കളമെഴുത്ത്
ദ്രാവിഡ-കീഴാളവൽക്കരണത്തിന്റെ
ചരിത്രവും രാഷ്ട്രീയവും

ഷിബി കെ.

ഗവേഷക, സംസ്കൃത സർവ്വകലാശാല, കാലടി.

കളമെഴുത്ത് എന്ന മതാചാര-വ്യവഹാരമണ്ഡലത്തെ അനവധി വീക്ഷണകോണുകളിലൂടെയാണ് വൈജ്ഞാനികസമൂഹം വായിക്കാൻ ശ്രമിച്ചിട്ടുള്ളത്. അതിപ്രാചീനമായ കലാരൂപമെന്ന നിലയിൽ ബ്രാഹ്മണ്യത്തോടും ആര്യസംസ്കാരത്തോടും കിടപിടിക്കാൻ ശേഷിയുള്ള ദ്രാവിഡവും കീഴാളവുമായ അനുഷ്ഠാനം എന്ന തലത്തിലും, പ്രകൃതിയോട് ചേർന്ന നില്ക്കുന്ന, അങ്ങേയറ്റം എത്തിക് ആയ കലാരൂപം എന്ന പ്രകാരത്തിലും, പല കോണുകളിലൂടെ കളമെഴുത്ത് എന്ന അനുഷ്ഠാന മണ്ഡലത്തെ കാണാൻ നമ്മൾ ശ്രമിച്ചിട്ടുണ്ട്. ആ വീക്ഷണങ്ങളിൽ പരക്കെ അംഗീകരിക്കപ്പെട്ടത് ദ്രാവിഡവും കീഴാളവുമായ അനുഷ്ഠാന കലാരൂപമാണ് കളമെഴുത്ത് എന്ന ധാരണയാണ്. എന്നാൽ കളമെഴുത്തിന്റെ അന്തഃസത്തയും ചരിത്രവും തിരയുമ്പോൾ, അതിപ്രാചീനവും ദ്രാവിഡവുമായ കലാരൂപമാണ് കളമെഴുത്ത് എന്ന വീക്ഷണത്തിന് വെറും മൂന്നുനൂറ്റാണ്ടിൽ കൂടുതൽ പഴക്കമില്ല എന്ന വസ്തുതയാണ് നമുക്ക് കാണാനാവുന്നത്. കൊളോണിയൽ പരികല്പനകൾ ആര്യ-ബ്രാഹ്മണ്യത്തിൽനിന്ന് കളമെഴുത്തിനെ എങ്ങനെയാണ് പുറത്തുനിർത്തിയതെന്നും അതുവഴി കളമെഴുത്ത് ദ്രാവിഡ സംസ്കാരത്തോടു ചേർത്തും സംഘകാലത്തിനോട് കൂട്ടിക്കെട്ടിയും എങ്ങനെയാണ് വായിക്കപ്പെട്ടതെന്നും ചരിത്രപരമായി വിശകലനം ചെയ്യാനുള്ള ശ്രമമാണ് ഈ ലേഖനം. ഇവ്വിധം ആര്യ-ബ്രാഹ്മണ്യം ഭ്രഷ്ട് കല്പിക്കുകയും തമിഴ്ദ്രാവിഡ സംസ്കാരം ചേർത്തു നിർത്തുകയും ചെയ്ത കളമെഴുത്ത് പിന്നീട് കീഴാളത്തമായും നാടോടിത്തമായും

ജാതിക്ക് പുറത്ത് കടന്ന് സ്വതന്ത്ര കലാരൂപവും ആഖ്യാനവുമായി പരിണമിക്കപ്പെട്ടതിന്റെ രാഷ്ട്രീയചരിത്രം അന്വേഷണവിധേയമാക്കാനുള്ള ശ്രമമാണ് ഈ ലേഖനം.

