Volume: 02 Number 3 February, 2025

മലയാളപ്പച്ച

ഭാഷ • സാഹിത്യം • സംസ്കാരം

A Peer Reviewed, UGC Care Listed Research Journal

പ്രാദേശികചരിത്രപഠനം
പ്രയോഗമാതൃകകൾ, പുതുവിജ്ഞാനങ്ങൾ

മലയാളവിഭാഗം, കെ.കെ.ടി.എം. ഗവൺമെന്റ് കോളേജ്
പുല്ലൂറ്റ്, കൊടുങ്ങല്ലൂർ

പ്രാദേശികചരിത്രപഠനം

പ്രയോഗമാതൃകകൾ പുതുവിജ്ഞാനങ്ങൾ

മലയാളവിഭാഗം

കെ. കെ. ടി. എം. ഗവൺമെന്റ് കോളേജ്

പുല്ലൂറ്റ്, കൊടുങ്ങല്ലൂർ.

2025

malayala pachcha
A Peer Reviewed, UGC Care listed Research Journal of language, literature and culture

Published in India By
The Head of the Post Graduate and Research Department of Malayalam, KKTM Govt. College,
Pullut P.O., Thrissur District, Kerala, India.
PIN 680663
email: kktmgovtcollegemalayalamdept@gmail.com

Published in February, 2025 ISSN: 2454 -292X
Typeset using Unicode Malayalam Fonts

Cover design: Hashim N M

Price: ₹500/-

You are free to:
Share — copy and redistribute the material in any medium or format
Adapt — remix, transform, and build upon the ma- terial
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, pro- vide 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 ele- ments 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 (Retd.) and Writer

Dr. Sunil P. Elayidam
Professor, Sree Sankaracharya Sanskrit University, Kalady.

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.,
Asso. Professor, (H.O.D.) Dept. of Malayalam, K.K.T.M. Govt. College, Pullut.

Issue Editor

Dr. Adarsh C.
Asso. Professor, Dept. of Malayalam
Sree Keralavarma College, Thrissur.

Editorial Board

Dr. G.Ushakumari (Vice Principal)
Dr.Yacob Thomas
Dr. Fousiya P. A.
Dr. Sangeetha K.
Dr. Dhanya P. D.
Dr. Leja V. R.
Dr. Seemol C. B.

മലയാളപ്പച്ച
റിസേർച്ച് ജേണൽ

കെ.കെ.ടി.എം. ഗവൺമെന്റ് കോളേജ് മലയാളവിഭാഗം 2015 ഓഗസ്റ്റ് മുതൽ അർദ്ധവാർഷികമായും 2023 ഫെബ്രുവരി മുതൽ വാർഷികമായും പ്രസിദ്ധീകരിക്കുന്ന റിസേർച്ച് ജേണലാണ് മലയാളപ്പച്ച. പകർപ്പവകാശം സ്വതന്ത്രമാക്കിയ മലയാളത്തിലെ ആദ്യത്തെ റിസേർച്ച് ജേണൽ എന്ന ബഹുമതി ഇതിനുണ്ട്. 2021 ഏപ്രിൽ മുതൽ യു.ജി.സി. കെയർ ലിസ്റ്റിൽ ഉൾപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്.

തനതുമലയാളലിപിയിൽ, യൂനികോഡ് സങ്കേതത്തിൽ, പൂർണ്ണമായി അച്ചടിക്കുന്നതും എല്ലാ വർഷവും ഫെബ്രുവരി മാസത്തിൽ പ്രസിദ്ധീകരിക്കുന്നതുമായ ഈ ജേർണലിന്റെ ഉള്ളടക്കം ഭാഷ, സാഹിത്യം, സംസ്കാരം എന്നീ മേഖലകളിലെ പുതിയ അന്വേഷണങ്ങളാണ്. എല്ലാ ലക്കങ്ങളും സവിശേഷമായ വിഷയങ്ങളിലൂന്നിയാണ് വിഭാവനം ചെയ്യുന്നത്

മലയാളപ്പച്ചയിൽ പ്രസിദ്ധീകരിക്കാനാഗ്രഹിക്കുന്ന പ്രബന്ധങ്ങൾ https://malayalapachcha.com എന്ന വെബ്സൈറ്റിൽ നിശ്ചിത ഫോർമാറ്റിൽ ഇരുപതു പുറത്തിൽ കവിയാതെ തയ്യാറാക്കി സമർപ്പിക്കുക. റഫറൻസുകൾക്കും പിൻകുറിപ്പുകൾക്കും MLA സ്റ്റൈൽ സ്വീകരിക്കേണ്ടതാണ്.

Panel of Peer Reviewers

Dr. P. S. Manojkumar,
Principal, C.Achuthamenon Govt. College, Kuttanellur.

Prof. (Dr.) Anil K. M.
Director, Ezhuthachan Patana Kendram, Thunjath
Ezhuthachan Malayalam University, Tirur.

Dr. Manoj M.B.
Asst. Professor
Dept. of Malayalam and Kerala Studies,
University of Calicut.

Dr. Abhilash Malayil
Asst. Professor
Sree Sankaracharya Sanskrit University, Tirur Centre.

ആമുഖം

പ്രാദേശികചരിത്രാന്വേഷണം വിമർശനാത്മകസമീപനം ആവശ്യപ്പെടുന്ന വൈജ്ഞാനികമണ്ഡലമാണ്. എന്നാൽ പലപ്പോഴും വിവരണാത്മകമായും ചരിത്രത്തിന്റെ ഒരു ചെറുപതിപ്പ് എന്ന നിലയിലുമൊക്കെയായാണ് അത് സമീപിക്കപ്പെടാറ്. ഏതൊരു വിഷയത്തെയും പോലെ പ്രാദേശികചരിത്രവും സൂക്ഷ്മമായ വിശകലനം ആവശ്യപ്പെടുന്നുണ്ട്. മലയാളത്തിൽ തൊണ്ണൂറുകൾ മുതൽക്കേ പ്രാദേശികചരിത്രാന്വേഷണങ്ങൾ ഉണ്ടാകുന്നുണ്ട്. 1990 ൽ കാതിയാളം അബൂബക്കർ എഡിറ്റു ചെയ്ത *കൊടുങ്ങല്ലൂർ ഡയറക്കുറി* ആയിരത്തോളം പേജുകളിൽ പ്രദേശത്തെ അന്വേഷിക്കുന്നുണ്ട്. പ്രൗഢചരിത്രാന്വേഷണത്തിന്റെ ബാധ്യതകൾ അതിലുണ്ടെങ്കിലും ധാരാളം സമാന്തരപാതകളെ ആ കൃതി ചർച്ചചെയ്യുന്നുണ്ട്. തൊണ്ണൂറുകളിൽ തന്നെ ഡോ. എൻ.എം. നമ്പൂതിരിയുടെ നേതൃത്വത്തിൽ വാണിയംകുളം വിജ്ഞാനീയം എന്ന പേരിൽ ബൃഹത്തായ പ്രാദേശികചരിത്രരചനാപദ്ധതി നടപ്പാക്കുന്നുണ്ട്. ശാസ്ത്രസാഹിത്യപരിഷത്ത് തൊണ്ണൂറുകളിൽ തന്നെ നടത്തിയ പ്രാദേശികചരിത്രാന്വേഷണ പ്രൊജക്ടുകൾക്ക് സഹായകമാകുന്ന തരത്തിൽ ഡോ. കെ.എൻ. ഗണേഷ് പ്രാദേശികചരിത്രരചനയ്ക്കൊരു കൈപ്പുസ്തകം എന്ന പേരിൽ ചെറിയൊരു രചന നിർവ്വഹിക്കുന്നുണ്ട്. ഡോ. സ്കറിയാ സക്കറിയ എഡിറ്റു ചെയ്ത *ചങ്ങനാശ്ശേരി '99* എന്ന പുസ്തകം സവിശേഷ ശ്രദ്ധയർഹിക്കുന്നു. ഇരുപത്തൊന്നാം നൂറ്റാണ്ടിൽ പ്രാദേശികചരിത്രാന്വേഷണം വ്യാപകമായി നടക്കുന്നുണ്ട്. കെ.സി.എച്ച്.ആർ. പ്രൊജക്ടുകൾക്ക് ഗ്രാന്റ് ഏർപ്പെടുത്തുന്നു. കലാലയങ്ങളിൽ മലയാളം, ചരിത്രം എന്നീ വിഷയങ്ങൾ ഐച്ഛികമായി പഠിക്കുന്ന ബിരുദ, ബിരുദാനന്തര വിദ്യാർത്ഥികൾ ധാരാളമായി ഈ മേഖലയിൽ ഇടപെട്ടുകൊണ്ട് ഡെസർട്ടേഷനുകൾ ചെയ്യുന്നുണ്ട്.

ഇങ്ങനെ വളരെ വ്യാപകമായി പ്രാദേശികചരിത്രാന്വേഷണങ്ങൾ ഉണ്ടായിട്ടുണ്ടെങ്കിലും ശ്രദ്ധേയമായ പഠനങ്ങൾ കുറവാണെന്നു പറയാം. അതിനു പല കാരണങ്ങൾ ഉണ്ടാകാം. ഒന്ന് പ്രാദേശികച

രിത്രാന്വേഷണം ഏറ്റവും താഴെത്തട്ടിൽ നിന്നു നടക്കേണ്ടുന്ന ഒരു പ്രക്രിയയാണ്. ചരിത്രം പൊതുവേ മേലേത്തട്ടിൽ നിന്നാണ് അതിന്റെ അറിവിന്റെ ഘടനയെ പ്രതിഷ്ഠിക്കാറ്. അധീശവിജ്ഞാനത്തിന്റെ സ്വഭാവം ചരിത്രത്തിനുണ്ട്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ചരിത്രം അധീശഭാഷയായ ഇംഗ്ലീഷിലൂടെയാണ് നടപ്പായത്. കേരളത്തിലെ സർവ്വകലാശാലകളിലെ ചരിത്രവിഭാഗങ്ങളിൽ 1970 കൾ വരെ കേരളചരിത്രം ഒരു പഠനവിഷയമായിരുന്നില്ല എന്നത് ഈ അധീശസ്വഭാവത്തെയാണ് തെളിയിക്കുന്നത്. (കേരളത്തിലെ മലയാളസാഹിത്യപ്രബന്ധങ്ങൾ പോലും ഇംഗ്ലീഷിലെഴുതണമായിരുന്നു!) ഇന്നും നമ്മുടെ ചരിത്രപഠനം ഇംഗ്ലീഷിൽ കെട്ടിക്കിടക്കുകയാണ്. കെ.എൻ. ഗണേഷ് തിരുരങ്ങാടിയെക്കുറിച്ചു നടത്തിയ ചരിത്രപഠനം ഇംഗ്ലീഷിലാണ്! (2010). ചരിത്രത്തിന്റെ അപകോളനീകരണം നടക്കേണ്ടത് മാതൃഭാഷകളിലൂടെയാണ്. എന്നാൽ മലയാളഭാഷ ഐച്ഛികമായി പഠിക്കുന്നവർ പലരും ചരിത്രപഠനത്തിന്റെ രീതിശാസ്ത്രത്തിൽ പ്രയോജനപ്പെടുത്തുന്ന സൂക്ഷ്മപഠനത്തെ പാലിക്കുന്നുമില്ല. അതുകൊണ്ടുതന്നെ പല പഠനങ്ങളും വിശാലപരിപ്രേക്ഷ്യത്തിൽ പ്രദേശത്തെ കാണുന്നതിനെ തടയുകയും ചെയ്യുന്നു. പ്രാദേശികചരിത്രപഠനം നിശ്ചയമായും തദ്ദേശീയഭാഷകളിൽ ചിന്തിക്കുന്നവയാകണം. പ്രാദേശികചരിത്രപഠനത്തെ പ്രമേയമാക്കിയുള്ള ഈ പതിപ്പിൽ എല്ലാം മലയാളത്തിലാണ് എന്നുള്ളത് ഈ നിരീക്ഷണത്തെ സാധൂകരിക്കുന്നു എന്നാണ് ഞാൻ കരുതുന്നത്. എങ്കിലും വിവരണാത്മകം മാത്രമാകുന്നതിന്റെ ചില പരിമിതികൾ പല പ്രബന്ധങ്ങളിലും കാണാം.

ആദ്യഖണ്ഡം സിദ്ധാന്തചർച്ചയാണ്. പ്രാദേശികചരിത്രത്തിന്റെ വിഷയപരതയെക്കുറിച്ചാണ് ഇഷ്യു എഡിറ്റർ കൂടിയായ ഈ ലേഖകൻ എഴുതിയ പഠനം. ഡോ. വിനിൽ പോളിന്റെ ലേഖനം ദളിത് പഠനവുമായി പ്രാദേശികചരിത്രത്തെ ബന്ധിപ്പിക്കുന്നു. രണ്ടാമത്തെ ഖണ്ഡം 'ചരിത്രത്തിലെ' ചില ആശയങ്ങളെ സൂക്ഷ്മവിചിന്തനത്തിനു വിധേയമാക്കുന്ന 'സൈദ്ധാന്തികവിമർശന'ങ്ങളാണ്. ജോർജ്ജ് ആന്റണി, ഡോ. രാജേഷ് കോമത്ത് എന്നിവർ ചേർന്നു രചിച്ച പത്തായപ്പുരയെ സംബന്ധിച്ച ലേഖനം കേരളീയസമൂഹത്തിലെ ചില അധികാരഘടനകളെ തെളിയിക്കാൻ സഹായിക്കുന്നു. അടിസ്ഥാനജനതയുടെ ജീവിതത്തെ മുൻനിർത്തി ഓർമ്മ, കൃഷി എന്നീ ഘടകങ്ങളെ സാമൂഹ്യവിശകലനത്തിനു വിധേയമാക്കുകയാണ് ഡോ. കെ.പി. രാജേഷ്. കേരളചരിത്രരചനകളിലെ മതജാതി ബോധങ്ങളെ കടന്നാക്രമിക്കുന്ന ദീർഘമായ പ്രബന്ധമാണ് ഡോ. ഷിബിയുടേത്. കേരളചരിത്രവിമർശനം എന്ന നിലയിലാണ് ഈ പ്രബന്ധത്തിന്റെ പ്രാധാന്യം. വ്യ

ത്യസ്ത പഠനമേഖലകളിലെ അറിവിനെ പ്രയോജനപ്പടുത്തിക്കൊണ്ട് കൊച്ചിയിലെ നഗരവത്കരണത്തിന്റെ സ്വഭാവത്തെ വിശകലനം ചെയ്യുന്ന സജു തോമസ്സിന്റെ പഠനം സവിശേഷ ശ്രദ്ധയർഹിക്കുന്ന പ്രബന്ധമാണ്. ചൂണ്ടെഴുത്തുകൾ എന്നൊരു സവിശേഷ സൂത്രവാക്കാണ് സജുതോമസ് ഉപയോഗിക്കുന്നത്. വേലൂരിനെക്കുറിച്ചുള്ള ഒരു പ്രാദേശികചരിത്രകൃതിയെ വിശകലനം ചെയ്യുന്ന പ്രബന്ധമാണ് ഡോ. റോയ് മാത്യുവിന്റെ പഠനം.

മൂന്നാമത്തെ ഖണ്ഡമായ 'അരികുജീവിത'ത്തിൽ കാസർഗോഡിലെ നാടൻപാട്ടുകളിൽ നിന്ന് പ്രാദേശികസംസ്കൃതിയെ കണ്ടെത്താൻ ശ്രമിക്കുകയാണ് വനജ കെ.വി.; സമാനമായി മേഴ്സി കെ.വിയുടെ അട്ടപ്പാടിയിലെ മുഡുഗരെ കുറിച്ചുള്ള പഠനവും. ഇരിങ്ങാലക്കുട പ്രദേശത്ത് പ്രചാരത്തിലുള്ള അയ്യൻ ചിരുകണ്ടനെക്കുറിച്ചുള്ള അനക്ഡോട്ട് ആണ് സിന്റോ കൊങ്കോത്തിന്റെ പ്രബന്ധവിഷയം. വലിയൊരു തുടർപഠനസാധ്യത നൽകുന്ന ക്യാൻവാസാണ് ഈ പ്രബന്ധം.

തൊഴിൽ മണ്ഡലം എന്ന നാലാം ഖണ്ഡത്തിൽ കേരളത്തിലെ കയർത്തൊഴിലാളികളുടെ സംഘടനാചരിത്രത്തെക്കുറിച്ച് ഡോ. ബീന കെ. വിവരിക്കുന്നു. ഇടുക്കി മേഖലയിലെ തോട്ടം കേന്ദ്രീകരിച്ച് അധിനിവേശകാലം മുതല്ക്കേ നടന്ന കുടിയേറ്റം ഒരു പ്രദേശത്തെയും ജീവിതത്തെയും എങ്ങനെ നിർണ്ണയിച്ചു എന്നുള്ള അന്വേഷണമാണ് ഡോ. അർച്ചന എ.കെയുടെ പ്രബന്ധം. ബാലരാമപുരം കൈത്തറിയും തൊഴിലിടസംസ്കാരവുമാണ് ഡോ. ശ്രീജ ജെ.എസിന്റെ പ്രബന്ധം. കായംകുളം കായലിലെ പാച്ചിൽ ചങ്ങാടം എന്ന മീൻപിടുത്ത രീതിയെ മുൻനിർത്തി ഓരോ പ്രദേശവും തങ്ങളെ എങ്ങനെ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നു എന്ന അന്വേഷണമാണ് അഭിജിത്തിന്റെ പ്രബന്ധം.

ദേശം പ്രദേശം നിർമ്മിതി എന്ന അഞ്ചാം ഖണ്ഡത്തിൽ കരുവന്നൂർപ്പുഴ എങ്ങനെയാണ് പ്രാചീനകാലത്ത് പ്രദേശനിർമ്മിതിയിൽ നിർണ്ണായകമായത് എന്ന അന്വേഷണമാണ് മുകുന്ദൻ കുറുപ്പ് നടത്തുന്നത്. പുഴകൾ പ്രാദേശികതയെ നിർമ്മിക്കുന്നത് സവിശേഷ ശ്രദ്ധയർഹിക്കുന്ന കാര്യമാണ്. പയ്യന്നൂർ ഗ്രാമത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഡോ. വാസുദേവന്റെ പഠനവും ആ നിലയിൽ ശ്രദ്ധേയമാണ്. പ്രിയ പി.എയുടെ മണപ്പുറം എന്ന ഒരു സ്ഥലനാമമല്ലാത്ത പ്രാദേശികസ്വത്വത്തെ മുൻനിർത്തിയുള്ള പ്രബന്ധം തുടർപഠനസാധ്യതകൾ തുറന്നിടുന്ന പ്രബന്ധമാണ്. ഇന്തോനേഷ്യയിലെ ഒരു പ്രവിശ്യയായ ബാലിദ്വീപിലും തിരുമണിവെങ്കിടപുരത്തെ 'തടിയുള്ളലി'ലും കാണുന്ന സാദൃശ്യത്തെയും ജനകീയ ഓർമ്മയുടെ പ്രയാണത്തെയും അടയാളപ്പെടുത്തുന്ന സ്വപ്ന ശ്രീനിവാസന്റെ പ്രബന്ധം കൗതുകമാർന്നതാണ്.

എടയ്ക്കാട്ടുവയലിലെ ബൗദ്ധസൂചനകളെക്കുറിച്ചുള്ള പ്രബന്ധവും വയനാട്ടിലെ കിടങ്ങനാട്ട് ജൈനബസ്തിയെക്കുറിച്ചുള്ള പ്രബന്ധവും സ്മാരകങ്ങളെ മുൻനിർത്തി പ്രാദേശികതയെ നിർണ്ണയിക്കാൻ ശ്രമിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. സാമാന്യമായ ചില കാഴ്ചകളെ മുൻനിർത്തി പൊതുനിഗമനങ്ങളിലെത്തുന്ന ഒരു പ്രവണത ശ്രീക്കുട്ടിയുടെ പ്രബന്ധത്തിൽ ഒരു പരിമിതിയായി കാണാം. എങ്കിലും ആ ദേശത്തെ കൂടുതൽ സൂക്ഷ്മതയോടെ പഠിക്കാൻ പ്രചോദനം നൽകുന്നുണ്ട്. വാമൊഴികൾ ഉപയോഗിക്കുമ്പോൾ ഉണ്ടാകുന്ന സാധ്യതകളും അതിൽ പുലർത്തേണ്ട ജാഗ്രതയും മഞ്ചിമാ സുരേഷിന്റെ കിടങ്ങനാട്ട് ബസ്തിയെക്കുറിച്ചുള്ള പ്രബന്ധത്തെ വേറിട്ടതാക്കുന്നുണ്ട്. എല്ലാ ലേഖകരോടുമുള്ള നന്ദി ഇവിടെ രേഖപ്പെടുത്തട്ടെ.

പ്രാദേശികചരിത്രത്തിനു വേണ്ടി ഒരു പതിപ്പ് വിഭാവനം ചെയ്ത *മലയാളപ്പച്ച*യുടെ എഡിറ്റോറിയൽ ടീമിനെ അഭിനന്ദിക്കുന്നു. ആ ചുമതല എന്നെ ഏൽപ്പിച്ച ഡോ. ജി. ഉഷാകുമാരി ടീച്ചറോടും ചീഫ് എഡിറ്റർ ഡോ. മുഹമ്മദ് ബഷീർ മാഷോടും കെ.കെ.ടി.എം. ഗവ. കോളേജിലെ മലയാളവിഭാഗം അദ്ധ്യാപകരോടും അവർ എന്നിലർപ്പിച്ച വിശ്വാസത്തിന്റെ പേരിൽ നന്ദിപറയുന്നു. പിയർ റിവ്യൂ നടത്താൻ വലിയ അദ്ധ്വാനമെടുത്ത ഡോ. കെ.എം. അനിൽ, ഡോ. പി.എസ്. മനോജ് കുമാർ, ഡോ. അഭിലാഷ് മലയിൽ, ഡോ. മനോജ് എം.ബി. എന്നിവരോടും സ്നേഹത്തോടെ നന്ദി അറിയിക്കട്ടെ. തുടർപഠനത്തിനുള്ള സാധ്യത നൽകും എന്ന വിശ്വാസത്തോടെ ഗവേഷകർക്കും വായനക്കാർക്കും മുന്നിൽ ഈ പതിപ്പ് സമർപ്പിക്കുന്നു.

ഡോ. ആദർശ് സി.
ഇഷ്യു എഡിറ്റർ

ഉള്ളടക്കം

സിദ്ധാന്തവും രീതിശാസ്ത്രവും

പ്രാദേശികചരിത്രരചനയും വൈജ്ഞാനികതയും ചില ചോദ്യോത്തരങ്ങൾ
ഡോ. ആദർശ് സി. 13

പ്രാദേശികചരിത്രരചനക്ക് ഒരു ദലിത് വീക്ഷണം
ഡോ. വിനിൽ പോൾ 24

സൈദ്ധാന്തികവിമർശനം

പത്തായപ്പുര: പ്രാദേശികതയും അധികാരരൂപങ്ങളും
ജോർജ്ജ് ആന്റണി,
ഡോ. രാജേഷ് കോമത്ത് 40

ഓർമ്മകളും പ്രദേശചരിത്ര നിർമ്മിതിയും
ഡോ. കെ.പി. രാജേഷ് 56

മലബാർ തീരത്തെ കുരിശുയുദ്ധങ്ങൾ: കേരളചരിത്രരചനാപദ്ധതിയിൽ നിന്ന് ഇസ്ലാമികസമൂഹം പുറത്താക്കപ്പെട്ടതിന്റെ ചരിത്രത്തെക്കുറിച്ച്
ഡോ. ഷിബി കെ. 80

ചൂണ്ടെഴുത്തുകൾ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്ന ദേശങ്ങൾ
സജു തോമസ് 114

പ്രാദേശികചരിത്രത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയം: 'വേലൂരിന്റെ കയ്യൊപ്പും കാല്പ്പാടും' ഒരു പഠനം
ഡോ. റോയ് മാത്യു 141

അരികുജീവിതം

തുളുനാടൻ പാട്ടുകളും കാസർഗോഡിന്റെ പ്രാദേശികചരിത്രാന്വേഷണവും ഉപാദാനചർച്ചയെ മുൻനിർത്തിയുള്ള അന്വേഷണം
വനജ കെ. വി. 159

അട്ടപ്പാടിയിലെ മുഡുഗസമൂഹം പ്രാദേശികസ്വത്വാന്വേഷണം
ഡോ. മേഴ്സി കെ.വി. 172

അയ്യൻ ചിരുകണ്ടൻ: പാഠഭേദങ്ങളുടെ സാംസ്കാരികവിവക്ഷകൾ
സിന്റോ കൊങ്കോത്ത് 185

തൊഴിൽ മണ്ഡലം

റാട്ടകളുടെ സംഗീതമുള്ള തൊഴിൽശാലകൾ
ഡോ. ബീന കെ. 201

കുടിയേറ്റത്തിന്റെ ദേശചരിത്രം: വികാസപരിണാമങ്ങൾ
ഡോ. അർച്ചന എ. കെ. 219

ബാലരാമപുരത്തിന്റെ ഊടും പാവും: നെയ്ത്തറിവിന്റെ
നാട്ടുകലാചരിത്രവും വർത്തമാനവും
ഡോ. ശ്രീജ ജെ.എസ്. 237

മത്സ്യബന്ധനത്തിന്റെ പ്രാദേശികമാതൃക: കായംകുളം കായലിലെ
പാച്ചിൽ ചങ്ങാടത്തെ മുൻനിർത്തിയുള്ള പഠനം
അഭിജിത്ത് ബി. 251

ദേശം പ്രദേശം നിർമ്മിതി

ആദിചേരന്റെ കുടനാടും കരുവന്നൂർപ്പുഴയും
മുകുന്ദൻ കുറുപ്പ് 268

പയ്യന്നൂർ ഗ്രാമസങ്കല്പം - ചരിത്രവും സംസ്കാരവും
ഡോ. വാസുദേവൻ വി. 277

ചരിത്രരചനയിലെ സൂക്ഷ്മത: മണപ്പുറത്തെ മുൻനിർത്തിയൊരു പ്രയോഗമാതൃക
ഡോ. പ്രിയ പി.എ. 290

തിരുമണിവെങ്കിടപുരം തടിയുള്ളല്ലും ബാലിദ്വീപും:
ദേശചരിത്രരചനയിലെ പുതുക്കങ്ങൾ
ഡോ. സ്വപ്ന ശ്രീനിവാസൻ 298

സ്മാരകങ്ങളുടെ പുനർവായന

എടയ്ക്കാട്ടുവയലിന്റെ സാമൂഹികജീവിതത്തിലെ ബുദ്ധമതസ്വാധീനം
ശ്രീക്കുട്ടി കെ.
ഡോ. റഷിമോൻ പി.ആർ. 319

കിടങ്ങനാട് ബസ്തി : സാംസ്കാരികസ്മൃതികളുടെ വിശകലനം
മഞ്ജിമ സുരേഷ് 337

മലയാളപ്പച്ചയിൽ പ്രസിദ്ധീകരിക്കുന്ന പ്രബന്ധങ്ങളുടെ പൂർണ്ണ ഉത്തരവാദിത്തം അതതു ലേഖകരിൽ മാത്രം നിക്ഷിപ്തമാണ്.

പ്രാദേശികചരിത്രവും വൈജ്ഞാനികതയും ചില ചോദ്യോത്തരങ്ങൾ

ഡോ. ആദർശ് സി.
അസോസിയേറ്റ് പ്രൊഫസർ,
മലയാളവിഭാഗം, ശ്രീ കേരളവർമ്മ കോളേജ്, തൃശ്ശൂർ.

പ്രബന്ധസംഗ്രഹം

പ്രാദേശികചരിത്രരചന എന്ന പ്രക്രിയയുടെ താത്വികതലം അന്വേഷിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നു. പ്രാദേശികചരിത്രത്തിന് ഒരു സൈദ്ധാന്തിക അടിത്തറ ഉണ്ടാകേണ്ടതിന്റെ ആവശ്യകതയെക്കുറിച്ചു പറയുന്നു. ഡിസിപ്ലിനാരിറ്റി എന്ന സങ്കല്പനം പ്രാദേശികചരിത്രത്തെസംബന്ധിച്ച് എന്തെന്നും പ്രാദേശികചരിത്രം വിജ്ഞാനോത്പാദനത്തിന്റെ ഭാഗമാകുന്നതെങ്ങനെയെന്നും വിശദീകരിക്കുന്നു. ചരിത്രവിമർശനം എന്നതും പുതുവിജ്ഞാനം എന്നതും പ്രാദേശികചരിത്രരചനയുടെ ഉദ്ദേശ്യമാണെന്ന് പറയാൻ ശ്രമിക്കുന്നു.

സൂത്രവാക്കുകൾ

ചരിത്രപദ്ധതി, വിഷയം, ദേശം, പ്രദേശം, ദേശീയത, ദേശരാഷ്ട്രം, ചിന്താമാതൃക, വൈജ്ഞാനികത, സമകാലികത, പ്രാദേശികചരിത്രരചന.

പ്രാദേശികചരിത്രരചനയുടെ വിഷയമേഖല (ഡിസിപ്ലിൻ) എന്താണ്? അതോ അത് സ്വയം ഒരു വിഷയമാണോ (ഡിസിപ്ലിൻ)? അങ്ങനെയെങ്കിൽ അതിനു സ്വന്തമായ ഒരു രീതിശാസ്ത്രം ഉണ്ടോ?

ആധുനികചരിത്രം ദേശീയതയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടുകൊണ്ടാണ് രൂപംകൊള്ളുന്നത്. ദേശീയത, ദേശരാഷ്ട്രം എന്നിവയാണ് അതിന്റെ പഠനവിഷയി. രാഷ്ട്രീയമായി വേറിട്ട സത്തയാണ് (political entity), അഥവാ അതെന്തെന്നുള്ള അന്വേഷണമാണ്

ഓരോ ദേശീയതയെയും നിർണ്ണിയിക്കുന്നത്. അതിനെ വേറിട്ടതായി നിർണ്ണയിക്കുന്ന പ്രക്രിയയാണ് ചരിത്രരചന. ആ അർത്ഥത്തിലാണ് ആധുനികചരിത്രം എന്നത് ഒരു വിഷയമായി മാറുന്നത്. ആ വിഷയിയാണ് ചരിത്രം എന്ന വിഷയത്തെ നിർണ്ണയിച്ചത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ചരിത്രം എന്നു പറയുന്നത്, അങ്ങനെ അവകാശപ്പെട്ടിട്ടില്ലെങ്കിലും, രാഷ്ട്രീയചരിത്രമാണ് എന്നുവരുന്നു. ആധുനികചരിത്രപദ്ധതികളെ, മാതൃകകളെ ഒക്കെ പരിശോധിച്ചാൽ ഇതു മനസ്സിലാകും. 'ലോകചരിത്രത്തിൽ' യൂറോപ്പിനെ കേന്ദ്രീകരിക്കുന്ന രാഷ്ട്രീയസ്വത്വം, 'ഇന്ത്യാചരിത്രത്തിൽ' രാഷ്ട്രീയമാറ്റങ്ങളെ കുറിക്കുന്ന തരത്തിലുള്ള ഘട്ടവിഭജനങ്ങൾ എന്നിങ്ങനെ. കേരളചരിത്രത്തിൽ ചേരം കേരളമായി മാറിയ പ്രക്രിയയെ പലതരത്തിൽ രാഷ്ട്രീയമായി ചരിത്രരചനയിൽ പ്രയോജനപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. ആ പ്രക്രിയയിലൂടെ 'ഇന്ത്യ' എന്നും 'കേരള'മെന്നും ഒക്കെ രാഷ്ട്രീയമായി മേൽക്കൈ നേടിയ അല്ലെങ്കിൽ മേൽക്കീഴ് ബന്ധഘടനയിൽ ഇടം നേടിയ രാഷ്ട്രീയസ്വത്വത്തെ ഉണ്ടാക്കി. ചരിത്രം എന്ന ഡിസിപ്ലിൻ തന്നെ ചരിത്രം എന്തെന്ന് നിർണ്ണയിക്കുന്നു. മറ്റൊരു തരത്തിൽ വിഷയി വിഷയത്തെയും വിഷയം വിഷയിയേയും നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്നു.

പ്രാദേശികചരിത്രം എന്നതു രൂപപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഇനിയും തെളിച്ചപ്പെടേണ്ടതായ ഒരു വിഷയം തന്നെയാണ്. വിഷയി ഇനിയും തെളിച്ചപ്പെടേണ്ടിയിരിക്കുന്നു എന്നും പറയാം. പ്രാദേശികചരിത്രത്തിന്റെ ആരംഭം ആഗോളവത്കരണത്തിന്റെ സന്ദർഭത്തിലാണ് എന്നു സാമാന്യമായിപ്പറയാം. (അതിനു മുമ്പും ചെറിയ പ്രദേശങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള പഠനങ്ങൾ പലതും ഉണ്ടാകാം. എന്നാൽ ചെറിയ പ്രദേശത്തെക്കുറിച്ചുള്ള പഠനങ്ങളല്ല പ്രാദേശികചരിത്രം.) ദേശീയതയുടെ വിമർശനം പല നിലകളിൽ രൂപപ്പെട്ട് ആധുനികോത്തരഘട്ടത്തിൽ പ്രാദേശികമായവയുടെ പ്രാധാന്യം വർദ്ധിക്കുകയും ദേശീയതാവിമർശനം എന്ന നിലയിൽ പ്രാദേശികചരിത്രാന്വേഷണങ്ങൾ ആരംഭിക്കുകയും ചെയ്തു. ദേശീയചരിത്രത്തിൽ ഇടം നേടാതിരുന്ന വിഭവങ്ങളെ കണ്ടെത്തുക, സാസ്കാരികമൂലധനങ്ങളെ കണ്ടെത്തി വെളിച്ചപ്പെടുത്തുക എന്നീ ലക്ഷ്യങ്ങളാണ് ആദ്യകാല പ്രാദേശികചരിത്രങ്ങൾക്ക് ഉണ്ടായിരുന്നത്. ജനകീയാസൂത്രണത്തിന്റെ ഭാഗമായും

മറ്റും ഉണ്ടായ ശ്രമങ്ങൾ, കേരള ശാസ്ത്രസാഹിത്യപരിഷത്തിന്റെ ശ്രമങ്ങൾ എന്നിവ അങ്ങനെയുണ്ടായവയാണ്. രേഖകളിലില്ലാത്തതും, എന്നാൽ ഒരു വിഭവമാണ് എന്നു മനസ്സിലാക്കാവുന്നതുമായ ഘടകങ്ങളെ പ്രാദേശികമായ അറിവുകളെ മുൻനിർത്തി വാമൊഴിലൂടെയും മറ്റും കണ്ടെത്തുന്ന രീതിയായിരുന്നു പ്രധാനം. എന്നാൽ ചരിത്രത്തിന്റെ ചെറിയ പതിപ്പായിട്ടാണ് പ്രാദേശികചരിത്രത്തെ മനസ്സിലാക്കിയിട്ടുള്ളത്. ചരിത്രരചനാപദ്ധതിയിൽ നിന്നു വേറിട്ട ഒരു വിഷയി പ്രാദേശികചരിത്രരചനയ്ക്ക് ഉണ്ട്. അത് വരുംഘട്ടങ്ങളിൽ പ്രാദേശികചരിത്രത്തെ കൂടുതൽ സുവ്യക്തമാക്കാം. അക്കാദമികചരിത്രപഠനത്തിനുപരി, മറ്റു പല പഠനവിഭാഗങ്ങളുമാണ് പ്രാദേശികചരിത്രത്തെ കൈകാര്യം ചെയ്യുന്നത്. ഈ വിഷയാന്തരത പ്രാദേശികചരിത്രപദ്ധതിയുടെ സവിശേഷതയായി മനസ്സിലാക്കാം.

ആഗോളവത്കരണവും പ്രാദേശികചരിത്രവും തമ്മിൽ എങ്ങനെയാണ് ബന്ധപ്പെടുന്നത്?

ആഗോളവത്കരണം ലോകത്തെ ഒറ്റ വിപണിയായിക്കണ്ടു എന്നതാണല്ലോ പ്രധാനപ്രത്യേകത. പലതരത്തിലുള്ള സാങ്കേതികവികാസമാണ് അതിനു വഴിയൊരുക്കിയത് എങ്കിലും വിപണി എന്ന ആശയമാകണം ദേശീയതയെ ഒരു പരിധിവരെയെങ്കിലും അപ്രസക്തമാക്കിയതും local എന്ന ഘടകത്തിന് ഒരു സാംസ്കാരികമൂലധനം എന്ന പദവി നേടിക്കൊടുത്തതും. ഇതിന്റെ ആദ്യഘട്ടം, വിദേശങ്ങളിൽ നിന്നു ആരെങ്കിലും വരുമ്പോൾ മാത്രം കിട്ടിയിരുന്ന വിഭവങ്ങൾ നമ്മുടെ ഗ്രാമങ്ങളിലെ പെട്ടിക്കടയിൽ പോലും കിട്ടും എന്ന അവസ്ഥ വന്നു എന്നതാണ്. തൊട്ടടുത്ത ഘട്ടത്തിൽ പ്രാദേശിക വിഭവങ്ങൾക്ക് വിപണിസാധ്യത വരുന്നു എന്നതാണ്. 'നാടൻ' എന്ന പേരിൽ വിപണിയിലുള്ളവ ഓർക്കുക. ഇന്ന് ഇത് ഒരു ക്ലീഷേ ആയി തോന്നാമെങ്കിലും അത് ഉണ്ടാക്കിയ വിപണിവളർച്ച പ്രധാനമാണ്. സമാനമായി, ആശയതലത്തിൽ പ്രാദേശികമായ അറിവുകൾക്കും പ്രാധാന്യം തോന്നിക്കാതെ കിടന്നിരുന്ന സാമൂഹികസ്ഥാപനങ്ങൾക്കും തൊഴിൽ മണ്ഡലങ്ങൾക്കും സാമാന്യജീവിതത്തിനും പ്രാമുഖ്യം ലഭിച്ചു. സാംസ്കാരികമായ ഈ മാറ്റം ടൂറിസം പദ്ധതികളിലൂടെ

സാമ്പത്തികവികാസത്തിന് ഇടയാക്കിയതായും കാണാം.

ആഗോളവത്കരണം സൃഷ്ടിച്ച പുതിയ വിപണി പ്രാദേശികചരിത്രത്തെ സാധ്യമാക്കി എന്നല്ല, മറ്റുപല ആശയതലങ്ങളും പരിണാമഘടകങ്ങളും ഇവയ്ക്ക് പുറകിലുണ്ട്. ചരിത്രപരമായി നോക്കുകയാണെങ്കിൽ ആധുനികത നിർമ്മിച്ച മേൽക്കീഴ്ബന്ധങ്ങൾ, സാമൂഹികസ്ഥാപനങ്ങൾ എന്നിവ ചോദ്യം ചെയ്യപ്പെടുകയും വ്യത്യസ്ത സ്വത്വവാദങ്ങൾ ഉരുത്തിരിയുകയും ചെയ്തു. നേരത്തെ സൂചിപ്പിച്ച ദേശീയസ്വത്വത്തെപ്പോലെ സവർണ്ണവും കൊളോണിയലുമായ ചിന്താധാരകൾ പ്രശ്നവത്കരിക്കപ്പെട്ടു. ആധുനികാനന്തരചിന്ത പ്രാദേശികചരിത്രത്തിന് താത്വികമാനം നൽകുന്നുണ്ട്.

സ്വത്വവാദം പ്രാദേശികചരിത്രവുമായി കണ്ണിചേരുന്നുവോ?

അപരചിന്തയിൽ മേൽക്കോയ്മ (dominance) വരുമ്പോൾ അധികാരഘടന (power structure) വെളിപ്പെടും. സ്വത്വവാദങ്ങൾ ഇങ്ങനെ അധികാരഘടനയ്ക്കെതിരെയുള്ള വിമർശനമാണ്. പുരുഷ, സവർണ്ണ, പാശ്ചാത്യ അധീശത്വങ്ങളെയാണല്ലോ പ്രധാനമായും ആധുനികാനന്തരചിന്ത പ്രശ്നവൽക്കരിച്ചത്. കൂടാതെ ധാരാളം സ്വത്വചിന്തകൾ ആധുനികതയുടെ അറിവിന്റെ മേൽക്കോയ്മകളെ വലിയ തോതിൽ വിമർശനവിധേയമാക്കി. പരിസ്ഥിതി, ലിംഗ, ഭാഷാ സ്വത്വങ്ങൾ; മുസ്ലിം, ഭിന്നശേഷി സ്വത്വങ്ങൾ എന്നിങ്ങനെ തുടരുന്ന അപരവൽക്കരിക്കപ്പെട്ട വ്യത്യസ്തസ്വത്വങ്ങളെ പോലെ ദേശസ്വത്വങ്ങളും തങ്ങളുടെ വ്യതിരിക്തതയെ വീണ്ടെടുക്കുന്ന തലം പ്രാദേശികചരിത്രരചനയെ താത്വികമായി ബലപ്പെടുത്തി എന്നു കാണാവുന്നതാണ്. അധീശസംസ്കൃതി മാതൃകാരൂപത്തിൽ നിൽക്കുകയും അതിലേക്ക് എത്തിച്ചേരാനുള്ള വഴികൾ തേടുകയുമാണ് ആധുനികചരിത്രരചന ചെയ്തതെങ്കിൽ പ്രാദേശികചരിത്രം ദേശത്തിന്റെ വ്യതിരിക്തതകളിൽ ഊന്നുന്നു. ദേശീയതാവിമർശനം എന്ന വിശാലപഠനമേഖലയ്ക്കകത്ത് ഇങ്ങനെ പ്രാദേശികചരിത്രവും കണ്ണിചേരുന്നു.

ദേശീയതയുടെ കാലത്തുതന്നെ ഇതു സംബന്ധിയായ മേൽക്കീഴ്ബന്ധങ്ങൾ സന്ദേഹങ്ങൾക്കും വൈരുദ്ധ്യങ്ങൾക്കും

ഇടയാക്കിയിട്ടുണ്ട്. അന്നുതന്നെ ഇതിന്റെ അധികാരഘടനയെ ചിലരെങ്കിലും അറിഞ്ഞോ അറിയാതെയോ അഭിസംബോധന ചെയ്തിട്ടുമുണ്ട്.

ഭാരതമെന്നപേർ കേട്ടാലഭി-
മാനപൂരിതമാകമണമന്തഃരംഗം
കേരളമെന്നുകേട്ടാലോ തിളയ്ക്കണം
ചോര നമുക്കു ഞരമ്പുകളിൽ

എന്ന് വള്ളത്തോൾ പാടുമ്പോൾ കേരളം രാഷ്ട്രീയമായി രൂപം കൊണ്ടിട്ടില്ല. ഭാരതവും വിഭാവനതന്നെ. കടുത്ത ഗാന്ധിഭക്തനും ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ വക്താവുമായ വള്ളത്തോൾ ദേശീയതയുടെ ഘടകമായ ഭാരതത്തിലും മേലെയായി കേരളമെന്ന ഒരു 'കീഴ്ഘടക'ത്തെ കണ്ടു എന്നതന്നെയല്ലേ മനസ്സിലാവുക? ഇത് ബൃഹദ് ദേശീയതയ്ക്കുള്ളിലുള്ള സംഘർഷമാണ്. ഇത്തരം നിരവധി പ്രാദേശികഘടകങ്ങളെ ദേശീയപ്രസ്ഥാനം സ്വാംശീകരിക്കാനും കൂടെച്ചേർക്കാനും ശ്രമിക്കുന്നുണ്ട്. ഇന്ത്യ എന്ന ആശയത്തിലേക്ക് എത്തിയത് നിരവധി സ്വാംശീകരണങ്ങളിലൂടെയാണ്. ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ മലയാളത്തിലെ സാഹിത്യം പോലും കേരളദേശത്തെ ഭാവന ചെയ്യുമ്പോഴും ആധുനികവത്കരിക്കപ്പെട്ട പ്രാദേശികതയെയും കൂടെക്കൂട്ടുന്നുണ്ട്. ഭാഷാപോഷിണി സഭ പോലുള്ള സാഹിത്യസംഘങ്ങൾ നടത്തുന്ന കവിതാമത്സരങ്ങൾ കേരളീയഭാവുകത്വത്തെ നിർമ്മിക്കുന്നതിനായിരുന്നു. എന്നാൽ അവയിൽ മത്സരങ്ങൾ പഴയ ദേശസ്വത്വങ്ങൾ തമ്മിലുമായിരുന്നു. കൊച്ചിയും തിരുവിതാംകൂറും എല്ലാം ഓരോ സ്വത്വങ്ങളായി മത്സരിക്കുന്നു. 'നല്ലഭാഷ' എന്ന കൊടുങ്ങല്ലൂർ കഞ്ഞിക്കുട്ടൻ തമ്പുരാന്റെ കവിത പച്ചമലയാളത്തിന്റെ സാധ്യതയെ തെളിയിക്കാൻ രചിച്ചതാണെങ്കിലും കൊച്ചിയും കോഴിക്കോടും ലയിക്കേണ്ട ആവശ്യകതയെ പറയുന്നതിനു വേണ്ടിക്കൂടിയായിരുന്നു. ഇങ്ങനെ ബഹുദേശീയതകളുടെ ഒരു സമന്വയം എന്ന നിലയിൽ രൂപംകൊണ്ട ബൃഹദ് ദേശീയത അധീശപരമാണ് എന്ന ചിന്ത സമകാലികമായി പ്രാദേശികതകളെ ഉയർത്തിക്കൊണ്ടുവരുന്നു. എന്നാൽ അത് ആധുനികപൂർവ്വ ദേശങ്ങളല്ല എന്നും തിരിച്ചറിയേണ്ടതുണ്ട്.

ആധുനികപൂർവ്വദേശവും ആധുനികാനന്തര പ്രദേശവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധവും വ്യതിരിക്തതയും എന്താണ്?

ആയിരത്തിത്തൊള്ളായിരത്തി തൊണ്ണൂറുകളോടെ ആരംഭിക്കുന്ന പ്രാദേശികചരിത്രരചന 21-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആദ്യ ദശകങ്ങളിൽ തന്നെ അക്കാദമിക വിഷയമായി വികസിക്കുന്നുണ്ട്. പലപ്പോഴും ആധുനികചരിത്രത്തിന്റെ സങ്കല്പത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ട് ആധുനികദേശം രൂപപ്പെടുന്നതിനു മുമ്പുള്ള ആധുനികപൂർവ്വ ദേശങ്ങളെ വീണ്ടും പഠിക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങൾ ഈ കാലത്തു നടക്കുന്നുണ്ട്. ഡി.സി. ബുക്സ് എൻ.എം. നമ്പൂതിരിയുടെ നേതൃത്വത്തിൽ പ്രാദേശികചരിത്രപുസ്തകത്തിനുവേണ്ടി ഒരു രചനാശില്പശാല സംഘടിപ്പിക്കുകയും അതിന്റെ ഭാഗമായി 'കേരളചരിത്രത്തിന്റെ നാട്ടുവഴികൾ' എന്ന പേരിൽ 2009 ൽ ഒരു പുസ്തകം പ്രസിദ്ധീകരിക്കുന്നുണ്ട്. ആധുനികപൂർവ്വദേശങ്ങളെ മുൻനിർത്തി പ്രാദേശികചരിത്രം രചിക്കുകയാണ് ഇവിടെ ചെയ്തത് എന്ന് ഈ പുസ്തകം നോക്കിയാൽ അറിയാം. പ്രാദേശികചരിത്രം എന്ന നിലയിൽ ഇതൊരു പരാജയമാണ് എന്നുപറയാം. 'കേരളചരിത്രത്തിന്റെ നാട്ടുവഴികൾ' എന്ന പുസ്തകത്തിന്റെ തലക്കെട്ടിനോട് ചേർത്ത് 'കേരളത്തിലെ പ്രാദേശികചരിത്രാന്വേഷണങ്ങളുടെ ആദ്യസമാഹാരം' എന്നാണ് വിശേഷിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നത്. പ്രസാധകരും എഡിറ്റർമാരും പ്രാദേശികചരിത്രാന്വേഷണം എന്നുതന്നെ പറയുന്നു. എന്നാൽ ഉള്ളടക്കത്തിലെ തരംതിരിവു നോക്കിയാൽ, ബ്രാഹ്മണവഴി, കുടുംബവഴി, ക്രിസ്ത്യൻവഴി, ഇസ്ലാംവഴി, ബൗദ്ധജൈനവഴി എന്നിങ്ങനെ നീളുന്നു. കുടുംബവഴി എന്നു പറയുന്ന ഭാഗത്ത് രണ്ടു രചനകൾ മനകളെക്കുറിച്ചാണ് എന്നും കാണാം! ഇതിൽ പലതും പഴയകാല പണ്ഡിതർ എഴുതിയത് ചേർത്തതുമാണ്.

ആധുനികപൂർവ്വഘട്ടത്തിലെ ദേശങ്ങൾ മോഡേൺ സ്റ്റേറ്റ് ആയി മാറിയ ഘട്ടത്തിലാണ് ചരിത്രം ഉണ്ടാകുന്നത്. സ്റ്റേറ്റിന്റെ യുക്തിയാണ് ചരിത്രം. അതുവരെ ജാതീയമായും വർണ്ണപരമായും വർഗ്ഗപരമായും (തൊഴിൽക്കൂട്ടം) വിഭജിച്ചിരുന്ന ലോകക്രമത്തെ മാറ്റിക്കൊണ്ട്, അതിന്റെ അധികാരഘടനയെ പൊളിച്ചുകൊണ്ട് രൂപംകൊണ്ടതാണ് ആധുനികചരിത്രം. അവിടെ ഭരണഘടന അനുശാസിക്കുന്ന എല്ലാ അവകാശങ്ങളും എല്ലാവർക്കും തുല്യ

മാകുന്നു എന്നതാണ് തത്വം. പ്രത്യക്ഷത്തിൽ സാമൂഹികമായി വലിയ മാറ്റമുണ്ടാക്കിയെങ്കിലും അതുവരെ സമൂഹത്തിലുണ്ടായിരുന്ന പലതരം മേൽക്കീഴ് ബന്ധങ്ങൾ തെളിഞ്ഞും മറഞ്ഞും ആധുനികതയുടെ ചരിത്രപദ്ധതിയിലും കിടപ്പുണ്ട്; മുന്നേസൂചിപ്പിച്ച ആധുനികതതന്നെ സൃഷ്ടിച്ച മേന്മാബോധങ്ങളെക്കൂടാതെ. അത് നിരന്തരം പ്രശ്നവൽക്കരിക്കേണ്ടതുമാണ്. പ്രാദേശികചരിത്രരചനാതാത്പര്യങ്ങളുടെ ഘട്ടത്തിൽ ഈ മറഞ്ഞുകിടക്കുന്ന വംശീയവും സവർണ്ണവുമായ മേന്മാബോധങ്ങൾ പലതരത്തിലും വെളിയിൽ വരുന്നു എന്നത് ചെറുക്കപ്പെടേണ്ടതാണ്. ആ തലത്തിൽ പ്രാദേശികചരിത്രരചനാവാദങ്ങൾ പുതിയൊരു ചിന്താപദ്ധതിയും കാഴ്ചപ്പാടും രൂപപ്പെടുത്തിയെടുക്കേണ്ടതു അനിവാര്യമായിവരുന്നു. ആധുനികതയ്ക്കകത്ത് ദമനം ചെയ്യപ്പെട്ട, ഒരുകാലത്ത് അധികാരം കയ്യാളിയ വംശീയസ്വത്വങ്ങൾ തലപൊക്കുന്നു എന്നതാണ് സമകാലികസമൂഹം നേരിടുന്ന വെല്ലുവിളി. അതുതന്നെയാണ് പ്രാദേശികചരിത്രവും രചനയിൽ കൈക്കൊള്ളേണ്ടുന്ന ജാഗ്രത. ആ അർത്ഥത്തിൽ പ്രാദേശികചരിത്രരചന അക്കാദമികവിഷയം മാത്രമല്ല, രാഷ്ട്രീയ ഇടപെടൽ കൂടിയായിമാറുന്നു.

കേരളചരിത്രത്തിന്റെ രചനയുടെ തുടക്കഘട്ടത്തിൽ തിരുവിതാംകൂർചരിത്രവും കൊച്ചിരാജ്യചരിത്രവും ഉണ്ടായത് പ്രാദേശികചരിത്രമാണെന്ന് പറയാൻ പറ്റില്ല എന്നു പറയുന്നതുപോലെത്തന്നെയാണ് ആധുനികപൂർവ്വ ദേശവും ഇന്നത്തെ പ്രദേശവും ഒന്നതന്നെയല്ല എന്നു പറയുന്നതും. പ്രദേശം മോഡേൺ നേഷൻസ്റ്റേറ്റിന്റെ നിർണയനങ്ങൾക്കകത്തുള്ള ഘടകം എന്ന നിലയിൽ മാത്രമേ കാണാനൊക്കൂ. എന്നാൽ മുൻ ദേശസങ്കല്പങ്ങൾ അവയിൽ എങ്ങനെ പ്രവർത്തിക്കുന്നു എന്നതിനെ സംബന്ധിച്ച പരിണാമചരിത്രവും പ്രധാനം തന്നെ. അതേസമയം പുതുവിജ്ഞാനങ്ങൾ, തദ്ദേശീയ മൂലധനങ്ങൾ, പ്രാദേശികമായ വിഭവങ്ങൾ, ചെറുത്തുനില്പുകൾ, പ്രാന്തവത്കരിക്കപ്പെട്ട ജീവിതങ്ങൾ എന്നിവയെല്ലാം പ്രാദേശികചരിത്രത്തിന്റെ അന്വേഷണമണ്ഡലങ്ങളാകുന്നു. ഒരു തലം അധികാരവിമർശനമാകുമ്പോൾ മറ്റൊരു തലം പുതുവിജ്ഞാനോത്പാദനമാണ്. ഇങ്ങനെ കൂടിക്കലമ്പലുള്ള ഒരു വൈജ്ഞാനികമേഖലയായി പ്രദേശത്തെയും പ്രാദേശികചരിത്രത്തെയും കാണേണ്ടതായുണ്ട്.

സമാനമായി, കേരളത്തിലെ ഫോക്‌ലോർപഠനം പലപ്പോഴും പ്രീമോഡേൺ സംസ്കാരത്തിൽ കുടുങ്ങിക്കിടക്കുന്നതുകാണാം. അർബൻ ഫോക്‌ലോർ പ്രധാനവിഷയമാണ്. പലപ്പോഴും അത് സംസ്കാരപഠനത്തിന്റെ വിഷയവുമായി കണ്ണിചേരുന്നു. എന്നാൽ പല ഫോക്‌ലോർപഠനങ്ങളും വിവരശേഖരണത്തിൽ ഒതുങ്ങുന്നതായിക്കാണാം. പ്രാദേശികചരിത്രം ഫോക്‌ലോറിനെ പ്രയോജനപ്പെടുത്താവുന്നതാണ്. എന്നാൽ കേവലം വിവരണാത്മകമായി പ്രദേശത്തെ കുറിച്ചോ മറ്റോ പറഞ്ഞു പോകുന്ന അറിവായി പ്രാദേശികചരിത്രം ചുരുങ്ങിപ്പോവുകയുമരുത്. പ്രീമോഡേൺ സങ്കേതങ്ങൾ ഉപയോഗിക്കുമ്പോൾ ആധുനിക ജനാധിപത്യമര്യാദകളെ പാലിക്കുന്ന രീതിയിൽ കൂടി ആവുമ്പോൾ, അത് രാഷ്ട്രീയജാഗ്രത എന്നുപറയാം.

പ്രാദേശികചരിത്രത്തിന്റെ പുതുവിജ്ഞാനം എന്നതുകൊണ്ട് ഉദ്ദേശിക്കുന്നതെന്താണ്?

ജ്ഞാനം എന്നത് ഓരോ കാലത്തും ഓരോ ചിന്താമാതൃകയുടെ ഫലമായി രൂപംകൊള്ളുന്നതാണ്. അവ ആ സമൂഹം കല്പിക്കുന്ന മൂല്യത്തിലധിഷ്ഠിതമായിരിക്കും. ശാശ്വതമൂല്യമെന്നൊന്നില്ല എന്നു പറയാമെങ്കിലും ചില മൂല്യങ്ങൾ അടിസ്ഥാനമായി വർത്തിക്കുന്നതു കാണാം. ചിന്തിക്കുന്ന മനുഷ്യൻ എന്നത് അത്തരമൊരു മൂല്യസങ്കല്പമാണ്. ചിന്തയുടെ പാറ്റേണിനേ മാറ്റമുള്ളൂ. തന്റെ ചുറ്റുമുള്ള ലോകത്തെ നിരീക്ഷിച്ചും പരീക്ഷിച്ചും മനുഷ്യൻ ഉണ്ടാക്കിയെടുത്ത എല്ലാ ബോധ്യങ്ങളും വിജ്ഞാനമാണ്. അതിപ്രാചീനകാലത്തെ മന്ത്രവാദി മുതൽ പുതുകാലത്തെ ശാസ്ത്രജ്ഞൻ വരെ ഇതിൽപ്പെടും. തന്റെ ചുറ്റുമുള്ള ലോകത്തെ സൂക്ഷ്മമായി നിരീക്ഷിക്കുകയും സമകാലിക ലോകബോധവുമായി ബന്ധിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് അവയെ വിവരിക്കാനും വിശകലനം ചെയ്യാനും വ്യാഖ്യാനിക്കാനും കഴിയുമ്പോൾ അത് ജ്ഞാനരൂപമായി എന്നു പറയാം. ഓരോ വ്യാഖ്യാനത്തിലും ഓരോ യുക്തി പ്രവർത്തിക്കുന്നുണ്ടാകും. ആധുനികതയുടെ ഘട്ടത്തിൽ ശാസ്ത്രീയയുക്തിയ്ക്കായിരുന്നു പ്രാമുഖ്യം. എന്നാൽ സൗന്ദര്യാത്മകയുക്തിയും അനുഭ്രതിപരമായ യുക്തിയും ഒക്കെ ചേരുന്ന ഇടം വിജ്ഞാനത്തെ ബഹുത്വമാർന്നതാക്കും.

പ്രാദേശികചരിത്രരചനയുടെ സാമൂഹികവും താത്വികവുമായ തലമെന്താണെന്നാണ് പറയാൻ ശ്രമിച്ചത്. ആധുനികചരിത്രത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനപരമായ രണ്ടു ഘടകങ്ങളാണ് സ്ഥലവും കാലവും. "ഒരിക്കൽ ഒരിടത്ത് ഒരു രാജാവുണ്ടായിരുന്നു" എന്ന അമ്മൂമ്മക്കഥ പ്രീമോഡേൺ 'ചരിത്ര'മാണ്. എന്നാൽ ചരിത്രഘട്ടത്തിൽ 'ഇന്ന കാലത്ത് ഇന്ന സ്ഥലത്ത് ഭരിച്ച രാജാവ്' എന്ന് സ്ഥലവും കാലവും പ്രധാനമാകുന്നു. ചരിത്രത്തിന്റെ 'വസ്തുനിഷ്ഠത' എന്ന സങ്കല്പത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനതലം ഇവിടന്നു തുടങ്ങുന്നു എന്നുപറയാം. പ്രാദേശികചരിത്രരചനയിലും ഈ അടിസ്ഥാനസങ്കല്പങ്ങൾക്ക് പ്രാധാന്യമുണ്ട്. ആധുനികചരിത്രം കാലം എന്നത് രേഖീയമായി സത്തയായാണ് കാണാൻ ശ്രമിച്ചത്. ക്രമമായി സംഭവിക്കുന്ന വികാസം എന്നർത്ഥത്തിൽ. അവിടെ കാലം സ്ഥിരമാണ് (static). എന്നാൽ പ്രാദേശികചരിത്രം (മറ്റു പല വൈജ്ഞാനികമണ്ഡലങ്ങളിലുമെന്നപോലെ) കാലത്തെ ചലിക്കുന്ന സത്തയായി കാണുന്നു. ആധുനികചരിത്രദർശനത്തിലെ ഭൂതം വർത്തമാനം ഭാവി എന്ന ക്രമത്തിനകത്തെ വർത്തമാനകാലത്തിന് ആയുസ്സ് കുറവാണ്. വർത്തമാനത്തിന്റെ ഓരോ നിമിഷവും തൽക്ഷണം ഭൂതമായിമാറും. എന്നാൽ പ്രാദേശികചരിത്രം ആധുനികാനന്തര വൈജ്ഞാനികചിന്തയുടെ ഭാഗമായി വർത്തമാനത്തെ മുഖ്യമായിക്കാണുന്നു. അഥവാ വർത്തമാനമേയുള്ളൂ എന്നു വ്യവച്ഛേദിക്കുന്നു. ഭൂതത്തെക്കുറിച്ചും ഭാവിയെക്കുറിച്ചും വർത്തമാനത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ടുമാത്രമേ ചിന്തിക്കാൻ കഴിയൂ. ആ അർത്ഥത്തിൽ നിരന്തരം പരിണമിക്കപ്പെടുന്ന വർത്തമാനമേയുള്ളൂ എന്നു മനസ്സിലാക്കാം. ഉദാഹരണം പറയുകയാണെങ്കിൽ ചരിത്രത്തിൽ ഒന്നാം ലോകമഹായുദ്ധത്തിനു ശേഷമാണ് രണ്ടാം ലോകമഹായുദ്ധം നടന്നതെന്ന് പറയുമല്ലോ. കാലത്തിന്റെ ക്രമികമായ വികാസത്തെ മുൻനിർത്തിയാണ് ഇങ്ങനെ പറയുന്നത്. എന്നാൽ 'ഒന്നാം' ലോകമഹായുദ്ധം 'രണ്ടാം' ലോകമഹായുദ്ധം എന്നു പറയുമ്പോൾ സങ്കല്പിക്കുന്ന ആശയത്തെ മുൻനിർത്തി വിശകലനം ചെയ്താൽ- അവയെ ഒരു സങ്കല്പനമായി (concept) മനസ്സിലാക്കിയാൽ 'രണ്ടാം' ലോകയുദ്ധമാണ് ആദ്യമുണ്ടായത് എന്നു പറയേണ്ടിവരും. കാരണം 1939 ൽ തുടങ്ങി 1945 വരെ തുടർന്ന 'രണ്ടാം ലോകയുദ്ധം' അവസാനി

ച്ച് അതിനെ കുറിച്ചു പറയാൻ തുടങ്ങുമ്പോഴാണ് 'ഒന്ന്' എന്നത് ഒന്നായി മാറുന്നത്. അതിനുമുന്നേ ഒരിക്കലും ആ 'സംഭവത്തെ' ഒന്നാം ലോകയുദ്ധം എന്ന് വിശേഷിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ടാവുകയില്ലല്ലോ. അതുകൊണ്ട് സംഭവമല്ല, സംഭവത്തെക്കുറിക്കുന്ന സങ്കല്പനമാണ് ചരിത്രം എന്നുവരുന്നു. പ്രാദേശികചരിത്രം 'അറിവി'നെ സങ്കല്പനമായി കാണുന്നു. അതുകൊണ്ട് ആധുനികചരിത്രത്തിന്റെ കാലസങ്കല്പമല്ല പ്രാദേശികചരിത്രത്തിന്റേത്. ആ വിചാരമാതൃക വ്യതിയാനപ്പെട്ടു എന്നുപറയാം.

സമാനമായി സ്ഥലം എന്നതും. സ്ഥലം-പ്രദേശം-ദേശം എന്നത് ഭ്രമിശാസ്ത്രപരമായ സത്തയ്ക്കള്ളിൽ (entity) നിർവ്വചിക്കുകയാണ് ചെയ്യുക. ഇന്ത്യയുടെ അതിര്, കേരളത്തിന്റെ അതിര് എന്നൊക്കെ. ഇന്ത്യ എന്ന് ഭ്രമിശാസ്ത്രക്ലാസ്സുകളിലും ചരിത്രക്ലാസ്സുകളിലുമെല്ലാം പറയുമ്പോൾ നാം പെട്ടെന്ന് ഇന്ത്യയുടെ ഭ്രപടമോ എല്പകകളോ ഓർക്കും. എന്നാൽ നാം ഇന്ത്യ എന്നു പറയാതെ ഭാരതം എന്നു പറഞ്ഞാൽ നമ്മുടെ സങ്കല്പത്തിൽ മാറ്റം വന്നിട്ടുണ്ടാകും. ഒരേ അതിരിനുള്ളിലുള്ള ഒരു ഭ്രമിശാസ്ത്ര ഏകകത്തെ രണ്ടു പദങ്ങൾ കൊണ്ട് പറയുമ്പോൾ ഉണ്ടാകുന്ന സങ്കല്പനം വ്യത്യസ്തമാണ്. പ്രാഥമികമായി ഇന്ത്യ എന്നത് മേഡേണും ഭാരതം എന്നത് പ്രീമോഡേണും ആയിമാറും. സമകാലികസന്ദർഭത്തിലെ ഭാരതീയന്യായസംഹിത എന്നിങ്ങനെയുള്ള പ്രയോഗങ്ങൾ ശ്രദ്ധിച്ചാൽ ഇതിന്റെ രാഷ്ട്രീയവിവക്ഷം മനസ്സിലാകും. പ്രാദേശികചരിത്രരചന ദേശത്തെയും പ്രദേശത്തെയും സങ്കല്പനമായി കാണാൻ ശ്രമിക്കുന്നു. ആ സങ്കല്പനത്തെ വിമർശനാത്മകമായി വിശകലനം ചെയ്യുക എന്നത് പ്രാദേശികചരിത്രരചന ലക്ഷ്യമായി കാണേണ്ടതാണ്. നാം നമ്മുടെ പ്രദേശത്തെക്കുറിച്ചു ആലോചിക്കുമ്പോൾ ഇത്തരത്തിൽ വ്യത്യസ്ത സങ്കല്പനങ്ങൾ ഉണ്ടോ എന്ന് അന്വേഷിക്കാവുന്നതാണ്. ആ സങ്കല്പനങ്ങൾക്ക് പുറകിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്ന ചിന്താമണ്ഡലങ്ങളെ വിമർശനാത്മകമായി വിചിന്തനം ചെയ്യാവുന്നതാണ്. അപ്പോൾ സ്ഥലം എന്നത് പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമാണ് എന്നു തിരിച്ചറിയാൻ കഴിയും. അതിന്റെ പുറകിൽ പ്രവർത്തിച്ച ബലതന്ത്രങ്ങളെ വ്യക്തമാകുകയും ചെയ്യും. ഇത് വൈജ്ഞാനികമായി ആ പ്രദേശത്തെ പുനർനിർണ്ണയിക്കാൻ സഹായിക്കും.

ഇത്തരത്തിൽ പ്രദേശത്തെ മുൻനിർത്തിയുള്ള ഓരോ അറിവിന്റെ തലങ്ങളെയും സങ്കല്പനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ വിശകലനം ചെയ്യുകയാണെങ്കിൽ നിലവിലെ ചരിത്രധാരണകൾക്ക് ഇളക്കം തട്ടുകയും അതുവഴി പുതുധാരണകളെ ബഹുത്വത്തോടെ കൊണ്ടുവരാൻ സാധിക്കുകയും ചെയ്യും. മാത്രമല്ല, സമൂഹത്തിലെ മേൽക്കീഴ്ബന്ധങ്ങളെ വിശകലനം ചെയ്യുന്നതിലൂടെ; അറിവിന്റെ ജനാധിപത്യപരമായ തലത്തെ സൃഷ്ടിക്കാനും സാധിക്കും. ബഹുലതയാണ് പ്രാദേശികചരിത്രത്തിന്റെ മുഖമുദ്ര. ആധുനിക ചരിത്രത്തിലെ 'ഒറ്റ സത്യം' എന്ന അവസ്ഥയിൽ നിന്നുള്ള വ്യതിചലനമാണിത്.

'സമകാലികത' എന്നതും ഈ ചിന്താമണ്ഡലത്തിൽ പ്രാധാന്യമേറുന്ന ഘടകമാണ്. സമകാലിക ചിന്താപ്രക്രിയയുമായി കൂട്ടിയിണക്കി വിശകലനം ചെയ്യുമ്പോഴാണ് പ്രാദേശികചരിത്രത്തിലെ അറിവ് വിജ്ഞാനമായി പരിവർത്തിപ്പിക്കപ്പെടുക. ഏതൊരു ഗവേഷണത്തിലും സമകാലികത എന്ന ഘടകം പ്രാധാന്യത്തോടെ തിരിച്ചറിയേണ്ടതുണ്ട്. ഏറ്റവും പ്രാചീനമായ ഒരു ഘടകത്തെ വിശകലനം ചെയ്യുമ്പോഴും സമകാലത്ത് അതിനെ നിർണ്ണയിക്കുന്ന ജ്ഞാനമെന്ത് എന്ന് വിലയിരുത്തപ്പെടുകയും രേഖപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്യണം. അപ്പോഴാണ് പഠനം വൈജ്ഞാനികമാകുന്നത്.

ഗ്രന്ഥസൂചി

അനിതകുമാരി, ടി., രാധാകൃഷ്ണൻ ഇളയിടത്ത്, 2017 *ഗവേഷണപഠനവും രീതിശാസ്ത്രവും – അറിവുൽപ്പാദനത്തിന്റെ പുതുവഴികൾ,* തുഞ്ചത്തെഴുത്തച്ഛൻ മലയാളം സർവ്വകലാശാല, തിരൂർ.

ആദർശ് സി., 2013 *വിഭാവനകൾ വിനിമയങ്ങൾ: കൊടുങ്ങല്ലൂരിന്റെ വ്യാവഹാരിക ഭൂമിശാസ്ത്രം*, വള്ളത്തോൾ വിദ്യാപീഠം, ശുകപുരം.

ദിനേശൻ വടക്കിനിയിൽ 2021 *ആരുടെ കേരളം?*, ഇൻസൈറ്റ് പബ്ലിക്ക, കോഴിക്കോട്.

നമ്പൂതിരി, എൻ. എം., പി. കെ. ശിവദാസ് (എഡി.) 2009 *കേരളചരിത്രത്തിന്റെ നാട്ടുവഴികൾ*, ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം.

adarshc1@gmail.com
9446291984

പ്രാദേശികചരിത്രരചനയ്ക്ക് ഒരു ദലിത് വീക്ഷണം

ഡോ. വിനിൽ പോൾ
അസിസ്റ്റന്റ് പ്രൊഫസ്സർ, ചരിത്രവിഭാഗം
ഫാത്തിമാ മാതാ നാഷണൽ കോളേജ്, കൊല്ലം

പ്രബന്ധസംഗ്രഹം

കേരളത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ, പ്രത്യേകിച്ച് പ്രാദേശികചരിത്രത്തിന്റെ ചട്ടക്കൂടിനുള്ളിൽ ദലിത് വീക്ഷണങ്ങളെ ഉൾപ്പെടുത്തുന്നതിന്റെ പ്രാധാന്യത്തെയാണ് ഈ ലേഖനം പരിശോധിക്കുന്നത്. പ്രാദേശികചരിത്രത്തെ നിർവചിക്കുകയും മുഖ്യധാരാ ചരിത്രങ്ങളിൽ അല്ലെങ്കിൽ ദേശീയചരിത്രങ്ങളിൽ നിന്ന് അതിനെ വേർതിരിക്കുകയും, ദൈനംദിന ജീവിതം, പ്രാദേശിക അനുഭവങ്ങൾ, സമൂഹ-നിർദ്ദിഷ്ട ആഖ്യാനങ്ങൾ എന്നിവയിൽ ശ്രദ്ധ കേന്ദ്രീകരിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ഈ പഠനം കേരളത്തിലെ പ്രാദേശികചരിത്രത്തിന്റെ ആവിർഭാവത്തെ കണ്ടെത്തുവാൻ ശ്രമിക്കുകയും നിലവിലെ ചരിത്രരചനകളോടു ചില ചോദ്യങ്ങൾ ചോദിക്കുവാനും ശ്രമിക്കുന്നു. ദലിത് സമൂഹങ്ങളുടെ ചരിത്രത്തെ, പ്രത്യേകിച്ച് അനുഭവങ്ങളെയും പോരാട്ടങ്ങളെയും മനസ്സിലാക്കുന്നതിൽ മാർഗ്ഗനിർദ്ദേശ തത്വമായി വർത്തിക്കുന്ന മനുഷ്യാന്തസ്സ് എന്ന ആശയമാണ് ഈ ലേഖനത്തിന്റെ കേന്ദ്രബിന്ദു. കേരളത്തിന്റെ ഭ്രതകാലത്തെ രൂപപ്പെടുത്തുന്നതിൽ ദലിത് സമൂഹങ്ങളുടെ ഏജൻസിയും സംഭാവനകളും അംഗീകരിക്കുന്ന നീതിയുക്തമായ ഒരു ചരിത്രരചനാസമ്പ്രദായത്തിനായി ഈ ലേഖനം വാദിക്കുന്നു.

സൂത്രവാക്കുകൾ

പ്രാദേശികചരിത്രം, ദലിതുചരിത്രം, മനുഷ്യാന്തസ്സ്, അംഗീകാരം, സ്രോതസ്സുകൾ, കേരളചരിത്രരചന

ചരിത്രമെന്ന വിജ്ഞാനശാഖ വ്യത്യസ്തരൂപങ്ങൾ കൈവരിച്ചുകൊണ്ട് സൈദ്ധാന്തിക അടിത്തറയിൽ ഭൂതകാലത്തെയും സമകാലിക സാമൂഹികബന്ധങ്ങളെയും നിർവചിക്കാൻ ശ്രമിക്കാറുണ്ട്. ഇത്തരത്തിൽ പുതുക്കപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ചരിത്രരചനയിലെ ഒരു പരിപ്രേക്ഷ്യമാണ് പ്രാദേശികചരിത്രരചന. അവസാന അൻപതു വർഷങ്ങൾക്കിടയിൽ യൂറോപ്പ്, അമേരിക്ക, ഓസ്ട്രേലിയ എന്നിവടങ്ങളിൽ സജീവമായ പ്രാദേശികചരിത്രരചനാപദ്ധതി വളരെ വേഗത്തിൽ അക്കാദമികവൃത്തത്തിനുള്ളിലും ഏഷ്യ, ആഫ്രിക്ക ഉൾപ്പെടെയുള്ള ഭൂഖണ്ഡങ്ങളിലെ അക്കാദമിക രംഗത്തേക്കും വേഗത്തിൽ പടർന്നുപിടിച്ചു. ഈ കാരണത്താൽ ഇന്ത്യ ഉൾപ്പെടെയുള്ള രാജ്യങ്ങളിൽ പ്രാദേശികചരിത്രകൃതികൾ ഇല്ലായിരുന്നു എന്ന് അർത്ഥമില്ല, മറിച്ച് ഒരു അക്കാദമികപദ്ധതി എന്ന നിലയിൽ ഇന്ത്യയിൽ വികസിക്കപ്പെട്ടിരുന്നില്ല എന്നാണ് ഇവിടെ അർത്ഥമാക്കുന്നത്. അതോടൊപ്പം പ്രാദേശികചരിത്രരചനയ്ക്ക നേർക്ക്, പ്രത്യേകിച്ച് ഗ്ലോബൽ ഹിസ്റ്ററി പോലുള്ള ചരിത്രരചനയിലെ ശാഖകൾ നിരവധി വിമർശനങ്ങൾ ഉന്നയിക്കുന്നുണ്ട്. മറ്റൊരു കൂട്ടം ചരിത്രകാരന്മാർ ആകട്ടെ പ്രാദേശികത സാധ്യമല്ലെന്ന് തന്നെ വാദിക്കുന്നുമുണ്ട്. ചരിത്രത്തിൽ പ്രദേശങ്ങൾ നിലനിൽക്കുന്നില്ലെന്നും ലോകത്തിലെ ഏതൊരു ചരിത്രത്തെ കുറിച്ച് നാം ആലോചിച്ചാലും അതിൽ കേവലമായ ഒരു പ്രദേശം മാത്രമായി നിലനിൽക്കില്ല എന്നും ചരിത്രകാരന്മാർ വിമർശനം മുന്നോട്ടു വെച്ചിട്ടുണ്ട്. എന്തായാലും നിരവധി വിമർശനങ്ങളുടെ മധ്യത്തിലും പ്രാദേശികചരിത്രരചനയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് International Journal of Regional and Local History (Histories of People and Place), The Local Historian പോലുള്ള അക്കാദമിക ജേണലുകളിൽ പ്രബന്ധങ്ങളും നിരവധി പുസ്തകങ്ങളും ലോകമെമ്പാടും പ്രസിദ്ധീകരിക്കപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരിക്കുകയാണ്. തെക്കേ ഏഷ്യയുടെ അക്കാദമിക രംഗത്തും പ്രാദേശികചരിത്രരചന വളരെ സജീവമാണ്. ഇന്ത്യയിലെ ചരിത്രരചനകളിൽ പ്രാദേശികത എന്ന സങ്കൽപ്പത്തിനെ സൂക്ഷ്മമായി അന്വേഷിക്കുന്ന സമീപകാല പഠനങ്ങളിൽ ഏറ്റവും ശ്രദ്ധേയമായ ഒന്നാണ് സെൻഗുപ്ത, റ്റിസ്റ്റ ദാസ് എന്നി

വർ എഡിറ്റ് ചെയിത Rethinking the Local in Indian History Perspectives from Southern Bengal (2022) എന്ന പുസ്തകം. ബംഗാളിനെ മുൻനിർത്തിയുള്ള സൂക്ഷ്മാന്വേഷണത്തിലൂടെ ലോകമെമ്പാടുമുള്ള വ്യത്യസ്തധാരകൾ ഒരു പ്രദേശത്തിന്റെ വൈവിധ്യമാർന്ന ചരിത്രങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കുന്നതിനു വഹിച്ച പങ്കിനെ അന്വേഷിക്കുന്ന പഠനങ്ങളാണ് പ്രസ്തുത പുസ്തകത്തിന്റെ ഉള്ളടക്കം. കേരളത്തിലും പ്രാദേശികചരിത്രരചന വളരെ ഗൗരവമായിതന്നെ നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്.

കേരളത്തിലെ പ്രാദേശികചരിത്രരചനകൾ

ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ തുടക്കം മുതൽ ബ്രിട്ടീഷ് കൊളോണിയൽ ഉദ്യോഗസ്ഥരുടെയും മിഷനറി പ്രവർത്തകരുടെയും ഔദ്യോഗിക ആവശ്യങ്ങൾക്കായി അവർ വിപുലമായ രീതിയിൽ പ്രാദേശികചരിത്രങ്ങൾ തയ്യാറാക്കുകയുണ്ടായി. ഗിൽബെർട്ട് സ്ലയിറ്റർ, ജോൺ കെയിലി തുടങ്ങിയവരുടെ കൃതികൾ ഈ മേഖലയിലെ ആദ്യകാല ശ്രമങ്ങളെന്ന നിലയിൽ കാണാവുന്നതാണ് (Caley, 1905; Slater, 1918). സർവ്വേ മാതൃകയിൽ തയ്യാറാക്കിയതും വിശകലനങ്ങൾ നന്നേ കുറവായിരുന്നെങ്കിലും ഗിൽബെർട് സ്ലയിറ്റർ എഡിറ്റ് ചെയ്തിരിക്കുന്ന ഗ്രാമീണമേഖലകളുടെ സാമ്പത്തിക കാര്യങ്ങളെകുറിച്ചുള്ള പഠനങ്ങൾ കൂടുതൽ പ്രാധാന്യം അർഹിക്കുന്നുണ്ട്. കൊച്ചി രാജ്യത്തെ വടക്കാഞ്ചേരിയെ കുറിച്ച് എസ്. സുബ്രഹ്മ അയ്യരുടെ പഠനവും, മലബാർ ജില്ലയിലെ ഗുരുവായൂരിനെ സംബന്ധിച്ച വി. ലക്ഷ്മണ അയ്യർ നടത്തിയ പഠനവും, എ. കൃഷ്ണവാര്യർ തയ്യാറാക്കിയ മലബാർ ജില്ലയിലെ കോതച്ചിറ വില്ലേജിന്റെ സാമ്പത്തികചരിത്രപഠനവും, മലബാർ ജില്ലയിലെ വാടാനാംകുറിശ്ശിയെ സംബന്ധിച്ച എൻ. സുന്ദര അയ്യരുടെ പഠനവുമാണ് 1918-ൽ പ്രസിദ്ധീകരിക്കപ്പെട്ട സ്ലയിറ്ററുടെ കൃതിയിൽ ഇടംപിടിച്ചത്. സി.എം.എസ് മിഷനറിയായ ജോൺ കെയിലിയുടെ പുസ്തകമാകട്ടെ മിഷനറിമാരുടെ സ്ഥാപനങ്ങളായ പള്ളികളുടെയും സ്കൂളുകളുടെയും ഒരു ലഘുചരിത്രം പറയുന്ന ഒന്നായിരുന്നു. 1925-ൽ എസ്. സുബ്രഹ്മ അയ്യർ തയ്യാറാക്കിയ Economic Life In A Malabar Village എന്ന പഠനവും അതേപോലെ ശ്രദ്ധേയനായ നരവംശശാസ്ത്രജ്ഞൻ

എ. അയ്യപ്പൻ ഗ്രാമീണമേഖലകളിൽ നടത്തിയ ഗവേഷണങ്ങളും ഈ മേഖലയിൽ എടുത്തുപറയേണ്ടതാണ് (Aiyappan, 1965). കൊളോണിയൽ ജ്ഞാനവ്യവസ്ഥയുടെ പരിസരത്തു നിന്നുകൊണ്ട് ഇത്തരത്തിൽ നിരവധി പഠനങ്ങൾ നടന്നിട്ടുണ്ട്. അവയാകട്ടെ ഭരണകൂടത്തെ സഹായിക്കുന്നതിനും അധിനിവേശത്തെ ബലപ്പെടുത്തുന്നതിനും വേണ്ടിയാണ് എഴുതപ്പെട്ടത്. ഗ്രാമീണ മേഖലകളിലെ ചില സാമൂഹിക അനുഭവങ്ങൾ അവർക്കു ശേഖരിക്കാൻ സാധിച്ചെങ്കിലും കീഴാള-ദലിതു ജീവിതങ്ങളുടെ സാമ്പത്തികാവസ്ഥ മെച്ചപ്പെടുത്തുന്നതിന് അവയ്ക്ക് സാധിച്ചിരുന്നില്ല. ഗ്രാമീണമേഖലയിൽ നിന്നുള്ള നേരിട്ടുള്ള വിവരണങ്ങൾ എന്നതിനപ്പുറമായി പ്രാദേശികചരിത്രം എന്ന നിലയിൽ അവയെ കാണുന്നതിനു ചില പരിമിതികളുണ്ട്. പ്രത്യേകിച്ച് ഇവയിലൊന്നും തന്നെ സൈദ്ധാന്തിക അടിത്തറയിലൂന്നിയ വിശകലനങ്ങളോ, താരതമ്യമോ ഒന്നുംതന്നെ ഇല്ലായിരുന്നു.

ഒരു പ്രദേശത്ത് അരങ്ങേറിയ പ്രക്രിയകളുടെയും ജനജീവിതത്തിന്റെയും രേഖയാണ്, അല്ലെങ്കിൽ അതിനെക്കുറിച്ചുള്ള ആഖ്യാനമാണ് പ്രാദേശികചരിത്രമെന്ന് നമുക്ക് വിവക്ഷിക്കാം. പ്രാദേശികചരിത്രം എന്നത് ഒരു പ്രത്യേക സ്ഥലത്തെയോ പ്രദേശത്തെയോ മുൻകാലങ്ങളിലെ ആളുകൾ, സംസ്കാരം, സംഭവങ്ങൾ എന്നിവയെക്കുറിച്ചുള്ള പഠനമാണ്. സമൂഹത്തിന്റെയും സ്വത്വത്തിന്റെയും ബോധം കെട്ടിപ്പടുക്കുന്ന അടിത്തറയാണിത്. ചരിത്രപരമായ സംഭവങ്ങളും വ്യക്തികളും പ്രസ്തുതപ്രദേശത്തിന്റെ വികസനത്തെ എങ്ങനെ ബാധിച്ചുവെന്ന് ഇത് സൂക്ഷ്മമായി പരിശോധിക്കുന്നു, അതോടൊപ്പം ഭൂതകാലത്തെക്കുറിച്ചും വർത്തമാനകാലത്തെ എങ്ങനെ രൂപപ്പെടുത്തി എന്നതിനെക്കുറിച്ചും ആഴത്തിലുള്ള ധാരണ നൽകുന്നു. പ്രാദേശികചരിത്രം എന്നതു കേവലം ദേശീയചരിത്രമല്ല, മറിച്ച് ഒരു നിശ്ചിത ഭൂമിശാസ്ത്രപരമായ പ്രദേശത്തിന്റെ മുൻകാല സംഭവങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള പഠനമാണ്, അതു വൈവിധ്യമാർന്ന തെളിവുകളെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയുള്ളതും പ്രാദേശികവും ആഗോളവും ദേശീയവുമായ ഒരു താരതമ്യ പശ്ചാത്തലത്തിൽ സ്ഥാപിക്കപ്പെടുന്ന ഒന്നുമാണ്.

കഴിഞ്ഞ കുറച്ചു നാളുകൾക്കിടയിൽ കേരളത്തിലെ അക്കാദമികസമൂഹം പ്രാദേശികചരിത്രരചനകളെ പ്രോത്സാഹിപ്പി

ച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുകയാണ്. പ്രദേശമെന്ന സങ്കല്പത്തെക്കുറിച്ചും പ്രാദേശികചരിത്രം എന്ത്, എന്തിന്, എങ്ങനെ തുടങ്ങിയ ചോദ്യങ്ങളെ മുൻനിർത്തിയുമുള്ള വിശകലനങ്ങൾ കേരളത്തിൽ നിരവധി ചരിത്രകാരന്മാർ നടത്തിയിട്ടുണ്ട് (Oommen and Webster 2002; Nair and Menon 2007; Mohan 2007; Ganesh 2011; Shinas and Vincent 2016; എബ്രഹാം 1980; പണിക്കർ 2010; ആദർശ് 2013, പോൾ 2022). സാമ്പ്രദായികചരിത്രരചനയുടെ ഉപാദാനങ്ങളുടെ പട്ടികയിൽ ഇടംപിടിക്കാത്തെ സ്രോതസ്സുകളെ ചരിത്രരചനയിലേക്ക് കൊണ്ടുവരുന്നു എന്നതാണ് പ്രാദേശികചരിത്രരചനയുടെ മൗലികസംഭവന. ഉദാഹരണമായി പറഞ്ഞാൽ ജോർജ്ജ് ഉമ്മൻ, ജോൺ സി. ബി. വെബ്സ്റ്റർ പോലുള്ള പ്രമുഖ ദൈവശാസ്ത്രജ്ഞർ ദലിത് ക്രൈസ്തവ പള്ളികളിൽ സൂക്ഷിച്ചിരിക്കുന്ന സ്നാന രജിസ്റ്റർ (baptism register), മരണ രജിസ്റ്റർ, വിവാഹ രജിസ്റ്റർ തുടങ്ങിയവ പരിശോധിച്ചാൽ നിരവധി സാമൂഹ്യാനുഭവങ്ങൾ വായിച്ചെടുക്കാൻ സാധിക്കുമെന്നു തെളിയിച്ചവരാണ് (Oommen and Webster 2002). ദലിത് ക്രൈസ്തവരുടെ സൂക്ഷ്മചരിത്രങ്ങൾ എഴുതപ്പെട്ടിട്ടില്ലെന്നും അതേപോലെ ഏറ്റവും അടിത്തട്ടിലെ ചരിത്രവും ഓർമ്മകളും വിസ്മരിക്കാൻ പാടില്ലെന്നുമുള്ള ഒരു നിഗമനത്തിലാണ് ഇവർ രണ്ടാളുകളും ഇങ്ങനെ ഒരു പുസ്തകം എഡിറ്റ് ചെയ്തത്. പള്ളികളിൽ സൂക്ഷിച്ചിരിക്കുന്ന സ്നാന രജിസ്റ്റർ, മരണ രജിസ്റ്റർ, വിവാഹ രജിസ്റ്റർ തുടങ്ങിയവ പ്രാദേശികചരിത്രരചനയിലെ ഉപാദാനങ്ങളാണെന്നും അവരുടെ പഠനം വെളിപ്പെടുത്തിത്തരുന്നുണ്ട്. പള്ളികളിൽ നിന്നും ലഭിക്കുന്ന രജിസ്റ്ററുകൾ പരിശോധിച്ചാൽ സഭയിൽ അംഗങ്ങളായവരുടെ തൊഴിലിടത്തെ കുറിച്ചുള്ള വിവരങ്ങൾ ലഭിക്കുന്നു, ഇത് ഒരേസമയം അവരുടെ സാമ്പത്തികാവസ്ഥയുടെ സൂചകം കൂടിയാണ്. മാത്രമല്ല ദലിത് ക്രിസ്ത്യാനികളുടെ പൊതുവിലുള്ള ജോലി എന്താണ് എന്നും ഈ രേഖകൾ വ്യക്തമാക്കിത്തരുന്നു. മരണ രജിസ്റ്ററിൽ മരണത്തിന്റെ കാരണം എന്ന ഒരു കോളം ഉണ്ട്, അതിൽ വ്യക്തമായി മരണകാരണം രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ടാകും. രോഗങ്ങളെക്കുറിച്ചും പകർച്ച വ്യാധികളെക്കുറിച്ചുമുള്ള നിരവധി തെളിവുകൾ ഈ രജിസ്റ്ററിലൂടെ ലഭിക്കുന്നുണ്ട്. അതേപോലെ ആരാധനാരജിസ്റ്റർ സഭകളിൽ

സൂക്ഷിച്ചിട്ടുണ്ട്. ആരാധനയിൽ ആരൊക്കെയാണ് നേതൃത്വം നൽകിയത്, എന്തെല്ലാം വിഷയങ്ങളാണ് പ്രസംഗിച്ചത് തുടങ്ങിയ കാര്യങ്ങൾ ഇതിൽ രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. ഇത്തരത്തിൽ നിരവധി രേഖകൾ ദലിത് ക്രൈസ്തവർക്കിടയിലുണ്ടെന്നും, ഇതുപയോഗിച്ച് ഒരു സാമൂഹികവിശകലനം സാധ്യമാണ് എന്നും ജോർജ് ഉമ്മനും വെബ്സ്റ്ററും കൂടി അവരുടെ പുസ്തകത്തിലൂടെ തെളിയിക്കുന്നുണ്ട്. പ്രാദേശികചരിത്രരചന എന്നാൽ പ്രദേശികമേഖലയിലെ പുരാശേഖരത്തിന്റെ വീണ്ടെടുപ്പ് കൂടിയാണ്.

ഒരു ജനസമൂഹം സ്വന്തം ജീവിതോത്പാദനത്തിന്റെ ഭാഗമായി എങ്ങനെ അറിവുകളും ജീവിതരീതികളും സൃഷ്ടിക്കുന്നു എന്ന അന്വേഷണത്തിനാണ് പ്രാദേശികചരിത്രരചന കൂടുതൽ ഊന്നൽ നൽകുന്നത് (ഗണേഷ് 2011: 171). സാധാരണഗതിയിലുള്ള ചരിത്രമെഴുത്ത് തെളിവുകളുടെ, പ്രത്യേകിച്ച് ആർക്കൈവ്സിൽ നിന്നും ലഭിക്കുന്ന രേഖകളുടെയും മറ്റ് എഴുതപ്പെട്ട തെളിവുകളുടെയും അടിസ്ഥാനത്തിലാണെങ്കിൽ പ്രാദേശികചരിത്രരചനയ്ക്ക് വേണ്ടത്ര എഴുതപ്പെട്ട തെളിവുകൾ ലഭിക്കണമെന്നില്ല. മറ്റൊരു രീതിയിൽ പറഞ്ഞാൽ, ചരിത്രം സാധാരണഗതിയിൽ എഴുതുന്നത് എഴുതപ്പെട്ട, രേഖപ്പെടുത്തിയ സ്രോതസ്സുകളുടെ അല്ലെങ്കിൽ മനുഷ്യന്റെ ജീവിതത്തിൽനിന്നു നമുക്ക് ലഭിക്കാവുന്ന അടയാളങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ്. ഒരുപക്ഷേ, ഒരു ചെറിയ പ്രദേശത്തിന്റെ ചരിത്രമെഴുതാൻ ശ്രമിക്കുമ്പോൾ അത്തരം സ്രോതസ്സുകൾ ലഭ്യമായി എന്നുവരില്ല. ഉദാഹരണത്തിന് രേഖകളുടെ കാര്യമെടുക്കുകയാണെങ്കിൽ ശിലാലിഖിതങ്ങളുടേയോ അല്ലെങ്കിൽ ആർക്കിയോളജിക്കൽ തെളിവുകളുടെയോ പിന്നാലെ പോകുന്നവർക്ക് ഒരുപക്ഷേ അത്തരം രേഖകൾ ലഭിച്ചുവെന്ന് വരികയില്ല (പണിക്കർ, 2010: 144). അപ്പോൾ സ്വാഭാവികമായും എന്തുപയോഗിച്ചുകൊണ്ടാണ് പ്രാദേശികചരിത്രം എഴുതുക എന്ന പ്രശ്നമുയരുന്നു. ഇതിനെ മറികടക്കുവാനായി വാമൊഴി, ഓർമ്മകൾ, നാടൻപാട്ടുകൾ, നാടോടിക്കഥകൾ, ഐതിഹ്യങ്ങൾ, നാട്ടുനടപ്പുകൾ, നാട്ടറിവുകൾ തുടങ്ങി മനുഷ്യർക്കിടയിൽ സജീവമായി നിൽക്കുന്ന സ്രോതസ്സുകളെയാണ് നാം പ്രാദേശികചരിത്രരചനയ്ക്കായി ഉപയോഗിക്കുന്നത്. ഈ കാരണത്താൽ വാമൊഴിരേഖകൾ കൊ

ണ്ടുമാത്രം നിർമ്മിക്കാൻ സാധിക്കുന്ന ഒന്നാണ് പ്രാദേശികചരിത്രം എന്ന് അർത്ഥമില്ല.

കേരളത്തിന്റെ സാഹചര്യത്തിൽ പ്രാദേശികചരിത്രരചന, അവയ്ക്ക് ഉപയോഗിക്കാൻ സാധിക്കുന്ന വാമൊഴി, വരമൊഴി സ്രോതസ്സുകൾ തുടങ്ങി പുതിയ സ്രോതസ്സുകൾ എങ്ങനെ തുറക്കാൻ സാധിക്കുമെന്നുമെല്ലാം നിലവിൽ വിശദമാക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. പുരാശേഖരങ്ങളിലെയും ക്രമരഹിത പുരാശേഖരങ്ങളിലെയും (Unarchived) രേഖകൾ ഉപയോഗിച്ച് ചില പ്രാദേശികപഠനങ്ങൾ സാധ്യമാണ്. ഡയറി, നോട്ടീസ്, മിനിട്സ് റിപ്പോർട്ടുകൾ, ലഘുലേഖകൾ തുടങ്ങി ക്രമരഹിത പുരാശേഖരരേഖകൾക്കും ഭൂതകാല അനുഭവങ്ങൾ പറയാനുണ്ട് എന്നു ചില പഠനങ്ങൾ വെളിപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട് (മഞ്ചാടിക്കരി ഒളിച്ചോട്ടത്തിന്റെ വിമോചന ദൈവശാസ്ത്രം, Dalit Conversion Memories in Colonial Kerala and Decolonisation of knowledge). പ്രത്യേകിച്ച് പി. സനൽ മോഹന്റെ പഠനങ്ങൾ ക്രമരഹിതമായ പുരാശേഖരങ്ങളും പ്രാർത്ഥനകളുമെല്ലാം ചരിത്രരചനയ്ക്ക് ഉപകാരപ്പെടുന്ന സ്രോതസ്സുകളാണെന്നു കാണിച്ചുതന്നിട്ടുണ്ട് (Creation of social space through prayers among Dalits in Kerala, India, Journal of Religious and Political Practice). അതേപോലെ ദേശീയവും ആഗോളവുമായ സാഹചര്യങ്ങളുമായുള്ള ബന്ധത്തിൽ സാന്ദർഭികവൽക്കരിക്കപ്പെടുമ്പോൾ മാത്രമേ ഒരു പ്രദേശത്തിന്റെ ചരിത്രം അർത്ഥപൂർണ്ണമാകുകയുള്ളൂവെന്ന് തെളിയിക്കുന്ന പ്രൊഫ. കെ.എൻ. ഗണേഷിന്റെ മേൽനോട്ടത്തിൽ തിരുരങ്ങാടിയെ കുറിച്ച് നടന്ന പഠനവും (Socio-cultural Processes and Livelihood Patterns at Tirurangadi- A Micro Historical Study, 2007), നടുവണ്ണൂർ ഗ്രാമത്തെ കുറിച്ചു പ്രൊഫ. സനൽ മോഹൻ നടത്തിയ (Dynamics of Social Transformation in a Village; A case study of Naduvannur Village in Kerala, 2007) പഠനവുമെല്ലാം പ്രത്യേകം എടുത്തു സൂചിപ്പിക്കേണ്ടവയാണ്. ഇത്തരത്തിൽ പ്രാദേശികചരിത്രരചനകൾ പുരോഗമിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന സാഹചര്യത്തിൽ എങ്ങനെയാണ് ഇതിനുള്ളിൽ ഒരു ദലിത് പരിപ്രേക്ഷ്യം സാധ്യമാക്കുക എന്ന ചോദ്യം വളരെ പ്രസക്തമാണ്. ഈ വിമർശന പരിപ്രേക്ഷ്യമാകട്ടെ നിലവിലെ കേരള ചരിത്രരചനകളോട് മൗലികമായ

ചില ചോദ്യങ്ങൾ ഉന്നയിക്കാൻ ശേഷിയുള്ളതുമാണ് എന്ന കാരണത്താൽ പ്രാദേശികചരിത്രത്തിലേക്ക് പ്രവേശിക്കുന്നതിനു മുൻപ് കേരളത്തിന്റെ ചരിത്രരചനയിൽ ദലിത് അനുഭവങ്ങളെ എങ്ങനെയെല്ലാമാണ് വിശകലനം ചെയ്തിരിക്കുന്നത്, എന്താണ് ദലിത് ചരിത്രരചന എന്ന ബദൽ ചരിത്രരചന എന്നിങ്ങനെയുള്ള ചോദ്യങ്ങൾ ഉന്നയിച്ചുകൊണ്ട് പരിശോധിക്കേണ്ടതാണ്.

ദലിത് ചരിത്രരചന

1990-കൾ മുതൽ തെക്കേ ഏഷ്യയിലെ സാഹിത്യ- സാമൂഹികശാസ്ത്രമേഖലയിൽ സൈദ്ധാന്തികമായ ഇടപെടലുകൾ നടത്തുന്ന ഒരു വിജ്ഞാനശാഖയാണ് ദലിത് പഠനങ്ങൾ (Dalit Studies). കീഴാളപഠനങ്ങൾ (Subaltern Studies) ഉൾപ്പെടയുള്ള ചരിത്രരചനാ സ്കൂളുകൾക്ക് മേൽ ആധികാരികമായ വിമർശനം ഉന്നയിക്കാൻ സാധിച്ച ദലിത് പഠനങ്ങൾ വളരെ വേഗത്തിൽ തന്നെ ഇന്ത്യയിലെ അയിത്തജാതികളുടെ ചരിത്രത്തെയും, കോളനികാല പ്രാമാണികശേഖരങ്ങളെയും പുത്തൻ പരിപ്രേക്ഷ്യത്തിൽ അവതരിപ്പിക്കുകയുണ്ടായി. തെക്കെയേഷ്യയുടെ ചിത്രരചനാവ്യവഹാരത്തിൽ വേറിട്ട ചോദ്യങ്ങളുമായി രംഗപ്രവേശനം നടത്തിയ ചരിത്രരചനാ സ്കൂളായിരുന്നു കീഴാളപഠനങ്ങൾ. കൊളോണിയൽ സ്രോതസ്സുകളുടെ സഹായത്താൽ മുഖ്യധാരാ ചരിത്രരചയിതാക്കൾ അനൗദ്യോഗികവും ആധികാരികമല്ലാത്തത് എന്ന പട്ടികയിൽ ഉൾപ്പെടുത്തിയിരുന്നതുമായ അനുഭവങ്ങളെ ചരിത്രവത്കരിക്കാനും, അതോടൊപ്പം ദേശരാഷ്ട്രം, മൂലധനം, സാമൂഹികവർഗ്ഗങ്ങൾ തുടങ്ങിയവയെ ഇന്ത്യയുടെ സാഹചര്യത്തിൽ വേറിട്ട് അവതരിപ്പിക്കുന്നതിനു തുടക്കം കുറിച്ചതും കീഴാളപഠന കൂട്ടായ്മയായിരുന്നു. മാർക്സിയൻ ചരിത്രരചനാപദ്ധതികളോട് ഒരുപരിധിയോളം ചേർന്ന് നിൽക്കുന്നതും അതിൽ നിന്ന് ഉരുത്തിരിഞ്ഞ ചോദ്യങ്ങളുമായിരുന്ന അവർ പ്രധാനമായും മുൻപോട്ടുവെച്ചിരുന്നത്. കൊളോണിയൽ കാലത്തെ സാമ്പത്തികവും സാമ്പത്തികേതരവുമായ അവസ്ഥകളെക്കുറിച്ച് നിരവധി പഠനങ്ങൾ വന്നെങ്കിലും ഇവർ ദളിത് വിഭാഗത്തിനെ കേന്ദ്രസ്ഥാനത്തു നിർത്തി ചരിത്രവിജ്ഞാനീയത്തോടു വേറിട്ട ചോദ്യങ്ങൾ ഒന്നുംതന്നെ ചോദിച്ചിരുന്നില്ല എന്ന് നിരീക്ഷിക്കപ്പെട്ടി

ട്ടുണ്ട് (Das 2015: 60-65). കീഴാള പഠനപദ്ധതികളിൽ നിന്നും വേറിട്ടതായിരുന്നു ദലിത് പഠനം.

ജാതിവിരുദ്ധ ആശയമായി മാനുഷിക അന്തസ്സിനെ (Human Dignity) എങ്ങനെ സാമൂഹ്യശാസ്ത്ര രചനകളിൽ കൊണ്ടുവരാം എന്നുള്ളതായിരുന്നു ദലിത് സ്കൂളിന്റെ അന്വേഷണം. കീഴാളപഠനങ്ങൾ ഉൾപ്പെടെയുള്ള ചിത്രരചനാ സ്കൂളുകളുടെ വിശകലന അന്വേഷണമേഖലകളിൽ നിന്നും വ്യത്യാസപ്പെട്ട് മനുഷ്യാന്തസ്സിനേയും, സാമൂഹിക അംഗീകാരത്തെയും (social recognition) കേന്ദ്രബിന്ദുവാക്കികൊണ്ട് പുതിയ തരത്തിലുള്ള സാമൂഹ്യശാസ്ത്രവിശകലനമാണ് ദലിത് പഠനക്കൂട്ടായ്മ നിർവഹിച്ചത്. 2016-ലാണ് ദലിത് പഠനങ്ങളുടെ ഒന്നാമത്തെ വോള്യം ഇറങ്ങുന്നതെങ്കിലും അതിനു മുൻപേ തന്നെ ബ്രിട്ടിഷ് പുരാശേഖരങ്ങൾക്ക് ഉള്ളിലും പുറത്തുമായി രേഖപ്പെടുത്തപ്പെട്ട ദലിത് ജീവിതങ്ങളെ സൈദ്ധാന്തിക പിന്തുണയോട് കൂടി വ്യാഖാനിച്ച പി. സനൽ മോഹൻ, റാംനാരായൺ എസ്. റാവുത്ത് തുടങ്ങിയവരുടെ ഗവേഷണങ്ങൾ നിലവിലെ പ്രബല ചരിത്രരചനാ സ്കൂളുകളോട് മൗലികമായ ചോദ്യങ്ങൾ ഉന്നയിച്ചിരുന്നു (Rawat 2012; Mohan 2015; Satyanarayana and Rawat 2016). ഇന്ത്യയിലെ അക്കാദമിക ചരിത്രരചനകളിൽ സൈദ്ധാന്തികവത്കരിക്കപ്പെടാത്ത വിമർശനചിന്തകളായിരുന്ന ഈ കൂട്ടായ്മയിലൂടെ ഉയർന്നു വന്നത്, മാത്രമല്ല അംബേദ്ക്കർ ചിന്തയുടെ സ്വാധീനം കാണിക്കുന്ന ഒരു ചരിത്രചിന്തകൂടിയാണ് ദലിത് പഠന കൂട്ടായ്മ മുൻപോട്ട് വെച്ചത്. ജാതി അധികാരത്തെ പ്രശ്നവത്കരിക്കുന്ന അപഗ്രഥനങ്ങളും, അതോടൊപ്പം ചരിത്രപരമായ അനീതി, മാന്യത, അന്തസ്സ് തുടങ്ങിയ വളരെ പ്രധാനപ്പെട്ട ചോദ്യങ്ങളെ അഭിസംബോധന ചെയ്തുകൊണ്ടുള്ള സാമൂഹ്യശാസ്ത്ര അന്വേഷണങ്ങളാണ് ദലിത് സ്കൂൾ ഗവേഷകർ നടത്തിവരുന്നത്.

സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര കേരളത്തിലെ അക്കാദമികസമൂഹത്തിന്, ഇന്ത്യയുടെ ചിത്രരചനാവ്യവഹാരത്തിൽ മാറിമാറി വരുന്ന ആധുനിക ചിത്രരചനാപദ്ധതികളുമായി ചേർന്നു നിൽക്കുന്നതിനോ അല്ലെങ്കിൽ അവയ്ക്കു നേരെ വിമർശനം ഉന്നയിക്കുന്നതിനോ സാധിച്ചിരുന്നില്ല. തങ്ങളുടെ വിശകലന സംവർഗ്ഗങ്ങളുടെ സ്വാഭാവത്തിലും, സ്രോതസ്സുകളിലും പൊതുവെ തൃപ്തരായിരുന്ന ചരി

ത്രകാരന്മാരായിരുന്ന കേരളത്തിൽ ഉണ്ടായിരുന്നത്. തെക്കേ ഏഷ്യൻ പഠനമേഖലയിൽ കീഴാളപഠനങ്ങൾ പ്രതിനിധാനം ചെയ്ത ചരിത്രരചനാശാസ്ത്രപരമായ ഇടപെടലുകൾക്കൊത്തുയരാൻ അതേകാലത്ത് സജീവമായിരുന്ന കേരളത്തിലെ അക്കാദമിക് ചരിത്രകാരന്മാർക്ക് കഴിഞ്ഞിരുന്നില്ല എന്ന പിന്നോക്കാവസ്ഥയെ മൈക്കിൾ തരകൻ, സനൽ മോഹൻ തുടങ്ങിയവർ നിരീക്ഷിച്ചിട്ടുണ്ട് (തരകൻ 1992:5-9; മോഹൻ 2012: 48-58). പ്രത്യേകിച്ച് ആധുനികചരിത്രം കൈകാര്യം ചെയ്യുന്ന കേരളത്തിലെ ചരിത്രകാരന്മാർ ഗൗരവമായ രീതിയിൽ ദേശീയതലത്തിൽ വികസിച്ചുവന്ന ചരിത്ര വൈജ്ഞാനിക മേഖലയിലെ അക്കാദമിക സംവാദങ്ങളിൽ ഭാഗമായിരുന്നില്ല.

കീഴാളപഠനപദ്ധതിയുടെയും അതു സൃഷ്ടിക്കാനുദ്ദേശിച്ച വിമർശനാത്മക രാഷ്ട്രീയ ഇടത്തിന്റെയും പൂർണമായ പ്രാധാന്യം ഗ്രഹിക്കാൻ കേരളത്തിലുണ്ടായ എല്ലാ ശ്രമങ്ങളും പരാജയപ്പെട്ടിരുന്നു. പ്രത്യേകിച്ച് ജനപ്രിയചരിത്രരചനകളിൽ ഇത് കൂടുതൽ ദൃശ്യമായിരുന്നു. ജനപ്രിയ എഴുത്തു മേഖലയിലാകട്ടെ കീഴാളപഠനങ്ങളും ദലിത് പഠനങ്ങളും കൂടിക്കുഴഞ്ഞ അവസ്ഥയിലുമായിരുന്നു. "കീഴാള ഭ്രതകാലമെന്നത് സാമൂഹ്യമായി കീഴേക്കിടയിലുള്ളതോ, കീഴാളമായതോ ആയ വിഭാഗങ്ങളുടെയോ ന്യൂനപക്ഷ അസ്തിത്വങ്ങളുടേതോ മാത്രമല്ല, അധീശസ്ഥാപനങ്ങളുടെ 'വൻ' ആഖ്യായികകളാൽ കീഴേക്കിടയിലാക്കപ്പെട്ട ജീവിതലോകങ്ങളിൽ പങ്കാളിത്തമുള്ളടത്തോളം വരേണ്യ- അധീശവിഭാഗങ്ങൾക്കും കീഴാളഭ്രതകാലങ്ങളുണ്ടാവാം (ചക്രവർത്തി 2006: 218)". ഈ തിരിച്ചറിവാണ് കേരളത്തിലെ ഒരു വിഭാഗം ചരിത്രരചയിതാക്കൾക്ക് ഇല്ലാതെപോയത്. 'പട്ടിക ജാതിക്കാരെ കുറിച്ചെഴുതുന്നതോ പട്ടിക ജാതിക്കാർ എഴുതുന്നതോ ആയ എല്ലാം കീഴാളപഠനം' എന്നതായിരുന്ന മലയാളിസമൂഹത്തിന്റെ ചിന്ത. ഈ തെറ്റായ പൊതുബോധം ഇത്രത്തോളം വ്യാപിക്കുന്നതിനു പിന്നിൽ കേരളത്തിലെ അക്കാദമികപണ്ഡിതരുടെ നിശബ്ദതയാണ് പ്രധാന കാരണം. ചരിത്രരചനകളെയും, ചരിത്രരചനയിലെ പുതിയ പ്രവണതകളെയും പൊതുസമൂഹത്തിൽ അവതരിപ്പിക്കുന്നതിൽ കേരളചരിത്രകാരന്മാർ പരാജയപ്പെട്ടിരുന്നു എന്നതാണ് ഇതിൽ നിന്നുണ്ടാകുന്ന തിരിച്ചറിവ്. എന്നാൽ

പോൾ ചിറക്കരോട്, കല്ലറ സുകുമാരൻ, ടി. എച്ച്. പി. ചെന്താര ശ്ശേരി, കെ.കെ. കൊച്ച്, കെ.എം. സലിംകുമാർ, കുന്നുകുഴി എസ്. മണി, ചെറായി രാംദാസ്, കവിയൂർ മുരളി തുടങ്ങിയവരുടെ ജന പ്രിയരചനകൾ സാമ്പ്രദായികചരിത്രരചനകളോട് കലഹിച്ചു കൊണ്ട് രംഗത്തെത്തുകയും കേരളചരിത്രരചനകളിലും പൊ തുസമൂഹത്തിലും കൃത്യമായ ദൃശ്യത മുൻകാല അടിമജാതിയുടെ ചരിത്രത്തിനു നേടിക്കൊടുക്കുകയും ചെയ്തു. സാമ്പ്രദായിക ചരി ത്രരചനകളെ, സ്ഥിരപ്രതിഷ്ഠയെ തള്ളിക്കളയുന്നതിനും ദലിതരു ടെ ശബ്ദം കേൾപ്പിക്കുന്നതിനും ഇവരുടെ ചരിത്രമെഴുത്തുകൾക്കു സാധിച്ചു. പ്രാദേശിക സ്രോതസുകളുടെ പിൻബലത്താൽ, പ്ര ത്യേകിച്ചു വാമൊഴിയെ അടിസ്ഥാനമാക്കി വികസിച്ച ഇവരുടെ ചരിത്രരചനകളിലൂടെ മുഖ്യധാരാ ചരിത്രത്തിൽ ഇടം നല്കാത്ത ദലിത് നേതാക്കളുടെ പേരുകൾ ഉയർന്നു കേൾക്കാനും തുടങ്ങി. നിരവധി എഴുത്തുകാർ ഇതിനു പിന്നാലെ രംഗത്ത് എത്തുകയു ണ്ടായി. പല പ്രാദേശിക അനുഭവങ്ങളെയും അവർ പൊതുസ മൂഹത്തിൽ അവതരിപ്പിക്കുകയുണ്ടായി. ഇതിനാകട്ടെ വലിയ ഒരു തുടർച്ചയുണ്ടാകുകയും ചെയ്തു. വ്യാപകമായി ഇന്നും ആളുകൾ ഇത്തരം ജനപ്രിയചരിത്രരചനകൾ നടത്തിക്കൊണ്ടുമിരിക്കുക യാണ്. ഇതേകാലത്ത് തന്നെ ഈ ചരിത്രരചനാപദ്ധതി സൈ ദ്ധാന്തികമായി നിർവചിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തു.

അംബേദ്കർ ദർശനങ്ങളുടെ സ്വാധീനം കാണിക്കുന്ന ഒരു ചരിത്രചിന്തയാണ് ദലിത് പഠനക്കൂട്ടായ്മ മുൻപോട്ടുവച്ചത്. ജാതി അധികാരത്തെ പ്രശ്നവത്കരിക്കുന്ന അപഗ്രഥനങ്ങളും അതോ ടൊപ്പം ചരിത്രപരമായ അനീതി, മാന്യത, സമത്വം, അന്തസ്സ് തുടങ്ങിയ വളരെ പ്രധാനപ്പെട്ട സംജ്ഞകളെ അഭിസംബോധന ചെയ്തുകൊണ്ടുള്ള സാമൂഹ്യശാസ്ത്ര അന്വേഷണങ്ങളുമാണ് ദലിത് സ്കൂൾ ഗവേഷകർ നടത്തിവരുന്നത്. എന്നാൽ കേരളത്തിൽ 1990-കൾക്കുശേഷം 'ദലിത്'' എന്ന സംജ്ഞയെ കേന്ദ്രത്തിൽ നിർത്തിക്കൊണ്ട് ശക്തമായ ഒരു ബദൽ ചരിത്ര-സാഹിത്യ നിരൂപണ എഴുത്തുശാഖ വികസിച്ചുവന്നിരുന്നു. ഇതാകട്ടെ കേര ളത്തിലെ ഇടതുപക്ഷ എഴുത്തുകാരിലൂടെ സ്ഥിരപ്രതിഷ്ഠ നേടിയ മലയാളിത്ത സങ്കല്പങ്ങളോട്, പ്രത്യേകിച്ച് മാർക്സിയൻ എഴുത്തു കളിലൂടെ കടന്നു കൂടിയ സവർണ്ണ ജാതിബിംബങ്ങളെ ഇഴകീറി

വെളിപ്പെടുത്തി കൊടുക്കുന്നവയായിരുന്നു. കേരളത്തിലെ മാർക്സിയൻ സൗന്ദര്യശാസ്ത്രവീക്ഷണങ്ങൾ പൂർണ്ണമായും സവർണ്ണ ബിംബനിർമ്മിതി മാത്രമാണ് നടത്തുന്നതെന്ന തിരിച്ചറിവിൽ അതിനോടുള്ള വിയോജിപ്പെന്നനിലയിലാണ് ഈ ബദൽ എഴുത്തുശാഖ മലയാളത്തിൽ വികസിക്കപ്പെട്ടത്. മനുഷ്യസ്വാതന്ത്ര്യത്തെ സംബന്ധിച്ച ഉത്കണ്ഠകളായിരുന്ന ഈ രചനാരീതിക്ക് ഊർജ്ജമായി പ്രവർത്തിച്ചത്. "നമ്മെ കെട്ടിവരിയുന്ന ജാതി -വർണ്ണമൂല്യങ്ങൾക്കും അതിന്റെ സൗന്ദര്യബോധത്തിനുമെതിരെ ചരിത്രം കണ്ടെടുത്ത ആവിഷ്കാരമാതൃകയാണ് ദളിത് സാഹിത്യമെന്നാണ്" സാമൂഹ്യനിരീക്ഷകനായ സണ്ണി എം. കപിക്കാട് (1997: 9) പറയുന്നത്. ഇനി ദളിത് ചരിത്രരചനയാകട്ടെ നേതാവിന്റെയും ചില സാമൂഹികപ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെയും രേഖീയമായ ചരിത്രം അവതരിപ്പിക്കുന്നതോ, പീഡനങ്ങളുടെയും ഓർമ്മകളുടെയും പട്ടിക നിരത്തുന്നതോ അല്ല; മറിച്ച്, ഒഴിവാക്കലുകൾ നിറഞ്ഞ ചരിത്രരചനാപദ്ധതികളിൽ ജാതി രൂപപ്പെടുത്തിയ സാമൂഹ്യാനുഭവങ്ങളെയും വ്രണിതഭൂതകാലത്തെയും വിമർശനപരമായി എഴുത്തിലൂടെ അവതരിപ്പിക്കുന്ന രചനാപദ്ധതിയാണ്. മറ്റൊരു രീതിയിൽ പറഞ്ഞാൽ "ഏതെങ്കിലും ജാതികളോ വംശങ്ങളോ കേന്ദ്രത്തിലേക്ക് പുനഃസ്ഥാപനം ചെയ്യുന്നതല്ല ദളിത് വ്യവഹാരത്തിന്റെ പ്രമേയം. മറിച്ച്, കേന്ദ്രമായിരുന്നത് അസ്ഥിരപ്പെടുകയോ, നിർവ്വീര്യമാവുകയോ, ന്യൂനീകരിക്കപ്പെടുകയോ ചെയ്യുന്നതിലൂടെ വ്യാപ്തി നേടുന്ന സവിശേഷമായ ഭ്രമിശാസ്ത്രമാണിത്. നിലനിൽക്കുന്ന അധികാരം, ഭാഷ, പ്രതിനിധാനങ്ങൾ എന്നിവയിലെല്ലാം പ്രതിഫലിക്കുന്ന ഈ ഭ്രമിശാസ്ത്രത്തെ ഒരന്യമായി കണക്കാക്കാം" (ബാബുരാജ്, 2006: 85). ഈ വിമർശനപരമായ എഴുത്തുകൾ എന്നത് നിലവിലെ മുഖ്യധാരാ ചരിത്രപദ്ധതികളുടെ സ്രോതസ്സുകളോടും സൈദ്ധാന്തികതയോടും മൗലികമായ ചില ചോദ്യങ്ങൾ ഉന്നയിക്കുന്നതും അവയുടെ അതിർവരമ്പുകൾ കാട്ടിത്തരുന്നതുമായിരിക്കും. ദലിത് ചരിത്രരചനകളിലൂടെ വികസിക്കപ്പെടുന്നതും വിമർശനത്തിനായി തെരഞ്ഞെടുക്കപ്പെടുന്നതുമായ സംജ്ഞകൾ സാമ്പ്രദായികചരിത്രരചനകളിൽ വേണ്ടത്ര പ്രധാന്യം ലഭിക്കാത്ത ഭൂതകാലാനുഭവങ്ങളാണ് എന്നതാണ് അതിന്റെ ഏറ്റവും വലിയ പ്രത്യേ

കത. ജാതിയും, ജാതീയപീഡനവും കേരളത്തിലെ ദലിതരുടെ സാമൂഹ്യാനുഭവമാണ്. ഇതിനെ പറയാതെയും വിശകലനം ചെയ്യാതെയും ദലിത് ചരിത്രരചന സാധ്യമല്ല. ദലിത് പ്രാദേശികചരിത്രരചനയിലാകട്ടെ ജാതിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട സാമൂഹികാനുഭവങ്ങളാണ് കൂടുതലായി വികസിപ്പിക്കപ്പെടുന്നത്.

