മലയാളപ്പച്ച

malayala pachcha

റിസേർച്ച് ജേണൽ: ഭാഷ, സാഹിത്യം, സംസ്കാരം

12-ാം ലക്കം

അടിമത്തത്തിന്റെ ഭൂപടങ്ങൾ

ചരിത്രവും ജ്ഞാനവ്യവഹാരങ്ങളും

പ്രസാധനം

മലയാളവിഭാഗം

കെ.കെ.ടി.എം. ഗവണ്മെന്റ് കോളേജ്

2021

അടിമത്തത്തിന്റെ ഭൂപടങ്ങൾ:
ചരിത്രവും ജ്ഞാനവ്യവഹാരങ്ങളും

മലയാളവിഭാഗം

കെ.കെ.ടി.എം. ഗവണ്മെന്റ് കോളേജ്

പുല്ലൂറ്റ്, കൊടുങ്ങല്ലൂർ

2021

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

Published in August, 2021

ISSN: 2454-292X

Typeset using Unicode Malayalam Fonts

Cover & book design: Ashokkumar P K

Cover Painting: Juge, image credit: Wikimedia Commons.

Price:₹300/-

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

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

Under the following terms:

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

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

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

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

Advisory Board

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

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

Dr. P.K. Rajasekharan
Writer,Thiruvananthapuram.

Dr.Kavitha Balakrishnan
Govt.College of Fine Arts, Thrissur

Managing Editor:

H.O.D., Department of Malayalam.

Chief Editor:

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

Issue Editor & Internal Reviewer:

Dr.Lekshmi S
Asst.Professor
K.K.T.M Govt.College,Pullut.

Editorial Board:

Dr. G.Ushakumari, H.O.D
Dr. Deepa B.S.
Dr. Sangeetha K
Dr. Yacob Thomas
Dr. Fousiya P.A.
Halleelu Rehuman V.M.

External Review

Dr.Rajesh Comath
Associate Professor Of Social Sciences
Mahatma Gandhi University
Kottayam.

മലയാളപ്പച്ച

റിസേർച്ച് ജേർണൽ

കെ.കെ.ടി.എം. ഗവണ്മെന്റ് 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 malayalapachcha@gmail.com എന്ന വിലാസത്തിലേയ്ക്ക് word format-ൽ ഇരുപതു പുറത്തിൽ കവിയാതെ തയ്യാറാക്കി അയക്കുക. റഫറൻസുകൾക്കും പിൻകുറിപ്പുകൾക്കും MLA സ്റ്റൈൽ സ്വീകരിക്കേണ്ടതാണ്.

ആമുഖം

മനുഷ്യചരിത്രത്തിന്റെ ഇതുവരെയുള്ള വായനകളിൽ അടിമത്തവ്യവസ്ഥ എങ്ങനെയാണ് വിലയിരുത്തപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത് എന്ന അന്വേഷണം ഏറെ പ്രസക്തമാണ്. കേവലമോ വ്യാജമോ ആയ നിർമ്മാണ പരിധിക്കുള്ളിലാണ് മനുഷ്യചരിത്രം എന്ന നിലയിൽ ആ ജ്ഞാനമണ്ഡലം വിലയിരുത്തപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. ജാതി/അധികാരം/വംശം എന്നിവ ചേർന്ന് നിർമ്മിച്ചെടുത്ത മനുഷ്യവിരുദ്ധ പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളുടെ ഉപകരണമോ ഉപാധികളോ ആയിത്തീർന്നാണ് അടിമത്ത വ്യവസ്ഥിതി രൂപപ്പെട്ടു വന്നിട്ടുള്ളതെന്ന് ചരിത്രത്തിന്റെ വികാസപരിണാമങ്ങളിൽ നിന്ന് വ്യക്തമാകും. ഈ വിഷയം കേരളചരിത്രത്തിന്റെ മുഖ്യധാരാ വിജ്ഞാനലോകനിർമ്മിതിയിൽ ഗൗരവമായി പ്രശ്നവൽക്കരിക്കപ്പെട്ടിട്ടില്ല. മനുഷ്യൻ/ജീവിതസ്വാതന്ത്ര്യം എന്നിവ പൂർണമായും അറുത്തു മാറ്റുകയായിരുന്ന അടിമത്തത്തിനു മേലുള്ള എല്ലാ അധീശാധികാരങ്ങളും. ഈ അധീശത്വം എന്ന ചരിത്രാനുഭവനിർമ്മിതികൾക്കുള്ളിൽ നിന്ന് അതിന്റെ എല്ലാ വിധ മർദ്ദിതാനുഭവങ്ങളും ഏറ്റു വാങ്ങിയിട്ടുള്ളവരാണ് ഗൗരവത്തിൽ അടിമത്തത്തെ രേഖപ്പെടുത്തുവാൻ ശ്രമിച്ചിട്ടുള്ളത്.

വെളുപ്പ്/കറുപ്പ്, മേൽ/കീഴ്, ഉൽകൃഷ്ടം/അപകൃഷ്ടം ഇങ്ങനെ മനുഷ്യൻ എന്ന സംപ്രത്യയത്തെ ശ്രേണീബദ്ധമാക്കിത്തീർക്കുന്ന അധികാരപ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെ മർദ്ദനോപകരണമാക്കി പ്രയോഗിച്ചുകൊണ്ടാണ് ഭൂരിഭാഗം ജനതയുടുമേലും അവന്റെ സാധ്യമായ എല്ലാ നിർമ്മാണാവകാശങ്ങളെയും റദ്ദ് ചെയ്തു അടിമത്തം എന്ന വ്യവസ്ഥ പ്രവർത്തിച്ചത്. കീഴ്പ്പെട്ടുപോയ ശരീരവും തലച്ചോറും കരിച്ചുകളഞ്ഞുകൊണ്ട് അതിന്മേലാണ് പുതിയൊരു സാംസ്കാരികഭൂപടം അധീശ വ്യവസ്ഥിതി നിർമ്മിച്ചത്. തലച്ചോറിലോ ശരീരത്തിലോ ചരിത്രപരമായി പിണഞ്ഞുകിടന്ന ചങ്ങലകളെ പൊട്ടിച്ച് ഒരു ജനത എവിടെയൊക്കെ

അടിമത്തവ്യവസ്ഥിതിയിൽ നിന്നും കുതറിത്തെറിക്കുവാൻ ശ്രമിച്ചിരുന്നുവോ അതിനെയാണ് നാം നവോത്ഥാനം എന്നു വിളിക്കേണ്ടത്. ഇത്തരമൊരു ചരിത്രത്തിന്റെ വ്യത്യസ്ത വായനകളാണ് 'അടിമത്തത്തിന്റെ ഭൂപടങ്ങൾ: ചരിത്രവും ജ്ഞാനവ്യവഹാരങ്ങളും' എന്ന, മലയാളപ്പച്ചയുടെ ഈ ലക്കം മുന്നോട്ടുവെയ്ക്കുന്നത്. അടിമത്തവ്യവസ്ഥയും അതിന്റെ ചരിത്രവും ജ്ഞാനാന്വേഷണങ്ങളാക്കിക്കൊണ്ടുള്ള പതിനാറ് ലേഖനങ്ങളാണ് ഈ ലക്കത്തിലുള്ളത്. അടിമത്തത്തിന്റെ പ്രാദേശികവും അന്തർദ്ദേശീയവുമായ ചരിത്രം, സാഹിത്യവ്യവഹാരങ്ങളിലെ അടിമത്ത വ്യവസ്ഥയുടെ അടയാളപ്പെടുത്തലുകൾ, ലിംഗ/ശരീരപരിധികൾക്കുള്ളിൽ ഉള്ളടക്കം ചെയ്യപ്പെട്ട അടിമത്താനുഭവങ്ങൾ എന്നിവയാണ് ഇവിടെ പ്രശ്നവൽക്കരിക്കുന്നത്.ഇത് അക്കാദമിക ഗവേഷണരംഗത്ത് ഏറെ പ്രസക്തവും തുടർപഠനങ്ങൾക്ക് സാധ്യതയൊരുക്കുന്നതുമാണ്. സർവോപരി തുല്യതയിലും ജനാധിപത്യത്തിലുമൂന്നിയ സാമൂഹിക ഭാവനയ്ക്ക് ഊന്നൽ കൊടുക്കുന്നതുമാണ്.

നിരവധി പേരുടെ സഹായ-നിർദ്ദേശങ്ങൾ ഈ ലക്കത്തിനു പിന്നിലുണ്ട്. ലേഖനം എഴുതി നൽകിയ എല്ലാവർക്കും നന്ദി. ഈ ലക്കം എക്സ്റ്റേണൽ പിയർ റിവ്യൂ നടത്തിത്തന്ന എം.ജി. യൂണിവേഴ്സിറ്റിയിലെ സാമൂഹികശാസ്ത്ര വിഭാഗം അധ്യാപകനും എഴുത്തുകാരനുമായ ഡോ. രാജേഷ് കോമത്തിനോട് ഹൃദയം നിറഞ്ഞ നന്ദി അറിയിക്കുന്നു. എല്ലാത്തിലുമുപരി സമയബന്ധിതമായി ഈ ദൗത്യം പൂർത്തീകരിക്കാൻ പിന്തുണനൽകിയ കെ.കെ.ടി.എം. ഗവ. കോളജ് മലയാളവിഭാഗത്തിനോടുള്ള സ്നേഹവും അറിയിക്കട്ടെ. ഗൗരവമുള്ള വായനയ്ക്കായി, അക്കാദമിക് സമൂഹത്തിനു മുമ്പാകെ ഈ ലക്കം സമർപ്പിക്കുന്നു.

ഡോ. ലക്ഷ്മി എസ്.
ഇഷ്യൂ എഡിറ്റർ

ഉള്ളടക്കം

ആമുഖം 9

ഭാഗം - 1

ചരിത്രം ,സമൂഹം

Complexities of Colonialism and the Question of Affect:
The Problem of Caste Slavery in Kerala.

Dr.P. Sanal Mohan 13

മധ്യകാലകേരളത്തിലെ അടിമത്തരൂപങ്ങൾ

ഡോ.കെ എസ് മാധവൻ 36

അടിമക്കച്ചവടവും ചില ആഖ്യാനങ്ങളും

വിനിൽ പോൾ 57

ജാതി അടിമത്തവും അറ്റ്ലാന്റിക് അടിമത്തവും
ജോതിബ ഫുലെയുടെയും ബി. ആർ. അംബേദ്കറുടെയും കാഴ്ചപ്പാടുകൾ

എ. എം. ഷിനാസ് 71

Slavery, Colonial Rule and Tribal History: Analyzing the 'Adiyas' and 'Paniyas' of Kerala through the Colonial Archives

Parvathy P 85

Towards A History of Itinerant Christian Missions in Modern Kerala

Aneesh R. 113

സ്വത്വാവബോധത്തിന്റെ പെൺവഴികൾ ഭൂതവർത്തമാനങ്ങളിൽ

പ്രിയ എസ്. 128

ഭാഗം-2

സംസ്കാരത്തിന്റെ വ്യവഹാരങ്ങൾ

ഉദ്ഗ്രഥനത്തിന്റെ കാവ്യശാസ്ത്രവും പ്രതിനിധാനത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയവും

പ്രൊഫ. ടി.എം. യേശുദാസൻ 147

വയനാട്ടിലെ ബഹുവിധ അടിമ-ഉടമവ്യവഹാരങ്ങൾ: ചരിത്രവും സമൂഹഘടനയും മിത്തുകളുടെ ഇടപെടലും—സമൂഹശാസ്ത്ര വിശകലനം

ഡോ.ഇന്ദു മേനോൻ 168

മാതൃത്വത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയം —മൗനത്തിന്റെ കൂട്ടുതകർക്കുന്ന ബന്ധം

ഡോ. ജിഷ എലിസബേത്ത് വർഗ്ഗീസ് 201

അടിമത്തത്തിന്റെ ചരിത്രം ഔദ്യോഗികരേഖയിലും നോവലിലും

ഡോ. ജിസ ജോസ്, 214

ആദിവാസി: സങ്കല്പനത്തിന്റെ സാധുതയും രാഷ്ട്രീയവും

അബ്ദുൾ റഫീക് 227

മീശ: അന്നഭൂമികയിലെ ചരിത്രവഴികൾ

ഡോ. രൺജിത്ത് സി.കെ. 241

ജാതിവിരുദ്ധസമീപനം ഗുണ്ടർട്ടിന്റെ കൃതികളിൽ

സിംപ്ൾ എ.ഇസെഡ്. 250

Locating the Slave Converts in the Nineteenth Century Malayalam Novels

Sephora Jose 262

അടിമത്തത്തിന്റെ ബൈബിൾചരിത്രപാഠങ്ങൾ

ഡോ. സ്മിതാ ഡാനിയേൽ. എസ്. എൽ, 275

മലയാളപ്പച്ചയിൽ പ്രസിദ്ധീകരിക്കുന്ന പ്രബന്ധങ്ങളുടെ
പൂർണ ഉത്തരവാദിത്തം അതതു ലേഖകരിൽമാത്രം നിക്ഷിപ്തമാണ്

Complexities of Colonialism and the Question of Affect: The Problem of Caste Slavery in Kerala.

Dr.P. Sanal Mohan
Former Professor, School of Social Sciences, M.G University

Abstract

Affect and its ramifications in the context of caste slavery form the central concern of this paper. Certain narratives found in archival sources provide an entry into the emotional world of slave caste women analyzed in this article. It is argued that colonial intervention provided the context for the articulation of strong emotions and the desire to seek legal redress for continuing caste oppression and slavery.

Key words: Colonialism, Agrestic slavery, Domination, Hegemony, Missionary, Christianity.

Caste slavery of Kerala received global attention in the 19th century through the writings of the Anglican missionaries and the British colonial administrators who were influenced by the ideas of the abolitionists[1]. In such writings the caste slavery that Dalit communities such as the Pulayas, Parayas, Kuravas and Cherumas had experienced historically was compared with the Atlantic slavery. It will be appropriate in this context to have some idea about the extent of slave population in Kerala in the middle of the nineteenth century. In the colonial period Kerala

was divided into three administrative units viz, the British Malabar, and the native states of Travancore and Cochin. The southern princely state of Travancore had as per 1836 census a slave population of 1,64,864 out of the total population of 1,280,663[2]. In 1856 the Malabar region had 187,812[3] slaves out of a total population of 1,602,914 while Cochin State had in 1854 more than 50,000 slaves owned by landlords and 6,589 owned by the government that together constituted one sixth of the total population.[4] However, the native rulers were reluctant to accept any critique of caste slavery offered by the missionaries and the officials of the British Government. Finally they had to issue proclamations abolishing slavery in 1855 following the demands of the paramount power. Yet writing in1872, seventeen years after the abolition of slavery in the native state of Cochin, the Diwan Peishkar observed that "that ordious form of modern slavery of which the Negroes are the subject, has never existed in this country"(Sic).He further asserted that "the slave castes of Cochin have existed from time immemorial."Almost all statements on the slave castes whether taken from the writings on slaves of Travancore, Cochin or British Malabar refer to the fact that they have existed in Kerala from the very ancient past. However, many communities that are referred to as slave castes in the famous copper plate inscription of 849 CE were not slaves in the age of Tamil Classical Age when Kerala region was also part of ancient Tamilakam. It is quite possible that the beginning of caste slavery could have been a political development following the Brahmin migration and the expansion of their settlements. The documentary evidences available from 9 Century CE to 19th century CE provide irrefutable evidence for the existence of slavery of the untouchable castes. Another important point very much central to our inquiry is the prevalence of the practice of slave transactions that was well established all over Kerala. While most of these documents on slaves are on transaction of slaves within Kerala, historical evidences suggest slaves from Kerala reaching international slave routes particularly in the colonial period. While an inquiry into the history of international trade in slaves from Kerala is worth pursuing, the present paper is limited to the analysis of certain documents on lower caste slaves in the nineteenth century that gives interesting details of their experience of

colonial modernity. I wish to focus primarily on certain official documents on slaves in which we find the slaves emerging as legal subjects. Along with this I also wish to analyse some missionary reports and writings on slaves that focus on the life and conditions of the slaves in Travancore region of Kerala in which their humanity received greater attention, different from the government sources. In fact through these writings slaves emerged as individuals deserving love and compassion. By contrast, in the documents related to slave and land transaction, they appear for a different purpose; to be bought and sold by the landlords as commodities. As it is the case with the slave societies generally, in Kerala also, the upper caste landlords held the slaves in great fear and repulsion even though they had absolute power on the slaves. In order to situate lower caste slavery in its historical perspective we may discuss briefly agrestic slavery in Kerala.

Agrestic slavery and colonialism: A historical analysis

Although historians and other social scientists are generally reluctant to analyse the all-pervading nature of agrestic slavery in Kerala by using concepts such as slave mode of production, we wish to use the notion of slave mode of production to begin to problematize the history of agrarian slavery that prevailed in Kerala for at least ten centuries. In fact any study of agrarian society and its class structure in Kerala would show the widespread practice of the use of slave labour and the practice of slave trade. The three major forms of land ownership, Janmam, Kanam and Pattom were the chief modes by which slaves were also owned and transacted. Their labour was indispensable for the wet land rice cultivation as well as dry land farming. In places where lower caste slaves were not in plenty, the landlords used to have non slave lower castes as free labourers. Such a practice has been noted in the agrarian society right from the 12 century CE onwards. It has been noted that the Brahmin settlers could produce substantial agricultural surplus between 7th and 12th centuries due to the labour provided by the salve castes. When Kerala polity was divided into petty principalities after 12th century under the sway of local chieftains drawn mostly from the upper caste Nairs, the agrarian production was carried out by the lower caste slaves. The documents of the major landowning families of Malabar region published so far provide insights into the structure of

agrarian production that was based on slave labour. The situation was not different in the native states of Travancore and Cochin.

The slave transaction documents of Travancore and Cochin testify to the fact that sale and purchase of slaves used to take place without any hindrance in the native society until the intervention of the Anglican missionaries in the late 1840's. In the native states of Travancore and Cochin in addition to the upper caste Hindu landlords, Syrian Christian landlords also owned lower caste slaves. There were slave markets among other places in Cochin, Kottayam, Changanassery, and Anikkat. It has been noted that Church buildings were used to hold slaves on week days as noted in the context of Cochin. The price of able bodied male, female, and children varied from place to place. Similarly their wages also differed; they worked for a pittance of two Edangalis(two measures) of paddy for men and one for women. Generally children and the elderly were never paid anything as they were never thought of as capable of performing productive labour. In addition to such exploitation the sale of slaves without any consideration of kinship often led to break up of families that made stable families almost impossible for the slave castes. The narratives of slaves available in the missionary writings show that slaves used to be sold—father to one place, mother to another and children to various other destinations—without any consideration for the emotional aspects of the people thus separated. In addition to this, there are accounts of how the landlords used to break families and choose spouses for the slaves according to their will and pleasure. Similarly, there were marriages of slaves generally orchestrated by the landlords who wanted the slaves to procreate more so that they got more hands to work in their fields. The oral tradition of the slave castes across Kerala, in fact, reiterate the emotional aspects of such forced separations, marriages and ill treatments, humiliation and miseries suffered by the slaves.

While the everyday life of slaves presented a picture of oppression at the hands of the landlords, colonial law supported the practice of slave labour by registering slave transaction documents legally. Such registration of slave transactions continued well into the 1830's. The colonial intervention to abolish slavery in India was part of the larger

effort of Britain to abolish slave trade globally in which they themselves had played a substantial role. Without going into the detailed history of the abolition of slavery in Kerala—British Malabar and the princely states of Travancore and Cochin—we may say that one of the lasting effects of it was the possibility of structural changes in the position of slave castes in the agrarian society. Although not immediately successful, it created a situation for the evolution of wage labour in the agrarian sector, that would eventually transform the slaves into wage labourers. Another possibility was the emergence of at least a class of marginal peasants from the slave castes if not peasants with any greater land holding as there continued to exist upper caste hegemony on land preventing even the emancipated slaves from owning land. It may be appropriate here to recall the fact that traditional pattern of land ownership that was an exclusive privilege of temples, Brahmins and Nair households, prevented the untouchable slaves from owning land. Although by late nineteenth century there were changes in the pattern of ownership following the pattom proclamation of 1865, we do not find untouchable castes acquiring land in any substantial manner. However, we come across reference to amazing stories of former slaves such as Pathrose Puthuparambil of Kangazha, near Kottayam, who owned twenty-five acres of land through their own efforts; he also became leader of the slave community and instrumental in inviting British missionary Henry Baker Jr. to start the congregations of slave castes. From 1843 onwards in Malabar and from 1855 onwards in Travancore and Cochin, several laws were introduced making roads, markets, government offices and courts of law accessible to the slave castes. This in fact may be construed as an example of making available spaces of citizenship to the slave castes. At the same time there are evidences that suggest the resolve of the slave castes to avail legal redress to some of their longstanding woes as several forms of oppression including physical torture for the alleged violation of the norms of distance pollution that continued to mar the everyday life of the slave castes even after slavery was formally abolished in 1855. Right from the middle of the 19th century many slaves who joined the Church Missionary Society began to use the public roads as they thought themselves to be no more polluting. However, there were several

occasions when such teachers from the slave castes were forced to leave the roads for the upper castes, lest they pollute the latter and therefore they had to wade through muddy paddy fields or pass through bushes. Such contests over the public space became a major problem from the mid nineteenth century onwards. It was in fact through such experiences that the slave castes began to articulate a new critical consciousness and started to consider their social conditions differently from what they were accustomed to. It is necessary here to reiterate that slave castes did possess critical consciousness as evidenced in their oral tradition against oppressor castes which was drawn from their 'common sense'. However, the colonial intervention created new spaces that made possible the further articulation of the critical consciousness of slaves. One may also mention here the sustained campaign of Protestant missionaries in Travancore and Cochin against caste slavery. The most significant moment of which was the submission of a memorandum to the Maharaja of Travancore signed by twelve missionaries of the Church Missionary Society and the London Missionary Society. Elsewhere I have argued that the missionaries provided the most rational argument for the abolition of slavery. They argued that slavery was in fact a very costly form of labour as it prevented the masses of slaves from acquiring new and varied skills. The campaign of the missionaries against slavery introduced new categories of thought, religious and secular, to the slave castes that included ideas of freedom, equality, dignity, salvation, cleanliness, revelation, good life, human worth, community, congregation, and Christian prayers. We may also mention here the new discipline that the slaves began to acquire as thousands of them joined the Christian missions by the end of the nineteenth century. One of the significant things had been the introduction of new bodily practices, mode of dressing, new ways of building their huts, organizing the interior of the house and keeping the their surroundings clean. In the missionary writings slaves emerge as suffering human beings deserving compassion. In the missionary writings their body and soul appear as mortified and we come across narratives of such horrible experiences as beheading, drowning, chaining, maiming, breaking of families, whipping, and escaping to the wilderness only to be eaten by animals, and suicides.

Amidst these horrible experiences we also observe the development of qualitatively different relationship among slaves, within slave families, that in a way turned against the norms of caste slavery. I wish to state that colonial modernity provided the context for such a qualitative transformation. We will analyse these issues first by critically reading some documents of the mid nineteenth century belonging to the native state of Cochin and subsequently some writings of CMS missionaries.

A Slave Mother in Search of Daughters

In spite of the endless stories of breakup of families through slave trade and resultant separation, towards the mid nineteenth century we come across examples of motherly love rearticulating and making a search for the daughters who have been separated through sale and deceit by a Nair landlord with the connivance of the officials of the native estate of Cochin. It is noteworthy to observe that the incident of abduction of the Cherumar women was reported in a petition submitted by their mother Kally to the Magistrate in Cochin on 30th May 1850. According to the petition they, Kally and her daughters Ponnamah and Poomatha had fled from the ill treatment of masters who belonged to the territory of the native state of Cochin. They took refuge in British Cochin and after having resided there for two months the master of her daughters came to the British Cochin and threatened to take them back as the master claimed the daughters to be his "bought slaves". Having sensed the danger, the mother petitioned the Joint Magistrate who directed the local officials to see that they were not taken away by their former master. However the Nair landlord met the Diwan of Cochin at whose intervention the Magistrate sent back the two daughters of Kally on a charge of theft. Soon after Kally approached the British Magistrate pleading and praying that her daughters may be released and restored to her. The charge of theft proffered against the slave women by the Diwan made easier their seizure from British Cochin. The Magistrate of British Cochin actually doubted the entire story of theft. In spite of the positive attitude of the British Magistrate the case went against Kally and her daughters and the latter were sent back to their former master who used to "ill-treat them in various ways." The mother once again approached the Joint Magistrate of the Company in

Cochin. The Joint Magistrate through the Diwan of Cochin was informed by the Samprathy Menon of Trichur that the slave women were sick and unwilling to come down to Cochin. The Diwan asked the local official to get their deposition if they were unwilling to travel to Cochin. Meanwhile the magistrate had received the message that one of the slave girls had already returned to Cochin and deposed that her sister would return if she could and requested an immediate enquiry. The follow up action of the officials of the Cochin state on account of the pressure exerted by the British officials, the other girl was also send back to Cochin along with a peon and she was also accompanied by a brother of the master to take her back if she was willing to go back to the master. However, the girl expressed the Joint Magistrate her desire to remain with her mother in the Company territory and was "delivered over to the care of her mother"

Having stated the story I wish to explore the possibilities that the narrative offer to a historian. I wish to state that the intention here is not to recover the voices of the slave women that are stifled in the correspondences between the officials of the Company Administration in Cochin and the officials of the native state of Cochin. The intention here is to work through the archive to understand the specific practices of slavery as they existed. This would enable us to write a possible history of the experiences of slavery from the perspectives of slave woman. In fact from the original complaint filed by Kally to the final moment when the second daughter was "delivered to the care of her mother" there was a span of eight months that witnessed several communications between the officials of the Company and the native state of Cochin. I wish to consider the possibilities such documentation has thrown up for understanding the agency of slave women in the mid nineteenth century that was not available to them earlier. We may also note here that the agency of slave women was perhaps made possible by the abolition of slavery in British India in 1843 that gave the Cherumar slave woman to escape to the Company territory and retain their freedom after escaping from the oppressive landlord of Cochin. This event is far more well documented than several other official accounts of lower caste slaves. Another interesting point is the singular absence of slave men in the narrative. We do not come across the father

of the young women/ the husband of Kally. Was it a case of breakup of the family in the context of the sale of slaves that erased the presence of their father? It may not be easy for us to get information on this as the documents mentioned do not shed any light on such issues. It may not be out of context here to recall the narrative of another slave woman, named Kali, who was sold to a European captain of a ship in 1828 and was supposed to accompany him to Java. However, she failed her courage and escaped from him and hid somewhere in Cochin and appeared in the CMS mission compound and pleaded the missionaries Mrs. and Mr. Ridsdale to save her. After much pleading she was eventually admitted to the compound, baptized as Lucy and lived there as a devout Christian. What is striking here is the fact that the missionaries noted this as the first ever 'joining' of the mission by a slave caste person. This decision was entirely hers.

Another important aspect of slave life that emerges here is the intimacy that is shared by the individuals, Kally, Ponnamah and Poomatha. This intimacy and the possibility of nurturing it is really significant as it was sustained against several odds. In the oral tradition the separation of husband and wife, parents and children are narrated in a heartrending manner. We hardly come across songs that celebrate family reunions. Probably in the historical example of Kally and her daughters, colonialism provided the context for rearticulating the affective dimensions of their life. Moreover, Kally emerges as a caring mother who made use of the avenues of colonial law to acquire their freedom. For their part the colonial officials were serious about restoring the freedom of the slave women. Such situations in fact make the colonial policies very complex.

I may give here another narrative from the early twentieth century sources. Forced separation of the family remained part of the slave sublime still available to collective memory in the early decades of the twentieth century. For example, the journal, the Travancore and Cochin Diocesan Record for the year 1912 carried the story of an ex-slave named Kumaran who was more than eighty years of age at the time he recalled the following events. Kumaran was undergoing missionary instructions but had not yet been baptized. He used to visit the church occasionally and had problems

with walking. He also could not remember things properly. However, he described how he was sold at the age of 10 or 12 for 14 rupees from Pandalam in the south of Kerala by a Muhammadan from Kanjirappally to a Nair, the forefather of his current master in the plantation district. He recalls his harsh experiences to the missionary including how he worked for different masters and also describes the extent of his sufferings[5].

The oral tradition of the slave castes available in Kerala show that desire for family and affective dimension of life were very much central to their social memory. We may note that in the example of the slave women we come across an instance of slave women asserting their rights and possibly freedom to use the legal means to resolve the oppression of caste slavery. Can we think of this as a possible route to citizenship? Elsewhere I have argued that struggle against slavery was fundamental for Dalit to claim citizenship in Kerala. However, there is a disconnect between slavery, its abolition and the emergence of citizenship in Kerala which was largely due to the denial of slavery in the reigning historiographies of Kerala.

Slaves Responding to the Severity of labour Exaction

Moving away from the possible staking of claim as citizens by the slave women we may now turn our attention to nine Pulaya slaves whose violent act was recorded in a letter addressed to Lieut. General Cullen, British Resident of Travancore and Cochin by the Diwan of the native state of Cochin. The Diwan reports the killing of a Brahmin Kariasthan (manager) of a Namboodiri landlord of Cannaianore District of the native state of Cochin by nine Pulaya slaves. Of the nine, they could apprehend six who confessed the crime. Others were at large and the Government offered a sum of Rs 40/- as reward for capturing them. The slaves stated that they killed the manager due to the "severity of the labour he has been exacting from them and the smallness of the hire he had given them in return" The above event took place on June 20, 1857. The severity of labour has been a recurrent theme in the slave narratives that are available in the missionary writings on lower caste slaves in the Travancore region of Kerala. The severity of labour was not much different in other parts of Kerala too.

We may go little bit more into the details. Most slave transaction documents from Kerala would begin with the phrase "Sell, you may sell.

Kill, you may kill" indicating the absolute power the slave owners had on slaves bought and sold. The slaves were forced to perform the most tiring jobs in the rice cultivation—fixing the breach of bunds, raising blocks of silt from the bed of back waters and rivers for reclaiming paddy fields, watching the crops in the night—for a pittance. They had to perform this even as rice never formed their major diet even during the harvest season as wages were very meagre. In many places in the wet land tracts the landlords used to sacrifice the slaves for fixing the breached bunds. Such practices have been very widespread even in the late nineteenth century. Similarly, we have information from the wet lands of Travancore and Cochin the practice of yoking slave caste men and women along with oxen to draw the plough. There have been several cases of slaves being chained after a day's tiring work. What could have been the responses of the slaves to such extreme forms of cruelty? As could be expected many of them used to run away from oppressive landlords and hide in the jungles and inaccessible small islands in the backwaters forming little maroon communities. In the mid nineteenth century writings of the missionary Henry Baker Junior we come across references to the Pulaya slaves living in the jungles as they had run away from the upper caste landlord. In the course of the field work in a village near the small town of Mallappally in the Pathanamthitta district of Kerala we heard the narratives about a small paddy field named "Vettu Kandam" where the Nair landlords used to behead the Pulaya slaves. The sword used for beheading is still kept in a small shrine built on their compound to propitiate the malevolent spirits of the killed slaves who returned to the world of assassins unleashing vengeance on them. Today, in order to appease the malevolent spirits of the murdered slaves the assassins are worshipping them. There is an annual feast day when the sword is taken out of the small sanctorum where it is ritually installed and taken as a procession in the neighborhood for veneration. In fact, in the wetland tracts of Kuttanad in Travancore there are several such shrines in which malevolent spirits of lower caste slaves are worshipped.

The incident of the killing of the kariasthan of the landlord could be viewed as a rare event. The official report of the incident in fact refers to the severity of labour and the lack of wages to compensate it as the

main reason for the killing. Probably the slaves were aware of the abolition of slavery in 1855. Towards late nineteenth century incidents of violent clashes between the Cherumar slaves and Nairs have been reported from North Malabar. Apart from such incidents we are yet to know about any organized revolt or mobilization of slaves in Kerala as happened in the case of many historical slave holding societies. However, 'weapons of the weak' kind of responses have been noted as the predominant mode of resistance to caste slavery in Kerala. In spite of this we have references in folklore as well as in local narratives stories of heroes of the slave castes who had effectively challenged the violence unleashed by upper caste landlords. The incident of killing the despotic agent of the landlord mentioned above points to the particular politics that was developing in the wake of the abolition of slavery that showed the critical understanding that the slaves had been developing even amidst sever oppression. However, they failed to evolve large scale resistance movements in the absence of such a politics. The anti slavery politics that developed out of initiatives of the missionaries would definitely disapprove of such acts of slaves that would be referred to as crime. Probably because of such complexities the disconnected events of slave's violent mobilization never went beyond their depiction as violent 'criminal acts'. However such 'criminal acts' made the officials of the state to admit that conditions of labour was 'severe' as against the earlier notions of salve labour as a practice which was 'time immemorial' and normal. We may read into such events the desire of the slaves for liberation, however inchoate the idea of liberation had been.

Coming of the Missionary Christianity and the Narratives of Slavery

In the following sections we shall analyze how the Protestant missionaries in the Travancore region of Kerala tried to understand the world of slaves that was changing. It will be instructive in this context to see certain observations of the Parayas given by one of the missionaries of the Church Missionary Society in the mid nineteenth century. According to him, the Parayas were the property of their upper caste owners. These owners had supreme control over their slaves including as mentioned earlier, the power to sell and kill the slaves. This economic power and domination coming

out of the control of land and the labouring slaves enabled the upper caste landowners to perpetuate their hegemony in which ownership and control of slaves was important ritually and economically. While economic significance of slave labour is obvious the ritual significance emerges out of the fact that the ideology and practice of caste legitimized by Hinduism perpetuated the upper caste control over the slaves.

I wish to refer to a particular event from the everyday experience of slavery that helps us to understand the question of domination over the slave castes. It also shines on the religiosity of slaves who joined the missions. One of the missionaries observed the case of a 'recalcitrant' slave boy owned by a wealthy Syrian Christian master. The boy used to be 'so disobedient and headstrong' that he used to be taken to the master's house every day where the master would give him fifteen whacks with a cane especially kept for such purposes. The master would claim it as a treatment to set him right. The master felt that the boy had changed substantially after his conversion although he could not even guess how it happened. The master gave the missionary 'some interesting particulars of his present good character' which are not stated in the text by the missionary. Hearing this, the missionary responded by saying that 'the things thus revealed unto babes are often hid from the wise and prudent[6]. What the missionary and the master wanted to state here was the disciplining effect of the Gospel which was extremely powerful and that it touched the heart of the boy transforming him. The internal negotiation that might have taken place in the mind of the boy remained as elusive as ever. It is this negotiation that is valid when one thinks about the transformation that he had undergone. This is sequel to the way the boy was characterized before he joined the mission as 'headstrong and disobedient'. Both the missionary and the master spoke from their dominant positions but aware of the new mentality that the slave boy or people like him began to have. The missionary refers to it as a privileged position that was revealed to those with a heart of the 'babes' but remained opaque to the 'wise and prudent' disarming the arrogant master. These incidents are recounted here to show how the prevailing social structure traumatized the low caste slaves.

I shall quote here another source that provides interesting information

that is relevant to a discussion on the religiosity of the slaves. In the course of the conversation that Rev. George Matthan, a very prominent native CMS missionary had with a Paraya slave. He understood that the Paraya informant 'believed in the existence of one Supreme Being, the original cause of all things but was unable to comprehend how the government of this vast world could be carried on by him without the assistance of subordinate agents.' During the short span of time of their conversation the missionary endeavored 'to correct the Paraya informant's views on this and other important subjects' and to impress upon him the notion of the exceeding love of God to men in giving up his only beloved son for their redemption[7]. We do not get further information on what must have been the Paraya informant's 'views on this and other important subjects.' Conceptions of divinity that the Paraya informant had are significant when we try to understand their world view in the context of modernity.

Another missionary narrated the conversation he had with a poor slave from the jungle through an interpreter. The conversation was on the concept of the Holy trinity. Although he understood that there was only one God, he could not follow the concept of holy trinity as he thought the concept was referring to three Gods. Finally, the missionary left it to the Holy Spirit to reveal the truth to him[8]. The missionary explained to him about the love of Christ whose name the latter had never heard of. But according to the missionary the slave appeared much struck by the love of Christ. Meanwhile a few more slaves came to the missionary and he 'took all of them to the boys' school and let them hear the slave's hymn sung at which they were all pleased'. The reference to the love of Christ and slaves listening to the slave hymn are significant here. The slave hymn celebrates the redeeming love of Christ for the slaves which was very effective in slave congregations[9]. In fact the slave hymn effectively used the oral tradition of the Dalit communities in which the emotional aspects of slave life have been kept alive.

The missionary told the slaves in the course of their conversation that baptism required some trial of their sincerity and testing of their learning[10]. Baptism signified for the slaves a fundamental reorientation of their lives. They were being asked to reflect on their lives and actions

from a Christian perspective of sin and redemption. The missionary asked them if they would send their children for further studies and they all expressed their willingness to do so. He went on to ask them to work for him in constructing the school shed[11]. This, according to the missionary, was for making a decent place of worship for them. He promised to give them what they wanted if they promise to give him what he needed. The slaves were enthused and agreed to do whatever they could for him[12]. The will of the slaves and its autonomy become pronounced in such contexts. We can see from their actions that they were trying to change themselves according to a new social vision that they had projected for themselves. Learning became central to the social vision of both the missionaries and the slave castes. In this context it will be interesting to analyze the observation of the missionary, Koshi Koshi, that among the lower castes the slaves were most willing to learn and ready to understand the knowledge of God. He refers to one of the slaves who was studying under him and who was of 'dear character'. Although much injured and annoyed by his Nair landlord he remained 'firm and clear in his view of the Gospel and is spreading the knowledge of truth among his fellow slaves[13].'

Similar observation has been made by another missionary working in Alleppy region. He had observed that:

» the Gospel was making rapid but silent progress among slaves. Although their
» trials, discouragements and poverty are great and various yet their firmness in
» their profession, contentment with their lot, their meekness and humility, their
» attachment to the ordinances of God can in no way be accounted for but as
» illustrative of the existence and power of divine grace in them[14].

The 'rapid progress' of the Gospel was achieved through resistance to the severe opposition from the upper castes towards the lower castes learning the Gospel and eventual baptism. But at the same time those who joined the missions become meek and humble and stayed firmly in their profession

of faith. They managed these contradictory situations by staying firm in the faith and committed to the new social imaginary that they were able to develop through their interactions with the missionaries. Similarly one needs to probe the question of their humble position and meekness which was reminiscent of their situation in the traditional hierarchical caste society. The Christian virtue of meekness and humbleness should appear to them fundamentally different from the effect of domination that they had to undergo in the traditional structure. In the traditional society they were coerced into meekness through the exercise of upper caste hegemony. The inner transformation of the slave castes that joined the missions through the disciplinary effects of Christian teachings made them humble. Notions such as 'sin' had played a crucial role in effecting such changes. Similarly one could identify the otherworldliness and extremely conservative understanding of the notion of salvation that made the poor slave caste people further meek draining off the subversive dimensions of their new religiosity. At the same time one could argue that the meekness that was observed in the character of slave caste Christians were different from their historical powerlessness as imposed by the caste structure. In the new circumstances the emphasis given to salvation of the soul made them meek and worthy of heavenly blessings. It is in this manner that one could understand the different meanings of meekness of slave castes before and after their engagement with Christianity. The attitude of otherworldliness had pronounced effects on Dalits who joined the missions that made them more comfortable with resolving social contradictions by taking refuge in the spiritual realm. The disengagement of some sections of Dalit Christians in Kerala with the public sphere in the twentieth century might have resulted from this particular situation. This is more so in the case of those Dalits who are with Pentecostal Churches. However, such a mentality is visibly present among Dalit Christians irrespective of denominations. This is largely because of the multiple marginalities that they experience in Church today.

The clash of the worldviews of missionaries and the slave caste people who joined the missions was evident in many practices of the latter. An example of this is to be found in the recollections of a missionary with

a slave named Choti, "a very intelligent and a leading man among the slaves" who died in August 1856.

He was from the very beginning in the habit of regularly attending the services and receiving instructions and had made an admirable progress in the knowledge of Christianity. He refused, however, to come forward to be baptized from the circumstance of his having two wives, neither of whom he was inclined to divorce. His being a priest among the 'heathen slaves', an office hereditary in his family and deriving considerable income from their stated and voluntary offerings, was another impediment in the way of his formally embracing Christianity. The last time when the missionary was in the school, Choti expressed his hope that he would not consider him to be a nonbeliever from his delaying to be baptized and stated that his sole motive in their activity was his desire to bring more of his fellow caste men to the knowledge of the truth; for his influences would be lost among them if he entirely separated from their community by baptism. The missionary was at a loss to form an opinion of his state of mind during the sickness, as within a few days from the catching of the disease a severe kind of jungle fever, he had lost his consciousness.[15]

Despite being regular in church attendance and receiving instructions Choti did not come forward to be baptized. But at the same time Choti did not want the missionary to consider him an unbeliever. Moreover, the missionary himself admits that he had made considerable progress in knowledge of Christianity, something that they considered essential to the new claims that the slave castes were making. While continuing with his traditional practices of 'witchcraft', he was equally concerned with the new notions of Christianity that he had imbibed. In other words, he betrayed ambivalence as far as his religious perceptions and practices were concerned; this is not unusual in the case of Christianity among indigenous people in other parts of the world[16].

Choti, according to the report of the missionary, did not want to lose contact with the people of his community who have not become Christians. Hence, he remained without baptism but at the same time he hoped that he would not be considered nonbeliever[17]. It may be that he did not feel "sinful" as he continued to attend church regularly. More than

this, he may have felt that, as he had not severed connection with them, he would be able to influence his people who have not yet become Christians and bring them to the knowledge and truth. He was a liminal person, in Turner's terms. As Victor Turner has pointed out "the attributes of liminality or of liminal personae ("threshold people") are necessarily ambiguous since this condition and these persons elude or slip through the network of classifications that normally locate states and positions in cultural space. Liminal entities are neither here nor there; they are betwixt and between the positions assigned and arrayed by law, custom, convention and ceremonial." It may be suggested that the liminal position appeared liberatory to the protagonist of the story; it may have given him some amount of freedom and equality vis-à-vis missionary judgments[18].

Learning and the changing social world

The number of those who could read and write was increasing. It was also pleasing for the missionaries to record that the grants received for education indirectly helped evangelical work, because those who had been taught were generally diligent in teaching others and they read the word of God to their 'heathen' friends and relatives with the result that they often succeeded in bringing them to the Church of Christ[19]. But at the same time there were imbalances in the facilities available for the education of Dalit Christians compared to the Syrian Christians within the CMS. It has been reported that in some of the slave schools owing to the extreme poverty students were unable to attend regularly although they have been taught reading and writing. But at the same time the upper caste students regularly attend the schools for them run by the mission. In his annual letter, the Rev. George Matthan, the missionary in charge of the school expressed his fear that if the necessary support for the education of slave caste children were not forthcoming that would defeat the very objectives with which those schools were established[20].

During the first few decades of the twentieth century this trend changed qualitatively as there was some improvement in the enrolment of low caste children in schools. This period signified the slave caste people receiving minimum literacy that enabled them to read. The CMS missionaries in Travancore right from the mid nineteenth down to the

early decades of the twentieth century especially in the phase of the "mass movement," were still confronted with similar problems in training the children of the slave castes. They felt that in order to raise the converts no effort is more powerful than the boarding school. Transfer the children from their miserable, insanitary and often vicious surroundings and educate them in a Christian environment and with Christian discipline and instruct both boys and girls which is the effective means of moral and spiritual elevation. Varied training included technical agricultural as well as intellectual[21]. It may be observed that qualities such as clean surroundings, discipline and the general presence of moral alertness and spiritual upbringing provided Christian characteristics to the boarding school environment. According to the narratives of the missionaries these were precisely what slave caste students lacked in their home environment.

A visiting missionary to a congregation was astonished to see 'such a large and interesting company of slaves flocking our school in so clean and neat dress as on this occasion'. The missionary expressed his 'high opinion of cleanliness and told them to learn to wash their cloths hereafter[22]'. Similarly right from the beginning of the mission work both the CMS and LMS missionaries from various parts of Travancore used to report on the habit of the lower castes of eating carrion. But by early twentieth century the missionaries began to feel that 'now no one approach' the carcass of a dead animal.[23] The moral vigilance and discipline of the missionaries was such that 'any failure of good conduct on the part of our people is at once noticed about and made a matter of public reproach, as inconsistent with their high profession[24] All these changes were prerequisites for the effective articulation of their demand for equality. In fact access to social space depended on the social worth that the slave castes were able to acquire by adopting the new practices discussed above that ultimately objectified the untouchable body as a cleansed object.

Discipline and Conviction

In this section we briefly deal with certain narratives of slave caste individuals who joined the missions and symbolized the transformation that missionary Christianity and colonial modernity brought about. We try to understand this by following the career of the first slave caste individual

who was baptized by the CMS missionaries in the Travancore region of Kerala. His name was Thewatthan , and was christened as Abel in 1854. According to the missionary the 'seed of the word of God took deep root, and bore fruit' in the case of Abel. That was exemplified in the uncompromising moral ground of conviction and faith he showed. This diligence, that was exercised by him continued till the last moments of his life. While in his deathbed he expressed the desire to see the Nedungadapally Church coming up afar where the slaves also had membership and for which he and his people have contributed money. "Feeling that his end was near he asked to be carried to the top of the Kaippatta hill so that he might see this 'new house of God' at Nedungadapally, about two miles away, before he died. On the top of the hill they raised the old and dying man in their arms and seeing the distant church he thanked God and died in peace." This is a clear example of the desire of this man to achieve equality within the Church although the later history does not validate such an expectation[25]. It is remarkable to note that in describing in a very detailed manner the hopes, trials and sufferings of the slave castes as authentic experiences, the missionary discourse projected a model for precise social action. The sufferings were described both at individual and social levels, focusing on the problems involved in them. At the individual level detailed descriptions of the everyday life of the slaves are given in the narratives that foreground the slave as an individual who undergoes countless experiences of oppression[26]. At the social level it was sought to describe the webs of the social relations in which the slaves were placed as labourers in agricultural production, and as commodities to be exchanged by the masters.

Conclusion

Colonialism transformed the slave castes of Kerala in many ways—the intimate spheres of family, bodily practices, huts they lived in, dress they wore and the food they ate—that witnessed violent responses from the oppressor castes. Similarly, there were contests over social space and physical space that assumed serious proportions by the early twentieth century. As noted in the foregoing analysis, slave caste individuals began to acquire social and individual dignity that was denied to them in the pre-colonial

social order. The notion of individual in its various manifestations became available to slave castes. The ideas of social sufferings that was replete in missionary writings created a context for subsequent mobilization of slave castes people in the twentieth century. In a way the question of affect was central in redefining the individuals who were escaping from the terrible experience of slavery that made any kind of intimate expressions impossible. The struggle for citizenship of the twentieth century enabled the descendants of slave castes to articulate their new social imaginaries that were central to their experience of colonial modernity.

Notes

1. For example see the extensive writings on caste slavery in Travancore and Cochin published in the nineteenth century British Periodicals. For a representative case see The Anti-Slavery Reporter, March 1847; 2,15, p.36.

2. K.Saradamony, Emergence of a Slave Caste: Pulayas of Kerala (New Delhi: People's Publishing House,1980),p.81.

3. William Logan, Malabar (Madras: Asian Education Services,1989[1887]), p.148.

4. Francis Day, The land of the Perumals or Cochin Its Past and Its present (New Delhi: Asian Educational Services, 2006[1863]), p.65.

5. TCDR vol. XXII August 1912 No 4. p. 86. This story was reported by the catechist at Ponkunnam named T. S. Nanu. He told the catechist that he had cultivated many compounds for his master who was very kind to him. He was living in one of such compounds and unlike many others his master was kind to him. He was allowed to take the produce of the compound and whatever he gave to his master the latter received gladly and left the rest to him. He claimed that his master had great faith in him. The catechist asked the local teacher to earnestly prepare the old man for the baptism that he desired. Also see Sanal P. Mohan, Modernity of Slavery: Struggles against caste Inequality in Colonial Kerala(New Delhi: Oxford University Press, 2015) p.65.

6. Annual Letter of Koshi Koshi for the year 1857 dated January 2,1857.

7. The Rev. George Matthan, Journal for the quarter ending December 1849 entry dated October 12. CMSAUB.

8. Journal of Rev. H Andrew for July to December 1856. Entry dated July 19 1856.It used to be the general practice of the missionaries to leave things to be revealed through the holy intervention of the Holy Spirit. CMS Missionaries in other parts of the colonial world also did the same as they thought that the

real conversion as the work of the Holy Spirit. For a detailed discussion see JDY Peel, Religious Encounter and the Making of the Yoruba (Bloomington: Indiana University Press, 2000). P161. Especially the chapter 6 'Preaching the Word',pp.152-186.

9. Samuel Mateer, Native life in Travancore (Madras, Asian Educational Services,1991)p. 317-318. The exact lines went as:

'Our slave work is done, our slave bonds are gone,

For this, we shall never henceforth forsake Thee, O Jesus!

To purchase cattle, fields, houses, and many luxuries(we were sold);

(Now) Messiah himself has settled in the land a people who once fled in terror.

The father was sold to one place, the mother to another;

The children also separated…'

10. 'Conversation with Slaves in Mepra' in ibid., p.138.

11. ibid.

12. Church Missionary Record, No 5. May 1857, vol. XXIV, pp. 138-141.After taking the promise from them the missionary pointed to the little shed that was being used as place of worship and slave school and asked them to go to the jungle and bring some poles to construct the school and they obliged it. Following the instruction of the missionary they began the work of levelling the land for constructing the building.

13. Annual Letter of Koshi Koshi for 1857 dated January 2, 1857. CMSAUB.

14. Annual Letter of Oommen Mammen for the year 1861 dated Jan 1 1861.

15. 'Rev. George Matthan's Journal for the Quarter ending 30 June 1856 entry dated 20 April'.

16. There is a considerable anthropological literature on figures like this, especially from Melanesia. Two famous individuals are Mambu and Yali, described, respectively, in Kenelm Burridge, Mambu: A Melanesian millennium. Peter Lawrence. 1964. Road belong cargo a study of the cargo movement in the Southern Madang District.

17. ibid.

18. For a discussion of liminality, see Victor Turner, The Ritual Process Structure and Anti-Structure (Ithaca; Cornell University Press, 1987), pp. 94-128.

19. See for details, 'Report of the Henry Venn Fund Grant for the year 1886'Document No.58. CMSAUB.

20. Annual Letter of the Rev.George Matthan, Thiruvalla Station dated December 3.1867, CMSAUB.

21. 'Mass Movements' letter from the Bishop of Travancore and Cochin to Mr. Durrant, Travancore and Cochin Mission G2 / I 5 / 0 1912.Document No. 7 (emphasis added) CMSAUB.

22. The Rev.Oommen Mammen's Journal for the Quarter Ending June 30, 1856.

23. Report on the work of Attingal District 1908 p.11.

24. Also Rev. Koshi Koshi's journal from July 22 to the end of September 1857 entry dated 22 July. Also see ibid.

25. J. Caley, An Account of The Pastorates Under The Native Church Councils In The Diocese Of Travancore And Cochin. (Kottayam: CMS Press,1905), p. 10. But the dream of Abel (Thewatthan) never materialised, as his people were never allowed to worship in that Church. The author of the text J Caley who was Bishop's Commissary noted an incident that occurred in 1896 in the following manner. "Nine years ago I insisted on at least a dozen of them being allowed to worship there, and brought them in for that purpose, the others all left the Church in a body and I conducted the Sunday morning service with the twelve despised ones. We are suffering from the vile spirit of caste yet".

26. Madras Church Missionary Record 1854, pp. 52-53.

sanal.mohan@gmail.com

മധ്യകാലകേരളത്തിലെ അടിമത്തരൂപങ്ങൾ

ഡോ.കെ എസ് മാധവൻ
അസോസിയേറ്റ് പ്രഫസർ, ചരിത്രവിഭാഗം, കോഴിക്കോട് സർവ്വകലാശാല.

സംഗ്രഹം

ഇന്ത്യാചരിത്രപഠനങ്ങളിൽ ഇന്ത്യയിൽ വിവിധ കാലങ്ങളിൽ നിലനിന്ന അടിമത്തസമ്പ്രദായങ്ങൾക്ക് പ്രാധാന്യം കൊടുത്തുകൊണ്ടുള്ള പഠനങ്ങൾ വിരളമാണ്. ജാതിവ്യവസ്ഥ സമൂഹത്തിലെ അടിത്തട്ട് മനുഷ്യരെ എങ്ങനെയാണ് ജാതി അടിമത്തത്തിൽ കീഴ്പ്പെടുത്തുന്നത് എന്ന പ്രശ്നം ഇന്ത്യൻ ചരിത്രശാസ്ത്രം ഗൗരവമായി പരിഗണിക്കേണ്ടതുണ്ട്. മധ്യകാല കേരളത്തിൽ ആൾ , അടിയാർ, പുലയർ എന്നിങ്ങനെ വിളിക്കപ്പെട്ട വിഭാഗങ്ങൾ ആളടിമകളായി മാറിയത് എങ്ങനെയാണെന്നും ആ പ്രക്രിയയുടെ തുടർച്ചയിൽ ജാതിവ്യവസ്ഥ ഒരു മേൽ കീഴ്വ്യവസ്ഥയായി ക്രമപ്പെട്ടു വരുമ്പോൾ ആളടിമകൾ എങ്ങനെയാണ് ജാതി അടിമകളായി മാറിയത് എന്ന പ്രശ്നമാണ് പ്രബന്ധത്തിന്റെ അന്വേഷണ വിഷയം.

താക്കോൽ വാക്കുകൾ: അടിമത്തം, കീഴായ്മ,അസ്പൃശ്യത, ശ്രേണീവൽക്കരണം.

കേരളത്തിന്റെ ചരിത്രശാസ്ത്രം വേണ്ടത്ര പരിഗണന കൊടുക്കാത്ത ഒരു പഠനമേഖലയാണ് കേരളത്തിൽ നിലനിന്ന അടിമത്തം. കേരളസമൂഹത്തെപ്പറ്റിയുള്ള വിവിധ ചരിത്രവിശകലനങ്ങളിലും സമൂഹരൂപത്തെപ്പറ്റിയുള്ള പഠനങ്ങളിലും ചരിത്രകാരന്മാർ അവഗണിച്ച ഒന്നാണ് കേരളത്തിൽ നിലനിന്ന ജാതി അടിമത്തം (Saradamoni 1980: 9-43,Mohan 2015: 20-26). ഇന്ത്യാചരിത്രപഠനങ്ങളിൽ ഇന്ത്യയിൽ വിവിധകാലങ്ങളിൽ നിലനിന്ന അടിമത്തസമ്പ്രദായങ്ങൾക്ക് പ്രാധാന്യം കൊടുത്തുകൊണ്ടുള്ള പഠനങ്ങൾ വിരളമാണ് (Sen2004: 1-80). ദേവരാജ് ചനാനയെപ്പോലുള്ള പണ്ഡിതർ

പ്രാചീന ഇന്ത്യയിൽ നിലനിന്നിരുന്ന അടിമത്തത്തെപ്പറ്റി പഠിച്ചിട്ടുണ്ടെങ്കിലും(Chanana :2008)പ്രാചീന ഇന്ത്യയെപ്പറ്റി പഠിച്ച പ്രമുഖചരിത്രകാരന്മാർ അടിയാളത്തപ്പെട്ട (helotage) സമൂഹങ്ങൾ ദാസരും കർമകാരരുമായിരുന്നെന്നാണ് സ്ഥാനപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നത് (Thapar, 2000: 31-35, 2002: 184-190, Chakravarti 2015: 94-121). ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തിൽ കാർഷിക അടിമത്തം (agrestic slavery) നിലനിന്നതായി പലരും വിലയിരുത്തിയിട്ടുണ്ടെങ്കിലും ഉല്പാദനവ്യവസ്ഥയിൽ അടിമത്തം ഒരു പ്രധാന സ്ഥാപനരൂപമായിരുന്നില്ല എന്ന നിലപാടാണ് പൊതുവെ മാർക്സിസ്റ്റ് ചരിത്രകാരന്മാർക്കുള്ളത്(Habib 1995: 165-177, Roy2014: 262-280, Jha2018: 83-104). പ്രാചീന ഗ്രീക്-റോമൻ സമൂഹങ്ങളിൽ നിലനിന്ന അടിമക്കച്ചവടത്തിനു സമാനമായ ഒന്ന് ഇന്ത്യയിൽ നിലനിന്നിരുന്നില്ല എന്നാണ് ചരിത്രകാരന്മാർ വിലയിരുത്തിയിട്ടുള്ളത്. എന്നാൽ ഇന്ത്യയിൽ നിലനിന്ന കീഴാള അവസ്ഥ അടിമത്തത്തിനേക്കാളും സങ്കീർണ്ണമായ ചൂഷണവ്യവസ്ഥയായിരുന്നു എന്നു വിശകലനംചെയ്യാൻ ഈ ചരിത്രകാരന്മാരിൽ പലരും കാര്യമായി ശ്രമിച്ചതായി കാണുന്നില്ല. ഇന്ത്യയിൽ നിലനിന്നിരുന്ന കീഴായ്മയുടെയും അടിച്ചമർത്തലിന്റെയും രൂപം യൂറോപ്യൻ അടിമത്തത്തിന് സമാനമല്ല എന്ന പരികല്പനപരമായ പ്രശ്നത്തെയാണ് പലരും അഭിമുഖീകരിച്ചത്. മനുഷ്യരെ വിറ്റ് വില വാങ്ങി കൈമാറ്റം ചെയ്യുകയും തലമുറകളായി ജാതിഅടിമകളായി നിലനിർത്തി അടിച്ചമർത്തി ചൂഷണത്തിന് വിധേയരാക്കുകയും ചെയ്തിരുന്ന വ്യവസ്ഥ സവിശേഷമായ ഒരു അടിച്ചമർത്തൽ രൂപവും ചൂഷണക്രമവുമായി ഇന്ത്യയിൽ നിലനിന്ന പ്രക്രിയ വേണ്ടത്ര രീതിയിൽ ഇന്ത്യൻ ചരിത്രശാസ്ത്രത്തിൽ പരിഗണിക്കപ്പെട്ടില്ല. ജാതിവ്യവസ്ഥയും സാമൂഹിക വേർതിരിവു രൂപങ്ങളും തരംതിരിവ് അസമത്തഘടനയും ഇന്ത്യയിൽ സവിശേഷമായി ജാതിഹീനതയും അസ്പൃശ്യതയുമായി പ്രവർത്തിച്ച രീതി അർഹിക്കുന്ന രീതിയിൽ അക്കാദമിക ചരിത്രപഠനമേഖലയിൽ വിശദീകരിക്കപ്പെട്ടിട്ടില്ല. ജാതിവ്യവസ്ഥ സമൂഹത്തിലെ അടിത്തട്ട് മനുഷ്യരെ എങ്ങനെയാണ് ജാതി അടിമത്തത്തിൽ കീഴ്പ്പെടുത്തുന്നത് എന്ന പ്രശ്നം ഇന്ത്യൻ ചരിത്രശാസ്ത്രം ഗൗരവമായി പരിഗണിക്കേണ്ടതുണ്ട്. ജാതി അടിമത്തവും കീഴായ്മയും കീഴാളത്തവും സാമൂഹികചരിത്രത്തിന്റെ ഭാഗമായി അന്വേഷിക്കുന്ന ഒരു രീതിയാണ് പൊതുവെ കണ്ടുവരുന്നത് (Jaiswal 2019: 1-31, Parasher-Sen 2004: 1-80, Dube 2008: xv-lxiv) .ഇന്ത്യയിൽ നവോത്ഥാനകാലത്തും അതിനെ തുടർന്നുണ്ടായ ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തിലും രൂപപ്പെട്ട സമത്വപ്രക്ഷോഭങ്ങളും ജാതിവിരുദ്ധജനാധിപത്യപ്രസ്ഥാനങ്ങളും

ചിന്തകരുമാണ് ഇന്ത്യയിലെ അടിമത്തജീവിതവും ജാതിവ്യവസ്ഥയും തമ്മിലുള്ള ചരിത്രബന്ധത്തെ പ്രശ്നവൽക്കരിക്കാൻ ശ്രമിച്ചത്. ജ്യോതിറാവ് ഫൂലെ മുതൽ കേരളത്തിൽ പൊയ്കയിൽ അപ്പച്ചൻ വരെയുള്ളവർ (Geetha and Rajadurai 2011: 40-86, Rodrigues 2002: 1-43,Kaviraj 2017: 10-38, Veeramani 2018: 133-154, Mohan 2015) ജാതി അടിമത്തത്തെയും ജാതിഹീനതയെയും ഒരു ചരിത്രപ്രക്രിയയായി മനസ്സിലാക്കുകയും നവോത്ഥാനത്തിന്റെയും ദേശീയതയുടെയും നീതിബോധ്യത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ സമീപിക്കുന്നതിനുള്ള ശ്രമങ്ങളും നടത്തി. പാശ്ചാത്യ പണ്ഡിതരും മിഷണറിമാരും ബ്രിട്ടീഷ് ഉദ്യോഗസ്ഥരും ഇന്ത്യയിലെ വിവിധ പ്രദേശങ്ങളിൽ നിലനിന്നിരുന്ന അടിമത്തത്തെപ്പറ്റി വിവരിച്ചിട്ടുണ്ട്. മധ്യകാല കേരളത്തിൽ ആൾ അടിയാർ/പുലയർ എന്നിങ്ങനെ വിളിക്കപ്പെട്ട വിഭാഗങ്ങൾ ആളടിമകളായി മാറിയത് എങ്ങനെയാണെന്നും ആ പ്രക്രിയയുടെ തുടർച്ചയിൽ ജാതിവ്യവസ്ഥ ഒരു മേൽ കീഴ്വ്യവസ്ഥയായി ക്രമപ്പെട്ടു വരുമ്പോൾ ആളടിമകൾ എങ്ങനെയാണ് ജാതി അടിമകളായി മാറിയത് എന്ന പ്രശ്നവുമാണ് ഈ പ്രബന്ധത്തിൽ മുഖ്യമായും പരിഗണിക്കുന്നത്.

പ്രാചീന കേരളം: സമൂഹരൂപവും ജീവനപ്രവർത്തികളും

പ്രാചീനകാലത്ത് കേരള ഭൂപ്രദേശം മലനാട് എന്നാണ് അറിയപ്പെട്ടിരുന്നത്. ഈ ഭൂപ്രദേശങ്ങളിലെ കാട് മേഖലയിലെ പ്രധാന അതിജീവനരൂപം ഭക്ഷ്യശേഖരണവും പുനം കൃഷിയും കാലിമേയ്ക്കലുമായിരുന്നു.പടിഞ്ഞാറൻ തീരമേഖലയിൽ മീൻപിടുത്തവും ഉപ്പു കുറുക്കലും കടൽവിഭവശേഖരണവും പ്രധാന ഉപജീവനവൃത്തികളായി നിലനിന്നു (Ganesh1997: 34-65, Gurukkal and Varier 1999: 157-176). കേരളത്തിലെ മുപ്പത്തിരണ്ടു നദീതടങ്ങളിൽ നീർനില നെൽകൃഷി ഒരു സ്ഥിരകൃഷിരൂപമായി വികസിച്ചുവന്നത് കാട്-കടൽ മേഖലകൾ തമ്മിലുള്ള കൈമാറ്റബന്ധങ്ങളുടെ ഭാഗമായിട്ടായിരുന്നു. പശ്ചിമഘട്ട കാട് മേഖലയിലും പടിഞ്ഞാറൻ തീരമേഖലയിലുമുള്ള വിവിധ വിഭവങ്ങളുടെ പാരസ്പര്യ കൈമാറ്റത്തിന്റെയും ഭാഗമായിട്ടായിരുന്നു ഇടനാട് ഒരു അധിവാസപ്രദേശവും നീർനിലകൃഷി ഇടവുമായി വികസിച്ചുവന്നത് (Ganesh 1997: 34-47). പശ്ചിമഘട്ടങ്ങളുടെ താഴ്വാരപ്രദേശങ്ങളിലും നദീതടങ്ങൾക്ക് മുകളിലുമായി പ്രാചീനകാലം മുതൽ വളർന്നുവന്നതാണ് ബഹുവിള പറമ്പ് കൃഷിരൂപങ്ങൾ.നീർനില നെൽകൃഷി ഇടങ്ങളും ബഹുവിള പറമ്പ് ഭൂമിയും മനുഷ്യർ ഇടപെട്ട് മാറ്റിയെടുത്ത നിർമ്മിത കാർഷികഇടങ്ങളായി വളർന്നുവന്നതാണ്. ഈ പ്രക്രിയ നീർനില നെൽപ്പാടങ്ങളും വയലുകളും

ബഹുവിള പറമ്പ് പുരയിടഭൂമിയും പ്രാചീന കാർഷികകേരളത്തെ വികസിപ്പിച്ച ഭൂവിടങ്ങളും വിഭവസ്ഥാനങ്ങളുമായി മാറുന്നതിന് കാരണമായി. ഈ ഭൂവിഭാഗങ്ങളുടെ നിർമ്മിതിയും അവിടങ്ങളിലെ വിഭവ ഉൽപ്പാദനവും വ്യത്യസ്തങ്ങളായ അധ്വാനരൂപങ്ങളെയും അധ്വാനപ്രക്രിയയെയും സാങ്കേതികവിദ്യയെയും വികസിപ്പിക്കുകയും അതിനു നിശ്ചിതമായ രൂപം നൽകുകയും ചെയ്തു. കാർഷികവികാസത്തിനാവശ്യമായ മനുഷ്യവിഭവശേഷിയും സാങ്കേതികവിദ്യയും അറിവ് രൂപങ്ങളുടെ സാമൂഹികപ്രയോഗങ്ങളും നിപുണതയും സാമൂഹികമായ ഉല്പാദനപ്രക്രിയയുടെ വികാസത്തിന്റെ ഭാഗമായിട്ടാണ് രൂപപ്പെട്ടു വന്നത് (Ganesh2016 (a): 34-43). ചരിത്രപരമായി വികസിച്ചുവന്ന ഈ പ്രക്രിയ അധ്വാനരൂപങ്ങളെയും അധ്വാനപ്രക്രിയയിൽ ഏർപ്പെടുന്നവരെയും പ്രത്യേകമായ തരത്തിൽ ക്രമപ്പെടുത്തുകയും അധ്വാനിക്കുന്ന മനുഷ്യരെ നിർബന്ധിത അധ്വാനത്തിലൂടെ ആളടിമത്തത്തിലേക്കും വ്യവസ്ഥാപിതമായ മേൽ കീഴ് ക്രമങ്ങളിലൂടെ ജാതി അടിമത്തത്തിലേക്കും പരിവർത്തിപ്പിച്ചു. ഈ പ്രക്രിയയുടെ ഭാഗമായി സാമൂഹികശ്രേണീകരണവും സാമൂഹിക പുറന്തള്ളൽപ്രക്രിയയും ചൂഷണവും അടിച്ചമർത്തൽരൂപങ്ങളും സാമൂഹികഭേദങ്ങളെ നിർമ്മിച്ച വ്യവസ്ഥയായി വളർന്നുവന്നു. ആളടിമത്തത്തിൽ നിന്നും ജാതി അടിമത്തത്തിലേക്ക് കീഴോർസമൂഹങ്ങളെ പരിവർത്തിപ്പിച്ച ഈ പ്രക്രിയയുടെ രാഷ്ട്രീയസമ്പദ്ക്രമം വിശദീകരിക്കുന്നത് അടിമത്തരൂപങ്ങളെ മനസ്സിലാക്കുന്നതിന് ആവശ്യമാണ്.

പശ്ചിമഘട്ടമേഖലയുടെ ഭൂമി

ശാസ്ത്ര പ്രത്യേകതയും ജൈവപാരിസ്ഥിതികവ്യൂഹവും സസ്യ ജന്തുജാലവൈവിധ്യവും കേരളത്തിന്റെ ചരിത്രജീവിതത്തെ ഏറ്റവും കൂടുതൽ സ്വാധീനിച്ചഘടകങ്ങളാണ്.കിഴക്കുനിന്ന് പടിഞ്ഞാറോട്ട് ഒഴുകുന്ന നദികളും നദീതടങ്ങളും കായൽപ്രദേശങ്ങളും തുറന്ന കടൽത്തീരമേഖലയും പലതരത്തിലുള്ള അതിജീവനരൂപങ്ങളും ഉപജീവനരീതികളും രൂപപ്പെടുന്നതിനും നിലനിൽക്കുന്നതിനും കാരണമായി. ജീവനപ്രക്രിയകളിൽ വേട്ടയാടൽ,ഫലമൂലാദികളുടെ ശേഖരണം, പുനം കൃഷി, കാലിമേച്ചിൽ എന്നിവ പശ്ചിമഘട്ട മലമ്പ്രദേശത്താണ് വികസിച്ചുവന്നത്. പറമ്പ് പ്രദേശത്തെ ബഹുവിളകളും വ്യഞ്ജനങ്ങളും ബഹുവിള സ്ഥിര കൃഷിയായും പുനംകൃഷിരൂപത്തിലും വളർന്നുവന്നു. പശ്ചിമഘട്ട കാട്ടു മേഖലയിലെ വിവിധയിനം വിഭവങ്ങളുടെ വൈവിധ്യവും വ്യത്യസ്തതയും ഭക്ഷ്യശേഖരണത്തിന്റെയും വിഭവശേഖരണത്തിന്റെയും സ്രോതസ്സായി ഈ പ്രദേശത്തെ മാറ്റി (Varier and Gurukkal 2004: 59-103).മലയോരങ്ങളിൽ

കാർഷിക വിഭവങ്ങൾ ഏകവിളയായും ബഹുവിളയായും തട്ടുകൃഷിയായും പുനം കൃഷിയായും ഉല്പാദിപ്പിച്ചു. ഭക്ഷ്യശേഖരണത്തോടൊപ്പം വേട്ടയാടലും കാലി വളർത്തലും പാരസ്പര്യപ്പെട്ട് പ്രധാന ഉപജീവനരൂപങ്ങളായി തുടർന്നു. ഏകവിള സ്ഥിര കൃഷിയും ബഹുവിള സ്ഥിരകൃഷിയും നീർനിലപ്രദേശത്തും പറമ്പ് ഭൂമിയിലും പ്രധാന കാർഷികരൂപങ്ങളായി നിലനിന്നു. നദീതടങ്ങളിലെയും കായൽഭൂമിയിലെയും ജൈവപാരിസ്ഥിതികവ്യൂഹത്തിലാണ് നീർനില നെൽകൃഷി പ്രധാന വിഭവരൂപമായി സ്ഥിരകൃഷിയായി വളർന്നുവന്നത്. കടൽമേഖലയിലെയും ഉൾനാടൻ ജലാശയങ്ങളിലെയും മത്സ്യബന്ധനവും ഉപ്പു ണ്ടാക്കലും കടൽവിഭവശേഖരണവും ഉപജീവനരൂപങ്ങളുടെ വ്യത്യസ്തതയോടൊപ്പം അവ തമ്മിലുള്ള പരസ്പര്യത്തെയും കൈമാറ്റബന്ധങ്ങളെയും സൃഷ്ടിച്ചു.

പടിഞ്ഞാറൻ കടൽവ്യവസ്ഥയും തുറന്ന തീരപ്രദേശവും കായൽവ്യൂഹവും ഇന്ത്യൻ മഹാസമുദ്രവ്യവസ്ഥയുമായി നിലനിന്ന സമുദ്രബന്ധങ്ങളും പശ്ചിമ ഘട്ടങ്ങളിലെ വിഭവങ്ങളും പ്രാചീനകാലഘട്ടം മുതൽ കേരളത്തിലെ ജീവിതപ്രക്രിയകളെയും ഭൗതികസംസ്കാരത്തെയും സ്വാധീനിച്ചിട്ടുണ്ട്.ഗോത്രകുലബന്ധങ്ങൾക്കനുസൃതമായിട്ടുള്ള ജൈവികവും സാമൂഹികവുമായ ഇടപാടുബന്ധങ്ങളിലൂടെയാണ് സാമൂഹികജീവിതം നിലനിന്നത്. കാടുമേഖലയിലും മലയോര പറമ്പ് മേഖലയിലും ഇടനാട്ടിലെ സമതലങ്ങളിലെ നദീതടങ്ങളിലും കായൽപ്രദേശത്തും കടലോരപ്രദേശത്തും വിവിധ ഗോത്രവിഭാഗങ്ങൾ വ്യത്യസ്ത കുലങ്ങളായി രക്തബന്ധത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ നിലനിന്നു.ഇളയതും മൂത്തതുമായ കുലവംശാവലിക്രമത്തിൽ കുലങ്ങളും കുലങ്ങൾക്കുള്ളിൽ ചാർച്ചക്കൂട്ടങ്ങളുമായി ഇവ വികസിച്ചുവന്നു. ഈ മനുഷ്യസഞ്ചയങ്ങൾ കുടിമാക്കൾ എന്ന പേരിലാണ് അറിയപ്പെട്ടിരുന്നത്. ഗോത്രങ്ങൾ കുലങ്ങളായി വേറ് കൂറ് ബന്ധങ്ങൾ നിലനിർത്തിയ വിവിധ ജീവികക്രമങ്ങളും ജീവനപ്രവർത്തികളും കൂട്ടായി നടത്തിയ ചാർച്ച കുടികളായി പ്രാചീന ചരിത്രകാല ആരംഭത്തോടെ തമിഴകത്തിന്റെ ഭാഗമായിരുന്ന കേരളപ്രദേശത്ത് സാമൂഹികജീവിതപ്രകിയകളുടെ ഭാഗമായി വികസിച്ചുവന്നു. മലമേഖലയിലെയും ഇടനാടൻ പറമ്പ് പുരയിടപ്രദേശത്തെയും നദീതട എക്കൽ നീർനിലപ്രദേശത്തെയും കടൽ കായൽമേഖലയിലെ വിശാലമായ തീരപ്രദേശത്തെയും ഭൂമിശാസ്ത്ര വൈവിധ്യങ്ങളും ജൈവപാരിസ്ഥിതിക പ്രത്യേകതകളും വിവിധ കുടി കൂട്ടായ്മയുടെ ജൈവികവും സാമൂഹികവുമായ ജീവിതരൂപങ്ങൾ നിലനിർത്തുന്നതിനു കാരണമായി. മുല്ല -കുറിഞ്ചി പ്രദേശങ്ങളായ കാടും മേടും പുൽത്തകിടും മലയടിവാരവും മനുഷ്യരുടെ ജീവനപ്രവർത്തികൾ നടക്കുന്ന ഇടപാടു

ഇടങ്ങൾ കൂടിയായിരുന്നു. വിവിധ തരത്തിലുള്ള വെട്ടി ചുട്ട് പുനം കൃഷിയും തട്ടുകൃഷിയുമായി ബഹുവിളകൃഷിയിടങ്ങൾ മുല്ല-കുറിഞ്ഞി കാട്ടു മേഖലയിൽ വളർന്നുവന്നു. തിന, വരക്,ചാമ, മുതിര,മലനെല്ല് എന്നിങ്ങനെ വിവിധ തരം ഭക്ഷ്യധാന്യങ്ങളും ഏലം, കുറുവാപ്പട്ട, കുരുമുളക്, ഇഞ്ചി ,മഞ്ഞൾ എന്നിങ്ങനെ പലതരം വ്യഞ്ജനങ്ങളും കൃഷിചെയ്തും കാട്ടുവിഭവങ്ങളായി ശേഖരിച്ചും അതിജീവിച്ച മനുഷ്യരായിരുന്നു കാട്ടുമേഖലയിലെയും പറമ്പ് ഭൂമിയിലെയും കുടിമാക്കൾ എന്നന്നറിയപ്പെട്ടിരുന്ന ഗോത്രജനസഞ്ചയങ്ങൾ. ഭക്ഷ്യശേഖരണത്തോടൊപ്പം ഭക്ഷ്യ ഉത്പാദനവും വേട്ടയാടലും കുടിമാക്കൾ ഉപജീവനരൂപങ്ങളായി നിലനിർത്തി. വേടർ, വേട്ടുവർ എന്നീ ഗോത്രങ്ങൾ വേട്ടയാടലും ഭക്ഷ്യശേഖരണവും പുനം കൃഷിയും ഇടചേർന്ന് നടത്തിയവരാണ്. ആയർ, ഇടയർ എന്നീ ഗോത്രങ്ങൾ കാലിവളർത്തലും പാലുല്പന്നങ്ങളുടെ കൈമാറ്റവും തൊഴിലായി സ്വീകരിച്ചവരായിരുന്നു. ബഹുവിള പുനം കൃഷിയും വേട്ടയാടലും ഭക്ഷ്യശേഖരണവും മുല്ല കുറിഞ്ഞി മേഖലയിലെ കുടി കൂട്ടായ്മകൾ നിലനിർത്തി. കുടി കൂട്ടായ്മകൾ അധിവസിച്ച ഇടങ്ങൾ ഊരുകളായി വളർന്നുവന്നു. കുടിമാക്കളുടെ ഊരുകൾ പല കുടികൾ കൂടിച്ചേർന്ന ഗോത്രഗ്രാമങ്ങളായിരുന്നു.ചെറുതും വലുതുമായ മലകളിലും കുന്നുകളിലും താഴ്വാരപ്രദേശങ്ങളിലുമാണ് ഊരുകൾ വളർന്നുവന്നത്. ഊരുകൾക്ക് ചാർച്ച കൂട്ടായ്മകളുടെ തലവൻ എന്ന നിലയിൽ ഊര് മൂപ്പൻമാർ ഉണ്ടായിരുന്നു.ഇവർ ഊർകിഴാൻ, ഊർകിഴവൻ എന്നീ പേരുകളിൽ അറിയപ്പെട്ടു.ഊരുകളുടെ സ്ഥാനം, നില, വിഭവ അടിത്തറ, പഴക്കം എന്നിങ്ങനെ ഊരുകൾ പല പേരുകളിൽ അറിയപ്പെടുന്നതിന് കാരണമായി. ആദ്യകാല കുടി പാർപ്പിടങ്ങളെ അവയുടെ പഴക്കത്തെ മുൻനിർത്തി മൂതുർ എന്നു വിളിച്ചു. ഊരുകളിലെ കുടികളുടെ എണ്ണത്തെയും കുടിമാക്കളുടെ സാമൂഹികസ്ഥാനത്തെയും സൂചിപ്പിക്കുന്ന തരത്തിൽ ഊരുകളെ ചെറിയ ഊരുകൾ എന്നർത്ഥത്തിൽ ചീറൂർ എന്നു വിളിച്ചിരുന്നു. വിഭവധാരാളിത്തമുള്ള ഊരുകൾ നല്ലൂർ എന്നറിയപ്പെട്ടു. വിവിധ കുലങ്ങളിൽപ്പെട്ടതും പലവിധ അതിജീവനരൂപങ്ങളിലും ജീവിതപ്രവർത്തികളിലും ഏർപ്പെടുന്ന കുടികളെ വലിയ കുടി എന്ന അർത്ഥത്തിൽ പെരുങ്കുടി എന്നും ചെറിയ കുടികിടപ്പ് സ്ഥാനങ്ങളിൽ ജീവിക്കുന്നവർ എന്ന നിലയിൽ ചിറുകുടി എന്നും വിളിച്ചു. കുടികൾ രക്തകുലബന്ധങ്ങൾ പാലിച്ചുകൊണ്ടുള്ള ഇണചേരൽ രൂപങ്ങൾ നിലനിർത്തിയിരുന്നു. കളവ്, കർപ്പ് എന്നപേരിൽ വിളിച്ചിരുന്ന സ്ത്രീ-പുരുഷബന്ധങ്ങൾ പ്രണയം, കാമന, ലൈംഗികത, ഇണചേരൽ, പ്രജനനം എന്നിവ കുടികൾക്ക് ഉള്ളിലും പുറത്തും നിലനിർത്തുന്നതിനായി രൂപപ്പെട്ടുവന്ന

ജൈവികവും സാമൂഹികവുമായ ക്രമങ്ങളായിരുന്നു. കുലങ്ങളുടെ ചാർച്ച ക്രമത്തിനുള്ളിൽ കുലത്തിന്റെ വഴി-മുറക്രമത്തിനനുസരിച്ച് ഇളയവർ മുതിയവർ ബന്ധത്തിനനുസരിച്ചാണ് ഗോത്ര അധികാരസ്ഥാനങ്ങൾ നിലനിന്നത്. ഊരുകൾ ഊർകിഴാൻമാരുടെ നിയന്ത്രണത്തിലായിരുന്നു. വിവിധ മലകളെ കേന്ദ്രീകരിച്ച് പൊറയൻമാരായ മലനാഥന്മാരുടെ അധികാരം വളർന്നുവന്നു. മലനാഥന്മാരിൽ നിന്നും വേളുകൾ എന്നറിയപ്പെട്ട ഗോത്രത്തലവൻമാരും ഉണ്ടായി. വിപുലമായ ഒരു പ്രദേശത്തുള്ള വിവിധ ഗോത്രങ്ങളുടെ മേൽ ആധിപത്യം സ്ഥാപിച്ചുകൊണ്ട് വേന്തൻ എന്നറിയപ്പെട്ട പ്രദേശാധിപന്മാരും ഉയർന്നുവന്നു. ചേരവേന്തന്മാരാണ് മലനാട് പ്രദേശത്തു ആധിപത്യം സ്ഥാപിച്ചവർ. തങ്ങളുടെ അധികാര പ്രദേശങ്ങളെ നിയന്ത്രിക്കുന്ന വംശാവലികൾ ഉള്ളവരായിരുന്നു ചേരവേന്തന്മാർ. ഗോത്ര ചാർച്ചകൾക്കനുസരിച്ചുള്ള ജീവനരൂപങ്ങളുടെയും വിഭവപങ്കാളിത്തത്തിന്റെയും അടിസ്ഥാനത്തിൽ വികസിച്ചുവന്ന ജീവനപ്രവർത്തികളും സാമൂഹിക വേറു കുറുബന്ധങ്ങളും മേലോർ കീഴോർ ബന്ധങ്ങളായി വികസിക്കാൻ തുടങ്ങിയിരുന്നു.എന്നാൽ അത്തരം ബന്ധങ്ങൾ മേൽ കീഴ് (hierarcy) ഏറ്റിറക്ക ശ്രേണി ബന്ധങ്ങളും ജാതിബന്ധങ്ങളുമായി മാറിയിരുന്നില്ല. ഗോത്ര കൂട്ടായ്മകളെ നിയന്ത്രിച്ച ഊര്മൂപ്പന്മാരും മലനാഥന്മാരായ പൊറയൻമാരും വേൾ കുലങ്ങളും വേന്തനും ഉൾപ്പെടുന്ന സമൂഹം മേലോരായി സ്ഥാനപ്പെട്ടു. ജീവനപ്രക്രിയകളുടെ പലമകൾ നിലനിർത്തിയ വിവിധ കുടിമക്കൾ വിഭാഗങ്ങൾ കീഴോരുമായി സ്ഥാനപ്പെടുന്ന തിരശ്ചീനമായ സാമൂഹികവിഭജനമായിരുന്നു നിലനിന്നത്. വേറുംകുറും നിലനിർത്തിയ ഗോത്രബന്ധങ്ങൾക്ക് ശ്രേണി അസമത്വമായി വികസിക്കാൻ കഴിയുമായിരുന്നില്ല.

കാർഷികവികാസവും ശ്രേണീവൽക്കരണവും

കേരളത്തിന്റെ ഇടനാടിനെ കേന്ദ്രീകരിച്ചുള്ള നീർനില നെൽകൃഷിയും ബഹുവിള പറമ്പു വിഭവോല്പാദന രൂപങ്ങളും സാമൂഹിക ശ്രേണീവൽക്കരണത്തിലേക്കു നയിക്കുന്ന വിഭവസമാഹരണത്തിന് കാരണമായി. ഇടനാടിന്റെ വിഭവരൂപങ്ങളെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തി വളർന്നുവന്ന നാട്ടുകോയ്മകൾ വിഭവരൂപങ്ങളെ നിയന്ത്രിച്ചും അതിന്റെ മേൽക്കോയ്മ സ്ഥാപിച്ചും ഉണ്ടായിവന്ന വിഭവ സമാഹരണപ്രക്രിയ സാമൂഹികബന്ധങ്ങളെ ശ്രേണീബന്ധങ്ങളുടെ ഘടനയാക്കി തീർത്തു. സമൂഹരൂപം ശ്രേണീസ്വഭാവമുള്ള ജീവനപ്രവർത്തികളുടെയും ഏറ്റിറക്ക മേൽ-കീഴ് മനുഷ്യവിന്യാസക്രമത്തെയും സൃഷ്ടിച്ച വ്യവസ്ഥയായി വളർന്നുവന്നു. വിവിധ നാടുകളുടെ മേൽക്കോയ്മ നേടിയെടുത്ത നാട്ടുടയവരുടെയും കുടിയേറ്റ ബ്രാഹ്മണരുടെയും ചേര പെരുമാക്കന്മാരുടെയും

ആധിപത്യം ഇടനാട്ടിൽ വികസിച്ചുവന്നതിന്റെ ഫലമായിട്ടാണ് സാമൂഹിക ശ്രേണീവ്യവസ്ഥയും സാമൂഹിക പുറംതള്ളൽ രൂപങ്ങളും വികസിച്ചു വന്നത്.

നാടുകളുടെ മേൽ ആധിപത്യം സ്ഥാപിച്ച നാട്ടുടയവരുടെ അധികാര ക്രമം കുടിയേറ്റ ബ്രാഹ്മണർക്ക് സഹായകമായി. തദ്ദേശീയ കാർഷികസമൂഹങ്ങൾ നിർമ്മിച്ചെടുത്ത കാർഷിക ഇടങ്ങൾക്കുമേൽ ആധിപത്യം സ്ഥാപിക്കുന്നതിന് ബ്രാഹ്മണർക്കു സഹായകമായി. കുടിയേറ്റ ബ്രാഹ്മണർ നാട്ടുടയവരുടെ സഹായത്തോടെ തദ്ദേശീയ കുടിസമൂഹങ്ങളുടെയും അവരുടെ കാർഷിക ഗ്രാമങ്ങളുടെയും മേൽ സ്ഥാപിച്ചെടുത്ത ആധിപത്യത്തിന്റെ ഭാഗമായി കുടിസമൂഹങ്ങളുടെ കാർഷിക പ്രദേശങ്ങൾ ബ്രാഹ്മണരുടെ കുടിയേറ്റ ഭൂമിയും ബ്രാഹ്മണരുടെ നിയന്ത്രണത്തിലുള്ള കാർഷികപ്രദേശങ്ങളുമായി മാറി. ഇത്തരം കാർഷിക ഗ്രാമങ്ങൾ പിന്നീട് ബ്രാഹ്മണ ഊരുകളായി പരിവർത്തിക്കപ്പെട്ടു. നാട്ടുടയവർ ബ്രാഹ്മണരെ ക്ഷണിച്ചു കൊണ്ടുവരികയും കാർഷിക കുടിസഞ്ചയങ്ങളുടെ കൃഷിഭൂമികളിൽ ബ്രാഹ്മണരെ സ്ഥിരതാമസത്തിനായി കുടി പാർപ്പിക്കുകയും ചെയ്തതിന്റെ ഭാഗമായിട്ടാണ് ഇത്തരം കാർഷിക പ്രദേശങ്ങൾ ബ്രാഹ്മണരുടെ നിയന്ത്രണത്തിലാകുന്നത്. ഇതോടെ കുടികളുടെ കാർഷികഭൂമികളിൽ നിന്നും നാട്ടുടയവർ പിരിച്ചിരുന്ന സംരക്ഷണ കാഴ്ചകളായ ഉല്പന്നങ്ങൾ കുടി പാർപ്പിച്ച ബ്രാഹ്മണർക്ക് നാട്ടുടയവർ ദാനമായി നല്കുന്ന പ്രക്രിയ വ്യാപകമായിത്തീർന്നു. ബ്രാഹ്മണർക്ക് ദാനമായി നൽകിയ ഉൽപ്പന്നങ്ങളിൽ നിന്നുള്ള പങ്കും ഉൽപ്പന്നങ്ങൾ വിളയുന്ന ഭൂമിയും നാട്ടുടയവരും സ്വകാര്യ ഭൂവുടമകളും നൽകിയപ്പോൾ ഇത്തരം ഭൂമികളുടെ മേൽ സ്ഥിരമായ ഉടമസ്ഥത നേടിയെടുക്കുന്നതിനായി ബ്രാഹ്മണർ ഭൂനിയന്ത്രണക്രമങ്ങൾ നിർമ്മിച്ചെടുത്തു. ഭൂമിയുടെ മേലുള്ള അവകാശങ്ങൾ ബ്രാഹ്മണഗ്രാമങ്ങളുടെ മേലുള്ള പാരമ്പര്യ അവകാശങ്ങളായി ബ്രാഹ്മണർ വ്യവസ്ഥപ്പെടുത്തി. ഇതിന്റെ ഭാഗമായി കാർഷികസമൂഹങ്ങളും അവരുടെ കൃഷിയിടങ്ങളും ബ്രാഹ്മണ ഗ്രാമങ്ങളുടെയും ക്ഷേത്രങ്ങളുടെയും ഭൂസ്വത്തവകാശത്തിന്റെ നിയന്ത്രണത്തിലായി. കാർഷിക കുടിസമൂഹങ്ങൾ അവരുടെ കാർഷികപ്രദേശങ്ങളിൽ ബ്രാഹ്മണരുടെ ഭൂനിയന്ത്രണവ്യവസ്ഥകൾക്ക് വിധേയപ്പെട്ട് കൃഷി നടത്തേണ്ട പാട്ടക്കുടിയാൻമാരായിത്തീർന്നു. കാരായ്മ മിതാട്ച്ചി വ്യവസ്ഥയും ഊരാളസമ്പ്രദായവുമായി കാർഷിക കുടി ജനസഞ്ചയത്തിന്റെ മേൽ ബ്രാഹ്മണാധിപത്യം ഭൂവുടമസ്ഥത സ്ഥാപിച്ചെടുത്തു. ഇത്തരം ഭൂസ്വത്തു വ്യവസ്ഥകൾ ക്രമേണ ബ്രാഹ്മണ ഗ്രാമങ്ങളുടെ കൂട്ടായ സ്വത്തുവ്യവസ്ഥയായ ബ്രഹ്മസ്വമായി മാറി. ഇത്തരം ബ്രാഹ്മണ ഗ്രാമങ്ങളിൽ മുക്കാൽ വട്ടം എന്നറിയപ്പെട്ട ബ്രാഹ്മണ ആരാധന ഇടങ്ങൾ

ക്രമേണ ക്ഷേത്രങ്ങളായി വികസിച്ചുവന്നു. പല ശ്രമണ ആരാധനാലയങ്ങളും ബ്രാഹ്മണക്ഷേത്രങ്ങളായി മാറി. ഇത്തരം ബ്രാഹ്മണക്ഷേത്രങ്ങൾക്ക് നാട്ടുടയവരും ബ്രാഹ്മണ, ഇതര ഭൂവുടമകളും ഭൂമിയും ഭൂമിയിൽ നിന്നുള്ള ഉല്പന്നങ്ങളും ഉൾപ്പടെയുള്ള മറ്റു വിഭവങ്ങളും ദാനമായി നല്കി. ദാനങ്ങൾ ക്ഷേത്രങ്ങളുടെ വിഭവസമാഹരണത്തിന്റെ സാംസ്കാരികവും പ്രതീകാത്മകവുമായ വ്യവസ്ഥയായി നിലനിന്നു.

ആളടിമത്തവും കോയ്മാരൂപങ്ങളും

ഇടനാട്ടിലെ ഏകവിള നീർനില പ്രദേശങ്ങളിലെയും ബഹുവിള പറമ്പ് ഭൂമികളിലെയും കാർഷികസമൂഹങ്ങൾ ഉഴവർ കുടികളും അനുബന്ധ തൊഴിലുകളിലേർപ്പെടുന്ന കമ്മാള കുടികളുമായിരുന്നു. ഈ കൃഷിരൂപങ്ങൾക്ക് അടിത്തറയായി നിലനിന്നത് നേരിട്ട് ഭൂമിയിൽ കായികാധ്വാനം നടത്തുന്ന മനുഷ്യരായിരുന്നു. ഇവരെ ആളടിയാരായിട്ടാണ് ശാസനങ്ങളിൽ പരാമർശിക്കുന്നത്. കുടികളും ആളടിയാരും കാർഷിക ജനസഞ്ചയത്തിലെ രണ്ടു സാമൂഹികവിഭാഗങ്ങളായി മാറി. നീർനില നെൽകൃഷി പ്രദേശവും ബഹുവിള പറമ്പ്മേഖലയും ഇടനാടിന്റെ കാർഷിക ഇടങ്ങളായി വികസിച്ചു വന്നു. പ്രാചീനകാലം മുതൽ കുടികളായി അറിയപ്പെട്ടിരുന്ന ആദ്യകാല കാർഷികസമൂഹങ്ങൾ നിർമ്മിച്ചെടുത്ത കാർഷിക ഇടങ്ങളായിട്ടാണ് ഈ കാർഷികപ്രദേശങ്ങൾ വികസിച്ചുവന്നത്. കാർഷികവ്യവസ്ഥാക്രമത്തിൽ സ്ഥിരമായി കാർഷികവൃത്തിയിൽ ഏർപ്പെടുന്ന ഒരു സാമൂഹികവിഭാഗത്തിന്റെ രൂപീകരണത്തോടെയാണ് ഇങ്ങനെ കാർഷിക ഇടങ്ങൾ വളർന്നുവന്നത്. ഇവർ നിർബന്ധിത അധ്വാനം ചെയ്യുന്ന ഒരു സാമൂഹികവിഭാഗമായി സ്ഥാനപ്പെട്ടപ്പോൾ നിർബന്ധിത അധ്വാനം കാർഷികവ്യവസ്ഥാക്രമത്തിന്റെ ഭാഗമായി മാറി.ഒരു പ്രാഥമിക ഉൽപ്പാദകസമൂഹം (primary producing groups) ഇടനാടിനെ കേന്ദ്രീകരിച്ചുണ്ടായി വരേണ്ടത് ഇടനാടിന്റെ സമ്പദ്‌രൂപത്തിന്റെയും കോയ്മവ്യവസ്ഥയുടെയും നിലനിൽപ്പിന് ആവശ്യമായിരുന്നു.

പറമ്പ് ഭൂമിയിലെ ബഹുവിളകൃഷിയും നദീതടങ്ങളിൽ നീർനിലകൃഷിയും സൃഷ്ടിച്ചതു ആദ്യകാല ഉഴവർ ഗോത്രങ്ങലായിരുന്നു.പുലയരായ കാർഷിക സമൂഹങ്ങൾ ഭൂമിയുടെ മേൽ അവകാശങ്ങൾ ഉണ്ടായിരുന്നവരായിട്ടാണ് ഒൻപതാംനൂറ്റാണ്ടിലെ പാർഥിവപുരം ശാസനത്തിൽ പറയുന്നത്. “കളമടുത്തു പുലേർക്ക കൊടുത്ത ഇരണ്ടേർ നിലത്തിനും കിഴക്ക്” എന്നാണ് പാർത്ഥിവപുരം ശാസനത്തിലെ സൂചന (Rao 1988: 52-56). തെക്കൻകേരളത്തിൽ, വിക്രമാദിത്യ വരഗുണൻ എന്ന ആയ് കുല തലവൻ തന്റെ ഇഷ്ടക്കാരിയായ

മാതേവി മുരുകൻ ചേന്തിക്ക്, കരഭൂമിയും ആ ഭൂമിയോടു കൂട്ടപ്പെട്ടിരിക്കുന്ന പുലയരെയും അട്ടിപ്പേർ കാരാൺമൈ-മീതാട്ചി വ്യവസ്ഥയിൽ ചാർത്തിക്കൊടുക്കുന്നുണ്ട് (Rao 1988: 41-45). മധ്യകേരളത്തിലെ ഇടനാടൻ പ്രദേശങ്ങളിൽ വളർന്നുവന്ന നാടുകളിൽ നാട്ടുടയവരുടെ നിയന്ത്രണത്തിലുള്ള ചേരിക്കൽ ഭൂമിയിൽ കാർഷിക അടിമകളായ ആളടിയാരായിട്ടാണ് പുലയർ ഒമ്പതാംനൂറ്റാണ്ടിനെ തുടർന്ന് വളർന്നുവരുന്നത്. കുടിസമൂഹങ്ങളിൽ നിന്നുമുള്ള ഒരു വിഭാഗം ആൾ അടിയാരായി, അടിമകളായി മാറുകയും അവരിൽ ഒരു വിഭാഗം പുലയരായി സ്ഥാനപ്പെടുകയും ചെയ്തു എന്നാണ് ഇതിൽനിന്നും മനസ്സിലാവുന്നത്.ഈ പ്രക്രിയയെ തുടർന്നാണ് ആൾ, അടിയാർ, പുലയർ എന്നീ വിഭാഗങ്ങൾ വിവിധനാടുകളിൽ നാട്ടുടയവരുടെയും സ്വകാര്യ ഭൂവുടമകളുടെയും നേരിട്ടുള്ള നിയന്ത്രണത്തിലുള്ള ഭൂമികളിൽ അടിമകളായി മാറുന്നത്. നാടുകളായി വളർന്നുവന്ന കാർഷികപ്രദേശങ്ങൾക്കുമേൽ നാട്ടുടയവരുടെ ആധിപത്യം ഉണ്ടായിവന്നതിന്റെ ഭാഗമായിട്ടായിരുന്നു ഈ പരിവർത്തനം സംഭവിക്കുന്നത്. വിവിധനാടുകൾ ഉണ്ടായി വന്ന പ്രക്രിയയോടൊപ്പമാണ് നീർനില പ്രദേശങ്ങളും പറമ്പ് ഭൂമികളുമായി ഇടനാട്ടിൽ കാർഷികപ്രദേശങ്ങൾ വികസിച്ചുവന്നത്. ഇത്തരം കാർഷിക ഭൂപ്രദേശങ്ങൾ കാർഷിക ഉത്പാദന ഇടങ്ങൾ എന്ന നിലയിൽ കുടികളുടെയും കാർഷിക അടിമകളാക്കപ്പെട്ട മനുഷ്യരുടെയും സാമൂഹിക അധ്വാനത്തിന്റെയും അവരുടെ അറിവുരൂപങ്ങളുടെയും സാങ്കേതികവിദ്യയുടെയും കാർഷിക നിപുണതയുടെയും ഭാഗമായി ഉണ്ടായിവന്ന കാർഷിക ഇടങ്ങൾ കൂടിയാണ്.കുടിസമൂഹങ്ങളായ ഉൽപ്പാദക സമൂഹങ്ങളുടെ സാമൂഹിക അധ്വാനത്തിന്റെ ഭാഗമായി രൂപപ്പെട്ടതാണ് കാർഷിക ഇടങ്ങളും വാസസ്ഥാനങ്ങളുമായിരുന്ന കാർഷിക ഊരുകൾ.ഈ ഊരുകൾ നവീനശിലായുഗത്തെ തുടർന്ന് പശ്ചിമഘട്ട പ്രദേശങ്ങളിൽ ഉരുവം കൊണ്ടതും ബ്രാഹ്മണരുടെ കുടിയേറ്റങ്ങൾക്ക് മുന്നേ കാർഷിക പ്രദേശങ്ങളായി വളർന്നു വന്നതുമാണ് (Madhavan 2012: 155-158). ഇത്തരം ഊരുകളും കുടിസഞ്ചയങ്ങളും നാടുകളുടെ വിഭവാടിത്തറയായിരുന്നു. കാർഷിക പ്രദേശങ്ങളായ നാടുകളിലെ കുടി ജനസഞ്ചയങ്ങളും അടിമകളാക്കപ്പെട്ട കുലങ്ങളും വിവിധ നാടുകളിലെ ഉല്പാദകസമൂഹങ്ങളായിട്ടാണ് നിലനിന്നത്. ഇത്തരം നാടുകളുടെ മേൽ ആധിപത്യം സ്ഥാപിച്ച ഗോത്രത്തലവന്മാരും പ്രാദേശിക ഭൂവുടമകളും വിവിധ നാടുകളുടെ ഉടയവരായി മാറുകയാണുണ്ടായത്. നാട്ടുടയവരുടെ ആധിപത്യം നാടിന്റെ മേൽ ഉണ്ടായിവരുന്നതിന്റെ ഭാഗമായിട്ടാണ് കാർഷികപ്രവർത്തികളിൽ ഏർപ്പെട്ടിരുന്ന

സ്വതന്ത്രരായ കാർഷിക കുടികളിൽ ഒരു വിഭാഗം പ്രാഥമിക ഉല്പാദകസമൂഹങ്ങളായ ആളടിമകളായി മാറുന്നത്. മറ്റുള്ള കുടിസമൂഹങ്ങൾ ആശ്രിത കാർഷികസമൂഹങ്ങളായി മാറുകയും കോയ്മകളുടെ നിയന്ത്രണങ്ങൾക്കും ചൂഷണത്തിനും വിധേയമായി ഉൽപ്പാദനം നടത്തേണ്ട ആശ്രിതവിഭാഗങ്ങളായി മാറുകയും ചെയ്തു. ഇത്തരം കുടി സമൂഹങ്ങളെപ്പറ്റിയും ആളടിയാരെപ്പറ്റിയും 849 AD-യിലെ തരിസാപ്പള്ളി ശാസനത്തിൽ പരാമർശമുണ്ട്. കൊല്ലം നഗരത്തിൽ വേണാട്ടിലെ ഉടയവരായ വേണാട്ടടികളുടെ ചേരിക്കൽ ഭൂമി മരുവാൻ സപീരിശോ എന്ന സുറിയാനി വർത്തക പ്രമാണിക്ക ചില പ്രത്യേക അവകാശങ്ങളോടെ കൈമാറുന്ന ദാനപ്രമാണമാണ് തരിസാപ്പള്ളി ചെപ്പേട്. നാലുകുടി ഈഴവരും ഒരു കുടി വണ്ണാരും, രണ്ടു കുടി ഉപ്പെരുവിയരും ഒരു കുടി തച്ചരും ആളടിമകളടക്കം ഭൂമിക്ക് കാരാളരായ നാലു കുടി വെള്ളാളരെയും പള്ളിക്ക് കൊടുത്ത ഭൂമിയിൽ ഉൾപ്പെട്ടതായി രേഖയിൽ പറയുന്നു. (Varier and Veluthat 2015: 109-119).ഈ ഭൂമിയിൽ നിർബന്ധിത അധ്വാനം ചെയ്യുന്ന ആൾ എന്നറിയപ്പെട്ടിരുന്ന അടിയാർ വിഭാഗങ്ങളോടൊപ്പം അടിമയെയും പരാമർശിച്ചു കാണുന്നു. അടിമകളെ കൊല്ലം നഗരത്തിൽ കച്ചവടം ചെയ്യാൻ എത്തിച്ചതായിരിക്കാൻ സാധ്യതയുണ്ട്. പെണ്ണാളിനെയും ആണാളിനെയും അടിമകളായി കൈമാറുമ്പോൾ കൊടുക്കുന്ന മുലവിലയും തലവിലയും ശാസനത്തിൽ പരാമർശിക്കുന്നുണ്ട്. ആളടിമകളെ വില വാങ്ങി വിറ്റിരുന്നതിനെപ്പറ്റിയാണ് ശാസനത്തിൽ പരാമർശിക്കുന്നത് എന്നുവേണം കരുതാൻ. ഒമ്പതാംനൂറ്റാണ്ടിൽ കൊല്ലംനഗരത്തിന്റെ വാണിജ്യപ്രാധാന്യവും കച്ചവടബന്ധങ്ങളും പശ്ചിമ ഏഷ്യൻപ്രദേശങ്ങളോടൊപ്പം ഇന്ത്യൻമഹാസമുദ്രമേഖലയുമായും ബന്ധപ്പെട്ടാണ് നിലനിന്നിരുന്നത്. കൊല്ലം നഗരത്തിൽ അടിമകളെ വിൽക്കുന്ന ചന്തകൾ ഉണ്ടാകാനുള്ള സാധ്യതയെപ്പറ്റി അന്വേഷിക്കേണ്ടി വരുന്നത് ഈ പശ്ചാത്തലത്തിലാണ്.

നിർബന്ധിത അധ്വാനത്തിൽ ഏർപ്പെടുന്ന സമൂഹങ്ങൾ അടിയാളരും ആളടിമകളുമായി മാറുന്ന പ്രക്രിയ വിവിധ നാടുകളിൽ ഉണ്ടായി വന്നത് ഇത്തരം നാടുകളിലെ നീർനില നെൽകൃഷിയുടെയും ബഹുവിള പറമ്പ് കൃഷിയുടെയും വ്യാപനത്തിന്റെയും വളർച്ചയുടെയും ഭാഗമായിട്ടായിരുന്നു. നാട്ടുടയവർ നിയന്ത്രിക്കുന്ന ചേരിക്കൽ ഭൂമികളിൽ ഭൂമിയോടൊപ്പം കൈമാറ്റം ചെയ്യപ്പെടുന്ന ആളടിമകളെ സൂചിപ്പിക്കുന്ന ശാസനങ്ങളിൽ ഈ മാറ്റം കാണാവുന്നതാണ്. പറയൻ പുറായ്, പറയൻ വളാൽ, പറയർകാട്ടുചേരി, പുലയൻ മുതൈ എന്നിങ്ങനെ ആളടിയാരായി മാറ്റപ്പെട്ട കുലങ്ങൾ കുടികിടന്ന ഇടങ്ങളെപ്പറ്റി

ശാസനങ്ങളിൽ സൂചനകളുണ്ട്(Rao 1992: 201, 206.Aiyar1999: 160-161). തിരുവല്ല ചെമ്പുപട്ടയത്തിൽ മുഞ്ചിനാട്ടിലെ രാമൻ മാതേവി എന്ന നാട്ടുടയവർ തന്റെ കീഴിലുള്ള ഇഞ്ചുരത്ത്, കുഴിക്കാട് എന്നീ ചേരിക്കൽ ഭൂമികൾ ആ ഭൂമിയോടൊപ്പമുള്ള ആളടിയാരൊടൊപ്പം തിരുവല്ലാക്ഷേത്രത്തിന് ദാനം ചെയ്യുന്നു (Rao 1992: 200-202). വിവിധ നാടുകളിലെ നീർനില ഏകവിളകൃഷിയും പറമ്പ് ഭൂമിയിലെ ബഹുവിള കാർഷികവൃത്തികളും ഇടനാടിനെ കേന്ദ്രീകരിച്ചുള്ള വിഭവോല്പാദനത്തിനും വിഭവസമാഹരണത്തിനും കാരണമാകുന്നു. ആളടിയാളരുടെയും കാർഷിക കുടിസമൂഹങ്ങളുടെയും അധ്വാനത്തിന്റെയും അവർ വികസിപ്പിച്ച സാങ്കേതികവിദ്യയുടെയും കാർഷിക അറിവിന്റെയും ഭാഗമായി ഉണ്ടായി വന്നതാണ് (Madhavan 2012: 340- 348) ഈ വിഭവ ഉത്പാദന സമാഹരണപ്രക്രിയ. ഇത് വ്യവസ്ഥാപരമായ സ്ഥാപനരൂപങ്ങളിലൂടെ ചിട്ടപ്പെടുന്ന ഒരു സമൂഹരൂപപ്രക്രിയയായി തീരുന്നത് നാട്ടുടയവരുടെയും ബ്രാഹ്മണഗ്രാമങ്ങളുടെയും ക്ഷേത്രങ്ങളുടെയും ചേരപെരുമാക്കന്മാരുടെയും കോയ്മകൾ വിവിധ നാടുകളുടെ മേൽ ഉണ്ടായി വരുമ്പോഴാണ്. നീർനിലകൃഷിയും പറമ്പ് കൃഷിയും കൂടാതെ കേരളത്തിലെ പ്രധാന കായൽപ്രദേശങ്ങളിലെ കരിഭൂമികളും കരപ്പാടപ്രദേശങ്ങളും നീർനിലകൃഷിക്ക് ഉപയുക്തമായ രീതിയിൽ ആളടിമകളായ പറയർ പുലയർ കുറവർ മുതലായ കാർഷികവിഭാഗങ്ങളെ ആളടിമകളാക്കി മാറ്റി അവരുടെ അധ്വാനവും സാങ്കേതികജ്ഞാനവും കാർഷിക അറിവുകളും ഉപയോഗിച്ച് കൃഷിഭൂമിയാക്കി (Rao 1992: 2002) മാറ്റുന്ന പ്രക്രിയ വികസിച്ചുവന്നു. കായലുകളും ചതുപ്പുനിലങ്ങളും വെള്ളക്കെട്ടു നിറഞ്ഞ തുരുത്തുകളും പടന്ന നിലങ്ങളും മടകെട്ടി വെള്ളംവറ്റിച്ച് കരിനിലങ്ങളും കരപ്പാടങ്ങളുമാക്കി നെൽകൃഷിക്ക് ഉപയുക്തമാക്കിയത് അടിമകളാക്കി മാറ്റിയ വിവിധ കുലങ്ങളുടെ നിർബന്ധിത അധ്വാനത്താലാണ് (Rao 1988: 275-287). നാട്ടുടയവരും ബ്രാഹ്മണഗ്രാമങ്ങളും ക്ഷേത്രങ്ങളും അതിന്റെ കോയ്മ സ്ഥാപിച്ചെടുക്കുന്നതിനായി കാർഷികസമൂഹത്തിൽ സ്ഥിര അടിമകളായി ആളടിയാരായി പുലയരുൾപ്പടെയുള്ള കാർഷിക സമുദായങ്ങളുടെ നിർബന്ധിത അധ്വാനത്തെ സ്ഥാപനപരമായി കീഴ്പ്പെടുത്തി നിലനിർത്തി. കാടും കരയും കരപുരയിടവും ഇതിൽ അടിമകളാക്കപ്പെട്ട 'ആൾ' എന്ന് പൊതുവെ വിളിച്ചിരുന്ന ആണാളും പെണ്ണാളും ഉൾപ്പെടുന്ന മനുഷ്യരെ ഭൂമിയോടൊപ്പം വിവിധ തരത്തിലുള്ള കോയ്മകളുടെ നിയന്ത്രണത്തിലുള്ള ഭൂമികളിൽ പണിയാളർ കുലങ്ങളായി നിലനിർത്തുകയും ഭൂമിയോടൊപ്പം അവരെ കൈമാറ്റം ചെയ്തതായും കിളിമാനൂർ ശാസനത്തിൽ പറയുന്നു (Ayyar, A.S.

Ramanatha. 1999: 63-85). വളരെ സങ്കീർണ്ണമായ കാർഷികപ്രക്രിയയും അധികാരവ്യവസ്ഥയുമായിട്ടാണ് ഈ പ്രക്രിയ വളർന്നുവന്നത്. നാട്ടുകോയ്മ കളുടെയും ക്ഷേത്ര വ്യവസ്ഥയുടെയും ബ്രാഹ്മണ ഗ്രാമങ്ങളുടെയും ആധിപത്യം വികസിച്ച വന്ന പ്രക്രിയയുടെ ഭാഗമായിട്ടാണ് കായൽ പ്രദേശവും ചതുപ്പുനി ലങ്ങളും ആളടിയാരെ ഉപയോഗിച്ച് കരിഭൂമികളാക്കി മാറ്റിയത് (Madhavan 2014: 7-13). വിവിധ തരത്തിലുള്ള കൃഷിരൂപങ്ങൾ വികസിച്ച വന്ന പ്രക്രിയ പരിശോധിക്കുമ്പോൾ മനസ്സിലാകുന്നത് കേരളത്തിലെ ആളടിമകളുടെ രൂപീകരണവും വളർച്ചയും ആളടിമത്തത്തിൽ നിന്നും ജാതി അടിമത്തി ലേക്ക് ചരിത്രപരമായി പരിവർത്തനപ്പെട്ട പ്രക്രിയയാണ്. നാട്ടുടയവരുടെ നേരിട്ടുള്ള നിയന്ത്രണത്തിലുള്ള ചേരിക്കൽ ഭൂമികളിലാണ് ആളടിമകൾ ഉണ്ടായി വരുന്നത്. പത്താം നൂറ്റാണ്ടോടെ മധ്യകേരളത്തിലെ ഇടനാടൻ പ്രദേശങ്ങളിൽ പ്രാഥമിക ഉല്പാദകവിഭാഗങ്ങളായ പുലയരുൾപ്പടെയുള്ള കുലങ്ങൾ നാട്ടുടയവരുടെ നിയന്ത്രണത്തിലുള്ള കാർഷിക അടിമകളായി മാറിക്കഴിഞ്ഞിരുന്നു. കാർഷിക അടിമകളായിത്തീർന്ന പുലയർ കാൽക്കരൈ നാട്ടുടയവരായ കണ്ണൻ പുറൈയന്റെ നിയന്ത്രണത്തിലുള്ള ചേരിക്കൽ ഭൂമിയായ പെരുവയൽ നീർനില നെൽകൃഷിഭൂമിയിൽ ആളടിമകളായി മാറി യതിനെപ്പറ്റി എ.ഡി. 953-ലെ തൃക്കാക്കര ശാസനത്തിൽ പറയുന്നുണ്ട് (Rao 1992: 169-171). ആളടിമകളുടെ അധ്വാനം നിർബന്ധിതമായി ഉപയോഗിച്ച് പുതിയ ഭൂമികൾ വെട്ടിത്തെളിച്ച് കൃഷിഭൂമികളാക്കി മാറ്റുന്ന പ്രക്രിയ സൂചി പ്പിക്കുന്ന ശാസന തെളിവുകളുണ്ട്. ഇത്തരം ഭൂമികൾ വെട്ടിക്കരിക്കാട്ടെക്കുള്ള പൂമിയും പുലൈയരു (Rao 1992: 166-168) മായി 959 എ.ഡി.യിലെ തൃക്കാക്കര ശാസനത്തിൽ പറയുന്നുണ്ട്. ഇത്തരം ഭൂമികൾ പുലയരോടൊപ്പം തൃക്കാക്കര ക്ഷേത്രത്തിന് ദാനം ചെയ്യുന്നതായാണ് ശാസനത്തിൽ പറയുന്നത്. ക്ഷേത്ര ങ്ങൾക്ക് നാട്ടുടയവരും സ്വകാര്യ ഭൂവുടമകളും ദാനമായി നല്കുന്ന ഭൂമികളിൽ ആളടിമകളും പുലയരും നിർബന്ധിതമായി പണിയെടുക്കുന്ന ഉത്പാദകവിഭാ ഗങ്ങളായിട്ടാണ് സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. കാൽക്കരൈനാട്ടിലെ ഉടയവരായ കണ്ണൻ കുമരൻ തന്റെ നിയന്ത്രണത്തിലുള്ള ചേരിക്കൽ ഭൂമിയായ കണ്ണമംഗലത്തു വയലും കരയും അതിനോടൊപ്പമുള്ള ആളടിയാരായ പുലയരോടൊപ്പമാണ് തൃക്കാക്കര ക്ഷേത്രത്തിലേക്ക് ദാനമായി നൽകുന്നത്. (Rao 1992: 176-177).

ചേരിക്കൽ ഭൂമികളിലാണ് നാട്ടുടയവർ ബ്രാഹ്മണരെ ക്ഷണിച്ച കൊണ്ടു വന്ന് കുടിയിരുത്തുന്നത്. ബ്രാഹ്മണർക്കു നല്കപ്പെട്ട ചേരിക്കൽ ഭൂമികളിലും ബ്രാഹ്മണക്ഷേത്രങ്ങൾക്ക് നാട്ടുടയവർ ദാനമായി കൊടുക്കുന്ന ഭൂമികളിലും

പ്രാഥമിക ഉല്പാദകസമൂഹങ്ങളായി ആളടിയാരായ പുലയർ അടിമകളായി ഭൂമിയോടൊപ്പം കൈമാറ്റം ചെയ്യപ്പെടുന്നതായിട്ടാണ് രേഖകളിൽ പരാമർശമുള്ളത്. ബ്രാഹ്മണ ഗ്രാമങ്ങളുടെയും ക്ഷേത്രവ്യവസ്ഥയുടെയും ആധിപത്യം ഉണ്ടായി വരുന്നതിനു മുന്നെ തന്നെ വിവിധ നാടുകളുടെ ഉടയവരായ നാട്ടുകോയ്മകളുടെ ചേരിക്കൽ ഭൂമികളിൽ ആളടിമകളായി കാർഷികസമൂഹങ്ങളിൽ ഒരു വിഭാഗത്തെ മാറ്റിയിരുന്നു. ഇടനാട്ടിലെ സ്ഥിരകൃഷിയായി മാറിയ നീർനില നെൽകൃഷിയിലും ബഹുവിള പറമ്പ് കൃഷിയിലും ഏർപ്പെട്ടിരുന്ന ആദ്യകാല കാർഷികഗോത്രങ്ങളിലെ ചില കുലങ്ങളെ നാട്ടുടയവർ അവരുടെ കാവൽ സംഘങ്ങളെയും നൂറ്റവർ പോലുള്ള സായുധ സംഘങ്ങളെയും ഉപയോഗിച്ചാണ് അടിമകളാക്കി മാറ്റിയത് എന്നാണ് വെളിപ്പെടുന്നത്. നീർനിലപ്രദേശവും പറമ്പ് ഭൂമികളും ഉൾപ്പെടുന്ന പ്രദേശങ്ങൾ ക്രമേണ നാട്ടുടയവരുടെ നിയന്ത്രണത്തിലുള്ള ചേരിക്കൽ ഭൂമികളായിത്തീർന്നു. ഇത്തരം ഭൂമികളിലെ കീഴോർകുലങ്ങൾ പലതും നാട്ടുടയവരുടെ ആളടിമകളായി മാറിയതിനെപ്പെറ്റി പല ശാസന തെളിവുകളുമുണ്ട്. (Aiyer, K.V. Subramanya 1932: 97-98, Madhavan 2012: 340-348). കരഭൂമിയിലും ബഹുവിള പറമ്പ് ഭൂമിയിയിലും കാണം, ഒറ്റി, പണയം എന്നിങ്ങനെ ഭൂമിയും പണവിനിമയ ബന്ധങ്ങളും വളർന്നുവരുമ്പോൾ ഭൂമിയും ഭൂമിയൊടൊപ്പമുള്ള ആളടിയാരെയും പണയപ്പെടുത്തുന്ന ധനാവശ്യങ്ങളും സാമ്പത്തിക ബന്ധങ്ങളും പെരിഞ്ചെല്ലൂർ ശാസനത്തിൽ സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട് (Adhara m2006: 75-82, Madhavan 2012: 347).

ആളടിമത്തത്തിൽ നിന്നും ജാതി അടിമത്തത്തിലേക്ക്

കേരളത്തിലെ ഇടനാടൻ പ്രദേശങ്ങളുടെ ജൈവപാരിസ്ഥിതികമേഖലകളിൽ കാർഷിക കുടിസമൂഹങ്ങൾ വികസിപ്പിച്ച കൃഷി രൂപങ്ങളും സാമൂഹികവും ഇടപരവുമായ പ്രക്രിയയിലൂടെ നിർമ്മിക്കപ്പെട്ട കുടിസമൂഹങ്ങളുടെ കൃഷിയിടങ്ങളെ ഉൾവഹിച്ചു നിലനിന്ന ഊരുകളെയും നാട്ടുടയവരുടെ സഹായത്തോടെ കീഴ്പ്പെടുത്തുകയും നിയന്ത്രിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന സാമൂഹിക ശക്തികളായി ബ്രാഹ്മണർ മാറുന്ന പ്രക്രിയ സങ്കീർണ്ണമായിരുന്നു. നീർനില നെൽകൃഷിയിൽ നിന്നും പറമ്പ് ഭൂമികളിലെ ബഹുവിള കൃഷിയിൽ നിന്നുമുള്ള പങ്ക് കുടികളിൽ നിന്നു നിർബന്ധമായി പകർച്ചയായി കവർന്നെടുത്തു കൊണ്ടാണ് നാടുകളുടെ മേൽക്കോയ്മ സ്ഥാപിച്ചെടുത്തുകൊണ്ട് നാട്ടുടയവർ വളർന്നുവന്നത് (Ganesh 2016 (b): 287-311). നാടുകളുടെ മേലുള്ള നാട്ടുടയവരുടെ രാഷ്ട്രീയ ആധിപത്യത്തിന്റെ സംരക്ഷണത്തിൽ മാത്രമേ കുടിയേറ്റ ബ്രാഹ്മണർക്ക് നാടുകളിലെ

കാർഷികവിഭവങ്ങളിലും തദ്ദേശീയ കുടി സമൂഹങ്ങളുടെ മേലും സാമൂഹിക ആധിപത്യം നേടാൻ കഴിയുമായിരുന്നുള്ളൂ. നാടുകളിലെ കാർഷികസമൂഹ മായ കുടിസമൂഹത്തിന്റെ മേൽ നാട്ടുടയവർക്ക് സ്ഥിരമായി രാഷ്ട്രീയാധി പത്യം സ്ഥാപിക്കുന്നതിന് ബ്രാഹ്മണരുടെ സംസ്കൃതജന്യവും വേദ-സ്മൃതി പാരമ്പര്യങ്ങളെ അടിസ്ഥാനമാക്കുന്നതുമായ യജ്ഞസംസ്കാരത്തിന്റെയും മീമാംസക അനുഷ്ഠാനകർമ്മങ്ങളുടെയും പിന്തുണയും സംരക്ഷണവും ആവശ്യ മായിരുന്നു. നാട്ടുടയവർക്ക് തങ്ങളുടെ രാഷ്ട്രീയകോയ്മ നാടിന്റെമേൽ സ്ഥാപി ച്ചെടുക്കുന്നതിന് ബ്രാഹ്മണരുടെ അനുഷ്ഠാനാത്മകവും വൈജ്ഞാനികവുമായ സാധൂകരണം വേണ്ടിവന്നു. കുടിയേറിയ ബ്രാഹ്മണർ വളരെ ചെറിയ സമൂഹ മായിരുന്നതിനാൽ അവർക്ക് നാട്ടുടയവരുടെ രാഷ്ട്രീയമായ പിന്തുണയുമാവ ശ്യമായിരുന്നു. നാട്ടുടയവരുടെയും ബ്രാഹ്മണരുടെയും ഇടയിൽ ഉണ്ടായി വന്ന ഇത്തരത്തിലുള്ള പാരസ്പര്യ സാധൂകരണത്തിന്റെയും സംരക്ഷണത്തിന്റെയും ഭാഗമായിട്ടാണ് ഇടനാട്ടിൽ ബ്രാഹ്മണഗ്രാമങ്ങളും ക്ഷേത്രങ്ങളും ബ്രാഹ്മണ്യ സംസ്കാരവും അതിന്റെ വിഭാവാധിപത്യവും സാംസ്കാരിക കോയ്മയും വിക സിപ്പിച്ചത്. ബ്രാഹ്മണരുടെയും നാട്ടുടയവരുടെയും ചാർച്ചക്കാരും അവരോട് ചേർന്നവരും അവരെ പറ്റിനില്ക്കുന്നവരും കൂടി നാടിന്റെ മേലുള്ള സ്ഥാപന അധികാരരൂപമായി മാറി. ഇവർ ഒരു കോയ്മാ വർഗ്ഗമായി തീർന്നു. കുടികളായ കർഷകരും സേവന തൊഴിലുകളിലേർപ്പെടുന്ന കുടികളും ആളടിമകളും ഉൾപ്പെടുന്നവർ കീഴ്പ്പെടുത്തപ്പെട്ട വിധേയ സാമൂഹിക സഞ്ചയമായി മാറി (Madhavan 2012: 113-205).

ബ്രാഹ്മണരുടെ ക്ഷേത്ര ആചാരങ്ങളും മീമാംസക തന്ത്ര അനുഷ്ഠാ നങ്ങളും സാംസ്കാരിക കോയ്മയായി ചിട്ടപ്പെട്ടു വന്നു വ്യവസ്ഥപ്പെട്ടു. നാട്ടു ടയവരുടെയും ചേര പെരുമാക്കന്മാരുടെയും രാഷ്ട്രീയ അധികാരത്തെ അർത്ഥശാസ്ത്രത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ വ്യവസ്ഥപ്പെടുത്താനും അതുവഴി പ്രദേശികസമൂഹങ്ങളിൽ നിന്ന് രൂപപ്പെട്ടു വന്ന നാട്ടുടയവരുടെയും പെരു മാക്കന്മാരുടെയും കോയ്മകളെ കാവേരി തടത്തിൽ രൂപപ്പെട്ട പല്ലവരുടെ അധികാരഘടനയോട് സാധർമ്യപ്പെടുത്താനും അർത്ഥശാസ്ത്രത്തിന്റെ ക്രമങ്ങൾക്കനുസൃതമായി വ്യാഖ്യാനിക്കാനിക്കാനും സാധൂകരിക്കാനും ബ്രാ ഹ്മണർ ശ്രമിച്ചു (Narayanan1972: 71-82, Ganesh 2010: 1-46). ധർമ്മ ശാസ്ത്രപാരമ്പര്യങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ സാമൂഹികഭേദങ്ങളെ മേൽ കീഴ് ക്രമത്തിൽ വ്യവസ്ഥപ്പെടുത്തുന്നതും നമ്പൂതിരി ബ്രാഹ്മണരുടെ ശുദ്ധി വരേണ്യതയെ സ്ഥാനപ്പെടുത്തുന്നതുമായ ശൗചക്രമങ്ങളും ശാങ്കരസ്മൃതി

പോലുള്ള കൃതിയും ചിട്ടപ്പെടുന്നത് ഈ സന്ദർഭത്തിലാണ്. ഇതിഹാസപുരാണ സംസ്കൃത പാരമ്പര്യങ്ങളെ ക്ഷേത്രവ്യവസ്ഥയുടെയും ആചാരബ്രാഹ്മണ്യത്തിന്റെയും സാംസ്കാരിക കോയ്മ സ്ഥാപിച്ചെടുക്കുന്നതിനും നിലനിർത്തുന്നതിനും ഉപയോഗിച്ചു. നാടുകളുടെ ഉടയവരായി മാറിയ നാട്ടുടയവരെ ബ്രാഹ്മണരുടെ കൂടെ നിർത്തുന്നതിലൂടെയും നാട്ടുടയവർക്ക് സ്വയം ഉടയവരായി രാഷ്ട്രീയ ആധിപത്യം നാടുകളിലെ കുടികളും ആളടിയാരും ഉൾപ്പെടുന്ന കാർഷിക സമൂഹത്തിന്റെ മേൽ സ്ഥാപിച്ചെടുക്കുന്നതിനും ബ്രാഹ്മണർ ചിട്ടപ്പെടുത്തിയ ഇത്തരം സാംസ്കാരിക ഉപായങ്ങൾ ഉടയവർക്ക് സഹായകമായിത്തീർന്നു. ഈ കോയ്മാരൂപങ്ങളെ രാഷ്ട്രീയാധികാരമായി സ്ഥാപനരൂപമാക്കി മാറ്റുന്നതിനും സാധൂകരിക്കുന്നതിനും ബ്രാഹ്മണരുടെ സംസ്കൃത-യജ്ഞ സംസ്കാരവും സ്മാർത്ത പാരമ്പര്യവും സംസ്കൃതജന്യ വൈജ്ഞാനികരൂപങ്ങളും പ്രധാന പങ്കു വഹിച്ചു. ബ്രാഹ്മണസംഘങ്ങളും നാട്ടുടയവരും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തിലൂടെ സ്ഥാപിച്ചെടുത്ത ഈ പ്രക്രിയയിലൂടെയാണ് കേരളത്തിന്റെ ഇടനാടൻ പ്രദേശങ്ങൾ ബ്രാഹ്മണരുടെ ഗ്രാമങ്ങളും ക്ഷേത്രവ്യവസ്ഥയും നിയന്ത്രിക്കുന്ന ഭൂപ്രദേശമായി മാറിയത് (Madhavan 2019: 89-104).

