കാലത്ത് ദലിത്സ്ത്രീ ഇടപെടലുകളുടെയും ചിന്താസരണികളുടെയും പ്രസക്തിയെന്താണ്? ദലിത്സ്ത്രീ ചിന്താധാരകളുടെയും പ്രവർത്തനങ്ങളുടെയും ഒരു നീണ്ടകാല ചരിത്രംതന്നെ കേരളത്തിലെ സ്ത്രീവാദത്തിനു പറയാനുണ്ട്. ചൂഷണത്തിന്റെയും വിവേചനത്തിന്റെയും കാലത്തിൽനിന്ന് ബഹുദൂരം മുന്നോട്ടുവന്ന് സ്വത്വബോധത്തോടെ സംസാരിക്കുന്ന ധാരാളം ദലിത്സ്ത്രീശബ്ദങ്ങൾ പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനംതൊട്ട് ഇന്ന് സാമൂഹികമാധ്യമങ്ങൾ സജീവമായ ഈ കാലംവരെ നമുക്കു കാണാം. കേരളത്തിലെ നവോത്ഥാനചരിത്രത്തിലും പൊതുവിൽ ജാതിവിരുദ്ധപോരാട്ടങ്ങളിലും ദലിത് സ്ത്രീകളുടെ പങ്കാളിത്തം സവിശേഷവും നിർണ്ണായകവുമായിരുന്നു. കല്ലയും മാലയും

പൊട്ടിച്ചെറിയൽ സമരമൊക്കെ അത്തരത്തിൽ വളരെ പ്രസക്തമായിരുന്നു. തുടക്കത്തിൽ ജാതി അയിത്തത്തിനെതിരെ ആയിരുന്നെങ്കിലും പിന്നീട് ഇത്തരം സമരങ്ങളുടെ നിർവ്വാഹകത്വം/ഏറ്റെടുക്കൽ ദലിത്സ്ത്രീകളിൽ എത്തിച്ചേർന്നിട്ടുണ്ട്. 1930-ൽ ശ്രീമൂലം പ്രജാസഭയിൽ അംഗത്വം ആവശ്യപ്പെട്ട് നിവേദനം സമർപ്പിച്ച പ്രത്യക്ഷരക്ഷാദൈവസഭയിലെ സ്ത്രീകൾ അതിന് ഉദാഹരണമാണ്. പൊതുസമൂഹത്തിലെ സ്ത്രീപ്രതിനിധാനം പോലും ഏറ്റവും കുറവായ സമയത്താണ് പ്രത്യക്ഷരക്ഷാസഭയിലെ സ്ത്രീകളുടെ ഈ ഇടപെടലെന്നത് പ്രധാനമാണ്. പൊയ്കയിൽ അപ്പച്ചൻ സ്ഥാപിച്ച പി.ആർ.ഡി.എസ്സിലും മഹാത്മ അയ്യങ്കാളിയുടെ സാധുജനപരിപാലന സംഘത്തിലും സ്ത്രീകളുടെ പങ്കാളിത്തം വളരെ വലുതായിരുന്നു. സംഘത്തിലെ എന്നി പാച്ചു, കാലു, അമ്മു, കുളിരി, അപ്പച്ചന്റെ സഭയിലെ കുഴിയടി അമ്മ, കളകുറ്റിഅമ്മ, കുമരകം ചിന്ന തുടങ്ങി അനേകം സ്ത്രീകൾ സഭയിലെ ആത്മീയപരമോന്നത പുരോഹിതവിഭാഗത്തിലെ രക്ഷാനിർണ്ണയ പ്രവർത്തകരായിരുന്നു. മാത്രമല്ല, അപ്പച്ചന്റെ ശരീരമാറ്റശേഷം പ്രത്യക്ഷരക്ഷാ ദൈവസഭയെ നീണ്ട 46 വർഷം മുന്നോട്ടു നയിച്ചത് അപ്പച്ചന്റെ ധർമ്മപത്നിയായ വി. ജാനമ്മ (അമ്മച്ചി)യുടെ ദീർഘവീക്ഷണവും ഇച്ഛാശക്തിയുമായിരുന്നു. ദലിത്സ്ത്രീകൾ പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ വിദ്യാഭ്യാസം കുറഞ്ഞവരും കുറഞ്ഞ വേതനം ലഭിക്കുന്ന ജാതിത്തൊഴിലുകളിൽ ഏർപ്പെട്ടവരുമായിരുന്നു. എന്നിട്ടും സമുദായത്തിലെ പുരുഷനോടൊപ്പം സമൂഹത്തിലെ സവർണ്ണസ്ത്രീകൾക്കു നേടാൻകഴിയാത്ത അത്ഭുതാവഹമായ സംഘാടനപാടവം ദലിത്സ്ത്രീകൾക്ക് അന്നുണ്ടായിരുന്നു.

ദലിത് സ്ത്രീവാദത്തിന്റെ കാതൽ

എന്താണ് ദലിത്സ്ത്രീവാദത്തിന്റെ കാതൽ? ദലിത്സ്ത്രീകൾ അവരുടെ സംസ്കാരികസമ്പത്ത് പ്രയോഗിക്കുമ്പോഴും പ്രാതിനിധ്യത്തിനായി ശ്രമിക്കുമ്പോഴും പുരുഷന്മാരാലും പൊതുസമൂഹത്താലും സവർണ്ണബ്രാഹ്മണിക്കൽ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്താലും അടിച്ചമർത്തലിന്റെ അധികാരശക്തികൾ അവർക്കുമേൽ പതിക്കുന്നു. അവർ മർദ്ദിതരിൽ മർദ്ദിതരാക്കപ്പെടുന്നു. ഇത്തരം അടിച്ചമർത്തലിനെക്കുറിച്ചുള്ള അന്വേഷണങ്ങളുമായാണ് ദലിത്സ്ത്രീ ചിന്താധാരകൾ ഉയർന്നുവരുന്നത്. അത് കേവലം പുരുഷനിൽനിന്നോ കുടുംബത്തിൽനിന്നോ ഉള്ള സ്വാതന്ത്ര്യം മാത്രമായിരുന്നില്ല. മറിച്ച്, തങ്ങൾ നില്ക്കുന്ന ദലിത്/അദലിത് പുരുഷസമൂഹത്തിലെ ജാതിയിൽനിന്നും അതോടൊപ്പം ലിംഗാവസ്ഥയിൽനിന്നുമുള്ള വിടുതൽ കൂടിയായിരുന്നു. അത് തങ്ങളുടെ സ്വത്വപ്രതിസന്ധിയുടെയും

ഭൂമിയുടെയും മൂലധനത്തിന്റെയും സമ്പത്തിന്റെയും ജോലിയുടെ മേലു ള്ള അധികാരത്തിന്റെയും സ്വാതന്ത്ര്യം കൂടിയായിരുന്നു. വിവാഹം കൊണ്ടോ അതുമല്ലെങ്കിൽ തങ്ങൾ ഈ ജാതിയിൽ ജനിച്ചതുകൊണ്ടു മാത്രമോ തീർന്നുപോകേണ്ട ഒന്നല്ല തങ്ങളുടെ സ്വത്വം എന്ന ഒരു തി രിച്ചറിവുകൂടിയായിരുന്നു അത്. ദലിത്സ്ത്രീകളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോ ളം തങ്ങളുടെ സഞ്ചാരത്തെക്കുറിച്ചുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യബോധവും വ്യക്തിയെ ന്നനിലയിലുള്ള അവകാശബോധവും പൂർവ്വാധികം ശക്തിയാർജ്ജിച്ച ഒരു ചരിത്രഘട്ടം കൂടിയായിരുന്നു ഇത്. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടുതൊ ട്ട് ഇന്നുവരെ തങ്ങളുടേതായ ഒരു സവിശേഷരാഷ്ട്രീയം വിഭാവന ചെ യ്യാൻ ഇക്കാലയളവിനുള്ളിൽ ദളിത്സ്ത്രീകൾക്കു കഴിഞ്ഞുവെന്നുള്ളത് സർവ്വപ്രധാനമായ കാര്യമായിരുന്നു. എഴുത്തിലും കവിതയിലും കഥ യിലും യാത്രകളിലും സാമൂഹ്യപ്രവർത്തനങ്ങളിലും രാഷ്ട്രീയ ഇടപെട ലുകളിലും ഒക്കെത്തന്നെ നിരവധി ദളിത്സ്ത്രീ വ്യക്തിത്വങ്ങൾ ഇക്കാല ത്ത് ഉദയം കൊണ്ടു.

1857-ലെ കൊളോണിയൽ വിരുദ്ധസമരങ്ങളിലെ പ്രധാനികളായിരു ന്നു ജൽക്കാരി ബായി, ഉമാദേവി, അവന്തിബായി, മഹാവീർ ബാഗിൻ തുടങ്ങിയവർ. അവരുടെ ചരിത്രപരമായ ഇടപെടലുകളെക്കുറിച്ച് മീരാ വേലായുധൻ പറയുന്നുണ്ട്. കേരളചരിത്രത്തിലേയ്ക്കുവന്നാൽ കല്ലയും മാലയും പൊട്ടിച്ചെറിയൽ സമരം തുടങ്ങി നിരവധി സമരങ്ങളും പി. ആർ.ഡി.എസ്സിലെ സ്ത്രീപങ്കാളിത്തവും സൃഷ്ടിച്ച പുതിയ ഒരു രാഷ്ട്രീയ ഇടം രൂപപ്പെട്ടു. അതിലേക്കാണ് ദാക്ഷായണി വേലായുധൻ കടന്നുവ ന്നത്. വിദ്യാഭ്യാസകാലത്ത് അവർ പ്രകടിപ്പിച്ച തന്റേടം അവരെ കൊ ച്ചിരാജ്യത്തെ ആദ്യത്തെ പട്ടികജാതിക്കാരിയായ എസ്.എസ്.എൽ. സിക്കാരിയും ബിരുദധാരിണിയുമാക്കി. 1945-ൽ കൊച്ചി നിയമനിർ മ്മാണസഭയിൽ അധഃകൃതരെ പ്രതിനിധീകരിച്ച് ദാക്ഷായണി കടന്നു വന്നു. സഭയിൽ അവർ നടത്തിയ ആദ്യപ്രസംഗംതന്നെ ഇംഗ്ലീഷിലാ യിരുന്നു. 'രാജ്യത്തെ അധഃകൃതരെ ഹരിജനെന്ന് വിളിക്കരുതെന്നും അവർ ഷെഡ്യൂൾഡ് കാസ്റ്റ് എന്ന് ഇനിമേൽ അറിയപ്പെടണ'മെന്നും അവർ തന്റെ പ്രസംഗത്തിൽ ആവശ്യപ്പെട്ടു. കേരളത്തിലെ ദളിത്സ്ത്രീ നവോത്ഥാനം സാധ്യമാക്കിയ അസാമാന്യവ്യക്തിത്വമായിരുന്നു ദാക്ഷാ യണി വേലായുധൻ.

പിന്നീട് ഇങ്ങോട്ട് കുറിച്ചിയിലെ ദലിത് വിമൻസ് സൊസൈറ്റി, തിരുവല്ല കേന്ദ്രമാക്കി പ്രവർത്തിച്ച അന്വേഷി, ദലിത് വിമൻ ഡോ ക്യുമെന്റേഷൻ സെന്റർ, അടൂർ കേന്ദ്രമാക്കി പ്രവർത്തിച്ച ദലിത്

ഡെവലപ്മെന്റ് സൊസൈറ്റി എന്നിവയിലൂടെ ലൗലി സ്റ്റീഫൻ, റെസ്ലി എബ്രഹാം, അച്ചാമ്മ ജോൺ, ഇനയമ്മാൾ, കുഞ്ഞുമോൾ ജോൺസൺ തുടങ്ങി കരുത്തുറ്റ നേതാക്കൾ ഉയർന്നുവന്നു. ഡി.എസ്.പിയിലെ മീനാക്ഷിയമ്മ, സുശീലാ മോഹനൻ, കെ.എസ്. മാധവി, കേരള ദലിത് പാന്തർ പ്രസ്ഥാനത്തിലെ ഉമ എ.ടി., സുഗന്ധി; ദലിത് സ്റ്റുഡന്റ്സ് മുന്നേറ്റത്തിലെ പി.സി. ഉഷ എന്നിവർ അക്കാലത്ത് ശ്രദ്ധേയമായ ഇടപെടൽ നടത്തിയിരുന്നവരായിരുന്നു. തൊണ്ണൂറുകൾക്കുശേഷം കേരളത്തിലെ സ്ത്രീവാദപ്രസ്ഥാനങ്ങളിലും അവ മുന്നോട്ടുവെച്ച ആശയങ്ങളിലും ഒരു പുതിയ ഉണർവുതന്നെ ദൃശ്യമായിരുന്നു. ഈ നേതാക്കൾ ദലിത് സ്ത്രീപ്രശ്നങ്ങൾ ഉന്നയിച്ചുകൊണ്ടും നേരിട്ട് ദലിത്രാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ ഭാഗമായിക്കൊണ്ടുമാണ് ശ്രദ്ധപിടിച്ചുപറ്റിയത്. അങ്ങനെ ഉയർന്നുവന്ന ഒരു നേതാവാണ് സി.കെ. ജാനു. അവരുടെ നേതൃത്വത്തിൽനടന്ന ആദിവാസി ഭൂസമരങ്ങൾ ഭൂമിയുടെ രാഷ്ട്രീയത്തെ സവിശേഷമായി മുന്നോട്ടുവെച്ചു. പിന്നീട് ചെങ്ങറയിൽ സെലീന പ്രക്കാനം (ഇപ്പോൾ ദലിത് ഹ്യൂമൻ റൈറ്റ്സ് മൂവ്മെന്റ് നേതാവ്) മുന്നോട്ടുകൊണ്ടുപോകാൻ ശ്രമിച്ചതും അതുതന്നെ. ഇത്തരം ഇടപെടലിലൂടെ ദലിത് സ്ത്രീപ്രവർത്തകർ കേരളത്തിൽ തങ്ങളുടേതായ രാഷ്ട്രീയ ഇടം ഉറപ്പിച്ചുകൊണ്ട് ദലിത് സ്ത്രീവാദത്തിന്റെ ഉറച്ച വക്താക്കളായിമാറി. ഇതോടൊപ്പം ധൈഷണികരംഗത്തും ദലിത് സ്ത്രീകളുടെ ഇടപെടലുകളുണ്ടായി. അവയിൽ എടുത്തുപറയേണ്ടതാണ് രേഖാരാജിന്റെ കടന്നുവരവ്. അക്കാദമിക രംഗത്തും പൊതുരാഷ്ട്രീയത്തിലും അവർ ധാരാളം ഇടപെടലുകൾ നടത്തി. ദലിത്/അദലിത് സ്ത്രീവിഷയങ്ങളിൽ കൃത്യമായ നിലപാടുകൾ അവർ സമരങ്ങളിലൂടെയും എഴുത്തിലൂടെയും മുന്നോട്ടുവെച്ചു. വരുംതലമുറയ്ക്ക് ദിശാബോധം നൽകുന്നതിൽ അവരുടെ ഇടപെടലുകൾ വലിയ പങ്കുവഹിച്ചു. അതുപോലെ കഥയിലും കവിതയിലും സാമൂഹികരാഷ്ട്രീയ പ്രശ്നങ്ങളിലും തങ്ങളുടെ നിലപാടുമായി കടന്നുവന്നവർ നിരവധിയുണ്ട്. സിമി കോറോട്ട്, പ്രവീണ കെ.പി., ബോബി മാത്യു, രാധാമണി എം.ആർ., സരിത വേണു, വിജില ചിറപ്പാട്, ധന്യ എം.ഡി., അജിത, സതി അങ്കമാലി, മൃദുലദേവി, ശശിധരൻ, ആരതി സജി, അമ്മു ദീപ, മായ പ്രമോദ് തുടങ്ങിയവർ അവരിൽ ചിലരാണ്. ദലിത്സ്ത്രീവാദത്തിന്റെ സ്വതന്ത്രവികാസത്തെ തടഞ്ഞുകൊണ്ട് ബ്രാഹ്മണിക് സ്ത്രീവാദികളിൽനിന്നുണ്ടായ ഒതുക്കിചേർക്കലിനെ ദലിത്സ്ത്രീപക്ഷവാദികൾ പല ഘട്ടങ്ങളായി ചോദ്യം ചെയ്തിട്ടുമുണ്ട്. ജാതിയുടെ സ്വത്വപ്രതിസന്ധിയേയും ലിംഗാവസ്ഥയേയും ബന്ധപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടുള്ള ഒരു പുതിയ ദലിത്പരിപേക്ഷ്യം ആണ് ദലിത് സ്ത്രീവാദം മുന്നോട്ടുവെക്കുന്ന പ്രധാന ആശയം. തങ്ങളുടേതായ

ഒരു രാഷ്ട്രീയത്തെ വിഭാവനം ചെയ്യുന്ന പുതിയ ദലിത് സ്ത്രീവാദം നവജനാധിപത്യ സങ്കല്പത്തിന് ഒഴിച്ചുകൂടാൻ കഴിയാത്ത ഒന്നാണ്.

കുറിപ്പുകൾ

1. രേഖ രാജ്, ദലിത് സ്ത്രീ ഇടപെടലുകൾ, ഡി.സി ബുക്ക്സ്.
2. മീരാ വേലായുധൻ (ed), പുതുവഴി, ദലിത് പഠനങ്ങൾ, പ്രതീക്ഷ ട്രസ്റ്റ് പ്രസിദ്ധീകരണം, 2014.
3. Gopal Guru, Dalit Women Talk Differently, 1995, Economic and political Weekly.
4. റൂത്ത് മനോരമ, മർദ്ദിതരിൽ മർദ്ദിതർ (ed).

നിറം, രൂപം, സ്വത്വം: ഒരു വൈയക്തികാഖ്യാനം

സരിത മാഹിൻ
പത്രപ്രവർത്തക,തേജസ്,കോഴിക്കോട്

സുരേഷ് കാത്തുനില്ക്കുകയാണ്. സാർ വന്നതും റിസപ്ഷനിസ്റ്റ് സുരേഷിനെ സാറിന് കാണിച്ചുകൊടുക്കുന്നു. 'ഹലോ മിസ്റ്റർ സുരേഷ്' എന്നു വിളിച്ച് സർ, സുരേഷാണെന്നുകരുതി മറ്റൊരാളുടെ അടുത്തക്ക് ഹസ്തദാനത്തിനായി പോകുന്നു. അയാൾ, 'താനല്ല സുരേഷ്' എന്നു പറയുമ്പോഴേക്കും യഥാർത്ഥ സുരേഷ് അത് താനാണെന്നു പറഞ്ഞു സന്തോഷത്തോടെ വരുന്നു. എന്നാൽ തനിക്കൊരു അർജന്റ് മീറ്റിങ് ഉണ്ടെന്നു പറഞ്ഞു സാർ അവിടെനിന്നും തടിതപ്പുന്നു. സുരേഷിന്റെ മുഖം മങ്ങുന്നു. ഒരു പ്രമുഖകമ്പനിയുടെ പരസ്യമാണിത്. ഈ പരസ്യം കാണുമ്പോഴെല്ലാം മനസ്സ് വല്ലാതെ വ്രണപ്പെടാറുണ്ട്. ചുറ്റുമുള്ള ലോകം എത്ര സങ്കുചിതമാണ്. ഒരാളുടെ മുഖസൗന്ദര്യവും വസ്ത്രത്തിൽവീണ ചുളിവുകളും നോക്കി അവർ എത്ര കൃത്യമായാണ് മനുഷ്യനെ അളന്നുമുറിക്കുന്നത്. സുരേഷിന്റെ അവസ്ഥ ഞാൻ അനുഭവിച്ചിട്ടുണ്ട്, അനുഭവിക്കുന്നുണ്ട്. എന്റെ കൂട്ടുകാരികൾ, ബന്ധുക്കൾ, സഹപ്രവർത്തകർ അങ്ങനെ എല്ലാവരും അനുഭവിക്കുന്നുണ്ട്. സൗഹൃദങ്ങൾ ബാഹ്യരൂപത്തിന്റെ സ്വാധീനത്തിൽ സംഭവിക്കുന്നു എന്നത് ഒരു യാഥാർത്ഥ്യമാണ്. ജോലിചെയ്യുന്ന ഡെസ്കിൽ കഴിഞ്ഞയാഴ്ച ഇതേപോലൊരു അനുഭവം ഞെട്ടിച്ചിച്ചുകളഞ്ഞു. പരിശുദ്ധ ക്അബയെ അപകീർത്തിപ്പെടുത്തിയതിനു പിടിയിലായ ഒരു യുവാവിന്റെ ഫോട്ടോനോക്കി ഡെസ്കിലെ ഒരു മുതിർന്നയാൾ പറയുകയാണ് ഇവന്റെയൊക്കെ മുഖംകണ്ടാൽമതി വെടിവച്ചുകൊല്ലാൻ തോന്നും. ഇങ്ങനെ മുഖമുള്ളയാളെ കൊല്ലണം. അയാൾ തന്റെ കൊലവിളി നിർത്തുന്നില്ല. ഫോട്ടോയിലെ യുവാവു ചെയ്തത് മാപ്പർഹിക്കാത്തതായിരിക്കാം. അതിനയാൾ നിയമപരമായി ശിക്ഷിക്കപ്പെടട്ടെ, എന്നു കരുതി

ചക്കമൂക്കും കറുത്തനിറവുമുള്ളതിന് അയാളെ വെടിവച്ചുകൊല്ലണമെന്നു പറയുന്നത് ന്യായമാണോ? കറുത്തവർ കൊല്ലപ്പെടേണ്ടവരാണ് എന്ന പൊതുബോധമാണത്. അതുകൊണ്ടാണല്ലോ ജൂലൈ 17ന് വിനായകൻ എന്ന യുവാവിന് ആത്മഹത്യ ചെയ്യേണ്ടിവന്നത്. കറുത്തവൻ മുടി നീട്ടിവളർത്തിയാൽ, പ്രണയിച്ചാൽ, മുഖ്യധാരയിലേക്ക് വന്നാലൊക്കെ അവനെ ഒതുക്കാൻ ആളുണ്ട്. ആൾക്കൂട്ടവും ഭരണകൂടവുമൊക്കെ ഒന്നായി അവനെ അരികിലേയ്ക്കൊതുക്കും.

ജീവിതത്തിൽ ബാഹ്യരൂപത്തിനുള്ള പങ്ക് വളരെ പ്രധാനമാണ്. ഭംഗിയാണ് എല്ലാത്തിന്റേയും മാനദണ്ഡം എന്നു വിശ്വസിക്കുമ്പോഴാണ് ബാഹ്യരൂപത്തിൽ നാം വീണുപോകുന്നത്. 'പണ്ട് പണ്ട് ഒരിടത്ത് ഒരു സുന്ദരിയായ രാജകുമാരിയുണ്ടായിരുന്നു. അവളുടെ നിറം തനിത്തങ്കമായിരുന്നു...' അങ്ങിനെ പോവുകയാണ് നാം ചെറുപ്പം മുതലേ കേട്ടുവളർന്ന കഥകളുടെ ആരംഭം. കേൾക്കുമ്പോഴും വായിക്കുമ്പോഴുമൊന്നും യാതൊരു അത്യാഹിതങ്ങളും ഇല്ലാത്ത, 'സ്വാഭാവിക'മായ നല്ല കഥ എന്നു തോന്നുമെങ്കിലും യഥാർത്ഥത്തിൽ അവ നമ്മളിൽ കുത്തിവയ്ക്കുന്നത് വെളുത്തനിറവും സുന്ദരമായ മുഖവുമാണ് സൗന്ദര്യത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനമെന്ന ബോധമാണ്. ഇത്തരം കഥകളും സങ്കല്പങ്ങളും കാലങ്ങളായി തലമുറകളിലൂടെ കൈമാറ്റംചെയ്യപ്പെട്ടുകൊണ്ടുമിരിക്കുന്നു. അപ്പോൾ വെളുത്തനിറം തന്നെയാണ് എല്ലാത്തിന്റേയും അടിസ്ഥാനം. കൂടാതെ ഒരാളുടെ സംസാരരീതിയും ശരീരഭാഷയും അവർ ജനിച്ചു വളർന്ന ജീവിതസാഹചര്യത്തെ പ്രതിഫിലിപ്പിക്കുന്നുണ്ടാവാം. അതുകൊണ്ടാണ് വെളുത്തനിറവും സൗന്ദര്യവും ഒത്തിണങ്ങിയ, പോളിഷ്ഡ് ആയി സംസാരിക്കുവർക്ക് പലരും ഉന്നതകുലജാതരുടെ ടാഗ് പതിച്ചു നൽകുന്നത്. ഒരാൾക്ക് മാർക്കിടാൻ അവരുടെ നടപ്പും ഇരിപ്പും വസ്ത്രധാരണവും സംസാരരീതിയും എല്ലാം അടിസ്ഥാനമാവുന്നു. സവർണസമൂഹത്തെ ആത്മവിശ്വാസത്തോടെ നേരിടുന്ന പല ദലിത് യുവതി-യുവാക്കളെയും കാണാൻ മൊഞ്ചില്ലാത്തവരെയും പിന്നിൽനിന്നു കളിയാക്കുന്നത് എത്രയോ തവണ കണേണ്ടതായും അനുഭവിക്കേണ്ടതായും വന്നിട്ടുണ്ട്. ഉദാഹരണത്തിന് ഫെയ്സ്ബുക്കിൽ നാം ഫോട്ടോകൾ അപ്‌ലോഡ് ചെയ്യുമ്പോൾ പലരും അത് ലൈക് ചെയ്യുകയും അതിഗംഭീരമെന്നു പറയുകയും അതോടൊപ്പം തന്റെ അരികെ ഇരിക്കുന്നവരോട് ചിത്രത്തിലെ ആളുടെ കറുപ്പിനെക്കുറിച്ചും ഭംഗിയില്ലായ്മയെക്കുറിച്ചും കളിയാക്കി പറയുകയും ചെയ്യും.

ബീനമോളുടെ കഥ

ഒരാളുടെ ജാതിനോക്കി, കഴിക്കുന്ന ഭക്ഷണംനോക്കി, അവരുടെ സൗന്ദര്യംനോക്കിയൊക്കെ സൗഹൃദമുണ്ടാക്കുന്നവരും ഏറെയുണ്ട്. പൊതുവേ ലേഡീസ് ഹോസ്റ്റൽ അത്തരമൊരു ഇടമാണ്. എന്റെ റൂമിൽ ഒരു കുട്ടി താമസത്തിനുവന്നപ്പോൾ സംസാരത്തിനിടയിൽ എന്റെ പേരു ചോദിക്കുന്നതിനുമുമ്പ് അവൾ ചോദിച്ചത് എന്റെ ജാതിയാണ് (ജാതി ചോദിക്കരുത്, പറയരുത് എന്നൊക്കെ വിശ്വസിക്കുന്ന സമുദായത്തിലെ അംഗമാണ് ടി കക്ഷി എന്നു പിന്നീട് മനസിലായി). ഒരുപക്ഷേ, അത് മനപ്പൂർവം ചോദിച്ചതാവില്ല, എങ്കിലും അവളുടെ മനസ്സിൽ ജാതി അത്രമേൽ പതിഞ്ഞുപോയ ഒന്നാണ് എന്നുമനസ്സിലാക്കാം. അപ്പോൾ പറഞ്ഞുവന്നത്, ഇതാണ് ഒരു ഹോസ്റ്റലിന്റെ രീതികൾ എന്നാണ്.

എന്നുമുതലാണ് ബീന* എന്ന പെൺകുട്ടി എന്റെ ഏറ്റവും അടുത്ത സുഹൃത്തായയത് എന്നെനിക്കറിയില്ല. ഹോസ്റ്റലിൽ ആദ്യമായി കണ്ടപ്പോൾ ചോദിച്ചു, ഇവിടെയാണോ കുടിക്കാനുള്ള വെള്ളംവെയ്ക്കുന്നത്. അതെയെന്ന മറുപടിയിലൊതുങ്ങിയ പ്രഥമ കൂടിക്കാഴ്ച. എന്നാലും എന്നിൽ ഒരു ജേണലിസ്റ്റിക് ക്യൂരിയോസിറ്റിയുണ്ടായിരുന്നു. അവൾ ആരാണ്, ആരുടെ മുറിയിലാണ് എന്നൊക്കെ അറിയാനുള്ള ആകാംക്ഷ. പിന്നെയും ദിവസങ്ങൾ കഴിഞ്ഞാണ് ഞങ്ങൾ സൗഹൃദത്തിലായത്. അവളുടെ മുറിയിൽ എന്റെ ഒരു സുഹൃത്ത് ഉണ്ടായിരുന്നു. അവളെ കാണാൻ പോകുമ്പോഴൊക്കെ ഞാൻ ബീനയെ ശ്രദ്ധിക്കും. ആരോടും മിണ്ടാതെ, അലക്കിയ തന്റെ തുണികൾ മടക്കിയോ, മുടിചീകിയോ, ഫോണിൽ ഉറക്കെ സംസാരിച്ചോ ഇരിക്കുന്നുണ്ടാവും അവൾ. ഒരു ദിവസം അവിടെ ചെന്നപ്പോൾ എന്റെ സുഹൃത്ത് വീട്ടിൽനിന്നും കഴിക്കാൻ എന്തൊക്കയോ കൊണ്ടുവന്നിരുന്നു. എല്ലാവരും കൂടിയിരുന്നു കഴിക്കുന്നു സംസാരിക്കുന്നു, ചിരിക്കുന്നു. അപ്പോഴും മാറിയിരിക്കുന്ന ബീനയെയാണ് ഞാൻ കണ്ടത്. ഞാൻ എത്ര വിളിച്ചിട്ടും ആ കുട്ടി വന്നില്ല. അവളുടെ ഉള്ളുകരയുന്നത് എനിക്ക് അറിയാൻ പറ്റുന്നുണ്ടായിരുന്നു. കാരണം ആ കുട്ടി എന്റെ നേർപകുതിയായിരുന്നു. ഞാൻ വിചാരിച്ചു പോലെത്തന്നെ അവൾക്ക് അത് അധികം പിടിച്ചു നില്ക്കാനായില്ല. അവൾ തേങ്ങുന്നത് ഇത്തവണ എല്ലാവരും കേട്ടു. അടുത്തുചെന്നു ചേദിച്ചപ്പോൾ അവൾ തേങ്ങിക്കൊണ്ടു പറഞ്ഞു: "വീട്ടിലെ ഓരോ കാര്യങ്ങൾ ഓർത്തപ്പോൾ കരഞ്ഞുപോയതാ. സോറീട്ടോ, നിങ്ങൾക്കൊക്കെ ബുദ്ധിമുട്ടായല്ലേ!" സത്യത്തിൽ അവൾ കരഞ്ഞത് അതിനായിരുന്നില്ല. ആ റൂമിൽ ആരും തന്നെ അവളോടു മിണ്ടുന്നുണ്ടായിരുന്നില്ല,

വാങ്ങിക്കൊണ്ടുവന്നു തിന്നിരുന്ന പലഹാരങ്ങളുടെ ഒരു പങ്ക് വേണമോ എന്നു ചോദിച്ചിരുന്നില്ല എന്നൊക്കെ പിന്നീട് നല്ല കൂട്ടുകാരായപ്പോൾ അവൾ പറയുകയായിരുന്നു.

കറുത്തു തടിച്ച, എവിടെയോ പതിയുന്ന ദൃഷ്ടിയുള്ള, ഉറക്കെയുറക്കെ സംസാരിക്കുന്ന ബീന. അവളെ അതുവരെ ആർക്കും വേണ്ടായിരുന്നു. ഈ സംഭവത്തിനു ശേഷമായിരിക്കും ബീനയെ ഒരുപക്ഷേ, അവിടെയുള്ളവരും ഞാനും കൂടുതൽ ശ്രദ്ധിക്കാൻ തുടങ്ങിയത്. സത്യത്തിൽ ആരെയും പെട്ടെന്നാകർഷിക്കുന്ന രൂപമല്ല ബീനയുടേത്. അതാണ് മറ്റുള്ളവരെ അകറ്റിയത് എന്നതാണ് വാസ്തവം.

ബീന നന്നായി നാടൻ പാട്ടുപാടും, കവിതചൊല്ലും, ശുദ്ധമായ വയനാടൻ സംഭാഷണശൈലിയിൽ ഉറക്കെയുറക്കെ സംസാരിക്കും, നന്നായി ചിത്രം വരയ്ക്കും, നൃത്തംചെയ്യും. പ്രീ പ്രൈമറി ടീച്ചേഴ്സ് ട്രെയ്നിങ് കോഴ്സിനു പഠിക്കാൻ വേണ്ടിയാണ് ബീന ഇവിടെ വന്നിരുന്നത്. എല്ലാ ആഴ്ചയും വീട്ടിൽ പോകും. എന്തിനാണ് എല്ലാ ആഴ്ചയും വീട്ടിൽ പോകുന്നത്. വളരെ ദൂരമല്ലേ, കാശുചെലവും.

“എനിക്ക് പോകാതിരിക്കാൻ പറ്റില്ലടോ, അമ്മ ഒറ്റകിടപ്പാ, എണീക്കില്ല. ചാച്ചൻ പാവം മൂന്ന് അറ്റാക്ക് കഴിഞ്ഞു. ഞാൻ ചെന്നിട്ടുവേണം അവരുടെ കാര്യങ്ങൾ നോക്കാൻ”. ചങ്കുപറിച്ചെടുക്കുന്നതു പോലെ തോന്നി. ഒരു കരച്ചിൽ ഉള്ളിൽ കുടുങ്ങിക്കിടന്നു. കോഴ്സ് കഴിഞ്ഞാൽ നാട്ടിൽ പഠിപ്പിച്ചുകൊണ്ടിരുന്ന സ്കൂളിൽ തിരിച്ചുകയറണം. ഇതിനിടയിൽ കാണുന്നവരോടെല്ലാം ബീന നന്നായി പെരുമാറി. വഴിയിലെ ചായക്കടക്കാരൻ, ബസ്സിലെ കണ്ടക്ടർ ഒക്കെ അവളോട് സൗഹൃദം കണിച്ചത് മറ്റൊരുരീതിയിലായിരുന്നുവെന്ന് അവളെ പറഞ്ഞ് ബോധിപ്പിക്കാൻ നന്നേ പ്രയാസപ്പെടേണ്ടിവന്നു. നഗരത്തിന്റെ മ്ലേച്ഛതയെക്കുറിച്ച് പറഞ്ഞുമനസിലാക്കി ഞാനും കുഴങ്ങി. ഒടുവിൽ കോഴ്സ് കഴിഞ്ഞ് അവൾ നാട്ടിലേക്കുപോയി. എനിക്ക് ആശ്വാസമായി. ഏതായാലും സ്വന്തം നാട്ടിലാണല്ലോ.

അധികം താമസിക്കാതെതന്നെ അവൾ ജോലി ചെയ്തിരുന്ന നായർ മാനേജ്മെന്റിന്റെ കീഴിലുള്ള സ്കൂളിൽ കൂടുതൽ കാശുനല്കി മറ്റൊരു ടീച്ചർ വന്നു. ബീനയുടെ വീട്ടിലെ സ്ഥിതി എല്ലാം അറിയാമായിരുന്നിട്ടും നായർ മാനേജ്മെന്റ് യാതൊരു ദാക്ഷിണ്യവും കാണിച്ചില്ല. അവൾക്കു വേണ്ടി ജോലി അന്വേഷിച്ചപ്പോൾ എന്റെ ചില കൂട്ടുകാരുടെ പക്കൽ നിന്നുകിട്ടിയ മറുപടി ഞെട്ടിക്കുന്നതായിരുന്നു. ബീനയ്ക്ക് എവിടെയാ ഇപ്പോൾ ജോലികിട്ടാ, റിസപ്ഷനിസ്റ്റിന്റെ ജോലിക്ക് പറ്റില്ല. അവൾ

ഫോൺ ചെയ്യുന്നത് കണ്ടിട്ടുണ്ടോ? ഒരു ഷോപ്പിൽ നിർത്താൻ പറ്റോ?, അവൾക്ക് അതിനുള്ള ടാലന്റില്ല. വാസ്തവത്തിൽ അവൾക്ക് കുറവുണ്ടായിരുന്നത് ടാലന്റല്ല, സൗന്ദര്യത്തിന്റെയും സ്റ്റൈലിന്റേതുമായിരുന്നു. അത് മുഖത്ത് നോക്കിത്തന്നെ പറഞ്ഞു അവർ. ഞാൻ അവരോട് ആവശ്യപ്പെട്ടത് അവർക്കറിയുന്ന ഒരു സ്കൂളിൽ ടീച്ചറുടെ ഒഴിവുണ്ടായിരുന്ന പോസ്റ്റായിരുന്നു. അറിവു പകർന്നുകൊടുക്കുന്നതിന് എന്തിനാണ് സൗന്ദര്യവും സ്റ്റൈലും.

പിന്നീട് ഞാൻ അവളെ കാണുന്നത് കോഴിക്കോട്ടു നഗരത്തിലെ പ്രമുഖ സ്വകാര്യ ആശുപത്രിയിലാണ്. കൈയ്യിൽ ഗ്ലൗസിട്ട് ഡെറ്റോളിന്റെ ഗന്ധത്തിൽ മുങ്ങിയ ബീന. അവിടെ ക്ലീനിങ് ഡ്യൂട്ടിയായിരുന്നു ബീനയ്ക്ക്. “എനിക്ക് വരാതിരിക്കാനായില്ലല്ലോടോ, വീട്ടിലെ സ്ഥിതി അറിയാമല്ലോ”. “അതിനെന്താ ബീന, എല്ലാ ജോലിക്കും അതിന്റേതായ മാന്യതയുണ്ടല്ലോ”, പറയാൻ എനിക്ക് ആ മറുപടി മാത്രമേയുണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ. അവൾ സ്വീപ്പർ ജോലി ചെയ്യുതിനേക്കാൾ, വിദ്യാഭ്യാസമുള്ളൊരു പെൺകുട്ടിക്ക് അവൾ അർഹിക്കുന്നൊരു ജോലി ലഭിച്ചില്ല എന്നതായിരുന്നു എന്നെ ഏറെ വിഷമിപ്പിച്ചത്. അവൾക്കുവേണ്ടി നല്ലൊരു ജോലിക്കായി ഞാൻ ശ്രമിച്ചുകൊണ്ടിരുന്നു. പക്ഷേ, പിന്നീടെനിക്ക് അവളുടെ ഫോൺ വന്നു. ആന്ധ്രയിൽ ഒരു ടീച്ചറുടെ ഒഴിവിലേക്ക് വിളിച്ചിട്ടുണ്ട്. അവിടെ പോകുന്നു എന്നു പറയാൻ. നാട്ടിൽ അവൾക്കൊരു നല്ല ജോലി സംഘടിപ്പിക്കാൻ എനിക്കായില്ല. അവൾ യാതൊരു തട്ടിപ്പിലും ചെന്നുപെടല്ലേ എന്നു ആഗ്രഹിക്കാൻ മാത്രമേയാവൂ.

ബീനയുടെ കഥ ഒരു ഒറ്റപ്പെട്ട കാര്യമല്ല. ഈ ദുനിയാവിൽ ഞാനടക്കം എത്രയോ പെൺകുട്ടികൾ അനുഭവിക്കുന്നതും നേരിടുന്നതുമായ ഒരു സാഹചര്യമാണ് ബീനയുടേതും. ഒരുകാര്യം സത്യമാണ്. നാം ബാഹ്യരൂപത്തിൽ എത്രമാത്രം അകപ്പെട്ടുകിടക്കുന്നു എന്നതാണ് ഇവിടെ കാണാനാവുന്നത്. സ്ത്രീയുടെ കാര്യത്തിൽ അതു കൂടുതൽ തീക്ഷ്ണവും നിർണായകവുമാണ്. അവളുടെ സ്വത്വത്തിന്റെ ആകെത്തുകതന്നെ ആകാരക്കാഴ്ചയിൽ അടയാളപ്പെടുന്നു. ബീനയോട് ആ ചായക്കടക്കാരനും ബസ് കണ്ടക്ടറും കാണിച്ച സ്നേഹം അവളുടെ കറുത്ത തൊലിയുടേയും കോങ്കണ്ണിന്റെയും ഔദാര്യമാണ്. ബീന എളുപ്പത്തിൽ വീണേക്കാം എന്ന അവരുടെ ധാരണയാണ് അവരെയൊക്കെ അത്തരത്തിൽ സഹൃദയരാക്കിയത്. ബീനക്ക് ബാഹ്യസൗന്ദര്യമില്ലെന്ന തോന്നലിലാണ് അവളെ അത്രയും അറിയുന്ന സുഹൃത്തുക്കൾപോലും വന്നൊരു അധ്യാപന ഒഴിവിലേക്ക് അവളെ ശുപാർശചെയ്യാതിരുന്നതും. അവളുടെ മനസിലെ നന്മ കാണാനും അവർക്ക് യഥാർത്ഥത്തിലുള്ള കഴിവുകളെ മനസ്സിലാക്കാനും

നമ്മുടെ നാട്ടുകാർക്ക് എന്തുകൊണ്ടാണ് ആവാത്തത്? ബീനയുടെ ആന്ധ്രയിലേക്കുള്ള ചേക്കേറ്റം ഒരു ഒറ്റപ്പെട്ട സംഭവമല്ല, ദലിത് സ്ത്രീകൾക്കിടയിൽ ഇത്തരം പലായനങ്ങൾ ഏറെയാണത്രെ.

(സംഘടിതയുടെ ദലിത്‌സ്ത്രീ പതിപ്പിൽ (2012 ഡിസംബർ) പ്രസിദ്ധീകരിച്ച, ഇതേ ലേഖികയുടെ 'മനുഷ്യൻ ബാഹ്യരൂപത്തിൽ ശ്രദ്ധിക്കുന്നു' എന്ന ലേഖനത്തോട് കടപ്പാട്)

---

*അവൾ ഇപ്പോഴും എനിക്ക് പ്രിയപ്പെട്ടവൾ ആയതുകൊണ്ട് ആ പേരു ഞാൻ മാറ്റിയിട്ടുണ്ട്.

മുസ്ലിംഫെമിനിസം: വ്യത്യസ്തതയുടെ സ്ത്രീവാദം

ഡോ. ഷെറിൻ ബി.എസ്
അസിസ്റ്റന്റ് പ്രൊഫസര്, താരതമ്യസാഹിത്യവിഭാഗം, ഇഫ്‌ളു, ഹൈദരാബാദ്

സ്ത്രീവാദം എല്ലാവർക്കും: വൈകാരികതയുടെ രാഷ്ട്രീയം എന്ന പുസ്തകത്തിൽ ബെൽ ഹുക്ക്സ് രണ്ടു തരം സ്ത്രീവാദസംവാദങ്ങളെ കുറിച്ച് പരാമർശിക്കുന്നുണ്ട്. സ്ത്രീവാദത്തെ ഒരു പരിഷ്കരണമായി കാണുന്ന ഫെമിനിസ്റ്റുകളാണ് ആദ്യത്തെ കൂട്ടർ. പുരുഷമേധാവിത്വത്തെ ചോദ്യം ചെയ്യുകയും സ്വന്തം ജീവിതരീതികളെ നിയന്ത്രിക്കാനുള്ള അവകാശത്തിനായി പോരാടുകയും ചെയ്യുന്നതാണ് ഇക്കൂട്ടരുടെ രീതി. നിലവിലുള്ള വ്യവസ്ഥിതിയുടെ സാധ്യതകൾ പരമാവധി ഉപയോഗിച്ച് സ്വന്തം സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ അതിരുകൾ വിശാലമാക്കുന്നവരാണിവർ. ഈ സ്വാതന്ത്ര്യം പലപ്പോഴും അവരുടെ താഴെയുള്ള ഒരു വിഭാഗം സ്ത്രീകൾ അവർക്കായി പണിയെടുക്കാനും അവരുടെ ജീവിതം കൂടുതൽ സുഗമമാക്കാനും ഉള്ളപ്പോഴാണ് സാധ്യമാകുന്നത്. പുരുഷമേധാവിത്വത്തോടൊപ്പം മുതലാളിത്തവും കൈകോർക്കുന്ന ഈ ചൂഷണവ്യവസ്ഥിതിയിൽ ഈ പരിഷ്കരണവാദികൾ ഒരു ഇരട്ടജീവിതം നേടിയെടുക്കുന്നു. പുരുഷനൊപ്പം തൊഴിൽമേഖലയിൽ തുല്യസാധ്യതകളും ചിലപ്പോഴൊക്കെ വീടുകളിൽ പുരുഷനാൽ അനുവദിക്കപ്പെട്ട സ്വാതന്ത്ര്യപരിധികളുമാണ് ഈ ദ്വന്ദ്വജീവിതത്തിന്റെ കാതൽ. മറിച്ച് ഒരു ലെസ്ബിയൻ ജീവിതരീതി തിരഞ്ഞെടുക്കുമെങ്കിൽ തങ്ങളുടെ വർഗമേധാവിത്വം അനുവദിക്കുന്ന ഒരു ഉന്നതജീവിതശൈലിയാണ് ഈ ഫെമിനിസത്തിന്റെ പ്രത്യേകത. ഇതിൽ നിന്നും വിഭിന്നമായി ഒരു വിപ്ലവാത്മക ഫെമിനിസം ബെൽ ഹുക്ക്സ് മാതൃകയായി വെയ്ക്കുന്നു. ഇതിനെ അവർ ദീർഘവീക്ഷണപരമായ സ്ത്രീവാദം എന്ന് നിർവചിക്കുന്നു. പുരുഷന് തുല്യമാകുന്നതിലുപരിയായി സ്ത്രീകളുടെയും അതോടൊപ്പം സമൂഹത്തിന്റെയും

ഘടനാപരമായ മാറ്റത്തിനായി ശ്രമിക്കുന്ന ഒരു ദാർശനികതയാണിത്. സമൂഹത്തിലെ മുന്നാക്കവിഭാഗങ്ങളെമാത്രം പിന്തുണയ്ക്കാതെ സമൂഹത്തിലെ അസമത്വങ്ങളെ അഭിസംബോധനചെയ്ത് ഘടനാപരമായ മാറ്റംമാത്രമാണ് സ്ത്രീയുടെ ജീവിതത്തെ മറ്റൊരുനിലയിലേക്ക് നയിക്കുന്നതെന്ന് തിരിച്ചറിയുന്ന ഫെമിനിസമാണിത്. വ്യവസ്ഥിതിയെ മാറ്റുന്നതാണ് ഈ ഫെമിനിസത്തിന്റെ പ്രത്യേകത (ബെൽ ഹുക്ക്സ്, 41).

മുസ്ലിം ഫെമിനിസത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഒരു സ്ത്രീവാദസംവാദത്തിൽ സാർവത്രികമായ അവകാശവാദങ്ങളേക്കാൾ ചരിത്രപരവും ദേശപരവുമായ വിഭിന്നതകളിൽ ഊന്നിയുള്ള സംവാദങ്ങൾക്കായിരിക്കും പ്രാധാന്യം. ഇന്ത്യയിലെ മുസ്ലിംസ്ത്രീകളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ഇസ്ലാം എന്ന സ്വത്വത്തിലൂന്നിയുള്ള ആഗോളവ്യവഹാരങ്ങളെയും അതുപോലെ ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയുടെ അപരത്വമായി നിർമിച്ചിട്ടുള്ള മുസ്ലിംവ്യക്തിത്വത്തെയും പരിഗണിക്കാതെ അവകാശങ്ങളെകുറിച്ച് ഒരു സംവാദം സാധ്യമല്ല. 9/11 സംഭവത്തിനു ശേഷം ലോകമെമ്പാടും ഉയർന്നുവന്നിട്ടുള്ള ഇസ്ലാമോഫോബിയയുടെ അരികുപറ്റി മുസ്ലിംസ്ത്രീയെ ഇരയായും അപരിഷ്കൃതയായും വരച്ചുകാട്ടുന്ന ഒരു പ്രവണത വളരെ അധികമുണ്ട്. അതേസമയം ചരിത്രപരമായി ഒരു ക്രിസ്ത്യൻ മൂല്യവ്യവസ്ഥിതിയിൽ അതിന്റെ അപരമായിട്ടുള്ള മുസ്ലിംസ്വത്വവും നമ്മൾ കണക്കിലെടുക്കേണ്ടതുണ്ട്. ഇത്തരം വ്യത്യസ്ത അളവുകോലുകളിൽ നിന്നുകൊണ്ടല്ലാതെ സ്ത്രീവാദത്തിന്റെ സാർവത്രികമാനങ്ങളെ മാത്രം പരിഗണിച്ച് മുസ്ലിംസ്ത്രീസ്വത്വത്തെ കുറിച്ച് സംസാരിക്കുന്നവർ രാഷ്ട്രീയപരമായും ചരിത്രപരമായും പൊരുത്തപ്പെടാത്ത വാദമുഖത്തെയാണ് പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നത്.

ഇസ്ലാമിലെ സ്ത്രീ; ഇരയുടെ വർത്തമാനം മുസ്ലിംസ്ത്രീയെ ഇരയായി വരച്ചുകാട്ടാൻ വ്യഗ്രതപൂണ്ടുള്ള പാശ്ചാത്യസാമ്രാജ്യത്വവ്യവഹാരങ്ങൾ വളരെയധികം ചർച്ചചെയ്യപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. അഫ്ഗാനിസ്ഥാനിലായാലും ഈജിപ്തിലെയോ പാക്കിസ്ഥാനിലെയോ സ്ത്രീകളെക്കുറിച്ചായാലും ഒരു അപരിഷ്കൃതസമുദായത്തിന്റെ ഇരകളാണ് മുസ്ലിംസ്ത്രീകൾ എന്നു വരച്ചുകാട്ടാൻ തിടുക്കംകൂട്ടുന്ന മാധ്യമവ്യവഹാരങ്ങളുടെ ഇടയിലാണ് നമ്മൾ ജീവിക്കുന്നത്. ഇത്തരം വ്യവഹാരങ്ങളുടെ സാമ്രാജ്യത്വ ലക്ഷ്യങ്ങളെക്കുറിച്ചും ഏറെ ചർച്ചകൾ നടന്നിട്ടുണ്ട്. ലൈല അബു ലുഗോദിന്റെ മുസ്ലിംസ്ത്രീകൾ രക്ഷിക്കപ്പെടേണ്ടതുണ്ടോ? എന്ന പുസ്തകം ഇത്തരത്തിൽ ശ്രദ്ധയാകർഷിക്കുന്നു. അതേസമയം ചരിത്രപരമായി ഒരു കൊളോണിയൽ നോട്ടത്തിനു പാത്രമാകുന്ന മുസ്ലിംസ്ത്രീസ്വത്വങ്ങളെപ്പറ്റി വളരെ മുമ്പുതന്നെ നരവംശശാസ്ത്രജ്ഞർ എഴുതിയിട്ടുണ്ട്.

പർദ്ദയെ വിചിത്രവേഷമായി കരുതി അതിനുള്ളിൽ ഒളിഞ്ഞിരിക്കുന്ന മുസ്ലിംസ്ത്രീശരീരത്തെ തങ്ങളുടെ ദൃഷ്ടിപഥത്തിലെത്തിക്കാൻ കൊളൊണിയൽ അധികാരങ്ങൾ നടത്തിയിട്ടുള്ള ശ്രമങ്ങളെ കുറിച്ച് വളരെ കൃത്യമായ പഠനങ്ങൾനടന്നിട്ടുണ്ട്. മാലിക് അല്ലൗല തന്റെ കൊളോണിയൽ ഹരെം എന്ന പുസ്തകത്തിൽ ഇത്തരമൊരു കൊളോണിയൽ നോട്ടം അൾജീരിയൻ സ്ത്രീകളുടെ ചിത്രങ്ങൾ ഫ്രഞ്ച് പോസ്റ്റുകാർഡുകളിൽ കൊളോണിയൽ, ഓറിയന്റലിസ്റ്റ് പരിപ്രേക്ഷ്യത്തിൽ വരച്ചുകാട്ടുന്നതായി വിവരിക്കുന്നുണ്ട്. പ്രതിനിധാനത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയമാണ് ഇവിടെ വിവക്ഷിക്കുന്നത്. നവസാമ്രാജ്യത്വശക്തികൾ ഇത്തരമൊരു നോട്ടത്തിനേക്കാൾ മുസ്ലിംഅപരനിർമാണത്തിനായാണ് മുസ്ലിംസ്ത്രീയുടെ ചിത്രങ്ങൾ ഉപയോഗിക്കുന്നത്. അഫ്ഗാനിസ്ഥാൻ, ഇറാഖ്, സിറിയ, മധ്യപൂർവേഷ്യ എന്നിവിടങ്ങളിലെ പ്രശ്നങ്ങൾ ചർച്ചചെയ്യുമ്പോൾ അടിച്ചമർത്തപ്പെട്ട മുസ്ലിംസ്ത്രീബിംബം മുഖ്യധാരാമാധ്യമങ്ങൾ ഉപയോഗപ്പെടുത്തുന്നു. ഇവിടെ പലപ്പോഴും ശ്രദ്ധിക്കപ്പെടാതെ പോകുന്നത് ഈ മേഖലയിലെ പ്രശ്നങ്ങളുടെ തുടക്കം പാശ്ചാത്യസാമ്രാജ്യത്വ കടന്നുകയറ്റങ്ങളാണെന്നുള്ളതാണ്. രാജ്യത്തിന്റെ പരമാധികാരങ്ങളെ വെല്ലുവിളിച്ചുകൊണ്ട് വളരെ ലളിതവത്കരിക്കപ്പെട്ടതും സാർവത്രികമാക്കിയതുമായ ചില സ്ത്രീപക്ഷവാദങ്ങളെ ഇക്കൂട്ടർ കൂട്ടുപിടിക്കാറുണ്ട്.

ഇന്ത്യയിലെ മുസ്ലിം സ്ത്രീ: ചരിത്രം, വർത്തമാനം

ഇന്ത്യൻദേശീയത നിർമിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത് ഹിന്ദുദേശീയതയുടെ അരികു പിടിച്ചാണ്. ദേശനിർമാണത്തിന്റെ വിഭിന്നഘട്ടങ്ങളിൽ ഉത്തമ ഇന്ത്യൻസ്ത്രീയെ വാർത്തിരിക്കുന്നത് ഉന്നതകുലജാതയായ ഹിന്ദുസ്ത്രീയെ മാതൃകയാക്കിയാണെന്ന് പാർത്ഥ ചാറ്റർജി ഉൾപ്പെടെയുള്ളവരുടെ പഠനങ്ങൾ ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നു. ഭാരതമാതാവ് എന്ന സങ്കല്പം ദേശത്തിന്റെ അതിരും വ്യാപ്തിയും നിർണയിക്കുന്നതിനൊപ്പം അതിന്റെ സാംസ്കാരിക പരിച്ഛേദങ്ങളും വരച്ചിടുന്നുണ്ട്. സവർണഹിന്ദുസ്ത്രീയിൽ ഭാരതത്തിന്റെ മാതാവ് എന്ന സങ്കല്പം കൊണ്ടെത്തിക്കുമ്പോൾ ഈ ബിംബത്തിന് പുറത്തുനില്ക്കുന്ന ദളിത്, മുസ്ലിം സ്ത്രീസ്വത്വങ്ങൾ അപരവത്കരിക്കപ്പെടുന്നു. ഈ ദേശീയതയുടെ അതിരുകൾക്കപ്പുറം നില്ക്കുന്ന സ്ത്രീകളെ വിഭാവനം ചെയ്യാനോ അവരുടെ അവകാശങ്ങളെക്കുറിച്ചു സംവദിക്കാനോ ഒരു രക്ഷകർതൃമനോഭാവത്തിനപ്പുറം ഇന്ത്യയിലെ മുഖ്യധാരാ ഫെമിനിസത്തിന് സാധിച്ചിട്ടില്ല എന്നത് നിർഭാഗ്യകരമാണ്. ഫെമിനിസമെന്നത് വളരെ പക്ഷപാതപരവും അധികാരഘടനയാൽ

രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുള്ളതുമായ ഒരു സംവാദമായി മാറുന്നത് ഇത്തരമൊരു അവസ്ഥയിലാണ്.

ദേശീയത എന്ന സങ്കല്പം സ്ത്രീസ്വത്വത്തെ പലതരത്തിൽ ബാധിക്കുന്നുണ്ട്. ഉദാഹരണത്തിന് 2013-ൽ ദൽഹിയിൽ നടന്ന ക്രൂരമായ ബലാത്സംഗത്തെ ചുറ്റിപ്പറ്റി ഉടലെടുത്ത സംവാദങ്ങൾ ശ്രദ്ധിക്കാം. ഒരുവശത്ത് അതിനികൃഷ്ടവും പൈശാചികവുമായി ആക്രമിക്കപ്പെട്ട പെൺകുട്ടിയുടെ സ്വത്വത്തോട് താദാത്മ്യം പ്രാപിക്കാനും അതിനെ അഭിസംബോധന ചെയ്യാനും വലിയൊരുക്കൂട്ടം മധ്യവർഗഫെമിനിസ്റ്റുകൾ മുന്നോട്ടുവന്നു. പക്ഷേ, നീതിക്കായുള്ള ഈ ഇന്ത്യൻസ്ത്രീയുടെ മുറവിളി തികഞ്ഞ മധ്യവർഗമൂല്യങ്ങളിൽ ചേർത്തുവായിക്കാനാണ് ഇവിടത്തെ മുഖ്യധാരാമാധ്യമങ്ങളും പൊതുസമൂഹവും ശ്രദ്ധിച്ചത്. ഇരയാക്കപ്പെട്ട ആ പെൺകുട്ടിയുടെ ആഗ്രഹങ്ങളും അഭിലാഷങ്ങളും ഒരു ഉത്തമ ഇന്ത്യൻ സ്ത്രീയുടേതെന്നു വരുത്തിത്തീർക്കുന്ന രീതിയിലുള്ള സംവാദങ്ങൾ വളരെയധികം ഉണ്ടായി. ഇത്തരമൊരു സംവാദത്തിന്റെ പക്ഷപാതപരമായ നിലപാട് കുറച്ചുനാളുകൾക്കുശേഷം ഉണ്ടായ ബദൗൻ ബലാത്സംഗത്തിനിരയായ പെൺകുട്ടികളോടുള്ള പൊതുസമൂഹത്തിന്റെ പ്രതികരണത്തിൽനിന്നും മനസ്സിലാക്കാവുന്നതാണ്. ഈ പക്ഷപാതത്തിന്റെ രണ്ടു മാനങ്ങൾ അരുന്ധതി റോയിയും കല്പന കണ്ണബീരാനും ചർച്ചചെയ്യുന്നു. ഖൈർലാഞ്ചിയിൽ തുടങ്ങി ബദൗനിലെത്തി നില്ക്കുന്ന, ദളിത്സ്ത്രീകൾക്കെതിരായ, നടക്കുന്ന ലൈംഗികാക്രമണങ്ങളെ നിർഭയകേസിലെ പ്രാധാന്യത്തോടെ പൊതുസമൂഹം കൈകാര്യം ചെയ്യാത്തത് കല്പന കണ്ണബീരാൻ ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നു. നിർഭയകേസിലെ പൊതുപ്രതികരണം നമ്മുടെ ക്രിമിനലെന്ന സങ്കല്പത്തിലെ വിള്ളലുകളാണ് കാണിക്കുന്നതെന്ന് അരുന്ധതി റോയിയും വ്യക്തമാക്കുന്നു. മുസ്ലിങ്ങൾ, ദളിതുകൾ, ചേരിനിവാസികൾ, റിക്ഷ വലിക്കുന്നവർ, ബസ് ഡ്രൈവർ, ക്ലീനർ തുടങ്ങിയവരൊക്കെ ക്രിമിനലുകളാണെന്ന പൊതുസമൂഹത്തിന്റെ ധാരണയെ ശരിവയ്ക്കുന്നതിനാലാണ് നിർഭയകേസിൽ മധ്യവർഗം ഇടപെട്ടതെന്നാണ് അരുന്ധതി റോയിയുടെ വാദം. ഈ രണ്ടു വാദമുഖങ്ങളും ചെന്നെത്തുന്നത് ഇന്ത്യൻ മുഖ്യധാരയുടെ അപരമായി നിർമിച്ചിട്ടുള്ള സ്ത്രീസ്വത്വങ്ങളിലാണ്. അതിനാൽത്തന്നെ അവരുടെ അവകാശങ്ങൾ, ജീവിതങ്ങൾ, ലൈംഗികത തുടങ്ങിയവയിൽ പൊതുസമൂഹത്തിന്റെ ഇടപെടലുകൾ നിഷ്പക്ഷമല്ല. കശ്മീർ, വടക്കു കിഴക്കൻ സംസ്ഥാനങ്ങൾ തുടങ്ങിയ ഇടങ്ങളിൽ ഭരണകൂടത്തിന്റെ പിന്തുണയോടെ പാർശ്വവത്കരിക്കപ്പെട്ട സ്ത്രീകൾ പീഡിപ്പിക്കപ്പെടുമ്പോൾ പ്രതികരണശേഷിയില്ലാത്ത മുഖ്യധാര നിർനിമേഷം നോക്കിനില്ക്കുന്നു. ഗുജറാത്ത്, മുസഫർനഗർ

തുടങ്ങി വിഭജനകാലഘട്ടത്തിൽ ഉൾപ്പെടെ സ്ത്രീകൾ, പ്രത്യേകിച്ചും മുസ്ലിംസ്ത്രീകൾ, വിധേയമാക്കപ്പെട്ട പീഡനപരമ്പരകൾ ഇന്ത്യൻ ഭരണകൂടത്തിന്റെ ധാർമികതയ്ക്കും നിഷ്പക്ഷതയ്ക്കും എതിരെ വലിയ ചോദ്യചിഹ്നങ്ങളാണ്. ഇത്തരമൊരു സമന്വയത്തിൽ മുസ്ലിംസ്ത്രീകളുടെ അവകാശങ്ങളെ കുറിച്ചും മതത്തിനുള്ളിലെ അധികാരഘടനയെ കുറിച്ചും മുഖ്യധാര സംസാരിക്കുമ്പോൾ നിഷ്പക്ഷമായ ഇടപെടലായി അതിനെ കണക്കാക്കാനാകില്ല.

മുസ്ലിംസ്ത്രീ: നിയമം, നീതി

മുസ്ലിംസ്ത്രീ എന്നത് വ്യക്തിനിയമങ്ങളിൽ അധിഷ്ഠിതമായി മാത്രം ചർച്ചചെയ്യപ്പെടുന്ന ഒരു അസ്തിത്വമായി ഇന്ത്യയിൽ മാറിയിട്ടുണ്ട്. ഷാബാനു കേസുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് ഉടലെടുത്ത കോലാഹലങ്ങൾ ഇന്ത്യൻഫെമിനിസത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം മുസ്ലിംസ്ത്രീ ഒരു പ്രഹേളികയാണ് എന്ന തീർപ്പിൽ എത്തിച്ചേരാനാണ് നമ്മുടെ മുഖ്യധാര ഉപയോഗിച്ചിട്ടുള്ളത്. മുസ്ലിം വ്യക്തിനിയമബോർഡിന്റെയും ഭരണകൂടത്തിന്റെയും ഇടയിൽ നിരന്തരം പുനർവായിക്കപ്പെടുകയും അതേസമയം സാഹചര്യപ്പെടുത്തുക (contextualise) യും ചെയ്യുന്ന അവസ്ഥയിലാണ് ഇന്ത്യയിലെ മുസ്ലിംസ്ത്രീ. മുസ്ലിംസ്ത്രീയ്ക്ക് നീതിയെന്ന ഭരണകൂടഭാഷ്യം പലപ്പോഴും മുസ്ലിംസമുദായത്തെ പൊതുവായി അപരവത്കരിക്കാനുള്ള മാധ്യമമായി മാറുന്നു. അതേസമയം മതത്തിനുള്ളിൽ നടക്കുന്ന നിരന്തരമായ പരിഷ്കരണശ്രമങ്ങളെയും സ്ത്രീശബ്ദങ്ങളെയും വ്യക്തിനിയമബോർഡ് എന്ന ഏകമുഖമായ പരിഷ്കരണമാധ്യമത്തിലൂടെ അപനിർമിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. വിഭിന്നങ്ങളായ രീതികളും വ്യവഹാരങ്ങളും അടിസ്ഥാനമാക്കി രൂപപ്പെടുത്തിയിട്ടുള്ള മുസ്ലിംസ്ത്രീയുടെ സ്വത്വം പലപ്പോഴും ഏകശിലാരൂപത്തിലേക്ക് ഒതുക്കുന്നതാണ് നടന്നുവരുന്ന ചർച്ചകൾ. ഇന്ത്യൻ നിയമവ്യവസ്ഥയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് മുസ്ലിംസ്ത്രീ നടത്തിയിട്ടുള്ള വ്യവഹാരങ്ങൾ വ്യക്തിനിയമത്തിന്റെ അതിരുകൾക്കുള്ളിൽ ഒതുങ്ങുന്നതല്ല. സ്പെഷ്യൽ മാര്യേജ് ആക്ട്, ഡൊമസ്റ്റിക് വയലൻസ് ആക്ട്, പ്രൊട്ടക്ഷൻ ഓഫ് മുസ്ലിം വിമൻ അറ്റ് ഡൈവോഴ്സ് ആക്ട് തുടങ്ങിയവയുടെയെല്ലാം സാധ്യതകൾ അതതു കാലത്തിനും ദേശത്തിനും സന്ദർഭത്തിനുമനുസരിച്ച് മുസ്ലിംസ്ത്രീ ഉപയോഗിച്ചിട്ടുണ്ട്. അടുത്തിടെയായി ഉയർന്നുവന്ന മുത്തലാഖ് വിവാദത്തിലും ഇതാണ് പ്രകടമാകുന്നത്. മുത്തലാഖിനെതിരെ ഉയർന്നുകേട്ട ശബ്ദങ്ങളിൽ പലതും മുസ്ലിംസ്ത്രീയുടെ നന്മയേക്കാൾ മുസ്ലിംസ്വത്വത്തെ അപരവത്കരിക്കുന്നതിൽ അധിഷ്ഠിതമായിട്ടുള്ളതായിരുന്നു. അതേസമയം മുസ്ലിംസ്ത്രീ എന്ന അടയാളപ്പെടുത്തൽ

ഈയൊരു വ്യവഹാരത്തിന്റെ പരിധിയ്ക്കുള്ളിൽമാത്രം കാണുന്ന ചിലമുഖ്യധാരാഫെമിനിസ്റ്റുകളുമുണ്ട്. രക്ഷകർതൃത്വപരമായ ഇടപെടലുകൾ പ്രതിരോധിക്കേണ്ടപ്പോൾത്തന്നെ മുസ്ലിംസ്ത്രീ എന്ന സ്വത്വം അവകാശപ്പെടുന്നവർ മുസ്ലിം എന്ന സ്വത്വവുമായി തങ്ങൾക്കുള്ള നിലപാട് വ്യക്തമാക്കേണ്ടതുമുണ്ട്. ഇന്ത്യയിലെ മുസ്ലിംസമൂഹം നിലകൊള്ളുന്ന പശ്ചാത്തലപരമായ യാഥാർത്ഥ്യം അഭിസംബോധന ചെയ്യാതെ സ്ത്രീ എന്ന ഘടനാപരമായ സ്വത്വത്തെമാത്രം കണക്കിലെടുത്ത് നീതിക്കായി ശബ്ദമുയർത്താനാകില്ല. ഈ രണ്ടു സ്വത്വങ്ങളെയും തുല്യമായി പരിഗണിച്ചുകൊണ്ട് നീതി, നിയമം തുടങ്ങിയ മേഖലകളിൽ ഇടപെടലുകൾ നടത്താൻ മുഖ്യധാരാ ഫെമിനിസത്തിന് കഴിഞ്ഞിട്ടില്ല. സുപ്രീം കോടതിയുടെ പരിഗണനയിലിരിക്കുന്ന മുത്തലാഖ് കേസിന്റെ വിധി എന്തായിരുന്നാലും ഈയൊരു ചരിത്രനിമിഷത്തിൽ മുസ്ലിംസമുദായത്തെ അടയാളപ്പെടുത്താൻ, പ്രതിരോധത്തിലാക്കാൻ ഈ വിവാദത്തിനും അതിലൂടെ അതിന് ഇറങ്ങിത്തിരിച്ചവർക്കും കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്.

നിയമനിർമാണത്തിൽമാത്രം ഒതുങ്ങുന്നതല്ല സ്ത്രീയുടെ അവകാശസംരക്ഷണം. എത്ര കടുത്ത നിയമമുണ്ടെങ്കിലും അതു പ്രാവർത്തികമാക്കാനും അവകാശങ്ങൾ സംരക്ഷിക്കാനും സാധ്യമാകണമെന്നില്ല. സച്ചാർ കമ്മിറ്റിയുടെ ശുപാർശകൾ ശ്രദ്ധിച്ചാൽ മുസ്ലിംസമുദായത്തിന്റെ പിന്നാക്കാവസ്ഥ വിദ്യാഭ്യാസം, തൊഴിൽ, ജീവിതസാഹചര്യങ്ങൾ തുടങ്ങിയവയിൽ ഊന്നിയിട്ടുള്ളതാണെന്നു മനസ്സിലാകും. അതുകൊണ്ടുതന്നെ മുസ്ലിംസ്ത്രീയുടെ അനിവാര്യതകളും നിയമനിർമാണത്തിലപ്പുറം ശാക്തീകരണമാണ് ആവശ്യപ്പെടുന്നത്. സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനുശേഷം വർഷങ്ങൾ പിന്നിട്ടിട്ടും ഇത്തരം മേഖലകളിലേക്കു ശ്രദ്ധപതിപ്പിക്കാൻ ഭരണകൂടത്തിനു കഴിഞ്ഞിട്ടില്ല. അതിലേയ്ക്കു വിരൽചൂണ്ടുന്ന ഗഹനമായ പഠനങ്ങളുടെ അഭാവവുമുണ്ട്. നിയമനിർമാണമല്ല, നിയമനടപടിയുടെ ലഭ്യത, സൗകര്യം, സുതാര്യത തുടങ്ങിയവയാണ് നീതിനിർവഹണത്തിന് അനിവാര്യം. ഭരണകൂടത്തിന്റെ ഉപകരണങ്ങളായ പൊലീസ്, നീതിപീഠം തുടങ്ങിയവ മുസ്ലിം എന്ന സ്വത്വത്തോട് വളരെ പക്ഷപാതപരമായി നിലപാടുകളെടുക്കുന്നത് നിരന്തരം നമ്മൾ കണ്ടിട്ടുണ്ട്. ഇത്തരമൊരു അവസ്ഥയിൽ മുസ്ലിംസ്ത്രീക്ക് നിയമം നിർമിച്ചു നല്കുകയല്ല, മറിച്ച് നിയമസംവിധാനത്തിൽ പ്രതിനിധാനവും നിയമത്തിന്റെ ലഭ്യതയുമാണ് വേണ്ടത്.

വ്യത്യസ്തതയുടെ രാഷ്ട്രീയം

ദളിത്ഫെമിനിസം ഇന്ത്യൻ മുഖ്യധാരാഫെമിനിസവുമായി നടത്തിയ ഇടപെടലുകളിൽ വ്യത്യസ്തതയുടെ രാഷ്ട്രീയത്തിന് വളരെയധികം

പ്രാധാന്യമുണ്ട്. ഗോപാൽ ഗുരു, ശർമിള റെഗെ തുടങ്ങിയവർ ഉയർത്തിക്കാട്ടുന്ന ഈ മാതൃകയിൽ വ്യത്യസ്തസാഹചര്യങ്ങളിൽ ജീവിക്കുന്ന ദളിത്സ്ത്രീകളെ അവകാശം, പോരാട്ടം തുടങ്ങിയ പദങ്ങളുപയോഗിച്ച് സാർവദേശീയ ഫെമിനിസ്റ്റ് സാഹോദര്യത്തിന്റെ ഘടകങ്ങളായി ചേർത്തുകെട്ടുന്നതിലെ അഭംഗി ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നു. ദളിത്, സ്ത്രീ എന്നീ രണ്ട് സ്വത്വകേന്ദ്രങ്ങളിൽ നിന്ന് ഒന്നുപോലെ ഊർജ്ജമുൾക്കൊള്ളുന്ന ദളിത്സ്ത്രീ, പുരുഷാധിപത്യത്തിനെതിരെ എന്നതുപോലെ ജാതിവ്യവസ്ഥയ്ക്കെതിരെയും പോരാടുന്നുണ്ട്. തങ്ങളുടെ സവർണാധികാരങ്ങൾ തിരിച്ചറിയാതെ സവർണഫെമിനിസത്തിന് ഒരിക്കലും ദളിത്സ്ത്രീയുടെ യാഥാർത്ഥ്യം ഉൾക്കൊള്ളാനാകില്ല, കാരണം ഈ അധികാരങ്ങൾ പലപ്പോഴും ദളിത്, മുസ്ലിം തുടങ്ങിയ പാർശ്വവത്കൃതസമൂഹങ്ങളുടെ ചൂഷണത്തിൽക്കൂടി സാധ്യമാകുന്നതാണ്. ഈയൊരു വ്യവഹാരത്തിന്റെ ചുവടുപിടിച്ച് വ്യത്യസ്തതയുടെ രാഷ്ട്രീയം ഇന്ത്യൻ സാഹചര്യത്തിൽ മുസ്ലിം സ്ത്രീയ്ക്ക് എത്രമാത്രം പ്രായോഗികമാണ്? ദളിത്, മുസ്ലിം സാഹചര്യങ്ങളും ഭരണകൂടവുമായി ഈ രണ്ടു സ്വത്വങ്ങൾക്കുമുള്ള വിഭിന്നങ്ങളായ നിലപാടുകളും കണക്കിലെടുക്കുമ്പോൾതന്നെ മുസ്ലിംസ്ത്രീ എന്നത് മുഖ്യധാരാ ഫെമിനിസത്തിന്റെ വാർപ്പുമാതൃകകൾക്ക് പുറത്താണെന്ന വ്യവഹാരം തിരിച്ചറിയലാണ് ഇവിടെ ലക്ഷ്യമിടുന്നത്.

ആധുനികദേശീയത ദളിത്സ്വത്വത്തിന് പ്രാപ്യമാകുമ്പോൾ ആധുനികതയുടെ ഏകശിലാത്മകമായ നിർവചനങ്ങൾ മുസ്ലിം അസ്തിത്വത്തെ പലപ്പോഴും അപരമായി കാണുന്നുണ്ട്. മതത്തിന്റെ ഘടനാപരമായ വ്യത്യാസങ്ങളും ഇന്ത്യൻ സാഹചര്യത്തിൽ മുസ്ലിം എന്ന അപരസ്വത്വത്തിന്റെ പാർശ്വവത്കരണവും ഇവിടെ വിഷയമാകുന്നു. അതേസമയം മതം, വിശ്വാസം തുടങ്ങിയവയിൽ ഉറച്ചുനില്ക്കുന്ന മുസ്ലിംസ്ത്രീയുടെ അവകാശം, വ്യക്തിത്വം, നിർവാഹകത്വം ഇവയെല്ലാം വ്യത്യസ്തമായ വീക്ഷണകോണിലൂടെ നോക്കിക്കാണേണ്ടവയാണ്. ജോ കാരിലോ എന്ന അമേരിക്കൻ ഫെമിനിസ്റ്റ് ഐക്യപ്പെടൽ എന്ന സങ്കല്പത്തിന്റെ അഭംഗി വിവരിച്ചുകൊണ്ട് എഴുതിയ ഒരു കവിതയാണ് 'അപ്പോൾ നിങ്ങൾ പോകുമ്പോൾ നിങ്ങളുടെ ചിത്രങ്ങളും കൂടെ എടുത്തോളൂ...'

ഞങ്ങളുടെ വെളുത്ത സഹോദരിമാർ
വിപ്ലവസുഹൃത്തുക്കൾ
ഞങ്ങളുടെ ചിത്രം സൂക്ഷിക്കാൻ ഇഷ്ടപ്പെടുന്നു
ഒരു ഫാക്ടറി മെഷീനിന് അടുത്തിരുന്ന്
കത്തി മൂർച്ചകൂട്ടുന്ന,

മഞ്ഞ, ബ്രൗൺ, കറുത്ത, ചുവന്ന നിറങ്ങളിലുള്ള കുട്ടികളെ എടുത്ത്
സാക്ഷരതാ ക്യാംപെയ്നുകളിലെ പുസ്തകങ്ങൾ വായിക്കുന്ന
മെഷീൻഗൺ, കത്തി, ബോംബ്, ബയണറ്റ് തുടങ്ങിയവ പിടിച്ചിട്ടുള്ള
ഞങ്ങളുടെ ചിത്രങ്ങൾ.
ഞങ്ങളുടെ വെളുത്ത സഹോദരിമാർ, വിപ്ലവകാരികൾ
വീണ്ടും ചിന്തിക്കണം
....
അവരുടെ ചിത്രങ്ങളിലേതു പോലെയല്ലാത്ത
ഞങ്ങളുടെ മുഖങ്ങൾ
ഞങ്ങളുടെ വെളുത്ത സഹോദരിമാർ, വിപ്ലവകാരികൾ
കാണുമ്പോൾ അവർക്ക് ഞങ്ങളെ അത്രയ്ക്കങ്ങ് ഇഷ്ടപ്പെടുന്നില്ല
അവരുടെ ചുവരുകളിൽ തൂങ്ങിക്കിടക്കുന്ന
ചിത്രങ്ങളിലെയത്ര സന്തോഷത്തിലല്ല ഞങ്ങൾ. (കാരിലോ, 282)

ഏകശിലാത്മകമായ ഫെമിനിസത്തിന്റെയും രക്ഷകർതൃമനോഭാവത്തിന്റെയും പോരായ്മകളെയാണ് ജോ കാരിലോ വരച്ചുകാട്ടുന്നത്. ചെറുത്തുനില്പുകളുടെയും പ്രതിരോധത്തിന്റെയും പോരാട്ടത്തിന്റെയും വിസ്തൃതമായ ഒരു ഭൂമികയാണ് മുസ്ലിംഫെമിനിസം പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നത്. ഇന്ത്യയിലെ മുസ്ലിംസ്ത്രീ നിലനില്പിനായി ഭരണകൂടത്തോടും പൊതുസമൂഹത്തോടും അതുപോലെത്തന്നെ മതത്തിനുള്ളിലെ വ്യത്യസ്ത നിലപാടുകളോടും നിരന്തരമായി നടത്തുന്ന ഇടപെടലുകൾ അവളുടെ സ്വത്വത്തെ നിർണയിക്കുന്നുണ്ട്. ഇന്ത്യയിലെ മുസ്ലിംസ്ത്രീ എന്നത് ഖുർആനിലൂടെ മാത്രം വ്യാഖ്യാനിക്കപ്പെടേണ്ട ഒരു മതസ്വത്വത്തിന്റെ നിർമിതിയല്ല. മറിച്ച് അവളുടെ ജീവിതരാഷ്ട്രീയ സാഹചര്യങ്ങൾ പലപ്പോഴും ഈ സ്വത്വത്തിൽ ഇടപെടുന്നു. മതഗ്രന്ഥങ്ങളെ നിശ്ചിതവും നിശ്ചലവുമായ നിയമസംഹിതയായി കാണാതെ നിരന്തരം മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന മൂല്യങ്ങളുടെ വ്യവഹാരകേന്ദ്രമായി കണക്കാക്കുന്നതാണു നല്ലത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ തങ്ങളുടെ ജീവിതരീതിയ്ക്കനുസരിച്ച് ഭരണകൂടത്തോടും മതത്തോടും സംവദിച്ചുകൊണ്ട് മുസ്ലിംസ്ത്രീ തന്റെ സാഹചര്യങ്ങൾ കെട്ടിപ്പടുക്കുന്നു. ഈയൊരു സംവാദത്തിൽ അന്തർലീനമായ സങ്കീർണതകൾ മതവും ഭരണകൂടവും ചരിത്രവും ചേർന്ന് നിലകൊള്ളുന്ന ഒരു ഭൂമികയുടേതാണ്. ഇവയെല്ലാം ഒന്നുപോലെ ഈ സ്വത്വത്തെ സ്വാധീനിക്കുന്നുണ്ട്. അതേസമയം ഇവയിലോരോന്നിനും ഒറ്റയ്ക്ക് ഉൾക്കൊള്ളാനാകാത്ത ഒരു സ്വത്വവുമാണ് മുസ്ലിംസ്ത്രീയുടേത്.

പുരുഷാധിപത്യത്തിന്റെ ഉൾവഴികൾ

സമുദായത്തിനുള്ളിലെ പുരുഷാധിപത്യത്തെ ചെറുക്കുന്നതിനായി ഓരോ വിഭാഗം സ്ത്രീകളും അവരവരുടേതായ നിലപാടുകൾ സ്വീകരിക്കാറുണ്ട്. ഇവ പലപ്പോഴും സാർവദേശീയമായ ഒരു ധാർമികബോധത്തിൽനിന്നോ അവകാശസമരത്തിൽനിന്നോ ഉടലെടുക്കുന്നല്ല. തങ്ങളുടെ സാഹചര്യങ്ങളും സന്ദർഭങ്ങളും അനുസരിച്ച് ഉയർന്നുവരേണ്ട പ്രതിരോധരീതികളാണ് ഓരോ സ്ത്രീവിഭാഗത്തിന്റേതും. മുസ്ലിംസമുദായത്തിന്റെ ഘടന പലപ്പോഴും പുരുഷമേധാവിത്വപരമെന്ന് വിശേഷിപ്പിക്കപ്പെടാറുണ്ടെങ്കിലും മറ്റു സമുദായങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ടുള്ള താരതമ്യപഠനത്തിൽനിന്നോ വസ്തുനിഷ്ഠമായുള്ള അനുഭവസാക്ഷ്യങ്ങളിൽനിന്നോ ഉടലെടുക്കുന്ന ഒന്നല്ല ഇത്. ചരിത്രപരമായും രാഷ്ട്രീയമായും ഇസ്ലാമിനെ മാറ്റിനിർത്തുന്ന, അപരവത്കരിക്കുന്ന ചില നിർമിതികളുടെ ഭാഗമായി ഉടലെടുക്കുന്ന ഒരു ചിന്താഗതിയാണിത്. അതേസമയം മതത്തിനുള്ളിലെ പൊതു ഇടങ്ങളിൽ മുസ്ലിംസ്ത്രീകൾ രേഖപ്പെടുത്തുന്ന ചെറുത്തുനില്പിന്റെ വിഭിന്നങ്ങളായ ഇടപെടലുകളുടെ അടയാളപ്പെടുത്തലുകൾ ഇത്തരം സംവാദങ്ങൾ കണക്കിലെടുക്കാറില്ല. മുസ്ലിംസ്ത്രീ എന്നത് ഒരു ഇരയാണ് എന്ന യുക്തിയ്ക്കപ്പുറം മറ്റൊന്നും ഇവരുടെ ശ്രദ്ധയാകർഷിക്കാറില്ല. എന്നാൽ മതപരമായ ഘടനയ്ക്കുള്ളിൽ നിന്നുകൊണ്ട് തങ്ങളുടെ വിശ്വാസത്തെയും പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെയും കൃത്യമായി അംഗീകരിച്ചുകൊണ്ട് വിഭിന്നമായ രാഷ്ട്രീയനിലപാടുകൾ ഇന്നത്തെ മുസ്ലിംസ്ത്രീ സ്വീകരിക്കുന്നുണ്ട്. ഇന്ത്യയിൽ മുസ്ലിം വ്യക്തിനിയമബോർഡ് ഒരു വനിതാസെൽ രൂപീകരിക്കുന്നതിൽ എത്തിനില്ക്കുന്നത് ഇത്തരം ചെറുത്തുനില്പുകളുടെ അടയാളപ്പെടുത്തൽ കൂടിയാണ്. മാറ്റത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയം പലപ്പോഴും ചരിത്രമുന്നേറ്റങ്ങളുടേതുമാത്രമല്ല നിരന്തരമായ ഇടപെടലുകളേതുംകൂടിയാണ്. ദേശം, ഭാഷ തുടങ്ങിയവയിൽ അധിഷ്ഠിതമായി മുസ്ലിംസ്ത്രീ സ്വീകരിക്കുന്ന നിലപാടുകൾ ഇസ്ലാം എന്ന സ്വത്വത്തിൽ മാത്രം ഒതുങ്ങുന്നതുമല്ല. മുസ്ലിംസ്ത്രീകളുടെ സ്വത്വത്തെ രേഖപ്പെടുത്താൻ മുഖ്യധാരാഫെമിനിസം ഉപയോഗിക്കുന്ന ഒരേയൊരു മേൽവിലാസം മതത്തിന്റേതാണ്. മതത്തിന്റേതല്ലാത്ത പല പ്രവർത്തനമേഖലകളും മുസ്ലിംസ്ത്രീയുടെ സ്വത്വവുമായി സംവദിക്കുന്നുണ്ട്. സർവകലാശാലകളിലും സാമൂഹ്യ, സാംസ്കാരിക മേഖലകളിലും മുസ്ലിംസ്ത്രീ ഇടപെടുന്നത് മതസ്വത്വത്തിൽ മാത്രം ഒതുക്കാവുന്നതല്ല. എന്നാൽ അത് മതസ്വത്വത്തെ നിരാകരിക്കലുമല്ല. ഇത്തരം സന്ധിക്കലുകൾ മുസ്ലിംസ്ത്രീയെ വിഭിന്നയാക്കുന്നു. അവളുടെ രാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ ഊടും പാവും ഈ പ്രത്യേകതകളിലാണ്.

ഇവിടെ ശ്രദ്ധിക്കേണ്ടത് മുസ്ലിംസ്ത്രീയെ മതത്തിലെ പുരുഷാധിപത്യത്തിന്റെ ഇരയായിമാത്രം കാണുന്നത് മതത്തിനുള്ളിലെ പൊതുഇടങ്ങളിൽ അവൾ നടത്തുന്ന ചെറുത്തുനില്പുകൾ കണക്കിലെടുക്കാതെയാണ് എന്ന വസ്തുതയാണ്. അതേസമയം മതവിശ്വാസത്തിനു പുറത്തുവന്ന് അതിനെതിരെ പോരാടുമ്പോൾമാത്രം പൊതുസമൂഹം മുസ്ലിംസ്ത്രീയുടെ നിർവാഹകത്വത്തെ അടയാളപ്പെടുത്താൻ തയ്യാറാകുന്നതിലെ വിരോധാഭാസം ശ്രദ്ധിക്കപ്പെടണം. സമുദായത്തിലെ കാർക്കശ്യക്കാരും പൗരോഹിത്യത്തെ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നവരുമായ യാഥാസ്ഥിതിക പുരുഷൻമാർ ഒരുഭാഗത്തും മതത്തിനു പുറത്തുനിന്ന് ഒരു മതേതര, സ്ത്രീവാദ കാഴ്ചപ്പാടിൽ ഇവരെ വെല്ലുവിളിക്കുന്നവർ മറുഭാഗത്തും നില്ക്കുമ്പോൾ ഇത്തരം സംവാദങ്ങളിൽ ഒഴിവാക്കപ്പെടുന്നത് മുസ്ലിംസ്ത്രീയുടെ യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളാണ്. മതത്തിനകത്തു നിന്ന് അവകാശങ്ങൾക്കായി ശബ്ദമുയർത്തുന്ന സ്ത്രീയെ ഈ കോലാഹലങ്ങൾക്കിടയിൽ പൊതുസമൂഹം ശ്രദ്ധിക്കാറില്ല.

ഇന്റേണൽ പാട്രിയാർക്കി എന്നത് ഫെമിനിസ്റ്റ്സംവാദങ്ങളിൽ ഒരു ഫാഷനായി മാറിയിട്ടുണ്ട്. അതേസമയം പൊതുസമൂഹത്തിൽ മുസ്ലിംപുരുഷന്റെ സ്വത്വത്തെ, അസ്തിത്വത്തെ എങ്ങനെ അടയാളപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നു എന്ന സംഗതി പരിഗണിക്കാതെ പുരുഷാധിപത്യത്തെക്കുറിച്ച് സംസാരിക്കുന്നത് രാഷ്ട്രീയമായി ശരിയല്ല. പ്രതിനിധാനത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയം, ഭരണകൂടഭീകരത, സാംസ്കാരികമൂലധനം ഇവയെല്ലാം കണക്കിലെടുക്കാതെ പുരുഷാധിപത്യത്തെക്കുറിച്ചുമാത്രം സംവദിക്കാനാകില്ല. ഷാബാനു, ശായര ബാനു തുടങ്ങിയവരെ പൊതുസമൂഹം ഇരകളായി ഏറ്റെടുക്കുമ്പോൾ മതത്തിന്റെ ചട്ടക്കൂടിൽനിന്നും അവർ നടത്തുന്ന ഇടപെടലുകൾ പുരുഷമേധാവിത്വത്തിന് എതിരെ മാത്രമായി വിലയിരുത്തപ്പെടുന്നു. അതേസമയം അവരുടെ ജീവിതസാഹചര്യങ്ങൾ അടയാളപ്പെടുത്തുന്ന ദാരിദ്ര്യം, തൊഴിലില്ലായ്മ തുടങ്ങിയ കാര്യങ്ങളിൽ ഭരണകൂടത്തിന്റെയും മുഖ്യധാരാസമൂഹത്തിന്റെയും പങ്കാളിത്തം മറച്ചുപിടിക്കാൻ ഈ ഇരവത്കരണം സഹായകമാകുന്നു.

ഇസ്ലാമികഫെമിനിസം: സാധ്യതകൾ, പരിമിതികൾ

സാർവദേശീയമായ ഒരു ഫെമിനിസ്റ്റ് സങ്കല്പത്തിൽനിന്നു മാറിച്ചിന്തിച്ചുകൊണ്ടുമാത്രമേ ഇസ്ലാമികഫെമിനിസം എന്ന സാധ്യത ഇന്ത്യയിൽ പരിശോധിക്കാനാകൂ. ഫെമിനിസത്തിന്റെ തുടക്കഘട്ടങ്ങളിൽ പുനർവായനകളിലൂടെ സ്ത്രീപരിപ്രേക്ഷ്യത്തെ ഉയർത്തിക്കാട്ടാൻ

ശ്രമങ്ങളുണ്ടായിരുന്നു. മതഗ്രന്ഥങ്ങളുടെയും ചരിത്രപുസ്തകങ്ങളുടെയും പുനർവായനകൾ ഇതിലുൾപ്പെട്ടു. പുരുഷാധിപത്യസമൂഹത്തിന്റെ നിർവചനങ്ങളായി പലപ്പോഴും ഇത്തരം പുസ്തകങ്ങൾ വായിക്കപ്പെടുന്നത് പ്രതിരോധിക്കലായിരുന്നു ലക്ഷ്യം. ഇതേരീതിയിലുള്ള വായനകളിൽ ഇസ്ലാമികഫെമിനിസം എന്ന തലക്കെട്ടിൽ നിരവധി ഇടപെടലുകൾ ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട്. ആമിന വദൂദിന്റെ ഖുറാൻ പുനർവായന ഉൾപ്പെടെയുള്ള പുസ്തകങ്ങൾ ഇതിൽ ഉൾപ്പെടുന്നു. സാർവദേശീയമായ ഒരു മുസ്ലിംസ്ത്രീസ്വത്വത്തെ വിഭാവനം ചെയ്യുന്നതൊടൊപ്പം കാലം, ദേശം തുടങ്ങിയ രാഷ്ട്രീയത്തെ തീരെ പരിഗണിക്കാതെയുള്ള ഇത്തരം വായനകൾ പലപ്പോഴും ഫലപ്രദമായെന്നുവരില്ല. മുസ്ലിംഫെമിനിസമെന്നത് ഒരു സാർവദേശീയവ്യവഹാരമായി ഉപയോഗിക്കാതെ ചരിത്രപരമായ യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളിൽനിന്ന് ഉടലെടുക്കുന്ന ഒരു രാഷ്ട്രീയമായി മാറേണ്ടതുണ്ട്. ഖുറാനിൽ മാത്രം അധിഷ്ഠിതമായി നിർമിക്കപ്പെടുന്നതല്ല മുസ്ലിം സ്ത്രീയുടെ നിർവാഹകത്വം. ഇന്ത്യപോലുള്ള രാജ്യങ്ങളിൽ അവളുടെ ന്യൂനപക്ഷാസ്തിത്വം തികച്ചും പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്നുണ്ട്. പുനർവായനകളെയും വിചിന്തനങ്ങളെയും അംഗീകരിക്കുമ്പോൾതന്നെ ഇന്നിന്റെ രാഷ്ട്രീയം ഉൾക്കൊള്ളുന്ന പ്രത്യയശാസ്ത്രമാണ് മുസ്ലിംസ്ത്രീയ്ക്ക് ആവശ്യം. ഇത് വ്യത്യസ്തതയുടെ രാഷ്ട്രീയമാകുന്നതോടൊപ്പം തന്നെ അവകാശം, ചെറുത്തുനില്പ്, അധികാരം എന്നിവയേയും പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നു. പാശ്ചാത്യ നവസാമ്രാജ്യത്വത്തിനും നവകോളനീകരണത്തിനും അപരമായി നില്ക്കുന്ന സ്വത്വമാണ് ഇസ്ലാം. അതോടൊപ്പം ഇന്ത്യയിൽ തീവ്രവലതുപക്ഷ ഹിന്ദുത്വത്തിന്റെ കടന്നുകയറ്റങ്ങൾക്ക് ഏറ്റവും വിധേയരാകുന്ന ഒരു വിഭാഗവുമാണ്. സ്ത്രീസ്വാതന്ത്ര്യം, വസ്ത്രസ്വാതന്ത്ര്യം തുടങ്ങി ലഘൂകരിക്കപ്പെട്ട പാശ്ചാത്യ-വൈറ്റ് ഫെമിനിസത്തിന്റെ മറുപുറത്ത് അപരവത്കരിക്കപ്പെട്ട സ്ത്രീസ്വത്വവും മുസ്ലിംസ്ത്രീയുടേതാണ്. ഇത്തരം കുട്ടിമുട്ടലുകളിൽ നിന്നുരുവാകുന്ന ഒരു രാഷ്ട്രീയമാണ് വ്യത്യസ്തതയുടെ ഈ സ്ത്രീവാദം.

റഫറൻസ്:

1. Carrillo, Jo. 'And When You Leave, Take Your Pictures With You' in Women Imagine Change. Ed. Eugenia Delamotte et al. London: Routledge, 1997.

2. Bell Hooks. Feminism is for Everybody: Passionate Politics. https://excoradfeminisms.files.wordpress.com/2010/03/bell_hooks-feminism_is_for_everybody.pdf

ഇസ്ലാമും ലിംഗഭേദവ്യവഹാരങ്ങളും:

ഫെമിനിസത്തിനതീതമായി മുസ്ലിംസ്ത്രീയാകുമ്പോൾ

മർവ. എം.
ഇന്റഗ്രേറ്റഡ് എം.എ. ഇംഗ്ലീഷ് സ്റ്റഡീസ് അവസാനവർഷ വിദ്യാർത്ഥിനി, ഐ.ഐ.ടി. മദ്രാസ്.

ഇസ്ലാമും ഫെമിനിസവും: മതപരവും മതേതരവും

സ്ത്രീസമൂഹത്തെ പിതൃകേന്ദ്രിതവ്യവസ്ഥിതിയിൽനിന്ന മോചിപ്പിക്കുക എന്നതാണ് ഫെമിനിസം അഥവാ സ്ത്രീവാദം ആത്യന്തികമായി ലക്ഷ്യം വെക്കുന്നത്. ആദ്യകാലങ്ങളിലെ ഫെമിനിസവും കർക്കശമായ മതേതരരാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ വക്താക്കളും മതം, സ്ത്രീകളെ അടിച്ചമർത്തുന്നു എന്ന് ഏകശിലാത്മകമായി വാദിക്കുന്നവരായിരുന്നു. പിന്നീട് ക്രിസ്ത്യാനി, ജൂത, മുസ്ലിം, തദ്ദേശീയ അമേരിക്കൻ വിശ്വാസികൾ (Native American believers) എന്ന തുടങ്ങി പല വൈദികശാസ്ത്രസ്ത്രീചിന്തകരുടെ ലിംഗഭേദവിശകലനങ്ങളും വിമർശനങ്ങളും ഫെമിനിസത്തിന്റെ ആത്മവിചിന്തനത്തിനു കാരണമായിത്തീർന്നു. അതോടെ തീർത്തും മതേതരം എന്ന സങ്കല്പനനിലപാടിൽനിന്നു ഒരുപരിധിവരെ ഫെമിനിസത്തിന് മാറിചിന്തിക്കേണ്ടിവരികയുംചെയ്തു.

ഇന്ന് പലപ്രദേശങ്ങളിൽ പലകാലങ്ങളിലായി ഉണ്ടായിവന്ന സൈദ്ധാന്തികവും രാഷ്ട്രീയവും രീതിശാസ്ത്രപരവും ഭാഷാപരവുമായ വ്യത്യസ്തതകൾ ഫെമിനിസത്തോട് കലഹിക്കുകയും ഇടപെടുകയും ഐക്യപ്പെടുകയും വേറിട്ടുനില്ക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇത് ഒരുപാടുതരം വ്യതസ്ത ലിംഗഭേദവ്യവഹാരങ്ങളെ നിർമിച്ചെടുത്തു. ആഫ്രോ-അമേരിക്കൻ സ്ത്രീകളുടെ വുമണിസം, ബ്ലാക്ക്ഫെമിനിസം, തദ്ദേശീയ അമേരിക്കക്കാരുടെ ഷിക്കാനഫെമിനിസം തുടങ്ങിയവയാണവ. പൊതുവിൽ അവയിലൊന്നായി എണ്ണപ്പെടുന്നതാണ് ഇസ്ലാമിക ഫെമിനിസം.

ഇസ്ലാമും അതിന്റെ ലിംഗഭേദവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട പ്രാമാണിക കാഴ്ചപ്പാടുകളും സാമുദായികമായ, ലിംഗഭേദാധിഷ്ഠിതമായ

അധികാരശ്രേണികളെ വിമർശനാത്മകമായി വിശകലനം ചെയ്യുന്ന, മതത്തിനകത്തും പുറത്തുമായി ക്രിയാത്മകമായ മാറ്റങ്ങൾ ആവശ്യപ്പെടുന്ന മുസ്ലിംസ്ത്രീകളുടെ ഇടപെടലുകളെ കുറിക്കാനാണ് പൊതുവിൽ ഈ പദം ഉപയോഗിക്കപ്പെടുന്നത്. ഇസ്ലാമികഫെമിനിസത്തെ പഠനവിധേയമാക്കിയിട്ടുള്ള അമേരിക്കൻ അമുസ്ലിം ഗവേഷകയായ മാർഗറ്റ് ബദ്രൻ 'എന്താണ് ഇസ്ലാമിക ഫെമിനിസം' എന്ന ചോദ്യത്തിനു നല്കുന്ന ഉത്തരം, 'ഇസ്ലാമികമായ വിചാരമാതൃകയിൽ (paradigm) ഊന്നിയ ഒരു ഫെമിനിസ്റ്റ്വ്യവഹാരവും നിരന്തരാഭ്യാസവും (practice)' എന്നതാണ് (ബദ്രൻ: 2009). ഇസ്ലാമികലോകവും അതിലെ ജീവിതങ്ങളും പോലെതന്നെ വളരെയധികം ബഹുസ്വരമാണ് ഇസ്ലാമിക ഫെമിനിസ്റ്റ്വ്യവഹാരങ്ങളും. ഇവയിൽത്തന്നെ മതേതരവും മതപരവുമായ ധാരകളുണ്ട്. മുസ്ലിംസമുദായത്തിന് ഇസ്ലാമികമൂല്യങ്ങളിൽ അധിഷ്ഠിതമായ ആന്തരികപരിവർത്തനം വേണമെന്നും (ദൈവകേന്ദ്രിതമായ അടിസ്ഥാനത്തിൽത്തന്നെ) പുരുഷകേന്ദ്രിതവ്യവസ്ഥിതിയിൽനിന്നും വിമോചനം തേടേണ്ടതുണ്ടെന്നും ഒരു കൂട്ടർ കരുതുന്നു. മതം മുഴുവൻ സ്ത്രീവിവേചനമാണെന്നും മതത്തിൽനിന്നുള്ള മോചനമേ സ്ത്രീയെയും മോചിപ്പിക്കൂ എന്നു മറ്റൊരു കൂട്ടരും വാദിക്കുന്നു.

മതപരമായിതന്നെ ലിംഗഭേദത്തെ സമീപിക്കുന്ന ഇസ്ലാമിക ഫെമിനിസ്റ്റ്വ്യവഹാരങ്ങളെയാണ് ഇവിടെ വിശകലനം ചെയ്യുന്നത്. അതിന്റെ ഒരു കാരണം, ഇസ്ലാമികമാകണമെങ്കിൽ അത് മതവിശ്വാസവുമായി വിശകലനപരമായി ബന്ധപ്പെട്ടുനില്ക്കണം. അല്ലെങ്കിൽ കേവലം സാംസ്കാരിക മുസ്ലിം വീക്ഷണകോണിൽനിന്നുള്ള ലിംഗഭേദവ്യവഹാരമായിമാറും എന്നതാണ് പ്രശ്നം. മറ്റൊരു കാരണം, മതേതരത്വം വാഴ്ത്തപ്പെടുന്ന ആധുനികകാലത്ത് ലിംഗഭേദം, സ്ത്രീവാദം തുടങ്ങിയവയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട പൊതുവ്യവഹാരങ്ങളിൽ മതകീയ ലിംഗഭേദവിശകലനങ്ങൾക്കും വീക്ഷണങ്ങൾക്കും ലഭിക്കുന്ന ഇടവും ശബ്ദവും വളരെയേറെ പരിമിതമാണ് എന്നതാണ്.

ഇസ്ലാമികഫെമിനിസം എന്ന പേരിനോടും അത് വിഭാവനം ചെയ്യുന്ന പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തോടും തത്ത്വചിന്തയോടും ഭാഷയോടും പല രീതിയിലാണ് ഇസ്ലാമികപെൺചിന്തകർ പ്രതികരിക്കുന്നത്. ഖുറാനിലെ ലിംഗഭേദപരാമർശങ്ങളെ പഠനവിധേയമാക്കിയ 1970-കളിലെ പ്രഗത്ഭമുസ്ലിംഗവേഷകരിൽ ഒരാളായ രിഫത്ത് ഹസ്സൻ സ്വയം ഫെമിനിസ്റ്റ് ദൈവശാസ്ത്രജ്ഞ എന്ന് വിശേഷിപ്പിക്കുമ്പോൾ ഒരു ദശകത്തിനിപ്പുറം പ്രധാനപ്പെട്ട ഖുറാൻ പണ്ഡിതയായ ആമിന വദൂദ്, ഫെമിനിസ്റ്റ്

എന്ന ലേബലിനെ സമീപിക്കുന്നത് വളരെ കരുതലോടെയാണ്. സ്വയം ഫെമിനിസ്റ്റ് എന്ന് വിശേഷിപ്പിക്കാൻ വിസമ്മതിക്കുന്ന വദൂദ്, പൊതുവിൽ ഇസ്ലാമിക ലിംഗഭേദവ്യവഹാരങ്ങളെ സൂചിപ്പിക്കാൻ മാത്രമായാണ് 'ഇസ്ലാമിക ഫെമിനിസം' എന്ന പദം ഉപയോഗിക്കുന്നത്. അതു തന്നെ ഫെമിനിസത്തോടുള്ള അതിന്റെ വംശീയകോളനിവത്കരണ ഉത്ഭവത്തോടുള്ള രാഷ്ട്രീയ എതിർപ്പുകൾ എല്ലാം നിലനിർത്തിയാണ്. ഇസ്ലാമിക ഫെമിനിസം എന്ന വിശേഷണത്തെ തീർത്തും നിഷേധിക്കുകയും പല മുസ്ലിംനാടുകളിൽ നിലനില്ക്കുന്ന വ്യതസ്ത മുസ്ലിംസ്ത്രീ ഇടപെടലുകളെ ഇസ്ലാമിക ഫെമിനിസം എന്ന ഒറ്റക്കള്ളിയിൽ ഒതുക്കിയ മാർഗറ്റ് ബദ്രനെപോലുള്ളവരെ വിമർശിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു അസ്മാ ബർലാസ്. അതേസമയം, ദക്ഷിണാഫ്രിക്കക്കാരിയായ സാദിയ ശൈഖിനെപോലുള്ള സമകാലികർ ഫെമിനിസത്തെ കാണുന്നത് നിരാകരണ മനോഭാവത്തോടെയല്ല, മറിച്ച് അതിന്റെ പാശ്ചാത്യ ഉത്ഭവത്തിൽനിന്നു കെട്ടഴിച്ച് മൂന്നാംലോക രാഷ്ട്രീയത്തോടും ഇസ്ലാമിനോടും അവയുടെ തനതുരീതിയിൽ ഇടപഴകാനുതകുന്ന, മുസ്ലിംസ്ത്രീയുടെ വിമോചനത്തിന് സാധ്യതകളുയർത്തുന്ന ആദർശമായാണ്. അതേസമയം, വൈരുദ്ധ്യങ്ങളുള്ള പല വാദങ്ങൾ ഉൾച്ചേർന്ന സൈദ്ധാന്തികപദമായ ഫെമിനിസം, മുസ്ലിംസ്ത്രീ ഇടപെടലുകളെ കുറിക്കുമ്പോൾ അതിന്റെ എല്ലാ അർത്ഥങ്ങളും അതിനു ബാധകമായിത്തീരുന്നുവെന്ന, ബർലാസ് ഉന്നയിക്കുന്ന വിമർശനവും പ്രസക്തമാണ്. മാത്രവുമല്ല ഫെമിനിസത്തിന്റെ പാശ്ചാത്യമായ അടിസ്ഥാനങ്ങൾ, ഫെമിനിസം എന്ന ലേബൽ ഉപയോഗിക്കുന്നതുവഴി ഇസ്ലാമികമായ ലിംഗഭേദവ്യവഹാരങ്ങളെ അകറ്റിനിർത്താൻ മുസ്ലിംസമുദായത്തെ പ്രേരിപ്പിക്കുമെന്നും ബർലാസ് ഉൾപ്പെടെയുള്ളവർ ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നു.

ആയ്ഷ ഹിദായത്തുല്ല ഇത്തരം ആന്തരിക സംവാദങ്ങളെ തന്റെ 2014-ൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ച 'ഫെമിനിസ്റ്റ് എഡ്ജസ് ഓഫ് ഖുറാൻ' എന്ന പുസ്തകത്തിൽ വിമർശനാത്മകമായി അവലോകനം ചെയ്യുന്നുണ്ട്. പ്രാഥമികമായി ലിംഗഭേദവുമായുള്ള മുസ്ലിംസ്ത്രീ വ്യവഹാരങ്ങൾ ഇസ്ലാമിന്റെ പരമോന്നതപ്രമാണമായ ഖുറാനെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തിയാണ് എന്നുള്ളതുകൊണ്ടും, ഇക്കാലയളവു വരെയുള്ള ഇസ്ലാമികഫെമിനിസത്തെ മനസ്സിലാക്കാനുതകുന്ന ഒരു പ്രധാനകൃതിയാണ് ഹിദായത്തുല്ലയുടെ 'ഫെമിനിസ്റ്റ് എഡ്ജസ്'. പുരുഷാധിപത്യപരമായ മതപാരമ്പര്യത്തിന്റെ വേലിക്കെട്ടുകളെയും ഇസ്ലാമോഫോബിക്ക്/ഒറിയന്റലിസ്റ്റ് മതേതര, മുസ്ലിംവിരുദ്ധതയുടെ 'കളിപ്പാട്ടപ്പെടലു'കൾക്കും മധ്യേ, മുസ്ലിംസ്ത്രീയുടെ മത, സാമൂഹിക, ആത്മീയ സ്വത്വം വീണ്ടെടുക്കുന്നതിൽ മഹത്തായ

പങ്കുവഹിച്ച ഖുറാൻ വ്യാഖ്യാതാക്കളുടെ ഫെമിനിസ്റ്റ് കൃതികളെ വിമർശനവിധേയമാക്കി അവയുടെ പ്രശ്നങ്ങൾ ചൂണ്ടിക്കാട്ടി അവ മുസ്ലിംസ്ത്രീ സമുദായത്തിന് നല്കിയ പ്രതീക്ഷയ്ക്കും വിശ്വാസങ്ങൾക്കും ഭംഗം വരുത്തുകയല്ല താൻ ചെയ്യുതെന്ന് ഹിദായത്തുല്ല പറയുന്നു. നേരെ മറിച്ച് ഫെമിനിസ്റ്റ് ഖുറാൻ വ്യാഖ്യാനങ്ങളിലെ പ്രശ്നങ്ങൾ മനസ്സിലാക്കി, പുനർവിചിന്തനം നടത്തി, അവഗണിക്കപ്പെട്ട പുതിയ മേഖലകളിലേക്കും പ്രസക്ത ചോദ്യങ്ങളിലെയും ഉത്തരങ്ങളിലെയും തെറ്റുകളിലേക്കും വെളിച്ചം വീശി ഇസ്ലാമിക ലിംഗഭേദവ്യവഹാരങ്ങളുടെ പുതുമാനങ്ങൾ തേടാനാണ് താൻ ശ്രമിക്കുന്നതെന്ന് ഹിദായത്തുല്ല ആവർത്തിക്കുന്നു.

ഫെമിനിസ്റ്റ് ഖുറാൻവ്യാഖ്യാനങ്ങളും വിമർശനങ്ങളും

റിച്ചാർഡ് ബുലിയെയുടെ മുസ്ലിംലോകം അതിന്റെ 'അരികിൽ' (edge) നിന്നു മനസ്സിലാക്കുക എന്ന ആശയം ഉൾക്കൊണ്ടാണ് ഹിദായത്തുല്ല തന്റെ പുസ്തകത്തിനു പേരിട്ടിരിക്കുന്നത്. തങ്ങളുടെ മതവീക്ഷണങ്ങൾക്ക് അസ്വീകാര്യമായ വ്യതിചലനങ്ങളെ മതത്തിനു പുറത്താക്കാൻ പരിശ്രമിക്കുന്ന വരേണ്യമതാധികാരികളുടെ പ്രവർത്തനങ്ങളാണ് ഇസ്ലാമികചരിത്രത്തിൽ നിരന്തരം കാണാൻ കഴിയുക എന്ന റിച്ചാർഡ് ബുലിയെയുടെ നിരീക്ഷണത്തിൽ ഊന്നിയാണ് ഹിദായത്തുല്ല തന്റെ പുസ്തകം തുടങ്ങുന്നത്. വരേണ്യമതാധികാരികൾ ഈ മത 'കേന്ദ്രത്തിന്' (center) അതിന്റെ അരുകുകൾക്ക് പുറമേ തത്ത്വത്തിലോ പ്രവൃത്തിയിലോ യാതൊരു വ്യതിചലനവും സംഭവിക്കാനിടയില്ലാതെ പരിരക്ഷിക്കുന്നു. അപ്പോഴും അനവധി മാറ്റങ്ങൾക്ക് നിത്യേന വിധേയമായിക്കൊണ്ട്, ഇതേ കേന്ദ്രത്തിന്റെ നിയന്ത്രണങ്ങളോടു യോജിച്ചും വിയോജിച്ചും ഇടപെട്ട് ഭൂരിഭാഗം മുസ്ലിംകളും ജീവിക്കുന്നത് ഈ അരുകുകളിലാണ് എന്നാണ് ബുലിയെ പറയുന്നത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഇസ്ലാമിന്റെ മാറ്റത്തിനു വേണ്ടതായ ഉത്തേജനം ഈ അരുകുകളിൽനിന്നാണ്, കേന്ദ്രത്തിൽനിന്നല്ല കൂടുതലും ഉണ്ടായത് എന്നാണ് ബുലിയെ വാദിക്കുന്നതെന്ന് ഹിദായത്തുല്ല ചൂണ്ടികാണിക്കുന്നു. ഇസ്ലാമികപാരമ്പര്യത്തിന്റെ ഈ അരികുകളിലാണ് ഖുറാന്റെ ഫെമിനിസ്റ്റ്വായനകളെയും വ്യാഖ്യാനങ്ങളെയും ഇസ്ലാമികസ്ത്രീവാദങ്ങളെയും ഹിദായത്തുല്ല സ്ഥാപിക്കുന്നത്. അതേസമയം ഇത് സ്ഥായിയല്ലെന്നും അവർ ചൂണ്ടികാണിക്കുന്നു. ബുലിയെ വ്യക്തമാക്കുന്നതു പോലെ ഇന്ന് ഇസ്ലാമികപാരമ്പര്യകേന്ദ്രത്തിന്റെ അവിഭാജ്യഘടകങ്ങളായ പലതും പണ്ട് അതിന്റെ അരുകുകളിൽ ഉണ്ടായതാണ്. അതായത്, അരിക് എപ്പോഴും മാറികൊണ്ടിരിക്കുകയും ഈ മാറ്റങ്ങൾ അരികും കേന്ദ്രവും തമ്മിലുള്ള

സ്ഥാനബന്ധങ്ങളെയും മാറ്റികൊണ്ടിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. സമകാലിക ഇസ്ലാമികപാരമ്പര്യത്തിന്റെ നിരന്തരസംവാദങ്ങൾക്കും സംഘട്ടനങ്ങൾക്കും ഇടമാകുന്ന ഫെമിനിസ്റ്റ് അരികുകളിലാണ് ഖുറാൻ ഫെമിനിസ്റ്റ് വ്യാഖ്യാനങ്ങളെയും അർത്ഥവ്യുത്പത്തികളെയും ഹിദായത്തുല്ല അടയാളപ്പെടുത്തുന്നത്.

രിഫ്ഫത്ത് ഹസ്സൻ, അസീസ അൽ ഹിബ്രി, ആമിന വദൂദ്, അസ്മാ ബർലസ് തുടങ്ങിയവരുടെ ഭാഗികമായ ഖുറാൻ വ്യാഖ്യാനങ്ങളെയാണ് ഹിദായത്തുല്ല വിമർശനാത്മകമായി അവലോകനം ചെയ്യുന്നത്. വദൂദും ബർലസുമൊക്കെ തങ്ങളുടെ ഖുറാൻ വായനകൾ 'ഫെമിനിസ'ത്തിൽനിന്നു, അതിന്റെ മൂല്യങ്ങളിൽനിന്നു, വ്യതിരിക്തമായി സൈദ്ധാന്തികവത്കരിക്കാൻ പരിശ്രമിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും കേവലം വിശേഷണപരം മാത്രമാണ് ഈ വ്യഖ്യാനങ്ങളും ഫെമിനിസവും തമ്മിലുള്ള വ്യതിരിക്തതയെന്നും ഹിദായത്തുല്ല ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നു. ആധുനികഫെമിനിസ്റ്റ് ആദർശങ്ങളായ ലിംഗസമത്വം, ലിംഗനീതി തുടങ്ങിയ മൂല്യങ്ങളുടെ കണ്ണടവെച്ച് ഖുറാനെ വായിക്കാനും ആ മൂല്യങ്ങൾ ഖുറാനിൽ കണ്ടെത്താനുമാണ് ഖുറാന്റെ ഫെമിനിസ്റ്റ് വ്യാഖ്യാതാക്കൾ ശ്രമിക്കുന്നതെന്നും അവർ പറയുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഇവരുടെ കൃതികളെയെല്ലാം ഫെമിനിസ്റ്റ് ഖുറാൻ വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ എന്നാണ് അവർ വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത്. നിരന്തരമായി സ്ത്രീവിരുദ്ധം എന്ന് പ്രശ്നവത്കരിക്കപ്പെടുന്ന, ഇസ്ലാമിന്റെ സ്ത്രീവിരുദ്ധത തെളിയിക്കാൻ ഇസ്ലാമോഫോബിസ്റ്റുകളും മുസ്ലിംവിരുദ്ധരും മതേതര ഫെമിനിസ്റ്റുകളും ഉപയോഗിക്കുന്ന, അതേസമയം സ്ത്രീവിരുദ്ധമായി പ്രവർത്തിക്കാൻ മുസ്ലിംകളും ഉപയോഗിക്കുന്ന, വിവാദപരമായ ഖുറാൻസൂക്തങ്ങളെയാണ് ഫെമിനിസ്റ്റ് ഖുറാൻ വ്യാഖ്യാതാക്കൾ പഠനവിധേയമാക്കുന്നത്. ഈ സൂക്തങ്ങൾക്ക് പുരുഷ ഇടമായ ഇസ്ലാമികവ്യാഖ്യാനപാരമ്പര്യത്തിൽ ഉൾച്ചേർന്നിരിക്കുന്ന പിതൃകേന്ദ്രിതഅർത്ഥങ്ങളിൽനിന്നു വേറിട്ട് മനസ്സിലാക്കാൻ മൂന്നു വ്യാഖ്യാനരീതികളാണ് ഇവർ ഉപയോഗിക്കുന്നതെന്ന് ഹിദായത്തുല്ല പറയുന്നു.

ചരിത്രസന്ദർഭങ്ങളിലൂന്നിയ വായനകൾ: ഓരോ സൂക്തത്തിന്റെയും പശ്ചാത്തലം ഗ്രഹിച്ച് അതിന്റെ ആധുനികകാലത്തെ വ്യാഖ്യാനം മനസ്സിലാക്കൽ. പിതൃകേന്ദ്രിതസമൂഹത്തിൽ അവതരിച്ച ഖുറാനിൽ ആ സമൂഹത്തിന് പെട്ടെന്ന് ഉൾക്കൊള്ളാനാവാത്തവിധം തീവ്രമായ പരിഷ്കരണങ്ങൾ കൊണ്ടുവരാൻ കഴിയില്ലെന്നും അതുകൊണ്ട് അനുക്രമമായ മാറ്റത്തിനുതകുന്ന രീതിയിലാണ് ഖുറാന്റെ ലിംഗഭേദസമീപനം എന്നതിലാണ് ഈ രീതി അടിസ്ഥാനമാക്കുന്നത്.

ഉദാഹരണത്തിന് ഖുറാനിലെ നാലാം അധ്യായമായ 'സ്ത്രീകളിലെ' 34-ാംസൂക്തത്തിന്റെ ഭാഗങ്ങൾ നോക്കുക: 'ഏത് സ്ത്രീകളിൽനിന്നു നിങ്ങൾ അനുസരണക്കേട് ആശങ്കിക്കുന്നുവോ, അവരെ നിങ്ങൾ (ആദ്യം) സദുപദേശം നടത്തുക, ശയ്യകളിൽ പിരിഞ്ഞിരിക്കുക, പ്രഹരിക്കുക. അങ്ങനെ അവർ നിങ്ങളെ അനുസരിക്കുന്നവരായി തീർന്നാൽ പിന്നെ അവരെ പീഡിപ്പിക്കാൻ മാർഗ്ഗമന്വേഷിക്കാവതല്ല. മീതെ അത്യുന്നതനും വലിയവനുമായ അല്ലാഹുവുണ്ടെന്ന് ഓർത്തിരിക്കുക' (അബുൽ അഅ്ല മൗദൂദി, തഫ്ഹീമുൽ ഖുറാൻ, മലയാളവിവർത്തനം, വാള്യം ഒന്ന്, പേജ് 309).

ഈ സൂക്തഭാഗത്തിലെ മറ്റുകാര്യങ്ങൾ (ഭർത്താവിനെ അനുസരിക്കൽ, ശയ്യകളിൽ പിരിഞ്ഞിരിക്കൽ തുടങ്ങിയവ) വദൂദും മറ്റും വ്യഖ്യാനവിധേയമാക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും ഇവിടെ 'പ്രഹരിക്കുക' എന്നതിന്റെ വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ മാത്രമാണ് വിശകലനം ചെയ്യുന്നത്.

ഇസ്ലാമിന്റെ സ്ത്രീവിരുദ്ധതക്ക് ഉത്തമോദാഹരണമായി ഉയർത്തിക്കാട്ടപ്പെടുന്ന ഈ സൂക്തം തന്റെ ആദ്യകൃതിയിൽ വദൂദ് വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നത്, അക്കാലത്ത് വിവാഹമെന്നത് സ്ത്രീ, പുരുഷന് കീഴ്പ്പെടലായിരുന്നുവെന്നും വളരെ ഹിംസാത്മകമായി ഭർത്താവ് പെരുമാറുന്നതിൽ നിന്നു തടയാനും ഹിംസയുടെ അളവും ഗൗരവവും കുറയ്ക്കാനുമാണ് ഈ വാക്യം നിർദ്ദേശിക്കുന്നതെന്നുമാണ്.

'നുശൂസ്' എന്ന പദമാണ് ഭാര്യയുടെ അനുസരണക്കേട് ഭർത്താവിൽ ഉണ്ടാക്കുന്ന ആശങ്കക്ക് ഖുറാൻ ഉപയോഗിക്കുന്നത്. സയ്യിദ് ഖുതുബിനെ പോലുള്ള പ്രഗത്ഭപണ്ഡിതർ വൈവാഹികജീവിതത്തിലെ സ്വരച്ചേർച്ചയില്ലായ്മ എന്നാണ് ഇതിനെ വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നത് എന്ന് ചൂണ്ടികാണിക്കുന്ന വദൂദ്, ഇതിനു പരിഹാരമായി ഖുറാൻ നിർദ്ദേശിക്കുന്ന മാർഗങ്ങളിൽ ഒടുവിലത്തേത് മാത്രമാണ് പ്രഹരം എന്ന് വിവരിക്കുന്നു. വൈവാഹിക പൊരുത്തത്തിനും അതു നേടിയെടുക്കുന്നതിനുമാണ് ഖുറാൻ പ്രാധാന്യം നല്കുന്നതെന്നും സ്വരചേർച്ച ബലാത്കാരമായി ഉണ്ടാക്കേണ്ടതല്ലെന്നുമാണ് ഖുറാൻ ആത്യന്തികമായി നിർദ്ദേശിക്കുന്നതെന്ന് വദൂത് പറയുന്നു. ഇവ ആദ്യമാർഗങ്ങൾ ആണെന്നും അവസാനത്തേത് ഉപയോഗിക്കാതെതന്നെ വൈവാഹികപ്രശ്നങ്ങൾ പരിഹരിക്കാമെന്നും വദൂദ് പറയുന്നു. ഇനി പ്രഹരിക്കേണ്ട അവസ്ഥയിലും അത് ഗാർഹികപീഡനത്തിനോ ഇണകൾ തമ്മിലുള്ള സംഘർഷത്തിനോ വഴിവെക്കരുത്, അത് അനിസ്ലാമികമാണെന്നും അവർ കൂട്ടിച്ചേർക്കുന്നു (വദൂദ്: 1999).

പാഠാന്തരവായനകൾ: ഖുറാനിലെ സൂക്തങ്ങൾ പരസ്പരം ബന്ധപ്പെടുത്തി വായിച്ച് ഖുറാന്റെ പൂർണസന്ദേശം മനസ്സിലാക്കുകയും ഇതിൽ ഓരോ സൂക്തങ്ങളുടെയും അർത്ഥം ഗ്രഹിക്കുകയും ചെയ്യുക. ഉദാഹരണത്തിന് മേല്പറഞ്ഞ സൂക്തം വദൂദ് തുടർന്ന് വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നത് ഇതേ വിഷയത്തിലുള്ള മറ്റ് ഖുറാൻ വാക്യങ്ങളുടെ ആശയസമഗ്രതയിലാണ്. ഇതേ അധ്യായത്തിലെ 128-ാം സൂക്തഭാഗം വദൂദ് ഇവിടെ ഉദ്ധരിക്കുന്നു: “അവർ രണ്ടു പേരും തങ്ങൾക്കിടയിൽ പരസ്പരം ഒത്തുതീർപ്പുണ്ടാക്കുന്നതിൽ വിരോധമില്ല. ഒത്തുതീർപ്പാകുന്നു ഏതുനിലയ്ക്കും നല്ലത്.”– ഖുറാൻ (4:128) (അബുൽ അഅ്ല മൗദൂദി, തഫ്ഹീമുൽ ഖുറാൻ, മലയാളവിവർത്തനം, വാല്യം ഒന്ന്, പേജ് 309). ഒത്തുതീർപ്പാണ് നല്ലത് എന്ന് ഖുറാൻ തന്നെ നിഷ്കർഷിക്കുന്ന സാഹചര്യത്തിൽ ദ്രോഹമേല്പിക്കാനായി ഭാര്യയെ പ്രഹരിക്കുന്ന ഭർത്താവിന് ഒരിക്കലും തന്റെ ചെയ്തിയെ അനുകൂലിക്കാൻ 4:34 സൂക്തം ഉപയോഗിക്കാൻ സാധ്യമല്ലെന്ന് വദൂദ് ഉറപ്പിച്ച് പറയുന്നു.