ദലിത് പ്രാദേശികചരിത്രരചന

പ്രാദേശികചരിത്രരചനാരീതി കേരളത്തിൽ ജനകീയമായതിനു പിന്നിൽ കേരളത്തിലെ ഇടതുപക്ഷ സർക്കാരിന് (1996-2001) കാര്യമായ പങ്കുണ്ട്. പ്രാദേശികചരിത്രമെഴുത്ത് പദ്ധതി കേരളത്തിലെ എല്ലാ പഞ്ചായത്തുകളിലും ഈ കാലഘട്ടത്തിൽ നടപ്പിലാക്കുകയുണ്ടായി. കേരളത്തിലെ പഞ്ചായത്തുകളുടെ പ്രാദേശികഗ്രാമചരിത്രം ഉൾപ്പെടുന്ന ഒരു മനുഷ്യ പ്രകൃതിവിഭവ രജിസ്റ്റർ തയ്യാറാക്കി പ്രസിദ്ധീകരിക്കുകയെന്നതായിരുന്നു പദ്ധതിയുടെ മുഖ്യലക്ഷ്യം. ജനകീയാസൂത്രണപദ്ധതിയുടെ ഭാഗമായി ഇതു വേഗം പ്രചാരത്തിലായി. എന്നാൽ ഇതിന്റെ ഫലമായി അച്ചടിച്ചിറക്കിയ പഞ്ചായത്ത് ചരിത്രങ്ങളിൽ ദലിതരുടെ ചരിത്രമില്ലാതെയാണ് പുറത്തിറങ്ങിയത്. ദലിതരുടെ വാസസ്ഥലചരിത്രമോ, അടിമത്തസ്മരണകളോ ഒന്നുംതന്നെ വേണ്ടവിധം രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുമില്ല. പ്രാദേശികചരിത്രരചനയിലൂടെ ഒരു ദേശത്തെ തിരിച്ചറിയാനുള്ള ശ്രമത്തിനിടയിൽ നിന്നും ദലിതരെ ഒഴിവാക്കിനിർത്തിയുള്ള വിശകലനമാണ് അരങ്ങേറിയത്. പ്രത്യേകിച്ച് ഭൂവുടമസ്ഥതയുടെ ചരിത്രത്തെയും കർഷകത്തൊഴിലാളിപ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ ആദ്യകാല നേതാക്കളെയും സമരങ്ങളെയുമെല്ലാം ഒഴിവാക്കിക്കൊണ്ടാണ് പലയിടങ്ങളിലും പ്രാദേശികചരിത്രങ്ങൾ രചിക്കപ്പെട്ടത്. കേരളത്തിൽ ബഹുഭൂരിപക്ഷവും പ്രാദേശികചരിത്രം എഴുതിയത് അവരുടെ മഹത്തായ ഭൂതകാലത്തെ സ്ഥാപിക്കാനുള്ള ശ്രമത്തിന്റെ ഭാഗമായാണ്. ദേശീയപ്രസ്ഥാനങ്ങളിലെ പങ്ക്, വ്യാവസായിക-ഇതര മേഖലകളിൽ വിപ്ലവകരമായ മാറ്റം സൃഷ്ടിച്ച വ്യക്തി, ഏതെങ്കിലും മതത്തിന്റെ പുരാതന തെളിവുകൾ ലഭിച്ച സ്ഥലം തുടങ്ങിയവയിൽ ഒന്നിനെ കണ്ടെത്തിക്കൊണ്ട് അവയെ ബൃഹദാഖ്യാനങ്ങളുടെ ഭാഗമാക്കി മാറ്റാനുള്ള ശ്രമങ്ങളാണ് പലപ്പോഴും പ്രാദേശികചരി

ത്രരചനകളിലൂടെ നടന്നിരുന്നത്. എന്നാൽ കേരളത്തിലെ ദലിത് പ്രാദേശികചരിത്രങ്ങൾ കേരളത്തോടു പറയുന്നത് മറ്റൊരു ചരിത്രരചനാമാതൃകയാണ്. സാധാരണ ജനങ്ങളുടെ സാമൂഹ്യ അനുഭവങ്ങളാണ് ഇതിന്റെ കാതൽ. ജാതി ഉപദ്രവങ്ങൾക്ക് പ്രതിരോധം തീർത്തതിന്റെ സൂക്ഷ്മതലങ്ങളെയാണ് ദലിത് പ്രാദേശികചരിത്രത്തിലൂടെ നമുക്കു കാണാൻ സാധിക്കുന്നത്. തന്നെയുമല്ല സാമ്പത്തിക മാനദണ്ഡങ്ങളാൽ അളക്കാൻ സാധിക്കാത്ത സാമൂഹ്യ അനുഭവങ്ങളാണ് ദലിത് പ്രാദേശികചരിത്രത്തെ മറ്റുള്ളവയിൽനിന്നും വേറിട്ടുനിറുത്തുന്ന പ്രധാനഘടകം. സാമ്പ്രദായിക ചരിത്രരചനയെ പിൻപറ്റിയുള്ള പ്രാദേശികചരിത്രരചനകളിൽ മനുഷ്യരുടെ അവബോധമണ്ഡലത്തിൽ ഉണ്ടാകുന്ന മാറ്റങ്ങളെ വേണ്ടത്ര പരിഗണിക്കാറില്ല. എന്നാൽ ദലിത് പ്രാദേശികചരിത്രമാകട്ടെ മനുഷ്യരുടെ ബോധമണ്ഡലത്തിലുണ്ടാകുന്ന മാറ്റങ്ങളെയും, സാമൂഹ്യ അംഗീകാരത്തിനായി അവർ നടത്തുന്ന ഇടപാടുകളെയുമാണ് ചർച്ച ചെയ്യുന്നത്.

ദലിത് പ്രാദേശികചരിത്രത്തിൽ ജാതിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട നിരവധി മുഹൂർത്തങ്ങളെ നമുക്ക് കാണുവാൻ സാധിക്കുന്നുണ്ട്. മുൻകാല അടിമജാതികൾ ജാതിയെ പ്രതിരോധിക്കുന്നതും, സാമൂഹ്യാവസ്ഥ മെച്ചപ്പെടുത്താനുള്ള ശ്രമങ്ങൾ നടത്തുന്നതുമെല്ലാണ് അവരുടെ ഭൂതകാലത്തിൽ നിറഞ്ഞു നിൽക്കുന്നത്. അതോടൊപ്പം മനുഷ്യൻ എന്ന തിരിച്ചറിവും, സാമൂഹിക അംഗീകാരത്തിനും, അന്തസ്സിനുമായി ദലിതർ നടത്തുന്ന മതസംബന്ധമായ പ്രവർത്തനങ്ങൾ, ക്രിസ്തുമത സ്വീകരണവും, തുല്യതയ്ക്കായുള്ള ശ്രമങ്ങൾ തുടങ്ങി സാമ്പ്രദായിക ചരിത്രരചനയിൽ ചർച്ച ചെയ്യപ്പെടാത്ത അനുഭവങ്ങളാണ് ദലിത് പ്രാദേശികചരിത്രത്തിൽ വിശകലനം ചെയ്യപ്പെടുന്നത്. സാമൂഹ്യ മേൽക്കോയ്മയേയും, സാമൂഹ്യമാറ്റത്തിനെയും തിരിച്ചറിയാനും അടുത്തറിയാനും സാധിക്കുന്നത് ഈ പരിപ്രേക്ഷ്യത്തിലാണ്. പ്രത്യേകിച്ച് കാർഷികമേഖലയിലെ പരിവർത്തനങ്ങളെയും അടിമ, അടിയാൻ, തൊഴിലാളി എന്നിങ്ങനെയുള്ള സാമൂഹ്യപദവികളെയും ഈ അനുഭവങ്ങൾക്കുള്ളിൽ സാമ്പത്തിക മാനദണ്ഡങ്ങളാൽ അളക്കാൻ സാധിക്കാത്ത സമത്വത്തിന്റെയും സാമൂഹ്യ അംഗീകാരത്തിന്റെയും ചരിത്രത്തെയുമാണ് ദലിത് പ്രാദേശിക

ചരിത്രരചനകൾ വെളിയിൽ കൊണ്ടുവരുന്നത്. അതോടൊപ്പം ആധുനികതയുമായി ക്രിയാത്മകമായി സംവദിക്കാൻ ശേഷിയുണ്ടായിരുന്ന ദളിതരുടെ ജീവിതത്തിലെ ചില മുഹൂർത്തങ്ങളെയാണ് ഈ പ്രാദേശിക ഭൂതകാലത്തിൽ പ്രധാനമായും കാണാൻ കഴിയുന്നത്.

ചരിത്രരചനയിൽ മാറി മാറി വരുന്ന പദ്ധതികളിൽ മനുഷ്യരുടെ മാനസിക മണ്ഡലത്തിനും മനുഷ്യാന്തസ്സിനും മുഖ്യ പരിഗണനകൊടുക്കുന്ന ദലിത് ചരിത്രരചന നിലവിലെ മലയാളികളുടെ പൊതുമണ്ഡലത്തിന മേൽ ചില വിമർശനങ്ങൾ ഉന്നയിക്കുന്നുണ്ട്. ഇതു കേവലമായ ജാതിവാദമല്ല വെളിപ്പെടുത്തുന്നത്. സമകാലിക കേരളത്തിന്റെ ഭരണ-രാഷ്ട്രീയ-സാമ്പത്തിക മേഖലയിൽ ശക്തമായി നിലനിൽക്കുന്ന സവർണ്ണ ജാതി ആധിപത്യത്തിന്റെ മനുഷ്യത്വരഹിതമായ പ്രവർത്തനങ്ങളെ കൂടുതൽ വ്യക്തമാക്കി തരുന്നതിനും കേരളത്തിന്റെ ഭൂവുടമസ്ഥതയുടെയും ജാതി കോളനികളുടെയും ചരിത്രത്തെയും പൊതുസമൂഹത്തിന മനസിലാക്കി കൊടുക്കുന്നതിനും ദലിത് പ്രാദേശികചരിത്രങ്ങൾ കൂടുതലായി എഴുതപ്പെടേണ്ടതാണ്. ഇന്നും ജനാധിപത്യ ബോധത്തിലേക്ക് എത്തിച്ചേരാത്ത, അധികാരയിടങ്ങളിൽ ജാതിയുടെ സർവാധിപത്യം നിലനിർത്തിയിരിക്കുന്ന, ദലിതരെയും ആദിവാസികളെയും ചൂഷണം ചെയ്യുന്ന മലയാളികളുടെ ജാതിബോധത്തെ മനസ്സിലാക്കി കൊടുക്കുവാനും സമൂഹത്തെ നവീകരിക്കുവാൻ ശേഷിയുള്ളതുമായ ഒരു രചനാപദ്ധതിതന്നെയാണ് ദലിത് പ്രാദേശികചരിത്രം എന്നതാണ് നാം തിരിച്ചറിയേണ്ടത്.

സഹായക ഗ്രന്ഥങ്ങൾ

എബ്രഹാം, ജോൺ, 1980 കുട്ടനാട്, ശാസ്ത്രസാഹിത്യ പരിഷത്ത്, തിരുവനന്തപുരം.

കപിക്കാട്, സണ്ണി, 1997 'മലയാളസാഹിത്യത്തിലെ ദലിത് സാന്നിദ്ധ്യം', ഭാഷാപോഷിണി, ഓഗസ്റ്റ്, പേജുകൾ 17-21.

ഗണേശ്, കെ.എൻ., 2011, കേരളപഠനങ്ങൾ, പ്രസക്തി, പത്തനംതിട്ട.

ചക്രവർത്തി, ദീപേഷ്, 2005 'ന്യൂനപക്ഷചരിത്രങ്ങൾ കീഴാളഭൂതകാലങ്ങൾ', കീഴാളപഠനങ്ങൾ (എഡി. സൂസി താരു, എസ്. സഞ്ജീവ്), ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം.

പണിക്കർ, കെ.എൻ., 2010 'പ്രതിരോധചരിത്രരചനയുടെ സാദ്ധ്യതകൾ', തെരഞ്ഞെടുത്ത പ്രബന്ധങ്ങൾ (എഡി. പി.പി. ഷാനവാസ്), കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ.

പോൾ, വിനിൽ, 2022 മഞ്ചാടിക്കരി ഒളിച്ചോട്ടത്തിന്റെ വിമോചന ദൈവശാസ്ത്രം, സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, കോട്ടയം.

ബാബുരാജ്, കെ. കെ., 2006 'വിഷയി, അന്യം, ഭാഷ', ദളിതപാതകൾ, (എഡി. ബോബി തോമസ്), സൈൻ ബുക്സ്, തിരുവനന്തപുരം.

ആദർശ്, സി., 2013 വിഭാവനകൾ വിനിമയങ്ങൾ കൊടുങ്ങല്ലൂരിന്റെ വ്യാവഹാരിക ഭ്രമിശാസ്ത്രം, വള്ളത്തോൾ വിദ്യാപീഠം, ശുകപുരം.

Aiyappan, A., 1965 Social Revolution in Kerala Village: A Study in Culture Change, Asia Publishing House, New Delhi.

Caley, J., 1905 An Account of the Pastorates under the Native Church Councils in the Diocese of Travancore and Cochin, CMS Press, Cottayam.

Das, Kalyan, 2015 'subaltern Historiography to Dalit Historiography Tracing Heterogeneity

in Dalit 'Subalternity", Economic and Political Weekly, February, 50 (7), pp.60-65.

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

Ommen, George and John C. B. (Ed.), 2002 Webster's Local Dalit Christian History, ISPCK, Delhi.

Paul, Vinil. 2021 'Dalit Conversion Memories in Colonial Kerala and Decolonisation of Knowledge', South Asia Research, Vol. 41, No. 2, pp. 187-202.

Rawat, Ramnarayan, 2011 Reconsidering Untouchability: Chamars and Dalit History in North India, Indiana University Press, Bloomington.

Ramnarayan S. Rawat, K. Satyanarayana (Ed.), 2016 Dalit Studies, Duke University Press, Durham.

Shinas, A.M, Vincent P.J (Ed.), 2016 Local History: Quest for Theories and Method, SPCS, Kottayam.

Slater, Gilbert (Ed.), 1918 Some South Indian Villages, Oxford university press, Madras.

vinilbabypaul76@gmail.com

പത്തായപ്പുര:
പ്രാദേശികതയും അധികാരരൂപങ്ങളും

ജോർജ് ആന്റണി
ഗവേഷകൻ
സ്കൂൾ ഓഫ് സോഷ്യൽ സയൻസസ്
മഹാത്മാഗാന്ധി സർവ്വകലാശാല, കോട്ടയം.

ഡോ. രാജേഷ് കോമത്ത്
അസോസിയേറ്റ് പ്രാഫസർ
സ്കൂൾ ഓഫ് സോഷ്യൽ സയൻസസ്
മഹാത്മാഗാന്ധി സർവ്വകലാശാല, കോട്ടയം.

പ്രബന്ധസംഗ്രഹം

വടക്കേമലബാറിലെ സാമൂഹിക അധികാരരൂപങ്ങളെ കുറിച്ച് വിവിധ തലങ്ങളിൽ ചരിത്രപരമായ അന്വേഷണങ്ങൾ നടന്നിട്ടുണ്ടെങ്കിലും തറവാട് എന്ന സാമൂഹിക സ്ഥാപനത്തിൽ പത്തായപ്പുര എന്ന പ്രാദേശിക ഭരണസംവിധാനം എങ്ങനെ പ്രവർത്തിക്കുന്നു എന്നും അത് ഏതെല്ലാം ജനവിഭാഗങ്ങളെ, ആചാരങ്ങളെ, കാർഷിക ഭൂവുടമാബന്ധങ്ങളെ എങ്ങനെ കൈകാര്യം ചെയ്യുന്നു എന്നുള്ള പരിശോധന തീർത്തും പരിമിതമാണ്. ഇത്തരം പ്രാദേശികകേന്ദ്രങ്ങൾ നടത്തുന്ന അധികാരപ്രയോഗങ്ങൾ അനുഷ്ഠാന രൂപങ്ങളിലും ആചാരരീതികളിലും തദ്ദേശവാസികളിലും എങ്ങനെ അധീശത്വപരമായി പ്രവർത്തിക്കുന്നു എന്നത് മിഷേൽ ഫൂക്കോയുടെ പ്രാക്ടീസ് എന്ന സങ്കൽപ്പനത്തിലൂടെ ഇവിടെ പരിശോധിക്കുന്നു.

സൂത്രവാക്കുകൾ

പത്തായപ്പുര, തറവാട്, പ്രയോഗം, ഇടം, അധികാരം.

പ്രാദേശികചരിത്രരചന ഓരോ ദേശത്തിന്റെയും കാഴ്ചകളുടെ അനുഭവത്തിൽനിന്ന് രൂപപ്പെടുന്നതാണ്. ഈ കാഴ്ച

കൾ ആചാരങ്ങൾ, അനുഷ്ഠാനങ്ങൾ, വിശ്വാസങ്ങൾ, കലകൾ, പ്രതിരോധങ്ങൾ, അനുഭവങ്ങൾ തുടങ്ങിയ സമ്മിശ്രധാരകളായാണ് കടന്നുവരുന്നത്. ഇത് ആധുനികകാലഘട്ടത്തിലേക്കും ഒരു പ്രദേശത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയ സാമൂഹിക സാമ്പത്തിക ബന്ധങ്ങളുടെ നേർകാഴ്ചകളിലേക്കും വെളിച്ചം വീശുന്നു. ഇത്തരം കാഴ്ചകൾ പരിശോധിക്കുമ്പോഴാണ് ചരിത്രപരമായി ഒരു സമൂഹം എങ്ങനെ നിലനിന്നിരുന്നെന്നും ആധുനികസമൂഹത്തിൽ എത്രമാത്രം സ്വാധീനം ചെലുത്തുന്നു എന്നും എങ്ങനെയാണ് അവ സാമൂഹികമായി അധികാരബന്ധങ്ങൾ നിലനിർത്തുന്നത് എന്നും കാണാനാവുക. ഈ പശ്ചാത്തലത്തിലാണ് കാസർകോഡ് ജില്ലയിലെ വെള്ളരിക്കുണ്ട് താലൂക്കിലുൾപ്പെട്ട പടിഞ്ഞാറെ എളേരിയിലെ 'പറമ്പ' എന്ന പ്രദേശത്തെ മുൻനിർത്തിയുള്ള ഒരു പ്രാദേശികചരിത്രാഖ്യാനം എങ്ങനെ സാധ്യമാകും എന്ന് പരിശോധിക്കുന്നത്. പറമ്പയിലെ ഭൂതകാല അനുഭവങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ പത്തായപ്പുരയും അതിനോടനുബന്ധിച്ചുള്ള സാമൂഹിക ജീവിതാനുഭവങ്ങളും അനുഷ്ഠാനങ്ങളും എങ്ങനെയാണ് 'തറവാട്' എന്ന സാമൂഹികസ്ഥാപനത്തെ നിർമിക്കുവാൻ സഹായിക്കുന്നത് എന്ന് പരിശോധിക്കുകയാണ് ഈ ലേഖനം.

ആധുനിക ചരിത്രരചനാസംവിധാനത്തിൽ പ്രാദേശിക ചരിത്രത്തിന് മുഖ്യമായ ഒരിടം കിട്ടിയത് വ്യവസായവത്ക്കരണത്തെത്തുടർന്നാണ്. വ്യവസായവത്ക്കരണത്തെത്തുടർന്ന് സാധാരണ ജനത്തിന്റെ ജീവിതോപാധികളിലുണ്ടായ മാറ്റങ്ങളും സംസ്കാരികജീവിതത്തിന്റെ തകർച്ചയുമാണ് പ്രാദേശികചരിത്രത്തിന് പ്രാധാന്യം ലഭിക്കാൻ കാരണം. ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ മധ്യത്തോടുകൂടിയാണ് പ്രാദേശികചരിത്രരചന, രീതിശാസ്ത്രത്തിന്റെ പിൻബലത്തോടെ മുഖ്യധാരയിലേക്ക് കടന്നുവരുന്നത്. പ്രാദേശികചരിത്രം ജനജീവിതത്തിന്റെ ചരിത്രമാണ്. പ്രദേശങ്ങൾ രൂപപ്പെടുന്നത് പ്രകൃതിയും മനുഷ്യനുമായുള്ള പരസ്പരബന്ധത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ്. ഓരോ പ്രദേശവും ഒരു ആവാസവ്യവസ്ഥയുടെയോ വിഭവസമാഹരണത്തിന്റെ രൂപത്തിലോ ഉൽപ്പാദനവിതരണ രൂപങ്ങളുടെയോ സാസ്കാരികതലങ്ങളുടെയോ സൂചകങ്ങളാണ്. ബൃഹദ്ചരിത്രാഖ്യാനങ്ങളോട് താരതമ്യം ചെയ്യുമ്പോൾ പ്രാദേശികചരിത്രരചനയിൽ

നിയതമായ ഉപാദാനങ്ങൾ തുലോം കുറവാണ്. പ്രാദേശികചരിത്രരചനയുടെ ഉപാദാനങ്ങളായി കൂടുതൽ ആശ്രയിക്കുന്നത് ഓർമകളെയാണ്. സാമൂഹ്യമായ ഓർമ എന്നത് ചരിത്രരചനയുടെ ഭാഗമാണ്. വ്യത്യസ്തവും വെരുധ്യാത്മകവുമായ ഓർമകൾ ഇഴചേർക്കപ്പെടുമ്പോഴാണ് ചരിത്രരചന സാധ്യമാകുക. ഇത്തരം ഓർമകൾ കടന്നുവരുന്നത് ചുറ്റുപാടുകളുടെ മാറ്റങ്ങളെക്കുറിച്ച് പറയുമ്പോഴാണ്.

വടക്കേ മലബാറിൽ സാമൂഹിക അധികാരരൂപങ്ങളെകുറിച്ച് വിവിധതലങ്ങളിൽ ചരിത്രപരമായ അന്വേഷണങ്ങൾ നടന്നിട്ടുണ്ടെങ്കിലും, തറവാട് എന്ന സാമൂഹികസ്ഥാപനത്തിൽ 'പത്തായപ്പുര' എന്ന പ്രാദേശികഭരണസംവിധാനം എങ്ങനെ പ്രവർത്തിക്കുന്നു എന്നും അത് ഏതെല്ലാം രീതിയിൽ ജനവിഭാഗങ്ങളെ, ആചാരങ്ങളെ, കാർഷികഭൂവുടമാബന്ധങ്ങളെയൊക്കെ കൈകാര്യം ചെയ്യുന്നു എന്ന പരിശോധന തീർത്തും പരിമിതമാണ്. ഇത്തരം പ്രാദേശിക കേന്ദ്രങ്ങൾ നടത്തുന്ന അധികാരപ്രയോഗങ്ങൾ അനുഷ്ഠാനരൂപങ്ങളിലും ആചാരരീതികളിലും തദ്ദേശവാസികളിലും എങ്ങനെ അധീശത്വപരമായി പ്രവർത്തിക്കുന്നു എന്ന് ഇവിടെ പരിശോധിക്കുന്നു.

പ്രാദേശികചരിത്രത്തിന്റെ ഇടം പ്രാദേശിക ആവാസവ്യവസ്ഥകളും അവയുടെ നിലനിൽപ്പിനായുള്ള വിഭവങ്ങളും രൂപപ്പെടുന്ന സ്ഥലമാണ്. ആവാസവ്യവസ്ഥ നിലനിൽക്കുന്ന സ്ഥലം പ്രാദേശികചരിത്രത്തിന്റെ കേന്ദ്രസ്ഥാനമാണ്. പത്തായപ്പുര യെന്ന പ്രാദേശികയിടം പറമ്പയെന്ന പ്രദേശത്ത് ഏതൊക്കെ തരത്തിലാണ് അധികാരപ്രയോഗം നടത്തിയതെന്നും പ്രസ്തുത അധികാരബന്ധങ്ങൾ എങ്ങനെയാണ് പറമ്പപ്രദേശത്ത് കേന്ദ്രീകരിച്ചത് എന്നതിന്റെയും സാമൂഹികവശമാണ് ഇവിടെ സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. ഗ്രാമങ്ങളിൽ ജന്മിക്ക് ഒന്നും രണ്ടും പത്തായപ്പുരകൾ കാണാം, ഏച്ചിക്കാനത്തിലാണെങ്കിൽ വിവിധഗ്രാമങ്ങളിലായി പതിനാറ് പത്തായപ്പുരകൾ ഉണ്ടായിരുന്നു. തൃക്കരിപ്പൂർ, പീലിക്കോട്, പള്ളിക്കര, പറപ്പചാല്, പടിഞ്ഞാറ് എളേരി, പറമ്പ, വെള്ളച്ചേരി, കാരക്കോട്, കളങ്ങാട്, ഏച്ചിക്കാനം, തീയർപ്പാലം, കുണ്ടേന, ബന്തടുക്ക, കുളം, കാഞ്ഞങ്ങാട്, അതിയാമ്പൂര് എന്നീ സ്ഥലങ്ങളിലാണ് അവ നിലനിന്നത്.

പത്തായപ്പുര ധാന്യസൂക്ഷിപ്പുകേന്ദ്രങ്ങൾ മാത്രമായിരുന്നില്ല, ഭരണകേന്ദ്രങ്ങൾ കൂടിയായിരുന്നു. പത്തായപ്പുരയിൽ ജന്മി അവിടെയുണ്ടെങ്കിലും ഇല്ലെങ്കിലും അതുവഴിപോകുന്ന അടിയാന്മാർ അനുഷ്ഠിക്കേണ്ട ചില ആചാരങ്ങൾ ഉണ്ട്. കൈയിൽ ശീലക്കുടയുണ്ടെങ്കിൽ അത് പൂട്ടണം, ചുമലിൽ നിന്ന് രണ്ടാംമുണ്ടെടുത്ത് ചുരുട്ടി കക്ഷത്തിൽ വയ്ക്കണം. ചെരിപ്പ് ഉണ്ടെങ്കിൽ അതെടുത്ത് കൈയിൽ പിടിക്കണം. തലനിവർത്തിപ്പിടിച്ച് നടക്കാൻ പാടില്ല ഇതൊക്കെ അലിഖിത നിയമങ്ങളാണ്. ഇത് അനുസരിച്ചില്ലെങ്കിൽ കടുത്ത ശിക്ഷയായിരിക്കും ഫലം. സിവിലും ക്രിമിനലുമായി എല്ലാകേസുകളും പത്തായപ്പുരയിൽവച്ചാണ് വിചാരണ ചെയ്യുന്നത്. ജന്മിയുടെ ഇഷ്ടത്തിനനുസരിച്ചായിരിക്കും വിചാരണയും ശിക്ഷയും. ന്യായാന്യായങ്ങൾ നോക്കി ശിക്ഷിക്കുക വളരെ അപൂർവമാണ്. ജന്മിയുടെ താത്പര്യമാണ് പ്രധാനം. ഒരു പണം (25 പൈസ) തുടങ്ങി 101 പണം വരെയാണ് ശിക്ഷ വിധിക്കാറ്. ക്രിമിനൽ കേസിൽ അധികവും മർദ്ദനമായിരിക്കും. മർദ്ദനം പലപ്പോഴും ക്രൂരമായ രീതിയിലാണ്. പത്തായത്തിലിട്ട് അടച്ച് മുളക് കത്തിച്ച് പുകയിടുക. പിന്നിൽ കൈകെട്ടി കണ്ണിൽ കടുമാങ്ങാനീര് ഒഴിക്കുക. കരിക്ക് കൊണ്ട് പുറത്ത് ഇടിക്കുക, ചാണകവെള്ളം കുടിപ്പിക്കുക, തുടങ്ങിയ ശിക്ഷകൾ വിധിക്കാറുണ്ട് (കെ. മാധവൻ).

മറ്റൊരുതരത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ, പത്തായപ്പുരകൾ നെല്ല് അളന്ന് കൂട്ടിയിട്ടിരിക്കുന്ന ഇടം മാത്രമല്ല, പത്തായപ്പുര എന്നത് തറവാട് എന്ന സ്ഥാപനത്തെ നിർമിച്ച് എടുക്കുന്നതിന്റെ നിർണായകശക്തിയാകുന്നത് എങ്ങനെയെന്ന് പരിചയപ്പെടുത്താനുതകുന്നതാണ് മുകളിൽ പറഞ്ഞിരിക്കുന്ന ഉദ്ധരണി. പത്തായപ്പുരയുടെ കീഴിൽ പലതരത്തിലുള്ള സാമൂഹിക അധികാരങ്ങളിലൂടെയും ആചാരനുഷ്ഠാനങ്ങളിലൂടെയും ആവിർഭവിച്ച പ്രയോഗങ്ങളിലൂടെയാണ് (practices) ഈ സ്ഥാപനത്തിന്റെ നിർമിതി സാധ്യമായത്. മിഷേൽ ഫൂക്കോയുടെ വ്യവഹാരിക മണ്ഡലത്തിൽ 'പ്രാക്ടീസ്' എന്ന സങ്കല്പനത്തിന്റെ രീതിശാസ്ത്ര നിബന്ധനയിൽ പത്തായപ്പുര എങ്ങനെ പ്രവർത്തിക്കുന്നു, ആരൊക്കെ പ്രവർത്തിപ്പിക്കുന്നു എന്ന് പരിശോധിക്കുവാൻ സാധിക്കും.

തറവാട് എന്ന അധികാരകേന്ദ്രത്തിന്റെ ഏറ്റവും വലിയ ന്യൂക്ലിയസ് ആയിട്ടാണ് പത്തായപ്പുരകൾ പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. അതായത്, ഭൂമി ആർക്ക് കൃഷിചെയ്യാൻ കൊടുക്കണം, എന്ത് കൃഷിചെയ്യണം, എവിടെ കൃഷിചെയ്യണം, ജാതി, ആചാരമര്യാദകൾ, അനുഷ്ഠാനങ്ങൾ തുടങ്ങിയവ എങ്ങനെ പാരിപാലിക്കണം ഇവ തറവാടിനനുകൂലമായി എങ്ങനെ നടപ്പാക്കണം എന്നൊക്കെയുള്ളത് പത്തായപ്പുരയുടെ കടമകളായിമാറുന്നു. അതായത് ക്ലാസ് മുറിയിലെ വിദ്യാർഥികളുടെ പ്രകടനങ്ങൾ, അവതരണങ്ങൾ, പ്രവൃത്തികൾ തുടങ്ങിയവ അധ്യാപകർ പരിശോധിക്കുന്നത് പാഠ്യരചനയുടെ മാനദണ്ഡത്തിലാണ്. ഇത് ഓരോ വിദ്യാർഥിയുടെയും പെരുമാറ്റരീതിയെ സ്വാധീനിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടാണ് അക്കാദമിക് മാനസ്സിപ്റ്റ് ശിക്ഷണപരമായ ഒരു ഉപകരണമായി മാറുന്നത്. ഇതേരൂപത്തിലാണ് പത്തായപ്പുരകൾ തറവാടിനുവേണ്ടി പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. ഇവിടെ പത്തായപ്പുര object of Tharavadu ആകുമ്പോൾ തന്നെ പത്തായപ്പുര make other subject ആക്കുന്നു. ഇതിന്റെ ഫലമായി തറവാടിന്റെ അധികാര കേന്ദ്രമായിമാറുന്ന പത്തായപ്പുര എല്ലാവിധത്തിലുള്ള ജാതിവിഭാഗങ്ങളെയും നിയന്ത്രിക്കുവാനും ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളുടെ മേൽക്കൊയ്മയുടെ സ്ഥാനമലങ്കരിക്കുവാനും കാർഷിക ഭൂവുടമാബന്ധങ്ങളെ നിയന്ത്രിക്കുവാനും തുടങ്ങുന്നു. ഇതിലൂടെ തറവാടിനെ വ്യക്തമായ സാമ്പത്തിക സാമൂഹിക ശക്തിയാക്കിമാറ്റുവാനും പത്തായപ്പുരയ്ക്ക് സാധിക്കുന്നു.

പറമ്പ പത്തായപ്പുര

പറമ്പ പ്രദേശത്തെ സാമൂഹിക അധികാരകേന്ദ്രമായ പത്തായപ്പുരയോടനുബന്ധിച്ച് പറമ്പയിലെ ഭൂതകാലാനുഭവങ്ങളുടെയും സംസ്കാരികമേൽക്കോയ്മയുടെയും ഫലമായി ഏച്ചിക്കാനം തറവാടിന്റെ സാമൂഹികാധികാരം ഊട്ടിയുറപ്പിക്കുന്നതിന്റെ സാമൂഹികമായ വശങ്ങൾ എന്തായിരുന്നുവെന്ന് വിശകലനം ചെയ്യുന്നു. പറമ്പയുടെ ചരിത്രത്തിൽ പത്തായപ്പുര എന്ന അധികാരക്കോയ്മ വിവിധഘട്ടങ്ങളിൽ സാമൂഹികാധീശത്വം എങ്ങനെ പ്രവർത്തിപ്പിച്ചു എന്ന പരിശോധനയ്ക്കാണ് ഇവിടെ വിധേയമാക്കുന്നത്. എന്നാൽ ഇതിന്റെ ഉത്ഭവത്തിന്റെ കാലം കൃത്യമാ

യി രേഖപ്പെടുത്തുകയെന്നത് ഈ ലേഖനത്തിന്റെ ലക്ഷ്യമല്ല. അതായത് പത്തായപ്പുര ആരംഭിച്ചതിന്റെ കഥയല്ല, അതിന്റെ അധികാരക്കോയ്മയുടെ നിർമിതി എങ്ങനെയാണെന്ന് പരിശോധിക്കാനാണ് ഇവിടെ ശ്രമിക്കുന്നത്. പറമ്പയെന്ന ഭൂപ്രദേശത്തിന്റെ സവിശേഷതകൾ വടക്കേമലബാറിൽ കാണുന്ന ചെങ്കൽപ്പരപ്പും ചെമ്മൺപറമ്പും പുനങ്ങളും കാവുകളും പൊയിലുകളും പുഴകളുമൊക്കെത്തന്നെയാണ്. വടക്കൻ മലബാറിലെ കിഴക്കൻ മലയോരമേഖലയാൽ ചുറ്റപ്പെട്ടുകിടക്കുന്ന പറമ്പ ചെത്തുവാഹിനിപ്പുഴയുടെ തീരത്ത് നീണ്ടുനിവർന്നുകിടക്കുന്ന ചെറുകുന്നുകളോടുകൂടിയ പ്രദേശമാണ്. വിവിധ ജാതിമതവിഭാഗങ്ങൾ കൂടിക്കലർന്ന് ജീവിക്കുന്ന പറമ്പ പ്രദേശത്ത് മറ്റിടങ്ങളെ അപേക്ഷിച്ച് ജാതിയുടെ ശ്രേണീകരണത്തട്ട് വിഭിന്നമായ രീതിയിലാണ്.

വടക്കൻ മലബാറിലെ കുടിയേറ്റത്തിന്റെ ചരിത്രം പേറുന്ന ക്രിസ്ത്യൻ, മുസ്ലീം ജനവിഭാഗങ്ങളെപ്പോലെ മറ്റ് പ്രദേശങ്ങളിൽ നിന്നും കടന്നുവന്ന ജാതിവിഭാഗങ്ങളാണ് നമ്പ്യാർ, നായർ, മണിയാണി, തിയ്യർ, വാണിയർ തുടങ്ങിയവർ. ഈ പ്രദേശത്ത് തദ്ദേശവാസികളായി മാവിലർ, വേട്ടുവർ എന്നീ രണ്ടു വിഭാഗങ്ങളെ ഉണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ. തദ്ദേശവാസികളുടെ ഓർമകൾ പങ്കിടുമ്പോൾ ഈ രണ്ടു വിഭാഗങ്ങളൊഴികെ മുകളിൽ പറഞ്ഞ ജനവിഭാഗങ്ങൾ കടന്നുവന്നവരാണ് എന്നും അവർ എങ്ങനെ തദ്ദേശീയരുടെമേൽ അധീശത്വം ചെലുത്തി എന്നും ഇവിടെ പരിശോധിക്കുന്നു.

ഈ ജനവിഭാഗങ്ങൾ കടന്നുവരുന്നതിനുമുമ്പുതന്നെ പറമ്പ ശ്രീകൃഷ്ണ ക്ഷേത്രവും അതിനോടു ചേർന്ന് നാമാവശേഷമായിത്തീർന്ന ഒരു സംസ്കൃതിയുടെ ഐതിഹ്യങ്ങളും പറമ്പയിൽ നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്. ഇതിന്റെ ചരിത്രാഖ്യാനം മറ്റൊരുവിഷയം ആകുന്നതുകൊണ്ട് പറമ്പ പത്തായപ്പുരയുടെ സാമൂഹികസാഹചര്യം എങ്ങനെയാണ് എന്ന കാര്യം മാത്രമാണ് ഇവിടെ പരിശോധിക്കുന്നത്. പഴന്തമിഴ്പ്പാട്ടുകളിൽ പറയുന്ന വൻപുല സ്വഭാവത്തിൽ ജീവിച്ചവർ, മീൻപിടിച്ചും ഉപ്പുണ്ടാക്കിവിറ്റും ഉപജീവനം കഴിച്ചിരുന്നവരുടെ കടലോരം കഴിഞ്ഞുള്ള ഏറെ വിസ്തൃതമായ ഉൾക്കാട്ടിലും കാട്ടിലും പുനംകൃഷിചെയ്തും കാലിമേച്ചും നായാടിയും ഉപജീവനം കഴിച്ചിരുന്നവരുടെ സംസ്കൃതിക്ക് ദീർ

ഘകാലത്തെ ആധിപത്യമുണ്ടായിരുന്ന ഭൂപ്രദേശം, നെൽക്കൃഷിയെ അടിസ്ഥാനമാക്കി കാർഷികസാമൂഹിക രൂപവൽക്കരണം നടക്കുമ്പോഴാണല്ലോ ഗോത്രവർഗങ്ങൾ പലതും ജാതികളായി പരിണമിക്കുക. നെൽക്കൃഷിക്ക് പ്രാധാന്യം കുറഞ്ഞ വേലിയേറ്റപ്രദേശമെന്ന നിലയിൽ അത്തരം പരിണാമങ്ങളുടെ ഗതിയും രീതിയും വടക്കേമലബാറിൽ വ്യത്യസ്തമായിരുന്നു. നമ്പൂതിരി, ഊരാളൻമാരുടെ ഗ്രാമാധിനിവേശം വഴിയുള്ള ബ്രഹ്മസ്വ, ദേവസ്വ ഭൂവുടമസ്ഥതയിലൂടെയല്ലാ, മറിച്ച് നമ്പ്യാന്മാരും കുറുപ്പാരും അടിയോടിമാരും മേനോന്മാരും നായരും വലിയ തറവാട്ടുകാരായി അമ്പലപ്പടിക്കാരും ദേശപ്പടിക്കാരും നാടുവാഴികളും ആയി വളർന്ന പ്രക്രിയയിലൂടെയാണ് അവിടെ ജാതി, ജന്മി, നാടുവാഴി സമ്പ്രദായം ഉണ്ടായത് (രാജൻ ഗുരുക്കൾ).

വളപട്ടണത്തെ പ്രധാനകോവിലായി വടക്കേമലബാർ വാണ കോലത്തിരിയിൽ നിന്നുണ്ടായ മൂന്ന് സ്വരൂപങ്ങളാണ് ചൂഴലിയും അള്ളടയും നെര്യോട്ടും. ചൂഴലിയും നെര്യോട്ടും വളപട്ടണത്തിന് വടക്കുകിഴക്കാണെങ്കിൽ അള്ളടം വടക്കാണ് സ്ഥിതി ചെയ്യുന്നത്. അള്ളടത്തിന്റെ ഭാഗമായ ഇന്നത്തെ ഹോസ്ദുർഗ് താലൂക്കിനു മറ്റു സ്വരൂപങ്ങളെപ്പോലെ കച്ചവടമാഹാത്മ്യം അവകാശപ്പെടാനില്ല. ഗുണ്ടർട്ടു നിഘണ്ടുവിലും വില്യം ലോഗന്റെ മലബാർ മാന്വലിലും ഇവർ കോലത്തിരിയുടെ സാമന്തർ മാത്രമാണ്. അള്ളടനാട്ടിൽ കാണുക അള്ളോനെയും മന്നനെയും അമർച്ചചെയ്ത് പുതിയ ക്ഷേത്രം (ഭൂപ്രദേശം) പിടിച്ചെടുക്കുന്ന അഭിമാന്യ പ്രഭുക്കാരുടെ വാഴ്ചയും അടക്കവും ആചാരവും അവരെ ഓർമിപ്പിക്കുന്ന ചിഹ്നങ്ങളുമാണ്. ഇവിടെ നേരത്തേ കണ്ട കൃഷിയെയും കച്ചവടത്തെയും നിയന്ത്രിക്കുവാൻ പ്രാപ്തരായ ദേവതകളെക്കാൾ ആവശ്യം ഭൂമിയുടെ മേൽ അധികാരം സ്ഥാപിക്കുന്നതിനുള്ള പടനായകർ തന്നെയാണ്. അതുകൊണ്ടായിരിക്കണം അള്ളട സ്വരൂപത്തിൽ ഒരു മരക്കലത്തമ്മയ്ക്കു പകരം നെടുവിരുപ്പിൽ നിന്നെത്തിയ ക്ഷേത്രപാലനും ബാലുശ്ശേരി കോട്ടതകർത്ത വേട്ടക്കൊരുമകനും മേലൂരിലെ ദയരപ്പനും, വെരജാതനും, പിന്നെ പടുവളത്ത് പരദേവതമാരും ഇടംപിടിക്കുന്നതും പ്രധാനികളായി മാറുന്നതും. വടക്കേമലബാറിൽ നടന്ന ഇത്തരത്തിലുള്ള സാമൂഹിക ക്രമീകരണങ്ങളുടെ ഭാഗമായി ധാരാളം

നായർ തറവാടുകൾ രൂപീകരിക്കപ്പെടുകയുണ്ടായി. അതിൽ പ്രധാനപ്പെട്ട തറവാടുകളിൽ ചിലതാണ് കോട്ടയിൽ, കോടോത്ത്, ഏച്ചിക്കാനത്ത് ചിറക്കര, കൂടാളിത്താഴത്ത്, കല്ല്യാട്ട് എന്നിവ. ഇക്കേരിരാജാക്കാരുടെ തെക്കോട്ടുള്ള വരവിനെ തടയാനായി സൈനികർ എന്ന നിലയിലും ഹൈദരാലിയുടെ കാലം മുതൽ തെക്കുനിന്നുള്ള ആക്രമണം ഭയന്ന് അള്ളടത്തും പരിസരത്തുമായി എത്തിച്ചേർന്ന കുടുംബങ്ങൾ നിരവധിയാണ്. വടക്കൻ മലബാറിലെ നായർ അധിനിവേശം തെക്കൻ ഭാഗങ്ങളിൽനിന്ന് വന്നതുപോലെ (കോടോം, കോട്ടയിൽ) വടക്ക് തുളുനാട്ടിൽനിന്നും കടന്നുവന്ന് നായർ ആയ ബണ്ടു വിഭാഗക്കാരായിരുന്ന ഏച്ചിക്കാനത്തുകാർ. പുത്തൂരിൽ ഉച്ചലാംപാടി ടൗണിനടുത്തായി ഈ കുടുംബത്തിന് പൂർവികരുള്ളതായി പറയുന്നു.

തുളുനാടൻ പടയാളികളായിരുന്ന ഈ ബണ്ടുകുടുംബം യുദ്ധകാലത്തും പിന്നീട് വെറ്റിലക്കൃഷിയിൽ മുഴുകിയിരുന്ന കാലത്ത് വ്യപാരത്തിനായും ഇവിടെയെത്തി. അള്ളടത്ത് ഇവർക്ക് പ്രാധാന്യം ലഭിക്കുന്നതിന് ഒരു ചരിത്രകഥയുണ്ട്. ഒരിക്കൽ മടിയൻകോലോത്തെ ക്ഷേത്രപാലകന്റെ വാൾ, മുസ്ലീമായ ഷെയ്ക്കിന്റെ ആളുകൾ എടുത്തുകൊണ്ടുപോയി. ഇത് അള്ളട രാജാവിനും നായർക്കും കുറച്ചിലായി. വാൾ കണ്ടെത്തി തിരിച്ചുപിടിച്ചത് കോമൻ എന്ന കാരണവരും അനുചരരുമായിരുന്നു. വാൾ രാജാവിനെ ഏൽപ്പിച്ചതോടെ സന്തുഷ്ടനായ ഭരണാധികാരി അക്കാലത്ത് ഏച്ചിൽ മരങ്ങൾ ധാരാളം വളർന്നിരുന്ന വിശാലമായ കിഴക്കൻ പ്രദേശങ്ങൾ പാരിതോഷികമായി നൽകി. ഏച്ചിക്കാനത്ത് താമസം ആക്കിയതോടെ ഏച്ചിക്കാനത്ത് ചിറക്കര എന്നറിയപ്പെട്ടു (അള്ളട സ്വരൂപം). പിന്നീട് മടീക്കെ പ്രദേശങ്ങൾ വെട്ടിപ്പിടിച്ച് ചേർക്കപ്പെട്ടു. ഇത്തരം കൂട്ടിച്ചേർക്കലുകൾ പത്തായപ്പുരകൾ കേന്ദ്രീകരിച്ചാണ് നടന്നിരുന്നത്.

വടക്കേ മലബാറിലെ നായർ സമുദായം മരുമക്കത്തായമാണ പിൻതുടരുന്നത്. അവരുടെ സ്വത്തുവകകൾ മാതൃദായക്രമത്തിലാണ് കൈമാറുന്നത്. ഇത്തരം മരുമക്കത്തായ കൂട്ടുകുടുബങ്ങൾ തറവാട് എന്ന പേരിൽ അറിയപ്പെടുന്നു. തറവാട് എന്ന പദം ആവിർഭവിക്കുന്നത് തറ, പാട്' എന്നീ വാക്കുകളിൽ നിന്നാണ്. മുൻകാലങ്ങളിൽ ഗ്രാമത്തിന്റെ ഒരു ഭാഗമോ,

സിവിലും മിലിട്ടറി ആവശ്യത്തിനുള്ള ഒരു യൂണിറ്റോ ആയിരുന്നു, പിന്നീട് ഇത് power, rank, authortiy എന്നീ അർത്ഥതലങ്ങളിൽ ഉപയോഗിക്കുവാൻ തുടങ്ങി. മധ്യകാലചരിത്രത്തിൽ ആരംഭിച്ച ഈ രീതി പിന്നീട് ബ്രിട്ടീഷ് അധിനിവേശകാലത്തും തുടർന്നുപോന്നു (എം.ടി. നാരായണൻ). നരവംശശാസ്ത്രത്തിന്റെ നോട്ടത്തിൽ തറവാടിനെ നിർണയിക്കുന്നത് വംശം, മരുമക്കത്തായ കുടുംബം, കൂട്ടുകുടുംബവ്യവസ്ഥ, അനുഷ്ഠാനപരവും സമഗ്രവും ഭ്രമിശാസ്ത്രപരവുമായ ഘടകം എന്നീ തലങ്ങളിലാണ്.

കാതലിൻ ഗൗ പറയുന്നത് മരുമക്കത്തായം എന്ന സാമൂഹിക വ്യവസ്ഥ ഉരുത്തിരിഞ്ഞുവരുന്നത് തലമുറകളിലൂടെയാണ്. എന്നാൽ മെലിന്റാ മൂറിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ രക്തബന്ധത്തിൽനിന്നു മാത്രമല്ല, അനുഷ്ഠാനപരമായും ഭ്രമിശാസ്ത്രപരമായിട്ടുമുള്ള ബന്ധങ്ങളാണ് ഇതിനു കാരണം ജി. അരുണിമ നിരീക്ഷിക്കുന്നത് തറവാട് ജാതിയുടെയും വർഗത്തിന്റെയും ലൈംഗികതയുടെയും കുടുംബബന്ധത്തിന്റെയും സങ്കീർണമായ ബന്ധങ്ങളാണ് എന്നാണ്. എന്നാൽ ദിനേശൻ വടക്കിനിയുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ തറവാട് എന്നത് വിവിധതലത്തിലുള്ള പലമകളുടെ, ബന്ധങ്ങളുടെ കൂടിച്ചേരലുകളാണ്. ആധുനികകാലത്ത് തറവാട് പുതിയ നിർവചനങ്ങളോടുകൂടി അധികാരത്തിന്റെയും സാമൂഹിക ഇടപെടലുകളുടെയും സാന്നിധ്യമറിയിക്കുന്നു. ഇത്തരം ചലനാത്മകമായ ഒരു സ്ഥാപനം നൂറ്റാണ്ടുകളായി സാമൂഹിക സംസ്കാരികതലങ്ങളിൽ തങ്ങളുടെ സംസ്കാരത്തിന്റെ ഏറ്റക്കുറച്ചിലുകൾക്കിടയിൽപ്പോലും സാധ്യമാക്കുന്നു. അധികാരത്തിന്റെയും സാമൂഹിക ഇടപെടലുകളുടെയും സാന്നിധ്യമായി പൂർവകാലങ്ങളിൽ നിലനിന്നിരുന്ന, എന്നാൽ സമകാലീനസമൂഹം പ്രത്യക്ഷമായും പരോക്ഷമായും പുനരുല്പാദിപ്പിച്ചുകൊണ്ടേയിരിക്കുന്ന ഒന്നാണ് പത്തായപ്പുര എന്നു നിരീഷണങ്ങളിലൂടെ മനസ്സിലാക്കുവാൻ സാധിക്കും. പത്തായപ്പുരയുടെ അധികാരപരിധിയിൽപ്പെട്ട ഭ്രനിയമം അനുഷ്ഠാനം തുടങ്ങിയ രൂപങ്ങളെയാണ് ഇവിടെ പഠനവിധേയമാക്കിയിരിക്കുന്നത്. പത്തായപ്പുര എങ്ങനെയാണ് അധികാരബന്ധങ്ങളെ നിർണയിക്കുന്നത് എന്ന് മനസ്സിലാക്കണമെങ്കിൽ പത്തായപ്പുര എന്തൊക്കെ പ്രയോഗങ്ങളാണ് അവലംബിച്ചിരുന്നത് എന്ന് മനസ്സിലാക്കണം.

അധികാരം/ശക്തി എന്ന സങ്കല്പം പലതരത്തിലാണ് വ്യപിച്ചു കിടക്കുന്നത്. ഇവിടെ മിഷൽ ഫൂക്കോയുടെ പവർ എന്ന സങ്കൽപ്പനത്തെ മനസ്സിലാക്കുന്നത് പ്രാക്റ്റീസിലൂടെയാണ്. it looks at practices, not as it in origin, not as in ideology, not as in institution. അതായത്, ഭൂമി, നിയമം, അനുഷ്ഠാനം എന്നിവയുടെ മേലുള്ള നിയന്ത്രണമാണ് പത്തായപ്പുരയിലൂടെ തറവാട് ഉണ്ടാക്കിയെടുത്തുകൊണ്ടിരിക്കുന്നത്. മനുഷ്യനെ ഏതെല്ലാം തരത്തിലൂടെ സബ്ജക്ട് ആക്കി മാറ്റാൻ സാധിക്കുന്നു എന്ന് ഇതിലൂടെ കാണാൻ സാധിക്കും. മറ്റൊരുതരത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ സബ്ജെക്ട് ആവുമ്പോൾ അയാൾ എങ്ങനെ പെരുമാറുന്നു, ആ പെരുമാറ്റം നോക്കിയിട്ടാണ് വ്യവസ്ഥയെ പഠിക്കുവാൻ കഴിയുന്നത്.

പറമ്പ പത്തായപ്പുരയ്ക്ക് രണ്ടായിരത്തോളം ഏക്കർ ഭൂമി ഉണ്ടായിരുന്നു. ഈ ഭൂമിയിൽ ആര് കൃഷി ഇറക്കണം, കൃഷിയുടെ രീതി, എവിടെ കൃഷിയിറക്കണം, എപ്പോൾ കൃഷി ഇറക്കണം തുടങ്ങിയ കാര്യങ്ങൾ പത്തായപ്പുരയുടെ മേൽനോട്ടത്തിലാണ് നടന്നിരുന്നത്.

പറമ്പ പത്തായപ്പുരയുടെ കീഴിൽ കുടിയാന്മാർ ഉണ്ടായിരുന്നു. കുടിയാന്മാരുടെ കൈവശമുള്ള ഭൂമിക്ക് പുറമേ തറവാട്ടുവക നേരിട്ട് കൃഷിചെയ്യുന്ന ധാരാളം കൃഷിസ്ഥലങ്ങളും ഉണ്ട്. ഇവയെ ചേരിക്കല്ലുകൾ എന്ന് പറയുന്നു. ഇത്തരം സ്ഥലങ്ങളുടെ മേൽനോട്ടം വഹിച്ചിരുന്നത് തറവാട്ടിലെ അംഗങ്ങളാണ്. കാര്യസ്ഥരായിട്ട് മണിയാണി സമുദായക്കാരനുണ്ട്. മാണിയാണികളുടെ കീഴിൽ ധാരാളം കീഴാളകുടുംബങ്ങളുണ്ടായിരുന്നു. ഈ കാര്യസ്ഥവിഭാഗങ്ങളാണ് വിവിധ ജാതിയിൽപ്പെട്ടവരെ എങ്ങനെ കൈകാര്യം ചെയ്യണമെന്ന് തീരുമാനിക്കുന്നത്. പ്രത്യേകിച്ച് മാവിലൻ, വാണിയൻ, തിയ്യൻ തുടങ്ങിയവരെ. പറമ്പ പ്രദേശത്ത് പ്രധാനമായും നെല്ലുൽപ്പാദനവും കുരുമുളകും പുനം കൃഷിയുമായിരുന്നു ഉണ്ടായിരുന്നത്. തദ്ദേശീയവാസികളുടെ ഓർമയിൽ നാണ്യവിളകളായ തെങ്ങ്, കവുങ്ങ് തുടങ്ങിയവയുടെ വരുമാനം തീരെ കുറവായിരുന്നു. പത്തായപ്പുരയുടെ ഭൂമികയിൽ വിവിധ പേരുകളിൽ അറിയപ്പെടുന്ന സ്ഥലനാമങ്ങൾ വടക്കേമലബാറിന്റെ ഭൂമിശാസ്ത്രവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. പാറ, ഒറ്റക്കമുങ്ങ്, കാറ്റാൻകവല, കുറ്റിത്താന്നി തുടങ്ങിയവ. ഇവയിൽ പാറപ്രദേ

ശം ചെങ്കൽപ്പരപ്പും ഒറ്റക്കമുങ്ങ് എന്ന് പത്തായപ്പുരയുടെ പരിസരത്തിനെയുമാണ് വിളിച്ചിരുന്നത്. ഇവിടെ ഒരു കമുക് മാത്രമാണ് ഉണ്ടായിരുന്നത് എന്നാണ് പറയുന്നത് (കുഞ്ഞേട്ടൻ). അരച്ചുകൂട്ടാനുള്ള തേങ്ങ മാത്രമേ പത്തായപ്പുരയ്ക്ക് തങ്ങളുടെ പ്രദേശത്തുനിന്നു ലഭിച്ചിരുന്നുള്ളൂ.

പത്തായപ്പുരയുടെ നേരിട്ടുള്ള മേൽനോട്ടത്തിലാണ് പുനംകൃഷി, നെൽകൃഷി നടന്നുവന്നിരുന്നത്. മലയോരമേഖലയായ കുറ്റിത്താന്നി, കാറ്റാംകവല തുടങ്ങിയ മേഖലകളിൽ പുനംകൃഷിയായിരുന്നു. കാറ്റാംകവലയിൽ പത്തായപ്പുരയ്ക്ക് ഒരു ചിത്താരിയുണ്ടായിരുന്നു. അതായത് നെല്ല് അളന്ന് കൂട്ടിയിടുന്ന സ്ഥലം. വേട്ടുവർ, മാവിലർ തുടങ്ങിയ കീഴാളജനവിഭാഗങ്ങളാണ് ഇത്തരം കൃഷിപ്പണികളിൽ ഏർപ്പെട്ടിരുന്നത്. നെല്ലായിരുന്നു കൂലിയായിട്ട് കൊടുത്തിരുന്നത്. ചിത്താരിയിലുള്ള നെല്ല് തലച്ചുമട് ആയിട്ടാണ് പത്തായപ്പുരയിൽ എത്തിക്കുന്നത്. സാധാരണ യശമാനൻ വരുന്നത് കന്നിമാസത്തിലാണ്. ആ സമയത്താണ് കുരുമുളകു വിളയുന്നത്. പിന്നീടുള്ള സമയങ്ങളിൽ കാര്യസ്ഥരായ മണിയാണികളുടെ നിയന്ത്രണത്തിലായിരുന്ന പറമ്പയുടെ ദൈനംദിനജീവിതങ്ങൾ (തേർ).

കുടിയാന്മാർ കുരുമുളക് തോട്ടങ്ങൾക്ക് പാട്ടപ്രകാരം 2/10 എന്ന അനുപാതത്തിൽ പാട്ടം കൊടുത്തുകൊള്ളണം. ഇതിനർത്ഥം 10 കൊല്ലത്തിനുള്ളിൽ രണ്ടുപ്രാവശ്യം മുഴുവൻ വിളവും ജന്മിക്കു കരസ്ഥമാക്കാം എന്നുള്ളതാണ്. വാരവും പാട്ടവും കൃത്യമായി കൊടുത്തുകൊള്ളണം. വാരം അളവിലോ പാട്ടത്തിലോ വ്യത്യാസം വരാൻ പാടില്ല. അങ്ങനെ വന്നാൽ അടുത്ത വിളയിറക്കാനുള്ള അവകാശം മറ്റൊരാൾക്കായിരിക്കും. കൃഷയിടത്തിന് കൊടുക്കുന്ന വാരത്തിന് പുറമേ ഒരു പൊതിപ്പാടിന് (50 സെന്റ്) കാശ് കൂട്ടിക്കൊടുക്കണം, ഇതു ശീലക്കാശ് എന്നുപറയും. കാലികളെ വളർത്തുന്നതായിരുന്ന മറ്റൊരു തൊഴിൽ, പ്രധാനമായും മാവിലാൻ വിഭാഗക്കാരും വേട്ടുവവിഭാഗക്കാരുമായിരുന്ന ഇവയെ നോക്കേണ്ടത്.

ആചാരനിയമങ്ങൾ

വടക്കേമലബാറിൽ കുടിയാനും ജന്മിയും തമ്മിലുള്ള അധി

കാരബന്ധങ്ങൾ മറ്റുപ്രദേശങ്ങളിൽ നിന്നും വ്യത്യസ്തമായിരുന്നു. കുടിയാന്റെ വീട്ടിൽ ഒരു കസേരയുണ്ടായിരിക്കണം. വിട്ടുമസ്ഥന് ഇരിക്കാനല്ല, മറിച്ച് ജന്മിക്കിരിക്കാൻ. കുടിയാന്മാർക്ക് മുട്ടുമറച്ച് മുണ്ടുടുക്കുവാൻ പാടില്ല. ഉടുത്ത മുണ്ട് വെളുത്തതാകാനും പാടില്ല. ജന്മിയെ കാണുമ്പോൾ ചെരുപ്പ് ഊരണം. സ്ത്രീകൾ മാറ് മറയ്ക്കാൻ പാടില്ല. ജന്മികളുടെ അനുവാദം കൂടാതെ കുടിയാന്റെ കുടുംബത്തിൽ വിവാഹമോ, വീടുപുതുക്കാനോ പാടില്ല. കുട്ടികൾക്കു വിദ്യാഭ്യാസം അനുവദിച്ചിരുന്നില്ല. ജന്മി കല്പിക്കുമ്പോൾ ഏതു ജോലിയും ചെയ്യാൻ സന്നദ്ധനായിരിക്കണം. കൂലിയില്ലാത്ത പണിയാണ് ചെയ്യേണ്ടിവരിക, ഇതിനെ ചാക്കിരിപ്പണിയെന്നു പറയും. ഇവർക്ക് ഭക്ഷണം മാത്രമേ കൊടുക്കൂ. ഇത്തരം അധികാരപ്രയോഗങ്ങൾ ഭ്രമിയുടെമേലും, പാട്ടത്തിന് എടുക്കുന്ന കുടിയാന്റെ മേലും മാത്രമല്ല, കൃഷിപ്പണിക്കായി ഉപയോഗിക്കുന്ന വേട്ടുവർ, മാവിലർ, തിയ്യർ തുടങ്ങിയ ജാതികളുടെ മേലും നടത്തിയിരുന്നു.

വിവിധങ്ങളായ നാട്ടാചാരങ്ങൾ പാലിക്കാൻ കീഴാള സമൂഹം നിർബന്ധിതരാകാറുണ്ട്. അടിമഭാഷയിൽ മാത്രമേ ജന്മിയോട് സംസാരിക്കാവൂ. വിവിധജാതിക്കാർക്ക് വിവിധ തരത്തിലുള്ള സംബോധനാരീതിയാണ്. ജന്മിയായ നായരെ സാധാരണ നായർ 'യെശമാനൻ' എന്നും, തിയ്യർ, മണിയാണി, വാണിയർ തുടങ്ങിയവർ നായനാർ എന്നും, വണ്ണാൻ, മലയൻ, മാവിലർ തുടങ്ങിയവർ 'തമ്പ്രാൻ' എന്നും, ചെറുമ, പുലയർ, വേട്ടുവർ തുടങ്ങിയവർ 'ഉടയോൻ' എന്നുമാണു വിളിക്കുക. ഇത്തരം സംബോധനകൾ തങ്ങളുടെ അധികാരത്തെയും സാമൂഹ്യമായ മേൽക്കൊയ്മയെയും ഊട്ടി ഉറപ്പിക്കുകയാണ്. ഇതു ശീലങ്ങളായി മാറുന്നു. പിന്നീടു വരുന്ന തലമുറകൾക്ക് അതായത് ജാതിവർഗവ്യത്യാസമില്ലാതെ ഏതൊരുവ്യക്തിയെയും തങ്ങളുടെ അധികാരസീമയ്ക്കുള്ളിൽ ഇത്തരം വിളികൾ ശീലങ്ങളാക്കി മാറ്റിയെടുക്കുവാൻ കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ടെന്ന് പത്തായപ്പുരയുടെ പരിസരത്തു നിന്ന് മനസ്സിലാക്കാം.

കുടിയാന്മാർക്ക് ജന്മികളിൽനിന്ന് ചില ആനുകൂല്യങ്ങൾ കിട്ടാറുണ്ടെങ്കിലും കീഴ്ജാതിക്കാർക്ക് അതില്ല. ജന്മിയുടെ അടിമകളായിരുന്നു അവർ. ആവശ്യത്തിലധികം അടിമകളുള്ള ജന്മി

അധികമുള്ളവരെ മറ്റു ജന്മിമാർക്ക് പാട്ടത്തിന് കൊടുക്കാറുണ്ട്. കൃഷികഴിഞ്ഞാൽ അതാത് വർഷം തുലാം പത്തിനകം അവരെ പാട്ടപ്പണത്തോടെ ജന്മിയെ തിരികെ ഏൽപ്പിക്കണം എന്നതാണ് വ്യവസ്ഥ. ഇത്തരം സാമൂഹിക ആചാരങ്ങൾക്കൊണ്ട് ഒരു സമൂഹത്തെ തങ്ങളുടെ വരുതിയിൽ നിർത്താനും കീഴാളജനതകളെ തങ്ങളുടെ ശീലങ്ങളിലൂടെ തങ്ങളുടേതാക്കി നിർത്താനും പ്രത്യക്ഷമായും പരോക്ഷമായും പത്തായപ്പുരയ്ക്ക് സാധിക്കുന്നു.

അനുഷ്ഠാനം

പറമ്പ ഗ്രാമത്തിലെ അനുഷ്ഠാനങ്ങൾ നടക്കുന്ന വിശുദ്ധയിടങ്ങൾ നിരവധിയാണ്. അത് കാവായും പള്ളിയറ, മുണ്ട്യ, പതി, തുടങ്ങിയ പേരുകളിലും അറിയപ്പെടുന്നു. പറമ്പ പ്രദേശത്ത് പത്തായപ്പുരയുടെ തറയിൽ കെട്ടിയാടുന്ന തെയ്യങ്ങൾ നിരവധിയാണ്. ഇതിന്റെ കോയ്മസ്ഥാനം ഏച്ചിക്കാനം തറവാടിനാണ്. അതുപോലെതന്നെ നിരവധി പതികൾ ഈ പ്രദേശത്തുണ്ട്. മാവിലർ, വേട്ടുവർ തുടങ്ങിയ കീഴാളജനവിഭാഗങ്ങളുടെ ആരാധനകേന്ദ്രങ്ങളാണ് പതികൾ. കാവ് ഒരു വൃക്ഷക്കൂട്ടമായോ, പൂങ്കാവനമായോ മാത്രമല്ല, വടക്കേമലബാറിലെ സമൂഹം കാണുന്നത്. മറിച്ച് ഒരു ദേവതാസങ്കേതവുമായിട്ടാണ്. കാവുകൾ ദേവതാസങ്കേതമായി മാറുന്നത് ദേവതകൾ അവിടെ കുടിയിരിക്കുന്നതുകൊണ്ടല്ല; ദേവതമാർക്ക് അവിടെ സ്ഥിരമായ ഇടം ഉള്ളതുകൊണ്ടുമല്ല. മറിച്ച് അവശ്യഘട്ടങ്ങളിൽ അവരെ തോറ്റിയെടുത്തുകൊണ്ടുവന്ന് തെയ്യം ആടിക്കുന്ന സന്ദർഭങ്ങളിലാണ് കാട് കാവും കാവ് വിശേഷാൽ ഓരോ ദേവതമാർക്കുമുള്ള ഇടവുമായി മാറുന്നത്. ഇത്തരം കാവുകളിൽ ബ്രാഹ്മണരുടെ താന്ത്രിക പ്രതിഷ്ഠകൾ ബാധകമല്ല. ഇത്തരം ദേവതകളുടെ ഇടം സ്വതന്ത്ര സഞ്ചാരത്തിനു തടസം വരുത്തി അവയെ ബന്ധിക്കണമെന്ന് തോന്നുമ്പോഴാണ് താന്ത്രിക പ്രതിഷ്ഠയുണ്ടാകുന്നത്. ഈ സ്ഥിരതയുറപ്പിക്കൽ ചലനത്തിന്റെ, സ്വതന്ത്രവിചാരത്തിന്റെ തടയിടൽ കൂടിയാണ്. ഇത്തരം തടയിടൽ ആവശ്യമായി വരുന്നത്, സമൂഹത്തിലെ അധീശശക്തികൾക്കാണ്. പക്ഷേ, ഇത് പുനരുല്പാദിപ്പിക്കുന്നത് ഈ അധീശശക്തി കൈയാളുന്നവനെയും അതുണ്ടാക്കുന്ന പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ പൊരുളെന്തെന്നറിയാ

തെ അതു പരമാർത്ഥമാണെന്ന് വിശ്വസിച്ച് ആ മനോനിലയിൽ ജീവിക്കുന്നവനെയും കൂടിയായിരിക്കും.

പത്തായപ്പുരയുടെ തറയിൽ കെട്ടിയാടുന്ന തെയ്യമാണ് പര ദേവതയെന്ന വിഷ്ണുമൂർത്തി. പറമ്പദേശത്തിന്റെ പരദേവതയായ പറമ്പിൽചാമുണ്ഡി പത്തായപ്പുരയിൽ നിന്ന് പുറപ്പെട്ട് കാവിൽ ചെല്ലുകയും പിന്നീട് ഉച്ചയോടെ പരദേവതയുമായി ആചാരവണ ക്കം നടത്തുകയും ചെയ്യുന്നു. പത്തായപ്പുരയുടെ തറയിൽ ഗുളികൻ, മടന്തമ്മ, രക്തചാമുണ്ഡി, ഈശ്വര തെയ്യം, വീരൻ തെയ്യം എന്നീ തെയ്യങ്ങൾ കെട്ടിയാടുന്നുണ്ട്. മാവില മലയസമുദായക്കാരാണ് ഇത് കെട്ടിയാടുന്നത്. പത്തായപ്പുരയിൽ കെട്ടിയാടുന്ന തെയ്യ ങ്ങൾ ഏച്ചിക്കാനം തറവാടിന് കോയ്മയാക്കി വിളിച്ചുപറയുന്നത് ചിറക്കരവാണവർ എന്നും ഏച്ചിക്കാനത്തെയും ആയിരത്തോർ യെന്ന് മണിയാണികളെയും തെയ്യം വിളിച്ച് അഭിസംബോധന ചെയ്യുന്നുണ്ട്. ഇതു വെളിവാകുന്നത് ഏച്ചിക്കാനം തറവാട് എന്ന സ്ഥാപനത്തിന്റെ അധികാരപരിധിയുടെ കോയ്മകൾ അനുഷ്ഠാ നങ്ങളിലൂടെ പ്രകടമാകുന്നു എന്നതാണ്.

പറമ്പദേശത്തിൽ മാവിലരുടെയും വേട്ടുവരുടെയും അനുഷ്ഠാ നയിടങ്ങളാണ് പതികൾ. പറമ്പ ദേശത്ത് ഏഴോളം പതികൾ അനുഷ്ഠാനകർമങ്ങൾ ചെയ്യുന്നുണ്ട്. ഇതിൽ പ്രധാനം വേട്ടുവരുടെ മോതിരം പതിയാണ്. വളരെ വിസ്തൃതവും അനുഷ്ഠാനപരമായി പ്രത്യേകത ഉള്ളതുമാണ്. ഒരു തിണകെട്ടി അതിൽ തിരുവായു ധം കൊണ്ടുവെച്ചും തെയ്യം നടത്തുവർ മുതിർച്ച വെച്ച് തെയ്യക്കാ രൻ പ്രാർഥിച്ച് തോറ്റിയെടുത്ത വിശ്വാസം സ്വയം അർപ്പിച്ചും തീർത്തെടുക്കുന്നതാണ്. ഇവിടെ പ്രധാനമായും പൊട്ടൻ തെയ്യം, കരിഞ്ചാമുണ്ഡി, പഞ്ചുരുളി, പറമ്പിൽചാമുണ്ഡി, ഗുളികൻ, കുറത്തി തുടങ്ങിയ തെയ്യക്കോലങ്ങൾ ഇവിടെ കെട്ടിയാടുന്നുണ്ട്. വേട്ടുവർ സമുദായത്തിന്റെ പതിയായ മോതിരം പതിയിൽ തെയ്യം തുടങ്ങു ന്നതിനുമുമ്പ് ആചാരപ്രകാരം പത്തായപ്പുരയിൽ നിന്നു വിളക്കും നിവേദ്യവും കൊണ്ടുവരുന്നതോടെ തെയ്യങ്ങൾ ആരംഭിക്കുകയും ചെയ്യും. ഇവിടെ കെട്ടുന്ന പറമ്പിൽചാമുണ്ഡി തെയ്യക്കോലവുമാ യി പത്തായപ്പുരയുടെ തറയിൽ പോയി അനുഗ്രഹം തേടുകയും അവിടെ കെട്ടിയാടുകയും ചെയ്യുന്നു. തിരിച്ചുവന്ന് മോതിരം പതിയിൽ അനുഗ്രഹം കൊടുക്കുന്നു. ഇതിൽനിന്നും മനസ്സിലാ

കുന്നത് പത്തായപ്പുര തങ്ങളുടെ കോയ്മസ്ഥാനം പത്തായപ്പുരയുടെ തറയിൽ മാത്രമല്ല, മറ്റു കീഴാളജനവിഭാഗങ്ങളുടെ അനുഷ്ഠാനരൂപങ്ങളിൽപ്പോലും അധീശത്വം ഉണ്ടാക്കിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു എന്നാണ്. ഈ തെയ്യങ്ങൾ കെട്ടിയാടുന്നത് മാവിലർ സമുദായത്തിൽപ്പെട്ടവരാണ്.

വടക്കേമലബാറിൽ തറവാടുകൾ പലവിധത്തിൽ തങ്ങളുടെ അധികാരക്കോയ്മ നിലനിർത്തുവാൻ ശ്രമിക്കുന്നു. സമകാലിക സമൂഹത്തിൽ പ്രത്യക്ഷമായോ പരോക്ഷമായോ തറവാടിന്റെ സ്ഥാനപ്പേരുകൾ വിളിക്കുകയോ നേരിട്ട് ഇടപെടുകയോ ചെയ്തുകൊണ്ട് തെയ്യങ്ങളുടെയിടയിൽ ഇന്നും തങ്ങളുടെ സ്ഥാനം പുനരുല്പാദിപ്പിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. ഇതിന് പത്തായപ്പുരകൾ ഒരു ഉപകരണമാകുന്നു.

ഗ്രന്ഥസൂചി

കണ്ണൻ, വൈ.വി., 2014 *തെയ്യങ്ങളും അനുഷ്ഠാനങ്ങളും ഒരു പഠനം*, കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം.

കോടോത്ത്, അജയകുമാർ, 2021 *ഗാന്ധിയൻ കമ്യൂണിസ്റ്റിനൊപ്പം അരനൂറ്റാണ്ട്*, കറന്റ് ബുക്സ്, തൃശ്ശൂർ.

കോമത്ത്, രാജേഷ് 2013 *നാട്ടുദൈവങ്ങൾ സംസാരിച്ചുതുടങ്ങുമ്പോൾ*, മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്.

ഗണേഷ്, കെ. എൻ., 2014 'പ്രാദേശികചരിത്രത്തിന്റെ സാധ്യതകൾ' കെ കെ മുഹമ്മദ്, അബ്ദുൽ സത്താർ (എഡിറ്റർ) *മാപ്പിള കീഴാള പഠനങ്ങൾ*, വചനം ബുക്സ്, കാലിക്കറ്റ്.

നായർ, ബാലകൃഷ്ണൻ, എം., 2018 *നിലേശ്വരം-അള്ളട സ്വരൂപം പെരുക ചരിത്രവും കാസർകോഡിന്റെ തുളുമിശ്രസംസ്കൃതിയും*, എം. ബുക്സ്, നിലേശ്വരം.

പണിക്കർ, കെ. എൻ., 2007 'പ്രദേശം രാഷ്ട്രം ലോകം പ്രാദേശികചരിത്രരചനയ്ക്കൊരാമുഖം', *പ്രദേശം രാഷ്ട്രം ലോകം കടത്തനാടിന്റെ സാഹിത്യപരാമ്പര്യം*, (കടത്തനാട് ജനസംസ്കാര പഠനകേന്ദ്രം), കറന്റ് ബുക്സ്, കോട്ടയം.

മാധവൻ, കെ. 2016 *ഒരു ഗാന്ധിയൻ കമ്യൂണിസ്റ്റിന്റെ ഓർമകൾ*, പ്രഭാത് ബുക്ക് ഹൗസ്, തിരുവനന്തപുരം.

വടക്കിനിയിൽ, ദിനേശൻ, 2014 *അനുഷ്ഠാനം കാലം സമൂഹം*, സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണ സംഘം, കോട്ടയ.

Foucault, Michel, 1994 P*ower Essential works of Foucault 1954-1984* Vol. 3, Penguin, India.

Narayanan, M.T., 2003 *Agrarian relations in late medieval Malabar,* Northern Book Centre, New Delhi.

Taylor, Dianna (Ed.), 2012 *Michel Foucault Key Concepts*, Rawat Publications, Durham.

georgeantonykkd@gmail.com
komathrajesh@gmail.com

ഓർമ്മകളും പ്രദേശചരിത്രനിർമ്മിതിയും

ഡോ. കെ. പി. രാജേഷ്
അസിസ്റ്റന്റ് പ്രൊഫസർ, ചരിത്രവിഭാഗം,
എൻ.എസ്.എസ്. കോളജ് മഞ്ചേരി.

പ്രബന്ധസംഗ്രഹം

വ്യക്തിഗത ഓർമ്മകൾ സാമൂഹ്യ ഓർമ്മകളാണ്. വ്യക്തികൾ സമൂഹത്തേയും, സമൂഹം വ്യക്തികളേയും ഒരുപോലെ രൂപപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. ഇന്നലെകളിലെ ജീവിതാനുഭവങ്ങളും, ഓർമ്മകളിലെ ഇന്നലെകളും, ഇന്നലെകളെക്കുറിച്ചുള്ള കേട്ടറിവുകളും രൂപപ്പെടുത്തുന്ന സമൂഹ്യാവബോധത്തിനകത്താണ് ഓരോ പ്രദേശവും നിലനില്ക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ പ്രദേശചരിത്രപഠനത്തിന് ഓർമ്മകളെ ചരിത്രവല്ക്കരിക്കുന്നതു പരമപ്രധാനമാണ്. ഒരാളുടേയോ, ഒന്നിലധികമാളുകളുടേയോ ഓർമ്മകൾ പ്രദേശചരിത്രത്തിനു തെളിവായി ഉപയോഗിക്കാൻ കഴിയും. ഓർമ്മകളെ പ്രധാന ചരിത്രതെളിവായി പരിഗണിച്ച് ലഭ്യമായ മറ്റു സമകാലിക തെളിവുകളും, ഭൂതകാലത്തെ മറ്റു തെളിവുകളും ഉപോല്ബലകമായി ഉപയോഗിച്ച് ചരിത്രവിശകലനം നടത്താൻ കഴിഞ്ഞേക്കും. ഓർമ്മകളിൽ തെളിയുന്ന ജീവിതപരിസരങ്ങളെ ചരിത്രവല്ക്കരിക്കാനാണ് പ്രദേശചരിത്രകാരർ ശ്രമിക്കുക. അത്തരത്തിൽ കിഴക്കൻ പേരാമ്പ്രപ്രദേശത്ത് 1926-2018 കാലത്ത് ജീവിച്ചിരുന്ന തണ്ടോറമീത്തൽ കല്ല്യാണിയമ്മയുടെ ഓർമ്മകളെ പ്രധാന തെളിവായി പരിഗണിച്ച് മറ്റു തെളിവുകളേയും വിശകലനം ചെയ്ത് എങ്ങനെ കിഴക്കൻ പേരാമ്പ്രയെന്ന പ്രദേശത്തെ രൂപപ്പെടുത്തിയ കാർഷികചരിത്രത്തിന്റെ ഏടുകൾ മറിച്ചുനോക്കാമെന്നാണ് ഈ പ്രബന്ധം പരിശോധിക്കുന്നത്.

സൂത്രവാക്കുകൾ

ഓർമ്മകൾ, പ്രദേശചരിത്രം, വാമൊഴിചരിത്രം, സമൂഹ്യ ഓർമ്മ, കിഴക്കൻ പേരാമ്പ്ര, വയൽകൃഷി, പറമ്പുകൃഷി, മലങ്കൃഷി, അടുമാറി.

ആമുഖം

വ്യക്തിഗത ഓർമ്മകൾ പ്രദേശചരിത്രപഠനത്തിനുതകുന്ന പ്രധാന തെളിവുസമഗ്രിയാണ്. ജീവിതകാലത്ത് കണ്ടതും, കേട്ടതും, അനുഭവിച്ചതുമായ കാര്യങ്ങളാണ് മനുഷ്യരുടെ ഓർമ്മകളിൽ തെളിയുന്നത്. ഒരു വ്യക്തിയുടെ ഓർമ്മകളെന്നത് ആ വ്യക്തി ജീവിക്കുന്ന ചുറ്റുപാടുകളുടെ ഓർമ്മകളുടെ ഭാഗമാണ്. എല്ലാ ഓർമ്മകളും സാമൂഹ്യ ഓർമ്മകളാണ്. കുട്ടിക്കാലം മുതൽ വാർദ്ധക്യകാലം വരേയുള്ള ഓർമ്മകൾ ഒരാളുടെ ഓർമ്മയിൽ കൃത്യമായി ഉണ്ടാകണമെന്നില്ല. മിക്ക ഓർമ്മകളും തെരഞ്ഞെടുക്കപ്പെട്ട ഓർമ്മകളായിരിക്കും. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഒരേ പ്രദേശത്ത് ജീവിച്ചുപോരുന്ന വ്യകതികളുടെ ഓർമ്മകളിൽ വ്യത്യാസമുണ്ടാകും. ഓരോ വ്യക്തിയും ഇടപെടുന്ന തലങ്ങൾ, ചെയ്യുന്ന ജോലികൾ, ജാതി-മത പശ്ചാത്തലം, അധിവസിക്കുന്ന ഭൂപ്രകൃതി-ജൈവ പാരിസ്ഥിതിക ചുറ്റുപാടുകൾ, കാലാവസ്ഥ എന്നിങ്ങനെ പല കാര്യങ്ങൾ ഓർമ്മകളെ ചിട്ടപ്പെടുത്തുന്നതിൽ പങ്കുവഹിക്കുന്നുണ്ട്. ഓർമ്മകൾക്ക് ലിംഗവ്യത്യാസവുമുണ്ട്. സ്ത്രീകളുടെ ഓർമ്മകളിൽ വൈയക്തികാംശത്തിന്റെ ആധിക്യം കുറവായിരിക്കും. ഇവരുടെ ഓർമ്മകൾ ഗാർഹികവും -സമൂഹികവുമായ വ്യവഹാരതലങ്ങൾ കൂടുതലാവാം. 'ഞാൻ' എന്ന വ്യക്തിഗത അംശം സ്ത്രീകളുടെ ഓർമ്മകളിൽ കുറവായിരിക്കാം. ഒരാളുടെ ജീവിതപരിസരത്തുനിന്നുള്ളതും അയാൾക്ക് മുമ്പത്തെ തലമുറകളിൽ നിന്ന് കൈമാറിവന്നതുമായ ഓർമ്മകൾ ലഭിച്ചേക്കാം. അത്തരത്തിൽ ഏതാണ്ട് രണ്ടോ മൂന്നോ, അതിലേറെയോ തലമുറകളിലെ ഓർമ്മകൾ വീണ്ടെടുക്കാൻ ചരിത്രാന്വേഷകർക്ക് ഒരുപക്ഷേ കഴിഞ്ഞേക്കും.

മനുഷ്യവാസമുണ്ടായിരുന്നതോ ഇന്നും തുടരുന്നതോ ആയ എല്ലാ പ്രദേശങ്ങൾക്കും ചരിത്രമുണ്ട്. എന്നാൽ ആ ചരിത്രം രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ടാകണമെന്നില്ല. രേഖപ്പെടുത്താത്തതു കൊണ്ട് ചരിത്രമില്ലെന്ന് പറയാനും കഴിയില്ല. രേഖപ്പെടുത്താത്ത ചരിത്രങ്ങളെ വീണ്ടെടുക്കുന്നത് അവയെ അടയാളപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്ന തലങ്ങളെ തിരിച്ചറിഞ്ഞ് അവ രേഖപ്പെടുത്തുമ്പോഴാണ്. മനുഷ്യർ പിന്നിട്ട കാലത്തെ പ്രധാനമായും അടയാളപ്പെടുത്തുന്നത് ഓർമ്മകളിലാണ്. മനുഷ്യർ അനുഭവിച്ചറിഞ്ഞതും കേട്ടുകേൾ

വിയുള്ളതുമായ അറിവുകൾ വാമൊഴിയായി തലമുറകളിലേക്ക് കൈമാറ്റപ്പെടുന്നത് ഓർമ്മകളിലൂടെയാണ്. ഇന്നലകളെ എഴുതി രേഖപ്പെടുത്താൻ അക്ഷരജ്ഞാനമില്ലാത്തതോ, അങ്ങനെയൊരു രീതിയില്ലാതിരുന്നതോ ആയ സമൂഹത്തിന്റെ ചരിത്രമെന്നത് വാമൊഴിയായി തലമുറകളിലൂടെ കൈമാറിയ ഭൂതകാല അറിവുകളാണ്. അങ്ങനെയുള്ള സമൂഹങ്ങളുടെ ചരിത്രം വാമൊഴിചരിത്രമാണ്. മനുഷ്യർ ഉപജീവനത്തിനായും നിലനില്പിന്റെ ഭാഗമായും ഇടപെടുന്ന സകലമേഖലകളുമായി ബന്ധപ്പെട്ട അറിവുകളും അനുഭവങ്ങളും മറ്റും തലമുറകളായി കൈമാറിപ്പോരുമ്പോഴാണ് അത് ചരിത്രാവബോധമായി സമൂഹത്തെ മുന്നോട്ടു നയിക്കുന്നത്. മനുഷ്യർ അവർ ജീവിക്കുന്ന ഭൗമപരിതസ്ഥിതിക്കും അവിടത്തെ ആവാസവ്യവസ്ഥകൾക്കും അനുസരിച്ചാണ് അവരുടെ ഉപജീവന-അതിജീവന മാർഗ്ഗങ്ങളെ ചിട്ടപ്പെടുത്തുന്നത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ പിന്നിട്ട കാലത്തെ മനുഷ്യസമൂഹത്തിന്റെ രൂപീകരണ പ്രക്രിയയ്ക്ക് ഏകതാനത ഉണ്ടാവില്ല. വിഭവങ്ങളുടെ സാധ്യതകൾക്കനുസരിച്ച് മനുഷ്യർ അവരുടെ ഉപജീവനമാർഗ്ഗങ്ങളെ ക്രമീകരിച്ചിരുന്നു. പ്രാചീനകാലമനുഷ്യർ വേട്ടയാടിയും പിൽക്കാലജനത കൃഷി ചെയ്തും പിന്നീട് കച്ചവടത്തിലേക്കും മറ്റും മാറിയാണ് സമൂഹം വളർന്നതെന്ന ചരിത്രരചനയിലെ വാർപ്പുമാതൃകകൾ എല്ലാ പ്രദേശത്തേയും പറ്റി പഠിക്കുന്നതിന് സ്വീകരിക്കാൻ കഴിയണമെന്നില്ല. പ്രദേശത്തിന്റെ ഭൂപ്രകൃതി-ജൈവപരിസ്ഥിതികൾക്കനുസരിച്ചാണ് അവിടെ ജീവിക്കുന്ന ജനതയുടെ ജീവിതക്രമം രൂപപ്പെടുന്നത്. തലമുറകളിലൂടെ കൈമാറ്റം ചെയ്യപ്പെടുന്ന ചരിത്രാവബോധം അഥവാ സമൂഹിക അറിവാണ് ഏതൊരു പ്രദേശത്തിന്റേയും സമൂഹഘടനയെ ചിട്ടപ്പെടുത്തുന്നത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ പ്രദേശചരിത്രം വീണ്ടെടുക്കാൻ സഹായകരമാകുന്ന സുപ്രധാന തെളിവാണ് ഓർമ്മകൾ.

ഓർമ്മകളെ ചരിത്രകാരന്റെ തെളിവായി രൂപപ്പെടുത്തുകയാണ് ചരിത്രാന്വേഷകർ ചെയ്യുന്നത്. ചരിത്രാന്വേഷി കണ്ടെത്താത്ത ഓർമ്മകൾ സാമൂഹ്യാവബോധമായി അഥവാ ചരിത്രാവബോധമായി സമൂഹത്തിൽ അദൃശ്യമായി നിലനില്ക്കും. എന്നാൽ ചരിത്രാന്വേഷി ഓർമ്മകളെ വ്യഖ്യാനിച്ച് ഭൂതകാല അറിവായി രേഖപ്പെടുത്തുമ്പോൾ അത് ചരിത്രമായി സ്ഥിരപ്പെ

ടുത്തപ്പെടുകയാണ്. ഓർമ്മകളെ ചരിത്രവല്കരിച്ച് എങ്ങനെ ഒരു പ്രദേശത്തിന്റെ ഇന്നലെകളിലേക്ക് അറിവുപകരാം എന്നാണ് ഈ പ്രബന്ധം ചർച്ചചെയ്യുന്നത്. 1970-കൾ വരെ മലയിലും, പറമ്പിലും, വയലിലും കൃഷിചെയ്യും കാടുകളിൽ നിന്ന് വിഭവശേഖരണവും മൃഗവേട്ടയും ഉല്പന്നങ്ങളുടെ കൊടുക്കൽ വാങ്ങലുകളും സജീവമായി നടന്നിരുന്ന സമൂഹ്യ ഓർമ്മകളുടെ ഒരംശം പേറി ജീവിച്ചിരുന്ന തണ്ടോറമീത്തൽ കല്ല്യാണിയമ്മയുടെ (കൂത്താളി പഞ്ചായത്ത്, കൊയിലാണ്ടി താലൂക്ക്, കോഴിക്കോട് ജില്ല) ഓർമ്മകളിലൂന്നി കിഴക്കൻ പേരാമ്പ്ര എന്ന മലയോരഗ്രാമത്തിന്റെ ചരിത്രത്തിലേക്ക് ഒന്ന് വിരൽ ചൂണ്ടാനാണിവിടെ ശ്രമിക്കുന്നത്. കല്ല്യാണിയമ്മയുടെ ഓർമ്മകളെ അവർ ജീവിച്ചിരുന്ന പ്രദേശത്തുനിന്ന് ലഭ്യമായ, അവർക്ക് സമകാലികവും മുമ്പുണ്ടായിരുന്നതുമായ തെളിവുകളെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തി വിശകലനം ചെയ്യാനാണ് ശ്രമിക്കുന്നത്. ഈ പ്രദേശത്ത് ജീവിച്ചിരുന്നതും ജീവിക്കുന്നതുമായ ഒന്നിൽ കൂടുതൽ ആളുകളുടെ (എടത്തിൽ കുഞ്ഞിക്കേളപ്പൻ നമ്പ്യാർ, മാണിക്കത്തുകണ്ടി ലക്ഷ്മിയമ്മ, ചെങ്കരക്കൽ കുഞ്ഞികൃഷ്ണൻ, തെയ്യത്താങ്കണ്ടി ശാന്ത തുടങ്ങി നിരവധി പ്രദേശത്തുകാർ) ഓർമ്മകളും, കൊളോണിയൽ സെറ്റിൽമെന്റ് റജിസ്റ്റർ, വടക്കൻ മലബാറിലെ ചില ലിഖിതങ്ങൾ, കല്ല്യാണിയമ്മയുടെ പ്രദേശത്തു നിന്നും കണ്ടെത്തിയ പുരാവസ്തുക്കൾ തുടങ്ങിയവയും അവലംബമാക്കി കിഴക്കൻ പേരാമ്പ്രദേശത്തിന്റെ പിന്നിട്ട കാലത്തേക്ക് ഒന്നു നോക്കാനാണ് ശ്രമിക്കുന്നത്. കല്ല്യാണിയമ്മയേയും അവരെപ്പോലുള്ള അറിയപ്പെടാത്തതും എന്നാൽ പ്രദേശത്തുപീകരണചരിത്രത്തിൽ രേഖപ്പെടുത്തപ്പെടേണ്ടവരുമായ മറ്റ് ആളുകളേയും അടയാളപ്പെടുത്തുന്നതോടൊപ്പം പ്രദേശപഠനത്തിന് സ്വീകരിക്കാവുന്ന ഒരു രീതീശാസ്ത്രസമീപനത്തെ മുന്നോട്ടുവെയ്ക്കാനും ഈ ലേഖനം ശ്രമിക്കുന്നുണ്ട്.

വ്യക്തിഗത ഓർമ്മകൾ സമൂഹ ഓർമ്മയാകുന്നു

കല്ല്യാണിയമ്മയുടെ ഓർമ്മകൾ അവർ ജീവിച്ചിരുന്ന കിഴക്കൻപേരാമ്പ്രയുടെ ഒരു നൂറ്റാണ്ടിലേറെ കാലത്തെ ചരിത്രം പേറുന്നുണ്ട്. ആരാണ് കല്ല്യാണിയമ്മ? സ്വാതന്ത്ര്യസമര സേനാനിയോ, കർഷകസമരങ്ങളിലോ, സ്ത്രീ മുന്നേറ്റ ചരിത്രങ്ങ

ളിലെ നായികയോ, സാഹിത്യ-ശാസ്ത്ര പ്രതിഭയോ അങ്ങനെ സമൂഹത്തിൽ 'കീർത്തികേട്ട' ഒരു അസാമാന്യ വ്യക്തിത്വമോ ആയിരുന്നില്ല കല്ല്യാണിയമ്മ. ഇങ്ങനെയുള്ളവർക്ക് മാത്രമേ ചരിത്രത്തിൽ ഇടം കിട്ടേണ്ടതുള്ളൂ എന്ന് കരുതുന്ന ഒരു അക്കാദമികസമൂഹം ഇന്നും വേരറ്റുപോകാതെ നിലനിൽക്കുന്നുണ്ടാകുമോ എന്ന സന്ദേഹത്തിലാണ് ഇങ്ങനെയൊരു ആമുഖം കല്ല്യാണിയമ്മക്ക് നല്കേണ്ടിവരുന്നത്. ഏതാണ്ട് ഒരു നൂറ്റാണ്ടുകാലം തണ്ടോറപ്പാറയെന്ന ഒരു കൊച്ചുഗ്രാമത്തിൽ ജീവിച്ച് തൊണ്ണൂറ്റിരണ്ടാമത്തെ വയസ്സിൽ മരണമടഞ്ഞ ഒരു കർഷകസ്ത്രീയായിരുന്ന കല്ല്യാണിയമ്മ (1926 -2018). തന്നെപ്പോലെ വയലിലും പറമ്പിലും, പാടത്തും മറ്റും പണിയെടുത്ത് ജീവിച്ചിരുന്ന അസംഖ്യം കർഷക തൊഴിലാളികളുടെ പ്രതിനിധി. ജന്മി കുടിയാൻ ബന്ധങ്ങൾ ശക്തമായി നിലനിന്നിരുന്ന കാലത്ത് കുറുമ്പ്രനാട് താലൂക്കിലെ പേരാമ്പ്രദേശത്ത് പയ്യോർമലയിൽപ്പെട്ട അവിഞ്ഞാട്ട് മൂപ്പിൽനായരുടെ ഉടമസ്ഥാവകാശത്തിൻ കീഴിലുള്ള ഭൂമിയിലെ കുടികിടപ്പുകാരായ എടത്തിൽ കേളുനമ്പ്യാരുടെയും കുഞ്ഞിമാധവിയമ്മയുടേയും മകളായിരുന്ന കല്ല്യാണിയമ്മ. ജനനം എന്നാണെന്ന് തീർച്ചയില്ല. അക്കാലത്ത് ജാതകമെഴുത്ത് കല്ല്യാണിയമ്മയുടെ കുടുംബത്തിൽ പ്രചാരത്തിലുണ്ടെങ്കിലും ഇന്നത് ലഭ്യവുമല്ല. മീനം 6-നാണത്രേ കല്ല്യാണിയമ്മ ജനിച്ചത്. ഏത് വർഷമെന്ന് നിശ്ചയമില്ല. വയസ്സ് ചോദിച്ചാൽ കല്ല്യാണിയമ്മ പറയുന്നത് ഇങ്ങനെയായിരുന്നു, അനുജത്തി ലക്ഷ്മിയേക്കാൾ 6 വയസിന് മൂത്തത്, അനുജൻ കുഞ്ഞിക്കേളപ്പൻ ലക്ഷ്മിയേക്കാൾ 7 വയസിന് ഇളയത്. ഈ കുഞ്ഞിക്കേളപ്പൻ സർക്കാർ സർവ്വീസിൽ നിന്ന് 1994 മെയ് മാസത്തിൽ 55-മത്തെ വയസിൽ റിട്ടയർ ചെയ്തു. അതായത് കുഞ്ഞിക്കേളപ്പന്റെ ജനനം 1939-മെയ് മാസം. അങ്ങനെയെങ്കിൽ കല്ല്യാണിയമ്മയും കുഞ്ഞിക്കേളപ്പനും തമ്മിൽ 13 വയസിന്റെ വ്യത്യാസം. അതായത് 1926- മീനം 6-ന് കല്ല്യാണിയമ്മ ജനിച്ചുവെന്ന് കണക്കാക്കാം. ഇങ്ങനെ പിന്നിട്ട സമൂഹം കാലത്തെ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നത് പലതരത്തിലായിരുന്നു. സഹോദരങ്ങളെ, ഭൂപ്രമാണിമാരെ, നാടു-ദേശവാഴികളെ, സംഭവങ്ങളെ, പ്രകൃതിക്ഷോഭത്തെ, എന്നിങ്ങനെ മനുഷ്യർക്ക് അനുഭവഭേദ്യമായ കാര്യങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തി

തങ്ങളുടെ ജീവിതത്തിൽ നടന്ന കാര്യങ്ങളെ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നത്. കല്ല്യാണിയമ്മ തന്റെ മക്കളെ പ്രസവിച്ച കാലത്തെ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നതിങ്ങനെയാണ് 'തണ്ടോറ ആയ്യാരെ (ഹാജ്യാർ) മൂന്നാമത്തെ കൊയിലിന്[1] തേങ്ങ പറിച്ച അന്നാണ് കുഞ്ഞിമാതേയീന പെറ്റത്' തണ്ടോറ ഹാജ്യാരുടെ സ്ഥലത്തിന് മുകൾഭാഗത്ത് താമസിക്കുന്ന കല്ല്യാണിയമ്മയും ഭർത്താവ് കുഞ്ഞിക്കണ്ണൻ നായരും ഹാജ്യാരുടെ വയലിലെ പണിക്കാരാണ്. തങ്ങളുടെ ഉപജീവനം ഹാജ്യാരെ ആശ്രയിച്ചാകയാൽ അവിടത്തെ കാര്യങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തി ജീവിതത്തെ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നു. ഈ രീതി കേരളത്തിൽ പലയിടങ്ങളിലും മനുഷ്യസമൂഹം അവലംബിച്ചിരുന്ന കാലബോധങ്ങൾ ആയിരുന്നു. ഖിലാഫത്തിന്റന്നേക്ക് (1921) ഇര്യ കൊല്ലം, പുതുവൈപ്പിന്റന്നേക്ക് (1341) ഇര്യ, എന്നിങ്ങനെ പലതരത്തിൽ കാലത്തെ സമൂഹം അടയാളപ്പെടുത്തിയിരുന്നു. രണ്ടാം ചേരരാജാക്കന്മാരുടെ ലിഖിതങ്ങളിലിൽ ഭരണവർഷം പറയുന്ന രീതി കാണാം. സ്വസ്തി കൊത്താണ ഇരവിക്കുത്തൻ പല നൂറായിരത്താണ്ടുമ് മുകുത ലൈച്ചിറന്തടിപ്പുത്താളാനിന്റയാണ്ടുൾച്ചെല്ലാനിന്റയാണ്ടെത്തു (തരിസ്സാപ്പള്ളി ലിഖിതം സി. ഇ. 849, സ്വസ്തി രാജാവ് സ്ഥാണു രവി പല നൂറായിരം വർഷം ശത്രുക്കളെ എതിർത്തു കീഴ്പ്പെടുത്തി ഭരിക്കാനുള്ള വർഷങ്ങളിൽ പോയവർഷം അഞ്ച്), സ്വസ്തി ശ്രീ കോകോതെ ഇരവിക്കുച്ചെല്ലാനിന്റയാണ്ട് പതിനെഞ്ചു (ചോക്കൂർ ലിഖിതം സി. ഇ. 898. സ്വസ്തിശ്രീ രാജാവ് കോതരവിയുടെ ഭരണവർഷം പതിനഞ്ച്) എന്നിങ്ങനെ കാലം അടയാളപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നു. ഇത്തരം കാലസങ്കല്പങ്ങളുടെ തുടർച്ചയാണ് കല്ല്യാണിയമ്മയുടെ ഓർമ്മകളിലെ കാലബോധവും. തണ്ടോറ ഹാജ്യാർ ആണ് കല്ല്യാണിയമ്മയുടെ നിത്യ ഉപജീവനം സാധ്യമാക്കിയിരുന്നത് എന്നതിനാൽ അവരുടെ ജീവിതക്രമം ഹാജ്യാരുടെ പറമ്പിലും വയലിലും നടന്ന കാർഷികപ്രക്രി

1. നാല്പത്തു ദിവസം കഴിയുമ്പോഴാണ് തേങ്ങ പറിക്കുക. ഓരോ നാല്പത്തു ദിവസങ്ങൾക്കു ഒരു "കൊയിൽ" എന്നാണ് വടക്കൻ മലബാറിൽ ചിലയിടങ്ങളിൽ പറഞ്ഞിരുന്നത്. ഇത്തരം പ്രയോഗങ്ങൾ പ്രാദേശികതലത്തിൽ അന്വേഷിക്കേണ്ടതുണ്ട്.

യകളുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തിയണ് ആ സമൂഹം ഉൾക്കൊണ്ടത് എന്ന് ചുരുക്കം.

നമ്പിയാർ എന്ന സവർണ്ണജാതിയിലാണ് ജനനമെങ്കിലും ജീവിതപരിസരം അടിയാളർക്ക് ഒപ്പമായിരുന്നു. ഒരുമിച്ച് പണിക്കിറങ്ങിയ ഇവർക്ക് പാടത്ത് തൊട്ടുകൂടായ്മയില്ലെങ്കിലും ഭക്ഷണം രണ്ട് പന്തിയിലായിരുന്നു. വൈകീട്ട് പണികഴിഞ്ഞ് പുരയിൽ കയറും മുമ്പ് കുളിക്കുകയും വേണമായിരുന്നു. സ്വാതന്ത്ര്യ ലബ്ധിക്കുമുമ്പുള്ള ജാതി-ഫ്യൂഡൽ സമൂഹ ശ്രേണി ബന്ധത്തെ ക്രമപ്പെടുത്തിയ ശുദ്ധാശുദ്ധ സങ്കല്പബോധത്തിനകത്തുതന്നെ കല്ല്യാണിയമ്മ തന്റെ ജീവിതത്തേയും നിലനിർത്തിയത് പണികഴിഞ്ഞു തോട്ടിലുള്ള കുളിയിലൂടെ ആയിരുന്നു എന്ന് കാണാം. എങ്കിലും ജാതീയതയുടെ മാറിവന്ന മാനങ്ങളെ ഉൾക്കൊള്ളാൻ കല്ല്യാണിയമ്മക്ക് കഴിഞ്ഞിരുന്നു. ജനാധിപത്യപൂർവ്വ സമൂഹത്തിലെ തൊടീലും തീണ്ടലും ഇന്നും കരുതിപ്പോരുന്ന പഴയതലമുറയിലെ ഒരു വേറിട്ട വ്യക്തിത്വമായിരുന്നു കല്ല്യാണിയമ്മ. പുരോഗമന ആശയങ്ങളെ സ്വീകരിച്ച് പ്രാകൃതമെന്ന് സമൂഹം കരുതുന്നവയെ തള്ളിക്കളയാനുള്ള നിലപാട് കല്ല്യാണിയമ്മക്ക് ഉണ്ടായിരുന്നു. അതുകൊണ്ടാണ് കല്ല്യാണിയമ്മ ജീവിച്ചിരുന്ന പ്രദേശത്തെ സമൂഹം ഇന്നും മനസുകൊണ്ട് ഇത്തിരിയെങ്കിലും അകലം കല്പിക്കുന്ന പുലയവിഭാഗക്കാർക്ക് പ്രിയപ്പെട്ട വല്ല്യമ്മയായതും, അവരുടെ മക്കൾക്ക് തൊട്ടതലോടാനും മുത്തംവെയ്ക്കാനും കഴിഞ്ഞിരുന്ന മുത്തശ്ശിയായതും. ജാതിയാണോ അതല്ല ഒരാളുടെ ജീവിതപരിസരമാണോ മനുഷ്യനെ സവർണ്ണനും അവർണ്ണനുമാക്കിയതെന്ന് കല്ല്യാണിയമ്മയുടെ ജീവിതം നമ്മോടു ചോദിക്കുന്നുണ്ട്. നമ്പിയാർ ആയതുകൊണ്ടുമാത്രം കല്ല്യാണിയമ്മ സവർണ്ണയാകുന്നില്ല. ഫ്യൂഡൽ കാലത്ത് ജാതീയമായ ഉയർന്ന പരിഗണന ലഭിച്ചിരുന്നെങ്കിലും ജീവിതപരിസരമെന്ന യാഥാർത്ഥ്യത്തിന് മുന്നിൽ അവർ അവർണ്ണർക്കൊപ്പമായിരുന്നു. അതുകൊണ്ടാണ് ഫ്യൂഡൽ കാലത്തിന് ശേഷം സവർണ്ണജീവിതപരിഗണനകൾ അവരെ വിട്ടുപോകുന്നത്. ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണകാലത്ത് ജാതിയെ ഫ്യൂഡൽ ശ്രേണിയനുസരിച്ച് മേൽ-കീഴ് അടിസ്ഥാനത്തിൽ രേഖപ്പെടുത്തിയതുകൊണ്ടല്ലേ അടിയാളജീവിതപരിസരത്തുനിന്നുള്ള കല്ല്യാണിയമ്മയും

സവർണ്ണജാതിയിലായത് എന്ന ചോദ്യവും കല്ല്യാണിയമ്മയുടെ ജീവിതം ഉന്നയിക്കുന്നുണ്ട്. മറ്റൊരർത്ഥത്തിൽ ബ്രിട്ടീഷുകാർ അങ്ങനെ ചെയ്തില്ലായിരുന്നെങ്കിലും ജാതി രേഖപ്പെടുത്തേണ്ട ആവശ്യം ഒരാളുടെ ജീവിതത്തിൽ ഉണ്ടായിരുന്നില്ലെങ്കിലും ഇന്നത്തെ സമൂഹം മറ്റൊന്നായേനെയെന്ന അനുമാനവും കല്ല്യാണിയമ്മയുടെ ജീവിതം നമ്മെ ഓർമ്മിപ്പിക്കുന്നു. മാത്രമല്ല സാമ്പത്തികപരാധീനത കാരണം കല്ല്യാണിയമ്മക്കും അനുജത്തി ലക്ഷ്മിയമ്മക്കും ശേഷം ഒരു പെൺകുട്ടിക്ക് തെരണ്ടുകല്ല്യാണവും, താലികെട്ടുകല്ല്യാണവും നടത്താതെ ഫ്യൂഡൽ കാലത്തെ ആചാരം ലംഘിച്ച ഒരു കുടുംബപശ്ചാത്തലം കല്ല്യാണിയമ്മക്ക് ഉണ്ടായിരുന്നു. കേരളനവോത്ഥാനത്തെക്കുറിച്ച് കേട്ട കേൾവിയില്ലാത്തവരായിരുന്ന കല്ല്യാണിയമ്മ എന്നതും ശ്രദ്ധേയമാണ്. ജനാധിപത്യ നിയമം മൂലം ഫ്യൂഡൽ സമൂഹം അവസാനിച്ചിട്ടും സമൂഹത്തിൽ ഇന്നും ആചരിച്ചുപോന്ന പല ഫ്യൂഡൽ ആചാരങ്ങളേയും കല്ല്യാണിയമ്മ തന്റെ ജീവിതപരിസരത്തു നിന്നും മാറ്റിനിർത്തിയിരുന്നു. അതിലൊന്നായിരുന്ന സ്ത്രീകളുടെ ആർത്തവകാല പൊരതൊട്ടു കൂടായ്മയെന്ന ദുരാചാരം. ജന്മിത്ത-ഫ്യൂഡൽ സമൂഹ്യാന്തരീക്ഷത്തിന് വിള്ളൽ വന്ന കാലത്തുതന്നെ ഫ്യൂഡൽ ആചാരങ്ങളെ തള്ളിക്കളഞ്ഞ ഒരു ജനതയെ കല്ല്യാണിയമ്മ പ്രതിനിധീകരിക്കുന്നുണ്ട്. വ്യക്തികളുടെ ജീവിതാനുഭവങ്ങളെ സൂക്ഷ്മമായി വിലയിരുത്തി സമൂഹമാറ്റങ്ങളെ മനസിലാക്കേണ്ടുന്നതിന്റെ ആവശ്യകതയിലേക്കാണ് കല്ല്യാണിയമ്മയുടെ ഓർമ്മകൾ നമ്മെ നയിക്കുന്നത്.

മരണംവരേയും മാറുമറയ്ക്കാതെ മേല്മുണ്ട് മാത്രം ധരിച്ച് ജീവിച്ച ഇവർക്ക് റൗക്കയെക്കുറിച്ച് അറിവില്ലാത്തതല്ല. മാറുമറയ്ക്കാത്ത അവസ്ഥ അവരെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ഒരു പ്രശ്നമായി തോന്നാത്തതിനാൽ റൗക്ക ധരിച്ചില്ല എന്നു മാത്രം. സുഖപ്രദമല്ലാത്തതുകൊണ്ട് വേണ്ടെന്ന് വെച്ചതാണ്. മാറുമറയ്ക്കാൻ വേണ്ടി ഒരു ജനത തെരുവിലിറങ്ങി പ്രക്ഷോഭം നയിച്ചത് കല്ല്യാണിയമ്മയും അവരുടെ അനിയത്തി ലക്ഷ്മിയമ്മയും അറിഞ്ഞിട്ടേയില്ല.

കല്ല്യാണിയമ്മയുടെ വ്യവഹാരതലമെന്നത് അവർ കാൽനടയായി നടന്ന പ്രദേശങ്ങളാണ്. തണ്ടോറപ്പാറ മുതൽ ഇന്നത്തെ പേരാമ്പ്ര എസ്റ്റേറ്റ് വരെ ഏതാണ്ട് പതിനഞ്ച് കിലോമീറ്റർ ചു

റ്റളവ് കല്ല്യാണിയമ്മ നിത്യവൃത്തിയുടെ ഭാഗമായി നടന്നുതീർത്ത സ്ഥലങ്ങളാണ്. ഓർമ്മവച്ചനാളുമുതൽ 2018-ൽ മരിക്കുന്നതുവരെയുള്ള കാലങ്ങളിലെ താൻ ഇടപെട്ടതലങ്ങളിലെ ഓർമ്മകളെല്ലാം കല്ല്യാണിയമ്മയുടെ മനസ്സിൽ തെളിഞ്ഞിരുന്നു. കല്ല്യാണിയമ്മയുടെ ഓർമ്മകൾ അവർക്ക് ചുറ്റുമുണ്ടായിരുന്ന സമൂഹത്തിന്റെ ഇന്നലെകളെക്കുറിച്ച് നിരവധി സൂചനകൾ നല്കുന്നുണ്ട്. ജനനം മുതൽ മനുഷ്യരുടെ വളർച്ചയുടെ ഓരോ ഘട്ടങ്ങളിലും ചടങ്ങുകളുടെ ആൺ-പെൺ തിരിച്ചുള്ള വിവരണം, വിദ്യാഭ്യാസകാലം, പൂടമുറി, ഗർഭകാലം, പ്രസവം, ഉപജീവനമാർഗ്ഗങ്ങൾ, മരണം എന്നിങ്ങനെ പലമേഖലകളിലായുള്ള മനുഷ്യരുടെ ജീവിതപരിസരങ്ങളിലേക്കാണ് കല്ല്യാണിയമ്മയുടെ ഓർമ്മകൾ നമ്മെ നയിക്കുന്നത്.കല്ല്യാണിയമ്മയുടെ ഓർമ്മകൾ മുഴുവനായി ഇവിടെ ചർച്ചചെയ്യുന്നില്ല. കാർഷികവൃത്തിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ഓർമ്മകൾ മാത്രമാണ് ഇവിടെ ചർച്ച ചെയ്യുന്നത്.

കൊളോണിയൽ കാലത്തെ കുന്ദ്രനാട് താലൂക്കിൽപെട്ട പേരാമ്പ്രദേശത്തിന്റെ പൂർവ്വ - ഉത്തര കൊളോണിയൽ കാലത്തെ കാർഷികചരിത്രമാണ് കല്ല്യാണിയമ്മയുടെയും കൂട്ടുകാരുടേയും ഓർമ്മകളിൽ തെളിയുന്നത്. ഇടവഴികൾ, പാടങ്ങൾ, പറമ്പുകൾ, കുന്നുകൾ എന്നിവ താണ്ടി പാട്ടുംപാടി കൂട്ടുകാർക്കൊത്ത് നിരനിരയായി കൃഷിപ്പണിയ്ക്ക് പോയിരുന്ന ദിനങ്ങളിലെ ഓരോ ഏടുകളും കൃത്യമായി ഇവരുടെ ഓർമ്മകളിൽ തെളിയുന്നു. ഇരുപതു വർഷങ്ങൾക്കുമുമ്പുള്ള പ്രദേശഭ്രപ്രകൃതി മാത്രമേ കല്ല്യാണിയമ്മയുടെ ഓർമ്മയിലുണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ. 1990-കൾക്കു ശേഷം കല്ല്യാണിയമ്മ പുറത്ത് പണികൾക്കൊന്നും പോയിരുന്നില്ല. അക്കാലം വരേയുള്ള പ്രദേശ ഭ്രപ്രകൃതി കൃത്യമായി ഇവരുടെ ഓർമ്മകളിൽ തെളിഞ്ഞിരുന്നു. കല്ല്യാണിയമ്മ പറയുന്ന നെൽപാടങ്ങളും ഇടവഴികളും ആൾപാർപ്പില്ലാതെ കാടുപിടിച്ച് കിടന്നിരുന്ന കുന്നുകളും ഇന്നില്ല. പലതിന്റേയും പേരുപോലും അവശേഷിക്കുന്നില്ല. എടപ്പിരിയത്ത് വയൽ ഇപ്പോഴുമുണ്ടെന്നാണ് കല്ല്യാണിയമ്മ കരുതിയിരുന്നത്. അതിന്ന് കനാൽ അക്വഡേയ്റ്റിനോട് ചേർന്നുള്ള ഒരു മൈതാനമായെന്ന് അവർ അറിഞ്ഞിട്ടില്ലായിരുന്നു. പാടങ്ങൾ മിക്കതും നികത്തി. ശേഷിച്ചവയിൽ കൃഷിയുമില്ല. ഒരു നൂറ്റാണ്ടുകാലത്തെ

കിഴക്കൻ പേരാമ്പ്രപ്രദേശത്തെ കാർഷികവൃത്തിയെ കുറിക്കുന്ന സാമൂഹ്യ ഓർമ്മകളുടെ ഭാഗമായാണ് കല്ല്യാണിയമ്മയുടെ ഓർമ്മകൾ ഇവിടെ പരിഗണിക്കുന്നത്.

കൃഷി ഓർമ്മകൾ

കൃഷിയുടെ രീതികളെപ്പറ്റിയുള്ള കല്ല്യാണിയമ്മയുടെ ഓർമ്മകൾ കാര്യമാത്ര പ്രസക്തിയുള്ളതാണ്. പ്രദേശങ്ങളുടെ ചരിത്രപരമായ രൂപീകരണ പ്രക്രിയ തിരയുന്ന ഒരാൾക്ക് ഈ ഓർമ്മകൾ വഴികാട്ടിയാണ്. ഉത്തരമലബാറിന്റെ ഏതാണ്ട് എല്ലാ ഭാഗങ്ങളിലും വയലിലും പറമ്പിലും മലയിലും കൃഷിചെയ്ത പോന്നിരുന്നു. ഇത്തരം കൃഷിരീതികളുമായി ബന്ധപ്പെട്ട അറിവുകൾ വേണ്ടത്ര ശേഖരിക്കപ്പെടാത്തവയും എന്നാൽ അത്യന്തം പഠിക്കപ്പെടേണ്ടതുമായ ഒരു മേഖലയാണ്. ഇവയെക്കുറിച്ച് അറിയുന്നതാവട്ടെ ഇന്നവശേഷിക്കുന്ന പഴയകാല തലമുറയ്ക്ക് മാത്രം.

കല്ല്യാണിയമ്മയുടെ ഭ്രപ്രദേശമായ കിഴക്കൻ പേരാമ്പ്രയിൽ 20-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആരംഭത്തിലുണ്ടായിരുന്ന ഭ്രവിതരണത്തെ കാണിക്കുന്ന പട്ടികയാണ് ചുവടെ കൊടുത്തിട്ടുള്ളത്. ഏക്കർ/സെന്റ് ക്രമത്തിൽ ആകെ വയലിന്റേയും പറമ്പിന്റേയും, ആൾതാമസമുണ്ടായിരുന്നതും ഇല്ലാത്തതുമായ പറമ്പ്/കുന്ന് പ്രദേശങ്ങളേയും കാണിച്ചിരിക്കുന്നു.

വയൽ, പറമ്പ് ആൾതാമസമുള്ള പറമ്പ് ആൾപാർപ്പില്ലാത്ത പ്രദേശം 174.39 118.87 51.42 1949.95. ആകെ ഭ്രമി 2294 ഏക്കർ 63 സെന്റ്. പേരാമ്പ്ര ദേശം- ഭ്രവിതരണക്രമം.
(ഉറവിടം: ഡിസ്ട്രിപ്റ്റീവ് മെമ്മെയർ ഓഫ് പേരാമ്പ്ര ദേശം നമ്പർ: 194, സെറ്റിൽമെന്റ് റജിസ്റ്റർ, കുറുമ്പ്രനാട് താലൂക്ക്, 1903, കാലിക്കറ്റ് ആർക്കൈവ്സിൽ നിന്ന്)

ആകെ ഭ്രമിയിൽ വയൽ കൃഷി ഉണ്ടായിരുന്നത് 174/39 ഏക്കർ/സെന്റ് ഭ്രമിയിൽ മാത്രമായിരുന്നു. അതായത് 7.60 ശതമാനം. പറമ്പ് കൃഷി 5 ശതമാനം. പറമ്പിനെ ഉൽപാദനത്തിന്റെ മേന്മയനുസരിച്ച് നല്ലത്, സാധാരണ, അൽപം മോശം, മോശം, തീരെ മോശം എന്നിങ്ങനെ വീണ്ടും തിരിച്ചിരുന്നു. ആകെ പറമ്പിൽ ഏതാണ്ട് 70 ശതമാനവും തീരെ മോശം പറമ്പായിരുന്നു. ഇതിൽ വെറും 2.2 ശതമാനം പറമ്പുകളിൽ മാത്രമേ

ആൾത്താമസമുണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ. പേരാമ്പ്രദേശത്തെ ആകെ ഭൂമിയുടെ 85 ശതമാനവും ആൾപെരുമാറ്റമില്ലാത്ത കാടുപിടിച്ച കുന്നിൻപുറങ്ങളായിരുന്നു. കുന്നുകളാൽ ചുറ്റപ്പെട്ടു കിടക്കുന്ന ഒരു പ്രദേശമാണിത്. കുന്നുകളുടെ ചെരിവുകളിലുള്ള പറമ്പുകളും അതിനോടു ചേർന്നു വീതികുറഞ്ഞ് നീണ്ടുകിടക്കുന്ന പാടങ്ങളുമുള്ള ഒരു ഭൂപ്രദേശമാണിത്. വയലുകളുടെ നാലതിരുകളും പറമ്പുകളായിരുന്നു. മഴക്കാലത്തെ ആശ്രയിച്ച് നില്ക്കുന്ന തോടുകൾ വയലുകളുടെ നീളം കുടിയ ഇരു വശങ്ങളിലൂടെയുമായി ഒഴുകുന്നു. മുഞ്ഞാറച്ചാലിൽ നിന്ന് തുടങ്ങുന്ന തോട്, പടിഞ്ഞാറേ പറമ്പിൽ നിന്നു തുടങ്ങുന്ന തോടും എടത്തുംതാഴ, തൊള്ളറ, വളക്കണ്ടം, തണ്ടോറത്താഴനിലം എന്നീ വയലുകളുടെ പടിഞ്ഞാറും കിഴക്കും അതിരുകളിലൂടെ ഒഴുകുന്നു. ഈ വയലുകളുടെ പടിഞ്ഞാറേ കരയിലുള്ള പറമ്പിലാണ് കല്ല്യാണിയമ്മ താമസിച്ചിരുന്നത്. ചുരുക്കത്തിൽ ഉപജീനത്തിനായി വയലുകളിലെ കൃഷി മാത്രം മതിയാകുമായിരുന്നില്ല. പറമ്പിലെ കൃഷിയും അപര്യാപ്തമായിരുന്നു എന്നുകാണാം. പിന്നെ കുന്നുകളിലെ വിഭവങ്ങളേയും അക്കാലത്തെ ജനത ആശ്രയിച്ചിരുന്നു. കുന്നുകളിൽ കാട് വെട്ടിക്കരിച്ച് കൃഷിയും നടത്തിയിരുന്നു. ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആദ്യത്തിലെ സെറ്റിൽമെന്റ് റജിസ്റ്ററിലെ ഭൂവിതരണ പ്രമാണം നല്കുന്ന സൂചനകളെ സാധൂകരിക്കുന്ന തെളിവുകളാണ് കല്ല്യാണിയമ്മയുടെ കാർഷിക അറിവുകൾ.

മൂന്നുതരം കൃഷികളും അതുമായിബന്ധപ്പെട്ട ആചാരങ്ങളും കല്ല്യാണിയമ്മയുടെ ഓർമ്മകളിലുണ്ട്. വയൽ കൃഷി, പറമ്പ് കൃഷി, മലങ്കൃഷി (മലയിലെ കൃഷി) എന്നിവയാണവ.

വയൽ കൃഷി

കൂടുതൽ ശ്രദ്ധയും കായികാദ്ധ്വാനവും വയലിലെ നെൽകൃഷിക്ക് വേണം. ഞാറ്റുവേലക്രമങ്ങളെയും, കൃഷി നടത്തുന്ന രീതികളെയും പറ്റിയുള്ള അറിവും വിതയ്ക്കാൻ വേണ്ട വിത്തിനങ്ങളും, പണിക്കുട്ടങ്ങളും ഉള്ളവർക്ക് മാത്രമെ വയലിലെ കൃഷി വഴങ്ങിയിരുന്നുള്ളൂ. കൃഷിയുടെ തുടക്കം മുതൽ ഒടുക്കം വരെ പാടത്ത് കൃഷിക്കാരന്റെ പരിപാലനം ഈ കൃഷിക്ക് അനിവാര്യമാണ്. തവളക്കണ്ണൻ, ആര്യങ്കാളി, ഒറ്റലമൂടൻ, കോഴിവാലൻ എന്നീ വി

ത്തുകൾ വിതച്ചുള്ള രണ്ട് വിളകളാണ് (കന്നി/മകരം) വയലിൽ പ്രധാനമായും നടത്തിയിരുന്നത്. ഇതിനായി കണ്ടം കൊത്തി, കന്നുപൂട്ടി വിത്തുവിതക്കാൻ യോഗ്യമാക്കി തീർക്കുന്നു. വിത്ത് വിതച്ചാൽ പാടത്ത് കിളികളെ പായിക്കാൻ കാവലുണ്ടാകും. വിത്ത് പൊടിച്ച് ഞാറായാൽ അത് പറിച്ച് നടുന്നു. അവയ്ക്കിടയിൽ വളർന്നു വരുന്ന 'കള' പറിക്കലാണ് അടുത്തപടി. നെല്ല് കതിരായി വിളഞ്ഞുകഴിഞ്ഞാൽ അത് കൊത്തിത്തിന്നാൻ വരുന്ന കിളികളെ ആട്ടിത്തെളിക്കണം. പിന്നെ കൊയ്ത്തുപാകമായാൽ പെണ്ണുങ്ങളെ കൂട്ടി കൊയ്ത്തും തുടങ്ങും.

കൊയ്ത്തുകഴിഞ്ഞുള്ള ആചാരങ്ങൾ വളരെ വിശേഷപ്പെട്ടതാണ്. കൊയ്ത 'കറ്റ' കൊണ്ടിടുന്നതിനായി ചാണകം മെഴുകി 'ഉച്ചാല്' തളിച്ച് ശുദ്ധം വരുത്തി കളം ഒരുക്കുന്നു. കൃഷി നടത്തുന്ന ജന്മിയുടെ (എടത്തിൽ നമ്പ്യാർ) വീടും പരിസരവും അടിച്ച് വാരി ശുദ്ധം വരുത്തുന്നു. ഇങ്ങനെ ശുദ്ധം വരുത്തിയ കളത്തിലേക്കാണ് പാടത്തുനിന്ന് കൊയ്തെടുത്ത തങ്ങളുടെ 'തലക്കറ്റ' കർഷകസ്ത്രീകൾ കൊണ്ടുവരുന്നത്. കണ്ടത്തിൽ നിന്ന് പെറുക്കുന്ന 'കാല' കാപ്പിടിയും (നിലത്തുനിന്നും പെറുക്കിയെടുക്കുന്ന ഒറ്റയൊറ്റ പുല്ലുകൾക്ക് പറയുന്നത് കാലപെറുക്കൽ - കാപ്പിടി എന്നാണ്) പ്രത്യേകം മാറ്റിവയ്ക്കാറുണ്ട്. കൊയ്ത്ത് കഴിഞ്ഞാൽ ചാണകം തളിച്ച് കളം പൂട്ടി താക്കോൽ തറവാട്ടുക്കോയ്മയ്ക്ക് നൽകും. പുലയസമുദായക്കാരായ അടിയാള കർഷകരാണ് ഇത് ചെയ്യുന്നത്. ഏഴു ദിവസത്തേക്ക് ചാണകം തളിക്കലും, ശീപോതിക്കു വെക്കലും, വിളക്കും, ഉരുതിയും പതിവാണ്. ഏഴാം ദിവസം കളം തുറക്കുന്നത് ദൈവികപരിവേഷത്തോടെയെത്തുന്ന അടിയാളവിഭാഗക്കാരുടെ അവകാശമാണ്. ഇതിന് 'കരിങ്ങാറ്റി' യെന്നാണ് പറയുക. മകരം ഒന്നിന് കൂളികഴിഞ്ഞ് കുരുത്തോലത്തോരണം കെട്ടി കരിങ്ങാറ്റി കളത്തിലെത്തും നിലവിളക്കും, നിറയും, വച്ച് തറവാട്ടുകാരണവർ ഇവരെ സ്വീകരിക്കണം. പിന്നീട് കളത്തിന്റെ താക്കോൽ കൈമാറും. 'കരിങ്ങാറ്റി' കളം തുറന്ന് തലക്കറ്റയിൽ നിന്നും കാപ്പിടിയിൽ നിന്നും ഓരോ പിടി നെൽക്കതിരെടുക്കുന്നു. പിന്നീട് ഒരു കറ്റയെടുത്ത് മെതിച്ച് നെല്ലെടുത്ത് ഉരലിട്ടിടിച്ച് അരിയാക്കി അടുപ്പിൽ വച്ച് പാചകം ചെയ്ത് വറ്റിച്ചെടുക്കും. അത് പ്രസാദമായി എല്ലാവർക്കും വിളമ്പുന്നു. പിന്നീടാണ് പെ

ണ്ണങ്ങൾ തലക്കറ്റയും, കാപ്പിടിയും മെതിക്കുന്നത്. മെതിച്ച നെല്ല് കാറ്റത്തിട്ട് പതിരകറ്റി അളന്ന് പതം വാങ്ങുന്നു. ബാക്കി നെല്ല് തറവാട്ടുകാരണവർ പത്തായത്തിലടയ്ക്കുന്നു. കാപ്പിടി മെതിച്ച നെല്ല് പണിയാളർക്കുള്ളതായിരുന്നു.