ഈ വ്യവസ്ഥയെ സാധൂകരിക്കുന്നതിനായി ചിട്ടവട്ടങ്ങൾ നിയമങ്ങളായി രൂപപ്പെട്ടു. അതിലൊന്നാണ് ബ്രാഹ്മണ ഗ്രാമങ്ങളുടെയും ക്ഷേത്രങ്ങളുടേയും സ്വത്തുവ്യവസ്ഥയെ സംരക്ഷിക്കുന്ന ചട്ടങ്ങൾ. കേരളത്തിൽ ദേവസ്വം ബ്രഹ്മസ്വം കൂട്ടുസ്വത്തുവ്യവസ്ഥ ഉണ്ടായി വരുന്നത് ബ്രാഹ്മണരുടെ സ്വത്തായി ബ്രഹ്മസ്വവും ക്ഷേത്രങ്ങളുടെ സ്വത്തായി ദേവസ്വവും എന്ന മട്ടിലായിരുന്നു. ബ്രാഹ്മണരുടേയും ക്ഷേത്രങ്ങളുടേയും സ്വത്ത് വ്യവസ്ഥകളെ നിയന്ത്രിക്കാനും നിശ്ചയിക്കാനും അതു നശിക്കാതിരിക്കാനും അവയെ സംരക്ഷിക്കുന്നതിനും ഒട്ടനവധി ചിട്ടകൾ വ്യവസ്ഥകളായി മാറുകയും അവ നിയമങ്ങളായി കച്ചങ്ങൾ എന്നറിയപ്പെടാനും തുടങ്ങി. ബ്രാഹ്മണരുടെ അധീശത്വത്തെ ഭൂമിയുടെ ഉടമസ്ഥാവകാശ നിയമങ്ങളായി മാറ്റുന്നത് കച്ചങ്ങൾ ഉണ്ടാകുന്നതോടുകൂടിയാണ്. കാരായ്മ -മീതാട്ചി എന്ന പേരിലറിയപ്പെട്ട ഭൂനിയന്ത്രണ വ്യവസ്ഥയെ ബ്രാഹ്മണരുടെ ഊരിന്റെയും ക്ഷേത്രങ്ങളുടെയും പൊതുസ്വത്തായി മാറ്റുന്നത് കച്ചങ്ങൾ എന്നറിയപ്പെട്ട നിയമ പിന്തുണയുള്ള ചട്ടങ്ങളിലൂടെയാണ്. കൂട്ടായ ക്ഷേത്രസ്വത്ത് ക്ഷേത്രത്തിന്റെ കൂട്ടായ ഉടമസ്ഥതയാക്കി നിയമപരമായി ക്രമപ്പെടുത്തുന്നത് കച്ചങ്ങളിലൂടെയാണ്. ചേരപെരുമാക്കന്മാരുടെയും നാട്ടുടയവരുടെയും രാഷ്ട്രീയ സംരക്ഷണത്തിലൂടെയാണ് ഇത് സ്ഥാപിച്ചെടുക്കുന്നത്. ഇതോടെ കാർഷികോല്പാദനപ്രക്രിയയും വിഭവസമാഹരണവും കാർഷിക

കുടി ജനതകളെയും ആളടിയാർ വിഭാഗങ്ങളെയും കീഴ്പ്പെടുത്തി അടിച്ചമർത്തി ചൂഷണംചെയ്യുന്ന വ്യവസ്ഥയ്ക്ക് സ്വത്തുടമസ്ഥതയുടെ സ്ഥാപനപരമായ രൂപം കൈവന്നു. നാട്ടുടയവരുടെയും പെരുമാക്കന്മാരുടെയും രാഷ്ട്രീയ അധികാരത്തിന്റെ പിന്തുണയോടെ ബ്രാഹ്മണർ മാറ്റിയെടുത്ത ക്ഷേത്രങ്ങളുടെയും ബ്രാഹ്മണ ഊരുകളുടേയും കൂട്ടായ സ്വത്തുരൂപമായിരുന്നു ദേവസ്വം ബ്രഹ്മസ്വം സ്വത്തുരൂപങ്ങൾ (Madhavan 2012: 189-199). പിന്നീട് ജീവിതവും വിരുത്തികളുമായി ഭൂമികൾ ബ്രാഹ്മണ ഊരാള കുടുംബങ്ങളുടെയും മറ്റ് ഭൂവുടമകളുടെയും ജന്മാവകാശങ്ങളുള്ള കുടുംബസ്വത്തായി മാറുന്നു (Pilla 2005: 590-651).ക്ഷേത്രങ്ങളുടെ അനുഷ്ഠാനവ്യവസ്ഥയാണ് അധികാരത്തിന്റെ സാംസ്കാരിക പ്രതീകവ്യവസ്ഥയായി നിലനിന്ന രൂപം. ആചാരമുറകളുടെ ഒരു വ്യവസ്ഥാക്രമമായി അല്ലെങ്കിൽ ആചാരക്രമങ്ങൾ നിശ്ചയിക്കുന്ന ഒട്ടനവധി പ്രയോഗരൂപങ്ങളായി പ്രതീകാത്മക വ്യവസ്ഥയായി ഇത് പ്രവർത്തിച്ചു വികസിച്ചു വന്ന് ആചാരപദ്ധതികളായി മാറി.അനുഷ്ഠാനങ്ങൾ ബ്രാഹ്മണ്യ ശുദ്ധി വരേണ്യതയ്ക്കനുസരിച്ച് നന്മതിന്മകളുടേയും ശുദ്ധി അശുദ്ധികളുടേയും ആചാരമുറകളുടേയും ക്ഷേത്ര മര്യാദകളുടെയും ചിട്ടകളും മുറകളുമായിത്തീർന്നു. ബ്രാഹ്മണരുടെയും ക്ഷേത്രങ്ങളുടെയും ആധിപത്യത്തെ സാധൂകരിക്കുന്ന പ്രതീകാത്മക ഹിംസകളുടെ അധികാര പ്രയോഗങ്ങളാണ് ക്ഷേത്ര വ്യവസ്ഥയുടെ സാംസ്കാരമായി ആചാരവ്യവസ്ഥകളായി നിലനിന്നത്. അനുഷ്ഠാനപരമായ പ്രതീകാത്മക അധികാരത്തിലൂടെ ക്ഷേത്ര ബ്രാഹ്മണ്യവും രാഷ്ട്രീയ സമ്പദ് ക്രമങ്ങളിലൂടെ ബ്രാഹ്മണ ഗ്രാമങ്ങളുടെയും ക്ഷേത്രങ്ങളുടെയും സ്വത്തു വ്യവസ്ഥയും അനുഷ്ഠാന കോയ്മയുടെ സാംസ്കാരിക ഭൂമിശാസ്ത്രവും ഭേദവ്യവസ്ഥയുടെ കോയ്മ രൂപമായി നിലനിന്നു. നാട്ടുടയവരുടെയും ചേര പെരുമാക്കന്മാരുടെയും രാഷ്ട്രീയ അധികാരത്തെ ബ്രാഹ്മണപൗരോഹിത്യം നിയന്ത്രിച്ചത് ബ്രാഹ്മണ്യത്തിന്റ സാംസ്കാരിക പ്രതീകവ്യവസ്ഥയിലൂടെയായിരുന്നു. ധർമ്മശാസ്ത്രങ്ങളെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തുന്ന സ്മൃതി പാരമ്പര്യങ്ങളിലെ സാമൂഹികഭേദരൂപങ്ങളും ഇതിഹാസപുരാണങ്ങളെ ഉൾക്കൊണ്ടു വളർന്നുവന്ന മീമാംസക ആചാരങ്ങളും സ്മാർത്ത ചിട്ടകളും സമൂഹാധിപത്യം നേടിയെടുക്കാൻ വേണ്ടി ബ്രാഹ്മണർ സാംസ്കാരിക ഉപാധികളായി വികസിപ്പിച്ചു.

ക്ഷേത്രബ്രാഹ്മണ്യവും നമ്പൂതിരി ബ്രാന്മണരുടെ ഗ്രാമവ്യവസ്ഥയും കാരായ്മ മിതാട്ചി ഭൂവുടമസ്ഥ വ്യവസ്ഥയും ബ്രാഹ്മണ ഊരാളരുടെ നിയന്ത്രണത്തിലായ ബ്രഹ്മസ്വം ദേവസ്വം സ്വത്തുരൂപങ്ങളും നാട്ടുടയവരും ചേര പെരുമാക്കന്മാരും ഈ വിഭാഗങ്ങളെല്ലാവരും സൃഷ്ടിച്ച അനുചരവിഭാഗങ്ങളും

ക്ഷേത്ര ഉപജീവികളും ഭരണാധികാരത്തിന്റെ ഇടനിലക്കാരും കൂടി ചേർന്ന ഉപരിവർഗ്ഗ വരേണ്യസമൂഹങ്ങൾ ഭരണവർഗ്ഗമായി നിലനിന്നു. ആളടിയാരുടെ അധ്വാനത്തെയും വിവിധതരത്തിലുള്ള കാർഷികവിഭാഗങ്ങളായ കുടിസമൂഹങ്ങളുടെ ഉത്പാദനപ്രവർത്തനങ്ങളെയും നിയന്ത്രിച്ചും ചൂഷണംചെയ്തുമാണ് ബ്രാഹ്മണഗ്രാമങ്ങളും ക്ഷേത്ര ബ്രാഹ്മണ്യവും അതിന്റെ സാംസ്കാരിക വ്യവസ്ഥയും നാട്ടുടയവരുടെയും ചേര പെരുമാക്കന്മാരുടെയും രാഷ്ട്രീയ കോയ്മാരൂപങ്ങളും ചൂഷണവ്യവസ്ഥയായി വളർന്നുവന്നത്. ബ്രാഹ്മണ്യക്ഷേത്ര സംസ്കാരവും അതിന്റെ പ്രതീകാത്മക സാംസ്കാരിക അനുഷ്ഠാനരൂപങ്ങളും ഇതിനെ സംരക്ഷിച്ചു നിർത്തിയ നാട്ടുടയവരുടെയും ചേര പെരുമാക്കന്മാരുടെയും രാഷ്ട്രീയ കോയ്മയും അടിയാർവിഭാഗങ്ങളെയും കുടിസമൂഹങ്ങളെയും ചൂഷണംചെയ്തു നിലനിന്ന പരാന്നഭോജിവ്യവസ്ഥയായിട്ടാണ് വളർന്നുവന്നതും നിലനിന്നതും. വിവിധ നാടുകളിലെ നാട്ടുടയവരുടെ മേൽ അനുഷ്ഠാനപരമായ ആധിപത്യം ബ്രാഹ്മണരുടെ സഹായത്തോടെ സ്ഥാപിച്ചുറപ്പിച്ചു കൊണ്ടാണ് ചേരപെരുമാക്കൻമാർ കൊടുങ്ങല്ലൂർ കേന്ദ്രമാക്കി കുലശേഖര ഭരണാധികാരികളായി മാറുന്നത്. കുലശേഖരന്മാരായിത്തീർന്ന ചേരപെരുമാക്കന്മാരുടെ രാഷ്ട്രീയ കോയ്മയെ അർത്ഥശാസ്ത്രത്തിനനുസരിച്ചുള്ള ഭരണവ്യവസ്ഥയായി സാധൂകരിക്കുന്നതും അതിനെ അനുഷ്ഠാനാത്മകമായി ബ്രാഹ്മണനിയന്ത്രിതരാഷ്ട്ര വ്യവസ്ഥയാക്കി മാറ്റുന്നതും സ്മാർത്തന്മാരായ നമ്പൂതിരി ബ്രാഹ്മണരാണ്. ബ്രാഹ്മണ ക്ഷേത്രങ്ങളുടെയും ബ്രാഹ്മണ ഊരുകളുടെയും സ്വത്തുവ്യവസ്ഥ കൂട്ടായ സ്വത്തുവ്യവസ്ഥയായി നിയമപിന്തുണയുള്ള കച്ചങ്ങളാക്കി രാഷ്ട്രീ സംരക്ഷണം നല്കുന്നതും പെരുമാളാണ്. ധർമ്മശാസ്ത്ര ലോകബോധത്തിനും സ്മൃതി പാരമ്പര്യത്തിനും അനുസരിച്ച് വ്യത്യസ്ത സാമൂഹികവിഭാഗങ്ങളെ ശുദ്ധി അശുദ്ധി ക്രമത്തിന്റെയും വർണ്ണ ജാതി മൂല്യവ്യവസ്ഥയുടെയും അടിസ്ഥാനത്തിൽ ജാതിസ്ഥാനങ്ങളിലും മേൽ കീഴ്പദവികളിലും വ്യവസ്ഥപ്പെടുത്തി വേർതിരിവ് ഭേദരൂപങ്ങളും മേൽ കീഴ് ബന്ധങ്ങളുമായി ഏറ്റിറക്കക്രമത്തിൽ വർഗ്ഗീകരിക്കുന്നതും സ്ഥാനപ്പെടുത്തുന്നതും സ്മാർത്ത ബ്രാഹ്മണരാണ്. ബ്രാഹ്മണരും ബ്രാഹ്മണ്യത്തെ സംരക്ഷിച്ചു നിർത്തിയ കോയ്മാവിഭാഗങ്ങളും ഇടനില വിഭാഗങ്ങളായ ജാതിശൂദ്രരും മുകൾത്തട്ടിലും കുടിസമൂഹങ്ങളും ആളടിയാരും അടിത്തട്ടിലും വരുന്നതായിരുന്നു ഈ സാമൂഹികഭേദക്രമം. ആളടിയാരായി അടിത്തട്ടിൽ ഉൽപ്പാദകസമൂഹത്തിന്റെ അടിത്തറയായി നിലനിന്ന പ്രാഥമിക ഉൽപ്പാദകസമൂഹമായിരുന്ന ആളടിയാരായ അടിമകൾ ജാതികളെ അടിസ്ഥാനമാക്കുന്ന ഈ ധർമ്മശാസ്ത്ര മേൽ-കീഴ് വിന്യാസക്രമത്തിൽ ജാതി

അടിമകളായി (caste slaves) അടിത്തട്ടിൽ സ്ഥാനപ്പെട്ടു.ആളടിമത്തത്തിൽ നിന്നും ജാതി അടിമത്തത്തിലേക്കുള്ള പ്രാഥമിക ഉൽപ്പാദകവിഭാഗങ്ങളുടെ പരിവർത്തനമാണ് ഈ ജാതിശ്രേണീവൽക്കരണത്തിൽ സംഭവിച്ചത്.

Reference:

1. Adharam, 2006. Vol.1.
2. Aiyar, K V. Subramanya (ed). 1932.Travancore Archaeological Series.Vol. V11.partII. Thiruvanandapuram: Gover ment Press.
3. Aiyar,KV.Subramanya(ed).1999.TravancoreArchaeological Series.Vol. IV.Thiruvanandapuram:Department of Cultural Publications. Goverment of Kerala.
4. Ayyar,ASRamanatha.1999.TravancoreArchaeologicalSeries.Vol.V.Thiruva nandapuram:Department of Cultural Publications. Goverment of Kerala.
5. Chakravarti, Uma.2015.The Social Dimension of Early Budhism.Delhi: Munshiram ManoharIal.
6. Chanana,Dev Raj.1960. Slavery in Ancient India. New Delhi: People's Publishing House.
7. Deshpande,G P. 2002.Sellected Writings of Jotirao Phule .New Delhi: Left Word Books.
8. Dube, Ishitha Banerjee.2008. Caste in History. Delhi: Oxford University Press.
9. Ganesh, KN. 1997. Keralathinte Innalekal.Thiruvanandapuram:Department of Cultural Publications. Goverment of Kerala
10. Ganesh, K N.2010.State Formation in Kerala: A Critical Overview. New Delhi:Indian Council of Histrical Research.
11. Ganesh,KN.2016(a).Malayaliyude Deshakalangal Calicut :raspberrybooks.
12. Ganesh,KN.2016(b). Reflections on Premodern Kerala.Thrissur: ComoBooks.
13. Geetha, V and Rajadurai, S V. 2011. Towards a Non- Brahmin Millennium From Iyothee Thass to Periyar. Kolkata: Samya.
14. Gurukkal,Rajan and Varier, Ragava.1999. Cultural History of Kerala Vol: 1. Thiruvanandapuram :Department of Cultural Publications. Goverment of Kerala.

15. Habib,Irfan.1995.Essays in Indian History: Towards A Marxist Perception .Delhi: Tulika Publishers.

16. Jaiswal,Suvira.2019.Caste:Origin, Function and Dimensions of Change. Delhi: Mahohar.

17. Jha,Vivekananda.2018.Candala:Untouchability and Caste in Early India. Delhi: Primus Books.

18. Kaviraj,Sudipta.2012. The Imaginary Institution of India. New Delhi: .Permanet Black.

19. Kunjan Pilla, P N. Elamkulam.2005. Ilamkulam Kunjan Pillayude Theranjedutha Krithikal Part I .Dr.N Sam (editor). Thiruvanandapuran: International Center for Kerala Studies.University of Kerala.

20. Madhavan, K S.2012. Primary Producing Groups in Early and Early Medieval Kerala: Production Process and Historical Roots of Transition to Castes (300-1300CE). Un Published PhD Thesis submitted to the University of Calicut.

21. Madhavan, K S. 2014. ‘Boadage and Servitude in Eary Medieval Kerala: An Overview’, Jounal of History and Society. Vol.3 No.1:7-13.

22. Madhavan, K S. 2019. ‘Social Stratification and Heirarchy in Early Medievel Kerala’ in T Muhammedali(ed), Histories Unbounded: Selected Papers of Third Kerala History Congress.Kottayam:Kerala History Congress/Current Books.

23. Madhavan,KS.2021. ‘Keralam: Charithram,Samuhikatha, Adhikaram’ in 24.Ravichandran ,K P. (ed). Adhikara Bhoopadangal: Mattivarayum Vayanayum .Kohinoor: Mudra Books.

24. Mohan,P .Sanal.2015.Modernity of Slavery: Struggle Aagainst Caste Inequality in Colonial Kerala .New Delhi: Oxford University Press.

25. Narayanan, MGS.1996. Perumals of Kerala:Political and Social Conditions of Kerala Under the Cera Perumals of Makotai (c.800 A. D .- 1124 A. D.) Calicut :Xavier Press.

26. Rao,T A Gopinatha(ed).1988.Travancore Archaeological Series. Vol.I.Thiruvanandapuram :Department of Cultural Publications. Goverment of Kerala

27. Rao,TAGopinatha.(ed).1992.TravancoreArchaeologicalSeries.Vol.III. Thiruvanandapuram:Department of Cultural Publications. Goverment of Kerala.

28. Rodrigues,Valerian.2019.The Essential Writings of B R Ambedkar. New Delhi: Oxford University Press.

29. Roy,Kumkum.2014.'Kosambi and the Question of Caste' in Meera Kosambi (ed). Unsettling the Past. Ranikhet: Permanent Black.

30. Saradamoni, K. 1980. Emergence of a Slave Caste: Palayas of Kerala .New Delhi. People's Publishing House.

31. Sen ,Aloka Paraser.2004. Sabordinated and Marginal Groups in Early India. Delhi: Oxford University Press.

32. Thapar, Romila.2000. From Lineage to State: Social Formations in the Mid First Millennium B.C.in the Ganga Valley New Delhi: Oxford University Press.

33. Thapar, Romila.2002. Early India: Fron the Origins to AD 1300. Delhi: Penguin Books.

34. Varier, M R .Ragava and Veluthat Kesavan. 2015.Tharisapally Pattayam .Kottayam: Sahithya Pravarthaka Co-operative Society Ltd.

35. Varier ,Raghava and Gurukkal, Rajan .2004. Kerala Charithram.Sukapuran: Vallathol Vidhya Peedom.

36. Veeramani ,K. 2018. Collected Works of Periyar EVR. Chennai: The Periyar Self -Respect Propaganda Institution.

ksmadhavanma@gmail.com

അടിമക്കച്ചവടവും ചില ആഖ്യാനങ്ങളും

വിനിൽ പോൾ
ഗവേഷക വിദ്യാർത്ഥി, ജെ.എൻ.യു., ന്യൂഡൽഹി

സംഗ്രഹം

വിദേശങ്ങളിലേക്ക് കയറ്റുമതി ചെയ്യപ്പെട്ട കേരളത്തിലെ അടിമകളുടെ ചരിത്രത്തിലേക്കുള്ള അന്വേഷണമാണ് പ്രബന്ധം. അയിത്ത സങ്കൽപ്പം അടിമക്കച്ച വടത്തിലെ പ്രധാന ഘടകമായിരുന്നു. ഇന്ത്യൻ മഹാസമുദ്രം കടന്നുപോയ അടിമകളെക്കുറിച്ചുള്ള ആഗോള അടിമത്ത പഠനങ്ങളിൽ ഒഴിച്ചു കൂടാനാവാത്ത വിഭാഗമായിരുന്നു സൗത്ത് ഇന്ത്യയിൽ നിന്നുള്ള പ്രത്യേകിച്ച് കേരളത്തിൽ നിന്നുള്ള അടിമകൾ. കേരളത്തിലെ അടിമകളെ സംബന്ധിച്ച് നിലവിലുണ്ടായിരുന്നതും വന്നതുമായ ഏതൊരു സംഘടിത മതവും അവരെ വില്പനയ്ക്ക് വിധേയമാക്കിയിരുന്നു.

താക്കോൽ വാക്കുകൾ: അയിത്തം, അടിയായ്മ, ജാതി, അടിമത്തം

കേരളത്തിലെ വിവിധ തുറമുഖങ്ങളിൽ നിന്നും അടിമകളെ കപ്പൽ വഴി കയറ്റി അയച്ചിരുന്നതിന്റെ നിരവധി തെളിവുകൾ സാമൂഹ്യചരിത്രഗവേഷകർ കണ്ടെടുത്തിട്ടുണ്ട് (Linda and Matthias 2017; Singh 2007; Fisher 2006; Allen 2005; Vink 2003; Carter 1988). ഈ തെളിവുകളും പഠനങ്ങളും കേരളചരിത്രത്തിൽ സ്ഥിരപ്രതിഷ്ഠ നേടിയ അടിയായ്മ/അടിയാളത്തം തുടങ്ങിയ മാർക്സിയൻ സങ്കല്പങ്ങളോട് നിരവധി ചോദ്യങ്ങൾ ഉന്നയിക്കുന്നുണ്ട്. മാത്രമല്ല ഇതാകട്ടെ മാർക്സിയൻ പിന്തുണയിൽ വിശദമാക്കുന്ന സാമൂഹ്യപരിണാമ ചരിത്രത്തിന്റെ വിപരീതദിശയിലാണ് സഞ്ചരിക്കുന്നത്. യൂറോപ്യൻ മേൽനോട്ടത്തിൽ രൂപംകൊണ്ട അടിമക്കച്ചവടസമ്പ്രദായത്തിൽ നിന്നും വ്യത്യസ്തവും പഴക്കമുള്ളതുമായിരുന്നു കേരളത്തിൽ നിലവിലുണ്ടായിരുന്ന അടിമക്കച്ചവടം.

ആളുകളെ വിൽക്കുകയും വാങ്ങുകയും ചെയ്യുന്നതിനെ തെളിയിക്കുന്ന ധാരാളം ദേശ്യമായ തെളിവുകൾ നമ്മൾക്ക് ലഭ്യമാണ്. കേരളത്തിന്റെ പലഭാഗങ്ങളിൽ നിന്നുമായി കണ്ടെടുത്തിട്ടുള്ള ശിലാലിഖിതങ്ങൾ, വട്ടെഴുത്ത്-കോലെഴുത്തു രേഖകൾ, മുളയിലെഴുതിയ രേഖകൾ, ഗ്രന്ഥവരികൾ, വായ്മൊഴി തുടങ്ങി ധാരാളം ഉപാദാനങ്ങൾ കേരളത്തിലെ അടിമക്കച്ചവടത്തിനു മറ്റൊരു ചരിത്രരചന സാധ്യമാക്കുന്നുണ്ട്. കേരളത്തിലെ ചിത്രരചനയുടെ പതിവു പകരണങ്ങൾ, പ്രത്യേകിച്ച് വലിയപ്രതിഭാസങ്ങളെ മാത്രം കൈകാര്യം ചെയ്തുവന്നിരുന്ന രീതിശാസ്ത്ര മാതൃകകൾക്കു ഒരിക്കലും അടിമക്കച്ചവടം എന്ന സാമ്പത്തികവ്യവഹാരത്തിനെ കേരളാരൂപീകരണചരിത്രത്തിന്റെ ഭാഗമായി കാണാൻ കഴിഞ്ഞിരുന്നില്ല. ആധികാരികതയോടുകൂടിയ ഉപാദാനങ്ങൾ ഉള്ളപ്പോൾത്തന്നെയും ഈ അടിമ ഭൂതകാലം ഒരിക്കലും വേണ്ടവിധത്തിൽ ചർച്ച ചെയ്യപ്പെട്ടതുമില്ല.

യൂറോപ്യൻ അടിമത്തത്തിൽ നിന്നും ഇന്ത്യയിലെ ജാതിഅടിമത്തം വ്യത്യസ്തമാകുന്നതിന്റെ ഒരു കാരണം ജാതി അടിമത്തം നിലനിർത്തപ്പെട്ടതു ഹീനതയെ മുറുകെപ്പിടിച്ചുകൊണ്ടായിരുന്നു എന്നതാണ്. ആളുകളെ വില്പന ചെയ്യുന്നതും, അതിനെ ഒരു സാമ്പത്തികസ്രോതസ്സാക്കി മാറ്റിയതും അയിത്തത്തിന്റെ പിൻബലത്തോട് കൂടിയായിരുന്നു. ഈ ഹീനതാസങ്കൽപ്പം ഉപയോഗിച്ചാണ് എല്ലാവിധ മതങ്ങളും അടിമക്കച്ചവടത്തിൽ പങ്കാളിയായത്. കേരളത്തിലെ അടിമകളെ സംബന്ധിച്ച് നിലവിലുണ്ടായിരുന്നതും വന്നതുമായ ഏതൊരു സംഘടിതമതവും അവരെ വില്പനയ്ക്ക് വിധേയമാക്കിയിരുന്നു. അയിത്തസങ്കല്പം അടിമക്കച്ചവടത്തിലെ പ്രധാനഘടകമായിരുന്നു. ഇത്തരത്തിൽ പ്രാദേശികതലത്തിൽ ദൃഢമായി നിലനിന്നിരുന്ന ഈ മനുഷ്യക്കച്ചവട വ്യവസ്ഥിതിയിലേക്കു മധ്യകാലത്തോടുകൂടി പോർട്ടുഗീസ് (1498), ഡച്ച് (1603), ഫ്രഞ്ച് (1674) തുടങ്ങിയ യൂറോപ്യൻ കമ്പനികൾ കടന്നുവരികയും അടിമക്കച്ചവടത്തിൽ സജീവസാന്നിധ്യമാകുകയും കേരളത്തിൽ നിന്നും അടിമകളെ അവരുടെ ആഫ്രിക്കൻ കോളനികളിലേക്കു കയറ്റി അയക്കുകയും ചെയ്തു. കേരളത്തിലെ അടിമയെ ഒരു ആഗോള ചരക്കായിമാറ്റി, അവരുടെ കോളനികളിലേക്കു കയറ്റുമതി ചെയ്തു എന്നതാണ് പോർട്ടുഗീസ്, ഡച്ച് അധിനിവേശാനന്തരം ഉണ്ടായ ഒരുമാറ്റം. കേരളത്തിൽ നിന്നും യൂറോപ്യന്മാർക്ക് അടിമകളെ കണ്ടെടുക്കേണ്ടി വന്നില്ല, മറിച്ച് നിലവിലുണ്ടായിരുന്ന വ്യവസ്ഥിതിയിൽ അവർ പങ്കാളിയാവുകയായിരുന്നു. ഈ പുതിയ സഖ്യം കേരളത്തിലെ അടിമകച്ചവടത്തെ ആഗോള അടിമത്തവ്യവസ്ഥിതിയുമായി

ബന്ധിപ്പിച്ചു. ഇതിന്റെ ഭാഗമായി ഒരുപാടു ആളുകൾ ആഫ്രിക്കയിലെ വിവിധ ഇടങ്ങളിലേക്ക് കയറ്റുമതി ചെയ്യപ്പെട്ടു, കേപ്പ്ടൗൺ, മൗറീഷ്യസ് തുടങ്ങിയ സ്ഥലങ്ങളിലേക്കാണ് കൂടുതലും കയറ്റുമതി നടന്നത്. എന്നാൽ ഇന്ത്യൻ മഹാസമുദ്രം കടന്നുപോയ അടിമകളെക്കുറിച്ചുള്ള ആഗോള അടിമത്തപഠന ങ്ങളിൽ ഒഴിച്ചുകൂടാനാവാത്ത ഒരു വിഭാഗമായിരുന്നു സൗത്ത് ഇന്ത്യയിൽ നിന്നുള്ള, പ്രത്യേകിച്ച് കേരളത്തിൽ നിന്നുമുള്ള അടിമകൾ. നൂറുകണക്കിന് ആളുകളെയാണ് കേരളത്തിന്റെ തുറമുഖങ്ങളിൽ നിന്നും അടിമകളായി ഡച്ച്, ഫ്രഞ്ച് കമ്പനികൾ അവരുടെ ആഫ്രിക്കൻ കോളനികളിലേക്കു കയറ്റിയയ ച്ചത്. കച്ചവടംവഴി കേരളത്തിൽ നിന്നും വേർപെട്ട അടിമകളെ തേടിച്ചെല്ലുന്ന മലയാളികളുടെ ഗവേഷണ എഴുത്തുകളുടെ എണ്ണം ഇന്ത്യയിലെ മറ്റു ഇടങ്ങ ളിലെ പഠനങ്ങളെ അപേക്ഷിച്ച് കുറവായിരുന്നു. പ്രത്യേകിച്ച് അടിമത്തം, അടിമക്കച്ചവടം തുടങ്ങിയ സംജ്ഞകൾ കേരള ചരിത്രരചനാലോകത്തു ഒരിക്കലും ചർച്ചാ വിഷയമായിരുന്നില്ല.

മലയാളി അടിമകൾ വിദേശങ്ങളിലേയ്ക്ക്

ഡച്ച്-ഫ്രഞ്ച്കോളനിയായിരുന്ന മൗറീഷ്യസിലോട്ടാണ് ഏറ്റവും അധികം ഇന്ത്യൻ അടിമകൾ കയറ്റുമതി ചെയ്യപ്പെട്ടത് എന്ന് നിരീക്ഷിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള താണ്. റിച്ചാർഡ് ബി അലൻ, മരിയാന കാർട്ടർ, ഗ്യാൻ ക്യാമ്പെൽ, തുടങ്ങിയ വരുടെ പഠനങ്ങൾ ഇതിന്റെ ചരിത്രത്തിനെ വളരെ സൂക്ഷ്മമായി വിശകലനം ചെയ്യുന്നു. 1792 മുതൽ 1834 വരെ ഇന്ത്യയിൽ നിന്നും മൗറീഷ്യസിലേക്ക് അയയ്ക്കപ്പെട്ട അടിമകളെക്കുറിച്ചുള്ള മരിയാനാ കാർട്ടറുടെ പഠനത്തിൽ, മലബാറിൽ നിന്നുമുള്ള അടിമകളുടെ സജീവസാന്നിധ്യം ചർച്ച ചെയ്യുന്നുണ്ട് (Carter: 1988). 1792-ൽ കോഴിക്കോട്ടു നിന്നും പോയ ഒരു ഫ്രഞ്ച് കപ്പലിൽ 300 അടിമകളുണ്ടായിരുന്നെന്നും, കൊല്ലത്തു നിന്നുള്ള നാല് സ്ത്രീകൾ അതിൽ ഉൾപ്പെട്ടിരുന്നെന്നും പഠനത്തിൽ പറയുന്നു (Allen 2005). മൗറീഷ്യസിൽ വെച്ച് സ്വാതന്ത്ര്യം നേടിയ അടിമകളിൽ കൂടുതലും, സൗത്ത് ഇന്ത്യയിൽ നിന്നുള്ളവരായിരുന്നെന്നും അവർ നിരീക്ഷിക്കുന്നു. സൗത്ത് ഇന്ത്യയിൽ നിന്നും പോയ അടിമകളെയായിരുന്നു കരിമ്പിൻ തോട്ടങ്ങളിലെ ജോലികൾക്കായി പലപ്പോഴും ഉപയോഗിച്ചിരുന്നത്. മൗറീഷ്യസ് തലസ്ഥാനം ആയ പോർട്ട് ലൂയിയുടെ കിഴക്കൻ പ്രദേശം മലബാർടൗൺ എന്ന പേരിലാണ് അറിയ പ്പെട്ടിരുന്നത്. സൗത്ത് ഇന്ത്യയിൽ നിന്നുള്ള അടിമകൾ തിങ്ങിപ്പാർത്തിരുന്ന പ്രദേശമായതിനാലാണ് ഈ പേര് ലഭിച്ചത് (Pridham: 1849).മലബാറിലെ അടിമകൾക്കായിരുന്നു കറുത്ത അടിമകളെ അപേക്ഷിച്ച് ഡിമാൻഡ് കൂടുതൽ,

മലബാറികൾ ഗാർഹിക ആവശ്യങ്ങൾക്കു വേണ്ടിയാണ് കൂടുതലും തിരഞ്ഞെടുക്കപ്പെട്ടത്. മലബാർ എന്ന പദം കൊണ്ട് പൊതുവിൽ അർത്ഥമാക്കുന്നത് സൗത്ത് ഇന്ത്യൻ വംശജനായ അടിമ എന്നാണ്. എന്നാൽ ചില രേഖകളിൽ കേരളത്തിലെ ചില പ്രത്യേക സ്ഥലങ്ങളുടെ പരാമർശങ്ങളും കാണാറുണ്ട്. മലബാറുകാരൻ എന്ന് മാത്രം സംബോധന ചെയ്തിരിക്കുന്ന ഒരുപാടാളുകളുടെ അനുഭവങ്ങൾ മൗറീഷ്യസിന്റെ ചരിത്രത്തിൽ നിന്നും നമുക്ക് ലഭ്യമാണ്, എന്നാൽ അത് സൗത്ത് ഇന്ത്യയുടെ സൂചകമായതിനാൽ മലയാളികൾ ആണോ, അല്ലയോ എന്ന് തിരിച്ചറിയാൻ ബുദ്ധിമുട്ടാണ്.

പ്രാദേശിക അടിമക്കച്ചവട ശൃംഖല

1663-ജനുവരി എട്ടാംതീയതി കൊച്ചി ഡച്ചുകാരുടെ അധീനതയിലായി. ഇതിനോടകം ഡച്ച് കാലത്തെ കേരളം എന്ന പേരിൽത്തന്നെ ഒട്ടനവധി കൃതികൾ മലയാളി ഗവേഷകരും, ജനപ്രിയ എഴുത്തുകാരും അച്ചടിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ ഈ എഴുത്തുകൾ ഒന്നടങ്കം അടിമക്കച്ചവടം എന്ന വിഷയത്തെക്കുറിച്ച് അതിശയിപ്പിക്കുന്നതരം നിശ്ശബ്ദതപുലർത്തുന്നു. പ്രത്യേകിച്ച് ഡച്ച് കാലത്ത് ക്രിസ്ത്യാനികൾക്ക് അടിമക്കച്ചവടത്തിലുണ്ടായിരുന്ന പങ്കിനെയും, അടിമ ഗോഡൗൺ ആയി ഉപയോഗിച്ചിരുന്ന പള്ളിയേയും എല്ലാം വളരെ വിദഗ്ധമായി ഒഴിവാക്കിയാണ് അക്കാദമികതലം മുതൽ ജനപ്രിയമേഖല വരെയുള്ള ചരിത്രരചനകൾ. എന്നാൽ വിദേശീയർ ഡച്ച് കമ്പനിയുടെ രേഖകളിൽ നടത്തുന്ന പഠനങ്ങൾ കൊച്ചിയിലെ അടിമക്കച്ചവടത്തെക്കുറിച്ചുള്ള കൂടുതൽ തെളിവുകൾ നമുക്കുമുൻപിൽ അവതരിപ്പിക്കുന്നു (Linda and Matthias 2017; Singh 2007; Vink 2003). കേരളത്തിലെ അടിമക്കച്ചവടചരിത്രത്തിനു കൂടുതൽ തെളിവുകളും, ഊർജ്ജവും നൽകുന്നതാണ് മാർക്കസ് വിങ്ക്, അഞ്ജനാ സിംഗ്, മത്ഥിയാസ് തുടങ്ങിയ ഗവേഷകരുടെ ചരിത്രരചനകൾ. മത്ഥിയാസും ലിൻഡയും ഒരുമിച്ച് നടത്തിയ കൊച്ചിയെക്കുറിച്ചുള്ള പുതിയ പഠനമാണ് ഇതിൽ ഏറ്റവും ശ്രദ്ധേയം. ചെന്നൈ ആർകൈവ്സിലെ ആക്കുൺ വാൻ ട്രാൻസ്പോർട് എന്ന രേഖയാണ് ഇവർ പ്രധാന ഉപാദാനം ആയി ഉപയോഗിച്ചിരിക്കുന്നത്. 1753 ജനുവരി രണ്ടു മുതൽ മാർച്ച് മൂന്ന് വരെയുള്ള 168 അടിമ ഇടപാടുകളെക്കുറിച്ചുള്ള വിശകലനമാണ് ഇവരുടെ പഠനത്തിനായി നടത്തിയിരിക്കുന്നത്.

കൊച്ചി തുറമുഖത്തു നിന്നും കയറ്റുമതി ചെയ്യപ്പെട്ട സാധനങ്ങളുടെ വിവരങ്ങൾ അടങ്ങിയ റിപ്പോർട്ട് ആണ് ആക്കുൺ വാൻ ട്രാൻസ്പോർട്. ഇത് കൊച്ചിയിലെ അടിമക്കച്ചവടത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഒരുപാടു തെളിവുകൾ നൽകുന്നു.

ഡച്ച്കമ്പനിയുടെ മേൽനോട്ടത്തിൽ നടന്ന അടിമക്കച്ചവട വിവരങ്ങൾ മാത്രം അടങ്ങിയ ഈ രേഖയിൽ അടിമയെ വിൽക്കുന്ന ആളുടെയും വാങ്ങുന്ന ആളുടെയും പേര്, ജോലി, പദവി എന്നിവ എഴുതിയിരിക്കും. അതോടൊപ്പം അടിമയുടെ പുതിയ പേര്, പഴയപേര്, ജാതി, ലിംഗം, ഏകദേശ പ്രായം എന്നിവയും കൃത്യമായി രേഖപ്പെടുത്തിയിരിക്കും. ഡച്ചുകാർ കൊച്ചിയിൽ നിന്നും അടിമകളെ പ്രധാനമായും കയറ്റുമതി ചെയ്തിരുന്നത് സൗത്ത് ആഫ്രിക്കയിലെ കേപ്പിലേക്കാണ്. ആക്ടൺ വാൻ ട്രാൻസ്പോർട്ട് കൊച്ചിയിലെ അടിമത്തത്തിന്റെ വിസ്തൃതമായ തെളിവാണ് നമുക്ക് മുൻപിൽ നിരത്തുന്നത്. അതോടൊപ്പം ഇന്ത്യൻ മഹാസമുദ്രത്തിൽ കൂടി നടന്ന വലിയ അടിമക്കച്ചവടചരിത്രത്തിൽ കേരളത്തിന്റെ പങ്കിനെയും ഇത് വ്യക്തമാക്കുന്നു. ഈ രേഖയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ കൊച്ചിയിൽ നിന്നും അടിമകളെ വാങ്ങിയിരുന്നത് 89% യൂറോപ്യൻമാരും, 5% ഏഷ്യക്കാരും, 3% കൊച്ചിക്കാരും, ബാക്കിയുള്ളത് അവ്യക്തമായ ഉപഭോക്താക്കളുമാണ്. എന്നാൽ തുറമുഖത്തെ അടിമക്കച്ചവടക്കാർ ഡച്ച് കമ്പനി ഉദ്യോഗസ്ഥർ 39% ഉണ്ടായിരുന്നപ്പോൾ കേരളത്തിലെ ക്രിസ്ത്യാനികൾ 38%, കച്ചവടക്കാരായി ആക്ടൺ വാൻ ട്രാൻസ്പോർട്ടിൽ രേഖപ്പെടുത്തപ്പെട്ടു. ഡച്ച് കമ്പനി ഉദ്യോഗസ്ഥർ അടിമകളെ വാങ്ങിയിരുന്നത് പ്രധാനമായും തദ്ദേശീയരായ ക്രിസ്ത്യാനികളിൽ നിന്നുമായിരുന്നു, അതിൽ 45% കത്തോലിക്കരായിട്ടുള്ളവരിൽ നിന്നുമാണ്. ഇത്തരം ഒരു സാഹചര്യത്തിലാണ് ഫ്രാൻസിസ് ഡെ കൊച്ചിയിലെ ക്രിസ്ത്യൻ പള്ളികൾ ആറു ദിവസവും അടിമകളെ കെട്ടി ഇടുന്ന ഗോഡൗണായും, ഏഴാം ദിവസം ആരാധനയ്ക്കായിട്ടുമാണ് ഉപയോഗിക്കുന്നത് എന്നു പറയുന്നത് (Day: 1863).

കൊച്ചിയിൽ വെച്ചു തന്നെ അടിമകൾക്ക് പുതിയ പേര് ഇട്ടാണ് അവരെ കപ്പലിൽ കയറ്റിയിരുന്നത്. ചില ഉദാഹരണങ്ങൾ നോക്കാം, 1753-ൽ മിഖായേൽ കിരാഷ് എന്ന ഡച്ച് ഉദ്യോഗസ്ഥൻ മൂന്ന് അടിമകളെ കൊച്ചിയിൽ നിന്നും വാങ്ങി, വേട്ടുവ ജാതിയിൽപ്പെട്ട 28 വയസുള്ള അഞ്ചിപ്പെണ്ണിന് ഡയാന എന്ന് പേര് കൊടുത്തു, എട്ട് വയസുകാരി ചക്കിയ്ക്കു റോസിൻഡ എന്ന പേരും, പറയജാതിയിൽ ഉള്ള അഞ്ചു വയസുകാരൻ കോരന് ഫെബ്രുവരി എന്ന പേരും കൊടുത്തു രജിസ്റ്റർ ചെയ്താണ് കച്ചവടം നടത്തിയത്. ചോഗൻ ജാതിയിൽപ്പെട്ട പതിനാറുകാരൻ കൊമരനു ജനുവരി എന്ന് പേരും, കണ്ടനു ആരോൺ എന്ന പേരും, കൊച്ചിക്കാരൻ അന്തോണി മത്തായി വിറ്റ ഇട്ടി എന്ന പുലയബാലന് ജൂപീറ്റർ എന്ന പേരും, പറയ ജാതിയിൽപ്പെട്ട ഇരുപതുവയസുകാരി കൊലഞ്ഞിക്കു ദോറേതേയ എന്ന പേരും കൊടുത്തു (Linda

and Mathias: 2017). ആൺകുട്ടികൾക്ക് ഇംഗ്ലീഷ് മാസങ്ങളുടെ പേരുകളായിരുന്നു പൊതുവെ നൽകിയിരുന്നത്. എന്തുകൊണ്ടാണ് കേരളത്തിലെ അടിമജാതികളുടെ ജീവിതത്തിന്റെയും സാമൂഹികാനുഭവത്തിന്റെയും ദൈനംദിനലോകം സാധ്യമാവുന്നത്ര വിശദമായി സൂക്ഷ്മപഠനം നടത്തുന്ന കാര്യത്തിൽ കേരളത്തിലെ ചരിത്രകാരന്മാർ നിഷ്കർഷതപാലിക്കാതെ ഇരുന്നത് എന്നുള്ള ചോദ്യം വളരെ പ്രധാനപ്പെട്ടതായിമാറുകയാണ് ഇത്തരം പ്രമാണശേഖരങ്ങളുടെ മുൻപിൽ.

1753-54 വർഷത്തിന്റെ ആദ്യ രണ്ടു മാസങ്ങളിൽ മാത്രം 161 അടിമകളെയാണ് കൊച്ചിയിൽ നിന്നും രജിസ്റ്റർ ചെയ്തു ഡച്ച് കോളണിയായ കേപ്പിലേക്കു അയച്ചത്. കേരളത്തിന്റെ വിവിധ ഇടങ്ങളിൽ നിന്നുള്ള അടിമകളാണ് കൊച്ചിയിൽ എത്തപ്പെട്ടത്. ഈ കണക്കിനെ കൂടുതൽ വിശദമായി നോക്കിയാൽ, ഈ റിപ്പോർട്ട് അനുസരിച്ചു 53 പുലയരെ (39 പുരു, 14 സ്ത്രീ), 49 ചോഗർ (34 പുരു, 15 സ്ത്രീ), 10 വേട്ടുവർ (6 പുരു, 4 സ്ത്രീ), കണക്ക 6 (4 പുരു, 2 സ്ത്രീ), രണ്ടു പറയർ (1 പുരു, 1 സ്ത്രീ), രണ്ടു മുസ്ലിങ്ങളെയും (1 പുരു, 1 സ്ത്രീ), രണ്ടു മുക്കുവ സ്ത്രീകൾ, ഒരു നായർ പുരുഷൻ, ഒരു ഉള്ളാട പുരുഷൻ എന്നിവരെ കൊച്ചിയിലെ തുറമുഖത്തിൽനിന്നും കയറ്റുമതി ചെയ്തു എന്ന് കാണുന്നു (ചില ജാതികൾ വ്യക്തമല്ല). കേരളത്തിലെയും സൗത്ത് ആഫ്രിക്കയിലെ കേപ്പ് കോളനിയിലെയും അടിമജനസംഖ്യയെ മാർക്കസ് വിങ്ക് അദ്ദേഹത്തിന്റെ പഠനത്തിൽ താരതമ്യം ചെയ്യുന്നുണ്ട്. 1687-ൽ കേപ്പ് കോളനിയിൽ ആകെ 901 അടിമകൾ ഉള്ളതിൽ 503 പുരുഷന്മാരും, 253 സ്ത്രീകളും, 145 കുട്ടികളുമാണ് ഉൾപ്പെട്ടിരുന്നത്. ഇതേ വർഷം ഡച്ചുകാർക്കു കേരളത്തിൽ 853 അടിമകളാണ് സ്വന്തമായി ഉണ്ടായിരുന്നത്. കൊച്ചിയിൽ മാത്രം 649 അടിമകളും, കൊല്ലം, കൊടുങ്ങല്ലൂർ, കണ്ണൂർ, പള്ളിപ്പുറം എന്നിവിടങ്ങളിൽ 204 അടിമകളുമാണ് ഉണ്ടായിരുന്നത്, അതിൽ 536 പുരുഷന്മാരും, 180 സ്ത്രീകളും, 137 കുട്ടികളുമായിരുന്നു ഉണ്ടായിരുന്നത് (Vink 2003).

ഡച്ചുകാരുടെ എല്ലാ കോളനികളിലെയുംപോലെ കൊച്ചിയിലും പരിപൂർണ്ണമായ അടിമസമ്പ്രദായം ആയിരുന്നു എന്നാണു കാന്റർ വിഷെർ പോലുള്ളവരുടെ രേഖപെടുത്തലുകൾ. അദ്ദേഹത്തിനു പോലും ഇരുപതു അടിമകൾ കൊച്ചിയിൽ ഉണ്ടായിരുന്നു (Geelen 2017). മാപ്പിള മുസ്ലിങ്ങളും, സുറിയാനി ക്രിസ്ത്യാനികളും, കൊച്ചി രാജാവുമായിരുന്നു പ്രാദേശികമേഖലയിൽ നിന്നും അടിമകളെ കമ്പനിക്കു എത്തിച്ചു കൊടുത്തുകൊണ്ടിരുന്നത് (Sing: 2007). ഡച്ചുകമ്പനി വിവിധതരം തൊഴിലുകൾക്കായി അടിമകളെ

ഉപയോഗിച്ചിരുന്നു. യൂറോപ്യന്മാരുടെ വരവോടുകൂടി ഉണ്ടായ മറ്റൊരു മാറ്റം, കാർഷിക അടിമകളായിരുന്ന പുലയരെയും മറ്റു അടിമ ജാതികളെയും കാർഷികേതര ജോലികളിലേക്കു തിരിച്ചുവിട്ടു എന്നതായിരുന്നു. ഈ കച്ചവട ശൃംഖലയിൽ ആളുകളെ മോഷ്ടിച്ചുകൊണ്ടു വന്നു വില്പന നടത്തിയിരുന്നു. 1658 മുതൽ 1807 വരെ കേരളത്തിൽ നിന്നും അടിമകളെ കേപ്പ് ടൗണിലേക്ക് വിറ്റിരുന്നു. മലബാർ, കൊച്ചി, മഞ്ചേരി തുടങ്ങിയ സ്ഥലങ്ങളിൽ നിന്നുള്ള അടിമകൾ കേപ്പ് ടൗണിൽ ഉണ്ടായിരുന്നു എന്ന് പ്രശസ്ത ചരിത്രകാരനായ നിഗെൽ വാർഡിടâ പഠനം സൂചിപ്പിക്കുന്നു (Warden: 2005). ആഫ്രിക്കൻഅടിമകളെയാകട്ടെ കാർഷിക മേഖലയിലെ പണി എടുക്കുന്നതിനു ഉപയോഗിക്കാറില്ലായിരുന്നു, അവരെ കൂടുതലും ഖനികളിലെ തൊഴിലുകൾക്കായാണ് ഉപയോഗിച്ചിരുന്നത്. കേപ്പ്ടൗണിൽ വീട്ടുപരിചരണത്തിനായി കൂടുതലും ഉപയോഗിക്കപ്പെട്ടിരുന്നത് മലബാറിൽ നിന്നുമുള്ള അടിമകളായിരുന്നു. ഡച്ച്

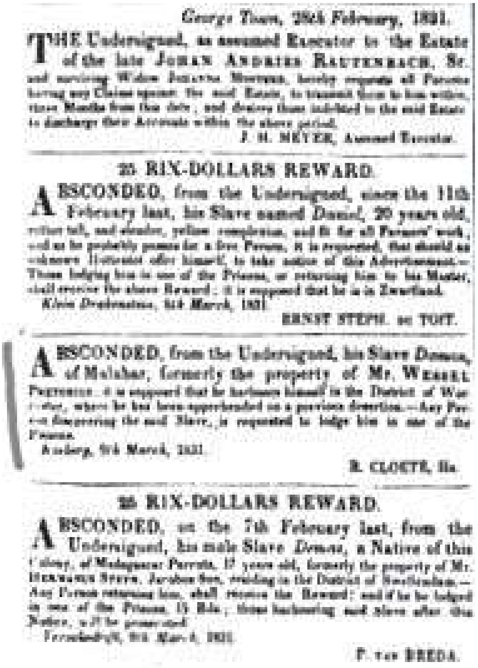
SALE

FURTHER,

Before a Special Commissioner.

CORN BRINK, Co. will cause to be sold by public Auction, on Wednesday, the 15th June, 1831, at Mr.

Figure 1-27 Friday May 1831 The Cape of Good Hope Government Gazette notified a public auction of a Malabar slave



George Town, 28th February, 1831.

THE Undersigned, as assumed Executor to the Estate of the late JOHAN ANDRIES RAUTENBACH, Sr. [illegible]

J. H. MEYER, Assumed Executor.

25 RIX-DOLLARS REWARD.

ABSCONDED, from the Undersigned, since the 11th February last, his Slave named *Daniel*, 20 years old, [illegible]

ERNST STEPH. DU TOIT.

ABSCONDED, from the Undersigned, his Slave *Damon*, of Malabar, formerly the property of Mr. WESSEL [illegible]

R. CLOETE, Hz.

25 RIX-DOLLARS REWARD.

ABSCONDED, on the 7th February last, from the Undersigned, his male Slave *Damon*, a Native of this [illegible]

P. VAN BREDA.

Figure 2-Absconded, from the undersigned, his slave Damon of Malabar, 11 Friday March 1831 The Cape of Good Hope Government Gazette notified.

ഉദ്യോഗസ്ഥർ കേപ്പിൽ നിന്നും സ്ഥലംമാറിപ്പോകുമ്പോൾ വീട്ടുസാധനങ്ങളും, കുതിരവണ്ടിയും, അലമാരയും, ഇന്ന സ്ഥലത്തുനിന്നുള്ള അടിമയും എല്ലാം വില്പനയ്ക്ക്, അല്ലെങ്കിൽ ഇത്രാം തീയതി ഇന്ന സമയത്ത് ലേലം വിളിക്കുന്നതായിരിക്കും എന്ന് അവരുടെ കേപ്പ്ഓഫ് ഗുഡ് ഹോപ് ഗവണ്മെന്റ് ഗെസറ്റിൽ പരസ്യം ചെയ്യുമായിരുന്നു. ഗസറ്റിലെ ഇത്തരം പരസ്യങ്ങളിൽ മലബാറിൽ നിന്നുള്ള അടിമ വില്പനയ്ക്ക് എന്ന് കാണാൻ കഴിയും. മലബാർ അടിമ എന്ന് മാത്രം പറഞ്ഞിരിക്കുന്ന ഈ പരസ്യം സൗത്ത് ഇന്ത്യയെയാണ് പ്രതിനിധീകരിക്കുന്നത് എന്നതിനാൽ അതിന്റെ സൂക്ഷ്മതലത്തിലേക്ക് തത്കാലം നമുക്ക് പോകാൻ സാധ്യമല്ല.

കൊച്ചിക്കാരന്റെ പേരിലെ സ്ഥലനാമം

കേരളത്തിൽ നിന്നും അടിമകളായി അയക്കപ്പെട്ടവർ ആഫ്രിക്കൻപ്രദേശങ്ങളിലെ കോളനികാലചരിത്രത്തിൽപ്പോലും ഇടപെടുന്നത് നാം കാണുന്നുണ്ട്.

ഡച്ചുകാലത്ത് കൊച്ചിയിൽ നിന്നും സൗത്ത് ആഫ്രിക്കയിലേക്ക് അയക്കപ്പെട്ട ഒരു മലയാളി അടിമയുടെ ജീവിതം ഇത്തരത്തിൽ ശ്രദ്ധേയമാണ്.

1809 ഓഗസ്റ്റ് ആറിന് കേണൽ കോളിൻസ് കേപ്പ് ടൗണിൽ നിന്നും ലോർഡ് ക്യാലിടാന് അയച്ച എഴുത്ത്:

> "1800 കളുടെ ആരംഭത്തിൽ, പ്ലെട്ടൻബർഗ് ബേയുടെ സമീപത്തെ ഇടതൂർന്ന വനപ്രദേശത്തെ ഡോൾനദി മുറിച്ചു കടക്കുമ്പോൾ, കേപ്പ് ടൗണിൽ നിന്നും ഒളിച്ചോടിപ്പോയ മലബാറുകാരൻ ഡെയിമൻ അടിമയുടെ വീട് കണ്ടു. ഒരു ആഴ്ച്ച മുൻപാണ് അവനെ ഇവിടെ നിന്നും പിടിച്ചുകൊണ്ടുപോയത്. ഡച്ചുകേന്ദ്രമായ കൊച്ചിയിലെ ഒരു കൃഷി പ്പണിക്കാരനായിരുന്ന അവനെ കൊച്ചിയിൽ നിന്നും കെയിപ്പിലേക്ക് (സൗത്ത് ആഫ്രിക്ക) വിറ്റതാണ്. സ്ഥിരം യാത്രക്കാർ ഇല്ലാത്ത ആ പരപ്പിൽ കൊച്ചിക്കാരനായ അടിമ നീണ്ട ആറു വർഷം തനിയെ താമസിച്ചു. ഡെയ്മനും സുഹൃത്തും കൂടിയാണ് ഈ പ്രദേശത്തേക്ക് ആദ്യം ഒളിച്ചോടി എത്തിയതെങ്കിലും അവന്റെ സുഹൃത്തു വളരെ വേഗത്തിൽ മരണപ്പെട്ടുകയായിരുന്നു. സുഹൃത്തിന്റെ ശവകുടീരം അവന്റെ വീടിനു അല്പം മാറിത്തന്നെ ഞങ്ങൾക്ക് കാണാൻ കഴിഞ്ഞു. ആദ്യമാസം അവൻ ഭയങ്കരമായ ആഘോഷത്തിലായിരുന്നു, പിന്നീടവന് ഒളിച്ചോടിയതിനെക്കുറിച്ചു ഓർമ്മ വന്നു. അവൻ ആദ്യം നിർമ്മിച്ചത് തടിയുടെ അകത്തു മറഞ്ഞിരിക്കുന്ന ഒരു താവളമായിരുന്നു. രണ്ടാമത് നിർമിച്ച കുടിൽ കൂടുതൽ ആത്മവിശ്വാസത്തോടെ നിർമ്മിച്ചതാണെന്ന് കാണുമ്പോഴേ മനസിലാക്കാൻ സാധിക്കും. അത് മറഞ്ഞിരിക്കുന്ന അവസ്ഥയിൽ അല്ലായിരുന്നു പകരം ഒരു തുറന്ന സ്ഥലത്തായിരുന്നു. ശല്യങ്ങളില്ലാത്ത ഈ താവളത്തിൽ ആയിരിക്കും അവസാന നാളുകൾ എന്ന് വിചാരിച്ചായിരിക്കാം അവൻ ഇത്ര മനോഹരമായ ഒരു വീട് പണിയാൻ തുടങ്ങിയത്. പക്ഷെ മേടയുടെ പകുതി മാത്രമേ അവനു പൂർത്തീകരിക്കാൻ കഴിഞ്ഞുള്ളൂ. അപ്പോഴേക്കും അവന്റെ എല്ലാവിധ സ്വത്തുക്കളും ഇല്ലായ്മ ചെയ്യപ്പെട്ടു. അവൻ പിടിക്കപ്പെട്ടു. ഈ ആറു വർഷത്തിനിടയിൽ അവൻ ഏകദേശം രണ്ടേക്കറോളം ഭൂമി തെളിച്ചു, അതിനെ മനോഹരമായ ഒരു കൃഷിയിടമാക്കി മാറ്റുകയും അതിൽ പച്ചക്കറികളും, പുകയിലയും, പഴവർഗ്ഗങ്ങളും വളർത്തുകയും ചെയിതു. ഒളിച്ചോടിയ സമയത്തു അവന്റെ കയ്യിൽ ഉണ്ടായിരുന്നത് ഒരുപിടി പച്ചക്കറി വിത്ത് മാത്രമായിരുന്നു, അതിൽ നിന്നുമാണ് ഈ വലിയ തോട്ടം ഉണ്ടാക്കിയത്. കൃഷിയിടത്തിലേക്ക് വെള്ളം എത്തിക്കുന്നതിനായി പതിനാറു കിലോമീറ്റർ അകലത്തിൽ നിന്നും

ഒരു ജലപാത ഉണ്ടാക്കിയെടുത്തു. ഈ സ്ഥലം ഡെയ്മൻ നീരുറവ എന്നാണ് ഇപ്പോൾ അറിയപ്പെടുന്നത്. ആനപ്പിണ്ടവും എരുമച്ചാണ കവും വിവിധതരത്തിലുള്ള മാനുകളുടെയും മറ്റു നാൽക്കാലികളുടെയും എല്ലുകളും അവന്റെ വീടിനു സമീപത്തു ധാരാളമായി ശേഖരിച്ചു വെച്ചിട്ടുണ്ടായിരുന്നു. ഇതെല്ലാമാണ് കൃഷിയിടത്തിൽ വളമായി ഉപയോഗിച്ചിരുന്നത്. ഈ മൃഗങ്ങളുടെ തോൽകൊണ്ട് അവൻ യൂറോപ്യൻ രീതിയിലുള്ള വസ്ത്രങ്ങൾ ഉണ്ടാക്കി എടുത്തു. വലിയ കുഴികളും, കിടങ്ങുകളുമുണ്ടാക്കിയാണ് മൃഗങ്ങളെ പിടിച്ചിരുന്നത്. മൺപാത്രങ്ങൾവരെ നിർമിച്ച ഈ പുതിയ റോബിൻസൺ ക്രൂസോ തന്റെ ജീവിതത്തിൽ അനുഭവിച്ച എല്ലാ സുഖസൗകര്യങ്ങളും സ്വപ്രയത്നത്താൽ ഉണ്ടാക്കിയെടുത്തതാണ്. ഒളിച്ചോടിയ സമയത്തു കുറ്റകൃത്യങ്ങൾ ചെയ്തിട്ടില്ലാത്ത സ്ഥിതിക്ക് ഇവന് ശിക്ഷകൾ ഒന്നും തന്നെ ലഭിക്കില്ല എന്ന് എനിക്ക് (കോളിൻസ്) ഉറപ്പുണ്ടായിരുന്നു. സ്വതന്ത്രനാകുക എന്ന ഒറ്റ ആഗ്രഹം മാത്രമാണ് അവനുണ്ടായിരുന്നത്. രക്ഷപ്പെടുമെന്നുള്ള ഭയവും, ബന്ധിച്ച ചങ്ങലയുടെ ഭാരവും കാരണം അവനെ കൊണ്ടുവരാൻ ഒരു വാഗൺ തന്നെ വേണ്ടി വന്നു. ഭാവിയിൽ അവനെ ഉപയോഗിക്കണം എന്നാഗ്രഹിച്ച യജമാനന്റെ നിർബന്ധത്താലാണ് ചങ്ങല അണിയിച്ചത്. അവൻ മറ്റുള്ളവർക്ക് ഒളിച്ചോടിപ്പോകാനുള്ള വഴി പറഞ്ഞു കൊടുക്കും എന്ന ഭയത്താൽ അവനെ എത്രയും വേഗം കെയ്പ്പിലേക്കു അയക്കണം എന്നതായിരുന്നു അവരുടെ പദ്ധതി. നാല്പത്തിയഞ്ച് വയസുവരെ ജീവിച്ചിരുന്ന അവൻ ഊർജസ്വലനും, ശക്തനുമായിരുന്നു. ഒളിച്ചോടി എത്തിയ ആദ്യ സമയങ്ങളിൽ ഭയപ്പാടോടെയാണ് ജീവിച്ചതെന്നും പലപ്പോഴും എരുമകളും, കാട്ടുമൃഗങ്ങളും ആക്രമിച്ചിരുന്നെന്നും അവൻ വെളിപ്പെടുത്തുകയുണ്ടായി. ശിക്ഷിക്കപ്പെട്ട അടിമയെ പക്ഷികൾ കൊത്തിത്തിന്നുവാനായി ചങ്ങലയിൽ പൂട്ടിയിടുമ്പോൾ ഭയത്താൽ അവർ മലമൂത്രവിസർജ്ജനം നടത്തിയിരുന്നു, എന്നാൽ അവന് അങ്ങനെ ഉണ്ടാകില്ലെന്ന് ഞങ്ങൾക്കു ഉറപ്പായിരുന്നു, അത്രത്തോളം ധൈര്യശാലിയായിരുന്നു (Sutherland 1846)".

1809ൽ കൊളോണിയൽ ഗവൺമെന്റ് ഡെയ്മനെ സ്വതന്ത്രനായി പ്രഖ്യാപിക്കുകയും ജോർജ് (സൗത്ത് ആഫ്രിക്ക) എന്ന സ്ഥലത്തു അവൻ ഒരു വീടു വെച്ച്, കുടുംബമായി താമസിച്ചു, പിന്നീട് നാല്പത്തിയഞ്ചാം വയസ്സിൽ മരണപ്പെട്ടു (Sutherland: 1846).

കേരളത്തിന്റെ സാമൂഹ്യചരിത്രങ്ങളിൽ ഇടം നേടാതെപോയ ഇത്തരം ധാരാളം മനുഷ്യരെ നമുക്ക് കാണാൻ കഴിയുന്നുണ്ട്. കൊളോണിയൽ കാലത്ത് അടയാളപ്പെടുത്തപ്പെട്ട ഇത്തരം അടിമ ആഖ്യാനങ്ങൾ കണ്ടെടുക്കുകയും അവ സൈദ്ധാന്തിക വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ ഒന്നും ഇല്ലാതെ നേരിട്ട് അവതരിപ്പിച്ചാൽ പോലും അവ നിലവിലെ ചരിത്രരചനാരീതിയോട് ചില വിമർശനങ്ങൾ ഉന്നയിക്കുന്നത് നമുക്ക് കാണാൻ കഴിയും. മാത്രമല്ല ഈ അടിമ ആഖ്യാനങ്ങൾ നിലവിലെ ചരിത്രരചനകളുടെ അതിർവരമ്പ് കൃത്യമായി കാട്ടിക്കൊടുക്കുന്ന ഒന്നുകൂടിയാണ്.

ബ്രിട്ടീഷുകാരുടെ അടിമ ഇടപാടുകൾ

കേരളത്തിലെ അടിമക്കച്ചവടത്തിൽ പങ്കാളികളായിരുന്ന ബ്രിട്ടീഷുകാരെ സംബന്ധിച്ചുള്ള ധാരാളം തെളിവുകൾ നമ്മൾക്ക് ഇന്ന് ലഭ്യമാണ്. 1772-ൽ ജെയിംസ് ഹോബ്സ് എന്ന ബ്രിട്ടീഷ് ഉദ്യോഗസ്ഥൻ തിരുവിതാംകൂർ സന്ദർശിച്ചപ്പോൾ അഞ്ചുതെങ്ങിൽ നിന്നും എട്ടു വയസ്സ് പ്രായമുള്ള ഒരു ആൺകുട്ടിയെയും, പെൺകുട്ടിയെയും വിലയ്ക്ക് വാങ്ങിയിരുന്നു. അദ്ദേഹം കുട്ടികളെ ബോംബയിൽ ഉള്ള ഒരു സുഹൃത്തിനു സമ്മാനമായി കൊടുക്കുകയും ചെയിതു (Forbes: 1834). ആളുകളെ, പ്രത്യേകിച്ച് കുട്ടികളെ വിൽക്കുന്നത് സ്ഥിരം കാഴ്ചയായിട്ടാണ് പല ബ്രിട്ടീഷുകാരും രേഖപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നത്. എന്നാൽ 1792-ൽ ബ്രിട്ടീഷ്ഭരണം ഔദ്യോഗികമായി മലബാറിൽ ആരംഭിച്ചപ്പോൾ അവർ അടിമക്കച്ചവടം നിരോധിക്കുകയും, ക്രിമിനൽ കുറ്റമായി പ്രഖ്യാപിക്കുകയും ചെയ്തു. ഇത് പ്രധാനമായും മാഹിയിലെ ഫ്രഞ്ച്കച്ചവടക്കാരെ ഒതുക്കുന്നതിനു വേണ്ടി നടപ്പിലാക്കിയതാണ്. അതേസമയം ബ്രിട്ടീഷുകാരിൽ ചിലർ ഈ കച്ചവടം തുടർന്നിരുന്നു. ഇന്ത്യയിൽ നിന്നും ബ്രിട്ടനിലേക്ക് കയറ്റി അയക്കപ്പെട്ട ആളുകളുടെ എണ്ണം വളരെ വലുതായിരുന്നു എന്നാണ് നിലവിലെ പഠനങ്ങൾ കാണിക്കുന്നത്. ബ്രിട്ടനിലേക്ക് അയക്കപ്പെട്ടതിലും മലയാളി സാന്നിധ്യം ഉണ്ടായിരുന്നു, ഇത്തരത്തിൽ ശ്രദ്ധേയനായ കഥാപാത്രമായിരുന്നു മലയാളിയായ റിപ്പൺ (പഴയ പേര് ലഭ്യമല്ല).

1760-ൽ ആലപ്പുഴയിലാണ് റിപ്പൺ ജനിച്ചത്. ബോംബയിൽ നേവി മേധാവിയായിരുന്ന ക്യാപ്റ്റൻ റിച്ചാർഡ് ഫീൽഡ് റിപ്പണെയും, മറ്റു രണ്ടു അടിമകളെയും കേരളത്തിൽ നിന്നും വാങ്ങി ബോംബയിൽ കൊണ്ടുപോയി. എന്നാൽ റിച്ചാർഡ് ഫീൽഡ് 1774-ൽ സൂറത്തിലെ നാവിക ഉദ്യോഗസ്ഥനായ ജോൺ കാനിങിനു റിപ്പണെ വിറ്റു. അഞ്ചുവർഷം കഴിഞ്ഞ്, ഏകദേശം 1779-ൽ കാനിങ് റിപ്പണുമായി ബ്രിട്ടനിലേക്ക്പോയി, അവിടെ എസ്സെക്സ്

ഗ്രാമത്തിൽ കാനിങിന്റെ കുടുംബത്തോടൊപ്പമാണ് റിപ്പൺ താമസിച്ചത്. എസ്സെക്സിൽ വെച്ച് കാനിങ് തന്റെ അടിമയെ വിദ്യാഭ്യാസം ചെയ്യിക്കാൻ ശ്രമിക്കുകയും, ആംഗ്ലിക്കൻ പള്ളിയിൽ ചേർത്ത് സ്നാനപെടുത്തുകയും ചെയ്തു. സ്നാനപ്പെടുത്തിയപ്പോൾ നൽകിയ പുതിയ പേരാണ് റിപ്പൺ. കാനിങ് കുടുംബവുമായി യാതൊരു സഹകരണ മനോഭാവവും വെച്ചുപുലർത്താത്ത റിപ്പണെ ജെയിംസ് ഡഗ്ളസ് എന്ന ഒരാൾക്ക് വിറ്റു. എന്തായാലും 1782-83 വർഷങ്ങളിൽ ഡഗ്ളസ്സിനു വേണ്ടി റിപ്പൺ ജോലിചെയ്തു, ഇതിനിടയിൽ റിപ്പൺ ഡഗ്ളസ്സിന്റെ വീട് കൊള്ളയടിച്ചു. വിചാരണ ചെയ്യുന്നതിലും നല്ലതു റിപ്പണെ കാനിങ് കുടുംബത്തിലോട്ടു തിരികെ അയക്കുന്നതാണ് ലാഭം എന്നതിനാൽ വീണ്ടും റിപ്പൺ കാനിങ് കുടുംബത്തിൽ എത്തപ്പെട്ടു. എന്നാൽ കാനിങ് കുടുംബം റിപ്പണെ മാഞ്ചസ്റ്റർ ഉള്ള ചാൾസ് ഹെയ്സിന് വിറ്റു. അവിടെയും മോഷണം നടത്തി എന്ന കാരണത്താൽ റിപ്പണെ കാനിങ് കുടുംബത്തിലേക്ക് വീണ്ടും മടക്കി അയച്ചു. ഒടുവിൽ സഹികെട്ട ജോൺ കാനിങ് 1784-ൽ റിപ്പണെ ചാൾസ് മൂർ എന്ന ഈസ്റ്റ് ഇന്ത്യാകപ്പൽ മേധാവിക്ക് സെന്റെ ഹെലീന ദ്വീപിലേക്ക് വിറ്റു. ആ ചെറിയ ദ്വീപാണ്, അല്ലെങ്കിൽ ജെയിലാണ് അവനു ഏറ്റവും അനുയോജ്യമായ സ്ഥലം എന്ന് കാനിങ് വിശ്വസിച്ചു (Fisher :2006).

ജാതിഘടനയിൽ നിലനിന്നിരുന്ന സമൂഹത്തിൽ അടിമത്തം ഇല്ലായിരുന്നു എന്നുള്ള അക്കാദമിക വാദങ്ങൾ എന്തുതന്നെ ഉണ്ടായിരുന്നാലും കേരളത്തിൽ ആളുകളെ അതിക്രൂരമായി വില്പന നടത്തിയിരുന്നു എന്നതിനെ ആർക്കും നിഷേധിക്കാൻ സാധിക്കില്ല. കേരളത്തിൽ നൂറ്റാണ്ടുകൾ നീണ്ടു നിന്ന ഈ മനുഷ്യക്കച്ചവടത്തിന് എതിരെ ആദ്യമായി ശബ്ദം ഉയർത്തിയത് ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണാധികാരികളാണ്. അതിനു പിന്നിൽ എന്തെല്ലാം ഗൂഢലക്ഷ്യങ്ങൾ ഉണ്ടായിരുന്നാലും, അവർ മുൻകൈയെടുത്തതിനാലാണ് അടിമത്തനിരോധന വിളംബരം ഉണ്ടായത്.കേരളത്തിൽ അന്നോളം നിലവിലുണ്ടായിരുന്ന ഒരു മതവും ഈ കച്ചവടത്തിനെതിരെ ഒരിക്കൽപ്പോലും എതിർപ്പു പ്രകടിപ്പിച്ചിട്ടില്ല. 1843-ൽ മലബാറിൽ അടിമക്കച്ചവടം നിരോധിച്ചെങ്കിലും തിരുവിതാംകൂറിലും, കൊച്ചിയിലും തുടർന്നിരുന്നു. നാട്ടുരാജ്യങ്ങളിൽ ഇതിനെതിരെ ശബ്ദമുയർത്തിയതാകട്ടെ ഇംഗ്ലീഷ് മിഷനറിമാർ മാത്രമാണ്. അടിമക്കച്ചവടചരിത്രമെന്നത് നിലവിലെ കേരളചരിത്രരചനകളുടെ അതിർവരമ്പുകൾ വെളിപ്പെടുത്തുന്ന ഒന്നാണ്. കേരളത്തിലെ അടിമജാതികളുടെ ചരിത്രം കേവലം ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളുടെയും സ്വയം കീഴടങ്ങലിന്റെയും പശ്ചാത്തലത്തിൽ വിവരിച്ചിരുന്ന സാമ്പ്രദായികചരിത്രകാരന്മാർ ദളിത് ഭൂതകാലങ്ങൾക്കു നൽകിയ

സംഭാവനകളെ യുക്തിപരമായി ന്യായീകരിക്കാൻ സാധിക്കാത്ത അവസ്ഥ യാണ് ആധികാരികതയോടുകൂടിയ ഇത്തരം പ്രമാണങ്ങൾ കണ്ടെടുക്കുമ്പോൾ ഉണ്ടാകുന്നത്. ചരിത്രരചനകളിൽ ജാതിയാൽ കല്പിച്ച നൽകിയ ഭൂതകാലത്തി നും അടിയായ്മയെന്ന ജാതീയാചാരത്തിനും ഉൾക്കൊള്ളാൻ സാധിക്കുന്നതല്ല അടിമക്കച്ചവടവും, അടിമകളുടെ ഒളിച്ചോട്ടവും. തെളിവുകളുടെ അടിസ്ഥാന ത്തിൽ ഈ രണ്ടുതരം ഭൂതകാലങ്ങളെയും ഒരുമിച്ച നോക്കുമ്പോൾ ദളിതരുടെ വർത്തമാനകാലത്തെ രൂപീകരിക്കുന്നതും ചരിത്രത്തിന്റെ കുഴഞ്ഞുമറിഞ്ഞ സ്വഭാവത്തെ തുറന്നുകാട്ടുന്നതുമായ അടിമത്തമാണ് കേരള ചരിത്രത്തിലെ ദളിതരുടെ ഭൂതകാലധർമ്മം കൂടുതലായി നിർവ്വഹിക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ടു അടിമജാതികളുടെ വില്പനയുടെയും ഒളിച്ചോട്ടത്തിന്റെയും ചരിത്രം പറയുന്നതി ലൂടെ കേരളത്തിന്റെ ബഹുമുഖങ്ങളായ ചരിത്രങ്ങളാണ് ഉണ്ടാക്കപ്പെടുന്നത്.

Reference

1. Allen, B, Richard., 2005,Carrying Away the Unfortunate: The Exportation of Slaves from India During the Late Eighteenth Century, (Ed.) Hubert Gerbeau and Jacques Weber, *Le monde creole: Peuplement, societies et condition humaine*, XVIIe-XXe Siecles; Melanges offerts a Hubert Gerbeau, Paris: Les Indes Savantes.

2. Carter, Marina., Slavery and Unfree Labour in the Indian Ocean, *History Compass* 4/5 (2006): 800–813.

   'Indian Slaves in Mauritius (1729– 1834)', Indian Historical Review 15, nos. 1–2 (1988): 233–47;

3. Day, F. (1863) *The Land of the Perumals, or Cochin, Its Past and Present*. Madras: Gantz Brothers.

4. Fisher, M.H. (2006) 'Bound for Britain: Changing Conditions of Servitude, 1600-1857'. In

   I. Chatterjee & R.M. Eaton (Eds),*Slavery and South Asian History* (pp. 187-209). Bloomington: Indian University Press.

5. Forbes, J. (1834) *Oriental Memoirs*.2 Vols. London: Richard Bentley

6. Geelen, Alexander. (2017) Defining Slavery in Cochin Social Backrounds, Tradition and Law in the Making of *Slaafbaarheid* in Eighteenth-Century Dutch Cochin, *Unpublished MA Dissertation*, Leiden University.

7. Mbeki, Linda and Matthias van Rossum. (2017) Private slave trade in the

Dutch Indian Ocean world: a study into the networks and backgrounds of the slavers and the enslaved in South Asia and South Africa, *Slavery & Abolition*, Vol 38, No. 1, pp.95-116.

8. Singh, Anjana. (2007) Fort Cochin in Kerala 1750-1830 The Social Condition of A Dutch Community in an Indian Milieu, *PhD thesis*,Leiden University.

9. Pridham, Charles.(1849) An Historical, Political and Statistical Account of Mauritius and its Dependencies. London: T. and w. Boone.

10. Vink, Markus. (2003) The World's Oldest Trade": Dutch Slavery and Slave Trade in the Indian Ocean in the Seventeenth Century, *Journal of World History*, Vol. 14, No. 2, pp. 131-177.

11. Worden, Nigel. (2016) Indian Ocean Slaves in Cape Town, 1695–1807, *Journal of Southern African Studies*, 42:3, 389-408.

vinilbabyapul76@gmail.com

ജാതി അടിമത്തവും അറ്റ്ലാന്റിക് അടിമത്തവും

ജോതിബ ഫുലെയുടെയും ബി. ആർ. അംബേദ്കറുടെയും കാഴ്ചപ്പാടുകൾ

എ. എം. ഷിനാസ്
അസിസ്റ്റന്റ് പ്രൊഫസർ, ചരിത്രവിഭാഗം, കെ.കെ.ടി.എം ഗവ. കോളേജ്, പുല്ലൂറ്റ്

സംഗ്രഹം

ജാതിയും (caste) വംശവും (race) തമ്മിലുള്ള പരസ്പരബന്ധത്തിനും (co-relationship) അവയുടെ അവിച്ഛിന്നഭാഗങ്ങളായ വിവേചനത്തിനും അടിച്ചമർത്തലിനും അടിമത്തത്തിനും നീണ്ട ചരിത്രമുണ്ട്. ഇവയുൾക്കൊള്ളുന്ന വ്യവസ്ഥിത (systemic) ചൂഷണവും അടിച്ചമർത്തലും പീഡനവും അടിമത്തവും ഒരേതട്ടിൽപ്പെടുത്തിയുള്ള വിശകലനങ്ങൾക്ക് ഒന്നരനൂറ്റാണ്ടെങ്കിലുമുള്ള ചരിത്രമുണ്ട്; അക്കാദമിക സമീക്ഷയിൽ, സംവർഗങ്ങൾ എന്ന നിലയ്ക്ക് ഇവയ്ക്ക് അസമാനതകൾ ഉണ്ടെങ്കിലും ജാതി അടിമത്തത്തെയും വംശീയ അടിമത്തത്തെയും ഒരേതട്ടിൽപ്പെടുത്തി അവയുടെ സാദൃശ്യങ്ങളും അസാദൃശ്യങ്ങളും വിശ്ലേഷണം ചെയ്ത ദളിത് ജൈവബുദ്ധിജീവികളിൽ പ്രമുഖരത്രെ ജോതിബ ഗോവിന്ദ്റാവു ഫൂലെയും ബി.ആർ. അംബേദ്കറും. പിന്നീട് ദളിത് പാന്തേഴ്സ് പോലുള്ള റാഡിക്കൽ അംബേദ്കറൈറ്റ് പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ ഈ സമാന്തരത്വത്തിൽ നിന്ന് പ്രചോദനോർജ്ജവും ആഴവും ആയവും സംഭരിച്ചു. ജോതിറാവു ഫൂലെയും ബി.ആർ. അംബേദ്കറും ജാതി അടിമത്തത്തെയും അമേരിക്കയിലെ വംശീയ അടിമത്തത്തെയും എങ്ങനെയാണ് അഭിവീക്ഷിച്ചത് എന്നതാണ് ഈ പ്രബന്ധത്തിന്റെ അന്വേഷണവിഷയം.

താക്കോൽ വാക്കുകൾ: ജാതിഅടിമത്തം(Caste-basedslavery),വംശീയ അടിമത്തം(Racial slavery),അറ്റ്ലാന്റിക് അടിമത്തം(Atlantic slavery),മുക്കോണ വിവേചനം(Triangular discrimination), പ്രത്യയശാസ്ത്ര നട്ടുനായകത്വം(Ideological hegemony),ഗുലാംഗിരി,ഹാർലം നവോത്ഥാനം(Harlem Renaissance).

2001 ഓഗസ്റ്റ് 31–സപ്തംബർ 8 വരെയുള്ള ദിവസങ്ങളിലാണ് ദക്ഷിണാഫ്രിക്കയിലെ ഡർബനിൽ 'വേൾഡ് കോൺഫറൻസ് എഗൈൻസ്റ്റ് റേസിസം, റേഷ്യൽ ഡിസ്ക്രിമിനേഷൻ, സെനോഫോബിയ ആൻഡ് റെലേറ്റഡ് ഇന്റോലറൻസ്' (WCAR) നടന്നത്. അതിൽ റേസിസവും അപ്പാർത്തീഡും കൊളോണിയലിസവും സയണിസവും മറ്റും ചർച്ച ചെയ്യപ്പെട്ടപ്പോൾ ഇന്ത്യയിൽ അതിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ ജാതിയും (caste) വംശവുമായി (race) ബന്ധപ്പെട്ട പ്രശ്നങ്ങൾ തീക്ഷ്ണസംവാദങ്ങൾക്ക് വഴിവെക്കുകയും റാഡിക്കൽ ദളിത് ഗ്രൂപ്പുകൾ ജാതിയെയും ഡർബൻ കോൺഫറൻസിന്റെ അജണ്ടയിൽ ഉൾപ്പെടുത്തണമെന്ന് ആവശ്യപ്പെട്ട് ശക്തമായി രംഗത്തുവരികയും ചെയ്തിരുന്നു. സുക്കാദിയോ തൊറാട്ടും ഉമാകാന്തും എഡിറ്റ് ചെയ്ത ഒരു ശ്രദ്ധേയ ഗ്രന്ഥവും ബാൽമുരളി നടരാജനും ഗ്രീനൗ പോളും ചേർന്നെഴുതിയ ഒരു പുസ്തകവും ജാതി-വംശപ്രശ്നങ്ങളുടെ വ്യത്യസ്തവും വ്യതിരിക്തവുമായ മാനങ്ങൾ വിശകലനവിധേയമാക്കി അക്കാലത്ത് പുറത്തുവന്നു.[1] 2020-ൽ ഇസബൽ വിൽകെർസൺ രചിച്ച മറ്റൊരു പുസ്തകം, അമേരിക്കയിൽ ആഫ്രിക്കൻ-അമേരിക്കക്കാരും ഇന്ത്യയിൽ ദളിതരും നേരിടുന്നതും നാസി ജർമനിയിൽ ജൂതൻമാർ നേരിട്ടിരുന്നതുമായ അപമാനവീകരണവും ഹിംസയും ഒരുമിച്ച് അപഗ്രഥിക്കുന്ന ചരിത്രങ്ങളുടെ ആഖ്യാനം പ്രസിദ്ധീകരിക്കുകയും അത് പരക്കെ ചർച്ച ചെയ്യപ്പെടുകയുമുണ്ടായി.[2] അനികെത് ജാവരെ നിരീക്ഷിച്ചതുപോലെ 'ജനനത്തിനു മുൻപേ സംഭവിക്കുന്നതും മരണശേഷവും നിലനിൽക്കുകയും ചെയ്യുന്ന' ഈ മുക്കോണവിവേചനപീഡാപർവ്വം സമകാലികലോകത്തും പിന്നീട് ജനീവയിലും (2009) ന്യൂയോർക്കിലും (2011) അത്തരം സമ്മേളനങ്ങൾ നടന്നതിനുശേഷവും പ്രക്ഷുബ്ധ സംവാദവിഷയമാണ്. ജോർജ് ഫ്ലോയിഡിന്റെ നിഷ്ഠുരമായ വംശവെറിഹത്യ ഇതിനെ പൂർവാധികം തീക്ഷ്ണമാക്കുകയും ചെയ്തു. ഈ പശ്ചാത്തലത്തിൽ ഇന്ത്യയിലെ ലബ്ധപ്രതിഷ്ഠരായ ദളിത് ജൈവബുദ്ധിജീവികളായ ജോതിറാവു ഫൂലെയും ബി.ആർ. അംബേദ്കറും ജാതി അടിമത്തത്തെയും അമേരിക്കൻ അടിമത്തത്തെയും എങ്ങനെയാണ് അഭിവീക്ഷിച്ചത് എന്ന് പരിശോധിക്കുകയാണ് ഈ പ്രബന്ധത്തിൽ. ജാതി അടിമത്തം ഒരു പ്രാചീനപ്രതിഭാസവും ജാത്യാധിഷ്ഠിതമായ സാമൂഹികക്രമവുമായി ജൈവികബന്ധമുള്ളതും എന്നാൽ അറ്റ്ലാന്റിക് ലോകത്തെ അടിമത്തം ഒരു ആധുനികപ്രതിഭാസവും യൂറോപ്യൻ കൊളോണിയലിസവുമായി ദൃഢബന്ധവുമുള്ളതാണ്. ഈ വ്യത്യാസം കാണാതിരിക്കുന്നില്ല.

ജോതിബഫൂലെയും ഗുലാംഗിരിയും

1865-ൽ അമേരിക്കൻ ഭരണഘടനയുടെ പതിനഞ്ചാം ഭേദഗതിയിലൂടെ അടിമത്തം നിരോധിച്ചതിന് ശേഷം എട്ടുകൊല്ലം കഴിഞ്ഞ്, 1873-ലാണ് ജോതിബ ഗോവിന്ദ് റാവു ഫൂലെ (1827-1890) 'ഗുലാംഗിരി' മറാത്തിഭാഷയിൽ പ്രസിദ്ധീകരിക്കുന്നത്. ഇറ്റാലിയൻ മാർക്സിസ്റ്റ്ചിന്തകനായ ഗ്രാംഷി പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ അധീശത്വം പ്രത്യയശാസ്ത്ര പ്രത്യധീശത്വം എന്നീ സങ്കല്പനങ്ങൾ മുന്നോട്ടുവെക്കുന്നതിനു മുൻപുതന്നെ, 'ശൂദ്രർ-ആദിശൂദ്രർ' എന്ന് ഫൂലെ വ്യവഹരിച്ച അയിത്ത-അടിമ ജാതികൾ ബ്രാഹ്മണികപ്രത്യയശാസ്ത്ര നടുനായകത്വത്തിൽ നിന്നും സാംസ്കാരിക മേധാവിത്വത്തിൽ നിന്നും വിടുതൽ നേടണമെന്നും അവർ ഒരു ബദൽ പ്രത്യയശാസ്ത്രം ഉരുത്തിരിക്കണമെന്ന് തിരിച്ചറിയുകയും ആ ദിശയിൽ സർവതലസ്പർശിയായ പ്രവൃത്തികളിൽ മുഴുകുകയും ചെയ്തിരുന്നു. ഴാക് ദരിദ അപനിർമാണം എന്ന പാഠസൈദ്ധാന്തിക സമീക്ഷ മുന്നോട്ടുവെക്കുന്നതിനു മുൻപു തന്നെ, പത്തൊമ്പതാംനൂറ്റാണ്ടിൽ മാക്സ് മുള്ളർ, വിൻസന്റ് സ്മിത്ത്, തോമസ് വില്ല്യം റൈസ് ഡേവിസ് തുടങ്ങിയവരിലൂടെ അക്കാലത്തെ ചരിത്രവ്യവഹാരങ്ങളിൽ രൂഢിയായ ആര്യാധാനിവേശസിദ്ധാന്തത്തെ ജോതിബ ഫൂലെ തലകുത്തിനിർത്തി. തീർത്തും വിരുദ്ധമായ മറ്റൊരാഖ്യാനം ഇന്ന് പക്ഷെ, റോമിലഥാപ്പറെപ്പോലുള്ളവർ ആര്യജനവിഭാഗങ്ങളെ ഒരു 'വംശ'മെന്ന നിലയിലും 'അധിനിവേശമല്ല' കുടിയേറ്റമാണ് ഉണ്ടായതെന്ന നിലയിലുമാണ് കാണുന്നത്. മധ്യേഷ്യയിൽ നിന്ന് കുടിയേറിവന്ന ആര്യഭാഷ സംസാരിക്കുന്ന ജനവിഭാഗവും ഇവിടെ അവർ അഭിമുഖീകരിച്ച ജനവിഭാഗങ്ങളും തമ്മിൽ സംഘർഷവും അതേക്കാളേറെ കൊടുക്കൽ വാങ്ങലുകളുമാണ് ഉണ്ടായതെന്നും റോമില ഥാപ്പർ വാദിക്കുന്നു.[3] ആര്യാധിനിവേശത്തെ അംഗീകരിച്ചുകൊണ്ടുതന്നെ അതിനെ റാഡിക്കലായി അഴിച്ചുനോക്കി തകിടം മറിച്ച്, ഒരു ഇതര വിമോചനാത്മക ആഖ്യാനം സൃഷ്ടിക്കുകയുമായിരുന്നു ഫൂലെ. ഈ ഗ്രന്ഥം ഫൂലെ എഴുതുമ്പോൾ സിന്ധുനദീതട നാഗരികതയെന്നും ഹാരപ്പൻ നാഗരികതയെന്നും വിളിക്കപ്പെടുന്ന, സാമാന്യേന മിക്ക ചരിത്രപടുക്കളും പുരാതത്ത്വവിജ്ഞാനീയവിദഗ്ദരും അനാര്യനാഗരികതയായിരുന്നു അതെന്ന് അഭിപ്രായപ്പെടുന്ന, വൈദികവാങ്മയ പൂർവനാഗരികത അനാച്ഛാദനം ചെയ്യപ്പെട്ടിരുന്നില്ല. അത് ഫൂലെയുടെ കാലത്ത് അനാവൃതമായിരുന്നുവെങ്കിലും ഗുലാംഗിരിയുടെ വാദമുഖ പ്രകൃതം കാര്യമായി മാറുമായിരുന്നില്ല. മറിച്ച് തന്റെ വാദങ്ങൾക്ക് കൂടുതൽ ദൃഢതയും ആഴവും കൈവരുമായിരുന്നു. പ്രത്യേകിച്ച് ഇർഫാൻ ഹബീബിനെപ്പോലുള്ളവർ വൈദിക ആര്യൻമാർക്കു മുൻപ് ഇന്ത്യാ ഉപഭൂഖണ്ഡത്തിന്റെ വടക്കു

പടിഞ്ഞാറ് എത്തിച്ചേർന്ന ആദ്യകാല ആര്യവിഭാഗമാണ് (Early Aryans) ഹാരപ്പൻ നഗരസംസ്കാരത്തിന്റെ ബലക്ഷയത്തിനും ച്യുതിക്കും നാശത്തിനും കളമൊരുക്കുന്നതിൽ പങ്കുവഹിച്ചത് എന്ന അനുമാനം പ്രബല ചരിത്രലക്ഷ്യങ്ങൾ മുൻനിർത്തി വാദിക്കുന്ന സാഹചര്യത്തിൽ[4].

ഗുലാംഗിരിയിൽ ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ വംശീയസിദ്ധാന്തത്തിന് ഫൂലെ നൽകുന്ന വിശ്വാസയോഗ്യത ഈ ലഘുകൃതിയുടെ പരിമിതിയായി കാണാമെങ്കിലും നിലവിലുണ്ടായിരുന്ന ഒരു വ്യവഹാരത്തിന്റെ ധാർമികയുക്തിയെ അദ്ദേഹം തലകീഴാക്കി വ്യാഖ്യാനിക്കുകയായിരുന്നു എന്ന് ഗെയ്ൽ ഓംവെദ്ത് നിരീക്ഷിച്ചിട്ടുണ്ട്.[5] ഹിന്ദുയിസത്തിലെ മിത്തുകളെ ഫൂലെ അസ്ഥിരീകരിക്കുകയും അവയുടെ യുക്തിയെ ചതച്ച് പിളർക്കുകയുമാണ് ചെയ്തതെന്ന് ഗെയ്ൽ ഓംവെദ്ത് കൂട്ടിച്ചേർക്കുന്നു.

മറാത്തിഭാഷയിലാണ് എഴുതപ്പെട്ടതെങ്കിലും 'ഗുലാംഗിരി'യുടെ ആമുഖം ആംഗലേയത്തിലാണ്.[6] 16 പ്രബന്ധരൂപശകലങ്ങളും നാല് പദ്യരചനകളും ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ഈ കൃതി, ജോതിബ റാവുവും ദോൺഡിബ എന്ന കഥാപാത്രവും തമ്മിൽ നടത്തുന്ന സംഭാഷണരൂപത്തിലാണ് രചിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. ആമുഖം തുടങ്ങുന്നത് ഗ്രീക്ക് കവിയായ ഹോമറിന്റെ ഉദ്ധരണിയോടെയാണ്: 'ഒരു മനുഷ്യനെ അടിമത്തത്തിലേക്ക് ചവിട്ടിത്താഴ്ത്തുന്ന ദിവസം ആ വ്യക്തിയുടെ പകുതി ഗുണവും എടുത്തുകളയുന്നു.' ഗുലാംഗിരി, 'അമേരിക്കൻ ഐക്യനാടുകളിലെ നല്ലവരായ മനുഷ്യർക്ക്' ആണ് ഫൂലെ സമർപ്പിച്ചിരിക്കുന്നത്: 'നീഗ്രോ അടിമത്ത'ത്തിന്റെ ഉച്ചാടനത്തിനുവേണ്ടി ഉദാത്തവും നിസ്വാർഥവും ആത്മത്യാഗനിഷ്ഠവുമായ പ്രവർത്തനം നടത്തുന്ന എല്ലാ നല്ലവരായ അമേരിക്കക്കാർക്കുമുള്ള ആദരസൂചകമായി ഇത് സമർപ്പിക്കുന്നു; എന്റെ നാട്ടുകാർ അവരുടെ ശൂദ്രസഹോദരന്മാരെ ബ്രാഹ്മണ അടിമത്തത്തിൽനിന്ന് വിമോചിപ്പിക്കുമെന്ന ദൃഢവും ആത്മാർഥവുമായ ആഗ്രഹത്തോടെ'[7] 'നീഗ്രോ അടിമത്തം' എന്ന വിഷയത്തെപ്പറ്റി ജോതിറാവു ഫൂലെ ആമുഖത്തിൽ എഴുതുന്നു: 'ബ്രാഹ്മണരുടെ വാദമുഖങ്ങൾ ശൂദ്രരുടെ മനസ്സിൽ ഗാഢമായി പതിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ട് അമേരിക്കയിലെ നീഗ്രോ അടിമകളെപ്പോലെത്തന്നെ ശൂദ്രരും, അവർക്കുവേണ്ടി പോരാടുകയും അടിമത്തത്തിന്റെ ചങ്ങലകളിൽ നിന്ന് അവരെ സ്വതന്ത്രരാക്കാൻ യത്നിക്കുകയും ചെയ്യുന്നവരെ എതിർക്കുന്നു'[8]. ഫൂലെ വ്യസനപൂർവമാണ് ഇത് പറയുന്നത്. എങ്കിലും ഫൂലെ വിശ്വസിച്ചിരുന്നത്, 'സ്വാതന്ത്ര്യം എന്ന തത്ത്വം' ആണ് അമേരിക്കക്കാരുടെ 'മനുഷ്യസ്നേഹ'ത്തിനു പിന്നിലുള്ളതെന്നും വെള്ളക്കാരായ അമേരിക്കക്കാർ

ആഫ്രിക്കൻ-അമേരിക്കക്കാർക്കുവേണ്ടി പ്രയത്നിക്കുന്നത് കാര്യലാഭത്തിനു വേണ്ടിയല്ലെന്നും സ്വജീവൻപോലും അപകടപ്പെടുത്തിയാണെന്നുമാണ്.

പത്തൊമ്പതാംനൂറ്റാണ്ടിന്റെ ഉത്തരാർദ്ധത്തിൽത്തന്നെ ആഫ്രിക്കൻ-അമേരിക്കക്കാരെയും ശൂദ്ര-ആദിശൂദ്രവിഭാഗങ്ങളെയും തമ്മിൽ ചേർത്ത് ചിന്തിക്കാൻ ജോതിറാവു ഫൂലെയെ പ്രേരിപ്പിച്ച സാമൂഹികഭൂമിക എന്താവാം? 1847-ൽ ഫൂലെ പഠനം പൂർത്തീകരിച്ചത് പൂനെയിലെ സ്കോട്ടിഷ് മിഷൻ ഇംഗ്ലീഷ് സ്കൂളിലായിരുന്നു. അതേപ്പറ്റി ധനഞ്ജയ് കീർ എഴുതുന്നു: 'അന്ന് ഫൂലേയ്ക്ക് പതിനാല് വയസ്സായിരുന്നു. ഫൂലെയും സുഹൃത്തായ ഗൊവാൻഡെയും ശിവജിയെയും ജോർജ് വാഷിംഗ്ടണെയും പറ്റി വായിച്ചിരുന്നു. എന്നാൽ തോമസ് പെയ്നിന്റെ Rights of Man ആണ് ഫൂലെയെ ഏറ്റവും സ്വാധീനിച്ച പുസ്തകം; പ്രത്യേകിച്ച് മനുഷ്യാവകാശങ്ങളെക്കുറിച്ച് പ്രതിപാദിക്കുന്ന കാര്യങ്ങൾ.[9] പ്രശസ്ത രാഷ്ട്രമീമാംസകനായ ക്രിസ്റ്റഫ് ജഫ്രേലോട്ടും സ്കോട്ടിഷ് മിഷൻ സ്കൂളിലെ പഠനകാലം ഫൂലെയുടെ പിൽക്കാല ആശയങ്ങളെ പാകപ്പെടുത്തിയതിന്റെ പങ്കിനെക്കുറിച്ച് പറയുന്നുണ്ട്: 'അമേരിക്കയുടെ സ്ഥാപകപിതാക്കളെ അടുത്തറിഞ്ഞപ്പോഴാണ് സമത്വത്തെക്കുറിച്ചും സ്വാതന്ത്ര്യത്തെക്കുറിച്ചുമുള്ള ആശയങ്ങൾ ഫൂലെയിൽ ഉരുത്തിരിഞ്ഞുവന്നത്. സമത്വവും സ്വാതന്ത്ര്യവും അമേരിക്കൻ ഐക്യനാടുകളിൽ ഉച്ചനിലയിലെത്തിയെന്ന് ഫൂലെ കരുതി. പിന്നീട് ആഫ്രിക്കൻ-അമേരിക്കക്കാരുടെയും ഇന്ത്യയിലെ ദളിതരുടെ ജീവിതപരിതോവസ്ഥയുടെയും പൊരുത്തം അദ്ദേഹത്തിന്റെ ശ്രദ്ധയിൽവന്നു. അമേരിക്കൻസമൂഹം കറുത്തവർഗക്കാർക്ക് അടിമത്തത്തിൽ നിന്ന് സ്വാതന്ത്ര്യം നൽകി എന്നദ്ദേഹം വിശ്വസിച്ചു'[10]

പ്രൊട്ടസ്റ്റന്റ് മിഷനറിമാർ നടത്തിയ സ്കൂളിലെ ഫൂലെയുടെ വിദ്യാഭ്യാസകാലത്തെക്കുറിച്ച് സുനിൽ കിൽനാനി എഴുതുന്നു: 'പ്രൊട്ടസ്റ്റന്റ് മിഷനറിമാർ രാജ്യത്തിന്റെ പല ഭാഗങ്ങളിലും സ്കൂളുകൾ സ്ഥാപിച്ചു. മിഷനറിമാരിൽ പലരും ബൈബിൾ കൈയിലേന്തിയ മതഭ്രാന്തൻമാരായിരുന്നില്ല. അത്തരം ഒരു സ്കോട്ടിഷ് സ്കൂളിൽ വെച്ചാണ് ഫൂലെ ജ്ഞാനോദയാശയങ്ങളെ കണ്ടുമുട്ടുന്നത്. മാർട്ടിൻലൂതറിനെയും ജോർജ് വാഷിംഗ്ടണെയും സർവോപരി തോമസ് പെയിനിനെയും അങ്ങനെയാണ് ഫൂലെ അടുത്തറിയുന്നത്. മനുഷ്യരുടെ മൂല്യങ്ങളെക്കുറിച്ചും അവകാശങ്ങളെക്കുറിച്ചും തോമസ് പെയിനിന്റെ Rights of Man ന്റെ വായനയിലൂടെയാണ് ഫൂലെ, ഇന്ത്യൻ സാമൂഹികയാഥാർത്ഥ്യങ്ങളോട് ചേർത്തുവെച്ച് ആശയരൂപീകരണം നടത്തുന്നത്.[11]

ഫൂലെയുടെ ബ്രാഹ്മണ്യ പ്രത്യയശാസ്ത്രവിരുദ്ധതയും സമത്വത്തെ

പ്പറ്റിയുള്ള സങ്കല്പനങ്ങളും കരുപ്പിടിപ്പിച്ചതിൽ പ്രൊട്ടസ്റ്റന്റ് മിഷനറി ബോധ നശാസ്ത്രം വഹിച്ച പങ്ക് ചെറുതല്ല. ബ്രിട്ടീഷുകാർ ഇന്ത്യയുടെ സമ്പത്ത് ചോർത്തുകയും ഉപഭൂഖണ്ഡത്തെ ദരിദ്രമാക്കുകയും ചെയ്തെങ്കിലും ഫൂലെയ്ക്കും അംബേദ്കർക്കും പുതിയ വ്യവഹാരങ്ങളുടെ വാതിൽ തുറന്നിട്ട് തൽസ്ഥി തിയെ മാറ്റാനുള്ള ബൗദ്ധികോർജ്ജം പ്രദാനം ചെയ്തുവെന്നും അരുന്ധതി റോയ് നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്. ഫൂലെയെ ഇന്ത്യൻ ദേശീയവാദികളുടെ ഗണത്തിൽ പ്പെടുത്തുന്നത് തെറ്റിദ്ധരിപ്പിക്കുന്നതാണെന്നും അദ്ദേഹം ഒരു യഥാർഥ ദേശീ യവാദവിരുദ്ധൻ ആയിരുന്നുവെന്നും മറ്റൊരർത്ഥത്തിൽ ഗെയിൽ ഓംവെദ്ത് എഴുതുന്നു. രാജ്യത്തെ എല്ലാ ശ്രേണീകൃതഘടനകളും വേർതിരിവുകളും മാറ്റി വെച്ച് ഇന്ത്യക്കാർ ഐക്യപ്പെടണമെന്ന ആശയം ഫൂലെയ്ക്ക് ദഹിച്ചിരുന്നി ല്ല. വിദ്യാഭ്യാസമായിരുന്നു, രാഷ്ട്രത്തെയോ ഭൂപ്രദേശത്തെയോ പറ്റിയുള്ള ആശയമായിരുന്നില്ല ഫൂലെയ്ക്ക് സ്വദേശിയും രാജ്യസ്നേഹവും എന്ന് ഗെയ്ൽ ഓംവെത്ത് എഴുതുന്നു.[12]

സ്കോട്ടിഷ് മിഷൻസ്കൂളിലെ പഠനം ഫൂലെയിൽ ചെലുത്തിയ സ്വാധീനവും കേരളത്തിലെ അടിമജാതികളിൽ പ്രൊട്ടസ്റ്റന്റ്മിഷണറികൾ സൃഷ്ടിച്ച സ്വാധീനവും ചേർത്തുവായിക്കാമെന്ന് തോന്നുന്നു. പി. സനൽമോഹൻ ഈ പരിവർത്തനാത്മകമായ മിഷനറി പ്രഭാവത്തെ ഇങ്ങനെ സംക്ഷേപിക്കുന്നു:

> “പ്രൊട്ടസ്റ്റന്റ് മിഷനറി ആഖ്യാനങ്ങളിലാണ് അടിമജാതികൾ ആദ്യ മായി മനുഷ്യരായി കണക്കാക്കപ്പെട്ടത്. ഈ ആഖ്യാനങ്ങളിൽ മാത്ര മാണ് അടിമജാതികൾ ശരീരവും ആത്മാവും വികാരവും വിചാരവും ഭൂതവും വർത്തമാനവും ഭാവിയുമുള്ള, എല്ലാറ്റിലുമുപരി പേരുമുള്ള മനുഷ്യരായി പരിഗണിക്കപ്പെടുന്നത്... .... ഡിക്ക് കുയ്മാനെപ്പോലുള്ള ചരിത്രകാരൻമാരും ദേശീയവാദസമീപനമുള്ള ചരിത്രകാരൻമാരും വാദിക്കുന്നത് അടിമജാതികളുടെ മതപരിവർത്തനം ജീവിത സാ ഹചര്യങ്ങളാൽ പ്രചോദിതമായി നടന്നതാണെന്നും ക്രിസ്തുമതത്തി ലെ പാപ-പശ്ചാത്താപ ചിന്തകളല്ല അവരെ നയിച്ചതെന്നുമാണ്. എന്നാൽ തിരുവിതാംകൂറിലെ അടിമജാതികൾക്ക് മിഷണറിമാർ പുതിയ മതശൈലീ വ്യവഹാരവും അനുഷ്ഠാനങ്ങളും പരിചയപ്പെടു ത്തി. അതാണ് അവർക്ക് പുതിയ കർതൃത്വം പ്രദാനം ചെയ്തത്. ക്രി സ്തുമതത്തിലെ പത്തു കല്പനകൾ, വിശുദ്ധത്രിത്വ സങ്കല്പം, വിശ്വാസം, പാപം, പശ്ചാത്താപം, കുറ്റസമ്മതം തുടങ്ങിയവ അടിമജാതികളിൽ ഒരു പുതുമന:സ്ഥിതി ഉരുത്തിരിച്ചു. അതാണ് സ്വാതന്ത്ര്യത്തെക്കുറിച്ചും വിമോചനത്തെക്കുറിച്ചും ഭാവന ചെയ്യാനുള്ള ഉൾക്കരുത്തും നിർ

> വാഹകത്വവും അവർക്ക് നൽകിയത്. അടിമജാതികൾക്കിടയിൽ പ്രവർത്തിച്ച ചർച്ച് മിഷനറി സൊസൈറ്റിയാണ് ജോലി, സമയം, വിശ്രമം, മിതവ്യയം, കുടുംബജീവിതം, ഭക്ഷണം, വസ്ത്രധാരണം, വീട് എന്നിവയെപ്പറ്റി അവർക്ക് പുതിയ ആശയങ്ങൾ നൽകിയത്. ഇവ മിഷനറിമാരുടെ 'ശുചിത്വം' എന്ന കേന്ദ്രാശയത്തെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയായിരുന്നുവെങ്കിലും സ്വാതന്ത്ര്യവും സമത്വവും അതേ അളവിൽ ത്തന്നെ മിഷനറിമാർക്ക് പ്രാധാന്യമുള്ളതായിരുന്നു".[13]

അടിമത്തം അവസാനിപ്പിച്ച അമേരിക്കക്കാരെ അഭിവാദനം ചെയ്ത് ഫൂലെ എഴുതി:

> "മറ്റാരെക്കാളും ഇതിനെ വിലമതിക്കുക ശൂദ്രരും ആദി ശൂദ്രരുമാണ്. ഒരു അടിമയായിരിക്കുക എന്ന അവസ്ഥ അടിമയ്ക്ക് മാത്രമേ മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയൂ. അടിമത്തത്തിന്റെ ചങ്ങലകളിൽ നിന്ന് മോചിപ്പിക്കപ്പെടുന്നതിന്റെ ഹർഷാതിരേകവും അടിമകൾക്കു മാത്രമേ ഗ്രഹിക്കാൻ കഴിയൂ... കറുത്തവർഗക്കാരെ പിടിച്ചെടുത്ത് തടവുകാരാക്കി അടിമകളായി വിൽക്കുകയായിരുന്നുവെങ്കിൽ ശൂദ്ര-ആദിശൂദ്ര ജനവിഭാഗങ്ങളെ ഭട്ടന്മാരും ബ്രാഹ്മണരും കീഴടക്കി അടിമകളാക്കുകയായിരുന്നു. ഈ ഒരു വ്യത്യാസമൊഴിച്ച് രണ്ടു കൂട്ടരുടെയും അവസ്ഥ വളരെ സാമ്യമുള്ളതായിരുന്നു. കറുത്ത ജനവിഭാഗം അനുഭവിച്ച എല്ലാ ദുരിതങ്ങളിലൂടെയും ദുരന്തങ്ങളിലൂടെയും ശൂദ്രരും ആദിശൂദ്രരും കടന്നുപോയിട്ടുണ്ട്. ഒരുപക്ഷെ, ഇവർ ബ്രാഹ്മണരിൽ നിന്ന്കൂടുതൽ ക്ലേശം അനുഭവിച്ചിട്ടുണ്ട്".[14]

അംബേദ്കറും 'കറുത്ത അമേരിക്കയും'

അമേരിക്കയിലെ അടിമത്തത്തെക്കുറിച്ചും ആഫ്രിക്കൻ-അമേരിക്കക്കാരുടെ ഔപചാരികമായ അടിമത്ത നിരോധനത്തിനുശേഷം അവർ അഭിമുഖീകരിച്ചിരുന്ന കടുത്ത വിവേചനത്തെക്കുറിച്ചും ബി.ആർ. അംബേദ്കർക്കുണ്ടായിരുന്ന ധാരണ വ്യത്യസ്തമായിരുന്നു. ജോതിറാവു ഫൂലെയെപ്പോലെ അടിമത്തനിരോധനം നടപ്പിൽ വരുത്തിയ അമേരിക്കയെ കാല്പനികവത്കരിക്കാൻ അംബേദ്കറുടെ ഭാഗത്തുനിന്ന് ഒരു ഉദ്യമവുമുണ്ടായില്ല. മറിച്ച്, അമേരിക്കൻ അടിമത്തത്തെ അപേക്ഷിച്ച് അത്യന്തം നീചവും നികൃഷ്ടവുമാണ് ഇന്ത്യയിലെ ജാതിവ്യവസ്ഥയും അയിത്തവും ജാതി അടിമത്തവും എന്നായിരുന്നു അംബേദ്കറുടെ സുചിന്തിതമായ നിലപാട്. 'അടിമകളും അയിത്തജാതികളും' (Slaves and Untouchables) എന്ന പ്രബന്ധത്തിൽ ഈ രണ്ട് മനുഷ്യത്വശൂന്യമായ വ്യവസ്ഥകളെയും അംബേദ്കർ താരതമ്യം ചെയ്യുന്നു:

'അടിമത്തം (അമേരിക്കയിലെ) ഒരിക്കലും നിയമബദ്ധ കർത്തവ്യമായിരുന്നില്ല. അടിമത്തവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട നിയമങ്ങൾ അടിമകളുടെ വിമോചനത്തിന് അവസരം നൽകുന്നുണ്ട്. ഒരിക്കൽ അടിമയായിത്തീർന്നാൽ എല്ലാക്കാലത്തും അടിമയായി തുടരണമെന്നത് അമേരിക്കനടിമകളുടെ ഭാഗധേയമായിരുന്നില്ല. പക്ഷേ, ഒരിക്കൽ അയിത്തജാതിക്കാർ ആയാൽ എക്കാലത്തും അവർ അയിത്തജാതിക്കാർ തന്നെയാണ്. മറ്റൊരു വ്യത്യാസമുള്ളത്, അയിത്തം അടിമത്തത്തിന്റെ പരോക്ഷരൂപമാണെന്നാണ്. മനുഷ്യരുടെ സ്വാതന്ത്ര്യം പ്രത്യക്ഷമായിത്തന്നെ അപഹരിച്ച് അടിമകളാക്കുന്നതാണ് അമേരിക്കയിലെ രീതി. ഇത് 'മെച്ചപ്പെട്ട' മാർഗമാണ്. കാരണം, ഇത് അടിമയെ അടിമത്തത്തെക്കുറിച്ച് ബോധമുള്ളവരാക്കി മാറ്റുകയും സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനായുള്ള പോരാട്ടത്തിന്റെ പ്രഥമവും പ്രധാനവുമായ പടിയാക്കി മാറ്റുകയും ചെയ്യുന്നു. മനുഷ്യരുടെ സ്വാതന്ത്ര്യം പരോക്ഷമായാണ് എടുത്തുകളയുന്നതെങ്കിൽ അവർക്ക് അടിമവത്കരണത്തെക്കുറിച്ച് ബോധമുണ്ടാകില്ല. ഇതാണ് അയിത്തത്തെ കൂടുതൽ ഹീനമാക്കുന്നത്.[15]

എന്നാൽ ദളിത്പഠനങ്ങളിൽ വ്യാപൃതയായിരുന്ന എലനോർ സെലിയറ്റ് (1926-2016) 'ബി.ആർ അംബേദ്കറുടെ അമേരിക്കനനുഭവം' (The American Experience of B.R Ambedkar) എന്ന പ്രബന്ധത്തിൽ (ഈ പ്രബന്ധം അവരുടെ 'From Untouchable to Dalit' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ ഉൾപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്) എഴുതുന്നു: 'അംബേദ്കറുടെ രചനകളിൽ അമേരിക്കയിലെ 'നീഗ്രോ'കളും ഇന്ത്യയിലെ അയിത്തജാതിക്കാരും തമ്മിലുള്ള പ്രത്യക്ഷമായ താരതമ്യം കാണാൻ കഴിയില്ല.[16] അമേരിക്കയിലെ അടിമകളും ഇന്ത്യയിലെ അയിത്തജാതിക്കാരും തമ്മിലുള്ള താരതമ്യം മേൽസൂചിപ്പിച്ച പ്രബന്ധത്തിൽ അംബേദ്കർ നടത്തുന്നുണ്ട് എന്നു മാത്രമല്ല അടിമത്തത്തെക്കുറിച്ച് വെള്ളക്കാരായ അമേരിക്കക്കാർക്ക് ഉള്ളതു പോലുള്ള സാമൂഹികവും സാമാന്യവുമായ ഒരു ധർമബോധം ജാതിഹിന്ദുക്കൾക്കില്ല എന്നും അദ്ദേഹം അതിൽ പറയുന്നുണ്ട്.

രണ്ട് അടിച്ചമർത്തപ്പെട്ട വിഭാഗങ്ങൾ തമ്മിൽ പ്രത്യക്ഷ താരതമ്യ ചിന്തനത്തിന് അംബേദ്കർ മുതിരുകയുണ്ടായിരുന്നില്ല എന്ന എലനോർ സെലിയറ്റിന്റെ നിരീക്ഷണത്തിനു പിന്നിലുള്ള കാരണത്തെക്കുറിച്ച് എസ്. ഡി കപൂർ നൽകുന്ന വിശദീകരണമിതാണ്: 'രണ്ട് അടിച്ചമർത്തപ്പെട്ട വിഭാഗങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള പ്രത്യക്ഷ താരതമ്യവിചാരം അംബേദ്കറിന്റെ രചനകളിൽ കാണുന്നില്ല എന്ന് എലനോർ സെലിയറ്റ് പ്രസ്താവിക്കുന്നതിന്റെ

പിന്നിലുള്ളത് അംബേദ്കർ അയിത്തത്തിന് ഒരു വംശീയാടിസ്ഥാനം (racial basis) കല്പിച്ചിരുന്നില്ല എന്നതത്രെ.[17] ഇതുകൊണ്ടാണ് അംബേദ്കർ ആക്കൻ-അമേരിക്കക്കാരുടെ പോരാട്ടങ്ങളാൽ സ്വാധീനിക്കപ്പെട്ടിരുന്നില്ല എന്നും അമേരിക്കൻ സംസ്കാരത്തെപ്പറ്റിയുള്ള അംബേദ്കറുടെ അറിവ് സ്വരാജ്യത്തെ സാമൂഹികാവസ്ഥയെ അപഗ്രഥിക്കാൻ അദ്ദേഹം ഉപയോഗപ്പെടുത്തിയില്ല എന്നുമുള്ള നിഗമനത്തിലേക്ക് സെലിയറ്റ് എത്തിച്ചേരുന്നത്. സെലിയറ്റിനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം 'അംബേദ്കറുടെ അമേരിക്കനനുഭവം' മുഖ്യമായും അദ്ദേഹത്തെ പ്രതിബദ്ധമാക്കിയത് പ്രായോഗികവും അയവുള്ളതുമായ ഒരു ജനാധിപത്യവ്യവസ്ഥ ഇവിടെ വികസിപ്പിക്കുന്നതിലായിരുന്നു'. അങ്ങനെ സെലിയറ്റ്, വെള്ളക്കാരായ അമേരിക്കക്കാരുടെ സമത്വാധിഷ്ഠിത സമൂഹസൃഷ്ടിയുടെ പരിശ്രമത്തിലുള്ള ഏകമുഖതാല്പര്യത്തിൽ അംബേദ്കറുടെ അമേരിക്കൻ അനുഭവത്തെ വെട്ടിച്ചുരുക്കി.

അമേരിക്കൻ ജനാധിപത്യത്തിന്റെ വേഷഭൂഷകൾ അംബേദ്കർക്കു മുൻപിൽ തുറന്നുവയ്ക്കപ്പെട്ടപ്പോൾ തന്നെ കറുത്ത അമേരിക്കയുടെ (Black America) തിക്തയാഥാർഥ്യവും അദ്ദേഹത്തിന് ദൃശ്യമായിരുന്നു. എന്നാൽ അംബേദ്കറുടെ അനുഭവത്തിലെ ഈ കറുത്ത അമേരിക്കയുടെ ഭാഗം വേണ്ടത്ര ശ്രദ്ധയിൽപ്പെടാതെ പോവുകയോ ഗൗരവപൂർണമായ ഗവേഷണത്തിന് വിഷയീഭവിക്കുകയോ ചെയ്തില്ലെന്ന് കപൂർ തുടർന്നെഴുതുന്നു.[18]

അംബേദ്കർ കൊളംബിയ സർവകലാശാലയിൽ പഠിക്കുന്ന കാലത്ത് (1913-16) ബ്ലാക്ക് അമേരിക്കയുടെ ചരിത്രത്തിലെ ഒരു നിർണായകഘട്ടമായിരുന്നു. ഹാർലം നവോത്ഥാനത്തിന്റെ ആരംഭകാലമായിരുന്നു അത്. ആഫ്രിക്കൻ-അമേരിക്കക്കാരുടെ വംശീയവിവേചനത്തിനെതിരായ പോരാട്ടം അമേരിക്കൻ ആഭ്യന്തരയുദ്ധത്തിനും ഭരണഘടനയുടെ പതിനഞ്ചാം ഭേദഗതിക്കു ശേഷവും തുടരുന്നുണ്ടായിരുന്നു. ആഫ്രിക്കൻ-അമേരിക്കൻ എഴുത്തുകാരും ചിന്തകരും കലാകാരൻമാരും കറുത്ത വർഗക്കാരുടെ ജീവിതാസ്തിത്വത്തിന്റെ വശങ്ങളെ വെള്ളക്കാരിൽ നിന്ന് വേർതിരിച്ച് കാണാൻ തുടങ്ങിയിരുന്നു. വെള്ളക്കാർ വിഭാവനം ചെയ്ത ആഫ്രിക്കൻ-അമേരിക്കൻ അസ്തിത്വത്തിൽ നിന്നുള്ള വിടുതലിനായുള്ള സമരമാണ് അക്കാലത്ത് നടന്നത്. കൊളംബിയ സർവകലാശാല ഹാർലമിന്റെ സമീപവുമായിരുന്നു. ഹാർലം നവോത്ഥാനകാലത്ത് സംഭവിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ചലനങ്ങളെപ്പറ്റി അംബേദ്കർക്ക് ബോധ്യമില്ലാതിരിക്കാൻ അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഒരിടയുമില്ല.

അക്കാലത്ത് ആഫ്രിക്കൻ-അമേരിക്കൻ ചിന്തകരായ ബുക്കർ ടി.

വാഷിംഗടണും ഡബ്ല്യൂ.ഇ.ബി. ഡുബോയിസും തമ്മിൽ ആഫ്രിക്കനമേരിക്ക ക്കാരുടെ പ്രശ്നങ്ങളെ സംബന്ധിച്ച് വാദപ്രതിവാദങ്ങളുമുണ്ടായിരുന്നു. ഇരുവ രുടെയും വിദ്യാഭ്യാസത്തെപ്പറ്റിയുള്ള സമീപനം എതിർധ്രുവങ്ങളിലായിരുന്നു. ബുക്കർ ടി. വാഷിംഗ്ടനും ഡുബോയിസും ആഫ്രിക്കൻ-അമേരിക്കക്കാർ നേടേണ്ട വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ കാര്യത്തിൽ തീക്ഷ്ണമായി വിയോജിച്ചു. ബുക്കർ ടി.വാഷിംഗ്ടൺ, ആഫ്രിക്കൻ-അമേരിക്കക്കാർ വെള്ളക്കാരെപ്പോലെ ആവാനല്ല കാംക്ഷിക്കേണ്ടതെന്നും തങ്ങൾക്ക് ചെയ്യാൻ പറ്റുന്ന ജോലികളിൽ സംതൃപ്തി കണ്ടെത്തണമെന്നുമുള്ള പക്ഷക്കാരനായിരുന്നു. താൻ സ്ഥാപിച്ച ടസ്ഗീ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ടിന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങളിലാണ് വാഷിംഗ്ടൺ വ്യാപൃത നായിരുന്നത്. ആഫ്രോ-അമേരിക്കക്കാരെ മെക്കാനിക്കൽ ജോലികൾ പരിശീലിപ്പിക്കുന്നതിലായിരുന്നു ആ സ്ഥാപനം അക്കാലത്ത് ശ്രദ്ധ കേന്ദ്രീക രിച്ചിരുന്നത്. എന്നാൽ ഡുബോയിസിന്റെ നിലപാട് വിപ്ലവാത്മകമായിരുന്നു. ആഫ്രിക്കൻ-അമേരിക്കക്കാർ ഏറ്റവും മികച്ച വിദ്യാഭ്യാസം നേടണമെന്നും വെള്ളക്കാരോട് മൽസരിക്കാനും അവരോടൊപ്പം കിടപിടിക്കാനുമുള്ള പ്രാപ്തി കൈവരിക്കണമെന്നും ഡുബോയിസ് വാദിച്ചു. വെറും മെക്കാനിക്കൽ ജോലികളിൽ അവരെ തളച്ചിടരുത്.[19]

എ.എൻ. രാജശേഖര ഇതേപ്പറ്റി എഴുതുന്നു: 'അമേരിക്ക സൃഷ്ടിച്ച ഏറ്റവും ശ്രദ്ധേയ വ്യക്തിത്വമായിരുന്നു ജോർജ് ടി.വാഷിംഗ്ടൺ. അടിമസ്ത്രീയുടെ മകനായി ജനിച്ച് സ്വദർശനവും സ്ഥിരോൽസാഹവും കൊണ്ട് നേതാവായി ത്തീർന്ന വ്യക്തി. അമേരിക്കയിലെ പഠനകാലത്ത് ജോർജ് ടി. വാഷിംഗ്ട ണെപ്പറ്റി പലപാട് കേട്ടിരിക്കാനിടയുള്ള അംബേദ്കറിൽ അദ്ദേഹത്തിന്റെ സ്വാധീനം അശേഷം ഇല്ലായിരുന്നു എന്ന് പറയുന്നത് അചിന്ത്യമാണ്.[20] രാജശേഖരയുടെ പുസ്തകത്തിന്റെ അവസാനംഅംബേദ്കർ ഡുബോയിസിന് എഴുതിയ കത്തിനെപ്പറ്റിയും പരാമർശിക്കുന്നുണ്ട്.[21] 1946 ജൂലൈ 2-നാണ് ഈ കത്ത് ജോർജിയയിലെ അറ്റ്ലാന്റ സർവകലാശാലയുടെ മേൽവി ലാസത്തിൽ അംബേദ്കർ ഡുബോയിസിന് അയക്കുന്നത്. ഡുബോയിസ് അപ്പോൾ അവിടെ പ്രൊഫസറായിരുന്നു. ഇന്ത്യയിലെ അയിത്തജാതിക്കാ രുടെ പ്രശ്നം പുതുതായി രൂപംകൊണ്ട ഐക്യരാഷ്ട്രസഭയിൽ ഉയർത്താനുള്ള സാധ്യതകൾ ആരായുന്നതായിരുന്നു കത്ത്. അംബേദ്കർക്ക് തീർച്ചയായും ഡുബോയിസിനെ അറിയാമായിരുന്നുവെന്നും ഡുബോയിസിന്റെ കൃതികൾ അംബേദ്കർ വായിച്ചിരിക്കാമെന്നുമാണ് ഇതെല്ലാം വെളിപ്പെടുത്തുന്നത്.[22]

വംശത്തെയും ലിംഗപദവിയെയും വർഗ-ഭാഷാ-പ്രദേശാതിർത്തി

കൾക്കപ്പുറമുള്ള സാമൂഹികയാഥാർഥ്യമെന്ന നിലയിൽ പ്രശ്നവത്കരിച്ചുള്ള പഠനമനനങ്ങൾ പോൾ ഗിൽറോയ്, റ്റോണി മോറിസൺ, ബെൽ ഹുക്സ്, ആഞ്ജല ഡേവിസ് തുടങ്ങിയ പാശ്ചാത്യ അക്കാദമിക ധൈഷണികരും ജാതി-ലിംഗപദവികളെ പ്രശ്നവത്കരിക്കുന്ന പഠനങ്ങൾ ഇന്ത്യയിൽ ഗോപാൽ ഗുരു, ഷർമിള റെഗെ, ഉമ ചക്രവർത്തി ഗെയ്ൽ ഓംവെത്ത് തുടങ്ങിയ മറ്റു ചിലരും നടത്തിയിട്ടുണ്ട്. ഇസബെൽ വിൽകെർസണിന്റെ പഠനം 'ജാതി' എന്ന പൊതുശീർഷകത്തിൽ അമേരിക്കയിലും ഇന്ത്യയിലും അഭംഗുരം തുടരുന്ന വംശീയ ജാതീയഹിംസയെയും അപമാനവീകരണത്തെയും അഭിസംബോധന ചെയ്യുന്നു. വംശ-ജാതി-ലിംഗ വിവേചനങ്ങൾക്കെതിരെ ആഗോളമായി ഒരു ധൈഷണിക സമരമുഖം തുറക്കപ്പെടുന്നതിന്റെ നിദർശന മായി ഇവയെല്ലാം കാണാം. ജോതിബ ഫുലെയും അംബേദ്കറും ആ ദിശയിൽ പ്രാരംഭ നിരീക്ഷണങ്ങളും ഉൾക്കാഴ്ചകളും മുന്നോട്ടുവെച്ചവരത്രെ.

കുറിപ്പുകൾ

1 Sukhadeo Thorat and Umakant (ed).,2004. Caste, Race, and Discrimination – Discourses in International Context, New Delhi: Rawat. Balmurali, Natartajan and Paul Greenough,2009, Against Stigma: Studies in Caste, Race and Justice since Durban. Hydrebad: Orient Blackswan.

2 Isabel Wilkerson, 2020,Caste: The Lies that Divide Us. India, UK: Allen Lane/Penguin Random House.

3 Romila Thapar, The Past as Present: Forging Contemporary Identities Through History, New Delhi: Aleph Book Company, 2014, p. 48.