നമ്മുടെ ഭാഷയെയും സംസ്കാരത്തെയും സംബന്ധിച്ച ആദ്യത്തെ ബോധപൂർവ്വമായ വായനകളെല്ലാം കൊളോണിയലായിരുന്നുവെന്നതിനാൽതന്നെ കളമെഴുത്തെന്ന ജ്ഞാനസങ്കല്പത്തിന്റെ മുക്കാലും അടയാളപ്പെട്ടത് കൊളോണിയൽ ജ്ഞാനനിർമ്മിതിയുടെ വലിയൊരു ധാരയിൽ നിന്നായിരുന്നു. ഈ ധാര പുറപ്പെട്ടതിനു ശേഷം ബ്രാഹ്മണമായതെല്ലാം ആര്യവും ബ്രാഹ്മണേതരങ്ങളെല്ലാം ദ്രാവിഡവും എന്ന രണ്ട് കോളങ്ങളിലായാണ് ഇന്ത്യൻ ഭാഷയും സംസ്കാരവും ചരിത്രവുമെല്ലാം വായിക്കപ്പെട്ടത്. മൂന്നുനൂറ്റാണ്ടുകൾ നിരന്തരം ഈ വായന തുടർന്നപ്പോൾ, കൊളോണിയലിസത്താൽ പരിലാളിക്കപ്പെട്ട ജ്ഞാനഭാവനകളെല്ലാം ചരിത്ര യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളായി പരിഗണിക്കപ്പെടാനിടയായി. കൺമുന്നിൽ കാണുന്നവയെയെല്ലാം ആര്യമെന്നോ ദ്രാവിഡമെന്നോ പുനരാലേഖനം ചെയ്യുകയും അവയിൽ ആവേശംകൊണ്ട് ആത്മരതിയിലും ആശയസംഘട്ടനങ്ങളിലും ഏർപ്പെടുകയും ചെയ്തു നമ്മൾ.

ഈ വിധത്തിൽ മതാചാരങ്ങളുടെ മുകളിലുള്ള കൊളോണിയലായ വായന ബ്രാഹ്മണാരാധനാരീതികളും ആചാരങ്ങളും ഉത്കൃഷ്ടമാണെന്നും (higher form of worship) അവയുടെ സാരാംശങ്ങളെല്ലാം പൗരാണികമാണെന്നും അവയുടെ ഭാഷ സംസ്കൃതമാണെന്നും സ്ഥാപിച്ചു. ഇതോടുകൂടി ബ്രാഹ്മണേതരങ്ങളായ ജനതയുടെ ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങൾ നികൃഷ്ടമാണെന്നും (lower form of worship) അവയെല്ലാം അപൗരാണികവും സംസ്കൃതേതരവുമാണെന്നും, അവയുടെ ദേവതകൾ ഭീകരരൂപികളും കാമരൂപികളുമാണെന്നും നിർണ്ണയിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തു. ബ്രാഹ്മണരുടെ സംസ്കൃത-പൗരാണിക പാരമ്പര്യത്തിലൂന്നിയ ഉൽകൃഷ്ടമതം വഴി യൂറോപ്പിലെ സംസ്കൃതജന്യമായ സെന്റ് അവസ്തയെഴുതിയ ആര്യനുമായി രക്തബന്ധം സ്ഥാപിക്കുകയായിരുന്നു ഈ വിധിനിർണ്ണയത്തിന്റെ കാതലായ വാദം. അതുവഴി യൂറോപ്യനാര്യന്റെ വിദൂരതയിലെ ബന്ധുവായി ഇന്ത്യയിലെ ആര്യബ്രാഹ്മണനെ സ്ഥാപിക്കുകയും ചെയ്തു. രണ്ടു നൂറ്റാണ്ടുകളോളം നീണ്ട അധിനിവേശ ചരിത്രത്തിൽ, കൊളോണിയലിസത്തിന് വളർന്ന് പന്തലിക്കാൻ വേണ്ട ചൂടും ചൂരും ചോരയും പകരാൻ ബ്രാഹ്മണ്യത്തെ സന്നാഹപ്പെടുത്തുന്നതിന് ഈ വാദം എത്രയധികം സഹായിച്ചുവെന്നത് നമുക്ക് സങ്കല്പിക്കുകപോലും സാധ്യമല്ല. അങ്ങനെ സംസ്കൃത-പൗരാണിക ജന്യവും ആര്യബ്രാഹ്മണ്യത്തിലൂന്നിയതുമായ

ഉൽകൃഷ്ടമത സംസ്കാരം ഉത്തരേന്ത്യയെ കേന്ദ്രീകരിച്ച് രൂപംകൊള്ളു കയും ഇതിനു നേരെവിരുദ്ധമായ, സംസ്കൃത പാരമ്പര്യമില്ലാത്തതും പൗരാണികമല്ലാത്തതും തമിഴ് ഭാഷയിലൂന്നിയതും ദക്ഷിണേന്ത്യയെ കേന്ദ്രീകരിച്ചുള്ളതുമായ ദ്രാവിഡസംസ്കാരമായി സംഘസാഹിത്യകാല ത്തെ നിർമ്മിക്കുകയും ചെയ്തു.