തൌഹീദ് അഥവാ ഏകദൈവത്വത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമായ വായനകൾ: പടപ്പ് പടച്ചവനോടു മാത്രം വിധേയപ്പെടുക എന്ന ഏകദൈവത്വം/തൌഹീദ് എന്ന ഇസ്ലാമിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലൂന്നി പിതൃകേന്ദ്രിതവ്യവസ്ഥിതിയെ നിഷേധിക്കുകയും ഇസ്ലാം ഈ വ്യവസ്ഥിതിയിൽനിന്നും ആത്യന്തികമായി വിമോചനംനല്കുന്ന ജീവിതവ്യവസ്ഥയാണെന്ന് തത്ത്വത്തിൽ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തിയുമുള്ള വ്യാഖ്യാനമാണിത്. അപ്പോൾ ആത്യന്തികമായി ഭാര്യയും ഭർത്താവും (ഖുറാനിൽ എപ്പോഴും ഉപയോഗിക്കുന്ന പദങ്ങൾ ‘സൌജ്’ അഥവാ ഇണ/ഇണകൾ എന്നാണ്, അവ ഭരിക്കുന്നവൻ/ഭരിക്കപ്പെടുന്നവൾ എന്ന അർത്ഥം വരുന്ന ഭർത്താവ്/ഭാര്യ എന്നിവയുടെ അറബിപദങ്ങൾ അല്ല.) അവർ അല്ലാഹുവിനെ ഒരുപോലെ അനുസരിക്കേണ്ടവരാകുന്നു.

രിഫത്ത് ഹസ്സനും അസീസ അൽ ഹിബ്രിയും ആമിനാ വദൂദും അസ്മാ ബർലസും ഉപയോഗിക്കുന്ന ഈ രീതിശാസ്ത്രങ്ങളുടെയും അതിന്റെ ആദർശാടിസ്ഥാനങ്ങളുടെയും കുഴപ്പങ്ങൾ ഹിദായത്തുല്ല വിവരിക്കുന്നു. ഒന്നാമതായി ലിംഗഭേദം എന്താണെന്ന് ഫെമിനിസ്റ്റ് ഖുറാൻ വ്യാഖ്യാതാക്കൾ വ്യക്തമാക്കുന്നില്ല. എന്താണ് ലിംഗഭേദമെന്ന് ചർച്ച ചെയ്യാതിരിക്കുക വഴി, പുരുഷത്വത്തിന്റെ സാർവലൗകികതയും ഖുറാനികവചനങ്ങളിലെ സ്ത്രീത്വം, പുരുഷത്വം, അവയുടെ പരസ്പരബന്ധിതമായ രൂപീകരണം ഇവയെ അപനിർമ്മിക്കുന്നതിൽ ഫെമിനിസ്റ്റ്വ്യാഖ്യാതാക്കൾ പരാജയപ്പെടുന്നു. ഇതേ കാരണത്താൽ സ്ത്രീയും പുരുഷനും

ഒരുപോലെ ഭൂമിയിൽ അല്ലാഹുവിന്റെ പ്രതിനിധി (ഖലീഫത്തുല്ല) ആയതിനാൽ ആത്മീയ,മതകീയ, ദൈവിക ജീവിതയിടങ്ങളിൽ ലിംഗഭേദം വിവേചനത്തിനോ വിശേഷാധികാരത്തിനോ കാരണമല്ല എന്നവർ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും ദൈനംദിന, വ്യക്തി, സാമൂഹിക ജീവിതത്തിൽ ശാരീരികമായും ധാർമികമായും ഖുറാൻ വിഭാവനം ചെയ്യുന്ന ലിംഗഭേദാശയങ്ങളെയും യുക്തിയെയും മനസ്സിലാക്കുന്നതിൽ അവർ പരാജയപ്പെടുന്നുവെന്ന് ഹിദായത്തുല്ല നിശിതമായി വിമർശിക്കുന്നു. ആധുനിക സ്ത്രീവാദമൂല്യങ്ങളായ ലിംഗനീതി, ലിംഗസമത്വം തുടങ്ങിയവയെ ഫെമിനിസ്റ്റ് ഖുറാൻ വ്യാഖ്യാതാക്കൾ അഖണ്ഡമായ ചരിത്രബന്ധമില്ലാത്ത, കാലത്തിനും ദേശത്തിനുമതീതമായാണ് മനസ്സിലാക്കുന്നത്. ഇവ പുരാതനമായ ഒരു ദൈവികപാഠത്തിന് (divine text) വ്യാഖ്യാനാർത്ഥങ്ങളായി ചാർത്തുകയും ചെയ്യുന്നു. അതേസമയം ഫെമിനിസത്തിൽ നിന്ന് വിമുക്തമാണ് തങ്ങളുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രമെന്ന് അവകാശപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു. അതിലുപരി, ഹിദായത്തുല്ല ഉയർത്തുന്ന വിമർശനം ഫെമിനിസ്റ്റ് ഖുറാൻ വ്യാഖ്യാനത്തിന്റെ രീതികളെ സംബന്ധിച്ചു കൂടിയാണ്. നേരത്തെ ഉദാഹരിച്ച 4:34 സൂക്തത്തിനെ വദൂദ് വ്യാഖ്യാനിച്ച് സ്ത്രീവിരുദ്ധമല്ലാത്താതാക്കി മാറ്റാൻ ശ്രമിക്കുന്നതിനെ കെഷ്യാ അലിയുടെ വ്യാഖ്യാനവിമർശന പഠനങ്ങളുടെ വെളിച്ചത്തിൽ ഹിദായത്തുല്ല വിമർശിക്കുന്നുണ്ട്. മുകളിൽ വിവരിച്ച തന്റെ ആദ്യകൃതിയിലെ വ്യാഖ്യാനത്തിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തമായാണ് ഇതേ സൂക്തത്തെ വദൂദ് തന്റെ പിൽക്കാലത്തു പ്രസിദ്ധീകരിച്ച 'ലിംഗഭേദ ജിഹാദി'ൽ സമീപിക്കുന്നതെന്ന് ഹിദായത്തുല്ല തുടരുന്നു. ഖുറാൻ, ഭർത്താവിന് ഭാര്യയെ അടിക്കാൻ അനുവദിക്കുന്നുണ്ടോ എന്ന് ലളിതമായി ചോദിച്ചാൽ, ഉണ്ട് എന്നാണ് ഉത്തരം (വദൂദ്:2006). അതേസമയം, പ്രവാചകന്റെ വൈവാഹികജീവിതത്തിൽ അസ്വാരസ്യങ്ങൾ ഉണ്ടായിരുന്നുവെങ്കിലും അദ്ദേഹം ഒരിക്കലും ഭാര്യമാരോട് ഈ രീതിയിൽ പെരുമാറിയിട്ടില്ല. പ്രവാചകപത്നിയെ സംബന്ധിച്ച് അപവാദങ്ങൾ പ്രചരിച്ച വേളയിലോ, തിരുമേനിയുടെ ചില പ്രവർത്തനങ്ങൾ അനിഷ്ടകരമായതിന് പത്നിമാർ ഒരുമിച്ച് അദ്ദേഹത്തിനെതിരെ ഗൂഢാലോചന നടത്തിയപ്പോഴോ അദ്ദേഹം സ്വീകരിച്ച മാർഗം അവരിൽനിന്ന് അകന്നിരിക്കലും മൗനംവരിക്കലുമായിരുന്നു, ഒരിക്കലും ഒരുതരത്തിലുമുള്ള പ്രഹരമേല്പിക്കലായിരുന്നില്ല. ഖുറാനിന്റെ ഉത്തമാനുയായി പ്രവാചകൻ മുഹമ്മദ് ആയതിനാൽ അദ്ദേഹത്തിന്റെ പാതയാണ് മുസ്ലിം സമുദായത്തിന് മാതൃകയാവേണ്ടത് എന്ന് വദൂദ് പറയുന്നു. തന്റെ വ്യാഖ്യാനം വദൂദ് അവസാനിപ്പിക്കുന്നത് ഖാലിദ് അബൂ ഫദ്‌ലിനെ ഉദ്ധരിച്ചാണ്. അതായത് ഖുറാനികവചനത്തിൽ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തിയ

പ്രവൃത്തിയെപ്പറ്റി ആശയക്കുഴപ്പം (അത് ഇസ്ലാമിക മൂല്യങ്ങൾക്ക് എതിരാകുമ്പോൾ) ഉണ്ടാവുമ്പോൾ അല്ലാഹുവിന്റെ പ്രതിനിധി എന്ന നിലയ്ക്ക് മുസ്ലിം തന്റെ കർത്തൃത്വം വിനിയോഗിക്കണമെന്നും സ്വമനസ്സാക്ഷിയുടെ ഇസ്ലാമികബോധം അനുസരിച്ച് പ്രവർത്തിക്കണമെന്നും അബൂ ഫദ്ല് പറയുന്നു. അങ്ങനെ വരുമ്പോൾ, പ്രഹരത്തിനുള്ള അനുവാദം അല്ലാഹുവിന്റെ പരീക്ഷണമാണെന്നും, ഇസ്ലാമികമൂല്യങ്ങൾക്ക് എതിരാകയാൽ ഭർത്താക്കന്മാർ അങ്ങനെ ചെയ്യാൻ പാടില്ലെന്നും വദൂദ് സമർഥിക്കുന്നു. ഹിദായത്തുല്ല ഇത് ചർച്ചചെയ്യുമ്പോൾ കെഷ്യാ അലിയുടെ നീരിക്ഷണവും ഇവിടെ ചേർത്തുവായിക്കുന്നു. 'ദൈവം മനസ്സാക്ഷിക്ക് നിരക്കാത്തതു ചെയ്യാൻ മുസ്ലിംകളോട് ആവശ്യപ്പെടുന്നില്ല എന്നകാര്യത്തിൽ, വ്യക്തി ധാർമികമായ തീരുമാനങ്ങൾ കൈകൊള്ളുക എന്ന ഉത്തരവാദിത്തം കൂടി ഉൾക്കൊള്ളുന്നുണ്ട്' എന്നതാണത്. മദ്ധ്യകാലഘട്ടത്തിലെ പ്രസിദ്ധ സൂഫി തത്ത്വചിന്തകനായ ഇബ്നു അറബിയുടെ, ഖുറാനിലെ വാക്കുകളുടെ എല്ലാ അർത്ഥങ്ങളും അല്ലാഹു ഉദ്ദേശിക്കുന്നുണ്ട് എന്ന ദൈവശാസ്ത്രപരമായ വാദത്തെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തി ലോറ സിലേവ്ഴ്സിന്റെ ഈ എല്ലാ അർത്ഥങ്ങളും ദൈവം അംഗീകരിക്കുന്നില്ല എന്ന നിർണയം ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട്. അതിന്റെ പിൻബലത്തിൽ മുസ്ലിമിന്റെ മുസ്ലിമായിത്തീരൽ എന്നത് അല്ലാഹുവിന്റെ പ്രതിനിധി എന്ന നിലയ്ക്ക് അർത്ഥങ്ങളുടെ തെരെഞ്ഞെടുപ്പിലാണ് എന്ന് ഹിദായത്തുല്ല ഉപസംഹരിക്കുന്നു.

ഹിദായത്തുല്ല ഉയർത്തുന്ന മറ്റു വിമർശനങ്ങളിലൊന്ന് ഫെമിനിസ്റ്റ് ഖുറാൻ വ്യാഖ്യാതാക്കൾ തങ്ങളുടെ ആശയങ്ങൾക്ക് തെളിവായി ചില ഹദീസുകൾ (നബിചര്യാരേഖകൾ) തിരഞ്ഞെടുക്കുകയും എതിരായി വരുന്നവയെ ഒഴിവാക്കുകയും ചെയ്യുന്നു എന്നതാണ്. അതുപോലെ മറ്റൊരു മുഖ്യമായ വിമർശനമാണ്, ഖുറാനിന്റെ കാലികമായ സ്ത്രീവിരുദ്ധതകളെ അഭിമുഖീകരിക്കുന്നതിനു പകരം സ്ത്രീവിരുദ്ധത, ഖുറാൻ വ്യാഖ്യാനങ്ങളുടേതു മാത്രമാണ് എന്ന ഫെമിനിസ്റ്റ് വ്യാഖ്യാതാക്കളുടെ സമീപനം എന്നത്. പുരുഷാധിപത്യ തഫ്സീർ പാരമ്പര്യത്തെ നിരാകരിക്കുമെന്നോണം തങ്ങൾ പിതൃകേന്ദ്രിത അർത്ഥങ്ങളിൽനിന്ന് ഖുറാനെ വിമോചിപ്പിച്ച് അതിന്റെ യഥാർത്ഥവ്യാഖ്യാനം നല്കുന്നുവെന്ന രീതിയിൽ അവതരിപ്പിക്കുന്ന ഫെമിനിസ്റ്റ് വ്യാഖാനങ്ങളുടെ അഖണ്ഡനീയ അവകാശവാദങ്ങളെ ഹിദായത്തുല്ല നിശിതമായി വിമർശിക്കുന്നുണ്ട്. ദൈവികവചനം മനസ്സിലാക്കുന്നതിൽ പിതൃകേന്ദ്രീകൃത വ്യാഖ്യാനങ്ങൾക്കുള്ള അതേ കാലിക, മാനുഷിക പരിമിതികൾ ഫെമിനിസ്റ്റ് വായനകൾക്കുമുണ്ടെന്ന് ഹിദായത്തുല്ല ചൂണ്ടികാണിക്കുന്നു.

ഇനി എങ്ങനെയാണ് ഈ പ്രശ്നങ്ങളെ തരണംചെയ്ത് ഖുറാനെ വ്യാഖ്യാനിക്കുക എന്ന ചോദ്യത്തിന് കെഷ്യാ അലിയുടെ ഉത്തരമാണ് ഹിദായത്തുല്ലയും നിർദ്ദേശിക്കുന്നത്. അതിങ്ങനെയാണ്: 'വ്യാഖ്യാന ഉത്തരവാദിത്തം'(interpretive responsibility), അതായത് തങ്ങളുടെ വ്യാഖ്യാന തെരഞ്ഞെടുപ്പുകളെകുറിച്ച് ബോധവതികളാവുകയും അവയെ അംഗീകരിക്കുകയും ചെയ്യുക, മറിച്ച്, ഇതു ഖുറാനിനാൽ സ്വമേധയാ തെളിയിക്കപ്പെടുന്നതാണ് എന്നവകാശപ്പെടാതിരിക്കുക, വ്യാഖ്യാതാവ് തന്റെ വ്യക്തിപരവും പ്രാമാണികവും പ്രത്യയശാസ്ത്രപരവും സാമൂഹികവുമായ വീക്ഷണങ്ങളും ധാരണകളും തുറന്നുപ്രകടിപ്പിക്കുകയും അവയെപ്പറ്റി ബോധവതിയാവുകയും ചെയ്യുക

ഫെമിനിസ്റ്റ് ഖുറാൻ വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ ചരിത്രപരമായി നമ്മുടെ കാലത്തിൽ സ്ഥാപിതമായതാണെന്നും ആയതിനാൽ പരിപൂർണ്ണമായി ഖുറാനികപാഠവുമായി ഒത്തുചേരാനിടയില്ലെന്നും അവർ സമർത്ഥിക്കുന്നു. അബൂസയ്ദിനെ ഉദ്ധരിച്ചുകൊണ്ട്, ഖുറാൻ ഒരു പാഠമായല്ല, ഒരു ജൈവികവ്യവഹാരമായി ദർശിക്കാനും, അതിന്റെ അർത്ഥം അന്വർത്ഥമാക്കുന്നതിൽ ഭാഗമാകാനും അങ്ങനെ അർത്ഥങ്ങളെ കാലത്തിന്റെയും ഇടത്തിന്റെയും വേലികളിൽനിന്ന് മോചിപ്പിക്കാനും ഹിദായത്തുല്ല നിർദ്ദേശിക്കുന്നു.

സൂഫിസത്തിലൂടെ ലിംഗഭേദത്തെ വീക്ഷിക്കുമ്പോൾ:

സാദിയ ശൈഖ്, സാറാ ഹഖ്

ഹിദായത്തുല്ല അവസാനിപ്പിക്കുന്നത് സാദിയ ശൈഖിന്റെ സൂഫിസത്തിലൂടെയുള്ള ഇസ്ലാമിക ലിംഗഭേദ പുനർവിചിന്തനത്തിൽ പ്രത്യാശ പ്രകടിപ്പിച്ചാണ്. സാദിയ ശൈഖിന്റെ 'സൂഫി നറേറ്റീവ്സ് ഓഫ് ഇന്റിമസി: ഇബ്ന അറബി, ജെൻഡർ ആന്റ് സെക്ഷ്വാലിറ്റി' എന്ന പുസ്തകം (2012) മധ്യകാല അന്ദുലുസിൽ (സ്പെയിൻ) ജീവിച്ച മുഹിയ് അൽ ദീൻ ഇബ്ന അൽ അറബി (1165-1240) എന്ന ബഹുമുഖപ്രതിഭയും സൂഫിപണ്ഡിതനുമായ ഇബ്ന അറബിയുടെ ലിംഗഭേദ കാഴ്ചപ്പാടുകളും ലിംഗഭേദത്തെ സംബന്ധിച്ച പ്രാമാണിക വ്യാഖ്യാനങ്ങളും അവതരിപ്പിക്കുകയും വ്യത്യസ്തമായൊരു ഫെമിനിസ്റ്റ്വായന നടത്തുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇസ്ലാമികമായ വൈജ്ഞാനിക ആത്മീയതത്ത്വശാസ്ത്ര ഇടത്തിൽനിന്ന് വളരെ റാഡിക്കലായ ചിന്തകളാണ് ഇബ്ന അറബി ഉണർത്തുന്നത്. ആരാണ് ഞാൻ? എന്ന ജീവതത്ത്വശാസ്ത്രപരമായ ദാർശനിക ചോദ്യമാണ് ശൈഖിന്റേത്; 'എന്റെ' ലിംഗഭേദപരത എങ്ങനെ എന്നെ

ഞാൻ ആകുന്നു, എങ്ങനെ എന്റെ മുസ്ലിമാകലിനെ അത് സ്വാധീനിക്കുന്നു, എന്റെ മുസ്ലിമാകൽ എങ്ങനെ എന്റെ ലിംഗഭേദത്തെ തിരിച്ചും സ്വാധീനിക്കുന്നു, മുസ്ലിം നിശ്ചിതമായ രീതിയിൽ ലിംഗവത്കരിക്കപ്പെട്ടവൻ/വൾ/അത് ആണോ? അതോ ഇസ്ലാമിൽ ആൺ/പെൺ എന്നിങ്ങനെ ലിംഗഭേദങ്ങൾ ഉരുത്തിരിയുന്നത് പല ഭിന്നതകളിലൂടെയും സാമ്യതകളിലൂടെയും ഇവയുടെ ഇടപെടലുകളിലൂടെയുമാണോ? തുടങ്ങിയ ചോദ്യങ്ങൾക്ക് ഇബ്നു അറബിയുടെ സൂഫിചിന്തകളുടെയും അദ്ധ്യാത്മദർശനങ്ങളുടെയും പ്രാമാണികവായനയുടെയും വെളിച്ചത്തിൽ ഉത്തരം തേടുകയാണ് സാദിയ ശൈഖ്. ഇബ്നു അറബി ഇസ്ലാമികലോകത്ത് വളരെയധികം വായിക്കപ്പെടുകയും സംവദിക്കുകയും ചെയ്തിരുന്നു. പിന്നീടുവന്ന വഹാബിസത്തിന്റെ സ്വാധീനത്താൽ ഇദ്ദേഹത്തെപോലുള്ളവർ ഇസ്ലാമികദർശനങ്ങളുടെ തിരശ്ശീലയുടെ പിന്നിലേക്ക് തള്ളപ്പെട്ടു. വഹാബി പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ഉപജ്ഞാതാവായ മുഹമ്മദ് ഇബ്ൻ അബ്ദുൽ വഹാബ് തന്നെ ഇബ്നു അറബിയെ അവിശ്വാസിയായി പ്രഖ്യാപിക്കുന്നുണ്ടെന്ന് സാദിയ ശൈഖ് ചൂണ്ടികാട്ടുന്നു.

പുരുഷകാമനകളുടേയും അഭിരതികളുടേയും സ്വീകരണസ്ഥാനം എന്ന് മുസ്ലിം സ്ത്രീശരീരത്തെ വിഭാവനം ചെയ്യുന്ന മുഖ്യധാരാ ആൺകോയ്മ, ഇസ്ലാമിക പാരമ്പര്യത്തെ ചോദ്യംചെയ്യാനുതകുന്ന രീതിയിൽ ആൺ/പെൺ അവസ്ഥകൾക്ക് അതീതമായി ദൈവം/അടിമ എന്ന ബന്ധത്തിന്റെ സമഗ്രതയിൽ ലിംഗവത്കരിക്കപ്പെടാത്ത ആത്മീയാവസ്ഥയിലാണ് ഇബ്നു അറബിയുടെ 'മനുഷ്യൻ/Being' സ്ഥിതി കൊള്ളുന്നത്. ഏതൊരു സ്ത്രീയ്ക്കും 'ഖുത്ബ്' ആകാൻ കഴിയും; അതായത് അല്ലാഹുവിലേക്ക് പരമാവധി അടുക്കാൻ സാധിക്കും. ഒരു സൂഫിയുടെ പരമോന്നത ആത്മീയസ്ഥാനത്തെ കുറിക്കുന്ന പദമാണ് ഖുത്ബ. അപ്പോൾ തീർച്ചയായും സാമുദായികമായും സാമൂഹികമായും സ്ത്രീക്ക് പുരുഷനോളം ഔന്നത്യം കൈവരിക്കാൻ സാധിക്കും. സ്ത്രീയ്ക്ക്, പുരുഷനടങ്ങുന്ന സംഘത്തിന് പ്രാർത്ഥനാനേതൃത്വം നല്കാമെന്നും (ഇമാമത്ത്) കർമശാസ്ത്ര നിയമനിർമാണസ്ഥാപനങ്ങളെ നയിക്കാമെന്നും (ഫുഖ്ഹ) സാദിയാ ശൈഖ്, ഇബ്നു അറബിയുടെ പ്രാമാണിക വായനകളുടെ പിൻബലത്തിൽ സമർത്ഥിക്കുന്നു. ഒരു പുരുഷന്റെ സാക്ഷ്യത്തിനു തുല്യമാണ് രണ്ട് സ്ത്രീകളുടേത് എന്ന ഇസ്ലാമിക നിയമം സാർവലൗകികമല്ലെന്ന് ഇബ്നു അറബിയെ ഉദ്ധരിച്ച് ശൈഖ് ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. ചില സംഗതികളിൽ സ്ത്രീയുടെ സാക്ഷ്യത്തിന് പുരുഷനേക്കാൾ മുൻഗണന കൊടുക്കുന്നുണ്ടെന്ന് ഇബ്നു അറബി നിരീക്ഷിക്കുന്നു, അത് ആർത്തവവും പ്രസവവും കുഞ്ഞിന്റെ പിതാവ് ആരെന്ന് നിശ്ചയിക്കലുമാണ്. അപ്പോൾ

സ്ത്രീയ്ക്ക്, സ്ത്രീസംബന്ധിയായ കാര്യങ്ങളിൽ അറിവും വിവേകവും ഉണ്ടെന്ന് ഇസ്ലാം മനസ്സിലാക്കുന്നു. അക്കാലങ്ങളിൽ സ്ത്രീയുടെ വ്യവഹാരഇടങ്ങൾ പ്രധാനമായി അവരുടെ ശരീരങ്ങളും ഗാർഹികയിടങ്ങളുമായിരുന്നു. മറ്റുകാര്യങ്ങളിൽ പുരുഷന് അന്നത്തെ സാമൂഹികപശ്ചാത്തലത്തിൽ മുൻഗണന കൊടുക്കൽ സ്വാഭാവികം. ഇതുമായി ബന്ധപ്പെട്ട പ്രാമാണിക അനുശാസനകൾ ഒരു സ്ത്രീയ്ക്ക് സാക്ഷ്യകാര്യങ്ങളിൽ ആശയക്കുഴപ്പം വന്നാൽ മറ്റൊരു സ്ത്രീയ്ക്ക് ശരിയായി ഓർമ്മിപ്പിക്കാം എന്നാണ്. ആശയക്കുഴപ്പം, മറവി തുടങ്ങിയവ തികച്ചും മാനുഷികസംഗതികളാണ്. അതേസമയം രണ്ടു സ്ത്രീകളിൽ ഒരുവൾക്ക് മറവി സംഭവിക്കില്ല എന്നും ഇതിൽ ധ്വനിക്കുന്നുണ്ട്. മറക്കാതിരിക്കൽ ആകട്ടെ, അല്ലാഹുവിന്റെ ഗുണമാകുന്നു (ഖുറാൻ 20:52) എന്ന് ഇബ്നു അറബി പറയുന്നു. അതേസമയം, ആദിമപുരുഷനായ ആദമും അവന്റെ അനുയായികളും ദൈവികാജ്ഞ മറന്നുപോയവരാണെന്ന് മുഹമ്മദ് നബി പറഞ്ഞതും ഇബ്നു അറബി ഇവിടെ കൂട്ടിവായിക്കുന്നുണ്ട്. അങ്ങനെ സ്ത്രീയെ പുരുഷനേക്കാൾ ദൈവികഗുണത്തോട് അടുത്തുനില്ക്കുന്ന രീതിയിൽ വ്യാഖ്യാനിക്കുന്ന ഇബ്നു അറബി സ്ത്രീ/പുരുഷ ഭേദങ്ങളെ തീർത്തും നവീനമായി ദർശിക്കാൻ നമ്മെ പ്രാപ്തരാക്കുന്നു. അതേസമയം സൂഫിസത്തെ തീർത്തും സ്ത്രീവിരുദ്ധമല്ലാത്ത ഒന്നായി ശൈഖ് ചിത്രീകരിക്കുന്നുമില്ല. പുരുഷമേൽക്കോയ്മകളും സ്ത്രീവിരുദ്ധപ്രവണതകളും സൂഫി പാരമ്പര്യത്തിലുമുണ്ട്. പക്ഷേ, ഇതിനെ മറികടക്കാനുള്ള വിഭവങ്ങളും ശബ്ദങ്ങളും ഇടങ്ങളും ഇതേ പാരമ്പര്യത്തിൽ തന്നെ ഉണ്ടെന്നുള്ളതിനുള്ള തെളിവാണ് ഇബ്നു അറബിയുടെ ദർശനങ്ങൾ. കാലങ്ങളായി 'അവൻ' എന്ന് അല്ലാഹുവിനെ സൂചിപ്പിക്കുന്ന മുസ്ലിം എഴുത്തുകാരിൽനിന്നു വിഭിന്നമായി സാദിയ ശൈഖ് 'അല്ലാഹു', 'ദൈവം' എന്നീ പദങ്ങളാണ് ഉപയോഗിക്കുന്നത്. ഇബ്നു അറബിയുടെ വ്യക്തിജീവിതത്തിലെ സ്ത്രീസാന്നിദ്ധ്യങ്ങളെയും അവരെപ്പറ്റിയുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ എഴുത്തുകളും വിശകലനം ചെയ്യുന്നുണ്ട്, ശൈഖ്. അങ്ങനെ എഴുത്തുരീതികളിലും പെണ്ണെഴുത്തിന്റെ വ്യത്യസ്തമാനങ്ങൾ അവർ തുറന്നിടുന്നു. സച്ചിക്കൊ മുറാത്ത, സയിദ് ഹുസ്സയിൻ നസർ തുടങ്ങിയ പ്രഗത്ഭ സൂഫി എഴുത്തുകാരുടെ ലിംഗഭേദ ആശയങ്ങളെ, ഇബ്നു അറബിയുടെ ചില എഴുത്തുകളെ മാത്രം തിരെഞ്ഞെടുത്ത് സാമൂഹികമായി കെട്ടിയുറപ്പിക്കപ്പെട്ട ലിംഭേദനിയമങ്ങൾ അവയ്ക്കുമേൽ ചാർത്തുകയും മതസാമുദായിക പാരമ്പര്യത്തിലെ പിതൃവത്കൃതപ്രവണതകൾ സാധൂകരിക്കുന്ന രീതിയിൽ വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നുവെന്ന് ചൂണ്ടിക്കാട്ടി വിമർശിക്കുന്നുമുണ്ട്.

ഇത്തരത്തിൽ ലിംഗഭേദവ്യവഹാരങ്ങൾക്ക് വ്യത്യസ്തവും വിമോചനപരവുമായ ഇസ്ലാമികഇടങ്ങൾ വീണ്ടെടുക്കുമ്പോഴും ബാക്കിനില്ക്കുന്ന

ചോദ്യമാണ് ഭിന്നലിംഗക്കാരുടേത്. ലിംഗഭേദ ദ്വന്ദ്വങ്ങൾക്കപ്പുറത്തേക്ക് ഇസ്ലാമികദർശനങ്ങളും തത്ത്വചിന്തകളും ചികയുകയാണ് പാകിസ്ഥാനി വംശജയും ഇപ്പോൾ അമേരിക്കയിൽ അക്കാദമിക്കുമായ സാറാ ഹഖ്.

ബർസഖും ലിംഗഭേദ വൈവിധ്യങ്ങളും

ദ്വന്ദ്വാത്മകമായ ബർസഖുകൾക്കതീതമായി, ഇസ്ലാമികചിന്തയിലെ 'ലിമിനാലിറ്റി'യെ പ്രമേയമാക്കി ലിംഗഭേദദ്വന്ദ്വത്തെ ചോദ്യം ചെയ്യുകയാണ് 2012-ലെ തന്റെ തീസിസിൽ സാറാ ഹഖ്. സമകാലിക ലിംഗഭേദവ്യവഹാരങ്ങളിൽ വിഖ്യാതയായ ജൂഡിത് ബട്ലറുടെ 'ജെൻഡർ ട്രബിൾ' എന്ന പുസ്തകത്തിൽ ലിംഗഭേദം (ജെൻഡർ) പോലെതന്നെ ലിംഗം (സെക്സ്) പ്രകൃതിദത്തമല്ലെന്നും ശരീരങ്ങൾക്ക് സമൂഹം ചാർത്തി നല്കുന്നതാണ് ലിംഗഭേദവും ലിംഗവുമെന്നും പിന്നീട് മനുഷ്യർ തങ്ങളുടെ മേൽ ചാർത്തപ്പെട്ട ലിംഗഭേദവും ലിംഗവും ആടിത്തീർക്കുക (പെർഫോമൻസ്)യാണെന്നും സമർഥിക്കുന്നു. അവർ അവസാനമായി പറയുന്ന 'പ്രകൃതിദത്തമല്ലാത്തതിനെ'(unnatural) കുറിച്ച് വിശകലനത്തിൽ ഏർപ്പെട്ട് ലിംഗഭേദത്തെ 'അപപ്രകൃതി'വത്കരിക്കാനുതകുന്ന (denaturalization of gender) മറ്റേതെല്ലാം തദ്ദേശീയപ്രയോഗങ്ങൾ (local strategies) ഉണ്ടെന്ന അന്വേഷണത്തിനുള്ള ഒരു സൂപ്പർ/സുപ്രാ-നാച്ചുറൽ പ്രതിയന്വേഷണം എന്ന രീതിയിലാണ് സാറാ ഹഖ് തന്റെ തീസിസ് അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. ഇബ്നു അറബിയുടെ 'ബർസഖ്/ലിമിനാലിറ്റി' എന്ന ഇസ്ലാമിക ദാർശനികവികാസത്തിന്റെ വെളിച്ചത്തിൽ ദക്ഷിണേഷ്യൻ സൂഫി കവിതകളിലെ ലിംഗഭേദപ്രാതിനിധ്യങ്ങളും സാമൂഹിക നിയമങ്ങളുടെ അട്ടിമറികളും ദക്ഷിണേഷ്യൻ സമൂഹങ്ങളിലെ അരികുവത്കരിക്കപ്പെട്ട ഹിജഡജീവിതങ്ങളും പഠനവിധേയമാക്കുകയാണ് സാറാ ഹഖ്. അങ്ങനെ ലിംഗഭേദപരമായ അപപ്രകൃതിവത്കരണത്തിനായി ഇസ്ലാമിക ആദ്ധ്യാത്മിക തത്ത്വശാസ്ത്രത്തിലൂടെ പ്രകൃത്യാതീത (super/supra-natural) വഴികളിലൂടെ സഞ്ചരിക്കുകയാണ് ഹഖ്.

സച്ചിക്കൊ മുറാത്തയെ പോലുള്ളവർ ഇസ്ലാമികദർശനത്തിൽ നിന്ന് ലിംഗഭേദത്തെ വിശദമായി വിശകലനം ചെയ്യുന്നുണ്ടെങ്കിലും അവർക്ക് ആൺ/പെൺ എന്ന ദ്വന്ദത്തിനുമപ്പുറത്തേക്ക് ചിന്തിക്കാനാവുന്നില്ല. ഇതേപ്രശ്നം മുറാത്തെയെ വിമർശിച്ച് അതുവരെയുള്ള ഇബ്നു അറബി വായനകളുടെ അപ്പുറത്തേക്ക്, നീതിയിലധിഷ്ഠിതമായ ഒരു ലിംഗഭേദ വീക്ഷണം വിഭാവനം ചെയ്യുന്ന സാദിയ ശൈഖിനും ഉണ്ടെന്ന് സാറാ ഹഖ് ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. ശാരീരികമായും അല്ലാതെയും ആൺ/പെൺ ദ്വന്ദ്വത്തിനപ്പുറത്ത് നില്ക്കുന്നവരുടെ ഇസ്ലാമിലെ ഇടം മാത്രമല്ല മറിച്ച്

ലോകത്താകമാനം ഈ പ്രശ്നങ്ങൾ അനുഭവിക്കുന്നവർക്കായുള്ള ആദ്ധ്യാത്മികദാർശനിക വിവരണങ്ങൾ തേടുകയാണ് തന്റെ ഉദ്ദേശ്യം എന്നും അവർ പറയുന്നു. അതേസമയം ഈ സാർവലൗകികത ലിബറൽ പാശ്ചാത്യ പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളുടേതല്ല, അത് ഇസ്ലാമിന്റെ സാർവലൗകികതയും സൂഫിസത്തിന്റെ അതിരില്ലാ ഒറ്റലോകദർശനവുമാണ്. ലിംഗഭേദങ്ങൾ വളരെ വിഭിന്നമാണെങ്കിലും ദ്വന്ദ്വത്തിനു പുറത്ത് നില്ക്കുന്നവർ എന്ന നിലക്ക് ഒരു പൊതുവായ പദമായാണ് സാറാ ഹഖ് 'മൂന്നാം ലിംഗക്കാർ/ട്രാൻസ്ജെൻഡർ' എന്ന പദം ഉപയോഗിക്കുന്നത്.

ലിമിനാലിറ്റി എന്നാൽ സാമൂഹികചിട്ടവട്ടങ്ങളായ ദ്വന്ദ്വങ്ങൾക്ക് പുറത്തുനില്ക്കുന്ന, ഇടമാണ്. മലയാളത്തിൽ അതിനെ മൂന്നാമിടമെന്ന് വിവർത്തനം ചെയ്യാവുന്നതാണ്; കറുപ്പിനും വെളുപ്പിനും ശരിക്കും തെറ്റിനും ഒക്കെ മധ്യേ. ലിംഗഭേദവ്യവഹാരങ്ങളിൽ ലിമിനാലിറ്റി ട്രാൻസെക്ഷ്വാലിറ്റി/ട്രാൻസ്ജെൻഡർ തുടങ്ങിയവയെ സംബന്ധിച്ചാണ്.

ഖുറാനിക വ്യാഖ്യാനപാരമ്പര്യത്തിൽ ഖുറാൻ സൂക്തങ്ങളെ രണ്ടായാണ് കാണുന്നത്; മുഹ്കമാത്തും (വ്യക്തമായ ഒരൊറ്റ അർത്ഥം/വ്യാഖ്യാനം ഉള്ളവ) മുത്തഷാബിഹാത്തും (പല അർത്ഥ-വ്യാഖ്യാന സാധ്യതകൾ ഉൾക്കൊള്ളുന്നവ). ഖുറാനിലെ ഏഴാം അദ്ധ്യായത്തിലെ (അൽ അഅ്റാഫ്) 46-49 വരെ സൂക്തങ്ങൾ അത്തരത്തിലുള്ളതാണ്. നന്മ/തിന്മ, ആദം/ഇബ്ലീസ് (ചെകുത്താൻ), സ്വർഗവാസികൾ/നരകവാസികൾ തുടങ്ങി പല ദ്വന്ദ്വങ്ങളെ കുറിച്ചും പറയുന്ന ഈ സൂക്തം പെട്ടെന്ന് വ്യത്യസ്തമായി, ദ്വന്ദ്വങ്ങൾക്ക് ഇടയ്ക്കുള്ളതിനെ പരാമർശിക്കുന്നു.

'ഈ രണ്ടു കൂട്ടർക്കുമിടയിൽ ഒരു മതിലുണ്ടായിരിക്കും. ആ മതിൽ ത്തലപ്പുകളിൽ (ഉയരങ്ങളിൽ) ചില മനുഷ്യരുമുണ്ടാകും. അവർ, എല്ലാവരെയും അവരുടെ അടയാളങ്ങൾ വഴി മനസ്സിലാക്കുന്നു. സ്വർഗാവകാശികളോട് അവർ വിളിച്ചുപറയും: 'നിങ്ങൾക്കു സമാധാനം ഭവിക്കട്ടെ.' ഇക്കൂട്ടർ ഇനിയും സ്വർഗത്തിൽ പ്രവേശിച്ചിട്ടില്ലാത്തവരും എന്നാൽ, അതു കൊതിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നവരുമായിരിക്കും. അവരുടെ ദൃഷ്ടികൾ നരകക്കാരുടെ നേരെ തിരിഞ്ഞാൽ, അവർ പറയും: 'നാഥാ, ഞങ്ങളെ ഈ ധിക്കാരികളായ ജനങ്ങളിൽ പെടുത്തരുതേ!' പിന്നീട് ഈ മതിൽപ്പുറങ്ങളിലുള്ളവർ നരകക്കാരിൽ ചില വമ്പന്മാരെ, അവരുടെ ലക്ഷണങ്ങളാൽ തിരിച്ചറിഞ്ഞുകൊണ്ട്, വിളിച്ചുപറയും: 'നിങ്ങളുടെ സംഘബലം ഇന്ന് നിങ്ങൾക്ക് ഒരു പ്രയോജനവും ചെയ്തില്ലല്ലോ. നിങ്ങൾ വലിയ കാര്യമാക്കി നിഗളിച്ചിരുന്ന വിഭവസമൃദ്ധിയും പ്രയോജനപ്പെട്ടില്ല. ഒട്ടും ദൈവകാരുണ്യം ലഭിച്ചിട്ടില്ലാത്തവരെന്ന് ആരെക്കുറിച്ചാണോ നിങ്ങൾ

ആണയിട്ടു പറഞ്ഞിരുന്നത്, അവർതന്നെയല്ലേ ഈ സ്വർഗസ്ഥരായിട്ടുള്ളവർ!' ഇന്ന് അവരോടരുളപ്പെട്ടു: 'സ്വർഗത്തിൽ പ്രവേശിച്ചുകൊള്ളുവിൻ. നിങ്ങൾ ഭയപ്പെടേണ്ടതില്ല; ദുഃഖിക്കേണ്ടതുമില്ല.' (ഖുറാൻ 7: 46-49, അബുൽ അഅ്ല മൗദൂദി, തഫ്ഹീമുൽ ഖുറാൻ, മലയാളവിവർത്തനം)

ഈ സൂക്തത്തിൽ പ്രതിപാദിക്കുന്നത് നന്മയും തിന്മയും ഒരുപോലെ ചെയ്ത് സ്വർഗത്തിനും നരകത്തിനുമിടയ്ക്ക് നില്ക്കുന്നവരെ കുറിച്ചാണെന്നും അതല്ല, ഉയരങ്ങളിൽ ഉയർത്തപ്പെട്ട പ്രവാചകന്മാരെയും മറ്റുപുണ്യവാളന്മാരെയും കുറിച്ചാണ് എന്നുമൊക്കെ വ്യാഖ്യാനങ്ങളുണ്ട്. ഇവിടെ ഉയരങ്ങൾ എന്ന അഅ്റാഫ് എന്ന പദത്തിന്റെ മൂലവാക്കായ അർഫ് എന്ന പദം അറിവിനെയും (ഇതേ വാക്യത്തിൽ തന്നെ 'യാ അ'രിഫൂന്ന എന്ന് പറയുന്നുണ്ട്) സൂചിപ്പിക്കുന്നു എന്ന് വിശദമായ ഭാഷാവിശകലനത്തിലൂടെ ഹഖ് സമർഥിക്കുന്നു. ഇത് 'മ'അരിഫ്' അഥവാ gnosis അന്തർജ്ഞാനപരമായ ആത്മീയഅറിവിനെ സൂചിപ്പിക്കുന്നതുമാണ്. കണ്ണുകൊണ്ട് കാണുന്നതിനെ യുക്തിപരമായി തിരിച്ചറിഞ്ഞ് ഉത്പാദിപ്പിക്കുന്ന അറിവിനേക്കാൾ അന്തർജ്ഞാനപരമായ (intuitive) അറിവുകൊണ്ട് നരക/സ്വർഗവാസികളെയും അവരുടെ ചെയ്തികളെയും താല്പര്യങ്ങളെയും തിരിച്ചറിയുന്ന, ഈ ഉയരങ്ങളിൽ നില്ക്കുന്നവരും ദ്വന്ദ്വങ്ങളുടെ അപ്പുറത്തേക്ക് (Transcendent) ഉൾക്കാഴ്ചയുള്ളവരും. അതേസമയം ആരാണ് ഇവർ എന്ന് വ്യക്തമായ ധാരണ നമുക്ക് ഖുറാൻ തരുന്നില്ല. അതേസമയം ഭൂമിയിൽ വിഭവസമൃദ്ധരല്ലാതിരുന്നതിനാൽ ദൈവകാരുണ്യം ലഭിക്കാത്തവർ എന്ന് പറയപ്പെട്ടവരാകട്ടെ സ്വർഗസ്ഥരായി എന്നും ഖുറാൻ പറയുന്നുണ്ട്. ഇതിലൂടെ ആശയക്കുഴപ്പത്തിനിടയ്ക്കും പ്രത്യാശ കാണാവുന്നതായി ഹഖ് നിരീക്ഷിക്കുന്നു. അതേപോലെ ഒരേ സമയം മറഞ്ഞിരിക്കുകയും/വെളിവാക്കുകയും (അല്ലാഹുവിന്റെ ഗുണങ്ങളായ ബാത്തിൻ/സാഹിർ) ചെയ്യുന്ന ഈ സൂക്തംതന്നെ ലിമിനൽ ആണെന്നാണ് ഹഖ് പറയുന്നത്.

ഇസ്ലാമിക ചിന്താപാരമ്പര്യത്തിൽ മരണശേഷം അന്തിമവിധിനിർണയനാൾവരെ ഖബറിൽ ജീവിതാവലോകനം നടത്തി മരണത്തിനും പരലോക ഉണരലിനുമിടയ്ക്കുള്ള ജീവിതത്തെ/കാലത്തെയാണ് ബർസഖ് എന്നു പറയുന്നത്. പക്ഷേ, ഇത് വളരെ ബാഹ്യമായ വീക്ഷണമാണെന്നും ഇതിനു ആഴത്തിലുള്ള തത്ത്വചിന്താവിശകലനസാധ്യതകളുണ്ടെന്നും അതാണ് ഇബ്നു അറബി ചെയ്യാൻ ശ്രമിക്കുന്നതെന്നും ഹഖ് തുടരുന്നു. മാനുഷികലോകത്ത് യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളുടെ അവസ്ഥയിൽ എന്താണ് ബർസഖ് കൊണ്ട് നമ്മൾ മനസ്സിലാക്കുക എന്ന

ചോദ്യമാണ് ഇബ്ന അറബിയെ പോലുള്ളവർ ഉയർത്തുന്നത്. ദ്വന്ദ്വങ്ങൾ സ്വമേധയാ അല്ല, പ്രശ്നങ്ങൾക്ക് കാരണം. മറിച്ച്, അവയുടെ വിപരീത സ്ഥിതിനിർണയമാണ് പ്രശ്നങ്ങൾക്ക് കാരണം. അതല്ലാതെ ലിംഗഭേദവ്യത്യാസങ്ങളല്ല പ്രശ്നങ്ങൾക്ക് കാരണം എന്ന വിയറ്റ്നമീസ് എഴുത്തുകാരിയും സിനിമാകലാകാരിയും സാഹിത്യവിമർശകയുമായ ത്രിന്ഹ്.റ്റി.മിന്ഹ്ഹയുടെ നിരീക്ഷണം ഉദ്ധരിക്കുന്ന സാറാ ഹഖ് ഇതിലൂടെ നഷ്ടപ്പെടുന്നത് മൂന്നാമിടം എന്ന ജീവിതയാഥാർഥ്യവും ഭാവനയുമാണെന്ന് ചൂണ്ടികാട്ടുന്നു. ഹൃദയവും ആത്മാവും (നഫ്സ്) ബർസഖായാണ് നിലകൊള്ളുന്നതെന്ന് ഇസ്ലാമിക ദർശനങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ സാറാ ഹഖ് സമർഥിക്കുന്നുണ്ട്. ബർസഖിൽ അതായത് കുഴിമാടത്തിൽ തന്റെ മരണത്തിനും പുനർജനിക്കുമിടയ്ക്ക് ജീവിതം അവലോകനം ചെയ്യൽ ഇസ്ലാമിക പാരമ്പര്യത്തിന്റെ അന്ത്യവിചാരണനാളിനു മുൻപ് സ്വയംവിചാരണ ചെയ്യുക എന്ന കർമ്മോപദേശത്തോട് ചേർത്തുവായിക്കണം. അപ്പോൾ ഐഹികജീവിതം, പരലോകജീവിതം തുടങ്ങിയ ദ്വന്ദ്വങ്ങൾക്കപ്പുറത്തേക്ക് അല്ലാഹുവിനു മുൻപിലായി ഒറ്റസമഗ്ര ജീവിതം ദർശിക്കാനും സാധിക്കും.

മുറാത്ത നഫ്സിനെ മനസ്സ്, സത്ത (self) എന്നെല്ലാമാണ് വിവർത്തനം ചെയ്തിരിക്കുന്നത്. ശരീരം, മനസ്സ്, ആത്മാവ് എന്നിങ്ങനെ മനുഷ്യനെ കാണുകയും ചെയ്യുന്നു; ആത്മാവിനും ശരീരത്തിനും ഇടയ്ക്കുള്ള ബർസഖാണ് മനസ്സ് എന്നാണ് മുറാത്ത പറയുന്നത്. ബാഹ്യമായതിൽ നിന്നു ആന്തരികമായതിലേക്കുള്ള ഓണ്ടോളജിക്കൽ ആയ പ്രയാണമാണത്, അവ രണ്ടിന്റെയും വെളിച്ചവും ഇരുട്ടും പേറുന്ന ബർസഖ് ആകുന്ന നഫ്സ്. ആ പ്രയാണമാണ് സൂഫി ദെർവീശുകൾ നിരന്തരമായി ചുറ്റിതിരിഞ്ഞാടി അന്വർത്ഥമാക്കുന്നത് എന്നും ഹഖ് കൂട്ടിചേർക്കുന്നു. അതിന്റെ മറ്റൊരു അർഥതലം ബർസഖ് ജൈവികവും ചലനാത്മകവുമാണ് എന്നതും കൂടിയാണ്. പിതൃവത്കൃതചിന്തകൾക്കും ദർശനങ്ങൾക്കും ഈ ഗുണങ്ങൾ ഉണ്ടാവുകയില്ലെന്നും അവ ചലനമറ്റതാണെന്നും ഫെമിനിസ്റ്റുകളായ സിന്തിയ ഓൻലോയെ ഉദ്ധരിച്ച് ഹഖ് വിവരിക്കുന്നു.

മനുഷ്യജീവിതങ്ങളെല്ലാം ഒരു തരത്തിൽ അല്ലെങ്കിൽ മറ്റൊരു തരത്തിൽ ബർസഖിലാണ് എന്ന് ഹഖ് സമർത്ഥിക്കുന്നു; സാക്ഷാത്കാരത്തിന്റെയും അസാക്ഷാത്കാരത്തിന്റെയും കർമ്മത്തിന്റെയും കർമ്മസ്വീകരണത്തിന്റെയും മദ്ധ്യലോകത്താണ് നമ്മൾ ജീവിക്കുന്നത്. അത് എല്ലാ ദ്വന്ദ്വങ്ങളുടെയും അപ്പുറത്തേക്കാണ് നമ്മെ നയിക്കുന്നത്, അതിൽ പിതൃവത്കരിക്കപ്പെട്ട ലിംഗഭേദദ്വന്ദ്വത്തിന് ഉപരിയായി സത്തയെയും ജീവിതത്തെയും ദർശിക്കാൻ സാധിക്കും.

തുടർന്ന് ദക്ഷിണേഷ്യൻ സൂഫി നാടൻപാട്ടുകളിലെ ബർസഖ് സാന്നിധ്യവും ലിംഗഭേദത്തെ കുറിച്ചുള്ള പ്രതിപാദനങ്ങളും വിശകലനം ചെയ്യുന്നു ഹഖ്. പണ്ട് വീട്ടുകാർ വിവാഹം നിശ്ചയിക്കുകയും ആദ്യരാത്രി മാത്രം പരസ്പരം കാണുകയും ചെയ്യുന്ന ഇണകളുടെ പരാമർശങ്ങൾ ഇത്തരം പാട്ടുകളിലും കവിതകളിലും ഉടനീളം കാണാൻ സാധിക്കും. ഇവിടെ ആണിനും പെണ്ണിനും വധുവിനും വരനും പ്രണയിതാവിനും പ്രണയിനിക്കും ഒന്നാവണമെങ്കിൽ ഇവരുടെ ഇടയ്ക്കുള്ള മറ (veil) താണ്ടേണ്ടതുണ്ട്. നരകത്തിനും സ്വർഗത്തിനുമിടയ്ക്കുള്ള മറയ്ക്കുന്ന മതിലുകളിൽ നില്ക്കുന്നവർ ഒരേസമയം സൽകർമികളും ദുഷ്കർമികളുമാവുകയും നരകത്തെയും സ്വർഗത്തെയും താണ്ടി സ്വയം ദൈവികതയ്ക്കും മാനുഷികതയ്ക്കും സത്തയ്ക്കും അപരത്വത്തിനും മദ്ധ്യേ ബർസഖ്, മറ (veil)ആകുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇങ്ങനെ ആവരണം/മറ/ veil എന്ന സാഹിത്യപ്രയോഗം ദൈവത്തിന്റെ ആവരണവും അനാവരണവും എന്ന അർത്ഥത്തിൽ ദക്ഷിണേഷ്യൻ സൂഫിസംഗീത സാഹിത്യത്തിൽ ഒരുപാട് കാണാൻ കഴിയും. നുസ്രത്ത് ഫതേഹ് അലിഖാൻ പാടിയ പാട്ടുകളിലടക്കം ആവരണം ഉയർത്തി ദ്വന്ദ്വങ്ങളെ മറികടക്കാൻ അല്ലാഹുവിനോട് കേഴുന്ന പ്രാർത്ഥനകളുണ്ടെന്ന് സാറാ ഹഖ് ഉദാഹരണസഹിതം വ്യക്തമാക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ 'ബർസഖ്' എന്നത് കേവലമായ സൈദ്ധാന്തികദാർശനികാശയമല്ലെന്നും അത് മുസ്ലിംസംസ്കാരത്തിലും നിത്യജീവിതത്തിലും ഉൾച്ചേർന്നതാണെന്നും മനസ്സിലാക്കാൻ സാധിക്കും. സാറ ഹഖ് കേവല അക്കാദമിക അഭ്യാസം അല്ലെങ്കിൽ ദാർശനിക വിശകലനം എന്നതിനുമപ്പുറത്തേക്ക് സൂഫിചിന്തകളുടെ സാമൂഹിക-വ്യക്തിപര പ്രായോഗമാണ് അന്വേഷിക്കുന്നതെന്ന് തുടരെ ഓർമ്മപ്പെടുത്തുന്നതും ഇതിനോടു ചേർത്തുവായിക്കണം.

പ്രഗത്ഭരായ മൌലാന ജലാലുദ്ദീൻ റൂമിയുടേയും ബാബാ ബുല്ലേ ഷായുടേയും കൃതികളിലെ ബർസഖ് പ്രമേയങ്ങളും ഹഖ് പരിശോധിക്കുന്നുണ്ട്. ദ്വന്ദ്വങ്ങളെ നിരാകരിച്ച് ദൈവികമായ ഒന്നിന്റെ സമഗ്രതയാണ് അവർ തേടുന്നത്. ലാ ഇലാഹ ഇല്ലല്ലാഹ് എന്ന പ്രഖ്യാപനത്തിലൂടെ അല്ലാഹുവല്ലാതെ വേറെ ദൈവമില്ല എന്നു പറയുമ്പോൾ അത് മറ്റേതൊരു പരിപൂർണ്ണതയെയും (Absolute) വെടിഞ്ഞ് പരമമായ പരിപൂർണ്ണതയെ (Absolute) തേടലാണ്; മറ്റേതൊരു നഫ്സിനെയും (Nafs) വെടിഞ്ഞ് എല്ലാം ഉൾക്കൊള്ളുന്ന നഫ്സിനെ (Nafs) തേടലാണ്, മറ്റേതൊരു സത്തയെയും (self) വെടിഞ്ഞ് പരമമായ സത്തയെ (self) തേടലാണ്, മറ്റേതൊരു ബർസഖിനേയും/ലിമിനാലിറ്റിയേയും (barzakh) വെടിഞ്ഞ് എല്ലാം ഗ്രഹിക്കാൻ ശക്തിയുള്ള ബർസഖിനെ/ലിമിനാലിറ്റി

(barzakh) തേടലാണ്, മറ്റേതൊരു ലിംഗഭേദത്തെയും ലിംഗത്തെയും വെടിഞ്ഞ് സമഗ്രവിശാലതയുള്ള 'ലിംഗഭേദത്തേയും' 'ലിംഗത്തെയും' തേടലാണ് എന്ന് സാറാ ഹഖ് കുറിക്കുന്നു. സൂഫി ദർശനമായ 'ഫനാ/annihilation/ഉന്മൂലനം' ഇത്തരത്തിൽ നമ്മുടെ അപ്രസ്ക്തമായ ലിമിനാലിറ്റികൾക്ക് അതീതമായി പരിപൂർണ ലിമിനാലിറ്റി തേടലാണ് എന്നും അവർ വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നു.

മറ്റ് ആരാധാലയങ്ങളെ അപേക്ഷിച്ച് സൂഫിവര്യന്മാരുടെ ദർഗകളിലും മറ്റും ഹിജഡകൾക്ക് വിവേചനമോ മറ്റു പ്രശ്നങ്ങളോ ഇല്ല, അജ്മീറിലെ മൊയിനുദ്ദീൻ ചിശ്തിയുടെ ദർഗ ഇതിന് ഉത്തമോദാഹരണമാണെന്ന് ഹഖ് വിവരിക്കുന്നു. ബുല്ലേശായുടെയും റൂമിയുടെയും ദ്വന്ദ്വങ്ങൾക്കപ്പുറത്തേക്കുള്ള പ്രയാണമാണ് (ബർസഖ്) ഹിജഡകൾ മൂർത്തീകരിക്കുന്നത് എന്നും അവർ കൂട്ടിച്ചേർക്കുന്നു. അനീതിയിലധിഷ്ഠിതമായ സാമൂഹിക അധികാരഘടനയിൽ അവർ അപ്രത്യക്ഷരാക്കപ്പെടുന്നു, പക്ഷേ, അവരുടെ ചലനാത്മകസാന്നിധ്യം ദ്വന്ദ്വങ്ങളെ കുറിച്ച് സ്വയം അവലോകനം നടത്താൻ സമൂഹത്തെ നിർബന്ധിതമാകുന്നു.

അപകോളനീകരണ ഫെമിനിസവും, ആധുനികതയും

ഇതുവരെയുള്ള വിശകലനങ്ങൾ ലിംഗഭേദത്തെ സംബന്ധിച്ചുള്ള ഇസ്ലാമിക പ്രാമാണിക സൈദ്ധാന്തിക വ്യാഖ്യാനങ്ങളായിരുന്നു. ഇനി മുസ്ലിംസ്ത്രീയുടെ രാഷ്ട്രീയ ഇടപെടലുകളും അതിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രവും ഫെമിനിസ്റ്റ്മാനങ്ങളും പരിശോധിക്കാം.

ഇക്കാലങ്ങളിൽ യൂറോപ്പു തൊട്ട് ഇങ്ങ് കേരളത്തിൽ വരെ ചർച്ച ചെയ്യപ്പെടുന്നതാണ് അപകോളനീകരണത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയം (Decolonialtiy). ലണ്ടനിലെ സ്ക്കൂൾ ഓഫ് ഓറിയന്റൽ ആൻഡ് ആഫ്രിക്കൻ സ്റ്റഡീസിലും ദക്ഷിണാഫ്രിക്കൻ സർവകലാശാലകളിലും മറ്റും അപകോളനീകരണത്തെ കുറിച്ചുള്ള അക്കാദമിക പാഠ്യപദ്ധതിയിൽ, പാശ്ചാത്യ അക്കാദമിക്കുകളെയാണ് പ്രധാനമായി പരിഗണിക്കുന്നത്. അവരോടൊപ്പം ഏഷ്യൻ ആഫ്രിക്കൻ ലാറ്റിനമേരിക്കൻ തുടങ്ങി കോളനിവത്കരിക്കപ്പെട്ട രാജ്യങ്ങളിലെ അക്കാദമിക്കുകളെയും തദ്ദേശീയരായ തത്ത്വചിന്തകരെയും ഉൾപ്പെടുത്തണമെന്ന് ആവശ്യപ്പെട്ടുകൊണ്ട് നടന്ന സമരങ്ങൾ അക്കാദമിക രാഷ്ട്രീയത്തിലും സാംസ്കാരിക നിർമിതിയിലും മാറ്റങ്ങൾ വരുത്തികൊണ്ടിരിക്കുകയാണ്. ഇന്നത്തെ ആധുനിക ലോകം കെട്ടിപ്പടുത്തിരിക്കുന്നത് കൊളോണിയൽ അധികാരഘടനയിലാണെന്നും അതുകൊണ്ടുതന്നെ ആധുനികത കൊളോണീയത ആണെന്നും

രാമോൺ ഗ്രോസ്ഫൊയ്ഗൽ, എന്റിക്ക് റസ്സൽ, ആൽബർട്ട് ക്വിജാനോ തുടങ്ങിയ അപകൊളോണീകരണ ചിന്തകർ വിശദമായ ചരിത്ര, തത്ത്വശാസ്ത്ര, ദാർശനിക പഠനങ്ങളിലൂടെയും വിശകലനങ്ങളിലൂടെയും വ്യക്തമാക്കുന്നു. അപകോളനീകരണവാദം ഒരു സൈദ്ധാന്തിക ഉദ്യമം മാത്രമല്ല നേരത്തെ സൂചിപ്പിച്ച വിദ്യാർഥിസമരങ്ങൾക്കുൾപ്പെടെ ബാധകമാകുന്ന ഒരു രാഷ്ട്രീയപദ്ധതികൂടിയാണ്. ഇതിന്റെ വെളിച്ചത്തിലാണ് അപകോളനീകരണ ഫെമിനിസം വികസിക്കുന്നത്. അൾജീരിയയിൽനിന്ന് ഫ്രാൻസിലേക്ക് കുടിയേറിയ കുടുംബത്തിൽ ജനിച്ച ഹുറീയ ബുതൽജ ഒരു പ്രമുഖ ഡീകൊളോണിയൽ ഫെമിനിസ്റ്റാണ്. വെളുത്ത സ്ത്രീകളുടെ അധീശസ്ത്രീവാദ ഇടപെടലുകളെയും സാമ്രാജ്യത്വ പ്രവണതകളെയും ഐക്യദാർഢ്യ രാഷ്ട്രീയത്തെയും കീഴാളസ്ത്രീകളുടെ വ്യവഹാരങ്ങളെ കയ്യേറുന്ന ഏർപ്പാടുകളെയും അവർ നിശിതമായി വിമർശിക്കുന്നുണ്ട്(ബുതെൽജ: 2016). അതേസമയം ഇന്ത്യയിലെ മുസ്ലിംസ്ത്രീകൾക്കാകട്ടെ ഈ വെളുത്തവരുടെ അധീശഫെമിനിസം മാത്രമല്ല പ്രശ്നം, തങ്ങളുടെ രക്ഷാകർതൃത്വം ഏറ്റെടുത്തു സംരക്ഷിക്കാൻ വരുന്ന സവർണ ഇടതുലിബറൽ ഫെമിനിസങ്ങളെയും നേരിടേണ്ടതായിവരുന്നു.

പൊതു മലയാളി ഫെമിനിസ്റ്റ് വ്യവഹാരങ്ങളും

മുസ്ലിംസ്ത്രീയും അവളുടെ സമുദായവും

മുസ്ലിം പുരുഷനാൽ അടിച്ചമർത്തപ്പെടുന്ന മുസ്ലിം സ്ത്രീയുടെ വിലാപം മാത്രമാണ് കോളനിവത്കരണകാലംതൊട്ടേ പൊതുവ്യവഹാരങ്ങൾക്ക് കേൾക്കാൻ കഴിയുന്ന ഏക മുസ്ലിം പെൺശബ്ദം. ഇസ്ലാമിക വനിതാസംഘടനകൾ കേരളത്തിൽ നടത്തുന്ന പൊതുപരിപാടികളിൽ മുസ്ലിങ്ങളല്ലാത്ത പൊതുപ്രവർത്തകരെയും അക്കാദമിക്കുകളായ ലിബറൽ ഇടതു സവർണഫെമിനിസ്റ്റുകളെയും ക്ഷണിക്കാറും കേൾക്കാറുമുണ്ട്. എങ്കിലും ഇവർ സംഘടിപ്പിക്കുന്ന പൊതുപരിപാടികളിൽ മുസ്ലിം സ്ത്രീസാന്നിധ്യം ഉണ്ടാകാറേയില്ലെന്നും ഇനി അഥവാ ഉണ്ടായാൽത്തന്നെ അത് ഇസ്ലാംമതത്തിനു പുറത്തു നിന്ന് സമുദായത്തെ വിമർശിക്കുന്ന സ്ത്രീകൾ മാത്രമായിരിക്കുകയും ചെയ്യുമെന്ന് ഉമ്മുൽ ഫായിസ തന്റെ പൊതുവ്യവഹാരങ്ങളിലെ മുസ്ലിംസ്ത്രീ എന്ന ലേഖനത്തിൽ ശക്തമായി വിമർശിക്കുന്നുണ്ട്. ഇന്ന് മലബാറിലും മറ്റും ഗൾഫ് കുതിപ്പിന്റെ ഫലമായി ധാരാളം മുസ്ലിംസ്ത്രീകൾ ഉപരിപഠനം നടത്തുന്നുണ്ട്. യുവ മുസ്ലിം സ്ത്രീ ഗവേഷകരായ ഒരുപാടുപേർ ഇന്ത്യയിലെ പലകേന്ദ്രസർവകലാശാലകളിലും ഉന്നതസ്ഥാപനങ്ങളിലും ഇന്നുണ്ട്. അപ്പോഴും ഹിജാബ് പോലുള്ള മതചിഹ്നങ്ങളെ മാത്രം കണ്ടുകൊണ്ട് അടിച്ചമർത്തുന്ന മതത്തെപ്പറ്റി

മാത്രമാണ് പൊതുവ്യവഹാരങ്ങൾക്കു പറയാനുള്ളത്. ഹിജാബ് മുസ്ലിം സ്ത്രീയുടെ ജീവിതത്തിൽ വഹിക്കുന്ന പങ്കിനെപ്പറ്റിയും അവർ തങ്ങളുടെ വിശ്വാസത്തിന്റെ ഭാഗമായി ഹിജാബിനെ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നതിൽ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന കർതൃത്വത്തെപറ്റിയുമുള്ള സബാ മഹ്മൂദിനെ പോലു ള്ളവരുടെ പ്രസിദ്ധ നരവംശശാസ്ത്രപഠനങ്ങളുള്ള ഇക്കാലത്തും എസ്.എഫ്.ഐ പോലുള്ള പുരോഗമന ഇടതു ജനാധിപത്യപ്രസ്ഥാനം എന്ന വകാശപ്പെടുന്ന സംഘടനയുടെ കൊടിപിടിക്കുന്ന, നിഖാബ് ധരിച്ച മു സ്ലിംപെൺകുട്ടിയെ ഉൾക്കൊള്ളാൻ മലയാളി പൊതുബോധത്തിന് കഴി യുന്നില്ല. കേരളത്തിലെ മുസ്ലിം സ്ത്രീവ്യവഹാരങ്ങളിൽ ശക്തമായി ഇട പെടുന്ന സാമൂഹിക വിമർശകകൂടിയായ വർഷ ബഷീർ 2015-ൽ കണ്ണൂ രിലെ ഇസ്ലാമിക് സ്റ്റുഡൻസ് അസ്സോസിയേഷൻ സംഘടിപ്പിച്ച മുഖ ദ്ദിമ അക്കാദമിക് കോൺഫറൻസിൽ, ഹിജാബിന്റെ രാഷ്ട്രീയസംവാദം അവസാനിച്ചു, അത് മുസ്ലിംസ്ത്രീകൾ ആവോളം വ്യക്തമാക്കി കഴിഞ്ഞു വെന്ന് പ്രഖ്യാപിക്കുകയുണ്ടായി. പക്ഷേ, മലയാളി ഫെമിനിസ്റ്റ് പൊ തുവ്യവഹാരങ്ങൾക്ക് ഈ ബാഹ്യരൂപകങ്ങളുടെ അപ്പുറത്തേക്ക് മുസ്ലിം സ്ത്രീയെ സൈദ്ധാന്തികമായി സമീപിക്കാൻ കഴിയുന്നില്ലെന്ന് ഉമ്മുൽ ഫായിസ 'മുസ്ലിംസ്ത്രീയും സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ അതിർത്തികളും' എന്ന ലേ ഖനത്തിൽ ചൂണ്ടി കാണിക്കുന്നു.

ഫെമിനിസത്തിനപ്പുറത്ത്,വിശ്വാസിയായ സ്ത്രീയെ അവളുടെ വിശ്വാ സവും സ്ത്രൈണതയും അതിന്റെ ജീവിതസങ്കീർണതകളും ഉൾക്കൊണ്ടു കൊണ്ട് മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയാത്തതാണ് ഈ പൊതു ഫെമിനിസ്റ്റ് വ്യവഹാരങ്ങളുടെ പരാജയം. സാമൂഹിക വൈവിധ്യങ്ങളുടെ ശൃംഖല കൾക്കിടയിലാകുമ്പോഴും അവയുടെ അപ്പുറത്തേക്ക് മുസ്ലിംസ്ത്രീകളെ ഏകോപിപ്പിക്കുന്ന കാര്യങ്ങൾ മൂന്നെണ്ണമാണ്.

1. അവരുടെ മതവിശ്വാസം. മതാനുഷ്ഠാനങ്ങൾ പലരീതിയിലായാൽ തന്നെയും മതത്തെ മനസ്സിലാക്കുന്നത് വ്യത്യസ്തമായിരുന്നാലും അവർ മുസ്ലിംകൾ എന്ന് പൊതുവായി അടയാളപ്പെടുത്തുന്നവർ ആയിരിക്കും, അല്ലാഹുവിൽ ഉള്ള വിശ്വാസം അവർക്കിടയിൽ പൊതുവായിരിക്കും.
2. അവരുടെ ലിംഗഭേദം/ജെൻഡർ. അതായത് അവർ സ്ത്രീകൾ എന്ന ലിംഗസംവർഗത്തിനുള്ളിലാണ്.
3. രാഷ്ട്രീയമായ ന്യൂനപക്ഷതയിൽനിന്നുണ്ടാവുന്ന അരികുവത്കരണം.

പക്ഷേ, ഇവ മൂന്നിനേയും വേർതിരിച്ചുകാണാൻ നമുക്കൊ രിക്കലും കഴിയില്ല, ഇവ പരസ്പരം entangled/ഇഴപിരിഞ്ഞ്

ചേർന്നുകിടക്കുന്നതാണ്. മതമാണ് ഇവിടെ രാഷ്ട്രീയന്യൂനപക്ഷമാവുന്നതിന്റെയും രാഷ്ട്രീയമായും മറ്റും അരികുവത്കരിക്കപ്പെടുന്നതിന്റെയും അടിസ്ഥാനം. അത് കോളനിവത്കരണത്തിന്റെയും ബ്രാഹ്മണവ്യവസ്ഥിതിയുടെയും സങ്കരരാഷ്ട്രീയവുമായി, ഒപ്പം കാലങ്ങളായുള്ള ഓറിയന്റലിസംതൊട്ട് ഇസ്ലാമോഫോബിയവരെയുള്ള സാമൂഹികതയുമായി ഒക്കെ ബന്ധപ്പെട്ടതാണ്. ഇവിടെ വ്യക്തിയുടെ മതമാണ് പ്രധാനം. ഇവിടെ ഒരാൾ മുസ്ലിമാകുന്നത്, സാംസ്കാരികമായ കാരണങ്ങളേക്കാൾ വിശ്വാസത്തെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തിയിട്ടാണ്, അതാണ് മുസ്ലിമിന്റെ 'muslimness' ആയി വിശേഷിപ്പിക്കപ്പെടുന്നത്; ഇസ്ലാം ജീവിതദർശനമായി കാണുന്നവരാണ്, ഇവിടെ മുസ്ലിം.

ഇനി നമുക്ക് ജൻഡറിലേക്ക് വരാം. ഒരു വിശ്വാസിയെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം അവരുടെ ലിംഗഭേദപരമായ നിർണയങ്ങളും കാഴ്ചപ്പാടുകളും ജീവിതത്തിന്റെ മറ്റെല്ലാകാര്യങ്ങളും എന്നപോലെ, തീരുമാനിക്കപ്പെടുന്നത് ഇസ്ലാമികദർശനം അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തിയാണ്. അവർക്ക് ശരീരംതൊട്ട് സമൂഹംവരെ പടച്ചോന്റെ ഉടമസ്ഥതയിലുള്ളതാണ്. ആയതിനാൽ ആ വിശ്വാസത്തിന്റെ ആണിക്കല്ലിലും ചട്ടക്കൂടിലുമാണ് ആശയങ്ങളും വീക്ഷണങ്ങളും ജീവിതവും കെട്ടിപ്പെടുക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ട് അല്ലാഹുവിലുള്ള വിശ്വാസവും മതവും മുസ്ലിം ജീവിതത്തിൽ ചെലുത്തുന്ന പ്രാധാന്യം മനസ്സിലാക്കാത്ത ഒരു ഫെമിനിസത്തിന് മുസ്ലിം ജീവിതത്തിന്റെ ലിംഗഭേദങ്ങളെയോ മറ്റു വൈവിധ്യങ്ങളെയോ പൂർണ്ണമായി മനസ്സിലാക്കാൻ സാധിക്കുകയില്ല. പിന്നെ സാദിയ ശൈഖിനെപോലുള്ളവർ ഇസ്ലാമികഫെമിനിസം എന്നുപയോഗിക്കുന്നത് മറ്റു സ്ത്രീസമരങ്ങളോട് ഐക്യപ്പെട്ടു പ്രവർത്തിക്കാമെന്നതിനാലാണ്. പക്ഷേ, കേരളീയസാഹചര്യത്തിൽ നേരെത്തെ വിവരിച്ചതുപോലെ ഫെമിനിസ്റ്റ് എന്ന ഭാഷ ഉപയോഗിക്കുമ്പോൾപോലും മുഖ്യധാരാഫെമിനിസം മുസ്ലിം സ്ത്രീയെ ഉൾക്കൊള്ളുന്നില്ല. അതേസമയം വിശ്വാസിയുടെ ജീവിതത്തെ ഉൾക്കൊള്ളാൻ ഫെമിനിസം എന്ന പദ്ധതിയെ വലിച്ചുനീട്ടുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്.

ഇതിനൊക്കെ പുറമേ, ഇന്ത്യയുടെ ഇന്നത്തെ സാഹചര്യത്തിൽ മുസ്ലിംപുരുഷന്മാർ ദിനേന ബീഫ് കഴിച്ചെന്നും തീവ്രവാദിയാണെന്നും എന്തിനേറെ തീവണ്ടിയിൽ സീറ്റ് കയ്യേറിയെന്നുംവരെ ആരോപിക്കപ്പെട്ട് വേട്ടയാടപ്പെടുകയാണ്. മുസ്ലിംപുരുഷന്റെ പൗരുഷം ലൗജിഹാദ് തൊട്ട് മുത്തലാഖ് വരെ പൊതുവ്യവഹാരങ്ങളിൽ പ്രതിയാക്കപ്പെടുമ്പോൾ, ഇത്രയേറെ ഹിംസകൾ നേരിട്ടിട്ടും പുരുഷൻ എന്ന

ലിംഗപദവിയുടെ പേരിൽ ഒരിക്കൽപോലും ഇരയാക്കപ്പെടുന്നില്ല. ഇതിന്റെ രാഷ്ട്രീയം ചോദ്യംചെയ്യപ്പേടേണ്ടതുണ്ട്. ഇത്തരം ഇസ്ലാമോഫോബിക്കായ ഒരു ലോകസാഹചര്യത്തിൽ മുസ്ലിംസ്ത്രീക്ക് മുസ്ലിംസമുദായത്തോടാണ് പ്രാഥമികമായി ഐക്യപ്പെടേണ്ടത്. അതാണ് ജാർഖണ്ഡിൽ പശുവിനെ കൊന്നെന്ന് ആരോപിച്ച് തന്റെ ഭർത്താവിനെ മർദ്ദിച്ചു കൊന്ന ഹിന്ദുത്വ ആൾക്കൂട്ടത്തോട് അസ്ഗർ അലിയുടെ ഭാര്യ മറിയം ഖാതുൻ തങ്ങളുടെ ആണുങ്ങളെ കൊല്ലുന്നവർക്കെതിരെ ഞങ്ങൾ പെണ്ണുങ്ങൾ കൂട്ടമായി ആയുധമെടുക്കും എന്നു തിരിച്ചുപറയുന്നത്.

അതുകൊണ്ടുതന്നെ മുസ്ലിംസ്ത്രീകൾ സാമുദായികമായ സ്ഥാനത്തുനിന്ന് പൊതുരാഷ്ട്രീയവ്യവഹാരങ്ങളെ വിശകലനം ചെയ്യുന്ന ഒരു മതകീയവീക്ഷണം വീണ്ടെടുക്കേണ്ടതുണ്ട്. സാമുദായികമായപ്രശ്നം അനുഭവിക്കുന്ന മുസ്ലിം പുരുഷന്മാരെയും സ്ത്രീകളെയുംപോലെതന്നെ ഹിംസക്കിരയാക്കപ്പെടുന്നവരാണ് ഇന്ത്യയിലെ ദലിത്സമുദായവും. രാഷ്ട്രത്തിന്റെയും സമൂഹത്തിന്റെയും അടിച്ചമർത്തലിനു വിധേയമാകുന്ന മുസ്ലിംസ്ത്രീകളും മറ്റ് ദലിത്സ്ത്രീകളും രാഷ്ട്രീയസഖ്യത്തിനുള്ള സാധ്യതകൾ വിപുലീകരിക്കേണ്ടതുണ്ട്.

അന്നത്തെയും ഇന്നത്തെയും ലിംഗഭേദ സാമൂഹികാചാരങ്ങളെയും സാംസ്കാരിക ചിട്ടവട്ടങ്ങളെയും തകിടംമറിക്കുന്ന ജീവിതങ്ങൾ നയിച്ചവരാണ് മദ്ധ്യകാലഘട്ടത്തിലെ സൂഫി വനിതകളായ റാബിയ അൽ അദവിയ്യ, നിശാപൂരിലെ ഫാതിമ തുടങ്ങിയവർ. അതിനും മുമ്പ് വ്യാപാരിയായിരുന്ന ഖദീജ, പണ്ഡിതയായിരുന്ന അയ്ശ തുടങ്ങി ഒട്ടനവധി പെൺപോരിന്റെ ഉദാഹരണങ്ങൾ നമുക്കു ചരിത്രത്തിൽ കാണാം. അപ്പോൾ ഇസ്ലാമിലെ പെണ്ണിടം വീണ്ടെടുക്കാൻ ഫെമിനിസ്റ്റ് കണ്ണടകൾ വേണ്ടെന്ന് മനസ്സിലാക്കാൻ സാധിക്കും. റാബിയ അല്ലാഹുവിലേക്ക് പൂർണ്ണമായി സമർപ്പിക്കുവാൻ വൈവാഹികജീവിതംതന്നെ ഉപേക്ഷിച്ചു. അതേസമയം ഒരു ഫെമിനിസ്റ്റ് വീക്ഷണത്തിലൂടെ കാണുമ്പോൾ എങ്ങനെയാണ് അവരുടെ അവിവാഹിതത്വത്തെ നമ്മൾ മനസ്സിലാക്കുക? ഇത് എത്രതന്നെ ഇന്റർസെക്ഷണലായ ഒരു ഫെമിനിസത്തിനും വ്യവഹരിക്കാൻ സാധിക്കില്ല, കാരണം അവരുടെ ദൈവികാർപ്പണബോധമാണ് അവരെ നയിക്കുന്നത്.

ഇസ്ലാമിക പെൺലോകകഥകൾ യുക്തിക്കും അതീതമാണ്. സാദിയ ശൈഖ് സൂഫി നറേറ്റീവ്സിൽ ചരിത്രത്തിൽ നിന്ന് ഒരു ഏട് തുറക്കുന്നുണ്ട്. പതിന്നാലാം നൂറ്റാണ്ടിൽ കൈറോയിലെ ഒരു വെള്ളിയാഴ്ച ഉച്ചതിരിഞ്ഞ് വ്യഖ്യാത ആത്മീയനേത്രിയും മുഫ്തിയും കർമ്മശാസ്ത്ര

പണ്ഡിതയുമായ ഉമ്മ് സൈനബ് ഫാതിമ ബിന്ത് അബ്ബാസ്, അൽ ബാഗ്ദാദിയ്യ പള്ളിയുടെ മിമ്പറിൽ കയറി പുരുഷരോട് സംസാരിക്കുന്നു. ഒരു സ്ത്രീയായ ഷയ്ഹ ഫാത്വിമ ഇങ്ങനെ ചെയ്യതിൽ ഉള്ളാലെ അസ്വസ്ഥനാവുന്നു ആ കൂട്ടത്തിൽ ഇരിക്കുന്ന വിഖ്യാത പണ്ഡിതനും ഖുറാൻ വ്യാഖ്യാതാവുമായ താഖീ അൽ ദീൻ ഇബ്ൻ തയ്മിയ്യ. ഇബ്നു തയ്മിയ്യ പൊതു സദസ്സുകളിൽ ഫാത്വിമയുടെ അറിവിനെയും തേജസ്സിനെയുംപറ്റി വാചാലനാവുകയും പ്രശംസിക്കുകയും ചെയ്തിട്ടുണ്ട്. പക്ഷേ, ഒരു സ്ത്രീയായ അവർ ഇതു ചെയ്യത് അദ്ദേഹത്തിന് ഉൾക്കൊള്ളാനാവുന്നില്ല. അങ്ങനെ ഫാതിമ പറയുന്നതുപോലും ശ്രവിക്കാനാവാതെ വീട്ടിലേയ്ക്കു മടങ്ങിയ അദ്ദേഹം ഉച്ചമയക്കത്തിൽ മുഹമ്മദ് നബിയെ സ്വപ്നം കാണുന്നു. 'അവർ ഒരു ദൈവഭക്തിയുള്ള സ്ത്രീയാകുന്നു' എന്ന് പ്രവാചകൻ ഇബ്നു തയ്മിയ്യയെ താക്കീതുചെയ്യുന്നു. അങ്ങനെ പൊതുധർമ്മോപദേശകയായി ഷയ്ഹ ഫാത്വിമയെ കാണാൻ അദ്ദേഹത്തിനു സാധിക്കുന്നു. ഈ ഒരു സംഭവം യുക്തിക്കതീതമായ ജൈവികപദ്ധതിയായി ഇസ്ലാമിനെ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നു. അത് ഫെമിനിസത്തിന്റെ യുക്തിക്കപ്പുറം ദൈവികമായ സമഗ്രതയാണ്. ആ സമഗ്രതയാണ് മുസ്ലിംസ്ത്രീ തേടുന്നതും, തേടേണ്ടതും.

റഫറൻസ്:

1. Badran, Margot (2009) Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences, Oneworld Oxford.
2. Dey, Sanjoy. 'Jharkhand lynching: Muslim women threaten to take up arms against cow vigilantes' . http://www.hindustantimes.com/india-news/jharkhand-lynching-muslim-women-threaten-to-take-up-arms-against-cow-vigilantes/story-yM54obHEiBPEkcA3Wn9xhO.html Jul 01, 2017.
3. Hidayatullah, A. Aysha (2014) Feminist Edges of the Qur'an, Oxford Universtiy Press.
4. Ramón Grosfoguel, A Decolonial Approach to Political-Economy: Transmoderntiy,Border Thinking and Global Colonialtiy. 2009. Kult 6 – Special Issue Epistemologies of Transformation: The Latin American Decolonial Option and its Ramifications. Department of Culture and Identtiy. Roskilde Universtiy. http://www.postkolonial.dk/artikler/kult_6/GROSFOGUEL.pdf.
5. Haq, Sara (2012) 'Beyond Binary Barzakhs: Using the Theme of Liminaltiy in Islamic Thought to Question the Gender Binary.' Master's Thesis, George Mason Universtiy.
6. https://www.academia.edu/4324246/_Beyond_Binary_Barzakhs_Using_the_Theme_of_Liminaltiy_in_Islamic_Thought_to_Question_the_Gender_

Binary._Masters_Thesis_George_Mason_Universtiy_2012.

7. Shaikh, Sa'diyya (2012) Sufi Narratives of Intimacy: Ibn 'Arabi,Gender,and Sexualtiy,The Universtiy of North Carolina Press.
8. Wadud, Amina (1999) Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective, Oxford Universtiy Press.
9. Wadud, Amina (2006) Inside the gender Jihad, Oneworld Publications.
10. ബുതെല്ജ, 'വെളുത്ത ഫെമിനിസവും ഐക്യദാർഢ്യപ്പെടലിന്റെ വിശേഷാധികാരവും', വിവർത്തനം: മർവ.എം. http://campusalive.in 30 ജനുവരി, 2016
11. ഫായിസ, ഉമ്മുൽ 'പൊതുവ്യവഹാരങ്ങളിലെ മുസ്ലിംസ്ത്രീ', പ്രബോധനം വാരിക 2990 ലക്കം, http://www.prabodhanam.net/inner.php?isid=564&artid=1097, 2017 ഫെബ്രുവരി 24.
12. ഫായിസ, ഉമ്മുൽ 'മുസ്ലിം സ്ത്രീയും സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ അതിർത്തികളും' http://www.madhyamam.com/opinion/articles/muslim-womens-and-philosophical-barriers-kerala-kerala-news/2017/jul/18/294102 2017 ജൂലൈ 18.

സ്ത്രീവാദവും മുസ്ലീംസ്ത്രീ ഇടപെടലുകളും

ഡോ. ഷംഷാദ് ഹുസൈൻ
അസോ.പ്രൊഫസർ, മലയാളവിഭാഗം, സംസ്കൃതസർവകലാശാലാ പ്രാദേശികകേന്ദ്രം, തിരൂർ.

മതവിശ്വാസിയായ ഒരു സ്ത്രീയെ സ്ത്രീവാദത്തിന് ഉൾക്കൊള്ളാനാകുമോ? 1990-കൾവരെ കേരളത്തിന്റെ ചരിത്രത്തിൽ ഇത് സാധ്യമായിട്ടില്ലെന്നുതന്നെ വേണം കരുതാൻ. ഇപ്പോഴും പൂർണ്ണമായ അർത്ഥത്തിൽ സ്ത്രീവാദം വിശ്വാസികളായ സ്ത്രീകളെ സ്വീകരിച്ചു കഴിഞ്ഞിട്ടില്ലെങ്കിലും ചില നീക്കുപോക്കുകൾ സാധ്യമാണെന്നനില വന്നുകഴിഞ്ഞു. ഇവിടെ സ്ത്രീവാദം എന്നതുകൊണ്ട് ഏതെങ്കിലും സവിശേഷമായ പ്രസ്ഥാനത്തെയോ വ്യക്തികളെയോ അല്ല ഉദ്ദേശിക്കുന്നത്. കേരളത്തിൽ സ്ത്രീവാദം കൈകാര്യംചെയ്ത ആശയധാരകളെ മാത്രമാണ്. ഇതുവെച്ചു നോക്കിയാൽ ഏകദേശം 90-കൾവരെ മതമാണ് അല്ലെങ്കിൽ മതപരമായ പ്രാക്ടീസുകളാണ് സ്ത്രീകളുടെ രണ്ടാംകിട പദവിക്കു കാരണമായി ചൂണ്ടിക്കാണിക്കപ്പെട്ടത്. പൊതുസമൂഹത്തിൽനിന്ന് ഒഴിച്ചുനിർത്തുന്നതിൽ, കുടുംബത്തിനകത്ത് ഭർത്താവിനു കീഴിൽ നിയന്ത്രിച്ചു നിർത്തുന്നതിന് എല്ലാം ഉപോദ്ബലകമായി കാണാവുന്ന മതപരമായ ടെക്സ്റ്റുകൾ ഉദ്ധരിക്കുകയും അവയെ വിമർശിച്ചുകൊണ്ട് സ്ത്രീകളുടെ സമകാലികമായ അവസ്ഥയ്ക്കു കാരണം ഇത്തരം വിശ്വാസങ്ങളാണെന്ന രീതിയിലുള്ള സമീപനങ്ങളാണ് പൊതുവെ സ്വീകരിക്കപ്പെട്ടത്. സ്ത്രീയെ കേവലസത്തയായി കണ്ടുകൊണ്ടുള്ള ഈ സമീപനം പലനിലകളിൽ ചോദ്യം ചെയ്യപ്പെട്ടതായി കാണാം. കേരളത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിൽതന്നെ നോക്കുകയാണെങ്കിൽ സഹയാത്രിക, നിസ, പഞ്ചമി തുടങ്ങി വ്യത്യസ്ത സ്ത്രീഗ്രൂപ്പുകളെ പ്രതിനിധാനംചെയ്യുന്ന സംഘടനകളും രൂപംകൊള്ളുന്നുണ്ട്. സ്ത്രീകളുടെ ഈ വ്യത്യസ്തതകൾ സാമൂഹ്യനിലയുടെ ഭാഗമാണെന്നും അതിന്റെത്തന്നെ ഉല്പന്നമാണെന്നുമുള്ള തിരിച്ചറിവ് ഇക്കാലയളവിൽ

പ്രബലമാവുന്നു. ഒരു സ്ത്രീയെന്ന നിലയ്ക്ക്, വിശ്വാസി എന്ന നിലയ്ക്ക്, പൗരസ്ത്യ സംസ്കാരത്തിന്റെ ഭാഗമെന്ന നിലയ്ക്ക് എല്ലാം കൂടുതൽ സങ്കീർണ്ണമായ ഒന്നാണ് മുസ്ലിംസ്ത്രീയുടെ നില. അതേസമയം ഇവയെല്ലാം എല്ലായ്പ്പോഴും ഒരുപോലെ നിലനില്ക്കുന്നതല്ലെന്നും രാഷ്ട്രീയനിലപാടിന്റെ ഭാഗമായാണ് ഇത്തരം സ്വത്വരൂപീകരണങ്ങളുണ്ടാവുന്നതെന്നുമുള്ള കാഴ്ചപ്പാടാണ് ഇസ്ലാമികസ്ത്രീവാദത്തിന്റെ കാതൽ.

ഇസ്ലാമികസ്ത്രീവാദം ഇന്ന് ഇടപെടുന്ന മേഖലകൾ തന്നെ നിരവധിയാണ്. മതത്തിനകത്ത് സ്ത്രീയെ പരിഗണിക്കുന്ന രീതിയെ ചോദ്യംചെയ്യുകയും മതഗ്രന്ഥങ്ങളെയും മതത്തിന്റെ ചരിത്രത്തെയും സ്ത്രീപക്ഷ കാഴ്ചപ്പാടിൽ നിന്നുകൊണ്ട് പുനർവായിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. മറ്റൊന്ന് സ്ത്രീവാദത്തിനകത്തുതന്നെ അധികാര/കീഴായ്മ പ്രശ്നങ്ങളെ പുറത്തുകൊണ്ടുവരികയും ഒരു സ്ത്രീയ്ക്ക് അവളുടെ ജാതി/മത/വർഗ്ഗ/വർണ നിലനില്പിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽത്തന്നെ തുല്യനീതിയും അവകാശവും ലഭിക്കേണ്ടതുണ്ടെന്ന് വാദിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇസ്ലാമിനെ സംബന്ധിച്ച പൊതുധാരണകളെ ചെറുക്കുകയും ആഗോളതലത്തിൽ തന്നെ ഇസ്ലാമിനെതിരെ സ്വീകരിക്കുന്ന നയങ്ങളെ പ്രതിരോധിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. പ്രധാനപ്പെട്ട ഈ മേഖലകൾക്കകത്തുതന്നെ വ്യത്യസ്തരീതിയിലുള്ള പ്രവർത്തനങ്ങളും സൈദ്ധാന്തികസമീപനങ്ങളുമുണ്ട്. ഇവയൊക്കെ വളരെ കൃത്യമായി വേർതിരിച്ചെടുക്കാവുന്ന വ്യത്യസ്ത സൈദ്ധാന്തികരീതികളുമല്ല. പരസ്പരം ഇഴചേർന്നു നില്ക്കുന്ന, കൊള്ളകൊടുക്കലുകൾ നടത്തുന്ന ആശയധാരകളാണ്.

വ്യത്യസ്ത രാഷ്ട്രീയസാഹചര്യങ്ങളിൽ നിന്നുടലെടുക്കുന്ന ബൗദ്ധികനിലപാടുകളെന്ന നിലയ്ക്ക് ഇസ്ലാമികസ്ത്രീവാദവും ഏകമുഖമായ ധാരയല്ല. വ്യത്യസ്ത ഇസ്ലാമികസമൂഹങ്ങളിൽ ഇതിന്റെ ചരിത്രം വ്യത്യസ്തമായ രീതിയിൽ അടയാളപ്പെടുത്താൻ ശ്രമിച്ചിട്ടുണ്ട്. സ്ത്രീവിരുദ്ധത ഇസ്ലാമിൽ സ്വാഭാവികമായുള്ളതാണെന്ന നിലപാടാണ് ഏറെ വിമർശനവിധേയമായിട്ടുള്ളത്. ഫാത്തിമ മെർനിസ്സിയെപോലുള്ളവർ ഇത് പില്ക്കാലത്തു വന്നുചേർന്നതാണെന്നു വാദിക്കുന്നു. അതായത് പുരുഷന്മാർ അവർക്കനുകൂലമായ രീതിയിൽ ഇസ്ലാമിനെ വാഖ്യാനിക്കുകയാണുണ്ടായതെന്നവർ പറയുന്നു. ഇതേരീതിയിൽ ഇസ്ലാമികഗ്രന്ഥങ്ങളുടെ പുനർവായനയും ഇസ്ലാമിലെ സ്ത്രീജീവിതങ്ങളുടെ വീണ്ടെടുപ്പുകൾ തുടങ്ങിയ പരിശ്രമങ്ങൾ പല സമൂഹങ്ങളിലെ അന്വേഷണങ്ങൾക്ക് കണ്ടെടുക്കാനായിട്ടുണ്ട്. ഇസ്ലാമികസ്ത്രീവാദത്തിന്റെ ദാനമായുള്ള പഠനമെന്ന നിലയ്ക്കല്ല അവ എഴുതപ്പെട്ടതെങ്കിലും ഇസ്ലാമികസ്ത്രീവാദത്തിൽ നിന്നു പ്രചോദനമുൾക്കൊണ്ട വായനകൾ ഇത്തരം പരിശ്രമങ്ങളിൽ

ചെന്നെത്തുകയായിരുന്നു.

ഇന്ത്യയിലെ സ്ത്രീവാദപ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ ചരിത്രമെഴുതിയ രാധാകുമാർ The History of Doing എന്ന പുസ്തകത്തിൽ ഈയൊരു വിച്ഛേദമുണ്ടായ ആദ്യസാഹചര്യം വിവരിക്കുന്നത് ഷാബാൻ ബീഗം കേസുമായി ബന്ധപ്പെട്ട സമരങ്ങളിലാണ്. ബലാത്സംഗത്തിനോ സ്ത്രീധനമരണത്തിനോ എതിരായ പ്രക്ഷോഭങ്ങളിൽ സ്ത്രീകളെ അണിനിരത്തിയതുപോലെ ഷാബാൻ ബീഗം കേസിലുണ്ടായ വിധിക്കെതിരെയുള്ള സമരത്തിൽ സ്ത്രീകളെ ഒരുമിച്ച് നിർത്താനായില്ലെന്നവർ പറയുന്നു. ബാബരി മസ്ജിദിന്റെ തകർച്ചയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടുണ്ടായ രാഷ്ട്രീയസംഘർഷങ്ങളുമായാണവർ ഇതിനെ ചേർത്തുവായിക്കുന്നത്. ഇത്തരം സംഘർഷങ്ങളുടെ പശ്ചാത്തലത്തിലല്ലെങ്കിൽപോലും കേരളത്തിലെ മുസ്ലിംസ്ത്രീകളുടെ പ്രവർത്തനങ്ങൾക്ക്, അവ സാമൂഹ്യകലാരംഗങ്ങളിൽ നടത്തിയ ഇടപെടലുകൾക്ക്, വലിയ ചരിത്രമുണ്ട്. അത് ഇന്നു നമ്മൾ കാണുന്ന ഇസ്ലാമികസ്ത്രീവാദത്തിന്റെ നിർമ്മിതിയാണ് അല്ലെങ്കിൽ അതേ ചട്ടക്കൂട്ടിൽ നടത്തിയ പ്രവർത്തനങ്ങളാണ് എന്നു പറഞ്ഞുവെക്കാനല്ല ഇവിടെ ശ്രമിക്കുന്നത്. പകരം ഉറച്ചുപോയ സ്ത്രീവാദത്തിന്റെ മുൻധാരണകളെ ഭേദിച്ചു കൊണ്ട് മുസ്ലിംസ്ത്രീകളുടെ പ്രവർത്തനങ്ങളെ അടയാളപ്പെടുത്താനായി ചില വഴികൾ തേടുന്നു എന്നുമാത്രം.

ഏറ്റവും പ്രാഥമികമായി നോക്കുകയാണെങ്കിൽ മുസ്ലിംസ്ത്രീകളുപയോഗിക്കുന്ന വേഷം (മുസ്ലിംസ്ത്രീയുടേതെന്ന നിലയ്ക്ക് പൊതു ഇടത്തിൽ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യപ്പെട്ട വേഷം) സാമ്പ്രദായികം/ആധുനികം എന്ന ദ്വന്ദ്വത്തിനകത്ത് നിർമ്മിച്ചെടുത്തവയാണെന്നു കാണാം. അല്ലെങ്കിൽ അവളുടെ പരാധീനതയുടെ, ഒതുക്കൽ പ്രക്രിയയുടെ ചിഹ്നം. ഇനി ഏതെങ്കിലും തരത്തിൽ നിർവ്വാഹകത്വം ഉള്ള മുസ്ലിംസ്ത്രീ സ്വീകരിക്കപ്പെടുന്നുണ്ടെങ്കിൽ അവൾ മതസമുദായത്തിനെതിരെ ശബ്ദമുയർത്തുന്നവളായിട്ടായിരിക്കും ചിത്രീകരിക്കപ്പെടുക. ഇത്തരം ശക്തമായ മുൻവിധികൾ നിലനില്ക്കുന്നതുകൊണ്ടുതന്നെ മുസ്ലിംസ്ത്രീകളുടെ പ്രവർത്തനം ശരിയായ രീതിയിൽ ശ്രദ്ധിക്കപ്പെടാതെ പോയി.

മുസ്ലിംസ്ത്രീ എഴുത്തിന് പല ഘട്ടങ്ങളുണ്ട്. ഇത് വളരെ കൃത്യമായി ഒന്നിൽനിന്നു മറ്റൊന്നു വേർതിരിഞ്ഞ് തുടർച്ചയായുണ്ടായ ഘട്ടവിഭജനമൊന്നുമല്ല. പ്രതിപാദനസൗകര്യത്തിനുവേണ്ടി ഇങ്ങനെ വേർതിരിക്കുന്നുവെന്നുമാത്രം. സാമ്പ്രദായികമായ രീതിയിൽ മാപ്പിളപ്പാട്ടുകൾ എഴുതുകയും പാടുകയും കെട്ടിയുണ്ടാക്കുകയും ചെയ്തിരുന്നതാണ് ആദ്യഘട്ടം. രണ്ടാമത്തേത് കേരളത്തിലെ നവോത്ഥാനപ്രവർത്തനങ്ങളുടെ

ഭാഗമായുണ്ടായ മുസ്ലിംസ്ത്രീകളുടെ പ്രവർത്തനങ്ങളും എഴുത്തുകളുമാണ്. മൂന്നാംഘട്ടം എന്നതുകൊണ്ടുദ്ദേശിക്കുന്നത് ഇന്ന് നിലനില്ക്കുന്ന മുസ്ലിം സ്ത്രീ എഴുത്തുകളും പ്രവർത്തനങ്ങളുമാണ്.

മുസ്ലിംസ്ത്രീകളെക്കുറിച്ചുള്ള മുൻധാരണകൾ കൊണ്ട് ഏറെ അവഗണിക്കപ്പെട്ടത് ഒന്നാംഘട്ടമാണ്. അതിനാൽ ആ മേഖലയിലുണ്ടായ മുസ്ലിംസ്ത്രീയുടെ പ്രവർത്തനങ്ങളെ സാമാന്യമായി പരിചയപ്പെടുത്താൻ മാത്രമാണീ പഠനത്തിൽ ശ്രമിക്കുന്നത്.

പാട്ടുകൊണ്ട് ചൂട്ടുകെട്ടി മോത്തുകുത്തും ഞാനെടി
പാട്ടുപാടാൻ കയ്യൂലെങ്കീ പന്തലീന്നെറെങ്ങെടി

ഇതുകേട്ടാൽ സ്വാഭാവികമായും നമ്മളന്വേഷിക്കുക ആരെഴുതിയതാണീ വരികൾ എന്നാണ്. എന്നാൽ ഈ പാട്ടുപാടിതരുന്നവരോട് ആരെഴുതിയതാണീ വരികൾ എന്നന്വേഷിച്ചാൽ അവർക്കതറിയില്ലെന്നു മാത്രമല്ല ഈ ചോദ്യം തന്നെ അവർക്കു മനസ്സിലാകില്ല. കാരണം അവരുടെ സങ്കല്പത്തിൽ 'എഴുത്ത്' ഇല്ല. അതുകൊണ്ട് ചോദ്യം സംവേദനം ചെയ്യണമെങ്കിൽ ഇതാരുണ്ടാക്കിയത് എന്നോ ആരുകെട്ടിയ പാട്ട് എന്നോ ചോദിക്കണം. ഇത് ഈയൊരു പാട്ടിന്റെ മാത്രം കാര്യമല്ല മാപ്പിളപ്പാട്ടുകൾ എന്നപേരിൽ ഇന്നറിയപ്പെടുന്ന പാട്ടിന്റെ വലിയൊരു വിഭാഗം ഇത്തരത്തിൽ അപ്പപ്പോൾ കെട്ടിയുണ്ടാക്കുന്നവയും അവതരിപ്പിക്കുന്നവയുമായിരുന്നു. കുറെക്കൂടി സാഹിത്യമാക്കി പറഞ്ഞാൽ നിമിഷകവികൾ, പക്ഷേ, എഴുത്തിന്റെ ആധികാരികതയോ സംരക്ഷണമോ ഒരിക്കലും ലഭിച്ചിട്ടില്ലാത്ത കവിതകളും കവികളും.

ഈ പാട്ടുപാരമ്പര്യത്തിൽ സ്ത്രീകളും പുരുഷന്മാരുമുണ്ട്. പുരുഷന്മാരിൽ ചിലർ പാരമ്പര്യ പാട്ടുവേദികളിലും മുഖ്യധാരാവേദികളിലും നിലനിന്നെങ്കിലും ഇത്തരത്തിൽ പാട്ടവതരിപ്പിച്ചിരുന്ന സ്ത്രീകളിലധികവും ജീവിതത്തിലെ പരമ്പരാഗത തൊഴിൽവഴികളിൽ നീങ്ങുകയോ തൊഴിലില്ലാത്തവരായി മാറുകയോ ചെയ്തു[1]. പുരുഷന്മാരുടെ പാട്ടുകൂട്ടായ്മകൾ സാമ്പ്രദായിക രീതികളിൽ തന്നെ കല്യാണവേദികളിലും മറ്റും ഇപ്പോഴും നിലനില്ക്കുന്നു. വട്ടപ്പാട്ട് അവതരണരീതി മോയിൻകുട്ടി വൈദ്യർ കലാപഠനകേന്ദ്രത്തിലും മറ്റും സാമ്പ്രദായിക രീതിയിൽത്തന്നെ അവതരിപ്പിക്കപ്പെടുകയുണ്ടായി[2]. അതുകൊണ്ടുതന്നെ മാപ്പിളപ്പാട്ടിന്റെ മേഖലയിൽനിന്ന് ഏറെ അവഗണിക്കപ്പെടുകയും ഒഴിച്ചുനിർത്തപ്പെടുകയും ചെയ്തത് സാമ്പ്രദായികരീതിയിൽ പാട്ടുണ്ടാക്കുകയും പാട്ടവതരിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തത് സ്ത്രീകളാണ്[3].

കല്യാണം, കല്യാണരാവ് (കല്യാണ തലേദിവസം രാത്രി)

കാതുകുത്ത് കല്യാണം, മാർക്ക കല്യാണം (Circuimcision) ഇത്തരം ചടങ്ങുകളൊക്കെ പാട്ടവതരിപ്പിക്കുന്ന വേദികൾകൂടിയായിരുന്നു. കല്യാണവീടുകളിൽ പെണ്ണിന്റെ വീട്ടിലും ആണിന്റെ വീട്ടിലും പ്രത്യേകം പാട്ടുസംഘങ്ങളുണ്ടാകും. കല്യാണപ്പെണ്ണിനെ കൊണ്ടുപോവുമ്പോഴും വരന്റെ വീട്ടിൽ പന്തലിലെത്തുമ്പോൾ കൈപിടിച്ചു പാടാനും പ്രത്യേകം പാട്ടുകളുണ്ട്. കല്യാണപ്പെണ്ണിനെ കൊണ്ടുപോകുന്ന പാട്ടുകൾ 'വഴിനീളം' എന്നറിയപ്പെടുന്നു. അവർ വരന്റെ വീടടുക്കുമ്പോൾ പാടുന്ന പാട്ട് അവരെ ഉണർത്താൻ കൂടിയുള്ളതാണ്.

പുതുപ്പെണ്ണ് വരുന്നുണ്ട് വിളക്കൊക്കെ തെളിക്കുവീൻ
        വിളക്കൊക്കെ തെളിക്കുവീൻ
പുതുനാരിക്കിരിക്കുവാൻ വിതാനിക്കുവീൻ-വിതാനിക്കുവീൻ
അതിഘോഷപ്പന്തലകം അതിനൊത്ത വിരിപ്പുകൾ
        അതിനൊത്ത വിരിപ്പുകൾ
അലങ്കാരം വരുത്തിക്കൊണ്ടണവാക്കുവീൻ-അണവാക്കുവീൻ
ചിലമാലെ വരുന്നുണ്ട് ഉറക്കം വീട്ടുണർന്നോളിൻ
        ഉറക്കം വിട്ടുണർന്നോളിൻ
ചേലൊത്ത നശീദയും പുകൾ പാടുവീൻ-പുകൾ പാടുവീൻ.[4]

ഇവയിൽ നാടോടിയായ അവതരണത്തിന്റെ രീതിയും അത്തരത്തിലുള്ള വാക്കുകളുടെ ചേരുവയും കാണാം. ഇനി കുറച്ചുസമയം കാത്തിരിക്കേണ്ടിവന്നാൽ അവർ പാടുന്ന പാട്ട് ഇങ്ങനെ:

മാരൻ വീട്ടുകാരേ, നിങ്ങൾ ഉറങ്ങിപ്പോയോ-നിങ്ങൾ
        ഉറങ്ങിപ്പോയോ
ഉറക്കം വിട്ടുണരുവീൻ വിളക്കൊക്കെ തെളിക്കുവീൻ
ഉറങ്ങിപ്പോയോ? - ഞങ്ങളെ - മറന്നു പോയോ?
വയ്യേറെ നടന്നല്ലൊ തള്ള പിള്ള ചടച്ചല്ലൊ
കുടയിട്ടിട്ടിരിക്കുവാൻ അലിപ്പാക്കാണേ-കുട
        അലിപ്പാക്കാണേ[5]

നടന്ന ദൂരം അതിന്റെ ക്ഷീണത്തെക്കുറിച്ചെല്ലാം പറഞ്ഞുകൊണ്ടാണീ പാട്ട്. നടന്നു തളർന്ന സ്ത്രീകൾക്കും കുട്ടികൾക്കും ഇരിപ്പിടമൊരുക്കാനാണിവർ പാട്ടിൽ ആവശ്യപ്പെടുന്നത്.

വരന്റെ വീട്ടിൽ വധുവിനായി എന്തെല്ലാം ഒരുക്കിയിട്ടുണ്ട് എന്നറിയിക്കുന്ന പാട്ടാണ് അവിടെയുള്ളവർ പാടുന്നത്. വധുവിനെ കൈപിടിച്ച് പാടിക്കൊണ്ട് വരന്റെ സഹോദരിമാരും സഖികളും പാടുന്ന ഒരുപാട്ട് ഇങ്ങനെയാണ്:

കത്തിത്തെളിഞ്ഞൊളിഞ്ഞിടും പുതുപ്പെണ്ണിനെ
കൈപിടിച്ചിട്ടെതിരിരേല്ക്കാൻ ഇതാവരുന്നേ
തത്തക്കിളി കൂടെ വന്ന സഹോദരിമാരെ
താമരപ്പൂനാരി ഒപ്പം അണിനിരന്നീരേ
ഒത്ത് സ്വാഗതങ്ങൾ പാടീട്ടിതാ വരുന്നേ
കൈപിടിച്ചിട്ടെതിരേല്ക്കാൻ ഇതാ വരുന്നേ
അലങ്കാരപന്തലുള്ളിൽ വിതാനിച്ചിട്ടുണ്ട്
ആസനത്തിൽ ഇരിക്കാലേ അതൃപ്പങ്ങൾകണ്ട്
നിലാഒളിതാണ ദീപം കത്തുന്നങ്ങിനെ
കൈപിടിച്ചിട്ടെതിരേല്ക്കാൻ ഇതാവരുന്നേ[6].

പന്തലിലെത്തിക്കഴിഞ്ഞാൽ ഈ പാട്ടിൽ പറഞ്ഞ കാര്യങ്ങൾ മാത്രമല്ല പാട്ടുകൾകൊണ്ടുള്ള ഒരു യുദ്ധംതന്നെ അവിടെ അരങ്ങേറും. വരന്റെയും വധുവിന്റെയും വീട്ടിലെ പാട്ടുസംഘങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള മത്സരമാണ് പിന്നെ. ഇതിൽ അപ്പപ്പോൾ കെട്ടിയുണ്ടാക്കുന്ന പാട്ടുകളും അറബി മലയാള കാവ്യങ്ങളിലെ പ്രശസ്ത വരികളും ഉപയോഗിക്കാം. ഓരോ പാട്ടുസംഘത്തിലെയും പ്രധാന പാട്ടുകാരി ഇത്തരത്തിൽ പാട്ടുണ്ടാക്കാൻ കഴിവുള്ളവരായിരിക്കും. അവർ മൂപ്പത്തി എന്നറിയപ്പെടുന്നു. പലപ്പോഴും അവരുടെ ഒഴിവുദിവസം കൂടി നോക്കിയായിരിക്കും കല്യാണമുറപ്പിക്കുന്നതുതന്നെ. അന്ന് പാട്ടുസംഘങ്ങൾ പല വീടുകളുടെയും അഭിമാന പ്രശ്നമായിപ്പോലും കണക്കാക്കിയിരുന്നതായി പറയുന്നു.

കല്യാണരാവിൽ പെൺവീട്ടിൽ നടക്കുന്ന ചടങ്ങ് മൈലാഞ്ചികല്യാണം എന്നറിയപ്പെടുന്നു. കല്യാണപ്പെണ്ണിനെ മൈലാഞ്ചി അണിയിക്കുമ്പോൾ പാടുന്ന പാട്ടുകളിൽ ഏറ്റവും പ്രശസ്തമായത് കൈതക്കര പി.എ. ഹസൻകുട്ടിയുടെ കുറത്തിപ്പാട്ടിലെ വരികളാണ്.

ആദിപെരിയവൻ അമൈത്തെ മയിലാഞ്ചി
അദനെന്ന സ്വർക്ഷത്തിൽ ഉള്ള മയിലാഞ്ചി
ആദം ഹവ്വാബീക്കിറക്കിയെ മയിലാഞ്ചി
അതുമുതൽ എല്ലാരും ഇട്ടുള്ള മയിലാഞ്ചി
ബേദീ സുലൈമാൻ നബി ബീടരായുള്ള
ബൽക്കീസ് ബീവിക്ക് വന്നെ മയിലാഞ്ചി
മതിനത്തെ മൂസാ നബി ബീടരായുള്ള
മങ്ക സയ്റാക്ക് ഇറങ്ങിയെ മയിലാഞ്ചി
അരിമ ഇബ്റാഹിം ബീടർ ബീ സാറാക്ക്
അതിശിയ കോശത്താൽ എത്തിയ മയിലാഞ്ചി

കരുണാ നബി യൂസുഫ് ബീടരായുള്ള
കുളലി സുലൈഖാ അണിഞ്ഞെ മയിലാഞ്ചി
സരസാ നബി അയ്യൂബ് ബീടർ റഹ്മാക്ക്
സ്വർണ്ണ താലോലത്താൽ വന്നെ മയിലാഞ്ചി
സൊർണ്ണാ നബി റസൂൽ ബീടർ ഖദീജാക്ക്
സ്വർക്ഷഹൂറാനിയാൽ വന്ന മയിലാഞ്ചി
മതിരപ്പൂ നബി ത്വാഹാബീടർ ആയിശാ
സ്വർക്ഷ ഹൂറാനി കൊണ്ടിട്ടുള്ള മയിലാഞ്ചി
ഇതുപോൽ ദുനിയാവിൽ മംഗല മയിലാഞ്ചി
ഉമ്മത്തിക്ക് ഹിമ്മത്തിൽ സുന്നത്തായ് മയിലാഞ്ചി
കുതുകുല പാട്ടും കൈമുട്ടാൽ മയിലാഞ്ചി
കൊണ്ടോടിപോകും ഫൊരിക്കാൻ മയിലാഞ്ചി
കൈമുട്ടും പാട്ടാൽ അരച്ചെ മയിലാഞ്ചി
കൗതുക പൊൻതട്ടിൽ വെച്ചെ മയിലാഞ്ചി[7].

ഇതുകൂടാതെയും അനേകം മൈലാഞ്ചിപ്പാട്ടുകൾ ഉണ്ടെങ്കിലും ഈ പാട്ടിനാണ് ഏറെ പ്രാമുഖ്യം. ഇതാരുടെ പാട്ടാണ് എന്നത് ഇന്നു നമുക്ക് അറിയാമെങ്കിലും ഇത് പുസ്തകത്തിൽ നിന്നോ ഉണ്ടാക്കിയ വ്യക്തിയിൽ നിന്നോ ലഭിച്ചതല്ല. അവതരണത്തിനു തന്നെയാണിതിൽ പ്രാധാന്യം. അവതരണത്തിലൂടെ തലമുറകളായി ഈ പാട്ടുകൾ കൈമാറി വരുന്നു.

പാട്ടുകൾ കെട്ടിയുണ്ടാക്കുക മാത്രമല്ല, പ്രശസ്തമായ പാട്ടുകളുടെയെല്ലാം പ്രധാനവാഹകരും അവതാരകരും സ്ത്രീകളായിരുന്നു. മുസ്ലിങ്ങളുടെ മതപഠനത്തിന്റെ ഭാഗമായിരുന്നു മൊഹിയിദ്ദീൻ മാലയും നഫീസത്തുമാലയും. അത് മുസ്ലിങ്ങളുടെ നിത്യപാരായണഗ്രന്ഥമായിരുന്നു. ഇവ പാടി അവതരിപ്പിക്കുന്ന വേദികൾ പലപ്പോഴും സ്ത്രീകൾക്കുണ്ടായിരുന്നു. ഇതുകൂടാതെ പ്രസവംപോലുള്ള അവസരങ്ങളിൽ ഈറ്റുമുറിക്ക് പുറത്തിരുന്ന് സ്ത്രീകൾ കൂട്ടമായി ഈ പാട്ടുകൾ ആലപിച്ചിരുന്നു. ചില പാട്ടുകളുടെ ആന്തരികമായ തെളിവുകളും സ്ത്രീകൾക്ക് ആ സമൂഹത്തിലുണ്ടായിരുന്ന പ്രാധാന്യത്തെ വെളിപ്പെടുത്തുന്നതാണ്. അതിനുദാഹരണമാണ് ഒപ്പനയുടെ താളത്തിലെഴുതിയ പഴയ അമ്മായിപ്പാട്ട്.

ഉരമിട്ട് തരം അപ്പം കൊടുത്തമ്മായീ
ഉടൽ തടിമിടുക്കിന്നും മുഹബ്ബത്തിന്നും
ഉണ്ട് ബന്ന മത്തരം കിസ്കിസിയെ
ബന്നം പോള കടുംദുടി അപ്പം
പൊന്നുംപോൽ തീരുന്ന മുട്ടമറിച്ചദ്

മിന്നിറിപോൽ ഇലങ്കുന്നെ മൂസാറ
മികുദിയിൽ കലത്തപ്പം കുല്യസി അപ്പം
മികവുള്ളെ തവാബപ്പം മുടച്ചിലപ്പം
മറ്റു മദെത്തിരമുട്ടസ്സർക്ക
ഉറ്റ് പണിഞ്ഞുള്ളെ പഞ്ചാരപ്പാറ്റ
അറ്റം ഇല്ലാ പുളിയാള കലാഞ്ചി
തെറ്റെബെള്ളക്കലത്തപ്പം ഓട്ടപ്പം
തകർത്തു കോയ്മറമ്പയും തുർക്കിപ്പത്തിൽ
തരം കോഴി മുഴവനം ബല അപ്പവും
തങ്കിത്തിടപൊടി ചെലവ് മികച്ചെ
പൊങ്കിട്ടും പഞ്ചാര സീറുകൾ എത്തിര
ചൊങ്കിൽ പണിയട് കോഴിക്കഞ്ഞി
ചങ്കിൻ മശമുള്ള ബെള്ളപ്പോള
ചമയിച്ചിട്ടൊരുക്കുന്നാൾ പലെ അപ്പവും
ചികമുട്ട പൊരിച്ചദും ഇറച്ചിപ്പത്തിൽ
ചന്തമെശുത്തുള്ളെ കോയിസ്സിർവാ
പന്തിയിൽ പൊന്തുന്നെ നല്ലെ നെയ്യപ്പം
എന്തു ദിരം പാല്യകേവാബ്
ചിന്ത തുളുങ്കിടുവാൻ മുട്ടമാല
ചിദമുള്ളെ കോഴിമുട്ട നിറച്ചെ അപ്പം
ചുറച്ചിട്ടെ ബലാ അപ്പം മടക്ക് പത്തിൽ[8].

ഇവിടെ കുറെയധികം പലഹാരങ്ങളുടെ പേരുകൾ മാത്രമല്ല അവ ഒരുക്കിയ അമ്മായിയും രംഗത്തുണ്ട്. അവർ മരുമകനെ ഇരുത്തുകയും ഊട്ടുകയും ചെയ്യുന്നു. ഈ രംഗങ്ങളിലെല്ലാം സ്ത്രീകൾക്കുള്ള പ്രാധാന്യവും സവിശേഷ അധികാരങ്ങളും തന്നെയാണ് പാട്ടുകാരികൾ പാടി അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. മാത്രമല്ല ആരുടെ വരികളാണിതെന്ന് ഉറപ്പില്ലാതെ പാട്ടുകാർക്കിടയിൽ പ്രചരിച്ചുവരുന്ന ഇത്തരം പാട്ടുകളും സ്ത്രീകൾ ഉണ്ടാക്കിയതായിരിക്കണം എന്നുതന്നെ ഊഹിക്കാം. അപ്പങ്ങൾ വെന്തുവരുമ്പോഴുള്ള നിറംമാറ്റങ്ങൾ കൂടി പ്രതിപാദിക്കുന്ന ഈ പാട്ടുകൾ അടുക്കളയിൽ കൂടുതൽ സമയം ചെലവഴിക്കുന്ന ഒരു വ്യക്തിക്കുമാത്രം എഴുതുവാൻ കഴിയുന്നവയാണ്.

ആഭരണങ്ങളുടെ പേരുകൾ ചേർത്തുള്ള പാട്ടും ഇത്തരത്തിൽ സാമ്പ്രദായികമായി പാടി വരുന്നതും കൈമാറി വരുന്നവയുമാണ്. ഒപ്പനയുടെ ചായൽത്താളത്തിലുള്ള ഈ പാട്ടിൽ വർണ്ണിക്കുന്നതു മുഴവൻ ആഭരണങ്ങൾ തന്നെ.

മാല ബൈരും രശ്നമാല
മിലവിലാർക്കും പൂത്തെമാല
മാലചക്കര മിന്നിമാല
മദിര ചില്ലി എന്ന മാല
കോലമിച്ചലി കൊത്തുമാല
കാട്ടൊരിഞ്ഞി പൂത്തെമാല
ചേലുണിത്തിരാശമാല
ചുറമടങ്ങും പാറ്റമാല
പാറ്റ നല്ലി കറവുമാല
പദി ബിളങ്കം ബൈരുമാല
ഊറ്റം കുശക്കുമാല
ഉറുദി നല്ലെ കദിറുമാല
ചേലുതങ്കം പരിശലിക്ക-
ത്തളക് കാദില മണികൊമ്പൻ
ചെർചില്ലിപ്പൂട്ടുണന്ത മൂടി
മുറിത്തിറാട്ടും മണിവുകാദില
മണിവുകാദില മലർമുപ്പൂ
മികവിൽ നാമം ബീശകേയും
മുൻകരത്തിൽ പകശമണിയും
പദിബിളങ്കം കടവൻ ഒറ്റ
കണമരുദകത്തിൽ ഒറ്റ
കണ്ടുമുല്ല കടവനാലും
കീർത്തിനാകും പടിവിൽ ഒറ്റ
കദിരുമിങ്ങി പരിശുപോലെ
അണി തിറത്തി ചുരുളെടുത്ത
അഞ്ചി ബന്നം ചിന്നെ ഒറ്റ
ഇരുവദോടന്നത്തിറത്തിൽ
ഉറുദി പിന്നിൽ പിരിബളയും
മണി മടന്ത് തോൾ കരത്തിൽ
മികവുലെങ്കം തോൾ ബളയും
മാദിരിക്കിപ്പരിശിലെന്നും
മട്ടിടാദെ നാമം പലേദും[9].

അറബിമലയാള സാഹിത്യചരിത്രം, മഹത്തായ മാപ്പിളസാഹിത്യ പാരമ്പര്യംപോലുള്ള കൃതികളിൽ ഇവ രേഖപ്പെടുത്തിയത് പില്ക്കാലത്താണ്. പലപാട്ടുകളും ജനങ്ങളുടെ ഓർമ്മയിൽനിന്നു

രേഖപ്പെടുത്തിയവതന്നെ. ഇത്തരം പാട്ടുകൾ ഓർമ്മയിൽ സൂക്ഷിക്കു കയും അവതരിപ്പിക്കുകയുംചെയ്യുന്ന ചുരുക്കം ചില പാട്ടുകാർ ഇന്നുമു ണ്ട്. അവർ തന്നെയാണ് പാട്ടുകൾക്ക് അർത്ഥം പറഞ്ഞുതരുന്നതും. അറബി മലയാള ലിപിയിൽ ഈ പാട്ടുകൾ എഴുതി പാട്ടുകളും അച്ചടി ക്കപ്പെട്ടിട്ടുമുണ്ട്. പല സാധനങ്ങളും തലച്ചുമടായി കൊണ്ടുനടന്നു വിറ്റി രുന്ന വ്യക്തികൾ തന്നെയാണ് ഈ പാട്ടുപുസ്തകങ്ങളും വില്പനനടത്തി യിരുന്നത്. വളയും മാലയും ആഭരണങ്ങളുമെല്ലാം വാങ്ങുന്നതിനോടൊ പ്പം സ്ത്രീകൾ ഈ പാട്ടുകളും വാങ്ങി സൂക്ഷിച്ചു. സബീന ഏട്ടുകൾ അല്ലെ ങ്കിൽ സബീനപ്പാട്ടുകൾ എന്നാണിവ അറിയപ്പെട്ടത്. ഇവയിൽ എല്ലാ ത്തരം പാട്ടുകളും ഉൾപ്പെടുന്നു. ഭക്തികാവ്യങ്ങൾ, കല്യാണപ്പാട്ടുകൾ, യു ദ്ധഗാനങ്ങൾ, കഥാഗാനങ്ങൾ എന്നിവയെല്ലാം ഒരുപോലെ ഇവർക്ക് സ്വീകാര്യമായിരുന്നു. ഭക്തികാവ്യങ്ങൾ തന്നെ ആഘോഷങ്ങൾക്കും ആഘോഷങ്ങൾക്കായെഴുതപ്പെട്ട പാട്ടുകൾ തന്നെ ഭക്തിസംവർദ്ധക ങ്ങളും ആയിരുന്നു. അതിനാൽ ഇവയിലെ ഭക്തിതന്നെ സവിശേഷമാ യി വിലയിരുത്തപ്പെടേണ്ട ഒന്നാണ്.