4 Irfan Habeeb, The Indus Civilization, New Delhi: Tulika Books, 2015, pp. 83-84..

5 Gail Omvedt, Jotirao Phule and the Ideology of Social Revolution in India, New Delhi: Critical Quest, 2004, p. 48.

6 'നീഗ്രോ' എന്ന വാക്ക് സാമൂഹികമായി അസ്വീകാര്യമല്ലാതായിട്ട് ആറ് പതിറ്റാണ്ടെങ്കിലുമായി. 1967-ൽ അമേരിക്കൻ പൗരാവകാശ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെയും ആഗോള പാൻ ആഫ്രിക്കൻ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെയും സംഘാടകരിലൊരാളായ സ്റ്റോക് ലി കാർമെക്ക്ൾ 'Black Power: The Politics of Liberation in America' എന്ന പുസ്തകം പ്രസിദ്ധീകരിച്ചതോടെ നീഗ്രോ എന്ന പ്രയോഗം കറുത്തവർ (Black) എന്ന വാക്കിന് വഴിമാറി. തുടർന്ന് പ്രബല ബ്ലാക്ക് പ്രസിദ്ധീകരണമായ Ebony പോലുള്ളവ ബ്ലാക്ക് എന്ന പദം ഉപയോഗിച്ചു തുടങ്ങി. ഡബ്ല്യു.ഇ.ബി. ഡുബോയിസ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ രചനകളിൽ 'Colored'

എന്ന വാക്കിന് പകരം നീഗ്രോ തന്നെയാണ് ഉപയോഗിച്ചിരുന്നത്. പദോത്പത്തിപരമായും സ്വരസൂചകപരമായും കൂടുതൽ അഭിലഷണീയം നീഗ്രോ ആണെന്ന് ഡുബോയിസ് വാദിച്ചിരു ന്നുവെങ്കിലും പിന്നീട് അദ്ദേഹവും 'ബ്ലാക്' ഉപയോഗിക്കാൻ തുടങ്ങി. 1980-കളിൽ ജെസ്സി ജാക്സന്റെ നേതൃത്വത്തിലാണ് 'ആഫ്രിക്കൻ-അമേരിക്കൻ' എന്ന പ്രയോഗം പ്രചാരം നേടിയത് ഇപ്പോൾ അമേരിക്കയിലെ കറുത്ത വർഗക്കാരെ കുറിക്കാൻ 'ആഫ്രിക്കൻ-അമേരിക്കൻ' എന്ന വാക്കാണ് വ്യാപകമായി ഉപ യോഗിക്കുന്നത്. ജോതിറാവു ഫൂലെ എഴുതുന്ന കാലത്ത് നീഗ്രോ എന്ന വാക്കിനു തന്നെയായിരുന്നു പ്രചുര പ്രചാരം; അത് വെള്ളക്കാർ ഉണ്ടാക്കിയ വാക്കായിരുന്നുവെങ്കിലും. ഫൂലെയുടെ പാഠത്തിലെ പ്രയോഗം അതേപടി നിലനിർത്തുകയാണ് ഈ പ്രബന്ധത്തിൽ ചെയ്തിട്ടുള്ളത്, ഈ പ്രബന്ധത്തിലെ മറ്റിടങ്ങളിൽ 'ആഫ്രിക്കൻ-അമേരിക്കക്കാർ' എന്നുതന്നെയാണ് എഴുതിയിരിക്കുന്നത്..

7 G.D Deshpande, (ed.), Selected Works of Jotirao Phule, New Delhi: LeftWord Books, 2002, p. 38.

8 Dhananjay Keer, Mahatma Jotirao Phule, Bombay: Popular Prakashan, 1974, pp. 13-14.

9 Christophe Jeffrelot, Dr. Ambedkar and Untouchability, New Delhi: Permanent Black, 2005, p.15.

10 Sunil Khilnani, Incarnations: A History of India in 50 Lives, Penguin Random House, Gurgaon, 2026, p. 179.

11 Ibid., p.178

12 Sanal Mohan, Modernity of Slavery: Struggles Against Caste Inequality in Colon-al Kerala, New Delhi: Oxford University Press, pp.83-84.

13 Dananjay Keer, Mahatma Jotirao Phule, p. 40

14 Ambedkar Writings and Speeches, Vol. 5, (compiled by Vasant Moon), Education Department, Government of Maharashtra, 1989, p.15

15 Eleanor Zelliot, From Untouchable to Dalit, New Delhi: Manohar, 1988, pp. 79-80.

16 ന്യൂയോർക്ക്നഗരത്തിലെമാൻഹാട്ടൻഅയൽപക്കമായഹാർലമിലാണ്1910 1930 കാലത്ത് ആഫ്രിക്കൻ-അമേരിക്കൻ സംസ്കാര ത്തിന്റെയും കലയുടെയും ചിന്തയുടെയും ആവേശകരമായ വിസ്ഫോടനം സംഭവിച്ചത് പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അന്ത്യപാദം വരെ വെള്ളക്കാരായ വരേണ്യ അമേരിക്കക്കാരുടെ ആവാസകേന്ദ്രമായിരുന്നു ഹാർലം. ഇരുപതാംനൂറ്റാണ്ടിന്റെ തുടക്കത്തിൽ ബ്ലാക്ക് ബൊഹീമിയ എന്നറിയപ്പെട്ടിരുന്ന സമീപ പ്രദേശത്തുനിന്ന് ആഫ്രിക്കൻ-അമേരിക്കക്കാർ ഹാർലമിൽ വന്ന് താമസിക്കാൻ തുടങ്ങി. ഇക്കാലത്തുതന്നെ അമേരിക്കയുടെ ദക്ഷിണഭാഗത്തുനിന്ന് ഉത്തരഭാഗത്തേക്ക്

ആഫ്രിക്കൻ-അമേരിക്കക്കാരുടെ കുടിയേറ്റവും നടക്കുന്നുണ്ടായിരുന്നു. ഡബ്ല്യു .ഇ.ബി ഡുബോയിസ് ഒക്കെ അങ്ങനെയാണ് ഉത്തര അമേരിക്കയിലെത്തിയത്. ഇത് മഹാകുടിയേറ്റം എന്നറിയപ്പെടുന്നു. 1929-ൽ ആരംഭിച്ച മഹാസാമ്പത്തികമാന്ദ്യമാണ് ഹാർലം നവോത്ഥാനത്തെ പരീക്ഷണമാക്കിയത്.

17 S.D. Kapoor, 'B.R Ambedkar, WEB. DuBois and the Process of Liberation, Economic and Political Weekly, December 27, 2003, pp. 5344 – 49.

18 Ibid

19 A.N Rajasekhariah, B.R Ambedkar: The Politics of Emancipation, Bombay: Sindhu Publication, 1994, p. 11.

20 എ.എൻ രാജശേഖര ഈ കത്ത് കണ്ടെടുക്കുന്നത് ബോംബെയിലെ സിദ്ധാർഥ് കോളേജ് ലൈബ്രറിയിൽ നിന്നാണ്. അംബേദ്കർ ക്യാബിനറ്റ് മിഷനുമായും ദേശീയപ്രസ്ഥാന നേതാക്കളുമായും കത്തിടപാടുകൾ സൂക്ഷിച്ച ഫയലിൽ നിന്നാണ് ഈ കത്ത് കിട്ടിയത്.

ആധാരസൂചി

1. Ambedkar Writings and speeches Vol. 5. (compiled by Vasant Moon),1989,Bombay: Education Department, Govt. of Maharashtra.

2. Deshpande, G.D. (ed). 2002, Selected Works of Jotirao Phule, New Delhi: Left word Books.

3. Gilroy, Paul. 1993, The Black Atlantic Modernity and Double Consciousness. London: Verso.

4. Gramsci, Antonio (ed; trans. By Quintine Hoare and Geoffry Nowellsmith). 1987, Selections from the Prison Notebook. New York: International Publishers.

5. Herman, Gad and James, Walvin, eds. 2003, The Slavery Reader. New York: Routledge.

6. Jadhav, Narendra. 2014, Ambedkar: Awakening India's Social Conserance. New Delhi: Konark Publishers International.

7. Jeffrelot, Christophe. 2005. Dr. Ambedkar and Untouchability. New Delhi. Permanent Black.

8. Keer, Dhananjay. 1974. Mahatma Jotirao Phule. Bombay: Popular Prakashan.

9. Mohan, Sanal. 2015. Modernity of Slavery: Struggles Against Caste Inequality in Colonial Kerala. New Delhi: Oxford University Press.

10. Omvedt, Gail. 2004. Ambedkar: Towards an Enlightened India. New Delhi: Penguin.

11. Rajasekhariah, A.N. 1994. B.R Ambedkar: The Politics of Emancipation. Bombay: Sindhu Publication.

12. Roy, Arundhati. 2014. The Doctor and the Saint. Gurgaon: Penguin Random House.

13. Saradamani, K. 1980 Emergence of a Slave Caste.: Pulayas of Kerala. Delhi: Peoples Publishing House.

14. Thapar, Romila. 2008. The Aryan: recasting Constructs. New Delhi: Three Essays Publications.

15. Thorat, S.K. and Umakant, (eds). 2004. Caste, Race, and Discrimination: Discourses in International Context. New Delhi: Rawat.

16. Zelliot, Eleanor. 1988. From Untouchable to Dalit. New Delhi: Manohar.

17. Zinn, Howard and Anthony Arnove. 2004. Voices of a People's History of the United States. New York: Seven Stories Press.

Journals

1. Kapoor, S.D. 2003. 'B.R Ambedkar, W.E.B. DuBois and the Process of Liberation' Economic and Political Weekly, 27 December: 5344-5349.

2. Natarajan, Balmurli. 2007. 'Misrepresenting Caste and Race', Seminar, April.

shinasamm@gmail.com

Slavery, Colonial Rule and Tribal History: Analyzing the 'Adiyas' and 'Paniyas' of Kerala through the Colonial Archives

Parvathy P.

Doctoral Research Scholar, Dept. of Cultural Studies, EFLU, Hyderabad.

Abstract

The aim of the paper is to critique the categorical conceptualizations of the tribes in colonial archives, particularly the 'Adiya' and 'Paniya' communities of the North-East Kerala. The 'Adiyas' and 'Paniyas' identify themselves to be predominantly agricultural communities. However, they are defined and debated in the social history of Kerala in multiple ways in terms of their labour practice. The existing colonial narratives and ethnographic histories argue that the 'Adiyas' and 'Paniyas' shared a history of slavery on the agricultural fields of Malabar district in the erstwhile Madras presidency. For the Marxist historians of Kerala, the 'Adiyas' and 'Paniyas' were bonded labourers on the agricultural fields. The contemporary ethnographic documentary narratives on these tribal communities show that the 'Adiyas' and 'Paniyas' are employed as free wage labourers on the ginger plantations, where they are exploited.

However, collective memories and lived experiences of the 'Adiyas' and 'Paniyas' reveal that they form an integral part of the agricultural economy of Kerala. The cultural history of the

'Adiyas' and 'Paniyas' is closely linked with their agricultural festivals. The complexities involved in the history and identity of the 'Adiyas and 'Paniyas' are the result of their changing relations with colonial and post-colonial administrative bodies in Malabar. 'Adiyas' and 'Paniyas' as slaves/bonded labourers became foundational for the colonial and post-colonial narratives on these adivasi communities. The paper attempts at a reading of the provincial colonial documents on slavery in Malabar of the nineteenth century to understand the complexities involved in consolidating the social history of the 'Adiyas' and 'Paniyas' as slaves. Evidence from the provincial colonial documents are inconsistent with the stereotyping of the 'Adiyas' and 'Paniyas' as slaves/bonded labourers. These documents suggest that the tribal communities of 'Adiyas' and 'Paniyas' experienced diverse ways of living. They were food gatherers and independent agriculturalists. The paper thus attempts at historicizing the knowledge production around the tribes of Kerala and presents the adivasi viewpoint that the stereotype of the tribe as a slave subsumes the complexity and richness of their cultural history.

Keywords: Adiya, Paniya, colonialism, slavery, tribe.

Introduction

The 'tribe' has always been a category that defied strict categorical definitions in the Indian context. The category 'tribe', in colonial India was introduced as an administrative category; for the ease of colonial rulers to bring the people under administrative policies. Post-colonial studies that came out on the tribes of India had taken efforts to assert their existence as a community of independent cultivators who lost their identity as agriculturalists by the migrant settlers on their lands. Subaltern historians like Archana Prasad[1] had argued that the 'tribes' of India were those plain agriculturalists who were pushed farther into the hilly areas as a result of their lands being usurped by the foreign invaders. The tribes, from a subaltern perspective, are considered an autonomous community of agriculturalists who practiced communitarian means of food production. Imposition of colonial rule in the erstwhile colonies had adversely affected the tribal culture, polity and economy and had

impacted the tribal customary forms of living as well.[2] Shifting cultivation practices and the food gathering practices of the tribes were strictly restricted by the implementation of colonial forest policies as well as the land revenue practices. The tribes, thus devoid of access to any independent, communitarian means of food production practices were pushed into modern, capitalist labour systems in the agricultural sector.

The tribal history and culture has thus been undermined by the colonial policies that often attempted to primitivise the tribes and categorise them as agricultural slaves. As a reaction to the loss of autonomous forms of cultivation, the tribes began to resort to tribal narrations of history that dignified their culture, along with an emphasis on their political rights. Most often, such claims that were based on the reclamation of tribal rights for land, water and forests were defined as an appeal to 'indigeneity' by the subaltern historians of South Asia. Thus it can be argued that the tribes who were once actively a part of the cultivation practices in pre-colonial India were alienated from their lands and cultivation practices by the colonial administrative policies. An appeal to 'indigeneity' and tribal cultural history seems to be the coping strategy for the tribal communities in India so that they would be a part of the political domain and electoral democracy of the nation.[3]

The 'Adiyas' and 'Paniyas' of Wayanad

The 'Adiya' and 'Paniya' tribal communities inhabit the hilly district of Northeast Kerala called Wayanad. Wayanad is set atop the Western Ghats. The western and southern parts of Wayanad are surrounded by the plains of Malabar. To its east is the Nilgiri mountains, to the north-east is the Mysore plateau and to its north west, the Western Ghats stretches to Coorg, in Karnataka. Wayanad holds the largest population of tribes in Kerala. It is home to 1,51,443 tribes according to the 2011 census.[4] Wayanad came under the British rule by the beginning of the 1800's. The colonial rule introduced modern forms of politics, economy and law into Wayanad and its tribal inhabitants. Renewed land revenue policies, forest protection measures and the introduction of plantation economy in Wayanad during the nineteenth century affected the symbiotic relationship that the tribals shared with the land and forests of Wayanad. Moreover,

the vast availability of lands for cultivation in the hills brought people from the central Travancore during the 1920's to Wayanad. All these developments pushed the tribal communities of Wayanad into agricultural labour on the lands of 'jenmis' or landlords. The tribal communities, particularly the 'Adiyas' and 'Paniyas' of Wayanad had no option but to work as agricultural labourers as they were deprived of independent means of living.

'Adiyas' and 'Paniyas' claim themselves to be agriculturalists both historically and culturally. 'Paniyas' form the largest population of Scheduled Tribes in Kerala, forming 22.5% of the total tribal population in Kerala. Though a majority of their population is found in Wayanad, they also inhabit the neighbouring districts of Kannur, Kozhikkode, Palakkad and Malappuram. Rachel Santhosh in her article on the 'Paniyas' of Kerala notes that the term 'Paniya' indicated that they earn their livelihood from work as the term 'pani' in Malayalam meant 'work' (63). They are mainly a landless community and their traditional occupation include hunting, fishing, food gathering, horticulture and trapping of birds and animals (63). 'Adiya' hamlets are mostly found in the taluks of Mananthavady, to the north east of Wayanad. A limited population of the 'Adiya' community also inhabit the neighbouring district of Kannur and the state of Karnataka. Their total population in Wayanad as per the 2011 census is 10, 996. 'Adiyas' claim that they, as a community, had migrated from Karnataka to the hills of Wayanad. Both these communities claim that they were independent agriculturalists who practiced shifting cultivation in the hills of Wayanad. When the lands of Wayanad began to be colonised by the plantation economy and the forests came under the Conservator of Forests for the British administration during the nineteenth century, the tribes found it difficult to continue their independent cultivation practices. It was then that the 'Adiyas' and 'Paniyas' began to be employed by the local landlords as agricultural labourers on the rice fields.

2.1. 'Vallippani': A Tribal Form of Labour

Local labour system between the landlords and tribes was vernacularly known as 'vallippani' or 'kundalppani'. 'Vallippani' is a form of agrestic labour in which the tribes were hired by the jenmis to do labour on their

fields for an entire year. Tribal labourers in the 'valli' system were made to forcefully agree to the demands set up by the landlords in return for the money that had been advanced from the landlords to meet their needs. 'Adiyas' and 'Paniyas' claim that 'vallippani' involved a patron-client relationship, based on mutual trust. An elderly 'Paniya'[5] from Mananthavady revealed that the system of 'vallippani' existed for quite a long time and that he was a 'valli' labourer when he was fifteen or sixteen. He revealed that the landlords; who were usually 'Nairs', 'Nambiars', and 'Nambuthiris'; used to call the tribes to work on the fields: "We, the 'poor' used to work for them and we got some five rupees or so in a year. For the women, it was two and a half rupees. There were other tasks too. At the time of harvest, we were given one 'pothi' (packet) of paddy and were given clothes during Onam and Vishu". It is believed that the Adiyas' and 'Paniyas' used to gather for the annual festival at Valliyoorkkavu temple near Mananthavady in the month of *Meenom*.[6] It was at Valliyoorkkavu temple that the tribes were given advances for working on the jenmis' fields, till the next temple festival. Both the 'Adiyas' and 'Paniyas' agreed that no one could escape from this bondage once the advance was accepted and that the tribes never thought of cheating the landlords. They were free to either work under another landlord once the agreement was over or could renew their older agreement. This system turned to be exploitative when the tribes were denied proper wages. They were given only a small amount of rice daily. The labourers were occasionally given clothes, oil and soap on festive days. Kariyan mooppan[7] from the Kaithavally 'Adiya' colony notes: "It was customary for the jenmis to give us 'Karikkan' (a mundu) and some oil and soap after the harvest and on the festive days like 'Onam' and 'Vishu'. Holidays were also given to us as a bonus, after long months of restless labour".

Conceptualization of the 'Adiyas' and Paniyas' as Slave Communities

The history of the 'Adiyas' and 'Paniyas' of Wayanad have always been linked with agricultural slavery in the ethnographic, administrative and anthropological works on these communities. However, oral histories, folk songs, rituals and personal accounts of these communities often talk

about an independent and dignified past. The works that touched upon the ethnographic and cultural aspects of these tribes had failed to capture the complexity of their culture and labour practices. Without adequate examination into the ways in which these tribal communities adapted to the changing power relations that they were subjected to, most of the works that have tried to create a discourse around the 'Adiyas' and 'Paniyas' categorised them as slaves. Before analysing the ways in which the colonial archival materials captured the tribes of Wayanad in their administrative discourses, it would be important to look at the different ways in which the 'Adiya' and the 'Paniya' culture was understood by the popular Malayali conscience. For the same, the paper attempts to review some important works, both ethnographic and administrative that contributed in creating an image of the 'Adiyas' and 'Paniyas' as slaves.

While discussing the system of slavery in Kerala, it is important to look at the discourses around bondage in India as well as systems of slavery across the globe, especially in the colonial plantations of the Caribbeans. Scholars have termed the slave experiences of the African Americans in the plantations as part of colonial modernity. Paul Gilroy argued that the slaves on the Caribbean plantations were very much a part of the modern systems of surveillance and labour situations. Gilroy in his *The Black Atlantic* notes that "Colonial experience was used broadly so as to include slavery; colonialism, racial discrimination, and the rise of nationalist consciousness charged with colonialism's negation" (195). As far as the Indian situation is concerned, scholar like Sanal Mohan opined that the system of slavery in India was graded. Slave systems in India held a direct relation to the cast hierarchies, in which most often the lowest caste hierarchies contributed a steady supply of slave labour. Sanal Mohan in his *Modernity of Slavery: Struggles against Caste Inequality in Colonial Kerala* made it clear that the systems of agrestic exploitations largely experienced in Kerala were related to the caste hierarchies as opposed to the plantation slavery (40).

C. Gopalan Nair's *Wynaad: Its People and Traditions* was one of the earliest administrative documents that brought to light the political history of Wayanad, one of the remotest divisions of the Malabar district then. Nair was the then Deputy collector of the Malabar district who was then

posted at Mananthavady. The book was administratively important as it helped the colonial administrators in gaining a preliminary understanding of the tribes of Wayanad. Nair in this book also took up the project of documenting the hill tribes of Wayanad, their customs and rituals. With an honest intention to document the local history and the myths associated with Wayanad and its people, Nair drew largely from the reports collected by Colin Mackenzie, dated 1810 to deal with the aporias regarding the history of the place. Moreover, he is indebted to the *Madras Manual of Administration*, *Malabar Manual* by William Logan and *Malabar Gazetteer* to deal with the political history of the place. The local history of Wayanad projected through the book is largely influenced by the colonial documents. Nair had borrowed from the *Malabar Gazetteer* to throw light into the fact that Wayanad had been a tribal kingdom, also called as the 'Vedar' kingdom which was later sabotaged by the non-tribal outsiders: "Though the Malabar Gazetteer points to a time of the reign of the Vedar kings, the exact time period and the occasion specific to the Vedar kingdom is not to be found. The two tribal rulers, Vedan and Arippan ruled over the tribes of the area and they were preys to elite subordination. It is said that Vedan was the ruler of the land lying South of the Panamaram river, Wayanad and Arippan ruled over the tract lying north of Panamaram and Arippatta Kunnu in Thavinjal amsoms (division)" (13).

Nair's book that attempts at a detailed history of the people of Wayanad lacks adequate resources to do it. The book was based on the colonial documents that were available when it was written. The author completely glossed over the tribal nomads of the region as his category of 'citizen' included only those who paid taxes. Nair in this book attempted a detailed survey of the people of Wayanad hills and plains. As far as the tribes of Wayanad were concerned, Nair categorised them as hill tribes, predial slaves and food gatherers. Nair had neatly categorised the 'Adiyas' and 'Paniyas' as 'predial' or 'agricultural slaves'. It is interesting to note that the descriptions of the 'Adiyas' and 'Paniyas' are framed in their relationship with a jenmi. 'Adiyas' are described as agricultural labourers under the patronage of a jenmi who provided them paddy every year during the Vishu and the Onam festivals.

Unlike the 'Adiyas', 'Paniyas' are found in all the 'amsoms' of Wayanad. They also constitute agricultural labourers under the jenmis. The jenmi provides them with yearly supplies of paddy and clothing that ensure their bondage to him for a year. Even the honorary titles like the 'mooppan' and 'kuttan' are given by the jenmis. Nair gives a short description of their origin related with the mythical Ippimala. They are believed to be wooed by the plainsmen to come down from the hills to work on the plains and have subsequently become captives of the jenmis (102). The jenmi thus had an important role to play in the lives of these agricultural labourers who remained bound to them as slaves. The 'Adiya' and 'Paniya' cultural history in the book is constructed around this assumed slave status of these communities.

K. Panoor is another important administrator who dealt with the 'Adiyas' and 'Paniyas' of Wayanad. His book *Keralathile Africa* (1963) had been a tremendous influence among the mainstream Malayali audience with regard to the discussion on the conditions of the tribes of North-East Kerala. Panoor looks at the everyday life and culture of the tribes like the 'Adiyas', 'Kurichyas', 'Koragas', 'Paniyas', 'Kattunaickas' and 'Kurumas'. All these tribal communities inhabit the hills of Wayanad and the neighbouring plains of Malabar. Discussions in this book jumped into hasty conclusions regarding the tribal labour patterns in Wayanad.

Panoor hastily drew comparisons between the 'Adiya' and 'Paniya' agricultural labour with the systems of slavery among the African Americans in the Caribbean plantations. 'Adiyas' and 'Paniyas' are described as a community that still carry the stigma of an ex-slave community. Panoor described that locally, the 'Adiyas' and 'Paniyas' entered into a patron client relationship wherein the tribes pledged in front of the local deity called 'Valliyooramma'[8]; their labour to a particular landlord for one year.

The 'Adiyas' and 'Paniyas' whom I met during the fieldwork in Wayanad however talk of 'vallippani' as a necessary arrangement between the labourer and the jenmi for the purpose of cultivation. The late Kariyan mooppan in one of his interviews[9] made it clear that there were no written bonds between the masters and labourers. The tribal labourers took an oath in front of the local deity called 'Valliyooramma' pledging their labour

for a period of one year for one particular jenmi and that they considered it blasphemous to break the oath. Panoor in his book had unmistakably thrown light into the fact that the tribes like the 'Adiyas' and 'Paniyas' of Wayanad used to be subservient to the jenmis of Wayanad, yet he had overlooked the fact that such systems of tribal labour that were based on oral agreements could not be simply paralleled with modern forms of plantation slavery.

P.R.G. Mathur's *Tribal Situation in Kerala* looked at the issue of the 'Adiya' and 'Paniya' labour from a Marxian point of view. Mathur categorised the 'Adiya' and 'Paniya' labour as 'bonded labour'. Mathur borrowed the definition for bonded labour from the report of the select committee on the bonded labour system. This report had included the system of 'Vallippani' or 'kundalppani', the labour system of the tribes as bonded labour:

Bonded labour system consists in the payment of cash called "Vallurkkavu panam" or "nilpu panam" or by whatever name it may locally be known or the payment in kind, by one person (hereafter called the creditor) to a person belonging to a scheduled tribe (hereinafter called the debtor), whether evidenced by writing or otherwise on any one of the following terms namely:

"that in consideration of the payment of cash or the payment in kind made by the creditor to the debtor, the debtor shall by himself or through members of his family, render labour or personal service to the creditor for a specified period, either without wages or on payment of nominal wages".

"that on failure to render the labour or personal service referred to in clause (a), the debtor shall be bound to repay the cash or the value of the things received by him and vacate the hut, if any, occupied by him and situated in the land belonging to the creditor"" (95).

Mathur in the book thus attempted to categorise 'kundalppani' or 'vallippani' as a form of bonded labour. The agreement was made in the Valliyoorkkavu temple premises where the loan was given to the debtor and the debtor would forfeit the service of his entire family members to the jenmi for an entire year. The wages that they got for this bonded labour is simply some paddy and clothes. These agreements bound the tribes to a

jenmi for a complete lifetime. They also used to get fringe benefits from the jenmis during the festival seasons like 'Onam' and 'Vishu''. Mathur argues that the reason for 'Adiya' and 'Paniya' servitude is tribal land alienation. The tribes had entered into oral agreements with the 'Nairs' and 'Chettis' of the area, lending them the lands that originally belonged to the tribes. Since there were no adequate documents to prove their ownership on these lands, the agriculturalists like the 'Adiyas' and 'Paniyas' got alienated from their lands and had to depend on the landlords for subsistence.

A. Aiyappan's work called *The Paniyans: An Ex-Slave Tribe of South India* (1992) is an important anthropological work that discusses in detail the culture, practices and the orality of the 'Paniya' community. This work systematically analyzed the 'Paniyas' as an agricultural community. The book also discussed various reasons for the loss of 'Paniya' cultural identity and the role that mainstream history played in depicting the 'Paniyas' as slaves, thieves and criminals. Aiyappan went as far as to comment that there was no sociological cause for the 'Paniyas' to be treated as tribes as they had always lived in close contact with the landlords of Wayanad (viii). The reason for this assumption could be the fact that the tribes were always categorised as those communities who lived independently in remote areas. Moreover, Aiyappan argues that the 'Paniyas' resembled the 'Cherumas', the Dalit agricultural slaves of Malabar. In contrast to Panoor's treatment of the 'Paniyas' as slaves, Aiyappan did not categorise the 'Paniyas' simply as slaves. He argues through this study that the 'Paniyas' along with the 'Adiyas' were agricultural labourers, food gatherers and seasonal labourers. He also notes that some of them were hereditary slaves of the jenmis. Nevertheless, Aiyappan made it clear that there was no evidence for slave trade from the Valliyoorkkavu temple (45). Aiyappan also notes that the landlords often used 'Paniyas' for crimes. 'Paniyas' were hence branded coffee thieves and murderers (9-10).

Thus, Aiyappan's book gives a detailed description of the adversities that the 'Paniyas' had to face with the changing administrative structures in Malabar like the feudal rule and the British rule from the 1790's to 1947. If the 'Paniyas' were hereditary slaves under the feudal landlords, they were plantation labourers on the coffee estates set up by the British.

In the post-independence era, the Christian migrations from the central Travancore had affected the 'Paniya' subsistence as they were not summoned for agricultural purposes often.

What makes Aiyappan's work different is that it tried to understand the 'Paniya' history from the 'Paniya' perspective. Aiyappan did not simply borrow from the colonial documents that were available during the time to write a social history of the 'Paniyas', rather he tried to collect and translate some of the ritual and cultural songs that are important to the Paniyas.

O.K. Johny's *Wayanad Rekhakal* (2010) is another book that claims to be an important explication on the history of Wayanad and the tribes of Wayanad. In the section titled 'Adimakkachavadavum Adimappaniyum' ('Slave Trade and Slave Labour'), Johny deals with the 'Adiya' and 'Paniya' labour that contributed to the wetland cultivation of Wayanad and concludes that their labour system was nothing but slavery. Johny, like Nair and Mathur had retold the mythical story of the slave trade at the Valliyoorkkavu shrine in Mananthavady and had agreed upon the narrative that the 'Adiyas' and 'Paniyas' were a tribal community who were bought and sold by the landlords. According to him, the 'Adiyas' and 'Paniyas' used to go to the annual market at the Valliyoorkkavu temple during the temple festival in March to buy agricultural tools and other products for a year. However, they had to take advance money from the jenmis for the same. As they were unable to repay the amount in cash, they used to enter into an agreement with the jenmis for another one year, pledging to work for them. Since this agreement was made on behalf of the deity, Valliyooramma, none of the tribes dared to walk out of the agreement. (160-61). Such an argument would suffice the curiosity of an uniformed reader on the complexities that are inherent in a power relation wherein even the consciousness of the subaltern had been overridden with the feudal hegemony.

Finally, an important book that needs to be discussed regarding the categorisation of the 'Adiyas' and 'Paniyas' of Wayanad is Mundakkayam Gopi's *Kurumpurai* (2011). Gopi's book is an attempt to trace the history of Wayanad from the neolithic age up to the post-independence era. He had looked into the long process of metamorphosis that the area had

undergone before it became a district of the modern Kerala state in 1980. In the chapter on 'Slavery in Wayanad', Gopi elaborated on the contexts under which the system of 'slavery' took roots in Wayanad. He argued that the necessary condition for the sustenance of a feudal system required the existence of tenants and subalterns. However, the situation that existed in Wayanad was somewhat different from the landlord – tenant feudal system across the state. Tribes like 'Kurumas' and 'Kurichyas', were independent agriculturalists who never used to work for the landlords. Other tribes like the 'Kadars' and 'Kattunaickas' were food gatherers and they lived deep in the forests and rarely held contact with the landlords. However, groups like the 'Paniyas' and 'Adiyas' came to be seen as the agricultural slaves to the jenmis and they were bonded to these lands for a long period of time.

Gopi notes that 'Adiyas' had a history of slavery in Karnataka and they used to work only for Gowders who migrated to Wayanad from Karnataka. As far as the 'Paniyas' were concerned, Gopi notes that they would have come under this system some three centuries back. These groups, who were predominantly food gatherers, lost their way of sustenance with increased migrations and the reduction of forest areas due to natural disasters and were forced to work under the landlords (184).

Gopi also describes the way in which the jenmis and their men used to tame the 'Paniyas' who were forced to come out of the forests. 'Paniyas' who happened to come out of the forests were tied to a long pole and were beaten till the fear of the jenmi gripped them. Paniyas were from then on forced to work on the fields. This process of taming was called 'mettiyil kettal'. They were also not allowed to keep any private properties and even if they happened to come across anything valuable, they had to forfeit it to the landlord, failure of which they were subjected to harsh punishments.

Gopi's work looked at the diverse ways in which the 'Adiya' and the 'Paniya' labour was to be examined. Gopi makes it clear that these tribes were once independent cultivators and then they were subjugated by the non-tribal outsiders. Their labour system according to Gopi was a mixture of hereditary slavery as well as bonded labour, wherein the 'Adiyas' and 'Paniyas' were forcefully brought into the plains cultivation. Gopi's book is constructed more around a Marxian perspective of production relations

wherein he attributed the land dispossession as the sole reason for the bonded labour that existed among the adivasis. Gopi did not gloss over the local specificity of the existence of the agrestic labour as he pointed to the fact that there could be documents related to the exchanges of the 'valli' labourers as early as the nineteenth century.

3.1. Inquiring Slavery among the Tribes in Colonial Archives

Conceptualisation of the 'Adiyas' and 'Paniyas' as slaves has been largely dependent on the historical and ethnographic works that were discussed in the previous section. Most of these works attributed the knowledge regarding tribal communities based on the colonial administrative reports and travelogues. This section tries to analyze such provincial colonial documents as well as travelogues of colonial officers to build a discourse around the 'Adiya' and 'Paniya' labour practices. Such an analysis is important to question the stereotyping of the tribes as slaves both in the colonial and the post-colonial documents. In his *Reconsidering Untouchability: Chamars and Dalit History in North India*, Ramnarayan. S. Rawat argued that the Chamars of Uttar Pradesh were stereotyped as leather workers and most of the colonial and post-colonial studies that came out on them assumed their dirty traditional business with the hides of animals as a reason for them being marginalised as untouchables (6). Rawat argued that most of these studies tried to establish leather work as a traditional occupation of the Chamars, which in turn had made their bodies polluting and hence untouchable. However, it was the provincial documents that helped Rawat to establish the fact that the Chamars of UP were not simply leather workers, but that they were also agriculturalists (19-20).

Similarly, with the 'Adiyas' and 'Paniyas' of Wayanad, constant stereotyping of these communities as slaves resulted in the erasure of a possible dignified cultural history for them. Even the post-colonial works that came out on the 'Adiyas' and 'Paniyas' based their arguments on a few colonial records that were framed for administrative purposes. Thus the discourses created by these documents around the tribes as slaves were hasty and denied the roles for 'Adiyas' and 'Paniyas' as independent cultivators, food gatherers and seasonal labourers. It is also interesting

to note that the provincial documents and reports that were prepared for purposes other than enumeration and administration by the colonial rulers provided insights that are often different and contradictory to the accepted discourse around the tribes. The reports that I tried to analyse in this section are mostly colonial reports on slavery in the Madras presidency and the Malabar district. These documents cover the periods between 1800s and 1900s. Along with these reports, travelogues, early anthropological works on the tribes and commentaries by district administrators on the people of Malabar district are analysed.

Francis Buchanan in his *A Journey from Madras through the Countries of Mysore, Canara and Malabar* (1807) talked about the slave population of the Southern Canara regions adjacent to the Malabar district. Buchanan made some remarks on the slaves of the area. He notes that the cultivation was mainly done by 'culialu' or hired servants and by 'muladalu' or bought men/ slaves. He describes that a male slave received one and half 'hany' of rice and a woman received one 'hany'. The male servant also received a piece of cloth worth one and half rupees and two rupees, whereas the woman is allowed only the cloth. They would also receive an allowance of "oil, salt and other seasonings" on festival occasions (36). Buchanan however made no comments regarding the tribes of Wayanad as he had not visited the place.

One of the earliest documents that talked about the aboriginals of the Malabar district is the *Malabar Gazetteer* (1915) by C.A. Innes. In the section that is dedicated to the people of Malabar, it is noted that those depressed classes of aboriginals who occupied the plains were agricultural serfs and those in the hills and forests were genuine "jungle tribes" (133). Innes notes, "It is extremely difficult to determine their relative positions, or to investigate their subdivisions, or customs, since they are entirely illiterate, while the more intelligent amongst them are apt to draw on their imagination and borrow from the manners of their superiors" (133). Regarding the 'Paniyans', observation made by Innes was that they contributed the chief agricultural coolies in the foothills of Wayanad. They were shifting cultivators who used to cultivate hill rice. They were simultaneously employed as woodcutters and mahouts. They were excellent

'shikaris' or hunters. They are classified by Innes as animists who used to worship 'kuli' on a raised platform called 'kulithara' (135-136). Innes thus makes it clear that the plain aboriginals like the 'Cherumars' and 'Pulayans' were agricultural serfs whereas the hill tribes like the 'Paniyans' could not be classified as agrestic serfs alone. These communities were never simply dependent on jenmis for subsistence, but they had independent forms of shifting cultivation practices as well. It is also noted that aboriginals like the 'Paniyans' were driven up the hill from the plains of Wayanad when more civilized people overtook the plains.

Another important report on the Malabar District is William Logan's *Malabar Manual* (1887) in two volumes. Logan had done detailed analysis of the district of Malabar, its people and customs. It is in Logan's account that we find a detailed description on the system of slavery in Malabar. It is worth mentioning that according to Logan, the servile classes included 'Palli', 'Parayan', 'Ambattan', 'Oddar', 'Upparavan' and 'Vannan'. The slave population of Malabar according to the census of 1857 was 16, 561 and the total slave population of Malabar was 159,000. Of these servile classes, he categorised the 'Parayans' as slaves (115). On the other hand, he specifically described the 'Cherumars' as agrestic slaves. Logan noted that 'Cherumas' of Malabar had always been living in serfdom and was always dependent on the master. They were a community who were considered polluting when in contact with higher castes. The 'Cherumas' were often bought and sold and Logan notes that the price that an average young 'Cheruma' man under ten years old fetched Rs 3-8-0 and of a female somewhat less. An infant ten months old once fetched Rs 1-10-6 (150). 'Cherumas' used to cultivate nearly all the rice lands of Malabar. But Logan observes that even the proclamation of the 'Abolition of Slavery" by Act V of 1843 could not assure complete independence for the 'Cherumars' from their masters as they continued to work under these masters if they wished to.

'Adiyas' and 'Paniyas' were outside the purview of Logan. His definition of 'Adiyans' was generic and did not relate directly to the tribes of Wayanad. His discussions on the Wayanad taluk did not include a description of the 'Adiyas' and 'Paniyas' as slaves. For Logan, 'Adiyan'

derived from a Dravidian word ‘adi’ which meant base, bottom or foot. The word ‘Adiyan’ thus meant a ‘slave’. Logan also makes it clear that in North Malabar, the word meant slave and in South Malabar, the word generally meant ‘vassal’. Logan says, “Under the old system, where every Tiyan was under a kind of vassalage to some superior, to some patron, to a Tamburan as he is commonly called, the patron was bound to protect him and to redress any petty wrongs he might sustain, and the client or vassal acknowledged his dependent state by yearly presents, and was to be ready with his personal services upon any private quarrel of his patron. This kind of dependency gave the patron no right of disposal of the person of his vassal as a slave, nor did it acquit the dependent individual of a superior obligation to the Raja or his representatives, the Desavali, and Naduvili, upon a public emergency” (clxviii-clxix). Thus, the usage of the word ‘Adiyan’ did not strictly encompass the ‘Adiya’ and ‘Paniya’ tribes of Wayanad. It should be assumed that these tribal communities escaped the classificatory discourses that the colonial administrators like William Logan resorted to. In fact even in the descriptions on the caste and occupation of the people of Malabar, Logan had identified ‘Kurumbers’ as the only jungle men who were involved in agriculture (114).

Herbert Wigram’s *A Commentary on Malabar Law and Customs* (1882) discussed ‘Kurumbers’, ‘Paniyers’ and ‘Kurichyas’ as the jungle tribes who represented “the pastoral, agricultural and hunting tribes respectively” (i). Wigram comments that these tribes have disappeared from the low countries, yet the representatives of each of these communities are to be found among the forests of Wayanad.

Edgar Thurston’s *Castes and Tribes of Southern India* (1909) is an important anthropological work on the different castes and tribes of South India. Thurston in his work had been able to cover slave castes as well as the tribes of Malabar district including the parts of Wayanad. There is a detailed description regarding the ‘Paniyas’ of Wayanad in volume six of Thurston’s work. Thurston observes that the population of the ‘Paniyas’ during the 1891 census was 33, 282. The word ‘Paniya’ meant ‘labourer’. Regarding their status, he observed that “their position was a little removed from that of a slave, for every ‘Paniya’ is some landlord’s ‘man’; and,

though he is, of course, free to leave his master, he is at once traced, and good care is taken that he does not get employment elsewhere" (58). It is also noted by Thurston that when the lands of Wayanad were brought by the plantation owners in the nineteenth century, the 'Paniyas' were also sold by the landlords along with these lands. As far as the traditional occupation of the 'Paniyas' were concerned, Thurston makes it clear that the 'Paniyas' themselves claimed to be agriculturalists, but they were also employed by the plantation owners. It is interesting here to note that some of the observations that A. Aiyappan made in his work on the 'Paniyas' were borrowed from Thurston. The stigmatization of the 'Paniyas' as a community of criminals has been put forward by Thurston. He claims that the 'Paniyas' were employed as coffee thieves by rich receivers at nights. The 'Paniyas', it is observed that were not afraid of night trips and they would not "hesitate to commit nocturnal depredations" (59). The 'Paniya' men were also employed as night watchmen. In addition to being agriculturalists, they were cattle herders as well. They were often employed to clear the forest areas for cultivation purposes.

Thurston makes it clear that the 'Paniyas' did the majority of the rice cultivation of Wayanad on the lands owned by the 'jenmis'. It is noted that the 'Paniyas' were often attached to the edoms or places of the jenmi or to the Devaswoms or temple properties of the great Nair landlords (60). Nevertheless, 'Paniyas' are portrayed as a savage community by Thurston who murdered men, changed shapes and lured women.

Thurston notes that the implementation of the colonial policies had seriously affected the livelihood patterns of the tribes like 'Paniyas'. Acts like the Indian Fisheries Act IV of 1897, which restricted the capture of fishes from the ponds in Wayanad affected the food habits of the 'Paniyas'. Thurston notes, "These rules referred to the erection and use of fixed engines, the construction of weirs, and the use of nets, the meshes of which are less than one and a half inches square for the capture or destruction of fish, and the prohibition of fishing between the 15th March and 15th September annually"(62). Similarly, the implementation of the forest reservation policies and the land taxes must have equally affected such communities who were not just predial slaves, but were also hunters and

shifting cultivators.

Thurston has also made observations on the cultural practices of the 'Paniyas' in brief. He says that though the 'Paniyas' used to worship the deities of the Hindu pantheon in general, they had specific deities for worship like 'Kadubhagavathi' or the 'goddess of the forest" and 'kuli'. These gods were worshipped on a raw, raised platform usually. He also makes comments on the birth, death, shamanistic practices and marriage ceremonies of the 'Paniyas'[10]

Definitions regarding 'Adiyan' in Thurston's work are similar to that made by Logan. Thurston made it clear that the word was usually applied to the vassals of Thampurans and other powerful patrons. The word 'Adiyan' generally meant 'feudal dependency on a patron' (4).

3.2. Representation of Tribal Labour in Slavery Papers

Provincial reports related to slavery that had come out from various districts of the Madras presidency provide important source of information for the description on the labouring classes. These documents offer a slightly different perspective on the matters of agricultural labour and the condition of the 'Adiyas' and the 'Paniyas' of Malabar. In fact in these documents, we see the complexity in capturing the labour practices of the agricultural labourers like the 'Cherumars' of Malabar and the tribes of Wayanad. These documents truly reflect the viewpoints of the provincial administrators and their reports and when compared to each other reveal slight inconsistencies and irregularities with regard to the system of slavery that existed among the lower castes of Malabar. Such inconsistencies could be due to two main reasons, first due to the subjective nature of these reports and the other due to the fact that the information that are recorded in these correspondences are mainly drawn from the elite classes of the area and not from the labouring classes themselves. Nevertheless, these documents offer a sympathetic view on the agricultural labourers like the 'Cherumars' and the tribes of Malabar unlike other administrative documents of enumeration and anthropometric reports that had classified the 'tribes' simply as 'slaves' and savages.

One of the earliest documents on the abolition of slavery is found among the Mackenzie manuscript dated 13 November, 1682. This order

from William Gyfford, Governor of Fort. St. George is regarding the prevention of the sale of the countrymen of Malabar by sea and making them slaves in other countries. The order states that the office of the governor in council found that the countrymen of Malabar were shipped to distant and strange countries as slaves. This order declared the prevention of transporting labourers by all the residents in the province of Fort. St. George. This report reveals that slave trade has been a regular practice from the ports of Malabar since the seventeenth century and it was the British administration that initiated the process of regulating the practices of slave trade of the natives from Malabar.

Another important report on the slaves of Malabar is J. Vaughan's report on the slaves of Malabar dated 20 July, 1819. However, traditional agricultural labourers of Wayanad like the 'Adiyas' and 'Paniyas' were out of the purview of Vaughan's report. Vaughan reports that the condition of the slaves in Malabar had improved with the establishment of the British administration. He observed that the extent of the system of slavery in North Malabar was comparatively lesser than in the Southern and the Eastern provinces. Vaughan clearly stated that "in this estimate I have not included those in Wynaad". The slaves of Malabar were attached to the soil of their proprietors, nevertheless they were frequently transferred, hired or sold to other lands. Vaughan also mentioned the prices that the slave castes like the 'Cherumars' fetched their masters. A man was sold for 48 fanams, a woman for 36 fanams, a boy for 20 fanams and a girl for 15 fanams. The status of the masters in Malabar depended on the number of slaves they possessed and once born a slave in Malabar, the emancipation was close to impossible. With regard to the treatment of the slaves during colonial rule, he notes that even though the proprietors had the power to take the lives of slaves as forms of punishment, it is found that the masters most often treated their slaves with kindness. Vaughan could not find slaves coming before the courts wanting justice.

An important observation that Vaughan made regarding the cultivation of North Malabar is that unlike the South Malabar fields; which were cultivated largely by the 'Cherumars'; the fields of North Malabar were cultivated by hired labourers, who were not slaves. Vaughan

called these labourers free labourers, and it could be assumed that the tribes of Malabar could form these free labourers. Nevertheless, he stated that the condition of these free labourers were worse than that of the slave communities like the 'Cherumas' as the 'Cherumas' were under the proprietorship of a master who provided subsistence for the slaves even during the off seasons.

Thomas Warden's report on the emancipation of slaves dated 17 Aug, 1838 was important because it has initiated the process towards the abolition of slavery in Malabar. The report noted that the slaves of Malabar were relinquished of Rs. 927.13, according to the annual jummabandi records. This amount was the revenue derived from them annually. However, the report also says that such a measure should not affect the domestic relations of the native subjects. In the correspondences transmitted regarding the condition of the 'cherumars' or rustic slaves of Malabar, during the period between 1839-1841, colonial administrators like P. B. Smollet, P. Clementson and H.T. Prinsep simultaneously proposed for the emancipation of the rustic slaves of Malabar. These reports again mentioned the fact that although not much progress was made with regard to the food and clothing of the rustic slaves of Malabar since 1822; the treatment of slaves by their masters and their condition on the fields were not worse than the free field labourers in North Malabar. Though the landlords exercised their power over the slaves to sell them along with or without land and children, this proceeding is seldom or never adopted. The result of these correspondences was that the Principal Collector of Malabar announced the remission of the land revenues of the slave owners on the condition that they treated their slaves with kindness. Clementson's report among this set of correspondences is interesting as he observed that the slaves possessed the right to hold land and other property as was possible for any other free man. The letter says, "There are about 377 slaves who at present hold land, on different tenures, paying revenue directly to the government, the sum payable by each varying from 1 to 92 Rs. per annum". However, these correspondences did not mention the tribes of Wayanad as agricultural slaves wanting an improvement of their situation.

It is true that the slaves who did the majority of cultivation on the lands of Malabar were sold. It was a common practice in Malabar to sell and distrain the slaves of revenue defaulters. An important observation that is made regarding the wretched state of the slaves of Malabar is by P.B. Thomas, the zilla judge of Malabar. Unlike the administrators like Vaughan, Smollett and Clementson, Thomas says that the condition of the rustic slaves of Malabar was wretched in a report dated 11 October, 1842. Thomas notes that in the district of Madras, the predial slaves were mainly kept to increase the profit of the slave holder. 'Cheruma' slaves are exploited to the maximum. They are also sold for the maximum price that the owner can get for them. The Cherumas are found to be in the same wretched situation as they were fifty years back. 'Cherumas' were not adequately fed, lodged or clothed though their population grew from 14,4000 to 1,59000 as reflected in the census of 1842. The continuous British rule for over some period in the district of Malabar brought down the physical outrages and tortures on the slave population such as mutilation, but it had not brought any considerable change to the wretched condition of the 'Cherumas' of Malabar.

Thomas here makes a comment regarding the hill tribe communities of Malabar whom the administrators found difficult to be categorised as slaves. Thomas notes that though the situation of those people living in the hills was solitary, their life was one of choice and not of compulsion. The task for the administration, according to Thomas, was to bring them into "the circle of civilization" since these people were inaccessible for neither the administration nor the land owners (17). Thomas concluded in his observations that the abolition of slavery in Malabar in 1843 was only in theory and was not practically achieved.

It is not completely true that the tribes were never part of the slave system of Malabar. One of the vernacular documents on bamboo plates dated 1846 AD preserved at the Madras Government Museum mentions the sale of a Paniyan. The bamboo inscription mentions the sale of a 'Paniyan' named Kuppan with his children to a Nair by a Chetty. There was no land sold with this 'Paniyan'.

Slavery papers related to India among the 'Anti-Slavery Collections'

published in 1834 gives a detailed provincial report on the condition of agricultural labourers and slaves of Malabar. Observations regarding the system of slavery in Malabar has been made by administrators like T. H. Baber, A. D. Campbell and Henry Bevan. Baber notes that agrestic slavery or predial slavery was a custom or 'Deshachary' since time immemorial in Malabar and that the introduction of the colonial rule had made its observance relaxed. Baber notes that the system of separating the slaves from their lands and families and selling them off to the plantations began with the Bombay government's decree allowing Murdoch Brown, the then overseer of the company's plantation in Malabar to procure as many slaves as he liked from the Southern regions of Malabar, Cochin and Travancore during the 1800s. Baber's observation regarding the payment of the slaves is quoted from the reports of H.S. Graeme dated 14 January, 1822. Graeme had observed that the slaves were paid in kind and this system of daily allowance was called the 'wallee' system. 'Walle' system allowed "one and a half to one and three quarters seers of paddy (rice in the husk) to the male ; and one to one and a quarter to the female slave; nothing is there stated as allowed to young or aged."(8)

Baber categorised the hill tribes of Wayanad like 'Koorcher', 'Kooramer', 'Kadder' and 'Pannier' (Paniar) as agrestic labourers or conditional labourers. The tribes were employed in specific cultivation practices. 'Koorcher' and 'Kadder' were engaged in cardamom cultivation and a variety of other hill products. The 'Kooramer' cultivated both hills and lowlands and were also employed in the gold mines in Wayanad. Though the hill proprietors laid claims to these tribal communities, they were never sold. Seldom did these tribes pay obedience to their masters. Baber clearly classified 'Panniers' as agriculturalists who were engaged in rice cultivation. Though the 'Panniers' were sold at times, they were not sold out of their country of birth. These tribal communities often ran away from their masters when they were beaten or ill-treated. It is also noted that the tribes like the 'Paniyars', 'Koorcher' and 'Kadder' were mostly employed in the 'poonam' cultivation or shifting cultivation on the hills. Baber's accounts of the hill tribes thus present them not simply as slaves, but as independent cultivators on whom the hill proprietors often depended

upon for the cultivation of spices and cereals.

Unlike the anthropological findings of Edgar Thurston, which characterised the tribes as savages, Baber distinguishes the 'Paniyas' and 'Adiyas' as communities that showed less "profligacy and depravity" when compared to their more civilized countrymen (19). Except for the pilfering in plantations at night, the tribal and slave communities were never involved in crimes of higher order like murder or highway robbery. Moreover, Baber finds the tribes like 'Panniers' as lenient to the colonial officers. 'Paniyas' were recruited as guides to serve the colonial army in their search for Pazhassi raja, the ruler of Cotiote and were 15 pagodas each for their service. This observation is brought to the fore in Baber's report on the death of the Pazhassi Raja of Cotiote, dated 31 December, 1805. Baber had written that it was 'Paniyars'; the agricultural labourers of Wayanad and close allies of the Pazhassi raja; who helped them to gather information regarding the raja. The 'Paniyas' were brainwashed to betray the 'Raja' and they were made to swear allegiance to Baber and the British government. Baber's report might have led to the stereotyping of the 'Paniyas' in particular and hill tribes in general, as traitors, but a close reading of the report itself makes it clear that the tribes were simply manipulated and were used as tools for colonial interests.

A.D. Campbell in his observations regarding the system of slavery in the districts under the Madras presidency made it clear that the agrestic labourers were hereditary slaves and their status as slaves depended on the castes to which they were born. According to Campbell's report, agricultural labourers of the Madras presidency were not necessarily transferable with the lands. Campbell also reports that all the slaves of India were clearly under the protection of law and that the masters could not take their slaves' lives without incurring the penalty of murder (34).

Henry Bevan's reports revealed the situation of the slaves of Wayanad. Bevan notes that it was uncommon to employ domestic slaves in the areas of Wayanad as the employers suffered pollution if done so. Rather, the slave castes like 'Cherumars', 'Curumbers', Nayaids' and 'Paniyars' were employed in cultivation, herding cattle and chores like carrying grain (37). This report stated that the number of slaves in the district of Wayanad

came around 10,00011. These slaves are not usually worked in gangs or by drivers and the length of the time devoted to their labour was six to eight hours a day. On an average the number of days a labourer had to work in a year was 200, excepting the festival days when there was no employment. The labourers were not coerced or lashed as it would make them run away from the masters. Bevan made it clear that under the British provinces, the slaves and freemen enjoyed equal protection of law with regard to life and property. Nevertheless, the assurance of equal protection of law for the slaves depended on certain factors including "distance and difficulty of immediate European interference"; "the venality of the native local civil servants"; "the want of energy and of a spirit of inquiry for the redress of grievances on the part of persons in authority, who often leave the investigation of complaints to their cutcherry native servants" (38). The slaves of Malabar and Wayanad were found to be usually attached to the lands as serfs and Bevan found an increase in the number of slaves migrating from Wayanad to the neighbouring states of Mysore and Coorg.

With respect to defining the characteristics of the slaves, Bevan had uncritically resorted to the colonial depiction of the slaves as barbarous. Tribal character is described as pusillanimous, ignorant, superstitious and listless. The tone of their speech is guttural and disagreeable and their actions guided by natural instincts. The slaves were not allowed to own property and their sale separately from the lands was not practiced in Wayanad: "The law does not sanction the sale of slaves, nor are they liable to be sold for the debts of their masters, except with the estate. Slaves are never divided from their families" (39). Bevan notes that there was no law that prohibited or promoted the manumission of slaves. Since the colonial administrators were aware of the disturbances that would be caused among the proprietors if slavery was to be abolished on a short notice, there were no measures taken for the immediate amelioration of the state of slaves.

As with the amelioration of the condition of the slaves and the subsequent implementation of the abolition of slavery, Bevan; like the previous commentators; opined that the owners and proprietors of the slaves must be induced to better the condition of their slaves so that the masters would also be able to raise their standards of humanity.

4. Conclusion

Though there are discrepancies and complexities regarding the strict categorisations of the tribal agricultural labourers of Wayanad, almost all the district collectors and judges of the Malabar district had agreed that amelioration of the condition of slaves and the abolition of slavery henceforth could not be achieved instantaneously. Almost all the papers on slavery that were discussed opined that abolition of slavery in Malabar should be done gradually by making the slave population properly educated and helping them acquire ownership titles of property. Moreover, the administrators took utmost care not to offend the customary practices of the slave proprietors of Malabar by stripping off their privileges of slave ownership. Rather the colonial administration wanted the landowners to be generous enough to treat their slaves with compassion and kindness so that it would add to betterment of the slave owners as humans. Thus, the colonial treatment of the issues of slavery and the agricultural castes of Malabar was double edged.

Provincial archival materials on the tribal communities problematized the occupational stereotyping of the tribal communities as slaves in the post-colonial works from Kerala. These documents revealed that the 'Adiyas' and 'Paniyas' could not be easily categorised as slaves and savages. Categorising the 'Adiyas' and 'Paniyas' simply as slaves is tantamount to denying them a dignified history. Most of the reports on slavery revealed that these communities were pushed into agricultural bondage due to the alienation of land and loss of their customary rights. 'Adiyas' and 'Paniyas' were independent agriculturalists, shifting cultivators, hunters and food gatherers. Instances of slave labour were also found among the communities like the 'Paniyas' as revealed by the vernacular documents. Their existence was thus not simply dependent on 'vallippani', the customary bondage between the landowner and the slave labourers. In the provincial documents that were discussed, we see that the colonial administration had struggled to capture the existence of the tribes as they were beyond their administrative bandwidth. Moreover, none of these documents had single handedly concluded that the tribes were slaves, but observed that their labour practice was to be analysed, dealt with and its

complexity acknowledged. It is important that the dignified history of the tribal communities should be found among the 'Adiya' and 'Paniya' oralities. Most of the colonial and post-colonial reports on the 'Adiyas' and 'Paniyas' have failed to incorporate the tribal viewpoints on their history even though some of these works claimed to be partially based on fieldworks among the tribes. Songs, dance forms and shamanistic practices of the tribal communities are the discourses that preserved their history of agricultural labour. However such inquiries are beyond the scope of this paper.[11]

Notes

1. See Prasad, *Against Ecological Romanticism: Verrier Elwin and the Making of an Anti-Modern Identity* (2003).
2. Scholars like Nandini Sundar, Bhangya Bhukya and David Hardiman have looked at the impact of colonial intervention among the tribal economies.
3. 'Indigeneity' as a coping strategy has been discussed by subaltern scholars like Archana Prasad, Virginius Xaxa, and Luisa Steur.
4. The total population of Kerala is around 3.48 crores. 2011 census has registered a slight increase in the tribal population from 3, 64,189 to 4, and 84,839, whereas the total population of Wayanad is 8, 17,420 of which 1, 51,443 are tribals and they constitute 18.5 percent of the total tribal population in the district.
5. Interview with Chala during May 2018.

6 'Meenom' is the Malayalam month that falls in conjunction with the month of March in the English calendar.

7 Interview with 'Kariyan Mooppan' during May 2018.

8. 'Valliyooramma' is the deity of 'Valliyoorkkavu' temple near Mananthavady in Wayanad.
9. Interview with Kariyan Mooppan, at Kaithavally Adiya colony, Thrissilery in May 2019.
10. See pgs. 62-69.
11. Warden noted that the number of slaves in Malabar was 94,786 in 1815-16. Vaughan noted that the slave population was around 100,000 during 1819 and Sheffield in 1827 noted their population to be 95,696. However all these numbers were exclusive of the slave population/labourers in Wayanad.

Works Cited

Aiyappan, A. *Paniyas: An Ex-Slave Tribe of South India*. Calcutta: Institute of Social Research and Applied Anthropology, 1992.

Buchanan, Francis. *A Journey from Madras through the Countries of Mysore, Canara and Malabar*. London: The Honorable the Directors of the East India Company, 1807.

Gilroy, Paul. *Modernity and Double Consciousness*. London: Verso, 1993.

Gopi, Mundakkayam. *Kurumpurai*. Kalpetta: Sahya Publications, 2011.

Innes, C. A. *Madras District Gazetteers: Malabar and Anjengo*. Madras: Government Press, 1915.

Johny, O.K. *Wayanad Rekhakal*. Kozhikkode: Papiyon, 2001.

Logan, William. *Malabar Manual*. Vol 1-2, Madras: Asian Educational Services, 1887.

Mathur, P.R.G. *Tribal Situation in Kerala*. Trivandrum: Kerala Historical Society, 1977.

Mohan, Sanal.P. *Modernity of Slavery: Struggles against Caste Inequality in Colonial Kerala*. New Delhi: OUP, 2015.

Nair, Gopalan. C. *Wynaad: Its Peoples and Traditions*. Madras: Asian Educational Services, 1911.

Panoor, K. *Keralathile Africa*. NBS, 1963.

Prasad, Archana. *Against Ecological Romanticism: Verrier Elwin and the Making of an Anti-Modern Identity*. New Delhi: Three Essays Collective, 2003.

Rawat, Ramnarayan. S. *Reconsidering Untouchability: Chamars and Dalit History in North India*. Bloomington: Indiana UP, 2010.

Santhosh, Rachel. "Mapping of an Ethnohistory of the Paniyan: Some Preliminary Reflections." Indian Anthropologist (2008): 61-76.

Thurston, Edgar, K. Rangachari. *Castes and Tribes of South India*. vol 1-7. Madras: Government Press, 1909.

Wigram, Herbert. *A Commentary on Malabar Law and Customs*. Madras: Scottish Press, Popham House, 1882.

Archival Documents

Clementson. P. Letter to the Secretary to the Board of Revenue. 24 April 1838. Correspondence Transmitted Respecting the Cherumars or Rustic Slaves of Malabar. India Office Records and Private Papers, The British Library, UK, p 15-19.

Greenway, E.C. Letter to the Principal Collector in the Province of Malabar. April 1806. Boards collection, Vol 239. India Office Records and Private Papers, The British Library, UK, p 30-33.

Mackenzie, Colin. Abolition of Slavery in Madras, No: 26. 13 Nov 1682. Manuscripts and Archives, The British Library, UK, p. 226.

Prinsep, H. T. Letter to the Secretary to the Government of India. 4 Feb 1839. Correspondence Transmitted Respecting the Cherumars or Rustic Slaves of Malabar. India Office Records and Private Papers, The British Library, UK, p 23-5.

Slavery in India: Papers Relative to Slavery in India. 1834. The Weston Library, Bodleian Libraries, Oxford, UK, p 2-41.

Smollett, P.B. Letter to the Chief Secretary to Government. 13 Oct 1838. Correspondence Transmitted Respecting the Cherumars or Rustic Slaves of Malabar. India Office Records and Private Papers, The British Library, UK, p.11-15.

Thomas, P.B. Letter to the Registrar to the Court of Sudr Adawlat and Foujdaree Adalat. 4 Aug 1842. Slavery in Malabar, India Office Records and Private Papers, The British Library, UK, p 9-19.

Vaughan, J. Letter to the Board of Revenue. 20 July, 1819. Relative to the Condition of the Cultivating Population of Malabar, 1827-28, Vol 919. India Office Records and Private Papers, The British Library, UK, p. 171-90.

Warden, Thomas. Report on the Emancipation of Slaves. 17 Aug 1838. Slavery/ Malabar/ Emancipation, India Office Records and Private Papers, The British Library, UK, p 297-98.

parvathymaruthukavil94@gmail.com

Towards A History of Itinerant Christian Missions in Modern Kerala

Aneesh R.
Research scholar, Centre for Historical studies, JNU, New Delhi

Abstract

Most historical studies on Christian missions in India focus on proselytization, printing, religious conversion, running of mission schools, colleges, hospitals, etc., carried out by missionaries in India. And the emphasis, with few exceptions, so far has been on institutions and practices which were broadly understood as 'mission work in India'. In this historiographical tradition itinerant preaching by missions were grossly ignored although itinerant preaching was a widely popular mission activity practiced by Christian missionaries all over the world, including in India. Even after permanent mission stations were built in the colonial metropolitan cities, towns and interior villages of India, itinerancy continued as a mode of preaching among the missionaries. Apart from missionary sources, contemporary literature, ethnographic writings, autobiographical writings etc., attest to the presence of itinerant Christian preachers in nineteenth and twentieth century India. In this paper an attempt is made to briefly trace the activities of itinerant missionaries and their contribution in producing contact zones in colonial Kerala.

Keywords: protestant missionaries, itinerancy, contact zones

Itinerant preaching was a widely popular mission activity practiced by Christian missionaries all over the modern world.[1] When protestant missionaries began missionary activities in India, they too set out on an ambitious journey of preaching to anyone and everyone they met on their way. Even after permanent mission stations were built in the colonial metropolitan cities, towns and interior villages; and schools and colleges were opened for Christians and others, itinerancy continued as a mode of preaching among the missionaries, although we observe that by the late colonial period preaching trips or itinerancy dwindled considerably. Despite the presence of itinerant preaching on a large scale, bringing large and interior areas under its influence, itinerancy received an unenthusiastic response in studies on Christian missions in south Asia.[2] In the context of such a prevalent historiographical tradition, an attempt is made in this paper to sketch a preliminary note on itinerant preaching in modern Kerala.

Itinerant Preaching in Modern Indian Historiography

As noted above itinerant preaching by the missionaries lacked attention among most of the historians and for most of the contemporary observers and later historians itinerant preaching was a futile exercise in which the preachers received more bricks and hardly any bouquets in exchange. In an article, historian Ian Copland, who primarily worked on colonial Punjab and Christian missionaries, describes the modes applied by the missionaries in their enterprise of 'saving' the 'heathen' in the following words:

> "…Initially, most opted for the strategy known in the trade as "itineration", the main component of which was formal street proselytizing—basically, preaching to any who cared to listen. But while many listened, experience showed that few were moved to convert. This led to investigation of other possible strategies, among them education."[3]

Copland has beautifully summarized the attitude of dominant historiography on itinerant preaching by missionaries. Very often dismissed as bazar preaching or "preaching to any who cared to listen", which ostensibly did not make an impact on any one present on the occasion, itinerancy was no serious concern for historians and researchers.

In the first section of this paper, an attempt is made to trace the nearly ubiquitous presence of itinerant missionaries in colonial India, focusing particularly on the Presidential towns and northern Provinces. The idea is to look beyond missionary sources to understand the presence of itinerant preachers in colonial India in non-missionary writings. For this purpose, literary, administrative and ethnographic accounts from the late nineteenth and twentieth century presidential towns and provinces are brought together to locate and begin a discussion on the ubiquitous itinerant preacher in colonial India. And we begin with literary compositions in colonial Bengal, the seat of British colonial power and also the early centre of Baptist Missionary Society in India.

Among prominent writers in Bangla of the 19th century, Kaliprasanna Sinha popularized the genre of Nakshas or sketches (in prose) in Bangla literature with his Hootum Pyanchar Naksha. Translated into English as "Sketches by Hootum, the Owl", Hootum Pyanchar Naksha is a classic of Bangla literature.[4] Written in a colloquial, urban and idiomatic language vividly describing the socio-economic life Hootum has been commented for its "astute observations and razor-sharp satire" on various social classes including the "Brahmins, untouchables, housewives, prostitutes, Bengali babu" and not sparing even the anglophile author Sinha, himself.[5] In his foreword to the English translation of Hootum Partha Chatterjee observes that Hootum was composed at a time when "early modernity in Calcutta, when new urban institutions, practices and arts were beginning to emerge that were not yet shaped by the forms of colonial modernity" and when "the city, with its new institutions and practices, presented an entirely novel ethical space that had to be negotiated with intelligence and skill".[6] Our primary interest, in Hootum is to see how itinerant preachers too were caught in the unsparing eyes of "the Observant Owl".

Hootum, the Owl, provides a minute description of the life in Calcutta of the mid-nineteenth century. Hootum describes vividly how customers throng the shops selling different products such as clothes, leather shoes, China coats etc., and lawyers, section writers, spice-sellers, oilmen, blacksmiths and "wretched Brahmins" roaming in the market, and with these observations the conviction came to him that "Calcutta is

a veritable zoo, you'll find all kinds of creatures here!". And interestingly one of these "creatures" that he found out among the melee was a padre.

A padre was distributing Bibles among the people. A catechist was standing close by, dressed like a suburban chowkidar: he was wearing a pantaloon, a short chapkan and a black top hat. He was speaking and gesticulating like a pleader and explaining the glory of the Christian faith to the crowd. At first glance one would mistake him for a puppeteer! A few porters, peddlers and school boys were listening to the catechist with rapt attention, but they couldn't make head or tail of what he said! Earlier wayward boys used to quarrel with their parents and run away to the north of the country, or become Christians. But now, with the coming of the railways, running away from home has become a hazardous job! What's more, having seen the wretched condition of the converts, people are now terrified of becoming Christians! [7]

The Owl's penetrating eyes did not miss the padre who was "explaining the glory of the Christian faith to the crowd". However, Hootum, the Owl was not alone in observing the presence of missionary preachers in the market places or crowded places in the city where people gathered. Around the same time, Govind Narayan observed the similar phenomenon in far way Mumbai, another burgeoning colonial metropolitan city, to which we will focus our attention now. Govind Narayan came to Mumbai city in 1824 from Madagaon, Goa. Narayan wrote Mumbaiche Varnan in 1862 and it was published it in 1863. Mumbaiche Varnan was a commentary on the Bombay city in its pre-industrial period.[8] Under a section titled "Missionary" Narayan wrote on the missionary activities in Bombay city. Narayan observes that the life of a missionary was not at all easy in Bombay in the late nineteenth century. He noted that for the first time in 1807 "a missionary named Dr.Taylor decided to come to Mumbai and preach the Christian religion among its people, but he was not given leave to stay in this city by the Sarkar and had to proceed to Surat and accept some employment with the government." Narayan writes that from the beginning missionaries had to face the hostilities mounted by the people, however by 1814 missionaries "gradually commenced their activities in Mumbai". It is in the context of a visit by one Konkani Brahmin named

Vishnu Bhikaji Gokhale that we find the missionaries engaging in debates with Gokahle, and it finds mention in Mumbaiche Varnan. Narayan recalled that people from all castes were free to attend those meetings of Gokahle and the "missionaries, Christians and people from all castes would question him in those meetings" and he would respond to them all in some manner or the other and remembered that a couple of preachers and four or five native Christians attended all those meetings. Later a book was published containing the debates that Gokhale had with missionaries containing the "questions and answers of both the parties".[9] Supporters of the preachers also published a small book in Marathi entitled 'Bawacha Kawa' or the 'Wiles of the Bawa'.[10] And with these accounts Narayan hints at the beginning of often very polemical debates among the advocates of Hinduism and Christian missionaries since the 19th century in several parts of India.

And now to the North-Western Provinces of India and it is late 19th century in search of the itinerant preachers. Travelling to the interiors of North-Western Provinces of India was not difficult, at least for the missionary. Punjab and Lahore witnessed good presence of missionaries in the 19th century. William Crooke was a colonial civil servant and had a masterly knowledge on late nineteenth and early twentieth century north Indian life including on the North Western Provinces of India. He left a vivid description of the societies he had visited and his notes became classical lessons in colonial ethnography. Giving a sample of religious life in northern India, Crooke observed how popular beliefs mingled and exited side by side in those times, including that of the missionary preacher. With an eye for details, Crooke's spirited obsession with the folk life enamored his attention to the missionary.

Sannyasi dreaming away life under the thralldom of intoxicants; the Brahman poring over the Shastras; the Mulla counting his beads, as he drones out a passage of the Koran; the white-robed worshippers kneeling reverently in the courtyard of the mosque, as they face in the direction of Mecca; the pious Hindu saluting the Sun as he starts for his day's labour; the Christian missionary preaching the gospel to a listless crowd of spectators. [Emphasized by me]

From William Crooke's North Western India in the late 19th century, we may take a 'preaching tour' to R K Narayan's Madras of the early twentieth century. R K Narayan (b. 1906- d.2001) was an eminent Indian English writer who had authored more than two hundred short stories, fourteen novels, two travel books, innumerable essays, two plays and a memoir in his literary career.[11] It is observed that "Narayan's world is primarily of the Tamil Brahmin, but there are non-Brahmin characters present all the time"[12] and we would find how itinerant missionaries appear in his memoirs, My Days.

Enrolled in a Lutheran Mission School in his childhood in Madras, Narayan sketches in his memoirs, the disenchantment he had developed about the school and its environment. Narayanan wrote that most of his school mates were "borders who were Christian converts" and "the teachers were all converts, and, towards the few non-Christian students like me, they displayed a lot of hatred."[13] However, Narayan found his 'sufferings' much less in degree when he encountered the sufferings of the Christian missionary preaching at a street corner in Madras.

A European missionary with a long beard, escorted by a group of Indian converts carrying violins and harmoniums, would station himself modestly at the junction between Vellala Street and Purasawalkam High Road. A gentle concert would begin unobtrusively. A few onlookers stooped by, the priest nodded to everyone in a friendly manner, casting a genial look around, while the musicians rendered a full-throated Biblical hymn over the babble of the street, with its hawkers' cries and the jutka –drivers' urging of their lean horses. Urchins sat down in the front row on the ground, and all sorts of men and women assembled. When the preacher was satisfied that he had gathered a good audience, he made a sign to the musicians to stop. His speech, breaking into the abrupt silence that ensued, was delivered in an absolutely literary Tamil, stiff and formal, culled out of a dictionary, as far away from normal speech as it could be. It was obvious that he had taken a lot of trouble to learn the local language so that he could communicate his message to the heathen masses successfully. But Tamil is a tongue-twister and a demanding language even for Indians from other provinces, the difficulty being that the phonetic value and the

orthography are different, and it cannot be successfully uttered by mere learning; it has to be inherited by the ear. I am saying this to explain why the preacher was at first listened to with apparent attention, without any mishap to him. This seemed to encourage him to go on with greater fervor, flourishing his arms and raising his tone to a delirious pitch, his phrases punctuated with 'Amen' from his followers. (pp.14-5)

Suddenly, the audience woke up to the fact that the preacher was addressing them as 'sinners'('Pavigal' in Tamil) and that he was calling our gods names. He was suggesting that they fling all the stone gods into the moss-covered green tanks in our temples, repent their sins, and seek baptism. For God would forgive all sinners and the Son of God would take on the load of their sins. When the public realized what he was saying, pandemonium broke out. People shouted, commanded him to shut up, moved in on his followers---who fled to save their limbs and instruments. The audience now rained mud and stone on the preacher and smothered him under bundles of wet green grass. …now people snatched up handfuls of grass and flung them on him, but his voice went on unceasingly through all the travail; lamps lit up by his assistants earlier were snatched away and smashed. The preacher, bedraggled and almost camouflaged with damp grass and water, went through his programme to the last minute as scheduled. Then he suddenly disappeared into the night. One would have thought that the man would never come again. But he did, exactly on the same day a week hence, at the next street corner. (15-6)

The preacher was a foolhardy zealot to have chosen this particular area, as this was one place where the second commandment was totally violated. If you drew large circle with this spot as the centre, the circumference would enclose several temples where people thronged for worship every evening. (16)

And for Narayan too, the missionary preacher "foolhardy zealot" who risked his own life to preach to the public. What made it interesting was he appearing at a nearby corner in the next week.

Missionaries Debate Itinerancy

The argument of Copland that the failure of the methods adopted by itinerant missionaries to make large number of converts led missionaries

to shift to other modes of proselytizing like education is untenable and do not stand to the missionary and other records available to us. Even after the introduction of 'other possible strategies' itinerant preaching held sway among the missionaries at least till the early twentieth century. More importantly itinerancy in the late nineteenth century was not just "preaching to any who cared to listen" as Copland observed, and on the contrary as the evidence suggests, once print became more prevalent, mainly under missionary supervision in many parts of the country, preaching was closely followed by tract distribution and when the itinerant team visited the same place next time, people thronged them with questions mostly critical of missionary teachings and rendering of apostolic truths. It is also found that many missionary educational institutions functioned with the dual role of imparting western education and preparing personnel for missionary activities which clearly indicates that 'other strategies' never completely replaced itinerancy. For instance, in Kerala, the Church Missionary Society had two principal educational institutions in the late nineteenth century: Church Missionary College (CMS College) and Cambridge Nicholson Institution (CNI) at Kottayam. Missionary records inform us that the college was "designed to promote the great object of Christian education among the youth of Travancore generally" and CNI "is more specially directed to the training up for the service of Mission a suitable native agency". In the missionary records, we often come across the college students conducting itinerant preaching tours and there was a special wing among the students who took interest in itinerant preaching. Moreover, one can argue from the experience of missionary activities in Kerala that it was through the itinerant missionary activities rather than through the formal schooling that many of the subalterns of the period came to understand Christianity and the Bible. More importantly the argument on itinerancy calls for a deeper inquiry since itinerancy is understood only as a method practiced by the missionaries and such an argument fails to comprehend the social transformation that the missionary intervention produced in the colonial societies and a critical comprehension of the missionary activities is possible only through a intimate reading of the activities of the itinerant missionaries.

In South Asia and particularly in India, itinerant mode of proselytizing was more earnestly sought after in the nineteenth century compared to any other mode of proselytizing. In a comparative understanding of the missionary activities across the globe, it was found that the "Heathens and Mahommedans lands" like India was more open to preaching of the gospel than some which are professedly Christian. A letter written by Rev. Charles Davies, missionary of St. Paul Cathedral, Calcutta to the Church Missionary Intelligencer in 1852 as a reply to an article published in its previous volume reveals the resentment of missionaries in India over the mode of preaching, they were following as part of proselytizing, seemingly under instruction from England, around mission stations and the Indian missionaries' interest for itinerant activities which they believed would reach masses. To quote the letter at length:

I am not aware whether it is in strict accordance with the plan of your most interesting and valuable periodical, to publish correspondence from Missionaries abroad. However, I have been so impressed with a feeling of the importance of bringing forward the following subject in your pages, in connexion (sic) with the article in the December number on "The claims of India for enlarged Missionary Effort…The views expressed in the article alluded to on the subject of Missionary labour, have been gathered from the opinions of various missionaries in different parts of India, who, with singular unanimity, agree in stating the great want at the present crisis in this country to be, not Missionary pastors, not Missionary professors, not Missionary translators, valuable as each and all of these are, but Missionary preachers—men, the great business of whose life it shall be to go about from city to city and village to village, unhampered by the ties of station duty, to preach the everlasting Gospel to the millions who have scarcely ever heard the name of Jesus, and multitudes of whom have never seen the face of an European. I need scarcely say that my experience leads me to exactly the same conviction.

> "…It is to be feared, that not un frequently most incorrect notions are formed in England on the subject of Mission work in this country….But if the country itself, its vast size, its enormous population, its variety of language, be

> considered; and if, in these respects, it be compared with other fields of missionary labour; the utter inadequacy of the means now employed will be at once apparent…"

There is a general feeling abroad, that Mission work in this country has hitherto been attended with but little success. Green Land, New Zealand, Sierra Leone, &c., seem almost to have been converted en masse, whilst in India, for the most part, the little Native Christian flocks are like Gideon's army compared with the Midianites. And even in the instances in which thousands have been brought over, the churches remain nearly stationary; so that as yet there has been no rapid and continuous movement, such as would indicate that the conversion of the whole country was near at hand.

This is accounted for by the peculiar character of the natives, the stronghold of their superstitions upon them, the close connexion of their religion with all the relations of life, and the general dislike of Asiatics to change the customs of their forefathers; all which obstacles doubtless have great weight, and will continue to have under the present state of things.

But there is another point of the greater importance, which is generally left out of the account, viz. the utter insufficiency of the means employed in India to accomplish the object proposed. [Emphasis added]

The letter of Rev. Charles Davies suggests a way forward in the itinerant form of preaching compared to strictly stationary activities, and found insufficient gains in proselytizing and conversion to insufficient methods adopted. In the 1850s the central point of debate among the missionaries in India was the strategy to be adapted for evangelization in India. The first of such conference held from 4 to 7 September 1855 in the town hall of India and the discussion ended on the resolution placing the highest possible premium on itinerating. The second such meeting of the Missions of South India was held from 19 April to 5 may 1858 in Ootty also took the same approach. The third meeting at Allahabad sidestepped the issue on strategy and decided on more vigorous evangelization. Missionary records of the period suggest strengthening of the itinerant activities along with stationed activities and this itinerant form of preaching has been a regular feature of proselytizing in every part of India: North India, South India, Eastern India, Western India and in Sri Lanka. Speaking about late

Rev. William Smith the missionary of Benares Rev. F. Wybrow says that,

> "…several times have I been with Mr.Smith, preaching in the chapels, the streets, ghauts and temples of Benares". Church Missionary Record on mission in Nasik describes the activities in Nasik "consist of Preaching and Religious Discussion; the distribution of the Scriptures and Religious Tracts; Translations of the same; and the management of schools".

In Nasik, in one of their itinerant tours, the missionary got into conversation with some Brahmins and shop keepers, or as the missionary put it, they "attempted to do so" and "addressed a mixed number on a Ghaut, by the river." On evangelization in Sri Lanka, it was stated that "the direct work of Evangelization is carried on by services both in Sinhalese and Tamil, by schools, by tract distribution, and by preaching and conversation in the streets." Mr. Smith the missionary at Benares had an encounter with the Raja of Rewah (in present day Madhya Pradesh) during their itinerant tour to that country. After meeting the Raja, they formed the opinion that "the rajah is an orthodox Hindu, and its warm advocate, and, in consequence, a great patron of Brahmins and pandits." Sooner, the missionaries and the Raja got into dialogue on religion and the Raja criticized the outlook of missionaries. However, the Missionaries found the Raja "reading, intelligent…"and "of good moral character". During that trip they preached in the town of Rewah and had "pleasing" discussions with a pandit and hailed their itinerancy as an occasion of 'open door' at Rewah for declaring the 'glorious gospel' opened.

Understanding Itinerant Missions

After the renewal of the Charter Act of the English East India Company in 1813 several Christian missionaries reached India from England and began their activities initially with itinerant preaching, in several regions of India. Among the Protestant missionaries, London Missionary Society (LMS) with their base in the southern Travancore region, the Church Missionary Society (CMS) with their base in central Travancore, and Basel Mission with their base in northern Kerala and Mangalore were the prominent missionaries who worked in Kerala from 19th century. When

the Church Missionary Society began their activity in Kerala, they had a singular aim in mind: to reform the non-Catholic indigenous Jacobite Syrian Christians of Kerala, and to make their 'Christianity' conform to the tenets of European protestant Christianity. For this purpose, they started working among the Syrian Christians with the Syrian Seminary or Old Seminary as their centre located on the banks or River Meenachil in Kottayam town. However, the bonhomie between the CMS and the indigenous Jacobite Church was short lived and within 20 years there developed a schism among the two. Known in history as Mavelikkara Padiyola, in 1836, both CMS and the Jacobite Church parted ways and began working as two separate Churches, leaving behind traces of 'reform' spirit among few Jacobites. And these 'reform' spirit later led to further split in the Jacobite Church in the late 19th century in to Jacobite Church and the Malankara Mar Thoma Church.

It was after the split between CMS and Jacobites that CMS started working among the slave castes of Kerala. [14] By the turn of the twentieth century there were around 35,000 slave caste Christians in Kerala, more than half of the total membership of the CMS in Kerala. In his significant study on the slave caste communities of Kerala and the Protestant Missionaries, Sanal Mohan observe that that "the social movements of the 20th century thus took place in the context of emerging colonial modernity among Dalits as a result of protestant missionary activities." According to Mohan the exclusive slave churches and slave schools that CMS began in the nineteenth century became new, liberative spaces for the slave castes, spaces unmediated by caste segregation and oppression. Challenging stereotypes on Dalit Christianity and Dalit conversion, Mohan in his book demonstrated how the slave castes were present when their history was made. And for Mohan, beyond change in religious practices, the slave caste engagement with modernity and the promises of modernity in the form of ideas of equality, individuality, self-representation and the making of their assertive identity marked modernity in Kerala.

The concerns of this paper are on a period when the missionaries, primarily as part of their itinerant activities contributed to producing contact zones where the missionaries interacted with the natives. Mary

Louise Pratt defines contact zones as "social spaces where disparate cultures meet, clash, and grapple with each other, often in highly asymmetrical relations of domination and subordination—like colonialism, slavery, or their aftermaths as they are lived out across the globe today."[15] Contact zones as a concept is particularly useful here because it takes into the asymmetrical relations in a colonial setting.

It is here that we look forward to the possibility of itinerant missions contributing to the production of contact zones developing later as slave churches and slave schools. We have some credible instances of such contact zone encounters. In 1848 five Mooppan/ head men of the Mala Araya (a hill 'tribe' of Western Ghat) from Melukavu, a hilly region in the Western Ghats, visited the CMS missionary Henry Baker Jr, a CMS Missionary, in his residence at Pallom, around 8 kilometers south of Kottayam town. Baker remembered that before meeting them at Pallom, he had met some members of the Mala Araya community earlier during his preaching at Melukavu area and had some discussions with them. The main demand raised by the Mooppans who visited him at Pallom was to open schools for them in their area. Baker Jr was not sympathetic to the demand and the Mooppans paid four more visit to him with the same demand. And later a Mission station was opened in that region. [16]

This encounter is very significant because the initiative and enthusiasm for modern schooling and subsequent developments including a large number of people of Mala Araya joining Christian mission and receiving Christian faith came from the Mala Araya themselves. When the Mooppans visited Baker Jr at Pallom, by his own account Baker Jr was perplexed and conceded to the demand of the Mooppans only after their fifth visit. Baker Jr and present-day historians alike wonder how they got ideas of modern schooling. Several questions can be asked in this context. Although the missionary, Baker Jr did not have a sustained contact with the Mala Araya community, the ideas and the messages during his preaching tour reached them. The preaching tour was a contact zone for both: missionaries and Mala Arayas. This takes our enquiry beyond formal institutions of churches and schools and to focus on other aspects of evangelization and several other contact zones.

Conclusion

This paper is work in progress. The aim of the paper was to visualize transformation in Kerala society in nineteenth and twentieth centuries from unfamiliar vantage points. It is widely accepted that nineteenth and twentieth century Kerala had a hierarchically organized social order with structural oppression underlining social relations. Understanding Kerala society with concepts drawn from the experiences of European bourgeoise societies might not help us to write a history of Kerala under colonialism. Concepts like Kerala Renaissance, Kerala Public Sphere, Social Reform, etc., need critical scrutiny in the context of latest studies and researches. Moving in that direction, this paper is the beginning of an attempt to re-conceptualize the history of Kerala by focusing on the exceptional institutions and practices in Kerala society in the modern period, while carefully treading a path avoiding any uncritical celebration of Kerala model and 'Kerala exceptionalism' of any kind.

Notes

1. For an understanding of the African experience, see John L. Comaroff and Jean Comaroff, Of Revelation and Revolution, Volume 2: The Dialectics of Modernity on a South African Frontier. Chicago: The University of Chicago Press, 1997. Chapter 2.

2. Few honourable exceptions include, Christopher Harding, Religious Transformation in South Asia: The Meanings of Conversion in Colonial Punjab. Delhi: Oxford University Press, 2008.

3. Ian Copland, "The Limits of Hegemony: Elite Responses to Nineteenth-Century Imperial and Missionary Acculturation Strategies in India", in Comparative Studies in Society and History, Vol.49, 3, 637-665.

4. For references in this study English translation of Hootum Pyanchar Naksha translated and tiled as The Observant Owl is used. Swarup Roy, The Observant Owl: Kaliprasanna Sinha's Hootum Pyanchar Naksha.. Permanent Black, Ranikhet, 2008. Hootum was translated from the Bengali by Swarup Roy and was published with a Foreword by Partha Chatterjee

5. Anomita Sen, "Lokkho Calcutta", in Himal, 01 October 2008.

6. Partha Chatterjee, Introduction to Hootum Pyanchar Naksha.

7. Hootum Pyanchar Naksha, pp.17-8.

8. Murali Ranganathan edited and Translated), Govind Narayan's Mumbai, Anthem Press, Delhi, 2008

9. Ibid

10. Ibid

11. Mohan G Ramanan, (ed), R K Narayan: An Introduction, Foundation Books, 2014

12. Ibid

13. Ibid

14. C.M Augur,Church History Of Travancore,CMS Press,kottayam,1902.,

15. Mary Louis Pratt, Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation. London and New York, 1992. P.4

16. Henry Baker Jr., The Hill Arrians of Travancore and the Progress of Christianity Among Them. London. Wertheim Macintosh and Hunt, 1862.

anishsw@gmail.comm

സ്വത്വാവബോധത്തിന്റെ പെൺവഴികൾ ഭൂതവർത്തമാനങ്ങളിൽ

പ്രിയ എസ്.
എച്ച്.എച്ച്.എസ്.ടി., മലയാളം, ജി.എച്ച്.എസ്.എസ്. കുഞ്ചിത്തണ്ണി, ഇടുക്കി.

സംഗ്രഹം

കേരളചരിത്രത്തിലെ ഇരുണ്ട അദ്ധ്യായമാണ് അടിമത്തവ്യവസ്ഥിതി. ഏറെക്കാലം നിലനിന്നുപോന്ന ഈ വ്യവസ്ഥിതി സമൂഹത്തെ രണ്ട് തട്ടുകളാക്കി. അടിമത്തം എന്ന പദം മുന്നോട്ടുവെയ്ക്കുന്നത് സ്വത്വനഷ്ടത്തെ തന്നെയാണ്. രാഷ്ട്രീയവും സാമൂഹികവും ലിംഗപരവും മാനസികവുമായ സ്വത്വബോധത്തിൽ മേൽക്കോയ്മ സൃഷ്ടിക്കുന്ന എന്തും അടിമത്തത്തിലേക്ക് നയിക്കുന്നതാണ്. അപഗ്രഥനത്തിനു വിധേയമാക്കുമ്പോൾ അടിമത്തം വിപുലമായ അർത്ഥതലങ്ങളിലേക്ക് വ്യാപിച്ചു കിടക്കുന്നതായി കാണാം. ഈ പ്രബന്ധത്തിൽ അനാവരണം ചെയ്യാൻ ശ്രമിക്കുന്നത് സ്ത്രീ സ്വത്വാവബോധത്തിലേക്കുണ്ടായ കടന്നുകയറ്റങ്ങളുടെ രാഷ്ട്രീയ-ചരിത്ര-സാംസ്കാരിക അധിനിവേശങ്ങളെക്കുറിച്ചാണ്. അടിമത്തസമ്പ്രദായത്തിൽ ഭരണപരമായ ഇടപെടലുകൾ അനുകൂലവും പ്രതികൂലവുമായി കാലാകാലങ്ങളായി ഉണ്ടായതിൽ നിന്നും പൂർണവിമോചനം സ്ത്രീകൾ നേടിയോ എന്ന വിലയിരുത്തലാണ് ഇവിടെ നടത്താൻ ശ്രമിച്ചിരിക്കുന്നത്. സ്ത്രീപ്രാതിനിധ്യവും സ്ത്രീസമൂഹത്തിന്റെ നിലവിലെ പ്രശ്നങ്ങളും അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തിയുള്ള പഠനമാണിത്.

താക്കോൽവാക്കുകൾ: ഫ്യൂഡലിസം, കറുത്തമാതാവ്, പെൺപണം, മുലക്കരം, പുലപ്പേടി, മണ്ണാപ്പേടി.

ചരിത്രാതീതകാലം മുതൽതന്നെ അടിമ-ഉടമ വ്യവസ്ഥിതി പ്രകൃതിയിലും സമൂഹത്തിലും നിലനിന്നുവരുന്നു. മാനവചരിത്രവഴികൾ പരിശോധിച്ചാൽ ആഗോളതലത്തിൽ വ്യവസ്ഥാപിതമായിരിക്കുന്ന അടിമത്തത്തിന്റെ

വർഗ്ഗ-വർണ്ണ-സംസ്കാര-ലൈംഗിക ചൂഷണവ്യവസ്ഥിതികൾ വ്യക്തമാകുന്നു. ഒന്നിൽ ഒതുങ്ങി നിൽക്കാതെ വ്യാപിച്ചുനിൽക്കുന്ന ഒരു അവസ്ഥാവിശേഷ മാണിത്. ഭൂതവർത്തമാനഭാവികാലങ്ങൾക്ക് ഇതിൽനിന്നും പൂർണമായ മോചനം സിദ്ധിച്ചിട്ടുമില്ല. അടിമത്തത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ആദ്യ പരാമർശം കാണുന്നത് തരിസാപ്പള്ളി ശാസനത്തിലാണ്.അയ്യനടികൾ തിരുവടികൾ പള്ളി പണിയാനുള്ള സ്ഥലവും പണിക്കാരായി അടിമകളെയും നൽകുന്ന തായി ഇതിൽ രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്.ഇതുകൂടാതെ അടിമക്കാശിനെക്കുറിച്ചും പരാമർശമുണ്ട്. സർക്കാരിന് അടിമകളെ സൂക്ഷിക്കുന്നവർ നൽകിയിരുന്ന നികുതിയാണ് അടിമക്കാശ്.ബാർബോസ, വർത്തേമ തുടങ്ങിയ സഞ്ചാരികളും അടിമസമ്പ്രദായത്തെക്കുറിച്ച് പരാമർശിക്കുന്നുണ്ട്. 1800-ൽ കേരളം സന്ദർ ശിച്ച ബുക്കാനനിൽ നിന്നാണ് വിശദമായ വിവരണം ലഭിച്ചിട്ടുള്ളത്.കേരള ചരിത്രത്തിന്റെ നാൾവഴികളിലൂടെ സഞ്ചരിക്കുമ്പോൾ കാണാൻകഴിയുന്ന നിരവധി അടിമത്തസംസ്കാരങ്ങളിൽ ഒന്നാണ് സ്ത്രീത്വത്തെ അടിമവല്ക്കരിച്ച് അധീശത്വം സ്ഥാപിച്ചെടുക്കുന്ന ആൺകോയ്മയുടെ വിരുദ്ധനിലപാടുകൾ. വിശദമായൊരു വിശകലനത്തിലൂടെ വലിയ മാറ്റമില്ലാതെ തുടരുന്ന ഈ വ്യവസ്ഥിതിയെ അനാവരണം ചെയ്യേണ്ടതുണ്ട്.

കേരളചരിത്രത്തിന്റെ മധ്യകാലഘട്ടത്തിൽ ഫ്യൂഡലിസത്തെ തുടർന്ന് നിലനിർത്തിയിരുന്ന ഒന്നാണ് അടിമത്തം. സാമ്പത്തികവും സാമൂഹികവും രാഷ്ട്രീയവുമായ നിരവധി സംഭവങ്ങൾ അടിമത്തവ്യവസ്ഥിതിക്ക് കാരണമായി. അങ്ങനെ കരുതുമ്പോൾ തന്നെ ഇവയുടെ ആദിരൂപമാതൃകയിലേക്ക് ഇറങ്ങി പരിശോധിച്ചാൽ പല വേർതിരിവുകളും മേൽ-കീഴ്ദ്വന്ദ്വങ്ങളെ സ്ഥാപിച്ചെടു ക്കാൻ ഉണ്ടാക്കിയെടുത്തവയല്ലെന്ന് ബോധ്യമാകും. കാലാനുസൃതമാറ്റങ്ങളാൽ അവയെ ചില അധീശതാല്പര്യങ്ങൾ മാറ്റിയെടുത്തതാണ്. കേരളസംസ്കാര ത്തിൽ ആര്യാഗമനം ഉണ്ടാക്കിയ മാറ്റങ്ങളുടെ ഒരു ഉപോല്പന്നമാണ് അടി മത്തവും.സംസ്കാരത്തിലും സമൂഹജീവിതത്തിലും എന്തിന്, ആരാധനയിൽ പോലും അരികുവൽക്കരണമുണ്ടായതോടെ മേധാവിത്വം സ്ഥാപിച്ചെടുത്ത് അടിമ-ഉടമ സംസ്കാരത്തെ രൂപപ്പെടുത്തി. എ.ഡി എട്ടാം നൂറ്റാണ്ടോടെ ആര്യാധിനിവേശം ഉന്നതാവസ്ഥയിൽ എത്തിച്ചേർന്നു.തുടർന്ന് ദ്രാവിഡരായ സ്വദേശികൾക്കുമേൽ ആധിപത്യം സ്ഥാപിച്ചുകൊണ്ട് അടിമത്തസമ്പ്രദായം നിലവിൽവന്നു. ജാതിവ്യവസ്ഥ തൊഴിൽ എന്ന അടിസ്ഥാനത്തിൽ നിന്ന് താഴ്ച-ഉയർച്ചകൾക്ക് വഴിമാറി. താഴ്ന്നജാതിക്കാരായി മാറിയവരെ അടിമക ളായി കണക്കാക്കി. മൃഗങ്ങളെപ്പോലെ യജമാനനാൽ വില്ക്കുകയും വാങ്ങുകയും

ചെയ്യാവുന്ന വിധത്തിൽ അതുമാറി. മധ്യകാലഘട്ടത്തിൽ നിരന്തരമുണ്ടായ നാട്ടുരാജാക്കന്മാരുടെ യുദ്ധവും അടിമത്തവ്യവസ്ഥിതിയെ ഊട്ടിയുറപ്പിച്ചു. തടവുകാർ അടിമകളായി മാറി. സാമുവൽ മാറ്റീർ Native life in Travancore എന്ന പുസ്തകത്തിൽ ഉദ്ധരിക്കപ്പെട്ട ഒറ്റ വാചകത്തിൽ നിന്നും അടിമവ്യവസ്ഥിതിയുടെ ഭയാനകത വ്യക്തമാകും. "People had to throw their children to slavery for a quarter of a rupee." ദാരിദ്ര്യത്തിന്റെയും ഉടമസ്ഥതയുടെയും പരിസരത്തിൽ വില്പന വസ്തുക്കൾ ആകേണ്ടി വന്ന ഒരു സമൂഹം ഉണ്ടായിരുന്നു.എന്നാൽ അത് സർവ്വതലത്തിലും വ്യാപരിച്ചു കിടക്കുമ്പോൾ ഓരോ മേഖലകൾ പഠനവിധേയമാക്കേണ്ടതുണ്ട്.

കാർഷികപാരമ്പര്യത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമായ കേരളത്തിന്റെ ആരാധനയിലും ജീവിതത്തിലും സ്ത്രീ പ്രാധാന്യത്തോടെ ഒരു കാലത്ത് വിരാജിച്ചിരുന്നു. കൃഷിയും നായാട്ടുമൊക്കെ തൊഴിലാക്കിയിരുന്ന ദ്രാവിഡജനത സ്ത്രീയുടെ പ്രജനനക്ഷമതയെ ആരാധനയോടെ കണ്ടിരുന്നു. കൃഷിയും സ്ത്രീയും ഉർവ്വരതയുടെ പ്രതീകങ്ങളായി. പ്രകൃതിയും അമ്മയും അഭയകേന്ദ്രവും അന്നദാതാവുമാണെന്ന സങ്കല്പത്തിൽ നിന്നും അമ്മദൈവാരാധന രൂപപ്പെട്ടു. "സർവ്വരക്ഷകയും സന്താനം, അന്നം, വിദ്യ, വീര്യം, ആരോഗ്യം ഇവ നൽകുന്നവളുമൊക്കെയാണ് അമ്മദേവത" (അമ്മദൈവവും സംസ്കാരവും: ഡോ. പി. സോമൻ) ഇത്തരത്തിൽ മാതൃപ്രാമാണ്യത്തെ അംഗീകരിച്ചുകൊണ്ട് ഗോത്രസംസ്കൃതി പുലർന്നു പോന്നു. പ്രകൃതിയെയും സ്ത്രീയെയും മാതാവായി കരുതി ആരാധിച്ചു. മാതൃദേവതാരാധനയിൽ ഉണ്ടായിരുന്ന ദ്വന്ദ്വ മുഖങ്ങൾ; അതായത് സൗമ്യ–രൗദ്ര രൂപങ്ങൾക്ക് അടിസ്ഥാനം ഈ പ്രാധാന്യമായിരുന്നു.അമ്മദൈവാരാധനയിൽ മാറ്റങ്ങൾ വന്നു തുടങ്ങിയത് ആര്യന്മാരുടെ വരവോടെയാണ്.അവൈദിക പാരമ്പര്യത്തിൽ അമ്മദൈവാരാധന പ്രധാനമായിരുന്നുവെങ്കിലും വൈദികകാലഘട്ടത്തിൽ ഈ പ്രാധാന്യം നഷ്ടപ്പെടുകയുണ്ടായി. അതായത് ആരാധനയിൽപ്പോലും വേർതിരിവു പുലർത്തി എന്നു വേണം കരുതാൻ. ഇത്തരത്തിൽ പല മാതൃദേവതാസങ്കല്പങ്ങളിലും മാറ്റങ്ങൾ ഉണ്ടായി. കേരളത്തിൽ ഉർവ്വരതാസങ്കല്പവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടു നിന്ന ആരാധനാമൂർത്തിയായിരുന്നു യക്ഷിദേവത. ആ സങ്കല്പം തന്നെ പാടേ മാറ്റിമറിക്കപ്പെട്ടുകയുണ്ടായി. ഈ ദേവതയെ കറുത്തമാതാവിന്റെ ഗണത്തിൽ സ്ഥാനത്താഴ്ച വരുത്തി. ഒരു കാലത്ത് സംരക്ഷകസ്ഥാനത്ത് നിലനിന്ന യക്ഷിദേവത പൈശാചികതയുടെ മൂർത്തിയായി.എന്നാൽ ഇന്നും സന്താനലബ്ധിക്കായി നടത്തുന്ന യക്ഷിത്തോറ്റങ്ങളിൽ നിന്നും ചില പ്രത്യേക

വിഭാഗക്കാരുടെ വിവാഹത്തിൽ വരയ്ക്കുന്ന യക്ഷിക്കോലത്തിന്റെ സാന്നിദ്ധ്യത്തിൽ നിന്നും ഉർവ്വരതാദേവതയായി യക്ഷി ആരാധന നിലനിന്നതിന് തെളിവുകളാണ്. പിന്നീടാണ് യക്ഷി ആരാധനയിൽ താഴ്ച വരുത്തി ഭയാനകതയുടെ പര്യായമാക്കി മാറ്റിയത്.അത്തരം ഭയാനകസങ്കല്പങ്ങൾ വ്യാപിപ്പിച്ച് സ്വാർത്ഥ നേട്ടം ഉണ്ടാക്കിയെടുക്കാൻ പലരും ശ്രമിച്ചുവെന്നതാണ് ശരിയായ വസ്തുത. അപഥസഞ്ചാരങ്ങൾക്ക് തടസ്സം വരാതിരിക്കാനും ഇരുളിന്റെ മറവിലെ അതിക്രമങ്ങൾക്കും യക്ഷിയെ മറയാക്കി. രാത്രിയിലുയരുന്ന വിജനപ്രദേശങ്ങളിലെ പെൺനിലവിളികൾക്ക് ചെവികൊടുക്കാൻ തയ്യാറാകാത്ത വിധം മനുഷ്യമനസ്സിൽ ഭയാനകത പരത്താൻ ഇതിലൂടെ കഴിഞ്ഞു.സ്ത്രീയെയായിരുന്നു ഭീകരത പടർത്തിയ യക്ഷിസങ്കല്പത്തിൽ ചോര കുടിക്കുന്ന ക്രൂരതയുടെ പ്രതീകമാക്കി മാറ്റിയത്. വശ്യത മുറ്റിയ കാമോദ്ദീപകപരിവേഷങ്ങൾ നൽകി ഭീകരതയുടെ മറുമുഖം സൃഷ്ടിച്ചു കൊടുത്ത് സ്ത്രീയെ അനാദരിക്കാനാണ് അവിടെയും ശ്രമിച്ചത്. അലഞ്ഞു നടന്ന് നിരപരാധികളുടെ ചോര കുടിക്കുന്ന, പനഞ്ചുവട്ടിൽ ഇരയെ കാത്തുനിൽക്കുന്ന ഭീകരനായ പുരുഷരൂപത്തെ ഒരിടത്തും പരാമർശിച്ചതുമില്ല. ഇതു കൂടാതെ പല തെയ്യക്കോലങ്ങളിലും ഉയർന്നു വന്നിട്ടുള്ള അമ്മദൈവസങ്കല്പങ്ങൾ ഒരു കാലത്ത് ഏതെങ്കിലും തരത്തിൽ പുരുഷമേൽക്കോയ്മയുടെയോ രാഷ്ട്രീയഅധീശത്വത്തിന്റെയോ കരാളതയിൽ ഒടുങ്ങേണ്ടി വന്നവരാണ്. അത്തരം ബലിയാകലിൽ നിന്നും ഉരുവം കൊണ്ടവയാണ് പല അമ്മത്തെയ്യങ്ങളും. ഇതിൽ നിന്നും ആരാധനയിലും ഇത്തരത്തിലെ സ്ത്രീ-പുരുഷ വ്യത്യാസം നിലനിന്നുപോന്നിരുന്നുവെന്ന് കണക്കാക്കാം. ദ്രാവിഡമായ പല ആരാധനാസമ്പ്രദായങ്ങളിലും മാറ്റം വരുത്തി ആര്യാധിനിവേശം പുലർന്നു.അത്തരത്തിലുണ്ടായ ആരാധനാകേന്ദ്രങ്ങൾ കീഴാളരെന്ന് മുദ്ര കുത്തിയവർക്ക് വിലക്കപ്പെട്ട ഇടമായി.ആരാധന, അറിവ്, സഞ്ചാരം എന്നിവയൊക്കെ നിയന്ത്രണങ്ങൾക്ക് വഴിമാറി.

ആദിമസംസ്കൃതിയിൽ പുരുഷനെപ്പോലെ ലൈംഗികസ്വാതന്ത്ര്യം സ്ത്രീകൾക്ക് ഉണ്ടായിരുന്നു. വീരനായ ഏത് പുരുഷനെയും സ്വീകരിക്കുവാൻ വിലക്കില്ലാതിരുന്ന കാലത്ത് സ്ത്രീയെ ആകൃഷ്ടയാക്കാനായി പുരുഷൻ നല്ല വേട്ടക്കാരനും അവൾക്ക് വേണ്ടുന്ന വിഭവങ്ങൾ വിളയിച്ച് ശേഖരിക്കുന്നവനുമാകാൻ മത്സരിച്ചു.എന്നാൽ ആര്യന്മാരുടെ ആഗമനത്തോടെ സ്ഥിതി മാറുകയുണ്ടായി. ആര്യന്മാരുടെ തൊഴിൽ കൃഷിയായിരുന്നില്ല. പിതൃദായക്രമം തുടർന്നുപോന്നിരുന്ന അവർ കൃഷിയുടെയും സ്ത്രീയുടെയും മേൽ അധീശത്വം സ്ഥാപിച്ചു. പല വിലക്കുകൾ അടിച്ചേൽപ്പിച്ചു. തുടർന്നാണ് ഫ്യൂഡലിസത്തിന്റെ

വളർച്ചയും അടിമത്തവ്യവസ്ഥിതിയും വ്യാപകമായത്.സ്ത്രീവിരുദ്ധമായ നിരവധി നിയമങ്ങൾ സാമൂഹികജീവിതത്തിന്റെ ഭാഗമാക്കിക്കൊണ്ട് ചൂഷണത്തിന്റേതായ ഫലം അവർ നേടിക്കൊണ്ടിരുന്നു. ആദിമഗോത്രസംസ്കൃതിയിൽ വിവാഹമെന്ന ആശയം നിലനിന്നിരുന്നുവെങ്കിലും മറ്റൊരാളെ സ്വീകരിക്കുന്നതിൽ വിലക്കുണ്ടായിരുന്നില്ല.കാലക്രമത്തിൽ ഇതിൽ മാറ്റങ്ങൾ വരുന്നതും കാണാവുന്നതാണ്. ആദിമഗിരിവർഗ്ഗക്കാർക്കിടയിൽ ആർത്തവം, പ്രസവം എന്നിവ അന്നും അശുദ്ധി തന്നെയായിരുന്നു. തീണ്ടാരിയാകുന്ന പെണ്ണ് വീടിന് പുറത്ത് കെട്ടിയുണ്ടാക്കിയ സ്ഥലത്ത് പാർക്കണം.നിശ്ചിതദിവസം കഴിഞ്ഞശേഷം മാത്രമേ വീടിനുള്ളിൽ പ്രവേശനം അനുവദിച്ചിരുന്നുള്ളൂ. ഭാര്യ തീണ്ടാരിയാണെങ്കിൽ ഭർത്താവിന് നായാട്ടിൽ പങ്കെടുക്കുന്നതിനുപോലും വിലക്കുണ്ടായിരുന്നു. സ്ത്രീയുടെ ആർത്തവദിനങ്ങൾ അവളിലുണ്ടാക്കുന്ന ശാരീരികവും മാനസികവുമായ ബുദ്ധിമുട്ടുകളിൽ നിന്നുള്ള മോചനമായി പൂർണവിശ്രമാർത്ഥം പൂർവ്വികർ നിലനിർത്തി വന്ന ഈ മാറ്റിനിർത്തൽ കാലക്രമത്തിൽ ഒരു അനാചാരമായി വീടിന് പുറത്തേക്കുള്ള പുറന്തള്ളലായി മാറുന്ന കാഴ്ചയാണ് തുടർന്നുകാണുന്നത്. ആയാസകരമായ ജോലികളിൽ നിന്നും ആർത്തവകാലത്തും പ്രസവഘട്ടത്തിലും ഉണ്ടായ വിട്ടുനിൽക്കലിനെ സ്ഥിരമായ ഒഴിച്ചുനിർത്തലിലേക്ക് എത്തിച്ചത് ഒരു തരം ആധിപത്യമനോഭാവത്തോടെയുള്ള പുരുഷന്റെ മുന്നേറൽ കൊണ്ടു തന്നെയാണ്. തന്റെ കായികക്ഷമത കൊണ്ട് നേടിയെടുക്കുന്ന വസ്തുക്കളിൽ ക്രമേണ സ്ത്രീയും ഉൾപ്പെട്ടു. ആദിമഗിരിവർഗ്ഗക്കാർക്കിടയിൽ വിവാഹനിശ്ചയത്തിന് പെൺപണം നൽകി പെണ്ണിന്റെ അച്ഛനിൽ നിന്നും അവളെ സ്വീകരിക്കുന്ന രീതിയുണ്ട്. അവിടെയും സ്ത്രീയുടെ മേൽ പുരുഷനുള്ള കച്ചവടമനോഭാവമാണ് പ്രകടമാകുന്നത്. ഇങ്ങനെ സ്ത്രീയുടെ സാമൂഹികപദവികളിൽ മാറ്റം തുടർന്നുകൊണ്ടിരുന്നു.

സംഘകാലഘട്ടത്തിൽ സ്ത്രീക്കും പുരുഷനും തുല്യപ്രാധാന്യം കല്പിച്ചിരുന്നതായി കാണുന്നുണ്ടെങ്കിലും പലപ്പോഴും ഒരു മേൽക്കോയ്മാമനോഭാവം ദർശിക്കാൻ കഴിയുന്നുണ്ട്. സംഘകാലം അടിമത്തവ്യവസ്ഥിതിയിൽ നിന്നും മുക്തമായിരുന്നില്ലെന്നത് അന്നത്തെ സാഹിത്യകൃതികൾ വിളിച്ചോതുന്നു.വർഗ്ഗവിഭജനം തൊഴിലടിസ്ഥാനത്തിൽ ഉരുത്തിരിഞ്ഞെങ്കിലും മേലോർ കീഴോർ വിഭജനം സാമ്പത്തികാടിസ്ഥാനത്തിൽ നിലവിലുണ്ടായിരുന്നു. അന്നത്തെ അധികാരസ്ഥാനങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് അടിമവിക്രയം പോലും നടന്നിരുന്നു.കീഴാളന്മാരായ തൊഴിലാളികളുടെ അധ്വാനത്തെ ഉപയോഗപ്പെടുത്തി കൃഷിസ്ഥലങ്ങളിൽ ജോലി ചെയ്യിച്ചിരുന്നു. ദാസന്മാർ എന്നു വിളിച്ചിരുന്ന

മറ്റൊരു കൂട്ടർ അടിമകൾ തന്നെയായിരുന്നു.” മൃഗങ്ങളെപ്പോലെയും ഉത്പന്നങ്ങളെപ്പോലെയും ഇവരെ കൈമാറ്റം ചെയ്തിരുന്നു.ചെൽവക്കടുങ്കോവാഴിയാതൻ എന്ന രാജാവ് അദ്ദേഹത്തെ സ്തുതിച്ച് പാടിയ കവിക്ക് ദാനം ചെയ്ത വസ്തുക്കളുടെ കൂട്ടത്തിൽ വീട്ടിൽ നിന്ന് ചോറും വസ്ത്രവും മാത്രം പ്രതിഫലം കൈപ്പറ്റി ജോലി ചെയ്യുന്ന വേലക്കാരും ഉണ്ടായിരുന്നു.” (കേരളത്തിന്റെ സാംസ്കാരികചരിത്രം, പി.കെ. ഗോപാലകൃഷ്ണൻ: പുറം 164) ഇതുകൂടാതെ അടിമകളുടെ ഇറക്കുമതിയും നടത്തിയിരുന്നതായി മനസ്സിലാക്കാം. കാവേരിപ്പൂംപട്ടണത്തിന്റെ നിർമ്മാണവേളയിൽ 12000 അടിമകളെ ഇറക്കുമതി ചെയ്തതായും ഇത്തരത്തിൽ കൊണ്ടുവരുന്ന യവനസ്ത്രീകളെ കൊട്ടാരത്തിൽ പരിചാരകരായി പാർപ്പിച്ചിരുന്നതായും കേരളത്തിന്റെ സാംസ്കാരികചരിത്രം എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ സൂചിപ്പിക്കുന്നു. ഇതിൽ നിന്നും അന്യനാടുകളിൽ നിന്നു പോലും വിപണനം ചെയ്യപ്പെടുന്ന സ്ത്രീകളെ നമുക്കുകാണാം. കച്ചവടമനോഭാവത്തിന്റെയും ഉപഭോഗസംസ്കാരത്തിന്റെയും ബഹിർസ്ഫുരണങ്ങൾ സംഘകാലം മുതൽ തന്നെ നിലനിന്നിരുന്നുവെന്നു സാരം. ഇതുകൂടാതെതന്നെ സതി അനുഷ്ഠിക്കുന്ന സമ്പ്രദായവും നിലനിന്നുപോന്നിരുന്നു.പുലച്ചിക്കല്ലുകൾ അതിനുതെളിവായി നിലനിൽക്കുന്നുമുണ്ട്. അതൊരു ആചാരമായി നിലനിൽക്കുമ്പോൾ സമാനമായ ഒന്ന് പുരുഷന്മാർ അനുഷ്ഠിച്ചതായി കാണുന്നില്ല. തൊൽക്കാപ്പിയം ഇതിനെ ‘മലൈനിലൈ’ എന്നാണ് വിളിച്ചിരുന്നത്. ആയ് ആണ്ടിരന്റെ ചിതയിൽ ചാടി മരിക്കുന്ന പത്നിയുടെ ദൃശ്യം സംഘസാഹിത്യത്തിൽ വർണ്ണിച്ചിട്ടുണ്ട്.ഇത് നിർബന്ധിതമായിരുന്നില്ലെങ്കിൽ കൂടിയും ആചാരപ്രകാരം പാലിച്ചു പോന്നിരുന്നു.എന്നാൽ ഭർത്താവിന്റെ മരണാനന്തരം ജീവിച്ചിരുന്ന സ്ത്രീകളുടെ ജീവിതം ദുരിതമയമായിരുന്നു. വിധവകൾ വളരെ പരുക്കൻ ജീവിതം നയിക്കാൻ നിർബന്ധിതരായി. ശിരസ്സ് മുണ്ഡനം ചെയ്ത് ആഭരണങ്ങൾ അണിയാതെയും സമൃദ്ധമായ ഭക്ഷണം ഉപേക്ഷിച്ചും വെറും നിലത്തുറങ്ങിയും മരണപ്പെട്ട ഭർത്താവിന്റെ ആത്മാവിന് ദിവസേന ആഹാരം നിവേദിച്ചും തികച്ചും ദയനീയമായ അവസ്ഥയിലൂടെ ജീവിതം നയിച്ചുപോന്നിരുന്നു. ഇത്തരത്തിൽ ആചാരത്തിന്റെ പേരിൽ വിലക്ക് സംഘകാലത്തിന് മുൻപുതന്നെ സ്ത്രീ മാത്രമാണ് അനുഭവിച്ചിരുന്നത് എന്ന തിരിച്ചറിവ് വ്യക്തമാക്കി തരുന്നത് ഒരു മേധാവിത്വമനോഭാവത്തെ തന്നെയാണ്.അതായത് അടിമത്തത്തിന്റെ മറുമുഖമാണ് അന്നേ ആചാരത്തിന്റെ മുഖംമൂടിയണിഞ്ഞ് സ്ത്രീസമൂഹത്തെ ഗ്രസിക്കാൻ തുടങ്ങിയിരുന്നത്.

ആര്യാധിനിവേശത്തോടെ മാറ്റിമറിക്കപ്പെട്ട സാമൂഹിക

വ്യവസ്ഥിതിയിൽ അടിമത്തത്തിന്റെ വേരുകൾ പടർന്നുപിടിച്ചു. ബ്രാഹ്മണാധിപത്യം ഏറി വന്നതോടെ തൊട്ടുകൂടായ്മ, തീണ്ടിക്കൂടായ്മ എന്നീ അയിത്താചാരങ്ങൾ നിലവിലുണ്ടായി. ഇതിന്റെ പേരിൽ താഴ്ന്ന വിഭാഗക്കാർ എന്ന വർഗ്ഗം അനുഭവിക്കേണ്ടി വന്നത് യാതനകളാണ്. പകലന്തിയോളം യജമാനന്റെ വയലിൽ ജോലിചെയ്യുന്ന അടിമയ്ക്ക് കൂലി പോലും കൃത്യമായി ലഭിച്ചിരുന്നില്ല. പട്ടിണിയും ദാരിദ്ര്യവും കാരണം യാതന നിറഞ്ഞ ജീവിതത്തിലൂടെ അവർ കടന്നുപോയി. ജാതിവ്യവസ്ഥ ശക്തമായതോടെ അയിത്താചാരങ്ങളും ഉണ്ടായി വന്നു. ഭക്ഷണരീതിയിലും ആചാരങ്ങളിലും വസ്ത്രധാരണത്തിലും താഴ്ന്ന നിലയിൽ നിർത്തി അവരെ കീഴാളരാക്കി. തൊട്ടുകൂടാത്ത തീണ്ടിക്കൂടാത്ത അടിമകൾക്ക് ക്ഷേത്രങ്ങൾക്ക് ചുറ്റിലുള്ള പൊതുവഴി പോലും വിലക്കപ്പെട്ടയിടമായി. മേലോർ വഴിയാത്ര ചെയ്യുമ്പോൾ തുണക്കാരായ ദാസന്മാർ 'പോ...പോ' എന്ന് ഉറക്കെ ശബ്ദമുണ്ടാക്കിയിരുന്നു. ഇതു കേട്ടാലുടൻ തീണ്ടാപ്പാടകലെ ഓടിയൊളിക്കാൻ വിധിക്കപ്പെട്ട ഒരു മനുഷ്യസമൂഹം ഉണ്ടായിരുന്നു. വിദ്യാഭ്യാസം അത്തരക്കാർക്ക് നിഷിദ്ധമായിരുന്നു. ഏതെങ്കിലും കാരണത്താൽ ഇവർ വേദപാഠങ്ങൾ കേൾക്കാനിടയായാൽ അവന്റെ ചെവിയിൽ ഈയം ഉരുക്കി ഒഴിക്കുക എന്ന ശിക്ഷാ നടപടി ഉണ്ടായിരുന്നു.ഇത് കൂടാതെ അടിമവിഭാഗത്തിൽ പെട്ടവരെ കടുത്ത ശിക്ഷകൾക്കും വിധേയരാക്കി. "Every prince, Zamindar or Nair cheif owened slaves as they possessed cows and buffaloes. The master had the right to sell them and also put them to death." (A History of social changes in Travancore, Dr. Mayadevi S.: Page–69) ഇങ്ങനെ അടിമയുടെ ജീവിതവും മരണവും യജമാനനെ ആശ്രയിച്ചു നിന്നിരുന്നു.

ബ്രാഹ്മണമേൽക്കോയ്മ പ്രധാനമായും തകർത്തത് സ്ത്രീകളുടെ മാന്യതയെ ആയിരുന്നു. വെറും ഭോഗവസ്തു എന്ന നിലയിലേക്ക് തരംതാഴ്ന്ന കാഴ്ചയാണ് പിന്നീട് കാണാൻകഴിയുന്നത്. വളരെ മാന്യമായി നിലനിർത്തി വന്നിരുന്ന ദേവദാസിസമ്പ്രദായത്തിന്റെ അധഃപതനം ഇവിടെ തുടങ്ങുന്നു. ക്ഷേത്ര സംസ്കാരത്തിന്റെ ഭാഗമായി രൂപമെടുത്ത ദേവദാസിസമ്പ്രദായം എ ഡി ഏഴാം നൂറ്റാണ്ടു മുതൽ തന്നെ നിലവിലുണ്ടായിരുന്നു. അക്കാലത്ത് തികച്ചും പവിത്രമായ ഒന്നായി, ദേവന്റെ ദാസിയായി തന്നെ കരുതി വന്ന സ്ത്രീകൾക്ക് മാന്യസ്ഥാനവും കല്പിച്ചിരുന്നു. രാജാക്കന്മാർ പോലും ആദരിച്ചിരുന്ന ദേവദാസിമാർക്ക് ഉന്നതനിലയുണ്ടായിരുന്നു എന്നതിന് തെളിവാണ് കുലശേഖര ആഴ്വാർ തന്റെ മകളെ ദേവദാസിയാക്കിയത്.അക്കാലത്തെ

പാണ്ഡിത്യത്തിന്റെയും സംഗീതനൃത്താദി കലകളിലെ പ്രാവീണ്യത്തിന്റെയും മകുടോദാഹരണങ്ങൾ ദേവദാസികൾ തന്നെയായിരുന്നു. അവർക്ക് സ്വത്തും ധനവും കല്പിച്ച് നൽകിയിരുന്നു.എന്നാൽ ബ്രാഹ്മണാധിപത്യം വന്നതോടെ സ്ഥിതി മാറി.ദേവദാസികൾക്ക് അവർ വേശ്യാപദവിയാണ് നൽകിയത്. ഉന്നതസ്ഥാനീയരായവർക്ക് മുന്നിൽ നൃത്തം ചെയ്തും പാട്ടു പാടിയും ശരീരം നൽകിയും പ്രീതിപ്പെടുത്തുന്ന ഗണികാവൃത്തിയിലേക്ക് തള്ളിവിട്ടത് അക്കാലത്തെ ഫ്യൂഡൽ മേൽക്കോയ്മ തന്നെയാണ്.കേരളത്തിന്റെ തനത് കലാരൂപമായ മോഹിനിയാട്ടത്തിന് ദാസിയാട്ടത്തിൽ നിന്ന് രൂപമെടുത്ത ഒരു ചരിത്രവഴി കല്പിച്ചിരിക്കുന്നതും അറിവുള്ളതാണ്. കേരളത്തിൽ ദേവദാസീ സമ്പ്രദായം നിലനിന്നിരുന്നുവോ എന്ന് തർക്കങ്ങൾ നിലനിൽക്കുമ്പോഴും നാം കേട്ടുവന്ന കഥകളിലെ അച്ചീചരിതങ്ങൾ വിളിച്ചോതുന്നത് സ്ത്രീ ഉപഭോഗവസ്തുവായി മാറിയിരുന്ന ഒരു ദുഷിച്ച വ്യവസ്ഥിതി ഉണ്ടായിരുന്നു എന്നു തന്നെയാണ്. 12-ാം നൂറ്റാണ്ടു മുതലുണ്ടായ മണിപ്രവാളകാവ്യങ്ങൾ പരിശോധിച്ചാൽ അന്നത്തെ സമൂഹത്തിൽ സ്ത്രീകളുടെ സ്ഥാനം വ്യക്തമാകും. സ്ത്രീ വെറും ശരീരമായി മാത്രം വർണ്ണിക്കപ്പെടുകയാണവിടെ. ‘മഹിളാളി മഹാസ്പദ ‘മായി ഈ കൃതികൾ വികസിക്കാനുള്ള പ്രധാന കാരണം സ്ത്രീ ഭോഗവസ്തു മാത്രമാണെന്ന ചിന്താഗതി കാരണമാണ്. മണ്ണിന്റെയും പെണ്ണിന്റെയും മേൽ ജന്മിത്തം ഉറപ്പിച്ച ഒരു വിഭാഗത്തിന്റെ വൈകാരിക മുതലാളിത്ത മനോഭാവത്തിന്റെ പ്രതിഫലനമായിരുന്നു മണിപ്രവാളകാവ്യങ്ങൾ. വരേണ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ സുഖാസക്തിക്കു വേണ്ടി ദേവദാസീസമ്പ്രദായത്തെ മാറ്റിയെടുത്തു. മണിപ്രവാളകാലഘട്ടം അന്നത്തെ സാംസ്കാരിക അപചയത്തിന്റെ മുഖമുദ്രയാണ്. കൃതികളിലെ വർണ്ണനാ ഭാഗങ്ങൾ പരിശോധിച്ചാൽ കാണാനാകുന്നത് ഏറിയകൂറും സ്തനവർണ്ണനയാണ്.ഈ വർണ്ണന അധികമാകാനുള്ള കാരണം അക്കാലത്ത് അനാവൃതമായിരുന്ന, പുരുഷന്റെ കാമനകൾക്ക് പ്രചോദനപരമായി വർത്തിക്കാൻ പാകപ്പെടുത്തിയ ഒരു ഭോഗവസ്തു എന്ന നിലയിൽ മറയ്ക്കപ്പെടാതെ വെളിപ്പെട്ടിരുന്ന ശരീരഭാഗമായതുകൊണ്ടു തന്നെയാണ്. അനാവൃതമായിരുന്ന ഏത് ശരീരാവയവത്തെയും വർണ്ണിക്കുന്നതുപോലെ സ്തനവർണ്ണനയും പരക്കെ ഉണ്ടായി. അക്കാലത്തെ രതിശില്പങ്ങളും ചിത്രങ്ങളും നല്കുന്ന തെളിവും ഭിന്നമല്ല.കാമോദ്ദീപകമായ രീതിയിലുള്ള ശില്പങ്ങളിലും സ്ത്രീശരീരം ഒരു കാഴ്ചവസ്തുവായി മാറുന്നത് കാണാൻ സാധിക്കും.ഈ ഒരു കാലഘട്ടം മുതൽ തുടർന്നുപോന്നിരുന്ന ഒന്നാണ് മറയ്ക്കപ്പെടാത്ത മാറിടങ്ങൾ പ്രദർശിപ്പിച്ച് പുരുഷനു മുന്നിൽ നിൽക്കേണ്ടിവന്നിരുന്ന സ്ത്രീകളുടെ അവസ്ഥ.

അക്കാലത്ത് പലതരം കരംപിരിവുകൾ ഉണ്ടായിരുന്ന കൂട്ടത്തിൽ കണ്ടിരുന്ന ഒന്നാണ് മുലക്കരം. ഇത് സ്ത്രീകൾക്ക് ഏർപ്പെടുത്തിയിരുന്ന ഒന്നാണ്. തൊഴിൽ ചെയ്യുന്ന വിഭാഗമനുസരിച്ചും സ്ത്രീ പുരുഷന്മാരും നികുതി കൊടുക്കേണ്ടതായി വന്നിരുന്നു. സ്ത്രീകൾക്ക് നൽകേണ്ടിയിരുന്ന മുലക്കരം എന്ന നികുതി കൊടുക്കാൻ നിവൃത്തിയില്ലാതെ നികുതിപ്പണത്തിന് പകരം തന്റെ മുല മുറിച്ച് രാജകിങ്കരന്മാർക്കു മുന്നിൽ വെച്ചുകൊടുത്ത നങ്ങേലിയുടെ കഥ കേൾക്കാത്തവർ ഉണ്ടാകില്ല.ഒടുവിൽ രക്തം വാർന്നു മരണം വരിക്കേണ്ടി വന്ന നങ്ങേലി അടിമത്ത വ്യവസ്ഥിതിയുടെ നീറുന്ന ഉദാഹരണമാണ്. സ്വന്തം ശരീരാവയവത്തിന്റെ പേരിൽ നികുതി നൽകേണ്ടി വന്ന, മാറു മറയ്ക്കാൻ സമരം ചെയ്യേണ്ടി വന്ന പെൺകഥകളിൽ തെളിയുന്നത് സ്ത്രീയെ അടിമയാക്കി വിജയിച്ചു നിന്നിരുന്ന മേൽക്കോയ്മാമനോഭാവം തന്നെയാണ്.

താഴ്ന്നജാതിയിൽ പെട്ട സ്ത്രീകൾ ധാരാളമായി ചൂഷണങ്ങൾക്ക് വിധേയരായിരുന്നു. അടിമകളാക്കി കൈമാറ്റം ചെയ്യാനും രാപകൽ കഷ്ടപ്പെടുത്താനും ലൈംഗികചൂഷണത്തിന് ഇരയാക്കാനും യാതൊരു മടിയും കാട്ടിയിരുന്നില്ല. അടിമപ്പെണ്ണിന് തന്റെ യജമാനനെക്കുറിച്ച് ഒരു വാക്കുപോലും എതിരായി മിണ്ടാൻ കഴിയുമായിരുന്നില്ല. അധ്വാനശീലയായ അടിമപ്പെണ്ണിന് പുരുഷനേക്കാൾ വിലയുണ്ടായിരുന്നു. പെണ്ണിന് 300 പണവും പുരുഷന് 250 പണവുമാണ് വില നിശ്ചയിച്ചിരുന്നത്. പ്രജനനശേഷിയാണ് പെണ്ണിന്റെ വിലവർദ്ധനയ്ക്ക് കാരണം. അടിമപ്പെണ്ണ് പ്രസവിക്കുന്ന കുഞ്ഞിനെ വില്ക്കാനുള്ള അവകാശം ജന്മിക്കുണ്ടായിരുന്നു. “1788 ലെ ഒരു ആൾവെലയോലക്കരണത്തിൽ പെരുമ്പറാൽ പൊലിത്തയെന്ന പെലയിയെയും അവൾ പെറ്റ പെറും മക്കളെയും വെലെയാക എഴുതിക്കൊടുത്തിരിക്കുന്നു” (കേരള സംസ്കാരം, പ്രൊഫ. എസ്സ്. അച്യുതവാര്യർ: പുറം 129) ഇങ്ങനെ ഒരു രേഖയെ സൂചിപ്പിക്കുന്നതിൽ നിന്നും അക്കാലത്തെ പെണ്ണടിമകളുടെ ദയനീയസ്ഥിതി മനസ്സിലാക്കാം. പെറ്റ കുഞ്ഞിന്റെ സംരക്ഷണം പോലും ഉറപ്പാക്കാൻ കഴിയാത്ത അടിമപ്പെണ്ണ് നിസ്സഹായ മാതൃത്വത്തിന്റെ നേർപ്പതിപ്പാണ്.അമ്മയുടെ അടിസ്ഥാന അവകാശങ്ങൾ പോലും അടിയറവച്ച് ജീവിച്ചു മരിച്ച അനേകം പെണ്ണടിമകൾ കേരളചരിത്രത്തിന്റെ കറുത്ത ഏടുകളിലുണ്ട്.