അക്കാലത്ത് നെല്ല് വിളയിച്ച പാടങ്ങൾ കൃത്യമായി കല്ല്യാണിയമ്മയുടെ ഓർമ്മയിലുണ്ട്. ചേനായിക്കൽനിന്ന് (പുഴയുടം ഓരം) തുടങ്ങുന്ന വയൽ പൊറായി വയൽ, മാണിക്കത്ത് കണ്ടി വയൽ, കയ്യണ്ട മടത്തു വയൽ, ചെങ്കരത്താഴ വയൽ, കപ്പള്ളിത്താള വയൽ, ഇല്ലത്തുതാഴ, തൊള്ളാറയി താഴ, തുടിയടിച്ചാൽ താഴ, എടത്തിൽ താഴ, പുത്തൻപുരയിൽ താഴ, തണ്ടോറത്താഴ, എടപ്പിരിയത്തു വയൽ (ഇന്നത്തെ കനാൽ പാലത്തിനടുത്തുള്ള മൈതാനം) എന്നിങ്ങനെ പല പേരുകളിൽ അറിയപ്പെട്ടിരുന്ന നീണ്ട പാടശേഖരം. ഈ വയലുകളെല്ലാം 1903 -ലെ സെറ്റിൽമെന്റ് റജിസ്റ്റർ അനുസരിച്ച് സർവ്വെ നമ്പർ 17 മുതൽ 25 വരേയുള്ളവയാണ്. ഭൂരിഭാഗം ഭൂമിയും അവിഞ്ഞാട്ട് മൂപ്പിൽ നായരുടെ ഉടമസ്ഥതയിലുള്ളതുമായിരുന്നു. ഇന്ന് ഇവയിൽ കൃഷിയിലുള്ളത് ഒന്നോ, രണ്ടോ വയലുകളിൽ മാത്രം. ബാക്കിയെല്ലാം നികത്തപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു.

പറമ്പുകൃഷി

പറമ്പിലെ/വളപ്പിലെ കൃഷിയാണ് രണ്ടാമത്തെത്. വയലിലെ കൃഷിയെ അപേക്ഷിച്ച് പറമ്പിലെ നെൽകൃഷിക്ക് കുറഞ്ഞ പരിപാലനവും സമയവും അദ്ധ്വാനവും മതിയായിരുന്നു. പുരയിടങ്ങളിൽ നടത്തുന്ന കൃഷിയാണിത്. മൂന്നു മാസത്തെ മൂപ്പുള്ള ഏച്ചിലാടൻ, കുറുത്തേടക്കൻ, ചോമാല, പെര്യവിത്ത് (പെരിയവിത്ത്), നകര തുടങ്ങിയ വിത്തുകൾ വിതച്ചുള്ള ഒറ്റവിളയാണ് പറമ്പുകളിൽ നടത്തിയിരുന്നത്. ഇതിനായി വളപ്പ് 'കൊത്തി ആട്ടി' (കിളച്ചു മറിച്ചശേഷം വലിയ മൺകട്ടകളുടച്ച് പാകപ്പെടുത്തുന്ന രീതി) പുല്ല് പെറുക്കി, അന്നുതന്നെ വിത്ത് വിതക്കുന്നു. വിത്ത് വിതച്ചു കഴിഞ്ഞ് അപ്പോൾതന്നെ മണ്ണുതട്ടി വിത്തുമൂടും. വിത്തു പൊടിച്ചുകഴിഞ്ഞാൽ ഇടയ്ക്ക് വളരുന്ന പുല്ല് പറിച്ചും മാറ്റും, വലിയ ചെടികൾ വളർന്നുവന്നാൽ ഒതുക്കിമാറ്റും മൂന്നുമാസം കഴിഞ്ഞാൽ വിളവെടുക്കും. കൊയ്ത്തുകഴിഞ്ഞാൽ പിന്നെ എടവിളകൾ കൃഷിചെയ്യും.

ചേമ്പ്, ചേന, ഇഞ്ചി, മഞ്ഞൾ, തുടങ്ങിയവ പറമ്പിലും, വെള്ളരി, കുമ്പളം മുതലായ കറി പച്ചക്കറികൾ കുനി പ്രദേശത്തും (പറമ്പും വയലും ചേരുന്ന അതിര്) കൃഷി ചെയ്തിരുന്നു. ചക്ക, മാങ്ങ, പുളി എന്നിവ മിക്ക പറമ്പുകളിലും ഉണ്ടായിരുന്നു. തെങ്ങും കവുങ്ങും പറമ്പുകളിൽ വെച്ചുപിടിപ്പിച്ചിരുന്നു. ഇവയായിരുന്നു പറമ്പിലെ ഉഭയങ്ങൾ. 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആദ്യത്തിലെ കാര്യങ്ങൾ അടയാളപ്പെടുത്തിയ തലശ്ശേരിരേഖകൾ നല്കുന്ന വിവരമനുസരിച്ച് കായ്ച തെങ്ങിനും കായ്ക്കാത്ത തെങ്ങിനും പ്രത്യേകം പ്രത്യേകം നികുതി ഈടാക്കിയിരുന്നു. എത്ര തെങ്ങ്-കവുങ്ങുകൾ ഉണ്ട് എന്നതിനെ ആശ്രയിച്ചാണ് പറമ്പിന്റെ മൂല്യം നിശ്ചയിച്ചിരുന്നത്. പറമ്പുകൃഷി പുരയിടത്തോടൊപ്പം നടന്നിരുന്ന കാർഷിക പ്രവൃത്തിയുമായിരുന്നു. എന്നാൽ കല്ല്യാണിയമ്മയുടെ ജീവിതകാലത്തു തന്നെ പറമ്പുകൃഷിയുടെ തകർച്ചയും അവർ നേരിൽ കണ്ടു. കല്ല്യാണിയമ്മയുടെ രണ്ട് പൂതികൾ അഥവാ ആശകൾക്കിടയിലുള്ള കാലത്താണ് പറമ്പിലെ കൃഷി നിന്നുപോയതെന്ന് അടയാളപ്പെടുത്താൻ ഒരുപക്ഷേ കഴിഞ്ഞേക്കും. 1990-നും 2010 നും ഇടയിൽ പറഞ്ഞ രണ്ട് ആശകൾ കല്ല്യാണിയമ്മ ഉന്നയിക്കുന്ന മറ്റൊരു ഗവേഷണ പ്രശ്നമായി കാണാവുന്നതാണ്. ഒന്നാമത്തെ ആശ- തക്കാളിയും വെണ്ടയ്ക്കയും ചേർത്തുണ്ടാക്കിയ ഒരു കൂട്ടാൻ കൂട്ടി ചോറു തിന്നാൻ കൊതിയാകുന്നു. രണ്ടാമത്തെ ആശ- ചക്കക്കുരുവും മാങ്ങയും കൂട്ടി ചോറു തിന്നാൻ കൊതിയാകുന്നു. ഈ രണ്ട് ആശകൾക്കിടയിലെ 20- വർഷങ്ങൾക്കിടയിലാണ് തണ്ടോറപ്പാറയെന്ന പ്രദേശം ബഹുവിള കാർഷിക പാരമ്പര്യത്തിൽ നിന്ന് ഉപഭോഗസംസ്കാരത്തിലേക്ക് പൂർണ്ണമായും മാറിയത്. പറമ്പിലേയും പാടത്തേയും മലകളിലേയും കാർഷികോൽപന്നങ്ങൾ മുഖ്യമായും ഭക്ഷണമാക്കിയ കല്ല്യാണിയമ്മക്ക് അങ്ങാടി പച്ചക്കറികളായ തക്കാളിയും വെണ്ടയും അപൂർവ്വ ഇനങ്ങളായിരുന്നു. ഓണം, വിഷു തുടങ്ങിയ ആഘോഷാവസരങ്ങളിൽ മാത്രമാണ് അങ്ങാടി പച്ചക്കറികളായ തക്കാളി, വെണ്ട, കാരറ്റ്, ബീറ്റ്റൂട്ട് തുടങ്ങിയവ വാങ്ങിയിരുന്നത്. സാധാരണദിനങ്ങളിൽ പറമ്പിലും, വയലിലും ഉണ്ടാക്കിയ ചേമ്പ്, ചേന, മുരിങ്ങ, വെള്ളരി, ചക്കക്കുരു-മാങ്ങ തുടങ്ങിയ വിഭവങ്ങൾകൊണ്ടുണ്ടാക്കിയ കൂട്ടാൻ കറിക്കായിരുന്നു.

കല്ല്യാണിയമ്മയുടെ ഓർമ്മകളിൽ 1990-കൾക്ക് ശേഷമാണ് പറമ്പു കൃഷികൾ ക്രമേണ കുറയുന്നതും അങ്ങാടിപ്പച്ചക്കറികൾ അടുക്കളകളിൽ നിറയുന്ന അവസ്ഥ രൂപംകൊള്ളുന്നത്. കല്ല്യാണിയമ്മയുടെ ആശ ഒരു സമൂഹത്തിന്റെ ഭക്ഷണസംസ്കാരത്തിലേക്കും അതിൽ വന്ന മാറ്റങ്ങളിലേക്കുമാണ് വിരൽ ചൂണ്ടുന്നത്. 2010 ന ശേഷം അങ്ങാടി പച്ചക്കറികൾ സുലഭവും പറമ്പുവിളകൾ അങ്ങേയറ്റം വിരളവുമായി മാറുന്നു. അന്ന് ഭക്ഷ്യവിള കൃഷി ഒരു സമൂഹത്തിന്റെ മൊത്തം ഉപജീവന മാർഗ്ഗമായിരുന്നുവെങ്കിൽ ഇന്നത് ഓരോ അടുക്കളയുടേയും പിന്നാമ്പുറത്തെ പൂന്തോട്ട കൃഷിയായി ഒതുങ്ങിയിരിക്കുന്നു.

മലയിലെ അടുമാറി കൃഷി

മൂന്നാമത്തേത് മലയിലെ കൃഷിയായായിരുന്നു. കുംഭമാസമാകുന്നതോടെ മലയിലെ കൃഷിക്ക് തുടക്കമായി. കാടു വെട്ടിത്തെളിച്ച് കത്തിച്ച് കൃഷിക്ക് പാകമാക്കുന്നു. നാലോ അഞ്ചോ ആളുകൾ കൂട്ടായാണ് മലയിൽ കൃഷിനടത്തിയിരുന്നത്. കുംഭമാസം തൊട്ട് തുലാം മാസംവരെ മലയിൽ നിറയെ ആളുകളായിരുക്കുമത്രേ! - ഓരോരുത്തരും കൃഷിചെയ്യാനുദ്ദേശിക്കുന്ന ഭാഗം 'കാട്വാരി' പരിധി നിശ്ചയിക്കുന്നു. ഇതിന് 'അടുമാറി' എന്നാണ് പറയുന്നത്. അടുമാറിയിട്ടാൽ മരക്കോല്ലൊണ്ട് അളന്ന് കണ്ടപ്പാടുകളായി തിരിക്കും. മേടം 1 ന് (വിഷു) വെളുപ്പിന് കൊയ്യാള, വെളുത്തകൊയ്യാള, കറുത്ത കൊയ്യാള, കരവാള, വില്ലൻ, എറയൻ, കവുങ്ങുംപൂത്താള തുടങ്ങിയ വിത്തുകൾ വിതക്കുന്നു. കൊയ്യാള കൃഷിയെന്നും മലങ്കൃഷിയെ പറയുന്നുണ്ട്. വിത്തിട്ടുകഴിഞ്ഞാൽ അന്നുതൊട്ട് കാവൽ തുടങ്ങും. ആദ്യകാലത്തുള്ള (വിത്തുപൊടിച്ചുവരുന്ന കാലം) കാവലിന് 'എളം കാവൽ' എന്നാണ് പറയുന്നത്. പിന്നീട് വലിയ മരത്തിനു മുകളിൽ ഓലവെച്ച് പാകി വലിയ പന്തലുണ്ടാക്കുന്നു. ഇതിന് 'പന്തല് കാവൽ' എന്നാണ് പറയുക. കാട്ടാനകളുടെ ശല്യമുള്ളതുകൊണ്ടാണത്രേ ഇങ്ങനെ ചെയ്തിരുന്നത്. പുരുഷൻമാർ മാത്രമാണ് കാവലിന് പോകുന്നത്. കാവൽ കിടക്കുന്ന സമയത്ത് കഴിക്കാനുള്ള ഭക്ഷണം പൊതിഞ്ഞുകൊണ്ടുപോകാറാണ് പതിവ്. അത്യാവശ്യത്തിനുള്ളത് മലയിൽ തന്നെ ഉണ്ടാക്കും.

വിളവെടുക്കാനായാൽ ചെയ്യുന്ന പ്രധാനപണി കളമൊരുക്കലാണ്. വലിയ ശ്രദ്ധയോടെ ചെയ്യേണ്ടുന്ന ഒന്നായിരുന്നത്രേ അത്. സ്ത്രീകൾക്ക് കളത്തിൽ പ്രവേശിക്കാം, പക്ഷേ ആർത്തവകാലത്താണെങ്കിൽ മലയിലോ കളത്തിലോ കടക്കാൻ പാടില്ലായിരുന്നു. ഒരു കണ്ടപ്പാട് കിളച്ച് 'നിലംതല്ലിക്ക് തച്ച്' മിനുക്കിയെടുത്ത 'കുഴിക്കളം' (കളത്തിലെ കുഴി) തീർക്കുന്നു. തുലാം പത്തിന് മുമ്പ് കൊയ്ത്ത് കഴിയുന്നു. തുലാമാസം കഴിഞ്ഞിട്ട് കൊയ്യുന്നത് കെര്വാള വിത്തിട്ട നെൽപാടം മാത്രമാണ്. കൊയ്തെടുത്ത കറ്റ കളത്തിലിട്ട് മെതിച്ച് പതിരകറ്റി നെല്ലാക്കും. ഓരോരുത്തരുടെയും പുല്ല് കെട്ടിനു പുറമെ 'കാപ്പിടി' മെതിച്ചുകിട്ടുന്ന നെല്ലും, കളമടിച്ച് കിട്ടുന്ന കല്ലുംമണ്ണും ചേർന്ന നെല്ലും പണിക്കാർക്കവകാശപ്പെട്ടതായിരുന്നു. നെല്ല് മെതിച്ച് കാറ്റത്തിട്ടുകഴിഞ്ഞാൽ ആദ്യം പണിക്കുട്ടങ്ങൾക്ക് പതം അളന്ന് നെല്ല് കൂലിയായി കൊടുക്കും. പതമളന്നു കഴിഞ്ഞാൽ ബാക്കി നെല്ല് കുഴിക്കളത്തിലിടുന്നു. നെല്ല മുഴുവനുമിട്ടുകഴിഞ്ഞാൽ കുഴിക്കളം മൂടുന്നു. പിന്നീട് ഏഴുദിവസം കഴിഞ്ഞേ കളം തുറക്കുകയുള്ളൂ. അതുവരെ കാവൽ തുടരും. ഏഴാം ദിവസം വെള്ളാട്ടവും കൊടുക്കയും (മല ദൈവങ്ങൾക്കും പൂർവ്വികർക്കുമുള്ള ഭിക്ഷ) കഴിച്ച് (ഇതിനുള്ള അവൽ നെല്ലുടിച്ചുണ്ടാക്കും) പണിക്കാർക്ക് കളത്തിൽ പുന്നയില വിരിച്ച് ഇളനീരും അവലും പഴവും നൽകുന്നു (പ്രസാദം). തുടർന്ന് കുഴിക്കളം തുറക്കുന്നു. കുഴിക്കളത്തിൽ കുഴിയടക്കുമ്പോൾ നെല്ല പകുതിയാണ് ഉണ്ടായിരുന്നതെങ്കിൽ കുഴി തുറക്കുമ്പോൾ അത് കവിഞ്ഞൊഴുകുമത്രേ.

പറമ്പിലോ വയലിലോ കൃഷിചെയ്യുകിട്ടുന്നതിനേക്കാൾ എത്രയോ മടങ്ങ് കൂടുതലാണ് മലയിൽ നിന്നു കിട്ടുന്നത്. ഒരു വർഷത്തേക്കുള്ള മുതല് മൊത്തമുണ്ടാക്കാൻ മലകൃഷിയിലൂടെ സാധിക്കുമായിരുന്നുവത്രേ! എത്രപേരാണോ ഒരു 'അടുമാറി'ക്കകത്ത് കൃഷി ചെയ്തത് അത്രയുംപേർക്ക് തുല്യ്യമായി നെല്ല് ഭാഗിച്ച് ചുമടാക്കും ഇതിന് 'കാവെടുക്കു'കയെന്നാണ് പറയുക. നാലുപേർ നാല് കാവായി തിരിച്ച് ചുമടാക്കിയാണ് മലയിൽ നിന്നും നെല്ല് കൊണ്ടുപോകുന്നത്. പിന്നീട് അടുത്ത കുംഭത്തിലേ മലയിലേക്ക് തിരിക്കുകയുള്ളൂ. അടുത്തതവണ അതേ മലയിൽ തന്നെ മുമ്പു കൃഷി ചെയ്തവർ കൃഷി ചെയ്യാറ് പതിവില്ല. അവിടെ വേറെ കൂട്ടർ

പോകും. ചിലപ്പോഴൊക്കെ വാരം വാങ്ങാൻ ക്ഷത്താളി ദേശവാഴിയുടെ കാര്യസ്ഥർ വരാറുണ്ടായിരുന്നത്രേ. കൊടുക്കണമെന്ന് നിർബന്ധമില്ല. ഇത് ചിലപ്പോഴൊക്കെ തർക്കത്തിലേക്കും, കലഹത്തിലേക്കും നയിച്ചിരുന്നു.

മലയിലെ കൃഷിപ്പണിക്ക് പോകുമ്പോൾ മുമ്പിലും പിന്നിലും ഉണ്ടായിരുന്ന ആൺബലത്തെ കല്ല്യാണിയമ്മ ഓർക്കുന്നു. കീരിക്കണ്ടി കേളപ്പൻ നായർ (ഊരാളിനായർ) കുണ്ടഞ്ചേൽ കണ്ണൻ (ചാലിയൻ) മാണിക്കത്തുകണ്ടി കുഞ്ഞിക്കേളപ്പൻ നമ്പ്യാർ (തെക്കിന നമ്പ്യാർ) കണ്ടോത്തെ ചാത്തു (ചാലിയൻ) എന്നിവരായിരുന്നത്രേ അവർ. യോഗ്യാറപാറ (ചോയ്യാറുപാറ) മുതൽ പെരുവണ്ണാമൂഴിവരെയുള്ള മലകളിലും, കാഞ്ഞിരക്കടവ് മുതൽ മൂന്നാംമുക്ക് വരെയുള്ള മലകളിലും ഇക്കാലത്ത് സജീവമായി കൃഷി ചെയ്തിരുന്നു.

ഓർമ്മകളെ ചരിത്രവൽക്കരിക്കുമ്പോൾ

ഒരു കർഷകസ്ത്രീയുടെ ഓർമ്മകളിൽ തെളിയുന്ന വ്യത്യസ്ത കാർഷികരീതികളുടെ ലഘുവിവരണമാണ് മേൽവിവരിച്ചത്. പഴയ കൊളോണിയൽ കുറുമ്പ്രനാട് താലൂക്കിൽ പെട്ട പേരാമ്പ്ര ദേശമെന്ന ഒരു ചെറിയ ഭൂപ്രദേശത്ത് നടന്നിരുന്ന കാർഷികവൃത്തിയുടെ ഇന്നലെകളാണിത്.

ഈ ഓർമ്മകളിൽ തെളിഞ്ഞ 'അടുമാറി'യെന്ന പ്രയോഗം വളരെ ശ്രദ്ധേയമാണ്. മലമ്പ്രദേശത്ത് കുറ്റിക്കാടുകൾ വെട്ടിക്കരിച്ച് അതിരു നിശ്ചയിച്ച് നടത്തിയിരുന്ന പുനം കൃഷിയാണ് അടുമാറി. ഈ കൃഷി രീതി വടക്കൻ കേരളത്തിൽ വളരെക്കാലം മുമ്പുതന്നെ പ്രചാരത്തിലുണ്ടായിരുന്നു. ദക്ഷിണേന്ത്യയിൽ തന്നെ ഏറ്റവും പഴക്കം ചെന്ന കാർഷികരീതിയാണിത്. ഇരുമ്പുയുഗചരിത്രാരംഭകാലം തൊട്ടുതന്നെ ഈ കൃഷിരീതി തമിഴകത്തോടു ചേർന്നു കിടന്നിരുന്ന വടക്കൻ കേരളത്തിലും ഉണ്ടായിരുന്നു. കാസർക്കോട് ജില്ലയിലെ ചീമേനിയിലെ ഒരു ചെങ്കല്ലറയ്ക്കത്ത് (മഹാശിലാസ്മാരകം) സ്ഥലമുടമയും അറ യാദൃശ്ചികമായി തുറക്കനിടയായതുമായ വ്യക്തി കണ്ടെത്തിയ മലനെല്ലിന്റെ അവശിഷ്ടങ്ങൾ അടുമാറി-പുനം കൃഷിയുടെ പുരാവസ്തു തെളിവാണ്. ഈയടുത്തകാലത്ത് തമിഴ്നാട്ടിൽ പഴനിമലക്കടുത്ത് പൊറു

ന്തലിൽ പുരാവസ്തു ഉൽഖനനത്തിൽ ഡോ. കെ. രാജൻ കണ്ടെടുത്ത നെല്ലിന്റെ വലിയ ശേഖരവും ദക്ഷിണേന്ത്യയിൽ പുനം നെല്ലിന്റെ പൗരാണികത്വം വിളിച്ചോതുന്നുണ്ട്. കല്ല്യാണിയമ്മയുടെ പ്രദേശത്തിനോട് ചേർന്നുള്ള കുടകുത്തിയിലെ കുടക്കല്ലും, പൈതോത്തെ ചെങ്കല്ലറയും, ചങ്ങരോത്തെ കരിങ്കല്ലറയും നന്നങ്ങാടികളുമൊക്കെ മഹാശിലാകാലത്ത് പേരാമ്പ്രദേശത്ത് ജനവാസമുണ്ടായിരുന്നതിന്റെ തെളിവുകളായി ഈയടുത്തകാലം വരേയും നിലനിന്നിരുന്നു. കൃഷിയും കന്നുകാലി വളർത്തലും, കൈമാറ്റങ്ങളും മറ്റും ഉപജീവനത്തിന്റെ ഭാഗമായി നടത്തിയ ഇരുമ്പുയുഗ ചരിത്രാരംഭകാല (ബി.സി.ഇ 500- സി.ഇ. 500) ജനതയുടെ സ്മാരകങ്ങളാണിവ. മുമ്പുകാലത്തെ വേട്ടയാടലും, വിഭവ ശേഖരണവും ഇക്കാലത്തും തുടർന്നിരുന്നു. ചരിത്രാരംഭകാലത്ത് മലമ്പ്രദേശമായ കുറിഞ്ഞി തിണകളിൽ കാടു വെട്ടിക്കരിച്ച് നടത്തിയ കൃഷിയെക്കുറിക്കുന്ന നിരവധി വിവരങ്ങൾ സംഘം കൃതികളിൽ കാണാം. അക്കാലത്ത് തമിഴകത്തിന്റെ ഭാഗമായിരുന്ന കേരളത്തിന്റെ മലനിരകളിലെ മനുഷ്യരുടെ ഉപജീവന-അതിജീവനത്തിന്റെ ഇന്നലെകളും ഈ പാട്ടുകളിൽ തെളിയുന്നുണ്ട്. ഏഴിമലയിലെ (കണ്ണൂർ ജില്ല) പ്രചീനകാലത്തുണ്ടായിരുന്നെന്നു കരുതുന്ന വേളിർകുലത്തിലെ നന്നൻ എന്ന മന്നനെ കുറിക്കുന്ന പാട്ടുകളിലും മലനിരകളിലെ പുനം കൃഷിയെപ്പറ്റി സൂചനകളുണ്ട്. ഈ കൃഷിരീതി പിൽക്കാലത്തും തുടർന്നിരുന്നു എന്നാണ് സി.ഇ. 11-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ ചോക്കൂർ ലിഖിതത്തിലും (കോഴിക്കോട് ജില്ല), കണ്ണപുരം കുറുവക്കാവ് (കണ്ണൂർ ജില്ല) ലിഖിതത്തിലും പരാമർശിക്കുന്ന അടുമാറി പുനംവയലുകളെക്കുറിച്ച് പരാമർശമുണ്ട്. തെക്കൻ മലബാറിലെ കൊളോണിയൽ ഏറനാട് താലൂക്കിലെ നറുകര അംശം ദേശത്തും അടുമാറി വയൽ ഉണ്ടായിരുന്നുവെന്ന് 1903-ലെ സെറ്റിൽമെന്റ് റജിസ്റ്റർ സൂചിപ്പിക്കുന്നു. ഇതേ പദം തന്നെ ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ മലയിലെ പുനം കൃഷിയെ കുറിക്കുന്നതിനായി ഉപയോഗിച്ചിരുന്നു എന്ന കല്ല്യാണിയമ്മയുടെ ഓർമ്മകൾ വടക്കൻ കേരളത്തിൽ നൂറ്റാണ്ടുകളോളം സജീവമായി നിലനിന്നിരുന്ന മലങ്കൃഷിയുടെ തുടർച്ചയെ കാണിക്കുന്നുണ്ട്. ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ഉത്തരാർദ്ധത്തിൽ തെക്കൻ കേരളത്തിൽ നിന്ന് 'ചേട്ടന്മാർ' (ക്രൈസ്തവരെ വടക്കൻ മലബാ

റുകാർ ഇങ്ങനെയാണ് വിളിച്ചിരുന്നത്.) കൂടിയേറിപ്പാർത്തതിനു ശേഷമത്രേ അടുമാറിയിട്ട് മലയിൽ നടത്തിയിരുന്ന നെൽകൃഷി പൂർണ്ണമായും ഇല്ലാതായത്. ഇത് കൂടുതൽ പഠനങ്ങൾക്ക് സാധ്യതയേകുന്നുണ്ട്.

'അടുമാറി'യെന്നത് മലയിലെ കൃഷിയെ മാത്രം കുറിക്കുന്ന പദമായിരുന്നില്ല. ഒരു കാർഷിക രീതിയെന്നതിനേക്കാൾ കൃഷി ചെയ്യാൻ സാധാരണയായി പറ്റാത്ത ഇടങ്ങളെ അതിനായി പാകപ്പെടുത്തി അതിനു നിശ്ചയിക്കുന്ന പ്രക്രിയയെ കുറിക്കാനാണ് ഈ പദം ഉപയോഗിച്ചിരുന്നത്. കൃഷി ചെയ്യുന്ന ഭൂമി അതിനായി പാകപ്പെടുത്തി അതിനുതിരിച്ചിടുന്ന പ്രക്രിയയെ 'അടുമാറി' ഇടുക എന്നാണ് പറഞ്ഞിരുന്നത്. ഇത് മലയിൽ കാടുവെട്ടിക്കരിച്ച് അതിനുതിരിച്ച് വിത്തുവിതക്കുന്ന ഇടത്തിനും, ചെളിപൂണ്ട ആഴമുള്ള വയലിൽ കൃഷിചെയ്യുന്നതിനായി ഭൂമി അതിനു തിരിക്കുന്ന പ്രക്രിയയെയും ഒരുപോലെ വിശേഷിപ്പിക്കാൻ പ്രയോഗത്തിലുണ്ടായിരുന്നു. 1903-4-ലെ കൊളോണിയൽ സെറ്റിൽമെന്റ് റജിസ്റ്റർ (പേരാമ്പ്ര ദേശം നമ്പർ 193, കാലിക്കറ്റ് ആർക്കൈവ്സ്) പ്രകാരം സർവ്വെ നമ്പർ 33/2-ൽ 90 സെന്റിൽ ഒരു അടുമാറി നിലം കല്ല്യാണിയമ്മ ജനിക്കുന്നതിനു രണ്ടു ദശകങ്ങൾക്ക് മുമ്പു തന്നെ പേരാമ്പ്ര ദേശത്ത് ഉണ്ടായിരുന്നു. കാളങ്കുളത്തുതാഴ നിലത്തിനും (സർവ്വെ നമ്പർ33/1. 1-ഏക്കർ27 സെന്റ്), പൊറവയൽ നിലത്തിനും (സർവ്വെ നമ്പർ 33/3. 1-ഏക്കർ 77 സെന്റ്) ഇടയിലുള്ള ഈ ഭൂമി പില്ക്കാലത്തും നിലനിന്നിരുന്നു. ഇന്നത് നികത്തി കരഭൂമിയാക്കി മാറ്റിയിരിക്കുന്നു.

പ്രാചീനകാലത്ത് മലനെല്ല് പ്രധാനമായും ഉപഭോഗത്തിനും മിച്ചമുള്ളവ കൈമാറ്റത്തിനും മാത്രമായിരുന്നു. എന്നാൽ കല്ല്യാണിയമ്മയുടെ ഓർമ്മകളിലെ മലകൃഷിയിലെ നെല്ല് ഉപഭോഗത്തേക്കാൾ വിപണനം ഉന്നം വെച്ച് ചെയ്തവയായിരുന്നു. മലനെല്ലിന്റെ വാണിജ്യപ്രാധാന്യം കൃഷിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ആചാരങ്ങളിലും ചടങ്ങുകളിലും നിഴലിക്കുന്നുണ്ട്. വയലിലെ കൃഷിയിൽ നെൽക്കറ്റ മെതിച്ചു കഴിഞ്ഞാൽ കൊയ്ത്തുകാർക്ക് കൂലിയായി പതമളന്നു കൊടുത്ത് ബാക്കിയുള്ളവ പത്തായത്തിൽ ഇടുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. ഇതു നെൽകൃഷിചെയ്ത തറവാട്ടിലേയും തറവാടുമായി ബന്ധപ്പെട്ട മറ്റു കുടുംബങ്ങളിലേയും നിത്യ

ഉപഭോഗത്തിനും പണിക്കൂട്ടങ്ങൾക്ക് കൂലിയായി നൽകാനുമാ യിരുന്ന ചിലവഴിച്ചിരുന്നത്. കുറച്ച് ഭാഗം അടുത്ത തവണ കൃഷി യിറക്കാനുള്ള വിത്തായും മാറ്റി വച്ചിരുന്നു. എന്നാൽ മലനെല്ല് കൊയ്ത് നെല്ലാക്കി കഴിഞ്ഞാൽ പതം നൽകി ബാക്കിയുള്ളത്ര യും കളത്തിനകത്ത് കുഴിയെടുത്ത് അതിലിട്ട് മൂടുന്ന ചടങ്ങാണ് നടത്തിയിരുന്നത്. ഏഴാം ദിനം കളം തുറക്കുമ്പോൾ കളം കവി ഞ്ഞൊഴുകിയിരുന്നുവെന്നത് മലദൈവപ്രീതിയായി കല്ല്യാണി യമ്മയെപോലുള്ള കർഷകർ കരുതിയിരുന്നു. എന്നാൽ അതിനു പിന്നിൽ ഒരു വിപണനതന്ത്രം കൂടി ഉണ്ടായിരുന്നു. കുഴിയിലി ട്ട് വായുകടക്കാതെ ഭദ്രമായി അടച്ച കുഴിക്കളത്തിനകത്തെ ചൂട് നിമിത്തം നെല്ല് സ്വാഭാവികമായും വീർത്തുവരുന്നതാണ് നെല്ല് കളം കവിയാൻ കാരണമെന്നത് സാമാന്യയുക്തിയാണ്. ഈ പൊലിമ കച്ചവടം ചെയ്യാനുള്ള നെല്ലിന് ആവശ്യവുമായിരുന്നു. തുക്ക സമ്പ്രദായത്തേക്കാൾ മതിച്ച്, വിൽപനയാണ് മലനെല്ല് നടത്തിയിരുന്നത്. തലശ്ശേരിക്കല്ലുപോലുള്ള പ്രാദേശികതുക്കങ്ങ ളും, തട്ടയും ത്രാസും ഉപയോഗിച്ചുള്ള കൊളോണിയൽ ഏകീകൃത തുക്കവും നിലവിലുണ്ടായിരുന്നെങ്കിലും മതിപ്പ് വിൽപനയും, അളന്നു വിൽപനയും ആയിരുന്നു പങ്കുകൃഷിക്കാർ ചെയ്തിരുന്നത്. അതിനായി മതിപ്പു കൂട്ടുന്നതിന് നെല്ലിന്റെ പൊലിമ വർദ്ധിപ്പി ക്കണമായിരുന്നു. അതായിരുന്നു കുഴിക്കളം തീർക്കുന്ന ചടങ്ങിനു പിന്നിലെ ഉദ്ദേശ്യമെന്നത്.

മലനെല്ല് പൊലിമ അളന്ന് എത്ര കൂട്ടാണോ (പങ്ക്) അത്രയും ഭാഗിച്ച് ചുമടാക്കി കാവെടുത്ത് (മുളവടിയിലൂടെ രണ്ടറ്റത്തും ചുമടു കെട്ടി തോളിലേറ്റി കൊണ്ടുപോകുന്ന രീതി) പേരാമ്പ്രയിലോ, കൊയിലാണ്ടിയിലോ ഉള്ള അങ്ങാടിയിൽ കൊണ്ടുപോയി വിറ്റി രുന്നു. ഈ നെല്ല് ഇടനിലക്കാർ വഴി തലശ്ശേരിയിലും എത്തിയി രുന്നു എന്ന ഓർമ്മകൾ കല്ല്യാണിയമ്മ പങ്കുവെയ്ക്കുന്നുണ്ട്. വളരെ ചെറിയ സാംസ്കാരിക ഭൂമിശാസ്ത്രപരിധിക്കകത്ത് വ്യാപരിച്ചി രുന്ന കല്ല്യാണിയമ്മയുടെ മനസ്സിൽ കൊയിലാണ്ടി, തലശ്ശേരി അങ്ങാടികൾ വരുന്നു എന്നത് പേരാമ്പ്രദേശത്തെ കാർഷിക വിഭവങ്ങൾ കൊളോണിയൽ താവളമായിരുന്ന തലശ്ശേരിയി ലേക്കും, തീരദേശകച്ചവട കേന്ദ്രമായിരുന്ന കൊയിലാണ്ടിയി ലേക്കും എത്തിയിരുന്നു എന്നു കാണിക്കുന്നുണ്ട്. മരിക്കുംവരെ

ഒരിക്കൽ പോലും തലശ്ശേരിയിൽ പോയിട്ടില്ലാത്ത കല്ല്യാണിയമ്മയുടെ ഓർമ്മകളിൽ തലശ്ശേരി അങ്ങാടി വലിയൊരു കച്ചവടസങ്കേതമായി കൂടിയിരിക്കുന്നുവെങ്കിൽ അതു കല്ല്യാണിയമ്മയുടെ പ്രദേശത്തെ പങ്കുകൃഷിക്കാർക്ക് തലശ്ശേരിയുമായി നേരിട്ടോ, ഇടനിലക്കാർ വഴിയോ ഉണ്ടായിരുന്ന കച്ചവടബന്ധത്തെ അടിവരയിടുന്നുണ്ട്.

ചുരുക്കത്തിൽ, 20-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആദ്യപകുതിയിൽ കിഴക്കൻ പേരാമ്പ്രയുടെ ചരിത്രത്തിൽ പറമ്പ്, വയൽ, മല എന്നിവിടങ്ങളിലെ കൃഷി വളരെ പ്രധാനമായിരുന്നു. മലയിലെ കാട് ചുട്ടുകരിച്ച് പ്രാചീനകാല മനുഷ്യർ തുടങ്ങിയ ആദിമകൃഷി പിൽക്കാല മനുഷ്യസമൂഹവും തുടർന്നിരുന്നു. 1970-കൾ വരെയെങ്കിലും ഈ കൃഷിരീതി തണ്ടോറപ്പാറയിൽ ഉണ്ടായിരുന്നുവെന്നാണ് കല്ല്യാണിയമ്മ പറയുന്നത്. അക്കാലം വരേയും പ്രദേശത്തെ ജനതയുടെ പ്രധാന ഉപജീവനമാർഗ്ഗം ഇത്തരത്തിലുള്ള ബഹുവിള കൃഷിയായിരുന്നു.

ചുരുക്കത്തിൽ

സാമാന്യവൽക്കരിക്കപ്പെട്ട ചരിത്രമാണ് കേരളത്തിന് ഇന്നുള്ളത്. അതനുസരിച്ച് 9-ാം നൂറ്റാണ്ടുവരെയുള്ള പ്രാകൃതസമൂഹവും, അതിനുശേഷമുള്ള കാലത്ത് ബ്രാഹ്മണാധിപത്യമുള്ള ഒരു സമൂഹവും, പിന്നീട് നായർ തറവാടുകളെ കേന്ദ്രീകരിച്ചുള്ള ഒരു ജന്മിത്തസമൂഹവും ഉടലെടുത്തു, അതിനു വിള്ളൽ സൃഷ്ടിച്ചുകൊണ്ട് കൊളോണിയൽക്കാലവും അതിനോടു കലഹിച്ച് ജനാധിപത്യ സമൂഹവും രൂപംകൊണ്ടു. ഈ രീതിയിലുള്ള സാമാന്യവൽകൃതചരിത്രം മലനാടുകളും ഇടനാടുകളും നീണ്ട തീരപ്രദേശവുമുള്ള ഒരു പ്രദേശത്തിന്റെ ചരിത്രമായി അവതരിപ്പിക്കുമ്പോഴുള്ള പ്രശ്നങ്ങളിലേക്ക് കൂടിയാണ് കല്ല്യാണിയമ്മയുടെ ഓർമ്മകൾ നമ്മെ നയിക്കുന്നത്.

തണ്ടോറമീത്തൽ കല്ല്യാണിയമ്മയുടെ ഓർമ്മകൾ അവർ ജീവിച്ചിരുന്ന തണ്ടോറപ്പാറയെന്ന ചെറിയൊരു ഭൂപ്രദേശത്തിന്റെ ഇന്നലെകളെ മാത്രമല്ല സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. മറിച്ച് കൊളോണിയൽ കാലത്തെ മലബാറിലെ സാമൂഹ്യാന്തരീക്ഷത്തിലേക്കും ഒരുപക്ഷേ പൂർവ്വകൊളോണിയൽ ചരിത്ര പശ്ചാത്തലത്തിലേ

ക്കും അറിവു പകരുന്നുണ്ട്. അവയാകട്ടെ നിലവിലുള്ള ചില ചരിത്രധാരണകളെ പുനർവായനക്ക് വിധേയമാക്കേണ്ടതിന്റെ ആവശ്യകതയെക്കുറിച്ചും, പുതിയ അറിവുകൾ കൂട്ടിച്ചേർത്ത് കേരളത്തിന്റെ ഇന്നലെകളെക്കുറിച്ചുള്ള ധാരണകളെ പുതുക്കിയവതരിപ്പിക്കേണ്ട സവിശേഷസാഹചര്യത്തെക്കുറിച്ചും ചരിത്രപഠിതാക്കളെ ഉണർത്തിക്കുന്നുണ്ട്.

വയലുകൾ നന്നേ കുറഞ്ഞതും പറമ്പുകൾ അത്ര ഫലഭൂയിഷ്ടമല്ലാതിരിക്കുകയും, മൊത്തം ഭൂമിയുടെ 85 ശതമാനത്തോളം ആൾതാമസമില്ലാതിരിക്കുകയും ചെയ്ത ഒരു ഭൂപ്രദേശത്തിന്റെ ഏതാണ്ട് ഒരു നൂറ്റാണ്ടിന് അപ്പുറമുള്ള കാർഷിക ചുറ്റുപാടുകളുടെ ഇന്നലെകളിലൂടെയാണ് കല്ല്യാണിയമ്മയുടെ ഓർമ്മകൾ സഞ്ചരിക്കുന്നത്. 1970-കൾ വരേയുള്ള പ്രദേശത്തിന്റെ കാർഷികചരിത്രവും അതിനു ശേഷം വരുന്ന കുടിയേറ്റകാലത്തെ മാറ്റങ്ങളും 1990-കൾക്കു ശേഷമുള്ള കൃഷിയുടെ വ്യാപക തകർച്ചയുടെ ചരിത്രത്തിലേക്കും, 1970-80 കൾക്കു ശേഷം മുമ്പ് ആൾപാർപ്പില്ലാതിരുന്ന കുന്നുകൾ ആൾപാർപ്പുള്ള ഇടങ്ങളായി മാറുന്നതിനെ കുറിച്ചും കല്ല്യാണിയമ്മയുടെ ഓർമ്മകൾ ഒരു ചരിത്ര പഠിതാവിനെ നയിക്കുന്നുണ്ട്.

1970-കളിലെ കുടിയേറ്റകാലം വരേയും മലമ്പ്രദേശത്ത് കാടു വെട്ടിക്കരിച്ച് അതിരു നിശ്ചയിച്ച് നടത്തിയ 'അടുമാറി' കൃഷിയെപ്പറ്റിയുള്ള കല്ല്യാണിയമ്മയുടെ ഓർമ്മകൾ മലബാറിന്റെ കാർഷിക ചരിത്രവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട പുതിയൊരു അറിവു പകരുകയാണ്. ഇരുമ്പുയുഗ ചരിത്രാരംഭകാലം തൊട്ടുള്ള മലബാറിന്റെ കാർഷിക പ്രക്രിയയിലേക്ക് കൂടി കല്ല്യാണിയമ്മയുടെ ഓർമ്മകൾ വെളിച്ചം പകരുന്നുണ്ട്. 11-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ ലിഖിതങ്ങളിലും 20-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആരംഭത്തിലെ സെറ്റിൽമെന്റ് റജിസ്റ്ററിലും കല്ല്യാണിയമ്മയുടെ ഓർമ്മകളിലും അടുമാറി കൃഷിയെപ്പറ്റിയുള്ള സൂചനകൾ മലബാറിലെ മലങ്കൃഷിയുടെ നൂറ്റാണ്ടുകൾ പിന്നിട്ടുള്ള ചരിത്രത്തിലേക്കാണ് വിരൽചൂണ്ടുന്നത്. ചുരുക്കത്തിൽ പേരാമ്പ്രദേശത്തിന്റെ ഇന്നലെകളിൽ തന്റെ ജീവിതത്തെ അടയാളപ്പെടുത്തി തന്നെപ്പോലെയുള്ള എത്രയോ സാധാരണ വയോജനങ്ങളുടെ അറിയപ്പെടാത്തെ ജീവിതയാഥാർത്ഥ്യങ്ങളുടെ ഇന്നലെകൾ അടയാളപ്പെടുത്തേണ്ടുന്നതിന്റെ ചരിത്രപരമായ

ആവശ്യത്തെ ഉണർത്തിക്കുകയാണ് തന്റെ ഓർമ്മകൾ പങ്കുവെച്ചതിലൂടെ കല്ല്യാണിയമ്മ ചെയ്തിരിക്കുന്നത്. പഴമക്കാരുടെ ഓർമ്മകളുടെ വീണ്ടെടുപ്പും അവയുടെ വിശകലനവും വ്യാഖ്യാനവും പ്രദേശചരിത്രപഠനത്തിൽ എത്രമാത്രം പ്രധാനമാണെന്ന് കല്ല്യാണിയമ്മയുടെ ഓർമ്മകൾ കാണിച്ചു തരുന്നുണ്ട്. എഴുതപ്പെടാത്ത പ്രദേശചരിത്രം അവിടെ ജീവിക്കുന്ന ജനതയുടെ ഓർമ്മകളിൽ നിലനില്ക്കുന്നതും തലമുറകളിലൂടെ കൈമാറ്റം ചെയ്യപ്പെടുന്നതുമായ സാമൂഹ്യാവബോധമാണെന്നുകൂടി കിഴക്കൻ പേരാമ്പ്രയിലെ കാർഷികവൃത്തിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ഓർമ്മകളിലൂടെ കല്ല്യാണിയമ്മ ബോധിപ്പിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. വ്യക്തിഗത ഓർമ്മകൾസാമൂഹ്യ ഓർമ്മകളായി തലമുറകളിലൂടെ വ്യഖ്യാനിക്കപ്പെടുകയാണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഏതൊരു പ്രദേശത്തിന്റേയും ചരിത്രാവബോധത്തെ രൂപപ്പെടുത്തുന്നതിൽ ഓർമ്മകൾക്കുള്ള പങ്കു പ്രധാനമാണ്. അക്കാര്യം കൂടിയാണ് കല്ല്യാണിയമ്മ പകർന്നു തരുന്നത്.

ഗ്രന്ഥസൂചി

ഗണേശ്, കെ. എൻ., 1997 *കേരളത്തിന്റെ ഇന്നലെകൾ*, സാംസ്കാരിക പ്രസിദ്ധീകരണവകുപ്പ്, തിരുവനന്തപുരം.

രാഘവവാര്യർ, രാജൻ ഗുരുക്കൾ, 1996 *കേരളചരിത്രം*, വള്ളത്തോൾ വിദ്യാപീഠം, ശ്രീകപുരം.

രാമചന്ദ്രൻ നായർ, പുതുശ്ശേരി, 2007 *കേരളചരിത്രത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനരേഖകൾ,* കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം.

രാജേഷ്, കെ.പി., 2014 *വടക്കൻ മലബാർ സമൂഹവും ചരിത്രവും*, സാഹിത്യ പ്രവർത്തക സഹകരണ സംഘം, കോട്ടയം.

Gurukkal, Rajan, 1992 *Kerala Temple and Early Medieval Agrarian System,* Vallathol Vidyapeedom, Sukapuram.

Gurukkal, Rajan, Raghava Warrier, 1999 *Cultural History of Kerala,* Thiruvanandapuram.

---- 2018 *History of Kerala - Pre-Historic to Historic to the Present*, Orient Black Swan, New Delhi.

Thomson, Paul, 2017 *The Voice of the Past,* Forth Edition, OUP, New York.

Perks, Robert, Alistair Thomson 2006 *The Oral History Reader*, Routledge, London.

Burke, Peter, 1990 *The French Historical Revelution The Annales School 1929-89*, Standford University Press, Standfort, California.

9447903878
keypeerajesh@gmail.com

മലബാർ തീരത്തെ കുരിശ്രുയുദ്ധങ്ങൾ

കേരളത്തിന്റെ ചരിത്രരചനാപദ്ധതിയിൽ നിന്ന് ഇസ്ലാമികസമൂഹം പുറത്താക്കപ്പെട്ടതിന്റെ ചരിത്രത്തെക്കുറിച്ച്

ഡോ. ഷിബി കെ
ചരിത്രവിഭാഗം
ശ്രീ ശങ്കരാചാര്യാ സംസ്കൃത സർവ്വകലാശാല,
കാലടി.

.

പ്രബന്ധസംഗ്രഹം

കേരളത്തിന്റെ മദ്ധ്യകാലചരിത്രമെന്നു പറഞ്ഞാൽ ബ്രാഹ്മണമതത്തിന്റെ മാത്രം ചരിത്രമായാണ് സാമ്പ്രദായികപഠനങ്ങളിൽ വ്യാഖ്യാനിയ്ക്കപ്പെട്ടുപോന്നിട്ടുള്ളത്. മദ്ധ്യകാലകേരളത്തിൽ ഇസ്ലാമികസമൂഹം നിരന്തരമായി നടത്തിയ സമ്പർക്കങ്ങളുടെ ചരിത്രത്തിന്റെ നേർസാക്ഷ്യ വിവരണങ്ങൾ നമുക്കു ലഭ്യമാണ്. അതുപക്ഷേ, കേരളത്തിന്റെ മദ്ധ്യകാലചരിത്രരചനയിൽ കാണുകയില്ല. നമ്മുടെ ഭാഷയുടെയും സാഹിത്യത്തിന്റെയും സംസ്കാരത്തിന്റെയും ചരിത്രപരമായ ചർച്ചകളിൽ ഇസ്ലാമികസമൂഹത്തിന്റെ സംഭാവനകൾ രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടില്ല. പതിമൂന്ന് നൂറ്റാണ്ടായി കേരളത്തിൽ നിലനിൽക്കുന്ന ഒരു പ്രബല സമൂഹത്തിന്റെ ജീവിതചരിത്രം നമ്മുടെ ചരിത്രപുസ്തകങ്ങളിൽ കാണാതെയായതെങ്ങനെയാണ്? നമ്മുടെ ചരിത്രനിർമ്മാണ പദ്ധതിയിൽ നിന്ന് ഇസ്ലാമികസമൂഹം പുറത്താക്കപ്പെട്ടത് എങ്ങനെയാണ്? ഇസ്ലാമികചരിത്രത്തെ കേരളചരിത്രനിർമ്മാണ പദ്ധതിയിൽ നിന്ന് പുറത്തു നിർത്തിയതിന്റെ ചരിത്രത്തെക്കുറിച്ചാണ് പ്രബന്ധം ചർച്ച ചെയ്യുന്നത്. ഒപ്പം, ഇസ്ലാമികസമൂഹം സന്നിഹിതമായിരുന്ന ചരിത്രസന്ദർഭങ്ങളെ ദുർവ്യാഖ്യാനിക്കാൻ സഹായിച്ച സൈദ്ധാന്തിക പിന്തുണയുടെ ചരിത്രത്തെക്കുറിച്ചും പ്രബന്ധം ചർച്ച ചെയ്യുന്നു.

സൂത്രവാക്കുകൾ

ഇസ്ലാമികസമൂഹം, ചേരമാൻ പെരുമാൾ, സാമൂതിരി, മുച്ചന്തിപ്പള്ളി, ഖാസി, വർത്തകസംഘങ്ങൾ, കുഞ്ഞാലിമരയ്ക്കാർ, ഹൈദരാലി, ടിപ്പു സുൽത്താൻ, കുറ്റിപ്പുറം വിളംബരം, മാപ്പിളകർഷകർ, മമ്പുറം തങ്ങൾ.

കേരളത്തിന്റെ മദ്ധ്യകാലചരിത്രരചനയിൽ ഇസ്ലാമിക സമൂഹത്തെ കാണുകയില്ല. നമ്മുടെ ഭാഷയുടെയും സാഹിത്യത്തിന്റെയും സംസ്കാരത്തിന്റെയും ചരിത്രപരമായ ചർച്ചകളിൽ ഇസ്ലാമിക സമൂഹത്തിന്റെ സംഭാവനകൾ രേഖപ്പെടുത്തിക്കണ്ടിട്ടില്ല. പതിമൂന്ന് നൂറ്റാണ്ടായി കേരളത്തിൽ നിലനിൽക്കുന്ന ഒരു പ്രബല സമൂഹത്തിന്റെ ജീവിതചരിത്രം നമ്മുടെ ചരിത്രപുസ്തകങ്ങളിൽ കാണുന്നില്ലായെന്നത് അതിശയമുളവാക്കുന്നതാണ്. നമ്മുടെ ചരിത്രനിർമ്മാണ പദ്ധതിയിൽ നിന്ന് ഇസ്ലാമിക സമൂഹം പുറത്താക്കപ്പെട്ടത് എങ്ങനെയാണ്? ചരിത്രത്തിലും സമകാലത്തും ഒരു പ്രബല സമൂഹത്തിന്റെ ജീവിതചരിത്രത്തിനു നേരെ കണ്ണടച്ചു പിടിക്കുന്ന അസഹിഷ്ണുതയുടെ ചരിത്രം എവിടെ നിന്നാണ് തുടങ്ങിയത്?

ഉത്തരേന്ത്യയിൽ പ്രാചീനകാലത്ത് ബൗദ്ധമതാനുയായികളായ മൗര്യന്മാരുടെയും പിന്നീട് ബ്രാഹ്മണമതാനുയായികളായ ഗുപ്തൻമാരുടെയും ഭരണകൂടമായിരുന്നല്ലോ സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ടത്. ഗുപ്തൻമാരുടെ തകർച്ചയ്ക്കുശേഷം ചെറിയ ചെറിയ കേന്ദ്രങ്ങളിലായി രാഷ്ട്രനിർമ്മാണം നടക്കുകയല്ലാതെ ബ്രാഹ്മണരുടെ നേതൃത്വത്തിലുള്ള ഒരു കേന്ദ്രീകൃതരാഷ്ട്രം (centralised monarchy) ഉത്തരേന്ത്യയിൽ നിർമ്മിക്കപ്പെട്ടില്ല. മദ്ധ്യകാലത്തിന്റെ തുടക്കം മുതലേ ഇസ്ലാമികരാഷ്ട്രം സ്ഥാപിക്കപ്പെടുകകൂടി ചെയ്തപ്പോൾ ബ്രാഹ്മണമതത്തിന്റെ നിരാശ പലമടങ്ങായി. ബ്രാഹ്മണരാണെങ്കിൽ വൈദിക-ശാസ്ത്ര-പുരാണ പാരമ്പര്യമനുസരിച്ച് എങ്ങനെ ഭരിക്കണമെന്ന ജ്ഞാനം ചരിത്രപരമായി ആർജ്ജിച്ചവരായിരുന്നുവല്ലോ! ഈ ജ്ഞാനം കൈമുതലായി ഉണ്ടായിരിക്കുകയും എന്നാൽ ഭരിക്കാൻ രാജാക്കൻമാരെ കിട്ടാതിരിക്കുകയും ചെയ്ത അവസരത്തിൽ നിരാശരായ ബ്രാഹ്മണർ ദക്ഷിണേന്ത്യയിലേക്ക് കുടിയേറി. ഇസ്ലാമിക രാഷ്ട്രത്തിന്റെ പ്രാമാണ്യത്താൽ ഉത്തരേന്ത്യയിൽ അവർക്ക് സ്ഥാപിക്കാൻ സാധിക്കാതെപോയ എല്ലാ അധികാരവും അവർ ദക്ഷിണേന്ത്യൻ രാഷ്ട്രങ്ങളിലൂടെ സ്ഥാപിച്ചെടുത്തു. ഉത്തരേന്ത്യൻ ഇസ്ലാമിക രാഷ്ട്രത്തിന്റെ ഒരു ബദലായി ദക്ഷിണേന്ത്യയിൽ ബ്രാഹ്മണകേന്ദ്രിതമായ രാഷ്ട്രത്തെ നിർമ്മിക്കാനുള്ള ശ്രമം നടന്നു. പല്ലവ

-പാണ്ഡ്യ-ചോള-ചേര രാഷ്ട്രങ്ങൾ ബ്രാഹ്മണമതത്തിന്റെ ആശയത്തിലൂന്നി ആ നിലയിൽ സംഘടിക്കപ്പെട്ടു.

ഇസ്ലാമികസമൂഹത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയപരമോ സാമൂഹികമോ സാംസ്കാരികമോ ആയ ഏത് ഇടപെടലിനെയും നിസ്സാരമായി കാണാനുള്ള ശ്രമം ബ്രാഹ്മണിക ചരിത്രകാരന്മാരിലും ഉടലെടുത്തു. 1930കളോടുകൂടി ദക്ഷിണേന്ത്യൻ ചരിത്രരചന പൂർണ്ണമായി ബ്രാഹ്മണവാദികളുടെ നിയന്ത്രണത്തിലായതോടെ ബ്രാഹ്മണമതത്തിന്റെ സ്വാധീനത്തിലുള്ള രാഷ്ട്രനിർമ്മാണത്തെ കേന്ദ്രീകരിച്ചുള്ള ചർച്ചകൾ മാത്രമായി ദക്ഷിണേന്ത്യൻ ചരിത്രം വഴിമാറി. നീലകണ്ഠശാസ്ത്രി മുതൽ ചെമ്പകലക്ഷ്മിയും എംജിഎസ് നാരായണനും കേശവൻ വെളുത്താട്ടും രാജൻ ഗുരുക്കളും രാഘവവാരിയരും വരെ ബ്രാഹ്മണരുടെ സമ്മതമുള്ള 'പരിപാവനവും പരിശുദ്ധവുമായ' രാഷ്ട്രനിർമ്മാണത്തെ ദക്ഷിണേന്ത്യയിൽ നിർമ്മിക്കാനുള്ള ഭാരിച്ച ഉത്തരവാദിത്വം ഏറ്റെടുത്തു. കേരളചരിത്രത്തിൽ ഇസ്ലാമികസമൂഹത്തിന് ഇടമുണ്ടായിരുന്ന ഏതൊരു ചെറിയ ചരിത്രസന്ദർഭത്തെയും അവർ കണ്ടില്ലെന്ന് നടിച്ചു. കാണാതിരിക്കാൻ കഴിയാത്ത അവസരങ്ങളിൽ നിസ്സാരവൽക്കരിച്ചു. നിഷേധിക്കാൻ സാധിക്കാത്ത മറ്റു ചരിത്രസന്ദർഭങ്ങളിൽ അങ്ങേയറ്റത്തെ വർഗ്ഗീയവ്യാഖ്യാനങ്ങൾ നൽകി ആക്രമിച്ചു. ഇന്ത്യൻ ചരിത്രത്തിലെ പ്രധാന അദ്ധ്യായമായ ഉത്തരേന്ത്യയിലെ മദ്ധ്യകാലചരിത്രത്തിൽ നിന്ന് ബ്രാഹ്മണർ പുറത്താക്കപ്പെട്ടതിന്റെ പ്രതികാരം തീർക്കുന്ന ബ്രാഹ്മണവാദികളായ ചരിത്രകാരന്മാരെ ദക്ഷിണേന്ത്യൻ-കേരള ചരിത്രത്തിന്റെ ഏടുകളിലൂടെ കടന്നുപോകുമ്പോൾ ഏതൊരാൾക്കും കാണാവുന്നതാണ്. ഇസ്ലാമികചരിത്രത്തെ കേരളചരിത്രനിർമ്മാണ പദ്ധതിയിൽ നിന്നും പുറത്തു നിർത്തിയതിനെക്കുറിച്ചാണ് നാമിവിടെ ചർച്ച ചെയ്യുന്നത്. ഒപ്പം, ഇസ്ലാമികസമൂഹം സന്നിഹിതമായിരുന്ന ചരിത്രസന്ദർഭങ്ങളെ ദുർവ്യാഖ്യാനിക്കാൻ സഹായിച്ച സൈദ്ധാന്തിക പിന്തുണയുടെ ചരിത്രത്തെക്കുറിച്ചും നമുക്കിവിടെ ചർച്ച ചെയ്യേണ്ടിവരും.

മദ്ധ്യകാല കേരളചരിത്രരചനയിൽ നിന്ന് ഇസ്ലാമികസമൂഹം പുറത്തായതെങ്ങനെ?

കേരളചരിത്രമെന്നാൽ നമ്മുടെ മുന്നിൽ ആദ്യമെത്തുക

പെരുമാക്കന്മാരുടെ ചരിത്രമാണ്. ആ പെരുമാക്കന്മാരുടെ കാലം തൊട്ടുള്ള കേരളത്തിലെ ഇസ്ലാമിക ജീവിതത്തെക്കുറിച്ച് നമുക്ക് ചരിത്രപരമായ ധാരണകളുണ്ട്. പന്ത്രണ്ടാം നൂറ്റാണ്ടിൽ അവസാനത്തെ ചേരമാൻ പെരുമാൾ ഇസ്ലാംമതം സ്വീകരിച്ച് മക്കയ്ക്കു പോയി എന്നതാണ് ഐതിഹ്യം. അദ്ദേഹം മക്കയ്ക്ക് പോകുന്നതിനു മുമ്പായി രാജ്യം വിഭജിച്ച് നാടുവാഴികൾക്കു പങ്കിട്ടുകൊടുത്തു (Narayanan, 1996: 31). ഈ ഐതിഹ്യമാണ് കേരളോൽപത്തിക്കഥകളായി പതിനേഴോ പതിനെട്ടോ നൂറ്റാണ്ടുമുതൽ കേരളം മുഴുക്കെ പ്രചരിക്കപ്പെട്ടത്. അടുത്തകാലത്ത് നിർമ്മിക്കപ്പെട്ട കേരളോൽപത്തിയെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയാണ് കേരളചരിത്രം ആദ്യമായി കൊളോണിയൽ കാലത്തും പിന്നീടും നിർമ്മിക്കപ്പെടുന്നത്. ഇസ്ലാമികസമൂഹത്തിന്റെ വളർച്ചയെക്കുറിച്ചും പരാമർശമുള്ള ഈ ഐതിഹ്യം ഉപയോഗിക്കപ്പെട്ടത് വിശേഷപ്പെട്ട ഒരു രീതിയിലാണ്. അത് ഇസ്ലാമിക സമൂഹത്തിന്റെ ചരിത്രത്തെക്കുറിച്ച് പറയാൻ ഉപയോഗിച്ചില്ല. മറിച്ച്, നമ്പൂതിരി മുതൽ നായന്മാർ വരെയുള്ള ഭ്രപ്പട്ടക്കൻമാരുടെ മദ്ധ്യകാല ചരിത്രനിർമ്മിതിയിലേക്കാണ് ചേരമാൻ പെരുമാളുടെ ഇസ്ലാം മതപരിവർത്തന ഐതിഹ്യം ഉപയോഗിക്കപ്പെട്ടത് (Narayanan, 1996: 31, 37, 343, 344, 345). എം.ജി.എസ്. നാരായണന്റെ *Perumals of Kerala* എന്ന പുസ്തകത്തിൽ ചേരമാൻ പെരുമാളുടെ ഇസ്ലാം മതപരിവർത്തന ഐതിഹ്യവും കേരളോൽപത്തിയും ഏറ്റവും പ്രധാനപ്പെട്ട ഉപാദാനമാകുമ്പോൾ അതേ പുസ്തകത്തിന്റെ സാമൂഹികജീവിതം പറയുന്ന അദ്ധ്യായത്തിൽ ഇസ്ലാമിക സമൂഹത്തെ കാണാൻ പോലും സാധിക്കില്ല (262-303). രാജൻ ഗുരുക്കളും രാഘവവാര്യരും മദ്ധ്യകാലകേരളത്തെ ക്ഷേത്രകേന്ദ്രിതമായ സ്വരൂപനീതിയായാണ് രേഖപ്പെടുത്തിയത് (Gurukkal, 1992: 50-66). അവരെല്ലാം മണിപ്രവാളകൃതികളും ചമ്പൂകാവ്യങ്ങളും ഗ്രന്ഥവരികളും തിരിച്ചും മറിച്ചും വായിച്ച് വരേണ്യസമൂഹത്തിന്റെ ചരിത്രനിർമ്മിതിയിൽ മുഴുകുമ്പോൾ മദ്ധ്യകാല അറബി-മലയാളകൃതികളും പടപ്പാട്ടുകളും അതിന്റെ ഭാഗമായില്ല (വാര്യർ, 2014: 17-18, 63-64, 84-86, 100-101). മാപ്പിള സാഹിത്യകൃതികളും ഇതര ഉപാദാനങ്ങളും ഇന്നും സാഹിത്യചരിത്രത്തിന്റെയും കേരളചരിത്രത്തിന്റെയും സീമക്കകത്ത് ഇല്ല. ഇതിന്റെ രാഷ്ട്രീയമാണ് നമുക്ക് പരിശോധിക്കാനുള്ളത്.

ഇനി ഐതിഹ്യങ്ങൾ ഉപേക്ഷിച്ചാൽ, സംഘകാലത്ത് തന്നെ പ്രാചീന തമിഴകവുമായി യവനർ കച്ചവടത്തിന് വരുന്നതായി പരാമർശങ്ങളുണ്ടല്ലോ. (ഈ യവനർ ജോനക മാപ്പിളമാരുടെ മുൻതലമുറക്കാരാവാം. അല്ലെങ്കിൽ റോമക്കാരാവാം. അതുമല്ലെങ്കിൽ കടൽ കടന്ന് വരുന്ന കച്ചവടക്കാരെയെല്ലാം യവനർ എന്ന് വിശേഷിപ്പിക്കുന്നതുമാവാം). എന്തുതന്നെയായാലും ഈ കച്ചവടക്കാരെല്ലാം തമിഴകത്തിന്റെ തീരപ്രദേശങ്ങളിൽ മണിമാളിക കെട്ടി താമസിക്കുന്നതായി പരാമർശങ്ങളുണ്ട് (നായർ, 1989: 106). സി.ഇ. ഒമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ രണ്ടാം ചേരമാൻ പെരുമാക്കന്മാർ രാജഭരണം സ്ഥാപിച്ചു എന്നു വാദിക്കുന്ന കാലത്തുതന്നെ സുലൈമാനെപ്പോലുള്ള അറബ് കച്ചവടക്കാർ മലബാറിൽ വന്നു പോയതായി നമുക്ക് രേഖകളുണ്ടല്ലോ (Narayanan, 1996: 344). അദ്ദേഹം മലബാറിലെവിടെയും ഇസ്ലാംമതക്കാരെ കണ്ടില്ലായെന്ന് പറയുമ്പോൾ തന്നെ അദ്ദേഹത്തിന്റെ വരവിന് മുമ്പ് പന്തലായനി കൊല്ലത്തെ ഒരു പഴയപള്ളിയിൽ നിന്ന് ഭാസ്കരരവിയുടെ കാലത്തെ ഒരു രേഖ കണ്ടെടുത്തിട്ടുണ്ട്. ഹിജറ വർഷം 166 ൽ (സി.ഇ. 772) അബ്ദു ഇബ്ൻ ഉദ്തൊർമ്മൻ എന്ന വ്യക്തിയുടെ മരണം രേഖപ്പെടുത്തുന്ന ശവകല്ലറയിലെ രേഖയാണ് കണ്ടെടുത്തിട്ടുള്ളത് (അതേപുറം). മസൂദി, ഇബൻ ഖുർദാദ്ബാഹ്, അബു സൈയ്ദ് തുടങ്ങി അറബ് കച്ചവടക്കാരുടെ കുറിപ്പുകൾ എല്ലാംതന്നെ ഒൻപതാം നൂറ്റാണ്ടുമുതലേ അറേബ്യയുമായുള്ള മലബാറിന്റെ അടുത്ത ബന്ധം പറയുന്നുണ്ട്. സി.ഇ. 1124-ൽ മാടായിപ്പള്ളിയിൽ നിന്ന് ഒരു ലിഖിതം കണ്ടെടുത്തിട്ടുണ്ട്. ഹിജറ വർഷം 518 ൽ പള്ളി സ്ഥാപിച്ചു എന്നതാണ് ആ ലിഖിതത്തിന്റെ ഉള്ളടക്കം (അതേപുറം.).[1] എംജിഎസ് ഈ രേഖകളെല്ലാം പരിശോധിക്കുന്നുണ്ട്. ആ പരിശോധന ബ്രാഹ്മണരുടെ ഇച്ഛയ്ക്കനുസരിച്ച് ഭരിക്കുന്ന പെരുമാക്കന്മാരുടെ ഭരണം കേരളത്തിലുണ്ടായിരുന്നു എന്നു സ്ഥാപിക്കാനായിരുന്നു. രാജാവായ ഭാസ്കരരവിയുടെ കാലഘട്ടം സ്ഥാപിക്കാനാണ് എംജിഎസ് പന്തലായനി കൊല്ലത്തെ പള്ളിയിലെ രേഖ പരിശോധിക്കുന്നത് (Narayanan, 1996: 344). മാടായി പള്ളി രേഖയാകട്ടെ അവസാനത്തെ ചേരമാൻ പെരുമാൾ രാജ്യം വിഭജിച്ച് നാടുവാഴികൾക്കു ദാനം ചെയ്തതാണ് എന്ന് സ്ഥാപിക്കാനും ഉപയോ

ഗിച്ചു (1996: 31-32). മദ്ധ്യകാലത്തെ കുറിച്ച് ഏറ്റവും വെളിച്ചം നൽകിയിരുന്ന അറബ് സഞ്ചാരക്കുറിപ്പുകളെല്ലാം ബ്രാഹ്മണ നിയന്ത്രിതമായ പെരുമാക്കൻമാരുടെയും നാടുവാഴികളുടെയും ജീവിതത്തെ സ്ഥാപിക്കാനായി അദ്ദേഹം ഇഴയെണ്ണി പരിശോധിച്ചു. സി.ഇ. 883-ലെ തെരിസാപ്പള്ളി ചെപ്പേടിൽ പത്തോളം വരുന്ന അറബ് കച്ചവടക്കാരുടെ സാക്ഷ്യപത്രം രേഖപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. അറബ് ലിപിയായ കൂഫിക്-ൽ ഇതിൽ എഴുതിയിട്ടുണ്ട്. പേർഷ്യൻ കച്ചവടക്കാരുടെയും ജ്യൂത കച്ചവടക്കാരുടെയും പേരുകൾക്കൂടി തെരിസാപ്പള്ളി രേഖയിലുണ്ട് (രാമചന്ദ്രൻ, 2011: 18). സ്വാഭാവികമായും തെരിസാപ്പള്ളി ചെപ്പേടുകളും സ്ഥാണു രവി എന്ന പെരുമാളുടെ കാലനിർണ്ണയത്തിനും ബ്രാഹ്മണദാനത്തിലധിഷ്ഠിതമായ മദ്ധ്യകാല രാഷ്ട്രീയ-സാമ്പത്തിക-സാമൂഹ്യ ജീവിതക്രമങ്ങളെ സ്ഥാപിക്കാനും ചരിത്ര-ഭാഷാപണ്ഡിതന്മാർ മുറപോലെ ഉപയോഗിച്ചുപോന്നു.

രാജൻ ഗുരുക്കളും രാഘവവാര്യരും കേരളചരിത്രമെഴുതിയപ്പോൾ മദ്ധ്യകാലവർത്തക സംഘങ്ങളിലോ സാമൂഹികചരിത്രത്തിലോ ഇസ്ലാമികസമൂഹത്തെക്കുറിച്ച് ഒരു സൂചനയുമില്ല (Gurukkal, Varier, 2018: 48-150). കോലത്തിരിയും സാമൂതിരിയും വേണാട്ടടികളുമൊക്കെ ക്ഷേത്രത്തെ ചുറ്റിപ്പറ്റി നടത്തിയിരുന്ന കച്ചവടത്തെക്കുറിച്ച് പറയാനും അവരുടെ കുരുമുളക് കച്ചവടം നിരീക്ഷിക്കാനും മാത്രമായി അൽ ഇദ്രിസിയുടെയും ഇബ്നുബത്തൂത്തയുടെയും അൽ ഖസ്വിനിയുടെയും സഞ്ചാരക്കുറിപ്പുകൾ ഉപയോഗിക്കുകയാണ് ചെയ്തത് (129-130). നാടുവാഴികളുടെ ചരിത്രം പറയുമ്പോൾ (166-168) പോലും സാമൂതിരിയുടെ അറബ് കച്ചവടക്കാരുമായുള്ള അടുത്ത ബന്ധം പരിശോധിക്കുന്നില്ല. മാമാങ്കത്തിന്റെ ചരിത്രം പറയുന്ന ഒരിടത്തും മാമാങ്കവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് കാണുന്ന രേഖകളിലൂടനീളം പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന കോഴിക്കോടുകോയയുടെ പങ്കിനെക്കുറിച്ച് പറയുന്നതേയില്ല. മദ്ധ്യകാല കേരളത്തിൽ സാമൂതിരിയെ പ്രബലനായ നാടുവാഴിയാക്കി അവരോധിച്ച കച്ചവടക്കാരായ ഇസ്ലാമികസമൂഹത്തെക്കുറിച്ചോ മരയ്ക്കാർ കുടുംബത്തെക്കുറിച്ചോ ഒരു സൂചനപോലും നൽകാതെ ജ്യൂതശാസനത്തെയും കേരളോൽപത്തിയെയും വില്ല്യം ലോഗനെയും അവലംബമാക്കിയാണ് ഏറനാടിന്റെ ചരിത്രം വാര്യരും ഗുരുക്ക

ളും പൂർണ്ണമാക്കുന്നത് (164-168). എന്നാൽ ഉണ്ണിയച്ചീചരിതവും ഉണ്ണിനീലിസന്ദേശവുമൊന്നും ഒരു നിലയിലും വിട്ടുപോകുന്നില്ല അവരുടെ ചരിത്രം പറച്ചിലിൽ. ഇസ്ലാമികസാമൂഹികചരിത്രം ആ നിർമ്മിതിയുടെ ഭാഗമായില്ല. അതേസമയം നാടുവാഴികളുടെ ചരിത്രം എഴുതുമ്പോൾ പോലും അതേ ചരിത്രരേഖയുടെ തന്നെ ഭാഗമായിരുന്ന ഒരു സമൂഹത്തിന്റെ ചരിത്രപരമായ ഇടപെടലിനുനേരെ അവർ മുഖംതിരിഞ്ഞ് നിന്നു.

സാമൂതിരിയുടെ ചരിത്രത്തിലോ മാമാങ്കത്തിന്റെ ചരിത്രത്തിലോ ഒന്നിലും കാണാതിരുന്ന ഇസ്ലാമികസമൂഹത്തിന്റെ സ്വാധീനം പോർച്ചുഗീസുകാരുടെ വരവിന് ശേഷമുള്ള അദ്ധ്യായത്തിൽ പെട്ടെന്ന് ഉയർന്നുവരുന്നത് കാണാം. യൂറോപ്യൻമാരുടെ വരവിനു ശേഷം നാടുവാഴികളുടെ ചരിത്രം വിശദീകരിക്കുന്ന കൂട്ടത്തിൽ 'The Samuthiris and Kunhali Marakkars' എന്ന ഉപശീർഷകം നമുക്ക് കാണാം (198-200). പ്രാചീനകാലവും മദ്ധ്യകാലവും മുഴുവൻ എഴുതിത്തീർത്ത് പോർച്ചുഗീസുകാരുടെ വരവും കഴിഞ്ഞപ്പോഴാണ് കേരളത്തിലെ ഒരു പ്രധാന വർത്തകസംഘത്തെ ഗ്രന്ഥകർക്കും വായനക്കാർക്കും ഓർമ്മവന്നത്. അപ്പോഴും മദ്ധ്യകാല വർത്തകസംഘമായല്ല ഇസ്ലാമിക സമൂഹത്തെ രേഖപ്പെടുത്തുന്നത്. മറിച്ച് പോർച്ചുഗീസുകാർക്കെതിരെ പോരാടുന്ന നാവികപടയാളികളായാണ് മരയ്ക്കാർമാരെ സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. മരയ്ക്കാർ കുടുംബത്തിന്റെ നാവിക വൈദഗ്ധ്യത്തിന്റെ ചരിത്രമോ പാരമ്പര്യമോ അവിടെയും ഭാഗമായില്ല. മറിച്ച് സാമൂതിരിയെന്ന നാടുവാഴിയുടെ വിദേശീയർക്കെതിരായുള്ള പോരാട്ടത്തിൽ കണ്ണിചേർക്കാനുള്ള ഒരു ഇഴമാത്രമായി കുഞ്ഞാലിമരയ്ക്കാർ അവശേഷിക്കുന്നതു കാണാം. പോർച്ചുഗീസുകാർക്കെതിരെയുള്ള പോരാട്ടത്തെ വർണ്ണിക്കുന്ന ഖ്വാദി മുഹമ്മദിന്റെ ഫതുൽ മുബിൻ പോലുള്ള പടപ്പാട്ടുകളൊന്നും അവിടെ പരിശോധിക്കപ്പെട്ടതേയില്ല. അങ്ങനെ എട്ടാം നൂറ്റാണ്ടുമുതൽ കാണുന്ന ഇസ്ലാമിക സമൂഹത്തെക്കുറിച്ച് പറയുന്ന ചരിത്രരേഖകളെല്ലാം കേരളചരിത്രനിർമ്മിതിയിൽ നിന്ന് ബോധപൂർവ്വം മാറ്റിനിർത്തപ്പെട്ടു.

നമ്മുടെ ചരിത്ര-സാഹിത്യ പഠനങ്ങളെല്ലാം തന്നെ കൊളോണിയൽ ആശയങ്ങളെ പിൻപറ്റിയാണ് വളർന്നത്. ആ കൊളോണിയൽ ആശയങ്ങൾ ഒരു പരിധിയോളം നയിക്കപ്പെ

ട്ടത് പോർച്ചുഗീസ് നയങ്ങളെ മുൻനിർത്തിയുമാണ്. പോർച്ചുഗീസ് നയങ്ങളെ ഗർഭം പേറുന്ന കൊളോണിയൽ ആശയങ്ങളുടെ സ്വാധീനത്താലാണ് ഇസ്ലാമികസമൂഹം കേരളചരിത്രത്തിൽ നടത്തിയ ഇടപെടലുകളിൽ പ്രമാണബലമുള്ളവ പോലും ചരിത്രനിർമ്മിതിയിൽ നിന്ന് പുറത്താക്കപ്പെട്ടത്. ദലിതരും ഈഴവരുമടങ്ങുന്ന ബ്രാഹ്മണേതര സമൂഹങ്ങൾക്ക് എമ്പിരിക്കലായ സോഴ്സസ് ഇല്ലാത്തതുകൊണ്ടാണ് ചരിത്രത്തിന്റെ ഭാഗമാവാതെ പോയത് എന്നതായിരുന്നു ആ ചരിത്രകാരൻമാരുടെ വാദം. എന്നാൽ എട്ടാം നൂറ്റാണ്ട് മുതൽ ഇസ്ലാമിക സമൂഹത്തെക്കുറിച്ച് പറയുന്ന ചരിത്രരേഖകളുണ്ടല്ലോ നമുക്ക്. എന്തുകൊണ്ടാണ് ഇസ്ലാമികസാമൂഹികചരിത്രം കേരളചരിത്രരചനയുടെ ഭാഗമല്ലാതെ പോയത്?

കാർഷികവ്യവസ്ഥയെ മുൻനിർത്തി ബ്രാഹ്മണവൽകരിക്കപ്പെട്ട നാടുവാഴി ഭരണവ്യവസ്ഥയും സമ്പദ്വ്യവസ്ഥയും സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയും സ്ഥാപിക്കുന്നതനുള്ള തിരക്കിലായിരുന്നു മദ്ധ്യകാലത്തിന്റെ ചരിത്രകാരന്മാർ (Gurukkal, Varier 2018; Veluthat 1978; Veluthat 2012). ഇതിനിടയിൽ അവർ സ്ഥാപിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്ന വ്യവസ്ഥയ്ക്ക് വിരുദ്ധമായ സമ്പദ്വ്യവസ്ഥയെ പ്രതിനിധീകരിക്കുന്ന വർത്തകസംഘങ്ങളുടെ ചരിത്രം സ്വാഭാവികമായും പുറത്തായി. ബ്രാഹ്മണികമായ വ്യവസ്ഥയ്ക്ക് പുറത്തുനിൽക്കുന്ന ഏതൊരു സാമൂഹികചരിത്രവും അങ്ങനെ മദ്ധ്യകാലചരിത്രനിർമ്മിതിയിൽ നിന്നും പുറത്തായിരുന്നു. ഇസ്ലാമികവർത്തകചരിത്രം അവയിൽ ഒരു ഭാഗം മാത്രമായിരുന്നു.

കോഴിക്കോടിനടുത്ത് കുറ്റിച്ചിറയിലെ മുച്ചുന്തി പള്ളിയിൽ നിന്ന് പതിമൂന്നാം നൂറ്റാണ്ടിലേതെന്ന് അനുമാനിക്കാവുന്ന ഒരു ശാസനം കണ്ടെടുത്തിരുന്നു (രാമചന്ദ്രൻ 2011: 388). മുച്ചിയന്റെ പള്ളിക്ക് നിത്യച്ചെലവിന് നെല്ല് ദാനം നൽകാൻ പൂന്തുറക്കോൻ (സാമൂതിരി) കല്പനപുറപ്പെടുവിക്കുന്ന രേഖയായിരുന്നു അത്. ഇന്നത്തെ മലപ്പുറം ജില്ലയിലെ കൊണ്ടോട്ടിക്കടുത്തുള്ള നെടിയിരുപ്പിൽ നിന്ന് മലബാറിന്റെ കച്ചവടകേന്ദ്രമായ കോഴിക്കോടേക്ക് സാമൂതിരി ആസ്ഥാനം മാറ്റിയത് കച്ചവട സാധ്യതകൾ മുന്നിൽ കണ്ടായിരുന്നു. ഒൻപതാം നൂറ്റാണ്ട് മുതൽ തന്നെ അറബ് വർത്തകസംഘങ്ങളുമായി കച്ചവടബന്ധം സജീവമാ

യിരുന്ന മലബാർ തീരങ്ങളിലെ മുസ്ലീം കച്ചവടക്കാരുമായുള്ള അടുത്ത ബന്ധമാണ് സാമൂതിരിയെ മദ്ധ്യകാല മലബാറിലെ പ്രബലനായ നാടുവാഴിയാക്കിത്തീർത്തത്. വടക്ക് കോലത്തു നാട് വരെയും തെക്ക് കൊച്ചിവരെയും വളർന്ന സാമൂതിരിനാടിന്റെ അധിനിവേശചരിത്രത്തിൽ മരയ്ക്കാർമാരും കോഴിക്കോട് കോയയും അടങ്ങുന്ന ഇസ്ലാമികസമൂഹത്തിന് വലിയ പങ്കുണ്ടായിരുന്നു. അതിന്റെ തെളിവാണ് മുച്ചുന്തി ലിഖിതത്തിൽ കണ്ടത്. സാമൂതിരിയുടെ വരുമാനം മുഴുവനും കച്ചവടത്തിൽ നിന്നായിരുന്നു. കച്ചവട ഉൽപന്നങ്ങൾ സൂക്ഷിക്കുന്ന അറകളും പീടികകളും നിറഞ്ഞതായിരുന്ന തുറമുഖപരിസരങ്ങൾ. ഭൂരിഭാഗം പീടികകളും മുസ്ലീങ്ങളുടേതായിരുന്നു. 5 അറകൾ ഒഴികെ ബാക്കി 162 അറകളും മുസ്ലീങ്ങളുടേതായിരുന്നു (നമ്പൂതിരി, 2011: 122). സാമൂതിരി രേഖകളിലുടനീളം ഇവയെല്ലാം രേഖപ്പെടുത്തിക്കാണുന്നു. സാമൂതിരിയുടെ രണ്ട് കാര്യസ്ഥന്മാരും മുസ്ലീങ്ങളാണെന്ന് മാഹ്വാനും രേഖപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. തുറമുഖാധിപനായ ഷഹബന്തർ കോയയെയും മതാധിപനായ ഖാസിയെയുമാണ് മാഹ്വാൻ സൂചിപ്പിച്ചത്. കപ്പലുവഴിയുള്ള കച്ചവടക്കാരെയാണ് മരയ്ക്കാർ എന്ന് പറഞ്ഞിരുന്നത്. ഇതിന്റെ തുടർച്ചയാണ് സാമൂതിരിയുടെ നാവികസേനയുടെ തലവനായ കുഞ്ഞാലിമരയ്ക്കാരിലും കാണുന്നത്. കോഴിക്കോട് കോയക്കും തുറമരയ്ക്കാർ എന്ന് പറയാറുണ്ട്. വിദേശീയരുമായുള്ള കച്ചവടത്തിലും കപ്പലോട്ടത്തിലും അസാമാന്യമായ വൈദഗ്ധ്യം പുലർത്തിയിരുന്ന ഇസ്ലാമികസമൂഹത്തിന്റെ സഹായത്താലാണ് മലബാറിൽ സാമൂതിരി പ്രബലനായത്. പതിനാറാം നൂറ്റാണ്ടാകുമ്പോഴേക്കും കോലത്തുനാട്ടിലെ വർത്തകകുടുംബമായി അറയ്ക്കൽ സ്വരൂപം മാറിക്കഴിഞ്ഞിരുന്നു (Mailaparambi, 2011: 53-79). പതിനാറാം നൂറ്റാണ്ടുവരെ നാടുവാഴികൾക്ക് കൂടെ നിർത്തേണ്ടിയിരുന്നതും, അന്നത്തെ സമൂഹവുമായി അങ്ങേയറ്റം സൗഹൃദത്തോടെ കഴിയുകയും ചെയ്തിരുന്ന വർത്തകസംഘങ്ങളടങ്ങുന്ന ഒരു സമൂഹത്തിന് എങ്ങനെയാണ് ഭരണകൂടവുമായി കലഹത്തിലേർപ്പെടേണ്ടി വന്നത്?

കേരളസമൂഹത്തെ വർഗ്ഗീയവൽക്കരിക്കുന്ന പോർച്ചുഗീസു നയങ്ങൾ

പ്രാചീനകാലം മുതൽക്കുതന്നെ വിദേശീയരായ കച്ചവട

ക്കാരുമായി കേരളത്തിന് വളരെ അടുത്ത ബന്ധം ഉണ്ടായിരുന്നു. യവനർ, റോമക്കാർ, ജൂതർ, അറബികൾ, ചൈനക്കാർ തുടങ്ങിയ വിദേശീയരുമായി പ്രാചീനകാലം മുതൽ മദ്ധ്യകാലം വരെ കേരളത്തിന് കച്ചവടബന്ധം ഉണ്ടായിരുന്നു. കച്ചവടത്തിനുവേണ്ടി ജന്മനാട് ഉപേക്ഷിച്ച യവനർ മണിമാളികകെട്ടി പരദേശീയരോടൊത്തു ചേർന്ന് തീരപ്രദേശത്തു ജീവിക്കുന്നുവെന്ന് ചിലപ്പതികാരം പറയുന്നു (നായർ, 1989: 106). അഞ്ചുവണ്ണത്താർ, മണിഗ്രാമത്താർ, നാനാദേശികൾ, വളഞ്ചിയാർ, നൂറ്റുവർ തുടങ്ങിയവരെല്ലാം തന്നെ പ്രാചീനകാലം മുതൽ തമിഴകത്തിലുണ്ടായിരുന്ന കച്ചവടസംഘങ്ങളായിരുന്നു (Narayanan, 1996: 234-235, 314; Champakalakshmi, 2012: 311). ഇവരെല്ലാം നമ്മുടെ നാട്ടിലെ രാജാക്കൻമാരുമായോ ദേശവാഴികളുമായോ തദ്ദേശീയരായ നാട്ടുകാരുമായോ സംഘർഷത്തിൽ ഏർപ്പെടുന്നതായി കണ്ടിട്ടില്ല. അവർ വളരെ രമ്യതയോടെ നമ്മുടെ നാടുമായി ഇഴുകിച്ചേർന്ന് കച്ചവടം നടത്തുന്നതായാണ് ചരിത്രരേഖകൾ മുഴുവനും പറയുന്നത്. ആ മതേതര ജീവിതത്തിന്റെ ഏറ്റവും വലിയ ദൃഷ്ടാന്തങ്ങളാണ് ജൈനരോ ബൗദ്ധരോ ക്രൈസ്തവരോ ജൂതരോ മുസ്ലീമോ ഒക്കെ ആയിട്ടുള്ള ഈ വർത്തകസംഘങ്ങൾ ബൗദ്ധ-ജൈന-ശൈവ-വൈഷ്ണവ ക്ഷേത്രങ്ങളിലേക്ക് സ്വർണ്ണവും നെല്ലും പണവുമൊക്കെ ദാനം ചെയ്യുന്നതും, രാജാക്കൻമാരിൽ നിന്ന് ദാനവും അവകാശങ്ങളും സ്വീകരിക്കുന്നതും രേഖപ്പെടുത്തുന്ന ലിഖിതങ്ങൾ (അതേ പുസ്തകം). രാജാക്കൻമാരുടെ പ്രാധാനപ്പെട്ട ചടങ്ങുകളിലൊക്കെ ഇവരുടെ പേരുകൾ പരാമർശിക്കുന്നതും വലിയ ക്രയവിക്രയങ്ങൾക്ക് രാജാവിനും നാടുവാഴികൾക്കുമൊപ്പം ഇവർ സാക്ഷ്യം വഹിക്കുന്നതുമായ രേഖകൾ ഈ കച്ചവടസംഘങ്ങൾ ഇവിടുത്തെ ഭരണകൂടത്തിന് അത്രമേൽ അത്യാവശ്യമായിരുന്നു എന്ന് ബോധ്യപ്പെടാൻ മതിയായ തെളിവുകൾ ആണ്. എട്ടാം നൂറ്റാണ്ടു മുതൽ കേരളവുമായി അടുത്തബന്ധം പുലർത്തിയിരുന്ന അറബികളുമായുള്ള ജീവിതവും മുകളിൽ സൂചിപ്പിച്ചകണക്ക് അത്രമേൽ സൗഹാർദ്ദപരമായിരുന്നു. സാമൂതിരിമായുള്ള ബന്ധങ്ങളും ചരിത്രരേഖകളും അതിനു സാക്ഷിയാണ്. അറബ് കച്ചവടക്കാരുമായി ബന്ധം പുലർത്തി അവരോടൊപ്പം ജീവിച്ചിരുന്ന ഈഴവരടങ്ങുന്ന 'താഴ്ന്നജാതി' വിഭാഗങ്ങളിലെ സ്ത്രീകളാണ്

മദ്ധ്യകാലത്ത് ഇസ്ലാമിക മതപരിവർത്തനത്തിന് വിധേയമായിരുന്നത് (Iyer, 1981: 459; Kunju, 1989: 2). ഇത് നിർബന്ധിത മതപരിവർത്തനമായിരുന്നില്ല. അല്ലാഹുവിലുള്ള വിശ്വാസം ബോധ്യപ്പെട്ട് മാർഗ്ഗം സ്വീകരിച്ചവരായിരുന്നു മിക്കവരും. സമ്പന്നരായ അറബ് കച്ചവടക്കാരുമായുള്ള പുതിയ ബന്ധം ജാതീയമായും സാമ്പത്തികമായും അടിത്തട്ടിൽ നിൽക്കുന്ന ഈഴവ സമൂഹത്തിന് ജീവിക്കാനുള്ള പ്രതീക്ഷയേകി എന്നതും ഒരു പ്രധാന കാരണമാണ്. മതപരിവർത്തനം ചെയ്യപ്പെട്ട മുഴുവൻ ആളുകളും കച്ചവടസംബന്ധമായ തൊഴിലുകളിൽ ഏർപ്പെട്ടു. അറബ് ബന്ധം വഴി മദ്ധ്യകാല സമൂഹത്തിൽ കച്ചവടത്തിലുള്ള കുത്തക നിലനിർത്താൻ അവരെയത് പ്രാപ്തമാക്കുകയും ചെയ്തു. സാമൂതിരിയുടെ വരുമാനം ഏറ്റവും കൂടുതൽ കച്ചവടത്തിൽ നിന്നായിരുന്നു എന്നതുകൊണ്ട് തന്നെ ഇസ്ലാമിക മതപരിവർത്തനത്തെ സാമൂതിരി വലിയരീതിയിൽ പ്രോൽസാഹിപ്പിച്ചിരുന്നു. അങ്ങനെയാണ് സാമൂതിരിയുടെ ഒരു കാര്യസ്ഥൻവരെ ഇസ്ലാം മതാധിപനായ ഖാസി (കാതി) ആയത്. നിലവിലെ മദ്ധ്യകാല നാടുവാഴി-സാമൂഹികവ്യവസ്ഥയിൽ ഇഴുകിച്ചേർന്ന് ഭരണാധികാരികൾക്ക് വരുമാനമുണ്ടാക്കിക്കൊടുക്കുംവിധം സമാധാനപൂർണമായ ജീവിതമായിരുന്നു അവർ നയിച്ചിരുന്നത്. ഇസ്ലാമികമതവിശ്വാസത്തോടെ തന്നെ തികച്ചും കേരളീയമെന്നോ മലയാളിജീവിതമെന്നോ അവകാശപ്പെടാവുന്ന ഒരു ജീവിതമാണ് അവർക്കുണ്ടായിരുന്നത്. ഇതിനിടയിലേക്കാണ് കച്ചവടലക്ഷ്യങ്ങൾക്കുമപ്പുറം അധിനിവേശപരവും മതപരവുമായ താൽപര്യങ്ങളെ മുൻനിർത്തി യൂറോപ്യൻ ശക്തികൾ കടന്നു വരുന്നത്. ഇതോടുകൂടിയാണ് കേരളത്തിന്റെ മുഖച്ഛായ മാറുന്നത്. സാമ്പത്തികമായും സാമൂഹികമായും ഒരേസമയം ആധുനികമെന്നും അധിനിവേശമെന്നും കരുതാവുന്ന വിധത്തിലുള്ള മാറ്റത്തിലേക്കാണ് കേരളജനത ഈ സന്ദർഭത്തിൽ കടന്നുനിന്നത്.

പറഞ്ഞുവരുന്നത് പതിനഞ്ചാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അന്ത്യപാദം മുതൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന യൂറോപ്യൻ ശക്തികൾ കേരളചരിത്രത്തിൽ അതുവരെ കണ്ടിരുന്ന വിദേശീയരായ വർത്തകസംഘങ്ങളെപ്പോലെയല്ല പെരുമാറിയിരുന്നത് എന്നാണ്. അധികാരകലഹത്തിലേർപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരുന്ന ഇവിടത്തെ നാട്ടരചൻമാർക്ക്

ആ വ്യതിരിക്തത തിരിച്ചറിയാൻ കഴിഞ്ഞില്ല. അവർ പ്രാചീന കാലം മുതൽ കേരളം കണ്ടു പരിചരിച്ച വർത്തകസംഘങ്ങളെ പ്പോലെ തന്നെ യൂറോപ്യൻ ശക്തികളെയും കണ്ടു. ഒരുപക്ഷേ മുമ്പുള്ളവരേക്കാൾ കൂടുതൽ അവരെ കൂടെനിർത്തുകയും രാഷ്ട്രീയ -സാമൂഹിക-സാമ്പത്തിക വിനിമയങ്ങളിൽ ഇടകലർത്തുകയും ചെയ്തു (Gurukkal, Varier, 2018: 95-219).

മദ്ധ്യകാല കേരളത്തിൽ പരസ്പരം കലഹിക്കുന്ന ഈ നാടുവാഴികൾ യൂറോപ്യൻ ശക്തികളോട് ഒരേ നയങ്ങളല്ല കൈക്കൊള്ളുന്നത്. യൂറോപ്യൻ ശക്തികൾ തിരിച്ച് നാടുവാഴി കളോടും ഒരേനയങ്ങൾ കൈകൊള്ളുന്നില്ല. സാമൂതിരി തുടക്ക ത്തിൽ പോർച്ചുഗീസുകാർക്കെതിരെ നിൽക്കുന്നു. അടുത്തഘട്ട ത്തിൽ പോർച്ചുഗീസുകാരുമായി സൗഹൃദത്തിലാവുന്നു. അടുത്ത നിമിഷം വീണ്ടും ശത്രുതയിൽ ആകുന്നു. പോർച്ചുഗീസുകാർ സാമൂതിരിയോട് സൗഹൃദത്തിലാവുന്ന സന്ദർഭത്തിൽ കൊച്ചി യുമായി ശത്രുതയിലാവുന്നു (Gurukkal, Varier, 2018: 198-199). ഇതേപോലെ തന്നെയാണ് കോലത്തിരിയോടുള്ള നയങ്ങളും (Gurukkal, Varier, 2018: 195). പോർച്ചുഗീസുകാർക്ക് ശേഷം വരുന്ന ഡച്ചുകാരുമായും ബ്രിട്ടീഷുകാരുമായും ഫ്രഞ്ചുകാരുമായു മെല്ലാം ഇതേനിലയിലാണ് നയങ്ങൾ കൈകൊള്ളുന്നത്. യൂ റോപ്യൻ ശക്തികൾ അവരുടെ സാമ്രാജ്യത്വ താൽപര്യങ്ങൾ എങ്ങനെയും വളർത്താനാണ് ശ്രമിച്ചു കൊണ്ടിരുന്നതെന്ന് നമു ക്കറിയാം. നാടുവാഴികൾ യൂറോപ്യന്മാരെ ഉപയോഗിച്ച് അധി കാരസീമ വർദ്ധിപ്പിക്കാനുള്ള ശ്രമത്തിലുമായിരുന്നു. ഇതിനിട യിൽ ആത്യന്തികമായ ശത്രുതയോ സൗഹൃദമോ നിലനിന്നില്ല. ഈ കലഹത്തെ മുതലെടുത്തുകൊണ്ട് യൂറോപ്യൻ ശക്തികൾ കൊളോണിയൽ സാമ്രാജ്യശക്തികളായി വളർന്നുകൊണ്ടിരു ന്നല്ലോ.

പോർച്ചുഗീസുകാരുടെ കച്ചവടസംഘങ്ങളോടൊപ്പം മിഷ ണറിമാരുമുണ്ടായിരുന്നു. കച്ചവടം നടത്തിയ എല്ലായിടങ്ങളിലും നിർബന്ധിതവും അല്ലാതെയുമുള്ള മതപരിവർത്തനം നടന്നു (Malekandathil, 2001: 91). ആദ്യം സാമൂതിരിനാട്ടിലാണ് പോർ ച്ചുഗീസുകാർ വന്നതെന്നതും സുവിദിതമാണ്. അറബികളുമായു ള്ള ബന്ധത്തേക്കാൾ ലാഭകരമായിരുന്നില്ല പോർച്ചുഗീസുകാർ

വാഗാനം ചെയ്ത കച്ചവടം എന്നതുകൊണ്ടു മാത്രം സാമൂതിരി പോർച്ചുഗീസുകാരെ തിരിച്ചയച്ചു. സാമൂതിരിനാടിന്റെ ഇരുവശത്തും കിടക്കുന്ന കോലത്തിരിയും കൊച്ചിയും പോർച്ചുഗീസുകാരുമായി കച്ചവടം നടത്താൻ തീരുമാനിച്ചു. അറബികളുമായുള്ള കച്ചവടം വഴി സാമൂതിരി ആർജ്ജിച്ച അധികാരത്തിന്റെയും പണത്തിന്റെയും നിഴലിലായിരുന്നു കോലത്തിരിയുടെയും കൊച്ചിയുടേയും ജീവിതം. കൊച്ചിയാകട്ടെ നൂറ്റാണ്ടുകളായി സാമൂതിരിയുടെ ആക്രമണത്താൽ അപമാനിക്കപ്പെട്ടാണ് കഴിഞ്ഞിരുന്നത്. ഈ അവസരത്തിലാണ് പോർച്ചുഗീസുകാരുമായുള്ള കച്ചവടം ആ നാട്ടുരാജാക്കന്മാരെ അധികാരം വീണ്ടെടുക്കാൻ പ്രാപ്തരാക്കിയത് (Mathew 2016: 116-121). അറയ്ക്കൽ രാജവംശം പോർച്ചുഗീസുകാരുമായി കച്ചവടത്തിലേർപ്പെടുകയും മലബാറിൽ പ്രബലരാകുകയും ചെയ്തു (Mailaparambil: 53-79). അങ്ങനെ പോർച്ചുഗീസുകാർ നൽകിയ കീരീടത്തിന്റെയും ചെങ്കോലിന്റെയും ബലത്തിൽ ഇവിടുത്തെ നാടുവാഴികൾ കലഹങ്ങൾ പൂർവ്വാധികം ശക്തിയോടെ തുടർന്നു. സാമൂതിരി അദ്ദേഹത്തിന്റെ കീഴിലെ മരയ്ക്കാരുടെ നേതൃത്വത്തിലുള്ള നാവികസേനയുടെ ബലത്തിൽ ശക്തമായ ആക്രമണങ്ങൾ പോർച്ചുഗീസുകാർക്കെതിരെയും കൊച്ചിക്കെതിരെയും നടത്തിക്കൊണ്ടിരുന്നു (Gurukkal, Varier 2018: 98-199). കച്ചവടതാൽപര്യത്തെ മുൻനിർത്തി പോർച്ചുഗീസുകാർ നാടുവാഴികളുടെ ഇടയിൽ കൈക്കൊണ്ട രാഷ്ട്രീയ ഇടപെടൽ ഇതായിരുന്നു.

പ്രാചീന-മദ്ധ്യകാല ചരിത്രങ്ങളിലൊരിടത്തും വിദേശീയരായ കച്ചവടസംഘങ്ങൾക്ക് അധിനിവേശതാൽപര്യങ്ങൾ ഉണ്ടായിരുന്നില്ല എന്ന് മുകളിൽ സൂചിപ്പിച്ചിരുന്നു. കച്ചവടസാധനങ്ങളുമായി പോർച്ചുഗീസുകാർ കേരളതീരത്ത് കപ്പലടുപ്പിക്കുന്നത് പടയാളികളെ കൂടെക്കൂട്ടിയാണ്. പ്രാചീന-മദ്ധ്യകാല ചരിത്രത്തിലെ വർത്തകസംഘങ്ങൾ തങ്ങളുടെ കച്ചവട ഉൽപന്നങ്ങൾ സംരക്ഷിക്കുന്നതിനായി സൈന്യത്തെ രൂപീകരിച്ചിരുന്നു. മദ്ധ്യകാലത്തിന്റെ ആദ്യപാദം വരെയും തിസൈ ആയിരത്തിഅഞ്ഞൂറുവർ പോലുള്ള സംഘങ്ങളും എഴുന്നൂറ്റുവർ അഞ്ഞൂറുവർ പോലുള്ള നൂറുവർ സംഘങ്ങളും ഒരേസമയം കച്ചവടക്കാരും സൈനികരും ആകുന്നുണ്ട് (Narayanan, 1996: 234-235; Champakalakshmi,

2012: 311, 315). പെരുമാക്കൻമാരുടെ കാലമാകുമ്പോഴേക്ക് അവരുടെ വർത്തകസ്വഭാവം അവസാനിക്കുകയും രാജാവിന്റെ നിയമപരിപാലകർ അഥവാ ഇന്നത്തെ പോലീസിന് സമാനമായ പദവി (സൈനിക പദവി) മാത്രം വഹിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ഔദ്യോഗിക സംഘമായി അവർ മാറുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട് (അതേപുറം). എഴുന്നൂറ്റുവർ അഞ്ഞൂറ്റുവർ എന്നൊക്കെ പറയുമ്പോൾ സൂചിപ്പിക്കുന്നത് ആ സംഘങ്ങളിലെ അംഗങ്ങളുടെ എണ്ണമാണ്. പ്രാചീന-മദ്ധ്യകാല ചരിത്രത്തിലൊരിടത്തും ഈ കച്ചവടസംഘങ്ങൾ യൂറോപ്യൻ ശക്തികളെപ്പോലെ അധിനിവേശം നടത്തിയതായി കണ്ടിട്ടില്ല. സാമൂതിരിയുമായി കച്ചവടസന്ധി സാധ്യമാകാതെ നിരാശരായി കോലത്തിരിയുടെയും കൊച്ചി രാജാവിന്റെയും പക്ഷത്തേക്ക് പോകുന്ന പോർച്ചുഗീസുകാർ മലബാറിലെ കച്ചവടത്തിന്റെ കുത്തക പിടിച്ചെടുക്കുന്നതിനു വേണ്ടി സാമൂതിരിയോട് യുദ്ധം ചെയ്യുന്ന കാഴ്ചയാണ് നമുക്ക് പിന്നീട് കാണാനാകുക.

പ്രാചീന-മദ്ധ്യകാല ചരിത്രങ്ങളിൽ കേരളത്തിൽ വന്ന വണിക്കുകളെല്ലാം ബൗദ്ധരോ ജൈനരോ ഇസ്ലാംമതാനുയായികളോ ആയിരുന്നുവെന്നും, അവരാരും നിർബന്ധിത മതപരിവർത്തനം നടത്തിയതായോ അധിനിവേശം നടത്തിയതായോ കണ്ടിട്ടില്ല എന്നും മുകളിൽ സൂചിപ്പിച്ചു. ഇന്ത്യയിലെ ജനങ്ങളുടെ മതജീവിതം സംരക്ഷിക്കുക എന്നത് കിഴക്കൻ തീരങ്ങളിലെ കച്ചവടത്തിന്റെ കുത്തക പിടിച്ചെടുക്കുക എന്നതുപോലെ തന്നെ തന്റെ പ്രധാനപ്പെട്ട കർത്തവ്യമായി പോർച്ചുഗീസ് രാജാവ് കണ്ടു (Maleandathil 1998: 156). അങ്ങനെ കച്ചവടം നടത്താൻ വന്ന പോർച്ചുഗീസുകാർ നമ്പൂതിരി (Kling 2020: 17220-22) മുതൽക്ക് പറയനും പുലയനും വരെയുള്ള ജാതി സമൂഹത്തിന്റെയും (Fernandes 2013: 1; സക്കറിയ 1994: 234-235) ജൂതരുടെയും സുറിയാനി ക്രിസ്ത്യാനികളുടെയും (Maleandathil 1998: 147, 358-361) ഇസ്ലാം വിശ്വാസികളുടെയും മതജീവിതത്തിൽ ഇടപെട്ടു (Panikar 2020: 44-45). അവരുടെ മതബോധത്തെ മുഴുവനും ശുദ്ധി ചെയ്ത് ക്രിസ്തീയമതത്തിലേക്ക് പരിവർത്തനം ചെയ്ത് ഇന്ത്യയിലെ ജനങ്ങളുടെ മതജീവിതത്തിന്റെ സംരക്ഷകനാകുക എന്നതായിരുന്നു പോർച്ചുഗീസ് രാജാവിന്റെ ലക്ഷ്യം.

അതിനായി അദ്ദേഹം പാതിരിമാരെക്കൂടി കിഴക്കൻ തീരത്തേക്ക് പറഞ്ഞുവിട്ടു (Panikar 1929: 183-196). ഈ പോർച്ചുഗീസ് പാതിരിമാരുടെ നേതൃത്വത്തിൽ കച്ചവടസംഘങ്ങളും പടയാളികളും ചേർന്ന് ഇവിടുത്തെ ജൂതപ്പള്ളികളും മുസ്ലീം പള്ളികളും ക്ഷേത്രങ്ങളും (ബ്രാഹമണേതര) ആക്രമിക്കുകയും നശിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തു. കേവലം കച്ചവടസംഘങ്ങളായി വന്ന പോർച്ചുഗീസുകാർ ഇസ്ലാമികസമൂഹത്തെ മാത്രമല്ല കേരളജനതയെ ഒന്നടങ്കം വേട്ടയാടിയിരുന്നതിന്റെ ചരിത്രമാണ് നമുക്കു കാണാൻ കഴിയുക.

മലബാർ തീരത്ത് പോർച്ചുഗീസുകാർ ഇസ്ലാമികസമൂഹത്തിനെതിരെ നടത്തുന്ന കുരിശുയുദ്ധങ്ങൾ

കപ്പൽവഴി കച്ചവടം നടത്തുന്ന വർത്തകരാണ് മരയ്ക്കാർമാർ എന്നാണ് മനസ്സിലാക്കുന്നത്. മദ്ധ്യകാല മലബാറിൽ തുറകളിൽ മരയ്ക്കാറുണ്ട് (നമ്പൂതിരി 2011: 178-179). സാമൂതിരിയുടെ പുതിയങ്ങാടിയിൽ തുറമരയ്ക്കാറുണ്ട് (അതേപുറം). കോഴിക്കോട് കോയയും തുറമരയ്ക്കാർ എന്നറിയപ്പെടുന്നു (അതേപുറം). മരക്കലമേറി വരുന്ന ഭഗവതിയുമുണ്ട് നമുക്ക്. മാടായിക്കാവിലെ ഭഗവതിയെല്ലാം ഇങ്ങനെ കപ്പലേറി വന്നതാണ് (Malayil, 2018: 232-255). മലബാറിലെ ഭഗവതീസേവകളിലൂടനീളം മരക്കലപ്പാട്ടുകൾ കാണാം (നമ്പൂതിരി, 2007: 122-133). കച്ചവടക്കാരോടൊപ്പം കപ്പലേറി വന്ന ഭഗവതിയെക്കുറിച്ചുള്ള പാട്ടുകളാണവ. ഈ മരയ്ക്കാർമാർ എന്നുണ്ടായി എന്ന് നമുക്കറിഞ്ഞുകൂടാ. പോർച്ചുഗീസുകാർ കേരളത്തിൽ വരുമ്പോൾ മലബാർ തീരത്ത് പ്രബലരായ കച്ചവടക്കാരായി അവർ മാറിക്കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട് (Malekandathil 1998: 189-190). അറബ് കച്ചവടക്കാരുമായി ബന്ധമുള്ള തദ്ദേശീയരാകാം എന്ന് നമുക്ക് അനുമാനിക്കാം. എന്തുതന്നെയാകിലും കപ്പലോട്ടത്തിൽ അതിവൈദഗ്ധ്യമുള്ളവരാണ്. ഈ വൈദഗ്ധ്യമാണ് മരയ്ക്കാർമാരെ മദ്ധ്യകാല നാവികസേനയുടെ അധിപന്മാരായി വാഴിക്കുന്നതിന് സാമൂതിരിയെ പ്രേരിപ്പിച്ച ഘടകം. കേരളചരിത്രത്തിന്റെ ഒരേടിൽ പോർച്ചുഗീസുകാർക്കെതിരെ സാമൂതിരി നടത്തുന്ന പോരാട്ടത്തിൽ കുഞ്ഞാലിമരയ്ക്കാർ പെട്ടെന്ന് പ്രത്യക്ഷപ്പെടുമ്പോൾ മരയ്ക്കാർമാർ അതുവരെയും ചരിത്രത്തിലുണ്ടായിരുന്നില്ലേ എന്ന് ഏതൊരാൾക്കും സംശയം തോന്നാം.

സാമൂതിരിരേഖകളിലൂടനീളം മരയ്ക്കാർമാരെക്കുറിച്ച് പരാമർശങ്ങളുണ്ട് (നമ്പൂതിരി 2011: 178-179). അവ ഭൂരിഭാഗവും തുടർപഠനം സാധ്യമാകാത്ത വിധം ചിതലരിച്ചു കഴിഞ്ഞു. നെടിയിരുപ്പ് സ്വരൂപത്തിലെ ഒരു തിരുമൽപാട് അറബ്-മുസ്ലീം കച്ചവടക്കാരുടെ വർത്തകപാരമ്പര്യത്തെയും ആ പാരമ്പര്യത്തിലൂടെ അവരാർജ്ജിച്ച നാവികവൈദഗ്ധ്യത്തെയും സ്വാംശീകരിച്ചാണ് മദ്ധ്യകാല കേരളത്തിൽ പ്രബലനായ നാടുവാഴിയായത് എന്നും കാണാം. പൊന്നാനിയിലെ പെരുമ്പടപ്പിൽ നിന്ന് കൊച്ചി രാജാവിനെ നാടുകടത്തി സാമൂതിരിയെ പ്രബലനാക്കുന്നത് കുഞ്ഞാലിമരയ്ക്കാരാണ്. നാടുവാഴികൾ സ്വന്തം അധികാരസീമ വർദ്ധിപ്പിക്കുന്നതിനായി പരസ്പരം കലഹിക്കുകയും, യൂറോപ്യൻ ശക്തികളുടെ സൈനികശേഷിയേയും സാങ്കേതികബലത്തെയും ഉപയോഗപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്യുന്ന കാഴ്ചയാണ് പതിനഞ്ചാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അന്ത്യപാദങ്ങൾ മുതൽ കാണുന്നത്.

സാമൂതിരി പോർച്ചുഗീസുകാരുമായുള്ള കച്ചവടം വേണ്ട എന്നു വെക്കുമ്പോൾ കൊച്ചിയും കോലത്തിരിയും പോർച്ചുഗീസുകാരെ സ്വീകരിച്ചിരുത്തി. അങ്ങനെ പോർച്ചുഗീസു കച്ചവടബന്ധംവഴി കൊച്ചിയും കോലത്തിരിയും പ്രബലൻമാരായി വളരാനും തുടങ്ങി. ഇതു സാമൂതിരിയെ അലോസരപ്പെടുത്തുകയും കുഞ്ഞാലിമരയ്ക്കാരുടെ നേതൃത്വത്തിൽ കൂടുതൽ ശക്തമായ ആക്രമണങ്ങൾ കൊച്ചിക്കെതിരെ അഴിച്ചുവിടാൻ സാമൂതിരിയെ പ്രേരിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തു (Gurukkal, Varier, 2018: 198). കൊച്ചിയോടൊപ്പമാണ് പോർച്ചുഗീസുകാർ നിലയുറപ്പിച്ചത്. പോർച്ചുഗീസുകാർ ആഗ്രഹിക്കുന്ന വിധത്തിലുള്ള കച്ചവടബന്ധം സാമൂതിരിനാട്ടിൽ സാധ്യമായില്ല. ഇക്കാരണങ്ങളാൽ പോർച്ചുഗീസുകാർക്കെതിരെ വളരെ തുറന്ന യുദ്ധത്തിലേക്ക് സാമൂതിരി നീങ്ങുകയായിരുന്നു (അതേപുറം). ഈ രാഷ്ട്രീയ-വാണിജ്യതാൽപര്യങ്ങളെക്കാൾ സാമൂതിരിക്കെതിരെ പോരാടാൻ പോർച്ചുഗീസുകാരെ നയിച്ച ഘടകം മറ്റൊന്നായിരുന്നു എന്നതാണ് ചരിത്രവസ്തുത. അത് തികച്ചും മതപരമാണ്.

മലബാർ തീരത്തെ കച്ചവടത്തിന്റെ കുത്തക അറബികൾ വഴി മുസ്ലീം കച്ചവടക്കാരിൽ കേന്ദ്രിതമാണ് എന്നത് പോർച്ചുഗീസുകാരെ അലോസരപ്പെടുത്തി. നാട്ടരചൻമാരിൽ വലിയ സ്വാധീനം

ചെലുത്താൻ പോന്ന വിശേഷാധികാരങ്ങളും മുസ്ലീം കച്ചവടക്കാർക്കുണ്ട് എന്നതും പോർച്ചുഗീസുകാരെ വിഷണ്ണരാക്കിയിരുന്നു. പതിനൊന്നാം നൂറ്റാണ്ടുമുതൽ പടിഞ്ഞാറൻ യൂറോപ്പിലെ ക്രിസ്തുമതക്കാർ ഇസ്ലാമിക രാഷ്ട്രത്തിനെതിരെ സംഘടിപ്പിച്ച കുരിശ്രുയുദ്ധത്തിന്റെ തുടർച്ച മലബാർ തീരത്തെ ഇസ്ലാമിക സമൂഹത്തിൽ കാണാൻ പോർച്ചുഗീസുകാർ ശ്രമിച്ചു. പതിനാറാം നൂറ്റാണ്ടിൽ പ്രൊട്ടസ്റ്റന്റ് മുന്നേറ്റത്തിന്റെ വരവോടെ പോപ്പിന്റെ അപ്രമാദിത്വം അവസാനിക്കുന്നതുവരെയും അവർ കുരിശ്രുയുദ്ധങ്ങൾ തുടർന്നു (Fuller 1840: 179, 186; Tyerman 2011: 6). മലബാർതീരത്ത് കുഞ്ഞാലിമരയ്ക്കാർക്കെതിരെ നടത്തിയ ആക്രമണം യൂറോപ്പിൽ പോർച്ചുഗീസുകാർ നടത്തിയ കുരിശ്രുയുദ്ധങ്ങളുടെ തുടർച്ചയായി വേണം വായിച്ചെടുക്കാൻ. രണ്ടാം കുരിശ്രുയുദ്ധത്തിൽ ഇസ്ലാമിക പ്രദേശത്തെ പിടിച്ചെടുത്ത മൂന്ന് പ്രബല യൂറോപ്യൻ രാജ്യങ്ങളിലൊന്ന് പോർച്ചുഗലായിരുന്നു (Costa and Lencart 2023: 14, 244). പോർച്ചുഗീസുകാരുടെ ബൗദ്ധികവും, കച്ചവടപരവും മതപരവുമായ എല്ലാ ഇടപെടലുകളിലും ഇസ്ലാമിക സമൂഹത്തോടുള്ള കുരിശ്രുയുദ്ധത്തിന്റെ ഒരു തുടർക്കാഴ്ച വളരെ വ്യക്തമായി കാണാവുന്നതാണ്. പോർച്ചുഗീസുകാരുടെ യാത്രാവിവരണക്കുറിപ്പുകളിലും കത്തിടപാടുകളിലും പള്ളികളുടെ കനോനകളിലും പഠനങ്ങളിലുമെല്ലാം ഇസ്ലാമികസമൂഹത്തെ കടൽക്കൊള്ളക്കാരായും മതഭ്രാന്തന്മാരായും രേഖപ്പെടുത്തുന്നു. അങ്ങനെ കേരളചരിത്രത്തിലാദ്യമായി പോർച്ചുഗീസുകാർ ഇസ്ലാമികസമൂഹത്തെ മതഭ്രാന്തൻമാരായി മുദ്രകുത്തി. ഒരു ഉദാഹരണം പറയുകയാണെങ്കിൽ, അവസാനത്തെ ചേരമാൻ പെരുമാൾ ഇസ്ലാംമതം സ്വീകരിച്ച് മക്കയ്ക്ക് പോയി എന്ന ഐതിഹ്യത്തെ പോർച്ചുഗീസ് ചരിത്രകാരനായ ബരോസ് 'മൂറുകൾ അവരുടെ മതഭ്രാന്തിന് കേരള സമൂഹത്തെ ഇരയാക്കി' എന്നും 'ഹിന്ദുക്കളെ ഇസ്ലാം അനുയായികളാക്കി' എന്നും 'രാജാവിനെതന്നെ മതംമാറ്റിച്ചു' എന്നും ആശങ്കപ്പെടുന്നു (Narayanan, 1996: 36, 37). ഈ ആശങ്കയുടെ മുകളിലാണ് പോർച്ചുഗീസ് രാജാവ് കിഴക്കൻ രാജ്യങ്ങളുടെ മതങ്ങളുടെ സംരക്ഷണം സ്വയം ഏറ്റെടുത്ത് ജാതിമതഭേദമെന്യേ എല്ലാ വിശ്വാസികളുടെയും വിശ്രുദ്ധ ഇടങ്ങൾ നശിപ്പിക്കുകയും അവിടെയെല്ലാം കത്തോലിക്കാമതം അടിച്ചേൽപിക്കുകയും ചെയ്തത്.

പോർച്ചുഗീസുകാർ കുഞ്ഞാലിമരയ്ക്കാരുടെ കോട്ടയെ സ്വതന്ത്രരാഷ്ട്രമായി വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നതെങ്ങനെ?

എന്തുതന്നെയാകിലും കുഞ്ഞാലിമരയ്ക്കാരുടെ നാവിക വൈദഗ്ധ്യത്തിനും പാരമ്പര്യത്തിനും മുന്നിൽ പോർച്ചുഗീസുകാരുടെ സമ്പന്നമായ സാങ്കേതിക-സൈനിക സന്നാഹങ്ങൾ അടിയറവു പറയുന്നത് പോർച്ചുഗീസ്-സാമൂതിരി പോരാട്ടങ്ങളിൽ വളരെ സ്വാഭാവികമായ കാഴ്ചയാണ് (Gurukkal, Varier 2018: 198-200). സൈന്യത്തെ നിറച്ച പോർച്ചുഗീസ് കപ്പലുകളെ മരയ്ക്കാരുടെ ചെറുപായ്കപ്പലുകൾ ആക്രമിച്ചു നശിപ്പിച്ച് തിരമാലകളിൽ മറയും. ആ വൈദഗ്ധ്യം മരയ്ക്കാർമാർ നൂറ്റാണ്ടുകളായി കടലിൽ പെരുമാറി ആർജ്ജിച്ചെടുത്തതാണ്. ഒരു ദുറന്ന യുദ്ധത്തിലൂടെ കുഞ്ഞാലിമരയ്ക്കാരെ പരാജയപ്പെടുത്താൻ ഒരിക്കലും സാധിക്കില്ലെന്ന് പോർച്ചുഗീസുകാർ മനസ്സിലാക്കി. കുതന്ത്രങ്ങൾ മെനഞ്ഞ് കുഞ്ഞാലിമരയ്ക്കാരെ ആക്രമിക്കാനുള്ള നീക്കമാണ് പോർച്ചുഗീസുകാർ പിന്നീട് കൈകൊള്ളുന്നത്. കുതന്ത്രങ്ങൾ മനസ്സിൽ കണ്ട് പോർച്ചുഗീസുകാർ സാമൂതിരിയുമായി സൗഹാർദ്ദപരമായ നയം സ്വീകരിച്ചു (അതേപുറം). പോർച്ചുഗീസുകാർ കൊച്ചിയുമായി കൊമ്പ് കോർക്കുന്ന ഏതവസരത്തിലും സാമൂതിരി പോർച്ചുഗീസുകാരോടൊപ്പം നിലകൊണ്ടിരുന്നു. തുടർച്ചയായുള്ള യുദ്ധത്തിന്റെ ക്ഷീണത്താലും പലപ്പോഴും സാമൂതിരി പോർച്ചുഗീസുകാരോടൊപ്പം സഖ്യം ചേർന്നിരുന്നു (അതേപുറം). കൃത്യമായി പറയുകയാണെങ്കിൽ കൊച്ചിയോടൊപ്പമാണ് പോർച്ചുഗീസുകാർ നിലകൊള്ളുന്നതെങ്കിൽ സാമൂതിരി അവർക്കെതിരെ മരയ്ക്കാർമാർ വഴി യുദ്ധം നടത്തി (അതേപുറം). അല്ലാത്ത അവസരങ്ങളിൽ, അതായത് കൊച്ചിയുമായി പോർച്ചുഗീസുകാർ കൊമ്പുകോർക്കുന്ന അവസരങ്ങളിൽ സാമൂതിരി പോർച്ചുഗീസുകാരോടൊപ്പം സഖ്യം ചേർന്നു (അതേപുറം). സാമൂതിരിയുടെ ഈ നിലപാട് മരയ്ക്കാർമാരെ അസഹിഷ്ണുക്കളാക്കി. പ്രത്യേകിച്ചും അവസാനത്തെ കുഞ്ഞാലിമരയ്ക്കാരായ മുഹമ്മദ് അലിക്ക് വളരെ ശക്തമായ നിലപാടുകൾ സാമൂതിരിക്കും പോർച്ചുഗീസുകാർക്കും എതിരെ കൈക്കൊള്ളേണ്ടി വന്നു. മരയ്ക്കാർമാരുടെ പുതുപ്പണം കോട്ട അദ്ദേഹം കൂടുതൽ സന്നാഹപ്പെടുത്തുകയും 'ഇന്ത്യൻ കടലുകളുടെ പ്രഭു' എന്ന പട്ടം സ്വയം സ്വീകരിക്കുകയും ചെയ്തു (അതേപുറം).