മാപ്പിളപ്പാട്ടുകളുടെ അവതരണം പോലെത്തന്നെ പഠിക്കപ്പെടേണ്ട താണവയിലെ ഉള്ളടക്കവും കാവ്യഭംഗിയുമെല്ലാം. അത്തരത്തിൽ സാ ഹിത്യകൃതി എന്ന നിലയ്ക്ക് പരിഗണിക്കപ്പെട്ടത് പ്രധാനമായും മോയിൻ കുട്ടി വൈദ്യരുടെ കൃതികൾ മാത്രമാണ്. ഇന്ന് മാപ്പിളപ്പാട്ടിനെക്കുറിച്ച് അനേകം പഠനഗ്രന്ഥങ്ങളുണ്ട്. ഗവേഷണങ്ങളും ഈ മേഖലയിൽ ധാ രാളമായി നടന്നുവരുന്നുണ്ട്. ഇതിലൂടെ മറ്റു മാപ്പിളപ്പാട്ടെഴുത്തുകാരും പാട്ടുകാരും കുറെയൊക്കെ പൊതുസമൂഹത്തിന് പരിചിതരായിക്കഴി ഞ്ഞു. അല്ലെങ്കിൽ അവരെക്കുറിച്ചറിയാനായി നമുക്ക് സാധ്യതകളുണ്ട്. എന്നാൽ ഈ പഠനങ്ങളിൽ വേണ്ടരീതിയിൽ പരിഗണിക്കപ്പെടാതെ പോയവയാണിതിലെ സ്ത്രീകളെഴുതിയ പാട്ടുകൾ.[10]

മാപ്പിളപ്പാട്ടുകാരായ സ്ത്രീകൾ കുറെയധികം ഉണ്ടെങ്കിലും അവരുടെ കാവ്യരീതിയുടെയും ആശയാവിഷ്കാരത്തിന്റെയും മാതൃക കാണിക്കാനാ യി തെരഞ്ഞെടുത്ത ചിലപാട്ടുകൾമാത്രം ഇവിടെ ചേർക്കുകയാണ്. സ്ത്രീ വാദകാഴ്ചപ്പാടിൽ ഇന്നു നമ്മൾ വിലയിരുത്തുമ്പോൾ അതിലേറ്റവും പ്ര ധാനം പുത്തൂർ ആമിനയുടെ കത്തുപാട്ടാണ്. 1921-ലെ മലബാർകലാപ ത്തെത്തുടർന്ന് ജയിലിലിടക്കപ്പെട്ടയാളാണ് പുത്തൂർ ആമിനയുടെ ബാപ്പ കുഞ്ഞഹമ്മദ് സാഹിബ്. അദ്ദേഹത്തിന് ആമിന ജയിലിലേക്ക് കത്തു കളയച്ചിരുന്നു. അതുമുഴുവൻ പാട്ടുരൂപത്തിലായിരുന്നു. കുഞ്ഞഹമ്മദ് സാഹിബിനോടൊപ്പം ജയിലിലുണ്ടായിരുന്ന അഹമ്മദ് എന്നയാൾ

ആമിന ബാപ്പാക്കെഴുതുന്ന കത്തുപാട്ടിൽ ആകൃഷ്ടനാകുന്നു. ജയിൽമോചിതനായ ശേഷം അഹമ്മദ്, പുത്തൂർ ആമിനയോട് വിവാഹാഭ്യർത്ഥന നടത്തുന്നു. ഈ വിവാഹാഭ്യർത്ഥന നിരസിച്ചുകൊണ്ടെഴുതിയ മറുപടിയുടെ രൂപത്തിലാണ് പുത്തൂർ ആമിനയുടെ കത്തുപാട്ട് ലഭ്യമായിട്ടുള്ളത്.

ബല്ലാരി ജേലതീന്ന് വരുമ്പോൾ കൊണ്ട് വന്നേ
വമ്പതിപ്പോൾ നടക്കുമോ വെറുതെന്തിനാ പിന്നെ- ഉമൈകളെ
ഭാര്യയാക്കീടുവാനൊരിക്കലും കിട്ടുമോ എന്നെ! (............)
ഗീത്നൊത്ത മറുപടി തന്നിലെ ഞാനന്ന്- ഇത് വരെ
കേടികൾക്ക് സഹായം ചെയ്തവളല്ല ഇപ്പെണ്ണ് (466)

കവിതയിലൂടെ തന്നെ തക്ക മറുപടി ഞാൻ തന്നിട്ടുണ്ടെന്ന് ഇതിൽ പറയുന്നു. പുരുഷന്റെയോ ജയിൽ പുള്ളിയുടെയോ വമ്പ് തന്നോട് നടക്കില്ലെന്ന വെല്ലുവിളിയും ഇതിലുണ്ട്. തുടർന്നവർ പറയുന്നത്

ഉമൈതിലും നല്ലമാരരെ കിട്ടുവാൻ എനിക്കില്ലൊരുമുട്ട്
മട്ടിൽ കിട്ടും വരേക്കും മാനേ തേനെ വിളിക്കും
മറ്റ് ലോഗിയും ഉറ്റിട്ടും പലേ ചക്കരവാക്കും ഒരു പടി
മക്കളങ്ങ് കണക്കിലായാൽ അടുക്കളേലാക്കും
പൊട്ടിപ്പൊരിഞ്ഞന്ത നാളാം പൊതി വൈലത്താകും ഓളം
പോയി മറ്റൊരു തോപ്പു കണ്ടുപിടിക്കും അയ്യാളാ പുരുഷരെ
പൂതി പതിമാർക്കു തീരും ഇതെന്തൊരു കോളാ.[10]

മറ്റൊരു പ്രധാനപ്പെട്ട വ്യക്തി പി.കെ. ഹലീമയാണ്. 1909-1959 വരെയാണ് പി.കെ. ഹലീമയുടെ കാലഘട്ടം. ബദറുൽ മുനീർ ഒപ്പനപ്പാട്ട്, ചന്ദിര സുന്ദരിമാല, പൊരുത്തം ബി ആയിശ, രാജമംഗലം മുതലായവയാണ് പ്രധാന കൃതികൾ. ഇതിൽ കാവ്യഭംഗികൊണ്ടും ആശയാവിഷ്കാരം എന്ന നിലയ്ക്കും ഏറ്റവും പ്രധാനം ചന്ദിര സുന്ദരിമാലയാണ്. മാത്രമല്ല അനേകം വേദികളിൽ പാടിയതും മാപ്പിളപ്പാട്ട് അവതാരകർക്കിടയിൽ ഏറെ പ്രശസ്തമായതും ഇതുതന്നെ. നബിയുടെ അവസാനത്തെ ഭാര്യയായ ഐഷയുമായി കണ്ടുമുട്ടുന്നതും വിവാഹാഘോഷങ്ങളുമെല്ലാമാണിതിലെ പ്രമേയം.

പൊന്നിലും പുന്നാരമിൽ തെളിവായ മുത്ത് മുഹമ്മദാരെ
പൂരണർ സകലോർക്ക് മുൻപ്രഭുവരായെ മുസ്മ്മിലാതെ
മന്നവർ നബി ദീനിൽ മുന്നേ വന്നവർ മകളാണ് നൂറേ
മങ്കകൾ സകലത്തിലും മാണിക്കമോ മട്ടെജോറെ
കന്നിയാൾ കണ്ണഞ്ജനം കടഞ്ഞതോ കൊള്ളുള്ള ചേലേ
കൗതുകമോതും ചിരി ചെന്താമര വിടർന്നപോലെ.[11]

എന്നിങ്ങനെയാണിതിൽ മുഹമ്മദ് നബിയെയും ഐഷയേയും മറ്റും വർണ്ണിക്കുന്നത്. ഇതിലെ മറ്റൊരു പ്രധാനഭാഗം നബി ഐഷാബീവിയെ കണ്ടുമുട്ടുന്നതും ഐഷയുടെ ബാപ്പയായ അബൂബക്കർ സിദ്ദീഖിനോട് തന്റെ ആഗ്രഹമറിയിക്കുന്നതുമാണ്. ഇതിന് അബൂബക്കർ സിദ്ദീഖ് നൽകുന്ന മറുപടി പല നിലകളിൽ ശ്രദ്ധേയമാണ്:

അറിവിച്ചെ സമയത്തിൽ ഉമൈ ഖോജാവേ
അംബിയ സകലർക്കും മഹാരാജാവേ
താജരെ എൻമകൾ ആയിഷ ഇപ്പം
താജരിൽ വാഴുവാൻ പോരവലിപ്പം
ബാജവയസ്സണവാമെ ചെറുപ്പം
ചെറുപ്പം അക്കുളൽ തങ്ങൾക്കിണയാകുമോ
ചിന്തയിൽ ശരിയായ നിനവൊക്കുമോ.[12]

എന്റെ മകൾ ആയിഷ ഇപ്പോൾ ബാലവയസ്സിലെത്തിയ ചെറിയ കുട്ടിയാണ്. അവൾ എങ്ങനെയാണ് തങ്ങൾക്ക് ഇണയാവുക? ചിന്തയിൽ അല്ലെങ്കിൽ നിനവുകളിൽപോലും നിങ്ങൾ തമ്മിൽ വലിയ അന്തരമില്ലേ? എന്ന് മുഹമ്മദ് നബിയോടുള്ള എല്ലാ ബഹുമാനങ്ങളും നിലനിർത്തിക്കൊണ്ട് അദ്ദേഹത്തോട് തിരിച്ചുചോദിക്കുന്ന അബൂബക്കർ സിദ്ദീഖിനെ സൃഷ്ടിക്കാൻ പി.കെ. ഹലീമയെപ്പോലെ ഒരു കവിയ്ക്കുമാത്രമേ കഴിയൂ. പിന്നീട് ആകെ സംഘർഷത്തിലായ ബാപ്പയോട് ആയിഷ തന്നെ തന്റെ ആഗ്രഹം അറിയിച്ചപ്പോഴാണ് വിവാഹം നടക്കുന്നത്.

മുസ്ലിം പെൺകുട്ടികളുടെ വിവാഹപ്രായം 16 വയസ്സാക്കി കുറക്കണമെന്ന ആവശ്യവും അതേ തുടർന്നുണ്ടായ വിവാദങ്ങളുംകൂടി ചേർത്തുവെക്കുമ്പോൾ പി.കെ. ഹലീമയുടെ ഈ വരികൾ ഇന്നത്തെ കാലഘട്ടത്തിലും ഏറെ പ്രസക്തമാണ്. ഈ വരികളുടെ മാത്രമല്ല ഈ കാവ്യത്തിലെ ഇശൽ ഭംഗിയും ഏറെ ശ്രദ്ധിക്കപ്പെട്ടതാണ്. ഏറെ വേദികളിൽ അവതരിപ്പിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളതാണ് കാവ്യം. ഇന്നത്തെ ഒപ്പനപ്പാട്ടുകളിലും വ്യാപകമായി പി.കെ. ഹലീമയുടെ കാവ്യഭാഗങ്ങൾ ഉപയോഗിച്ച് വരുന്നതായി കാണാം. പി.കെ. ഹലീമ, പുത്തൂർ ആമിന ഇവരെക്കൂടാതെ സി. എച്ച്. കുഞ്ഞായിശ, കെ. ആമിനക്കുട്ടി, നടുത്തോപ്പിൽ ബി. ആയിശക്കുട്ടി, ടി.എ. റാബിയ തുടങ്ങി മാപ്പിളപ്പാട്ടുണ്ടാക്കിയ അനേകം വ്യക്തികളെ ഇന്ന് നമുക്കറിയാം. എന്നാൽ പിന്നീടിവരെയൊന്നും ഈ അവശേഷിച്ച പാട്ടുകളിലൂടെയല്ലാതെ നമുക്കറിയാതെപോയി. വ്യക്തികളെന്ന നിലയ്ക്ക് ഇവരുടെ ജീവതമോ അതിന്റെ പശ്ചാത്തലങ്ങളോ നമുക്കേറെയൊന്നും വ്യക്തമല്ല. പൊതുരംഗത്തും ഇവരുടെ പ്രവർത്തനങ്ങൾക്ക് തെളിവുകളൊന്നുമില്ല.

ഈ പാട്ടുകാരികൾ മാത്രമല്ല പാട്ടുപാടുന്ന സാഹചര്യങ്ങളും ഇന്ന് മുസ്ലിംസമുദായങ്ങൾക്കിടക്ക് ഏറെയില്ല. ഒറ്റപ്പെട്ട ചില വിവാഹാഘോഷങ്ങളിൽമാത്രം ആ വീട്ടിൽതന്നെയുള്ള മുതിർന്ന സ്ത്രീകൾ പാടുന്നതു മാത്രമാണിപ്പോൾ പതിവ്. അല്ലെങ്കിൽ വലിയ ട്രൂപ്പുകളുടെ സ്റ്റേജ് അവതരണങ്ങൾമാത്രം. മറ്റൊരു രീതിയിലേക്ക് വിവാഹാഘോഷങ്ങൾ മാറിക്കഴിഞ്ഞു എന്നർത്ഥം.

കാതുകുത്തുകല്യാണം, മാർക്കകല്യാണം തുടങ്ങിയ ആഘോഷങ്ങൾക്കും സവിശേഷമായ പാട്ടുകളും സാമാന്യമായുള്ള ചില കല്യാണപ്പാട്ടുകളും ഉപയോഗിച്ചിരുന്നു. കാതുകുത്തുകല്യാണം പോലുള്ള ആഘോഷങ്ങൾ മുസ്ലിംനവോത്ഥാനകാലഘട്ടത്തിൽതന്നെ ഏറെ എതിർപ്പുകൾക്ക് വിധേയമായിട്ടുള്ളതാണ്. ഇതിനെ അന്ധവിശ്വാസത്തിന്റെയും അനാചാരത്തിന്റെയും ഭാഗമായാണ് പരിഷ്കർത്താക്കളായ മുസ്ലിംപുരുഷന്മാർ കണ്ടത്. കാതുകുത്തിനെതിരെയുള്ള പാട്ടുകൾതന്നെ അക്കാലത്ത് പ്രചാരത്തിലുണ്ടായിരുന്നു. ഇങ്ങനെ നോക്കുമ്പോൾ നവോത്ഥാനവും പരിഷ്കരണവാദങ്ങളും ആധുനികതയുമെല്ലാം സ്ത്രീകളുടെ കലാപാരമ്പര്യത്തെയും പൊതുഇടത്തിലുള്ള സാന്നിധ്യത്തെയും മറ്റൊരു തരത്തിൽ തടസ്സപ്പെടുത്തിയതായി കാണാം. ഒരു സാമൂഹ്യഇടത്തിൽ സത്രീകൾ കടന്നുവരേണ്ടതിന്റെ ആവശ്യകതയും പ്രാധാന്യവും തന്നെയാണിത്തരം പരിഷ്കരണ ആശയങ്ങൾ മുന്നോട്ടുവെച്ചതെങ്കിലും പലപ്പോഴും ഈ സാമൂഹ്യ ഇടം പുരുഷമൂല്യങ്ങളാൽ നിർണയിക്കപ്പെട്ടതായിരുന്നു. അതിനകത്ത് സ്ത്രീകൾക്കായി പ്രത്യേക ഇടം നല്കുക മാത്രമാണ് പരിഷ്കർത്താക്കൾ ചെയ്തത്. അതുതന്നെ പുരുഷന്റെ അന്യം എന്ന നിലക്ക് തന്റെ നിലനില്പിന് അനേകം വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ ചമച്ചുകൊണ്ടാണവർക്ക് ആശങ്കകളോടെയാണെങ്കിലും അവിടെ തുടരാനായത്. മുസ്ലിം നവോത്ഥാന/പരിഷ്കരണത്തെ സംബന്ധിച്ചാണെങ്കിൽ അതിൽ സ്ത്രീകൾ അറിയപ്പെട്ടില്ല. നമുക്കറിയാവുന്ന ചുരുക്കം ചില സ്ത്രീകളും ഈ മാർഗത്തിൽനിന്ന് പിന്മടങ്ങിയതായി കാണാം. പൊതുരംഗത്ത് ഇവരുടെ സാന്നിധ്യം (എഴുത്തിലും സംഘടനാ പ്രവർത്തനങ്ങളിലും മറ്റും) 60-കളുടെ അവസാനത്തിൽ കുറഞ്ഞുവരുന്നതായി കാണാം.[13]

നാട്ടുവ്യവസ്ഥയിൽ സ്ത്രീകളുടെ പൊതു ഇടത്തിലുള്ള സാന്നിധ്യം ഇത്തരത്തിൽ പിൻവാങ്ങിനിന്നുകൊണ്ടുള്ളതല്ല എന്നുകൂടി തെളിയിക്കുന്നവയാണ് ഈ പാട്ടുകളും പാട്ടുനിറഞ്ഞ കാലവും. ആധുനികപൂർവ്വവ്യവസ്ഥയിൽ വീട്ടിലും പൊതു ഇടത്തിലും തങ്ങളുടേതായ ഒരു സ്ഥാനം സ്ത്രീകൾ നേടിയെടുത്തിരുന്നു എന്നും അവിടെ അധികാരവും നിർവ്വാഹകത്വ

(Agency)വും ഉള്ളവരായിതന്നെ സ്ത്രീകൾ തുടർന്നിരുന്നു എന്നതിന്റെകൂടി തെളിവായി ഈ പാട്ടുകളെ കാണാം. നവോത്ഥാന/ആധുനികയുക്തിക ളിലാണ് ഇവർ പരിഷ്കരിക്കപ്പെടേണ്ട വിഷയി (object) മാത്രമാക്കി ത്തീർന്നത്. ഒരർത്ഥത്തിൽ അതിനോടുള്ള പ്രതികരണം തന്നെയാ വാം പൊതുമണ്ഡലത്തിൽ നിന്നവളുടെ പിന്മടക്കം. ആധുനികപൂർവ്വഘ ട്ടത്തിൽ സ്ത്രീകളുടെനില തികച്ചും ഭദ്രമായിരുന്നു എന്നല്ല ഇതിനർത്ഥം നവോത്ഥാനത്തിന്റെ വിമർശനമെന്ന നിലക്കുകൂടി വിലയിരുത്താവുന്ന താണ് നാട്ടുവ്യവസ്ഥയിൽ സ്ത്രീകൾക്കുണ്ടായിരുന്ന ഇടം എന്നുമാത്രം.

കുറിപ്പുകൾ

1. പരപ്പനങ്ങാടിയിലെ പാട്ടുകാരികളെ അന്വേഷിച്ചപ്പോൾ അവർ പുതിയ കെട്ടിടങ്ങളിലെ തൂപ്പുജോലിയും അടുക്കളജോലികളും മറ്റും ചെയ്താണ് പുലരു ന്നത് എന്നറിയാൻ കഴിഞ്ഞു.
2. വട്ടപ്പാട്ട് എന്നത് മാപ്പിളപ്പാട്ടവതരിപ്പിക്കുന്ന സമ്പ്രദായികരീതിയാണ്. ഇതിൽ തമിഴ്പുലവരുടെ പാട്ടുകൾവരെ ഉപയോഗിക്കാറുണ്ട്. ഒപ്പനയുടെ പൂർവ്വരൂപം ഇതായിരുന്നു എന്നുകരുതുന്നു. ആണുങ്ങളുടെ അവതരണരീ തിക്കാണ് വട്ടപ്പാട്ട് എന്നു പൊതുവെ പറഞ്ഞുവരുന്നത്. ഇന്ന് ആൺകുട്ടി കളുടെ ഒപ്പനക്കും യുവജനോത്സവവേദികളിലുപയോഗിക്കുന്ന പേര് വട്ടപ്പാ ട്ടെന്നതാണ്.
3. കാസർകോഡ് ജില്ലയിലെ പടന്ന സ്വദേശിയായ ആസിന്റുടെ കുൽദു എന്ന പാട്ടുകാരിയുടെ ആത്മകഥനം ആരാമം മാസികയിൽ പ്രസിദ്ധീകരിക്കുക യുണ്ടായി. അതിലവർ 1985 വരെ പാടിയിട്ടുള്ളതായി പറയുന്നു (ആരാമം മാസിക 2013 സെപ്റ്റംബർ 10).
4. ഹൈദ്രോസ് പൂവ്വക്കുർശി, ഒപ്പന ചരിത്രം, പഠനം, അവതരണം എന്ന പുസ്ത കത്തിൽ നിന്നു ശേഖരിച്ചത് (2010, കോഴിക്കോട്, വചനം ബുക്ക്)
5. Ibid
6. Ibid
7. മാപ്പിളപ്പാട്ടിനെക്കുറിച്ചുള്ള പല പുസ്തകങ്ങളിലും ഇന്ന് ഈ പാട്ട് രേഖപ്പെടു ത്തിയിട്ടുണ്ട്. പക്ഷേ, ഒപ്പനയിലും വേദികളിലും പലപാട് അവതരിപ്പിക്കപ്പെ ട്ട ഈ പാട്ട് എല്ലാവർക്കും പരിചിതമാണ്.
8. ഈ പാട്ട് പലതരത്തിൽ പുനരവതരിപ്പിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. കാസറ്റ്ഗാനങ്ങളായി നാടകീയരംഗങ്ങൾ ചേർത്തും ഇതിന്റെ റെക്കോർഡുകൾ ഉണ്ടായിരുന്നു. അപ്പങ്ങളെമ്പാടും എന്നു തുടങ്ങുന്ന പുതിയ സിനിമാപ്പാട്ടിൽവരെ ഉപയോഗി ച്ച പാട്ടിന്റെ ഏറ്റവും പൂർവ്വരൂപമാണിത്. ഇതിന്റെ കർത്താവാരെന്നറിയില്ല.
9. അമ്മായിപ്പാട്ടിനോളം പ്രശസ്തമല്ലെങ്കിലും എല്ലാ കല്യാണവീടുകളിലും പാടിവന്ന ഈ പാട്ടിന്റെയും കർത്താവാരെന്നറിയില്ല. കണ്ടെഴുതിയത് ഒ. അബു എഴുതിയ അറബിമലയാള സാഹിത്യചരിത്രം എന്ന പുസ്തകത്തിൽ നിന്ന്.
10. മുഹമ്മദ് അബ്ദുൽ കരീം, കെ.കെ.; അഹമ്മദ് മൗലവി സി.എൻ, മഹത്തായ

മാപ്പിള സാഹിത്യ പാരമ്പര്യം. 1978.

11. അറബിമലയാളത്തിൽ പ്രസിദ്ധീകൃതമായ പി.കെ. ഹലീമയുടെ ചന്ദിര സുന്ദരി മാലയിൽ നിന്ന്.
12. Ibid
13. കാണുക, ന്യൂനപക്ഷത്തിനും ലിംഗപദവിക്കുമിടയിൽ. ഷംഷാദ് ഹുസൈൻ 2009,തിരുവനന്തപുരം, കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്.

ഭാഗം II

ആധുനികത, ജനാധിപത്യം, പൊതുവിടം

August, 2017
Volume 01: No. 05

ഫെമിനിസം, ആധുനികത, ഇടതുപക്ഷം: പൊതുഭൂമിക തേടുന്ന പ്രശ്നമണ്ഡലങ്ങൾ

കെ.എം. വേണുഗോപാലൻ

മനുഷ്യചരിത്രത്തിന്റെ ഇങ്ങേത്തലയ്ക്കലുള്ള രണ്ടു ശതാബ്ദങ്ങൾ കാലപരമായ, സാമീപ്യം കൊണ്ട് സ്വാഭാവികമായും നമ്മുടെ ശ്രദ്ധ കൂടുതൽ ആകർഷിക്കുന്നുണ്ട്. സാമൂഹ്യജീവി എന്ന നിലയ്ക്ക് മനുഷ്യനെ കൂടുതൽ ഉത്തരവാദിത്തമുള്ള ഒരു പദവിയിലേക്ക് പ്രതിഷ്ഠിക്കാൻ ശ്രമിച്ച രാഷ്ട്രീയദർശനങ്ങൾ സാർവ്വത്രിക അംഗീകാരംനേടിയ ഒരു കാലഘട്ടം കൂടിയായിരുന്നു അത്. കടന്നുപോയ കാലങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള പുനർവായനകളും ആഖ്യാനങ്ങളും പുതുപ്രതീക്ഷകൾ നല്കുന്ന വ്യവഹാരങ്ങളും മുമ്പൊരിക്കലും ഉണ്ടായിട്ടില്ല. ആവണ്ണം സമഗ്രത തേടുന്നതും പൂർണ്ണതയിലെത്താൻ യത്നിക്കുന്നതും ആധുനികതയുടെ ലോകവീക്ഷണത്തിന്റെ ബലത്താലാണെന്നു പറയാൻ കഴിയും.

പൗരോഹിത്യ-ഭൂപ്രഭുവാഴ്ചയുടെ തിട്ടൂരങ്ങൾക്കനുസൃതമായല്ലാതെ വേറിട്ട രീതികളിൽ പ്രപഞ്ചത്തെയും മനുഷ്യനെയും നോക്കിക്കാണാൻ ശ്രമിച്ച വിപ്ലവകാരികൾ മദ്ധ്യകാലങ്ങളിൽ മിക്കവാറും ഒറ്റപ്പെടലും കഠിനമായ പീഡകളും അനുഭവിച്ചിരുന്നു. എന്നാൽ പിന്നീടുവന്ന വ്യാവസായികവിപ്ലവവും ബൂർഷ്വാസിയുടെ നേതൃത്വത്തിൽ അരങ്ങേറിയ നവോത്ഥാനപരമായ കാഴ്ചപ്പാടുകളും പുതിയ ജ്ഞാനമണ്ഡലങ്ങൾക്കും അന്വേഷണങ്ങളുടെയും കണ്ടെത്തലുകളുടേതുമായ പ്രശ്നപരിസരങ്ങളെ പുതുക്കി നിർവ്വചിക്കുന്ന പ്രക്രിയകൾക്കും തുടക്കം കുറിച്ചു. സ്വാതന്ത്ര്യം, സമത്വം, സാഹോദര്യം എന്നീ സങ്കല്പങ്ങൾ ഭൂമിയിലെ എല്ലാ മനുഷ്യർക്കും ഒരുപോലെ ബാധകമാകേണ്ടതാണെന്ന അഭിലാഷചിന്തയെ ഔപചാരികമായിട്ടെങ്കിലും അംഗീകരിക്കാൻ പുതിയ അധികാരിവർഗത്തെ പ്രതിനിധീകരിച്ച ബൂർഷ്വാസി നിർബന്ധിതനായിരുന്നു.

എന്നാൽ, മുതലാളിത്ത ഉല്പാദന സമ്പ്രദായത്തിനു കാതലായ ഒരു കുഴപ്പമുണ്ടായിരുന്നു. മുതലാളിത്ത പൂർവ്വഘട്ടങ്ങളിലെ ഉല്പാദന വ്യവസ്ഥകൾ പ്രാഥമികമായും സംഘടിപ്പിക്കപ്പെട്ടിരുന്നത് വസ്തുക്കളുടെയും സേവനങ്ങളുടെയും ഉപഭോഗത്തെ കേന്ദ്രീകരിച്ചായിരുന്നുവെങ്കിൽ മുതലാളിത്തത്തിന്റെ അനന്യമായ ഒരു സവിശേഷത അത് ലാഭത്തിനുവേണ്ടിയാണ് ഉല്പാദിപ്പിക്കുന്നത് എന്നാണ്. മറ്റൊരുതരത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ, യഥാർത്ഥ ഉല്പാദകരിൽ നിന്നും ഉല്പാദനത്തിന്റെ വലിയ പങ്കും പിടിച്ചുപറിക്കുന്നതിനെ ന്യായീകരിക്കാൻ പഴയ വ്യവസ്ഥകൾക്ക് വിശ്വാസത്തെയും പാരമ്പര്യങ്ങളെയുമെല്ലാം കൂട്ടുപിടിക്കേണ്ടി വന്നതിന്റെ സ്ഥാനത്ത് മുതലാളിത്തത്തിൽ ലാഭം എന്ന ലളിതമായ യുക്തി മാത്രമേ ആവശ്യമുള്ളു. നൈതികതയുടെയോ മൂല്യപരമായ സന്ദിഗ്ധതകളുടെയോ കെട്ടുപാടുകൾ ഒന്നുമില്ലാതെ ഉടമസ്ഥവർഗങ്ങൾക്ക് സർവ്വതന്ത്രസ്വാതന്ത്ര്യം അനുവദിക്കുന്ന ഒരേയൊരു സാമൂഹിക ഉല്പാദനക്രമമായി മുതലാളിത്തം ആവിർഭവിക്കുന്നത് മൂലധനത്തെയും ലാഭത്തെയും എല്ലാ മാനുഷികവ്യാപാരങ്ങളുടെയും കേന്ദ്രസ്ഥാനത്ത് വെച്ചുകൊണ്ടാണ്. ഈയർത്ഥത്തിലാണ് മുതലാളിത്തം എല്ലാം മാനവികവ്യവഹാരങ്ങളെയും സ്വന്തം പ്രതിച്ഛായയിൽ പുനരുത്പാദിപ്പിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുകയാണെന്ന് മാർക്സും ഏംഗൽസും കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് മാനിഫെസ്റ്റോയിൽ നിരീക്ഷിക്കുന്നത്[1].

സംഘടിതമായ വിശ്വാസസമ്പ്രദായങ്ങളും പൗരോഹിത്യവും സ്വതന്ത്ര്യചിന്തയ്ക്കും ആവിഷ്കാരസ്വാതന്ത്ര്യങ്ങൾക്കുമെതിരെ ഹിംസാത്മകമായ ആധിപത്യം പുലർത്തിയതാണ് മുതലാളിത്ത പൂർവ്വവ്യവസ്ഥകളുടെ സാമാന്യമായ ഒരു സവിശേഷത. ഇതിൽ നിന്നും വ്യത്യസ്തമായി മുതലാളിത്തം വ്യക്തികളുടെ ഉത്കർഷവാഞ്ഛകളെയും ചിന്താസ്വാതന്ത്ര്യത്തെയും ഒരളവോളം ആവിഷ്കരിക്കാനുള്ള പരിസരം സൃഷ്ടിച്ചപ്പോൾത്തന്നെ അവ കർശനമായും മൂലധനതാല്പര്യങ്ങൾക്കു വിധേയമാക്കാനുള്ള സംവിധാനങ്ങളും ഉണ്ടാക്കി. പാശ്ചാത്യഭരണകൂടങ്ങൾ സാർവ്വത്രിക വോട്ടവകാശം ഔപചാരികമായി അംഗീകരിച്ചശേഷവും ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആദ്യപാദംവരെ സ്ത്രീകളെ വോട്ടവകാശമുള്ള തുല്യപൗരരായി അംഗീകരിച്ചിരുന്നില്ല എന്നത് ബൂർഷ്വാനവോത്ഥാനത്തിലെ പ്രകടമായ വൈരുദ്ധ്യങ്ങളിലൊന്നാണ്. ബൂർഷ്വാആധുനികതയുടെ കേന്ദ്രസ്ഥാനങ്ങളിലൊന്നായ ഫ്രാൻസിൽ 1948-ൽ മാത്രമാണ് സ്ത്രീകൾക്കു വോട്ടവകാശം ലഭിച്ചത്. വ്യവസായവിപ്ലവാനന്തര പുതുമൂല്യങ്ങൾ യൂറോപ്പിലും അമേരിക്കയിലുമെല്ലാം സാർവ്വത്രികമായപ്പോൾത്തന്നെ ബൂർഷ്വാസി സ്ഥാപിച്ച ഫാക്ടറികളിൽ സ്ത്രീകൾ ജോലിചെയ്തത്

പുരുഷന്മാരായ തൊഴിലാളികൾക്ക് ലഭിച്ചിരുന്നതിനേക്കാൾ കുറഞ്ഞ വേതനത്തിലും കൂടുതൽ അദ്ധ്വാനഭാരത്തിലും ആയിരുന്നു. അതു കൊണ്ടുതന്നെ സ്ത്രീവോട്ടവകാശപ്രസ്ഥാനത്തിന് ജന്മം നല്കിയതും ഒരു നൂറ്റാണ്ടിലേറെക്കാലം അതിന്റെ പ്രധാന ശക്തിയായി പ്രവർത്തിച്ചതും ഏറെയും ഫാക്ടറികളിൽ പണിയെടുത്ത സ്ത്രീകളായിരുന്നു.

കോർപ്പറേറ്റവത്കൃതമായ ഇന്നത്തെ മുതലാളിത്ത ബുദ്ധികേന്ദ്രങ്ങൾ പ്രചരിപ്പിക്കുന്നത് ആധുനികതയുടെ മൂല്യങ്ങൾ മുതലാളിത്തത്തിൽ നിന്ന് തുടങ്ങിയതും അതിൽത്തന്നെ അവസാനിക്കുന്നതുമാണ് എന്ന ഒരു വ്യാജസിദ്ധാന്തമാണ്. അനുശാസനങ്ങളിലൂടെയും അനുശീലനങ്ങളിലൂടെയും ഭരണവർഗ്ഗങ്ങൾ തുടർച്ചയായി നിർമ്മിച്ചെടുത്ത് ജനങ്ങളുടെ തലയിൽ കെട്ടിവെക്കുന്ന 'പൊതുബോധം' ആധുനികതയെയും മുതലാളിത്തത്തെയും പര്യായപദങ്ങളായിക്കാണാൻ പ്രേരിപ്പിക്കുന്ന ഒന്നാണ്. യഥാർത്ഥത്തിൽ മുതലാളിത്തം ആധുനികതയുടെ വ്യവഹാരമണ്ഡലത്തെ സ്വന്തം പ്രതിച്ഛായയിൽ പുനരുല്പാദിപ്പിക്കുകമാത്രമാണ് ചെയ്യുന്നത്. 'ആധുനികത'യുടെ വിമർശകർ ഉന്നയിക്കുന്ന ഒരു പ്രധാനപ്പെട്ട വാദമുഖം ആധുനികതയുടെ വ്യവഹാരങ്ങൾ കേവലം ബൃഹദാഖ്യാനങ്ങളിൽ ഊന്നുന്നവയാണെന്നും അക്കാരണത്താൽ അവ സവിശേഷമായ സാമൂഹ്യസ്വത്വങ്ങളുടെ നിലനില്പിനെ ഹിംസാത്മകതയോടെ നിരാകരിക്കുന്ന വ്യവസ്ഥകളെ പ്രത്യക്ഷമായോ പരോക്ഷമായോ ന്യായീകരിക്കുന്നുവെന്നുമാണ്. മനുഷ്യാസ്തിത്വം സംബന്ധിച്ച പുരോഗമനപരമായ വ്യവഹാരങ്ങളെ ചരിത്രത്തിൽനിന്നും അടർത്തിമാറ്റി അവതരിപ്പിക്കുന്ന തരത്തിലുള്ള ആധുനികതാവിമർശനം ആധുനികതയെത്തന്നെ തെറ്റായി അവതരിപ്പിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. 'ഉത്തരാധുനികർ' ആയി സ്വയം കരുതുമ്പോൾത്തന്നെ ചരിത്രപരമായി ആധുനികതയ്ക്കു മുമ്പുള്ള ഒരു ലോകത്തെയാണ് ഒരുപക്ഷേ, അവർ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നത്. ആധുനികതയുടെ വഴിയിൽ ആദ്യമായി സഞ്ചരിച്ചവർ ഒരുപക്ഷേ, ബൂർഷ്വാസിയുടെ സമഗ്രാധിപത്യപ്രവണതകളെ ശരിയാംവണ്ണം തിരിച്ചറിയുന്നതിൽ പരാജയപ്പെട്ടവരാണ്. മൂലധനകേന്ദ്രീകൃതമായ ഒരു സാമൂഹ്യവിമർശനം അവരിൽ വേണ്ടത്ര പക്വമാകാതിരിക്കുന്നിടത്തോളമാണ് 'ആധുനികത'യോടുള്ള അവരുടെ പ്രതിജ്ഞാബദ്ധത വിമർശനം അർഹിക്കുന്നത്.

ആധുനികതയുടെ പരിപ്രേക്ഷ്യത്തിന്റെ സ്വാഭാവികമായ തുടർച്ചയെന്ന നിലയിൽ ഇടതുപക്ഷത്തെയും ഫെമിനിസ്റ്റ് കാഴ്ചപ്പാടുകളെയും നോക്കിക്കാണാനുള്ള ഒരു പരിശ്രമമാണ് ഈ പഠനം. ആധുനികതയെയോ

ഇടതുപക്ഷത്തെയോ, പ്രശ്നവത്കരിക്കുന്ന ഫെമിനിസ്റ്റ് വീക്ഷണങ്ങൾക്കു ലഭിച്ചിരിക്കുന്ന സ്വീകാര്യതയെ അവഗണിക്കുന്നതിനു പകരം അവയുടെ ചില പരിമിതികളെ വിശകലനം ചെയ്യാനുള്ള ഒരു ശ്രമമാണ് ഇത്. ആധുനികതയുടെയും ഇടതുപക്ഷവീക്ഷണത്തിന്റെയും വികസിതവും കാലികപ്രസക്തവുമായ ഉള്ളടക്കത്തെ സാക്ഷാൽക്കരിക്കുന്ന ഒരു പുതുവ്യവഹാരമായി ആൺകോയ്മയുടെ വിമർശനത്തെ മനസ്സിലാക്കുകയെന്നതും ഈ പഠനത്തിന്റെ ഉദ്ദേശ്യമാണ്.

ആൺകോയ്മ, ഫെമിനിസം, സ്ത്രീവാദം

ജീവശാസ്ത്രപരമായി നിർണയിക്കപ്പെടുന്ന 'ലിംഗം' ആസ്പദമാക്കി വ്യവസ്ഥാപിതമായ സാമൂഹ്യവിവേചനങ്ങളെ തുടർച്ചായി നിലനിർത്തുന്ന സാമ്പ്രദായികനിലപാടുകളെ ചെറുത്തുകൊണ്ട് അത്തരം വിവേചനങ്ങൾക്ക് സാധൂകരണം നല്കുന്ന ഘടനകളിൽ നിന്നും സ്വാതന്ത്ര്യം പ്രഖ്യാപിക്കുകയെന്നതാണ് ഫെമിനിസ്റ്റ് ചിന്തയുടെ കാതലായ വശം. സ്ത്രീവാദചിന്തകളുടെ മൗലികമായ പ്രചോദനകേന്ദ്രം എന്തെന്ന് ഈയർത്ഥത്തിൽ പരിശോധിക്കുമ്പോൾ നാം എത്തുന്നത് ആധുനികതയുടെ വ്യവഹാരമണ്ഡലങ്ങളിലാണ്. മനുഷ്യനിർമ്മിതമായ ഏതൊരു ശ്രേണീബദ്ധവ്യവസ്ഥയെയും യുക്തിയുടെ പിൻബലത്തോടെ കൂസലെന്യേ ചോദ്യം ചെയ്യാൻ പ്രേരിപ്പിക്കുന്നത് ആധുനികതയുടെ ലോകവീക്ഷണമാണ്. കെയ്റ്റ് മില്ലറ്റ് ആൺകോയ്മയെ ഒരു 'ആദിമമതം' ആയി വിശേഷിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. ക്രിസ്ത്യൻ, മുസ്ലിം, യഹൂദമതങ്ങൾ ഉൾപ്പെടെ ലോകത്തിലെ എല്ലാ മതങ്ങളും ആൺകോയ്മയുടെ അവാന്തരവിഭാഗങ്ങൾ മാത്രമാണെന്ന് മില്ലറ്റ് അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു[2].

ഫെമിനിസ്റ്റ് സൈദ്ധാന്തികർ ആൺകോയ്മയെ പല പ്രകാരത്തിലും നിർവ്വചിക്കാനും വിശദീകരിക്കാനും ശ്രമിച്ചുപോന്നിട്ടുണ്ട്. സ്ത്രീയുടെ അദ്ധ്വാനശേഷി, പ്രത്യുല്പാദനശേഷി, ലൈംഗികത ഇവ മൂന്നും പുരുഷന്മാരാൽ നിയന്ത്രിക്കപ്പെടുന്ന അവസ്ഥയെ സാർവ്വത്രികമായി ആൺകോയ്മ എന്നു വിളിക്കാം. ഒരു ലിംഗവിഭാഗമെന്ന നിലയിൽ പുരുഷന്മാർ മറ്റൊരു ലിംഗവിഭാഗമായ സ്ത്രീകൾക്കെതിരെ നിലനിർത്തിപ്പോരുന്ന ജന്മാവകാശം പോലെയുള്ള അധികാരത്തിന് സാധൂകരണം അനുവദിക്കുന്ന ഒരു വ്യവസ്ഥയാണ് ആൺകോയ്മ എന്ന് മില്ലറ്റ് പറയുന്നു. ചരിത്രത്തിൽ ആവിർഭവിക്കുകയും തിരോഭവിക്കുകയും ചെയ്ത മറ്റെല്ലാ സമൂഹങ്ങളെയും പോലെ ആധുനികസമൂഹം ഒരു ആൺകോയ്മാ വ്യവസ്ഥയാണെന്നതിന്റെ സാക്ഷ്യങ്ങളായി മില്ലറ്റ് ചൂണ്ടിക്കാട്ടിയത് അധികാരവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട സമസ്തമേഖലകളും

പുരുഷന്മാരുടെ നിയന്ത്രണത്തിലാണെന്നതായിരുന്നു. വ്യവസായം, സാങ്കേതികവിദ്യ, ശാസ്ത്രം, സർവകലാശാലകൾ, ഉയർന്ന രാഷ്ട്രീയപദവികൾ, സാമ്പത്തികരംഗം, പോലീസ്, സൈന്യം തുടങ്ങിയവയെല്ലാം അവയിൽപ്പെട്ടതാണ്[3].

'പൗരുഷം', 'സ്ത്രൈണം' എന്നിങ്ങനെ സ്വാഭാവികമെന്നപോലെ തരംതിരിക്കപ്പെടുന്ന പ്രവൃത്തികളും സ്വഭാവഗുണങ്ങളും വിവിധ സമൂഹങ്ങളിൽ ഒരുപോലെയല്ല എന്ന് 1935ൽ മാർഗരറ്റ് മീഡ് നടത്തിയ നരവംശശാസ്ത്രപഠനങ്ങൾ വെളിപ്പെടുത്തി. പാശ്ചാത്യർക്ക് അതുവരെ അജ്ഞാതമായിരുന്ന ചില ജനസമൂഹങ്ങളിൽ പുരുഷന്മാർ കുഞ്ഞുങ്ങളെ പരിപാലിക്കുന്നതും ആഭരണങ്ങളണിഞ്ഞു നടക്കുന്നതും സൗമ്യശീലരായിരിക്കുന്നതും സാധാരണമാണെന്ന് മീഡ് ചൂണ്ടിക്കാട്ടി[4]. മീഡിന്റെ കണ്ടെത്തൽ കെയ്റ്റ് മില്ലറ്റിനെപ്പോലെയുള്ള ഫെമിനിസ്റ്റ് സൈദ്ധാന്തികർ പ്രയോജനപ്പെടുത്തിയത് ജീവശാസ്ത്രപരമായ 'ലിംഗ'ത്തെയും (Sex) സാമൂഹ്യനിർമ്മിതിയായ 'ലിംഗപദവി' (gender)യെയും വേർതിരിച്ചു കാണാൻ വേണ്ടിയാണ്. ലൈംഗികരാഷ്ട്രീയത്തിലെ അധീശത്വ-വിധേയത്വബന്ധങ്ങൾ ലിംഗപദവി (gender) യിലൂടെയാണ് ഉറപ്പിക്കപ്പെടുന്നതെന്നും കേവലമായ ലിംഗവ്യത്യാസത്തിലൂടെയല്ലെന്നും അവർ ചൂണ്ടിക്കാട്ടി. വിവിധ സാംസ്കാരിക-സാമൂഹ്യഘടനകളിൽ നിന്നും സ്പഷ്ടമായ ഉദാഹരണങ്ങൾ എടുത്തുകാട്ടിക്കൊണ്ട് ആൻ ഓക്‌ലെ[5]യെപ്പോലുള്ളവർ ലിംഗപദവിയെ സ്ഥാപനവത്കരിക്കുന്ന തൊഴിൽവിഭജനമാതൃകകൾ യുക്തിഹീനവും സാമൂഹ്യമായി അനഭിലഷണീയവുമാണെന്ന് പ്രഖ്യാപിച്ചു. പുരോഗമനകാംക്ഷികളായ സ്ത്രീകളും പുരുഷമാരും ഒരുപോലെ ഈ വിമർശനങ്ങളെ സ്വാഗതം ചെയ്തു. ബ്രിട്ടനിൽ ജോൺ ന്യൂസം എന്ന ഒരു വിദ്യാഭ്യാസവിദഗ്ധൻ 1960-കളിൽ പോലും ആൺകുട്ടികൾക്കും പെൺകുട്ടികൾക്കും വെവ്വേറെ പാഠ്യപദ്ധതികൾ നിർദ്ദേശിച്ച് രംഗത്തു വന്ന സാഹചര്യത്തിലായിരുന്നു, ഇത്. 13-16 പ്രായത്തിലുള്ളവരുടെ വിദ്യാഭ്യാസത്തെക്കുറിച്ച് പഠിക്കാൻ നിയുക്തമായ ഒരു കമ്മിറ്റിയുടെ അദ്ധ്യക്ഷസ്ഥാനത്തിരുന്നുകൊണ്ട് ന്യൂസം സമർപ്പിച്ച ഒരു റിപ്പോർട്ടിൽ വീട്ടുജോലി, പാചകം, തയ്യൽ, മുതലായവയുള്ള പരിശീലനം പെൺകുട്ടികൾക്കുള്ള പാഠ്യപദ്ധതിയിൽ പ്രത്യേകമായി ഉൾപ്പെടുത്തണമെന്നായിരുന്നു നിർദ്ദേശിച്ചിരുന്നത്[6].

മൂന്നുതരം സ്ത്രീവിരുദ്ധതകൾ

'വലതുപക്ഷസ്ത്രീകൾ' എന്ന പേരിൽ 'ഗൃഹവത്കരിക്കപ്പെട്ട സ്ത്രീകളുടെ രാഷ്ട്രീയം' എന്ന ഉപശീർഷകത്തോടെ ആൻഡ്രിയാ ഡൗർക്കിൻ

രചിച്ച ഒരു ഗ്രന്ഥത്തിൽ മൂന്നുതരം സ്ത്രീവിരുദ്ധ സമീപനങ്ങളെക്കുറിച്ച് പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട്.

1980-കളിൽ ബ്രിട്ടനിൽ താച്ചറിസവും അമേരിക്കയിൽ റീഗനിസവും പ്രതിനിധാനം ചെയ്ത തീവ്രവലതുപക്ഷനയങ്ങൾ ലോകത്താകമാനം ഉണ്ടാക്കിയ സാമ്പത്തികപ്രത്യാഘാതങ്ങൾക്കു പുറമേ, മുതലാളിത്തത്തിന്റെ സങ്കുചിതനിലപാടുകൾക്ക് പുതിയ ആഗോള ജനപ്രിയത നല്കാൻ ഭരണകൂടതലങ്ങളിൽ നടത്തപ്പെട്ട പ്രചാരവേലകൾ ശ്രദ്ധേയമായിരുന്നു. ഫെമിനിസ്റ്റ് വീക്ഷണങ്ങൾക്കും സോഷ്യലിസം ഉൾപ്പെടെയുള്ള പുരോഗമനപരമായ ആശയങ്ങൾക്കും എതിരായ ഭരണവർഗ്ഗ പ്രത്യയശാസ്ത്ര നിർമ്മിതികളിലെ പ്രധാനപ്പെട്ട ഒരംശം സ്ത്രീവിരുദ്ധതയുടെ രാഷ്ട്രീയമാണ്.

ഡൗർക്കിൻ ചൂണ്ടിക്കാട്ടിയ മൂന്നുതരം സ്ത്രീവിരുദ്ധതകൾക്ക് സാർവ്വദേശീയാടിസ്ഥാനത്തിൽ പ്രചാരമുണ്ടായിരുന്നു. ഇവയിൽ ഒന്നാമത്തേത് പ്രത്യക്ഷത്തിൽത്തന്നെ സ്ത്രീകളെ രണ്ടാംകിടക്കാരായിമാത്രം കാണുന്ന സമീപനങ്ങൾക്ക് പിന്തുണ നല്കുന്നു. സ്ത്രീവിരുദ്ധമായ സാമൂഹ്യ ബലപ്രയോഗങ്ങളെ സ്വാഭാവികമായിക്കാണാനും ഇരകളെ കുറ്റപ്പെടുത്താനും പ്രേരിപ്പിക്കുന്ന ഒരു സമീപനമാണ് ഇത്.

രണ്ടാമത്തെ മനോഭാവം സ്ത്രീകളെ അവരുടെ യഥാർത്ഥ അനുഭവങ്ങളിൽ നിന്നും അന്യവത്കരിക്കുന്നു. സ്ത്രീയെ ഉയർന്ന പീഠത്തിൽ കയറ്റിയിരുത്തി അവൾ പണ്ടേത്തന്നെ പുരുഷനെക്കാൾ ഉയർന്ന സ്ഥാനത്താണെന്നു പറയുന്നതും അതിനാൽ തുല്യതയ്ക്കു വേണ്ടിയുള്ള വാദങ്ങൾ അപ്പാടെ അപ്രസക്തമാണെന്നു സ്ഥാപിക്കാനുള്ള വ്യഗ്രതയുമാണ് ഇത്തരം സ്ത്രീവിരുദ്ധതയിൽ കാണുക. ഡൗർക്കിൻ ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്ന മൂന്നാമത്തെ വിഭാഗത്തിൽപ്പെടുന്ന സ്ത്രീവിരുദ്ധത പ്രമാണമാക്കുന്നത് 'തുല്യരാണ്; പക്ഷേ വ്യത്യസ്തമായ രീതികളിൽ' (equal; but in different ways)എന്ന ഒരു വ്യാജസിദ്ധാന്തത്തെയാണ്[7]. ഭ്രൂണഹത്യയുടെ പേരിൽ ഇന്ന് ഉയർത്തപ്പെടുന്ന വിവാദങ്ങൾ നിയമവിധേയമായ ഗർഭഛിദ്രത്തെയും ശരീരത്തിന്മേലുള്ള സ്ത്രീകളുടെ സ്വയംനിർണയാധികാരത്തെയും പ്രശ്നവത്കരിക്കുന്ന സ്ത്രീവിരുദ്ധ വലതുനിലപാടുകൾക്ക് ഉദാഹരണമാണ്. പുരോഗമനാശയങ്ങളുടെ വക്താക്കൾ ജനന നിയന്ത്രണ കാര്യത്തിൽ വ്യക്തികൾ എന്ന നിലയിൽ സ്ത്രീയ്ക്ക് ഗർഭഛിദ്രത്തിനുള്ള അവകാശം അംഗീകരിക്കുമ്പോൾ ക്രിസ്ത്യൻ വലതുപക്ഷവും ഗർഭഛിദ്രവിരുദ്ധതീവ്രവാദികളും സ്ത്രീയുടെ ഉദരത്തിൽ വളർന്നുതുടങ്ങുന്ന ഭ്രൂണത്തിന് 'സ്വതന്ത്ര്യവ്യക്തി' പദവി നല്കണമെന്ന് വാദിക്കുകയാണ്.

പ്രായപൂർത്തിയെത്തുന്ന സ്ത്രീകൾക്കുപോലും വ്യക്തിപദവി അംഗീകരിച്ചു കൊടുക്കാൻ തയ്യാറല്ലാത്തവരാണ് സ്ത്രീയുടെ ശരീരത്തിന്റെ ഒരംശം മാത്രമായ ഭ്രൂണത്തിന് 'സ്വതന്ത്ര വ്യക്തിപദവി' നല്കണമെന്ന് വാദിക്കുന്നത്! നിയമവിധേയമായി പ്രവർത്തിക്കുന്ന ഗർഭഛിദ്രക്ലിനിക്കുകൾക്കു നേരെയുള്ള അക്രമാസക്തമായ പ്രതികരണങ്ങൾ ഇത്തരം മനോഭാവത്തിൽ നിന്ന് ഉണ്ടാകുന്നതാണ്.

ആൺകോയ്മയുടെ പ്രശ്നമണ്ഡലങ്ങൾ സങ്കീർണ്ണവും ദേശവ്യത്യാസങ്ങൾക്കനുസരിച്ച് വൈവിധ്യങ്ങൾ ഉൾക്കൊള്ളുന്നതുമാണ്. ഒരേസമയം സാർവ്വത്രികതയുടെയും സവിശേഷതയുടെയും മാനങ്ങൾ അതിനുണ്ട്. ജാതി, മത, വംശീയ പ്രത്യായശാസ്ത്രങ്ങൾ ആൺകോയ്മയുടെ പ്രകടിതരൂപഭാവങ്ങളെ പലപ്പോഴും വ്യത്യസ്തങ്ങളാക്കുന്നു. എന്നാൽ, ഈ വ്യത്യാസങ്ങൾ ഒരിയ്ക്കലും ആൺകോയ്മക്കെതിരായ പോരാട്ടങ്ങൾക്കടിസ്ഥാനമായ തിരിച്ചറിവുകളുടെയും സൈദ്ധാന്തിക സമീപനങ്ങളുടെയും സാർവ്വത്രികപ്രസക്തിയെ നിരാകരിക്കാൻ മാത്രം കാരണമാവുന്നില്ല.

'ബൃഹദാഖ്യാനങ്ങൾ' എന്ന് അടുത്തകാലത്ത് ആക്ഷേപിക്കപ്പെട്ട സൈദ്ധാന്തികചട്ടക്കൂട്ടുകൾ ഏറെയും പാശ്ചാത്യരോ വെളുത്ത വർഗത്തിൽപ്പെട്ട സ്ത്രീകളോ ഉണ്ടാക്കിയതാകയാൽ അവ ഉപേക്ഷിക്കുകയോ, തീർത്തും അവഗണിക്കുകയോ ചെയ്യേണ്ടതാണെന്ന ഒരു നിലപാട് ആധുനികതാവിമർശനത്തിന്റെ പേരിലും സ്വത്വരാഷ്ട്രീയവാദത്തിന്റെ പേരിലും പ്രചരിക്കുന്നതായി കാണാം. സാർവ്വത്രികതയുടെയും സവിശേഷതയുടെയും മാനദണ്ഡങ്ങൾ വെച്ചുകൊണ്ടുതന്നെ മുൻചൊന്ന ഫെമിനിസ്റ്റ്ചിന്തയുടെ പരമപ്രധാനമായ ഉൾക്കാഴ്ചകൾ എല്ലായിടത്തും പ്രസ്ക്തമാണെന്നിരിക്കെ, പാശ്ചാത്യമെന്നോ വെളുത്തതെന്നോ ഉള്ള ലേബലുകൾ ചാർത്തിയുള്ള തിരസ്കാരങ്ങൾ ഫലത്തിൽ ആധുനികതയുടെ തിരസ്കാരമായിട്ടാണ് കലാശിക്കുന്നത്.

ഇതുമായി ബന്ധപ്പെട്ടു ചിന്തിക്കാവുന്ന ഒരു കാര്യം മദ്ധ്യകാലയൂറോപ്പിൽ നടന്ന 'ദുർമന്ത്രവാദിനിവേട്ട' (witch hunt) ആണ്. അതിന്റെ പ്രാരംഭദശയിലായിരുന്ന ഒരു കാലഘട്ടത്തിലാണ് യൂറോപ്പിൽ 16-17 നൂറ്റാണ്ടുകളിൽ അനേകലക്ഷം സ്ത്രീകൾ 'ദുർമന്ത്രവാദിനികൾ' ആയി മുദ്രയടിക്കപ്പെട്ടശേഷം ക്രിസ്തീയ പൗരോഹിത്യത്തിന്റെയും അധികാരം കയ്യാളുന്ന പുരുഷന്മാരുടെയും നേതൃത്വത്തിൽ അതിക്രൂരമായ വിധത്തിൽ കൊല്ലപ്പെട്ടത്. രണ്ടാം ലോകയുദ്ധകാലത്ത് മൊത്തം കൊല്ലപ്പെട്ടവരുടെ എണ്ണത്തിനു തുല്യമായി സ്ത്രീകൾ, ദുർമന്ത്രവാദിനീ വേട്ടയുടെ ഫലമായി ഫ്രാൻസ്, ജർമ്മനി, ഇംഗ്ലണ്ട്, ഇറ്റലി തുടങ്ങിയ യൂറോപ്യൻ

രാജ്യങ്ങളിലും മറ്റിടങ്ങളിലും വേട്ടയാടപ്പെട്ടിട്ടുണ്ടെന്ന് ഇതുസംബന്ധമായ ഒരു പഠനത്തെ ഉദ്ധരിച്ചു കൊണ്ട് മരിയ മീയെസ് ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നു (Patriarchy and Accumulation on world scale,1986).

ഫെമിനിസ്റ്റ്‌വീക്ഷണങ്ങളുടെ സത്താപരമായ സവിശേഷത നീതിയിലും തുല്യതയിലും അധിഷ്ഠിതമായ ഒരു പുതിയ ലോകക്രമത്തെ സംബന്ധിച്ച പ്രതീക്ഷകളെ സജീവമായി നിലനിർത്തും വിധത്തിൽ ബദലുകളെക്കുറിച്ചുള്ള അന്വേഷണങ്ങൾക്ക് അവ ശ്രമിച്ചു കൊണ്ടിരിക്കുന്നുവെന്നതാണ്. മുതലാളിത്തത്തിന് ആത്യന്തികമായ ബദൽ ആയി കരുതപ്പെട്ട സോഷ്യലിസത്തിന്റെ പ്രയോഗമാതൃതകൾ ഏറെയും സ്ത്രീപുരുഷസമത്വം ഫലവത്തായി ആവിഷ്കരിക്കുന്നതിൽ ലക്ഷ്യങ്ങൾ നിറവേറ്റിയില്ല. പരിചിതമായ മാതൃകകൾ മിക്കതും പൗരസ്വാതന്ത്ര്യങ്ങളുടെ നിഷേധമടക്കമുള്ള സ്വേച്ഛാധിപത്യപരമായ അപചയങ്ങൾക്ക് വിധേയമായി എന്നത് അവഗണിക്കാനാവില്ല. ഇങ്ങനെയൊരു പശ്ചാത്തലത്തിലാണ് രാഷ്ട്രീയാപഗ്രഥനത്തിന്റെയും പ്രവർത്തനത്തിന്റെയും അടിസ്ഥാനമായി സംഘടിതമായ സ്വത്വാവിഷ്കാരങ്ങളെ കാണുന്ന സ്വത്വകേന്ദ്രിതരാഷ്ട്രീയം മറ്റു മർദ്ദിതവിഭാഗങ്ങൾക്കിടയിലെന്നപോലെ സ്ത്രീവിമോചനചിന്തയെയും സ്വാധീനിച്ചത്. ആഫ്രോ-അമേരിക്കൻ വംശക്കാർ, ഏഷ്യൻ വംശജരായ അമേരിക്കക്കാർ, പ്രത്യേക മതവിഭാഗങ്ങൾ, സ്വവർഗ്ഗപ്രേമക്കാർ, ട്രാൻസ്ജെന്ററുകൾ, ഇന്ത്യയിലെ ദലിത്-ആദിവാസിവിഭാഗങ്ങൾ തുടങ്ങിയ മർദ്ദിതജനസമൂഹങ്ങൾ ജീവിതത്തിന്റെ സമസ്തമേഖലകളിലും സ്ഥിരമായി വിവേചനങ്ങൾക്കെതിരെ സമരംചെയ്യുന്നവരാണ്. കഴിഞ്ഞ രണ്ടു ദശാബ്ദങ്ങളിൽ ഇത്തരം പ്രത്യേക മർദ്ദിതവിഭാഗങ്ങളുടെ എണ്ണം ലോകമെമ്പാടും കൂടിക്കൂടിവരികയാണ്. എച്.ഐ.വി. ബാധിതർ, ലൈംഗികതൊഴിലാളികൾ, പ്രത്യേകതരം ശാരീരികഅവശതകളും വൈകല്യങ്ങളും അനുഭവിക്കുന്നവർ, കുടിയേറ്റത്തൊഴിലാളികൾ പ്രവാസിവിഭാഗങ്ങൾ എന്നിവരുൾപ്പെട്ട സ്വത്വഗ്രൂപ്പുകൾ അവരനുഭവിക്കുന്ന അവകാശനിഷേധങ്ങളുടെ പ്രശ്നം രാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ വേദിയിൽ കരുത്തോടെ ഉന്നയിക്കാൻ തുടങ്ങിയതോടെ 'സ്വത്വരാഷ്ട്രീയ പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ' ലോകത്തിന്റെ ഭാവി നിർണ്ണയിക്കുന്നതിൽ അവഗണിക്കാനാവാത്ത ഒരു സാന്നിദ്ധ്യമായിത്തീർന്നു. എങ്കിലും സ്വത്വരാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ ഒരു പ്രധാനപ്പെട്ട ദൗർബല്യം അത് രാഷ്ട്രീയസമ്പദ്‌വ്യവസ്ഥയുടെ സമഗ്രവിശകലനമോ വിമർശനമോ മുന്നോട്ടുവെക്കാൻ ഒരിക്കലും താല്പര്യം കാണിക്കുന്നില്ല എന്നതാണ്.

'ഇരകളുടെ ഫെമിനിസം[8] എന്ന് ഹോമി വോൾഫ് വിളിച്ച ഒരു സ്ത്രീവാദമാതൃക സ്വത്വരാഷ്ട്രീയത്തെ എങ്ങിനെയാണ് ഉറപ്പിക്കുന്നതെന്ന്

ജോൺ മാൻഡ്ൽ വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്. സ്ത്രീകളും പുരുഷന്മാരും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസത്തെ സാമൂഹ്യമണ്ഡലത്തിൽ ചോദ്യം ചെയ്യുന്നതിനു പകരം അത് അങ്ങിനെത്തന്നെ ഉറപ്പിച്ചു നിർത്താനും സ്ത്രീകളുടെ സ്വത്വം സ്ഥായിയായി പീഡനം അനുഭവിക്കുന്ന ഒന്നായി സങ്കല്പിക്കാനുമാണ് ഇത്തരം മാതൃകകൾ ശ്രമിക്കുന്നത്. 'ഇരകളുടെ ഫെമിനിസം' നല്കുന്ന പ്രധാനപ്പെട്ട സാന്ത്വനം അത് വ്യക്തികളെ കാര്യങ്ങൾ മാറ്റിത്തീർക്കുന്ന പ്രവർത്തനങ്ങളിൽ നിന്നു പിന്തിരിപ്പിക്കുകയും ഉത്തരവാദിത്വങ്ങളിൽ നിന്ന് ഒഴിവാകുകയും ചെയ്യുന്നു എന്നതാണ്. ലിംഗപക്ഷപാതത്തെ പൂർണ്ണമായും ഇല്ലായ്മ ചെയ്ത് നീതിയുക്തമായ ഒരു സമൂഹം സൃഷ്ടിക്കുന്നതിനുള്ള പ്രവർത്തനങ്ങളിൽ ഇതര മർദ്ദിതവിഭാഗങ്ങളുമായി ഐക്യപ്പെടുന്നതിൽ നിന്ന് ഫെമിനിസ്റ്റ് പ്രസ്ഥാനത്തെ പിന്തിരിപ്പിക്കുകയാണ് സ്വത്വപരമായി സ്ത്രീവാദം ചെയ്യുന്നതെന്ന് ജോൺ മാൻഡ്ൽ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. രാഷ്ട്രീയസമ്പദ്ശാസ്ത്ര ഘടനകളെ സ്ഥായിയായി ബഹിഷ്ക്കരിച്ചുകൊണ്ട് ഉൾവലിയാനാണ് അത് പ്രത്യേക മർദ്ദിതസ്വത്വങ്ങളെ പ്രേരിപ്പിക്കുന്നത്. സ്വയം നിർവ്വചിതസ്വത്വങ്ങളോടെന്നപോലെ മറ്റു മർദ്ദിതവിഭാഗങ്ങളോടും ഉത്തരവാദിത്ത്വത്തോടെ പെരുമാറുന്നതും ഇടപെടുന്നതും അവയുമായി ഐക്യപ്പെട്ട് പ്രവർത്തികുന്നതും ആണ് രാഷ്ട്രീയ പ്രവർത്തനത്തിന്റെ കാതലായ വശം. എന്നാൽ സ്വത്വരാഷ്ട്രീയം ഏതാണ്ടു പൂർണമായും നിഷേധാത്മകത പുലർത്തുന്നതും ഈ വശത്തോടാണ്.

മലയാളഭാഷയിൽ സാധാരണ ഉപയോഗിച്ചു വരുന്ന 'സ്ത്രീവാദം' എന്ന പ്രയോഗം 'ഫെമിനിസ'ത്തെ 'ദേശസാല്ക്കരിക്കുന്നതിന് വേണ്ടിയുള്ള ഒരു അബോധപ്രേരണയിൽ നിന്നുണ്ടായതാണോ എന്ന് പലപ്പോഴും സംശയം തോന്നാറുണ്ട്. 'സോഷ്യലിസം' ഭാഷയിൽ അതേപടി സ്വീകരിക്കപ്പെട്ടുതുപോലെ എന്തുകൊണ്ടോ 'ഫെമിനിസം' തദ്സമ പദമായി സ്വീകരിക്കപ്പെട്ടു കാണുന്നില്ല. സാർവത്രികതയിലും സാർവലൗകിതയിലും ഊന്നേണ്ടിവരുന്ന സന്ദർഭങ്ങളിലായാൽപ്പോലും വൈദേശികമായി ഉദ്ഭവിച്ച ആശയങ്ങളുടെ പറിച്ചുനടലുകൾക്ക് തുടക്കം മുതലേയുള്ള ചില പരിമിതികൾ കേവലം പദപ്രയോഗത്തിലൂടെയോ ഭാഷയിലൂടെയോ മറികടക്കാവുന്നതല്ല. 'ഫെമിനിസം' എന്ന പ്രയോഗത്തിന്റെ അർത്ഥപുഷ്ടി 'സ്ത്രീവാദ'ത്തിന് ലഭിക്കുന്നുണ്ടോ എന്ന് പരിശോധിക്കേണ്ടതാണ്.[10]

ഫെമിനിസ്റ്റ് ജ്ഞാനസിദ്ധാന്തം അറിവിന്റെ മറ്റു മേഖലകളിൽ നിന്ന് വേറിട്ടുനില്ക്കുന്നത് അത് വ്യക്തികളെ നേരിട്ടു കർത്തൃപദവിയിൽ അവരോധിക്കുകയും, 'വ്യക്തിപരമായത് രാഷ്ട്രീയമാണ്' എന്ന

തിരിച്ചറിവിൽ ഊന്നുകയും ചെയ്യുന്നതു കൊണ്ടാണ്. ഇതുവരെ നമ്മൾ 'വ്യക്തിപരം', 'രാഷ്ട്രീയം' എന്ന് വെവ്വേറെ പേരിട്ട് നിലനിർത്തിപ്പോന്ന മണ്ഡലങ്ങൾ തമ്മിൽ കൂടിക്കലരുമ്പോൾ ബോധത്തിൽ ഉണ്ടാകുന്ന ശക്തമായ ഓളങ്ങളാണ് ഫെമിനിസ്റ്റ് കർത്തൃത്വത്തെ സർഗ്ഗാത്മകമാക്കുന്നത്. കാൾമാർക്സ് ചൂണ്ടിക്കാട്ടിയതുപോലെ, തത്ത്വചിന്തകൾ പല പ്രകാരത്തിലും ലോകത്തെ വ്യാഖ്യാനിച്ചിട്ടുണ്ടെങ്കിലും കേവലമായ വ്യാഖ്യാനങ്ങൾക്കപ്പുറം ലോകത്തെ മാറ്റിത്തീർക്കുക എന്നതാണ് പരമപ്രധാനം.[11]

മേൽസൂചിപ്പിച്ച കാരണങ്ങളാൽ, ഫെമിനിസം ലോകത്തെ മാറ്റിത്തീർക്കുന്ന പ്രക്രിയയിലെ പ്രത്യയശാസ്ത്ര ആയുധങ്ങളിൽ പ്രധാനപ്പെട്ട ഒന്നാകുന്നു. മറിയാമിയെസ് ഫെമിനിസ്റ്റുകൾക്ക് നല്കുന്ന നിർവ്വചനപ്രകാരം, ഒരു വ്യക്തിയുടെ ജീവശാസ്ത്രപരമായ ലിംഗമോ, സ്വത്വമോ, സ്ത്രീയുടേതല്ലെങ്കിൽപ്പോലും അയാൾക്ക് 'ഫെമിനിസ്റ്റ്' ആകാൻ കഴിയും. "അസമത്വപൂർണ്ണവും പീഡനാത്മകവുമായ സ്ത്രീ-പുരുഷബന്ധങ്ങളെ ചൂഴ്ന്നുനിൽക്കുന്ന മൗനത്തിന്റെ ഗൂഢാലോചനയെ തകർക്കാൻ ധൈര്യം കാട്ടുന്നവരും അതിനെ മാറ്റിത്തീർക്കാൻ വേണ്ടി പരിശ്രമിക്കുന്നവരും ആണ് ഫെമിനിസ്റ്റുകൾ.[12]

ജാതിയും ലിംഗഭേദവും (Gender)പരസ്പരം ഇഴചേർന്നു നില്ക്കുന്ന ബ്രാഹ്മണിക്കൽ ഹിന്ദുത്വഘടനയെ പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായി ഉപയോഗപ്പെടുത്തിയാണ് കോർപ്പറേറ്റ് മൂലധനം അതിന്റെ താല്പര്യങ്ങൾ ഇന്ന് ഇന്ത്യൻജനതയ്ക്കു മേലെ നടപ്പാക്കിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നത്. ഈയൊരു പാശ്ചാത്തലത്തിൽ, ജാതിവിരുദ്ധസമരത്തിന് ജനാധിപത്യപരമായ വിശാല ബഹുജനാടിത്തറനല്കാൻ പരിശ്രമിച്ച ജ്യോതിബാ ഫൂലെ, അംബേദ്കർ, പെരിയോർ ഇ.വി.രാമസ്വാമി തുടങ്ങിയവർ കഴിഞ്ഞ നൂറ്റാണ്ടുകളിൽ സ്വീകരിച്ച നിലപാടുകളിലെ ആധുനികതയുടെ ഉള്ളടക്കം പ്രത്യേകശ്രദ്ധ അർഹിക്കുന്നു. ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ മുഖ്യധാരയെ പ്രതിനിധീകരിച്ച് ഇന്ത്യൻ നാഷണൽ കോൺഗ്രസ്സും, വലിയൊരളവോളം ആദ്യകാല ഇന്ത്യൻകമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് പ്രസ്ഥാനവും, ഉയർത്തിപ്പിടിച്ച രാഷ്ട്രനിർമ്മാണത്തിന്റെ മാതൃകകൾ ജാതീയവും ലിംഗപരവുമായ അസമത്വങ്ങളുമായി സന്ധിചെയ്യുന്ന ഒരു 'ഇന്ത്യൻ പ്രത്യയശാസ്ത്ര'ത്തിന്റേതായിരുന്നുവെന്ന് പെരി ആൻഡേഴ്സൺ ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നുണ്ട്[13].

ആധുനികതയുടെ കേരളീയപരിസരം

ജാതി- ലിംഗവ്യവസ്ഥയുടെ കർക്കശമായ ആചാരങ്ങളാലും കീഴ്വഴക്കങ്ങളാലും അനേകനൂറ്റാണ്ടുകളോളം വരിഞ്ഞുമുറക്കപ്പെട്ടതും

താരതമ്യേന ചലനാത്മകതയറ്റതുമായ ഒരു ഭൂതകാലമാണ് കേരളീയ സാമൂഹ്യജീവിതത്തിനുള്ളത്. കഴിഞ്ഞ നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ഒന്നാം പകുതിവരെ എല്ലാ ജാതിമതവിഭാഗങ്ങളിലുംപെട്ട സ്ത്രീകൾ സാമൂഹ്യമായ കീഴാളപദവി അനുഭവിച്ചവരായിരുന്നു. പത്തൊൻപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനത്തിലും ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ തുടക്കത്തിലും രൂപംകൊണ്ട ജാതിവിരുദ്ധപ്രസ്ഥാനങ്ങളും നവോത്ഥാനപ്രസ്ഥാനങ്ങളും പ്രത്യക്ഷമായോ പരോക്ഷമായോ അഭിസംബോധന ചെയ്തിരുന്നത് ഈയൊരു പശ്ചാത്തലത്തെയാണെന്ന കാര്യം നിഷേധിക്കാനാവില്ല.

കീഴാളജാതികളിൽപ്പെട്ട സാമൂഹ്യപരിഷ്കർത്താക്കൾ മാത്രമല്ല ബ്രാഹ്മണിക്കൽ അധീശപ്രത്യയശാസ്ത്രഘടനയെ കേരളത്തിൽ ചോദ്യം ചെയ്തിരുന്നത് എന്ന വസ്തുത ചരിത്രത്തിൽ നിന്നും മാറ്റിവെക്കാൻ കഴിയുന്നതല്ല. മൂലധനം, ജാതി, ആൺകോയ്മ ഇവയിൽ ഏതെങ്കിലുമൊന്നിനെ കേന്ദ്രസ്ഥാനത്തു നിർത്തുമ്പോൾ ഓരോ പ്രകാരത്തിലുള്ള അപഗ്രഥനവും വ്യത്യസ്തങ്ങളായ പ്രതികരണങ്ങളുമായിരിക്കും സാധ്യമാവുക എന്നത് സ്വാഭാവികമാണ്. അതേസമയം, കഴിഞ്ഞ നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആദ്യ പകുതിയിൽ കേരളത്തിൽ വേരോടിയ ഇടതുപക്ഷ ആശയങ്ങൾ അന്ത:സത്തയിൽ ആധുനികതയുടേയും നവോത്ഥാനത്തിന്റേയും മൂല്യങ്ങളുടെ തുടർച്ച ആയിരിക്കുമ്പോൾത്തന്നെ വിശാലബഹുജന പ്രക്ഷോഭങ്ങളിലൂടെ ജാതി- ലിംഗഘടനയുടെ ചട്ടക്കൂട് തകർത്തെറിയാനുള്ള അഭിലാഷങ്ങൾക്കു പ്രചോദനമാകാൻ മാത്രം അവ ശക്തമായില്ല[14]. മുമ്പു സൂചിപ്പിച്ചതുപോലെ കൊളോണിയൽ വിരുദ്ധസമരങ്ങളിൽ ഇന്ത്യൻ ഇടതുപക്ഷത്തിന്റെയും ദേശീയനേതൃത്വത്തിന്റെയും പൊതുദൗർബല്യമായി പെരി ആൻഡേഴ്സൺ സൂചിപ്പിച്ച 'ഇൻഡ്യൻ പ്രത്യയശാസ്ത്ര'ത്തോടുള്ള വിധേയത്വം ഇവിടെയും പ്രസക്തമാണ്.

മലയാളത്തിന്റെ മുഖ്യധാരാ സാംസ്കാരികമണ്ഡലത്തിൽ നടക്കുന്ന ചർച്ചകൾ പലതും പുരോഗമനചിന്തയെ ഒരു പേടിസ്വപ്നമായി അവതരിപ്പിക്കുന്ന രീതിയിൽ മാറിപ്പോകുകയാണോ എന്ന സംശയം ജനിപ്പിക്കുന്ന ഒരു പുസ്തകമാണ് 'ഫെമിനിസം: ചരിത്രപരമായ ഒരന്വേഷണം'[15] എന്ന പേരിൽ അടുത്തകാലത്തിറങ്ങിയത്. ഫെമിനിസത്തിന്റെ ചരിത്രത്തെക്കുറിച്ച് സാമാന്യം വസ്തുനിഷ്ഠമായ ഒരു പരിചയപ്പെടുത്തൽ എന്ന നിലയിൽ ഇത് വായിക്കപ്പെടാൻ സാധ്യതയുണ്ടെങ്കിലും ഇതിൽ മുഴച്ചുനില്ക്കുന്ന അംശം 'ഇവിടെ ഇതു വേണ്ടാ' എന്ന അർത്ഥത്തിലുള്ള ഗ്രന്ഥകാരിയുടെ വിലയിരുത്തലാണ്. യാഥാസ്ഥിതിക ഹിന്ദുവീക്ഷണങ്ങളോട് ഗ്രന്ഥകാരിയായ ഡോ. എം. ലീലാവതി പുലർത്തുന്ന

വിധേയത്വവും ജീവശാസ്ത്രനിർണയനവാദത്തോടുള്ള ആഭിമുഖ്യവും നോക്കുക: "തിര്യക്‌വർഗത്തിലെ പെണ്ണുങ്ങൾ ഇങ്ങനെ 'അകത്ത്' ഒതുങ്ങാത്തതിന്റെ മുഖ്യകാരണങ്ങൾ കുടുംബമെന്ന സ്ഥാപനത്തിന് മനുഷ്യവർഗത്തിൽ എന്നപോലെ കെട്ടുറപ്പുള്ള ഒരു സംവിധാനമായ വളർച്ച അവയ്ക്കിടയിൽ ഇല്ലെന്നതും ശിശുക്കൾക്ക് ദീർഘശൈശവം ഇല്ലെന്നതുമാണ്. മനുഷ്യസ്ത്രീയുടെ ഈ പരാധീനത തിരിച്ചറിഞ്ഞ പുരുഷൻ സ്നേഹവും സംരക്ഷണവും നല്കിയേ തീരു എന്ന് സാംസ്കാരികമായി വികാസം പ്രാപിച്ച മനുഷ്യസമൂഹങ്ങളിൽ മതപരമോ നിയമപരമോ ആയ അനുശാസനങ്ങൾ ഉണ്ടായി. ഇസ്ലാം, ക്രൈസ്തവാദിമതങ്ങളിൽ അത് മതാനുശാസനമാണ്. പിതാവ് കൗമാരത്തിലും ഭർത്താവ് യൗവനത്തിലും പുത്രൻ വാർദ്ധക്യത്തിലും സ്ത്രീയെ രക്ഷിക്കണമെന്നത് നിയമാനുശാസനം തന്നെയാണ്. മനുസ്മൃതിയിലെ സുപ്രസിദ്ധവാക്യം സ്ത്രീയെ പൂട്ടിയിട്ട് വളർത്തുമൃഗമാക്കണമെന്നല്ല. ജീവസന്ധാരണത്തിന് സ്വയം പ്രയത്നിക്കാൻ ഇടവരാതിരിക്കത്തക്കവണ്ണം സംരക്ഷിക്കണമെന്നാണ് അനുശാസിക്കുന്നത്... പില്ക്കാലങ്ങളിൽ സ്ത്രീയെ കൂട്ടിലിടണമെന്നാണർത്ഥമെന്ന് സ്വാർത്ഥതത്പരരായ പുരുഷന്മാർ വ്യാഖ്യാനിക്കാനുമാരംഭിച്ചു. ആ വ്യാഖ്യാനവൈകൃതം ഉണ്ടായി വളർന്നതോടെയാണ് ഇന്ത്യയിൽ സ്ത്രീകൾ ഒരു പതിത വർഗമായി മാറിയത്"[15]. "ആണായാലും പെണ്ണായാലും ഓരോ കുഞ്ഞും തുല്യ അവകാശങ്ങളുള്ള ഓരോ വ്യക്തിയാണ് എന്ന ബോധത്തോടെ വളരണം. സ്ത്രീയ്ക്കും പുരുഷനും അന്യോന്യം മത്സരത്തിലോ, വിധേയത്വത്തിന്റെയും അധീശത്വത്തിന്റേയും ശൈലികളിലോ ഇടഞ്ഞു തകരാനുള്ളതല്ല മർത്ത്യജീവിതം. അത് ശിവശക്തിമേളനമാവുമ്പോഴേ സർഗാത്മകവും സുന്ദരവും ശുഭകരവുമാകുന്നുള്ളൂ..."[16].

(ആധുനികതയുടെ) ഇരുപത്തിയൊന്നാം നൂറ്റാണ്ടിലെ കേരളീയ സന്ദർഭത്തിന്റെ അനാഥത്വം വെളിവാക്കുന്ന ഒരു വായനകൂടി പ്രഭാത് ബുക്ക് ഹൗസ് പ്രസിദ്ധീകരിച്ച മേല്പറഞ്ഞ ഗ്രന്ഥം സാധ്യമാക്കിത്തരുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ, ഫെമിനിസ്റ്റ്ചർച്ചകൾ ലോകത്തുതന്നെ അത്യപൂർവ്വമായിരുന്ന ഒരു കാലഘട്ടത്തിൽ (1928-ൽ) ആധുനികതയുടെ പ്രശ്നമണ്ഡലങ്ങളെ അഭിസംബോധനചെയ്ത പെരിയോർ ഇ.വി. രാമസ്വാമി നായ്ക്കർ നടത്തിയ ഒരഭിപ്രായപ്രകടനവുമായി മേല്പറഞ്ഞ പാഠത്തെ താരതമ്യം ചെയ്യുന്നത് എന്തുകൊണ്ടും പ്രസക്തമായിരിക്കും.

"പുരുഷത്വം എന്ന വാക്കുതന്നെ സ്ത്രീകളെ തരംതാഴ്ത്തിക്കാണിക്കുന്ന തരത്തിൽ വ്യവഹാരത്തിൽ ഉപയോഗിച്ചു വരുന്നുണ്ട് എന്നത് സ്ത്രീകൾ മനസ്സിലാക്കണം. ആ 'പുരുഷത്വം' ലോകത്തിൽ ഉള്ളപ്പോൾ

പെണ്ണുങ്ങൾക്ക് ബഹുമാനം നേടാനാവില്ലെന്നും അവർ ഓർമ്മിക്കണം... 'പുരുഷത്വം' എന്ന തത്ത്വത്തെ സ്ത്രീകൾക്ക് നശിപ്പിക്കാൻ ആവില്ലെങ്കിൽ 'സ്ത്രീത്വ'ത്തിന് മോചനമില്ല എന്നത് തീർച്ചയാണ്...പെണ്ണുങ്ങൾ പ്രസവം നിർത്തിയാൽ ലോകം അഭിവൃദ്ധിപ്പെടുകയില്ല, മനുഷ്യവർഗം നിലനില്ക്കുകയില്ല എന്നു ധർമ്മന്യായം. മനുഷ്യവർഗം വർദ്ധിക്കാതിരുന്നാൽ പെണ്ണുങ്ങൾക്ക് എന്താപത്താണ് ഏർപ്പെടുക? അല്ലെങ്കിൽ ഈ ധർമ്മന്യായം പറയുന്നവർക്കുതന്നെ എന്തു നഷ്ടമാണ് ഉണ്ടാക്കുക എന്നെനിക്ക് മനസ്സിലാകുന്നില്ല. ഇതുവരെ പെരുകിവന്ന മനുഷ്യവർഗത്താൽ മനുഷ്യവർഗത്തിനു വന്നുചേർന്ന നന്മകൾ എന്താണ് എന്നതും മനസ്സിലാവുന്നില്ല"[17].

മലയാളിഅണുകുടുംബം ലോകത്തിന്റെ ഇതരഭാഗങ്ങളിലേതിൽ നിന്നും ബാഹ്യഘടനയിൽ ഏറെ വ്യത്യസ്തമല്ലെങ്കിൽപ്പോലും ഉള്ളടക്കത്തിൽ അത് ലിംഗവത്കൃതവ്യക്തിത്വങ്ങളെ തുടർച്ചയായി പുനരുല്പാദിപ്പിക്കുന്നതിൽ ഏറെ മുൻനിരയിലാണെന്നുപോലും സംശയിക്കേണ്ടിവരുന്നു. സമൂഹത്തെയാകമാനം ലിംഗവത്കരിക്കുന്ന അതിന്റെ സദാചാരവ്യവഹാരങ്ങൾ സ്ത്രീപീഡനങ്ങളെയും ലൈംഗികക്കുറ്റങ്ങളെയും 'കുടുംബമൂല്യങ്ങളുടെ അപചയ'മെന്ന ഒരേയൊരു മാനദണ്ഡംവെച്ച് അഭിസംബോധന ചെയ്യാനുള്ള പ്രവണതയാണ് കാണിച്ചുപോരുന്നത്. കുടുംബത്തിന്റെ ഇടം ഭദ്രമാക്കാനും സ്ത്രീകളുടെ പൗരത്വപദവിയെയും അവകാശങ്ങളെയും കുടുംബവുമായി ഒത്തുതീർപ്പിൽ കൊണ്ടുവരാനുമുള്ള വ്യഗ്രത നിമിത്തം സാമൂഹ്യഭാവനയിൽ സ്ത്രീകളെ തുല്യരായി കാണാനുള്ള മുൻകൈപ്രവർത്തനങ്ങൾ ഏറെക്കുറെ ദുർബലമായിരിക്കുകയാണ്. അണുകുടുംബത്തിന്റെ ചട്ടക്കൂടുകൾക്കുപുറത്ത് സ്ത്രീകൾക്കു പൗരാവകാശങ്ങളോ നിയമസംരക്ഷണമോ ലഭിക്കാനുള്ള അർഹതയുണ്ടെന്ന പ്രാഥമികധാരണയെപ്പോലും നിരാകരിക്കുംവിധത്തിൽ സ്ത്രീക്കെതിരായ മോറൽപോലീസിങ്ങിനൊപ്പം സ്വവർഗപ്രേമക്കാരെയും ലൈംഗികത്തൊഴിലാളികളെയും ട്രാൻസ്ജെന്ററുകളെയും പുറന്തള്ളുന്ന ഒരു സദാചാരവ്യവഹാരം കേരളത്തിൽ പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. മേല്പറഞ്ഞ തരത്തിലുള്ള ബഹിഷ്കരണത്തിൽ ഇടതു-വലതുവ്യത്യാസങ്ങൾക്കപ്പുറം വ്യവസ്ഥാപിതരാഷ്ട്രീയ നേതൃത്വങ്ങൾ സജീവപങ്കാളിത്തം വഹിക്കുന്ന അനുഭവങ്ങൾ നിരവധിയാണ്[18].

ഉപസംഹാരം

ഫെമിനിസ്റ്റ്ചിന്താപദ്ധതിയുടെ, അല്ലെങ്കിൽ പദ്ധതികളുടെ പ്രചോദന കേന്ദ്രങ്ങൾ തീർച്ചയായും സ്ത്രീകളെ കേന്ദ്രസ്ഥാനത്തു നിർത്തുന്ന

സ്വത്വവിശകലനങ്ങളാണ്. അതേസമയം, സ്ത്രീകളുടെ രണ്ടാംതരം സാമൂഹ്യപദവിയെ നിർണയിക്കുന്നത് അവരുടെ ജീവശാസ്ത്രപരമായ വ്യത്യാസങ്ങളല്ല. ജീവശാസ്ത്രപരമായ സവിശേഷതകൾമൂലം സ്ത്രീയും പുരുഷനും ട്രാൻസ്ജെന്ററുകളും തമ്മിൽ സാമൂഹ്യപദവികളിൽ ഉച്ചനീചത്വങ്ങൾ ഉണ്ടായതിൽ മുഖ്യമായ ഉത്തരവാദിത്തം ആൺകോയ്മ (patriarchy)യിലധിഷ്ഠിതമായ സമൂഹഘടനയാണ്. ആൺകോയ്മയെ മനസ്സിലാക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങൾ വികസിപ്പിച്ചത് സ്ത്രീപക്ഷസ്വത്വവിചാരങ്ങൾ ആണെന്നത് നിസ്തർക്കമെങ്കിലും, സ്ത്രീയുടെ അധ്വാനശേഷി, ലൈംഗികത, പ്രത്യുല്പാദനശേഷി ഇവ മൂന്നും പുരുഷന്മാർ നിയന്ത്രിക്കുന്ന സാമൂഹ്യസംവിധാന (ആൺകോയ്മ) ത്തിന് പൊതുസമ്മതിയാർജ്ജിക്കാൻ മുതലാളിത്തത്തിനുമുമ്പും മുതലാളിത്തസമൂഹങ്ങളിലും ഒരുപോലെ കഴിയുന്നു. തന്മൂലം, എല്ലാ മനുഷ്യർക്കും തുല്യമായ പദവിയും അവകാശങ്ങളും നല്കുന്ന ഒരു പുതിയ ലോകത്തെക്കുറിച്ചുള്ള സ്വപ്നങ്ങൾ സാക്ഷാത്കരിക്കാനുള്ള ബോധപൂർവ്വമായ പ്രവർത്തനങ്ങളുമായി ഫെമിനിസ്റ്റ്/സ്ത്രീവാദചിന്തകൾ പോരാട്ടത്തിന്റെ ഇടങ്ങൾ പങ്കുവെക്കുമ്പോൾ മാത്രമേ ആൺകോയ്മക്കെതിരെയും അതിനെ പ്രത്യായശാസ്ത്രപരമായി പുനരുല്പാദിപ്പിക്കുന്ന മുതലാളിത്തത്തിനെതിരെയുമുള്ള പ്രവർത്തനം ഫലവത്താകൂ. ആധുനികതയുടെ നിരാസത്തിലൂടെയല്ല, സ്വാംശീകരണത്തിലൂടെയും വിപുലനത്തിലൂടെയുമായിരിക്കും ഫെമിനിസ്റ്റ് അജണ്ട മുന്നോട്ടു പോകുക.

കുറിപ്പുകൾ

1. Marx and Engels Selected works Vol I 'Manifesto' by the (Moscow: 1983, Communist Party'
2. Kate Mollett,Sexual politics (New York: Donble day,1970)
3. Ibid
4. Margaret mead,Sex and Temperameut in three primitive Societies (1935), Cited in Michele Barrett,Women's Oppression Today (London:Verso,1985), p. 42
5. Ann Oakely,Subject woman (London: Fontana Perbacks,1986) pp. 41-54,p120
6. A.Montagu,The Natural Superority of Women (1968) Cited in Ann Oakley, p.42
7. Andrea Dowrkin,Right wing women The politics of Domesticated Females, (London: the womens press ltd,pg.230 -1993
8. Naomi wolf
9. Joan D Mondle 'How politicals Is The personal? Identity Politics,Feminismand Social Change http: Userpages unbc edu koreman/ wmst/ Identity po html

10. കെ.എം. വേണുഗോപാലൻ, ഫെമിനിസം, ആധുനികത- ജ്ഞാനസിദ്ധാന്ത പരമായ ഒരന്വേഷണം (കോട്ടയം: മലയാളം റിസർച്ച് ജേണൽ വാല്യം, 5 ലക്കം 2 മെയ് - ഓഗസ്റ്റ് 2012, പേജുകൾ 1479- 1492
11. Karl Marx,Thesis on Feuerbach Cited Ibid,p 1481
12. Ibid,P. 1481 (Maria Mies patriarthy and Accumulation on a world Scale Womens press,London : 1986)
13. Perry Anderson,The indian Ideology Three Essaye collective,(Iurgavan: 2012) P.5
14. ഡോ .എം. ലീലാവതി, ഫെമിനിസം: ചരിത്രപരമായ ഒരന്വേഷണം (തിരുവനന്തപുരം: പ്രഭാത് ബുക്ക് ഹൗസ്, 2012)
15. Ibid pg.10 (അടിവര ലേഖകന്റേത്)
16. Ibid,Pg: 113
17. ഇ.വി.രാമസ്വാമി, ഞാനും നിങ്ങളും വിവ: കെ.എം. പ്രഭാകര വാരിയർ, പ്രസാ ചിന്തനൈയാളർ കഴകം (തിരുച്ചിറപ്പള്ളി: 1985, പേജ് 53 - 57)
18. കെ.എം. വേണുഗോപാലൻ എഡി: കേരളം: ലൈംഗികത, ലിംഗനീതി (ലേഖനങ്ങൾ) പേജ് 8 തിരുവനന്തപുരം: 2006 സൈൻബുക്സ്)

റഫറൻസ്:

1. Yoko Hayani, Akio Tanabe, Yumiko Tokita (Editors): Gender and Modernity: Perspectives fram Asia and pacitic Australia, Trans Pacitic Press, 2003.
2. Mernissi, Fatima 'Muslim women and Fundamentalism' The New voices of Islam: Rethinking potitics and modernity Mehran Kamrava. ed. University of Califonia Press (Berkeley : 2006.
3. Mary Evans, Feminism and Modernity (Routledge, 2001).
4. Angela Davis, Women Race and Class (London: 1982, Womens Press).
5. Braj Ranjan Mani Pamela Sardar (Editors) A. Forgotten Liberator: the life and strnggle of Saviribai Phute (New Delhi: Mountain Peak, 2010).
6. Fatema Mernissi, The Veil and the Male Elite, A Feminist Interpretaion of Womens Rights in Islam, Translated by Mary Lakeland (Addison Westey, 1991).
7. ഏ.കെ. രാമകൃഷ്ണൻ; കെ.എം. വേണുഗോപാലൻ, സ്ത്രീവിമോചനം: ചരിത്രം, സിദ്ധാന്തം, സമീപനം. നയനാ ബുക്സ് (പയ്യന്നൂർ: 1989).
8. Women's Marement and Communist Party: Ideology, Prgramme, Practic, (New Delhi: 2008, (CPI (ML) Publications)
9. Dipankar Gupta. Mistaken Modernity India Between Worlds (New Delhi: 2004 Harper Collins Publishers, India.

സ്ത്രീകളുടെ ആരോഗ്യാവകാശങ്ങൾ

ഡോ: ജയശ്രീ.എ.കെ
പ്രൊഫസർ, കമ്യൂണിറ്റി മെഡിസിൻ, പരിയാരം മെഡിക്കൽ കോളേജ്, കണ്ണൂർ

ആരോഗ്യം ഒരാളുടെ അവകാശമാണെന്ന വിചാരങ്ങളുടെ വെളിച്ചത്തിലാണ് സ്ത്രീകളുടെ ആരോഗ്യാവകാശങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള വ്യവഹാരങ്ങളും രൂപപ്പെട്ടത്. എന്നാൽ, ഇപ്പോൾ വീണ്ടും ആരോഗ്യം ഒരു ക്ഷേമപ്രവർത്തനമെന്ന തരത്തിലുള്ള തിരിച്ചുപോക്ക് നടന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്നുണ്ട്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ സ്ത്രീകൾ ആരോഗ്യാവകാശങ്ങളെപ്പറ്റി കൂടുതൽ ജാഗ്രതപുലർത്തേണ്ടതായുമുണ്ട്. ഇന്ത്യൻഭരണഘടന സ്ത്രീകൾക്ക് അന്തസ്സോടെ ജീവിക്കാനും ശരീരത്തിന്റെ സുസ്ഥിതി കാത്തുസൂക്ഷിക്കാനുമുള്ള അവകാശം വാഗ്ദാനം ചെയ്യുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ അതു നടപ്പിൽ വരുത്താൻ പ്രതിബന്ധങ്ങളുണ്ടാക്കുന്ന സാമൂഹികഘടകങ്ങൾ മറികടക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു.

സാധാരണ ഉപയോഗിക്കുന്ന പൊതുവായ ആരോഗ്യസൂചികകൾ പ്രകാരം കേരളത്തിലെ സ്ത്രീകളുടെ ആരോഗ്യനിലവാരം ഭേദപ്പെട്ടതാണെന്നു കാണാം. ഉദാ: സ്ത്രീപുരുഷാനുപാതം (കേരളം 1041; ഇന്ത്യ 991-NFHS -IV) ആയുർദൈർഘ്യം, (കേരളം: സ്ത്രീ 77, പുരു 73. ഇന്ത്യ: സ്ത്രീ 67, പുരു 64 - census 2011), ആശുപത്രിയിലുള്ള പ്രസവം (കേരളം: 99.9%; ഇന്ത്യ 78.9%- NFHS-IV) തുടങ്ങിയവ. എന്നാൽ സ്ത്രീകളുടെ ആരോഗ്യാവകാശം പൂർണ്ണമായി സംരക്ഷിക്കപ്പെടുന്നു എന്ന് ഇതിനർത്ഥമില്ല. സ്ത്രീകൾ അനുഭവിക്കുന്ന രോഗാതുരതയും പീഡനങ്ങളും ഇതിനുദാഹരണമാണ്. ആദിവാസിമേഖലയെ ഇത് പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നുമില്ല.

ഇന്ത്യയിൽ സ്ത്രീപുരുഷാനുപാതത്തിൽ സ്ത്രീകളുടെ എണ്ണം കുറഞ്ഞിരിക്കുന്നത് പെൺഭ്രൂണഹത്യ മൂലമോ പെൺകുഞ്ഞുങ്ങളുടെ ആരോഗ്യം

അവഗണിക്കുന്നതുമൂലമോ ആണെന്ന കണ്ടിട്ടുണ്ട്. കേരളത്തിൽ പെൺ ഭ്രൂണഹത്യകൾ റിപ്പോർട്ട് ചെയ്യപ്പെട്ടിട്ടില്ല. എന്നാൽ, അഞ്ചുവയസ്സിന താഴെയുള്ള കുട്ടികളിൽ പെൺകുട്ടികളുടെ എണ്ണം കുറവാണെന്ന കാണാം (977). ഇത് സ്വാഭാവികമാണെന്ന നിഗമനത്തിലാണ് ശാസ്ത്രജ്ഞർ എത്തിയിട്ടുള്ളത്. The Pre-natal Diagnostic Techniques (Regulation and Prevention of Misuse) Act, 1994, പെൺഭ്രൂണഹത്യ തടയാനായി ഇന്ത്യാ ഗവണ്മെൻറ് കൊണ്ടുവന്നിട്ടുള്ള നിയമമാണ്. ഇതുപ്രകാരം ഭ്രൂണാവസ്ഥയിൽ ലിംഗനിർണയം നടത്തുന്നതും അതു വെളിപ്പെടുത്തുന്നതും അതുസംബന്ധിച്ച പരസ്യങ്ങൾ നല്കുന്നതും തടവുശിക്ഷയും പിഴയും ലഭിക്കുന്ന തരത്തിൽ കുറ്റകരമാണ്. കേരളത്തിൽ ഇത് റിപ്പോർട്ടുചെയ്തിട്ടില്ല. എന്നാൽ, അതുണ്ടാകാതിരിക്കാൻ നമ്മൾ ജാഗരൂകരാവുകയും അറിവുണ്ടായാൽ റിപ്പോർട്ട് ചെയ്യുകയുംവേണം.

ജനനനിയന്ത്രണവും കുഞ്ഞുങ്ങളുടെ ആരോഗ്യവും മുൻനിർത്തിയാണ് നേരത്തേ സ്ത്രീകളുടെ ആരോഗ്യം വീക്ഷിക്കപ്പെട്ടിരുന്നതെങ്കിലും സ്ത്രീപക്ഷകാഴ്ചപ്പാടുകൾ വികസിച്ച വന്ന സാഹചര്യത്തിൽ 1994-ലെ കെയ്റോ സമ്മേളനത്തിന ശേഷം പ്രജനനാരോഗ്യത്തെതന്നെ പുതിയ വീക്ഷണത്തിൽ തിരുത്തിയെഴുതി. സ്ത്രീപുരുഷസമത്വത്തിലും സ്ത്രീകളുടെ അവകാശസംരക്ഷണത്തിലും സാർവത്രികമായ ആരോഗ്യസേവനലഭ്യതയിലും അധിഷ്ഠിതമായ ഒരു കാഴ്ചപ്പാടാണ് കെയ്റോസമ്മേളനം മുന്നോട്ട് വച്ചത്. ഓരോ വ്യക്തിക്കും തങ്ങളുടെ ശരീരത്തിനും ലൈംഗികതക്കും മേലുള്ള സ്വയംനിർണയാവകാശം നേടുന്നതിനുള്ള ഉപാധിയായാണ് പ്രജനനാവകാശത്തെ ഇതിൽ നിർവ്വചിച്ചത്. ഇത് സുരക്ഷിതവും വിവിധങ്ങളും ചെലവുകുറഞ്ഞതുമായ ഗർഭനിരോധനോപാധികൾ ലഭിക്കാനുള്ള അവകാശം, സുരക്ഷിതവും നിയമപരവുമായ രീതിയിൽ ഗർഭച്ഛിദ്രം നടത്തിക്കിട്ടാനുള്ള അവകാശം, ആരോഗ്യകരമായി ഗർഭം ധരിക്കാനും കുഞ്ഞിന ജന്മം നല്കാനുമുള്ള അവകാശം, വിവേചനരഹിതമായി എല്ലാവർക്കും നിർബ്ബന്ധിതമല്ലാത്ത തരത്തിൽ പ്രജനനാരോഗ്യം നേടാനുള്ള അവകാശം എന്നിവ എടുത്തുപറയുന്നുണ്ട്. ലൈംഗികാവകാശത്തെയും ലോകാരോഗ്യസംഘടന പുനർനിർവ്വചിക്കുന്നുണ്ട്. മുൻവിധിയോ വിവേചനമോ കൂടാതെ ലൈംഗികസ്വത്വത്തെ അംഗീകരിക്കണമെന്നത് ഇതിൽ പ്രധാനമാണ്. അക്രമമോ വിവേചനമോ കൂടാതെ ലൈംഗികാനന്ദം എല്ലാവർക്കും സാദ്ധ്യമാക്കുന്ന സാമൂഹികാന്തരീക്ഷം ഇതിന്റെ മുന്നുപാധിയാണ്. ലൈംഗികപങ്കാളിയെ തെരഞ്ഞെടുക്കുന്നതിനും വിവാഹപങ്കാളിയെ തെരഞ്ഞെടുക്കുന്നതിനും ലൈംഗികപ്രവർത്തനത്തിൽ ഏർപ്പെടുന്നത് സംബന്ധിച്ച

തീരുമാനമെടുക്കുന്നതിനും കുട്ടികൾ വേണോ വേണ്ടയോ എന്നുതീരുമാനിക്കുന്നതിനും വ്യക്തികൾക്ക് പരമാധികാരം ഉണ്ടായിരിക്കണം. ഇതു നേടുന്നതിൽ കൗമാരപ്രായക്കാർക്കു നല്കുന്ന ലൈംഗികവിദ്യാഭ്യാസം വളരെ പ്രധാനമാണ്. ബന്ധങ്ങളുണ്ടാക്കുമ്പോൾ സ്വന്തം ആരോഗ്യത്തിൽ പ്രാധാന്യം നല്കാൻ പെൺകുട്ടികൾക്ക് പരിശീലനം നല്കണം. ഗാർഹികപീഡനവും സ്ത്രീകളുടെ സാമൂഹികപദവിയുമായി ഇത് അഭേദ്യമായി ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. സ്വയം തീരുമാനമെടുക്കാനുള്ള സ്ത്രീകളുടെ കഴിവും ആരോഗ്യത്തെ നിർണയിക്കുന്ന അവസ്ഥകളുമായി ബന്ധമുണ്ട്. വിമതലൈംഗികരുടെ ആരോഗ്യസേവനവും ഉറപ്പാക്കേണ്ടതുണ്ട്. ഇതു സംബന്ധിച്ച് നിയമപരവും നയപരവുമായ മാറ്റങ്ങൾ ഗവണ്മെന്റ് തലത്തിൽ നടക്കുന്നുണ്ട്.

വളർച്ചയുടെ ഘട്ടത്തിൽ പെൺകുട്ടികൾക്ക് പോഷകാഹാരക്കുറവ് കൂടുതലായി കാണുന്നത് ഇന്ത്യയിലാണ് എന്ന് പല പഠനങ്ങളും സൂചിപ്പിക്കുന്നു. ഇത് പെൺഭ്രൂണഹത്യയുടെ ഒരു തുടർച്ചയെന്നോണം നടക്കുന്ന പെൺകുഞ്ഞുങ്ങളോടുള്ള അവഗണനയുടെ പരിണതഫലമാണ്. ഈ അവസ്ഥ അവരുടെയും അടുത്ത തലമുറയുടെയും അനാരോഗ്യത്തിനും ചിലപ്പോൾ മരണത്തിനുതന്നെയും കാരണമാകുന്നുണ്ട്. കേരളത്തിൽ ഈ സ്ഥിതിക്ക് വളരെ വ്യത്യാസമുണ്ടെങ്കിലും സമാനമായതോ അതിനേക്കാൾ രൂക്ഷമായതോ ആയ അവസ്ഥ ആദിവാസിമേഖലകളിൽ കാണുന്നു.

വിളർച്ച പോഷകാഹാരക്കുറവിന്റെ സൂചകമാണ്. അമ്മമാരിലെ വിളർച്ച, പ്രസവസുരക്ഷ, കുഞ്ഞുങ്ങളുടെ തൂക്കം, കുഞ്ഞിന്റെയും അമ്മയുടേയും ആരോഗ്യം എന്നതിലെല്ലാം പ്രഭാവം ചെലുത്തുന്നതാണ്. കേരളത്തിൽ പൊതുവേ 34 ശതമാനം സ്ത്രീകളിൽ വിളർച്ച കാണുന്നുണ്ട് (NFHS–IV). ഇത് ഇന്ത്യൻ ശരാശരിയേക്കാൾ കുറവാണെങ്കിലും (53%) പ്രാധാന്യത്തോടെ കാണേണ്ടതാണ്. ആദിവാസിമേഖലയിൽ ഇത് 96 മുതൽ 100 ശതമാനംവരെയുമുണ്ട്.

കേരളത്തിൽ ഇപ്പോൾ മറ്റു സംസ്ഥാനങ്ങളെ അപേക്ഷിച്ച് കൗമാരപ്രായംമുതൽ അമിതവണ്ണവും കൂടുതലായി കാണുന്നു. പൊണ്ണത്തടിയും പോഷകാഹാരക്കുറവും ഒരേസമയം കാണുന്നു എന്നത് ഒരു വൈരുദ്ധ്യവും കൂടിയാണ്. ഇത് പ്രായപൂർത്തിയായവരിലും തുടർന്നു കാണാം. 32 ശതമാനത്തിലധികം അമിതവണ്ണമുള്ള സംസ്ഥാനമായി ദേശീയപഠനങ്ങൾ കേരളത്തെ എടുത്തു കാട്ടുന്നു. പുരുഷന്മാരിൽ ഇത് കുറവാണെന്നും കാണാം. എന്നാൽ, ആൺകുട്ടികളുടെയും പെൺകുട്ടികളുടെയും

പുരുഷന്മാരുടെയും സ്ത്രീകളുടെയും വേർതിരിച്ചുള്ള കണക്കുകൾക്ക് പഠനങ്ങളിൽ വലിയ പ്രാധാന്യം കാണാറില്ല.

കൗമാരത്തിൽനിന്നു യൗവ്വനത്തിലേക്കു വളരുന്ന സമയം ശരീരവളർച്ചയുടേതു മാത്രമല്ല, മാനസികമായ പക്വതയും സാമൂഹികമായ ഉത്തരവാദിത്വവും അവകാശബോധവും ആർജ്ജിക്കേണ്ട സമയവും കൂടിയാണ്. ആരോഗ്യത്തിനുള്ള അവകാശം ഈ പ്രകരണത്തിൽ മനസ്സിലാക്കണം. വിദ്യാഭ്യാസം, തൊഴിൽ പങ്കാളിത്തം, തീരുമാനങ്ങളെടുക്കാനുള്ള അവകാശം എന്നിവ ആരോഗ്യവുമായി ബന്ധപ്പെടുന്നു. സ്ത്രീകളെ കുട്ടികളായോ കുട്ടികളുടെ രക്ഷകർത്താവ് മാത്രമായോ അല്ല, ഉത്തരവാദിത്വമുള്ള പൗരരായി കാണേണ്ടതുണ്ട്. കേരളത്തിലെ സ്ത്രീകളുടെ ഉയർന്ന സാക്ഷരത (കേരളം 97.9%) എടുത്തുകാട്ടുന്നതാണ് (ഇന്ത്യ 68.4%) (NFHS–IV). കേരളത്തിൽ സ്ത്രീപുരുഷന്മാർ തമ്മിലുള്ള അന്തരം കുറവായി കാണാം. 12 വർഷത്തിലധികം പഠിച്ചവരെ എടുത്താൽ സ്ത്രീകൾ അല്പം മുന്നിലാണെന്നും കാണാം. മാദ്ധ്യമങ്ങൾവഴി നേടുന്ന അറിവ് ആരോഗ്യത്തിൻറെ മറ്റൊരു സൂചികയായി കണക്കാക്കുന്നു. ഇതും വിദ്യാഭ്യാസത്തിനു സമാനമാണ് (കേരളം: സ്ത്രീ 92%; പുരു 98%) (ഇന്ത്യ: സ്ത്രീ 65%; പുരു 82%) തൊഴിൽ ചെയ്യുന്നതിൽ സ്ത്രീയും പുരുഷനും തമ്മിൽ വലിയ അന്തരമുണ്ട് (ഇന്ത്യ: സ്ത്രീ 36%; പുരു 85%) കേരളത്തിൽ സ്ത്രീകൾ ഇന്ത്യൻ ശരാശരിയേക്കാൾ പിന്നിലാണെന്നത് വിചിത്രമാണ്. (കേരളം സ്ത്രീ 28%; പുരു 85%) (NFHSIII 2005). ഇത് 2015 ആയപ്പോഴേക്കും 20% ആയി കുറഞ്ഞു എന്നത് അതിനേക്കാൾ വിചിത്രമാണ്. തൊഴിലുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ആരോഗ്യപ്രശ്നങ്ങൾ പ്രധാനമാണെങ്കിലും അത് സംബന്ധിച്ച പഠനങ്ങൾ ശുഷ്കമാണ്. തൊഴിൽചെയ്തു വരുമാനമുണ്ടാക്കുന്നതോടൊപ്പം അതിന്റെമേൽ നിയന്ത്രണവും അതോടൊപ്പം ആവശ്യത്തിനു വിശ്രമവും വിനോദോപാധികളും ഉണ്ടായാൽ മാത്രമാണ് ആരോഗ്യം ഗുണപരമാകുന്നത്.

കുട്ടികൾ വളർന്നുവരുന്ന സമയത്ത് അവർക്കു ലഭിക്കുന്ന സ്ത്രീനീതിയിലധിഷ്ഠിതമായ ലൈംഗികവിദ്യാഭ്യാസം അവരുടെ ശാരീരികവും മാനസികവും സാമൂഹികവുമായ ആരോഗ്യത്തെ നിർണയിക്കുന്നതിൽ പ്രധാന പങ്കുവഹിക്കുന്നു. കെയ്റോ സമ്മേളനം തുടങ്ങി, അതുമായി ബന്ധപ്പെട്ട എല്ലാ അന്താരാഷ്ട്ര ഉടമ്പടികളും ഇത് എടുത്തുപറയുന്നു, എങ്കിലും, ഇന്ത്യ അതിലൊക്കെ പങ്കാളിയാണെങ്കിലും ശരിയായ രീതിയിൽ അത് നടപ്പാക്കാൻ ഇപ്പോഴും ഇന്ത്യക്ക് സാധിച്ചിട്ടില്ല. ഇക്കാര്യത്തിൽ കേരളത്തിന്റെ സ്ഥിതിയും വ്യത്യസ്തമല്ല. പലപ്പോഴും ഇത് തുടങ്ങാൻ

ശ്രമിച്ചിട്ടുണ്ടെങ്കിലും മനോഭാവത്തിൽ മാറ്റം വരാത്തതുകാരണം ഇത് ഫലപ്രദമായി നടപ്പാക്കാൻ കഴിഞ്ഞിട്ടില്ല. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ലൈംഗികവിജ്ഞാനത്തിനുള്ള മൌലികമായ അവകാശം കുമാരിമാർക്ക് നിഷേധിക്കപ്പെടുന്നു. ആർത്തവം വേദന നല്കുന്ന അനുഭവമായാണ് ഭൂരിപക്ഷം പെൺകുട്ടികളും സ്ത്രീകളും കരുതുന്നത്. ആർത്തവം തുടങ്ങുന്ന സമയത്ത് വളർച്ചയുടെ ധനാത്മകമായ അനുഭവം അവർക്കുണ്ടാകുന്നില്ല.

കൗമാരപ്രായം മുതൽ ആളുകൾക്ക് ലൈംഗികതയിൽ താത്പര്യം ഉണ്ടാകും. അതവരുടെ അവകാശമാണ്. ഇൻഡ്യയിൽ ഈ പ്രായത്തിലുള്ളവർക്ക് ഗർഭനിരോധനോപാധികളെക്കുറിച്ച് അറിവുള്ളതായാണ് കാണുന്നത്. എന്നാൽ, അത് ശരിയായ തരത്തിലുള്ളതാണോ എന്നറിയില്ല. അതിനുള്ള ലഭ്യത, പ്രാപ്യത, നിയന്ത്രണം, പുരുഷന്മാരുടെ പങ്കാളിത്തവും ഉത്തരവാദിത്വവും എന്നിവയൊക്കെയാണ് പ്രധാനമായി വരുന്നത്. അതിന് വ്യത്യസ്തമാർഗ്ഗങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള അറിവും സ്ത്രീകൾക്ക് സ്വാതന്ത്ര്യവും ബന്ധങ്ങളിൽ തുല്യതയുമുണ്ടാവണം. സ്ത്രീകൾക്കുള്ള വന്ധ്യംകരണശസ്ത്രക്രിയയാണ് ഇന്ത്യയിൽ കൂടുതൽ നടക്കുന്നത്. ജനനനിയന്ത്രണത്തിൽ മുൻപന്തിയിലുള്ള കേരളത്തിലും അങ്ങനെ തന്നെ. (ഇന്ത്യ:47%; കേരളം: 45%) (NFHS-IV). എന്നാൽ, പുരുഷന്മാർക്കുള്ള ശസ്ത്രക്രിയ തീരെനടക്കുന്നുമില്ല. ഇത് കേരളത്തിൽ ആയിരത്തിൽ ഒന്നിലും താഴെമാത്രമാണുള്ളത്. പുരുഷന്മാർക്കുള്ള ഉറ ഉപയോഗം 2.5% മാത്രമാണ്. ഈ അസന്തുലനത്തിനുള്ള സാഹചര്യം കൂടുതലായി പഠിക്കേണ്ടതാണ്. സ്ത്രീകൾ ഉപയോഗിക്കുന്ന ഐ.യു.ഡി(IUD) യെക്കുറിച്ചുള്ള അറിവ് പുരുഷന്മാർക്ക് കുറവായാണ് കാണുന്നത്. ഗർഭനിരോധനത്തിൽ പുരുഷന്മാർക്കുള്ള ശ്രദ്ധക്കുറവാണ് ഇതു സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. ചില പുരുഷന്മാർ വിശ്വസിക്കുന്നത് ഗർഭനിരോധനം സ്ത്രീകളുടെ മാത്രം കാര്യമാണെന്നാണ് (ഇന്ത്യ: 22%; കേരളം: 16%). ഗർഭനിരോധനം സ്വീകരിക്കാൻ മുൻകയ്യെടുക്കുന്ന സ്ത്രീകൾ ദുർവൃത്തരാണെന്ന് കരുതുന്നവരുമുണ്ട് (ഇന്ത്യ: 16%; കേരളം: 8%) (NFHSIII).

ഗർഭനിരോധനമാർഗം സ്വീകരിക്കുന്ന സമയത്ത് മറ്റുമാർഗങ്ങളെക്കുറിച്ചും പാർശ്വഫലങ്ങളെക്കുറിച്ചുമുള്ള അറിവ് മൂന്നിലൊന്നുപേർക്ക് മാത്രമാണ് ലഭിക്കുന്നത്. ശസ്ത്രക്രിയ ചെയ്യുന്നവരോട് മറ്റുമാർഗ്ഗങ്ങളെക്കുറിച്ച് തീരെകുറച്ചേ പറയുന്നുള്ളൂ. പാർശ്വഫലമുണ്ടായാൽ എന്തു ചെയ്യണമെന്ന് കേരളത്തിൽ 44% ശതമാനം പേർക്കാണ് ഉപദേശം ലഭിക്കുന്നത്. തമിഴ്നാട്ടിൽ ഇതിൽ കൂടുതലാണ് (50%)(NFHSIII). ഇതും കേരളത്തിലെ ഉയർന്ന നിലവാരത്തിനുനേരെ ചോദ്യമുയർത്തുന്നതാണ്.

ഗർഭകാലവും പ്രസവകാലവും അപകടം പിടിച്ചതായാണ് ഇൻഡ്യൻ സ്ത്രീകളുടെ അവസ്ഥ. 70% സ്ത്രീകളും ഗർഭിണികളാകുമ്പോൾ ഒന്നോ അതിലധികമോ അപകടാവസ്ഥ പേറുന്നവരാണ്. ഇതിൽ 46% ഒഴിവാക്കാൻ കഴിയുന്നതാണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഈ സമയത്തെ പരിചരണവും ആശുപത്രി പ്രസവവും പ്രധാനമാകുന്നു. ഇവിടെയും കേരളം നേട്ടങ്ങൾ കാണിക്കുന്നുണ്ട്. ഇന്ത്യയിൽ മൊത്തത്തിൽ 20 ശതമാനത്തോളം സ്ത്രീകൾക്ക് സേവനങ്ങൾ ലഭിക്കാതെ വരുമ്പോൾ കേരളത്തിൽ ഒരു ശതമാനത്തിനു മാത്രമാണ് സേവനം ലഭിക്കാത്തത്. അത് കൂടുതലും ആദിവാസി മേഖലയിലായിരിക്കും. ഗർഭസമയത്തും പ്രസവസമയത്തുമുണ്ടാകാവുന്ന അപകടങ്ങളെക്കുറിച്ച് 20 ശതമാനത്തിനേ അറിവ് ലഭിക്കുന്നുമുള്ളൂ. ഇന്ത്യയിലെ മാതൃശിശുപരിചരണപദ്ധതി പുരുഷന്മാരുടെ പങ്കാളിത്തംകൂടി ലക്ഷ്യംവെക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും അത് ഫലപ്രദമായി നടപ്പാക്കാൻ കഴിയുന്നില്ല.

കേരളത്തിൽ എല്ലാവരും ആശുപത്രികളെ സമീപിക്കുന്നതു കൊണ്ടുതന്നെ സേവനത്തിന്റെ ഗുണനിലവാരം നോക്കേണ്ടിവരും. അൾട്രാസൌണ്ട് സ്കാൻ(Utlra sound scan) പോലെയുള്ള പരിശോധനകളും സിസേറിയൻ ശസ്ത്രക്രിയയും കൂടുതലായി കേരളത്തിൽ കാണുന്നുണ്ട് (കേരളം: 36% ഇന്ത്യ: 17%, NFHS IV). കൂടുതൽ റിസ്കുള്ള പ്രായമുള്ളവരേക്കാൾ റിസ്ക് കുറഞ്ഞവരിലും സാമ്പത്തികമായി മുന്നിട്ടു നില്ക്കുന്നവരിലും സ്കാൻ കൂടുതൽ ചെയ്യുന്നു എന്ന് ദേശീയസർവ്വേ (NFHS-III) റിപ്പോർട്ടു ചെയ്യുന്നു. ഇതുമൂലം അനാവശ്യചെലവുണ്ടാകുന്നോ എന്നതും ആവശ്യമുള്ളവർക്ക് ചെയ്യാതിരിക്കുന്നുണ്ടോ എന്നതും നിരീക്ഷിക്കേണ്ടതുണ്ട്. എല്ലാവർക്കും ഒരേപോലെ ഏറ്റവും യുക്തമായ രീതിയിൽ സേവനം കിട്ടത്തക്ക തരത്തിൽ പ്രോട്ടോകോൾ ഉണ്ടാക്കേണ്ടതുണ്ട്.

ഏതെങ്കിലും സമയത്ത് വന്ധ്യത അനുഭവിക്കുന്ന സ്ത്രീകളുടെ എണ്ണവും വർദ്ധിച്ചു വരുന്നുണ്ട്. ഈ പ്രശ്നം പരിഹരിക്കാനായി ഇന്ന് സാങ്കേതികജ്ഞാനം വർദ്ധിച്ചിട്ടുണ്ടെങ്കിലും അതു കൂടുതലും സ്വകാര്യമേഖലയിലാണ് ലഭ്യമാകുന്നത്. ഇതിനുള്ള ചെലവ് എല്ലാ സ്ത്രീകൾക്കും താങ്ങാവുന്നതല്ല. സ്ത്രീയുടെ പ്രധാനകടമ അമ്മയാവുകയാണെന്ന ധാരണ ഇപ്പോഴും ശക്തമായതുകൊണ്ട് ഇതുമൂലം മാനസികപ്രശ്നം അനുഭവിക്കുന്ന സ്ത്രീകളുടെ അവസ്ഥകൂടി കണക്കിലെടുക്കേണ്ടിവരും.

പ്രസവസമയത്തെ കുഞ്ഞുങ്ങളുടെ തൂക്കക്കുറവും(20%) കേരളത്തിലെ സ്ത്രീകളുടെ ആരോഗ്യത്തിലെ ഒരു വൈരുദ്ധ്യമായി കണ്ടിട്ടുണ്ട്. ഇതിനു കൃത്യമായ കാരണം കണ്ടെത്താൻ കഴിഞ്ഞിട്ടില്ല. ആദ്യത്തെ കുഞ്ഞിന്

ളുക്കക്കുറവിനുള്ള സാദ്ധ്യത ഏറുകയും മൊത്തം കുട്ടികൾ കുറവായിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതുകൊണ്ട് ഇവരുടെ അനുപാതം കൂടുതലാവുന്നത് ഒരു കാരണമായി പറയുന്നു.

ആവശ്യമില്ലാത്ത ഗർഭം അലസിപ്പിക്കാനുള്ള അവസരം ലഭിക്കുക എന്നതും സ്ത്രീകളുടെ അവകാശമാണ്. സ്വന്തം ലൈംഗികതയുടെമേൽ നിയന്ത്രണമില്ലാത്ത അവസ്ഥയുമായി ചേർത്താണ് ഇതു കാണേണ്ടത്. അബോർഷൻ തൊണ്ണൂറ് ശതമാനവും നടക്കുന്നത് ഇപ്പോൾ സ്വകാര്യമേഖലയിലാണ്. ഇതിനു ചെലവാകുന്ന തുക ഗവണ്മെൻറിലേതിനേക്കാൾ ഏതാണ്ട് എട്ട് ഇരട്ടിയോളംവരും. ഇത് സാമൂഹ്യമായി പിന്നോക്കംനില്ക്കുന്ന സ്ത്രീകളെയാണ് കൂടുതൽ ബാധിക്കുന്നത്. അബോർഷന് ഭർത്താവിന്റെ സമ്മതം ആവശ്യപ്പെടാറുമുണ്ട്. ഇത് സ്ത്രീകളുടെ സ്വയം നിർണ്ണയാവകാശത്തിന്റെ നിഷേധമാണ്.

മാനസികാരോഗ്യത്തിന്റെ സൂചകമായ വിഷാദം അധികം കാണുന്നത് സ്ത്രീകളിലാണ്. അതിന്റെ ഒരു പരിണിതഫലമായ ആത്മഹത്യയും ആത്മഹത്യാശ്രമങ്ങളും മറ്റുസ്ഥലങ്ങളേക്കാൾ അധികമായി കേരളത്തിൽ കാണുന്നു. എന്നാൽ ഇതുസംബന്ധിച്ച് കാര്യമായ പഠനങ്ങളില്ല താനും.

ഗാർഹികപീഡനവും പൊതുസ്ഥലങ്ങളിൽ സ്ത്രീകൾക്കുനേരെയുള്ള അക്രമവും ആരോഗ്യത്തിന്റെ അജണ്ടയായി ഇപ്പോൾ കണക്കാക്കുന്നുണ്ട്. ഇതേക്കുറിച്ചുള്ള പഠനങ്ങളും റിപ്പോർട്ടുകളും കാണിക്കുന്നത് കേരളത്തിലെ ഉയർന്ന മറ്റ് ആരോഗ്യസൂചകങ്ങളും വിദ്യാഭ്യാസവും ഇതിൽ പ്രതിഫലിക്കുന്നില്ല എന്നാണ്.

ആയുർദൈർഘ്യം കൂടുന്നതിനനുസരിച്ച് പ്രായമായ സ്ത്രീകളുടെ അനുപാതവും കൂടുകയാണ്. 60 വയസ്സു കഴിഞ്ഞ സ്ത്രീകളിൽ അറുപതു ശതമാനവും വിധവകളാണ്. ഈ സമയത്തുണ്ടാകുന്ന ശാരീരികവും മാനസികവുമായ പ്രയാസങ്ങളെ തരണം ചെയ്യാനും അവർക്ക് പരിചരണം നൽകാനും ആവശ്യമായ പഠനങ്ങളും സംവിധാനങ്ങളും അത്യാവശ്യമായിരിക്കുന്നു. ഭർത്താവ് നേരത്തേ മരിച്ചുപോവുകയോ ഉപേക്ഷിക്കുകയോ ചെയ്താൽ നിലാരംബരാകുന്ന ഇന്നത്തെ വ്യവസ്ഥയിൽനിന്നു മാറി സ്വയംനിർണ്ണയാവകാശത്തിലൂന്നിയ ഒരു പരിപ്രേക്ഷ്യത്തിന്റെ ആവശ്യകതയിലേക്ക് ഇതു വിരൽചൂണ്ടുന്നുണ്ട്.

വീടിനുള്ളിലും ആശുപത്രികളിലും ആതുരസേവനത്തിൽ പ്രമുഖ പങ്കുവഹിക്കുന്ന സ്ത്രീയുടെ സേവനം അംഗീകരിക്കപ്പെടുകയും അതേ

സേവനം അവർക്കും ലഭിക്കുമെന്നത് ഉറപ്പാക്കുകയും വേണം.