ജന്മം, കാണം, പാട്ടം എന്നിങ്ങനെ മൂന്നുതരം അടിമാവകാശ കൈമാറ്റം നിലവിലുണ്ടായിരുന്നു. അക്കാലത്ത് സമൂഹത്തിൽ വില്പന നടത്താൻ കഴിയുന്ന ഒരു വലിയവിഭാഗം അടിമകൾ തന്നെ ജനസംഖ്യയിൽ ഉണ്ടായിരുന്നു. “According to the estimate of Dr. Francis Buchanan 29336 person

out of 41367 of the population of three divisions of Malabar were the slaves in 1801 (Survey of Kerala History, A Sreedhara Menon: Page 97) അടിമവിഭാഗത്തിന്റെ ജനസംഖ്യാക്കണക്ക് ഇങ്ങനെ നീളുന്നു. കൂടുതൽ അടിമകൾ ഉണ്ടായിവരുന്നത് നേട്ടമായിത്തന്നെ കണക്കാക്കി. പരിമിതസൗകര്യങ്ങളിൽ ഉടുക്കാനും ഉണ്ണാനുമില്ലാതെ ചെറ്റപ്പുരകളിൽ പാർത്തിരുന്ന അവരുടെ പരാധീനതകൾ നാടൻപാട്ടുകളിൽ വെളിപ്പെടുന്നുണ്ട്. അവരുടെ പയ്യാരങ്ങൾ വയലേലകളിൽ ഒതുങ്ങി. അദ്ധ്വാനവും കുടുംബഭാരവും കൊണ്ട് അടിമപ്പെണ്ണുങ്ങൾ വലഞ്ഞിരുന്നു. പാടത്തെ പണികഴിഞ്ഞ് കൂലി കിട്ടിയ ഇത്തിരി നെല്ല് അരിയാക്കി കഞ്ഞി വച്ച് വിശപ്പടക്കേണ്ടി വന്ന കാലത്ത് ഏറെ കഷ്ടപ്പെട്ടത് സ്ത്രീകൾ തന്നെയാണ്.

എക്കാലത്തും ചൂഷണം ഏറെയും സ്ത്രീകളെയായിരുന്നു കേന്ദ്രീകരിച്ച് നിന്നത്. കീഴാളവിഭാഗത്തിലെ പെൺശരീരങ്ങളുടെ നഗ്നത കണ്ട് രസിച്ച് അവരെ ലൈംഗികചൂഷണത്തിന് വിധേയരാക്കിയിരുന്ന ഒരു ഫ്യൂഡൽ പ്രഭുവർഗ്ഗം അക്കാലത്ത് ഉണ്ടായിരുന്നു. ഇവിടെയൊക്കെത്തന്നെ സ്ത്രീകൾ ഏറെ അടിച്ചമർത്തൽ അനുഭവിക്കേണ്ടി വന്നത് പുരുഷന്മാരിൽ നിന്നു മാത്രമായിരുന്നു. സ്വന്തം ശരീരത്തിന്റെ മേൽ പോലും യാതൊരു അവകാശവും ഇല്ലാത്ത സ്വത്വബോധമില്ലാത്ത ഒരു പെൺസമൂഹത്തെ തന്നെ സൃഷ്ടിച്ചെടുക്കുവാൻ കാലാകാലങ്ങളായി സാധിച്ചിരുന്നു എന്നതാണ് പ്രധാനമായ വസ്തുത. കീഴാളസ്ത്രീകൾക്കായാലും മേലാളസ്ത്രീകൾക്കായാലും 'സ്ത്രീ' എന്ന വർഗ്ഗത്തിൽ പെട്ടതിനാൽ തന്നെ വസ്ത്രധാരണത്തിൽ പോലും സ്വന്തം നിലപാടിൽ പ്രവർത്തിക്കാൻ സാധിച്ചിരുന്നില്ല. കീഴാളസ്ത്രീകൾ കാൽമുട്ടിനു താഴെ നീളുന്ന വസ്ത്രങ്ങൾ ധരിക്കുന്നത് കർശനമായി വിലക്കിയിരുന്നു. അതുപോലെതന്നെ അവർക്ക് മാറു മറയ്ക്കുന്നതിനും അവകാശം ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. സ്വന്തം ശരീരത്തിന്റെ നഗ്നത കീഴാളവിഭാഗം പ്രദർശിപ്പിക്കേണ്ടതാണ് എന്നത് നിയമമായി തന്നെ നിലനിന്നിരുന്നു. അതായത് സ്വത്വബോധം ഇല്ലാത്ത, അവകാശങ്ങൾ ഇല്ലാത്ത ഒരു സ്ത്രീസമൂഹം ഉണ്ടായി വരണമെന്നത് ലൈംഗികാധിപത്യം സ്ഥാപിച്ചെടുത്ത ഒരു വിഭാഗത്തിന്റെ ആവശ്യമായിരുന്നു. കീഴാളസ്ത്രീകൾ ഒരു കച്ചത്തോർത്തിൽ അവരുടെ വസ്ത്രധാരണ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ ഒതുക്കിയിരുന്ന അതേ കാലഘട്ടത്തിൽ നമ്പൂതിരിസ്ത്രീകൾക്ക് പുറത്തിറങ്ങണമെങ്കിൽ ശരീരം മുഴുവൻ മറയ്ക്കുന്ന വിധം ഘോഷയും ധരിച്ച് മറക്കുടയും പിടിച്ച് കാൽനഖം നോക്കി മാത്രം നടക്കേണ്ടുന്ന നിയമവ്യവസ്ഥയാണ് കല്പിച്ചു നൽകിയത്. സ്ത്രീകൾക്ക് ഒരേ കാലഘട്ടത്തിൽ തന്നെ വസ്ത്രധാരണ നിയമം രണ്ടുതരമായി.

അത് എന്തുകൊണ്ട് എന്നതു ചിന്തിക്കുമ്പോൾ വ്യക്തമാകും. ഭൂമിയുടെയും പെണ്ണിന്റെയും മേൽ അധികാരം കാംക്ഷിച്ചിരുന്നവർ തങ്ങളുടെ അന്തഃപുര സ്ത്രീകൾ മറ്റുള്ളവരുടെ ലൈംഗികതാല്പര്യങ്ങൾക്ക് ഇരയാകരുതെന്ന് ശഠിച്ചി രുന്നതിന്റെ ഫലമാണ് മുഖം പോലും കാണാൻ പാടില്ലാത്ത വിധത്തിലുള്ള വസ്ത്രധാരണം. എന്നാൽ ഇതേ അന്തഃപുരസ്ത്രീയുടെ തുണക്കാരി മാറുമറയ്ക്കാതെ പുരുഷനു മുന്നിൽ നിൽക്കണമെന്നത് അവരുടെ മേൽ ലൈംഗികാധിപത്യം ഉറപ്പിക്കേണ്ടതാണെന്ന ചിന്താഗതി കൊണ്ടുമാണ്.സ്ത്രീകൾക്ക് സ്വത്വബോധം ഉണ്ടായിത്തുടങ്ങിയതോടെ മാറുമറയ്ക്കേണ്ടതിന്റെ ആവശ്യകത വ്യക്തമായി.ആ സ്വത്വബോധത്തിന്റെ ഫലമാണ് 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിൽ നടന്ന മാറുമറയ്ക്കൽ സമരം. സ്ത്രീകളുടെ വസ്ത്രധാരണം എങ്ങനെ ആകണമെന്നത് അധികാരവർഗ്ഗത്തി ന്റെ ഇച്ഛയ്ക്കനുസൃതമായിട്ടായിരുന്നു. ഇതുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് ഭരണാധികാ രികൾ തന്നെ പല നിയമങ്ങൾ കൊണ്ടുവന്നിട്ടുണ്ട്. 1822-ൽ ജാക്കറ്റ് ധരിച്ച് ചന്തയിലെത്തിയ ചാന്നാർസ്ത്രീകളെ കുറച്ചുപേർ ചേർന്നു തടയുകയുണ്ടായി. ആദ്യഘട്ടങ്ങളിൽ മേൽമുണ്ട് ധരിച്ചു പുറത്തിറങ്ങിയ ചാന്നാർസ്ത്രീകൾക്കു നേരെ ആക്രമണങ്ങൾ ഉണ്ടായി.1828-29 കാലഘട്ടങ്ങൾ ഇതിന് സാക്ഷ്യം വഹിക്കുന്നു. വലിയൊരു ലഹളയായി പോലും മാറിയ ഈ സംഭവത്തിൽ 1829-ൽ റാണി ഗൗരി പാർവ്വതീഭായി ഒരു വിളംബരം പുറപ്പെടുവിച്ചു. ചാന്നാർ സ്ത്രീകൾ കുപ്പായത്തിന് മുകളിൽ മേൽമുണ്ട് ധരിക്കരുതെന്നതായിരുന്നു വിളംബരത്തിന്റെ ചുരുക്കം. അതായത് എത്ര കടുത്ത മാർഗ്ഗങ്ങളിലൂടെയും പെണ്ണിന്റെ സ്വത്വത്തെ അടിച്ചമർത്താൻ പോന്ന സമൂഹത്തിന്റെ സങ്കുചിത ചിന്താഗതിയാണ് അതിനു പിന്നിൽ പ്രവർത്തിച്ചത്. സമരം അവിടം കൊണ്ട് അവസാനിച്ചില്ല. തുടർന്നുവന്ന വർഷങ്ങളിൽ അതു വ്യാപകമായി. തുടർ സമരവുമായി മുന്നേറിയ സ്ത്രീകൾക്ക് അനുകൂലമായിത്തന്നെ ഉത്തരവ് വന്നു.1859-ന് ഉത്രം തിരുനാൾ മാർത്താണ്ഡവർമ്മ ചാന്നാർ സ്ത്രീകൾക്ക് അവരുടെ ആഭിജാത്യബോധമനുസരിച്ച് ഏതു തരം വസ്ത്രം ധരിക്കുന്നതിനും അനുവാദം നൽകി വിളംബരം ഉണ്ടായി. സ്വന്തം ശരീരം മറയ്ക്കാൻ പോലും ഉള്ള അവകാശം നേടാൻ സ്ത്രീവർഗത്തിന് എത്രകാലം വേണ്ടി വന്നു എന്നത് ചിന്തിക്കേണ്ടതാണ്.കായംകുളത്ത് പൊതുനിരത്തിൽക്കൂടി മാറിൽ തുണിയിട്ടു പോയ ഈഴവസ്ത്രീയുടെ മാറിലെ തുണി എടുത്തു മാറ്റി മാറിൽ വെള്ളയ്ക്കാമോട് പിടിപ്പിച്ച് അധിക്ഷേപിച്ച സംഭവത്തെ കുറിച്ച് സി.എസ്. ചന്ദ്രിക തന്റെ കേരളത്തിലെ സ്ത്രീചരിത്രങ്ങൾ സ്ത്രീമുന്നേറ്റങ്ങൾ എന്ന പുസ്തകത്തിൽ പരാ മർശിച്ചിട്ടുണ്ട്. വസ്ത്രധാരണസ്വാതന്ത്ര്യം നേടിയെടുക്കാൻ സമരം ചെയ്യേണ്ടി

വന്നത് താഴ്ന്നവിഭാഗക്കാർക്ക് മാത്രമല്ല. നമ്പൂതിരി സമുദായത്തിലെ സ്ത്രീകൾക്ക് സാരി ഉപയോഗിക്കുവാനോ ബ്ലൗസ് ധരിക്കുവാനോ കർശന വിലക്കായിരുന്നു. അതിനെതിരെയും കുറേപ്പേർ രംഗത്തിറങ്ങി. വസ്ത്രധാരണസ്വാതന്ത്ര്യം നേടിയെടുത്തു.നാടകങ്ങൾ, ഘോഷ ബഹിഷ്കരണം എന്നിവ നടന്നതും ഏറെ വിപ്ലവം സൃഷ്ടിച്ചതും ഈ മണ്ണിൽ തന്നെ.ഇവിടെ സവർണ അവർണഭേദത്തിനപ്പുറം സ്ത്രീകളെ അടക്കിനിർത്താനുള്ള അധികാരഭാവമാണ് സ്ത്രീവിരുദ്ധനിയമങ്ങളിൽ പ്രകടമാകുന്നത്.

വസ്ത്രധാരണത്തിൽ മാത്രമല്ല ഏതുവിധത്തിൽ ചമയണമെന്നും സമൂഹത്തിലെ അധികാരകേന്ദ്രങ്ങൾ തീരുമാനിച്ചിരുന്നു. താഴ്ന്നജാതിയിൽപെട്ട സ്ത്രീകൾക്ക് കല്ലുമാലയും ഇരുമ്പു വളകളും അത്തരം കമ്മലുകളുമാണ് ധരിക്കാൻ അനുമതി നൽകിയിരുന്നത്. മേൽമുണ്ടു സമരം പോലെത്തന്നെ തങ്ങളുടെ അലങ്കാര സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനുവേണ്ടിയും വലിയ ലഹളതന്നെ വേണ്ടി വന്നു. എന്നാൽ പ്രതിഷേധിച്ച സ്ത്രീകൾക്കാകട്ടെ കടുത്ത ശിക്ഷ ഏറ്റു വാങ്ങേണ്ടി വന്നു. കൊല്ലത്തെ പെരിനാട് എന്ന സ്ഥലത്തു വെച്ച് 1915-ൽ നടന്ന സമരഫലമായി പല കുടിലുകളും തീവെച്ചു നശിപ്പിക്കപ്പെട്ടു. ജാതീയമായ വ്യത്യാസത്തെ അടയാളപ്പെടുത്തുന്ന കല്ലുമാലകൾ ബഹിഷ്കരിച്ച് തങ്ങളുടെ ശക്തി തെളിയിക്കാൻ പലരും തയ്യാറായി വന്നു. തങ്ങൾക്കു കല്പിച്ചു പോന്നിരുന്ന അത്തരം അടയാളങ്ങളെ അരിവാൾ കൊണ്ട് പൊട്ടിച്ചെറിഞ്ഞ് അവർ പ്രതിഷേധിച്ചു. ഇങ്ങനെ സമരത്തിന്റെ ഭാഗമായി പ്രതികരിച്ച പെണ്ണിന് നേരിടേണ്ടിവന്ന ദാരുണമായ അനുഭവങ്ങൾ ചെറുതല്ല. അവരുടെ വീടുകൾ നശിപ്പിക്കപ്പെട്ടു. മാനഭംഗത്തിനിരയായി. കല്ലുമാല ഉപേക്ഷിച്ച് വഴിയിൽ വന്ന പെണ്ണിന്റെ ചെവി മുറിച്ചു. ഇത്തരത്തിൽ എത്ര തിരിച്ചടികൾ ഉണ്ടായിട്ടും അവർണ്ണവിഭാഗത്തിനായി അടയാളമാക്കി വച്ചിരുന്ന കല്ലും മാലയും ഉപേക്ഷിച്ച് പ്രതിഷേധിക്കാൻ അവർ തയ്യാറായത് തങ്ങളുടെ സ്വത്വബോധം ഉണർന്നതോടെയാണ്. ഇവിടെയും ഉയർന്ന വിഭാഗത്തിലെ സ്ത്രീകൾക്കും അലങ്കാരങ്ങൾക്ക് വ്യവസ്ഥയുണ്ടായിരുന്നതായി കാണാം. ഓട്ടുവള, വരക്കുറി, പൂത്താലി എന്നിങ്ങനെ നിശ്ചയിക്കപ്പെട്ടവ മാത്രം ഉപയോഗിക്കുക എന്നതു നിർബന്ധമായിരുന്നു. നെറ്റിയിൽ വരയ്ക്കേണ്ടുന്ന കുറിയുടെ എണ്ണവും നീളവും പോലും വ്യവസ്ഥ ചെയ്യപ്പെട്ടിരുന്നു. ഏതു വിഭാഗത്തിലെ സ്ത്രീയായാലും നിയമത്തിന്റെ ചട്ടക്കൂടിൽ നിർത്തി അനുസരിപ്പിക്കാൻ കഴിഞ്ഞിരുന്നു എന്നതാണ് ഇവ വെളിപ്പെടുത്തുന്നത്. ഇതുകൂടാതെ ചാപിള്ളയെ പ്രസവിക്കുന്ന സ്ത്രീകളെയും വിധവകളെയും ദുഃശകുനമായി മാത്രം കണ്ടിരുന്നു. ഭാഗ്യഹീനയായി

മുദ്രകുത്തി എല്ലാ ചടങ്ങുകളിൽ നിന്നും മാറ്റി നിർത്തിയിരുന്നു. മക്കൾ ജനിക്കാത്ത സ്ത്രീകളുടെ വന്ധ്യതയെ ഒരു പാപമായി ആരോപിച്ചു. അതെന്നും സ്ത്രീയുടെ മാത്രം കുറ്റമായി നിലനിർത്തിയിരുന്നു. ഓരോരോ സംഭവങ്ങളായി എടുത്തു പരിശോധിച്ചാൽ സവർണാവർണ്ണഭേദമില്ലാതെ സ്ത്രീ സമൂഹം അടിമത്തത്തിനു വിധേയരായിരുന്നു എന്നു വേണം കരുതാൻ.

കേരളത്തിലെ ആര്യാധിനിവേശം നമ്പൂതിരിമാർക്ക് മേധാവിത്വ പദവി നൽകിയപ്പോഴും അവരുടെ സ്ത്രീകളുടെ നില പരിതാപകരമായിരുന്നു. അതിന് ഉത്തമോദാഹരണമാണ് സ്മാർത്തവിചാരം എന്ന ക്രൂരവിനോദം. ഒരു നമ്പൂതിരിക്ക് എത്ര വിവാഹം വേണമെങ്കിലും അനുവദനീയമായിരുന്നു.എന്നാൽ അവരുടെ സ്ത്രീകൾക്ക് അത് നിഷേധിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. സ്വസമുദായത്തിൽ നിന്നും കുടുംബത്തിലെ മൂത്തയാൾ മാത്രം വിവാഹം ചെയ്യാവൂ എന്ന നിയമം കാരണം നമ്പൂതിരി പെൺകുട്ടികളാണ് വലിയ യാതന അനുഭവിക്കേണ്ടി വന്നത്.അതോടൊപ്പം തന്നെ ഭദ്രമായ കുടുംബജീവിതം ലഭ്യമാകാതെ അലയേണ്ടി വന്ന, സ്വന്തം കുടുംബത്തിൽ അന്യനായി നിൽക്കേണ്ടിവന്ന അപ്ഫന്മാരുടെ അവസ്ഥയും പരിതാപകരമായിരുന്നു. വ്യക്തിസ്വാതന്ത്ര്യങ്ങൾക്കു മേലെ സ്മൃതി നിയമങ്ങളുടെ അധീശത്വം അടിമപ്പെടുത്തിയ വലിയ വിഭാഗം പ്രതികരണശേഷിയില്ലാതെ ജീവിച്ചു. പെൺകിടാങ്ങളുടെ അവസ്ഥയാകട്ടെ ഇതിലും ദയനീയം .എഴുപതുകാരനായ നമ്പൂതിരിയുടെ എത്രാമത്തെയെങ്കിലും വേളിയായി മാറുന്നത് പതിനഞ്ചു വയസ്സുകാരിയായിരിക്കും. നല്ല നേരം നോക്കി മാത്രം വേളിയുമായി സംസർഗ്ഗത്തിന് എത്തുന്ന ഭർത്താവ് പെണ്ണിന് അപ്രാപ്യനായിരുന്നു. സന്തത്യുൽപാദനം എന്നതിലുപരി ഒന്നും തന്നെ ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. അധികം വൈകാതെ പ്രായാധിക്യത്താൽ നമ്പൂതിരി മരിക്കുന്നു. അതോടെ വിധവയാകുന്ന പെൺകുട്ടി നരകതുല്യമായ ജീവിതം അനുഭവിക്കുന്നു. ജീവിതം തുടങ്ങും മുമ്പ് ഒടുങ്ങുന്ന കാഴ്ച പല ഇല്ലങ്ങളിലും കാണാൻ കഴിഞ്ഞിരുന്നു. പുരുഷന്മാർ ലൈംഗികസ്വാതന്ത്ര്യം അനുഭവിക്കുമ്പോൾ അവരുടെ സ്ത്രീകൾക്ക് തങ്ങളുടെ ഇത്തരം അവകാശങ്ങളെ മനഃപൂർവ്വം നിഷേധിക്കപ്പെട്ടു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ അവരുടെ വൈകാരികതയുടെ മേൽ അടിച്ചേൽപ്പിക്കപ്പെട്ട കടുത്ത നിയന്ത്രണമായിരുന്നു സ്മാർത്തവിചാരം.നമ്പൂതിരിസ്ത്രീകൾക്ക് ചാരിത്ര്യദോഷമോ ശങ്കയോ ഉണ്ടായാൽ പരസ്യവിചാരണ നടത്തിയിരുന്നു. ഇതാണ് സ്മാർത്തവിചാരം. വെറുമൊരു സംശയത്തിന്റെ പേരിൽപ്പോലും ക്രൂരമായ രീതിയിൽ വിചാരണ നടത്തുവാനും മാനസികമായും ശാരീരികമായും തളർത്തുവാനും പോന്ന നിയമമായിരുന്നു ഇത്.കുടുംബസ്ഥന് ശങ്കയുണ്ടായാലുടൻ ആ

സ്ത്രീയെ ഒറ്റപ്പെട്ട മറ്റൊരിടത്തേക്ക് (അഞ്ചാം പുര) മാറ്റി വിചാരണ നടത്തുന്നു. വിചാരണഘട്ടത്തിൽ നേരിടേണ്ടിവരുന്ന മാനസികപീഡനം ചെറുതല്ല. കുറ്റസമ്മതം നടത്തുംവരെ കടുത്തപ്രയോഗങ്ങൾക്ക് ആ സ്ത്രീയെ ഇരയാക്കും. അഞ്ചാംപുരയിലേക്ക് ഇഴജന്തുക്കളെ കടത്തിവിടുക, പായയിൽ പൊതിഞ്ഞ് കെട്ടി പുരപ്പുറത്തു നിന്ന് താഴേയ്ക്ക് ഉരുട്ടിയിടുക തുടങ്ങിയ ക്രൂരമായ മുറകൾ പ്രയോഗിച്ചു വന്നു.ഇതിനിടെ മരണപ്പെട്ട സ്ത്രീകളും ഉണ്ടായിരുന്നു. ഒടുവിൽ കുറ്റസമ്മതം നടത്തുന്നതോടെ അവരെ പുറത്താക്കുന്നു. കുടുംബവുമായുള്ള സകലബന്ധവും ഇല്ലാതാക്കി പടിയടച്ച് പിണ്ഡംവെയ്ക്കുന്നു. അത്രയും കാലം ഇല്ലത്തിന്റെ ഇരുളറകൾ മാത്രം പരിചയമുണ്ടായിരുന്ന അവർ പുറംലോക ത്തേക്ക് എത്തുന്നതോടെ പകച്ചുപോകുന്നു. ഇങ്ങനെ പുറത്താക്കുന്ന സ്ത്രീകളെ കൊണ്ടുപോകാൻ പല ജാതിക്കാർ പുറത്ത് കാത്തുനിൽക്കും. പടിപ്പുരയ്ക്ക് പുറത്ത് അവരെ കാത്തുനിൽക്കുന്ന ആൺകൂട്ടത്തിൽ കാമത്തിന്റെ കഴുകൻ കണ്ണുകൾ അല്ലാതെ മറ്റൊന്നും ഉണ്ടായിരുന്നില്ല.ഇത്തരത്തിൽ ക്രൂരമായ അനാചാരം സ്ത്രീകളുടെ മേലാണ് അടിച്ചേൽപ്പിക്കപ്പെട്ടിരുന്നത്. ഒരുതരമായ സ്വാതന്ത്ര്യവും അനുവദിക്കപ്പെടാത്ത വർഗ്ഗമായി കണക്കാക്കി മാറ്റിനിർത്തി മേധാവിത്വം പുലർത്തിപ്പോന്നു.

ശീലാവതീചരിതം പാടിപ്പഠിപ്പിച്ച് കർശനമായി തങ്ങളുടെ സ്ത്രീകളുടെ ചാരിത്ര്യശുദ്ധിയെക്കുറിച്ച് ശ്രദ്ധാലുക്കളാകുമ്പോഴും അവരുടെ സ്ത്രീകൾ സ്വന്തം ഇല്ലങ്ങളിൽ സുരക്ഷിതരായിരുന്നില്ല എന്നതാണ് ചരിത്രം നൽകുന്ന തെളിവ്. അതിന് ഉദാഹരണമാണ് കുറിയേടത്ത് സാവിത്രി അന്തർജനമെന്ന കുറിയേടത്ത് താത്രിയുടെ ചരിത്രം. സ്വന്തം ബന്ധുക്കളാൽ ബാല്യകാലം മുതൽ തന്നെ അവർ ലൈംഗികമായി ചൂഷണം ചെയ്യപ്പെട്ടു.വെറും ഒൻപത് വയസ്സും പത്തു മാസവും ഉള്ളപ്പോഴാണ് അവർ ആദ്യചൂഷണത്തിന് ഇരയായത്.തുടർന്ന് പലരും അവരെ പ്രാപിച്ചതായി സ്മാർത്തവിചാര രേഖകൾ പറയുന്നു. അറുപത്തിനാല് പുരുഷന്മാർ ഒരു അന്തർജനത്തെ പ്രാപിച്ചു എന്നത് തെളിവുസഹിതം നിരത്തുമ്പോൾ സ്ത്രീകൾ സ്വഗൃഹങ്ങളിൽ പോലും സുരക്ഷിതരായിരുന്നില്ലെന്ന് മനസ്സിലാക്കണം. ആദ്യകാലങ്ങളിൽ ഭീഷണിയുടെയും പ്രലോഭനങ്ങളുടെയും ചൂഷണാത്മക സമീപനത്തിലൂടെ അവർ പീഡനത്തിനിരയായി.ഇത്തരത്തിൽ സമാനമായ സംഭവങ്ങൾ നിരവധി ഉണ്ടായിരുന്നിരിക്കണം. താത്രി തന്റെ സ്വത്വബോധത്തിൽ നിന്നും ഉയർന്നുവന്ന ആത്മധൈര്യത്താൽ ഒരു സ്മാർത്തവിചാരത്തിലൂടെ നവോത്ഥാനത്തിന് തുടക്കമിട്ടപ്പോൾ എത്രയോ സാധുസ്ത്രീകൾ തങ്ങളുടെ

പടിക്കുപുറത്ത് ആലംബം നഷ്ടപ്പെട്ട് കച്ചവടവസ്തുക്കളായി നിന്നു.സ്മാർത്തവിചാരത്താൽ പുറത്താക്കപ്പെട്ട സ്ത്രീകളെ സ്വീകരിക്കുന്നവർക്ക് അവരെ വില്പന നടത്താനും വിഘാതമുണ്ടായിരുന്നില്ല. അത്തരത്തിൽ സമൂഹമേൽപ്പിച്ച നീചത വഹിക്കാൻ വിധിക്കപ്പെട്ടത് എക്കാലവും സ്ത്രീകളായിരുന്നു.

അന്നത്തെ ഫ്യൂഡൽ വ്യവസ്ഥിതി അടിമകളാക്കിയിരുന്നവർക്കു പോലും സ്വാതന്ത്ര്യം അനുവദിച്ചിരുന്ന ചില അവസരങ്ങൾ ഉണ്ടായിരുന്നു.എന്നാൽ അതുപോലും സ്ത്രീകൾക്ക് ലഭിച്ചില്ല. അതിന്റെ പേരിലും ദുരിതമനുഭവിച്ചിരുന്നത് സ്ത്രീകൾ തന്നെ. അത്തരത്തിൽ നിലവിലുണ്ടായിരുന്ന കേരളചരിത്രത്തിലെ മറ്റൊരനാചാരമായിരുന്നു പുലപ്പേടിയും മണ്ണാപ്പേടിയും.എന്നാൽ ഇതിന്റെ തിക്തഫലം മുഴുവൻ അനുഭവിച്ചിരുന്നത് സ്ത്രീകളുമായിരുന്നു. ചില പ്രത്യേക നാളിൽ സന്ധ്യ കഴിഞ്ഞ് സവർണ്ണവിഭാഗത്തിലെ സ്ത്രീകൾ തുണയില്ലാതെ പുറത്തിറങ്ങിയാൽ വീടിന് പുറത്തുവച്ച് മണ്ണാനോ പുലയനോ പറയനോ അവരെ തൊട്ടുകയോ കമ്പോ കല്ലോ ഉപയോഗിച്ച് എറിഞ്ഞ് കൊള്ളിക്കുകയോ ചെയ്താൽ അവളെ അശുദ്ധയായി കണക്കാക്കും. ഇങ്ങനെയുണ്ടായാൽ അവൾ താഴ്ന്ന ജാതിക്കാരനായ അയാൾക്കൊപ്പം പൊയ്ക്കൊള്ളണം. അല്ലാത്തപക്ഷം വീട്ടുകാർക്ക് അവളെ വധിക്കാം. "The designated period was between 28th makaram and first Medam of the year" (Early History of Kerala up to AD 1500, K. Sivasankaran Nair: Page 247) ഈ കാലയളവിലാണ് അടിമകൾക്കു സ്വാതന്ത്ര്യം നൽകിപ്പോന്നത്. എന്നാൽ ആ സ്വാതന്ത്ര്യം പോലും സ്ത്രീവിരുദ്ധതയായാണ് നിലകൊണ്ടത്. ഒന്നുകിൽ മരണം അല്ലെങ്കിൽ തികച്ചും അപരിചിതമായ സാഹചര്യങ്ങളിലെ ജീവിതം. രണ്ടും ഒരു സ്ത്രീയ്ക്ക് നൽകിയിരുന്നത് ക്രൂരമായ അവസ്ഥ തന്നെയാണ്.ഇതിൽ നിന്നും മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയുന്നത് വർഗ്ഗ-വർണ്ണ വ്യത്യാസത്തിനപ്പുറം സ്ത്രീകൾ മാത്രം അനുഭവിക്കേണ്ടി വന്ന സാമൂഹിക അടിമത്തത്തെയാണ്. അത്രയും നാൾ അടിമകളായി അടിച്ചമർത്തപ്പെട്ടിരുന്നവർ അനുവദിക്കപ്പെട്ട ഈ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ ജന്മിമാരോടുള്ള പക പോക്കലായി അവർ ഉപയോഗിച്ചു. എന്നാൽ ഒന്നുമറിയാത്ത നിരപരാധികളായ സ്ത്രീകൾ ബലിയാടുകളാവുകയാണ് ഉണ്ടായത്.തങ്ങളുടെ സ്ത്രീകൾക്കുമേൽ ഏല്പിച്ച എല്ലാ ക്രൂരതകളും അവർ ഈ അവസരം ഉപയോഗിച്ച് തിരിച്ച് നൽകി.

കേരളത്തിൽ അടിമത്ത നിരോധനത്തിന് ആദ്യ നടപടിയുണ്ടായത് 1792-ൽ മലബാർ കമ്മീഷണർ പുറപ്പെടുവിച്ച ഒരു ഉത്തരവിലാണ്.ഇതനുസരിച്ച് അടിമകളെ വാങ്ങുന്നതും വില്ക്കുന്നതും കുറ്റകരമായി കണക്കാക്കി.

ഇതുകൂടാതെ 1812-ൽ റാണി ലക്ഷ്മീഭായി അടിമകളുടെ ക്രയവിക്രയം തടഞ്ഞു കൊണ്ട് വിളംബരം പുറപ്പെടുവിച്ചു. അടിമത്തം ഇന്ത്യൻ ശിക്ഷാനിയമപ്രകാരം കുറ്റകൃത്യമായി കണക്കാക്കിയതോടെ പൂർണമായ നിരോധനം വന്നു.1814-ൽ ദിവാൻ ശങ്കരവാര്യർ അടിമവ്യാപാരം നിരോധിക്കുകയും അടിമകളെ മോചിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തുകൊണ്ട് സുപ്രധാനമായ ഉത്തരവിറക്കി. ഈ രംഗത്ത് ക്രിസ്ത്യൻ മിഷണറിമാരുടെ സേവനം വിസ്മരിക്കാവുന്നതല്ല. അവർ ഇത്തരം നീചസമ്പ്രദായത്തിനെതിരെ പ്രവർത്തിക്കുകയും അത് ഒരുപാടുപേർക്ക് ആശ്വാസകരമാവുകയും ചെയ്തു.

അടിമത്തവ്യവസ്ഥിതിയിൽ മാറ്റങ്ങൾ വന്നിട്ടും മാനസികമായ അടിമത്തത്തിന്റെ സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തലുകൾ പിന്നെയും ഉണ്ടായി. പൊതുവിൽ നായർ സമുദായത്തിൽ മരുമക്കത്തായ വ്യവസ്ഥിതിയാൽ സ്ത്രീകൾ ഏറെക്കുറെ സ്വാതന്ത്ര്യവും സ്ഥാനവും നേടിയിരുന്നു എന്നാണ് പറയുന്നത്. എങ്കിലും വ്യക്തമായി വിശകലനം ചെയ്താൽ അതിലും വ്യത്യസ്തതയുണ്ട്.നായർ– നമ്പൂതിരി സംബന്ധം അക്കാലത്ത് നിലനിന്നിരുന്ന വ്യവസ്ഥിതിയാണ്. എന്നാൽ ഈ സംബന്ധമെന്ന ഏർപ്പാടു തന്നെ ഉണ്ടായി വന്നത് നമ്പൂതിരിസമുദായത്തിൽ സ്വസമുദായത്തിൽ നിന്നും വിവാഹത്തിന് പരിമിതി കല്പിച്ചതോടെയാണ്. അപ്ഫന്മാർ നായർ തറവാട്ടിൽ സംബന്ധം കൂടുന്നത് ഒരു മാന്യതയായി കരുതിയിരുന്നു.എന്നാൽ ഇവർ നായർസ്ത്രീകൾക്ക് ഭാര്യയുടേതായ സ്വാതന്ത്ര്യങ്ങൾ കല്പിച്ചു നൽകിയിരുന്നില്ല. അവർക്കുണ്ടാകുന്ന കുട്ടികളുടെ മേൽ ഒരുത്തരവാദിത്തവും പുലർത്താത്ത അപ്രാപ്യന്മാരായ ഭർത്താവായി മാറിയിരുന്നു. കുട്ടികൾക്ക് സ്വന്തം പിതാവിനെ അച്ഛനെന്ന് വിളിക്കാനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യംപോലും ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. ഇങ്ങനെ അച്ഛന്റെ സംരക്ഷണം ഏൽക്കാത്ത മക്കളെ വളർത്തേണ്ടി വന്നിരുന്ന സ്ത്രീകൾ തീർച്ചയായും മാനസികവ്യഥ അനുഭവിച്ചിരിക്കും. സ്ത്രീ സഹജമായ പല ആഗ്രഹങ്ങളും നിറവേറ്റപ്പെടാതെ വൈകാരിക അടിമത്തം അനുഭവിച്ചു ജീവിച്ചിരുന്ന അത്തരം സ്ത്രീകളെ പൊതുസമൂഹം സ്വതന്ത്രരായി കണക്കാക്കി. കുടുംബത്തിന്റെ നെടുംതൂണായ കാരണവന്മാരുടെ ആജ്ഞാനുവർത്തികളായിരുന്ന പെൺ സമൂഹത്തിന് കാരണവർ നിശ്ചയിക്കുന്ന ഏതെങ്കിലും നമ്പൂതിരിയെ സ്വീകരിക്കേണ്ട അവസ്ഥയായിരുന്നു.അത് ലൈംഗിക സ്വാതന്ത്ര്യമായിരുന്നില്ല അടിമത്തമായിരുന്നു. ഇന്ദുലേഖ എന്ന നോവലിൽ ആ അവസ്ഥയുടെ ഭീകരത വ്യക്തമാണ്. സൂരി നമ്പൂതിരിപ്പാടിന്റെപ്പോലെ സ്വന്തം താല്പര്യങ്ങളെ തൃപ്തിപ്പെടുത്താൻ സംബന്ധത്തിന് ഒരുങ്ങുന്ന ഒരു സമൂഹം ഉണ്ടായിരുന്നു. വൈകാരികതയ്ക്ക് ഒരു പ്രാധാന്യവും കല്പിക്കാത്ത

ഒരു സമൂഹത്തിൽ അടിമത്തം അനുഭവിച്ചത് സ്ത്രീകൾ തന്നെ. ശാരീരികവും മാനസികവുമായ അടിമത്തമായിരുന്നു അത്. താലികെട്ട് കല്യാണം പോലുള്ള ശൈശവവിവാഹത്തിലും തുടർന്നുവന്ന സമാനമായ പല ആചാരങ്ങളിലും സമ്മർദ്ദം അനുഭവിക്കേണ്ടി വന്നത് സ്ത്രീകൾ തന്നെ. അവയിൽ നിന്നൊക്കെ മോചനം സൃഷ്ടിച്ചെടുക്കാൻ പല നവോത്ഥാനനായകന്മാരും മുന്നിട്ടിറങ്ങി. അതിന്റെ ഫലമായി പല അനാചാരങ്ങളും നിർത്തലാക്കുകയും ചെയ്തു.

സ്ത്രീവിരുദ്ധനിലപാടുകൾ അതിക്രൂരമായി നിലനിന്നിരുന്ന ഏതു കാലത്തും അതിജീവനത്തിനു തയ്യാറായിവന്ന ചെറിയ ഒരു വിഭാഗമേ ഉണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ. സ്ത്രീകളെയും പുരുഷന്മാരെയും ആക്രമിച്ച് കീഴ്പ്പെടുത്തിയ നാദാപുരത്തെ ജോനകപ്പടയെ എതിർക്കാൻ ഉണ്ണിയാർച്ച ഉണ്ടായി. സ്വന്തം മുലയരിഞ്ഞ് ഭരണാധിപത്യത്തിലെ സ്ത്രീവിരുദ്ധതയെ എതിർക്കാൻ നങ്ങേലി ഉണ്ടായി. സ്വന്തം ശരീരത്തെ ആയുധമാക്കി മാന്യന്മാരുടെ മുഖംമൂടി യഴിച്ച് സ്വയം ദുർവിധിയേറ്റുവാങ്ങി നവോത്ഥാനത്തിന്റെ തിരികൊളുത്താൻ താത്രിയേ ഉണ്ടായി.എന്നാൽ ഇവർക്ക് മുൻപും കാലാകാലങ്ങളായി തുടർന്നു വന്ന സ്ത്രീവിരുദ്ധമനോഭാവത്തിനെതിരെ പോരാടാൻ കെല്പുള്ള ഒരു പെണ്ണും ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. മാനസികമായ അടിമത്തവും സ്വത്വബോധമില്ലായ്മയും അവരെ എക്കാലവും കീഴോരാക്കി നിർത്തിയിരുന്നു. അതിൽനിന്ന് ചില മാറ്റങ്ങൾ വരാൻ ഏറെ കാലമെടുത്തു. എന്നാൽ വർത്തമാനകാലത്തിൽ സ്ത്രീസ്വാതന്ത്ര്യവും ശാക്തീകരണ പ്രവർത്തനങ്ങളും ശക്തിയാർജ്ജിച്ച എന്നത് സമ്മതിക്കാവുന്നതാണെങ്കിലും എല്ലായിടത്തും അത് പ്രാവർത്തികമായോ എന്നത് ചിന്തിക്കേണ്ടതാണ്.സാഹിത്യരചനയുടെ മേഖലയിൽ ഇന്ന് പെണ്ണെ ഴുത്തുകാർ ഉണ്ട്.പല പ്രശ്നങ്ങളെയും അനാവരണം ചെയ്യുന്നുമുണ്ട് എങ്കിലും അസ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ ചട്ടക്കൂടുകളിൽ ഒതുങ്ങിപ്പോയ പുറംലോകമറിയാത്ത എത്രയോ പ്രതിഭകൾ ഉണ്ട്. സംഗീതത്തിൽ, സാഹിത്യത്തിൽ അങ്ങനെ പലയിടത്തും ഉയർന്നുവരാനാകാതെ ഒരു പകുതിയെങ്കിലും ഉണ്ടെന്നത് നിസംശയം പറയാം. പെണ്ണെഴുത്ത് എന്ന സംജ്ഞ സൃഷ്ടിച്ച കോലാഹല ങ്ങൾ ചെറുതായിരുന്നില്ല .സ്ത്രീകളുടെ പ്രശ്നങ്ങളും മാനസികവ്യാപാരങ്ങളും മറയില്ലാതെ വിളിച്ചുപറഞ്ഞ സ്വാതന്ത്ര്യേച്ഛുക്കളായ എഴുത്തുകാരികൾക്ക് കടുത്ത വിമർശനശരങ്ങൾ ഏല്ക്കേണ്ടിവന്നു.ഇത്തരത്തിൽ സ്ത്രീവിരുദ്ധ നിലപാടുകൾ ഇന്നും തുടരുന്നു.പീഡനങ്ങൾക്കിരയായ അഭിനവ താത്രിമാർ ഇന്നുമുണ്ട്. മാധ്യമങ്ങൾ കച്ചവടവൽക്കരണത്തിന്റെ ഭാഗമായി സ്ത്രീശരീരത്തി ന്റെ മുഴപ്പും മിനുപ്പും ഉപയോഗപ്പെടുത്തുമ്പോൾ ദേവദാസി സംസ്കാരത്തിന്റെ

ഏതോ രംഗങ്ങൾ മുന്നിലെത്തുന്നു.ഇത്തരത്തിൽ സ്ത്രീയുടെ അർദ്ധനഗ്നശരീരത്തിന്റെ പ്രദർശനത്തിനൊപ്പം അത്തരത്തിൽ പുരുഷനെ ചിത്രീകരിക്കുന്നില്ല. പ്രദർശനപരതയുടെ അടയാളപ്പെടുത്തലായി അന്നും ഇന്നും ഉപയോഗിക്കപ്പെടുന്നത് പെണ്ണുടൽ മാത്രമാണ്.നിരവധി പെൺകുട്ടികൾ ഇന്നും വില്പനവസ്തുക്കളാകുന്നുണ്ട്. അവയിൽനിന്നും ഇന്നും മോചനം ലഭിച്ചിട്ടില്ല.പണ്ടുകാലത്ത് അടിമകളാക്കി കണക്കാക്കിയ സമുദായങ്ങൾ കാലാന്തരത്തിൽ മോചിതരായി. ജോലിക്ക് കൃത്യമായ കൂലിയുണ്ടായി.അവകാശങ്ങൾക്ക് അംഗീകാരമുണ്ടായി. എല്ലായിടത്തും സ്വാതന്ത്ര്യവും ഉണ്ടായി.എന്നിരിക്കിലും സ്ത്രീകൾ ഇന്നും മാനസികവും ശാരീരികവും വൈയക്തികവുമായ അടിമത്തത്തിൽ നിന്നും പൂർണമായ മോചനം നേടിയിട്ടില്ല. എന്നും ചൂഷണങ്ങൾക്കും ആധിപത്യത്തിനും ഒരു പോലെ ഇരയായിരുന്നത് പ്രകൃതിയും സ്ത്രീയും തന്നെയായിരുന്നു. മാറ്റങ്ങൾ അനിവാര്യമാണ്. സ്ത്രീ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിൽ സമൂഹത്തിന്റെ കാഴ്ചപ്പാട് ഇനിയും മാറേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. സമൂഹത്തിന്റെ സകല മേഖലകളിലും സ്ത്രീപ്രാതിനിധ്യം ഉണ്ടെങ്കിലും ചില പൂർത്തീകരണങ്ങൾ ഇനിയും ആവശ്യമാണ്. സ്വാതന്ത്ര്യം എന്നതിലുപരി സുരക്ഷിതത്വമാണ് അനിവാര്യം. അതിന് സജ്ജമാകുന്ന ഒരു സമൂഹം നിലവിൽ ഉണ്ടാകേണ്ടതാണ് ആവശ്യം. അത്യന്താധുനികതയിൽ സർവ്വതന്ത്ര സ്വതന്ത്രരായി വിരാജിക്കുമ്പോഴും സ്ത്രീസുരക്ഷ കൂടി ഉറപ്പാകുമ്പോൾ മാത്രമേ പൂർണമായ അടിമ വിമോചനം സാധ്യമാകൂ.

ആധാരസൂചി

1. അച്യുതവാര്യർ എസ്സ്, പ്രൊഫ., കേരളസംസ്കാരം,കേരളഭാഷാഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 2006.

2. ഗോപാലകൃഷ്ണൻ പി.കെ., കേരളത്തിന്റെ സാംസ്കാരികചരിത്രം, കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്,തിരുവനന്തപുരം, 2012.

3. ചന്ദ്രിക സി.എസ്സ്., കേരളത്തിലെ സ്ത്രീചരിത്രങ്ങൾ മുന്നേറ്റങ്ങൾ, ഡി.സി. ബുക്ക്സ്, കോട്ടയം, 2016.

4. ജേക്കബ് നായത്തോട്, സംഘകാലത്തെ ജനജീവിതം, ചിന്തപബ്ലിഷേഴ്സ്, തിരുവനന്തപുരം, 2016.

5. രവിവർമ്മ കെ.ടി., പണ്ടത്തെ മലയാളക്കര കേരളഭാഷാഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്,തിരുവനന്തപുരം 2014.

6. രാജൻ ചുങ്കത്ത്, ഡോ., സ്മാർത്തം പൂർണ്ണാപബ്ലിക്കേഷൻസ്, കോഴിക്കോട്, 2016.

7. രാജീവ്, വി. ഡോ., ആര്യാധിനിവേശവും നമ്പൂതിരി സംസ്കാരവും, സാഹിത്യ

പ്രവർത്തകസഹകരണസംഘം, കോട്ടയം, 2015.

8. ശ്രീധരൻ പുറത്തൂർ, കേരളചരിത്രം, എച്ച് & സി പബ്ലിഷിംഗ് ഹൗസ്, തൃശ്ശൂർ, 2017.

9. ശ്രീധരമേനോൻ, എ., കേരളചരിത്രം, ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2013.

10. സോമൻ പി., ഡോ., അമ്മദൈവവും സംസ്കാരവും, കേരളഭാഷാഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, ഡിസംബർ, 2011.

11. Maya devi, S. Dr., A History of social changes in Travancore, Krishna publications, Thiruvananthapuram, 2014.

12. Mateer Samuel, Rev. Native Life in Travancore, W.H. Allen and co., London 1883.

13. Sivasankaran Nair K., Early History of Kerala, International Centre for Kerala Studies, University of Kerala, kariavattom, 2010.

14. Sreedhara Menon A., Survey of Kerala History, Viswanathan Printers and Publishers Pvt. Ltd., Madras.

priyanarayanan198@gmail.com

ഉദ്ഗ്രഥനത്തിന്റെ കാവ്യശാസ്ത്രവും പ്രതിനിധാനത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയവും

പ്രൊഫ. ടി.എം. യേശുദാസൻ
പ്രൊഫസർ (റിട്ട.), ഇംഗ്ലീഷ് വിഭാഗം, സി.എം.എസ് കോളേജ്, കോട്ടയം .

സംഗ്രഹം

അടിമത്തത്തിന്റെ അവശിഷ്ടഘട്ടവും മലയാളനോവലിന്റെ രൂപീകരണവും തമ്മിലുള്ള സമകാലികത പഠനവിധേയമാക്കുന്നു. മലയാളിത്തനിമ എന്ന ആധുനിക സങ്കൽപ്പം അതിന്റെ ലിബറൽ/മതേതര/പുരോഗമന ആവരണത്തിനിടയിൽ ദളിതരുടെ അധമത്വം വാദിക്കുന്ന ക്ലാസിക്കൽലാവണ്യശാസ്ത്രത്തിന്റെയും സംസ്കാരത്തിന്റെയും മൂല്യങ്ങളുമായി കുറ്റകരമായി ബന്ധപ്പെട്ടാണ് കിടക്കുന്നത്. മലയാള നോവലിന്റെ ഔദാര്യരഹിതമായ ഭൂമികയിലൂടെ പുരോഗമിക്കുന്ന ദളിത് വിഷയിയുടെ സഞ്ചാരപഥം പിൻതുടരുന്നതിനുള്ള ശ്രമമാണ് പ്രബന്ധലക്ഷ്യം. ദളിത് അനുഭവത്തെ ഒഴിവാക്കാതെ ഉൾപ്പെടുത്തുന്ന വിധത്തിൽ സമകാലിക കേരള സാംസ്കാരിക ശീലങ്ങളെ പുനർനിർവചിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നു ഈ പഠനം.

താക്കോൽ വാക്കുകൾ: മൃൂട്ട്, അടിമ, ദലിത്, ഇരട്ടദൗത്യം, കൊളോണിയലിസം

ദളിതരെ മുഖ്യപ്രമേയമായോ നിർവാഹകത്വമുള്ള കഥാപാത്രങ്ങളായോ ഒഴിവാക്കിക്കൊണ്ടാണ് മലയാള നോവൽ അതിന്റെ സ്വത്വം വീര്യം കെടാതെ കാത്തുസൂക്ഷിക്കുന്നത്. മലയാളനോവലിൽ ദളിതർ ഒരിക്കലും പ്രത്യക്ഷപ്പെടാറില്ലെന്നല്ല ഇതിനർത്ഥം. നോവലിന്റെ ഓരോ പേജിലും ദളിതരെ ഉൾപ്പെടുത്തണമെന്ന വാശിയും ഇല്ല. എന്നാൽ, അവരെ ഉൾപ്പെടുത്തുമ്പോഴൊക്കെ ഒരു പ്രത്യേക രൂപകൽപ്പനപ്രകാരം അത് നിർവഹിക്കുകയും അവരുടെ

ശ്വാസം മുട്ടുന്ന സാന്നിദ്ധ്യം മലയാളി ഏകീഭാവം ചിട്ടപ്പെടുത്തുന്നതിൽ ഒരു ദൂരീകരണ ഘടകമായി പ്രവർത്തിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. മലയാളിത്തനിമ എന്ന ആധുനികസങ്കൽപ്പം അതിന്റെ ലിബറൽ/മതേതര/പുരോഗമന ആവരണത്തിനടിയിൽ, ദളിതരുടെ അധമത്വം വാദിക്കുന്ന ക്ലാസ്സിക്കൽലാവണ്യശാസ്ത്രത്തിന്റെയും സംസ്കാരത്തിന്റെയും മൂല്യങ്ങളുമായി കുറ്റകരമായി ബന്ധപ്പെട്ടാണ് കിടക്കുന്നത്. മലയാളിത്തനിമയും ക്ലാസ്സിക്കൽ മൂല്യങ്ങളും തമ്മിലുള്ള ഈ ഗൂഢബന്ധം ദളിതർക്കെതിരായ ഒഴിവാക്കലും വിവേചനവും വെറും സ്വാഭാവികമാണെന്ന തോന്നൽ സൃഷ്ടിക്കുന്നു. (മോറിസൺ1992:8; ജോർഡൻ & വീഡൻ 1997: 259)

മലയാളനോവലിന്റെ ഔദാര്യരഹിതമായ ഭൂമികയിലൂടെ പുരോഗമിക്കുന്ന ദളിത്‌വിഷയിയുടെ സഞ്ചാരപഥം പിൻതുടരാനുള്ള ശ്രമമാണിവിടെ നടത്തുന്നത്. മലയാള നോവലും മലയാളിത്തനിമയും തമ്മിലുള്ള പരസ്പരമായ അകപ്പെടൽ ദളിത് വിഷയികളുടെ സ്വന്തം പ്രതിഛായയെയും സ്വത്വബോധത്തെയും ബാധിക്കുന്നതെങ്ങനെയെന്ന അന്വേഷണമാണ് മുഖ്യലക്ഷ്യം. ദളിത് അനുഭവത്തെ ഒഴിവാക്കാതെ ഉൾപ്പെടുത്തുന്ന വിധത്തിൽ സമകാലിക കേരള സാംസ്കാരികശീലങ്ങളെ പുനർനിർവചിക്കുക എന്ന ഒരു ദ്വിതീയ ലക്ഷ്യവുമുണ്ട്. ഇത്തരമൊരു പുനർനിർവചനത്തിന്റെ വിവക്ഷകൾക്ക് നിരൂപണത്തിന്റെയും ബോധനശാസ്ത്രത്തിന്റെയും പ്രയോഗങ്ങളുമായി ബന്ധമുണ്ട്.

കേരളത്തിൽ നോവൽ പിറന്നത് രണ്ടുഭാഷകൾ—ഇംഗ്ലീഷും മലയാളവും—തമ്മിലുള്ള പരസ്പരസജീവതയിലാണ്. ബക്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ, ഇത്തരമൊരു പരസ്പരസജീവതയെ സാമൂഹ്യവും പ്രത്യയശാസ്ത്രപരവുമായ പോരാട്ടത്തിൽ നിന്നോ ജനതയുടെയും സമൂഹത്തിന്റെയും പരിണാമവും പുതുക്കവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട പ്രക്രിയകളിൽ നിന്നോ വേർപെടുത്താനാവില്ല (ലോഡ്ജ് 1988: 144, 155). അതുകൊണ്ട് , മലയാള നോവലിനെ, പ്രത്യേകിച്ച് ജാതിയും അടിമത്തവുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തി, മനസ്സിലാക്കാൻ മനപ്പൂർവമായ ഒരു ഭാഷാഭേദമില്ലായ്മ സ്വീകരിക്കേണ്ടത് അടിസ്ഥാനപരമാണ്.

കോളിൻസ് മദാമ്മയുടെ 'ദ സ്ലേയർ സ്ലെയ്ൻ' (1864), പോത്തേരി കുഞ്ഞമ്പുവിന്റെ 'സരസ്വതീവിജയം' (1892), തകഴിയുടെ 'രണ്ടിടങ്ങഴി' (1948), സാറാ തോമസിന്റെ 'ദൈവമക്കൾ' (1982), അരുന്ധതി റോയിയുടെ 'ദ ഗോഡ് ഓഫ് സ്മോൾ തിങ്സ്' (1997) എന്നീ അഞ്ചു നോവലുകളാണ് ചർച്ചയ്ക്കായി തെരഞ്ഞെടുത്തിട്ടുള്ളത്. ഇതിൽ ആദ്യത്തെയും അവസാനത്തെയും നോവലുകൾ പ്രാരംഭത്തിൽ ഇംഗ്ലീഷിൽ എഴുതി പ്രസിദ്ധീകരിച്ചവയും പിന്നീട്

മലയാളത്തിലേയ്ക്ക് വിവർത്തനം ചെയ്യപ്പെട്ടവയുമാണ്. ഈ നോവലുകൾ തെരഞ്ഞെടുക്കാൻ ഭാഷയ്ക്കുപകരം പ്രദേശം മാനദണ്ഡമായി സ്വീകരിച്ചതിനു പിന്നിൽ മലയാളിസാഹിത്യബോധത്തിന്റെ സാംസ്കാരികമായ ദ്വിഭാഷാപരിചയം അല്ലെങ്കിൽ ബഹുഭാഷാപരിചയം എടുത്തു കാട്ടാനുള്ള പ്രേരണയുണ്ട്. ഹിന്ദുത്വം എന്ന രാഷ്ട്രീയാദർശത്തിനു ചുറ്റും സംസ്കാരത്തെ ഏകരൂപമാക്കാൻ ശ്രമങ്ങൾ നടക്കുന്ന ഈ സന്ദർഭത്തിൽ ഇത്തരമൊരു അവകാശവാദം പ്രസക്തമാണ്.

വർഗ്ഗലഘൂകരണത്തിന്റെയും ഗാന്ധിയൻ പിതൃഭാവകോയ്മയുടെയും കാല്പനികപുനരുത്ഥാനവാദത്തിന്റെയും വഴികൾ ഒഴിവാക്കി മുന്നോട്ടു നീങ്ങാൻ അംബേദ്കറുടെ ജാതിവിരുദ്ധ ജേർണലുകളുടെ പേരുകളിൽ നിന്നു തട്ടിക്കൂട്ടിയ ചില താത്കാലിക സംവർഗ്ഗങ്ങളെ ഈ ലേഖനം നിർബന്ധ സേവനത്തിലെടുത്തിട്ടുണ്ട്. യഥാക്രമം ' മൂക്നായക്'(1920),' ബഹിഷ്കൃത് ഭാരത്'(1927), 'സമത'(1927-28), 'ജനത' (1930), 'പ്രബുദ്ധഭാരത്' (1956) എന്നീ ജേർണൽ തലക്കെട്ടുകളിൽ നിന്ന് വേർതിരിച്ചെടുത്ത മൂക്, ബഹിഷ്കൃത്, സമത, ജനത, പ്രബുദ്ധത എന്നിവയാണ് വിശദീകരണം ആവശ്യമില്ലാത്ത ആ അഞ്ച് സംവർഗ്ഗങ്ങൾ.ഇളകുന്ന എന്നാൽ പ്രയോജനമുള്ള ഈ സംവർഗ്ഗങ്ങൾ ഇൻഡ്യൻചരിത്രം, സംസ്കാരം, ഗാന്ധിയൻ ദേശീയത, വർഗ്ഗരാഷ്ട്രീയം എന്നിവയുമായി അംബേദ്കർ നടത്തിയ പ്രകോപനപരമായ ഇടപെടലുകളെ അനുസ്മരിപ്പിക്കുന്നവയാണ്. ഒരുപക്ഷേ, ദളിത്പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ വ്യത്യസ്തമായ വികാസഘട്ടങ്ങളെ സൂചിപ്പിക്കുന്നതിനു വേണ്ടിയാകാം അംബേദ്കർ ഈ പേരുകൾ ഉപയോഗിച്ചത്. എന്നാൽ, ഇവ സൂചിപ്പിക്കുന്ന മനോഭാവങ്ങളും പ്രശ്നങ്ങളും നിർവചനങ്ങളും അഖിലേന്ത്യാതലത്തിൽ സമകാലിക ദളിത് അനുഭവവുമായി പൊരുത്തപ്പെടുന്നതു കൊണ്ട് ഞാൻ അവയെ രണ്ടർത്ഥത്തിലും—ഡയക്രോണിക്കും സിങ്ക്റോണിക്കും ആയി—ഉപയോഗിക്കുന്നു.

ചുരുക്കത്തിനും സൗകര്യത്തിനും വേണ്ടി മൂക്, ബഹിഷ്കൃത് എന്നീ രണ്ട് അംബേദ്കർ സംവർഗ്ഗങ്ങളെ കൂട്ടിച്ചേർത്ത് ദ മ്യൂട്ട് അഥവാ ഊമ എന്ന ഒറ്റ സംവർഗ്ഗമായി ചുരുക്കുകയാണ്. കൊളോണിയൽ കുടിയേറ്റം മൂലം ഭൂമി നഷ്ടപ്പെട്ട ആദിമനിവാസികൾ എങ്ങനെയാണ് നിശ്ശബ്ദരാക്കപ്പെടുകയും പാർശ്വവൽക്കരിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തതെന്ന് കാട്ടിത്തരുന്ന വെർണർ ഹെർസോഗിന്റെ 'വെയർ ഗ്രീൻ ആന്റ്സ് ഡ്രീം' എന്ന സിനിമയിലെ ദ മ്യൂട്ട് എന്ന കഥാപാത്രത്തെയാണ് ഓർമ്മ വരുന്നത്. അയാളുടെ ഭാഷ സംസാരിക്കുന്ന വേറൊരാളും ജീവിച്ചിരിപ്പില്ല. അയാൾക്ക് അയാളുടെ ഭാഷയല്ലാതെ

വേറൊരു ഭാഷയും അറിയുകയില്ല. ഇക്കാരണത്താലാണ് അയാൾ ഊമയായി മാറിയതും ദ മ്യൂട്ട് എന്ന് വിളിക്കപ്പെടുന്നതും. അയാളുടെ ഗോത്രത്തിലെ മറ്റെല്ലാ അംഗങ്ങളെയും കുടിയേറ്റക്കാർ ഉന്മൂലനം ചെയ്തിരുന്നു.

കൊളോണിയലിസത്തെപ്പോലെ, സവർണാധിപത്യവും ദളിതരെ നിശ്ശബ്ദരാക്കുന്നുണ്ട്. പോത്തേരി കുഞ്ഞമ്പുവിന്റെ സരസ്വതീവിജയം എന്ന നോവലിൽ, ഒരു കീർത്തനം ആലപിച്ച കുറ്റത്തിന് മരത്തൻ എന്ന ദളിത് യുവാവിനെ സവർണർ മർദ്ദിച്ച് മൃതപ്രായനാക്കുന്നുണ്ട്. വേദങ്ങളുടെയും ശാസ്ത്രങ്ങളുടെയും അധികാരം ഉപയോഗിച്ചാണ് മേൽജാതിക്കാർ അയാളെ നിശ്ശബ്ദനാക്കിയത്. ജാതിമർദ്ദനത്തിന് അടിസ്ഥാനമായ വിശുദ്ധഗ്രന്ഥങ്ങളുടെ അധികാരത്തെ തകർക്കാനുള്ള രോഷാകുലമായ ആഹ്വാനം അംബേദ്കർ ജാതിനിർമൂലനം എന്ന പ്രബന്ധത്തിൽ നടത്തുന്നുണ്ട് (1987:64)

ഈ പ്രബന്ധത്തിൽ, ഒരു സമൂഹത്തെ കെട്ടിപ്പടുക്കുന്നതിലും നിലനിർത്തുന്നതിലും ആശയവിനിമയം വഹിക്കുന്ന പങ്കിനെക്കുറിച്ച് അംബേദ്കർ പറയുന്നുണ്ട്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ, മറ്റുള്ളവരുമായി കാര്യങ്ങൾ പൊതുവായി പങ്കുവയ്ക്കാനുള്ള ഒരേയൊരു മാർഗ്ഗം പരസ്പരം ആശയവിനിമയം തുടരുകയാണ്. ആശയവിനിമയം കൊണ്ടും ആശയവിനിമയത്തിലും ആണ് സമൂഹം തുടരുന്നതും നിലനിൽക്കുന്നതും (41). വളരെ പിന്നീട്, ബെനഡിക്ട് അൻഡേഴ്സൺ രാഷ്ട്രങ്ങളെ ഭാവന ചെയ്യാൻ അച്ചടിസംസ്കാരം സഹായിച്ചതെങ്ങനെയെന്ന് നമുക്ക് കാട്ടിത്തന്നു. മാർക്സിസ്റ്റുകളും അംബേദ്കറൈറ്റുകളും തമ്മിലുള്ള ശത്രുതാപരമായ അപരിചിതത്വം കൂട്ടാക്കാതെ, അംബേദ്കർ ആശയവിനിമയത്തിനു നൽകുന്ന ഊന്നലും മാർക്സിന്റെ സാന്ദ്രത എന്ന ആശയവും കൂട്ടി ഘടിപ്പിക്കുന്നത് പ്രയോജനകരമാണെന്ന് എനിക്ക് തോന്നുന്നു. മാർക്സിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ, തിങ്ങിപ്പാർക്കുന്ന ജനങ്ങളും മോശമായ ആശയവിനിമയമാർഗ്ഗങ്ങളുമുള്ള ഒരു രാജ്യത്തെ അപേക്ഷിച്ച് ജനങ്ങൾ അങ്ങിങ്ങായി ചിതറിക്കിടക്കുന്നതെങ്കിലും മെച്ചപ്പെട്ട ആശയവിനിമയമാർഗ്ഗങ്ങളാൽ ബന്ധിപ്പിച്ച രാജ്യത്തിനാണ് സാന്ദ്രത കൂടുതൽ(അരനോവിറ്റ്സ് 1992: 22). പ്രായോഗികബന്ധങ്ങളുടെ ശൃംഖലയായ സാമൂഹ്യമൂലധനത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ബൂർദിയേയുടെ ആശയവും ഇതിനോടു ചേർത്ത് ഘടിപ്പിക്കാവുന്നതാണ്.

ഭ്രഷ്ടരാക്കപ്പെട്ട പുറജാതികളാക്കി ദളിതരെ ആശയവിനിമയത്തിൽ നിന്നും ചരിത്രത്തിൽ നിന്നും സംസ്കാരത്തിൽ നിന്നും വിച്ഛേദിച്ചു കൊണ്ട് ആധിപത്യ വിഭാഗങ്ങൾ അവരെ ഊമകളാക്കി മാറ്റി. ജനങ്ങളെ സംബന്ധിച്ച

ഈ സത്യമാണ് ആദ്യത്തെ ജേർണലിന് മൂക് നായക് എന്ന പേരിടാൻ അംബേദ്കറെ നിർബന്ധിച്ചത്.

ജനസംഖ്യയിൽ പത്തു ശതമാനം പേരും മുൻ അടിമകളുടെ സന്തതികൾ ആയിട്ടു കൂടി എന്തുകൊണ്ടാണ് അടിമത്തത്തിന്റെ ചരിത്രവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ഒരു നോവൽ പോലും ഇവിടെ ഉണ്ടാകാത്തത് എന്ന ചോദ്യമാണ് കേരളത്തിലെ നോവൽ സാഹിത്യവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ഏറ്റവും ദുർഗ്രഹമായ പ്രശ്നം. അടിമത്തത്തോടുള്ള ഭാഷാസാഹിത്യത്തിന്റെ പ്രതികരണം നിശ്ചയമായും മറവിയുടെയും മൗനത്തിന്റെയും ആയിരുന്നു. പത്തൊൻപതാംനൂറ്റാണ്ടിന്റെ രണ്ടാംപാദം വരെയുള്ള മലയാളഗ്രന്ഥങ്ങൾ മുഴുവൻ പരിശോധിച്ചാലും കേരളത്തിൽ അടിമത്തം ഉണ്ടായിരുന്നു എന്നതിന് തെളിവൊന്നും ലഭിക്കുകയില്ല. ഈ ദേശത്തിലെ ആദ്യ ജനതയായി തുടക്കം മുതലേ ഉണ്ടായിരുന്ന മനുഷ്യരെക്കുറിച്ചാണ് ഈ നിശ്ശബ്ദത എന്നോർക്കണം. മലയാളി സംസ്കാരത്തിന്റെ ഉദ്ഭവത്തിലും വികസനത്തിലും ഗണ്യമായ സ്ഥാനമോ സ്വാധീനമോ ഇല്ലാതിരുന്ന ദളിത് ജനസമൂഹത്തിന് പരമ്പരാഗതവും പ്രാമാണികവുമായ മലയാളിസംസ്കാരത്തെ ഏതെങ്കിലും തരത്തിൽ രൂപപ്പെടുത്താനോ അഭ്യസിപ്പിക്കാനോ കഴിഞ്ഞിട്ടില്ലെന്നാണ് ഈ നിശ്ശബ്ദതയുടെ ഇപ്പോഴത്തെ ദുഷ്കർമ്മികൾ ഉറച്ചു വിശ്വസിക്കുന്നത്. അടിമത്തത്തിന്റെ ആനുകൂല്യമില്ലാതെ ആധുനികകേരളത്തിന്റെ സാമ്പത്തിക പുരോഗതിയെപ്പറ്റി ചിന്തിക്കാനാവില്ലെന്നും ദളിതരുടെ ചെലവിലാണ് മലയാളിജീവിത രീതി പൂർണത കൈവരിച്ചതെന്നും ഉള്ള കാര്യമാണ് അവർ സൗകര്യപൂർവം വിസ്മരിക്കുന്നത് (മോറിസൺ :45; ജോർഡൻ & വീഡൻ1997:33). ചരിത്രപരമായ മൗനത്തിന്റെയും സാമൂഹ്യമായ നിശ്ശബ്ദമാക്കലിന്റെയും ഇരട്ട കാര്യക്രമങ്ങളാണ് ദളിത് വ്യക്തിത്വത്തെ ഊമയായി നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്നത്.

കേരളത്തിൽ പത്തൊൻപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ മദ്ധ്യത്തിൽ അടിമത്തം നിർത്തലാക്കിയെങ്കിലും ഫലപ്രദമായ വിമോചനം തെന്നിമാറിക്കൊണ്ടിരുന്നു. അടിമത്തം, സത്യത്തിൽ ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആദ്യദശകങ്ങളിലും വലിയ മാറ്റമൊന്നും കൂടാതെ അവശേഷിച്ചു. അടിമത്തത്തിന്റെ ഈ അവശിഷ്ടഘട്ടത്തിന്റെ (1860-1920)പശ്ചാത്തലത്തിൽ വേണം അയ്യങ്കാളി (1863-1941) യുടെ സമരോത്സുകതയും പൊയ്കയിൽ യോഹന്നാൻ (1879-1939)നടത്തിയ പ്രത്യക്ഷരക്ഷാസുവിശേഷ പ്രചാരണങ്ങളും പാമ്പാടിജോൺജോസഫ് (1887-1940) ഉയർത്തിയ ചേരമർവാദവും മനസ്സിലാക്കേണ്ടത്.

അടിമത്തത്തിന്റെ അവശിഷ്ടഘട്ടവും മലയാളനോവലിന്റെ

രൂപീകരണകാലവും തമ്മിലുള്ള സമകാലികതയാണ് എന്റെ ശ്രദ്ധയിൽപ്പെട്ട സുപ്രധാനമായ കാര്യം.

അകന്നുപോകുന്ന വിടുതലിന്റെ പ്രതീക്ഷകൾക്കിടയിൽ അടിമത്തത്തിന്റെ കഷ്ടതകളിൽപ്പെട്ട് ദളിതർ ക്ഷീണിച്ച് തളർന്നുകൊണ്ടിരുന്നപ്പോൾ അവരുടെ ഉടമകളായ നായന്മാർ,ഒരു വശത്ത്, പാശ്ചാത്യവൽക്കരണത്തിലൂടെ കൊളോണിയൽ മോഡേണിറ്റി കൈവശപ്പെടുത്തുകയും, മറുവശത്ത് വീരോചിതവും രാജപക്ഷവുമായ ഒരു ഭൂതകാലം അവകാശപ്പെട്ടുകൊണ്ട് കുലീനമായ ഒരു പാരമ്പര്യം സൃഷ്ടിക്കുകയും ചെയ്യുകയെന്ന ഇരട്ടകർത്തവ്യങ്ങളിൽ വ്യാപൃതരായിരുന്നു. ഈ ഇരട്ടദൗത്യത്തിന്റെ നോവൽ വ്യവഹാരം, ഒരു വശത്ത്, ഒ. ചന്തു മേനോന്റെ സാമൂഹ്യ നോവലുകളായ ഇന്ദുലേഖയും (1889), ശാരദയും (1892), മറുവശത്ത്, സി. വി രാമൻപിള്ളയുടെ ചരിത്രനോവലുകളായ മാർത്താണ്ഡവർമ്മ (1891), ധർമ്മരാജ (1917), രാമരാജബഹദൂർ (1920) എന്നിവയും ഉല്പാദിപ്പിച്ചു.

ആധുനിക നായർ കുടുംബത്തിന്റെ ആവിർഭാവം വിളംബരം ചെയ്യുന്നതായിരുന്നു ചന്തുമേനോന്റെ നോവലുകൾ. നമ്പൂതിരി ബ്രാഹ്മണ പുരുഷന്മാർക്ക് നായർസ്ത്രീകളുമായി ജാത്യചാരപ്രകാരം അനുലോമബന്ധം അനുവദിക്കുന്ന സംബന്ധം (ഭാസ്കരനുണ്ണി 1988: 78) എന്ന ബാഹ്യഗോത്രബന്ധം കാലഹരണപ്പെട്ടതായി പ്രഖ്യാപിച്ചുകൊണ്ട് ഇന്ദുലേഖ നായർകുടുംബത്തെ ബാഹ്യമായ ഒരു മേൽക്കോയ്മയിൽ നിന്ന് സ്വതന്ത്രമാക്കി. അണുകുടുംബത്തിലേക്കുള്ള വഴി തെളിച്ചുകൊണ്ട് ശാരദ അമ്മാവന്റെ ഇച്ഛാധിപത്യം എന്ന ആഭ്യന്തര മേൽക്കോയ്മയിൽ നിന്ന് നായർ കുടുംബത്തിന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യം പ്രഖ്യാപിച്ചു. ബ്രിട്ടനിലെ ബൂർഷ്വാവിഭാഗത്തിന്റെ ഉരുത്തിരിയലും ഏകീകരണവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് വിപുലമായ ജനപ്രിയത നേടിയ റിച്ചാർഡ്സന്റെ പമേലയും ക്ലാരിസ്സയും പോലെ, സ്ത്രീകളുടെ പേരുള്ള ചന്തുമേനോൻ നോവലുകൾ കൈമാറ്റത്തിന്റെയും പിന്തുടർച്ചവകാശത്തിന്റെയും കാര്യത്തിൽ ഫ്യൂഡൽ മാതൃദായക്രമത്തിൽ നിന്ന് മോഡേൺ പിതൃദായക്രമത്തിലേക്ക് നായർ സമുദായം നടത്തുന്ന മാറ്റത്തെ സൂചിപ്പിക്കുന്നു.

എങ്കിലും, പേരുകേട്ട സാമൂഹ്യ പരിഷ്കർത്താക്കൾ കൂടിയായ ഒ. ചന്തുമേനോനും, സി. വി രാമൻപിള്ളയും എന്തുകൊണ്ടാണ് ജാതിയുടെയും അടിമത്തത്തിന്റെയും ദളിത് അനുഭവത്തെ ഒഴിവാക്കിക്കൊണ്ട് സാമൂഹ്യം, ചരിത്രപരം എന്നീ സങ്കല്പങ്ങളെ നിർവചിച്ചത്?എന്തുകൊണ്ടാണ് പത്തൊൻപതാംനൂറ്റാണ്ടിലെ റിയലിസം ജാതിയുടെയും അടിമത്തത്തിന്റെയും പൊള്ളുന്ന പ്രശ്നം

റിയൽ/യഥാർത്ഥം എന്ന് നിരൂപിക്കാതിരുന്നത്? മലയാള നോവലിന്റെ ഉരുത്തിരിയലും സ്വതന്ത്രവും ആധുനികവും അന്തസ്സുറ്റതും ആയ ഒരു പുത്തൻ മലയാളിയുടെ ഉദയവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തിലേക്കാണ് ഈ ചോദ്യങ്ങൾ നമ്മെ നയിക്കുന്നത്. അടിമ/ദലിത് എന്ന പരികല്പന നിർവചനം കൊണ്ടുതന്നെ പരിഷ്കൃതം, ആദരണീയം എന്നിവയുടെ വേലിക്കെട്ടുകൾക്ക് പുറത്തായിരുന്നു. അതുകൊണ്ട് അവ ഊമ/ദ മ്യൂട്ട് ആയി.

തിരുവനന്തപുരത്തെ അഭ്യസ്തവിദ്യരായ നായർ യുവാക്കൾ ചേർന്ന് സംഘടിപ്പിച്ച മലയാളിസഭ (1885)യുടെ സ്ഥാപകഅംഗങ്ങളിൽ ഒരാളും അതിന്റെ ജേർണൽ ആയ 'മലയാളി' (1886) യുടെ എഡിറ്ററും ആയിരുന്നു സി.വി. രാമൻ പിള്ള. അതുവരെ വിദേശ ബ്രാഹ്മണരുടെ അവകാശസങ്കേതമായിരുന്ന ഭരണത്തിലെയും ഉദ്യോഗങ്ങളിലെയും ഉന്നതസ്ഥാനങ്ങളിൽ മലയാളികൾക്ക് മുൻഗണന നൽകണമെന്നാവശ്യപ്പെട്ട് 1891-ൽ നായന്മാർ തിരുവിതാംകൂർ മഹാരാജാവിന് നൽകിയ മലയാളിമെമ്മോറിയൽ ഡ്രാഫ്റ്റ് ചെയ്തത് അദ്ദേഹമാണെന്ന് പറയപ്പെടുന്നു. അഞ്ചുവർഷങ്ങൾക്കുശേഷം 1896-ൽ, ഈഴവർ ചേർന്ന് ഈഴവമെമ്മോറിയൽ എന്നറിയപ്പെടുന്ന ഒരു നിവേദനം രാജാവിന് നൽകി. ദളിതർ രണ്ടിൽനിന്നും ഒഴിവാക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. ജാതിയുടെ ഘടനകളാണ് സാമൂഹ്യപരിഷ്കരണ പ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ ഘടനകളെയും നിർണയിച്ചത്. എന്നാലും മലയാളിമെമ്മോറിയലിന്റെ ഒപ്പുകാരിൽ കുറെ ഈഴവരെയും ഉൾപ്പെടുത്തിയിരുന്നു.

ഒഴിവാക്കലിന്റെ ഈ മൗനമായ ഉത്തരവ് അയ്യങ്കാളിയുടെ ചരിത്രപ്രധാനമായ സമരങ്ങളെ, പ്രത്യേകിച്ച് ,മേല്പറഞ്ഞ രണ്ട് മെമ്മോറിയലുകൾക്കിടയിൽ 1893-ൽ നടന്ന വില്ലുവണ്ടിസമരത്തെ ബാധിച്ചു. ജാതിവിലക്കുകൾ വകവെയ്ക്കാതെ, ഒരു ദിവസം അലങ്കരിച്ച കാളവണ്ടിയിൽ പൊതുനിരത്തിലൂടെ അയ്യങ്കാളി സവാരി ചെയ്തു. ഇത് ദളിതരും മറുവശത്ത് പ്രധാനമായും ഈഴവരടങ്ങിയ ജാതിവാദികളും തമ്മിലുള്ള അക്രമത്തിൽ കലാശിച്ചു. കേരളചരിത്രത്തിലെ പ്രമുഖ സംഭവങ്ങളായി രണ്ട് മെമ്മോറിയലുകളെയും സ്ഥാപിച്ച് പുകഴ്ത്തിയപ്പോൾ അയ്യങ്കാളിയുടെ വില്ലുവണ്ടിസമരത്തെ ഊമയായി, ദ മ്യൂട്ട് ആയി വിസ്മൃതിയിൽ തള്ളിവിട്ടുകളഞ്ഞു.

ഒരുവശത്ത്, മേൽത്തട്ടിലെ അതിപരിഷ്കൃതരായ വിദേശബ്രാഹ്മണരടങ്ങിയ നോൺ-മലയാളി അപരരേയും മറുവശത്ത്, കീഴ്ത്തട്ടിലെ അപരിഷ്കൃതരായ നാടൻ ദളിത് അപരരേയും എതിരായി നിർത്തിക്കൊണ്ടാണ് പുത്തൻമലയാളി സ്വത്വം നിർവചിക്കപ്പെട്ടത്. വിദേശ ബ്രാഹ്മണർ കാലക്രമേണ

കേരളസമൂഹത്തിൽ അലിഞ്ഞുചേർന്നു. ദളിതരുടെ ഉദ്ഗ്രഥനം നിരന്തരം അകന്നു പൊയ്ക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു. ഇതിന്റെ ഫലമായി മലയാളിയുടെ സ്വന്തം പ്രതിച്ഛായ എപ്പോഴും നിർവചിക്കപ്പെടുന്നത് ഊമ/മൃട്ട് ആക്കപ്പെട്ട സ്വദേശി ദളിത് അപരർക്കെതിരായിട്ടാണ്. ദളിതരെ ഒഴിവാക്കുന്ന ഇത്തരമൊരു മലയാളി സ്വത്വസങ്കല്പം ഒരു പാശ്ചാത്യമിഷനറിയുടെ രചനകളിൽ മുൻകൂട്ടി സൂചിപ്പിക്കപ്പെടുന്നതും പിന്നീട് മാർക്സിസ്റ്റ് ചരിത്രരചനയിൽ വീണ്ടും പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നതും എങ്ങനെയെന്നതാണ് വളരെ രസകരമായ ഒരു കാര്യം.

സിഎംഎസ് മിഷനറിയായ ജോസഫ് പീറ്റ് 1860-ൽ എഴുതി:

> "ഈ അടിമജനം തിരുവതാംകൂർ സമുദായത്തിന്റെ ഒരു ഭാഗമാണെന്ന് ഞാൻ കരുതുന്നില്ല. അവരെ നമ്മുടെ മിഷനറി വേലയുടെ മുഖ്യലക്ഷ്യമാക്കാൻ ഞാൻ ഉദ്ദേശിക്കുന്നില്ല... അച്ചടക്കത്തെ കാര്യമായി ബാധിക്കാത്ത വിധത്തിൽ അവർക്കിടയിൽ സ്കൂളുകൾ തുടങ്ങാനും അവരെ ക്രൈസ്തവമാർഗ്ഗത്തിൽ അഭ്യസിപ്പിക്കാനും ഞാൻ ആഗ്രഹിക്കുന്നു... എന്നാലും നിലവിലുള്ള സാഹചര്യത്തിൽ, അവരുടെ നിയമപരമായ പദവിയിൽ തലയിടാനോ തിരുവതാംകൂർ സമുദായം അവർക്ക് ഒരിക്കലും അനുവദിച്ചിട്ടില്ലാത്ത ഒരു സ്ഥാനം അവർക്കുണ്ടെന്നു ഭാവിക്കാൻ അവരെ പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കാനോ ഞാൻ ഒരുക്കമല്ല" (ഹണ്ട് 1968:111)

മിഷനറി ഇവിടെ അഞ്ചു പ്രസ്താവനകൾ നടത്തുന്നുണ്ട്. ഒന്നാമതായി, അടിമകൾ/ദളിതർ തിരുവിതാംകൂർ/മലയാളി സമൂഹത്തിന്റെ ഭാഗമല്ല. രണ്ടാമതായി അവർ അദ്ദേഹത്തിന്റെ മുൻഗണനയിൽ പെടുന്നില്ല. മൂന്നാമതായി, വളരെ ഒതുക്കത്തിൽ മറ്റുള്ളവർക്ക് പ്രശ്നമുണ്ടാക്കാതെ അവരെ ക്രൈസ്തവവൽക്കരിക്കും. നാലാമതായി, അവരുടെ നിയമപരമായ പദവിയിൽ മാറ്റം വരുത്താൻ യാതൊന്നും ചെയ്യുകയില്ല. അഞ്ചാമതായി, മറ്റുള്ളവരുമായി തുല്യത/സമത ഭാവിക്കാൻ അവരെ പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കുകയില്ല. മിഷനറി രേഖകളിൽ നാം നാട്ടു മിഷണറിമാരെക്കുറിച്ച് വായിക്കാറുണ്ട്. എന്നാൽ,ഈ നാട്ടുകാരിൽ ഒറ്റ ദളിതനെപ്പോലും നാം കാണുന്നില്ല. മലയാളിയെപ്പോലെ നാട്ടുകാരനും മാറ്റമില്ലാതെ നോൺ-ദളിത് ആണ്. ക്രിസ്ത്യൻ ദളിത് ദ മൃട്ട്.

കേരളം മലയാളികളുടെ മാതൃഭൂമി (1948) എന്ന കൃതിയിൽ ഇ.എം.എസ് നമ്പൂതിരിപ്പാട് കേരളത്തിന്റെ ആധുനികപൂർവ്വസാമൂഹ്യരൂപീകരണത്തെ വിശദമാക്കാൻ ജാതി-ജന്മി-നാടുവാഴി മേധാവിത്തം എന്ന ഫോർമുലയാണ് ഉപയോഗിച്ചത്. കേരളത്തിലെ ദളിതരുടെ ജംഗമ അടിമത്തം/ചാറ്റൽ

സ്ലേവറിഎന്ന ചരിത്രാനുഭവത്തെയാണ് ത്രയരൂപത്തിലുള്ള ഇ.എം.എസ് ഫോർമുല അതിദാരുണമായി ഒഴിവാക്കിയത്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ കേരളചരിത്രം മാർക്സിസ്റ്റ് വീക്ഷണത്തിൽ (1990) എന്ന കൃതിയും ദളിതർക്ക് ഭേദപ്പെട്ട ഒരു ഇടപാട് നൽകുന്നില്ല. അടിമ- ഉടമ പരസ്പരാശ്രിതത്വത്തിന്റെ നൂറ്റാണ്ടുകൾ അവഗണിച്ചുകൊണ്ട് ദളിതർ സമൂഹത്തിലെ മറ്റുള്ളവരെ സ്വാധീനിക്കുകയോ മറ്റുള്ളവരാൽ സ്വാധീനിക്കപ്പെടുകയോ ചെയ്തിട്ടില്ലെന്ന മിഷണറിയുടെ പ്രസ്താവനയോട് യോജിക്കുന്നതായിട്ടാണ് തോന്നുന്നത്. അടിമത്തത്തിന്റെ പ്രയോജനം കൂടാതെ ആധുനികകേരളത്തിന്റെ സാമ്പത്തികപുരോഗതിയെയും സാംസ്കാരികവികസനത്തെയും പറ്റി ചിന്തിക്കാനാവില്ലെന്ന സത്യമാണ് മിഷനറിയും മാർക്സിസ്റ്റും വിസ്മരിക്കുന്നത്.

ആദ്യകാല മലയാളനോവലുകളിലെ ക്ലാസിക് കൃതികളിൽ ഒന്നിലും ദളിതരെയോ അടിമത്തത്തെയോ പറ്റി യാതൊരു പരാമർശവും ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. എന്നാൽ കേരളത്തിൽ ആദ്യം രചിക്കപ്പെട്ട ദ സ്ലേയർ സ്ലെയ്ൻ എന്ന നോവലിന്റെ പ്രതിപാദ്യവിഷയത്തിൽ അടിമത്തനിരോധനത്തിന്റെയും ഉദ്ഗ്രഥനത്തിന്റെയും ഘടകമുണ്ട്. ദളിതർ അനുഭവിക്കുന്ന സ്വത്വത്തിന്റെ ആധിക്യംമൂലം അടിമത്തത്തെക്കുറിച്ചും അടിമത്തത്തിനെതിരെയും ഉള്ള ഒരു നോവൽ എന്ന കീർത്തി ഈ മിഷൻ നോവൽ കൈവരിച്ചിട്ടുണ്ട്. കേരളത്തിലെ സിറിയൻ ക്രിസ്ത്യൻ സമുദായവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് പ്രൊട്ടസ്റ്റന്റ് മിഷൻ നേരിട്ട പ്രശ്നങ്ങളുടെ ഒരു വിവരണമാണ് ഈ നോവൽ നൽകാൻ ശ്രമിക്കുന്നതെന്ന് ഇതിന്റെ സന്ദർഭം സൂക്ഷിച്ച് പരിശോധിച്ചാൽ ആർക്കും ബോധ്യമാകും

മലങ്കര സുറിയാനി സഭയുടെ ഉദ്ധാരണമായിരുന്നു സി.എം.എസ് മിഷൻ ഓഫ് ഹെൽപിന്റെ ഏകലക്ഷ്യം. എന്നാൽ, ഇരുപതുവർഷങ്ങളുടെ സഹകരണത്തിനു ശേഷം 1836-ൽ സുറിയാനിസഭയും മിഷണറിമാരും തമ്മിൽ വഴിപിരിഞ്ഞു. പ്രൊട്ടസ്റ്റന്റ് പരിഷ്കരണങ്ങളെ നിരുപാധികം തള്ളിക്കളഞ്ഞ സിറിയൻ ക്രിസ്ത്യൻ പിൻമാറ്റം മിഷനറിമാരെ അക്ഷരാർത്ഥത്തിൽ ഞെട്ടിച്ചുകളഞ്ഞു. ഈയൊരു വെളിച്ചത്തിൽ വായിച്ചാൽ ദ സ്ലെയർ സ്ലെയ്ൻ തികച്ചും വ്യത്യസ്തമായ ഒരു അർത്ഥം ആയിരിക്കും പ്രസരിപ്പിക്കുക.

നോവലിലെ മുഖ്യകഥാപാത്രമായ കോശി കുര്യൻ പ്രൊട്ടസ്റ്റാന്റിസം ഉപേക്ഷിച്ച ഒരു സിറിയൻ ക്രിസ്ത്യൻ പിന്മാറ്റക്കാരനാണ്. അയാളുടെ മകൾ മറിയം മിഷൻസ്കൂളിൽ നിന്ന് മടങ്ങിയെത്തിയത് ഒരു തികഞ്ഞ പ്രൊട്ടസ്റ്റന്റ് വിശ്വാസി ആയിട്ടാണ്. ഈയൊരു പ്രാഥമികവൈരുദ്ധ്യത്തിലാണ് ഈ

നോവൽ ഉറപ്പിച്ചിരിക്കുന്നത്. അങ്കിൾ ടോമിന്റെ മാതൃകയിൽ സൃഷ്ടിച്ച പൗലോസ പുലയൻ എന്ന അടിമകഥാപാത്രത്തിലൂടെ പ്രൊട്ടസ്റ്റന്റ് അടിമ നിരോധനവ്യവഹാരം നോവലിൽ അവതരിപ്പിക്കുന്നുണ്ടെന്നത് ശരിതന്നെ. എന്നാൽ അടിമകളോട് ക്രൂരമായി പെരുമാറുന്ന സിറിയൻ ക്രിസ്ത്യൻ പിന്മാറ്റക്കാരൻ പിതാവിനെയും അടിമത്തത്തിന്റെ പ്രയോജനങ്ങൾ അനുഭവിച്ചു കൊണ്ടുതന്നെ അടിമകളോട് അനുകമ്പയോടെ പെരുമാറുന്ന പ്രൊട്ടസ്റ്റന്റ് വിശ്വാസിയായ മകളെയും തമ്മിൽ വേർതിരിക്കുന്ന ഒരു ഘടകം ആയിട്ടാണ് അടിമത്തം പ്രവർത്തിക്കുന്നത്.

അമേരിക്കൻ സിവിൽവാറിന്റെ കാലത്ത്, അടിമത്തത്തെ ഇതുപോലൊരു കാര്യത്തിനായി ഉപയോഗിക്കുന്നുണ്ട്. അടിമത്തം നിലനിൽക്കുന്ന ദക്ഷിണസംസ്ഥാനങ്ങളും ലിബറൽ നയങ്ങൾ പിന്തുടരുന്ന ഉത്തരസംസ്ഥാനങ്ങളും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസം ചിത്രീകരിക്കാൻ ഹാരിയറ്റ് ബീച്ചർ സ്റ്റോവിന്റെ 'അങ്കിൾ ടോംസ് ക്യാബിൻ'(1852) എന്ന നോവലിലാണ് അടിമത്തം ഇത്തരത്തിൽ ഉപയോഗിക്കപ്പെടുന്നത്. ഹാപ്പി എൻഡിങ്ങിന്റെ കാര്യമൊഴിച്ചാൽ, ദ സ്ളേയർസ്ലെയ്ൻ അതിന്റെ കാവ്യശാസ്ത്രം കടം എടുത്തിരിക്കുന്നത് അങ്കിൾ ടോംസ് ക്യാബിനിൽ നിന്നാണ്. അങ്കിൾ ടോം എന്ന നല്ല അടിമക്കുള്ള കുറിപ്പടി നിർദേശങ്ങൾ പൗലോസ പുലയൻ അതേപടി പാലിക്കുകയും സഹനത്തിന്റെയും ലജ്ജിപ്പിക്കുന്ന നിഷ്ക്രിയതയുടെയും ദളിത് വാർപ്പ് മാതൃകയായി മാറുകയും ചെയ്യുന്നു (റൂലാൻഡ് & ബ്രാഡ്ബറി 1992: 181-3). അമേരിക്കയിലെ കറുത്ത അടിമകൾക്കിടയിൽ നടന്ന വെള്ളക്കാരുടെ പ്രൊട്ടസ്റ്റന്റ് മിഷനുകളെപ്പറ്റിയുള്ള ജെയിംസ് കോണിന്റെ വിമർശനം ഏറെ പ്രസക്തമാണ്.

> "യജമാനന്മാരുടെ ലക്ഷ്യം അനുസരണയും മെരുക്കവും ഉള്ള അടിമയെ സൃഷ്ടിക്കുന്ന ഒരു യേശുവിനെ അവതരിപ്പിക്കുക എന്നതായിരുന്നു. കറുത്തവരെ മെച്ചപ്പെട്ട അടിമകൾ അതായത്, വെള്ളക്കാരായ യജമാനന്മാരുടെ വിശ്വസ്ത സേവകരാക്കുന്ന ജോലിയാണ് യേശു നിർവഹിക്കേണ്ടിയിരുന്നത്." (കോൺ 1975: 31)

മിസ്സിസ്സിപ്പി നദിയിൽ മുങ്ങിച്ചാകുന്നതിൽനിന്ന് ഇവാ സെന്റ് ക്ലയർ എന്ന വെള്ളക്കാരി പെൺകുട്ടിയെ അങ്കിൾ ടോം രക്ഷപ്പെടുത്തിയപോലെ കോശി കുര്യന്റെ മകൾ മറിയത്തെ മുങ്ങിമരണത്തിൽനിന്ന് പൗലോസ രക്ഷപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. പൗലോസക്കുനേരെ ഓങ്ങിയ കോശി കുര്യന്റെ അടിയേറ്റാണ് പൗലോസയുടെ പേരക്കുട്ടി ചത്തത്. ഒരു നല്ല അടിമയുടെ

കഥയെ എങ്ങനെയാണ് നമുക്ക് വിമോചനത്തിന്റെ കഥയായി പ്രതിനിധാനം ചെയ്യാൻ കഴിയുക? സബിസ്റ്റൺ പറയുംപോലെ, മർദ്ദകനോട് സഹകരിക്കുന്നുവെന്ന കുറ്റപ്പെടുത്തലിന്റെ ദുസ്സൂചന പേറുന്നതാണ് ഇന്ന് അങ്കിൾ ടോം എന്ന ലേബൽ (പ്ലാസ & റൈഡിങ് 1994: 95).

എന്നാലും, ദലിത് അടിമകൾ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യപ്പെട്ടത് വക്രവും സ്വാർത്ഥപരവുമായ രീതിയിലായിരുന്നെങ്കിൽപ്പോലും, അവർക്ക് സാഹിത്യവ്യവഹാരത്തിൽ ആദ്യം ഇടം നൽകിയത് മിഷൻ നോവലുകളാണ്. ദളിതരെ ഒഴിവാക്കിയ കുറ്റത്തിൽ നിന്ന് ഈ കാലഘട്ടത്തിലെ പ്രാമാണിക മലയാള നോവലുകളെ ഒരു തരത്തിലും വിടുവിക്കാനാവില്ല. അടിമകളുടെ വിമോചനം മേൽജാതിക്കാരുടെ താൽപര്യങ്ങൾക്ക് അനുഗുണമായിരുന്നില്ലെന്നത് നേരാണ്. എന്നാൽ, ശബ്ദം വീണ്ടെടുക്കാൻ ദളിത് മൂട്ടുകൾ നടത്തിയ പരിശ്രമങ്ങളോട് ഏറ്റമുട്ടിയും അകലം പാലിച്ചും പരിണമിച്ച വികസിച്ച മലയാളിജ്ഞാനോദയത്തെ മനസ്സിലാക്കാൻ ഈ താല്പര്യമില്ലായ്മ വളരെ പ്രധാനപ്പെട്ടതാണ്.

ജാതിനിർമ്മൂലനം അനുപേക്ഷ്യമാക്കുകയും അടിത്തട്ടിൽനിന്ന് സമതയിലേയ്ക്കുള്ള ഒരു ഉണർവായി പ്രബുദ്ധതയെ സങ്കൽപ്പിക്കുകയും ചെയ്ത അംബേദ്കറുടെ ദർശനത്തോട് മലയാളി ജ്ഞാനോദയത്തിന്റെ ജാതി മനോഭാവശീലങ്ങൾ എതിരായിട്ടാണ് നിൽക്കുന്നത്. ഈ യാഥാർത്ഥ്യം അംഗീകരിക്കുക എന്നത് കേരളത്തിലെ വിമർശനാത്മക സാംസ്കാരിക പഠനങ്ങളെയും വിമോചനപരമായ രാഷ്ട്രീയപ്രയോഗങ്ങളെയും സംബന്ധിച്ച അടിസ്ഥാനപ്രാധാന്യമുള്ള കാര്യമാണ്.

ഉത്തരകേരളത്തിൽ ബാസൽമിഷന്റെ പ്രവർത്തനഫലമായി മരത്തൻ എന്ന ഒരു ദളിത് യുവാവ് യേശുദാസൻ എന്ന സെഷൻസ് ജഡ്ജിയായി മാറുന്ന കഥ പറയുന്ന നോവലാണ് പോത്തേരി കുഞ്ഞമ്പുവിന്റെ 'സരസ്വതീവിജയം'. ഇതൊരു മിഷൻ നോവലല്ലെങ്കിലും മിഷനെക്കുറിച്ചുള്ള നോവലാണ്. വിദ്യാധനം സർവധനാൽ പ്രധാനം എന്നാണ് ഇതിന്റെ ആദർശവാക്യം. ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസമാണ് സാമൂഹ്യമായ ചലനക്ഷമത കൈവരിക്കാനുള്ള മാർഗം എന്ന വാദമാണ് ഈ നോവൽ മുന്നോട്ടുവെയ്ക്കുന്നത്.ഒരു കീർത്തനം ആലപിച്ച കുറ്റത്തിന് ഒരു ബ്രാഹ്മണന്റെ നിർദ്ദേശപ്രകാരം മർദ്ദിച്ച മൃതപ്രായനാക്കപ്പെട്ട മരത്തൻ എന്ന ദളിത് യുവാവ് ഗ്രാമം വിട്ടോടി. ഒരു അജ്ഞാതജഡം മരത്തന്റേതാണെന്ന് ഒരു മുസ്ലീം തെറ്റായി തിരിച്ചറിഞ്ഞതിനെത്തുടർന്ന് ബ്രാഹ്മണൻ തടവിലായി. കൊല്ലപ്പെട്ട മരത്തൻ വർഷങ്ങൾക്കുശേഷം

യേശുദാസൻ എന്ന സെഷൻസ് ജഡ്ജിയായി സ്വന്തം നാട്ടിൽ ചാർജെടു ക്കുന്നു. മരത്തനെ കൊന്ന കുറ്റത്തിന് ബ്രാഹ്മണൻ വിചാരണ നേരിടുന്നത് യേശുദാസന്റെ കോർട്ടിലാണ്. കോടതി അയാളെ വെറുതെ വിടുന്നു. അയാൾ ക്രിസ്തുമതം സ്വീകരിച്ച ഭാര്യക്കും മകൾക്കുമൊപ്പം പോകുന്നു. അയാളുടെ മകൾ സരസ്വതിയെ യേശുദാസൻ വിവാഹം കഴിക്കുന്നു. നോവൽ ശുഭമായി അവസാനിക്കുന്നു.

നോവൽരചനയ്ക്കുതകുന്ന നിർമാണവസ്തുക്കളായി ജാതിബന്ധങ്ങളെ യും ജാതി സംഘർഷങ്ങളെയും കുഞ്ഞമ്പു മനപ്പൂർവ്വം അംഗീകരിക്കുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ, ഒന്നുകിൽ ഒത്തുതീർപ്പിന്നോ അല്ലെങ്കിൽ ഒഴിഞ്ഞുമാറലിനോ വേണ്ടിയാണ് അദ്ദേഹം ജാതിസംഘർഷം നോവലിൽ അനുവദിക്കുന്നത്. ഒരു ബ്രാഹ്മണയുവതിയും ദളിത് യുവാവും തമ്മിലുള്ള പുരോഗമനപരമായ പ്രതിലോമബന്ധം എന്ന തന്ത്രം കണ്ടുപിടിച്ചുകൊണ്ടാണ് ജാതിയുടെ സാമൂഹ്യവൈരുദ്ധ്യം സാഹിത്യപരമായി പരിഹരിക്കുന്നത്. ആദ്യം സാഹിത്യത്തിൽ നിന്നും പിന്നീട് സാമൂഹ്യപ്രയോഗത്തിൽ നിന്നും സംബന്ധം എന്ന ആചാരം അപ്രത്യക്ഷമായതിനെ തുടർന്നാണ് ഇത്തരമൊരു ആദർശവൽകൃത ജാതിസങ്കരം മലയാളസാഹിത്യത്തിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടത്. ദളിതനുമായുള്ള വിവാഹത്തിനുമുമ്പ് ഒരു മാന്ത്രികമായ കയ്യടക്കം വഴി ബ്രാഹ്മണസ്ത്രീയുടെ ബ്രാഹ്മണത്വം തുടച്ചുകളഞ്ഞുകൊണ്ടാണ് വിധ്വംസകമെന്നു തോന്നുന്ന എന്നാൽ സമാധാനപരമായ ഈ ജാതിക്കലർപ്പ് സാക്ഷാത്കരിക്കുന്നത്. ബ്രാഹ്മണത്വം നഷ്ടപ്പെട്ട ബ്രാഹ്മണസ്ത്രീ അടിമവ്യവസ്ഥയിൽ വെറും ജംഗമവസ്തുവായ ദലിതന് തുല്യമായ സാധനമായി മാറുന്നു.

സാമൂഹ്യമായി അസാധ്യമായ കാര്യങ്ങൾക്കു പരിഹാരം തേടി മിശ്ര വിവാഹം എന്ന ഉപായത്തിലേക്ക് തിരിയുന്ന പ്രവണത കുമാരനാശാന്റെ ദുരവസ്ഥ (1922) എന്ന കവിതാഖ്യാനത്തിൽ ആവർത്തിക്കുന്നുണ്ട്. 1921-ലെ മലബാർ കലാപത്തിന്റെ അതിക്രമങ്ങൾക്കെതിരെ രോഷം പ്രകടിപ്പിക്കാനാണ് ആശാൻ ഇതെഴുതിയത്. കലാപത്തിന്റെ ഇരയായ സാവിത്രി എന്ന ബ്രാഹ്മണപെൺകുട്ടി സാഹചര്യങ്ങളുടെ സമ്മർദ്ദം മൂലം ചാത്തൻ എന്ന ദളിത് യുവാവിന്റെ കുടിലിൽ അഭയം തേടുന്നു. ഇതിന്റെ ഫലമായി ജാതി നഷ്ടപ്പെട്ട സാവിത്രി ചാത്തന്റെ ആത്മാവ് നിറയെ ഹിന്ദു പുരാണകഥകൾ നിക്ഷേപിച്ച ശേഷം അവനെ വിവാഹം കഴിക്കുന്നു. പ്രൊട്ടസ്റ്റന്റ് ക്രിസ്തുമതത്തിന്റെ പുരോഗമന ചുറ്റുപാടുകളിൽ ആണ് സരസ്വതീവിജയത്തിൽ ജാതിസങ്കരം നടക്കുന്നത്. ഹിന്ദുദേശീയതയുടെ പശ്ചാത്തലത്തിലാണ് ദുരവസ്ഥയിൽ ഇത്

സംഭവിക്കുന്നത്. വിശദാംശത്തിലെ ഈ വ്യത്യാസമൊഴിച്ചാൽ ഹിന്ദുമതത്തിനും രാഷ്ട്രത്തിനും ഭീഷണിയായ മുസ്ലീങ്ങളെ നോവലും കവിതയും ഒരുപോലെ ഉന്നം വെയ്ക്കുന്നുണ്ട്. നോവലിലെ ബ്രാഹ്മണന്റെ വാക്കുകൾ ഇത് ശരിവെക്കുന്നുണ്ട്. ഈ കള്ളമാപ്പിളകൾ ആരാണ്? ഈ മൊട്ടത്തലയൻമാർ ഈ നാട്ടിൽ വന്നതോടെ ധർമ്മം പമ്പകടന്നു (ഇരുമ്പയം1985:65).മതത്തെയും രാഷ്ട്രത്തെയും രക്ഷിക്കാൻ കൂടുതൽ പ്രബലരാകുവാൻ ബ്രാഹ്മണരെ ആഹ്വാനം ചെയ്തുകൊണ്ടാണ് ദുരവസ്ഥ അവസാനിക്കുന്നത്.

തകഴിയുടെ രണ്ട് നോവലുകൾ-തോട്ടിയുടെ മകൻ (1947) രണ്ടിടങ്ങഴി (1948) ദളിതരെ സംബന്ധിച്ച് നോവൽസാഹിത്യം പുലർത്തിയ ദീർഘമൗനം ഭഞ്ജിച്ചു. ഈ നോവലുകൾ യഥാക്രമം പുന്നപ്ര-വയലാർ സമരത്തിനും ഇന്ത്യൻ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനും ശേഷമാണ് പ്രസിദ്ധീകരിച്ചത്. നാല്പതുകളിലും അൻപതുകളിലും തകഴിയെപ്പോലെ ദളിതരല്ലാത്ത എഴുത്തുകാർ ദളിത്ജീവിതത്തെ അപൂർവ്വമായ തന്മയീഭാവത്തോടും ആധികാരികതയോടും കൂടി അവതരിപ്പിച്ചിരുന്നതിനാലാണ് മലയാളത്തിൽ ദലിത്കഥാസാഹിത്യത്തിന്റെ വ്യതിരിക്തമായ ഒരു വിഭാഗം ഇപ്പോഴും ഉണ്ടാകാത്തതിന്റെ മുഖ്യ കാരണം എന്നാണ് മലയാളപുരോഗമനസാഹിത്യചരിത്രത്തിലെ രണ്ട് പ്രധാന സംഭവങ്ങൾ ആയ ഈ നോവലുകളെ വിലയിരുത്തിക്കൊണ്ട് കെ സച്ചിദാനന്ദൻ പറഞ്ഞത് (1999:11-18).

അധീശത്വവുമായി ബന്ധമില്ലാത്ത പദങ്ങളല്ല തന്മയീഭാവവും ആധികാരികതയും. രണ്ടിടങ്ങഴി തന്നെ ഉദാഹരണം. തകഴി,സത്യത്തിൽ,രണ്ടു കഥകളെഴുതി അവ ഒന്നാക്കി തുന്നിച്ചേർത്തിരിക്കുകയാണ്. എന്നാൽ പരസ്പരവിരുദ്ധമായ ഈ രണ്ടു കഥകളെയും വെളിപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ട് തുന്നൽ പലയിടങ്ങളിലും കീറിപ്പൊളിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. ദളിതരുടെ തൊഴിലാളിവൽക്കരണത്തിലേക്ക് നയിച്ച ഉണർവിന്റെ കഥയാണ് ഒന്നാമത്തേത്. പണ്ട് യജമാനന്മാരും അടിമകളും തമ്മിൽ നിലനിന്നിരുന്നെന്നുപറയുന്ന ഗ്രാമ്യമായ സൗഹൃദബന്ധത്തിന്റെ ഗൃഹാതുരത്വം തുളുമ്പുന്ന വിവരണമാണ് രണ്ടാമത്തെ കഥ. തകഴി നോവൽ സമർപ്പിച്ചിരിക്കുന്നത് തന്റെ പിതാവിന്റെ വിശ്വസ്തസേവകനായ മടിയേത്രു കുഞ്ചേപ്പന്റെ പേരിലാണ്. കൂടാതെ കുഞ്ചേപ്പന് ആദരാഞ്ജലി അർപ്പിക്കുന്ന ഒരു മുഖവുര കൂടി ചേർത്തിട്ടുണ്ട്.

ബുദ്ധിമുട്ടിന്റെ നേരങ്ങളിൽ ദളിതരെ നിസ്സഹായരാക്കി കയ്യൊഴിയുന്ന പുതിയ മുതലാളിത്തരീതിയിലെ കരാറിന്റെയും പണത്തിന്റെയും ദയാരഹിതബന്ധങ്ങളുടെ സ്ഥാനത്ത്, പഴയ അടിമത്ത ഉല്പാദനരീതിയിലെ

കർഷകവൃത്തിക്കുചുറ്റം സംഘടിക്കപെട്ട സാമ്പ്രദായിക അടിമ-ഉടമ വിനിമയബന്ധങ്ങളെ അനുസ്മരിച്ചുകൊണ്ടാണ് രണ്ടിടങ്ങഴി ഏഴാംഅദ്ധ്യായം അവസാനിക്കുന്നത്.വിശ്വസ്ത ഭൃത്യന്റെ ജഡം മറവുചെയ്തപ്പോൾ മൂത്തതമ്പുരാൻ വിതുമ്പിയത് കോരൻ ഓർക്കുന്നു. പണ്ടുകാലങ്ങളിൽ കുട്ടനാടൻ കർഷകനും അയാളുടെ പുലയരും തമ്മിൽ അവർ ഒരു കൂട്ടുകുടുംബത്തിൽപ്പെട്ടവരെപ്പോലെ സൗഹാർദ്ദമായ ഒരു ബന്ധം നിലനിന്നിരുന്ന കാര്യം ആഖ്യാതാവ് ഈ സന്ദർഭത്തിൽ കൂട്ടിച്ചേർക്കുന്നു. എന്നാൽ, ആത്മാർത്ഥമായ ഈ ബന്ധം തകർത്തത് അത്യാഗ്രഹികളായ (അവർ ക്രിസ്ത്യാനികളാണ്) ഒരു കൂട്ടം പുതിയ കർഷകരാണെന്ന് ഈ നോവൽ വാദിക്കുന്നതുപോലെ തോന്നുന്നു. അടിമത്തതിന്റെ ചരിത്രം, പക്ഷേ,ഇത്തരമൊരു സൗഹാർദ്ദബന്ധത്തെ സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നില്ല.

സൂക്ഷ്മമായി വിശകലനം ചെയ്താൽ, ദ സ്ലെയർ സ്ലെയ്ൻ നോവലിലെപ്പോലെ, രണ്ടിടങ്ങഴിയിലെ ദളിത് കഥയും ചിട്ടപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നത് ദയവുള്ള/ക്രൂരമായ എന്ന ദ്വന്ദത്തിൽ ഉറപ്പിച്ച അർദ്ധകുടുംബബന്ധങ്ങളുടെ ഒരു ചട്ടക്കൂടിലാണ്. മുൻവാക്യത്തിലെ ദ്വന്ദ്വത്തിന് നോവലിലെ നായർ/ക്രിസ്ത്യൻ വിഭജനവുമായി ഓവർലാപ് ചെയ്യാനുള്ള പ്രവണതയുണ്ട്. പ്രധാനമായും ക്രിസ്ത്യാനികൾ, മുസ്ലീങ്ങൾ, ഈഴവർ എന്നീ സമുദായങ്ങളുടെ സഖ്യമായ ജോയിന്റ് പൊളിറ്റിക്കൽ കോൺഗ്രസ് നയിച്ച വിജയകരമായ പ്രചാരണപരിപാടികളെ തുടർന്ന് തിരുവിതാംകൂറിൽ രാഷ്ട്രീയാധികാരത്തിനുവേണ്ടി നടന്ന പിടിവലിക്കു മാത്രമേ നോവലിലെ ക്രിസ്ത്യാനികളുടെ അസുരവൽക്കരണവും ദളിത് തൊഴിലാളികളോടുള്ള പക്ഷപാതവും വിശദീകരിക്കാൻ കഴിയൂ.പ്രായപൂർത്തി വോട്ടവകാശത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ തെരഞ്ഞെടുപ്പ് പ്രഖ്യാപിച്ചത് നായന്മാർക്ക് ഭീഷണിയായി.മുൻപ്, ഭൂവുടമസ്ഥത ആയിരുന്നു വോട്ടവകാശത്തിന്റെ മാനദന്ധം. നോവലിന്റെ പതിനൊന്നാം അദ്ധ്യായത്തിൽ ദളിത് ആത്മാവുകൾ/വോട്ടുകൾ നേടാൻ മത്സരിക്കുന്ന ഹിന്ദുസന്യാസിമാരെയും കത്തോലിക്കാ മതപ്രചാരകരെയും കാണാം. അതുവരെ രാജാപക്ഷക്കാരായിരുന്ന നായന്മാർ പുരോഗമനപരമായ ഒരു തിരിവെടുത്തു. തോപ്പിൽ ഭാസിയുടെ നിങ്ങളെന്നെ കമ്മ്യൂണിസ്റ്റാക്കി (1952) എന്ന നാടകം നായന്മാരുടെ പെട്ടെന്നുള്ള ഈ തിരിച്ചിലിന്റെ നാടകാവിഷ്കാരമാണ്.പരമുപിള്ളയും കേശവൻനായരും എത്ര പെട്ടെന്നാണ് കമ്മ്യൂണിസ്റ്റായത്!

ദളിത് പ്രശ്നത്തെ പ്രതിപാദിക്കുന്ന കാര്യത്തിൽ മുൻഗാമികളായ കുഞ്ഞമ്പുവും കുമാരനാശാനും ചെയ്തതുപോലെ സാമൂഹ്യമായി അസാധ്യമായ ജാതി

ഉദ്ഗ്രഥനത്തിന്റെ പ്രശ്നം പരിഹരിക്കാനുള്ള ശ്രമമൊന്നും തകഴി രണ്ടിടങ്ങഴിയിൽ നടത്തുന്നില്ല. നേരെമറിച്ച്, ജാതിയുടെ കാര്യത്തിൽ ഒരു ഒഴിഞ്ഞുമാറൽ ഉണ്ടുതാനും. മൂന്ന് തന്ത്രങ്ങൾ വിന്യസിച്ചുകൊണ്ടാണ് തകഴി ഈ ഒഴിഞ്ഞുമാറലിനെ അദൃശ്യമാക്കുന്നത്.ഒന്നാമതായി കുട്ടനാടൻ കർഷകനും അയാളുടെ അടിമയും തമ്മിലുള്ള ഗ്രാമ്യസൗഹൃദബന്ധത്തിന്റെ ഗൃഹാതുരവിവരണം. രണ്ടാമതായി, നോവലിലെ സംഘർഷം കേന്ദ്രീകരിച്ചിരിക്കുന്നത് ജാതിയേക്കാൾ വർഗ്ഗത്തിന്റെ തലത്തിലാണ്.. മൂന്നാമതായി, കൃഷിഭൂമി കർഷകന് എന്ന ഒരു ജാതിനിഷ്പക്ഷ മുദ്രാവാക്യത്തോടുകൂടിയാണ് നോവൽ അവസാനിക്കുന്നത്.

സരസ്വതീവിജയവും ദുരവസ്ഥയും പ്രക്ഷേപണം ചെയ്ത സാമൂഹ്യമായി അസാധ്യമായ ഉദ്ഗ്രഥനമാതൃകയുടെ സ്ഥാനത്ത്, ജാതിപ്രശ്നത്തെ അഭിസംബോധന ചെയ്യാത്തതും കൂടുതൽ പ്രയോഗികവും സ്വീകാര്യവും ആയ രാഷ്ട്രീയോദ്ഗ്രഥനമാതൃകയാണ് രണ്ടിടങ്ങഴി അവതരിപ്പിച്ചത്. ജാതി അപമാനം നിലനിൽക്കെതന്നെ, ദളിതൻ കർഷകത്തൊഴിലാളിയായി പുനർനിർവചിക്കപ്പെട്ടു. കൃഷിഭൂമിക്കുവേണ്ടിയുള്ള അവന്റെ ആഗ്രഹം അതോടെ അടിച്ചമർത്തപ്പെട്ടു. ദളിതരുടെ തൊഴിലാളിവർഗ്ഗവൽക്കരണം അവരെ പുരോഗമന ബൂർഷ്വാ വിഭാഗത്തിന്റെ അധീനതയിലാക്കി.ഈ കീഴ്പ്പെടുത്തൽ എളുപ്പമാക്കികൊണ്ട് നാൽപ്പതുകളുടെ അന്ത്യത്തിൽ അയ്യങ്കാളിയും പൊയ്കയിൽ യോഹന്നാനും പാമ്പാടി ജോൺ ജോസഫും മരണമടയുകയും ദളിത് സാമൂഹ്യസംഘടനകളുടെ ശക്തി ക്ഷയിക്കുകയും ചെയ്തു. അങ്ങനെ, പുരോഗമന രാഷ്ട്രീയ പ്രസ്ഥാനങ്ങളിൽ ദളിതർ കൂട്ടിച്ചേർക്കപ്പെട്ടതോടൊപ്പം അവർ വിധേയരാക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തു.ദളിതർ സ്വയംപ്രതിനിധാനത്തിനുള്ള ശേഷി നേടുന്നതിനു മുമ്പാണിത് സംഭവിച്ചത്.അതിന്റെ ഫലമായി അവർ മറ്റുള്ളവരാൽ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യപ്പെട്ടു.അവരെ ഇങ്ങനെ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്ന മറ്റുള്ളവർ അവർക്ക് മുൻപിൽ ഒരേ സമയം യജമാനനും അധികാരിയും ആയിട്ടാണ് പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത് (മാർക്സ് & എംഗൽസ് 1977:478-9)

മതത്തെയും രാഷ്ട്രത്തെയും രക്ഷിക്കാൻ കൂടുതൽ പ്രബലരാകാൻ ഉയർന്നജാതികളെ ആഹ്വാനം ചെയ്യുന്ന ദുരവസ്ഥയിൽ, അപരർക്കെതിരെ ഉയർത്തിപ്പിടിക്കുന്ന ഒരു പ്രത്യേകതരം ദേശീയജനതയുടെ ഭാഗമായിട്ടാണ് കുമാരനാശാൻ ദളിതരെ വിളിച്ചുണർത്തുന്നത്. ഇത് കടുത്ത ദേശീയവാദവുമായുള്ള താദാത്മ്യത്തിലേയ്ക്കാണ് നയിക്കുക. നേരേ മറിച്ച് തകഴിയും തോപ്പിൽഭാസിയും പുരോഗമനപരമായ പ്രവണതകളിലേക്ക് അനായാസം

നീങ്ങാൻ സാധ്യതയുള്ള ഒരു രാഷ്ട്രീയപദ്ധതിയിലാണ് സമൂഹത്തിൽ നില നിൽക്കുന്ന മർദ്ദനത്തിന് തെളിവെന്ന നിലയിൽ ദളിതരെ കൂട്ടിച്ചേർക്കുന്നത്. എന്നാലും ഈ പുരോഗമനകൃതികൾ മുന്നോട്ടുവയ്ക്കുന്ന ഉദ്ഗ്രഥനത്തിന്റെ പ്രതിഛായകൾ അധികാരശ്രേണിയുടെ സവർണ്ണവീക്ഷണം കൊണ്ട് വില ക്ഷണപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു.

ആധുനികയൂറോപ്പിലെ മുതലാളിത്ത ബൂർഷ്വാസിയിൽ നിന്ന് വ്യത്യസ്ത മായി സാമ്പ്രദായികരീതികളോട് മമത പുലർത്തുന്ന കാർഷികബൂർഷ്വാസി യാണ് മലയാളി ജ്ഞാനോദയത്തിൽ കേരളചരിത്രത്തിന്റെ പുരോഗമന കർത്താവായി സ്വയം നിയമിച്ചത്. പരമ്പരാഗത ധർമ്മവ്യവസ്ഥയിൽ സമത/ തുല്യത അല്ല മുഖ്യം, അർഹതയാണ്. ജന്മം കൊണ്ടും ജാതി കൊണ്ടും നിർണ യിക്കപ്പെടുന്നതാണ് അർഹത.

ദളിത് യുവതികൾ നായികമാരായ ഉദ്ഗ്രഥനാത്മകനോവലുകളിൽ നീലക്കുയിൽ സിനിമയിലെ നായികയെപ്പോലെ അവൾ ഒന്നുകിൽ ഹൃദയം തകർന്ന് മരിക്കും. അല്ലെങ്കിൽ നിങ്ങളെന്നെ കമ്മ്യൂണിസ്റ്റാക്കി നാടകത്തിലെ മാലയെപ്പോലെ തകർന്ന ഹൃദയവുമായി ജീവിക്കും. ജാതി നിർണയവാദം സവർണ നായകൻമാരുടെയും അവരുടെ സ്വജാതി വധുക്കളുടെയും വഴിയിലെ തടസ്സങ്ങൾ നീക്കി അവരെ സന്തോഷകരമായ ഭാവിയിലേക്ക് നയിക്കും. സവർണ സ്ത്രീകൾ നായികമാരായ സരസ്വതീവിജയം, ദുരവസ്ഥ പോലുള്ള കൃതികളിൽ നായിക ദളിത് യുവാവിനു മേൽ വിജയം നേടുകയും അയാളെ അതിലംഘിക്കുകയും അയാളുടെ മേൽ രക്ഷാധികാരിത്വം സ്ഥാ പിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ഉദ്ഗ്രഥനസാഹിത്യത്തിന്റെ മറ്റൊരു മാതൃകയുണ്ട്. സവർണസ്ത്രീയുടെ ചാരിതാർത്ഥ്യവും അവളുടെ വശ്യതയുടെ വിജയവുമാണ് ഇത്തരം ശുഭപര്യവസാനരചനകളുടെ സാധാരണ ചേരുവകൾ.

സവർണസ്ത്രീയുടെ വശീകരണത്തെ വെവ്വേറെ അംഗീകരിക്കുകയും നിരാകരിക്കുകയും ചെയ്തു കൊണ്ട് സാറാ തോമസിന്റെ ദൈവമക്കൾ ദളിത് ഉദ്ഗ്രഥനത്തിന്റെ ശുഭപര്യവസാന മാതൃകയിൽ നിന്ന് വ്യതിചലിക്കുന്നുണ്ട്. കേരളത്തിലെ ആദ്യത്തെ മന്ത്രിസഭയെ താഴെയിറക്കിയ വിമോചനസമര ത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിലാണ് ദൈവമക്കൾ അതിന്റെ കഥ സജ്ജീകരിച്ചി രിക്കുന്നത്. അറുപതുകളിൽ കഥ അവസാനിക്കുന്നതായിട്ടാണ് മുഖവുരയിൽ നോവലിസ്റ്റ് പ്രസ്താവിക്കുന്നത്. മെഡിക്കൽ കോളേജിന്റെ ശത്രുതാപരമായ സ്വഭാവങ്ങളോട് നാല് ദളിത് വിദ്യാർത്ഥികൾ നടത്തുന്ന വ്യത്യസ്തമായ പ്രതി കരണങ്ങളുടെ കഥയാണ് ഈ നോവൽ പറയുന്നത്. നിന്ദയും പരിഹാസവും

താങ്ങാനാവാതെ കുട്ടപ്പൻ ഹോസ്റ്റൽ മുറിയിൽ ആത്മഹത്യ ചെയ്തു. കമ്യൂണിസ്റ്റ്പാർട്ടിയിൽ ചേരാൻവേണ്ടി പഠനം ഉപേക്ഷിച്ച ഈച്ചരനെ വിമോചന സമരത്തിന്റെ ഗുണ്ടകൾ കൊലപ്പെടുത്തി. കുഞ്ഞപ്പി, സേതുമാധവൻ എന്നു പേരു മാറ്റി ഒരു ദരിദ്രയായ നായർപെൺകുട്ടിയെ വിവാഹം ചെയ്ത് ശിഷ്ടകാലം കഴിച്ചു. പഠനത്തിൽ തല്പരനും സമർത്ഥനുമായ കുഞ്ഞിക്കണ്ണൻ സഹപാഠിയായ സാവിത്രി എന്ന നായർ പെൺകുട്ടിയുടെ പ്രണയം നിരസിക്കുകയും തന്റെ സഖാവായ ഈച്ചരൻ പൂർത്തിയാക്കാതെ പോയ ദൗത്യം ഏറ്റെടുക്കാൻ വേണ്ടി മെഡിക്കൽ പ്രൊഫഷൻ ഉപേക്ഷിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

മുൻഗാമികളെപ്പോലെ തന്നെ, സാറാ തോമസും നോവലിന്റെ ആഖ്യാനം ഒരു ഉദ്ഗ്രഥനാത്മക ചട്ടക്കൂടിലാണ് ക്രമപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നത്. എന്നാൽ മുൻഗാമികളിൽ നിന്ന് വ്യത്യസ്തമായി ഉദ്ഗ്രഥനത്തിന്റെ പരിമിതികളെക്കുറിച്ച് അവർ ബോധവതിയാണെന്നു തോന്നുന്നു. ലിബറൽ പ്രൊട്ടസ്റ്റാന്റിസം, ഗാന്ധിയൻ ദേശീയത, മാർക്സിസം തുടങ്ങി ഉദ്ഗ്രഥനത്തിന്റെ നിലവിലുള്ള മൂന്നു മാതൃകകളെയും ഭാഷകളെയും കടുത്ത ചോദ്യം ചെയ്യലിനു വിധേയമാക്കുന്ന ഒരു പദ്ധതി ഈ നോവലിനുള്ളതു പോലെ തോന്നുന്നു. ഒരു തലത്തിൽ, കുഞ്ഞിക്കണ്ണന്റെ ജനനം മുതൽ പക്വത പ്രാപിക്കുംവരെയുള്ള വികാസം രേഖപ്പെടുത്തുന്ന ഒരു ബിൽഡുങ്സ് റൊമാൻ/നോവൽ ഓഫ് എജ്യൂക്കേഷൻ ആയി ഇതിനെ വായിക്കാം. കുഞ്ഞിക്കണ്ണന്റെ അനുഭവത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ, ഉദ്ഗ്രഥനത്തെക്കുറിച്ചുള്ള വ്യത്യസ്ത വീക്ഷണങ്ങൾ ഈ നോവൽ അവതരിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. തുടക്കത്തിൽത്തന്നെ ,ഉദ്ഗ്രഥനത്തിന്റെ രണ്ട് മാതൃകകൾ അനാവരണം ചെയ്യുന്നു. അദ്ധ്യാപകരായ സഖറിയായും രാമകൃഷ്ണപിള്ളയും യഥാക്രമം പ്രൊട്ടസ്റ്റന്റ്, ഗാന്ധിയൻ മാതൃകകളെയാണ് പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നത്. വ്യക്തികൾ എന്ന നിലയിൽ രണ്ടു പേരും ദയാലുക്കളും ഉദാരമതികളുമാണ്. എന്നാൽ, വീട്ടിൽ അവർ ജാതിവിവേചനം അനുവദിക്കുന്നു. സഖറിയായുടെ ഭാര്യ കുഞ്ഞിക്കണ്ണന് ഭക്ഷണമേശയിൽ ആഹാരം നൽകുകയില്ല. രാമകൃഷ്ണപിള്ളയുടെ മകനും കുഞ്ഞിക്കണ്ണന്റെ ക്ലാസ്മേറ്റുമായ ബാലു ഗാന്ധിയനായ പിതാവിന്റെ പിറന്നാൾ സദ്യയ്ക്ക് കുഞ്ഞിക്കണ്ണനൊപ്പം പന്തിയിലിരിക്കാൻ വിസമ്മതിക്കുന്നു. എലിസബത്ത് ജീൻ സബിസ്റ്റൻ പറയും പോലെ, ഹീനമായ ഒരു വ്യവസ്ഥയെ എതിരിടാൻ വ്യക്തിപരമായ അനുകമ്പ അപര്യാപ്തമാണ് (പ്ലാസ & റാഡിങ് 1994: 105).

ഫൂക്കോ പേരെന്റൽ കോംപ്ലെക്സ് എന്നു വിളിക്കുന്ന ഒരേതരം അനുമാനങ്ങളുടെ സമുച്ചയത്തിനു ചുറ്റും സംഘടിപ്പിച്ചിട്ടുള്ളതാണ്

മിഷനറിമനോഭാവവും അസ്പൃശ്യരോടുള്ള ഗാന്ധിയൻ സമീപനവും.

ദൈവമക്കൾ എന്ന തലക്കെട്ട് ഹരിജനങ്ങൾ എന്ന ഗാന്ധിയൻപദത്തിന്റെ മലയാള വിവർത്തനമാണ്. എല്ലാ മേൽജാതിക്കാരെയും പോലെ ഗാന്ധിയും ദളിതരെ നിത്യശിശുക്കളായിട്ടാണ് പരിഗണിച്ചത്. അതുകൊണ്ട്, ഒരു മുതിർന്ന വ്യക്തിയുടെ മൂർത്തരൂപമായ ഒരു സവർണ്ണന്റെ അധികാരത്തിന് അവരെ ഏല്പിക്കേണ്ടതുണ്ട്. ദൈവമക്കളിൽ കുഞ്ഞിക്കണ്ണന്റെ കാര്യത്തിൽ മുതിർന്നവരുടെ ഭാഗം വഹിക്കുന്നത് സഖറിയായും രാമകൃഷ്ണപിള്ളയുമാണ്. സവർണ്ണരുടെ ലോകത്തോട് ഒട്ടിച്ചുവച്ച് നിതാന്തമായ ബാലാവസ്ഥ അനുഭവിക്കുകയാണ് ദളിതർ ചെയ്യേണ്ടത്.ഈ പിതൃഭാവമേധാവിത്വത്തിന് എതിരായിട്ടാണ് സമത, ജനത, പ്രബുദ്ധത എന്നീ പദങ്ങൾ അംബേദ്കർ വിന്യസിച്ചത്. ദളിതർ പൗരാവകാശങ്ങൾ ഉള്ള ഒരു ജനതയാണ്. അവർ അവശതകൾ അനുഭവിക്കേണ്ട ജാതികളല്ല. ഒരു രാഷ്ട്രം കെട്ടിപ്പടുക്കേണ്ടത് ജനങ്ങളാണ്, ജാതികളല്ല. സമത/തുല്യത അനുഭവിക്കുന്ന ജനങ്ങളുടെ രാഷ്ട്രം ആയിരിക്കണം പ്രബുദ്ധഭാരതം.