ബ്രാഹ്മണേതരങ്ങളായ ഭീകരരൂപികളും കാമരൂപികളുമായ ദേവതകളെല്ലാം ദ്രാവിഡമാണെന്ന കൊളോണിയൽ വാദത്തിന്റെ ചരിത്രപശ്ചാത്തലം വിശദമാക്കാനാണ് മുകളിൽ ശ്രമിച്ചിട്ടുള്ളത്. അങ്ങനെയാണ് ഭഗവതിയും കാളിയും അയ്യപ്പനും വേട്ടക്കൊരുമകനും ഭൈരവനും ഗുളികനും അടങ്ങുന്ന ഭീകര-കാമരൂപികളായ, കളമെഴു ത്തിലെ ബ്രാഹ്മണേതരങ്ങളായ ദേവതകളെല്ലാം ദ്രാവിഡമാണെന്ന വാദം കൊളോണിയൽ സർവ്വേകളിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടു തുടങ്ങുന്നത്. അതേസമയം ഈ ദേവതകളെല്ലാം പൗരാണിക പാരമ്പര്യത്തിൽ തന്നെയുള്ളതായിരുന്നുവെന്നതും അവയ്ക്കെല്ലാം സംസ്കൃത-മന്ത്രപാരമ്പ ര്യങ്ങളുണ്ട് എന്നതും അവയുടെ തോറ്റങ്ങളെല്ലാം സംസ്കൃതത്തിലാണ് എന്നതുമെല്ലാം കൊളോണിയൽ രേഖകൾ ബോധപൂർവ്വം വിസ്മരിച്ചു കളഞ്ഞു. എന്നാൽ നികൃഷ്ടവും ദ്രാവിഡവുമായ ഈ ദേവതാരാധ നാക്രമങ്ങൾ കാട്ടുമാടം, കാണിപ്പയ്യൂർ പോലുള്ള നമ്പൂതിരിമാരിലും കാണുന്നുവല്ലോയെന്നുവന്നപ്പോൾ ആര്യൻമാരുടെ ദ്രാവിഡൻമാരുമാ യുള്ള ലയനത്തിന്റെ ഭാഗമായാണ് അങ്ങനെ സംഭവിച്ചത് എന്നാണ് കൊളോണിയലിസം ന്യായീകരിച്ചത്.

ഈ ചരിത്രവസ്തുതകളെ മറന്നുകൊണ്ടും കൊളോണിയലായ ആര്യ-ദ്രാവിഡ വാദത്തെ ആഴത്തിൽ സ്മരിച്ചുകൊണ്ടും പിൽകാലത്ത് ഫോക്‌ലോർ പഠനങ്ങൾ കളമെഴുത്തിനെ ദ്രാവിഡമായ സംഘകാല സാഹിത്യവുമായി ചേർത്തു വായിക്കുകയാണ് ചെയ്തത്. ഉള്ളൂരിന്റെ സാഹിത്യചരിത്രവും അച്യുതമേനോന്റെ കാളിസേവയുമെല്ലാം കൊളോണിയൽ ആര്യ-ദ്രാവിഡാംശങ്ങളുടെ ഏറ്റക്കുറച്ചിലുകൾ അളന്നുമുറിച്ചുകൊണ്ട് കളമെഴുത്തിനകത്തെ ദ്രാവിഡാംശത്തെ ഉറപ്പിച്ചു നിറുത്തുകയും അതുവഴി അവയിലെ കീഴാളമുഖം സ്ഥാപിച്ചെടുക്കുകയും ചെയ്തു. ഭദ്രകാളിപ്പാട്ടുകളും മണ്ണാറപ്പാട്ടുകളും മന്ത്രവാദപ്പാട്ടുകളും സ്മരി ക്കുന്നത് സംഘകാല കൊറ്റവൈ ദേവതയെയാണെന്നും കളമെന്നത് സംഘകാലത്തെ വെറിയാട്ട് കളമാണെന്നുമൊക്കെയുള്ള നിരവധി വാദങ്ങൾ ഇതോടെയാണ് മലയാള ഭാഷാ-ചരിത്ര-സംസ്കാര പഠന ങ്ങളിൽ കടന്നുവരാൻ തുടങ്ങിയത്. ഇവയുടെ കാതലായ തത്ത്വം ഈ