മരയ്ക്കാർമാരുടെ സൈനികവൈദഗ്ധ്യവും പാരമ്പര്യവും വ്യക്തമായി അറിവുള്ള സാമൂതിരി കുഞ്ഞാലിമരയ്ക്കാരുടെ നിലപാട് കണ്ട് ഭയപ്പെട്ടു. തന്റെ അധികാരസീമയ്ക്കകത്ത് ഒരു സ്വതന്ത്രരാഷ്ട്രം കുഞ്ഞാലിമരയ്ക്കാർ കെട്ടിപ്പടുക്കുമെന്ന് സാമൂതിരി ഭയപ്പെട്ടു (അതേപുറം). അങ്ങനെ പോർച്ചുഗീസുകാരുടെ കുതന്ത്രം വിജയിച്ചു. കേരളചരിത്രത്തിലാദ്യമായി മുസ്ലീം ഭരണാധികാരികളുടെ സ്വതന്ത്രരാഷ്ട്രത്തെച്ചൊല്ലിയുള്ള ഭീകരതയുടെ വിത്തുപാകുന്നത് പോർച്ചുഗീസുകാരാണ്. പോർച്ചുഗീസുകാരുടെ വിഷലിപ്തമായ ഇതേവാദമാണ് ടിപ്പുവിന്റെ രാഷ്ട്രസങ്കൽപത്തിലും വാരിയൻകുന്നന്റെ സ്വതന്ത്രരാഷ്ട്ര സങ്കൽപത്തിലും ബ്രിട്ടീഷുകാർ ആവർത്തിക്കുന്നത്. 1600 മാർച്ച് 16 ന് കുഞ്ഞാലിയും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ആളുകളും സാമൂതിരിയുടെയും പോർച്ചുഗീസുകാരുടെയും സൈന്യത്തിനു മുന്നിൽ കീഴടങ്ങി. അദ്ദേഹത്തെ ഗോവയിലെ ജയിലലയച്ചു. പൊതുസ്ഥലത്ത് തൂക്കിക്കൊന്നു. മൃതശരീരത്തിൽ നിന്ന് അദ്ദേഹത്തിന്റെ തലയറുത്ത് പൊതുസ്ഥലത്ത് പ്രദർശനത്തിന് വെച്ചു (അതേപുസ്തകം: 200). മലബാർ തീരത്ത് പോർച്ചുഗീസുകാർ നടത്തിയ കുരിശ്രുയുദ്ധമാണ് മുകളിൽ വിവരിച്ചത്.

ടിപ്പുവിനെ മതഭ്രാന്തനും, നാടുവാഴികളെ ആധുനികരാഷ്ട്രത്തിന്റെ ഉപജ്ഞാതാക്കളും സാമ്രാജ്യത്വവിരുദ്ധ പോരാളികളുമായി വ്യാഖ്യാനിക്കുന്ന കേരളചരിത്രപഠനങ്ങൾ

സാമ്രാജ്യത്വവിരുദ്ധസമരങ്ങളുടെ ചരിത്രത്തിൽ കുഞ്ഞാലിമരയ്ക്കാർക്കുശേഷം ഏറ്റവും ശക്തമായ ഏട് ഹൈദരാലിയുടേയും ടിപ്പുവിന്റേതുമാണ്. രാജാക്കന്മാർ പരമ്പരാഗതമായി തുടർന്നുവന്ന ശൈലിയിലുള്ള കേവലമായ രാജ്യഭരണത്തിനപ്പുറത്ത് രാഷ്ട്രീയ-സാമൂഹിക-സാമ്പത്തിക-സൈനികരംഗങ്ങളിൽ ആധുനികമായ ഭരണപരിഷ്കാരങ്ങൾ തെന്നിന്ത്യയിൽ ആദ്യമായി നടപ്പാക്കിയത് ടിപ്പു സുൽത്താനാണ് എന്ന വസ്തുത നമുക്കറിയാം. കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെ ഭ്രപരിഷ്കരണങ്ങൾക്കും സാമ്പത്തികപരിഷ്കരണങ്ങൾക്കും സൈനികമേഖലയിലെയും സാമൂഹികമേഖലയിലെയും മുന്നേറ്റങ്ങൾക്കും മുമ്പുതന്നെ ഭ്രനികുതി സമ്പ്രദായങ്ങളും നാണ്യവ്യവസ്ഥയും, മാറുമറയ്ക്കൽ തുടങ്ങിയ സാമൂഹ്യപരിഷ്കരണങ്ങളും ടിപ്പു പ്രചാരത്തിൽ വരുത്തുകയുണ്ടായി.

മാർത്താണ്ഡവർമ്മയെ പോലെയോ ശക്തൻ തമ്പുരാനെ പോലെയോ ആധുനികരാഷ്ട്രത്തിന്റെ പ്രതിബിംബമായി സമൂഹവും ചരിത്രകാരൻമാരും കാണേണ്ടിയിരുന്ന ഭരണാധികാരിയാണ് ടിപ്പു സുൽത്താൻ. ബ്രിട്ടീഷ് അധിനിവേശം പരിപൂർണ്ണമായും നടപ്പിലായ കാലംവരെയും കേരളചരിത്രത്തിൽ വളരെ സ്വാഭാവികമായി നടന്നുവന്നിരുന്ന നാടുവാഴികളുടെ വെട്ടിപ്പിടിക്കലും അധികാരസീമ വർദ്ധിപ്പിക്കലും ഒക്കെത്തന്നെയാണ് ഹൈദരാലിയും ടിപ്പുസുൽത്താനും നടത്തിയത്. പക്ഷേ, കേരള ചരിത്രത്തിലും സമൂഹത്തിലും മൈസൂർ പടയാളികളുടെ അധിനിവേശചരിത്രം എന്നും വിവാദമായി കിടന്നു. അതിനു കാരണം 'ഭീകരനും ഹിന്ദുവിരുദ്ധനുമായ മുസ്ലിം ഭരണാധികാരി' എന്ന പൊതുപ്രതിച്ഛായ കൊളോണിയലിസവും, കൊളോണിയൽവാദത്തെ മുൻനിർത്തി ബ്രാഹ്മണവാദികളായ ചരിത്രകാരൻമാരും ഉണ്ടാക്കിയെടുത്തതാണ്. ബ്രിട്ടീഷുകാർക്ക് ഈ വാദം പോർച്ചുഗീസുകാരിൽ നിന്നു ലഭിച്ചുവെന്ന് മുകളിൽ നിരീക്ഷിച്ചിട്ടുണ്ട്. മാർത്താണ്ഡവർമ്മ ഡച്ചുകാരുടെ സഹായത്തോടെ ആധുനിക തിരുവിതാംകൂർ ഉണ്ടാക്കിയെടുക്കുന്ന വേളയിൽ സകല നാട്ടുരാജ്യങ്ങളും വെട്ടിപ്പിടിച്ചു. അധികാരത്തിനുവേണ്ടി ആഭ്യന്തരകലഹങ്ങളഴിച്ചുവിട്ടിരുന്ന സകല മാടമ്പിമാരെയും കൊന്നൊടുക്കി (Aiya, 1906: 336-351). മറ്റുചിലരെ നാടുകടത്തി. അവരുടെ കുടുംബങ്ങളിലെ കൈകുഞ്ഞുങ്ങളെപ്പോലും കൊന്നുകളയുകയോ വിറ്റുകളയുകയോ ചെയ്തു. സ്ത്രീകളെ മുഴുവൻ അടിമകളാക്കി (അതേപുറം). ആധുനികരാഷ്ട്രമുണ്ടാക്കിയ രാജാവും കൊല്ലപ്പെട്ട മാടമ്പിമാരും ഒരേ ഭഗവതിയേയും പത്മനാഭനെയും സേവിച്ചവരായതുകൊണ്ട് അതിൽ വർഗ്ഗീയ പ്രശ്നങ്ങളുണ്ടായില്ല. കേരളചരിത്രത്തിലെ എക്കാലത്തെയും ആധുനിക മുന്നേറ്റമായി മാർത്താണ്ഡവർമ്മയുടെ ഈ നരവേട്ട തങ്കലിപികളാൽ രേഖപ്പെടുത്തി.

എന്നാൽ ടിപ്പു സുൽത്താൻ കേരളത്തിൽ നടത്തിയ ഭൂ-സാമൂഹിക പരിഷ്കരണങ്ങളൊക്കെത്തന്നെയും മതപരിവർത്തനത്തിനും വർഗ്ഗീയതയ്ക്കും വേണ്ടിയായിരുന്നുവെന്നും കൊളോണിയലിസവും കൊളോണിയൽവാദത്തെ മുൻനിർത്തി എംജിഎസ് നാരായണൻ അടക്കമുള്ള ചരിത്രകാരൻമാരും വാദിക്കുന്നു. സമ്പത്തിന്റെ എല്ലാ വ്യവഹാരമണ്ഡലങ്ങളിലും എല്ലാ

രാജാക്കന്മാരും നാടുവാഴികളും എല്ലാക്കാലത്തും ആക്രമണങ്ങൾ നടത്തുകയും കീഴടക്കുകയും ഭരിക്കുകയും ചെയ്തുവന്നിട്ടുണ്ട്. മദ്ധ്യകാലകേരളത്തിൽ സമ്പത്ത് കൈകാര്യം ചെയ്തിരുന്നത് നായർ പ്രഭുക്കന്മാരും ബ്രാഹ്മണരുമായിരുന്നു എന്നതുകൊണ്ടു തന്നെ, സ്വാഭാവികമായും അവരുടെ മുകളിൽ ടിപ്പു ആക്രമണം നടത്തിയിട്ടുണ്ട്. സമ്പത്തിന്റെ കേന്ദ്രം ക്ഷേത്രങ്ങളും പ്രഭുകുടുംബങ്ങളും ചുരുക്കം ചില പള്ളികളുമൊക്കെത്തന്നെയായിരുന്നു. ചരിത്രത്തിൽ എല്ലാ രാജാക്കന്മാരും ഇത്തരം ആക്രമണങ്ങൾ നടത്തിയിട്ടുള്ളതാണ്. പ്രാചീന സംഘകാല രാജാക്കൻമാർ മുതൽ മദ്ധ്യകാല ചോളൻമാരും മദ്ധ്യകാലാനന്തര നാടുവാഴികൾ വരെയും ഈ കൊള്ളയെ ധനസ്വരൂപത്തിനുള്ള മാർഗ്ഗമായി സ്വീകരിച്ചിട്ടുണ്ടായിരുന്നുവല്ലോ. അവിടെയൊന്നും ചരിത്രപ്രശ്നമാകാതിരുന്ന രാജാക്കൻമാരുടെ കൊള്ള മൈസൂർ പടയാളികളുടെ ചരിത്രം പറയുമ്പോൾ മാത്രം ക്രൂരതയായി വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നതിന്റെ അടിസ്ഥാനമെന്താണ്?

പ്രാചീന-മദ്ധ്യകാല രാജാക്കന്മാരെല്ലാം മതത്തെ അല്ലെങ്കിൽ അനുഷ്ഠാനത്തെ ഏറ്റവും വലിയ രാഷ്ട്രീയ ആയുധമാക്കി എടുത്തിട്ടുള്ളവരാണ്. രാജാവ് പിടിച്ചടക്കുന്ന രാജ്യവും, രാജാവ് തന്നെയും ദേവതയെയാണ് പ്രതിനിധീകരിക്കുന്നത്. കേരളത്തിന്റെ കാര്യമെടുക്കുകയാണെങ്കിൽ മദ്ധ്യകാലത്തെ എല്ലാ നാട്ടരാജാക്കന്മാരും ഓരോ നാടുകളും പിടിച്ചടക്കുന്നതും ആക്രമണം നടത്തുന്നതും ദേവതകളെ പ്രതിഷ്ഠിച്ചു കൊണ്ടാണ്. ദേവതകളുടെ മുകളിൽ ആ നാട്ടരാജ്യത്തിന്റെ തന്നെ ഭയവും ഭക്തിയും ആദരവും പ്രതിഷ്ഠിച്ചു കൊണ്ടാണ് (Frenz, 2003: 33). കോലത്തുനാട്ടിലെ പോർക്കലിയെ വാതിൽമാടത്തിൽ കൊണ്ടുവന്ന് വളയനാട്ടുകാവിൽ ഇരുത്തിയാണ് സാമൂതിരി പോളനാട് കീഴടക്കുന്നത് (Gundert, 1868: 80-85). ആറങ്ങോട്ടു സ്വരൂപത്തിന്റെ ക്ഷേത്രമായ തിരുമാന്ധാംകുന്നിലെ ഭഗവതിയുടെ മുകളിൽ നടത്തിയ അധിനിവേശമാണ് സാമൂതിരിക്ക് മാമാങ്കം നടത്താനുള്ള അവകാശത്തെ തന്നെ സ്ഥാപിച്ചു കൊടുക്കുന്നത് (നമ്പൂതിരി 1987: 21-26). ഓരോ നാട്ടുടയവനും ഓരോ ദേവതയാണ്. മദ്ധ്യകാല രാഷ്ട്രവും ദേവതയും എപ്പോഴും ഒന്നായിരുന്നു കേരളത്തിൽ. ചുരുക്കത്തിൽ, ദേവതാഭക്തിയും രാജഭക്തിയും

രണ്ടും രണ്ടായിരുന്നില്ല. രണ്ടും ഒരു പോലെ ആരാധിക്കാനും അംഗീകരിക്കാനും രാഷ്ട്രീയ ആഹ്വാനങ്ങളുണ്ടായിരുന്നു (Frenz, 2003: 33). സാമൂതിരിയും പോർളാതിരിയും വള്ളുവക്കോനാതിരിയുമൊക്കെ ബ്രാഹ്മണമതത്തിന്റെ തന്നെ കീഴിലുള്ളവയായിരുന്നതിനാൽ അവയെ ഒരു വർഗ്ഗീയ പ്രശ്നമായി ആരും കണ്ടില്ല. ഇസ്ലാംമത വിശ്വാസിയായ ടിപ്പു ബ്രാഹ്മണമതത്തിലുള്ള നായർ പ്രഭുക്കന്മാരെ കീഴടക്കുന്നതിന്റെ രാഷ്ട്രീയവും സാമൂതിരി തിരുമാന്ധാംകുന്ന് ഭഗവതിയെ ആക്രമിച്ച് കീഴടക്കി സാമൂതിരിനാട്ടിൽ കൊണ്ടുവന്ന് പ്രതിഷ്ഠിച്ച് ഭക്തി പ്രചരിപ്പിക്കുന്നതിന്റെ രാഷ്ട്രീയവും ഒന്നായിരുന്നുവെന്ന് ബ്രാഹ്മണവാദികളായ ചരിത്രകാരൻമാർ ബോധപൂർവ്വം തമസ്കരിയ്ക്കുന്നു.

മദ്ധ്യകാലത്തിന്റെ തുടക്കത്തിൽ ജൈന-ബൗദ്ധമതങ്ങളുടെ മുകളിൽ ബ്രാഹ്മണമതം നടത്തിയ അധിനിവേശത്തെക്കുറിച്ച് ധാരാളം തെളിവുകളുണ്ട് (Champakalakshmi, 2012: 442-457). ഈ ആക്രമണങ്ങളുടെ ഫലമായാണ് ബ്രാഹ്മണമതം ഭൂമിയുടെയും ക്ഷേത്രങ്ങളുടെയും സമ്പത്തിന്റെയും സമൂഹത്തിന്റെയും മുകളിൽ അധികാരം കൈയടക്കുന്നത്. ആധുനികമായ ഭരണ പരിഷ്കാരങ്ങൾ തെന്നിന്ത്യയിൽ ആദ്യമായി നടപ്പാക്കിയ ടിപ്പു സുൽത്താനെ മതഭ്രാന്തനായി കാണുന്ന എംജിഎസ് നാരായണൻ എന്ന ചരിത്രകാരൻ കേരളചരിത്രത്തിലെ ബ്രാഹ്മണമതത്തിന്റെ മതതീവ്രവാദത്തിനു നേരെ എന്നും കണ്ണടച്ചു പിടിച്ചു. അധികാരം നിലനിർത്താൻ തുടക്കത്തിൽ ബ്രിട്ടീഷ് താല്പര്യത്തോടൊപ്പം നിൽക്കുകയും അധികാരം നഷ്ടപ്പെടും എന്ന ഘട്ടം വന്നപ്പോൾ ബ്രിട്ടീഷുകാർക്കെതിരെ തിരിയുകയും ചെയ്ത പഴശ്ശിരാജയെയും പാലിയത്തച്ചനെയും വേലുത്തമ്പി ദളവയെയും ആധുനികകേരളം കണ്ട ഏറ്റവും വലിയ സാമ്രാജ്യത്വവിരുദ്ധ പോരാളികളായി ചരിത്രപുസ്തകങ്ങളിൽ രേഖപ്പെടുത്തി. ടിപ്പു ഒരു മുസ്ലീം ഭരണാധികാരിയായിപ്പോയി എന്നത് അദ്ദേഹത്തിന്റെ സംഭാവനകൾ വിലയിരുത്തുന്നതിൽ രണ്ട് പക്ഷങ്ങളുണ്ടാക്കി. ബ്രിട്ടീഷുകാർക്കെതിരെ പോരാടി മരണം വരിച്ച മൈസൂർ സുൽത്താൻമാരെ മതഭ്രാന്തൻമാരായും, ബ്രിട്ടീഷുകാരെ സേവിച്ച് ആ സാമ്രാജ്യത്വ പോരാട്ടത്തിന് തുരങ്കംവെച്ച ഇവിടുത്തെ നാടുവാഴികളെ സാമ്രാജ്യത്വത്തിനെതിരെ പോരാടിയ ചരിത്രവ്യ

ക്തിത്വങ്ങളായും കേരളചരിത്രരചന രേഖപ്പെടുത്തി. മൈസൂർ 'പടയോട്ട'ത്തിനു ശേഷം ബ്രിട്ടീഷ് ഗവൺമെന്റിന്റെ പരമാധികാരം കേരളത്തിൽ പരക്കെ സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ടു.

ചരിത്രരചന എത്രതന്നെ കണ്ണടച്ചു പിടിച്ചാലും കേരളത്തിൽ ആദ്യമായി ഭൂപരിഷ്കരണം നടപ്പിലാക്കിയത്, ഭൂമി സർവ്വേ ചെയ്തത്, ഭൂമി ദലിതർക്ക് വിതരണം ചെയ്തത്, ഭൂനികുതി സംവിധാനം കൊണ്ടുവന്നത് (കരീം, 1987: 150-162), വില്ലേജ് -താലൂക്ക് ആഫീസുകൾ കൊണ്ടുവന്നത്, ദലിതർക്ക് മാറുമറയ്ക്കാനുള്ള അവകാശം നൽകിയത്, സംബന്ധം നിരോധിച്ചത്, മരുമക്കത്തായം നിരോധിച്ചത് എല്ലാം ടിപ്പുസുൽത്താനാണ് (അതേപുസ്തകം: 138-263). സംബന്ധവും മരുമക്കത്തായവും നിരോധിച്ച് ടിപ്പുസുൽത്താൻ കൂറ്റിപ്പുറം വിളംബരമിറക്കിയപ്പോൾ നായൻമാർ കലാപമുണ്ടാക്കി (അതേപുസ്തകം: 188). ജന്മിമാർ തിരുവിതാംകൂറിലേക്ക് ഒളിച്ചോടി (Kunju, 1989: 80). കോട്ടയത്തെയും കടത്തനാട്ടെയും കൊച്ചിയിലെയും കാലിക്കറ്റിലെയും കൊച്ചിയിലെയും രാജാക്കൻമാർ ബ്രിട്ടീഷുകാരിൽ അഭയം തേടി (അതേപുസ്തകം: 84).

ടിപ്പു നടപ്പിലാക്കാൻ ശ്രമിച്ച ഈ പരിഷ്കാരങ്ങളെല്ലാം പിന്നീട് ബ്രിട്ടീഷുകാർ ഏറ്റെടുത്തു. ലാൻഡ് റെജിസ്ട്രേഷൻ, ലാൻഡ് റെവന്യൂ, മരുമക്കത്തായം തുടങ്ങി ഭൂനിയമങ്ങളും, വിവാഹം സംബന്ധിച്ചുള്ള സകല നിയമനിർമ്മാണങ്ങളും ബ്രിട്ടീഷ് ഗവൺമെന്റ് നടത്തി. മരുമക്കത്തായവും സംബന്ധവും നിരോധിച്ചു. അന്നേരം നായൻമാർ കലാപം നടത്തിയില്ല. നമ്പൂതിരിമാർ ഒളിച്ചോടിപ്പോയില്ല. അനുസരണയോടെ ബ്രിട്ടീഷ് നിയമങ്ങൾ നടപ്പിലാക്കി. അയിത്തം നിരോധിച്ചു. അടിമത്തം നിരോധിച്ചു. സ്കൂളുകൾ ഉണ്ടായി. ആശുപത്രികൾ ഉണ്ടായി. തിയേറ്ററുകൾ ഉണ്ടായി. സ്കൂളുകളും ക്ഷേത്രങ്ങളും അനുസരണയോടെ ദലിതർക്ക് തുറന്നുകൊടുത്തു. ബ്രിട്ടീഷു പരിഷ്കാരങ്ങളുടെ മുന്നിൽ കയറിനിന്ന്, നായൻമാരും നമ്പൂതിരിമാരും നാടുവാഴി-മാടമ്പിമാരും സ്വയം ഈ പരിഷ്കാരങ്ങളുടെ വക്താക്കളായി. ടിപ്പുസുൽത്താൻ നടത്തിയ ഭരണപരിഷ്കാരങ്ങളോട് മുഖംതിരിച്ചു കലാപം നടത്തിയവർ സായിപ്പൻമാർക്ക് സൽക്കാരം നടത്തിയ ചരിത്രമാണ് മുകളിൽ വിശദീകരിച്ചത്.

ഇസ്ലാമികസമൂഹത്തെ കുറ്റവാളികളാക്കി നാടുകടത്തുന്ന ബ്രിട്ടീഷുകാർ

പോർച്ചുഗീസുകാരുടെ വരവിനു ശേഷം മലബാർ തീരത്തെ കച്ചവടത്തിന്റെ കുത്തക മുസ്ലിങ്ങൾക്കു നഷ്ടപ്പെട്ടു. അവർ മലബാറിന്റെ ഉൾപ്രദേശങ്ങളിലേക്കു കുടിയേറി കുടിയാന്മാരാകുകയോ ചെറിയചെറിയ കച്ചവടങ്ങളൊക്കെ ചെയ്തു ജീവിക്കേണ്ട സാഹചര്യത്തിലെത്തുകയോ ചെയ്തു. പോർച്ചുഗീസുകാരുടെ വരവോടെ എല്ലാ വിശേഷാധികാരങ്ങളും നഷ്ടപ്പെട്ട് അവർ ദരിദ്രരായി. മലബാർതീരത്ത് പരമ്പരാഗതമായി അവർക്കു കൈവന്നിരുന്ന സ്വൈര്യജീവിതം ഇല്ലാതായി. നാടുവാഴികളുമായും തദ്ദേശീയരുമായും വെറുതെ കലഹിക്കുന്നവരാണ് ഇസ്ലാം വിശ്വാസികളെന്ന പ്രതിച്ഛായ രൂപപ്പെടുത്തിയെടുക്കുന്നതിൽ പോർച്ചുഗീസുകാർ ഒരു പരിധിയോളം വിജയിച്ചു. നൂറ്റാണ്ടുകളായി സഹിഷ്ണുതയോടെയും സൗഹാർദ്ദത്തോടെയും അങ്ങേയറ്റം വിശേഷാധികാരത്തോടെയും മുസ്ലീങ്ങൾ നയിച്ച സ്വൈര്യജീവിതം കേരളചരിത്രത്തിൽ പോർച്ചുഗീസുകാരുടെ വരവോടെ അവസാനിച്ചു.

ആധുനികനിയമങ്ങൾ വരുന്നതിനു മുമ്പ് നമ്മുടെ സാമൂഹികവും സാമ്പത്തികവും രാഷ്ട്രീയവുമായ എല്ലാ വ്യവസ്ഥകളും ജാതിനിയമങ്ങളെ അവലംബമാക്കിയിട്ടുള്ളതാണല്ലോ. സ്വാഭാവികമായും ഉൽപാദനപ്രവർത്തനങ്ങൾ പരിപൂർണ്ണമായും ജാതിനിയമങ്ങളെ അവലംബമാക്കിയിട്ടുള്ളതാണ്. മദ്ധ്യകാല കേരളത്തിൽ ഒരു ജന്മി നികുതി പിരിക്കുന്നതും ഒരു നാടുവാഴി നാടുഭരിക്കുന്നതും ജാത്യാചാരത്തിലൂടെയാണ് (Frenz, 2003: 33). സാമൂതിരി അദ്ദേഹത്തിന്റെ വളയനാട് കാവിലേക്ക് ഇത്ര പറനെല്ല് നികുതിയായി നൽകണമെന്ന് പറഞ്ഞാൽ ഒരു പറയനോ ഒരു ചെറുമനോ അത് ലംഘിക്കാനാവില്ല. ലംഘിച്ചാൽ സാമൂതിരിയുടെ ദേവത കോപിക്കുകയും കർഷകനു ദോഷം കയ്യേൽക്കുകയും ചെയ്യും. നാടുവാഴി അല്ലെങ്കിൽ ജന്മി ദേവതയുടെ പ്രതിരൂപമായി കല്പിക്കപ്പെട്ടു. കുടിയാന്മാർ എക്കാലവും ദേവതയുടെ അല്ലെങ്കിൽ ജന്മിയുടെ ദോഷമേൽക്കാതെ ജാത്യാചാരങ്ങളെ അനുസരിച്ച് ജന്മി പറയുന്ന അന്യായ നികുതിയടച്ച് കൃഷിചെയ്തു ജീവിച്ചുപോന്നു. അങ്ങനെ ബ്രാഹ്മണമതത്തിനു കീഴിൽ ജന്മിമാർക്കെതിരെ കുടിയാൻമാരുടെ ഒരു സംഘടിതസമരങ്ങളും നട

ക്കാനനുവദിക്കാതെ ഒരോ നാടുവാഴിയുടെയും ദേവതകൾ ജന്മി മാരെ പരിപാലിച്ചു പോന്നു.

മാപ്പിളകർഷകരെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ബ്രാഹ്മണമത ത്തിനു കീഴിലെ ജാത്യാചാരങ്ങൾ അവരുടെ ജീവിതത്തെ സ്വാ ധീനിച്ചിരുന്നില്ല. ജാതിനിയമങ്ങൾക്ക് സമാന്തരമായ മതജീവി തവും ന്യായ-അന്യായ സങ്കൽപങ്ങളും അവർക്കുണ്ടായിരുന്നു. നിലമ്പൂർ രാജാവ് ക്ഷേത്രം പണിയുന്നതിനു കൂടുതൽ നികുതി നൽകണമെന്ന് ആവശ്യപ്പെട്ടാൽ അത് അന്യായമാണെന്ന് പറയാനുള്ള സംഘടിതശേഷിയും വർഗ്ഗബോധവും മാപ്പിളകർ ഷകർക്കുണ്ടായിരുന്നു. നികുതികൊടുക്കാഞ്ഞാൽ നിലമ്പൂർ രാജാവിന്റെ ദേവതയുടെ ദോഷം കയ്യേൽക്കുമെന്നു കരുതാൻ മാപ്പിളകർഷകരുടെ മതബോധവും ജീവിതബോധവും വർഗ്ഗ ബോധവും അനുവദിച്ചില്ല. അതേസമയം പുലയരും പറയരും ഈഴവരും നിലമ്പൂർ രാജാവിന്റെ ദേവതയുടെ അനുഗ്രഹം കാം ക്ഷിച്ച് പീഡനങ്ങൾ സഹിച്ച് നികുതി കൊടുക്കാൻ തയ്യാറായി.

ജാതിനിയമങ്ങളെയും നാടുവാഴി മാടമ്പിത്തരങ്ങളെയും മാ മൂല്യകളെയും ലംഘിച്ചാണ് ബ്രാഹ്മണമതത്തിനു കീഴിലുണ്ടായി രുന്ന ജനത ഇസ്ലാംമതവിശ്വാസികളായി മാറുന്നത്. അതായത് പണ്ടേ ജാതിമാമൂല്യകളെ മറികടന്ന ഇസ്ലാംമതവിശ്വാസികൾ ജന്മിമാരുടെ ഫ്യൂഡൽ ഭ്ര-ജാതി നിയമങ്ങളെ അംഗീകരിക്കാൻ തയ്യാറായിരുന്നില്ല. പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിലും മലബാറിന്റെ ഉൾ പ്രദേശങ്ങളിൽ നാടുവാഴികളോട് അടിമപ്പെട്ട് ജീവിച്ചിരുന്ന കർ ഷകസമൂഹം കൂട്ടത്തോടെ ഇസ്ലാംമതവിശ്വാസികളായി മാറിക്ക ഴിഞ്ഞിരുന്നു. നാടുവാഴി സമൂഹത്തിന് ഇക്കാര്യത്തിൽ വലിയ എതിർപ്പുണ്ടായിരുന്നു (ഗംഗാധരൻ, 2009: 25). ഒരുകാലത്ത് വളരെ വിശേഷാധികാരമുണ്ടായിരുന്ന മാപ്പിളകർഷകരെ മെരു ക്കാൻ ജന്മിമാരായ നാടുവാഴി മാടമ്പിമാർക്ക് വലിയ പ്രയാസം നേരിടേണ്ടി വന്നു. മദ്ധ്യകാലത്തും അതിനുശേഷവും നമ്മുടെ കൃ ഷിനിയമങ്ങളെല്ലാം ജാത്യാചാരങ്ങളായിരുന്നതിനാൽ ബ്രാഹ്മ ണമതത്തിനു പുറത്തു നിന്നിരുന്ന മാപ്പിളകർഷകരുടെ മുകളിൽ അവയെല്ലാം അടിച്ചേൽപിക്കുന്നതിൽ സവർണ ജന്മിമാർ പല പ്പോഴും പരാജയപ്പെട്ടു. അന്യായമായി നികുതി കൊടുക്കാൻ മാപ്പിളകർഷകർ തയ്യാറായില്ല. ജാത്യാചാരത്തിലൂടെ അവ

അടിച്ചേൽപിക്കാൻ ജന്മിമാർക്കുമായില്ല. ആരുടെയും അടിമക ളാവരുത് എന്ന മതം തന്നെ അനുശാസിക്കവേ മാപ്പിളകർഷ കർ പുലയരെയും പറയരെയും ഈഴവരെയും പോലെ ജന്മിമാരു ടെ അടിമകളായില്ല. ന്യായമായ നികുതി കൊടുത്ത് അവർ കൃഷി ചെയ്തു ജീവിച്ചു വന്നു. നാടുവാഴി-ജന്മി മാടമ്പിമാർക്ക് അത്രയെളു പ്പത്തിൽ മെരുങ്ങാത്ത വർഗ്ഗമായി മാപ്പിളകർഷകർ സംഘടിച്ചു നിന്നു. മലബാറിലെ മാപ്പിളക്കുടിയാൻമാരും ജന്മിമാരും തമ്മി ലുള്ള യഥാർത്ഥ പ്രശ്നം ഇതായിരുന്നു. ഇതിനെ ചുറ്റിപ്പറ്റിയുള്ള പകവീട്ടലുകളും വൈരാഗ്യങ്ങളുമാണ് ജന്മിസമൂഹത്തിനെതിരെ മാപ്പിളക്കുടിയാൻമാരുടെ സംഘടിതമായ സമരത്തിനു കാരണ മായത്. മാത്രമല്ല മൈസൂർ സുൽത്താൻമാരുടെ ഭരണകാലത്ത് നാടുവിട്ടുപോയ ജന്മിമാരുടെ ഭൂമിയുടെ കാരാണ്മ അവകാശങ്ങൾ മാപ്പിളകർഷകരിൽ വന്നുചേർന്നിരുന്നു. പിന്നീട് ബ്രിട്ടീഷ് സം രക്ഷണത്തോടെ നാടുവാഴികൾ തിരിച്ചു വന്നപ്പോൾ കർഷകരും ജന്മിമാരും തമ്മിൽ കലഹങ്ങൾ സ്വാഭാവികമായിത്തീർന്നു (Kunju, 1989: 80-81).

ഉന്നതകുലജാതരുടെ മുന്നിൽ അടിമ മനോഭാവം പാടില്ല യെന്ന് മമ്പുറത്തെ തങ്ങൾക്ക് ഫത്വ പുറപ്പെടുവിക്കേണ്ടി വന്നത് ഈ സാഹചര്യത്തിലാണ്. ഇലാഹിന്റെ മുമ്പിലല്ലാതെ മനുഷ്യർ ക്ക് സുജൂദ് ചെയ്യാൻ പാടില്ല എന്നാണ് നബിവചനം. വിശ്വാ സിസമൂഹം ബഹുമാനത്തോടെ കണ്ടിരുന്ന ആ തങ്ങളെ തന്നെ ബ്രിട്ടീഷ് ഗവൺമെന്റ് നാടുകടത്തി.[2] മതപരിവർത്തനം ചെയ്ത മാപ്പിളകർഷകരെ മോഷ്ടാക്കളും കുറ്റവാളികളും ഭീകരരുമായി ജന്മിസമൂഹം മുദ്രകുത്തി. മാപ്പിളകർഷകർ ഏത് സമയവും ജന്മി മാരുടെ ക്രൂരമായ വിചാരണകൾക്ക് വിധേയമായിരുന്നു. ആദ്യ ത്തെ കലാപം തുടങ്ങുന്നതുതന്നെ പൂക്കോട്ടൂർ തിരുമൽപാടിന്റെ ഒരു തോക്ക് ഖിലാഫത്ത് നേതാവായ കളത്തിങ്ങൽ മമ്മദ് മോഷ്ടിച്ചു എന്ന ആരോപണത്തോടെയാണ്. ഏത് സമ്പന്നകു ലത്തിൽ ജനിച്ച ഇസ്ലാംവിശ്വാസിയെയും വൻകുറ്റവാളിയെന്ന് ആക്ഷേപിക്കാൻ ബ്രിട്ടീഷ് അധികാരികൾക്കും ജന്മിസൂഹത്തി നും സാധിച്ചു. നൂറ്റാണ്ടുകളായി ഇസ്ലാമികജനതയുടെ അന്തസ്സി നെയും അന്തസ്സത്തയെയും ചോദ്യം ചെയ്ത ജന്മിസമൂഹത്തിനു നേരെ അങ്ങേയറ്റം പകയോടെ സമീപിക്കാൻ ഈ സംഭവങ്ങൾ

മാപ്പിളക്കുടിയാൻമാരെ പ്രേരിപ്പിച്ചു. സമരത്തിന്റെ നേതാക്കൾ മതപരിവർത്തനത്തെ പ്രോൽസാഹിപ്പിക്കാതിരുന്നിട്ടും ചിലയിടങ്ങളിലെങ്കിലും സമരപോരാളികൾ പകയോടെ നമ്പൂതിരിമാരെയും നായന്മാരെയും നിർബന്ധിത മതപരിവർത്തനം നടത്തി. നൂറ്റാണ്ടുകളായി തങ്ങളുടെ അന്തസ്സിനു മുകളിൽ നടത്തിയ വർഗ്ഗീയ പീഡനങ്ങളുടെ പ്രതികാരമായി മാപ്പിളക്കുടിയാൻമാർ ജന്മിസമൂഹത്തെ മതപരിവർത്തനം നടത്തി വെല്ലുവിളിച്ചു.

പോർച്ചുഗീസുകാരുടെ ഇസ്ലാമികസമൂഹത്തോടുള്ള അതേ സമീപനം ബ്രിട്ടീഷുകാരും തുടർന്നു. മമ്പുറത്തെ തങ്ങളെ ബ്രിട്ടീഷുകാർ ഭയപ്പെട്ടു. ഇസ്ലാമിതര സമൂഹവും മമ്പുറത്തെ തങ്ങളെ ദൈവിക പുരുഷനായി കണ്ടിരുന്നു. ജനങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള തർക്കങ്ങൾ മമ്പുറത്തെ തങ്ങൾ പരിഹരിക്കുന്നത് കണ്ട് പോലീസും മലബാർ കലക്ടറും ഒരുപോലെ ഭയപ്പെട്ടു. ബ്രിട്ടീഷ് മലബാറിനുള്ളിൽ മമ്പുറം തങ്ങൾ സമാന്തര രാജ്യമുണ്ടാക്കുമെന്ന് കലക്ടറായ എച്ച്. വി കനോലി ഭയപ്പെട്ടു (Kunju, 1989: 80-81). കുഞ്ഞാലി മരയ്ക്കാർ വടകരയിൽ സ്വതന്ത്രരാഷ്ട്രം ഉണ്ടാക്കുമെന്ന് പോർച്ചുഗീസുകാർ ഭയപ്പെട്ടിരുന്ന ചരിത്രം അതുപോലെ ഇവിടെയും ആവർത്തിക്കപ്പെട്ടു. ഇസ്ലാം വിശ്വാസികൾ സമൂഹത്തിലിടപെടുമ്പോൾ മാത്രമാണ് സ്വതന്ത്രരാഷ്ട്രം ഉണ്ടാക്കുമെന്ന ഭീതിയൊക്കെ ഉണ്ടാകുന്നത്. സവർണ നാടുവാഴി-ജന്മി സമൂഹം നൂറ്റാണ്ടുകളായി നാടുഭരിക്കുന്നത് ആചാരങ്ങളിലൂടെയും അനുഷ്ഠാനങ്ങളിലൂടെയുമായിരുന്നുവല്ലോ. സത്യപരീക്ഷകളും കൈമുക്കുകളും അടുക്കള ദോഷങ്ങളും സ്മാർത്തവിചാരങ്ങളുമൊന്നും നാടുവാഴി-ജന്മി സമൂഹത്തിന്റെ പരമാധികാരം വർദ്ധിപ്പിക്കുമെന്നോ സാമ്രാജ്യത്വത്തിനു വിലങ്ങായി തീരുമെന്നോ ബ്രിട്ടീഷ് ഗവൺമെന്റ് ഭയപ്പെട്ടില്ല. ഭയപ്പെട്ടില്ലെന്നു മാത്രമല്ല അവയെല്ലാം ബ്രിട്ടീഷ് ഗവൺമെന്റിനു നികുതി ശേഖരിക്കാനുള്ള എളുപ്പവഴിയാക്കി രൂപമാറ്റം ചെയ്തു. മദ്ധ്യകാല ജന്മിത്വത്തെ കൊളോണിയലിസം നികുതി ശേഖരിക്കാനുള്ള ഏറ്റവും അനുയോജ്യമായ മുറകളിലൂടെ പുനസ്ഥാപിച്ചു. സവർണ നാടുവാഴി-ജന്മി സമൂഹത്തെ മാത്രം സംരക്ഷിക്കുന്ന നിയമനിർമ്മാണങ്ങളും നയങ്ങളും ബ്രിട്ടീഷ് ഗവൺമെന്റ് കൈകൊള്ളുന്നതും അതിനെതിരെ മാപ്പിളക്കുടിയാൻമാരുടെ ഭാഗത്തുനിന്നു ശക്തമായ തിരിച്ചടികൾ നേ

രിടേണ്ടി വന്നതും അങ്ങനെയാണ് (Panikkar, 1989: 115).

1852-ൽ കുടുബാംഗങ്ങളും ജോലിക്കാരുമടങ്ങുന്ന 57 പേരോടൊപ്പം മമ്പുറത്തെ തങ്ങളെ മക്കയിലേക്ക് ബ്രിട്ടീഷ് ഗവൺമെന്റ് നാടുകടത്തി. വിശ്വാസി സമൂഹത്തിനേറ്റ ഏറ്റവും കനത്ത ആഘാതമായിരുന്നു ഈ നാടുകടത്തൽ. ഇസ്ലാംമതാനുയായികളെ മക്കയിലേക്ക് നാടുകടത്തുന്ന രീതി ബ്രിട്ടീഷ് ഗവൺമെന്റ് പിന്നെയും തുടർന്നു. വാരിയൻകുന്നത്ത് കുഞ്ഞഹമ്മദ് ഹാജിയെന്ന പ്രബല നായ നേതാവ് മക്കയിലേക്ക് നാടുകടത്തപ്പെട്ടതിനു ശേഷം ജന്മ നാട്ടിലേക്കു തിരിച്ചു വന്നയാളാണ്. ഏറ്റവും സമ്പന്നകുലത്തിൽ ജനിച്ച കുഞ്ഞഹമ്മദ് ഹാജിക്കുപോലും കുറ്റവാളിയാകേണ്ട രാഷ്ട്രീയസാഹചര്യമാണ് ബ്രിട്ടീഷ് ഗവൺമെന്റും അന്നത്തെ ജന്മി സമൂഹവും ഉണ്ടാക്കിയിരുന്നത്. മമ്പുറത്തെ തങ്ങളെ മക്കയിലേക്കു നാടുകടത്തിയ മലബാർ കലക്ടർ എച്ച്. വി. കനോലി പിന്നീട് കലാപത്തിൽ കോഴിക്കോട് വെച്ച് കൊല്ലപ്പെട്ടു.[3] മാപ്പിളമാരെ അമർച്ച ചെയ്യാൻമാത്രമായി മാപ്പിള ഔട്ട്റേജസ് നിയമങ്ങളും പ്രത്യേക പോലീസ് സേനയും രൂപീകരിക്കപ്പെട്ടു (Panikkar, 1989: 115). ഈ മാപ്പിള ഔട്ട്റേജസ് നിയമങ്ങൾ വെച്ചാണ് മാപ്പിളമാരെ മക്കയിലേക്കും ആന്റമാൻ ദ്വീപുകളിലേക്കുമെല്ലാം നാടുകടത്തിയിരുന്നത് (അതേപുസ്തകം: 31). മാപ്പിളമാരെ കൊടും കുറ്റവാളികളെന്ന് മുദ്രകുത്തി സ്വന്തം ജന്മനാട്ടിൽ സ്വൈര്യജീവിതം നയിക്കാനുള്ള എല്ലാ ഭൗതികസാഹചര്യങ്ങളും ഇല്ലാതാക്കി. സ്വൈര്യജീവിതം നയിക്കാൻ സാധ്യമല്ലാത്ത വിധം ബ്രിട്ടീഷ് ഗവൺമെന്റിന്റെയും ജന്മിസമൂഹത്തിന്റെയും സർവൈലൻസിനു കീഴിലായി ഓരോ മാപ്പിളമാരും.

കൊളോണിയൽ ആശയങ്ങളെ പിൻപറ്റിവളർന്ന ഭാഷാപഠനങ്ങളിലും വാമൊഴിവഴക്കങ്ങളിലും കെട്ടുകഥകളിലും ഇസ്ലാമികവിരുദ്ധത നിറഞ്ഞുനിന്നു. കൊച്ചിയിലെ ശക്തൻതമ്പുരാന്റെ പിറന്നാൾ ദിവസം അദ്ദേഹം കൈക്കൊള്ളുന്ന വലിയ സത്കർമ്മം മാപ്പിളമാരെ കൊല്ലലാണ് എന്ന് കൊളോണിയൽ കാലത്തെ ഐതിഹ്യങ്ങൾ പറയുന്നു. മാപ്പിളമാരെ അക്രമികളും മോഷ്ടാക്കളുമായി നാടുവാഴികളും ജന്മികളും കണ്ടു. പശുവിനെ കൊന്നതിനാലാണ് ശക്തൻതമ്പുരാൻ ഒരു മാപ്പിളയെ കൊല്ലുന്നത് (ശങ്കുണ്ണി, 2010: 372). മാപ്പിളമാരെ ഒതുക്കുന്നത് രാജാവിന്റെ

വലിയ കരുത്തായി ഈ ഐതിഹ്യങ്ങളിൽ കാണാം (അതേ പുസ്തകം: 364, 356, 357). കൊളോണിയൽ കാലത്ത് നിർമ്മിക്കപ്പെട്ട ഐതിഹ്യങ്ങളായതിനാലാണ് ഇസ്ലാമികവിരുദ്ധത അവയിലെല്ലാം കടന്നുവന്നത്. കുമാരനാശാൻ 'ക്രൂരൻമാരായ മുഹമ്മദീയരെ'ക്കുറിച്ച് ദുരവസ്ഥ എന്ന കൃതി തന്നെയും എഴുതി (കുമാരനാശാൻ 1958). വള്ളത്തോളാകട്ടെ 'ഒരു നായർ സ്ത്രീയും മുഹമ്മദീയനും' എന്ന തന്റെ കവിതയിൽ 'കാലനെ പോലും ഭയപ്പെടുത്തുന്നവനാണ് മുഹമ്മദീയൻ' എന്നാണ് ചിത്രീകരിച്ചു കാണുന്നത് (മേനോൻ 1975). അംബേദ്കർ പോലും മലബാർ കലാപത്തെ കണ്ട രീതി കൊളോണിയലിസത്തിന്റേതായിരുന്നുവല്ലോ. കായംകുളം കൊച്ചുണ്ണിയെല്ലാം നൂറ്റാണ്ടുകളായി ഇസ്ലാമികസമൂഹം നേരിട്ട ദാരിദ്ര്യത്തിന്റെയും പീഡനങ്ങളുടെയും പ്രതിരൂപമാണ്.

ജന്മിസമൂഹം കുടിയാൻമാരുടെ മുകളിൽ നടത്തുന്ന എല്ലാ ആക്രമണങ്ങൾക്കും കൊളോണിയൽ നിയമപരിരക്ഷ കൈവന്നു. നാടുവാഴി-ജന്മി-കൊളോണിയൽ ഭരണകൂടം നടത്തിയിട്ടുള്ള അവഗണനയുടേയും പീഡനങ്ങളുടെയും ചരിത്രമാണ് മദ്ധ്യകാലാനന്തരം ഇസ്ലാമികസമൂഹം നേരിടേണ്ടി വന്നിട്ടുള്ളത്. മലബാർ ബ്രിട്ടീഷുകാർ ഏറ്റെടുത്തതിന്റെ തുടക്കത്തിൽ തന്നെ ഭൂനികുതി പിരിക്കുന്നതിനെച്ചൊല്ലി മാപ്പിളകർഷകരുടെ സമരങ്ങൾ നടന്നിരുന്നു (ഗംഗാധരൻ, 2009: 26). (പഴശ്ശിരാജയുടെ കലാപം പോലെ വിലയിരുത്തപ്പെടേണ്ട കാര്യമേ ഉണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ.) പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ തുടക്കത്തിലേ മലപ്പുറം കീഴ്മുറിയിലെ നാടുവാഴിയുമായി (സാമൂതിരിയുടെ സാമന്തനായ പാറനമ്പിയാണ് നാടുവാഴി) മാപ്പിളക്കുടിയാൻമാർ ഏറ്റുമുട്ടിയിട്ടുണ്ട് (Razak, 2007: 899). സംഘട്ടനത്തിൽ കൊല്ലപ്പെട്ട സമരപോരാളികളെ സ്മരിക്കുന്ന ചടങ്ങാണ് മലപ്പുറം നേർച്ച (ബാലകൃഷ്ണൻ, 2016: 109-145; Kunju, 1989: 71). ടിപ്പുവിന്റെ ഭരണസമയത്ത് പോലും ഭൂനികുതി വർദ്ധിപ്പിച്ചപ്പോൾ ആ നീക്കത്തിനെതിരെ സംഘടിച്ച് സമരം നടത്തിയവരാണ് മഞ്ചേരിയിലെ മാപ്പിളകർഷകർ. മഞ്ചേരി കുരിക്കളുടെ നേതൃത്വത്തിലാണ് അന്ന് സാമൂതിരിയുമായും നായൻമാരുമായും കൈകോർത്ത് ടിപ്പുവിന്റെ കോഴിക്കോട് ആസ്ഥാനം ഏറനാട് മാപ്പിളമാർ

ആക്രമിച്ചത് (Kunju, 1975: 30, 31, 64; Panikkar, 1989: 56). ജന്മി മാർക്കെതിരെ പോരാടാൻ കർഷകരെ സംഘടിപ്പിച്ചത് മതാശ യങ്ങളായിരുന്നില്ലെന്ന് തെളിയിക്കുന്ന നിരവധി ചരിത്രസന്ദർഭ ങ്ങൾ മലബാറിലെ കാർഷിക സമരവേളകളിലുണ്ടായിട്ടുണ്ട്. ആ ചരിത്രവസ്തുതകളൊന്നും കൊളോണിയലിസം നിർമ്മിച്ച പൊ തുമണ്ഡലത്തിൽ ചർച്ചയായില്ല. മലബാർ കർഷകസമരത്തിൽ ജന്മിമാരോടും ബ്രിട്ടീഷുകാരോടും ഒരം ചേർന്ന വരേണ്യരായ എല്ലാ മുസ്ലീങ്ങളും ആക്രമിക്കപ്പെട്ടു. വരേണ്യരായ ഇസ്ലാംമത വിശ്വാസികൾ കുടിയാന്മാരായ മാപ്പിളമാരോടൊപ്പം നിന്നില്ല. ബ്രിട്ടീഷ് ഗവൺമെന്റിന് ഒത്താശചെയ്തിരുന്ന മുസ്ലീമായ അംശം അധികാരിയും കച്ചവടക്കാരുമെല്ലാം ആക്രമിക്കപ്പെട്ടു.[4] മാപ്പിള മാരല്ലാത്ത കുടിയാൻമാരായ പലരും സമരത്തിൽ പങ്കാളികളുമാ യി (ഗംഗാധരൻ, 2009: 140). പക്ഷേ, ഈ വസ്തുതകളൊന്നും ചർ ച്ചയായില്ല. സമരം ആർക്കെതിരെ എന്ന് സുവ്യക്തമായിരുന്നിട്ടും സാമ്രാജ്യത്വശക്തികളും സവർണ നാടുവാഴി-ജന്മി പക്ഷങ്ങളും വളരെ എളുപ്പത്തിൽ അതിനെ വർഗ്ഗീയകലാപമായി കണ്ടു. മരയ്ക്കാർക്കെതിരെയും ഇസ്ലാമികസമൂഹത്തിനെതിരെയും പോർ ച്ചുഗീസുകാർ കണ്ട പരമ്പരാഗതമായ കാഴ്ച കൊളോണിയൽ ഗവൺമെന്റിനെയും പരമ്പരാഗത നാടുവാഴി-സവർണ സമൂഹ ത്തെയും നയിച്ചു. ടിപ്പുവിന്റെ ഭരണപരിഷ്കാരങ്ങളെയും പോരാ ട്ടങ്ങളെയും നിർണ്ണയിച്ച വർഗ്ഗീയതയുടെ അതേ അളവുകോൽ വെച്ച് മലബാറിലെ കുടിയാൻമാരുടെ സംഘടിതസമരങ്ങളെയും വിലയിരുത്തി. ചരിത്രത്തിൽ മരയ്ക്കാർമാരെയും മൈസൂർ സുൽ ത്താൻമാരെയും നേരിട്ട മർദ്ദനമുറകൾ കുടിയാൻമാരുടെ സമര ത്തിലും ആവർത്തിക്കപ്പെട്ടു.

ഇസ്ലാമികസമൂഹം കേരളചരിത്രത്തിൽ എന്ത് ഇടപെടലു കൾ നടത്തിയാലും അതിനെക്കുറിച്ച് ഒരു എതിരഭിപ്രായമോ എതിർപക്ഷമോ എല്ലായ്പ്പോഴും നിർമ്മിക്കപ്പെട്ടു. യൂറോപ്പിലെ ലത്തീൻ സഭയും ഇസ്ലാമികരാഷ്ട്രവും തമ്മിൽ മദ്ധ്യകാലത്തു നടന്ന കുരിശുയുദ്ധത്തിൽ നിന്നാണ് ഇസ്ലാമികസമൂഹത്തോടു ള്ള ഈ അസഹിഷ്ണുതയുടെ ചരിത്രം തുടങ്ങുന്നത്. ഇസ്ലാമികസ മൂഹത്തോട് തീരാവൈരാഗ്യമുള്ള ലത്തീൻ സഭയുടെ വക്താക്ക ളാണ് പിന്നീട് സാമ്രാജ്യത്വശക്തികളായി മാറുന്നതും ലോകം

മുഴുവൻ കോളനികൾ സ്ഥാപിക്കുന്നതും. കോളനികളിൽ തദ്ദേശീയരായ ഇസ്ലാമികസമൂഹവുമായി ഇടപെടേണ്ടി വന്ന സന്ദർഭങ്ങളിലെല്ലാം സാമ്രാജ്യത്വശക്തികൾ മദ്ധ്യകാലത്തെ കുരിശുയുദ്ധത്തിന്റെ സ്മരണയിൽ മുഴുകി. മലബാർ തീരത്ത് നമ്മുടെ ആധുനികകാലത്തു നടന്ന യൂറോപ്യൻ പോരാട്ടങ്ങൾ കുരിശുയുദ്ധത്തിന്റെ തുടർച്ചയായിരുന്നു. പോർച്ചുഗീസുകാർ തുടങ്ങിവെച്ച ഇസ്ലാമികവിരുദ്ധപോരാട്ടങ്ങളാണ് ബ്രിട്ടീഷ് കാലത്തും തുടരുന്നത്. പിൽക്കാലത്തു നമ്മുടെ മദ്ധ്യകാലചരിത്രരചന പിൻതുടർന്നത് കൊളോണിയൽ കാലത്തു രൂപീകരിക്കപ്പെട്ട ആധുനിക ആശയങ്ങളായതിനാൽ ഇസ്ലാമികസമൂഹത്തെ സംബന്ധിച്ചുള്ള എന്തു വിവരണങ്ങളിലും ഇസ്ലാമികവിരുദ്ധമായ ഇതേ ആശയങ്ങൾ കടന്നുവന്നു. ഇസ്ലാമികസാമൂഹ്യചരിത്രം മദ്ധ്യകാലചരിത്രരചനാപദ്ധതിയിൽ നിന്നു പുറത്തായതിന് ഒരു കാരണം ഈ കൊളോണിയൽ ആശയങ്ങളെ കേരളചരിത്രരചന പിൻപറ്റി എന്നതാണ്.

കുറിപ്പുകൾ

1. ഈ രേഖ പന്ത്രണ്ടാം നൂറ്റാണ്ടിലേതല്ല, നബി ജീവിച്ചിരുന്ന ഏഴാം നൂറ്റാണ്ടിലേതാണ് എന്ന വാദം ഇന്ന് അംഗീകരിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. അബ്ദുല്ല അഞ്ചില്ലത്താണ് എംജിഎസ്സിന്റെ വാദം തെറ്റാണെന്ന് സ്ഥാപിച്ചിട്ടുള്ളത് (Anjillath 2019: 56–59).
2. മലബാർ കലക്ടർ എച്ച്. വി. കനോലി മദ്രാസ് ഗവണ്മെന്റിന്റെ ചീഫ് സെക്രട്ടറിക്ക് മലബാർ കലാപത്തെക്കുറിച്ച് 1841 മുതൽ നടത്തിയ കത്തിടപാടുകൾ, കുറിപ്പ് 77, പു. 240, 242–43, 276 (ഗംഗാധരൻ 2009: 29).
3. മലബാർ കലക്ടർ എച്ച്. വി. കനോലി മദ്രാസ് ഗവൺമെന്റിന്റെ ചീഫ് സെക്രട്ടറിക്ക് മലബാർ കലാപത്തെക്കുറിച്ച് 1841 മുതൽ നടത്തിയ കത്തിടപാടുകൾ, കുറിപ്പ് 77, പു. 240, 242–43, 276.
4. കെ. മാധവൻ നായർ, കുറിപ്പ് 3 (അതേപുസ്തകം: 99, 135)

ഗ്രന്ഥസൂചി

കരീം, സി. കെ. 1987 *ഹൈദരാലിയുടെയും ടിപ്പുവിന്റെയും കേരളം*, കേരളഭാഷാ ഇന്സ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം.

കുമാരനാശാൻ, എൻ. 1958 *ദുരവസ്ഥ*, ശാരദാ ബുക്ക് ഡിപ്പോ, തോന്നക്കൽ.

ഗംഗാധരൻ, എം. 2009 *മലബാർ കലാപം 1921-22*, ഡിസി ബുക്സ്, കോട്ടയം.

ഗുണ്ടർട്, ഹെർമൻ (എഡി.), 1868 *കേരളോൽപത്തി*, ബേസൽ മിഷൻ പ്രസ്, മംഗലാപുരം.

നമ്പൂതിരി, എം. വി. വിഷ്ണു. 2007 *നമ്മുടെ പണ്ടത്തെ പാട്ടുകൾ*, ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം.

നമ്പൂതിരി, എൻ. എം. 1987 *സാമൂതിരി ചരിത്രത്തിലെ കാണാപ്പുറങ്ങൾ*, ശുകപുരം: വള്ളത്തോൾ വിദ്യാപീഠം.

--- 2011 *മലബാർ പഠനങ്ങൾ: സാമൂതിരിനാട്*, കേരളഭാഷാ ഇന്സ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം.

നായർ, നെൻമാറ പി. വിശ്വനാഥൻ (വിവ.), 1989 ചിലപ്പതികാരം, കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ.

ബാലകൃഷ്ണൻ, വി. 2016 *മലപ്പുറം പടപ്പാട്ട്: പാഠവും പഠനവും*, മഹാകവി മോയിൻകുട്ടി വൈദ്യർ മാപ്പിള അക്കാദമി, കൊണ്ടോട്ടി.

മേനോൻ, വള്ളത്തോൾ നാരായണ, 1975 വള്ളത്തോളിന്റെ പദ്യകൃതികൾ, വാല്യം 2, സാഹിത്യ പ്രവർത്തക സഹകരണ സംഘം, കോട്ടയം.

രാമചന്ദ്രൻ, പുതുശ്ശേരി, 2011 *കേരളചരിത്രത്തിലെ അടിസ്ഥാന രേഖകൾ*, കേരള ഭാഷാ ഇന്സ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം.

വാര്യർ, എം.ആർ. രാഘവ. 2014 *മധ്യകാല കേരളം: സ്രുപനീതിയുടെ ചരിത്രപാഠങ്ങൾ*, സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, കോട്ടയം.

ശങ്കുണ്ണി, കൊട്ടാരത്തിൽ, 2010 *ഐതിഹ്യമാല*, വാല്യം 1, മനോരമ ബുക്സ്, കോട്ടയം.

സക്കറിയ, സ്കറിയ (എഡി.), 1994 *ഉദയംപേരൂർ സുനഹദോസിന്റെ കനോനകൾ*, ഇന്ത്യൻ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട് ഓഫ് ക്രിസ്ത്യൻ സ്റ്റഡീസ്, ഇടമറ്റം.

Aiya, V. Nagam, 1906 *The Travancore State Manual*, Travancore Govt. Press, Trivandrum.

Anjillath, Abdulla, 2019 'On Dating Madayi Inscription and its Implication,' *Proceedings of the Indian History Congress*.

Champakalakshmi, R., 2012 *Religion, Tradition, and Ideology Pre-colonial South India,* Oxford University Press, New Delhi.

Frenz, Margret, 2003 *From Contact to Conquest: Transition to British Rule in Malabar*, New Delhi.

Fuller, Thomas, 1840 *The History of the Holy War,* William Pickering, London.

Gurukkal, Rajan & Varier, M. R. Raghava, 2018 *History of Kerala: Pre-historic to the Present,* Orient Blackswan, New Delhi.

Gurukkal, Rajan, 1992 *Kerala Temple and Early Medieval Agrarian System,* Vallathol Vidyapitham, Sukapuram.

Iyer, L. K. Anantha Krishna, 1981 *The Tribes and Castes of Cochin*, 3 Volumes, Cosmo Publications, New Delhi.

Kling, David W., 2020 *A History of Christan Conversion,* OUP, New York.

Kunju, A. P. Ibrahim. 1975 *Mysore-Kerala Relations in the Eighteenth Century,* Kerala Historical Society, Thiruvananthapuram.

Kunju, A. P. Ibrahim, 1989 *Mappila Muslims of Kerala: Their History and Culture,* Sandhya Publications, Thiruvananthapuram.

Mailaparambil, Binu John, 2011 *Lords of the Sea: The Ali Rajas of Cannore and the Political Economy of Malabar, 1663-1723*.

Malayil, Abhilash, 2018 'Mother Goddess and the Wooden ship: Tale and Trade in the Tottam of Marakkalattamma,' in Mahamood Kooria, Michael Naylor Pearson (Eds.), *Malabar in Indian Ocean*, OUP, New Delhi.

Maleandathil, Pius. (1998) 'Portuguese Cochin and the Marime Trade of India 1500-1663', PhD Dissertation, Department of History, Pondichery University.

Malekandathil, Pius, 2001 *Portuguese Cochin and the Marime Trade of India 1500-1663,* Manohar, New Delhi.

Mathew, K. S., 2016 *Maritime Trade of the Malabar Coast and the Portuguese in the Sixteenth Century*, Manohar, New Delhi.

Narayanan, M. G. S., 1996 *Perumals of Kerala: Political and Social Conditions of Kerala Under the Cera Perumals of Makotai (c. 800 AD-1124 AD),* Published by the author, Calicut.

Panikar, K. M., (1929) *Malabar and the Portuguese*, D.B. Teraporevala Sons & Co., Bombay.

--- (2020) Asia and Western Dominance, LG Publisher, New Delhi.

Panikkar, K.N., 1989 *Against Lord and State: Religion and Peasant Uprisings in Malabar, 1836-1921*, OUP, Delhi.

Razak, P.P. Abdul, 2007 'From Communitas to the Structure of Islam: The Mappilas of Malabar', *Proceedings of the Indian History Congress,* Vol. 68, Part One.

Tyerman, C. (2011) The Debate on the Crusades: 1099–2010, Manchester: Manchester University Press.

Veluthat, Kesavan. (1978) Brahmanic Settlements in Kerala, University of Calicut.

Veluthat, Kesavan. (2012) The Political Structure of Early Medieval South India, New Delhi: Oriental Blackswan.

ജേർണൽ

Fernandes, Denis. (2013) 'Perception of the Natives in the Basel Mission Writings of 19th Century', Al-Shodana, Vol. 1, No. 2, July'

Costa, Paula Pinto and Lencart, Joana. (2023) 'Crusade: The Arising of a Concept Based on Portuguese Written Records of Three Military Campaigns (1147–1217)', Religions, 14, 244. https://doi.org/10.3390/rel14020244, pp. 1-13

kshibivallikunnu@gmail.com

ചൂണ്ടെഴുത്തുകൾ
ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്ന ദേശങ്ങൾ

സജു തോമസ്
ഗവേഷകൻ,
മലയാളവിഭാഗം,
എസ്.ബി കോളജ്, ചങ്ങനാശ്ശേരി

പ്രബന്ധസംഗ്രഹം

ഒരു ദേശത്തിന്റെ ചരിത്രവിചാരത്തിൽ ചൂണ്ടെഴുത്തുകളുടെ (signages) പങ്കിനെക്കുറിച്ചു അന്വേഷിക്കുകയാണ് ഈ പ്രബന്ധത്തിൽ. വിവിധ ഭാഷാസമൂഹങ്ങളുടെ സമന്വയഭൂമിയായ ഫോർട്ടുകൊച്ചി - മട്ടാഞ്ചേരി പ്രദേശമാണ് ഇവിടെ പഠനത്തിനായി തിരഞ്ഞെടുത്തിരിക്കുന്നത്. മട്ടാഞ്ചേരിയിലെ ജൂതത്തെരുവ് എന്ന സവിശേഷ ഇടത്തിന്റെ രൂപീകരണവും അവിടെ കാണുന്ന ചൂണ്ടെഴുത്തുകളുടെ ആഖ്യാനതന്ത്രവും പരദേശി സിനഗോഗിന്റെ ക്ലോക്ക് ടവറിലെ ഭാഷാചിഹ്നങ്ങളിലൂന്നി ചർച്ച ചെയ്യാൻ ശ്രമിക്കുന്നു. അതിനായി ഭാഷാഭൂസ്ഥിതിപഠനത്തിന്റെ (linguistic landscape study) രീതിശാസ്ത്രമാണ് സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ളത്. ചൂണ്ടെഴുത്തുകൾ എന്ന പ്രാദേശികവിഭവത്തെ മുൻനിർത്തിയുള്ള ഇത്തരം പഠനങ്ങൾക്കു പ്രാദേശികചരിത്രരചനയിൽ സുപ്രധാന പങ്കു വഹിക്കാൻ കഴിയുമെന്നാണ് പ്രതീക്ഷ.

സൂത്രവാക്കുകൾ

ചൂണ്ടെഴുത്തുകൾ, ഭാഷാഭൂസ്ഥിതി, ഇടരൂപീകരണം, സ്ഥലം

"ഭാഷയ്ക്ക് ഒരിക്കലും ചരിത്രത്തെ അവഗണിക്കാനാവില്ല, ചരിത്രകാരന് ഭാഷയെയും" (Cornfield 1991: 29)

ഒരു സ്ഥലത്തിന്റെ ഭാഷാഭൂസ്ഥിതിയെ (linguistic landscape) കുറിച്ചുള്ള ചർച്ച ആ സ്ഥലത്തിന്റെ പ്രാദേശികാംശങ്ങളെ ഏറ്റവും ശക്തമായി എടുത്തു കാണിക്കാൻ സഹായിക്കുന്ന

ഒന്നാണ്. മാത്രമല്ല, ഇതു മറ്റു ചരിത്രോപാദാനങ്ങളുടെ സഹായത്തോടെ ആ സ്ഥലത്തിന്റെ സുഗമമായ ചരിത്രവായനയ്ക്ക് സഹായിക്കുകയും ചെയ്യും. ഭാഷ ചരിത്രവിജ്ഞാനീയത്തിൽ കടന്നുവരുമ്പോൾ ചൂണ്ടെഴുത്തുകളിൽ (signages) തെളിയുന്ന ഭാഷകളുടെ ഘടനയുടെ വിശകലനത്തിനും പ്രാധാന്യമുണ്ട്. കാരണം ഓരോ ചൂണ്ടെഴുത്തുകളും ചരിത്രഗതിക്കനുസരിച്ചുള്ള, കാലികമായ രേഖപ്പെടുത്തലായി മാറുന്നു. മാത്രമല്ല ഈ പ്രക്രിയ സാംസ്കാരികപ്രതിനിധാനമായി മാറുകയും വ്യവഹാരരൂപീകരണത്തിൽ പങ്കുവഹിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. സവിശേഷമായ രാഷ്ട്രീയ, ചരിത്രകാലാവസ്ഥയിലാണ് ഓരോ ചൂണ്ടെഴുത്തുകളും രൂപംകൊള്ളുന്നത്. അതുകൊണ്ട് ചൂണ്ടെഴുത്തുകളെ മുൻനിർത്തിയുള്ള ഭാഷാഭ്രസ്ഥിതിപഠനം നിശ്ചിത സ്ഥലത്തിലെ സാമൂഹ്യ രാഷ്ട്രീയ മാറ്റങ്ങളെയും ചരിത്രപരവും ഭ്രമിശാസ്ത്രപരവുമായ പരിണാമങ്ങളെയും പുനർവിചിന്തനം ചെയ്യാൻ സഹായിക്കുന്നു. പരമ്പരാഗതചരിത്രരചന കയ്യൊഴിഞ്ഞതും ജീവിതമുദ്രകൾ പതിഞ്ഞതുമായ എല്ലാത്തരം ഉപാദാനങ്ങളെയും സ്വീകരിച്ച് മുന്നേറുന്ന ഇന്നത്തെ ചരിത്രപഠനത്തിനു ഒഴിവാക്കാനാവാത്തതാണ് ചൂണ്ടെഴുത്തുകൾ. നമ്മുടെ മുൻകാലചരിത്രരചനകളിൽ ചരിത്രവിശകലനത്തിനായി ഭാഷാരൂപങ്ങളെ പരിഗണിച്ചിട്ടുണ്ടെങ്കിലും പൊതു ഇടങ്ങളിലെ ചൂണ്ടെഴുത്തുകളെ അതിന്റെ വൈവിധ്യത്തിൽ പഠിക്കുകയോ ചരിത്രവിജ്ഞാനീയത്തിൽ സൂക്ഷ്മമായി പരിഗണിക്കുകയോ ചെയ്തിട്ടില്ല. അതിനാൽ ഒരു ദേശത്തിന്റെ ചരിത്രോപാദാനങ്ങളായും ചരിത്രബോധമായും ചൂണ്ടെഴുത്തുകൾ എങ്ങനെ മാറുന്നുവെന്നും ഭാഷാഭ്രസ്ഥിതിയാൽ അവ എങ്ങനെ നിർണയിക്കപ്പെടുന്നുവെന്നും അന്വേഷിക്കുകയാണ് ഇവിടെ ചെയ്യുന്നത്.

ഓരോ സാംസ്കാരിക ഉൽപന്നങ്ങളും ഉല്പാദിപ്പിക്കപ്പെടുകയും ഉപയോഗിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ചരിത്രപരമായ സന്ദർഭം നിർണ്ണായകമാണ്. ചൂണ്ടെഴുത്തുകളെ സാംസ്കാരിക ഉൽപന്നമെന്ന നിലയിൽ മനസ്സിലാക്കിയാൽ അവ ഉയർന്നുവരുന്ന ചരിത്രനിമിഷങ്ങളെ എങ്ങനെ പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നുവെന്നും സ്വാധീനിക്കുന്നുവെന്നും പരിശോധിക്കാം. മാത്രമല്ല ഭാഷാഭ്രസ്ഥിതിപഠനങ്ങൾക്ക് ഈ സാംസ്കാരിക ഉൽപന്നങ്ങളുടെ ആഗോള

പ്രചാരത്തെക്കുറിച്ചും പ്രാദേശികസന്ദർഭങ്ങളോട് ഇവ എങ്ങനെ പൊരുത്തപ്പെടുന്നു, എങ്ങനെ രൂപാന്തരപ്പെടുന്നു എന്നതിനെക്കുറിച്ചും വിശകലനം ചെയ്യാൻ കഴിയും. ഇതുവഴി സാംസ്കാരിക ആവിഷ്കാരങ്ങൾക്കുള്ളിലെ പ്രതിരോധത്തിന്റെയും അട്ടിമറിയുടെയും സാധ്യതകളെ പരിശോധിക്കാനുമാകും. ഇവിടെ കൊച്ചിയെ (ഫോർട്ട് കൊച്ചി - മട്ടാഞ്ചേരി) പ്രത്യേകമായി പഠിക്കുമ്പോൾ കൊച്ചിയുടെ പ്രാദേശികചരിത്രത്തെത്തന്നെ വ്യത്യസ്തമായി വായിക്കാൻ ഭാഷാഭ്രസ്ഥിതിപഠനത്തിന്റെ രീതിശാസ്ത്രപരമായ ഉൾക്കാഴ്ചകൾ നമ്മെ സഹായിക്കും. കാരണം ഭാഷാഭ്രസ്ഥിതിപഠനം, ചുണ്ടെഴുത്തുകളിൽ പ്രദർശിപ്പിച്ചിരിക്കുന്ന വിവിധഭാഷകൾ തമ്മിലുള്ള സാമൂഹ്യവും പ്രതികാത്മകവുമായ തലങ്ങളിലെ അധികാരബന്ധങ്ങൾ വിശകലനം ചെയ്യുന്ന രീതിശാസ്ത്രമാണ് മുന്നോട്ടുവയ്ക്കുന്നത് (Shohamy & Gorter 2009: 3). അതിനായി മട്ടാഞ്ചേരിയിലെ ജൂതത്തെരുവിനെ സവിശേഷ ഇടമായി പരിഗണിച്ച് അവിടെനിന്നു ലഭിച്ച രണ്ടു ചുണ്ടെഴുത്തുകളെയും അവയിലെ ഭാഷകളെയും പ്രശ്നവത്ക്കരിക്കുകയാണിവിടെ. അതിലൊന്നു മട്ടാഞ്ചേരിയിലെ പരദേശി സിനഗോഗിലെ ക്ലോക്ക് ടവറിൽ കാണുന്ന ചുണ്ടെഴുത്താണ്. മറ്റൊന്നു സിനഗോഗിനു സമീപത്തെ സ്പൈസ് ഹൗസ് (Spice House) എന്ന സുഗന്ധവ്യഞ്ജനക്കടയിലെ ചുണ്ടെഴുത്തും. ഇങ്ങനെ രണ്ടു കാലത്തായി രൂപം കൊണ്ട ഈ ചുണ്ടെഴുത്തുകളെയാണ് വിശകലന ഏകകങ്ങളായി (units of analysis) പരിഗണിക്കുന്നത്.

വ്യത്യസ്ത ഉദ്ദേശ്യലക്ഷ്യങ്ങളിൽ നിലനിൽക്കുന്ന ഇവ കൊച്ചിയുടെ ദേശകാല അടയാളങ്ങളായി പ്രാഥമികമായി വിലയിരുത്താവുന്നതാണ്. മാത്രമല്ല, കൊച്ചിയുടെ രൂപഭാവത്തിലെ പരിണാമത്തെ അടയാളപ്പെടുത്താനും വിശകലനവിധേയമാക്കാനും ഈ ചുണ്ടെഴുത്തുകളെ നിർദ്ധാരണം ചെയ്യുന്നതുവഴി സാധിക്കും. കൊച്ചി എന്ന പ്രദേശത്തെ രൂപപ്പെടുത്തിയതും വളർത്തുന്നതും ആഗോളബന്ധങ്ങളും പലതരം വിഭവങ്ങളും അവയുടെ കൈമാറ്റങ്ങളും പലതരം മനുഷ്യരുടെ അറിവുകളും ഭാവനകളുമാണ്. ഇവയുടെയെല്ലാം പ്രതീകാത്മക ദൗത്യം നിർവഹിക്കുന്ന ഘടകങ്ങളിലൊന്നാണ് ചുണ്ടെഴുത്തുകൾ. ഈ ചുണ്ടെഴുത്തുകളിലൂടെയും മറ്റു പ്രവർത്തകങ്ങളിലൂടെയും ഉരുവമാകുന്ന വ്യത്യസ്ത മിണ്ടാട്ടങ്ങ

ളുടെ പരസ്പരബന്ധത്തിലാണ് ഈ ദേശത്തിലെ ബഹുസ്വരമായ ചരിത്രജീവിതം നിലകൊള്ളുന്നത്. കൊച്ചി എന്ന സ്ഥലവും ചൂണ്ടെഴുത്തുകളും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം പരിശോധിച്ചാൽ കൊച്ചിക്കാരന്റെ കർത്തൃത്വനിർമ്മിതിയിൽ ഈ ബന്ധം നിർണ്ണായകസ്വാധീനമായിട്ടുണ്ട്. മാത്രമല്ല ഈ ബന്ധത്തെക്കുറിച്ചു സൂക്ഷ്മമായി അന്വേഷിക്കുന്നത് കൊച്ചിയിലെ സമൂഹങ്ങളുടെ ഗതിവിഗതികൾ മനസ്സിലാക്കുന്നതിൽ സഹായകമാകും.

കൊച്ചിയുടെ പാരസ്പര്യത്തിന്റെയും സഹവർത്തിത്വത്തിന്റെയും തോതും തരവും ചർച്ചചെയ്താൽ വിവിധ ഭാഷാസമൂഹങ്ങൾ കുടിയേറിപ്പാർക്കുന്ന ഇടമായി കൊച്ചി മാറിയതിന്റെ പ്രധാന കാരണങ്ങളിലൊന്ന് വ്യാപാരസാഹചര്യങ്ങളാണ്. ഇത് പലതരം സമ്പർക്കങ്ങൾക്കു വഴിയൊരുക്കി. ഇത്തരത്തിൽ പലതരം സമ്പർക്കങ്ങളിലൂടെ കൊച്ചിയിൽ രൂപപ്പെട്ട, കൊച്ചിയെ രൂപപ്പെടുത്തിയ നിരവധി സമൂഹങ്ങളിലൊന്നാണ് ജൂതസമൂഹം. പ്രാചീനകാലം മുതൽ തന്നെ ജൂതന്മാരും കേരളവും തമ്മിലുണ്ടായിരുന്ന അഭേദ്യബന്ധത്തിൽനിന്നുമാണ് ജൂത ഇടം കൊച്ചിയിൽ രൂപപ്പെടുന്നത്. ജൂതർ കൊച്ചിയുടെ സാംസ്കാരിക രൂപീകരണത്തിൽ സുപ്രധാന പങ്കുവഹിച്ചു. കൊച്ചിയിൽ സംഭവിക്കുന്ന ഓരോ ചലനവും സ്വാഭാവികമായും ജൂതസമൂഹത്തിലും മാറ്റങ്ങൾ വരുത്തി. കൊച്ചിയിലെ ജൂതചരിത്രം പരിശോധിച്ചാൽ ഇതു വ്യക്തമാകും. കൊച്ചിയിലെ ജൂതത്തെരുവിലെ ചൂണ്ടെഴുത്തുകളെക്കുറിച്ചുള്ള ചർച്ചയിൽ ജൂതത്തെരുവ് എന്ന ഇടത്തിന്റെ രൂപീകരണത്തെ സവിശേഷമായി പരിഗണിക്കണം.

കൊച്ചിയിലെ ജൂതപാരമ്പര്യവും ജൂത ഇടനിർമ്മിതിയും

കേരളത്തിലേക്കുള്ള ജൂതന്മാരുടെ കടന്നുവരവ് നൂറ്റാണ്ടുകൾ നീണ്ടുനിന്ന ചരിത്രപ്രക്രിയയാണ്. പലകാലങ്ങളിൽ പല സ്ഥലങ്ങളിൽനിന്നു കേരളത്തിലേക്കു കുടിയേറിയ ജൂതന്മാരും കേരളവും തമ്മിലുള്ള സാംസ്കാരികവിനിമയത്തെക്കുറിച്ച് ഇപ്പോഴും പഠനങ്ങൾ നടന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. വൈവിധ്യമായ ഇടങ്ങളിൽനിന്നു വന്ന ജൂതർ വ്യത്യസ്തഭാഷകൾ സംസാരിക്കുമ്പോഴും വ്യത്യസ്തരീതികൾ പിന്തുടരുമ്പോഴും കേരളീയമായ സ്വത്വം പുലർത്തിയിരുന്നു. കൊടുങ്ങല്ലൂർ, പാലയൂർ, ഏഴിമല, മാള

തുടങ്ങിയ സ്ഥലങ്ങളാണ് ജൂതരുടെ ആദ്യകാല അധിവാസകേന്ദ്രങ്ങൾ. ഇവർ ക്രിസ്തുവിനു മുമ്പേ കച്ചവടത്തിനായി മുസ്സിരിസിൽ (കൊടുങ്ങല്ലൂർ) എത്തിയിരിക്കാമെന്നു അനുമാനിക്കാമെങ്കിലും കേരളത്തിലെ ജൂതസാന്നിധ്യത്തിന്റെ ലിഖിതതെളിവുകൾ നമുക്കു ലഭിക്കുന്നത് സി.ഇ. 849 ലെ തരിസാപള്ളി പട്ടയത്തിൽ കാണുന്ന ഹീബ്രു ലിപിയിൽ നിന്നാണ്. എന്നാൽ കൊച്ചിരാജ്യത്തെ പ്രത്യേകിച്ച് കൊടുങ്ങല്ലൂരിലെ ജൂതരുടെ കുടിയേറ്റത്തെക്കുറിച്ച് അന്വേഷിക്കുമ്പോൾ മിക്ക പണ്ഡിതരും പറയുന്നത് പത്താം നൂറ്റാണ്ടോടെ ആയിരിക്കണം കച്ചവട ആവശ്യത്തിന് അവർ എത്തിയതെന്നാണ്. സി.ഇ. 1000 ൽ ഭാസ്കരരവിവർമ്മൻ ജൂത വർത്തകനായ ജോസഫ് റബ്ബാനു കൊടുത്ത 72 അവകാശാധികാരങ്ങൾ കാണിക്കുന്ന ജൂതശാസനമാണിതിനു തെളിവ്. വര്യേണർക്കു മാത്രം കൽപ്പിച്ചിരുന്ന അവകാശങ്ങൾ ആചന്ദ്രതാരകാലത്തേക്ക് ജൂതന്മാർക്ക് കൊടുത്തതിൽനിന്ന് അവർക്ക് ഇവിടെ കൽപിച്ചിരുന്ന പ്രാധാന്യം മനസ്സിലാക്കാം. (തദ്ദേശീയരായ അവർണർക്ക് ഈ അവകാശങ്ങൾ ഇല്ലായിരുന്നു എന്നുകൂടി ഓർക്കണം). ഇക്കാലത്ത് പ്രധാനപ്പെട്ട സുഗന്ധവ്യഞ്ജനവ്യാപാര തുറമുഖമായിരുന്ന കൊടുങ്ങല്ലൂർ (ജൂതന്മാർ shingly എന്നു വിളിച്ച സ്ഥലം) കേന്ദ്രീകരിച്ചു ജൂതന്മാർ തങ്ങളുടെ വ്യാപാരം നടത്തിയിരുന്നു. 14-ാം നൂറ്റാണ്ടോടെ കൊടുങ്ങല്ലൂരിലെ തുറമുഖത്തിന്റെ പ്രതാപം അസ്തമിക്കുകയും കൊച്ചിത്തുറമുഖം ഉദയം ചെയ്യുകയും ചെയ്തു. അതോടെ കൊടുങ്ങല്ലൂർ കേന്ദ്രീകരിച്ചു നടന്ന ജൂതജീവിതം കൊച്ചി കേന്ദ്രീകരിച്ചായി. കൊച്ചിയിലേക്കുള്ള കുടിയേറ്റത്തിനു മറ്റൊരു കാരണം പറയുന്നത് കൊടുങ്ങല്ലൂരിൽ 13-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ഒടുവിൽ അറബികൾ ജൂതരുടെ സ്ഥാനം കൈവശപ്പെടുത്തുകയും ജൂതകേന്ദ്രങ്ങൾ തകർക്കുകയും ചെയ്തു പൊ.വ. 1565 ൽ അവർ കൊച്ചിരാജാവിനെ അഭയം പ്രാപിച്ചതെന്നാണ് ഒരു വാദം (പോൾ, 2006: 235). കൊടുങ്ങല്ലൂരിൽ എത്തിയ പോർത്തുഗീസുകാരുടെ പീഡനമാണ് മറ്റൊരു കാരണമായി പറയുന്നത്. എന്നാൽ ഇതേത്തുടർന്നാണ് കൊച്ചിയിലേക്കു ജൂതന്മാർ എത്തിയതെന്നവാദം പൂർണമായും ശരിയല്ലെന്ന് ഫിഷൽ വാദിക്കുന്നു. കൊച്ചിയിലെ ജൂതസമൂഹത്തെക്കുറിച്ചു അന്വേഷിക്കുമ്പോൾ 1500 കളിൽ പോർച്ചുഗീസുകാർ കൊച്ചി

കീഴടക്കുന്നതിന് മുമ്പേ ജൂതന്മാർ കൊച്ചിയിൽ ഉണ്ടായിരുന്നു.[1] കാരണം 1498 ൽ അഞ്ചദീപ (Anjediva) ദ്വീപിൽ വച്ച് ഗാമ പിടികൂടിയ സ്ത്രീ കൊച്ചിജൂതയായിരുന്നുവെന്നു പോർച്ചുഗീസു രേഖകളിൽനിന്നു തെളിയുന്നു. മാത്രമല്ല ഇവർ ലിസ്ബണിൽ നിന്നു കൊണ്ടുവന്ന ഹീബ്രുപുസ്തകങ്ങൾ മേടിപ്പിക്കാൻ തദ്ദേശ വാസികളായ ജൂതന്മാരെ നിർബന്ധിക്കുന്നതായും തെളിവുണ്ട്. ഇതിൽനിന്നു രണ്ടു കാര്യങ്ങൾ നമുക്കു വ്യക്തമാണ് ഒന്ന് അക്കാലത്ത് കൊച്ചിയിൽ സംഘടിതവും പ്രബലവുമായ സമൂഹമായി ജൂതർ മാറിയിരുന്നു. മറ്റൊന്ന് അവർ സാമ്പത്തികമായി മുന്നേറ്റം നടത്തിയിരുന്നു (Fitchel 1962: 39-40) ഏതായാലും കൊടുങ്ങല്ലൂരിന്റെ തകർച്ചയ്ക്കു ശേഷം കൊച്ചിയിലെത്തിയ ജൂതർ കൊച്ചിരാജാവ് കേശവരാമവർമ്മയുടെ (1565-1601) സഹായത്താൽ മട്ടാഞ്ചേരിയിൽ രാജാവിന്റെ കൊട്ടാരത്തിനും കുടുംബ ക്ഷേത്രത്തിനും സമീപത്തായി പാർപ്പുറപ്പിച്ചു. തുടർന്ന് ജൂതത്തെരുവും (1567) ജൂത സിനഗോഗും (1568) സ്ഥാപിതമായി. 16-ാം നൂറ്റാണ്ടിൽ നൂറോളം ഇസ്രയേൽ വേരുകളുള്ള ജൂതകുടുംബങ്ങൾ ഉണ്ടായിരുന്നുവെന്നും പോർത്തുഗീസു രേഖകൾ പ്രകാരം കൊച്ചിരാജാവിന്റെ സൈന്യത്തിലും ജൂതന്മാരുണ്ടായിരുന്നുവെന്നും ഫിഷൽ കുറിക്കുന്നു (Fitchel 1962: 40). 1662 - ൽ പോർത്തുഗീസുകാർ മലബാർ വിട്ടുപോകുന്നതിന് തൊട്ടുമുമ്പ് പരദേശി സിനഗോഗിനും നിരവധി ജൂതഭവനങ്ങൾക്കും തീയിട്ടു നശിപ്പിച്ചെങ്കിലും പിന്നീട് ഇതു പുതുക്കിപ്പണിതു. കൊച്ചി മഹാരാജാവ് തന്റെ ഭരണത്തിൻ കീഴിലുള്ള ജൂതന്മാരെ സംരക്ഷിച്ചു. 1663-ൽ പോർച്ചുഗീസുകാരെ പരാജയപ്പെടുത്തി കൊച്ചിയിൽ ശക്തമായ സ്വാധീനമായി മാറിയ ഡച്ചുകാരും ജൂതന്മാരോട് സൗഹാർദ്ദ അന്തരീക്ഷമാണ് നിലനിർത്തിയത്. ഡച്ചു കൊളോണിയൽ കാലത്ത് (1663-1795) കൊച്ചിജൂതന്മാരുടെ നില സാമ്പത്തികമായും സാമൂഹികമായും മെച്ചപ്പെട്ടു. ഇക്കാലത്തെ സമുദ്രാന്തരബന്ധങ്ങളും മറ്റും സൃഷ്ടിച്ച വാണിജ്യബന്ധങ്ങൾ പല വിഭാഗങ്ങളോടൊപ്പം ജൂതരെയും ശക്തിപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. അതോടൊപ്പം 'കൊച്ചിജൂതൻ' എന്ന വാക്ക് പിന്നിട് കേരളത്തിലെ മുഴുവൻ ജൂതന്മാരെയും സൂചിപ്പിക്കാൻ തുടങ്ങി.[2]

ഡച്ച് കൊളോണിയലിസത്തിനു ശേഷം ബ്രിട്ടീഷ് കൊ

ളോണിയൽ കാലത്ത് (1792-1947) കൊച്ചി മഹാരാജാവ് അർ ദ്ധസ്വതന്ത്രപദവി നിലനിർത്തി. ബ്രിട്ടീഷുകാർ ഇന്ത്യയുടെ വടക്കും കിഴക്കും പുതിയ വാണിജ്യ കേന്ദ്രങ്ങൾ വികസിപ്പിച്ച തിനാൽ കേരളത്തിൽ പൊതുവെ സാമ്പത്തിക സ്തംഭനാവസ്ഥ യുണ്ടാകുകയും വികസിച്ചുകൊണ്ടിരുന്ന കൊളോണിയൽ ഭര ണസംവിധാനത്തിൽ കേരളത്തിലെ ജൂതന്മാർ ഗ്രമസ്തന്മാരും അധ്യാപകരും അഭിഭാഷകരുമായി മാറുകയും ചെയ്തു. മറ്റുള്ളവർ ചെറുകിട കച്ചവടക്കാരായി തുടർന്നു. അപ്പോഴും സാമ്പത്തിക ബുദ്ധിമുട്ടുകൾമൂലം നിരവധി കൊച്ചി ജൂതന്മാർ ബോംബെയി ലേക്കും കൽക്കത്തയിലേക്കും കുടിയേറാൻ നിർബന്ധിതരായി (Segal: 1993). 1947-ൽ ഇന്ത്യയിലെ ബ്രിട്ടീഷ് കൊളോണിയൽ ഭരണം അവസാനിക്കുകയും 1948-ൽ ഇസ്രയേൽ രാജ്യം രൂപം കൊള്ളുകയും ചെയ്തതിനെത്തുടർന്ന് നിരവധി ജൂതർ ഇസ്രായേ ലിലേക്ക് താമസം മാറി. ഇസ്രയേലിലേക്കു കുടിയേറുന്നതിനു മുമ്പ് കൊച്ചി പരിസരത്തു ഏഴോളം സിനഗോഗുകളിലായി 2500 മലബാറി ജൂതന്മാരും (കറുത്ത ജൂതൻ) പരദേശി സിനഗോഗിൽ ഇരുനൂറോളം വെളുത്ത ജൂതന്മാരുമുണ്ടായിരുന്നു (Barbara C Johnson, 1986: 172). നൂറുക്കണക്കിനു ജൂതന്മാർ ഉണ്ടായിരുന്ന കൊച്ചിയിൽ ഇന്നു വിരലിലെണ്ണാവുന്നവർ മാത്രമാണുള്ളത്. മാ ത്രമല്ല, നിലവിൽ കേരളത്തിൽ സജീവമായി നിലനിൽക്കുന്ന ഒരേയൊരു ജൂതപള്ളി മട്ടാഞ്ചേരിയിലെ പരദേശി സിനഗോഗാ ണെന്നു പറയുമ്പോഴും ഇതിന്റെ മതപരമായ പ്രവർത്തനം നിലച്ച അവസ്ഥയിലാണ്. വിശേഷാവസരങ്ങളിൽ മറ്റു സ്ഥലങ്ങളിലുള്ള വർ വന്നുകൂടി ഔപചാരികപ്രാർത്ഥനയ്ക്ക വേണ്ട 'മിനിയാം' (പ്രാ യപൂർത്തിയായ പത്തു പുരുഷന്മാർ എന്ന കോറം) പൂർത്തിയാ ക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. ചുരുക്കത്തിൽ പരദേശി സിനഗോഗ് ഇന്ന് ആരാധനാലയം എന്നതിൽനിന്നു വിനോദസഞ്ചാരകേന്ദ്ര മായിട്ടാണ് പ്രവർത്തിക്കുന്നത്.

കൊച്ചിയിലെ ജൂതരുടെ ചരിത്രം പരിശോധിച്ചാൽ കൊ ച്ചിയുടെ ചരിത്രഗതിയ്ക്കനുസരിച്ച് ഉയർച്ചതാഴ്ചകൾ നിറഞ്ഞതാ യിരുന്നുവെന്ന് മേൽവിവരിച്ച സംക്ഷിപ്ത വിവരണത്തിൽനി ന്നു വ്യക്തമാണല്ലോ. കൊച്ചിയിലെ ജൂതസമൂഹത്തെക്കുറിച്ച് ആലോചിക്കുമ്പോൾ ഇന്ന് പ്രതാപകാലത്തെ അനുസ്മരിപ്പിക്കു

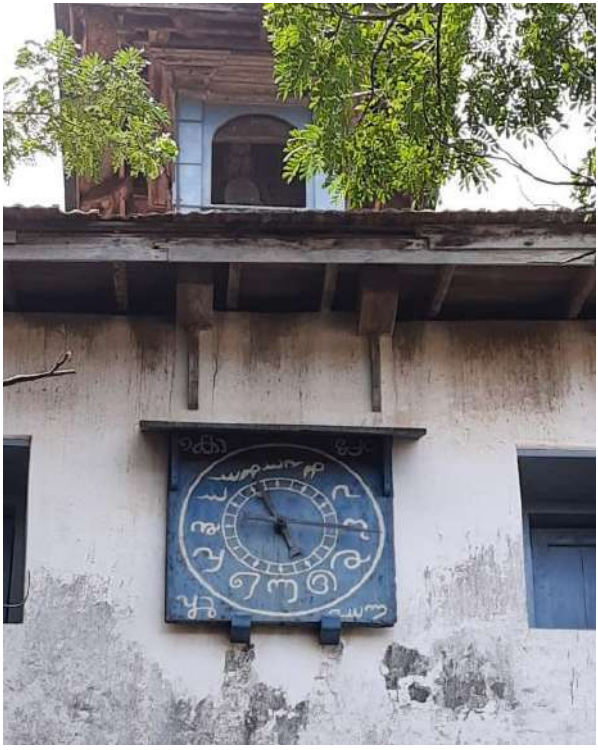
ന്ന പൈതൃകസ്മാരകങ്ങൾ മാത്രമാണുള്ളതെന്നു കാണാം. അതിലൊന്നാണ് പരദേശി സിനഗോഗ്. ഇന്ന് ഫോർട്ടു കൊച്ചി-മട്ടാഞ്ചേരി സ്ഥലത്തിലെ പ്രധാന ടൂറിസ്റ്റ് ആകർഷണ കേന്ദ്രമാണ് ഈ സിനഗോഗ്. കൊച്ചിയിൽ മൂന്നു സിനഗോഗുകൾ[3] ഉണ്ടെങ്കിലും 1568 - ൽ പണി കഴിപ്പിച്ച[4] മട്ടാഞ്ചേരിയിലെ പരദേശി സിനഗോഗാണ് പ്രശസ്തം. ലോകത്തെമ്പാടും ശ്രദ്ധയാകർഷിക്കുന്ന തരത്തിൽ പരദേശി സിനഗോഗ നിലനിൽക്കുന്നത് 'ശ്രുദ്ധ പാരമ്പര്യ' സങ്കൽപത്തിന്റെയും കൊളോണിയലിസത്തിന്റെയും ആഗോളതലത്തിൽ ജൂതർക്കുണ്ടായ സ്വാധീനത്തിന്റെയും ബലത്തിൽ കൂടിയാണ്. "കേരളത്തിലെ ജൂതരുടെ ജീവിതം ആരാധനാലയമായ പള്ളിയെ/ സിനഗോഗിനെ കേന്ദ്രമാക്കിയുള്ളതായിരുന്നു. നൂറ്റാണ്ടുകളോളം ഒറ്റപ്പെട്ടുകഴിഞ്ഞിട്ടും ജൂതവിശ്വാസങ്ങളും ആചാരങ്ങളും നിലനിർത്താൻ കഴിഞ്ഞതു സിനഗോഗിനോടുള്ള അടുപ്പവും അവിടത്തെ സജീവമായ പ്രവർത്തനങ്ങളും കൊണ്ടാണെന്ന് ഇന്നും ജൂതർ വിശ്വസിക്കുന്നു" (സ്കറിയാ സക്കറിയ 2005: 144) ഇതിന്റെ സാക്ഷ്യമാണ് മട്ടാഞ്ചേരിയിലെ പരദേശി സിനഗോഗും ജൂതത്തെരുവും. പേരു സൂചിപ്പിക്കുന്നതുപോലെ ജൂതന്മാർ ഒരുമിച്ച് താമസിച്ചിരുന്നതും വ്യാപാരം ചെയ്തിരുന്നതുമായ സ്ഥലമാണ് ജൂതത്തെരുവ്. ജൂതത്തെരുവ് എന്ന 'ഇടം' രൂപപ്പെടുന്നതും ആ ഇടം കൊച്ചിയുടെ ചരിത്രത്തിൽ നിർണായകമാകുന്നതും ഡച്ചു കാലഘട്ടത്തിലാണ്. വിവിധ ഉത്പന്നങ്ങളുടെ വിനിമയമാണ് കൊച്ചിനഗരത്തിലെ ജൂത ഇടത്തെ സൃഷ്ടിച്ചത്. ഡച്ചുഭരണത്തിൻ കീഴിൽ (1663-1795) കൊച്ചിയിലെ ജൂതന്മാരുടെ സ്ഥിതി എല്ലാ അർത്ഥത്തിലും മെച്ചപ്പെടുകയും അവർക്ക് എല്ലാ മേഖലയിലും സ്വാധീനമുണ്ടാകുകയും ചെയ്തു. മതപരമായും സാമൂഹ്യപരമായും പൗരന്മാരെന്ന നിലയിൽ തങ്ങളുടെതായ സാംസ്കാരികജീവിതം കെട്ടിപ്പെടുക്കാനുള്ള പൂർണസ്വാതന്ത്ര്യവും സുരക്ഷിതത്വവും അവർക്ക് ലഭിച്ചു. ഈ സമയം കൊച്ചിത്തുറമുഖം കപ്പലുകൾ നിറഞ്ഞതും തെരുവുകൾ ഏഷ്യയിൽ നിന്നും യൂറോപ്പിൽ നിന്നും ഉള്ള വ്യാപാരികളും ചരക്കുകളും നിറഞ്ഞതുമായി മാറിയിരുന്നു. കൊച്ചിയിലെ ജൂതസമൂഹവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട വിവരങ്ങളെല്ലാം സംഗ്രഹിച്ചാൽ മികച്ച ജൂതവ്യക്തിത്വങ്ങൾ കൊച്ചിയിലെ

അധികാരത്തിലും സ്വാധീനത്തിലും ഉയർന്നുവന്നിരുന്നുവെന്ന് മനസ്സിലാക്കാൻ സാധിക്കും. മാത്രമല്ല ഡച്ച് ആർക്കൈവ്സുകളിൽനിന്നുള്ള രേഖകൾ പരിശോധിച്ചാൽ ജൂതവ്യാപാരികളിൽ പലർക്കും യൂറോപ്യൻ വ്യാപാരകമ്പനികളുടെയും പ്രാദേശിക ഭരണാധികാരികളുടെയും ദൃഷ്ടിയിൽ അന്തസ്സും ബഹുമാനവും കൂടാതെ വമ്പിച്ച സമ്പത്തും സമ്പാദിക്കാൻ കഴിഞ്ഞു (Fischel: 1962). അതായത്, കൊച്ചിയുടെ സാമ്പത്തിക ജീവിതത്തിൽ ജൂതന്മാർ നിർണായകശക്തിയായി അക്കാലത്തു മാറിയിരുന്നു. മാത്രമല്ല, ഈ കാലയളവിൽ കൊച്ചിഭരണാധികാരികൾ നൽകിയ സുരക്ഷിതത്വവും ഡച്ചുകമ്പനിയുടെ പിന്തുണയും ജൂതന്മാരെ പുതിയൊരു കാലബോധത്തിലേക്കും കൊച്ചിയുടെ സമുദായബോധത്തിലേക്കും (community consciousness) നയിച്ചു. ഇതിന്റെ തെളിവാണ് 1760-ൽ ജൂതവർത്തകപ്രമാണിയായ ഐസേക്കിയേൽ റഹാബി നിർമ്മിച്ച പരദേശി സിനഗോഗിലെ ക്ലോക്ക് ടവറിലെ ചൂണ്ടെഴുത്തുകളിൽ കാണുന്നത്.

കൊച്ചിയിലെ ഭാഷാചക്രവാളവും
ചൂണ്ടെഴുത്തുകളെന്ന ചരിത്രാഖ്യാനങ്ങളും

കൊച്ചിയെക്കുറിച്ചുള്ള ചർച്ചയിൽ മുൻഗണനാക്രമങ്ങളിൽപ്പെടുത്താതെ പോകുന്ന പ്രാദേശികാനുഭവമാണ് ആ പ്രദേശത്തെ ചൂണ്ടെഴുത്തുകൾ. ഇവയ്ക്ക് പല ഉദ്ദേശ്യലക്ഷ്യങ്ങൾ ഉള്ളപ്പോഴും കൊച്ചിയിലെ മനുഷ്യാസ്തിത്വത്തിന്റെ പ്രാതിനിധ്യമായി, കൊച്ചിയുടെ സംസ്കാരത്തിന്റെ ഭാഗമായി അതു മാറുന്നു. ഈ ചൂണ്ടെഴുത്തുകളെ പരിശോധിച്ചാൽ സങ്കീർണമായ സാമൂഹ്യതാത്പര്യങ്ങളെ നിർണയിക്കുവാൻ സാധിക്കും. മാത്രമല്ല, പല ചരിത്രപരമായ ഇടപെടലുകളെയും പൂർവധാരണകളെയും വിമർശനാത്മകമായി സമീപിക്കാനും കഴിയും. കേരളചരിത്രരചനയിൽ ചരിത്രകാരന്മാർ തരിസാപ്പള്ളി ചെപ്പേടുപോലെയുള്ള ചരിത്രോപാദാനങ്ങളെ വിശകലനം ചെയ്യുമ്പോൾ അതിലെ ഭാഷാവൈവിധ്യങ്ങളെ സസൂക്ഷ്മം നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്. എം.ജി.എസ് നാരായണൻ ഇത്തരം ചെപ്പേടുകളിൽ തെളിയുന്ന സാംസ്കാരികസഹവർത്തിത്വം (Cultural Symbiosis) എടുത്തുകാട്ടി (Narayanan, 1972, 2006). “മലയാളത്തിന്റെ ജാതകം എന്നു വിശേഷിപ്പിക്കാവുന്ന

രേഖയാണ് തരിസാപ്പള്ളി ചെപ്പേട്. അതിൽ സാക്ഷികൾ പേരു ചാർത്തിയിട്ടുണ്ട്. ചെപ്പേടിൽ ആ ഭാഗം ദൃശ്യരൂപത്തിലുള്ള ഭാഷാനയപ്രഖ്യാപനമായി കരുതാം. മൊത്തം 25 നാമമുദ്രകൾ: 11 എണ്ണം കൃഫിക്കിൽ (അറബിയിൽ, മുസ്ലിങ്ങളുടേത്); 10 എണ്ണം പഹ്ലവിയിൽ (ക്രൈസ്തവരുടേത്); 4 എണ്ണം ഹീബ്രുവിൽ (ജൂതരുടേത്). ഇതാണ് ലിപിമേളനത്തിലെ സംസ്കാരമേളനം. ജാതകത്തിൽ കണ്ട മേളനത്തിന് ഇരുപത്തൊന്നാം നൂറ്റാണ്ടിലെ മലയാളത്തിലും മാറ്റമില്ല. കലർപ്പിന്റെ കലവറയാണ മലയാളം. ഭാഷയിൽ മാത്രമല്ല കേരളസംസ്കാരത്തിലുടനീളം കലർപ്പിന്റെ കലയാണ്" (സ്കറിയാ സക്കറിയ, 2019: 918). മട്ടാഞ്ചേരിയിലെ പരദേശി സിനഗോഗിന്റെ ഭാഗമായ ക്ലോക്ക് ടവറിൽ തെളിയുന്ന ഭാഷാരൂപങ്ങളിലും ഇത്തരത്തിൽ ഭാഷാനയപ്രഖ്യാപനങ്ങളും സംസ്കാരമേളനവും കാണാം. ചെപ്പേടുകളിൽ നിന്നു വ്യത്യസ്തമാ



ചിത്രം: 1 ഡച്ച് കൊട്ടാരത്തിനഭിമുഖമായി സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന വശം. വടക്കുദിക്കിലെ ഈ ക്ലോക്കിൽ മലയാള അക്കങ്ങളാണ് രേഖപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നത്.

ചിത്രം: 2 ജൂതത്തെരുവിനു അഭിമുഖമായി നിൽക്കുന്ന വശം. തെക്കുഭാഗത്തെ ഈ ക്ലോക്കിൽ റോമൻ അക്കങ്ങളാണ് കൊടുത്തിരിക്കുന്നത്.

യി പൊതു ഇടത്തിൽ ഏവർക്കും കാണാവുന്ന വിധത്തിലാണ് ക്ലോക്ക് ടവറിലെ ഭാഷാചിഹ്നങ്ങളുള്ളത്. ഇവയെ നമുക്ക് ചരിത്രത്തിൽനിന്ന് അകറ്റി മനസ്സിലാക്കാനാവില്ല. ഈ ചൂണ്ടെഴുത്തുകളിൽ ഭാഷകൾ തമ്മിൽ ചരിത്രപരമായ ബന്ധങ്ങൾ നിലനിൽക്കുന്നു. അത് പല സ്ഥലകാലങ്ങളിൽനിന്നു ഉരുവംകൊണ്ടു പല വർണസമൂഹങ്ങളെയും ഇഴ ചേർക്കുന്ന ഒന്നായി മാറിയിട്ടുണ്ട്. പരദേശി സിനഗോഗിലെ ക്ലോക്ക് ടവറിൽ തെളിയുന്ന ഭാഷാചക്രവാളം അത്തരത്തിൽ മനസ്സിലാക്കേണ്ടതുണ്ട്.

ഇൻഡോ - പോർച്ചുഗീസ് - ഡച്ച് ശൈലിയുടെ സങ്കരമായ ക്ലോക്ക് ടവറിന്റെ നാലുവശങ്ങളിലായി നാല് ക്ലോക്കുകൾ ഉണ്ടായിരുന്നു. നിലവിൽ മൂന്ന് വശങ്ങളിൽ മാത്രമാണ് ക്ലോക്കുകൾ ഉള്ളത്. നാലാമത്തേത് കാലപ്പഴക്കത്താൽ നശിച്ചുപോയെന്നും എടുത്തു മാറ്റിയെന്നും പറയുന്നു. ഈ ക്ലോക്കുകളിൽ സിനഗോഗിന്റെ പ്രവേശന കവാടത്തിലേക്ക് മുഖപ്പുള്ള വശത്തു റോമൻ അക്കത്തിലും കൊട്ടാരത്തിനു നേരെയുള്ള ക്ലോക്കിൽ മലയാള

ചിത്രം: 3 കിഴക്കുഭാഗത്തു സിനഗോഗിനു അഭിമുഖമായി നിൽക്കുന്ന വശം. ഈ ഭാഗത്തു ഹീബ്രു അക്കങ്ങളാണ് കൊടുത്തിരിക്കുന്നത്.

അക്കത്തിലും മൂന്നാമത്തെ വശത്തു ഹീബ്രു അക്കത്തിലും സമയം രേഖപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നു. പൊതുവഴിയ്ക്കഭിമുഖമായുള്ള വശത്താണ് അറബി അക്കങ്ങൾ രേഖപ്പെടുത്തിയിരുന്നു എന്നു കരുതുന്നത്[5] (ചിത്രം 1, 2, 3, നോക്കുക).

റഹാബിമാരും കൊച്ചിയുടെ കച്ചവടശൃംഖലയും

ഈ ക്ലോക്ക് ടവറും അതിലെ ഭാഷാചിഹ്നങ്ങളും കൂടുതൽ ചരിത്രപരമായ അന്വേഷണങ്ങളിലേക്കു നമ്മെ നയിക്കുന്നു. ആദ്യമായി പരിശോധിക്കേണ്ടത് ഈ നാലു ഭാഷാചിഹ്നങ്ങൾ ക്ലോക്ക് ടവറിൽ ഉടലെടുത്ത രാഷ്ട്രീയസാഹചര്യമാണ്. ഈ അന്വേഷണം 17-18 നൂറ്റാണ്ടുകളിൽ ഡച്ച് ഈസ്റ്റ് ഇന്ത്യാക മ്പനിയുടെയും (VOC - Verenigde Oostindische Compagnie) ഇന്ത്യൻ ഭരണാധികാരികളുടെയും ഇടയിൽ ഇടനിലക്കാരായി പ്രവർത്തിച്ച ജ്ഞതവ്യാപാരികളായ റഹാബികളിലേക്കാണ് എത്തുന്നത്. റഹാബി കുടുംബത്തിലെ അംഗങ്ങൾ, വിദേശ

വ്യാപാരത്തിലെ ഏജന്റുമാരായും ഡച്ച്, ഹിന്ദു ഭരണാധികാരികളുടെ സാമ്പത്തിക, രാഷ്ട്രീയ ഉപദേഷ്ടാക്കളുമായിരുന്നു. എന്തുകൊണ്ടാണ് റഹാബികളെ ഡച്ചുകാർക്ക് ആവശ്യമായി വന്നത് എന്ന ചോദ്യം പ്രസക്തമാണ്. ഡച്ചുകാർ ഇന്ത്യയിൽ വ്യാപാര അവസരങ്ങൾ കണ്ടുതുടങ്ങിയപ്പോൾ ഇന്ത്യൻ വ്യാപാരികളോടും ഭരണാധികാരികളോടും ഇടപഴകാനും സുഗന്ധവ്യഞ്ജന വ്യാപാരകരാറുകൾക്ക് ഇടനിലക്കാരായി നിൽക്കാനും ചർച്ചകൾ നടത്താനും വിശ്വസ്തരായ ആളുകൾ ആവശ്യമായിരുന്നു. മലയാളം സംസാരിക്കുന്നെങ്കിലും രാഷ്ട്രീയ ഐക്യം ഇല്ലാത്ത നാട്ടുരാജാക്കന്മാരുള്ളതുകൊണ്ട് ആഭ്യന്തരമായി ശിഥിലീകരിക്കപ്പെട്ട നിലയിലായിരുന്ന മലബാർ. ഡച്ചുകാർ എത്തിയപ്പോൾ കുരുമുളക് ഉല്പാദിപ്പിക്കുന്ന സ്ഥലങ്ങളിലെ രാജാക്കന്മാരുമായി ഉടമ്പടിയും നയപരമായ ഇടപെടലുകളും ആവശ്യമായി വന്നു. കമ്പനിക്കു വേണ്ടി കുരുമുളക് വാങ്ങുക എന്നത് ചെറിയ വ്യാപാര ഇടപാട് ആയിരുന്നില്ല. അതിനായി മികച്ച നയതന്ത്ര ഇടപെടലുകളും ക്ഷമയോടെയുള്ള വിലപേശലും വിനയം കൈവിടാതെയുള്ള കാർക്കശ്യവും കുരുമുളക് ഉത്പാദിപ്പിക്കുന്ന പ്രദേശത്തെ ഭരണാധികാരികളുമായി ആവശ്യമായിരുന്നു. അതിനായി തദ്ദേശീയമായ നാട്ടുനടപ്പുകളും ആചാരങ്ങളും ഭാഷയും ചിട്ടവട്ടങ്ങളും അറിയുന്ന ആളുകളെ കമ്പനിക്കു നിയമിക്കേണ്ടി വന്നു (Fitchel, 1962: 48). ഇത്തരത്തിൽ പല തദ്ദേശീയ ഭരണാധികാരികളുമായും ചർച്ചകൾ നടത്താനും ഉടമ്പടികളിൽ ഏർപ്പെടാനും അവർ ഏൽപ്പിച്ചത് റഹാബിമാരെ ആണ്. അവരുടെ പ്രധാന കർമ്മ മണ്ഡലം കുരുമുളകു വാങ്ങലായിരുന്നു. ഇംഗ്ലീഷുകാരും ഗുജറാത്തിൽ നിന്നുള്ള ഇന്ത്യൻ വ്യാപാരികളും തിരുവിതാംകൂറിലെ മാർത്താണ്ഡവർമ്മയും കുരുമുളകു വ്യാപാരത്തിൽ ഡച്ചുകാർക്കു ഭീഷണിയായി. ഇതു തരണം ചെയ്യാൻ റഹാബികൾക്കായി. ഏതാണ്ട് ഒന്നരനൂറ്റാണ്ടോളം റഹാബി കുടുംബം യൂറോപ്പിനും ഏഷ്യയ്ക്കും ഇടയിലുള്ള പ്രധാനകണ്ണിയായി തുടർന്നു.

റഹാബിമാരിൽ ഏറ്റവും പ്രശസ്തൻ പ്രമുഖ ജ്യൂതവ്യാപാരിയായ ഡേവിഡ് റഹാബിയുടെ പിൻഗാമിയും മകനുമായ ഐസേക്കിയൽ റഹാബിയാണ് (1694-1771). ഏതാണ്ട് അരനൂറ്റാണ്ടുകാലം (1723 - 1771) മലബാറിന്റെയും ഡച്ച് ഈസ്റ്റിന്ത്യാ

കമ്പനിയുടെയും വാണിജ്യ രാഷ്ട്രീയമേഖലയുടെ ഇടനിലയായിരുന്ന അദ്ദേഹത്തിന്റെ കൊച്ചിരാജാവിന്റെ കൊട്ടാരത്തിനു സമീപത്തുള്ള വീട് എല്ലാ നാട്ടുകാരുടെയും പ്രമുഖരുടെയും സംഗമവേദിയായി. അദ്ദേഹം വ്യാപാരപ്രവർത്തനങ്ങൾക്കിടയിലും ജൂതമത വിശ്വാസികൾക്കു വേണ്ടി സാംസ്കാരികവും സാഹിത്യവും മതപരവുമായ പ്രവർത്തനങ്ങൾക്ക് സമയം കണ്ടെത്തി. ജൂതന്മാർക്കിടയിൽ വെളുത്ത, കറുത്ത വിഭജനങ്ങൾ ഉണ്ടായപ്പോഴും കറുത്ത ജൂതന്മാർക്കു സ്ഥലം വാങ്ങി സിനഗോഗ നിർമ്മിക്കുകയും വെളുത്ത ജൂതന്മാരുടെ കൊച്ചിയിലെ സിനഗോഗ് പുനസ്ഥാപിക്കുകയും ചെയ്തു. അദ്ദേഹമാണ് ഇവിടെ ചർച്ച ചെയ്യുന്ന ക്ലോക്ക് ടവർ 1760-ൽ സ്വന്തം ചെലവിൽ നിർമ്മിച്ചത്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ സാമുദായികജീവിതത്തിൽ വ്യാപാരവും മതവും ഒരേപോലെ ഇടകലർന്നു. ഐസേക്കിയൽ റഹാബിയുടെ വാണിജ്യ നയതന്ത്രപ്രവർത്തനങ്ങൾ ഡച്ച്, ഇംഗ്ലീഷ്, ഫ്രഞ്ച്, പോർത്തുഗീസ്, ഡാനിഷ് തുടങ്ങിയ യൂറോപ്യൻ വ്യാപാരികളുമായി മാത്രമല്ല മുസ്ലിങ്ങൾ, പാഴ്സികൾ, ഹിന്ദുക്കൾ തുടങ്ങി നിരവധി പ്രാദേശിക മത, വംശീയവിഭാഗങ്ങളുമായി സമ്പർക്കത്തിലൂടെയായിരുന്നു. അതായത് പ്രാദേശികവും അന്തർദേശിയവുമായ ഇടപെടലായിരുന്നു റഹാബികളുടേത്. മാത്രമല്ല അദ്ദേഹത്തിന്റെ വ്യാപാരപങ്കാളികളായി മക്കളും കുടുംബാംഗങ്ങളും മാത്രമല്ല ഉറ്റസുഹൃത്തുക്കളായ ഹിന്ദുക്കളും മുസ്ലിംങ്ങളുമുണ്ടായിരുന്നു (Fitchel, 1962: 51). ഇങ്ങനെ തമ്മിൽത്തമ്മിൽ രൂപപ്പെടുന്ന കൊച്ചിയുടെ സാമുദായികാന്തരീക്ഷമാണ് ക്ലോക്ക് ടവറിൽ തെളിയുന്നത്. കേരളചരിത്രം പരിശോധിച്ചാൽ കടൽ കടന്നുവന്ന വിവിധ സമൂഹങ്ങളിൽ പ്രധാനികളായ ക്രിസ്ത്യാനികളും ജൂതരും അറബികളും വ്യാപാരാവശ്യത്തിനായി പാർത്തുതുടങ്ങിയത് നഗരങ്ങളിലായിരുന്നു. വാണിജ്യാവശ്യങ്ങൾക്കായി നഗരത്തിൽ കൊള്ളക്കൊടുക്കലിന്റേതായ, പങ്കാളിത്തത്തിന്റേതായ അന്തരീക്ഷം ഉണ്ടായി. ഇങ്ങനെ കൊച്ചിയിൽ അക്കാലത്തെ വ്യാപാരബന്ധങ്ങൾ വഴി ഉടലെടുത്ത പുതിയ സമ്പദ്വ്യവസ്ഥയുടെ സൃഷ്ടി കൂടിയാണ് ഈ ഭാഷാചിഹ്നങ്ങൾ. ഇവിടെ പല വർണസമൂഹങ്ങൾ കൊച്ചിയുടെ ഭൂമികയിൽ രൂപീകരിച്ച സമ്പർക്ക ഇടങ്ങളെ മനസ്സിലാക്കുന്നിടത്തു കൊച്ചി ഒരു മാതൃകാസ്ഥാനമായി മാറുന്നതു കാണാം.

കുരുമുളകും മറ്റു സുഗന്ധവ്യഞ്ജനങ്ങളും എന്തിന്, മനുഷ്യരെ വരെ വാങ്ങുകയും വിൽക്കുകയും സൂക്ഷിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന പാണ്ടികശാലകളിലും പള്ളികളിലും കൊച്ചിയുടെ അങ്ങാടിയിലും നടക്കുന്ന കൊടുക്കൽ വാങ്ങലുകളാണ് ടവറിലെ ഭാഷാമണ്ഡലത്തെ സൃഷ്ടിച്ചത്. ഇതിലൂടെ പലതരം പ്രതിനിധാനങ്ങൾ സാധ്യമാകുന്നുണ്ട്. റഹാബിമാരുടെ കാലത്തു ആ കുടുംബവും പരദേശിസമൂഹവും ജൂതപാരമ്പര്യത്തെയും ഹീബ്രു ഭാഷയെയും മുറുകെ പിടിച്ചിരുന്നു. ജൂതപാരമ്പര്യത്തിൽപെട്ട എല്ലാ ആൾക്കാർക്കും ഹീബ്രുവിൽ ധാരണയുണ്ടായിരുന്നു. ഹീബ്രുഭാഷയാണ് മലബാർ തീരത്തും പുറത്തുമുള്ള ജൂതന്മാരെ ഒന്നിച്ചു ചേർത്തിരുന്ന ഇണക്കുകണ്ണി. അവരുടെ പല കത്തിടപാടുകളും സാഹിത്യാവിഷ്കാരവും ഹീബ്രുവിലായിരുന്നു. അവർ തദ്ദേശഭാഷയായ മലയാളം സംസാരിച്ചിരുന്നുവെങ്കിലും സിനഗോഗിലും അവിടുത്തെ അറിയിപ്പിനുമായി ഉപയോഗിച്ചിരുന്നത് ഹീബ്രുവാണ്. ഡച്ചു കമ്പനിയുമായി നടന്ന കത്തിടപാടുകളിലും ഡച്ച് രേഖകളിലെ ജൂതവ്യാപാരികളുടെ ഒപ്പുകളിലും ഹീബ്രുവാണ് ഉള്ളത് (Fitchel 1962: 54). അപ്പോഴും ക്ലോക്ക് ടവറിലെ എല്ലാ ഭാഷാചിഹ്നങ്ങളും ഹീബ്രുവിലായില്ല. ചിതറിക്കപ്പെട്ട ജൂതസമൂഹം പരദേശവാസികളാണ് തങ്ങൾ എന്ന ബോധം നിലനിർത്തുമ്പോഴും കൊച്ചിയുടെയും മലയാളിയുടെയും സാംസ്കാരികസ്വത്വം അവർ ആവിഷ്കാരരൂപങ്ങളിൽ പങ്കുവെച്ചിരുന്നു.

ക്ലോക്ക് ടവറിൽ കാണുന്ന വിവിധ ഭാഷകൾ വിവിധ സമൂഹങ്ങളുടെയും കൊച്ചിയുടെയും ആവശ്യങ്ങൾക്കും ഉത്പാദന വിതരണവ്യവസ്ഥയ്ക്കനുസരിച്ചും രൂപപ്പെട്ടതാണ്. ധാരാളം കുരുമുളക് എക്സ്ചേഞ്ചും മറ്റു സുഗന്ധവ്യഞ്ജന ഇടപാടുകളും നടന്നിരുന്ന സ്ഥലമാണ മട്ടാഞ്ചേരി. കൊച്ചിയിൽ ഹീബ്രു അക്കങ്ങളും ഇത്തരത്തിലുള്ള ഒരു കച്ചവടമണ്ഡലത്തിലാണ് പ്രയോഗത്തിലാകുന്നത്. എറണാകുളം ചന്തയിൽ മൊത്തക്കച്ചവടക്കാർ അടുത്ത കാലംവരെ ഇടപാടു സംബന്ധിച്ച് ആശയവിനിമയത്തിന് ഉപയോഗിക്കുന്ന സംഖ്യാവാക്കുകൾ ഹീബ്രുവായിരുന്നെന്നോർക്കണം (ബോണി, 2017). അറബിയും ഒരു കാലത്ത് വ്യാപാരഭാഷയായിരുന്നു. "കരാറുകളും മറ്റും എഴുതി വെക്കേണ്ടതുള്ളതിനാൽ വാണിജ്യരംഗത്ത് ലിഖിതഭാഷ അത്യാവശ്യമായിരുന്നു.