സമത്വം വെറുമൊരു സങ്കല്പമാകാം, എന്നാലും നമ്മുടെ അടിസ്ഥാന പ്രമാണമായി നാം അതിനെ അംഗീകരിക്കണം എന്നാണ് അംബേദ്കർ അഭിപ്രായപ്പെട്ടത് (1987: 49). സമത്വം ഇല്ലാത്ത ഉദ്ഗ്രഥനം നിലവിലുള്ള ജാതിചിന്തകളെ ബലപ്പെടുത്തുകയും ആധിപത്യത്തിലേക്ക് നയിക്കുകയും ചെയ്യും. മനുഷ്യാന്തസ്സ് എന്ന ആശയത്തിൽനിന്ന് സമത്വത്തെ വേർപെടുത്താനാവില്ല. മനുഷ്യനെ പ്രചോദിപ്പിക്കുന്ന ഒരേയൊരു ചിന്ത സാമ്പത്തികതാല്പര്യം അല്ലെന്നാണ് അംബേദ്കർ വിശ്വസിച്ചത് (32). വിപ്ലവത്തിന്റെ കാതൽ അപ്പത്തിനുവേണ്ടിയുള്ള സമരമല്ല, മനുഷ്യാന്തസ്സിനുവേണ്ടിയുള്ള പോരാട്ടമാണെന്ന അഡോൾഫോ ഗിലിയുടെ വാക്കുകൾ (ഫാനൻ1989:26) ഇതിനോട് ചേർത്തുവായിക്കാവുന്നതാണ്.

ദൈവമക്കൾ ചർച്ചചെയ്യുന്ന ഉദ്ഗ്രഥനത്തിന്റെ മൂന്നാമത്തെ മാതൃക ഇടതുപക്ഷമാണ്. അപ്രധാനമായ അടിമത്ത ഉത്പാദനരീതിയിൽ ദളിതർക്കായി നീക്കിവെച്ച കാർഷിക തൊഴിലിടത്തിനു ചുറ്റും പൂർണമായും സംഭവിക്കുന്ന ഒരു കാര്യമായിട്ടാണ് കേരളത്തിലെ ഇടതുപക്ഷം ദളിത്പ്രശ്നത്തെ നോക്കിക്കാണുന്നത്. രണ്ടിടങ്ങഴിയിലെപ്പോലെ, കർഷകത്തൊഴിലാളികളുടെ ട്രെയ്ഡ് യൂണിയൻ പ്രശ്നമായി അവർ ഇതിനെ ലഘൂകരിക്കുന്നു. ദളിതരോട് മറ്റു പിന്നോക്കർ മുതൽ മേലോട്ടുള്ള ജാതികൾ പുലർത്തുന്ന വിവേചനപരമായ മനോഭാവങ്ങളും അവഹേളനപരമായ പെരുമാറ്റങ്ങളും

വിശദീകരിക്കാൻ ഈ വർഗമാതൃക പൂർണമായും പരാജയപ്പെടുന്നു.

ദൈവമക്കളിൽ ജോർജ് എന്ന സവർണ ക്രിസ്ത്യൻ വിദ്യാർത്ഥിക്ക് കുഞ്ഞിക്കണ്ണൻ അയാളുടെ കിടക്കയിൽ ഇരുന്നത് ഇഷ്ടമായില്ല. തന്റെ അനിഷ്ടം കുഞ്ഞിക്കണ്ണന് മനസ്സിലാകുന്ന മട്ടിൽ ജോർജ് അയാളുടെ കിടക്കവിരി ദേഷ്യത്തിൽ വലിച്ചു മാറ്റി. മറ്റേതൊരു മലയാളനോവലിനെക്കാളും മെച്ചമായി സമകാലികകേരളത്തിലെ ദളിത് അനുഭവത്തിന്റെ സവിശേഷത അഭിസംബോധന ചെയ്യാൻ ദൈവമക്കൾ ശ്രമിക്കുന്നുണ്ട്. വ്യക്തിത്വത്തിന്റെയും അന്തസ്സിന്റെയും കാര്യത്തിൽ അഭിമാനകരമായ ഒരു ബോധം കൈവരിക്കുന്നതിൽ നിന്ന് ദളിതരെ തടയുന്ന ഒരു പുരോഗമനസമൂഹത്തിന്റെ ജാതീയതയെ ഈ നോവൽ തുറന്നു കാട്ടുന്നു. ജാതിയെ പരസ്യമായി തള്ളിപ്പറയുകയും സ്വകാര്യമായി ആചരിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന കപടമായ ഒരു ദ്വിഭാവനയമാണ് കേരളത്തിലെ ഇടതുപക്ഷം സ്ഥിരതയോടെ പിന്തുടരുന്നത്. ഇതിന്റെ ഫലമായി ദളിത് സഖാവിനേക്കാൾ ഓബിസി സഖാവും ഓബിസി സഖാവിനേക്കാൾ സവർണസഖാവും സ്വാഭാവികമായും കൂടുതൽ തുല്യരാണെന്നു വരുന്നു.

വിപ്ലവകരമായ സാമൂഹ്യമാറ്റങ്ങൾ (അവ വളരെ സാവധാനവും വൈകിയും ദുർബ്ബലമായും ആണ് ദളിതരിലേക്കെത്തുന്നത്) ഉണ്ടായെങ്കിലും കേരളം ഇപ്പോഴും ഒരു ജാതിസമൂഹമാണ്. എന്നാൽ, കേരളത്തിന്റെ പുരോഗമന പ്രതിച്ഛായ ഈ വസ്തുതയെ ഫലപ്രദമായി മൂടി വയ്ക്കുന്നു. 'ദ ഗോഡ് ഓഫ് സ്മോൾ തിങ്സ്' എന്ന നോവലിൽ അരുന്ധതി റോയ് ഇതേ യാഥാർത്ഥ്യം തുറന്നുകാട്ടി. ലിംഗ വിവേചനം മൂലം പ്രണയം, നേരായ വൈകാരികാനുഭവം, കുടുംബം എന്നിവയുടെ അടിസ്ഥാനപ്രമാണങ്ങൾ നേരിടുന്ന ദ്രോഹങ്ങൾക്കെതിരായ ക്രോധത്തിൽ നിന്നാണ് ഈ നോവലിന്റെ പ്രചോദനം ഉറവെടുക്കുന്നത്. എങ്കിലും, ഇതിനെ ഒരു ദളിത് നോവൽ എന്ന് വിളിക്കുന്നത് ഇതിന്റെ സാഹിത്യരചനാതന്ത്രങ്ങളെ ക്രമപ്പെടുത്തുന്നതിൽ സ്ത്രീവാദകാവ്യശാസ്ത്രം വഹിക്കുന്ന പങ്ക് കാണാതെ പോകുന്നതിനാലാണ്. വെളുത്ത എന്ന ദളിത് കഥാപാത്രം നായകനാണെന്ന അഭിമാനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് 'ദ ഗോഡ് ഓഫ് സ്മോൾ തിങ്സ്' ഒരു ദളിത് നോവലായി തെറ്റി വായിക്കപ്പെടുന്നത്. ഈ നോവലിന് ഒരു നായകനില്ല. ഉള്ളത് അമ്മു എന്ന സ്ത്രീനായകനാണ്.

പ്രബല സാമൂഹ്യവിഭാഗങ്ങൾക്കുള്ളിൽ ഉണ്ടാകുന്ന ചില പ്രതിസന്ധികളെത്തുടർന്നാണ് നോവൽവ്യവഹാരത്തിൽ ദളിതരെ കൂട്ടിച്ചേർക്കാനുള്ള

ശ്രമങ്ങൾ നടക്കുന്നതെന്ന് ഊഹിക്കുന്നതിൽ തെറ്റില്ല. കോട്ടയത്തെ പ്രൊട്ടസ്റ്റന്റ് മിഷനിലുണ്ടായ പ്രതിസന്ധിയാണ് ദളിതരെ കേരളത്തിലെ ആദ്യ നോവലുകളിലൊന്നായ 'ദ സ്ലേയർ സ്ലെയ്നിൽ എഴുതിച്ചേർക്കാനിടയാക്കിയത്.

കോളനികാലത്ത് ഹിന്ദുക്കൾ അനുഭവിച്ച സാംസ്കാരിക ഉത്കണ്ഠയാണ് ഉദ്ഗ്രഥനത്തിന്റെ ഒരു സാഹിത്യസൂത്രമായി ദലിതർ ഉൾപ്പെട്ട പ്രതിലോമവിവാഹം പെട്ടെന്നു പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടതിനു പിന്നിലെ പ്രചോദനം. ദൈവമക്കളിൽ സാവിത്രി കുഞ്ഞിക്കണ്ണനെ സമീപിക്കുന്നത് സ്ത്രീലമ്പടനായ ഒരു നമ്പൂതിരിയുടെ വെപ്പാട്ടി പദത്തിൽ നിന്ന് രക്ഷ നേടാനാണ്. അമ്മു വെളുത്തയെ തേടുന്നത് രഹസ്യ സമാഗമത്തിനു മാത്രമാണ്. രഹസ്യമായ വേഴ്ചകളിലല്ല . പരസ്യമായ ചര്യകളിലാണ് സമത സാക്ഷാൽക്കരിക്കേണ്ടത്.

മലയാളനോവലിൽ സവർണ സ്ത്രീയും ദളിതനും തമ്മിലുള്ള പ്രതിലോമ വിവാഹം സങ്കല്പിക്കാൻ പ്രേരിപ്പിക്കുന്ന സ്ഥിതിവിശേഷത്തെ സാവിത്രീപ്രഭാവം എന്നു വിളിക്കുന്നതിൽ തെറ്റില്ലെന്നു തോന്നുന്നു. കൂടുതൽ ആധിപത്യം നേടാനുള്ള സവർണവിഭാഗങ്ങളുടെ ആഗ്രഹമാണ് ഇതു സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. താൻ നേരിടുന്ന ദുരവസ്ഥയിൽ നിന്ന് കരകയറാൻ വേണ്ടി ഒരു ദളിത് പങ്കാളിയെ സ്വന്തമാക്കുന്ന സവർണസ്ത്രീയാണ് ഈ ആഗ്രഹത്തെ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നത്. സരസ്വതീവിജയത്തിലും ദുരവസ്ഥയിലും ദൈവമക്കളിലും നായികയുടെ പേര് സാവിത്രി എന്നാണ്. ആചാരലംഘനം നടത്തിക്കൊണ്ടാണ് സാവിത്രി ദളിത് കൂട്ടാളിയെ തേടുകയോ നേടുകയോ ചെയ്യുന്നത്. ദളിതരെ വളഞ്ഞുപിടിക്കാൻ അധീശത്വത്തിന്റെ സാംസ്കാരികദൗത്യം ഏറ്റെടുത്തുകൊണ്ട് അവൾ ജാതിയുടെ അതിർത്തി ലംഘിക്കുകയും അതു മൂലമുണ്ടാകുന്ന ആചാരലംഘനത്തെ ഉദ്ദേശശുദ്ധി കൊണ്ട് പവിത്രീകരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. സർഗ്ഗാത്മകമായ നവവീര്യപ്രാപ്തിക്കായി പ്രാചീനമായ അപര സംസ്കാരങ്ങളിലേക്ക് തിരിയുന്ന ആധുനിക പാശ്ചാത്യകലയിലെ 'പ്രിമിറ്റിവിസം' പോലെയാണിത് (ജോർഡൻ & വീഡൻ 1997: 315).

ദളിതരെ വളഞ്ഞുപിടിക്കാൻ മനസ്സുറപ്പിച്ച സാവിത്രിയുടെ അധീശ പ്രഭാവം മലയാളി ജ്ഞാനോദയത്തിന്റെ ഉൽപ്പന്നമായ ഉദ്ഗ്രഥനത്തിന്റെ കാവ്യശാസ്ത്രത്തെ സാരമായി ബാധിച്ചിട്ടുണ്ട്. സാവിത്രിയുടെ വശീകരണത്തെ പ്രതിരോധിക്കുകയും നിരാകരിക്കുകയും ചെയ്തുകൊണ്ടാണ് ചർച്ചചെയ്ത മറ്റ് കൃതികളിൽ നിന്ന് ദൈവമക്കൾ വ്യത്യസ്തമാകുന്നത്. അംബേദ്കറുടെ പ്രബുദ്ധത എന്ന ആശയം ആധിപത്യ വിരുദ്ധമാണ്. അത് അടിത്തട്ടിൽ നിന്ന് സമതയിലേക്കുള്ള ഉണർവ്വാണ്. ഒരു പരികല്പനയെന്നതിലുപരി

അത് ജാതിശ്രേണിയുടെയും നിന്ദയുടെയും ഉന്മൂലനത്തിലേക്ക് നയിക്കുന്ന പ്രക്രിയയാണ്.

(2000 മെയ് 9-ന് മദ്രാസ് സർവകലാശാല ഡിപ്പാർട്ട്മെന്റ് ഓഫ് പൊളിറ്റിക്സ് ആൻഡ് പബ്ലിക് അഡ്മിനിസ്ട്രേഷൻ സംഘടിപ്പിച്ച സോഷ്യോ-പൊളിറ്റിക്കൽ ഫിക്ഷൻ ഇൻ സൗത്ത്ഇൻഡ്യൻ ലാംഗ്വേജസ് സെമിനാറിൽ അവതരിപ്പിച്ച പ്രബന്ധത്തിന്റെ മലയാളപരിഭാഷ.)

ആധാരസൂചി

1. അരനോവിറ്റ്സ്, സ്റ്റാൻലി (1992), ദ പൊളിറ്റിക്സ് ഓഫ് ഐഡന്റിറ്റി, ന്യൂയോർക്ക്: റൗത് ലജ്.

2. അംബേദ്കർ ബി.ആർ (1987),അനൈഹിലേഷൻ ഓഫ് കാസ്റ്റ്, ബാംഗ്ളൂർ: ദളിത് സാഹിത്യഅക്കാഡമി.

3. കോൺ ജയിംസ്(1975), ഗോഡ് ഓഫ് ദി ഒപ്രസ്ഡ്, സാൻ ഫ്രാൻസിസ്കോ: ഹാർപർ & ലീ പബ്ലിഷേഴ്സ്.

4. ജോർജ് , ഇരുമ്പയം (1985), നാലു നോവലുകൾ, തൃശ്ശൂർ, കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി.

5. ജോർഡൻ, ഗ്ലെൻ & ക്രിസ് വീഡൻ (1997) കൾച്ചറൽ പൊളിറ്റിക്സ്: ക്ലാസ്സ് , ജെൻഡർ , റെയ്സ് ആൻഡ് ദ പോസ്റ്റ് മോഡേൺ, ബ്ലാക്‌വെൽ പബ്ലിഷേഴ്സ്.

6. പ്ലാസ, കാൾ & ബെറ്റി ജെ. റൈഡിങ് (1994) ദ ഡിസ്കോഴ്സ് ഓഫ് സ്ലേവറി: അഫ്രബെൻ ടു ടോണി മോറിസൺ, ലണ്ടൻ: റൗത്‌ലജ്.

7. ഭാസ്കരനുണ്ണി പി. (1988), പത്തൊൻപതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ കേരളം, തൃശ്ശൂർ,കേരളസാഹിത്യഅക്കാദമി.

8. മോറിസൺ, ടോണി (1992), പ്ലെയിങ് ഇൻ ദ ഡാർക് വൈറ്റ്നസ് ആൻഡ് ദ ലിറ്റററി ഇമാജിനേഷൻ, പിക്കാഡോർ.

9. ലോഡ്ജ്, ഡേവിഡ് (1988), മോഡേൺ ക്രിട്ടിസിസം ആൻഡ് തിയറി: എ റീഡർ, ലണ്ടൻ: ലോങ്മാൻ.

10. സച്ചിദാനന്ദൻ കെ. (1999), ദി എൻഡ് ഓഫ് ആൻ ഇറാ, മലയാളം ലിറ്റററി സർവേ, ഏപ്രിൽ-ജൂൺ 1999.

11. ഹണ്ട്, ഡബ്ലിയു.എസ്. (1968) ദി ആംഗ്ലിക്കൻ ചർച്ച് ഇൻ ട്രാവൻകൂർ ആൻഡ് കൊച്ചിൻ 1816-1916, കോട്ടയം: സി.എം.എസ്. പ്രസ്സ്.

tmyesudasan@yahoo.co.in

വയനാട്ടിലെ ബഹുവിധ അടിമ-ഉടമവ്യവഹാരങ്ങൾ: ചരിത്രവും സമൂഹഘടനയും മിത്തുകളുടെ ഇടപെടലും —സമൂഹശാസ്ത്ര വിശകലനം

ഡോ.ഇന്ദു മേനോൻ
ലെക്ചറർ (ആന്ത്രപ്പോളജി & സോഷ്യോളജി), കിർത്താഡ്സ്, കോഴിക്കോട്

സംഗ്രഹം

അടിമയും അടിമത്തവുമില്ലാതെ ഒരു സമൂഹവും കടന്നു പോയിട്ടില്ല. ജനാധിപത്യത്തിന്റെ വരവോടെ മനുഷ്യാവകാശങ്ങളിലും അന്തസ്സോട് കൂടി ജീവിക്കാനുള്ള അവകാശങ്ങളിലും സർവ്വർക്കും സ്വാതന്ത്ര്യമുണ്ടെന്നിരിക്കെ നവോത്ഥാനകേരളത്തിൽ 1970-കൾക്കിപ്പുറവും അടിമത്തതൊഴിലുകൾ നിലനിന്നിരുന്നുവെന്നത് അത്യധികം ലജ്ജാകരമാണ്. ഈ ലേഖനം വയനാട്ടിലെ ഗോത്രങ്ങൾക്കിടയിൽ നിലനിന്ന അടിമത്തതൊഴിലിനെക്കുറിച്ചു പഠിക്കുന്നു. അടിയ, പണിയ ഗോത്രങ്ങൾ മാത്രമല്ല മറ്റു ഗോത്രങ്ങളും പലമുഖ അടിമത്തത്തെ നേരിടേണ്ടി വന്നിട്ടുണ്ട്. അടിമത്തതൊഴിലുകൾ, അടിയാളത്തങ്ങൾ, കുടിയാളത്തങ്ങൾ എന്നൊക്കെ പറയുമെങ്കിലും യഥാതഥമായ അടിമത്തത്തിന്റെ പ്രവർത്തനം തന്നെയാണിവിടങ്ങളിൽ നടന്നത് എന്നു കാണാം. ഗോത്രങ്ങൾക്കകത്തും സഹഗോത്രങ്ങൾ തമ്മിലുമുള്ള അധികാരത്തിന്റെ ഇടപെടലുകളും സ്തരീകരണങ്ങളും പഠിക്കുന്നതിനോടൊപ്പം പുരാവൃത്തങ്ങളും മറ്റു ആഖ്യായികകളും വിശകലനം ചെയ്യുന്നുമുണ്ട്. 2000 മുതൽ ഇങ്ങോട്ട് പലഘട്ടങ്ങളിലായി വയനാടൻ മേഖലയിൽ നടത്തിയ പലതരം ഗവേഷണത്തിലെ ദത്തങ്ങൾ ഇതിലുപയോഗിച്ചിട്ടുണ്ട്. ചരിത്രരേഖകൾ പരിശോധിക്കുന്നതിനൊപ്പം തന്നെ ഗോത്രങ്ങളുമായി നേരിട്ട് അന്വേഷണം നടത്തി വിവരശേഖരണം പൂർത്തിയാക്കി. എത്നോഹിസ്റ്ററിക്കലായ നരവംശശാസ്ത്രരീതിയാണതിന് അവലംബിച്ചത്.

ഗോത്രങ്ങൾക്കിടയിലെ അടിമത്തത്തിനു ബഹുവിധമായ തലമുണ്ട്. ജാതി ഹിന്ദുത്വവും ഉടമകളും ചേർന്നു നിർമ്മിക്കുന്ന പുരാവൃത്തങ്ങളിലൂടെ വിശ്വാസസംഹിതകളിലൂടെ അടിമത്തം സ്വാഭാവികമായി സമൂഹവും അടിമകളും അംഗീകരിക്കുന്നുവെന്ന് പഠനം തെളിയിക്കുന്നു

താക്കോൽ വാക്കുകൾ: അടിമത്തം, അടിമത്തൊഴിൽ, പുരാവൃത്തം, അടിയാളത്തം

മലബാറിലെ ഗോത്ര അടിമക്കച്ചവടത്തിന് എത്ര വർഷത്തോളം പഴക്കമുണ്ടെന്ന് ഒരു ചരിത്രത്തിലും ആരും കൃത്യമായി രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടില്ല. നീതിനിഷേധത്തിന്റെയും ചൂഷണത്തിന്റെയും ചരിത്രമാണ് 1947 വരെ അതെന്ന് നമുക്ക് വായിക്കാം. ശേഷം ഭരണഘടന എല്ലാ പൗരസ്വാതന്ത്ര്യവും അനുവദിച്ചശേഷവും മനുഷ്യത്വവിരുദ്ധമായ, ക്രൂരമായ ജനാധിപത്യരാഹിത്യത്തിന്റെ ഉദാഹരണമായി, വയനാട്ടിലും നിലമ്പൂരിലും ഗോത്രാടിമത്തം സ്വാഭാവികമായിത്തന്നെ നടത്തിപ്പോന്നു. ഗോത്രങ്ങളുടെ പുരാവൃത്തങ്ങളിലും അനുഷ്ഠാനങ്ങളിലും കഥകളിലും കലകളിലും മറ്റ് ആഖ്യാനങ്ങളിലും അടിമത്തത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയവും ന്യായങ്ങളും ഗോത്രങ്ങൾ സ്വയം നിർമ്മിച്ചും ഉടമകളാൽ നിർമ്മിക്കപ്പെട്ടും തുടർച്ചകൾ തേടി. ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ ഇടപെടലോടെ ആദിമതരൂപങ്ങളും ആദിദൈവങ്ങളും ഈ പുരാവൃത്തങ്ങളെ ന്യായീകരിച്ചു. വിശ്വാസത്തിലും ചിന്തയിലും പ്രവർത്തിയിലുമെല്ലാം സ്വാഭാവികമായിത്തന്നെ അടിമയുക്തി നിറയ്ക്കപ്പെട്ടു. അടിമയും ഉടമയും ഒരുപോലെ തന്നെ ഈ വ്യവസ്ഥയെ സ്വീകരിച്ചു.

പഠനലക്ഷ്യങ്ങൾ (Objectives of the Study)

1. വയനാടൻ ഗോത്രമേഖലയിൽ നിലനിന്നിരുന്ന അടിമത്തം, അടിമത്തൊഴിലുകൾ എന്നിവയെക്കുറിച്ച് പഠിക്കുക.
2. ഗോത്രങ്ങൾ പരസ്പരം പുലർത്തുന്ന അടിയാണ്മ- ഉടമബന്ധം, അടിമബന്ധം എന്നിവ വിശകലം ചെയ്യുക.
3. ഗോത്രങ്ങളുടെ സാമൂഹികഘടനകൾ പരിശോധിക്കുകയും അവയ്ക്കിടയിലെ അധികാരങ്ങളെക്കുറിച്ചും പഠിക്കുക.
4. പുരാവൃത്തങ്ങൾ, പാട്ടുകൾ എന്നിവവിശകലനം ചെയ്യുക

പഠനമേഖല (The Research Area)

കേരളത്തിന്റെ ഗോത്രാടിമത്തചരിത്രം വേരൂന്നുന്നത് വ്യത്യസ്തങ്ങളായ ഗോത്രസമുദായങ്ങൾ കാലങ്ങളായി അനുഭവിച്ചു പോന്നിരുന്നതും തുടർന്നു പോന്നിട്ടുള്ളതുമായ അടിമത്ത, അടിയാളത്തവ്യവസ്ഥയിലാണ്. ഗോത്രസമുദായത്തിനിടയിലുള്ള അടിമത്തവ്യവഹാരങ്ങളെയും അടിയാളിടതൊഴിലുകളെയും

അറിയുവാനായി വയനാടൻ ഗോത്രബെൽറ്റിലെ സമുദായങ്ങളായ റാവ്ള (അടിയ), പണിയ, ബെട്ടക്കുറുമ, തച്ചനാടൻ, കുറിച്യ, മുള്ളുക്കുറുമ, കാട്ടുനായ്ക്കൻ (തേൻകുറുമ/ ജ്യേനുക്കുറുമ) എന്നീ ഗോത്രങ്ങളുടെ ജീവിതാനുഭവങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ട അടിമത്താവസ്ഥയെക്കുറിച്ച് പഠിക്കുന്നു.

പഠനദേശം (The Research Settings): കേരളത്തിൽ ഏറ്റവും കൂടുതൽ ഗോത്രങ്ങൾ ജനസംഖ്യാപരമായും എണ്ണത്തിലുമുള്ള വയനാടാണ് പഠനത്തിനായി തിരഞ്ഞെടുത്തിരിക്കുന്നത്.

പഠനസമുദായങ്ങൾ (The People) : റാവുളർ, പണിയർ, തച്ചനാടൻ, ബെട്ട ക്കുറുമൻ, മുള്ളുക്കുറുമൻ, കുറിച്യർ, കാട്ടുനായ്ക്കർ എന്നീ ഗോത്രങ്ങൾക്കി ടയിലാണ് പഠനം നടത്തിയത്.

വയനാട്ടിലെ ഗോത്രഅടിമത്തജീവിതം

അടിമവ്യാപാരവും അടിമക്കൈമാറ്റവും അടിമപ്പണയവും വയനാട്ടിൽ നൂറ്റാണ്ടുകളോളം വ്യാപകമായിരുന്നു. എന്നാൽ വയനാട്ടിലെ ഗോത്രങ്ങൾക്കിടയിലെ ഈ അടിമസമ്പ്രദായം ഒരിക്കലും ഏകശിലാസ്വത്വമായിരുന്നില്ല. (Monolithic entity) പലതലങ്ങളിലും പല മാനങ്ങളിലും അടരടരായി നിന്നിരുന്ന സങ്കീർണ്ണതയായിരുന്നു ഇതിന്റെ പ്രത്യേകത. വയനാട്ടിലെ ഗോത്രങ്ങളെ പരിശോധിച്ചാലും അവയെയും നമുക്ക് ഏകശിലാസ്വത്വമായി കണക്കാക്കുവാൻ കഴിയുകയില്ല. അവരുടെ പദവിയോ സാമൂഹ്യാവസ്ഥയോ വിദ്യാഭ്യാസ-രാഷ്ട്രീയ- സാമ്പത്തികാവസ്ഥയോ ആരോഗ്യാവസ്ഥയോ ജീവിത ചുറ്റുപാടുകളോ തുല്യമായിരുന്നില്ല. ഗോത്രങ്ങൾക്ക് പ്രകൃതിയും ഭൂമിയുമായുള്ള ബന്ധത്തിനടിസ്ഥാനത്തിലും സമൂഹത്തിലെ പദവിയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലും അവ സമൂഹഘടനയിൽ തട്ടുതട്ടായി സ്തരീകരിക്കപ്പെട്ടു. അധികാരം, അധീശത്വം, ആധിപത്യം, വസ്തുക്കളുടെ മേലുള്ള അധികാരം എന്നിവയൊക്കെ മേൽശ്രേണിയിലുള്ള ഗോത്രങ്ങൾക്ക് ധാരാളമായുണ്ടായിരുന്നു.ഇവയെല്ലാം ശ്രേണിയുടെ കീഴ്ത്തട്ടിൽ നിന്നിരുന്ന ദുർബലഗോത്രങ്ങൾക്കും അതീവദുർബല ഗോത്രങ്ങൾക്കും നിഷേധിക്കപ്പെട്ടു.

ഏക്കറുകണക്കിന് പരമ്പരാഗതഭൂമിയുടെ മേൽ സർവ്വാധികാരങ്ങളുള്ള കുറിച്യ, മുള്ളുക്കുറുമ ഗോത്രങ്ങളായിരുന്നു ഗോത്രാധികാരശ്രേണിയിൽ മുകളിൽ. വിദ്യാഭ്യാസം, സർക്കാർ ജോലികളിലെ പ്രാതിനിധ്യം, രാഷ്ട്രീയ പ്രക്രിയയിലെ പങ്കാളിത്തം എന്നിവയിലെല്ലാം ഈ ഗോത്രാംഗങ്ങൾ മുൻനിരയിലെത്തി. ഒരുപാട് പടികൾക്ക് താഴെയായി ആർട്ടിസാൻ ഗോത്രമായ

ബെട്ടക്കുറുമൻ. കാടർ എന്നിവരും അതിനുതാഴെയായി അടിയൻ/റാവുളർ, തച്ചനാടന്മൂപ്പൻ, പണിയൻ, കാട്ടുനായ്ക്കൻ, ചോലനായ്ക്കൻ എന്നീ ഗോത്രങ്ങളും ചേർന്ന് ആ ശ്രേണി സ്ഥരീകരിച്ചു തന്നെ നിന്നു.

കുറിച്യരും മുള്ളക്കുറുമരും വളരെ മുൻപുതന്നെ ഗോത്രമതത്തോടൊപ്പം ഹിന്ദുമതത്തെയും സ്വാംശീകരിച്ചിരുന്നു. ഒപ്പം സവർണ്ണ ഹൈന്ദവികതയുടെ ചിഹ്നങ്ങളായ അയിത്തം, തീണ്ടൽ, തൊടീൽ,വാലായ്മ, ഭക്ഷണശുദ്ധി, വംശശുദ്ധി,ഭ്രഷ്ടുകൾ, മറ്റുചിട്ടകൾ എന്നിവയും അവർ സംസ്കൃതവത്കരണത്തോടൊപ്പം സ്വായത്തമാക്കി. ഗോത്രദൈവങ്ങൾ ഹിന്ദുദൈവങ്ങളായി യൂണിവേർസലൈസ് ചെയ്യപ്പെട്ടു. മലക്കാരി,ആരിവില്ലി,കരിവില്ലി, മലങ്കരിയാത്തൻ ,പാക്കത്തെയ്യം, ശൂവാനി ഒക്കെ ശിവനായി മാറി. വെള്ളക്കേലിയപ്പൻ വിരാട് പുരുഷനായി. ബാത്തൻ കല്യാർ, ബൊട്ടണൻ കെല്ല്യാർ, വൈണട്ടൻ കെല്ലിയാർ ത്രിമൂർത്തികളായി.ക്ർങ്കാലി, കുട്ടത്തമ്മ, മാരി കാളിയായി. മഞ്ഞളാം പോതി പാർവ്വതിയായി. ബശുവപ്പൻ നന്ദിയായി. ഗോത്ര വിശുദ്ധയിടങ്ങൾ ഹിന്ദുക്ഷേത്രങ്ങളായി. മദ്പ്പെരകൾ , ബെട്ടക്കുറുബ അമ്പാളകൾ, മൺഗൈകൾ, തച്ച്നാടൻ മഡ്ഡോപങ്ങൾ അമ്പലങ്ങളായി. ഗോത്രാചാരങ്ങളും ഉത്സവങ്ങളും നിർത്തലാക്കി.ഉച്ച്കാർ ശിവരാത്രിയായി.

കുറിച്യന്മാർ സ്വയം തങ്ങളെ മലനമ്പൂതിരിമാരായും മലനായന്മാരായും, കരിനായന്മാരായും പയച്ചി[1]യുടെ അടിയാളനായന്മാരായും വിവക്ഷിച്ചു. ഉന്നതകുലജാതരായതിനാൽ സഗോത്രവിവാഹം ശക്തമായി പാലിച്ചു. ആചാരങ്ങൾ, മുറകൾ തെറ്റിക്കുന്നവരെ ഗോത്രത്തിൽ നിന്നും ഭ്രഷ്ട് കൽപ്പിച്ച് പുറത്താക്കി.

മുള്ളുക്കുറുമരുടെ രീതിയും ഇപ്രകാരം തന്നെയായിരുന്നു. ഹിന്ദുമതത്തിന്റേതായ സവർണ്ണജീവിതചര്യകൾ അവർ എളുപ്പത്തിൽ സ്വാംശീകരിച്ചു. “പുലയർ, അടിയർ ,പണിയർ, നായിക്കൻമാർ തുടങ്ങിയ ആദിവാസികൾ കുറിച്യർ സഞ്ചരിക്കുന്ന വഴിയിലൂടെ അവർക്കഭിമുഖമായി വന്നാൽ അവർഓടിമറയും-തീണ്ടാപ്പാടകലം വരെ. എന്നാൽ കാടർ വന്നാൽ ഓടിമറയുന്നില്ല. അവരുമായി സംസാരിക്കുകയും ചെയ്യും. പക്ഷെ അവരും തൊടാൻ പാടില്ല. സ്പർശിച്ചാൽതീണ്ടപ്പെടുന്നു.”[2] ശുദ്ധി/അശുദ്ധിസങ്കൽപ്പത്തോട് അനുബന്ധിച്ച് തീണ്ടൽ, തൊടീൽ ശുദ്ധീകരണപ്രക്രിയ എന്നിവയൊക്കെ ഹിന്ദു മതത്തിന്റേതായ പ്രത്യേകതകൾ ആണ്. ഗോത്രങ്ങൾക്കിടയിൽ ഇത്തരം അസ്പൃശ്യത ഇല്ല തന്നെ.

ഇവിടെ ട്രൈബ്-കാസ്റ്റ് കന്റിന്യം എന്ന് നരവംശശാസ്ത്രജ്ഞനായ

ബെയിലി പറയുന്ന പ്രക്രിയാവാദം കുറിച്യ-മുള്ളുക്കുറുമ ഗോത്രങ്ങൾക്ക് ബാധകമാണെന്ന് കാണാം.ഗോത്രമായി നിലനിൽക്കെത്തന്നെ പൂർണ്ണമായും ഹിന്ദുമതത്തിലേക്ക് ചേർന്നുനിൽക്കുകയും ജാതിയെപ്പോലെ പ്രവർത്തിക്കുകയും ചെയ്യുകയാണ് ട്രൈബ്-കാസ്റ്റ് കൻടിന്യം. ഗോത്രങ്ങളിൽ സാധാരണ കാണുന്ന സഹഗോത്രതുല്യതഈ ഗോത്രങ്ങൾ പൊതുവെ കാണിക്കാറില്ല. ഗോത്രങ്ങളുടെ സ്വഭാവസവിശേഷതയ്ക്കൊപ്പം തന്നെ അവ ജാതി ഹിന്ദുക്കളെപ്പോലെയുള്ള ജാത്യാചാരങ്ങൾ കാണിക്കുന്നു. അസ്പൃശ്യതയും മറ്റു ഗോത്രങ്ങൾക്കും ജാതികൾക്കും മേലെ അധീശത്വവും കാണിക്കുന്നു.

ഗോത്രഅടിമകളുടെ ഉടമജാതികൾ

മലകയറിച്ചെന്ന നായർമാർ, നമ്പ്യാർമാർ, മലയാളി ബ്രാഹ്മണരായ നമ്പൂതിരിമാർ, എംപ്രാശ്ശന്മാർ, പോറ്റിമാർ അമ്പലവാസികളായ മാരാർ, വാര്യർ, നമ്പീശന്മാർ, കർണ്ണാടകയിൽ നിന്നും കുടിയേറിയ ജൈനന്മാരായ കൗണ്ടർമാർ, തമിഴ്നാട്ടിലെ ധാരാപുരത്തു നിന്നുവന്ന വയനാടൻ, ഇടനാടൻ, മൗണ്ടാടൻ ചെട്ടിമാർ, പട്ടൻമാർ, നിലമ്പൂർ രാജവംശം എന്നിങ്ങനെയുള്ള ഭൂവുടമകളും ബ്രിട്ടീഷുകാരുമായിരുന്നു ആദ്യകാലത്തെ പുറമെനിന്നുള്ള ഉടമ പ്രമുഖർ. പിന്നീട് കുടിയേറ്റകാലത്ത് കുടിയേറിയ ക്രൈസ്തവരും ഈഴവരും മാപ്പിളമാരും ഗോത്രങ്ങളെ പൂർണ്ണ അടിമകളാക്കുകയോ അടിമത്തൊഴിലാളികളാക്കുകയോ ചെയ്തു. പ്രധാന ജന്മിമാർ നിലമ്പൂർരാജ, അത്തിക്കോട്ട് നായർ, എടച്ചനനായർ, വെങ്ങപ്പള്ളിഇടക്കാർ, ചോലപ്പുറത്ത്മഠക്കാർ, കൊയപ്പത്തൊടിമുസ്ലിംങ്ങൾ, പിണങ്ങോട്ട്അറയിൽകാർ, പുതിയേടത്തുകാർ എന്നിവരാണ്. ബെള്ളൂരമ്മയെക്കുറിച്ചുള്ള റാവുളരുടെ ഗാനസാഹിത്യത്തിൽ ബേമോത്ത് നമ്പ്യാർ[3] ,കൊളങ്ങര നായർ, പട്ടിനട്ടേരി പട്ടന്മാർ[4], നടബയലു പട്ടൻമാർ, നമ്പിടി[5] എന്നിവർ ഊരായ്മക്കാരാണെന്നു പ്രതിപാദിക്കുന്നു.

ഗോത്രഅടിമകളുടെ ഉടമഗോത്രങ്ങൾ

ഗോത്രങ്ങൾക്കിടയിലും ഈ അടിമയുടമപാരസ്പര്യം ശക്തമായി നിലനിന്നുപോന്നിരുന്നു. കുറിച്യരും കുറുമരുംറാവുളർ,പണിയർ,വയനാട് കാടർ,കാട്ടുനായ്ക്കർ,ബെട്ടക്കുറുമർ എന്നിവർക്കു മേലെ അധികാരം പ്രയോഗിച്ചു. അവരുടെ ഭൂമിയിലെ കൃഷിപ്പണിയ്ക്കും മാട് പണിയ്ക്കും കാടുപണിയ്ക്കും ധാരാളമായി അടിത്തട്ടിലെ ശ്രേണിയിലെ ഗോത്രങ്ങളെ ഉപയോഗിച്ചു. പൂർണ്ണമായ അടിമകളായോ, അടിയാളൻമാരായോ, ഊരാളന്മാരായോ തങ്ങളുടെ ഭൃത്യജോലികളും മറ്റു വയൽപ്പണികളും അടിമബന്ധം സ്ഥാപിച്ചുകൊണ്ടുതന്നെ നടപ്പിലാക്കി.

അന്യജാതിക്കാരായ ജന്മിമാരുടെ അതേ സ്വഭാവങ്ങളും രീതികളുമാണ് ഈ ഗോത്രങ്ങളും കാണിച്ചിരുന്നത്.

പലമാനങ്ങളുംതലങ്ങളുമുള്ള അടിമത്തം

വയനാട്ടിലെ ഗോത്രങ്ങൾക്കിടയിൽ അടിമത്തം ബാഹ്യമായി മാത്രമല്ല ആന്തരികമായും നിലനിൽക്കുന്നു. പുറമെനിന്നുള്ള ജാതിഹിന്ദുക്കളുടെയും ജൈനരുടെയും ചെട്ടിമാരുടെയും അടിയാളരായോ ഊരാളരായോ കുടിയാനായോ അടിമകളായോ നിലനിൽക്കുമ്പോൾതന്നെ തങ്ങളുടെ സഹഗോത്രങ്ങളുമായി മറ്റൊരുതരത്തിൽ ഒരു അധീശത്വ ബന്ധം പുലർത്തുകയും ആ ഗോത്രങ്ങളെ അടിമകളാക്കുകയും ചെയ്യുന്നതായിക്കാണാം. മറ്റൊന്ന് ഗോത്രത്തിന്റെ ഉള്ളിൽത്തന്നെയുള്ള അധീശത്വബന്ധങ്ങളാണ്. മോയിറ്റി, ഫ്രാറ്റെറി, ക്ലാൻ, ലിനേയ്ജ് എന്നീ സാമൂഹ്യഘടനകളിലും അധികാരം സൂക്ഷ്മമായി പ്രവർത്തിക്കുന്നതായിക്കാണാം. വിഭിന്നതലത്തിൽ ആന്തരികമായും ബാഹ്യമായും ഈ അധികാരം ഗോത്രങ്ങളെ സ്വാധീനിക്കുന്നു. അധികാരം മുകൾത്തട്ടിലും സമതട്ടിലും താഴെത്തട്ടിലുമായി കൃത്യമായി പ്രവർത്തിക്കുന്നുണ്ട്.

സമതട്ടിന്റെ വിഭജനം

സമതട്ട് എന്നതിൽ ഒരു ഗോത്രത്തെത്തന്നെയാണുദ്ദേശിക്കുന്നത്. ഒരു ഗോത്രത്തിന്റെ ഉള്ളിൽത്തന്നെയുള്ള സാമൂഹ്യഘടന പരിശോധിച്ചാൽ അത് പലതായി വിഭജിക്കപ്പെട്ടതായിക്കാണാം. ഒരു കുടുംബം തന്നെ വികാസം പ്രാപിച്ച് രക്തബന്ധത്തിനടിസ്ഥാനത്തിൽ ഒരു പൂർവികകൈവഴിയിലെ തുടർച്ച എന്ന രീതിയിൽ ഒരു വംശപരമ്പരയെ സൃഷ്ടിക്കുന്നു. ഇതിനെ നമുക്ക് താവഴി (Lineage) എന്നു വിളിക്കാം. ഈ താവഴികൾ വംശപരമ്പരയിൽ മുകളിലേയ്ക്ക് പോകുമ്പോൾ ഒരു പൂർവ്വികനിൽ എത്തി നിൽക്കുന്നതായിട്ട് കാണാം. പലതാവഴിവേരുകൾ ചേർന്നുണ്ടാകുന്ന പിരിവിനെ കുലം(Clan) എന്നു വിളിക്കുന്നു. ഇത്തരത്തിൽ നിരവധികുലങ്ങൾ ഉണ്ടായിരിക്കും. കുലങ്ങൾ തമ്മിൽ രക്തബന്ധവും പൂർവ്വികബന്ധവുമുണ്ടെന്നാണ് വിശ്വാസം.ഒരു കുലത്തിനകത്തുള്ളവർസഹോദരി സഹോദരന്മാരായതിനാൽ വിവാഹബന്ധം നിഷിദ്ധമാണ് (exogamy).കുലങ്ങൾ പരസ്പര സഹോദരീകുലങ്ങളായി (Sister Clan) കണക്കാക്കപ്പെടുന്നെങ്കിൽ അവിടെയും സഗോത്രവിവാഹം സാധ്യമല്ല. കുലങ്ങൾ പലത് ചേർന്ന് ഫ്രാറ്റെറികൾ (Phratery) രൂപപ്പെടുന്നു. സഹോദരഫ്രാറ്റെറികൾ രക്തബന്ധമുള്ളവരാണെന്നു കരുതപ്പെടുന്നു.

സഗോത്രവിവാഹം വിലക്കുകയുംചെയ്യുന്നു. പലഫ്രാറ്റെറികൾ ചേർന്ന് ഒരു ഗോത്രം ഉണ്ടാകുന്നു. ചിലസന്ദർഭങ്ങളിൽ ഗോത്രങ്ങൾ കൃത്യമായി രണ്ട് ഫ്രാറ്റെറികൾ ആയി വിഭജിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. ഇത്തരം പാതിവിഭജനത്തെ മോയിറ്റി(Moiety)എന്ന് വിളിക്കുന്നു. മോയിറ്റികൾക്കകത്തെ കുലങ്ങൾ സോദരരായികണക്കാക്കപ്പെടുന്നു.

സങ്കീർണ്ണമായ ഈ വിഭജനങ്ങൾക്കുള്ളിലും അധികാരം പ്രവർത്തിക്കുന്നു. സമതട്ടിൽ തന്നെ പ്രവർത്തിക്കുന്ന ഈ അധികാരം തട്ടിനെ വീണ്ടും വീണ്ടും സ്തരീകരിക്കുകയും അതിലും ഉയർച്ചതാഴ്ചകൾ നിർവ്വചിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ചില മോയിറ്റികൾ ഉന്നതമായി കണക്കാക്കപ്പെടുന്നു. ഫ്രാറ്റെറികളും അതെ. ചില ക്ലാനുകൾക്കും ഗോത്രം സവിശേഷമായ അധികാരം നൽകിയിരിക്കുന്നു. അതുപോലെ തന്നെയാണ് ചില താവഴികളും. അധികാരവും പദവിയും ലഭിക്കുന്ന ഇത്തരം ചാർച്ചാക്കൂട്ടങ്ങൾ ഗോത്രത്തിന്റെ ഉള്ളിൽത്തന്നെ ആന്തരികമായ അധികാരങ്ങളെ പ്രസരിപ്പിക്കുകയും മറ്റു സംഘങ്ങളെ തങ്ങളുടെ ആവശ്യങ്ങൾക്കായി ഉപയോഗിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. അടിമത്തം എന്നു വിളിക്കാനാകില്ലെങ്കിലും ജനാധിപത്യരഹിതമായ അധികാരം ഉപയോഗിച്ച് തങ്ങളാൽ താണവരെ അടിയാളരാക്കുന്നതായിട്ടു കാണാനാകും.

സൂക്ഷ്മമായിപരിശോധിച്ചാൽ ഗോത്രങ്ങൾ സ്വയംതന്നെ അധികാരശ്രേണിയെ തങ്ങൾക്കിടയിൽ വളർത്തുകയും അതിൽ ജീവിക്കുകയും ആഹ്ളാദിക്കുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്.

തിയററ്റിക്കൽ ബാക്ക് ഗ്രൗണ്ട്

എറിക്ഫ്രോം തന്റെ മനഃശാസ്ത്രവിശകലനത്തിൽ ഫ്രോയിഡിയൻ സിദ്ധാന്തം ഉപയോഗിച്ച് മനുഷ്യരുടെ അടിമ മനോനിലയെ അപഗ്രഥിക്കുന്നുണ്ട്. വ്യാവസായികമുതലാളിത്തത്തിൽ മനുഷ്യർ അടിമകളെപ്പോലെ മുതലാളിത്തത്തിനു കീഴടങ്ങി ജീവിക്കുന്നതിനു കാരണമായി പടിയാർക്കിന്റെ സ്ഥാനത്തിനു സംഭവിക്കുന്ന ചലനവും പ്രതിസന്ധിയുമാണ് കാരണമെന്ന് അദ്ദേഹം കണ്ടെത്തി. കുടുംബത്തിൽ പുതിയ തലമുറക്ക് മാതൃകയും ഊർജ്ജവും ആത്മവിശ്വാസവും നൽകുന്നത് സുശക്തനായ ഈ കാരണവർ ആണ്. വ്യക്തിത്വവികാസത്തിന് ശക്തമായ പിന്തുണ നൽകുന്ന ഈ കാരണവർ എന്ന നില വ്യാവസായികമുതലാളിത്തം തകർക്കുകയുണ്ടായി. കുടുംബത്തലവന്റെ അപ്രമാദിത്വം ഇല്ലാതെയായി. യുവജനങ്ങൾക്കുള്ള മാതൃകയും ഇല്ലാതെയായി. അധികാരത്തെ ഉപയോഗിക്കുകയും പ്രയോഗിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ഒരു ഉത്തമമാതൃകയ്ക്ക് ബദലായി അധികാരത്തോട് സമരസപ്പെടുന്ന ഒരു തലവന്റെ സാന്നിദ്ധ്യം

പുതിയതലമുറയെ സ്വാധീനിച്ചു. സ്റ്റേറ്റ്ക്യാപ്പിറ്റലിസത്തിന്റെ വരവോടെ ദുർബലമായ പുതുതലമുറയുടെ വ്യക്തിത്വത്തെ എളുപ്പത്തിൽ ആർക്കും സ്വാധീനിക്കാം എന്ന ഫ്രേം കണ്ടെത്തി. അധികാരത്തോട് വിധേയത്വം പുലർത്തുക സ്വാഭാവികമായിത്തീർന്നു. എളുപ്പത്തിൽ മുതലാളിത്തത്തിന്റെ പരമാധികാരത്തെ അവർ സ്വീകരിക്കുകയും അതിൽ അടിമ മനോനില യോടെ ജീവിക്കുകയും ചെയ്തു.

ഗോത്രങ്ങളുടെ കാര്യത്തിലും ഇതു തന്നെയാണ് സംഭവിക്കുന്നത്. ഗോത്ര ത്തിന്റെ അകത്തു തന്നെയുള്ള സ്തരീകരണം അധികാരത്തെ പലതട്ടായി വിഭജിക്കുന്നു. മേൽത്തട്ടിലെ അംഗങ്ങൾക്ക് വഴക്കപ്പെട്ടും വിധേയപ്പെട്ടുമാ യിരിക്കും കീഴ്ത്തട്ടംഗങ്ങൾ ജീവിക്കുക. ഗോത്രത്തിനകത്തെ വിശ്വാസങ്ങളും ആചാരങ്ങളും ഈ അധികാരത്തെ അനുസരിക്കാൻ വേണ്ടി പുതുതലമുറയെ തയ്യാറെടുപ്പിക്കുന്നു.ഒരു കുട്ടിയുടെ ജനനം മുതൽ തുടരുന്ന സാമൂഹ്യവത്കരണ ത്തിൽ ഗോത്രവിശ്വാസങ്ങളും മതചിന്തകളും ഈ അടിമമനോനിലയെ ഊട്ടി യുറപ്പിക്കുന്ന രീതിയിൽ മനുഷ്യരെ പരിവർത്തനപ്പെടുത്തുന്നു. ആന്തരികമായി അനുഭവിക്കുന്ന ഈ അടിമത്തം ഗോത്രത്തിനു പുറത്തുള്ള മറ്റു ഗോത്രങ്ങളെ അനുസരിക്കാനോ അനുസരിപ്പിക്കാനോ ഉള്ള നവവഴിയുണ്ടാക്കുന്നു.

ഭൂമി, പ്രകൃതി എന്നിവയുടെ വിതരണാവകാശവുമായി ചേർന്നു വേണം ഗോത്ര അടിമത്തത്തെ അറിയുവാൻ. ആദ്യകാലങ്ങളിലെ വനവിഭവശേഖരണ വും വേട്ടയുമായി നടന്നിരുന്ന സമൂഹങ്ങളിൽ അടിമവേലകളോ തൊഴിലുകളോ ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. അവ പിന്നീട് ഭൂമിയുടെ ഉടമസ്ഥത, സുസ്ഥിരകൃഷി എന്നിവ വരുന്നതോടെയാണ് പതിയെ അടിമത്തം ആരംഭിക്കുന്നത്. കൊച്ചിയിലെ കാടർ, നിലമ്പൂരിലെ പതിനായ്ക്കർ, ചോലനായ്ക്കർ അട്ടപ്പാടിയിലെ കുറുമ്പർ എന്നിവർ ഇത്തരം അടിമജോലികളിലോ അടിമസ്വഭാവമുള്ള നിർബന്ധിത കരാർ തൊഴിലുകളിലോ പൊതുവെ ഏർപ്പെടാറില്ല. എന്നാൽ ഇക്കാലത്ത് മുൻകൂർ പണം നൽകുകയോ ലഹരി വസ്തുക്കൾ നൽകുകയോ കടയിൽ നിന്നും സാധന സാമഗ്രികൾ നൽകുകയോ ചെയ്തതിനുശേഷം വനവിഭവശേഖരണ ത്തെ സംബന്ധിച്ച് കരാർ ഉണ്ടാക്കുന്നു. ഒരു മാസം 2 ലിറ്റർ വെളിച്ചെണ്ണയും 5ലിറ്റർ മണ്ണെണ്ണയും വാങ്ങി എന്നിരിക്കട്ടെ ബദലായി 7 ലിറ്റർ തേൻ കൊടുക്ക ണമെന്നാണ് നിഷ്കർഷ. തേൻ ശേഖരിക്കാൻ പോകുമ്പോഴേയ്ക്കും കടക്കാരനു നൽകേണ്ടുന്ന കടം വളരെ കൂടുതൽ ആയിരിക്കും. നിലമ്പൂരിലെ പതിനായ്ക്ക രിലെ ഒരു തേൻ വേട്ടക്കാരൻ 6 മാസം കൂടുമ്പോൾ 30കിലൊയോളം തേൻ കടക്കാരനു നൽകാൻ നിർബന്ധിതനാവാറുണ്ട്. മുൻകൂർ വായ്പ വാങ്ങിയാലും

ഇതുതന്നെ അവസ്ഥ. ഇപ്രകാരത്തിൽ വനവിഭവശേഖരണവും പലപ്പോഴും മുൻകൂട്ടി നിർണയിക്കുന്ന ഒരു നിർബന്ധിത തൊഴിൽരീതിയായി ഗോത്രങ്ങൾക്കിടയിൽ നിലനിൽക്കുന്നു. "1977 -ൽ തന്നെ അട്ടപ്പാടിയിൽ ഈ ചൂഷണം നിലനിന്നിരുന്നു. ശേഖരിക്കുന്ന വനവിഭവങ്ങൾക്ക് മീതെ പൂർവ്വക്രയാധികാരം സ്ഥാപിക്കുക. ചിലഗൈ എന്നാണിത് അറിയപ്പെടുന്നത്. സംരക്ഷിതവനങ്ങൾക്കുള്ളിലാണ് കുറുംബരുടെ ഭൂമിയെന്നതിനാൽ ജന്മിമാർക്ക് ഇടപെടൽ എളുപ്പമായിരുന്നില്ല. ഭൂമിയെ കൈവശപ്പെടുത്താനോ പണയം നൽകാനോ സാധിച്ചുമില്ല. കുറുംബർക്ക് മുൻകൂറായി ധാന്യങ്ങൾ നൽകി അവരുടെ വനവിഭവങ്ങളും കൃഷിയുത്പന്നങ്ങളും കരാറാക്കി വയ്ക്കുന്നു.കുറുംബർക്ക് മാർക്കറ്റ് വിലയെക്കുറിച്ച് യാതൊരു ധാരണയും ഇല്ല .വാങ്ങിയ ധാന്യങ്ങളെപ്പറ്റിയോ കൊടുക്കുന്ന വിഭവങ്ങളെപ്പറ്റിയോ അറിവില്ലാത്തതിനാൽ ചതിയ്ക്കുവാനും ചൂഷണം ചെയ്യുവാനും ഏറെ എളുപ്പമാണ്."6

അടിമത്തത്തിന്റെ തരം

പലതലങ്ങളിൽ അടിമത്തം പ്രവർത്തിക്കുന്നുണ്ട്. ആദ്യകാലങ്ങളിൽ സമ്പൂർണ്ണ അടിമത്തമായിരുന്നു. അത് നിയമം മൂലം നിരോധിക്കാനായി ഗവൺമെന്റ് ശ്രമിക്കുകയുണ്ടായി. 1843-ൽ മലബാറിലും 1853-ൽ തിരുവിതാംകൂറിലും 1854-ൽ കൊച്ചിയിലും അടിമത്തം നിരോധിച്ചു.മലബാറിൽ അക്കാലത്ത് 15,9000, തിരുവിതാംകൂറിൽ 98,9740 , കൊച്ചിയിൽ 32,668 അടിമകൾ ഉണ്ടെന്നു കണക്കുകൾ സൂചിപ്പിക്കുന്നു. അന്നു സർക്കാരിന്റെ കീഴിലുമുണ്ടായിരുന്നത്രെ അടിമകൾ[7]. ജമ്മഅടിമ,കാണ അടിമ,പാട്ടഅടിമ.മൂന്നുതരം അടിമകൾനിലനിന്നിരുന്നു.

> ജമ്മ അടിമ: ജമ്മ അടിമ അഥവാ ജൻമഅടിമ പേരു പോലെ തന്നെ ജന്മംകൊണ്ടേ പൂർണ്ണമായും അടിമയായിത്തീർന്നവരാണ്. മാതാപിതാവഴിയിലെ മുഴുവൻ പിതാമഹന്മാരും അടിമവംശക്കാരായതിനാൽ പിറവിക്കു മുമ്പേ കുഞ്ഞിന്റെ അടിമപദവി നിർണ്ണയിക്കപ്പെടുന്നു. ഒരു ജന്മികുടുംബത്തോട് ചേർക്കപ്പെട്ട രീതിയിലായിരിക്കും അടിമയുടെ ജീവിതം. അടിമയുടെ മീതെ ഉടമക്ക് അപരിമിതവും നിരുപാധികവുമായ സർവ്വാധികാരം ഉണ്ടായിരിക്കും. അടിക്കാനും ദേഹോപദ്രവമേൽപ്പിക്കാനും ഭക്ഷണം, മറ്റുകാര്യങ്ങൾ നിഷേധിക്കാനും സാധിക്കും. ജമ്മ അടിമ പൂർണ്ണമായും ഉടമയുടെ ചരക്ക് പോലെയായിരുന്നു. ജന്മാധികാര അടിമയെ ഒരിക്കൽ വിറ്റുകളഞ്ഞാൽ പിന്നീട് ആദ്യ ജന്മിക്ക് അടിമയുടെ മേൽ അധികാരം ഉണ്ടായിരിക്കു

കയില്ല."മാനന്തവാടിയിലെ ഒരു ജന്മി കുടിയേറ്റ ക്രിസ്ത്യാനിയ്ക്ക് സ്ഥലം വിൽപ്പന ചെയ്ത ആധാരവ്യവസ്ഥയിൽ 400 ഏക്കർ സ്ഥലവും 60 ആദിവാസികുടുംബവും എന്നെഴുതിയതായി കെ.ജെ. ബേബി പറയുന്നു."[8]

കാണഅടിമ: ഒരു ജന്മാടിമ അയാളുടെ ജന്മിയുടെ താത്പര്യാനുസരണം മറ്റൊരു വ്യക്തിക്കായി പണയം വെയ്ക്കപ്പെടുന്നു. ജന്മിക്ക് കൂടുതൽ അടിമകൾ ഉള്ളപ്പോഴോ സുഹൃത്തുക്കൾക്ക് ആവശ്യമുള്ളപ്പോഴൊക്കെ ഗോത്രാംഗങ്ങളെ ചരക്കുപോലെ വ്യാപാരം ചെയ്തുവെന്നു വേണം മനസ്സിലാക്കാൻ. അടിമക്ക് നൽകുന്ന കൂലിയുടെ മൂന്നിൽ രണ്ട് ഭാഗം ജന്മിക്ക് കാണക്കാരൻ നൽകേണ്ടതുണ്ട്. വീണ്ടും അടുത്തവർഷവും പണയമനുഷ്യനെ ആവശ്യമെങ്കിൽ പുതുക്കാവുന്നതാണ്. ഇതിനായി വർഷാവർഷം പ്രത്യേകം നെല്ലും അരിയും കാണക്കാരൻ ജന്മിക്കു നൽകുന്നു. "കൈപ്പാടൻ എന്ന പണിയനെ സുബ്ബ രായപ്പട്ടർ എട്ടണയ്ക്ക് പണയം വെച്ചതിന്റെ രേഖകൾ തുക്കിടി മുൻസിഫ് രേഖകൾക്കൊപ്പം കാണാവുന്നതാണ്."[9]

പാട്ട അടിമ: ഒരു അടിമയെ മറ്റൊരാൾക്ക് ചെറിയസമയത്തേക്ക് പാട്ടത്തിനു നൽകുന്നു. ഒരു കൃഷിക്കാലത്തേക്കോ പ്രത്യേക പണിയ്ക്കോ പ്രത്യേക സമയത്തേയ്ക്കോ മാത്രമായാണ് പാട്ടാടിമകൾ. ഇത് അടിമത്തത്തിന്റെ വ്യാപ്തിയെ ഇരട്ടിപ്പിച്ചു. പുലർച്ചെ 4 മണിക്ക് തുടങ്ങുന്ന പാട്ടക്കാരന്റെ ജോലിക്കുശേഷം ജന്മിക്കുവേണ്ടിയും ജോലി ചെയ്യേണ്ടിവന്നു. ഇതവരുടെ ആരോഗ്യത്തെ സാരമായി തന്നെ ബാധിച്ചു.[10]

അടിമത്തതൊഴിൽ: ബ്രിട്ടീഷുകാരുടെ വരവോടെ സമ്പൂർണ്ണമായ അടിമത്തത്തിൽ ചില മാറ്റങ്ങൾ ഉണ്ടായി. ഒരുതരത്തിലുള്ള അടിമത്തതൊഴിലായി മാറിയത്. കരാറിനടിസ്ഥാനത്തിൽ മുൻകൂറായി പണം വാങ്ങിയോ അല്ലാതെയോ ഉള്ള ഒന്നായിരുന്നു ഇത്. വയനാട്ടിൽ റാവുളർ, പണിയർ, തച്ചനാടൻ മൂപ്പൻ, ബെട്ടക്കുറുമർ എന്നീ ഗോത്രങ്ങൾ ഇത്തരത്തിലുള്ള ബലാൽക്കരാർ തൊഴിലിൽ ഏർപ്പെട്ടു.

അടിയാളത്തവും അടിയാളത്തതൊഴിലുകളും: സാമൂഹികമോ ദൈവികമോ ആചാരപരമോ ആയ കാരണങ്ങളാൽ ഒരു സമുദായം മറ്റൊരു സമുദായത്തിനു അടിയാളരായി നിൽക്കേണ്ടുന്ന അവസ്ഥയാണിത്. പരിപൂർണ്ണ അടിമത്തമോ അടിമത്ത തൊഴിലോ അല്ല. പക്ഷെ പ്രകടമായ രീതിയിൽ പ്രബലമായ സമുദായം (dominant caste/tribe) മറ്റുസമുദായത്തെ സ്വാധീനിക്കുകയും വരുതിയ്ക്ക് നിർത്തുകയും ചെയ്തു. ഉദാ: കുറിച്യർഗോത്രത്തിനു നായർ

സമുദായവുമായുള്ള ബന്ധം. കുറിച്യർ ഗോത്രകുലത്തിനകത്ത് ഒന്നാംകൂറു മൂന്നാംകൂറ് ബന്ധങ്ങൾ. മുള്ളുക്കുറുമർ തേങ്കുറുമനും ബെട്ടക്കുറുമനുമായി ഉണ്ടാക്കിയ ബന്ധം.

വിവിധതരം അടിമത്ത/അടിയാളത്ത തൊഴിലുകൾ:

1. കുണ്ടപ്പണി/കുണ്ടൽപ്പണി/കുണ്ടവേല

സമൂഹത്തിലെ ഏറ്റവും മ്ളേച്ഛമായ ജോലികളെയാണ് കുണ്ടൽപ്പണിയെന്നതുകൊണ്ട് അർത്ഥമാക്കുന്നത്. അടിമത്തൊഴിലാളികളെ സംബന്ധിച്ചാകുമ്പോൾ എല്ലാത്തരം ജോലികളും ചെയ്യേണ്ടി വരികയും കുറഞ്ഞപ്രതിഫലം ലഭിക്കുകയോ ലഭിക്കാതിരിക്കുകയോ ചെയ്യും. അടിമത്തതൊഴിലുകളെ വയനാട്ടിൽ പൊതുവെ കുണ്ടൽപ്പണിയെന്നു വിളിക്കുന്നു. കുണ്ടൽപ്പണിക്കും കൂലി നെല്ല് തന്നെയായിരിക്കും. പാപ്പൻ എന്നു വിളിക്കുന്ന നായർജന്മി ആണടിമക്ക് രണ്ടര സേറും[11] പെണ്ണടിമക്ക് ഒരു സേറുമാണ് നെല്ലളന്നു കൂലിയായി നൽകുക. അടിയരും പണിയരും തച്ചനാടനും കാടരും ഇത് ഏറെ ചെയ്തിട്ടുണ്ട്.

2. ബെല്ലിപ്പണി/ബല്ലിപ്പണി/വല്ലിപ്പണി

വല്ലിയെന്നാൽ നെല്ലാണ്. പല അടിമത്തജോലികളുടെയും കൂലി തുച്ഛമാണ്. അതാകട്ടെ നെല്ലായിട്ടാണ് പലപ്പോഴും നൽകുക. അന്നന്നുതന്നെ നൽകുന്ന രീതിയും മുൻകൂറായും പിൻകൂറായും നൽകുന്ന രീതിയും ഉണ്ടായിരുന്നു. പക്ഷെ ഈ വേതനവ്യവസ്ഥക്ക് ന്യായമോ നീതിയോ നെറിയോ ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. പുരുഷന്മാർക്ക് രണ്ട് സേർ നെല്ലും സ്ത്രീകൾക്ക് ഒരു സേർ നെല്ലും കൂലിയായി കിട്ടും[12]. കൃഷിയിടങ്ങൾ ഉണ്ടാക്കാൻ കാട് കൊത്തൽ, കരിക്കൽ,പൂണ്ടങ്കിള, വിത്തുപാകൽ, ഞാറുപറി, ഞാറു നടൽ, കളപറിക്കൽ, കൊയ്ത്ത്, ഒക്കൽ, എന്നിങ്ങനെ വയൽപ്പണിയുണ്ടാകും. തോട്ടപ്പണികളുമുണ്ടാകാറുണ്ട്. കന്നാലിപ്പണികളാണ് മറ്റു പ്രധാനപ്പെട്ട ജോലി. ബെല്ലിയ്ക്കൊപ്പം രാവിലെയും വൈകുന്നേരവും വെറ്റ,അടയ്ക്ക, നൂറ്, പുകയില എന്നിവ നൽകണം. കുടുംബത്തിലെ പ്രായമേറിയ കാരണോത്തിമാരാണ് ബെല്ലിക്കൂറ് കൊടുക്കുക. അടിമത്തൊഴിലാളികൾ മേൽമുണ്ട് താഴ്ത്തി തലകുമ്പിട്ട് വിധേയത്വത്തോടെ നിൽക്കണം. അതിലേക്ക് നെല്ല് ചൊരിഞ്ഞു നൽകും. ജോലി ഉണ്ടെങ്കിലും ഇല്ലെങ്കിലും ബെല്ലി കൊടുക്കുമായിരുന്നു. അവ ആവശ്യത്തിനു തികയില്ലെന്നതാണ് സത്യം. കാടുകയറി ചപ്പുകളും ത്വോളകളും[13] പറിച്ചെടുത്തും ഞണ്ടും നൃഞ്ഞിയും മീനും പിടിച്ചും പക്ഷിയെ ബെളഞ്ഞിക്കോള വെച്ച് പിടിച്ചും കൂണും കിഴങ്ങും

തിന്നും തന്നെയാണ് ജീവൻ നിലനിർത്തിയിരുന്നത്.

3. നിപ്പ് പണി

അടിമയായി നിന്നുകൊള്ളാം എന്ന വാഗ്ദത്തം നൽകിയതിൽ നിന്നായിരിക്കണം നിപ്പ്പണി അഥവാ നിൽപ്പ് പണിയുടെ ഉത്ഭവം. പുരുഷനും സ്ത്രീയും ഒന്നരവല്ലി ഒരു വല്ലി ക്രമത്തിൽ നെല്ല് കൊടുക്കുന്നു. അടിമത്തതൊഴിലിന്റെ ഏറ്റവും പ്രാകൃതമായ വകഭേദമാണിത്.

4. പൊറമെപ്പണി

പുറം പണി എന്ന അർത്ഥത്തിലാണ് ഇത് ഉപയോഗിക്കുന്നത്.അടിമയായ സ്ത്രീ അടുക്കളയിലെ പുറംവേലകളിൽ ഉടമയുടെ കുടുംബത്തെ പൊറംപണി ചെയ്ത് സംരക്ഷിക്കുന്നു. അടിമകുടുംബത്തിലെ കൊച്ചുപെൺകുട്ടികളും പൊറമെപ്പണിതന്നെചെയ്യുന്നു. നെല്ലു തന്നെയാണ് കൂലി. പൊറമെപ്പണി ചെയ്യുന്ന സ്ത്രീകൾ കാലാകാലങ്ങളായി ലൈംഗികചൂഷണം വരെ നേരിട്ടിരുന്നു.

5 .ഊരാളിപ്പണി

ഊരാളിപ്പണി രണ്ട് ഗോത്രങ്ങൾക്കിടയിൽ കാണപ്പെടുന്ന കൊടുക്കൽവാങ്ങൽ രീതിയിൽ അധിഷ്ഠിതമാണ്. ഗോത്രദൈവങ്ങളുടെ അധികാരികളാണ് ഊരായ്മ/ ഊരാണ്മക്കാർ. ഊരാളിയെന്നാൽ ഊരിനെ ആളുന്ന അധികാരി എന്നാണ് അർത്ഥം. എന്നാൽ വയനാട്ടിലാകട്ടെ ഊരായ്മക്കാരന്റെ താഴെയായി നിൽക്കുന്ന അധികാരശ്രേണിയിൽ താഴത്തെ പദവിയുള്ള സമുദായത്തിനെയാണ് ഊരാളിയായികണക്കാക്കുന്നത്. മുള്ളുക്കുറുമഗോത്രത്തിന്റെ ഊരാളികളാണ് ബെട്ടക്കുറുമഗോത്രം.അവരെ ഊരാളിക്കുറുമർ എന്നു വിളിക്കുന്നു. മുള്ളുക്കുറുമനാവശ്യമുള്ള സകല ആയുധങ്ങളും,ആഭരണങ്ങളും അടുക്കളക്കലങ്ങളുംമൺചട്ടികളും മരപ്പണികളും കല്ലുകൊത്തുവേലകളും ചെയ്യേണ്ടുന്നത് ബെട്ടക്കുറുമനാണ്. ആയുധങ്ങൾക്ക് ബദലായി ആഹാരവും നെല്ലും മറ്റും നൽകുന്നു. ഗോത്രോത്സവമായ ഉച്ചാറിൽ ഇത് കാണാം. ഊരായ്മ എന്നാണ് ഈ അധികാരം അറിയപ്പെടുന്നത്. കൃഷിഭൂമിയിലും ബെട്ടക്കുറുമർക്ക് ചില അധികാരങ്ങൾ നൽകിയിട്ടുണ്ട്. ഗോത്രദൈവമായ മുത്ത്യശ്ശ്യമ്മയുടെ ഭൂമി ബെട്ടക്കുറുമനു ജോലിക്കായി നൽകുന്നു. അപ്രകാരം ആ ഊരിനെ ആളുന്ന കുരുമൻ എന്ന രീതിയിലായിരിക്കാം ഊരാളി എന്ന പേരു ലഭിച്ചത്. അടിമത്തവേല പോലെയല്ല ഇത്. അടിയാളത്തൊഴിലായാണ് ചെയ്യുന്നത്. മുള്ളക്കുറുമനെ അധികാരിയായിട്ടു കാണുന്നുമുണ്ട്.

6. കുളംകുത്തൽപ്പണി

അടിയാളപ്പണികളിൽ ഒന്നാണിത്. ഗോത്രസ്ത്രീകൾ ഓരോ കുടുംബത്തിനും ഇത്ര കൊളകം നെല്ല് കുത്തി അരിയായി നൽകണമെന്ന് അലിഖിതനിയമം ഉണ്ടായിരുന്നു. ആചാരപരമായും സമുദായപരമായും ഉള്ള കാരണത്താൽ സ്ത്രീകൾ അതു ചെയ്തുവന്നു. കുളംകുത്തൽ/കൊളകം കുത്തൽ എന്നിത് അറിയപ്പെട്ടു.കൂലി അരിയായിത്തന്നെയാണ് ലഭിച്ചത്. മുള്ളുക്കുറുമ സ്ത്രീകൾ കൊളകം കുത്തു പതിവാക്കിയിരുന്നു.കുറുമകുടികളിൽ കൊട്ടിൽ എന്നയിടത്ത് കുന്താണി[14]യിലിട്ടാണ് നെല്ലിടിച്ചിരുന്നത്. ഇതൊരു സംഘവൃത്തിയായാണ് ചെയ്തു പോന്നിരുന്നത്. കൊളകം നെല്ലളക്കുന്ന ഒരു അളവാണ്.അഞ്ചിടങ്ങഴിയാണ് ഒരു കൊളകം.

7. തടിപ്പണി

കാട്ടിൽ മരങ്ങൾ മുറിയ്ക്കാനും തേക്കുതോട്ടങ്ങളിൽ പണിയെടുപ്പിക്കാനും അടിമത്തൊഴിലാളികളെ ഉപയോഗിച്ചിരുന്നു. കാട്ടിൽ മരം മുറിക്കൽ, ക്യൂപ്പിലെ പണികൾ, മേക്കടിക്കൽ[15], തേക്കുകൃഷി,കെട്ട്[16] തുടങ്ങി അനവധി കഠിനതര ജോലികൾക്കായി ഗോത്രങ്ങളെ ഉപയോഗിച്ചു. അടിമകളെ വാങ്ങിയും വിറ്റും കരാറാൽ ബന്ധിച്ചും ഭൂപ്രഭുക്കന്മാർ തടിപ്പണി ചെയ്യിച്ചു. ഈ ബോണ്ടഡ് ലേബർ സംവിധാനത്തിനു ഏറ്റവും വലിയ ഉദാഹരണം 300 വർഷങ്ങൾക്ക് മുമ്പ് വയനാട്ടിൽ നിന്നും നിലമ്പൂരിലേക്ക് കൊണ്ടുവന്ന അടിമഗോത്രങ്ങളാണ്. പണിയസമുദായത്തിൽപ്പെട്ട ഈ ഗോത്രാംഗങ്ങളുടെ ജന്മിമാരിൽ നിന്നും അവരെ വാങ്ങിച്ചശേഷം കോഴിക്കോട്ടെ പ്രമുഖ മുസ്ലിംകുടുംബമായ കൊയപ്പൊത്തൊടിക്കാരാണ് നിലമ്പൂർ താഴ്വരയിലേയ്ക്ക് കൊണ്ടുവന്നത്. തടിപ്പണിയിലും തേക്കുപണിയിലും വിദഗ്ധരായ ഈ പണിയരെ കാട്ടുപണിയർ, കുറിഞ്ഞിപ്പണിയർ എന്നും ഉടമയുടെ പേരു ചേർത്ത് കൊയപ്പപ്പണിയർ എന്നും വിളിച്ചു വരുന്നു.

ചുരുക്കത്തിൽ അടിമത്തത്തിനു പലഭാവവും രൂപവും മാനവും തരവുമുണ്ടായിരുന്നു. ഊരാണ്മ, കാരായ്മ/കാറാണ്മ/കാരാഴ്മ, പൊതുവാണ്മ/പൊതുവാൾമ, അടിയായ്മ, അടിയാഴ്മ,അടിയാൾമ, കുടിയായ്മ/കുടിയാണ്മ/കുടിയാഴ്മ , അടിമത്തതൊഴിൽ, നിരുപാധിക അടിമത്തം എന്നിങ്ങനെയെല്ലാം വയനാട്ടിൽ നിലനിൽക്കുന്നു.

ബെട്ടക്കുറുമ്മൻ ബ്രിട്ടീഷുകാരുടെ അടിമത്തൊഴിലാളിയാണ്. മുള്ളുക്കുറുമന്റെ ദൈവഅവകാശമായ ഊരായ്മ കിട്ടിയതിനാൽ കാട്ടുനായ്ക്കർക്കും റാവുള, പണിയർക്കും ഊരാളിയാണ്. എന്നാൽ മുള്ളുക്കുറുമനു അടിയായ്മയായി നിൽക്കുന്നതിനാൽ അവരുടെ അടിയാളനുമാണ്.

അടിമവിപണിയും വ്യാപാരവും:

ബെള്ളൂരമ്മയെന്ന ചൂഷകരുടെ ദൈവം

“വള്ളിയൂർക്കാവിലെ അടിമക്കച്ചവടം നൂറ്റാണ്ടുകളായി തുടർന്നുവന്ന ഒരേർപ്പാടായിരുന്നു എന്നതാണ് സത്യം. മാനന്തവാടിക്കടുത്തുള്ള വള്ളിയൂർക്കാവിൽ മീനം ഒന്നാംതീയതി ഉത്സവംതുടങ്ങുന്നു.14ദിവസംനീണ്ടുനിൽക്കുന്ന ഉത്സവകാലത്ത് വയനാട്ടിലെ പണിയരും അടിയരും വള്ളൂരമ്മയുടെ മുമ്പാകെ എത്തിച്ചേരുന്നു.വയനാട്ടിലെ ജന്മിമാരും അന്ന് അവിടെ എത്തും. ഓരോ ജന്മിയും ഒരു കൊല്ലക്കാലം അതായത് വള്ളിയൂർക്കാവിലെ അടുത്തകൊല്ലത്തെ ഉത്സവം തുടങ്ങുന്നതുവരെ തന്റെ വയലിൽ അടിമജോലി ചെയ്തുകൊള്ളാമെന്ന കരാറിന്മേൽ കാലിച്ചന്തയിൽനിന്ന് കന്നുകാലികളെ തെരഞ്ഞെടുക്കുന്ന മട്ടിൽ, ഒരു കൂട്ടം പണിയരെയും അടിയരെയും അന്നവിടെവച്ച് വള്ളിയൂർക്കാവിലെ ഭദ്രകാളിയുടെ മുമ്പാകെ അടിമപ്പണം കൊടുത്ത് വിലയ്ക്കെടുക്കുന്നു. വിവാഹം കഴിഞ്ഞവരാണെങ്കിൽ ആണിന് 10ക. തോതിലും പെണ്ണിന് 5ക. തോതിലും അടിമപ്പണം കൊടുക്കും. വിവാഹം കഴിഞ്ഞിട്ടില്ലാത്തവർക്ക് രണ്ടര ക. തോതിൽ മാത്രമേ വിലയുള്ളൂ. ജന്മിമാർ ഈ ചടങ്ങ് കാവിൽവച്ച് നടത്തുന്നതിന്റെ കാരണം ഊഹിക്കാവുന്നതേയുള്ളൂ. വള്ളൂരമ്മ ആദിവാസികൾ വളരെയേറെ ഭയപ്പെടുന്ന ദേവതയാണ്.അവർക്ക് ദീനം ഉണ്ടാകുന്നതും സുഖപ്പെടുത്തുന്നതും ഈ ദേവതയാണ്. അതുകൊണ്ട് വള്ളൂരമ്മ സാക്ഷിയായി നടക്കുന്ന കരാർ പാലിക്കേണ്ടത് തങ്ങളുടെ കടമയായി അവർ കരുതുന്നു. പ്രവൃത്തിയിൽ ഉപേക്ഷ കാണിക്കുകയോ ഒളിച്ചോടിപ്പോവുകയോ ചെയ്താൽ ഭദ്രകാളി കോപിക്കുകയും കഠിന രോഗംവരുത്തി ശിക്ഷിക്കുകയും ചെയ്യുമെന്നാണ് അവരുടെ വിശ്വാസം. ദേവന്മാരും ജന്മിമാരും തമ്മിൽ അങ്ങനെയൊരു ധാരണയുണ്ടായിരുന്നു! കഴിഞ്ഞകാലങ്ങളിൽ അങ്ങനെ ഒളിച്ചോടിയവരെ പിടിച്ച് തിരിച്ചേൽപ്പിക്കാൻ പൊലീസുംകൂടി സഹായിച്ചിരുന്നുപോൽ! ഒരടിമയായാൽ ജന്മിയുടെ വയൽക്കരയിൽത്തന്നെ കുടുമ്പുകെട്ടി താമസിക്കാനുള്ളസൗകര്യം അനുവദിച്ചുകിട്ടും. അങ്ങനെ വള്ളൂരമ്മയുടെ പ്രീതിക്കുവേണ്ടി എന്നതിലേറെ ജന്മി നൽകുന്ന താമസസൗകര്യത്തിനും ‘കാടിക്കഞ്ഞി’ക്കുള്ള വകയ്ക്കുംവേണ്ടി അവർ അടിമകളായി ജീവിക്കുകയായിരുന്നു”[17]

ബെള്ളൂരമ്മ എന്ന റാവുളാന്റെയും പണിയന്റെയും ദേവത അതിപ്രതാപിയായ അമ്മദൈവമാണ്. ആ ദേവതയ്ക്കു മുമ്പിൽ സത്യം ചെയ്യുമ്പോൾ ദേവതയാകുന്നു എന്തിനും സാക്ഷി. അടിമത്തൊഴിലാളിയാകാം എന്നു

പറഞ്ഞ് നിപ്പപണം അഥവാ അടിമപ്പണം വാങ്ങുന്നതോടെ ഗോത്രവം ശജൻ അദൃശ്യമായിരിക്കുന്ന അമ്മദൈവത്തിനു കൂടി വാക്കുനൽകുന്നു. മതവിശ്വാസങ്ങളിലൂടെ മനുഷ്യനെ മയക്കി അടിമയാക്കാമെന്ന സെമെറ്റിക് മതങ്ങളുടെ കേരളാപതിപ്പാണിത്. ഇമ്മാനുവൽ കാന്റ് പറയുന്നതു പോലെ സഹനം, ക്ഷമ, വിശ്വാസം എന്നീ മൂല്യങ്ങളൊക്കെ ക്രൈസ്തവർക്ക് ലഭിക്കുന്നത് ഒരിക്കലും തിരിച്ചടിക്കാനാവാത്ത എതിർക്കാനാകാത്ത അടിമയുടെ ഒരേ ഒരു ഗത്യന്തരം, സഹനമാകുന്നു എന്ന രീതിയിലാണ്. തല്ലിയവനെ തിരിച്ചു തല്ലാതെ അടുത്തകവിൾത്തടം കാണിക്കുന്നതും കുറ്റങ്ങൾ അന്യരോട് ക്ഷമിക്കുന്നതും വിധേയത്വവും യജമാനനിലുള്ള വിശ്വാസവുമൊക്കെ ആത്യന്തികമായി അടിമത്തത്തിന്റെ സവിശേഷതകളാണ്.

ബെള്ളൂർക്കാവ് ക്ഷേത്രത്തിൽ മാത്രമല്ല ഇത്തരം കരാറുറപ്പിക്കലുകൾക്ക് ദൈവം സാക്ഷ്യം പറയുന്നത്. കൂട്ടത്ത് കിർങ്കാലിയമ്മ, ചിക്കമ്മ, മൈച്ചൂറു അല്ലിറബ്ബമാരി, തുടങ്ങി നിരവധി ഗോത്രക്ഷേത്രഇടങ്ങൾ ഇത്തരം അടിമവ്യാപാരങ്ങൾക്കുള്ള ദൈവസാക്ഷ്യ ഇടങ്ങളായി. ദൈവത്തെ മുൻനിർത്തി ആണയിടുന്നതോടെ വിശ്വാസത്തിന്റെ ക്രൂരമായ ചങ്ങലയാൽ ഗോത്രവർഗ്ഗക്കാരൻ വലിഞ്ഞു മുറുക്കപ്പെടുന്നു. ദൈവം ഉടമയുടെ പക്ഷത്തു നിന്ന് സദാ അടിമയെ നിരീക്ഷിക്കുന്നു. അവന്റെ തെറ്റുകൾക്ക് ശിക്ഷ നൽകുന്നു. ഉടമ അവനോട് എന്ത് ക്രൂരതകാണിച്ചാലും ദൈവത്തിനു വേണ്ടി സഹിക്കേണ്ടി വരുന്നു. എല്ലാ മതയുക്തികളും വിശ്വാസയുക്തികളും അധികാരത്തെ നിലനിർത്താനുള്ള വഴികളാണ് തേടുക. ബെള്ളൂരമ്മ എന്ന ഉഗ്രപ്രതാപിനിയായ ദേവതയും അധികാരത്തോട് ചേർന്നുനിന്ന് ഗോത്രങ്ങൾ ചൂഷണംചെയ്യാനുള്ള വഴിയൊരുക്കുന്നു.

ഉച്ചാറടിമവ്യാപാരം

ഉച്ചാറൽ എന്ന കൊയ്ത്തുത്സവം അടിമ വ്യാപരത്തിന്റെ മികച്ച വേദിയാണ്. ഗോത്രാംഗങ്ങൾ ഊരായ്മ എന്നറിയപ്പെടുന്ന അടിമത്തതൊഴിലിൽ ചേരാനായി ജന്മിയുടെ വീടുകളിലോ ദൈവപ്പുരകളിലോ, മദ്പ്പെരകളിലോ ചെല്ലുന്നു. കുംഭം ഒന്നാം തീയതി സമരാത്രദിവസം ചെന്ന് ഊരായ്മയ്ക്കായുള്ള സമ്മതം അറിയിക്കുന്നു. അടുത്ത ഉച്ചാറൽ വരെയാണ് ഊരായ്മക്കാലം. ഊരായ്മക്കാരന് ഊരാളാനായി വന്ന ഗോത്രത്തെ ഇഷ്ടപ്പെട്ടുവെങ്കിൽ ചാരായം, മുറുക്കു കൂട്ട്, വസ്ത്രം എന്നിവ നൽകി സ്വീകരിക്കുന്നു. ഇത്തരം ഊരായ്മ ജോലിക്കാർക്ക് ബെല്ലി/നെല്ലു തന്നെയാണ് കൂലി. വിശേഷദിവസങ്ങളിൽ സദ്യയും വസ്ത്രവും സമ്മാനിക്കുന്നു. ചില ഗോത്രങ്ങൾക്ക് അടിയാളപദവിയാണ് കിട്ടുക.

ഉദാഹരണമായി മുള്ളുക്കുറുമർ തേങ്കുറുമർക്ക് നൽകുന്നത്.

സ്ഥിരമായ ഊരായ്മയുള്ള ഊരാളന്മാരുണ്ട്. പാക്കംകുടിയിലെ മുള്ളുക്കുറുമർക്ക് ചേകാടി, പാല്വെളിച്ചത്തൊക്കെയുള്ള ബെട്ടക്കുറുമനമാർ ഊരായ്മക്കാരാണ്. പാക്കത്തെ കുരുടിദൈവമായ മുത്തിശ്ശ്യമ്മയുടെ മദ്പ്പെരയ്ക്ക മുമ്പിൽ നിന്ന് ഈ ഊരായ്മ വർഷാവർഷം പുതുക്കുന്നു. പുത്തനായുധങ്ങൾ നിർമ്മിച്ച് ബെല്ലിക്കുറു കൈപ്പറ്റുന്നു. കെല്ല്പ്പട്ടും ചോറും ചാറും ബെറ്റയും സ്വീകരിക്കുന്നു.

നിപ്പപണിയടിമ വ്യാപാരം

“വിഷുവിന് മുമ്പായി ഒരു പണിയനെയും പണിച്ചിയെയും നെല്ല്, മുറുക്കാൻ, വെളിച്ചെണ്ണ തുടങ്ങി പാരിതോഷികം നൽകി ഒരു ജന്മി തന്റെ അടിമയായി നിയമിക്കും. വിഷുപ്പിറ്റേന്ന് വയലിന്റെ ഒരു മൂലയിൽ കുടുംബാചാരത്തോടുകൂടി നിലവിളക്ക് കത്തിച്ച് വിത്തിടുന്നതോടുകൂടി ഒരു അടിമ കുടുംബം അവന്റെ ഉത്തരവാദിത്തം ഏറ്റെടുക്കുകയായി.തുടർന്ന് അതിരാവിലെയുള്ള കന്നുപൂട്ടൽ, കന്നുകാലി മേയ്ക്കൽ, ഞാറിടൽ, ഞാറ് പറിക്കൽ, ഞാറ് നടൽ തുടങ്ങി ആ ജന്മി കുടുംബത്തിന്റെ എല്ലാ പണികളും നോക്കി നടത്തേണ്ട ഉത്തരവാദിത്തം ഈ അടിമ കുടുംബത്തിന്റെ തലയിലാകും. ഇത് തങ്ങൾക്കുള്ള അവകാശമാണെന്ന സംതൃപ്തിയോടെ കടമകൾ നിർവഹിക്കുന്നു. ഒരു ദിവസത്തെ പണിക്ക് ഒരു വല്ലി, ഒന്നര വല്ലി നെല്ലാണ് കൂലി. അധികം പണിക്ക് അധികം വല്ലി കിട്ടും. ഞാറുപറിക്കുന്നതിന് കുത്തക നിശ്ചയിച്ചുകൊടുക്കുന്ന രീതിയായിരുന്നു. പൊടി ഞാറാണെങ്കിൽ ഒരു സ്ത്രീ തൊഴിലാളി മൂന്ന് കൊളകം വിത്തിന്റെയും, ചെളിഞാറാണെങ്കിൽ അഞ്ച് കൊളകത്തിന്റെയും ഞാറ് പറിക്കണം. കന്നിമാസത്തിലെ മകംനാളിൽ കതിര് കുളിപ്പിക്കുന്ന ഒരാഘോഷം നിലനിന്നിരുന്നു. ജന്മി കുടുംബവും അടിമ കുടുംബവും കൂടി വളരെ ആഘോഷപൂർവമായിരുന്നു കൊണ്ടാടിയിരുന്നത്. മറ്റൊരാചാരമായിരുന്നു ഭകതിരുകയറ്റൽ. കൊയ്ത്തിനു മുമ്പ് ഒരു കറ്റ കൊയ്ത് കളത്തിന് നടുവിലുള്ള മേട്ടിയിൽ സ്ഥാപിക്കുകയാണ് ഈ ആചാരം”[18]

വയനാട്ടിലെ അമ്പലങ്ങളിലെ അടിമവ്യാപാരച്ചന്തകൾ നിന്നു പോയതോടെയാണ് ഇത്തരം മനുഷ്യവ്യാപാരം വീടുകളിലേക്ക് മാറിയത്. ഉച്ചാറും വിഷുവും പുത്തരിക്കോളും കർക്കിടകം14-ഉം പോലെയുള്ള വിശേഷങ്ങൾ അടിമത്തൊഴിലിനുള്ള കരാർപുതുക്കൽ വേദികളായി മാറി. വിഷുവല്ലി, ഓണവല്ലി നൽകുക എന്ന ലളിതമായ ചടങ്ങിലൂടെ മനുഷ്യരെ അടിമജോലിക്കാരാക്കുന്ന നീചവൃത്തി ജന്മിമാർ നടത്തിപ്പോന്നു.

റാവുളൻഅടിയാനാകുന്നു: സ്വത്വനിർമ്മിതിയിലെ പ്രതിസന്ധിയിൽ അടിമഗോത്രം

വയനാട്ടിലെ അടിമത്തതൊഴിലിലെ ഏറ്റവും പ്രധാനപ്പെട്ട ഇരഗോത്രം റാവുളന്റേതാണ്. കർണ്ണാടകത്തിലെ പുന്നാട്ട് നിന്നും അമ്മദൈവമായ മാരിയാണ് കേരളത്തിലാദ്യം വന്നത്.[19] പിന്നീട് മക്കൾ റാവുളർ വന്നു എന്ന് പുരാവൃത്തങ്ങൾ പറയുന്നു. കർണ്ണാടകമേഖലയിൽ നിന്നായിരിക്കണം റാവുളരുടെ പൂർവ്വികർ എന്നത് ഭാഷാസദൃശതയാലും സംസ്കാര വിശേഷതയാലും നമുക്ക് സുവ്യക്തമാകും. "ജൈന,ചെട്ടി ഭൂവുടമകൾക്കൊപ്പം വന്ന കൃഷിത്തൊഴിലാളികളാണ് അടിയാൻ."[20] റാവുളർ ഇന്ന് ഭരണഘടനാപരമായിപ്പോലും അറിയപ്പെടുന്നത് അടിയാൻ എന്നാണ്. ഗോത്രസ്വത്വത്തിനോ ഔന്നത്യത്തിനോ വിലകല്പിക്കാത്ത സമൂഹത്തിന്റെ അധീശസ്വരം ഭരണഘടനയിൽ പോലും തെളിഞ്ഞു കേൾക്കുന്നു.

റാവുളരുടെ കുള്ളുകൾ[21] കുന്റുകൾ എന്നറിയപ്പെടുന്ന ഗോത്രഭൂമിപ്രദേശങ്ങളിലാണ് ഉണ്ടാകുക. ആ ഭൂമിയാകട്ടെ ജന്മിയുടെ ഭൂമിയുമായിരിക്കും. സ്ഥിരജോലിക്കാരനാണെന്നാണ് വെയ്പ്പെങ്കിലും അടിമതന്നെയായിരുന്നു ഓരോരുത്തരും യഥാർത്ഥത്തിൽ. ഒരുപാട് കുടുംബങ്ങളെ നിയന്ത്രിക്കാനായി ജന്മി മൂപ്പൻ, മൊതലി എന്നീ സ്ഥാനക്കാരെ റാവുളർക്കിടയിൽ നിന്നുതന്നെ കണ്ടെത്തുന്നു. കങ്കാണി ജോലിക്കാരാണിവർ. ജന്മിയുടെ നിർദ്ദേശങ്ങൾ പണിക്കാരിലെത്തിക്കുകയാണ് ജോലി.[22] എത്തിക്കുക മാത്രമല്ല ജന്മിമാർക്കൊപ്പം നിന്നുകൊണ്ട് സ്വഗോത്രങ്ങളെ പീഡിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

കൗണ്ടന്മാർ, ചെട്ടിമാർ, നായന്മാർ എന്നിവരുടെ അടിയാളജോലിയിൽ നിന്നും തീയ്യന്റെയും, കാക്കയുടെയും ചേട്ടന്റെയും അടിയാളവേലയിലേക്കുകൂടി അടിയഗോത്രം മാറി. "ബ്രിട്ടീഷുകാരുടെ വരവോടെ ജന്മിമാർ കാപ്പി,തേയില, മറ്റു നാണ്യവിളത്തോട്ടങ്ങളിലേക്കുള്ള പണിക്കാരായി റാവുളരെ ബ്രിട്ടീഷുകാർക്ക് കൈമാറ്റം ചെയ്തു.[23]

മാർച്ച്-ഏപ്രിലിൽ ബെള്ളൂർക്കാവിൽ റാവുളരെയും കൊണ്ട് മൂപ്പനും മൊതലിമാരും ചെന്നുനിൽക്കും. അടിമച്ചന്തമാത്രമായിരുന്നില്ല അത്. ആണടിമയും പെണ്ണടിമയും പരസ്പരം കാണുകയും ഒന്നാകുകയും ചെയ്യുന്ന വേദികൂടിയായിരുന്നു."ഭൂപ്രഭുക്കന്മാരുടെ കങ്കാണിമാർ കുടുംബത്തലവനെ സമീപിച്ച് മുൻപണമായി 200 രൂപ മുതൽ നൽകുന്നു. ഈ നിപ്പപണം വാങ്ങിച്ചശേഷം ഇഷ്ടമുള്ള അംഗത്തെ വിൽക്കുന്നു. ആ അംഗം ദേവിക്കു മുമ്പിൽനിന്നും പ്രതിജ്ഞ എടുത്ത ശേഷം പുതിയ ഉടമയ്ക്കൊപ്പം പോകുന്നു.

കുടുംബത്തിലെ കുട്ടികളടക്കം വിൽപ്പനച്ചരക്കാണ്. ആൺകുട്ടി കന്നാലി മേയ്ക്കു മ്പോൾ പെൺകുട്ടി പൊറമപ്പണിയെന്ന അടുക്കളവേല ചെയ്യേണ്ടിവരുന്നു."[24]

അടിമകളിലെ സ്ത്രീകളുടെ നില അത്യധികം പരിതാപകരമായിരുന്നു. പെൺകുട്ടി പിറക്കുന്നതുതന്നെ ജന്മിക്ക് ഇഷ്ടമായിരുന്നില്ല. ആൺകുട്ടിയാ ണെങ്കിൽ ജന്മിക്ക് ഒരു പെണ്ണടിമയെ കൊണ്ടു വരും. അതുപോലെതന്നെ വിദാഭ്യാസം നൽകുകയോ മെച്ചപ്പെട്ട സാമൂഹ്യസാഹചര്യങ്ങൾ നൽകുകയോ ചെയ്തിരുന്നില്ല. കന്നുകാലികൾക്കൊപ്പം മൃഗതുല്യരായി ജന്മിയുടെ ഔദാര്യം കാത്ത് കിടക്കുകയായിരുന്നു വിധി. പ്രത്യക്ഷത്തിൽ അടിമത്തൊഴിലെന്നു പേരിട്ടുവെങ്കിലും ഇത് അടിമപ്പണി തന്നെയെന്ന് സുവ്യക്തമായിരുന്നു.

റാവുളരുടെആന്തരഗോത്രസമൂഹഘടനയും അധികാരത്തിന്റെ ഇടപെടലും

സമൂഹത്തിന്റെ ഏറ്റവുമടിത്തട്ടിൽ കിടന്നു ചൂഷണവിധേയമായെങ്കിലും സ്വയം അടിമകളാണെങ്കിലും ഗോത്രങ്ങൾ തങ്ങൾക്കുള്ളിൽ ഗോത്രത്തെ തട്ടുകളായി വിഭജിക്കുകയും മുകൾത്തട്ടിൽനിന്നും താഴേക്ക് അധികാരത്തി ന്റേതായ ഇടപെടലുകൾ നടത്തുകയും ചെയ്തിരുന്നു.

റാവുളസമൂഹം മന്റ് എന്ന ഫ്രാറ്റെറികളായി വിഭജിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. മുദി മന്റ് എന്നാണിത് അറിയപ്പെടുന്നത്. തിരുനെല്ലി മന്റ്, ബടാക്ക് മന്റ്, പിതാർ മന്റ് ഈ മൂന്ന് വ്യത്യസ്ത ഫ്രാറ്റെറികളും പല ശ്രേണികളിലാണ്. തിരുനെല്ലി മന്റുകാർ ഏറ്റവും ഉയർന്ന മന്റുകാരായി കണക്കാക്കപ്പെടുന്നു. ഈ ഫ്രാറ്റെറികൾ ചെമ്മമെന്ന് ക്ലാനുകളായി പിരിഞ്ഞിരിക്കുന്നു. തിരുനെല്ലി മന്റിന്റെ കുല പിരിവുകളായ 33 ചെമ്മങ്ങൾക്കും ഈ ഉത്കൃഷ്ടപദവിയുണ്ട്. താഴെ നിൽക്കുന്ന ബടാക്ക് മന്റ് 44 ചെമ്മങ്ങളായും ഏറ്റവും അടിത്തട്ടിലെ പിതർമന്റ് 77 ചെമ്മങ്ങളായും വേർതിരിഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ഇപ്പോൾ പല ചെമ്മ ങ്ങളും ഇല്ലാതെയായിട്ടുണ്ട്. ഗോത്രത്തിനകത്തെ നീചജോലികൾ മിക്ക പ്പോഴും താഴെ കുലങ്ങളിലെ അംഗങ്ങൾ ചെയ്യേണ്ടി വന്നിരുന്നു. മുടിവെട്ടൽ, അലക്കൽ, മരണാനന്തരകർമ്മങ്ങൾ ചെയ്യൽ എന്നിവയൊക്കെ താഴയുള്ള കുലങ്ങളെ ഉപയോഗിച്ചു.മൊമ്മോട്ടെ, നാലപ്പചെമ്മങ്ങളിലെ ആളുകളാണ് ശവസംസ്കാരം നടത്തേണ്ടത്. കനലാടികൾ എന്ന ശ്മശാന ആചാരികൾ ഈ കുലങ്ങളിൽ നിന്നാണുണ്ടാകുന്നത്. തിരുനെല്ലിമന്റുകാർക്ക് ആചാരപരമായും വിശ്വാസപരമായും രാഷ്ട്രീയപരമായും ഉയർന്നഅധികാരമുണ്ട്. സ്വയം അടിമ കളായി നിൽക്കുമ്പോഴും സ്വന്തം ഗോത്രത്തിനകത്തെ അധികാരപദവിയെ കൃത്യമായി ഉപയോഗിച്ചു പോന്നു. മൂപ്പനായും മൊതലിയായും കൈയ്യാളനായും ജന്മി തിരഞ്ഞെടുക്കുക തിരുനെല്ലി മന്റുകാരെയാണ്.

റാവുളപുരാവൃത്തങ്ങളിലുംവാമൊഴിപ്പാട്ടുകളിലും കാണുന്ന അടിമത്താഖ്യാനം അടിമത്തം ജന്മസിദ്ധമാണെന്നതിൽ അടിമത്തം അനുഭവിക്കുന്നവർക്ക് സംശയമേയില്ല. പലതരം ഗാനരൂപങ്ങളും ഉത്പത്തിപുരാവൃത്തങ്ങളും പാടിപ്പാടി തങ്ങളുടെ ശോചനീയാവസ്ഥയെ അവർ തന്നെ ന്യായീകരിക്കുകയാണ്. കാക്കപ്പെലപ്പാട്ട്, ഗദ്ദികപ്പാട്ട്, തെറപ്പാട്ട്, ബൊയ്ഗവൻ പാട്ട്, ചെമ്പാനപ്പാട്ട്, ശോപാനപ്പാട്ട് എന്നിങ്ങനെ വ്യത്യസ്തമായ ഗാനശാഖകളിൽ മിക്കവയിലും അടിമത്തന്യായീകരണം കൃത്യമായിക്കാണാം.

ഉത്പത്തിപുരാവൃത്തവും അടിമത്തവും

റാവുളരുടെ കാക്കപ്പെലപ്പാട്ടിൽ നിന്നും കിട്ടിയ പുരാവൃത്തമാണിത്. ലോകം ജലഭരിതമായിരുന്നു. ഒന്നും കാണുവാൻ ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. ദൈവങ്ങൾ ആദിമാതാവ് ഇത്തിയേയും ആദിപിതാവ് അപ്പൻ/ അച്ചനെയും വിത്തുകളുടെ രൂപത്തിൽ സൃഷ്ടിച്ചു. ഉരുണ്ട മാംസളമായ ചുരങ്ങയ്ക്കുള്ളിൽ അവരെ ദൈവങ്ങൾ കാത്തു വെച്ചു. ചകിരികൊണ്ട് മെത്തയും വായുകൊണ്ട് അറകളുമുണ്ടാക്കി സംരക്ഷിച്ചു. ഏത് പ്രളയത്തിലും ചുരങ്ങ മുങ്ങാതെ പൊങ്ങിക്കിടന്നു.

ഇത്തിയുമച്ചനും അൽപ്പകാലം കഴിഞ്ഞപ്പോൾ മൂടസീമലിൽ[25] നിന്നും കേരളത്തിലേക്ക് പലായനം ചെയ്തു. അന്നു മലരാജവംശരാജാവായിരുന്ന കുറുമനാട്ടുവാഴി വയനാട്ടിൽ അവർക്കഭയം നൽകി. സന്തോഷകരമായവർ ജീവിക്കെ നാട്ടുവാഴി പൊടുന്നനെ മരിച്ചു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ മകനായ കുഞ്ഞിത്തമ്പുരാൻ അനാഥനായി. കുഞ്ഞായിരുന്ന കുഞ്ഞിത്തമ്പുരാനെ വളർത്തുവാനുള്ള ചുമതല ഇത്തിയും അപ്പനും ഏറ്റെടുത്തു.

ഇത്തിയുമച്ചനും ഇക്കാലത്ത് 7 മക്കളുണ്ടായി ഈരെ, ചീത്തെ, കരീരച്ചൻ, മാരി, ബസുമൻ അങ്ങനെ ആ 7 പേർ പെറ്റപെരുകി റാവുളോറുടെ സന്താനപരമ്പരകൾ ഉണ്ടാകാൻ തുടങ്ങി. ഈ കുട്ടികളെ ഓരോ ജന്മിമാർക്ക് ഇത്തിയുച്ചനുമേൽപ്പിച്ചു നൽകി. മാമുണ്ടൻ ജന്മി, അയ്യൻ ജന്മി, മലേലജന്മി, ചേറ്റിലെ ജന്മി എന്നിവരായിരുന്നു അത്. ഈ കുട്ടികളും കുടുംബവും അവരുടെ സന്തതി പരമ്പരകളും എന്നന്നേക്കുമായി അടിമകളായി മാറി. പരസ്പരം സംബോധന ചെയ്യുമ്പോൾ താൻ മലേലടിയാൻ അല്ലെങ്കിൽ അയ്യന്റടിയാൻ എന്നവർ കൃത്യമായി പറയണമെന്നായിരുന്നു നിയമം. റാവുളേർ അത് തുടർന്നുപോന്നു.

അയ്യന്റടിയാൻ നാങ്കളേ
മാമുണ്ടന്റടിയാൻ നാങ്കളേ
മലേലടിയാൻ നാങ്കളേ

ചേറ്റടിയാൻ നാങ്കളേ[26]

ബെട്ടക്കുറുമരുടെ ഉത് പത്തി പുരാവൃത്തവും റാവുളരുടെ അടിമത്തവും

ഏറ്റവും ഉയർന്ന മലയായ നെർദ്ദിബൊട്ടിൽ ബെട്ടക്കുറുമരുടെ പൂർവ്വികരായ അജ്ജനും അജ്ജിയും ഉണ്ടായി. തൊട്ടടുത്ത് അൽപ്പം ഉയരം കുറഞ്ഞ ഇപ്പി ബൊട്ടിൽ മറ്റൊരുതരം മനുഷ്യരുടെ പിറവി നടന്നു. കെനായിന്റുമാരും[27] ത്വോളന്മാരുമായിരുന്നു[28] അത്. "ബെട്ടക്കുറുമർ ഉയരത്തിൽ ജനിച്ചതിനാൽ ബുദ്ധിശക്തി,മികവ് , ഗുണം ഒക്കെ അവർക്കുമാത്രം ലഭ്യമായി. അജ്ജനജ്ജി മാർ അഹ്ളാദത്തോടെ ഓലികളായും (Phratery) കീരെകളായും (Clan) മൂപ്പ്, മൗദ്ദ്ല്, എളമേയുമായും (lineage) പിരിഞ്ഞ് മാറി. എന്നാൽ സമുദായത്തി നൊരു കുറവുണ്ടായിരുന്നു. ബിര്ദ്ദ്കള് അഥവാ അചാരങ്ങൾ ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. എങ്ങനെ പെരുമാറണം? എങ്ങനെ പ്രവർത്തിക്കണം? എങ്ങനെ ദൈവത്തെ ആരാധിക്കണം? സാമൂഹിക നിയമങ്ങൾഎന്ത്? അവർക്കൊന്നുമറിയുമായിരു ന്നില്ല. അവരുടെ അജ്ഞത കണ്ട് കുലകാരണവന്മാർക്ക് വിഷമമായി. അവർ ബിര്ദ്ദുകളെ കൊണ്ടുവരാനായി പരിശ്രമം ആരംഭിച്ചു.

ഐതോളി ഫ്രാറ്റെറിയിലെ മൂപ്പ്കാരനായ കുലമേഗാള്ൺ ജനുവാർ മേഗാള്ൺ തന്റെ സഹായിയായി കുകോർ കീരെയിലെ അജ്ജൻ പാട്ടാളി യുമായി ചേർന്ന് മൂന്നു കല്ലുവണ്ടികൾ പ്രശ്നപരിഹാരത്തിനായി നിർമ്മിച്ചു. നിര്ദ്ദിമല അഥവാ നീലഗിരി സൃഷ്ടിയാലസ്യത്തിൽ കിടക്കുകയായിരുന്നു. കൊട്ടുമുടിയിലും താഴ്വാരങ്ങളിലും മനുഷ്യകുലത്തിനു പുലരാൻ വേണ്ട ബിര്ദ്ദുകള് ചിതറിക്കിടന്നു."[29] അജ്ജന്മാര് എത്തുമ്പോൾ അതാ അവിടെ കെനായിന്റു കളുടെ അജ്ജൻ ഓടുന്നു. കയ്യിൽ അതിശക്തമായ ഗദ്ദിക. അജ്ജന്മാർക്ക് അപകടം മനസ്സിലായി. ഗദ്ദികയുള്ള ആളെ തങ്ങളുടെ അടിമയാക്കാനായി അവർ വലവീശി. രാവുളനജ്ജനത് പൊട്ടിച്ചു ചാടിയോടി. ബെട്ടക്കുറുബയജ്ജ ന്മാർ ഇരുമ്പുവലയിട്ടു. റാവുളനജ്ജൻ അതും പൊട്ടിച്ചു. മഞ്ഞുവലയിട്ടു. അജ്ജൻ പിടിയിലായി. അന്നു മുതൽ റാവുളർമാർ ബെട്ടക്കുറുമരുടെ അടിമയായി എന്ന് പുരാവൃത്തം..

പെലപ്പാട്ടിലെ മറ്റൊരു മിത്ത്; മുള്ളുക്കുറുമരുടെ അടിമയായ റാവുളൻ

പെലപ്പാട്ട് പ്രകാരം ആദിപിതാവും മാതാവും മേലോരച്ചനും കീഴൊരിത്തി യും ആണ്. മൂടൽരാജ്യത്തിലെ കറിപ്പൂർ കോട്ടയിൽ നിന്നും ഒളിച്ചോടിയ അവരെ പാക്കം കോട്ടയുടെ അധിപതി പാക്കത്തോരച്ചൻ അടിമകളാക്കി. മേലോരച്ചനെ വനവിഭവങ്ങൾ ശേഖരിക്കാനായി കോലുക്കമലയ്ക്കുമയക്കുന്നു.

ഇത്തി അടുക്കളയിലും. ഒരുദിവസം അവർ ഓടി രക്ഷപ്പെട്ടു. ദൂരെ ഒരിടത്തെത്തി സമാധാനത്തിൽ ഇരുന്നു, കാറമണലുമായി കളി തുടങ്ങി. അടിമകൾ രക്ഷപ്പെട്ടതിൽ ക്ഷുഭിതനായ പാക്കത്തെച്ചൻ അതാ മാളിയെ വിടുന്നു. മാളി അവരെ പിടികൂടി തിരിച്ച് കോട്ടയിൽ എത്തിച്ചു, കാവലുമായി. അവർ പുറത്തിറങ്ങാൻ ശ്രമിക്കുമ്പോഴൊക്കെ മാളിയവരെ ദ്രോഹിച്ചു അപകടപ്പെടുത്തി ഭീഷണിപ്പെടുത്തി, ഭയപ്പെടുത്തി, ഒരിക്കലും പുറത്തുപോകാനാകാത്ത വിധം അടിമത്തത്തിൽ തളച്ചിട്ടു.

മാവേലിമന്നവത്തെയ്യത്തിന്റെ മണ്ണ് ആരിയനും ബാണിയനും മോഷ്ടിച്ചതാണ് ഗോത്രങ്ങളുടെ ഈ അവസ്ഥക്ക് .കാരണമെന്നുള്ള മിത്തുകളും പ്രബലമാണ്.

പണിയരുടെ അടിമത്തൊഴിലാളി ചരിത്രം

പണിയരുടെ യഥാർത്ഥഗോത്രനാമമെന്തെന്ന് ആർക്കും അറിയില്ല. പണി ചെയ്യുന്നവൻ, പണിക്കാരൻ എന്ന അർത്ഥത്തിലാണത്രെ പണിയർ എന്ന പേര് ലഭിച്ചത്. വയനാട്ടിലും കണ്ണൂരും മലപ്പുറത്തും കോഴിക്കോടുമായി ഈ ഗോത്രം അടിമത്തൊഴിലാളിയായി ജീവിച്ചു പോന്നു. റാവുളരെപ്പോലെതന്നെ അതികഠിനമായ ചൂഷണങ്ങൾക്കും ക്രൂരതകൾക്കും വിധേയരായി. ബെല്ലിപ്പണിയും കുണ്ടൽപ്പണിയും നിപ്പപണിയും തലപ്പണിയും ചെയ്തു. ബെള്ളൂരമ്മക്കു മുമ്പിൽ ചെന്നുനിന്നു തലപ്പാട്ടം കൈപ്പറ്റി ജന്മിക്കായി പ്രതിജ്ഞ എടുത്തു. കുടുംബമപ്പാടെയും അടിമത്തൊഴിലിൽ ഏർപ്പെട്ടു. പണിയനെന്ന പേരിനൊപ്പം തന്നെ ജന്മിയുടെ പേരു ചേർത്ത് വിളിയ്ക്കപ്പെട്ടു. കൊയ്പ്പ മുസ്ലീമുകളുടെ അടിമ കൊയ്പ്പപ്പണിയനായി ,തീയന്മാരുടെ അടിമ തീയെനപ്പണിയരായി, കുറിച്യരുടേത് അച്ചനെപ്പണിയർ, മാപ്പിളയുടെ അടിമകൾ ചെയനെപ്പണിയറായി. ബെട്ടക്കുറുമന്റെ പണിയർ ത്വോളൻ ആയി മാറി.

"1940-കളിൽ ഓരോ 3.35 ഏക്കർ ഭൂമിക്കും പണിയ്യൊരു പണിയ കുടുംബമെന്ന നിലയിൽ ജന്മി അവരെ കൈവശംവെച്ചു. നല്ല പണിക്കാരനെ കണ്ടാൽ മുൻകൂർ പണം വാരിനൽകി അവനെയും തന്റെയാക്കി. 1950-ൽ 25 രൂപ മുതൽ 50 രൂപ വരെയായിരുന്നു ഈ തലപ്പാട്ടം"[30] അടിമത്തൊഴിലിനു നിപ്പപണം കൂടാതെ കുണ്ടലും കോളും[31] ഓണത്തിനു ഓണബെല്ലിയും ഓണപ്പുടവയും സദ്യയും വിഷുവിനു വിഷുബെല്ലിയും സദ്യയും കൈനീട്ടവും നൽകും. നല്ല മഴയായാൽ കാരിയ്ക്കനും[32] ജന്മിയിൽ നിന്നും പണിയന് അവകാശമായിക്കിട്ടും. ഒരു വർഷത്തെ അധ്വാനത്തിനു കിട്ടുന്നത് എത്ര തുച്ഛമാണ്.

ജന്മിയുടെ ക്രൂരത സഹിക്കാതെ പണിയർ ഓടി രക്ഷപ്പെട്ടതിനെപ്പറ്റി

ഡെ. കലക്ടെർ ഗോപാലൻ നായർ തന്റെ പുസ്തകത്തിലെഴുതുന്നതും ജന്മിയുടെ ഭാഷയിൽ തന്നെയാണ്.“ ജന്മി പരുഷമായി പെരുമാറിയാൽ പണിയർ അവിടെ നിന്നും മുങ്ങും. കണ്ടുപിടിക്കുക പിന്നീട് പ്രയാസകരംതന്നെ. സദാ ചാരവിരുദ്ധതയിൽ അവർ മുൻപന്തിയിലാണ്. പിടിച്ചുപറിയിൽ വിദഗ്ധരും ഏത് ഹീനകൃത്യം ചെയ്യാൻ മടിയില്ലാത്തവരുമാണ്”.[33] വസ്തുതയുമായി പുല ബന്ധമില്ലാത്തതും ഗോത്രവിരുദ്ധവുമായ ഒരു കേവലപറച്ചിൽ മാത്രമാണിത്. പണിയഗോത്രത്തിന്റെ പൊതുസ്വഭാവം കാലങ്ങളായുള്ള അടിമത്തത്തിന്റെ ബാക്കിയായിട്ടായിരിക്കണം സഹനത്തിന്റെയും വിധേയത്വത്തിന്റേതുമാണ്.

“തങ്ങളുടെ നായർജന്മിമാരുടെ ഇടം അഥവാ വീടുകളിലോ ദേവസ്വം അഥവാ ക്ഷേത്രത്തിന്റെ ഭൂമിയിലോ ആണ് പണിയർ പണിയെടുത്തിരുന്നത്”[34] സാൻസിബാറിൽ നിന്നും കൊണ്ടുവന്ന അടിമകളുടെ പിന്മുറക്കാരെന്ന ലോഗന്റെ വാദത്തെ പലരും പിൻപറ്റുന്നുവെങ്കിലും അതിനു ശാസ്ത്രീയമായ തെളിവൊന്നും തന്നെയില്ല.

പണിയരുടെ ഉത്പത്തി പുരാവൃത്തവും അടിമത്തവും

ബെട്ടക്കുറുമരുടെയും പണിയരുടെയും പുരാവൃത്തത്തിൽ പണിയർ ഉയിർകൊണ്ടത് നെർദ്ദിമലയുടെ സമീപത്തുള്ള ഇപ്പിമലയിലാണ്. ബളറങ്കോട്ട മല അഥവാ ബാണാസുരമലയാണ് ഇപ്പിമലയെന്ന് പണിയർ വിശ്വസിക്കുന്നു. ഒരാണും ഒരു പെണ്ണുമായാണ് അവർ ജനിച്ചത്. ഒരുമിച്ച് ജനിച്ചതിനാൽ ആങ്ങളയും പെങ്ങളുമായിരുന്നു. എന്നാൽ അത് പൂർണ്ണമായും ശരിയായിരുന്നില്ല എന്ന് പാട്ടുകൾ പറയുന്നു.

അരേന മീത്തേലേക്ക്
ആങ്കളേം പെങ്കളും
അരേന താകേക്കു
ആണും പെണ്ണും[35]

രാത്രിയിൽ ഗുഹയിറങ്ങികാടിറങ്ങി വന്നു ഇവർ കൗണ്ടൻമാരുടെ നെല്ലരിത്തിന്നു. കുപിതരായ ആലഞ്ചേരികൗണ്ടനും നീലഞ്ചേരിക്കൗണ്ടിയും വീശുവലയും ചാട്ടുവലയുമായി കാത്തിരുന്നു. തക്കത്തിനു വീശിയും ചാടിയും ഈ ആങ്ങള-പെങ്ങളെ പിടിയ്ക്കുകയും ചെയ്തു. ഒരു കൊട്ടിലിൽ കൊണ്ടിട്ടു ഉടുക്കുവാൻ മുണ്ടും ചൂടാറ്റാൻ തീയും കൊടുത്തു. നിങ്ങളാരാണെന്ന് ചോദിച്ചപ്പോൾ നെല്ലിനും പുല്ലിനും നാട്ടിക്കും നരിയ്ക്കും അവകാശപ്പെട്ടവരാണെന്നു ആ ആണും പെണ്ണും ഒരുമിച്ചുപറഞ്ഞു. പെൺകുട്ടി തിരണ്ടപ്പോൾ തുടികൊട്ടി കല്ലവളയണിഞ്ഞു. ചൂതുമണിയും ചങ്കെലയും മുരുളയും കാതിലണിഞ്ഞു. മൂക്കുത്തിയുമിട്ടു. തല

ഈരേലികൊണ്ട് കോതി തലപ്പൂക്കൾ കുത്തി. കഴുത്തിൽ മുടെച്ചള്ള, കുറിക്കല്ലെ, ബെള്ളിക്കല്ലെ ധരിച്ചു.കൈത്തണ്ടയിൽ തോൾബളെയുമിട്ടു. ഇനി കുടുംബമായി ജീവിക്കാൻ കൗണ്ടത്തി അവരെ ആശീർവദിച്ചു. വിവാഹത്തിനപ്പുറം പത്തു പെറ്റ പണിച്ചി. കൗണ്ടനും കൗണ്ടത്തിയും നിലവിളക്കും വെറ്റയും വെച്ച് ആ കുട്ടികളെ ഇല്ലം തിരിച്ചു. ചേരകോറെ, പുത്തോറെ, മണ്ണിയങ്കോടെ,പഞ്ചങ്കാട, ത്തുങ്ങാടിയെ, കൊളേരിയെ, കയ്പ്പങ്കൊടെ, ബൊള്ളനിലെൻ, പാമ്പളിയെ, നരിക്കോറെ, കാരമാറെ, കിയാങ്ങെടൻ എന്നിങ്ങനെ കുലങ്ങൾ ഉണ്ടായി. അവരെ ഓരോരുത്തരെയും ഓരോ ജന്മിമാർക്ക് അടിമകളായി നൽകി.[36]

അടിമകളുടെ ജീവിതാവസ്ഥകളെ സൂചിപ്പിക്കുന്ന പാട്ടുകൾ

നിരവധി പാട്ടുകൾ ഈ വിഷയത്തെ അധികരിച്ച് ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട്. കൃഷിപ്പണിയുടെ കാഠിന്യം, കാട്ടുപണിയുടെ അപകടം, ജോലി കൃത്യമാകാത്തതിന്റെ ബുദ്ധിമുട്ട്, വിശപ്പ്, കൂലി തികയായ്ക അങ്ങനെ പലതും ഇവയിൽ ഗൗരവതരമായ പ്രമേയമാണ്. വട്ടക്കളിപ്പാട്ട്, കമ്പളപ്പാട്ട്, തെയ്യപ്പാട്ട്, നാട്ടിപ്പാട്ട്, ഒക്കലു പാട്ട്, കഞ്ചീരപ്പാട്ട് അങ്ങനെ ഗാനശേഖരങ്ങൾ ഏറെയുണ്ട്. മക്കളെ ഉറക്കാനുള്ള ഉറക്കുപാട്ടിലും അടിമജോലിക്കു പോകുന്നതിന്റെ വ്യഥകാണാം.

നിൽത്താ നിൽത്താ ഇങ്കു ഞാറു പെരിച്ചും കുടി
തീരുവാങ്കാണേ അവോ മുന്നേലി പുള്ളെയ്ക്ക്
മുലെ കൊട്ടുപ്പ ബിളിക്കിഞ്ചിരി കുത്തകെ[37] തീരെടെ
പോയാലോ തമ്പിരെൻ ഇഞ്ചു ബെല്ലിം തരാ
കൂലിം തരാ നമാക്ക് പട്ടിണി ഉറാങ്കു വാ
ഒട്ടള കിരായട്ടെ ആടെ[38]

മുലകൊട്ടുക്കാനായി അമ്മയെ വിളിക്കുമ്പോൾ അമ്മ തന്റെ ജോലിയുടെ അവസ്ഥ വിവരിക്കുന്ന താരാട്ടുപാട്ടാണിത്. മറ്റൊരു താരാട്ടിലും സമാനമായ വ്യഥ കാണാം

ബാവോ ബാവോ പുള്ളേ
അമ്മ ഞണ്ട് കൊണ്ട് ബെരും ഞെണ്ട്
കിരയാതെ നാ ച്ചട്ടു തരാം.
കുത്തക തീരാതെ
ബെല്ലി കിട്ടാതെ
ഇഞ്ചു പട്ടിണി ഉറാങ്കിപ്പോവോം
ബാവോം ബാവോം[39]

ബെള്ളൂരമ്മയുംബെള്ളൂരച്ചനും ഗോത്രാടിമത്തത്തിന്റെ മൊത്തദൈവങ്ങൾ

ബള്ളൂർക്കാവിലെ അമ്മദൈവവും അച്ഛൻ ദൈവവും അടിമത്തത്തെ സാക്ഷിയായി വെയ്ക്കുമ്പോൾ ഗോത്രാംഗം ഒരു പ്രതിജ്ഞയെടുക്കുക പതിവുണ്ട്. തലപ്പണം വാങ്ങിയ ഉടനെ പാടുന്ന പാട്ടിനെക്കുറിച്ച് കാക്കപ്പെലപ്പാട്ടിൽ പ്രതിപാദിക്കുന്നു.

ബെള്ളൂർക്കാവ് പകേതിയ്ക്ക്
ജെമ്മായിട്ടുള്ള പാദത്തില്
മൂവായിരം വിത്ത് വിതയ്ക്കാനുണ്ട്
ചിന്നനെ പിടിച്ച് കെട്ടുന്നല്ലോ
പറയുന്നു ചിന്ന അന്നേരം
എന്നെ ഒന്നും ചെയ്യാറ് ബെള്ളൂരച്ചാ
ബെള്ളൂരടിമയായ് നിന്ന് ചിന്ന്
കൊല്ലത്തിൽ ബെള്ളൂറ് കൊണ്ട് വന്ന്[40]

ബെള്ളൂരക്കാവമ്മയുടെ ദേവസ്വംഭൂമിയിൽ മൂവായിരം വിത്ത് വിതയ്ക്കാൻ ചിന്നനെന്ന പണിയനെ തലപ്പണം നൽകിയിരിക്കയാണ്. ബെള്ളൂരച്ചനെ സാക്ഷിയാക്കി താൻ തന്റെ ജോലി ചെയ്യാമെന്ന് ചിന്നൻ ഏൽക്കുന്നു. തന്നെ കോപത്താൽ ദ്രോഹിക്കരുതേയെന്നും ചിന്നൻ അപേക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്.

കമ്പളമെന്ന ചൂഷണം

ജന്മിയുടെ പാടത്ത് നെല്ല് കൊയ്ത്ത് പെട്ടെന്നു തീർക്കാനാണ് കമ്പളം വിടുക നടത്തുക. ജന്മി കൽപ്പിക്കുമ്പോൾ മൊതലി പണിയരെയും അടിയരേയും തച്ചനാടരെയുമെല്ലാം കൂട്ടിനു വിളിക്കുന്നു. എല്ലാവരും ചേർന്ന് കമ്പളപ്പാട്ടുകൾ പാടിയും നൃത്തമാടിയും തുടി കൊട്ടിയും പണി എളുപ്പത്തിലാക്കുന്നു. പത്തുദിവസത്തെ പണി പത്തുമണിക്കൂറിൽ തീർക്കുന്നു. കമ്പളദിവസം ജന്മി എല്ലാർക്കും സദ്യ നൽകും. പണി തീർന്നില്ലെങ്കിൽ രാവെളുക്കോളം നീളും രാത്രിയിൽ ഉണ്ടാക്കിയ കഞ്ഞി മഞ്ഞത്ത് വെച്ച് കേടുവരാതെ സൂക്ഷിക്കുന്നു. പുലർച്ചെ എണീറ്റ് ഈ കഞ്ഞി വയറുനിറയെ കഴിയ്ക്കുന്നു. മഞ്ഞു കഞ്ഞിയെന്നാണിത് അറിയപ്പെടുന്നത്.

കമ്പള ചോറുക്കു കുമ്പള കറി
കുത്തരി ചോറുക്ക് താളുണ തടെ
മഠത്തിലെ മാരുക്കോ നാരങ്ങ കണ്ട കണ്ട[41]

സദ്യയ്ക്ക് നല്ല വിഭവങ്ങൾ നൽകാതെ ചേമ്പിന്റെ തടയും കാട്ടുമത്തനും നാരങ്ങക്കറിയും തങ്ങൾക്കു നൽകുന്ന ജന്മിയെ പരിഹസിച്ച് പാടുന്നതാണിത്. അടിമത്തൊഴിലാളികൾക്ക് അവകാശവും ഭക്ഷണവും മാത്രമല്ല ചികിത്സയും

നിഷേധിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു.അതും പാട്ടിനു പ്രമേയമാണ്.

ചാത്തിന തന്തക്കു നെച്ചിലി
കുത്തു കുത്തു
ചാത്തിന തായിക്ക് പള്ളലി
കടി കടി
മണ്ണറു കലക്കിഅയാങ്കുട്ടിയുറു ഊട്ടി
കൊയ്ച്ചല്യ വർത്തനു ചീച്ചി ഉറു ചീച്ചി[42]

ചാത്തിയുടെ അപ്പനുമമ്മയ്ക്കും രോഗമാണ് ഒരാൾക്ക് തലവേദന മറ്റെയാൾക്ക് വയറു വേദന. വെണ്ണീറു കലക്കിക്കുടിക്കാനും ഉള്ള നുറുക്ക് അരി കൊണ്ട് വെച്ച കഞ്ഞി കൊടുക്കാനും പറയുന്നു. കൃത്യമായ ചികിത്സയോ ഭക്ഷണമോ പോലും പണിയർക്ക് കിട്ടുന്നില്ല. പ്രായമായ അപ്പനമ്മമാരെ നോക്കാനോ മുലകുടി കുഞ്ഞുങ്ങളെ നോക്കാനോ സമയവുമില്ല.

മരണശേഷവും തുടരുന്ന അടിമത്തബന്ധം

മരണശേഷം പൂർവ്വികലോകത്ത് തങ്ങളുടെ ജീവിതം തുടരുമെന്നാണ് ഗോത്ര മതവിശ്വാസം. എല്ലാ ഗോത്രങ്ങളെയും പോലെ പണിയനും അതു വിശ്വസിക്കുന്നു. ഈ ജീവിതത്തിന്റെ തുടർജീവിതമായതിനാൽ മരണശേഷം വരുന്ന ജന്മത്തിലും അടിമത്തം തുടരും. ഭൂമിയിലെ അതേ ജന്മിയുടെ താവഴികുടുംബം തന്നെയായിരിക്കും മൃതലോകത്തിലും പണിയന്റെ ജന്മി.

മറ്റുഗോത്രങ്ങളെപ്പോലെ കുലങ്ങൾക്കിടയിൽ അധികാരക്കളികൾ പണിയഗോത്രം പുലർത്താറില്ല.