വക സാധനങ്ങളെല്ലാംതന്നെ നാടോടികളുടേതാണെന്നും അവയെല്ലാം ദ്രാവിഡമാണെന്നും എന്നതായിരുന്നു. ബ്രാഹ്മണേതരങ്ങളായ സംസ്കാരങ്ങളും റിലിജിയനും ഭാഷയുമെല്ലാം ദ്രാവിഡമാണെന്നും നാടോടിത്തരമാണെന്നും കൊളോണിയലിസവും പിന്നീട് ഫോക്ലോർ പഠനങ്ങളും പ്രഖ്യാപിയ്ക്കുന്നത്, ആര്യ-ബ്രാഹ്മണ സംസ്കാരത്തിലൂന്നിക്കൊണ്ട് ക്ഷേത്രരേഖകൾ തുന്നിക്കെട്ടിയുണ്ടാക്കിയ ചരിത്രനിർമ്മാണ പ്രക്രിയയുടെ അനുബന്ധമായിട്ടായിരുന്നു. മറ്റൊരർത്ഥത്തിൽ പറയുകയാണെങ്കിൽ കേരളചരിത്രമെന്നത് ആര്യ-ബ്രാഹ്മണരുടെ ക്ഷേത്രരേഖകളായും നാടോടിവിജ്ഞാനീയമെന്നത് ചരിത്രമില്ലാത്തവരുടെ വാമൊഴിവഴക്കമുള്ള ദ്രാവിഡ സംസ്കാരമായും വ്യാഖ്യാനിക്കപ്പെട്ടു. എന്തുതന്നെയാകിലും ഈ ആര്യ-ദ്രാവിഡാംശത്തെ ഇഴയിട്ട് പിരിച്ചെടുത്താണ് കൊളോണിയലിസം ഹൈന്ദവമതത്തെ നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്നത്. ഈ കൊളോണിയൽ ഹൈന്ദവമതത്തിന്റെ ഏറ്റവും താഴേത്തട്ടിലേക്ക് നാടോടിപ്പാട്ടുകളായും ദ്രാവിഡ സംസ്കാരമായും മണ്ണാരുടെയും തീയ്യരുടെയും പുള്ളുവരുടെയും പറയരുടെയും സംസ്കാരവും ജീവിതവും കയറിപ്പോകുകയും അപ്രകാരം കൊളോണിയലായ ഹിന്ദു ദേശീയ സങ്കല്പങ്ങളുടെ മുഖ്യധാരയിലേക്ക് ചരിത്രത്തിലാദ്യമായി ബ്രാഹ്മണേതര ജീവിതം അടയാളപ്പെടുകയുമുണ്ടായി. കളമെഴുത്ത് ദ്രാവിഡവും നാടോടിവഴക്കവും ഒത്തിണങ്ങിയ കീഴാള ബിംബങ്ങളായി പ്രതീകവൽക്കരിക്കപ്പെട്ടത് കൊളോണിയൽ പരിപ്രേക്ഷ്യത്തിനകത്തെ ഈ ഹിന്ദു ദേശീയതയുടെ നിർമ്മാണവേളയിലാണ്.

അങ്ങനെയെങ്കിൽ കളമെഴുത്തിലെ ദ്രാവിഡ-നാടോടി-കീഴാള വാങ്മയരൂപങ്ങളെല്ലാം കൊളോണിയൽ ഹിന്ദുദേശീയതയുടെ പ്രതിബിംബങ്ങളാണെന്നും ഈ ബിംബകല്പനകളുടെയെല്ലാം അടിസ്ഥാനമെന്നത് ആര്യേതരമായ, ഉത്തേന്ത്യയിൽ ദർശിയ്ക്കാനാവാത്ത, സംസ്കൃതത്തിൽനിന്നും ശുദ്ധീകരിയ്ക്കപ്പെട്ട, പൗരാണികമല്ലാത്ത, ദക്ഷിണേന്ത്യയിൽ മാത്രം കാണപ്പെടുന്ന, തമിഴിനെ മാത്രം ചുറ്റിപ്പറ്റി നിൽക്കുന്ന, ഇൻഡിജിനസ് ആയ കീഴാള സംസ്കാരമാണ് എന്നതുമായിരുന്നു. ഈ ആശയങ്ങളെ ആധാരമാക്കിയാണ് കളമെഴുത്തിലെ ഭദ്രകാളിയെ സംഘകാലത്തെ കൊറ്റവെയായും വെളിച്ചപ്പാടിനെ വെറിയാട്ട് വേലനായും കളമെഴുത്തിനെ വെറിയാട്ട് കളങ്ങളായും ചേർത്തുകെട്ടാൻ ആദ്യകാലത്ത് ഉള്ളൂരും പിൽകാലത്ത് കെ.കെ. എൻ. കുറുപ്പും ചുമ്മാർ ചൂണ്ടലുമെല്ലാം ശ്രമിച്ചത്. എന്നാൽ സംഘകാലത്തെ ദ്രാവിഡ-തമിഴ് ജീവിതത്തെക്കവിഞ്ഞ് അവയുടെ ചരിത്രപരത വിശദമാക്കാനോ മധ്യകാല ചരിത്രധാരകളെ വിലയിരുത്താനോ