കേരളത്തിന്റെ ഈ സവിശേഷസാഹചര്യത്തിൽ സ്ത്രീകളുടെ ആരോഗ്യം അളക്കാനുള്ള മാനകങ്ങൾതന്നെ പുതുതായി വികസിപ്പിക്കാവുന്നതാണ്. ഇപ്പോൾ വിദ്യാഭ്യാസമാണ് ആരോഗ്യത്തോടു ചേർത്തുവെച്ച് മനസ്സിലാക്കുന്ന സാമൂഹ്യഘടകം. അത് കേരളത്തിൽ ലഭ്യമായതാണ്. എന്നാൽ, സാമൂഹ്യപദവി, തൊഴിൽചെയ്തു വരുമാനമുണ്ടാക്കാനും തീരുമാനമെടുക്കുവാനുമുള്ള സാഹചര്യം, വിനോദോപാധികളുടെ ലഭ്യത, വിശ്രമിക്കാനുള്ള സമയം എന്നിങ്ങനെ മറ്റു സാമൂഹ്യഘടകങ്ങളും സ്ത്രീകളുടെ ആരോഗ്യത്തെ സമഗ്രമായി നിർവ്വചിക്കുന്നിടത്ത് ആവശ്യമായി വരുന്നവയാണ്. ആരോഗ്യത്തെ ജീവിതഗുണനിലവാരത്തിന്റേയും സന്തുലിതമായ അദ്ധ്വാനം, വിനോദം, വിശ്രമം എന്നതിന്റേയും അടിസ്ഥാനത്തിൽ മനസ്സിലാക്കുക എന്നത് കേരളസ്ത്രീയെ സംബന്ധിച്ച് സവിശേഷപ്രാധാന്യമുള്ളതാണ്.

പോഷണത്തിന്റെയും അമിതവണ്ണത്തിന്റെയും മാനകങ്ങളായ പൊക്കവും തൂക്കവും പ്രായഭേദമെന്യേ നിരന്തരം നിരീക്ഷിക്കാനുള്ള സംവിധാനങ്ങളുണ്ടാകേണ്ടതുണ്ട്. വിഷാദരോഗം, ഉത്കണ്ഠ, സൊമറ്റൈസേഷൻ ഡിസോർഡർ (somatization disorder) എന്നിവ സ്ത്രീകളിൽ അധികമായതിനാൽ മാനസികാരോഗ്യം സംബന്ധിച്ച കൂടുതൽ പഠനങ്ങളും പ്രവർത്തനങ്ങളും ആവശ്യമാണ്. പ്രസവസംബന്ധമായ ചെലവ് പഠിച്ച് വിലയിരുത്താവുന്നതാണ്. സിസേറിയൻ(Caesarean), ഹിസ്റ്റെക്ടമി (Hysterectomy), വന്ധ്യതാചികിത്സ തുടങ്ങി സാധാരണമായി നടക്കുന്ന മെഡിക്കൽ ഇടപെടലുകൾക്ക് പ്രോട്ടോകോൾ കൊണ്ടുവരുകയും അവ നിരീക്ഷണവിധേയമാക്കുകയും വേണം. വന്ധ്യതക്കുള്ള ചികിത്സ പാവപ്പെട്ട സ്ത്രീകളുൾപ്പെടെ എല്ലാവർക്കും ഉറപ്പാക്കണം. അബോർഷനുമേൽ തീരുമാനമെടുക്കാൻ സ്ത്രീക്കുള്ള അവകാശം ഉറപ്പു വരുത്തണം. ലിംഗപരമായ പരിമിതികൾ ആരോഗ്യസേവനത്തിൻറെ പ്രാപ്യതക്ക് തടസ്സമാവില്ലെന്ന് ഉറപ്പ് വരുത്തുകയും കൗമാരപ്രായത്തിലുള്ളവർക്ക് തുല്യനീതിയിലധിഷ്ഠിതമായ ലൈംഗികവിദ്യാഭ്യാസം നല്കുകയും വേണം. ജനനനിയന്ത്രണമുൾപ്പെടെയുള്ള എല്ലാ ആരോഗ്യപ്രക്രിയകളിലും പുരുഷന്മാരുടെ പങ്കാളിത്തമുണ്ടാകേണ്ടത് സ്ത്രീകളുടേയും സമൂഹത്തിന്റെ പൊതുവായുമുള്ള ആരോഗ്യപരിരക്ഷയ്ക്കാവശ്യമാണ്.

References:

1. National Family Health Survey - 4 2015 -16. Minitsry of Health and Family Welfare. Government of India.

2. Mary E. John. Sex Ratios and Gender Biased Sex Selection: History, Debates & Future Directions. UN WOMEN. 2014.
3. The Pre-natal Diagnostic Techniques (Regulation and Prevention of Misuse) Act, 1994.
4. ICPD Beyond 2014 International Conference on Human Rights. Conference Report. Netherlands, 2013.
5. Developing sexual health programmes. A framework for action. WHO. 2012.
6. Nandeesha M. et al, Nturitional Status of Girl Child in India: The role of Government in paving way for inclusive Growth Management. International Journal of Academic Research,Vol.2, Issue-2(6), April-June, 2015.
7. Chandran D. A Paradox within a Paradox?: Emerging Signs of Change in the Unappealing Tribal Scenario in Kerala, India. Developing Coutnry Studies. 2012; 2(6):1–11.
8. Antherjanam D. Prevalence and pattern of mentsrual disorders among school going adolescents in northern ditsrict of Kerala. International Journal of Public health Research. May - June, 2016/ Vol 3/ Issue 3.
9. V. Raman Kutty. Why Low Birth Weight (LBW) is Still a Problem in Kerala: A preliminary exploration. CDS.2004.
10. Social Determinants of Health in Kerala State, Bappukunju Ekbal et al. Health Sciences 2012; 1(2): JS002.

ബീച്ചും തിയേറ്ററും:
പെണ്ണുടലുകൾ പാരമ്പര്യം വിട്ടു കുതറുമ്പോൾ

യാക്കോബ് തോമസ്
അസി.പ്രൊഫസർ, മലയാളവിഭാഗം, കെ.കെ.ടി.എം.ഗവ.കോളേജ്, പുല്ലൂറ്റ്

പാരമ്പര്യം എന്നു വിളിക്കുന്ന വഴക്കങ്ങൾ ശരീരത്തെ കെട്ടിയിടുന്ന കാഴ്ചകളുടെ സമാഹാരമാണ്, സാമൂഹികചരിത്രത്തിന്റെ നല്ലൊരു പങ്കും. സാമൂഹിക പാരമ്പര്യങ്ങളും സ്ത്രീകളും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം സ്ത്രീവാദത്തിന്റെ പ്രധാന അന്വേഷണമേഖലയാണ്. വിശേഷിച്ചും പോസ്റ്റ്കോളനീയസ്ത്രീവാദത്തിൽ. പാരമ്പര്യങ്ങളുടെ പ്രധാനവാഹകരായി, സ്ത്രീശരീരത്തെയാണ് മിക്കസമൂഹങ്ങളും പ്രതിഷ്ഠിച്ചിരിക്കുന്നത്. കുടുംബം, മതം, മറ്റു സാമൂഹിക വഴക്കങ്ങൾ എന്നിവയുടെയെല്ലാം 'മാനം' സ്ഥിതിചെയ്യുന്നത് ആ സമൂഹത്തിലെ സ്ത്രീകൾ ഇവയെ കൈകാര്യം ചെയ്യുന്നതുപോലെയായിരിക്കും. ഇതിൽ വിച്ഛേദം വരുമ്പോഴാണ്, സ്ത്രീകൾ പാരമ്പര്യത്തെ അനുസരിക്കാതിരിക്കുകയോ നിഷേധിക്കുകയോ വിട്ടുപോവുകയോ ചെയ്യുമ്പോഴാണ്, കടുത്ത അക്രമണത്തിനു വിധേയമാവുക. കുടുംബത്തിന്റെ മാനം എന്നത് പെണ്ണുമായിമാത്രം ചേർന്നിരിക്കുന്നത് കുടുംബപാരമ്പര്യത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതാണ്. പാരമ്പര്യത്തിന്റെ വാഹകർ പെണ്ണായിരിക്കുമ്പോൾ അതു നിർവചിക്കാനോ നിയന്ത്രിക്കാനോ സ്ത്രീയ്ക്കവകാശമില്ലെന്നതു ശ്രദ്ധിക്കണം. മറിച്ച്, കേവലമായി അതിനെ പേറുന്നവർ മാത്രമാണ്. അതായത് പുരുഷൻ നിർവചിച്ചിരിക്കുന്ന സ്ഥായിയായ ചില പാരമ്പര്യങ്ങളും വഴക്കങ്ങളും അനുസരിച്ചു ജീവിക്കുന്നവൾ മാത്രമാണ് സ്ത്രീ. അതിലൂടെ വീടുവിട്ടുപോകാനോ സ്വാതന്ത്ര്യത്തോടെ ജീവിക്കാനോ സ്ത്രീയ്ക്കു കഴിയാതെവരുന്നു. കെട്ടിച്ചമയ്ക്കപ്പെടുന്ന പാരമ്പര്യമെന്നത് പെണ്ണിന്റെ ശരീരത്തെ അടക്കാനും നിയന്ത്രിക്കാനുമുള്ള പുരുഷാധികാരമാണെന്നു സാരം. പാരമ്പര്യത്തിന്റെ ലംഘനം ഘോരപാപമാകുന്നത് പുരുഷനെ ലംഘിക്കുന്നതിലൂടെയാണ്. ഇന്ത്യൻ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനപ്രക്രിയകളിലൊന്ന്

പെണ്ണിനെ പാരമ്പര്യവുമായി കെട്ടിയിടുകയെന്ന വ്യവഹാരങ്ങളെ ഉറപ്പിക്കുകയായിരുന്നുവെന്നു കാണാം. നമ്മുടേതെന്നു പറയുന്ന സംസ്കാരമാണ് പാരമ്പര്യമെന്നും അത് മറ്റു സംസ്കാരത്തിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തപ്പെട്ട സവിശേഷതകളുള്ള ഒന്നാണെന്നും അതിന്റെ പ്രത്യേകതകളുംമറ്റും നിലനിർത്തേണ്ടുന്നതിന്റെ പ്രധാന ഉത്തരവാദിത്തം സ്ത്രീകൾക്കാണെന്നും ഇതുറപ്പിച്ചു പറഞ്ഞു. അങ്ങനെ സ്ത്രീയ്ക്ക് പാരമ്പര്യം നിലനിർത്തേണ്ടുന്നതിന്റെ ഉത്തരവാദിത്തം നല്കുന്ന വിധത്തിലുള്ള ആധുനികവിദ്യാഭ്യാസവും മറ്റും നല്കപ്പെടുന്നു. ഇത്തരം പ്രക്രിയകളെല്ലാംകൂടി ഉറപ്പിച്ചത് വീടാണ് സ്ത്രീയുടെ ഇടമെന്നും വീടുവിട്ടുള്ള ലോകം സ്ത്രീയുടെ പാരമ്പര്യത്തിനു ചേർന്നതല്ലെന്നുമാണ്. ശരീരം, വീട്, ലൈംഗികത തുടങ്ങിയ സങ്കീർണവ്യവഹാരങ്ങളെ പുരുഷാധിപത്യപരമായി നിശ്ചയിക്കുകയാണ് ഇവയുടെയല്ലാം ആകെത്തുക.

ചരിത്രാതീതകാലം മുതലേയുള്ള, മാറ്റമില്ലാത്ത, പരിവർത്തനത്തിനു വിധേയമാകാത്ത, സാമൂഹിക ഏകകമാണ് പാരമ്പര്യമെന്നും ദൈവികമായ ഇതിലൂടെയാണ് സാമൂഹികജീവിതം മുന്നോട്ടുപോകുന്നതെന്നും പഠിപ്പിക്കപ്പെടുന്നു. ഇതിൽ സ്ത്രീകൾക്ക് അമ്മ, ഭാര്യ, വീട്ടമ്മ, തൊഴിലാളി എന്നിങ്ങനെ ചില പാരമ്പര്യമാതൃകകളെ നിർവചിച്ചു നല്കിയിട്ടുണ്ട്. ഈ മാതൃകകൾക്കപ്പുറം പോകുന്ന ഒന്ന് അനുവദിക്കപ്പെടുന്നില്ല. പാരമ്പര്യം ഇതെല്ലാം നിർവചിക്കുന്നത് സ്ത്രീയുടെ ലൈംഗികത കേന്ദ്രീകരിച്ചാണ്. പാരമ്പര്യം പെണ്ണിന്റെ ലൈംഗികതയെ വാഴ്ത്തിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു. ചുരുക്കത്തിൽ സ്ത്രീയുടെ ശരീരത്തെ പുരുഷാധിപത്യത്തിനു വിധേയമാക്കുന്ന സങ്കീർണമായ പ്രക്രിയയാണ് ഭാരതീയ, കേരളീയ പാരമ്പര്യത്തിന്റെ ഒരു ധാര. എന്നാൽ കോളനീകരണം പോലുള്ള പ്രക്രിയകൾ ഈ പാരമ്പര്യത്തെ ചോദ്യംചെയ്തു. ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസം പോലുള്ള ആധുനികഘടകങ്ങൾ സ്ത്രീയെ നിർവചിക്കുന്ന പാരമ്പര്യത്തെ വെല്ലുവിളിക്കാൻ സ്ത്രീകളെ സജ്ജരാക്കിയതായി കാണാം. വീടിനകത്തിരിക്കാനും വീടിന്റെ വിളക്കായി എരിയാനും നിർവചിക്കപ്പെട്ടവർ 'പുറ'ത്തിന്റെ പലതരം 'സാധ്യത'കളിലേക്കു വന്നു. അകം, പുറം എന്ന വിഭജനം ഉള്ളപ്പോൾതന്നെ പുറത്തിന്റെ പലതരം സാധ്യതകൾ സ്ത്രീശരീരത്തെ പാരമ്പര്യത്തിന്റെ കെട്ടുകളിൽ നിന്നു മോചിപ്പിച്ചു. വൈദേശികസംസ്കാരത്തിന്റെ കടന്നുവരവ്, നമ്മുടെ തദ്ദേശീയസംസ്കാരം ചൂണ്ടിക്കാട്ടി, ചെറുക്കപ്പെട്ടതിന്റെ ഒരു കാരണം ഇതാണ്. ആഗോളീകരണപശ്ചാത്തലം സ്ത്രീകളുടെ പുറത്തേക്കുപോകലിനെയും കുടുംബ, തൊഴിൽ ജീവിതത്തെയും ആഴത്തിൽ പ്രശ്നവത്കരിക്കുന്ന ഘട്ടമാണ് ഇത്. ഇറങ്ങിപ്പോക്കുകളും യാത്രകളും സ്ത്രീയെ പാരമ്പര്യത്തിന്റെ കെട്ടുപാടുകളിൽ നിന്നു

പുറത്താക്കുന്ന ഘടകങ്ങളായി പ്രവർത്തിക്കുന്നു. ആഗോളീകരണത്തിലൂടെ ഇരച്ചുകയറുന്ന പാശ്ചാത്യസംസ്കാരം പാരമ്പര്യത്തെ വല്ലാതെ പ്രശ്നവത്കരിക്കുന്നു. യാത്രയും പ്രവാസജീവിതവുമാണ് ഇതിലെ മുഖ്യഘടകം.

ഒന്ന്

വി.ജെ. ജെയിംസിന്റെ വാഷിംഗ്ടൺ ഡി.സി എന്ന കഥ, പാരമ്പര്യത്തിൽനിന്നു കുതറാൻ ശ്രമിക്കുന്ന ചില പെണ്ണുങ്ങളുടെ തലതെറിച്ച കഥ പറയുന്നു. ലീല ഇന്റർനാഷണലിൽ പഠിച്ച വിദ്യാർഥികളുടെ പൂർവവിദ്യാർഥി ഒത്തുചേരലിനു വൈഷ്ണവി എന്ന വിഷി, ടെൽമ, ഇന്ദുലേഖ, സുനന്ദ എന്നിവർ ഒത്തുചേരുന്നതാണ് കഥ. അമേരിക്കയിൽ താമസിക്കുന്ന വൈഷ്ണവിയെ കേന്ദ്രീകരിക്കുന്ന കഥ അമേരിക്കയിൽ നിന്നുള്ള അവളുടെ വരവും പിന്നീടുള്ള കൂട്ടുചേരലും ഇളക്കിമറിച്ചു ജീവിച്ച ഭൂതകാലവും തിരുവനന്തപുരത്തെത്തിയ ശേഷമുള്ള ഒരു പകലിലെ ജീവിതവും വിവരിക്കുന്നു. അവരുടെ പഠനകാലം അവർ സ്വാതന്ത്ര്യത്തോടെ ജീവിക്കുകയായിരുന്നു. കലാലയവിലക്കും ഹോസ്റ്റൽ നിയമങ്ങളും കാറ്റിൽപ്പറത്തി താന്തോന്നികളായിട്ടുള്ള ജീവിതം. വട്ടീസ് ഗ്യാങിലെ നെടുംതൂണുകളായ അവർ അവരുടെ കലാലയജീവിതത്തിന്റെ പ്രായത്തിലേക്കു മടങ്ങാൻ ശ്രമിക്കുകയും ഗതകാല ഓർമകളെ അയവിറക്കിക്കൊണ്ട് ഒരു രാത്രിയിലെ ജീവിതം ആസ്വദിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. വിമാനം ഒരു ടൈംമെഷീനാണെന്നും അതിപ്പോൾ ഭൂതകാലത്തിലേക്കു കുതിച്ചുപായുകയാണെന്നും സങ്കല്പിക്കാൻ വിഷിയെ പ്രേരിപ്പിച്ചത് തലേന്ന് എച്ച്.ബി.ഒ ചാനലിൽ പ്രക്ഷേപണം ചെയ്ത ടൈംമെഷീൻ എന്ന സിനിമയുടെ ഹാങ്ഓവറായിരുന്നു. സമയയന്ത്രത്തിലേറി പിന്നിലേക്കു പോകുന്ന പക്ഷം യൗവനം ബാക്കിവച്ച തൃഷ്ണകളെ പരിചരിക്കുകയും അന്നുചെയ്ത പിഴതിരുത്തി മടങ്ങുകയുമാവാം. ടൈംമെഷീൻ എന്ന ആശയത്തോടെയാണ് കഥ തുടങ്ങുന്നത്. സമയത്തെ എങ്ങോട്ടും നീക്കാവുന്ന സമയയന്ത്രം കാലത്തെ മറികടക്കുന്ന ഒരു സൂചകമാണ്. യൗവനം കടന്നുപോയവർക്കു കാലത്തെ തിരിച്ചുപിടിക്കുന്നതിനുള്ള ഓർമയാണിത്. നാല്പതുകളിലേക്കു കടന്ന, മുത്തശ്ശികളായവരാണ് ഇവിടെ കൂടിയിരിക്കുന്നത്. അവരുടെ നേതാവായ വിഷിക്ക് ഇപ്പോഴും തന്റെ യൗവനത്തെയാണ് ഇഷ്ടം. അതിനാൽ ഒരുദിവസം തന്റെ യൗവനത്തിലേക്കു മടങ്ങാനായി അമേരിക്കയിൽ ഫാമിലിയെയും കളഞ്ഞിട്ടാണ് വന്നിരിക്കുന്നത്.

ആണുങ്ങളുടെയത്രയും സ്വാതന്ത്ര്യം എന്നതായിരുന്നു വിഷിയുടെ മുദ്രാവാക്യം. ഇരുപതിലേറെ വർഷങ്ങൾക്കുശേഷമുള്ള കൂട്ടത്തിൽ

പഴമയിലേക്ക മടങ്ങവേ അവരാദ്യം തിരയുന്നത് തങ്ങളുടെ മെയിൽ ബോക്സാണ്. വാർഡനമായുള്ള ഒളിപ്പോര്, പാരകളും മറുപാരകളും, റാഗിങ്ങിൽ പീഡനമേറ്റത്, പിറ്റേവർഷം പലിശയുൾപ്പടെ ചുമത്തി പീഡിപ്പിച്ചത്, ഹോസ്റ്റലിൽ നിന്നുള്ള വൻമതിൽച്ചാട്ടം തുടങ്ങി പഴയതും പുതിയതുമായി വിശേഷങ്ങളിലൂടെ അവർ സഞ്ചരിച്ചു. ഈ വിവരണത്തിൽ നിന്ന വായിക്കാം അവരുടെ വിദ്യാർഥിജീവിതത്തിന്റെ ചരിത്രം. ഈ ജീവിതത്തിന്റെ ഓർമകളിൽ ആ രാത്രി ആഘോഷിക്കുവാൻ അവർ കോവളം ബീച്ചിലേക്ക പോകുന്നു. മിയാമി ബീച്ചിലൂടെ നടക്കുന്നപോലെ ബ്രായും പാന്റീസും ധരിച്ച് നടക്കണമെന്ന് വിഷി പറയുമ്പോൾ ഇന്ദുലേഖ നാണത്തെക്കുറിച്ച് ഓർമിപ്പിക്കുന്നു. നാണം ഒരു ശീലമാണെടീ. ഓർക്കുന്നുണ്ടോ പണ്ടു നമ്മളീ ബീച്ചിൽ ചുറ്റിയടിക്കുമ്പോൾ ജട്ടി ധരിച്ച സായിപ്പന്മാരെ ഒളിഞ്ഞുനോക്കി രസിച്ചിരുന്നത്. നമുക്കെന്നാണോ ഇതുപോലൊരു സ്വാതന്ത്ര്യമാഘോഷിക്കുവാനാവുകയെന്ന പറഞ്ഞത് ഇന്ദുവായിരുന്നു. ഇന്ദു എന്ന ഇന്ദുലേഖയിപ്പോൾ മുഴുസാരി ചുറ്റിയ ഒരു പോത്തീസ് മാനികിവിൻ മാത്രം. വിഷി തിരിച്ചടിച്ചു. അങ്ങനെ അവരാ ബീച്ചിൽ മിയാമി ബീച്ച് സൃഷ്ടിക്കുന്നു. ആണുങ്ങൾ പൂർവവിദ്യാർഥിസംഗമത്തിൽ ബാർ സൃഷ്ടിച്ച് ആഘോഷിച്ചപോലെ. അങ്ങനെ അവർ നാലുപേരും പതുക്കെപ്പതുക്കെ തങ്ങളുടെ വേഷവിധാനത്തിൽ നിന്നും ശരീരത്തെ മോചിപ്പിച്ച് അർധനഗ്നകളായി കടലിൽ തിമിർത്തു. കടൽജലത്തിൽ ദേഹം നനയാൻ യോഗമില്ലാത്ത പാവം വീട്ടമ്മമാർക്ക് ഞാനിതു സമർപ്പിക്കുന്നു എന്ന റീമയുടെ വാക്കുകൾ അർഥവത്താണ്.

പിറ്റേന്ന് കൂട്ടംവിട്ട് തിരുവനന്തപുരം നഗരത്തിലെ പകലാസ്വദിക്കാൻ വിഷി ഇറങ്ങി. നഗരത്തിരക്കാസ്വദിച്ചുകൊണ്ടുള്ള യാത്ര എത്തിച്ചേർന്നത് തമിഴ്നടൻ വിജയിന്റെ പടമോടുന്ന തിരക്കുപിടിച്ച കൊട്ടകയിലാണ്. എൺപതുരൂപ വിലയുള്ള ടിക്കറ്റ് കരിഞ്ചന്തയിൽ നിന്നു നാന്നൂറുരൂപയ്ക്കു വാങ്ങി ആൾത്തിരക്കിലൂടെ അവൾ തിയേറ്ററിനുള്ളിലെത്തുന്നു. അവിടെ അവളുടെ അടുത്തിരുന്നത് എട്ടുവയസ്സുള്ളൊരു ശിങ്കാരിപ്പെണ്ണ് അർക്കശി. സഹോദരന്മാരുടെ ഒപ്പം വിജയിന്റെ കടുത്ത ഫാനായ അവൾ തിയേറ്ററിലെ ആവേശത്തിൽ വല്ലാതെ ഇളകിമറിഞ്ഞിരുന്നു. സിനിമ തുടങ്ങിയതോടെ ഭ്രാന്തെടുത്ത അവൾ വിജയ്സാർ എന്നൊക്കെ വിളിച്ച് സ്ക്രീനിനുനേരെ ഓടുന്നതും നൃത്തംചെയ്യുന്നതും സ്വാതന്ത്ര്യവാദിയായ വിഷിക്കു അദ്ഭുതത്തോടെ നോക്കിനില്ക്കാനേ കഴിയുന്നുള്ളൂ. ഇളകിമറിയുന്ന മായികലോകമായ സിനിമയ്ക്കൊപ്പം ഇളകിമറിയുകയാണ് അർക്കശിയും കൂട്ടരും. ആ ലോകത്തെ അത്ഭുതത്തോടെയാണവൾ കണ്ടുനില്ക്കുന്നത്. സിനിമ, ആരാധകർ കാണുകയല്ലെന്നും മറിച്ച്

ആഘോഷിക്കുകയാണെന്നും സിനിമാടിക്കറ്റിന്റെ വില ഈ ആഘോഷത്തിനുള്ളതാണെന്നും വിഷി തിരിച്ചറിയുന്നു. ആ ആവേശത്തിൽ വിഷിയും പഴയകാലത്തേതുപോലെ നാവിനടിയിൽ വിരലുചേർത്ത് വിസിലടിച്ച് കൂട്ടംചേരുന്നു. പലജാതി ആൺഗന്ധവും ശരീരവും ഇടകലരുന്ന അവിടെയിരുന്ന് അമേരിക്കയിലെ സമ്പന്നജീവിതത്തിനുടമയായ വിഷി പുതിയൊരു ആഘോഷ ജീവിതം കണ്ടു. ഒരു തട്ടുപൊളിപ്പടംപോലെയുള്ള ആ ആഘോഷത്തിന് വിരാമമിട്ടുകൊണ്ട് അർക്കശിയെ എല്ലാ സിനിമയും വന്നു കാണണമെന്ന് അനുഗ്രഹിച്ച് പണവും നല്കി അവൾ യാത്രയാകുന്നു. തിയേറ്ററിനു പുറത്തിറങ്ങിയ വിഷി തമ്പാന്നൂരിലേക്കു പോയപ്പോളാണ് ബസ്സ്റ്റാൻഡിനുള്ളിൽ ആണുങ്ങളുടെ മൂത്രപ്പുര കാണുന്നതും ഇരുപത്തിയഞ്ചു വർഷം മുമ്പുള്ള ഓർമ തികട്ടിയെത്തുകയും ചെയ്തത്. പെൺമൂത്രപ്പുരയിലേക്കുള്ള ആണിന്റെ ഒളിഞ്ഞുനോട്ടംപോലെ ആൺമൂത്രപ്പുരയിലേക്ക് കയറുവാൻ അവൾക്കു തോന്നി. അവൾ മൂത്രപ്പുരയിലേക്കു കയറുകയും ചെയ്തു. തങ്ങളുടെ ഇടത്തിലേക്കു കയറിവരുന്ന പെണ്ണിനെ കണ്ട് ഒറ്റക്കൊമ്പന്മാരായ ആണുങ്ങൾ പാതിവഴിയിൽ മൂത്രം നിലച്ച് നിന്നുപോകുന്നു. ഒരുപെണ്ണുടലും കയറാത്ത കൊടുമുടി താണ്ടിയ തോന്നലുമായി അവൾ എയർപോർട്ടിലേക്കു യാത്രയാകുന്നു.

രണ്ട്

മൂന്നു ഭാഗങ്ങളുള്ള കഥയാണിത്. ഇരുപത്തിയഞ്ചു വർഷത്തിനു ശേഷം കൂടിച്ചേരുന്ന അതിസമ്പന്നകളായ കൂട്ടുകാരികളുടെ ബീച്ചിലെ ആഘോഷം, ആൺതിരക്കുള്ള തിയേറ്ററിലിരുന്നുള്ള വിഷിയുടെയും അർക്കശിയുടെയും ആഘോഷത്തോടെയുള്ള സിനിമകാണൽ, പഴയൊരു വാശിക്ക് പരിഹാരമെന്നപോലെ ആണിന്റെ മൂത്രപ്പുരയിലേക്കുള്ള കയറൽ. ഈ മൂന്നനുഭവങ്ങളും വിഷിയുടെ അനുഭവമെന്ന നിലയിലാണ് ആഖ്യാനിക്കുന്നതെങ്കിലും അർക്കശിയെന്ന തമിഴ്ബാലികയുടെ കഥയായി രണ്ടാംഭാഗത്തെ മാറ്റുന്നതും ശ്രദ്ധിക്കേണ്ടതാണ്. ഒറ്റയടിക്കു പറഞ്ഞാൽ പെണ്ണിന്റെ ജീവിതാസ്വാദനത്തിന്റെ, സ്വാതന്ത്ര്യം പ്രഖ്യാപിക്കലിന്റെ ഒരാഖ്യാനമാണിതെന്നു കാണാം. വിഷി അമേരിക്കയിലെ ഒരതിസമ്പന്നയാണ്. പഠിച്ചകാലത്തെല്ലാം ആ സമ്പന്നതയുടെ ആഘോഷവും സ്വാതന്ത്ര്യവും അറിഞ്ഞവളാണ്. അതു കിട്ടാത്തപ്പോഴെല്ലാം അതിനായി പോരടിച്ചവളുമാണ്. അവളുടെ ജീവിതത്തിനും നൂറായിരം വേലിക്കെട്ടുകളുണ്ടായിരുന്നു. അവളൊരു പെണ്ണാണെന്നും നമ്മുടെ സാമൂഹികതയിലെ ലിംഗപരമായ വേർതിരിവിലൂടെയേ അവളുടെ ജീവിതം എന്തെങ്കിലുമായിത്തീരുന്നുള്ളൂവെന്നും അവളെ പഠിപ്പിക്കുന്നു.

സ്കൂളിലും കലാലയത്തിലും ഹോസ്റ്റലിലും അവളുടെ ശരീരം നിർവചിക്കപ്പെട്ടത് പെണ്ണെന്ന അതിർവരമ്പിലാണ്. ഇവിടെയാണ് ആണിന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ തിരിച്ചറിയുന്നതും അതുപോലെയാകാൻ അവൾ വെമ്പൽകൊള്ളുന്നതും.

നമ്മുടെ സാമൂഹ്യക്രമത്തിൽ ജാതിയും വർഗവും മതവും കൂടിച്ചേരുന്ന സങ്കീർണതകളിലാണ് പെണ്ണെന്ന സ്വത്വവും രൂപപ്പെടുന്നത്. അതിനാൽ ഏകശിലാത്മകമായ ഒന്നല്ല സ്ത്രീസ്വത്വം. ചരിത്രപരമായി കേരളത്തിൽ ജാതിയാൽ നിർണയിക്കപ്പെട്ട കീഴാള, മേലാള സ്ത്രീത്വങ്ങൾ വ്യത്യസ്തമായ സ്ത്രീസ്വത്വാവിഷ്കാരങ്ങളെയാണ് അടയാളപ്പെടുത്തുന്നത്. എന്നാൽ ആധുനികത ജാതിയുടെ പുറംമോടികളെ മായ്ചുകളയുമ്പോൾ ത്തന്നെ സൂക്ഷ്മമായി, തറവാടിത്തം, കുലീനത തുടങ്ങിയവയാൽ കീഴാളസ്ത്രീയെ വേറിട്ട് അടയാളപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നതും കാണാം. എന്നാൽ പൊതുപുരുഷസമൂഹത്തിനു മുന്നിൽ സ്ത്രീ, മുലയും യോനിയുമുള്ള ശരീരം മാത്രമാണ്. സമ്പന്നസ്ത്രീയും ഇത്തരത്തിലൊന്നാണ് പൊതുസമൂഹകാഴ്ചയ്ക്കു മുന്നിൽ. ഈ വേറിടൽ പ്രസക്തമാക്കുന്ന നിലയിലാണ് വിഷിയും അർക്കശിയും കഥയിൽ കടന്നുവരുന്നത്. രണ്ടു വ്യത്യസ്തലോകങ്ങൾ പങ്കിടുന്നവരാണ് അവർ. പൊതുവിടത്തിൽ നിരന്തരം ഇടപെടുകയും പരുക്കൻ ജീവിതയാഥാർഥ്യങ്ങളോടു പടവെട്ടുകയും ചെയ്യുന്നവരാണ് ഏറിയകൂറും കീഴാള/തൊഴിലാളി സ്ത്രീത്വങ്ങൾ. ആ നിലയിൽ പൊതുവിടത്തിൽ അധികം ഇടപെടുന്നവരല്ല സമ്പന്നരായ സ്ത്രീകൾ. സ്ത്രീയെന്ന നിലയിലുള്ള തങ്ങളുടെ പാവനതകളെക്കുറിച്ച് വല്ലാത്ത ഉത്കണ്ഠകൾ വെച്ചുപുലർത്തുന്നവരാണ് അവർ. പാരമ്പര്യം ഇവിടെയാണ് നിർണായകമാകുന്നത്. എന്നാൽ പരുക്കൻ ജീവിതത്തെ നേരിടുന്നതും ജീവിതത്തെ ആഘോഷിക്കുയെന്ന മട്ടിൽ കാണുന്നതും രണ്ടു വ്യത്യസ്ത തലങ്ങളാണെന്ന് ഈ കഥപറയുന്നു. ജീവിതത്തിലെ ആഘോഷമാണ് കഥയുടെ വിഷയം. സാധാരണ മലയാളകഥാഭാവനകൾ പീഡനാത്മകമായ പെൺജീവിതമാണല്ലോ ആവിഷ്കരിക്കുക. അർമാദിക്കുന്ന പെണ്ണുടലുകളുടെ കഥകൾ വിരളമാണ്. ഇക്കഥയുടെ വഴിമാറി നടപ്പ് ഇവിടെയാണ്. ആണിനെ പോലെ സ്ത്രീക്കും സ്വാതന്ത്ര്യം വേണമെന്നും ആ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിലൂടെ പുരുഷൻ അനുഭവിക്കുന്ന ആഹ്ലാദങ്ങൾ അനുഭവിക്കണമെന്നും പറയുന്നതും അതിനായി ശ്രമിക്കുന്നതുമാണ് വിഷിയുടെ ജീവിതം. ഉടലിന്റെ മേലുള്ള പിതൃകോയ്മയുടെ എഴുത്തുകളെ മായ്ചുകളയാനുള്ള ശ്രമം. മിയാമി ബീച്ചിലും മറ്റും ജീവിതം അത്തരത്തിൽ ആഘോഷിക്കുന്ന വിഷി ശരീരത്തിന്റെ മേലുള്ള പുരുഷാധിപത്യ കെട്ടുകളെ അല്പമെങ്കിലും സ്വതന്ത്രമാക്കുകയാണെന്നു

കാണാം. കുറച്ചുനേരമെങ്കിലും എല്ലാത്തരം ഭാരങ്ങളിൽനിന്നും സ്വതന്ത്ര മായി ഉല്ലസിക്കുകയും അപ്പോൾപോലും താനൊരു സ്ത്രീയാണെന്നോർ ക്കണം എന്ന ചിന്ത വരുന്നതുമാണ് നിലവിലെ സ്ത്രീയവസ്ഥയുടെ ദയ നീയത. സമ്പന്നരാണെങ്കിലും ബീച്ചിലെത്തുന്ന ഇന്ദുലേഖ അടക്കമുള്ള വരുടെ പ്രതികരണം, 'അയ്യോ നാണമാവില്ലേ' ഇതാണ് വ്യക്തമാക്കുന്ന ത്. പുരുഷൻ സൃഷ്ടിച്ച നാണം പോലുള്ള വ്യവഹാരങ്ങളിൽനിന്ന് അല്പ നേരത്തേക്കുപോലും മുക്തയാകാൻ സ്ത്രീക്കു സാധ്യമാകുന്നില്ല. ഇതാണ് പാരമ്പര്യത്തിന്റെ ശക്തി. 'കടൽജലത്തിൽ ദേഹം നനയാൻ യോഗമി ല്ലാത്ത' സ്ത്രീകളെന്ന റീമയുടെ പ്രയോഗം അന്വർഥമാകുന്നത് ഇവിടെയാ ണ്. പാരമ്പര്യം സ്ത്രീയെ കെട്ടിയിട്ടതിന്റെ അടയാളങ്ങളാണവ. അല്പം പോലും സ്വാതന്ത്ര്യമോ ആസ്വാദനമോ പ്രകടിപ്പിക്കാൻ പാരമ്പര്യത്തി ന്റെ പെൺനിയമങ്ങൾ അനുവദിക്കുന്നില്ല. വിഷിക്ക് ഇതൊക്കെ മറി കടക്കാൻ കഴിയുന്നതും, മദ്യപിക്കാനും അർധനഗ്നയായി കടലിൽ കു ളിക്കാനും കേരളീയപാരമ്പര്യത്തിൽനിന്നു പുറത്തുകടന്ന പ്രവാസജീ വിതത്തിന്റെ സാധ്യതകളിലാണ്.

ചുറ്റുമുള്ള പ്രകൃതിയെയും സമൂഹത്തെയും നോക്കിക്കണ്ട് ആസ്വദി ക്കാൻ ലിംഗപരമായ വിവേചനങ്ങൾ സ്ത്രീകളെ അനുവദിക്കുന്നില്ല. അത്തരം ആസ്വാദനങ്ങൾ പാടില്ലെന്ന മട്ടിൽ അഥവാ അതൊക്കെ ആണുങ്ങളുടെ മേഖലയാണെന്ന മട്ടിൽ മാറ്റിയിരിക്കുകയാണ്. ഇത്തരം ഉറച്ചുപോയ ധാരണകൾക്കുമേലാണ് അതിനെ ചെറുതായെങ്കിലും ഇള ക്കി പ്രതിഷ്ഠിക്കുന്ന ഇടപെടൽ ഉണ്ടാവേണ്ടത്. അവിടെയാണ് ഇത്ത രം ഭാവനകളുടെ പ്രസക്തി. ജീവിതം ഇങ്ങനെ അലഞ്ഞും യാത്രചെ യ്തും പ്രകൃതിയെ അറിഞ്ഞും ആസ്വദിച്ചും കഴിയുന്നതാണെന്നും അതിന് ലിംഗവ്യത്യാസമില്ലെന്നും അവ പറയുന്നു. ഈ വിവേചനങ്ങളെ ചോ ദ്യംചെയ്യുന്ന പലതരം പ്രക്രിയകളിലൂടെ വികസിക്കുന്നതാണ് ഇത്ത രം ഇടങ്ങളിലെ മറ്റുപലതരം ഉല്ലാസങ്ങളും രസങ്ങളും ആഘോഷങ്ങ ളും ആണിനുമാത്രമാവുകയും പെണ്ണെന്ന ജീവിക്ക് അതൊക്കെ വേറിട്ട് ചിലത്—അവളുടേതായ ശബ്ദമധികമില്ലാത്ത, ഉച്ചയില്ലാത്ത, ലഹരിയും ആർപ്പുവിളികളുമില്ലാത്ത, നൃത്തവും ചലനങ്ങളുമില്ലാത്ത മറ്റൊന്നായിരി ക്കുകയും ചെയ്യുന്നതിലെ കോയ്മകൾ ഉടയ്ക്കപ്പെടണം. വേറിട്ട ഇടങ്ങളി ലെ വേറിട്ടു നിന്നുള്ള ആഘോഷമല്ല, ഒന്നിച്ചു നിന്ന് ആടുകയും പാടുക യും ചെയ്യുന്ന പ്രവർത്തനമാണ് ആഘോഷമായി വികസിച്ചുവരേണ്ടത്. ഈ ആഘോഷനൈതികതയാണ് അഥവാ ലിംഗഭേദമെന്യേ എല്ലാവർ ക്കും ആഘോഷിക്കുവാനുള്ളതാണ് ജീവിതമെന്ന കാഴ്ചപ്പാടാണ് ജീവി തത്തിലെ അടിസ്ഥാനപരമായ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെയും വിവേചനങ്ങളെയും

ഇല്ലാതാക്കുന്ന അധികാരപ്രയോഗങ്ങളെ ചോദ്യംചെയ്യേണ്ടത്. ലിംഗപരമായ തുല്യനീതിക്കുവേണ്ടിയുള്ള പ്രവർത്തനവും ഇത്തരം ആഘോഷങ്ങളും പരസ്പരം ബന്ധപ്പെട്ടതാണെന്ന സാരം. പുരുഷന് നിത്യജീവിത പ്രവർത്തനങ്ങളും ഇത്തരം ആഘോഷങ്ങളും ആസ്വദിക്കലുകളും പരസ്പരം ബന്ധപ്പെട്ടതാണ്. ജോലി കഴിഞ്ഞ് സിനിമപോലെയുള്ള വിനോദങ്ങളും കൂട്ടുചേർന്നുള്ള മദ്യപാനവും മറ്റു വിനോദപരിപാടികളും അവൻ സ്വാതന്ത്ര്യത്തോടെ ആസ്വദിക്കുന്നു. അവന്റെ ജീവിതത്തിൽ അടിസ്ഥാനമായി വർത്തിക്കുന്ന സ്വാതന്ത്ര്യമാണ് ആഘോഷങ്ങൾക്കും ഉപയോഗിക്കപ്പെടുന്നത്. ഇത്തരം സ്വാതന്ത്ര്യം അവന് യഥേഷ്ടം അനുഭവിക്കുന്നതിനാണ് കുടുംബം എന്ന സ്ഥാപനത്തെ നിർമിച്ചിരിക്കുന്നത്. ഭാര്യ എന്ന സ്ത്രീ വീടിനെ പരിപാലിക്കുമ്പോൾ പുരുഷന് പുറത്ത് ഇഷ്ടംപോലെ ആഘോഷിക്കുവാൻ സമയവും സൗകര്യവും കിട്ടുന്നു. നിത്യജീവിതത്തിൽ സ്വാതന്ത്ര്യമനുഭവിക്കുകയും ആ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ പ്രകാശനമായി ആഘോഷിയ്ക്കുകയുംചെയ്യുക എന്നതാണ് ഉണ്ടാകേണ്ടത്. ഉന്മത്തതയും ഉത്സവാന്തരീക്ഷവമൊക്കെ ശരീരത്തിന്റെ അനന്തമായ സാധ്യതകളാണ് തുറന്നുവിടുന്നത്. കഥയുടെ ശ്രദ്ധ ഇവിടെയാണുതാനും.

ഇങ്ങനെ ചിന്തിക്കുന്നവരാണ് പ്രശ്നക്കാരി എന്നറിയപ്പെടുക. സ്വാതന്ത്ര്യം ആവശ്യപ്പെടുന്നവരും അതിനായി പോരാടുന്നവരും. 'പ്രശ്നക്കാരി'—ആ ലേബലിന് കടിച്ചു തിന്നാൻ തോന്നുന്നൊരു വശ്യതയുണ്ട്. മുടിമുറിച്ച്, ദാ ബോബ്ചെയ്ത് കണ്ടില്ലേ. ജീൻസും ടീഷർട്ടുമാണെനിക്കു കംഫർട്ടബിൾ. നാട്ടിൽ ചെയ്യാനാഗ്രഹിച്ച പല ഭ്രാന്തും അമേരിക്കേൽ എഫർട്ട്ലെസായി ചെയ്യാമെങ്കിലും വിലക്കു ലംഘിക്കുന്നതിന്റെ ത്രില്ലനുഭവപ്പെട്ടിട്ടില്ല... എന്നു വിഷി പറയുന്നിടത്ത് കാര്യങ്ങൾ വ്യക്തം. പെണ്ണുടലിന്റെ വിലക്കുകൾ ദേശനിർമിതികളാണ്. ദേശങ്ങൾ മറികടക്കുന്നതോടെ അത് ഇല്ലാതാകുന്നു. സ്വാതന്ത്ര്യം ചിലയിടത്ത് പോരാടി നേടിയെടുക്കേണ്ടതാണ്. വിശേഷിച്ച് കേരളം പോലുള്ളിടത്ത്. ചിലയിടത്ത് അത് സ്വാഭാവികമാണ്. ആൺകോയ്മ അധികാരത്തിലൂടെ പെണ്ണുടലിനെ അടിച്ചമർത്തിയിട്ട് ഇതൊക്കെ പ്രകൃതിനിയമമാണ് എന്നു പറയുന്നതാണ് ഇവിടെ സംഭവിക്കുന്നത്. ഇവിടെയാണ് ഇത്തരം പ്രകൃതിനിയമങ്ങളെ ലംഘിക്കുന്നതിനായി പോരാട്ടങ്ങൾ വേണ്ടിവരുന്നത്. ഉടലുകൾക്ക് ചലനത്തെക്കുറിച്ച് ആലോചിക്കേണ്ടിവരുന്നത്.

ചലനം ഒരു രാഷ്ട്രീയമായി കഥയിൽ വരുന്നത് അത് പെണ്ണുടലിനെ സംബന്ധിച്ച അടിസ്ഥാനപ്രശ്നമായതിനാലാണ്. ചലിക്കാനാഗ്രഹിക്കുന്ന ഉടലുകളുടെ കഥയാണിതെന്നും പറയാം. അകത്തിന്റെ

ആളായിട്ടാണ് സ്ത്രീയെ എല്ലാ സമൂഹങ്ങളും രൂപപ്പെടുത്തിയിരുന്നതെന്നു ചരിത്രപരമായി കാണാം. എന്തോ ഒന്നിന്റെ, വീടിന്റെ അകത്തിരിക്കുന്ന ആളിന് ചലനമല്ല ആവശ്യം, അധികം ചലിക്കാത്ത ശരീരഘടനയാണ്. വിധേയത്വവും അനുസരണവും പ്രകടിപ്പിക്കാനുള്ള അടക്കവും ഒതുക്കവുമാണ് വേണ്ടത്. കേരളത്തിന്റെ സാമൂഹികതയിൽ ജാതിശരീരത്തിന്റെ ചലനത്തെ സവിശേഷമായി മെരുക്കുന്നതായിരുന്നു. ഓരോരുത്തർക്കും നിശ്ചിത ഇടങ്ങളും തീണ്ടാപ്പാടകലങ്ങളും നല്കിയ ജാതിയുടെ യുക്തിയെ പൊളിച്ചുകളഞ്ഞാണ് നവോത്ഥാനം സാധ്യമാകുന്നത്. ശരീരത്തെ കെട്ടിയിടുന്ന ജാതിപാരമ്പര്യത്തെ പൊട്ടിക്കുന്നത് ആധുനികതയും നവോത്ഥാനവുമാണ്. ജാതിയുടെ പാരമ്പര്യയുക്തികൾ പൊട്ടിക്കപ്പെട്ടപ്പോഴും ലിംഗത്തിന്റെ അതിരുകൾ സവിശേഷമായി നിർമിക്കപ്പെടുകയായിരുന്നു. ആണും പെണ്ണുമെന്ന വ്യത്യസ്തതയായി സമൂഹ്യവേർതിരിവിന്റെ മാനദണ്ഡം. ഈ വേർതിരിവിലാണ് ചലനം അരുതായ്മയായി കടന്നുവരുന്നത്. ഓടിച്ചാടി നടക്കാനോ കാലകത്തി ഇരിക്കാനോ വയ്യാത്തവളായി പെണ്ണ് മാറ്റപ്പെടുന്നു. ഇവിടെയാണ് ചലിക്കുക ഒരു രാഷ്ട്രീയമായി മാറുന്നത്. വയറുചാടിയ പുരുഷന്മാരെ ലീല ഇന്റർനാഷണലിൽ തുള്ളിച്ച ലഹരി വിഷിയിലേക്കും പ്രസരിച്ചു. കെട്ടിക്കിടക്കുന്ന മലിനതകൾ ചോർത്തിക്കളയുന്ന പ്രതിഭാസമാണ് ചലനം. അതിന്റെ ഭ്രമിപ്പിക്കുന്ന വശ്യതയിൽ പെട്ട് കോളേജ് ഹോസ്റ്റലിലെ കറണ്ടുപോകുന്ന രാത്രിവേളകളിൽ പരീക്ഷിച്ച വിസിലടിയുടെ ഓർമ പരിശോധിക്കാനായി തള്ളവിരലും ചൂണ്ടുവിരലും ചേർന്ന വളയം വിഷി നാവിനടിയിൽ പിടിപ്പിച്ചു. നാല്പത്തെട്ടു വയസ്സുള്ള ഒരമേരിക്കൻ ലേഡി എക്സിക്യൂട്ടീവിനും സുന്ദരമായി വിസിലടിക്കാനാവുമെന്ന അറിവിനു തന്നെയുണ്ടായിരുന്നു ആവേശം... പെണ്ണുടലിലെ കോശമോരോന്നും ഒന്നിച്ചിളകുന്ന മുഹൂർത്തത്തിൽ പ്രപഞ്ചമാകെ കുലുങ്ങുമെന്ന് പറഞ്ഞതാരെന്ന് ഓർത്തെടുക്കാൻ നോക്കി. ചലിക്കാനനുവാദമില്ലാത്തവർ ചലിക്കുന്ന പ്രവർത്തനമാണ് നിലവിലുള്ള ഉടലിനെ പൊളിച്ചെറിയുന്ന രാഷ്ട്രീയം. ഇതിലേക്കാണ് ഒരോ പെണ്ണുടലും ഉണരേണ്ടത്.

മൂന്ന്

ഉടലിന്റെ അതിരുകളെ ഉല്ലംഘിക്കുവാൻ ശരീരങ്ങളെ വിളിക്കുന്ന ഇടമാണ് ബീച്ചും സിനിമാകൊട്ടകയും. ഇതുരണ്ടും ആധുനികതയുടെ നിർമിതികളാണ്. ബീച്ച് ഇപ്പോഴും വിദേശസംസ്കാരത്തിന്റെ, മിക്കപ്പോഴും വിദേശികളുടെ 'വൃത്തികേട്'കളുടെ ഇടമായിട്ടാണ് വിശേഷിപ്പിക്കപ്പെടുന്നത്. ടൂറിസത്തെയും ടൂറിസ്റ്റുകളെയും നമ്മുടെ 'പാവന'മായ

സംസ്കാരത്തെ നിശിപ്പിക്കുന്ന പദ്ധതിയായിട്ടാണ് പൊതുവിൽ വിലയിരുത്തപ്പെടുന്നതും. ലൈംഗികതയുടെയും അർധനഗ്നതയുടെയും ഇടമായിട്ടാണതിനെ പ്രതിഷ്ഠിച്ചിരിക്കുന്നത്. കോവളം ബീച്ചിനെക്കുറിച്ചുള്ള നമ്മുടെ പൊതുബോധം ഇതാണല്ലാദിപ്പിക്കുന്നത്. യഥാർഥലോകത്തിനുപകരം അയഥാർഥത്തിന്റെയും മായികതയുടെയും ഉത്സവാന്തരീക്ഷത്തിന്റെയും കാഴ്ചയാണ് ഈ ലോകങ്ങൾ. ഇവിടെയാണ് ശരീരഭീതിയില്ലാതെ തുണിയുരിഞ്ഞ് ആഘോഷത്തിൽ വിഷിയും കൂട്ടരും ഏർപ്പെടുന്നത്. വസ്ത്രം എന്നത് പാരമ്പര്യത്തിന്റെ ശക്തമായ ബിംബങ്ങൾ നിറഞ്ഞ അടയാളമാണ്. അതുരിഞ്ഞുകളയുക എന്നതിൽതന്നെ പാരമ്പര്യത്തോടുള്ള ശക്തമായ നിഷേധം ഉള്ളടങ്ങിയിരിക്കുന്നു. പാരമ്പര്യത്തെ നിഷേധിക്കുന്ന വസ്ത്രം ധരിക്കുന്ന ബീച്ച് തദ്ദേശീയതയിൽനിന്നുവേറിട്ട ഇടമായി മാറ്റപ്പെടുന്നു. അതിനാൽ തദ്ദേശീയർക്ക് അവരുടെ പാരമ്പര്യത്തിന്റെ ഭാഗമാക്കാൻ പ്രയാസമുള്ള ഇടമാണിത്. സിനിമാകൊട്ടകയും ഒരു പരിധിവരെ ഇത്തരത്തിലുള്ള ഒന്നാണ്. സിനിമയെ ഇന്നും നമ്മുടെ പൊതുബോധം കാണുന്നത് ലൈംഗികതയൊക്കെ കാണിച്ച് 'വഴിതെറ്റിക്കുന്ന' കലാരൂപമെന്ന നിലയിലാണ്. കഥയിൽ ആർപ്പുവിളികളും ആഘോഷവുമൊക്കെ കൂടിച്ചേരുന്ന ഒരു മായികലോകമായിട്ടാണ് കൊട്ടകയെ വിവരിക്കുന്നതെന്നു ശ്രദ്ധിക്കണം. ഈ ലോകവും ആണിന്റെ ഗന്ധം നിറഞ്ഞ ഒന്നാണ്. അവിടെയാണ് ഈ പെണ്ണുങ്ങൾ ഇടിച്ചുകയറി നൃത്തം ചെയ്യുന്നത്. ആ ലോകത്ത് അർമാദിക്കുന്ന അർക്കശി കുട്ടിയാണ്. അവൾ മുതിരുന്നതോടെ ആ ലോകവും അന്യമാകും അഥവാ അവളും അടങ്ങിയൊതുങ്ങി ഇരിക്കേണ്ടിവരും. ചുരുക്കത്തിൽ ബീച്ചിൽ പോവുകയും സിനിമ ആർത്തുതിമിർത്തു കാണുകയും ചെയ്യുന്ന കാഴ്ചകളിലൂടെ സ്ത്രീയെ വരച്ചിട്ടതിന്റെ രാഷ്ട്രീയം നമ്മുടെ പാരമ്പര്യം സ്ത്രീശരീരത്തെ കെട്ടിയിട്ടതിന്റെ അധികാരത്തെ വിവരിക്കുകയാണ്.

ആണിന്റെ കൊമ്പെന്ന പ്രയോഗം ഇവിടെയാണ് പ്രസക്തമാകുന്നത്. ഈ നാട്ടിൽ മാത്രം ആണുങ്ങക്കെന്താ കൊമ്പുണ്ടോ? ഉണ്ടല്ലോ ഒറ്റക്കൊമ്പ് ശേഖർ ഒരിക്കൽ കൂടി ഉല്ലാസ് മാതൃവിന്റെ വായ പൊത്തി. ആണിന്റെ ജീവിതാഹ്ലാദങ്ങളുടെ അടയാളമാണ് അവനുള്ളതെന്നു പറയുന്ന ഒരു കൊമ്പ് അടയാളപ്പെടുത്തുന്നത്. ആനയുടെ കൊമ്പു പോലെ എടുപ്പിന്റെയും ആക്രമണത്തിന്റെയും അടയാളമാണത്. ഈ കൊമ്പുമായാണ് കഥയിൽ ഉല്ലാസ് മാതൃ വിഷിയുമായി ഉടക്കുന്നത്. ഈ കൊമ്പിനോടുള്ള പ്രതിഷേധവുമായാണ് വിഷി തന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെക്കുറിച്ചു വാദിച്ചതും. ഈ ഒറ്റക്കൊമ്പ് ആണിന്റെ ലിംഗമാണ്. പുരുഷസ്വാതന്ത്ര്യത്തെയും അധികാരത്തെയും സാധ്യമാക്കുന്ന ഈ കൊമ്പുകൊണ്ടാണ്

ഉല്ലാസ് മാത്യൂ പെണ്ണുങ്ങളുടെ ടോയ്‌ലറ്റിലേക്ക് ഒളിഞ്ഞുനോക്കിയത്, അകം എങ്ങനെയിരിക്കുമെന്നറിയാൻ. ഇതിനോടുള്ള ചരിത്രപരമായ നിഷേധബോധത്താലാണ് വിഷി ആണുങ്ങളുടെ ടോയ്‌ലറ്റിലേക്ക് കയറുന്നത്. ഒരു പെണ്ണുടലും ചവുട്ടിക്കയറിയിട്ടില്ലാത്ത കൊടുമുടി പോലെ അന്തസുകെട്ടൊരു രസം വിഷിക്കു തോന്നി. നിരന്നനിൽക്കുന്ന ഒറ്റക്കൊമ്പന്മാരും അമോണിയ മണക്കുന്ന അന്തരീക്ഷവും. ഇത്രേയുള്ളൂ എല്ലാം. അവൾ പുറത്തേക്കിറങ്ങി. പാരമ്പര്യത്തിന്റെ കൊമ്പുകളോടിടഞ്ഞ ശരീരമായിട്ടാണവൾ തിരിച്ചു പറക്കുന്നത്. തോന്നുന്നതു ചെയ്യാനും ആഹ്ലാദിക്കുവാനും അർമാദിക്കുവാനും ലിംഗഭേദമില്ലാതെ ശരീരങ്ങൾക്കു സാധിക്കേണ്ടതുണ്ടെന്ന രാഷ്ട്രീയം ഒറ്റക്കൊമ്പുകളുടെയും കൊമ്പൻമീശകളുടെയും ലോകബോധത്തെ നിരാകരിക്കുന്ന നൈതികതയാണ്. ഈ നൈതികതയിലാണ് പെണ്ണാഹ്ലാദങ്ങൾ പൂത്തുലയുക. ബീച്ചുകളും കൊട്ടകകളും തെരുവോരങ്ങളും വീടുകളും സ്ത്രൈണശരീരത്തിന്റെ ചലനങ്ങൾകൊണ്ടും വികാരങ്ങൾകൊണ്ടും അർമാദിക്കുക. അത്തരം ഭാവനകളാണ് പീഡനങ്ങളെക്കുറിച്ച് നെടുവീർപ്പിടുന്ന കാഴ്ചകളെ തേച്ചുമായ്ച്ചുകളയുക.

റഫറൻസ്:

1. വി.ജെ. ജയിസ്, 2016, പ്രണയോപനിഷത്ത്, ഡിസി ബുക്സ്, കോട്ടയം.
2. കെ.എസ്. രവികുമാർ, 2012, കഥയും ഭാവുകത്വപരിണാമവും, സാഹിത്യ പ്രവർത്തകസംഘം, കോട്ടയം.
3. ജെ. ദേവിക, 2013, പൗരിയുടെ നോട്ടങ്ങൾ, ഒലീവ്. കോഴിക്കോട്.
4. Bharathi Ray (Ed.), 1997, From the seams of History,Oxford.

ലിംഗപദവി, വിദ്യാഭ്യാസം, മാനവവിഭവശേഷി: ഒരന്വേഷണം

ഡോ. ഷീബ എം. കുര്യൻ
അസിസ്റ്റന്റ് പ്രൊഫസർ, മലയാളവിഭാഗം, കേരളസർവ്വകലാശാല

മനുഷ്യവിഭവശേഷി (human resourse) യുടെ ഫലപ്രദമായ ഉപയോഗത്തിലൂടെയാണ് വേഗതയാർന്ന സാമൂഹികമാറ്റങ്ങളുണ്ടാകുന്നത്. ഓരോ സമൂഹത്തിന്റെയും ഭൗതികവും സാമ്പത്തികവും സാമൂഹികവും സാംസ്കാരികവുമായ വളർച്ചയ്ക്ക് എല്ലാവിഭാഗം ജനങ്ങളുടെയും കൂട്ടായ പ്രവർത്തനം ആവശ്യമാണ്. വ്യക്തികളുടെ ബുദ്ധിവൈഭവവും കഴിവുകളും വൈദഗ്ധ്യവും ചേർത്തുവെച്ച് വലിയൊരു തൊഴിൽശക്തി (workforce) യാക്കിമാറ്റിയാണ് ഇത്തരം മനുഷ്യമൂലധനം (human capital) സ്വരൂപിക്കുന്നത്.[1] ജീവിതത്തിന്റെ എല്ലാ മണ്ഡലങ്ങളിലും എല്ലാവിഭാഗം ജനങ്ങൾക്കും തുല്യഅവകാശവും തങ്ങളുടെ കഴിവുകൾ വിനിയോഗിക്കാനുള്ള അവസരവും ഉണ്ടെങ്കിൽ മാത്രമേ അതു സാധ്യമാകൂ. ഈ സാഹചര്യത്തിൽ ആധുനികസമൂഹത്തിലെ പുതിയസാമൂഹികമൂല്യങ്ങളോടൊപ്പം കടന്നുവന്ന ആശയമാണ് ലിംഗസമത്വ (gender eqality) മെന്നത്.[2] രാജ്യത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയവും സാമ്പത്തികവും സാംസ്കാരികവുമായ വികസനത്തിൽ പങ്കാളിയാകാനും അതിന്റെ ഫലമനുഭവിക്കാനും സ്ത്രീപുരുഷഭേദമെന്യേ എല്ലാവർക്കും അവകാശമുണ്ട്. തങ്ങളുടെ കഴിവുകൾ വിനിയോഗിക്കാൻ തുല്യസാഹചര്യവും അന്തസ്സും അനുഭവസിദ്ധമാകേണ്ടതുണ്ട്. ഇത്തരത്തിൽ ഒരു മനുഷ്യാവകാശ(human rights) പ്രശ്നം കൂടിയാണ് ലിംഗസമത്വം. ജനാധിപത്യത്തിന്റെ മൗലികതത്ത്വം കൂടിയാണത്.[3]

മാനവവിഭവശേഷി ഫലപ്രദമായി ഉപയോഗിക്കുന്നതിന്റെ ഭാഗമായാണ് സാർവ്വത്രികവിദ്യാഭ്യാസം ആരംഭിച്ചത്. ലിംഗസമത്വത്തിന് ആക്കംകൂട്ടാനും സഹായകരമായി അത്. ഇരുപതാംനൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനത്തോടെ ലിംഗസമത്വത്തെകുറിച്ച് അറിവുനല്കുന്ന പാഠഭാഗങ്ങൾ

വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ ഭാഗമായത് അങ്ങനെയാണ്. സാമ്പത്തികവികസനത്തിൽ സ്ത്രീപങ്കാളിത്തംകൂടി ഉറപ്പിക്കുന്നത് വമ്പിച്ച സാമൂഹികപരിവർത്തനത്തിലേക്കു നയിക്കുമെന്ന തിരിച്ചറിവ് ഇന്ന് ലോകരാഷ്ട്രങ്ങൾക്കുണ്ട്. സുപ്രധാനവും നയപരവുമായ തീരുമാനങ്ങളെടുക്കുന്ന പദവികൾ കൈയാളുന്ന വിദ്യാസമ്പന്നരായ സ്ത്രീകൾ ഇന്ന് വികസിതരാജ്യങ്ങളിൽ ധാരാളമുണ്ട്. ലിംഗസമത്വത്തിന് വിദ്യാഭ്യാസലബ്ധി വഹിക്കുന്ന പങ്ക് വിശദമാക്കുന്ന നിരവധി പ്രഖ്യാപനങ്ങൾ യുനെസ്കോ പോലുള്ള സംഘടനകളുടേതായിട്ടുണ്ട്[4]. ഏതായാലും മത, ദേശ, വർഗ, വംശഘടകങ്ങൾ രൂപീകരിച്ച പാരമ്പര്യലിംഗപദവിയിൽ നിന്ന് ഭിന്നമായ സാമൂഹിക ഉടമ്പടിയാണ് വിദ്യാസമ്പന്നരായ സമൂഹത്തിനുള്ളിലുള്ളതെന്ന് അംഗീകരിക്കേണ്ടതുണ്ട്. ലിംഗപദവിയുടെ പാരമ്പര്യഘടകങ്ങളിൽ വിള്ളലുണ്ടാക്കാൻ വിദ്യാഭ്യാസപ്രക്രിയയ്ക്ക് കഴിഞ്ഞു എന്നർത്ഥം. ഇങ്ങനെ സ്വകാര്യ പൊതുമണ്ഡലങ്ങളിൽ ജനാധിപത്യരൂപത്തിലുള്ള ഫലപ്രദവും പ്രവർത്തനഭരിതവുമായ ആൺ-പെൺ ബന്ധം വിദ്യാഭ്യാസപ്രക്രിയയിലൂടെ രൂപമെടുത്തെങ്കിലും പലതരത്തിലുള്ള അസന്തുലിതാവസ്ഥ ഇന്നും നിലനില്ക്കുന്നു. പൊതു, രാഷ്ട്രീയ, സാമൂഹിക, സാംസ്കാരിക, പ്രാദേശിക, ദേശീയതലങ്ങളിൽ സാമൂഹികമാറ്റത്തിനുവേണ്ടിയുള്ള സ്ത്രീയുടെ ഇടപെടൽ, അത് സാഹചര്യങ്ങളിലുണ്ടാക്കുന്ന സമ്മർദ്ദങ്ങൾ തുടങ്ങിയവ അന്വേഷിക്കുകയാണ് ഈ പ്രബന്ധത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം. വിവർത്തനമെന്ന സവിശേഷവും അനൗപചാരികമെന്നു വിശേഷിപ്പിക്കാവുന്നതുമായ തൊഴിലിലേർപ്പെട്ട സ്ത്രീകളുടെ അനുഭവങ്ങളെ ചേർത്തുവെച്ചാണ് ഈ അന്വേഷണത്തിന് ശ്രമിക്കുന്നത്.

വിദ്യാഭ്യാസവും തൊഴിൽപങ്കാളിത്തവും

സ്ത്രീയും വിദ്യാഭ്യാസപ്രക്രിയയും എന്ന വിഷയം അന്വേഷിച്ചാൽ സ്ത്രീയെഴുത്തിന്റെ ചരിത്രാരംഭത്തിലേക്കുതന്നെയാണ് നാം എത്തിപ്പെടുന്നത്. മേരി വൂൾസ്റ്റൻക്രാഫ്റ്റ് (Mary Wollstoncraft (1859-1797)) എന്ന ബ്രിട്ടീഷ് ചിന്തകയുടെ പ്രശസ്തമായ, സ്ത്രീകളുടെ അവകാശങ്ങൾക്കുവേണ്ടിയുള്ള ന്യായം നിരത്തലുകൾ (A Vindication of the Rights of Women(1792)) എന്ന പുസ്തകത്തിലാണ് സ്ത്രീവിദ്യാഭ്യാസത്തെകുറിച്ചുള്ള വാദങ്ങൾ ആദ്യമായി ഉയർന്നത്. സ്ത്രീകൾ മനുഷ്യരിലുൾപ്പെട്ടതാണെന്നും ആണിനുള്ളതുപോലെ തുല്യഅവകാശങ്ങൾക്ക് അർഹരാണെന്നും അവർ വാദിച്ചു. വിദ്യാഭ്യാസംവഴിമാത്രമേ സ്ത്രീകളുടെ സാമൂഹികപദവി ഉയർത്താൻ കഴിയൂ. അത് രാജ്യത്തിനാവശ്യമാണ്; കാരണം അവർ മക്കൾക്ക് നല്ല വിദ്യാഭ്യാസം നല്കും; ഭർത്താക്കന്മാർക്ക്

സുഹൃത്തുക്കളെന്ന നിലയിൽ ഭവിക്കുകയും ചെയ്യും. അറിവു നേടുകയെന്നത് ജന്മാവകാശമാണ്; മനസ്സിന്റെയും ശരീരത്തിന്റെയും ശക്തിയിലൂടെ മാത്രമേ മനുഷ്യന് സന്തോഷം നിലനിർത്താനാവൂ എന്നിങ്ങനെയുള്ള വൂൾസ്റ്റൻക്രാഫ്റ്റിന്റെ ന്യായങ്ങൾ പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിൽ വിപ്ലവകരമായിരുന്നു[5]. നിരവധി വിമർശനങ്ങളുയർന്നുവെങ്കിലും വൂൾസ്റ്റൻക്രാഫ്റ്റിൽ നിന്നു തുടങ്ങുന്ന സ്ത്രീരചനയുടെ ചരിത്രം മാനവവിഭവശേഷി വർദ്ധിപ്പിക്കുന്നതിൽ വഹിച്ച പങ്ക് ചെറുതല്ല. നിഷ്ക്രിയരായിരുന്ന പകുതിയിലധികം വരുന്ന സ്ത്രീസമൂഹത്തെ ഉണർത്താനുള്ള ശ്രമങ്ങളാരംഭിച്ചു. വിദ്യാഭ്യാസവും ആത്മാഭിമാനവും വർദ്ധിപ്പിച്ച് കർത്തവ്യങ്ങളെക്കുറിച്ചും സ്വന്തം കഴിവുകളെക്കുറിച്ചും ആത്മവിശ്വാസമുയർത്തി സാമൂഹികവികസനത്തിൽ നേർപങ്കാളിത്തം ഉറപ്പാക്കുന്നതിനാണ് സ്ത്രീസ്വാതന്ത്ര്യവാദികൾ ശ്രമിച്ചത്. സ്ത്രീപഠനങ്ങളും രചനകളും വിദ്യാഭ്യാസപ്രക്രിയയുടെ ഭാഗമായി വന്നത് സ്ത്രീചരിത്രം, സാമൂഹികപദവി, ലിംഗപദവിയുടെ രാഷ്ട്രീയപ്രത്യയശാസ്ത്രതലങ്ങൾ, മനുഷ്യബന്ധങ്ങളിലെ അസമത്വങ്ങൾ തുടങ്ങിയവ മനസ്സിലാക്കാൻ സഹായകരമായി.

സ്ത്രീപങ്കാളിത്തം ഉറപ്പുവരുത്തിയുള്ള സാമൂഹികപുരോഗതിയാണ് ഇന്ത്യയടക്കമുള്ള രാജ്യങ്ങൾ ഇന്നു ലക്ഷ്യമിടുന്നത്. അന്താരാഷ്ട്രതൊഴിൽ സംഘടന (International Labour Organization -ILO) യുടെ കണക്കുകൾ പ്രകാരം 2004-നും 2011-നുമിടയ്ക്കുള്ള ഇന്ത്യയുടെ വളർച്ചാനിരക്ക് 7% ആണെങ്കിലും സ്ത്രീയുടെ തൊഴിൽപങ്കാളിത്തം 35%ത്തിൽനിന്ന് 25%ആയി കുറയുകയാണുണ്ടായത്. അയൽരാജ്യമായ ബംഗ്ലാദേശിൽ 43% സ്ത്രീകൾ തൊഴിലെടുക്കുന്നുണ്ട്. അതേസമയം വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ കാര്യത്തിൽ ഇന്ത്യൻസ്ത്രീകൾ മുന്നിലാണു താനും. ഈ കണക്കുകളിലൊന്നും ഇന്ത്യൻസ്ത്രീകൾ പകലന്തിയോളം പണിയെടുത്താലും തീരാത്ത, വീടിനകത്തെ തൊഴിലുകൾ ഉൾപ്പെടുന്നില്ല. അതിന് സാമ്പത്തികാടിസ്ഥാനമില്ല. കൂലിയില്ലാത്ത ജോലി. അതിൽനിന്നുണ്ടാക്കുന്ന ഉല്പന്നം വില്പനസാധ്യതയുള്ള ചരക്കുമല്ല. പിതൃകേന്ദ്രിതവ്യവസ്ഥിതിയിലെ പഴകിയ ലിംഗപദവീനിയമങ്ങൾ കുടുംബത്തിലെ അകംജോലികൾ– പാചകം, വീടും പരിസരവും വൃത്തിയാക്കൽ, കുട്ടികളുടെയും മാതാപിതാക്കളുടെയും പരിപാലനം, വളർത്തുമൃഗങ്ങളുടെ പരിപാലനം, അടുക്കളകൃഷി തുടങ്ങി തീർക്കാനാവാത്ത അനവധി തൊഴിലുകൾ–സ്ത്രീയുടെ ഉത്തരവാദിത്തമാണ്. അവയൊന്നും 'തൊഴിലു' (work)കളല്ല.[6] ഇവ ചെയ്തുതീർക്കാതെ പുറംജോലിക്കു പോകുന്നത് പരമ്പരാഗതകുടുംബവ്യവസ്ഥ അനുകൂലിക്കുന്നതല്ല. ഇന്ത്യയിലെ 60% സ്ത്രീകളും ഇത്തരം ജോലികൾ മാത്രം ചെയ്ത് രാജ്യത്തിന്റെ ശാക്തീകരണമേഖലക്കു പുറത്താണ്

നില്ക്കുന്നത്. ജനസംഖ്യാനിരക്കിൽ 48.5% വരുന്ന സ്ത്രീകളുടെ തൊഴിൽ പങ്കാളിത്തം കൂടി രാഷ്ട്രം അതിന്റെ വളർച്ചാനിരക്കിൽ ഉറപ്പുവരുത്തേണ്ടതുണ്ട്.[7] 2010-ൽ യു.എൻ.ഡി.പി പ്രസിദ്ധപ്പെടുത്തിയ 155 രാജ്യങ്ങളുടെ Gender Inequality Index (GII)ൽ 130-ാമത് മാത്രമാണ് ഇന്ത്യയുടെ സ്ഥാനം.

കേരളമാതൃക

സാർവ്വത്രികവിദ്യാഭ്യാസം, മെച്ചപ്പെട്ട ആരോഗ്യം, ജനനനിരക്ക്, ശിശുപരിപാലനം തുടങ്ങിയ രംഗങ്ങളിൽ സാമൂഹികപുരോഗതി നേടിയ ഇടമെന്ന നിലയിൽ പ്രശസ്തമാണ് കേരളം. മാനവവികസന സൂചികയിൽ വികസിതരാജ്യങ്ങളോടൊപ്പമാണ് ഇക്കാര്യങ്ങളിൽ കേരളത്തിന്റെ സ്ഥാനം.[8] 'വിദ്യാഭ്യാസംവഴി ഒട്ടേറെപ്പേർ സാമൂഹികപുരോഗതി നേടിയ സംസ്ഥാനമാണ് കേരളം. അതുകൊണ്ടാണല്ലോ ഒരുകാലത്ത് ഇന്ത്യയിലെ ഏറ്റവും ദരിദ്രരായിരുന്ന ജനത ഇന്ന് രാജ്യത്തെ ഉയർന്ന ജീവിതനിലവാരത്തിൽ എത്തിനില്ക്കുന്നത്. വിദ്യാഭ്യാസത്തിലെ അവസരസമത്വത്തിലൂടെ നേടിയെടുത്തതാണ് ഈ നേട്ടങ്ങൾ'.[9] എന്നാൽ സ്ത്രീകളുടെ തൊഴിൽപങ്കാളിത്തത്തിന്റെയും രാഷ്ട്രീയരംഗത്തേക്കുള്ള കടന്നുവരവിന്റെയും കണക്കുകളിൽ കേരളത്തിന്റെ നില തുച്ഛമാണ്. തൊഴിൽ പങ്കാളിത്തനിരക്കിൽ (Female Work ParticiPation Rate -FWPR) 1991-ലെ കാനേഷുമാരി അനുസരിച്ച് ഇന്ത്യയിൽ സ്ത്രീപങ്കാളിത്തം ഏറ്റവും കുറഞ്ഞ ഇടം കേരളമാണ്.[10] 'കാനേഷുമാരി കണക്കുകൾ സൂചിപ്പിക്കുന്നത് 1991-ൽ 15.9% ആയിരുന്ന സ്ത്രീപങ്കാളിത്തം 2001-ൽ 15.3% ആയി കുറഞ്ഞിരിക്കുന്നു എന്നാണ്.'[11] വികസിതരാജ്യങ്ങളിലെ കണക്കുമായി താരതമ്യം ചെയ്യുമ്പോൾ അന്തരം വളരെ ഉയർന്നതാണ്. ഇക്കാലയളവിൽ വികസിതരാജ്യങ്ങളിൽ 15നും 64നുമിടയിൽ പ്രായമുള്ള തൊഴിലെടുക്കുന്ന സ്ത്രീകളുടെ ശതമാനം ഏറ്റവും കുറവ് ഇറ്റലി(45%)യിലും കൂടുതൽ ഡെൻമാർക്കി(72%)ലുമാണ്.[12] 2011 കാനേഷുമാരിയിൽ തൊഴിൽ പങ്കാളിത്തതോതിൽ (Labour Partici pation Rate (LPR) കേരളത്തിന്റെ സ്ഥിതി അല്പം കൂടി മെച്ചപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്, 24.8%. പുരുഷന്മാരുടേത് 57.8%-വും. 1995- 2015 കാലയളവിൽ ലോകമാസകലമുള്ള സ്ത്രീതൊഴിൽപങ്കാളിത്തനിരക്ക് 52.4%-ൽ നിന്നും 49.6% ആയി കുറയുകയാണ് ചെയ്തത്. പുരുഷന്മാരുടേത് 79.9%-ൽ നിന്നും 76.1% ആയും. ലിംഗപരമായ വിടവ് 27% ആണ്. 2030 ആകുമ്പോഴേക്കും തൊഴിലവസരങ്ങളുടെ തുല്യത (equal opportunity)എന്ന വലിയ ലക്ഷ്യമാണ് ഐക്യരാഷ്ട്രസഭ ലക്ഷ്യം വെയ്ക്കുന്നത്.[13]

പുതിയ തൊഴിലിടങ്ങൾ

ലിംഗപദവി, വിദ്യാഭ്യാസം, മാനവവിഭവശേഷി തുടങ്ങിയവയെക്കുറിച്ചുള്ള ചിന്തകൾ ഇത്തരത്തിൽ സങ്കീർണ്ണവും പരസ്പരബന്ധിതവുമായി നില്ക്കെ കേരളത്തിലെ സ്ത്രീവിവർത്തകരുടെ അനുഭവങ്ങളും തൊഴിൽസാഹചര്യവും വിശകലനം ചെയ്യാനാണ് ഈ പ്രബന്ധത്തിന്റെ അടുത്ത ഭാഗത്തു ശ്രമിക്കുന്നത്.[14] തൊഴിലെടുക്കുന്ന കേരളീയസ്ത്രീയുടെ സവിശേഷ പ്രതിനിധാനമെന്ന നിലയിലാണ് വിവർത്തകരെ പരിഗണിക്കുന്നത്.

വർത്തമാനകാലത്തെ പുതിയ തൊഴിലിടങ്ങളിലൊന്നാണ് വിവർത്തനത്തിന്റേത്. ഈ തൊഴിലിടത്തിന്റെ സ്വഭാവം സവിശേഷപ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്നു. ആഗോളവത്കരണത്തിന്റെ ഭാഗമായി നടക്കുന്ന അറിവിന്റെ വിതരണത്തിൽ പങ്കാളിയാകുക എന്നതാണ് വിവർത്തകരുടെ കടമ. അങ്ങനെ ലോകമെമ്പാടും വിവർത്തകരെന്ന പുതിയകൂട്ടം തൊഴിലാളികൾ രൂപംകൊണ്ടു. ഇക്കാലത്തിനുമുമ്പും വിവർത്തനങ്ങളും വിവർത്തകരും ധാരാളമുണ്ടെങ്കിലും ചരക്കിന്റെയും തൊഴിലിന്റെയും സ്വഭാവം അതിനില്ല. ആഗോളപുസ്തകപ്രസാധനരംഗത്തെ ചരക്കുവത്കരണത്തിന്റെ ഭാഗമാണ് ഇന്നു പുറത്തിറങ്ങുന്ന വിവർത്തനങ്ങളധികവും. ഇഷ്ടപ്പെട്ടത് മാതൃഭാഷയിലേക്കോ അന്യഭാഷയിലേക്കോ മൊഴിമാറ്റുക/പുനരാവിഷ്കരിക്കുക എന്നതിനപ്പുറം പ്രസാധകർക്കുവേണ്ടി ചെയ്യുന്ന ജോലിയല്ല രാമചരിതകാരൻ, എഴുത്തച്ഛൻ, നമ്പ്യാർ തുടങ്ങി നാലപ്പാടനും കിളിമാനൂർ രമാകാന്തനും വരെയുള്ളവർ ചെയ്തത്. ഇന്ന് വിവർത്തകരുടേത് സാമ്പത്തികസ്വഭാവമുള്ള തൊഴിലാണ്. പ്രസാധകരാണ് രചയിതാവിനും വിവർത്തകർക്കും ഇടയിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. വലിയ മൂലധനമാണ് ലോകമാസകലമുള്ള പുസ്തകവിതരണശൃംഖലകളിൽ നിക്ഷേപിച്ചിരിക്കുന്നത്. അതിന്റെ ലാഭത്തിൽ പങ്കാളിയാകുകയും കണ്ണിചേരുകയുമാണ് ഇന്ന് വിവർത്തകരുടെ ദൗത്യം. വിവിധഭാഷകളിലേക്ക് മൊഴിമാറ്റം നടത്താനുള്ള വൻകിട അധികാരപത്രങ്ങളാണ് രൂപമെടുക്കുന്നത്. അതിലെ ഏറ്റവും ചെറിയ തൊഴിലാളിയാണ് വിവർത്തകർ. ഏത് പുസ്തകമാണ് വിവർത്തനം ചെയ്യേണ്ടത്, വിവർത്തനപ്രക്രിയയിൽ എത്രത്തോളം സ്വാതന്ത്ര്യമെടുക്കാം, എത്ര സമയമെടുക്കാം എന്നെല്ലാം തീരുമാനിക്കുന്നത് പ്രസാധനരംഗത്തെ ഇടപാടുകാരാണ്. നിശ്ചിതസമയത്തിനുള്ളിൽ നിശ്ചിത പ്രതിഫലത്തിന് തീർത്തുകൊടുക്കുന്ന ഉല്പന്നമായി വിവർത്തനം മാറുന്നു. ഇവിടെ വിവർത്തനമെന്നത് കാനേഷുമാരി നിർവചനംപോലെ ഓരോ വാക്കിനും/പേജിനും നിശ്ചിതവരുമാനമുള്ള ഒരു തൊഴിലും, വമ്പിച്ച ലാഭം ലക്ഷ്യമിടുന്ന ചരക്കുനിർമ്മിതിയിലെ പങ്കാളിത്തവുമായി മാറുന്നു.

ഈ തൊഴിലിൽ ഏർപ്പെടുന്നവർ ആരാണ്? ഉഭയഭാഷാപാണ്ഡിത്യം, വിഷയഗ്രാഹ്യത, പുനഃസൃഷ്ടിക്കുള്ള കഴിവ് എന്നിവയാണ് അതിന് വേണ്ട അടിസ്ഥാനയോഗ്യത. അതായത് ഉന്നതവിദ്യാഭ്യാസം നേടിയ, ബിരുദാനന്തരബിരുദം പൂർത്തിയാക്കിയവരാണ് ഇതിനുവേണ്ടി പൊതുവെ പരിഗണിക്കപ്പെടുന്നത്. സാഹിത്യവിവർത്തനങ്ങളെ മാത്രം പഠനവിധേയമാക്കിയാൽ തൊഴിലാളിക്ക് സർഗ്ഗാത്മകമായ പുനഃസൃഷ്ടിക്കുള്ള കഴിവുകൂടി വേണം. ഈ യോഗ്യതകളെല്ലാം തികഞ്ഞ നിരവധി വിവർത്തകർ കേരളത്തിലെ പ്രസാധനശാലകളുമായിച്ചേർന്നു ജോലിചെയ്യുന്നുണ്ട്. അക്കൂട്ടത്തിൽ ധാരാളം സ്ത്രീനാമധേയങ്ങൾ രണ്ടായിരത്തിനുശേഷം മലയാളത്തിലിറങ്ങിയ വിവർത്തനപുസ്തകങ്ങൾ പരിശോധിച്ചാൽ കണ്ടെത്താൻകഴിയും.[15] എന്തുകൊണ്ടാണ് സ്ത്രീകൾ കൂടുതലായി വിവർത്തനം എന്ന തൊഴിലിലേക്കു കടന്നുവരുന്നത്? കമ്മീഷൻ ചെയ്യപ്പെടുന്ന വിവർത്തനങ്ങളുടെ കാലത്ത് അറിവും കഴിവും പാണ്ഡിത്യവുമുള്ളവരെ പ്രസാധകർ തെരഞ്ഞെടുക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. ഈ തെരഞ്ഞെടുപ്പിൽ സ്ത്രീകൾ കടന്നുകൂടാനുള്ള പ്രാഥമികകാരണം കേരളത്തിൽ സാർവ്വത്രികവിദ്യാഭ്യാസം നടപ്പിലായതിനുശേഷം ലിംഗപദവിഭേദമില്ലാതെ ഉന്നതവിദ്യാഭ്യാസം നേടാനുള്ള സാഹചര്യം രൂപമെടുത്തതാണ്. വിദ്യാഭ്യാസത്തിലൂടെ ജീവിതസാഹചര്യം മെച്ചപ്പെടുത്താമെന്ന കേരളീയരുടെ പൊതുവായ ചിന്ത, നിരവധി വിദ്യാഭ്യാസസ്ഥാപനങ്ങൾ തുടങ്ങിയ സാഹചര്യങ്ങൾ വിവർത്തനം എന്ന തൊഴിലിൽ സ്ത്രീകൾക്ക് പ്രാധാന്യം ലഭിക്കാൻ കാരണമായി. 2015-16-ൽ 72.61% ആണ് ബിരുദാനന്തരബിരുദത്തിനു ചേർന്ന കേരളത്തിലെ പെൺകുട്ടികൾ. കേരളപഠനം കണ്ടെത്തിയ കണക്കിലും ബിരുദബിരുദാനന്തരയോഗ്യതകൾ നേടിയവരിൽ സ്ത്രീകളാണ് കൂടുതൽ (ബിരുദം—സ്ത്രീകൾ 9.1%, പുരുഷന്മാർ 8.9%. ബിരുദാനന്തരബിരുദം—സ്ത്രീകൾ 2.1%, പുരുഷന്മാർ 1.7%.)[16] മാത്രവുമല്ല, സെൻസസ് രേഖപ്പെടുത്തുന്നതനുസരിച്ച് സ്ത്രീകളുടെ തൊഴിൽ പങ്കാളിത്തനിരക്കിൽ ഏറ്റവുമധികം സ്ത്രീകൾ സേവനമേഖലയിലാണ് തൊഴിൽചെയ്യുന്നത്. ഡോക്ടർ (25%), കോളേജ്/ഹയർസെക്കന്ററി അധ്യാപകർ (39.4%), സ്കൂൾ ടീച്ചർ (66.9%), ഓഫീസ് ഗുമസ്തർ (31.5%), മറ്റ് അധ്യാപകർ (53.1%), പാരലൽ കോളേജ് അധ്യാപകർ (60%), അങ്കൺവാടി/നഴ്സറി ടീച്ചർ (100%), നഴ്സറി സഹായി (100%).[17] ചില തൊഴിലുകൾ സ്ത്രീകളുടേതു മാത്രമാണ് (വീട്ടുജോലി, അലക്ക് തുടങ്ങി ഇത്തരത്തിൽ വേറെയും തൊഴിലുകൾ ഉണ്ട്). അധ്യാപകരുടേതിനു തുല്യമായ ഭാഷാപ്രയോഗശേഷിയിലാണ് വിവർത്തകരുടെയും നിലനില്പ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ അധ്യാപനജോലി

പോലെ ലിംഗസമത്വമുള്ള ഇടമാണ് വിവർത്തനരംഗത്തിന്റെയും എന്ന് പറയാം.(കൃത്യമായ കണക്കെടുപ്പ് നടന്നിട്ടില്ലെങ്കിലും ഈ മേഖലയിൽ ഇന്ന് പകുതിയിലധികവും സ്ത്രീകളാണ് പ്രവർത്തിക്കുന്നത്). ഈ മേഖലകളിൽ കാണുന്ന ലിംഗസമത്വമെന്നത് പിതൃകേന്ദ്രിതവ്യവസ്ഥയെ പൊളിച്ചെടുത്ത് നേടിയെടുത്തതല്ലെന്നത് പ്രത്യേകം ശ്രദ്ധിക്കേണ്ടതുണ്ട്. വ്യവസ്ഥ സ്ത്രീകൾക്കായി അംഗീകരിച്ച/മാറ്റിവെച്ച സുരക്ഷിതതൊഴിലുകളാണ് അധ്യാപനവും മറ്റും. നഴ്സിങ് പോലുള്ള ആതുരശുശ്രൂഷാജോലികൾ സ്ത്രീയ്ക്കാണ് ചേരുക. വീട്ടുജോലിയിലെ പ്രധാനയിനമാണ് രോഗീശുശ്രൂഷ. നിലവിലുള്ള വ്യവസ്ഥയുടെ അംഗീകാരത്തോടും സമ്മതത്തോടും എല്ലാവിധ വിധേയത്വത്തോടുമാണ് സ്ത്രീകൾ ഇത്തരം തൊഴിലുകളിൽ പങ്കാളിയാകുന്നത്. വിവർത്തനരംഗവും വ്യത്യസ്തമല്ല.

സവിശേഷമായ ഒരു തൊഴിലാണ് വിവർത്തകരുടേത്. അതിനു പ്രത്യേകതൊഴിലിടങ്ങൾ ആവശ്യമില്ല. സമയത്തിന്റെ പരിധികളില്ല. എവിടെയിരുന്നുവേണമെങ്കിലും ആ ജോലി ചെയ്യാം, വീട്ടിലിരുന്നോ യാത്രചെയ്യുമ്പോഴോ പ്രത്യേക മുറിയിൽ മേശപ്പുറത്തുവെച്ചോ മടിയിൽ വെച്ചോ അതുചെയ്യാം. കടലാസിലോ കമ്പ്യൂട്ടറിലോ മൊബൈൽഫോണിലോ മൂലകൃതി അന്യഭാഷയിലേക്ക് പകർത്താം. അതിനെക്കുറിച്ചുള്ള ആലോചനകളും ചർച്ചകളും നടത്താനും പ്രത്യേകസമയമോ സന്ദർഭമോ പരിസരമോ ആവശ്യമില്ല. ഓരോരുത്തർക്കും ഇഷ്ടമുള്ള ഇടത്തുവെച്ച്(അടുക്കളയുമാകാം), ഇഷ്ടമുള്ള സമയത്ത് നിശ്ചിതസമയത്തിനുള്ളിൽ അത് പൂർത്തിയാക്കാൻ സാധിക്കും. മറ്റു ജോലിയോടൊപ്പമോ ഒരു ഹോബി പോലെയോ വിവർത്തനം ചെയ്യാം. ഇത്തരത്തിൽ സവിശേഷവും അനൗപചാരികവുമായ തൊഴിലാണ് വിവർത്തനമെന്നത്.

പിതൃമേധാവിത്തസമൂഹത്തിൽ സ്ത്രീയുടെ തൊഴിലുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് പ്രവർത്തിക്കുന്ന അലിഖിതമായ സാംസ്കാരികനിയമങ്ങളിൽ ഈ തൊഴിലിടം തടസ്സമായി നില്ക്കുന്നതേയില്ല. ഭാര്യയും അമ്മയും മകളുമായ സ്ത്രീ പുറംജോലിക്കുപോകുന്നത് ഇന്ത്യൻ സംസ്കാരത്തിൽ പല കുടുംബങ്ങളിലും അഭിമാനപ്രശ്നമാണ്. കുടുംബത്തിനുള്ളിൽ നിരവധി ജോലികളിൽ സ്ത്രീകൾ വ്യാപൃതരാണ്. ഭാര്യ, അമ്മ, മകൾ എന്നീ മൂന്നുകടമകൾക്കും നിരവധി ഉത്തരവാദിത്തങ്ങൾ കുടുംബത്തിനുള്ളിൽ തന്നെയുണ്ട്. മാതാപിതാക്കളുടെയും ഭർത്താവിന്റെയും ശുശ്രൂഷ, കുഞ്ഞുങ്ങളുടെ പരിപാലനം, ഭക്ഷണം തുടങ്ങിയവ. കൃഷിയും മൃഗപരിപാലനവും വരെ അതിൽ ഉൾപ്പെടുന്നു. മുമ്പുസൂചിപ്പിച്ചതുപോലെ വേതനമില്ലാത്ത പ്രവൃത്തികൾ. സമൂഹത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനമായി കരുതുന്ന കുടുംബത്തിലെ

ഇത്തരം ജോലികളുടെ വിതരണത്തിലെ ലിംഗപരമായ അസമത്വം സ്ത്രീയുടെ തൊഴിൽ പങ്കാളിത്തസൂചിക താഴാനുള്ള പ്രധാനകാരണമാണ്. ഇതു മറികടക്കുന്നതിന് വികസിതരാജ്യങ്ങളിൽ സ്ത്രീകൾ സമയബന്ധിതജോലികളിൽ(പാർട് ടൈം ജോലികൾ) ഏർപ്പെട്ട് തൊഴിൽ പങ്കാളിത്തം ഉറപ്പുവരുത്തുന്നു. ഉദ്യോഗസ്ഥരായ സ്ത്രീകളിൽ മൂന്നിലൊന്ന് പേരുടെ തൊഴിൽസമയം ആഴ്ചയിൽ 35 മണിക്കൂറിൽ താഴെ മാത്രമാണ്.[18] വിവർത്തനവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട സമയക്രമവും ഇത്തരത്തിൽ പരിധികളില്ലാത്ത, അയവുള്ള ഒന്നാണ്. അതുകൊണ്ടു കൂടിയാവാം ഇത്രയധികം സ്ത്രീകൾ ഈ രംഗത്തേക്ക് കടന്നുവരാനിടയായത്.

18-നും 60-നുമിടയ്ക്ക് പ്രായമുള്ള സ്ത്രീകളുടെ തൊഴിൽപങ്കാളിത്തത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അന്വേഷണങ്ങളാണ് പൊതുവെ സർവെകളിൽ നടത്താറ്. പതിനെട്ടുവയസ്സിൽ വിവാഹം കഴിയുന്ന പെൺകുട്ടിക്ക് മക്കൾ പക്വതയിലെത്തുംവരെ, നാല്പത് വയസ്സുവരെയെങ്കിലും പ്രാരാബ്ധങ്ങളുടെ കാലമാണ്. വിവാഹം താമസിക്കുന്തോറും പ്രാരാബ്ധകാലവും ദീർഘിക്കുന്നു. മക്കളുടെ പരിപാലനത്തിനായി ജോലി വേണ്ടെന്നുവെയ്ക്കുന്ന സ്ത്രീകളുടെ എണ്ണം വളരെക്കൂടുതലാണ്. ഡൽഹിയിൽ ജോലിയുള്ളവരും വിവാഹിതരുമായ 1000 സ്ത്രീകളിൽ നടത്തിയ സർവെയിൽ കുഞ്ഞ് ജനിച്ചതിനുശേഷം ജോലി തുടർന്നവർ 18-34 ശതമാനം പേർ മാത്രമാണ്.[19] വളർത്തിവലുതാക്കിയ മക്കൾ വളർന്ന് അമ്മയുടെ കഴിവ് തിരിച്ചറിയുന്ന സന്ദർഭങ്ങളുമുണ്ട്. പൗലോ കൊയ്‌ലോ കൃതികൾ വിവർത്തനം ചെയ്ത് മലയാളത്തിൽ ശ്രദ്ധേയയായ വിവർത്തക ശ്രീമതി രമാമേനോൻ കുടുംബത്തിന്റെയും മക്കളുടെയും അധ്യാപനജോലിയുടെയും ഉത്തരവാദിത്തങ്ങളെല്ലാം കഴിഞ്ഞ് മകന്റെ പ്രേരണയാലാണ് ആൽക്കെമിസ്റ്റ് വിവർത്തനം നടത്തിയത്.[20] മകന്റെ നിർബന്ധം കൊണ്ടാണ് ആദ്യവിവർത്തനശ്രമമായ ഐതിഹ്യമാല(കൊട്ടാരത്തിൽ ശങ്കുണ്ണി) ഇംഗ്ലീഷിലേക്കാക്കിയതെന്ന് കഥാകാരി കൂടിയായ ശ്രീകുമാരി രാമചന്ദ്രനും എഴുതുന്നു.[21] ജോലിലഭിച്ച ഇടവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട സുരക്ഷിതപ്രശ്നങ്ങളാണ് സ്ത്രീയെ തൊഴിലിൽനിന്ന് അകറ്റിനിർത്തുന്ന മറ്റൊരു ഘടകം. ഇരുട്ടുംമുമ്പെ വീട്ടിലെത്തണം തുടങ്ങി നിരവധി യാഥാർത്ഥ്യങ്ങൾ സ്ത്രീ നേരിടുന്നു. നിർഭയ, സൗമ്യ തുടങ്ങിയ അനുഭവങ്ങൾ ഭയജനകം തന്നെ. തൊഴിൽചെയ്ത് സമൂഹത്തിന്റെ സാമ്പത്തികവികസനത്തിൽ പങ്കാളിയാകാൻ സ്ത്രീക്ക് തടസ്സംനില്ക്കുന്ന ഘടകങ്ങളാണിവയെല്ലാം. ഈ തടസ്സങ്ങളെ മറികടക്കാനുതകുന്ന തൊഴിലിടമാണ് വിവർത്തനത്തിന്റേത്. (ഇത്തരം തൊഴിലിടങ്ങൾ നിരവധി സോഫ്റ്റ് വെയർ കമ്പനികൾ ഒരുക്കുന്നതായി വാർത്തകളുണ്ട്). റിട്ടയർ ചെയ്തതിനുശേഷം വിവർത്തനരംഗത്തെത്തിയവരും

മലയാളത്തിലെ സ്ത്രീവിവർത്തകരിലുണ്ട്. വിശ്രമമില്ലാതെ തൊഴിൽ ചെയ്തു ശീലിച്ച സ്ത്രീകൾ തനിക്കിഷ്ടപ്പെട്ട, തന്റെ അധ്വാനം ചരിത്രം മാനിക്കുമെന്ന് ഉറപ്പുള്ള രംഗം തിരിച്ചറിഞ്ഞതാണ് കാരണം. മാത്രവുമല്ല, സർഗ്ഗപ്രക്രിയയുടെ ഹരം ഒരിക്കൽ അനുഭവിച്ചുകഴിഞ്ഞാൽ വീണ്ടും വീണ്ടും അതിനായി ആഗ്രഹിച്ചുകൊണ്ടേയിരിക്കും.

നിഷ്ക്രിയമായ സ്ത്രീവിഭവശേഷി

തൊഴിലിന്റെയും തൊഴിലിടത്തിന്റെയും അനൗപചാരികത, അതിലൂടെ ലഭിക്കുന്ന അംഗീകാരം, പണം തുടങ്ങി വിവർത്തനരംഗത്ത് ഇന്ന് നിലനില്ക്കുന്ന സാഹചര്യങ്ങളാണ് വിദ്യാസമ്പന്നരായ സ്ത്രീകൾ പ്രയോജനപ്പെടുത്തുന്നത്. അവരുടെ പ്രയത്നശീലവുമായി ചേർത്തുവേണം ഇതു കാണേണ്ടത്. ഇതിനിടയിലെവിടെയും പിതൃകേന്ദ്രിതവ്യവസ്ഥ നിഷ്കർഷിക്കുന്ന കടമകളൊന്നും മാറ്റിവെയ്ക്കുന്നുമില്ല, മറക്കുന്നുമില്ല. പ്രശസ്ത നോവലെഴുത്തുകാരി കൂടിയായ ബി.എം. സുഹ്റ വിവർത്തനത്തിലേക്ക് എത്തിച്ചേർന്നതു വിവരിക്കുന്നു: “സ്വന്തമായി എന്തെങ്കിലും ചെയ്യണമെന്നത് ചെറുപ്പത്തിലേയുള്ള സ്വപ്നമായിരുന്നു. എന്റെ വീട്ടിൽ മുമ്പ് സ്ത്രീകളാരും തന്നെ കോളേജിൽപോയി പഠിക്കുന്നതോ ജോലിക്കുപോകുന്നതോ ഞാൻ കണ്ടിട്ടില്ല. എന്നിട്ടും പഠിച്ച് സ്വന്തംകാലിൽ നില്ക്കണമെന്ന ഒരാശ എന്റെയുള്ളിൽ നാമ്പിട്ടു. തലതിരിഞ്ഞ ആലോചനയാണെന്നു പറഞ്ഞ് എന്റെ ഉമ്മ അതു ചെറുപ്പത്തിലേ നുള്ളിക്കളയാൻ കഠിനമായി ശ്രമിച്ചു. പതിനെട്ടാം വയസ്സിൽ പഠനം പൂർത്തിയാക്കാതെ വിവാഹിതയാകുന്നതുവരെ ഞാനെന്റെ മോഹം ഉള്ളിൽ കൊണ്ടുനടന്നു. വിവാഹിതയായി കുടുംബപ്രാരാബ്ധം തലയിലായതോടെ എന്റെ സ്വപ്നവും പൊലിഞ്ഞു. എന്റെ രണ്ടുമക്കളെ വളർത്തുന്നതിൽ മാത്രമായി പിന്നീടെന്റെ ശ്രദ്ധ. അവർ മുതിർന്ന് പഠിക്കാനും ജോലിക്കുമൊക്കെയായി വീടുവിട്ടപ്പോൾ ഏകാന്തത വല്ലാതെ അലട്ടി. അതിൽ നിന്നൊരു മോചനത്തിനായി വീണ്ടും വായന ശീലമാക്കി. സമയം പോക്കാൻ മാത്രമായിട്ടാണ് ആദ്യകാലത്ത് എനിക്കിഷ്ടപ്പെട്ട ചില കഥകൾ ഇംഗ്ലീഷിൽ നിന്ന് മലയാളത്തിലേക്ക് വിവർത്തനം ചെയ്തു തുടങ്ങിയത്.”[22] സ്ത്രീയുടെ കടമകളെക്കുറിച്ചുള്ള സാമൂഹികവ്യവസ്ഥ പുലർത്തുന്ന സ്റ്റീരിയോടൈപ്പ് ചിന്തകളോട് സ്ത്രീയുടെ ആഗ്രഹങ്ങളും കഴിവുകളും സംഘർഷത്തിലാകുന്നത് ഇവിടെ വ്യക്തമാണ്. ഇത്തരത്തിൽ വൈയക്തികതലത്തിൽ നിരാശയും പ്രവർത്തനരാഹിത്യവും അനുഭവിക്കുന്നവരാണ് സ്ത്രീകളിൽ ഭൂരിഭാഗവും. ആ അലട്ടലിൽ നിന്നാണ് എന്തെങ്കിലും ചെയ്തേ പറ്റൂ എന്നനിലയിലേക്ക് സ്ത്രീ എത്തിപ്പെടുന്നത്. പുതുതലമുറയിലെ കവി കൂടിയായ

ജെനി ആൻഡ്രൂസിന്റെ സാഹചര്യം നോക്കുക: "പത്രപ്രവർത്തനത്തിന്റെ മണ്ഡലത്തിൽ ആവേശത്തോടെ പ്രവേശിച്ചുവെങ്കിലും വൈകാതെ തന്നെ നീണ്ട അവധിയിൽ അവിടംവിട്ട് വീണ്ടും എട്ടു വർഷത്തോളം വായനയോ എഴുത്തോ ഒട്ടുമില്ലാതെ നില്ക്കേയാണ് വിവർത്തനമെന്ന സാധ്യത മുന്നിലെത്തിയത്. കുഞ്ഞുങ്ങളുടെയും വീടിന്റെയും കാര്യങ്ങൾ ക്രമീകരിച്ചുകൊണ്ട് വീട്ടിലിരുന്നുതന്നെ ചെയ്യാനൊക്കുന്ന ജോലി. ഗാന്ധിജി ചർക്കയിൽ നൂൽ നൂറ്റിരുന്നപോലെ, മഠങ്ങളിൽ കന്യാസ്ത്രീകൾ പൂക്കൾ തുന്നുംപോലെ, അൾത്താരവസ്ത്രക്കളൊരുക്കും പോലെ, നിത്യവും ഞാൻ തുടർന്നുപോരുന്ന സാധനയായിരിക്കുന്നു അത്. നിർബന്ധിത സ്വഭാവമില്ലാതെ അയവുള്ള നേരങ്ങൾ നോക്കി ചെയ്യാനൊക്കുന്ന കർമ്മം."[23] എഴുത്ത് എന്ന വിഭവശേഷി സ്ത്രീ സാമൂഹികോന്നമനത്തിനായി ഉപയോഗിക്കുന്നതിനുപിന്നിലനുഭവിക്കുന്ന പരാധീനതകളാണ് ഈ വിവരണങ്ങളിലുള്ളത്. ഇഷ്ടപ്പെട്ട തൊഴിലിനോട്, അതു തരുന്ന സന്തുഷ്ടിയോട് സ്ത്രീയുടെ മനോഭാവം കൂടി ഈ വിവരണത്തിലുണ്ട്.

ഇഷ്ടപ്പെട്ട ജോലിചെയ്യാനായി വ്യവസ്ഥയ്ക്കുള്ളിൽ നിന്നുതന്നെ സമയം കണ്ടെത്താൻ കഴിഞ്ഞവരാണ് സ്ത്രീവിവർത്തകരെല്ലാം. ആത്മാഭിമാനത്തോടെ ജോലിചെയ്യുന്ന ഇവർ ജീവിതവിജയം നേടിയ സ്ത്രീയെന്ന നിലയിൽ എല്ലാവർക്കും മാതൃകയാകേണ്ടവരാണ്. അവരുടെ ജീവിതചര്യയിലെ ചില അനുഭവങ്ങൾ നോക്കുക. "കുഞ്ഞുങ്ങൾ ഓടിക്കളിക്കുന്ന വീട്. അമ്മ സദാ വീട്ടിൽതന്നെയുണ്ടെങ്കിലും കടലാസുകൾക്കിടയിൽ പൂഴ്ന്നങ്ങനെ ഇരിക്കുന്നത് അവർക്ക് മടുപ്പിക്കുന്ന കാഴ്ചയാകാതിരിക്കുവാൻ കഴിവതും ശ്രദ്ധിച്ചു. അവർ സ്കൂളുകളിലേക്കു പോകുന്നനേരം മാത്രം വിവർത്തനത്തിന് നീക്കിവെച്ചു. എങ്കിലും കുഞ്ഞുങ്ങളും അവരുടെ അപ്പായും മടങ്ങിയെത്തുന്ന വൈകുന്നേരത്തും മനസ്സ് വാക്കുകളുടേയും വാക്യങ്ങളുടേയും ചേർച്ചനോക്കലിൽനിന്നു പിരിയാൻ മടിച്ചു നിന്നിട്ടുള്ള നേരങ്ങളും പലപ്പോഴുമുണ്ടാകാറുണ്ട്. ഒരു കനത്ത കുഴയൽ. മനസ്സിനെ വേഗം അതിൽനിന്നു പിടിവിടുവിച്ച് വീണ്ടും ഞാൻ പരിചരണപ്പാതയിലേക്ക്."[24] തൊഴിലിനും കുടുംബജീവിതത്തിനും ഇടയ്ക്കുള്ള നേർത്ത അതിർത്തികളിലെ കയറ്റിറക്കങ്ങൾ. സ്ത്രീ ചെയ്യുന്ന ഏതു തൊഴിലും ഇത്തരം സംഘർഷങ്ങളിൽ നിന്നുകൊണ്ടാണ്. കടമകളും ഉത്തരവാദിത്തങ്ങളും സദാ അലട്ടിക്കൊണ്ടിരിക്കും. ഇരുഭാഗവും–തൊഴിലും കുടുംബാന്തരീക്ഷവും സമതുലിതമാകേണ്ടതുണ്ട്. ലിംഗസമത്വത്തിലൂടെയാണത് സാധ്യമാക്കേണ്ടത്. ഭാര്യയുടെയും അമ്മയുടെയും കടമകൾ നിർവഹിച്ചുകൊണ്ടുതന്നെ ഒഴിവുസമയങ്ങൾ ഫലഭരിതമാക്കാൻ പ്രയത്നിച്ച് തന്റേതായൊരു ചരിത്രം സൃഷ്ടിക്കാനാണ് വിവർത്തനരംഗത്തെ സ്ത്രീ

ശ്രമിക്കുന്നത്. ടോണി മോറിസന്റെ നോവലും മറ്റും മലയാളത്തിലെത്തിച്ച പ്രഭാ സക്കറിയാസ് എഴുതുന്നത് അർത്ഥപുഷ്ടമായ ഗർഭകാലത്തെ കുറിച്ചാണ്. "ഈ പുസ്തകം വിവർത്തനംചെയ്ത കാലത്ത് ഞാനും എന്റേതായ ഒരു തടവറയിലായിരുന്നു. മാസം തികയാതെ പ്രസവിക്കാതിരിക്കാനായി ഏഴാംമാസം മുതൽ കട്ടിലിന്റെ കാൽഭാഗം ഉയർത്തിവെച്ച് അക്ഷരാർത്ഥത്തിൽ തലകീഴായി കിടന്ന ഒരു മൂന്നുമാസകാലത്താണ് ഈ വിവർത്തനത്തിന്റെ ഏറിയ പങ്കും നടന്നത്."[25] ജീവിതത്തിന്റെ ഓരോ ഘട്ടത്തിലും തന്റേതായ ഇടം കണ്ടെത്താൻ സ്ത്രീ ശ്രമിക്കുന്നതിന്റെ അടയാളങ്ങളായിവേണം ഈ തുറന്നെഴുത്തുകളെ കാണേണ്ടത്. ജീവിതത്തിന്റെ സ്വാഭാവികതകളെ അതായി കാണുകയും സ്വജീവിതവിജയത്തിനുവേണ്ടി ഓരോനിമിഷവും പ്രയത്നിക്കുന്ന വ്യക്തിസത്തയായി സ്ത്രീ ഇവിടെ വളരുകയും ചെയ്യുന്നു.

ഓരോ സ്ത്രീയിലും ഈ ഇച്ഛാശക്തിയാണാവശ്യം. വ്യവസ്ഥയുടെ നിയന്ത്രണങ്ങൾക്കിടയിലും ജീവിതത്തിന്റെ ഗതി നിർണ്ണയിക്കാനുള്ള വ്യക്തിയുടെ അവകാശമാണിത്. സ്വന്തം വിഭവശേഷിയുടെ വിനിയോഗത്തിനായി സ്ത്രീ നടത്തുന്ന നിശ്ശബ്ദവിപ്ലവമായാണ് വിവർത്തനം പോലുള്ള തൊഴിൽരംഗത്തെ കാണേണ്ടത്. ഗർഭകാലമെന്നോ വയസ്സുകാലമെന്നോ ഭേദമില്ലാതെ ആവേശപൂർവ്വം ആ വിപ്ലവത്തിൽ ഓരോരുത്തരും പങ്കാളിയാകുന്നതാണ് മലയാളത്തിലെ വിവർത്തനരംഗത്ത് കാണാൻ കഴിയുന്നത്. വിവർത്തനംപോലെ പാർട്ടൈം തൊഴിലുകളാണെങ്കിലും എന്തെങ്കിലും തന്റേതായി ചെയ്യാൻ കഴിയുന്നു എന്നതാണ് സ്ത്രീയ്ക്കു ലഭിക്കുന്ന ആഹ്ലാദം. ഇംഗ്ലീഷിൽനിന്നു മലയാളത്തിലേക്കും തിരിച്ചും നിരവധി വിവർത്തനങ്ങൾ നടത്തിയ എം.കെ. ഗൗരി എഴുതുന്നതു പോലെ "മറ്റു ചിന്തകളൊന്നും അലട്ടാനനുവദിക്കാതെ ലോകത്തിന്റെ, കണ്ടിട്ടും കേട്ടിട്ടുമില്ലാത്ത കോണുകളിലേക്ക്, അനുഭൂതികളിലേക്കു കൂട്ടികൊണ്ടുപോകുന്ന വിവർത്തനപ്രക്രിയയിൽ അഭിരമിക്കുകയാണ്"[26] ചെയ്യുന്നത്. ഏതെങ്കിലും തൊഴിലിൽ പങ്കാളിയാകാനുള്ള സ്ത്രീയുടെ കനത്ത ആഗ്രഹത്തിന്റെ പ്രതികരണങ്ങളായി ഇവയെ കാണാവുന്നതാണ്. കുടുംബത്തിലെ നിരന്തരമായ, ആവർത്തനവിരസമായ, നിർബന്ധിതസേവനംപോലെ ചെയ്യുന്ന ജോലികളിൽനിന്ന് ഒരുമാറ്റം ഏതു സ്ത്രീയാണ് ആഗ്രഹിക്കാത്തത്? (ആറുമാസത്തെ താല്ക്കാലിക ജോലി ലഭിച്ച് സർക്കാരാഫീസുകളിലെത്തുന്ന വീട്ടമ്മമാരുടെ ആഹ്ലാദം ശ്രദ്ധിച്ചാൽ ഇതു മനസ്സിലാക്കാൻ സാധിക്കും.)

തൊഴിലും ജീവിതവും

വിവർത്തനം ചെയ്യുന്നത് സ്ത്രീയാകുമ്പോൾ വിവർത്തനപ്രക്രിയയെന്നത് വെറും ഭാഷാവ്യാപാരമല്ല; സ്രോതഭാഷയിൽ നിന്ന് ലക്ഷ്യഭാഷയിലേക്കുള്ള അപഗ്രഥന ഉത്ഗ്രഥനങ്ങൾ മാത്രമല്ല അത്. ആത്മീയവും ഭൗതികവും സാമൂഹികവും സാമ്പത്തികവും സാംസ്കാരികവുമായ എല്ലാ പ്രതിസന്ധികളും മറികടക്കാനുതകുന്ന പ്രക്രിയയാണെന്ന് വിവർത്തകരുടെ അനുഭവങ്ങൾ തെളിയിക്കുന്നു. 'ഫലത്തെക്കാൾ കർമ്മത്തെ സ്നേഹിക്കാനിടയാകുന്ന കർമ്മം' എന്ന് വിശേഷിപ്പിക്കുന്ന ജെനി ആൻഡ്രൂസ് ആ ആത്മീയപ്രക്രിയ വിവരിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നത് ഇങ്ങനെയാണ്: "പുസ്തകങ്ങളിലെ കഥാപാത്രങ്ങൾ എന്നോടിണങ്ങി, ഇഷ്ടംകൂടി, ചിലപ്പോൾ അവർ വിമുഖതയോടെ ദീർഘനേരം പിടിതരാതെ നിന്നു, എന്നെ തിരുത്തി. ചിലപ്പോൾ പരകായപ്രവേശംനടത്തി എന്നിലേക്കവർ കുടിയേറി. മനോഹരമായ അനുഭവം. ഗ്രന്ഥകാരനോടൊപ്പം, ഗ്രന്ഥകാരിക്കൊപ്പം ആഴങ്ങളിലേക്കാണ്ടിറങ്ങുവാൻ, അവർ സഞ്ചരിച്ച വഴികളിലൂടെ ചുറ്റിത്തിരിയുവാൻ പരിഭാഷ അവസരംതന്നു. ഹൃദയവും മനസ്സും പരിസരങ്ങളെ വിട്ട് അവർക്കൊപ്പം അലയുകയും, വീണ്ടും പരിസരങ്ങളിലേക്കു തിരിച്ചെത്തുകയുംചെയ്തു. ഫലത്തിൽ പരിഭാഷ എനിക്ക് ഒരു ആത്മീയസാധനയാണ്."[27] ജീവിതത്തിലെ തകർച്ചകളിൽനിന്നു കരകേറാനുള്ള ഔഷധമായി ഈ സർഗ്ഗപ്രക്രിയ അനുഭവിച്ചവരുമുണ്ട്. "ഏറെ താമസിയാതെ ജീവിതത്തിന്റെ വഴികൾ എന്നെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ദുർഘടവും സങ്കീർണ്ണവും ആവുകയും നീണ്ടവർഷങ്ങൾ പുസ്തകങ്ങളിൽ നിന്നും അകലം പാലിച്ച് ജീവിക്കേണ്ടിവരികയും ചെയ്തു. പിന്നീട് ഞാനതിൽ നിന്നൊക്കെ പുറത്തുകടന്നു. ഒറ്റപ്പെട്ടുപോയ ജീവിതാവസ്ഥയിൽ അക്ഷരങ്ങളാണ് എനിക്കു കൂട്ടായതും എന്നെ ആശ്വസിപ്പിച്ചതും. ഇസഡോറാ ഡങ്കന്റെ 'മൈ ലൈഫ്' എനിക്ക് ജീവിക്കാനുള്ള ഊർജ്ജം പകർന്നു."[28] എന്ന് കൃഷ്ണവേണിയും "വ്യക്തിജീവിതത്തിന്റെ തകർച്ചകളിൽനിന്നു കരകയറാനുഴറിയ എന്നെ റൂമി കണ്ടെത്തുകയായിരുന്നു. റൂമിയുടെ ഭാവഗീതങ്ങൾ എന്റെ മനസ്സിലുണ്ടാക്കിയ അനുരണനങ്ങളായിരുന്നു എന്റെ മൊഴിമാറ്റം. വിവർത്തനം ഒരു കാവ്യസപര്യയല്ല, ആയുധമെടുത്തുള്ള പോരാട്ടമാണ്."[29] എന്ന് ഡോ. ഐറിസും എഴുതിയത് അതിനാലാണ്. ഇഷ്ടത്തോടെ ചെയ്യുന്ന ഏതുകർമ്മവും ഫലപ്രദമായ ഒരു ദിവ്യൗഷധംതന്നെ.

സ്വന്തം വിഭവശേഷി തിരിച്ചറിഞ്ഞ് പ്രയോഗിക്കാനവസരം കിട്ടിയ സ്ത്രീ ഏറെ ഇഷ്ടപ്പെടുന്ന ഈ ജോലിചെയ്യാനായി സ്ഥിരജോലി വേണ്ടെന്നുവെയ്ക്കാൻ കൂടി ധൈര്യപ്പെട്ടു. സുനീത ബാലകൃഷ്ണൻ, ഗൗരി എം.കെ.

എന്നീ വിവർത്തകർ ഇപ്പറഞ്ഞതിന് ഉദാഹരണമാണ്. അതേസമയം ഇഷ്ടപ്പെടുന്ന ഈ തൊഴിൽ മറ്റു ജോലിക്കൊപ്പം കൊണ്ടുപോകാൻ ശ്രമിക്കുന്നവരാണ് സ്ത്രീവിവർത്തകരിലേറെയും. പിതൃകേന്ദ്രിതവ്യവസ്ഥയുടെ അദൃശ്യനിയമങ്ങൾക്കുള്ളിൽ നിന്നുകൊണ്ടുതന്നെ ഈ തൊഴിലിടം വിദ്യാസമ്പന്നരായ കേരളത്തിലെ സ്ത്രീകൾ കണ്ടെത്തി. "സർഗ്ഗാത്മക സൃഷ്ടികളുടെ ദുർബലവും തരംതാണതുമായ പാഠഭേദം എന്ന പദവിയാണ് ചരിത്രത്തിലുടനീളം വിവർത്തനത്തിനു ലഭിച്ചിട്ടുള്ളതെങ്കിലും സ്ത്രീകൾ ആദ്യകാലംമുതലേ ഇതിനെ ശക്തമായ ആത്മപ്രകാശനമാർഗ്ഗമായി തിരഞ്ഞെടുത്തതായി കാണാം. അക്ഷരലോകത്തേക്കുള്ള കിളിവാതിലായും സമകാലിക ബൗദ്ധിക, രാഷ്ട്രീയരംഗത്തേക്ക് സംഭാവന നല്കാനുള്ള വഴിയായും വിവർത്തനം സ്ത്രീകളെ സഹായിച്ചിട്ടുണ്ട്"[30] എന്ന വിവർത്തകയായ സി. കബനിയുടെ നിരീക്ഷണം പ്രധാനമാണ്. സത്യത്തിനും കെട്ടുകഥകൾക്കും ഇടയ്ക്കുനിർത്തി സ്ത്രീയുടെ സർഗ്ഗാത്മക രചനകൾക്കുമേൽ പിതൃകേന്ദ്രിതവ്യവസ്ഥയുടെ ചോദ്യങ്ങളുയർത്തിയപ്പോഴും വിപ്ലവകരമായ ആശയങ്ങൾ വിനിമയം ചെയ്യുന്ന വിവർത്തനങ്ങൾ മൂലഗ്രന്ഥകർത്താവിന്റെ നിഴലിൽ നിലകൊണ്ടു.[31]. ഈ സാഹചര്യങ്ങൾകൂടി സ്ത്രീവിവർത്തകർക്ക് അവരുടെ തൊഴിൽ തുടരുന്നതിനു സഹായകരമായിട്ടുണ്ട്.

പഠിച്ചും അനുഭവിച്ചും സ്വായത്തമാക്കിയ ഭാഷ പ്രയോഗിക്കാനവസരം ലഭിച്ചതിന്റെ ആഹ്ലാദം, വാക്കുകൾക്കു മറുഭാഷ കണ്ടെത്താൻ ലഭിക്കുന്ന സർവ്വസ്വാതന്ത്ര്യം, അനന്തമായ പ്രശ്നപരിഹാരപ്രക്രിയ, ആശയപൂർണ്ണതയ്ക്കു വേണ്ടിയുള്ള നിരന്തരശ്രമം, ഒടുവിൽ പൂർത്തിയാകുമ്പോൾ, അതു പ്രസിദ്ധീകരിക്കുമ്പോഴുള്ള ആത്മാഭിമാനം, സാമ്പത്തികസ്വാശ്രയത്വം തുടങ്ങി പലതും വീണ്ടും വീണ്ടും ഈ തൊഴിലിലേക്കുതന്നെ മടങ്ങാൻ പ്രേരണ നല്കുന്നവയാണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ജീവിതത്തിൽ നിന്ന് വിവർത്തകയെന്ന സ്വത്വത്തിന്റെ നിലനില്പിന് ആവശ്യമായ സമയം കണ്ടെത്തുന്നു. രമാമേനോൻ തന്റെ അനുഭവക്കുറിപ്പിൽ പറയുന്നത് നോക്കുക: "സാധാരണ ഒരു വീട്ടമ്മയുടെ വളരെ സാധാരണമായ ലോകം, അനുഭവങ്ങൾ. എന്നാൽ വിവർത്തനത്തിൽ ചെന്നുപെട്ടതോടെ എന്റെ ലോകം വിശാലമായി. അതിനു തക്കവണ്ണം കാഴ്ചകൾ വളർന്നു. ഏതെല്ലാം തരത്തിലുള്ള പുസ്തകങ്ങൾ, പ്രമേയങ്ങൾ, ഭാഷാശൈലികൾ. ഓരോ പുസ്തകവും ഓരോ പ്രവാഹമായി. അതിലൂടെ എന്റെ മനസ്സും സ്വച്ഛന്ദം തുഴഞ്ഞുനീങ്ങി."[32] ഒരു ഭാഷയിൽനിന്നു മറ്റൊന്നിലേക്കു മാറ്റുന്ന ജാലവിദ്യയിൽ രസിക്കുന്നതു കൊണ്ടാണ് വിവർത്തനശ്രമങ്ങൾ തുടരുന്നതെന്നാണ് കെ.ജി.ശങ്കരപിള്ള, സേതു, സി.വി.രാമൻപിള്ള

തുടങ്ങിയവരുടെ രചനകൾ ഇംഗ്ലീഷിലേക്കു വിവർത്തനം ചെയ്ത പ്രേമ ജയകുമാർ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നത്.[33] ഏതായാലും മലയാളത്തിൽ ഇന്ന് മറ്റ് സർഗ്ഗാത്മകമേഖലകളിൽ കഥ, കവിത, നോവൽ, നാടകം തുട ങ്ങിയവയിലെ എഴുത്തുകാരുടെ അനുപാതത്തിൽനിന്ന് വളരെ മുന്നി ലാണ് വിവർത്തകരുടെ കണക്കുകൾ. പ്രസാധകരുടെ കൂടി പിന്തുണ യിൽ വിവർത്തനരംഗത്ത് ഇത്രയധികം സ്ത്രീകൾ തൊഴിൽ ചെയ്യുന്നു ണ്ടെങ്കിൽ അത് അറിവിന്റെയും കഴിവിന്റെയും അംഗീകാരം കൂടിയാണ്. ഭാഷാപാണ്ഡിത്യം അഥവാ വിവർത്തനശേഷിയിൽ തുല്യപദവി (equal status) നേടാൻ സ്ത്രീക്ക് കഴിഞ്ഞു എന്നർത്ഥം. കേരളത്തിലെ സ്ത്രീമുന്നേറ്റ ത്തിന്റെ ചരിത്രത്തിൽ ഇത് രേഖപ്പെടുത്തേണ്ടതാണ്. (അതേസമയം, തൊഴിൽസ്ഥലത്തെ മറ്റു ചൂഷണങ്ങൾ, കുറഞ്ഞ കൂലി, അവഗണന തുട ങ്ങിയവ അന്വേഷണവിധേയമാക്കേണ്ടതുമാണ്). സ്ത്രീപക്ഷരചനകളോ ടും അവയുടെ വിവർത്തനങ്ങളോടും ഇവർ പുലർത്തുന്ന നിലപാടുകളും വിവർത്തനത്തിനെടുക്കുന്ന രചനകളും ശ്രദ്ധിച്ചാൽ ഇവർ പുലർത്തുന്ന സ്ത്രീപക്ഷമനോഭാവം വ്യക്തമാകും. "സ്ത്രീകൾ എഴുതിയതോ അവരോ ട് തെളിഞ്ഞ മനസ്സോടെ അനുഭാവമുള്ളവർ എഴുതിയതോ ആയ പുസ്ത കങ്ങൾ ഞാൻ സന്തോഷത്തോടെ വിവർത്തനത്തിനായി തെരഞ്ഞെ ടുത്തു. ഇത് ഞാൻ എന്നോടുതന്നെ പുലർത്തുന്ന സത്യത്തിന്റെ ഭാഗമാ ണ്."[34] തലമുതിർന്ന വിവർത്തകയായ വാസന്തി ശങ്കരനാരായണന്റെ വാക്കുകൾ അതു തെളിയിക്കുന്നുമുണ്ട്.