തച്ചനാടൻ മൂപ്പനും അടിമത്ത തൊഴിലും

റാവുളരും പണിയരും അനുഭവിച്ചതു പോലെത്തന്നെ ഭയാനകമായ രീതിയിൽ അടിമത്തൊഴിലിലേർപ്പെടേണ്ടി വന്നവരാണ് തച്ചനാടൻ മൂപ്പൻ ഗോത്രങ്ങൾ. മേപ്പാടി, റിപ്പൺ, കൽപ്പറ്റഭാഗങ്ങളിലെ പാടികളിലാണ് ഈ ഗോത്രം അധിവസിക്കുന്നത്. 2002 -ലെ ഭരണഘടനാഭേദഗതി വരെ പട്ടികഗോത്രമായി തച്ചനാടർ അംഗീകരിക്കപ്പെട്ടിരുന്നില്ല. ജാതിഹിന്ദുക്കൾക്കൊപ്പം മുഖ്യധാരക്കു സമീപത്തായി അവർ ജീവിച്ചുപോന്നു.

ബെള്ളൂർക്കാവായിരുന്നില്ല ഇവരുടെ പ്രതിജ്ഞാസ്ഥലം. കരിയാത്തനും മഞ്ഞളാം പോതിയ്ക്കും സാക്ഷ്യം വെച്ചാണ് അവർ ജന്മിമാർക്ക് കീഴ്പ്പെട്ടിരുന്നത്. വർഷാവർഷം ഇത് പുതുക്കേണ്ടതില്ല. ജന്മ അടിമയാണ് ഓരോ തച്ചനാടനും. പക്ഷെ ജന്മിയെ ധിക്കരിച്ചാൽ ദൈവമായിരിക്കും മറുപടി

പറയുക.

മറ്റവീട്ടു നായൻമാർ, പുല്ലൂർ നായന്മാർ, അത്തിവട്ടം ചെട്ടിമാർ, മനവയൽ ചെട്ടിമാർ, കണ്ടൂർ തമ്പുരാൻ, കോട്ടത്തമ്പുരാൻ, മണിക്കുന്നു കോട്ടത്തമ്പുരാൻ, വടകരചെട്ടി, നിലമ്പൂർ കോവിലകം തമ്പുരാൻ എന്നിവർക്കു കീഴിൽ ഓരോ കുലങ്ങൾ ജോലിചെയ്യുന്നു. കുന്ന് എന്നാണ് മാതൃദായകമായ കുലങ്ങൾ അറിയപ്പെടുന്നത്. ചാലി എന്ന് ഫ്രാറ്റെറികളും അറിയപ്പെടുന്നു. മൂപ്പനും ളേപ്പനും ചേർന്നു രണ്ട് താവഴികളായിപ്പിരിയുന്നു.[43]

ജന്മിമാർ ബ്രിട്ടീഷ് കാലഘട്ടത്തിൽ തേയിലത്തോട്ടങ്ങളിലേക്ക് തച്ചനാടനെ പാട്ടത്തിനു കൊടുത്തു. എസ്റ്റേറ്റുകളിലെ കൊളുന്ത് നുള്ളലും ജന്മിയുടെ വീട്ടിലെ അധികജോലിയും ചെയ്ത് തച്ചനാടന്മാർ തളർന്നു. കൃത്യമായ കൂലിയോ ബെല്ലിയോ വിശ്രമമോ ഇവർക്ക് ഉണ്ടായിരുന്നില്ല.

അടിമ-ഉടമ, ഗോത്രം-ജാതി ദ്വന്ദ്വങ്ങളിലെ കുറിച്യഗോത്രം

കുറിച്യർ ദുർബലരായ ഗോത്രങ്ങളെ അടിമകളും അടിമവേലക്കാരാക്കുകയും സ്വന്തംജോലികൾക്ക് ഉപയോഗിക്കുന്നതായും അതേസമയം തന്നെ ഇവർ ചില നായർസമുദായങ്ങൾക്ക് വഴക്കപ്പെട്ടും അധീനപ്പെട്ടും നിൽക്കുന്നതായും കാണാം. കൃഷി, വേട്ടയാടൽ, ജനനം, വിവാഹം, തിരണ്ടു കല്യാണം, മരണം ഇവയ്ക്കെല്ലാം കുറിച്യന്റെ ജന്മിയുടെ അനുമതിയും അനുഗ്രഹവും വേണം. തുലാപ്പത്ത് വേട്ടയ്ക്ക് പോകുമ്പോൾ ജന്മിനായർക്ക് ആയുധപൂജ ചെയ്തു കത്തിയമ്പിൽ ഒന്ന് കൊടുത്ത് അനുഗ്രഹം വാങ്ങുക വേട്ടസംഘത്തിന്റെ പതിവാണ്. ശേഷം നായർ തന്റെ കുറിച്യന്മാർക്ക് വിശേഷപ്പെട്ട സദ്യ നൽകുന്നു. ആ നായാട്ടിൽ കിട്ടുന്ന പന്നിയോ പുലിയോ എന്തോ ആകട്ടെ അതിന്റെ തല തന്റെ അധികാരിയായ ജന്മിനായർക്ക് കുറിച്യർ നൽകുന്നു[44]. അതേസമയം കുറിച്യർ തന്റെ സഹഗോത്രങ്ങളായ അടിയർ, പണിയർ, കാടർ, കാട്ടുനായ്ക്കർ എന്നിവരെ അടിമവേലക്കാരായിക്കാണുകയും അവരോട് അയിത്തം പാലിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. 2019-ൽ അടക്കം ജോലിക്കു വരുന്ന അടിയ,പണിയഗോത്രങ്ങളോട് വളരെ മോശമായി പെരുമാറിയ ഭൂവുടമകളെ കാണാൻകഴിഞ്ഞു. കമ്പളനാട്ടിയ്ക്കും തുലാപ്പത്തിനും ഈ അടിമകൾക്ക് തൊടിയിൽ കുഴികുത്തി കുവയില അതിൽ കുമ്പിളുകുത്തി കഞ്ഞിവീഴ്ത്തുന്ന ഒരു ദുരാചാരം പല ഗോത്രാംഗങ്ങളും വളരെ സ്വാഭാവികമായാണ് സ്വീകരിച്ചത്. ഇതൊക്കെ ചടങ്ങിന്റെ ഭാഗമാണ് എന്ന വിശ്വാസം ഉടമയേക്കാൾ അടിമയായ ഗോത്രത്തിലെ വ്യക്തികൾക്കുണ്ടായിരുന്നു.

കുറിച്യന്മാരിലെ അടിമത്തം താവഴിയടിയാളത്തം, ഉടമത്തം

കുറിച്യഗോത്രത്തിന്റെ സാമൂഹ്യഘടനയുടെ അകത്തും അടിമ -ഉടമബന്ധങ്ങൾ കാണാമെന്നതാണ് അത്ഭുതകരമായ വസ്തുത. കുറിച്യഗോത്രം രണ്ട് ഉപഗോത്രങ്ങളായി (sub tribe) വിഭജിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. വയനാടൻ മേഖലയിലെ കുന്നം കുറിച്യരും താഴെ കണ്ണവം വനദേശത്തെ കണ്ണവം കുറിച്യരും. വയനാട്ടിലെ കുറിച്യർമാർ മോയിറ്റി (moiety) യായി വിഭജിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. ബന്ധു, പന്തി എന്നിങ്ങനെയുള്ള ഈ മോയിറ്റികൾക്ക് പരസ്പരം വിവാഹബന്ധത്തിലേർപ്പെടാം. എന്നാൽ ബന്ധുവിനകത്തെ ക്ലാനുകളിലെ അംഗങ്ങൾ തമ്മിൽ വിവാഹം നിഷിദ്ധമാണ്. തറവാട് എന്നാണ് ഈ കുലങ്ങൾ അഥവാ ക്ലാനുകൾ അറിയപ്പെടുന്നത്. ഈ കുലങ്ങളും തട്ടുതട്ടായി വിഭജിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. ചില കുലാംഗങ്ങൾ അതിശക്തമായ അധീശശക്തി മറ്റു കുലാംഗങ്ങളോട് കാണിക്കുന്നു. വേട്ടയാടൽ,മറ്റ് ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളിലെല്ലാം ചിലകുലങ്ങൾ ഉന്നതരായി കണക്കാക്കപ്പെടുന്നു. അവർ ഗോത്രത്തിന്റെ അധികാരികളുമായിത്തീരുക സ്വാഭാവികം മാത്രം. കരിമ്പിച്ചി, തലക്കര, പാലോട്ട്, വേമോത്ത് കുലങ്ങൾ പ്രതാപികളാണ്.

മറ്റൊരു തലത്തിലും കുറിച്യർക്കിടയിൽ ഈ അധികാരപ്രയോഗം ഗംഭീരമായി പ്രവർത്തിക്കുന്നുണ്ട്. അത് താവഴികൾ അഥവാ ലീനിയേജുകൾക്ക് ഇടയിലാണ്. ഈ താവഴികൾ കുടുംബം എന്നറിയപ്പെടുന്നു.[45] മൂന്ന് കുടുംബങ്ങളായി ഈ താവഴികൾ പിരിയുന്നു. അവയിൽ ഏറ്റവും ഉയരത്തിൽ കാർന്നോൻ/മൂപ്പ് അഥവാ ഒന്നാം കൂറ്, അന്ത്രോൻ അഥവാ രണ്ടാങ്കൂറ്,മൂന്നാം കൂറ് എന്നിവയാണ്. ഇതിൽ മൂന്നാങ്കൂറുകാരെ പലതരം ജോലികൾക്കും ഭൃത്യവൃത്തിക്കും ഒന്നാം കൂറുകാരൻ നിയോഗിക്കും. ഗോത്രപരമായി ഒന്നാംകൂറിന്റെ അടിമകുടുംബമാണ് മൂന്നാംതാവഴി. ആന്ത്രോന്മാർ കാര്യസ്ഥന്മാരെപ്പോലെ കാര്യങ്ങൾ നോക്കിയും കണ്ടും നടത്തുന്നു. തലക്കര കുലത്തിൽ കാർക്കോട്ട് തലക്കറ മൂപ്പാണ്. കാര്യസ്ഥപ്പണിക്കും കയ്യാളുപണിക്കുമായി രണ്ടാംകൂറ് ആന്ത്രയോനായ ആന്നിത്തലക്കറയും ഏറ്റവും അടിയിലെ ജോലികൾ ചെയ്യാൻ മൂന്നാംകൂറുകാരനായ കൊട്ടുമിത്തലക്കറയും ഉണ്ട്. കരിമ്പിച്ചി ഗോത്രത്തിലാകട്ടെ കല്ലറ കരിമ്പിച്ചി, മട്ടിളം കരിമ്പിച്ചി, കൊടങ്ങേല കരിമ്പിച്ചി എന്നിങ്ങനെയാണ് ശ്രേണീവിഭജനം. മൂന്നാം കൂറുകാരാണ് ഒന്നാംകൂറിനു ശുദ്ധി വരുത്തേണ്ടുന്നത്. വലിയവനെ വിശുദ്ധീകരിക്കുന്നതും അവന്റെ അഴക്കുകളെയും ശാപങ്ങളേയും ഇല്ലായ്മ ചെയ്ത് ഒരു വർഷത്തേക്ക് മിറ്റത്ത് ഐശ്വര്യം കൊണ്ടു വരേണ്ടുന്ന പുളിം കൊടയലും പുളിം കുടിക്കലും ആചാരപരമായി ഒന്നാംകൂറുകാരനു മൂന്നാംകൂറുകാരൻ ചെയ്യുന്ന അടിയാള വൃത്തിയാണ്.

കുറിച്യന്മാർ മാതൃദായകരീതിയിൽ കൂട്ടുകുടുംബമായി ജീവിക്കുന്നവരാണ്. സ്വത്തുക്കൾ തറവാടിന്റെ സ്വന്തമായതിനാൽ വിഭജിക്കപ്പെടാത്ത ധാരാളം ഭൂമി അവർക്കുണ്ട്. കുടുംബാംഗങ്ങളും കുഞ്ഞുകുട്ടികളും ജോലി ചെയ്താലൊന്നും തീരാത്തത്ര വിശാലമായ ഈ ഭൂമിയിൽ ജോലിക്കായി കാടർ, റാവുളർ, പണിയർ, കാട്ടുനായ്ക്കർ എന്നിവരെ അടിമത്തകരാർ ജോലിക്കാരായി വെയ്ക്കുന്നു. മറ്റു ജാതിക്കാരായ മേലാളന്മാരെപ്പോലെതന്നെ യാതൊരുവിധ അലിവോ കനിവോ അടിമയാക്കിയ സഹഗോത്രാംഗങ്ങളോട് കുറിച്യർ കാണിക്കാറില്ല. വയൽപ്പണികൾക്ക് വ്യാപകമായി ഉപയോഗിക്കുകയും കുറഞ്ഞ കൂലി നൽകുകയുംചെയ്യുന്നു. അനൗദ്യോഗികമായി ഇപ്പോഴും വയലുകളിൽ ഈ അടിയാള-ഉടമ ബന്ധം ദൃശ്യമാണ്. കുറിച്യരുടെ കൃഷിപ്പണിയ്ക്കൊപ്പം വനവിഭവങ്ങൾ ശേഖരിക്കുവാനും മീൻ, പക്ഷിപിടുത്തം, നായാട്ട് എന്നിവയ്ക്കായും മറ്റു ഗോത്രങ്ങളെ ഉപയോഗിക്കുന്നു. കുഞ്ഞോം ദേശത്ത് ജന്മിയായ കുറിച്യന്റെ അധീശത്വത്തിൽ ക്ഷുഭിതരായ കാടന്മാർ കുറിച്യർ അറിയാതെ കുരങ്ങ് മാംസം നൽകി. ഇത് കണ്ടെത്തിയപ്പോൾ കാടന്മാരെ കൂട്ടമായി അടിച്ചോടിക്കയും അവർ പലായനം ചെയ്യുകയും ചെയ്തു[46].

ബെട്ടക്കുറുമരും അടിമത്ത തൊഴിലുകളും

കേരളത്തിലെ ഒരേയൊരു ആർട്ടിസാൻ ഗോത്രമാണ് ബെട്ടക്കുറുമരുടേത്. വെട്ടക്കുറുമനെന്ന് ഔദ്യോഗികമായും ഊരാളിക്കുറുമനെന്ന അടിയാളരായും ഈ ഗോത്രം അറിയപ്പെടുന്നു.

ലോഹങ്ങളായ ഇരുമ്പ്, ചെമ്പ്, വെള്ളി സ്വർണ്ണം എന്നിവയുടെ പരിപാടി, മരപ്പണി, കല്ലാശാരിപ്പണി, കലനിർമ്മാണം, കൊട്ടവട്ടി പുൽനെയ്ത്തുകൾ,ക്ഷൗരവൃത്തി, കക്കനീറ്റൽ, പാചകം,കെദ്ദ എന്നിങ്ങനെ വ്യത്യസ്തമായ മേഖലകളിൽ നൈപുണ്യമുള്ളവരായിരുന്നു ഈ ഗോത്രം. വയനാട്ടിലെ മറ്റു ഗോത്രങ്ങൾക്കാവശ്യമായ ആയുധങ്ങൾ,ആഭരണങ്ങൾ, അടുക്കളയുപകരണങ്ങളെല്ലാം ഉണ്ടാക്കിയിരുന്നത് ബെട്ടക്കുറുമരാണ്.

ബുദ്ധിയും സിദ്ധിയും നൈപുണിയുമുള്ള ഈ ഗോത്രാംഗങ്ങൾക്ക് ജന്മിമാർ ഉണ്ടായിരുന്നുവെന്ന് അജ്ജനമാർ ഓർത്തു പറയുന്നു. എന്നാൽ ബ്രിട്ടീഷുകാരുടെ വരവോടെ ബെട്ടക്കുറുബരെ അവർ തങ്ങളുടെ വരുതിയിലാക്കി. മരപ്പണിയറിയുന്നതിനാൽ മരംവെട്ടാനും മറ്റും ഉപയോഗപ്പെടുത്തി. തേക്കു തോട്ടങ്ങൾ നിർമ്മിക്കാനും ആനയെ വേട്ടയാടാനും ഇണക്കാനും തടിപ്പണിയെടുപ്പിക്കാനും ഒക്കെ ബെട്ടക്കുറുമരെ ഉപയോഗപ്പെടുത്തി. മാനന്തവാടിയിലും കുട്ടയിലും സമീപത്തുമൊക്കെ കാണുന്ന ഇരുമ്പുപാലവും

മരപ്പാലവുമൊക്കെ ബെട്ടക്കുറുമരുടെ പൂർവ്വിക അജ്ജന്മാർ നിർമ്മിച്ചതാണ്. കുറിച്യരുമായും കുറുമരുമായും പോരാട്ടത്തിലേർപ്പെട്ട സമയത്ത് അവർക്കു ലഭിച്ചിരുന്ന അമ്പ് വില്ലുകൾ, മറ്റായുധങ്ങൾ നിർമ്മിക്കുന്നതിനു ബെട്ടക്കുറുമരെ തടസ്സപ്പെടുത്താനവർ ശ്രമിച്ചു. തേക്കു തോട്ടങ്ങൾ ഉണ്ടാക്കാൻ ഓരോ കുടുംബത്തിനും കാടുകൾ നൽകി. അവിടം വെട്ടിത്തെളിച്ച് പാകപ്പെടുത്തി മേക്കടിക്കുന്നു.തേക്കുകൾ നട്ടു പിടിപ്പിക്കുന്നു. തേക്കുതോട്ടത്തിനുള്ളിൽ തന്നെ കീറെകൾ എന്ന കുടിലുകൾ കെട്ടി കുടുംബത്തോടൊപ്പം തോന്റി[47] കൃഷി ചെയ്തും വിഭവങ്ങൾ ശേഖരിച്ചും അവർ താമസിച്ചു. തേക്കുതൈകൾ ഒന്നു ആരോഗ്യവാന്മാരായാൽ ഇംഗ്ലീഷുകാർ അടുത്തയിടത്തേക്ക് ബെട്ടക്കുറുബരെ കൊണ്ടു പോയി. പണ്ടു കാലത്ത് ഞങ്ങൾ ബ്രിട്ടീഷുകാരുടെ കാരായ്മക്കാരൻ ആയിരുന്നു. അവർ കാണിച്ചു തന്ന ഭൂമിയിൽ കാരായ്മ ചെയ്ത് ഞങ്ങൾ ജീവിച്ചു. കാറാളന്മാർ എന്ന നിലയ്ക്ക് ഭൂമിയിൽ എന്തും നടാമായിരുന്നു. എന്നാൽ അതു മുറിയ്ക്കാൻ ഞങ്ങൾക്ക് അവകാശമുണ്ടായിരുന്നില്ല. എത്രവേണമെങ്കിലും കായകൾ പറിക്കാനും ഇലയോ തേനോ ശേഖരിക്കാനും ധാന്യങ്ങൾ വിളയെടുക്കാനും പറ്റുമായിരുന്നു"[48]

മുള്ളുക്കുറുമന്റെ ഊരാളിമാർ

മുള്ളുക്കുറുമഗോത്രത്തിന്റെ അടിയാളൻമാരാണ് എന്ന നിലയ്ക്കാണ് ബെട്ടക്കുറുബർ ഊരാളികൾ എന്നറിയപ്പെടുന്നത്. ഉച്ചാലിനു മദ്പ്പെരയിൽ മുത്തശ്ശിയമ്മയ്ക്കു മുമ്പിൽ വെച്ച് ആയുധം നൽകി ബെല്ലി വാങ്ങുകയും സദ്യ വാങ്ങുകയും ചെയ്ത് ഊരാഴ്മ ഉറപ്പിക്കുന്നു. മുള്ളുക്കുറുമർ ബെറ്റ അടയ്ക്കയും കെല്ലപ്പട്ടം ഭക്ഷണമായി നൽകും.ഉച്ചാൽദിവസം ഉച്ചാറാട്ട് നടത്തുകയും കളാൾ വായിക്കുകയും ചെയ്ത് മദിച്ച് മുത്തശ്ശിയമ്മയെ ആഹ്ലാദവതിയാക്കും. മുള്ളുക്കുറുമന്റെ പാടത്ത് പണി എടുക്കുകയും ആയുധങ്ങൾ, ഉപകരണങ്ങൾ, അടുക്കളവസ്തുക്കൾ ഉണ്ടാക്കി നൽകുകയുമാണ് ബെട്ടക്കുറുമന്റെ ജോലി.

ബെട്ടക്കുറുമഗോത്രത്തിനകത്തെ അധികാരരീതികൾ

ഓലി എന്ന ഫ്രാറ്റെറിയും കീരെ എന്ന ക്ലാനുമാണ് ബെട്ടക്കുറുമ ഘടനയുടെ പ്രത്യേകത. ഇതിന്റെ അധികാരികൾ മേഗാള്ൺമാർ എന്നറിയപ്പെടുന്നു. ഐതോളി എന്ന ഫ്രാറ്റെറിയ്ക്ക് ഉയർന്ന പദവിയുണ്ട്. അതിലെ മേഗാള്ൺ ജനുവാർ മേഗാള്ൺ എന്നറിയപ്പെടുന്നു. ഇദ്ദേഹമാണ് ഗോത്രത്തലവൻ. കൾക്കീർ കീരെക്കാരെ ഏറ്റവും താഴെയായി കരുതി നന്നായി ജോലി ചെയ്യിക്കയും ചെയ്യുന്നതായി കാണാം.

സഹഗോത്രങ്ങളായ കാട്ടുനായ്ക്കൻ, പണിയൻ, റാവുളർ എന്നിവരെ ബെട്ടക്കുറുമൻ അടിയാളരാക്കുന്നു. കേരളത്തിലെ ഗോത്രാടിമത്തമെന്നത് അത്യധികം സങ്കീർണ്ണവും ബഹുവിധതലങ്ങളുള്ളതുമായ ഒന്നാണ്. പല അടരുകളായി അത് പ്രവർത്തിക്കുന്നു. ബാഹ്യമായും ആന്തരികമായും പ്രവർത്തിക്കുന്നു. ലംബമായും തിരശ്ചീനമായും മൂന്ന് വ്യത്യസ്തതലങ്ങളിലും പ്രവർത്തിക്കുന്നു. ഒരേ ഗോത്രം തന്നെ അടിമയായും അടിയാളനായും കാറാളനായും കുടിയാനായും ഉടമയായും ഊരാളിയായും പൊതുവാളനായും മാറുന്നു. അടിമത്ത തൊഴിൽ, അടിയാളർ എന്നതിനുമൊക്കെ അപ്പുറത്ത് യഥാതഥമായ അടിമത്തം തന്നെയാണ് പല ഗോത്രങ്ങൾക്കും വർഷങ്ങളായി നേരിടേണ്ടി വന്നത് എന്നതാണ് വാസ്തവം. സാമൂഹികമായും സാംസ്കാരിക മായും ആരോഗ്യപരമായും വ്യക്തിപരമായുമൊക്കെ വലിയ ഒരു വിഭാഗം ജനങ്ങളെ ഇത് സാരമായി ബാധിച്ചു. സാമൂഹ്യവികസനപ്രക്രിയയിൽ നിന്നും ആ സമൂഹങ്ങൾ പുറന്തള്ളപ്പെട്ടു.

ഗോത്രവിശ്വാസങ്ങളും പുരാവൃത്തങ്ങളും ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളും ആന്ത രികമായ ഗോത്രവിരുദ്ധതയോടെ ഈ അടിമത്താവസ്ഥയെ സാധൂകരിച്ചു കൊണ്ടേയിരുന്നു. ജാതിഹിന്ദുത്വത്തിന്റെ ഇടപെടലാൽ മതം, തന്റെ ഉടമയെ ദൈവമായിക്കാണാനും കണക്കാക്കാനുമൊക്കെയുള്ള പരിശ്രമങ്ങൾ നിതാ ന്തമായി ആരംഭിച്ചുവെന്നുംതുടർന്നുവെന്നും വേണം മനസ്സിലാക്കാൻ.

പുരാവൃത്തങ്ങളെ പുനർനിർമ്മിച്ചും വളച്ചൊടിച്ചും അടിമത്തത്തെ സ്വാഭാവികമായ ഒരു സാമൂഹ്യാവസ്ഥയായി മാറ്റാനുള്ള ശ്രമം വൻ വിജയ മായിരുന്നുവെന്നു വേണം പറയാൻ. ജനാധിപത്യത്തെ തകർത്തും മനുഷ്യ മൂല്യങ്ങൾ കടപുഴക്കിയും ചൂഷണമെന്നത് ദൈവഹിതമെന്നു വരുത്തിയും ഗോത്രങ്ങളെ മുഖ്യധാര ഉപയോഗിച്ചു കൊണ്ടേയിരുന്നു. മറുവശത്ത് ഇതേ മിത്തുകൾ അടിമകളെ ആശ്വസിപ്പിച്ചു.വിശ്വാസത്തിൽ മുളപ്പിച്ചെടുത്ത ചൂഷ ണന്യായീകരണങ്ങൾ വേദനകളെ മാറ്റാനായി ഉപകരിക്കുമെന്നു പറഞ്ഞ് അവരെ തഴുകി. പക്ഷെ യഥാർത്ഥത്തിൽ ജന്മിയുടെയും അധികാരിയുടെയും രാഷ്ട്രീയത്തെ മനഃപൂർവ്വമായി സമൂഹത്തിൽ ഉറപ്പിക്കുകയാണ് ഇവ ചെയ്തത്. ഫാഷിസ്റ്റ് ഇടങ്ങളിലെ പ്രൊപ്പഗാൻഡാ സാഹിത്യങ്ങളെപ്പോലെയുള്ള ധർമ്മങ്ങൾ പുരാവൃത്തങ്ങൾ വളരെ വൃത്തിയായിത്തന്നെ നടപ്പിലാക്കി. പാട്ടിലൂടെയും കഥയിലൂടെയും മറ്റു വിശ്വാസസംഹിതകളിലൂടെയും അടിമത്ത യുക്തിക്കായവ നിലകൊണ്ടു. ആൽബെർട്ട് കമ്യൂ ദി ഫാളിൽ പറഞ്ഞതു പോലെ, എല്ലാവരും സമൂഹത്തിന്റെ എല്ലാ തട്ടുകളും ഈ അടിമത്തത്തെ

ഹൃദയപൂർവ്വം അനുഭവിക്കുകയും ആഹ്ളാദിക്കുകയും ചെയ്തു.

കുറിപ്പുകൾ

1. പഴശ്ശിരാജാവ്.
2. ചാക്കോ കണ്ണാട്ടുമോടി, 83.
3. വേമോത്ത് നമ്പ്യാർ പി.കെ. കാളന്റെ ഭാഷയിൽ.
4. പയിങ്ങാട്ടിരി പട്ടന്മാർ.
5. ചേരങ്കോട്ട് തറവാട്ടിലെ നമ്പിടി.
6. മാത്തൂർ 77.
7. ഗോപാലകൃഷ്ണൻ, 416.
8. അസീസ് തരുവണ, 181.
9. കെ.ജെ. ബേബിയുടെ മാവേലിമന്റത്തിന്റെ ഒടുക്കം ചേർത്തിരിക്കുന്ന കോടതിരേഖ.
10. റേച്ചൽ സന്തോഷ്, 96.
11. ഒരു സേർ-ഒരു ലിറ്റർ.
12. അസീസ് തരുവണ 181.
13. ഇലകൾ
14. മരംകൊണ്ട് നിർമ്മിക്കുന്ന ശക്തമായ ഉരൽ. കരനെല്ലിനു ശക്തിയേറെയാണ്.
15. തേക്ക്ചെടികൾ കയറുപയോഗിച്ച് അടയാളപ്പെടുത്തി കുഴിച്ചിടുന്ന ജോലി.
16. കാട്ടാനയെ വാരിക്കുഴി വെച്ച് വീഴ്ത്തി ഇണക്കുന്നതാണ് കെദ്ദ.
17. പാന്നൂർ, 99.
18. ദേശാഭിമാനിപത്രം, സെപ്തംബർ 7, 2015.
19. മൂടസീമലിന്നു മലയാളാ സീമഗെ

    വറുവന്തകാല ദെല്ലിയേനു?

    ഐശ്വര്യ ഉണ്ടു യേനു വൈബോഗവുണ്ടു

    എടഗെ നോട്ദ് റെക്കെ വ്ള്ള

    ബലെഗെനോട് ദരെ കത്താലെ

    യേനു ഔശ്വര്യയില്ലെ, പൂവില്ലെ

    ഗന്ധയില്ലെ,ഗാരിത്തിയില്ലെ
20. എം.ആർ. പങ്കജാക്ഷൻ, 263.
21. വീട്
22. എം ആർ പങ്കജാക്ഷൻ, 270.
23. ടി. മാധവമേനോൻ, 337.

24. അതേപുസ്തകം, 337.
25. കർണ്ണാടകം
26. കാക്കപ്പല എന്ന മരണാനന്തര ചടങ്ങുകളിൽ മൂളുന്ന
27. ബെട്ടക്കുറുബർ റാവുളരെ അഭിസംബോധന ചെയ്യുന്നത് കെനായിന്റ് എന്നാണ്
28. പണിയർ
29. ഇന്ദു മേനോൻ
30. വിശ്വനാഥൻനായർ, 16.
31. നെല്ല് കൊയ്ത്തും ഒക്കലും കഴിഞ്ഞ് നൽകുന്ന സമ്മാന നെല്ല്.
32. കോറയുടെ ഡബിൾ മുണ്ട്.
33. സി. ഗോപാലൻ നായർ, 92.
34. രേച്ചൽ സന്തോഷ്.
35. അരയ്ക്ക മുകളിൽ സഹോദരി സഹോദരർ അരയ്ക്ക താഴെ ആണും പെണ്ണും .
36. 2000-ത്തിൽ നടത്തിയ ഫീൽഡ് വിസിറ്റിൽ ചൊട്ടൻ, ബൊളുക്കൻ എന്നീ ആവേദകർ നൽകിയ പുരാവൃത്തം
37. പണിയസ്ത്രീയ്ക്ക് ഞാറു പറിക്കാനായി വീതിച്ച് നൽകുന്ന സ്ഥലം. ഇത് നടന്നു കാണിക്കുന്നു. ഇതിനെ കുത്തക ചവിട്ടിക്കൊടുക്കുക എന്നു പറയും.
38. നിൽക്ക് നിൽക്ക് ഇവിടെ ഞാറു പൊരിച്ച് തീർന്നിട്ടില്ല.അതിനു മുമ്പേ കുട്ടി യ്ക്ക് അമ്മിഞ്ഞപ്പാലു കൊറ്റക്കാൻ വിളിക്കുന്നു. കുത്തക തീരാതെ പോയാൽ വല്ലിയും തരില്ല. കൂലിയും തരില്ല. നമ്മൾ പട്ടിണിയാകും. കുട്ടി ഇത്തിരി കരയട്ടെ. 2000ത്തിലെ ഫീൽഡ് സ്റ്റഡിയിൽ പൊഞ്ഞെ പാടിയത്.
39. ഞണ്ട് കൊണ്ടു വരാമെന്നു ആശ്വാസം പറയുന്നതുപ്പം അമ്മയുടെ ജോലിയുടെ കാഠിന്യവും പാടുന്നു.
40. പി.കെ., കാളൻ പാടിയത്.
41. ആവേദകർ ഹരിത എം., രശ്മി സതീഷ്.
42. ആവേദകൻ കരിയൻ, 2015-ലെ ഫീൽഡ് വർക്ക്.
43. ഇന്ദു മേനോൻ.
44. കുഞ്ഞോം ദേശത്തെ കുറിച്യതലവനായ അച്ചപ്പൻ എന്ന ആവേദകനുമായ് നടത്തിയ 2018ലെ അഭിമുഖം.
45. 2017, 2018, 2019-കളിൽ വയനാട്ടിൽ നടത്തിയ ഗവേഷണത്തിൽ ശേഖരിച്ച വിവരങ്ങൾ.
46. ആവേദകരായ തലക്കര ബാലൻ, ആന്നി കുഞ്ഞാമൻ എന്നിവരുമായി 2018 തിൽ നടത്തിയ അഭിമുഖം.
47. റാഗി.
48. കുപ്പോശ് അജ്ജൻ കാള്ൺമായി 2005 - ൽ നടത്തിയ അഭിമുഖം.

ആധാരസൂചി

1. അസീസ് തരുവണ, അടിമത്ത നിരോധനത്തിന്റെ 30 ആണ്ട് കഴിഞ്ഞിട്ടും അടിമത്തം അവസാനിച്ചിട്ടില്ല, ആഴ്ചവട്ടം, കോഴിക്കോട്, 2006.
2. ....വയനാട്ടിലെ ആദിവാസികൾ, കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം 2020.
3. ഇന്ദുമേനോൻ, ട്രാൻസെൻഡെൻസ് ഓഫ് മിത്ത് റ്റ ദി സോഷ്യൽ ലൈഫ് ഒഫ് ട്രൈബൽ കമ്മ്യൂണിറ്റീസ്, തീസീസ്,കണ്ണൂർ യൂണിവേഴ്സിറ്റി, 2017.
4. ഗോപാലൻ നായർ സി., മലബാർ സീരീസ്സ്.
5. ചാക്കോ ഡി. കന്നോട്ടുമുടി, കുറിച്യരുടെലോകം, എഡി.-3, കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 2013.
6. ചന്ദ്രമോഹൻ ആർ.എസ്., വയനാട്ടിലെ ആദിവാസിപ്പാട്ടുകൾ,മാതൃഭൂമിബുക്ക്സ്, കോഴിക്കോട്, 2013 .
7. പങ്കജാക്ഷൻ എം. ആർ., കേരള ഭാഷാഗാനങ്ങൾ, എഡി-2, കേരളസാഹിത്യഅക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ,2005.
8. ബേബി കെ,ജെ., മാവേലിമന്റം.
9. പാന്തർ കെ. കേരളത്തിലെ അമേരിക്ക
10. ....കേരളത്തിലെ ആഫ്രിക്ക
11. മാധവൻനായർ, ടി., എൻസൈക്ലോപീഡിയ ഓഫ് ദ്രവിഡിയൻ ലിംഗ്വിസ്റ്റിക്ക്സ്, ഐഎസ്ഡിഎൽ, തിരുവനന്തപുരം,1996.
12. രമേഷ് എം.ആർ., തോട, ഒലിവ് പബ്ലിക്കേഷൻ, കോഴിക്കോട്,2012.
13. സോമശേഖരൻ നായർ, പി., തച്ചനാടർ, കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 2015.
14. ...., പണിയഭാഷ, നാഷണൽബുക്ക്സ്റ്റാൾ, തിരുവനന്തപുരം,1977 .
15. Edgar Thurston, Castes & Tribes of South Inida, LP, New Delhi, 2010 .
16. Joni O.K., Wayanad Rekhakal, Mathrubhumi books. 1/1
17. Panikkar K.N., Against Lord & State, Oxford, New Delhi, 1992.
18. Raghava Varier M.R.Dr., Keynote Address, National Seminar at NMSM Govt. College, Kalpetta, on Oral traditions of Wayanad, 09.01.2017.
19. Menon, Indu V , Gaddika: Ritual and Reality in the Culture of Adiya Tribe , Proceedings of International Conference on Studies in Humanities and Social Sciences (ICSHSS'15) July 29-30, 2015 Phuket.
20. Santhosh, Rachel Mapping of an Ethnohistory of the Paniyan: Some Preliminary Reflections, Indian Anthropologist Vol. 38, No. 1 Jan-June 2008.
21. William Logan, Malabar Manual II, Thiruvananthapuram, 2000, p. cccxxiii.

induvmenon@gmail.com

മാതൃത്വത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയം —മൗനത്തിന്റെ കൂട്ടുതകർക്കുന്ന ബന്ധം

ഡോ. ജിഷ എലിസബേത്ത് വർഗ്ഗീസ്
അസിസ്റ്റന്റ് പ്രൊഫസർ, സെന്റ് മേരീസ് കോളെജ്, തൃശ്ശൂർ.

സംഗ്രഹം

നൂറ്റാണ്ടുകളായി നിശ്ശബ്ദരാക്കപ്പെട്ട, മനുഷ്യരാശിയിൽ പാതിയിലധികം വരുന്ന സ്ത്രീകളുടെ സമകാലമുന്നേറ്റങ്ങളുടെ വിപ്ലവമുഖമാണ് മാതൃത്വരാഷ്ട്രീയം. മാതൃത്വം ചരിത്രപരമായി സ്ത്രീയുടെ കടമയായി വ്യാഖ്യാനിക്കപ്പെട്ടിരുന്നെങ്കിലും ആധുനികകാലത്ത് സ്ത്രീചിന്തകർ ഇതിനെ ചോദ്യം ചെയ്തു. അമ്മയെ വീണ്ടെടുക്കുകയും മാതൃത്വത്തെ പുനർനിർവ്വചിക്കുകയും ചെയ്ത ആയിരത്തിത്തൊള്ളായിരത്തി എഴുപതുകളിൽ അമ്മമാരും പെൺകുട്ടികളും തമ്മിലുള്ള കൂട്ടുകെട്ടിലൂടെ സ്ത്രീകളുടെയും പ്രകൃതിയുടെയും മനുഷ്യമൂല്യങ്ങളുടെയും സംരക്ഷണത്തിന് ഒരു പുതിയ രാഷ്ട്രീയചിന്ത രൂപംകൊണ്ടു. അധികാരരഹിതമായി സാമൂഹികനന്മയെ ലക്ഷ്യംവെയ്ക്കുന്ന ഈ മുന്നേറ്റത്തിന്റെ ആവശ്യവും കർമ്മവഴികളും വിശദീകരിക്കുകയാണ് ഈ പ്രബന്ധത്തിൽ.

താക്കോൽ വാക്കുകൾ: മാതൃത്വം, സ്ത്രീപക്ഷരാഷ്ട്രീയം, പ്രത്യുത്പാദനരാഷ്ട്രീയം, സംരക്ഷണമൂല്യം, സഹനം, സ്ത്രീപക്ഷപരിസ്ഥിതിശാസ്ത്രം.

വീടിനു പുറത്ത് അന്യരുമായി ഇടപെട്ട് തന്റെ ജീവിതത്തിന്റെ ഭൂരിഭാഗം സമയവും ചെലവഴിക്കേണ്ടി വരുന്നവനാണ് ആധുനിക മനുഷ്യൻ. അങ്ങനെ പുറം ലോകങ്ങളുമായി ഇടഞ്ഞ്, തളർന്ന് വീട്ടിലെത്തുമ്പോൾ തന്റെ മുഷിഞ്ഞ മനസ്സ് തൂക്കിയിടാനുള്ള ഒരയക്കോലാണ് അമ്മ. അത് ആണിനും പെണ്ണിനും ഒരുപോലെ സ്നേഹം പകരുന്ന ഒരു അഭയകേന്ദ്രമാണ്. സങ്കല്പം ഇങ്ങനെയാണെങ്കിലും നമ്മുടെ വീടുകളിലെ അമ്മ എന്ന വ്യക്തിയ്ക്ക് ഈ സങ്കല്പം പൂർത്തീകരിക്കാൻ കഴിയാറുണ്ടോ? ജോലിസ്ഥലത്തു നിന്നും ഒട്ടേറെ

പ്രശ്നങ്ങളും സംഘർഷങ്ങളുമായി വീട്ടിലെത്തുമ്പോൾ തന്നെ കാത്തിരിക്കുന്ന വീട്ടുപണിയും കുടുംബാംഗങ്ങളുടെ ഉത്തരവാദിത്തവും എല്ലാം കൂടി ഭ്രാന്തു പിടിക്കുന്ന ഒരവസ്ഥയാണ് ഇന്നത്തെ സ്ത്രീ/അമ്മ അനുഭവിക്കുന്നത്. ഒരല്പം ചിന്തിക്കുകയും വായിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന സ്ത്രീയാണെങ്കിൽ അവസ്ഥ കൂടുതൽ കടുപ്പമാകും. ഇതിനിടയിൽ മക്കളുടെ പൊള്ളുന്ന നെറ്റിത്തടങ്ങളെ തഴുകിയാശ്വസിപ്പിക്കാൻ എവിടെ നേരം? അഥവാ നേരമുണ്ടാക്കിയാൽ തന്നെ മക്കൾ ഇന്ന് അമ്മയുടെ തോളിൽ ആശ്വാസം കണ്ടെത്തുന്നുണ്ടോ ? ഇന്റർനെറ്റും മൊബൈൽ ഫോണും ഒക്കെയായി അവരുടെ ലോകം തിരക്കുള്ളതായിരിക്കുന്നു. ഇവിടെ 'അമ്മ' പുനർനിർവ്വചിക്കേണ്ട ഒരു യാഥാർത്ഥ്യമായി മാറിയിരിക്കുന്നു.

കുട്ടിക്കാലത്ത് അമ്മ ഭക്ഷണമായിരുന്നു. പിന്നെ നടക്കാൻ പഠിപ്പിച്ച 'വാക്കർ' ആയി. പഠനകാലങ്ങളിൽ ടീച്ചറും മടിച്ചു വീട്ടിലിരിക്കുമ്പോൾ 'കുട്ടിയ്ക്കു സുഖമില്ല' എന്ന് ലീവ് ലെറ്റർ എഴുതിത്തരുന്ന നുണക്കൂട്ടായിരുന്നു. കൗമാരത്തിലെത്തിയപ്പോൾ അമ്മ വിശേഷങ്ങളും സ്വപ്നങ്ങളും പങ്കുവെയ്ക്കുന്ന കൂട്ടുകാരിയായി. പതുക്കെപ്പതുക്കെ എന്റെ രഹസ്യങ്ങൾ കണ്ടുപിടിക്കുന്ന സി.ഐ.ഡി. ആയപ്പോൾ ഞാൻ അമ്മയിൽ നിന്നകന്നുതുടങ്ങി. തിരക്കേറിയ ഉന്നതവിദ്യാഭ്യാസകാലം. ഹോസ്റ്റൽ ജീവിതം. വല്ലപ്പോഴും വീട്ടിലേയ്ക്കെത്തുമ്പോൾ നാവിൽ രുചിയൂറുന്ന വിഭവങ്ങളായി അമ്മ എന്നിൽ നിറഞ്ഞു. എങ്കിലും ദിവസേന ഒരു കുന്നുപദേശവുമായി ഫോൺ വിളി വന്നിരുന്നു. പിന്നെ വിവാഹം, ജോലി, തിരക്കിട്ട ദിവസങ്ങളിൽ അമ്മ ആവലാതികൾ ഇറക്കിവെയ്ക്കാനുള്ള ഇടമായി. അടുക്കളപ്പാഠങ്ങൾ ഫോൺ ബില്ല് കൂട്ടി. അമ്മയാവുന്നു എന്നറിഞ്ഞ ദിനമാണ് ഞാൻ എന്റെ അമ്മയെ ഏറ്റവും സ്നേഹിച്ചത്. അടുത്തു വേണമെന്ന് കൊതിച്ചത്. കുഞ്ഞ് എന്ന അത്ഭുത വസ്തുവിനെ മെരുക്കാൻ പഠിപ്പിച്ചത് അമ്മയാണ്. കുട്ടി ഓരോ തവണ കരയുമ്പോഴും അമ്മ ഒരു വിദഗ്ദ്ധയായ ഡോക്ടറെപ്പോലെ അതിന്റെ കാരണം കണ്ടെത്തിയപ്പോൾ ഞാൻ അത്ഭുതപ്പെട്ടു. മനുഷ്യശിശുവിനെപ്പോലെ ഇത്രയും അരക്ഷിതമായ ഒരു ജീവി ഭൂമുഖത്തില്ല. മൂക്കിനു മുകളിൽ ഒരു തുണി വീണാൽ സ്വയം അത് മാറ്റാൻ കഴിയാത്ത നിസ്സഹായത. മനുഷ്യജന്മം സ്ത്രീയുടെ മഹാകാരുണ്യം മാത്രമാണ് (ബഷീർ, ശബ്ദങ്ങൾ) എന്ന ബഷീറിന്റെ വാക്കുകൾ എത്ര സത്യമാണെന്ന് അനുഭവിച്ചറിഞ്ഞ ദിനങ്ങളായിരുന്നു അത്. കുട്ടികൾ വളർന്നപ്പോൾ, അവർ ജീവിതത്തിന്റെ തിരക്കിലേയ്ക്കു നടന്നപ്പോൾ ഞാൻ തിരിച്ച് എന്റെ അമ്മയിലേയ്ക്കു നടന്നു. അമ്മ പ്രാർത്ഥനയും കരുതലും അനുഭവങ്ങളുടെ കരുത്തുമായിരുന്നു

എന്ന് തിരിച്ചറിഞ്ഞ് അവരിലേയ്ക്ക് എത്താൻ ശ്രമിക്കുന്നു. ഇങ്ങനെ അമ്മയെ ചില വ്യക്തിപരമായ ഇഷ്ടാനിഷ്ടങ്ങളിലൂടെയാണ് നമ്മളോരോരുത്തരും നിർവ്വചിക്കുന്നത്.

മാതൃത്വം സഹജമായ സ്ത്രീഭാവമോ അമ്മയാവുന്ന സ്ത്രീയുടെ ഉത്തരവാദിത്തമോ ആണെന്ന വിശ്വാസത്തെ ചോദ്യം ചെയ്തുകൊണ്ട് ആധുനിക ഫെമിനിസ്റ്റ് ചിന്തകർ രംഗത്തുവന്നതോടെയാണ് ഈ വിഷയം സമൂഹത്തിന്റെ സജീവമായ ശ്രദ്ധ ആകർഷിച്ചത്. ദൈവികവും വിശുദ്ധവുമായ കർമ്മമാണ് മാതൃത്വം എന്നും പ്രസവിക്കുക, മുലയൂട്ടുക എന്നീ കർമ്മങ്ങളുമായി അത് ബന്ധപ്പെടുന്നു എന്നും വിശ്വസിച്ചിരുന്ന സമൂഹം മാതൃത്വം കേവലം ഒരു നിർബന്ധിത തൊഴിൽ മാത്രമാണെന്നു കേട്ടപ്പോൾ ആകെ ഞെട്ടിപ്പോയി എന്നതാണ് യാഥാർത്ഥ്യം. എങ്കിലും തുടർന്നുണ്ടായ ചർച്ചകളിൽ 'വേതനരഹിതമായ അദ്ധ്വാനം' എന്ന് ലെനിൻ വിശേഷിപ്പിച്ച ഈ തൊഴിൽ സ്ത്രീതന്നെ ഏറ്റെടുക്കേണ്ടതില്ല എന്നുവന്നു. ശിശുവിന്റെ ജനനം പോലും സ്ത്രീയുടെ പങ്കാളിത്തമില്ലാതെ സംഭവിക്കും എന്ന സ്ഥിതി വന്നതോടെ അമ്മ എന്ന സ്ത്രീയുടെ പ്രസക്തി സമൂഹത്തിൽ കുറഞ്ഞു. നൂറ്റാണ്ടുകളായി അമ്മ എന്ന പദവിയും ഒമ്പതു മാസം ചുമന്നു നൊന്തുപെറ്റതിന്റെ കണക്കും സൂക്ഷിച്ചിരുന്ന സ്ത്രീക്ക് ഇത് നിലനില്പിന്റെ പ്രശ്നമായി. പുനർവിചിന്തനത്തിന്റെ ഈ കാലയളവിലാണ് മാതൃത്വം തിരിച്ചുപിടിക്കേണ്ടതിന്റെ ഉത്തരവാദിത്തം സ്ത്രീചിന്തകർക്ക് ബോധ്യപ്പെട്ടത്. അടുക്കള തിരിച്ചുപിടിക്കാൻ സാറാജോസഫ് ആഹ്വാനം ചെയ്തതുപോലെ അമ്മത്വവും വീണ്ടെടുക്കേണ്ടതായിവന്നു. കേവലം പ്രസവം, മുലയൂട്ടൽ തുടങ്ങിയ ശാരീരികാവശ്യങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ടു മാത്രമല്ല മാതൃത്വത്തിന്റെ അസ്തിത്വമെന്നും അത് മാനവരാശിയുടെ നിലനില്പിനും ആരോഗ്യകരമായ സഹവർത്തിത്തത്തിനും അനിവാര്യമായ ഏറ്റവും ശക്തമായ രാഷ്ട്രീയപ്രവർത്തനമാണെന്നും ചിന്തിച്ചു തുടങ്ങി.

വ്യക്തിയനുഭവങ്ങളും പൊതുവിടങ്ങളും തമ്മിലുള്ള സംവാദത്തിൽ "വ്യക്തിപരമായതെല്ലാം രാഷ്ട്രീയമാണ്" (കാരോൾ ഹാനിഷ്) എന്ന ചിന്ത ശക്തമായത് ആയിരത്തിത്തൊള്ളായിരത്തി എഴുപതുകളിലാണ്. ലൈംഗികത, വസ്ത്രധാരണം, തൊഴിൽ, ശരീരത്തിന്മേലുള്ള സ്വയംനിർണ്ണയനം, ഗർഭധാരണം, ശിശുസംരക്ഷണം, ഗർഭച്ഛിദ്രം തുടങ്ങി വൈയക്തികം എന്ന കരുതിയിരുന്നതെല്ലാം പൊതു ഇടത്തിൽ ചർച്ച ചെയ്യേണ്ടതാണെന്നും വ്യക്തിപരമായ പ്രശ്നങ്ങളെല്ലാം രാഷ്ട്രീയമായി പരിഹരിക്കേണ്ടവയാണെന്നും ആയിരത്തിത്തൊള്ളായിരത്തി എഴുപതിൽ കരോൾ ഹാനിഷ് എന്ന

അമേരിക്കൻ സ്ത്രീവിമോചനപ്രവർത്തക എഴുതി. സ്ത്രീപക്ഷരാഷ്ട്രീയം പുരുഷനെ ഒഴിവാക്കുന്നതോ ആൺകോയ്മയ്ക്കു പകരം പെൺകോയ്മ സ്ഥാപിക്കുന്ന പ്രവർത്തനമോ അല്ല. പെൺപ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങൾ എല്ലാവിധ അധീശത്വത്തിനും വിഭജനത്തിനും എതിരുനില്ക്കുന്ന ഒരു അരാഷ്ട്രീയ അഥവാ നവരാഷ്ട്രീയ സമൂഹത്തിന്റെ രൂപീകരണത്തെ ലക്ഷ്യംവെച്ചുകൊണ്ടുള്ള ചിന്തകളാണ്. ലിംഗ-വർഗ്ഗസമൂഹങ്ങളുടെ വർഗ്ഗീകരണത്തെ ഇല്ലായ്മ ചെയ്യുന്നതോടെ മനുഷ്യരാശിയ്ക്കുമേലും പ്രകൃതിയ്ക്കുമേലും നടത്തുന്ന കീഴടക്കലുകളുടെ ചരിത്രത്തെ അട്ടിമറിക്കാനും മൂന്നാംലിംഗക്കാർ, അധഃസ്ഥിതവർഗ്ഗക്കാർ തുടങ്ങി അരികുവത്ക്കരിക്കപ്പെട്ട സമൂഹങ്ങളെ ചേർത്തു പിടിക്കാനും മാതൃകേന്ദ്രീകൃത രാഷ്ട്രീയത്തിനു കഴിയും എന്നതാണ് പ്രതീക്ഷ. എൺപതുകളിലാണ് അമ്മയെ കേന്ദ്രസ്ഥാനത്തു നിർത്തുന്ന ഈ രാഷ്ട്രീയനീക്കത്തിനു തുടക്കംകുറിച്ചത്. പ്രത്യുത്പാദനത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയം എന്നും ഇത് അറിയപ്പെട്ടു. മാതൃത്വത്തിന്റെ സംരക്ഷണമൂല്യത്തിനു രാഷ്ട്രീയത്തിൽ വീണ്ടും സ്ഥാനം കല്പിക്കപ്പെട്ടു.

അമ്മ-സംരക്ഷണത്തിന്റെ കരുത്ത്

ചരിത്രാതീതകാലത്തെ മനുഷ്യബന്ധങ്ങളെക്കുറിച്ച് ചരിത്രകാരന്മാരുടെ ഊഹങ്ങളും കഥകളും മാത്രമേ ലഭ്യമായിട്ടുള്ളൂ. മക്കൾ അമ്മയിൽ നിന്നുമാത്രം ജനിക്കുന്നു എന്നു വിശ്വസിച്ചിരുന്ന കാലങ്ങളിൽ അമ്മ സൃഷ്ടിയുടെയും സംരക്ഷണത്തിന്റെയും പ്രതീകമായി, മനുഷ്യാരാധനയ്ക്കു പാത്രമായിരുന്നു എന്ന് അനുമാനിക്കുവാൻ കഴിയും. ലോകത്തിലെ പല സ്ഥലത്തും നിലനില്ക്കുന്ന അമ്മ ദൈവാരാധനയിൽനിന്ന് ഇത് വ്യക്തമാകും. കുഞ്ഞിന്റെ മനസ്സിൽ രൂപപ്പെടുന്ന മാതൃഭയത്തിനും ഭാരതീയ മനസ്സുകളിൽ കുടികൊള്ളുന്ന രാഷ്ട്രീയമായ അടിമത്തത്തിനുപോലും കാരണം ഈ മഹാമാതൃസങ്കല്പമാണെന്നു മായോവിന്റെ 'മദർ ഇൻഡ്യ' പോലുള്ള കൃതികളിൽ പറയുന്നു. അമ്മദൈവത്തെ പ്രസാദിപ്പിക്കാൻ ആത്മബലി മനുഷ്യൻ അന്ന് ശീലിച്ചിരുന്നു. ജീവനും ഭക്ഷണവും സംരക്ഷണവും നല്കുന്ന ശക്തയായ ഒരു മാതൃബിംബം മനുഷ്യമനസ്സിൽ ഫ്യൂഡൽ അധികാരകാലംവരെ നിലനിന്നിരുന്നതായി കാണാം.

> "മാറിലമ്മിഞ്ഞയും കൈയിൽക്കൊട്ടും കൊല-
> വാളുമെഴുമൊരു മൂർത്തി
> കാവിലുണ്ടെങ്കിലുമില്ലെങ്കിലും ശരി
> മേവിടുന്നുണ്ടയാൾക്കുള്ളിൽ!" (ഇടശ്ശേരി, മലയാളി)

എന്ന് ഇടശ്ശേരി എഴുതുന്നത് മിക്ക പ്രാചീനസമൂഹങ്ങളെ സംബന്ധിച്ചും ശരിയാണ്.

സ്നേഹവും ശിക്ഷയും ഒരുപോലെ നല്കാൻ കഴിയുന്ന മൂർത്തിയാണ് ഈ ആരാധ്യദേവത. ആൺ-പെൺ ഭേദമില്ലാതെ അമ്മയെ ആശ്രയിച്ച് ജീവിച്ചിരുന്ന മക്കൾക്ക് അമ്മ ഒരു ഭയകേന്ദ്രവും അഭയകേന്ദ്രവുമായിരുന്നു. ഈ ഭയത്തിന്റെയും ആരാധനയുടെയും തുടർച്ചയാണ് ഇന്നും നിലനില്ക്കുന്ന അമ്മദൈവാരാധന. പുരുഷാധിപത്യസമൂഹങ്ങളിലെ മതചിഹ്നങ്ങളിൽപോലും ഈ മാതൃദേവതമാർക്ക് വലിയ സ്ഥാനമുണ്ട്. ക്രിസ്ത്യാനികൾ കന്യകാമറിയത്തെ 'ലോകത്തിന്റെ രാജ്ഞി' എന്ന പദവിയിലാരാധിച്ചു തുടങ്ങിയത് ഫ്യൂഡൽ കാലത്തെ അധികാരദേവതയോടുള്ള അദമ്യമായ ഭയവും മമതയും കൊണ്ടാണെന്ന് ജൂലിയ ക്രിസ്റ്റേവ പറയുന്നുണ്ട്.

ലോകസംസ്കാരത്തിൽ മിക്കവയും മാതൃദായക്രമത്തിലാണ് വികസിച്ചത്. വിവാഹമില്ലാത്ത ലൈംഗികതയും പ്രജനന പ്രക്രിയയും നിലനിന്ന ജീവിതവ്യവസ്ഥ മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ വളർച്ചയ്ക്കിടയിൽ ഉണ്ടായിരുന്നുവെന്ന് മിക്ക നരവംശശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരും സമ്മതിക്കുന്നുണ്ട്. സ്ത്രീകളുടെമേൽ പുരുഷന് സാമ്പത്തികാധികാരമില്ലാത്തതിനാൽ സ്ത്രീയും പുരുഷനും സാമൂഹികമായും ലൈംഗികമായും സ്വതന്ത്രരായിരുന്നു. പിതാവിൽനിന്നു സ്വത്ത് പുത്രനിലേയ്ക്കു പകരുന്ന രീതി അന്ന് ഇല്ലാതിരുന്നതിനാൽ ആൺകുട്ടികൾക്ക് സമൂഹത്തിൽ പ്രത്യേകം സ്ഥാനം കല്പിച്ചിരുന്നില്ല. വംശത്തിന്റെ നിലനില്പിന് ആധാരം അമ്മ മാത്രമായിരുന്നു. അസന്ദിഗ്ദ്ധമായത് തായ്വഴി മാത്രമാകയാൽ തായ്വഴിക്കുള്ള വംശനിർണ്ണയനമാണ് പഴയ കാലത്ത് സ്വാഭാവികമായിരുന്നതെന്ന് എംഗൽസ് അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. ഗോത്രത്തിൽ ഏറ്റവും ആദരിക്കപ്പെട്ടിരുന്ന മുതിർന്ന ഒരു സ്ത്രീയായിരുന്നു ഗണമാതാവ് അഥവാ ഗോത്രമാതാവ്. സ്ത്രീപ്രാമാണ്യവ്യവസ്ഥയിൽ എല്ലാ മാതാക്കളും ആദരിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. അമ്മയിൽനിന്നു മകളിലേയ്ക്ക് ഗണമാതാവ് എന്ന സ്ഥാനം പകർന്നിരുന്നു എന്നതിന് തെളിവില്ല. ഗണമാതാവ് ഒരു തുടർച്ചയല്ല. മറിച്ച് സമൂഹത്തിലെ ഏറ്റവും ആദരണീയയായ സ്ത്രീയ്ക്കു കിട്ടുന്ന സ്ഥാനമാണ്.

പല ഗോത്രങ്ങളിലും മാതാവിനെ 'നിത്യകന്യക'യായി വിഭാവനം ചെയ്തിരുന്നു. കന്യകയ്ക്ക് മാന്ത്രിശേഷിയുള്ളതായി വിശ്വസിച്ചിരുന്നു. ഡിമിറ്റർ, പെർസിഫോൺ, സിബിലെ, അറ്റിസ്, അഫ്രൊഡൈറ്റി, ഇസ്താർ, ദുർഗ്ഗ, കാളി തുടങ്ങിയ മഹാമാതാക്കളെല്ലാം നിത്യകന്യകമാരും അധൃഷ്യമായ ശക്തിയ്ക്കുടമകളും ആയിരുന്നു. കാർഷികവ്യവസ്ഥയിലും ഈ ദേവതാസങ്കല്പം തുടർന്നു. വൈദികപാരമ്പര്യം പുരുഷകേന്ദ്രിതമാകുകയും സ്ത്രീ അവന്റെ സ്വകാര്യസ്വത്തായിത്തീരുകയും ചെയ്തതോടെ അമ്മയും മകളും

അടങ്ങുന്ന സ്ത്രീകൾ സമൂഹത്തിൽ അനുഭവിച്ചിരുന്ന സ്വാതന്ത്ര്യം പൂർണ്ണമായും നഷ്ടപ്പെട്ടു. മാതൃദായക്രമം തുടർന്നിരുന്ന സ്ഥലങ്ങളിൽപ്പോലും പുരുഷന്റെ അധികാരപരിധിയ്ക്കുള്ളിലായിത്തീർന്നു സ്ത്രീ. പുരുഷാധിപത്യ പ്രത്യയശാസ്ത്ര ങ്ങൾക്കനുസൃതമായി ജീവിക്കാനാണ് പിന്നീട് അമ്മ മകളെ പഠിപ്പിച്ചത്. അതുകൊണ്ട് അധികാരവും രാഷ്ട്രീയവും ഇവരിൽ നിന്ന് ഏറെ അകലത്തായി മാറി. ആധുനിക സാമൂഹികക്രമങ്ങളെക്കുറിച്ച് ചിന്തിച്ചവരെല്ലാം മാതൃദായക്ര മത്തിന്റെ നന്മയെ സ്വീകരിച്ചവരാണ്. എംഗൽസ് കമ്മ്യൂണിസത്തെ പ്രാചീന ഗണസമുദായത്തിലുണ്ടായിരുന്ന സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെയും സമത്വത്തിന്റെയും സാഹോദര്യത്തിന്റെയും കൂടുതൽ ഉയർന്നരൂപമായി വിഭാവന ചെയ്യുമ്പോൾ ഫ്രോയിഡ് മാനസികാരോഗ്യമുള്ള മനുഷ്യലോകത്തെ പഴയ ഗണവ്യവസ്ഥ യുടെ മാതൃകയിലാണ് സങ്കല്പിക്കുന്നത്. പക്ഷേ ഇവരൊക്കെ അധികാരമാളുന്ന മനുഷ്യൻ എന്ന ഗണത്തിൽ പരിഗണിച്ചത് പുരുഷനെ മാത്രമാണ്. അതുകൊ ണ്ടുതന്നെ സ്ത്രീകേന്ദ്രീകൃതവ്യവസ്ഥയോ സ്ത്രീയ്ക്കനുകൂലമായ രാഷ്ട്രീയമോ അല്ല ഇവർ മുന്നോട്ടുവെയ്ക്കുന്നത്. പുരുഷനന്മയ്ക്കുവേണ്ടി സംരക്ഷിതമാതൃബിംബത്തെ പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കുവാനുള്ള ശ്രമം മാത്രമാണിത്. പ്രകൃതിയിൽ ജനിച്ചു വീഴുന്ന ഏതു കുഞ്ഞിനും തന്റെ വളർച്ചയിൽ സംരക്ഷിക്കാനും ഭക്ഷണം തരാനും കഴിയുന്ന ഒരു വ്യക്തിയുടെ സഹായം ആവശ്യമാണ്. ഈ ആവശ്യത്തെ നിറവേറ്റുന്നതോടൊപ്പം കുഞ്ഞിൽ മാനസികവും വൈജ്ഞാനികവുമായ ഘടനയെ വളരാൻ സഹായിക്കുന്ന ശക്തമായ ഘടകവും അമ്മ ആവുന്നതു കൊണ്ടാണ് മനുഷ്യമനസ്സിൽനിന്ന് ഒഴിവാക്കാനാവാത്ത നിലയിൽ അമ്മ സ്ഥാനം പിടിച്ചത്.

അമ്മയും മകളും പങ്കിടുന്ന സഹനത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയം

നാം ജീവിക്കുന്ന സമൂഹത്തിൽ സ്ത്രീത്വത്തിന്റെ ഏറ്റവും ആദർശവൽകൃതരൂ പമാണ് അമ്മ—സർവ്വംസഹയായ അമ്മ. തന്റെ സർവ്വസ്വവും മക്കളുടെ നന്മയ്ക്കുവേണ്ടി ബലികൊടുക്കാൻ മടിയില്ലാത്ത 'നല്ല അമ്മ' എന്ന സങ്കല്പം വിക്ടോറിയൻ കാലഘട്ടംമുതൽ മനുഷ്യമനസ്സിൽ ആഴത്തിൽ പതിഞ്ഞതാണ്. ഈ സങ്കല്പത്തിന്റെ ഏറ്റവും ഉദാത്തമായ മാതൃകയാണ് കന്യകാമറിയം. തന്റെ പുത്രനെ ലോകത്തിനു വിട്ടുകൊടുക്കുന്ന വലിയ സ്നേഹമാണവർ. പരമ്പരാഗതമായ ഈ സങ്കല്പത്തെ മാറ്റിയെടുക്കാനും അമ്മയെ വൈവിദ്ധ്യ മാർന്ന മനുഷ്യസ്വഭാവത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ പുനർനിർവ്വചിക്കാനും എത്രതന്നെ ശ്രമിച്ചാലും സമൂഹമനസ്സിന്റെ അടിത്തട്ടിൽ സഹനത്തിന്റെയും ക്ഷമയുടെയും മൂർത്തിയായ അമ്മയാണ് കുടികൊള്ളുന്നതെന്ന് സ്ത്രീചിന്തകർ

നിരീക്ഷിക്കുന്നു. ഏയ്ക്കർഗ്രേയുടെ 'വേർപെടുത്തപ്പെട്ട ഹൃദയം' എന്ന കവിത ഉദ്ധരിച്ചുകൊണ്ടാണ് ഭാവിയിലും മാതൃത്വത്തിന്റെ ധർമ്മം സഹനമാണെന്നു ജെസ്സി ബർണാർഡ് പറയുന്നത്. ഈ കവിതയിൽ തന്റെ പ്രണയിനിയുടെ ആവശ്യപ്രകാരം സ്വന്തം അമ്മയുടെ മാറിടം പിളർന്ന് മുറിച്ചെടുത്ത, രക്തമിറ്റുന്ന ഹൃദയവുമായി അവളുടെ അടുത്തേയ്ക്ക് ഓടുന്നതിനിടയിൽ മകൻ വീണുപോവുകയും നിലത്തുവീണുരുളുന്ന അമ്മയുടെ ഹൃദയം 'എന്റെ കുഞ്ഞിനു വേദനിച്ചോ'യെന്നു മകനോടു ചോദിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതായി ചിത്രീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്. പുരുഷൻ എത്ര ക്രൂരത കാട്ടിയാലും മാതൃഹൃദയം അതു സഹിക്കുമെന്നും അവനോടു കരുണയോടെ പ്രവർത്തിക്കുമെന്നും സമൂഹം വിശ്വസിക്കുന്നിടത്തോളം അമ്മ എന്ന വ്യക്തിയെ അവരുടെ സഹജമായ അവസ്ഥയിൽ കാണാൻ കഴിയില്ല എന്നതാണു സത്യം. ഒരു സ്ത്രീ അമ്മയാവുന്നതോടെ അവളുടെ സ്വഭാവത്തിൽ സഹനവും ക്ഷമയും ഉണ്ടാവണമെന്നു സമൂഹം ആവശ്യപ്പെടുന്നു. വംശത്തിന്റെ നിലനില്പിനും തുടർച്ചയ്ക്കും സ്ത്രീകളുടെ ആത്മനിഷേധവും സഹനവും മാത്രം പോരാ. സ്ത്രീകൾ പ്രബുദ്ധരോ ചോദ്യം ചെയ്യുന്നവരോ ആയിക്കൂടാ എന്ന് ആധുനികകാലത്തും പുരുഷന്മാർ കരുതുന്നു. ഇവിടെയാണ് സഹനത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയം പ്രസക്തമാവുന്നത്.

അടിച്ചമർത്തപ്പെട്ട ഏതു വിഭാഗത്തെയുംപോലെ സ്ത്രീയും തങ്ങളുടെ വേദനയെ നിശ്ശബ്ദമായി സഹിച്ചുകൊണ്ട് ആന്തരികതലത്തിൽ പ്രതിഷേധത്തിന്റെ ചുഴലി രൂപപ്പെടുത്തുകയാണ് ചെയ്തത്. തലമുറകളിലൂടെ പകർന്ന വൈകാരികമായ മുറിവിനെ ഒരു രാഷ്ട്രീയ ഉപകരണമാക്കാമെന്ന് സിദ്ധാന്തിച്ചത് 1901-ൽ ലോറാ ബ്രൗൺ ആണ്. അധിനിവേശഭൂമികളും കോളണിവത്ക്കരിക്കപ്പെട്ട ജനതയും അനുഭവിക്കുന്ന മാനസികസംഘർഷം അവരിൽ ശാരീരികമായ വേദനയായി, രോഗമായിത്തീരുന്നതിനെക്കുറിച്ച് ചിന്തിക്കുമ്പോൾ സ്ത്രീ ഗാർഹികമായി അനുഭവിക്കുന്ന വൈകാരികസംഘർഷങ്ങളും സഹനങ്ങളും പ്രശ്നവത്കരിക്കുകയാണ് ലോറ ചെയ്തത്. ക്വിയർ സൈദ്ധാന്തികയായ ആൻ ഷ്വെറ്റ്കോവിച് വേദനയെയും സഹനത്തെയും സാമൂഹികവും രാഷ്ട്രീയവുമായ ഒരു ആയുധമായി ഉപയോഗിച്ചു. രാഷ്ട്രീയവും വ്യക്തിവികാരങ്ങളും തമ്മിലുള്ള സുവ്യക്തബന്ധങ്ങൾക്കു രൂപം നല്കുന്ന, സമൂഹത്തിൽ രാഷ്ട്രീയഹിംസാത്മകത ഉളവാക്കുന്ന അനുഭവങ്ങൾക്കുള്ള ഒരു പേരായിട്ടാണ് അവർ വേദനയെ നിർവ്വചിക്കുന്നത്. രണ്ടായിരാമാണ്ടോടെ 'സഹനത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയം' പെൺകുട്ടികളും സ്ത്രീകളും കറുത്ത വർഗ്ഗക്കാരും പീഡനത്തിനിരയാകുന്ന എല്ലാവിഭാഗങ്ങളും ഒത്തുചേരുന്ന ഒരു

രാഷ്ട്രീയപ്രത്യയശാസ്ത്രമായി രൂപപ്പെട്ടു. ആത്മസഹനത്തിലൂടെ കരുത്തുറ്റ ഒരു ജനതയായി സ്ത്രീക്ക് മാറുവാനും എല്ലാത്തരം അധിനിവേശങ്ങളെയും പീഡനങ്ങളെയും നേരിടാൻ കഴിയുന്ന തീക്ഷ്ണരാഷ്ട്രീയ പ്രസ്ഥാനമായി രൂപാന്തരപ്പെടാനും കഴിഞ്ഞു. അതിന്റെ ശക്തമായ പ്രതിഫലനം ഇന്ന് ലോകത്തു കാണാം.

മാതൃത്വത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയം കർമ്മപഥത്തിൽ

സ്ത്രീശരീരത്തിനുമേലുള്ള പുരുഷന്റെ ബലാൽക്കാരമാണ് സ്ത്രീകളെ ചരിത്രത്തിൽ പലപ്പോഴും നിശ്ശബ്ദയാക്കിയിട്ടുള്ളത്. ബലാത്സംഗം ഒരു വലിയ ഭീകരപ്രവർത്തനമാണ്. ജാതിയുടെയൊ മതത്തിന്റെയൊ സാമ്പത്തികാവസ്ഥയുടെയൊ വിഭാഗീയതകളില്ലാതെ സ്ത്രീകൾ ഇരകളാക്കപ്പെടുന്ന സാമൂഹികവിപത്താണിത്. പക്ഷേ, പുരുഷന്മാരെ ന്യായീകരിക്കാനും മോശം സാഹചര്യത്തിൽ അസമയത്ത് എത്തപ്പെടുന്ന സ്ത്രീയിൽ ചാരിത്ര്യശങ്ക ആരോപിക്കാനും സ്ത്രീകൾ സ്വശരീരത്താലോ പെരുമാറ്റത്താലോ പ്രേരിപ്പിച്ചിട്ടാണ് പുരുഷന് നിയന്ത്രണം വിട്ടുപോയത് എന്ന് വിധിക്കാനുമാണ് പുരുഷാധിപത്യനീതിവ്യവസ്ഥയ്ക്ക് കൂടുതൽ താത്പര്യം. എന്നാൽ തന്റെ ശരീരത്തിന്മേൽ തന്റെ ഇംഗിതമില്ലാതെ നടക്കുന്ന ഈ കടന്നുകയറ്റത്തെ സ്ത്രീകൾ ഭയപ്പെടുന്നു. രാത്രിയിൽ സഞ്ചരിക്കാതിരിക്കാനും പൊതുസ്ഥലങ്ങളിൽ നിശ്ശബ്ദയാവാനും നിഷ്ക്രിയരാകാനും സ്ത്രീ ശ്രമിക്കുന്നത് ഈ ഭയം മൂലമാണ്. പുരുഷലോകത്തിനും സംരക്ഷകരും സാന്ത്വനവുമായ സ്ത്രീക്ക് പുരുഷലോകം പകരംകൊടുക്കുന്നത് അവിഹിതഗർഭവും സ്വേച്ഛയാലല്ലാത്ത മാതൃപദവിയുമാണെന്ന ദുരന്തം കാണാതിരിക്കാനാവില്ല. ആധുനിക കാലമാവുമ്പോഴേയ്ക്കും സ്ത്രീകൾ, പ്രത്യേകിച്ചും അമ്മമാർ തങ്ങളുടെ പെൺമക്കളുടെ സംരക്ഷണം ഉറപ്പാക്കുന്നതിന് സംഘടിച്ച് പ്രവർത്തിച്ചുതുടങ്ങി. 2004 ജൂലൈ 15-ന് മണിപ്പൂരിലെ പട്ടാളബാരക്കുകളിലേയ്ക്ക് സ്ത്രീകൾ സംഘടിതമായി നടത്തിയ പ്രതിഷേധ പ്രകടനം സവിശേഷ ശ്രദ്ധയർഹിക്കുന്നതായിരുന്നു. തങ്ജാൻ മനോരമ എന്ന 32 വയസ്സുള്ള സ്ത്രീയെ പട്ടാളക്കാർ ക്യാമ്പിൽ പിടിച്ചുകൊണ്ടുപോയി ബലാത്സംഗം ചെയ്തു കൊന്നതിൽ പ്രതിഷേധിച്ച് 40 സ്ത്രീകൾ നഗ്നരായിട്ടാണ് പ്രകടനം നടത്തിയത്. ഗുജറാത്തിലും സമാന്തരമായ ഒരു സംഭവം നടന്നിട്ടുണ്ട്. 2014-ൽ ഉണ്ടായ ഡൽഹി ബലാത്സംഗക്കേസ്സിൽ രാജ്യത്തുടനീളം അതിശക്തമായ പ്രതിഷേധം ഉണ്ടായി. അമ്മയും മകളുമടങ്ങുന്ന സ്ത്രീസമൂഹത്തിന്റെ സംരക്ഷണം സ്ത്രീകൾതന്നെ ഏറ്റെടുക്കാൻ മുന്നോട്ടുവന്ന കാലമാണിത്. മാതൃത്വത്തെ ഒരു രാഷ്ട്രീയശക്തിയായി വളർത്തിയെടുക്കാനും അമ്മയും മകളും

അടങ്ങുന്ന സ്ത്രീക്കൂട്ടായ്മയിലൂടെ ശക്തി നേടാനും ആധുനികകാലത്ത് സ്ത്രീകൾ നടത്തിയ യത്നത്തിന്റെ ഫലമാണിത്. ലോകത്തെല്ലായിടത്തും ഏതു വർണ്ണ-വർഗ്ഗവിഭാഗത്തിലുമുൾപ്പെടുന്ന സ്ത്രീകളുടെയും പെൺകുട്ടികളുടെയും സുരക്ഷ ഉറപ്പാക്കുന്നതോടൊപ്പം ലിംഗ-വർണ്ണഭേദങ്ങളില്ലാതെ സമൂഹത്തിലെ എല്ലാ മനുഷ്യർക്കും സംസ്കാരികമായി ഉയരാനുള്ള സാഹചര്യമൊരുക്കാനുള്ള ശക്തമായ ഒരു സംഘടനയായി സ്ത്രീകൾ വളർന്നുകഴിഞ്ഞു. 2005ൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ച ടൺഡെ ഒയ്ഡൊയ്ൻ രചിച്ച 'മദേഴ്സ് യുണൈറ്റ് എഗെയ്ൻസ്റ്റ് റേപ്'' എന്ന കൃതിയും ഈ രംഗത്ത് പ്രത്യേക പരാമർശമർഹിക്കുന്നു.

സ്ത്രീയുടെ സ്വയം നിർണ്ണയാവകാശം പുരുഷനു അംഗീകരിക്കാൻ ബുദ്ധിമുട്ടുള്ള ഒരു പ്രശ്നമാണ്. എന്നാൽ ബലാത്സംഗത്തെ തടുക്കുന്നതുപോലെ തന്നെ അനാവശ്യ ഗർഭത്തെ ഒഴിവാക്കാനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യവും വിവാഹം, പ്രസവം, കുട്ടികളുടെ എണ്ണം തുടങ്ങിയ കാര്യങ്ങളിൽ തീരുമാനമെടുക്കാനുള്ള അവകാശവും സ്ത്രീക്കു ലഭിക്കുമ്പോഴേ സാമൂഹികസമത്വം യാഥാർത്ഥ്യമാവുകയുള്ളൂ എന്ന് സ്ത്രീകൾ തിരിച്ചറിഞ്ഞു. ജനിതകവിപ്ലവത്തിലൂടെയും 'ക്ലോണിങ് ' തുടങ്ങിയ ശാസ്ത്രനേട്ടങ്ങളിലൂടെയും ശാസ്ത്രം മാതൃത്വത്തിനു വെല്ലുവിളിയായത് ഈ നൂറ്റാണ്ടിലാണ്. പേരന്റിന്റെ ഒരു കോശത്തിൽനിന്ന് ഒരേ പോലെയുള്ള അനേകം കുഞ്ഞുങ്ങളെ ഉത്പാദിപ്പിക്കാൻ ഇന്ന് സാങ്കേതിക വിദ്യയ്ക്കു കഴിയുമ്പോൾ 'അമ്മ'യുടെ സാന്നിധ്യം ഒരു പാടിയാർക്കൽ പ്രശ്നമായിത്തീർന്നു. മാതൃത്വം ഒരു തെരഞ്ഞെടുപ്പാകുമ്പോൾ സ്ത്രീയുടെ സ്ഥാനം കേവലം ഗർഭപാത്രമായും മനുഷ്യലിംഗനിർണ്ണയനത്തിലെ ജൈവവിപര്യയങ്ങൾ അപഹാസ്യമായും മാറുകയും സമൂഹത്തിന്റെ ക്രമം സ്ത്രീക്ക് കൂടുതൽ പ്രശ്നമാവുകയും ചെയ്യും എന്ന് ഷൂലമിത്ത് ഫയർസ്റ്റണിനെപ്പോലുള്ള സ്ത്രീചിന്തകർ വാദിച്ചു. മനുഷ്യരാശിയുടെ പ്രകൃത്യാലുള്ള നിലനില്പിനുതന്നെ ഹാനികരമായിത്തീരുവാൻ തക്കവണ്ണം പുരുഷലോകത്തെ ഹിംസാത്മകമായി വളർത്താതെ സ്ത്രീയും, മനുഷ്യരാശിയുടെ ഭാഗമാണെന്നു പഠിപ്പിച്ച് ആൺകുട്ടികളെ ധാർമ്മികബോധത്തിൽ വളർത്തേണ്ട ദൗത്യവും കൂടി ഇന്ന് അമ്മമാർക്കു പുതിയ ഉത്തരവാദിത്തമായി മാറുന്നു.

വസ്ത്രം, ഭക്ഷണം, ആരോഗ്യം, പാർപ്പിടം, ശുചിത്വം, പ്രകൃതി വിഭവങ്ങളുടെ ലഭ്യത, ഇന്ധനലഭ്യത തുടങ്ങി അടിസ്ഥാന മനുഷ്യാവശ്യങ്ങളെല്ലാംതന്നെ സ്ത്രീയുടെ നിയന്ത്രണത്തിലാവുന്നതിനെക്കുറിച്ച് ആധുനിക സ്ത്രീവിഭാഗം ബോധവതികളാണ്. പ്രകൃതിയെ കീഴടക്കി പ്രകൃതിവിഭവങ്ങളെ ചൂഷണം ചെയ്തു പുരുഷൻ നടത്തുന്ന കൊള്ളയ്ക്കും അക്രമത്തിനും എതിരെയുള്ള ഒരു

കരുതൽ കൂടിയാണിത്. മാനവസംസ്കാരത്തിന്റെ ആരംഭംമുതൽ രുചിഭേദങ്ങളെല്ലാം പുരുഷന്റെ താത്പര്യങ്ങൾക്കനുസൃതമായാണ് നിർണ്ണയിക്കപ്പെട്ടിരുന്നത്. സ്ത്രീയുടെ അണിഞ്ഞൊരുങ്ങൽപോലും അവളുടെ സംതൃപ്തിയ്ക്കല്ല; മറിച്ച് പുരുഷനെ ആകർഷിക്കാനാണ്. വസ്ത്രധാരണത്തിൽ ആധുനിക കാലത്തുവന്ന പരീക്ഷണങ്ങളെല്ലാംതന്നെ സ്ത്രീസദാചാരത്തെ മുൻനിർത്തി പുരുഷനോട്ടത്തിലൂടെയായിരുന്നു എന്നത് പുരുഷമേൽക്കോയ്മയുടെ പിടിമുറുക്കം എത്രയുണ്ട് എന്നു വ്യക്തമാക്കുന്നു. പെണ്ണ് ആണിനെപ്പോലെ വേഷം ധരിക്കുന്നതും പുരുഷനെ പ്രലോഭിപ്പിക്കുന്ന വേഷം ധരിക്കുന്നതും ഒരുപോലെ വിമർശന വിധേയമായിട്ടുണ്ട്. അമ്മമാരാണ് പെൺകുട്ടികളെ ഇത്തരം കാര്യങ്ങളിൽ കൂടുതൽ വിമർശിച്ചിരുന്നത്. ആധുനിക ജീവിതസാഹചര്യങ്ങളുമായിണങ്ങുന്ന വസ്ത്രം ധരിക്കാനുള്ള അവകാശം ഇന്ന് സ്ത്രീയ്ക്കുണ്ടെങ്കിലും മാധ്യമങ്ങളും പരസ്യക്കമ്പനികളും ഒരുക്കുന്ന ഫാഷൻ മാഫിയയിൽ കുടുങ്ങി സ്ത്രീ വീണ്ടും ഉപഭോഗസംസ്കാരത്തിന്റെ ഇരയായി മാറുകയാണിന്ന്. ഇതിനെതിരെ ജാഗ്രത പുലർത്താനും സ്ത്രീസംഘടനകൾ മുന്നോട്ടുവന്നിട്ടുണ്ട്. സൗന്ദര്യമത്സരങ്ങൾ, ഫാഷൻ പരേഡുകൾ, മോഡലിംഗ് തുടങ്ങി സ്ത്രീശരീരത്തെ ചൂഷണം ചെയ്യുന്ന ആഗോളമാധ്യമങ്ങൾക്കെതിരെ പോരാടേണ്ട ഉത്തരവാദിത്തവും സ്ത്രീ സംഘടനകൾ ഏറ്റെടുത്തിട്ടുണ്ട്. ഇതിൽ മാതൃത്വത്തിന്റെ പങ്ക് ചെറുതല്ല. പെൺകുട്ടികളെ ചൂഴ്ന്നുനില്ക്കുന്ന സകല ചൂഷണങ്ങൾക്കെതിരെയും ഉണർന്നു പ്രവർത്തിക്കാനും പ്രതികരിക്കാനും അമ്മമാരുടെ കൂട്ടായ്മ ഇനിയും ശക്തി പ്രാപിക്കേണ്ടതുണ്ട്.

മാതൃത്വത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയം ഭാഷയുടെ കരുതലിനും പ്രകൃതിയുടെ സംരക്ഷണത്തിനും മുഖ്യ സ്ഥാനം കല്പിക്കുന്ന മുന്നേറ്റമാണ്. മനുഷ്യന്റെ ആദിമ ബോധസ്മൃതികൾ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ജൈവഭാഷയുടെ കരുതലിനും അത് തലമുറകളിലേയ്ക്കു പകർന്നുകൊടുക്കാനുള്ള നന്മയിലും അടിയുറച്ചതാണ് മാതൃത്വത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയം. മാതൃഭാഷയിലേയ്ക്കു മടങ്ങാനുള്ള ആഹ്വാനം വ്യവസായവത്കരണത്തിന്റെ എല്ലാ പിടിമുറുക്കങ്ങൾക്കും എതിരെയുള്ള പ്രതിരോധത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയമാണ്. മാതൃഭാഷയാവട്ടെ, ദേശം, കാലാവസ്ഥ, വിഭവശേഷി എന്നിങ്ങനെ വിവിധ ഘടകങ്ങളുമായി ചേർന്ന് മനുഷ്യന്റെ ബൗദ്ധികപ്രതി പ്രവർത്തനത്തെ ഊർജ്ജിതപ്പെടുത്തുന്ന ജൈവശേഷിയാണ്. അത് അമ്മയുടെ ഉദരത്തിൽ ഭ്രൂണാവസ്ഥയിലായിരിക്കെ കുഞ്ഞ് ആർജ്ജിക്കുന്ന അവബോധങ്ങളുടെ ഭാഷയുമാണ്. ഈ ശേഷിയുടെ വികസനത്തിലൂടെ മാത്രമേ ഒരു ജനത ശക്തിപ്രാപിക്കൂ എന്ന് ലോകജനത

ഇന്ന് തിരിച്ചറിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്.

അമ്മയും പ്രകൃതിയും തമ്മിലുള്ള പാരസ്പര്യത്തിന് മനുഷ്യചരിത്രത്തോളം പഴക്കമുണ്ട്. അമ്മയെ പ്രകൃത്യനുസാരിയായ ആദിശക്തിയായിട്ടാണ് പ്രാചീനഗോത്രങ്ങൾ ആരാധിച്ചിരുന്നത്. അമ്മയുടെ കൈയിൽ കുഞ്ഞായിരിക്കുന്ന മനുഷ്യശിശുവിന്റെ രൂപത്തിലാണ് പുരുഷൻ തന്നെത്തന്നെ ആദ്യം ചിത്രീകരിച്ചത്. അമ്മയുടെ മാറിൽ പാലു കുടിക്കുകയോ മടിയിലിരുന്നു കൊഞ്ചുകയോ ചെയ്യുന്ന കുഞ്ഞിന്റെ രൂപത്തിലാണ് പ്രാചീനകലാരൂപങ്ങളിലെല്ലാം പുരുഷനെ ചിത്രീകരിച്ചിട്ടുള്ളത്. പ്രകൃതിയുടെ ഏറ്റവും അനിവാര്യമായ ദുരൂഹകേളിയിൽ മുഖ്യപങ്കാളിയായി, സൃഷ്ടിയുടെ ആദിരൂപമായി അമ്മയെ കണ്ടിരുന്നു. ഒരു അത്ഭുതത്തിന്റെയും മന്ത്രവാദത്തിന്റെയും പിന്തുണയില്ലാതെയാണ് അന്ന് സ്ത്രീ-പ്രകൃതി സംയോഗം നടന്നത്. നിയോ-ലിത്തിക് കാലഘട്ടത്തിലെ ചിത്രകല സ്ത്രീയുടെ ആദരണീയാവസ്ഥ വെളിപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. പ്രകൃതിശക്തികളെ മുഴുവൻ സ്ത്രീമാതാവിന്റെ രൂപത്തിൽ അഭേദകല്പന ചെയ്താണ് ആരാധിച്ചിരുന്നത്. സ്ത്രീയും പ്രകൃതിയും തമ്മിലുള്ള ഈ പാരസ്പര്യത്തിൽ പ്രകൃതിയുടെ വിനാശത്തിൽ പ്രതിഷേധിക്കുകയും പ്രകൃതിയെ സംരക്ഷിക്കുകയും ചെയ്യേണ്ടത് സ്ത്രീയാണ് എന്നു വരുന്നു. ആധുനിക മനുഷ്യന്റെ വ്യവസായ വികസനസ്വപ്നങ്ങൾ പ്രകൃതിയെ ചൂഷണം ചെയ്തതിന്റെ ദുരന്തങ്ങൾ അനുഭവിച്ചുതുടങ്ങിയപ്പോൾ അതിനെതിരെ സ്ത്രീകൂട്ടായ്മകൾ ഉണ്ടായി. പരിസ്ഥിതിവിനാശം സ്ത്രീകളെയാണ് കൂടുതൽ ഗുരുതരമായി ബാധിക്കുക എന്നതുകൊണ്ട് പ്രകൃതി ചൂഷണത്തിനെതിരെയുള്ള സമരങ്ങൾ സ്ത്രീവാദരാഷ്ട്രീയത്തിൽ മുന്തിയ പരിഗണനയർഹിക്കുന്നു. ഇതിന്റെ ഫലമായി രൂപംകൊണ്ടതാണ് പാരിസ്ഥിതികസ്ത്രീവാദം. സംരക്ഷകയായ അമ്മയുടെ ഉത്തരവാദപ്പെട്ട രാഷ്ട്രീയപ്രവർത്തനമായിട്ടാണ് ഇതിനെ കാണുന്നത്. കാരണം എല്ലാ ജീവജാലങ്ങളുടെയും പരിപാലനത്തിന്റെ പ്രശ്നങ്ങളാണ് ഇതു മുന്നോട്ടുവയ്ക്കുന്നത്.

> "...നാളെ മാനവരാശിക്കുവേണ്ടി ഭൂമിയെ വീണ്ടെടുക്കുവാനായി നാം ഇന്ന് അതിനെ പുരുഷന്റെ കൈകളിൽനിന്ന് പിടിച്ചുവാങ്ങണം. അതാണ് ഒരേയൊരു മാർഗ്ഗം. പുരുഷനിയന്ത്രിത സമൂഹം നിലനിന്നാൽ മാനവരാശിതന്നെ നാളെ ഇല്ലാതെയാകും."

എന്ന ഫ്രഞ്ച് ഫെമിനിസ്റ്റ് ഫ്രാൻസ്വാ ദ യൂബോണിന്റെ ആഹ്വാനത്തിലാണ് പാരിസ്ഥിതികസ്ത്രീവാദം രാഷ്ട്രീയപ്രവർത്തനമായി മാറുന്നത്. സ്ത്രീകൾ അധികാരം പിടിച്ചെടുക്കാനുള്ള സമരങ്ങൾക്കല്ല സ്ത്രീപക്ഷരാഷ്ട്രീയം തിരികൊളുത്തേണ്ടതെന്നും, മറിച്ച് അധികാരമില്ലായ്മയുടെ അവസ്ഥയുണ്ടാക്കുകയാവണം

അന്തിമലക്ഷ്യമെന്നും യൂബോൺ ഉപദേശിക്കുന്നു. ഒരു രാഷ്ട്രീയപ്രയോഗമെന്ന നിലയ്ക്ക് ഇന്ന് പാരിസ്ഥിതികസ്ത്രീവാദത്തിനുള്ള പ്രാധാന്യം അവഗണിക്കാവുന്നതല്ല. അമ്മ മക്കളെ സംരക്ഷിക്കുന്നതു പോലെ പ്രകൃതി നമുക്കനുകൂലമായ ജീവിതസാഹചര്യങ്ങളൊരുക്കുന്നു. അമ്മയെ മകൾ എന്നതുപോലെ പ്രകൃതിയെ മനുഷ്യർ കരുതണം. ഈ പാരസ്പര്യം അതായത് അമ്മ-മകൾ ബന്ധഘടന, ഈ പ്രസ്ഥാനത്തിനു കൈവന്നതോടെ സ്ത്രീവാദരാഷ്ട്രീയം ഏറെ ശ്രദ്ധ നേടി. സ്ത്രീപക്ഷ പരിസരവാദം, സ്ത്രീപക്ഷ രാഷ്ട്രീയപരിസ്ഥിതിശാസ്ത്രം എന്നീ പേരുകളിൽ ഇവയെ പുന:ക്രമീകരിക്കുവാനുള്ള ശ്രമങ്ങളും നടക്കുന്നു.

സമകാല ആരോഗ്യ പ്രവർത്തനരംഗത്തും സ്ത്രീയുടെ ശക്തിയും ശ്രദ്ധയും സവിശേഷമായി പതിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. കേരളത്തിലെ കുടുംബശ്രീപ്രവർത്തകരും നിപ്പ, പ്രളയം, കോവിഡ് തുടങ്ങിയ പ്രകൃതിദുരിതങ്ങളിൽ സ്ത്രീ അധികാരത്തിലുള്ള ഭരണകൂടങ്ങളും വഹിച്ച പങ്കും ഈ രംഗത്തെ മികച്ച നേട്ടങ്ങളായി എടുത്തുകാട്ടാം. ദുരന്തകാലത്ത് കുടുംബങ്ങളിൽ മുതിർന്ന സ്ത്രീകൾ കാട്ടുന്ന സഹിഷ്ണുതയും ശ്രദ്ധയും കർമ്മവീര്യവും തന്നെയാണ് ഇവർ പ്രകടിപ്പിക്കുന്നത്. ഇവിടെ അധികാരം ശക്തിയല്ല, സ്വാർത്ഥതയല്ല. മറിച്ച് തനിക്കു ചുറ്റുമുള്ളവരെ സംരക്ഷിക്കാനുള്ള സ്ത്രീയുടെ ആത്മബലിചോദനയാണ് പ്രകടമാകുന്നത്.

സഹനം, ക്ഷമ, സ്നേഹം തുടങ്ങിയ മൂല്യങ്ങളുടെ സംരക്ഷണം ലക്ഷ്യമാക്കി മാതൃകേന്ദ്രീകൃത അധികാരം നമ്മുടെ സമൂഹഘടനയിൽ വലിയ മാറ്റം വരുത്തും എന്ന് ആധുനിക സാമൂഹികശാസ്ത്രജ്ഞർ കരുതുന്നു. അത് അധികാരമല്ല ലക്ഷ്യമാക്കുന്നത്; അധികാരമില്ലായ്മയിലൂടെയുള്ള തുല്യതയാണ്. ജാതി-മത-വർണ്ണ-വർഗ്ഗ-ലിംഗ വ്യത്യാസങ്ങൾക്കെതിരെയുള്ള മാനവികതയിലൂന്നിയ സമത്വദർശനമാണ്. പ്രകൃതിയുടെ ജീവനത്തിനും അതിജീവനത്തിനും ഉതകുന്ന കരുതലാണ്. മനുഷ്യകുലത്തിന്റെ ആരോഗ്യകരമായ സഹവർത്തിത്വമാണ് അതിന്റെ അന്തിമലക്ഷ്യം. എല്ലാവിധ പീഡനങ്ങൾക്കും അടിച്ചമർത്തലുകൾക്കും എതിരായ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ പൊൻപുലരിയാണ് മാതൃകേന്ദ്രിത അധികാരത്തിന്റെ വിപ്ലവസ്വപ്നം.

ആധാരസൂചി

1. Adrienne Rich, Of Woman Born, (W.W. Norton & Company, NewYork, 1995).
2. Alison M., Bordo,SusanR., Gender/Body Knowledge: feminist reconstructions of being and knowing,(Rutgers University Press,New Brunswick,New Jersey,1989).

3. Franz d' Eaubonne, Feminism or Death, (Editions sociales, Paris, 1974).
4. Jessie Bernard in The Future of Motherhood, (Dial, NewYork, 1974).
5. Judith Butler, Joan Wallach Scott, Feminists theorize the Political, (Oxfordshire, NewYork: Routledge,England, 1992).
6. Julia Cristeva, 'Stabat Mater', Feminist Social Thought: A Reader,ed.Diana Tietjens Meyers, (Routledge, NewYork & London, 1997)
7. Laura S.Brown, 'Not Outside The Range: One Feminist Perspective on Psychic Trauma', Trauma Exploration in Memory ,ed. Cathy Caruth, (The John Hopkins University Press, Baltimore and London, 1995).
8. Nancy Chodorow, The Repoduction of Mothering, (University of California Press, London, 1999.
9. Shulamith Firestone, The Dialectic of Sex, (Bantam Books, New York, 1974).
10. Shulamith Firestone, Anne Koedt, Notes from the second Year: Women's Liberation,197 0(http:duke.edu/Rubenstein/research/citations-and-permissions.
11. Susan Griffin, Women and Nature: The Roaring Inside Her, (Harper & Row, NewYork,1978).
12. Tunde Oyedoyin, Mothers Unite Against Rape, (Trafford Publishing, Bloomington, 2005).

gishapious@gmail.com

അടിമത്തത്തിന്റെ ചരിത്രം ഔദ്യോഗികരേഖയിലും നോവലിലും

ഡോ. ജിസ ജോസ്,
അസോസിയേറ്റ് പ്രൊഫസർ, മലയാളവിഭാഗം, ഗവ. ബ്രണ്ണൻ കോളേജ്, കണ്ണൂർ

സംഗ്രഹം

അടിമത്തവ്യവസ്ഥയും അതിന്റെ ചരിത്രവും വില്യം ലോഗന്റെ 'മലബാർ മാന്വൽ', കെ. ജെ ബേബിയുടെ ' ഗുഡ്ബൈ മലബാർ ' എന്നിവ മുൻനിർത്തി പഠനവിധേയമാക്കുന്നു. മലബാറിന്റെ ചരിത്രവും ഭരണവും നികുതിഘടനയും രേഖപ്പെടുത്തുന്ന ഔദ്യോഗികരചനയായിരുന്നു വില്യം ലോഗൻ നടത്തിയത്. അടിമത്തത്തെക്കുറിച്ചും കീഴാളജീവിതത്തെക്കുറിച്ചും അലിവോടെയും മനുഷ്യത്വത്തോടെയാണു മലബാർമാന്വൽ സംസാരിക്കുന്നത്. അടിമത്തത്തിന്റെ ഇരകളാകേണ്ടിവന്ന സാധാരണജനതയോടുള്ള ലോഗന്റെയും പത്നി ആനിയുടെയും സഹാനുഭൂതി കലർന്ന മനോഭാവമാണ് ഗുഡ് ബൈ മലബാറിന്റെ കാതൽ. ചരിത്രപാഠത്തിൽ നിന്ന്, ഔദ്യോഗികാഖ്യാനങ്ങളിൽ നിന്ന് സാമൂഹികയാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെയും സംസ്കാരത്തെയും ജീവിതത്തെയും വീണ്ടെടുക്കാനുള്ള ശ്രമമാണ് ഗുഡ് ബൈ മലബാർ നടത്തുന്നത്.

താക്കോൽ വാക്കുകൾ: അടിമത്തം, മൂലധനം, ചൂഷണം

"തമിഴ്നാട്ടിൽ നിന്നുള്ള അടിമകളുടെ ഇറക്കുമതിയെപ്പറ്റി ബർബോസ, ഏതെങ്കിലും കൊല്ലം മഴയില്ലെങ്കിൽ പാണ്ടിയിൽ പലരും ക്ഷാമം കൊണ്ടു മരിക്കും. ആ അവസരത്തിൽ ചിലർ രണ്ടോ മൂന്നോ പണത്തിനു സ്വന്തം കുഞ്ഞുങ്ങളെ വില്ക്കും. അക്കാലത്ത് മലബാറിൽ നിന്ന് അരിയും തേങ്ങയും കൊടുത്ത് പകരം കപ്പൽ നിറയെ അടിമകളെ കൊണ്ടുവരുന്നു. " (വേലായുധൻ പണിക്കശ്ശേരി: പുറം: 256)

കേരളത്തിൽ നിലവിലിരുന്ന അടിമത്തത്തെക്കുറിച്ച് പതിനാറാംനൂറ്റാണ്ടിൽ ഇവിടെയെത്തിയ സഞ്ചാരിയായ ബർബോസയുടെ A Description of the Coasts of East Africa and Malabar എന്ന പുസ്തകത്തിലുള്ളതാണ് ഈ പരാമർശം. പുലപ്പേടി, മണ്ണാപ്പേടി എന്നിവയെക്കുറിച്ച ആദ്യമായി രേഖപ്പെടുത്തിയ വിദേശസഞ്ചാരിയും ബർബോസയാണ്. ഇത്തരമൊരാചാരത്തിനു അടിമത്തവുമായി നേരിട്ടു തന്നെ ബന്ധമുണ്ടെന്നു ചേലനാട്ടു അച്ചുതമേനോൻ നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്.

"സവർണ്ണഹിന്ദുക്കൾ മുഴുവൻ അവർണരുടെ പ്രയത്നം കൊണ്ടാണ് ജീവിച്ചിരുന്നത്. ഈഴവരും പുലയർ, ചെറുമർ മുതലായ അടിമവർഗ്ഗക്കാരും മാത്രമേ ഭൂമിയിൽ അദ്ധ്വാനിച്ചിരുന്നുള്ളു. അതുകൊണ്ട് അടിമകളുടെ സംഖ്യ വർദ്ധിപ്പിക്കേണ്ടത് രാജ്യത്തിന്റെ ഒരാവശ്യമായിരുന്നു. പോർട്ടുഗീസുകാർ പാണ്ടിനാട്ടിലും ജാവയിലും ശ്രീലങ്കയിലും മറ്റും നിന്ന് ധാരാളമായി അടിമകളെ കൊണ്ടുവന്ന് വിറ്റു തുടങ്ങിയതിനു ശേഷമാണ് അടിമകളുടെ കുറവ് ഇവിടെ ഇല്ലാതായത്. "(പുറം: 256) അടിമത്തവ്യവസ്ഥിതി അക്കാലത്തു കേരളത്തിൽ വ്യാപകമായിരുന്നുവെന്നും അടിമകളുടെ സംഖ്യ വർദ്ധിപ്പിക്കാനുതകുന്ന വിചിത്രവും മനുഷ്യത്വവിരുദ്ധവുമായ ആചാരങ്ങൾ സുലഭമായിരുന്നുവെന്നും എന്നിട്ടും ആവശ്യത്തിന് അടിമകൾ ലഭ്യമല്ലാതാകുമ്പോൾ ഇറക്കുമതി ചെയ്തിരുന്നുവെന്നും ഇത്തരം പരാമർശങ്ങളിലൂടെ മനസിലാക്കാനാവുന്നു.

അടിമത്തം (slavery) ബി . സി 1760 മുതൽ ലോകമെങ്ങും നിലനിന്നിരുന്നുവെന്നു സ്ഥാപിക്കാനുതകുന്ന തെളിവുകളുണ്ട്. മനുഷ്യരെ ചരക്കായി/ വസ്തുവായി മാത്രം പരിഗണിക്കുക, ഭീഷണി കൊണ്ടോ, ശാരീരികപീഡനം കൊണ്ടോ അവന്റെ/അവളുടെ അദ്ധ്വാനവും സേവനവും ഉപയോഗിക്കുക, ചെയ്യുന്ന വേലകൾക്ക് പകരമായി പരിമിതമായ ഭക്ഷണവും നാമമാത്രമായ പാർപ്പിടസൗകര്യങ്ങളും മാത്രം നൽകുക, സേവനത്തിന് അർഹമായ വേതനം നൽകാതിരിക്കുക, ഒരിക്കലും ഉടമയെ വിട്ടു പോകാനാകാത്ത വിധം അവനെ/ അവളെ കുരുക്കിയിടുക, ഉടമയുടെ കൈവശചരക്കായതു കൊണ്ട് യഥേഷ്ടം വിൽക്കാനോ കൈമാറ്റം ചെയ്യാനോ പണയപ്പെടുത്താനോ സാധ്യമാവുക തുടങ്ങി അടിമത്തവ്യവസ്ഥിതിയുടെ ഇരകളനുഭവിക്കേണ്ടിവരുന്ന ദുരിതങ്ങൾക്കും മനുഷ്യാവകാശ നിഷേധങ്ങൾക്കും എല്ലാ ലോകസംസ്കാരങ്ങളിലും ഏറെക്കുറെ ഒരേ സ്വഭാവമാണെന്നു കാണാം. ഉടമയുടേതിൽ നിന്ന് വ്യത്യസ്തമായ നിറം, വംശം, പാരമ്പര്യം, ദേശീയത ഇതൊക്കെക്കൊണ്ട് അടിമ അവന്റെ കീഴാളമായ സ്വത്വത്തെ സ്വയം അടയാളപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടേയിരിക്കണം.

ഉടമകളോട് സമഗ്രവും അസന്ദിഗ്ധവുമായ പ്രതിബദ്ധതയാണ് അടിമകളുടെ ലക്ഷണം. ഉയർന്ന സാമ്പത്തിക പദവി, ഉന്നതപാരമ്പര്യം, ശ്രേഷ്ഠജാതി ഇങ്ങനെയുള്ള ആനുകൂല്യങ്ങളിലൂടെയാണ് ഉടമ എന്ന സാമൂഹികാസ്തിത്വം ഒരാൾക്കു ലഭിക്കുന്നത്. സ്വാഭാവികമായും ഇവയുടെ അഭാവം തന്നെയാണ് അടിമയെ അല്ലെങ്കിൽ അടിമത്തത്തെ സൃഷ്ടിക്കുന്നതും.

സംഘർഷഭരിതമാകുമായിരുന്ന ഒരു സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയെ മയപ്പെടുത്താനും അതിനെ പ്രത്യേക അവകാശങ്ങളുടെ ആനുകൂല്യങ്ങളനുഭവിക്കുന്ന ഉപരിവർഗ്ഗത്തിനനുകൂലമാക്കി നിലനിർത്താനും കഴിയുന്ന രീതിയിലായിരിക്കും എല്ലായ്പ്പോഴും സമൂഹത്തിന്റെ ഘടന . പ്രതിരോധങ്ങളെ അതെപ്പോഴും നിശബ്ദമാക്കുന്നു. പ്രതീകാത്മക മൂലധനം എന്നു പിൽക്കാലത്തു പിയറി ബോർദ്യു നിരീക്ഷിക്കുന്ന ആശയകല്പന കൊണ്ട് അടിമത്തവ്യവസ്ഥ നിലനിന്നിരുന്ന പരമ്പരാഗതസമൂഹത്തെ വിലയിരുത്താനാവും. സാമ്പത്തികവും പ്രതീകാത്മകവുമായ മൂലധനങ്ങളുടെ അവകാശികളായിരുന്നതുകൊണ്ട് അടിമത്തസമ്പ്രദായത്തെ നൂറ്റാണ്ടുകളോളം സ്വാഭാവിക സാമൂഹികനീതിയായി നിലനിർത്താനും സംരക്ഷിക്കാനും ഉപരിവർഗത്തിനു കഴിയുന്നു. എല്ലാ സംസ്കാരങ്ങളിലും അടിമകളെ സുലഭമായി കാണാൻ കഴിയുന്നതും അതുകൊണ്ടാണ്. ക്ലേശകരമായ തൊഴിലുകൾ ചെയ്യാൻ നിശ്ശബ്ദരായ തൊഴിലാളിവൃന്ദത്തെ എല്ലാക്കാലത്തും ആവശ്യമായിരുന്നു. അവകാശങ്ങളും ആനുകൂല്യങ്ങൾക്കും അർഹതയില്ലാത്ത അവരെ ചവിട്ടിമെതിക്കുന്നതിനും കൂടുതൽ ചൂഷണം ചെയ്യുന്നതിനും അടിമത്ത സമ്പ്രദായം സഹായകരമായി.

കീഴാളർ, അടിയാളർ തുടങ്ങിയ പദങ്ങൾ ജാതീയമായ അധ:കൃതാവസ്ഥയെ സൂചിപ്പിക്കുന്ന പദങ്ങളും സമാനാർത്ഥത്തിൽ പ്രയോഗിക്കുന്നവയുമാണ് മലയാളത്തിൽ . തൊട്ടുകൂടാത്ത അയിത്തജാതിക്കാരും കാർഷിക അടിമകളായ അടിയാളരും കീഴാളർ എന്ന പദം കൊണ്ട് വിവക്ഷിക്കപ്പെടുകയും ജാതിപരമായ വിവേചനങ്ങളിലും നിന്ദകളിലും അയിത്താചാരങ്ങളിലും മാത്രമൂന്നി കേരളത്തിലെ കീഴാളചരിത്രം രേഖപ്പെടുത്തപ്പെടുകയും ചെയ്തു. അടിമ/അടിയാൻ എന്ന പദത്തിൽ നിന്നു രൂപപ്പെട്ട അടിയാളർ അനുഭവിച്ചിരുന്ന ഇരട്ട ചൂഷണങ്ങളും മനുഷ്യാവകാശ നിഷേധങ്ങളും വെളിച്ചപ്പെടാതിരിക്കാനുള്ള കാരണവും ഇതായിരിക്കാം. അടിയാളരും കീഴാളജാതിയിലുൾപ്പെട്ടവർ തന്നെയായിരുന്നു. പക്ഷേ അവരുടെ സാമൂഹികാവസ്ഥ മറ്റു കീഴാളജാതികളിൽ നിന്നു വ്യത്യസ്തമായിരുന്നു എന്നതു വേർതിരിച്ചറിയപ്പെടാതെ പോയി. അടിമത്തത്തിന്റെ സാമൂഹ്യാനുഭവങ്ങളെക്കുറിച്ച് ചരിത്രം ബോധപൂർവ്വമായ മൗനം പുലർത്തുകയും ചെയ്തു.

അടിമത്തവ്യവസ്ഥിതിയെക്കുറിച്ചുള്ള വ്യക്തമായ പരാമർശങ്ങൾ ആദ്യമായി കണ്ടെത്താനാവുന്നത് എ. ഡി 849-ൽ കേരളത്തിലുണ്ടായ തരിസാപ്പള്ളിശാസനത്തിലാണ്. അടിമകളെ കൈവശം വെക്കുന്നതിന് ഉടമ നൽകേണ്ട നികുതിയായ അടിമക്കാശിനെക്കുറിച്ച് പറയുന്ന ധാരാളം ചരിത്രരേഖകളുമുണ്ട്. കുറ്റവാളികളെ അടിമകളാക്കി വിൽക്കുക അക്കാലത്തെ ശിക്ഷാസമ്പ്രദായങ്ങളിലൊന്നായിരുന്നു.

തിരുനക്കര, കൊച്ചി, ആറ്റിങ്ങൽ, കോവളം, കണിയാപുരം തുടങ്ങി ധാരാളം അടിമച്ചന്തകൾ കേരളത്തിലുണ്ടായിരുന്നു. ജന്മനാൽ അടിമകളായവർ, സമുദായഭ്രഷ്ട കൊണ്ടോ കുറ്റകൃത്യങ്ങളിലേർപ്പെട്ടതിനു ശിക്ഷയായോ അടിമകളായവർ, വില കൊടുത്തുവാങ്ങുന്ന അടിമകൾ തുടങ്ങി പലവിധം അടിമകളുണ്ടായിരുന്നു. സർക്കാർ ഉടമസ്ഥതയിലുള്ള അടിമകളെക്കുറിച്ച് മനസിലാക്കാൻ സഹായിക്കുന്ന ഗ്രന്ഥങ്ങളുമുണ്ട് . പോർട്ടുഗീസ്, ഡച്ച്, ഫ്രഞ്ചുകമ്പനികൾ കേരളത്തിൽ നിന്ന് അടിമകളെ കയറ്റുമതി ചെയ്യുകയും അതൊരു പ്രധാന വരുമാനമാർഗ്ഗമായി കാണുകയും ചെയ്തിരുന്നുവത്രേ. ആഫ്രിക്കൻ അടിമകളെ വിരളമായി കേരളത്തിലേക്ക് ഇറക്കുമതി ചെയ്യുകയുമുണ്ടായി. കൊച്ചിരാജ്യചരിത്രത്തിൽ പത്മനാഭമേനോൻ പുലയരെ,ഉടമസ്ഥർ സ്ഥാവരജംഗമ സ്വത്തുക്കളെപ്പോലെ ക്രയവിക്രയം ചെയ്യുന്നതിന് ഒരു തടസ്സവുമുണ്ടായിരുന്നില്ലെന്നും അവരെ കൊന്നുകളയുന്നതിനു പോലും ഉടമയ്ക്ക് അവകാശമുണ്ടെന്നും രേഖപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നു. വാർഡും കോണറും ചേർന്നു 1816-20 കാലഘട്ടത്തിൽ നടത്തിയ തിരുവിതാംകൂർ, കൊച്ചി സർവ്വേരേഖകളിൽ ഇങ്ങനെ കാണുന്നു

> "അവരുടെ (പുലയരുടെ) പേര് അറപ്പും വെറുപ്പുമുളവാക്കുന്ന എല്ലാറ്റിന്റെയും പര്യായമാണ്. പ്ലേഗരോഗത്തെ എന്ന പോലെ വർജ്ജിക്കപ്പെടുന്ന അവരുടെ സാന്നിദ്ധ്യം ഉന്നതജാതികളിൽ ഭീതിയും ധർമ്മരോഷവുമുണ്ടാക്കുന്നു. എരുമകളോടുകൂടി ഒരേ അടിമത്തം വെച്ചു കൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഇക്കൂട്ടർ പദവിയിൽ ആ കന്നുകാലികളെക്കാൾ എത്രയോ താഴെയാണ്. അവരുടെ മാർക്കറ്റുവില ആ കന്നുകാലികളുടേതിനെക്കാൾ അത്ര കൂടുതലുമല്ല. "(പി. കെ. ബാലകൃഷ്ണൻ: 2010: 173)

ഇതുവരെ രേഖപ്പെടുത്തപ്പെടാത്തതും പക്ഷേ അനിവാര്യവുമായ ഒരു ബദൽ ചരിത്രരചനയ്ക്കുതകുന്ന ഉപാദാനസാമഗ്രികൾ ഭൂതകാലത്തിൽ നിന്നു ലഭ്യമാണെങ്കിലും കേരളത്തിലെ അടിയാളരുടെ അല്ലെങ്കിൽ അടിമകളുടെ ചരിത്രം അദൃശ്യമോ അപ്രസക്തമോ ആയിത്തുടരാനുള്ള കാരണത്തെക്കുറിച്ച്

നിരവധി നിരീക്ഷണങ്ങളുണ്ടായിട്ടുണ്ട്. അടിച്ചമർത്തപ്പെട്ട വർഗ്ഗത്തിന്റെ അനുഭവങ്ങൾ, അതിനോടുള്ള പ്രതികരണങ്ങൾ എന്ന നിലയിലും അടിയാളരുടെ ജീവിതം എഴുതപ്പെട്ടത് വളരെക്കുറച്ചു മാത്രമാണ്. അധികാരിവർഗ്ഗത്തിന്റെ താല്പര്യങ്ങൾക്കനുസൃതമായി രേഖപ്പെടുത്തിയ അടിയാളചരിത്രങ്ങളാണ് ലഭ്യമായവയിലേറെയും. കേരളത്തിലെ അടിമജാതിക്കാരുടെ അദൃശ്യതയ്ക്കുള്ള കാരണം ചരിത്രമില്ലായ്കയാണെന്ന് Modernity of Slavery എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ സനൽ മോഹൻ പറയുന്നത് ഈ പശ്ചാത്തലത്തിലാണ്. ചരിത്രം ഇല്ലാതിരിക്കുക എന്നത് ഒരു ജനതയെ സംബന്ധിച്ച് അവരുടെ അസ്തിത്വത്തെത്തന്നെ ദുർബലപ്പെടുത്തുന്ന കാര്യമാണ്.

ഭൂതകാല ജീവിതം, അനുഭവങ്ങൾ, ഓർമകൾ, ഇവയൊക്കെ സഞ്ചയിക്കുകയും അത് വരുംകാലത്തേക്കുവേണ്ടി സൂക്ഷിക്കുകയും ചെയ്യുകയെന്നത് അടിയാളരുടെ ജീവിതസാഹചര്യങ്ങളിൽ ഒട്ടും എളുപ്പമായിരുന്നില്ല. അവർക്കു വേണ്ടി മറ്റുള്ളവർ ചരിത്രങ്ങളുണ്ടാക്കി. സ്വാഭാവികമായും അതിൽ അടിയാളരുടെ അനുഭവങ്ങളുടെ തലം ഉണ്ടായിരുന്നതുമില്ല.

“ചരിത്രരചനയുടെ പതിവുപകരണങ്ങൾക്ക്, പ്രത്യേകിച്ച് വലിയ പ്രതിഭാസങ്ങളെ മാത്രം കൈകാര്യം ചെയ്തുവന്നിരുന്ന രീതി ശാസ്ത്രമാതൃകകൾക്ക് ഒരിക്കലും അടിമക്കച്ചവടം എന്ന സാമ്പത്തികവ്യവഹാരത്തെ കേരളരൂപീകരണ ചരിത്രത്തിന്റെ ഭാഗമായി കാണാൻ കഴിഞ്ഞിരുന്നില്ല. സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തരം ഇന്ത്യൻ സാമൂഹികശാസ്ത്രമേഖലയിൽ കൂടുതൽ സ്വാധീനം ചെലുത്തിയ മാർക്സിയൻ ചരിത്രരചനകൾ അടിമത്തം, ഇന്ത്യൻ ഫ്യൂഡലിസം, തുടങ്ങിയവയുടെ മേൽ നീണ്ടസംവാദം നടത്തുകയും അടിമത്തവ്യവസ്ഥിതിയെ ജാതിസമൂഹത്തിന്റെ പ്രാരംഭദശയിൽ പോലും കാണാൻ സാധിക്കുന്നില്ല എന്നു വാദിച്ചുറപ്പിക്കുകയും ചെയ്തു. പ്രബലമായ മറ്റു ചരിത്രരചനാസ്കൂളുകളും അടിമത്തം എന്ന സാമൂഹികവ്യവസ്ഥിതിയെ നിഷേധിക്കുകയും അതിനു പകരം കേവലമായ ജാതിക്രമത്തിന് ഊന്നൽ നൽകുകയും ചെയ്തു. ” (വിനിൽ പോൾ: 2020: 178) കേരളചരിത്രരചനയിൽ ആധിപത്യം പുലർത്തിയിരുന്ന ഇടതുപക്ഷചരിത്രകാരന്മാർ സാമ്പത്തികാധിഷ്ഠിതമായി രൂപംകൊണ്ട അടിമത്തസമ്പ്രദായം കേരളത്തിലില്ലായിരുന്നുവെന്നും അടിമത്തത്തിന്റെ അംശങ്ങൾ ഉൾച്ചേർന്ന അടിയാളത്തം, അടിയായ്മ എന്ന സാമൂഹികക്രമമായിരുന്നുവെന്നും ഈ അടിയാളരെ അടിമകളായി കാണാൻ കഴിയില്ലെന്നും വാദിച്ചതിനെക്കുറിച്ചും വിനിൽ പോൾ നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്. അടിമത്തവ്യവസ്ഥിതിക്ക് ചരിത്രപരമായ സാധൂകരണങ്ങളില്ല, അവർ ഇറക്കുമതി

ചെയ്യപ്പെട്ടവരോ മറ്റൊരു ഭാഷ സംസാരിക്കുന്നവരോ അല്ല, കാലങ്ങളായി നിലനിന്നിരുന്ന അടിയായ്മ എന്ന സാമൂഹികക്രമത്തെ യൂറോപ്യന്മാരാണ് തെറ്റായി അടിമത്തം എന്നു വിളിച്ചതും രേഖപ്പെടുത്തിയതെന്നുമാണ് മലയാളത്തിലെ ഇടതുപക്ഷചരിത്രരചനാ സ്കൂളുകളുടെ വാദം.

സങ്കീർണമായ ജാതിവ്യവസ്ഥ നിലനിൽക്കുന്ന സമൂഹത്തിൽ, ജാതീയമായ ശ്രേണീകരണങ്ങളല്ലാതെ അടിമത്തം ഉണ്ടാകാനുള്ള സാഹചര്യങ്ങളില്ലെന്ന അവരുടെ നിഗമനം ആധികാരികമായി സ്വീകരിക്കപ്പെടുകയും കേരളത്തിലെ അടിയാളർ ചരിത്രമില്ലാത്തവരാകുകയും തൽഫലമായി കൂടുതൽ അടിമകളാവുകയും ചെയ്തതായാണ് കാണുന്നത്.

അടിയായ്മ എന്ന സാമൂഹികക്രമത്തെ അടിമത്തം എന്നു വ്യവഹരിച്ചത് യൂറോപ്യന്മാരാണ് എന്ന നിരീക്ഷണമാണ് പൊതുവേ ചരിത്രകാരന്മാർ പിന്തുടർന്നതെങ്കിലും, കേരളത്തിൽ അടിമത്തവും അടിമക്കച്ചവടവുമെല്ലാം നിലനിന്നിരുന്നുവെന്നതിന് സുലഭമായ തെളിവുകളുണ്ട്. യൂറോപ്യന്മാർ മനുഷ്യത്വരഹിതമായ അടിമത്തത്തിന്റെ ക്രൂരതകൾ രേഖപ്പെടുത്തുകയും പൊതുശ്രദ്ധയിലേക്ക് കൊണ്ടുവരികയും ചെയ്തവരാണ്. അവരുടെ സർവ്വേകൾ, പഠനങ്ങൾ, അക്കാലത്തെ സെൻസസ് ഇവയെല്ലാം അടിയാളചരിത്രത്തിന്റെ രേഖകളായിത്തന്നെ കണക്കിലെടുക്കേണ്ടതുമാണ്. പിൽക്കാലത്ത് തമസ്കരിക്കപ്പെട്ടു പോയ അടിയാളചരിത്രത്തിന്റെ വസ്തുതാപരമായ കണക്കുകളും അവരുടെ ജീവിതാവസ്ഥകളുടെ യഥാതഥമായ ചിത്രീകരണവും ഈ രേഖകളിൽ കണ്ടെത്താം. അക്കൂട്ടത്തിൽ പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്ന ഗ്രന്ഥമാണ് മലബാർ കലക്ടറായിരുന്ന വില്യം ലോഗൻ തയ്യാറാക്കിയ മലബാർ മാന്വൽ. പ്രധാനമായും വില്യം ലോഗൻ പ്രസ്തുത ഗ്രന്ഥം രചിക്കാനെടുത്ത മൂന്നു വർഷങ്ങളിലെ അദ്ദേഹത്തിന്റെ ജീവിതം ആവിഷ്കരിക്കുന്ന നോവലാണ് കെ. ജെ ബേബിയുടെ ഗുഡ് ബൈ മലബാർ എന്ന നോവൽ. ലോഗന്റെ ഭാര്യ ആനിയുടെ ആഖ്യാനത്തിലൂടെയാണ് സംഘർഷഭരിതമായ ആ കാലഘട്ടം ആവിഷ്കൃതമായിരിക്കുന്നത്. 1887-ൽ മലബാർ മാന്വൽ പ്രസിദ്ധീകരിക്കപ്പെട്ടു. 1888 -ൽ അദ്ദേഹം മലബാറിൽ നിന്ന് മറ്റൊരു തസ്തികയിലേക്ക് സ്ഥലം മാറ്റപ്പെടുകയും രണ്ടു മാസത്തിനകം ജോലി ഉപേക്ഷിച്ച് സ്വദേശമായ സ്കോട്ട് ലണ്ടിലേക്ക് മടങ്ങുകയും ചെയ്തു. ലോഗന്റെ ഔദ്യോഗികജീവിതത്തിന്റെയും ഇന്ത്യൻവാസത്തിന്റെയും അവസാനവർഷങ്ങളിലെഴുതിയ മലബാർ മാന്വൽ, മലബാറിന്റെ ചരിത്രം, ഭൂമിശാസ്ത്രം, സംസ്കാരം, ഭരണം, ആചാരങ്ങൾ, വിശ്വാസങ്ങൾ എന്നിവയെല്ലാം സവിസ്തരം പ്രതിപാദിക്കുന്ന ആധികാരികരേഖയാണ്.

മാന്വൽ രചനയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട സന്ദേഹങ്ങളും കൗതുകങ്ങളും അദ്ദേഹം പങ്കുവെച്ചതും മാന്വലിന്റെ ഓരോ പുറവും ആദ്യം വായിക്കാൻ കൊടുത്തതും ആനിക്കാണെന്ന് 'ഗുഡ് ബൈ മലബാറിൽ' പറയുന്നു. നോവലിനാവശ്യമായ ഫിക്ഷന്റെ അംശങ്ങൾ നീക്കി നിർത്തിയാൽ ഗുഡ് ബൈ മലബാറും മലബാർ മാന്വലും പരസ്പരബന്ധിതങ്ങളാണ്. മാന്വലിൽ ലോഗൻ രേഖപ്പെടുത്തുന്ന വസ്തുതകളെ വൈകാരികമായിക്കൂടി പൂർത്തീകരിക്കുകയാണ് ഗുഡ് ബൈ മലബാർ.

ഇന്ത്യ ഗസറ്റിയറും അതതു ജില്ലകളുടെ ചരിത്രവും സംസ്കാരവും ഭൂമി ശാസ്ത്രവും ഭരണക്രമവും പ്രതിപാദിക്കുന്ന മാന്വലുകളും തയ്യാറാക്കാനുള്ള ഗവണ്മെന്റ് പദ്ധതിയുടെ ഭാഗമായാണ് അന്നത്തെ മലബാർ കലക്ടറായിരുന്ന വില്യം ലോഗൻ മലബാർ മാന്വലിന്റെ ഉത്തരവാദിത്വം ഏറ്റെടുക്കുന്നത്. 1882 ലെ മലബാർ ടെനൻസി റിപ്പോർട്ട്, മലബാർ കുടിയായ്മ നിയമം സംബന്ധിച്ച റിപ്പോർട്ട്, അട്ടപ്പാടി വാലി കേസുകൾ നടത്താനുള്ള ജോലി തുടങ്ങിയ ഉത്തരവാദിത്വങ്ങളിലൂടെ കടന്നുപോയതു കൊണ്ട് മലബാറിന്റെ ചരിത്രവും സ്വഭാവവും ഭൂമിശാസ്ത്രവും അദ്ദേഹത്തിനു പരിചിതമായിരുന്നു. 1884-ലെ മാപ്പിളലഹളയെക്കുറിച്ചുള്ള റിപ്പോർട്ടിൽ ലഹള, ആ പ്രദേശങ്ങളിലെ കാർഷികപ്രശ്നങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതാണെന്ന ലോഗന്റെ നിരീക്ഷണം ഗവണ്മെന്റിനെ അലോസരപ്പെടുത്തിയിരുന്നു. കാർഷികപ്രശ്നങ്ങൾ പരിഹരിക്കാനുള്ള നടപടി ഗവണ്മെന്റിൽ നിന്നുണ്ടാകുമെന്നു ആനിയും ലോഗനും പ്രതീക്ഷിച്ചെങ്കിലും റിപ്പോർട്ടിലെ ആ ഭാഗം പിൻവലിക്കാനാണ് മദ്രാസ് ഗവണ്മെൻറ് ലോഗനോടാവശ്യപ്പെട്ടത്. തുടർന്ന് മാന്വൽ എഴുതുമ്പോൾ ലഹളകൾക്കു പിന്നിലുള്ള കാർഷികപ്രശ്നങ്ങൾ അദ്ദേഹമതിൽ തുറന്നു ചർച്ച ചെയ്തിരുന്നു. 1887-ൽ മലബാർ മാന്വൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ച് ഒരു വർഷത്തിനകം അദ്ദേഹത്തെ സിവിൽ സർവ്വീസിൽ നിന്നു ജുഡീഷ്യൽ സർവ്വീസിലേക്കു മാറ്റാനുള്ള കാരണം തന്നെ ഇത്തരം തുറന്നെഴുത്തുകളാവാമെന്നു കരുതുന്നു. അതൊരു ശിക്ഷയോ തരംതാഴ്ത്തലോ ആയി കണ്ടതുകൊണ്ടാവാം അദ്ദേഹം രണ്ടുമാസത്തിനകം ജോലി അവസാനിപ്പിച്ച് നാട്ടിലേക്ക് തിരിച്ചു പോയതും. കുടിയാൻ പ്രശ്നങ്ങളോടും അടിയാളരോടും സഹാനുഭൂതിയോടെയുള്ള ഇടപെടലുകൾ നടത്തിയതിന്റെ പേരിൽ സമ്മർദ്ദങ്ങളനുഭവിക്കേണ്ടി വന്ന ലോഗന്റെ വ്യക്തിജീവിതവും ആ സംഘർഷങ്ങളുടെ പങ്കുപറ്റി അദ്ദേഹത്തിനൊപ്പം നിന്ന ആനിയുടെ സമർപ്പണവും സേവനതല്പരതയും ഗുഡ് ബൈ മലബാറിൽ അനാവൃതമാകുന്നു.