സാധ്യമാകാതെ ഫോക്‌ലോർ പഠനങ്ങളെല്ലാം, നേരെ വാമൊഴിപാരമ്പര്യമെന്ന പറഞ്ഞ് ഇക്കണ്ട ചരിത്രത്തെ ഒന്നടങ്കം നിരാകരിക്കും വിധം പരാജയപ്പെടുകയാണുണ്ടായത്. അങ്ങനെ ദ്രാവിഡമെന്ന് അവർ തന്നെ ഉന്നയിച്ച വലിയൊരു ചരിത്രധാരയുടെ ഒടുക്കത്തിൽ വെച്ച്, അവർക്ക് തന്നെ വിശകലനം ചെയ്യാനാവാത്ത നിലയിൽ നിലവിലെ ഓർമ്മകളും ചടങ്ങുകളും ആരവങ്ങളും അടക്കം ചെയ്ത കീഴാള-വാമൊഴി പാരമ്പര്യങ്ങളിലേക്ക് കളമെഴുത്തെന്ന വ്യവഹാരത്തെ കൊണ്ടുപോയി കെട്ടിയിടേണ്ട ഗതികേടും അവരിൽ നിക്ഷിപ്തമായി. കളമെഴുത്ത് വ്യവഹരിക്കപ്പെടുന്ന ജാതിവിഭാഗങ്ങളുടെ സംസ്കൃത പാരമ്പര്യവും ദേവതകളുടെ സംസ്കൃതനാമങ്ങളും പൗരാണിക പരാമർശങ്ങളും തോറ്റങ്ങളിലെയും മന്ത്രങ്ങളിലെയും സംസ്കൃതപാരമ്പര്യവും പൗരാണികസൂചകങ്ങളും അവയുടെ ഗ്രന്ഥക്കെട്ടുകളും എല്ലാം ഫോക്‌ലോർ ഉന്നയിച്ച ദ്രാവിഡവാദത്തിനും നാടോടിവൽക്കരണത്തിനും അവരുടെ രാഷ്ട്രീയത്തിനുതന്നെയും വിരുദ്ധമാണെന്ന വസ്തുത ഫോക്‌ലോർ പഠനങ്ങൾക്ക് ഒരു പ്രശ്നമേ ആയില്ല.

'കളമെഴുത്ത്' എന്നോ 'കളമെഴുത്തു പാട്ട്' എന്നോ നിലവിലുള്ള പ്രയോഗം തന്നെ ഇവ്വിധം ഫോക്‌ലോർ പഠനങ്ങളുടെ നിരന്തരമായ ഉപയോഗത്തിലൂടെ വന്നുചേർന്ന അപൂർണവും അവ്യക്തവുമായ വാക്കാണ്. ചാണകം മെഴുകി പവിത്രമാക്കിയ നിലത്ത്, പഞ്ചവർണ്ണ ധൂളികളാൽ ദേവതകളെ നിർമ്മിച്ചെടുത്ത് കള്ളും മാംസവും പൂവും വിത്തുകളും നിവേദിച്ച്, ദേവതകളെ വാഴ്ത്തിക്കൊണ്ട് പാട്ടും മന്ത്രങ്ങളും ഉരുവിട്ട്, സ്വയം ദേവതകളായി ഉറഞ്ഞു തുള്ളി, ദേവതാരാധന നടത്തുന്ന ഈ മതാനുഷ്ഠാനത്തെ മൊത്തമായി കാണാതെ അതിലെ വെറുമൊരു ചെറിയ പ്രക്രിയയായ 'കളമെഴുതുക' എന്ന ഭാഗികമായ ഒരവസ്ഥയെ മാത്രമെടുത്ത് അർത്ഥങ്ങളും ഭാവങ്ങളും കല്പിക്കുകയായിരുന്നു ഫോക്‌ലോർ പഠനങ്ങൾ ചെയ്തത്. കളമെഴുത്തിന്റെ മുകളിലുള്ള ചരിത്രപരമായ ധാരണകളില്ലാത്ത അവസ്ഥയാണ് യഥാർത്ഥത്തിൽ ഫോക്‌ലോർ പഠനങ്ങളെ ഇത്തരത്തിലുള്ള അവ്യക്തതകളിലേക്ക് നയിച്ചത്.