കലയും കൗശലവുമാണ് വിവർത്തനമെന്നത് പണ്ടേയുള്ള നിർവ്വച നമാണ്. ഈ കലയോട് അഭിരുചിയും കഴിവുമുള്ളവരാണ് ഈ തൊഴി ലിലേക്ക് കടന്നുവരുന്നത്. സാമൂഹികവികസനത്തിന് മുഴുവൻ മനുഷ്യ വിഭവശേഷിയുടെയും ഫലപ്രദമായ വിനിയോഗം അത്യന്താപേക്ഷിത മാണ്. സ്ത്രീ-പുരുഷസമൂഹത്തിന്റെ കൂട്ടായ കൈമിടുക്കാണത് സാധ്യമാ കുന്നത്. സമൂഹത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനയൂണിറ്റായി പരിഗണിക്കുന്ന കു ടുംബത്തിന്റെ ഘടനയെ പഠിച്ചുകൊണ്ടു മാത്രമേ സ്ത്രീയുടെ തൊഴിൽപ ങ്കാളിത്തത്തെക്കുറിച്ചു സംസാരിക്കാനാവൂ. ലിംഗസമത്വമാണ് മനുഷ്യ വിഭവശേഷിയുടെ ഉപയോഗത്തിൽ പകുതിയോളം വരുന്ന സ്ത്രീസമൂഹ ത്തെ പങ്കുകൊള്ളിക്കാനുള്ള പ്രധാനവഴി. മാതൃത്വം, ശിശുപരിപാലനം, സ്ത്രീയെ മാത്രം ആശ്രയിച്ചുനില്ക്കുന്ന മറ്റു ശുശ്രൂഷാജോലികൾ തുടങ്ങിയ വയ്ക്ക് പ്രത്യേകപരിഗണനയും പദവിയും സ്ത്രീ അർഹിക്കുന്നുണ്ട്. സ്ത്രീക ളുടെയും കൂടി കഴിവുകളും ശേഷികളും ഉപയോഗപ്പെടുത്തി തൊഴിൽപ ങ്കാളിത്തം ഉറപ്പുവരുത്തുന്നതിന് തൊഴിൽമേഖലയും കുടുംബനയങ്ങളും തമ്മിലുള്ള സംഘർഷങ്ങൾ കുറയ്ക്കുകയാണാവശ്യം.

കുറിപ്പുകൾ

1. man power എന്ന പദമാണ് അടുത്തകാലംവരെ ഇതിനു സമാനമായി ഉപയോഗിച്ചിരുന്നത്. എന്നാൽ സാമ്പത്തിക സാമൂഹികവികസനത്തിന് സ്ത്രീകളുൾപ്പെടെയുള്ള മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ മുഴുവൻ വിഭവശേഷി ഉപയോഗിക്കാൻ തുടങ്ങിയപ്പോൾ ആ പദം അപ്രസക്തമായി.

2. ജൈവികവ്യത്യാസ(sex)ങ്ങൾക്കപ്പുറം സമൂഹം ആണിനും പെണ്ണിനും നിശ്ചയിക്കുന്ന പ്രത്യേകകടമകളും ഉത്തരവാദിത്തങ്ങളുംകൊണ്ട് അനുഭവപ്പെടുന്ന/നിർമ്മിക്കുന്ന വിവേചനമാണ് സമൂഹത്തിന്റെ മൂലധനനിർമ്മിതിയിൽ സ്ത്രീയുടെ കഴിവുകൾ അഥവാ അധ്വാനം പരിഗണിക്കാതെപോകുന്നതിനുള്ള പ്രധാന കാരണം. സമൂഹത്തിൽ സ്ത്രീയ്ക്കനുഭവപ്പെടുന്ന സാമ്പത്തിക, സാമൂഹിക, രാഷ്ട്രീയ പരാധീനതകൾക്കുള്ള പ്രധാന കാരണവും ഈ ലിംഗപദവി (gender) തന്നെ. മതം, വർഗ്ഗം, വംശം, ദേശം തുടങ്ങിയവയനുസരിച്ച് ഈ പരാധീനതകൾ വ്യത്യസ്തമാണ്. ഓരോ സമൂഹത്തിനും ഓരോ തരത്തിൽ, തീരുമാനങ്ങളിലും സ്വഭാവത്തിലും മനസ്ഥിതിയിലും അഭിപ്രായത്തിലും നിലപാടിലും പെരുമാറ്റത്തിലും ഇരുപ്പിലും മട്ടിലുമെല്ലാം ഇത് പ്രതിഫലിക്കും.

3. 'The achievement of democracy presupposes the existence of genuine partnership between men and women in the conduct of business of which they work in equality and complementarity, drawing mutual enrichment from their differences' (Art. 4 Universal Declaration on Democracy, Cairo, 16 September, 1997).

4. World Declaration on Higher Education for the Twentyfirst Century, Vision and Action. UNESCO, Paris, 1998, p. 9-12.

5. ജ്ഞാനോദയത്തിലെ തത്ത്വചിന്തകയായ വൂൾസ്റ്റൻക്രാഫ്റ്റ് ഫ്രഞ്ച് തത്ത്വചിന്തകനായ റൂസ്സോ (Jean Jacquas Rousseae)യുടെ Emilie(1962) എന്ന പുസ്തകത്തിന് മറുപടിയായാണ് ഇത് എഴുതിയത്. എന്നാൽ ദൈനംദിനജീവിതത്തിലെ സ്ത്രീയുടെ കടമകളുടെ പ്രാധാന്യം ഉയർത്തിപ്പിടിച്ചും അതിശയോക്തികലർത്തിയുമാണ് വൂൾസ്റ്റൻക്രാഫ്റ്റിന്റെ രചനയെന്ന് പില്ക്കാലത്ത് ഫെമിനിസ്റ്റ് സൈദ്ധാന്തികയായ ആൻ കപ്ലാൻ(Ann Kaplan) പരാമർശിക്കുന്നുണ്ട്. സമത്വത്തെക്കുറിച്ച് പരാമർശിക്കുമ്പോഴും വൂൾസ്റ്റൻക്രാഫ്റ്റിന്റെ വാക്കുകളിൽ പൗരുഷത്തിന്റെ പ്രബലതയാണ് നിറഞ്ഞുനില്ക്കുന്നത്.

6. ഇന്ത്യൻ കാനേഷുമാരിയിൽ തൊഴിലിന്റെ നിർവ്വചനം സാമ്പത്തികവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടാണ്. സാമ്പത്തികാടിസ്ഥാനമുള്ള ഒരു ഉല്പന്നത്തിന്റെ നിർമ്മിതിയിൽ പങ്കാളിയാകുക എന്നതാണ്. തൊഴിൽ ഒരു സാമ്പത്തികപ്രവർത്തനമാണ്. അത് ശാരീരികമോ മാനസികമോ ആകാം. നേതൃത്വം കൊടുക്കുകയോ ഉപദേശം നല്കുകയോ ആകാം. ഭാഗികമായ സേവനമോ കൂലിവാങ്ങാതെയുള്ള സേവനമോ തുടങ്ങി ഏതുതരം സാമ്പത്തികപ്രവർത്തനവും ആകാം (Census of India, 2002) Female Labour Force Participation in Kerala

: Problems and Prospects, p.4.

7. Quick Take: Women in the Labour Force in India. (New York: Catalyst, 2015.) എന്ന പുസ്തകം നോക്കുക.

8. പോസിറ്റീവ് സെക്സ് റേഷ്യോ ഉള്ള ഇടമാണ് കേരളം. സ്ത്രീകളുടെ ജനസംഖ്യ 52% ആണ്. കേരളത്തെകുറിച്ച് സാഹിത്യപരിഷത്ത് നടത്തിയ പഠനം ശ്രദ്ധേയമാണ്. കേരളപഠനം, ഡോ. കെ. പി. അരവിന്ദൻ (എഡി.), കേരളശാസ്ത്രസാഹിത്യപരിഷത്ത്, മൂന്നാം പതിപ്പ്, 2006. 2011-ലെ സെൻസസ് അനുസരിച്ച് 92% സ്ത്രീസാക്ഷരത കേരളത്തിലുണ്ട്. (പുരുഷന്മാരുടേത് 96%).

9. അതിൽത്തന്നെ, പു. 95.

10. Female Labour Force Partici pation in Kerala : Problems and Prospects, Sumit Mazunmdar & M. Guruswamy, Paper to be presented at the forthcoming 2006 Annual Meeting Program Population Association of America Westin Bonaventure, Los Angeles, California. www.iipsindia.org

11. 32-ാമതാണ് 2001-ൽ കേരളത്തിന്റെ സ്ഥാനം. 2011-ലത് 25-ാമതായി മെച്ചപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്.

12. 2015-ലെ Human Development Report അനുസരിച്ച് സ്ത്രീകളുടെ തൊഴിൽ പങ്കാളിത്തതോത് 60 ശതമാനത്തിലധികമുള്ള 10 രാജ്യങ്ങളാണുള്ളത്.

13. Women at Work Trends 2016, International Labour Office, Geneva,ILO, 2016, P.XI.

14. ഇതിനോടു ബന്ധപ്പെട്ട രണ്ടു ശ്രമങ്ങൾ ഈ രചയിതാവ് നടത്തിയിട്ടുണ്ട്. 1. വിവർത്തനത്തിലെ സ്ത്രീസാന്നിധ്യം സാഹചര്യങ്ങളും സാധ്യതകളും (ലേഖനം) വിജ്ഞാനകൈരളി, 2015 ഫെബ്രുവരി 5 പു. 70-76.

    2. സ്ത്രീയും വിവർത്തനവും (മലയാളത്തിലെ 32 സ്ത്രീവിവർത്തകരുടെ വിവർത്തനാനുഭവങ്ങളോടെ പ്രസിദ്ധീകരിച്ച പ്രത്യേകപതിപ്പ്) സംഘടിത, 9 ജൂലൈ 2015, അന്വേഷി പ്രസിദ്ധീകരണം, കോഴിക്കോട്.

15. വിവർത്തനത്തിലെ സ്ത്രീസാന്നിധ്യം സാഹചര്യങ്ങളും സാധ്യതകളും (ലേഖനം) വിജ്ഞാനകൈരളി, 2015 ഫെബ്രുവരി 5 പു. 70-76. എന്ന ലേഖനത്തിൽ പ്രത്യേകലിസ്റ്റ് നല്കിയിട്ടുണ്ട്. സംഘടിതപ്രത്യേകപതിപ്പിൽ 32 വിവർത്തകർ അവരുടെ അനുഭവക്കുറിപ്പുകളും രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്.

16. കേരളപഠനം, പു.117.

17. അതിൽതന്നെ, പു. 118.

18. Women at Work Trends 2016, P.XV.

19. മന്ദാകിനി ദേവേഷർ ഷൂരിയുടെ Where are India's Working Women? എന്ന ലേഖനത്തിൽ പരാമർശിച്ചത്.

20. പരിഭാഷയുടെ വഴിയിൽ (ലേഖനം), സംഘടിത, 9 ജൂലൈ 2015, പു. 11.

21. 'ട്രാൻസ്ലേഷനല്ല, ട്രാൻസ്ക്രിയേഷൻ'(ലേഖനം), സംഘടിത, 9 ജൂലൈ 2015, പു.22.

22. പരിഭാഷ എന്റെ കാഴ്ചപ്പാടിൽ(ലേഖനം),സംഘടിത, 9 ജൂലൈ 2015, പു. 21.

23. 'താളുകൾക്കിടയിലെ പ്രപഞ്ചം'(ലേഖനം), സംഘടിത, 9 ജൂലൈ 2015, പു. 28.

24. അതിൽത്തന്നെ പു.28-29.

25. പ്രഭാ സക്കറിയാസ്, 'വിവർത്തനത്തിന്റെ വിവർത്തനത്തെ വിവർത്തനം ചെയ്യുമ്പോൾ', കറന്റ് ബുക്സ് ബുള്ളറ്റിൻ, സെപ്റ്റംബർ 2014.

26. 'പരിഭാഷനല്കുന്ന സംതൃപ്തി', സംഘടിത, 9 ജൂലൈ 2015, പു.27.

27. 'താളുകൾക്കിടയിലെ പ്രപഞ്ചം'(ലേഖനം), സംഘടിത, 9 ജൂലൈ 2015, പു. 28.

28. 'വിവർത്തനം എന്ന സർഗ്ഗക്രിയ'(ലേഖനം), സംഘടിത, 9 ജൂലൈ 2015, പു. 26.

29. 'വിവർത്തനം ഒരു ഉൾവിളിയാണ്' (ലേഖനം), സംഘടിത, 9 ജൂലൈ 2015, പു. 53.

30. 'വിവർത്തനം സ്ത്രീ'(ലേഖനം),സംഘടിത, 9 ജൂലൈ 2015, പു. 34.

31. വിവർത്തനത്തിലെ സ്ത്രീസാന്നിധ്യം സാഹചര്യങ്ങളും സാധ്യതകളും (ലേഖനം) വിജ്ഞാനകൈരളി, 2015 ഫെബ്രുവരി 5 പു. 70-76. എന്ന ലേഖനത്തിൽ ഈ ആശയം ചർച്ചചെയ്തിട്ടുണ്ട്.

32. പരിഭാഷയുടെ വഴിയിൽ (ലേഖനം), സംഘടിത, 9 ജൂലൈ 2015, പു.13.

33. 'എന്തിന് വിവർത്തനം ചെയ്യുന്നു?', (ലേഖനം), സംഘടിത, 9 ജൂലൈ 2015, പു. 15.

34. 'വിവർത്തനം ഒരാവശ്യമോ അതോ കലയോ', (ലേഖനം), സംഘടിത, 9 ജൂലൈ 2015, പു.9.

സൈബർ സ്ത്രീവാദത്തിന്റെ സാംസ്കാരിക അക്ഷങ്ങൾ

ഡോ. ബ്രില്ലി റാഫേൽ
അസി.പ്രൊഫസർ, മലയാളവിഭാഗം, ശ്രീകേരളവർമകോളേജ്, തൃശ്ശൂർ

മാധ്യമങ്ങളുടെ പെരുപ്പം സമൂഹികാരോഗ്യത്തിന്റെ അടയാളമായി വിലയിരുത്താനാവുമെന്നുതോന്നുന്നു. വികേന്ദ്രീകൃതമായ, ബഹുലതകളുടെ ജനാധിപത്യഇടമായി നവമാധ്യമങ്ങൾ പുതിയകാലത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയം ഉയർത്തിപ്പിടിക്കുന്നതെങ്ങനെ എന്നു മനസ്സിലാക്കാനുള്ള ശ്രമമാണ് ഈ ലേഖനം. സൈബറിടം, ഇന്റർനെറ്റ്, സാങ്കേതികത എന്നീ മേഖലകളോട് താത്പര്യമുള്ള സമകാലികരായ സ്ത്രീവാദികളാണ് സൈബർ ഫെമിനിസം എന്ന പരികല്പന വിഭാവനം ചെയ്യുന്നത്. ഇന്റർനെറ്റും സൈബറിടവും പുതിയ മാധ്യമസാങ്കേതികതകളും ഉപയോഗിച്ച് 1990-കളിൽ വിമർശനത്തിന്റെയും സൈദ്ധാന്തികതയുടെയും ഒരു പുതിയവഴിതുറന്നിട്ട സ്ത്രീവാദികളാണ് ഈ സൈദ്ധാന്തികത മുന്നോട്ടു വെച്ചത്. വലക്കുള്ളിലെ (networked) ഫെമിനിസത്തിന് മുന്നോടിയായാണ് സൈബർ ഫെമിനിസം പരിഗണിക്കപ്പെട്ടത്. ശാസ്ത്രത്തെയും സാങ്കേതികതയെയും മുൻനിർത്തിയുള്ള സ്ത്രീവാദ മുന്നേറ്റങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ടു നില്ക്കുന്ന ഒരു മേഖലതന്നെയാണ് സൈബർ ഫെമിനിസത്തിന്റേത്.

സാമൂഹികനിർമ്മിതികളായ ലിംഗപദവി, ലിംഗഭേദം തുടങ്ങിയ വിഭജന യുക്തികളിൽനിന്നുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യം ആഘോഷിക്കാനും സ്ത്രീവാദികൾ സൈബറിടത്തെയും ഇന്റർനെറ്റിനെയും ഉപയോഗിക്കുന്നു. ഇത്തരം ഇടപെടലുകൾ കുറെക്കൂടി സ്വച്ഛന്ദമായ, സ്വതന്ത്രമായ മുന്നേറ്റങ്ങൾക്ക് അവരെ സഹായിക്കുന്നു എന്ന സങ്കല്പമാണ് അവരെ നയിക്കുന്നത്. സൈബറിടത്തിലേക്ക്, അതിന്റെ വ്യവഹാര മേഖലകളിലേക്ക്, സ്ത്രീവാദത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രപരികല്പനകളെ വലിച്ചുടുപ്പിക്കുകയാണ്

സൈബർ ഫെമിനിസം ചെയ്തത്. വളരെ ആധികാരികമായൊരു നിർവചനം സൈബർ ഫെമിനിസത്തിൽ കാണാനാവില്ല. കൃത്യമായൊരു ചട്ടക്കൂടിനുള്ളിൽ നിർവചനത്തെ ഒതുക്കുന്ന നിലപാടിനെ എതിർക്കുകയാണ് സ്ത്രീവാദികൾ ചെയ്തത്. വംശം, വംശീയത തുടങ്ങിയ സാമൂഹിക പ്രശ്നങ്ങൾ എങ്ങനെയാണ് സൈബറിടത്തിൽ കൈകാര്യം ചെയ്യപ്പെടുന്നത് എന്നു പരിശോധിക്കുന്ന സ്ത്രീവാദികൾ പുതിയ സാങ്കേതികത ലിംഗപദവിയോടും ലൈംഗികതയോടും പുലർത്തുന്ന വ്യത്യസ്ത ബന്ധങ്ങളെ വിശകലനം ചെയ്യുന്നതിനും ശ്രമിക്കുന്നുണ്ട്.

സങ്കല്പനം സാധ്യതകളും ബാധ്യതകളും

ജെസ്സി ഡാനിയൽസിനെ പോലെയുള്ളവരുടെ അഭിപ്രായം[1] പരിഗണിക്കുകയാണെങ്കിൽ സൈബർഫെമിനിസം ഏകമുഖമായൊരു സൈദ്ധാന്തിക പരികല്പനയല്ല മുന്നോട്ടുവെക്കുന്നത്. ഫെമിനിസ്റ്റ് മുന്നേറ്റങ്ങളെപ്പോലെ കൃത്യമായൊരു രാഷ്ട്രീയനിലപാടും ഇതിൽ കാണാനാവില്ല. ലിംഗപദവിയും ഡിജിറ്റൽ സംസ്കാരവുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തിയുള്ള ചർച്ചകളും പ്രയോഗങ്ങളും സിദ്ധാന്തങ്ങളും പരുവപ്പെടുത്തുന്നതാണ് ഇതിന്റെ രാഷ്ട്രീയ പ്രതലം. നിലവിലുള്ള രാഷ്ട്രീയവും സൈദ്ധാന്തികവുമായ നിലപാടുകളുടെ തുടർച്ച നമുക്കു സൈബർ ഫെമിനിസത്തിൽ കാണാനാവും. എന്നാൽ കോർണീലിയ സോൾ ഫ്രാങ്കിനെ പോലെ ഓൾഡ് ബോയ്സ് നെറ്റ്വർക്കിലുള്ളവരുടെ അഭിപ്രായം നോക്കുമ്പോൾ സൈബർ ഫെമിനിസത്തെ ഒരു മിത്തായാണ് അവർ കാണുന്നത്. മിത്ത് എന്നതുകൊണ്ട് അവരുദ്ദേശിക്കുന്നത് ഉത്ഭവത്തെ തിരിച്ചറിയാനാവാത്ത കഥകളെയാണ്. ഒരുകേന്ദ്രകഥയെ വ്യത്യസ്ത വിതാനങ്ങളിൽ നിന്നുകൊണ്ട് വീണ്ടും വീണ്ടും പറയുന്നതിനെയാണ് മിത്തായി അവർ നോക്കികാണുന്നത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ മിത്ത് ഏകചരിത്രത്തെയും ഏക സത്യത്തെയും തള്ളിക്കളഞ്ഞുകൊണ്ട് സത്യത്തിനുവേണ്ടിയുള്ള ആരായലുകൾ വ്യത്യസ്ത ഇടങ്ങളിലായി നടത്തുന്നു. വ്യത്യസ്ത കഥകളിലെ വ്യത്യാസങ്ങളെയും അവർ പരിശോധനക്കെടുക്കുന്നു. സൈബർ ഫെമിനിസം ഒരു മിത്താണെന്ന നിലപാടെടുക്കുന്നത് അതിനെ ദുരൂഹമാക്കുന്നതിനു വേണ്ടിയല്ല മറിച്ച് അതിന്റെ ബഹുല സാധ്യതകളെ സൂചിപ്പിക്കുന്നതിനുവേണ്ടിയാണെന്ന് ശ്രദ്ധിക്കേണ്ടതുണ്ട്. സൈബർ ഫെമിനിസത്തിന്റെ അർത്ഥസാധ്യതകളെ തെരഞ്ഞുപിടിച്ച് അതിനെ നിർവചനത്തിലേക്ക് എത്തിക്കാനാവില്ല. അതൊരു വിഷയമല്ല, ഒരു വിഷയത്തിന്റെ പരിചരണമാണ്. അങ്ങനെ നോക്കുമ്പോൾ സാംസ്കാരിക വിമർശനത്തിന്റെ ബഹുമുഖമായ സാധ്യതകളെ

തുറന്നുവെക്കുകയാണ് സൈബർ ഫെമിനിസം ചെയ്യുന്നത്. അത് പല തരം വിമർശനസാധ്യതകളെ തുറന്നിടുന്നു. സൈബറിടത്തിലെ തുല്യത ക്കുവേണ്ടിയുള്ള ആരായലുണ്ടതിൽ, ലിംഗപദവി വാർപ്പുരൂപങ്ങളെ വെ ല്ലുവിളിക്കലുണ്ടതിൽ, സാങ്കേതികതയും മനുഷ്യനും തമ്മിലുള്ള ചേർന്നു പോവലുകളെ പരിശോധനക്കെടുക്കുന്നുണ്ട്, സ്ത്രീകളും സാങ്കേതികതയും തമ്മിലുള്ള ബന്ധങ്ങളെ പരിശോധിക്കേണ്ടതുണ്ട് ഇങ്ങനെ പലതരം പ്രശ്നപരിസരങ്ങളെ മുന്നോട്ടുവെക്കുന്നു. മധ്യവർഗസ്ത്രീകളുടെ ജീവിതം മാറ്റി മറിക്കുന്നതിൽ ഇന്റർനെറ്റ് വലിയ പങ്കുവഹിക്കുന്നു. സ്ഥലകാല ബന്ധങ്ങളിൽനിന്നുള്ള വിടുതി സ്ത്രീകളെ കൂടുതൽ തുറന്നിടപെടാൻ പ്രേ രിപ്പിക്കുന്നു. ഇതു സൈബറെഴുത്തിൽ വളരെ പ്രകടമാണ്. എന്നാൽ സ്ത്രീ വിരുദ്ധമായ ചില സാധ്യതകളും ഇവിടെ നിലനില്ക്കുന്നുണ്ട് സൈബർ ലൈംഗികത, പോർണോഗ്രഫി, സൈബർ വേശ്യകൾ എല്ലാം സ്ത്രീകളെ വഴക്കമുള്ള ശരീരങ്ങൾ മാത്രമായി കാണുന്നതിനു കാരണമാവുന്നുമുണ്ട്.

സൈബോർഗുകളുടെ മാനിഫെസ്റ്റോ എന്ന കൃതിയിൽ[2] ഡോണ ഹാർവ്വേ സാങ്കേതികതയുടെ പുതിയ പ്രവണതകളെ താത്ത്വികമായി വിശകലനം ചെയ്തുകൊണ്ട് പുതിയൊരു ഫെമിനിസം മുന്നോട്ടുവെക്കു ന്നു. ഇത് നിലനില്ക്കുന്ന ആൺ, പെൺ വിഭജനങ്ങളുടെ ലിംഗയുക്തിയെ കാലഹരണപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ട്, മനുഷ്യനും യന്ത്രവും തമ്മിലുള്ള അതിർ വരമ്പുകളെ മറച്ചുകളഞ്ഞു കൊണ്ട്, സ്വപ്നസമാനമായ പുതിയൊരു ജന്തു ലോകത്തെ വിഭാവനം ചെയ്യുന്നു. സാമ്പ്രദായിക ലിംഗപദവി വ്യവഹാ രങ്ങളിൽനിന്നുള്ള വിടുതലാണ് ആത്യന്തികമായി അവർ ലക്ഷ്യംവെ ക്കുന്നത്. ആധുനികത മുന്നോട്ടുവെച്ച സത്താവാദപരവും ദ്വന്ദ്വാത്മകവു മായലിംഗപദവി സങ്കല്പങ്ങളെ തകർക്കുക എന്ന ഉത്തരാധുനിക താ ത്പര്യങ്ങൾ തന്നെയാണ് അവരെ നയിച്ചത്. ലിംഗപദവിയിൽനിന്നു വിടുതൽനേടിയ ഫെമിനിസ്റ്റ് സയൻസ് ഫിക്ഷനുകളാണ് അവരെ പ്രചോദിപ്പിച്ചത്. അതിനാൽ തന്നെ ദേവതയായിരിക്കുക എന്നതിനേ ക്കാൾ സൈബോർഗാവുകയാണ് ഭേദം എന്നു കരുതുകയും സ്ത്രീവാദിക ളോട് അവരുടെ ലിംഗപദവി വ്യവഹാരങ്ങളിലെ ഊന്നൽ കുറയ്ക്കാനും കുറേക്കൂടി ലിംഗപദവിയെ റദ്ദാക്കുന്ന സന്ദർഭങ്ങൾ ഉപയോഗിക്കാനും അവർ ആഹ്വാനം ചെയ്യുന്നു.

കിര ഹോളിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ 1990-കളിൽ കമ്പ്യൂട്ടർ മാധ്യമമാ യി ഉപയോഗിക്കുന്ന വിനിമയങ്ങളിൽ വിരുദ്ധനിലകളിൽ നില്ക്കുന്ന രണ്ടു സ്ത്രീവാദസമീപനങ്ങളെ യോജിപ്പിക്കാനുള്ള ശ്രമം നമുക്കു കാണാനാ വും. ഇവ രണ്ടും വ്യത്യസ്ത ഫെമിനിസ്റ്റ് പ്രതികരണങ്ങളാണ്. എന്നാൽ

ഇവയുടെ കലർപ്പിനെയാണ് സൈബർ ഫെമിനിസം എന്നു വിളിക്കാൻ അവരാഗ്രഹിക്കുന്നത്. ലിബറൽ ഫെമിനിസം എന്നൊരു സങ്കല്പനമാണ് അവരാദ്യം മുന്നോട്ടുവെക്കുന്നത്. സ്ത്രീവാദികളും ക്വീർ സൈദ്ധാന്തികരും കമ്പ്യൂട്ടറിനെ വിമോചനത്തിന്റെ ഉട്ടോപ്യയായാണ് നോക്കിക്കാണുന്നത്. അത് സാമൂഹിക നിർമ്മിത ദ്വന്ദ്വങ്ങളായ സ്ത്രീ/പുരുഷൻ, ഭിന്ന ലൈംഗികത/സ്വവർഗ ലൈംഗികത തുടങ്ങിയവയെ മറികടന്നുകൊണ്ട് ഉത്തരാധുനികതയുടെ ചർച്ചാപരിസരങ്ങളെ സമ്പന്നമാക്കിയ ലിംഗപദവിയുടെ ചലനാത്മകത എന്ന അവസ്ഥയെ ആഘോഷിക്കുന്നു. ഇത്തരം നിലപാടുകളുടെ ആകത്തുകയെ ലിബറൽ സൈബർ ഫെമിനിസം എന്നു വിളിക്കുന്നു. എന്നാൽ ഇതിനെ എതിർക്കുന്ന കാഴ്ചപ്പാടാണ് റാഡിക്കൽ ഫെമിനിസത്തിലുള്ളത്. ഇന്റർനെറ്റിലൂടെ സ്ത്രീകൾക്കെതിരെ നടക്കുന്ന അതിക്രമങ്ങൾക്കു നേരെയുള്ള പ്രതികരണം എന്ന നിലയ്ക്കാണ് ഇത് വികസിക്കുന്നത്. സൈബറിടത്തിലെ കെണികളെക്കുറിച്ചു തിരിച്ചറിയുക എന്നത് സ്ത്രീകളെയും തൊഴിലാളികളെയും പാർശ്വവത്കൃതരെയും സംബന്ധിച്ച് ഏറെ പ്രധാനപ്പെട്ട കാര്യമാണ്.സൈബർസ്പേസ് ഒരേസമയം മൂലധനാധിഷ്ഠിതമായ നിയന്ത്രണങ്ങൾ കൂടുതൽ കൂടുതൽ സാധ്യമാക്കുന്നതിനും അതുപോലെ അതിനെതിരായ ചെറുത്തുനില്പുകൾക്കും സംഘർഷങ്ങൾക്കും ഒരുപോലെ വേദിയാവുകയാണ് എന്ന പലഗവേഷണങ്ങളും സൂചിപ്പിക്കുന്നു[3].

ഡോണ ഹാർവെയ്ക്കുശേഷം സൈബർസ്ത്രീവാദചിന്തയുടെ ശ്രദ്ധേയ മുഖമായിമാറിയ സാഡി പ്ലാന്റ് സാമൂഹികചരിത്രത്തിലെ സ്ത്രീയുടെ അധ്വാനത്തിന്റെ വിവിധതലങ്ങളെ കുഴിച്ചെടുക്കാനും വിശദീകരിക്കാനുമാണ് ശ്രമിക്കുന്നത്. പുരുഷൻ വീടിനുവെളിയിലെ വ്യവഹാരലോകങ്ങളിൽ വ്യാപൃതനായിരിക്കുന്ന സന്ദർഭങ്ങളിൽ സ്ത്രീ വീട്ടിലിരുന്നു ചിന്തിക്കുകയും സ്വയം ആവിഷ്കരിക്കാനുള്ള മാർഗങ്ങൾ ആരായുകയും പ്രത്യേകിച്ച് കലാപ്രവർത്തനങ്ങളിലേർപ്പെടുകയുമൊക്കെ ചെയ്യുന്നുവെന്ന വാദം സാഡിപ്ലാന്റ് ഉന്നയിക്കുന്നു. മാത്രവുമല്ല സൈബറിടം പോലുള്ള പുതുസാങ്കേതിക ഇടങ്ങളിൽ പുരുഷന്റെ സാന്നിധ്യം മായ്ക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തേക്കാമെന്ന് അവർ പ്രത്യാശിക്കുന്നുമുണ്ട്[4]

ലൈംഗികതയെക്കുറിച്ചുള്ള സ്ത്രീവാദ ചർച്ചകളിൽ 1980-കളിൽ രൂപപ്പെട്ട ഒരു രാഷ്ട്രീയ പ്രത്യയശാസ്ത്രമാണ് ലിംഗപദവിതുല്യതക്കു മുമ്പായി ലൈംഗിക സ്വാതന്ത്ര്യം സ്ത്രീകൾ നേടിയിരിക്കണം എന്നത്. ഡോണ ഹാർവ്വേയെ പോലുള്ളവരെ ഇന്നും സ്വാധീനിക്കുന്ന സ്ത്രീവാദരാഷ്ട്രീയ നിലപാടാണിത്. പോർണോഗ്രാഫിയെ എതിർക്കുന്ന റാഡിക്കൽ

ഫെമിനിസ്റ്റുകളുടെ നിലപാടിനെ ഈ സൈദ്ധാന്തിക പശ്ചാത്തലത്തിലാണ് അവർ എതിർക്കുന്നത്. ലൈംഗികതയുടെ ആഘോഷമായാണ് അവർ പോർണോഗ്രാഫിയെ കാണുന്നത് . എന്നാൽ 1990-കളിലെ സ്ത്രീവാദ മുന്നേറ്റങ്ങളെ വിഭജിക്കുന്നതിലേക്കാണ് പോർണുകളെക്കുറിച്ചുള്ള നിലപാടുകളിലെ വൈരുദ്ധ്യം നയിച്ചത് എന്നതും ശ്രദ്ധേയമാണ്. ഇത് അമേരിക്കൻ സ്ത്രീവാദത്തെ പോർണോഗ്രഫി വിരുദ്ധ റാഡിക്കൽ ഫെമിനിസം എന്നും പ്രോ-സെക്സ് ലിബറലിസം എന്നും രണ്ടായി തിരിച്ചു. ആവിഷ്കാര സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനു പ്രാധാന്യം കല്പിച്ച സ്ത്രീവാദികളുടെ പുതിയ മുന്നേറ്റങ്ങളാണ് സൈബർ സംസ്കാരത്തെ പിന്തുണച്ചത്. അവർ സൈബർ സംസ്കാരത്തെ ലൈംഗിക കേന്ദ്രിത സാമൂഹിക മുന്നേറ്റങ്ങൾക്കും വിപ്ലവത്തിനുമായി ഉപയുക്തമായൊരിടമായാണ് നോക്കിക്കണ്ടത്. പുരുഷകേന്ദ്രിതമായ സൈബർ വായനാ സംസ്കാരത്തെ മാറ്റിമറിച്ച ഇവർ Mondo, Wired തുടങ്ങിയ പുരുഷ മാഗസിനുകൾക്കു പകരമായി Future Sex തുടങ്ങിയ പുതിയ മാഗസിനുകൾ പുറത്തിറക്കി. ആശ്ചര്യകരമായ കാര്യമെന്തെന്നാൽ അതിലെ പ്രധാന വിഷയം സൈബർ പോൺ തന്നെയാണെന്നതാണ്, അതിനുപുറമെ, അവരുടെ ലക്ഷ്യം വെർച്വൽ ഉട്ടോപ്യയാണ്. ലൈംഗികതയിലൂന്നിയ അധീശത്വ ശ്രേണികളെയും ലിംഗപദവിയെയും നിരാകരിക്കുകയും ഭാവിയെ മുൻനിർത്തി തുല്യതക്കുവേണ്ടിയുള്ള സാധ്യതകളെ അന്വേഷിക്കുകയും ചെയ്തുകൊണ്ടാണ് പുതിയൊരു സ്ത്രീവാദ വ്യവഹാരം രൂപപ്പെട്ടത്. അവർ ശരീരത്തെ മനസ്സിനെ തളച്ചിടാനുള്ള വ്യവസ്ഥയായല്ല കണ്ടത്. മനസ്സിനെ മോചിപ്പിക്കാനുള്ള വിമോചനതലമാണതുൾക്കൊണ്ടത്. ശരീരത്തിന്റെ കടന്നുകയറ്റത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ആശയങ്ങ(Theme of body invasion)ളുമായാണവർ മുന്നോട്ടു പോയത്.

ലിംഗപദവി വ്യവഹാരങ്ങളിലെ സംവാഹക സ്ഥാനങ്ങളെന്ന നിലയിൽ വംശം, വർഗം, സംസ്കാരം എന്നിവയിലേക്ക് പുതിയൊരു സാങ്കേതിക മാധ്യമം കടന്നുവരുന്നതോടു കൂടി സാമൂഹിക ഇടം മാറുന്നു. സാങ്കേതികതയിലുണ്ടായ മാറ്റം ലിംഗപദവി വ്യവഹാരങ്ങളെ മൊത്തത്തിൽ പുനർനിർവചിക്കുന്നുണ്ടെന്നതിനെക്കുറിച്ച് സാന്ദ്ര ഹാർഡിങ്സ് സൂചിപ്പിക്കുന്നത് ശ്രദ്ധേയമാണ്.[5] ഹാർഡ്‌വെയറിന്റെ (ഇവിടെ ഹാർഡ്‌വെയർ എന്നു സൂചിപ്പിക്കുന്നത് സാങ്കേതികതയെ മൊത്തത്തിൽ സാമ്പ്രദായികമായി പരിഗണിച്ചുകൊണ്ടാണ്)സ്വഭാവത്തിൽ സാങ്കേതികത മാറ്റം വരുത്തുന്നുണ്ട്. ഈ സാങ്കേതികതയിൽ സംഭവിക്കുന്ന രൂപാന്തരങ്ങൾ വംശം, വർഗം, ലിംഗം തുടങ്ങിയ സാമൂഹിക അവസ്ഥകളെ പരിവർത്തിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. ഇതുമൂലം തൊഴിൽ ചെയ്യാനുള്ള സാമർഥ്യത്തിന്റെ

സ്വഭാവത്തിൽ മാറ്റം വരുന്നുണ്ട് അതിന്റെ ഉപയോഗത്തിൽ മാറ്റംവരുന്നുണ്ട് സാങ്കേതികതയെതന്നെ ഒന്നാകെ മാറ്റുന്നു, തൊഴിലിന്റെ സംഘാടനത്തിന്റെ സ്വഭാവത്തിൽ മാറ്റംവരുത്തുന്നു. ഈ അർത്ഥത്തിൽ സൈബർ സാങ്കേതികതയെ നോക്കുമ്പോൾ അത് നിലവിലുള്ള ലിംഗപദവി വ്യവഹാരങ്ങളിൽ വലിയതോതിൽ വിച്ഛേദം സൃഷ്ടിക്കുന്നു.

സൈബർജീവിതത്തിലെ വഴക്കവും ഒഴുക്കും

സൈബർജീവിതം സ്ത്രീകളെ സംബന്ധിച്ച് വീട്ടിലെ ഇടങ്ങളിൽനിന്ന് ഒരു ഇറങ്ങിനടപ്പാണ്. എത്രത്തോളം വീട്ടിലെ സാഹചര്യങ്ങളിൽ നിന്നു വ്യത്യസ്തമാണ് സൈബറിടത്തിലെ ജീവിതം എന്ന് ഇറങ്ങിനടന്നു നോക്കാനുള്ള ശ്രമമാണ് കേരളത്തിലിപ്പോൾ നടന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്നത്. ആർക്കൊക്കെ ഈ ശ്രമത്തിൽ പങ്കാളികളാകാൻ കഴിയുന്നുണ്ട്, ഇത്തരത്തിൽ സൈബർജീവിതം തിരഞ്ഞെടുക്കാനുള്ള മാനദണ്ഡങ്ങളെന്തൊക്കെ എന്നത് സാമൂഹിക, സാമ്പത്തിക, ജാതി, മത, ലിംഗപദവി ബന്ധങ്ങളെയെല്ലാം അണിനിരത്തി പരിശോധിക്കേണ്ട വിഷയമാണ്. സ്വസ്ഥമായി ഇറങ്ങിനടക്കാൻ പോലുമാവാത്ത സാമ്പ്രദായിക സ്ത്രൈണജീവിതം നയിക്കുന്നവർ ചരിത്രപരമായി നടത്തുന്ന തിരഞ്ഞെടുപ്പുകളുടെ ദശാസന്ധിയിലാണ് സൈബർ സ്ത്രീവാദത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയ സാധുത തെരയേണ്ടത്. സാമ്പത്തികവിനിമയങ്ങൾ, വിപണി, തൊഴിൽ, ജാതി,ലിംഗപദവി, സാമൂഹികബന്ധങ്ങൾ തുടങ്ങിയ നിരവധി ഘടകങ്ങൾ സൈബറിടത്തെ വിനിമയങ്ങളെ ഏറെ സങ്കീർണമാക്കുന്നു.' ഡിജിറ്റൽ കാലത്തെ സാമൂഹികവ്യവഹാരങ്ങളിൽ വംശീയതയടെയും വർണത്തിന്റെയും പ്രതിനിധാനങ്ങൾക്കു ലഭ്യമാകുന്ന സ്വീകാര്യത സാമൂഹികമാധ്യമങ്ങളുടെ ജനാധിപത്യവിരുദ്ധവും സ്ത്രീവിരുദ്ധവുമൊക്കെയായ ചില തലങ്ങളിലേക്ക് ശ്രദ്ധക്ഷണിക്കുന്നുണ്ട്. സാമൂഹികേശ്രണീകരണങ്ങളെയും അസമത്വങ്ങളെയും പെരുപ്പിക്കുന്ന ഡിജിറ്റൽ വിഭജനങ്ങൾ സാമൂഹികമാധ്യമങ്ങളിലൂടെ വിഭാവനം ചെയ്യപ്പെട്ടുന്നുമുണ്ട്. ഇത് സാമൂഹികജീവിതത്തിന്റെ വ്യാപനമായിട്ടാണ് ഡിജിറ്റൽ സാമൂദായികശാസ്ത്രജ്ഞർ പരിഗണിക്കുന്നത്.[6]

സൈബറിടത്തിലെ സ്വത്വത്തിന്റെ ദ്രാവകത്വത്തെക്കുറിച്ച് ജി ഉഷാകുമാരി എഴുതുന്നത് ശ്രദ്ധിക്കുക: 'ദ്രാവകങ്ങൾ അതു സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന പാത്രങ്ങളുടെ രൂപഘടനയിൽ കാണപ്പെടുന്നതുപോലെ വ്യത്യസ്ത സന്ദർഭങ്ങളിൽ ഈ ദ്രവീകരിക്കപ്പെട്ട സ്വത്വം വെവ്വേറെയായി നിറവേറ്റപ്പെടുന്നു.ജാതി, പൗരത്വം, ലൈംഗികതതുടങ്ങിയ നിരവധി ഘടകങ്ങളിൽ ഊന്നിക്കൊണ്ട് ഈ സ്വത്വകാമനകളുടെ ദ്രവരൂപങ്ങൾ

നിർമ്മിക്കപ്പെടുന്നു'.[7] ചിലപ്പോൾ ഓരോ പുതുമാധ്യമവും ഉള്ളടക്കത്തിലും ചട്ടക്കൂടിലും പുതിയ നിർമ്മിതിയാണ്. സ്ക്രീനിലെ ജീവിതം ജനതയുടെ സ്വത്വവും ലോകവുമായുള്ള സാമ്പ്രദായിക ബന്ധത്തിൽ വലിയ വിള്ളലുകൾ സൃഷ്ടിക്കുന്നുണ്ട്. 'സ്ക്രീനിലെ ജീവിതം ഇന്റർ നെറ്റിന്റെ കാലത്തെ സ്വത്വം' എന്ന ഷെറി തർക്കിലിന്റെ പഠനം സ്ത്രീകൾക്ക് ആത്മവിശ്വാസം സൃഷ്ടിക്കാൻ നെറ്റിന്റെ കാലത്തിന് കഴിയുന്നുണ്ടെന്ന് കാരണങ്ങൾ ചൂണ്ടികാണിച്ച് വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്. ലോകത്തെ നേരിടാൻ സ്ത്രീകളെ അത് സവിശേഷമായി പ്രാപ്തരാക്കുന്നുണ്ടെന്നാണ് അവരുടെ വാദം.[8]

മലയാളത്തിൽ ദൈനംദിനജീവിതാനുഭവങ്ങളുടെ ഭാഗമായ കുറിപ്പുകളും സാമൂഹികവിമർശനങ്ങളും പ്രതികരണങ്ങളും കവിതകളും,യാത്രാക്കുറിപ്പുകളുമടങ്ങുന്ന സൈബർ പെണ്ണെഴുത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയം പങ്കുവയ്ക്കുന്ന രചനകൾ വർദ്ധിച്ചുവരുന്നുണ്ട്. പി .ഗീത, എച്ച്മിക്കുട്ടി, രേഖാരാജ്, ശാരദക്കുട്ടി, ഇന്ദുലേഖ ,ആശാലത, സുജ സൂസൻ ജോർജ്, കെ. ആർ. ഇന്ദിര, ജിസാ ജോസ്, മൈന ഉമൈബാൻ, ഇഞ്ചിപ്പെണ്ണ്, ദീപാ നിശാന്ത് അങ്ങനെ നീണ്ടുപോവുന്ന നിര എഴുത്തുകാരുടേതായി തിരയിടത്തിലുണ്ട്. കവികളുടേതായിട്ടുള്ള നിര വളരെ നീണ്ടതായിരിക്കുന്നതിനാൽ ഇവിടെ പരാമർശിക്കുന്നില്ല.രാഷ്ട്രീയം,ദൈനംദിനജീവിതസംഭവങ്ങൾ, അനുഭവങ്ങൾ,സാമൂഹികവിമർശം, ശാസ്ത്രം, സിനിമ, സാഹിത്യം, സംഗീതം, പരിസ്ഥിതി തുടങ്ങിയ വിവിധവിഷയങ്ങളിൽ ഗൗരവമായ ആലോചനകളിലേക്ക് സത്രീകളെ സാമൂഹികമാധ്യമങ്ങൾ സ്വാഗതം ചെയ്യുന്നുണ്ട്.

കീഴാള സ്ത്രീരാഷ്ട്രീയഭാവനകളുടെ വിമർശനാത്മക പരിസരങ്ങളെ പിൻതുടരുന്ന രേഖാരാജിന്റെ ഫേസ്ബുക്കിലെ ഒരു കുറിപ്പിന്റെ ചില ഭാഗങ്ങൾ ശ്രദ്ധിക്കുക: 'ഒരു ലൈംഗികബന്ധത്തിൽ നഷ്ടപ്പെടാൻ ഒന്നുമില്ലായിരിക്കാം പക്ഷേ വിവിധ ലിംഗപദവീബന്ധങ്ങളെക്കൂടി പരിഗണിച്ചുകൊണ്ടുമാത്രമെ ലൈംഗികതയെക്കുറിച്ചു സംസാരിക്കാൻ കഴിയൂ എന്ന് ഞാൻ കരുതുന്നു. പോയിപണിനോക്കാൻ പറയാവുന്ന തരത്തിൽ എല്ലാ പെണ്ണുങ്ങളും ആർജ്ജവം ഉണ്ടാക്കുന്ന ഒരു ലോകത്തെയാണ് ഞാനും സ്വപ്നംകാണുന്നത്. എങ്കിലും, അതിനെ സാധ്യമാക്കുന്ന അന്തരീക്ഷം നിലവിലില്ല. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ലൈംഗികത എന്നതിനെ മുൻകൂർ സങ്കല്പിച്ച് ഉണ്ടാക്കിയ തുല്യ നിലയിൽ ഉള്ള വിനിമയമായി അവതരിപ്പിക്കുന്നതിൽ പ്രശ്നമുണ്ട്.'[9]സ്ത്രീപുരുഷലൈംഗികബന്ധങ്ങളെക്കുറിച്ച് ചിന്തിക്കുമ്പോൾ നിലപാടുകളുടെ സാധുത നിർണ്ണയിക്കപ്പെടുന്നതിന്റെ

സങ്കീർണ്ണമായ രാഷ്ട്രീയമാണ് രേഖാരാജ് ഇവിടെ കുറിക്കുന്നത്. ഇത് വ്യത്യസ്തസാമൂഹികസങ്കല്പങ്ങളെ പരിഗണിച്ചുകൊണ്ടും വിശദീകരിച്ചു കൊണ്ടും എഴുതപ്പെടേണ്ട ഒന്നോ അതിലധികമോ ദീർഘപ്രബന്ധങ്ങളുടെ സംഗ്രഹമാണ്. സ്ത്രീവാദത്തിന്റെയും സാമൂഹികശാസ്ത്രത്തിന്റെയും മനസ്ഥിതിപഠനങ്ങളുടെയും ലിംഗപദവീപഠനങ്ങളുടെയുമൊക്കെ രീതിശാസ്ത്രപദ്ധതിയുടെ സ്വഭാവംപങ്കുവയ്ക്കുന്ന കുറിപ്പാണിത് .

സ്ത്രീ, പരിസ്ഥിതി, സാഹിത്യം, വൈദ്യം എന്നീവിഷയങ്ങൾ സവിശേഷ ശ്രദ്ധ പതിപ്പിച്ചിട്ടുള്ള മൈന ഉമൈബാന്റെ 'ചായമൻസ' എന്ന ചെടിയെക്കുറിച്ചുള്ള സസ്യശാസ്ത്രനിരിക്ഷണസ്വഭാവമുള്ള ഒരു കുറിപ്പിന്റെ ഒരു ഭാഗം കാണുക: 'ലോകത്തെ കാർഷികസസ്യങ്ങളുടെ ഉത്ഭവകേന്ദ്രങ്ങളിൽ പ്രധാനപ്പെട്ടതാണ് മധ്യഅമേരിക്കൻ പ്രദേശം. ഉരുളക്കിഴങ്ങും ചോളവുമൊക്കെ മനുഷ്യൻ മെരുക്കിയതവിടെ നിന്നാണ്. അതേ കേന്ദ്രത്തിൽ നിന്നാണ് ചായമൻസയുടെയും വരവ്. പ്രാചീന മായൻ സംസ്കാരത്തിന്റെ കാലത്തെ ആളുകൾ ഭക്ഷണത്തിനുപയോഗിച്ചിരുന്ന ചെടിയാണിത്. ചായമൻസ എന്നല്ല ചായ എന്ന ചുരുക്കപ്പേരിലാണ് മിക്ക ലാറ്റൻ അമേരിക്കൻ പ്രദേശത്തും ഇതറിയപ്പെടുന്നത്. ജെഫ്രി റോസ് ഇബ്രാറയും അൽവാരോ മെലീന ക്രൂസും ചേർന്ന് ഗവേഷണം നടത്തി 2002-ൽ ഇക്കണോമിക് ബോട്ടണി എന്ന ജേർണലിൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ച The ethnobotany of Chaya (Cnidoscolus Aconitifolius ssp. Aconitifolius Breckon): A Nutritious Maya Vegetable എന്ന പഠനലേഖനത്തിൽ പറയുന്നത് മറ്റ് ഇലക്കറികൾ പോഷകഗുണത്തിന്റെ കാര്യത്തിൽ ഈ ചെടിയുടെ അടുത്തെത്തില്ല എന്നാണ്, പ്രത്യേകിച്ച് കാൽസ്യം ഫോസ്ഫറസ്, ഇരുമ്പ്, ജീവകം എ എന്നിവയുടെ കാര്യത്തിൽ.'[10] ഇത്തരത്തിൽ വളരെ വ്യത്യസ്തമായ ഊന്നലുകളോടെ തയ്യാറാക്കപ്പെടുന്ന ലഘുക്കുറിപ്പുകൾ സാമ്പ്രദായികമായി പുസ്തകരൂപമോ ചിലപ്പോൾ ലേഖനരൂപമോ ആർജിച്ച് സാമൂഹമധ്യത്തിൽ വിനിമയത്തിനെത്താൻ സാധ്യതയില്ലാത്തവയാണ്.അറിവുകളുടെ പ്രാമാണികതയും വികേന്ദ്രിതമായ വിനിമയങ്ങളുടെ സ്വഭാവവും ഏറെ രാഷടീയ പ്രാധാന്യമുള്ള വിഷയമാണ്.ഇവ രണ്ടിനെയും അസ്ഥിരപ്പെടുത്തുന്ന അല്ലെങ്കിൽ അവയെ പരിവർത്തിപ്പിക്കുന്ന പുതുവിതാനമായി സൈബറിടം മാറുന്നതിന്റെ താത്പര്യമാണ് സ്ത്രീകളുടെ വിവിധമേഖലകളിലുള്ള അടയാളപ്പെടലുകളിൽനിന്നു മനസ്സിലാക്കാനാവുക.

അച്ചടിമാധ്യമങ്ങൾ സൃഷ്ടിച്ച അകലം സാമൂഹികമാധ്യമങ്ങൾ റദ്ദു ചെയ്യുന്നുണ്ട്. (സാമൂഹികമാധ്യമങ്ങൾ ഉപയോഗിക്കുന്ന വർഗങ്ങളുടെ

സാമ്പത്തിക സാമൂഹിക അഭിരുചികളുടെ സ്വഭാവം ഇതോടൊപ്പം ചർച്ച ചെയ്യേണ്ടവ തന്നെയാണ്). സ്വത്വത്തിന്റെ ബഹുലതകളും ചിതറലുകളും സൈബറിടത്തിലെ വലിയസാധ്യതയായിട്ടാണ് സൈബറിടത്തിന്റെ സാമുദായികശാസ്ത്രത്തെക്കുറിച്ച് പഠിച്ചിട്ടുള്ള ഷെറി തർക്കിൽ വിലയിരുത്തുന്നത്. എന്താണെനിക്കു വേണ്ടത്? ഞാനാരാണ്? എന്തില്ലാത്തതിനാലാണ് ഞാൻ അസ്വസ്ഥയായിരിക്കുന്നത്?[11] എന്നീ ചോദ്യങ്ങളിലൂടെ നിരന്തരം അന്വേഷിച്ചുകൊണ്ടാണ് സൈബറിടത്തിലേക്ക് വ്യക്തി പ്രവേശിക്കുന്നതും യാത്രചെയ്യുന്നതും. സാമൂഹികജീവിതത്തിൽ സാക്ഷാത്കരിക്കപ്പെടാത്ത തൃഷ്ണകളുടെയും ആരായലുകളുടെയും വ്യാപനമാണ് എല്ലായർത്ഥത്തിലുമത്.

ന്യൂയോർക്കിലെ തെരുവുകളിൽ സ്ത്രീകൾക്കുനേരെ നഗ്നതാപ്രദർശനം നടത്തിയ പുരുഷന്മാർക്കുനേരെ സ്ത്രീവാദികൾ നടത്തിയത് രസകരമായൊരു ഇടപെടലാണ്. നഗ്നതാപ്രദർശനം നടത്തിയവരെ അടിക്കുകയല്ല അവർ ചെയ്തത് മറിച്ച് അവരുടെ ഫോട്ടോ തങ്ങളുടെ സെൽഫോണിൽ പകർത്തി ഇന്റർനെറ്റിൽ അപ്‌ലോഡ് ചെയ്യുകയാണ്. 'If you can't slap him, snap him' എന്നായിരുന്നു ആ വെബ്സൈറ്റിന്റെ ടാഗ് ലൈൻ. കുറച്ചു നാളുകൾക്കുമുമ്പ് കേരളത്തിലും നാം ഇതുകണ്ടു, ട്രെയിനിൽ തനിക്കു നേരെ നഗ്നതാപ്രദർശനം നടത്തിയവന്റെ വീഡിയോ എടുത്ത് ഒരു വിദ്യാർഥിനി ഫെയ്സ്ബുക്കിൽ അപ്‌ലോഡ് ചെയ്തത് ശ്രദ്ധേയമായിരുന്നു. പ്രതിഷേധത്തിന്റെ മാർഗമാണ് ചുരുക്കം ചില സ്ത്രീകൾക്കെങ്കിലും ഇത്തരം ഇടപെടലുകൾ. പ്രതിരോധത്തിന്റെ പ്രയോഗസാധ്യതയായാണ് സ്ത്രീവാദ ചിന്തകർ ഇതിനെ കാണുന്നത്. സൈബർ ഫെമിനിസ്റ്റ് ചിന്തകളുടെ തുടർച്ചതന്നെയാണ് ഇത്തരം പ്രവർത്തികളുടെ അടിസ്ഥാനം. ഇന്റർനെറ്റിന്റെ യഥാർത്ഥസാധ്യത മനസ്സിലാക്കിയ സ്ത്രീകൾ തങ്ങളുടെ ജീവിതത്തിന്റെ ഭൗതികസാധ്യതകളെ തിരിച്ചറിയുകയും ലിംഗപദവിയുടെയും അധികാര ശ്രേണിയുടെയും ജാതിയുടെയുമെല്ലാം കെട്ടുപാടുകളെ പൊട്ടിച്ചെറിയുകയോ തകർക്കുകയോ ചെയ്യുന്നുണ്ട്.

കേരളത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയ പൊതുമണ്ഡലത്തിലേക്ക് തന്റെ ഫേസ്ബുക്ക് പോസ്റ്റിലൂടെ രംഗപ്രവേശംചെയ്ത ദീപ നിശാന്ത് ഇതിനു പ്രകടമായൊരുദാഹരണമാണ്. ഇന്ത്യ മുഴുവൻ ബീഫ് വിഷയത്തിൽ കത്തിനില്ക്കുന്ന കാലത്ത് ഫേസ് ബുക്കിലൂടെ ബീഫ് ഫെസ്റ്റിനെ അനുകൂലിച്ചു സംസാരിച്ച ദീപ സ്ത്രീകൾക്ക് അപൂർവ്വമായിമാത്രം ലഭിക്കുന്ന സ്വീകാര്യത നേടിയെടുക്കുകയാണ് ചെയ്തത്. കേരളത്തിന്റെ പൊതുമണ്ഡലത്തിലേക്കുള്ള പ്രവേശനമാണ് ഫേസ് ബുക്ക് അവർക്കു നല്കിയത്. ഒരു

സാധാരണ സ്ത്രീയ്ക്ക് ഒരിക്കലും പ്രവേശനം ലഭിക്കാത്ത ഇടങ്ങളിലേക്ക് (രാഷ്ട്രീയ ഇടത്തിലേക്കും എഴുത്തിടത്തിലേക്കും) അനായാസം കയറി ചെല്ലാനായി എന്നതാണ് ഇതുകൊണ്ടുണ്ടായ പ്രധാനമാറ്റം. സൈബർ എഴുത്തുകളെക്കുറിച്ച് ആധികാരികമായി പഠനം നടത്തിയ സാഡി പ്ലാന്റ് തന്റെ കൃതിയിൽ ഇതിനെക്കുറിച്ചു പറയുന്നത് ശ്രദ്ധേയമാണ്[12] 'സൈബറിടം അവരുടെ കാഴ്ചപ്പാടിൽ വിമോചനത്തിന്റെ ഇടമാണ്, മാത്രമല്ല സൈബർ സാങ്കേതികതക്ക് സ്ത്രീകളുടെ ജീവിതത്തെ രൂപാന്തരീകരിക്കാനുള്ള ശേഷിയുണ്ട്. ഇതിനുകാരണമായി അവർ മനസ്സിലാക്കുന്നത് ഇന്റർനെറ്റിന്റെ പാഠസ്വഭാവമാണ്. 'ഈ പാഠസ്വഭാവം സ്ത്രീകളെ ആകർഷിക്കുന്നതായാണ് കാണാനാവുന്നത്'. തങ്ങളുടെ സ്വകാര്യ ഇടങ്ങളിലിരുന്ന തങ്ങൾക്കിഷ്ടമുള്ളത് എഴുതാനാവുന്നത് സ്ത്രീകളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ഏറെ അനുകൂലമായ ഒരു ഘടകമാണ്. സൈബർ സാങ്കേതികതയുടെ ഈ ഒരു തലം സ്ത്രീ എഴുത്തുകാർ ധാരാളം ഉപയോഗിക്കുന്നുണ്ട്. ഒരുപക്ഷേ, അച്ചടി മാധ്യമം എന്തെല്ലാം കാര്യങ്ങൾ കൊണ്ടാണോ സ്ത്രീകളെ അകറ്റി നിർത്തിയത് സൈബർ മാധ്യമങ്ങൾ ആ കാര്യങ്ങൾക്ക് മാറ്റംകൊണ്ടുവരുന്നുണ്ട്. ഫേസ്ബുക്ക് സ്റ്റാറ്റസ് കൊണ്ട് ജീവിതത്തിന്റെ സ്റ്റാറ്റസ് മാറ്റാനായി എന്നത് സൈബറിടം സ്ത്രീയ്ക്കു നല്കുന്ന പ്രതിരോധ പ്രതലങ്ങളെയാണ് സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. 'രണ്ടരലക്ഷത്തിലേറെ വായനക്കാർ ഫേസ്ബുക്കിലുള്ള ദീപ രാഷ്ട്രീയം പറയുമ്പോൾ ഇവർ അസ്വസ്ഥരാവുന്നത് ദീപയുടെ വാക്കുകൾ ഫലപ്രദമാകുന്നതുകൊണ്ടാണ്.' എന്ന് ഇതേക്കുറിച്ച് രാഷ്ട്രീയപ്രവർത്തകയും എഴുത്തുകാരിയുമായ സുജ സൂസൻ ജോർജ് അവരുടെ ഫെയ്സ്ബുക്കിൽ എഴുതുന്നുണ്ട്. ഫേസ്ബുക്ക് എഴുത്തിലൂടെ എഴുത്തിൽ സജീവമായ ദീപ നിശാന്ത് എഴുത്തിന്റെ പാരമ്പര്യവഴി തിരിച്ചുപിടിച്ചത് സാഹിത്യമൂല്യത്തെ പ്രതിയുള്ള മൂല്യവിചാരണകൾക്കുനടുവിൽ തന്നെയാണ്. ഈ കാലഘട്ടത്തിൽതന്നെ അവരുടെ രണ്ടുപുസ്തകങ്ങൾ അച്ചടിച്ചുവരികയും വലിയ തോതിൽ വിറ്റഴിയുകയും ചെയ്തു. പലപ്പോഴും അധികാര സ്ഥാനികളായ മുൻനിര എഴുത്തുകാർ ടോയ്‌ലെറ്റ് സാഹിത്യം എന്നു പരിഹസിച്ച എഴുത്ത് ശൈലിയിലൂടെ ദീപ മുന്നോട്ടുവെച്ച ചോദ്യം ഏറെ ഗൗരവമുള്ളതാണ്. എഴുത്ത് ആരുടെ കുത്തകയാണ് എന്നതുതന്നെയാണ് ആ ചോദ്യം.

സാമ്പ്രദായിക മാധ്യമങ്ങളുടെ അധികാര ശ്രേണീകരണങ്ങളോട് കലഹിച്ച എഴുത്തുകാരികൾ തങ്ങളുടെ ആവിഷ്കാരത്തിന് പുതിയൊരിടം കണ്ടെത്തുകയായിരുന്നു. മാത്രമല്ല, ഈ എഴുത്ത് അവരെ കൂടുതൽ സ്വതന്ത്രരും നിർഭയരുമാക്കി. ഒരു പക്ഷേ സ്ത്രീകൾ ഈ എഴുത്തു മാധ്യമത്തെ ഒരു മാധ്യമമായി പോലുമല്ല പരിഗണിച്ചത് മറിച്ച് അവരുടെ

സുഹൃത്തോ സന്തതസഹചാരിയോ ആയിരുന്നു അത്. തുറന്നെഴുത്തിനുള്ള ഇടം വികസിപ്പിച്ച ഇവർ നാളതുവരെ പലപ്പോഴും ബുദ്ധിജീവിയായി നടിക്കുന്ന ആണധികാരത്തിന്റെ പലതലത്തിലുള്ള എഡിറ്റിങ്ങുകളിൽ നിന്നുകൂടിയാണ് വിമോചനം സാധ്യമാക്കിയത്.

കുറിപ്പുകൾ

1. Jessie, Daniels,Cyber Racism: White Supremacy Online and the New Attack on Civil Rights, Rowman and Littlefield, Newyork, 2009.
2. Donna,Haraway,A Manifesto for Cyborgs: Science,Technology and Socialist Feminism in the 1980's, 1985, Socialist Review 80:65-108.
3. ടി.ടി. ശ്രീകുമാർ, മൂലധനത്തെ ലോകംഎന്തുചെയ്യും?, മാതൃഭൂമി ആഴ്ചപ്പതിപ്പ്, ഓഗസ്റ്റ് 6-12, 2017, പേജ്-61.
4. Sadi, Plant,Zeroes and Ones: Digital Women and New Techno Culture, London, Fourth Estate, 1997, p-23.
5. Sandra, Harding, Science and Technology, Philomena Essed, David Theo Goldgerg and Andrey kobuyashi (Edi), A Companion to Gender Studies, Blackwell, UK, 2009, p-145
6. Jessie Danieals, Karen Gregary, Tressie McMillon Cottom (Ed)Digital Sociology in every day life, Plicy Press, Uk.2017, p-126-
7. ജി. ഉഷാകുമാരി, ഉടൽ ഒരു നെയ്ത്ത്, എസ്.പി.സി.എസ്., കോട്ടയം, 2013, പേജ്-41.
8. Turkle,S., Life on the Screen: Identity in the age of the Internet, Secker and warburg, London, 1995, p-268.
9. ഫെയ്സ് ബുക്കിലെ പോസ്റ്റ് കാണുക.രേഖാരാജ്, 2 6ജൂലൈ, 5.2 പി .എം
10. ഫെയ്സ് ബുക്കിലെ പോസ്റ്റ് കാണുക.മൈന ഉമൈബാൻ, 23ജൂൺ, 2016
11. Shery Turkle,Cyberspace and Identity,Contemporary Sociology,Vol.28,No.6, 1999 p-647.
12. Sadi, Plant, Zeroes and Ones: Digital Women and New Techno Culture, London, Fourth Estate, 1997, p-23.
13. ഫെയ്സ് ബുക്കിലെ പോസ്റ്റ് കാണുക. Suja Susan George, july 22, 7.00 p m .

ഫെമിനിസത്തിന്റെ മലയാളവാക്ക് എന്താവും?

ഗാർഗി ഹരിതകം
കവി, ആക്ടിവിസ്റ്റ്, പെൺകൂട്ട് മീഡിയാ കളക്ടീവ്, കോഴിക്കോട്

ഞങ്ങൾക്ക് ഫെമിനിസം എന്താണ്? എന്താണ് കേരളത്തിൽ അതിന്റെ പ്രസക്തി? അതിലേക്കു വരാം. അതിനുമുമ്പ് ഫെമിനിസത്തിലേക്ക് ഞങ്ങൾ എത്തിപ്പെട്ടതെങ്ങനെയെന്ന് പറയട്ടെ:

സ്നേഹത്തെക്കുറിച്ച് കുട്ടികളാകുമ്പോൾ മുതൽ സമൂഹം പഠിപ്പിക്കുന്നതെന്താണ്? 'സ്നേഹമാണഖിലസാരമൂഴിയിൽ...' എന്നു തുടങ്ങി 'നോവുമാത്മാവിനെ സ്നേഹിച്ചിടാത്തൊരു തത്ത്വശാസ്ത്ര'ത്തെ തള്ളിപ്പറയുന്നതുവരെ അതി ഉദാരമാണത്. ആർദ്രതയുടെ സ്തുതിഗീതങ്ങൾ, പ്രേമലഹരി, ആഴങ്ങളിലേക്കുള്ള എത്തിനോട്ടങ്ങൾ, കൊതിപ്പിക്കുന്നത്. എന്നാൽ ഓരോ കുഞ്ഞിനെയും കളിസ്ഥലങ്ങളിൽ, പൊതുവിടങ്ങളിൽ, വീടുകളിൽ സ്വകാര്യമായി വിളിച്ച് അവർ പറയും, മറ്റു സമുദായത്തിലുള്ളവരെ സ്നേഹിക്കരുതെന്ന്. അവളവളുടെ/അവനവന്റെ ലിംഗത്തിലുള്ളവരെ, പണം കുറഞ്ഞവരെ, ജാതിയിൽ 'താണ'വരെ, അങ്ങിനെ ഒരിക്കലും തീരാത്ത പട്ടിക. പക്ഷേ, സ്കൂളുകളിൽ ഓരോ വർഷവും പ്രേമഗീതങ്ങൾ തന്നെ. സിനിമകൾ, കഥകൾ, കാർട്ടൂണുകൾ അങ്ങിനെയെല്ലാത്തിലും.

പരസ്പരവിരുദ്ധങ്ങളായ കാര്യങ്ങൾ സമൂഹം പഠിപ്പിക്കുന്നതിൽ ഒന്നുമാത്രമാണിത്. ഇത്രയും ബുദ്ധിയും ശേഷിയുമുള്ള മനുഷ്യരെ നിരന്തരം ദിശതെറ്റിക്കുന്ന കാര്യങ്ങൾ. എങ്ങനെ ആധുനികസമൂഹം ഇങ്ങനെയായി? എങ്ങനെ മിക്കവാറും എല്ലാവരും തന്നെ പൊതുസമൂഹത്തിൽ നടക്കുന്നത് വെറും നാടകമെന്ന തീർപ്പിലെത്തി? ഈ മഴയും മഴയിൽ വിളയുന്ന വിത്തുകളും തിന്ന്, കാടായ കാടെല്ലാം നടന്നുകണ്ട്, ഇണചേർന്ന്, പ്രസവിച്ച്, പാമ്പിനെയും പുലിയെയും കൂട്ടിനുവിളിച്ച് അലഞ്ഞു നടന്നിരുന്ന ഒരാൾക്കൂട്ടത്തിൽനിന്നു വളർന്നു നാമെവിടെയെത്തി?

ഒരുപാടുപേർ ചേർന്നു ജീവിക്കുന്ന ഈ നഗരങ്ങളിലെ കമ്പ്യൂട്ടറുകൾ നമ്മൾക്കിടയിലെ വെള്ളിനൂൽപ്പാലങ്ങൾ, നമ്മൾ കഴിയുന്ന തടവുമുറികളിൽ എയർകണ്ടീഷനുകൾ. പുറത്ത് കാഴ്ചയ്ക്കുവച്ച കാട്, പച്ചമരങ്ങൾ. മുറികൾക്കുപുറത്ത്, തുണിക്കടയിൽ നില്ക്കുന്ന ചേച്ചിമാരെ അവിടെ അങ്ങിനെ നിർത്തിയിരിക്കുന്നത്, പകലൊന്നിരിക്കാൻപോലും കഴിയാത്ത കഥയിൽ കാൽകുഴഞ്ഞ് തളരുന്നിടംവരെ നിർത്തിയിരിക്കുന്നത് ഞാനും നിങ്ങളും പിന്നെ കഴിഞ്ഞുപോയ കാലവുമാണ്. ഭൂമിയെ മുറിച്ച് കഷ്ണങ്ങളാക്കി രാജ്യങ്ങളാക്കി ഭരണകൂടങ്ങളാക്കി തടവറകളുണ്ടാക്കി ഭരിക്കുന്ന ഒരു സംവിധാനമാക്കി മാറ്റുമ്പോൾ എത്രപേർക്കവകാശപ്പെടാം, സ്വാതന്ത്ര്യം? എന്തുകൊണ്ടാണ് ചിലയിടങ്ങളിൽ മാന്ത്രികമായ അത്ഭുതങ്ങൾ ചെയ്തുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന മനുഷ്യർക്ക് മറ്റു ചിലയിടങ്ങളിൽ കണ്ണടയ്ക്കാനാവുന്നത്? ഉപഗ്രഹം ഭ്രമണപഥങ്ങളിലെത്തിച്ച രാജ്യങ്ങൾ തന്നെയോ, ഇത്രയും ജനങ്ങളെ പട്ടിണിക്കിടുന്നത്? എന്താണ് ഇതിനൊക്കെ കാരണം? മനുഷ്യർക്കിടയിൽ പരിഹരിക്കപ്പെടാതെ കിടക്കുന്ന പ്രശ്നങ്ങൾ, മനുഷ്യർക്കും ഭൂമിക്കുമിടയിലെ അഭിപ്രായഭിന്നത, ഇത്തരം വിഷയങ്ങളിൽ നമ്മളെന്തു പറയണം?

ഒരൊറ്റ ചോദ്യമല്ലാത്തതു കൊണ്ടുതന്നെ ഉത്തരവും ഒന്നല്ല. മാത്രമല്ല, ഇതിലെ ഓരോ ചോദ്യത്തിനും പലരുടെയും ഉത്തരങ്ങൾ പലതാണ്. ആദിവാസികൾ നമ്മളേക്കാൾ സംസ്കാരമുള്ളവരാണ് എന്ന് മഹാശ്വേതാദേവി അഭിപ്രായപ്പെടുമ്പോൾ, സംസ്കാരത്തിൽ ഉൾപ്പെടുന്ന മൂല്യങ്ങളേതൊക്കെയാണ്, ചരിത്രത്തിന് ഈ വിഷയത്തിൽ പറയാനുള്ളതെന്താണ് എന്നുമുതൽ തുടങ്ങേണ്ടിവരും.

ചരിത്രത്തെക്കുറിച്ച്

സമകാലീനം എന്നത് പുതിയതോ പഴയതോ അല്ല, തുടങ്ങിയതും തീരുന്നതുമല്ല, തുടർച്ചയാണ്. ഓരോനാടിന്റെയും ചരിത്രം 'സ്വാതന്ത്ര്യം' കിട്ടിയ നാൾമുതൽ തുടങ്ങുന്ന ഒന്നല്ല. അത് ആരോ ജീവിച്ചിരുന്ന ഏതോ കാലത്ത് ഈ മണ്ണിൽനിന്നു തുടങ്ങുന്നതാണ്. മണ്ണിനും കല്ലിനും മറവിയില്ല, അത് ഓരോകാലത്തെ മഴയെയും വെയിലിനെയും മഞ്ഞിനെയുമെല്ലാം പൂപ്പലും പൊടിയുമൊക്കെയായി കുറച്ചുകുറച്ചായി ശേഖരിക്കും. ഫ്രോയിഡിനെക്കാളും കാൾ യുങ്ങിന്റെ 'ആർക്കിടൈപ്പ്' കളാണ് എനിക്കു പ്രിയപ്പെട്ടത്. ശരീരം നൂറ്റാണ്ടുകളായി ശേഖരിച്ചുവെച്ചിരിക്കുന്ന ഓർമ്മകൾ—കാട്, പാമ്പുകൾ, നഗരങ്ങൾ—ഇതോരോ കുഞ്ഞിനും ജനിക്കുന്നതിനും മുമ്പു കിട്ടുന്ന സമ്മാനങ്ങളാണ് എന്ന് കരുതുന്നവരിൽ ഞാനുമുണ്ട്. ഈ നാട്ടിൽ, ഈ മണ്ണിൽ വളരുന്ന കുഞ്ഞിന് പുതുമണ്ണ്

മണത്തുനോക്കണമെന്നില്ല അതറിയാൻ.

പല കാലങ്ങളിൽ പലസ്ഥലങ്ങളിൽനിന്നു വന്നുകൂടിയ മനുഷ്യർ, ഒറ്റയ്ക്കൊറ്റ സമൂഹമായി ജീവിച്ചിരുന്നവർ— അവരെ ഒരുമിച്ചുചേർത്ത് ഒരൊറ്റ പൊതുസമൂഹമാക്കി മാറ്റിയപ്പോൾ പഴയ ഗോത്രനിയമങ്ങൾ മാറ്റിയെഴുതിയില്ല. മൊത്തം ശവക്കുഴിയിലിട്ടു കത്തിച്ചാൽ തീർന്നുപോകുന്ന ഒന്നായിരുന്നില്ല അത്. പഴയതും പുതിയതുമായ രൂപങ്ങളിൽ ഈ നിയമങ്ങൾ തിരിച്ചുവന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. നിങ്ങളുടെ പെണ്ണുങ്ങളെ നിലക്കുനിർത്താത്തതാണ് നിങ്ങളുടെ പ്രശ്നമെന്ന് (നിങ്ങൾക്ക് മൊത്തത്തിൽ 'സംസ്കാര'മില്ലായ്മയുടെ കുഴപ്പമുണ്ട് എന്ന്...) വിഭജിച്ചു ഭരിക്കാൻ വന്നവർ കളിയാക്കി. 'അയ്യേ മുലകൾ' എന്നുപറഞ്ഞു. ആരാണ് നിന്റെ അച്ഛൻ എന്നു കളിയാക്കി. പൊതുസമൂഹത്തിന്റെ കുഴപ്പം അച്ഛനില്ലാത്തതാണെന്ന് വിലയിരുത്തി. അവർ തന്നെ സ്കൂളുകളുണ്ടാക്കി, ഈ കഥകളൊക്കെ അവിടെ വന്നവരെ പഠിപ്പിച്ചു. പാശ്ചാത്യരാജ്യങ്ങളിൽ നിലവിലുണ്ടായിരുന്ന ലിംഗാവസ്ഥ ഈ നാട്ടിൽ ആധുനികതയുടെ ഭാഗമായി പ്രചരിപ്പിക്കപ്പെട്ടതെങ്ങനെ എന്ന വിഷയം പഠിച്ചയാളാണ് ജെ. ദേവിക. 'കുലസ്ത്രീയും ചന്തപ്പെണ്ണും ഉണ്ടായതെങ്ങനെ?' എന്ന പുസ്തകത്തിൽ അവർ സംസാരിക്കുന്നത് ഈ വിഷയം കൂടിയാണ്.

ആധുനികത ഇല്ലാതാകണം, 'ഭാരതസംസ്കാരം' തിരിച്ചുവരണം എന്നല്ല പറയുന്നത്. ആധുനികത ഈ നാട്ടിലെത്തിയപ്പോൾ അതിലെന്തുമാത്രമാണ് പൊതുജനത്തിന് ആവശ്യമുണ്ടോ ഇല്ലയോ എന്ന അന്വേഷണമില്ലാതെ അവിവേകിയായ ഭരണകൂടത്താൽ നടപ്പിലാക്കപ്പെട്ടത്? ഉദാഹരണത്തിന് നിയമാവലി നോക്കുക— അതിൽ കൈമാറ്റം ചെയ്തുകിട്ടിയ ഭൂരിഭാഗം ജനവിരുദ്ധനിയമങ്ങളും (377 അടക്കം) മാറ്റിയെഴുതാതെ വച്ചിരിക്കുന്നത് ആരാണ്, എന്തിനു വേണ്ടിയാണ്? കോളനിയെ ഭരിക്കാനായി ഉണ്ടാക്കിയ ഉദ്യോഗസ്ഥസംവിധാനം 'സ്വതന്ത്ര' രാജ്യത്തിന്റേതായി മാറ്റാൻ എത്ര കാലം? കോളനികളല്ലാതിരുന്ന രാജ്യങ്ങളിൽ മനോഹരമായി ആധുനികതയെ തുടരെത്തുടരെ മാറ്റിയെഴുതുന്നവരുണ്ട്— നമ്മൾക്കതെന്തു കഴിയും? അധികാരത്തെ അതിന്റെ അവസാന സാദ്ധ്യതവരെ ഉപയോഗിച്ച് കഠിനമായ ക്ഷാമത്തിൽ ജനങ്ങളെയെത്തിച്ച കൊളോണിയൽ കാലഘട്ടത്തിന്റെ തുടർച്ചയായ ഈ മൂന്നാംലോക ആധുനികതയെ എങ്ങിനെ നാട്ടിലുള്ളവർക്ക് സമാധാനമായി ഉറങ്ങാനും ഉണ്ണാനും കഴിയുന്ന, അവളവളിൽ സന്തോഷമായിരിക്കാനാവുന്ന, സ്നേഹത്തെക്കുറിച്ച് കളവുപറയേണ്ടി വരാത്ത ഇടമാക്കി മാറ്റാം എന്നാണ് ചിന്തിക്കുന്നത്.

ആൺ, പെൺ, ഉൺ

തിരൂർ മലയാളംസർവ്വകലാശാലയിൽ പഠിച്ചുകൊണ്ടിരുന്ന നസീമയ്ക്ക് ഒരിക്കൽ അടികിട്ടിയ പോലുള്ള ഒരു ഭാഷാപ്രതിസന്ധിയുണ്ടായി. അവളുടെ കൂട്ടുകാരന്റെ കാമുകൻ/കാമുകിയെ എന്തുവിളിക്കും, മലയാളത്തിൽ? മാസങ്ങളോളം ആലോചിച്ച് ഒന്നല്ലാ ഒരു നൂറുപേർ ആലോചിച്ച് അങ്ങനെ കിട്ടിയതാണ് 'ഉൺ'. ആൺമ, പെൺമ, എന്നപോലെ ഉൺമയുടെ ആൾരൂപം. ആണിന്റെയും പെണ്ണിന്റെയും അല്ലെങ്കിൽ പെണ്ണിന്റെയും ആണിന്റെയും ഇടയിൽ കുറച്ചാണും കുറച്ചുപെണ്ണും കലർന്നത്, സത്യസന്ധമായത്, ലിംഗാതീതമായത്.

ആധുനികത പഠിപ്പിച്ചുവിട്ട ലിംഗമാതൃകകളെ ഇന്നാർക്കും മൊത്തത്തിലെടുക്കാൻ കഴിയില്ല. ജീവിതങ്ങളിലെ കാലങ്ങളും അനുഭവങ്ങളും അതിനൊക്കെ എത്രയോ പുറത്താണെന്ന് പലരും പറഞ്ഞുകഴിഞ്ഞ കാലമാണിത്. എങ്കിലും സ്ത്രീകളായതുകൊണ്ട് മാത്രം പ്രശ്നങ്ങൾ അനുഭവിക്കേണ്ടിവരുന്നവർ മലയാളിസമൂഹത്തിൽ നിരവധിയാണ്. സാമ്പത്തികമായി പിന്നാക്കം നില്ക്കുന്നവരാണെങ്കിൽ, ജാതിയിലും മതത്തിലും 'പിന്നിലാ'ണെങ്കിൽ പ്രത്യേകിച്ചും. ഈ സമൂഹത്തിൽത്തന്നെ ജനിച്ചു വളർന്ന കുട്ടികൾ ഉണ്മയെക്കുറിച്ചു പറയുമ്പോൾ അത് മനസ്സിലാക്കാനുള്ള മനസ്സാന്നിദ്ധ്യം ആർജ്ജിച്ചിട്ടില്ലാത്ത ഒന്നായി വിലങ്ങനെ വഴിമുടക്കി നില്ക്കുന്ന ഒരു സമൂഹമാണിതിന്ന്.

അസംഘടിത മേഖലയിൽ തൊഴിലെടുക്കുന്ന സ്ത്രീകളെ നോക്കൂ– അദ്ധ്വാനത്തിനു മൂല്യമില്ലാതെ, അതിരാവിലെ മുതൽ അർദ്ധരാത്രിവരെ നിർത്താതെ ജോലിചെയ്തിട്ടും തീരാത്ത പ്രാരാബ്ധങ്ങളെ അവളവളുടെ തെറ്റ് മാത്രമായി കാണാൻ പഠിച്ചവരാണവർ. തുണിഷാപ്പുകളിൽ, തയ്യൽക്കടകളിൽ, അങ്ങിനെ ചുരുങ്ങിയ ശമ്പളത്തിനു സ്ത്രീകൾ ജോലി ചെയ്യുന്ന മിക്കവാറും ഇടങ്ങളിൽ പ്രാഥമിക ആവശ്യങ്ങൾക്കുള്ള സൗകര്യങ്ങൾ പോലുമില്ല. കുറച്ചുമാസങ്ങളും വർഷങ്ങളും ഇങ്ങനെ ജോലി ചെയ്തു കഴിയുമ്പോൾ മൂത്രാശയരോഗങ്ങളും ഡിപ്രഷനും വെരിക്കോസ്‌വെയിനുമടക്കം പലതരം അസുഖങ്ങൾ അവരെ ബാധിക്കുന്നു. ഗാർഹിക പീഡനമോ റേപ്പോ ഒന്നുമല്ല അവരുടെ വിഷയം, അതിജീവനമാണ്. ജീവിതം ഇവരെക്കൊണ്ട് ചെയ്യിപ്പിക്കുന്നത് അടിമകളെക്കൊണ്ട് പണ്ടുകാലത്ത് നാട്ടുകാർ ചെയ്യിപ്പിച്ചിരുന്ന പണികൾ. സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ കാര്യത്തിൽ എളുപ്പം അളക്കാവുന്ന ഒരു കോലുണ്ട്. ചോദ്യമിതാണ് – ഒരു ദിവസത്തിൽ എത്ര മണിക്കൂർ നിങ്ങൾക്ക് വെറുതെയിരിക്കാൻ കിട്ടുന്നു? നിങ്ങൾക്കിഷ്ടമുള്ള കാര്യങ്ങളിൽ ചിലതെങ്കിലും നിങ്ങൾക്ക്

ചെയ്യാനാവുന്നുണ്ടോ? ഉണ്ട് എന്നാണുത്തരമെങ്കിൽ നിങ്ങൾ ഭാഗ്യവതി/ഭാഗ്യവാനാണ്. വെറുതെയിരിക്കാൻ പത്തു മിനിട്ട് കിട്ടാത്തവരാണ് ഏതർത്ഥത്തിലും അടിമകൾ.

അധികാരവും സ്ത്രീയും/ അധികാര ന്യൂനപക്ഷവും

രാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ സന്ദർഭത്തിൽ ന്യൂനപക്ഷമെന്നു പറയുമ്പോൾ മനസ്സിലാക്കേണ്ടത് അധികാരന്യൂനപക്ഷമാണ്. അതായത് ജനസംഖ്യയിൽ എണ്ണത്തിൽ ഒരുപാടുണ്ടാവാം, എങ്കിലും രാഷ്ട്രീയാധികാരം കൈവന്നിട്ടില്ലാത്തവർ. അങ്ങിനെ നോക്കുമ്പോൾ, സത്യത്തിൽ ഈ ന്യൂനപക്ഷം അംഗബലത്തിൽ ന്യൂനപക്ഷമല്ല. സ്ത്രീകൾതന്നെ ജനസംഖ്യയുടെ പകുതിയോളമുണ്ട്. എന്നാൽ കേരള നിയമസഭയിലുള്ളവർ പത്തിൽ താഴെ. മറ്റു കീഴ്സമുദായങ്ങളിലേയും സ്ഥിതി ഇതുതന്നെ. ശാരീരികമായ വ്യത്യാസങ്ങളാൽ മാത്രം, സ്ത്രീയായിരിക്കുന്നതോ ലെസ്ബിയനായിരിക്കുന്നതോ കൊണ്ടൊക്കെ മനുഷ്യജീവികൾ അനുഭവിക്കേണ്ടിവരുന്ന വിവേചനം, ജാതിയാലും തൊലിനിറത്താലും ജൻമദേശത്താലുമൊക്കെ ഗുണിക്കപ്പെടുന്നത്—അതിനെ അടുത്തു മനസ്സിലാക്കുകയും അതിനെക്കുറിച്ച് പഠിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതാവാം ഞങ്ങളുടെ ഫെമിനിസം. പിതൃമേധാവിത്തം സ്ത്രീകളെമാത്രം ബുദ്ധിമുട്ടിക്കുന്ന ഒന്നായി ഞങ്ങൾ കരുതുന്നതേയില്ല. അച്ചടക്കമുള്ള സ്ത്രീകളെ ഉണ്ടാക്കുക മാത്രമല്ല, പുരുഷൻമാരെ പൗരുഷമുള്ള, ഒന്നു കരയാൻ പോലും കഴിവില്ലാത്തവരായി, വൈകാരികത തെറ്റാണെന്നും മറ്റുമുള്ള അനാരോഗ്യകരമായ ധാരണകൾ പഠിപ്പിക്കുന്നതും ഇതേ പിതൃമേധാവിത്തമാണ്. അവളവളുടെ ജീവിതത്തിന്റെയെങ്കിലും അധികാരം തിരിച്ചുപിടിക്കാൻ കെല്പുണ്ടാവുക എന്നതിൽ തുടങ്ങി നാടിന്റെയും ദേശത്തിന്റെയും അധികാരം നേടിയെടുക്കാനാവുന്നവരെയെങ്കിലും തുടരേണ്ട ഒരു നീണ്ട പ്രക്രിയയായാണ് ഞങ്ങൾക്ക് ഫെമിനിസത്തെ കാണാനാവുന്നത്.

അധികാരം ഇങ്ങനെ എല്ലാവർക്കും ലഭ്യമാവേണ്ട ഒന്നാണെന്നു ഞങ്ങൾ കരുതാൻ കാരണമെന്ത്? ഈ നാട്ടിൽ ആര്, എങ്ങനെ ജീവിക്കണമെന്ന്, എന്തു കഴിക്കണം, കുടിക്കണം, എവിടെ ഉറങ്ങണമെന്നു പോലും തീരുമാനിക്കുന്നത് ഭരണകൂടമാണെന്നിരിക്കെ, ഇത് ഒരു 'ജനാധിപത്യ' വ്യവസ്ഥയാണെന്നിരിക്കെ, ഭൂരിഭാഗം ജനതയ്ക്കും അവളവളുടെ ജീവിതത്തെക്കുറിച്ച് തീരുമാനമെടുക്കാൻ, അഭിപ്രായം പറയാൻപോലും സ്വാതന്ത്ര്യമില്ലാത്ത അവസ്ഥ ശരിയല്ല. ജനാധിപത്യവ്യവസ്ഥയിൽ അധികാരം എല്ലാവർക്കും ലഭ്യമാവണമെന്നുണ്ടെങ്കിൽ ഇല്ലാത്തവർ അതിനായി വാശിപിടിച്ച്, സമരംചെയ്തു നേടിയേ തീരൂ. അധികാരം

കൈവശപ്പെടുത്തിവെച്ചവർ അതു കൈവിട്ടുപോകാതിരിക്കാൻ ബലപ്രയോഗത്തിനു തയ്യാറായി പോലീസിനെയോ കാശ്മീരിലെന്ന പോലെ പട്ടാളത്തിനെയോപോലും ഉപയോഗിക്കും. തലമുറകളായി അധികാരം കൈയ്യാളിയിരുന്ന സമുദായങ്ങളിലെ മേലാളരും അച്ഛന്മാരുമാണ് ഇന്നും അത് കൈവശപ്പെടുത്തിവച്ചിരിക്കുന്നത് എന്ന് കണക്കുകളുണ്ട്.

കേരളത്തിൽ ഉയർന്നുവരുന്ന പലതരം ന്യൂനപക്ഷ രാഷ്ട്രീയതന്മകളും ഇന്ത്യയിൽ പൊതുവായി രോഹിത് വെമുലയുടെ മരണത്തിനു ശേഷവും മറ്റും ഉയർന്നുവന്നിരിക്കുന്ന ജാതിരാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ ഉണർവ്വും ഞങ്ങൾക്ക് ആത്മവിശ്വാസം തരുന്നുണ്ട്. സ്ത്രീപ്രശ്നങ്ങളും സദാചാരവും ജാതി അയിത്തങ്ങളുമൊക്കെ ചർച്ചചെയ്തു തുടങ്ങുന്ന കേരളസമൂഹം പുതിയ ഒരു രാഷ്ട്രീയ വഴിത്തിരിവിലാണ്. ഇടതിനും വലതിനുമപ്പുറത്ത് ന്യൂന പക്ഷ തന്മകളുടെ കൂട്ടായ്മകൾക്ക് രാഷ്ട്രീയസാദ്ധ്യത ഏറെയാണ്. സവർണ്ണ, പിതൃമേധാവിത്ത രാഷ്ട്രീയം കാലാകാലം സഹിക്കേണ്ട കാര്യം ഒരു ജനാധിപത്യത്തിനുമില്ല.

ഇക്കാലത്തെ കുട്ടികൾ

മുൻകാലങ്ങളിലൊരിക്കലും ഇല്ലാതിരുന്ന പല വിശേഷപ്പെട്ട സാഹചര്യങ്ങളും ഉപകരണങ്ങളും പുതിയ കുട്ടികൾക്കു ലഭ്യമാണ്. അതിനാൽത്തന്നെ സ്നേഹത്തെക്കുറിച്ച്, ജീവിതത്തെക്കുറിച്ച്, രാഷ്ട്രീയത്തെക്കുറിച്ച് ഒക്കെ എന്തെല്ലാം കളവുകൾ സ്വസമുദായമോ സ്കൂളോ പറഞ്ഞാലും അതിനു പുറത്ത് ലോകമുണ്ടെന്നും മറ്റുതരത്തിലെ ജീവിതങ്ങൾ സാദ്ധ്യമാണെന്നും കണ്ടുപിടിക്കാൻ അവർക്കെളുപ്പം സാധിക്കും. ലോകത്തിലെ ക്ലാസിക് സിനിമകളും സാഹിത്യവും സംഗീതവുമല്ലാം അവർക്ക് ഒരു 'തൊടലിൽ' മറിഞ്ഞുമാഞ്ഞു പോകുന്ന കാഴ്ചകളാണ്. അവരോടു കളവുപറയുന്നവർ പമ്പര വിഡ്ഢികളാണ്. മിക്കവാറും ആളുകൾക്ക് എത്തിപ്പിടിക്കാനാവാത്ത ഉയരത്തിൽ രഹസ്യമായി വെച്ചിരിക്കുന്ന രാഷ്ട്രീയ അധികാരത്തെ പലതായി വിഭജിച്ച് എല്ലാവർക്കും സാദ്ധ്യമായ, ലഭ്യമായ ഒന്നായി അതിനെ മാറ്റി, സ്വകാര്യജീവിതത്തിൽ മണിക്കൂറുകൾക്കെങ്കിലുമുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യം ഈ നാട്ടിൽ ജീവിച്ചിരിക്കുന്ന ഓരോരുത്തർക്കുമുണ്ടെന്നു മനസ്സിലാക്കി, സംഘടിച്ച്, പുത്തൻ സാഹചര്യങ്ങളൊരുക്കാൻ വിഭവശേഷിയുള്ളവരാണവർ.

പലതരം പുത്തൻ രാഷ്ട്രീയ പരീക്ഷണങ്ങൾക്കും കൂട്ടായ്മകൾക്കും സാദ്ധ്യതയുള്ള കാലമാണിത്. ഞങ്ങൾ ശ്രമിക്കുന്നത് ചരിത്രപരമായ ചില രാഷ്ട്രീയ ഇടപെടലുകൾക്കു വേണ്ടിയാണ്. ആശയങ്ങൾ, കഥകൾ,

കൂട്ട്, സ്നേഹം, ഇതെല്ലാം കൊടുക്കാനും വാങ്ങാനുമുള്ള ഇടങ്ങൾ. കോഴിക്കോട് പെൺകൂട്ട് എന്ന സംഘടനയിലാണ് ഞാൻ കുറച്ചുകാലമായി പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. 2008-ൽ സുപ്രധാനമായ മൂത്രപ്പുരസമരത്തിലൂടെയാണ് പെൺകൂട്ട് നിലവിൽവന്നത്. പിന്നീട് അതിലെ പ്രധാനഭാഗമായ അസംഘടിത മേഖലാ തൊഴിലാളി യൂണിയൻ 2013-ൽ നിലവിൽവന്നു. ഇതിനിടയിൽ അഞ്ചോളം പ്രധാനപ്പെട്ട സ്ത്രീ/തൊഴിൽ വിഷയങ്ങളിൽ ഇടപെട്ടും സംഘടിച്ചും സമരം ചെയ്തും വിജയിപ്പിച്ചു. ഒറ്റയ്ക്കും തെറ്റയ്ക്കുമുള്ള നിരവധി സമാന്തരവിഷയങ്ങളിൽ നിത്യേന ഇടപെടുന്നു. നിലവിലുള്ള ഫെമിനിസ്റ്റ് സംഘടനകളുടെയും സ്വതന്ത്രരായ ഫെമിനിസ്റ്റ് ഗവേഷകരുടെയുമൊക്കെ ഒരു കൂട്ടായ്മയായാണ് പെൺകൂട്ട് പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. അസംഘടിത മേഖലാതൊഴിലാളി യൂണിയൻ (കേരള), വിംഗ്സ് കേരള, അന്വേഷി തുടങ്ങിയ സംഘടനകളാണ് ഇപ്പോഴതിലുള്ളത്. ജാതി പ്രശ്നങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ടു പ്രവർത്തിക്കുന്നവരും, ജാതിയാലും തൊഴിലിനാലും ലിംഗവ്യത്യാസത്താലും ഒരേപോലെ ബുദ്ധിമുട്ടുന്നവരുടെ കൂട്ടമായ പൊമ്പിളൈ ഒരുമയും ഒക്കെ ഞങ്ങളുടെ സഹോദരീസഹോദരന്മാരാണ്. അപ്പോഴാണ് ഉൺ എന്ന വാക്കുണ്ടാക്കിയ നസീമയെപ്പോലെ ചുറുക്കുള്ള കുട്ടികൾ ഇവരുടെ പ്രത്യേകമായ കാഴ്ചകളോടും തുറസ്സുകളോടും അതിരുകളോടും കൂടി, ഇതേ രാഷ്ട്രീയ ആവശ്യങ്ങൾക്കായി സ്വതന്ത്രരായി പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. നമ്മൾക്ക് പെങ്ങൾമാരും സ്നേഹിതരും ആയിരിക്കാൻ കഴിയും എന്ന ആനന്ദകരമായ തിരിച്ചറിവിൽനിന്ന് ഞങ്ങൾ നിങ്ങളോടു ചോദിക്കട്ടെ എന്താണ് ഫെമിനിസത്തിന്റെ മലയാളവാക്ക്? 'സ്ത്രീ' 'വാദ'മെന്നത് വളരെ ചുരുങ്ങിയ ഒരു വിവർത്തനമാണ് എന്നാണ് ഞങ്ങൾ കരുതുന്നത്, ഇനി നിങ്ങൾ പറയൂ.

വെള്ളാനകളുടെയും രാജാക്കന്മാരുടെയും നാട്ടിലെ കളക്ടർ ഉദ്യോഗസ്ഥകൾ:

മലയാള സിനിമയിലെ വനിതാ സിവിൽ സർവീസ് ഉദ്യോഗസ്ഥമാരെക്കുറിച്ചുള്ള പഠനം

അപർണ പ്രശാന്തി

ഗവേഷക, എം.സി.ജെ.വിഭാഗം, കോഴിക്കോട് സർവകലാശാല

സിനിമയിലെ 'ജെന്റർ സ്റ്റീരിയോടൈപ്പിങ്ങിനെ'[1] പറ്റി നിരവധി പഠനങ്ങളും സംവാദങ്ങളും നിരന്തരം നടക്കുന്നുണ്ട്. ജനപ്രിയസിനിമാ മേഖലയിൽ ഇന്നും സജീവമായ വായനയ്ക്ക് ഇടംനല്കുംവിധം സ്റ്റീരിയോടൈപ്പിങ് സംഭവിക്കുന്നുമുണ്ട് . 'ജെന്റർ ഐഡന്റിറ്റി'[2] സാംസ്കാരിക പഠനത്തിന്റെയും മാധ്യമപഠനത്തിന്റെയും അവിഭാജ്യഘടകമായിട്ട് അരനൂറ്റാണ്ടോളമെങ്കിലുമായി. 1970-കൾ മുതൽ ആംഗ്ലോ-അമേരിക്കൻ സിനിമാനിരൂപണമേഖലയെ ഏതാണ്ട് പൂർണമായി നയിക്കുന്നത് ഫെമിനിസ്റ്റ് വായനകളാണ്. ആദ്യകാല സിനി-ഫെമിനിസ്റ്റുകൾ എന്നറിയപ്പെടുന്ന രമോളി ഹസ്കലിന്റെയും മജോറി റോസന്റെയും പഠനത്തിൽ പറയുന്നത്, സിനിമ സാമൂഹ്യാവസ്ഥയുടെ കൃത്യമായ പ്രതിഫലനമാണെന്നും സിനിമയിലെ സ്ത്രീപ്രതിനിധാനങ്ങൾ അതുകൊണ്ടു തന്നെ സമൂഹം സ്ത്രീയെ കാണുന്നവിധം നിർവചിക്കുന്നുവെന്നുമാണ്.

ഇന്ത്യൻസിനിമയിലെ ജെന്റർറോളുകൾ നിരവധി വിമർശനങ്ങൾ നേരിട്ടിട്ടുണ്ട്. ട്രാൻസ്ജെന്റർ, ക്വീർ പഠനങ്ങൾ പുതിയ ദൃശ്യതയിലേക്കു നീങ്ങുമ്പോഴും ഇന്ത്യൻ സിനിമയിലെ ജെന്റർറോളുകളിൽ കാര്യമായ മാറ്റങ്ങളൊന്നും സംഭവിച്ചിട്ടില്ല. ഇന്ത്യൻ ജനകീയസിനിമകളിലെ സ്ത്രീറോളുകൾ ഇന്നും പുതുക്കിപ്പണിയലിനു വിധേയമായിട്ടില്ല. പുരുഷകേന്ദ്രിതമായ നോട്ടങ്ങളിലൂടെയാണ് സ്ത്രീകഥാപാത്രങ്ങൾ ഏറിയപങ്കും കടന്നുപോകുന്നത്. ക്വീൻ, പിങ്ക്, ഇരൈവി പോലുള്ള പോപ്പുലർ സിനിമകളിലെ സ്ത്രീരാഷ്ട്രീയം ഏറെ ചർച്ചചെയ്യപ്പെട്ടെങ്കിലും ഹിന്ദി, തമിഴ്, തെലുങ്ക്, മലയാളം, കന്നഡ, ബംഗാളി, മറാത്തി, ഭോജ്പുരി പോലുള്ള ഭാഷകളിലെയും മറ്റും ജനകീയസിനിമകളുടെ സ്വഭാവം സ്ത്രീവിരുദ്ധമാണ്.

സ്ത്രീയെ കാഴ്ചവസ്തുവാക്കി ചിത്രീകരിക്കുക, 'ബലാൽഭോഗ'[3] തമാശകൾ പറയുക, ശരീരത്തിന്റെ ഉപഭോഗസാധ്യതകൾ ചൂഷണം ചെയ്യുക തുടങ്ങി ആദ്യകാലം മുതൽ ഉള്ള കാഴ്ചാശീലങ്ങളിൽ നിന്നും ഒട്ടും മുന്നോട്ടു പോകാത്ത സിനിമാവ്യവസായമാണ് ഇന്ത്യയിലേത്. സിനിമ സമൂഹത്തിന്റെ പ്രതിനിധാനമാണോ സിനിമയിൽ നിന്നാണോ സമൂഹം കാഴ്ചകളെ സ്വാധീനിക്കുന്നത് എന്നതു സംബന്ധിച്ച ചർച്ച ഏറ്റവും സജീവതയോടെ നടക്കുന്നത് ഇന്ത്യയിലെ ജനകീയസിനിമയിലെ സ്ത്രീപ്രതിനിധാനങ്ങൾ സംബന്ധിച്ചാണ്.

ഹിന്ദി, തെലുങ്ക് തുടങ്ങിയ വമ്പൻ വ്യവസായങ്ങളെ അപേക്ഷിച്ച് മലയാളസിനിമ വളരെ പുരോഗമനപരവും കലാപരവുമായി ഏറെ മുന്നിട്ടു നില്ക്കുന്നു. വളരെ സജീവമായ ചരിത്രമുള്ള ഒരു സിനിമാമേഖലയാണ് മലയാളത്തിന്റേത്. 1928-ൽ വിഗതകുമാരൻ പുറത്തിറങ്ങിയതു മുതൽ 'റിയലിസ്റ്റിക്'[4] സിനിമകളുടെ സവിശേഷമായ ഒരു ശ്രേണി മലയാളത്തിലുണ്ട്. നിത്യജീവിതക്കാഴ്ചകളും അവസ്ഥകളും മലയാളസിനിമയുടെ അവിഭാജ്യഘടകമായിരുന്നു. ജീവിതനൗക, നീലക്കുയിൽ, ന്യൂസ്പേപ്പർബോയ് തുടങ്ങിയ ആദ്യകാല സിനിമകൾ മുതൽതന്നെ 'റിയലിസ്റ്റിക്' സ്വഭാവം മലയാളസിനിമയിൽ ഉണ്ടായി. സാഹിത്യകൃതികളെ ആസ്പദമാക്കി നിരവധി സിനിമകൾ മലയാളത്തിൽ ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട്. പി. ഭാസ്കരൻ, രാമു കാര്യാട്ട്, പി.എൻ. മേനോൻ, അരവിന്ദൻ, അടൂർ ഗോപാലകൃഷ്ണൻ, ജോൺ എബ്രഹാം, കെ.പി. കുമാരൻ, കെ. ജി. ജോർജ്, ഷാജി എൻ. കരുൺ തുടങ്ങിയവർ അന്തർദേശിയശ്രദ്ധ നേടിയ സംവിധായകരാണ്. ജ്ഞാനപീഠ ജേതാവും ലോകപ്രശസ്ത സാഹിത്യകാരനുമായ എം.ടി. വാസുദേവൻ നായരുടെ തിരക്കഥകളും ലോകശ്രദ്ധനേടി. 80-കളിലും 90-കളിലും പുറത്തിറങ്ങിയ സത്യൻ അന്തിക്കാട്, കമൽ, പ്രിയദർശൻ സിനിമകളിൽ ചിലത് അന്നത്തെ നിത്യജീവിതാവസ്ഥകളുമായി നേരിട്ടു ബന്ധംപുലർത്തുന്നവ എന്ന ഖ്യാതിനേടിയിരുന്നു.

ജനകീയസിനിമകളുടെ ഈ ചരിത്രനിർമിതികൾക്കിടയിലും മലയാള-ജനകീയസിനിമയിലെ ജെന്റർ റോളുകൾ സംബന്ധിച്ച നിരവധി എതിരഭിപ്രായങ്ങൾ ഉയർന്നുവന്നിരുന്നു. സ്ത്രീവിരുദ്ധ സംഭാഷണങ്ങൾ കൊണ്ടു നിറഞ്ഞുനിന്ന ഷാജി കൈലാസ്-രഞ്ജി പണിക്കർ കൂട്ടുകെട്ടിലെ സിനിമകൾ മുതൽ ആർട്ട് സിനിമാമാസ്റ്ററായ അടൂരിന്റെ വരെയുള്ള സിനിമകൾ ഈ വിമർശനം നേരിട്ടു. സ്ത്രീകളുടെ പ്രതിനിധാനം നിരന്തരമായ പ്രശ്നവത്കരണത്തിനു വിധേയമായി. ശക്തമായ സംഘടനാസംവിധാനമുള്ള, ഇപ്പോൾ സ്ത്രീകൾക്ക് മാത്രമായി സംഘടനയുള്ള

ഒരു സിനിമാ വ്യാസായമാണ് 'മോളിവുഡ്'[5]. പക്ഷേ, 'അമ്മ, സഹോദരി, പ്രണയിനി, സുഹൃത്ത്, ഭാര്യ, മകൾ, സഹപ്രവർത്തക, മേലുദ്യോഗസ്ഥ, കീഴുദ്യോഗസ്ഥ തുടങ്ങി എല്ലാ റോളുകളിലും സ്റ്റീരിയോടൈപ്പിങ് സംഭവിക്കുന്നു. 'നല്ല ഭാര്യ', 'നല്ല പെണ്ണ്' തുടങ്ങിയ മൂല്യഘടനകളെ ശരീരഭാഷകൊണ്ടും വസ്ത്ര ധാരണംകൊണ്ടും നിർവചിക്കുന്ന രീതിയാണ് ദശാബ്ദങ്ങളായി മലയാളസിനിമ പിന്തുടരുന്നത്.

ഇത്തരം സ്ത്രീവിരുദ്ധതകളെ അതിന്റെ പാരമ്യത്തിൽ കാണാൻ സാധിക്കുക ആക്ഷൻ സിനിമകളിലാണ്. വ്യവസ്ഥാപിത സ്ത്രീറോളുകൾ പൊളിച്ചെഴുതിയാണ് പോലീസ്സേനയിലോ സിവിൽസർവീസിലോ ഒക്കെയുള്ള സ്ത്രീകൾ നിലനിന്നത്. പ്രശസ്തരായ നിരവധി വനിതാ സിവിൽസർവീസ് ഉദ്യോഗസ്ഥരില്ല, സർവീസ് പരീക്ഷകൾക്ക് വളരെ സജീവമായി സ്ത്രീകൾ പങ്കെടുക്കുന്ന ഒരു സംസ്ഥാനത്തെ സിനിമകൾ എങ്ങനെയാണ് വനിതാ സിവിൽസർവീസ് ഉദ്യോഗസ്ഥരെ ചിത്രീകരിക്കുന്നത് എന്ന അന്വേഷണമാണ് ഈ പഠനം.

ജെന്ററിനു യാതൊരു പങ്കുമില്ലാതെ നേരിട്ട് അധികാരരാഷ്ട്രീയത്തിലും ഘടനയിലും ഇടപെടുന്ന ആളാണ് സിവിൽസർവീസ് ഉദ്യോഗസ്ഥ/ൻ. പക്ഷേ, മലയാളസിനിമ പുരുഷന്മാർക്കു മാത്രമേ ഈ ഇടപെടൽ സ്വാതന്ത്ര്യം നൽകിയിട്ടുള്ളൂ. 'കളക്ടർ ഉദ്യോഗ'ത്തിലിരിക്കുന്ന സ്ത്രീ തരുന്ന ചിത്രം 'അഹങ്കാരി'യായ, 'പുരുഷവിരോധി'യായ ഒരുവളുടേതാണ്. ഈ ചിത്രം നിർമിക്കുന്നതിൽ സാമൂഹ്യബോധത്തോളം പങ്കു മലയാള ജനകീയസിനിമയും വഹിച്ചിട്ടുണ്ട്. അധികാരഘടനയുടെ അകത്തേയ്ക്കു വരുന്നവളെ മെരുക്കാൻ ഉപദേശം, ആക്രോശം, ശാരീരികാതിക്രമം, പ്രണയം തുടങ്ങി അധികാരപ്രയോഗമാർഗങ്ങൾ സിനിമയിലെ നായകന്മാർ ഉപയോഗിച്ചുവരുന്നു. എം. കൃഷ്ണൻ നായർ 1967-ൽ സംവിധാനം ചെയ്ത കലക്ടർ മാലതി ആണ് ശ്രദ്ധേയമായ രീതിയിൽ വനിതാകളക്ടറെ മലയാളസിനിമയ്ക്ക് പരിചിതമാക്കിയത്. ജാതിവ്യവസ്ഥയും നഷ്ടപ്രണയവുമാണ് ആ സിനിമയുടെ കേന്ദ്രപ്രമേയങ്ങൾ.

മലയാളസിനിമയിൽ ഏറ്റവും ശ്രദ്ധിക്കപ്പെട്ട വനിതാ സിവിൽസർവീസ് ഉദ്യോഗസ്ഥ ദി കിങ്ങിലെ അനുരാധാ മുഖർജിയാണ്. അസിസ്റ്റന്റ് കളക്ടർ ആയ അവരും മേലുദോഗസ്ഥനായ നായകൻ ജോസഫ് അലക്സും തമ്മിലുള്ള ഒരു സംഭാഷണമാണ് അവരെ ഇത്രയധികം പ്രശസ്തയാക്കിയത്. ഒരു ഓർഡർ ഇടുന്നത് സംബന്ധിച്ച തർക്കം ജോസഫ് അലക്സിനെ ക്ഷുഭിതനാക്കുന്നു. പിന്നീട് സഹപ്രവർത്തകയോടു സംസാരിക്കേണ്ട യാതൊരു ജനാധിപത്യമര്യാദയും പാലിക്കാതെ അയാൾ

അവരോടു കയർക്കുന്നു. ഇന്ത്യയിലെ ദാരിദ്ര്യത്തെയും സൗന്ദര്യമത്സരങ്ങളുടെ ഉപരിപ്ലവതയെ പറ്റിയും സുദീർഘമായ ക്ലാസ് എടുക്കുന്നു. പ്രതിരോധിക്കാനായി കൈ ഉയർത്തിയ അനുരാധ മുഖർജിയുടെ കൈ തട്ടുത്ത് 'മേലിലൊരാണിന്റേം നേരെ ഉയരില്ല നിന്റെ ഈ കയ്യ്. അതെനിക്കറിയാഞ്ഞിട്ടല്ല , പക്ഷേ, നീ ഒരു പെണ്ണായി പോയി, വെറും പെണ്ണ്' എന്നുപറയുന്നു. ആ അധികാരപ്രയോഗത്തിൽ അനുരാധ മുഖർജിയുടെ പ്രതിരോധങ്ങൾ ഇല്ലാതായി പോകുന്നു. അവർക്ക് മേലുദ്യോഗസ്ഥനോട് പ്രണയമാകുന്നു. അതുവരെ അനുരാധ മുഖർജിക്ക് ഉണ്ടായിരുന്ന സ്ക്രീൻ സ്പേസ് പൂർണമായും ഇല്ലാതാവുന്നു. ഈ ഡയലോഗിനും അധികാരപ്രയോഗത്തിനും മാത്രമായി നിർമിച്ച വനിതാ സിവിൽസർവീസ് ഉദ്യോഗസ്ഥയാണിവർ. മലയാളത്തിൽ സ്ത്രീവിരുദ്ധതക്ക് ഏറ്റവും അധികം വിമർശനം നേരിട്ട ഈ രംഗം ദശാബ്ദങ്ങൾക്കിപ്പുറവും പൊതുബോധം കയ്യടിച്ചു സ്വീകരിക്കുന്ന ഒന്നാണ്.

മമ്മൂട്ടി-വാണി വിശ്വനാഥ് ജോഡിയുടെ ഈ രംഗത്തിലെ കെമിസ്ട്രിയും ആ രംഗങ്ങളുടെ വിജയവും ആണ് അതേശ്രേണിയിൽ ദി ട്രൂത്ത് എന്നൊരു സിനിമ വരാൻ പ്രചോദനമായത്. അതേ അണിയറ പ്രവർത്തകർ തന്നെയാണ് ദി ട്രൂത്തിനു പിന്നിലും അണിനിരന്നത്. പോലീസ് ഉദ്യോഗസ്ഥരായി സന്ദർഭത്തിനു നേരിയ മാറ്റം വന്നെന്നു മാത്രം. 'അഹങ്കാരി', 'ആരെയും കൂസാത്തവൾ' എന്നൊക്കെയുള്ള ഉദ്യോഗസ്ഥമാരെ സംബന്ധിച്ച ബോധങ്ങളെ ഊട്ടിയുറപ്പിക്കുന്ന കഥാപാത്രമായിരുന്നു മീന നമ്പ്യാർ ഐ.പി.എസ്. ഒരു സ്ത്രീയാണ് എന്ന ഒറ്റ കാരണംകൊണ്ട് അവർ കേസന്വേഷണത്തിൽ അയുക്തികമായി മണ്ടത്തരങ്ങൾ കാണിക്കുന്നു എന്നാണ് ഈ സിനിമ സ്ഥാപിക്കുന്നത്. വളരെ സ്വാഭാവികമായാണ് ഈ സ്ഥാപിക്കൽ സിനിമയിൽ ഉടനീളം സംഭവിക്കുന്നത്. തന്റെ ഐ.പി.എസ്. പദവിയെ സംബന്ധിച്ച അഹംബോധം മൊത്തം വെടിയുക എന്നതായിരുന്നു ഈ സിനിമയിൽ മീന നമ്പ്യാരുടെ ദൗത്യം. തുല്യതവേണം എന്നു വാശിപിടിച്ചാൽപോരാ അതിനുള്ള യോഗ്യതയും വേണം എന്ന നായകന്റെ ഡയലോഗാണ് ഈ ഉദ്യോഗസ്ഥയെ തിരിച്ചറിവിലേയ്ക്കു നയിക്കുന്നത്. ശരീരഭാഷയിലും പെരുമാറ്റത്തിലും കീഴടങ്ങൽ ശീലിച്ച മീന പിന്നീട് സ്ക്രീനിൽനിന്നും പൂർണമായി അപ്രത്യക്ഷയാകുന്നു.

ജനാധിപത്യം എന്ന കെ. മധു സിനിമ ഒരു വനിതാ സിവിൽ സെർവന്റിന്റെ അധികാരപരിധിയെ സാനിറ്ററിപാഡിനോടാണ് ഉപമിക്കുന്നത്. മന്ത്രിയും കലക്ടറും തമ്മിലുള്ള പ്രണയവും അധികാര

നിയമത്തർക്കങ്ങളും അവസാനിക്കുന്നത് ഈ സംഭാഷണത്തിലാണ്. ഉർവശിയും സുരേഷ് ഗോപിയും ആണ് സ്ക്രീൻ സ്പേസ് പങ്കിടുന്നത്. തനിക്ക് ഒരു സംസ്ഥാനത്തിന്റെ മുഴുവൻ അധികാരം കയ്യിലുണ്ടെന്നും ഒരു കലക്ടറായ തന്റെ പ്രണയിനിക്ക് സാനിറ്ററിപാഡിന്റെ അത്രയും മാത്രം വലിപ്പമുള്ള ഒരു ജില്ലയുടെ മാത്രം അധികാരമേയുള്ളൂ എന്നും പറയുന്ന മന്ത്രിയോ അതു കേൾക്കുന്ന സിവിൽസെർവന്റോ ജനാധിപത്യസംവിധാനത്തിൽ അസ്വാഭാവികമായ കാഴ്ചയാണ്. അധികാരരാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ ഏറ്റവും വികലമായ നിർവചനങ്ങളിൽ ഒന്നാണത്. ഇതും വലിയ കയ്യടി കിട്ടിയ മലയാള സിനിമാസംഭാഷണങ്ങളിലൊന്നാണ്. ജനാധിപത്യം എന്ന പേരിന്റെ വൈരുധ്യം സിനിമയിൽ ഉടനീളമുണ്ട്. ഈ വൈരുധ്യം പ്രയോഗിക്കപ്പെടുന്നത് വനിതാ സിവിൽസെർവെന്റ്സിന്റെ മേലാണ് എന്നതും ശ്രദ്ധിക്കപ്പെടേണ്ടതാണ്.

പ്രിയദർശന്റെ അദ്വൈതം എന്ന സിനിമയിൽ നായകനുമായുള്ള പ്രണയനഷ്ടത്തെ നായിക മറികടക്കുന്നത് സിവിൽസർവീസ് ഉദ്യോഗം ഉപേക്ഷിച്ചാണ്. ഉസ്താദ്, പ്രജ, ഒന്നാമൻ, ചതുരംഗം എന്നീ മോഹൻലാൽസിനിമകൾ പല കാലത്ത് ഇത്തരത്തിൽ വനിതാ സിവിൽ സർവീസ് ഉദ്യോഗസ്ഥകളോടുള്ള അശ്ലീലപരാമർശങ്ങൾകൊണ്ടും സ്ത്രീവിരുദ്ധ മനോഭാവംകൊണ്ടും ആഘോഷിക്കപ്പെട്ടവയാണ്. വാണി വിശ്വനാഥ്, ഐശ്വര്യ, നഗ്മ, രമ്യ കൃഷ്ണൻ തുടങ്ങി നായികമാർ മാറി വരുമ്പോളും ശരീരഭാഷയിലും സംഭാഷണങ്ങളിലും ഒരു ഏകതാനത സൃഷ്ടിക്കാൻ ഈ സിനിമകൾ പ്രത്യേകം ശ്രദ്ധിച്ചിരുന്നു. അഹങ്കാരം, നായകനെ എതിർക്കൽ, അശ്ലീലനോട്ടം, സംഭാഷണങ്ങൾ, സ്ത്രീസഹജമായ കടമകളെപ്പറ്റിയുള്ള ഓർമപ്പെടുത്തൽ, കുറ്റബോധം, തിരിച്ചറിവ് എന്നിങ്ങനെ ഒരേ ഗതിയിലാണ് ഈ സിനിമകളിലെയെല്ലാം വനിതാ സിവിൽ സെർവന്റ്സിന്റെ സഞ്ചാരം. ചിലർ ഏകപക്ഷീയമായി പ്രണയിക്കുന്നു, ചിലരെ നായകനും. ഈ പ്രണയം അവരെ മുഴുവനായി അധികാരഘടനക്കുള്ളിൽ നിർത്താനുള്ള ആയുധമായാണ് സിനിമകൾ ഉപയോഗിച്ചത്. മോഹൻലാൽ എന്ന നടന്റെ കരിയറിൽ 'മാസ്സ് ഹീറോ'[6] പരിവേഷമുണ്ടാക്കിയ സിനിമകളാണ് ഇവയിൽ പലതും എന്നുകാണാം. ഒരേഘടനയിലുള്ള ഇതിലെ സ്ത്രീവിരുദ്ധ സംഭാഷണങ്ങൾ ഏതാണ്ടു മുഴുവൻ പ്രയോഗിച്ചത് വനിതാ സിവിൽസർവീസ് ഉദ്യോഗസ്ഥരിലാണ് എന്നും കാണാം.

ജയറാം സിനിമകൾ പൊതുവെ കുടുംബസ്നേഹത്തിൽ ഊന്നിയ സോഫ്റ്റ് ഫാമിലിഡ്രാമകൾ ആണ്. റാഫി മെക്കാർട്ടിൻ എന്ന

സംവിധായകനും ആക്ഷൻ അത്ര പ്രിയപ്പെട്ട മേഖലയല്ല. ഇവരുടെ സൂപ്പർമാൻ എന്ന സിനിമയിൽ നിത്യയെന്ന ഐ.പി.എസ്. ഉദ്യോഗസ്ഥയായി വരുന്ന ശോഭന പക്ഷേ, കൃത്യമായും പൂർവമാതൃകകൾ പിന്തുടർന്ന ഒരു പൊതുബോധ സൃഷ്ടിയാണ്. തുടക്കംമുതൽ ഒടുക്കംവരെ ആ മാതൃകയിൽ നിന്നും വഴുതിമാറാതിരിക്കാൻ സിനിമ പ്രത്യേകം ശ്രദ്ധിക്കുന്നുണ്ട്. സർക്കാർ ദാദാ എന്ന പിന്നീട് ഇറങ്ങിയ സിനിമയിലും കളക്ടർ, സമാനസ്വഭാവമുള്ള സ്ത്രീയാണ്. ദിലീപിന്റെ ഇൻസ്പെക്ടർ ഗരുഡിൽ മേലുദ്യോഗസ്ഥയെ എടീ എന്ന് വിളിക്കാനുള്ള അധികാരം നേടാനാണ് നായകൻ അവരെ വിവാഹം ചെയ്യുന്നതുപോലും! ലേലത്തിലെ, സർവംസഹയായ, അബ്കാരിയുടെ കല്പനകൾ അനുസരിക്കുന്ന, ആർ.ഡി.ഒ ഉദ്യോഗസ്ഥ ഗൗരി പാർവതി, അയാൾ കഥ എഴുതുകയാണ് എന്ന സിനിമയിലെ സകല 'ദുർഗുണങ്ങളും' ചേർന്ന ഇന്ദിര പ്രിയദർശിനിയും വെള്ളാനകളുടെ നാട്ടിലെ രാധയും എല്ലാം അധികാരഘടനയിലെ സ്ത്രീസ്വഭാവത്തെ നെഗറ്റിവ് ആയി നിർവചിച്ച സിനിമകളായിരുന്നു. എല്ലാ തരത്തിലും രാഷ്ട്രീയമായി കലഹിക്കുന്ന പാപ്പിലിയോ ബുദ്ധയിലും കലക്ടർ ആയ സ്ത്രീയുടെ ശരീരഭാഷ വളരെ പരമ്പാഗതവും പൊതുബോധത്തെ തൃപ്തിപ്പെടുത്തുന്നതുമാണ്. കസബ എന്ന നിധിൻ-രഞ്ജി പണിക്കർ ചിത്രത്തിൽ മേലുദ്യോഗസ്ഥയുടെ പാന്റ്സിന്റെ സിബ്ബിൽ അമർത്തി വേദനിപ്പിക്കുന്ന മമ്മൂട്ടി കഥാപാത്രമാണ് ഇത്തരത്തിൽ വിവാദമായ ഏറ്റവും പുതിയ സിനിമ.

കളക്ടർ മാലതിയിൽ നിന്നും കസബയിൽ എത്തുമ്പോൾ അധികാരരാഷ്ട്രീയത്തിൽ നേരിട്ട് നില്ക്കുന്ന സ്ത്രീകളുടെ റോളുകളുടെ നിർവചനം കൂടുതൽ കൃത്യവും വ്യക്തവും ആയിരിക്കുന്നു. അധികാരഘടനയിൽ കുലീനത്വവും അനുസരണയും പഠിപ്പിക്കുന്ന ആണധികാരബിംബങ്ങൾ സങ്കോചമില്ലാതെ കയ്യടി വാങ്ങുകയുംചെയ്യുന്നു. പ്രതിനിധാനങ്ങളെ കുറിച്ചുള്ള പഠനങ്ങൾ പ്രയാസമുള്ളതാണ്. അധികാരഘടനയിൽ നില്ക്കുന്ന കഥാപാത്രങ്ങളെ കുറിച്ച് പഠിക്കുക എന്നത് വലിയ വെല്ലുവിളിയുമാണ്. എന്നിരുന്നാലും ദശാബ്ദങ്ങളായി ഒരു പ്രത്യേകഘടനയിൽനിന്നും പുറത്തുവരാൻ ഇനിയും സാധ്യത നല്കാത്ത വിഭാഗമാണ് മലയാളസിനിമയിൽ വനിതാ സിവിൽസർവീസ് ഉദ്യോഗസ്ഥർ.