അറബി, സുറിയാനി ഭാഷകൾ സംസാരിച്ചിരുന്നവർക്കിടയിലെ ഇടപാട് ആയിരുന്നതിനാൽ രണ്ടിലേതിന്റെയെങ്കിലും വരമൊഴിയാണ് ഉപയോഗിച്ചിട്ടുണ്ടാവുക"(അബൂബക്കർ, 2020: 52). ഇത്തരത്തിൽ പ്രാദേശികവും ആഗോളവുമായ വ്യാപാരത്തിലെ ഉഭയജീവിതത്തിന്റെ ഭാഗമായിട്ടാണ് മലയാളവും ഹീബ്രുവും അറബിയും റോമനും ഈ ഭാഷാശൃംഖലയിൽ വരുന്നത്. കൊച്ചിയിൽ ശക്തിപ്പെട്ടുവരുന്ന അക്കാലത്തെ സമ്പദ്‌വ്യവസ്ഥ നിലനിർത്താൻ സ്വത്വപ്രതിനിധാനത്തോടൊപ്പം അപരപ്രതിനിധാനവും ആവശ്യമാണ്. അതിനായി പെട്ടന്നുതന്നെ അടയാളപ്പെടാനും അടയാളപ്പെടുത്താനും ഭാഷ ഉപയോഗിച്ചു.

ക്ലോക്ക് ടവറിലെ ചൂണ്ടെഴുത്തുകളെ രൂപപ്പെടുത്തിയ സാമുദായികബോധവും അതു വഴി രൂപപ്പെട്ട ഭാഷാഭ്രംശസ്ഥിതിയും പുതിയ ഇട രൂപീകരണത്തിലേക്കും ചൂണ്ടെഴുത്തു നിർമ്മിതിയിലേക്കും നയിക്കുന്നു. ചൂണ്ടെഴുത്തുകളെ വർത്തമാനകാലനുഭവങ്ങളിലും പ്രത്യക്ഷാനുഭവങ്ങളിലും മാത്രം മനസ്സിലാക്കാനാവില്ല. ഒരു ചൂണ്ടെഴുത്ത് പല ചരിത്രാനുഭവങ്ങളിലൂടെ സഞ്ചരിച്ച് അനുഭവത്തിന്റെ പല അടരുകൾ ഊറിക്കൂടി അതിനുണ്ടാകുന്ന അർത്ഥപരമായ വൈപുല്യമാണ് അതിനെ പിന്നെയും അർത്ഥക്ഷമതയുള്ളതാക്കി മാറ്റുന്നത്. ഇതിലൂടെ ചൂണ്ടെഴുത്തുകൾ തന്നെ ചരിത്രബോധമായി പ്രവർത്തിക്കുന്നുണ്ട്. "ഞാനെപ്പോഴും കൊച്ചിയുടെ പൊതുബിംബമായി കാണുന്നത് മട്ടാഞ്ചേരി ജൂതപ്പള്ളിയുടെ ഘടികാരമാണ്. ആ ഘടികാര മാളികയ്ക്ക് നാലു വശങ്ങളുണ്ട്. ഈ നാലു വശങ്ങളിൽ വടക്കോട്ടു നോക്കുന്ന ഘടികാരമുഖപ്പിൽ മലയാള അക്കങ്ങളാണ് ഒന്നു മുതൽ പന്ത്രണ്ടുവരെ രേഖപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നത്. കാരണം വടക്കായിരുന്നു അന്ന് കൊച്ചി രാജാവിന്റെ കൊട്ടാരം. അതിനപ്പുറം കേരളക്കര, അതിനപ്പുറം സാമൂതിരി എന്നിങ്ങനെ പോകുന്നു. പടിഞ്ഞാറ് മുഖപ്പിൽ ഹീബ്രു ഭാഷയിലുള്ള ലിപികൾ ആയിരുന്നു. സോളമന്റെ ദേവാലയത്തിന്റെ തകർച്ച മുതൽ അഭയം തേടി കേരളത്തിലേക്ക് എത്തിയ ജൂതന്മാരെ ഓർമ്മിപ്പിക്കുന്നതായിരുന്നു അത്. കിഴക്കേ മുഖത്ത് അക്കങ്ങൾ ഇല്ല. കാലത്തിന്റെ ആക്രമണത്തിൽ അവ കൊഴിഞ്ഞുപോയി. അത് അറബിഭാഷയിലെ അക്കങ്ങളായിരുന്നു എന്നാണ് ഉന്നയിക്കപ്പെടുന്നത്. ജൂത

പ്പള്ളിയുടെ കിഴക്കോട്ടു നോക്കിയാൽ ഇന്നത്തെ എറണാകുളം കാണാം. മുന്നൂറോ നാന്നൂറോ വർഷങ്ങൾക്കു മുമ്പുള്ള എറണാകുളം ഇന്നത്തെ എറണാകുളം പോലെയല്ല. കായൽ തീരത്ത് മുഴുവൻ മുക്കുവകുടുംബങ്ങളും അതീവ ദരിദ്രരായ മറ്റു സമുദായങ്ങളും താമസിക്കുന്ന സ്ഥലങ്ങളായിരുന്നു. ഇവരെ അത്യന്തം അടിച്ചമർത്തിയ ഒരു സാമന്തവ്യവസ്ഥ കേരളത്തിൽ നിലനിന്നിരുന്നു. ഒരുപക്ഷേ അടിച്ചമർത്തപ്പെട്ടവരുടെയും ജാതിവെറിയുടെ ഇരകളുടെയും മൗനത്തെ ആയിരിക്കും അക്കങ്ങൾ ഇല്ലാതെ ശൂന്യമായ ഘടികാരത്തിന്റെ കിഴക്കേ മുഖം സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. തെക്കേ മുഖപ്പിൽ റോമൻ അക്ഷരങ്ങളാണ് രേഖപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നത്. അതൊരുപക്ഷേ സൂചിപ്പിക്കുന്നത് ഏതാണ്ട് അഞ്ഞൂറു വർഷത്തോളം നീണ്ടുനിന്ന കൊച്ചിയുടെ യൂറോപ്യന്മാരുമായുള്ള സംസർഗ്ഗത്തെയാണ്" (മാധവൻ, 2022: 5). ചുണ്ടെഴുത്തുകൾ എങ്ങനെ ചരിത്രബോധമായും ചരിത്രാഖ്യാനമായും പ്രവർത്തിക്കുന്നുവെന്നു എൻ. എസ് മാധവന്റെ ഈ വാക്കുകളിൽ തെളിയുമ്പോൾ ഇത്തരത്തിൽ പല ബോധങ്ങളും ആഖ്യാനങ്ങളും പല രീതിയിൽ കൊച്ചിയുടെ ഭാഷാസംസ്കൃതിയെ മുൻനിർത്തി പ്രവർത്തിക്കുന്നുണ്ട് എന്നുകാണാം. ക്ലോക്ക് ടവറിലെ ചുണ്ടെഴുത്തുകളിലെ ചരിത്രബോധം ഭൂതകാലത്തിൽ മാത്രം പ്രവർത്തിക്കുന്ന ഒന്നല്ല. ഇപ്പോഴും തുടരുന്ന പ്രക്രിയയാണ്. ഈ ചുണ്ടെഴുത്തുകളെ രൂപപ്പെടുത്തിയ ചരിത്രബലം കൊച്ചിയുടെ അനുദിനജീവിതത്തിൽ നിർണായക സ്വാധീനവുമാണ്. ഈ ചുണ്ടെഴുത്തിലെ ഭാഷകൾ തമ്മിലുള്ള ധർമ്മപരമായ ബന്ധങ്ങൾ പുതിയ ബന്ധങ്ങളിലേക്ക് എത്തുകയും അത് ആദ്യം രൂപപ്പെട്ടിരിക്കുന്ന സ്ഥലകാലബന്ധങ്ങളെ റദ്ദുചെയ്യുന്ന സന്ദർഭങ്ങൾ ഉടലെടുക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഈ ചലനാത്മകതയാണ് കൊച്ചിയുടെ ഭാഷാഭ്രസ്ഥിതിയെക്കുറിച്ചുള്ള ചർച്ചയിൽ പ്രധാനമാകുന്നത്. സിനഗോഗിലെ ചുണ്ടെഴുത്തുകളിലെ ഭാഷകളും അവ നിൽക്കുന്ന സ്ഥലവും തമ്മിൽത്തമ്മിൽ രൂപപ്പെടുത്തുന്ന ഭാഷാഭ്രസ്ഥിതി പുതിയ ചുണ്ടെഴുത്തുകളിൽ എങ്ങനെ പ്രതിഫലിക്കുന്നുവെന്നു പരിശോധിക്കാം. അതിനായി പരദേശി സിനഗോഗിനു തൊട്ടടുത്തുള്ള ഇപ്പോൾ സുഗന്ധവ്യഞ്ജനവ്യാപാരം നടക്കുന്ന 'സ്പൈസ് ഹൗസ്' എന്ന കടയിലെ ചുണ്ടെഴുത്തു ശ്രദ്ധിക്കുക.

ചിത്രം: 4 - ഡച്ച് പാലസിനു മുമ്പിലായി ജൂതത്തെരുവിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്ന സ്പൈസ് ഹൗസ് എന്ന കടയുടെ ചൂണ്ടെഴുത്ത്.

സ്പൈസ് ഹൗസിലെ ചൂണ്ടെഴുത്തിനെ സൂക്ഷ്മമായി നിരീക്ഷിച്ചാൽ പൈതൃകനഗരമെന്ന വിശേഷണവും പുത്തൻ സാമ്പത്തികനയങ്ങളുടെ സ്വാധീനവും ആഗോളവത്കരണത്തിന്റെ പുരുഭാവങ്ങളും ടൂറിസവും ആ പ്രദേശത്തിന്റെ ജീവിതഗതിയെ സ്വാധീനിച്ചിട്ടുണ്ടെന്നു ബോധ്യമാകും. മാത്രമല്ല അതിനു സമാന്തരമായി ഭ്രരഹിതരും ചേരിനിവാസികളും ഉൾപ്പടെ പാർശ്വവത്കരിക്കപ്പെട്ട വിവിധ സമൂഹങ്ങളും ഈ ഇരട്ട നഗരത്തിന്റെ അതിർത്തികളെയും ബഹുമുഖഭാവനകളെയും പുനർനിർമ്മിക്കുന്നുണ്ട്. ഇവയെല്ലാം ചേർന്നു സൃഷ്ടിക്കുന്ന ചൂണ്ടെഴുത്തുകളുടെ മാറ്റങ്ങൾ കൊച്ചി എന്ന നഗരത്തിലെ രാഷ്ട്രീയ സമൂഹ്യ സാമ്പത്തിക സാംസ്കാരിക ഘടകങ്ങളിലെ മാറ്റങ്ങളോട് അദേദ്യമായി ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. കൊച്ചിയുടെ പ്രാദേശികചരിത്രഗതിയിൽ കാണുന്ന മാറ്റങ്ങൾ പ്രത്യേകിച്ച് ക്ലോക്ക് ടവറിൽ കണ്ട യഹൂദ - ക്രിസ്ത്യൻ - മുസ്ലീം സമുദായങ്ങളുടെ കർതൃത്വത്തിൽ വന്ന മാറ്റവും മട്ടാഞ്ചേരിയുടെ വ്യാപാരശേഷിയിൽ വരുന്ന മാറ്റവും കൊച്ചിയിലെ വർത്തമാനകാല ചൂണ്ടെഴുത്തുകളിൽ തെളിയുന്നുണ്ട്.

18-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ വിപുലമായ കച്ചവട ശൃംഖലകളിൽനിന്നു പരിമിതമായ സാഹചര്യങ്ങളിലേക്കു മാറിയ മട്ടാഞ്ചേരിയുടെയും ജൂതത്തെരുവിന്റെയും മുഖമാണ് സ്പൈസ് ഹൗസിലെ ചൂണ്ടെഴുത്തിൽ ദൃശ്യമാകുന്നത്. ഡച്ചുകാരുടെ കീഴിൽ മട്ടാഞ്ചേരിയിൽ നിർമ്മിക്കപ്പെട്ട ഡച്ചു നഗരത്തിലെ ചൂണ്ടെഴുത്തിൽ നാലു ഭാഷകൾ (നിലവിൽ മൂന്ന്) ഉണ്ടെങ്കിൽ കൊളോണിയൽ അധി

നിവേശത്തിൽനിന്നു വേറിട്ട, വർത്തമാനകാല മട്ടാഞ്ചേരിയിലെ ഈ ചുണ്ടെഴുത്തിൽ ഇരുപതോളം ഭാഷകൾ കാണാം. മലയാളം, അറബി, ഹീബ്രു, റോമൻ എന്നീ നാലു ലിപികളുടെ മേളനമാണ് ക്ലോക്ക് ടവറിൽ നടക്കുന്നതെങ്കിൽ അതിന്റെ അഞ്ചിരട്ടി ലിപികളുടെ മേളനമാണ് സ്പൈസ് ഹൗസിലേത്. പക്ഷേ ക്ലോക്ക് ടവറിൽ തെളിയുന്ന ഭാഷകളുടെ അനുഭവമൂല്യമല്ല സ്പൈസ് ഹൗസിലേത്. ക്ലോക്ക് ടവറിലെ ചുണ്ടെഴുത്തിൽനിന്നു സ്പൈസ് ഹൗസിലേക്കു വരുമ്പോൾ ഇവ തമ്മിൽ ഏകദേശം മൂന്നു നൂറ്റാണ്ടിന്റെ കാലവ്യത്യാസം കാണാം. എങ്കിലും കൊച്ചിയുടെ വർത്തമാനകാലത്തെ ചുണ്ടെഴുത്തുകളെക്കുറിച്ചുള്ള ചർച്ചയിൽ ഭൂതകാലത്തെ ചുണ്ടെഴുത്തുകളുമായുള്ള ബന്ധം നിർണ്ണായകമാണ്.

കൊച്ചിയിൽ പുതിയ സ്ഥലകാലബോധം പ്രവർത്തിക്കുന്നതിന്റെയും അതുവഴി കൊച്ചിയുടെ പരിവർത്തനദശ മാറുന്നതിന്റെയും സൂചനകൂടിയാണ് സ്പൈസ് ഹൗസിലെ ചുണ്ടെഴുത്ത്. കൊച്ചിയുടെ വർത്തമാനത്തിന്റെ ചരിത്രത്തിലാണ് അതു ഊന്നുന്നത്. കാരണം മട്ടാഞ്ചേരിയിലെ കമ്പോളവ്യവസ്ഥ ഇന്നും തുടരുന്നുണ്ടെങ്കിലും പഴയ പ്രതാപത്തിലല്ല. കൊച്ചിയിലെ വ്യാപാരത്തിന്റെ നെടുംതൂണുകളായിരുന്ന പാണ്ടികശാലകളിൽ (പാണ്ട്യാല) പലതും ഹോട്ടലുകളും മ്യൂസിയങ്ങളും കുട്ടികളുടെ കളിസ്ഥലങ്ങളുമൊക്കെയായി മാറി. ഫോർട്ടുകൊച്ചി-മട്ടാഞ്ചേരി പ്രദേശം കൊളോണിയൽകാലത്തുനിന്നു ആധുനികകാലത്തിലേക്കു മാറിയപ്പോൾ ആ പ്രദേശത്തിന്റെ അതിജീവനശേഷി ഇന്ന് വ്യാപാരത്തെ മാത്രം ആശ്രയിച്ചല്ല. ടൂറിസം വലിയൊരു സാധ്യതയായി അവിടെ കടന്നുവരുന്നുണ്ട്. അപ്പോഴും അമ്പതിലധികം രാജ്യങ്ങളുമായി വ്യാപാര ഇടപാടുകൾ നടന്നിരുന്ന ഈ സ്ഥലത്തിന്റെ പാരമ്പര്യം പലരീതിയിൽ കൊച്ചിയിൽ സംവദിക്കുന്നുണ്ട്. ക്ലോക്ക് ടവർ നിർമ്മാണകാലത്തെ സുഗന്ധവ്യഞ്ജന വ്യാപാരപാരമ്പര്യത്തെയാണ് സ്പൈസ് ഹൗസിലെ ചുണ്ടെഴുത്തിൽ പുനർനിർമ്മിക്കുന്നത്. പക്ഷേ അതൊരു തനിയാവർത്തനമല്ല. സ്പൈസ് ഹൗസിലെ ചുണ്ടെഴുത്തിൽ സന്നിഹിതമായിരിക്കുന്ന ഭാഷാസഞ്ചയം പരിശോധിച്ചാൽ പൂർവകാലരീതികളുടെ സാംസ്കാരികത്തുടർച്ചയും സ്വാധീനവും കണ്ടെത്താൻ കഴിയുമെന്നു മാത്രം. അതായത് ക്ലോക്ക് ടവറിന്റെ സംഖ്യാവാ

ക്കുകളിൽ ഗ്രപ്തമാക്കപ്പെട്ട കച്ചവട-സാമ്പത്തിക ബന്ധങ്ങൾ സ്പൈസ് ഹൗസിലെ ചൂണ്ടെഴുത്തിൽ അനാവരണം ചെയ്യുന്നു. 17, 18 നൂറ്റാണ്ടുകളിലെ കൊച്ചിയിലെ നാഗരികതയുടെ, അവിടെ നടന്ന ക്രയവിക്രയത്തിന്റെ നിഴൽ സ്പൈസ് ഹൗസിലെ ചൂണ്ടെഴുത്തിൽ പതിയുന്നു. ഇവിടെയൊരു രാഷ്ട്രീയമുഖം കൂടിയുണ്ട്. ഫോർട്ടുകൊച്ചി-മട്ടാഞ്ചേരി പ്രദേശം പശ്ചിമകൊച്ചിയെന്ന നിലയിൽ തരംതാഴ്ത്തപ്പെടുമ്പോൾ, മുഖ്യധാരയിലെ കൊച്ചിയിൽ നിന്നും ഒഴിവാക്കപ്പെടുമ്പോൾ പ്രബലമായ നിർമ്മിതിയുടെ മാനദണ്ഡങ്ങൾക്കപ്പുറത്തു ചെറുത്തുനില്പിന്റെയും ആവിഷ്കരണത്തിന്റെയും സ്വത്വരൂപീകരണത്തിന്റെയും ഇടം കൂടി രൂപീകരിക്കുന്നു. ഭൗതികമായി ദൃശ്യമാകാത്തതും എന്നാൽ പെരുമാറ്റത്തിലും ഇട നിർമ്മിതിയിലും സ്വാധീനം ചെലുത്തുന്നതുമാണ് മേൽ പറഞ്ഞ പൈതൃകത്തിന്റെ നിഴൽ. ഇത്തരത്തിലുള്ള നിഴൽ ഇടങ്ങളുടെ (Shadow Space) ഇടനിലയായി കൂടി ചൂണ്ടെഴുത്തുകൾ മാറുന്നു. കൊച്ചിയുടെ ചരിത്രപഠനത്തിലും പൈതൃകാന്വേഷണത്തിലും ചൂണ്ടെഴുത്തുകളുടെ ഇത്തരത്തിലുള്ള സംവേദനങ്ങളും നിഴൽ ഇടങ്ങളുടെ സാംസ്കാരികപ്രാധാന്യവും പരിഗണിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു.

ചൂണ്ടെഴുത്തുകളും രൂപവിചാരങ്ങളും

ഈ രണ്ടു ചൂണ്ടെഴുത്തുകളിലും കാണുന്ന വൈവിധ്യങ്ങൾ ചൂണ്ടെഴുത്തുകൾ നിൽക്കുന്ന സ്ഥലവും ഇടപരമായ സാമൂഹ്യക്രമം (Spacial regime) കൊണ്ടും ഉണ്ടാകുന്നതാണ്. സിനഗോഗ് നിൽക്കുന്ന സ്ഥലം ശ്രദ്ധിക്കുക. സിനഗോഗിന്റെ മതിലിനപ്പുറം കൊച്ചി രാജാവും കുടുംബവും ആരാധിക്കുന്ന പഴയന്നൂർ ശ്രീകൃഷ്ണക്ഷേത്രമാണ്. അതിനപ്പുറത്തു ജ്യൂതരുടെ സംരക്ഷകനായിരുന്ന കൊച്ചി രാജാവിന്റെ കൊട്ടാരവും. ഇവയെല്ലാം സിനഗോഗിലെ ചൂണ്ടെഴുത്തുകളെ സ്വാധീനിക്കുന്ന പ്രവർത്തകങ്ങളാണ്. ക്ലോക്ക് ടവറിലെ ഭാഷകൾ ജ്യൂതരുടെ മതജീവിതവുമായും വ്യാപാര ഇടപെടലുകളുമായും അതിലുപരി ദൈനംദിനജീവിതവുമായും ബന്ധപ്പെട്ടു കിടക്കുന്നു. ഇത്തരമൊരു വൈകാരികാനുഭവമാണ് ഇവിടെ പ്രകടം. കുടിയേറ്റ സമൂഹമെന്ന നിലയിലും ന്യൂനപക്ഷ സമൂഹമെന്ന നിലയിലും അവരുടെ ഭാഷാ വ്യവഹാരങ്ങളുമായി

ബന്ധപ്പെട്ട വൈകാരികധാരണകളും ദൃശ്യധാരണകളും വിശകലനം ചെയ്താൽ പ്രതീക്ഷകളെ മുൻകാലവുമായി സംയോജിപ്പിച്ചാണ് സിനഗോഗിലെ ചൂണ്ടെഴുത്തിന്റെ നില്പെന്നു വ്യക്തമാകും. ഈ ചൂണ്ടെഴുത്തിലെ ചരിത്രാനുഭവങ്ങളെ സ്വരൂപിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്ന സ്പൈസ് ഹൗസിലെ ചൂണ്ടെഴുത്തു നിൽക്കുന്നത് ജൂതത്തെരുവിലെ വിവിധ വ്യാപാരശാലകൾക്കിടയിലാണ്. സ്പൈസ് ഹൗസിലെ ചൂണ്ടെഴുത്തിൽ തങ്ങളുടെ സമകാലികാവശ്യങ്ങളെ ഭൂതകാലത്തിൽ അന്വേഷിക്കുകയും ആ ആവശ്യങ്ങൾ ക്കിണങ്ങുംവിധം ഭൂതകാലത്തെ പുനരവതരിപ്പിക്കാൻ ശ്രമിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

ഡച്ചുഭരണത്തിനു ശേഷം ഇംഗ്ലീഷ് ഈസ്റ്റ് ഇന്ത്യാ കമ്പനിക്കു പ്രദേശങ്ങൾ അധീനമാകുന്നതിലൂടെ പുതിയ അധീശത്വത്തിലേക്കു കേരളം വഴി മാറി. അതുവരെ കച്ചവട മേൽക്കൈ ഉണ്ടായിരുന്ന ജൂതന്മാരും മുസ്ലിങ്ങളുമെല്ലാം അരികുവത്കരിക്കപ്പെട്ടു. പുതിയ സാമ്പത്തിക ഇടപാടുകളിൽ പുതിയൊരു സാമൂഹ്യക്രമം ഉണ്ടായി. ജൂഡ്സ് കൂപ്പ്മാൻ (Joodsche Coopman) എന്നു വിശേഷിപ്പിച്ചിരുന്ന ഐസേക്കിയൽ റഹാബിയുടെ കച്ചവടപാരമ്പര്യം പിൻഗാമികളിലേക്കു എത്തുമ്പോഴേക്കും നിലനിന്നിരുന്ന വ്യാപാര ബന്ധങ്ങൾ തകരുകയും ജന്മിത്തത്തിലൂന്നിയുള്ള പുതിയ വ്യവസ്ഥ ഉടലെടുക്കുകയും ചെയ്തു. ഈ സമയത്ത് കൊച്ചിയിലെ ജൂതന്മാരെക്കുറിച്ച് "പണമിടപാടുകാര്യത്തിൽ ജന്മനാ ഉള്ള സാമർത്ഥ്യം കൊച്ചിയിലെ ജൂതന്മാർക്ക് ഉണ്ടെന്ന് പറയാൻ വയ്യ" (ഭാസ്കരനുണ്ണി, 2000: 430- 431) എന്ന നിലയിലേക്കു കാര്യങ്ങൾ പോയി. കൊച്ചിയെ സംബന്ധിച്ച് ഇത്തരം മാറ്റങ്ങൾ നിർണ്ണായകമാണ്. ഈ മാറ്റങ്ങളുടെ പ്രതിഫലനമാണ് ചൂണ്ടെഴുത്തുകളിലും കാണുന്നത്.

സിനഗോഗിലെ ചൂണ്ടെഴുത്തുകളിലെ ചരിത്രമുദ്രകളെ സൂക്ഷ്മതലത്തിൽ പരിശോധിച്ചാൽ അവയിലെ അനുഭവബോധം ഇന്ന് ആ പ്രദേശത്തിന്റെ മാറുന്ന വിനിമയമൂല്യത്തെ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നുണ്ട്. ഇതു കൂടുതൽ വ്യക്തമാകാൻ നമുക്കു ഈ ചൂണ്ടെഴുത്തുകളുടെ രൂപത്തിലേക്കു ശ്രദ്ധ തിരിക്കേണ്ടതുണ്ട്. ചൂണ്ടെഴുത്തുകളുടെ രൂപത്തെത്തന്നെ അടിസ്ഥാനപരമായ ചരിത്രബന്ധമായി കാണാം. നാലുവശങ്ങൾ ചേരുന്നിടത്താണ്

ക്ലോക്ക് ടവർ ഇവിടെ പൂർത്തിയാകുന്നത്. ഇവിടെത്തെളിയുന്ന ഭാഷാചിഹ്നങ്ങൾ മറ്റു ചൂണ്ടെഴുത്തുരൂപങ്ങളിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തമാണ്. സാധാരണ നമ്മൾ കാണുന്ന മേൽ-കീഴ്, ഇടം-വലം വിന്യാസക്രമമല്ല സിനഗോഗിലേത്. മറിച്ച് ചാക്രികമായിട്ടാണ് ഭാഷാചിഹ്നങ്ങൾ (അക്കങ്ങൾ) അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. അതായത്, തുടക്കം എവിടെയെന്ന് കൽപിക്കാനാവില്ല (നിലവിൽ ഒരുവശം ഇല്ലെങ്കിലും). ഇവിടെ സഹകരണത്തിലൂടെ തുല്യത സൃഷ്ടിക്കപ്പെടുന്നു. സ്പൈസ് ഹൗസിന്റെ ചൂണ്ടെഴുത്തിലാകട്ടെ തികച്ചും വ്യത്യസ്തമായ രീതിയിലാണ് ഭാഷാരൂപങ്ങളെ അവതരിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നത്. 'പദസൂര്യ'(Word Sun)ന്റെ മാതൃകയിൽ കേന്ദ്രസ്ഥാനത്തു ഇംഗ്ലീഷും ചുറ്റും 20 ഭാഷകളുമാണ് നമ്മൾ കാണുന്നത്. ഈ 20 ഭാഷകൾക്കും ഒരേ വലുപ്പമാണെന്നതും ഇംഗ്ലീഷ് ഇവയിൽ നിന്നെല്ലാം വ്യത്യസ്തമായി മറ്റു ഭാഷകളേക്കാൾ വലുപ്പത്തിൽ എഴുതിയിരിക്കുന്നതും ശ്രദ്ധിക്കുക. ലോകത്തുള്ള പ്രധാനപ്പെട്ട ഭാഷകൾ രേഖപ്പെട്ടപ്പോഴും ഇംഗ്ലീഷിന്റെ സാന്നിധ്യവും അത് അവതരിപ്പിച്ചിരിക്കുന്ന രീതിയും പ്രബലമായ ബോധത്തെ വ്യക്തമാക്കുന്നു. ഇവിടെ ചൂണ്ടെഴുത്തുകളുടെ രൂപത്തിലും കാലികമായ പരിണാമം സംഭവിച്ചിട്ടുണ്ടെന്നു വ്യക്തമാണല്ലോ. ഈ പരിണാമ പ്രക്രിയ തിരിച്ചറിയാതെ പോവുകയാണെങ്കിൽ സാമൂഹ്യനിർമ്മിതിയിൽ ഇടപെടുന്ന പലതരം അധികാരരൂപങ്ങളെ നമ്മൾ അറിയാതെ പോകും. പുറമേക്ക് പരസ്പര വിരുദ്ധമെന്നു തോന്നുന്ന ഈ ചൂണ്ടെഴുത്തുകൾ പൊതുവായി പങ്കുവയ്ക്കുന്ന ഉള്ളടക്കങ്ങളുണ്ട്. അതിലൊന്ന് ഭാഷാവൈവിധ്യമാണ്. മറ്റൊന്ന്, കൊച്ചിയുടെ സുഗന്ധവ്യഞ്ജനവ്യാപാരപാരമ്പര്യത്തെ പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നു എന്നതാണ്. ഓരോ ചൂണ്ടെഴുത്തിലും എഴുതപ്പെട്ട കാലത്തെ നാനാതരം ബന്ധങ്ങൾ കൂടിക്കലരുന്നു. ടവറിലെ ഓരോ ഭാഷാ പ്രാതിനിധ്യവും ആധികാരിക കർത്തൃത്വങ്ങളായി മാറുന്നു. പക്ഷേ സ്പൈസ് ഹൗസിൽ പല ഭാഷകളുടെ കൂട്ടിക്കെട്ടൽ രൂപപരമായി മാത്രം സംഭവിക്കുന്നു. ചൂണ്ടെഴുത്തുകൾ പഴയരൂപത്തിൽനിന്നു വിടുതൽ നേടി പുതുകാലത്തോടു പുതുരൂപത്തിൽ സംവദിക്കുന്നു. അപ്പോഴും ഉള്ളടക്കത്തിന്റെ തലത്തിലും മറ്റും നിലനിൽക്കുന്ന നൈരന്തര്യത്തിന്റെ സൂചകങ്ങളെ ഗൗരവത്തോടെ കാണണം.

1760 കളിലെ ക്ലോക്ക് ടവറിലെ ഭാഷകളുടെ പ്രാതിനിധ്യ ഭാവമല്ല, സ്പൈസ് ഹൗസിലെ ഭാഷകളിലുള്ളത്. 'ആഗോളഭാഷ' എന്ന നിലയിൽ ഇംഗ്ലീഷിലൂടെ തെളിയുന്ന കൊളോണിയൽ പ്രാതിനിധ്യം അധീശത്വത്തിന്റേതാണ്. ഇന്നതു മാനകമായി മാറിയിരിക്കുന്നു. "കോളണീകരണഘട്ടംവരെ അറബിയായിരുന്ന കേരളതീരത്തെ കച്ചവടഭാഷ. ഇന്ന് ഇംഗ്ലീഷിനു കേരളക്കരയിലുള്ള സ്ഥാനം. ഈ ഘട്ടത്തിൽ മലയാളിക്കു ലോകം കാണാൻ അറബി ഉപകരിച്ചു. നസ്രാണി, സുറിയാനി തുടങ്ങിയ വാക്കുകൾ അറബിയിൽനിന്നു മലയാളം കടമെടുത്തതാണ്. പ്രാചീന കേരളക്രൈസ്തവസമൂഹവും അവരുടെ ആരാധനഭാഷയും മലയാളിയുടെ 'പ്രത്യക്ഷ'ജ്ഞാനമായത് അറബിയിലൂടെയാണ് എന്നത് അക്കാലത്ത് അറബിക്കു കേരളതീരത്തുണ്ടായിരുന്ന സ്ഥാനം വെളിവാക്കുന്നു" (സ്കറിയാ സക്കറിയാ, 2019: 916). ക്ലോക്ക് ടവറിലെ ചുണ്ടെഴുത്തിലെ അറബിയുടെ 'അഭാവ'വും സ്പൈസ് ഹൗസിലെ ചുണ്ടെഴുത്തിലെ ഇംഗ്ലീഷിന്റെ 'ഉദയ'വും മേൽപ്പറഞ്ഞ പ്രസ്താവനയുമായി ചേർത്തു വായിക്കാവുന്നതാണ്. മാത്രമല്ല ക്ലോക്ക് ടവറിൽ മലയാളമുള്ളപ്പോൾ സ്പൈസ് ഹൗസിൽ 'സ്പൈസ്' എന്ന വാക്ക് മലയാളഭാഷയിൽ വരുന്നില്ലെന്നും ശ്രദ്ധിക്കണം. ഇവിടെ പുതിയ സമ്പദ്വ്യവസ്ഥയിൽ ശക്തപ്പെട്ടുവരുന്ന ഇത്തരം പലതരം താത്പര്യങ്ങളെ അതിജീവന ശ്രമങ്ങൾ എന്ന നിലയിൽകൂടി പരിഗണിക്കണം. അപ്പോൾ പലപ്പോഴും സ്ഥലവും ഭാഷയും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം വളരെ ദുർഘടമായി, സാങ്കേതികമായി മാറുന്ന സന്ദർഭങ്ങളും കാണാം. ഇത്തരത്തിൽ കൊച്ചിയുടെ ജീവിതത്തിലെ അനേകം വ്യവഹാരങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ടാണ് ഭാഷകൾ ചുണ്ടെഴുത്തുകളിൽ വരുന്നത്.

കൊച്ചിയുടെ ചരിത്രത്തിൽ രാഷ്ട്രീയമായ ഇടപെടലുകളിൽ തള്ളൽ/ കൊള്ളൽ പ്രക്രിയയുടെ ഒരു തലം ഉണ്ട്. അധികാര വാഴ്ചയ്ക്ക് വേണ്ടിയുള്ള ശ്രമങ്ങളിലെല്ലാം നമുക്കിതു കാണാം. അതനുസരിച്ച് ചുണ്ടെഴുത്തുകളിലെ ഭാഷയിലും വ്യത്യാസം വന്നു. കൊളോണിയനന്തരകാലത്ത് കൊച്ചിയുടെ വ്യാപാരനയത്തിൽ വന്ന മാറ്റങ്ങൾ ഭാഷാനയങ്ങളെയും സ്വാധീനിച്ചു. അതുകൊണ്ട് ചുണ്ടെഴുത്തുകൾ പല തരം സാമ്പത്തിക ഇട നിർമിതിയിലെ ഇടനിലയായി കടന്നുവരുന്നു. ഇവിടെ കൊച്ചിയുടെ ചരിത്രപദ

വിയും അവിടെ വസിക്കുന്നവരുടെ അനുഭവങ്ങളും വിനിമയങ്ങളും ആവിഷ്കാരരൂപമായി ചൂണ്ടെഴുത്തുകളിൽ കാണാം. ഓരോ ചൂണ്ടെഴുത്തുകളും ആവശ്യത്തിനനുസരിച്ചു പുനരുല്പാദിപ്പിക്കാൻ ശേഷിയുള്ള കാലാവസ്ഥയിലാണ് നിലനിൽക്കുന്നതെങ്കിൽ അവ പ്രവർത്തിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കും. ഇവിടെ ചൂണ്ടെഴുത്തുകളെ കേവലം ഭൗതികവസ്തുവായി മാത്രം കാണാനാവില്ല. ചൂണ്ടെഴുത്തുകളെ നമുക്കു മുന്നിൽ വെളിവാക്കുന്ന വിവരങ്ങളെ മുൻനിർത്തി മാത്രം മനസ്സിലാക്കരുത്. 'സമയം കാണിക്കുക' എന്ന ക്ലോക്ക് ടവറിന്റെ ലക്ഷ്യവും 'ഇവിടെ സുഗന്ധവ്യഞ്ജനങ്ങൾ ലഭിക്കും' എന്ന സ്പൈസ് ഹൗസിലെ ചൂണ്ടെഴുത്ത് നൽകുന്ന വിവരവും ചൂണ്ടെഴുത്തുകൾ പങ്കുവയ്ക്കുന്ന ലളിതമായ വ്യാഖ്യാനങ്ങളാണ്. ഇവിടെ സാമൂഹ്യപ്രയോഗത്തിൽ ഭാഗമാകുന്ന ചിന്തകളായികൂടി ചൂണ്ടെഴുത്തുകളെ കാണേണ്ടതുണ്ട്. ചൂണ്ടെഴുത്തുകൾ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്ന ദേശങ്ങളുടെ നിർവ്വചനങ്ങൾ സാർവ്വകാലികമായിരിക്കയില്ല. അതിനാൽ പലതരം യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കാൻ നിർവാഹകശേഷിയുള്ള ഒന്നായി ചൂണ്ടെഴുത്തുകളെ ചരിത്രവിജ്ഞാനീയത്തിൽ പരിഗണിക്കേണ്ടതുണ്ട്. ചൂണ്ടെഴുത്തുകളുടെ ചരിത്രം നോക്കുന്നതിലുപരി ചൂണ്ടെഴുത്തുകൾ തന്നെ ചരിത്രമാണ് എന്ന നിലയിൽ പരിഗണിക്കണം. എങ്കിൽ മാത്രമേ അതിന്റെ ചരിത്രമൂല്യം കണ്ടെത്താനാകൂ. അതുകൊണ്ട് ചൂണ്ടെഴുത്തിനെ കേവല പ്രതിനിധാനം മാത്രമായിട്ടല്ല ചരിത്രത്തിലെ നിർമ്മാണഘടകമായിട്ടാണ് പരിഗണിക്കേണ്ടത്.

കുറിപ്പുകൾ

1. ഇവിടെ ഫിഷൽ സൂചിപ്പിച്ച പോർത്തുഗീസ് രേഖകളിലെ കൊച്ചി എന്നതുകൊണ്ടു ഉദ്ദേശിച്ചത് കൊച്ചിരാജ്യമാണോ അതോ ഫോർട്ടു കൊച്ചി - മട്ടാഞ്ചേരി പ്രദേശമാണോ എന്നതിൽ സംശയമുണ്ട്. ഏതായാലും പോർത്തുഗീസ് അധിനിവേശത്തിനുമുമ്പ് കൊടുങ്ങല്ലൂരിനോടൊപ്പം പല തീരദേശനഗരങ്ങളിലും ജൂതസമൂഹങ്ങൾ ഉണ്ടായിരുന്നുവെന്ന് ബാർബറ കുറിക്കുന്നു (Barbara, 1995:30).
2. "കേരളീയ ജൂതരെ കൊച്ചിക്കാർ എന്ന് വിളിക്കുന്നതിൽ പരിമിതിയുണ്ട്. കൊച്ചിയിലെ ജൂതത്തെരുവിലുണ്ടായിരുന്ന മൂന്നുപള്ളികൾക്കു പുറമെ അഞ്ചു പള്ളികൾ കൂടി സജീവമായി പ്രവർ

ത്തിച്ചിരുന്നു. എറണാകുളത്തെ ജൂതത്തെരുവിൽ തെക്കുംഭാഗം പള്ളിയും കടവുംഭാഗം പള്ളിയുമുണ്ട്. ചേന്ദമംഗലത്തും മാളയിലും പറവൂരും ധാരാളം ജൂതർ ഒത്തുചേർന്നിരുന്ന പള്ളികളുമുണ്ട്'" (സ്കറിയാ സക്കറിയ, 2005: 18).

3. മട്ടാഞ്ചേരിയിൽ പരദേശി സിനഗോഗിനെ കൂടാതെ രണ്ടു സിനഗോഗുകൾ കൂടി നിർമ്മിക്കപ്പെട്ടു. തെക്കുംഭാഗം സിനഗോഗും കടവുംഭാഗം സിനഗോഗും. തെക്കുംഭാഗം സിനഗോഗ് പരദേശി സിനഗോഗിനു സമീപം ആയിരുന്നു. ഈ കെട്ടിടം ഇന്നില്ല. കടവുംഭാഗം സിനഗോഗ് നിലവിലുണ്ടെങ്കിലും നോക്കി നടത്താൻ ആളില്ലാതെ അടച്ചുപൂട്ടി.
4. യൂറോപ്യൻ പാരമ്പര്യം പേറുന്ന ജൂതരുടെ പിന്തുടർച്ചക്കാരായ Samuel Castiel, David Belila, Joseph Levi തുടങ്ങിയവർ എ.ഡി. 1568 ൽ ഇന്തോ-യൂറോപ്യൻ വാസ്തുരീതിയിൽ നിർമ്മിച്ചതാണ് മട്ടാഞ്ചേരി കൊട്ടാരത്തിന് സമീപം നിലകൊള്ളുന്ന സിനഗോഗ്. വളരെ ഉയരം ഉള്ളതും ചെരിഞ്ഞ മേൽക്കൂരയോടു കൂടിയതുമായി കെട്ടിടം ചൈനീസ് തറയോടുകൾ പാകി മനോഹരമാക്കിയിരിക്കുന്നു.
5. സിനഗോഗിലെ ക്ലോക്ക് ടവറിൽ അറബി അക്കങ്ങൾ ഉള്ള ക്ലോക്ക് ഉണ്ടായിരുന്നുവെന്നാണ് പരദേശി സിനഗോഗിനെ മുൻനിർത്തിയ പഠനങ്ങളിലെല്ലാം കാണുന്നത്. സാഹചര്യത്തെളിവുകളും അതാണ് ശരിവയ്ക്കുന്നത്. കാരണം കൊച്ചിയിലെ ജൂതരുടെ പരമ്പരാഗതമായ കലണ്ടറിൽ ക്ലോക്ക് ടവറിലെ ഭാഷകളുടെ സമന്വയം പോലെ ഗ്രിഗോറിയൻ, ഹീബ്രു, മലയാളം മാസങ്ങൾക്കു പുറമേ കലണ്ടറിൽ അറബി മാസങ്ങളുടെ പേരും പറയുന്നുണ്ട്. CE 1871-72 കാലയളവിലെ കലണ്ടറിന്റെ ഒരു ഭാഗം ചരിത്രാന്വേഷകനായ തൗഫിക് സക്കറിയ പങ്കുവയ്ക്കുന്നുണ്ട്. നോക്കുക: https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=pfbid02YHAFXQZFLWRgFqCC2rcaJ2iRp6S4b3pr2tVgCzN11tnYzPqjRz7B127QNcn1oRQzl&id=1201831366&mibextid=Nif5oz July 26 2023.

ഗ്രന്ഥസൂചി

അബൂബക്കർ, പി. എ., 2020 'വരമൊഴിയുടെ വഴിയടയാളങ്ങൾ', *പച്ചക്കുതിര,* ഒക്ടോബർ-2020

പോൾ മണലിൽ, 2006 *കേരളത്തിലെ ഭാഷാ ന്യൂനപക്ഷങ്ങൾ,* മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്.

ബോണി തോമസ്, 2017 *കൊച്ചിക്കാർ*, പ്രണത ബുക്സ്, കൊച്ചി.

ഭാസ്കരനുണ്ണി, പി., 2000 *പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ കേരളം,* കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ.

മാധവൻ, എൻ. എസ്., 2022 'കൊച്ചിയുടെ ചരിത്രവർത്തമാനങ്ങൾ', *സത്യദീപം* 2022 മെയ് 4.

സ്കറിയാ സക്കറിയ, ഒഫീറ ഗംലിയേൽ, (സമ്പാദനം, പഠനം) 2005 *കാർകഴലി - യെഹേഹിയ്യ*, ബെൻസ്വി ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, ജറുസലം.

സ്കറിയാ സക്കറിയ, 2019 *മലയാളവഴികൾ*, സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, കോട്ടയം.

Barbara C. Johnson, 1986 'The Emperor's Welcome: Reconsideration of an Orgin Theme in Cochin Jewish folklore', In Timberg, Thomas A. (Ed), *Jews in India,* Vikas publishing House, New Delhi, 161- 176.

Barbara C. Johnson, 1995 'The Cochin Jews of Kerala In The Jews of India, Orpa Slapak' (Ed), *The Israel Museum*, Jerusalem. 27-35.

Ben- Rafael, E. Shohamy, E., Amara, M. H. and Trumper-Hecht, N. 2006 'Linguistic Landscape as Symbolic Construction of the Public Space: The Case of Israel', *International Journal of Multilingualism* Vol.3, P. 7-30.

Cornfield, Penelope J. (Ed.), 1991 *Language, History and Class*, Cambridge University Press, USA.

Fischel, Walter J, 1962 'Cochin in Jewish History: Prolegomena to a History of the Jews in India', *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Vol. 30 (1962), pp. 37-59.

Fischel, Walter J, 1968 'The exploration of the Jewish Antiquities of Cochin on the Malabar Coast' *Cochin Synagogue Quater Centenary Celebrations*, Kerala History Association & The Cochin Synagogue Quatercentenary Committee, Cochin.

Fischel, Walter J, 1971 'The Contribution of the Cochin Jews to South Indian and Jewish Civilization', In *Cochin Synagogue Quatercentenary Celebrations*, Kerala History Association & The Cochin Synagogue Quatercentenary Committee, Cochin.

Narayanan M G S, 1972 *Cultural Symbiosis in Kerala*, Kerala Historical Society, Trivandrum.

--- 2006 'Semitic Creeds and the Concept of Religion in Kerala', *Thapasam* Vol. 1/Issue 4/April 2006, 790-796.

Panikkar K.M., 2020, Malabar and the Dutch, Life Span Publishers and Distributors, New Delhi.

Segal, J. B., 1993 *A History of the Jews of Cochin*, Vallentine Mitchell, USA.

Shohamy, E., & Gorter, D. (Eds.). 2009 *Linguistic landscape: Expanding the Scenery*, Routledge, New York.

9633046646
sajumnr89@gmail.com

പ്രാദേശികചരിത്രത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയം:
'വേലൂരിന്റെ കയ്യൊപ്പും കാല്പ്പാടും' – ഒരു പഠനം

ഡോ. റോയ് മാത്യു എം.
അസിസ്റ്റന്റ് പ്രൊഫസർ, മലയാളഗവേഷണവിഭാഗം
ലിറ്റിൽ ഫ്ളവർ കോളേജ് (ഓട്ടോണമസ്), ഗുരുവായൂർ
കാലിക്കറ്റ് സർവ്വകലാശാല.

പ്രബന്ധസംഗ്രഹം

പ്രാദേശികചരിത്രരചനയിൽ ചരിത്രകാരൻ സ്വീകരിക്കേണ്ട രാഷ്ട്രീയനിലപാടിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ജോൺ ജോഫി സി.എഫ്. ന്റെ 'വേലൂരിന്റെ കയ്യൊപ്പും കാൽപ്പാടും' എന്ന ഗ്രന്ഥം പഠിക്കുന്നു. ദേശത്തിന്റെ സമഗ്രമായചരിത്രം നിർമ്മിക്കുന്നതോടൊപ്പം ദേശത്തിന്റെ സ്വത്വം കണ്ടെത്തുവാനും ദളിത്- സ്ത്രീ സ്വത്വങ്ങളെ പ്രാദേശികചരിത്രത്തിൽ അടയാളപ്പെടുത്തുവാനും നാട്ടറിവുകളെ ശേഖരിക്കുവാനും പരിസ്ഥിതിപ്രശ്നങ്ങൾ കണ്ടെത്തി അവ പരിഹരിക്കുന്നതിനുള്ള പ്രായോഗികനിർദ്ദേശങ്ങൾ അവതരിപ്പിക്കാനും ശ്രമിക്കുന്ന പ്രാദേശികചരിത്രഗ്രന്ഥമാണ് ജോൺ ജോഫി സി.എഫ്.ന്റെ 'വേലൂരിന്റെ കയ്യൊപ്പും കാൽപ്പാടും' എന്ന് ഈ പഠനം സ്ഥാപിക്കുന്നു.

സൂത്രവാക്കുകൾ

പ്രാദേശികചരിത്രം, വാമൊഴിചരിത്രം, സ്വത്വം, നാട്ടറിവുകൾ, നാട്ടുകഥകൾ, ജൈവവൈവിധ്യം, പരിസ്ഥിതി.

പ്രാദേശികചരിത്രം ഒരു ദേശത്തിന്റെ ചരിത്രം മാത്രമല്ല ആ പ്രദേശത്തെ സമൂഹത്തിന്റെയും ആ സമൂഹത്തിലെ വ്യക്തികളുടെയും സ്വത്വം തിരിച്ചറിയാനുള്ള ഉപാധിയുമാണ്. ഒരു സമൂഹത്തിന്റെ ചരിത്രത്തിന്റെയും ജീവിതത്തിന്റെയും സൂക്ഷ്മയാഥാർത്ഥ്യങ്ങൾ പ്രാദേശികചരിത്രപഠനങ്ങളിലൂടെയാണ് കണ്ടെടുക്കാനാകുക. അതിനാൽ ഒരു പ്രാദേശികചരിത്രരചന ആ

പ്രദേശത്തെ മുഴുവൻ ജനതയുടെയും സ്വത്വം തേടുകയും അന്വേഷണത്തിലൂടെ കണ്ടെത്തിയ വസ്തുതകളെ നിരീക്ഷണത്തിനും വിശകലനത്തിനും വിധേയമാക്കി യുക്തിസഹമായ നിഗമനങ്ങളിലെത്തിച്ചേരുകയും ചെയ്യേണ്ടതുണ്ട്. മാത്രമല്ല, അത്തരം നിഗമനങ്ങളിലൂടെ പ്രാദേശികചരിത്രം ജനങ്ങളുടെ ജീവിതപ്രശ്നങ്ങൾക്ക് ശരിയായ മാർഗ്ഗനിർദ്ദേശങ്ങൾ നൽകുന്നതും വികേന്ദ്രിതവും വൈവിധ്യപൂർണ്ണവുമായ പ്രാദേശികവികസനത്തിന് അവലംബവുമാകേണ്ടതുമുണ്ട്. എന്നാലേ, പ്രാദേശികചരിത്രരചന സാർത്ഥമാകൂ. വർത്തമാനകാലത്ത് പ്രാദേശികരചനയ്ക്കുണ്ടാകേണ്ട രാഷ്ട്രീയനിലപാടിനെക്കുറിച്ച് എം. ആർ. രാഘവവാരിയർ (2022: 40) ഇപ്രകാരം പറയുന്നു: "പ്രാദേശികചരിത്രപഠനത്തെ കേവലം ഒരു ധൈഷണികപ്രവൃത്തിയായല്ല പരിഗണിക്കേണ്ടത്. പഠനം ജീവിതപ്രശ്നങ്ങളുമായിടപെടുന്ന, നിർദ്ദേശങ്ങൾ നൽകാൻ കഴിയുന്ന, പ്രവർത്തിയാവണം. അപ്പോഴേ പ്രാദേശികചരിത്രം ഫലപ്രദമായിത്തീരുന്നുള്ളൂ. പ്രാദേശികചരിത്രത്തിനു പുതിയൊരു വികസനാദർശം മുമ്പോട്ടുവെക്കാനും പ്രാവർത്തികമാക്കാനും വേണ്ട ആശയനിർമ്മിതി സാധിക്കണം. അതു വികേന്ദ്രിതവും വൈവിധ്യപൂർണ്ണവുമായ പ്രാദേശികവികസനത്തെ ഉന്നംവെയ്ക്കുന്നതാവണം. നിലവിലുള്ള മഹാവികസനത്തിനെതിരെ ഫലപ്രദമായ വ്യവഹാരവും പ്രയോഗപദ്ധതിയും പ്രചാരപ്പെടുത്തുക എന്ന രാഷ്ട്രീയാദർശമാണ് പ്രാദേശികചരിത്രപഠനത്തിന് ഏറ്റെടുത്തു നടപ്പാക്കാനുള്ളത്." ഈ കാഴ്ചപ്പാടിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ജോൺ ജോഫി സി. എഫ്. രചിച്ച 'വേലൂരിന്റെ കയ്യൊപ്പും കാൽപ്പാടും' എന്ന പ്രാദേശികചരിത്രഗ്രന്ഥത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയം വിലയിരുത്താനാണ് ഈ പ്രബന്ധത്തിൽ ശ്രമിക്കുന്നത്.

ഒരു നാടിന്റെ സ്വത്വം കണ്ടെത്താൻ ശ്രമിക്കുക, ഒരു പ്രദേശത്തിന്റെ മുഴുവൻ ജനതയുടെയും ചരിത്രം രേഖപ്പെടുത്തുക, ജനങ്ങളുടെ ജീവിതപ്രശ്നങ്ങളിൽ ഇടപെടുക, നിലവിലുള്ള മഹാവികസനത്തിനെതിരെ ഫലപ്രദമായ വ്യവഹാരവും പ്രയോഗപദ്ധതിയും പ്രചാരപ്പെടുത്തുക എന്നിവയെല്ലാം വർത്തമാനകാലത്ത് പ്രദേശികചരിത്രപഠനം നിർവഹിക്കേണ്ട ധർമ്മങ്ങളാണ് എങ്കിൽ ആ നിലയിൽ ശ്രദ്ധേയമായ പ്രാദേശികചരിത്രമാണ് വേലൂരിന്റെ കയ്യൊപ്പും കാൽപ്പാടും. പതിനേഴ് അധ്യായങ്ങ

ളും അഞ്ച് അനുബന്ധങ്ങളും ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ഈ ബൃഹത്തായ പ്രാദേശികചരിത്രത്തിന്റെ ഉള്ളടക്കം തന്നെ ഗ്രന്ഥരചനയുടെ ലക്ഷ്യം വ്യക്തമാക്കുന്നു. തൃശ്ശൂർ ജില്ലയിലെ തലപ്പിള്ളിതാലൂക്കിൽ ഉൾപ്പെടുന്ന വേലൂർഗ്രാമപഞ്ചായത്തിന്റെ ചരിത്രമാണ് ഈ ഗ്രന്ഥത്തിലെ പ്രതിപാദ്യവിഷയം. ചരിത്രപഠനം, വേലൂരിന്റെ ഭൂമിശാസ്ത്രം, വേലൂരിലെ കാർഷികമേഖല, സാമൂഹികജീവിതം, വിദ്യാഭ്യാസരംഗം, ആരാധനാലയങ്ങൾ ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങൾ ഉത്സവങ്ങൾ, വേലൂരിന്റെ ആരോഗ്യരംഗം, വേലൂർ എങ്ങനെ സഞ്ചരിച്ചു, വ്യാപാരമേഖല, കലാസാംസ്കാരിക പ്രവർത്തനങ്ങൾ, സഹകരണസംഘങ്ങൾ, തൊഴിൽ സംഘടനകൾ, കായികവിനോദങ്ങൾ, സാഹിത്യം, വേലൂർ രാഷ്ട്രീയരംഗം, സമരങ്ങൾ പ്രക്ഷോഭങ്ങൾ, ഇന്നത്തെ വേലൂർ എന്നീ പതിനേഴ് അധ്യായങ്ങളിലൂടെയും നാട്ടുകഥകൾ, വേലൂരിലെ കലാ- സാഹിത്യ- വിദ്യാഭ്യാസ- കായിക ശാസ്ത്ര സാങ്കേതിക- സാംസ്കാരിക വ്യക്തിത്വങ്ങൾ, വേലൂരിന്റെ ചരിത്രനിർമ്മിതിയിൽ ശ്രദ്ധേയമായ സംഭാവനകൾ നൽകിയവർ എന്നീ അനുബന്ധങ്ങളിലൂടെയും വേലൂരിന്റെ സമഗ്രമായ സാംസ്കാരിക - രാഷ്ട്രീയ- സാമൂഹ്യ- വിദ്യാഭ്യാസ ചരിത്ര നിർമ്മിതിക്കുള്ള ആത്മാർത്ഥമായ ചരിത്രകാരന്റെ പരിശ്രമം തിരിച്ചറിയാനാകും. കാർഷികസംസ്കാരം, നാട്ടറിവുകൾ, പരിസ്ഥിതി, സാംസ്കാരികരംഗം, രാഷ്ട്രീയരംഗം, സമരചരിത്രം, നാട്ടുകഥകൾ എന്നീ മേഖലകളിൽ ഗ്രന്ഥകാരൻ നൽകിയിട്ടുള്ള ഊന്നൽ വളരെ അഭിനന്ദാർഹമാണ്. മറ്റ പ്രാദേശികചരിത്രഗ്രന്ഥങ്ങളിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തമായി നാട്ടറിവുകളുടെ വലിയതോതിലുള്ള സമാഹരണം ഈ പ്രാദേശികചരിത്രഗ്രന്ഥത്തിന്റെ സവിശേഷതയാണ്.

വാമൊഴിചരിത്രശേഖരണം

പ്രാദേശികചരിത്രകാരന്മാർ നേരിടുന്ന ഏറ്റവും വലിയ വെല്ലുവിളി ഉപാദാനമായി ആധികാരികരേഖകൾ ലഭിക്കാതെ പോകുന്നു എന്നുള്ളതാണ്. അതിനാൽ പ്രാദേശികചരിത്രപഠനത്തിൽ വാമൊഴിചരിത്രത്തിനു വലിയ പ്രസക്തിയാണുള്ളത്. പല കാലങ്ങളിലൂടെ പലരാൽ രൂപപ്പെട്ടതും പലതലമുറകളിലൂടെ കൈമാറി വന്നതുമായ പ്രായോഗികജ്ഞാനങ്ങളും ചരി

ത്രാംശങ്ങളും പ്രാദേശികജനത സംരക്ഷിക്കുന്നതും വരുംതല മുറകൾക്കായി കൈമാറുന്നതും വാമൊഴിയിലൂടെയാണ്. ഒരു പ്രദേശത്തിന്റെ സമഗ്രമായചരിത്രം തേടുമ്പോൾ വിവിധ മേഖല കളിൽ അഭിക്ഷമതയുള്ള പ്രായമേറിയ വ്യക്തികളുമായുള്ള അഭി മുഖങ്ങൾ അനിവാര്യമായി വരുന്നു. ഇത്തരം അഭിമുഖങ്ങളിലൂടെ ഒരു വ്യക്തിയുടെ പ്രായോഗികജ്ഞാനം മാത്രമല്ല, പല തലമുറ കളിലൂടെ കൈമാറി ലഭിച്ച നാട്ടറിവുകളും ചരിത്രാംശങ്ങ ളുമാണ് ചരിത്രകാരനു ലഭിക്കുക. അതുകൊണ്ട് വിവിധപഠനമേ ഖലകളെ നിർണ്ണയിച്ച് ശരിയായ ആവേദകരെ കണ്ടെത്തുക എന്നതാണ് പ്രാദേശികചരിത്രരചനയുടെ ആദ്യപടി. വേലൂരിന്റെ പ്രാദേശികചരിത്രം തയ്യാറാക്കാനായി 169 ആവേദകരെയാണ് വിവരശേഖരണത്തിനുവേണ്ടി സമീപിച്ചതെന്ന് പുസ്തകത്തിന്റെ അവസാനഭാഗത്ത് നൽകിയിട്ടുള്ള പേരുവിവരങ്ങളിൽനിന്നു വ്യക്തമാണ്. സമർപ്പണം എന്ന ആദ്യഭാഗത്ത് ഗ്രന്ഥകാരൻ വി വരസമാഹരണത്തിനുവേണ്ടി നടത്തിയിട്ടുള്ള പ്രയത്നത്തെക്കുറി ച്ചു സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. 'വേലൂരിന്റെ ഇന്നലെകൾ' എന്ന പേരിൽ ആദ്യം പ്രാദേശികചരിത്രത്തിന്റെ ഒരു കരടുരൂപം തയ്യാറാക്കി പ്രസിദ്ധീകരിച്ചതിനുശേഷം പത്തുവർഷത്തെ പ്രയത്നംകൊ ണ്ടാണ് 'വേലൂരിന്റെ കയ്യൊപ്പും കാൽപ്പാടും' എന്ന വേലൂരിന്റെ സമഗ്രമായ പ്രാദേശികചരിത്രം പൂർത്തീകരിച്ചതെന്നാണ് ഗ്രന്ഥ കാരന്റെ മൊഴി. പുസ്തകത്തിന്റെ ഘടന അതു ബോധ്യപ്പെടുത്തും. സമരചരിത്രങ്ങളെല്ലാം സമരങ്ങൾക്ക് നേതൃത്വം നൽകിയിട്ടുള്ള വ്യക്തികളുമായി നേരിട്ടു സംവദിച്ച് തയ്യാറാക്കിയിട്ടുള്ളതാണ്. അനുഭവവിവരണങ്ങളെല്ലാം പ്രഥമാകരത്തിൽനിന്നു നേരിട്ടു ശേ ഖരിച്ചത് പ്രാദേശികചരിത്രത്തിന്റെ വിശ്വാസ്യതയും മികവും വർദ്ധിപ്പിക്കുന്നു. വേലൂരിന്റെ തനതുകലകളെ ആവിഷ്കരിക്കുമ്പോ ഴും ഈ സമീപനം തന്നെയാണ് ഗ്രന്ഥകാരൻ പുലർത്തിയിട്ടുള്ള ത്. വാമൊഴിവിവരശേഖരണത്തിൽ ഗ്രന്ഥകാരൻ ചെയ്തിട്ടുള്ള കഠിനാധ്വാനം ഓരോ അധ്യായങ്ങളിലും അറിയാനാകുന്നുണ്ട്.

നാട്ടറിവുകളും ഭാഷാപ്രയോഗങ്ങളും

പ്രകൃതിയോടിണങ്ങി ജീവിച്ച ജനത സ്വന്തം മണ്ണിൽനി ന്നും പ്രാദേശികമായി കണ്ടെത്തിയതും പലതലമുറകളിലൂടെ

കൈമാറിക്കിട്ടിയതുമായ അറിവുകളാണ് നാട്ടറിവുകൾ. വേലൂരിന്റെ കാർഷിക മേഖല എന്ന മൂന്നാം അധ്യായത്തിൽ വേലൂരിന്റെ പ്രാദേശികമായ യുക്തിയിൽനിന്ന ജന്മമെടുത്ത പല തലമുറകളുടെ സമ്പത്തായ നാട്ടറിവുകളും ഭാഷാപ്രയോഗങ്ങളും ഗ്രന്ഥകാരൻ രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്.

ചേറ് ഇരുപത്
ഞാറ് അറുപത്
അടിക്കു മുടി
മുടിക്കു കൊട
കൊടയ്ക്ക പറ

ചേറ് കലപ്പ കൊണ്ട് ഉഴുത് ഞവരി കൊണ്ട് ഇരുപതു തവണ നിരത്തിയാൽ ഞാറു നടാൻ പാകമാകും എന്നും ഞാറിന് അറുപതു ദിവസം പ്രായമായാൽ ഒരു അടിസ്ഥലത്തു നിന്ന് ഞാറു പറിച്ചാൽ ഒരു മുടി ഞാറ് കിട്ടുമെന്നും ഒരു മുടി ഞാറുകൊണ്ട് ഒരു കുടവട്ടം സ്ഥലം നടാൻ പറ്റുമെന്നും ആ സ്ഥലം കൊയ്താൽ ഒരു പറ നെല്ല് കിട്ടുമെന്നുമാണ് മേൽ കൊടുത്ത ചൊല്ലിന്റെ അർത്ഥം.

കന്നുകാലികളിൽ നിന്നുള്ള കൃഷിസംരക്ഷണത്തിനായി വേലിയോടു ചേർത്തു വച്ചിരുന്ന നാടൻ പടികളാണ് കടമ്പ, തള്ളേതല്ലി എന്നിവ. ഇവയെക്കുറിച്ചുള്ള വിവരണത്തിനിടയിൽ ഗ്രന്ഥകാരൻ രേഖപ്പെടുത്തിയ നാട്ടുമൊഴി ഇപ്രകാരമാണ്.

കടമ്പ ചാടിക്കടക്കണം
കുണ്ടനിടവഴിയിൽ കുനിഞ്ഞു നടക്കണം
കല്ലും മുള്ളും നോക്കിച്ചവിട്ടണം
വരമ്പത്തു വഴുക്കാതെ നോക്കണം

മുതിർന്നവർ കുട്ടികൾക്കു പറഞ്ഞുകൊടുത്തിരുന്ന ഈ നാട്ടുമൊഴിയിൽനിന്നും തെളിയുന്നത് കഴിഞ്ഞുപോയ കാലത്തെ ജീവിതസന്ദർഭങ്ങളിലൊന്നാണ്.

വേലൂരിലെ ഉൾനാടൻ മത്സ്യസമ്പത്തിനെക്കുറിച്ച് പരാമർശിക്കുമ്പോഴും ഒരു നാട്ടു ചൊല്ല് ഇടം കണ്ടെത്തിയിട്ടുണ്ട്. ബ്രാൽ (വരാൽ) മത്സ്യവും അതേ ശരീരഘടനയും വലുപ്പം കൂടതലുള്ളതുമായ ചേറൻ അഥവാ വാക എന്ന വകഭേദദേവും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസത്തെക്കുറിച്ചു പറയുമ്പോൾ ഗ്രന്ഥകാരൻ ആശ്രയിക്കുന്ന നാട്ടുമൊഴി താഴെക്കൊടുക്കുന്നു.

മുഴത്തിൽ കവിഞ്ഞ് ബ്രാലില്ല
മുട്ടിനു മീതെ കോഴിയില്ല
അരയ്ക്കു മീതെ ആടില്ല
ദണ്ഡിൽ കവിഞ്ഞ് ആനയില്ല

കന്നുകാലികളെ വളർത്തുമ്പോൾ മൃഗലക്ഷണങ്ങൾ നോക്കിയിരുന്നു. രാജച്ചൂഴി, വിലങ്ങൻചൂഴി, പണ്ടമുറിഞ്ഞചൂഴി, കൊടയിൽ മേൽ കൊട, നാഗപടം എന്നിങ്ങനെയുള്ള ചൂഴികളെക്കുറിച്ച് ചരിത്രകാരന്റെ വിവരണം നോക്കുക. "മൂരി, പശു എന്നിവയ്ക്ക് ചൂഴിക്കുറ്റം ഉണ്ടോ എന്നറിയാൻ ആളുകൾക്ക് ഏറെ കൗതുകമുണ്ടായിരുന്നു. രാജച്ചൂഴിയാണ് ഏറെ ലക്ഷണമൊത്തത്. പൂഞ്ഞയുടെ മുകളിൽ ചൂഴിയുണ്ടെങ്കിൽ അത് രാജച്ചൂഴിയാണ്. അത്തരത്തിലുള്ള മൂരികളെയും പശുക്കളെയും വളർത്തിയാൽ അഭിവൃദ്ധിയും ഐശ്വര്യവും ഉണ്ടാവുമെന്നായിരുന്നു വിശ്വാസം. മറ്റൊരിനം ചൂഴിയാണ് വിലങ്ങൻചൂഴി. മുതുകത്ത് വശത്തുകൂടി ചൂഴിയുണ്ടാകുന്നതാണ് വിലങ്ങൻചൂഴി. ഇതു നല്ല ലക്ഷണമായി കരുതിയിരുന്നില്ല. വേറെയൊരിനം ചൂഴിയാണ് പണ്ടമുറിഞ്ഞചൂഴി. മുതുകിൽ നിന്നു താഴോട്ട് ഇറങ്ങിയ ചൂഴിയാണിത്. ഇത്തരം മൃഗങ്ങൾക്ക് ബലമുണ്ടാവില്ലത്രേ. കൊടയിൽ മേൽ കൊട - നെറ്റിയിൽ ചൂഴിയുള്ളവയെയാണ് ഇങ്ങനെ പറയാറുള്ളത്. ഇത് നല്ല ലക്ഷണമല്ല. നാഗപടം -വാലിന് താഴെ ചൂഴി. ഇത്തരം പശുക്കളും മൂരികളും വീട്ടിലുണ്ടെങ്കിൽ പാമ്പിന്റെ ഉപദ്രവം ഉണ്ടാകുമത്രേ" (പു. 71-72).

മണ്ട കനം കുറവ്, കാലും കയ്യും കനം കുറവ്, കൊമ്പുകൾക്ക് അകൽച്ച കൂടുതൽ, കൊളമ്പുകൾക്ക് അടുപ്പം കൂടുതൽ, കണ്ണ് തുറിച്ചത്, വലിയ കണ്ണുള്ളത്, കരിമ്പൻ എന്നിവയാണ് നല്ല കന്നുകാലി ലക്ഷണങ്ങളായി കണക്കാക്കിയിരുന്നത്. കന്നുകാലി ലക്ഷണത്തെക്കുറിക്കുന്ന വേലൂരിലെ നാട്ടുചൊല്ല് ഇപ്രകാരമാണ്.

കൊമ്പിലകന്ന് കൊളമ്പിൽ കൂടി
താടഞ്ഞൊറിഞ്ഞ് വാലതു കൂർത്താൽ
കോലതു വേണ്ട.

ഈ ലക്ഷണങ്ങൾ ഒത്തുവരുന്ന കന്നുകാലികൾ കൃഷിപ്പണിയ്ക്ക് നന്നായി ഇണക്കമുള്ളവയായിരിക്കും. കോലെടുത്ത് മെരുക്കേണ്ട ആവശ്യം ഉണ്ടാകുകയില്ലെന്നു സാരം.

കൃഷിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് നാട്ടുജീവിതത്തിൽ പ്രയോഗിച്ചി

ുന്ന നിരവധി ഭാഷാപ്രയോഗങ്ങൾ ഈ അധ്യായത്തിൽ രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്.

ആദി പാതി പാറ്റ: കൃഷിക്കായി വിത്തുകൾ ശേഖരിക്കുന്നതുമായി ബന്ധപ്പെട്ട നാട്ടുചൊല്ല്. കോടി (ആദ്യമായി) കായ്ക്കുന്ന പ്ലാവിന്റെ ചക്കയുടെ കുരുവാണ് മികച്ച പ്ലാവിന്റെ തൈ ഉണ്ടാക്കാൻ ഏറ്റവും നല്ലത്. അതാണ് ആദി എന്നതുകൊണ്ടുദ്ദേശിക്കുന്നത്. പകുതി പ്രായമായ നാടൻ തെങ്ങിന്റെ (ചുരുങ്ങിയത് 35 വയസ്സെങ്കിലും) തേങ്ങയാണ് തെങ്ങിൻതൈ ഉണ്ടാക്കാൻ ശേഖരിക്കേണ്ടത്. അതിനെയാണ് പാതി എന്നു വിവക്ഷിക്കുന്നത്. ഏറ്റവും പ്രായമായ നാടൻ കമുകിന്റെ അടയ്ക്കയാണ് കമുകിൻതൈ ഉണ്ടാക്കാൻ അനുയോജ്യം. വളരെ പ്രായമായ കമുകിനെയാണ് പാറ്റ എന്ന വാക്കുകൊണ്ടുദ്ദേശിക്കുന്നത്. മേൽത്തരം പ്ലാവ്, തെങ്ങ്, കമുക് എന്നിവ വച്ചു പിടിപ്പിക്കാൻ ഈ ചൊല്ല് ഏറെ പ്രയോജനപ്രദമാണ്.

അകത്തി നട്ടാൽ അകത്ത്
അടുത്തു നട്ടാൽ പുറത്ത്

അകത്തി നട്ടാൽ ധാരാളം നെല്ലുണ്ടാകും. നെല്ല് അകത്ത് അറയിൽ സംഭരിക്കാം. അടുത്തു നട്ടാൽ വൈക്കോലായിരിക്കും അധികമുണ്ടാകുക. വൈക്കോൽ വീട്ടിനു പുറത്താണല്ലോ ശേഖരിച്ചു വയ്ക്കുക.

കരേടു പേറുക: നെൽകൃഷിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ഒരു ഭാഷാപ്രയോഗം. നട്ടതിനു ശേഷം ഒരാഴ്ച കഴിയുമ്പോഴേക്കും പുതിയ കുമ്പ വന്ന് ഞാറ് കുറുത്തിരുണ്ട് നിൽക്കും. അതിനെയാണ് കരേടു പേറുക എന്നു പറയാറ്.

കരിങ്കുറപ്പണി: ആയില്യം ഞാറ്റുവേലയിൽ ഞാറു നടുന്നതിനെ പറയുന്ന പേര്.

കാറ്റത്തിടുക: കറ്റമെതിച്ച് കഴിഞ്ഞ് നെല്ലും പതിരും വേർതിരിക്കുന്നത്.

മുതിരപ്പുഴുക്കു കഴിച്ചാൽ മഴകൊണ്ടാലും തണുക്കില്ല. മുതിരയുടെ ഗുണം വ്യക്തമാക്കുന്ന ചൊല്ല്.

വിളവെടുപ്പിന് ഓരോ ധാന്യത്തിനും വ്യത്യസ്ത ഭാഷാപ്രയോഗങ്ങളാണ് നാട്ടുകൃഷിയിൽ ഉണ്ടായിരുന്നത്. ഉദാ: ചാമ കൊയ്യുക എന്നു പറയാറില്ല. ചാമ അരിയുക എന്നാണ് പറയാറ്.

മുതിരയാകട്ടെ വലിക്കുക എന്നും. കഞ്ഞിപ്പുല്ല് നടുന്നതിനെ നടുക എന്നല്ല പാവുക എന്നാണ് പറയാറ്.

ഞാറ്റുവേലയും മഴയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് മൂന്നാം അധ്യായത്തിൽ ശേഖരിച്ചിരിക്കുന്ന ചൊല്ലുകൾ ഇവയാണ്. തിരുവാതിര തിരിമുറിയാതെ പെയ്യും, പുണർതത്തിൽ പോത്തിൻപുറത്തും പുല്ല്, തിരിഞ്ഞുടനെ ഇടിവെട്ടിയാൽ തിരുമുറ്റത്ത് വെള്ളം, ചോതിയിൽ മഴപെയ്താൽ ചോദിക്കേണ്ട, തുലാമാസത്തിലെ വാവുകഴിഞ്ഞാൽ വർഷമില്ല. ചിത്തിരയിൽ ചിതറിച്ചുപെയ്യും. ഇത്തരം മഴചൊല്ലുകൾ തൃശ്ശൂർ ജില്ലയിലെ ഒട്ടുമിക്ക പ്രദേശങ്ങളിലും സമാനമാണ്.

നമുക്കു നഷ്ടമായിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന പ്രാചീനമായ ജീവിതബന്ധങ്ങളാണ് ഒരു ആർക്കൈവിൽ നിന്നെന്നപോലെ അധ്യായം മൂന്നിൽനിന്നും ലഭിക്കുന്നത്. പ്രകൃതിവിരുദ്ധമായ വികസനരീതികളെ ഉപേക്ഷിച്ച് പാരിസ്ഥിതികവിവേകത്തോടെയുള്ള വികസനപ്രവർത്തനങ്ങൾ ഒരേയൊരു പോംവഴിയായി മാറിയ സമകാലീനസാഹചര്യത്തിൽ ഇത്തരം നാട്ടറിവുകൾ വരും തലമുറയ്ക്ക് ഒരു പ്രതിരോധജ്ഞാനരീതിമാത്രമല്ല, അതിജീവനോപാധികൂടിയാണ്. അതിനാൽ മുതലാളിത്തത്തിന്റെ പുതുരൂപങ്ങൾ ഇന്നത്തെ സമൂഹത്തെ അന്യവത്കരിക്കുമ്പോൾ പ്രദേശത്തിന്റെ സാംസ്കാരികസ്വത്വം പ്രക്ഷേപണം ചെയ്യുന്ന നാട്ടറിവുകളുടെ ശേഖരണവും സംയോജനവും വലിയ പ്രതിരോധമൂല്യമാണ് മുന്നോട്ട് വയ്ക്കുന്നത്. ഇവ ചരിത്രകാരൻ രേഖപ്പെടുത്തിയില്ലായിരുന്നുവെങ്കിൽ ആഴത്തിലുള്ള പ്രകൃതിയറിവുകളാണ് എന്നന്നേയ്ക്കുമായി ഇല്ലാതായിപ്പോകുമായിരുന്നത്.

ജൈവവൈവിധ്യം

വേലൂരിലെ ജൈവവൈവിധ്യം ഏറ്റവും കൂടുതൽ അടയാളപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നത് വേലൂരിലെ കാർഷികമേഖല എന്ന മൂന്നാം അധ്യായത്തിലാണ്. തവളക്കണ്ണൻ, ചെമ്പാവ്, ആര്യങ്കാളി, കട്ടമോടൻ, കുഴങ്കുഴമ, ആര്യൻ, പള്ള്യാല്, ചീര എന്നീ നെൽവിത്തുകളെക്കുറിച്ചും ചെടയൻ, പൊടിയൻ, കൊയ്ത്ത്, കരുവാത്തി, പരൽ, മുണ്ടത്തി, കടു, ആരൽ, ബ്രാൽ, ചേറൻ, മുശു, മുശുപ്പാമ്പ്, പോട്ടപ്പൊടി, കോലാൻ, പൊരുക്ക്, ചീക്കുരി, വയമ്പ്, കൊമ്പി

പ്പരൽ, തൊണ്ണ, കല്ലാരൽ, വാള, മലിഞ്ഞിൽ എന്നീ ഉൾനാടൻ മത്സ്യയിനങ്ങളെക്കുറിച്ചും പരാമർശമുണ്ട്. കന്നുകാലിയിനങ്ങളുടെ വിവരങ്ങൾ വളരെ സൂക്ഷ്മമായിട്ടാണ് ജോൺ ജോഫി സി. എഫ്. വിശകലനം ചെയ്ത് അവരിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നത്.

"പശു രണ്ടിനങ്ങളായിരുന്നു. ഒന്ന് നാടൻ, മറ്റേത് കിഴക്കൻ. നാടൻ ഇനത്തിൽത്തന്നെ ചോപ്പ്, കുറുപ്പ്, പാണ്ട്, വെള്ളനിറമുള്ളവ എന്നിങ്ങനെയുണ്ടായിരുന്നു. നാടൻ ഇനത്തിനു വലുപ്പം താരതമ്യേന കുറവായിരുന്നു. കിഴക്കൻ ഇനത്തിനു നല്ല ഉയരമുണ്ടായിരുന്നു. വെള്ള, കരിമ്പൻ എന്നീ വിഭാഗങ്ങളുണ്ടായിരുന്നു. കിഴക്കൻ വിഭാഗത്തിനു കൊമ്പ്, കണ്ണിൻ തടം, മൂക്ക്, ചുണ്ട്, കുളമ്പ് എന്നീ ഭാഗങ്ങളിലെല്ലാം കറുപ്പുനിറമായിരുന്നു. പോത്ത് രണ്ടിനങ്ങളുണ്ടായിരുന്നു. നാടൻ, കാട്ടി. നാടൻപോത്തിലെ ഒരു പ്രത്യേക ജനുസ്സായിരുന്ന ചെമ്പൻ. ഇതിൽത്തന്നെ കീരി ച്ചെമ്പനും ചെമ്പനും ഉണ്ടായിരുന്നു. മറ്റൊരിനമായിരുന്ന കാരി. കാരി കറുത്തതായിരുന്നു. പോത്തിനെ നിലം ഉഴുന്നതിനും വണ്ടിവലിക്കാനും ഉപയോഗിച്ചിരുന്നു. വണ്ടിപ്പോത്തുകൾക്ക് കാലിൽ ലാടം (ഇരുമ്പുതകിട്) അടിക്കാറുണ്ടായിരുന്നു. മൂരികൾ മൂന്നിനങ്ങൾ ഉണ്ടായിരുന്നു. കിഴക്കൻ, നാടൻ, വടക്കൻ. എരുമകളെ പാലിനും ഇറച്ചിക്കും വേണ്ടി വളർത്തിയിരുന്നു. എരുമകൾ രണ്ടിനങ്ങളായിരുന്നു. നാടൻ, കാട്ടി അഥവാ പൊള്ളാച്ചി. നാടൻ എരുമയിൽ ചെമ്പി എരുമ, കറുത്ത എരുമ (കാരി) എന്നിങ്ങനെ രണ്ടുതരമുണ്ടായിരുന്നു. ശരാശരി ഒരു എരുമയിൽനിന്ന് നാലഞ്ചു ലിറ്റർ പാലാണ് ലഭിച്ചിരുന്നത്. എന്നാൽ പൊള്ളാച്ചി എരുമയിൽനിന്ന് എട്ടുപത്തു ലിറ്റർവരെ പാൽ ലഭിച്ചിരുന്നു" (71).

നാടൻ പശുവിന്റെയും മൂരിയുടെയും സാമാന്യനിറങ്ങളും ഗ്രന്ഥകാരൻ പറയുന്നുണ്ട്. കരിമ്പൻ, മയിലൻ, വെള്ളോട്ടിമയിലൻ, പുല്ല, മൊഹാലപാണ്ടൻ, കറപ്പൻ, കോഴിമുട്ടവെള്ള, ചെമ്പോത്തുമയിലൻ, വെള്ള എന്നിവയാണ് പശുവിന്റെയും മൂരിയുടെയും നിറങ്ങൾ.

വേലൂരിലെ വാഴയിനങ്ങളെക്കുറിച്ചു പറയുമ്പോൾ നേന്ത്ര വാഴയിലെത്തന്നെ ഉപവിഭാഗങ്ങളായ കുഴിനേന്ത്ര, നെടുനേന്ത്ര, കിളിച്ചുണ്ടൻ, ആനക്കൊമ്പൻ, ചെങ്ങഴിക്കോടൻ എന്നിവയുടെ സവിശേഷതകൾ വിവരിക്കുന്നുണ്ട്. മികച്ചയിനം നേന്ത്രവാഴ

യിനങ്ങളായ ചെങ്ങഴിക്കോടനെക്കുറിച്ചും കിളിച്ചുണ്ടനെക്കുറിച്ചുമുള്ള വിവരണം നാടിന്റെ ഭൂപ്രകൃതിയുടെ സവിശേഷകതൾ കൂടി അനാവരണം ചെയ്യുന്നവയാണ്. കിളിച്ചുണ്ടൻ നേന്ത്രവാഴ വേലൂർ പഞ്ചായത്തുപരിസരങ്ങളിൽ 10 വർഷം മുമ്പുവരെ ഉണ്ടായിരുന്നു. വലിപ്പം കുറഞ്ഞ് നന്നായി ഉരുണ്ട പഴം തരുന്ന ഈ നേന്ത്രവാഴയിനം അന്യംനിന്നു പോയി. ചെങ്ങഴിക്കോടനേക്കാൾ മധുരമാണ് കിളിച്ചുണ്ടന്. തലപ്പിള്ളി രാജാവിന്റെ സാമന്തദേശമായിരുന്ന ചെങ്ങഴിദേശത്തെ ചരൽചേർന്ന മണ്ണും മണൽ ചേർന്ന മണ്ണും ഉള്ള സ്ഥലങ്ങളിൽ വെയ്ക്കുന്ന നേന്ത്രവാഴയിനങ്ങളുടെ പഴങ്ങൾക്ക് മധുരം കൂടുതലായിരുന്നു. ചെങ്ങഴിപ്രവർത്തി പ്രദേശം മുഴുവൻ കൃഷി ചെയ്തിരുന്ന പ്രത്യേക ഇനം നേന്ത്രനായിരുന്നു ചെങ്ങഴിക്കോടൻ. വേലൂർ, തയ്യൂർ, പഴവൂർ, എരുമപ്പെട്ടി, വടക്കാഞ്ചേരിയുടെ കുറച്ചുഭാഗം, നെല്ലുവായ് തുടങ്ങിയ പ്രദേശങ്ങളിൽ മാത്രം കൃഷി ചെയ്തിരുന്ന ഇനമാണിത്. ഇതിനു പ്രത്യേക വാഴവിത്തുകൾ ഉണ്ടെന്ന് പറയാനാകില്ല. മണ്ണും കാലാവസ്ഥയും കൃഷിരീതികളുമായിരുന്നു ചെങ്ങഴിക്കോടനെ ചെങ്ങഴിക്കോടനാക്കി നിലനിർത്തിയിരുന്നത്. സ്വർണ്ണവർണ്ണമുള്ള നീണ്ടിരുണ്ട നല്ല മധുരമുള്ള വാഴപ്പഴമാണ് ചെങ്ങഴിക്കോടൻ. ചെങ്ങഴിക്കോടന്റെ സവിശേഷത വ്യക്തമാക്കുന്ന ഒരു നാട്ടുകഥ ചരിത്രകാരൻ പരാമർശിക്കുന്നുണ്ട്. കൊച്ചിരാജാവിന് ഓണത്തിന് തലപ്പള്ളി രാജാക്കൻമാർ ചെങ്ങഴിക്കോടൻ സമർപ്പിച്ചിരുന്നു. ഒരിക്കൽ കായവറുക്കാനായി ചെങ്ങഴിക്കോടൻ നേന്ത്രക്കായയായിരുന്നില്ല ദേഹണ്ഡക്കാർ ഉപയോഗിച്ചിരുന്നത്. ഓണസ്സദ്യയുണ്ട അന്ധനായ നമ്പൂതിരി കായനുറുക്ക് കൈവിരൽകൊണ്ട് ഞരടിനോക്കി ഇത് ചെങ്ങഴിക്കോടനല്ലല്ലോ എന്ന് ചോദിച്ചുവത്രേ (65).

നാട്ടുകഥകൾ

തലമുറകളിലൂടെ കൈമാറി ലഭിച്ച നാട്ടുകഥകൾ ഓരോ പ്രദേശത്തും ഉണ്ടാകും. സാമൂഹിക പ്രക്രിയയുടെഭാഗമായാണ് നാട്ടുകഥകൾ ഉണ്ടാകുന്നത്. നാടിന്റെ സ്വത്വത്തിന്റെ അവിഭാജ്യഭാഗമായതുകൊണ്ടാണ് അവ ജനമനസ്സുകളിൽ ഇന്നും നിലനിൽക്കുന്നത്. സാമൂഹികപ്രക്രിയ മനസ്സിലാക്കാനുള്ള ഒരു

ഉറവിടം തന്നെയാണ് നാട്ടുകഥകളും. ചെറിയ അനുഭവകഥകൾ ബൃഹദാഖ്യാനങ്ങളിൽ വിള്ളലുകളുണ്ടാക്കുമെന്ന് നവചരിത്രവാദികളായ കാതറീൻ ഗാലഘറും സ്റ്റീഫൻ ഗ്രീൻബ്ലാറ്റും (2000: 51) പറയുന്നതിനെ സാധൂകരിക്കുന്നതാണ് കോഴിക്കാലൻ ഔസേഫ്, മണലിക്കാവിലെ രാവുണ്ണിവെളിച്ചപ്പാട്, സത്യം കൃത്യം വേണം വൃത്തീം വെടിപ്പും വേണം, വേലുനായർ, ചെങ്ങഴി നമ്പ്യാർ, കിരാലൂർ താമരത്തിരുത്തിയിലെ അവണപ്പറമ്പ് മന, ചൂരലുമായി ശൌര്യാര് പുണ്യാളൻ എന്നീ അനുബന്ധം ഒന്നിലെ നാട്ടുകഥകൾ. വ്യവസ്ഥാപിത ചരിത്രവ്യവഹാരങ്ങളിൽനിന്ന് വ്യത്യസ്തമായൊരു എതിർചരിത്രരൂപീകരണത്തിന് ഇവ വലിയ പങ്കുവഹിക്കുന്നു. ഈ കഥകളിലെ വിചിത്രസ്വഭാവികളായ മനുഷ്യരുടെ അനുഭവങ്ങളിലെ ചരിത്രാംശങ്ങൾ ചരിത്രത്തിന്റെ ചലനാത്മകതയും സാഹിത്യത്തിന്റെ സൃഷ്ടിപരതയും പരസ്പരം മേളിക്കുന്നതിന് ഉദാഹരണമാണ്.

പരിസ്ഥിതിചിന്ത

ചരിത്രകാരൻ വളരെ പാരിസ്ഥിതികജാഗ്രതയോടെ എഴുതിയ അധ്യായമാണ് വേലൂരിന്റെ മാറുന്ന പരിസ്ഥിതി എന്ന പതിനാറാം അധ്യായം. ഏതൊക്കെ സസ്യജന്തുജാലങ്ങളാണ് മനുഷ്യന്റെ വിവേകരഹിതമായ ഇടപെടൽമൂലം വേലൂരിൽനിന്നും അപ്രത്യക്ഷമായിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നതെന്ന് ഇവിടെ സൂക്ഷ്മമായി രേഖപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നു. ചെടയൻ (കൈപ്പത്തി നീളത്തിൽ മാത്രം വളർന്നിരുന്ന വരാൽ മത്സ്യത്തിനോട് സാദൃശ്യമുള്ള മത്സ്യം), തൊണ്ണ, കല്ലാരൽ, ചീക്കുരി എന്നീ ഉൾനാടൻ ശുദ്ധജലമത്സ്യങ്ങൾ നെൽപ്പാടങ്ങളിലെ രാസവളങ്ങളുടെയും രാസകീടനാശിനികളുടെയും പ്രയോഗംമൂലം വേലൂരിൽനിന്നു തീർത്തും അപ്രത്യക്ഷമായത് ചരിത്രകാരൻ കണ്ടെത്തിയിരിക്കുന്നു. കൂടാതെ, കുറുക്കൻപഴം, കാരപ്പഴം എന്നിങ്ങനെയുള്ള നാടൻപഴങ്ങളും കുന്നിക്കുരു, മഞ്ചാടിക്കുരു എന്നീ വിത്തുകളും ആയുർവേദമരുന്നുകളായി ഉപയോഗിച്ചിരുന്ന സസ്യങ്ങളും മുയൽ, മുള്ളൻപന്നി, ഈനാംപേച്ചി, ഉടുമ്പ്, ചമ്മലക്കോഴി (ഒരിനം കാട്ടുകോഴി) എന്നീ ജീവജാലങ്ങളും വേലൂരിൽ അത്യപൂർവ്വമായി മാറിയതും നാട്ടിലെ ആവാസവ്യവസ്ഥയിൽ കാണുവാനാകാതിരുന്ന മയി

ലിന്റെ നിത്യസാന്നിധ്യവും രാജവെമ്പാലയുടെ സാന്നിധ്യവും ആശങ്കയോടെയാണ് ചരിത്രകാരൻ രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുള്ളത്. കോടേരിക്കുന്നിലെ കരിങ്കൽക്വാറികളും തയ്യൂർ കോട്ടക്കുന്നിലെ യൂക്കാലി, അക്കേഷ്യ, മാഞ്ചിയം മരങ്ങളും റബർ, പൈനാപ്പിൾ കൃഷികളുടെ വ്യാപനവും, നെൽകൃഷിയുടെ ശോഷണവും വേലൂരിലുണ്ടാക്കിയിട്ടുള്ള പാരിസ്ഥിതികപ്രശ്നങ്ങൾ ഈ അധ്യായത്തിൽ വിശദമായി പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട്. വേലൂരിൽ സമീപകാലത്തുണ്ടായിട്ടുള്ള പരിസ്ഥിതിപ്രശ്നങ്ങളും അവ പരിഹരിക്കുന്നതിനുള്ള പ്രായോഗികനിർദ്ദേശങ്ങളും വ്യക്തമാക്കുന്ന ഈ അധ്യായം പ്രാദേശികചരിത്രം മാറിയകാലത്തു മുന്നോട്ടു വയ്ക്കേണ്ട രാഷ്ട്രീയാദർശത്തിനു ഉത്തമോദാഹരണമാണ്.

സമരചരിത്രം

വേലൂരിന് മറ്റുപ്രദേശങ്ങളെ അപേക്ഷിച്ച് സവിശേഷമായൊരു സമരചരിത്രമുണ്ട്. സമരങ്ങൾ പ്രക്ഷോഭങ്ങൾ എന്ന പതിനഞ്ചാംഅധ്യായത്തിൽ ഇവയെല്ലാം രേഖപ്പെടുത്തുമ്പോൾ മർദ്ദിതരുടെ സാമൂഹികസ്മരണകളുടെ സംരക്ഷണമാണ് ഗ്രന്ഥകാരൻ നിർവഹിക്കുന്നത്. 1955 ലെ കനാൽസമരം, 1955 ലെ വടക്കേപിരി - തെക്കേപിരി സമരം, 1956-ലെ മണിമലർക്കാവിലെ മാറുമറയ്ക്കൽസമരം, കുടിയൊഴിപ്പിക്കൽ വിരുദ്ധസമരം 1956, തയ്യൂരിലെ വേലുവിന്റെ പ്ലാവുമുറിക്കുന്നതിനെതിരായ സമരം 1956, എന്നീ വേലൂരിലുണ്ടായ സമരങ്ങൾ ചരിത്രത്തിൽ രേഖപ്പെടുത്താത്തവയാണ്. തൃശ്ശൂർ ജില്ലയുടെ സമരചരിത്രത്തിലെ ഒരു നാഴികക്കല്ലാണ് സംഘടിക്കേണ്ടതിന്റെ ആവശ്യകതയും അവകാശബോധവും തൊഴിലാളികളിൽ ജനിപ്പിച്ച 1955 ലെ വേലൂരിലെ കനാൽ സമരം. ഈ സമരത്തിന്റെ സുദീർഘ വിവരണം വളരെ പ്രാധാന്യത്തോടുകൂടിത്തന്നെ പതിനഞ്ചാം അധ്യായത്തിൽ നല്കിയിരിക്കുന്നു. കനാൽസമരത്തിലും പുരുഷന്മാരോടൊപ്പം അതിധീരമായ പങ്കുവഹിച്ച സ്ത്രീവ്യക്തിത്വങ്ങൾ ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട്. അതെല്ലാം കണ്ടെടുക്കാനും വ്യക്തമായി രേഖപ്പെടുത്താനും ഗ്രന്ഥകാരൻ പ്രത്യേകം ജാഗ്രത പുലർത്തിയിട്ടുണ്ട്. രണ്ടു നൂറ്റാണ്ടുമുമ്പ് സ്വാതന്ത്ര്യപൂർവ്വകേരളത്തിൽ അരങ്ങേറിയ ആദ്യത്തെ മനുഷ്യാവകാശ സമരങ്ങളിലൊന്നായ ചാന്നാർ

ലഹള എന്ന മാറുമറയ്ക്കൽ സമരത്തിന്റെ തുടർച്ചയെന്നോണം വേലൂരിൽ നടന്ന സമരം ഇനിയും ചരിത്രകാരന്മാരുടെ ശ്രദ്ധ പതിയേണ്ടുന്ന ഒന്നാണ്. വേലൂർ മണിമലർക്കാവിലെ കുംഭഭര ണിയോടനുബന്ധിച്ച് സ്ത്രീകൾ താലമെടുക്കുമ്പോൾ മാറുമറയ്ക്കാൻ പാടില്ല എന്നായിരുന്ന ആചാരം. താലമെടുക്കുന്ന സ്ത്രീകൾക്ക് മാറു മറയ്ക്കാനുള്ള അവകാശം വേണമെന്നും നായർ സമുദായ ത്തിലെ സ്ത്രീകളോടൊപ്പം മറ്റു സമുദായങ്ങളിലെ സ്ത്രീകൾക്കും മാറു മറയ്ക്കാനവകാശം വേണമെന്നുമുള്ള സമരക്കാരുടെ ആവശ്യ ങ്ങൾ അംഗീകരിക്കപ്പെട്ടു. എ. എസ്. എൻ. നമ്പീശൻ മാസ്റ്ററോ ടൊപ്പം സമരത്തിനു നേതൃത്വം നൽകിയവരായിരുന്ന വേളത്ത് ലക്ഷ്മിക്കുട്ടി, കെ. സി. കാളിക്കുട്ടി, കെ.കെ. കുമ്പ, അത്താണി ക്കൽ ജാനകി, വേളത്ത് വള്ളിമ്മ, വെള്ളരോട്ടിൽ മീനാക്ഷി, ഞാലിൽ അമ്മു, വെള്ളാറ്റഞ്ഞൂരിലെ കാഞ്ഞിരപ്പറമ്പിൽ നീലി, നെല്ലിക്കൽ ജാനകി, കാഞ്ഞിരപ്പറമ്പിൽ കാളി എന്നീ സമരനാ യികമാർ. മുഖ്യധാരാചരിത്രങ്ങളിലൊന്നും ഇടംകിട്ടാതെപോയ വേലൂരിലെ മാറുമറയ്ക്കൽസമരം വേലൂർ ഗ്രാമപഞ്ചായത്തിന്റെ ചരിത്രത്തിലെ പ്രധാനസംഭവം മാത്രമല്ല, കേരളചരിത്രത്തി ലെതന്നെ സ്ത്രീമുന്നേറ്റചരിത്രത്തിന്റെ പ്രധാനസംഭവങ്ങളിലൊ ന്നാണ്. വേലൂരിലെ മാറുമറയ്ക്കൽസമരത്തിനും ആ സമരത്തിലെ ധീരസമരനായികകൾക്കും ശ്രദ്ധേയമായ സ്ഥാനം ചരിത്രരചന യിൽ നൽകാൻ ഗ്രന്ഥകാരൻ പ്രത്യേകം ശ്രദ്ധിച്ചിട്ടുണ്ട്.

ഇ. എം. എസ് നമ്പൂതിരിപ്പാട് (2018: 102) കേരളീയ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ മൂന്നുപടികളായി വിശേഷിപ്പിക്കുന്ന മൂന്നു സംഭവങ്ങളുണ്ട്. 1888 ലെ അരുവിപ്പുറം പ്രതിഷ്ഠയും 1889 ലെ ഇന്ദുലേഖയുടെ പ്രസിദ്ധീകരണവും 1891 ലെ മലയാളി മെമ്മോറി യലുമാണത്. അരുവിപ്പുറം പ്രതിഷ്ഠയിലൂടെയും മലയാളി മെമ്മോ റിയലിലൂടെയും സ്വന്തം ആവശ്യങ്ങൾ അധികാരകേന്ദ്രങ്ങളെ ബോധ്യപ്പെടുത്താൻ പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനം കേരളത്തിലെ ഉപരിവർഗ്ഗത്തിനു കീഴിലുള്ള ജനത സ്വീകരിച്ച രീതിശാസ്ത്രം ഉപയോഗിച്ചാണ് നവോത്ഥാനത്തിന്റെ ഭാഗമായി നിരവധി സമരപോരാട്ടങ്ങൾ പിന്നീട് കേരളത്തിലുണ്ടാകു ന്നത്. കനാൽസമരം, വടക്കേപിരി - തെക്കേപിരി സമരം, മണിമലർക്കാവിലെ മാറുമറയ്ക്കൽസമരം, കുടിയൊഴിപ്പിക്കൽ

വിരുദ്ധസമരങ്ങൾ, ആലപ്പുഴയിലെ ഒരണബോട്ടുസമരം വിമോചനസമരം എന്നിവയ്ക്കുണ്ടായ പ്രതികരണങ്ങൾ, ഭക്ഷ്യസമരം, മിച്ചഭൂമി സമരം, എന്നീ സമരങ്ങളെയൊക്കെ പ്രതിപാദിക്കുമ്പോൾ കേരളീയ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ ഭാഗമായുള്ള സമരപാരമ്പര്യങ്ങളോട് കണ്ണിചേരുന്ന ഒരു പാരമ്പര്യം വേലൂരിനുണ്ടെന്ന് കണ്ടെത്താൻ ചരിത്രകാരനു കഴിയുന്നു.

ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങൾ, ഉത്സവങ്ങൾ, വിനോദങ്ങൾ

ഏതൊരു പ്രാദേശികക്കൂട്ടായ്മയിലും സ്വന്തം ദേശത്തിന്റെ സ്വത്വത്തെയും സംസ്കാരത്തെയും പ്രക്ഷേപണം ചെയ്യുന്ന നാടൻ കലകളും വിനോദങ്ങളും കാണാം. ഇവയെക്കൂടി പരിഗണിച്ചാലേ പ്രാദേശികചരിത്രപഠനം പൂർണ്ണമാകൂ. ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളോട് ബന്ധപ്പെട്ട ഗ്രാമീണ കലാരൂപങ്ങൾ കേരളത്തിന്റെ പല ഭാഗത്തും ഉണ്ട്. പക്ഷേ, ഓരോ പ്രദേശത്തും ഈ കലാരൂപങ്ങൾക്ക് വ്യത്യാസമുണ്ട്. ഉദാഹരണത്തിന് മലവാഴിയാട്ടം എടുക്കാം. തൃശ്ശൂർജില്ലയിൽത്തന്നെ ഈ കലാരൂപത്തിന് പാഠഭേദങ്ങളുണ്ട്. ഇത്തരം പ്രാദേശികമായ വ്യതിയാനങ്ങൾ മിക്ക നാടൻകലകൾക്കുമുണ്ട്. ഈ വ്യത്യസ്തതകളെല്ലാം മനസ്സിലാക്കിയാലേ ഇവയെ ശരിയായി പഠിക്കാനാകൂ. അധ്യായം ആറിൽ വേലൂരിലെ മലവാഴിയാട്ടം, പോത്തോട്ടം, കാളകളി, പാനയംകളി, ബ്രാഹ്മണിപ്പാട്ട്, നന്തുണിപ്പാട്ട്, ചോഴികളി, ശങ്കരനായാടി, ആണ്ടികെട്ടൽ എന്നീ കലാരൂപങ്ങളെക്കുറിച്ച് ജോൺ ജോഫി സി. എഫ്. പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട്. ഇവയിൽ പറയസമുദായത്തിന്റെ അനുഷ്ഠാനകലയായ മലവാഴിയാട്ടം, പോത്തോട്ടം, കാളകളി എന്നിവയെക്കുറിച്ചുള്ള വിശദാംശങ്ങൾ കലാനിരൂപകർക്കും ഫോക്‌ലോർ പഠിതാക്കൾക്കും ചരിത്രകാരന്മാർക്കും വളരെ സഹായകമാണ്. പാനയംകളി, ബ്രാഹ്മണിപ്പാട്ട്, ഭഗവതിപ്പാട്ട് എന്നീ സവർണ്ണകലാരൂപങ്ങളെപ്പോലെത്തന്നെ പറയസമുദായത്തിന്റെ മലവാഴിയാട്ടം, പറയ- പുലയസമുദായത്തിന്റെ പോത്തോട്ടം, പുലയസമുദായത്തിന്റെ കാളകളി, മണ്ണാൻ സമുദായത്തിന്റെ നന്തുണിപ്പാട്ട്, പാണസമുദായത്തിന്റെ തുയിലുണർത്തുപാട്ട് ശങ്കരനായാടി എന്നീ കലാരൂപങ്ങൾ രേഖപ്പെടുത്തിയത് കീഴാളജീവിതപ്രതിനിധാനത്തിന് സാമൂഹികചരിത്രവിശകലനത്തിൽ

അർഹമായ സ്ഥാനം നൽകുകയാണ് ചെയ്തിരിക്കുന്നത്. വേലൂരിന്റെ തനതുകലകളെയും സംസ്കാരത്തെയും കണ്ടെത്താൻ ഗ്രന്ഥകാരൻ ശ്രമിച്ചിട്ടുള്ളത് കേരളത്തിന്റെ സാംസ്കാരികചരിത്രത്തിനും സഹായകമായിത്തീരുന്നു. ഈ അധ്യായത്തിൽത്തന്നെ ദേശവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ഉത്സവങ്ങളെക്കുറിച്ച് പറയുമ്പോൾ മണലിക്കാവിലെ (മണിമലർക്കാവിലെ) കുതിരവേലയും കോടേരിവാവും വിശദാംശങ്ങളോടെ ഗ്രന്ഥകാരൻ പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട്. മണലിക്കാവിലെ കുതിരവേലയെ ബുദ്ധമതസംസ്കാരത്തിന്റെ അവശിഷ്ടമായി നിരീക്ഷിക്കുന്നത് തികച്ചും യുക്തിസഹമാണ്.

കായികവിനോദങ്ങൾ എന്ന പന്ത്രണ്ടാം അധ്യായത്തിൽ ആധുനിക കായികവിനോദമായ ഫുട്ബോൾകളിയുടെ വേലൂരിലെ ഒരു നൂറ്റാണ്ടിലേറെയുള്ള ചരിത്രം വിശദമാക്കുന്നുണ്ട്. അതോടൊപ്പം സമീപഭൂതകാലം വരെ സജീവമായി നിലനിന്നിരുന്ന നിരവധി നാടൻകളികളുടെ വിവരണവും ജോൺജോഫി സി. എഫ്. നിർവ്വഹിച്ചിരിക്കുന്നു. കുട്ടിയും കോലും, അണ്ടിക്കുഴി, കാരകളി, മാവുകുരങ്ങ്, കള്ളനും പോലീസും, വട്ടുകളി, അച്ചുത്തി, കൊച്ചംകുത്തി, ഓടിപ്രാന്തി, കിളികിളി, കൊത്താംകല്ല്, കോട്ടകളി, പുള്ളി പുള്ളി എന്നീ നാടൻകളികളുടെ വിവരണങ്ങൾ ഗ്രാമീണവിനോദങ്ങളെക്കുറിച്ച് കൃത്യമായ ധാരണലഭിക്കാൻ ഉപകാരപ്പെടും.

പ്രാദേശികചരിത്രരചനയിൽ ഗവേഷകൻ ചെയ്യേണ്ടത് ഒരു പ്രദേശത്തെ ജനതയുടെ വേരുകൾ തേടുകയും സത്യാന്വേഷണത്തിലൂടെ കണ്ടെത്തിയ വസ്തുതകളെ നിരീക്ഷണത്തിനും വിശകലനത്തിനും വിധേയമാക്കി യുക്തിസഹമായ നിഗമനങ്ങളിലെത്തിച്ചേരുകയുമാണ്. വസ്തുതകൾ പഠനവിധേയമാക്കുമ്പോൾ വസ്തുനിഷ്ഠമായ സമീപനമാണ് സ്വീകരിക്കേണ്ടത്. പ്രാകൃതദശയിൽ നിന്ന് ഇന്നത്തെ അവസ്ഥയിലേക്കുള്ള വേലൂരിലെ ജനതയുടെ സങ്കീർണ്ണമായ പരിവർത്തനത്തിന്റെ വിവരണം തയ്യാറാക്കാൻ ശ്രമിക്കുമ്പോൾ പരമാവധി വസ്തുനിഷ്ഠമായ സമീപനമാണ് ഗ്രന്ഥകാരൻ സ്വീകരിച്ചിരിക്കുന്നതെന്ന് കാണാം. ചരിത്രപഥം എന്ന ഒന്നാമത്തെ അധ്യായത്തിൽ മഹാശിലാസംസ്കാരത്തിന്റെ ശേഷിപ്പുകൾ തെളിവു സഹിതം ചൂണ്ടിക്കാട്ടി രണ്ടായിരംവർഷം മുമ്പേ തന്നെ വേലൂരിൽ മനുഷ്യവാസം

ഉണ്ടായിരുന്നുവെന്ന് യുക്തിസഹമായാണ് ഗ്രന്ഥകാരൻ സ്ഥാപിക്കുന്നത്. സ്ഥലനാമപഠനത്തിന് നാടിന്റെ ചരിത്രം കണ്ടെത്തുന്നതിനുള്ള ഉപാദാനമാകാൻ വലിയ സാധ്യതയാണുള്ളത്. ഗ്രന്ഥകാരൻ വേലൂരിന്റെയും വേലൂരിലെ മറ്റു സ്ഥലനാമങ്ങളുടെയും പദനിഷ്പത്തിയെക്കുറിച്ചുള്ള തന്റെ കാഴ്ചപ്പാടുകൾ യുക്തിഭദ്രമായിത്തന്നെയാണ് അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. പുലിയന്നൂർ, വേലൂർ, പാത്രമംഗലം എന്നീ സ്ഥലനാമങ്ങളുടെ ചരിത്രത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഗ്രന്ഥകാരന്റെ നിരീക്ഷണങ്ങൾ തീർത്തും യുക്തിക്കു നിരക്കുന്നതാണ്. സ്ഥലനാമപഠനം പോലെത്തന്നെ ചരിത്രപഠനത്തിൽ പ്രസക്തിയുള്ള ഒന്നാണ് പ്രദേശത്തിന്റെ ഭ്രമിശാസ്ത്രം. ഏതു പ്രദേശത്തിന്റെയും സംസ്കാരത്തെ രൂപപ്പെടുത്തുന്നതിൽ ഭൂപ്രകൃതിയ്ക്ക് നിർണ്ണായകസ്വാധീനമാണുള്ളത്. പക്ഷേ, ഭ്രമിശാസ്ത്രത്തിന് പ്രാദേശികപഠനത്തിൽ അർഹിക്കുന്ന പ്രാധാന്യം പല ചരിത്രകാരന്മാരും നൽകാറില്ല. വേലൂരിന്റെ കയ്യൊപ്പും കാൽപാടും അതിനൊരപവാദമാണ്. അധ്യായം രണ്ട് വേലൂരിന്റെ ഭ്രമിശാസ്ത്രത്തെക്കുറിച്ചാണ്. സാമൂഹികജീവിതം എന്ന നാലാം അധ്യായം വേലൂരിന്റെ സമൂഹഘടനയെക്കുറിച്ചുള്ള അടിസ്ഥാനരേഖയാണ്. വിദ്യാഭ്യാസരംഗം, ആരാധനാലയങ്ങൾ ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങൾ ഉത്സവങ്ങൾ, വേലൂരിന്റെ ആരോഗ്യരംഗം, വേലൂർ എങ്ങനെ സഞ്ചരിച്ചു, വ്യാപാരമേഖല, കലാ സാംസ്കാരിക പ്രവർത്തനങ്ങൾ, സഹകരണസംഘങ്ങൾ തൊഴിൽ സംഘടനകൾ, കായികവിനോദങ്ങൾ, സാഹിത്യം, വേലൂർ രാഷ്ട്രീയരംഗം, സമരങ്ങൾ പ്രക്ഷോഭങ്ങൾ, വേലൂരിന്റെ മാറുന്ന പരിസ്ഥിതി, ഇന്നത്തെ വേലൂർ എന്നിങ്ങനെയുള്ള അധ്യായങ്ങളിലൂടെയും വേലൂരിന്റെ ചരിത്രം സമഗ്രമായി ആവിഷ്കരിക്കാനുള്ള ശ്രമമാണ് കാണുന്നത്. ഇന്നത്തെ വേലൂർ എന്ന പതിനേഴാം അധ്യായത്തിൽ വികസനം, വ്യവസായം, കൃഷി, വിദ്യാഭ്യാസം, ഭക്ഷണം, കലാ- സാംസ്കാരികപ്രവർത്തനങ്ങൾ, രാഷ്ട്രീയ - സാമുദായികപ്രസ്ഥാനങ്ങൾ എന്നീ ഉപശീർഷകങ്ങളിലായി രാഷ്ട്രീയ സാംസ്കാരിക സാമൂഹിക വിദ്യാഭ്യാസരംഗത്ത് വേലൂരിന്റെ സമകാലീനാവസ്ഥയും ഉണ്ടാകേണ്ടമാറ്റങ്ങളും വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്.

വസ്തുനിഷ്ഠമായ സമീപനത്തിനു ജാഗ്രതക്കുറവു പറ്റിയ വിരളമായ സന്ദർഭങ്ങളേ ഈ പ്രാദേശികചരിത്രത്തിനുള്ളൂ. കേര

ളത്തിൽ എട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിനുശേഷമേ ക്ഷേത്രസംസ്കാരം ആരംഭിച്ചിട്ടുള്ളൂ എന്നാണ് ചരിത്രകാരന്മാരുടെ നിഗമനങ്ങൾ. പക്ഷേ, ആറാം അധ്യായത്തിൽ ആരാധനാലയങ്ങളെക്കുറിച്ച് പറയുമ്പോൾ കിരാലൂരിലെ ശിവക്ഷേത്രത്തിന് രണ്ടായിരത്തിലേറെ വർഷം പഴക്കമുണ്ടെന്ന ആവേദകരുടെ മൊഴി ചരിത്രവസ്തുതയായി പരിഗണിച്ചിരിക്കുകയാണ്. അതേസമയം, വെങ്ങിലശ്ശേരിയിലെ ചേർന്തലശിവക്ഷേത്രത്തിന് രണ്ടായിരത്തിലേറെ പഴക്കമുണ്ടെന്ന മിത്തിനെ മിത്തായിത്തന്നെയേ ഗ്രന്ഥകാരൻ പരിഗണിച്ചിട്ടുള്ളൂ. കാർഷിക മേഖലയെക്കുറിക്കുന്ന മൂന്നാം അധ്യായത്തിൽ വിരിപ്പ്, മുണ്ടകൻ കൃഷിരീതികൾ കൂടിക്കലർന്നാണ് കിടക്കുന്നത്.

വേലൂരിന്റെ കയ്യൊപ്പും കാൽപ്പാടും എന്ന പ്രാദേശികചരിത്രഗ്രന്ഥം കേവലം ഒരു ഡൈഷണികപ്രവർത്തി മാത്രമല്ല. മറിച്ച്, ഒരു പ്രദേശത്തിന്റെ ജീവിതപ്രശ്നങ്ങളിലിടപെടുകയും ഫലപ്രദമായമാർഗ്ഗനിർദ്ദേശങ്ങൾ നല്കുകയും ചെയ്യുന്ന ഒരു കൃതികൂടിയാണ്. പ്രാദേശികവികസനത്തിനായി ഈ കൃതിയിൽ പറയുന്ന പാരമ്പര്യത്തിന്റെ ആശ്രയങ്ങളെ ഫലപ്രദമായി ഉപയോഗിക്കാനാകും. പ്രാദേശികചരിത്രത്തെ ഉപരിവർഗ്ഗത്തിന്റെ കഥയായി മാത്രം കാണുന്ന സമീപനമല്ല ഈ ചരിത്രകാരന്റേത്. കീഴാളരുടെ ജീവിതവും അവർ വ്യാപരിച്ച വ്യത്യസ്തമേഖലകളും ആഴത്തിൽ പഠിച്ചറിഞ്ഞ് ചരിത്രകാരൻ രേഖപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നു. മലദൈവമായ വേലന്റെ (വേലായുധന്റെ) പേരിൽ നിന്നാണ് വേലൂരിന്റെ പദനിഷ്പത്തിയെന്ന് സ്ഥാപിക്കുമ്പോൾ വേലൻ ദ്രാവിഡദേവതയാണെന്നും ഒരു പ്രത്യേകമതത്തിന്റെയും ഭാഗമല്ലെന്നും പ്രകൃതിയെ ആരാധിക്കുന്ന ഗോത്രസംസ്കൃതിയുടെ തുടർച്ചയാണെന്നും പറയാൻ ചരിത്രകാരൻ പ്രത്യേകം ശ്രദ്ധിക്കുന്നുണ്ട്. ബ്രാഹ്മണമതത്തിന്റെ അധികാരസ്ഥാപനത്തിന്റെ യുക്തികളോടുള്ള ചരിത്രകാരന്റെ ചെറുത്തുനിൽപ്പാണ് ഇവിടെ കാണാനാകുന്നത്. മണലിക്കാവ് മണിമലർക്കാവ് ആയത് ആര്യവത്കരണത്തിനുശേഷമാണെന്നും മണിമലർക്കാവിലെ ഭഗവതി ആദിദ്രാവിഡ അമ്മദൈവമായ കാളിയാണെന്നു പറയുമ്പോഴും ഗ്രന്ഥകാരൻ ഈ സമീപനം തുടരുന്നതുകാണാം. ഉപരിവർഗ്ഗത്തേക്കാൾ താഴേതട്ടിലുള്ളവരുടെ സംസ്കാരവും ജീവിതവും

കാണാനാകുന്ന ഈ ഗ്രന്ഥം വേലൂരിന്റെ സാമൂഹികഘടനയുടെ അടിസ്ഥാനരേഖയാണ്. ഒരു പ്രദേശത്തിന്റെ സമഗ്രമായ ചരിത്രം നിർമ്മിക്കുക എന്ന ദൗത്യനിർവഹണത്തോടൊപ്പം ജനങ്ങളുടെ ജീവിതപ്രശ്നങ്ങളിലിടപെടുകയും അവയ്ക്ക് ഫലപ്രദമായ മാർഗ്ഗനിർദ്ദേശങ്ങൾ നല്കുകയും ചെയ്യുക, പ്രാദേശികവികസനത്തിനു പര്യാപ്തമായ വിധത്തിൽ നാട്ടറിവുകൾപോലെയുള്ള പാരമ്പര്യത്തിന്റെ ആശ്രയങ്ങളെ ഫലപ്രദമായി അവതരിപ്പിക്കുക, പാരിസ്ഥിതികസമീപനം പുലർത്തുക, കീഴാളചരിത്രവും ജനജീവിതവും ആവിഷ്കരിക്കുക, ദേശത്തിന്റെ സ്വത്വം കണ്ടെത്തുവാൻ ശ്രമിക്കുക, കേരളീയ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ ഭാഗമായുള്ള സമരപാരമ്പര്യങ്ങളോടു കണ്ണിചേരുന്ന വേലൂരിന്റെ സമരചരിത്രത്തിൽ സ്ത്രീകളുടെ പങ്ക് പ്രാധാന്യത്തോടെ അടയാളപ്പെടുത്തുക, നവബ്രാഹ്മണ്യത്തിന്റെ അധികാരസ്ഥാപനത്തിന്റെ യുക്തികളെ ചെറുക്കുക എന്നീ രാഷ്ട്രീയധർമ്മങ്ങൾ ഈ പ്രാദേശികചരിത്രഗ്രന്ഥം നിറവേറ്റുന്നതായി കാണാം.

ഗ്രന്ഥസൂചി

ഒരു സംഘം ലേഖകർ, 2018 *കേരളത്തിലെ കമ്യൂണിസ്റ്റ് പാർട്ടിയുടെ ചരിത്രം ഭാഗം ഒന്ന് 1940 വരെ,* ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, തിരുവനന്തപുരം.

ജോൺ ജോഫി സി. എഫ്., 2016 *വേലൂരിന്റെ കയ്യൊപ്പും കാൽപ്പാടും,* വള്ളത്തോൾ വിദ്യാപീഠം, ശ്രുകപുരം.

രാഘവവാരിയർ, എം. ആർ., 2022 'പ്രാദേശികചരിത്രരചനയുടെ രാഷ്ട്രീയം', ഗവേഷണം സംവാദങ്ങൾ, സമീപനങ്ങൾ, *മലയാളപ്പച്ച റിസർച്ച് ജേണൽ*: ഭാഷ, സാഹിത്യം, സംസ്കാരം 13-ാം ലക്കം, മലയാളവിഭാഗം, കെ.കെ.ടി.എം. ഗവണ്മെന്റ് കോളേജ്, കൊടുങ്ങല്ലൂർ.

Greenblatt, Stephen and Cathurine Gallagher, 2000 *Practising New Historicism,* University of Chicago Press, Chicago.

royvelur@gmail.com

തുളുനാടൻ പാട്ടുകളും കാസർഗോഡിന്റെ പ്രാദേശികചരിത്രാന്വേഷണവും

ഉപാദാനചർച്ചയെ മുൻനിർത്തിയുള്ള അന്വേഷണം

വനജ കെ. വി.
ഗവേഷക, മലയാളവിഭാഗം,
എസ്. എസ്. യു. എസ്. കാലടി.

പ്രബന്ധസംഗ്രഹം

ഒരു പ്രദേശത്തെ സാധാരണക്കാരായ ജനങ്ങളെ മുൻനിർത്തിക്കൊണ്ട് ദേശചരിത്രം രചിക്കുന്ന സങ്കേതമാണ് പ്രാദേശികചരിത്രരചന. സമൂഹം, സംസ്കാരം എന്നിവ പ്രാദേശികചരിത്രരചനയുടെ പ്രധാനഘടകങ്ങളാകുന്നു. ചരിത്രങ്ങളിൽ വരേണ്യവർഗ്ഗം മാത്രമല്ല സാധാരണക്കാരനും ഉൾപ്പെടുന്നുണ്ട്. ഓർമ്മകൾ, അനുഭവങ്ങൾ, വാമൊഴി സാഹിത്യം മുതലായവ പ്രാദേശികചരിത്രരചനയുടെ ഉപാദാനങ്ങൾ ആയി സ്വീകരിക്കപ്പെടുന്നു. കാസറഗോഡ് എന്ന പ്രദേശത്തിന്റെ ചരിത്രത്തിൽ തുളു ഗോത്രസമൂഹങ്ങൾ പരിഗണിക്കപ്പെടേണ്ടതാണ്. കാസർഗോഡിന്റെ അലിഖിതചരിത്രങ്ങൾ തുളുവരുടെ നാടൻപാട്ടുകളിൽ അന്തലീനമായി കിടക്കുന്നുണ്ട്. ഈ പാട്ടുകളെ പ്രാദേശികചരിത്രരചനയുടെ ഉപാദാനങ്ങൾ ആയി പരിഗണിക്കപ്പെടേണ്ടതിന്റെ പ്രസക്തിയെയാണ് ഈ പ്രബന്ധത്തിൽ സൂചിപ്പിക്കുന്നത്.

സൂത്രവാക്കുകൾ

പ്രാദേശികചരിത്രരചന, ചരിത്രം, സംസ്കാരം, വാമൊഴിപാഠനം, തുളു നാടൻപാട്ടുകൾ

ചരിത്രം ഒരു ജ്ഞാനരൂപം എന്ന നിലയിലും പഠനവിഷയം എന്ന നിലയിലുമുള്ള അതിന്റെ നിലനില്പ് ഇന്ന് ചോദ്യം ചെയ്യപ്പെടുന്നുണ്ട്. ചരിത്രം എന്ന ജ്ഞാനമേഖലയ്ക്കകത്ത് രാഷ്ട്രീയചരിത്രത്തെ

മാത്രം ഉൾക്കൊള്ളിക്കുന്ന പൊതുവായ ധാരണയിൽ നിന്നും വിഭിന്നമായിട്ടാണ് പ്രാദേശികചരിത്രരചന (Local history writing) നിലകൊള്ളുന്നത്. പ്രാദേശികചരിത്രരചനയിലൂടെ ഒരു പ്രദേശത്തെ ജനതയുടെ സംസ്കാരത്തെയും ചരിത്രത്തെയും ജനങ്ങളുടെ സഹായത്തോടെ കണ്ടെത്തുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്.