ഫ്യൂഡലായ, കൊളോണിയലായ ആശയവിന്യാസങ്ങളെ അതുപോലെ നിലനിർത്തുകയും തുടരുകയും ചെയ്യുമ്പോൾതന്നെ വിഭിന്നങ്ങളായ ജാതിവിഭാഗങ്ങളുടെ മതാനുഷ്ഠാനം എന്നനിലയിൽ നിന്നും മാറി, ജാതിയുടേയും അനുഷ്ഠാനങ്ങളുടെയും കെട്ടുകൾ ഭേദിച്ച സ്വതന്ത്രമായ കലാരൂപം എന്നനിലയ്ക്കാണ് കളമെഴുത്തിനെയും

അതുപോലെതന്നെയുള്ള താഴ്ന്ന ജാതിവിഭാഗങ്ങളുടെ മറ്റ് മതാനുഷ്ഠാനങ്ങളെയും ഫോക്‌ലോർ പഠനങ്ങൾ കാണാൻ ശ്രമിച്ചിട്ടുള്ളത്. അങ്ങനെയാണ് ജാതി ശ്രേണിയിൽ പല തട്ടുകളിൽ കിടന്നിരുന്ന തെയ്യമ്പാടികളും തീയ്യരും മണ്ണാരും വേലരും പുള്ളുവരും പറയരുമെല്ലാം കളമെഴുത്ത് കലാകാരൻമാർ എന്നനിലയിൽ ഒറ്റ അകത്തളത്തിലിരുന്ന്, വളരെ ഗുഹ്യമായ സേവകളെ കൈവെടിഞ്ഞ് അവരവരുടെ ദേവതകളെ സ്വതന്ത്രകലാവിഷ്കാരമായി ഫോക്‌ലോർ വർക്ക്ഷോപ്പുകളിൽ ചിത്രീകരിക്കുന്നത്. അങ്ങനെയാണ് ജാതി ശ്രേണിയിൽ കീഴെ കിടന്നിരുന്ന, ഉയർന്ന ജാതിക്കാരുടെ മുഴുവനും വിഴുപ്പലക്കിയിരുന്ന മണ്ണാൻ തെയ്യം-തിറ കലാകാരനാകുന്നത്. മനോധർമ്മത്തിന് യാതൊരുവിധ സാധ്യതകളില്ലാതിരുന്നിട്ടും ഗുഹ്യസേവയുടെയും സാധനയുടെയും ജാതിയുടെയും ശക്തമായ സാമിപ്യമുണ്ടായിട്ടും അതിനെയൊക്കെ മറികടന്ന് സ്വതന്ത്രകലാസൃഷ്ടിയായി കളമെഴുത്ത് കാലാന്തരത്തിൽ പരിണമിക്കപ്പെട്ടത് ആഗോളതലത്തിൽ അവയ്ക്ക് വേണ്ടി രൂപപ്പെട്ട മാർക്കറ്റുകൾ വഴിയാണ്. കൂടിയാട്ടവും മുടിയേറ്റുമെല്ലാം ഇവ്വിധം കടൽ കടന്നുപോയ അനുഷ്ഠാന രൂപങ്ങളാണ്. പ്രത്യക്ഷത്തിൽ ഫോക്‌ലോർ എന്നു കേൾക്കുമ്പോൾ ജനകീയമെന്നും സാധാരണജനങ്ങൾക്കൊപ്പമെന്നും തോന്നിപ്പോവുമെങ്കിലും ബ്രാഹ്മണ്യത്തെയും കൊളോണിയലിസത്തെയും അതുപോലെ നിലനിർത്തിക്കൊണ്ട് ജാതിയെ സ്വതന്ത്രകലാരൂപമെന്ന് തെറ്റിദ്ധരിപ്പിക്കുകയായിരുന്നു ഫോക്‌ലോർ പഠനങ്ങൾ. അങ്ങനെയെങ്കിൽ ഉയർന്ന ജാതിക്കാരുടെ കൂത്തും കൂടിയാട്ടവും ചമ്പുവും മുഖ്യധാരചരിത്രമായും തെയ്യവും തിറയും കളവും ചരിത്രമില്ലാത്ത നാടോടികളുടെ വാമൊഴി വഴക്കമായും സ്ഥാപിക്കുകയാണ് ഫോക്‌ലോർ പഠനങ്ങളെന്ന് നമുക്കു വാദിക്കേണ്ടി വരും.