മലബാറിലെ ജനങ്ങളെക്കുറിച്ചും ആചാര-വിശ്വാസങ്ങളെക്കുറിച്ചും വില്യം

ലോഗനുണ്ടായിരുന്ന അനുഭവപരിചയം തന്നെയാണ് മലബാർ മാന്വലിനെ വസ്തുനിഷ്ഠമാക്കുന്നത്. മലബാറിലെ കുടിയായ്മ നിയമങ്ങളുടെയും സാമൂഹ്യപരിഷ്കരണത്തിന്റെയും പിതാവെന്നു വിശേഷിപ്പിക്കപ്പെടുന്ന ലോഗന്റെ മാന്വലിൽ ജനങ്ങൾ എന്ന ശീർഷകത്തിൻ കീഴിൽ അദ്ദേഹം മലബാറിന്റെ സാംസ്കാരിക ജീവിതമാകെ വെളിപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. അക്കാലത്തു നിലനിന്നിരുന്ന അടിമത്തത്തെക്കുറിച്ചും അടിയാളുടെ ജീവിതത്തെക്കുറിച്ചുമുള്ള വിശദാംശങ്ങൾ ഇവിടെയാണു പരാമർശിതമാവുന്നത്. ജാതീയമായ കീഴാളതയെ അല്ല അദ്ദേഹം അടിമത്തം എന്നതുകൊണ്ടു വിവക്ഷിക്കുന്നതെന്നതും ശ്രദ്ധേയമാണ്. അധമ ജാതികൾ എന്ന ഉപശീർഷകത്തിനു താഴെ സെൻസസ് കണക്കുകൾ ഉദ്ധരിക്കുന്നിടത്ത് ലോഗൻ പറയൻ (അടിമ) എന്നു കൃത്യമായി രേഖപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. തീണ്ടലിനെക്കുറിച്ച പറയുന്ന ഭാഗത്ത് പുലയൻ (അടിമ) 64 അടി ദൂരമെന്നാണു പറഞ്ഞിരിക്കുന്നത്. ജാതിവ്യവസ്ഥയ്ക്കും അതിന്റെ ഭാഗമായുള്ള വിവേചനങ്ങൾക്കും ഇരകളായ കീഴ്ജാതിക്കാരെക്കാൾ ഇരട്ട ചൂഷണം അനുഭവിക്കുന്നവരാണ് അടിമകൾ എന്നദ്ദേഹം മലബാറിലെ സാമൂഹ്യജീവിതം സൂക്ഷ്മമായി പഠിച്ചതിൽ നിന്നു മനസിലാക്കിയിരുന്നു. 1857 -ലെ സെൻസസ് പ്രകാരം മലബാറിന്റെ വിവിധ താലൂക്കുകളിലെ അടിയാളവിഭാഗങ്ങളുടെ കണക്കും മലബാർ മാന്വലിലുണ്ട്. അവർ എണ്ണത്തിൽ ഒട്ടും കുറവല്ല. കാർഷികവൃത്തിയുടെ നിലനില്പുതന്നെ അടിയാളരുടെ അദ്ധ്വാനത്തിലും ശാരീരികശേഷിയിലുമൂന്നിയതായിരുന്നു. ഏറനാട് താലൂക്കിലും സമീപപ്രദേശങ്ങളിലുമാണ് അടിയാളരിൽ ഭൂരിഭാഗവും വസിച്ചിരുന്നത് എന്ന് ലോഗൻ കണ്ടെത്തുന്നുണ്ട്. ആകെ 1,87812 അടിയാളരുണ്ടായിരുന്നതിൽ 98989 പേർ ഏറനാട്, വള്ളുവനാട്, പൊന്നാനി താലൂക്കുകളിലാണ് അധിവസിച്ചിരുന്നത്. മലബാർ ജില്ലകളിലെ ഏറ്റവും മാപ്പിള ജനസംഖ്യ ഉള്ള ഈ 3 താലൂക്കുകളും മാപ്പിളത്താലൂക്കുകൾ എന്നാണക്കാലത്ത് അറിയപ്പെട്ടിരുന്നത്. ഇസ്ലാം മതത്തിലേക്കുള്ള ഹിന്ദുക്കളുടെ പരിവർത്തനം മുഖ്യമായും ഇവിടങ്ങളിൽ കൂട്ടമായി അധിവസിച്ചിരുന്ന അടിയാള (അടിമ) ജാതിയിൽ നിന്നാണെന്നു വ്യക്തമാവുന്നുണ്ടെന്ന് ലോഗൻ നിരീക്ഷിക്കുന്നത് ഈ പശ്ചാത്തലത്തിലാണ്.

മലബാറിലെ അടിമത്തവ്യവസ്ഥയെക്കുറിച്ചും അതിന്റെ സാമ്പത്തികവും സാംസ്കാരികവുമായ വിവിധവശങ്ങളെക്കുറിച്ചും ലോഗൻ മലബാർമാന്വലിൽ വിശദമായിത്തന്നെ ചർച്ചചെയ്യുന്നു. യൂറോപ്യൻ തോട്ടമുടമകളുടെ ഇടപെടലുകൾ അടിയാളരുടെ മേലുള്ള ഉടമകളുടെ കുത്തകാവകാശത്തിന് അയവു നൽകിയതിനെക്കുറിച്ചും അടിമക്കച്ചവടത്തിനെതിരെ ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണകൂടം

രൂപപ്പെടുത്തിയ നിയമങ്ങളെക്കുറിച്ചും അദ്ദേഹം പറയുന്നു. 1792-ൽത്തന്നെ അടിമക്കച്ചവടത്തിനെതിരെ കർശനമായ നിയമങ്ങൾ കമ്പനി ഗവണ്മെന്റ് പുറപ്പെടുവിച്ചിരുന്നു. പക്ഷേ, പിന്നീടും അടിമക്കച്ചവടം മലബാറിൽ വ്യാപകമായി തുടരുകയായിരുന്നു. 1822, 1836, 1839, 1841, 1842 തുടങ്ങിയ വർഷങ്ങളിലൊക്കെ അടിമക്കച്ചവടം ഗവണ്മെന്റിന്റെ സവിശേഷശ്രദ്ധയ്ക്ക് വിഷയമായതിന്റെ രേഖകളുണ്ട്. 1841-ൽ കോഴിക്കോട് ജഡ്ജി ഇ. ബി. തോമസ് ശക്തമായ ഭാഷയിൽ അടിമക്കച്ചവടത്തെക്കുറിച്ച് എഴുതിയതിനെപ്പറ്റി മാന്വലിൽ ഇങ്ങനെ കാണാം.

> "മി. തോമസ് നൽകിയ വിവരമനുസരിച്ച്, ചില താലൂക്കുകളിൽ അടിമകളെ ഉല്പാദിപ്പിക്കാൻ കഴിവുള്ള അടിമസ്ത്രീക്ക് വില കൂടുതലാണ്. പത്തു വയസിനു കീഴിലുള്ള ആൺകുട്ടിക്ക് ശരാശരി 3 രൂപ 8 അണ വില കിട്ടും. പെൺകുട്ടിക്ക് വില ഇതിൽ അല്പം കുറയും. 1842 ആഗസ്റ്റ് 24-ന് മി. തോമസ് എഴുതിയ രണ്ടാമത്തെ എഴുത്തിൽ അടിമകളുടെ എണ്ണം 1835-ലെ കാനേഷുമാരിയിൽ 1,44,000 ആയിരുന്നത് 1842-ൽ 159,000 ആയി വർദ്ധിച്ചുവെന്ന് ചൂണ്ടിക്കാട്ടിയിട്ടുണ്ട്. അടിമവ്യവസ്ഥ മലബാറിൽ ക്രമപ്രവൃദ്ധമായി അപ്രത്യക്ഷമായി വരികയാണെന്നു കരുതാൻ വഴികാണുന്നില്ലെന്നും അദ്ദേഹം പറയുന്നു." (വില്യം ലോഗൻ :119:2010)

ഇ. ബി. തോമസിന്റെ ഈ എഴുത്തുകളാണ് അടിമസമ്പ്രദായം അവസാനിപ്പിക്കുന്നതിനുള്ള നിയമനിർമ്മാണത്തിലേക്ക് ഗവണ്മെന്റിനെ നയിച്ചത്. 1843-ൽ അടിമവ്യവസ്ഥ നിരോധിച്ചു കൊണ്ടുള്ള നിയമം പാസാക്കപ്പെട്ടു. കോഴിക്കോട് കളക്ടറായിരുന്ന മി. കൊനോലി അതിലെ നിയമങ്ങൾക്ക് മലബാറിലെങ്ങും വ്യാപകമായ പ്രചാരം നൽകി. പക്ഷേ അടിമക്കച്ചവടം പൂർണമായി ഇല്ലാതായില്ല എന്ന വസ്തുതയും ലോഗൻ മാന്വലിൽ പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട്.

മലബാറിന്റെ ചരിത്രവും ഭരണവും നികുതിഘടനയും രേഖപ്പെടുത്തുന്ന ഔദ്യോഗികരചനയായിരുന്നു വില്യം ലോഗൻ നടത്തിയത്. അതിലെ കണക്കുകൾക്കും തെളിവുകൾക്കും ആധികാരികതയും വസ്തുനിഷ്ഠതയുമാണധികം. പക്ഷേ ജനജീവിതം അതിലെ പ്രധാനപ്പെട്ട പ്രതിപാദ്യവിഷയമായതുകൊണ്ടുതന്നെ അക്കാലത്തെ ജീവിതത്തിന്റെ സ്പന്ദനങ്ങൾ അവയിൽ മൃദുവായി അനുഭവപ്പെടാതിരിക്കുന്നുമില്ല. അടിമത്തത്തെക്കുറിച്ചും കീഴാളജീവിതത്തെക്കുറിച്ചുമൊക്കെ അലിവോടെയും മനുഷ്യത്വത്തോടെയുമാണ് മലബാർ മാന്വൽ സംസാരിക്കുന്നത്. കേവലമായ ചരിത്രരേഖകളെന്നതിനപ്പുറം മാന്വലിന്റെ സാമൂഹികപ്രസക്തി ഇക്കാര്യത്തിൽക്കൂടി ഊന്നിയിട്ടുള്ളതാണ്. 'ഗുഡ് ബൈ

മലബാറി' ലാകട്ടെ ഇത്തരം വസ്തുനിഷ്ഠമായ വിവരങ്ങളുടെ വൈകാരിക പ്രതികരണങ്ങളാണ് കാണാനാവുക. അടിമത്തവ്യവസ്ഥിതിയുടെ ഇരകളായിരുന്ന വലിയൊരു വിഭാഗം ജനതയോടുള്ള ലോഗന്റെയും ആനിയുടെയും സഹാനുഭൂതി കലർന്ന മനോഭാവമാണ് ഗുഡ് ബൈ മലബാറിന്റെ കാതൽ. ജനപക്ഷത്തുനിന്ന് പ്രശ്നങ്ങളെ വിലയിരുത്തുന്ന ലോഗന്റെ സമീപനങ്ങളെ പൂർണതയിലേക്കെത്തിക്കുകയാണ് ആനിയുടെ ഇടപെടലുകൾ . ആനിബസന്റ്, കാറൽ മാർക്സ് തുടങ്ങിയ വ്യക്തികളുടെ സാന്നിദ്ധ്യം ആനിയുടെ ചിന്തകളെയും കാഴ്ചകളെയും നിർണായകമായി സ്വാധീനിക്കുന്നതും പ്രധാനമാണ്. മലബാറിലെ ജീവിതകാലം ആനി കളക്ടറുടെ ഭാര്യ എന്ന അധികാര പദവിയിൽ ആഘോഷിക്കുകയല്ല, നിരന്തരമായ സാമൂഹ്യസേവനത്തിലൂടെ, ലോഗന്റെ ഔദ്യോഗികജീവിതത്തിനും എഴുത്തിനും പിന്തുണയാവുന്ന ക്രിയാത്മക ഇടപെടലുകളിലൂടെ സമ്പന്നമാക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. മാമ്പലിന്റെ ആദ്യ വായനക്കാരി എന്ന നിലയിൽ ആനിയുടെ കാഴ്ചകളും ചിന്തകളും മലബാറിലെ അടിമത്തവ്യവസ്ഥയിൽ ആഴത്തിൽ പതിയുന്നുണ്ട്. തുല്യത, സമഭാവന ഇവയെ സ്വന്തം ജീവിതത്തിലും പ്രായോഗികമാക്കുന്നവളാണ് ആനിയെന്നതിന് നോവലിലുടനീളം സൂചനകളുണ്ട്. വ്യവസ്ഥകളോട് കലഹിക്കുന്നു പലപ്പോഴും അവൾ.

> "അടിമപ്പണികൾ ഇപ്പോഴും തുടരുകയാണ്. ചെറുമർ അടിമകളാക്കപ്പെട്ടവരിൽ ഒരു കൂട്ടർ മാത്രമാണ്. അതേപോലെ വേറെയും ജാതികളിൽ പെട്ട അടിമക്കൂട്ടങ്ങളുണ്ടത്രേ. ഓരോരുത്തർക്കും അവരവരുടെ ഭാഷകളും വേഷങ്ങളും ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളും ഉള്ളവരാണ്. അവർ തമ്മിലും അവരിൽ മുന്തിയവർ, താഴ്ന്നവർ എന്ന ജാതിവ്യത്യാസങ്ങൾ ഉള്ളവരാണ്. " (കെ. ജെ. ബേബി: 108: 2020)

ചെറുമരെപ്പറ്റിയുള്ള ലോഗന്റെ കുറിപ്പുകൾ വായിക്കുമ്പോൾ ആനി കൊനോലിയുടെ ഭാര്യ അന്നെയ്ക്ക് കത്തെഴുതാൻ ആലോചിക്കുന്നു. കൊനോലി കോഴിക്കോട് കലക്ടറായിരുന്നപ്പോൾ അടിമക്കച്ചവടം നിർത്തുന്നതിനും പൊതുവഴിയെ താഴ്ന്ന ജാതിക്കാർക്കു നടക്കാൻ അനുമതി നൽകുന്നതിനുമുള്ള നിയമങ്ങൾ നടപ്പിലാക്കാൻ ശ്രമിച്ചിരുന്നു. അന്നെയുമായി ആനിക്കുള്ളത് തീവ്രമായ സൗഹൃദമാണ്. സമൂഹത്തിലെ ജാതീയമായ മേധാവിത്തവും വിവേചനവും ഇല്ലാതാക്കണമെന്ന സമത്വവീക്ഷണമാണ് അടിമത്തവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട വിഷയങ്ങളിൽ ആനി പ്രകടിപ്പിക്കുന്നത്. ആ ജനാധിപത്യ ബോധവും മൂല്യചിന്തയും അവളുടെ വ്യക്തിത്വത്തിന്റെ ഭാഗമാണു താനും.

തുല്യത ഒരു സാമൂഹികപ്രയോഗമാക്കാനുള്ള ആനിയുടെ അഭിലാഷത്തിൽ, ജാതീയതയാകുന്ന മർദ്ദനശക്തിയുടെ പീഡകളനുഭവിക്കുന്ന അടിമകളുടെ വിമോചനത്തിനു വേണ്ടിയുള്ള വ്യഗ്രതയിൽ തീർച്ചയായും വൈരുദ്ധ്യമുണ്ട്. പക്ഷേ നോവലിസ്റ്റ് അതിസൂക്ഷ്മതയോടെയാണ് ആനിയുടെ വ്യക്തിത്വത്തെ രൂപപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നത്. സമഭാവന അവളുടെ ആദർശവും ദർശനവുമാണെന്നു വെളിപ്പെടുമ്പോൾ ഈ വൈരുദ്ധ്യം മാഞ്ഞുപോവുകയും തികച്ചും സ്വാഭാവികമാവുകയും ചെയ്യുന്നു. വരേണ്യവർഗ്ഗത്തിനിടയിൽ നിലനിൽക്കുന്ന പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ ഐക്യത്തിലൂടെ രൂപപ്പെടുന്ന അധീശത്വം, സാമാന്യജനങ്ങളോടും പൊതുസമൂഹത്തോടുമുള്ള വിപ്രതിപത്തി, അകൽച്ച തുടങ്ങി അധികാരവർഗ്ഗത്തിന്റെ പ്രവണതകളോട് കൃത്യമായ വിച്ഛേദം പുലർത്തുന്നവരാണ് ഗുഡ് ബൈ മലബാറിലെ കഥാപാത്രങ്ങളെല്ലാം. അസാധാരണമാംവിധം സാമൂഹ്യപ്രതിബദ്ധത കൂടിയുള്ളവരാണവർ. അധീശവർഗ്ഗത്തിന്റെ പ്രതിനിധികളായിരുന്നു കൊണ്ടുതന്നെ വിധേയരോട് പൊരുത്തപ്പെടുകയെന്ന സമീപനത്തിലെ വൈരുദ്ധ്യത്തെ സമീകരിക്കാനും അവർക്കു കഴിയുന്നു.

ആനി അന്നെ ആന്റിക്കെഴുതുന്ന കത്ത് ഇങ്ങനെയാണ്:

> "അടിമകൾ ഇപ്പോഴും ഉടമകളുടെ സ്വത്തുക്കൾ തന്നെയാണ്. പൊതുവഴികളിൽ അവരിപ്പോഴും പ്രത്യക്ഷപ്പെടാറില്ല . ഇന്ത്യൻ പീനൽ കോഡിലെ 370, 371 വകുപ്പുകൾ പ്രകാരം അടിമകളെ ക്രയവിക്രയം ചെയ്യുന്നത് കുറ്റകരമാണ്, പക്ഷേ സംഭവങ്ങൾ എല്ലാം പഴയതുപോലെ തുടരുന്നു. ഏട്ടിലെ പശു പുല്ലു തിന്നുകയില്ലല്ലോ—ലോഗൻ ഒരു പടികൂടി കടന്ന് അടിമകളെ സംബന്ധിച്ച് പുതിയ നിർദ്ദേശങ്ങൾ ഗവണ്മെന്റിനു സമർപ്പിച്ചിരിക്കുകയാണ്. അടിമകൾക്ക് കുടികിടപ്പായി ഇപ്പോഴുള്ള സ്ഥലങ്ങളിൽ സ്ഥിരാവകാശം കൊടുക്കുക, അടിമകളെ കുടികിടപ്പവകാശികളാക്കുക. ഇത്തരം നിയമനിർമ്മാണങ്ങൾ ഉണ്ടാകാത്തിടത്തോളം കാലം അടിമവ്യവസ്ഥയിൽ നിന്നു വ്യത്യസ്തമായിട്ടുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ അർത്ഥം അടിമകൾക്കു മനസിലാവുകയില്ലത്രേ. . ഗവൺമെന്റിൽ നിന്ന് ഇങ്ങനെ എന്തെങ്കിലുമുണ്ടാകുമെന്ന് ആന്റി കരുതുന്നുണ്ടോ? ... ഉന്നതാധികാരകേന്ദ്രങ്ങളിൽ ഒരാൾക്കെങ്കിലും ഇതു മനസ്സിലായാൽ ബാക്കി അവരു ശ്രമിച്ചോളും. അല്ലെങ്കിൽ അടുത്തവര്." (അതേ പുസ്തകം: 110)

കുട്ടികളെ അടിമകളാക്കാനായി പിടിച്ചുകൊണ്ടുപോയിരുന്ന സമ്പ്രദായത്തെക്കുറിച്ചും അതിന്റെ പ്രത്യാഘാതങ്ങളെക്കുറിച്ചും നോവലിൽ ചർച്ചകൾ ഉണ്ടാവുന്നുണ്ട്.

2420 കുട്ടികളെ ഇത്തരത്തിൽ മലബാറിൽ നിന്നു നഷ്ടപ്പെട്ടതിനെക്കുറിച്ചും കുട്ടികളെ കവരുന്നതു തടയാൻ പോലീസ് മേധാവിയുടെ സഹായം തേടുന്നതിനെക്കുറിച്ചും പറയുന്നതിനൊപ്പം ഇത്തരത്തിൽ കുഞ്ഞ് നഷ്ടപ്പെട്ടതോടെ മനോനില തകരാറിലായ ഒരു ഉമ്മയെ ആനി സ്വന്തം വീട്ടിലേക്കു കൊണ്ടുവന്ന് പരിചരിക്കുന്ന കഥകൂടി കൂട്ടിച്ചേർത്തിരിക്കുന്നു. കുട്ടികളെ കവർന്നുകൊണ്ടുപോയി അടിമകളാക്കുന്നതിനെപ്പറ്റി മലബാർ മാന്വലിൽ പറയുന്നുണ്ട്. പക്ഷേ ഉമ്മയുമായുള്ള ആത്മബന്ധവും അവർക്കു നൽകുന്ന മാനസിക പിന്തുണയും നോവലിലെ വൈകാരികംശങ്ങളാണ്. അടിമയുടമ വ്യത്യാസമില്ലാതെ മലബാറിലെ എല്ലാ കുഞ്ഞുങ്ങൾക്കും വിദ്യാഭ്യാസം നൽകുകയെന്നതാണ് ലോഗനും ആനിയും കണ്ട വേറൊരു സ്വപ്നം.

ചരിത്രപാഠത്തിൽ നിന്ന്, ഔദ്യോഗികാഖ്യാനങ്ങളിൽ നിന്ന് സാമൂഹിക യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെയും സംസ്കാരത്തെയും ജീവിതത്തെയും വീണ്ടെടുക്കാനുള്ള ശ്രമമാണ് ഗുഡ് ബൈ മലബാർ നടത്തുന്നത്. ചരിത്രവൽക്കരിക്കപ്പെട്ട ജീവിതങ്ങൾ, അനുഭവങ്ങൾ അതിനുള്ളിലടങ്ങിയിരിക്കുന്ന അധീശത്വത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയത്തെക്കൂടി വെളിപ്പെടുത്താതിരിക്കുന്നില്ല. അടിമത്തം എന്ന സാമൂഹികാവസ്ഥയുടെ (കൂടി) യഥാതഥമായ വസ്തുതകൾ രേഖപ്പെടുത്തിയ രചനയാണ് മലബാർ മാന്വൽ. ആ ഔദ്യോഗികരേഖയുടെ അനുഭവതലത്തിലൂന്നിയ വൈകാരിക വ്യാഖ്യാനമാണ് ഗുഡ് ബൈ മലബാർ. സർഗ്ഗാത്മകമായ ഇടപെടലുകൾക്കവസരങ്ങളുള്ളത്. അടിമത്തമടക്കുള്ള സാമൂഹികാനീതികളെ പ്രശ്നവൽക്കരിക്കുന്നത്. പാഠത്തെ അഥവാ ചരിത്രത്തെയും അതിന്റെ ക്രിയാത്മക വ്യാഖ്യാനമായ നോവലിനെയും വിശകലനം ചെയ്യുന്നതിലൂടെ യാഥാർത്ഥ്യങ്ങൾ വീണ്ടെടുക്കപ്പെടുന്നു. ചരിത്രത്തിനു പുറത്തായവരുടെ ചരിത്രം രേഖപ്പെടുത്തപ്പെടുന്നു.

ആധാരസൂചി

1. കൃഷ്ണൻ ടി.വി. (വിവ.), മലബാർ മാന്വൽ, മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, 2010.
2. ബാലകൃഷ്ണൻ പി.കെ., ജാതിവ്യവസ്ഥയും കേരളചരിത്രവും, ഡി. സി ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2010.
3. ബേബി കെ.ജെ., ഗുഡ് ബൈ മലബാർ, ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2020.
4. വിനിൽ പോൾ, അടിമത്തം (Learner's Hand book on Theoretical Terms, Ed. Dileep R).
5. വേലായുധൻ പണിക്കശ്ശേരി, സഞ്ചാരികൾ കണ്ട കേരളം, കറന്റ്ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2012.

6. Mohan P Sanal, Modernity and Slavery Struggles against Cast Inequality in Colonial Kerala, 2015.

jisa.silvia@gmail.com

ആദിവാസി: സങ്കല്പനത്തിന്റെ സാധുതയും രാഷ്ട്രീയവും

അബ്ദുൾ റഫീക്
ഗവേഷകൻ, മലയാള വിഭാഗം, ശ്രീശങ്കരാചാര്യ സംസ്കൃത സർവ്വകലാശാല, കാലടി

സംഗ്രഹം

ആധുനികജ്ഞാനശാസ്ത്രം ഗണയുക്തി (taxonomy) യെ മുൻനിർത്തി സാമൂഹികയാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെ വകതിരിച്ചാണ് അപഗ്രഥനത്തിന് തയ്യാറായത്. ഏത് പ്രതിഭാസത്തിന്റെയും അടിസ്ഥാനതത്ത്വങ്ങൾ നിർദ്ധരിച്ചെടുക്കുകയും ആ സാമാന്യതയെ അടിസ്ഥാനമാക്കി ജനുസു(Genre)കളെ നിർമ്മിച്ചെടുക്കുകയുമായിരുന്നു ആധുനികത ചെയ്തത്. വിഷയിക്ക് പുറത്തായി വിഷയം നിൽക്കുന്നതായും നോക്കിപ്പഠിക്കാൻ കഴിയുന്ന നിലയിൽ വിഷയത്തിന് സാമാന്യസത്ത എന്നൊന്നുണ്ടെന്നും ആധുനികത കരുതി. സ്വാഭാവികമായും മൂർത്ത യാഥാർത്ഥ്യത്തെയല്ല, സംവർഗങ്ങളെ മുൻനിർത്തി അമൂർത്തതയെ വിശകലനം ചെയ്യലായിരുന്നു അതിന്റെ രീതിശാസ്ത്രമായത്. സൂക്ഷ്മയാഥാർത്ഥ്യത്തെ പരിഗണനയ്ക്കെടുക്കാത്ത സങ്കല്പനങ്ങൾ എങ്ങനെയാണ് ആദിവാസി എന്ന സംവർഗത്തെ നിർമ്മിച്ചെടുത്തതെന്നും അതിന്റെ ആന്തരികരാഷ്ട്രീയം എങ്ങനെയാണ് ഹിംസ ആകുന്നതെന്നും ചർച്ച ചെയ്യുകയാണ് ഈ പ്രബന്ധം.

കീവേർഡ്സ്: Tribal Question, Modern Epistemology, Conceptual Violence

കറുത്തചർമ്മത്തിനും വെളുത്ത മുഖംമൂടിക്കുമിടയിൽ ഊയലാടുന്ന തദ്ദേശീയർ ഒരു പ്രത്യേക ദശാസന്ധിയിൽ സ്കിസോഫ്രീനിയാക് ആവേണ്ടി വരുന്നതിനെക്കുറിച്ച് ഫ്രാൻസ് ഫാനൻ ചൂണ്ടിക്കാട്ടിയിട്ടുണ്ട്. ആന്തരികകോളനീകരണത്തിന്റെയും സാംസ്കാരിക അന്യവത്കരണത്തിന്റെയും അനന്തരഫലം സാമൂഹികമായ സ്കിസോഫ്രീനിയ തന്നെയാണ്. മാരകരോഗങ്ങൾ മുതൽ

സ്കൂൾഡ്രോപ്പ്ഔട്ട് വരെയുള്ള തദ്ദേശീയദുർബലജനവിഭാഗത്തിലെ സാമൂഹികപ്രതിഭാസങ്ങൾ ഓരോന്നും സ്കിസോഫ്രീനിയയുടെ രൂപകങ്ങളായി കാണേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. സിവിൽസൊസൈറ്റിയുടെ വംശീയമുൻവിധികളും പൊളിറ്റിക്കൽ സൊസൈറ്റിയുടെ വ്യവസ്ഥാപരമായ ഹിംസയും ഈ പ്രതിഭാസങ്ങളുടെ മൂലകാരണങ്ങൾ തന്നെയാണ്. അതിനാൽത്തന്നെ അരികുജീവിതങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള ഓരോ ആഖ്യാനവും പ്രാഥമികമായി സ്വയം ക്ഷമാപണസ്വരം പുലർത്തേണ്ടതുണ്ട്. എങ്കിലും, ഏത് രാഷ്ട്രീയപ്രതിസന്ധിയെയും പരിഹരിക്കാനും മറികടക്കാനും മുമ്പിലുള്ള ഏകഉപാധി വസ്തുതാപരവും ഭൗതികവുമായ അപഗ്രഥനം മാത്രമാണ്. അതിനാൽത്തന്നെ എല്ലാ വൈകാരികാംശങ്ങളെയും ചേറ്റിക്കൊഴിച്ചു കൊണ്ടാണ് ആദിവാസിപ്രശ്നം (Question) എന്ന മൂർത്തമായ രാഷ്ട്രീയചോദ്യത്തിലേക്ക് ഈ പ്രബന്ധം കടക്കുന്നത്. വൈകാരികതയെ, കുറ്റബോധത്തെ മാറ്റിനിർത്തി അടിസ്ഥാനങ്ങളിൽ നിന്ന് വീണ്ടും ചോദ്യങ്ങളുന്നയിച്ചു തുടങ്ങേണ്ടതുണ്ട്. കേരളീയാധുനികതയുടെ വൈരുധ്യങ്ങളിലേക്കും അരികുജീവിതങ്ങളെ ഇത്രകാലം അഭിസംബോധന ചെയ്യാനുപയോഗിച്ച രീതിശാസ്ത്രത്തിന്റെ അപര്യാപ്തതകളിലേക്കും നോട്ടം പായിക്കാനുള്ള വഴി അതുകൂടിയാണ്. കേവലമായ ക്ഷമാപണ-വൈകാരികതകൾക്ക് ഘടനാപരമായ മാറ്റത്തിന് ചാലകമാവാൻ സാധ്യമല്ല തന്നെ.

ഏത് ആധുനികസമൂഹത്തിന്റെയും വളർച്ച കണക്കാക്കപ്പെടേണ്ടത് അതിലെ ദുർബലവിഭാഗത്തിന്റെ ജീവിതസാഹചര്യത്തെ പരിഗണിച്ചു കൊണ്ടായിരിക്കണം. മറ്റൊരർത്ഥത്തിൽ ദുർബലർ ക്ഷേമജീവിതം നയിക്കുന്നിടം മാത്രമേ ആധുനികസമൂഹമായി മാറുന്നുള്ളൂ. കേരളാമോഡൽവികസനം എന്നതൊരു മിത്തോ, ഇന്ത്യൻ സംസ്ഥാനങ്ങളിൽ വികസനസൂചികയിൽ ഒന്നാമതാണെന്നതൊരു പരസ്യവാചകമോ മാത്രമല്ല. പൂർത്തീകരിക്കപ്പെടാനുള്ള അനവധി കടമ്പകളും പരിഹരിക്കപ്പെടേണ്ട ധാരാളം വൈരുധ്യങ്ങളും കേരളീയ ആധുനികതയിലുണ്ടെങ്കിലും താരതമ്യേന സുരക്ഷിതമാണതിന്റെ നില. അടിത്തട്ട് മുതലാരംഭിച്ച നവോത്ഥാനവ്യവഹാരങ്ങളും കർഷകപ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ അവകാശസമരങ്ങളും കീഴാളജാതികളുടെ ആത്മാവബോധവും ഒക്കെച്ചേർന്നു സൃഷ്ടിച്ച കേരളീയആധുനികത ഒരു യാഥാർത്ഥ്യമായിരിക്കെത്തന്നെ എന്തു കൊണ്ടായിരിക്കാം ആദിവാസികളുടെ ദുരവസ്ഥ തുടരുന്നത്? പോഷകാഹാരക്കുറവും വിചിത്രരോഗങ്ങൾ കൊണ്ടും വലയുന്നത്? പരിഹരിക്കാൻ കഴിയാത്ത ഒരു ചോദ്യമാണോ ആദിവാസിപ്രശ്നം? ഒറ്റനോട്ടത്തിൽ ക്ഷേമരാഷ്ട്രം എന്ന സങ്കൽപ്പത്തെ

പ്രായോഗികമാക്കാത്ത ഭരണകൂടവ്യവസ്ഥകളെയും ആദിവാസികളെ വോട്ടു ബാങ്ക് മാത്രമായിക്കണക്കാക്കുന്ന മുഖ്യധാരാരാഷ്ട്രീയപ്രവർത്തനങ്ങളെയും പ്രതിസ്ഥാനത്ത് നിർത്താം. വളരെ ജനകീയമായ ഒരാഖ്യാനമാണത്. പക്ഷേ അതുമാത്രമാണ് ദുരവസ്ഥയുടെ കാരണമെന്നു കരുതുന്നത് പ്രതിസന്ധിയെ സംബന്ധിച്ച സരളമായ ഒരപഗ്രഥനത്തിലേക്കാണ് കൊണ്ടുചെന്നെത്തിക്കുക. സ്റ്റേറ്റ് ഇനിയുംകൂടുതൽ ക്ഷേമപദ്ധതികൾ ആവിഷ്കരിക്കുന്നതുകൊണ്ടു മാത്രം മറികടക്കാൻ കഴിയുന്ന ഒന്നല്ല ആദിവാസിചോദ്യം.

ആദിവാസിക്ഷേമമെന്നത് ഇന്ത്യൻഭരണവ്യവസ്ഥയുടെ പരിഗണനയിൽ ചെറുതല്ലാത്ത നിലയിൽ നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്. ഭരണഘടന പ്രകാരം ആദിവാസികളുടെ ആവശ്യങ്ങൾ സംരക്ഷിക്കുന്നതിനുള്ള ചുമതല നിക്ഷിപ്തമായിരിക്കുന്നത് ഇന്ത്യൻ പ്രസിഡണ്ട്, പാർലമെന്റ്, ഗവർണർമാർ, സംസ്ഥാനനിയമസഭകൾ എന്നിവയിലാണ്. ദേശീയതലത്തിലും പ്രാദേശികതലത്തിലും ഡയറക്ടർമാരുണ്ട്. ഈ ഡയറക്ടറുടെ സഹായത്തോടെ വകുപ്പമന്ത്രി ക്ഷേമപദ്ധതികൾ നടപ്പിലാക്കാൻ ചുമതലപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. ആദിവാസിഉപദേശകകൗൺസിൽ, ആദിവാസിഗവേഷണസ്ഥാപനം എന്നിവ ഓരോ സംസ്ഥാനത്തിലുമാണ്ടാവണം. പാർല മെന്റിലും സംസ്ഥാനഅസംബ്ലികളിലും ആദിവാസികൾക്ക് സീറ്റ് സംവരണം ചെയ്യപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. കേന്ദ്ര-സംസ്ഥാനസർക്കാർ ജോലികളിലും വിദ്യാഭ്യാസ സ്ഥാപനങ്ങളിലും സംവരണം നിശ്ചയിച്ചിട്ടുണ്ട്. വികസനപദ്ധതികളുടെ എല്ലാ മേഖലകളിലും പത്ത് ശതമാനം ആദിവാസിക്ഷേമത്തിനുവേണ്ടി സർക്കാർ നീക്കിവയ്ക്കുന്നു. ചുരുക്കത്തിൽ ആദിവാസി സംരക്ഷണത്തിനാവശ്യമായ വളരെ ബൃഹത്തായൊരു പദ്ധതി ഭരണഘടന പ്രകാരം തന്നെ വിഭാവനം ചെയ്യപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. അവ നടപ്പിലാക്കാനുള്ള വഴികളും സംവിധാനങ്ങളും ഭരണഘടന നിർദ്ദേശിക്കുന്നുമുണ്ട്.

ഇത്രയും, സ്റ്റേറ്റിനോ മുഖ്യധാരാ രാഷ്ട്രീയപ്രവർത്തനത്തിനോ ആദിവാസി ദുരവസ്ഥയിൽ പങ്കൊന്നുമില്ല എന്ന് വാദിക്കാൻ വേണ്ടി ചൂണ്ടിക്കാട്ടിയതല്ല. ഭരണഘടന നിർദ്ദേശിക്കുന്ന പ്രവർത്തനതത്ത്വങ്ങൾക്കനുസരിച്ച് ഭിന്നപദ്ധതികൾ ഭാവന ചെയ്ത് സംസ്ഥാനബജറ്റുകളിൽ തുക നീക്കിവെച്ച് മന്ത്രി മുതൽ ട്രൈബൽവകുപ്പിന്റെ പ്രാദേശികകേന്ദ്രങ്ങൾ വരെ നീളുന്ന സംവിധാനങ്ങൾ പ്രവർത്തിക്കുന്നുണ്ടായിട്ടും വൈരുധ്യം എന്തുകൊണ്ടു തുടരുന്നു എന്ന അടിസ്ഥാനചോദ്യമുന്നയിക്കാൻ വേണ്ടിയാണ്. കെടുകാര്യസ്ഥതയെയും അഴിമതിയെയും പ്രവർത്തനനിരതയെയും മാത്രം ചൂണ്ടിക്കാട്ടി കൈകഴുകാൻ

സാധ്യമല്ല. ബഹുമുഖമായ കാരണങ്ങളിൽ ഒന്നിനെ മാത്രം പ്രതിചേർത്താൽ പ്രശ്നം പരിഹരിക്കപ്പെടില്ല. പ്രായോഗികമായി പിഴക്കുന്നു എന്നതിന്റെ അർത്ഥം സൈദ്ധാന്തികമായി പിഴവാണ് എന്നതു തന്നെയാണ്. പ്രയോഗവും സിദ്ധാന്തവും വെവ്വേറെ നിൽക്കുന്നവയല്ല. സിദ്ധാന്തപരമായ അടിസ്ഥാന തിരുത്തുകളിൽ നിന്ന് ആരംഭിക്കേണ്ടത് അതുകൊണ്ടു തന്നെയാണ്.

1. സാർവ്വദേശീയ ആദിമസത്ത എന്ന മിത്ഥ്യ

'ആദിവാസി' എന്നതൊരു പൊതുസംവർഗമാണ്. നരവംശശാസ്ത്രപരമായും സാമൂഹ്യശാസ്ത്രപരമായും സാംസ്കാരികമായും ഫോക്‌ലോറിക്കലായും ആദിവാസി എന്ന സംവർഗത്തെ ഉപയോഗിച്ചുപോരുന്നു. വ്യത്യസ്തതകളെ പൊതുവായി നിർവചിച്ച് ഒരു വിഭാഗമായി സ്വയവും മറ്റുള്ളവരാലും മനസിലാക്കപ്പെടണമെങ്കിൽ ഒരോ കൂട്ടായ്മയിലും ഒരു പൊതുത്വം കണ്ടെടുക്കപ്പെടേണ്ടതുണ്ട്. അമൂർത്തമായ എല്ലാ പൊതുസംഘാടനങ്ങളും–അത് ദേശീയത മുതൽ റെസിഡൻസ് അസോസിയേഷനുകൾ വരെ–നിലനിൽക്കുന്നത് ഈ പൊതുത്വത്തിലൂന്നിയാണ്. ഭിന്നതകളെ കൂട്ടിയിണക്കുന്ന ബന്ധശക്തിയായി (Cohesive force) ആദിവാസികൾക്കിടയിൽ യാതൊന്നുമില്ല എന്നതാണ് യാഥാർത്ഥ്യം. 'ആദിവാസിത്വം' എന്ന ഭൗതികമോ പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമോ ആയ ഒരു ബലമില്ല. ഭാഷാപരമോ സാംസ്കാരികമോ വിശ്വാസപരമോ സാമ്പത്തികമോ ഉത്പാദനപരമോ ആയ ഒന്നും പൊതുവായില്ല എന്നു മാത്രമല്ല, 'ആദിവാസി'യിൽ ഉൾപ്പെടുന്ന ഓരോ വിഭാഗത്തെ സംബന്ധിച്ചും ഇവയെല്ലാം ഭിന്നമാണ്. ഇവരെച്ചേർത്ത് ആദിവാസി എന്ന ഘടനാനിർമ്മിതി നടത്തി പൊതുവായി ക്ഷേമപദ്ധതികളോ ആധുനികീകരണശ്രമങ്ങളോ ജ്ഞാനശാസ്ത്രം തന്നെയോ രൂപീകരിക്കുന്നു എന്നിടത്താണ് പ്രതിസന്ധിയുടെ മൂലവേരുകൾ നിലകൊള്ളുന്നത്.

നരവംശശാസ്ത്രപരമായി 'ആദിവാസി' എന്ന സംവർഗനിർമ്മിതിക്ക് ചരിത്രപരമായി ചില സാധുതകളുണ്ടായിരുന്നു. ഇരുപതാംനൂറ്റാണ്ടിന്റെ മധ്യകാലം വരെയെങ്കിലും മുഖ്യധാരയിൽ നിന്ന് വേറിട്ടു നിൽക്കുന്ന, ആദിമനിവാസികളായ, വിഭാഗങ്ങളെ ഒന്നിച്ചുചേർത്തു മനസിലാക്കേണ്ട രാഷ്ട്രീയാവശ്യം നിലനിന്നിരുന്നു. ജ്ഞാനോദയാധുനികത കേവല 'മനുഷ്യനെ' നിർവചിച്ചതു പോലെ കേവല 'ആദിവാസിയെ ' നിർവചിക്കാനുപയോഗിച്ച തത്ത്വത്തെ സാർവ്വദേശീയ ആദിമസത്ത (Universal Primitive self) എന്ന് പേരിട്ടുവിളിക്കാം. അമേരിക്കൻ നരവംശശാസ്ത്രജ്ഞനായ മാർഷൽ സാഹ്ലിൻസ് ആവിഷ്കരിച്ചെടുത്ത ചില അടിസ്ഥാനസങ്കൽപ്പങ്ങളാണ്

ആദിമസത്തയുടെ നിർവചനത്തെ സാധുവാക്കിയത്. സാഹ്ലിയൻ രീതിശാസ്ത്രപ്രകാരം ലോകത്തെ എല്ലാ ആദിവാസി വിഭാഗങ്ങൾക്കും പൊതുവായ ചില സ്വഭാവങ്ങളുണ്ട്, അവ ;

1. ഒരു പ്രദേശത്തെ പൊതുവിഭവങ്ങളെ കൂട്ടായി ചൂഷണം ചെയ്തു പോരുന്നതും, കൂട്ടായി താമസിക്കുന്ന ബഹുകുടുംബങ്ങളും ചേർന്ന പ്രാഥമികഖണ്ഡങ്ങൾ.
2. സാമ്പത്തികവും രാഷ്ട്രീയവും ആശയപരവുമായ ബന്ധങ്ങൾക്കൊപ്പം കുടുംബബന്ധങ്ങളുടെ (kinship relations) ബഹുപ്രകാര (Multifunctional) സ്വഭാവം
3. തുടക്കത്തിൽ പറഞ്ഞ പ്രാഥമികഖണ്ഡങ്ങളുടെ ഘടനാപരമായ തുല്യത.

ഈ പൊതുഘടകങ്ങളെ മുൻനിർത്തി 'ആദിവാസി' യെ നിർവചിച്ചെടുക്കുന്ന രീതിപദ്ധതിക്ക് ഒരു കാലം വരെ പ്രസക്തിയുണ്ടായിരുന്നിരിക്കാം. ഇനിയങ്ങോട്ട് അത്തരമൊരു സങ്കല്പനം സാധുവാകാതെ പോകുന്നത് മേൽപ്പറഞ്ഞ ഘടകങ്ങൾ ഒന്നിച്ചു പ്രവർത്തിക്കുന്ന വിഭാഗങ്ങൾ കേരളത്തിൽ വിരലിലെണ്ണാവുന്നിടത്ത് പോലുമില്ല എന്നതുകൊണ്ടാണ്. ഏത് തരത്തിലുള്ള സാർവദേശീയ നിർവചനം പോലെയും ആദിവാസിയും പ്രശ്നഭരിതവും ആന്തരികവൈരുധ്യം നിറഞ്ഞതുമായ കൽപ്പന തന്നെയാണ്.

ആദിവാസി എന്നതിന് ശബ്ദതാരാവലി നൽകുന്ന അർത്ഥം ആദിമനിവാസി (Aborigines) എന്നാണ്. ആദിവാസിവിജ്ഞാന നിഘണ്ടുവാകട്ടെ കുറേക്കൂടി വിശദീകരണം നൽകുന്നത്കാണാം. അതനുസരിച്ച് പരിഷ്കൃതസമൂഹത്തിൽ നിന്നും അകന്ന് വനഭാഗങ്ങളിലും മലകളിലും കഴിഞ്ഞ് വരുന്ന ജനവിഭാഗത്തെയാണ് ആദിവാസികൾ എന്ന് വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത് (കുമാരൻ വയലേരി, 2012: 28). Tribe എന്ന ഇംഗ്ലീഷ് പദത്തിന്റെ മലയാളീകരണമായാണ് ആദിവാസി എന്ന പദം ഉപയോഗിച്ചു പോരുന്നത്. ഭാഷാപരമായി സന്ദിഗ്ധമായ ഒരു തർജ്ജമയാണിത്. രക്തബന്ധത്തിലധിഷ്ഠിതമായ കുടുംബങ്ങളുടെ യൂണിറ്റെന്ന നിലയിലുള്ള കുലങ്ങളുടെയോ ഇല്ലങ്ങളുടെയോ കൂട്ടമാണ് ട്രൈബ്. ആ അർത്ഥത്തിൽ ട്രൈബ് എന്നതിന് സ്വീകരിക്കാൻ പറ്റുന്ന ഏറ്റവും നല്ല ഭാഷാപദം ഗോത്രവർഗം എന്നതാണ്. ആദിവാസികൾ എന്ന് വിവക്ഷിക്കപ്പെടുന്ന ജനവിഭാഗത്തിന്റെ ജീവിതയാഥാർത്ഥ്യങ്ങളുമായി കുറെക്കൂടി ചേരുന്ന പദവും അതുതന്നെയാണ്. സ്വയംനിർണയവകാശമുള്ള, സ്വയംപര്യാപ്തമായ ചുറ്റുപാടിൽ ജീവിക്കുന്ന സുഘടിതമായ ജനസമൂഹം എന്ന അർത്ഥത്തിലല്ല ഗോത്രവർഗം എന്നു പ്രയോഗിക്കുന്നത്. നിയന്ത്രണാധികാരമുള്ള

സ്ഥാനികരും വനങ്ങളിലും മലകളിലുമായുള്ള വാസവും സ്വയം നിർണയത്വവുമൊക്കെ ചേരുന്ന ക്ലാസിക്കൽഗോത്രവർഗമൊന്നും കേരളത്തിൽ ഇന്നില്ല. എങ്കിലും തങ്ങൾ പിന്തുടർന്ന് പോന്ന ഗോത്രജീവിതത്തിന്റെ വിദൂരച്ഛായ ഇന്നും അവരുടെ ജീവിതത്തിന്റെ ഉള്ളടരിൽ ഉണ്ടെന്നതിനാൽ ഗോത്രവർഗമെന്നോ ഗോത്രസമുദായമെന്നോ മാറ്റി വിളിക്കുന്നതാവും കൂടുതൽ സത്യസന്ധം. ഭാഷാപരമായ ഇത്തരം ശരിതെറ്റുകൾക്കപ്പുറത്ത് ആദിവാസി എന്ന വർഗീകരണം നേരിടുന്ന ചില രാഷ്ട്രീയപ്രശ്നങ്ങളുമുണ്ട്.

കേരളത്തിൽ എത്ര ഗോത്രവർഗങ്ങളുണ്ട് എന്നതിനെ സംബന്ധിച്ച് ഖണ്ഡിതമായ തീർപ്പുകളില്ല. സർക്കാർരേഖകളിൽ അത് മുപ്പത്തിയെട്ടാണെങ്കിൽ ഈ മേഖലയിൽ പഠനം നടത്തിയ ആദ്യകാല ഗവേഷകനായ എ.എ.ഡി.ലൂയിസ് 48 വിഭാഗങ്ങളുടെ പട്ടികയാണ് നിരത്തുന്നത് (എസ്.ആർ. ചന്ദ്രമോഹൻ, 2013:9) കെ. വേലപ്പൻ 53 വിഭാഗങ്ങളെ എണ്ണിപ്പറയുമ്പോൾ 2003-ലെ ഗസറ്റ് ഓഫ് ഇന്ത്യയുടെ കണക്കു പ്രകാരം 43 ഗോത്രവർഗ സമുദായങ്ങളാണുള്ളത്. ചില പഠനങ്ങളാവട്ടെ 60 വരെ അതു നീട്ടുന്നതും കാണാം. ചുരുക്കിപ്പറഞ്ഞാൽ സംസ്ഥാനജനസംഖ്യയുടെ 1.14 ശതമാനം വരുന്ന (കുമാരൻ വയലേരി, 2007: 22), അതിൽത്തന്നെ പലതും നിലനില്പിനുതന്നെ ഭീഷണി നേരിടുന്ന, ഗോത്രവർഗവിഭാഗത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ആധികാരികമായ ഒരു കണക്ക് പോലും നമുക്കില്ല. ശാസ്ത്രീയവും സമഗ്രവുമായ ഒരു സ്ഥിതിവിവരക്കണക്കിലൂടെ വളരെ എളുപ്പത്തിൽ തയ്യാറാക്കാനാവുന്ന ഒരു പട്ടിക പോലുമില്ലാതെ ഒരു വലിയ കൂട്ടത്തെ ആദിവാസി എന്ന് കേവലമായി വർഗീകരിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നതെന്നർത്ഥം.

ആദിവാസി എന്നതൊരു അമൂർത്തസങ്കൽപ്പമാണ് എന്നതിനാൽത്തന്നെ കേരളത്തിലെവിടെയും ആദിവാസിയെ കാണാൻ സാധ്യമല്ല. കാണാൻ പറ്റുക അടിയർ, അരണാടർ, ആളാർ, ഇരുളർ തുടങ്ങി മുഡുഗർ,മുതുവാൻമാർ, മുള്ളുക്കുറുമർ, വിഴവൻമാർ എന്നിങ്ങനെ അസംഖ്യം ഗോത്രവിഭാഗങ്ങളെയാണ്. ഇവയോരോന്നും സാമൂഹ്യശാസ്ത്ര പരമായും സാംസ്കാരികമായും വ്യതിരക്തത പുലർത്തുന്ന ഭിന്ന വിഭാഗങ്ങളാണ്. മുള്ളുക്കുറുമർ, കുറിച്യർ തുടങ്ങിയ വിഭാഗങ്ങൾ ഉന്നത സ്ഥാനത്തും പണിയർ, അടിയർ തുടങ്ങിയവർ ഏറ്റവും കീഴാളസ്ഥാനത്തും വരുന്ന വിചിത്രമായ ഒരു ശ്രേണീകരണം കൂടിയാണ് ആദിവാസി എന്ന കല്പന. ആധുനികത സാമൂഹ്യശാസ്ത്രപരമായി വകതിരിച്ചെടുത്ത ഗണത്തിൽ പോലും പ്രത്യക്ഷത്തിൽ ശ്രേണീബദ്ധത നിലനിൽക്കുന്നു എന്നർത്ഥം. കുറിച്യരും പണിയരും തമ്മിൽ യാതൊരു

തരത്തിലുമുള്ള സമാനതകളില്ല എന്നത് പോട്ടെ, പണിയരിൽ തന്നെ പ്രാദേശികമായി സാംസ്കാരികവ്യതിരിക്തതകളുണ്ട്. നിലമ്പൂർ, വയനാട്, കൊട്ടിയൂർ പ്രദേശങ്ങളിലെ പണിയവിഭാഗങ്ങൾ ഭാഷ-ആചാരം-സംസ്കാരം തുടങ്ങിയവയിലൊക്കെ വ്യത്യസ്തത പുലർത്തുന്നവരാണ്. പല വിഭാഗങ്ങളുടെയും പേരുകളിൽ പോലും അനിശ്ചിതത്വം നിലനിൽക്കുന്നു എന്നതാണ് ക്രൂരമായ സത്യം. എണ്ണത്തിന്റെ കാര്യത്തിൽ മുന്നിട്ടു നിൽക്കുന്ന പണിയസമുദായത്തിന് കുറഞ്ഞത് രണ്ട് പേരെങ്കിലുമുണ്ട്; പണിയൻ, പണിയർ (പണിയന്റെ ബഹുവചനമായല്ല പണിയർ പ്രയോഗിക്കപ്പെടാറ്, ആ സമുദായത്തിനുള്ള വ്യത്യസ്തമായ രണ്ടു പേരുകളാണിവ). അടിയസമുദായത്തെ സൂചിപ്പിക്കാൻ അഞ്ച് പേരുകൾ—അടിയൻ, അടിയർ, അടിയാൻ, അടിയോർ, റാവുള്ളർ (റാവുള്ളോര്)—ഉപയോഗിക്കപ്പെടുമ്പോൾ ബെട്ടകുറുമർ ഒമ്പതോളം പേരുകളിലാണറിയപ്പെടുന്നത്; ഊരാളിക്കുറുമൻ, ഊരാളിക്കുറുമർ, വെട്ടകുറുമർ, വെട്ടുവക്കുറുമർ, ബെട്ടകുറുമർ, ബെട്ടുകുറുമർ, ബെട്ടകുറുമൻ, ബെട്ടക്കുറുമർ, വട്ടക്കുറുമർ എന്നിങ്ങനെ പോകുന്നു അവ. മുള്ളുക്കുറുമ സമുദായത്തിന് മുള്ളക്കുറുമൻ, മുള്ളക്കുറുമർ, മുള്ളുക്കുറുമൻ, മുള്ളുക്കുറുമർ, മുള്ളുവക്കുറുമൻ, മുള്ളുവക്കുറുമർ, മുള്ളുക്കറുമ്പൻ എന്നും കാട്ടുനായ്ക്കർക്ക് കാട്ടുനായകൻ, കാട്ടുനായകർ, കാട്ടുനായ്ക്കർ, കാട്ടുനായ്ക്കൻ, തേൻകുറുമർ, തേൻകുറുമൻ എന്നും പേരുകളുണ്ട്. പേരുകളിലെ ആശയക്കുഴപ്പം വ്യത്യസ്തവിഭാഗങ്ങളെ തിരിച്ചറിയുന്നതിനും തടസമാവുന്നുണ്ട്. വയനാട്ടിൽ കുറുമർ എന്ന സംജ്ഞ വാസ്തവത്തിൽ മൂന്ന്ഗോത്രങ്ങളെയാണ് സൂചിപ്പിക്കുന്നതെന്ന് എസ്. ആർ.ചന്ദ്രമോഹൻ ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നുണ്ട് (2013: 9).

ആദിവാസിഭാഷകൾ ദക്ഷിണദ്രാവിഡം, ഉത്തരദ്രാവിഡം എന്നീ ഭിന്നശാഖകളിൽ ചിതറിക്കിടക്കുന്നവയും അതിൽത്തന്നെ പ്രാദേശികമായ ഭാഷാഭേദങ്ങളുള്ളവയുമാണ്. ഉദാഹരണത്തിന് ദക്ഷിണദ്രാവിഡ ഉപശാഖയിലെ പണിയഭാഷ നിലമ്പൂരും വയനാട്ടും കൊട്ടിയൂരും ഈഷൽഭേദങ്ങളോടെയാണ് നിലകൊള്ളുന്നത്. കുടുംബബന്ധങ്ങളെക്കുറിക്കുന്ന ചില പദങ്ങൾ മാത്രം ഉദാഹരണമായി താഴെ എടുത്തു ചേർക്കുന്നു.

> ചെറുക്കന്റെഅമ്മ–പെണ്ണത്തായു (നിലമ്പൂർ), ഉറാട്ടിനത്തായു (വയനാട്) പെണ്ണിന്റെഅമ്മ–തമമൻ (നിലമ്പൂർ), തമമെ (വയനാട്) അമ്മാവൻ–പൊണ്ണത്തായു (നിലമ്പൂർ), തമ്മി (വയനാട്) അമ്മായി–ഉത്തി (നിലമ്പൂർ), മുത്തിഅമ്മെ (വയനാട്)

ഇങ്ങനെ ഒരു ഗോത്രവിഭാഗത്തിനുള്ളിൽത്തന്നെ പ്രത്യക്ഷസാംസ്കാരികഭിന്നതകളുണ്ട്. ഉത്പാദനപരമായി ആദിവാസി എന്ന സംജ്ഞയിലുൾക്കൊള്ളുന്ന

ഗോത്രവർഗങ്ങളുടെ സവിശേഷതകളും വ്യത്യസ്തമാണ്. കുറിച്യരും കുറുമരും പരമ്പരാഗതമായി കൃഷിചെയ്തു പോരുന്നവരാണ്. കാട്ടുനായ്ക്കർ കാടിനെ ആശ്രയിച്ചു ജീവിക്കുന്നവരാണ്. പണിയരും അടിയരും കാർഷികമേഖലയിൽ കൂലിപ്പണി ചെയ്തു ജീവിക്കുന്നവരാണ്. ഉത്പാദനപരവും സാംസ്കാരികവും പ്രാദേശികവുമായ വ്യത്യസ്തതകളെ സാമാന്യവത്കരിക്കുക എന്ന അബദ്ധം കൂടിയാണ് ആദിവാസി എന്ന സംവർഗനിർമ്മിതി.

2. സാമാന്യവത്കരണത്തിന്റെ ഫലങ്ങൾ

> “തങ്ങൾ മലനമ്പൂതിരിമാരാണെന്ന് വിശ്വസിക്കുകയും നമ്പൂതിരി മാരൊഴിച്ച് മറ്റെല്ലാ ജാതിക്കാരുമായി അയിത്തമാചരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നവരാണ് കുറിച്യർ. കൊറഗരാവട്ടെ ഒരിക്കൽ ധരിച്ച വസ്ത്രം മാറ്റുകയോ നനയ്ക്കുകയോ കുളിക്കുകയോ ചെയ്യാത്ത വരും ചത്ത പശുക്കളുടെയും എരുമകളുടെയും തോലുരിച്ച് ഇറച്ചി പറിച്ചെടുത്ത് ഉപ്പും മുളകും പുരട്ടി തീയിലിട്ട് ചുട്ടു തിന്നുന്നവരുമാണ്.ഈ രണ്ട് അറ്റ ങ്ങൾക്കിടയിലായി മറ്റ് വർഗ ങ്ങൾ നിലകൊള്ളുന്നു” (എൻ.വി.കൃഷ്ണ വാര്യർ, 1963: 9).

ഇതെഴുതപ്പെട്ട് അരനൂറ്റാണ്ട് കഴിഞ്ഞിട്ടും ഗോത്രവിഭാഗങ്ങൾക്കിടയിലെ ബഹുത്വത്തെ തെളിയിച്ചെടുക്കാനോ വകതിരിച്ച് മനസിലാക്കാനോ നമുക്ക് കഴിഞ്ഞിട്ടില്ല. എന്താണ് ഇത്രകാലം സ്വീകരിച്ചുപോന്ന സാമാന്യവത്കരണത്തിന്റെ ഫലം എന്നറിയണമെങ്കിൽ ഏറ്റവും കൂടുതൽ ആദിവാസികളുള്ള വയനാടിലൂടെ വെറുതെ സഞ്ചരിച്ചാൽ മതി. കെ. പാനൂർ കേരളത്തിലെ ആഫ്രിക്ക എഴുതുന്ന കാലത്ത് കുറിച്യരുടെ അവസ്ഥ എപ്രകാരമായിരുന്നെന്ന് ആ പുസ്തകത്തിൽ ബൃഹദ് വിശദീകരണങ്ങളുണ്ട്.

> “ കുറിച്യകുടുംബങ്ങൾ മലകളിൽ അങ്ങിങ്ങായി മുളങ്കുടിലുകൾ വെച്ചു കെട്ടി താമസിക്കു കയാണ്. കുടിലുകൾ കണ്ടെത്താൻ ചില മലകൾ കയറുമ്പോൾ നമുക്ക് ടെൻസിങ്ങിനെപ്പറ്റി കൂടുതൽ ബഹുമാനം തോന്നും. ഒരു ദിവസവും ഒഴിയാതെ ഈ മലകൾ എത്രയെങ്കിലും പ്രാവശ്യം കയറുകയും ഇറങ്ങുകയും ചെയ്യുന്ന കുറിച്യക്കുട്ടികളെപ്പറ്റി അതിൽ ക്കൂടുതൽ ബഹുമാനം തോന്നിത്തുടങ്ങും. അവരുടെ കുടിലുകൾ നമ്മെ തീരെ ആകർഷിച്ചെന്നു വരില്ല. വെറും മണ്ണിൽ മുളങ്കീറുകൾ വരിവരിയായി കുത്തിനിർത്തി അവയ്ക്കുമീതെ കുറച്ച് മുളകൾ ചരിച്ചുകെട്ടി ഓടപ്പുല്ല് കൊണ്ട് മേഞ്ഞാൽ ഒരു കുറിച്യ ക്കുടിലായി.... രോഗംവന്നാലോ!ഗവൺമെന്റാശുപത്രികളിൽ പോയിക്കിടന്ന് ചികിത്സി ക്കുന്നതിനെപ്പറ്റി അവർക്ക് ചിന്തിക്കാനേ വയ്യ. അശുദ്ധകു

> റിച്യരാവാൻ ഇഷ്ടപ്പെടാത്ത രോഗികൾ ശുദ്ധകുറിച്യരായി മരിക്കാൻ ഒരുങ്ങുന്നു. ഗവൺമെന്റ് നൽകുന്ന പല ആനുകൂല്യങ്ങളും ഉപയോഗിക്കാൻ കുറിച്യരുടെ അന്ധവിശ്വാസങ്ങൾ അവരെ അനുവദിക്കുന്നില്ല... ..."(1963:35).

കെ.പാനൂർ കണ്ട വയനാട്ടിലെ ഈ കുറിച്യവിഭാഗം ഇന്ന് ഭാവനയിൽ പോലുമില്ല. 1960-ന് ശേഷമാണ് ആദ്യമായി കുറിച്യരിൽ നിന്നൊരാൾ ബി.എ.ബിരുദം പൂർത്തിയാക്കുന്നത്. അതിന് ശേഷമിങ്ങോട്ടുള്ള അരനൂറ്റാണ്ട് കുറിച്യരെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം വൻ കുതിച്ചുചാട്ടത്തിന്റേതാണ്. ഗോത്രജീവിതത്തിന്റെ പാടുകൾ മുഴുവനായി മായ്ച്ചുകളഞ്ഞ് ശുദ്ധാശുദ്ധ സങ്കൽപ്പത്തെയും അയിത്താചാരത്തെയും എന്നേക്കുമായി നാടുകടത്തി അമ്പും വില്ലും നായാടലും മുളങ്കുടിലുകളും കൃഷിരീതിയും അടിതൊട്ട് പരിഷ്കരിച്ചെടുത്ത്, കൂട്ടായ ജീവിതവും വെളിച്ചപ്പാട്, പണിക്കർ, തെയ്യാടി പുരോഹിത വർഗങ്ങളുടെ ആജ്ഞാനുസാരമുള്ള ആത്മീയ ജീവിതവും കൈയൊഴിഞ്ഞ് കുറിച്യർ മുഖ്യധാരാവത്കരിക്കപ്പെട്ടു. ഇന്ന് ലോവർമിഡിൽക്ലാസിന്റെ ജീവിത സാഹചര്യങ്ങളിലേക്ക് സ്വയം ഉദ്ഗ്രഥിക്കപ്പെട്ടവരാണവർ. സ്കൂൾ/കോളജ് വിദ്യാഭ്യാസം പൂർത്തീകരിക്കുന്നവരും കഴിയുംപോലെ മത്സരപരീക്ഷകളിൽ പങ്കെടുത്ത് സർക്കാർ സർവീസിൽ കയറിപ്പറ്റുന്നവരും അതിന് കഴിയാത്തവർ കൃഷി മുതൽ ഡ്രൈവറുദ്യോഗം വരെയുള്ള ഭിന്ന തൊഴിൽമേഖലയിലൂടെ ജീവിതായോധനം നേടുന്നവരുമായി. എല്ലാ അർത്ഥത്തിലും ആധുനികവത്കരിക്കപ്പെട്ടു എന്നു പറയാം.

മറുഭാഗത്ത് പണിയരെയോ കാട്ടുനായ്ക്കരെയോ എടുത്തു നോക്കിയാൽ ഇതിന്റെ നേർവിപരീതം കാണാം. കെ. പാനൂർ കണ്ട വയനാട്ടിലെ പണിയർ അതിൽ നിന്ന് ഒട്ടും വ്യത്യസ്തമല്ലാത്ത മട്ടിൽ നിസഹായജീവിതം ഇന്നും നയിക്കുന്നു. വള്ളിയൂർക്കാവിലെ ക്ഷേത്രോത്സവച്ചന്തയിൽ നിപ്പുപണം നൽകി ജന്മിമാർ ഒരു വർഷത്തേക്ക് വിലക്കെടുക്കുന്ന അടിമക്കച്ചവടം നിയമം മൂലം നിരോധിക്കപ്പെട്ടു എന്നതു മാറ്റിനിർത്തിയാൽ അവിടങ്ങളിൽ അവസ്ഥ വലിയ മാറ്റമില്ലാതെ തുടരുന്നു. വിദ്യാലയങ്ങളിൽ നിന്ന് ഇറങ്ങിയോടുന്ന കുട്ടികൾ, മദ്യത്തിന്റെ അമിതോപയോഗത്താൽ ആരോഗ്യം നശിച്ച പുരുഷൻമാർ, അപകർഷതാബോധത്തിന്റെ കുനിഞ്ഞ ശിരസുമായി നീങ്ങുന്ന സ്ത്രീകൾ, അവിവാഹിതരായ അമ്മമാർ, കുടകിലെ ഇഞ്ചിപ്പാടങ്ങളിലെ ദുരൂഹമരണങ്ങൾ, വൃത്തിഹീനമായ ജീവിതച്ചുറ്റുപാടുകൾ, അടിക്കടി നിലനില്പ് ചോദ്യംചെയ്യപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ജനതയാണവർ.

ഈ രണ്ടു വിരുദ്ധധ്രുവങ്ങളെ ചില അമൂർത്തതത്ത്വങ്ങളെ അടിസ്ഥാനമാക്കി ഒറ്റ സംവർഗമായി കണ്ട് ആദിവാസിജീവിതനിലവാരം അളന്നു തിട്ടപ്പെടുത്തുന്നിടത്താണ് ജ്ഞാനശാസ്ത്രപരമായ ഹിംസ പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. ഇങ്ങനെയൊരു പൊതുമാനദണ്ഡത്തിലൂടെയുള്ള കണക്കെടുപ്പ് ആദിവാസിജീവിത നിലവാരം പടിപടിയായി ഉയരുന്നുവെന്ന് സമാശ്വസിക്കാൻ മുഖ്യധാരയ്ക്ക് വക തന്നേക്കുമെങ്കിലും യാഥാർത്ഥ്യം അതല്ല. കുറിച്യവിഭാഗത്തിൽ നിന്നുള്ളവരുടെ മന്ത്രിപദവിയോ സിവിൽസർവ്വീസ് വിജയമോ ആദിവാസിവിജയമായി ആഘോഷിക്കപ്പെടുന്നു. മറുഭാഗത്ത് പണിയരുടെ അടിമജീവിതം കൂടുതൽ രൂക്ഷമാകുന്നത് കാണപ്പെടാതെ പോകുകയും ചെയ്യുന്നു. വിവിധ ഗോത്രവിഭാഗങ്ങളെ, അവരുടെ ഉത്പാദന-സാമൂഹിക-സാംസ്കാരിക വ്യതിരിക്തതകളെ, അവാന്തരവിഭാഗങ്ങളുടെ സവിശേഷതകളെ സൂക്ഷ്മമായി മനസിലാക്കി അതിനനുസൃതമായി ക്ഷേമപദ്ധതികൾ ആവിഷ്കരിക്കപ്പെടേണ്ടതുണ്ട്. സംരക്ഷിക്കപ്പെടേണ്ടവരും പരിപാലിക്കപ്പെടേണ്ടവരും ആ രീതിയിൽ പരിഗണിക്കപ്പെട്ടില്ലെങ്കിൽ അർഹതയുള്ളവയുടെ അതിജീവനമെന്ന പ്രകൃതി നിയമമാവും നടപ്പിലാക്കപ്പെടുക.

3. ദളിത് പരിപ്രേക്ഷ്യത്തിലൂടെയുള്ള വിശകലനം

'ദളിത് ആദിവാസി ജനവിഭാഗങ്ങൾ' എന്നത് പ്രചാരം നേടിയൊരു വിശേഷണപദമാണ്. പലപ്പോഴം ഇവരണ്ടും ചേർത്തുപ്രയോഗിക്കുക പോലും ചെയ്യാറുമുണ്ട്. സാമൂഹികമായി അരികുവത്കരിക്കപ്പെട്ടവരെന്നോ വിഭവ - സാമൂഹികാധികാരത്തിന്റെ മണ്ഡലത്തിൽ പ്രാതിനിധ്യം കുറഞ്ഞവരെന്നോ ഉള്ള വിശാലാർത്ഥത്തിൽ ആ പ്രയോഗം ചിലയിടത്ത് സാധുവാകാമെങ്കിലും ദളിത് ക്വസ്റ്റന്റെ കൂടെച്ചേർത്ത് പറയേണ്ട ഒന്നല്ല ട്രൈബൽ ക്വസ്റ്റൻ.ദളിത് എന്നതൊരു രാഷ്ട്രീയസ്വത്വമാണ്. ഇന്ത്യയിലുടനീളം പരന്നു കിടക്കുന്നതും ബ്രാഹ്മണിസം അന്യവത്കരിച്ചതും ഭൗതികോത്പാദനത്തിൽ ഏറ്റവും വലിയ പങ്കുകാരായിരുന്നിട്ടും ധ്യാനാത്മകചിന്ത പുറത്താക്കിയവരുമായ മഹാഭൂരിപക്ഷം കീഴാളജാതിയാണ് ദളിത്. അവർ പൊതുവായി പങ്കുവെക്കുന്ന ചില സാമാന്യതകളുണ്ട്. ബ്രാഹ്മണിക്കൽ ഹിംസയുടെ ഇരകളെന്ന സ്ഥാനമാണ് ദളിതത്വത്തെ രാഷ്ട്രീയസ്വത്വമാക്കിയത്. 'ആദിവാസി' ഇങ്ങനെയൊരു രാഷ്ട്രീയസ്വത്വമല്ല. കടുത്ത ഉച്ചനീചത്വങ്ങൾ നിലനിൽക്കുന്ന അസംബന്ധ ശ്രേണിയാണത്. അതിനകത്ത് ബ്രാഹ്മണർ മുതൽ ചണ്ഡാലർ വരെയുണ്ട്. ഹീനജാതികളെ അകറ്റിനിർത്തിയിരുന്ന കുറിച്യക്കാരണവർ വയനാട്ടിലെ ഇന്നത്തെ തലമുറയുടെ പോലും ഓർമ്മയിലുണ്ടാവും. ട്രൈബൽബേസിക്

സ്കൂളിൽ സന്ദർശനം നടത്തവേ അപേക്ഷാഹർജിയുമായി വന്ന പുലയ ജാതിക്കാരനെ കണ്ട് കുറിച്യക്കുട്ടികൾ ഒന്നടങ്കം സ്കൂൾവിട്ടുപോയ അനുഭവ വിവരണം കേരളത്തിലെ ആഫ്രിക്കയിൽ കാണാം(1963: 45). പണിയരും, അവരിലൊരാൾ 40 വാര അകലെ നിന്നാൽ അയിത്തമാവുന്ന, അയിത്ത ദോഷം തീരാൻ നാൽപ്പത് പ്രാവശ്യം മുങ്ങിക്കുളിക്കേണ്ടിവരുന്ന കുറിച്യരും ചേരുന്ന ആദിവാസി എന്ന രാഷ്ട്രീയസ്വത്വം സാധ്യമായ ഒന്നേ അല്ല.

ആദിവാസിയെ ദലിതിലേക്ക് ഉൾച്ചേർക്കുമ്പോൾ സംഭവിക്കുന്ന വലിയ പിഴവ് ഉത്പാദനസവിശേഷതകൾ സാമാന്യവത്കരിക്കപ്പെടുന്നു എന്നതാണ്. ഈ സാമാന്യതയെ മുൻനിർത്തി പരിഹാരസൂത്രവാക്യങ്ങൾ ചമയ്ക്കപ്പെടുന്നു. ഭൂമി ലഭിക്കുന്നതോടെ ആദിവാസിപ്രശ്നം തീരുമെന്നത് ഇത്ത രമൊരു മിത്താണ്. കൃഷി നടത്തുന്ന ഗോത്രവർഗങ്ങൾ എത്രയെണ്ണമുണ്ട് എന്നതൊരു നിർണായക ചോദ്യമാണ്. കാർഷികവൃത്തിയിലേർപ്പെടാ ത്തവരെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം കൈമാറ്റം ചെയ്യപ്പെടാനാവാത്ത ഭൂമി ജഡവസ്തുവാണ്. ഉപജീവനാർത്ഥം കൃഷിചെയ്ത ചരിത്രമുള്ളവരിൽ പരമാവധി ഉൾച്ചേർക്കാൻ പറ്റുക കുറിച്യർ, മാവിലാൻ, കാണിക്കാർ, അടിയർ, എരവാലൻ, ഇരുളൻ, പണിയർ എന്നിവരെ മാത്രമാണ്. ഇതിൽ തന്നെ പണിയർ, അടിയർ എന്നിവർ കാർഷികതൊഴിലിൽ മാത്രമേ ഏർപ്പെട്ടു പോന്നിരുന്നുള്ളൂ. കാട് വെട്ടിച്ചുട്ട് കൃഷി ചെയ്തുപോരുന്ന പുനംകൃഷി നില നിന്നിരുന്ന കാലത്തു നിന്നും ഫ്യൂഡൽ ഉത്പാദനബന്ധത്തിലേക്ക് മാറിയ കാലം തൊട്ടേ ഇവർ കാർഷിക അടിമകളായി മാറിക്കഴിഞ്ഞു. ജന്മിയുടെ കൃഷിസ്ഥലത്ത് പണിയെടുക്കുക എന്നല്ലാതെ സ്വന്തമായി കൃഷി നടത്തി ധാന്യമിച്ചം സ്വരൂപിച്ചിരുന്ന ഉത്പാദനാവസ്ഥ പരിണാമപരമായി അവരെ വിട്ടുപോയിക്കഴിഞ്ഞു. കമ്പളനാട്ടി പോലൊരു കലാരൂപത്തിന്റെ രൂപപ്പെടൽ തന്നെ ജന്മിമാരുടെ വയൽപ്പണിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടാണ്. കടുത്ത ശുഭാപ്തിവിശ്വാസികൾക്കേ അവർക്കിനി വ്യവസ്ഥാപിതമായ കൃഷി നടത്തൽ സാധിക്കുമെന്ന് വിശ്വസിക്കാൻ പറ്റൂ.

മറ്റു ഗോത്രവർഗങ്ങളെ സംബന്ധിച്ച് ഇതിനേക്കാൾ സങ്കീർണമാണ് ഉത്പാദനസവി ശേഷതകൾ അവരിൽ വനവിഭവശേഖരണം (മലമലശർ, ഊരാളികൾ, കാട്ടുനായ്ക്കർ, അര നാടൻ......) മുതൽ കുട്ടമെടയൽ, പായനെയ്ത്ത് തുടങ്ങിയ കൈത്തൊഴിൽ ചെയ്യുന്നവർ (കൊറഗർ, മലവേട്ടുവർ....) വരെയുണ്ട്. ഉത്പാദനപരമായ വ്യത്യസ്തതകളെ മുഴുവൻ കൃഷി എന്ന സാമാന്യതയിലേക്ക് ചേർത്തു വെച്ചുകൂടാ. ഗോത്രവർഗങ്ങൾക്ക് ഭൂമി നൽകേണ്ടതില്ല എന്നല്ല

ഇവിടെ അർത്ഥമാക്കുന്നത്. ഇന്ത്യൻസാമൂഹികഘടന അർദ്ധഫ്യൂഡലായിരിക്കുന്നിടത്തോളം ഭൂമിയുടെ മുകളിലുള്ള ഉടമസ്ഥാവകാശം സാമൂഹികാധികാരത്തിന്റെ നിർണായകമായ മുന്നുപാധിയാണ്. പക്ഷേ ഗോത്രവർഗങ്ങൾക്ക് ഭൂമി നൽകുന്നതോടെ ട്രൈബൽ ക്വസ്റ്റൻ പരിഹരിക്കപ്പെടും എന്ന സരളസമവാക്യം പരിഹാരമായിക്കൂടാ എന്നതാണ്. ഓരോ ഗോത്രവർഗത്തിന്റെയും ഉത്പാദനമാധ്യമമെന്താണെന്ന് തിരിച്ചറിഞ്ഞ് അവയെ മുൻനിർത്തിയുള്ള പദ്ധതികൾ അതത് ഗോത്രവർഗത്തിനായി ഭാവന ചെയ്യേണ്ടതുണ്ട്.

40 മുതൽ 60 മീറ്റർ വരെ ഉയരമുള്ള കമുകിൻ മുകളിൽ അഗ്രം വളച്ച് ഒന്നിൽ നിന്ന് മറ്റൊന്നിലേക്ക് നിലം തൊടാതെ പറക്കുന്ന പണിയ യുവാക്കളെ വയനാട്ടിലെ ഏത് കമുകിൻ തോട്ടത്തിലും കാണാം. അത്യന്തം അപകടകരവും സാഹസികവുമായ ഈ തൊഴിൽ ചെയ്യാൻ മറ്റാരും വയനാട്ടിലിന്ന് തയ്യാറല്ല. കയറിയ കമുകിൽ നിന്ന് കിലോമീറ്ററുകൾക്കപ്പുറം ചെന്നിറങ്ങി അടക്ക പറിച്ചെടുക്കുന്ന ഈ ആകാശസഞ്ചാരികളെ താഴെ നിന്ന് നോക്കി നിൽക്കുക സാധ്യമല്ല. താരതമ്യേന ബലം കുറഞ്ഞ കമുക്, അഗ്രത്തിൽ ഊയലാടി വില്ല് പോലെ വളച്ച് മറ്റൊന്നിലേക്ക് ചേക്കേറവേ നടുവെ പൊട്ടാൻ എല്ലാ സാധ്യതയുമുള്ള മരമാണ്. കൈവിട്ടാലോ മരം പൊട്ടിയാലോ താഴെ പൂക്കില പോലെ മനുഷ്യശരീരം ചിതറുമെന്നതിൽ സംശയമില്ല. ഈ തൊഴിലിലേർപ്പെട്ടിരിക്കുന്നവർ സാമാന്യ ആരോഗ്യവാനായ ഒരാൾക്ക് അനുവദനീയമായതിലുമധികം മദ്യം കുടി കഴിച്ചിട്ടുണ്ടാവും എന്നറിയുമ്പോഴാണ് സന്ദർഭത്തിന്റെ ഭീകരത പിടികിട്ടുക. ഈ മൂർത്തയാഥാർത്ഥ്യമാണ് അഭിസംബോധന ചെയ്യപ്പെടേണ്ടത്. മനുഷ്യവിഭവശേഷിയാണ് ഉത്പാദനമാധ്യമമെങ്കിൽ ഏറ്റവും സുരക്ഷിതമായ ചുറ്റുപാടിൽ അത് വിനിയോഗിക്കാനുള്ള, ആരോഗ്യപരമായി റിട്ടയർ ചെയ്യേണ്ട കാലം തൊട്ട് പെൻഷൻ നൽകി സംരക്ഷിക്കേണ്ട ഉത്തരവാദിത്തമാണ് സമൂഹത്തിന് മുൻപിലുള്ളത്.

4. ആധുനികവത്കരണം എന്ന സമസ്യ

അനുഭവമാത്രവാദികളെയോ പ്രത്യക്ഷവാദികളെയോ സംബന്ധിച്ച് ഗോത്രവർഗത്തിന്റെ ആധുനികീകരണം സന്ദിഗ്ധതകളില്ലാത്ത പ്രശ്നമാണ്. ഏതു വിധേനയും നാഗരികവത്കരിക്കേണ്ടതുണ്ട് എന്ന കാര്യത്തിലവർക്ക് സംശയമൊന്നുമില്ല. ഗോത്രവിഭാഗങ്ങളുടെ സ്വകീയവും തനതായതുമായ സംസ്കൃതിയെ പൂർണമായി നിഷേധിച്ച് ആധുനികവത്കരിക്കുക എന്ന മുദ്രാവാക്യമാണ് ആധുനികത മുൻപോട്ടു വെച്ചത്. വിഷയി/വിഷയ വിഭജനക്രമമാണ് ഈ പരിപ്രേക്ഷ്യത്തിന്റെ അടിയിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്നത്.

ആധുനികമായ എല്ലാ വിഷയവിഭജനക്രമവും നാഗരികനായ വിഷയിയുടെ വിഷയത്തിലേക്കുള്ള നോട്ടമായിരുന്നു. നരവംശശാസ്ത്രവും സാമൂഹ്യശാസ്ത്രവും ഫോക്‌ലോർ പോലും ഗോത്രവർഗത്തെ ഒരു വിഷയമായാണ് സങ്കൽപ്പിച്ചത്.ആധുനികതയോടുള്ള വിമർശനം എന്ന നിലയിൽ രൂപപ്പെട്ട ഉത്തരാധുനികപദ്ധതികളാവട്ടെ ആധുനികീകരണത്തെ റദ്ദ് ചെയ്തു കൊണ്ട് ഗോത്രത്തനിമയിലേക്ക് തിരിച്ചു പോകാൻ വേണ്ടി വാദിക്കുന്നു. പലപ്പോഴും സഹാനുഭൂതിപരമായ ഉദ്ദേശ്യലക്ഷ്യങ്ങൾ ഉണ്ടായിരുന്നിരുന്നെങ്കിലും ഈ പദ്ധതികൾ പലതും യാതൊരു ഗുണവും ചെയ്തില്ല. ഗോത്രവർഗങ്ങൾക്കായി വയനാട്ടിൽ സന്നദ്ധസംഘടനകളും വ്യക്തികളും ആരംഭിച്ച പല സമാന്തരവിദ്യാഭ്യാസസ്ഥാപനങ്ങളും തുടക്കഘട്ടത്തിലെ ആളിക്കത്തലിനു ശേഷം പിൻവാങ്ങിക്കഴിഞ്ഞു. വ്യവസ്ഥാപിത വിദ്യാഭ്യാസയോഗ്യതയില്ലാത്ത അവിടെ പഠിച്ച കുട്ടികൾ വിപണിയുടെ മത്സരത്തിൽ സ്വയം ഉദ്യോഗാർത്ഥിയാവാൻ പറ്റാതെ വലയുന്നു.

ഗോത്രവർഗങ്ങളുടെ ആധുനികീകരണത്തെ സംബന്ധിച്ച അതീവ സന്ദിഗ്ധമായ ഈ ചോദ്യം മുന്നിലുണ്ട്. ഇവിടെയും അമൂർത്തമായ സങ്കൽപ്പനങ്ങളെ മുൻനിർത്തി ഒറ്റ പ്പരിഹാരത്തിലേക്ക് പോകാതെ സവിശേഷതകൾക്കനുസരിച്ച് രീതിപദ്ധതികൾ രൂപീകരിക്കുന്നതാവും കരണീയം. ബോധനശാസ്ത്രവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട പര്യാലോചനകൾ, അന്യമായ ഒരു ഭാഷയിലും അനുഭവപശ്ചാത്തലത്തിലും ഇരട്ടി ഭാരമാവുന്ന വിദ്യഭ്യാസപ്രക്രിയ, നാട്ടറിവുകളുടെയും വാമൊഴിവഴക്കങ്ങളുടെയും സംരക്ഷണം തുടങ്ങി എണ്ണിയാലൊടുങ്ങാത്ത സ്ഥാനങ്ങളിൽ ഏതുവഴി സഞ്ചരിക്കണമെന്നറിയാതെ കുഴയുന്നതിന്റെ അടിസ്ഥാനകാരണവും അമൂർത്തസങ്കൽപ്പനങ്ങളെ അടിസ്ഥാനമാക്കുന്നതാവണം എന്നു തന്നെ കരുതേണ്ടിയിരിക്കുന്നു.

ആദിവാസി എന്നത് മലയാളിയെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളമെങ്കിലും സാധുവായ ഒരു പരികൽപ്പനയല്ല. ഭിന്നതകളെയും ബഹുലതകളെയും അതായി മനസിലാക്കി അമൂർത്തതകളുടെ ലോകത്തെ കൈവിട്ടുകൊണ്ട് വേണം ട്രൈബൽ ക്വസ്റ്റനെ കൈകാര്യം ചെയ്യേണ്ടത്. കേവലനായ ഒരാദിവാസിയെ കാണാതെ പണിയരെയും ഇരുളരെയും കൊറഗരെയും കാട്ടുനായ്ക്കരെയും കണ്ടു തുടങ്ങുന്നിടത്ത് പ്രശ്നപരിഹാരത്തിന്റെ ആദ്യപടി കടക്കുന്നുണ്ട്. വ്യതിരിക്തമായ ഉത്പാദന-സാംസ്കാരിക സവിശേഷതകളെ അംഗീകരിച്ചുകൊണ്ട് അതിനനുസൃതമായ രീതിപദ്ധതി ഓരോ വിഭാഗത്തിനായും തയ്യാറാക്കണം. തൊഴിൽപരിരക്ഷയും ആരോഗ്യഇൻഷുറൻസുമാവാം

ഒരു വിഭാഗത്തിന് അടിയന്തരമായി വേണ്ടതെങ്കിൽ മറ്റൊരു വിഭാഗത്തിന് ആധുനികമായ ജീവിതത്തിലേക്കുള്ള ഉദ്ഗ്രഥനവാതിലുകളാവാം. ആദിവാസി എന്ന സംവർഗ്ഗത്തെ വെടിയുകയും കുറിച്യർ, മുള്ളുക്കുറുമർ, പണിയർ എന്നിങ്ങനെ നാം പറഞ്ഞു തുടങ്ങുകയും ചെയ്യേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. ബഹുസ്വരത എന്നത് മുഖ്യധാരയെ സംബന്ധിച്ചുള്ള ആശയം മാത്രമല്ല.

ആധാരസൂചി

1. കുമാരൻ വയലേരി, 2007, ആദിവാസി പുരാവൃത്തം, ഡി.സി.ബുക്സ്, കോട്ടയം.
2. കുമാരൻ വയലേരി, 2012, ആദിവാസി വിജ്ഞാനനിഘണ്ടു, കേരളഭാഷാഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം.
3. കൃഷ്ണവാര്യർ, എൻ.വി., 1963, 'അവതാരിക', കെ.പാനൂർ, കേരളത്തിലെ ആഫ്രിക്ക, നാഷണൽബുക്സ്റ്റാൾ, കോട്ടയം.
4. ചന്ദ്രമോഹൻ, എസ്.ആർ., 2013, വയനാട്ടിലെആദിവാസിപ്പാട്ടുകൾ, മാതൃഭൂമി, കോഴിക്കോട്.
5. പാനൂർ, കെ., 1963, കേരളത്തിലെആഫ്രിക്ക, നാഷണൽ ബുക്സ്റ്റാൾ, കോട്ടയം.

rafiqib4@gmail.com

മീശ: അന്നഭൂമികയിലെ ചരിത്രവഴികൾ

ഡോ. രൺജിത്ത് സി.കെ.
അസി. പ്രൊഫസ്സർ ഓൺ കോൺട്രാക്റ്റ്, മലയാളകേരളപഠനവിഭാഗം,
കാലിക്കറ്റ് യൂണിവേഴ്സിറ്റി

സംഗ്രഹം

കേരളസംസ്കാരത്തെ കാർഷികമെന്ന് വ്യവഹരിക്കുന്ന പതിവ് അക്കാദമിക് വ്യവഹാരങ്ങളോടുള്ള കലഹമാണ് ഈ പ്രബന്ധം. എസ്. ഹരീഷിന്റെ മീശ എന്ന നോവലിനെ ആസ്പദമാക്കി കേരളത്തിന്റെ പ്രകൃതിവിഭവങ്ങളെ നിരീക്ഷിക്കുന്നതിനും അവക്ക് പിന്നിലെ ചരിത്രസന്ദർഭങ്ങളെ പഠനവിധേയമാക്കാനും പ്രബന്ധത്തിലൂടെ സാധിക്കുന്നു. കേരളത്തിന്റെ ചരിത്രത്തിലും സംസ്കാരത്തിലും അവയുടെ സ്ഥാനം അടയാളപ്പെടുത്താനും കേരളസംസ്കാരത്തെ പുനർനിർണയിക്കാനും ഇതുവഴി സാധിക്കുന്നു

താക്കോൽവാക്കുകൾ: പെറുക്കൽ, കൃഷി, അന്നവിഭവങ്ങൾ.

ചരിത്രത്തെ ഗൂഢമായി സംവഹനം ചെയ്യുന്ന ആഖ്യാനരൂപങ്ങളാണ് ഏതൊരു സാഹിത്യകൃതിയും. ഭാഷയിലെ ദീർഘങ്ങളായ ആഖ്യാനരൂപങ്ങളിൽ പ്രബലമായതെന്ന നിലയിൽ നിശ്ചിതദേശത്തെക്കുറിച്ചുള്ള വിശാലമായ ചിത്രീകരണങ്ങൾക്ക് നോവലോളം സൗകര്യപ്രദമായ സാഹിത്യരൂപങ്ങൾ വേറെയില്ല. മലയാളത്തിലെ ലക്ഷണമൊത്ത പ്രഥമനോവലിൽനിന്നുമുള്ള സഞ്ചാരത്തിന് നൂറ്റിമുപ്പത് വർഷം പൂർത്തിയാവുകയാണ്. ദേശത്തിന്റെ അതിരുകളെ ലംഘിച്ച് മലയാളനോവൽ വളരുകയാണ്. ഈയൊരു സന്ദർഭത്തിലാണ് ഏറെ ചർച്ച ചെയ്യപ്പെട്ട എസ്.ഹരീഷിന്റെ മീശ ആസ്പദമാക്കി നോവലാഖ്യാനത്തിന്റെ ഭാഗമാകുന്ന പരിസ്ഥിതിയെയും വിഭവചരിത്രത്തെയും അന്വേഷണവിധേയമാക്കുന്നത്. കേരളചരിത്രത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ആഖ്യാനങ്ങൾ

നിരവധിയുണ്ടെങ്കിലും അന്നചരിത്രത്തെ വസ്തുനിഷ്ഠമായി പഠനവിധേയമാക്കാൻ അവയൊന്നും തന്നെ ശ്രമിച്ചതായി കാണുന്നില്ല. കേരളചരിത്രരചയിതാക്കൾ മലയാളിയുടെ പ്രധാനാഹാരമായി നെല്ലരിയെയാണ് പ്രസ്താവിക്കുന്നത്. കെ.പി പത്മനാഭമേനോൻ, രാഘവവാര്യർ, രാജൻഗുരുക്കൾ, പി. ഭാസ്കരനുണ്ണി, എം.വി വിഷ്ണുനമ്പൂതിരി തുടങ്ങിയവരെല്ലാംതന്നെ ഇതിന് ഉദാഹരണമാണ്. ന്യൂനപക്ഷം വരുന്ന വരേണ്യസമൂഹത്തിന്റെ അന്നസംസ്കാരത്തെ സാമാന്യവത്കരിച്ചുകൊണ്ട് പൊതുസിദ്ധാന്തം ആവിഷ്കരിക്കുകയായിരുന്നു കേരളചരിത്രകാരൻമാർ. കേരളീയം എന്നും കേരളസംസ്കാരമെന്നുമെല്ലാം നാം അടയാളപ്പെടുത്തുന്ന പലതുംപോലെ കേരളത്തിന്റെ അന്നചരിത്രത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ധാരണകളിലും വരേണ്യഭാവനകൾ ഏറിയിട്ടുണ്ട്. നെൽകൃഷിയും അരിയാഹാരവുമായിരുന്നു കേരളത്തിന്റെ അന്നചരിത്രത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനമെന്ന വികലധാരണയെ അപനിർമിക്കുന്ന തെളിവുകളിലേക്ക് വിശദമായ പഠനങ്ങൾ എത്തിച്ചേർന്നേക്കാം. കുട്ടനാടിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ മീശയെന്ന വിളിപ്പേരിലറിയപ്പെടുന്ന, പവിയന്റെ മകൻ വാവച്ചന്റെ കഥപറയുന്ന നോവലാണ് മീശ. പ്രസ്തുത നോവലിനെ അടിസ്ഥാനമാക്കി കേരളത്തിലെ അടിസ്ഥാന ജനവിഭാഗത്തിന്റെ അതിജീവനമാർഗങ്ങളെ അന്വേഷിക്കുകയാണ് ഇവിടെ ലക്ഷ്യമാക്കുന്നത്. ക്ഷേത്രകേന്ദ്രിതസമ്പദ് വ്യവസ്ഥയും, ജാതിവിവേചനങ്ങളും രൂപപ്പെട്ട കാലംമുതൽ വരേണ്യജനതക്ക് കീഴിൽ സമ്പത്ത്, കായികാധ്വാനം എന്നീ രണ്ട് നിലകളിലും ചൂഷണം ചെയ്യപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരുന്ന ഭൂരിപക്ഷജനതയുടെ ചരിത്രത്തിലേക്ക് വിരൽചൂണ്ടാൻ ഇതുവഴി സാധിച്ചേക്കാം.

പ്രത്യക്ഷത്തിൽ മീശയെന്ന കഥാപാത്രത്തിന്റെ സഞ്ചാരങ്ങൾ നോവലിൽ നിറയുമ്പോഴും കേരളത്തിലെ അടിസ്ഥാനജനതയുടെ അന്നസംസ്കാരത്തെ ആഖ്യാനത്തിലേക്ക് സ്വാംശീകരിക്കുകയാണ് നോവലിസ്റ്റ്. കേരളത്തിന്റെ പരിസ്ഥിതിയും അതിനകത്തെ വിഭവവൈവിധ്യങ്ങളെയും നോവലിൽ കണ്ടെടുക്കാവുന്നതാണ്. നോവലിലെ കഥാപാത്രങ്ങളുടെ ജീവിതപരിസരം കേരളത്തിന്റെ വിഭവചരിത്രത്തെയും അന്നസംസ്കാരത്തെയും വസ്തുനിഷ്ഠമായി പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. ജീവിതത്തിന്റെ ഒരു ഘട്ടത്തിൽ സ്വകാര്യമായ ചില അന്വേഷണങ്ങളിലേക്ക് കടന്ന് അതിരിടങ്ങൾ കവച്ചുവെച്ച് യാത്രചെയ്യുന്ന മീശയെക്കുറിച്ച് കുട്ടനാട്ടുകാർക്കിടയിൽ കഥകൾ പെരുകുന്നുണ്ട്. നാട്ടിൽ നടക്കുന്ന മുഴുവൻ അക്രമങ്ങൾക്കും കാരണം മീശയാണെന്ന് കരുതി അധികാരികളും നാട്ടുകാരും അയാളെ അന്വേഷിച്ചിറങ്ങുന്നുണ്ട്.

ആർക്കും പിടികൊടുക്കാത്ത അകലത്തിൽ വന്നുപോകുന്ന മീശയുടെ സഞ്ചാരങ്ങൾക്ക് സമാന്തരമായാണ് കേരളത്തിന്റെ വിഭവപ്രകൃതിയെ നോവലിസ്റ്റ് ആഖ്യാനത്തിലേക്ക് ചേർത്തുവെക്കുന്നത്.

മീശയിലെ വിഭവപ്രകൃതി

വ്യത്യസ്തങ്ങളായ ഭൂപ്രദേശങ്ങളുടെ വിശാലമായ ആഖ്യാനത്തെ തുറന്നുവെക്കുന്നതിലൂടെ കേരളത്തിന്റെ സവിശേഷമായ പ്രകൃതിയുടെ വിഭവസമ്പന്നതയെക്കുറിച്ചുള്ള അന്വേഷണത്തിന് നോവൽ വഴിയൊരുക്കുന്നു. ഇടനാടിന്റെയും തീരപ്രദേശത്തിന്റെയും സമൃദ്ധമായ ചിത്രമാണ് നോവലിൽ കാണുന്നത്. നോവലിലെ ഭൂമേഖലകളെ പറമ്പ്-പുരയിടമേഖല, ജലമേഖല എന്നിങ്ങനെ രണ്ടായി തിരിക്കാവുന്നതാണ്. ഉല്പാദിപ്പിച്ച് വിളവെടുക്കുക എന്നതിനേക്കാൾ വിഭവങ്ങൾ പെറുക്കിയെടുക്കുകയെന്ന രീതിശാസ്ത്രത്തെയാണ് കഥാപാത്രങ്ങൾ പിന്തുടരുന്നത്.

പെറുക്കൽ

ആഹരിക്കാനായി സ്വാഭാവികപ്രകൃതിയിൽനിന്നും അന്നവിഭവങ്ങൾ സ്വായത്തമാക്കുന്നതിനെ പെറുക്കൽ എന്നുപറയുന്നു. പെറുക്കലിന്റെ ചരിത്രമെന്നത് മാനവചരിത്രത്തോളം പഴക്കമുള്ളതുതന്നെ. മനുഷ്യവംശത്തിന്റെ ആരംഭം മുതൽ കാർഷികവിദ്യക്ക് തുടക്കമിട്ട നവീനശിലായുഗം വരെ വിവിധഘട്ടങ്ങളെ നാം പിന്നിട്ടത് പെറുക്കലിലൂടെയാണ്. ആസൂത്രിതമായ കൃഷിയുടെ രൂപപ്പെടലിനുശേഷം ഇന്നും സമ്പൂർണമായ പെറുക്കലിലൂടെ ജീവിക്കുന്ന വിഭിന്നസമൂഹങ്ങൾ ലോകത്തിന്റെ പലയിടങ്ങളിൽ നിലകൊള്ളുന്നുണ്ട്. വിശപ്പ് എന്ന സ്വാഭാവിക ജൈവപ്രക്രിയയുടെ പരിഹാരമായിരുന്നു പെറുക്കലിനെ നിർണ്ണയിച്ചത്. നവീനശിലായുഗാനന്തരമുള്ള കാലത്തെ മാറ്റിനിർത്തിയാൽ ഇരുപതുലക്ഷം വർഷത്തോളം നീണ്ട ചരിത്രമാണ് പെറുക്കലിന്റേത് എന്ന് റിച്ചാർഡ് ബി.ലീ പറയുന്നു. മനുഷ്യചരിത്രത്തെ രൂപപ്പെടുത്തിയതിൽ പെറുക്കലിന് മുഖ്യപങ്കുണ്ട്.

തന്റെ പരിസരങ്ങളിൽ ലഭ്യമായിട്ടുള്ള വിഭവങ്ങൾ കണ്ടെത്തി ആഹരിക്കുകയെന്നതാണ് പെറുക്കലിന്റെ രീതി. സ്വത്തിന്റെ മുതലാളിത്തപൂർവ്വരൂപങ്ങളിലെ ഒന്നാംഘട്ടമായാണ് മാർക്സും ഏംഗൽസും പെറുക്കൽസംസ്കാരത്തെ കാണുന്നത്. വിഭവസമൃദ്ധമായ പ്രകൃതി ആരുടേയും സ്വന്തമായിരുന്നില്ല. ഭൂമിയുടെ മുകളിൽ സ്വന്തമെന്ന ബോധം രൂപപ്പെട്ടിട്ടുണ്ടാവുക പിൽക്കാലങ്ങളിൽ സ്ഥിരവാസവും കേന്ദ്രീകൃതകൃഷിയും ആരംഭിച്ചതോടെയാണ്.

നിശ്ചിതമായ മേഖലയിലെ വിഭവങ്ങൾ ശൂന്യമാകുന്നതോടെ മനുഷ്യർ പുതിയ മേഖലകൾ തേടി സഞ്ചരിക്കാൻ തയ്യാറാകുന്നു. മണ്ണിനുമുകളിൽ വിളയുന്ന വയെ പിന്തുടർന്ന് മണ്ണിനകത്ത് വളരുന്നവയേയും തിരിച്ചറിഞ്ഞതോടെ പെറുക്കലിന്റെ രീതിയിലും മാറ്റം സംഭവിച്ചു. സ്ത്രീകളും പുരുഷൻമാരും കുട്ടിക ളുമെല്ലാം കൂട്ടായ്മയോടെ നടത്തിയ അധ്വാനമായിരുന്നു പെറുക്കൽ. അവിടെ ലിംഗപരമായ മേധാവിത്വം രൂപപ്പെട്ടിരുന്നില്ല. മരത്തിലോ വള്ളികളിലോ ചെറുചെടികളിലോ വിളയുന്നവ, കായ്ച്ച് പഴുക്കുന്നവ, മണ്ണിനടിയിൽ മുളയ്ക്കു ന്നവ, എന്നിങ്ങനെ വിവിധ വിഭവരൂപങ്ങളെ അവർ തിരിച്ചറിഞ്ഞു. കൃഷിയുടെ ആരംഭത്തിനും മുന്നേതന്നെ അനുകൂലമായ വിഭവങ്ങളെ അന്നരൂപമെന്ന നിലയിൽ മനുഷ്യൻ പെറുക്കിയെടുത്തു. കേരളത്തിന്റെ ഭൂപരിധിക്കകത്തും പെറുക്കലിന്റെ സാധ്യതകൾ വലിയതോതിൽത്തന്നെ നിലനിന്നിരുന്നു.

കേരളത്തിലെ പറമ്പ്-പുരയിടങ്ങൾ, വയൽ, ജലരൂപങ്ങൾ എന്നീ മേഖലകളിലെ വിഭവങ്ങളും അവയുടെ പെറുക്കൽസാധ്യതയും നോവലിലൂടെ വെളിപ്പെടുന്നുണ്ട്. കർക്കിടകത്തിലെ ഒരു രാത്രിയിൽ പത്തായവും അരിപ്പെ ട്ടിയുമുള്ളവരുടെ വീട്ടിൽ ഉരി നെല്ല് ചോദിക്കാനിറങ്ങി വെറും കൈയോടെ മടങ്ങുന്ന പവിയാൻ എന്ന കഥാപാത്രത്തെ നോവലിന്റെ ഒന്നാമധ്യായ ത്തിൽത്തന്നെ കാണാവുന്നതാണ്. അത്തരത്തിൽ വയറുനിറക്കാൻ നെല്ലരി കിട്ടാത്ത കീഴാളജനതയുടെ അതിജീവനസമരങ്ങളുടെ വിവരണം കൂടിയായി മീശ പരിണമിക്കുന്നു. നോവലിൽ ഒന്നാമതായിക്കാണുന്ന അന്നരൂപം മാങ്ങയാണ്. ഒന്നാമധ്യായത്തിലെ ആദ്യഖണ്ഡികയിൽത്തന്നെ കേരളത്തിലെ പറമ്പുകളിൽ സാധാരണമായിരുന്നതും, ഫലസമൃദ്ധവുമായ മാവിനെ ക്കുറിച്ചും മാങ്ങയെക്കുറിച്ചുമുള്ള പരാമർശമുണ്ട്. മകരം കുംഭമാസങ്ങളിൽ എന്നും അതിരാവിലെ കിഴക്കോട്ട് നടന്ന് വാണിയൻമാരുടെ വീടിനടുത്തുള്ള മാഞ്ചോട് വരെയെത്തുന്ന പതിവുണ്ടയാൾക്ക്. മാഞ്ചോട്ടിൽ ഈനാംപേച്ചി കൾ കൂട്ടിവെക്കുന്ന മാമ്പഴം പെറുക്കിയെടുക്കേണ്ട പണിയെ അയാൾക്കുണ്ടാ കാറുള്ളൂ (ഹരീഷ്, എസ്., മീശ, 2018, പു. 1). വിശപ്പടക്കാൻ അന്നംതേടിയാണ് പവിയാൻ മാഞ്ചോട്ടിലേക്കെത്തുന്നത്. അവിടെ രാത്രിയിൽ ഈനാംപേച്ചി കളാണ് അയാൾക്കാവശ്യമായ മാങ്ങകൾ കൂട്ടിവെക്കുന്നത്. പ്രകൃതിയിൽ നിന്നും അപരമായല്ല, പ്രകൃതിയിലേക്ക് ഉൾച്ചേർന്ന സ്വത്വപൂർണതയാണ് പവിയാനിൽ കാണുന്നത്. മാഞ്ചോട്ടിലെ ഈനാംപേച്ചികളോടെന്നപോലെ തോട്ടിലെ ഭയങ്കരനായ വരാലിനോടും അയാൾ സംസാരിക്കുന്നു. ജൈവബ ന്ധത്തിന്റെ മൂർദ്ധന്യതയിൽ പ്രകൃതിയിലെ മറ്റേതൊരു ജീവിയേയുംപോലെ

തനിക്കാവശ്യമായവ പെറുക്കിയടുത്ത് ഓടുകയാണയാൾ.

മറ്റൊരവസരത്തിൽ വാർദ്ധക്യകാലത്ത് കാളിച്ചോവത്തിയെ കാണാൻ ചെന്ന ചെല്ലക്ക് അവർ മാങ്ങാണ്ടിയപ്പമാണ് കൊടുക്കുന്നത്:

> "ചെല്ലക്ക് കൊടുക്കാൻ ഒന്നുമില്ലാഞ്ഞിട്ട് അവർ അകത്ത് പോയി. മാങ്ങാണ്ടിയപ്പത്തിന്റെ ഒരു മുറി കൊണ്ടുവന്നു. അണ്ണാനെപ്പോലെ മാങ്ങാണ്ടി സൂക്ഷിക്കുന്ന പതിവുണ്ടായിരുന്നു കാളിച്ചോവത്തിക്ക്. പിള്ളേർ വിശന്ന് വല്ലാതെ കരയുമ്പോൾ അതുപൊട്ടിച്ച് കുരുവെടുത്ത് അരച്ച് വെള്ളമൂറ്റി കട്ട് കളയും. ചട്ടിയിൽപ്പരത്തി ചുട്ടെടുത്താൽ തിന്നാൻകൊള്ളാം" (ഹരീഷ്, എസ്., മീശ, 2018, പു.159).

ഉൽപാദനത്തേക്കാൾ വിഭവശേഖരണത്തിന്റെ സാധ്യതകളാണ് നോവലിൽ കാണിച്ചുതരുന്നത്. ഈനാംപേച്ചികൾ ഉരുട്ടിക്കൂട്ടിവെക്കുന്ന മാങ്ങകൾ പെറുക്കുന്ന പവിയാനും അണ്ണാനെപ്പോലെ മാങ്ങാണ്ടി സൂക്ഷിക്കുന്ന കാളിച്ചോവത്തിയും വിഭവശേഖരണത്തിന്റെ പ്രായോഗികതലത്തെ വിദഗ്ദമായി ഉപയോഗപ്പെടുത്തുന്നവരാണ്.

മാങ്ങപോലെ തന്നെ കേരളീയരുടെ പ്രധാനപ്പെട്ട വിഭവമായിരുന്നു ചക്കയും. കേരളചരിത്രത്തിൽ ഏറെ കാലപ്പഴക്കമുള്ളതും അന്നരൂപമെന്ന നിലയിൽ പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്നതുമായ വിഭവമാണത്. മണിയന്തുരുത്തിൽ നാടകം കളിക്കാനെത്തുന്നവർ വൈകുന്നേരങ്ങളിൽ ചോദിക്കാനാരുമില്ലാത്ത പറമ്പുകളിൽ കാണുന്ന പ്ലാവുകളിലെ ചക്കയിട്ട് കുറുമുള്ള് മാത്രം ചെത്തിക്കളഞ്ഞ് തേങ്ങപോലും ചേർക്കാതെയാണ് കഴിക്കുന്നത് (മീശ, 2018, പു. 43). നാടകം കളിക്കാനെത്തിയ സംഘം ദാരിദ്ര്യത്തിനിടയിൽ ചക്കയിലാണ് അഭയം തേടുന്നത്. ഉടമസ്ഥരാരെന്ന് അന്വേഷിക്കാതെ അതിരുകളില്ലാത്ത പറമ്പുകളിലൂടെ നടന്ന് വിശപ്പിന് പരിഹാരം തേടുകയായിരുന്നു അവർ. അസഹ്യമായ വിശപ്പിന് മുന്നിൽ അന്നത്തെക്കുറിച്ചുള്ള പ്രാർത്ഥനകൾ മാത്രമേ ഉണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ. ദാരിദ്ര്യത്തിനിടയിലെന്നപോലെ വരേണ്യതയിലും ചക്ക അടയാളപ്പെടുന്നുണ്ട്. കല്യാണസദ്യക്ക് തോരനുണ്ടാക്കാനായി മൂപ്പെത്താത്ത ചക്ക പൊടിയായി കൊത്തിയരിയുന്ന ഭക്ഷണക്കൊതിയനായ കഥാപാത്രത്തെ നോവലിൽ കാണാം.

ഭയത്തിന്റെയും പട്ടിണിയുടെയും നാളുകളിൽ നാടിന്റെ വിശപ്പ് പരിഹരിച്ചതിൽ പ്രധാനമായി നിലകൊണ്ട മറ്റൊരുവിഭവം കിഴങ്ങുവിളകളായിരുന്നു. നാടകക്യാമ്പ് കഴിഞ്ഞതോടെ നേരത്തിന് ആഹാരംകിട്ടാതെ വിഷമിക്കുന്ന വാവച്ചൻ (മീശ) പശിയകറ്റാൻ അഞ്ചാറുമൂട് കപ്പയുള്ള സമീപത്തെ പറമ്പിൽ ഇഴഞ്ഞുചെല്ലുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ ആകാശത്തേക്ക് ഇരുകൈകളുമുയർത്തിനിന്ന

കപ്പക്കോലുകളുടെ വേരുകൾപോലും മനുഷ്യരോ എലിയോ മാന്തിത്തിന്നുക ഴിഞ്ഞിരുന്നു. ഒടുവിൽ വിറകുപെറുക്കാൻ പറമ്പിലിറങ്ങിയ ചെല്ലക്ക് കിട്ടിയ നനകിഴങ്ങാണ് അയാൾക്ക് അന്നമാകുന്നത്.

തലേന്ന് തിളപ്പിച്ച ഉണക്കക്കപ്പ പിറ്റേന്നുകാലത്ത് കാന്താരിയും ചേർത്ത് കഴിക്കുന്ന ലൂക്കാമാപ്പിള എന്ന കഥാപാത്രത്തെയും നോവലിൽ കാണാം. നെല്ലൊഴിഞ്ഞാലും അയാളുടെ പത്തായത്തിൽ ഉണക്കക്കപ്പ ഒഴിയാറില്ല. വാട്ടാതെ ഉണക്കിയ വെള്ളുകപ്പ ഉരലിൽ പൊടിച്ച് പലഹാ രമാക്കിയും വാട്ടുകപ്പ തികത്തിയുമാണ് മാപ്പിളയും പെമ്പിളയും പിള്ളേരും മഴക്കാലം കഴിക്കുന്നത്.

വയസ്സേറെയായിട്ടും വീടിന് പിന്നിലെ മരോട്ടിച്ചുവട്ടിലിരുന്ന് അതിൽ പടർന്നുകയറിയ കാച്ചിലിന്റെ ചുവട് ഒരു ചുള്ളിക്കമ്പുകൊണ്ട് മാന്തിനോക്കുന്ന ശീലക്കാരിയാണ് കാളിച്ചോവത്തി. എന്റെ തള്ളേ ദിവസോം മാന്തിനോക്കിയാ കാച്ചില് മുളക്കില്ല എന്ന് മകൻ അവരെ ഗുണദോഷിക്കുന്നുണ്ട്. മലയാളിയുടെ ആഹാരത്തിൽ മണ്ണിനുമീതെ വിളയുന്നവയോളമോ അതിലേറെയോ പ്രാധാ ന്യമുണ്ടായിരുന്നു മണ്ണിനടിയിലെ കിഴങ്ങുവർഗങ്ങൾക്ക്. കാലങ്ങളായി ചെയ്തു പോന്ന ആ ഒരു പ്രവൃത്തിയുടെ തുടർച്ച മാത്രമാണ് ഇന്നും കണ്ണിമുറിയാതെ കാളിച്ചോവത്തി ചെയ്യുന്നത്. അരിയാഹാരം അന്യമായിരുന്ന ഭൂരിപക്ഷം ജനതയുടെ അതിജീവനവഴിയിൽ വിവിധങ്ങളായ കിഴങ്ങുവർഗങ്ങൾ എങ്ങി നെയെല്ലാം അടയാളപ്പെട്ടിരുന്നുവെന്ന് നോവൽ വ്യക്തമാക്കുന്നു.

കേരളത്തിന്റെ സ്വാഭാവികപ്രകൃതി പ്രാദേശികജനതയുടെ അന്നസം സ്കാരത്തെ നിർണയിക്കുന്നതിൽ പ്രധാനഘടകമാണെന്ന് ആഖ്യാതാവ് ആവർത്തിച്ചുറപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. ഹരിതാഭവും വന്യവുമായ കേരളത്തിന്റെ പ്ര കൃതിയുടെ സാധ്യതകളെയാണ് നോവലിസ്റ്റ് വെളിപ്പെടുത്തിത്തരുന്നത്. പവിയാന്റെ ഭാര്യ ചെല്ലയുടെ പാചകത്തെക്കുറിച്ച് പറയുന്നിടത്തും വിഭവപ്ര കൃതി പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നുണ്ട്. പറമ്പുകളിൽ ചെന്ന് വാഴമാണം മാന്തി മണ്ണും വേരും ചെത്തി കഴുകിയെടുത്ത് കണ്ടിച്ചുവേവിച്ച് ഉപ്പുതളിച്ചു. കൊഴുപ്പയുടേയും വയലപ്പൊറ്റ് വള്ളിയുടേയും കുമ്പിലയെടുത്ത് തോരനുണ്ടാക്കിയാണ് അവർ വീട്ടുകാർക്ക് വിളമ്പുന്നത്. മറ്റൊരു സാഹചര്യത്തിൽ പുരയും പുരയിടവും ശത്രുക്കൾ തകർത്തതോടെ വിശപ്പുമായി പായുന്ന വാവച്ചനെ ചിത്രീകരിക്കു ന്നിടത്ത് കഠിനമായ ദാരിദ്ര്യത്തെ തദ്ദേശവാസികൾ എങ്ങിനെ മറികടന്നു എന്നതിന്റെ വ്യക്തമായ ചിത്രം തരുന്നുണ്ട്. പവിയാൻ:

"കിഴക്കോട്ട് പറമ്പുകളിലേക്ക് പരക്കം പാഞ്ഞു. ചൊറിച്ചിലുള്ള വെളി

> ഞ്ചേമ്പിന്റെ താളുകളും ഇലകളും പോലും അപ്രത്യക്ഷമായിരിക്കുന്നു. കപ്പയുടെ ഇളംവേരുകൾ പോരാഞ്ഞ് കുമ്പിലകളും മനുഷ്യർ തിന്നു തീർത്തിട്ടുണ്ട്. ചൊറിയണത്തിന്റെ ഇലകളും വാഴമാണവും മാങ്ങാണ്ടിയും വരെ രുചിയോടെ തിന്നുന്നു. പനമരങ്ങൾ പോലും വെട്ടിയിട്ട് അരിഞ്ഞ് ഇടിച്ചുപൊടിച്ച് പുളിപിഴിഞ്ഞ് വേവിച്ച് ആഹാരമാക്കുന്നു" (മീശ, 2018, പു.84).

ഒരു ദിവസം എങ്ങിനെ മുഴുമിപ്പിക്കുമെന്ന ഭയാശങ്കകളോടെ വിശപ്പ് അപരിഹാര്യമായ പ്രതിബന്ധമായിത്തീർന്ന മുൻകാലങ്ങളിൽ തങ്ങളുടെ പ്രകൃതിയെ പൂർണമായ അളവിൽ തിരിച്ചറിയാനും വിനിയോഗിക്കാനും തദ്ദേശജനത തയ്യാറായിരുന്നുവെന്നതിന്റെ ചരിത്രബോധ്യത്തോടെയുള്ള ആഖ്യാനമാണ് നോവലിൽ പ്രകടമാകുന്നത്.

എരണ്ടകളെ പിടിക്കാനുള്ള ശ്രമമവസാനിപ്പിച്ച് മടങ്ങുന്ന വാവച്ചനെ ആകാശം മഴത്തുള്ളികളെറിഞ്ഞ് കൊല്ലാൻ ശ്രമിക്കുന്നുണ്ട്. മുട്ടാളൻമാരായ മഴത്തുള്ളികളിൽ നിന്നും രക്ഷപ്പെടാൻ ശ്രമിച്ച് പരാജയപ്പെടുന്ന വാവച്ചൻ കൈത്തോടിനക്കരെ ഒരു വെളുത്ത മറവ് കാണുന്നു. ഇടിമിന്നലുള്ള മഴക്കാലരാത്രികളിലെ കുണിടിയെത്തുടർന്ന് പറമ്പിൽ മുളച്ചുപൊന്തുന്ന വെളുത്ത പൂക്കളെ അയാൾ ഓർത്തു. മഴയിൽ നിന്നും രക്ഷ നേടാൻ അയാൾ കുണിനടിയിലേക്ക് സ്വയം ചെറുതായിനിന്നു. തന്നെ ഉള്ളിലൊളിപ്പിച്ച് തലയുയർത്തി നിൽക്കുന്ന ആ കുണിനെക്കുറിച്ച് ചിന്തിക്കവേ അയാളുടെ ഓർമ്മകളിലേക്ക് ചെറുപ്പത്തിൽ മരിച്ചുപോയ സഹോദരി കടന്നെത്തുന്നു. ഒരുവേള അവളാണ് ഈ കുണായി പുനർജനിച്ചതെന്നുപോലും അയാൾ ചിന്തിക്കുന്നു. "സാധാരണ തരിശുകിടക്കുന്ന പറമ്പുകളിലും തെങ്ങിൻമൂട്ടുകളിലും കയ്യാലപ്പൊഴുതുകളിലുമാണ് കുൺ കിളിർക്കുക. ഇടി മുഴങ്ങുന്നതിന് പിറ്റേന്ന് അതിരാവിലെതന്നെ കുട്ടൻപാളകളുമായി ചെല്ല കുൺ പറിക്കാൻ പോകാറുണ്ട്. അരിക്കുണും പാൽക്കുണും വെറുതെ വെള്ളം തളിച്ച് ഉപ്പിട്ട് വേവിച്ചാൽ മതി" (മീശ, 2018, പു. 135).

വേട്ട

അചേതനമായ പ്രകൃതിവിഭവങ്ങളെന്നപോലെ ആഹരിക്കുന്നതിനായി ജീവനുള്ളവയെയും പെറുക്കിയെടുക്കുക (വേട്ടയാടൽ) എന്നത് പ്രകൃതിയിലെ സാമാന്യസ്വഭാവമാണ്. കായ, കുരു, ധാന്യം, വേര്, ചെറുപ്രാണികൾ എന്നിവയോടൊപ്പം തന്നെ ചെറുതരം പക്ഷികളേയും മൃഗങ്ങളേയും മീനുകളേയും മനുഷ്യർ തങ്ങളുടെ പ്രകൃതിയിൽനിന്നും (വേട്ടയിലൂടെ) പെറുക്കിയെടുത്തിരുന്നു.

ആദ്യകാലങ്ങളിൽ പഴങ്ങളും കായ്കളും കഴിച്ചുശീലിച്ച മനുഷ്യൻ പിൽക്കാലത്ത് ജീവികളെ വേട്ടയാടാൻ തുടങ്ങി. കായ്കനികളുടെ അപര്യാപ്തതയിൽനിന്ന് വേട്ട സർവ്വസാധാരണമായി. പ്രകൃതിയിലെ ചെറുജീവികളെ വേട്ടയാടി ആഹരിച്ച ഒരു കാലം കേരളത്തിന് കേവലമായ ഭൂതകാലസ്മരണയല്ല. അപരിഷ്കൃതമായ ശിലായുഗത്തിൽനിന്നും ആധുനികമെന്ന് ഘോഷിക്കുന്ന വർത്തമാനകാലത്തിലേക്കും നീണ്ടുനിൽക്കുന്ന ജനിതകഘടനയുടെ അനുശീലനമാണത്. അതിജീവനമാർഗമെന്ന നിലയിൽ അബോധത്തിലെ ആ വേട്ടക്കാരൻ/ക്കാരി അനുകൂലസാഹചര്യങ്ങളിൽ ഉരുവപ്പെടുന്നു. നോവലിൽ വിവിധ സന്ദർഭങ്ങളിൽ അത് കാണുന്നുണ്ട്.

തോട്ടിൽ വെള്ളം വറ്റിയിടത്ത് നല്ല ഒന്നാന്തരം ചെമ്പല്ലികൾ നീന്തിക്കളിക്കുന്നത് കണ്ടുപിടിക്കാൻ പോയ ചോവന്റെ കഥ നോവലിന്റെ ആദ്യഭാഗത്ത് തന്നെയുണ്ട് (മീശ, പുറം. 19). വാവച്ചന്റെ അപരിഹാര്യമായ വിശപ്പുമായുള്ള സഞ്ചാരങ്ങൾക്കിടയിൽ, മുളകും മല്ലിയും ഇല്ലാത്തതുകൊണ്ട് കിട്ടുന്ന മീനും കക്കായും ഞവുണിക്കായും ഉപ്പ് മാത്രമിട്ട് പുഴുങ്ങിത്തിന്നുന്നതും കാണാം (മീശ, പുറം. 112, 169, 235).

കേരളചരിത്രവും പെറുക്കലും

ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിലും കേരളത്തിലെ ഭൂരിഭാഗം ജനവിഭാഗങ്ങളും ഭൂരഹിതരും ജാതിവിവേചനങ്ങൾക്ക് വിധേയപ്പെട്ടവരുമായിരുന്നു. ജന്മസ്വത്ത് എന്നപേരിൽ ഭൂമിയുടെ കൈവശാധികാരം ഏറിയ അളവും നമ്പൂതിരിമാർക്കായിരുന്നതിനാൽ വയലിലെ പ്രധാന വിളവായ നെല്ല് അവരുടെ മുഖ്യാഹാരമായി മാറി. കേരളചരിത്രത്തിൽ ആസൂത്രിതമായി കൃഷിനടന്ന ഒരേയൊരിടം ഇവിടുത്തെ വയലേലകളായിരുന്നു. കാലാവസ്ഥാപരിജ്ഞാനം, മണ്ണൊരുക്കൽ, നടീൽ, ജലസേചനം, പരിപാലനം, വിളവെടുപ്പ്, വിത്തുസംഭരണം എന്നിങ്ങനെ കൃഷിയുടെ സാങ്കേതികഘട്ടങ്ങളിലൂടെ കൃത്യമായും കടന്നുപോയ പ്രക്രിയയാരുന്നു അത്. നമ്പൂതിരിമാരും അവരോട് ചേർന്നുനിന്ന നായർവിഭാഗവും മാത്രമാണ് പ്രധാന അന്നോല്പാദനമെന്ന നിലയിൽ നെൽകൃഷിയോട് ബന്ധപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. ഭൂരിപക്ഷം വരുന്ന മറ്റുവിഭാഗങ്ങൾ നെല്ലുമായി അധ്വാനതലത്തിൽ മാത്രമേ ബന്ധപ്പെട്ടിരുന്നുള്ളൂ. ഒരു പരിധിവരെ നായർ വിഭാഗം ഉൾപ്പെടെ ജാതിശ്രേണിയിലെ താഴേക്കുള്ള മറ്റെല്ലാ വിഭാഗങ്ങളും നെല്ല് എന്ന കാർഷികവിളയിൽനിന്നും അന്യവൽക്കരിക്കപ്പെട്ടവരായിരുന്നു. കേരളത്തിലെ വന്യമായ പ്രകൃതിയിലെ നൂറുകണക്കിന് വരുന്ന ഇലകൾ, പൂക്കൾ, കായ്കൾ, പഴങ്ങൾ, മീനുകൾ, മറ്റ് ജലജീവികൾ, വേട്ടമൃഗങ്ങൾ

എന്നിവയിലൂടെയെല്ലാം നിലനിന്ന മഹാഭൂരിപക്ഷത്തിന്റെ ജീവനോപാധിയെന്നത് കൃഷിയായിരുന്നില്ല, പെറുക്കലായിരുന്നു. സാങ്കേതികമായി കൃഷിയെന്ന് വ്യവഹരിക്കാവുന്ന ഗണത്തിൽപ്പെടുന്ന വിഭവങ്ങളല്ല ഇവയൊന്നുംതന്നെ. അവയിൽച്ചിലതിലെല്ലാം കേവലമായ നടീൽ (വിത്തെറിയൽ) നടന്നിരിക്കാമെന്ന് മാത്രം. അതുകൊണ്ടുമാത്രം അവയെ കൃഷിയെന്ന് വ്യവഹരിക്കുക സാധ്യമല്ല. കേരളസംസ്കാരത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ആലോചനകളിൽ ചരിത്രത്തിലെ ഈയൊരു വശത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ചിന്തകൾ കൂടി ഉൾക്കൊള്ളിക്കേണ്ടതുണ്ട്.

ആധാരസൂചി

1. അലക്സായെവ് വി.പി, മനുഷ്യ വംശത്തിന്റെ ഉല്പത്തി, പ്രോഗ്രസ്സ് പബ്ലിക്കേഷൻ, 1986
2. കാൾമാർക്സ്, ഇന്ത്യയെക്കുറിച്ച്, വിവ. സത്യദാസ് എൻ., ചിന്ത പബ്ലിക്കേഷൻസ്, തിരുവനന്തപുരം, 2013
3. ജയൻ കെ.ആർ., പ്ലാവ്, മാതൃഭൂമി ബുക്സ് ,കോഴിക്കോട്, 2015.
4. ബാലകൃഷ്ണൻ പി.കെ., ജാതിവ്യവസ്ഥിതിയും കേരളചരിത്രവും, ഡി.സി ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2012.
5. ഹരീഷ് എസ്., മീശ, ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2018.
6. Lee, Richard B., Devore, Irivin (Ed.), Man The Hunter, Aldine Publishing Company, Chicago, 1968.

ranjithcknivas@gmail.com

ജാതിവിരുദ്ധസമീപനം ഗുണ്ടർട്ടിന്റെ കൃതികളിൽ

സിംപ്ൾ എ.ഇസെഡ്.
ഗവേഷക, ശ്രീകേരളവർമ്മ കോളേജ്, തൃശൂർ

സംഗ്രഹം

ക്രിസ്തുമത പ്രചാരണത്തോടൊപ്പം സാമൂഹിക പരിവർത്തനവും ഹെർമ്മൻ ഗുണ്ടർട്ടിന്റെ കൃതികളുടെ മുഖ്യലക്ഷ്യമായിരുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ പഴഞ്ചൊൽ മാല, നളചരിത സാരശോധന, വജ്രസൂചി എന്നീ കൃതികൾ മുൻ നിർത്തി ഗുണ്ടർട്ടിന്റെ ജാതിവിരുദ്ധദർശനങ്ങളെയും മനുഷ്യത്വപരമായ സമീപനങ്ങളെയും പഠനവിധേയമാക്കുന്നതാണ് പ്രബന്ധം. മതദൂഷണസാഹിത്യമായി മാറ്റി നിർത്തപ്പെടുന്ന ഗുണ്ടർട്ടിന്റെ കൃതികൾ മതപ്രചാരണം നടത്തുന്നതോടൊപ്പം ഒരു ജനതയെ മുഴുവൻ അടിമത്തത്തിലേക്ക് തള്ളിവിടുന്ന ഇന്ത്യൻ ജാതിവ്യവസ്ഥയോട് കലഹിക്കുന്നു.

താക്കോൽ വാക്കുകൾ: ജാതിവിരുദ്ധത, അസ്പൃശ്യത, ദ്വന്ദ്വാത്മകത, മതദൂഷണസാഹിത്യം

നൂറ്റാണ്ടുകളായി നിലനിന്നുപോന്ന ജാതിവ്യവസ്ഥയും അത് സൃഷ്ടിച്ചെടുത്ത ഒരു വിഭാഗം ജനതയുടെ അടിമത്ത ജീവിതവും കേരളീയഭൂതകാലത്തിന്റെ നേർക്കാഴ്ചയായിരുന്നു. ജാതിയുടെ പേരിൽ മനുഷ്യർ അനുഭവിക്കേണ്ടി വന്ന അടിമത്തതുല്യമായ അവസ്ഥയെക്കുറിച്ച് ഏകദേശധാരണ ലഭിക്കുന്നത് പലപ്പോഴും മിഷണറി കൃതികളിൽ നിന്നാണ്.

പശ്ചിമയൂറോപ്പിൽ നിന്ന് മിഷണറിമാർ കേരളത്തിലെത്തുന്നത് പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലാണ്. അനാചാരങ്ങളും അന്ധവിശ്വാസങ്ങളും അസ്പൃശ്യതയുമെല്ലാം ഏറ്റവും ക്രൂരമായ വിധത്തിൽ ഓരോ വ്യക്തിയെയും

പീഡിപ്പിച്ചിരുന്ന കാലഘട്ടമായിരുന്നു അത്. ജാതിയുടെ പേരിലുള്ള ചൂഷണം ഏറ്റവുമധികം അനുഭവിച്ചു പോന്നത് ചാതുർവർണ്യ വ്യവസ്ഥയുടെ പുറത്തുള്ള സാധാരണക്കാരായ ജനങ്ങളാണ്. സവർണമേധാവിത്വത്തിനു കീഴിൽ അടിമകളെപ്പോലെ അല്ലെങ്കിൽ അതിലും നികൃഷ്ടമായി അവർ കഴിഞ്ഞു പോന്നു.

കച്ചവടത്തിനും മറ്റുമായി ഇവിടെ വന്ന വിദേശികൾ തങ്ങളുടെ സ്വാർത്ഥലാഭത്തിനായി സവർണമേധാവിത്തത്തെ അംഗീകരിക്കുകയും അവരെ നീരസപ്പെടുത്താത്തവിധം പ്രവർത്തിക്കുകയും ചെയ്തു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഭരണയന്ത്രം വിദേശീയരുടെ കൈകളിലേക്കു വീണപ്പോഴും സാധാരണക്കാരുടെ പീഡനങ്ങൾക്ക് യാതൊരു വ്യത്യാസവും വന്നില്ല.