ചരിത്രം/ചരിത്രരചന ആധുനികതയുടെ ഉത്പന്നമാണ്. മറ്റു ജ്ഞാനമേഖലകളെ പോലെ യൂറോപ്പിൽ ആരംഭിക്കുകയും തുടർന്ന് വിവിധ ദേശരാഷ്ട്രങ്ങളിലേക്ക് വ്യാപിക്കുകയും ചെയ്തു. രാഷ്ട്രചരിത്രം എന്നത് ദേശരാഷ്ട്രങ്ങളുടെ രൂപീകരണവും പുതിയ രാഷ്ട്രഭാവനയും കൂടിയാണ്. ചരിത്രം എന്നാൽ രാഷ്ട്രീയചരിത്രം മാത്രമാണെന്ന പൊതു ധാരണയെ പിന്താങ്ങുന്നതായിരുന്നു എഴുതപ്പെട്ട ദേശീയചരിത്രങ്ങൾ. ചരിത്രരചന കൊളോണിയൽ ജ്ഞാനബോധത്തിന്റെ ഉത്പന്നമായതിനാൽ ദേശീയ - ബൃഹദ്ചരിത്രങ്ങളെല്ലാം അധികാര-പ്രത്യയ ശാസ്ത്ര നിർമ്മിതികളാൽ നിയന്ത്രിതമാണ്. സാധാരണ ജനങ്ങളുടെ ജീവിതവും സംസ്കാരവും ബൃഹദ്ചരിത്രങ്ങളുടെ ഭാഗമായിരുന്നില്ല. വരേണ്യമായ സംസ്കാരങ്ങളും ജീവിതവുമായിരുന്നു ഇവയുടെ അടിസ്ഥാനം. ഇന്ത്യയിലെ മുഖ്യധാരാചരിത്രങ്ങൾ മധ്യകാല-ബ്രാഹ്മണ മേധാവിത്വത്തിന്റെയും പാശ്ചാത്യാധിനിവേശത്തിന്റെയും വ്യവഹാരത്തിലുൾപ്പെടുന്നതായിരുന്നു. മേൽക്കോയ്മയിലധിഷ്ഠിതമായ സംസ്കാരം, അധികാരനിർമ്മിതമായ ചരിത്രം എന്നീ വ്യവഹാരങ്ങളെ വിമർശിച്ചുകൊണ്ടാണ് പ്രാദേശികചരിത്രരചന നിലകൊള്ളുന്നത്.

ഓരോ കാലഘട്ടങ്ങളിലുമുള്ള ഭൗതികവും സാംസ്കാരികവുമായ വീക്ഷണങ്ങൾക്കനുസരിച്ച് വിവിധ സിദ്ധാന്തങ്ങളും രീതിശാസ്ത്രങ്ങളും രൂപപ്പെടുകയും ചരിത്രരചനാരീതികളിൽ വൈവിധ്യം സൃഷ്ടിക്കുകയും ചെയ്തു. 'കേവലമായ ഭൂതകാലാഖ്യാനമല്ല ചരിത്രം. ഭൂതകാലവിഷയകമായ ഒരു വ്യവഹാരമാണെങ്കിലും ഭൂതകാലത്തിൽ നിന്ന് വ്യതിരിക്തമാണ് ചരിത്രം' (കിത്ത് ജൻകീൻസ്, 2003:7) ഭൂതകാലത്തിൽ നിന്ന് വർത്തമാനകാലത്തിലേക്കുള്ള സഞ്ചാരമാണ് പുതിയ ചരിത്രരചനാപദ്ധതികൾ. ഇവ ഭൂതകാല യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെ പുനരാലോചനയ്ക്ക് വിധേയമാക്കിക്കൊണ്ട് വൈവിധ്യമുള്ളതും വിവിധ അർത്ഥങ്ങളെ രൂപപ്പെടുത്തുന്നതുമായ ചരിത്രപാഠങ്ങളെ ഉത്പാദിപ്പിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. ഈ ചരിത്രരചനപദ്ധതികൾ ഭൂത-വർത്തമാന-ഭാവികാല ബന്ധിതമാണ്. ചരിത്രവും ഭൂതകാലവും സമാനമല്ലെന്ന കാഴ്ചപ്പാട് ആധുനിക ചരിത്രരചനയുടെ അടിസ്ഥാന സംപ്രത്യയമാണ്. ചരിത്രം ആഖ്യാനാത്മകമായ ഒരു പ്രതിധാനമാണ് (അലൻ മൻസ്ലോ 2003: 11) എന്ന കാഴ്ചപ്പാട് പുതുകാല ചരിത്രകാരന്മാർ പങ്കുവയ്ക്കുന്നു.

ചരിത്രം, സ്ഥലം, അധികാരം എന്നിവ തമ്മിലുള്ള പരസ്പരബന്ധമാണ് പ്രാദേശികചരിത്രത്തെ ദേശീയചരിത്രത്തിൽ നിന്നും വ്യത്യസ്തമാക്കുന്നത്. ഒരു ചെറിയ പ്രദേശത്തിന്റെ ചരിത്രം അധികാരബലതന്ത്രങ്ങളാൽ നിർമ്മിതമായ ഉപാദാനങ്ങൾ കൊണ്ടും അധികാരവർഗ്ഗത്തിന്റെ വീക്ഷണത്തിലൂടെയും അവതരിപ്പിക്കുന്നതിനെ പ്രാദേശികചരിത്രമായി കണക്കാക്കുന്നില്ല. ചരിത്രത്തിന്റെ വക്താക്കൾ ആര്? ചരിത്രനിർമ്മിതിയുടെ ഉപാദാനങ്ങൾ എന്തൊക്കെ? എന്നീ ചോദ്യങ്ങൾ പ്രാദേശികചരിത്രരചനയിൽ പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്നവയാണ്.

പ്രാദേശികചരിത്രം, സമൂഹം, സംസ്കാരം

സമൂഹത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം പ്രദേശമാണ് എന്ന സങ്കല്പത്തെ പ്രാദേശികചരിത്രം ആധാരമാക്കുന്നു. ചരിത്രങ്ങളിൽ വരേണ്യവർഗ്ഗം മാത്രമല്ല, മറിച്ച് സാധാരണ ജനങ്ങളുടെ അനുഭവങ്ങളും കാഴ്ചപ്പാടുകളും (Lived experience of ordinary people) ഉൾപ്പെടുത്തേണ്ടതിന്റെ പ്രാധാന്യത്തെ കുറിച്ച് എറിക് ഹോബ്സ് ബോം പറയുന്നുണ്ട്. വിശാലവും അധികാരനിർമ്മിതവുമായ സാമൂഹിക-സാമ്പത്തിക-രാഷ്ട്രീയ സന്ദർഭങ്ങൾക്കകത്ത് പ്രാദേശികസംഭവങ്ങളുടെ പ്രാധാന്യത്തെ കണക്കിലെടുത്തുകൊണ്ട് പരിശോധിക്കേണ്ടതുണ്ടെന്ന ആശയം ഹോബ്സ് ബോം രൂപപ്പെടുത്തുന്നു.

ഒരു സമൂഹം മറ്റൊരു സമൂഹത്തിൽ നിന്നും നിരവധി ഘടകങ്ങളാൽ വ്യത്യാസപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. ഇത് പ്രാദേശിക ബഹുത്വത്തെ നിർമ്മിക്കുന്നു. ഇവയെ പറ്റിയുള്ള അന്വേഷണമാണ് പ്രാദേശികചരിത്രം ലക്ഷ്യമിടുന്നത്. സമൂഹം ഒരു പ്രദേശത്തെ വ്യത്യസ്തമായ അർത്ഥതലങ്ങളാലാണ് ഉൾക്കൊള്ളുന്നത്. അവ തമ്മിലുള്ള ആദാനപ്രദാനങ്ങളിലും വൈവിധ്യമുണ്ടാകുന്നു. സമൂഹത്തിലെ സങ്കീർണ്ണതകളെ അപഗ്രഥിക്കുന്നതിന് പ്രാദേശികപഠനത്തിലൂടെ സാധ്യമാകും എന്ന ബോധമാണ് പുതിയ ചരിത്രകാരന്മാരുടേത്.

ചരിത്രവസ്തുത എന്ന ഒന്നില്ല അനേകം വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ ആണ് ചരിത്രത്തിനുള്ളത്. ദേശീയ ചരിത്രത്തിന്റെ അതിവാദങ്ങളെ നിരാകരിച്ചുകൊണ്ട് ദളിത് -സ്ത്രീ -കീഴാള ചരിത്രങ്ങൾ എഴുതപ്പെട്ടു തുടങ്ങുകയും പ്രദേശം എന്ന സങ്കല്പനത്തിലൂന്നിക്കൊണ്ട് സമൂഹത്തിന്റെയും സംസ്കാരത്തിന്റെയും ചരിത്രരചന പ്രബലമാവുകയും ചെയ്തു. കീഴാള ജനതയുടെ ജീവിതം, സംസ്കാരം, ചരിത്രം എന്നിവയെ ചിത്രീകരിക്കുന്നതായിരുന്നു കീഴാളചരിത്രരചന. സ്ത്രീപക്ഷരചനകൾ, കീഴാളപഠനങ്ങൾ, ഫോക്‌ലോർ എന്നിവ പ്രാദേശികചരിത്രരചനയിൽ കാര്യമായ സ്വാധീനം ചെലുത്തിയിട്ടുണ്ട്.

ജനങ്ങളുടെ ചരിത്രബോധത്തെ നിരാകരിച്ചും അതിനു മൂല്യം നിഷേധിച്ചും ചരിത്രത്തെ നിർമ്മിച്ചിരിക്കുന്ന രീതി അധികാരത്തിന്റെയും അധീശത്വത്തിന്റെയും ആവശ്യങ്ങളിലൊന്നായിരുന്നു. ആഗോളവൽക്കരണവും ബഹുരാഷ്ട്ര മൂതലാളിത്തവ്യവസ്ഥിതിയും തങ്ങളുടെ താൽപര്യങ്ങൾക്കനുസരിച്ച് നിലകൊള്ളുന്ന സമൂഹത്തെ സൃഷ്ടിക്കാൻ ജനങ്ങളുടെ ചരിത്രബോധത്തെ നിരാകരിക്കുന്നതിനുള്ള വഴികൾ സ്വീകരിക്കുകയാണ് ഉണ്ടായത്.

ചരിത്രബോധമുള്ള ജനതയ്ക്ക് ഭൂതകാലാനുഭവങ്ങളെയും ഓർമ്മകളെയും മുൻനിർത്തിക്കൊണ്ട് വർത്തമാനകാല സാമൂഹിക-സാംസ്കാരിക-രാഷ്ട്രീയ പ്രവർത്തനങ്ങളിലെ പ്രശ്നതലങ്ങളെ തിരിച്ചറിയുവാൻ സാധിക്കും.

പ്രാദേശികചരിത്രരചനയുടെ ഉപാദാനങ്ങൾ

സൂക്ഷ്മചരിത്രമാണ് പ്രാദേശികചരിത്രരചന. ഇത് ജീവിതത്തെ ആഴത്തിൽ പഠിക്കുവാൻ ശ്രദ്ധിക്കുന്നു. സാധാരണ ജനങ്ങളിൽ ശ്രദ്ധ കേന്ദ്രീകരിക്കുക എന്നതായിരുന്നു എറിക് ഹോബ്സ്ബോമിന്റെ പ്രധാന കാഴ്ചപ്പാട്. "ഒരു കൂട്ടം ജനങ്ങളുടെ ഓർമ്മകളിലൂടെ പ്രവഹിക്കുന്നതാണ് ജീവിതം" എന്ന പിയറി നോറയുടെ ആശയത്തെ ഉൾക്കൊണ്ടുകൊണ്ടാണ് ഹോബ്സ് ബോം ഈ കാഴ്ചപ്പാടിനെ സ്വീകരിക്കുന്നത്. ദത്തങ്ങളുടെ വസ്തുനിഷ്ഠതയെക്കാൾ സാംസ്കാരികമായ അർത്ഥവൈവിധ്യങ്ങളിലാണ് പ്രാദേശികചരിത്രം ശ്രദ്ധിക്കുന്നത്. നേരിട്ടുള്ള തെളിവുകളെ ആധാരമാക്കി മുഖ്യധാരാചരിത്രങ്ങൾ രചിക്കപ്പെടുമ്പോൾ പ്രാദേശികചരിത്രരചനയിൽ 'ആധികാരികത' അവകാശപ്പെടാനാകുന്ന ഉപാദാനങ്ങൾ ദുർലഭമാണ്. ചരിത്രം എന്ന വ്യവഹാരത്തിൽ പ്രാദേശികചരിത്രം ഉൾപ്പെടുന്നുണ്ടെങ്കിലും ദേശീയ ചരിത്രോപാദാനങ്ങളായി ഇവ മാറുന്നില്ല.

മുഖ്യധാരാചരിത്രം പ്രധാന ഉപാദാനങ്ങൾ ആയി സ്വീകരിക്കുന്ന പുരാവസ്തുക്കൾ (Artefacts), പുരാരേഖകൾ (Archival Documents), സാഹിത്യകൃതികൾ (Literary Text) എന്നിവ അധികാരസ്ഥാനങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നതിനാൽ സാമാന്യ ജനവിഭാഗങ്ങളുടെ ചരിത്രം രചിക്കുവാൻ ഇവ പര്യാപ്തമല്ല. ആദിവാസി-ദളിത്-സ്ത്രീവിഭാഗങ്ങൾ അടങ്ങുന്ന ജനസമൂഹത്തിന്റെ ചരിത്രരചനയ്ക്ക് ഉപയുക്തമാവുന്ന പുരാവസ്തുക്കളും പുരാരേഖകളും തുലോം കുറവാണ്. അക്ഷരാഭ്യാസമില്ലാതിരുന്ന പാർശ്വവൽകൃതവിഭാഗങ്ങളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം കർതൃത്വം അവകാശപ്പെടാൻ സാധിക്കുന്ന വരമൊഴി സാഹിത്യവും ലഭ്യമാകാൻ സാദ്ധ്യതകളില്ല.

വ്യാഖ്യാനങ്ങൾക്ക് ഊന്നൽ നൽകികൊണ്ടുള്ള സമ്പ്രദായമാണ് പ്രാദേശികചരിത്രരചന. വാമൊഴിക്കാണ് (orality) ഇവിടെ പ്രാധാന്യം. ഓർമ്മകൾ (memory), അനുഭവങ്ങൾ (experiences), വാമൊഴിസാഹിത്യങ്ങളായ (oral literature) നാടൻ പാട്ടുകൾ, പഴഞ്ചൊല്ല്, കടങ്കഥകൾ ശൈലികൾ മുതലായവ മുഖ്യ ഉപാദാനങ്ങളായി ഇവിടെ സ്വീകരിക്കുന്നു.

വാമൊഴിപഠനവും നാടൻപാട്ടുകളും

സാമ്പ്രദായികചരിത്രങ്ങൾ ഉപരിവർഗ്ഗത്തിന്റെ ജീവിതാനുഭവങ്ങളെ സ്വീകരിക്കുകയും സാമാന്യവൽക്കരിക്കുകയുമാണ് ചെയ്തിട്ടുള്ളത്. ചരിത്രത്തിൽ നിന്നും പുറന്തള്ളപ്പെട്ടവരുടെ ചരിത്രം അന്വേഷിക്കാനുള്ള സമാന്തര സാധ്യതകളെ തുറന്നു വയ്ക്കുന്നതാണ് വാമൊഴിചരിത്രം (Oral History). വ്യക്തികളുടെ ഓർമ്മകളും അനുഭവ സാക്ഷ്യങ്ങളും വാമൊഴിസാഹിത്യവും ഇതിന്റെ ഭാഗമാണ്. "വാമൊഴിപഠനം ചരിത്രരചനയ്ക്കുള്ള ഉപാധിയോ ഉപകരണമോ മാത്രമല്ല. മുഖ്യധാരാചരിത്രം തിരസ്കരിച്ചവരുടെയും സാധാരണ ജനങ്ങളുടെയും ചരിത്രത്തെ എങ്ങനെ പഠിക്കാം എന്നുള്ള ചരിത്രനിർമ്മാണസിദ്ധാന്തം തന്നെയാണ്". (ഗാരി ഓകിഹിരോ, 1981: 42). മുഖ്യധാരയുടെ ശബ്ദങ്ങളാൽ തിരസ്കരിക്കപ്പെടുകയോ മുഖ്യധാരയിലേക്ക് ഉദാസീനമായി ഏകീകരിക്കപ്പെടുകയോ ചെയ്തവരുടെ ശബ്ദത്തെ പരിഗണിക്കുകയും രേഖപ്പെടുത്തുകയും വിശകലന വിധേയമാക്കുകയും ചെയ്യുന്നു എന്നതാണ് വാമൊഴിപഠനങ്ങളുടെ പ്രസക്തി.

വാമൊഴിപഠനത്തിൽ ഭാഷയോടൊപ്പം തന്നെ അതിൽ ഉൾച്ചേർന്നിരിക്കുന്ന വൈകാരികതയ്ക്കും പ്രകടനപരതയ്ക്കും പ്രാധാന്യം ലഭിക്കുന്നു. വാമൊഴിപഠനത്തിൽ, എന്തു സംഭവിച്ചു എന്നതിനേക്കാൾ ആഖ്യാതാക്കൾ എന്ത് അർത്ഥം നൽകുന്നു എന്നതിനാണ് മുൻഗണന. ഭാഷാപ്രയോഗങ്ങളും പറച്ചിലിന്റെ രീതിയും ആഖ്യാതാവിന് വിഷയത്തോട് എത്രമാത്രം അടുപ്പമുണ്ട് എന്നത് വ്യക്തമാക്കാൻ സാധിക്കും. മാനകഭാഷയുടെ ഉപയോഗം പലപ്പോഴും വിഷയത്തോടുള്ള ആഖ്യാതാവിന്റെ അകലത്തെയും; വൈകാരികമായ ആഖ്യാനശൈലി ആഖ്യാതാവിന്റെ അടുപ്പത്തെയും സൂചിപ്പിക്കുന്നു. വ്യക്തിസത്യങ്ങളും പൊതുഭാവനകളും സമന്വയിപ്പിക്കുന്ന വാമൊഴികളിൽ നിന്നും ചരിത്രാംശം, ഭാവനാംശം എന്നിങ്ങനെ വേർതിരിച്ചെടുക്കുവാൻ സാധിക്കില്ല. അവ തമ്മിലുള്ള പരസ്പരബന്ധത്തെ മുൻനിർത്തിക്കൊണ്ട് അതിലെ സാഹചര്യത്തെ വിശദീകരിക്കുവാനാണ് വാമൊഴിപഠനത്തിൽ ശ്രമിക്കുന്നത്.

ഭൂതകാലത്തെക്കുറിച്ചുള്ള നമ്മുടെ അറിവ് വർദ്ധിപ്പിക്കുന്നതിനും ആ ഭൂതകാലം എപ്രകാരം വർത്തമാനകാലത്തെ സ്വാധീനിച്ചിരിക്കുന്നു എന്നതിനെക്കുറിച്ചുമുള്ള ധാരണകൾ നിർമ്മിക്കുന്നതിന് വാമൊഴിചരിത്രം പ്രധാന പങ്കുവഹിക്കുന്നുവെന്ന് റൊണാൾഡ് ഗ്രീൽ (1991: 16) അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. വൈകാരിക പ്രധാനമാണ് നാടൻപാട്ടുകൾ. സാധാരണ മനുഷ്യരുടെ ജീവിതത്തിന്റെ ഭാഗമാണ് ഇവ. ഒരു ജനതയുടെ സാംസ്കാരികപശ്ചാത്തലവും മാനസികപരിണാമങ്ങളും ജീവിതദർശനങ്ങളും ഒത്തുചേർന്ന സവിശേഷ സ്വഭാവം നാടൻപാട്ടുകൾക്കുണ്ട്. സാമാന്യജനത ആർജ്ജിച്ചെടുത്ത അറിവ്, അനുഭവങ്ങൾ തുടങ്ങിയവയെ സംരക്ഷിക്കുക എന്ന ധർമ്മവും നാടൻപാട്ടുകൾ നിർവഹിക്കുന്നു. അക്ഷരാഭ്യാസം പോലുമില്ലാതിരുന്ന പഴയ തലമുറയുടെ ജീവിതാവസ്ഥകളും വികാരവിചാരങ്ങളും പ്രാദേശികവും സാംസ്കാരികവുമായ പ്രത്യേകതകളും നാടൻപാട്ടുകളിൽ ഉൾച്ചേർന്നിട്ടുണ്ട്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ വാമൊഴി ചരിത്രരചനയ്ക്ക് മുതൽക്കൂട്ടാകുവാൻ നാടൻപാട്ടുകൾക്കു സാധിക്കുന്നു. പ്രദേശത്തിന്റെ ചരിത്രത്തെ നാടൻപാട്ടുകളിലൂടെ വായിച്ചെടുക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നത് ചരിത്രം നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്ന അർത്ഥത്തിന്റെ ആവിഷ്കാരഭേദത്തെ അന്വേഷിക്കൽ കൂടിയാകുന്നു.

തുളു നാടൻപാട്ടുകളും കാസർഗോഡിന്റെ പ്രാദേശികചരിത്രവും

കാസർഗോഡ് ജില്ലയും ദക്ഷിണകർണാടകയും ചേർന്ന ഭൂപ്രദേശത്തെയാണ് തുളുനാട് എന്ന് വ്യവഹരിച്ചിരുന്നത്. തുളു മാതൃഭാഷയായിട്ടുള്ള നിരവധി ഗോത്രവിഭാഗങ്ങൾ ഈ പ്രദേശങ്ങളിൽ ജീവിച്ചുവരുന്നു. തുളുനാടിന്റെ വിഭജനത്തോടെ കാസർഗോഡ് കേരളത്തിന്റെ ഭാഗമായി മാറിയെങ്കിലും വ്യത്യസ്തമായ സാംസ്കാരികപശ്ചാത്തലവും ജീവിതശൈലിയും ഈ പ്രദേശത്തിന് അവകാശപ്പെടാൻ സാധിക്കും. കാസർഗോഡിന്റെ സാംസ്കാരികസ്വത്വവും ചരിത്രവും തുളുനാടൻ പാട്ടുകളിൽ അന്തർലീനമായി കിടക്കുന്നു.

കാസറഗോഡ് എന്ന പ്രദേശത്തെ ആദിമനിവാസികളായി കരുതപ്പെടുന്ന ജനവിഭാഗത്തിന്റെ പിൻതലമുറക്കാരാണ് ഇന്നത്തെ തുളു ഗോത്രവിഭാഗങ്ങൾ. 'കാഞ്ഞൻ' എന്ന ആദിവാസി തലവന്റെ പേരിൽ നിന്നുമാണ് കാസറഗോഡ് എന്ന സ്ഥലനാമം ഉണ്ടായതെന്നുള്ള ഐതിഹ്യവും ഇവിടെ നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്. ബി. സി. ഇ. 345 മുതൽ കാദംബ രാജവംശം, ആളുപവംശം, ഹോയ്സാല രാജവംശം, വിജയനഗര രാജവംശം തുടങ്ങിയ രാജവംശങ്ങളുടെ രാഷ്ട്രീയ അധികാരത്തിനു കീഴിലായിരുന്നു തുളുനാട് എന്ന പ്രദേശം. 1565 ലെ തളിക്കോട്ട യുദ്ധത്തോടെ വിജയനഗരസാമ്രാജ്യം അവസാനിക്കു

കയും തുളുനാടിന്റെ ഭരണം ഇക്കേരി (കേളദി) രാജവംശത്തിന് കീഴിലാവുകയും ചെയ്തുവെന്ന് എഴുതപ്പെട്ട രാഷ്ട്രീയചരിത്രം വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. ഇക്കേരിവംശത്തിന്റെ അധികാരം പിടിച്ചടക്കിക്കൊണ്ടുള്ള കടന്നുവരവിനെ നിയന്ത്രിക്കാനായി കോലത്തിരി സാമൂതിരിയുടെ സഹായത്തോടെ യുദ്ധങ്ങൾ ഏർപ്പെടുത്തി. യുദ്ധങ്ങളിൽ പങ്കെടുത്ത നായന്മാർ പിന്നീട് കാസറഗോഡിന്റെ പല ഭാഗങ്ങളിലായി ആധിപത്യമുറപ്പിച്ചു. ഭ്രസ്വത്ത് നേടിയെടുത്ത ഇവർ ജന്മിമാരായി മാറുകയും ചെയ്തു. നിരവധി കുടിയേറ്റങ്ങൾ നടന്ന ഭ്രപ്രദേശമാണ് കാസറഗോഡ്. ഇതിലൂടെ സ്ഥലനാമങ്ങളുടെ ആവിർഭാവം, പുതിയ ആചാരങ്ങളുടെ രൂപപ്പെടൽ എന്നിങ്ങനെ സാംസ്കാരികതലത്തിൽ പ്രകടമായ വ്യത്യാസങ്ങൾ രൂപപ്പെട്ടു. ഇക്കേരി നായ്ക്കന്മാരുടെ ആക്രമണം പൗരാണികതയെ കുറിച്ചുള്ള കാസർഗോഡ് ജനതയുടെ അവബോധത്തെയും സ്വാധീനിച്ചിട്ടുണ്ട്. "പണ്ട് ഇക്കീരിയമാരെ കാലത്ത്" എന്ന പ്രയോഗം ഇതിനുദാഹരണമാണ്.

അതിവിപുലമായ നാടോടി പാരമ്പര്യത്തിന്റെ ഉടമകളാണ് തുളു ഗോത്ര ജനത. തുളു ഗോത്രവിഭാഗങ്ങളുടെ നാടൻപാട്ടുകളെ അതിന്റെ ധർമ്മത്തെയും അവതരിപ്പിക്കപ്പെടുന്ന സന്ദർഭത്തെയും കണക്കിലെടുത്ത് പ്രധാനമായും രണ്ടു വിഭാഗമായി തിരിച്ചിരിക്കുന്നു. ഒന്ന്, പാഡ്ദണ രണ്ട്, കബിത. തെയ്യത്തോറ്റങ്ങളെയും കാർഷികാനുഷ്ഠാനവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് കിടക്കുന്ന പാട്ടുകളെയുമാണ് പാഡ്ദണ എന്ന് പറയുന്നത്. തോറ്റങ്ങളിൽ തെയ്യത്തിന്റെ ഉദ്ഭവം, പ്രയാണം, ദൃഷ്ടാന്തം എന്നിവ അവതരിപ്പിക്കുന്നു. സാമൂഹികാവസ്ഥകളും കഥകളും ഇതിവൃത്തമാകുന്ന പാഡ്ദണകളും കാണാം. നായാട്ടുപാട്ടുകൾ, കൃഷിപ്പാട്ടുകൾ ഇവയെ തുളുവിൽ കബിതകൾ എന്ന് വിളിച്ചു പോരുന്നു. ഇവയിൽ തന്നെ വിവാഹാഘോഷങ്ങളോടനുബന്ധിച്ചുള്ള ആശംസപ്പാട്ടുകളെ ദാരിലോ എന്നാണ് അറിയപ്പെടുന്നത്.

കാസർഗോഡിലെ തുളുവർക്കിടയിൽ ഏറ്റവും പിന്നാക്കം നിൽക്കുന്നവരും പ്രാചീനമായ തുളുഭാഷ സംസാരിക്കുന്നവരുമാണ് കൊറഗർ. ഇവർ ഇന്നും ഗോത്രജീവിതം തുടർന്നു പോരുന്നു. 'കൊറഗ തനിയ' തെയ്യം കാസർഗോഡ് ജില്ലയിലെ തുളുത്തയ്യങ്ങളിൽ പ്രധാനപ്പെട്ട ഒന്നാണ്. കൊറഗർക്കിടയിലെ ഒരു വീരബാലനെ തെയ്യമായി കെട്ടി ആരാധിച്ചു പോരുന്നു എന്നത് സാമൂഹികാവസ്ഥയെ ചോദ്യം ചെയ്യൽ കൂടിയായി മാറുന്നു. കൊറഗതനിയാ എന്ന തെയ്യം നിർവഹിക്കുന്ന ധർമ്മം കൂടിയാണ് അത്.

ജാതിശ്രേണിക്രമം അടിച്ചമർത്തലുകൾക്ക് വിധേയമാക്കിയ ദളിതന്റെ മാനസികവിസ്ഫോടനമാണ് കൊറഗതനിയ പാഡ്ദണ.

വിഷാദാത്മകമായ ഒരു പശ്ചാത്തലമാണ് ഈ പാഡ്ദണയ്ക്കുള്ളത്. ഉറവൊനവൊടിയന്റെയും കൊറപ്പുളുമയിലെയുടെയും നേർച്ചയുടെ ഫലമായി ജനിച്ചവനാണ് കൊറഗ തനിയ. പ്രായത്തിൽ കവിഞ്ഞ സാമർത്ഥ്യമുള്ള ആ കുട്ടി തന്റെ ബാല്യത്തിൽ തന്നെ ദാരുണമായ അനുഭവങ്ങളിലൂടെ കടന്നു പോകുന്നു. അച്ഛനും അമ്മയും ബന്ധുക്കളും മരണമടയുന്നതോടെ അനാഥനാകുന്ന അവൻ ഏഴു കൊപ്പയിലെയും (കുടിൽ) ദോലുകൾ (തൂടി) ഒരു കുടിലിനു മുന്നിൽ കെട്ടിത്തൂക്കി മുളളു വെച്ച് തന്റെ ദേശം വിട്ടിറങ്ങുന്നു.

“അവുളു ഏള് കൊപ്പത ദോലു കരണ്ടെനു
അവുളു കുഞ്ചി കൊപ്പുതു ദൂക്ക്ഡ്യേനെ”

ദോല് ഒരു സാംസ്കാരികചിഹ്നമാണ്. ഓരോ ജാതിവിഭാഗത്തെയും തിരിച്ചറിയുവാനുള്ള വംശീയ ചിഹ്നത്തിന്റെ ഭാഗമാണ് ദോല്. കൊറഗരുടെ വീടിനു മുന്നിൽ തോല് തൂക്കിയിടുക ഇന്നും ചിലയിടങ്ങളിൽ പതിവുണ്ട്. ജാതിശ്രേണി ക്രമത്തിൽ കൊറഗവിഭാഗത്തേക്കാൾ ഉയർന്നതലങ്ങളിൽ നിലകൊള്ളുന്നവർ ഇവരുടെ കുടിലുകളിൽ നിന്നും വെള്ളം പോലും വാങ്ങി കുടിക്കാറില്ലായിരുന്നു. അയിത്താചരണത്തിന് കുടിലുകളെ തിരിച്ചറിയുവാനുള്ള അടയാളമായിരുന്നു ഇത്. മൊട്ടപ്പാളയും (പാളത്തൊപ്പി) കൊറഗരുടെ വംശീയചിഹ്നത്തിന്റെ ഭാഗമായിരുന്നു. ജാതിയിലൂടെ സ്വത്വത്തെ നിർവചിക്കപ്പെട്ടിരുന്ന കാലഘട്ടത്തിൽ ജാതിയും കുലവും ചോദിച്ചറിയുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്. തന്റെ കുടില് വിട്ടിറങ്ങുന്ന കൊറഗ ബാലന്റെ കരച്ചിലും ചിരികളും കേൾക്കുന്ന ദാരക്ക ബൈത്തുളു എന്ന സ്ത്രീയും മകളായ മഞ്ചക്കയും അവന്റെ അടുത്തു ചെന്ന് ജാതിയും ഇല്ലവും ചോദിച്ചറിയുന്നു. ശേഷം കഴിക്കാൻ ചോറും ഉടുക്കാൻ തെരിയതെറുത്തു വച്ച തോർത്തും പാള കൊണ്ടുള്ള തൊപ്പിയും നൽകിയ ശേഷം സ്വന്തം വീട്ടിലേക്ക് കൊണ്ടുപോകുന്നു. ജാതി ബന്ധിതമായിരുന്ന തൊഴിലുകൾ എന്ന് ചരിത്രവസ്തുതയിലേക്ക് വിരൽ ചൂണ്ടുന്ന വരികളും ഈ പാഡ്ദനയിൽ നിന്നും കണ്ടെടുക്കാൻ സാധിക്കും. കൊറഗതനിയന്റെ വരവോടു കൂടി അഭിവൃദ്ധി നേടുന്ന ദാരക്കബൈത്തുളുവിന്റെ കുടുംബം കൃഷിക്ക് ആദ്യത്തെ വിത്തിടീൽ കൊറഗതനിയന്റെ കൈകൊണ്ടായിരിക്കണമെന്ന് പറയുമ്പോൾ അവൻ നൽകുന്ന ഉത്തരം ഇപ്രകാരമാണ്:

ഓ ആവ്വോഞ്ചല ബള്ളിയപ്പെറെ
ഓ എന്ന കുളദെന്മത ബേലെ ഉണ്ടു
അവുളു പീപ്പിലി കത്തിനെ കൊർലെ അലപ്പേരെ
അവളു കാട ഉള്ളയി പോപ്പനേനെ

തനിക്ക് എന്റെ കുലത്തൊഴിൽ ഉണ്ടെന്നും ചെറിയ കത്തിയുമായി

കാടുകളിൽ കയറി കാട്ടുവള്ളികൾ അറുക്കുന്നവനാണ് താനെന്നും അവ ഉപയോഗിച്ച് കൂട്ടയും വട്ടിയും മെടയുകയാണ് തന്റെ കുലത്തൊഴിലെന്നും കൊറഗൻ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. കൂട്ടയും വട്ടിയും നെയ്തുണ്ടാക്കി ഉപജീവനം നടത്തുന്ന കൊറഗവിഭാഗങ്ങളെ ഇന്നും കാസറഗോഡ് ജില്ലയിൽ കാണാൻ സാധിക്കുന്നു. ബൈത്തുളു സമുദായത്തിന്റെ കുലത്തൊഴിലായിരുന്നു കള്ള് ചെത്തും കൃഷിയും. എന്നാൽ തൊട്ടുകൂടായ്മയ്ക്ക് എതിരെ ധീരമായി പ്രതിഷേധിക്കുന്ന കൊറഗ ബാലനെ പാഡ്ദണയുടെ അവസാനഭാഗങ്ങളിൽ അവതരിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നുണ്ട്. ബൈത്തുളു കുടുംബത്തിൽ നിന്നും ദൈവസ്ഥാനത്തേക്ക് കൊണ്ടുപോകേണ്ട കുരുത്തോലയും കമുകിൻ പൂക്കുലയും പൊട്ടിക്കാൻ മൊകേരനെയോ ബൈല ബാക്കുടനെയോ മുണ്ടലതായ സമുദായക്കാരനെയൊലഭിക്കാതെ വന്ന സന്ദർഭത്തിൽ കൊറഗതനിയൻ ഒറ്റയ്ക്ക് പൂക്കുലയും കുരുത്തോലയും പൊട്ടിച്ച് ചുമന്നുകൊണ്ട് കദ്രി മഞ്ജുനാഥ മൈസന്തായന്റെ (തുളു തെയ്യങ്ങളിൽ ഒന്ന്) ദൈവസ്ഥാനത്തേക്ക് പോകുന്നു. ദൈവസ്ഥാനത്തേക്ക് വേണ്ട പൂക്കുലയും കുരുത്തോലയും കൊണ്ടുവരുന്നത് കൊറഗസമുദായക്കാരനാണെന്ന് മനസ്സിലാക്കിയ മൈസന്തായൻ പൂക്കുല ഒരു അരികിൽ വച്ച് അകത്തേക്ക് കടക്കാതെ മടങ്ങിപോകാൻ കൊറഗനോട് ആവശ്യപ്പെട്ടു. താൻ കൊണ്ടുവന്ന ഓലയും പൂക്കുലയും തെയ്യത്തിന് ആവാം എങ്കിൽ പിന്നെ എന്തുകൊണ്ട് തന്നെ പരിഗണിച്ചു കൂടാ എന്ന് കൊറഗൻ ചോദിക്കുന്നു.

കാട കൊറഗെ കൊണത്തിനെ എവളു
ദൂരെ ഉന്തടിക് പണ്ണഗ
അപക പൺപെ കൊറഗുള്ള തനിയെ
ദെയ്യോ ഗാവ്ഗെ യാന ദായകേ അവദോന്താ

കൊറഗതനിയൻ എന്ന കഥാപാത്രത്തിന്റെ അസ്തിത്വം ചരിത്രത്തിലോ ഭാവനയിലോ നിലകൊള്ളുന്നത് എന്നുള്ള കണ്ടെത്തലല്ല, മറിച്ച് പാഡ്ദണ മുന്നോട്ടുവയ്ക്കുന്ന ചരിത്രവസ്തുതകളെയാണ് ഇവിടെ പരിഗണിക്കപ്പെടുന്നത്. കൊറഗ തനിയ വിലക്കുകൾ ലംഘിച്ച് അകത്തു കയറുകയും "അമ്മയ്ക്ക് അച്ചാർ ഉണ്ടാക്കുവാൻ നാരങ്ങ പറിച്ചു നൽകാമെന്ന് വാക്ക് കൊടുത്തിട്ടുണ്ടായിരുന്നു" എന്നും പറഞ്ഞ് മാതളനാരകമരത്തിൽ വലിഞ്ഞു കയറുകയും ചെയ്യുന്നു. മൈസന്തായനോക്കിനിൽക്കെ കൊറഗതനിയ മായകം പൂകുന്നു. നാട്ടുവീരനായ ഈ ബാലനെ തുളുനാട്ടിൽ തെയ്യമായി കെട്ടി ആരാധിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. നാരകമരത്തിൽ വച്ച് മായയായിത്തീരുന്ന കൊറഗതനിയൻ അവശേഷിപ്പിക്കുന്ന ചരിത്രത്തോടുള്ള ചോദ്യങ്ങൾ വർത്തമാനകാല പരിസരങ്ങളിലും പ്രസക്തമാണ്. ജനസമൂഹത്തിന്റെ അനുഭവങ്ങൾ,

ജീവിതരീതി എന്നിവയിലൂടെ സാംസ്കാരികമായ സ്വത്വം രൂപപ്പെടുന്നുണ്ട്. ഈ സ്വത്വബോധം പ്രദേശത്തോടുള്ള ഇടപെടലുകളെ നിർണയിക്കുകയും ഒരു ദേശക്കാരനാക്കി മാറ്റുകയും ചെയ്യുന്നു. താൻ ആര് എന്നും എങ്ങിനെ താനായി തീർന്നു എന്നുമുള്ള തിരിച്ചറിവ് വ്യക്തി ബോധത്തിൽ നിർമ്മിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. ഈ തിരിച്ചറിവിന്റെ ചരിത്രം കൂടിയാണ് പ്രാദേശികചരിത്രം.

കാർഷികചരിത്രത്തിന്റെയും കാർഷികോപകരണങ്ങളുടെയും ഭൂപ്രദേശത്തിന്റെയും ധാരാളം വിവരണങ്ങൾ കൊറഗതനിയ പാഡ്ദനയിൽ കാണാം. പ്രകൃതിയോട് ഇണങ്ങി ജീവിക്കുകയും പ്രകൃതിയെ ആരാധിക്കുകയും ചെയ്തിരുന്നവർ ആയിരുന്നു തുളുഗോത്രവിഭാഗങ്ങൾ. ഭൂമിപുത്രന്മാർ എന്നറിയപ്പെടുന്ന ബാക്കുടവംശത്തിന്റെ ചിഹ്നം നാഗമായിരുന്നു. ഉർവ്വരതയുടെ ഭാഗമായിട്ടായിരുന്നു തുളുവർ നാഗങ്ങളെ കണ്ടത്. മണ്ണിന്റെ മക്കളായും കൃഷിയുടെ സംരക്ഷകരായും ഇവർ നാഗങ്ങളെ ആരാധിക്കുന്നു. കോട്ടിച്ചെനയ്യ പാഡ്ദന, സിരി പാഡ്ദന തുടങ്ങിയവയിൽ ഇത്തരം പരാമർശങ്ങൾ കാണാൻ സാധിക്കും.

തുളു കബിതകളിലാണ് കാസറഗോഡിലെ കാർഷികവൃത്തിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ചരിത്രത്തെ ധാരാളമായി കണ്ടെടുക്കാൻ സാധിക്കുന്നത്. ഫ്യൂഡൽ വ്യവസ്ഥിതിയുടെ കറുത്ത ഏടുകളും കർഷകത്തൊഴിലാളികളുടെ ആത്മസംഘർഷങ്ങളും നിറഞ്ഞവയാണ് തുളു കൃഷിപ്പാട്ടുകൾ.

താരാട്ടുപാട്ടിന്റെ ഈണത്തിൽ തുടങ്ങുന്ന ഞാറു നടീൽ പാട്ടാണ് 'ഓ ബേലെ'. ജന്മിയുടെ വയലിൽ പണിയെടുക്കാൻ ധാരാളം ആളുകളെ സംഘടിപ്പിച്ചു കൊണ്ടുവരണമെന്ന് കാര്യസ്ഥൻ അടിയാളരോട് കൽപ്പിക്കുന്നു. ജന്മി ദേഷ്യക്കാരനാണെന്നും അയാൾ വയലിൽ കർഷകരോടും വീട്ടിൽ ഗർഭിണിയായ ഭാര്യയോടും കോപിക്കുമെന്നും പാട്ടിൽ പറയുന്നു. അടിയാളന്റെ ഭാര്യയും ഗർഭിണിയാണ്. പിറക്കാൻ പോവുന്ന കുഞ്ഞിനെക്കുറിച്ചുള്ള സ്വപ്നങ്ങളും പാട്ടിൽ വിവരിക്കുന്നുണ്ട്.

ഒട്ടകം പോലെ ഞാറു വളരണമെന്നും, സ്വർണ്ണപ്പൂങ്കുല പോലെ കതിലുണ്ടാകണമെന്നും പാട്ടിൽ സൂചിപ്പിച്ച ശേഷം നാടൻപാട്ടിന്റെ താളവും രീതിയും മാറുന്നു. അസംബന്ധങ്ങളായ സന്ദർഭങ്ങളെ ചേർത്തുവച്ചുകൊണ്ട് ഒരിക്കലും നടക്കാത്ത സ്വപ്നങ്ങളെ കർഷകർ അവതരിപ്പിക്കുന്നു.

... ഓയ് യ്യ ഓയ്യ്യ ഓയ്യള മാറ, മറ ബർപ്പുണ്ടു...
... ഗോണ്ടെരുമേ കഞ്ചി പാട്നക
അരനെ പറപ്പുനക ഓന്തി ഓതിനക...

മഴ വരുന്നെന്നും മരത്തടി കൊണ്ടുവരണമെന്നും പറഞ്ഞുകൊണ്ട്

ആരംഭിക്കുന്ന വരികൾക്ക് ശേഷം പശുക്കുട്ടി പാടുന്ന നാൾ, അരണ പറക്കുന്ന നാൾ, ഓന്ത് വായിക്കുന്ന നാൾ, സ്വർണ്ണമരത്തടി പിടിച്ചുകൊണ്ടു വരാമെന്നും പറയുന്നതിലൂടെ നല്ല നാളെ എന്ന സ്വപ്നം കർഷക തൊഴിലാളികൾക്ക് ഉണ്ടായിരുന്നു എന്ന് വ്യക്തം.

കബിത അവസാനിക്കുന്നത് കൂക്കുവിളിയോടെയാണ്. കൂവിവിളിച്ചു കൊണ്ട് വയൽവരമ്പത്തേക്ക് ഓടിക്കയറി കൂലി നൽകാൻ വരുന്ന ജന്മിയുടെ സമീപത്തേക്ക് ചെല്ലുന്നു. അധികാരവർഗ്ഗത്തോടുള്ള പ്രതിഷേധമായിട്ടാണ് ഈ കൂക്കുവിളിയെന്ന് ആവേദകയായ സീതമ്മ പറയുന്നു. സ്വത്വബോധം ആർജ്ജിച്ചെടുക്കുന്ന ഒരു വിഭാഗത്തിന്റെ ആന്തരികപ്രതിഫലനമായി ഈ കൂക്കുവിളി മാറുന്നു. അധികാരബലതന്ത്രങ്ങളോടുള്ള ഈ പ്രതിഷേധം അടിമത്തത്തിനെതിരെയുള്ള പ്രതിബോധമായി അടുത്ത തലമുറയിയിൽ രൂപം കൊള്ളാനുള്ള ക്ഷമത ഉൾവഹിക്കുന്നു.

'ജോമായില' എന്ന തുളു കബിത കൃഷിപ്പാട്ടായും മംഗലംകളിപ്പാട്ടായും ഉപയോഗിക്കുന്നു. ഇതിൽ കർഷകരുടെ മക്കളെല്ലാം തന്നെ ജന്മിയുടെ വയലിൽ കൃഷി ചെയ്യേണ്ടവരായിരുന്നു എന്ന അലിഖിത നിയമത്തിന്റെ സൂചനകൾ നൽകുന്നുണ്ട്. ജോമായില എന്ന കർഷകന്റെ മകനെ തിരഞ്ഞ് കാര്യസ്ഥൻ എത്തുകയും എന്തുകൊണ്ടാണ് ജോലിക്ക് വരാത്തത് എന്ന് അന്വേഷിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. തനിക്ക് കൃഷിപ്പണി അറിയില്ലെന്ന് അവൻ ഉത്തരം നൽകുന്നു. പണി ജന്മി പഠിപ്പിച്ചോളും എന്ന മറുപടിയാണ് കാര്യസ്ഥൻ നൽകുന്നത്.

ഇയാമാ ജോ ജോ ലേ ലേ ല്ലേ ല്ലേ
ജോമായില ദിക്കയ്യ ഉള്ളെയിലെപ്പുകയ്യ...

തുടർന്നു വരുന്ന വരികളിൽ അച്ഛൻ മകനോട് ജോലികളെ വിശദീകരിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. ജോമായിലപാട്ടിന്റെ മറ്റൊരു പാഠഭേദത്തിൽ ജോലി കഴിഞ്ഞതിനു ശേഷം പാള മുറിച്ചു കൊണ്ടുവരണമെന്നും പഴങ്കഞ്ഞിയും മാങ്ങാച്ചാറും ജന്മിയുടെ വീട്ടിൽ നിന്നും കഴിക്കാൻ ഇട്ടു തരുമെന്നും പറയുന്നുണ്ട്.

ഇയാമാ ജോ ജോ ലേ ലേ ല്ലേ ല്ലേ/
ജോമായില ദിക്കയ പാളേദെത്തൊണക
ഇയാമാജോജോലേലേല്ലേല്ലേ/
ജോമായിലദിക്കയ ചന്നനഗഞ്ചിഗ
ഇയാമാജോജോലേലേല്ലേല്ലേ/
ജോമായില ദിക്കയ കുക്കുദുപ്പെട
ഇയാമാ ജോ ജോ ലേ ലേ ല്ലേ ല്ലേ/
ജോമായില ദിക്കയ ഉള്ളായെലെപ്പുവറ്

ജന്മി- കുടിയാൻ വ്യവസ്ഥിതിയിലെ അവകാശലംഘനങ്ങളും ഇരു വർഗ്ഗങ്ങളുടെയും ജീവിത ക്രമീകരണങ്ങളും മനസ്സിലാക്കാൻ ഈ വരികളിലൂടെ സാധിക്കും. ചെയ്യേണ്ട ജോലികളുടെ നീണ്ട നിരയും ഒടുവിൽ പാള കൊണ്ടുവരികയാണെങ്കിൽ പഴഞ്ചോറ് ഭക്ഷണമായി നൽകും എന്ന വസ്തുതയും പാട്ടിലൂടെ വിവരിക്കപ്പെടുമ്പോൾ മുഖ്യധാരാ ചരിത്രത്തിന്റെ വൈരുദ്ധ്യത്തെ വെളിപ്പെടുത്താനുള്ള ഉപാദാനമായി നാടൻപാട്ടുകൾ മാറുന്നു.

തുളുവർക്കിടയിലുള്ള മാതിരതിങ്കൾ പാഡ്ദണ ഒരു ആശംസാ ഗാനമാണ്. വിവാഹത്തോട് അനുബന്ധിച്ച് പാടിവരുന്ന ദാരിലോകളിൽ നിന്നും വ്യത്യസ്തമായാണ് ഇതിന്റെ നിലനിൽപ്പ്. ബ്രാഹ്മണർക്കിടയിലുണ്ടായിരുന്ന അനാചാരത്തെ മുൻനിർത്തിയാണ് ഈ ഗാനത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലം രൂപപ്പെടുന്നത്. കുടുംബത്തിലെ പെൺകുട്ടികളെ ഋതുമതി ആകുന്നതിനു മുൻപ് തന്നെ വിവാഹം കഴിപ്പിച്ച് അയക്കുന്ന പതിവ് ബ്രാഹ്മണർക്കിടയിലുണ്ടായിരുന്നു. വിവാഹം കഴിക്കുന്നതിനു മുൻപ് തന്നെ ഋതുമതിയായ പെൺകുട്ടികളെ കണ്ണുകെട്ടി കാട്ടിൽ വിടും. ഇത്തരത്തിൽ ഉപേക്ഷിക്കപ്പെട്ട ഒരു പെൺകുട്ടിയാണ് മാതിര. അവളെ കീഴ്ജാതിക്കാരനായ ഒരു തുളുവൻ കാണുകയും തന്റെ മകളായി സ്വീകരിച്ച് കൊപ്പയിലേക്ക് കൊണ്ടുപോവുകയും ചെയ്യുന്നു. അവളുടെ വിവാഹനാളും അനുബന്ധകഥകളും പറയുന്ന ഈ അനുഷ്ഠാനഗാനം കൃഷിയോട് അനുബന്ധിച്ചുള്ള ധർമ്മങ്ങളാണ് നിർവഹിക്കുന്നത്.

നിരവധി ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളാൽ സമ്പന്നമായ പ്രദേശമാണ് കാസറഗോഡ്. ഈ പ്രദേശത്തെ ആദിമനിവാസികളായി കരുതുന്ന തുളുവരുടെ വാമൊഴിവഴക്കങ്ങളിൽ ആ പ്രദേശത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയവും സാമൂഹികവും സാംസ്കാരികവുമായ ചരിത്രാംശങ്ങളെ കണ്ടെടുക്കാൻ സാധിക്കും. തുളുവരുടെ സ്വത്വബോധത്തിന്റെയും ചരിത്രത്തിലേക്കുള്ള ഉൾക്കാഴ്ചയുടെയും ഫലമായിട്ടാണ് നാടൻ പാട്ടുകൾ രൂപം കൊണ്ടിരിക്കുന്നത്.

ആവേദകസൂചി

പുഷ്പ (55) വീട്ടമ്മ, തുളു നാടൻപാട്ടുകാരി, ബാറടുക്ക, ബദിയടുക്ക, കാസറഗോഡ്

സീതമ്മ (വയസ് കൃത്യമായി അറിയില്ല), വീട്ടമ്മ, തുളു നാടൻപാട്ടുകാരി ബാറടുക്ക, ബദിയടുക്ക, കാസറഗോഡ്

സുന്ദര ബാറടുക്ക, (50), തുളു സാംസ്കാരികപ്രവർത്തകൻ, കനകപ്പാടി ബാറടുക്ക, ബദിയടുക്ക, കാസറഗോഡ്

സുജിത് കുമാർ (30), തുളു തെയ്യംകലാകാരൻ, മംഗല്പാടി, മംഗല്പാടി പി ഒ, ഉപ്പള വഴി, കാസറഗോഡ്.

ഗ്രന്ഥസൂചി

ഗണേഷ്, കെ. എൻ., 2016 *ചരിത്രം ഉണ്ടാകുന്നത്,* കേരളശാസ്ത്രസാഹിത്യപരിഷത്ത്, തൃശ്ശൂർ.

ബാലൻ സി. (എഡി.) 2008 *കാസർഗോഡ് ചരിത്രവും സമൂഹവും,* കാസർഗോഡ് ജില്ലാ പഞ്ചായത്ത്.

മുജീബ് റഹ്മാൻ, എം. പി. 2018 *ചരിത്രമെഴുത്തിന്റെ ചരിത്രം*, കേരള ഭാഷ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം.

രവീന്ദ്രൻ, പി. പി., 2013 *സംസ്കാരപഠനം- ഒരു ആമുഖം*, സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, കോട്ടയം.

രാഘവൻ, സി., 2003 *തുളുനാട് ഭാഷയും നാട്ടറിവും,* കേരള ഭാഷ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം.

സുദീപ് കുമാർ, പി. ആർ., 2009 *1959 ലെ അങ്കമാലി വെടിവെപ്പ് വാമൊഴി ചരിത്രം* (എം. ഫിൽ. പ്രബന്ധം), മലയാളവിഭാഗം, എസ്. എസ്. യു. എസ്. കാലടി.

Grele, Ronald J., 1991 *Envelopes of sound The art of Oral history,* Praeger publishers, One ശadison Avenue, New york.

Hobsbawm, Eric, 1989 *The age of Empire 1875- 1914,* Vintage books A division of Random House, lng., New York.

Jenkins, Keith, 2003 *Rethinking History,* Routledge, London.

Munslow, Alun, 2003 'Preface to the Routledge Classics Edition', *Rethinking History*, (Jenkins, Keith), Routledge, London.

Okihiro, Gary Y., 1981 Oral History and the Writing of Ethnic History: A Reconnaissance into Method and Theory, Taylor & Francis Ltd., U.K.

Viveka Rai, B. A., 1996 'Epics in the Oral Genre System of Thulunadu', Oral Tradition 11.1, P. 163-172.

vanajakvelayudhan@gmail.com

അട്ടപ്പാടിയിലെ മുഡുഗസമൂഹം
പ്രാദേശികസ്വത്വാന്വേഷണം

ഡോ. മേഴ്സി കെ. വി.
അസോസിയേറ്റ് പ്രൊഫസർ,
പിജി ഡിപ്പാർട്ട്മെന്റ് ഓഫ് മലയാളം,
ഗവ. വിക്ടോറിയ കോളേജ്, പാലക്കാട്.

പ്രബന്ധസംഗ്രഹം

ഉന്നതവും ഏറ്റവും പുരാതനവുമായ ഒരു പ്രദേശത്തിന്റെ സ്വത്വാന്വേഷണത്തിന്റെ ഭാഗമാണ് "അട്ടപ്പാടിയിലെ മുഡുഗസമൂഹം-പ്രാദേശിക സ്വത്വാന്വേഷണം" എന്ന പ്രബന്ധം. അട്ടപ്പാടിയെക്കുറിച്ച് വിശദമായും അവിടത്തെ ആദിമനിവാസികളെക്കുറിച്ച് വിശേഷിച്ചുമുള്ള നിരവധി ഗവേഷണാത്മക ഗ്രന്ഥങ്ങളും കള്ളമല ഊരിലെ ഫീൽഡ് വർക്കുമാണ് ഈ പ്രബന്ധരൂപീകരണത്തിന് സഹായകമായത്. മുഡുഗരുടെ പ്രാദേശികസ്വത്വാന്വേഷണം, ഊരിലെ തനതായ ഭരണവ്യവസ്ഥ, ആഹാരസമ്പാദനത്തിനും അതിജീവനത്തിനുമായുള്ള തൊഴിൽ വഴികൾ, ആരാധനാസമ്പ്രദായങ്ങൾ, വൈദ്യപാരമ്പര്യം, സ്ത്രീപുരുഷസ്വത്വനിർമ്മിതികൾ, വിവാഹ-ജനന-മരണങ്ങളിലൂടെ സ്വത്വമുദ്രകൾ അടയാളപ്പെടുത്തപ്പെടുന്നത്, ഫ്യൂഡൽ മുദ്രകൾ ഗോത്രമുദ്രകളിൽ ഏൽപ്പിച്ച അധീശത്വം, അതിജീവനത്തിനുള്ള കുടിൽ വ്യവസായസംരംഭങ്ങൾ, മാറ്റത്തിന്റെ നാൾവഴികൾ തുടങ്ങിയവ രേഖപ്പെടുത്താനുള്ള ശ്രമം ഈ പ്രബന്ധത്തിലുണ്ട്.

സൂത്രവാക്കുകൾ

ശിലവാറ്, ശെക്ഡഫൊട്ടകരെ, കുറുതലെ, പഞ്ചെക്കാട്, കമ്പളംകൊട്ട്, തൊട്തി, തോലെ, കര്ണ്ടെ, ശിലെങ്കലമ്മെ, വെള്ളിഗെ, കുപ്പുണിഗെ, ആറൂരെ, വണ്ടാർ, കുത്താർ, മൂപ്പ്ക്കാർ, കുമ്മിയാട്ടം, തമ്പ്.

സഹ്യപർവ്വതനിരകളിൽ സമുദ്രനിരപ്പിൽ നിന്നും 706 മീറ്റർ മുതൽ 2000 മീറ്റർ വരെ ഉയരത്തിൽ സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന പ്രകൃതിമനോഹരമായ ഒരു താഴ്വരയാണ് അട്ടപ്പാടി. ഭൂമിയിലെ ഏറ്റവും പുരാതനമായ ഈ പ്രതലത്തിൽ ജീവന്റെ ഉത്ഭവകാലം മുതൽ മനുഷ്യവാസം ഉണ്ടായിരുന്നതായി കരുതപ്പെടുന്നു. അട്ടപ്പാടിയിലെ പ്രാക്തനസമൂഹം പൂർണമായും ഗോത്രവർഗ്ഗക്കാരാണ്. രണ്ടാം ലോകമഹായുദ്ധത്തിന് ശേഷമുള്ള കാലയളവിൽ ഞെട്ടിക്കുന്ന കുടിയേറ്റക്കണക്കുകളും ജന്മഭൂമിയിൽ അന്യവൽക്കരിക്കപ്പെട്ട ഗോത്രസമൂഹങ്ങളുമാണ്. അട്ടപ്പാടിയുടെ ചരിത്രത്തിലുള്ളത്. അട്ടപ്പാടിയിലെ ഗോത്രജനതയ്ക്കിടയിൽ പ്രബലത്വം അവകാശപ്പെടുന്ന കള്ളമല ഊരിന്റെയും അവിടുത്തെ നിവാസികളായ മുഡുഗരുടേയും പ്രാദേശികസ്വത്വത്തിലേക്കുള്ള എത്തിനോട്ടമാണ് ഈ പ്രബന്ധത്തിലൂടെ ഉദ്ദേശിക്കുന്നത്.

മുഡുഗരും പ്രാദേശികസ്വത്വവും

അട്ടപ്പാടിയിലെ അഗളി പഞ്ചായത്തിൽ ഉൾപ്പെടുന്ന കള്ളമല ഊരിന്റെ അതിരുകൾ പടിഞ്ഞാറ് ശിലവാറ്, കിഴക്ക് കത്തിമലെ, തെക്ക് കൂട, വടക്ക് മോയമലെ എന്നിവയാണ്. ഈ പ്രദേശത്തെ ഫലഭ്രയിഷ്ടമാക്കുന്ന തോട് ശെക്ഡഫൊട്ടകരെ എന്നറിയപ്പെടുന്നു. ഐതിഹ്യപ്രകാരം ഇവരുടെ കുലദൈവം ആനയാണ്. തമിഴ്നാട്ടിലെ നീലഗിരി, സത്യമംഗലം, കോയമ്പത്തൂർ എന്നീ പ്രദേശങ്ങളിൽ നിന്നും അട്ടപ്പാടിയിലേക്കു കുടിയേറിയവരാണ് കള്ളമല ഊരിലെ മുഡുഗർ എന്ന് ഗവേഷകർ സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നു. അട്ടപ്പാടിയിലെ മട്ടത്തുകാട്, കോട്ടത്തറ, കാരറ, പൊട്ടിക്കൽ എന്നീ പ്രദേശങ്ങളിലെ അവശിഷ്ടപഠനങ്ങളിൽ നിന്നാണ് ഈ ഊഹങ്ങളിലേക്ക് അവർ എത്തിച്ചേർന്നത്. എന്നാൽ, അട്ടപ്പാടിയിലെ മുഡുഗർ ഈ വാദം അംഗീകരിക്കുന്നില്ല. തനതുകൃഷിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടുള്ള യാത്രയാകണം ഉഷ്ണബാധിതമായ കോട്ടത്തറയിൽ നിന്നും സമശീതോഷ്ണകാലാവസ്ഥയുള്ള ഫലഭ്രയിഷ്ടമായ കള്ളമല ഊരിലേയ്ക്ക് മുഡുഗരെ എത്തിച്ചത്. തനതുകൃഷി, കന്നുകാലിസംരക്ഷണം, വനവിഭവങ്ങളുടെ ശേഖരണം എന്നിവയിലൂടെ അവർ ജീവസന്ധാരണം

നിർവഹിച്ചു. സർക്കാർ സർവ്വേ നടത്തി വില്ലേജുകൾ രൂപീകരിക്കുകയും പട്ടയദാനം നടത്തുകയും ചെയ്തതോടെ ഇവരുടെ കൃഷിഭൂമി വലിയതോതിൽ നഷ്ടപ്പെട്ടു. പഞ്ചക്കാട് ഭൂമി[1] വനംവകുപ്പിന്റെ നിയന്ത്രണത്തിലായി. മൂപ്പിൽനായർ 200 ഏക്കറോളം ഭൂമി കൈവശം വെച്ചു. അവിടെ പണിയാളരായി വന്ന നാട്ടുകാർ വൻതോതിൽ മുഡുഗഭൂമി കയ്യേറി സ്വന്തമാക്കി. യഥാർത്ഥത്തിൽ അട്ടപ്പാടിയുടെ ചരിത്രശേഷിപ്പുകളുടെ ഉടമകളായ മുഡുഗർ ഇന്ന് എസ്റ്റേറ്റിലെ സീസൺ തൊഴിലാളികളായി ജോലി ചെയ്ത്, നിത്യവൃത്തി കഴിക്കാൻ നിർബന്ധിതരാകുന്നു. കള്ളമല ഊരിൽ അറുപഞ്ചോളം മുഡുഗ കുടുംബങ്ങളുണ്ട്. തൊട്ടടുത്ത വണ്ടൻപാറയിലെ മേലേ ഊരിൽ 26 കുടുംബങ്ങളും താഴെ ഊരിൽ 19 കുടുംബങ്ങളും വസിക്കുന്നു. വില്ലേജ് സംവിധാനം നിലവിൽ വന്നശേഷം കുടിയേറ്റം നിയന്ത്രണാതീതമായി അട്ടപ്പാടിയിൽ റീ സർവ്വേ നടന്ന 6 ഊരുകളിലൊന്നാണ് കള്ളമല. റീ സർവ്വേ പ്രകാരം കുടിയേറ്റക്കാർക്ക് എല്ലാം പട്ടയം ലഭിച്ചപ്പോൾ വൻതോതിൽ ഭൂമി നഷ്ടപ്പെട്ടു. 2006 ലെ വനാവകാശനിയമമാണ് കുറച്ചെങ്കിലും കള്ളമല ഊരിന്റെ യഥാർത്ഥ ഉടമകളെ പിന്തുണച്ചത്. എന്നാൽ 1900 ൽ ഉണ്ടായിരുന്ന ഭൂമിയുടെ 10% മാത്രമേ ഇപ്പോൾ ഊരുവാസികളുടേതായിട്ടുള്ളൂ.

ഊരു ഭരണവ്യവസ്ഥ

ആധുനികകാലത്തെ സർക്കാർനിയന്ത്രണങ്ങളും പുതിയ തലമുറയുടെ അവിവേകങ്ങളും ഊരിന്റെ ഭരണഘടനയിൽ കാതലായ മാറ്റങ്ങൾ ഉളവാക്കിയിട്ടില്ല. ഊരുമൂപ്പൻ, മണ്ണുകാരൻ, വണ്ടാരി, കുറുതലെ, എന്നിവരാണ് പ്രാധാന്യമനുസരിച്ച് ഊരിന്റെ ഭരണം കയ്യാളുന്നത്. ഊരിന്റെ അധിപനും ഭരണകർത്താവുമാണ് മൂപ്പൻ. ഊരിലെ കൃഷിയുടെ അമരക്കാരൻ ആണ് മണ്ണുക്കാരൻ. പേരു സൂചിപ്പിക്കുന്നത് പോലെ മണ്ണിന്റെയും കൃഷിയുടെയും ചുമതലയാണ് ഇദ്ദേഹം നിർവഹിക്കുന്നത്. നക്ഷത്രങ്ങളുടെ സ്ഥാനം അനുസരിച്ച് നല്ല ദിവസം നിശ്ചയിച്ച മണ്ണുക്കാരൻ സ്വന്തം ഗൃഹത്തിനകത്ത് പൂജ ചെയ്തശേഷം സ്വന്തം കൃഷിഭൂമിയിൽ വിത്തു വിതയ്ക്കും. തിരിച്ചുവന്ന് മണ്ണുക്കാരന്റെ വീട്ടിൽ ഉണ്ടാക്കിയ ഭക്ഷണം ഊരുനിവാസികൾക്ക് വിതരണം ചെയ്യും.

മണ്ണുക്കാരൻ വിത്തെറിഞ്ഞതിനുശേഷമേ മറ്റുള്ളവർക്ക് തങ്ങളുടെ കൃഷി ഭൂമിയിൽ വിത്തുവിതയ്ക്കാൻ അവകാശമുള്ളൂ. വണ്ടാരി ഊരിന്റെ സാമ്പത്തികനിയന്ത്രണങ്ങൾ നടത്തുന്നതോടൊപ്പം ഊരുനിവാസികൾക്കിടയിലെ ധാരണകൾ മൂപ്പനെ അറിയിക്കുകയും ചെയ്യും. കുറുതലെ ഊരിലെ വക്കീൽ ആണെന്നാണ് ഊരുനിവാസികൾ പറയുന്നത്.

തൊഴിൽ

ആദ്യകാലങ്ങളിൽ ഉപ്പ്, വെളിച്ചെണ്ണ, ഉണങ്ങിയ മത്സ്യം എന്നിവ മാത്രമേ മുഡുഗർ വില കൊടുത്തു വാങ്ങുമായിരുന്നുള്ളൂ. കൃഷി, കന്നുകാലിസംരക്ഷണം, വനവിഭവശേഖരണം, എന്നിവയായിരുന്നു ജീവസന്ധാരണമാർഗ്ഗങ്ങൾ. ശിരുവാണി, ഭവാനി, ഭവാനിയുടെ കൈവഴിയായ വരകൈയാർ എന്നിവയിൽ നിന്നുള്ള സമൃദ്ധമായ ജലസേചനം കൃഷിക്ക് ഉപകരിച്ചു. ഇന്ന് വിദ്യാസമ്പന്നരായ ഊരുനിവാസികൾ സർക്കാർജോലി കാത്തും ചെറിയ വേതനത്തിൽ, ഊരുവിട്ട് ജോലിചെയ്തും കഴിഞ്ഞുകൂടുന്നു. ഊരുനിവാസികളെ സ്വയം പര്യാപ്തരാക്കാനുള്ള ലക്ഷ്യത്തോടെ ഊരുവർഗ്ഗകൂട്ടായ്മയായ 'തമ്പ്' ആസൂത്രണം ചെയ്ത 'കാർത്തുമ്പി'ക്കുട നിർമ്മാണയൂണിറ്റ്, തമ്പ് unicef- ന്റെ ആനുകൂല്യത്തോടെ നടത്തുന്ന തൊഴിലധിഷ്ഠിതമായ അനുബന്ധപ്രവർത്തനങ്ങൾ തുടങ്ങിയവ ഊരുനിവാസികൾക്ക് കൂടുതൽ തൊഴിൽസ്ഥിരതയും വരുമാനവും ഉറപ്പുവരുത്തുന്നുണ്ട്. ഊരുനിവാസികൾ ശേഖരിക്കുന്ന വനവിഭവങ്ങൾ ഏറ്റെടുത്ത് വിറ്റഴിക്കുന്ന സർക്കാർ/സർക്കാരേതര ഏജൻസികളും ഊരുനിവാസികൾക്ക് തൊഴിലിനു തക്ക വരുമാനം ഉറപ്പുവരുത്തുന്നു.

കൃഷി

പുനംകൃഷിരീതിയാണ് മുഡുഗർ പിന്തുടരുന്നത്. ഫലഭ്രയിഷ്ഠമായ സ്ഥലത്ത് ആറുമാസം നീണ്ടു നിൽക്കുന്ന ചെറുധാന്യകൃഷി നടത്തും. രണ്ടോ മൂന്നോ വർഷം തുടർച്ചയായി കൃഷിയിറക്കിയതിനുശേഷം ഫലഭ്രയിഷ്ഠത നഷ്ടപ്പെട്ട ആ പ്രദേശം ഉപേക്ഷിച്ച്, പുതിയ സ്ഥലത്ത് ഇതേ പ്രക്രിയ ആവർത്തിക്കും. റാഗി, ചാമ, ചോളം, തിന, അമര, തുമര, മത്തൻ, മുളക് എന്നിവ

കൃഷി ചെയ്യുപോന്നു. വിത്തെറിയുന്നതും വിളവെടുക്കുന്നതുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ഉത്സവങ്ങളുണ്ട്. കമ്പളംകൊട്ടി[2] കൃഷിയിറക്കുകയാണ് പതിവ്. ചതുപ്പ് നിലങ്ങളിൽ കൃഷിയിറക്കിയിരുന്നു. ഇത് കുടിയേറ്റം ആരംഭിച്ച ആദ്യ നാളുകളിൽ നെൽകൃഷിക്ക് സൗകര്യമൊരുക്കി. മൂപ്പിൽനായർ ഏറ്റെടുത്ത സ്ഥലത്ത് കാപ്പി, കുരുമുളക്, റബ്ബർ, ഏലം തുടങ്ങിയ നാണ്യവിളകളായിരുന്നു പതിവ്. പുനംകൃഷി ചെയ്യുകൊണ്ടിരുന്ന കാലത്ത് ഭൂമി ഒരാളുടെ സ്വന്തമാണെന്ന് ധാരണയില്ലായിരുന്നു. രണ്ടോ മൂന്നോ വർഷം കൃഷിചെയ്ത ഭൂമി ഉപേക്ഷിച്ചു പോകുന്നത് പോലെ അക്കാലത്ത് താമസിച്ച കുടിലും ഉപേക്ഷിക്കും. പുതിയ കൃഷിസ്ഥലത്തിന് അടുത്താകും അപ്പോൾ വസതി. ഉപേക്ഷിക്കുന്ന കുടിലുകൾ അഗ്നിക്കിരയാക്കും. കാട്ടാന ഉപേക്ഷിക്കപ്പെട്ട കുടിൽ നശിപ്പിച്ചുകഴിഞ്ഞാൽ, ആ ശീലം കൊണ്ട് വാസസ്ഥാനം നശിപ്പിക്കാതിരിക്കാനുള്ള കരുതലായി ഗവേഷകർ ഈ രീതി ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു ഈയർത്ഥത്തിൽ പ്രാകൃത കമ്മ്യൂണിസം[3] പുലർന്ന ഇടമായിരുന്ന കള്ളമല ഊരെന്നു പറയാം. ഇന്ന് ചെറുധാന്യകൃഷിയിൽ (Millet) അട്ടപ്പാടി ഏറെ മുന്നേറുന്നുണ്ട്. അട്ടപ്പാടിയുടെ തനതുജനസ്സുകളോടൊപ്പം സങ്കരയിനങ്ങളിൽപ്പെട്ട കന്നുകാലികളെയും വളർത്തിവരുന്നു. പാൽ സംഭരണകേന്ദ്രങ്ങളും മറ്റു കാർഷികവിഭവസംഭരണ- സംസ്കരണ യൂണിറ്റുകളും അട്ടപ്പാടിയിൽ വികസിതമായിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു. എന്നാൽ മറ്റു പ്രദേശങ്ങളെ അപേക്ഷിച്ച് പഞ്ചായത്ത് പദ്ധതികളിൽ നൽകപ്പെടുന്ന മൃഗസംരക്ഷണ പദ്ധതികൾ വിജയിച്ചു കാണുന്നില്ല.

വനവിഭവങ്ങൾ

വിവിധയിനം തേനുകളായിരുന്നു ശേഖരിക്കപ്പെട്ട വനവിഭവങ്ങളിൽ ഒന്നാംസ്ഥാനത്തുള്ളത്. തൊട്ടി, തോലെ, കര്ണ്ടെ എന്നിങ്ങനെയാണ് അവയ്ക്ക് മുഡുഗ ഭാഷയിലെ പേര്. തൊട്ടി ചെറുതേനാണ്. മരപ്പൊത്തുകൾ, വീടിന്റെ ഭിത്തിയിലെ ചെറിയ ദ്വാരങ്ങൾ എന്നിവയിൽ കൂട്ടുകൂട്ടുന്ന ചെറുതേനീച്ച സംഭരിക്കുന്ന തേനാണ് തോലെ. കല്ലിന്റെയും പാറക്കെട്ടുകളുടെയും ഇടയിൽ ചിലയിനം തേനീച്ചകൾ കൂടുകെട്ടി സംഭരിക്കുന്ന തേനാണ് കര്ണ്ടെ. ഈ തേൻ വളരെ കുറഞ്ഞ അളവിലേ

ലഭിക്കു. മെഴുക്ക് കൂടുതലും ചെറിയ കയ്പ്പുരസവുമുള്ള ഈ തേനിന് ഔഷധശക്തി കൂടുതലാണ്. ചെറു മൃഗങ്ങളെ വേട്ടയാടിപ്പിടിച്ച് ഭക്ഷിക്കുന്നതും മുഡുഗരുടെ പതിവാണ്. ആയുർവ്വേദ മരുന്നുനിർമ്മാണത്തിനുപയോഗിക്കുന്ന ഔഷധച്ചെടികളുടെ വൻശേഖരവും അട്ടപ്പാടിക്ക് തനതാണ്. വിവിധതരം തേൻ, ഔഷധസസ്യങ്ങൾ എന്നിവ ശേഖരിക്കുന്ന ഊരുനിവാസികൾക്ക് പലപ്പോഴും അർഹിക്കുന്ന പ്രതിഫലം ലഭിക്കുന്നതിന് ഇടനിലക്കാർ തടസ്സമായിത്തീരുന്നു.

മത്സ്യബന്ധനം

ഭവാനിപ്പുഴ, ശിരുവാണിപ്പുഴ, കാട്ടിനുള്ളിലെ മണിയാർ, വരകൈയാർ എന്നിവിടങ്ങളിൽ നിന്ന് ഭക്ഷണാർത്ഥം മത്സ്യബന്ധനം നടത്തിയിരുന്നു. മറ്റു തൊഴിലുകളെപ്പോലെ ഇതൊരു സ്ഥിരംചര്യയായിരുന്നില്ലെന്നു തോന്നുന്നു. കൃഷിയും വനവിഭവശേഖരണവും അസാധ്യമായ സമയങ്ങളിലോ ഒഴിവുസമയങ്ങളിലോ ആണ് മത്സ്യബന്ധനം നടത്തിയിരുന്നത്. ഒരു വ്യക്തിയുടെ കാൽമുട്ടു വരെ ഉയരത്തിലുള്ള നദീജലത്തിൽ ഏഴ് അടുക്ക് വ്യത്യസ്തതരം മത്സ്യങ്ങൾ ഉണ്ടായിരുന്നുവെന്നാണ് ഒരു ഊരുനിവാസി പറഞ്ഞത്. എന്നാൽ, ശിരുവാണി ഡാമിന്റെ നിർമ്മാണപ്രവർത്തനങ്ങൾ ആരംഭിച്ചതോടെ ഈ ജലശേഖരം നന്നേ കുറഞ്ഞു. കനത്ത മഴക്കാലത്തൊഴികെ, കാൽപാദം നനയ്ക്കുവാൻ മാത്രം ജലമാണ് ഇന്ന് നദിയിലുള്ളത്. ഇത് മത്സ്യസമ്പത്ത് നാമാവശേഷമാക്കി. മറ്റു പ്രദേശങ്ങളിൽ നിന്നു കൊണ്ടുവരുന്ന ഉപ്പിട്ടുണക്കിയ മത്സ്യങ്ങൾകൊണ്ട് ഇന്ന് ഊരുനിവാസികൾ തൃപ്തിപ്പെടുന്നു.

ഭക്ഷണവിഭവങ്ങൾ

ആദ്യകാലങ്ങളിലെ പോഷകസമ്പന്നമായ പ്രകൃതിജീവനം ആധുനികകാലത്ത് മുഡുഗവംശത്തിന് നഷ്ടപ്പെട്ടു. പണ്ട് റാഗി, ചാമ, തിന, ചോളം, അമര, തുമര, മത്തൻ തുടങ്ങിയവ ഭക്ഷണാർത്ഥം കൃഷി ചെയ്തുപോന്നു. എന്നാൽ, നിരവധിയിനം ചീരകളും അറുപതോളം ഇലക്കറികളും കൃഷിചെയ്യാതെത്തന്നെ സിദ്ധിച്ചിരുന്നു. പുഴയോരങ്ങളിൽ നിന്ന് ശേഖരിച്ചിരുന്ന

പന്നൽ വിഭാഗത്തിൽപ്പെട്ട ശീങ്കെശൊപ്പ്, മുളക്കീരെശൊപ്പ്, ഫട്ടിക്കീരെശൊപ്പ്, കട്ക്ശൊപ്പ്, കഥാങ്ക്ശൊപ്പ്, ഫണ്ണെശൊപ്പ്, ഈന്ത്ശൊപ്പ്, ഫാസാട്ടിശൊപ്പ്, ആട്ടങ്കായ്ശൊപ്പ് തുടങ്ങിയവ പ്രധാനങ്ങളാണ്. പാലി, മുന്നെ, ചക്കര, ടാവ് തുടങ്ങിയ അറുപതോളം ഇലക്കറികളും ഇവരുടെ ഭക്ഷണത്തിൽ ഉൾപ്പെട്ടിരുന്നു. പുഴകളിൽനിന്ന് ശേഖരിക്കുന്ന മത്സ്യം, വ്യത്യസ്തയിനം തേനുകൾ എന്നിവയും അവരുടെ ഭക്ഷ്യവിഭവങ്ങളിൽ ഉൾപ്പെട്ടിരുന്നു. കുടിയേറ്റംമൂലം കൃഷിഭൂമി അന്യാധീനപ്പെട്ടതും റേഷനരിയുടെ ലഭ്യതയും സ്വാശ്രയത്വം പ്രദാനം ചെയ്യുന്ന തനതുകൃഷിരീതികളിൽനിന്ന് മുഡുഗർ അകന്നു പോകാൻ കാരണമായി. പോഷകസമൃദ്ധമായ തനതുഭക്ഷണവിഭവങ്ങൾ ഇല്ലാതാവുകയും പോഷകരഹിതമായ ആധുനിക ഭക്ഷണരീതിയിലേയ്ക്ക് മാറുകയും ചെയ്തതോടെ ഊരുനിവാസികൾക്കിടയിൽ അനാരോഗ്യം വർദ്ധിച്ചു. വിളർച്ച, സിക്കിൾസെൽ അനീമിയ, ഗർഭസ്ഥശിശുമരണം തുടങ്ങിയവ ഇന്ന് ഊരുനിവാസികളിലെ അനാരോഗ്യത്തുടർച്ചയുടെ നേർസാക്ഷ്യങ്ങളാണ്.

ആരാധനാസമ്പ്രദായം

ദേവിയായിരുന്നു ആരാധനാമൂർത്തി. ശിലെങ്കലമ്മെ എന്നാണ് ദേവിയുടെ പേര്. ഊരുനിവാസികൾ വർഷത്തിലൊരിക്കലാണ്- ഉത്സവസമയത്തു മാത്രം -ദേവിയെ പൂജിച്ചിരുന്നത്. പകർച്ചവ്യാധികൾ പടർന്നു പിടിക്കുമ്പോഴും പൂജ നടത്തിയിരുന്നു. ഊരുമൂപ്പനാണ് പൂജ നടത്തിയിരുന്നത്. തുടർച്ചയായ കുടിയേറ്റങ്ങൾക്കിടയിൽ കള്ളമല ഊരിലെ മുഡുഗ ക്ഷേത്രം അധിനിവേശകരുടെ കയ്യിലായി. മുസ്ലിംകുടിയേറ്റക്കാരുടെ അധീനതയിലായിരുന്ന പ്രസ്തുതക്ഷേത്രം പിൽക്കാലത്ത് ഒരു സംഘം ആർ.എസ്.എസ്. പ്രവർത്തകർ ഒഴിപ്പിക്കുകയും അവിടെ മഹാദേവ പ്രതിഷ്ഠ നടത്തുകയും ചെയ്തുവത്രേ. വർഷത്തിലൊരിക്കൽ ഉത്സവദിവസംമാത്രം മുഡുഗപൂജാരി ഇവിടെ പൂജ നടത്തും. മറ്റു ദിനങ്ങളിൽ എല്ലാം ഹൈന്ദവ വിശ്വാസപ്രകാരമുള്ള ആരാധനകളാണ് നടക്കുന്നത്. കുടിയേറ്റക്കാരുടെ ആരാധനാലയങ്ങളും ഇവിടെയുണ്ട്. ഒരു മുസ്ലിം പള്ളിയും രണ്ട് ക്രിസ്ത്യൻ പള്ളികളും ഇവിടെ സ്ഥിതി ചെയ്യുന്നു.

വൈദ്യപാരമ്പര്യം

ഒറ്റമൂലിവൈദ്യം വഴി കാൻസർ ഉൾപ്പെടെയുള്ള രോഗങ്ങൾ ഇല്ലാതാക്കുന്ന വള്ളിയമ്മാൾഗുരുകുലത്തിന്റെ തുടർച്ചയാണ് കള്ളമലയിലെ പാരമ്പര്യവൈദ്യരും.

പൊന്നിയമ്മാൾ ഗുരുകുലത്തിന്റെ സമകാലത്തെ ഏറ്റവും തിളക്കമേറിയ സംഭാവനയാണ് രാജേഷ് വൈദ്യൻ. മുക്കാലിയിലെ പൊന്നിയമ്മാൾഗുരുകുലം അട്ടപ്പാടിയിലെ സമഗ്രമായ ഒറ്റമൂലി ചികിത്സയുടെ കേന്ദ്രമാണെന്നു പറയാം. ഇവിടത്തെ തലമുതിർന്ന വൈദ്യ ശ്രീമതി കാളി, തൊണ്ണൂറുവയസ്സ് പിന്നിട്ടിട്ടും വൈദ്യവൃത്തി തുടരുന്നു. അട്ടപ്പാടിക്കു പുറത്ത്, കേരളത്തിലെ പട്ടണങ്ങളിൽ ആദിവാസിവൈദ്യത്തിന്റെ മാഹാത്മ്യം തെളിയിച്ച ഒറ്റമൂലിചികിത്സകനാണ് മാരി വൈദ്യൻ. അഗളിയിലെ സർക്കാർ ആശുപത്രിയുടെയും കോട്ടത്തറയിലെ ട്രൈബൽ സ്പെഷാലിറ്റി ആശുപത്രിയിലെയും അലോപ്പതി ചികിത്സയാണ് മുഡുഗ വിഭാഗത്തിലെ പുതുതലമുറയ്ക്ക് പഥ്യം.

വിദ്യാഭ്യാസം

പ്രാഥമിക/ ദ്വിതീയ വിദ്യാഭ്യാസം നൽകുന്ന സർക്കാർ സ്കൂളുകൾ അഗളി, പുത്തൂർ, ഷോളയൂർ പഞ്ചായത്തുകളിലുണ്ട്. IHRD കോളേജ് (അഗളി), ഗവൺമെന്റ് കോളേജ് (കോട്ടത്തറ), ITC (മട്ടത്തുകാട്) എന്നിവയും യുവതലമുറയ്ക്ക് ഉന്നതവിദ്യാഭ്യാസം നൽകാൻ ഉദ്ദേശിച്ചുള്ളവയാണ്. ഊരിലെ അന്തരീക്ഷത്തിൽനിന്നും അകറ്റി, കുട്ടികളിൽ ആന്തരികവ്യതിയാനവും പരിഷ്കാരവും വരുത്താൻ ഉദ്ദേശിച്ചു നിർമിച്ച പ്രീമെട്രിക്/പോസ്റ്റ്മെട്രിക് ഹോസ്റ്റലുകൾ പലതും ജീർണാവസ്ഥയിലാണ്. ഉന്നതവിദ്യാഭ്യാസം നേടിയ യുവതലമുറയെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ലിപിവ്യവസ്ഥയില്ലാത്ത ഗോത്രഭാഷകൾ പാട്ടുകളിലൂടെയും ചൊല്ലുകളിലൂടെയും പകർന്നുകൊടുക്കുന്ന ഉദാത്തമായ മനുഷ്യജ്ഞാനം ഉൾക്കൊള്ളാനായിട്ടില്ല. മുഡുഗഭാഷയുടെ സമ്പന്നത, മലയാളം/ഇംഗ്ലീഷ് മീഡിയങ്ങളിലെ വിദ്യാഭ്യാസത്തിലൂടെ ഊരുനിവാസികൾക്ക് ആർജ്ജിക്കാനാവുന്നില്ല. മുഡുഗവിദ്യാർഥികളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ഭാഷാപരമായ പ്രശ്നം അവരുടെ വിദ്യാഭ്യാസ പുരോഗതിയെ കാര്യമായി ബാധിച്ചിട്ടുണ്ട്. പ്രാഥമികതലംമുതൽ വി

ദ്യാഭ്യാസം ഉപേക്ഷിക്കുന്ന കുട്ടികളെക്കുറിച്ച് രാജേന്ദ്രപ്രസാദ് 'ഗാവു' എന്ന ഡോക്യുമെന്ററി സംവിധാനം ചെയ്തിട്ടുണ്ട്. പഴയ തലമുറ ഭാഷയ്ക്കും സംസ്കാരത്തിനും നൽകിയ പ്രാധാന്യം, ഉന്നത വിദ്യാഭ്യാസം നേടിയ പുതുതലമുറ അവഗണിക്കുന്നതുമൂലം സംഭവിക്കുന്ന സ്വത്വപ്രതിസന്ധി ഏറെ ശ്രദ്ധേയമാണ്.

സ്ത്രീശാക്തീകരണം മുഡുഗസമുദായത്തിൽ

ആധുനികലോകം ഉയർത്തിപ്പിടിച്ച സ്ത്രീപുരുഷസമത്വത്തിന്റെ മാതൃക നൂറ്റാണ്ടുകൾക്ക് മുൻപേ മുഡുഗർ അനുവർത്തിച്ചു പോന്നു. തൊഴിലിടങ്ങളിലും സമത്വം നിലനിന്നിരുന്നു. ഒരേ ജോലി പുരുഷനും സ്ത്രീയും ചെയ്യുമ്പോൾ സ്ത്രീക്ക് കൂടുതൽ ഇളവ് നൽകുകയോ സ്ത്രീ ഇളവ് ആവശ്യപ്പെടുകയോ ചെയ്തിരുന്നില്ല. സ്ത്രീയോട് പൊതുവേ ബഹുമാനം നിറഞ്ഞ സമീപനം കൈക്കൊണ്ടിരുന്നു. ചടങ്ങുകൾ നടക്കുമ്പോൾ സഹായത്തിന് സ്ത്രീകൂട്ടായ്മയോടൊപ്പം വീടിവീണാരെ[4] എന്ന സംഘവും ഉണ്ടായിരുന്നു. സ്ത്രീപുരുഷന്മാർ പരസ്പരം അകറ്റിനിർത്തപ്പെടേണ്ടവരായി പരിഗണിച്ചിരുന്നില്ല. തീണ്ടാരിയായ പെൺകുട്ടിക്ക് സവിശേഷപരിഗണന നൽകിവന്നു. അപരിചിതരെ സ്ത്രീരക്ഷ മുൻനിർത്തി കുടികളിലെ പൊതുവിശ്രമസ്ഥലത്തിനപ്പുറം പ്രവേശിപ്പിച്ചിരുന്നില്ല.

വിവാഹം

സ്ത്രീക്ക് പുരുഷൻ ധനം നൽകി, സ്ത്രീയെ സ്വന്തമാക്കുന്ന വ്യവസ്ഥ നിലനിന്നിരുന്നു. പുരുഷന്റെ തൊഴിൽസാമർഥ്യം പരിഗണിച്ചാണ് പെൺകുട്ടിയുടെ വീട്ടുകാർ അയാളെ വരനായി തിരഞ്ഞെടുത്തിരുന്നത്. പ്രതിശ്രുതവധുവിന്റെ കുടുംബത്തിലെ കൃഷിജോലികളിൽ ചുമതലയേറ്റ് സാമർത്ഥ്യം തെളിയിച്ചാലെ വിവാഹം നടക്കൂ. വിവാഹത്തിന് കുലമര്യാദയും പാലിച്ചു പോന്നിരുന്നു. കുറുട്ടിഗെ, വെള്ളിഗെ, കുപ്പണിഗെ, ആറൂരെ, വണ്ടാർ, കുത്താർ, തുടങ്ങി 6 മൂപ്പ്ക്കാർ[5] ഇവിടെയുണ്ട്. പണ്ടുകാലത്ത് തങ്ങളേക്കാൾ താഴ്ന്ന വിഭാഗമായി കണക്കാക്കിയിരുന്ന കുറുമ്പർക്കും ഇരുളർക്കും മുഡുഗപ്പെൺകുട്ടികളെ വിവാഹം ചെയ്തു കൊടുത്തിരുന്നില്ല. എന്നാൽ പുരുഷന്മാർക്ക് കുറുമ്പപ്പെൺകുട്ടികളെ വിവാഹം ചെയ്യാം. ഇരുളരോട് വിവാഹ കാര്യത്തിൽ അയിത്തം

പുലർത്തിയിരുന്നു. വിവാഹമോചനവും പുനർവിവാഹവും അനുവദനീയമായിരുന്നു. ഇന്ന് ഈ സാമൂഹ്യനീതിയെല്ലാം പുതുതലമുറ അത്രകണ്ട് പാലിക്കാറില്ല.

മുഡുഗരും ജന്മിസമ്പ്രദായവും

ഒട്ടുവിലത്തെ മൂപ്പിൽനായർ പാറുക്കുട്ടിയമ്മയാണ്. മൂപ്പിൽനായർ മണ്ണാർക്കാട് നിവാസിയായതിനാൽ മണ്ണാർക്കാട് പൂരത്തിൽ മുഡുഗർക്ക് പങ്കാളിത്തമുണ്ട്. പൂരത്തിന്റെ വേദി നിർമ്മിക്കാനുള്ള ഉത്തരവാദിത്വം മുഡുഗർക്കാണ്.

മരണാനന്തരസമ്പ്രദായങ്ങൾ

മുഡുഗരുടെ മൃതസംസ്കാരച്ചടങ്ങുകൾ ഇതര ഗോത്രക്കാരിൽ നിന്നും വ്യത്യസ്തമാണ്. സംസ്കരിക്കുന്ന സ്ഥലം മുഡുഗത്തറ എന്നറിയപ്പെടുന്നു. സംസ്കാരത്തിനുശേഷം ഒരു വർഷം കഴിഞ്ഞ് പരേതന്റെ അസ്ഥി- താടിയെല്ല് അഥവാ തോളെല്ല്- എടുത്ത് കുന്നുകളിലോ മലനിരകളിലോ മറവ് ചെയ്യും. പരേതന്റെ അസ്ഥി കൂടാരത്തിൽ കൊണ്ടുവയ്ക്കുന്ന സമയത്ത് 'ബീട്ടിമര കട്ടബെട്ടി' എന്ന ഗാനം ആലപിക്കും. കോട്ടത്തറയിലെ ആരോഗ്യമാതാ സ്കൂളിന്റെ കോൺവെന്റ് കെട്ടിടം നിലനിൽക്കുന്നിടത്തും കോട്ടത്തറയിലെ പ്രീമെട്രിക് ഗേൾസ് ഹോസ്റ്റലിന്റെ മുൻവശത്തും മുഡുഗത്തറയുണ്ടായിരുന്നു. ജെല്ലിപ്പാറയിലും കള്ളക്കരയിലെ ചന്ദ്രമലയിലും അസ്ഥിത്തറയുണ്ട്. കോട്ടത്തറയിൽനിന്നുള്ള മുഡുഗരുടെ പലായനത്തിനുശേഷം ഇരുളർ ചന്ദ്രമലയിലെ അസ്ഥിത്തറയും ക്ഷേത്രവും കയ്യടക്കി. എന്നാൽ അധികം വൈകാതെ ഇരുളരിൽനിന്നും ചന്ദ്രമലയിലെ മുഡുഗ അസ്ഥിത്തറയും ക്ഷേത്രവും തമിഴർ കൈക്കലാക്കി. 60 വർഷത്തോളമായി, ക്ഷേത്രവും പരിസരത്തുള്ള അസ്ഥിത്തറയും തമിഴരുടെ അധീനതയിലാണ്. കുമ്മിയാട്ടം എന്ന കലാരൂപം മുഡുഗമൃതസംസ്കാരച്ചടങ്ങുകൾക്കുശേഷം ഒഴിച്ചുകൂടാനാവാത്തതാണ്.

മുഡുഗരും കുടിൽ വ്യവസായങ്ങളും

ITDP യുടെ നേതൃത്വത്തിലുള്ള കൈത്തറിവസ്ത്രനിർമ്മാണപ്രവർത്തനങ്ങൾ ആദ്യകാലത്ത് ഊർജ്ജസ്വലമായിരുന്നെങ്കി

ലും പിന്നീട് നിലച്ചു. തമ്പിന്റെ നേതൃത്വത്തിലുള്ള 'കാർത്തുമ്പിക്കുടനിർമാണ' യൂണിറ്റുകൾ ഇപ്പോഴും പ്രവർത്തിക്കുന്നു.

ഉപസംഹാരം

ലോകത്തിന്റെ ഉന്നതിയിൽ സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന ഒരു സംസ്കാരത്തിന്റെ ഉടമകൾ മതിയായ ആഹാരം ലഭിക്കാതെ പട്ടിണിമരണത്തിന് കീഴടങ്ങുകയും അവരുടെ ശിശുക്കൾ അനാരോഗ്യം മൂലം മരണമടയുകയും നിരവധി ആരോഗ്യപ്രശ്നങ്ങൾക്ക് കീഴടങ്ങുകയും ചെയ്യുന്ന ദൈന്യതയാണ് 1950 നു ശേഷം അരങ്ങേറിയത്. ഉന്നതവിദ്യാഭ്യാസവും ആധുനിക ചികിത്സാവിധികളും അവരെ തങ്ങളുടെ ഉൽകൃഷ്ടമായ പാരമ്പര്യത്തിൽ നിന്നും താഴെയിറക്കുകയും പരിഷ്കൃതലോകത്തോട് സമരസപ്പെടാനാവാതെ അരക്ഷിതത്വത്തിൽ ഉപേക്ഷിക്കുകയും ചെയ്തു. കള്ളമല ഊരിലെ പഴമക്കാരുടെ നാവിൻതുമ്പിൽ നിന്നടർന്ന സൗവർണ്ണ ഭൂതകാലസ്മരണകളിൽ ചിലതുമാത്രമാണ് ഞാനിവിടെ പകർത്തിയത്. വിസ്താരഭയത്താൽ നിരവധി ഘടകങ്ങൾ ചുരുക്കി പ്രതിപാദിക്കുകയോ വിട്ടുകളയുകയോ ചെയ്തിട്ടുണ്ട്.

മുഡുഗജനത – മാറ്റത്തിന്റെ നാൾവഴികൾ

1. 1956 - മണ്ണാർക്കാട് കമ്മ്യൂണിറ്റി വികസന ബ്ലോക്കിന്റെ ഭാഗമായി.
2. 1962 - പഞ്ചായത്ത് രൂപീകരണം.
3. 1963 - ട്രൈബൽ വികസന ബ്ലോക്കിന്റെ ഭാഗമായി അഗളി സർക്കാർ ആശുപത്രി നിലവിൽ വന്നു കോട്ടത്തറയിൽ പുഴയ്ക്കുകെ പാലം വരികയും റോഡ് കോയമ്പത്തൂർ വരെ നീളുകയും ചെയ്തു.
4. 1965 - ക്ഷീരസഹകരണസംഘം അട്ടപ്പാടിയിൽ നിലവിൽ വന്നു.
5. 1968 - അഗളി ഗ്രാമപഞ്ചായത്ത് നിലവിൽ വന്നു.
6. 1970 - ഭൂപരിഷ്കരണ നിയമം.
7. 1977 - കർഷക സഹകരണ സംഘം നിലവിൽ വന്നു.
8. 1979 - I.C.D.S. ആരംഭിച്ചു.
9. 1986 - ട്രൈബൽ ലാൻഡ് റെസ്ട്രിക്ഷൻ ബിൽ നിയമവിധേയമായി.

10. 1988 - കൃഷ്ണവനം പ്രോജക്ട്.
11. 1995 - അഹാഡ്സ് പ്രവർത്തനമാരംഭിച്ചു. ആദിവാസി ഊരുകളുടെ കൂട്ടായ്മയായി തമ്പ് [center for tribal education and research] ആരംഭിച്ചു.
12. 1996 - ജപ്പാൻ ബാങ്ക് ഓഫ് ഇന്റർനാഷണൽകോർപ്പറേഷൻ സഹായത്തോടെ പരിസ്ഥിതി പുനരുദ്ധാരണ പ്രോജക്ട് നടപടികൾ ആരംഭിച്ചു.
13. 1996 - ആദിവാസി ഭൂമി കൈമാറ്റ നിയമം തടഞ്ഞു.
14. 2000 - പട്ടയവിതരണം അഹാഡ്സ് പരിസ്ഥിതി പുനരുദ്ധാരണ പ്രോജക്ട് പ്രവർത്തനം തുടങ്ങി.
15. 2002 - തമ്പിന്റെ മുഖപത്രമായ ഗോത്രഭൂമി ആരംഭിച്ചു.
16. 2006 - തൊഴിലുറപ്പ് പദ്ധതി ആരംഭിച്ചു. വനാവകാശ നിയമം നിലവിൽ വന്നു.
17. 2010 - IHRD കോളേജ് സ്ഥാപിച്ചു.
18. 2012 - അട്ടപ്പാടിയിൽ ഗവൺമെന്റ് കോളേജ് നിലവിൽ വന്നു.
19. 2013 - അട്ടപ്പാടിയിലെ ശിശുമരണങ്ങളെ കുറിച്ചുള്ള വിദഗ്ധ പഠനങ്ങളുടെറിപ്പോർട്ടുകൾ പ്രസിദ്ധീകരിക്കപ്പെട്ടു.
    - യൂണിസെഫ് റിപ്പോർട്ട്
    - നാഷണൽ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട് ഓഫ് ന്യൂട്രീഷൻ റിപ്പോർട്ട്
    - ഡോ. ബി. ഇക്ബാൽ കമ്മിറ്റി റിപ്പോർട്ട്
    - കേരള യുക്തിവാദി സംഘം റിപ്പോർട്ട്.
    - ക്ലിഫ്ടൻ ഡി റൊസാരിയോ റിപ്പോർട്ട്.
20. 2017 - അഹാർഡ്സിനു പകരം പ്രവർത്തനങ്ങൾ ഏകോകിപ്പിക്കാൻ കില രൂപംകൊണ്ടു.
21. 2021 - അട്ടപ്പാടി താലൂക്ക് നിലവിൽ വന്നു.

കുറിപ്പുകൾ

1. നിബിഡവനം.
2. പൂജയ്ക്ക് ഊരിലെ പേര്.
3. "പ്രകൃതി വിഭവങ്ങൾ മനുഷ്യനു വേണ്ടതിലധികമായിരുന്നു. പരസ്പരം മത്സരിക്കേണ്ട ആവശ്യമുണ്ടായിരുന്നില്ല. അതുകൊണ്ട് ചില സ്ഥലങ്ങളിൽ ഈ പുരാതനകാലത്ത് യാതൊരു കലഹവുമില്ലാതെ പരസ്പരം സഹകരിച്ചു ജീവിക്കുന്ന മനുഷ്യസംഘങ്ങൾ ഉണ്ടായിരുന്നതായി ചരിത്രം പറയുന്നു. ഇത്തരം സമുദായവ്യവസ്ഥിതിക്ക് പ്രാകൃതകമ്മ്യൂണിസം എന്ന് ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർ പേരു

കൊടുത്തിരിക്കുന്നു" സി.ജെ.തോമസ് (35-6).

4. ചടങ്ങുകൾ നടക്കുമ്പോൾ സഹായത്തിനുവേണ്ടി ചുമതലപ്പെടുത്തപ്പെട്ട യുവാക്കളായ സ്ത്രീ പുരുഷന്മാർ ഉൾപ്പെട്ട സംഘത്തിന്റെ പേര്
5. കുലങ്ങൾ

ആവേദകർ

1. രാമു - കള്ളമല ഊര്
2. ലക്ഷ്മണൻ- s/o കണ്ണൻ
3. മുരുകൻ - s/o പുലയൻ
4. വിജയൻ - s/o നാഗൻ
5. ബിന്ദു - w/o കുമാരൻ
6. മരുതി - w/o പണലി
7. ലക്ഷ്മി- w/o കക്കി

സഹായക ഗ്രന്ഥങ്ങൾ

കരുണാകരൻ, സി.കെ., 2007 *ആദിവാസികളുടെ ലോകം വന വാസികൾ*, കേരള ഭാഷ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം.

തോമസ്, സി.ജെ., 1951 *സോഷ്യലിസം,* നാഷണൽ ബുക്സ് സ്റ്റാൾ, കോട്ടയം. മണികണ്ഠൻ, എ.ഡി. ഡോ., 2022 അട്ടപ്പാടി പ്രാക്തനസംസ്കൃതിയുടെ ശേഷിപ്പുകൾ, ഐവറി ബുക്സ് പ്രൈവറ്റ് ലിമിറ്റഡ്, തൃശ്ശൂർ.

രാജേന്ദ്ര പ്രസാദ്, കെ., 2019 *എന്റെ ഹൃദയത്തിലെ ആദിവാസി,* ആപ്പിൾ ബുക്സ്, പാലക്കാട്.

mercyjollyayana@gmail.com

അയ്യൻ ചിരുകണ്ടൻ: പാഠഭേദങ്ങളുടെ സാംസ്കാരികവിവക്ഷകൾ

സിന്റോ കൊങ്കോത്ത്
അധ്യാപിക
ക്രൈസ്റ്റ് കോളേജ്, ഇരിങ്ങാലക്കുട.

പ്രബന്ധസംഗ്രഹം

തൃശ്ശൂർ ജില്ലയിലെ ഇരിങ്ങാലക്കുട ഭാഗത്ത് നിലവിലുള്ള പ്രബലവിശ്വാസത്തിന്റെ ഭാഗമായ ഒരു കഥയാണ് അയ്യൻചിരുകണ്ടന്റേത്. ചെറുമവിഭാഗത്തിലേതെന്നു കരുതപ്പെടുന്ന ഒരു നാട്ടുരാജാവായ അയ്യൻ ചിരുകണ്ടനെ ചതിയിൽ മേലാളർ വധിച്ചത് കേരളത്തിന്റെ സാമൂഹികചരിത്രത്തിൽ അടയാളപ്പെടുത്തേണ്ടുന്ന രാഷ്ട്രീയവും ജാതീയവുമായ മാനങ്ങളുള്ളവയാണ്. ഈ കഥയുടെ പാഠങ്ങളും വ്യാഖ്യാനങ്ങളും സ്ഥലചരിത്രത്തെ മുൻനിർത്തിയും പ്രാദേശികചരിത്രത്തിന്റെ രീതിപദ്ധതി ഉപയോഗിച്ചും വിശകലനം ചെയ്യാൻ ശ്രമിക്കുകയാണ് ഈ പ്രബന്ധം.

സൂത്രവാക്കുകൾ

പാഠഭേദം, സംസ്കാരചരിത്രം, വാമൊഴി, ഐതിഹ്യം, ബുദ്ധമതം, ജാതി, പുലയരാജവംശം.

ചരിത്രം ഒരു ആഖ്യാനമായി ഇന്ന് തിരിച്ചറിയപ്പെടുന്നുണ്ട്. ലോകവീക്ഷണങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള സംഘർഷാത്മകമായ തലം അറിവിന്റെ നിർമ്മിതിയിൽ ഇടപെടുന്നുമുണ്ട്. നിർമ്മിതമായ അറിവുകൾ ഏതെല്ലാം വസ്തുതകൾ അടിസ്ഥാനമാക്കിയാണ് നിർമ്മിച്ചത് എന്ന വിഷയവും ചർച്ചയാകുന്നുണ്ട്. പരമ്പരാഗതമായ അറിവിൽ അധീശത്വമാണ് അറിവുല്പാദനത്തിന്റെ കേന്ദ്രമായി പ്രവർത്തിച്ചത് എന്നു മനസ്സിലാക്കാനാവും. ആ അറിവിൽ അപരവൽക്കരിക്കപ്പെട്ട ജനതയുടെ സംസ്കാരം കണ്ടെത്തു

മ്പോൾ ചരിത്രം പ്രശ്നവത്കരിക്കപ്പെട്ടുതുടങ്ങും. പരാജയങ്ങളിലാണ് മനുഷ്യചരിത്രമുള്ളത് എന്ന് അവിടെ തിരിച്ചറിയുന്നു. പ്രാന്തവത്കരിക്കപ്പെട്ട ജനതയുടെ വിജയങ്ങൾ പരമ്പരാഗത ചരിത്രങ്ങളിൽ കാണാനാകുന്നില്ല. അവരുടെ ജീവിതം അന്വേഷിക്കണം. പരാജയഗാഥകളല്ല അത് എന്ന തിരിച്ചറിവാണ് സംസ്കാരചരിത്രത്തിനാധാരം; അതിജീവനസമരമാണത്. നിശബ്ദമാക്കപ്പെട്ടവരുടെ ശബ്ദങ്ങൾ കേൾപ്പിക്കുക എന്നത് സംസ്കാരചരിത്രരചനയുടെ ഉത്തരവാദിത്തമാണ്.

ലിഖിതരേഖകളെപ്പോലെ തന്നെ പ്രധാനപ്പെട്ടതാണ് വാമൊഴിയും. ഭൂതകാലത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഇന്നിന്റെ ഓർമ്മകളാണ് വാമൊഴിചരിത്രരചനയ്ക്ക് ആധാരം. സാധാരണക്കാരുടെ അറിവുകൾ പരിഗണിക്കുന്ന രചനാരീതിയാണിത്. ഈ അറിവ് നേരിട്ട് കണ്ടറിഞ്ഞവ മാത്രമാകണമെന്നില്ല. പഴയ തലമുറയിൽനിന്ന് കേട്ടറിഞ്ഞവയും ഇവിടെ സ്വീകാര്യമാണ്. കണ്ടറിഞ്ഞതും കേട്ടറിഞ്ഞതുമായ കാര്യങ്ങൾ ഓരോ ജനതയും തങ്ങളുടെ ബോധ്യങ്ങൾക്കനുസരിച്ച് പുനരവതരിപ്പിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ആഖ്യാനങ്ങൾ പലപ്പോഴും പഴമയുടേതല്ല, വർത്തമാനകാലത്തിന്റേതാണ്. വർഷങ്ങൾക്കുമുമ്പ നടന്ന ഒരു സംഭവത്തെ പിന്നീട് ആവിഷ്കരിക്കുമ്പോൾ ഒരിക്കലും അന്നത്തെ അതേ വികാരമായിരിക്കില്ല പ്രകടമാകുന്നത്. അതു ചരിത്രത്തിന്റെ വർത്തമാന ആഖ്യാനമാണ്. അല്ലെങ്കിൽ ചരിത്രത്തിന്റെ വർത്തമാനാനുഭവമാണ് എന്ന് പറയാം. തലമുറകളിലൂടെ കൈമാറി വന്ന ഐതിഹ്യങ്ങൾക്കും ഇതു ബാധകമാണ്. ഭാവനയ്ക്കും ചരിത്രത്തിനും ഇടയിലാണ് ഐതിഹ്യങ്ങളുടെ സ്ഥാനം. ഓരോ കാലഘട്ടവും അതിന്റെ വീക്ഷണവ്യതിരിക്തതകൾക്കനുസരിച്ച് മിനുക്കിച്ചേർത്ത അതിശയോക്തിയെ തുടച്ചുമാറ്റിയാൽ തെളിഞ്ഞുവരുന്നത് സാംസ്കാരികചരിത്രരചനയ്ക്ക് ഉപയുക്തമായ ഉപാദാനമായിരിക്കും. ആ അർത്ഥത്തിൽ ഇന്നത്തെ മുകുന്ദപുരം താലൂക്കിലെ പഴയ പന്തലിപ്പാടം പ്രദേശത്തെ നാടുരാജാവായ അയ്യൻ ചിരുകണ്ടനെ തിരിച്ചറിയാനുള്ള ശ്രമമാണ് ഈ പ്രബന്ധം. അതുവഴി അയ്യൻ ചിരുകണ്ടനെക്കുറിച്ചു പ്രചരിക്കുന്ന കഥകളിലെ സാംസ്കാരികവിവക്ഷകളും കണ്ടെത്താനാവും.

വാമൊഴിയിലെ അയ്യൻ ചിരുകണ്ടൻ

അയ്യൻ ചിരുകണ്ടനെ കുറിച്ചുള്ള പ്രബലമായ ഒരു കഥ ഇങ്ങനെ ചുരുക്കി പറയാം: ഭാരതപ്പുഴ മുതൽ അഷ്ടമുടിക്കായൽ വരെ നീണ്ടുകിടക്കുന്ന പ്രദേശം വന്നേരി കേന്ദ്രമാക്കിയിരുന്ന കൊച്ചി രാജകുടുംബത്തിന്റെ അധികാരത്തിലായിരുന്നു. എങ്കിലും ഓരോ പ്രദേശത്തിനും പ്രത്യേകം നാടുവാഴികളും ഉണ്ടായി. പന്തലിപ്പാടത്തെ നാടുവാഴി തന്റെ മകളുടെ വിവാഹത്തിനായി കൊച്ചിരാജാവിനെ ക്ഷണിക്കുന്നു. പഴുക്കടയ്ക്കകൊണ്ട് ളണിട്ട് വെറ്റില കൊണ്ട് പന്തലിട്ട് സ്വർണ്ണംകൊണ്ട് നിറപറവെച്ച് നിലവിളക്ക് കൊളുത്തിയാണ് അദ്ദേഹം കൊച്ചിരാജാവിനെ സ്വീകരിച്ചത്. ചെറുമനായ നാട്ടരാജാവിന്റെ സമ്പത്തും പ്രൗഢിയും കണ്ട് അസൂയപൂണ്ട കൊച്ചിരാജാവ് അരയിലെ വാളരി ചിരുകണ്ടനെ വെട്ടിക്കൊന്നു. ഇതാണ് കഥാസാരം. പാഠഭേദങ്ങളോടെ പല സമുദായങ്ങളും (പ്രധാനമായും പുലയസമുദായവും പറയസമുദായവും) തങ്ങളുടെ പൂർവികന്റെ കഥ എന്ന രീതിയിൽ ഇതു പറഞ്ഞുവരുന്നു.

അയ്യൻ ചിരുകണ്ടൻ ചെറുമരുടെ രാജാവാണ് എന്നത് ജനസമ്മതമാണ്. എന്നാൽ അദ്ദേഹത്തിന്റെ ജാതിയെ സംബന്ധിച്ച് പറയ - പുലയ വിഭാഗക്കാർക്കിടയിൽ തർക്കം നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്. ഒർണ കൃഷ്ണൻകുട്ടിയുടെ പുലയരുടെ ചരിത്രം ഒരു പഠനം എന്ന കൃതിയിലും മുകുന്ദപുരത്തെ പുലൈ രാജാവ് എന്ന കണ്ണൻ മേലോത്തിന്റെ കൃതിയിലും അഡ്വ. കെ.എസ് മേനോൻ, കെ.കെ. വേലായുധൻ എന്നിവരുടെ ലേഖനങ്ങളിലുമെല്ലാം അദ്ദേഹം പുലയനാണ്. എന്നാൽ അദ്ദേഹമൊരു പറയ മൂപ്പനായിരുന്നു (സാംബവവിഭാഗം) എന്നു കരുതുന്നവരും ഇവിടെ ഉണ്ട്. ലോനപ്പൻ നമ്പാടന്റെ സഞ്ചരിക്കുന്ന വിശ്വാസിയിൽ പറയനാണ് ചിരുകണ്ടൻ. ചെറുമവിഭാഗക്കാർക്കിടയിൽ പൗരോഹിത്യം സാംബവർക്കാണ് എന്നത് ശ്രദ്ധേയമാണ്. രാജവാഴ്ചയിൽ പൗരോഹിത്യം അധികാരത്തോടു ചേർന്നു നിന്നിരുന്നു. പോത്തോട്ടോണത്തിൽ വള്ളോനെ അവരോധിക്കുന്നത് സാംബവരാണ്. മന്ത്രവാദം, ഒടിയൻ പ്രയോഗങ്ങൾ തുടങ്ങിയവയിലും കളംപാട്ട് പോലുള്ള പ്രാർത്ഥനകളിലും സാംബവവിഭാഗം മുൻപന്തിയിലാണ്. നഷ്ടപ്പെട്ടു പോയ പ്രതാപകാലത്തിന്റെ സ്മരണകൾ കഥകളിലൂടെ തലമുറകൾ കൈമാറി സൂക്ഷിക്കുന്ന സമുദായങ്ങളെ ഇവിടെ കാണാം.

കഥ നടക്കുന്ന പ്രദേശത്തെ സംബന്ധിച്ചും വ്യത്യസ്ത അഭിപ്രായങ്ങളുണ്ട്. പന്തലിപ്പാടം പ്രദേശത്തെ നാടുരാജാവായിരുന്ന അയ്യൻ ചിരുകണ്ടൻ. ഈ പന്തലിപ്പാടം, ഇന്നത്തെ പട്ടേപ്പാടമോ അതിനടുത്ത ഇടങ്ങളോ ആണെന്നതാണ് ഒരു വാദം. ഉപകഥകളിൽ കടന്നുവരുന്ന വെളയനാട് ദേവാലയം, മുകുന്ദപുരം ക്ഷേത്രം എന്നിവ ഇവിടങ്ങളിലാണ്. പൊ.വ. 900 ആണ്ടിൽ സ്ഥാപിതമായി എന്ന് കരുതുന്ന വെളയനാട് ക്രിസ്ത്യൻ ദേവാലയത്തിന്റെയും മുകുന്ദപുരം ശ്രീകൃഷ്ണക്ഷേത്രത്തിന്റെയും ഉത്ഭവവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടും ചിരുകണ്ടകഥ പ്രചരിക്കുന്നുണ്ട്

കഥയുടെ അനുബന്ധകഥകൾ

ചിരുകണ്ടന്റെ കഥയെ മുൻനിർത്തി മറ്റുചില കഥകൾ കൂടി പ്രചാരത്തിലുണ്ട്. ചിരുകണ്ടനെ വധിച്ച മുകുന്ദൻ എന്ന രാജാവിന്റെ പേരിലാണ് ക്ഷേത്രത്തിനും പിന്നീട് നാടിനും ആ പേര് ലഭിച്ചതത്രേ. മുകുന്ദപുരം എന്ന പേരിൽ ഇന്ന് ഒരു നാടില്ല. എന്നാൽ ഇരിങ്ങാലക്കുട നിയോജകമണ്ഡലം ഉൾപ്പെടുന്ന പ്രദേശം മുകുന്ദപുരം താലൂക്കിലാണ്. സമീപപ്രദേശങ്ങളിലെ പതിമൂന്ന് ഗ്രാമപഞ്ചായത്തുകൾ ഈ താലൂക്കിൽ ഉൾപ്പെടുന്നു. മുകുന്ദൻ എന്നത് കൊച്ചി രാജാവല്ല, അദ്ദേഹമേർപ്പെടുത്തിയ കൊലയാളിയായിരുന്നു എന്ന അഭിപ്രായഭേദമുണ്ട്. നടവരമ്പിനും വെളയനാടിനും ഇടയിലാണ് മുകുന്ദപുരം ശ്രീകൃഷ്ണക്ഷേത്രം സ്ഥിതി ചെയ്യുന്നത്.

മുകുന്ദപുരത്തുള്ള വെളയനാട് ദേവാലയത്തെ മുൻനിർത്തിയും ഈ കഥയ്ക്ക് ബന്ധം കല്പിക്കുന്നു. അയിത്തജാതിക്കാരനായ ചിരുകണ്ടനെ വധിച്ച കൊച്ചി രാജാവിന് തിരികെ കൊട്ടാരത്തിൽ പ്രവേശിക്കാൻ സാധിക്കാതെ വന്നതിനാൽ പരിഹാരകർമ്മം അനുഷ്ഠിച്ചു കൊണ്ട് മുകുന്ദപുരം ക്ഷേത്രത്തിനടുത്ത് താമസമാക്കി. ഈ അവസരത്തിൽ അന്നത്തെ വിളയംകോട് പ്രദേശത്തെ നസ്രാണികൾ തട്ടിലെ മുത്തിയുടെ നേതൃത്വത്തിൽ രാജാവിനെ സമീപിക്കുകയും തങ്ങൾക്കൊരു ആരാധനാലയം നിർമ്മിക്കുന്നതിനുള്ള അനുമതിക്കായി അപേക്ഷിക്കുകയും ചെയ്തു. കൊച്ചി ഭരണാധികാരി അവരുടെ ആവശ്യം പരിഗണിച്ച് അനുമതി നൽകി. അങ്ങനെ ഇന്നത്തെ മുകുന്ദപുരം ക്ഷേത്രത്തിൽനിന്നും നാലു വിളിപാടകലെയുള്ള കുന്നിൻപ്രദേശത്തി

ന്റെ തെക്കുഭാഗത്തെ ചെരുവിൽ ദേവാലയം സ്ഥാപിക്കപ്പെടുന്നു. എന്നാൽ ദേവാലയത്തിലെ മണിനാദം മുകുന്ദപുരത്ത് താമസിച്ചിരുന്ന രാജാവിന്റെ പൂജാദികർമ്മങ്ങൾക്കു തടസ്സമായതിനാൽ, രാജകല്പന പ്രകാരം ആ ദേവാലയം പൊളിക്കുകയും കുറേക്കൂടി താഴോട്ടിറക്കി രാജാവിന്റെ സഹായത്തോടെ പുതിയതൊന്ന് പണിയുകയും ചെയ്തു. പ്രസ്തുത ദേവാലയമാണ് ഇന്നത്തെ വെളയനാട് തള്ളപള്ളിയിൽ നിലകൊള്ളുന്നത് എന്നു ജനങ്ങൾ വിശ്വസിക്കുന്നു.[1]

കല്ലേറ്റുംകര ഗ്രാമത്തിനോട് ചേർന്ന് ഇന്നത്തെ കേരള ഫീഡ്സ് ഫാക്ടറി സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന പ്രദേശമാണ് പന്തലിപ്പാടം എന്നതാണ് മറ്റൊരു വിലയിരുത്തൽ. ചിരുകണ്ടനെ വധിച്ച ശേഷം രാജാവ് വടക്കു ഭാഗത്തുള്ള കുന്നത്തറക്കൽ ക്ഷേത്രത്തിൽ ചെന്ന് അതിന്റെ അരികിൽ കൂടി ഒഴുകിയിരുന്ന പുഴയിൽ കുളിച്ച്, ക്ഷേത്രദർശനം നടത്തി. അതിനടുത്തുള്ള ക്ഷേത്രകെട്ടിടത്തിലാണ് അദ്ദേഹം വിശ്രമിച്ചത്. കുറുമാലിപ്പുഴയുടെ ഒരു ശാഖ അന്ന് ആ ക്ഷേത്ര പരിസരത്തു കൂടി ഒഴുകിയിരുന്നുവത്രേ. പെരുമ്പടപ്പ് നമ്പൂതിരി കുടുംബത്തിലെ സന്തതി പരമ്പരയിൽപ്പെട്ട കൊച്ചിരാജകുടുംബാംഗം കീഴ്ജാതിക്കാരനായ ഒരാളുടെ രക്തംതൊട്ട് അശുദ്ധമായതിനാൽ രാജകൊട്ടാരത്തിലേക്ക് തിരിച്ചു പോകാൻ കഴിഞ്ഞില്ല. അദ്ദേഹം കുറേക്കാലം മുരിയാട് ക്ഷേത്രകെട്ടിടത്തിൽ താമസിച്ചു. രാജാവിന്റെ അമ്മ ഭ്രഷ്ടനായ മകനെ കാണുന്നതിന് പുഴയുടെ മറുകരയിലുള്ള ക്ഷേത്രത്തിൽ ദർശനത്തിനു വരികയും അതേസമയത്ത്, എതിർ ക്ഷേത്രപരിസരത്തിൽ എത്തിച്ചേരുന്ന മകനെ പുഴയുടെ വെള്ളത്തിൽക്കൂടി കാണുകയുമാണ് ചെയ്തിരുന്നത്. ഇന്ന് റെയിൽവേ പാളം കടന്നുപോകുന്നത് ഈ പ്രദേശത്തിനു നടുവിലൂടെയാണ് എന്നു പറയപ്പെടുന്നു. ഗോകുൽദാസ് എന്ന വ്യക്തിയുടെ ഉടമസ്ഥതയിലാണ് ഈ സ്ഥലം ഇന്നുള്ളത്. നഗർമെണ്ണ മന എന്നാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഇല്ലപ്പേര്. പരമ്പരാഗതമായി കൈമാറിക്കിട്ടിയ ഇവിടം ഒരു ചരിത്രസ്മാരകമാണ് എന്ന ബോധ്യത്തോടെയാണ് അദ്ദേഹം സംരക്ഷിക്കുന്നതും. പഴമ സൂചിപ്പിക്കുന്ന ചില കല്ലുകളും ശൗചാലയ അവശിഷ്ടങ്ങളും കൊട്ടാരം നിലനിന്നിരുന്നു എന്ന് കരുതുന്ന പ്രദേശത്ത് നിന്നും ലഭിച്ചിട്ടുണ്ട്. കൂടാതെ

ക്ഷേത്രാവശിഷ്ടം എന്ന് കരുതാവുന്ന വലിയ ബലിക്കല്ലും ഇവിടെയുണ്ട്. മുരിങ്ങോത്ത് കോവിലകം, പള്ളിപ്പാമഠം എന്നിങ്ങനെ രണ്ടു കോവിലകങ്ങളാണ് ഇവിടെ ഉണ്ടായിരുന്നത് എന്ന് ഗോകുൽദാസ് അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. പതി എന്നറിയപ്പെടുന്ന രണ്ടു നീർച്ചാലുകൾ ഇവിടെയുണ്ട്. നന്ദിയാറും കല്ലാറും ഇതുവഴി ഒഴുകിയിരുന്നു എന്നും 1341 ലെ വെള്ളപ്പൊക്കത്തെ തുടർന്നാണ് പുഴ വഴിമാറിയതെന്നുമാണ് കരുതുന്നത്. റെയിൽ പാളത്തിൽ നിന്നും 800 മീറ്റർ വടക്കും 600 മീറ്റർ തെക്കുമായാണ് പതികൾ ഉള്ളത്.[2]

ഇന്നത്തെ ഇരിങ്ങാലക്കുട പട്ടണവും സമീപപ്രദേശങ്ങളും പന്തലിപ്പാടം പ്രദേശത്തിന്റെ വ്യാപകാതിർത്തിയിൽ ഉൾപ്പെട്ടിരിക്കാൻ സാധ്യതയുണ്ട് എന്നൊരു പക്ഷമുണ്ട്. ചിരുകണ്ട കഥയുടെ പാഠഭേദങ്ങളിലൊന്നിൽ കൂടൽമാണിക്യക്ഷേത്രം സാംബവവിഭാഗത്തിന്റേതായി പറയപ്പെടുന്നു. ചിരുകണ്ടൻ സാംബവരാജാവും. ചിരുകണ്ടനിൽനിന്നും ആറു നാട്ടിൽ പ്രഭുക്കൻമാരിലൊരാളായ മുരിയേടത്തു നമ്പ്യാരാണ് രാജ്യം കയ്യടക്കുന്നത് എന്നും, അതല്ല കൊച്ചി രാജാവ് മുരിയേടത്തു നമ്പ്യാർക്ക് ഭരണനിർവ്വഹത്തിനായി നാടു കൈമാറുകയായിരുന്നു എന്നും പക്ഷാന്തരമുണ്ട്.