ആര്യമെന്നോ ദ്രാവിഡമെന്നോ വിരലിലെണ്ണാവുന്ന ഭാഷാപരമായ ചില പരാമർശങ്ങൾ മാത്രം ഉണ്ടായിരുന്ന പദപ്രയോഗങ്ങളെ ആദ്യം ഭാഷാപഠനങ്ങളിലും അതുവഴി വംശീയതയിലും പ്രയോഗിച്ചുകൊണ്ട് ഇന്ത്യൻ സംസ്കാരത്തെയും ഭാഷയെയും ചരിത്രത്തെയും ഒന്നടങ്കം ആര്യമെന്നും ദ്രാവിഡമെന്നും വംശീയധ്രുവീകരണം നടത്തുകയായിരുന്നു കൊളോണിയലിസം. കൊളോണിയലിസത്തിന് പൂക്കാനും കായ്ക്കാനും പടർന്നു പന്തലിക്കാനും വേണ്ട ആര്യത്വത്തെ പ്രതിഷ്ഠിക്കുകയായിരുന്നു ലക്ഷ്യമെന്നതിനാൽ സംസ്കൃതജന്യമായതെല്ലാം ബ്രാഹ്മണ്യത്തോട് കൂട്ടിച്ചേർക്കുകയും ചരിത്രവും ഭാഷയും സംസ്കാരവുമെല്ലാം ആ വഴിക്കു മാത്രം പഠിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തു. ജ്ഞാനോല്പാദനവും ഗ്രന്ഥപാരമ്പര്യവുമെല്ലാം തികച്ചും ആര്യ-ബ്രാഹ്മണ സംസ്കാരമാണെന്നും ബ്രാഹ്മണേതര

സമൂഹങ്ങൾക്ക് വൈജ്ഞാനിക മേഖലയിൽ പങ്കില്ലായെന്നും പ്രഖ്യാപിക്കുമ്പോൾ, കേവലം അമ്പതോ അറുപതോ വർഷം പഴക്കം മാത്രമുള്ള വാമൊഴിവഴക്കമാണ് ബ്രാഹ്മണേതര സമൂഹങ്ങളുടെ സംസ്കാരമെന്നും അവർ നാടോടികളാണ് എന്നും സ്ഥാപിക്കുകയുമായിരുന്ന ആര്യവൽക്കരണത്തിലൂടെയും അതിന്റെ മറുപുറമായ ദ്രാവിഡവൽക്കരണത്തിലൂടെയും സംജാതമായത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ബ്രാഹ്മണേതര സമൂഹങ്ങളുടെ സംസ്കൃത പാരമ്പര്യവും ഗ്രന്ഥശേഖരങ്ങളും അവയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള മതാചാരങ്ങളും ചികിത്സാ സമ്പ്രദായങ്ങളും ശില്പ-ജ്യോതി-ശാസ്ത്രങ്ങളും വൈജ്ഞാനിക പദ്ധതികളുടെയും ചരിത്രത്തിന്റെയും ഭാഗമാവാതെ കേവലം നാടോടികളുടെ വാമൊഴിയായി മാത്രം നിലനില്ക്കണമെന്ന് ശാഠ്യം പിടിക്കുകയും ചെയ്യപ്പെട്ടു. ഈ ശാഠ്യത്താലാണ് കളമെഴുത്തും തെയ്യവും തിറയും തുള്ളലും പോലെയുള്ള അനുഷ്ഠാനങ്ങളുടെ ചരിത്രം രേഖപ്പെടുത്താതെ അവയ്ക്ക് വെറും ഫോക്‌ലോറുകളായി മാത്രം നിലകൊള്ളേണ്ടിവന്നത്. കൊളോണിയലിസത്താൽ നിർമ്മിക്കപ്പെട്ട വംശീയധാരകളെല്ലാം അങ്ങനെ ചരിത്രമാണെന്ന് വ്യാഖ്യാനിക്കപ്പെട്ടു. അങ്ങനെ, ഓർമ്മകളിലും വാമൊഴി വഴക്കങ്ങളിലും മാത്രം ധ്യാനനിരതമായതിനാൽ ബ്രാഹ്മണ-ചരിത്രം സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തിയ രേഖകളുടെ മുന്നിൽ ബ്രാഹ്മണേതര സമൂഹങ്ങൾക്ക് സ്വയം നാടോടിയായി വിറങ്ങലിച്ച് അടിമപ്പെടേണ്ടിയും വന്നു.