ഈ ഒരു സാഹചര്യത്തിലാണ് ഹെർമ്മൻ ഗുണ്ടർട്ടിനെ ബാസൽമിഷൻ കേരളത്തിലെ സുവിശേഷവേലയ്ക്കായി നിയോഗിക്കുന്നത്.ബ്രിട്ടീഷ്ഭരണത്തിന്റെ ആരംഭകാലത്ത് ബ്രൌൺ എന്ന ഇംഗ്ലീഷുകാരന് അഞ്ചരക്കണ്ടി എന്ന സ്ഥലത്ത് ഒരു കറുപ്പതോട്ടം ഉണ്ടായിരുന്നു. ഇവിടെ പണിയെടുക്കുന്ന തൊഴിലാളികളെ ക്രിസ്തുമതത്തിൽ ചേർക്കാൻ ഗുണ്ടർട്ടിനെ ക്ഷണിക്കുന്നുണ്ട്. തീർത്തും അടിമത്തതുല്യമായ അവസ്ഥയായിരുന്നു അഞ്ചരക്കണ്ടിയിലെ തൊഴിലാളികളുടേത്. കറുപ്പ തോട്ടത്തിൽ പണിയെടുക്കുന്നതിനായി തൊഴിലാളികളെ നിലമ്പൂരിൽ നിന്നു വാങ്ങിയതായി രേഖകളുണ്ട്.ഇവരിൽ മിക്കവരും സമൂഹത്തിൽ താഴേക്കിടയിൽ ജീവിക്കുന്ന പുലയ ജാതിയിൽപ്പെട്ടവരായിരുന്നു. വിലകൊടുത്തു വാങ്ങിയതു കൂടാതെ ഇവിടെ പണിയെടുക്കുന്നതിനായി പുലയരെയും കുട്ടികളെയും വ്യാപകമായി തട്ടിക്കൊണ്ടു വന്നിരുന്നതായും പറയുന്നു (James pegg,slavery in India, 1828) അന്നത്തെ ജില്ലാമജിസ്ട്രേട്ട് ആയിരുന്ന ബാബറിന്റെ ഇടപെടലിലൂടെ കുറെ കുട്ടികളെയും പുലയരെയും വേട്ടുവരെയും മോചിപ്പിക്കുകയുണ്ടായി. കേരളത്തിലെ അടിമത്തവ്യവസ്ഥിതിയിൽ അഞ്ചരക്കണ്ടിയിലെ തോട്ടത്തിനുണ്ടായിരുന്ന വലിയ പങ്ക് ഇതിൽ നിന്ന് വ്യക്തമാകുന്നു.കണ്ണൂരിൽ നിന്ന് ആറേഴ മണിക്കൂർ കുതിരപ്പുറത്ത് യാത്ര ചെയ്ത് അഞ്ചരക്കണ്ടിയിലെത്തിയ ഗുണ്ടർട്ടിന് തോട്ടത്തിലെ തൊഴിലാളികളുടെ അവസ്ഥ കണ്ട് അസഹനീയമായി തോന്നി.അവരെപ്പറ്റി ഗുണ്ടർട്ട് ഇങ്ങനെ എഴുതുന്നുണ്ട്:

> "ഇവർ ഏറ്റവും നീചമായ ജാതിയിൽപ്പെട്ടവരാണ്. ഇവരെ നാല്പത് അടി ദൂരത്തു മാത്രമേ ഒരു ഹിന്ദുവിനു കാണുവാൻ പാടുള്ളൂ. അവരെ പല വിധത്തിലും ദ്രോഹിക്കുന്നു.നടക്കാൻ ആരംഭിക്കുന്ന കുട്ടി മുതൽ വൃദ്ധന്മാർ വരെ ഓരോരുത്തർക്കും ഓരോ ജോലികൾ ചെയ്യാനുണ്ടായിരുന്നു (മലയാളവും ഹെർമൻ ഗുണ്ടർട്ടും, 2016: 1086).

തീർത്തും അവശരായ ഇവരോട് സുവിശേഷം പ്രസംഗിക്കുന്നതിൽ അർത്ഥ മില്ലെന്ന് തിരിച്ചറിഞ്ഞ ഗുണ്ടർട്ട് അവിടെ പ്രാർത്ഥന നടത്താൻ വിസ്സമ്മതി ക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. അദ്ദേഹത്തിൽ നിറഞ്ഞുനിന്നിരുന്ന മനുഷ്യസ്നേഹം അദ്ദേഹത്തിന്റെ വാക്കുകളിൽ നിന്ന് വ്യക്തമാകുന്നുണ്ട്. മലബാറിലെ ജീവിതം നേരിട്ടു കണ്ടതിനു ശേഷമാണ് ഗുണ്ടർട്ടും കുടുംബവും മലബാറിൽ വരാൻ ആഗ്രഹം പ്രകടിപ്പിക്കുന്നത്. സാധാരണ ജനങ്ങളുടെ ദുസ്ഥിതിക്ക് തന്നാലാവും വിധം അറുതി വരുത്താൻ അദ്ദേഹം ആഗ്രഹിച്ചിരുന്നു. ക്രിസ്തുമത പ്രചാരണത്തോടൊപ്പം സാമൂഹികപരിവർത്തനവും അദ്ദേഹം ലക്ഷ്യംവെച്ചി രുന്നു എന്ന് അദ്ദേഹത്തിന്റെ കൃതികൾ വ്യക്തമാക്കുന്നു. ഗുണ്ടർട്ടിന്റെ ഭാഷാ പരമായ കൃതികൾ വളരെയേറെ പഠനങ്ങൾക്ക് വിധേയമായിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ ഗുണ്ടർട്ട് രചിച്ച പഴഞ്ചൊൽ മാല, നളചരിതസാരശോധന, വജ്രസൂചി തുടങ്ങിയ കൃതികൾ മതദൂഷണസാഹിത്യമെന്നു പറഞ്ഞു പലപ്പോഴും മാറ്റിനിർത്തുകയാണ് പതിവ്. മതപ്രചരണാർത്ഥം രചിച്ച ഈ കൃതികളുടെ സൂക്ഷ്മവായന ഗുണ്ടർട്ടിന്റെ ജാതിവിരുദ്ധദർശനങ്ങളെയും മനുഷ്യത്വപരമായ സമീപനങ്ങളെയും വെളിവാക്കുന്നതാണ്. സുവിശേഷവൽക്കരണം കേവലമു ള്ള മതപരിവർത്തനമായി ഗുണ്ടർട്ട് കണ്ടിരുന്നില്ല. സാമൂഹികമായി നിലനില്ക്കു ന്ന അന്ധവിശ്വാസങ്ങളും അനാചാരങ്ങളും അസ്പൃശ്യതയും അടിമത്തവുമെല്ലാം ഇല്ലാതാകുന്ന അവസ്ഥയിൽ മാത്രമേ ക്രിസ്തുവിന്റെ സുവിശേഷം സമൂഹത്തിൽ വേരോട്ടൂ എന്ന് അദ്ദേഹം തിരിച്ചറിഞ്ഞിരുന്നു.അതുകൊണ്ടുതന്നെ അദ്ദേഹ ത്തിന്റെ കൃതികൾ സൂക്ഷ്മമായി ജാതി അടിമത്തവ്യവസ്ഥയെയും അതിന്റെ പേരിലുള്ള അനാചാരങ്ങളെയും വിമർശിക്കുന്നു.

നളചരിതസാരശോധന

ഗുണ്ടർട്ടിന് സാഹിത്യകൃതികളോടുണ്ടായിരുന്ന താല്പര്യം വ്യക്തമാക്കുന്ന താണ് നളചരിതസാരശോധന എന്ന കൃതി. ക്രിസ്തുമതപ്രചാരണത്തിനായി നളകഥയെ ഉപജീവിക്കുകയാണ് ഇവിടെ ഗുണ്ടർട്ട് ചെയ്യുന്നത്.ഗുരു-നായർ സംവാദ രൂപത്തിലാണ് നളചരിതസാരശോധനയുടെ ആഖ്യാനം നളചരി തത്തിന്റെ സാഹിത്യമേന്മയെ അംഗീകരിക്കുന്ന ഗുരു അതിന്റെ സാരാംശം തേടിപ്പോകാതെ കഥയെ പ്രത്യക്ഷാർത്ഥത്തിൽ സ്വീകരിക്കുകയും അതിൽ വിവരിക്കുന്ന കാര്യങ്ങളെ വിമർശിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ആദ്യം ഗുരുവിന്റെ വാക്കുകളെ ചോദ്യം ചെയ്യുന്ന നായർ പിന്നീട് ഗുരു പറയുന്ന ക്രിസ്തുമതത്തി നോട് ചായ്‌വു കാണിക്കുന്നു.

പ്രത്യക്ഷത്തിൽ മതപ്രചാരണദൗത്യം മാത്രമാണ് നളചരിതസാര ശോധന മുന്നോട്ടുവയ്ക്കുന്നത്. എന്നാൽ സൂക്ഷ്മമായി നിരീക്ഷിച്ചാൽ ജാതിയുടെ പേരിലുള്ള അനാചാരങ്ങളെയും അന്ധവിശ്വാസങ്ങളെയും അസ്പൃശ്യതയെ യുമെല്ലാം ഈ കൃതി പരോക്ഷമായി വിമർശിക്കുന്നുണ്ട്.ഒരു ഉദാഹരണം നോക്കാം.

> "ഗുരു:... നളന്റെ പാപത്തെ ഗ്രഹിച്ചുവൊ?
>
> നായർ: അതു പാപം എന്നു പറയാൻ ഉണ്ടൊ?
>
> ഗുരു: "ശൌചവും കഴിച്ചാശു" "പാദ ക്ഷാളനം ചെയ്തു" അന്നേരം പാദത്തിന്റെ പിമ്പുറം പുറവി നന്നായി നനഞ്ഞീലെന്നറിഞ്ഞു മഹാശഠൻ മായയാ നളന്തന്റെ കാലിണ ചേർന്നു കൂടി കായത്തെ പ്രവേശിച്ചു വസിച്ചാൻ എന്നെ വേണ്ടു. ഭൂപതിക്കതു നേരം ബുദ്ധിയും പകർന്നിത് ത്രൂപവും മലിനമായി ചെന്നുടൻ അകമ്പുക്ക അത്രെ ഉള്ളു. (3 പാദം)
>
> നായർ: കാൽ നനയാത്തതു കൊണ്ടത്രെ. ആ വൈഷമ്യം എല്ലാം പിണഞ്ഞതു എന്നു എനിക്കു ബോധിക്കുന്നില്ല.
>
> ഗുരു: ഈ വക ഒന്നിനാലും പാപം വരാതു. സത്യം, അരുത് എന്നു ദൈവം കല്പിച്ചതിൽ മനസ്സവെക്കുകയാൽ അല്ലാതെ ഒന്നു തൊട്ടതിനാലും തൊടാത്തതിനാലും പാപം ഉണ്ടാകയില്ല." (1992: 98)

തൊട്ടുകൂടായ്മയും തീണ്ടിക്കൂടായ്മയും നിലനില്ക്കുന്ന സമൂഹത്തിൽ അവ അനാവശ്യവും അന്ധവിശ്വാസവുമാണെന്ന് പരോക്ഷമായി സൂചിപ്പിക്കുകയാണ് ഗുരുവിന്റെ ഈ വാക്കുകൾ.

മനുഷ്യരെല്ലാവരും ഒരു ദൈവത്തിന്റെ പുത്രരാണെന്ന് നളചരിതസാരത്തിൽ പറയുന്നുണ്ട്. ജാതിവ്യത്യാസം നിരർത്ഥകമാണെന്നു പ്രത്യക്ഷത്തിൽ അല്ലെങ്കിലും ഇത്തരം ദർശനങ്ങൾ അവതരിപ്പിക്കുക വഴി പരോക്ഷമായി സമർത്ഥിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്.

> "ഗുരു: ഞാൻ പറഞ്ഞുവല്ലൊ, അവൻ പിതാവായിരിക്കുന്നു. കുട്ടികൾ വന്നു അപേക്ഷിച്ചാൽ ആരെയും പുറത്താക്കുകയില്ല. ആരെങ്കിലും തന്നൊടു പ്രാർത്ഥിക്കും തോറും ചെവിക്കൊള്ളുന്നു. ദൈവം സ്നേഹമാകുന്നു;തന്റെ സൃഷ്ടികളെ തന്നെ പോലെ തന്നെ സ്നേഹിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടു നമ്മൊടു കല്പിച്ച മുഖ്യധർമവും സ്നേഹം എന്നതു തന്നെ യാകുന്നു." (1992: 110,)

ദൈവത്തിന്റെ മുന്നിൽ സൃഷ്ടികളെല്ലാം തുല്യരാണെന്ന സങ്കല്പം ഈ സംഭാഷണം മുന്നോട്ടു വെക്കുന്നുണ്ട്. ദൈവം നമ്മെ സ്നേഹിക്കുന്നതു പോലെ

നമ്മളും പരസ്പരം സ്നേഹിക്കേണ്ടവരാകുന്നു എന്ന് ഗുരു ഓർമ്മിപ്പിക്കുന്നു. ബൈബിളിലെ ആശയങ്ങളാണ് ഗുരുവിന്റെ വാക്കുകളിൽ തെളിയുന്നത്. വലിപ്പചെറുപ്പങ്ങൾ നിർണയിച്ച് പരസ്പരം അകറ്റി നിർത്തേണ്ടതിന്റെ, അകല ത്തെക്കുറിച്ച് മാത്രം ചിന്തിക്കുന്ന സമൂഹത്തിൽ എല്ലാവരെയും ഒരു പോലെ സ്നേഹിക്കുക എന്ന തത്ത്വം പുതിയതും അസംബന്ധവുമായിരുന്നു. ഉപദേശ രൂപേണ നേരിട്ടു പറഞ്ഞാൽ ഒരിക്കലും വില പോകാത്ത ഈ തത്ത്വത്തെ നളകഥയെ ഉപജീവിച്ച് യുക്തിയുടെ ഭാഷയിൽ അവതരിപ്പിക്കുകയായിരുന്നു ഗുണ്ടർട്ട്.

നളകഥയുടെ സാഹിത്യമൂല്യത്തെയും സംവേദനക്ഷമതയെയും ഗുണ്ടർട്ട് തിരിച്ചറിഞ്ഞിരുന്നു. സാമൂഹിക പരിവർത്തനത്തിനും മതപരിവർത്തനത്തിനും നളകഥയുടെ സാധ്യതയെ ഗുണ്ടർട്ട് പരമാവധി ഉപയോഗിച്ചു.

പഴഞ്ചൊൽ മാല

കേരളസംസ്കാരത്തോടും അറിവുകളോടും ഗുണ്ടർട്ടിനുണ്ടായിരുന്ന താല്പര്യം പ്രകടമാകുന്ന കൃതിയാണ് 'പഴഞ്ചൊൽ മാല'. "കേരളത്തിലെത്തിയ മറ്റൊരു മിഷണറിക്കും സംസ്കാരത്തിന്റെ ജനകീയ ധാരകളെക്കുറിച്ച് ഇത്രത്തോളം ശാസ്ത്രീയമായ ധാരണ ഉണ്ടായിരുന്നില്ല." (സ്കറിയ സക്കറിയ, 2016: 697) മതപരമായ ലക്ഷ്യങ്ങൾ ഒഴിവാക്കിക്കൊണ്ട് ഗുണ്ടർട്ട് രചിച്ച പഴഞ്ചൊൽ സമാഹാരങ്ങളുടെ പകർപ്പ് ട്യൂബിങ്ങൻ സർവകലാശാല ലൈബ്രറിയിൽ നിന്ന് ലഭിച്ചതായി ഡോ.സ്കറിയസക്കറിയ രേഖപ്പെടുത്തുന്നു. (2016: 697)

പഴഞ്ചൊല്ലുകളുടെ വ്യാഖ്യാനം സംസ്കാരവുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തി നടത്തേണ്ടുന്ന ഒന്നാണ്. കാരണം സംസ്കാരവും മനുഷ്യ ജീവിതാവസ്ഥ യുമായി അത്രമേൽ ബന്ധപ്പെട്ടുകൊണ്ടാണ് ഓരോ പഴഞ്ചൊല്ലുകളും നിലനില്ക്കുന്നത്.

ഗുണ്ടർട്ടിന്റെ 'പഴഞ്ചൊൽ മാല' യഥാർത്ഥത്തിൽ മലയാളത്തിലെ പഴഞ്ചൊല്ലുകളെ ശേഖരിച്ച കൃത്യമായ വ്യാഖ്യാനം നല്കുന്ന ഒരു ഗ്രന്ഥമല്ല. ക്രിസ്തീയതത്ത്വങ്ങളും ദർശനങ്ങളും മലയാളത്തിൽ നിലവിലുള്ള പഴഞ്ചൊല്ലു കളിൽ കണ്ടെത്തുകയും ചിലതെല്ലാം ആരോപിക്കുകയും ആണ് ഗുണ്ടർട്ട് ഈ ഗ്രന്ഥത്തിൽ ചെയ്യുന്നത്.ഇംഗ്ലീഷിൽ ഗുണ്ടർട്ട് നല്കിയിരിക്കുന്ന ഗ്രന്ഥനാമം ഇത് വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. 'Malayalam proverbs applied to christianity' (ക്രിസ്തീയതയ്ക്കുമേൽ മലയാള പഴമൊഴികളുടെ പ്രയോഗം) എന്നിങ്ങനെയാ ണത്.

പഴഞ്ചൊല്ലുകളുടെ ബോധനാത്മകതയെയും ദ്വന്ദ്വാത്മകതയെയും പരമാവധി പ്രയോജനപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടാണ് ഗുണ്ടർട്ട് പഴഞ്ചൊല്ലുകളുടെ വ്യാഖ്യാനം നിർവ്വഹിച്ചിരിക്കുന്നത്. പഴഞ്ചൊല്ലുകൾ അർത്ഥവത്താക്കുന്നത് അത് പ്രയോഗിക്കുന്ന സന്ദർഭത്തിലാണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ പഴഞ്ചൊല്ലിന്റെ വ്യാഖ്യാനം അതിന്റെ സന്ദർഭത്തിന്റെ വ്യാഖ്യാനം കൂടിയായിരിക്കും. എന്നാൽ ഗുണ്ടർട്ട് ഇത്തരത്തിലൊരു വ്യാഖ്യാനമല്ല പഴഞ്ചൊല്ലുകൾക്ക് നല്കിയിരിക്കുന്നത്. സന്ദർഭത്തിൽ നിന്ന് അടർത്തിമാറ്റി തീർത്തും വ്യത്യസ്തമായ മറ്റൊരു ഇടത്തിലേക്ക് പ്രതിഷ്ഠിച്ചു കൊണ്ട് ബോധനാത്മകമായി അവയെ വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നു. ഗുണ്ടർട്ടിന്റെ ഇത്തരത്തിലുള്ള പഴഞ്ചൊൽവ്യാഖ്യാനത്തെ ബൈബിളിലെ സുഭാഷിതങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തി ക്കൊണ്ടാണ് ഡോ.കെ. എം.അനിൽ നിരീക്ഷിക്കുന്നത്. അദ്ദേഹം പറയുന്നു:

> "സംഭാഷണത്തിന്റെ ഇടയിൽ കടന്നു വരുന്ന പ്രസ്താവനകളായല്ല ഗുണ്ടർട്ട് പഴഞ്ചൊല്ലുകളെ കണ്ടത്. പകരം അവയെ ജ്ഞാനിയായ ഒരുവനിൽനിന്ന് അനാദിയായി പുറപ്പെടുന്ന അരുളപ്പാടുകളായി അദ്ദേഹം കരുതി. അവയിൽ നിഗൂഢമായ അർത്ഥങ്ങളുണ്ടെന്നും വ്യാഖ്യാനത്തിലൂടെ മാത്രമേ അവയെ അപഗൂഢവൽക്കരിക്കാനാവൂ എന്നുമുള്ള സങ്കല്പമാണ് പഴഞ്ചൊൽ മാലയിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്നത്."
> (2016:741)

സന്ദർഭത്തിൽ നിന്ന് അടർത്തിമാറ്റി പഴഞ്ചൊല്ലിനെ വ്യാഖ്യാനിക്കുന്ന ഗുണ്ടർട്ടിന്റെ രീതിക്കു ചില ഉദാഹരണങ്ങൾ നോക്കാം:

> "ഏതു പണി ചെയ്താലും ദൈവ സമ്മതം എന്നറിഞ്ഞാൽ മനുഷ്യരുടെ
> സഹായം കൂടാതെ നിവൃത്തിപ്പാൻ നോക്കണം.
> തനിക്കു താനും പുരക്കു തൂണും
> തന്മെൽ കാചാതു മുരട്ടിൽ വീഴും
> തന്റെ കയ്യെ തലക്കു വെച്ചൂടും" (1992:41)

> "അർത്ഥം കുറഞ്ഞവർക്കു സൌഖ്യവും നിർഭയത്വവും ഏറി കാണുന്നു.
> എടെക്കും മൊഴെക്കും ചുങ്കം ഇല്ല
> പുരയില്ലാത്തവനുണ്ടൊതിപ്പെടി
> വെവുന്ന പുരെക്കെ ഊരുന്ന കഴക്കൊൽ ആദായം
> തൊണി മറിഞ്ഞാൽ പുറം നല്ലൂ" (1992:45)

ഇത്തരത്തിൽ സന്ദർഭം കൊണ്ട് പരസ്പരം ബന്ധമില്ലെങ്കിലും അവയെ കൂട്ടിയിണക്കി തനിക്ക് പറയാനുള്ള വസ്തുതകൾ അവതരിപ്പിക്കുകയാണ് പഴഞ്ചൊൽമാലയിൽ ഗുണ്ടർട്ട് ചെയ്യുന്നത്. പഴഞ്ചൊല്ലിന്റെ ദ്വന്ദ്വാത്മക

സ്വഭാവം ഇവിടെ പരമാവധി ഉപയോഗപ്പെടുത്തുന്നു.

ജാതിയെ വിമർശിക്കുന്ന ചൊല്ലുകളും പഴഞ്ചൊൽമാലയിൽനിന്ന് കണ്ടെടുക്കാം.

> "ശങ്കരാചാര്യർ മുതലായ വമ്പന്മാർ വെച്ച വെപ്പുകളിൻ നിമിത്തം മലയാളത്തിലും ഭാരതഖണ്ഡത്തിൽ ഒക്കെയും ഐക്യം ഇല്ലാതെ പൊയി. പെടിയും എത്രയും ഏറെ വന്നിരിക്കുന്നു; തീണ്ടിക്കുളിക്കാരെ ഭയപ്പെടുന്നു. കണ്ണെറുപ്രാക്കൽ കുരള തുടങ്ങിയുള്ളതിന്നു എത്ര പെടി. ജീവനുള്ള ദൈവത്തെ വിശ്വസിച്ചു സെവിക്കിലെ ഭയം നീങ്ങും. എന്നാൽ ഭൂദെവന്മാരും കൈക്കൊട്ടും മറ്റും എടുത്തു വിയർത്തു ഉണ്മാൻ സംഗതി വരും. നിങ്ങൾ അവരെ വെല ചെയ്യാൻ നിർബന്ധിക്കാതെ വെറുതെ തീറ്റുന്നത എന്തു.
>
> കെരളം ബ്രാഹ്മണർക്ക സ്വർഗ്ഗം ശെഷം ജാതികൾക്ക നരകം.
>
> ഊട്ടുകെട്ട പട്ടർ ആട്ടുകെട്ട പന്നി എന്തൊരു പാച്ചൽ
>
> പകൽ കക്കുന്ന കള്ളനെ രാത്രി കണ്ടാൽതൊഴെണം (അയ്യൊ)
>
> (1992:72)

കേരളത്തിലെ ജാതിവ്യവസ്ഥിതിയെ അസഹിഷ്ണുതയോടെ വീക്ഷിക്കുന്ന ഗുണ്ടർട്ടിനെ ഇതിൽ ദർശിക്കാം. പല ജാതികളും ഉപജാതികളുമൊക്കെയായി പരസ്പരം ഐക്യപ്പെടാതെ അകന്നു ജീവിക്കുന്ന സമൂഹത്തെ കാണുമ്പോൾ ശങ്കരാചാര്യരെ പോലും ഗുണ്ടർട്ട് പഴിക്കുന്നു.അയിത്തത്തിന്റെയും അനാചാരത്തിന്റെയും പേരിൽ പരസ്പരം പേടിച്ചു ജീവിക്കുന്ന ജനതയാണ് ഗുണ്ടർട്ടിനു ചുറ്റുമുണ്ടായിരിക്കുന്നത്. ഒരു ജനത പണിയെടുക്കുകയും മറ്റൊരു വിഭാഗം ഒരു പണിയുമെടുക്കാതെ ആഹരിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ജാതി അടിമത്തവ്യവസ്ഥയെ ഗുണ്ടർട്ട് ചോദ്യം ചെയ്യുന്നു.

ഇതിനു പുറമെ 'കുലവും വർണ്ണവും' എന്ന തലക്കെട്ടുകൊടുത്തുകൊണ്ട് പഴഞ്ചൊല്ലുകളെ ജാതിവ്യവസ്ഥയ്ക്കെതിരായി വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നു. അദ്ദേഹം എഴുതുന്നു:

> "ചാട്ടത്തിൽ പിഴെച്ച കുരങ്ങു പോലെ ഇത അജ്ഞാനമെന്ന എല്ലാവരും അറിഞ്ഞിട്ടും ഈ മൌഢ്യത്തിൽ മിക്കവാറും മറുക്കകെട്ടി കിടക്കുന്നു. കുടിക്കുന്ന വെള്ളവും വെക്കും കലവും കല്ലെറിഞ്ഞു തീണ്ടിയതും മറ്റും എത്രയും സൂക്ഷിച്ചു പ്രമാണിക്കുന്നു. സ്നെഹവും ദയയും ദൈവകടാക്ഷവും കൂട്ടാക്കുന്നില്ല.
>
> കടു ചൊരുന്നതു കാണും. ആന ചൊരുന്നതു കാണാ" (1992:59)

ആദമിന്റെ കുടുംബത്തിൽ ജനിച്ച മനുഷ്യരെല്ലാം ഒരു ജാതിയാണെന്ന് ഗുണ്ടർട്ട് പറയുന്നു. ഇവിടെ ഗുണ്ടർട്ട് ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ നിരർത്ഥകതയെ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു.

ജാതിമര്യാദ പാലിക്കുന്നത് ശുദ്ധി വരുത്തും എന്നു പറയുന്നതിന്റെ പൊള്ളത്തരത്തെയും ഗുണ്ടർട്ട് തുറന്നുകാണിക്കുന്നു. അദ്ദേഹം 'മറക്കലം തുറക്കലം പിന്നെ പനക്കലം പിന്നെ അതു പാല്ക്കലം' എന്ന പഴമൊഴിയുടെ വ്യാഖ്യാനം കൊടുക്കുന്നത് ഇങ്ങനെയാണ്: "ജാതിമര്യാദ ശുദ്ധി വരും എന്ന ആരും ആന്തരമായി നിരൂപിക്കുന്നില്ല. ലംഘിച്ച പ്രകാരം പരസ്യമാകരുത എന്നതെ ഉള്ളു." (1992:59)

കേരളത്തിൽ നിലനിന്ന ജാതിവ്യവസ്ഥയെ വിമർശിച്ചു കൊണ്ട് ക്രിസ്തുമതത്തെ പ്രചരിപ്പിക്കുകയായിരുന്നു പഴഞ്ചൊൽ മാലയുടെ ലക്ഷ്യം. അതിനു നിരവധി പഴഞ്ചൊല്ലുകൾ കണ്ടെടുത്ത് ശേഖരിച്ചു വെച്ചു എന്നത് അദ്ദേഹം ഭാഷയുടെ വാമൊഴിവഴക്കങ്ങൾക്കു നല്കിയ അർഹമായ പരിഗണന വ്യക്തമാക്കും.

വജ്രസൂചി

ബുദ്ധമതപ്രചാരകനും കവിയുമായ അശ്വഘോഷന്റെ 'വജ്രസൂചി' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ വിവർത്തനമാണ് ഗുണ്ടർട്ടിന്റെ വജ്രസൂചി.കാളിദാസനു മുൻപ് ഭാരതത്തിൽ ജീവിച്ചിരുന്ന സംസ്കൃതകവിയായിരുന്നു അശ്വഘോഷൻ. ബുദ്ധമ തതത്ത്വങ്ങൾ ആദരിച്ചിരുന്ന അദ്ദേഹത്തിന്റെ കവനങ്ങൾ സന്ദേശപ്രചാരണ ങ്ങളാണ്. സൗരനന്ദം, ബുദ്ധചരിതം, ശാരീപുത്ര പ്രകരണം, വജ്രസൂചി എന്നി ങ്ങനെ അമ്പതോളം കൃതികൾ അശ്വഘോഷൻ രചിച്ചിട്ടുണ്ട്.അശ്വഘോഷന്റെ കൃതികളെ കുറിച്ച് ആധുനികസമൂഹം അറിഞ്ഞത് ചൈനീസ് തിബത്തൻ ഭാഷകളിലുണ്ടായ പ്രാചീനതർജ്ജമകളിൽ നിന്നാണ്. മഹത്തായ ഈ കവിയെ ഭാരതീയജനത മനഃപൂർവ്വം മറന്നുകളഞ്ഞതാകാനാണ് സാധ്യത. "ജാതിപ്പിശാച് ഭാരതഭൂമിയിൽ ഭീകരനൃത്തമാടിയ നൂറ്റാണ്ടുകളിൽ അശ്വ ഘോഷനെപ്പോലുള്ള കവികൾ നമുക്ക് അന്യരായിത്തീർന്നു." എന്നിങ്ങനെ വജ്രസൂചിയുടെ ആമുഖപഠനത്തിൽ സ്കറിയസക്കറിയ രേഖപ്പെടുത്തുന്നു.

ജാതിവ്യവസ്ഥയ്ക്കെതിരെയുള്ള ശക്തമായ ആയുധമായിരുന്നു അശ്വ ഘോഷന്റെ വജ്രസൂചി. ക്രിസ്തുമതപ്രചരണത്തിനായി കേരളത്തിലെത്തിയ ഗുണ്ടർട്ടിന് 'വജ്രസൂചി' നല്ലൊരു പ്രചരണ മാധ്യമമാണെന്ന തിരിച്ചറിവ് ഉണ്ടാവുകയും അതിനാൽ അത് തർജ്ജമ ചെയ്ത് പ്രസിദ്ധീകരിക്കുകയും ചെയ്തു.

യുക്തിയുക്തം ജാതിവ്യവസ്ഥയെയും ബ്രാഹ്മണ്യത്തേയും എതിർക്കുന്ന 'വജ്രസൂചി' ജാതിയന്ധത ബാധിച്ച കേരളീയസമൂഹത്തിന്റെ കണ്ണുതുറപ്പിക്കാനുതകും എന്ന വിശ്വാസം ഗുണ്ടർട്ടിനുണ്ടായിരുന്നു. ജാതിക്കപ്പുറം ചിന്തിക്കാത്ത മനുഷ്യരിൽ ക്രിസ്തുവിന്റെ സന്ദേശം എത്തിക്കുക എളുപ്പമല്ലെന്ന് ഗുണ്ടർട്ട് മനസ്സിലാക്കി. കേവലം മതപരിവർത്തനം മാത്രമായിരുന്നു ഗുണ്ടർട്ടിന്റെ ലക്ഷ്യമെങ്കിൽ അദ്ദേഹം ഒരിക്കലും വജ്രസൂചി വിവർത്തനം ചെയ്യുമായിരുന്നില്ല. തങ്ങളുടെ മതത്തിൽ അണികളുടെ എണ്ണം കൂട്ടുന്നതിനായി പലപ്പോഴും മറ്റു മിഷണറിസമൂഹങ്ങൾ ജാതി വ്യവസ്ഥയോട് സന്ധി ചെയ്തു പോന്നു. ക്രിസ്ത്യാനികൾക്കിടയിലും അയിത്തവും അനാചാരങ്ങളും തുടർന്നു പോരുന്ന പതിവ് ഇത്തരം സന്ധിചേരലിന്റെ ഭാഗമായി ഉണ്ടായതാണ്. എന്നാൽ ഗുണ്ടർട്ട് ഉൾച്ചേർന്നിരുന്ന ബാസൽമിഷൻ തുടക്കത്തിലേ ജാതിവ്യവസ്ഥയോടും അതിന്റെ ഭാഗമായുള്ള അനാചാരങ്ങളോടും അസ്പൃശ്യതയോടും കടുത്ത എതിർപ്പ് പ്രകടിപ്പിച്ചിരുന്നു.ഗുണ്ടർട്ടിന്റെ വജ്രസൂചി അതിനു ദൃഷ്ടാന്തമാണ്.

> വജ്രസൂചിയുടെ ആരംഭത്തിൽ അശ്വഘോഷൻ ഇങ്ങനെ പറയുന്നു: "വേദസ്മൃതികളും ധർമ്മാർത്ഥ യുക്തമായ വചനവും എല്ലാം പ്രമാണമായിരിക്കെ, ജാതിഭേദം പ്രമാണം എന്നു ആ ആറു വേദശാസ്ത്ര പുരാണങ്ങളാലും തെളിയുന്നില്ല താനും, എന്നു എന്റെ മതി" (1992:3).

ജാതിഭേദത്തിനെതിരെ എഴുതുകയാണ് വജ്രസൂചിയിലൂടെ അശ്വഘോഷൻ. തുടർന്ന് ബ്രാഹ്മണൻ ആരാണെന്നും എന്താണെന്നും അദ്ദേഹം അന്വേഷിക്കുന്നു.

> "സർവ്വവർണ്ണത്തിലും ബ്രാഹ്മണവർണ്ണം തന്നെ പ്രധാനം എന്നു നിങ്ങൾ ചൊല്ലുന്നുവല്ലോ! ഈ ബ്രാഹ്മണനാമം എന്തൊന്നു എന്നു ഞങ്ങൾ ചോദിക്കുന്നു. അതു ജീവനൊ?ജാതിയൊ? ശരീരമൊ? ജ്ഞാനമൊ?ആചാരമൊ? കർമ്മമൊ? വേദമൊ? എന്ത് എന്നു നോക്കണം." (1992: 3)

ഇങ്ങനെ പറഞ്ഞു കൊണ്ട് ഇതിലെ ഓരോന്നിനെയും അദ്ദേഹം വിശകലനം ചെയ്തു നോക്കുന്നു. എന്നിട്ട് യുക്തിയുക്തം ഓരോന്നിനേയും നിഷേധിക്കുന്നു.

ചാതുർവർണ്യവ്യവസ്ഥയുടെ നിരർത്ഥകത വജ്രസൂചിയിൽ ചില ഉദാഹരണങ്ങളിലൂടെ ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നു.

> "ഒരു പുരുഷനിൽ നിന്നുണ്ടായവർക്ക് ചാതുർവ്വർണ്യം വന്നതു എങ്ങിനെ? ഒരുത്തൻ ഒരുത്തിയിൽ നാലു പുത്രരെ ഉല്പാദിപ്പിച്ചാൽ ആ നാലുവരിൽ വർണഭേദം കാണുന്നില്ല; ബ്രഹ്മാവ് ഏക പിതാവായിരിക്കെ ചാതുർവർണ്യം എങ്ങിനെ സംഭവിക്കും?"(1992:11)

> "പിലാ മരത്തിന്റെ കൊമ്പുകളിലും തണ്ടിലും കുറ്റിമേലും വേരിന്മേലും പഴങ്ങൾ കായ്ക്കും. എന്നിട്ടും ഇതു ബ്രാഹ്മണ ഫലം, ഇതു ക്ഷത്രിയ ഫലം എന്നും മറ്റും ചൊല്ലുന്നില്ല. ഒരു മരത്തിൽ ഉണ്ടായതിനാൽ കായ്കൾ ഒരു ജാതിയത്രെ എന്നു സമ്മതം.അപ്രകാരം മനുഷ്യരും ഏക പുരുഷനിൽ നിന്നു ഉല്പന്നരാകയാൽ ഭേദം ഇല്ലാതെ ഇരിക്കുന്നു."(1992:12.)

ബുദ്ധദർശനമായ മനുഷ്യത്വത്തെ വൈശമ്പായനവാക്യത്തെ കൂട്ടുപിടിച്ചു കൊണ്ട് ഈ കൃതി ഉയർത്തിപ്പിടിക്കുന്നു.

> "വൈശമ്പായനൻ ചൊല്ലിയ മറ്റൊരു വാക്യമാവിതു: അല്ലയൊ യുധിഷ്ഠിര ! ഘോരമായ പഞ്ചേന്ദ്രിയക്കടൽ കടന്നവൻ ശൂദ്രനായാലും അറ്റമില്ലാത്ത ദാനത്തിനു പാത്രമായി;ജാതിയല്ല; ശുഭ ഗുണങ്ങൾ തന്നെ കാണെണം;യാവൻ ഒരുത്തൻ ധർമ്മത്തിന്നായും പരോപകാരത്തിന്നായും ജീവിച്ചു, രാപ്പകൽ ശുഭമായി നടക്കുന്നുവൊ, അവനെ ദേവകൾ ബ്രാഹ്മണൻ എന്നറിയുന്നു.ലോകചേർച്ചയും കാമസക്തിയും വെടിഞ്ഞു, മോക്ഷം കാംക്ഷിക്കുന്നവർ എല്ലാം ബ്രാഹ്മണർ തന്നെ. ഹിംസയും മമത്വവും രാഗദ്വേഷാദി അകൃത്യവും വർജ്ജിക്ക തന്നെ ബ്രാഹ്മണ ലക്ഷണമാകുന്നു. ക്ഷമ, ദയ, ദമം, ദാനം, സത്യം, ശൌചം, സ്മൃതി, കരുണ, വിദ്യ, വിജ്ഞാനം ഇവ ഏറിയിരിക്ക തന്നെ ബ്രാഹ്മണ ലക്ഷണമാകുന്നു. സർവ്വ വേദങ്ങളിൽ മറുകര കണ്ടു, സർവ്വ തീർത്ഥാഭിഷേകവും കഴിച്ചു, ധർമ്മം ആചരിച്ചുപോരുന്നവനത്രെ ബ്രാഹ്മണൻ." (1992:14)

അശ്വഘോഷന്റെ ഈ രചനയ്ക്ക് അനുബന്ധം ചേർത്തുകൊണ്ട് ക്രിസ്തീയമായ വ്യാഖ്യാനം ഒരുക്കുകയാണ് വജ്രസൂചിയിൽ ഗുണ്ടർട്ട് ചെയ്തിരിക്കുന്നത്. ഗുണ്ടർട്ടിന് മതപ്രവർത്തനം ഒരു സാംസ്കാരികപ്രവൃത്തിയായിരുന്നു എന്ന് ദേശമംഗലം രാമകൃഷ്ണൻ നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്. "ജാതിചിന്തയടക്കമുള്ള പ്രാദേശികാചാരങ്ങളിൽ നിന്നും പുതിയ സമൂഹത്തെ വേർതിരിച്ചെടുത്തു വിശുദ്ധീകരിക്കാനാണ് അദ്ദേഹം പ്രയത്നിച്ചത്.ആ പ്രയത്നത്തിന്റെ ഫലങ്ങളിലൊന്നാണ് 'വജ്ര സൂചി' (2016: 734). മനുഷ്യരെയെല്ലാം ഒരു പോലെ കാണുന്ന ക്രിസ്തീയ തത്ത്വത്തിന്റെ വ്യാപനവും അതുവഴി ക്രിസ്തീയവിശുദ്ധീകരണവും ജാതി നിഷേധത്തിലൂടെ ഗുണ്ടർട്ട് ലക്ഷ്യം വെച്ചു.

മതപ്രചരണദൗത്യത്തെ മുഖ്യലക്ഷ്യമായി പരിഗണിച്ചുകൊണ്ട് ഗുണ്ടർട്ട് എഴുതിയ കൃതികൾ പ്രത്യക്ഷമായും പരോക്ഷമായും ജാതി അടിമത്തവ്യവസ്ഥയെ വിമർശിക്കുന്നവയാണ്.മതപ്രചരണോദ്ദേശ്യം മുഖ്യമായി

നിലനില്ക്കുമ്പോഴും മിഷണറിമാരുടെ രചനകളുടെ അടിയൊഴുക്കായി വർത്തിച്ചത് ഇവിടെ നിലനിന്നിരുന്ന ജാതിവ്യവസ്ഥയും അനാചാരങ്ങളുമാണ്. ക്രിസ്തുമതതത്ത്വങ്ങൾ പ്രചരിപ്പിക്കാൻ സാമൂഹികപരിവർത്തനം കൂടി ആവശ്യമാണെന്ന തിരിച്ചറിവ് ഗുണ്ടർട്ടിനെ പോലുള്ള മിഷണറിമാർ പെട്ടെന്നുതന്നെ മനസ്സിലാക്കി. ജാതിയുടെ പേരിൽ ഏതൊരു മനുഷ്യനെയും അകറ്റി നിർത്തുന്ന അതിദയനീയമായ അവസ്ഥയ്ക്കു മാറ്റം വരുത്തുകയും ജനമനസ്സിൽ മനുഷ്യത്വപരമായ സമീപനങ്ങൾ കൊണ്ടുവരികയും ചെയ്യേണ്ടത് കാലഘട്ടത്തിന്റെ ആവശ്യമായിരുന്നു. ഈ സാമൂഹികാവസ്ഥയ്ക്കെതിരെ ആശയപരമായി പൊരുതേണ്ടത് ക്രൈസ്തവമിഷനറിമാരെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം നിർബന്ധിതമായിത്തീർന്നു. സ്നേഹത്തിന്റെയും സമത്വത്തിന്റെയും സാഹോദര്യത്തിന്റെയും സന്ദേശം വർണവ്യവസ്ഥയും അതു സൃഷ്ടിച്ചെടുത്ത അധികാരവ്യവസ്ഥിതിയും ഭീകരനൃത്തമാടുന്ന സമൂഹത്തിൽ വില പോകില്ലായിരുന്നു.അതുകൊണ്ടുതന്നെ മതപ്രചരണം പ്രഥമലക്ഷ്യമായി രചിക്കുന്ന രചനകളിൽപോലും ജാതി നിഷേധം സൂക്ഷ്മാർത്ഥത്തിൽ വർത്തിക്കുന്നതു കാണാം.

ക്ലാസിക്കൽരചനകളെയും വരേണ്യസങ്കല്പങ്ങളെയും വിമർശിച്ചും ചോദ്യം ചെയ്തും പുതുവായന നടത്തുന്ന കൃതികൾ മലയാളത്തിൽ ആദ്യം രചിക്കുന്നത് ഗുണ്ടർട്ടാണ്.സാഹിത്യകൃതികളുടെ പരിഭാഷയിലൂടെ ആധുനികതയുടെ വളർച്ചയെ ഇത്രയധികം പോഷിപ്പിച്ച മറ്റൊരു മിഷണറിയില്ല. ജാതി-അടിമത്ത വ്യവസ്ഥയെ സാഹിത്യത്തിലൂടെ അദ്ദേഹം ചോദ്യം ചെയ്തു. യുക്തിയിലധിഷ്ഠിതമായ അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഭാഷ മലയാളഭാഷാസാഹിത്യത്തിന് നേട്ടമായി. യുക്തിഭദ്രമായ ചിന്തകൾ മുന്നോട്ടുവെച്ച ആശയങ്ങൾ സമൂഹത്തിലും ചലനങ്ങൾ സൃഷ്ടിച്ചിരുന്നു എന്നു വേണം കരുതാൻ. സമൂഹത്തിലെ വ്യക്തികൾക്ക് സ്വയം തിരിച്ചറിയാനും അവകാശങ്ങൾക്കു വേണ്ടി സമരം ചെയ്യാനും പ്രേരണയായത് ആധുനികസാഹിത്യകൃതികളാണ് എന്നത് നിസ്തർക്കമാണ്. ഇത്തരം കൃതികൾക്ക് നാന്ദി കുറിച്ചത് ഗുണ്ടർട്ടാണ് എന്നത് ഈ കൃതികളിൽ നിന്ന് വ്യക്തമാകുന്നു.

മതദൂഷണസാഹിത്യമായി മാറ്റി നിർത്തപ്പെടുന്ന ഗുണ്ടർട്ടിന്റെ കൃതികൾ മതപ്രചരണം നടത്തുന്നതോടൊപ്പം തന്നെ ഒരു ജനതയെ മുഴുവൻ അടിമത്തത്തിലേക്ക് തള്ളിവിടുന്ന ഇന്ത്യൻ ജാതിവ്യവസ്ഥിതിയോട് കലഹിക്കുക കൂടി ചെയ്യുന്നു. ജാതിവിമർശനപ്രധാനമായ അദ്ദേഹത്തിന്റെ കൃതികൾ ആധുനികതയുടെ ഭാവുകത്വപരിസരത്തിൽ പ്രധാന്യത്തോടെ അടയാളപ്പെടുത്തേണ്ടവയാണ്.

ആധാരസൂചി

1. ഗുണ്ടർട്ട്, വജ്രസൂചി, ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം, 1992.

2. ജോൺഫ്രാൻസീസ്പള്ളത്ത്., മിഷനറിമാരുടെ സാഹിത്യസേവനങ്ങൾ, കളമശ്ശേരി ജ്യോതിർഭവൻ, 1986.

3. ഭാസ്കരനുണ്ണി, പി., പത്തൊൻപതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ കേരളം, കേരളസാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ,2012.

4. രവീന്ദ്രൻ, പി.പി., എതിരെഴുത്തുകൾ, സാഹിത്യപ്രവർത്തകസഹകരണ സംഘം, തിരുവനന്തപുരം.

5. സ്കറിയസക്കറിയ(എഡി), മലയാളവും ഹെർമൻ ഗുണ്ടർട്ടും, വാല്യം ഒന്ന്, മലയാള സർവകലാശാല, മലപ്പുറം,2016.

6. സ്കറിയസക്കറിയ(എഡി.), മലയാളവും ഹെർമൻ ഗുണ്ടർട്ടും, വാല്യം രണ്ട്, മലയാളസർവകലാശാല, മലപ്പുറം, 2016.

7. http://utharakalam.com/2018/02/09/27863.html

8. Nath, B. K., & Varada, K. Brief History of the Basel Evangelical Mission in Malabar.

simpleakkara@gmail.com

Locating the Slave Converts in the Nineteenth Century Malayalam Novels

Sephora Jose
Research Scholar, IIT Kanpur

Abstract

Nineteenth century Kerala has witnessed mass conversions of the slave castes to Christianity thanks to the missionary engagements with the slave castes. This paper attempts to understand the material context of the slave conversions which were happened in the 19th century Kerala with reference to the Malayalam novels which represent slave converts. The study identifies various discourses through which conversion is understood and posits a Marxist understanding of the historical episode with reference to the Nineteenth century Malayalam novels dealing with conversion. Unlike the dominant discourses of missionary historiography and that of colonial modernity, Marxists project the material and economic motivations behind religious/caste conversion of slaves, abolition of slavery and the emergence of plantations in Kerala during 1850s. Reading the social scene vis- á-vis the Malayalam novels through a Marxist lens reveals the link between the slave conversions, abolition of slavery and the emergent plantation economy in the nineteenth century Kerala. While abolition of slavery replaced the idea of bonded labor with mobile wage labour, conversion to Christianity worked as disciplinary mechanism on slaves which facilitated regulated disciplined labour force for the plantation business.

Keywords: Caste slavery, religious/caste conversions–missionary discourse, colonial modernity, Marxist historiography, slave labour, plantation economy

Introduction

Caste conversions into Christianity which took place in colonial Kerala are deeply connected to the engagement of the protestant missionaries with the lower castes. Being the untouchables, the *Pulayas* and *Paraiah*s in Travancore and *Cherumars* in Malabar were slaves of the upper castes. Slavery that existed in Travancore, Malabar and Kochin till the middle of the nineteenth century was structured by the caste system. Unlike Atlantic slavery which was clearly a colonial mission, caste slavery is a form of social oppression and exploitation that prevailed in the south western part of India since the early medieval period. Mainstream historical studies [and literary representations] have subsumed caste slavery under the concept of 'feudal servitude' which neglected the transactional nature of this social practice (Vinil Paul 2019). The transaction of untouchable men, women and children was a common practice in Kerala. However, it got global attention only through the missionary records of the latter half of the nineteenth and early decades of the twentieth century. The latter half of the nineteenth century witnessed massive conversion to Christianity when the European missionaries began working among the slave castes which comprised mainly of *Pulayas* and *Paraiahs* in Travancore. Their efforts at evangelization and social emancipation through education have been hailed by most of the mainstream histories written by the colonizers. But an exploration into the historical context of caste conversions vis- a -vis the activities of the European missionaries reveals a complicated relationship between the Christian missionaries and the slave castes.

A Brief History of the CMS in Kerala

The Christian Missionary Society (CMS) was established in 1799 by the Church of England with the agenda of the propagation of the gospel and evangelization in Africa and Asia. It was founded by a group of protestant men comprising of Charles Simeon, who was the vicar of a church in Cambridge, John Venn, who served as the rector of Chapham,

James Stephen, who was a lawyer, and Wilberforce and Thornton, who were two distinguished laymen. In 1813, the British parliament gave the missionaries the license to pursue their mission in India and granted them the permission to form a regular church establishment in the territories of the East India Company.

The first protestant missionary who came to Kerala was Claudius Buchnan who met the priests and bishops of the Syrian church in Kerala. Syrian Christians constituted the social elites among Christians. As documented in the historical accounts of the CMS, Buchnan tried to maintain good relationships between the Church of England and the Syrian Christians. In 1810, John Munroe, who was the Resident of Travancore and Kochin tried to renovate the Syrian Church. He wanted to extend civil and religious rights to the Syrian Christians assuming their support for the British administration. Secular and scriptural instruction was given to Syrian Christians in the missionary schools attached to Syrian parishes. However, the cordial relationship between the Syrians and the missionaries did not last long. After the sudden death of the Metropolitan Punnatera Mar Dionysius III in 1825, Cheppat Mar Dionysus ascended to the position of the Syrian Metropolitan. Cheppat Mar Dionysus was sceptical towards missionary evangelism and opposed all missionary reforms. Owing to this disunion between Syrian bishops and the European missionaries, the partnership between them was unanimously dissolved in the Synod of Mavelikkara which was held in 1836. From 1840s onwards, therefore, the missionaries turned their attention to the lower castes. 1850s also witnessed social movements of the depressed castes and their mass conversions into Christianity. But understanding conversion merely as the result of theological indoctrination would be reductive. It also needs to be understood in relation to the material changes brought in by the abolition of slavery in Travancore and Malabar and the emergence of plantations during the 1850s.

Representations of Slave Conversions

The historical event of mass conversions in the nineteenth century has been interpreted in multiple ways. Slave conversions as represented in the missionary discourse are guided by the ideas of spiritual and secular

liberation. Within the framework of spiritual liberation, the evangelists and missionaries read conversions in relation to the Christian mission of salvation and the binary of virtue and vice which puts emphasis on individual transformation and the redemption of the soul. Within the same missionary discourse, the narratives of secular liberation, which revolve around the notion of purity- pollution, show how evangelism helped to bring the slave castes into modernity through the mission of education and literacy. In contrast to such missionary discourses which represent the slave castes' access to modernity as a mode of liberation from traditional caste hierarchies, the discourse of colonial modernity understands conversions as a compromise between traditional and modern ideas and practices. These narratives point to the co-existence of these two contradictory world views. A third kind of reading of caste conversions is provided by Marxist historians who foreground the shift from a feudal-agrarian economy to a capitalist-plantation economy during 1850s. Such interpretations also highlight the rising demand for mobile waged labour in the wake of the emerging plantation business which is availed by caste conversions and the slavery abolition act. This paper attempts a conversation between the Marxist history of conversion and the nineteenth century Malayalam novels which deal with conversion.

Historiography of Conversions through a Marxist Lens

Marxist readings on conversion and its engagement with caste primarily investigate on how conversion is related to the economic structure and labour relations. Different from the evangelical lens which projects the theological and social aspects of conversion, and narratives of colonial modernity which highlight the co-existence of modern and pre-modern social values even in the post-conversion phase, the Marxist readings focus on how conversion and the abolition of slavery helped the emerging plantation economy. The marxists emphasize on the coevality of three events – the abolition of slavery, mass conversions of the slave castes into Christianity and the emergence of plantations, and infer how they are linked. Missionaries launched the campaign for the abolition of slavery in 1847 by submitting a memorandum to the then ruler of Travancore, Uthram Thirunal Marthanda Varma II, pleading to abolish slavery in

the territories of the East India Company and requesting implementation of the same in Travancore. The memorandum was received with strong opposition from the landlords because they knew that the abolition of slavery would leave their fields uncultivated and jeopardize the production of food crops. Slave labour was integral to the agrarian economy of Travancore till the middle of the nineteenth century (specifically until the emergence of plantations). Paddy was the major produce in Kerala which demanded intensive labour. The socio-economic system of the times ensured slave labour for agricultural production by deeming lower caste/untouchable people agrestic slaves who were bound to the land. The lack of good technology also stressed the demand for cheap human labour. In the feudal economic system, the slaves used to get a specific amount of the produce (usually two measures of paddy) as their reward and landlords were responsible for the health and basic subsistence of the slave families. C.H Jayasree claims that despite the plea to abolish slavery from the missionaries and a British official named T.H. Baber, the colonial government tolerated the system of slavery because it would antagonize the land owners whose collaboration was crucial for colonial rule (711). However, as Kooiman points outs, despite their initial opposition to abolitionist cause and massive conversions of the slaves to Christianity, the landlords also began to support the initiatives once they realized that waged labour was cheaper because it cancelled the master's responsibility for the subsistence of slave families and indoctrination of Christian values conditioned the slaves to be loyal disciplined labourers (63). Consequently, in 1855, slavery got legally abolished in Travancore. The missionary initiatives of evangelism and the abolition of slavery fueled the massive conversion of the slave castes to Christianity during the 1850s.

Marxist historiographies show that slavery—understood as labour exploitation—continued to prevail in practice despite the legal abolition of the system. They detail the exploitative dimensions of plantation business which were veiled in literature and the historiography by missionaries. Though scholars like Kooiman take sides with the colonialists interpreting the abolition of slavery as a humanitarian act and elaborating on the employment opportunities which the plantations facilitated, Marxist

historians such as C.H Jayasree expose the economic and material considerations of conversion and the abolition of slavery in the background of emerging plantation business. The fact that missionaries also owned plantations indicates the link between the missionary initiatives to abolish slavery and to convert the slave castes. Jayasree understands the abolition of slavery as the means to avail mobile waged labour required for the plantations (717). She elaborates on the manipulative strategies of the *kanganies*/contractors to mobilize labour and reveals the essential retaining of the servile nature of labour despite the nominal shift from slave labour to indentured labour, in which the labourer is bound to work for the plantation owner under specified conditions and specified duration. The abolition of slavery effectively put slaves in an "uncertain terrain of freedom" (Jayasree 717) characterized by indebtedness and servitude.

In the wake of plantation-based capitalist economic system, the notion of wage labour replaced the traditional idea of slave labour/ free labour. Since the cash-crops produced in the plantations were not edible and mobile contractual labour was needed for the plantations to flourish, the capitalists had to introduce wage system. The abolition of slavery facilitated mobility of slaves who had been bound to the paddy fields of the upper caste landlords. Labour which was immobile and not rewarded in monetary terms in the agrestic system, became waged and mobile and monetary transactions came to the centre of the economy. The idea of surplus labour and contract labour (*Kangani system*) also evolved in the new economic system. Although the shift to cash economy is claimed to be emancipatory in the discourses of modernity, the material conditions in the plantations were exploitative. As Jayasree notes, despite the immobility and poverty, the agrestic slaves experienced some sense of cosines even in their wretchedness. When they were freed, they were condemned to find jobs elsewhere (213). The historical study by K. Ravi Raman on the colonial plantations in southern India during 1797-1947, reveals that labour was scarce in the plantations because the work conditions there were exploitative and the slaves were reluctant to uproot themselves from their families and the world of habituated servitude. Therefore, the plantation owners had to resort to contractual labour system to lure the

slaves (Ravi Raman 10). In the *Kangani sytem*, labourers from different parts of Travancore, Madras, Kochin and Malabar were mobilized on contract basis by *kanganies*/labour contractors and plantation owners.

Malayalam novels of the times dealing with caste conversions give hints of this ideological and material shift from a feudal to a capitalist economic system. Joseph Muliyil's *Sukumari* refers to the demand for labour in the plantations. *Sukumari* not only portrays how caste conversions enabled labourers to work in the emerging plantations but also how it facilitated the export of labour. After conversion, the character Satyarthi was exported to multiple countries to work in the plantations. Sukumari, in the novel, recollects that a man dressed in suit, who speaks English asked Satyadasan to join the coffee plantations. The man said to him that he works as a contractor to facilitate labour in the plantations (97). Satyadasan remarks that it is easy for the converts to get jobs in the plantations (98). The character Satyarthi, a pulaya convert rewinds how he was exported to work in plantations where he faced miserable experiences. Satyarthi was transported as a slave on the British ship to Bourbourn and escapes to Australia where he had to work as a miner. He used to thank God for keeping him alive despite the traumatic experiences he had in Borboun (167). But when his master came to know that he has learned English from the missionaries, he was promoted to the post of clerk. While highlighting Sathyarthi as a rich man who speaks English and wears good clothes thanks to his interactions with the missionaries, the novel veils the abusive conditions that he faced in the plantations. The novel implies the shift from agrarian to plantation economy and the contract labour system (*kangani*) through which labour from different parts of south India was mobilized.

While the abolition act availed mobile labour, conversion to Christianity facilitated disciplined labour. Missionary evangelism and conversion assume importance because they worked as regulatory mechanisms on individuals. Converts who absorbed the values of honesty and loyalty worked efficiently on the lands. In *Ghathaka Vadhom (1877)*, Mariam appreciates Paulosa for his abstinance from theft. Paulosa used to steal mangoes from the land of Koshy Kurien. When he was informed about Christian morality, he not only refused to steal but confessed all

his sins to Mariam (20). The landlords also benefitted from conversions because the converts worked industriously even when they were not under supervision.

Ghathaka Vadhom implicitly traces the transformation of the slave castes as a result of their conversion to Christianity. Though the narrative refers to the slaves' observance of Sabbath by abstaining from work, it also shows how that the abstinence from *uzhiyam* (customary labour to be performed by the slaves on Sundays) was compensated by extra labour time. The slaves collectively decide to labour intensively in the fields for longer durations thanks to their loyalty to the landlord. The internalization of Christian values not only conditioned them to be devout Christians but also good workers. Paulosa's loud confession that he has stolen mangoes and jackfruit from his master's land indicate how conversion worked as an effective strategy to regulate the body and mind of the converted slave.

Ghathaka Vadhom also raises the issue of landlessness of the slave castes. The repeated burning of slave chapels at night is not only to disturb the religious practices and gatherings of the slaves but it barred them from possessing land, however small it might be. Since the ownership or possession of land was a crucial marker of class/caste status and agency of a person, curbing the slaves from owning land was essential for maintaining the material dependency of the slave castes. The slave characters in the novel live in small huts made by themselves in the corner of the master's land. Lack of the ownership of land forces them to continue in their slave status and depend on the landlord for daily sustenance.

Saraswati Vijayam hints at the judicial and economic changes introduced in Kerala during the fourth and fifth decades of the nineteenth century. Kuberan Namboothiri asks his assistant Ramankutty Nambiar to punish the Pulaya slave who dared to sing while working in the field. Though the police investigation of the murder of the pulaya slave does not constitute the dominant narrative of the novel, it implies not only the emergence of legal rights of the slave castes, but also shows the changing economic dynamics through the depiction of the officers who were bribed by Kuberan Namboothiri.

As these novels suggest, plantation owners who consisted of colonialists

and upper caste men, considered the converted slave bodies as docile bodies from which efficient labour could be extracted. *Saraswativijayam* suggests that the photographs of the converts were taken and sent to the West by which the colonialists understood the body composure of the slave castes. The photograph of Marathan Pulayan which was taken at the time of his religious conversion by a missionary priest was used as an ethnographic tool through which the capitalists estimated the physiognomy of slaves. During the trial scene in the novel when Kuberan Namboothiri is asked about the photo of Marathan Pulayan, which he had captured years ago, he says that,

I took the photograph since I was informed that men in *Bilathi* (old Malayalam usage for Britain) wanted to know the physiognomy of various castes in Kerala. Especially because the person in the photograph had decided to convert to Christianity. I thought the picture would help the English men to understand the bodily features of that man and how much would he change after his conversion to Christianity (self translation, 107).

Unlike *Ghathaka Vadhom* (1877) and *Saraswati Vijayam (1892)*, the absence of paddy fields in the setting of *Sukumari (1897)* is significant. Sugarcane farms constitute the background for many scenes in Joseph Muliyil's *Sukumari,* which is set in the post 1840s. The absence of paddy fields and the profusion of sugarcane farms point to the shift to cash crops. As portrayed in *Ghathaka Vadhom*, which was written much earlier than *Sukumari*, and set in the 1850s, paddy fields owned by Koshy Kurien form the backdrop of the novel. But the central character Paulosa lives in a hut made inside the sugarcane farm owned by Koshy Kurien which is indicative of the gradual spreading of cash cropping (17). The difference in topographic setting is significant because it implies the spreading of plantations which is symptomatic of the gradual shift from an agrarian to a capitalist economic system.

Potheri Kunjambu's novel *Saraswati Vijayam* exemplifies the socio-economic transformations through the events that follow the assumed death of Marathan Pulayan. Though the facts that a police case was registered to investigate the murder of the labourer and Kuberan Namboothiri becomes anxious over this police case (43) show the development of

modern legal provisions to extend basic rights to the slave castes, Kuberan Namboothiri could wash his hands off from the responsibility of the crime through bribery. Namboothiri's bargaining with the officials, suggesting the consequences of penalizing a Namboothiri, prove to be inadequate to save himself. His buying the favour of the officers through bribery is not only indicative of the importance of money over caste positions but also the shift from a feudal society to a capitalist economy.

Conclusion

The historiography of religious conversions of the slave castes in Kerala during the nineteenth century mainly exhibits three different discourses. Primarily conversions of *Pulayas* and *Paraiahs* are interpreted as the result of missionary evangelism which improved the social and spiritual worlds of the slaves. As presented in colonial missionary narratives, missionary evangelism not only introduced the slave castes to modern ideas of freedom, equality and individualism but also the Christian project of salvation claims to have redeemed them from their wretched, dark, sinful being. On the other hand, the discourse of colonial modernity details how the traditional relations of power coexist within the new modernized society. Unlike the evangelical descriptions, the discourse of colonial modernity shows how the traditional structures of power operate implicitly yet actively in the lives of the slave converts. Though they are claimed to be given access to modernity and social emancipation, caste stays as an inerasable reality even in the protestant Christian reforms. Marxists provide a third perspective as they interpret conversions in the context of the abolition of slavery and the emergence of plantation economy. They locate the material foundations of the social act of religious conversions. Marxist historiography unpacks the connection between the economic motivations behind missionary activities, abolition of slavery and caste conversions.

The dominant narratives of the Malayalam novels produced in the nineteenth century which deal with caste conversion seem to validate the discourses of colonial missionaries and that of colonial modernity. The representations of caste conversions in these novels, however, have not been read through a Marxist lens which locates conversions and the abolition of slavery in the context of the emergence of plantations.

When looked through a Marxist lens, Malayalam novels such as *Ghathaka Vadhom(1877), Saraswati Vijayam(1892), Sukumari(1897)* imply conversion as the source of disciplined wage labour which was crucial for the plantations to flourish. When looked through a Marxist lens, conversion and the abolition of slavery neither appear as a means of social emancipation nor as introduction of the lower castes to modernity but as strategies through which disciplined mobile labour was facilitated for the plantations.

This paper is an overview of how caste conversion has been looked at and represented in various discourses, suggesting the need to re-look at the historiographies in juxtaposition with the literature produced on caste conversion and slave life in British colonial Kerala. The Malayalam novels about converts written since 1840s and prior to the strengthening of communist movement in Kerala, when looked through a Marxist frame, unveil the economic motivations of religious conversions and the abolition of slavery in the context of the emergent plantation business. Though the dominant narratives of the novels fit conversion in the discourses of liberation and/or colonial modernity, reading them from a Marxist perspective uncovers the silences, gaps and concealments in the texts which are highly suggestive of the material aspects of religious conversion. When the focus shifts from the socio-cultural dynamics to the economic dimension of conversion, religious conversion appears not as a refining medium but as a regulatory mechanism through which disciplined labour is produced.

Select Bibliography

1. Baak, Paul E. "About Enslaved Ex-slaves, Uncaptured Contract Coolies and Unfreed Freedmen: Some Notes about 'Free'and 'Unfree'Labour in the Context of Plantation Development in Southwest India, Early Sixteenth Century–Mid 1990s." *Modern Asian Studies* 33.1 (1999)._Collins, Frances Wright. *Ghathaka Vadhom*. 1877. DC Press: Kottyam. 2004. Print
2. Houtart, Francois, and Genevieve Lemercinier. "Socio-Religious Movements in Kerala: A Reaction to the Capitalist Mode of Production: Part One." *Social Scientist* (1978).
3. Jayaram, Narayana. "Emancipation through proselytism?: some reflections on the marginal status of the depressed castes." *Sociological bulletin* 41.1-2 (1992).
4. Jayasree, C. H. "Making of a new form of slavery: the case of the Anjarakandy

plantation." *Proceedings of the Indian History Congress*. Vol. 73. Indian History Congress, 2012.

---. "Slavery Abolition Act (1843): Ambivalences and Implications (with Reference to Malabar)." *Proceedings of the Indian History Congress*. Vol. 62. Indian History Congress, 2001.

5. Kooiman, Dick. "Conversion From Slavery to Plantation Labour: Christian Mission in South India (19th Century)." *Social Scientist* (1991).

6. Koshy, Arch Deacon. *Pulleli Kunju*. Papyrus Books: Kottayam. 2007. Print Kunjambu, Potheri. Saraswathi Vijayam.1892. DC Press: Kottayam. 2004. Print

7. Louis, Prakash. "Dalit Christians: Betrayed by state and church." *Economic and Political Weekly* (2007).

8. Madhavan, K. S. "Formation of Dalit Identity in Kerala." *Proceedings of the Indian History Congress*. Vol. 69. Indian History Congress, 2008.

9. Mateer, Samuel. " The Land of Charity:": A Descriptive Account of Travancore and Its People, with Especial Reference to Missionary Labour. J. Snow and Company, 1871.

10. Menon, Dilip M. "Religion and colonial modernity: Rethinking belief and identity." *Economic and Political Weekly* (2002): 1662-1667. ---. "A Place Elsewhere: Lower Caste Malayalam Novels of the Nineteenth Century." *India's Literary History: Essays on the Nineteenth Century* (2004): 483-515.

11. Mohan, P. Sanal. "Emotions in The Context of Caste Slavery: Exploring The Missionary Writings on Kerala." *Studies in Humanities and Social Sciences* 22.2 (2018): 34-54.

---. *Modernity of Slavery: Struggles against Caste Inequality in Colonial Kerala*. Oxford University Press, 2015.

---. "Narrativizing oppression and suffering: Theorizing slavery." *South Asia Research* 26.1 (2006): 5-40.

---. "Social space, civil society, and Dalit agency in twentieth-century Kerala." *Dalit Studies* (2016): 74-103.

12. Muliyil, Joseph. Sukumari. 1897. Chintha Publishers: Thiruvananthapuram. 2013. Print.

13. Nisar, M. and Meena Kandasamy. *Ayyankali: a Dalit leader of organic protest*. Other Books, 2007.

14. Pambirikunnu, Pradeepan. "Kaalam Enna Velicham" (Malayalam). Preface to *Sukumari.* 2013

15. Payyappilly, Ignatius. "Man Slaving to Divine: A Socio-religious Custom Gleaned from the Nineteenth Century Palm Leaves." *Artha-Journal of Social Sciences* 11.4 (2012): 1-24.

16. Paul, Vinil. "Kaadum Kadalum Kadanna Keralathile Adimakal". *Mathrubhumi.* Feb 2019. Print.

17. Raman, K. Ravi. "Bondage in freedom: colonial plantations in southern India, c. 1797-1947." (2002).

18. Thomas, K. T. "Slaves an Integral Part of the Production System in Malabar (19th Century)." *Proceedings of the Indian History Congress*. Vol. 60. Indian History Congress, 1999.

19. Viswanath, Rupa. *The Pariah Problem: Caste, Religion, and the Social in Modern India*. Columbia University Press.

sephorajose44@gmail.com

അടിമത്തത്തിന്റെ ബൈബിൾചരിത്രപാഠങ്ങൾ

ഡോ. സ്മിതാ ഡാനിയേൽ. എസ്. എൽ,
അസി. പ്രൊഫസർ ഓൺ കോൺട്രാക്റ്റ്, മലയാള വിഭാഗം, ക്രിസ്ത്യൻ കോളേജ്, കാട്ടാക്കട

പ്രബന്ധസംഗ്രഹം

അടിമത്തചരിത്രം ബൈബിളിലെ സംഭവവികാസങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ അപഗ്രഥിക്കുന്നതിൽ സാംഗത്യം ഏറെയാണ്. പഴയ-പുതിയനിയമസംഹിതകളിലൂടെ അവതീർണമാകുന്ന അടിമത്തത്തിന്റെ സൂക്ഷ്മവിശകലനവും അതിലെ നിലപാടുകളും വിവരണാത്മകസമീപനത്തിലൂടെ അവതരിപ്പിക്കുകയാണീ പ്രബന്ധത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം. ബൈബിളിലെ അടിമത്തചരിത്രസന്ദർഭങ്ങളും അന്തർലീനമായിരിക്കുന്ന വിമോചന കാഴ്ചപ്പാടുകളും എന്തൊക്കെയാണെന്ന് ഇതിൽ ചർച്ച ചെയ്യുന്നു.

താക്കോൽ വാക്കുകൾ: അടിമത്തം, വംശീയത, പ്രവാസം, വിമോചനം, ചരിത്രാവബോധം

ആമുഖം

അധികാരവും നിയന്ത്രണവും അന്തർലീനമായിരിക്കുന്ന ആശയതലത്തിന്റെ ബഹിർസ്ഫുരണമാണ് അടിമത്തം. ആധിപത്യസ്വാധീനത്തിന് സമർപ്പിക്കപ്പെടുന്ന അവസ്ഥ. കീഴ്വഴക്കങ്ങൾക്കു വിധേയമായി സ്വത്വം മാറിമറിയുന്ന സ്ഥിതിവിശേഷം. ഉടമ/അടിമ ദ്വന്ദ്വപരികല്പനകളിൽ നിന്നും ഉയിർകൊണ്ട സംജ്ഞ ഇങ്ങനെയെല്ലാം ഭിന്നതലങ്ങളിൽ വായിക്കപ്പെടുന്നതും അനുഭവവേദ്യമാകുന്നതുമായ അടിമത്തത്തിന് വ്യക്തിയുടെമേൽ ശക്തമായ സ്വാധീനമുണ്ട്. 'അടിമയുടെ അവസ്ഥയാണ് അടിമത്തം' (അമേരിക്കൻ-ഇംഗ്ലീഷ് നിഘണ്ടു) വ്യക്തിയുടെ ഇംഗിതങ്ങൾക്കുമേൽ സ്ഥാപിക്ക പ്പെടുന്ന നിർബന്ധിത

അധികാരതലമാണ് അടിമത്തത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം. ജീവിതം, സ്വാതന്ത്ര്യം, ഭാഗ്യം എന്നിവ നിയന്ത്രിക്കപ്പെടുന്ന യജമാനസമീപനമാണതിൽ സർവ്വസാധാരണം. ഒരാൾ മറ്റൊരാൾക്കോ മറ്റുള്ളവരോടോ സ്വമേധയാവിധേയമാകുന്നതിനെയും അടിമത്തമായി വിലയിരുത്തുന്നു. ഒരു വ്യക്തിയെ മറ്റൊരാൾക്കു വിധേയമാക്കുക, ചില സ്വാധീനത്തിനും ശീലത്തിനും വിധേയമാക്കുക, കഠിനജോലികൾ കുറഞ്ഞവേതനത്തിൽ ചെയ്യിക്കുക ഇവയും അടിമത്തത്തിന്റെ ഭാഗമാണ്.

പ്രവർത്തനസ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ അഭാവവും ഇച്ഛാശക്തിയുമായുള്ള വ്യക്തിയുടെ സംഘർഷവും അടിമത്തത്തിന്റെ സ്ഥാപിതതാല്പര്യത്തിൽ ഉൾപ്പെടും. അടിമ മറ്റൊരു വ്യക്തിയുടെ സ്വത്താണ്. ആ വ്യക്തിയ്ക്കായി പ്രവർത്തിക്കേണ്ടി വരുന്ന അവസ്ഥ; സ്വന്ത ഇഷ്ടങ്ങൾക്കു വിരുദ്ധമായി പ്രവർത്തിക്കുവാൻ നിർബന്ധിതരാകുന്ന അനുഭവം. അടിമത്തത്തെക്കുറിച്ചുള്ള പൊതുബോധം ഇങ്ങനെയെല്ലാം വെളിപ്പെടുമ്പോഴും അടിമത്തം ഒരു സ്വാഭാവിക കാര്യമാണെന്ന് അരിസ്റ്റോട്ടിൽ പറയുന്നു. അടിമകൾ/അടിമകളല്ലാത്തവർ എന്നിങ്ങനെ മനുഷ്യർ രണ്ടുതരത്തിലാണെന്നു അദ്ദേഹം 'പൊയറ്റിക്സിൽ' രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. വിപണനസാധ്യതയുടെ ലാഭനഷ്ടങ്ങൾ കണക്കിലെടുത്ത് അടിമകളെ വിനിമയം ചെയ്തിരുന്ന സന്ദർഭങ്ങളും ചരിത്ര വസ്തുതകളാണ്. അടിമകളെ പിടികൂടുന്ന രീതിയും നിലനിന്നിരുന്നു. ജന്മനാ അടിമക ളാക്കപ്പെടുന്നവരും വിരളമല്ല. സാമൂഹിക ബന്ധങ്ങൾ നിഷേധിച്ച്, സാംസ്കാരിക ഇടങ്ങൾ വിച്ഛേദിച്ച് ഉടമകളുടെ അധികാരത്തിന് കീഴ്പ്പെടുത്തി അവകാശങ്ങൾ നിഷേധിക്കുന്ന രീതിയാണ് അടിമകൾക്കു വിധിച്ചിരുന്നത്. അടിമകളുടെയും മെരുക്കിയ മൃഗങ്ങളുടെയും ഉപയോഗം സമാനമായിരുന്നു. നിർബന്ധിത അധികാരത്തിന്റെ ഭാഗമാകുന്നതിലൂടെ അടിമത്തം വ്യവസ്ഥയായി പരിണമിക്കുന്നു.

അടിമത്തത്തിന്റെ എല്ലാ അർത്ഥതലങ്ങളിലും ഉപയോഗിക്കപ്പെടുന്ന പദമാണ് 'സ്ക്ലാവ'. 'സ്ലാവോണിക് ക്യാപ്റ്റീവ്' എന്ന ലാറ്റിൻ പദത്തിൽ നിന്നാണ് 'അടിമത്ത' മെന്ന പദം രൂപം കൊണ്ടത്. ഒൻപതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ സ്ലാവോണിക് ജനത അടിമത്തത്തെ സൂചിപ്പിക്കാനുപയോഗിച്ചതും 'സ്ക്ലാവ' എന്ന പദമാണ്. തടവിലാക്കപ്പെടുകയും ജീവിതം സ്വന്ത ഇഷ്ടപ്രകാരം പിന്തുടരാൻ കഴിയാതിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന അനുഭവവും അടിമത്തമാണ്. ലീഗ് ഓഫ് നേഷന്റെ നിർവചനത്തിൽ. 'ഒരു മനുഷ്യൻ അന്യന്റെ സമ്പൂർണ്ണാധികാരത്തിന് വിധേയനായിത്തീരുന്ന സ്ഥിതിയാണ് അടിമത്തം'. വ്യക്തിയിൽ നിന്നും

സമൂഹത്തിലേയ്ക്കും അവിടെ നിന്നും രാഷ്ട്രത്തിലേക്കും വ്യാപിച്ചു കിടക്കുന്ന ബൃഹത്തായ സ്ഥിതിവിശേഷമാണിത്. ആദ്ധ്യാത്മികതയുടെ മണ്ഡലത്തിലും അടിമത്തം പ്രബലമാണ്. അധികാരവും വിശ്വാസവും കെട്ടുപിണഞ്ഞു കിടക്കുന്ന സങ്കീർണ്ണമായ ജീവിതചര്യയാണ് മതാത്മക അടിമത്തത്തിന് നിദാനം.

മതവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട അടിമത്ത വിചിന്തനങ്ങൾക്ക് പ്രാധാന്യം നല്കുന്ന സവിശേഷപഠനമാണിത്. പ്രത്യകിച്ചും ബൈബിൾ മുന്നോട്ടു വയ്ക്കുന്ന അടിമത്ത അനുഭവങ്ങളെ ചരിത്രാത്മകമായും ദാർശനികമായും വിലയിരുത്തി, ക്രൈസ്തവ സാംസ്കാരിക പശ്ചാത്തലത്തിൽ അപഗ്രഥിക്കുകയാണ് മുഖ്യലക്ഷ്യം. ഭിന്ന മതസംഹിതകളിൽ അടിമത്തത്തെക്കുറിച്ച് പരാമർശിച്ചിട്ടുള്ള വസ്തുതകളെ സാമാന്യമായി അവലോകനം ചെയ്ത്, വിഷയസംബന്ധിയായ വസ്തുതകളുടെ സൂലവിവരണത്തിന് ഊന്നൽ നല്കാൻ ശ്രമിച്ചിട്ടുണ്ട്.

മതനിരീക്ഷണങ്ങൾ

വൈദികമതത്തിന്റെ അവിഭാജ്യഘടകമാണ് വർണാശ്രമധർമ്മം. ഋഗ്വേദത്തിലെ പുരുഷസൂക്തത്തിൽ പ്രതിപാദിതമാകുന്ന ഈ വ്യവസ്ഥ, ബ്രാഹ്മണനെ ഉത്തമനും ശൂദ്രനെ അധമനുമായി കാണാൻ പ്രേരണയുളവാക്കുന്നതാണ്. പരമപുരുഷന്റെ ശിരസ്സിൽ നിന്ന് ബ്രാഹ്മണനും പാദങ്ങളിൽ നിന്നും ശൂദ്രനും സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടുവെന്നാണ് ഐതിഹ്യം. ദൈവപാദങ്ങളിൽ നിന്നുണ്ടായവർ, പാദസേവ ചെയ്യാൻ വിധിക്കപ്പെട്ട വരാണെന്ന വിശ്വാസം ശൂദ്രരെ ദാസ്യവേലയ്ക്കു നിർബന്ധിതരാക്കി. മുജ്ജന്മപാപ ഫലമാണ് ശൂദ്രജന്മമെന്നും അടുത്ത ജന്മത്തിൽ സവർണ്ണനായി ജനിക്കണമെങ്കിൽ ഈ ജന്മം സവർണ്ണപാദസേവ നിർവ്വഹിക്കേണ്ടത് അനിവാര്യമാണെന്നും വേദവ്യാഖ്യാനങ്ങൾ അവരെ ബോധ്യപ്പെടുത്തി. പാപപുണ്യങ്ങളുടെ ഫലപ്രാപ്തി ലഭ്യമാകുന്നത് ഇത്തരം ചില കർമ്മാനുഷ്ഠാനങ്ങളിലൂടെയാണെന്ന തെറ്റിദ്ധാരണ സമൂഹമനസ്സിൽ ശക്തമായതോടെ അടിമത്തത്തിന്റെ അന്തർധാരയിലേയ്ക്കാണ് മനുഷ്യർ കടന്നെത്തിയത്. മൃഗങ്ങളോടുള്ളതിനെക്കാൾ നീചവും നികൃഷ്ടവുമായ സമീപനമാണ് അടിമകളോട് പുലർത്തിയിരുന്നതെന്ന് ഛന്ദോഗ്യോപനിഷത്തും മനുസ്മൃതിയുമെല്ലാം സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നു. ക്ഷേത്രങ്ങളോട് ബന്ധപ്പെട്ട് അടിമവ്യാപാരം നിലനിന്നിരുന്നതായി ശിലാലിഖിതങ്ങളിൽ നിന്നും മനസ്സിലാക്കാം. ജാതിഘടനയിലെ വേർതിരിവുകൾ അടിമ-ഉടമ നിർണയത്തെ ശക്തമായി സ്വാധീനിച്ചിരുന്നു. ആര്യന്മാരെ അടിമകളാക്കരുതെന്ന അർത്ഥശാസ്ത്രത്തിലെ വിധി ഇതിനെ സാധൂകരിക്കുന്നതാണ്.

ഖുർ-ആനിലും അടിമത്തത്തെക്കുറിച്ച് വ്യക്തമായ പരാമർശങ്ങളുണ്ട്.

അടിമയുടെയും ഉടമയുടെയും മാനസികാവസ്ഥയെ മുൻനിർത്തിയാണ് ഖുർ-ആനിലെ അടിമത്ത വിവരണം. അധമത്വത്തിന്റെ മാനസികക്രമം അടിമയിലും അഹങ്കാരത്തിന്റ മാനസികക്രമം ഉടമയിലുണ്ടെന്നാണ് അതിലെ വിവക്ഷ. വിരുദ്ധധ്രുവങ്ങളിൽ പ്രതിഫലിക്കുന്ന ഈ മാനസിക വ്യാപാരത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ അടിമത്തത്തെ നിരോധിക്കുന്ന നിയമവ്യവസ്ഥയല്ലാ ഇസ്ലാംമതം മുന്നോട്ടു വയ്ക്കുന്നത്. പ്രത്യുത അത് നിർമ്മാർജ്ജനം ചെയ്യാനുള്ള പ്രായോഗിക വശങ്ങൾ കണ്ടെത്തുകയാണ്. അടിമയെയും ഉടമയെയും സംസ്കരിക്കുന്ന പദ്ധതിയാണ് ഖുർ-ആനിലുള്ളത്. അധ്വാനത്തിലൂടെ സ്വാതന്ത്ര്യം നേടിയെടുക്കാനാവശ്യമായ വഴികൾ ഇസ്ലാംമതസംഹിതയിലുണ്ട്. സ്വാതന്ത്ര്യം ദാനമായി ലഭിക്കുന്നതിന് വ്യക്തിയെ പ്രാപ്തനാക്കുന്ന ആശയമാണ് അതിൽ നിഴലിക്കുന്നത്. ബലിയും വ്രതവും സക്കാത്തും പോലെ അടിമമോചനവും പുണ്യം സിദ്ധിക്കുന്ന ഒരു സത്കർമ്മമായി ഖുർ-ആനിൽ പ്രസ്താവിച്ചിട്ടുണ്ട്. അടിമത്ത നിരോധനത്തെ ഖുർ-ആൻ പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കുന്നില്ല. അടിമകളെ ഭൗതികസ്വത്തായി പരിഗണിച്ചിരുന്ന പശ്ചാത്തലത്തിൽ ദൈവപ്രീതിക്കായി ഈ സ്വത്തിനെ പരിത്യജിക്കാനുള്ള ആഹ്വാനമാണ് അതിലുള്ളത്.

ബൈബിൾ ചരിത്രാഖ്യാനം

അടിമത്തത്തെക്കുറിച്ച് ബൈബിൾ അടയാളപ്പെടുത്തിയിട്ടുള്ള വസ്തുതകളെ വിശകലനം ചെയ്യുന്നതിന് മുന്നോടിയായാണ് മറ്റു ചില മതങ്ങളിലെ പരാമർശങ്ങളെ സംക്ഷിപ്തമായി രേഖപ്പെടുത്തിയത്. പഴയ-പുതിയ നിയമങ്ങളുടെ സമന്വയമാണ് ബൈബിൾ. സാമാന്യം വിശദമായ പ്രതിപാദനമാണ് അടിമത്തത്തെക്കുറിച്ച് ബൈബിളിലുള്ളത്. അടിമത്തത്തെ ഒരു സ്ഥാപിതസ്ഥാപനമായതിൽ പറയുന്നു. അടിമകളുടെ ഉത്ഭവവും അവരുടെ നിയമപരമായ നിലയും അടിമത്തത്തിലെ സാമ്പത്തികമായ ഇടപെടലും വ്യക്തമായി ബൈബിളിൽ വിവരിച്ചിട്ടുണ്ട്. യിസ്രായേൽ ജനതയുടെ അടിമത്തത്തിന്റെ ബൃഹത്തായ സംഭവപരമ്പരകളും യഹൂദാജനതയുടെ ജീവിതക്രമത്തിന്റെ ഭാഗമായി നിലനിന്ന അടിമത്ത നിലപാടുകളും വിവരിക്കുന്നതോടൊപ്പം വാഗ്ദാനം ചെയ്ത മാനുഷിക കാഴ്ചപ്പാടുകളിലേയ്ക്കും അവ വിരൽചൂണ്ടുന്നു.

പഴയനിയമ വീക്ഷണം

ബൈബിളിലെ അടിമത്തചരിത്രത്തിന്റെ പ്രാരംഭം യിസ്രായേൽജനതയെ കേന്ദ്രീകരിച്ചുള്ളതാണ്. ദൈവത്തിന്റെ സ്വന്തജനമെന്ന വിശേഷണം നല്കപ്പെട്ടി ട്ടുള്ളവരാണ് യിസ്രായേല്യർ. അവർ അനുഭവിച്ച 430 വർഷത്തെ ദീർഘ

അടിമത്ത ചരിത്രമാണ് പുറപ്പാടുപുസ്തകത്തിലുള്ളത്. യിസ്രായേല്യർ അടിമക ളാകുന്നതിന് കാരണമായ സംഭവം ഉല്പത്തി: 15: 1-14 വരെയുള്ള ഭാഗത്തിൽ കാണാം. ഗോത്രപിതാവായ അബ്രഹാമിനോട് ദൈവം അരുളിചെയ്ത ഒരു യാഗാർപ്പണത്തിലെ പിഴവാണ് നാന്നൂറു സംവത്സരത്തെ പ്രവാസത്തിലേയ്ക്കും അടിമത്തത്തിലേയ്ക്കും പിൻതല മുറയെ നയിച്ചത്.

ബൈബിളിലെ അടിമത്തചരിത്രം ഭൗതികമായി ഒരു ദേശം നേരിട്ട അരക്ഷിതാ വസ്ഥയെ തരണം ചെയ്യാനായി ജനങ്ങൾ കണ്ടെത്തിയ പലായ നത്തിൽ നിന്നും ഉയിർ കൊണ്ടതാണ്. ഭൂമിയിൽ എങ്ങും കഠിനമായിത്തീർന്ന ക്ഷാമത്തെ അതിജീവിക്കാനായി അബ്രഹാമിന്റെ പിൻതലമുറക്കാർ മിസ്രയീ മിലെത്തുന്നതോടെയാണ് അടിമചരിത്രം ആരംഭിക്കുന്നത്. മിസ്രയീമിലെ ഫറവോ, തന്റെ ദേശത്തിന് മേലധികാരിയായി നിയ മിച്ച വ്യക്തിയാണ് യോസേഫ്. അബ്രഹാമിന്റെ മൂന്നാംതലമുറയിൽപ്പെട്ട ഇദ്ദേഹം സഹോദര ന്മാരാൽ ചതിക്കപ്പെട്ട് മിസ്രയിം ദേശത്ത് എത്തിയതാണ്. യോസേഫിന്റെ ഭരണപരിഷ്ക്കാരങ്ങളിൽ സംപ്രീതനായ അന്നത്തെ ഫറവോ അദ്ദേഹത്തിന് ഔന്നത്യ പദവി നല്കി ആദരിച്ചു. പില്ക്കാലത്ത് കഠിനക്ഷാമത്താൽ വലഞ്ഞ് യേസേഫിന്റെ പിതൃസഹോദരവർഗ്ഗം മിസ്രയീമിലെത്തുന്നു. ക്ഷാമവും പലായനവും അടിമത്തവും പ്രവാസജീവിതവുമായി ഉൾച്ചേർന്ന ഒരു നീണ്ട വിവരണം അടിമത്ത ചരിത്രാഖ്യാ നത്തിൽ ഉണ്ട്. യോസേഫുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് മിസ്രയീമിലെത്തിയത് എഴുപതുപേരാണ്. ഫറവോൻ അവർക്കു മിസ്രയീമിലെ 'ഗോശെൻ' എന്ന സ്ഥലത്ത് സകല അവകാശവും നല്കി പാർപ്പിച്ചു. (ഉല്പത്തി: 47:27) യോസേഫും സഹോദരന്മാരും അവരുടെ തലമുറ യൊക്കെയും മരണ പ്പെടുന്നതുവരെ മിസ്രയീമിൽ അടിമത്താവസ്ഥ അനുഭവിക്കേണ്ട അവസ്ഥ യിസ്രായേല്യർക്കുണ്ടായില്ല. ഇവരുടെ കാലശേഷം യിസ്രായേൽജനതയുടെ കാര്യാദികൾ അറിയാത്ത പുതിയൊരു രാജാവ് (ഫറവോ) മിസ്രയീമിൽ ഭരണാധി കാരിയാകുന്നു. അടിമത്തത്തിന്റെ തീക്ഷ്ണമായ ചരിത്രത്തിന് തിരി തെളിയുന്നത് അവിടെയാണ്.

യിസ്രായേൽജനതയുടെ ബാഹുല്യവും ശക്തിയും ദേശത്തിലെ അവരുടെ വളർച്ചയും കണ്ട് ഭയന്ന മിസ്രയീമിലെ പുതിയ ഫറവോ അവരെ കഠിനവേല ചെയ്യിച്ച് തികച്ചും അടിമകളാക്കി. ഫറവോന്റെ ഏകാധിപത്യത്തിൻ കീഴിൽ മിസ്രയീമിലെ അടിമ വ്യവസ്ഥിതി സംഘടിതമായിരുന്നു. ഫറവോൻ, ഫറവോന്റെ കീഴിൽ ഭരണസാരഥ്യം വഹിക്കുന്ന മിസ്രയീംപ്രമാണികൾ, അവർക്കു വിധേയമായി അടിമസംഘങ്ങളുടെ വേലയ്ക്കു ചുമതല വഹിക്കുന്ന

മിസ്രയീം ഊഴിയവിചാരകന്മാർ, അവരുടെ ചൊൽപ്പടിയിൽ അടിമസംഘങ്ങളെക്കൊണ്ടു വേല ചെയ്യിക്കുന്ന യിസ്രായേൽപ്രമാണികൾ, എല്ലാറ്റിനും കീഴിൽ കഠിനാധ്വാനം തെറ്റി ഒഴിയുവാൻ ഒരു മാർഗ്ഗവുമില്ലാതെ സാമൂഹ്യ യന്ത്രത്തിന്റെ മുഴുവൻ ഭാരവും വഹിക്കുന്ന അടിമസംഘങ്ങൾ ഇങ്ങനെ ശ്രേണീബദ്ധമായ അധികാരഘടനയ്ക്കുള്ളിൽ തളച്ചിടപ്പെട്ടവരായിരുന്നു അടിമകൾ. അധികാര വർഗ്ഗത്തിന്റെ ആധിപത്യവും അടിമവർഗ്ഗത്തിന്റെ നീചനിലയും നിലനിർത്തിയുള്ള അടിമത്തവ്യവസ്ഥയാകട്ടെ, സമാധാനലംഘനം കൂടാതെ മർദ്ദനത്തിലധിഷ്ഠിതമായിരുന്നു. യിസ്രായേല്യരുടെ വംശവർദ്ധന തടയുന്നതിന് അവരിൽ ജനിക്കുന്ന ആൺകുഞ്ഞുങ്ങളെ നൈൽനദിയിൽ എറിഞ്ഞുകളയാൻ രാജകല്പനയും പുറപ്പെടുവിച്ചു. മാനസിക-ശാരീരികപീഡനങ്ങൾക്കുപരി വംശഹത്യക്കു കൂടി മുതിരുന്ന അടിമത്തത്തിന്റെ ഭീകരമുഖം പുറപ്പാടുപുസ്തകത്തിൽ രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്.

അടിമത്തത്തിന്റെ ശോചനീയമായ അവസ്ഥയിൽ വിശ്വാസകേന്ദ്രിതമായ ഒരു വിമോചനയത്നത്തിനു തയ്യാറാകുകയാണ് യിസ്രായേൽജനത. 'യിസ്രായേൽ മക്കൾ അടിമവേല നിമിത്തം നെടുവീർപ്പിട്ടു നിലവിളിച്ചു; അടിമവേല ഹേതുവായുള്ള നിലവിളി ദൈവസന്നിധിയിൽ എത്തി' (പുറപ്പാട്: 2: 23) ഈ സന്ദർഭത്തിൽ തന്റെ സ്വന്ത ജനതയെ വിടുവിക്കുന്നതിന് യഹോവ മുൻകൈയെടുത്തു. സുസ്ഥിരമായൊരു നവ വ്യവസ്ഥിതി സൃഷ്ടിക്കുന്നതിന് മിസ്രയീമിൽ നിന്നുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യം അനിവാര്യമായിരുന്നു. ഈ സ്വാതന്ത്ര്യാവസ്ഥയിലേക്കു നയിക്കാൻ ദൈവം തന്റെ ജനതയ്ക്കു വാഗ്ദാനം ചെയ്ത ദേശമാണ് കനാൻ. അതു സാമൂഹികസ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെയും സാമ്പത്തിക-ഭൗതികാഭിവൃദ്ധിയുടെയും പ്രതീകമാണ്. 'അടിമവീട്ടി'ൽ (ബൈബിളിൽ 'മിസ്രയീം' ദേശത്തെ വിശേഷിപ്പിച്ചിരിക്കുന്ന പദം) നിന്നും സ്വപ്നഭൂമിയായ 'കനാനി'ലേയ്ക്കുള്ള പ്രയാണത്തിന് വിമോചനനേതൃത്വം വഹിക്കുന്നതിന് യഹോവ തിരഞ്ഞെടുത്ത വ്യക്തിയാണ് മോശെ. മിസ്രയീമിൽ അടിമകളായിരുന്ന അമ്രാം, യോഖേബേദ് എന്നീ ദമ്പതികളുടെ പുത്രനായി ജനിച്ച മോശെ വളർന്നതാകട്ടെ ഫറവോന്റെ കൊട്ടാരത്തിലും. രണ്ടു സാംസ്കാരികാന്തരീക്ഷം ഉണർത്തിയ അറിവും ആവേശവും മോശെയ്ക്കു അധികാരകേന്ദ്രത്തെ അഭിമുഖീകരിക്കുന്നതിന് ധൈര്യമേകി. ഫറവോയുടെ മുന്നിൽ സ്വദേശത്തേക്കു മടങ്ങുന്നതിനുള്ള ആവശ്യം ഉന്നയിക്കുന്നതു മോശെയാണ്. ഭിന്നശേഷിക്കാരനായ മോശെയുടെ ധീരമായ നിലപാടുകൾ അടിമത്തത്തിന്റെ ചങ്ങലകൾ പൊട്ടിച്ചെറിയാൻ പര്യാപ്തമായവയായിരുന്നു. അവ വിശ്വാസാധിഷ്ഠിത

മാണെന്നതും ശ്രദ്ധേയമാണ്.

മിസ്രയീം അടിമത്തത്തിൽ നിന്നും വിമോചനയാത്ര നടത്തിയ യിസ്രായേൽ ജനതയ്ക്കു ദൈവം മോശെ മുഖാന്തരം നല്കുന്ന കല്പനകളിൽ (ന്യായപ്രമാണം) അടിമകൾക്കുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യവും അവകാശവും സവിസ്തരം പ്രതിപാദിക്കുന്നു. അവയിൽ യിസ്രായേല്യദാസനും മിസ്രയീമ്യദാസനും ഒരേ സ്വാതന്ത്ര്യവിധിക്രമങ്ങളാണുള്ളത്. ഒരു യിസ്രായേല്യദാസനെ വിലയ്ക്കു വാങ്ങിയാൽ അതു ആണായാലും പെണ്ണായാലും ആറു വർഷം സേവിച്ചിട്ടു, ഏഴാം വർഷത്തിൽ അവരെ സ്വതന്ത്രരായി വിടണം. ഈ ന്യായത്തിന്മേൽ അടിമത്തത്തിന്റെ ഒരു പിന്തുടർച്ചാവിധി കൂടിയുണ്ട്. “അടിമയ്ക്കു യജമാനൻ ഭാര്യയെ കൊടുക്കുകയും അതിൽ മക്കളുണ്ടാക്കുകയും ചെയ്തിട്ടുണ്ടെങ്കിൽ ഭാര്യയും മക്കളും യജമാനനു ദാസ്യവൃത്തി തുടരണം” (പുറപ്പാട്: 21: 4) സ്വാഭാവികമായും ഈ അടിമകുടുംബം ആജീവനാന്തം യജമാനനു ദാസ്യവൃത്തി ചെയ്യേണ്ടി വരുന്നു. സ്വതന്ത്രനാകാൻ വിധിക്കപ്പെട്ട അടിമ, താൻ സേവിക്കുന്ന യജമാനനെയും തന്റെ ഭാര്യയെയും മക്കളെയും വിട്ട് സ്വതന്ത്രനാകുന്നില്ല എന്ന് ദൃഢനിശ്ചയം ചെയ്താൽ അവനെ സ്ഥിരാടിമയാകാൻ അനുവദിച്ചിരുന്നു. ഏഴാം സംവത്സരത്തിലാണ് ഈ വിധിക്രമം നടക്കുന്നത്. സ്ഥിരാടിമകളാകുന്നതിന് പ്രത്യേക അടയാളരീതി നിർണയിച്ചിട്ടുണ്ട്. തീരുമാനമെടുത്ത അടിമയെ ദൈവസന്നിധിയിൽ കൊണ്ടു വന്ന് കതകിന്റെയോ കട്ടളക്കാലിന്റെയോ അടുക്കൽ നിറുത്തീട്ടു സൂചികൊണ്ടു കാതു കുത്തിത്തുളയ്ക്കേണം. അതിനുശേഷം അടിമ എന്നേക്കും യജമാനനു ദാസനാകും. അടിമത്തം വ്യവസ്ഥാപിതഘടനയായി പ്രബലപ്പെടുന്നതിന്റെ ചരിത്രസാക്ഷ്യമാണിത്.

സകലദേശനിവാസികൾക്കും അടിമകളുൾപ്പെടെയുള്ളവർക്കും സ്വാതന്ത്ര്യം ലഭ്യമാകുന്ന വർഷമാണ് യോബേൽ സംവത്സരം. മിസ്രയീംദേശത്തു നിന്നും അടിമകളാക്കിയവരെ, അടിമകളായി വിൽക്കാതെ സമ്പൂർണ്ണസ്വാതന്ത്ര്യത്തോടെ മടങ്ങിപ്പോ കാൻ അവസരം നല്കുന്ന കാലയളവാണിത്. ഇതിനനന്തരം മിസ്രയീമ്യരെ അടിമകളാക്കാതെ ചുറ്റുമുള്ള ജാതികളിൽ നിന്നും അടിയാരെയും അടിയാട്ടികളെയും കൈക്കൊ ള്ളണമെന്ന് നിയമം അനുശാസിക്കുന്നു. തദ്വാരാ അന്യജാതിക്കാരും സ്വദേശികളുമായ വർ അടിമഗണത്തിലുൾപ്പെടുന്ന രീതി നിലവിൽ വന്നു. സ്വാതന്ത്ര്യവും അടിമത്തവും ഇടകലർന്ന അവസ്ഥയിൽ അധികാരങ്ങൾക്കു സമ്പൂർണമായും കീഴ്പ്പെടാൻ വിധിക്ക പ്പെട്ടവരാണ് അടിമകൾ. അടിമയോടുള്ള ക്രൂരപീഡനങ്ങളിൽ വീഴ്ചയുണ്ടാകുന്ന പക്ഷം യജമാനൻ ശിക്ഷ അനുഭവിക്കണമെന്ന നിയമം

വിരോധാഭാസമാണ്. 'യജമാനൻ ദാസിയെയോ ദാസനെയോ തൽക്ഷണം മരിച്ചു പോകത്തക്കവണ്ണം വടികൊണ്ട് അടിച്ചാൽ നിശ്ചയമായി ശിക്ഷിക്കേണം.' (പുറപ്പാട്: 21: 20) എങ്കിലും അടി കൊണ്ട അടിമ ഒന്നു രണ്ടു ദിവസം ജീവിച്ചിരുന്നാൽ യജമാനനെ ശിക്ഷിക്കരുതെന്നും രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട് 'അടിമ യജമാനന്റെ മുതൽ അല്ലോ' (പുറപ്പാട്: 21: 21) 'മുതൽ' എന്നാൽ 'മൂലധനം' എന്നർത്ഥം. ആകെ സമ്പാദ്യത്തിൽ ഉൾപ്പെടുന്ന ഒരു വസ്തുവായിരുന്നു അടിമയും. കേടുപാടുള്ളതിനെ നീക്കം ചെയ്യുന്നതുപോലെ അടിമകൾക്കും അംഗവൈകല്യം സംഭവിച്ചാൽ അവരെ പിന്നീട് കൂടെ നിർത്തിയിരുന്നില്ല. 'ഒരുത്തൻ അടിച്ചിട്ടു ദാസന്റെയോ ദാസിയുടെയോ കണ്ണുപോയാലോ പല്ലു തകർത്താലോ പകരം അവരെ സ്വതന്ത്രരായി വിടണമെന്നും' (പുറപ്പാട് 21: 26, 27) ന്യായപ്രമാണത്തിലുണ്ട്.

സ്ത്രീ അടിമത്തത്തിന്റെ വിശദമായ ചരിത്രം ബൈബിളിൽ ഉണ്ട്. സ്ഥിരാടിമത്തവും ലൈംഗികാടിമത്തവും ഉൾക്കൊള്ളുന്ന അടിമത്തവ്യവസ്ഥിതിയാണ് അന്നു നിലനിന്നിരുന്നത്. ഗാർഹികപീഡനങ്ങളുടെ തിക്തഫലങ്ങളനുഭവിച്ച് ജീവിതം നയിച്ച സ്ത്രീ അടിമകളെ പേരെടുത്ത് പറയുന്നു. അബ്രഹാമിന്റെ ഭാര്യ സാറായ്ക്കു ദാസിയായിരുന്നത് മിസ്രയീമ്യ വംശജയായ ഹാഗാർ ആണ്. (ഉല്പത്തി:16:1) ഭാര്യയുടെ അവകാശാധികാരങ്ങളോടെ കഴിയാനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യം ഒരു ഭാഗത്ത് ലഭ്യമാകുമ്പോഴും മറു ഭാഗത്ത് അടിമത്തത്തിന്റെ കരാളഹസ്തങ്ങൾ അവളെ വരിഞ്ഞു മുറുക്കുന്നു. യജമാനനായ അബ്രഹാമിൽ തനിക്കു ജനിച്ച യിസ്മായേലിനെയും കൊണ്ട് മരുഭൂമിയിൽ മരണത്തെ മുഖാമുഖം കണ്ട ദാസിയാണ് ഹാഗാർ. പ്രവാസവും അടിമത്തവും കലുഷി തമാക്കിയ സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥിതിയിൽ സ്ത്രീ അടിമകളനുഭവിച്ച ചൂഷണം നിരവധി യാണ്. അഹശ്വരോസ് രാജാവിന്റെ കൊട്ടാരത്തിൽ അടിമകളാക്കപ്പെട്ടവരുടെ ഗണത്തിലുൾപ്പെട്ട യഹൂദാപെൺകുട്ടിയുടെ ചരിത്രം വെളിവാക്കുന്ന എസ്ഥേറിന്റെ ജീവിതവും പഴയനിയമത്തിലുണ്ട്. അടിമപ്പെൺകുട്ടികളെ രാജസന്നിധിയിൽ എത്തിക്കുന്നതിനു മുമ്പുള്ള ശുദ്ധീകരണക്രമവും മറ്റും അതിൽ സവിസ്തരം പ്രതിപാദിക്കുന്നു. ലൈംഗികാടിമത്തവും മാനസികപീഡനങ്ങളും പുരുഷകേന്ദ്രീകൃതമായ ഘടനയ്ക്കുള്ളിൽ ചിട്ടപ്പെടുത്തിയ നിയമങ്ങളായിരുന്നു. അവിവാഹിതരായ പെൺമക്കളെ അടിമകളാക്കി വില്ക്കാൻ ഒരു യിസ്രായേൽ പിതാവിന് അനുവാദമുണ്ട്. സംബന്ധത്തിന് നിയമിച്ച യജമാനന് പെൺകുട്ടിയെ ബോധിക്കാതിരുന്നാൽ അവളെ വീണ്ടെടു ക്കാൻ യജമാനൻ അനുവദിക്കണമെന്നതാണ് നിയമം. അവളെ ചതിച്ച് അന്യ ജാതിക്കാരനു വിൽക്കാൻ

യജമാനന്ന അനുവാദമില്ല. അവളെ തന്റെ പുത്രന്ന ദാസിയായി നിയമിച്ചു വെങ്കിൽ പുത്രിമാരുടെ ന്യായത്തിന്ന തക്കവണ്ണം അവളോട്ട പെരുമാറണം. പുത്രന്ന മറ്റു സ്ത്രീകളോട്ട സംബന്ധമുണ്ടായാൽ ദാസിയായവൾക്കു മൂന്ന കാര്യം ഉറപ്പാക്കണം; ഉപജീവനം, ഉടുപ്പ്, വിവാഹമുറ. ഇവ അവൾക്കു നൽകാതിരുന്നാൽ പണം വാങ്ങാതെ അവളെ സ്വതന്ത്രയാക്കണം ഇതാണ വ്യവസ്ഥ. അടിമത്തത്തിലും ലഭ്യമായിരുന്ന ഇത്തരം ചില സ്വാതന്ത്ര്യങ്ങൾ സ്ത്രീ ജീവിതത്തിന് ആശ്വാസ മാണ്.

പ്രവാസ അടിമത്തത്തിന്ന പുറമെ സാമ്പത്തികാധഃപതനം വ്യക്തികളെ സ്വയം അടിമത്തത്തിലേക്കു നയിച്ചിരുന്നു. “നിന്റെ സഹോദരൻ ദരിദ്രനായിത്തീർന്നു തന്നെ ത്താൻ നിനക്കു വിറ്റാൽ അവനെക്കൊണ്ടു അടിമവേല ചെയ്യിക്കരുത്” (ലേവ്യ പുസ്തകം: 25:39) എന്നാണ് നിയമം. ദാരിദ്ര്യം അടിമത്തത്തിലേക്കു വഴിമാറുന്ന സന്ദർഭങ്ങളും ബൈബിളിൽ അടയാളപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. എലിശാ പ്രവാചകന്റെ ശിഷ്യരിൽ ഒരാളുടെ ഭാര്യ നിലവിളിക്കുന്നത് ഇങ്ങനെയാണ്. “നിന്റെ ദാസനായ എന്റെ ഭർത്താവു മരിച്ചു പോയി. ഇപ്പോൾ കടക്കാരൻ എന്റെ രണ്ടു മക്കളെ പിടിച്ചു അടിമകളാക്കുവാൻ വന്നിരിക്കുന്നു” (2 രാജാക്കന്മാർ:4: 1). കടം വീട്ടുന്നതിനുള്ള മൂലധനമായി അടിമകളെ കണ്ടിരുന്നു എന്നതിന്റെ തെളിവാണിത്.

പഴയനിയമചരിത്രത്തിൽ അടിമത്തത്തെക്കുറിച്ചും അടിമകൾക്കു അനുവദനീയമായ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെക്കുറിച്ചും വിശദമായ വിവരണമുണ്ട്. അടിമബോധത്തിൽ നിഴലിക്കുന്ന ശ്രേഷ്ഠമായ വസ്തുത ദൈവത്തിന്റെ സർവ്വാധിപത്യവും വിശ്വാസദൃഢതയുമാണ്. അതു തലമുറകളിലേക്ക് പകരപ്പെടുന്നു. “ഞങ്ങൾ മിസ്രയീമിൽ അടിമകളായിരുന്നു; എന്നാൽ യഹോവ ബലമുള്ള കൈകൊണ്ടു ഞങ്ങളെ മിസ്രയീമിൽ നിന്നു പുറപ്പെടുവിച്ചു” (ആവർത്തനം: 6: 21). പൂർവ്വികരിൽ നിന്നു ലഭ്യമാകുന്ന ഈ അറിവ് യഹോവയായ ദൈവത്തോട് നിലനിർത്തേണ്ട വിശ്വാസത്തിലധിഷ്ഠിതമാണ്. വിമോചിപ്പിച്ച ദൈവത്തെ ആരാധിക്കേണ്ട ഉത്തരവാദിത്തം യിസ്രായേൽജനതയിൽ നിക്ഷിപ്തമാകുന്നു. ആത്മീയവിധേയത്വത്തിലൂടെ കരഗതമാകുന്ന വൈയക്തിക-സാമൂഹിക സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ സമുന്നതമായ തലം പഴയനിയമ അടിമത്തചരിത്രത്തിലുണ്ട്. മറ്റൊരു തരത്തിൽ ബാഹ്യാടിമത്തം ആന്തരികാടിമത്തത്തിന്ന വഴി മാറുന്നു എന്നർത്ഥം.

പുതിയനിയമ നിലപാട്

പുതിയനിയമത്തിലെ അടിമത്തചരിത്രനിലപാടുകൾ പഴയനിയമത്തിന്റെ

പിന്തുടർച്ചയാണ്. യജമാന-അടിമ ബന്ധത്തിൽ ആത്മീയ അടിമത്തത്തെ നിർവ്വചിച്ചിരിക്കുന്നു. 'രണ്ടു യജമാന്മാരെ സേവിപ്പാൻ ആർക്കും കഴികയില്ല' (മത്തായി: 6: 24) എന്നു പ്രസ്താവിക്കുന്നിടത്ത് ദൈവവും മാമോനും യജമാന സ്ഥാനത്തും മനുഷ്യർ അടിമയുടെ തലത്തിലുമാണ്. 'അടിമ'യ്ക്കു തത്തുല്യമായി പുതിയനിയമത്തിൽ പ്രയോഗിച്ചിരിക്കുന്ന പദമാണ് 'ദാസൻ'. അടിമത്തം ബാഹ്യമായ അടയാളപ്പെടുത്തലല്ലാ; പ്രത്യുത പാപത്തിൽ നിന്നുള്ള വിമോച നത്തിന്റെ സൂചനയാണ്. പാപവിമോചനത്തിലൂടെ ഹൃദയ വിശുദ്ധി പ്രാപിച്ച് ദൈവമക്കൾ എന്ന ശ്രേഷ്ഠപദവി നേടുക എന്നതാണ് പുതിയനിയമ അടിമ ത്തദർശനത്തിലുള്ളത്. പാപമാകുന്ന അടിമത്തത്തിൽ നിന്നുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യം സാധ്യമാകുന്നത് ക്രിസ്തുവിന്റെ ദാസ്യത്വത്തിലൂടെയാണെന്ന്, പുതിയനിയമം സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നു. വിരോധാഭാസമായി നിലനിൽക്കുന്ന ഈ വിമോചനകാ ഴ്ചപ്പാടിന് അടിസ്ഥാനം ക്രിസ്തുവിന്റെ പീഡാസഹനങ്ങളും ദാസ്യത്വവുമാണ്. "സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനായിട്ടു ക്രിസ്തു നമ്മെ സ്വതന്ത്രരാക്കി, ആകയാൽ അതിൽ ഉറച്ചു നില്പിൻ; അടിമനുകത്തിൽ പിന്നെയും കുടുങ്ങിപ്പോകരുത്" (ഗലാത്യർ: 5: 1). ഇതൊരു മുന്നറിയിപ്പാണ്. ആത്മസ്വാതന്ത്ര്യം നേടുന്ന വ്യക്തി അതു ദുരുപയോഗം ചെയ്ത് പാപനുകത്തിൽ വീഴരുതെന്ന താക്കീത്.

മനുഷ്യരുടെ ബാഹ്യവും ആന്തരവും സാമൂഹികവും വ്യവസ്ഥാപിതവുമായ എല്ലാ അടിമത്തത്തിൽ നിന്നും മോചനം സാധ്യമാക്കുന്ന പ്രവർത്തനമാണ് ക്രിസ്തുവിലുള്ളത്. അടിമത്തത്തിൽ നിന്നുള്ള സമ്പൂർണ്ണ സ്വാതന്ത്ര്യമാണ് ദൈവരാജ്യ സംസ്ഥാപനത്തിന്റെ അളവുകോൽ. സ്നേഹാധിഷ്ഠിതമായ പുതിയ തത്ത്വസംഹിത പ്രാവർത്തികമാക്കുന്നതിലൂടെ പാർശ്വവത്ക്കരണവും വിഭാഗീ യതയും നിർമ്മാർജനം ചെയ്ത് ഒരു നവലോകനിർമ്മിതിക്കു തുടക്കമിടുകയാണ് പുതിയനിയമചരിത്രം.

സംവാദനിഷ്ഠമായ ഒരു ദ്വന്ദ്വപരികല്പന ബൈബിളിലെ അടിമത്ത വീക്ഷണത്തിൽ ഉണ്ട്. പുതിയനിയമത്തിൽ പഴയമനുഷ്യൻ/പുതുമനുഷ്യൻ ഈ അടിസ്ഥാനത്തിലാണത് അടയാളപ്പെടുത്തിയിട്ടുള്ളത്. പാപത്തിന് ദാസനായി/അടിമപ്പെട്ടിരിക്കുന്ന സ്ഥിതിയാണ് പഴയമനുഷ്യന്റേത്. അധർമ്മ ത്തിനും അശുദ്ധിക്കും വിധേയമായ അവയവങ്ങളെ വിശുദ്ധീകരണത്തിനായി നീതിക്കു അടിമകളാക്കുന്ന സ്ഥിതിയിലെത്തുമ്പോൾ പുതുമനുഷ്യൻ ജനിക്കുന്നു. പാപദാസ്യത്തിൽ നിന്നും മോചനം നേടി ദൈവദാസ്യത്വം സ്വീകരിക്കുന്നതി ലൂടെയാണ് വിശുദ്ധീകരണം സാധ്യമാകുന്നത്. ആത്മീയ അടിമത്തത്തിലൂടെ സംജാതമാകുന്ന നവതലം നിത്യജീവന്റേതാണ്. അമർത്യതയിലേക്കുള്ള

പ്രയാണമാണ് മനുഷ്യൻ നിർവ്വഹിക്കേണ്ടതെന്ന പുതിയനിയമദർശനം ശ്രദ്ധേയമാണ്. അത് സാക്ഷാൽ സ്വാതന്ത്ര്യമാണെന്ന് ബൈബിൾ ഉദ്ഘോഷിക്കുന്നു. ഉച്ച-നീചത്വങ്ങളില്ലാത്ത സമഭാവനയുടെ ലോകനിർമ്മിതിക്കായുള്ള യത്നം അതിലുണ്ട്.

സാർവ്വദേശീയ, വംശീയ അടിമത്തത്തിൽ നിന്നുള്ള വിമോചനം സാക്ഷാത്ക്കരിക്കാനുള്ള സംരംഭങ്ങളാണ് പുതിയനിയമചരിത്രത്തിലുള്ളത്. ക്രിസ്തുവിൽ കരഗതമാകുന്ന സ്വാതന്ത്ര്യം വിഭാഗീയതകളെ തച്ചുടയ്ക്കുന്നു. 'യഹൂദനും യവനനും എന്നില്ല, ദാസനും സ്വതന്ത്രനും എന്നില്ല, ആണും പെണ്ണും എന്നുമില്ല' (ഗലാ: 3: 28) അപ്പൊസ്തലനായ പൗലോസ് പ്രഘോഷിക്കുന്ന ഈ പ്രസ്താവനയിൽ, ദേശപരമായും ലിംഗപരമായും അതിർവരമ്പുകൾ ഇല്ലായ്മ ചെയ്ത് വ്യക്തിയെ സ്വത്വബോധത്തിൽ നിലനിർത്താനുള്ള വിശാലവീക്ഷണമുണ്ട്. 'അടിമ സകലത്തിനും അവകാശിയാകുന്നില്ല' എന്ന പാരമ്പര്യവിധിന്യായത്തിന് വിപരീതമാണത്. ഇവയെ വ്യക്തമാക്കാൻ പൗലോസ് രണ്ടു രൂപകങ്ങൾ രേഖപ്പെടുത്തുന്നു: 'ദാസിയുടെ മകൻ', 'സ്വതന്ത്രയുടെ മകൻ'. ഒന്ന് സീനായ് മലയിൽ നിന്നുണ്ടായി അടിമകളെ പ്രസവിക്കുന്നു, അതു ഹാഗാർ, മറ്റേതു യരുശലേമിൽ നിന്നുള്ള സ്വതന്ത്ര പ്രസവിച്ചവൻ. 'ദാസിയുടെ മകൻ സ്വതന്ത്രയുടെ മകനോടു കൂടെ അവകാശി ആകയില്ല' (ഗലാത്യർ 4: 30). ഈ നിയമത്തിന്റെ സാധൂകരണമാണ് ഹാഗാറിന്റെ ജീവചരിത്രത്തിലുള്ളത്.

ദാസന്മാരോടും യജമാനന്മാരോടുമുള്ള ഇടപെടലുകളിൽ പരസ്പരം പുലർത്തേണ്ട മര്യാദകളെക്കുറിച്ച് പുതിയനിയമലേഖനങ്ങളിൽ വ്യക്തമായ പരാമർശങ്ങളുണ്ട്.

> "ദാസന്മാരേ, ജഡപ്രകാരം യജമാനന്മാരായവരെ ക്രിസ്തുവിനെപ്പോലെ തന്നേ ഹൃദയത്തിന്റെ ഏകാഗ്രതയിൽ ഭയത്തോടും വിറയലോടും കൂടെ അനുസ രിപ്പിൻ" (എഫെസ്യർ: 6: 5).
>
> "യജമാനന്മാരേ, അവരുടെയും നിങ്ങളുടെയും യജമാനൻ സ്വർഗ്ഗത്തിൽ ഉണ്ടെന്നും അവന്റെ പക്കൽ മുഖപക്ഷം ഇല്ലെന്നും അറിഞ്ഞു കൊണ്ടു അങ്ങനെ തന്നേ അവരോടു പെരുമാറുകയും ഭീഷണിവാക്കു ഒഴിക്കയും ചെയ്വിൻ' (എഫെ: 6: 9).
>
> 'യജമാനന്മാരേ, നിങ്ങൾക്കും സ്വർഗ്ഗത്തിൽ യജമാനൻ ഉണ്ടു എന്നറിഞ്ഞു ദാസന്മാരോടു നീതിയും ന്യായവും ആചരിപ്പിൻ"
> (കൊലൊ: 4: 1).

ഇത്തരം വിശദീകരണ ങ്ങൾക്കു പുറമെ ഫിലേമോൻ എന്ന വ്യക്തിക്ക് പൗലോസ് എഴുതുന്ന ഒരു ലേഖനം തന്നെ ഒനേസിമൊസ് എന്ന

അടിമയെക്കുറിച്ചാണ്. ജീവിതത്തിലെ പിഴവുകൾ തിരുത്തിയ അടിമയെ തിരികെ സ്വീകരിക്കാനുള്ള ആഹ്വാനമാണതിലുള്ളത്. മാനുഷിക ആശങ്ക കൾക്കുപരി സാമ്പത്തികപരിഗണനയും അടിമ/ഉടമ ബന്ധത്തിലുണ്ടെന്ന് ആ ലേഖനത്തിൽ പറയുന്നു. മുൻവിധികൾ കൂടാതെ 'ദാസനു മീതെ പ്രിയ സ്നേഹിത'നെന്നപോലെ ഒനേസിമൊസിനെ സ്വീകരിക്കണമെന്നാണ് പൗലോസ് ഫിലേമോനോട് ആവശ്യപ്പെടുന്നത്. യജമാനനും ദാസനുമായുള്ള ആശയവിനിമയത്തിൽ, സമത്വാധിഷ്ഠിതസാഹോദര്യദർശനം ഉയിർകൊള്ള ണമെന്ന ശക്തമായ കാഴ്ചപ്പാടുണ്ട്. അടിമ/ഉടമബന്ധം ദൈവകേന്ദ്രിതമായ നീതിവ്യവസ്ഥയിൽ തളയ്ക്കപ്പെട്ട ഏകതാനത കൈവരിക്കുന്നു. വ്യവസ്ഥിതി നീക്കം ചെയ്യപ്പെടുന്നില്ലാ, എങ്കിലും അവകാശഅധികാരങ്ങളിൽ വിശ്വാസ ത്തിന്റെ നിയന്ത്രണം ഉണ്ടാകുന്നു.

പുതിയനിയമ നിലപാടുകളെ വിലയിരുത്തുമ്പോൾ അടിമത്തത്തിന്റെ ബാഹ്യമായ അവസ്ഥകൾക്കു വിമോചനം സിദ്ധിക്കുന്നത് ആത്മീയസ്വാത ന്ത്ര്യത്തിലൂടെയാണെന്നു മനസ്സിലാക്കാം. വ്യക്തിയെ അടിമത്തത്തിലേയ്ക്ക് നയിക്കുന്നതിൽ രോഗവും മറ്റു സാമൂഹികാവസ്ഥയും പ്രധാന പങ്ക് വഹിക്കുന്നു. രോഗബന്ധനത്തിൽ നിന്ന് മോചനം നല്കുന്നത് സാമൂഹികസ്വാതന്ത്ര്യത്തിന് നിദാനമായും കണ്ടു. പഴയനിയമത്തിൽ യഹോവയായ ദൈവം മോശെ മുഖാന്തരം നല്കിയ ന്യായപ്രമാണവിധികളെ നടപടി ക്രമത്തിൽ പിന്തുടർന്ന വരാണ് യഹൂദാറബ്ബിമാരും ഭരണകർത്താക്കളും. ആ പാരമ്പ ര്യത്തിന്റെ ഭാഗമായി നിലകൊള്ളുമ്പോഴും യേശു അവയ്ക്കു ബദലായി പുതിയൊരു വിമോ ചനവ്യവസ്ഥിതിയ്ക്കു രൂപം നല്കുകയാണ് ന്യായപ്രമാണനിവൃത്തി സാധ്യമാ കുന്നത് സമത്വാധിഷ്ഠിതസാഹചര്യം സംജാതമാകുന്നതിലൂടെയാണെന്ന് യേശു പഠിപ്പിച്ചു; പ്രാവൃത്തികമാക്കി. ബൈബിൾഭാഷ്യത്തിൽ 'വേർപാടിന്റെ നടുച്ചുവർ ഇടിച്ചു കളഞ്ഞു' (എഫെസ്യർ: 2: 14). ക്രിസ്തുവിൽ വിഭാഗീയത ഇല്ലാ താകുന്നതിലൂടെ അടിമത്തനിർമ്മാർജ്ജനതലത്തിലേക്ക് ഉയരുകയാണെന്ന് പുതിയനിയമചരിത്രം ഉദ്ഘോഷിക്കുന്നു.

ഉപസംഹാരം

ബൈബിളിലെ അടിമത്തത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ചരിത്രാത്മകഅന്വേഷണം എത്തി നിൽക്കുന്നത് വിശ്വാസാധിഷ്ഠിതസമീപനത്തിലാണ്. പ്രവാസവും പലായനവും സൃഷ്ടിച്ച സങ്കീർണ്ണതകളിലൂടെ യിസ്രായേൽജനത അനുഭവിച്ച അടിമത്ത ത്തിന്റെ ദീർഘവിവരണമാണ് പഴയനിയമചരിത്രത്തിലുള്ളത്. പ്രവചനപു സ്തകങ്ങളിലും ഇതിന്റെ പിന്തുടർച്ചാചിത്രം അവതീർണ്ണമാകുന്നു. ശാരീരിക,

മാനസിക സംഘർഷങ്ങൾക്കൊടുവിൽ വാഗ്ദത്തദേശത്ത് എത്തിച്ചേരുന്ന യിസ്രായേൽജനത്തിനു നൽകുന്ന മുന്നറിയിപ്പുകളിലും നിയമവ്യവസ്ഥയിലും അടിമത്താവസ്ഥയ്ക്കു ഇളവുകൾ അനുവദിക്കുന്നുണ്ട്. സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ/വിമോചനത്തിന്റെ ഒരു സംവത്സരം (യോബേൽ). അതു പ്രകൃതിക്കും മനുഷ്യർക്കും ഒരു പോലെ സ്വാതന്ത്ര്യം നല്കുന്നതാണ്.

പുതിയനിയമചരിത്രത്തിലാകട്ടെ, ക്രൈസ്തവസംസ്കാരത്തിന്റെ കഴമ്പുറ്റ ദർശനങ്ങളിലൊന്നായി അടിമത്തവിചിന്തനങ്ങൾ മാറുന്നു. ജാതീയ, പാർശ്വവത്കൃത, ലിംഗാധിഷ്ഠിതവ്യവസ്ഥകളെ പൊളിച്ചെഴുതി നവലോകനിർമ്മിതിക്കായുള്ള യത്നങ്ങൾക്കു ചുക്കാൻ പിടിക്കുകയാണ് ക്രിസ്തുവും ക്രിസ്തുമാതൃകകളും. അവയെ മുൻനിർത്തി അടിമത്തത്തെക്കുറിച്ച് സമഗ്രമായ ഒരു വിവരണം പില്ക്കാലലേഖനങ്ങളിലും ഉണ്ട്. അതിലെല്ലാം പാപത്തിനു ദാസന്മാരായിരിക്കരുതെന്ന താക്കീതും ക്രിസ്തുവിൽ ലഭ്യമാകുന്ന ആത്മീയസ്വാതന്ത്ര്യവും വിശദമാക്കുന്നു. ചുരുക്കത്തിൽ ബാഹ്യമായ അടിമത്തം വിശ്വാസത്തിന്റെ ആഴങ്ങളിൽ വേരൂന്നി, സർവ്വസ്വതന്ത്രമായ മാനവികതയുടെ തലത്തിൽ വളർന്നു പന്തലിക്കുന്നു.

ആധാരസൂചി

1. ഗ്ലാഡ്സ്റ്റൺ ജെ.ഡബ്ല്യൂ. റൈറ്റ് റവ. ഡോ., കേരളത്തിലെ പ്രൊട്ടസ്റ്റന്റ് ക്രിസ്തുമതവും ബഹുജനപ്രസ്ഥാനങ്ങളും, സി.ഡി.-സിദ്ധി പബ്ലിക്കേഷൻസ്, തിരുവനന്തപുരം, 2004.
2. തോമസ് എം.എം., ഡോ, വിമോചകനായ ദൈവം (ദൈവശാസ്ത്രദർശനം), ക്രൈസ്തവസാഹിത്യസമിതി, തിരുവല്ല, 1996.
3. പ്രേംജിത് കുമാർ റ്റി.ബി., റവ.(ഡോ.), കേരളത്തിലെ സ്ത്രീശാക്തീകരണവും ലണ്ടൻമിഷനറി പ്രസ്ഥാനവും, റെയ്വൻ പബ്ലിക്കേഷൻസ്, തിരുവനന്തപുരം, 2014.
4. പോൾ ചിറക്കരോട്, ദലിത് ക്രൈസ്തവർ കേരളത്തിൽ, റെയ്വൻ പബ്ലിക്കേഷൻസ്, തിരുവനന്തപുരം, 2018.
5. സത്യവേദപുസ്തകം, ബൈബിൾ സൊസൈറ്റി ഓഫ് ഇന്ത്യ, 2006, മഹാത്മാ ഗാന്ധി റോഡ്, ബാംഗ്ലൂർ.
6. Gabriele Dietrich & Bas Wielenga, Towards Understanding Indian Society, CSS, Thiruvalla, 2012.

smithasarga@gmail.com

മലയാളപ്പച്ച

malayala pachcha

മലയാളം – ഇംഗ്ലീഷ്
അർദ്ധവാർഷിക റിസേർച്ച് ജേണൽ

മലയാളവിഭാഗം
കെ.കെ.ടി.എം. ഗവണ്മെന്റ് കോളേജ്
പുല്ലൂറ്റ്, കൊടുങ്ങല്ലൂർ

VOLUME 01 NUMBER 12
FEBRUARY, 2021

creative commons

ISSN 2454-292X

Printed, published and edited by Head of the Post Graduate Department of Malayalam,
KKTM Govt. College, Pullut, Kodungallur, Kerala. Ph. 9497760864