കൂടൽമാണിക്യക്ഷേത്രത്തിലെ പഴയകാല ഉരുളികൾ അടക്കമുള്ള പാത്രങ്ങളിൽ ചിരുകണ്ടൻ വക എന്നെഴുതിയിട്ടുണ്ടത്രേ. എന്നാൽ ബോധപൂർവ്വമായ തമസ്കരണങ്ങളുടെ ഭാഗമായി ഈ ഉരുപ്പടികൾ ഇപ്പോൾ പുറത്തെടുക്കാതിരിക്കുന്നതാണ് എന്നും ആളുകൾക്കിടയിൽ പ്രചാരമുണ്ട്. ഇന്നത്തെ അയ്യങ്കാവ് മൈതാനവും സമീപപ്രദേശങ്ങളും അയ്യങ്കാവ് പാടമായിരുന്നു. സമൃദ്ധമായ ആ പാടശേഖരത്തിനോടു ചേർന്നാണ് അയ്യങ്കാവ് ക്ഷേത്രവും നിലകൊള്ളുന്നത്.

പ്രാദേശികചരിത്രാന്വേഷകനായ ഹരി എൻ. ജി. (Hari N G) 2024 ഫെബ്രുവരി 22 ൽ എഴുതിയ ഫെയ്സ്ബുക്ക് പോസ്റ്റിൽ, ആദിചേരന്മാരുടെ പിൻമുറയിൽപ്പെട്ട അയ്യാസ്വരൂപത്തിന്റെ ആസ്ഥാനം ഇരിങ്ങാലക്കുടയായിരുന്നു എന്ന് രേഖപ്പെടുത്തുന്നു. അയ്യങ്കാവ് മൈതാനത്തോട് ചേർന്നാണ് ഇവരുടെ കൊട്ടാരം സ്ഥിതിചെയ്തിരുന്നതത്രേ. ഇരിങ്ങാലക്കുട ഗ്രാമത്തി

ന്റെ ഗ്രാമക്ഷേത്രം മുരിയാട് പ്രദേശത്തായിരുന്നു. പെരുംതൃക്കോവിൽ ക്ഷേത്രം എന്ന് അത് അറിയപ്പെട്ടു. ക്ഷേത്രദർശനത്തിനു വരുമ്പോൾ അയ്യാസ്വരൂപക്കാർ താമസിച്ചിരുന്ന ഇടമായിരുന്നു പന്തലിപ്പാടം. വൈഷ്ണവ ബ്രാഹ്മണരുടെ ആഗമനത്തോടെ ചേര രാജാവ് അവർക്ക് ആരാധനയ്ക്കായി ഒരിടം പെരുംതൃക്കോവിൽ ക്ഷേത്രസങ്കേതത്തിൽ നൽകി. അവർ അവിടെ ലക്ഷ്മീനാരായണ സങ്കൽപ്പത്തിൽ വിഷ്ണുവിനെ പ്രതിഷ്ഠിച്ച് ആരാധിച്ചുവന്നു. ശിവനും ദക്ഷിണാമൂർത്തിയും ഭഗവതിയും ഗന്ധർവ്വനുമെല്ലാം ഈ ക്ഷേത്രസങ്കേതത്തിൽ ആരാധിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. പണ്ട് പന്തലിപ്പാടത്ത് വലിയ ഒരു ഉത്സവം നടന്നിരുന്നതായി പറയുന്നുണ്ട്. ഇതു പെരുവനം ഉത്സവം പോലെയുള്ള ഒരു ഉത്സവമായിരിക്കാൻ സാധ്യതയുണ്ട്.

ക്ഷേത്രസങ്കേതത്തിൽ വൈഷ്ണവ ബ്രാഹ്മണർക്ക് ആരാധനക്കായി സ്ഥലം നൽകിയെങ്കിലും ക്ഷേത്രസങ്കേതം ചേരരാജവംശമായിരുന്ന അയ്യസ്വരൂപത്തിന്റെ ഉടമസ്ഥതയിൽ തന്നെ ആയിരുന്നു. ക്ഷേത്രസങ്കേതങ്ങളുടേയും ഗ്രാമങ്ങളുടേയും ചേര രാജ്യത്തിന്റെ തന്നെയും ആധിപത്യം കൈപ്പിടിയിലാക്കാനും ഭരണം അട്ടിമറിക്കാനും ഗൂഢാലോചന നടത്തി വന്നിരുന്ന ബ്രാഹ്മണർ അവരെ ഇരുകയ്യും നീട്ടി തന്റെ സാമ്രാജ്യത്തിലേക്കു സ്വീകരിച്ച ചേരരാജാവിനെത്തന്നെ വധിക്കാനായി പദ്ധതിയിട്ടു. അതിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ഭരണം അട്ടിമറിച്ച് പുതിയ രാജാവാക്കാൻ (പെരുമാളാക്കാൻ) ബ്രാഹ്മണർ ഉദ്ദേശിച്ചിരുന്ന ക്ഷത്രിയനായ ഒരു തമ്പുരാൻ, ബ്രാഹ്മണരുടെ ആജ്ഞാനുവർത്തികളായിരുന്ന ചില കർത്താക്കന്മാരുടേയും നമ്പ്യാന്മാരുടേയും ഒത്താശയോടെ ചിരുകണ്ടനെ വധിക്കാൻ പദ്ധതി ആസൂത്രണം ചെയ്തു. അതിനായി ഈ തമ്പുരാൻ അടുത്തുള്ള കുന്നത്തു ശിവക്ഷേത്രത്തിൽ ഒളിച്ചുപാർത്ത് ചിരുകണ്ടനെ നിരീക്ഷിച്ചുവന്നു.

പെരുവനം, ഇരിങ്ങാലക്കുട ഗ്രാമങ്ങളിലെ ആദിമനിവാസികളുടെ ഒരു പ്രധാന ആരാധനാകേന്ദ്രമായിരുന്ന അയ്യന്റെ ക്ഷേത്രം സ്ഥിതിചെയ്തിരുന്ന ആറാട്ടുപുഴ. ചിരുകണ്ടൻ തന്റെ മകളുടെ കെട്ടുകല്യാണത്തിന് കല്ലേറ്റുംകരയിലെ പന്തലിപ്പാടം മുതൽ ആറാട്ടുപുഴ പാടം വരെ വെറ്റിലകൊണ്ട് പന്തലിട്ട് അല

ങ്കരിച്ചു. തലേന്ന് സന്ധ്യക്ക് പെരുംതൃക്കോവിൽ ക്ഷേത്രത്തിൽ ദർശനത്തിനു വന്ന ചിരുകണ്ടനു നേരെ അപ്രതീക്ഷിതമായി വധശ്രമമുണ്ടായി.[3]

ഇരിങ്ങാലക്കുടയിലെ ഊളക്കാട് എന്ന പ്രദേശത്തു താമസിക്കുന്ന സാംബവവിഭാഗത്തിൽപ്പെട്ട പള്ളിപ്പാമടം എന്ന വീട്ടുകാർ പറയുന്നത് മറ്റൊരു കഥയാണ്. അതിൽ അയ്യൻ, ചിരുകണ്ടൻ എന്നിവർ രണ്ടു പേരാണ്. ഒരാൾ പറയവിഭാഗവും മറ്റൊരാൾ പുലയനും. ഇതിൽ ചിരുകണ്ടൻ രാജാവായിരുന്നില്ല, നാടുവിട്ടു പോയി സിദ്ധികളുമായി തിരിച്ചെത്തിയ ഒരു സാധാരണ മനുഷ്യനായിരുന്നു. കൊച്ചിരാജാവിനെ യുദ്ധത്തിൽ ഒറ്റയ്ക്ക് വിജയിപ്പിച്ച സേനാനിയായിരുന്ന അദ്ദേഹം എന്നും വിശ്വസിക്കുന്നു. കൊച്ചിരാജാവല്ല ഇരിങ്ങാലക്കുട ക്ഷേത്രത്തിലെ ബ്രാഹ്മണരാണ് അദ്ദേഹത്തെ ചതിച്ചത് എന്നാണ് അവരുടെ പക്ഷം.

ആറാട്ടുപുഴപൂരവും ചിരുകണ്ടകഥയും

പെരുവനം ഗ്രാമാധികാരിയായ ചെറുമവിഭാഗത്തിലെ അയ്യ എന്ന സ്ത്രീയാണ് കഥാനായിക എന്നതാണ് ചിരുകണ്ടകഥയുടെ മറ്റൊരു പാഠഭേദം. ഭരണകാര്യങ്ങളിൽ അയ്യയുടെ ഉപദേഷ്ടാവും മന്ത്രിയും താന്ത്രികനുമായിരുന്ന ചെറുമരിലെ പറയവംശജനായ ചിരുകണ്ടൻ. രാജകുടുംബത്തിലെ ഒരു പെൺകുട്ടിയുടെ കാതുകുത്തുകല്യാണത്തിന് അയ്യ കൊച്ചി രാജാവിനെ ക്ഷണിക്കുന്നു. പന്തലിപ്പാടം മുതൽ ആറാട്ടുപുഴ ശാസ്താക്ഷേത്രംവരെ പന്തലിട്ടാണ് അദ്ദേഹത്തെ സ്വീകരിച്ചത്. സമ്പത്സമൃദ്ധവും ഫലഭൂവിഷ്ഠവുമായ ആ ദേശത്തിന്റെ സ്ഥിരോത്സാഹവും കഠിനാധ്വാനവും, മറ്റൊരു ഭരണാധികാരിയിൽ അസൂയ ഉളവാക്കുന്നതായിരുന്നു. വെറ്റിലപ്പന്തലും സ്വർണ്ണപ്പറയും സദ്യക്കു വേണ്ട എല്ലാ വിഭവങ്ങളും ഒരുമിച്ചു പാകം ചെയ്യാവുന്ന ഉരുളിയും അറുപത്തിനാലു കലകൾ സമന്വയിപ്പിച്ചു കൊണ്ടുള്ള കലാവിരുതും കണ്ട് കൊച്ചി രാജാവ് അത്ഭുതസ്തബ്ധനായി. ഏതുവിധേനയും ഈ രാജ്യം സ്വന്തമാക്കണമെന്ന ഗൂഢചിന്ത രാജാവിന്റെയും അനുയായികളുടെയും ഉള്ളിൽ ഉടലെടുത്തു. അതിനായി അണിയറ ഒരുക്കങ്ങളും നടത്തി. ആറാട്ടുപുഴ ക്ഷേത്രത്തിലേക്ക് ആനയിച്ച കൊച്ചി

രാജാവിനെ ആദരപൂർവ്വം വണങ്ങുന്ന അയ്യാരാജ്ഞിയുടെ കഴുത്ത്, രാജാവുമായുള്ള മുൻധാരണ പ്രകാരം ഒരു ചെത്തുകാരൻ വെട്ടി മാറ്റി. ഞെട്ടി വിറച്ച ജനക്കൂട്ടം നാലു പാടും ഓടി. തുടർന്നുണ്ടായ കലാപത്തിൽ നൂറുകണക്കിന് ചെറുമപെൺകിടാങ്ങൾ ബലാത്സംഗത്തിന് ഇരയായി. ഓടി രക്ഷപ്പെടാൻ ശ്രമിച്ച മന്ത്രിയായ ചിരുകണ്ടനെ പാടത്തിട്ട് തുരുതുരാ വെട്ടി. കാലൊടിയൻ കണ്ടം, കാലുവെട്ടി കണ്ടം എന്നീ പേരുകളാൽ ആ പാടങ്ങൾ ഇന്നും നിലനിൽക്കുന്നു. നിഷ്ഠുരമായ കൊള്ളയിലൂടെ പെരുവനം ഗ്രാമം സ്വന്തമാക്കിയ കൊച്ചിരാജാവ് അയ്യാ രാജ്ഞിയെ വെട്ടിവീഴ്ത്തിയ ചെത്തുകാരനെയും കുടുംബങ്ങളെയും മുമ്പേവെട്ടികൾ എന്ന സ്ഥാനപ്പേരു നൽകി കാക്കത്തിരുത്തിപ്പുഴ കടത്തിവിട്ടു. ഈ കുടുംബക്കാരുടെ പിന്മുറക്കാർ മൻപിൽ വീട്ടുകാർ എന്ന പേരിൽ ഇന്നും പെരിഞ്ഞനത്ത് താമസിച്ചുവരുന്നു. അയ്യാ ചിരുകണ്ടനെ ഇവരുടെ കുടുംബക്ഷേത്രത്തിൽ പ്രതിഷ്ഠിച്ചു പൂജിക്കുന്നുണ്ട്. ഇതാണ് കഥാസാരം. ഇന്നും ആറാട്ടുപുഴ ക്ഷേത്രപരിസരത്ത് ഈഴവർ (ചെത്തുകാരുടെ പിൻമുറക്കാർ എന്നർത്ഥത്തിൽ ചെത്തു കുലത്തൊഴിലായ ഈഴവർ) വീട് വയ്ക്കുക പതിവില്ല എന്നതു ശ്രദ്ധേയമാണ്. അങ്ങനെ ചെയ്താൽ ആ വീടുകളിൽ പാമ്പിന്റെ ഉപദ്രവം കൂടുതലായിരിക്കും എന്നാണ് ഇവിടുത്തുകാരാരുടെ വിശ്വാസം.

പവിത്രയായ സ്ത്രീകളോട് കൊടുംക്രൂരത ചെയ്തതുമൂലം ഭ്രഷ്ടനായ കൊച്ചിരാജാവിന് തിരിച്ചു പോകാൻ കഴിയാതായി. അദ്ദേഹം മുരിയാടുള്ള കുന്നത്തുതറ ശിവക്ഷേത്രത്തിൽ ഒളിച്ചു താമസിച്ചു. തകർന്നുപോയ രാജാവിനു പല ദുർനിമിത്തങ്ങളും ഉണ്ടായി. ചെറുമക്കൾ കലാപവും തുടങ്ങി. കൊച്ചിയിൽ നിന്നും ചങ്കരംകണ്ടത്തു കർത്താക്കൻമാരുടെ പിന്മുറക്കാരെ വരുത്തി രാജാവ് കലാപം അടിച്ചമർത്തി. ഈ കർത്താക്കന്മാർ താവളം അടിച്ച പാളയങ്ങളാണ്, നെടുമ്പാളയം (നെടുമ്പാൾ), തോട്ടുപാളയം (തൊട്ടിപ്പാൾ), രാത്രി പാളയം (രാപ്പാൾ), ചെറുപാളയം (ചെറുവാൾ) എന്നീ പേരുകളിൽ അറിയപ്പെടുന്ന സ്ഥലങ്ങൾ. (കണ്ണൻ, 2023: 36).

ഇവിടെ, തന്റെ മകളെ അടുത്ത ഭരണാധികാരിയായി വാഴിക്കാനുള്ള ചടങ്ങിന്റെ ഭാഗമായാണ് കൊച്ചി രാജാവിനെ ക്ഷണി

ച്ചത് എന്നൊരു പാഠഭേദവും കടന്നുവരുന്നുണ്ട്. സ്ത്രീയെ അധികാരത്തിൽ നിന്നും പൊതുവിടത്തുനിന്നും മാറ്റിനിർത്താനുള്ള വരേണ്യതയുടെ ശ്രമമായി ആ കലാപത്തെ വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നു. ചെറുമരുടെ ചടങ്ങുകളിൽ സ്ത്രീകൾക്കു വലിയ പ്രാധാന്യമുണ്ട്. ശക്തിയാരാധനയുടെ ഭാഗമായ കാളിയെ സർവശക്തയായി പൂജിക്കുന്നവരാണവർ. മുടിയാട്ടത്തിലും പറയെടുപ്പിലും സന്ധ്യാവിളക്കു തെളിയിക്കുന്നതിലുമെല്ലാം സ്ത്രീ സാന്നിധ്യം പ്രധാനം തന്നെ. ശ്രീധനക്കാവ് ക്ഷേത്രത്തിലും മറ്റുമുണ്ടായിരുന്ന സ്ത്രീ വെളിച്ചപ്പാടുകളും മുത്തി സങ്കല്പങ്ങളും പെണ്ണിന്റെ പ്രാധാന്യത്തിലേയ്ക്കു വിരൽ ചൂണ്ടുന്നുണ്ട്.

ചെറുമരാജ്യം സ്വന്തമാക്കിയെങ്കിലും, കൊച്ചി രാജാവിനു പല ദുർവിധികളെയും നേരിടേണ്ടി വന്നു. പേരെടുത്ത മനകൾ പലതും കത്തിനശിച്ചു. കൊച്ചിരാജ്യം ആക്രമിക്കപ്പെട്ടു. ഇതിന്റെയെല്ലാം കാരണം ചെറുമരുടെ ഭരണം ശാസ്താക്കൻമാരെ (ചാത്തന്മാരെ) മുൻനിറുത്തിയായിരുന്നു എന്നതാണ്. നാടാകെ വറുതിയിലായി. രാജാവ് താന്ത്രികൻമാരെ വരുത്തി പ്രശ്നപരിഹാരത്തിനായി ശ്രമിച്ചു. അനേക വർഷം മുടങ്ങിക്കിടന്ന പെരുവനം ഉത്സവം മധ്യകേരളത്തിലെ മാമാങ്കമായ ആറാട്ടുപുഴ പൂരമാക്കി പുനഃസ്ഥാപിച്ചാണ് താന്ത്രികൻ അതിന് പരിഹാരം കണ്ടെത്തിയത്. ആറാട്ടുപുഴയിൽ അയ്യ - ചിരുകണ്ടനെ പ്രതിഷ്ഠിച്ചു. (അതാണ് ഇന്നത്തെ ആറാട്ടുപുഴ ശാസ്താക്ഷേത്രം എന്നു കരുതാം) പിടിക്കാപ്പറമ്പു ക്ഷേത്രത്തിൽ നിന്നും ആറാട്ടുപുഴ പൂരം വരവ് ഉൾപ്പെടുത്തി. ആറാട്ടുപുഴ പൂരം പുനഃസംഘടിപ്പിച്ചപ്പോൾ 108 ദേവി ദേവന്മാരെയാണ് അതിൽ പങ്കെടുപ്പിച്ചത്. തൃപ്രയാർ ക്ഷേത്രത്തിൽ നിന്നും ചാത്തന് പൂരത്തിൽ നെടുനായകത്വം നൽകി. തേവരല്ല ശാസ്താവാണ് (ചാത്തനാണ്) പൂരത്തിന് തൃപ്രയാറിൽ നിന്നും എഴുന്നള്ളുന്നത് എന്ന് ഇവർ വിശ്വസിക്കുന്നു (കണ്ണൻ, 2023: 38).

നമ്പാടൻ തറവാട്ടിലെ വാൾ

മുകുന്ദപുരം മണ്ഡലത്തിലെ പാർലമെന്റ് അംഗമായിരുന്ന ലോനപ്പൻ നമ്പാടൻ 'സഞ്ചരിക്കുന്ന വിശ്വാസി' (2012: 97) എന്ന തന്റെ ആത്മകഥയിൽ ചിരുകണ്ടകഥ രേഖപ്പെടുത്തുന്നു

ണ്ട്. അയ്യൻ ചിരുകണ്ടന്റെ ഗളച്ഛേദം ചെയ്യുവാൻ കൊച്ചി മഹാ രാജാവ് ഉപയോഗിച്ച വാൾ ഇന്നും സുരക്ഷിതമാണ് എന്നാണ് അദ്ദേഹം അവകാശപ്പെടുന്നത്. പട്ടേപ്പാടത്തിന് അടുത്തുള്ള വെ ളയനാടിന് വടക്കുവശത്തു താമസമുറിപ്പിച്ചു രാജാവ്. അവിടെ പ്രായശ്ചിത്തത്തിനും പരിഹാരത്തിനുമായി മുകുന്ദനെ ആരാധ നാമൂർത്തിയായി ക്ഷേത്രം തന്നെ സ്ഥാപിച്ചു അദ്ദേഹം. മഹാ രാജാവിന്റെ പേരുതന്നെ മുകുന്ദൻ എന്നായിരുന്നു എന്നും പറയ പ്പെടുന്നുണ്ട്. മഹാരാജാവ് മുകുന്ദപുരത്തു വാസം തുടങ്ങവേ ആ സ്ഥലത്ത് ഒരു സർപ്പം പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടു. സർപ്പം രാജാവിനു ഭീഷ ണിയായി. ആരു ശ്രമിച്ചിട്ടും വകവരുത്താൻ കഴിഞ്ഞില്ല. സർപ്പ ശല്യം രാജാവിന്റെ ഊണും ഉറക്കവും കെടുത്തി. നമ്പാടൻതറവാ ട്ടിൽ സർപ്പത്തെ പേടിയില്ലാത്ത, കൈവശം നാടൻ തോക്കുള്ള ഒരു കാരണവർ ഉണ്ടായിരുന്നു. അദ്ദേഹം ഇതു സർപ്പമല്ലെന്നും ചിരുകണ്ടന്റെ ശാപമാണെന്നും സംഭാഷണമധ്യേ ആരോടോ പറഞ്ഞു. ഇതു രാജാവിന്റെ ചെവിയിലെത്തി. അദ്ദേഹം കാരണ വരെ വിളിപ്പിച്ച്, ഈ ബാധയിൽ നിന്നും തന്നെ രക്ഷിക്കാൻ കാരണവർക്കു സാധിക്കുമോ എന്നു ചോദിച്ചു. കാരണവരാകട്ടെ തന്റെ പഴയ നാടൻ തോക്കിൽ വിരലിലെ സ്വർണമോതിരം തിരയാക്കി സർപ്പത്തിനെതിരെ നിറയൊഴിച്ചു. ഇതു സർപ്പത്തെ ഇല്ലാതാക്കി. സന്തുഷ്ടനായ രാജാവ് പാരിതോഷികമായി കാര ണവർക്ക് കരമൊഴിവായി 200 പറ നിലം പതിച്ചുനൽകി. കൂടെ ചിരുകണ്ടനെ വധിക്കാൻ ഉപയോഗിച്ച വാളും. നിലത്തിന്റെ ഒരു ഭാഗം പാരമ്പര്യമായി കിട്ടിയത് ഇന്നും പുത്തൻചിറയിലെ നമ്പാടൻ തറവാട്ടുകാരുടെ കൈവശമുണ്ട്. തലമുറകൾ കൈമാറി വന്ന വാൾ ലോനപ്പൻ നമ്പാടൻ സൂക്ഷിക്കുന്നു എന്നാണ് അദ്ദേഹം രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുള്ളത്.

ചിരുകണ്ടനിലെ മാവേലി

ചിരുകണ്ടകഥയ്ക്ക് മാവേലിക്കഥയുമായി സാദൃശ്യങ്ങൾ ഏറെയാണ്. സമത്വസുന്ദരവും സമ്പദ്സമൃദ്ധവുമായ ഒരുനാടി ന്റെ ഭരണാധികാരിയായിരുന്നു മാവേലി. ആ സമൃദ്ധിയും ജനസ മ്മതിയും തന്റെ സിംഹാസനത്തിന് വെല്ലുവിളിയാകുമോ എന്ന ഇന്ദ്രഭയം കൊണ്ടാണ് വാമനവേഷധാരിയായ വിഷ്ണു മഹാബലി

യെ സ്വന്തം ദേശത്തുനിന്നും നിഷ്കാസനം ചെയ്യുന്നത്. പശ്ചിമ ഘട്ടത്തിന്റെ അങ്ങേയറ്റം മുതൽ ഇങ്ങേയറ്റം വരെ സമൃദ്ധമായ നാട്ടുരാജ്യങ്ങളും സമത്വം വിഭാവനം ചെയ്തിരുന്ന ഭരണാധികാരികളും ഉണ്ടായിരുന്നിരിക്കണം. ചിരുകണ്ടകഥയിലെ പാഠഭേദങ്ങളിലെല്ലാം ആ ദേശത്തെ സമ്പദ്സമൃദ്ധിയെക്കുറിച്ച് സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. തന്നെക്കാൾ സമ്പന്നനായ ഒരു നാട്ടുമൂപ്പൻ ഇത്തരത്തിൽ വളർന്നു വന്നാൽ കൊച്ചി രാജാവിന്റെ സിംഹാസനത്തിനു തന്നെ വെല്ലുവിളിയായേക്കാം എന്ന ചിന്ത ചിരുകണ്ടനെ ഇല്ലായ്മ ചെയ്യുന്നതിൽ പ്രവർത്തിച്ചിട്ടുണ്ട്.

കൃഷിയായിരുന്നു അവരുടെ പ്രധാന വരുമാനമാർഗ്ഗം. വെറ്റില കൃഷി ഇവിടങ്ങളിൽ ധാരാളമായി ഉണ്ടായിരുന്നു. ഇരിങ്ങാലക്കുടയിൽ നിന്നും വിപണനം ചെയ്തിരുന്ന വെറ്റില ഏറ്റവും ഗുണമേറിയതായിരുന്നു എന്ന് പഴമക്കാർ പറഞ്ഞ് കേട്ടിട്ടുണ്ട്. മാത്രമല്ല, കവുങ്ങിൽ വെറ്റിലക്കൊടി പടർത്തി വിടുകയായിരുന്നു പതിവ്. ഈ അറിവ് വെറ്റില കൊണ്ട് പന്തലിട്ടു, പഴുക്കടക്ക കൊണ്ട് തുണിട്ടു എന്നെല്ലാം പറയുന്നതിലെ അതിശയോക്തിക്ക് കുറച്ചെങ്കിലും സമാധാനമാകുന്നുണ്ട്. കൃത്യമായ ജലസേചന സംവിധാനങ്ങൾ ആ ഘട്ടത്തിൽ ഉണ്ടായിരിന്നു എന്നതിന് ചിറകളും കുളങ്ങളും കിണറുകളും ആയി ഇനിയും മൂടപ്പെട്ടിട്ടില്ലാത്ത തെളിവുകൾ അവശേഷിക്കുന്നു. മുസരിസ് തുറമുഖം വഴിയുള്ള വിദേശനാണ്യ ശേഖരത്തിനും അനുയോജ്യമായൊരു ഇടമാണിത്. ഖനികളില്ലാത്ത കേരളത്തിൽ സ്വർണ്ണസമ്പത്തിന്റെ കാരണവും ഇത് തന്നെയാവണം.

അയ്യനും ബുദ്ധമതവും

അയ്യൻ എന്ന പേരിന് ബുദ്ധമതവുമായുള്ള ബന്ധവും ചർച്ച ചെയ്യപ്പെടേണ്ടതുണ്ട്. അയ്യൻ എന്നത് ബുദ്ധന്റെ ഗ്രാമ്യനാമങ്ങളിൽ ഒന്നാവാം എന്ന ചിന്ത പ്രബലമാണ്. അതുകൊണ്ടു തന്നെ ചിരുകണ്ടൻ പുലയനോ പറയനോ മറ്റേത് ജാതി വിഭാഗത്തിൽപ്പെട്ട ആളായിരുന്നാലും ബുദ്ധമത വിശ്വാസിയായിരുന്നു എന്നുവേണം കരുതാൻ. അയ്യങ്കാവ് പാടവും ക്ഷേത്രവും അയ്യൻചിറയുമെല്ലാം ഇദ്ദേഹത്തിന്റെ പേരിനെ ഓർമ്മപ്പെടുത്തുന്നു. അയ്യൻചിറയിൽനിന്നും കണ്ടെടുത്ത് പുരാവസ്തുവകുപ്പിന്റെ

അയ്യൻചിറയിൽ നിന്നു കണ്ടെടുത്ത ശിലാവിഗ്രഹം

തൃശ്ശൂർ മ്യൂസിയത്തിൽ സംരക്ഷിക്കപ്പെടുന്ന ബോധിസത്വ വിഗ്രഹവും ഇതിന് ഉപോൽബലകമായുണ്ട്.

ഇരിങ്ങാലക്കുടയ്ക്ക് അടുത്തുള്ള അവിട്ടത്തൂരിൽ നിന്നും 2014 ലാണ് ഈ പ്രാചീന ശിലാവിഗ്രഹം കണ്ടെത്തിയത്. ഈ ബോധിസത്വ ശിൽപത്തെ പുറംലോകത്തിന് പരിചയപ്പെടുത്തിയത് അജയ് ശേഖറിന്റെ നേതൃത്വത്തിലുള്ള പ്രാദേശികചരിത്രാന്വേഷകരാണ്. ചിരുകണ്ട രാജാവിന്റെ പേരിലുള്ളത് എന്ന് പ്രദേശവാസികൾ കരുതുന്ന അയ്യൻ ചിറയിൽ നിന്നാണ് വിഗ്രഹം കണ്ടെടുത്തത് (അജയ് ശേഖർ, 29). അഭി തുമ്പൂരിനെ പോലുള്ള സംസ്കാരചരിത്രാന്വേഷകരായ തദ്ദേശവാസികൾ വിഗ്രഹത്തിന്റെ ചരിത്രപ്രാധാന്യം തിരിച്ചറിഞ്ഞ് ഫേസ്ബുക്ക് അടക്കമുള്ള നവമാധ്യമങ്ങളിൽ ഇക്കാര്യം ചർച്ച ചെയ്തിരുന്നു. കേരള പുരാവസ്തുവകുപ്പ് ഏറ്റെടുത്ത വിഗ്രഹം തൃശ്ശൂർ മ്യൂസിയത്തിലേക്കു കൊണ്ടുപോയെങ്കിലും ഇതുവരെ പ്രദർശനത്തിനു സജ്ജമാക്കിയിട്ടില്ല.

അയ്യങ്കാവ് ക്ഷേത്രത്തിൽ ദേവീ പ്രതിഷ്ഠയും അയ്യപ്പ പ്ര

തിഷ്ഠയുമുണ്ട്. അയ്യൻ ചിരുകണ്ടന്റെ കുലദേവതയായിരുന്ന ഭഗവതിയെ നാട്ടുകാർ അയ്യപ്പ പ്രതിഷ്ഠയ്ക്കായി തീർത്ത ശ്രീ കോവിലിൽ പ്രതിഷ്ഠയ്ക്ക മുമ്പുതന്നെ കുടിയിരുത്തി എന്നാണ് പ്രചരിക്കുന്ന ഒരു ഐതിഹ്യം. മറ്റൊരു അഭിപ്രായം ബുദ്ധന്റെ പ്രതിരൂപമായ അയ്യപ്പനെ ചിരുകണ്ട വധത്തിനുശേഷം ഉപപ്രതിഷ്ഠ മാത്രമാക്കി ദേവിപ്രതിഷ്ഠ നടത്തി എന്നുള്ളതാണ്. ചിരുകണ്ടനെ തൽസ്ഥാനത്തുനിന്നും നിഷ്കാസനം ചെയ്തതുപോലെ അദ്ദേഹത്തിന്റെ മതത്തെയും ഈ നാട്ടിൽ നിന്നും ഉന്മൂലനം ചെയ്തതായി ജനങ്ങൾ വിശ്വസിക്കുന്നു. അയ്യാ എന്ന വാക്കിന്റെ പ്രയോഗത്തെക്കുറിച്ച് അജയ് ശേഖർ നടത്തിയിരിക്കുന്ന അഭിപ്രായം ശ്രദ്ധേയമാണ്. "ഓർക്കാപ്പുറത്ത് എന്ത് സംഭവിച്ചാലും അയ്യോ... എന്നു വിളിക്കാത്തവർ തെന്നിന്ത്യയിലില്ല. അയ്യാ, അയ്യോ... എന്നീ വാക്കുകൾ പാലിയിൽ നിന്നാണ് തമിഴിലും മലയാളത്തിലുമെത്തുന്നത്. അയ്യോ പൊത്തോ... എന്ന ദമിള സംബോധന ആരിയ പുത്തർക്കുള്ളതാണ്. മധ്യകാലം മുതൽ അയ്യോ എന്ന പദം നിരോധിച്ച ഇല്ലങ്ങളിൽ അടക്കം കൂട്ടികളും മൂത്തവരും ഇന്നും എന്തിനും ഏതിനും അയ്യനെ തന്നെ വിളിക്കുന്നു" (2019: 1). അറിഞ്ഞും അറിയാതെയും ആപൽസമയത്ത് സാധാരണക്കാരന്റെ നാവിൽ വരുന്ന വാക്കാണ് 'അയ്യോ' എന്നത്. കാരണം അറിയാതെ തന്നെ അയ്യോ എന്നു വിളിച്ചു കരയരുത് എന്ന് കുട്ടികളെ താക്കീത് ചെയ്യുന്ന മുതിർന്നവർ ഇപ്പോഴുമുണ്ട്. ഭാഷയിൽ ശുദ്ധമൂലമായ അയ്യനെന്ന ഈശ്വരനെ അബോധത്തിൽ നിന്നു പോലും തുടച്ചുമാറ്റാനുള്ള ശ്രമമാണിത് എന്നു കരുതാം. ഉത്തരീയം ധരിക്കുന്നവനാണ് കണ്ണൻ എന്നും ഉത്തരീയം ബുദ്ധന്റെ പ്രതീകമാണ് എന്നും പറയാറുണ്ട്. സ്ഥിരമായി ഉത്തരീയം ധരിക്കുന്നവനാണ് ചിരുകണ്ടൻ. അതൊരു ബൗദ്ധസ്ഥാനമാണ്. ആ അർത്ഥത്തിൽ ബുദ്ധനോ ബുദ്ധമത വിശ്വാസിയോ ആണ് ചിരുകണ്ടൻ എന്നും കരുതാം.

കൊച്ചി രാജാക്കന്മാർ അധികാരത്തിലെത്തുന്നത് പന്ത്രണ്ടാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ തുടക്കം മുതൽ മാത്രമാണ്. പൊ.വ. 1341 ലെ വെള്ളപ്പൊക്കത്തിന് ശേഷമാണ് കൊച്ചി എന്ന പേര് തന്നെ ഉയർന്നുവരുന്നത്. കൊടുങ്ങല്ലൂർ മഹോദയപുരം ആസ്ഥാനമാക്കി ഭരണം നടത്തിയിരുന്നത് കുലശേഖരന്മാരാണ്. ചരിത്രഗ

വേഷകർ തള്ളിക്കളഞ്ഞ, കേരളോൽപ്പത്തി ഗ്രന്ഥവരികളിൽ പറയുന്ന വ്യാഴവട്ട പെരുമാക്കന്മാരുടെ കഥയും ഈ ഘട്ടത്തിലേതുതന്നെ. കൊച്ചിരാജാവിന്റെ കാലത്ത് രാജാവിനു പോലും അസൂയ തോന്നുന്ന നിലയിൽ ശക്തനും സമ്പന്നനുമായ ഒരു പുലയ രാജാവ് ഉണ്ടാകുമോ എന്ന ചോദ്യം അവശേഷിക്കുന്നു. കഥകളിലെ കാലസൂചനകളും പരസ്പരം ചേർന്നുപോകുന്നുമില്ല.

ഏഴ്- എട്ട് നൂറ്റാണ്ടുകൾക്കിടയിലായിരിക്കണം ചിരുകണ്ടന്റെ കാലം എന്നു കരുതിപ്പോരുന്നു. ബാഹ്മണ്യം ദക്ഷിണേന്ത്യയിൽ ആധിപത്യം ഉറപ്പിക്കുകയും ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ സ്വാധീനം ജനങ്ങളിൽ എത്തിച്ചേരുകയും ചെയ്യുന്നത് അതിനു ശേഷമായിരിക്കണം. അതുവരെ ആരും ദളിതരാക്കപ്പെട്ടിരുന്നില്ല. പാണനും പറയനും പുലയനുമെല്ലാം ചെറുമരാക്കപ്പെട്ട ഘട്ടത്തിൽ, കഴിഞ്ഞുപോയ പ്രതാപകാലചിന്തകൾ പഴങ്കഥകളായും ഐതിഹ്യങ്ങളായും രൂപഭേദങ്ങളോടെ പ്രചരിച്ചുവന്നതായിരിക്കാം. നാട്ടു ചൊൽക്കഥകൾ ഒരാൾ ഉണ്ടാക്കുന്നതല്ല. പല സന്ദർഭങ്ങളിൽ പലതരത്തിൽ അവരുടെ അനുഭവങ്ങളുടെ വെളിച്ചത്തിൽ ആവിഷ്കരിക്കുന്നതാണവ. അതൊരു സമൂഹസൃഷ്ടിയാണ്. ചരിത്രത്തെ ഉപജീവിക്കാതെ കഥയ്ക്കോ കഥയെ ഉപജീവിക്കാതെ ചരിത്രത്തിനോ നിലനിൽപ്പില്ല.

ചരിത്രത്തിൽ ഈ കഥാപാത്രത്തെ അടയാളപ്പെടുത്തുക എന്നതിനേക്കാൾ ജനഹൃദയങ്ങളിൽ ചിരികണ്ടനുള്ള സ്ഥാനമെന്ത് എന്നന്വേഷിക്കുക പ്രസക്തമാണ്. പലർക്കും പലതരത്തിൽ അവരുടെ ഉള്ളിൽ ഈ കഥാപാത്രം ജീവിച്ചിരിപ്പുണ്ട്. മണ്ണും കൃഷിയും അധികാരവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടു വരുന്ന കഥകൾക്ക് സവർണ്ണതയോടും ജന്മിത്വത്തോടും അതിന്റെ അധികാരങ്ങളോടുമുള്ള കലഹമുണ്ട്. അടിച്ചമർത്തപ്പെടുന്ന സവർണ്ണമൂല്യങ്ങളോടുള്ള പ്രതിരോധമുണ്ട്. ആ പ്രതിരോധശക്തിയുടെ ആവിഷ്കാരമാണ് ഇവിടെ അയ്യൻ ചിരുകണ്ടനായി പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്.

കുറിപ്പുകൾ

1. ആവേദകൻ - ജോസഫ് കാഞ്ഞിരപ്പറമ്പിൽ, വെളയനാട് 88 വയസ്സ് (02/08/2022 ൽ അന്തരിച്ചു)
2. ആവേദകൻ - ഗോകുൽദാസ്, നഗർമണ്ണമന, കല്ലേറ്റുംകര.

3. ഹരി എൻ. ജി. (Hari N G fb post) 2024 ഫെബ്രുവരി 22 https://www.facebook.com/share/p/5RZsQ3LuhCZrHkHn/?mibextid=oFDknk)

ഗ്രന്ഥസൂചി

അജയ് ശേഖർ, 2019 *പുത്തൻകേരളം കേരളസംസ്കാരത്തിന്റെ ബൗദ്ധ അടിത്തറ*, കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം.

അജ്ഞ കെ. നാരായണൻ, 2005 *കേരളത്തിലെ ബുദ്ധമത പാരമ്പര്യം നാട്ടറിവുകളിലൂടെ,* താരതമ്യ സാഹിത്യസംഘം, ചങ്ങനാശ്ശേരി.

കണ്ണൻ മേലോത്ത്, 2023 *മുകുന്ദപുരത്തെ പുലൈ രാജാവ് അയ്യൻ ചിരുകണ്ടൻ*, ഇടനേരം പ്രസിദ്ധീകരണം, തൃപ്പൂണിത്തുറ.

കൃഷ്ണൻകുട്ടി, ഒർണ്ണ, 2018 *പുലയരുടെ ചരിത്രം ഒരു പഠനം,* ബുദ്ധ ബുക്സ്, അങ്കമാലി.

നമ്പാടൻ, ലോനപ്പൻ 2012, *സഞ്ചരിക്കുന്ന വിശ്വാസി,* ഡി. സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം.

sintokonkoth@gmail.com

റാട്ടുകളുടെ സംഗീതമുള്ള തൊഴിൽശാലകൾ

കേരളത്തിലെ കയർത്തൊഴിലാളിസമൂഹം അതിജീവനവും പുനരുജ്ജീവനവും

ഡോ. ബിന കെ.
അസിസ്റ്റന്റ് പ്രൊഫസർ, മലയാളവിഭാഗം
ഗവ. കോളേജ് നെടുമങ്ങാട്

പ്രബന്ധസംഗ്രഹം

തൊഴിൽക്കൂട്ടായ്മകൾക്ക് സാമൂഹികചരിത്രത്തിൽ നിർണ്ണായക സ്ഥാനമുണ്ട്. തൊഴിലാളികളുടെ പോരാട്ടചരിത്രങ്ങളും വികാസപരിണാമവഴികളും സമൂഹപഠനത്തിന്റേയും ചരിത്രപഠനത്തിന്റേയും ഭാഗമാണ്. കൈത്തൊഴിലുകൾ പ്രാഥമികമോ ദ്വിതീയമോ ആയ സാഹചര്യങ്ങളിൽ നിലനിർത്തപ്പെടേണ്ടവയാണ്. കയർ നിർമ്മാണമേഖലയിലും കയറുല്പന്നങ്ങളുടെ മേഖലയിലും തൊഴിലെടുക്കുന്ന കൂട്ടായ്മകൾ ചരിത്രപഠനങ്ങളിൽ അപ്രസക്തമായിരിക്കുന്നു. കേരളത്തിലെ കയർത്തൊഴിലാളികൾ നൂറ്റാണ്ടുകളായി ഇവിടത്തെ രാഷ്ട്രീയ സാമൂഹിക മണ്ഡലങ്ങളിൽ സ്വാധീനം ചെലുത്തുന്നു. കേരളസമൂഹപഠനത്തിന്റെ ഭാഗമായി കേരളത്തിലെ കയർത്തൊഴിലാളികളുടെ ചരിത്രത്തെ ഈ പ്രബന്ധം സാമാന്യമായി പരിശോധിക്കുന്നു. കൂടാതെ തിരുവനന്തപുരം ജില്ലയിൽ പ്രവർത്തനങ്ങളിലും ഉല്പാദനക്ഷമതയിലും ഒന്നാംസ്ഥാനത്തു നിൽക്കുന്ന ചിറയിൻകീഴ് താലൂക്കിലെ പെരുങ്ങുഴി കയർസഹകരണസംഘത്തിന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങളേയും തൊഴിലാളികളുടെ ജീവിതരീതികളേയും സവിശേഷമായി പഠനത്തിനു സ്വീകരിച്ചിരിക്കുന്നു. നാടോടി വിജ്ഞാനീയത്തിന്റേയും നവചരിത്രവാദത്തിന്റേയും സംസ്കാരപഠനത്തിന്റേയും ചരിത്രപഠനത്തിന്റേയും രീതിശാസ്ത്രം പ്രബന്ധരചനയ്ക്ക് ഉപയോഗിച്ചിട്ടുണ്ട്.

സൂത്രവാക്കുകൾ

തൊഴിൽക്കൂട്ടായ്മ, അധ്വാനം, അപമാനവീകരണം, കയർ നിർമ്മാണ രീതികൾ, റാട്ടുകൾ, നവചരിത്രവാദം, പുനരുജ്ജീവനം, അതിജീവനം.

ഓരു ജനത അധിവാസസ്ഥാനമനുസരിച്ചും അസംസ്കൃതവസ്തുക്കളുടെ ലഭ്യതയനുസരിച്ചുമൊക്കെയാണ് ഒരു തൊഴിൽക്കൂട്ടായ്മയായി രൂപപ്പെടുന്നത്. സമൂഹപരിണാമദശകളിൽ ജാതി, ദേശം, സമുദായം, കുലം, വംശം, വിദ്യാഭ്യാസം എന്നിവയൊക്കെ ഓരോജനതയുടെയും തൊഴിലിനേയും ജീവിതരീതികളേയും സാംസ്കാരികനിലവാരത്തേയും സാമൂഹികപദവിയേയും കൃത്യമായി രൂപപ്പെടുത്തിയിരുന്നു. എന്നാൽ ഈ ഘടകങ്ങളൊന്നും ആധാരമാക്കാതെ ഭൂമിശാസ്ത്രപരമായും പാരിസ്ഥിതികമായുമുള്ള ഘടകങ്ങളെ ആശ്രയിച്ചു രൂപപ്പെട്ടുവന്ന തൊഴിലുകളായിരുന്നു കയർപിരിക്കലും കയർനെയ്ത്തും. കേരവൃക്ഷസമ്പന്നതയും ജലാശയസമൃദ്ധിയും ചേർന്ന പ്രകൃതിയും മനുഷ്യാധ്വാനവും സമന്വയിച്ചപ്പോൾ രൂപമെടുത്ത തൊഴിൽ കൂട്ടായ്മയായിരുന്നു അത്. ചരിത്രഗ്രന്ഥങ്ങൾ തൊഴിൽക്കൂട്ടായ്മകളെപ്പറ്റി ഉൾക്കാഴ്ചയോടുകൂടി വസ്തുതകൾ രേഖപ്പെടുത്തുന്നുണ്ടെങ്കിലും കയർത്തൊഴിലാളികളേയോ അവരുടെ സംസ്കാരത്തേയോ പരിഗണിച്ചിട്ടില്ല.

കേരളത്തിലെ തീരപ്രദേശങ്ങളിലെ (കായൽ/കടൽ) ജനതയ്ക്ക് വിഭവലഭ്യതകൊണ്ട് പ്രാപ്യമായിത്തീർന്ന കൈത്തൊഴിലായിരുന്നു "കയർ നിർമ്മാണം. വിദേശസഞ്ചാരികളുടെ വിവരണങ്ങളിൽ കേരവൃക്ഷത്തെ പരാമർശിക്കുന്നുണ്ട്. കയറിന്റെ കഥ മാർക്കോപോളോയുടെ യാത്രാവിവരണ ഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ നിന്നും ആരംഭിക്കാം. അദ്ദേഹം വിവരിക്കുന്ന അറബിക്കപ്പലുകളിലെ കയർ വടക്കൻകേരളത്തിൽ നിന്നുള്ളവ ആയിരുന്നിരിക്കാം. വ്യവസായത്തിന്റേയും വ്യാപാരത്തിന്റേയും വംശാവലി എത്രതന്നെ പുരാതനമായിരുന്നാലും പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ മധ്യത്തിൽ ബ്രട്ടീഷ് മൂലധനം കുത്തുകിയുണർത്തുന്നതുവരെ കയർ മുഖ്യമായും കേരളീയഗ്രാമീണ സ്വയംപര്യാപ്തതയുടെ ആവശ്യങ്ങളിൽ മയങ്ങിക്കിടക്കുകയായിരുന്നു." (രാഘവവാര്യർ, 2009: 167) കേരളത്തിന്റെ ജലസമ്പത്ത് കൃഷിക്കും ഗതാഗതത്തിനും മാത്രമായിരുന്നില്ല പ്രയോജനപ്പെട്ടത്. ഗ്രാമങ്ങളെ തീരദേശങ്ങളുമായി ബന്ധിപ്പിച്ചിരുന്നത് ജലാശയങ്ങൾ തന്നെ. ഓരോ ഭൂപ്രദേശത്തേയും ഉല്പന്നങ്ങളെ കൈമാറ്റം ചെയ്തിരുന്നതും ഈ മാധ്യമം ഉപയോഗിച്ച് കൊണ്ടായിരുന്നു.

അധ്വാനം, അപമാനവീകരണം, അതിജീവനം

ഉപജീവനത്തിനായി അധ്വാനിക്കുന്നവനാണ് തൊഴിലാളി. അധ്വാനവും ഉല്പാദനവും മനുഷ്യചരിത്രത്തിലെ അനിവാര്യഘടകങ്ങളാണ്. വസ്തുക്കൾ, ആശയങ്ങൾ, സ്ഥാപനങ്ങൾ എന്നിവയെല്ലാം ഉല്പന്നങ്ങളാണ്. "ഒരു സമൂഹത്തിന് സാമ്പത്തികാടിത്തറയും അസ്തിത്വവും ഉറപ്പിച്ചെടുക്കുന്നത് തൊഴിലാളിയുടെ അധ്വാനമാണ്. അധ്വാനം എന്നത് ഉല്പാദകശക്തിയാണ്. അധ്വാനത്തിന്റെ പുനരുല്പാദനവും ഉത്പാദനത്തിന്റെ പുനരുത്പാദനവും നിരവധി വ്യവസ്ഥകളേയും സങ്കല്പങ്ങളേയും സൃഷ്ടിക്കുന്നു. അതിന്റെ ആകെത്തുകയാണ് സംസ്കാരം." (അനിൽ, 2018: 14) അധ്വാനം മാത്രം കൈമുതലായുള്ള തൊഴിലാളിക്ക് ഉല്പാദനോപാധികളിൻമേൽ യാതൊരു ഉടമസ്ഥാവകാശങ്ങളുമില്ല. സമൂഹത്തിന്റെ സാമ്പത്തികാസ്തിത്വം (അടിത്തറ) ഉറപ്പിക്കുന്ന തൊഴിലാളി തന്റെ അധ്വാനശക്തി മുതലാളിമാർക്ക് വിൽക്കേണ്ടി വരുന്നു. അവർ കെട്ടിയുയർത്തുന്ന സാമൂഹികസ്ഥാപനങ്ങളിൽ (മേൽപ്പുര) തൊഴിലാളിക്കോ അവന്റെ അധ്വാനത്തിനോ പ്രസക്തിയില്ല. ഉപജീവനത്തിനു വേണ്ടി വിൽക്കപ്പെടുന്ന അധ്വാനിയായ തൊഴിലാളി അങ്ങനെ സമൂഹത്തിൽ അപ്രസക്തനും അപമാനവീകരിക്കപ്പെട്ടവനുമായിത്തീരുന്നു.

1859 ലാണ് കേരളത്തിലെ ആദ്യ കയർ ഫാക്ടറി ആലപ്പുഴയിൽ ആരംഭിച്ചത്. എന്നാൽ ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ പകുതിയിൽ പോലും കേരളത്തിലെ കയർത്തൊഴിലാളികളുടെ ജീവിതം ഏറെ ദയനീയമായിരുന്നു. "1940 കളിൽ നാലണക്കൂലിയാണ് കയർത്തൊഴിലാളിക്കു ലഭിച്ചുകൊണ്ടിരുന്നത്. 1950 കളിൽ കയർത്തൊഴിലാളികളുടെ ഒരു ദിവസത്തെ വേതനം 50 പൈസയായി. അത് ലഭിക്കണമെങ്കിൽ പുലർച്ചെ ഏഴു മുതൽ വൈകിട്ട് ഏഴു വരെ പണിയെടുക്കണം. അല്പം വൈകിയാൽ കൂലി കുറയും. മാത്രമല്ല മൂപ്പൻമാരുടെ ചാട്ടവാർ തൊഴിലാളികളുടെ മുതുകിൽ പതിയുകയും ചെയ്യും." (കയർവ്യവസായം, 2021: 12) ഒൻപത് തൊഴിലാളികൾ പട്ടിണി കിടന്നു മരിച്ച സാഹചര്യത്തിലാണ് തൊണ്ടുതല്ലൽ യന്ത്രം നിരോധിക്കാൻ വേണ്ടി സമരം നടത്തിയതും ഉത്തരവു സമ്പാദിച്ചതും (കയർവ്യവസായം, 2021: 12)

തൊഴിലാളിസംഘടന – ഒരു സ്വതന്ത്രരാഷ്ട്രീയശക്തി

കേരളത്തിലെ ആദ്യത്തെ ട്രേഡ് യൂണിയൻ പ്രസ്ഥാനമായ തിരുവിതാംകൂർ ലേബർ അസ്സോസിയേഷൻ 1922 ൽ ആലപ്പുഴയിൽ രൂപീകരിച്ചത് എംപയർ കയർ വർക്സിലെ മൂപ്പനായിരുന്ന വാടപ്പുറം ബാവയാണ്. ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെ 'സംഘടന കൊണ്ടു ശക്തരാകുക' എന്ന ആശയം ബാവയെ സ്വാധീനിച്ചിരുന്നു. തിരുവിതാംകൂർ ലേബർ അസ്സോസിയേഷനാണ് പിന്നീട് ശക്തമായ ട്രേഡ് യൂണിയനായി മാറുന്നത്. തൊഴിലാളികളുടെ എണ്ണം കുറവായിരുന്ന ആദ്യകാലത്ത് മെച്ചപ്പെട്ട വേതനം ലഭിച്ചിരുന്നു. ആഗോള സാമ്പത്തികത്തകർച്ച കേരളത്തിലെ വാണിജ്യക്കൃഷിയെ ബാധിച്ചപ്പോൾ ഫാക്ടറികളിൽ തൊഴിലാളികൾ വർദ്ധിച്ച് കയറ്റുമതി നിരക്കു കൂടി. നാട്ടിൻപുറത്തും ചെറുകിട ഫാക്ടറികൾ രൂപമെടുത്തു. യൂറോപ്യൻമാരുടെ വൻകിട ഫാക്ടറികൾ തമ്മിലും ചെറുകിട കയറ്റുമതിക്കാർ തമ്മിലും കച്ചവട മത്സരങ്ങൾ വർദ്ധിച്ചു. ഉല്പന്നങ്ങളുടെ വില വെട്ടിക്കുറച്ചു. അനന്തരഫലമായി തൊഴിലാളികളുടെ കൂലിയും കുറവുചെയ്യപ്പെട്ടു. ആരോഹരിതൊഴിൽ ലഭ്യതയിലും വരുമാനത്തിലും ഇടിവുണ്ടായി. തൊഴിലാളികൾക്കുണ്ടായ സമ്മർദ്ദവും പ്രതിഷേധവുമാണ് ശക്തമായ സമരപോരാട്ടങ്ങൾക്ക് ഇടയാക്കിയത്. പി. കേശവദേവ് കുറേക്കാലം യൂണിയൻ സെക്രട്ടറിയായിരുന്നു. നാട്ടുകാരായ ഫാക്ടറി ഉടമസ്ഥർ തൊഴിലാളികളെ ക്രൂരമായി ചൂഷണം ചെയ്തിരുന്നു. രാജാവിനു നിവേദനം നൽകാൻ ജാഥയായി പുറപ്പെട്ട തൊഴിലാളികളെ സർക്കാർ അടിച്ചമർത്തിയപ്പോഴാണ് തൊഴിലാളികൾ പണിമുടക്ക് ആരംഭിക്കുന്നത്. യൂണിയൻ രജിസ്ട്രേഷൻ റദ്ദാക്കുകയും തൊഴിലാളി നേതാക്കളെ ജയിലിലടയ്ക്കുകയുമാണ് സർക്കാർ ചെയ്തത്. വാടപ്പുറം ബാവ സംഘടിത തൊഴിലാളികളുടെ ആദ്യരക്തസാക്ഷിയായി തീർന്നു.

ആലപ്പുഴയിലെ ഗ്രാമങ്ങളായ പുന്നപ്രയും വയലാറും ശക്തമായ സമരകേന്ദ്രങ്ങളായി മാറിയത് ഇ.എം.എസ് രേഖപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. "തിരുവിതാംകൂറിൽ ഉത്തരവാദഭരണത്തിനു വേണ്ടിയുള്ള പൊതുജനാധിപത്യ പ്രസ്ഥാനത്തിനു പിന്തുണ നൽകികൊണ്ട് തിരുവിതാംകൂറിലെ തൊഴിലാളിവർഗ്ഗം ഒന്നാമത്തെ പൊതുരാഷ്ട്രീയ പണിമുടക്ക് 1938 ൽ സംഘടിപ്പിച്ചപ്പോൾ,

ആ ജില്ലയിലെ കയർ തൊഴിലാളികളുടേയും മറ്റു തൊഴിലാളികളുടേയും ഉശിരൻ സമരങ്ങളുടെ കേന്ദ്രങ്ങളായിരുന്ന ആ ഗ്രാമങ്ങൾ" (ഇ.എം.എസ്., 2008: 129) ഉത്തരവാദഭരണം പൊതുപണിമുടക്കിന്റെ കൂടി മുദ്രാവാക്യമായി മാറുകയും ഒരു പുതിയ വർഗ്ഗകക്ഷിയുടെ ഉഭയപ്രഖ്യാപനമായി ആ സമരം മാറുകയും ചെയ്ത ദിവാന്റെ ദുർഭരണവും മർദ്ദനമുറകളും തൊഴിലാളികളുടെ അനൈക്യവും എല്ലാം വലിയ പ്രത്യാഘാതങ്ങളാണുണ്ടാക്കിയത്. വാരിക്കുന്തങ്ങളുമായി പട്ടാളത്തെയെതിർത്ത ധാരാളം തൊഴിലാളികൾ വെടിയേറ്റു മരിച്ചു. സ്റ്റേറ്റ് കോൺഗ്രസ്സിലെ അസംതൃപ്തരായ യുവതലമുറയും കയർത്തൊഴിലാളികളും ചേർന്ന് കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് പാർട്ടി പ്രവർത്തകരായി. കമ്മ്യൂണിസ്റ്റു പാർട്ടിയുടെ ഔപചാരികഘടകങ്ങൾ ആലപ്പുഴയിൽ രൂപീകൃതമായി. യൂണിയൻ അംഗത്വം വർദ്ധിക്കുകയും സ്ത്രീകൾക്കും പ്രത്യേകം കമ്മിറ്റികൾ രൂപീകരിക്കുകയും ചെയ്തു. വിപ്ലവരാഷ്ട്രീയം തൊഴിലാളികളുടെ വീടുകളിലേക്കും കടന്നുചെന്നു. മിക്ക തൊഴിലുകൾ ചെയ്യുന്നവർക്കും പ്രത്യേക യൂണിയനുകൾ രൂപപ്പെട്ടു. ഗ്രാമീണജനങ്ങളുടെ സമരസംഘങ്ങൾ രൂപപ്പെട്ടു. 1938 ലെ പണിമുടക്കിൽ ഒരു സ്വതന്ത്രരാഷ്ട്രീയശക്തിയായി കടന്നുവന്ന തൊഴിലാളിവർഗ്ഗം പുന്നപ്ര വയലാർ സമരത്തിലൂടെയാണ് തിരുവിതാംകൂറിലെ രാഷ്ട്രീയസമര നേതൃത്വരംഗത്തേക്ക് ഉയരുന്നത്.

സർഗ്ഗാത്മകതയുടെ സൗന്ദര്യം: തിരുനല്ലൂർ കരുണാകരനും വയലാർ രാമവർമ്മയും

"കയറു പിരിക്കും തൊഴിലാളിക്കൊരു
കഥയുണ്ടുജ്ജ്വല സമരകഥ"

എന്ന കവിതയിൽ വയലാർ തന്റെ കൺമുന്നിൽ വെടിയുണ്ട നെഞ്ചിൽ തറച്ച് രക്തം ചീന്തി പിടഞ്ഞ് മരിച്ച വിപ്ലവകാരിയുടെ ചിത്രം ഹൃദയഭേദകമായി വരച്ചിടുന്നു. ഈ കവിത കൂട്ടനാട്ടിലെ കയർത്തൊഴിലാളികളിൽ വിപ്ലവവീര്യം പകർന്നിരുന്നു. തിരുനല്ലൂർ കരുണാകരന്റെ 1957 ൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ച കാവ്യമാണ് റാണി. പ്രണയം മധുരമാണെന്നറിയുകയും പ്രണയിച്ചു ജീവിക്കാൻ കഴിയാതെ അധ്വാനിച്ച്, ആരോഗ്യം നശിച്ച് മണ്ണടിഞ്ഞു പോകാനും മാത്രം കഴിഞ്ഞിരുന്ന കയർ തൊഴിലാളികളുടെ

ദുരന്തം സർഗ്ഗാത്മകമായി ആവിഷ്കരിക്കുകയാണ് 'റാണി'യിൽ.

"കല്ലോലമാലയിൽ ചാർത്തിയ പച്ചപ്പതക്കമായ് തോന്നുന്ന തെങ്ങിൻ തുരുത്തുകളെ വർണ്ണിക്കുകയും റാട്ടുകളെപ്പോഴുമദ്ധ്വാന ശക്തിതൻ പാട്ടു പാടുന്നതും, താരിളം കൈകൾ തൊണ്ട് തല്ലുന്നതിൻ താളവും മേളവും കേൾപ്പിക്കുകയും ചെയ്തുകൊണ്ട് റാണിയെന്ന പ്രണയകാവ്യം കയർത്തൊഴിലാളികളുടെ വേദനാപൂരിതമായ ഹൃദയസ്പന്ദനങ്ങളെ ആവിഷ്കരിക്കുന്നു. കൊച്ചുതുരുത്തിനെ തൊട്ടുപോകുന്ന കെട്ടുവള്ളത്തിലെ അധ്വാനിയായ നാണുവും തോഴികളോടൊപ്പം 'മാലി' യെടുക്കുന്ന റാണിയും അവിസ്മരണീയമായ ദുരന്തകഥാപാത്രങ്ങളാണ്. എന്നും ദാരിദ്ര്യമനുഭവിക്കാൻ മാത്രം കഴിഞ്ഞിരുന്ന കയർത്തൊഴിലാളികളുടെ ഒരിക്കലും പൂവണിയാത്ത ആഗ്രഹങ്ങളാണ് കാവ്യത്തിലെ നായകന്റെ വാക്കുകളിൽ തെളിയുന്നത്.

"സ്വന്തമായിത്തിരി മണ്ണുവാങ്ങിച്ചതിൽ
കൊച്ചൊരു കൂരയും കെട്ടി,
മാനമായ് നിന്നെ ഞാൻ കൊണ്ടുപോവില്ലയോ
താലിയും മാലയും ചാർത്തി" (കരുണാകരൻ, 1988: 23)

എന്ന വരികളിൽ കാണുന്നത്. തൊഴിലാളിയുടെ ജീവിതദൈന്യതയെ, നഷ്ടസ്വപ്നങ്ങളെ, ജീവിതയാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെ കൃത്യമായി പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്ന ഈ കാവ്യം ആ കാലഘട്ടത്തിലെ കയർത്തൊഴിലാളികളുടെ ജീവചരിത്രമാണ്. സാഹിത്യപാഠങ്ങളെ ചരിത്രപാഠങ്ങളാക്കി മാറ്റുകയും ചരിത്രപാഠങ്ങൾക്ക് സാഹിത്യപാഠങ്ങൾ നിർമ്മിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന നവചരിത്രവാദസിദ്ധാന്തങ്ങളുടെ പ്രയോഗസാധ്യത ഇതിലുണ്ട്. അധ്വാനികളായ മനുഷ്യരുടെ അസ്വസ്ഥജനകവും നിരാശാപൂർണ്ണവുമായ ജീവിതത്തിന്റെ നേർക്കാഴ്ചയാണ് റാണി എന്ന കാവ്യം. കായലോരങ്ങളിൽ അഴുകിയ തൊണ്ടിൽ നിന്നും പൊൻമാല നിർമ്മിക്കുന്ന മനുഷ്യാധ്വാനത്തിന്റെ ചരിത്രമാണത്.

കേരളത്തിലെ കയർ സഹകരണസംഘങ്ങൾ:
ചരിത്രം, വികാസം, പ്രതിസന്ധികൾ

ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആരംഭത്തിൽ മലബാറിൽ തുടങ്ങിയ സഹകരണസംഘങ്ങളാണ് കയർ മേഖലയിൽ പരിവർ

ത്തനങ്ങൾക്ക് തുടക്കം കുറിക്കുന്നത്. 1950 ലെ തിരു- കൊച്ചി സർക്കാറിന്റെ കയർ സ്കീമാണ് വലിയ മാറ്റം സൃഷ്ടിച്ചത്. കയർ ഉല്പാദകസംഘങ്ങൾ, തൊണ്ടുസംഘങ്ങൾ, കേന്ദ്ര മാർക്കറ്റിംഗ് സംഘങ്ങൾ എന്നിങ്ങനെ മൂന്ന തലത്തിലായി സംഘങ്ങളെ തിരിച്ചു. വിദേശവിപണി കണ്ടെത്തുക, ഇടനിലക്കാരെ ഇല്ലാതാക്കുക, തൊഴിലാളികൾക്കു മിനിമം കൂലി ഉറപ്പ് വരുത്തുക എന്നിവയായിരുന്ന ലക്ഷ്യം. ഈ ലക്ഷ്യം നേടുന്നതിൽ സഹകരണ സംഘം പരാജയപ്പെട്ടു. ഇതോടെ പുതിയ പദ്ധതികൾ സർക്കാർ നടപ്പിലാക്കാൻ ശ്രമിച്ചു. 1963 ലെ കയർ പുനഃസംഘടനാ സ്കീം പ്രസ്ഥാനത്തെ ശക്തിപ്പെടുത്തുന്ന വിധം സംഘങ്ങൾ തരംതിരിച്ചു. സെക്രട്ടറി മേൽനോട്ടം വഹിക്കുന്ന 200 അംഗങ്ങളുള്ള സംഘങ്ങൾ, ഗ്രേഡ് ഉയർത്താൻ സാധ്യതയുള്ള സംഘങ്ങൾ എന്നിവ നിലനിർത്തി. മറ്റുള്ളവ നിർത്തലാക്കി, പുതിയ സംഘങ്ങൾ രൂപീകരിക്കാനും തീരുമാനിച്ചു. കയറുല്പന്നങ്ങളുടെ കയറ്റുമതി, തറവില, ഗുണനിയന്ത്രണം, വാങ്ങൽ വില എന്നിവ നിശ്ചയിച്ചു. തൊണ്ടുവില നിയന്ത്രണം, തൊണ്ടഴുക്കലിന് ലൈസൻസിംഗ് എന്നിവ നടപ്പിലാക്കി. അന്യസംസ്ഥാനങ്ങളിലേക്ക് ചകിരികയറ്റുമതി നിരോധിച്ചു. തൊണ്ടുവില സർക്കാർ നിജപ്പെടുത്തി. ഇടത്തട്ടുകാരുടെ ചൂഷണം അവസാനിക്കുകയുംസഹകരണമേഖല ശക്തിപ്പെടുകയും ചെയ്തു. നേരിട്ടുള്ള ഉല്പാദനത്തിനു മുൻതൂക്കം ലഭിച്ചതോടെ ഉല്പാദക സഹകരണസംഘങ്ങൾ തൊഴിലാളികളുടെ സഹകരണസംഘങ്ങളായി മാറി.

സഹകരണസംഘങ്ങളിൽ തൊഴിലില്ലായ്മ രൂക്ഷമാകുന്നത് അസംസ്കൃത വസ്തുവായ തൊണ്ടിന്റെ ദൗർലഭ്യത്തോടെയാണ്. തൊഴിലാളികളുടെ എണ്ണത്തിനനുസരിച്ച് കയർ കമ്പോളം വികസിക്കാതിരുന്നതും തടസ്സമായി തീർന്നു. എന്നിരുന്നാലും മിനിമം കൂലി ഉറപ്പ് നൽകാനും തൊഴിൽ മേഖലയിലെ ചൂഷണത്തിനു സാമൂഹികപരിധി നിർണ്ണയിക്കാനും കഴിഞ്ഞു.

അസംഘടിത ചെറുകിട മേഖലകളിൽ അപ്പോഴും തൊഴിലാളികൾ ചൂഷിതരായിത്തുടർന്നു. ചെറുകിട മേഖലകളിലേക്ക് കൂടുതൽ വികേന്ദ്രീകൃതമായ ഘടനയിലേക്ക് കയർമേഖല മാറാൻ തുടങ്ങി. അവിടെയും തൊഴിലാളികൾ സംഘടിതരായപ്പോഴാണ് പരമ്പരാഗത സാങ്കേതികവിദ്യ ഉപേക്ഷിച്ചുകൊണ്ട്

മേഖല യന്ത്രവത്കൃതമാകുന്നത്. തൊണ്ടുതല്ല മെഷീനുകൾ (പിച്ച് മിൽ) സ്ഥാപിച്ചതോടെ തൊഴിലാളികളുടെ എണ്ണം കുറയ്ക്കേണ്ടി വന്നു. എന്നാലും കയറ്റുമതി കുറഞ്ഞുപോയ സാഹചര്യത്തിൽ യന്ത്രവത്കരണവാദത്തിന് ശക്തി കൂടി. ഉൽപാദനക്ഷമത കൂട്ടാൻ കഴിയുമെന്നും, വിദേശകമ്പോളം ലഭിക്കുമെന്നുള്ള വാദങ്ങളെ കേന്ദ്ര പ്ലാനിംഗ് കമ്മീഷന്റെ വാദങ്ങൾ തള്ളിക്കളയുകയും ചെയ്തിരുന്നു.

എസ്. ശിവരാമൻ തയ്യാറാക്കിയ റിപ്പോർട്ട് (Report of the Task force on Coir Industry, 1973) മറ്റു രാജ്യങ്ങളിലെ കയറുല്പാദനം ഇന്ത്യക്കു ഭീക്ഷണിയല്ലെന്നും അവിടെ തവിട്ട് കയറാണ് ഉല്പാദിപ്പിക്കുന്നതെന്നും അഭിരുചിയിലുള്ള മാറ്റമാണ് കയറ്റുമതി ഇടിവിനു കാരണമെന്നുമായിരുന്നു. മാത്രമല്ല യന്ത്രവത്കരണം വ്യാപകമായി തൊഴിലില്ലായ്മയ്ക്കു വഴിതെളിക്കുമെന്നും റിപ്പോർട്ടിൽ പറയുന്നു. തൊഴിലില്ലായ്മ പ്രശ്നം ഉന്നയിച്ചതന്നെ ട്രേഡ് യൂണിയനുകളും യന്ത്രവത്കരണത്തെ എതിർത്തു. 1980 കളോടെ കയറ്റുമതി തകർച്ച രൂക്ഷമാകുകയും തൊഴിലാളികൾ മറ്റ് മേഖലകളിലേക്ക് നീങ്ങുകയും ചെയ്ത സാഹചര്യത്തിൽ പ്രത്യേക നവീകരണം നടത്താൻ 1987 ലെ നയനാർ സർക്കാരും ട്രേഡ് യൂണിയനുകളും തമ്മിൽ ധാരണയിലെത്തി. ചകിരിമില്ലുകളും ഇലക്ട്രോണിക് റാട്ടുകളും ഉപയോഗിക്കാനും തൊണ്ട് സംഭരണത്തിലെ നിയന്ത്രണങ്ങൾ നീക്കാനും സഹകരണസംഘങ്ങളെ പുനരുദ്ധരിക്കാനും തീരുമാനമായി. പുതിയ വികസനതന്ത്രങ്ങൾ ആവിഷ്കരിച്ചു. ഭ്രവസ്തൃം (ജിയോ ടെക്സ്റ്റൈൽ), തടുക്ക്, ടഫ്റ്റഡ് മാറ്റുകളുടെ കയറ്റുമതിയിലും വൻ വർദ്ധനയുണ്ടായി. വിദേശ കമ്പോളത്തിൽ അഭിരുചിയിലുണ്ടായ മാറ്റവും പരിസ്ഥിതി ബോധവുമായിരുന്നു ഈ വളർച്ചയുടെ പിന്നിൽ. ലോകത്തിലെ പ്രകൃതിദത്തനാരുകളിൽ ഏറ്റവും കാഠിന്യമുള്ള നാരാണ് (ചകിരി) ലിഗ്നിൻ എന്ന ജൈവപോളിമർ ആണ് ഈ നാരിന് ദൃഢതയും പ്രതിരോധശക്തിയും ഈർപ്പം നിലനിർത്താനുള്ള കഴിവും നൽകുന്നത്. പരിസ്ഥിതിസൗഹൃദ പ്രകൃതിദത്ത നാരുകൾ എന്നതാണിതിന്റെ പ്രാധാന്യം വർദ്ധിപ്പിച്ചത്. പ്ലാസ്റ്റിക്ക് നിരോധനവും കയറുല്പന്നങ്ങളുടെ ആവശ്യകത കൂടി ചകിരി, ചകിരിച്ചോറ് (കയർപിത്ത്) എന്നിവയുടെ കയറ്റുമതിയിൽ വൻ

വർദ്ധനയുണ്ടായി. ബ്രിസിൽ ഫൈബർ, മാടസ് ഫൈബർ, കേൾഡ് ഫൈബർ എന്നിവയ്ക്ക് വിദേശത്ത് വൻ ഡിമാൻഡുണ്ടായി. ഇവിടെ മാലിന്യക്കൂമ്പാരമായി മാറിയിരുന്ന ചകിരിച്ചോറ് ജൈവവളമായിട്ടും മണ്ണ് കണ്ടീഷൻ ചെയ്യാനുമായി കയറ്റുമതി ചെയ്യാൻ തുടങ്ങി. യാണിന്റെ കയറ്റുമതിയിൽ ഇടിവുണ്ടായത് വിദേശ രാജ്യങ്ങൾ യന്ത്രമുപയോഗിച്ച് തവിട്ട് ചകിരിയിൽ നിന്ന് യാണ് നിർമ്മിക്കാനാരംഭിച്ചപ്പോഴാണ്. ഈ യാണ് ഉപയോഗിച്ച് തടുക്കും പായയും നിർമ്മിക്കാനും കഴിയുന്നു. വെള്ളക്കയർ വ്യവസായത്തിന് പറ്റിയ ജൈവികസാഹചര്യങ്ങൾ മറ്റു രാജ്യങ്ങൾക്കില്ലാത്തത് കൊണ്ടു തന്നെയാണ് ഇവിടത്തെ വെള്ളക്കയർ ഉല്പന്നങ്ങൾ കയറ്റുമതിയിൽ പിടിച്ച് നിന്നത്.

കയർത്തൊഴിലാളികൾക്ക് ഉണ്ടായിരുന്ന തൊഴിൽ സംരക്ഷണവ്യവസ്ഥകൾ ആഗോളവത്കരണ പരിഷ്കാരങ്ങളോടെ നഷ്ടപ്പെടുകയും തൊഴിലാളികൾ ശക്തമായ പ്രതിരോധം തുടരുകയും ചെയ്തു. 2002 ലെ കയർസമരം ആഗോളവത്കരണ നയങ്ങളോടുള്ള തുറന്ന പ്രതിഷേധമായിരുന്നു. അവഗണന നേരിട്ട സഹകരണസംഘങ്ങൾ പ്രതിസന്ധിയിലായി. തൊഴിലാളിസഹകരണസംഘങ്ങളെ വീണ്ടും ഉല്പാദക സഹകരണ സംഘങ്ങളാക്കാൻ സർക്കാർ നിർദ്ദേശിച്ചു. കയറിനുള്ള റിബേറ്റ് കേന്ദ്രസർക്കാർ നിർത്തലാക്കിയതും സംഘങ്ങൾക്ക് പ്രതിസന്ധിയായി പകരം കയർബോർഡ് നടപ്പിലാക്കിയ മാർക്കറ്റ് ഡെവലപ്മെന്റ് അസിസ്റ്റന്റ്സ് സംഘങ്ങൾക്ക് തുച്ഛമായ ആനുകൂല്യങ്ങൾ മാത്രം നൽകുന്നതായിരുന്നു.

കേന്ദ്രനയങ്ങൾക്കെതിരെയുള്ള സമരങ്ങളാണ് പിന്നീട് നടന്നത്. 2000 ൽ 750 കയർത്തൊഴിലാളികൾ പാർമെന്റിലേക്കു മാർച്ച് നടത്തി. കയർബോർഡ് ഓഫീസുകൾക്ക് മുന്നിലും സർക്കാർ ഓഫീസുകൾക്കു മുന്നിലും ധർണ്ണ നടത്തി. തുടർന്ന് ആലപ്പുഴയിലെ ഫാക്ടറികളിൽ പണിമുടക്ക് ആരംഭിച്ചു. കയർപരിരക്ഷാമേഖലകളും സ്തംഭിച്ചു. മുഖ്യമന്ത്രിയുടെ സാന്നിധ്യത്തിൽ നടന്ന ഒത്തു തീർപ്പ് വ്യവസ്ഥകൾ പാലിക്കപ്പെട്ടില്ല. സംഘങ്ങളുടെ പ്രവർത്തനം വീണ്ടും നിലച്ചു. സ്വകാര്യ ഉടമകളുടെയടുത്ത് ഉപജീവനത്തിനു വേണ്ടി താഴ്ന്നകൂലിയിൽ പണിയെടുക്കാൻ തൊഴിലാളിക്ക് സന്നദ്ധരാകേണ്ടി വന്നു. സമരം സംസ്ഥാനമൊട്ടാകെ

ശ്രദ്ധിക്കപ്പെട്ടു. പുന്നപ്രവയലാർ സമരത്തിന്റെ സ്മരണകളുയർത്തുന്ന മുദ്രാവാക്യങ്ങൾ വീണ്ടും ഉയർന്നു. കയർ ഉല്പന്നങ്ങൾക്ക് അനുവദിച്ചിരുന്ന വിലവർദ്ധന കൂടിശ്ശികയടക്കം നൽകാൻ കറ്റുമതിക്കാർ തയ്യാറായതോടെയാണ് സമരം ഒത്തുതീർപ്പിലാകുന്നത്. ന്യായവില അംഗീകരിക്കപ്പെടുകയും ഡിപ്പോ സമ്പ്രദായം അവസാനിക്കുകയും സഹകരണമേഖലയുടെ സംരക്ഷണം ഉറപ്പാക്കുകയും ചെയ്തു. സർക്കാർ ഏറ്റകാര്യങ്ങൾ നടപ്പിലാകാതെ വന്നപ്പോൾ വീണ്ടും തൊഴിലാളികൾ പോരാട്ടം ആരംഭിച്ചു. 2003 ൽ സെക്രട്ടറിയേറ്റിനു മുന്നിൽ നടത്തിയ രാപകൽ സമരത്തിന്റെ ഒത്തുതീർപ്പ് വ്യവസ്ഥകളും സർക്കാർ പാലിച്ചില്ല. 2005 ൽ നടത്തിയ സമരത്തിൽ പെൻഷൻ കൂടിശ്ശിക മാത്രം അനുവദിക്കപ്പെട്ടു. തൊഴിലാളികൾക്ക് ഭരണകൂടത്തിൽ വിശ്വാസം നഷ്ടപ്പെട്ടു. തുടർന്ന് വന്ന വി. എസ്. അച്യുതാനന്ദൻ ഗവൺമെന്റ് കയർ വ്യവസായത്തെ ഉയർത്താൻ നിരവധി നടപടികൾ സ്വീകരിച്ചു.

കയർ വ്യവസായ സഹകരണസംഘം: പ്രവർത്തനങ്ങൾ

തിരുവനന്തപുരം ജില്ലയിൽ അഞ്ചു മേഖലകളിലായി 56 കയർ വ്യവസായ സഹകരണ സംഘങ്ങൾ ഉള്ളതിൽ 39 എണ്ണമാണ് ഇപ്പോൾ പ്രവർത്തനമുള്ളത്. ചിറയിൻകീഴ്, കടയ്ക്കാവൂർ, വർക്കല, കണിയാപുരം, നെയ്യാറ്റിൻകര എന്നിവയാണ് തിരുവനന്തപുരം ജില്ലയിലെ കയർ വ്യവസായ മേഖലകൾ. ചിറയിൻകീഴ് താലൂക്കിൽ കടയ്ക്കാവൂർ ചിറയിൻകീഴ് മേഖല ഉൾപ്പെടുന്നു. 22 സംഘങ്ങൾ ചിറയിൻകീഴ് താലൂക്കിൽ സംഘങ്ങളിൽ 15 എണ്ണമാണ് നിലവിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. കയറുല്പാദനത്തിൽ തിരുവനന്തപുരം ജില്ലയിൽ ഒന്നാം സ്ഥാനത്തുള്ള കയർ സംഘമാണ് പെരുങ്ങുഴി സംഘം.

പെരുങ്ങുഴി കയർവ്യവസായ സഹകരണസംഘം – കയർ നിർമ്മാണരീതി (പരമ്പരാഗതം, യന്ത്രവത്കൃതം)

ചിറയിൻകീഴ് താലൂക്കിൽ ഉൾപ്പെടുന്ന ഒരു ഗ്രാമമാണ് പെരുങ്ങുഴി. ജലസമൃദ്ധിയും ജൈവസമ്പന്നതയുമുള്ള ഈ ഗ്രാമത്തിലെ പ്രധാന തൊഴിൽ കയർവ്യവസായമാണ്. സഞ്ചാരികളെ ആകർഷിക്കുന്ന കഠിനംകുളം കായൽ പെരുങ്ങുഴിയേയും

പെരുമാതുറയേയും ബന്ധിപ്പിക്കുന്നു. ആളുകൾ ജലഗതാഗതവും ഉപയോഗിക്കുന്നുണ്ട്. തീരപ്രദേശമായ ഇവിടെ കൂടിൽ വ്യവസായമായി തുടർന്ന് വന്ന കൈത്തൊഴിൽ 'കയർപിരിക്കലാണ്''. പെരുങ്ങുഴി ഗ്രാമത്തിലെ മിക്ക വീടുകളും ആദ്യകാലത്ത് കയർ പിരി കൈത്തൊഴിൽ പരമ്പരാഗതമായി സ്വീകരിച്ച് പോന്നവരാണ്. ഇന്ന് ഇവിടെ കയർസംഘം പ്രവർത്തിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും വീടുകളിലും പരമ്പരാഗത റാട്ടുപയോഗിച്ചുള്ള കയർ നിർമ്മാണം നടക്കുന്നുണ്ട്.

പെരുങ്ങുഴി കയർ വ്യവസായ സഹകരണസംഘം പ്രസിഡന്റ്, സെക്രട്ടറി, ബിസിനസ് മാനേജർ, സംഘം തൊഴിലാളികൾ എന്നിവരിൽ നിന്ന് ശേഖരിച്ച വിവരങ്ങളും ഫാക്ടറി പ്രവർത്തനം നിരീക്ഷിച്ചറിഞ്ഞ വസ്തുതകളുമാണ് പ്രബന്ധത്തിൽ ഉൾപ്പെടുത്തുന്നത്. 1950 ജൂണ് 18 ന് പ്രവർത്തനമാരംഭിച്ച പെരുങ്ങുഴി കയർ സംഘത്തിൽ അഞ്ചുതെങ്ങ് നേർമ (300 റണ്ണേജ്) എന്ന കയറും വൈക്കം കയറും ഉല്പാദിപ്പിക്കുന്നു. തിരുവനന്തപുരം ജില്ലയിൽ ഏറ്റവും കൂടുതൽ ഉല്പാദനം നടക്കുന്ന സംഘമാണ് പെരുങ്ങുഴി കയർ സംഘം. ഇരുന്നൂറ് തൊഴിലാളികൾ പണിയെടുക്കുന്നു. അതിൽ 20 പുരുഷ തൊഴിലാളികളാണ്. കയർ നിർമ്മാണ യൂണിറ്റാണിത്. കയറുല്പന്നങ്ങൾ ഈ ഫാക്ടറിയിൽ നിർമ്മിക്കുന്നില്ല. തൊണ്ട് തല്ലൽ, തൊണ്ടുരിക്കൽ, തൊണ്ടു തല്ല്, ചകിരി തെളിക്കൽ, കയറു പിരിക്കൽ, കയറു കെട്ടൽ തൊഴിലാളികളാണിവിടെയുള്ളത്. പരമ്പരാഗത റാട്ട്, ഇലക്ട്രോണിക് റാട്ട്, ഓട്ടോമാറ്റിക് സ്പിന്നിംഗ് മെഷീൻ, (ASM) ചകിരിതെളിക്കുന്ന മെഷീൻ (മുള്ള്), അഴുകത്തൊണ്ടടിയന്ത്രം (തൊണ്ട് തല്ല് മെഷീൻ, പിച്ച് മിൽ) എന്നിവയാണ് ഉപയോഗിക്കുന്നത്. പരമ്പരാഗതം, ഇലക്ട്രോണിക്, ഓട്ടോമാറ്റിക് എന്നിങ്ങനെ മൂന്ന് വിധത്തിലും കയർപിരി പരിശീലിച്ചിട്ടുള്ളവരാണ് ഇവിടത്തെ മിക്ക സ്ത്രീ തൊഴിലാളികളും. പരമ്പരാഗത റാട്ട് ഉപയോഗിച്ചിരുന്നവരാണ് പിന്നീട് മറ്റ് രീതികളിലേക്ക് മാറിയത്. 55 വയസ്സുവരെയാണ് സർക്കാർ ആനുകൂല്യങ്ങളൊക്കെ ലഭിക്കുന്നതെങ്കിലും തുടർന്നും അവിടെ പണിയെടുക്കുന്ന പ്രായമുള്ള സ്ത്രീ തൊഴിലാളികളുണ്ട്. പരമ്പരാഗത കയർത്തൊഴിലാളികളാണവർ.

40 പരമ്പരാഗത റാട്ടുകളും 10 ഇലക്ട്രോണിക് റാട്ടുകളും 20 ഓട്ടോമാറ്റിക് സ്പിന്നിംഗ് മെഷീനുകളും പ്രവർത്തിക്കുന്നു. ഓട്ടോമാറ്റിക്ക് സ്പിന്നിംഗ് മെഷീനിൽ നിർമ്മിക്കുന്നത് വൈക്കം കയറാണ്. ഇതിന് അഴകിയ തൊണ്ടിന്റെ ചകിരി ആവശ്യമില്ല. കയർഫെഡ് എത്തിച്ച് കൊടുക്കുന്ന പച്ചച്ചകിരി തെളിച്ചെടുത്ത് ഉപയോഗിക്കുന്നു. അഞ്ചുതെങ്ങ് നേർമ്മയെ അപേക്ഷിച്ച് ഈ കയറിനു ബലം കുറവും വിലകുറവുമാണ്. ഉല്പാദനം കൂടുതൽ നടക്കുന്നത് ഓട്ടോമാറ്റിക്ക് സ്പിന്നിംഗ് മെഷീനിലാണ്. ഒരു മെഷീൻ പ്രവർത്തിപ്പിച്ച് കയർ നിർമ്മിക്കാൻ ഒരു തൊഴിലാളി മതി. പരമ്പരാഗത റാട്ടിൽ മൂന്ന് തൊഴിലാളികൾ വേണം ഒരാൾ ചക്രം കറക്കാനും രണ്ടുപേർ ചകിരി പിരിക്കാനും. ഇലക്ട്രോണിക് റാട്ടിൽ ഘടിപ്പിച്ച സൂചികൾ കറങ്ങുന്നതിനനുസരിച്ച് രണ്ടു പേർ ചേർന്ന് കയർ പിരിക്കാൻ കഴിയും.

സംഭരിക്കുന്ന പച്ചത്തൊണ്ട് കായലിലോ ഉപ്പ് രസമുള്ള മറ്റ് ജലാശയങ്ങളിലോ താഴ്ത്തിയിടുന്നു. ഈ സ്ഥലത്തെ 'വട്ടം' എന്ന് പറയുന്നു. വള്ളത്തിൽ കൊണ്ടു വരുന്ന തൊണ്ട് ഈ വട്ടത്തിൽ വാരിയിട്ട് കയറുപയോഗിച്ച് വല (മാൽ) കെട്ടുന്നു. മാലിൽ പൊങ്ങിക്കിടക്കുന്ന പച്ചത്തൊണ്ട് ഓല അടുക്കി ചെളികോരിയിട്ട് താഴ്ത്തുന്നു. ഉപ്പ് ജലം കയറി തൊണ്ട് അഴുകി തുടങ്ങുമ്പോൾ തൊണ്ട് വീണ്ടും താഴും. 7 മാസം മുതൽ 10 മാസം വരെ അഴുക്കാനിടുന്ന തൊണ്ട് കരയിലെടുത്ത് തൊണ്ടിന്റെ പുറം തോട് (ഇരുമ്പ്) ഇളക്കുന്ന ചൂട്ടുരിക്കൽ എന്ന് പറയും. 'ചൂട്ടുരിക്കൽ' കഴിഞ്ഞ് തൊണ്ട് തല്ലൽ മെഷീൻ (പരമ്പരാഗതമായി ദണ്ഡുപയോഗിച്ച് തല്ലിയിരുന്നു) ഉപയോഗിച്ച് തല്ലുന്നു. ലഭിക്കുന്ന ചകിരി, ചകിരി തെളിക്കൽ മെഷീൻ (മുള്ള്) ഉപയോഗിച്ച് വൃത്തിയാക്കുന്നു. ഉണങ്ങാനിടുന്ന ചകിരി അല്പം നനവോടു കൂടി പരമ്പരാഗത റാട്ടിലോ ഇലക്ട്രോണിക് മെഷീനിലോ പിരിച്ച് കയർ നിർമ്മിക്കുന്നു. അഴുക്കത്തൊണ്ടിന്റെ ചകിരി ഉപയോഗിച്ചുണ്ടാക്കുന്ന കയറിന് ബലം കൂടും. വളയത്രുപത്തിലാണ് കയർ കെട്ടുന്നത്. ഇത്തരത്തിൽ ഇവിടെ നിർമ്മിക്കുന്ന കയർ 'അഞ്ചുതെങ്ങ് നേർമ്മ'യാണ്. ഓട്ടോമാറ്റിക്ക് സ്പിന്നിംഗ് മെഷീനിൽ പച്ചച്ചകിരി ഉപയോഗിച്ച് വൈക്കം കയർ ഇവിടെ നിർമ്മിക്കുന്നു. ഇതിനാവശ്യമായ ചകിരി നൽകുന്നത് കയർഫെഡാണ്. ഭ്ര

വസ്തു (ജിയോടെക്സ്റ്റൈൽ) നിർമ്മാണത്തിനും ചവിട്ടികൾ നിർമ്മിക്കുന്നതിനുമാണിത് കൂടുതൽ ഉപയോഗിക്കുന്നത്.

ഇവിടത്തെ വാർഷിക ഉല്പാദകനിരക്ക് ഒരു കുിന്റലിന് മുകളിലാണ്. ചിറയിൻകീഴ് താലൂക്കിലെ 2022-23 വർഷത്തെ മൊത്തം കയർ ഉല്പാദനം 2966.37 കിലോഗ്രാമാണ് അതിൽ 1476.27 കിലോഗ്രാം കയറും ഉല്പാദിപ്പിച്ചത് പെരുങ്ങുഴി കയർ സംഘമാണ്. ചിറയിൻകീഴ് താലൂക്കിൽ ഉല്പാദനത്തിൽ രണ്ടാം സ്ഥാനത്തുള്ളത് ആനത്തലവട്ടം കയർ സംഘമാണ് (നം 708). മാടൻവിള കയർസംഘം (306) ഇടഞ്ഞിമൂല സംഘം (536) മുട്ടപ്പലം കയർസംഘം (705) തുടങ്ങിയ സംഘങ്ങളാണ് തൊട്ടുപിന്നിലുള്ളത്. തിരുവനന്തപുരം ജില്ലയിലെ മൊത്തം കയർ ഉല്പാദനത്തിന്റെ ഏറിയ പങ്കും ചിറയിൻകീഴ് മേഖലയിലെ സംഘങ്ങളാണ് ഉല്പാദിപ്പിക്കുന്നത്. ചകിരി ഉപയോഗിച്ചുള്ള ഉല്പന്നങ്ങളായ മാറ്റുകൾ, മെത്തകൾ ഇവയൊക്കെ ഉല്പാദിപ്പിക്കുന്ന രണ്ട് സ്ഥാപനങ്ങളാണ് സംഘത്തിന് തിരുവനന്തപുരം ജില്ലയിലുള്ളത്. കടകംപള്ളി മാറ്റ്സ് ആന്റ് മാറ്റിംഗ്സ്, ചിറയിൻകീഴ് അഞ്ചുതെങ്ങ് മാറ്റ്സ് ആന്റ് മാടസ്സ് എന്നിവയാണത്. കയർ സംഘങ്ങളിൽ ഉല്പാദിപ്പിക്കുന്ന കയർ വാങ്ങുനന്നത് കയർഫെഡാണ്.

സംഘത്തിലെ സ്ത്രീത്തൊഴിലാളികൾ: കുടുംബം, സമൂഹം, സംസ്കാരം

പെരുങ്ങുഴി കയർ സംഘത്തിലെ 200 തൊഴിലാളികളിൽ 180 പേരും സ്ത്രീകളാണ്. 70 വയസ്സുള്ളവർ വരെ തൊഴിൽ ചെയ്യുന്നു. പരമ്പരാഗത കയർതൊഴിലാളികളാണധികവും. പല പ്രായത്തിലുള്ളവർ. മുതിർന്ന സ്ത്രീ തൊഴിലാളികളെ ആദരിക്കുകയും അനുസരിക്കുകയുമൊക്കെ ചെയ്യുന്ന കുടുംബാന്തരീക്ഷം ഫാക്ടറിക്കുള്ളിൽ അനുഭവപ്പെടുന്നു. മുതിർന്ന തൊഴിലാളികളും ഇലക്ട്രോണിക് റാട്ടിൽ കയർ പിരിക്കുന്നുണ്ട്. പരമ്പരാഗത റാട്ടുപയോഗിക്കുന്നവരിൽ പലരും ഔപചാരിക വിദ്യാഭ്യാസം അധികം ലഭിച്ചിട്ടില്ലത്തവരാണ്. പത്താക്ലാസ്സ്, +2 യോഗ്യതയുള്ളവർ പലരും ഓട്ടോമാറ്റിക്ക് സ്പിന്നിംഗ് യൂണിറ്റിലുണ്ട്. തുടർന്ന് പഠിക്കാനാഗ്രഹമുണ്ടെങ്കിലും സാധിക്കാത്ത സാഹചര്യമാണെന്ന് സ്ത്രീത്തൊഴിലാളികൾ പറയുന്നു. സാമ്പത്തിക പ്രതിസന്ധി

അനുഭവിക്കുന്ന കുടുംബങ്ങളാണ് മിക്കതും. തൊഴിലാളികൾ ഭൂരിഭാഗവും അവരുടെ മക്കളെ കയർത്തൊഴിലാളിയാക്കാനാ ഗ്രഹിക്കുന്നില്ല. സർക്കാർ ആനുകൂല്യം ലഭിക്കുന്നത് കൊണ്ടും ഫാക്ടറി തൊഴിലിലെ വരുമാനം ഉപയോഗിച്ചും അവർ മക്കളെ പഠിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. പരമ്പരാഗത റാട്ടിലും ഇലക്ട്രോണിക് റാട്ടിലും പിരിക്കുന്നവർക്ക് 350 രൂപയാണ് കൂലി. 7 മണി മുതൽ 1.30 വരെ പണിയുണ്ടാകും. പിറ്റേദിവസത്തേക്കുള്ള ചകിരി കൂടി വൃത്തിയാക്കി ചുരുട്ടി വയ്ക്കണം. ഓട്ടോമാറ്റിക്ക് സ്പിന്നിംഗിൽ ഒരു കിലോ കയർ നിർമ്മിക്കുന്നതിന് 10 രൂപയാണ് കൂലി. 35/40 കിലോ കയർ ഒരു തൊഴിലാളി നിർമ്മിക്കുന്നു. 4 മണി വരെ പണി എടുത്ത് 50 കിലോ കയർ വരെ നിർമ്മിക്കുന്നവരും യൂണിറ്റിലുണ്ട്. കേരളാ കയർ വർക്കേഴ്സ് വെൽഫയർഫണ്ട് ബോർഡ് നൽകുന്ന ആനുകൂല്യങ്ങൾ ഇവർക്ക് ലഭിക്കുന്നുണ്ട്. പ്രസവം, വിവാഹം, വിദ്യാഭ്യാസം, മരണാനന്തര ചടങ്ങുകൾ, ചികിത്സ എന്നിവയ്ക്ക് ധനസഹായം ലഭിക്കുന്നു. ഓണത്തിന് സർക്കാർ നിശ്ചയിക്കുന്ന ബോണസ് സംഘം നൽകുന്ന ഓണക്കോടി, ഓണക്കിറ്റ് എന്നിവ കിട്ടുന്നു. 270 രൂപ ക്ഷേമനിധിയായി അടയ്ക്കുന്നു.

കയർ നിർമ്മാണവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് ഉപയോഗിച്ച് വന്ന പഴയ പദങ്ങളാണ് പരമ്പരാഗതമായി അവർ ഇപ്പോഴും കൂടുതലും ഉപയോഗിക്കുന്നത്. വട്ടം (കായലിൽ തൊണ്ട് താഴ്ത്തുന്ന സ്ഥലം, വെള്ളക്കെട്ട്), മാൽ (തൊണ്ട് ഇടാനായി കയർ ഉപയോഗിച്ച് കെട്ടുന്ന വല) ചൂട്ട്ഉരിക്കൽ (അഴുകിയ തൊണ്ടിന്റെ പുറം തോട് ഇളക്കി കളയൽ) പൂള് (മൂന്ന് പൂളാണ് ഒരു തൊണ്ട്) ഉറ (200 പൂള്) വണ്ടി (12 കിലോ 1 വണ്ടി) പാക്കളം (കയറു പിരിക്കുന്ന സ്ഥലം) ഇങ്ങനെ ഭാഷാപരമായും വലിയൊരു സമ്പത്ത് ഇവർ സൂക്ഷിക്കുന്നു. തൊഴിൽപരമായ ഒരു കൂട്ടായ്മയുടെ ഭാഷാ സ്വത്വമാണത്. ആയിരം തൊണ്ട് തല്ലുന്നതിന് (ഇപ്പോൾ തൊണ്ട് തല്ലുന്ന യന്ത്രം) ആയിരം രൂപയും അഴുക്കാനായി കൊണ്ടു വരുന്ന തൊണ്ട് എണ്ണുന്നതിന് 3500 തൊണ്ടിന് 350 രൂപയും തൊണ്ട് താഴ്ത്തുന്നതിന് 1500 തൊണ്ടിന് 350 രൂപയും ചൂട്ടുരിയുന്നതിന് 500 തൊണ്ടിന് 350 രൂപയും കൂലി കിട്ടും. തൊണ്ട് എണ്ണൽ, തൊണ്ട് താഴ്ത്തൽ, തൊണ്ട് തല്ലൽ, ചകിരി തെളിയ്ക്കൽ, കയർ കെട്ടൽ എന്നിവ ഇവിടെ പുരുഷൻമാർ ചെയ്യുന്നു. കയർ കെട്ടുന്ന

തിന് 7 കെട്ടിന് 350 രൂപയാണ് കൂലി. ഉല്പാദിപ്പിക്കുന്ന കയർ, കയർഫെഡ് വാങ്ങുമ്പോൾ അവർ ഉല്പാദനത്തിനായി നൽകിയ ചകിരിയുടെ വില കുറവ് ചെയ്ത് ഈ സംഘത്തിന് തുക നൽകുന്നു

പ്രകൃതിദത്തനാരുകൾ ഉപയോഗിച്ച് നിർമ്മിക്കുന്ന പരിസ്ഥിതിസൗഹൃദ ഉല്പന്നങ്ങൾ എന്ന നിലയിൽ കയറുല്പന്നങ്ങൾക്ക് കേന്ദ്രവനംപരിസ്ഥിതി മന്ത്രാലയത്തിന്റെ 'ഇക്കോമാർക്ക്'' സർട്ടിഫിക്കേഷൻ ഉണ്ട്. ആഗോളതാപനം കുറയ്ക്കാനും മണ്ണൊലിപ്പ് തടയാനും സഹായിക്കുന്ന ഭൂവസ്ത്രങ്ങൾ (ജിയോ ടെക്സ്റ്റൈൽ). ജൈവവളമായും മണ്ണ് കണ്ടീഷൻ ചെയ്യാനും ഉപയോഗിക്കുന്ന ചകിരിച്ചോറ് (കയർപിത്ത്) ഇവയും പരിസ്ഥിതിസൗഹൃദ ഉല്പന്നങ്ങളാണ്. ജൈവമാലിന്യ സംസ്കരണത്തിന് ബയോ കംപോസ്റ്റർ ബിന്നുകളിൽ ഇനാക്കുലേറ്റഡ് കയർപിത്ത് ഉപയോഗിക്കുന്നുണ്ട്.

പരമ്പരാഗത കൈത്തൊഴിലായി വീടുകൾ കേന്ദ്രീകരിച്ച് കയർ പിരിച്ചിരുന്ന പഴയകാലത്ത് സ്ത്രീത്തൊഴിലാളികൾ ആരോഗ്യപ്രശ്നങ്ങൾ ധാരാളം അനുഭവിച്ചിരുന്നു. തൊണ്ട് അഴുകുമ്പോൾ ഉണ്ടാകുന്ന ഹൈഡ്രജൻ സൾഫൈഡ് പ്രകൃതിക്ക് വിനാശമായിത്തീരുന്നുണ്ട്. ജലാശയങ്ങൾ മലിനപ്പെടുന്നതുമാത്രമല്ല സ്ത്രീത്തൊഴിലാളികൾക്ക് ചർമ്മരോഗങ്ങളും അലർജി സംബന്ധമായ മറ്റ് പല രോഗങ്ങളും ബാധിച്ചിരുന്നു. തുച്ഛമായ കൂലി കൊണ്ട് ഉപജീവനം കഴിച്ച നാളുകൾ പരമ്പരാഗത കയർ തൊഴിലാളികൾ വേദനയോടെ ഓർമ്മിക്കുന്നുണ്ട്. കയർ സംഘങ്ങളും തൊഴിലാളി യൂണിയനുകളും വെൽഫെയർബോർഡുകളും നിലവിൽ വന്നപ്പോൾ തൊഴിലാളികൾ ഏറെക്കുറെ സുരക്ഷിതത്വം അനുഭവിക്കുന്നുണ്ട്.

കയർബോർഡ്, കയർവികസനവകുപ്പ്, കേരളാകയർ വർക്കേഴ്സ് വെൽഫയർ ഫണ്ട് ബോർഡ്, കയർ വർക്കേഴ്സ് സെന്റർ.

1953 ലെ കയർവ്യവസായനിയമം അനുസരിച്ച് രൂപീകരിച്ച സ്ഥാപനമാണ് കയർബോർഡ്. രാജ്യത്തെ കയർ വ്യവസായത്തിന്റെ മൊത്തത്തിലുള്ള സുസ്ഥിരവികസനമാണ് ലക്ഷ്യം. ഗവേഷണം, നവീകരണം, കയറ്റുമതിവികസനം, പരിശീലനപരിപാടികൾ, മാനവവിഭവശേഷിവികസനം ഇവയെല്ലാം

കയർബോർഡിന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങളിൽഉൾപെടുന്നു. കേരളാ കയർവികസന വകുപ്പിന്റെ കീഴിൽ വരുന്ന സ്ഥാപനമാണ് കയർ വികസന ഡയറക്ടറേറ്റ്. സംസ്ഥാന സർക്കാരിന്റെ കയർ വ്യവസായവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട തീരുമാനങ്ങൾ നടപ്പിലാക്കുന്ന ഏജൻസി. ഇതിൽ പത്ത് കയർപദ്ധതി കാര്യാലയങ്ങൾ (Project Office) ഉണ്ട്. കയർവികസനത്തിനുള്ള പദ്ധതികൾ നടപ്പിലാക്കുന്ന കയർതൊഴിലാളികളുടെ ജീവിതം മെച്ചപ്പെടുത്തുന്നതിന് വേണ്ടി രൂപീകരിച്ചിട്ടുള്ളതാണ് കേരളാ കയർ വർക്കേഴ്സ് വെൽഫെയർ ഫണ്ട് ബോർഡ്. തൊഴിലാളികൾക്ക് ധനസഹായം നൽകി വരുന്നു. 1971 ൽ രൂപീകരിച്ചതാണ് കയർ വർക്കേഴ്സ് സെന്റർ. 1976 മുതൽ 2001 വരെ സുശീലാഗോപാലൻ ഇതിന്റെ പ്രസിഡന്റായിരുന്നു. തൊഴിലാളികൾക്ക് വേണ്ടി വാദിച്ചു. 1991 ൽ ചിറയിൻകീഴ് മണ്ഡലത്തിൽ നിന്ന് ലോക്സഭയിലേക്ക് തെരഞ്ഞെടുക്കപ്പെട്ടിരുന്നു.

കയർഫെഡ്, കയർവ്യവസായം മാസിക

1979 ലാണ് കയർഫെഡ് (കേരളാ സ്റ്റേറ്റ് കോ ഓപ്പറേറ്റീവ് കയർ മാർക്കറ്റിംഗ് ഫെഡറേഷൻ) രൂപീകരിച്ചത്. കേരളത്തിലെ പ്രാഥമിക കയർ സഹകരണസംഘങ്ങളുടെ ഫെഡറേഷനാണിത്. 11 ഫാക്ടറികളും 50 ഓളം സിഗ്നേച്ചർ ഷോപ്പുകളും കയർഫെഡ് നടത്തുന്നു. കയർഫെഡിന്റെ ആസ്ഥാനം ആലപ്പുഴയാണ്. കയർഫെഡിന്റെ മുഖമാസികയാണ് 'കയർവ്യവസായം' 1998 മുതൽ പ്രസിദ്ധീകരിക്കുന്നു.

കയർവ്യവസായമേഖല: അതിജീവനശ്രമങ്ങൾ

നമ്മുടെ പരമ്പരാഗത കയറുല്പന്നങ്ങളോട് ശക്തമായി മത്സരിക്കുന്ന ബദൽ ഉല്പന്നങ്ങൾ തമിഴ്നാട്, ശ്രീലങ്ക, എന്നിവിടങ്ങളിൽ ധാരാളമായി ഉല്പാദിപ്പിക്കുകയും കയറ്റുമതി ചെയ്യുകയും ചെയ്യുന്നു. പരമ്പരാഗത കൂടിൽ വ്യവസായത്തിലുൾപ്പെടുന്ന കയർമേഖല ഇന്ന് വികസനത്തിന് ധാരാളം പ്രതിസന്ധികൾ നേരിടുന്നു. പരമ്പരാഗത ഉല്പന്നങ്ങൾക്ക് വിപണി കുറയുന്നു. ഉപഭോക്താക്കളുടെ അഭിരുചിയിൽ വന്ന മാറ്റവും പാരിസ്ഥിതികാവബോധവും യന്ത്രവത്കൃത ഉല്പന്നങ്ങളുടെ വിപണി വർദ്ധിപ്പിച്ചു.

പരമ്പരാഗത ഉല്പന്ന നിർമ്മിതിയെ സംരക്ഷിച്ച് കൊണ്ട് തന്നെ പുതിയ ആശയങ്ങൾ കണ്ടെത്തി പുതിയ ഉല്പന്ന വിപണനം സാധ്യമാക്കുകയാണ് കയർമേഖല. 2021 ൽ ആലപ്പുഴയിൽ നടത്തിയ വെർച്വൽകയർമേള അന്താരാഷ്ട്ര ശ്രദ്ധയാകർഷിച്ചിരുന്നു. കയർബോർഡും, കേരളാ കയർവികസന വകുപ്പും ധാരാളം പുതിയ വികസനപദ്ധതികൾ ആവിഷ്കരിക്കുന്നുണ്ട്. കയർവ്യവസായത്തിൽ കൂടുതൽ യന്ത്രവത്കരിക്കൽ, വ്യാപാര പ്രവർത്തനങ്ങൾ, ഷോറൂമുകൾ സ്ഥാപിക്കൽ, കയർസംഘങ്ങളിൽ സർക്കാരിന്റെ ഓഹരിമൂലധനം ശക്തിപ്പെടുത്തൽ, സഹകരണ സംഘങ്ങളുടെ പുനരുദ്ധാരണം എന്നിവയ്ക്ക് കേരളകയർവികസന വകുപ്പ് ധനസഹായ പദ്ധതികൾ ആവിഷ്കരിച്ചിട്ടുണ്ട്.

കമ്പോളത്തിന്റെ അഭിരുചിക്കനുസരിച്ച് വ്യവസായത്തെ മാറ്റാൻ നവീന ഉല്പന്നങ്ങളും സ്റ്റാർട്ടപ്പുകളും ആവശ്യമാണ്. കയർ ഭൂവസ്ത്രം, പി വി സി ടഫ്റ്റഡ് മാറ്റുകൾ എന്നിവയ്ക്ക് ഇന്ന് കൂടുതൽ ഡിമാൻഡുണ്ട്. കയർബോർഡ് നടപ്പിലാക്കുന്ന കയർ ഉദ്യമിയോജന (CUY) പുതിയ കയർ യൂണിറ്റുകൾ ആരംഭിക്കുന്നതിനുള്ള ക്രെഡിറ്റ് ലിങ്ക്ഡ് സബ്സിഡി പദ്ധതിയാണ്. കയർ വികാസ് യോജനയിൽ ധാരാളം സ്കീമുകൾ ഉൾപ്പെടുന്നു. കയറുമതി വിപണി പ്രമോഷൻ (EMP) ഉല്പാദന അടിസ്ഥാന സൗകര്യ വികസനം (DPI), മഹിളാകയർയോജന (MSY) ആഭ്യന്തരവിപണി പ്രമോഷൻ (DMP) തുടങ്ങിയവ ഇതിൽ പെടുന്നു. പ്രധാനമന്ത്രിയുടെ തൊഴിൽ സൃഷ്ടി പദ്ധതി (PMEGP) പരമ്പരാഗത വ്യവസായങ്ങളുടെ പുനരുജ്ജീവനത്തിന് വേണ്ടിയുള്ള പദ്ധതികൾ (SFURTI) എന്നിവ കയർ വ്യവസായ മേഖലയിൽ അതിജീവന ശ്രമങ്ങളാണ്. അപാരമായ വിപണന സാധ്യതകൾ കയർവ്യവസായ മേഖലയ്ക്കുണ്ട്. രാജ്യത്തിന്റെ മൊത്ത ആഭ്യന്തര ഉല്പാദനത്തിൽ (GDP) കയറുല്പന്നങ്ങളുടെ കയറ്റുമതി പ്രധാന പങ്ക് വഹിക്കുന്നുണ്ട്.

ആവേദകസൂചി

1. ആർ.അജിത്, പ്രസിഡന്റ്, പെരുങ്ങുഴി സി.വി.സി.എസ് ലിമിറ്റഡ്, നം 3053
2. വി.അനിൽകുമാർ, സെക്രട്ടറി, പെരുങ്ങുഴി സി.വി.സി.എസ് ലിമിറ്റഡ്

3. അനിത.എസ്, ബിസിനസ് മാനേജർ, പെരുങ്ങുഴി സി.വി. സി.എസ് ലിമിറ്റഡ്
4. ശുഭ, ഇലക്ട്രോണിക് റാട്ട് യൂണിറ്റ്, സി.വി.സി.എസ് ലിമിറ്റഡ്
5. വസന്ത, ഇലക്ട്രോണിക് റാട്ട് യൂണിറ്റ്, സി.വി.സി.എസ് ലിമിറ്റഡ്
6. വിജി, ഓട്ടോമാറ്റിക് സ്പിന്നിംഗ് യൂണിറ്റ്, സി.വി.സി.എസ് ലിമിറ്റഡ്
7. ലതിക, ഓട്ടോമാറ്റിക് സ്പിന്നിംഗ് യൂണിറ്റ്, സി.വി.സി.എസ് ലിമിറ്റഡ്
8. സുനി, ചകിരിതെളിപ്പ് യൂണിറ്റ്, സി.വി.സി.എസ് ലിമിറ്റഡ്
9. സുന്ദരേശൻ, തൊണ്ട് എടുപ്പ് യൂണിറ്റ്, സി.വി.സി.എസ് ലിമിറ്റഡ്
10. മോഹനൻ, കയർകെട്ട് യൂണിറ്റ്, സി.വി.സി.എസ് ലിമിറ്റഡ്

ഗ്രന്ഥസൂചി

അനിൽ കെ. എം., 2018 ഫോക്‌ലോർ ജനസംസ്കൃതിയുടെ വേരുകൾ, കേരളാ ഫോക്‌ലോർ അക്കാദമി, കണ്ണൂർ.

കരുണാകരൻ, തിരുനല്ലൂർ, 1957 റാണി, പ്രഭാത് ബുക്സ്, തിരുവനന്തപുരം.

ബാലകൃഷ്ണൻ, പി. കെ., 2012 കയർ വ്യവസായത്തിന്റെ സാമ്പത്തിക ചരിത്രം, ഡി. സി. ബുക്സ് കോട്ടയം.

തോമസ് ഐസക്, ടി. എം., ആനത്തലവട്ടം ആനന്ദൻ, 2015 കയർ നിലയ്ക്കാത്ത പോരാട്ടങ്ങൾ, ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, തിരുവനന്തപുരം.

ദിലീപ് കുമാർ, കെ. പി., (എഡി.) 2004 നാടോടി കൈവേല, ഡി. സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം.

രാഘവവാര്യർ എം.ആർ., 2009 കേരളീയത ചരിത്രമാനങ്ങൾ, വള്ളത്തോൾ വിദ്യാപീഠം, ശുകപുരം, എടപ്പാൾ.

ശങ്കരൻ നമ്പൂതിരിപ്പാട്, ഇ.എം., 2008 കേരളത്തിലെ കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് പ്രസ്ഥാനം ഉത്ഭവവും വളർച്ചയും, ചിന്താ പബ്ലിഷേഴ്സ്, തിരുവനന്തപുരം.

ഹരിപ്രിയ, എസ്., 2011 കേരളത്തിലെ കൈവേലകൾ, കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം.

ആനുകാലികങ്ങൾ

1. കയർവ്യവസായം, ഒക്ടോബർ2021, വാല്യം 5, ലക്കം 3, കയർ ഫെഡ്, ആലപ്പുഴ.
2. കയർ വ്യവസായം, ഫെബ്രുവരി 2021, വാല്യം 4, ലക്കം 7 കയർ ഫെഡ്, ആലപ്പുഴ

beenaanil9@gmail.com

കുടിയേറ്റത്തിന്റെ ദേശചരിത്രം: വികാസപരിണാമങ്ങൾ

ഡോ. അർച്ചന എ. കെ.
അസിസ്റ്റന്റ് പ്രൊഫസർ
സി. എം. എസ്. കോളേജ് കോട്ടയം

പ്രബന്ധസംഗ്രഹം

ഇടുക്കിയിലെ കുടിയേറ്റ ചരിത്രത്തിൽ ഏറെ പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്ന ഒന്നാണ് തോട്ടം മേഖലയിലേക്കുള്ള കുടിയേറ്റം. തമിഴ്നാട്ടിൽ നിന്നും കോട്ടയം, പാലാ തുടങ്ങിയ പ്രദേശങ്ങളിൽ നിന്നും എസ്റ്റേറ്റിലെ പണികൾക്കായി ആളുകൾ ഇവിടേക്ക് കുടിയേറി. ഒരു പ്രദേശത്തിന്റെ സാംസ്കാരികഭൂമികയെ നിർണയിച്ചിരുന്നതും പ്രശസ്തവും ഇന്നിപ്പോൾ പ്രവർത്തനരഹിതവുമായിട്ടുള്ള, ഉപ്പുതറ പഞ്ചായത്തിലെ പീരുമേട് ടീ-കമ്പനി ഉൾപ്പെടുന്ന കുടിയേറ്റ പ്രദേശമാണ് ഈ പഠനത്തിന്റെ വിഷയം ആവുന്നത്. തമിഴ്നാട്ടിൽ നിന്നുള്ള ജനവിഭാഗം ഏറെയും വന്നിരിക്കുന്നത് ഈ പ്രദേശത്ത് ആയതിനാൽ ഇവിടെ മലയാളവും തമിഴും ചേർന്ന ഭാഷാസാംസ്കാരികഭൂമികയാണുള്ളത്. തൊഴിലാളികളുടെ എല്ലാവിധ ആവശ്യങ്ങളും അവകാശങ്ങളും ഉൾപ്പെടുത്തി പ്രവർത്തിച്ചിരുന്ന പീരുമേട് ടീ-കമ്പനി ഉൾപ്പെടുന്ന എസ്റ്റേറ്റ് മേഖല എങ്ങനെയാണ് ഇന്ന് കാണുന്ന വിധത്തിൽ ക്ഷയോന്മുഖമായത് എന്നതിനെ സംബന്ധിച്ച അന്വേഷണവും അപരവൽക്കരിക്കപ്പെട്ട ജനതയുടെ ജീവിതവുമാണ് ഇവിടെ രേഖപ്പെടുത്തുന്നത്. ഉപ്പുതറയും ഏലപ്പാറയും ഇന്നു കാണുന്ന വികസിതമായ ഗ്രാമങ്ങളായി മാറിയതിലും എസ്റ്റേറ്റ് മേഖല നിർണായകമായ പങ്കു വഹിച്ചിരുന്നു.

സൂത്രവാക്കുകൾ

കുടിയേറ്റം, എസ്റ്റേറ്റ്, ലയങ്ങൾ, കങ്കാണി, വർഷത്താള്, വാരത്താള്, അണ, പീരുമേട് ടീ കമ്പനി, തൊഴിലാളി, പാട്ടക്കരാർ, ബംഗ്ലാവ്.

ഇടുക്കി ജില്ലയിലെ കുടിയേറ്റത്തിന് രാജഭരണ കാലത്തിനു വളരെ മുമ്പേ തുടങ്ങിയ ചരിത്രമുണ്ട്. ചേര, ചോള, പാണ്ഡ്യരാജാക്കന്മാരും കീഴ്മലൈനാട്, വെമ്പൊലിനാട്, നന്തുഴൈനാട്, തെക്കുംകൂർ, വടക്കുംകൂർ, പൂഞ്ഞാർ, തിരുവിതാംകൂർ രാജാക്കന്മാർ തുടങ്ങിയവരെല്ലാം ഇവിടെ ഭരണം നടത്തി. മലഞ്ചെരുവുകളും കുന്നുകളും തിട്ടകളും ഇടതൂർന്ന മരങ്ങളും ചേർന്ന ഭൂപ്രകൃതി വ്യത്യസ്തമായൊരു കാർഷികമേഖല ഒരുക്കി എടുക്കുന്നതിലും സഹായകമായി. പല ഘട്ടങ്ങളിൽ നടന്നിട്ടുള്ള കുടിയേറ്റങ്ങൾ പരിശോധിക്കുമ്പോഴും കൃഷിയുമായി അവയ്ക്കുള്ള ബന്ധങ്ങൾ അഭേദ്യമാണ്. കിഴക്കുനിന്നും പടിഞ്ഞാറുനിന്നും നടന്നിട്ടുള്ള കുടിയേറ്റങ്ങളാണ് ഇടുക്കിയെ സ്ഥിരമായ ജനവാസമേഖലയാക്കി മാറ്റിയത്. കാട്ടുമൃഗങ്ങളോടു പോരടിച്ചും നൂതന വിള ഉൽപ്പന്നങ്ങൾ കൃഷി ചെയ്ത് ഇടുക്കിയെ കാർഷികമേഖലയാക്കി മാറ്റിയതിൽ ഈ കുടിയേറ്റങ്ങൾക്കു വളരെ നിർണായകമായ പങ്കുണ്ട്. ക്രി. പി. 13-15 നൂറ്റാണ്ടുകൾക്കിടയിലാണ് ഇടുക്കിയിലെ ആദിവാസി ജീവിതം ആരംഭിക്കുന്നതെന്ന് കാഞ്ചിയാർ രാജൻ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു (2000: 16). ഗോത്രജനത അധിവസിച്ചിരുന്ന അയ്യപ്പൻകോവിലും മറയൂരും കട്ടപ്പനയും സ്വരാജ് ഉൾപ്പെടുന്ന മേഖലകളുമാണ് ആദ്യഘട്ട കുടിയേറ്റ ചരിത്രത്തിലിടം പിടിച്ചിരിക്കുന്നത്. 'ഇടുക്കി ജില്ലയിലെ ആദ്യ കുടിയേറ്റക്കാർ ഗോത്ര വിഭാഗത്തിൽ പെടുന്ന മന്നാൻ, മുതുവാൻ, പളിയൻ, ഊരാളി, മലയരയൻ, മലപ്പുലയൻ, ഉള്ളാടൻ, മലമ്പണ്ടാരം തുടങ്ങിയവരാണ്'' (മനോജ് മാതിരപ്പള്ളി, 2017: 33). ഗോത്രകുടിയേറ്റത്തിന്റെ ഘട്ടം കഴിഞ്ഞാൽ വിപുലമായൊരു കുടിയേറ്റ ചരിത്രം രേഖപ്പെടുത്താവുന്നത് ഇടുക്കിയിലേക്ക് വന്ന ഇംഗ്ലീഷുകാരും അവരുടെ സഹായത്തിനായി തമിഴ്നാട്ടിൽ നിന്നും ഇതര പ്രദേശങ്ങളിൽ നിന്നും വന്ന പണിയാളുകളും സ്ഥിരവാസമുറപ്പിച്ചു തുടങ്ങിയതു മുതൽക്കാണ്. 1910-നു ശേഷമാണ് കോട്ടയം, പാല, ചങ്ങനാശ്ശേരി മുതലായ പ്രദേശങ്ങളിൽ നിന്നും കൃഷിക്കാരുടെ മറ്റൊരു വിഭാഗം കുടിയേറിയത്. അവസാനഘട്ടത്തിൽ നടന്നിട്ടുള്ള ഈയൊരു കുടിയേറ്റമാണ് ഇടുക്കിയിൽ നടന്നിട്ടുള്ള ആധുനികമായ കുടിയേറ്റം. ഇവരുടെ തലമുറകളാണ് ഇന്നും ഇടുക്കി

യിൽ സ്ഥിരതാമസം ഉറപ്പിച്ചിരിക്കുന്നത്. ആദ്യഘട്ടങ്ങളിൽ ഇങ്ങനെ കുടിയേറിയവരിൽ ഒരു വിഭാഗവും തോട്ടം മേഖലയിലെ ഓഫീസ് സംബന്ധമായ ജോലികളിലാണ് പ്രവേശിച്ചിരുന്നത്. പിന്നീട് എസ്റ്റേറ്റുകൾ പൂട്ടിയപ്പോൾ ഇടുക്കിയുടെ വിപുലമായ മറ്റു കാർഷികമേഖലകളിലിവർ വ്യാപൃതരായി.