കുറിപ്പുകൾ

1. ഒരു വ്യക്തിയുടെ ലിംഗപദവി അനുസരിച്ച് നിശ്ചയിക്കപ്പെടുന്ന റോളുകൾ പിന്തുടരുന്നത്.
2. ലിംഗാവസ്ഥ അനുസരിച്ചുള്ള തിരിച്ചറിയപ്പെടൽ.

3. ബലാത്സംഗത്തെക്കാൾ രാഷ്ട്രീയശരിയുള്ള വാക്കെന്ന ലേഖിക വിശ്വസിക്കുന്നു.
4. 1850-ൽ ഫ്രാൻസിൽ തുടങ്ങിയ ഒരു കലാമുന്നേറ്റം.
5. മലയാളസിനിമയ്ക്ക് ഉള്ള വിശേഷണം.
6. ആക്ഷൻ ഹീറോയുടെ അധികാരത്തിന്റെ ജനപ്രിയവിശേഷണം.

റഫറൻസ്:

1. Haskell Molly (1987), From Reverence to Rape, The Treatment of Women in Movies, Chicago University, Chicago Press.
2. Vasudevan, Ravi(1993), 'Shifting Codes, Dissolving Identities, Journal of Arts and Ideas, 23-4.

അനുഭവ സാക്ഷ്യങ്ങൾ സ്വരൂപിതസ്വത്വം എന്ന നിലയിൽ ക്രമീകരിക്കപ്പെട്ടുമ്പോൾ

മീനു എ.എം.
ഗവേഷക, മലയാളവിഭാഗം, സംസ്കൃതസർവകലാശാ

ആധുനികകേരളത്തെക്കുറിച്ചുള്ള സാമ്പ്രദായികവിഭാവനങ്ങളിൽ ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ സാന്നിധ്യത്തിന്റെ അഭാവം ഏറെ ശ്രദ്ധിക്കപ്പെടുകയുണ്ടായിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ കേരളത്തെ ആധുനികവത്കരിക്കാനുള്ള ഉദ്യമങ്ങളെ ഫലപ്രദമായി മുന്നോട്ടുകൊണ്ടുപോയത് പിന്നോക്ക ദലിത് സ്ത്രീകളുടെ നിറസാന്നിധ്യങ്ങളായിരുന്നു. മാത്രമല്ല, ചില തലങ്ങളിൽ കേരളീയസമൂഹത്തിലെ ഇതരസമുദായങ്ങളിലെ സ്ത്രീകളുടെ അവസ്ഥ പിന്നോക്ക ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ സാമൂഹികാവസ്ഥയോളം ചലനാത്മകമായിരുന്നില്ലെന്നു വേണം കരുതാൻ. സ്ത്രീകളുടെ സാമൂഹികാവസ്ഥകൾ കേരളത്തിൽ പുനർനിർവചിക്കപ്പെടുന്ന സാംസ്കാരികാന്തരീക്ഷം അവർണ്ണ, ദലിത് സമൂഹങ്ങളിലെ സ്ത്രീകളുടെ ഇടപെടലുകളിലൂടെയാണ് രൂപപ്പെടുന്നത്. മാറുമറയക്കൽ, അച്ചിപ്പുടവ, മൂക്കുത്തി, കല്ലയും മാലയും പൊട്ടിച്ചെറിയൽ തുടങ്ങിയ പ്രക്ഷോഭങ്ങളിലൂടെയാണ് കേരളത്തിലെ സ്ത്രീലിംഗപദവി പുനർനിർണ്ണയിക്കപ്പെടുന്നത്. എന്നാൽ കേരളത്തിന്റെ സാംസ്കാരികചരിത്രത്തിൽ മേൽസൂചിപ്പിച്ച പ്രക്ഷോഭങ്ങളുടെ കേന്ദ്രമായിനിലകൊണ്ട സ്ത്രീകളുടെ കർതൃസ്ഥാനമോ പങ്കാളിത്തമോ തന്നെയും കേരളചരിത്രങ്ങളിൽ വലിയ അസാന്നിധ്യമായിട്ടാണ് പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. ഇത് സാമൂഹികചരിത്രങ്ങളിൽ മാത്രം സംഭവിക്കുന്ന രീതിശാസ്ത്രപരമായ ഒരു പ്രശ്നമാണെന്ന് കരുതുന്നതിൽ ന്യായമില്ല. ഏത് ആഖ്യാനരൂപങ്ങളിലും പിളർന്ന, മാഞ്ഞുമറഞ്ഞ, ശിഥിലമായ, നിഴൽ സാന്നിധ്യങ്ങളായാണ് പാർശ്വവത്കൃതരുടെ സ്വരൂപിതസ്വത്വങ്ങൾ പ്രതിനിധീകരിക്കപ്പെടുന്നത്. ഇതിന് ദൃഷ്ടാന്തമായിപരിഗണിക്കാവുന്ന

മലയാളത്തിലെ രണ്ടു സ്ത്രീകളുടെ ജീവിതകഥകളാണ് സി.കെ ജാനുവിന്റേതും നളിനിജമീലയുടേതും.

എന്തുകൊണ്ടാണ് സ്ത്രീകളുടെ അനുഭവമണ്ഡലങ്ങളും വ്യവഹാരമാതൃകകളും ഇത്തരത്തിൽ അദൃശ്യമാവുന്നത് എന്ന ചോദ്യം നിലനില്ക്കുന്ന സാമൂഹികഘടനയിലെ ശ്രേണീബന്ധങ്ങളിലേയ്ക്കാണ് വിരൽചൂണ്ടുന്നത്. എങ്കിലും കേരളത്തിന്റെ സമകാലിക സാമൂഹികസാഹചര്യങ്ങളിൽ പാർശ്വവത്കൃതസമൂഹങ്ങൾക്ക് വ്യാപകമായ ദൃശ്യത ലഭിക്കുന്നുണ്ട്. 1990-കൾക്ക് ശേഷം സ്ത്രീ, പരിസ്ഥിതി, കീഴാളസാമൂഹകങ്ങളുടെ ഉയിർപ്പും ദൃശ്യതയും സൂക്ഷ്മരാഷ്ട്രീയപക്ഷങ്ങളിൽ പുതിയ ദിശാപരിണാമങ്ങൾക്കു വഴിവെക്കുകയുണ്ടായി. സാമ്പ്രദായിക മുഖ്യധാരാവ്യവഹാരങ്ങളുടെ അനുഭവഘടനയെയും അഭിരുചികളെയും അതിഗമിച്ചുകൊണ്ട് പുതിയബദൽ യാഥാർഥ്യങ്ങളെ സാംസ്കാരികമണ്ഡലത്തിൽ നിക്ഷേപിക്കുന്ന ജ്ഞാനമാതൃകളായി പാർശ്വവത്കൃതസമൂഹങ്ങളുടെ ഇടപെടലുകൾ മാറുന്നുണ്ട്.

അനുഭവങ്ങളുടെ തെരഞ്ഞെടുപ്പും സ്വരൂപിതസ്വത്വത്തിന്റെ വിഭാവനവും

പിന്നോക്ക ദലിതസാഹചര്യങ്ങളിൽ നിന്നും മുഖ്യധാരാ ദലിത്, പാരിസ്ഥിതിക, രാഷ്ട്രീയത്തിലേക്കും സ്ത്രീശാക്തീകരണപ്രവർത്തനങ്ങളിലേക്കുമൊക്കെ പരിവർത്തിക്കപ്പെട്ട ജീവിതത്തിന്റെ രേഖാചിത്രങ്ങളാണ് നളിനി ജമീലയുടെയും സി.കെ. ജാനുവിന്റെയും അനുഭവാഖ്യാനങ്ങൾ. അരികുജീവിതങ്ങളിലെ സവിശേഷ അനുഭവങ്ങളുടെ ശ്രേണികൾ ആഖ്യാനം ചെയ്യപ്പെടുന്നതിന്റെ രാഷ്ട്രീയം ഏറെ പ്രധാന്യമർഹിക്കുന്നതാണ്. അതായത് ആഖ്യാനത്തിൽ ക്രമീകരിക്കപ്പെടുന്ന അനുഭവങ്ങൾ സവിശേഷമായ തെരഞ്ഞെടുപ്പുകൾക്കു വിധേയമായി സ്വരൂപിക്കപ്പെടുന്നതാണ്. ജീവിതാനുഭവങ്ങൾതന്നെ നിലനില്ക്കുന്ന സാമൂഹിക സാംസ്കാരികശ്രേണികളുടെ രാഷ്ട്രീയത്തിനനുസൃതമായിട്ടാണ് ചിട്ടപ്പെടുത്തുന്നത്. അതായത് സ്വത്വങ്ങൾക്ക് ലഭ്യമാകുന്ന ദൃശ്യത ചരിത്രപരമായ ക്രമീകരിക്കപ്പെടുന്നതാണ്.

സ്വരൂപിതസ്വത്വ[1]ങ്ങളുടെ കലർപ്പാണ് ബദൽ ആത്മകഥകളിലുള്ളത്. വ്യത്യസ്തങ്ങളായ സ്വത്വങ്ങളെ ഏകീകരിച്ച് ഒരൊറ്റ സ്വത്വബോധത്തിന്റെ മട്ടത്തിനുള്ളിലേക്ക് കൊണ്ടുവരികയാണ് ഇവിടെ ആഖ്യാതാവ് ചെയ്യുന്നത്. ഈ ഏകാത്മകസ്വത്വസങ്കല്പം ആത്മകഥയുടെ പൂർത്തീകരണത്തോടെയാണ് സ്ഥാപിതമാകുന്നത്. ഏകശിലാത്മകമായ സ്വത്വബോധത്തിൽനിന്നും വ്യത്യസ്തങ്ങളായ

സ്വത്വങ്ങൾ എന്ന ബഹുത്വത്തിലേക്കാണ് ആത്മകഥയിലെ സ്വത്വങ്ങൾ പരിണമിക്കുന്നത്. അനേകമായ സ്വത്വങ്ങളെ ഏകീകരിച്ച് ഒറ്റ സ്വത്വസങ്കല്പത്തിലേക്ക് കൂട്ടിച്ചേർക്കുകയാണ് സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തലിന്റെ ആഖ്യാനങ്ങളിൽ[2]ചെയ്യുന്നത്.

സ്വരൂപിതസ്വത്വം എന്നത് ഒരേസമയം സാമുദായിക സ്വത്വമായും വ്യക്തിസ്വത്വമായും മാറുന്നുണ്ട്. ജാതി, മതം, തൊഴിലുകൾ, ലൈംഗികത തുടങ്ങിയ സാംസ്കാരികഘടനകളുടെ സ്വരൂപനത്തിലൂടെ നിരന്തരപരിണാമത്തിനു വിധേയമാണ് സ്വരൂപിതസ്വത്വം. ഈ സ്വത്വസ്വരൂപം ഒരേസമയം അനുഭവങ്ങളെ പ്രതിരോധത്തിനു സജ്ജമാക്കുകയും പലപ്പോഴും സ്വത്വകേന്ദ്രത്തിൽ വിള്ളലുകൾവീഴ്ത്തി അവയെ വികേന്ദ്രീകരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ആ വിള്ളലുകൾക്കിടയിൽ പുതുസ്വത്വങ്ങൾ ചരിത്രപരമായി സ്വരൂപിക്കപ്പെടുകയും സ്വാംശീകരിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്. അത്തരത്തിൽ കൃത്യമായി രാഷ്ട്രീയനിലപാടുകളിൽ ഊന്നിക്കൊണ്ട് ചരിത്രപരമായ മുൻഗണനകൾക്കനുസൃതമായി ആസൂത്രിതമായി നിർമ്മിക്കപ്പെട്ടവയാണ് ഈ അനുഭവാഖ്യാനങ്ങൾ. സവിശേഷ അനുഭവങ്ങളെ മുൻഗണനാക്രമത്തിൽ വിഷയമായി ആഖ്യാനത്തിൽ വിന്യസിക്കുന്നത് ഈ സ്വരൂപിതസ്വത്വത്തിന്റെ/വിഷയിയുടെ ചരിത്രപരമായ പുനർവിഭാവനയിലൂടെയാണെന്നർഥം. പാർശ്വവത്കൃതരുടെ ആത്മകഥ അല്ലെങ്കിൽ ജീവിതകഥയുടെ കേന്ദ്രം ഇതരസമൂഹങ്ങളുടേതിൽ നിന്ന് വ്യത്യസ്തമാണ്. തൊഴിലിന്റെയോ ലിംഗപദവിയുടേയോ ജാതിയുടേയോ ഭാഷയുടേയോ ദേശത്തിന്റെയോ വർണ്ണത്തിന്റെയോ എന്നിങ്ങനെ എന്തിന്റെ പേരിലുള്ള പാർശ്വവത്കരണമാണ് എന്നതനുസരിച്ചായിരിക്കും സാമൂഹികശ്രേണിയിലെ അയാളുടെ സ്ഥാനം നിർണ്ണയിക്കപ്പെടുക.

സികെ ജാനുവിന്റെയും നളനീജമീലയുടെയും സ്വരൂപിതസ്വത്വം സവിശേഷമായി ഒരുഘട്ടത്തിൽ ലിംഗപദവി, തൊഴിൽ, ജാതി എന്നീ മൂന്ന് പ്രധാനഘടകങ്ങളുടെ വ്യവഹാരികഭൂമികയിൽനിന്നാണ് രൂപമെടുത്തിട്ടുള്ളത്. സി.കെ ജാനുവിന്റെ ജീവിതകഥ തുടങ്ങുന്നതിങ്ങനെയാണ്: "ആദ്യമൊക്കെ നമ്മളെ പ്രദേശത്ത് പണീന്ന് പറഞ്ഞാ ഞാറ് പറിക്കല്, നാട്ടിവെക്കല് അങ്ങനത്തെ പണിയാ. നെല്ലുകൃഷിയായിട്ട് ബന്ധപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. നമ്മളെ ഭാഗത്ത് തോട്ടപ്പണിയെല്ലാം കൂടുതലാവുന്നത് ഈയടുത്ത കാലത്താണ്. കാപ്പിക്ക് വളമിടല്, വള്ളിക്ക് വളമിടല് അങ്ങനത്തെ സമ്പ്രദായം അധികമായി ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. കണ്ടത്തിലുള്ള പണിയായിരുന്നു നമ്മക്ക് അധികമായിട്ട്. കണ്ടത്തില് ചാണകം ചുമന്ന് കൊണ്ടിടുക, നിലംകിളയ്ക്കുക, വിത്തിടുക, അത് കഴിഞ്ഞാല് ഞാറ്

പറിക്കുക,നാട്ടി വെക്കുക, കളയെടുക്കുക, വെള്ളം തേവുക, പിന്നെ വിളവെടുപ്പ്, കറ്റച്ചുമക്കുക—ഇങ്ങനത്തെ പണികളായിരുന്നു."[3] ജാനുവിന്റെ സ്വത്വം സ്വരൂപിതമായിരിക്കുന്നതെങ്ങനെ എന്നതിന്റെ ദൃഷ്ടാന്തമാണിത്. പാർശ്വവത്കൃതരുടെ ആത്മകഥ എവിടെനിന്നാണ് തുടങ്ങുന്നത് എന്നു നോക്കാൻ പ്രേരിപ്പിക്കുന്ന പ്രസ്താവനയാണിത്. ജാനുവിന്റെ ആത്മത്തെ, സ്വത്വത്തെ വിഭാവനംചെയ്യുന്നത് അവരുടെ തൊഴിലിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ തന്നെയാണെന്നും അവരുടെ തൊഴിലാവട്ടെ ജാതിയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള സാമൂഹികസംവിധാനത്തിലൂടെ ലഭ്യമാവുന്നതാണെന്നുമുള്ള സൂചനകളാണ് ഇവിടെ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. കുറച്ചുകൂടി ആഴത്തിലുള്ള ആരായലുകളിലേയ്ക്ക് കടന്നാൽ ജാതിവ്യവസ്ഥിതിയ്ക്കുള്ളിലെ കീഴ്ജാതിക്കാരിയായ സ്ത്രീയ്ക്കുവേണ്ടി വിഭാവനം ചെയ്യപ്പെട്ട തൊഴിലിലേക്ക് എന്ന അടിവരയോടെ ഈ പ്രസ്താവനയെ പരിഗണിയ്ക്കേണ്ടിവരും.

തൊഴിലിലെ, ജാതിവ്യവസ്ഥയിലെ ശ്രേണീകരണങ്ങളോടൊപ്പം, ചിലപ്പോൾ അതേക്കാളേറെ, പ്രധാന്യത്തോടെ കണക്കിലെടുക്കേണ്ട തൊഴിലിലെതന്നെ ലിംഗപദവിവിന്യാസങ്ങളുടെ ശ്രേണീകരണങ്ങളിലേക്കും വിരൽചൂണ്ടുന്ന പരാമർശമാണ് ജാനു നടത്തുന്നത് എന്നു കാണാം. അതായത് കീഴാളസ്ത്രീയുടെ സ്വത്വത്തിന്റെ സ്വരൂപം നിർണ്ണയിക്കപ്പെടുന്ന പ്രധാനഘടകം അവരുടെ തൊഴിലാണ്. ഇതേക്കുറിച്ച് ജാതിയെ ലിംഗവത്കരിക്കുമ്പോൾ എന്ന കൃതിയിൽ ഉമാചക്രവർത്തി നടത്തുന്ന നിരീക്ഷണം ശ്രദ്ധിക്കുക : "കീഴ്ജാതിക്കാരിലേറെപ്പേരും സ്വത്തവകാശമില്ലാത്തവരാകായാൽ, എല്ലാ ദലിത്കുടുംബങ്ങൾക്കും തൊഴിലെടുക്കേണ്ടിവരുന്നു...ദലിതുകൾക്ക് അവരുടെ അസ്തിത്വത്തിന്റെ കേന്ദ്രതത്ത്വമായി വർത്തിച്ചിരുന്നത് കായികാധ്വാനമാണ്."[4] ഈ അധ്വാനം വീടിനുള്ളിലെ അധ്വാനമല്ല, സമൂഹത്തെ രൂപീകരിക്കുകയും നിലനിർത്തുകയും വിഭാവനംചെയ്യുകയും ചെയ്യുന്ന ബഹിർമുഖത്വം ഈ അധ്വാനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനസ്വഭാവമാണ്.

നളിനി ജമീലയുടെ 'ഞാൻ ലൈംഗികത്തൊഴിലാളി' എന്ന ആത്മകഥ ഒമ്പതാം വയസിലെ മണ്ണുപണിയും വീട്ടുപണിയും കല്ലുമടയിലെ പണിയും, ചാരായവില്പനയും ഒക്കെ വിവരിക്കുന്നു. പിന്നീട് ലൈംഗികത്തൊഴിലാളിയും സംഘടനാപ്രവർത്തകയും സാമൂഹികപ്രവർത്തകയും ഡോക്യുമെന്ററിസംവിധായികയും എഴുത്തുകാരിയും മറ്റുമായി അവർ മാറുന്നു. ഇങ്ങനെ തുടർന്നുപോവുന്ന സ്വരൂപിതസ്വത്വങ്ങളുടെ കലർപ്പിലാണ് ആത്മകഥയിലെ നളനിജമീലയുടെ കർതൃസ്ഥാനം. നളിനിജമീലയുടെയും ജാനുവിന്റെയും മാത്രമല്ല, ദലിത്സ്ത്രീജീവിതങ്ങളുടെ

ശക്തമായ വേരുകളുള്ള, മറാത്തിയിലെ സുപ്രസിദ്ധ ദലിത്സ്ത്രീവാദിയായ, ഊർമ്മിള പവാർ തന്റെ ആത്മകഥ ആരംഭിക്കുന്നതിങ്ങനെയാണ്. "ഞങ്ങളുടെ ഗ്രാമത്തിലെ പെണ്ണുങ്ങൾ വിവിധസാധനങ്ങൾ വില്ക്കാൻവേണ്ടി രത്നഗിരിയിലുള്ള ചന്തയിലേക്ക് നടന്നുപോവും. വിറകുകെട്ടുകളോ പുല്ലോ അരിയോ ഗോതമ്പോ നീളമുള്ള മുളകളോ മാങ്ങാക്കുട്ടകളോ തലയിലേറ്റി ആ ദൂരം മുഴുവൻ അവർ നടക്കും. തലയിലെ ഭാരക്കൂടുതൽ കാരണം പിടലി കഴച്ചുപൊട്ടും. മലകൾ കയറിയിറങ്ങി പൊട്ടിപ്പൊളിഞ്ഞ വഴിയിലൂടെ അതിരാവിലെ തുടങ്ങുന്ന നടത്തമാണ്."[5] അധ്വാനത്തിന്റെ പടവുകളുടെമേൽ കെട്ടിപ്പൊക്കുന്ന, പർവ്വതസമാനമായി ഉയർന്നു നില്ക്കുന്ന ആഖ്യാനത്തിന് പലതലങ്ങളിൽ സാദൃശ്യങ്ങളുണ്ട്. ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ ഭാരവും ലിംഗപദവിയുടെ ഭാരവും ഈ ആഖ്യാനങ്ങളുടെ മുഖ്യധാരയിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നുണ്ട്. തോളത്തോ തലയിലോ ഏറ്റിവച്ച വല്ലാത്തഭാരം ചുമന്നുകൊണ്ടാണ് ദലിത്സ്ത്രീകൾ സമൂഹത്തിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നതെന്നർഥം. ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ അനുഭവാഖ്യാനങ്ങളുടെ പ്രധാനകേന്ദ്രങ്ങളിലൊന്ന് തൊഴിൽ ആവുന്നതിന്റെ സാമ്പത്തികശാസ്ത്രം ജാതിപുരുഷാധീശ വ്യവസ്ഥയിലേക്കാണ് വിരൽചൂണ്ടുന്നത്. ആത്മകഥയിൽ പരിഗണിക്കാത്ത ജീവിതസംഭവങ്ങൾ ഈ ആത്മത്തിനുവെളിയിൽ നില്പുണ്ടെന്നുസാരം. ഒരാൾ ആത്മകഥയിലേക്ക് എന്ത് മാനദണ്ഡങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് ജീവിതസംഭവങ്ങളെ തെരഞ്ഞെടുക്കുന്നത് എന്നത് ആത്മകഥ എന്ന അനുശീലനത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയത്തെ പിന്തുടരാൻ നമ്മെ പ്രേരിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. അതായത് ആത്മകഥയിലേക്ക് സംഭവങ്ങളെ തെരഞ്ഞെടുക്കുന്നത് സാമൂഹികവും രാഷ്ട്രീയവുമായ താത്പര്യങ്ങളുടെ മുൻഗണനാക്രമങ്ങളനുസരിച്ചാണ്. സംഭവങ്ങളുടെ തെരഞ്ഞെടുപ്പിൽ സ്വീകരിക്കുന്ന മുൻഗണനാക്രമങ്ങളെക്കുറിച്ച് നളനിജമീല തന്നെ സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. ഒരൊറ്റ ആത്മകഥയിൽ ഒരാളുടെ എല്ലാ ഓർമകളും ഉണ്ടാവുമെന്ന് പ്രതീക്ഷിക്കരുതെന്നാണെനിക്കു തോന്നുന്നത്[6].സാമൂഹികപദവിയാണ് ആത്മകഥയിലെ സംഭവങ്ങളുടെ തെരഞ്ഞെടുപ്പിന്റെ പ്രധാനപ്പെട്ട ഒരു മാനദണ്ഡം. നിലനില്ക്കുന്ന വ്യവഹാരമാതൃകകളുമായുള്ള സംഘർഷത്തിലൂടെയാണ് ആത്മകഥയിലേക്ക് സംഭവങ്ങൾ ഒഴിവാക്കപ്പെടുകയും സ്വീകരിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നത്.

ആത്മത്തിലെ അടരുകൾ

മധ്യ, ഉപരിമധ്യവർഗസമൂഹങ്ങളിലെ സ്ത്രീകൾ വീടിനുള്ളിൽ നിർവഹിക്കുന്ന അധ്വാനത്തിന്റെ സ്വഭാവത്തിൽനിന്ന് ഇവിടെ സൂചിപ്പിക്കുന്ന അധ്വാനത്തിന്റെ ഉള്ളടക്കത്തിൽ വ്യതിരിക്തതകളുണ്ട്. വീട്,

കുടുംബം, വ്യക്തിബന്ധങ്ങൾ എന്നിവയ്ക്കു ചുറ്റുമായി ഭ്രമണംചെയ്യുന്ന സ്വത്വത്തിലേക്കു കേന്ദ്രീകരിക്കപ്പെടുന്ന അന്തർമുഖത്വം മധ്യ, ഉപരിമധ്യ വർഗസ്ത്രീകളുടെ സ്വരൂപങ്ങളുടെ സ്വഭാവമാണെന്ന് പറയാം.

നളിനി ജമീലയുടെ ആത്മകഥ ലൈംഗികത്തൊഴിലാളിയായി മാറിയ സ്ത്രീയുടെ സാഹചര്യവും സാമൂഹികസ്ഥാനവും ചർച്ചചെയ്യുന്നു. ഒരു ലൈംഗികത്തൊഴിലാളി എന്ന നിലയിൽ താനൊരു വിജയമായിരുന്നുവെന്നും സാധാരണ ലൈംഗികത്തൊഴിലാളികളുടെ ജീവിതത്തിന്റെ രേഖീയതയെ താൻ അതിലംഘിച്ചുവെന്നുമുള്ള ഉത്തമബോധ്യം രചനയിലുടനീളം പ്രതിഫലിപ്പിക്കുവാനും അവർക്കായിട്ടുണ്ട്. ഇങ്ങനെ വ്യത്യസ്ത നിലപാടുകളുടെ തെരഞ്ഞെടുപ്പും തിരിച്ചറിവുമാണ് ഈ ആഖ്യാനങ്ങളെ സാധൂകരിക്കുന്നത്. ഈ നിലപാടുകൾക്കു പുറത്തുള്ള തങ്ങളുടെ വ്യക്തിപരതയെയും ആത്മപരതയെയും വെളിപ്പെടുത്തുക ഈ രചനകളുടെ ലക്ഷ്യമല്ലാത്തതിനാൽ അവയെല്ലാം ഈ ആഖ്യാനങ്ങളുടെ അതിർത്തിക്കപ്പുറത്തേക്കു തള്ളപ്പെടുന്നു. സ്ത്രീയെ വസ്തുവത്കരിക്കുന്ന ലൈംഗികത്തൊഴിൽമേഖലയിൽ പ്രശോഭിച്ചു എന്നു പറയുമ്പോഴും നളിനി ജമീലയുടെ അനുഭവങ്ങളിൽ പുരുഷകേന്ദ്രിത ലോകത്തിന്റെ തൃഷ്ണകളുടെ പൂർത്തീകരണമാണ് ഒരുപരിധിവരെ സാധ്യമാകുന്നത്. അനുഭവാഖ്യാനം നിരന്തരം മുന്നോട്ടുവെക്കുന്ന 'ഞാൻ' എന്ന ബോധം ലൈംഗികതൊഴിലാളി എന്നതിൽതന്നെ കേന്ദ്രീകരിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. വിവാഹം, കുടുംബം എന്നിവയെപ്രതിയുള്ള സമൂഹബോധം അതിരിടുന്ന ലക്ഷ്മണരേഖകൾക്കപ്പുറം തന്നെയാണ് ഈ ആത്മകഥയുടേയും നില്പുസ്ഥാനം. പ്രണയം, വിവാഹം, ലൈംഗികത, പങ്കാളി, പെൺജീവിതം, പുരുഷകാമനകൾ എന്നിവയുടെ വിവരണങ്ങൾ മാത്രമാണ് ഈ അനുഭവങ്ങൾ പറഞ്ഞുവെക്കുന്നത്. അതിനപ്പുറത്തേക്ക് ഒരു വളർച്ച, അല്ലെങ്കിൽ ഭിന്നമായ സാമൂഹ്യനിലപാടുകളിലേക്കുള്ള രംഗപ്രവേശം സാധ്യമാകാതെ അനുഭവങ്ങളുടെ പകർത്തൽ മാത്രമായി ഇവിടെ നളിനി ജമീലയുടെ ആത്മകഥ ചുരുങ്ങുന്നുണ്ട്.

സി.കെ. ജാനുവിന്റെ ആത്മകഥയിലെ വീണ്ടെടുപ്പുകളെ നഷ്ടദേശത്തിന്റെ കേന്ദ്രത്തിലേക്ക് അവരുടെ /സമുദായത്തിന്റെ മുഴുവൻ സ്വത്വസംഘർഷങ്ങളെ സ്വരൂപിക്കുന്നുണ്ട്.

"മണ്ണുമായുള്ള ആദിവാസി സമൂഹത്തിന്റെ സവിശേഷബന്ധത്തിലാണ് ഈ സംഘർഷം സാധ്യമാകുന്നത്"[7] എന്ന് ഇ.വി. രാമകൃഷ്ണൻ നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്. ജാനുവിന്റെ അനുഭവകഥനത്തിൽ ആദിവാസി സമുദായം ചിന്തിക്കാൻ തുടങ്ങുന്നു എന്നതിന്റെ ദൃഷ്ടാന്തങ്ങളെ

വെളിപ്പെടുത്തുന്നതിലൂടെ മനുഷ്യൻ എന്ന മൂർത്തസ്വത്വത്തിലേക്ക് ആദിവാസിജനത വളരുന്നതായി വായിക്കാൻ സാധിക്കും. ഞാൻ ആദിവാസിയാണ്, പുലയിയാണ്, അധഃകൃതയാണ്, ദളിതയാണ്, കറുത്ത പെൺകുട്ടിയാണ് എന്നിങ്ങനെയുള്ള സ്വത്വസ്ഥാപനങ്ങളിലൂടെ അരികു ജീവിതങ്ങൾ കർത്തൃത്വപദവിയിലേക്കുയരുന്നു. സ്വരൂപിക്കപ്പെട്ട ഈ സ്വത്വസ്ഥാപനത്തിലൂടെ അവർക്കു നിഷേധിക്കപ്പെട്ട കർത്തൃത്വങ്ങൾ തിരിച്ചുകിട്ടുന്നു. ആദ്യകാല കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ്/സമരനായകരുടെ ആത്മകഥകളിലൂടെ സ്ഥാപിതമായ സാമൂഹ്യസ്വത്വം എന്ന തലത്തിലൂടെയാണ് ഈ കർത്തൃത്വപദവി രൂപീകരിക്കപ്പെടുന്നതും. അതായത് സ്വത്വം ദേശത്തിന്റെയും പാർട്ടിയുടെയും ഭാഗമാകുന്ന, ഭിന്നതകളില്ലാത്ത സ്ഥിതിവിശേഷം തന്നെയാണ് ദളിത്കർത്തൃത്വങ്ങളും പേറുന്നത്. അതിനകത്തെ ഭിന്നസ്വരങ്ങളും അനുഭവങ്ങളും തഴയപ്പെടുന്നു. ആത്മകഥ ആദിവാസിയും കറുത്തവളും ആയ സ്ത്രീയുടെ എന്നതിനേക്കാളുപരി അത് പോരാട്ടത്തിന്റെ ചരിത്രമായും ഏതെങ്കിലും പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ മുതൽക്കൂട്ടായും മാറുന്നുവെന്നതും ശ്രദ്ധേയമാണ്. തങ്ങളുടെ സ്വത്വം സാമുദായികസ്വത്വമായി പരിവർത്തിക്കപ്പെടുന്നതിനെ കുറിച്ച് ദലിത് ആത്മകഥകളെ വിലയിരുത്തിക്കൊണ്ട് ഇ.വി. രാമകൃഷ്ണൻ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നുണ്ട്[8]. ജാനുവിന്റെ അനുഭവങ്ങൾ എല്ലാം പോരാട്ടം/സമുദായം/സമരനായിക/രാഷ്ട്രീയം എന്ന കളത്തിലേക്ക് ചുരുങ്ങി അത് ഒരൊറ്റ സാമുദായിക സ്വത്വമായി വായിക്കപ്പെടുന്നു. നിരവധിയായ സ്വത്വങ്ങളെ ഒരൊറ്റ സ്വത്വത്തിലേക്ക് കേന്ദ്രീകരിച്ചുകൊണ്ടുള്ള ഒരു നിർമ്മിതി ഇവിടെ സാധ്യമാകുന്നു.

സ്വരൂപിതസ്വത്വങ്ങളെ നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്ന ഭാഷ സാഹിത്യഭാഷയല്ല. ഭാഷയുടെ മാനകരൂപങ്ങളിൽനിന്ന് ഏറെ അകലെയാണ് ആത്മകഥാഖ്യാനങ്ങളിലെ ഭാഷാസ്വത്വം. അതുകൊണ്ടുതന്നെ മാനകസ്വത്വബോധങ്ങളിൽനിന്നും അവയുടെ നീതികരണങ്ങളിൽനിന്നും വ്യതിചലിക്കാൻ ഇവയിലെ ഭാഷകൾക്കു കഴിയുന്നു. കീഴാളജീവിതത്തിന്റെ സംഘർഷങ്ങളെ പകർത്താൻ മാനകഭാഷയ്ക്കു സാധ്യമല്ല. ദേശ, ജാതി, ലിംഗഭേദങ്ങളുടെ ഭാഷകളിലൂടെയേ അതു സാധ്യമാകൂ. ഭാഷയുടെ മിനുസമല്ല അനാർഭാടതയാണ് അനുഭവങ്ങളുടെ തീവ്രത പകർത്തുന്നത്. ആത്മരതിയിലല്ല സ്വരൂപിതസ്വത്വങ്ങളിലൂടെ ഏകസ്വത്വബോധത്തിലാണ് സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തലിന്റെ ആഖ്യാനങ്ങൾ പ്രതിരോധമായി വളരുന്നത്.

ജാനുവിന്റെ ആത്മകഥയിൽ വിദ്വേഷമോ പഴിചാരലോ കാണാൻ കഴിയില്ല. സമൂഹത്തിന്റെ നിലപാടുകളോടുള്ള നിസ്സംഗത

ആഖ്യാതാവിന്റെ ഭാഷയ്ക്കുമേലുള്ള കടന്നുകയറ്റത്തിന്റെ ഫലമാകാം. നളിനി ജമീലയുടെ ആത്മകഥയിലാകട്ടെ സ്വയം നീതികരിക്കാനുള്ള ത്വര കാണാം. വൈയക്തികഭാവങ്ങൾക്ക് ഇതിൽ പ്രാധാന്യം ലഭിക്കുന്നുണ്ട്. ഇത് അനുഭവാഖ്യാനങ്ങൾ ഉയർത്തുന്ന പ്രതിരോധസങ്കല്പങ്ങളെ തഴയുന്നുണ്ട്. വ്യക്തിയിൽ നിന്നും സമൂഹത്തിലേക്കുള്ള ആഖ്യാന വളർച്ച ക്രമേണ വ്യക്തികേന്ദ്രീകൃതമായി മാറുന്നു. സ്വരൂപിതസ്വത്വം സാമൂഹികസ്വത്വമായി മാറാതെ വീണ്ടും വിഘടിക്കപ്പെട്ട് വ്യക്തിശരീരത്തിലേക്കു ചുരുങ്ങുന്നു. ഈ അവസ്ഥകൾ സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തലിന്റെ ഘടനയിലുള്ള ആഖ്യാനങ്ങളുടെ പരിമിതിയായി ചൂണ്ടികാണിക്കപ്പെടുന്നു.

പ്രാന്തീകൃതരുടെ അനുഭവങ്ങൾക്ക് അടിസ്ഥാനപരമായി ഏകത കാണാൻ കഴിയും. എങ്കിലും ജാനു ആദിവാസി/കീഴാള സ്വത്വമായി വായിക്കപ്പെടുന്നു. ജാതിയെ അതിന്റെ വേരുകളിൽത്തന്നെ നിലനിർത്തുകയും സുരക്ഷിതമായി വളർത്തുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട് ഈ അനുഭവാഖ്യാനങ്ങൾ. ജാതിബോധത്തിന്റെ കീഴാളപരതയും സവർണപരതയും മർദ്ദിതവർഗ്ഗത്തെ ഉയർച്ചയേക്കാളുപരി ഛിന്നഭിന്നമാക്കുകയാണ് ചെയ്തിട്ടുള്ളത്. അവ പ്രതിരോധമല്ല സൃഷ്ടിക്കുന്നത്. ഭിന്നിപ്പിക്കലിന്റെ ആഴമാണ് അവ വർദ്ധിപ്പിക്കുന്നത്. മേൽപറഞ്ഞ ആത്മകഥകളെല്ലാം തന്നെ മുമ്പു സൂചിപ്പിച്ചതുപോലെ പ്രത്യേകമായ ചില നിലപാടുകളുടെ വിവരണങ്ങളാണ്. "സ്വാനുഭവങ്ങളുടെ പുനരാഖ്യാനത്തിൽ പ്രത്യയശാസ്ത്രനിലപാടുകൾ സ്പഷ്ടമാണെ"ന്നത് മുന്നേ നിരീക്ഷിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്[9]. എന്നാൽ ഇത്തരം പ്രത്യയശാസ്ത്രനിലപാടുകളുടെ പിന്നിൽ കേട്ടെഴുത്തുകാരൻ ബോധപൂർവ്വം നിർമ്മിക്കുന്ന ഇമേജുകൾ പ്രധാനസ്ഥാനം വഹിക്കുന്നതായി കെ.പി. റഷീദ് നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്.

"കേട്ടെഴുത്തുകാരൻ നിർമ്മിക്കുന്ന ഇമേജായി ആത്മകഥയുടെ യഥാർത്ഥ അവകാശി അവതരിപ്പിക്കപ്പെടുന്നു. ഇങ്ങനെ നിർമ്മിക്കപ്പെടുന്ന അനേകം ഇമേജുകളാണ് വാസ്തവത്തിൽ, ആത്മകഥാപാരമ്പര്യത്തെ ലംഘിക്കുന്നുവെന്നു നാം വിശേഷിപ്പിക്കുന്ന പ്രാന്തവത്കൃതജീവിതങ്ങൾ. ആ ഇമേജിനപ്പുറം സ്വന്തം സ്വത്വബോധത്തെ വളർത്തിയെടുക്കുക സാധാരണമനുഷ്യരെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം എളുപ്പമല്ല. പ്രതിച്ഛായയും സ്വത്വവും തമ്മിലുള്ള വൈരുദ്ധ്യങ്ങളും സംഘർഷങ്ങളും മാധ്യമങ്ങൾ വളർത്തിയെടുക്കുന്ന താരങ്ങളെ വല്ലാത്തൊരു പ്രതിസന്ധിയിൽ കൊണ്ടെത്തിക്കാറാണു പതിവ്. ഈ ഇമേജിലും പൊതുസ്വീകാര്യതയിലും അഭിരമിച്ചു കഴിയുന്ന സുഖദമായ അവസ്ഥ സ്വീകരിക്കാൻ ഇവരിൽ പലർക്കും എളുപ്പമല്ല. അങ്ങനെയുള്ളവർ വീണ്ടും

അരികുകളിലേക്കുതന്നെ തള്ളപ്പെടാറാണ് പതിവ്''[10].

പുറംസമൂഹത്തെ അറിയാത്ത, വീട്ടുവേലക്കാരിയായ, തയ്യൽത്തൊഴിലാളിയായ, കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് പാർട്ടി പ്രവർത്തകയായ, സാക്ഷരതാപ്രവർത്തകയായ, പാർട്ടിയെ നിരാകരിച്ച, ആദിവാസി അവകാശ പ്രവർത്തകയായ എന്നിങ്ങനെ ജാനുവിന്റെ സ്വത്വവൈവിധ്യങ്ങളെ വായിക്കുമ്പോൾ നഷ്ടദേശത്തിനെ തിരിച്ചുപിടിക്കുന്ന പോരാട്ടത്തിന്റെ സമരനായിക എന്ന ഏകസ്വത്വത്തിലേക്കാണ് സ്വരൂപിച്ചിരിക്കുന്നത്. നളിനി ജമീലയിൽ ഈ സ്വരൂപിതസ്വത്വത്തിന് ഇടർച്ച സംഭവിക്കുന്നുണ്ട്. അത് വ്യക്തികേന്ദ്രീകൃതത്വത്തിലേക്കു ചുരുങ്ങുന്നു. ജാനു വ്യക്തിസ്വത്വത്തിൽ നിന്ന് സാമൂഹ്യസ്വത്വത്തിലേക്കുള്ള വളർച്ചയിൽ പ്രതിരോധത്തെ ഉയർത്തുന്നതായും വ്യക്തികേന്ദ്രീകൃതമാകുന്ന നളിനി ജമീലയുടെ അനുഭവലോകം പ്രതിരോധത്തേക്കാൾ നിസ്സംഗമായ നിലപാടുകളിൽ ഉറച്ചുപോകുന്നതായും കാണാം.

കുറിപ്പുകൾ

1. സ്വരൂപിതസ്വത്വം—വ്യക്തിയുടെ വിഭിന്നസ്വത്വങ്ങളെ (തന്മകളെ) സ്വരൂപിച്ച് ഒരൊറ്റ സഞ്ചിതസ്വത്വമായി പരിഗണിക്കുകയാണിവിടെ ചെയ്യുന്നത്. ആത്മകഥകളിലെ കർതൃത്വം സങ്കീർണ്ണമായ ബഹുസ്വരതകളിലാണ് വിഭാവനം ചെയ്യപ്പെടുന്നത്. കീഴാള,പാർശ്വവത്കൃത വിഷയികളുടെ ജീവിതം ആവിഷ്കരിക്കുന്ന ആത്മകഥകളിലെ കർതൃസ്വഭാവത്തെ വിശകലനം ചെയ്യാനാണ് ഇവിടെ സ്വരൂപിതസ്വത്വം എന്ന സങ്കല്പം ഉപയോഗിക്കുന്നത്. ഈ ഒരു പരിപ്രേക്ഷ്യത്തിലാണ് സ്വരൂപിതസ്വത്വം (Articulating identity) എന്ന പ്രയോഗത്തെ ലേഖനത്തിൽ സ്ഥാനപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നത്. സ്വരൂപിക്കുക—എന്ന സകർമ്മക്രിയയുടെ കൂട്ടിവയ്ക്കുക, ശേഖരിക്കുക, സമ്പാദിക്കുക എന്നിവിധമുള്ള ശ്രീകണ്ഠേശ്വരം ജി പത്മാനാഭപിള്ള കൊടുത്തിരിക്കുന്ന അർഥമാണ് ഇവിടെ സ്വീകരിച്ചിരിക്കുന്നത്. ശ്രീകണ്ഠേശ്വരം ജി. പദ്മനാഭപിള്ള, ശബ്ദതാരാവലി, എസ്.പി.സി.എസ്, കോട്ടയം, 2016, പേജ്-1748.
2. സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തലിന്റെ ആഖ്യാനങ്ങൾ: Testimonial—'പ്രതിനിധാനവും പ്രതിരോധവും: സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തലിന്റെ ആഖ്യാനങ്ങളെ മുൻനിർത്തിയുള്ള ചില ചിന്തകൾ' എന്ന ലേഖനത്തിൽ ഇ.വി. രാമകൃഷ്ണൻ പ്രയോഗിച്ചിരിക്കുന്നു. 'അനുഭവങ്ങളെ ആർക്കാണു പേടി' 2012, പുറം: 56.
3. ഭാസ്കരൻ, സി. കെ ജാനുവിന്റെ ജീവിതകഥ, ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2002, പേജ്-11.
4. ഉമ ചക്രവർത്തി, ജാതിയെ ലിംഗവത്കരിക്കുമ്പോൾ, (വിവ. പി.എസ്. മനോജ്കുമാർ). മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2008, പേജ്-102.

5. Urmila Pawar, The Weave of My Life (Tr. Maya Pandit) Stree Pub, Kolkata, 2015, p-1.
6. നളിനിജമീല, ഞാൻ ലൈംഗികത്തൊഴിലാളി, ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2017, പേജ്-9.
7. പ്രസ്തുത ലേഖനത്തിൽ നിന്നും എടുത്തുചേർത്തത് പുറം. 57.
8. പ്രസ്തുത ലേഖനത്തിൽ നിന്നും എടുത്തുചേർത്തത് പുറം. 57.
9. ജി. ദിലീപൻ, മാതൃഭൂമി ആഴ്ചപതിപ്പ്, മാർച്ച്: 1997, പുസ്തകം: 22, ലക്കം:5, പുറം:34.
10. കെ.പി. റഷീദ്, 'അപഹരിക്കപ്പെട്ട ആത്മകഥയിലെ ബാക്കി ഭാഗങ്ങൾ', കല്ലേൽ പൊക്കുടൻ: കറുപ്പ് ചുവപ്പ് പച്ച, 2013, പുറം: 129.

സമയം, കാമന ചരിത്രത്തിന്റെ അമ്പടയാളങ്ങൾ

ഡോ. ജി. ഉഷാകുമാരി
അസി.പ്രൊഫസർ, മലയാളവിഭാഗം, കെ.കെ.ടി.എം.ഗവ.കോളേജ്, പുല്ലൂറ്റ്

എൺപതുകളിലെ കുട്ടിക്കാലത്ത് അമ്മവീട്ടിൽ ചുവരിൽ ഫ്രെയിം ചെയ്തു തൂക്കിയിരുന്ന ബ്ലാക്ക് ആന്റ് വൈറ്റ് ഫോട്ടോകൾ ഓർക്കുന്നു. അമ്മാവൻമാർ കൂട്ടുകാർക്കൊപ്പം ഹിപ്പിക്കട്ടും വലിയ കോളറുള്ള ഷർട്ടും ഒക്കെയായി സ്റ്റുഡിയോവിൽ പോസ് ചെയ്തെടുത്ത ചിത്രങ്ങൾ. അമ്മയുടെ അനിയത്തിമാരുടെയും സമാനമായ ചിത്രങ്ങൾ; വേഷം ഹാഫ്സാരിയും മറ്റുമാണെന്നു മാത്രം. നിഷ്കളങ്കമായ ഒരു കൃത്രിമത്വം ആ ഫോട്ടോകളിലെല്ലാമുണ്ട്. നില്പിലും ചിരിയിലും നോട്ടത്തിലും കയ്യിൽ കെട്ടിയ റിസ്റ്റുവാച്ചിൽപോലും അതുണ്ട്. ആ ചെരിഞ്ഞു നില്പുകൾക്ക് കുറേയേറെ കഥകൾ പറയാനുണ്ട്, പുതുതായി പണിയിച്ച അല്ലെങ്കിൽ കടം വാങ്ങിയ ഒരു സ്വർണമാലയുടെ, റിസ്റ്റുവാച്ചിന്റെയൊക്കെ. പ്രകടനപരതയോടെ വാച്ചണിഞ്ഞ വലതുകൈത്തണ്ട ഇടതുകൈത്തണ്ടയ്ക്കു മുകളിൽ പിണച്ചുവെച്ചുകൊണ്ടുള്ള എത്രയോ പെൺഫോട്ടോകൾ അക്കാലത്തു കണ്ടതോർക്കുന്നു, പത്താം ക്ലാസിലെ ഗ്രൂപ്പ്ഫോട്ടോകളിലടക്കം. അണിഞ്ഞൊരുങ്ങലിന്റെയും രൂപപ്രത്യക്ഷങ്ങളുടെയും വിസ്തൃതമായ ചരിത്രത്തിലേക്കു നോക്കിയാൽ സംസ്കാരത്തിന്റെ പുറംപാളികളിൽത്തന്നെ കൊത്തിവെയ്ക്കപ്പെട്ട ആണത്തം, പെണ്ണത്തം ഇവയുടെ അതിരുകൾ എല്ലാം വെളിവാകും. ഓരോവസ്തുവും ചമയങ്ങളും നമ്മുടെ ലിംഗഭേദചിന്തയുടെ, അധികാരവ്യവസ്ഥയുടെകൂടി ഭാഗമാണ്. നമ്മുടെ കല്പനകളിലും ദാഹമോഹങ്ങളിലുമെല്ലാം ഈ ചമയ/വസ്തു അഭിനിവേശങ്ങൾക്ക് വലിയ പങ്കുണ്ട്. ഇത്തരം കാമനകളുടെ സാംസ്കാരികമായ നിർവഹണശേഷിയെന്ത്? ചരിത്രത്തിൽ അവ കൊത്തിവെയ്ക്കുന്ന അർത്ഥങ്ങൾ, ആശയങ്ങൾ, മൂല്യവിചാരങ്ങൾ ഇവയൊക്കെ സമയത്തിന്റെ

രാഷ്ട്രീയത്തെ നിർണയിക്കുന്നതെങ്ങനെ? ലിംഗഭേദത്തിന്റെ നടപ്പുവഴികളെ ഉറപ്പിക്കുകയും ഇളക്കുകയും ചെയ്യുന്നതിൽ സമയരാഷ്ട്രീയത്തിനുള്ള പങ്കെന്ത്? ഇത്തരം ചോദ്യങ്ങൾ ഉള്ളിൽ പേറുന്ന ചില വിചാരങ്ങളാണ് ഇവിടെ പങ്കുവെയ്ക്കുന്നത്. സമയത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയം ജനതയുടെ വൈയക്തികകാമനകളിൽ ഇടപെട്ടതിന്റെ തദ്ദേശീയമായ ലഘുചരിത്രത്തിൽനിന്ന് ഈ അന്വേഷണം ആരംഭിക്കാവുന്നതാണ്.

ഗഡിയാൾ എന്ന ആൺമോഹവസ്തു

നിഴലളന്നും മാനത്തുനോക്കിയും സമയമറിഞ്ഞ പഴയകാലത്തുനിന്നും വാച്ചിലേയ്ക്കുള്ള പരിണാമം നിരവധി ഘട്ടങ്ങളിലൂടെ കടന്നുപോയിട്ടുണ്ട്. യൂറോപ്പിനെസംബന്ധിച്ചെടത്തോളം ഘടികാരങ്ങൾക്ക് നൂറ്റാണ്ടുകളുടെ പഴക്കമുണ്ടെങ്കിലും കേരളത്തിൽ ചില ഒറ്റപ്പെട്ട ഉദാഹരണങ്ങൾ ഒഴിവാക്കിയാൽ പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനപാദങ്ങളിലാണ് സജീവസാന്നിധ്യമാകുന്നത്. നഗരചത്വരങ്ങളിലെയും ഫാക്ടറികളിലെയും ആരാധനാലയങ്ങളിലെയും പൊതുക്ലോക്കുകളിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തമായി പോക്കറ്റുവാച്ചുകളിലേക്കും റിസ്റ്റുവാച്ചുകളിലേക്കുമുള്ള മാറ്റം ലാന്റ് ഫോണിൽനിന്നും മൊബൈൽ ഫോണിലേക്കുള്ള മാറ്റത്തിനു സമാനമായി മനസ്സിലാക്കാം. അതാകട്ടെ വ്യക്തിപരതയുടെയും അതുമായി ബന്ധപ്പെട്ട സ്വകാര്യത, സ്വാതന്ത്ര്യം തുടങ്ങിയവയുടെയും പ്രകാശനം കൂടി സാധ്യമാക്കുന്നതായിരുന്നു.

വാച്ച് ഒരു മോഹവസ്തുവായിട്ടായിരിക്കണം വൈയക്തികതയുടെ മണ്ഡലത്തിലേക്കു കുടിയേറിയത്. സമയമറിയുക എന്ന സ്വാഭാവിക ധർമത്തിനപ്പുറം അതു വസ്തുരതിയിലേക്കു സംക്രമിക്കുന്നത് ഇന്ദുലേഖയിൽ കാണാം. വെള്ളിയും സ്വർണവും കൊണ്ടുള്ള ചങ്ങലകൾ പിടിപ്പിച്ച പോക്കറ്റുവാച്ചുകളുടെ കാലമാണത്. ഇന്ദുലേഖയും സൂരിനമ്പൂതിരിപ്പാട്ടും തമ്മിൽ കാണുമ്പോൾ തന്റെ പ്രതാപത്തിന്റെ പ്രകടനമായി നേരം നോക്കാനെന്ന ഭാവേന സൂരിനമ്പൂതിരിപ്പാട് സ്വർണഗഡിയാൾ മടിയിൽ നിന്നും എടുത്തു തുറന്നുനോക്കുന്നു. ഉടനെത്തന്നെ ഗഡിയാൾ ഒന്നു നോക്കണമോ എന്നു ചോദിച്ച് ഗഡിയാളും മാലചങ്ങലയും കഴുത്തിൽ നിന്ന് എടുത്തുകൊടുത്തു. തനിക്ക് മേഘദന്തൻ സായിപ്പ് അതു സമ്മാനമായി തന്നതാണെന്നു അഭിമാനപൂർവ്വം പറയുകയുംചെയ്തു. അക്കാലത്തെ ആഢ്യന്മാരും തറവാടികളുമായ പുരുഷന്മാരുടെ പരിഷ്കാരത്തിന്റെ ഭാഗമായിരുന്നു ഗഡിയാൾ. ഒരേസമയം ഒരു മോഹവസ്തുവും പ്രതാപചിഹ്നവുമായിരുന്ന ഗഡിയാൾ അതിന്റെ അലങ്കാരമൂല്യത്തിലാണ് ഉറപ്പിക്കപ്പെട്ടതെന്നു വ്യക്തം. ഗഡിയാൾ ഒരു ആൺമോഹവസ്തുവായാണ്

അതിന്റെ പ്രയാണമാരംഭിച്ചതെന്നു കൂടി നമുക്കിവിടെ വായിച്ചെടുക്കാം. ആണുങ്ങൾക്ക് പെണ്ണുങ്ങളോളം അലങ്കാരഭ്രമമില്ല എന്ന പോതുബോധത്തെ മറിച്ചിടുന്ന ഇത്തരം എത്രയോ തെളിവുകൾ ഇനിയും കണ്ടെടുക്കപ്പെടേണ്ടിയിരിക്കുന്നു!

ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ തുടക്കത്തിൽ വാച്ചുകൾ വിറ്റിരുന്നത് ഏറെയും സ്വർണവ്യാപാരികളായിരുന്നു. അക്കാലത്ത് ജ്വല്ലറിയുടെ പരസ്യങ്ങളിൽ ആഭരണങ്ങൾക്കൊപ്പം വാച്ചിന്റെ പരസ്യവും കാണും. നിക്കൽ, സ്വർണം, വെള്ളി മുതലായ ലോഹങ്ങൾ ഉപയോഗിച്ചുള്ള വാച്ചുകൾ, രത്നംപതിച്ചവ, കല്ലുപതിച്ചവ എന്നിങ്ങനെയൊക്കെയാണ് വിശേഷണങ്ങൾ. തൃശ്ശിവപേരൂരിലെ ആഭരണവ്യാപാരിയായ എസ്. നാരായണയ്യർ, 1916 വൃച്ഛികത്തിലെ ലക്ഷ്മിഭായിയിൽ നല്കിയ പരസ്യം ആരംഭിക്കുന്നത് 'സ്വയം പവൻ സ്വർണത്തിൽ പണിതു കല്ലുപതിച്ചത്' എന്നാണ്.

വാച്ചിലെ രത്നങ്ങളും അവയ്ക്കു കൊടുത്തിരിക്കുന്ന അലങ്കാരപരമായ പ്രാധാന്യവും ഇന്നു നോക്കുമ്പോൾ അവിശ്വസനീയവും വിചിത്രവുമായി തോന്നാം. രത്നോപയോഗത്തിനു പിന്നിൽ രണ്ടു കാരണങ്ങളുണ്ട്. വാച്ചുകളുടെ തിരികുറ്റികളിൽ (പിവറ്റ്) രത്നങ്ങൾ ഉപയോഗിച്ച് ഘർഷണവും തേയ്മാനവും കുറയ്ക്കാം. സ്റ്റീലും സ്റ്റീലും തന്നിലുള്ള ഘർഷണതോത് 0.58 ആണെങ്കിൽ സ്റ്റീലും ഇന്ദ്രനീലവും തമ്മിൽ 0.10-0.15 ആണ്. ഘർഷണം കുറയുന്തോറും സമയകൃത്യതയും കൂടും. രത്നങ്ങൾ പതിച്ച ബെയറിങ്ങുകൾക്ക് മറ്റുള്ളവയേക്കാൾ ഈടുണ്ടെന്നതാണ് അവ ഉപയോഗിക്കുന്നതിനുള്ള രണ്ടാമത്തെ കാരണം. എന്നാൽ വാച്ചുകൾ കാമനകളുടെ ഭാഗമായതിനു പിന്നിൽ മറ്റൊരു കാരണമാണ് ഉണ്ടായിരുന്നത്. രത്നങ്ങളുടെ ഉപയോഗത്തിനനുസരിച്ച് വാച്ചിന്റെ വിലയും ആർഭാടപരമായ പദവിയും കൂടുമല്ലോ. അതോടെ എല്ലാ വ്യവസ്ഥകളെയും ലംഘിക്കുന്ന വിധത്തിൽ ഈ ഭ്രമം വർധിക്കുകയും അമ്പതും നൂറുംവരെ രത്നങ്ങൾ ഉപയോഗിച്ചുള്ള വാച്ചുകൾ വിപണി കീഴടക്കുകയുംചെയ്തു. രത്നഭ്രമം (ജൂവൽ ക്രേസ്)എന്നാണ് ഈ പ്രവണത ആഗോളതലത്തിൽ അറിയപ്പെടുന്നത്. ഇന്ത്യയിലെന്നു മാത്രമല്ല, ആഗോളതലത്തിൽത്തന്നെ രത്നങ്ങൾ പതിച്ച വാച്ച് വലിയ മോഹവസ്തുവായിരുന്നു.

സമയത്തിന്റെ അധികാരരാഷ്ട്രീയം(Chrono politics)

സമയത്തെ സംബന്ധിച്ച സാംസ്കാരികമൂല്യഘടനകൾ അടിമുടി പുതുക്കിയെഴുതപ്പെടുകയും പുനർനിർവചിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നത്

1930-കളോടെയാണ്. പുതിയ അധികാരബന്ധങ്ങൾക്കും തൊഴിൽ, ജീവിതബന്ധങ്ങൾക്കും അനുസൃതമായി സമയം ചിട്ടപ്പെടുന്നതിലൂടെയാണിതു സംഭവിച്ചത്. സൂരിനമ്പൂതിരിപ്പടിനെപ്പോലുള്ള ഫ്യൂഡൽജന്മികളെ സംബന്ധിച്ചേടത്തോളം സമയം കണക്കാക്കിയിരുന്നത് പാട്ടക്കരത്തിന്റെയും മറ്റും സമയചക്രത്തിനുള്ളിലാണ്. സന്ധ്യാവന്ദനവും ക്ഷേത്രദർശനവും അന്നപാനാദികൾക്കുള്ള ഇടവേളകളും ഉള്ളടങ്ങുന്ന സമയക്രമം അനൗപചാരികമാണ്. കീഴാളരെ സംബന്ധിച്ചും ഇതുതന്നെ സ്ഥിതി. എങ്കിലും അതിലുപരിയായി കൂലിയുടെയും വിഭവാശ്രിതത്വത്തിന്റെയും മറ്റു പലതരം കീഴായ്മകളുടെയും ഭാഗമായി വരേണ്യാധികാരത്തിനു വിധേയമായിരുന്നു അതെന്നുമാത്രം. നേരം പോയതിനെക്കുറിച്ചുള്ള കീഴാള നാടൻ പാട്ടുകളിൽ ഇതു കാണാം.

പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനവും ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ തുടക്കത്തിലും നമ്മുടെ നാട്ടിൽ വാച്ച് ഉപയോഗിച്ചവരിൽ ഏറെയും കൊളോണിയൽ അധികാരവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടു നിന്ന വരേണ്യരാണ്. അവരിൽ വാച്ച് തുടക്കത്തിൽത്തന്നെ ഒരു മോഹവസ്തുവായാണ് വർത്തിച്ചത്. ഔപചാരികമായ കൊളോണിയൽ സമയകൃത്യത അവർക്ക് അന്യമായിരുന്നു. എന്നാൽ അതിനോടുള്ള അവരുടെ പ്രതികരണം സംഘർഷാത്മകമായിരുന്നുവെങ്കിലും ശത്രുതാപരമായിരുന്നില്ല. വാച്ചുകെട്ടിയും അതിനെ ഒരു

മോഹവസ്തുവായി താലോലിച്ചും പ്രദർശിപ്പിച്ചും കാമനാപരമായ ഇണക്കത്തോടുകൂടിയ പ്രതികരണവുമായിരുന്നു, അത്. ഈ സംഘർഷങ്ങളുടെയും സന്ദിഗ്ധതകളുടെയും അടയാളങ്ങൾ പോത്തേരി കുഞ്ഞമ്പു 'സരസ്വതീവിജയ'ത്തിൽ രേഖപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്.

'സരസ്വതീവിജയ'ത്തിലെ കനകശേഖരയില്ലത്ത് കുബേരൻ നമ്പൂതിരിക്ക താലൂക്കു കോല്ക്കാരൻ വഴി കോഴിക്കോട് കലക്ടർ ഔദ്യോഗികമായ ഒരു ഉത്തരവ് കൊടുത്തയച്ചു. എന്നാൽ അത് ഒപ്പിട്ടു കൈപ്പറ്റാൻ താല്പര്യപ്പെടാതെ ഒഴിഞ്ഞു മാറുകയാണയാൾ. 'കല്പന വാങ്ങാം, കുപ്പൻ വരട്ടെ' എന്നു പറഞ്ഞ നമ്പൂതിരിയോട് ഔപചാരികവും ഔദ്യോഗികവുമായ സമയക്രമത്തിന്റെ അധികാരഭാഷയാണ് ശിപായി ഉപയോഗിക്കുന്നത്: 'അത്രയൊന്നും എനിക്കു താമസിക്കാൻ പാടില്ല, ഇവിടെ കല്പനകിട്ടിയ വിവരത്തിനും ഇത്രമണിക്കു കിട്ടിയെന്നും ഒപ്പുവാങ്ങി അടിയന്തരമായി മടങ്ങിച്ചെല്ലാൻ താസിൽദാർ എജമാനന്റെ കല്പനയാണ്'. ഈ സമയനിഷ്ഠ കാശിനു ഗതിയില്ലാത്ത ശിപായി നായരുടെ അഹങ്കാരമായാണ് നമ്പൂതിരിയ്ക്ക് അനുഭവപ്പെടുന്നത്.

മലയാളത്തിലെ ദേവാലയങ്ങളുടെ നടത്തിപ്പ് സർക്കാർ ഏറ്റെടുക്കുന്നതിനെക്കുറിച്ചുള്ള ചർച്ചയ്ക്കാണ് കളക്ടർ വിളിപ്പിച്ചത്. കത്തു കിട്ടി പത്താം നാൾ എത്താനാണ് ഉത്തരവ്. യാത്ര പുറപ്പെടുന്നതിനുള്ള ശുഭമുഹൂർത്തം ഗണിക്കുന്നതിന്റെയും അനുബന്ധസാമഗ്രികൾ അടുപ്പിക്കുന്നതിന്റെയും ചിട്ടവട്ടങ്ങളാണ് തുടർന്നുള്ള ഭാഗം. മുഹൂർത്തം തെറ്റാതിരിക്കാൻ ഇല്ലത്തിനു പുറത്തു കടക്കുകയും എന്നാൽ വയലും പറമ്പും നാട്ടുപാതകളും പിന്നിട്ടുള്ള രാത്രിയാത്ര ബുദ്ധിമുട്ടായതിനാൽ വീടിന്റെ പടിപ്പുരയിൽ തന്നെ താമസമാക്കുകയാണ് നമ്പൂതിരി. ദീർഘമായ യാത്രയ്ക്കുശേഷം പത്താം നാൾ ഓഫിസ് സമയം തുടങ്ങുന്ന പത്തുമണിയ്ക്കു തന്നെ നമ്പൂതിരി, കളക്ടർ മുമ്പാകെ ഹാജരാകുന്നു. ആചാരപരവും അനുഷ്ഠാനപരവുമായ സമയവും കൊളോണിയൽ അധികാരം അനുശാസിക്കുന്ന ഔദ്യോഗികസമയവും തമ്മിലുള്ള സംഘർഷം പോത്തേരി കുഞ്ഞമ്പു വിശദമായിത്തന്നെയാണ് വിവരിക്കുന്നത്. ഇപ്രകാരം പുതിയ ഓഫീസ് ഭരണവ്യവസ്ഥ, ഫാക്ടറികൾ, തോട്ടങ്ങൾ, ഇംഗ്ലീഷ് സമ്പ്രദായത്തിലുള്ള സ്കൂളുകൾ, കോളേജുകൾ, ഇവ കേന്ദ്രീകരിച്ചുള്ള പുതിയ തൊഴിൽ സംസ്കാരം എന്നിവ തദ്ദേശീയ സമൂഹത്തിന്റെ അനൗപചാരികമായ സമയക്രമങ്ങൾ മാറ്റിമറിച്ചു. തീവണ്ടി പോലുള്ള പൊതുവാഹനങ്ങളും സമയക്ലിപ്തത ആവശ്യപ്പെട്ടു. ഈ പ്രവണത വാച്ചുകളുടെ ഉപയോഗത്തിലും അവതരണത്തിലും പ്രതിഫലിക്കാതിരുന്നില്ല.

അതോടെ അത് ഒരു ജനതയുടെ രൂപപ്രത്യക്ഷങ്ങളുടെയും വിഷയമായി മാറുന്നു. സമയത്തിന്റെ അധികാരം സ്ഥലപരമായ സാമ്രാജ്യാധികാരത്തെയും കവിഞ്ഞ് കനത്ത അധീശതയായി വളരുന്നതിനെക്കുറിച്ച് മുസ്ലിം സ്ത്രീകളെക്കുറിച്ചുള്ള തന്റെ പഠനത്തിൽ ഫാത്തിമാ മെർനിസിയും എഴുതുന്നുണ്ട്.

“വ്യവസായവത്കരണത്തിനുശേഷമുള്ള പാശ്ചാത്യസമൂഹം ഇതര സംസ്കാരങ്ങളെയാകമാനം അതിന്റെ താളത്തിനനുസരിച്ച് തുള്ളാൻ പ്രേരിപ്പിക്കുന്നു. അതിന്റെ സമയ-താളക്രമം ഉപയോഗിച്ച് ഏതുസ്ഥലത്തെയും സംസ്കാരത്തിലെയും പെരുമാറ്റരീതികളെ സ്വന്തം മാനദണ്ഡങ്ങൾക്കു വിധേയമാക്കുകയും നിയന്ത്രിക്കുകയും ചെയ്യുക എന്നതാണ് നമ്മുടെ കാലഘട്ടത്തിൽ പാശ്ചാത്യാധിപത്യത്തിന്റെ മുഖമുദ്ര. കൊളോണിയൽ സൈന്യങ്ങൾ റസിഡന്റ് ജനറലിന്റെ ഹെഡ്ക്വാട്ടേഴ്സിനു മുന്നിൽ പരേഡുകൾ നടത്തിയിരുന്ന കാലം അവസാനിച്ചു. അതെല്ലാം ഭൂതകാലത്തിന്റെ ഭാഗമായിക്കഴിഞ്ഞിട്ടും ഇന്ന് റിസ്റ്റുവാച്ചുകളുടെ സാർവത്രിക സാന്നിധ്യത്തിന്റെ രൂപത്തിലുള്ള ആധിപത്യം തുടരുകയാണ്. ക്വാർട്സ് വാച്ചുകളുടെ വിചിത്രമായ ശബ്ദങ്ങൾ ട്രിപ്പോളിയിലെയോ റിയാദിലെയോ സുഗന്ധം തങ്ങിനില്ക്കുന്ന രാത്രിയിൽ രണ്ട് അറബികൾ നടത്തുന്ന സംഭാഷണങ്ങൾക്കിടയ്ക്ക് ഓരോ മണിക്കൂറും അലോസരമുണ്ടാക്കുന്നു. സമയത്തിന്റെ ഈ നെടുനിർണായകത്വം അസംബന്ധജഡിലവും രാഷ്ട്രീയഭൂമിശാസ്ത്രത്തെ അവമതിക്കുന്നതുമാണ്. ഏതൊരു രാഷ്ട്രത്തിന്റെയും സാമ്പത്തികവും രാഷ്ട്രീയവുമായ പരമാധികാരത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനമായ സ്ഥലത്തിനെ (space) നിയന്ത്രിക്കാനുള്ള പഴയ സംവിധാനങ്ങൾക്കു പകരം സമയത്തിനെ നിയന്ത്രിക്കാനുള്ള സംവിധാനങ്ങൾ സ്ഥാപിക്കപ്പെടുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. ഇന്ന് സമയത്തിനെ നിയന്ത്രിക്കാനുള്ള കഴിവാണ് അധികാരത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം. നിങ്ങളുടെ മണ്ണിനടിയിലുള്ള എണ്ണയല്ല നിങ്ങളെ സമ്പന്നരാക്കുന്നത്. മറിച്ച് അതിനെ ലോകകമ്പോളത്തിൽ എത്തിക്കാനാവശ്യമായ മാർക്കറ്റിങ് സംവിധാനങ്ങളുടെ വേഗതയാണ്.” (പുറം 44, ഇസ്ലാമും സ്ത്രീകളും—കെ.എം.വേണുഗോപാലന്റെ പരിഭാഷ). ഇസ്ലാമികലോകത്തെകുറിച്ച് മെർനീസി നടത്തുന്ന നിരീക്ഷണങ്ങൾ ഏതൊരു മൂന്നാംലോക സമൂഹത്തിനും ഏറെക്കുറെ ബാധകമാണ്. ഇന്ത്യൻ അനുഭവങ്ങളിലെ ഏറ്റവും കടുത്ത അധികാരപ്രയോഗമായ അടിയന്തരാവസ്ഥ മലയാളിയുടെ സ്മരണയിൽ അടയാളപ്പെട്ടതുതന്നെ കൃത്യസമയം പാലിച്ചുകൊണ്ട് ഓടുന്ന തീവണ്ടികളുടെയും സമയത്തിനു തുറക്കുന്ന ഓഫീസുകളുടെയും രൂപകങ്ങളാലായത് വെറുതേയല്ല. അപമാനവീകരിക്കപ്പെട്ട ഈ

ഞങ്ങൾ ഈ വാച്ച്
കൂലിക്കാർക്ക് വേണ്ടി
ഉണ്ടാക്കിയതാണ്.
"അഫ്ടാബ്"
ലിവർ വാച്ച്
ക. 12
വെസ്റ്റെൻഡ് വാച്ച് കൊം., ബോംബെ, കൽക്കത്ത
WEST END WATCH Co
BOMBAY
CALCUTTA

സമയകൃത്യതയെ, അധികാരനൃശംസതയെ അന്യാപദേശത്തിന്റെയും കറുത്തഹാസ്യത്തിന്റെയും മേമ്പൊടിയോടെ 'ചെങ്ങന്നൂർവണ്ടി'യിൽ ഒ.വി.വിജയനും ചിത്രീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്.

ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ തുടക്കം പോക്കറ്റുവാച്ചുകളും റിസ്റ്റുവാച്ചുകളും ഒരേസമയം നിലനിന്ന കാലമാണ്. ജന്മിമാരുടെയും ഫ്യൂഡൽപ്രമാണിമാരുടെയും കോളനിസർക്കാരിലെ ഉയർന്ന ഉദ്യോഗസ്ഥരുടെയും നിത്യോപയോഗസാമഗ്രിയായ വാച്ച് ഏറെ കഴിയും മുമ്പ് മറ്റു തൊഴിൽ ഗണങ്ങളിലേയ്ക്കും വ്യാപിച്ചു. ഇക്കാലത്ത് വിപണിയിലുണ്ടായിരുന്ന കൽക്കത്തയിലെയും ബോംബെയിലെയും മറ്റും വാച്ചുകമ്പനികൾ അധികവും അഭിസംബോധന ചെയ്തിരുന്നത് തൊഴിലാളികളെയും ഓഫീസ് ജീവനക്കാരെയുമാണ്. അലങ്കാരമൂല്യത്തോടൊപ്പം അതിനെയും അധികരിച്ചു നില്ക്കുന്ന 'സമയം വിലപിടിച്ചതാണ്, അതു തൊഴിൽ സമയത്തെ ബാധിക്കുന്നതാണ്' എന്നെല്ലാമുള്ള ഒരുതരം ആധുനികചിന്തയും ഈ സമയമാകുമ്പോഴേയ്ക്കും സജീവമാകുന്നുണ്ട്. ലെയ്ത്തിൽ പണിയെടുക്കുന്ന പുരുഷത്തൊഴിലാളിയുടെ ചിത്രത്തോടു കൂടിയ വെസ്റ്റന്റ് കമ്പനി പുറത്തിറക്കിയ വാച്ചിന്റെ തലക്കെട്ടുതന്നെ 'ഞങ്ങൾ ഈ വാച്ച് കൂലിക്കാർക്കു വേണ്ടി നിർമിച്ചു' എന്നാണ്. ആരാണ് 'കൂലിക്കാർ'? എന്തെല്ലാമാണ് 'കൂലിപ്പണി'കൾ? എന്നൊക്കെയുള്ള ചോദ്യങ്ങൾ സ്വയം ഉയർന്നുവരുന്നുണ്ടിവിടെ. പുരുഷന്മാരെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളമെങ്കിലും വാച്ചുകൾ അലങ്കാരമൂല്യത്തോടൊപ്പം ഉപയോഗമൂല്യവും കൈവരിക്കുന്ന ഘട്ടമാണിത്.

ആധികാരികവും ഔപചാരികവുമായ മണ്ഡലങ്ങളിലെ സമയത്തിന്റെ അളവുകോലായി വാച്ച് കടന്നുവരുന്നതോടെ അതു പുരുഷന്റെ ഉപകരണവും പുരുഷനിയന്ത്രിത ഉപകരണവുമായി മാറുന്നുണ്ട്. സമയത്തിന്റെ കൈകാര്യസ്ഥനും കാവല്ക്കാരനുമായി പുരുഷൻ വരികയാണ്. പോക്കറ്റു വാച്ചുകൾ അധികവും പുരുഷന്മാരാണ് ഉപയോഗിച്ചിരുന്നതും. പുരുഷൻമാരുടെ ജീവിതമണ്ഡലത്തിലും ലിംഗപദവിയിലും തൊഴിലിനുവന്ന പ്രാമുഖ്യം ഇവിടെ വകയിരുത്തണം. അക്കാലത്തെ വാച്ചുകളുടെ സവിശേഷതയായി നിർമ്മാതാക്കൾ എടുത്തു പറഞ്ഞിരുന്ന ഒരു കാര്യം അവയ്ക്ക് സെക്കന്റ് സൂചി ഉണ്ടെന്നാണ്. സൂക്ഷ്മവും കൃത്യവുമായ സമയക്രമത്തിന്റെ സൂചനയാണിത്. കോയമ്പത്തൂർ സ്വിസ് വാച്ചുകമ്പനിയുടെ പരസ്യശീർഷകം 'ജീവിതത്തൊഴിലിൽ സമയം അതിപ്രധാനം' എന്നായിരുന്നു. സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തരകാലത്ത് 'ഹൗ മെനി റുപ്പീസ് മേക്ക് ആനവർ' എന്ന കാപ്ഷനോടുകൂടി വന്ന ടാറ്റാ ഇൻഡസ്ട്രിയൽ സ്റ്റീലിന്റെ പരസ്യം

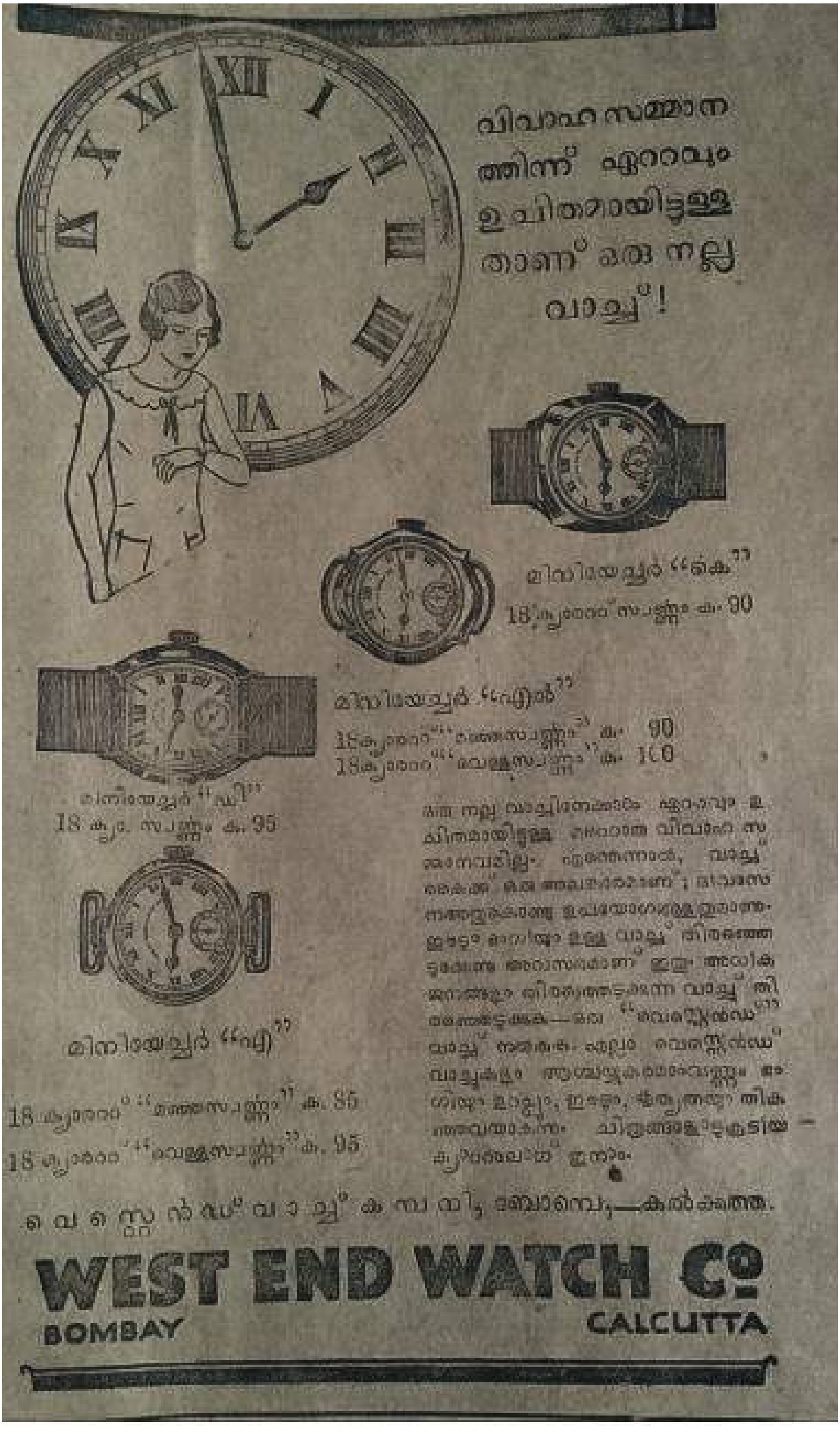
"Bentex"
Bentex

പറയുന്നതും സമയത്തിന്റെ വിലയെക്കുറിച്ചാണ്. പണത്തെയും സമയത്തെയും തുലനപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടു തയ്യാറാക്കിയ ഈ പരസ്യത്തിൽ ഒരു പോക്കറ്റുവാച്ചിന്റെ ചിത്രമാണ് ഉപയോഗിച്ചിരുന്നത്.

പുരുഷന്മാരുടെ വാച്ച് ഉപയോഗമൂല്യത്തിലേയ്ക്ക് സംക്രമിച്ച് ഉറപ്പിക്കപ്പെടുമ്പോഴും സ്ത്രീകളുടെ വാച്ചുപയോഗം അലങ്കാരമൂല്യത്തിൽതന്നെ തുടർന്നു. ഇക്കാലത്തും ലേഡീസ് വാച്ചുകൾ ആഭരണങ്ങൾക്കൊപ്പമാണ് പരിഗണിക്കപ്പെട്ടത്. 1950-കളിൽപോലും വാച്ചുകൾ ഇത്തരം വിശേഷണങ്ങളോടെ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടിരുന്നു. 'നവീന ആഭരണങ്ങളും അവയ്ക്കു പറ്റിയ വാച്ചുകളും' എന്ന ശീർഷകത്തോടെ 'സുരാജ്മൽസ് പയനീയേഴ്സ് ആന്റ് ഇൻഡ്യൻ ജൂവൽ ട്രേഡി'ന്റെ പരസ്യം 1950-കളിലെ മാതൃഭൂമിയിൽ കാണുന്നു. വാച്ചിനെ ആഭരണത്തോട് ചേർത്തുവെയ്ക്കുകയാണല്ലോ ഇവിടെ. രത്നം പതിച്ച വാച്ചുകൾക്ക് പകുതിവില അനുവദിച്ചുകൊണ്ടുള്ള പ്രത്യേക ഓഫറുകളും ചിലർ നല്കിയിരുന്നു. 60-കളിൽ ബെൻടെക്സ് കമ്പനിക്കാർ പുതുതായി പുറത്തിറക്കിയ തങ്ങളുടെ ലേഡീസ്‌വാച്ചിനെ വിശേഷിപ്പിച്ചത് 'ബ്രേസ്‌ലെറ്റിനു പകരം ഉപയോഗിക്കാവുന്നത്' എന്നാണ്. വളഞ്ഞുനേർത്ത വഴങ്ങുന്ന ചങ്ങലകളോടുകൂടിയ സ്ട്രേപ്പുള്ള, ചെറിയ ഡയലുള്ള വാച്ചുകളായിരുന്നു അവ. ചെറിയ സ്വർണ്ണച്ചങ്ങല കൊണ്ടുള്ള ഞാത്തുകളും തൊങ്ങലുകളും പിടിപ്പിച്ച സ്വർണ വാച്ചുകൾ തൊണ്ണൂറുകളിൽപോലും പ്രചാരത്തിലുണ്ടായിരുന്നു.

പലതരം വാച്ചുകളുടെ വൈവിധ്യമാർന്ന നീണ്ട നിരതന്നെ അക്കാലത്ത് ലഭ്യമായിരുന്നു. വാച്ചുകളുടെ ഗുണമേന്മയക്കു പുറമേ സൂക്ഷ്മമായ പ്രത്യേകതകളെയും അവ സൂചിപ്പിച്ചു. ഷോക്ക്പ്രൂഫ്, വാട്ടർ പ്രൂഫ്, നോൺ മാഗ്നറ്റിക്, റേഡിയം ഡയൽ, സ്റ്റെയിൻലെസ് സ്റ്റീൽ മേഡ്, ലിവർ പോക്കറ്റ് വാച്ച്, താക്കോലില്ലാത്തത്, ലിവർ വാച്ച് എന്നിങ്ങനെയുള്ള പദകോശങ്ങൾ പരസ്യങ്ങളിൽ സമൃദ്ധമായിരുന്നു. വാച്ചിനെ സംബന്ധിച്ച ഈ വൈവിധ്യങ്ങളും തെരഞ്ഞെടുക്കൽ സാധ്യതയും അതിന്റെ അലങ്കാരപദവിയെ വർധിപ്പിച്ചെടുക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്.

ഇതിനു പുറമേ മറ്റു വിപണിവസ്തുക്കൾക്കൊപ്പം സൗജന്യമായി വാച്ചുകൾ നല്കുന്ന രീതിയും പ്രബലമായിരുന്നു. 1930-കളിൽ ഓട്ടോ സുഗന്ധരാജ് പോലുള്ള സുഗന്ധദ്രവ്യങ്ങളും ലേപനങ്ങളും വാങ്ങുമ്പോൾ ബർമ ടൈംപീസ്, ലിവർ പോക്കറ്റ് വാച്ച്, ഇമ്പീരിയൽ ലിവർ റിസ്റ്റ് വാച്ച് എന്നിവ സൗജന്യമായി നല്കിയിരുന്നുവത്രെ. ഹണിമൂൺ സെന്റ് പ്രചരിപ്പിക്കുന്നതിനു വേണ്ടി 5 കൊല്ലം ഗ്യരണ്ടിയോടുകൂടിയ 15 ജൂവൽ റിസ്റ്റ് വാച്ചുകൾ കിട്ടുന്ന പദ്ധതിയുമുണ്ടായിരുന്നു.



വിവാഹ സമ്മാന
ത്തിന് ഏററവും
ഉചിതമായിട്ടുള്ള
താണ് ഒരു നല്ല
വാച്ച്!
മിനിയേച്ചർ "കെ"
18 ക്യാരററ് സ്വർണ്ണം ക. 90
മിനിയേച്ചർ "എൽ"
18 ക്യാരററ് "തങ്കസ്വർണ്ണം" ക. 90
18 ക്യാരററ് "വെള്ളസ്വർണ്ണം" ക. 100
മിനിയേച്ചർ "ജി"
18 ക്യ. സ്വർണ്ണം ക. 95
മിനിയേച്ചർ "എ"
18 ക്യാരററ് "തങ്കസ്വർണ്ണം" ക. 85
18 ക്യാരററ് "വെള്ളസ്വർണ്ണം" ക. 95
വെസ്റ്റ് എൻഡ് വാച്ച് കമ്പനി, ബോമ്പെ—കൽക്കത്ത.
WEST END WATCH Co
BOMBAY
CALCUTTA

നിങ്ങളുടെ മകനെ സന്തോഷിപ്പിക്കുക.
അവന് വിശ്വാസയോഗ്യമായ ഒരു വാച്ച് നല്കുക.
“ക്വീൻ ആനി”
നിക്കൽ വെള്ളി ... രു. 22
റോൾഡ് ഗോൾഡ് ... രു. 36
സൗജന്യമായ ഞങ്ങളുടെ വലിയ കാററലോഗിന് കാർഡയയ്ക്കുക.
വെസ്റ്റെൻഡ് വാച്ച് കമ്പനി, ബോംബെ, കൽക്കത്ത.
WEST END WATCH Co
BOMBAY
CALCUTTA

വിശേഷാവസരങ്ങളിൽ സമ്മാനമായി നല്കപ്പെടുന്നതും വാച്ചിന്റെ അലങ്കാരവസ്തു എന്ന പദവിയെത്തന്നെ ഉറപ്പിക്കുന്നതാണ്. 'ഒരു നല്ല വാച്ചിനേക്കാൾ ഏറ്റവും ഉചിതമായ മറ്റൊരു വിവാഹസമ്മാനവുമില്ല. എന്തെന്നാൽ വാച്ച് കൈയ്ക്ക് ഒരു അലങ്കാരമാണ്; ദിവസേന അതു കൊണ്ടു ഉപയോഗമുള്ളതുമാണ്" എന്നാണ് വെസ്റ്റന്റ് വാച്ച് കമ്പനിയുടെ 30-കളിലെ പരസ്യം. യുവാവായ മകനു നല്കാവുന്ന ഏറ്റവും ഉചിതമായ സമ്മാനം ഉറപ്പിലും വിശ്വാസയോഗ്യതയിലും ഉയർന്നു നില്ക്കുന്ന 'ക്വീൻ ആനി' റിസ്റ്റ് വാച്ചാണെന്ന് മറ്റൊരു പരസ്യത്തിൽ(മാതൃഭൂമി, ആഗസ്റ്റ് 28, 1933) കാണുന്നു. ആദ്യത്തേതിൽ വാച്ചുനോക്കുന്ന യുവതിയുടെ ചിത്രം അലങ്കാരമൂല്യത്തെ മുൻനിർത്തിയാണെങ്കിൽ രണ്ടാമത്തെ പരസ്യത്തിൽ യുവാവിന്റെയും അച്ഛന്റെയും ചിത്രമാണുള്ളത്. രണ്ടു മൂല്യങ്ങളിലെയും സൂക്ഷ്മമായ വേർതിരിവ് വരികളിൽ വ്യക്തമാണ്. സ്ത്രീക്ക് അലങ്കാരവും പുരുഷന് ആധികാരികമായ മറ്റു മൂല്യങ്ങളുമാണ് പ്രധാനം. 'സ്വാഭാവികമായ മുൻവിധി' പ്രവർത്തിക്കുന്ന പരസ്യവാചകങ്ങളിൽ ലിംഗമാനകതയുടെ മൂല്യംകൂടി ഉൾച്ചേർന്നിരിക്കുന്നു.

സമയത്തെ ദൈനംദിനജീവിതത്തിലെ സുപ്രധാനമൂല്യമായി തിരിച്ചറിയുന്ന ഒരു ആധുനികജനതയായി മലയാളികൾ മാറിയതിന്റെ സൂചനകളാണിവയെല്ലാം. ഈ ആധുനികജനതയെ ലിംഗസ്വത്വങ്ങളായി കൃത്യതപ്പെടുത്തുന്നതിൽ സമയത്തിനും സമയസാമഗ്രികൾക്കുമുള്ള പങ്കെന്ത് എന്നതിനെക്കുറിച്ചാണ് ഇനി അന്വേഷിക്കാനുള്ളത്.

ആൺവാച്ചും പെൺവാച്ചും

വാസ്തവത്തിൽ റിസ്റ്റു വാച്ചുകളുടെ ഉപയോഗം തുടങ്ങുന്ന ആദ്യകാലം മുതല്ക്കുതന്നെ ലിംഗഭേദവും അതിൽ ഉൾച്ചേർന്നിരുന്നു. 1920-കളോടെതന്നെ ലേഡീസ് വാച്ച് പ്രചാരത്തിലുണ്ട്. 'വലിയ അളവും' 'ചെറിയ അളവും' എന്നതാണ് ഇവിടെ ലിംഗഭേദത്തിനായി സ്വീകരിക്കുന്ന ഭാഷാവ്യവഹാരം. വലിയ അളവ് പുരുഷൻമാർക്കും ചെറിയ അളവു സ്ത്രീകൾക്കുമായി വേർതിരിച്ചുകൊണ്ടുള്ള ലിംഗഭേദകല്പനയുടെ വേരുകൾ പാശ്ചാത്യസമ്പർക്കങ്ങളിലൂടെ നേരിട്ടു കടന്നുവന്നതാകാം. തൃശ്ശൂർ ലക്ഷ്മീവിലാസം വർത്തകശാലയിൽ അത്തരം ചെറിയ അളവിലുള്ള ലേഡീസ് വാച്ച് വില്പനയുള്ളതായി 1921 തുലാം മാസത്തെ ലക്ഷ്മീഭായിയിൽ കാണുന്നു. ചെറിയ അളവ് വാച്ച് തോല്പട്ട (സ്ട്രാപ്പ്)യിൽ വെച്ച് കയ്യിൽ കെട്ടിയും ചങ്ങലയിൽ കൊളുത്തി കീശയിലിട്ടും ഉപയോഗിക്കാമെന്നും അതിൽ പറയുന്നു. 'ശരിയായ സമയത്തെ കാട്ടുന്നതും

Miss Aleykutty Oommen, B. Sc.

1st Class, 1st in the Presidency (Zoology),

Winner, Herbert Medal & Sealy Prize.

കാഴ്ചഭംഗിയുള്ളതുമായ നിക്കിൾകേസ് വാച്ച് വില 1 ന് കയ്യിൽ കെട്ടാനുള്ള തോല്പട്ടയടക്കം ആറുറിപ്പിക'യാണ് വിലയിട്ടിരുന്നത്. അന്നത്തെ നിലയ്ക്ക് വലിയൊരു തുകയായിരുന്നു അത്.

ലിംഗഭേദത്തെ സംബന്ധിച്ച ആലോചനയെ കൂടുതലായി ബലപ്പെടുത്തുന്ന ഒന്നാണ് 50-കൾക്കു ശേഷമുള്ള വാച്ചിന്റെ ചരിത്രം. ചെറിയ ഡയലും വീതി കുറഞ്ഞ ചെയിനും സ്ട്രാപ്പും വളയും ബ്രേസ്‌ലെറ്റിനും പകരമായ രൂപവുമൊക്കെ പെൺവാച്ചിനെ എങ്ങനെ നിർമിച്ചെടുത്തു എന്നു നാം കണ്ടു. എന്നാൽ അതിനേക്കാൾ സുപ്രധാനവും നിർണായകവുമാണ് വാച്ചു ധരിക്കുന്ന രീതിയിൽ ഉണ്ടായ വിച്ഛേദങ്ങൾ. ആദ്യകാലത്ത് ഏതാണ്ട് 50-60-കൾ വരെയെങ്കിലും സ്ത്രീപുരുഷഭേദമെന്യേ പൊതുവെ ആളുകൾ ഇടതുകയ്യിലാണ് വാച്ചുകെട്ടിയിരുന്നത്. പഴയ തലമുറയിലുള്ളവരുമായി നടത്തിയ സംഭാഷണങ്ങളും അക്കാലത്തെ എഴുത്തുകളിലെ സൂചനകളും വ്യത്യസ്ത പരസ്യങ്ങളോടൊപ്പം സ്ഥാനംപിടിച്ചിരുന്ന രേഖാചിത്രങ്ങളും അക്കാലത്ത് എടുത്തിരുന്ന ഫോട്ടോഗ്രാഫുകളുമാണ് ഇതേക്കുറിച്ചുള്ള സൂചനകൾ നല്കുന്നത്. പരസ്യങ്ങൾ പ്രധാനമായും മദിരാശി, ബോംബെ, കല്ക്കത്ത തുടങ്ങിയ പ്രദേശങ്ങളിലെ കമ്പനികളുടേതായതുകൊണ്ട് അവയിൽ ചേർത്തിരുന്ന രേഖാചിത്രങ്ങളും ആ പ്രദേശങ്ങളിലെ സവിശേഷപരിഷ്കാരങ്ങളെ സൂചിപ്പിക്കുന്നവയായിരിക്കുമെന്നത് വാസ്തവമാണെങ്കിലും അക്കാലത്തെ മലയാളികളുടെ ഫോട്ടോഗ്രാഫുകളും സമാനമായ പ്രവണതകളാണ് കാണിക്കുന്നത്.

1932 നവംബർ 16-ലെ മാതൃഭൂമിയിൽ കല്ക്കത്തയിലെ വെസ്റ്റന്റ് വാച്ചിന്റെ പരസ്യത്തിൽ കാണുന്ന സ്ത്രീയും പുരുഷനും ഇടതുകയ്യിലാണ് വാച്ചു കെട്ടിയിരിക്കുന്നത്. 1934-ലെ സിലോൺ മലയാളിയിൽ കേരളത്തിലെ ഏക മുസ്ലിം വിദ്യാസമ്പന്ന എന്ന തലക്കെട്ടിൽ ഡോ. എം.കെ. അയിശക്കുട്ടി, എൽ.എം.പി. യുടെ ഒരു ചിത്രം പ്രസിദ്ധീകരിച്ചിരുന്നു. അതിലും വാച്ച് ഇടതുകൈയിലാണ്. വലതുകൈയിലാണ് വളയുടെ സ്ഥാനം. മഹാരാജാസ് കോളേജിലെ ഇംഗ്ലീഷ് പ്രൊഫസർ തങ്കം (1935 നവംബർ 25-ലെ മാതൃഭൂമി), ഹെർബെർട്ടു മെഡലും പ്രൊഫ. സീലി പ്രൈസും നേടിയ മിസ് ഏലിക്കുട്ടി ഉമ്മൻ (1939 എറണാകുളം മഹാരാജാസ് കോളേജ്മാഗസിൻ) തുടങ്ങിയവരുടെയും ഇടത്തെ കയ്യിലാണ് വാച്ചിന്റെ സ്ഥാനം. അക്കാലത്തെ പല ഗ്രൂപ്പ്ഫോട്ടോകളിലും സ്ഥിതി വ്യത്യസ്തമല്ല.

എന്നാൽ 50-കളോടെ ഈ വ്യവസ്ഥയിൽ ചില സന്ദിഗ്ദ്ധതകൾ വന്നു ചേർന്നു. 60-കളോടെ അതു പൂർണമായും ബലപ്പെടുകയും ചെയ്തു. മുൻകാലത്ത് എല്ലാവരും സ്വാഭാവികമാംവണ്ണം ഇടതുകയ്യിൽ ധരിച്ചിരുന്ന വാച്ച് സ്ത്രീകളുടെ കാര്യത്തിൽ വലതുകൈയിലേക്ക് മാറി. വലതുകൈ ഏറെയും പ്രവർത്തി സന്നദ്ധമായും പ്രവർത്തനനിരതമായുമിരിക്കുമ്പോൾ

ഈ "വെസ്റ്റെൻഡ്" വാച്ചുകൾ

[illegible]

[illegible]			
9 ക്യാരററ് സ്വർണ്ണം	...	ക.	65
14 ക്യാരററ് സ്വർണ്ണം	...	ക.	82
18 ക്യാരററ് സ്വർണ്ണം	...	ക.	100

[illegible]	
[illegible]	ക. 32
[illegible]	ക. 35
9 ക്യാരററ് സ്വർണ്ണം	ക. 60
18 ക്യാരററ് സ്വർണ്ണം	ക. 90

[illegible]

വെസ്റ്റെൻഡ് വാച്ച് കമ്പനി ബോംബെ & കൽക്കത്ത.

WEST END WATCH Co.

BOMBAY CALCUTTA

(ഇടതുകൈക്കാർ നേരെതിരിച്ചും) ആ കൈയിൽ ധരിക്കുന്ന വാച്ച് അസൗകര്യം വർധിപ്പിക്കുന്നു. അടുക്കളയിലോ ഓഫീസിലോ ഫാക്ടറിയിലോ ആയാലും പ്രവർത്തിതടസ്സം കൂടാതെ വലതുകൈയിലെ വാച്ചിൽ സമയം നോക്കുക എളുപ്പമല്ല. അതായത് വാച്ചിനിപ്പോൾ പ്രധാനമായും അലങ്കാരപദവിയാണുള്ളതെന്നു വ്യക്തം. 1972 ഏപ്രിൽ 6-ാം തിയതിയിലെ മാതൃഭൂമിയുടെ മുഖചിത്രം ഒരു പന്ത്രണ്ടുകാരി വരച്ച സമ്മാനാർഹമായ പെയിന്റിങ്ങായിരുന്നു. അതിൽപോലും വലതുകയ്യിൽ കെട്ടിയ വാച്ചു പ്രദർശിപ്പിച്ചു വശം ചെരിഞ്ഞുനില്ക്കുന്ന സ്ത്രീകളെയാണ് കാണുന്നത്. വിവാഹവേളകളിലും മറ്റും പുരുഷൻ നിർബന്ധമായും വാച്ചു ധരിക്കുമ്പോൾ സ്ത്രീ ആ ഇടംകൂടി വളകൾക്കു വിട്ടുകൊടുക്കുന്നു. പൗരുഷത്തിനു കൂടുതൽ ചേർന്നതായി വാച്ച് അതിന്റെ ലിംഗമൂല്യത്തെ

നിർമിച്ചെടുക്കുന്നു എന്നുപോലും പറയാവുന്നതാണ്.

1950-കൾക്കുശേഷം മലയാളിസ്ത്രീയുടെ സാമൂഹ്യജീവിതവും സാമൂഹികപദവിയും മുൻനിർത്തി ആലോചിക്കുമ്പോൾ സ്ത്രീകളിൽ അടിച്ചേല്പിക്കപ്പെട്ട് വർധിച്ചുവരുന്ന ഗാർഹികവത്കരണത്തിന്റെ സൂചനയായി വാച്ചിന്റെ സ്ഥാനാന്തരത്തെ കാണാം. പുറത്തായിരിക്കുമ്പോഴും അകത്തായിരിക്കുന്ന സ്ത്രീയവസ്ഥയെ മുൻനിർത്തി സ്ത്രീവാദികൾ എഴുതിയിട്ടുണ്ടല്ലോ. പണിയിടങ്ങളിലോ നഗരത്തിലോ ബസ്സിലോ ആയിരിക്കുമ്പോഴും അവർ മക്കളുടെ ട്യൂഷൻ സമയത്തിനകത്തോ വീട്ടിലെ രോഗികളും വൃദ്ധരുമായ മാതാപിതാക്കളുടെ ശുശ്രൂഷകളിലോ ഒക്കെയാണ്. സ്വന്തമല്ല, അന്യമാണ്, അവരുടെ സമയം. മറ്റുള്ളവർക്കു വിശപ്പു വരുമ്പോഴാണ് അവരുടെ ഭക്ഷണസമയം. അവർക്കുവേണ്ടിയുള്ള സേവനങ്ങൾക്കനുസൃതമായാണ് അവളുടെ വിശ്രമം. പൗരത്വവുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തി ചിന്തിക്കുമ്പോൾ സ്ത്രീയുടെ സമയക്രമത്തിൽ ലെഷർ പ്രവർത്തിക്കുന്നതെങ്ങിനെ എന്ന് തിരിച്ചറിയാനുള്ള താക്കോലായി ഇതെടുക്കാം. ഒപ്പം സ്വതന്ത്രവും കർതൃനിഷ്ഠവുമായ ലെഷർ സ്ത്രീക്കു സാധ്യമാകാത്തതെന്തെന്ന ചോദ്യത്തിലേക്കുള്ള പീഠികയായും കണക്കാക്കാം.

വലതുകൈയിലെ ആൺവാച്ചുകൾ

“അസിഫ് അലിയെ സ്ക്രീനിൽ കാണുന്ന കാലം മുതലുള്ള സംശയമാണ്. ഇദ്ദേഹം കാമുകനെ അവതരിപ്പിച്ചാലും കള്ളനെ അവതരിപ്പിച്ചാലും കൊള്ളക്കാരനെ അവതരിപ്പിച്ചാലും വലതുകൈയിൽ ഒരു വാച്ചു കാണാം. സാധാരണ മനുഷ്യരൊക്കെ കെട്ടുന്നപോലെ ഇടതുകൈയിൽ വാച്ചുകെട്ടുന്ന ഒരു കഥാപാത്രത്തെപ്പോലും ഇദ്ദേഹത്തിന്റെ വകയായി കണ്ടിട്ടില്ല! കവചകുണ്ഡലങ്ങളുമായി പിറന്നുവീണ സൂര്യപുത്രനെപ്പോലെ അസിഫ് അലി വലതുകൈയിൽ വാച്ചും കെട്ടിയായിരിക്കുമോ ഭൂമിയിൽ അവതരിച്ചത്?” – ‘ഫോറംകേരള ഡോട്ട്കോ’മിൽ നടന്ന ചർച്ചയിൽ വയനാടൻ എന്നൊരാളുടെ കമന്റാണിത്. വലതുകൈയിൽ വാച്ചു കെട്ടുന്നതിനെ പൗരുഷക്കുറവായും സ്ത്രൈണതയോടുള്ള ചാർച്ചയായും കാണുന്ന സമീപനമാണിത്. ഇത്തരത്തിലുള്ള നിരവധിചർച്ചകൾ ജനപ്രിയമാധ്യമങ്ങളിൽ പതിവാണ്. എന്നാൽ ഇതിനെ അതിലംഘിക്കാനുള്ള ചിലശ്രമങ്ങളും മലയാളിഭാവനയിൽ നമുക്കു കാണാം. രഞ്ജിത് തിരക്കഥയെഴുതി ഐ.വി. ശശി സംവിധാനം ചെയ്ത, ഫ്യൂഡൽ ആണത്ത സിനിമകളുടെ പുതിയ പന്ഥാവിനു തുടക്കം കുറിച്ച ‘ദേവാസുരം’ ഉദാഹരണം. അതിലെ ലാലിന്റെ മംഗലശ്ശേരിനീലകണ്ഠൻ വലതുകൈയിൽ വാച്ചുകെട്ടുമ്പോൾ അതു അതിപൗരുഷത്തിന്റെ ചിഹ്നമായാണ്

മനസ്സിലാക്കപ്പെട്ടത്. പക്ഷേ, അതേ ആൺശരീരഭാഷ പിന്തുടർന്ന രഞ്ജിത്തിന്റെയും മറ്റു സംവിധായകരുടെയും പില്ക്കാലചിത്രങ്ങളിൽ ഈ ശൈലി തുടർന്നതായി കാണുന്നില്ല. അതു സംഭവിക്കുന്നത് പിന്നീടു തിരശ്ശീലക്കു പുറത്താണ്; തികച്ചും വ്യത്യസ്തമായ സാഹചര്യത്തിലാണെന്നുമാത്രം.

പുതിയ കാലത്തേക്കുവരുമ്പോൾ വാച്ചിന്റെ ആകൃതിയിലും വലുപ്പത്തിലും ലിംഗഭേദത്തിന്റെ മാനകതകളെ പൊളിച്ചുകളയുന്ന അഭിരുചികൾ നാം കാണുന്നു. മുമ്പത്തെ നേർത്ത വീതികുറഞ്ഞ സ്ട്രാപ്പുകൾക്കു പകരം വീതിയേറിയ സ്ട്രാപ്പും വലിയ ഡയലും പെൺകുട്ടികൾ ഒരു ഫാഷനായി സ്വീകരിച്ചിരിക്കുന്നു. നിറമുള്ള സ്ട്രാപ്പ് യുവാക്കൾ ആൺ/പെൺ ഭേദമില്ലാതെ സ്വീകരിക്കുന്നു. മറ്റു പല അലങ്കാരങ്ങളിലുമെന്നതു പോലെ ലിംഗാതീതമായ ഒരു നീക്കം വാച്ചിലും വന്നിട്ടുണ്ട്. പുതുതലമുറയെസംബന്ധിച്ചെടത്തോളം ആൺപെൺഭേദമെന്യേ ഇടതുകയ്യിലാണ് വാച്ചിന്റെ സ്ഥാനം. വലതുകയ്യിൽ വാച്ചുകെട്ടുന്ന പെണ്ണ് അപൂർവമാണ്. ന്യൂജെൻ ഫ്രീക്ക് പയ്യൻമാർ ചിലർ വലതുകയ്യിൽ വാച്ചു കെട്ടുന്നതും കാണാറുണ്ട്.

(2017 ആഗസ്റ്റ് 20-ലെ മാതൃഭൂമി ആഴ്ച്ചപ്പതിപ്പിൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ചത്)

റഫറൻസ്

1. സരസ്വതീവിജയം, പോത്തേരി കുഞ്ഞമ്പു, ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, തിരുവനന്തപുരം.

2. ഇസ്ലാമും സ്ത്രീകളും, ഫാത്തിമ മെർനീസ്സി, വിവ: കെ. എം. വേണുഗോപാലൻ, ഒലിവ്, കോഴിക്കോട്.

3. ലക്ഷ്മീഭായി, മാതൃഭൂമി ആഴ്ചപ്പതിപ്പ്, സിലോൺ മലയാളി, എറണാകുളം മഹാരാജാസ് കോളജ് മാഗസിൻ ഇവയുടെ പഴയ ലക്കങ്ങൾ.

ഭാഗം III

വീണ്ടെടുപ്പുകൾ

കാഴ്ചയുടെ കണ്ണിലൂടെ ഇന്ദുലേഖ വായിക്കുമ്പോൾ

ആശാലത
6 ബി, ലോറല് ഗ്രൂവ്, വൈറ്റില

'എണ്ണച്ചായചിത്രങ്ങൾ യൂറോപ്പിൽ എഴുതുന്ന മാതിരി ഈ ദിക്കിൽ കണ്ടുരസിച്ചുതുടങ്ങുന്നതിനുമുമ്പ്, ഉണ്ടാവാൻ പാടില്ലാത്ത രീതിയിൽ എഴുതിയ നരസിംഹമൂർത്തിയുടെ ചിത്രം, വേട്ടക്കൊരുമകന്റെ ചിത്രം, ചില വ്യാളിമുഖ ചിത്രം, ശ്രീകൃഷ്ണൻ സാധാരണ രണ്ടുകാലുള്ളവർക്ക് നിൽക്കാൻ ഒരുവിധത്തിലും പാടില്ലാത്തവിധം കാൽ പിണച്ചുവെച്ച് ഓടക്കുഴൽ ഊതുന്ന മാതിരി കാണിക്കുന്ന ചിത്രം, വലിയ ഫണമുള്ള അനന്തന്റെ ചിത്രം, വലിയ രാക്ഷസന്മാരുടെ ചിത്രം ഇതുകളെ നിഴലും വെളിച്ചവും നിമ്നോന്നതസ്വഭാവങ്ങളും സ്മരിക്കപ്പെടാത്ത മാതിരിയിൽ രൂക്ഷങ്ങളായ ചായങ്ങളെക്കൊണ്ട് എഴുതിയത് കണ്ടുരസിച്ച് ആ വക എഴുത്തുകാർക്ക് പലവിധ സമ്മാനങ്ങൾ കൊടുത്തുവന്നിരുന്ന പലർക്കും ഇപ്പോൾ അതുകളിൽ വിരക്തിവന്ന് മനുഷ്യന്റെയോ മൃഗത്തിന്റെയോ വേറെ വസ്തുക്കളുടെയോ സാധാരണ സ്വഭാവങ്ങൾ കാണിക്കുന്ന എണ്ണച്ചായം, വെള്ളച്ചായം ഇതുകളെക്കൊണ്ട് കൗതുകപ്പെട്ട് എത്രുണ്ട് സൃഷ്ടി സ്വഭാവങ്ങൾക്ക് ആ ചിത്രങ്ങൾ ഒത്തുവരുന്നുവോ അത്രുണ്ട് ആ ചിത്രകാരന്മാരെ ബഹുമാനിച്ചു വരുന്നത് കാണുന്നില്ലയോ.' (ഇന്ദുലേഖയുടെ ഒന്നാംപതിപ്പിന്റെ അവതാരികയിൽ നിന്ന്).

'വൈകുന്നേരം നാലുമണി മുതൽ ഏഴുമണിവരെ ഈ ബന്തറിൽ നടന്നുനോക്കിയാൽ കാണാവുന്ന കാഴ്ച വേറെ ഭൂമിയിൽ ഒരേടത്തും കാണാൻ പാടില്ലെന്നു പറവാൻ പാടില്ലെങ്കിലും ഇൻഡ്യയിൽ വേറെ ഒരു സ്ഥലത്തും ഇല്ലെന്നു തീർച്ചയായും ഞാൻ പറയുന്നു.

പാൽനുരപോലെ അതിധവളങ്ങളായും നീരുണ്ട മേഘംപോലെ

ശ്യാമളങ്ങളായും കുങ്കുമവർണ്ണങ്ങളായും, അരുണവർണ്ണങ്ങളായും, മിശ്രവർണ്ണങ്ങളായും ഉള്ള പലമാതിരി അത്യുന്നതങ്ങളായ ആറും നാലും രണ്ടും കുതിരകളാൽ വലിക്കപ്പെടുന്നതും, മഞ്ഞവെയിലിൽ അതിമനോഹരമായി മിന്നിത്തിളങ്ങിക്കൊണ്ടു കണ്ണുകളെ മയക്കുന്നതും ആയ ഗാഡികൾ അസംഖ്യം അന്യോന്യം തിക്കുതിരക്കു ഇല്ലാതെ ഓടുന്നതുകളുടെയും, ചിത്രത്തിൽ നിൽക്കുന്നതുപോലെ ബഹുസജ്ജമായിട്ടു സമുദ്രതീരത്തിൽ ചിലേടങ്ങളിൽ നിർത്തിട്ടുള്ളതുകളുടെയും കാഴ്ച. പിന്നെ ആ ഗാഡികളിൽത്തന്നെ ഇരുന്നു കടൽക്കാറ്റുകൊള്ളുന്നവരുടേയും പുറത്തു എറങ്ങി നടന്നിട്ടും കടൽവക്കത്തു കെട്ടി ഉണ്ടാക്കീട്ടുള്ള അതിമനോഹരങ്ങളായ ഇരിപ്പെടങ്ങളിൽ ഇരുന്നിട്ടും കാണാവുന്ന മഹാന്മാരായ പുരുഷന്മാരുടെയും ചന്ദ്രമുഖികളായ സ്ത്രീകളുടെയും വികസിച്ചുനില്ക്കുന്ന ചെന്താമരകളെപ്പോലെ ശോഭിച്ചുകാണുന്ന മുഖങ്ങളോടുകൂടിയ ചെറിയ കിടാങ്ങളുടെയും സംഘം സമുദ്രത്തിൽനിന്നു വരുന്ന മന്ദസമീരണനെ ഏറ്റു രസിച്ചു സല്ലപിച്ചിരിക്കുന്നതിനെ കാണുന്ന ആനന്ദകരമായ ഒരു കാഴ്ച. നിരന്നു ഞാനോ നിയ്യോ വലിയതു എന്നുള്ള ശണ്ഠയോടുകൂടി എന്നു തോന്നും, വരിവരിയായി നില്ക്കുന്ന ഇംഗ്ലീഷ്സ്റ്റീമർ, ഫ്രെഞ്ചുസ്റ്റീമർ, ജർമ്മൻസ്റ്റീമർ, മറ്റോരോ വലിയ യൂറോപ്യൻ രാജ്യത്തിലുള്ള കപ്പലുകൾ ഇവകളുടെ കാഴ്ച. അങ്ങിനെ ഇരിക്കുമ്പോൾ അതിൽ ചില കപ്പലുകൾ യാത്രയ്ക്കു പുറപ്പെട്ടു, ധൂമം വലിയ കുഴലുകളിൽക്കൂടി തള്ളിത്തള്ളി ആകാശത്തിലേക്കു വിടുന്നതു നോക്കിനോക്കിയിരിക്കെ ആ കപ്പലുകളേയും ധൂമത്തേയും ക്രമേണ ക്രമേണ കാണാതെ ആയിവരുന്ന ഒരു കാഴ്ച. അങ്ങിനെതന്നെ ബന്തറുകളിലേക്കു വരുന്ന കപ്പലുകൾ ക്രമേണ ക്രമേണ അതുകളുടെ വലുപ്പത്തെ കാണിച്ചുംകൊണ്ടു കരയോടു അടുക്കുന്നതു കാണുന്ന കാഴ്ച. വയ്യുമ്പാടുള്ള മഞ്ഞവെയിൽ തട്ടി ഉളിയുന്നതായ അതിഭംഗിയുള്ള ചെറിയ പിച്ചളക്കുഴലുകൾ വെച്ച കുഴലുകളിൽക്കൂടി പുക വിട്ടുവിട്ടു മനോഹരമാകുംവണ്ണം കപ്പലുകളുടെ സമീപത്തിൽനിന്നു പീയറിലേക്കും പീയറിൽനിന്നു കപ്പലുകളുടെ സമീപത്തേക്കും അതിമേദുരങ്ങളായി നില്ക്കുന്ന ആ കപ്പലുകളുടെ ചെറുകിടാങ്ങൾ പാഞ്ഞുകളിക്കുന്നതോ എന്നു മനസ്സിൽ തോന്നിക്കുംവിധം അങ്ങട്ടും ഇങ്ങട്ടും ഓടുന്ന ചെറിയ തീബോട്ടുകളുടെ അതികൗതുകമായ വ്യാപാരങ്ങളെ കാണുന്ന ഒരു കാഴ്ച.'(ഇന്ദുലേഖ പതിനാറാം അധ്യായം, മാധവന്റെ രാജ്യസഞ്ചാരം)

'കേശവൻനമ്പൂതിരി: ശിവ! ശിവ നാരായണ! നാരായണ! ഞാൻ എന്താണ പറയേണ്ടത്? ഈ വെള്ളക്കാരുടെ കൗശലം അത്യത്ഭുതം തന്നെ. ലക്ഷ്മീ! നീ അതു കണ്ടാൽ വിസ്മയപ്പെട്ടുപോവും. എന്തൊരത്ഭുതം! ഈ നൂൽക്കമ്പിനി എന്ന് എത്ര ഘോഷമായി കേൾക്കുന്നത്

എല്ലാം ഒരു ഇരിമ്പുചക്രമാണ്. ആ ചക്രം ഈ നൂൽ ഒക്കെയും ഉണ്ടാക്കുന്നു. ആ ചക്രത്തെ തിരിക്കുന്നതു പൊകയാണ്. പൊകപൊക ശുദ്ധ പൊക. എന്നാലോ പൊക നമ്മുടെ അടുക്കളയിൽനിന്നുണ്ടാവുന്നതുപോലെ കണ്ണിലും മറ്റും ലേശം ഉപദ്രവിക്കയില്ല. ആ കമ്പിനിക്ക് ഒരു വലിയ വാല് മേലോട്ടു വെച്ചിരിക്കുന്നു. ഒരു കൊടിമരംപോലെ വലിയ ഒരു വാല്. അതു പൊക പോവാനാണെന്നാണു പറയുന്നത്. എന്നാൽ എനിക്കു സംശയമുണ്ട്. അതിന്റെ ഉള്ളിൽ എന്തോ ചില വിദ്യകൾ ഉണ്ട്. അതു മിടുക്കന്മാരായ ഈ വെള്ളക്കാർ പുറത്തു പറകയില്ല. അങ്ങിനെ വല്ലതും ഇല്ലാതെ ഈ ഇരിമ്പുകൊണ്ടുള്ള കമ്പിനിയും ശുശികളും പറഞ്ഞതുപോലെ കേൾക്കുമോ? എന്തോ ഒരു വിദ്യയുണ്ട്... നൂൽക്കമ്പിനി തിരിയുന്നതു പൊകകൊണ്ടാണ്. വേറെ ആ കൊടിമരത്തിന്റെ ഉള്ളിൽ എന്തോ ഒരു വിദ്യയുംകൂടി ഉണ്ടായിരിക്കണം. എനിക്ക് ഒരു സംശയവുമില്ല ധൂമം ശക്തിയുള്ളതാണ്. ഹോമധൂമത്തിന്നു ശക്തിയില്ലേ? എനിക്ക് ഒന്നുകൂടി സംശയമുണ്ട്. ഇതു വല്ല മൂർത്തികളുടെയും പ്രസാദത്തിന്നുവേണ്ടിയുള്ള ഒരു ഹോമമോ എന്നുകൂടി സംശയമുണ്ട്. വല്ല വിഗ്രഹങ്ങളോ ചക്രങ്ങളോ ആ കൊടിമരത്തിന്റെ ഉള്ളിൽ വെച്ചിട്ടുണ്ടായിരിക്കും, ആർക്കറിയാം? അതിന്ന് ഈ ഹോമം വളരെ പ്രിയമായിരിക്കാം; അതിന്റെ പ്രസാദത്തിനാൽ ആയിരിക്കാം ഈ കമ്പിനി തിരിയുന്നതു്. ആർക്കറിയാം. നാരായണമൂർത്തിക്കു മാത്രം അറിയാം.'(ഇന്ദുലേഖ ആറാം അധ്യായം പഞ്ചുമേനോന്റെ കുണ്ഠിതം).

ആദ്യകാല മലയാള നോവലുകളിൽ പ്രമുഖമായ 'ഇന്ദുലേഖ' യിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന മൂന്നു തരം നോട്ടങ്ങളാണ് മേൽകൊടുക്കുന്നത്. ഈ മൂന്നു നോട്ടങ്ങളും പ്രതിനിധീകരിക്കുന്ന പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനഘട്ടത്തിൽ മലയാളിയുടെ കാഴ്ച/നോട്ടം എന്നിവയും ലിംഗപദവിയും എങ്ങനെ രൂപപ്പെട്ടിട്ടുണ്ടാവാം എന്ന ഒരു അന്വേഷണമാണ് ഇത്. മലയാളി ആധുനികത എന്ന് വിവക്ഷിക്കുന്ന കാലഘട്ടത്തിലേക്ക് പ്രവേശിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഒരു കാലത്ത് എഴുതിയ ഒരു നോവൽ, അക്കാലത്തെ കാഴ്ചയുടെ ഉരുത്തിരിയലിന്റെ, ദൈനംദിനക്കാഴ്ചകളുടെ സൂചനകൾ ഏതുവിധത്തിലാണ് നല്കുന്നത് എന്നും അതിൽ അടങ്ങിയിരിക്കുന്ന അധികാരബന്ധങ്ങൾ, ഇടങ്ങൾ, ആൺപെൺ വ്യത്യാസങ്ങൾ മുതലായവ എന്തായിരിക്കും എന്നും അന്വേഷിക്കുന്നതിനുള്ള ശ്രമം കൂടിയാണിത്.

1889 ഡിസംബറിൽ ഇന്ദുലേഖയുടെ ഒന്നാംപതിപ്പിന്റെ അവതാരികയിൽ കേരളത്തിൽ നിലവിലുള്ള അനുഷ്ഠാന ചിത്രങ്ങളെയും

പാശ്ചാത്യരീതിയിലുള്ള അപ്പോൾ ഇവിടെ പ്രചാരമാർജ്ജിക്കാൻ തുടങ്ങിയ യഥാതഥ ചിത്രകലയെയും താരതമ്യം ചെയ്തുകൊണ്ട് നോവലിസ്റ്റായ ചന്തുമേനോൻ എഴുതിയതാണ് ആദ്യം ചേർത്ത കുറിപ്പ്. ഈ കുറിപ്പിൽ ആധുനികതയുടെ കടന്നുവരവോടെ കേരളത്തിലെ കാഴ്ചശീലങ്ങൾ മാറുന്നതിന്റെ സൂചനകൾ കാണാനാവും. രണ്ടാമതായി കൊടുത്ത ഉദ്ധരണിയാകട്ടെ, ബ്രിട്ടിഷ് ഭരണത്തിൻകീഴിൽ ഇന്ത്യയിലെ ഒരു പ്രധാന തുറമുഖപട്ടണമായ ബോംബെയുടെ (മുംബൈ) ആധുനിക പുരോഗതിയുടെയും സമൃദ്ധിയുടെയും ചിത്രമാണ് വരയ്ക്കുന്നത്. കാഴ്ച പ്രാതിനിധ്യസ്വഭാവമുള്ള കലകളെ മാത്രമല്ല ദൈനംദിന ജീവിതത്തിലെ കാഴ്ചകളെയും എങ്ങനെയാണ് മാറ്റി മറിക്കുന്നത് എന്നതിന്റെ സൂചനയാണ് തരുന്നത്. മാധവൻ കാണുന്ന കാഴ്ചകൾ അഥവാ മാധവനിലൂടെ ചന്തുമേനോൻ വർണ്ണിക്കുന്ന കാഴ്ചകൾ നോട്ടത്തിൽ വന്ന വലിയ പരിവർത്തനം വെളിവാക്കുന്നുണ്ട്. അതേസമയംതന്നെ ആരാണ്, ഏത് ഇടത്തിലാണ് കാഴ്ചകൾ കാണുന്നത് എന്നും ഈ കാഴ്ചകളും കാണിയും തമ്മിലുള്ള അധികാരബന്ധം എന്താണെന്നും ആരാണ് കാഴ്ചകൾ കാണാത്തതെന്നും ആരിൽ നിന്നാണ് കാഴ്ച മറച്ചുപിടിക്കുന്നതെന്നും നമ്മൾ പരിശോധിക്കണം.

1846-1906 ആണ് പ്രശസ്ത മലയാളി ചിത്രകാരൻ രാജാരവിവർമ്മയുടെ കാലം. സമകാലികനായിരുന്ന ബംഗാളി ചിത്രകാരൻ അബനീന്ദ്രനാഥ ടാഗുർ. അവതാരികയിൽ പരാമർശിക്കുന്ന വേട്ടയ്ക്കൊരുമകന്റെയും നരസിംഹമൂർത്തിയുടെയും ചിത്രങ്ങൾ രൂക്ഷമായ ചായത്തിലെഴുതിയിരുന്ന അനുഷ്ഠാന കലാകാരന്മാരുടെ (അപൂർവ്വമായെങ്കിലും കലാകാരികളുടെയും) പേരോ വീട്ടുപേരോ ഊരോ ഒന്നും നമുക്കറിയില്ല. ചില അവസരങ്ങളിൽ പൊതുവായ ദേശനാമത്തിൽ, അല്ലെങ്കിൽ സമുദായപ്പേരുകളിൽ അവർ അറിയപ്പെട്ടു. നിഴലും വെളിച്ചവും, പെർസ്പെക്ടിവ്, വാനിഷിങ്ങ് പോയിന്റ് മുതലായവയൊന്നും തന്നെ ഇവയിൽ മിക്കവാറും കാണില്ല. തന്നെയുമല്ല, കേരളത്തിലേതായി പരാമർശിച്ച അനുഷ്ഠാനചിത്രരചന ഒട്ടുമിക്കപ്പോഴും അരിപ്പൊടി, കരിപ്പൊടി, മഞ്ഞൾപ്പൊടി മുതലായവയുപയോഗിച്ച് നിലത്തെഴുതിയ കളങ്ങളായിരുന്നിരിക്കണം. മറ്റുചിലത് ചുവർച്ചിത്രങ്ങളും. ഒരിടത്തുനിന്ന് മറ്റൊരിടത്തേക്ക് എടുത്തുകൊണ്ടുപോകാനുള്ള ചലനസാധ്യത ഇല്ലാത്ത രീതിയിൽ രചിക്കപ്പെട്ടിരുന്ന ഈ ചിത്രങ്ങളെയും അവയുടെ നേർക്കുള്ള കാഴ്ചകളെയും അവയുടെ കർത്തൃത്വത്തെയും കുറിച്ചുള്ള സങ്കല്പനത്തെ അട്ടിമറിച്ചുകൊണ്ടായിരിക്കണം പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ഇവിടെ പാശ്ചാത്യസമ്പ്രദായത്തിലുള്ള ഒരു ചിത്രരചനാരീതി പരിചയിക്കപ്പെടുന്നത്. യഥാതഥമായ

ഛായാചിത്രരചന മാത്രമല്ല ഫോട്ടോഗ്രഫിയും ഇന്ത്യയിൽ എത്തുന്നത് ഏകദേശം പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ രണ്ടാം പകുതിയിൽതന്നെയാണ്. കാഴ്ചയുടെ ശീലങ്ങൾ മാറ്റുന്നതിൽ ഫോട്ടോഗ്രഫിയും അതെത്തുടർന്ന് സിനിമയും ഇന്ത്യയിലും പങ്കുവഹിച്ചിട്ടുണ്ടെന്ന് കണക്കാക്കണം.