ഗ്രന്ഥസൂചി

1. Shibi K., Transactions and Transformations of Kalameluttu in Malabar, (Unpublished PhD Thesis), Departmement of History: Sree Sankaracharya University of Sansrit, Kalady, Ernakulam: 2016, pp. 17-18
2. L.K. Anantha Krishna Iyer, The Tribes and Castes of Cochin, Vol. III, New Delhi: Cosmo Publications, 1981 (Reprint), p. 354
3. അതേപുറം.
4. Shibi K., Op. Cit., p. 18,
5. Rt. Rev. Robert Caldwell, A Comparative Grammar of the Dravidian or South Indian Family of Languages, New Delhi: Asian Educational Services, 1998.
6. L. K. Anantha Krishna Iyer, Vol. I, Op. Cit., p. 33
7. അതേഗ്രന്ഥം, പുറം. 339
8. Ulloor S. Parameswara Aiyer, Kerala Sahithya Charithram, Vol. I, Thiruvananthapuram: Department of Publication, University of Kerala,1990 (Reprint), pp. 205-246,
9. C. Achuthamenon, Keralathile Kaliseva, Madras: University of Madras, 1943.,

10. K. K. N. Kurup, The Cult of Teyyam and Hero Worship in Kerala, Calcutta: Indian Publication, 1973, p. 27,

11. Chummar Choondal, Studies in Folklore, Thiruvananthapuram: College Book House, 1978, pp. 9-14.

12. Kesavan Veluthat, Brahman settlements in Kerala: Historical Studies,Thissur:Cosmo, 1978, M. G. S. Narayanan, Perumals of Kerala: Political and Social Conditions of Kerala Under the Cera Perumals of Makotai (c. 800 AD-1124 AD), Calicut: Author, 1996, Rajan Gurukkal, Kerala Temple and Early Medieval Agrarian System, Sukapuram: Vallathol Vidyapitham, 1992.

13. L. K. Anantha Krishna Iyer, Vol. III, Op. Cit., p. 354

14. Ulloor S. Parameswara Aiyer, Kerala Sahithya Charithram, Vol. I, Thiruvananthapuram: Department of Publication, University of Kerala,1990 (Reprint), pp. 205-246

15. Ulloor S. Parameswara Aiyer, Kerala Sahithya Charithram, Vol. I, Thiruvananthapuram: Department of Publication, University of Kerala,1990 (Reprint), pp. 205-246,

16. C. Achuthamenon, Keralathile Kaliseva, Madras: University of Madras, 1943.,

17. K. K. N. Kurup, The Cult of Teyyam and Hero Worship in Kerala, Calcutta: Indian Publication, 1973, p. 27,

18. Chummar Choondal, Studies in Folklore, Thiruvananthapuram: College Book House, 1978, pp. 9-14.

19. Chummar Choondal, Studies in Folklore, Thiruvananthapuram: College Book House, 1978,

20. Chummar Choondal, Mudiyettu (Nadodi Nadaka Padanam) (Mal.), Thrissur: Kerala Folklore Academy, 1981,

21. Babu Mundekkadu, Kallattakkuruppanmarude Kalamezhuthupattu (Mal.), Kottayam: DC Books, 2000,

22. Sathyapal (Ed.), Kalamezhuthu- Ritual Art Practice of Kerala, Thrissur: Kerala Lalitakala Akademi, 2011.

23. Thomas Troutmann (Ed.), The Aryan Debate, New Delhi: Oxford University Press, 2008, pp. 3-106, see also Romila Thaper, The Aryan: Recasting Constructs, New Delhi: Author, 2011, pp. 28-29, 67-85