ഇതോടൊപ്പം ചേർത്തുവായിക്കേണ്ട മറ്റൊന്നു കൂടിയുണ്ട്. മറ്റ് ഇന്ദ്രിയങ്ങളെയപേക്ഷിച്ച് കാഴ്ചയുടെ ഇന്ദ്രിയത്തിന് പ്രാമുഖ്യം വരുന്നത് പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടോടെയാണെന്ന് പൊതുവിൽ കരുതപ്പെടുന്നുണ്ട്. നിരവധി കാരണങ്ങൾ ഇതിന് ഉപോൽബലകമായി പറയാനാവുമെങ്കിലും കാഴ്ചാചരിത്രത്തിലെ രണ്ട് പ്രധാന നാഴികക്കല്ലുകൾ ഫോട്ടോഗ്രഫിയുടെയും അതിന്റെ തുടർച്ചയെന്നോണം ചലച്ചിത്രത്തിന്റെയും ഉരുത്തിരിഞ്ഞു വരലാണെന്ന് കണക്കാക്കാം. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ കാഴ്ചയുടെ പരിധിയിലേക്ക് കടന്നുവന്ന ഉപകരണങ്ങളെപ്പറ്റി കാഴ്ചാസംസ്കാരത്തിന്റെ പഠിതാക്കൾ സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. കാഴ്ചയുടെ അനുഭവത്തെ ഉല്പന്നമാക്കി മാറ്റുന്നവയാണ് ഈ ഉപകരണങ്ങളെന്ന് ആനി ഫ്രീഡ്ബെർഗ് തന്റെ 'മൊബിലൈസ്ഡ് ആൻഡ് വെർച്വൽ ഗെയ്സ് ഓഫ് മൊഡേണിറ്റി' എന്ന ലേഖനത്തിൽ എഴുതുന്നു[1]. പത്രത്തിലെ പ്രിന്റ് ചെയ്ത ചിത്രങ്ങളും കാരിക്കേച്ചറുകളും മുതൽ ഫോട്ടോകൾവരെ നീളുന്നുണ്ട് ഈ ഉല്പന്നങ്ങൾ. ഫോട്ടോഗ്രഫി മാത്രമല്ല, വാർത്താവിനിമയരംഗത്ത് ടെലിഗ്രാഫ്, ടെലിഫോൺ എന്നിവയും വൈദ്യുതിയുടെ കണ്ടുപിടുത്തവുമൊക്കെ ഈ പ്രക്രിയയെ ത്വരിതപ്പെടുത്തി. ദൂരത്തിന്റെ അനുഭവത്തെ മാറ്റിമറിക്കുന്ന പുതിയ യാത്രാസംവിധാനങ്ങൾ സ്റ്റീമർ മുതലായവ, ഷോപ്പിങ്ങിൽ വന്ന താല്പര്യം ഇങ്ങനെ പലതും ഇതിനോടു ചേർത്തുവായിക്കണം. യാത്രയ്ക്കുള്ള ഉപകരണങ്ങളടക്കം കാഴ്ചയെ വിപുലീകരിച്ചു. എന്നാൽ ആർക്കൊക്കെയാണ് ഈ ഉപകരണങ്ങൾ, അതിന്റെ ഫലമായോ വിപുലീകരണമായോ ഉള്ള കാഴ്ച ലഭ്യമായിരുന്നത്? അവർ ഏതേത് ഇടങ്ങളിലാണ് പെരുമാറിയിരുന്നത്? ഈ ഉപകരണങ്ങൾ അഥവാ കാഴ്ചയും അതുണ്ടാക്കുന്ന അധികാരവും ആർക്കൊക്കെയാണ് ലഭ്യമായിരുന്നത്? മേലെ കൊടുത്തിട്ടുള്ള മൂന്നാമത്തെ ഉദ്ധരണിയിൽ സാധാരണക്കാരനും ഇത്തരം ഉപകരണങ്ങളുമായി നേരിട്ട് യാതൊരു ബന്ധവുമില്ലാത്തവനും അനഭ്യസ്തവിദ്യനുമായ കറുത്തേടത്ത് നമ്പൂതിരി ഫാക്ടറിയുടെ പുകക്കുഴലിനെപ്പറ്റി ആശ്ചര്യപ്പെടുന്നത് ഉദാഹരണമായി എടുക്കാം. ജാതിശ്രേണിയിൽ മാധവന്റെ മുകളിലായിട്ടും ആധുനികതയുടെ ഉല്പന്നങ്ങൾ കയ്യാളാൻ പറ്റാത്തതിനാൽ കറുത്തേടത്തിന്റെ കാഴ്ചയെ പരിഹാസ്യമാക്കുന്നു. ലിംഗ, ജാതി പദവികൾകൊണ്ട് ഉയർന്നുനിന്നിട്ടും ഇവർക്ക് അധുനികത ഒരുക്കുന്ന പ്രതീകാത്മക

മൂലധനം ലഭ്യമാവുന്നില്ല.

ബ്രിട്ടിഷ് ആധിപത്യത്തിന്റെ കീഴിലായിരുന്ന ഇന്ത്യയിലേക്ക് 1850 -കളിലാണ് ഔദ്യോഗികമായി ഛായാചിത്രങ്ങളെടുക്കുന്നതിന് ഫോട്ടോഗ്രാഫർമാരെ ഭരണാധികാരികൾ നിയോഗിച്ചത്. പിന്നീട് അനൗദ്യോഗിക ഫോട്ടോഗ്രാഫർമാരും ഇന്ത്യയിൽ വന്ന് ചിത്രങ്ങളെടുത്തു. ഫ്രെഡ് ബ്രെംനർ, സാമുവൽ ബേൺസ്, ജോൺ സാഷ്, ജാക്ക്സൻ മുതലായവർ ഇക്കൂട്ടത്തിൽ പെടും. ഇന്ത്യയെ സംബന്ധിക്കുന്ന വൈവിധ്യമാർന്ന ധാരാളം ചിത്രങ്ങൾ ഈ ഫോട്ടോഗ്രാഫർമാർ എടുത്തിട്ടുണ്ട്.

കാഴ്ചയെപ്പറ്റി പറഞ്ഞു വരുമ്പോൾ കൊളോണിയൽ കണ്ണിലൂടെയുള്ള ഈ കാഴ്ചയെപ്പറ്റി പറയേണ്ടിവരും. വെള്ളക്കാർ അവരുടെ കോളണികൾ സ്ഥാപിച്ച വിവിധ രാജ്യങ്ങളെ കണ്ടിരുന്നത് അപരം എന്നുള്ള രീതിയിലായിരുന്നു എന്ന് അവരുടെ രചനകളിൽനിന്നുതന്നെ വെളിപ്പെടുന്നുണ്ട്. ഒരേസമയം ഈ അപരം പ്രാകൃതവും അപരിഷ്കൃതവും അകറ്റി നിറുത്തേണ്ടതുമായിരിക്കുമ്പോൾത്തന്നെ, അപരത്തിന്റെ ഉള്ളിലെ വൈദേശികമായ ഘടകങ്ങൾ അവരെ ആകർഷിച്ചിരുന്നുവെന്നും കരുതണം. ഉദാഹരണത്തിന്, അൾജീരിയൻ കവിയും സംസ്കാരചരിത്രകാരനുമായിരുന്ന മലെക് അല്ലൂലയുടെ 'ദ കൊളോണിയൽ ഹാരെം'[2] എന്ന കൃതിയിൽ ആഫ്രിക്കയുടെ വടക്കൻ ഭാഗങ്ങളിലെ ഫ്രഞ്ച് അധിനിവേശകർ അവിടത്തെ വീട്ടകങ്ങളിൽ കഴിഞ്ഞിരുന്ന സ്ത്രീകളുടെ ചിത്രങ്ങളെടുക്കുന്നതിനെയും ചിത്രപോസ്റ്റ്കാർഡുകൾ ഉണ്ടാക്കുന്നതിനെയും പറ്റി പറയുന്നുണ്ട്. അറബ് വംശജരായ ഈ സ്ത്രീകളെ അങ്ങേയറ്റം തൃഷ്ണയുണർത്തുന്നവരായാണ് ഫ്രഞ്ച് അധിനിവേശകർ കരുതിയിരുന്നത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഈ സ്ത്രീകളുടെ ഫോട്ടോകൾ, ചിത്രപോസ്റ്റ്കാർഡുകൾ എന്നിവയൊക്കെ ഫ്രഞ്ച് അധിനിവേശകർ കൈവശം വെച്ചു. അന്തഃപുരത്തിൽ കഴിഞ്ഞിരുന്ന, ശരീരം മുഴുവനായി മറച്ച ഇവരെ അങ്ങേയറ്റം സെൻഷ്വൽ ആയിട്ടാണ് ഇവർ കണ്ടത്. ഒരുപക്ഷേ, താഹിതിയിലെ സ്ത്രീകളെ വരച്ച പോൾ ഗൊഗീൻ, കിഴക്കൻ നാടുകളിലെ അത്ഭുതക്കാഴ്ചകൾ തേടിപ്പോയ യൂറോപ്യന്മാർ ഇവരൊക്കെ ഇതേ കാഴ്ചയുടെ വക്താക്കളാകാം.

ഫോട്ടോഗ്രഫി ഇന്ത്യയിലെത്തിയപ്പോൾ ഈ അപരത്വം കാമറയുടെ നോട്ടത്തിലൂടെ രേഖപ്പെടുത്തപ്പെട്ടു. ഒന്നാം സ്വാതന്ത്ര്യസമരമെന്ന് വിളിക്കപ്പെട്ട 1857-ലെ കലാപത്തിനും അതിന്റെ അടിച്ചമർത്തലിനും ശേഷം, വിക്ടോറിയാ രാജ്ഞി നിയമിച്ച ഫോട്ടോഗ്രാഫർമാർ ഇന്ത്യയിലെത്തി സേവനംനടത്തിയിയിരുന്നു. ഇന്ത്യക്കാരെ ഈ

ഫോട്ടോഗ്രാഫർമാർ ജാതി, വംശം, തൊഴിൽ, പ്രദേശം എന്നിങ്ങനെ പലതരത്തിൽ വർഗീകരിച്ച് അവരുടെ ഫോട്ടോഗ്രാഫ് പകർത്തിയിരുന്നതായും കാണാൻ കഴിയും. പലപ്പോഴും ജാതി, തൊഴിൽ വിഭാഗങ്ങളായി വേർതിരിച്ചാണ് ഇവർ ഇന്ത്യക്കാരുടെ ചിത്രങ്ങൾ എടുത്തത്. കടയ്ക്കുള്ളിൽ ഇരിക്കുന്ന ബനിയയും റോഡരികിലെ ബാർബറും മൂക്കുത്തിയിട്ട ആദിവാസിസ്ത്രീയും ഇവർക്ക് വിഷയമായി. എന്നാൽ യൂറോപ്പിന്റേതിൽനിന്ന് അപരമായ ഒരു സാമൂഹ്യസ്ഥലിയും സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളുമാണ് താരതമ്യേന താഴെത്തട്ടിലുള്ളവരായി അവർ കണക്കാക്കിയിരുന്ന ഇന്ത്യക്കാരുടെതെന്ന് ഈ ചിത്രങ്ങളുടെ പാഠത്തിലൂടെ അവർ ചിത്രീകരിച്ചു. അപരരായി തിരിച്ചുനിർത്തിക്കൊണ്ട് തങ്ങളുടെ വംശീയ മേൽക്കൈ സ്ഥാപിക്കുകയാണ് അധിനിവേശകർ ചെയ്തിരുന്നതെന്ന് വായിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്.

ഇതോടൊപ്പംവരുന്ന മറ്റൊന്ന് നരവംശശാസ്ത്രത്തിന്റെ ആരംഭകാലമാണ് ഇത് എന്നതാണ്. നരവംശശാസ്ത്രവും ക്രിമിനോളജിയും തോളോടുതോൾചേർന്ന വികസിച്ചത് പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ തന്നെയാണ്. പ്രത്യേക ശാരീരിക സവിശേഷതകളുള്ളവരെയും സമൂഹത്തിന്റെ ചില തട്ടുകളിലുള്ളവരെയും ചില വംശങ്ങളെയും കുറ്റവാസനയുമായി ബന്ധിപ്പിച്ചുകാണുന്നതും ഇക്കാലത്ത് പതിവായിരുന്നു. സ്വന്തം നാട്ടിലും കോളനികളിലും അത് ശാസ്ത്രീയമെന്ന തരത്തിൽ അവർ നടപ്പാക്കിയിട്ടുണ്ട്. അക്കാലത്തെ ബ്രിട്ടിഷ് ഫോട്ടോഗ്രാഫർമാർ നരവംശശാസ്ത്രത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ഇന്ത്യൻ വംശജരെ, ആന്തമാനിലെയും മറ്റും ഗോത്രവിഭാഗങ്ങളെയടക്കം, അടയാളപ്പെടുത്താനും ശ്രമിച്ചിരുന്നു. ഏതെല്ലാം തരത്തിലാണ് ഇന്ത്യക്കാരുടെ, വിശേഷിച്ച് ആദിവാസികളുടെയും ഗോത്രവിഭാഗക്കാരുടെയും, ശരീരങ്ങളും സാമൂഹ്യതയും തങ്ങളുടേതുമായി വിഭിന്നമായി നില്ക്കുന്നതെന്ന് രേഖപ്പെടുത്താൻ ഇവർ മറന്നില്ല. യൂറോപ്യൻ വംശജനും അന്തമാനിലെ ഗോത്രവംശജനും തമ്മിൽ തുലനം ചെയ്യുന്ന ഒരു ഫോട്ടോയിൽ ഉയരവും മറ്റും തമ്മിലുള്ള അന്തരം അളവുകോൽ ഉപയോഗിച്ച് താരതമ്യം ചെയ്യുന്നതുകാണാം.

കോളനി അധികാരികൾ നിയോഗിച്ച ഫോട്ടോഗ്രാഫർമാർ ഭരണാധികാരികളായ ബ്രിട്ടിഷ് വംശജരുടെയും അവരുടെ ഔദ്യോഗിക യോഗങ്ങളുടെയുമൊക്കെ ഫോട്ടോകൾ എടുത്തിരുന്നു. ഇവരെത്തുടർന്ന് അനൗദ്യോഗിക ഫോട്ടോഗ്രാഫർമാരും ഇവിടെവന്നു. ഇന്ത്യയിൽ വന്ന ഔദ്യോഗിക ഫോട്ടോഗ്രാഫർമാരും അല്ലാത്തവരും ബ്രിട്ടിഷ്‌രാജിന്റെ ഇവിടത്തെ പ്രതിനിധികളുടെയും അവരുടെ കുടുംബാംഗങ്ങളുടെയും

ഇന്ത്യക്കാരായ അവരുടെ വീട്ടുവേലക്കാരുടെയും സുഖവാസകേന്ദ്രങ്ങളിലെ അവരുടെ ബംഗ്ലാവുകളുടെയുമൊക്കെ ചിത്രങ്ങളെടുത്തു. ഇന്ത്യൻ നാട്ടുരാജ്യങ്ങളിലെ രാജാക്കന്മാരും അവരുടെ രാജ്ഞിമാരും കുടുംബാംഗങ്ങളും രാജകീയദർബാറും ചിത്രങ്ങൾക്ക് വിഷയമായി. കൂടാതെ സമൂഹത്തിന്റെ മുകൾത്തട്ടിലുള്ളവരുടെയും. ഈ ചിത്രങ്ങളിൽ വരുന്ന വിശദാംശങ്ങൾ മുമ്പു പറഞ്ഞവയിൽനിന്ന് വിഭിന്നമായി തോന്നിപ്പിക്കും. രാജാക്കന്മാരുടെ വേഷവിധാനത്തിലെ വിശദാംശങ്ങളടക്കം വിക്ടോറിയൻ കാലത്തെ കാഴ്ചയെക്കുറിച്ച് പറയുമ്പോൾ ഇതെല്ലാം കണക്കിലെടുക്കേണ്ടിവരും. കാരണം ഇത്തരം ഒരു കാഴ്ചയെത്തന്നെ ഇന്ത്യയിലെ ഭദ്രലോകത്തിന്റെ ആളുകൾ സ്വാംശീകരിച്ചിരിക്കാൻ സാധ്യതയുണ്ട്. ഇക്കാലത്തുതന്നെ ലാലാ ദീൻദയാലിന്റെ പോലെ ഇന്ത്യൻവംശജരായ ഫോട്ടോഗ്രാഫർമാരും രംഗത്തെത്തി. അവർ സ്വാംശീകരിച്ച കാഴ്ചയും വേറൊന്നാവാൻ തരമില്ല. കാരണം ബ്രിട്ടിഷ് അധികാരികളുടെ നിർദ്ദേശാനുസരണം ഇന്ത്യയിലെ വിവിധ പ്രദേശങ്ങളുടെ ചിത്രങ്ങൾ പകർത്തുന്ന ഒരു പദ്ധതിയുടെ ഭാഗമായിരുന്നുവല്ലോ ദീൻ ദയാൽ. മധ്യേന്ത്യയിലെയും മറ്റും ക്ഷേത്രങ്ങളുടെയും കൊട്ടാരങ്ങളുടെയും ചിത്രങ്ങളെടുക്കുന്നതിനാണ് ദീൻ ദയാൽ നിയോഗിക്കപ്പെട്ടത് എന്നതും ചേർത്തുവായിക്കേണ്ടതുണ്ട്.

കാഴ്ച, ഫോട്ടോഗ്രഫിയിലോ ചിത്രരചനയിലോ മറ്റ് പ്രതിനിധീകൃത കലകളിലോമാത്രം ഒതുങ്ങുന്ന ഒന്നല്ല. ആളുകളുടെ ദൈനംദിന ജീവിതത്തിൽ ആധുനികത പലതരം മാറ്റങ്ങൾ വരുത്തിയതുപോലെ കാഴ്ച കാണുന്ന രീതിയിലും കാഴ്ചാവസ്തുക്കളിലും അവയുണ്ടാക്കുന്ന അനുഭവത്തിലും അധികാരബന്ധത്തിലും വളരെയേറെ മാറ്റങ്ങൾ വന്നിട്ടുണ്ടാവണം. വൈദേശിക വിദ്യാഭ്യാസം, അതുണ്ടാക്കിയ മുകൾശ്രേണിയിലേക്കുള്ള ചലനം, പൊതു-സ്വകാര്യ ഇടങ്ങളുടെ നിർവചനം ഇങ്ങനെ പലതും. ഇവയിൽ പൊതു-സ്വകാര്യ ഇടങ്ങളുടെ വിഭജനം പ്രത്യേക ശ്രദ്ധ ആവശ്യപ്പെടുന്നു.

ചന്തുമേനോൻ ഇന്ദുലേഖ എഴുതുന്ന കാലത്ത് ഇംഗ്ലണ്ടുൾപ്പെടെ യൂറോപ്പിലും ഇന്ത്യയുടെ മറ്റു ഭാഗങ്ങളിലും കാഴ്ചയിൽ സ്ത്രീയുടെ കർതൃത്വം എന്തായിരുന്നു എന്നും പരിശോധിക്കേണ്ടിവരും. യൂറോപ്പിലെയും അമേരിക്കയിലെയും ചിത്രകലാരംഗത്തു പ്രശസ്തരായിരുന്ന രണ്ടുപേർ മേരികസ്സാറ്റും ബെർത്തെ മോറിസ്സോട്ടും എന്താണ് വരച്ചിരുന്നതെന്ന് ഗ്രിസൽഡാ പോള്ളക്ക് എഴുതിയ 'മോഡേണിറ്റി ആൻഡ് ദ സ്പെയ്സസ് ഓഫ് ഫെമിനിനിറ്റി' എന്ന ലേഖനത്തിൽ പറയുന്നു : “What spaces are

represented in the paintings made by Berthe Marisot and Mary Cassatt? And what are not? A quick list includes :

dining rooms
drawing rooms
bath rooms
balconies / verandas
private gardens...

The majortiy of these have to be recognized as private areas and domestic spaces.'[3]

അതേസമയംതന്നെ ഈ രണ്ടുചിത്രകാരികളും പൊതുഇടത്തിലെ സ്ത്രീകളെ ചിത്രത്തിന് വിഷയമാക്കിയിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ ഈ ഇടങ്ങൾ, പ്രത്യേകിച്ച് ചിത്രകാരികൾ നില്ക്കുന്ന ഇടങ്ങൾ അല്ലെങ്കിൽ ചിത്രത്തിന് വിഷയമായ സ്ത്രീ കാണപ്പെടുന്ന ഇടങ്ങൾ, മിക്കപ്പോഴും പൊതുഇടത്തിന്റെ അതിരിലായിരിക്കും. ബാൽക്കണിയിൽനിന്നോ ടെറസ്സിൽനിന്നോ ജനലരികിൽനിന്നോ ആണ് പലതും. നാടകശാല, ബോട്ട് എന്നിവയിൽ കാണപ്പെടുന്ന സ്ത്രീകളും ചിലപ്പോൾ ചിത്രങ്ങളിൽ കാണാം. ഉദാഹരണത്തിന്, 'തിയേറ്ററിൽ' എന്ന കസ്സാറ്റിന്റെ പ്രസിദ്ധ ചിത്രത്തിൽ തിയേറ്ററിന്റെ ബാൽകണിയിൽനിന്നുകൊണ്ട് ബൈനോക്കുലർ ഉപയോഗിച്ച് നോക്കുന്ന സ്ത്രീയെ ചിത്രീകരിച്ചിരിക്കുന്നു. പൊതുഇടത്തിൽനിന്ന് സ്വകാര്യഇടം ഒരുക്കിയെടുക്കുന്നതുപോലെയാണ് അത് അനുഭവപ്പെടുത്തുന്നത്. നോട്ടം ഒരു പ്രത്യേകബിന്ദുവിൽ കേന്ദ്രീകരിക്കുകയും പൊതുഇടത്തെ അവഗണിച്ച് അപ്രസക്തമാക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

പൊതുഇടങ്ങൾ അക്കാലത്തെ അംഗീകൃതരായ ചിത്രകാരികളെ സംബന്ധിച്ചുപോലും അത്രയ്ക്കധികം പ്രാപ്യമായിരുന്നില്ലെന്നുവേണം കരുതാൻ. എന്നാൽ പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ യൂറോപ്പിൽ പൊതുഇടങ്ങളിൽ കച്ചവട സ്ഥലങ്ങളിലും ഷോപ്പിങ് കേന്ദ്രങ്ങളിലുമൊക്കെ അലഞ്ഞു നടന്ന് കാഴ്ചകാണുന്ന ഫ്ലാനർമാരെപ്പറ്റി പരാമർശിക്കുന്നുണ്ട്. കവി ബോദ്‌ലെയർ ആണ് ഫ്ലാനർ എന്ന വാക്ക് ആദ്യമായി ഉപയോഗിക്കുന്നത്. ഈ തെരുക്കാഴ്ചകളെപ്പറ്റി ബോദ്‌ലെയർ എഴുതിയിട്ടുമുണ്ട്. ഫ്ലാനറിന് സ്ത്രീലിംഗം ഉണ്ടെങ്കിലും തെരുവിൽ നടന്ന് കാഴ്ചകാണുന്നവർ സ്ത്രീകളായിരുന്നില്ല ഒരിക്കലും. എന്നുമാത്രമല്ല പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ, വിക്ടോറിയൻ കാലത്തെ ഇംഗ്ലണ്ടിൽ സ്ത്രീകളും പുരുഷന്മാരും ഇടപെടുന്ന ഇടങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള അന്തരം മുമ്പെന്നത്തെക്കാൾ സ്പഷ്ടതയും മൂർച്ചയും ആർജ്ജിച്ചു എന്നു ചൂണ്ടിക്കാണിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്.

അവിവാഹിതകളായ സ്ത്രീകളുടെകാര്യം വളരെ

ശോചനീയമാണെന്നാണ് അക്കാലത്തെ ഇംഗ്ലണ്ടിലുണ്ടായിരുന്ന ഒരു സാമൂഹ്യപ്രവർത്തകയുടെ കുറിപ്പുകളിൽ എഴുതിയിരിക്കുന്നത്. അവർക്ക് തനിച്ച് പൊതുഇടത്തിൽ പ്രവേശിക്കാൻ ബുദ്ധിമുട്ടുണ്ട്. വിശന്നാൽ ഒരു ഹോട്ടലിൽനിന്ന് തനിയെ ഭക്ഷണം കഴിക്കാൻ പോയാൽ ആൾക്കാർ അത്ഭുതവസ്തുവിനെയെന്നപോലെ തുറിച്ചുനോക്കും. ഏതെങ്കിലും വ്യവസായത്തിൽ ഏർപ്പെട്ടാൽ ഉണ്ടാവുന്ന ബുദ്ധിമുട്ടുകളെപ്പറ്റിയും അവർ പറയുന്നു. അതേ കാലഘട്ടത്തിൽത്തന്നെ മിതവാദിയായ ജൂൾസ് സൈമൺ എന്ന റിപ്പബ്ലിക്കൻ പക്ഷക്കാരന്റെ 1892-ലെ ഒരു കുറിപ്പിൽ സ്ത്രീയും പുരുഷനും ഏതേത് ചുമതലയാണ് നിർവഹിക്കേണ്ടത് എന്നും പെരുമാറേണ്ട ഇടങ്ങൾ ഏതേതൊക്കെയാണെന്നും പറയുന്നു :

'What is man's vocation? It is to be a good citizen. And woman's? To be a good wife and mother. One is in some way called to the outside world, the other is retained for the interior.'[4]

ഈ വേർതിരിവ് വിദ്യാഭ്യാസരംഗത്തും മറ്റു പൊതുമണ്ഡലങ്ങളിലും ഉണ്ടായിരുന്നു എന്നുവേണം കരുതാൻ. ആധുനികതയോടൊപ്പം ഇവിടെയെത്തിയ പുതിയ വിദ്യാഭ്യാസവും ഇതിന്റെതന്നെ അടിസ്ഥാനത്തിലായിരുന്നിരിക്കണം. ഈ വേർതിരിക്കപ്പെട്ട ഇടങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ഇന്ദുലേഖയിലെ കാഴ്ച വായിക്കുമ്പോൾ വെളിപ്പെടുന്നത് നോട്ടത്തിന്റെ അധികാരശ്രേണികൾ തന്നെയാണ്. ഇതിന് അനുസരിച്ചുതന്നെയാണ് ഇന്ദുലേഖയുടെ പാത്രസൃഷ്ടി നടത്തിയിരിക്കുന്നതെന്നും വ്യക്തമായേക്കാം.

ഇന്ദുലേഖയുടെ രൂപവും പൂർവ്വചരിത്രവും ചന്തുമേനോൻ പരാമർശിക്കുന്നത് ഇങ്ങനെ വായിക്കാം : "ഇന്ദുലേഖയുടെ സുവർണ്ണസദൃശമായ വർണ്ണവും കുരുവിന്ദസമങ്ങളായ രദനങ്ങളും വിദ്രുമംപോലെ ചുമന്ന അധരങ്ങളും കരിങ്കുവലയങ്ങൾക്കു ദാസ്യംകൊടുത്ത നേത്രങ്ങളും ചെന്താമരപ്പൂവുപോലെ ശോഭയുള്ള ആ മുഖവും നീല കുന്തളങ്ങളും സ്തനഭാരവും അതികൃശമായ മദ്ധ്യവും മറ്റും ആകപ്പാടെ കാണുമ്പോൾ പുരുഷന്മാരുടെ മനസ്സിന്ന് ഉണ്ടായ ആനന്ദവും സന്തോഷവും പരിതാപവും ഭ്രാന്തിയും ആസക്തിയും വ്യഥയും ഇന്നപ്രകാരമാണെന്നു പറഞ്ഞറിയിപ്പാൻ എന്നാൽ അസാദ്ധ്യമാണെന്ന് ഞാൻ തീർച്ചയായി ഇവിടെ സമ്മതിക്കുന്നു. ഈ രൂപഗുണത്തിന്നു യോഗ്യമായ പഠിപ്പും സൌശീല്യാദി ഗുണങ്ങളും ഇവൾക്കുണ്ടായിരുന്നു. ഇന്ദുലേഖാ കിളിമാന്നൂർ ഒരു രാജാവവർകളുടെ മകളായിരുന്നു. ഇന്ദുലേഖയ്ക്കു രണ്ടരവയസ്സു പ്രായമായപ്പോൾ രാജാവു സ്വർഗ്ഗാരോഹണമായി. ഏകദേശം മൂന്നുവയസ്സു

പ്രായമായപ്പോൾ തന്റെ വലിയച്ഛൻ പഞ്ചുമേനവന്റെ ജ്യേഷ്ഠപുത്രനും തന്റെ അമ്മാമനും ഇംഗ്ലീഷ്, സംസ്കൃതം, സംഗീതം മുതലായ വിദ്യകളിൽ അതിനിപുണനും ഒരു ദിവാൻപേഷ്കാരുദ്യോഗത്തിൽ എണ്ണൂററുപ്പിക ശമ്പളമായിരുന്ന ആളും ആയ കൊച്ചുകൃഷ്ണമേനോൻ, തന്റെകൂടെ താൻ ഉദ്യോഗം ചെയ്തിരുന്ന ദിക്കിൽ കൊണ്ടുപോയി പതിനാറു വയസ്സുവരെ വിദ്യാഭ്യാസങ്ങൾ ചെയ്യിപ്പിച്ചു. ഇംഗ്ലീഷു നല്ലവണ്ണം പഠിപ്പിച്ചു. സംസ്കൃതത്തിൽ നാടകാലങ്കാരങ്ങൾ വരെ പഠിപ്പിച്ചു. സംഗീതത്തിൽ പല്ലവി രാഗവിസ്താരംവരെ പാടാനും പിയാനോ, ഫിഡിൽ, വീണ ഇതുകൾ വിശേഷമായി വായിപ്പാനും ആക്കിവെച്ചു. പിന്നെ ചില്ലറയായി സ്ത്രീകളെ യൂറോപ്പിൽ അഭ്യസിപ്പിക്കുന്ന തുന്നൽ, ചിത്രം മുതലായതുകളിലും തന്റെ അതിമനോഹരിയായ മരുമകൾക്കു പരിചയം വരുത്തി. ബിലാത്തിയിൽ ഒരു ഇംഗ്ലീഷുസ്ത്രീയെ അഭ്യസിപ്പിക്കുന്നവിധമുള്ള പഠിപ്പും അറിവുകളും സമ്പ്രാദയങ്ങളും ഇന്ദുലേഖയ്ക്ക് ഉണ്ടാക്കി വെയ്ക്കേണമെന്നുള്ള ആഗ്രഹം മഹാനും അതിബുദ്ധിശാലിയും ആയിരുന്ന കൊച്ചുകൃഷ്ണമേനോന് ഇന്ദുലേഖയുടെ പതിനാറാം വയസ്സിനകത്തു സാധിപ്പാൻ കഴിയുന്നേടത്തോളം സാധിച്ചു എന്നുതന്നെ പറയാം. എന്നാൽ ഭാഗ്യം കേവലം ഒരെടത്തും സമ്പൂർത്തിയായി എന്നുപറവാൻ മനുഷ്യനു സാധിക്കയില്ലല്ലോ.

“ഇന്ദുലേഖയുടെ പതിനാറാമത്തെ വയസ്സ് അവസാനിച്ചതോടുകൂടി കൊച്ചുകൃഷ്ണമേനോന്റെ കാലവും അവസാനിച്ചു. പിന്നെ വലിയച്ഛന്റെകൂടെ അമ്മയുടെയൊന്നിച്ചു വലിയച്ഛന്റെ പൂവരങ്ങിൽ എന്ന ഭവനത്തിൽ ആണ് താമസം ആയതു്. ഇന്ദുലേഖയുടെ സ്വാഭാവികമായ ഗുണങ്ങളാലും തന്റെ പുത്രിയായതിനാലും തന്റെ പ്രാണപ്രിയനായ മകന് ഇന്ദുലേഖയിൽ ഉണ്ടായ സ്നേഹശക്തി ഓർത്തും ഇന്ദുലേഖയുടെ വലിയച്ഛന് ഇന്ദുലേഖയിൽ ഉള്ള സ്നേഹം ഇന്നപ്രകാരമായിരുന്നു എന്നും ഇത്ര ഉണ്ടായിരുന്നു എന്നും എനിക്ക് എന്റെ വായനക്കാരെ പറഞ്ഞു മനസ്സിലാക്കുവാൻ പ്രയാസമാണ്. ഇന്ദുലേഖയ്ക്ക് താമസിപ്പാൻ പ്രത്യേകമായ ഒരു മാളികബങ്കളാവാണ് ശട്ടം ചെയ്തിരുന്നതു്. ആ ബങ്കളാവിലെ എല്ലാ മുറികളിലും ഇംഗ്ലീഷുമാതിരി സാമാനങ്ങളും മറ്റും ഭംഗിയായി ശേഖരിച്ചു വച്ച് ഇന്ദുലേഖയുടെ അഭീഷ്ടപ്രകാരം എല്ലാം ശട്ടംചെയ്തുവന്നു. കൊച്ചുകൃഷ്ണമേനോന്റെ അകാലമരണത്താൽ ഇന്ദുലേഖയ്ക്ക് ഒരു വിധത്തിലും ഒന്നിനും ഒരു ബുദ്ധിമുട്ടും വന്നുകൂടാ എന്ന് ഇന്ദുലേഖയുടെ വലിയച്ഛൻ ഉറപ്പായി നിശ്ചയിച്ചിരുന്നു. ഇന്ദുലേഖയുടെ ദിനചര്യകളും സമ്പ്രദായങ്ങളും സ്വാഭാവും അവളുടെ പഠിപ്പുനിമിത്തവും തന്റെ അമ്മാമൻ മഹാനായ കൊച്ചുകൃഷ്ണമേനോന്റെ ബുദ്ധിശക്തിക്കനുസരിച്ചു തനിക്ക് കിട്ടിയ

അറിവുകൾ നിമിത്തവും അതിരമണീയമായിരുന്നു എന്നേ പറവാനുള്ളൂ. ഇംഗ്ലീഷു പഠിച്ചതിനാൽ താൻ ഒരു മലയാള സ്ത്രീയാണെന്നുള്ള നില ലേശം വിട്ടിട്ടില്ല. ഹിന്തുമത ദ്വേഷമാകട്ടെ, നിരീശ്വരമതമാകട്ടെ , നിർഭാഗ്യവശാൽ ചിലപ്പോൾ ചില പഠിപ്പുള്ള ചെറുപ്പക്കാർക്ക് ഉണ്ടാകുന്ന പോലെ സർവ്വരിലും ഉള്ള ഒരു പുച്ഛരസമാവട്ടെ ഇന്ദുലേഖയെ കേവലം ബാധിച്ചിട്ടേ ഇല്ല.''

ഒരേസമയം പാരമ്പര്യത്തിന്റെയും ഒപ്പം ആധുനികതയുടെയും ചേരുവയാണിത്. ഇന്ദുലേഖക്കു ലഭിച്ച വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ വിശദാംശങ്ങൾ ഇവിടെ സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. കുറച്ച് ഇംഗ്ലിഷ്, നാടകാലങ്കാരാദികൾ വരെ സംസ്കൃതം, കുറച്ച് വായ്പാട്ട്, പിന്നെ പിയാനോ, വീണ, ഫിഡിൽ എന്നിവ വായിക്കാനും. വിശേഷവിധിയായി പിന്നെ ലഭിച്ച വിദ്യാഭ്യാസം, യൂറോപ്പിലെ സ്ത്രീകൾ അഭ്യസിക്കുന്നതുപോലെ ചിത്രത്തുന്നൽ എന്നിവയാണ്.

മാധവന്റെ വർണ്ണന പക്ഷേ ഇങ്ങനെ പോകുന്നു: ''ഒരു പുരുഷന്റെ ഗുണദോഷങ്ങളെ വിവരിക്കുന്നതിൽ അവന്റെ ശരീരസൌന്ദര്യവർണ്ണന വിശേഷവിധിയായി ചെയ്യുന്നതു സാധാരണ അനാവശ്യമാകുന്നു. ബുദ്ധി, സാമർത്ഥ്യം, പഠിപ്പ്, പൌരുഷം, വിനയാദിഗുണങ്ങൾ ഇതുകളെപ്പറ്റി പറഞ്ഞാൽ മതിയാവുന്നതാണ്. എന്നാലും മാധവന്റെ ദേഹകാന്തിയെപ്പറ്റി രണ്ടക്ഷരം ഇവിടെ പറയാതിരിക്കുന്നത് ഈ കഥയുടെ അവസ്ഥയ്ക്ക് മതിയാവില്ലെന്ന് ഒരുസമയം എന്റെ വായനക്കാർ അഭിപ്രായപ്പെട്ടുമോ എന്നു ഞാൻ ശങ്കിക്കുന്നതിനാൽ ചുരുക്കി പറയുന്നു. ദേഹം തങ്കവർണ്ണം. ദിനംപ്രതി ശരീരത്തിന്റെ ഗുണത്തിന്നു വേണ്ടി ആചരിച്ചുവന്ന വ്യായാമങ്ങളാൽ ഈ യൌവനകാലത്ത് മാധവന്റെ ദേഹം അതിമോഹനമായിരുന്നു. വേണ്ടതിലധികം അശേഷം തടിക്കാതെയും അശേഷം മെലിവു തോന്നാതെയും കാണപ്പെടുന്ന മാധവന്റെ കൈകൾ, മാറിടം, കാലുകൾ ഇതുകൾ കാഴ്ചയിൽ സ്വർണ്ണംകൊണ്ടു വാർത്തുവെച്ചതോ എന്നു തോന്നാം. ആൾ ദീർഘം ധാരാളം ഉണ്ട്. മാധവന്റെ ദേഹം അളന്നു നോക്കേണമെങ്കിൽ പ്രയാസമില്ലാതെ കാലുകളുടെ മുട്ടിന്നുസമം നീളമുള്ളതും അതിഭംഗിയുള്ളതും ആയ മാധവന്റെ കുടുമകൊണ്ടു മുട്ടോളം കൃത്യമായി അളക്കാം. മാധവന്റെ മുഖത്തിന്റെ കാന്തിയും പുരുഷശ്രീയും ഓരോ അവയവങ്ങൾക്കു പ്രത്യേകം പ്രത്യേകം ഉള്ള ഒരു സൌന്ദര്യവും അന്യോന്യമുള്ള യോജ്യതയും ആകപ്പാടെ മാധവന്റെ മുഖവും ദേഹസ്വഭാവവുംകൂടി കാണുമ്പോൾ ഉള്ള ഒരു ശോഭയും അത്ഭുതപ്പെടത്തക്കതെന്നേ പറവാനുള്ളൂ. മാധവനെ പരിചയമുള്ള സകല യൂറോപ്യന്മാരും വെറും കാഴ്ചയിൽതന്നെ മാധവനെ അതി കൌതുകംതോന്നി

മാധവന്റെ ഇഷ്ടന്മാരായിത്തീർന്നു.

"ഇങ്ങിനെ ഈ യൌവനാരംഭത്തിൽ തന്റെ ശരീരവും കീർത്തിയും അതിമനോഹരമാണെന്ന സർവ്വജനങ്ങൾക്കും അഭിപ്രായം ഉള്ളതു തനിക്കു വലിയ ഒരു ഭൂഷണമാണ് അത് ഒരിക്കലും ഇല്ലായ്മ ചെയ്യരുതെന്നുള്ള വിചാരംകൊണ്ടോ , അതല്ല സ്വാഭാവികമായ ബുദ്ധിഗുണംകൊണ്ടോ എന്നറിഞ്ഞില്ല, മാധവൻ സാധാരണയുവാക്കളിൽ ഒരു പതിനെട്ടുവയസ്സുമുതൽ ക്രമമായി കല്യാണം ചെയ്തു ഗൃഹസ്ഥാശ്രമികളാവുന്നതിനിടയിൽ നിർഭാഗ്യവശാൽ ചിലപ്പോൾ കാണപ്പെടുന്ന ദുർവ്യാപാരങ്ങളിൽ ഒന്നും അശേഷം പ്രവേശിച്ചിട്ടില്ലെന്ന് എനിക്ക് ഉറപ്പായി പറയാം. അതുകൊണ്ട് സ്വഭാവേനയുള്ള ദേഹകാന്തിയും മിടുക്കും പൌരുഷവും മാധവനു പൂർണ്ണയൌവനമായപ്പോൾ കാണേണ്ടതുതന്നെയായിരുന്നു."

മാധവന്റെ ശരീരത്തിന്റെ വർണ്ണന മാത്രമല്ല ബുദ്ധിശക്തി, വിദ്യാഭ്യാസം, പാശ്ചാത്യശീലങ്ങൾ എന്നിവ മുഴുവൻ നോവലിസ്റ്റ് വിവരിക്കുന്നുണ്ട്. ഇംഗ്ലീഷുകാരുടെ മട്ടിൽ അവർ വ്യവഹരിച്ചു വരുന്ന ഇടങ്ങളിൽ ജീവിക്കുകയും അവർ ഏർപ്പെടുന്ന തരം വിനോദങ്ങളിൽ പങ്കെടുക്കുകയും ചെയ്തിരുന്ന ആളായി മാധവനെ അവതരിപ്പിക്കുന്നു. ഒരേസമയം സായിപ്പിന്റെയും ഉയർന്ന ജാതിയിൽപെട്ട മലയാളിയുടെയും സവിശേഷതകൾ. (ഉദാഹരണത്തിന് നീളമുള്ള മുടി കുടുമ കെട്ടിവെച്ചിരിക്കുന്നതും കാതിൽ അണിഞ്ഞ ചുകന്ന കല്ലന്റെ കടുക്കനും മറ്റും. മാത്രവുമല്ല ഇംഗ്ലീഷിനു പുറമേ സംസ്കൃതവും പഠിച്ചിട്ടുണ്ട്).

"മാധവന് ഇംഗ്ലീഷിൽ അതിനൈപുണ്യമുണ്ടായിരുന്നുവെന്ന് ഞാൻ എനി പറയേണ്ടതില്ലല്ലോ. ലൊൻ ടെനിസ്സ്, ക്രിക്കറ്റ് മുതലായ ഇംഗ്ലീഷുമാതിരി വ്യായാമവിനോദങ്ങളിലും മാധവൻ അതിനിപുണനായിരുന്നു. നായാട്ടിൽ ചെറുപ്പം മുതല്ക്കേ പരിശ്രമിച്ചിരുന്നു. പക്ഷെ, ഇതു തന്റെ അച്ഛൻ ഗോവിന്ദപ്പണിക്കരിൽനിന്നു കിട്ടിയ ഒരു വാസനയായിരിക്കാം അദ്ദേഹം വലിയ നായാട്ടുഭ്രാന്തനായിരുന്നു. നായാട്ടിൽ ഉള്ള സിദ്ധി മാധവനു വളരെ കലശലായിരുന്നു. രണ്ടുമൂന്നു വിധം വിശേഷമായ തോക്കുകൾ, രണ്ടു മൂന്നു പിസ്റ്റോൾ, റിവോൾവർ ഇതുകൾ താൻ പോവുന്നേടത്ത് എല്ലാം കൊണ്ടു നടക്കാറാണ്. തന്റെ വിനോദസുഖങ്ങൾ ഒടുവിൽ വേറെ ഒരു വഴിയിൽ തിരിഞ്ഞതുവരെ ശിക്കാറിൽതന്നെയാണ് അധികവും മാധവൻ വിനോദിച്ചിരുന്നത്.

"മാധവൻ അതിബുദ്ധിമാനും അതികോമളനും ആയ ഒരു യുവാവാകുന്നു. ഇയാളുടെ ബുദ്ധിസാമർത്ഥ്യത്തിന്റെ വിശേഷതയെ ഇംഗ്ലീഷു പഠിപ്പു തുടങ്ങിയമുതൽ ബി.എൽ. പാസ്സാവുന്നതുവരെ സ്കൂളിൽ അയാൾക്കു

ശ്ലാഘനീയമായി ക്രമോൽകർഷമായി വന്നുചേർന്ന കീർത്തിതന്നെ സ്പഷ്ടമായും പൂർത്തിയായും വെളിവാക്കിയിരുന്നു. ഒരു പരീക്ഷയിലെങ്കിലും മാധവൻ ഒന്നാമതുപോയ പ്രാവശ്യം ജയിക്കാതിരുന്നിട്ടില്ലാ. എഫ്.എ., ബി.എ. ഇതുകൾ രണ്ടും ഒന്നാം ക്ലാസ്സായിട്ടു ജയിച്ചു. ബി.എ. പരീക്ഷയ്ക്ക് അന്യഭാഷ സംസ്കൃതമായിരുന്നു. സംസ്കൃതത്തിൽ മാധവന് ഒന്നാംതരം വിൽപത്തി ഉണ്ടായി. ബി.എൽ. ഒന്നാം ക്ലാസ്സിൽ ഒന്നാമനായി ജയിച്ചു. ഇതു കൂടാതെ സ്കൂൾവകയായ പലവക പരീക്ഷകളും പലപ്പൊഴും ജയിച്ചതിനാൽ മാധവനു പലേ സമ്മാനങ്ങളും വിദ്യാഭിവൃദ്ധിക്കു നിയമപ്പെടുത്തീട്ടുള്ള പലേവക മാസ്സപ്പടികളും കിട്ടീട്ടുണ്ടായിരുന്നു. സ്കൂളിൽ മാധവനെ പഠിപ്പിച്ച എല്ലാ ഗുരുനാഥന്മാർക്കും മാധവനെക്കാൾ സാമർത്ഥ്യവും യോഗ്യതയും ഉണ്ടായിട്ട് അവരുടെ ശിഷ്യന്മാരിൽ ഒരുവനും ഒരിക്കലും ഉണ്ടായിട്ടില്ലെന്നുള്ള ബോദ്ധ്യമാണ് ഉണ്ടായിരുന്നത്.''

മാധവൻ നേടുന്നത് അന്നത്തെ മാതൃകയിലുള്ള പൊതുവിദ്യാഭ്യാസവും അതിന്റെ തുടർച്ചയായുള്ള, പൊതുമണ്ഡലത്തിൽ ഇടപെടാൻ അയാളെ പ്രാപ്തനാക്കുന്ന തൊഴിലുകളുമാണെങ്കിൽ ഇന്ദുലേഖക്ക് അമ്മാമനായ കൊച്ചുകൃഷ്ണമേനോൻ നല്കുന്നത് അത്തരം വിദ്യാഭ്യാസമാണെന്ന സൂചനയേ ഒരിടത്തും ഇല്ല. ഇന്ദുലേഖയുടെ വിദ്യാഭ്യാസത്തിൽ അമ്മാമൻ അത്യധികം ശ്രദ്ധ ചെലുത്തിയിരുന്നു എന്നു പറയുന്നുണ്ട് എങ്കിലും അത് ഗാർഹിക ഇടത്തിൽനിന്നോ അത് ആവശ്യപ്പെടുന്ന കാര്യങ്ങളിൽനിന്നോ വിടുതൽ കൊടുക്കുന്നില്ല. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ സ്ത്രീകൾക്ക് നല്കിയിരുന്ന വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ ഊന്നൽ ഇതിൽത്തന്നെ ആയിരുന്നെന്നു കരുതണം. സ്ത്രീവിദ്യാഭ്യാസം നല്ല കുടുംബിനിയും അമ്മയും ആയിത്തീരാൻ വേണ്ടുന്നതാണെന്നു പലതരത്തിൽ പലയിടങ്ങളിൽ പരാമർശിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. വിക്ടോറിയൻകാലത്തെ വിദ്യാഭ്യാസത്തെപ്പറ്റിയുള്ള രചനകളിൽ മാത്രമല്ല അക്കാലത്തെ നോവലുകളിലും ഓർമ്മക്കുറിപ്പുകളിലും മറ്റും ഇതിന്റെ സൂചനകൾ കാണാം. ഉദാഹരണത്തിന് 'ഡ്രാക്കുള' എന്ന വിഖ്യാതനോവലിലെ നായികാകഥാപാത്രമായ മിനാ മുറേ (പില്ക്കാലത്ത് മിനാ ഹാർക്കർ) കൂട്ടുകാരിയായ ലൂസി വെസ്റ്റേണക്ക് എഴുതുന്ന ഒരു കത്തിൽ താൻ ഷോർട്ട് ഹാൻഡ് പഠിക്കുന്നത് പ്രതിശ്രുതവരനായ ജോണതൻ ഹാർക്കർക്ക് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഔദ്യോഗികജീവിതത്തിൽ സഹായമാകാനാണ് എന്നു പ്രസ്താവിക്കുന്നു. ഉയർന്ന കുടുംബങ്ങളിൽപ്പെട്ട ഇംഗ്ലീഷ് വനിതകളുടെ ഗാർഹിക ഇടത്തിലെ ജീവിതം തന്നെയാണ് ഇവിടെയും മാതൃക. ഇന്ദുലേഖ ഇടപെടുന്ന ഇടങ്ങൾ, കാണുന്ന കാഴ്ചകൾ എന്നിവയും അതിനനുസരിച്ചു തന്നെയാണ്. [5]

യൂറോപ്പിലെ സ്ത്രീകളെ സംബന്ധിച്ചും പൊതുഇടങ്ങളിലെ കാഴ്ച അത്രയ്ക്ക് സുസാധ്യമായ ഒന്നായിരുന്നില്ല എന്നു കരുതേണ്ടിവരും. മേരി കസ്സാറ്റിന്റെ പ്രസിദ്ധമായ ഒരു ചിത്രത്തിൽ നാടകശാലയുടെ ഒരറ്റത്ത് ബൈനോക്യുലർ വെച്ച് നോക്കുന്ന സ്ത്രീയെ വരച്ചിരിക്കുന്നു. ഇത്തരം ഒരു ഒളിഞ്ഞുനിന്നുള്ള അഥവാ നേർക്കുനേരല്ലാത്ത നോട്ടമാണ് ഇത് സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. പൊതുഇടത്തിനും സ്വകാര്യ ഇടത്തിനും ഇടയിലുള്ള അതിരിൽനിന്നു ചിത്രീകരിച്ചവയായി കസ്സാറ്റിന്റെയും മോറിസോട്ടിന്റെയും ചില ചിത്രങ്ങളെ ഗ്രിസൽഡാ പോള്ളക് എടുത്തുകാണിക്കുന്നുണ്ട്.[6]

പുറംകാഴ്ചയുടെ ലോകം എങ്ങനെയാണ് ഇന്ദുലേഖയുടെ അനുഭവത്തിൽ വരുന്നത്? മലബാറിനു പുറത്ത്, നാട്ടുരാജ്യമായ തിരുവിതാംകൂർ മുതൽ ഉത്തരേന്ത്യയിൽ ഉൾപ്പെടുന്ന പ്രദേശങ്ങൾവരെ പലസ്ഥലങ്ങളുമായി അച്ഛനും അമ്മാമനും വഴി ഇന്ദുലേഖക്ക് ബന്ധമുണ്ട് എന്ന് ആദ്യമേ തന്നെ സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ ഈ സ്ഥലങ്ങളിൽ ഒരിടത്തും ഇന്ദുലേഖ പൊതുഇടത്തിൽ വ്യാപരിക്കുന്നതായി പറയുന്നതേയില്ല. ഇത്രയും കാര്യങ്ങൾ നോവലിസ്റ്റ് നേരിട്ട് നമ്മളോട് പറയുന്നതൊഴിച്ചാൽ നോവലിൽ ഒരിടത്തും ഇന്ദുലേഖ ഭൂതകാലം ഓർക്കുന്നേയില്ല. പൂവരങ്ങ് എന്ന വീടിന്റെയും ഒരു തവണയോമറ്റോ സമീപത്തുള്ള മാധവന്റെ തറവാട്ടിലും മാത്രമേ ഇന്ദുലേഖയെ കാണുന്നുള്ളൂ.

ഈ ഇടത്തിൽ വരുന്ന കാഴ്ചകൾ ഏറെയൊന്നുമില്ല. സൂരി നമ്പൂതിരിപ്പാടിന്റെ 'എഴുന്നള്ളത്താ'ണ് വീട്ടകത്ത് വിശദമാക്കപ്പെടുന്ന ഒരു കാഴ്ച. അത് കാണാൻ ഇന്ദുലേഖയുടെ അമ്മയും മുത്തശ്ശിയുമടക്കം എല്ലാവരും മാളികയിലും മറ്റുമായി നോക്കിനിന്നു എന്നുപറയുന്നു. വീടിന്റെ പൂമുഖത്ത് പ്രത്യക്ഷപ്പെടാൻ ആവാത്തവരാണ് സ്ത്രീകൾ. വീട്ടുവേലക്കാരികളായ സ്ത്രീകൾ അവിടെയും ഇവിടെയും മറഞ്ഞുനിന്നുകൊണ്ടു കാഴ്ചകാണുന്നു. എന്നാൽ ഈ കാഴ്ചവിരുന്നിനു നേരെ വാതിലടക്കുകയാണ് ഇന്ദുലേഖ ചെയ്യുന്നത്.

കാഴ്ചവിരുന്നുകൾ പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ യൂറോപ്പിൽ സംഘടിപ്പിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. ഈ കാലത്ത് കാഴ്ചയ്ക്കുണ്ടായ പ്രാമുഖ്യത്തിന്റെകൂടി ഫലമായി കച്ചവടക്കാഴ്ചകൾ വികസിക്കുന്നുണ്ട്. യൂറോപ്യൻ എക്സ്പോകൾ അവയിലൊന്നായിരിക്കണം. പാരിസിലും ലണ്ടനിലും എക്സ്പോകൾ സംഘടിപ്പിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. ഇത്തരം കാഴ്ചകൾ സ്ത്രീകൾകൂടി കണ്ടിരുന്നു. ഇത്തരം മേളകൾ, നാടകശാലകൾ, പൊതു ഇടങ്ങൾ, ആധുനികതയുടെ കച്ചവടക്കാഴ്ചക്കൊപ്പം വരുന്ന ഉപഭോഗതൃഷ്ണ എന്നിവ സ്ത്രീകളുടെ സദാചാരനിരതത്വത്തെ നശിപ്പിക്കുമെന്ന് പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ

യുറോപ്പിൽ കരുതിയിരുന്ന എന്നതിന്റെ സൂചനകൾ അന്നത്തെ പല രചനകളിൽനിന്നും ലഭിക്കുന്നുണ്ട്. ഫ്ലോബേറിന്റെ 'മദാം ബൊവ്വാറി'[7] ഒരുദാഹരണം. മദാം ബൊവ്വാറിയുടെ കാഴ്ചകളോടുള്ള താല്പര്യം നാടകം, എക്സ്പോ എന്നിങ്ങനെ അതിനോടൊപ്പം ചേർത്തുവെയ്ക്കുന്ന ഇന്ദ്രിയതലത്തിലുള്ള മറ്റു തൃഷ്ണകൾ, വിവാഹേതരബന്ധങ്ങൾ എല്ലാം കൂടിയുണ്ടാക്കുന്ന വലിയ ഒരു ദുരന്തമാണ് ഫ്ലോബേർ ചിത്രീകരിക്കുന്നത്. എന്നാൽ യൂറോപ്യൻ പുരുഷനെ സംബന്ധിച്ച് കാഴ്ച ഇത്തരം മൂല്യത്തിനൊപ്പമല്ല വരുന്നത് എന്നു വെളിവാക്കുന്നുണ്ട് യുറോപ്യൻ ആൺകാഴ്ചകളുടെ വർണ്ണനകൾ.

ഇനി മാധവന്റെ കാഴ്ചകളിലേക്കുപോകാം. യൂറോപ്യൻ മട്ടിലുള്ള വിദ്യാഭ്യാസംനേടുകയും വെള്ളക്കാരും ഉത്തരേന്ത്യക്കാരുമായ പലതരം ആളുകളുമായി വിവിധരീതിയിൽ ഇടപെടുകയും അങ്ങനെ ആധുനികതയുടെ നേർക്കുള്ള അഭ്യസ്തവിദ്യനും കുലീനനുമായ ഒരു മലയാളിക്ക് ഉണ്ടാകാനിടയുള്ള നോട്ടം കയ്യാളുകയും ചെയ്യുന്ന ഒരാളായി നമുക്ക് മാധവനെ സങ്കല്പിക്കാം. മദിരാശിപ്പട്ടണത്തിൽ മാത്രമല്ല മാധവൻ പോകുന്നതും താമസിക്കുന്നതും. അവിടെനിന്ന് അവധിക്കപേക്ഷിച്ച്, ബോംബായി (മുംബൈ), കൽക്കത്ത എന്നീ നഗരങ്ങളിലും ചെന്നെത്തുന്നുണ്ട്. ഈ പ്രദേശങ്ങളിലെ കാഴ്ചകളുടെ വിശദമായ വർണ്ണനയും (മാധവന്റെ കണ്ണിലൂടെയുള്ള) ചന്തുമേനോൻ നല്കുന്നുണ്ട്. കേശബചന്ദ്ര സെനിന്റെ കൊട്ടാരം പോലത്തെ അമരാവതി എന്ന ബംഗ്ലാവിന്റെ വർണ്ണനയാണ് ആസക്തമായ കാഴ്ചയെ വെളിപ്പെടുത്തുന്ന മറ്റൊന്ന്.

അമരാവതിയിലെ കാഴ്ചകൾ വർണ്ണിക്കാൻ നാലഞ്ചു പുസ്തകങ്ങൾ വേണ്ടിവരുമെന്ന് മുൻകൂർ ജാമ്യമെടുക്കുന്നുണ്ട് ചന്തുമേനോൻ. ആകാശത്തിലേക്ക് ഗോപുരങ്ങളോടുകൂടി ഉയർന്നുനില്ക്കുന്ന അത്യുന്നതങ്ങളായ നാലഞ്ചു മാളികകളും അവയിലെ ദ്രവ്യം നിർദ്ദാക്ഷിണ്യം ചെലവഴിച്ചുണ്ടാക്കിയ അലങ്കാരപ്പണികളും മാധവനെ ആശ്ചര്യപ്പെടുത്തി എന്ന് നോവലിസ്റ്റ് പറയുന്നു. മലബാറിൽ പഞ്ചുമേനോനോ സൂരി നമ്പൂതിരിയോ ധനവാന്മാരെന്നു പറയുന്നുണ്ടെങ്കിലും അതുപോലെയല്ല ഇത് എന്ന്! അത്ഭുതംകൊള്ളുന്നുമുണ്ട് മാധവൻ (അഥവാ നോവലിസ്റ്റ്).

വൈദേശികവൈചിത്ര്യങ്ങളുടെനേർക്ക് ഇംഗ്ലീഷുകാരൻ അല്ലെങ്കിൽ മറ്റ് യൂറോപ്യന്മാർ നോക്കുന്ന നോട്ടംപോലെതന്നെ ഇംഗ്ലീഷ് മട്ടിലുള്ള മേശകളും മാർബിൾകൊണ്ട് തീർത്ത വസ്തുക്കളും സ്ഫടികത്തുക്കുവിളക്കുകളും പൂന്തോപ്പുകളും സ്വർണ്ണംകൊണ്ടുള്ള പണിത്തരങ്ങളുമൊക്കെ നോക്കുന്നു. സ്വപ്നംകണ്ടതുപോലെയാണ് മാധവന് തോന്നിയത് എന്നും

ചന്തുമേനോൻ വായനക്കാരെ അറിയിക്കുന്നുണ്ട്. ധനത്തിന്റെ സമൃദ്ധി യുടെയും അതൊരുക്കുന്ന കാഴ്ചവിരുന്നിന്റെയും മുന്നിൽ ഫ്ലാനറിന് സമാനമായ നോട്ടമാണ് മാധവൻ അയക്കുന്നത്. ഭരണാധികാരിയായ, പരിഷ്കൃതനെന്ന വിവക്ഷിക്കുന്ന പുരുഷന്റെ കാഴ്ചയെയാണ് മാധവൻ കടമെടുക്കുന്നത്. എന്നാൽ വീട്ടകത്ത് ഈ കാഴ്ചയും അതിനുള്ള കർതൃത്ത്വവും നിഷേധിക്കപ്പെടുന്നു. ഇന്ന കാണുന്നതരം വിഭജനം നിലവിൽ വരികയുംചെയ്യുന്നു. അതേസമയം അത് ഇന്ദുലേഖയുടെ കാഴ്ചകളെത്തന്നെ ഓർമ്മയിൽനിന്നു മായ്ച്ചുകളയുകയോ അതല്ലെങ്കിൽ കാഴ്ചയുടെ കർതൃത്വം ഇല്ലാതാക്കുകയോ ചെയ്യുന്നു.

കുറിപ്പുകൾ

1. Visual Culture Reader,1998, Routledge, London & Newyork, Ed. Mirzoeff, Nicholas.
2. IBID.
3. Vision and Difference, 1988, Routledge, London & Newyork, Pollock, Griselda.
4. IBID.
5. Dracula, originally published in 1897, Archibald Constable & Company, West Minster, U.K., Bram Stoker.
6. Vision and Difference, 1988, Routledge, London & Newyork, Pollock, Griselda.
7. Madame Bovary, originally published in 1856 - 57, Michele Levy Freres, Paris, Flaubert, Gustave.

Shaping of Rights: State, *Jati* and Gender

P. S. MANOJKUMAR
Assistant Professor, Department of History, C. Achuthamenon Govt. College, Kuttanellur

The shaping of the perceptions of rights in the society is a laborious task as it involves multidimensional engagements with the social institutions which acts as nerve centers of the society such as family, community (*jati*), State, etc. In many cases, the engagements and confrontations were so pitiful that the persons involved were to lead lone battles against all these institutions. Such situations were intense in the cases in which the struggles were monopersonal. But, such struggles too were important in shaping the perspectives on/f rights, as the collective movements were. For example, the emergence of consciousness on/f rights among the Namboothiris of Kerala. There were collective engagements which tended and worked to satisfy the patriarchal desires of the aspirant Namboothiri males. Many of these engagements were projected as pro-women or women emancipatory movements. But the desires which shaped the agendas of such collective engagements were purely patriarchal and the desired rights were those authorized by the stalwart patriarchs who acted and worked as the patrons of the movement.[1] Whenever activities on the part of women went beyond the authorization of these stalwarts, such activities were seen as aberrations and something which should not be accorded.[2]

In this paper, attempts are made to trace out the

activities of some women among Namboothiri community, who were not backed up by the stalwart patriarchs–the leaders of reforms among Namboothiris, yet fought their causes and possessed their rights during the early decades of 20th century. These were, though not among the celebrated activities–such as widow remarriages, marriage of younger brothers of Namboothiri families, abandoning of Ghosha, etc.–important in constructing the perspectives of rights among the women among Namboothiris. The demands and the activities to materialize those by these women were very much associated with the everyday lives and thus were mainly focused on sustenance, which the state and *jati*, in different contexts were forced to accept.

Smartavichara of Thatrikkutty

Let us take the context of *Smartavichara* of *Thatrikkutty* to trace out the nature of State–*jati*–gender relations. It happened in the year 1905. This incident is taken as an example because of its relevance as an issue which touched whole of *Keralam*. No part of *Keralam* was put outside the purview of its consideration. (It could also be treated as the first instance when Malabar, Cochin and Travancore were integrated during the colonial period).

The *Smarthavicharam* of Tathrikkutty was an important episode in the history of Keralam. Sheeba K.M. who has studied on the *Smarthavicharam* of Tathri has presented the incident as follows:

The incident had obviously created an uproar in all the circles of the community and shook it at its decadent roots. The effects this incident had can be gauged on the basis of the frequent presence it has found in writings of different leanings legal, aesthetic, male chauvinistic/patriarchal, journalistic from the point of women's subjectivity and also from the way this woman got placed in myths and popular beliefs.[3]

To make the context vivid, it is necessary to understand

the situations in which Tathri's sins were constructed. Such an understanding will help us to portray the probable situations in which a Namboothiri girl was brought up in the late decades of Nineteeth century and early decade of Twentieth century. The total episode of Tathri's *Smarthavicharam* and *Swaroopam Chollal* brought into discussion on the pathetic and insecure situations in which the girls among Namboothiris were living in their houses. The persons who were included in the list of 65 men who had sexual relations with her included her father, brother, brother-in-law and kinsmen. This list of persons,–close relatives as molesters–(though cannot be generalized in/ for all families) was an indicator of the alarming situations in which Namboothiri girls were living in Kerala. Tathrikkutty, who still remains in the public discourses of Kerala as a seductive-sexual icon had her first sexual experience–rape–at an early age of around ten. She had recollected it as a painful and fearful experience during *Smarthavicharam*. Rape, compulsion, threatening, blackmailing etc. were used by the molesters to win her consent is evident from the *Smarthavicharam* records.[4]

This study does not intent to go into the details of the *Smarthavicharam* of Tathri[5] by giving an account of the incidents or tracing its otherwise relevant dimensions. The focus of this study is on how the procedures were on; how the *jati* elements were latent in those; how the *jati* status were recognized and how the recognition was confirmed, communicated and executed. These questions are relevant in the contexts of discussions on hierarchy, power, rights and obligations with respect to the interactions within the *jati*s. Along with these, attempts are also made to delineate how the *Smarthavicharam* of Tathri had imbued in it the modern notions of justice by incorporating opportunities for the victims to prove their innocence; the measures taken to curb the malpractices and bribes associated with the *Smarthavicharam* and the shift in the status of *Sadhanam* after the trial, legally.

The rules regarding *Smarthavicaram* insist that the petitioners should approach the king and should be asked to do the needful; upon which the king will invite four *mimamsaka*s (Scholars in *Dharmasastras*) and a *Smarta* and send them to the house of the complainant. Along with these persons, king should send a *purakoyma* (Brahmin as the representative of the king) presenting him with a shawl. The duty of the *mimamsaka*s is to frame questions. The questions should be communicated to the representative and the *Smarta*. During the course of the *vicharam* (trial), the *purakoyma* should, keep silence and sit there, listening the proceedings. When, on occasions, he finds the questions as improper, the shawl is put to ground. Thereupon the questions will be reconstituted. The reporting of the proceedings of trial was the duty of *Smarta*. Once the faultless reporting is done, the *purakoyma* should go out of hall. The *Smarta* was the one to pronounce the *vicharam* if the lady is guilty along with the men who courted her. The king has the duty to settle the lady in some part of the country and provide her with the means for subsistence. King is also bound to excommunicate the men involved and banish them from country.[6]

The textual dictates are followed in the procedures of *Smarthavicharam* is attested by the trial records of Tathrikkutty.[7] But the records will give us the real dimensions and depths of the diktats. When going through the records, the first thing that captures attention is the involvement of the State in the proceedings of *vicharam*. The entire state machinery was used–including the state exchequer[8], state offices including the office of *Sarvadhikaryakkar*, tehsil office, police station and the bureaucracy, state buildings etc–to investigate and finalize a petition regarding the chastity of a Brahman woman. The nexus between the *jati* and state was much deeper. Sheeba K.M. observes it as follows:

…the trials had to have the sanction of the Raja. Not only this but the Raja provided the assistance of the officer

Purakoyma and in the final stage, had to give his consent for the pronouncement of the verdict of *Swaroopam Chollal*. At rare instances when an *Illam* was found unable to meet expenses, the Raja was found to even sanction funds. The trials then were not closed community affairs but that which were designed to send larger signals into the society reflecting the superiority of the Namboodiris.[9]

When the textual and procedural accounts pertaining to the *Smarthavicharam* are verified, it can be easily understood that the king/state exercises a superior position in the matter of *jati*. Though the King had a ritually inferior status, it did not prevent him from intervening in the chaotic situation faced by the ritually superior Brahmins. The Brahmins were also content to submit to Kingship in any of the matters pertaining to the *jati*. The situation is very much vocal and explicit in enlightening us about the nature of relations between *jati* and the state.

Observing the nature of intervention and the procedures of intervention of the state in the situation of *Smarthavicharam*, we can trace a fivefold exercising of authority of state over the *jati* (say, *Nambudiri*s).

1. The diktats in the *Sankarasmriti* and the act on the part of Brahmins undoubtedly affirm the political superiority of the King/ State. The *jati* status of the King was not a matter of concern. *Sankarasmriti* has explicitly asked to invoke the intervention of the king in the times of chaos and to find solution for the problem and mend it through the agency of the King–the State.[10] During the times of peace too, king was the patron.[11] Moreover the period from 1792 is the period of various forms of transitions in *Keralam*–socially, politically and economically. Some changes were drastic, profound and deep rooted. The changes brought about by Marthanda Varma and Dharma Rajah in the State of Travancore and by Sakthan Thampuran in the State of Cochin were strong enough to

shackle the holds of Brahmin supremacy existed in *Travancore* and *Kochi*.[12] These political interventions along with the Mysorean interlude[13] have paved the ways for the shifts in the political and social positioning of Brahmins and Kings. Thus by the end of 19th century and the beginning of 20th century, there happened a transition in which the social, political and economic dependency of the Brahmins became so deep.[14] Though their dependency upon kings was an established fact,[15] the religious upper hand they maintained through their ritual status was illustrated by some scholars[16] relying on the description of Samuel Mateer.[17] But, in reality the descriptions reiterates the dependency of Brahmins, even for food on the State. Mateer has cited the acts of Rajah of Travancore while welcoming *Azhvanchery Thamprakkal*.[18] *Azhvanchery Thamprakkal* was viewed as the chief of the Namboodiries, though he possessed no distinct jurisdiction over them.[19]

2. The King/ State was the sole authority to intervene in the matters of *jati*. The *jati* elders were permitted to take all decisions pertaining to the *jati* rules- be it an addition, annulling, and departures from the existing rules. But though they and the body in which they were members function as the agency to determine the alterations had full rights over the decisions, it should had to be authorized/ sanctioned by the King/State. There is an important occasion within the course of *Smarthavicharam* of Tathri which substantiates this argument. The occasion is of the meeting called by the Rajah of Cochin on the 9th of Edavam, 1080 (1905 May 22nd) at *Thrissivaperur* (Thrissur) in which the elders and prominent persons among the Namboothiri Brahmins were present and the decisions were taken on the hitherto unknown and unheard *purushavicharam* (summoning and trying the males whom *Tathri* had stated as courted with her).[20] The proceedings clearly recognize the authority of the King over the Brahmins and the elders. Prominent members recognized the

fact that the King has the right to order them.[21] Further, the proceedings note of the meeting is a document which substantiates the full authority of the *jati* council to decide on the matters pertaining to the *jati*. The decision to conduct the *purushavicharam* was taken according to the sanction given for the same by the *jati* council. When the King/ State felt it necessary to take advice on specific matters pertaining to the entire *jati* relations, social relations etc. they summoned the Brahmins and did so.

3. The above mentioned decision to conduct *purushavicharam*, taken at the *Thrissivaperur* council of Brahmins clearly indicates the unbound authority of the King/ State to intervene into the customs, traditions and even the texts. It also indicates that the King enjoyed the power to direct the *jati* council/ elders to revise, reformulate, delete or even add norms to the texts or practices, provided the *jati* elders/ council declared it permissible. This could also be seen as a clever tactics on the part of the State to shield its decisions which would have invited the wrath of the dominant sections in the society. The point is that there were occasions in History when the *jati* elders/ councils acted according to the demands of the State.

4. Though the elements of intervention and some sort of compulsion could be traced from the dominating King/ State when *jati* sanctions were sought for the smooth conduct of state matters, it could be noted that utmost attention and neutrality was maintained when it came to matters related to problems within the *jati* and of the persons within the *jati*. This neutrality and attention- within the scope of legality and norms of the age- could be traced in the *Smarthavicharam* procedures. The involvement of the *purakoyma*, who himself was a Brahman- a knowledgeable person regarding the procedures of *Vicharam* is concerned- with rights to dissent is clearly an indication of the use of jurisdictional power and neutrality of the state. On certain occasions, in the matters in which the King

decided to stay off from the council, neither he nor his representatives attended it. On such occasions, the reports of *jati* councils and the decisions taken by the elders were called for. There was such an instance associated with the *Smarthavicharam* of Tathri. After the *vicharam* and *Swaroopam Chollal* (pronouncement of guilt and declaration of excommunication of the guilty people) there was a system of giving *pampu*[22] for those who pleaded before the Smartha by making donations at his temple[23] and after performing certain rituals.[24] In this case, after the *swaroopam chollal* Moothamana Bhattathiri issued *pampu* to Sucheendram Temple favouring two members of Mallissery Mana (Parameshwaran Namboodiri and Madhavan Namboodiri) at Guruvayur.

The interesting fact was that there was a communication sent by Dewan Vencata Row to the Resident on 12th June 1827 as follows:

A nambudiri named Trivickraman came to me some time ago and showed an order under the signature of certain legislatives Nambudiris, directing him to take his oath by ordeal in the Pagoda at Soochindram to prove that he is innocent of the crime he is accorded of having committed in the house of another Nambudiri. I informed him of the positive prohibition that exists in the country with regard to oath by ordeal... I beg you will be pleased to write to the Dewan of Cochin to direct the Namboory inhabitants of that country to change their mode of proving the innocence of the persons accused of any crime by adopting some other measures instead of ordering them to take their wrath by ordeal.[25]

There was also a communiqué from the Minister of Consultation in 1844 referring to the ghee ordeal which states that “the Governor in Council observes with satisfaction that the Rajah of Travancore has characterized the Ghee Ordeal as an improper and uncivilized practice, and

that His Highness has disclaimed all further intention of preparing its revival."[26]

It was after all these decisions on the part of the State of Travancore and the communication to the King of Cochin, that the *Smarthan* Moothamana Bhattathiri issued *pampu* to Parameshwaran Namboodiri and Madhavan Namboodiri. Thus it could be seen that the *pampu* was issued for an ordeal which did not exist at the time of the issuance of the *pampu*. That was a clear case of cheating for two reasons: (1) A *Pampu*- as an order given to a person who was found guilty–had the status of an order to keep the existing orders of the *Smarthavicharam* in abeyance till the person in question proves his innocence at Sucheendram temple. The existing orders were kept in abeyance till the person in question performed the trail of ordeal. While issuing the *pampu*, Moothamana Bhattathiri was fully aware of the fact that this *pampu* was of no use as the government of Travancore had banned the custom. Thus by issuing *pampu*, the Smarthan Moothamana Bhattathiri was letting the excommunicated Parameshwaran Namboodiri and Madhavan Namboodiri to enjoy a bail period. (2) Further, neither the *Smarthan* Moothamana Bhattathiri was involved in the trial of Tathri nor did he try to obtain sanction from the King to issue *pampu*.[27]

This created dissatisfaction and ignited rage among the *Namboodiri*s of *Thrissivaperur Yogam* and they filed petition before the King.[28] King decided to keep out of such a council and asked the members to decide and intimate the decision taken.[29] The decision to block Moothamana Bhattathiri and his family and others who associated with him in the act of issuing *pampu* was taken in a *jati* council of the elders and other prominent members, with the consent of, but in absence of the King or his representative. This indicates the nature and level of autonomy the King/ State had given to the *jati* councils.

5. Lastly, but most importantly, a matter to be understood is that, though the King/ State stood as the settler of disputes/ patron in the times of peace, he dictated nothing. It is to be understood that the King/ State owned everything- including the persons and the offices assigned to them. This is explicitly pronounced on occasions when such expressions of possession were necessary. Take for example how the King had addressed the *Smaartan*. In the first official letter sent to him asking him to conduct the *Smarthavicharam* of Tathri, the *Smarthan* was addressed as *Nammude Pattachomayarkk.*[30]Though these factors were latent in the expression and exercise of the deliverance of the power, the autonomy of the *jati*- through the agency of the elders of *jati* or *jati* councils- to consider the matters of dispute or settling of chaos were preserved. The King/ State, though was involved and worked to mend everything regarding the *jati*, preserved a role of witness for him.

It is also to be considered that in certain aspects with respect to the rights of woman in question- Tathri, the State has gone beyond the diktats of the *Sankarasmriti* norms. As can be read in the orders issued, government has categorically shifted her position from that of a 'degenerated woman' as suggested by the *Sankarasmriti* norms to that of an independent woman. The recognition of this status by the State was important.

In the letter from Sarvadhikariakar to the Sub- Magistrate, Chalakkudy, it is categorically stated that:

… the woman after the *Swaroopam Chollal* is at full liberty to act as she likes to that government has no authority or justification whatever to consider that she is one who is under any restraint. She is woman who has got full liberty of her person and property and the only reason for the requisition and necessary precautions should be taken to see that in as much as she has confessed to her immoral

intercourse with so many persons of various positions in life, there may perchance be persons who moved by violent passions may be tempted to do her harm. So, all that we want to do is to render her such help as everyone is justified in expecting from the government when the safety of ones person and property is apprehended. You will therefore see that the police or anybody else do not consider her to be one who is under any restraint or who has lost her liberty of action. She may freely move about whenever she likes and there is no need for anybody to escort her or to do any such thing.[31]

Establishment of the Right over the Property of Husband

The significance of the historic life of Uma Antharjanam has been discussed by the present author earlier.[32] Uma who was born in Narippatta Mana was married to Cholayil Parameswaran Namboothiri. She had two kids- one female and one male- in that relationship. As was the custom among the Namboothiris, Parameswaran Namboothiri had his second marriage which created tensions in the marital relationship of Uma and Parameswaran, which culminated in the abandoning of husband's house by Uma along with the kids. There were several attempts on the part of the male members of Cholayil and Narippatta Manas to appease her and bring her to the lines of the families, but she opted to annul the relation.

When they found they could not make her to submit to their demands, her family members and in laws decided to break the ties of relationship with her completely. The breaking up of the ties of relationship with Uma was not merely the ousting of the lady out of the household. It involved the annulling of relations through legal settlements in which Uma and Cholayil Mana were parties. An agreement was drawn in between them in which Uma was given landed assets and the custodianship of her daughter where as she had to handover her son to Cholayil Mana

annulling all her claims and rights over her son. Settlement was done at the registrar office. There as per agreement, she handed over the male child into the hands of an elder lady of the house of Parameswaran Namboothiri.[33]

Though the life of Uma Antharjanam was discussed in an entirely different light in a judgement tone by the reformers among the Namboothiris, like V. T. Bhattathirippad, the life of Uma in total was repeatedly demanding change in the patriarchal attitudes towards women and their roles as decision makers of their lives and agents of change.[34] Her break from the families by receiving share in the property and getting it recorded in registry department, thus making it official, itself was something which created change in the Namboothiri community. The very agreement which authorized her rights over landed properties denied her the right over her male child and made her daughter loose her right to the enjoy her access to her father and paternal kins shows the intensity of patriarchal mentalities existed among the Namboothiri families in the life and times of Uma Antharjanam.

Madhavi Antharjanam Case

Madhavi Antharjanam was married to Govindan Namboothiri of Malika Illam situated at Peruvanna Amsam of Kozhikkod. Govindan Namboothiri as per the tradition among Namboothiris got married again and abandoned Madhavi Antharjanam. There upon, Madhavi Antharjanam filed a petition before Sub Divisional Magistrate on June 30th 1932 praying the court to direct her husband to make provisions for her sustenance. When the court summoned Govindan Namboothiri, he submitted before the court that he married another woman only for begetting children. He also agreed before the court he would provide the provisions for the subsistence of Madhavi Antharjanam. Madhavi agreed to this settlement and the petition was dismissed.[35] But the agreement was violated by

Govindan Namboothiri. There upon, she again approached the court for orders sanctioning maintenance.[36] The case was taken for hearing on 29th July 1932. The court on that day pronounced its judgement directing Govindan to make a monthly payment of an amount of Rupees four to Madhavi as maintenance amount.[37]

The case filed by Madhavi Antharjanam seeking orders for maintenance from her husband Govindan Namboothiri was the first of its kind in Malabar among Namboothiris. The attempt on the part of Madhavi to seek justice in her marital relationship through court was a bold move in that age. She surpassed the families involved and the caste stalwarts to solve the injustice she met in the marital relationship and sought the intervention of state to solve her problem. This very act shifted the position of marriage and marital relationship, which were hither to the matters of family and caste to those pertaining to state. The very act of Madhavi, approaching the court for solving marital issues and the outcomes there upon gave an assurance to the destitute women abandoned by husbands regarding their maintenance by the husbands.

Thus it should be understood that the ‘reformation’ among the Namboothiris and the transformation among them were not processes instigated merely by/ through the initiatives of Yogakshema Sabha, Unninamboothiri and the influential stalwarts of the movement like V. T., MRB, Muthiringott or the people who worked with them. There were active engagements on/ from the part of the women for transforming their everyday life situations and to find remedies for the incidental problems they met. These engagements were out of the purview of the agendas set by the stalwarts of the mainstream movement. Women like Tathri, Uma and Madhavi and those like them, who engaged Brahmanical Patriarchy from the plains of everyday lives, were challenging its *pativratya* norms in various dimensions and were attempting to disintegrate the

highly patriarchal spaces, thus finding the spaces which could accommodate them too. The attempts which have been cited above, about which discussions are made and those attempts similar to these, by the women as agents, which are snubbed into forgetfulness and swept out from the historical discourses are to be revisited to know about the unsung heroines in the domains of social reformations.

Notes and References

1. P.S. Manoj kumar, 'Malayali Hindu Patriarchy: Gender and Jati' in *Social Orbit*, Vol. 2, No. 2, 2016, pp. 114-141.
2. *Ibid.*, pp. 119-124.
3. Sheeba K.M., 'Some Aspects of Women's Consciousness Among Namboodiris in Keralam in the Nineteenth and Twentieth Centuries', (Unpublished M.Phil Dissertation), Centre for Historical Studies, SSS, JNU, New Delhi, 1995.
4. SVR Bundle No: 9.
5. Smartha vicharam records (henceforth SVR) with respect to the trials of Tathrikutty are kept in the Ernakulam Regional Archives.
6. N.P. Unni, *Sankarasmrti (Laghudharmaprakashika)* (hereafter Sankarasmrithi), Ashtamadhyaya (8th Chapter), pp. 119-122 and pp. 259-262.
7. Smartha vicharam records (henceforth SVR) with respect to the trials of Tathrikutty are kept in the Ernakulam Regional Archives.
8. Cited by Sheeba K.M., 'Jati, Sexuality and the State: The Changing Lives of Namboodiri Women in Keralam in the Twentieth Century', (Unpublished Ph.D Thesis), Centre for Historical Studies, SSS, JNU, New Delhi, 2002, p. 88.
9. *Ibid*.
10. Sankarasmrithi, VII Chapter.
11. The role of King as the patron of the Brahmins is attested by the acts of the rituals associated with the temple for which the resources are met from state exchequer. See CF No. 294/ 1855- 68 File No: 355/1855 dtd 1855; File No: 2118/ 1865 dtd 1.12.1865; File No: 1007/1868 December 1868; No. 5205/ 1868 December 1868 kept in the Trivandrum Central Archives. In the letter written by the Dewan to the British Resident, it has been recorded as the expression of the Rajah of Travancore: "utmost possible exertions will be used to prevent all unnecessary or wasteful expenditure in connection with the approaching moorajeppem, ceremony as has

done on the last occasion though His Highness feels that he cannot, under existing circumstances, discontinue any part of a ceremony performed by a succession of His Highness' predecessors. (file No: 5205/ 1868 December 1868)

12. P.K. Gopalakrishnan, Keralam Samskarika Charithram, Trivandrum: Keralam: Bhasha Institute, 1976, pp. 343-344; p.397.
13. *Ibid*., p. 369. Also see N.M. Namboothiri, Vellayude Charithram, Sukapuram: Vallathole Vidyapeetam, 1998 for details on what the effects of Mysorean Interlude was on the existing socio- political and economic situations.
14. The Migration of Brahmins and upper jati people to Cochin and Travancore following the invasions of Mysore rulers and the insecurity brooded among the native Brahmins of Travancore and Cochin following the socio- political and economic curbing of the Brahmins by Marthanda Varma in Travancore and Shakthan Thampuran in Cochin necessitated this dependency.
15. "The charitable institutions which serve out a scanty fare just enough to prevent the Brahman from starving are maintained in respect to the sacerdotal character and in the spirit of fostering talent and morality"–A. Sankariah, *Report on the Census of Native Cochin*, Madras: Graves, Cookson & Co., 1877, p.32.
16. Susan Bayly, *The New Cambridge History of India, IV. 3: Jati, society and Politics in India from the Eighteenth Century to the Modern Age*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p.77-78.
17. Samuel Mateer, *The Land of Charity: A Descriptive Account of Travancore and its People*, London: John Snow & Co., 1871, pp. 168, 170,181-182.
18. *Ibid*., pp. 167-168. Those acts on the part of the King of Travancore can in no way seen as acts by king rendered upon a Brahmin, for *Azhvanchery Thamprakkal* being a Brahmin. It was rendered by the King as the office of *Azhvanchery Thamprakkal* was much honoured. The prostration and felling to feet of *Azhvanchery Thamprakkal* by the King had a very different meaning for the fact that the Rajahs of Travancore never fell on the feet of the Brahmins whomever they met.
19. A. Sankariah, *op. cit.,* p.34.
20. SVR Bundle 7- File No: 141B.
21. The word used by the Brahmins to denote the note from King is *kalpana* which means order. They acknowledge the right of the King to deliver orders upon them- which itself is an act acknowledging the superiority.

22. Letter of consent from *Smarthan* for trial of ordeal at Sucheendram Temple.
23. SVR Bundle No: 3- Explanation filed by *Smarthan* Moothamana Bhattathiri on 1081 Dhanu 16th.
24. SVR Bundle No: 3- Explanation filed by Pazhayatha Somayaji of Brahmaswam Madom and others on 1081 Vrischikam 22nd.
25. File No C. 15887/ 1826, dated 12th June 1827- Memorandum from the Dewan of Travancore; Central Archives, Trivandrum
26. File No C. 15887/ 1826- Ghee Ordeal- Correspondence; Political Department- No.225 dated 6th July 1844; Central Archives, Trivandrum
27. SVR Bundle No: 3- Explanation filed by *Smarthan* Moothamana Bhattathiri on 1081 Dhanu 16th.
28. SVR Bundle No: 3- Copy of the petition filed by Thrissivaperoor Vadhyan Nambudiri and others dtd 1081 Dhanu 8th.
29. SVR Bundle No: 3- Correspondence from Kottaram Sarvadhikaryakkar dtd 1081 Dhanu 14th.
30. SVR Bundle 7- File No: 141B. *Nammude* used in this letter is not to be taken as a token of intimacy or dearness. The nature of the letter is highly official and the letter is highly precise and matter of fact. In the letter, nothing more than what the *Smarthan* should do, is stated. The tone of the letter is highly commanding and gives the full weight of a communication from a power center to the subordinate. Because of these reasons, it could be rightly assessed that the King/ State was expressing its power of possession over the person to appoint him to the post of *Smarthan.*
31. VR Bundle No: 6- Letter from Sarvadhikaryakkar to the Sub Magistrate, Chalakkudy dtd 1905 July 14th.
32. P.S. Manoj kumar, *op. cit.* 119-124.
33. V.T. Bhattathirippad, *VTyude Sampoornna Kruthikal*, Kottayam: DC Books, 2010, pp.322-328.
34. P.S. Manoj kumar, *op. cit.*
35. *Mathrubhumi Weekly*, Vol.10, Issue 16, 11th July 1932.
36. *Mathrubhumi Weekly*, Vol.10, Issue 18, 25th July 1932.
37. *Mathrubhumi Weekly*, Vol.10, Issue 25, 12th September 1932.

താത്രി: സംഭവം, ലിംഗപദവി, പരിണാമം

ഡോ. അജി.കെ.എം
അസിസ്റ്റന്റ് പ്രൊഫസർ, മലയാളവിഭാഗം, കെ.കെ.ടി.എം.ഗവ.കോളേജ്, പുല്ലൂറ്റ്

കേരളത്തിലെ നവോത്ഥാനസമൂഹരൂപീകരണത്തിന്റെ പ്രധാനകേന്ദ്രങ്ങളിലൊന്ന് സ്ത്രീയായിരുന്നു. സ്ത്രീകളുടെ സാമൂഹികപദവിയെ പുനർനിർണ്ണയിച്ചുകൊണ്ടാണ് കേരളീയസമൂഹം ആധുനികവത്കരിക്കപ്പെടുന്നത്. സമൂഹരൂപീകരണത്തിൽ സ്ത്രീശരീരങ്ങളുടെ പുനർവിഭാവനം ഏറെ ശ്രദ്ധയോടെ പരിഗണിക്കേണ്ടുന്ന മേഖലയാണ്. ശരീരവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട സാമൂഹികവിനിമയങ്ങളുടെ സവിശേഷമായ ഒരു തലം ലൈംഗികതയുമായിബന്ധപ്പെട്ടുകിടക്കുന്നതാണ്. കേരളത്തിന്റെ സാംസ്കാരികചരിത്രത്തിൽ കുറിയേടത്തു താത്രി എന്ത് അടയാളങ്ങളാണ്, ലിംഗപദവിവ്യവഹാരങ്ങളാണ് താത്രിക്കുട്ടിയുടെ സ്മാർത്തവിചാരത്തെ കേരളത്തിന്റെ സാംസ്കാരികചരിത്രത്തിൽ പ്രധാനസംഭവമാക്കി മാറ്റുന്നത് എന്ന അന്വേഷണത്തിനാണ് ഇവിടെ ഊന്നൽ നല്കുന്നത്. ചിലപ്പോൾ നാം തിരിച്ചറിഞ്ഞ സംഭവത്തേക്കാൾ ആഴവും വ്യാപ്തിയും പ്രഹരശേഷിയും ഉണ്ടാക്കിയ വലിയ സംഭവമായി ഈ സ്മാർത്തവിചാരം കാഴ്ചപ്പെട്ടേക്കാവുന്നതാണ്. ചിലപ്പോൾ മറിച്ചും സംഭവിക്കാം. അതായത് കൂടുതൽ പിതൃകേന്ദ്രിതമായ പുരുഷമൂല്യങ്ങൾ പങ്കുവയ്ക്കുന്ന അനുശീലനപദ്ധതികൾക്കു മുൻഗണന ലഭിക്കുകയാണെന്നിരിക്കട്ടെ, അത്തരം ഒരു പാരഡിമിനുള്ളിലേക്കാണ് കേരളീയസമൂഹത്തിന്റെ ജ്ഞാനശാസ്ത്രപരമായ അഭിരുചി നയിക്കപ്പെടുന്നതെങ്കിൽ സ്മാർത്തവിചാരം ഭൂതകാലവിസ്മൃതിയിൽ അങ്ങനെതന്നെകിടക്കുകയോ വിസ്മരിക്കപ്പെടുകയോ ചെയ്യേക്കാം എന്നുസാരം.

എന്താണ് ഒരു സംഭവം? സംഭവത്തെ എങ്ങനെയാണ് മനസിലാക്കുകയും വിശദീകരിക്കുകയും ചെയ്യുക? 1905-ലെ 'താത്രിക്കുട്ടിയുടെ

സ്മാർത്തവിചാരം' എങ്ങനെയാണ് കേരളത്തിന്റെ സാമൂഹികചരിത്രത്തിൽ, പ്രത്യേകിച്ച് സ്ത്രീലിംഗപദവീരൂപീകരണങ്ങളുടെ പരിണാമചരിത്രത്തിൽ പ്രധാനപ്പെട്ട ഒരു സംഭവമായി മാറുന്നത്? ദൈനംദിനവ്യവഹാരത്തിൽ ചരിത്രസംഭവമാകാൻ യോഗ്യമായ, (യോഗ്യം എന്നാൽ സാമൂഹികമണ്ഡലത്തിനുള്ളിൽ വരവുവയ്ക്കുകയും അംഗീകരിക്കുകയും ചെയ്യാൻ, അല്ലെങ്കിൽ സാമൂഹികാഘാതം സൃഷ്ടിക്കാൻ പര്യാപ്തമായ സംഭവങ്ങളെയാണ് യോഗ്യമായി കണക്കിലെടുക്കാനാവുക) ഈ സംഭവങ്ങളെ എങ്ങനെയാണ് നാം അളന്നെടുക്കുകയും അടയാളപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്യുക? അത്തരം ചോദ്യങ്ങളെ അഭിമുഖീകരിക്കാനുള്ള ശ്രമമാണ് ഈ കുറിപ്പിന്റെ ആധാരം. ഒരു വ്യക്തിയുടെ പ്രവൃത്തികൾ, ഇടപെടലുകൾ എന്തുകൊണ്ടാണ് വലിയ സാമൂഹികാഘാതങ്ങളുണ്ടാക്കുന്ന സംഭവം ആയിത്തീരുന്നത്? താത്രിക്കുട്ടിയുടെ വൃത്തി എന്തുകൊണ്ടാണ് വലിയ ഒരു സാംസ്കാരികപാഠമായി കേരളത്തിനുള്ളിൽ മാറിയത്? ഇങ്ങനെയുള്ള ചോദ്യങ്ങളെ പിന്തുടരാനുള്ള ശ്രമമാണ് ഈ ലേഖനം. സാമൂഹികശാസ്ത്രവിശകലനത്തിനും ലിംഗപദവീവിശകലനത്തിനും ഉപയോഗപ്രദമായ സങ്കല്പനം എന്ന നിലയിലാണ് സംഭവ(Event)ത്തെ ഇവിടെ പരിഗണിക്കുന്നത്. താത്രിക്കുട്ടിയുടെ സ്മാർത്തവിചാരവും അതുമായിബന്ധപ്പെട്ട വിഷയങ്ങളും ഏങ്ങനെയാണ് സംഭവമാകുന്നത് എന്നതിന്റെ വിശദീകരണവും ഇവിടെ നടത്തുന്നു.

സംഭവം: സങ്കല്പനവും രീതിശാസ്ത്രത്തിന്റെ സാധുതയും

'സംഭവം' എന്ന പദത്തിന് ജനനം, ഉൽപത്തി, അങ്കുരിക്കൽ, കാരണം, കാര്യം, നടന്ന സംഗതി, യോജിപ്പ് തുടങ്ങിയ അർത്ഥങ്ങൾ ശബ്ദതാരവലിയിൽ ശ്രീകണ്ഠേശ്വരം ജി. പത്മാനാഭപിള്ള നൽകി[1]. ജനനം, ഉൽപത്തി, അങ്കുരിക്കൽ, കാരണം, യോജിപ്പ് തുടങ്ങിയ പദാവലികളുടെ ലാക്ഷണികാർത്ഥങ്ങളിൽ സമ്യക്കായി, യോജിച്ച് ഭവിക്കുന്നത് എന്ന ഊന്നലിന് പ്രാധാന്യം ലഭിക്കുന്ന അർഥത്തിലാണ് ഈ കുറിപ്പിൽ സംഭവം എന്ന പദത്തെ ഉപയോഗിക്കുന്നത്. 'സംഭവ'ത്തെ (Event) തത്വശാസ്ത്രത്തിന്റെയും ഗണിതശാസ്ത്രസിദ്ധാന്തത്തിന്റെയും അനുശീലനപദ്ധതികൾക്കുള്ളിൽ പരിഗണിച്ചുകൊണ്ട് നടത്തുന്ന നിരീക്ഷണങ്ങൾ സാംസ്കാരികപാഠങ്ങളെ മനസിലാക്കാൻ ഏറെ സഹായകരമാണ്. സംഭവം എന്ന സങ്കല്പനത്തെ മനസിലാക്കുന്നതിനുവേണ്ടി കിംജൗഗൺ, ആൽഫ്രഡ് നോർത്ത് വൈറ്റ്ഹെഡ്, ഗിൽ ദെലൂസ്, അലൻ ബാദ്യൂ, സ്ലാവേജ് സിസക്ക് തുടങ്ങിയ സാമൂഹികചിന്തകരുടെ ചില വിവക്ഷകളെ ഇവിടെ പരിചയപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. വസ്തു, ഗുണം,

കാലം(താത്കാലിക ഇടവേള) എന്നിവയുടെ സംയോഗമാണ് സംഭവം എന്ന് കിം ജൗഗൺ (Kim Jaegwon) എന്ന സാമൂഹികചിന്തകൻ പറയുന്നുണ്ട്. സവിശേഷമായ സംഭവത്തെ രണ്ട് നിയമാവാലിയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് നിർവചിക്കാനാവുക എന്ന് കിം ജൗഗൺ ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നു. അതിലൊന്ന് നിലനിൽപ്പിന്റെ അവസ്ഥയാണ്. രണ്ടാമത്തേത് അവസ്ഥയുടെ തന്മയും. സംഭവത്തെ സ്വഭാവവത്കരിക്കാനുള്ള ശ്രമത്തിന്റെ ഭാഗമായി അദ്ദേഹം സംഭവത്തിന്റെ നാല് സവിശേഷതകളെ ഊന്നിപ്പറയുന്നുണ്ട്

1. ആവർത്തനമില്ലാത്ത, മാറ്റമില്ലാത്ത സവിശേഷതകൾ,
2. അർദ്ധ-താത്കാലികസ്ഥാനം (semi-temporal location),
3. നിർമിത ഗുണങ്ങൾ വ്യതിരിക്തമായ സംഭവങ്ങളെ നിർമിക്കുന്നു.
4. സംഭവങ്ങളുടെ ഇടയിൽ ഒരു വ്യതിരിക്ത സംഭവത്തിന് അതിന്റേതായ ഗുണങ്ങളെ പിടിച്ചുവയ്ക്കാനുള്ള, വ്യതിരിക്തമായി സൂചിപ്പിക്കാനുള്ള ശേഷി[2]

ഇവയൊക്കെയാണ് ഒരു സംഭവത്തെ വിഭാവനം ചെയ്യുന്ന അടിസ്ഥാന നിലകൾ. കിം ജൗഗണിന്റെ വിവക്ഷയിലെ സ്ഥലം, കാലം(കാലത്തെക്കുറിച്ചുള്ള സാമ്പ്രദായികവിവക്ഷയല്ല ഇവിടെ ഉപയോഗിക്കുന്നത്) എന്നീ സംവർഗങ്ങളെ ഗിൽ ദെല്യൂസും, അലൻ ബാദ്യൂവും സംഭവത്തെ വിശദീകരിക്കാനായി സവിശേഷമായി ഉപയോഗിക്കുന്നുണ്ട്. സംഭവങ്ങൾക്കിടയിലുള്ള മാർഗമാണ് കാലം എന്ന് ദെല്യൂസ് നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്.[3] സംഭവങ്ങളുടെ വ്യതിരിക്തതകളുടെ അടിസ്ഥാനത്തെക്കുറിച്ചുള്ള നിരീക്ഷണങ്ങളിൽ ശ്രദ്ധേയമായ രണ്ട് സൂചനകൾ ഡേവിഡ് ലീവിസ് നല്കുന്നുണ്ട് . അതിലൊന്ന് സ്ഥലത്തെയും കാലത്തെയും കേന്ദ്രീകരിച്ചുകൊണ്ടുള്ളതാണ്. രണ്ട് സംഭവം ഒരേ സ്ഥലത്തും സമയത്തും നടന്നാൽ അത് ഒരു പോലെയാവാം എന്നതാണ് .രണ്ടാമത്തേത് രണ്ടു സംഭവങ്ങൾ ഒന്നുപോലെയാവണമെങ്കിൽ അവയുടെ കാരണവും ഫലവും ഒരുപോലെയാവണം.(cause and effect)എന്നതാണ് .ഈ രണ്ടു വാദങ്ങളും സംഭവങ്ങളുടെ അനന്യതയെ ഉറപ്പിക്കുന്നവയാണ്.

കേരളീയസമൂഹത്തിൽ 1905-ൽ നടക്കുന്ന താത്രിക്കുട്ടിയുടെ സ്മാർത്തവിചാരം ലിംഗപദവീബന്ധങ്ങളുടെ മണ്ഡലങ്ങളിലെ ഒരു (ഒറ്റ സംഭവമല്ലത്, യാഥാർഥത്തിൽ സംഭവങ്ങളുടെ വിപുലസഞ്ചയമാണ.') പ്രധാനസംഭവം എന്ന നിലയിൽ പരിഗണിക്കുന്നതിന്റെ വിവിധമാനങ്ങളെന്തൊക്കെയാണ് എന്നു നോക്കേണ്ടതുണ്ട്. ഒരു സംഭവത്തെ ഗ്രഹിക്കുന്നതിന് പ്രാഥമികമായി സ്ഥലകാലവ്യവഹാരങ്ങളുടെ ഉൺമയെക്കുറിച്ചുള്ള

ആരായലുകൾ അനിവാര്യമാണ്. അതിൽ ഒന്നാമതായി കേരളമെന്ന വ്യാവഹാരിക ഇടത്തെ നിർവചിച്ചുകൊണ്ട് മാത്രമെ സ്മാർത്തവിചാരം എന്ന സംഭവത്തിന്റെ അടിവേരുകളിൽ ആഴ്ന്ന കിടക്കുന്ന ലിംഗപദവീ ബന്ധങ്ങളെ മനസിലാക്കാനാവൂ.

താത്രിക്കുട്ടിയുടെ സ്മാർത്തവിചാരം കേന്ദ്രീകൃതമായ ഒരു വൃത്തിയല്ല നിരവധിസംഭവങ്ങൾക്ക് പിന്നിലൂടെയും മുന്നിലൂടെയും ചലിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന സവിശേഷ ശ്രേണീബന്ധങ്ങളാണത്. ചരിത്രമെന്നത് ഏകകാലികതയുടെ സാർവപ്രത്യക്ഷമാണെന്ന വാദത്തെ അലൻബാദ്യൂ[4] തള്ളിക്കളയുന്നത് ബഹുത്വത്തെ സ്ഥാപിക്കുന്നതിനുവേണ്ടിയാണ്. സംഭവം എന്ന നിലയിൽ 1905-ൽ നടന്നുകഴിഞ്ഞ ഒന്നല്ല താത്രിക്കുട്ടിയുടെ സ്മാർത്തവിചാരം. പുതിയ സമീപനങ്ങളാലും സങ്കല്പനങ്ങളാലും അനുശീലനങ്ങളാലും നിരന്തരം പുനർനിർമ്മിക്കപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന 'ഒന്ന്'ല്ല, പലതാണ് താത്രിക്കുട്ടിയുടെ സമാർത്തവിചാരം. അതായത് ഒരു രീതിശാസ്ത്രം എന്ന നിലയിൽ സംഭവം എന്ന പരികല്പന വികേന്ദ്രീകൃതമായ ബഹുലപ്രവൃത്തികളുടെ ശ്രേണിയിൽ ഇനിയും മനസിലാക്കപ്പെടേണ്ടതും നിർവചിക്കപ്പെടേണ്ടതും വിശദീകരിക്കപ്പെടേണ്ടതുമായ സങ്കല്പനമാണ്. അനുശീലനം എന്ന നിലക്കും ഈ വിശകലനത്തിന്റെ രീതിശാസ്ത്രം വികേന്ദ്രീകൃതമായ വിഭാവനങ്ങളിലാണ് ഊന്നുന്നത്.

ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെയും ലിംഗപദവിയുടെയും കേരളീയമാനങ്ങൾ

കേരളം എന്ന ഇടം രൂപപ്പെടുന്നത് നിരവധി ചെറുതും വലുതുമായ (ഈ ചെറുതും വലുതും എന്ന വലിപ്പ/ചെറുപ്പം അതാതു ചരിത്രസന്ദർഭങ്ങളുടെ മാനദണ്ഡങ്ങളാലാണ് നിർണയിക്കപ്പെടുന്നത്.) സംഭവങ്ങളുടെ ശൃംഖലകളാലാണ് നിർണയിക്കപ്പെടുന്നത്. ഇടം രൂപീകരിക്കപ്പെടുന്നതിനെക്കുറിച്ചുള്ള ഹെന്റി ലെഫ്ബറെ(Henri Lefebvre) യുടെ നിരീക്ഷണം ശ്രദ്ധേയമാണ്. സാമൂഹിക ഇട(social space)ത്തെ സാമൂഹികവ്യവഹാരങ്ങളുടെ നിർമ്മിതിയായാണ് ലെഫ്ബറെ നിരിക്ഷിക്കുന്നത്[5]. സമൂഹത്തിലെ ജനങ്ങളുടെ ചലനാത്മകതയും ആശയവിനിമയങ്ങളുമാണ് സാമൂഹിക ഇടത്തെ വിഭാവനം ചെയ്യുന്നത് എന്ന് 'സമൂഹത്തിന്റെ ഭരണഘടന' എന്ന കൃതിയിൽ അന്തണി ഗിഡൻസ് ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നുണ്ട്.[6] മനുഷ്യശരീരത്തിന്റെ സവിശേഷതയാണ് ചലനാത്മകതയും ആശയവിനിമയശേഷിയും എന്നും മനുഷ്യന്റെ ജീവിതചക്രത്തിൽ സവിശേഷമായ ഭൂമിശാസ്ത്രപദ്ധതിയുണ്ടെന്നും കൂടി ഗിഡൻസ് കൂട്ടിച്ചേർക്കുന്നു. അതിൽ ഇന്നു കാണുന്ന കേരളത്തെ രൂപപ്പെടുത്തിയ സംഭവങ്ങളുടെ പാരഡിമുകളിൽ അല്ലെങ്കിൽ സംഭവ സഞ്ചയങ്ങളുടെ

ഗണങ്ങളിൽ പ്രധാനപ്പെട്ടതെന്ന തോന്നുന്ന രണ്ടു വ്യത്യസ്ത (സംഭവങ്ങളാൽ പരസ്പരബന്ധിതവുമാണ്) സംഭവസഞ്ചയങ്ങളാണ് ജാതിവ്യവസ്ഥയും ലിംഗപദവിയും. ഇവിടെ ഇത്രയും സൂചിപ്പിച്ചതിന്റെ സാംഗത്യം കേരളത്തിൽ ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെയും ലിംഗപദവിയുടെയും ശ്രേണീബന്ധങ്ങൾ അങ്ങേയറ്റം രൂക്ഷമായ അവസ്ഥയിൽ നിലനിന്നിരുന്ന, ഇപ്പോഴും നിലനില്ക്കുന്ന വ്യവഹാരിക ഇടമാണ് എന്നതിനാലാണ്. അതായത് കേരളീയസമൂഹത്തെ സ്വഭാവവത്കരിക്കുമ്പോൾ ഏറ്റവും മൂർത്തമായ രണ്ടു യാഥാർഥ്യങ്ങളായി ജാതി, ലിംഗപദവീബന്ധങ്ങൾ നിലനില്ക്കുന്നുണ്ട്. ഇവിടെ ജാതിവ്യവസ്ഥയ്ക്കല്ല ഊന്നൽ കൊടുക്കുന്നത്, മറിച്ച് ലിംഗപദവീബന്ധങ്ങൾക്കാണ്.

കേരളത്തിലെ ജാതിയും ലിംഗപദവിയും വേറിട്ടുനില്ക്കുന്ന ഒന്നല്ല എന്നുകൂടി സൂചിപ്പിക്കാനാണ് ജാതിവിവക്ഷകൾ ഉപയോഗിച്ചിട്ടുള്ളത്. 'ജാതിവ്യവസ്ഥിതിയും കേരളചരിത്രവും' എന്ന കൃതിയിൽ പി. കെ. ബാലകൃഷ്ണൻ ജാതിവ്യവസ്ഥയെക്കുറിച്ച് നിരീക്ഷിക്കുന്നത് നോക്കുക: 'ലോകചരിത്രത്തിൽ അസദൃശമായ ഒരു ജീവിതസംവിധാനമാണ് ഇന്ത്യയുടെ ജാതിവ്യവസ്ഥിതി... ഒരിക്കൽ നിലവിൽ വന്നതിനുശേഷം അതിൽ നിന്നുരുത്തിരിഞ്ഞ സാമൂഹികപ്രത്യശാസ്ത്രത്തിനോ, സമുദായഘടനയ്ക്കോ മൗലികമായ മാറ്റം പിന്നീടൊരിക്കലുമുണ്ടായില്ല. ഫലപ്രദമായരീതിയിൽ എന്നുവേണ്ട, ശ്രദ്ധേയമായ രീതിയിലുള്ള ഒരു ആഭ്യന്തര വെല്ലുവിളിപോലും ഒരു കാലത്തും അതിനു നേരിടേണ്ടിവന്നതുമില്ല'[7]. സാമൂഹികപരിണാമത്തിന്റെ ചരിത്രത്തിൽ ജാതിവ്യവസ്ഥയെ സംബന്ധിച്ച് ഏതെങ്കിലും കാതലായ മാറ്റങ്ങൾ, പ്രത്യേകിച്ച് ജാതി വ്യവസ്ഥയുടെ ചട്ടക്കൂടിനെ പരിണമിപ്പിക്കാൻ പര്യാപ്തമായ സാമൂഹികബലങ്ങളുടെ അഭാവം സൂചിപ്പിക്കുന്നത് നിലനില്ക്കുന്ന വ്യവസ്ഥയുടെ ദൃഢതയെയാണ്. ഒരു വ്യവസ്ഥ രൂപപ്പെടുകയും നിലനില്ക്കുകയും പരിമണമിക്കുകയും ചെയ്യുന്നത് സംഭവസഞ്ചയങ്ങളിലൂടെയാണ്. സംഭവങ്ങളുടെ ആക്കവും ഊക്കുമനുസരിച്ചാണ് പരിണാമദിശകൾ രൂപീകരിക്കപ്പെടുന്നത്. "സ്ഥലവും കാലവും സംഭവങ്ങളിൽനിന്ന് സ്വതന്ത്രമല്ല. സംഭവങ്ങൾ അവയുടെ സ്ഥലകാലങ്ങളെ നിർണ്ണയിക്കുകയാണെന്ന് 1947-ലെ ഇന്ത്യാവിഭജനത്തെ' മുൻനിർത്തി ഗിൽ ദെലൂസ് വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്[8]. അതായത് സ്മാർത്തവിചാരമടക്കമുള്ള നിരവധി സംഭവങ്ങളുടെ ശൃംഖലയിലൂടെ രൂപപ്പെടുന്ന സാംസ്കാരികതന്മയാണ് കേരളത്തിനുള്ളത് എന്ന് സാരം. ബ്രാഹ്മണസംസ്കാരത്തിന്റെ സ്വാധീനശക്തിക്കുകീഴിലാണ് കേരളം ഒരു വ്യത്യസ്തരാജ്യവും മലയാളികൾ ഒരു വ്യത്യസ്തജനസമുദായവുമായിത്തീർന്നത്[9] എന്ന് ഇ.എം.എസ്. നിരീക്ഷിക്കുന്നത്

കേരളീയതയുടെ ചരിത്രപരമായ തന്മയെ സവിശേഷസമീപനത്തിലൂടെയുള്ള നോക്കിക്കാണലായി പരിഗണിക്കാവുന്നതാണ്. ഈ നോട്ടപ്പാടിന്റെ രാഷ്ട്രീയമെന്തായാലും സാമൂഹികവിഭാവനയിലെ ഇടത്തെക്കുറിച്ചുള്ള വീക്ഷണം അടയാളപ്പെടുത്തുന്ന പ്രസ്താവനയ്ക്ക് ഒരുദാഹരണമായി ഇവിടെ ഇത് പരിഗണിക്കാവുന്നതാണ്

ജാതിവ്യവസ്ഥയെക്കുറിച്ച് അംബേദ്കർ നടത്തിയിട്ടുള്ള അന്വേഷണങ്ങൾ ഏറെ പ്രധാനപ്പെട്ടതാണ്. ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ ഉത്പത്തിയെപ്പറ്റി നിലനില്ക്കുന്ന വാദഗതികളിലെ ഭിന്നാഭിപ്രായങ്ങൾ നിലനിർത്തിക്കൊണ്ടു തന്നെ ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ തുടർച്ചയെ സംബന്ധിച്ച് അടിസ്ഥാനപരമായ ഒരുവസ്തുത അംബേദ്കർ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നത് ആർക്കും തള്ളിക്കളയാനാവില്ല. ഇന്ത്യയിൽ ജാതി എന്നതിനർത്ഥം, ജനസമൂഹത്തെ ഗോത്രബാഹ്യമായ വിവാഹനിരോധനംകൊണ്ട് പരസ്പരം ഇഴകിചേരാൻ അനുവദിക്കപ്പെടാത്ത, നിശ്ചിതവും സുസ്ഥിരവുമായ ഘടകങ്ങളിലേക്കു വെട്ടിനുറുക്കിയിടുക എന്നതാണ്. അപ്പോൾ ഗോത്രബാഹ്യമായ വിവാഹനിരോധനം മാത്രമാണ് ജാതിയുടെ പ്രത്യേകലക്ഷണമെന്ന നിഗമനം അനിവാര്യമായിത്തീരുന്നു.[10] ലൈംഗികബന്ധങ്ങൾക്ക് സാമൂഹികാനുമതി ലഭ്യമാക്കുന്ന ആചാരങ്ങളും ചടങ്ങുകളും സംഭവങ്ങളുടെ സഞ്ചിതശ്രേണികളാണ്. പിന്നീട് ദായക്രമത്തിലേക്കു നയിക്കുന്ന വ്യത്യസ്ത ജാതി, സമുദായങ്ങൾക്കിടയിലെ സവിശേഷ സ്ത്രീപുരുഷബന്ധങ്ങൾക്ക് അനുമതി നല്കുന്ന സംഭവങ്ങളുടെ ശ്രേണി ഏറെ സങ്കീർണവുമാണ്. സംഭോഗത്തിനു പിന്നിലെ സംഭവങ്ങളുടെ ശ്രേണികളിലൂടെയാണ് ലൈംഗികബന്ധം വിവാഹമാകുന്നത്.

ജാതിവ്യവസ്ഥ നിലനിന്നിരുന്നതിന്റെയും പിന്തുടർന്നിരുന്നതിന്റെയും അടിത്തറ സ്ത്രീപുരുഷലൈംഗികബന്ധങ്ങളിലെ നിയന്ത്രണങ്ങളാണ്. സ്ത്രീപുരുഷബന്ധങ്ങളിലെ കലർപ്പ് ഒഴിവാക്കിക്കൊണ്ട് മാത്രമേ തുടർച്ചയും പാരമ്പര്യവും നിലനിർത്താനാവൂ. അതായത് ജാതിവ്യവസ്ഥയെ നിലനിർത്തുകയും വ്യാപിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്നത് സ്ത്രീകേന്ദ്രിതമായ ലൈംഗികാവിഷ്കാരങ്ങളിലൂടെയാണ്. ഇതിനർത്ഥം ലൈംഗികാവിഷ്ക്കരണങ്ങളുടെ കർതൃസ്ഥാനം സ്ത്രീകൾക്കാണ് എന്നതല്ല. കുടുംബം, മതം, സദാചാരം, ഇതരസ്ഥാപനങ്ങൾ എന്നിവയെല്ലാം നിലനില്ക്കുന്നതിന്റെ പ്രാധാന അടിത്തറ ലൈംഗികത തന്നെയാണ്. വിവാഹവും ദായക്രമവുമായുള്ള ബന്ധം മറ്റു പല ഘടകങ്ങളുമെന്നതുപോലെ സാമ്പത്തികവ്യവസ്ഥയെ ആശ്രയിച്ചു നില്ക്കുന്നതാണ്. 'ഈ നമ്പൂതിരി മൂല്യവ്യവസ്ഥയുടെയും അവരുടെ ഭൗതികസ്ഥിതിയുടെയും സ്വാധീനം

ഏറ്റവും കൂടുതൽ പ്രതിഫലിക്കുന്നത് വിവാഹസമ്പ്രദായത്തിലും പിൻതുടർച്ചാവകാശത്തിലുമാണ് നമ്പൂതിരിമാർ പിതൃദായക്രമവും മൂത്തമകനുള്ള ജന്മാവകാശവും പിൻതുടർന്നു. ഏറ്റവും മൂത്തമകന് മാത്രമേ സ്വജാതിവിവാഹം അനുവദിച്ചിരുന്നുള്ളൂ. കുടുംബസ്വത്തിന്റെ അന്യാധീനം തടയുക എന്ന ഉദ്ദേശത്തോടെ.'[11] താത്രിക്കുട്ടിയുടെ സ്മാർത്തവിചാരം എന്ന സംഭവത്തിന്റെ പ്രകമ്പനശേഷി കുടികൊള്ളുന്നത് തികച്ചും സ്വകാര്യമായേക്കാവുന്ന ലൈംഗികബന്ധങ്ങളുടെ പ്രഹരശേഷിയിൽ നിന്ന് മാത്രമല്ല. ജാതി, ലിംഗപദവി സാമ്പത്തിക സാമാനമായ മണ്ഡലങ്ങളുടെ സൂക്ഷ്മസ്ഥൂലസംഭവങ്ങളുടെ നൈരന്തര്യതയിൽ നിന്നു കൂടിയാണ് അത് ഉത്പാദിതമാകുന്നത്. 'ആരും സ്ത്രീയായി ജനിക്കുന്നില്ല സ്ത്രീയായിത്തീരുകയാണെ'ന്ന സിമോൺ ദി ബുവേയുടെ[12] നിരീക്ഷണത്തിന്റെ കാതൽ സ്ത്രീയാക്കപ്പെടുന്ന സാമൂഹികസാംസ്കാരികപ്രക്രിയയാണ്. പ്രക്രിയയെന്നാൽ സംഭവങ്ങളുടെ നൈരന്തര്യതയും അതിലൂടെ നിർമിച്ചെടുക്കപ്പെടുന്ന അർത്ഥമൂല്യങ്ങളുമാണ്. ജീവിതമെന്നു പറഞ്ഞാൽ വ്യത്യസ്തരീതിയിലുള്ള സംഭവങ്ങളാണെന്ന്[13] ദെലൂസ് ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നത് തന്മയെക്കുറിച്ചുള്ള ആരായലുകളുടെ ജീവശാസ്ത്രപരവും സാമൂഹികവുമായ നിർമ്മിതികളുടെ സ്വഭാവങ്ങളെ വിശദീകരിക്കാൻ പര്യാപ്തമാണ്. ജനനം മുതൽ മരണശേഷവും നീളുന്ന തന്മാവത്ക്കരണ പ്രക്രിയ സംഭവങ്ങളുടെ ശ്രേണികളിലൂടെയാണ് മുന്നോട്ടുപോവുന്നത്.

സംഭവങ്ങളുടെ ക്രമീകരണങ്ങളിലൂടെയാണ് സമൂഹത്തിൽ വ്യത്യസ്തതന്മകൾ രൂപപ്പെടുന്നത്. ഒരു ജാതിസമൂഹമെന്ന നിലയിൽ നമ്പൂതിരിസമുദായം മറ്റ് സാമൂഹികഗണങ്ങളിൽ നിന്ന് വ്യതിരിക്തമാവുന്നത് ദൈനംദിനസംഭവങ്ങളുടെ ശ്രേണീകരണങ്ങളിലൂടെയാണ്. ഇങ്ങനെ ദൈനംദിന സംഭവങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ പരാദ (പുറം: 66,75. സമൂഹപഠനങ്ങൾ, ഡോ.അജി കെ.എം., പ്രോഗ്രസ് പബ്ലിക്കേഷൻ, കോഴിക്കോട്) സമൂഹമായിമാറിയ നമ്പൂതിരിസമുദായത്തെക്കുറിച്ച് വില്യം ലോഗൻ നിരിക്ഷിക്കുന്നത് നോക്കുക. 'മലയാളജാതികൾക്കിടയിൽ ഏറ്റവും യാഥാസ്ഥിതികവും ഏറ്റവും അടച്ചുപൂട്ടിയതും, യുറോപ്യൻ വീക്ഷണത്തിൽ ഏറ്റവും ഉദ്ബുദ്ധത കുറഞ്ഞതുമായ ജാതി, നമ്പൂതിരിമാർ എന്നറിയപ്പെടുന്ന മലയാളിബ്രാഹ്മണരുടേതാണ്'.[14] വീക്ഷണത്തിന്റെ അന്തരം പ്രധാനപ്പെട്ടതുതന്നെയാണ്. പക്ഷേ, സ്ത്രീലിംഗപദവീവ്യവഹാരമാതൃകകളെ പരിശോധിക്കുമ്പോൾ കേരളത്തിലെ മറ്റു സമുദായങ്ങളുടേതിൽ നിന്ന് ഈ പരാദസമുദായത്തിലെ സ്ത്രീകളുടെ പദവിയിലേക്കുള്ള ദൂരം നമ്മെ അമ്പരപ്പിക്കുന്നതാണ്. പ്രബന്ധത്തിന്റെ അന്വേഷണമേഖല ഈ അർത്ഥത്തിൽ പ്രധാനപ്പെട്ടതു തന്നെയാണ്.

സംഭവങ്ങളിലെ പ്രക്രിയകളുടെ എണ്ണവും 'വൃത്തി' കളുടെ കാലദൈർഘ്യവും ഏറുന്നതിനനുസരിച്ച് സംഭവത്തിന്റെ പ്രഹരശേഷി വ്യത്യാസപ്പെടുന്നുണ്ട്. സ്മൃതികൾ(ശാങ്കരസ്മൃതി)പഠിച്ച ബ്രാഹ്മണൻ വ്യഭിചാര ശങ്കയുള്ള നമ്പൂതിരിസ്ത്രീക്കുമേൽ നടത്തുന്ന ശാസ്ത്രീയവിചാരണയാണ് സ്മാർത്തവിചാരം.[15] കാണിപ്പയ്യൂർ ശങ്കരൻ നമ്പൂതിരിപ്പാട് സ്മാർത്തവിചാരത്തിലെ സംഭവങ്ങളുടെ ഗണങ്ങളെ അഞ്ചായി തിരിച്ചിരിക്കുന്നത് നോക്കുക (1) ദാസീവിചാരം (2) സാധനത്തിനെ അഞ്ചാം പുരയിലാക്കൽ (3) സ്മാർത്തവിചാരം (4)സ്വരൂപം ചൊല്ലൽ (5)ഉദകവിച്ഛേദം (6) ശുദ്ധഭോജനം[16] എന്നിങ്ങനെ നീണ്ടുനില്ക്കുന്ന സുദീർഘമായ വൃത്തികളുടെ സഞ്ചയമാണ്. താത്രിക്കുട്ടിയുടെ സ്മാർത്തവിചാരത്തെക്കുറിച്ചുള്ള സാധാരണ ഒരു ആഖ്യാനം ശ്രദ്ധിക്കുക: 'കല്പകശ്ശേരി അഷ്ടമൂർത്തി നമ്പൂതിരിയുടെ പുത്രിയും തലപ്പിള്ളി താലൂക്കിൽ തന്നെയുള്ള ചെമ്മൻ തട്ട കുറിയേടത്തു രാമൻ നമ്പൂതിരിയുടെ ഭാര്യയുമായിരുന്ന കുറിയേടത്തു താത്രിക്കുട്ടി. 1905-ലാണ് താത്രിയെ വിചാരം ചെയ്യപ്പെട്ടത്. പട്ടച്ചോമയാരത്തു ജാതവേദൻ നമ്പൂതിരിയായിരുന്നു സ്മാർത്തൻ. ആനക്കാരൻ രാമൻനായർ മുതൽ ദേശമംഗലം നമ്പൂതിരി വരെയുള്ള അറുപത്തിയാറ് പുരുഷന്മാരുടെ പേരുകൾ താത്രി സ്മാർത്തനോട് വെളിപ്പെടുത്തി.'[17]. താത്രിക്കുട്ടിയുടെ ലൈംഗികബന്ധങ്ങൾ പ്രധാനപ്പെട്ട സംഭവമായി മനസിലാക്കപ്പെടുന്ന സാമൂഹികാന്തരീക്ഷത്തിലേക്ക് വായനക്കാരെ ക്ഷണിക്കുന്നു. ഒന്നാമതായി ഏറ്റവും പ്രധാനപ്പെട്ടതായി 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ സാമ്പത്തികബന്ധങ്ങളാണ് പരിഗണിക്കേണ്ടത്. 18-ാം നൂറ്റാണ്ടു വരെ നമ്പൂതിരിസമുദായങ്ങൾക്ക് കേരളത്തിലെ ഭൂമിയുടെയും വിഭവങ്ങളുടെയും മേൽ വലിയൊരളവോളം ഏകപക്ഷീയമായ നിയന്ത്രണാധികാരമാണുണ്ടായിരുന്നത്. പി.കെ ബാലകൃഷ്ണൻ ഇക്കാര്യം ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നത് ശ്രദ്ധിക്കുക: 'മൊത്ത ജനസംഖ്യയുടെ ഒരു ശതമാനം തികച്ചില്ലാത്ത ഈ വിഭാഗമായിരുന്നു 18-ാം നൂറ്റാണ്ടുവരെ കേരളത്തിലെ ഏതാണ്ടു മുഴവൻ ഭൂമിയുടെയും പരമാവധി ഉടമകൾ. കേരളോത്പത്തിയും കേരളമാഹാത്മ്യവും സ്വാർഥബുദ്ധിയോടെ നമ്പൂതിരിമാർ ചമച്ച കെട്ടുകഥകളാണെങ്കിൽക്കൂടിയും മേല്പറഞ്ഞകാലമത്രയും ഭൂമിയുടെ (മുഴവനും തന്നെയെന്ന് പറയാം)ജന്മാവകാശം നമ്പൂതിരിമാർക്കായിരുന്നുവെന്ന നഗ്നമായ സത്യം സത്യമല്ലാതാവുന്നില്ല'.[18] (2016,81-83) ഏതു കാലഘട്ടം മുതലെന്നതിനെക്കുറിച്ച് സംശയങ്ങൾ നിലനില്ക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും കെ .എൻ.പണിക്കർ 12-ാംനൂറ്റാണ്ടുമുതലെന്ന് വാദിക്കുന്നുണ്ട്.[19] 18-ാം നൂറ്റാണ്ടു വരെയുള്ള കേരളത്തിലെ ഭൂമിയുടെ കാര്യത്തിൽ പി. കെ. ബാലകൃഷ്ണന്റെയും ഇ. എം. എസിന്റെയും മറ്റും അഭിപ്രായം

മുഖവിലയ്ക്കെടുക്കുകയാണെങ്കിൽ ജാതിയും വിഭവവുമായുള്ള ബന്ധങ്ങളെ സവിശേഷ ഊന്നലുകളോടെ പരിഗണിക്കേണ്ടിവരും. അതായത് വംശശുദ്ധിയെ നിലനിർത്തുകയെന്നാൽ വിഭവങ്ങളുടെ മേലുള്ള അധികാരം നിലനിർത്തുക എന്നതുതന്നെയാണ് അർത്ഥം. വിഭാവാധികാരം അല്ലെങ്കിൽ ദായക്രമം നിലനിർത്തണമെങ്കിൽ കലർപ്പേശാതെ ജന്മസിദ്ധമായി ലഭിക്കുന്ന ജാതിശുദ്ധി നിലനിർത്തേണ്ടതുണ്ട്, അംബേദ്കർ സൂചിപ്പിച്ചതുപോലെ.

അതായത് ഇവിടെ ഉന്നയിക്കുന്ന വാദമിതാണ്: സ്മാർത്തവിചാരം നമ്പൂതിരി സമുദായത്തിനുള്ളിലും പുറത്തും വലിയ സംഭവമാകുന്നത് ഒന്നാമതായി ഭൂമിയടക്കമുള്ളവിഭവങ്ങൾ നിലനിർത്തുന്നതിന്റെ ഭാഗമായ നിയന്ത്രണാധികാരത്തിന്റെ ലംഘനം എന്ന നിലയ്ക്കാണ്, രണ്ടാമതായി വിഭവങ്ങൾക്കുമേലും സമൂഹത്തിനുമേലും അധീശത്വം സ്ഥാപിക്കുന്നതിനും നിലനിർത്തുന്നതിനും വേണ്ടി നിർമ്മിച്ചെടുത്ത ആശയാവലികളുടെയും പ്രയോഗങ്ങളുടെയും സഞ്ചിതരൂപമായ ജാതിയുടെ പരിശുദ്ധിനിലനിർത്തുന്നതിനുവേണ്ടിയുള്ള നൂറ്റാണ്ടുകളായിട്ടുള്ള ശ്രമങ്ങളെ മറികടക്കുന്നുവെന്നത് സ്മാർത്തവിചാരത്തെ വലിയ സംഭവമാക്കുന്നുണ്ട്. അതായത് ഇവിടെ ജാതിയുടെ പരിശുദ്ധി നിലനിർത്താൻ അനുവർത്തിച്ചുപോന്ന ലൈംഗികതയുടെ നിയന്ത്രണങ്ങളെ മറികടക്കാനുള്ള സന്ദർഭങ്ങളെ സൃഷ്ടിക്കാൻകൂടി താത്രിക്കുട്ടിക്കാവുന്നുണ്ട്. ഈ നിയന്ത്രണപ്രക്രിയയ്ക്കുവേണ്ടി വിഭാവനം ചെയ്യപ്പെട്ട ദൈനംദിനചര്യകളും ആചാരങ്ങളും മറ്റുമടങ്ങുന്ന നിരവധി സംഭവശ്രേണികളെ അതിഗമിക്കുന്നതുകൊണ്ടുകൂടിയാണ് താത്രിക്കുട്ടിയുടെ വിചാരം ആ സാമൂഹികസന്ദർഭത്തിൽ പ്രധാനപ്പെട്ടതാവുന്നത്.

കേരളത്തിൽ ജാതിവ്യവസ്ഥയും സാമ്പത്തികവ്യവസ്ഥയും സ്ത്രീയുടെ ലിംഗപദവിയെ നിർണ്ണയിക്കുന്ന പ്രധാനഘടകങ്ങളാണ്. ഈ പ്രബന്ധത്തിൽ ഘടകം എന്നാൽ സവിശേഷസാമൂഹികസാഹചര്യങ്ങളിലെ പരസ്പരബന്ധിതങ്ങളായ സംഭവങ്ങളുടെ ഗണം എന്നു തന്നെയാണർത്ഥം. ജാതിവ്യവസ്ഥ, സാമ്പത്തികവ്യവസ്ഥ, ലിംഗപദവി എന്നിവയ്ക്ക് അതിന്റേതായ നിയമങ്ങളുണ്ട്. ഓരോ വ്യവസ്ഥയും നിയമബന്ധിതമാണ്. ഒരു വൃത്തിയുടെ ആവർത്തനമാണ് വ്യവസ്ഥപ്പെടലിന് നിദാനമായിരിക്കുന്നത്. വ്യവസ്ഥയെ സ്വഭാവവത്കരിച്ചുകൊണ്ടുള്ള നിസാർ അഹമ്മദിന്റെ ഒരു വിവക്ഷ ശ്രദ്ധിക്കുക: "സാമൂഹികമായി ജീവിക്കുന്ന മനുഷ്യർ തമ്മിലുള്ള, സാമൂഹികപ്രതികർത്താക്കൾക്കിടയിലുള്ള ബന്ധങ്ങൾ വ്യത്യസ്തസാമൂഹികപ്രയോഗങ്ങളായി

സംഘടിക്കുന്നതിനെയാണ് വ്യവസ്ഥയെന്ന് പറയുന്നത്. ആളുകൾ ബന്ധപ്പെടുന്ന സ്ഥാപനങ്ങൾ, പ്രയോഗങ്ങൾ പരസ്പരം ഘടിപ്പിക്കപ്പെട്ടുകൊണ്ട് ക്രമീകരിക്കപ്പെടുന്നുവെന്നത് വസ്തുതയാണ്." [20] വ്യവസ്ഥയെന്നാൽ ബഹുലസംഭവങ്ങളുടെ പരസ്പരാശ്രിതശ്രേണികളാണ്. 'വ്യതിരിക്തതയും ആവർത്തനവും' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ സംഭവത്തെ ദെല്യൂസ് വിപ്ലവകരമായ സാഹചര്യങ്ങളുടെ തീവ്രസംയോഗമെന്ന് വിളിക്കുന്നുണ്ട്.[21] അതായത് സാമൂഹിക, സാമ്പത്തിക, ലിംഗപദവി, ജാതി, തുടങ്ങിയ രീതിയിലുള്ള പുരുഷാധിപത്യാശയങ്ങളുടെയും പ്രയോഗങ്ങളുടെയും സംഘർഷങ്ങളിൽനിന്നാണ് താത്രിക്കുട്ടിയുടെ സ്മാർത്തവിചാരം സംഭവിക്കുന്നത് എന്നർത്ഥം. ഇവിടെ സ്മാർത്തവിചാരം എന്നാൽ അതുമായി ബന്ധപ്പെടുന്ന ആശയാവലികളുടെ സാമൂഹിക, സാമ്പത്തിക, സാംസ്കാരികബന്ധങ്ങളുടെയാകെ വംശാവലീചരിതത്തെയാണ് പരിഗണിക്കുന്നത്

ലൈംഗികത പ്രധാനസംഭവമായി മാറുന്നു

കേരളത്തിലെ ലൈംഗികതയുടെ ചരിത്രം പരിശോധിച്ചാൽ മനസിലാവുന്ന ഒരുകാര്യം 18-ാംനൂറ്റാണ്ടുവരെ വളരെ തുറന്നതും അയഞ്ഞതുമായ ലൈംഗികബന്ധങ്ങളാണിവിടെയുണ്ടായിരുന്നത് എന്നാണ്. ' 1503-ൽ ബാർബോസ മുതൽ 1950-ൽ സി. കേശവൻ 'വരെയുള്ള സാമൂഹികചരിത്രകർത്താക്കൾ കേരളത്തിലെ ബഹുഭൂരിപക്ഷം വരുന്ന ജനവിഭാഗങ്ങളും പറ്റ ലൈംഗികവേഴ്ചാസമ്പ്രദായമാണ് പിൻതുടർന്നിരുന്നതെന്ന് ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നുണ്ട്.[22] 'ഒരു വശത്ത് സാഹോദര്യബഹുഭർത്തൃത്വവും മറുവശത്ത് സ്വേച്ഛപോലെ ഇണചേരുന്ന സംബന്ധരീതിയും 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിലും ആചരിച്ചുപോന്ന സമുദായങ്ങൾ പിതൃവഴിയുള്ള കുടുംബക്രമവും ലൈംഗികസന്മാർഗക്രമവും കൈവരിച്ചുകഴിഞ്ഞിട്ടില്ലാത്ത ഗോത്രജീവിതത്തിന്റെ അവശിഷ്ടങ്ങളാണ് പ്രദർശിപ്പിക്കുന്നതെന്നു സ്പഷ്ടം. ഗോത്രങ്ങൾക്കുള്ളിലും ക്ലാനുകൾക്കുള്ളിലും നിലനിന്നിരുന്ന പറ്റ ലൈംഗികവേഴ്ചാരീതിയിൽ നിന്നും (ഒരേസമയത്ത് ബഹുഭർത്തൃത്വവും ബഹുഭാര്യത്വവുമുള്ള ലൈംഗികകവേഴ്ച) അവർ ഏറെ മുമ്പോട്ടു നീങ്ങിയിരുന്നില്ലെന്നാണ് ഇത് കാണിക്കുന്നത്.'[23] നമ്പൂതിരിസമുദായവും ഗിരിഗോത്രവാസികളും മാത്രമാണ് ഇതിൽ നിന്ന് വ്യത്യസ്തത പുലർത്തിക്കാണുന്നത്.[24] വില്യംലോഗൻ മലബാർമാന്വലിൽ എടുത്തുചേർക്കുന്ന ഒരു ഉദ്ധരണി നോക്കുക: 'ഒരു സ്ത്രീക്ക്(നായർസ്ത്രീക്ക്) ചിലപ്പോൾ 12-ൽ അധികരിക്കാത്ത ഭർത്താക്കന്മാരെ ഒരേ സമയത്ത് സ്വീകരിക്കാം എന്നാണ്. അവർ പരസ്പരം നല്ലപോലെ ഒത്തുപോകുന്നു. ഭാര്യയുമായി

ഓരോരുത്തരും സഹവസിക്കുന്നത് ഊഴമനുസരിച്ചായിരിക്കും. മുൻഗണനാക്രമമനുസരിച്ച് ഓരോരുത്തരും സഹവസിക്കേണ്ട ദിവസങ്ങൾ മുൻകൂട്ടി നിശ്ചയിക്കുന്നു.'[25]

ഇതു കേരളത്തിലെ സാമൂഹികസാഹചര്യം മാത്രമായിരുന്നില്ല എന്നുവേണം കരുതാൻ. ലൈംഗികതയുടെ ചരിത്രം വിശകലനം ചെയ്തുകൊണ്ട് ഫൂക്കോ പറയുന്നു: 17-ാം നൂറ്റാണ്ടുവരെ ലൈംഗികത ഒളിച്ചുവയ്ക്കേണ്ടുന്ന ഒന്നായി പൊതുവേ കരുതപ്പെട്ടിരുന്നില്ല. വീടിനുള്ളിലേക്ക് ലൈംഗികത ഒളിച്ചുവയ്ക്കപ്പെടുന്നത് വിക്ടോറിയൻ ബൂർഷ്വാസങ്കല്പങ്ങളുടെ കടന്നുവരവോടെയാണ് സംഭവിക്കുന്നത്. ഉപകരണയുക്തിയുടെ ഭാഗമായി പ്രത്യുല്പാദനം മാത്രം ലക്ഷ്യം വയ്ക്കുന്ന ഒന്നായി ലൈംഗികതയെ കാണുന്നതും ഈ കാലഘട്ടത്തിലാണ്.'[26] അതായത് സെമറ്റിക് മതപാരമ്പര്യത്തിന്റെ ഭാഗമായി ലൈംഗികത പാപമായി വിലയിരുത്തപ്പെടുന്ന സാംസ്കാരികാശയാവലികളും അതിനെ നീതീകരിക്കുന്ന വിവിധമണ്ഡലങ്ങളും കേരളത്തിൽ 18-ാം നൂറ്റാണ്ടോടെയാണ് ഉയർന്നു വരുന്നത്. ബാർബോസയുടെയും ഷെയ്ക്ക് സൈനുദീന്റെയും വില്യം ലോഗന്റെയും മാത്രമല്ല, 20-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ സാമൂഹികപഠിതാക്കൾവരെ 18-ാം നൂറ്റാണ്ടിനുമുമ്പ് കേരളത്തിൽ സ്ത്രീപുരുഷബന്ധങ്ങൾക്കുണ്ടായിരുന്ന, പ്രത്യേകിച്ച് ലൈംഗികതയ്ക്കുണ്ടായിരുന്ന തുറസ്സ് രേഖപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. വ്യാവസായിക ഉത്പാദനഘടന കേരളത്തിൽ അത്രകണ്ട് വ്യാപകമായിരുന്നില്ല. എങ്കിലും റെയിൽവേ, റോഡ്, എസ്റ്റേറ്റുകൾ തുടങ്ങിയ സ്ഥാപനങ്ങളും മറ്റും കേരളത്തിൽ ഉയർന്നു വരുകയും പുതിയ സാമൂഹികാഭിരുചികൾ ചിട്ടപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നത് ഇതോടൊപ്പം കൂട്ടിവായിക്കേണ്ടതാണ്. ഇത് ലൈംഗികതയെ സവിശേഷമായ ചട്ടക്കൂടുകളിലേക്ക് പരിമിതപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. മാത്രവുമല്ല കേരളത്തിലെ പറമ്പ്, പുരയിടവ്യവസ്ഥ ജാതീയവും ലൈംഗികവുമായ കലർപ്പുകളെ തടയുന്ന അതിർത്തികളായിക്കൂടി പ്രവർത്തിക്കുന്നുണ്ടെന്നത് പ്രധാനപ്പെട്ട വസ്തുതയാണ്.

ജാതിശ്രേണികളുടെ ഇടയിൽ ഭൂമിയുമായി 'മൂലസമൂഹ'(പുറം: 66, സമൂഹപഠനങ്ങൾ, ഡോ.അജി കെ.എം, പ്രോഗ്രസ് പബ്ലിക്കേഷൻ, കോഴിക്കോട്)ങ്ങൾക്കുള്ള ബന്ധം പരിമിതമാണെങ്കിൽക്കൂടി കേരളത്തിൽ വിദ്യാഭ്യാസവും ഭൂമിയും പ്രധാനവിഭവങ്ങളായി സമൂഹങ്ങൾ പരിഗണിക്കുന്നുവെന്നത് കാണേണ്ടതുണ്ട്. ഇവിടെ ഉന്നയിക്കുന്ന വാദമിതാണ്: 1905-ലെ താത്രിക്കുട്ടിയുടെ സ്മാർത്തവിചാരം പ്രധാനപ്പെട്ട സംഭവമാകുന്നത് 17-18 നൂറ്റാണ്ടുകളിൽ കൊളോണിയൽ അധിനിവേശത്തിന്റെ ഭാഗമായി കേരളീയർ സ്വാംശീകരിക്കുന്ന

മത-ലൈംഗികതാചട്ടക്കൂടുകൾക്കും മൂല്യബോധത്തിനും വലിയ വിച്ഛേദങ്ങൾ സംഭവിക്കുന്നുണ്ട്. അത്തരത്തിൽ പാരഡിം ഷിഫ്റ്റ് (വിചാരമാതൃകയിലുള്ള മാറ്റം)സംഭവിച്ച കേരളീയസാംസ്കാരികപ്രകരണത്തിലാണ് സ്മാർത്തവിചാരം വലിയ സംഭവമാകുന്നത്. അതായത് 20-ാം നൂറ്റാണ്ടിലേക്ക് വരുമ്പോൾ ഒരു സമുദായം മാത്രമല്ല, കേരളീയരാകെത്തന്നെ മറ്റു വ്യത്യസ്തമണ്ഡലങ്ങളെലെന്നപോലെ ലൈംഗികതയുടെ മണ്ഡലത്തിലും സ്വാംശീകരിച്ച അണുകുടുംബ, തൊഴിൽ, മത, സാമൂഹിക സദാചാരത്തിന്റെ പുതുഭ്രമികയിലേക്ക് കുടിയേറിയതോടെയാണ് താത്രിക്കുട്ടി ഉണ്ടാവുന്നത്. 20-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആദ്യപാദത്തിൽ കേരളത്തിൽ വിവാഹനിയമത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ചർച്ചകൾ നടക്കുന്നതേയുള്ളൂ.[27] 1851 മുതൽ 1930 വരെ ഭ്രഷ്ടാചാരക്കേസുകൾ ആകെ 51 എണ്ണമാണ് നടക്കുന്നതെന്ന് എൻ.എം. നമ്പൂതിരി രേഖപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. അതുമാത്രമല്ല, 1850-കളോടെയാണ് സ്മാർത്തവിചാരം പോലുള്ള ആചാരങ്ങൾ വ്യാപകമാകുന്നത് എന്നതും പ്രത്യേകം ശ്രദ്ധിക്കേണ്ടതുണ്ട്.[28]

അപ്പോൾ ലൈംഗികത ഒരു ‘വിഷയ’മായി[29] (വിഷയം എന്നാൽ സംഭവങ്ങളുടെ സവിശേഷഗണം ആണ്) മാറുന്നത് കേരളത്തിൽ അവ ചർച്ചയ്ക്കെടുക്കുന്നത് 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിലാണ്. അലക്സാണ്ടർ ജീൻ ബാപ്റ്റിസ്റ്റിനെപ്പോലെയുള്ള (1790-1836)യൂറോപ്പിലെ ആദ്യകാല(1835)ലൈംഗികതാപഠിതാക്കൾ വിക്ടോറിയൻ സദാചാരസങ്കല്പത്തിലൂന്നിക്കൊണ്ടുള്ള വിവക്ഷകൾക്കുള്ളിൽ നിർത്തിക്കൊണ്ടാണ് ലൈംഗികതയെ ചർച്ചയ്ക്കെടുക്കുന്നത്. ഇത് പിന്നീട് സാംസ്കാരികചരിത്രത്തിൽ ലൈംഗികതയെ കേന്ദ്രമായി സ്ഥാപിച്ചുകൊണ്ടുള്ള ലൈംഗികതാപഠനങ്ങളിലേക്ക് വഴിമാറുന്നുണ്ട്.

ഇവിടെ സൂചിപ്പിക്കുന്ന പ്രധാനപ്പെട്ട ഒരു കാര്യം താത്രിക്കുട്ടിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട സ്മാർത്തവിചാരത്തെ ഒരു സ്ത്രീയുടെ ലൈംഗികാഭിരുചിയിലേക്കോ, വ്യക്തിപരമായ തിരഞ്ഞെടുപ്പിലേക്കോ, നമ്പൂതിരിസമുദായത്തിലെ മാത്രം സ്ത്രീകളുടെ അവസ്ഥയിലേക്കോ, ജാതിവ്യവസ്ഥയിലേക്കോ, സ്ത്രീപുരുഷബന്ധങ്ങളിലേക്കോ, ലൈംഗികതയുടെ ചരിത്രത്തിലേക്കോ, കേരളത്തിന്റെ സാമ്പത്തികബന്ധങ്ങളിലേക്കോ അങ്ങനെയുള്ള ഏതെങ്കിലുമൊരു അനുശീലനത്തിലേക്ക് മാത്രമായി പരിമിതപ്പെടുത്തുന്നതിനെതിരായി, ഒരു സവിശേഷരീതിശാസ്ത്രമായി സംഭവങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള സങ്കല്പനങ്ങളെ ഉപയോഗിക്കാമോ എന്നുള്ള ആരായലാണ് ഈ പ്രബന്ധം. ഉള്ളതെല്ലാം ബഹുത്വങ്ങളാണെന്നും ‘ഒന്നുപോലും ബഹുലമാണെന്ന്’ ദെല്യൂസ്[30] വ്യതിരിക്തതകളെക്കുറിച്ചും

ആവർത്തനങ്ങളെക്കുറിച്ചും വിശകലനം ചെയ്തുകൊണ്ടു നിരീക്ഷിക്കുന്നത് സംഭവങ്ങളെക്കുറിച്ചു മാത്രമല്ല എല്ലാ അനുശീലനങ്ങളുടെയും അനന്യതകളെ മുൻനിർത്തിയുള്ള വാദങ്ങളെ അസ്ഥിരപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. എല്ലാ സത്താവാദസമീപനങ്ങളെയും ശിഥിലമാക്കുന്ന വികേന്ദ്രീകൃതസമീപനമാണിത്. സ്ഥലവും സാഹചര്യങ്ങളുമായിബന്ധപ്പെട്ടാണ് ബഹുത്വം പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നതെന്ന് അലൻ ബാദ്യൂ 'ഉണ്മയും സംഭവവും' (Being and Event) എന്ന കൃതിയിൽ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്[31]. എന്താണ് ഒരു സംഭവം എന്ന ചോദ്യത്തിന് ഉള്ളതെല്ലാം സംഭവമാണ് എന്ന ഉത്തരം ആൽഫ്രഡ് നോർത്ത് വൈറ്റ്ഹെഡ് നൽകുന്നുണ്ട്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ വിഷയമല്ല അനുഭവമാണുള്ളത്, നാമങ്ങളല്ല ക്രിയകളാണുള്ളത്, വസ്തുവല്ല പ്രക്രിയകളാണുള്ളത്.[32.]

സ്ത്രീയെന്നത് ഒരു ലിംഗത്തെയല്ല സൂചിപ്പിക്കുന്നത്[33]എന്ന ലൂസി ഇറിഗാരിയുടെ വാദം പലതലങ്ങളിൽ പ്രസക്തമാണ്. ഉണ്മ(being) എന്ന അവസ്ഥ അസാധാരണവും അസന്തുലിതവും പ്രകൃതിവിരുദ്ധവുമായതാണെന്ന് അലൻ ബാദ്യൂ 'ഉണ്മയും സംഭവവും' എന്ന കൃതിയിൽ അടിവരയിട്ട് പറയുന്നുണ്ട് [34] .ഉണ്മയെക്കുറിച്ചുള്ള എല്ലാആശയങ്ങളെയും പരിരംഭണം ചെയ്യുനില്ക്കുന്ന അവസ്ഥാവിശേഷമാണിത്. ലിംഗപദവിയെയും ശരീരത്തെയുംകുറിച്ചുള്ള വിശകലനങ്ങളിൽ ജൂഡിത് ബട്ലർ ജൂലിയക്രിസ്റ്റേവയെയും മേരി ഡഗ്ലസിനെയും ഉദ്ധരിച്ചുകൊണ്ട് ശരീരത്തിനുമേലുള്ള ആരേഖനങ്ങളെയും ശരീരത്തിന്റെ വിധ്വംസകമായ പ്രകടനപരതയെയും പരിഗണിക്കുമ്പോൾ ശരീരത്തിന്റെ അതിരുകളും പ്രതലങ്ങളും രാഷ്ട്രീയമായി നിർമ്മിതിമാണെന്നു കാണുവാനാവുമെന്ന് അഭിപ്രായപ്പെടുന്നുണ്ട്[35]. അതായത് ലിംഗം, ലിംഗപദവി, ലൈംഗികത എന്നിങ്ങനെ ശരീരനിഷ്ഠമായി പ്രകടിതമാവുന്ന ഉണ്മ ചരിത്രപരമാണെന്നർഥം.

ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ തുടക്കത്തിലെ സാമൂഹിക, സാമ്പത്തിക, മനസ്ഥിതികളുടെയും ലിംഗപദവീവ്യവഹാരങ്ങളുടെയും സ്വഭാവങ്ങളിൽ നിന്നാണ് താത്രിക്കുട്ടി ജനിക്കുന്നതെന്നർഥം. ബട്ലർസൂചിപ്പിക്കുന്ന വിധത്തിൽ പരിഗണിച്ചാൽ നിലവിലെ പിതൃകേന്ദ്രീകൃതവ്യവസ്ഥിതിയുടെ നിയാമാവലികളെ മറികടന്നുകൊണ്ട് താത്രിക്കുട്ടി ശരീരത്തിന്റെ പ്രകടനപരതയുടെ സാമ്പ്രദായികശ്രേണിയിൽ സൃഷ്ടിച്ചെടുത്ത വിച്ഛേദമാണ് ഏറെ ശ്രദ്ധേയമാവുന്നത്. 1900-നുശേഷം വ്യാപകമാകുന്ന ഏകഭാര്യാഭർതൃബന്ധങ്ങളുടെയും സദാചാരസങ്കല്പങ്ങളുടെയും കേന്ദ്രീകരണം സംഭവിക്കുന്നുണ്ട്. അതിന് ഒരു കാരണം

കോളണീകരണത്തോടനുബന്ധിച്ച് പ്രചരിപ്പിക്കപ്പെട്ട സ്ത്രീപുരുഷബന്ധങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള സങ്കല്പവുമാണ്. ശരീരവും ശാരീരികതൃഷ്ണകളും പ്രത്യേകിച്ച് ലൈംഗികത പാപമാണെന്ന സെമറ്റിക്മതബോധമാണ് ഇവിടെ ഉണ്ടായിരുന്നത്. അതായത് 1800-കളിലെ കേരളീയസമൂഹത്തിൽ താത്രിക്കുട്ടി സംഭവിക്കില്ല എന്ന് സാരം. ഇതേപ്രവൃത്തി 1800-നു മുമ്പ് നടന്നാൽ സാമൂഹികാഘാതത്തിന്റെ മട്ടും മാതിരിയും ഇതായിരിക്കില്ല. കാരണം ലൈംഗികതയെ സംബന്ധിച്ച് നിർമ്മിക്കപ്പെട്ട, സാമൂഹികബോധത്തെ പരുവപ്പെടുത്തിയ സംഭവങ്ങളുടെ ശ്രേണീബന്ധങ്ങൾ മനഃസ്ഥിതിയായും നിയമാവലിയായും സംഭവിക്കാനും പരിണമിക്കാനുമുള്ള സാധ്യത 1905-ലെ കേരളത്തിന്റെ ആ സവിശേഷപ്രകരണത്തിൽ മാത്രമാണുള്ളത് എന്ന് സാരം.

ഇത് ഒന്നാമത് സാമ്പത്തികകേന്ദ്രിതമായ ദായക്രമത്തിന്റെയും ജാതിപരിശുദ്ധിയുടെയും പിതൃഅധികാരഘടനയിൽ വിഭാവനം ചെയ്ത സ്ത്രീയുടെ ലിംഗപദവിയുടെയും ലൈംഗികതയുടെയും സൂചനകളിലേക്ക് വെളിച്ചം വീശുന്ന സംഭവഗണമാണ്. രണ്ടാമത് കൊളോണിയൽ അധിനിവേശങ്ങളുടെ ഭാഗമായി വ്യവസായികവത്കരണത്തിലേക്ക്, ചെറിയതോതിലെങ്കിലുമുള്ള അണുകുടുബവ്യവസ്ഥയിലേക്കും അതിന്റെ ആധാരമായി വിഭാവനം ചെയ്യപ്പെടുന്ന ഏകഭാര്യാഭർതൃബന്ധത്തിലേയ്ക്കുമുള്ള പരിണാമവും മൂന്നാമതായി കൊളോണിയൽ മതസദാചാരവും പ്രത്യേകിച്ച് വിക്ടോറിയൻ സദാചാരസങ്കല്പങ്ങളുടെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ കേരളത്തിലെ സദാചാരസങ്കല്പങ്ങളും ഏകഭാര്യാഭർതൃബന്ധത്തെ ആദർശവത്കരിക്കുകയും സ്വാംശീകരിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന മതരാഷ്ട്രീയാധീശത്വത്തിന്റെ സ്വാംശീകരണവും നാലാമതായി യൂറോകേന്ദ്രിതജ്ഞാനശാസ്ത്രപദ്ധതികളുടെ ഭാഗമായി വിഭാവനം ചെയ്യപ്പെട്ട വൈദ്യശാസ്ത്രം, ശരീരശാസ്ത്രം, മനഃശാസ്ത്രം, ചരിത്രം തുടങ്ങി വിവിധ അനുശീലനപദ്ധതികളിലൂടെ നിർമ്മിക്കപ്പെട്ട അറിവുകളുടെ സ്വഭാവം ആദേശം ചെയ്ത കാഴ്ചപ്പാടുകളുടെയും സമീപനങ്ങളുടെയും കടന്നുവരവ്. ഇങ്ങനെയിങ്ങനെ ബഹുവിധസംഭവങ്ങളുടെ ശ്രേണികൾ തമ്മിലുള്ള സംഘർഷങ്ങളുടെ വലിയ ഭൂമികകളുടെ സാന്നിധ്യത്തിലാണ് സ്മാർത്തവിചാരത്തിന് താത്രിക്കുട്ടി വിധേയയാവുന്നതും സ്മാർത്തവിചാരം വലിയ സംഭവമാകുന്നതും. സംഭവം വലുതാവുന്നിനുള്ള മാനദണ്ഡങ്ങൾ വേറെ പരിശോധിക്കേണ്ടിവരും. ഈ ലേഖനത്തിന്റെ ഇതു വരെയുള്ള ഭാഗങ്ങളിൽ ചെയ്ത ഒരു കാര്യം 1905-ലെ താത്രിക്കുട്ടിയുടെ സ്മാർത്തവിചാരത്തിലേക്ക് നയിച്ച സാമൂഹികസാംസ്കാരിക സാഹചര്യങ്ങളെ ക്കുറിച്ച് ചില സൂചനകൾ നല്കുക എന്നതായിരുന്നു. അതായത് താത്രിക്കുട്ടിയുടെ സ്മാർത്തവിചാരം എന്തുകൊണ്ടൊക്കെ സംഭവമാകുന്നു എന്നതിനെക്കുറിച്ച്

ചില ചിതറിയ സൂചനകൾ നല്കാൻ ശ്രമിക്കുകയാണ് ചെയ്തത് എന്ന സാരം.

സ്മാർത്തവിചാരത്തിന്റെ അനന്യത

1905-ലെ താത്രിക്കുട്ടിയുടെ സ്മാർത്തവിചാരം എന്ന സംഭവം കേരളത്തിന്റെ ദൈനംദിനജീവിതത്തിലും സാംസ്കാരികസാമൂഹികമണ്ഡലത്തിലും ജാതിവ്യവസ്ഥയിലും സ്ത്രീപുരുഷബന്ധങ്ങളിലും സ്ത്രീയുടെ ലിംഗപദവീവ്യവഹാരങ്ങളിലുമൊക്കെ ഒട്ടേറെ സംഭവങ്ങൾക്ക് ആധാരമാവുകയുണ്ടായി. ഒരു സംഭവത്തിന്റെ സാമൂഹികധർമ്മത്തെ മനസിലാക്കുകയും വിശദീകരിക്കുകയും ചെയ്യാൻ ഉപയോഗിക്കുന്ന സമീപനങ്ങൾ വളരെ പ്രധാനപ്പെട്ടതുതന്നെയാണ്. കാരണം സമീപനമാണ് ഉള്ളടക്കത്തെ നിർണ്ണയിക്കുന്നത്. ഒരു സംഭവത്തെ മറ്റ് സംഭവങ്ങളിൽ നിന്ന് വ്യതിരിക്തമാക്കുന്ന സ്വഭാവസവിശേഷതകളെക്കുറിച്ചുള്ള ശ്രദ്ധേയമായ ചില നിരീക്ഷണങ്ങളെ പരിചയപ്പെടുത്തുകയും അതിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ താത്രിക്കുട്ടിയുടെ സ്മാർത്തവിചാരം ഒരു സംഭവമാകുന്നതെങ്ങനെയെന്ന് തിരഞ്ഞെടുത്ത ചില ഉദാഹരണങ്ങളുടെയടിസ്ഥാനത്തിൽ വിശദീകരിക്കുകയുമാണ് ഇനിയുള്ള ഭാഗത്ത് ചെയ്യുന്നത്.

സംഭവത്തിന്റെ പ്രാധാന്യത്തിലേക്ക് വെളിച്ചം വീശുന്ന സങ്കല്പങ്ങളെ ആവിഷ്ക്കരിക്കുന്നതിൽ പ്രധാനപ്പെട്ട ചില സംഭാവനകൾ നല്കിയ കോളിൻവുഡ് എന്ന സാമൂഹികചിന്തകന്റെ വിവക്ഷയിൽ ഒരു സംഭവം മറ്റ് സംഭവങ്ങളെ നിർമ്മിക്കാനുള്ള ശേഷി പ്രകടിപ്പിക്കണമെന്നും ഒരു സംഭവം ഒട്ടേറെ സംഭവങ്ങൾക്ക് വഴിവെച്ചേക്കാമെന്നും 'പ്രകൃതിയെക്കുറിച്ചുള്ള ആശയം' എന്ന കൃതിയിൽ അദ്ദേഹം ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നുണ്ട്.[36] 1905-ലെ താത്രിക്കുട്ടിയുടെ സ്മാർത്തവിചാരം കേരളത്തിന്റെ സാമൂഹികസാംസ്കാരികമണ്ഡലങ്ങളിൽ രൂപപ്പെടുത്തിയ ചില തുടർസംഭവങ്ങളെ ഇവിടെ സൂചിപ്പിക്കാമെന്ന കരുതുന്നു. തുടർസംഭവങ്ങളെ വിശകലനവിധേയമാക്കാൻ ഇവിടെ ശ്രമിക്കുന്നില്ല. ഒരാളെ ശിക്ഷിക്കുന്നതിന് നല്കുന്ന ന്യായീകരണങ്ങളിൽ പ്രധാനപ്പെട്ട ഒന്ന് സമൂഹത്തിലുള്ളവർ ഈ ശിക്ഷ കണ്ട് ഇനിമേലിൽ ഈ തെറ്റ് ആവർത്തിക്കാതിരിക്കുന്നതിനുവേണ്ടിയാണ് ശിക്ഷിക്കുന്നത് എന്നതാണ് രണ്ടാമത്തെ ന്യായീകരണം. തെറ്റ് ചെയ്തയാൾ വീണ്ടും അത് ആവർത്തിക്കാതിരിക്കുന്നതിനുവേണ്ടിയാണ് ശിക്ഷിക്കുന്നത് എന്ന ന്യായീകരണമാണ് ഇവിടെയുള്ളത്. ഈ രണ്ട് ന്യായീകരണങ്ങളുടെയും സമർഥനത്തിനുവേണ്ടി നടത്തപ്പെട്ട വൃത്തികളുടെ, സംഭവങ്ങളുടെ ശൃംഖലകളിൽ ചില സംഭവങ്ങളെയാണ് ഇവിടെ ഉദാഹരണമായി പരാമർശിക്കുന്നത്. ഒന്നാമതായി

താത്രിക്കുട്ടിയുടെ ദൈനംദിനജീവിതത്തിൽ സ്മാർത്തവിചാരശേഷം ഉണ്ടായ സംഭവങ്ങളുടെ ശ്രേണികൾ എല്ലാം പരിശോധിക്കപ്പെടേണ്ട വതന്നെയാണ്. 1905 -ജൂലൈയിൽ 15-ാം തീയതി സർവാധികാര്യക്കാരൻ ഗോപാലദേശികാചാര്യർ മഹാരാജാവിന് അയച്ച ഒരു കത്ത് പി .ഭാസ്കരനുണ്ണി 'സ്മാർത്തവിചാരം' എന്ന കൃതിയിൽ എടുത്ത് ചേർത്തിട്ടുള്ളത് നോക്കുക. "എന്തെന്നാൽ ഏയ്യാൽപ്രവൃത്തി ചെമ്മന്തട്ട മുറിയിൽ കുറിയേടത്ത് ഇല്ലത്തു ദോഷശങ്ക ഉണ്ടായ സാധനത്തിനെ വിചാരണ കഴിച്ചു ഇവിടെ വരുത്തി ഇമ്മാസം 31-ാം തീയതി സ്വരൂപം ചൊല്ലിക്കഴിഞ്ഞിരിക്കകൊണ്ടും ഇങ്ങിനെ സ്വരൂപം ചൊല്ലികഴിഞ്ഞാൽ ആ സാധനത്തിനെ നദീതീരത്തിങ്കൽ വിജനമായ ഒരു സ്ഥലത്ത് പാർപ്പിച്ച് കാലം കഴിയുന്നതുവരെ..........ചാലക്കുടിയിൽ കൊണ്ടുചെന്ന ഉടനെ സാധനത്തിനെ താമസിപ്പിക്കുന്നതിനു സമീപം സ്ഥലം ഉണ്ടെങ്കിൽ ആയതിലും ഇല്ലെങ്കിൽ മൺചുമരുള്ളതും മുളംകഴക്കോലും കട്ടിളയും കതകും പൂട്ടും ആയി ഒരു പുര പണികഴിപ്പിച്ച് ആയതിലും പാർപ്പിച്ച് ഒരുത്തനായിട്ടും ഒരു സംസർഗ്ഗത്തിനും എടവരാതെയിരിപ്പാൻ വേണ്ടുന്ന നിദാനം വരുത്തി ആ സാധനത്തിന്റെ കാലം കഴിയുന്നതു വരെ."[37] സ്മാർത്തവിചാരശേഷം സമുദായത്തിനുള്ളിൽ ഒരു സ്ത്രീയ്ക്ക് സമൂഹം നല്കിയിരുന്ന ലിംഗപദവിയും സ്ഥാനമാനങ്ങളും മറ്റും റദ്ദുചെയ്യുകയോ എടുത്തുമാറ്റുകയോയാണിവിടെ ചെയ്യുന്നത്. അതായത് ജാതി വ്യവസ്ഥയ്ക്കുള്ളിൽ നമ്പൂതിരിസമുദായത്തിനുള്ളിലെ സ്ത്രീയ്ക്ക് നല്കിയിരുന്ന അവസരങ്ങളുടെ കവർന്നെടുക്കലാണിവിടെ നടത്തുന്നത്. ഈ കവർന്നെടുക്കൽ ചിലപ്പോൾ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിലേക്കും നയിച്ചേക്കാവുന്നവയാണ് എന്നകാര്യം പരാദസമൂഹങ്ങളിലെ (പരാദസമൂഹം എന്ന പരികല്പന മറ്റുള്ളവരുടെ അധ്വാനഫലംകൊണ്ട് പുലരുന്നവർ എന്ന അർഥത്തിൽ എറെ സാമൂഹിക വിവക്ഷകളുള്ള പദാവലിയാണ്. മാത്രമല്ല, നമ്പൂതിരിസമുദായത്തിനുള്ളിലെ അധ്വാനിക്കുന്ന വിഭാഗം സ്ത്രീകളാണെന്ന യാഥാർഥ്യവും മനസ്സിലാക്കേണ്ടതുണ്ട്)സ്ത്രീകളെ സംബന്ധിച്ചെങ്കിലും ശരിയാണ്.

ഇവിടെ പ്രതിയെ സമൂഹത്തിൽനിന്ന് വേർപെടുത്തുന്ന പ്രവൃത്തികളിൽ അടങ്ങിയിരിക്കുന്നവയും അതുമായിബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നതുമായ നിരവധി സംഭവങ്ങളുണ്ട് . ഈ സംഭവങ്ങളോരോന്നും പ്രതി കുറ്റം ആവർത്തിക്കാതിരിക്കുന്നതിനും പ്രതിക്ക് കുറ്റം മൂലം അനുഭവിക്കേണ്ടി വരുന്ന യാതനകൾ കണ്ട് കുറ്റമായി വിധിക്കപ്പെട്ട പ്രവൃത്തിയിൽ നിന്ന് ഒഴിഞ്ഞ് നില്ക്കാനുള്ള സമ്മർദം ഉണ്ടാക്കുകയുമാണ് ചെയ്യുന്നത്. സംഭവങ്ങൾ ജീവിതത്തെ ചിട്ടപ്പെടുത്തും[38] എന്ന് അലൻ ബാദ്യൂ പറയുന്നതിന്റെ പൊരുളിതാണ്. ഒരർഥത്തിൽ നമ്പൂതിരിസമുദായത്തിനുള്ളിലെ

സ്ത്രീകളുടെയുള്ളിൽ ഭീതിവിതയ്ക്കുന്ന പ്രധാനസംഭവശ്രേണി ഈ ഏകാന്തവാസത്തിന്റെയും സാമൂഹികഭ്രഷ്ടിന്റെയും ഭൂമികകളായിരിക്കാം. അതോടനുബന്ധിച്ച് ജീവിതത്തിൽ നടക്കാൻ പോകുന്നസംഭവങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള ഭീതികളായിരിക്കാം. സമൂഹം എങ്ങനെ സ്ത്രീലൈംഗികതയെ നിയന്ത്രിക്കുന്നുവെന്നും ചിട്ടപ്പെടുത്തുന്നുവെന്നും മനസ്സിലാക്കാൻ സ്മാർത്തവിചാരത്തിന്റെ അനുബന്ധസംഭവങ്ങളെ പിൻതുടർന്നാൽ മതിയാവും.

സ്മാർത്തവിചാരാനന്തരമുള്ള താത്രിക്കുട്ടിയുടെ ജീവിതസംഭവങ്ങളെക്കുറിച്ച് ചില വാദങ്ങൾ മാത്രമാണുള്ളത് അതിൽ ചിലത് നോക്കുക. "ചിലർ പറയുന്ന ശിഷ്ടകാലം താത്രിക്കുട്ടി ചാലക്കുടിപുഴയോരത്തെ മൺകുടിലിൽ സ്വയം പഴിച്ച് ജീവിച്ചു മരിച്ചുവെന്ന്. മറ്റു ചിലർ പറഞ്ഞത് താത്രിക്കുട്ടിയെ കണിമംഗലത്തുകാരനായ ഒരു നായർ വിവാഹം കഴിച്ചുവെന്നും .....ഇനിയൊരുപക്ഷം താത്രിക്കുട്ടി ഒരു ക്രിസ്ത്യൻ പാതിരിയോടൊപ്പം ചാലക്കുടിയിൽനിന്നും രക്ഷപെട്ട് പോത്തന്നൂരെത്തിയെന്നും"[39] മറ്റും നിരവധി സംഭവങ്ങൾ താത്രിക്കുട്ടിയുടെ സ്മാർത്തവിചാരാനന്തരജീവിതത്തെക്കുറിച്ച് പറയുന്നുണ്ട്. സ്മാർത്തവിചാരത്തിനുശേഷമാണ് ഇതുമായിബന്ധപ്പെട്ട ഏറ്റവും സാമൂഹികാഘാതം സൃഷ്ടിക്കാൻ കെല്പുള്ള സംഭവങ്ങൾ അരങ്ങേറുന്നത്.

സംഭോഗങ്ങളുടെ സാമൂഹികപരിണാമങ്ങൾ

കേരളത്തിൽ മധ്യകാലഘട്ടത്തോടെ വ്യാപിച്ചുനിന്ന ബ്രഹ്മണമേധാവിത്വത്തിന്റെ ആശയവലികളുടെയും പ്രയോഗങ്ങളുടെയും അസ്ഥിവാരം നിലം പൊത്തുകയായിരുന്ന താത്രിക്കുട്ടിയുടെ സ്മാർത്തവിചാരാനന്തരസന്ദർഭത്തിൽ സംഭവിച്ചത്. രക്തബന്ധങ്ങളുടെയും ഗുരുശിഷ്യബന്ധങ്ങളുടെയും പൗരോഹിത്യത്തിന്റെയും ജാതിബന്ധങ്ങളുടെയും പരമ്പരാഗതമൂല്യബോധത്തെയും അതിനെ പിന്താങ്ങിയിരുന്ന ആശയാവലികളെയും പ്രയോഗങ്ങളെയും തകർത്തുകളയുന്ന വിധ്വംസകസംഭവമായി, പാപവൃത്തിയായി താത്രിക്കുട്ടിയുടെയും അവരുടെ ലൈംഗികപങ്കാളികളുടെയും ഇണചേരൽ മാറി. ഇതാവട്ടെ അതുവരെ പാരമ്പര്യത്തിന്റെ ജാതിശുദ്ധി നിലനിർത്താനുള്ള ഒരേയൊരു മാർഗമായി ജാതിവ്യവസ്ഥയിൽ നിലനിന്നിരുന്ന നിരവധിസംഭവങ്ങളാൽ കോർത്തിണക്കി നിർമ്മിച്ചെടുത്ത ജാതിമോധാവിത്വത്തിന്റെ മതിലായിരുന്നു. തുടർന്നുപോരുന്ന, ആവർത്തിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന സംഭവശൃംഖലകളെ, ആധുനികവ്യക്തിശരീരത്തിന്റെ വിമോചനസങ്കല്പങ്ങളുടെയും സ്ഥാപനങ്ങളുടെയും

അകമ്പടിയോടെ ചരിത്രപരമായി രൂപപ്പെട്ട കരുത്തുറ്റ സംഭവശ്രേണികൾ ആക്രമിക്കുകയോ അവയുമായി സംഘർഷത്തിലേർപ്പെടുകയോ ആണ് ചെയ്യുന്നത്. പാരമ്പര്യത്തിന്റെ, പിതൃമേധാവിത്വത്തിന്റെ, ജാതിവിശുദ്ധിയുടെ അടിത്തറ നിലനിർത്തപ്പെടുന്നത് ആവർത്തനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ്. ആവർത്തനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് പ്രകൃതി, സ്വഭാവികത എന്നിവയൊക്കെ വിഭാവനം ചെയ്യപ്പെട്ടിട്ടുള്ളതെന്ന് ദെല്യൂസ്[40] നിരീക്ഷിക്കുന്നത് ഇവിടെ കൂട്ടിവായിക്കാവുന്നതാണ്.

ജാതിശുദ്ധി സ്വാഭാവികപ്രകൃതിയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ നിലനിന്നുപോരുന്ന വ്യവസ്ഥയായിട്ടാണ് വിഭാവനം ചെയ്യപ്പെട്ടിരുന്നത്. ആചാരങ്ങളുടെയും മൂല്യങ്ങളുടെയും ആവർത്തനത്തിലൂടെയാണത് സ്ഥാപനവത്കരിക്കപ്പെടുന്നത്. നാളിതുവരെ തുടർന്നുപോന്ന ആവർത്തനങ്ങൾക്ക് വിഘാതം സൃഷ്ടിക്കപ്പെടുന്ന ഒരു സംഭവമായി താത്രിക്കുട്ടിയുടെ സ്മാർത്തവിചാരം മാറുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. 1800-കളോടെ വ്യപകമാകുന്ന മാറുമറയ്ക്കൽ, അച്ചിപ്പുടവ, മൂക്കുത്തി, സ്കൂൾപ്രവേശനപ്രക്ഷോഭങ്ങൾ[41] മുതലായവ മുന്നോട്ടുവെയ്ക്കുന്ന കേരളത്തിലെ ലിംഗപദവീരൂപീകരണങ്ങളുടെ പരിണാമചരിത്രം ഇതോടൊപ്പം പരിശോധിക്കാവുന്നതാണ്.

ജാതിബന്ധങ്ങൾക്കും വർഗബന്ധങ്ങൾക്കും മാത്രമല്ല പൗരോഹിത്യത്തിനും ജാതിമേധാവിത്വത്തിനുമൊക്കെ സംഭവിച്ച ഇടർച്ച വിവിധ സാമൂഹികമണ്ഡലങ്ങളുടെ അതുവരെയുണ്ടായിരുന്ന തുടർച്ചകളെ പുനർനിർവചിക്കാൻ തക്കവണ്ണമുള്ള പ്രകമ്പനം സൃഷ്ടിച്ചിരുന്നു. കുടുംബവ്യവസ്ഥതന്നെ അഗമ്യഗമനങ്ങളുടെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ പ്രതിക്കൂട്ടിലായി. ഗുരുശിഷ്യബന്ധത്തിന്റെ പാവനതയുടെ പരിവേഷങ്ങൾ താത്രിക്കുട്ടിയുടെ മൊഴിയിൽ അഴിഞ്ഞുവീണു. സ്മാർത്തവിചാരത്തിൽ താത്രിക്ക് സംഭവിച്ച ഭ്രഷ്ടിനപ്പുറം ജാതിവ്യവസ്ഥയ്ക്കും പിതൃമേധവിത്തവ്യവസ്ഥയ്ക്കും ഏറ്റ ആഘാതങ്ങൾ പൊറുപ്പിക്കാൻ നിലനിന്നിരുന്ന വ്യവസ്ഥയുടെ ആശയാവലികൾ പര്യാപ്തമല്ലായിരുന്നു. അത്തരം വ്യവസ്ഥകളാകട്ടെ പ്രതിക്കൂട്ടിലാവുകയും ചെയ്തു.

സ്മാർത്തവിചാരത്തിൽ താത്രിയോടൊപ്പം ഭ്രഷ്ടരാക്കപ്പെട്ട അറുപത്തഞ്ച് പുരുഷന്മാരിൽ പകുതിയോളം പേർ ജാതിവ്യവസ്ഥയിൽ നമ്പൂതിരിസ്ത്രീയ്ക്ക് ബന്ധത്തിലേർപ്പെടുന്നതിനു വിലക്കുള്ള കീഴ്ജാതിക്കാരായിരുന്നു. പ്രത്യേകിച്ച് ആറ് ശൂദ്രരും രണ്ട് മാരാരും പിന്നെ വാര്യരും പൊതുവാളും പിഷാരടിമാരുമൊക്കെയാണ് ഈ പട്ടികയിലുള്ളവർ.[42] ഇത്തരത്തിൽ ശരീരങ്ങൾക്കിടയിലുള്ള ഏറ്റവും അടിസ്ഥാനപരവും മൗലികവുമായ കലർപ്പാണ് ഇവിടെ സംഭവിക്കുന്നത്. ഈ കലർപ്പ്

നിലനിന്നിരുന്ന വ്യവസ്ഥയെ മാറ്റി പുതിയ ചിട്ടകളെ വ്യവസ്ഥപ്പെടു ത്തുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. ഇതിനർഥം ജാതിവ്യവസ്ഥയിലെ നിയമാവ ലികളെ മറികടന്നുകൊണ്ടുള്ള ഈ കലർപ്പ് നിരവധി സംഭവങ്ങൾക്കു വഴിമരുന്നിടുന്നുവെന്നാണ്. നമ്പൂതിരിയും പട്ടരുമായിട്ടുള്ള താത്രിക്കുട്ടി യുടെ ലൈംഗികബന്ധങ്ങളുടെ ആഘാതമല്ല പിഷാരടിയും പൊതുവാ ളുമായിട്ടും ശൂദ്രനും മാരാരുമായിട്ടും ഇണചേരുമ്പോൾ സമൂഹത്തിൽസം ഭവിക്കുന്നത.് ശൂദ്രരുമായിട്ടുള്ള ശാരീരികബന്ധങ്ങളുടെ നിലനിന്നിരു ന്ന സ്വഭാവം കെ.എൻ. പണിക്കർ സൂചിപ്പിക്കുന്നത് നോക്കുക: “പ്രത്യ യശാസ്ത്രപരമായ ഉന്നതാധികാരം മൂലവും ഭൂമിയിന്മേലുള്ള അധികാരം നിമിത്തവുമാണ് നമ്പൂതിരി മുൻഗണനകളെ നായന്മാർ അംഗീകരിച്ച ത്. നായന്മാരുടെ ലൈംഗികധാർമ്മികത നമ്പൂതിരിമാരാൽ നിർമ്മിക്ക പ്പെട്ടതുമൂലം പാതിവ്രത്യം നായന്മാർക്കിടയിൽ ഒരു ഗുണമായി എണ്ണ പ്പെടുകയുണ്ടായില്ല.”[43]ഏകപക്ഷീയമായ നമ്പൂതിരി ആൺ-നായർ സ്ത്രീ ബന്ധങ്ങളെ തലതിരിച്ചിടുകയാണ് നായർ ആൺ-നമ്പൂതിരി സ്ത്രീബന്ധ സ്ഥാപനത്തിൽ സംഭവിക്കുന്നത് ജാതിമര്യാദയനുസരിച്ച് അത് സം ഭവിക്കാൻ പാടില്ലാത്തതുതന്നെയാണ്. വാല്യക്കാരായ മഠത്തിൽ വീ ട്ടിൽ ചെറിയെക്കൻ നായർ, അകഴിപ്പുറത്ത് കുഞ്ഞിരിപ്പുരുനായർ, കാ ട്ടാളത്ത് നാരായണൻനായർ, നരിക്കൊട്ട വീട്ടിൽ രാമൻനായർ, ചീരമ്പ ത്തുര് രാമൻനായര്, മുണ്ടത്ത് കണ്ടര നായര്, അമ്മാത്തവീട്ടീൽ രാമൻ നായര്, കൊല്ലെഗ പാർവതിമഹൻ കൃഷ്ണൻനായർ, പരിയാരത്ത് ശങ്കു ണ്ണിമാരാർ, നെല്ലുവായിൽ മാരാത്ത കൃഷ്ണമാരാർ[44] തുടങ്ങിയവരുമായുള്ള ശാരീരികബന്ധത്തിന് പലമാനങ്ങളുണ്ട്. ഒന്ന് ജാതിയുടെ അതിരുകൾ കോളണീകരണത്തിന്റെ സന്ദർഭത്തോടുകൂടി ചിലതലങ്ങളിൽ ദുർബല മാവുന്നതിന്റെ സൂചനകളെയത് ഉൾക്കൊള്ളുന്നുണ്ട്. പുതിയസാമ്പത്തി കസമവാക്യങ്ങളും വർഗഘടനയും രൂപപ്പെടുന്നതിന്റെ രാഷ്ട്രീയാടയാള ങ്ങൾ ഇവിടെ കാണുവാനാവും. കീഴ്ജാതി പുരുഷൻമാരുമായി ശാരീരി കബന്ധത്തിലേർപ്പെടുന്നതിന് സമർദ്ദമുണ്ടാവുന്നതിനെക്കുറിച്ചുള്ള സൂച നകൾ താത്രിയുടെ കുടുംബപശ്ചാത്തലത്തിൽനിന്ന് ലഭ്യമാണ്. “താര തമ്യേന ദരിദ്രമായിരുന്ന കല്പകശേരിഇല്ലത്ത് കൂലികിട്ടാതിരുന്ന ഇല്ല ത്തെ വാല്യക്കാരനും നഷ്ടം പരിഹരിച്ചത് താത്രിയുടെ ശരീരത്തിൽനി ന്നായിരുന്നു(കള്ളുവളപ്പിൽ ഗോവിന്ദനുമായുണ്ടായ സംസർഗം സംബ ന്ധിച്ച താത്രീമൊഴി)”.[45] ഈ സൂചന സാമ്പത്തികബന്ധങ്ങളുടെ വിതാ നങ്ങളിൽ നിന്നുകൊണ്ട് താത്രിയുടെ സാമുദായികപദവിയെ പുനർവി ചിന്തനത്തിന് വിധേയമാക്കാൻ പ്രേരിപ്പിക്കുന്നതാണ്. ചരിത്രപരമാ യി മാറുന്ന സാമ്പത്തികഘടന ലിംഗപദവിയെ പുനർനിർണ്ണയിക്കുന്ന

സംഭവശൃംഖലകൾക്ക് വഴിവെക്കുന്നതിനുദാഹരണമാണിത്.

ഇവിടെ നടക്കുന്ന ഓരോ സംഭോഗവും വ്യത്യസ്ത ആഴവും വ്യാപ്തിയും പ്രകടിപ്പിക്കുന്ന വ്യതിരിക്തസംഭവങ്ങളാണ്. സംഭവങ്ങളുടെ സ്വാശ്രയത്വത്തെക്കുറിച്ച് ദെല്യൂസിന്റെ സങ്കല്പനങ്ങളെ വിലയിരുത്തിക്കൊണ്ട് ജെയിംസ് വില്യംസ് ഓരോ സംഭവവും ആവർത്തനരഹിതമായ പുതിയ ഒരു വൃത്തിയാകുമ്പോഴാണ് സംഭവത്തിന് സ്വാശ്രയത്വം ലഭ്യമാകുന്നതെന്ന് ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നുണ്ട്.[46] താത്രിയുമായിനടക്കുന്ന ഓരോ വേഴ്ചകളും സ്വാശ്രയത്വമുള്ള ഓരോ സംഭവങ്ങളാണ്. ലൈംഗികവൃത്തി ശാരീരികനിഷ്ഠതയെകവിഞ്ഞ് സാമൂഹികരാഷ്ട്രീയമാനങ്ങളിലേക്ക് വ്യാപിക്കുന്ന സവിശേഷപാഠമാണിവിടെ. താത്രിയുടെ അച്ഛൻ കല്പകശേരി അഷ്ടമൂർത്തി നമ്പൂരി, അനുജൻ—കുറിയേടത്ത് മുന്നാമൻ ചാനനമ്പൂരി അനുജൻതന്നെയായ കല്പകശ്ശേരി നാരായണൻ നമ്പൂരി, അമ്മാമൻ കല്പകശേരി ഓക്കി ഇല്ലത്ത് ഇട്ടീരിനമ്പൂരി, ഭർത്താവിന്റെ ജ്യേഷ്ഠൻ കുറിയേടത്തു ചാതനമ്പൂതിരി, ജ്യേഷ്ഠത്തിയുടെ ഭർത്താവ് പാലത്തൊള ഇല്ലത്തു രവിനമ്പൂരി തുടങ്ങി[47]കുടുംബവ്യവസ്ഥയിൽ നിരോധിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള ലൈംഗികബന്ധങ്ങളുടെ വിധ്വംസകമായ ആഘാതശേഷിയും ഒരോ ശാരീരികബന്ധങ്ങളെയും വ്യതിരിക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. ഇത് കുടുംബത്തെത്തന്നെ തകർക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. അതായത് ഇവയോരോന്നും വ്യത്യസ്തമായ മറ്റനവധി സംഭവങ്ങളെ സൃഷ്ടിക്കുകയും ജലതരംഗങ്ങൾക്കു സമാനമായി അവ വ്യാപിക്കുകയും അതോടൊപ്പം പുതിയപുതിയ സംഭവങ്ങളെ സൃഷ്ടിക്കുകയും ചെയ്യാനുള്ള ശേഷി പ്രകടിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്. സവിശേഷതലത്തിലുള്ള ലൈംഗികബന്ധങ്ങൾ നിരോധിച്ചുകൊണ്ടാണ് കുടുംബ ഘടനയുടെ നിലനില്പെന്നകാര്യം ഇവിടെ പ്രത്യേകം ഓർമ്മിക്കേണ്ടതുണ്ട്.

താത്രിക്കുട്ടിയുടെ സ്മാർത്തവിചാരം[48]നടക്കുന്നത് 1905-ലായതുകൊണ്ട് അക്കാലത്തു രൂപപ്പെട്ടുവന്ന പൊതുസമൂഹത്തിന്റെ താല്പര്യങ്ങളും അഭിരുചികളും മാറിവന്ന സ്ഥാപനങ്ങളും ഈ സംഭവത്തിന്റെ ആഘാതം വർദ്ധിപ്പിക്കുന്ന ഉൽപ്രേരകമായിപ്രവർത്തിക്കുന്നത് കാണാതിരുന്നുകൂടാ. 'അവസാനത്തെ സ്മാർത്തവിചാരം' എന്ന കൃതിയിൽ എ.എം.എൻ. ചാക്യാർ മാറിവന്ന കാലഘട്ടത്തിൽ നടത്തിയ താത്രിക്കുട്ടിയുടെ സ്മാർത്തവിചാരത്തെക്കുറിച്ച് ഇപ്രകാരം എഴുതുന്നുണ്ട്: 'പുരുഷന്മാരുടെ പേരുകൾ അവർ എടുത്തുപറഞ്ഞു. എല്ലാവരും ശിക്ഷിക്കപ്പെടേണ്ടവരായി. അവരിൽ പലരും ഉയർന്ന, ബഹുമാന്യരായ നമ്പൂതിരിമാരായിരുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ കൊച്ചിയിൽ മാത്രമല്ല പുറത്തും

ജനങ്ങളുടെയിടയിൽ വളരെ ഒച്ചപ്പാടുണ്ടാക്കിയ ഒരു സംഭവമായിരുന്നു ഇത്. സാധാരണയായി പാരമ്പര്യരീതിയിലുള്ള സ്മാർത്തവിചാരണ രഹസ്യമായും, വിധിപ്രസ്താവം ഏകപക്ഷീയമായും നടത്തുകയാണ് പതിവ്. അതുകൊണ്ട് പൊതുജനങ്ങളുടെ ശ്രദ്ധയെ അപൂർവമായേ ആകർഷിക്കാറുള്ളു. എന്നാൽ വളരെ പ്രധാനപ്പെട്ട വ്യക്തികളുടെ വിധി അപകടത്തിലായിരുന്നതിനാൽ ഈ സംഭവം പൊതുജനതാത്പര്യം ഉള്ളതായിമാറി.'[49] താത്രിക്കുട്ടിയുടെ സ്മാർത്തവിചാരം മറ്റു സംഭവങ്ങൾക്ക് വഴിവെയ്ക്കുന്നതിന്റെ ഒരു കാരണം മാറിവരുന്ന ഈ ചരിത്രപശ്ചാത്തലമാണ്. മാറിവന്ന ലിംഗപദവീബന്ധങ്ങളുടെ കാറ്റും കോളും ഏറ്റവും ഒടുവിൽ സ്പർശിച്ച സമൂഹം നമ്പൂതിരിസമുദായം തന്നെയായിരിക്കുമെന്ന കാര്യത്തിൽ സംശയമുണ്ടെന്നു തോന്നുന്നില്ല. 1800-കളിൽ തെക്കൻതിരുവിതാംകൂറിലും മറ്റും അലയടിക്കുന്ന മാറുമറയ്ക്കൽ പോലുള്ള പ്രക്ഷോഭങ്ങൾക്ക് ശേഷം ഒരു നൂറ്റാണ്ടിലധികവർഷങ്ങൾക്ക് ശേഷമാണ് 1905-ലെ താത്രിക്കുട്ടിയുടെ സ്മാർത്തവിചാരത്തിലേക്കും നമ്പൂതിരിസമുദായത്തിനുള്ളിലെ പരിഷ്കരണങ്ങളിലേക്കും കാറ്റും വെളിച്ചവും കടക്കുന്നത്. കോളണീകരണത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ ഉയർന്നുവന്ന പുതിയ സ്ഥാപനങ്ങൾ, മതം, സദാചാരസങ്കല്പങ്ങൾ, ശരീരപുനർനിർണ്ണയനങ്ങൾ, ജാതിവ്യവസ്ഥയിലെയും ജാതിയ്ക്കുള്ളിലെയും ഘടനാവ്യതിയാനങ്ങൾ എന്നിവയൊക്കെ കാര്യമായി വ്യക്തിയുടെ കാമനകളിലും സ്വാധീനം ചെലുത്തുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ ലൈംഗികതയെക്കുറിച്ചുള്ള ആരോഗ്യകരമായ സങ്കല്പങ്ങളെ വിശദീകരിക്കാൻ മധ്യകാല ലൈംഗികധാർമ്മികതയുടെ ആശയാവലികൾ ഉപയോഗിക്കുന്നതിന് സാധുതയുണ്ടെന്നാണ് ഞാൻ കരുതുന്നത്. ജാതി, മതം, ലൈംഗികത, പരിസ്ഥിതി, ആത്മീയത തുടങ്ങി വിവിധമാനങ്ങളിൽ കേരളീയജീവിതത്തിന് ചിലപ്പോൾ അത്ര ഗുണപരമല്ലാത്ത തുടർച്ചകൾ കണ്ടെത്താൻ കഴിയും. പക്ഷേ ലൈംഗികതയുടെ കാര്യത്തിൽ അത് ഏറെ ഗുണപരമായിരുന്നതും തുറന്നതുമായിരുന്നു എന്നതാണ് ഉരുത്തിരിയുന്ന സത്യം.

താത്രിക്കുട്ടിയുടെ വ്യക്തിപരമായ (വ്യക്തി എന്ന് ഇവിടെ പ്രശ്നവത്കരിച്ച് ഉപയോഗിക്കേണ്ടതാണ് എന്ന കാര്യം വിസ്മരിക്കുന്നില്ല.) തൃഷ്ണകളുടെയും അഭിരുചികളുടെയും ചരിത്രപരമായ പരിണാമങ്ങൾ ഇവിടെ പ്രത്യേകം വിശകലനവിധേയമാക്കേണ്ടതാണ്. സമൂഹികസാംസ്കാരിക പുനർവിഭാവനങ്ങൾക്കും വ്യക്തിയുടെ വ്യാഖ്യാനത്തിനും ആവിഷ്കരണത്തിനും വിഷയമായി വർദ്ധിച്ച ചലനാത്മകതയോടെയുള്ള ജീവിതമാണ് ലിംഗപദവിക്കുള്ളതെന്ന് ലിംഗപദവീപഠനങ്ങളുടെ ആമുഖത്തിൽ സ്ത്രീവാദസൈദ്ധാന്തികർ[50] നിരീക്ഷിക്കുന്നത് പലതലങ്ങളിൽ

പ്രസക്തമാണ്. ചലനാത്മകമായ ലൈംഗികാഭിരുചിയാണ് താത്രിക്കുട്ടിയെ നയിച്ചിരുന്നത് എന്നു കരുതാവുന്ന തെളിവുകൾ ഒട്ടേറെയുണ്ട്. സ്വയം വിധിക്കുന്ന നിയമങ്ങൾക്കനുസരിച്ച് പ്രവർത്തിക്കുമ്പോഴാണ് ഒരാൾ വ്യക്തിയാവുന്നത്.'[51] ഈ അർത്ഥത്തിൽ വ്യക്തിയുടെ സാന്നിധ്യം സ്ഥാപിച്ചെടുക്കുന്ന വൃത്തികളായിരുന്നു താത്രിക്കുട്ടിയുടെ ലൈംഗികപങ്കാളികളുടെ തെരഞ്ഞെടുപ്പിൽ പ്രതിഫലിക്കുന്നത്. ഒരു ഉദാഹരണം ശ്രദ്ധിക്കുക: "ഗുരുവായൂർ പിഷാരത്തെ അച്ചുതപിഷാരടിയും ഞാനുകൂടി സംസർഗം ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട്... അയാൾ ഇല്ലത്ത് വന്ന് ബാലേ വരിക എന്ന പദം പാടി. എനിക്ക് മോഹം തോന്നി സമ്മതിച്ചു. പത്താഴപ്പുരയിൽ വച്ച് സംഭവിച്ചു."[52] കാവുങ്ങൽ ശങ്കരപണിക്കരുമായിട്ടുള്ള ബന്ധത്തിലുമൊക്കെ താത്രിക്കുട്ടിയുടെ നിർവാഹകകർതൃത്വം സാമ്പ്രദായികലിംഗപദവിയുടെ വാർപ്പുമാതൃകകളെ അതിഗമിച്ചുനില്ക്കുന്നുണ്ട്. ഋതുമതിയായാൽ പുരുഷസാമീപ്യം ഒഴിവാക്കാൻ വീടിനുള്ളിലെ സഹോദരങ്ങളായ പുരുഷന്മാരുടെ സാന്നിധ്യത്തിൽനിന്നുപോലും മാറിനില്ക്കേണ്ടുന്നത്ര നിയന്ത്രണങ്ങളും വിവാഹിതയായാൽ ഭർത്താവൊഴിച്ച് അന്യപുരുഷദർശനം തന്നെ പാപമായി കരുതിയിരുന്ന വിലക്കുകളും നിലവിലിരുന്ന ചരിത്രസന്ദർഭത്തിലാണ്[53] താത്രി തന്റെ ചില 'സംസ്സർഗ'ങ്ങൾ സംഘടിപ്പിക്കുന്നത്. അതായത് നിലനില്ക്കുന്ന വിലക്കുകളുടെ കാഠിന്യം വിലക്കുകളെ അതിഗമിക്കുന്ന വൃത്തിയുടെ, സംഭവത്തിന്റെ സ്ഫോടകശേഷി വർദ്ധിപ്പിക്കുന്നുണ്ട് എന്ന് സാരം. യഥാർഥത്തിൽ കേരളത്തിൽ നിലനില്ക്കുന്ന ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെയും പിതൃമേധാവിത്വത്തിന്റെയും മതസദാചാരസങ്കല്പങ്ങളുടെയും ഉത്പാദനവ്യവസ്ഥയുടെയും ദായക്രമങ്ങളുടെയും വിഭവവിനിമയങ്ങളുടെയും സാമൂഹികസാംസ്കാരികസ്ഥാപനങ്ങളുടെയും ദൈനംദിനവൃത്തികളുടെയും കേന്ദ്രംതന്നെ ലൈംഗികതാനിയന്ത്രണങ്ങളുടെ ആശയാവലികളിലാണ് ഉറപ്പിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. അത്തരത്തിൽ ലൈംഗികതയുടെ പാരഡിമിനുള്ളിൽ (ഒരർഥത്തിലുള്ള ന്യൂനീകരണം ഈ വാദത്തിനുള്ളിൽ ഉണ്ട്) കൂടുതലും പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിലേക്കെത്തുമ്പോൾ പ്രത്യേകിച്ചും കോളണീകരണത്തോടെ ലൈംഗികതാവിലക്കുകളുടെ ഊന്നലുകളിൽ കേന്ദ്രീകരിക്കുകയും അത്തരം ആശയാവലികളുടെയും പ്രയോഗങ്ങളുടെയും വ്യാപകത്വം തന്നെയാവുന്നുമുണ്ട്. ഈ പ്രകരണത്തിലാണ് താത്രിക്കുട്ടിയുടെ സ്മാർത്തവിചാരം വലിയ സാമൂഹികാഘാതം സൃഷ്ടിക്കുന്നത്.

1905-ൽ നടക്കുന്ന താത്രിക്കുട്ടിയുടെ സ്മാർത്തവിചാരം അതിന് എത്രയോ നൂറ്റാണ്ടുകൾ മുമ്പ് തുടങ്ങുന്ന ലിംഗവിഭജനത്തിന്റെയും ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെയും കുടുംബവ്യവസ്ഥയുടെയും സദാചാരത്തിന്റെയും

ലൈംഗികധാർമ്മികതയുടെയും പരിണാമചരിത്രത്തിലെ സംഭവസഞ്ച യങ്ങളുടെ പരിണതികളാണ്. അതിനുശേഷം നമ്പൂതിരിസമുദായത്തി നുള്ളിൽ നടക്കുന്ന പരിഷ്കരണശ്രമങ്ങളുടെ നാന്ദിയായി 1905-ലെ സ്മാർത്തവിചാരത്തെ വിശേഷിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. സാമൂഹികമനസ്ഥിതിയിൽ ഏറ്റ ഈ ആഘാതങ്ങളിൽ നിന്നാണ് ഒടുവിൽ കുഞ്ഞികൃഷ്ണമേനോന്റെ അപരാധിയായ അന്തർജ്ജനം, എം ഗോവിന്ദന്റെ ഒരു കുടിയാട്ടത്തിന്റെ കഥ, ഉണ്ണികൃഷ്ണൻ പുതുരിന്റെ അമൃതമഥനം, മാടമ്പ് കുഞ്ഞിക്കുട്ടന്റെ ഭ്രഷ്ട്, ആലങ്കോട് ലീലാകൃഷ്ണന്റെയും വി.ടി. നന്ദന്റെയും കൃതികൾ, ബിജു കൈപ്പൻപ്ലാക്കലിന്റെ കുറിയേടത്തുതാത്രിവിചാരത്തിന്റെ കാണാപ്പുറങ്ങൾ തുടങ്ങിയ രചനകൾ രൂപംകൊള്ളുന്നത്. അതായത് 1905-ലെ സ്മാർത്തവിചാരം ഇപ്പോഴും പുതിയ പാഠങ്ങളെ, സംഭവങ്ങളെ ഉത്പാദിപ്പിക്കാൻ തക്കവണ്ണം പ്രഹരശേഷി പ്രകടിപ്പിക്കുന്നുണ്ടെന്ന് സാരം.

കുറിപ്പുകൾ

1. ശ്രീകണ്ഠേശ്വരം ജി. പത്മനാഭപിള്ള, ശബ്ദതാരാവലി, എസ്.പി.സി.എസ്., കോട്ടയം, 2015, പേജ്-1669.
2. Kim Gaegwon, Supervinence and Mind, Cambridge univesity press,1993, p-37.
3. Steven Shaviro,Deleuzes Encounter with Whitehead,New York Free press, 2009,p-7.
4. Alain Badiiou,Being and Event,(Tr. Oliver Feltham) Continuum,New York, 2005, p-175.
5. Henri Lefebvre, Production of space, Blackwell, Oxford, 1991, p-45.
6. Anthony Giddens, The Constitution of society, Polity press, U K,2001, p.111-115.
7. പി.കെ. ബാലകൃഷ്ണൻ, ജാതിവ്യവസ്ഥിതിയും കേരളചരിത്രവും, ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2008, പേജ്-207.
8. Alan Badiou, The event in Deluze, Parrhesia,No-2, 2007, page-35.
9. ഇ.എം.എസ്, കേരളം മലയാളികളുടെ മാതൃഭൂമി, ചിന്ത ബുക്സ്, തിരുവനന്തപുരം, 2016, പുറം-83.
10. ഡോ. അംബേദ്കർ, സമ്പൂർണകൃതികൾ, വാല്യം-1, കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 1996, പേജ്-9.
11. കെ.എൻ. പണിക്കർ, ദേശീയതയും സംസ്കാരവും, (വിവ. പി.എസ്. മനോജ്കുമാർ, പി.എൻ. ഗോപീകൃഷ്ണൻ), കറന്റ് ബുക്സ്, തൃശ്ശൂർ, 2004, പേജ്-172.
12. Simone de Beauvoir,The Second Sex, New York, Bantam,1952, p-249.
13. Alan Badiou,The event in Deluze, Parrhesia, No-2, 2007, page-35.

14. വില്യം ലോഗൻ, മലബാർമാന്വൽ, മാതൃഭൂമിബുക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2007, പുറം-101.

15. ശ്രീകണ്ഠേശ്വരം ജി.പത്മനാഭപിള്ള, ശബ്ദതാരാവലി, എസ്.പി.സി.എസ്., കോട്ടയം, 2015,പുറം-1744.

16. കാണിപ്പയ്യൂർ ശങ്കരൻ നമ്പൂതിരിപ്പാട്, എന്റെ സ്മരണകൾ—മൂന്നാം ഭാഗം, പഞ്ചാംഗം പുസ്തകശാല, കുന്നംകുളം, 1966, 130.

17. ഡോ. ആർ. രാധാകൃഷ്ണൻ, കേരളത്തിന്റെ സ്ത്രീശക്തിചരിത്രം, മാളൂബൻ പബ്ലി ക്കേഷൻസ്, തിരുവനന്തപുരം, 2016, പുറം 81-82.

18. പി.കെ. ബാലകൃഷ്ണൻ, ജാതിവ്യവസ്ഥിതിയും കേരളചരിത്രവും, ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2008, പേജ്-239. കാണുക. ഇ.എം.എസ്., കേരളം മലയാ ളികളുടെ മാതൃഭൂമി, ചിന്ത ബുക്സ്, തിരുവനന്തപുരം, 2016, പുറം-81-83.

19. പന്ത്രണ്ടാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ തുടക്കത്തോടെ മിക്കവാറും കേരളഭൂമി മുഴുവനുമായി നമ്പൂതിരിമാരുടെ അധീനതയിലായി. കെ.എൻ. പണിക്കർ. ദേശീയതയും സംസ്കാരവും, (വിവ. പി.എസ്. മനോജ്കുമാർ, പി.എൻ. ഗോപീകൃഷ്ണൻ), കറന്റ് ബുക്സ്, തൃശ്ശൂർ, 2004, പേജ്-170.

20. പ്രൊഫ. നിസാർ അഹമ്മദ്, വ്യവസ്ഥയിൽനിന്ന് മോചനം, (എഡിറ്റേഴ്സ്, ബിജു കുനത്താൻ, പി.എസ്. മായ, സാമൂഹികാരോഗ്യം—ചില ചിന്തകൾ) കേരളീയം, തൃശ്ശൂർ, 2016, പുറം-12.

21. Gilles Deleuze, Diffrence and Repitition, (Trs. Paul Patton) Columbia University Press, New York, 1994, p-191.

22. പി.കെ. ബാലകൃഷ്ണൻ, ജാതിവ്യവസ്ഥിതിയും കേരളചരിത്രവും, ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2008, പേജ്-314.

23. അതേ പുസ്തകം, പേജ്-315.

24. ക്ഷത്രിയർ, അമ്പലവാസികൾ, നായന്മാർ, ഈഴവർ, കമ്മാളർ, വാലന്മാർ, കടലരയന്മാർ, മുക്കുവർ, കണിയാൻ, വിൽക്കുറുപ്പൻ, പാണൻ, വേലൻ, പുള്ളുവൻ—ഇവർക്കിടയിലെല്ലാം നിരപ്പേ നിലനിന്നിരുന്ന സമുദായ പൊതു ചടങ്ങാണ് ഈ താലികെട്ടുകല്യാണവും തിരണ്ടുകുളികല്യാണമെന്നതും ഏറെ അർത്ഥവത്തായ കാര്യമാണ്. ഇത് ലൈംഗികബന്ധത്തിനുള്ള ലൈസൻസാണെന്ന് പി.കെ. ബാലകൃഷ്ണൻ സൂചിപ്പിക്കുന്നത് ശ്രദ്ധിക്കേണ്ട തുണ്ട്.അതേപുസ്തകം.പേജ്-319.

25. വില്യം ലോഗൻ, മലബാർമാന്വൽ, മാതൃഭൂമിബുക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2007, പുറം-111.

26. Michel Foucault, History Vol-1,of Sexuality, (Tr. Robert Hurley)Vol-1, Pantheon Books, New York, 1978. p-3-9.

27. റോബിൻ ജെഫ്രി, നായർമേധാവിത്വത്തിന്റെ പതനം, (വിവ.പുതുപ്പള്ളി രാഘവൻ, എം.എസ്. ചന്ദ്രശേഖരവാരിയർ)ഡി.സി. ബുക്സ്,കോട്ടയം, 2016, പേജ്-235-236).

28. ഡോ. എൻ.എം. നമ്പൂതിരി, കേരളസംസ്കാരം അകവും പുറവും, കാലിക്കറ്റ്

യൂണിവേഴ്സിറ്റി സെൻട്രൽ കോ-ഓപ്പറേറ്റീവ് സ്റ്റോഴ്സ്, കാലികറ്റ്, പേജ് (xiviii -li) വർഷം നല്കിയിട്ടില്ല.

29. വാത്സ്യായനന്റെയും ഈജിപ്ഷ്യൻ, ഗ്രീക്ക്, ചൈനാ പാരമ്പര്യങ്ങളെയും മറ്റുധാരകളെയും ഈ പ്രകരണത്തിൽ ചർച്ചയ്ക്കെടുക്കുന്നില്ല.

30. Gilles Deleuze, Diffrence and Repitition, (Trs. Paul Patton) Columbia University Press, New York,1994, p-182.

31. Alain Badiiou,Being and Event,(Tr. Oliver Feltham) Continuum,New York, 2005, p-176.

32. R.G. Colling wood,The Idea of Nature,Oxford The Clarendon Press,1945, p-165.

33. പി. ഭാസ്കരനുണ്ണി, സ്മാർത്തവിചാരം, എസ്.പി.സി.എസ്., കോട്ടയം, 2009, പേജ്-197.

34. Alfred North Whitehead, Process and Reality, Free press,New York,1978, p-71.

35. Judith Butler, Gender Trouble, Routledge, London,1990, p-1.

36. Alain Badiiou,Being and Event,(Tr. Oliver Feltham) Continuum,New York, 2005, p-175.

37. Judith Butler, Gender TroubleRoutledge London,1990, p-x.

38. Alain Badiou, The event in Deluze, Parrhesia, No-2, 2007, page-35.

39. പി. ഭാസ്കരനുണ്ണി, സ്മാർത്തവിചാരം, എസ്.പി.സി.എസ്., കോട്ടയം, 2009, പേജ്-197.

40. Alain Badiiou, Being and Event, (Tr. Oliver Feltham) Continuum, New York, 2005, p-175.

41. അഡ്വ. ബിജു കൈപ്പൻപ്ലാക്കൽ, കുറിയേടത്തു താത്രീവിചാരത്തിന്റെ കാണാപ്പുറങ്ങൾ, മാതൃഭൂമിബുക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2015, പേജ്-74-75.

42. Gilles Deleuze, Diffrence and Repitition, (Trs. Paul Patton) Columbia University Press, New York, 1994,p-6.

43. പി. ഭാസ്കരനുണ്ണി, പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ കേരളം, കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ, 2012, പേജ്-1180-1196.

44. പി. ഭാസ്കരനുണ്ണി, സ്മാർത്തവിചാരം, എസ.്പി.സി.എസ്, കോട്ടയം, 2009, പേജ്-190-196.

45. കെ.എൻ. പണിക്കർ, ദേശീയതയും സംസ്കാരവും, (വിവ. പി.എസ്. മനേജ്കുമാർ, പി.എൻ. ഗോപീകൃഷ്ണൻ), കറന്റ് ബുക്സ്, തൃശ്ശൂർ, 2004, പേജ്-174.

46. പി. ഭാസ്കരനുണ്ണി, സ്മാർത്തവിചാരം, എസ്.പി.സി.എസ്., കോട്ടയം, 2009, പേജ്-190-96.

47. അഡ്വ.ബിജു കൈപ്പൻപ്ലാക്കൽ, കുറിയേടത്തു താത്രീവിചാരത്തിന്റെ കാണാപ്പുറങ്ങൾ, മാതൃഭൂമിബുക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2015, പേജ്-30.

48. Philomend Essed, David Theo Goldberg and Audrey Kobayashi, Introduction: A Curiculam Vitae for Gender Studies,(A Companion to Gender Studies,) Blackwell pb., USA, 2009, p-1.

49. പി. ഭാസ്കരനുണ്ണി, സ്മാർത്തവിചാരം, എസ്.പി.സി.എസ്., കോട്ടയം, 2009, പേജ്-190-196.

50. ഇവിടെ സ്ത്രീയുടെമാത്രം പേര് തലക്കെട്ടായി ഉപയോഗിക്കുന്നതിന്റെയും പുരുഷന്റെ പേര് ഉപയോഗിക്കാതിരിക്കുന്നതിന്റെയും രാഷ്ട്രീയ താത്പര്യം പരിശോധിക്കാവുന്നതാണ്.

51. എ.എം.എൻ. ചാക്യാർ, അവസാനത്തെ സ്മാർത്തവിചാരം, (പരിഭാഷ. പ്രൊ.കെ.കെ. ശങ്കരൻ നമ്പൂതിരി) സാംസ്കാരിക പ്രസിദ്ധീകരണവകുപ്പ്, കേരളസർക്കാർ, 2001, പേജ്-101.

52. Philomend Essed, David Theo Goldberg and Audrey Kobayashi, Introduction: A Curiculam Vitae for gender Studies,(A Companion to Gender Studies,) Blackwell pb., USA, 2009, p-1.

53. ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട് ഫോർ സോഷ്യൽ ആന്റ് ഇക്കോളജിക്കൽ സ്റ്റഡീസ്, ഒരു സാമൂഹിക കാഴ്ചപ്പാടിൽനിന്ന്, പൂവാട്ടുപറമ്പ്, കോഴിക്കോട്, 2012, പേജ്-649.

54. ചന്ദ്രിക സി.എസ്., കേരളത്തിലെ സ്ത്രീചരിത്രമുന്നേറ്റങ്ങൾ, ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2019, പേജ്-115-119.

55. പി. ഭാസ്കരനുണ്ണി, സ്മാർത്തവിചാരം, എസ്.പി.സി.എസ്, കോട്ടയം, 2009, പേജ്-44.

‘Yakki’ and ‘Kuruthi’ – A Study of the Female Offices of Pre-Perumal Period

KAVITHA SIVADAS
Assistant Professor, Sree Sankara College, Kalady

It is rather difficult to reconstruct a fully fledged, tangible history of Pre-modern Kerala. The lack of concrete evidences have created a big gap in the historical scenario of the period. In the backdrop of existing sources what we have is only a history focused on temple as the nerve centre. The history of the marginalised, especially the representation of women in pre modern times is more or less concealed and no solid research has been made which focuses on women in the light of sources. The paper tries to explore such marginalisation in the influx of patriarchical society in the light of land deeds.

Deeds and Women–Necessity of New Perception

The genesis of writing and documentation in Kerala is closely linked to the expansion of Jainism and Buddhism and further accelerated by the growth and consolidation of Brahmin Settlements and temples.[1] But the so called deeds developed when certain factors tended to embark a social and economic transformation. The ascendancy of a strong power i.e., the Perumals and the escalation of Brahmin supremacy is contemporaneous with the change in the pattern of agriculture and agrarian relations which in turn created a necessity of keeping records for posterity. Also the authentication of new rights and privileges and countering the future claims require written transactions.

The object of deeds was not only the legitimisation of rights but also superimposing such rights and privileges over the early occupants. The entity of women in such inscriptions is of much significance as they figure as donors as well as recipients of certain grants[2]. But historians had not tried to explore the participation of women in donor-receiver category. Women were portrayed as rather invisible in the documents. But the terms which figure in the records like 'Kuruthi', 'Yakki' etc. connotes the traditional offices held by women and their absence in the later inscriptions point towards the deprivation of their rights, developed in the backdrop of the emergence of the Perumal rule. Of the inscriptions which elucidate women's presence, Chitaral Inscriptions, Tiruvalla Copper Plates, Chembara inscriptions etc. are notable.

Inscription Enunciating the Existence of Female Guru

The presence of prosperous, erudite, self determining women can be seen in Chitaral inscriptions pertaining to Ay kingdom. Chitaral was a Jain centre till the early decades of 20th century. A few records from Chitaral is significant in this context. One record speaks of a stipulation made for providing a lamp at Tiruchaaranam and the temple is said to have constructed by a Kuruthiyar.[3] This 'Kuruthi' is referred to as important among the disciples of a Jain monk. The second inscription also enunciate a female disciple of one Arattanami Pattiyar named Kunandangi Kuruthigal granting golden ornaments to the temple.[4] The donor mentioned in an inscription near Tirunelveli is also a *Kuruthi*. There is at present no concrete evidence to support the function of Kuruthi and the title can be equated with their profession. M.R. Raghava Warrier views Kuruthi as the feminine gender of the term Guru.[5] The label 'disciple' indicate that they were learned people and also professional and the inscriptions also reveal that they were economically sound and independent enough to grant gold and even consecrate a temple.

Emergence of Salais and Waning of Kurutti

The period preceding the Perumal rule is more or less silent regarding the nature of education. It has been argued that the skill of writing was confined to a minority. Tirucharanam is regarded as a great Jain centre of education where both male and female functioned as trainees. Kuruthi may be a group who imparted learning in these areas. Jain female teachers identified as disciples of male monks reflect that education was imparted to male and female alike in Tirucharanam. The inscriptions are clear indicators of their financial position and it implies the fact that female teachers like their counterparts must have been greatly patronised and held in great esteem in the Pre-Perumal period. But what is significant is that the term Kuruthi is not mentioned in the later inscriptions which suggest that they might have lost their status and independence in the later stages. They might have either pushed back to the interior tracts or might have assimilated themselves to Brahmanical culture losing their rights and identity.

The implementation of Salais or temple educational institutions in the Perumal period points to the effective means of controlling the education in the hands of the male Brahmins. As Elamkulam points out, the practise of establishing educational institutions in the precincts of temples might have copied from Buddhists or Jains[6.] The terms Chattas and Bhattas figuring in the inscriptions, connoting student and teacher respectively, have no female counterpart like Kuratti for Kuruvan.[7] The inscriptions throwing light on the Salais make it clear that they were restricted to male students only and some of the Salais even forbid female servants from entering into its precincts. Inscriptions pertaining to Brahmanical temples are silent regarding female instructors while Bhattas or Bhattiyar are referred in many of the inscriptions.

Salais played an important role in maintaining the authority of Brahmins and temples. The admission to the Salais was restricted to Brahmins alone. As evidenced by inscriptions, these educational institutions were greatly endowed with land grants and other services both by rulers and private individuals. The acknowledgement of state and upper class segments for the patriarchisation of educational system through Salais might have deposed other groups like Kuruthi from educational centres. Salais strictly adhering to the teaching of Vedas and military training might have gradually overpowered the Jain educational institutions which might have resulted in the disappearance of female gurus.[8]

The deprivation of the rights and privileges of women is clearly noticeable in an inscription from Chitaral of 14th century. It discusses the transfer of certain lands to a group called *Padamulam*[9] for the conduct of temple affairs. The *karanmai* or the right of cultivable land was earlier enjoyed by the female members of a family for rendering service to the temple. It also says that if any default arose the duties shall be left again to the female line.[10] It clearly indicates the dispossession of the property and office earlier enjoyed by women in Tirucharanam.

Indication of Specialised Offices of Women

Tiruvalla copper plates, the lengthiest of all copper plates in Kerala is also important in the context of gender. Tiruvalla is considered to be one of the important Brahmin Settlement in Southern Kerala. The plates specify the names of several women either as donor or as recipient. Of this one striking remark is an endowment made by ‘Bhadracharini’ and ‘Uttaracharini’.[11] These offices do not figure in any other inscriptions of Kerala. But the way in which the reference is made in Tiruvalla plates suggest that the terms are much familiar to the people of the time that there was no need of further explanation in the

copper plate and the terms suggest an office or a position held during the period. When Tiruvalla temple became a full-fledged brahmnical centre, these professional groups who held official status in the earlier period might have been forced to acknowledge the ascendancy of brahmanical power and their rights might have gradually transferred to temples and gradually their identity might have disappeared in the grip of new professional hierarchy based on temple administration.

Yakkis as Temple Personnel

Tiruvalla plates denote the presence of Yakkis (Yakshi)[12]. It speaks of a Yakkan giving gold to the temple and the same amount of gold provided by his wife one Yakkiamma for the expense of temple.[13] It also refer to 16 nazhi (a measure, one nazhi is around 250 gms.) of rice to be given to Mahayakki , Kuruvan etc. daily for their service to the temple.[14]

Yakshan and Yakshi are generally referred to as protectors of Tirtankaras of Jainism.[15] The term Yakkan is referred in many of the inscriptions of Kerala and Yakki in a few records. Most of the inscriptions describe the endowments given by Yakshas to temples from which it is clear that they were powerful authority during the period under concern.

Prior to the emergence of Brahmin supremacy they might have functioned as protector of temple. The term Mahayakki appears only once in the inscription and she was provided grant along with Kuruvan(Guru) and priests. It implies that she had an important position in the society and may be an important official of the period.

People who were not the resident of Tiruvalla also figures as donors. One among them, Raman Mattevi of Munninadu gave her lands together with their tenants to god.[16] It shows that women not only possessed lands but also had the authority to transfer tenants along with the

land. Tiruvalla also records the plot of land assigned by nayattiyar for feeding students[17].

Chembara inscription during the reign of Indukotha is also important in the context. The inscription indicates how forcefully the laws have been imposed through deeds. It refers to one Yakshan and his family and says that Yakkan, his mother and aunt should jointly live (Koodi Vazhka) in a settlement (the name of the settlement is given as Mayilkkara) and provide two and half Nazhi of rice to the temple daily. The inscription also stipulates the name of others who had to provide grants to meet the expenses of the temple[18]. Chembara inscription is a sure indicator of how precisely such donations were beneficial in the growth of a temple and how the Jain possessions got transferred to temple property. These stone inscriptions are engraved in such a way as to catch the attention of people. The indication of the punishments on those who violate the provisions suggest that the target of punishments were not uralars but those group whose right were being transferred to temple. Chembara indicates that women possess certain rights and privileges along with their male members. The inscription is a clear indication of the pressure forced upon a community who were in a position to provide grants and other financial support to the temple.

Proliferation of temple deeds and oppression of women

The inscriptions indirectly signify the need of license to control a faction of people who might be the original occupants of the rights and privileges enjoyed by temple. Tiruvalla plates indirectly indicate the accumulation of property from many sections of people to temple. Deeds acted as the symbol of authority of temples over the rest of population. As Rosalind Thomas point out inscribing deeds were to make the people memorial of the decision[19]. The decisions enforced by the temples were not only for

the smooth functioning of temple activities but it also forbid the early occupants from several rights and privileges. The hereditary character of the later servants attached to temples must have undermined the status of early officers. It was through these processes of marginalisation and exercise of power that the ruling authority and Brahmins kept the large section of society including women of different grades under their control. The contents in the records indirectly signify that many of the provisions were forcibly imposed.

Some of the characteristics of the documents include the mentioning of minute details of rights in case many functionaries and population were incorporated. The indication of each and every right in deeds like Tiruvalla Copper Plate show that the document was meant for a larger section of society who were unfamiliar with such practises. Punishments given to those who interrupt the rights and privileges were given in inscriptions. There were certain rules and regulations for the smooth conduct of temples known by the name Kachams. M.G.S. Narayanan and Kesavan Veluthat points out that these regulations were not to control the temple proprietors but to prevent any act that may prove detrimental to Brahmins and their properties.[20] So these Kachams aims at temple servants, villagers, officials and women.

Some inscriptions do suggest that women enjoyed rights over land and other properties. But in many of the deeds the physical presence of the female donors were not seen. They do not appear as witnesses or signatories and majority of the inscriptions figure them as mother, wife or daughter except the above mentioned ones i.e., they are often described in terms of their relationship to men. In inscriptions also the description of the functions of men are given much importance and with more details than women. That is why a notion has been constructed

generally that women did not play a vital role in temple centred society of early medieval Kerala.

Thus the early inscriptions indirectly reveal a gendered perspective of early medieval Kerala. These offices were probably well established in Pre Perumal period. As they might have functioned as public offices and their social and political status were widely recognised during the period. They also functioned as an important node of social and economic power. But the beginning of Perumal Period marked a shift towards new social relations based on hierarchy, unequal rights and patriarchical authority which led to the disappearance of the whole set of female employees.

Notes

1. The spread and implications of writing has been discussed in detail by Dr. Rajan Gurukkal. See Rajan Gurukal, Social Formations of Early South India, New delhi, 2010, pp.272-287.
2. Many of the inscriptions of like Tiruvalla Copper plates, Chitaral, Chembara etc. speak of women granting lands, gold etc. to temples and receiving land and rice as part of their services.
3. *Travancore Archaeological Series Vol 4,* Trivandrum, 1999 (Reprint) pp. 146-148.
4. *Travancore Archaeological Series Vol 1,* Trivandrum, 1988 (Reprint) pp. 284-8
5. M.R. Raghava Warrier, *Jainamadham Keralathil*, Kottayam, 2012, p.21
6. Elamkulam Kunjan Pillai, *Studies in Kerala History*, Trivandrum, 1970, p.268.
7. For more details on Chattas and Bhattas see Elamkulam op.cit., pp. Also Kesavan Veluthat, *Brahmin Settlements in Kerala*, Calicut, 1978, pp.102-111.
8. M.G.S. Narayanan quotes from a Jain work of 8th c.

Composed by Udyotanasuri that the work presents Chattars impoliteness towards women which gives a hint that unlike the jain educational centres which honour Kurattis, Chattas in salais were rather impudent towards women. See M.G.S. Narayanan, *Perumals of Kerala*, Calicut, 1996, p.192.

9. Padamulam may be temple servants. They were mentioned in some of the inscriptions especially pertaining to Jains.

10. T A S Vol. IV Part-II p.148.

11. Puthussery Ramachandran, *Keralacharitrathinte Adistanarekhakal*, Thiruvanthapuram, 2007, pp.244-299

12. V.V. Haridas give two interpretations to the label of yakkan and yakki in inscriptions. The term either suggest the extent of the popularity of Yaksha- Yakshi concept during the period or Yakas may be a group of devotees of Yaksha and Yakshi who used this label. See V.V. Haridas, *Yakshi Sankalpam* , Kottayam, 2016, p.61.

13. T A S Vol. 2, 1992, (Reprint), p.151

14. T A S Vol. II p. 149.

15. Each Tirthankara has their own Yaksha and Yakshi for security. For example, Govadhana and Chakreswari for Rishabanatha and Guhyaka and Siddayika for Mahavira (See M.R. Raghava Warrier p.1)

16. For details of different groups see T A S Vol. 2 pp.136-158.

17. 17. ibid p.153.

18. M.R. Raghava Warrier, *Keraliyadha Charitramanangal*, pp.99-103.

19. Rosalind Thomas, *Literacy and Orality in Ancient Greece*, Cambridge, 1992. p. 69.

20. M.G.S. Narayanan, *Perumals of Kerala*, op.cit., pp.114-120 and Kesavan Veluthat, Brahmin... op.cit. p.58.

അനുബന്ധം

സംഭാഷണം

ഡോ. എ.കെ. ജയശ്രീ/ഡോ. കെ. പി. ഗിരിജ
ഡോ. കെ.പി. ഗിരിജ ഷിംലയിലെ ഇൻഡ്യൻ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട് ഓഫ് അഡ്വാൻസ്ഡ് സ്റ്റഡീസില്
ഫെലോ ആണ്

ഇത് ഡോ. എ. കെ. ജയശ്രീയുമായി നടന്ന ഒരു സൗഹൃദ സംഭാഷണമാണ്. കൃത്യമായ തുടർച്ചയോ ഘടനയോ ഇല്ലാതെ, അതുണ്ടാക്കാൻ ശ്രമിക്കാതെതന്നെ നടന്ന സൗഹൃദസംഭാഷണം. ഇപ്പോഴും അതിന്റെ പ്രസക്തി നഷ്ടപ്പെട്ടിട്ടില്ലാത്തതുകൊണ്ട് അത് പ്രസിദ്ധീകരണത്തിനായി വെയ്ക്കുന്നു. കേരളത്തിൽ 1980-കൾ മുതൽക്കുണ്ടായ പല രാഷ്ട്രീയ -സാംസ്കാരികസംവാദങ്ങളും ചലനങ്ങളും ഡോ.ജയശ്രീയുടെ ജീവിത പശ്ചാത്തലത്തിലൂടെ നമുക്കനുഭവവേദ്യമാക്കുന്നുണ്ടിവിടെ.

1980-കളിൽ എം.ബി.ബി.എസ്സിനു പഠിക്കുന്ന കാലം, വിവാഹത്തിനോടൊന്നും യോജിപ്പുണ്ടായിരുന്നില്ല. നടരാജഗുരുവിന്റെയും മറ്റും പുസ്തകങ്ങൾ വായിച്ചിരുന്നു. സംസ്കൃതം പഠിച്ചിരുന്നു. സയൻസ് ഇഷ്ടവുമായിരുന്നു. സംസ്കൃതത്തിന്റെ ലോകമൊന്ന്, ആധുനികശാസ്ത്രത്തിന്റേത് മറ്റൊന്ന്. ഒരു ഏകീകൃതസംവിധാനം ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. എന്നെ അലട്ടിയത് ആധുനികശാസ്ത്രത്തിന്റെയും പരമ്പരാഗതജ്ഞാനങ്ങളുടെയും വിടവ് എങ്ങനെ നികത്താമെന്നതായിരുന്നു.

ആൺകുട്ടികൾക്ക് കൂടുതൽ മുൻഗണന ലഭിയ്ക്കുന്നതിഷ്ടമായിരുന്നില്ല. എന്നാലവരോട് ആകാംക്ഷ തോന്നിയുരുന്നുതാനും. അവരുടെ ആ പ്രകടനം ഇഷ്ടവുമായിരുന്നില്ല. ഇത്തരം വൈരുദ്ധ്യം ജീവിതത്തിലെപ്പോഴുമുണ്ടാകും. നാരായണഗുരുവിന് രണ്ടുവശമുണ്ടായിരുന്നു—സാമൂഹ്യമാറ്റത്തിന്റെ പാരമ്പര്യവും ബൗദ്ധികമായ പാരമ്പര്യവും. ഇതിൽ രണ്ടാമത്തെതായിരുന്നു നടരാജഗുരുവിന്റെ വഴി. സംന്യാസം എല്ലാറ്റിനെയും ഉൾക്കൊള്ളുന്നു. ഈയൊരു തത്ത്വശാസ്ത്രത്തിന്റെ അടിത്തറയുള്ളതിനാൽ

സമരമല്ല, സമാധാനമായിരുന്നു താല്പര്യം.

കൊല്ലം എസ്.എൻ. വിമെൻസ് കോളേജിലാണ് പഠിച്ചത്. അവിടെ മതിൽകെട്ടിനകത്തു നടക്കുന്ന സാധ്യതകൾ മാത്രമായിരുന്നു അവിടത്തെ വിമോചനപ്രവർത്തനങ്ങൾ. 1975-ലെ അന്താരാഷ്ട്ര സ്ത്രീവർഷപ്രഖ്യാപനത്തോടനുബന്ധിച്ച് ടീച്ചർമാർ വന്നു പ്രസംഗിച്ചത് ആവേശം നൽകിയിരുന്നു. അവിടെ ഉണ്ടായിരുന്നത് സ്ഥാപനവത്കൃത പ്രോഗ്രാമുകളുടെ സാധ്യതകളായിരുന്നു. സ്ത്രീകോളജിലെ രാഷ്ട്രീയം അത്ര യ്ക്ക് കണിശമായിരുന്നില്ല. അന്നൊക്കെ പരിഷത്തിന്റെ പല പരിപാടികളിൽ പങ്കെടുക്കുമായിരുന്നു. അന്ന് അമ്പലത്തിൽ പോവുകയെന്നത് കോളജിൽ നിന്നുമുള്ള ഒരു പുറത്തുപോകൽകൂടിയായിരുന്നു. പോയാൽ തൊഴാൻ ചമ്മലാണ്. മെൻസസ് ആയ ദിവസങ്ങളിലും അമ്പലത്തിൽ പോയിട്ടുണ്ട്.

അച്ഛൻ മുൻതൂക്കം നല്കിയത് പഠനം, ജോലി പിന്നീട് കല്യാണം എന്നതായിരുന്നു. സാമൂഹികമായ സമ്മർദ്ദം ഒരു ശല്യമായപ്പോഴാണ് നേരത്തെ പരിചയമുണ്ടായിരുന്ന മൈത്രേയനുമൊത്ത് ജീവിക്കാൻ തീരുമാനിച്ചത്. കുടുംബമല്ലാത്തൊരു ഇടം—ഗുരുകുലം പോലെയൊന്ന്— ആഗ്രഹിച്ചിരുന്നു. ഗുരുകുലത്തിലെ ചർച്ചകളിൽ ആൺ-പെൺ വ്യത്യാസമുണ്ടായിരുന്നില്ല. സ്ത്രീകളായിരുന്നു മുഖ്യമായും ചർച്ചകളിൽ പങ്കെടുത്തത്. ഒരുവേള സ്ത്രീകളുടെ അന്താരാഷ്ട്ര പ്രാതിനിധ്യം ഉള്ളതുകൊണ്ടുമാവാം.

അന്നൊക്കെ ഫെമിനിസത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ആശയപരമായ ചർച്ചകൾക്ക് മുൻകൈ എടുത്തത് പുരുഷന്മാരായിരുന്നു. ഗംഗ, ജെ.ഗീത, ജയശ്രീ, സുജ, ഏലിയാമ്മ വിജയൻ, മേഴ്സി അലക്സാണ്ടർ ഇവരൊക്കെ ചേർന്ന് തുടങ്ങിയ പ്രചോദന ഒരു വർഷമേ സജീവമായിരുന്നുള്ളുവെങ്കിലും ശക്തമായ പ്രവർത്തനങ്ങൾ നടത്തി. ബലാത്സംഗക്കേസുകൾ, സ്ത്രീധന മരണം, സ്ത്രീപീഡനം ഇവയിലിടപ്പെട്ടു. മുസ്ലീംവനിതാബിൽ കത്തിച്ചു. അന്നു സംഘടനകൾക്ക് ലഭ്യമായ മാധ്യമശ്രദ്ധയും അതിന്റെ വിപണനമൂല്യവും മുതലെടുക്കാതെ പറ്റില്ലായിരുന്നു. മനുഷ്യാവകാശപ്രവർത്തകർ, മത്സ്യത്തൊഴിലാളി ഫെഡറേഷൻ, മഹിളാ അസോസിയേഷൻ ഇങ്ങിനെ പല സംഘടനകളുമായി ചേർന്ന് സ്ത്രീപ്രശ്നങ്ങളിൽ ഒരു പൊതു പ്ലാറ്റ്ഫോം കൊണ്ടുവരാനായി. മെഡിക്കൽ കോളജിൽ നിന്നും ബലാത്സംഗക്കേസിന്റെ റിപ്പോർട്ട് എടുത്തത് പോലീസ്സ്റ്റേഷനിൽ ആധികാരികമായി സംസാരിക്കുവാൻ സഹായിച്ചു. ബലാംത്സംഗംചെയ്യപ്പെട്ടവരോടുള്ള ഡോക്ടർമാർ, നഴ്സുമാർ ഇവരുടെയൊക്കെ സമീപനം ഏറെ

സദാചാരപരമായിരുന്നു. അന്ന് സിദ്ധാന്തങ്ങളൊന്നും പഠിച്ചുകഴിഞ്ഞിട്ടില്ലാത്ത ഞങ്ങൾക്കീ അിറവ് ഞെട്ടിക്കുന്നതായിരുന്നു.

സ്ത്രീയെന്നനിലയിൽ രണ്ടാംതരം അനുഭവത്തിന്റെ മറികടക്കലിന് പുതിയ സാങ്കേതികവിദ്യകൾ, ഗ്ലോബലൈസേഷൻ ഇവയൊക്കെ സഹായിച്ചിട്ടുണ്ട്. വലിയൊരു സ്കെയിലിങ് പൺകുട്ടികൾക്ക് സാധ്യമാവുന്നത് മൂവ്മെന്റ് കാരണം മാത്രമല്ല. കഴിവുകൾക്ക് ഇന്നത്തെ സാഹചര്യത്തിൽ കൂടുതൽ സാധ്യതകൾ നിലനില്ക്കുന്നു. ഒരാളുടെ പെർഫോമൻസ് അവളുടെ കഴിവുമായും ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കും. യഥാർത്ഥ രാഷ്ട്രീയ അധികാരത്തിന്റെ മേഖലയിൽ ഇപ്പോഴും സ്ത്രീകൾ തീരുമാനമെടുക്കുന്നവരായിക്കഴിഞ്ഞിട്ടില്ല. അവിടെ ബോധപൂർവ്വമായ ഇടപെടലുകളുണ്ടാകണം. ലോകത്തിലെന്തിനെയും ഒതുക്കിത്തീർക്കാൻ ആവില്ല. എതിർപ്പുകൾക്കുള്ള ഇടം അതിനകത്തുതന്നെ ഉരുത്തിരിഞ്ഞുവരും. വൻജനസഞ്ചയമാണ് ശക്തി എന്നതൊരു പഴഞ്ചൻ മാർക്സിസ്റ്റാശയമാണ്. ആശയങ്ങളുണ്ടാവുക, ആശയസംഘട്ടനമുണ്ടാവുക ഇതാണ് ആരോഗ്യകരം. ഇടപെടലുകളുടെ സമയത്ത് യോജിപ്പികളുണ്ടായിവരും, അത് താല്കാലികവുമായിരിക്കും. പോലീസ് അതിക്രമങ്ങളോടുള്ള എതിർപ്പുകൊണ്ടാണ് ജനം കൺവെൻഷനിൽ പങ്കെടുക്കുന്നത്. അല്ലാതെ ആദിവാസി/ലൈംഗിക തൊഴിലാളികളുടെ പ്രശ്നങ്ങളോടുള്ള താല്പര്യം കൊണ്ടാവണമെന്നില്ല. യോജിപ്പുകൾ ഉണ്ടാകുന്നതും വിയോജിപ്പുകൾ വന്നു പിരിയുന്നതും സ്വാഭാവികമാണ്.

ജെൻഡർ പ്രശ്നങ്ങൾക്ക് ജനകീയാടിത്തറ ഉണ്ടാക്കാമന്നു കരുതി ശാസ്ത്രസാഹിത്യപരിഷത്തിൽ പ്രവർത്തിക്കാൻ തീരുമാനിച്ചു. സ്വതന്ത്രസംഘമായി നിലനില്ക്കണമെന്ന അഭിപ്രായമുള്ളവരും ഞങ്ങളുടെ കൂട്ടത്തിൽ ഉണ്ടായിരുന്നു. വലപ്പാടുവെച്ച് പരിഷത്ത് നടത്തിയ ആദ്യത്തെ വനിതാശിബിരത്തിൽ പങ്കെടുത്തു. ജനകീയാരോഗ്യം എന്ന മേഖലയിൽ പരിഷത്ത് നല്ലൊരു അവസരമായിരുന്നു. സ്വതന്ത്രസംഘടനകൾ ഉണ്ടാക്കിയ ഇടവും ഉയർത്തിയ ചോദ്യങ്ങളും പരിഷത്ത്/ഇടതുപക്ഷ, പൊതുധാരാസംഘടനകൾ ഏറ്റെടുക്കുമെന്നു കരുതി.

വനിതാകലാജാഥയോടൊപ്പം വയനാട്ടിൽപോയി. സാക്ഷരതാ -ആരോഗ്യമേഖലകളിൽ പ്രവർത്തിക്കാനായി ആറുമാസത്തോളം വയനാട്ടിലുണ്ടായിരുന്നു. 1190-ൽ അച്യുതമേനോൻ സെന്ററിൽ ഡോക്ടർ രാമൻകുട്ടിയുടെ കീഴിൽ പൊതു ആരോഗ്യപ്രൊജക്ടിൽ പ്രവർത്തിച്ചു. പരിഷത്ത് എന്നെയപ്പോൾ സ്റ്റേറ്റ്കമ്മിറ്റിയിലെടുത്തു. ധാരാളം വിഷയങ്ങൾ മനസ്സിലാക്കാനുള്ള അവസരമുണ്ടായി. ഒന്നരവർഷത്തിനുശേഷം

കമ്മ്യൂണിറ്റി മെഡിസിനിൽ പോസ്റ്റ് ഗ്രാഡ്വേഷൻ ചെയ്യാനായി പൂണെയിൽ പോയി. സി.ആർ. സോമൻ, ഡോക്ടർ രാമൻകുട്ടി ഇവരോടൊപ്പം സെക്ഷ്വാലിറ്റിയെക്കുറിച്ചൊരു പഠനവും നടത്തി. ഇതിലൂടെ ജനറൽ ആശുപത്രിയിൽ 'ആത്മഹത്യാ തടയൽ' പ്രൊജക്റ്റിൽ പ്രവർത്തിക്കാൻ അവസരം ലഭിച്ചു. രോഗികളെ കാണാനും സംസാരിക്കാനും പരിശോധിക്കാനും കഴിഞ്ഞു. സെന്റർ ഫോർ ഡവലപ്പ്മെന്റ് സ്റ്റഡീസിന്റെ KRPLLD കമ്മിറ്റിയിലുമുണ്ടായിരുന്നു.

പിന്നീട് FIRM എന്ന എൻ.ജി.ഒ. സംഘടന രൂപീകരിച്ചു. Blindness Control Societyയിൽ പ്രവർത്തിച്ചു. ഓട്ടോ ഡ്രൈവർമാർക്കുള്ള ഇന്റെൻസീവ് എച്ച്.ഐ.വി അവയർനെസ് പരിശീലനം നല്കി. പൂണെയിൽ നിന്നും തിരിച്ചുവന്നപ്പോൾ സ്ത്രീവേദിയിൽ സജീവമായി. ഇടതുപക്ഷഭരണം വന്നപ്പോൾ വിമൻസ് ഡെവലപ്മെന്റ് കമ്മിറ്റിയിൽ എടുത്തിരുന്നു. തൃശ്ശൂരിലെ സെക്ഷ്വാലിറ്റി ചർച്ചകൾ കഴിഞ്ഞപ്പോൾ സൂര്യനെല്ലി പ്രശ്നത്തിൽ ഇടപെട്ടിരുന്നു. എം.എൽ.എ.ബസ്സിനുനേരെ കരിങ്കൊടി കാണിച്ചു, കോടതിയിൽ മുദ്രാവാക്യം വിളിച്ചു. ഓരോഘട്ടത്തിലും പ്രശ്നങ്ങൾ ഉന്നയിക്കുന്നതാണ് നമ്മുടെ ദൗത്യം. അന്തിമവിജയം എന്നത് എന്താണ്? അങ്ങനെയൊന്നില്ല.

അക്കാലത്ത് സാമൂഹികമായ പ്രശ്നങ്ങളിലിടപെട്ട സ്ത്രീകൾ പിന്നീട് തൊഴിൽമേഖലയിലായാലും കുടുംബത്തിലായാലും ആത്മവിചിന്തനത്തോടുകൂടിയാണ് ഇടപെട്ടിട്ടുണ്ടാവുക എന്നും ഞാൻ കരുതുന്നു. ഞാൻ എന്നെ കാണുന്നത് ഒരു സാമൂഹ്യപ്രവർത്തക എന്നതിലുപരി ഏജൻസിയും അധികാരവുമുള്ള ഒരാളായിട്ടാണ്. ജെൻഡർ, സെക്ഷ്വാലിറ്റി മേഖലകളിൽ കുറേക്കൂടി പ്രാപ്തി കൈവന്നു. എനിയ്ക്ക് കൂടുതൽ ഊർജ്ജവും ജൈവികതയും തോന്നിയത് വീട്ടമ്മമാരോട് സംസാരിക്കുമ്പോഴായിരുന്നില്ല, ലൈംഗികത്തൊഴിലാളികളോടു സംസാരിക്കുമ്പോഴായിരുന്നു. സെക്സ് വർക്കേഴ്സിനിടയിൽ അവരുടെ അവകാശങ്ങൾക്കായി ഹെൽപ്പ്ഗ്രൂപ്പുകൾ ഉണ്ടാക്കുമ്പോൾ അവരതിന് സീരിയലുകളിലെ പോപ്പുലർ കഥാപാത്രങ്ങളുടെ പേരുകൾ നൽകുമായിരുന്നു.

സ്ത്രീകളുടെ ലൈംഗികാനുഭവത്തെക്കുറിച്ചുള്ള പഠനം ചെയ്യുമ്പോൾ പുരുഷന്മാരെപ്പോലെ തുറന്ന, പൊടിപ്പുംതൊങ്ങലുംവെച്ച, വിവരണങ്ങൾ ഉണ്ടാകാറില്ല. സ്ത്രീകൾക്ക് അവരുടെ ലൈംഗികാനുഭവം തുറന്നു പറയാൻതന്നെ മടിയാണ്. അത്തരം സന്ദർഭങ്ങളിൽ ഒരു ഡോക്ടർ എന്ന പ്രതിച്ഛായ സഹായകമായി. പിന്നീട് കേരളയൂണിവേഴ്സിറ്റിയിലെ ഒരു വിദ്യാർത്ഥിയുമായിച്ചേർന്ന് കോളേജ് വിദ്യാർത്ഥികൾക്കിടയിൽ

Antici patory Crisis Intervention എന്ന പഠനം നടത്തി.

ഗുരുകുലത്തിൽനിന്നും ആത്മീയമായ ഒരു ശരീരത്തെക്കുറിച്ചായിരുന്നു മനസ്സിലാക്കിയത്. പിന്നീട് Our Bodies Our selves എന്ന പുസ്തകം വായിക്കുകയും ചർച്ചചെയ്യുകയുമുണ്ടായി. ശരീരത്തിന്റെ സങ്കല്പനങ്ങളെക്കുറിച്ച് സംസാരിച്ചു. ഭൗതികതലത്തിൽ ശരീരത്തെ മനസ്സിലാക്കയത് മറ്റൊരാനന്ദമായിരുന്നു. ശരീരത്തെ ഇഷ്ടപ്പെടേണ്ടതുണ്ട് എന്ന അറിവു നല്കുന്നത് ഫെമിനിസമാണ്. 'സെക്ഷ്വൽ അദർ' ആണ് ലൈംഗിക തൊഴിലാളികൾ. അവരെക്കുറിച്ചറിയാനേറെ താല്പര്യമുണ്ടായിരുന്നു. അവരെ 'രക്ഷിക്കുക'യായിരുന്നില്ല താല്പര്യം.

ഗുരുകുലത്തിൽനിന്നും മൈത്രേയനോടൊത്തുള്ള ജീവിതമാരംഭിച്ചപ്പോൾ നല്ല സ്ത്രീയിൽനിന്നും പെട്ടെന്ന് ചീത്തസ്ത്രീ എന്ന 'സ്ഥാനക്കയറ്റം' കിട്ടി. മെഡിക്കൽ കോളജിലും അതുവരെ എന്നോടുണ്ടായിരുന്ന സമീപനത്തിൽ മാറ്റംവന്നു. എന്നിരിക്കിലും ഞാൻ വിവാഹം കഴിക്കാതെ ഒരുമിച്ചുതാമസിച്ചത് അന്ന് അറിയപ്പെടുന്ന ഒരാളായ മൈത്രേയന്റെകൂടെയായിരുന്നുവെന്നതിന്റെ ആനുകൂല്യങ്ങളുമുണ്ടായിരുന്നു. കേരളത്തിൽ ലൈംഗികത ചർച്ചചെയ്യപ്പെട്ട സന്ദർഭം പ്രധാനമാണ്. വ്യക്തിപരമായ അന്വേഷണവും സാമൂഹികമായ സാഹചര്യവും ഒത്തുവന്നു. HIV യുമായ ബന്ധപ്പെട്ടും ഫെമിനിസ്റ്റ് മുന്നേറ്റവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടും ലൈംഗികത ചർച്ചചെയ്യപ്പെട്ടു. രണ്ടിലും ഞാൻ പ്രവർത്തിച്ചിരുന്നുവല്ലോ. യോനിയെക്കുറിച്ചുള്ള എല്ലാ വാക്കുകളും (അധികവും തെറിവാക്കുകളായിരുന്നു) ക്രോഡീകരിച്ച്/ലൈംഗികതൊഴിലാളികളുമായി സംവദിക്കുവാനായി ഇതു ടൈപ്പുചെയ്യാൻ കൊടുത്ത സ്ഥലത്തുള്ളവർ പറഞ്ഞത് 'ഇനി ഈ മെഷീനുകൾ എത്ര പ്രാവശ്യം സ്പിരിറ്റ് ഉപയോഗിച്ച് കഴുകണം' എന്നായിരുന്നു.

HIV മേഖലയിൽ ഏറെ മുന്നോട്ടുപോയിട്ടും ഫെമിനിസ്റ്റ് സംഘടനകളിൽ വളരെ പരിമിതമായേ ലൈംഗികതയെക്കുറിച്ചുള്ള ചർച്ചകൾ നടന്നുള്ളൂ. സെക്സ് വർക്കേഴ്സിനിടയിലെ പ്രവർത്തനം ഒരു കുതിച്ചുചാട്ടം പോലെയായിരുന്നു. ഒരു മാധ്യവർഗമാന്യത പൊളിയാനിതു സഹായിച്ചു. ആന്ധ്രയിൽ പ്രവർത്തിക്കുമ്പോൾ മനസ്സിലായത് അവിടെ ലൈംഗികത്തൊഴിലിന് ഒരു സംസ്കാരമുണ്ടെന്നാണ്. കലയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ഒരു സംസ്കാരം. കലാവന്തലു എന്ന ദേവദാസിമാർ നർത്തകികളാണ്. അതായത് ലൈംഗിക തൊഴിലിലേർപ്പെടുന്ന കലാവന്തലുവിഭാഗം. പ്രഭുകുടുംബങ്ങളിലെ കല്യാണങ്ങൾക്ക് ഇവരിപ്പോഴും ഡാൻസ് ചെയ്യാൻ പോകും. കലാവന്തലു സമുദായത്തിലെ പെൺകുട്ടികളെ അവരുടെ

രക്ഷിതാക്കൾ ലൈംഗിക തൊഴിലാളികളാക്കുകയോ കല്ല്യാണം കഴിപ്പിച്ചുവിടുകയോചെയ്യും. കേരളത്തിൽ ഇത്തരത്തിലൊരു സംസ്കാരമുണ്ടോ എന്ന് സംശയമാണ്.

ലൈംഗികത്തൊഴിലാളികൾ സേവനം നല്കുന്നു കാശുവാങ്ങുന്നു. വീട്ടമ്മമാർ സേവനം നല്കുന്നു കാശുകിട്ടുന്നില്ല. എല്ലായ്പ്പോഴും എല്ലാവരും Object അല്ല. ഈ ഫീൽഡിലുള്ളവർ എല്ലായ്പ്പോഴും പീഡിതരല്ല. അവർ മറുത്തുപറയാൻ തുടങ്ങുമ്പോൾതന്നെ Object അല്ലാതെയാകും. നിശ്ശബ്ദരാക്കപ്പെടുമ്പോഴാണ് പീഡിതരാവുന്നത്. അവരെ പുരുഷന്മാർ മാത്രമല്ല ഫെമിനിസ്റ്റുകളും വസ്തുവത്കരിക്കുന്നുണ്ട്. മധ്യവർഗ ആശയങ്ങളായ ഏകബന്ധ, ആദർശകുടുംബം പോലുള്ളവയ്ക്കാണ് ലോകത്ത് പ്രചുരപ്രചാരമുള്ളത്. ഭൗതികസാഹചര്യങ്ങൾ മാറി വന്നാൽ കാര്യങ്ങൾ വ്യത്യസ്തമാവുക തന്നെ ചെയ്യും.

മലയാളപച്ച
malayala pachcha

മലയാളം - ഇംഗ്ലീഷ്
അർദ്ധവാർഷിക റിസേർച്ച് ജേണൽ

മലയാളവിഭാഗം
കെ.കെ.ടി.എം. ഗവണ്മെന്റ് കോളേജ്
പുല്ലൂറ്റ്, കൊടുങ്ങല്ലൂർ
കേരളം.

RNI No. KDIS3475/16
VOLUME 01 NUMBER 05
AUGUST, 2017
ISSN 2454-292X

cc BY
creative commons

Printed, published and edited by Head of the Post Graduate Department of Malayalam, KKTM Govt. College, Pullut, Kodungallur, Kerala. Ph. 9497760864