വെമ്പൊലി നാട് (കിഴക്ക് പശ്ചിമഘട്ടവും തെക്ക് നന്തുഴൈ നാടും പടിഞ്ഞാറ് വേമ്പനാട്ടു കായലും വടക്ക് കൽക്കരൈനാടും കീഴ്മലൈനാടും ചെങ്ങമനാട് ദേവസ്വവുമായിരുന്ന വെമ്പൊലി നാടിന്റെ അതിർത്തികൾ) പിളർന്ന് ഉണ്ടായതാണ് വടക്കുംകൂറും തെക്കൻ കൂറും. പന്ത്രണ്ടാം നൂറ്റാണ്ടോടുകൂടി ഇടുക്കി ജില്ലയുടെ ഭൂരിഭാഗം ഭാഗവും തെക്കുംകൂർ രാജാക്കന്മാരുടെ അധീനതയിലായിരുന്നു (ശിവശങ്കരൻ നായർ, കെ. 2006. 187). ചെങ്ങമനാട് നാടും (മൂന്നാർ, ദേവികുളം, അടിമാലി) കീഴ്മലൈനാടും (തൊടുപുഴ) ഇവർ ഭരണം നടത്തി വന്നു. മധുര ആസ്ഥാനമായി ഭരണം നടത്തിവന്ന ചിരായു വർമ്മൻ എന്നറിയപ്പെടുന്ന മാനവ വിക്രമ കുലശേഖര പെരുമാൾ എന്ന പാണ്ഡ്യരാജാവ് തെക്കുംകൂർ രാജാവിൽ നിന്ന് ഭൂമിയുടെ അവകാശങ്ങൾ വാങ്ങുകയും 1160 - ൽ പൂഞ്ഞാർ രാജവംശം സ്ഥാപിക്കുകയും ചെയ്തു (രാമവർമ്മ വലിയരാജ പി. ആർ. 1988. പുറം.1). പീരുമേടിന്റെ ചരിത്രത്തിൽ പാണ്ഡ്യരാജാവായ മാനവിക്രമ കുലശേഖര പെരുമാളിനു വലിയ പങ്കുണ്ട്. അദ്ദേഹം കുടുംബസമേതം തെക്കുംകൂറിൽ താമസമാക്കുകയും എല്ലാവിധ രാജ്യാവകാശങ്ങളും നേടി അഭിഭിഷേകം ചെയ്ത് തെക്കുംകൂറിലെ രാജാവാകുകയും ചെയ്തു. പതിനഞ്ചാം നൂറ്റാണ്ട് ആകുമ്പോഴേക്കും ഇന്നത്തെ പീരുമേട് മുതൽ ദേവികുളം വരെയുള്ള ഹൈറേഞ്ച് ഭാഗങ്ങൾ പൂഞ്ഞാർ വലിയ രാജ എന്നറിയപ്പെടുന്ന കുലശേഖര പെരുമാൾ സ്വന്തമാക്കി. തെക്കുംകൂറും വടക്കുംകൂറും മാർത്താണ്ഡവർമ്മ പിടിച്ചടക്കിയതിനു തൊട്ടുപിന്നാലെ പൂഞ്ഞാർ പ്രിൻസിപ്പാലിറ്റിയും തിരുവിതാംകൂറിനോടു ചേർന്നു (1749-50). പിന്നീട് ഈ പ്രദേശങ്ങളുടെയെല്ലാം ചരിത്രം തിരുവിതാംകൂറിന്റെ ഭാഗമായിട്ട് കണക്കാക്കുന്നു. കേരള സംസ്ഥാനം റവന്യൂ ജില്ലകളായി രൂപപ്പെടുന്നതിനു മുമ്പ് ഭരണപരമായ നാലു ഡിവിഷനുകളായിട്ടായിരുന്നു. കോട്ടയം ആസ്ഥാനമായുള്ള വടക്കൻ ഡിവിഷൻ,

കൊല്ലം ആസ്ഥാനമായുള്ള മധ്യ ഡിവിഷൻ, തിരുവനന്തപുരം ആസ്ഥാനമായുള്ള തെക്കൻ ഡിവിഷൻ, ദേവികുളം ഡിവിഷൻ, 1909 ലാണ് കോട്ടയം ഡിവിഷനിലെ സമീപ താലൂക്കുകളായ മൂന്നാർ, ദേവികുളത്തെ ചില പ്രദേശങ്ങൾ, അടിമാലി കൂടി ഉൾപ്പെടുത്തി ഹൈറേഞ്ച് ഡിവിഷൻ രൂപീകരിച്ചത്. 1931-1941 കാലഘട്ടത്തിൽ പഴയ ദേവികുളം ഉൾപ്പെടുന്ന ഡിവിഷനും പുതിയ ഹൈറേഞ്ച് ഡിവിഷനും സംയോജിപ്പിക്കപ്പെട്ട് ഹൈറേഞ്ച് ഡിവിഷൻ എന്നറിയപ്പെട്ടു തുടങ്ങി. 1956 ഒക്ടോബർ ഒന്നിന് ഉടുമ്പൻചോല താലൂക്ക്, ദേവികുളം താലൂക്ക് എന്നിവിടങ്ങളിൽ നിന്നും ഓരോ വില്ലേജ് ഉൾപ്പെടുത്തി കൊണ്ടാണ് പീരുമേട് താലൂക്ക് രൂപീകരിക്കുന്നത്. ഇന്നിപ്പോൾ പീരുമേട് താലൂക്കിൽ ഉൾപ്പെടുന്ന പ്രദേശമാണ് ഉപ്പുതറ പഞ്ചായത്തും പീരുമേട് ടിഎസ്റ്റേറ്റ് ഉൾപ്പെടുന്ന മേഖലയും. ഇടുക്കിയിൽ വ്യവസായിക അടിസ്ഥാനത്തിൽ വിള ഉൽപ്പാദനത്തിന് തുടക്കം കുറിക്കുന്നത് ഇംഗ്ലീഷുകാരാണ്. കാപ്പി കൃഷിയാണ് ആദ്യം തുടങ്ങുന്നത്. പിന്നീട് തേയില, ഏലം തുടങ്ങിയവ വൻതോതിൽ ഉത്പാദിപ്പിച്ച് തുടങ്ങി. ഇന്ത്യയിൽ 1820-ൽ നോർത്ത് ഈസ്റ്റ് ആസാമിലാണ് തേയില കൃഷി ആദ്യം തുടങ്ങുന്നത്. 'ട്രാവൻകൂറിലെ ആദ്യത്തെ ടീ എസ്റ്റേറ്റ് എഫ്. എം. പാർക്കർ 1875-ൽ ആരംഭിച്ച പെഷ്വാറസ്റ്റ് എസ്റ്റേറ്റ് ആണ്'(Lovatt, Heather and De Jong, Peter. 1993: 56). സായിപ്പന്മാരുടെ മേൽനോട്ടത്തിൽ ഇടുക്കിയിൽ തേയില കൃഷിക്ക് സുവർണ്ണകാലഘട്ടമായിരുന്നു. എസ്റ്റേറ്റ് രൂപപ്പെടുന്നതിന് വളരെ മുമ്പ് 1800-കളിൽ തന്നെ വിദേശികൾ വരികയും തേയിലയുടെ സാധ്യതകൾ മനസ്സിലാക്കുകയും ചെയ്തിരുന്നു. പഠനത്തിൽ പ്രതിപാദിതമാവുന്ന ടീ എസ്റ്റേറ്റും ഒരു കാലഘട്ടത്തിൽ ഏറെ പ്രതാപത്തോടെ പ്രവർത്തിച്ചിരുന്നതാണ്. എസ്റ്റേറ്റും ഫാക്ടറിയും നാശോന്മുഖമായിട്ടും എസ്റ്റേറ്റ് മേഖലയിലെ സാമൂഹികത ഇന്നും നമ്മോട് ചില ചരിത്രങ്ങൾ പറയുന്നുണ്ട്.

കൊളോണിയൽ അധിനിവേശത്തിന്റെ ഫലമായി, തോട്ട/നാണ്യവിളകളുടെ ഉൽപാദനവും തൊഴിലാളികളുടെ ജീവിതക്രമവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് അധിനിവേശത്തിന്റെ പരമാധികാര വ്യവസ്ഥിതിയിൽ രൂപം കൊണ്ട സാംസ്കാരികചരിത്രവും ആണ് എസ്റ്റേറ്റ് മേഖലയ്ക്കുള്ളത്. സമീപത്തെ മറ്റു പ്രദേശങ്ങളിൽ നിന്ന്

വ്യത്യസ്തമായ ജീവിതസാഹചര്യവും ഭൗതികനിലയും ആയിരുന്ന ടീകമ്പനിയിലെ തൊഴിലാളികളുടേത്. കമ്പനി പൂട്ടുന്നതിനു മുമ്പും അതിനുശേഷവും എന്ന നിലയിൽ "തരം" തിരിക്കാവുന്ന രീതിയിലുള്ള ഒരു വ്യവസ്ഥപ്പെടൽ ഈ മേഖലയ്ക്കുണ്ടായിട്ടുണ്ട്. പീരുമേട് താലൂക്കിലെ ഉപ്പുതറ "പഞ്ചായത്ത്" "ഉപ്പുതറ" വില്ലേജിൽ ഉൾപ്പെടുന്നതും ഒരുകാലത്ത് ഏറെ പ്രതാപത്തോടെ പ്രവർത്തിച്ചിരുന്നതും "എന്നാൽ" "രണ്ടായിരാമാണ്ടിൽ" പൂട്ടിപ്പോയതുമായ 'പീരുമേട് ടീ - കമ്പനി' ഉൾപ്പെടുന്ന എസ്റ്റേറ്റ് പ്രദേശത്തെയാണ് ഇവിടെ പഠനവിധേയമാക്കുന്നത്. ചീന്തലാർ എസ്റ്റേറ്റ് (അരക്കപ്പൽ വലിപ്പത്തിലുള്ള ഫാക്ടറിയായിട്ടാണ് ഈ ഫാക്ടറി അറിയപ്പെട്ടിരുന്നത്), പീർമേട് ടി- എസ്റ്റേറ്റ് (മുക്കാൽ കപ്പൽ വലുപ്പത്തിലുള്ള കേരളത്തിലെ ഏറ്റവും വലിയ ഫാക്ടറിയാണിത്) എന്നീ രണ്ട് എസ്റ്റേറ്റുകൾ കൂടി ചേർന്നതാണ് 'പീരുമേട് ടീ കമ്പനി'. 1914- ൽ ആദ്യം രജിസ്റ്റർ ചെയ്തിരുന്നത് ആസ്പിൻവാൾ കമ്പനിയുടെ ഉടമസ്ഥതയിലാണ്. കൊച്ചിയായിരുന്നു കമ്പനിയുടെ ആസ്ഥാനം. ബ്രിട്ടീഷുകാർ തിരുവിതാംകൂർ രാജവംശത്തിനു കമ്പനി കൈമാറിയതിനു ശേഷം ട്രാവൻകൂർ റബ്ബർ & ടി കമ്പനി ലിമിറ്റഡ് എന്ന പേരിലാണ് കമ്പനി അറിയപ്പെട്ടിരുന്നത്. ശ്രീ ചിത്തിരതിരുനാൾ ബാലരാമവർമ്മയുടെ കൊട്ടാരം ഉദ്യോഗസ്ഥനായിരുന്ന വീരമണി ശർമ ഉടമസ്ഥതയിലായതിനു ശേഷമാണ് പീരുമേട് ടീ എസ്റ്റേറ്റും ചീന്തലാർ ടീ എസ്റ്റേറ്റും സംയോജിപ്പിച്ച് 'പീരുമേട് ടീ-കമ്പനി' എന്ന പേരിൽ 1938 സെപ്റ്റംബർ 10 ന് എറണാകുളത്ത് രജിസ്റ്റർ ചെയ്തത്. ഇന്നിപ്പോൾ അദ്ദേഹത്തിന്റെ കൊച്ചുമകൻ ശ്രീരാമകൃഷ്ണ ശർമയാണ് കമ്പനിയുടെ ഡയറക്ടർ. 1976 ന് ശേഷമാണ് തൊഴിലാളിസംഘടനകളും മാനേജ്മെന്റുമായി ബന്ധപ്പെട്ട പ്രശ്നങ്ങൾ ഉടലെടുത്തു തുടങ്ങിയത്. 2000-മാണ്ട് ആയപ്പോഴേക്കും തൊഴിലാളി സംഘർഷങ്ങൾ എസ്റ്റേറ്റ് സമ്പൂർണ്ണമായി പൂട്ടുന്നതിലേക്ക് എത്തിച്ചു. ഇന്നത്തെ അവസ്ഥയ്ക്ക് സംജാതമായ പല കാരണങ്ങൾ തൊഴിലാളികൾ മുന്നോട്ട് വെക്കുന്നുണ്ട്. 5000 ഏക്കറോളം വരുന്ന സ്ഥലത്ത് വ്യാപിച്ചിരിക്കുന്ന എസ്റ്റേറ്റ് മേഖല ഒരു കാലഘട്ടത്തിൽ പരിസരപ്രദേശങ്ങളിൽ നിന്ന് വ്യത്യസ്തമായ ഒരു സാമൂഹിക/ സാംസ്കാരിക ചിട്ടവട്ടത്തിനുള്ളിലാ

ണ് പ്രവർത്തിച്ചിരുന്നതെന്ന് എസ്റ്റേറ്റ് നിവാസികൾ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു.

ഉപ്പുതറ പഞ്ചായത്തിലെ 6, 7, 11, 12, 15 വാർഡുകളിലായിട്ടാണ് പീരുമേട് ടീ-എസ്റ്റേറ്റ് നിലകൊള്ളുന്നത്. ബ്രിട്ടീഷ് പ്ലാന്റർമാർ ഉപ്പുതറയുടെ അടുത്ത ഭാഗങ്ങളിലായി ചെറിയ രീതിയിൽ ആരംഭിച്ച തേയിലകൃഷി പിന്നീട് പരിസരപ്രദേശങ്ങളിലേയ്ക്കും വ്യാപിക്കുകയും വൻ രീതിയിൽ കൃഷി ചെയ്യപ്പെടുകയും ചെയ്തു. 1928-കളിലാണ് തേയില ഫാക്ടറികൾ ഇവിടെ സ്ഥാപിതമാകുന്നത്. ഫാക്ടറി സ്ഥാപിക്കുകയും വളരെ അടുക്കും ചിട്ടയുമുള്ള ഭരണക്രമീകരണം രൂപപ്പെടുത്തിയെടുക്കുവാനും തൊഴിലാളികളെ കമ്പനിയുടെ ലക്ഷ്യത്തിനനുസൃതമായ രീതിയിൽ ക്രമപ്പെടുത്തുവാനും അന്നത്തെ സായിപ്പുമാർക്ക് കഴിഞ്ഞു. എസ്റ്റേറ്റിന്റെ എല്ലാ മേഖലകളിലും ചെക്ക് പോസ്റ്റുകൾ സ്ഥാപിക്കുകയും ഡിവിഷൻ 1, 2, 3, 4, ലോൺട്രി (ഒറ്റമരം) എന്നിങ്ങനെ എസ്റ്റേറ്റിനെ ഡിവിഷനുകളായി തിരിച്ചു കൊണ്ട് തൊഴിൽഘടനയെ ചിട്ടപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്തു. ഈ ഡിവിഷനുകളിലെല്ലാം പണിയെടുത്തിരുന്ന തൊഴിലാളികളെ നിയന്ത്രിച്ചിരുന്നത് കങ്കാണികളാണ്. ഓരോ തൊഴിലാളിയും ഓരോ കങ്കാണിയുടെ കീഴിലാണ് ജോലി ചെയ്തിരുന്നത്. കങ്കാണിമാരാണ് അന്യദേശങ്ങളിൽ നിന്നു തൊഴിലാളികളെ ജോലിക്കായി ഇവിടേക്ക് കൊണ്ടുവന്നിരുന്നത്.

ഉപജീവനം/ അതിജീവനം

ഒരു കാലഘട്ടത്തിൽ മികച്ച രീതിയിൽ പ്രവർത്തിച്ചുകൊണ്ടിരുന്ന എസ്റ്റേറ്റും എല്ലാവിധ തൊഴിൽ ആനുകൂല്യങ്ങളോടെയും ജീവിതം നയിച്ചിരുന്ന തൊഴിലാളികളും എസ്റ്റേറ്റ് പൂട്ടിയതോടെ തങ്ങളുടെ ദേശത്ത് നിന്നുതന്നെ വിട്ടു പോകേണ്ടിവന്നു. എസ്റ്റേറ്റ് ഫാക്ടറി നാട്ടുകാരിൽ ചിലർ കൊള്ളയടിക്കുകയും ഉപകരണങ്ങളും ജനലുകളും വാതിലുകളും മറ്റു ഫർണിച്ചറുകളും പൊളിച്ചു നീക്കുകയും ചെയ്തു. ബാക്കി ഭാഗങ്ങൾ അധികം താമസിക്കാതെ നിലം പൊത്തുന്ന അവസ്ഥയിലൊരു ചരിത്രസ്മാരകം പോലെ നിലകൊള്ളുന്നു. 2007 കാലഘട്ടത്തിൽ തൊഴിലാളി സംഘടനകൾ ഇടപെട്ട് നിലവിൽ എസ്റ്റേറ്റിലെ താമസക്കാരായ വർഷത്താളായ തൊഴിലാളികൾക്ക് ഏരിയ തിരിച്ച് 1200-1500 മൂട്

തേയിലചെടികൾ വീതം നൽകുകയും അതിൽ നിന്ന് ഇലകൾ നുള്ളി ഉപജീവനം നടത്തുകയും ചെയ്യാം എന്ന അവകാശം നേടിയെടുത്തു. ഇന്നും അവിടെയുള്ളവരിൽ കുറേ പേരുടെ വരുമാന മാർഗ്ഗം ഇതാണ്. ഏജന്റുമാർക്ക് തേയിലയില വിൽക്കുന്ന തൊഴിലാളിക്ക് കിലോയ്ക്ക് ഏഴ രൂപ ലഭിക്കുമ്പോൾ 13 രൂപയ്ക്കാണ് ഏജന്റുമാർ പുറത്ത് തേയില ഇലകൾ വിൽക്കുന്നത്. ഇങ്ങനെ തേയില ഇലകൾ നുള്ളി എടുക്കുന്ന സമയത്തും കൃത്യമായ വളപ്രയോഗങ്ങളും കളനാശിനികളും അടിക്കാത്തതിനാൽ മിക്ക ഭാഗങ്ങളിലും പാഴ്മരങ്ങളും കളകളും വളർന്നു പൊങ്ങി അവയിൽ ഭൂരിഭാഗം ചെടികളും നശിച്ചുപോകുന്ന അവസ്ഥയും ഉണ്ടാകുന്നു. കാട്ടുപന്നി, പാമ്പ് തുടങ്ങിയവയുടെ അധിവാസകേന്ദ്രങ്ങളാണ് ഇന്നീ എസ്റ്റേറ്റുകൾ. "വാരത്താളായ" തൊഴിലാളികളികൾക്ക് പെൻഷനോ മറ്റ് ആനുകൂല്യങ്ങളും ലഭ്യമല്ലാത്തതിനാൽ അവർ മറ്റു ജോലികൾ ചെയ്ത് ഇന്ന് ഉപജീവനം നടത്തുന്നു. ഒരു സുപ്രഭാതത്തിൽ കമ്പനി അടച്ചുപൂട്ടി പോയപ്പോൾ "വർഷത്താളായ" ചിലരുടെ ആനുകൂല്യങ്ങളും നിഷേധിക്കപ്പെട്ടു. 10 വർഷത്തെ സ്ഥിരജോലിക്കാർക്കു പെൻഷൻ ലഭിക്കുമെങ്കിലും പലരും ഒമ്പതും ഒമ്പതര വർഷവും എത്തിനിൽക്കുന്നതായിരുന്നു അവസ്ഥ. എസ്റ്റേറ്റിലെ റോഡ് ഇന്ന് നല്ല രീതിയിൽ പുതുക്കിപ്പണിതിട്ടുണ്ടെങ്കിലും അവശ്യവസ്തുക്കൾ വാങ്ങാൻ തൊഴിലാളികൾക്ക് 13 കിലോമീറ്റർ ദൂരെയുള്ള ഉപ്പുതറയിലോ ഏലപ്പാറയിലോ പോകണം. ഒന്നോ രണ്ടോ ബസ്സുകൾ മാത്രമാണ് ഇന്നും ഈ മേഖലയിൽ ഓടുന്നത്. ചുറ്റുവട്ടത്തെ മറ്റു പ്രദേശങ്ങളിൽ നിന്നെല്ലാം അപരവത്കരിക്കപ്പെട്ട ഒരു സ്ഥലഭ്രമികയിൽ ശേഷിക്കുന്നവർ അവരുടെ നല്ല കാലം തിരികെ വരുമെന്ന് പ്രത്യാശിക്കുന്നു.

സാമൂഹികത

എസ്റ്റേറ്റിലെ തൊഴിലാളികൾ താമസിച്ചിരുന്ന സങ്കേതങ്ങൾ അറിയപ്പെട്ടിരുന്നത് "ലയങ്ങൾ" എന്നാണ്. പീരുമേട് ടീ -കമ്പനിയിൽ എട്ട് ലയങ്ങളാണുണ്ടായിരുന്നത്. ചിട്ടപ്പുര ലയം, വെള്ളൻ കങ്കാണി ലയം, ഏഴുമുറി ലയം, ആശുപത്രി ലയം, മുരുകൻ കങ്കാണി ലയം, തേവർ ലയം, ശാന്തപ്പൻ കങ്കാണി

ലയം, മേട്ടു ലയം എന്നിവ. ഇതിൽ തേവർ ലയത്തിൽ മാത്രം മേൽ ജാതിഗണമെന്ന വ്യവസ്ഥയിൽ പ്രസ്തുത ജാതിയിലുള്ള ആളുകൾ മാത്രമാണ് താമസിച്ചിരുന്നത്. മറ്റു ലയങ്ങളിൽ ജാതി, വർഗ്ഗവ്യത്യാസങ്ങളില്ലാതെ തൊഴിലാളികൾ ഒന്നിച്ചു പാർത്തു. തമിഴ്നാട്ടിൽ നിന്നുവന്ന തൊഴിലാളികൾ ഏറെ ഉണ്ടായിരുന്നതുകൊണ്ട് തമിഴ് രീതിയിലുള്ള ഒരു സംസ്കാരവും ഇവിടെ രൂപംകൊണ്ടിട്ടുണ്ട്. ബ്രിട്ടീഷുകാരുടെ കാലത്ത് ഏറ്റവും നല്ല രീതിയിൽ പ്രവർത്തിച്ചുകൊണ്ടിരുന്ന ഈ കമ്പനികൾ തൊഴിലാളികളെ ക്രമപ്പെട്ട ജീവിതം കെട്ടിപ്പടുക്കുന്നതിൽ ഏറെ സഹായിച്ചിരുന്നു. കൃത്യമായ ഭരണസംവിധാനം ഇതിനായി രൂപവൽക്കരിച്ചിരുന്നു. എല്ലാ തൊഴിലാളികളും സമയക്രമത്തെക്കുറിച്ച് ബോധ്യമുള്ളവരും തൊഴിലിൽനിഷ്ഠയുള്ളവരും ആയിരുന്നു. തൊഴിൽ സമയത്തിനനുസൃതമായി മുഴങ്ങുന്ന സൈറൺ എസ്റ്റേറ്റിൽ സ്ഥാപിച്ചിരുന്നു. ചുറ്റുവട്ടത്തുള്ളവർ സൈറൺ മുഴങ്ങുന്നത് കേൾക്കുമ്പോൾ "എസ്റ്റേറ്റിലെ കൊമ്പൂതി"എന്നായിരുന്നു പറഞ്ഞിരുന്നത്. ഫാക്ടറി സമയക്രമവുമായി കൃത്യമായി സൈറൺ ബന്ധിപ്പിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. "എട്ടുമണിക്ക് കൊമ്പൂതുമ്പോൾ എല്ലാവരും പണിക്കിറങ്ങണം". ഒരുമണിക്ക് ഉച്ച ഭക്ഷണത്തിനുള്ളതും രണ്ടുമണിക്ക് ഉച്ചകഴിഞ്ഞുള്ള ജോലി സമയത്തെയും ബോധ്യപ്പെടുത്തുന്നു. "അഞ്ചുമണിക്ക് തൊഴിൽ നിർത്താനുള്ള കൊമ്പൂതും". 1950 കാലഘട്ടത്തിൽ ഇവിടുത്തെ വ്യാഴാഴ്ച ചന്ത വളരെ പ്രാധാന്യമുള്ള ഒന്നായിരുന്നു. ഉപ്പുതറയിൽ നിന്നു പോലും ആളുകൾ തങ്ങളുടെ കൃഷിയിടത്തിൽ ഉണ്ടാകുന്ന ഉൽപന്നങ്ങൾ വിറ്റിരുന്ന വലിയൊരു മാർക്കറ്റും പത്തേക്കർ, പുതുക്കട ഭാഗത്തു പ്രവർത്തിച്ചിരുന്നു. തമിഴ്നാട്ടിൽ നിന്നും വലിയ ലോറിയിൽ സാധനങ്ങൾ കൊണ്ടുവന്ന് കച്ചവടം നടത്തിയിരുന്ന "പണ്ഡിയാർ" എന്ന കച്ചവടക്കാരനെയും തടിക്കച്ചവടം നടത്തിയിരുന്ന "അങ്കുർ റാവുത്തുർ" എന്ന വ്യക്തിയെയും കുറിച്ചുള്ള അറിവുകൾ സെൽവമണി എന്ന തൊഴിലാളി പങ്കുവെച്ചു. സമീപപ്രദേശങ്ങളിലുള്ളവർ രേഖപ്പെടുത്തുന്നത് "അന്നേക്കാലത്ത് പുത്തൻ പണം കാണണമെങ്കിൽ വ്യാഴാഴ്ച ദിവസങ്ങളിൽ എസ്റ്റേറ്റ് ചെല്ലണം" എന്നാണ്. അന്നാണ് തൊഴിലാളികൾക്കു കൂലി കിട്ടുന്നത്. മിച്ചം/വീതം എന്നിങ്ങനെ ക്ര

മീകരിച്ചായിരുന്ന തൊഴിലാളികൾക്ക് കൂലി കൊടുത്തിരുന്നത്. 'മിച്ചം' ദിവസക്കൂലിയും 'വീതം' അധികമായി തൊഴിലാളി ചെയ്യുന്ന ജോലിക്ക് കൊടുത്തിരുന്ന കൂലിയുമാണ്. ഉപ്പുതറ പോലുള്ള സമീപപ്രദേശങ്ങളിൽ നിന്ന വ്യത്യസ്തമായി 'ചേല' ചുറ്റി കുടയും പുറത്തു തൂക്കി മഴക്കാലം ആണെങ്കിൽ പ്ലാസ്റ്റിക് കൂപ്പായവും ധരിച്ച് തൊഴിലാളി സ്ത്രീകൾ പണിക്കുപോകുന്ന കാഴ്ച വരവുങ്കൽ അമ്മിണി ഓർത്തെടുക്കുന്നു. മലയാളിസ്ത്രീകളാണെങ്കിൽക്കൂടി അവരും തമിഴ് തൊഴിലാളിസ്ത്രീകളെ പോലെ ചേല (സാരി) ചുറ്റിയായിരുന്ന പോയിരുന്നത്. തോട്ടത്തിനു ചുറ്റുമുള്ള പ്രദേശങ്ങളിൽ അന്നൊക്കെ തൊഴിലാളി സ്ത്രീകളുടെ വേഷം മുണ്ടും ബ്ലൗസുമാണ്. തമിഴ്നാട്ടിൽ നിന്നുള്ള തൊഴിലാളികളുടെ ബാഹുല്യം തോട്ടം മേഖലയുടെ സാംസ്കാരികപ്രകൃതിയെ ശക്തമായി സ്വാധീനിച്ചിരുന്നതായി കാണാം.

ആരാധനാരീതികൾ

എല്ലാ വിഭാഗത്തിലുമുള്ള ജനങ്ങൾ ടീ-എസ്റ്റേറ്റിൽ തൊഴിൽ ചെയ്തിരുന്നു. ഹിന്ദുക്കളുടെ ആരാധനാലയങ്ങളിൽ ഇന്നു നിലകൊള്ളുന്നവ ഭൂരിഭാഗവും തമിഴ് രീതി പിന്തുടരുന്നവയാണ്. കറുപ്പുസ്വാമി കോവിൽ, മാരിയമ്മൻ കോവിൽ, പതാലിൽ ക്ഷേത്രം എന്നിവയിലെല്ലാം തമിഴ് ആരാധനാരീതിയുടെ തുടർച്ചയാണ് കാണാനാവുക. അവിടെ നിന്നുവന്ന ആദ്യകാലതൊഴിലാളികളിൽ ഭൂരിഭാഗവും ഹിന്ദുസമുദായങ്ങളിൽപ്പെട്ടവരായിരുന്നു. എസ്റ്റേറ്റിൽ വാസമുറപ്പിച്ചതിനുശേഷം ഇവരിൽ പലരും ക്രൈസ്തവസമുദായം സ്വീകരിക്കുകയും അതിന്റെ ആചാരരീതികൾ പിന്തുടരുകയും ചെയ്യുന്നു. "ലൂസിഫർ" സിനിമയിൽ ചിത്രീകരിക്കപ്പെട്ടതിനു ശേഷം ഏറെ പ്രസിദ്ധമായ സെന്റ് ആൻഡ്രൂസ് സി. എസ്. ഐ. ചർച്ച് പീരുമേട് ടീ എസ്റ്റേറ്റിനുള്ളിലാണ് സ്ഥിതിചെയ്യുന്നത്. ഇവിടുത്തെ ആദ്യകാലഘട്ടങ്ങളിലെ ആരാധനാരീതിയെക്കുറിച്ചുള്ള സത്യനേശൻ എന്ന തോട്ടം തൊഴിലാളിയുടെ പ്രതിപാദ്യം ഏറെ കൗതുകമുണർത്തുന്നതാണ്. 1952-ൽ ജെ. കെ. വിൽക്കി എന്ന ഇംഗ്ലീഷുകാരനാണ് ഈ പള്ളി പണികഴിപ്പിച്ചത്. അന്നേ കാലഘട്ടത്തിൽ ക്രിസ്തീയസമുദായത്തിലെ എല്ലാ വിഭാഗങ്ങൾക്കും ഒന്നിടവിട്ട ആഴ്ചകളിൽ മാറിമാറി

ആരാധന അർപ്പിക്കാനുള്ള സമ്പ്രദായമായിരുന്നു ഇവിടെ നിലനിന്നിരുന്നത്. തൊഴിലാളികൾക്ക് വേണ്ടി പണികഴിപ്പിച്ച പള്ളിയായിരുന്നു ഇത്. തങ്ങളുടെ എസ്റ്റേറ്റിൽ ജോലിയെടുക്കുന്ന ക്രൈസ്തവവിഭാഗങ്ങളെ ചിട്ടയായ ജീവിതക്രമത്തിലേക്ക് കൊണ്ടുവരുവാനുള്ള ശ്രമമായും മറ്റു സമുദായങ്ങളിൽനിന്നും ക്രൈസ്തവ സമുദായത്തിലേക്ക് ജ്ഞാനസ്നാനപ്പെട്ടവരെ ഒന്നാറപ്പിച്ചു നിർത്തുന്നതിനുള്ള മാർഗമായും ഈ ചർച്ചിന്റെ നിർമ്മാണത്തെയും പ്രാർത്ഥനാക്രമീകരണത്തെയും കാണേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. എസ്റ്റേറ്റിലെ എല്ലാ തൊഴിലാളികൾക്കും സൗജന്യമായ ചികിത്സയാണ് എസ്റ്റേറ്റ് ഹോസ്പിറ്റലിൽ ലഭ്യമായിരുന്നത്. രണ്ടു തരത്തിലുള്ള ഹോസ്പിറ്റലുകളാണ് ഉണ്ടായിരുന്നത്. എസ്റ്റേറ്റ് ഡിസ്പെൻസറിയും ഗ്രൂപ്പ് ഹോസ്പിറ്റലും. എസ്റ്റേറ്റ് ഡിസ്പെൻസറിയിൽ കിടത്തിചികിത്സയില്ല പകരം തൊഴിലിടത്തിൽ ഉണ്ടാവുന്ന ചെറിയ അസുഖങ്ങൾക്കുള്ള ചികിത്സ നൽകി പറഞ്ഞുവിടുന്ന രീതി. എസ്റ്റേറ്റിലെ ഏറ്റവും പ്രമുഖവും ഗ്രൂപ്പ് ഹോസ്പിറ്റൽ എന്ന രീതിയിൽ പ്രശസ്തവുമായിട്ടുള്ളത് എസ്റ്റേറ്റ് ഹോസ്പിറ്റലാണ്. ഇന്നത്തെ പത്തേക്കർ/പുതുക്കട ഭാഗത്തായിട്ടാണ് ഈ ഹോസ്പിറ്റൽ നിലനിന്നിരുന്നത്. ഇവിടെ കിടത്തി ചികിത്സയും ഓരോ രോഗവിഭാഗത്തിനുള്ള പ്രത്യേക വാർഡുകളും സജ്ജീകരിച്ചിരുന്നു. വ്യത്യസ്തങ്ങളായ ചെറിയ കെട്ടിടങ്ങളായിട്ടാണ് ഇവ നിർമ്മിച്ചിരുന്നത്. കിടപ്പുരോഗികൾക്ക് എസ്റ്റേറ്റ് കാന്റീനിൽ നിന്നുള്ള ആഹാരവും സൗജന്യമായി നൽകിയിരുന്നു. ഒരു കിടപ്പു രോഗിക്ക് 1980 കാലയളവിൽ ഒരു ദിവസം 14 രൂപയാണ് ഹോസ്പിറ്റലിൽ നിന്ന് കാന്റീനിലേക്കു നൽകിയിരുന്നത്. ഇവിടെ പ്രസവത്തിനായുള്ള പ്രത്യേക വാർഡും സജ്ജമാക്കിയിട്ടുണ്ടായിരുന്നു. കുട്ടികളെ നോക്കാനുള്ള 'പുള്ളപ്പെര'യും ഇതിനോട് അനുബന്ധമായി ഉണ്ടായിരുന്നു. പ്രസവത്തിനു ശേഷം 45 ദിവസം അവധിയാണ് ആദ്യകാലഘട്ടങ്ങളിൽ സ്ത്രീകൾക്ക് അനുവദിച്ചിരുന്നതെങ്കിൽ പിന്നീട് പ്രസവത്തിനു മുൻപ് 45 ദിവസം കൂടി നൽകിക്കൊണ്ട് 90 ദിവസവും എല്ലാവിധ ആനുകൂല്യങ്ങളോടും കൂടി അവധി നൽകുന്ന സമ്പ്രദായവും നിലനിന്നിരുന്നു. പ്രസവം കഴിഞ്ഞതിനുശേഷം കുട്ടികളെ 'ക്രഷി' ൽ ഏൽപ്പിച്ച് ജോലിക്ക് പോകുവാനുള്ള സംവിധാനവും എസ്റ്റേറ്റിനുള്ളിൽ പ്രവർത്തി

ച്ചിരുന്നു. മെഡിക്കൽ പരിശോധനകൾക്ക് ശേഷമാണ് എസ്റ്റേറ്റിലെ വിവിധ ജോലികളിൽ ആളുകളെ പ്രവേശിപ്പിച്ചിരുന്നത് എന്നതും ശ്രദ്ധേയമാണ്.

സ്ത്രീകളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ഏറെ മാന്യവും അന്തസുറ്റതുമായ ഒരു തൊഴിൽ സംസ്കാരം കെട്ടിപ്പടുക്കാൻ ഏറെ സഹായകമായിരുന്നു എസ്റ്റേറ്റിലെ ജോലി. നിശ്ചിത ജോലി സമയത്തിന് ശേഷവും ജോലി ചെയ്തുകൊണ്ട് പുരുഷന്മാരെക്കാൾ അധിക വരുമാനം നേടാൻ ഉണ്ടായിരുന്ന സന്ദർഭം കൂടുതൽ ഉപയോഗപ്പെടുത്തിയിരുന്നത് സ്ത്രീ തൊഴിലാളികളാണ്. പുരുഷ തൊഴിലാളികൾ എസ്റ്റേറ്റിലെ തേയില ചെടികൾക്ക് വലിയ പമ്പുകളിൽ മരുന്ന് അടിക്കുന്ന ജോലിയിലാണ് വ്യാപൃതമായിരുന്നത്. രാവിലെ എട്ടുമണി മുതൽ ഒരു മണി വരെ ആയിരുന്നു ഇവരുടെ സമയം. സ്ത്രീ തൊഴിലാളികളുടെ ജോലി സമയം രാവിലെ എട്ടുമണിമുതൽ ഉച്ചയ്ക്ക് രണ്ടു മണിവരെയായിരുന്നെങ്കിലും താല്പര്യമുള്ളവർക്ക് ഉച്ചകഴിഞ്ഞും ജോലി ചെയ്യാം. ഈ വിധത്തിൽ പണിയെടുക്കുന്ന സ്ത്രീ തൊഴിലാളികൾക്ക് പുരുഷന്മാർ ജോലിയിനത്തിൽ നേടുന്ന തുകയേക്കാൾ കൂടുതൽ നേടാൻ കഴിഞ്ഞു. എസ്റ്റേറ്റ് ലയങ്ങൾ തൂത്തുവാരുന്നതിനും ലയങ്ങളിൽ വളർത്തിയിരുന്ന പശുക്കളെ പോറ്റുന്നതിനും വെവ്വേറെ ജോലിക്കാർ ഉണ്ടായിരുന്നത് എസ്റ്റേറ്റിലെ താമസക്കാരായ സ്ത്രീകളുടെ പണിഭാരം കുറച്ചു. കുട്ടികളെ നോക്കുവാനുള്ള ക്രഷ് സംവിധാനവും ഏറെ ആശ്വാസകരമായിരുന്നു. എന്നാൽ ജോലിയിൽ കൃത്യത ഏറെ പാലിക്കേണ്ടിയിരുന്നതും സ്ത്രീകളാണ്. കൃത്യതയോടെ തേയില നുള്ളിയില്ലെങ്കിൽ വലിയ ശാസനകളും ഇവർക്ക് നേരിടേണ്ടി വന്നിട്ടുണ്ട്. രണ്ടിലയും കൂമ്പും എന്ന ക്രമത്തിലാണ് തേയില നുള്ളേണ്ടത്. എന്നാൽമാത്രമേ ഉണക്കിപ്പൊടിച്ചുകഴിയുമ്പോൾ ചായക്ക് നല്ല രുചിയും ഗുണവും ഉണ്ടാവുകയുള്ളൂ. ഈ രീതി കൃത്യമായി പാലിക്കുന്നുണ്ടോയെന്ന് എസ്റ്റേറ്റ് മാനേജർമാർ സദാ നിരീക്ഷിച്ചിരുന്നു. ഈയൊരു ഉത്തരവാദിത്വം കൃത്യമായി നിർവഹിക്കേണ്ടിയിരുന്നത് സ്ത്രീകളാണ്. എങ്കിലും സാമ്പത്തികമായി വലിയ സുരക്ഷ എസ്റ്റേറ്റ് മേഖലയിൽ നിന്നവർക്ക് ലഭിച്ചിരുന്നു.

ഭാഷ/ സംസ്കാരം– വിജ്ഞാനം/വിനോദം

എസ്റ്റേറ്റിന്റെ പ്രാരംഭകാലത്ത് ഇവിടേക്കു കുടിയേറിയ തമിഴ് വിഭാഗം ജനത ഇന്നും എസ്റ്റേറ്റിന്റെ ഭാഗമായി അവിടെത്തന്നെ താമസിക്കുന്നു. കേരളത്തിന്റെ ഇതര പ്രദേശങ്ങളിൽ നിന്നും വന്നവരിൽ പലരും കുറേക്കൂടി മെച്ചപ്പെട്ട ജീവിത/ഭൗതിക സാഹചര്യങ്ങളുള്ള ഇടങ്ങളിലേക്ക് മാറിത്താമസിച്ചു. ഇന്ന് എസ്റ്റേറ്റ് മേഖലയിൽ തമിഴ് ജനത കൂടുതലായതിനാൽ തമിഴിന്റെ അതിപ്രസരമുള്ള ഒരു ഭാഷയും സംസ്കാരവുമാണ് പ്രകടമാകുന്നത്. ഇംഗ്ലീഷുകാരുടെ അധിനിവേശമുള്ള പ്രദേശമായതിനാൽ അവരുടെയും തമിഴരുടെയും ചില ഭാഷാപ്രയോഗങ്ങളിവിടെ സ്ഥിരമായി. പാട്ടം, അണ, ബട്ലർ, ബംഗ്ലാവ്, കിച്ചൻ, മാനേജർ, സൈറൺ, ക്ലബ്ബുകൾ, ക്രഷ്, കങ്കാണി, അയ്യാ, അമ്മ, വാച്ചർ, ഫാക്ടറി, കമ്പനി തുടങ്ങിയ വാക്കുകൾ ഗ്രാമീണ ജനതയ്ക്ക് പരിചയത്തിലാവുന്നത് വിദേശികളുടെ തോട്ടം ശ്രമവൽക്കരണത്തിന്റെ ഭാഗമായാണ്. ഇന്നും എസ്റ്റേറ്റിനുള്ളിൽ പടർന്നു പന്തലിച്ച് നിൽക്കുന്ന വിദേശയിനം വൃക്ഷങ്ങളും ചെടികളും ആ കൊളോണിയൽ വ്യവഹാരത്തിന്റെ ചിഹ്നങ്ങളാണ്. സ്പാത്തോടിയ, ഗുൽമോഹർ, ജക്കറാന്ത, മെലാസ്റ്റോമ, യൂക്കാലിപ്റ്റ്സ്, അവക്കാഡോ തുടങ്ങിയ വൃക്ഷങ്ങളെല്ലാം നട്ടു വളർത്തിയത് ഇംഗ്ലീഷുകാരാണ്. ചുറ്റുഭാഗത്തുള്ള മറ്റു പ്രദേശങ്ങളെ അപേക്ഷിച്ച് എസ്റ്റേറ്റിനുള്ളിൽ വിദേശീയമായ ഒരു അന്തരീക്ഷം വിഭാവനം ചെയ്യാൻ എസ്റ്റേറ്റ് ഉടമസ്ഥരായ ഇംഗ്ലീഷുകാർക്ക് കഴിഞ്ഞു. എസ്റ്റേറ്റിലെ ബംഗ്ലാവുകളുടെ ഘടന ശ്രദ്ധിച്ചാൽ അധികാരത്തിന്റെയും അധിനിവേശത്തിന്റേതുമായ മതിൽക്കെട്ടുകൾ നമുക്കവിടെ കാണാം. എസ്റ്റേറ്റിന്റെ എല്ലാ ഭാഗങ്ങളിലേക്കും വീക്ഷണം എത്തുന്ന രീതിയിൽ ഏതെങ്കിലും കുന്നിൻ മുകളിൽ ആയിരിക്കും എസ്റ്റേറ്റ് ബംഗ്ലാവുകൾ സ്ഥിതി ചെയ്യുന്നത്. മുതലാളിയുടെ ബംഗ്ലാവിൽ നിന്ന് കുറച്ചു മാറിയുള്ള മറ്റൊരു കുന്നിൽ ആയിരിക്കും എസ്റ്റേറ്റ് മാനേജരുടെ ബംഗ്ലാവ് സ്ഥിതി ചെയ്യുന്നത്. യൂറോപ്യൻ പ്രൗഢിയിൽ വാർത്തെടുത്തിരിക്കുന്ന വലിയ ഗ്ലാസുകൾ ഇട്ട വിശാലമായ ജനാലകളും ടയാങ്കിൾ ശ്രമത്തിലുള്ള ഹാള്, തണുപ്പുകാലത്ത് മുറികൾ ചൂടാക്കുവാൻ ഉപയോഗിക്കുന്ന നെരിപ്പോട് സംവിധാനം, ടെറാക്കോട്ട ഓടുകൾ പാകിയ നിലം,

തേക്ക്, ഈട്ടി തുടങ്ങിയ തടികളിൽ തീർത്ത ഫർണിച്ചറുകൾ, യൂറോപ്പ്യൻ മാതൃകയിലെ സ്വിച്ചുകൾ, ബാത്ത് ടബ്ബ്, യൂറോപ്പ്യൻ ക്ലോസറ്റ് സ്ഥാപിച്ച ടോയ്ലറ്റുകൾ, വലിയ പുകക്കുഴലുകൾ സ്ഥാപിച്ച കിച്ചണുകൾ, തടിയിൽ തീർത്ത മച്ചുകൾ, ഇരു ഭാഗത്തും ചെടികൾ നട്ടുവളർത്തിയ വിശാലമായ പൂന്തോട്ടങ്ങളോടു കൂടിയ മുറ്റം ഇന്നും ആ പഴയ കാലത്തിന്റെ പ്രതാപത്തോടെ എസ്റ്റേറ്റ് മേഖലയിൽ അവശേഷിക്കുന്നു. കുതിരപ്പുറത്ത് എസ്റ്റേറ്റു ചുറ്റിനടന്നിരുന്ന ടെയ്ലർ സായിപ്പിനെ എസ്റ്റേറ്റിലെ തൊഴിലാളിയായിരുന്ന പെരുമാൾ ഓർക്കുന്നുണ്ട്. എസ്റ്റേറ്റ് ബംഗ്ലാവിലെ കുശിനിക്കാരൻ 'ബട്ലർ' എന്നാണറിയപ്പെട്ടിരുന്നത്.

എസ്റ്റേറ്റ് മേഖലയിൽ ആദ്യ കാലഘട്ടത്ത് ഉണ്ടായിരുന്നത് ചെറിയ രീതിയിൽ പ്രവർത്തിച്ചിരുന്ന ഒരു കുടിപ്പള്ളിക്കൂടം ആയിരുന്നു. പിന്നീടാണ് പുതുക്കടയിൽ ലോവർ പ്രൈമറി സ്കൂൾ വരുന്നത്. എസ്റ്റേറ്റ് ഹോസ്പിറ്റലിന്റെ താഴെ ഭാഗത്തായിട്ടായിരുന്ന ഈ സ്കൂൾ പ്രവർത്തിച്ചിരുന്നത്. അപ്പർ പ്രൈമറി സ്കൂൾ കാറ്റാടി കവലയിലാണ് ഉണ്ടായിരുന്നത്. ഹൈസ്കൂൾ പഠനത്തിനായി തമിഴ് വിഭാഗത്തിൽപ്പെട്ടവർ തമിഴ്നാട്ടിലേക്ക് പോകുന്ന പതിവും ഉണ്ടായിരുന്നു. ഇവിടെത്തന്നെ പഠിക്കുവാൻ ആഗ്രഹിച്ചിരുന്നവർ ഏലപ്പാറയിലാണ് ഹൈസ്കൂൾ പഠനത്തിനായി പോയിരുന്നത്. തോട്ടം തൊഴിലാളികളായ തമിഴരുടെ മക്കൾക്ക് തമിഴ്നാട്ടിൽ വിദ്യാഭ്യാസം സൗജന്യമായി ലഭിച്ചതിനാൽ തുടർപഠനത്തിനായി കൂടുതലാളുകളും തമിഴ്നാടിനെയാണ് ആശ്രയിച്ചത്. തോട്ടംമേഖലയിലെ കുട്ടികൾക്ക് ഉന്നതപഠനത്തിനായി തിരുവനന്തപുരത്തെ സർക്കാർ കോളേജുകളിലും ആനുകൂല്യങ്ങൾ ലഭിച്ചിരുന്നു. തോട്ടം മേഖലയിൽ നിന്ന് പഠിച്ച് ഉന്നതബിരുദങ്ങൾ നേടിയ ധാരാളം ആളുകൾ ഇന്നും വ്യത്യസ്ത മേഖലകളിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്നുണ്ട്.

വിനോദത്തിനായി വിവിധയിനം കലാപരിപാടികൾ എസ്റ്റേറ്റിൽ വലിയ സ്റ്റേജുകൾ കെട്ടി നടത്തിയിരുന്നതായി പീരുമേട് ടീ കമ്പനിയുടെ ഇപ്പോഴത്തെ വാച്ചർ സെൽവരാജ് പറയുന്നു. ഇന്ന് 73 വയസ്സുള്ള അദ്ദേഹം തന്റെ പത്താം വയസ്സുമുതൽ എസ്റ്റേറ്റിലെ തൊഴിലാളി ആയിരുന്നു. തൊഴിലാളികളെ ഉൾപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ട് നാടകങ്ങൾ അവതരിപ്പിച്ചിരുന്നതായും

അദ്ദേഹം ഓർത്തെടുത്തു. വലിയ പന്തലുകൾ വലിച്ചുകെട്ടിയാണ് പരിപാടികൾ അരങ്ങേറിയിരുന്നത്. ഇത്തരം പരിപാടികളെ പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കുന്നതിൽ സായിപ്പുമാർക്ക് വലിയ താല്പര്യമുണ്ടായിരുന്നതായും കാണാം. തൊഴിലാളികൾക്കു വേണ്ടിയുള്ള എസ്റ്റേറ്റ് ക്ലബ്ബിൽ വിവിധയിനം കളികളിൽ തൊഴിലാളികൾ പങ്കാളികളായിരുന്നു. വായിക്കുവാനുള്ള പുസ്തകങ്ങളും അവിടെ ഒരുക്കിയിരുന്നു. എസ്റ്റേറ്റ് മാനേജർമാർക്ക് വേണ്ടിയുള്ള മറ്റൊരു ക്ലബ്ബും പുതുക്കട സ്കൂളിന് അടുത്തായി പ്രവർത്തിച്ചിരുന്നു. അവിടെ പന്തു കളിക്കാനുള്ള വലിയ കോർട്ടുകളും മറ്റും സജ്ജീകരിച്ചിരിക്കുന്നത് ഇപ്പോഴും ഉണ്ട്. ക്യാരംസ് പോലുള്ള കളികളിൽ വളരെ തല്പരരായിരുന്ന സായിപ്പുമാരെക്കുറിച്ചും സെൽവരാജ് സൂചിപ്പിക്കുകയുണ്ടായി. അതിനായി ലോൺട്രി ഭാഗത്ത്, ഇപ്പോഴത്തെ പുതുക്കട ബസ്റ്റോപ്പിനോടടുത്ത് ക്രമീകരിച്ചിരുന്ന ക്ലബ്ബും പൊളിഞ്ഞു നാമാവശേഷമാകുന്നതായി കാണാം.

പീരുമേട് ടീ കമ്പനി ഒരു കാലഘട്ടത്തിൽ ഏറെ പ്രതാപത്തോടെ പ്രവർത്തിച്ചതിന്റെ തെളിവാണ് ഇന്ന് കമ്പനിയുടെ പരിസരത്തുകൂടി യാത്ര ചെയ്യുമ്പോൾ നാം കാണുന്ന ഫാക്ടറി സമുച്ചയം. ഇടിഞ്ഞു വീഴാറായി നിൽക്കുന്ന എസ്റ്റേറ്റ് ബംഗ്ലാവും തൊട്ടടുത്തായുള്ള മാനേജരുടെ ബംഗ്ലാവും ഇന്നു മൃഗങ്ങളുടെ വിഹാര കേന്ദ്രങ്ങളാണ്. എസ്റ്റേറ്റ് ഫാക്ടറിയിലെ ഉപകരണങ്ങളിൽ പലതും നാട്ടുകാർ പൊളിച്ചു വില്ക്കുകയും ഓഫീസിലെ കമ്പ്യൂട്ടറുകളും മറ്റും കൈക്കലാക്കുകയും ചെയ്തു. എസ്റ്റേറ്റിന്റെ സുവർണ്ണകാലഘട്ടത്തിൽ ലയങ്ങളിലേക്കുള്ള വെള്ളം, റേഷൻ മുതലായവ തൊഴിലാളികൾക്ക് സൗജന്യമായിരുന്നുവെങ്കിൽ കമ്പനിയുടെ പ്രവർത്തനം നിലച്ചതോടുകൂടി അത്തരം സർവീസുകളും മാനേജ്മെന്റ് റദ്ദു ചെയ്തു. എന്നാൽ തൊഴിലാളികൾക്ക് ഇന്നും എസ്റ്റേറ്റ് ലയങ്ങളിൽ താമസിക്കാൻ അനുമതി നൽകിയിട്ടുണ്ട്. തേക്ക്, ഈട്ടി പോലുള്ള വലിയ മരങ്ങൾ എസ്റ്റേറ്റിൽ ധാരാളമായി ഉണ്ടായിരുന്നു. നാട്ടുകാരിൽ ചിലരുടെയും തൊഴിലാളികളുടെയും നേതൃത്വത്തിൽ ഇന്നവയിൽ ഭൂരിഭാഗവും മുറിച്ചു കടത്തിയിരിക്കുന്നു. എസ്റ്റേറ്റിന്റെ അതിർത്തി പങ്കിടുന്ന പ്രദേശങ്ങളിലെ ജനങ്ങൾ എസ്റ്റേറ്റിലേക്ക് അതിക്രമിച്ച് കടക്കുകയും അവരുടെ കൃഷിയിടങ്ങളാക്കി മാറ്റുകയും ചെയ്തിരിക്കുന്നു. എസ്റ്റേ

റ്റ് പൂട്ടുന്ന സമയത്ത് മുതലാളിയും തൊഴിലാളി സംഘടനകളുമായുള്ള സംഘർഷത്തിൽ എസ്റ്റേറ്റിന് പുറത്തേക്ക് കൊണ്ടുപോകാനാവാതെ 250 ചാക്കോളം തേയിലപ്പൊടി കെട്ടുകൾ പീരുമേട് ടീ-കമ്പനിക്കുള്ളിൽ ഇപ്പോഴും ദ്രവിച്ചിരിക്കുന്നുണ്ടത്രേ. ചാക്കുകെട്ടുകൾ മാറ്റുന്നതു സംബന്ധിച്ച് മാനേജ്മെന്റും തൊഴിലാളി സംഘടനകളും തമ്മിലുള്ള ചർച്ചകളിലൊന്നും സന്ധിയായില്ല. മാനേജ്മെന്റും തൊഴിലാളികളും തമ്മിലുള്ള സംഘർഷത്തിന്റെ തീവ്രത ഇതിൽ നിന്നു വ്യക്തമാണ്. എസ്റ്റേറ്റിലെ എല്ലാ വിഭാഗം ജനങ്ങളും എസ്റ്റേറ്റിന്റെ സുവർണ്ണ കാലഘട്ടത്തെക്കുറിച്ച് ഏറെ സന്തോഷത്തോടെയും അഭിമാനത്തോടെയുമാണ് വിവരങ്ങൾ പങ്കുവയ്ക്കുന്നത്.

തേയിലത്തോട്ടം പൂട്ടിയതോടെ മറ്റു ചില കാർഷിക മേഖലകളിലേക്ക് തോട്ടം തൊഴിലാളികൾ പ്രവേശിച്ചു. പെരിയാറിന്റെ തീരത്തുള്ള ഉപ്പുതറ പോലുള്ള പ്രദേശങ്ങൾ കുടിയേറ്റങ്ങൾ മൂലം നല്ലൊരു കാർഷിക മേഖലയായി വികസിച്ചു തുടങ്ങിയിരുന്നു. എസ്റ്റേറ്റിൽ നിന്നും ധാരാളം ആളുകൾ ഇവിടേക്ക് താമസിച്ചു. ഇന്നു എസ്റ്റേറ്റ് മേഖലയിലുള്ളവർ തൊഴിലിനായും ഇതര ഭൗതികാവശ്യങ്ങൾക്കായും ഉപ്പുതറയിലേയ്ക്കും ഏലപ്പാറയിലേയ്ക്കുമാണ് വരുന്നത്. കുരുമുളക്, കാപ്പി, ഏലം, കൊക്കോ, ഗ്രാമ്പൂ, ജാതി, ഇഞ്ചി, മഞ്ഞൾ, കച്ചോലം തുടങ്ങിയ കൃഷി വിളകളും കപ്പ, ചേന, ചേമ്പ് തുടങ്ങിയ നടീൽ വസ്തുക്കളുമായി എസ്റ്റേറ്റിന്റെ പരിസരപ്രദേശങ്ങളിലിന്ന് വിപുലമായ കാർഷികസംസ്കാരത്തിന്റെ ഭാഗമാണ്. എസ്റ്റേറ്റ് ഹോസ്പിറ്റൽ പൂട്ടിയതിനു ശേഷം ഉപ്പുതറയിലുള്ള കമ്മ്യൂണിറ്റി ഹെൽത്ത് സെന്ററിനെയാണ് തോട്ടം തൊഴിലാളികൾ ആശ്രയിക്കുന്നത്. ഇന്ന് തോട്ടത്തിലെ ലയങ്ങളിൽ താമസിക്കുന്നവർ അവരുടെ ആനുകൂല്യങ്ങൾ ലഭിക്കുന്നതോടുകൂടി എസ്റ്റേറ്റിൽ നിന്നു ഒഴിഞ്ഞു പോകുവാനുള്ള സാഹചര്യങ്ങളാണ് നിലനിൽക്കുന്നത്. പ്രായമായ ഒരു തലമുറയെയാണ് എസ്റ്റേറ്റ് ലയങ്ങളിൽ നമുക്ക് കാണാനാവുക. തമിഴ് വിഭാഗങ്ങളിൽ പെട്ടവരുടെ മക്കളിൽ ഭൂരിഭാഗവും തമിഴ്നാട്ടിലാണ് പഠിക്കുന്നതും ജോലി ചെയ്യുന്നതും. അവരുടെ മക്കളെ വിവാഹം ചെയ്തു വിട്ടിരിക്കുന്നതും അങ്ങോട്ടേക്കാണ്. ചുറ്റുവട്ടത്തുള്ള പ്രദേശങ്ങളിൽ നിന്നെല്ലാം വ്യത്യസ്തമായി നല്ല ജീവിത നിലവാരവും വരു

മാനവും ഉണ്ടായിരുന്ന ഒരു ജനവിഭാഗം പെട്ടെന്നൊരു ദിവസം അവരുടെ തൊഴിലിടത്തിലും സാമൂഹികയിടത്തിലും അപരവൽക്കരിക്കപ്പെടുക എന്ന പ്രക്രിയയ്ക്കാണ് തോട്ടം മേഖല സാക്ഷ്യമായിരിക്കുന്നത്. ഇപ്പോഴത്തെ ഉടമയായ ശ്രീരാമകൃഷ്ണ ശർമയുടെ കാലയളവിൽ വരെ ഉണ്ടായ തൊഴിലാളി സംഘടനകളുടെ വളർച്ചയും വികാസവും, തോട്ടം മേഖലയെ സംബന്ധിച്ചിട്ടുള്ള നിയമങ്ങൾ, തോട്ടം തൊഴിലാളികൾക്ക് കൂലിയിനത്തിലും മറ്റും നൽകാതിരിക്കുന്ന വർദ്ധനവുകൾ, തേയില ചെടിയുടെ കാലപ്പഴക്കം മൂലം ഉത്പാദന മേഖലയിലുണ്ടായ കുറവ്, മാനേജ്മെന്റും തൊഴിലാളികളും തമ്മിലുണ്ടായിട്ടുള്ള നിരന്തര സംഘർഷങ്ങൾ തുടങ്ങിയവ കലാന്തരത്തിൽ ശക്തിപ്പെട്ടു. ഇനിയൊരു ഉദയം ഉണ്ടാവാനാവാത്ത വിധം പഴയ ഫാക്ടറിയും അതിനോടനുബന്ധമായി പ്രവർത്തിച്ച സംവിധാനങ്ങളും ഇടിഞ്ഞുവീണും ദ്രവിച്ചും കാലത്തിന്റെ ശേഷിപ്പുകളായി അവശേഷിക്കുന്നു.

ഉപസംഹാരം

അധിനിവേശചരിത്രത്തിന്റെയും കുടിയേറ്റ/കുടിയിറക്കങ്ങളുടെയും സ്മരണികയെന്ന് ഈ കുടിയേറ്റത്തെ വിശേഷിപ്പിക്കാം. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാന കാലഘട്ടങ്ങളിൽ നടക്കുന്ന ദേശത്തുള്ള കുടിയേറ്റങ്ങൾക്ക് സമാനമായ പ്രക്രിയതന്നെയാണ് ഇവിടെയും കാണാനാവുക. ജോലിതേടി കേരളത്തിലെ വിവിധ പ്രദേശങ്ങളിലേക്ക് ജനങ്ങൾ സഞ്ചരിച്ച കാലഘട്ടം. ഇടുക്കി പോലുള്ള പ്രദേശങ്ങളിൽ ഈ ഘട്ടത്തിൽ തമിഴ് ജനതയുടെ കുടിയേറ്റവും കാര്യമായി ഉണ്ടായിരുന്നതിന്റെ ഏറ്റവും വലിയ ഉദാഹരണമാണ് പീരുമേട് എസ്റ്റേറ്റ് മേഖലകൾ കേന്ദ്രീകരിച്ചുള്ള കുടിയേറ്റങ്ങൾ. തൃപ്തികരമായ ഒരു സാമൂഹിക പശ്ചാത്തലത്തെ വിഭാവനം ചെയ്യുന്നതായിരുന്നു ഇത്തരം കുടിയേറ്റങ്ങളും അതുമായി ബന്ധപ്പെട്ട തൊഴിൽ സംസ്കാരങ്ങളും. പീരുമേട് ടി എസ്റ്റേറ്റിന്റെ പതനത്തിനു നിദാനമായത് മുതലാളിത്ത വ്യവസ്ഥിതിയും തൊഴിൽ സംഘടനകളും തമ്മിലുള്ള സമവായമില്ലായ്മയാണ്. എസ്റ്റേറ്റ് മേഖലയിൽ അടിക്കടി ഉണ്ടായ സമരങ്ങളും അതുമൂലം ഉണ്ടായ സാമ്പത്തിക നഷ്ടങ്ങളും വിഭവങ്ങളുടെ വിലത്തകർച്ചയും മറ്റു വ്യവസായ മേഖലകളുടെ

ഉദയവും മുതലാളിമാർക്ക് എസ്റ്റേറ്റ് മേഖലയിലുള്ള താൽപര്യം കുറഞ്ഞതും എസ്റ്റേറ്റ് മേഖലയുടെ നാശത്തിന് കാരണമായി. എസ്റ്റേറ്റ് തൊഴിലാളികളിൽ ഭൂരിഭാഗവും ഇന്ന് അവരുടെ സ്വ ദേശങ്ങളിലേക്ക് തിരികെ പോവുകയും മറ്റു തൊഴിലുകളിൽ ഏർപ്പെടുകയും ചെയ്തു. ഇന്നും എസ്റ്റേറ്റ് ലയങ്ങളിൽ താമസിക്കു ന്നവർ ഇവിടെ നിന്നും പൂർണമായും പടിയിറങ്ങിയാൽ കാലക്ര മേണ തങ്ങൾക്ക് കിട്ടാനുള്ള ആനുകൂല്യങ്ങൾ ഇല്ലാതാകുമെന്ന വിചാരത്തിൽ താമസ യോഗ്യമല്ലാത്ത ലയത്തിൽ അതിജീവി ക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നു. ഇംഗ്ലീഷുകാരുടെ അധിനിവേശത്തിന്റെ ചരി ത്രത്തിലെ നിർണായകമായ ഏടാണ് എസ്റ്റേറ്റ് മേഖല എന്നതി നാൽ എസ്റ്റേറ്റിന്റെ പതനവും എസ്റ്റേറ്റ് മേഖലയിൽ നടന്നിട്ടുള്ള കുടിയേറ്റ കുടിയിറക്കങ്ങളും കേരള ചരിത്രത്തിൽ നിർണായക സാക്ഷ്യങ്ങളാണ്.

സഹായക ഗ്രന്ഥങ്ങൾ

കാഞ്ചിയാർ രാജൻ, വി. ബി. രാജൻ, (എഡി.), 2000 *ഇടുക്കിയിലെ ഗോ ത്രകലകളും സംസ്കാരവും*, ഇടുക്കി ജില്ലാ പഞ്ചായത്ത്, ഇടുക്കി.

ദേവസ്യ, കെ. കെ., 2022 *അതിജീവനത്തിന്റെ നാൾ വഴികൾ പോരാ ട്ടപർവ്വം*, കറന്റ് ബുക്സ്, കോട്ടയം.

പ്രശാന്ത്, വി. കെ., 2014 'മർഫിയുടെ പാതകൾ'. *മഷിത്തണ്ട്* മാസിക, സെപ്റ്റംബർ 2014.

മനോജ് മാതിരപ്പള്ളി, 2017 *ഇടുക്കി- ദേശം ചരിത്രം സംസ്കാരം*, ജിയോ ബുക്സ്, കട്ടപ്പന.

രാമവർമ്മ വലിയ രാജ, പി. ആർ., 1988 *പൂഞ്ഞാർ രാജകുടുംബ ചരി ത്രാവലോകനം,* കോയിക്കൽ ട്രസ്റ്റ്, പൂഞ്ഞാർ.

ശിവശങ്കരൻ നായർ, കെ., 2006 *പ്രാചീനകേരളം*, ഇന്ത്യ ബുക്സ്, തിരു വനന്തപുരം.

Lovatt, Heather and De Jong, Peter, 1993 *Above Heron's Pool*, British Association for Cemeteries in South Asia (BACSA), Britan.

അനുബന്ധം. 1

ടി-എസ്റ്റേറ്റ് മേഖലയിലെ തെരഞ്ഞെടുത്ത പദസഞ്ചിക

വാരത്താള്- എസ്റ്റേറ്റിലെ താൽക്കാലിക ജീവനക്കാരായ തൊഴിലാളികൾ
വർഷത്താള്- എസ്റ്റേറ്റിലെ സ്ഥിരജോലിക്കാരായ തൊഴിലാളികൾ.

ഇവർക്കാണ് എല്ലാവിധ ആനുകൂല്യങ്ങളും ലഭിക്കുക.

അണ- ബ്രിട്ടീഷ് ഇന്ത്യയിലെ നാണയ വ്യവസ്ഥിതിയിൽ നിലവിൽ ഉണ്ടായിരുന്ന ഒരു നാണയമാണ് അണ. 16 അണയായിരുന്നു ഒരു ഉറുപ്പിക.

വീതം- ഫാക്ടറിയിൽ പണിയെടുത്തിരുന്ന തൊഴിലാളികളുടെ അധിക പണിക്ക് കമ്പനി കൊടുത്തിരുന്ന ലാഭവിഹിതമാണ് വീതം.

കങ്കാണി- എസ്റ്റേറ്റിൽ ജോലിക്കായി മറ്റ് ദേശങ്ങളിലുള്ളവരെ കൊണ്ടുവരുന്ന ആളും തോട്ടത്തിലെ ഒരു ഗ്രൂപ്പ് തൊഴിലാളികളുടെ മേൽനോട്ടക്കാരനും ആയിരുന്നു.

കൂട- തൊഴിലാളി സ്ത്രീകൾ തേയില നുള്ളി ഇട്ടിരുന്ന വലിയ കുട്ട.

ബട്ലർ- എസ്റ്റേറ്റ് ബംഗ്ലാവിലെ പാചക വിദഗ്ധൻ

അയ്യാ- എസ്റ്റേറ്റിലെ മാനേജരെ ബഹുമാന സൂചകമായി വിളിക്കുന്നത്. ആദ്യഘട്ടങ്ങളിൽ തമിഴ് മാനേജരെ മാത്രമാണ് അങ്ങനെ വിളിച്ചിരുന്നതെങ്കിൽ പിന്നീട് എല്ലാ മാനേജർമാരെയും ബഹുമാനസൂചകമായി "അയ്യാ" എന്ന് വിളിച്ചു. അയ്യായുടെ ഭാര്യയെ "അമ്മാ" എന്നും വിളിച്ചു വന്നിരുന്നു.

ലയം- തൊഴിലാളികൾ താമസിച്ചിരുന്ന വീടുകൾ ലയങ്ങൾ എന്ന് അറിയപ്പെട്ടിരുന്നു. മൂന്നോ നാലോ കുടുംബങ്ങൾക്ക് പാർക്കാവുന്ന രീതിയിലായിരുന്നു ലയങ്ങൾ പണികഴിപ്പിച്ചിരുന്നത്.

archanaak@cmscollege.ac.in

ബാലരാമപുരത്തിന്റെ ഊടും പാവും
നെയ്ത്തറിവിന്റെ നാട്ടുകലാചരിത്രവും വർത്തമാനവും

ഡോ. ശ്രീജ ജെ.എസ്.
അസിസ്റ്റന്റ് പ്രൊഫസർ
മലയാള വിഭാഗം
ഗവ.കോളേജ്, നെടുമങ്ങാട്

പ്രബന്ധസംഗ്രഹം

ദേശമുദ്രയും നാട്ടുസൗന്ദര്യവും വ്യതിരിക്തമായ നിർമ്മാണരീതിയും ഇഴചേർത്ത് 'ബാലരാമപുര'ത്തെ പൈതൃക നെയ്ത്തുകൂട്ടായ്മ സൃഷ്ടിച്ചെടുത്ത ഉയർന്ന ഗുണനിലവാരമുള്ള കലാനിർമ്മിതിയാണ് 'ബാലരാമപുരം കൈത്തറി'. വസ്ത്രനിർമ്മാണമേഖല കുത്തകമുതലാളിത്തം കയ്യടക്കിക്കഴിഞ്ഞ വർത്തമാനകാല സാഹചര്യം ഭ്രമിശാസ്ത്രപരമായ വേരുകളുള്ള ഈ ഉൽപ്പന്നത്തിന് വെല്ലുവിളി ഉയർത്തുന്നുണ്ട്. 'ഭൗമസൂചികാ'പദവിയും (Geographical Indication) നല്ല വിപണിമൂല്യവും ഉണ്ടായിരുന്നിട്ടും തദ്ദേശജനത നിസ്സഹായരായി ഇതിൽനിന്ന് പിൻവാങ്ങാൻ നിർബന്ധിതരാകുന്നു. അനുകരണങ്ങൾ 'ബാലരാമപുരം' എന്ന ദേശസൂചനയുടെ പിൻബലത്തിൽ വളരുകയും ചെയ്യുന്നു. ഈ സാഹചര്യത്തിൽ ബാലരാമപുരം കൈത്തറിയുടെ ദേശബന്ധം, കലാചരിത്രം, നാട്ടുസങ്കേതങ്ങൾ, ഹരിതസമീപനം, വൻകിട മേഖല കൈയ്യടക്കുമ്പോൾ സംഭവിക്കുന്ന പരിണാമങ്ങൾ, പൈതൃക തൊഴിലിടമാക്കിയിരുന്ന നാട്ടുകൂട്ടായ്മകളുടെ സമകാലികസ്ഥിതി, ആഗോളവൽക്കരണവും കമ്പോളവൽക്കരണവും ഉൽപ്പാദന-വിപണനരംഗത്ത് സൃഷ്ടിക്കുന്ന പ്രതിസന്ധികൾ, പ്രതിരോധമാർഗ്ഗങ്ങൾ എന്നിവയെക്കുറിച്ചുള്ള അന്വേഷണമാണ് ഇവിടെ നടത്തുന്നത്.

സൂത്രവാക്കുകൾ

പൈതൃകത്തിന്റെ ദേശപ്പൊരുൾ, ഹരിത സാങ്കേതികവിദ്യ, നാട്ടുകലാചരിത്രം, ഭൗമസൂചികാപദവി, കുത്തകമുതലാളിത്തം, നാട്ടറിവിന്റെ പ്രതിരോധരാഷ്ട്രീയം

ആമുഖം

മനുഷ്യരുടെ ഭൗതികജീവിതത്തിന് അനിവാര്യമായ അടിസ്ഥാന ഘടകങ്ങളിലൊന്നാണ് വസ്ത്രം. വസ്ത്രനിർമ്മാണ പ്രക്രിയയിലെ കേന്ദ്ര മോട്ടിഫായ 'നെയ്ത്തറിവി'ന്റെ (weave lore) ചരിത്രം മനുഷ്യസംസ്കാരത്തിന്റെ കൂടി ചരിത്രമാണ്. പ്രാചീന ഇന്ത്യയെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം കൈത്തറി കുടിൽവ്യവസായമാക്കിയിരുന്ന നെയ്ത്തഗ്രാമങ്ങൾ സമ്പദ്വ്യവസ്ഥയുടെ തന്നെ നട്ടെല്ലായിരുന്നു. ദേശീയപ്രസ്ഥാനകാലത്ത് കൈത്തറിനെയ്ത്തും തദ്ദേശീയവസ്ത്രങ്ങളും ഒരു പ്രതിരോധ ചിഹ്നം കൂടിയായിരുന്നു. ഈ ഇന്ത്യൻ നെയ്ത്തുപൈതൃകത്തിൽ കേരളത്തിനും തനതായ സംഭാവനകളുണ്ട്. അക്കൂട്ടത്തിൽ സുപ്രധാനമാണ് ബാലരാമപുരം കൈത്തറി. കേരളത്തിന്റെ നാട്ടുഭൗതികസംസ്കൃതി (Folk material culture) യുടെ ഭാഗമായ ഈ 'ഭൗമസൂചകം' (Geographical Indication) 'ബാലരാമപുരം' എന്ന ദേശത്തിന്റെ ഭ്രമിശാസ്ത്രപരമായ പ്രത്യേകതകളാലും തദ്ദേശജനതയുടെ സവിശേഷ വൈദഗ്ധ്യത്താലും നിർണ്ണയിക്കപ്പെടുന്നു.

ഗ്രാമങ്ങൾക്ക് സ്വയം പര്യാപ്തത നൽകിയിരുന്ന ചെറുകിട വ്യവസായമായിരുന്ന നെയ്ത്തുസങ്കേതത്തെ ഇന്ന് വൻകിടമേഖല കൈയടക്കിക്കഴിഞ്ഞു. 'കൈത്തറി'കളുടെ സ്ഥാനത്ത് യന്ത്രത്തറി (powerloom) കളും നൈപുണ്യത്തിന്റെ സ്ഥാനത്ത് കമ്പ്യൂട്ടർ രൂപകല്പനയും ഇടംപിടിച്ചു. വസ്ത്രനിർമ്മാണ മേഖലയിലെ ദ്രുതഗതിയിലുള്ള ഈ പരിവർത്തനങ്ങൾക്കിടയിലും കേരളത്തനിമയുടെ മുഖമുദ്രയായി അന്താരാഷ്ട്ര പ്രശസ്തിയോടെ തലയുയർത്തിനിൽക്കുന്ന സാംസ്കാരികചിഹ്നമാണ് ബാലരാമപുരം കൈത്തറി. അതിൽനിന്ന് ദേശമുദ്രയായ 'ബാലരാമപുര'ത്തെയും ആ ദേശം പശ്ചാത്തലമായുള്ള 'നാട്ടുജനത' (Folk) യെയും വിച്ഛേദിച്ചാൽ അതിന്റെ അസ്തിത്വം നഷ്ടപ്പെടും.

മനുഷ്യരും ദേശവും തമ്മിലുള്ള ഇഴപിരിക്കാനാവാത്ത ബന്ധത്തിന്റെ അടയാളമാണ് ഓരോ നാട്ടറിവും. പക്ഷേ, ആഗോളവൽക്കരണത്തിന്റെയും കമ്പോളവൽക്കരണത്തിന്റെയും സമകാലികപരിസരം ഈ നാട്ടറിവുകളെയും അവയ്ക്ക് പശ്ചാത്തലമായ നാടിനെയും നാട്ടുജനതയെയും വെല്ലുവിളിക്കുകയും സ്വത്വപ്രതിസന്ധിയിലാക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഈ പശ്ചാത്ത

ലത്തിൽ 'ബാലരാമപുരം കൈത്തറി' എന്ന ഭൗമസൂചകത്തെ ചരിത്രപരമായി പുനർവായിച്ച് കാലികമായി അടയാളപ്പെടുത്തുകയാണ് ഈ പഠനത്തിൽ ചെയ്യുന്നത്. സാംസ്കാരിക നാട്ടറിവു സമീപനം (cultural folklore approach) സ്വീകരിച്ചുകൊണ്ടുള്ള ഈ വിചിന്തനം 'നെയ്ത്തറിവി'നെ പ്രാദേശികതയും സാർവ്വലൗകികതയും തമ്മിലുള്ള സംഘർഷങ്ങളുടെ സമകാലികപരിസരത്തിൽ അഭിസംബോധന ചെയ്യുന്നു. മാത്രമല്ല; ഏതൊരു നാട്ടറിവ് ജനുസും (genre)നാട്ടുജനജീവിതത്തിന്റെ (folk life) കൂടി ഭാഗമാണെന്നതിനാൽ ഈ നെയ്ത്തറിവുപഠനം ബാലരാമപുരത്തെ നെയ്ത്ത് കൂട്ടായ്മയെക്കുറിച്ചു കൂടിയുള്ള അന്വേഷണമായിരിക്കും.

പൈതൃകത്തിന്റെ ദേശപ്പൊരുൾ

തിരുവനന്തപുരം ജില്ലയുടെ തെക്കേയറ്റത്ത് നെയ്യാറ്റിൻകര താലൂക്കിൽ ഉൾപ്പെടുന്ന ഒരു ഗ്രാമപഞ്ചായത്താണ് ബാലരാമപുരം. ഏകദേശം പത്ത് കിലോമീറ്റർ ചുറ്റളവിൽ വ്യാപിച്ചുകിടക്കുന്ന ഈ ദേശം തെക്ക് ഉച്ചക്കടയുമായും വടക്ക് എരാവത്തുരുമായും കിഴക്ക് നെയ്യാറ്റിൻകര മുൻസിപ്പാലിറ്റിയുമായും പടിഞ്ഞാറ് പള്ളിച്ചൽ ഗ്രാമപഞ്ചായത്തുമായും അതിരു പങ്കിടുന്നു. ഇന്ന് ദ്രുതഗതിയിൽ നഗരമായി മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഈ പ്രദേശത്തിന്റെ സാമൂഹിക-സാംസ്കാരിക-സാമ്പത്തിക ഘടനയിൽ മുഖ്യസ്ഥാനമുണ്ടായിരുന്ന 'പ്രയുക്തകല'(applied art)യാണ് നെയ്ത്ത്. 18-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ തുടക്കത്തിലും 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ഒടുക്കത്തിലും തിരുവിതാംകൂർ ഭരിച്ചിരുന്ന അവിട്ടം തിരുനാൾ ബാലരാമവർമ്മ മഹാരാജാവ് (ഭരണകാലം 1798-1810) രാജകുടുംബത്തിന്റെ ഉടയാടകൾ തയ്യാറാക്കുന്നതിനായി തമിഴ്നാട്ടിൽ നിന്ന് ശാലി ഗോത്രക്കാരായ കുറച്ചു നെയ്ത്തുകുടുംബങ്ങളെ ഇവിടെ കൊണ്ടുവന്ന് താമസിപ്പിച്ചു എന്നും അവരും അവരുടെ പിൻതലമുറക്കാരുമാണ് ബാലരാമപുരത്തെ നെയ്ത്തറിവിന്റെ ഉടമസ്ഥരായ 'നാട്ടുജനത' (Folk) എന്നുമാണ് വാമൊഴിചരിത്രവും വരമൊഴിചരിത്രവും ഒരുപോലെ വിശ്വസിക്കുന്നത്

വ്യത്യസ്ത കർമ്മമേഖലകളിൽ വ്യാപരിക്കുന്ന വംശീയ കൂട്ടായ്മകൾ അധിവസിച്ചിരുന്ന ബാലരാമപുരത്തെ പഞ്ചവർണ്ണത്തെരുവിൽ ഉൾപ്പെടുന്ന ശാലിഗോത്രത്തെരുവ് (ചാലിയത്തെരുവ്)

ഈ നെയ്ത്തുകൂട്ടായ്മയുടെ ആവാസകേന്ദ്രമായിരുന്നു. അഗസ്ത്യ ക്ഷേത്രത്തിന് സമീപമായുള്ള സിംഗിൾ സ്ട്രീറ്റ് (single street), ഡബിൾ സ്ട്രീറ്റ് (double street), വിനായകർ സ്ട്രീറ്റ് (Vinayagar street), ന്യൂ സ്ട്രീറ്റ് (New street) എന്നീ നാല് സ്ട്രീറ്റുകളായാണ് നിലവിൽ ഈ പ്രദേശം അറിയപ്പെടുന്നത്. ഒരു കാലത്ത് ഈ തെരുവിലെ എല്ലാ വീടുകളിലും തറിയും നെയ്ത്തും ഉണ്ടായിരുന്നു. ഉൽപ്പാദനവും വിതരണവും വിപണനവും സുഗമമായി നടത്തുന്നതിനുള്ള എല്ലാ സൗകര്യങ്ങളും അവിടെയുണ്ടായിരുന്നു.

നൂറിലേറെ വർഷങ്ങൾക്ക് മുൻപ് രൂപം കൊണ്ട 'ബാലരാമപുരം ശാലിഗോത്ര അഭിവൃദ്ധി കൈത്തറി സഹകരണസംഘം - 1469' ആയിരുന്നു ഇവിടത്തെ ആദ്യത്തെ ഔപചാരിക നെയ്ത്ത് സംഘടന. നവോത്ഥാന പ്രവർത്തനങ്ങളുടെ കാലത്ത് സംഘം 'ശാലിഗോത്രം' എന്ന നിബന്ധന ഉപേക്ഷിച്ച് 'ബാലരാമപുരം കൈത്തറി സഹകരണസംഘം' ആയി മാറുകയും ദീർഘകാലം പ്രവർത്തിക്കുകയും ചെയ്തുവെങ്കിലും പിന്നീട് പ്രവർത്തനം നിലച്ചു. കുലത്തൊഴിൽ എന്ന നിലയിൽ മാത്രമല്ല മെച്ചപ്പെട്ട വേതനവും സമൂഹത്തിൽ മാന്യതയും ലഭിക്കുന്ന 'പൈതൃക നാട്ടറിവ്'' എന്ന നിലയിൽത്തന്നെ അന്നത്തെ നാട്ടുജനത നെയ്ത്ത് വിദ്യയെ ഉൾവഹിച്ചിരുന്നു. അതിന്റെ ഫലമാണ് ഇന്നും കേരളത്തിന്റെ അഭിമാനമായി ഗുണത്തിലും വിശ്വാസ്യതയിലും തനിമ പുലർത്തിക്കൊണ്ട് ലോകത്തിന് മുന്നിൽ നിലനിൽക്കുന്ന ബാലരാമപുരം കൈത്തറി.

ഹരിത സാങ്കേതികവിദ്യ

സൂക്ഷ്മമായി വിശകലനം ചെയ്താൽ ഇരുപത്തിയാറോളം പ്രക്രിയകൾ ഉൾപ്പെടുന്ന ഏകാഗ്രവും സങ്കീർണ്ണവുമായ നാട്ടുസാങ്കേതികവിദ്യയാണ് ബാലരാമപുരത്തെ 'നെയ്ത്തുജനത' (Weaving folk) ഉപയോഗിക്കുന്നത്. പരുത്തിനൂൽ, പ്രകൃതിദത്ത ചായങ്ങൾ, അരിപ്പശ തുടങ്ങിയവയാണ് അസംസ്കൃതവസ്തുക്കൾ. സ്പിന്നിങ് മില്ലുകളിൽ നിന്ന് ലഭ്യമാകുന്ന ശുദ്ധമായ കോട്ടൺനൂലിനെ ദീർഘമായ പ്രക്രിയകളിലൂടെയാണ് സംസ്കരിച്ചെടുക്കുന്നത്. വെള്ളത്തിൽ നനച്ചെടുക്കുന്ന നൂൽ ചവിട്ടി കറകളഞ്ഞ്, പിഴിഞ്ഞ്, അരിപ്പശമുക്കി പരുവപ്പെടുത്തിയശേഷം

'പാക്കള'ത്തിൽ ('പാവ്' ഉണക്കുന്ന സ്ഥലം) ഉണക്കിയെടുക്കുന്നു. ഇങ്ങനെ സംസ്കരിച്ചെടുത്ത 'തോയണപാവ്' (ഉണക്ക് പാവ്) ബാലരാമപുരം കൈത്തറിയുടെ ഗുണമേന്മയെ നിർണ്ണയിക്കുന്ന അടിസ്ഥാന ഘടകങ്ങളിൽ ഒന്നാണ്. ഇതിനെ റാട്ടുകളുടെയും (പാവോടുന്ന റാട്ട്, നൂലുചുറ്റുന്ന റാട്ട്) ഓടത്തിന്റെയും (ഊട് വിന്യാസത്തിനുപയോഗിക്കുന്ന ഉപകരണം) അച്ചിന്റെയും ഒക്കെ സഹായത്തോടെ കൂഴിത്തറിയിൽ, കൈയും കാലും ഒരേസമയം ഉപയോഗിച്ച് ഊടും പാവും നെയ്ത് വസ്ത്രമാക്കുന്നു.

'മിൽപാവി'ന്റെയും 'തോയണപാവി'ന്റെയും സങ്കേതങ്ങളും വിഭവങ്ങളും വ്യത്യസ്തമാണ്. യന്ത്രത്തറിയിൽ (Powerloom) ശുദ്ധമായ പരുത്തിനൂൽ മുറിഞ്ഞുപോകുമെന്നുള്ളതുകൊണ്ട് പോളിസ്റ്റർ കലർത്തേണ്ടിവരും. പാവിൽ തേയ്ക്കാനുപയോഗിക്കുന്ന പശ അരിമാവ് കാച്ചി ഉണ്ടാക്കുന്നതാണ് (യന്ത്രത്തറിയിൽ കെമിക്കൽ പശയാണ് ഉപയോഗിക്കുന്നത്). ബാലരാമപുരത്തെ പൈതൃക നെയ്ത്തുജനത ഉപയോഗിക്കുന്ന അസംസ്കൃതവസ്തുക്കളെല്ലാം പ്രകൃതിദത്തമാണ്. നിർമ്മാണത്തിന്റെ തുടക്കം മുതൽ ഒടുക്കം വരെ ഒരു ഘട്ടത്തിലും പ്രകൃതിക്കോ മനുഷ്യർക്കോ ദോഷം വരുന്ന ഒരു തരത്തിലുള്ള വിഭവമോ സങ്കേതമോ ആശയമോ സ്വീകരിക്കുന്നില്ല. തീർത്തും ജൈവികമായ അസംസ്കൃതവസ്തുക്കളുടെയും കൈയും കാലും മനസും ചേർന്നുള്ള മനുഷ്യാധ്വാനത്തിന്റെയും സംയുക്തസൃഷ്ടിയാണ് ഓരോ നെയ്ത്തുൽപ്പന്നവും.

തനതു രീതിയിൽ ഒരു സാധാരണ മുണ്ട് കൂഴിത്തറിയിൽ നെയ്തെടുക്കുന്നതിനു മാത്രം ശരാശരി അഞ്ചോ ആറോ മണിക്കൂറുകളുടെ അധ്വാനം വേണ്ടിവരും (വ്യക്തികളുടെ വേഗതയനുസരിച്ച് സമയത്തിൽ ഏറ്റക്കുറച്ചിലുകൾ വന്നേക്കാം). മില്ലിൽ നിന്ന് കിട്ടുന്ന നൂല് നെയ്ത്തിനു പാകമാക്കി തറിയിൽ എത്തിച്ചതിനുശേഷമുള്ള പ്രവർത്തനങ്ങളുടെ കാര്യം മാത്രമാണിത്. അങ്ങനെ നോക്കുമ്പോൾ അനുബന്ധ പ്രവർത്തനങ്ങൾ ഉൾപ്പെടെ ഇതിന് പിന്നിലുള്ള അധ്വാനവും ക്ഷമയും നൈപുണ്യവും വിലമതിക്കാനാവാത്തതാണ്. ബാലരാമപുരം കൈത്തറിക്ക് പകരം വയ്ക്കാനില്ലാത്ത തനിമയും ഗുണമേന്മയും ലഭിക്കുന്നതിന് പിന്നിലെ രഹസ്യവും മറ്റൊന്നല്ല.

നാട്ടുകലാചരിത്രം

"ചെറുകൂട്ടായ്മകളിലെ കലാത്മക സംവേദനമാണ് നാട്ടറിവ്" (Folklore is artestic communication in small groups) എന്ന ഡാൻ ബെൻ-ആമോസിന്റെ നാട്ടറിവു നിർവചനം നെയ്ത്തറിവിനും ചേരുന്നതാണ് (നാട്ടറിവ്, പുറം: 55). പരമ്പരാഗതമായ നെയ്ത്തറിവ് പ്രത്യക്ഷത്തിൽ ഒരു തൊഴിൽ സങ്കേതം ആണ്; അതേസമയം തൊഴിലോ സാങ്കേതികവിദ്യയോ മാത്രമല്ല താനും. ഭൂപ്രകൃതിയെ സംബന്ധിച്ചും കാർഷികവിഭവങ്ങളെ സംബന്ധിച്ചും കാലാവസ്ഥയെ സംബന്ധിച്ചുമൊക്കെയുള്ള തദ്ദേശീയമായ അറിവുകളും തലമുറകളായി കൈമാറിവരുന്ന നൈപുണ്യവും അതിൽ അന്തർഭവിക്കുന്നുണ്ട്. അവയെ സൗന്ദര്യാത്മകമായി പ്രയോഗവൽക്കരിക്കുന്നുമുണ്ട്. മനുഷ്യന്റെ വൈകാരിക ഊർജ്ജവും ദേശത്തിന്റെ ജൈവമുദ്രകളും ചേർന്ന് സർഗ്ഗാത്മകമാക്കുമ്പോൾ ദേശീജ്ഞാനം 'കലാത്മകമായ സംവേദനം' തന്നെയായി മാറുന്നു. നിത്യജീവിതത്തിനാവശ്യമായ ഭൗതികവസ്തു ആണെങ്കിൽപ്പോലും ഉൽപ്പന്നം എന്ന നിലയിൽ നിന്ന് കലാത്മക നിർമ്മിതി എന്ന നിലയിലേക്ക് പരിണമിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

ഒരു വ്യാവസായികോൽപ്പന്നത്തിന്റെ നിർമ്മാണം എന്ന നിലയിലുള്ള യാന്ത്രികമായ അനുകരണമോ ഏകതാനമായ ആവിഷ്കാരമോ അല്ല ഇവിടെ നടക്കുന്നത്; മറിച്ച് ഏകാഗ്രമായ സൃഷ്ടികർമ്മമാണ്. ജന്മവാസനയും പരിതഃസ്ഥിതിയാൽ ആർജ്ജിക്കുന്ന സവിശേഷ വൈദഗ്ധ്യവും ആണ് അതിന്റെ അടിസ്ഥാനം. പരമ്പരാഗത നെയ്ത്തു കൂട്ടായ്മകളിലെ കുട്ടികളിൽ പിറന്നുവീഴുന്നതു മുതൽ തന്നെ നെയ്ത്തുതാളം മനസിലേറും. അബോധാത്മകമായ അഭ്യാസം അവിടം മുതൽ തന്നെ തുടങ്ങും. അഞ്ചോ ആറോ വയസാകുമ്പോൾ ചർക്കയിൽ നൂൽ നൂൽക്കാൻ സ്വയമേവ പഠിക്കും. അങ്ങനെ കണ്ടും കേട്ടും പെരുകുന്ന നൈപുണ്യത്തിൽ ദേശാധിഷ്ഠിത ജൈവസൗന്ദര്യം കൂടി കലരുമ്പോൾ അത് ഉയർന്ന നിലവാരത്തിലുള്ളതും പ്രതിരോധസ്വഭാവം പുലർത്തുന്നതുമായ നാട്ടുകലാദർശനമായി വികസിക്കുന്നു.

മനുഷ്യാധ്വാനം കുറച്ച് മാത്രം ആവശ്യമുള്ള യന്ത്രത്തറികൾ (power loom) ഉപയോഗിച്ച് അതിവേഗം വസ്ത്രനിർമ്മാണം സാധ്യമാക്കുന്ന കാലമാണിത്. കമ്പ്യൂട്ടർ പിന്തുണയോടെയുള്ള ഇല

കൂടിക് മോട്ടോർ ഉപയോഗിച്ച് വേഗത്തിലും വ്യതിരിക്തമായും രൂപകൽപ്പന (design) ചെയ്യുന്നതിനുള്ള സങ്കേതങ്ങളും നിലവിൽ വന്നുകഴിഞ്ഞു. മനുഷ്യന്റെ സർഗ്ഗാത്മകതയുടെ ഇടത്തേക്ക് പോലും കമ്പ്യൂട്ടറും നിർമ്മിതബുദ്ധിയും കടന്നുകയറുന്ന കാലത്ത് 'ബാലരാമപുരം കൈത്തറി' എന്ന സാംസ്കാരിക ചിഹ്നത്തിന് സവിശേഷ പ്രാധാന്യമുണ്ട്. മനുഷ്യാധ്വാനത്തിന്റെയും നാട്ടുസൗന്ദര്യബോധത്തിന്റെയും അപൂർവ്വലയനം ഇവിടെ സംഭവിക്കുന്നു. നാടും നാട്ടുജനതയും ഊടും പാവുമായി മാറുന്ന ആ അപൂർവ്വതയാണ് നെയ്ത്തറിവിന്റെ കലാചരിത്രം.

ഭൗമസൂചികാപദവി

"ഏതെങ്കിലും പ്രത്യേക ഭൂമിശാസ്ത്രമേഖലയിൽ ജന്മമെടുത്തതും സവിശേഷമായ ഗുണങ്ങളുള്ളതും വിശ്വാസ്യതകൊണ്ട് പൊതു അംഗീകാരം ലഭിച്ചതുമായ ഉൽപ്പന്നമോ അടയാളമോ ജൈവവസ്തുവോ (രാജഗോപാലൻ, 64) എന്നാണ് ഭൗമസൂചകങ്ങൾക്ക് (Geographical indications) 'വിപോ' (Wipo-world intellectual property organization) നൽകുന്ന നിർവചനം. ദേശസംബന്ധമായ സവിശേഷതകളോ ഭൂമിശാസ്ത്രപരമായ പ്രത്യേകതകളോ പാരമ്പര്യാർജ്ജിതമായ നൈപുണ്യങ്ങളോ ഒക്കെയാണ് ഈ പദവി ലഭിക്കുന്നതിന്റെ മാനദണ്ഡം. കേരളത്തിൽ നിന്ന് ഭൗമസൂചികാപദവി ലഭിച്ചിട്ടുള്ള ഉൽപ്പന്നങ്ങളിൽ ഒന്നാണ് ബാലരാമപുരം കൈത്തറി (Balaramapuram sarees and fine cotton Fabrics) (രാജഗോപാലൻ, 64).

ബാലരാമപുരം കൈത്തറി എന്ന ഭൗമസൂചകത്തിന്റെ കേന്ദ്രത്തിൽ നിൽക്കുന്ന മോട്ടിഫ് 'ബാലരാമപുരം' എന്ന ദേശമാണ്. കേരളത്തിന്റെ തെക്കേയറ്റത്ത്, കടലിൽ നിന്നും മലയിൽനിന്നും ഏകദേശം തുല്യ അകലം പാലിക്കുന്ന, മിതശീതോഷ്ണ കാലാവസ്ഥയുള്ള ഒരു 'ഗ്രാമ'മായിരുന്ന (നിലവിൽ അതിവേഗം നഗരമായി മാറുന്ന) ബാലരാമപുരം. ആ ദേശത്തിന്റെ കാലാവസ്ഥയും ഭൂപ്രകൃതിയും ആണ് ബാലരാമപുരം കൈത്തറിയെ അതാക്കുന്നത്. നൂൽ നനച്ച് പിഴിഞ്ഞ് പാക്കളത്തിൽ ഉണക്കി പരുവപ്പെടുത്തിയെടുക്കുന്ന പ്രക്രിയയിൽ കാലാവസ്ഥയ്ക്ക് വലിയ പങ്കുണ്ട്. വെയിലിന്റെയും മഴയുടെയും തോതും കാറ്റിന്റെ ദിശയും

നിർണ്ണായകമാണ്. ഏറ്റവും മികച്ച ഗുണനിലവാരമുള്ള 'പാവ്' നിർമ്മിക്കാൻ അനുയോജ്യമായ കാലാവസ്ഥയാണ് ഈ ഭൂപ്രദേശത്തിനുള്ളത്. ഇവിടെ നിർമ്മാണത്തിനുപയോഗിക്കുന്ന അസംസ്കൃതവസ്തുക്കളും ഉപകരണങ്ങളും മറ്റൊരു ദേശത്ത് സ്ഥാപിച്ച് സമാന പ്രക്രിയകൾ നടത്തിയാലും ഈ ഗുണമേന്മയുള്ള ഉൽപ്പന്നം ലഭിക്കുകയില്ല എന്നാണ് പരമ്പരാഗത നെയ്ത്തുവിദഗ്ധരുടെ അഭിപ്രായം.

മുതലെടുക്കുന്ന കുത്തകമുതലാളിത്തം

ഭൗമസൂചകം ഒരു പ്രത്യേക ദേശത്തിന്റെ തനത് ഉൽപ്പന്നമാണ്. അതിന്റെ ഉടമസ്ഥത തദ്ദേശജനതയ്ക്ക് മാത്രം അവകാശപ്പെട്ടതാണ്. ബൗദ്ധിക സ്വത്തവകാശവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട നിയമങ്ങളനുസരിച്ച് ഭൗമസൂചികാപദവിയുള്ള ഉൽപ്പന്നങ്ങളുടെ പേരോ ആശയമോ ഒന്നും തന്നെ യഥാർത്ഥ ഉടമസ്ഥരായ കൂട്ടായ്മയ്ക്ക് പുറത്തുള്ളവർക്ക് ഉപയോഗിക്കാൻ അവകാശമില്ല. ആധികാരിക ഉൽപ്പന്നത്തെ തിരിച്ചറിയാൻ ഉപകരിക്കുക എന്നത് ആ പദവിയുടെ പ്രഥമ ലക്ഷ്യമാണ്. പദവിയുടെ ഗുണം ലഭിക്കേണ്ടതും ഉടമസ്ഥർക്ക് തന്നെയായിരിക്കണം. അങ്ങനെ നോക്കുമ്പോൾ ബാലരാമപുരം കൈത്തറി എന്ന ഭൗമസൂചകത്തിന്റെ ഉടമസ്ഥരും ഗുണഭോക്താക്കളും തദ്ദേശ നെയ്ത്തുകൂട്ടായ്മ ആകേണ്ടതാണ്. പക്ഷേ, ആ പേരും പദവിയും പ്രതീകവൽക്കരിച്ച് ഒരു 'വ്യാപാരചിഹ്നം' (Trade mark) പോലെ വസ്ത്രവ്യാപാരരംഗത്തെ കുത്തകമുതലാളിമാർ എടുത്തുപയോഗിക്കുന്ന കാഴ്ചയാണ് ഇന്ന് കാണുന്നത്. കൂട്ടായ്മയുടെ അറിവോ സമ്മതമോ കൂടാതെ നടക്കുന്ന ഈ അധിനിവേശം നാട്ടറിവിന്റെ സ്വഭാവിക പരിണാമമല്ല.

കൂഴിത്തറിയിൽ ഒരു സാധാരണ മുണ്ട് നെയ്യുന്നതിന് ശരാശരി കൂലി മുന്നൂറ്റിയൻപത് രൂപയാണ്. ഒരു ദിവസം മുഴുവൻ അദ്ധ്വാനിച്ചാലും ഒരാൾക്ക് ഒന്നര മുണ്ടുവരെയൊക്കെയേ നെയ്യാനാവൂ. തനിമയുള്ള ഉൽപ്പന്നത്തിന് വിപണിയിൽ ഉയർന്ന വില ലഭിക്കുന്നുണ്ട്. പക്ഷേ അതിന്റെ അൻപത് ശതമാനത്തോളം പോകുന്നത് ഇടനിലക്കാർക്കായിരിക്കും. ബാക്കിയുള്ളതിൽ അസംസ്കൃതവസ്തുക്കളുടെ ചെലവ്, ഉദ്യോഗസ്ഥശമ്പളം എല്ലാം കഴിച്ചാൽ നെയ്ത്താളരിലേക്ക് എത്തുന്നത് വിപണിവില

യുടെ മുപ്പത് ശതമാനത്തിൽ താഴെയായിരിക്കും. ആയിരം രൂ പയ്ക്കടുത്ത വേതനം ഇന്ന് കേരളത്തിൽ പ്രത്യേക വൈദഗ്ധ്യം ആവശ്യമില്ലാത്ത കൂലിവേലകൾക്ക് പോലും ലഭ്യമാണെന്നിരി ക്കെയാണ് പരമ്പരാഗത നെയ്ത്തുകാർക്ക് മാത്രം (പവർമില്ലിലെ തൊഴിലാളികൾക്ക് താരതമ്യേന മെച്ചപ്പെട്ട വേതനം ലഭിക്കുന്നു ണ്ട്) നേരിടേണ്ടിവരുന്ന ഈ ദുരവസ്ഥ. കൈത്തറി തൊഴിലാളി ക്ഷേമനിധി ബോർഡ്, കൈത്തറി സഹകരണസംഘങ്ങൾ തു ടങ്ങിയവയുൾപ്പെടെ പല സർക്കാർ സംവിധാനങ്ങളും റിബേറ്റ് ഉൾപ്പെടെയുള്ള ആനുകൂല്യങ്ങളുമൊക്കെയുണ്ടെങ്കിലും അതി ന്റെയൊന്നും പ്രവർത്തനം നാട്ടുജനതയുടെ അരക്ഷിതാവസ്ഥ പരിഹരിക്കാൻ പര്യാപ്തമാവുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ബാല രാമപുരത്തെ പുതുതലമുറ, നിലവിൽ ഉപജീവനത്തിന് പോലും അപര്യാപ്തമായ ഈ തൊഴിൽ ഏറ്റെടുക്കുന്നില്ല. ബാലരാമപുര ത്തെ തനത് നെയ്ത്ത്ഗ്രാമം (പഴയ ചാലിയത്തെരുവ്) ആ അർത്ഥ ത്തിൽ ഇന്നില്ല. അഗസ്ത്യക്ഷേത്രത്തിന് സമീപമുള്ള നാലു തെ രുവുകളിലും സജീവമായ തറികൾ പേരിനുമാത്രം, അതും നഷ്ടം സഹിച്ച് പാരമ്പര്യത്തിന്റെ ഗൃഹാതുര സ്മരണയ്ക്കായി മാത്രം നട ത്തിക്കൊണ്ടുപോകുന്നവ. വില്ലിക്കുളം, തേമ്പാമുട്ടം, പാറക്കുഴി, പുന്നയ്ക്കാട്, റസൽപുരം തുടങ്ങിയ പ്രാന്തപ്രദേശങ്ങളിൽ പത്തോ പതിനഞ്ചോ തറികൾ മാത്രമുള്ള കുറച്ച് ചെറുകിട യൂണിറ്റുകളും പ്രവർത്തിക്കുന്നുണ്ട്. ഈ നില തുടരുകയാണെങ്കിൽ അവശേ ഷിക്കുന്നവയും ഒരു തലമുറ കൂടി കഴിയുമ്പോൾ അന്യം നിൽക്കാ നാണ് സാധ്യത.

മേന്മയേറിയ നെയ്ത്തുടയാടകളുടെ ഉൽപ്പാദനകേന്ദ്രം എന്ന നിലയിൽ പുകൾപെറ്റിരുന്ന ബാലരാമപുരം നിലവിൽ വിൽപ്പ നകേന്ദ്രം മാത്രമാണ്. ഉൽപ്പാദനം ഏറെക്കുറെ അന്യം നിന്നു കഴിഞ്ഞു. ബാലരാമപുരത്തിന്റെ പ്രാന്തപ്രദേശങ്ങളിൽ (മഞ്ചവി ളാകം, പെരിങ്ങമ്മല, പയറ്റവിള) നിന്നും ചേന്തമംഗലം, കുത്താ മ്പുള്ളി, തമിഴ്നാട് തുടങ്ങി കേരളത്തിനകത്തും പുറത്തുമുള്ള മറ്റു സ്ഥലങ്ങളിൽ നിന്നും വരുന്ന ഉൽപ്പന്നങ്ങളുടെ വിറ്റഴിക്കലാണ് മുഖ്യമായും അവിടെ നടക്കുന്നത്. വാസ്തവത്തിൽ 'ബാലരാമപു രം' എന്ന ദേശസൂചനയ്ക്ക് ഉയർന്ന വിപണിമൂല്യമുണ്ട്. എന്നാൽ അതിന്റെ ഗുണവിഹിതം നെയ്ത്ത് കൂട്ടായ്മകൾക്ക് ലഭിക്കുന്നില്ല.

കൃത്തക മുതലാളിത്തം ആ ദേശമുദ്രയെത്തന്നെ വില്പനച്ചരക്കാക്കി ലാഭം കൊയ്യുകയും ചെയ്യുന്നു. കോളനിയനന്തരകാലത്തെ അധിനിവേശത്തിന്റെ നൂതന ബലതന്ത്രങ്ങൾ ഇത്തരം നാട്ടറിവുകളുടെ വിപണിസാദ്ധ്യത കൃത്യമായി തിരിച്ചറിയുകയും പ്രയോജനപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്.

നാട്ടറിവിന്റെ പ്രതിരോധരാഷ്ട്രീയം

"നെയ്യും തൊഴിലൈ ശീർളുക്കി പാർത്താൽ
നെയ്യും തൊഴിലിലിക്ക് നിഹരില്ലൈ"
(ആവേദകൻ: സുബ്രഹ്മണ്യൻ)

മനുഷ്യർക്ക് ചെയ്യാൻ കഴിയുന്ന തൊഴിലുകളിൽ വച്ച് ഏറ്റവും മികച്ചത് നെയ്ത്ത് ആണെന്നും അതിനപ്പുറം മറ്റൊന്നില്ല എന്നുമാണ് ഈ തമിഴ് ചൊല്ലിനർത്ഥം. അങ്ങനെയൊരു സുവർണ്ണകാലം ഇവിടെയും ഉണ്ടായിരുന്നു; നെയ്ത്തുകാർക്ക് ഉയർന്ന വേതനവും സമൂഹത്തിൽ മാന്യതയും ഉണ്ടായിരുന്ന കാലം. പല വംശങ്ങളിലുമുള്ള അടിസ്ഥാന ജനവിഭാഗം ഈ തൊഴിലിലേക്ക് കടന്നുവരികയും ചെയ്തിരുന്നു.

'കൺതടം കുത്തി കുരുപ്പുരുത്തിനട്ട്
പഞ്ഞിക്കാ പൊട്ടിച്ചു തക്ലികൊരുത്തിട്ട്
ആദിത്യരശ്മിപോലംബരനൂലിട്ട്
രാപ്പകലില്ലാതെ ഓമൽതറിയോട്
മല്ലിട്ടു തുല്ലിട്ടുടയാട നെയ്തുതും
നെഞ്ചുമറയ്ക്കാതെ ശീതത്തീതിന്നതും
ഞാനേ കീഴാളൻ
ഉടുമുണ്ടിന്റെ നെയ്ത്താളൻ"
(കുരീപ്പുഴ ശ്രീകുമാർ, കീഴാളൻ, പുറം: 226)

എന്ന് പുതിയ കാലത്തിന്റെ കവി സവർണ്ണാധിപത്യകാലത്തെ നെയ്ത്താളുടെ അവസ്ഥ ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നു. ഗാന്ധിജി സ്വപ്നം കണ്ട സ്വയംപര്യാപ്ത ഗ്രൈവഗ്രാമങ്ങൾ എന്ന പ്രതിരോധ ഉപാധിയുടെ മാതൃകയും പ്രതീകവും ആയിരുന്നു ചർക്കയും തദ്ദേശീയവസ്ത്രങ്ങളും. പക്ഷേ കോളനിയനന്തരകാലം ആ ചർക്കയെ മ്യൂസിയത്തിൽ പ്രതിഷ്ഠിക്കുകയും അതിന്റെ മൂല്യത്തെ വിൽപ്പനച്ചരക്കാക്കുകയും ചെയ്തു. സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര ഇന്ത്യയ്ക്ക് നാട്ടറിവുക

ളുടെയും സങ്കേതങ്ങളുടെയും പുനരുജ്ജീവനത്തിലൂടെ നാട്ടുജനത യുടെ വിമോചനം എന്ന സ്വപ്നം ഉണ്ടായിരുന്നെങ്കിലും നാടുകൾ നഗരങ്ങളാവുകയും നാട്ടുകൂട്ടങ്ങൾ മറഞ്ഞുപോവുകയും ചെയ്യുന്ന താണ് യഥാർത്ഥത്തിൽ സംഭവിച്ചത്.

വ്യാപാരകേന്ദ്രം എന്ന നിലയിൽ അതിവേഗം നഗരവൽ ക്കരിക്കപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന പ്രദേശമാണ് ബാലരാമപുരം. ദേശീയപാതാവികസനവും വിഴിഞ്ഞം തുറമുഖവും അതിന് ഒന്നുകൂടി ആക്കം കൂട്ടും. ദേശം നാട്ടറിവിനെ മാത്രമല്ല, നാട്ട റിവ് ദേശത്തെയും നിർണ്ണയിക്കുന്നുണ്ട്. 'നെയ്ത്തറിവ്' എന്ന 'കലാത്മക സംവേദന'ത്തിൽ നിന്ന് ദേശത്തെയും കലാത്മക തയെയും മുറിച്ചുനീക്കി ലാഭം മാത്രം ലാക്കാക്കിയുള്ള നവീന വ്യവസായമാക്കി മാറ്റുമ്പോൾ നെയ്ത്തറിവിന്റെ കലാചരിത്രവും ദേശചരിത്രവും അസ്തമിക്കുന്നു. ഒരു 'നാട്ടിന'ത്തിന്റെ (ഫോ ക്ജനസ്) അസ്തിത്വം നഷ്ടപ്പെടുമ്പോൾ അത് നിലനിൽക്കുന്ന ദേശത്തിന്റെ വൈവിധ്യവും കൂട്ടായ്മയുടെ സ്വത്വവും കൂടിയാണ് അന്യം നിൽക്കുന്നത്. ഭാവിയിൽ ബാലരാമപുരം കൈത്തറി ഒരു വ്യാപാരചിഹ്നവും ഗൃഹാതുരസ്മരണയും മാത്രമായി മാറാതി രിക്കണമെങ്കിൽ ലാഭേച്ഛ കൂടാതെയുള്ള കരുതൽ നടപടികൾ അനിവാര്യമാണ്.

"എല്ലാ കൂട്ടായ്മകളെയും അഭിരുചികളെയും ഒന്നാക്കാനും അതുവഴി ഉൽപ്പന്നങ്ങളുടെ വിപുലമായ വിപണനം സാധ്യമാ ക്കാനും രാഷ്ട്രങ്ങളെ കമ്പോളമാക്കാനും ആധിപത്യം സ്ഥാപി ക്കാനുമാണ് ആഗോളവൽക്കരണപ്രക്രിയ ശ്രമിക്കുന്നത്. ഇത് കൂട്ടായ്മയെ ശിഥിലമാക്കി സ്വത്വപ്രതിസന്ധിക്ക് വഴിവയ്ക്കുന്നു" (സോമൻ കടലൂർ, 41). ഇത്തരമൊരു സ്വത്വപ്രതിസന്ധിയിലൂടെ കടന്നുപോവുകയാണ് ബാലരാമപുരം കൈത്തറിയും. ഉൽപ്പാദന -വിതരണ-വിപണന ശൃംഖലകളുടെ ആഗോളപരിസരത്തിൽ സ്വത്വസൂചകങ്ങളായ ദേശമുദ്രകളുടെ വീണ്ടെടുപ്പ് അനിവാര്യമാ ണ്. വ്യാജങ്ങളിലും അനുകരണങ്ങളിലും നിന്ന് ആധികാരിക ഉൽപ്പന്നത്തെ സംരക്ഷിക്കേണ്ടതുണ്ട്. ഇത് സാധ്യമാകണമെ ങ്കിൽ നാട്ടറിവിനെ തന്നെ ആയുധമാക്കി നാട്ടുജനതയ്ക്കുള്ളിൽ നി ന്നുതന്നെ പ്രതിരോധം ഉയർന്നുവരേണ്ടതുണ്ട്.

ഉപസംഹാരം

ബാലരാമപുരം എന്ന ദേശത്തിന്റെ ഭൂപ്രകൃതി, കാലാവസ്ഥ, ഋതുഭേദങ്ങൾ എന്നിവയും തദ്ദേശജനതയുടെ നൈപുണ്യവും നാട്ടുസൗന്ദര്യബോധവും ജൈവ അസംസ്കൃത വസ്തുക്കളും സമ്മേളിക്കുന്ന അപൂർവ്വ ഉൽപ്പന്നമാണ് ബാലരാമപുരം കൈത്തറി. അതിലന്തർഭവിക്കുന്ന ദേശീമുദ്രകളും പ്രകൃതിബോധവും കലാത്മകതയും അതിനെ നിത്യജീവിതത്തിനാവശ്യമായ ഭൗതിക ഉൽപ്പന്നം എന്ന നിലയിൽ നിന്ന് 'പ്രയുക്തകല' (Applied art) എന്ന നിലയിലേക്കുയർത്തുന്നു.

നെയ്ത്ത്, ചെറുകിട കുടിൽവ്യവസായം എന്ന നിലയിൽ നിന്ന് വൻകിട വ്യവസായമായി മാറുകയും കൃഴിത്തറികളുടെ സ്ഥാനത്തേക്ക് യന്ത്രത്തറികൾ കടന്നുവരികയും ചെയ്തകഴിഞ്ഞ പുതിയ കാലത്ത് പരമ്പരാഗത നെയ്ത്ത് കൂട്ടായ്മകൾ അസ്തിത്വപ്രതിസന്ധിയിലാകുന്നു. അർഹമായ അംഗീകാരമോ പരിഗണനയോ ഉപജീവനത്തിനെങ്കിലും പര്യാപ്തമാകുംവിധമുള്ള വേതനമോ ലഭിക്കാത്ത സാഹചര്യത്തിൽ ബാലരാമപുരത്തെ പുതിയ തലമുറ നെയ്ത്തുപാരമ്പര്യം ഉപേക്ഷിക്കാൻ നിർബന്ധിതരാകുന്നു. നിലവിലെ സ്ഥിതിയിൽ ബാലരാമപുരത്തെ നെയ്ത്തറിവിന്റെ സജീവ സംവാഹനം ഈ തലമുറയോടെ അന്യം നിന്നേക്കും.

ഉടമസ്ഥരായ നാട്ടുജനതയെയും പശ്ചാത്തലമായ ജൈവപരിസരത്തെയും ബോധപൂർവ്വം മറന്നുകളയുകയും അതേസമയം സമൂഹമനസിലെ സജീവമായ നാട്ടറിവു സ്മൃതികളെ വിൽപ്പനച്ചരക്കാക്കുകയും ചെയ്യുക എന്നത് പുതിയ കാലത്തിന്റെ രീതിശാസ്ത്രമാണ്. ഇവിടെ തദ്ദേശീയ നെയ്ത്തുകൂട്ടായ്മയെ അന്യവൽക്കരിക്കുകയും നെയ്ത്തറിവിന്റെ സാമ്പത്തികവും സാംസ്കാരികവും വൈകാരികവുമായ മൂല്യത്തെ ഉപയോഗിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

'ഭൗമസൂചികാപദവി' ഉണ്ടായിരുന്നിട്ടും ബാലരാമപുരം കൈത്തറിയുടെ യഥാർത്ഥ ഉടമസ്ഥരായ തദ്ദേശജനത ആ നാട്ടറിവിനെ കൈവിടാൻ നിർബന്ധിതരാകുന്ന സാഹചര്യം കൃത്രകമുതലാളിത്തത്തിന്റെ അധിനിവേശ തന്ത്രങ്ങളുടെ സൃഷ്ടിയാണ്. ഇതു മറികടക്കണമെങ്കിൽ ഉൽപ്പാദന-വിതരണ-വിപണന ശൃംഖല നാട്ടറിവിന്റെ യഥാർത്ഥ അവകാശികൾക്ക് പ്രാപ്യമാകുംവിധം സുതാര്യമാക്കേണ്ടതും പുനർനിർമ്മിക്കേണ്ടതുമുണ്ട്.

കമ്പ്യൂട്ടർ ഉൾപ്പെടെ ആധുനിക സാങ്കേതികവിദ്യയുടെ അധികസൗകര്യങ്ങളെ പ്രയോജനപ്പെടുത്തിയും തദ്ദേശീയമായ പൈതൃകജ്ഞാനത്തിലും ജൈവസമീപനത്തിലും പാരിസ്ഥിതിക ജാഗ്രതയിലും വിട്ടുവീഴ്ച വരുത്താതെയും പ്രാഥമിക ഉണ ഭോക്താവ് നാട്ടുജനത തന്നെയാകുംവിധം നാട്ടുസങ്കേതത്തെ കാലാനുസൃതം പരിഷ്കരിക്കണം.

നാട്ടറിവുകളുടെ മൂല്യം കൂട്ടായ്മയുടെ അറിവോ സമ്മതമോ ഇല്ലാതെ കച്ചവടവൽക്കരിക്കപ്പെടുന്ന അപകടകരമായ സമകാലിക സാഹചര്യത്തെ നേരിടണമെങ്കിൽ നാട്ടുജനത കൂടുതൽ ജാഗ്രത പുലർത്തേണ്ടതും പ്രതിരോധസജ്ജമാകേണ്ടതുമുണ്ട്. അത്തരം ശ്രമങ്ങൾക്ക് താങ്ങാകുംവിധമാകണം സർക്കാർതല സംവിധാനങ്ങൾ പ്രവർത്തിക്കേണ്ടതും. അല്ലാത്തപക്ഷം നെയ്ത്തറിവുൾപ്പെടെ പല നാട്ടറിവുകളും മുതലാളിത്തത്തിന് കൂടപിടിക്കാനുള്ള ഗൃഹാതുരമായ 'നാട്ടുസ്മരണ' മാത്രമാകും.

ആവേദകർ

1. സുബ്രഹ്മണ്യൻ (97), ഡബിൾസ്ട്രീറ്റ്, മനോൻമണി ഇല്ലം, ബാലരാമപുരം.
2. അമുദ (54), ഡബിൾസ്ട്രീറ്റ്, മനോൻമണി ഇല്ലം, ബാലരാമപുരം.
3. ഋഷികുമാർ (33), തിരുവനന്തപുരം.
4. ജയമോഹനൻ (62), രജിതാഭവൻ, ചിറത്തലവിളാകം, ബാലരാമപുരം.
5. നായനാർ (60), ഡബിൾസ്ട്രീറ്റ്, ബാലരാമപുരം.
6. ശ്രീകുമാരൻനായർ (63), കിഴക്കേക്കോണം, നട്ടൂർകൊല്ല, അമരവിള
7. ലോലകുമാരി (55), കുണ്ടൂർ മേല്, സുകുമാരവിലാസം,അമരവിള.
8. ശ്രീനിവാസൻ (68), ശ്രീലകം, വില്ലിക്കുളം, ബാലരാമപുരം

കടപ്പാട് : Photo Documentary on Balaramapuram Kaithari – ഋഷികുമാർ

സഹായകഗ്രന്ഥങ്ങൾ

പള്ളത്ത് ജെ.ജെ., 2017 *നാട്ടറിവ് (ഒരു സമ്പൂർണ്ണ പഠനവും രീതിശാസ്ത്രവും),* ഒലിവ് പബ്ലിക്കേഷൻസ്.

രാജഗോപാലൻ സി.ആർ., 2017 കേരളസംസ്കാരപ്പൊലിമകൾ (*കണ്ണാടി നോക്കുമ്പോൾ*), ഡി.സി.ബുക്സ്, കോട്ടയം.

ശ്രീകുമാർ കുരീപ്പുഴ, 2018 *കുരീപ്പുഴ ശ്രീകുമാറിന്റെ കവിതകൾ*, ഡി.സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം.

സോമൻ കടലൂർ, 2011 *ഫോക്‌ലോറിന്റെ സൗന്ദര്യശാസ്ത്രം*, ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, തിരുവനന്തപുരം.

ഹരിപ്രിയ എസ്., 2019 *കേരളത്തിലെ കൈവേലകൾ*, കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം.

sreejajsl84@gmail.com

മീൻപിടുത്തത്തിന്റെ പ്രാദേശികമാതൃക

കായംകുളംകായലിലെ പാച്ചിൽ ചങ്ങാടത്തെ മുൻനിർത്തിയുള്ള പഠനം

അഭിജിത്ത് ബി.
ഗവേഷകൻ, ചരിത്രവിഭാഗം
ശ്രീശങ്കരാചാര്യാ സംസ്കൃതസർവകലാശാല,
കാലടി

പ്രബന്ധസംഗ്രഹം

വിഭവങ്ങളെ അടിസ്ഥാനമാക്കി ജീവിക്കുന്ന ജനവിഭാഗങ്ങൾ അവയുടെ ശേഖരണത്തിനും ഉപയോഗത്തിനുമായി നിരവധി സാങ്കേതികവിദ്യകളും വിജ്ഞാനങ്ങളും ഉപയോഗിക്കുന്നുണ്ട്. മനുഷ്യരുടെ നിരന്തരമായ അനുഭവങ്ങളുടേയും സൂഷ്മതലസ്പർശിയായ നിരീക്ഷണങ്ങളുടേയും ഫലമായാണ് ഇത്തരം സാങ്കേതികവിദ്യകളും വിജ്ഞാനങ്ങളും രൂപപ്പെടുന്നത്. ഇത്തരത്തിൽ നിരവധി സാങ്കേതികവിദ്യകളും വിജ്ഞാനങ്ങളും കൈമുതലായിട്ടുള്ളവരാണ് മത്സ്യബന്ധനസമൂഹങ്ങൾ. മീൻപിടിക്കുന്നതിനും അതിനെ ഉപയോഗപ്രദമാക്കുന്നതിനും അനവധി സങ്കേതങ്ങൾ ഈ സമൂഹങ്ങൾ രൂപപെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. പ്രദേശത്തിന്റെ ഘടനയ്ക്കും ജലാശയത്തിന്റെ സ്വഭാവത്തിനും മത്സ്യ ഇനങ്ങൾക്കും അനുസരിച്ച മീൻപിടുത്തരീതികൾ വ്യത്യാസപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. അത്തരത്തിൽ കേരളത്തിലെ കായലുകളിൽ, പ്രധാനമായും കായംകുളംകായൽ കേന്ദ്രീകരിച്ചു സജീവമായിരുന്നതും ഇന്നു ചുരുങ്ങിയതോതിൽ ഉപയോഗിക്കുന്നതുമായ 'പാച്ചിൽ ചങ്ങാടം' അഥവാ 'ചങ്ങാടം പാച്ചിൽ' എന്ന മീൻപിടുത്തരീതിയേയും അതിന്റെ ചരിത്രത്തെയും ലഭ്യമായ തെളിവുകളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ വിശദികരിക്കാനാണ് പ്രബന്ധം ശ്രമിക്കുന്നത്.

സൂത്രവാക്കുകൾ

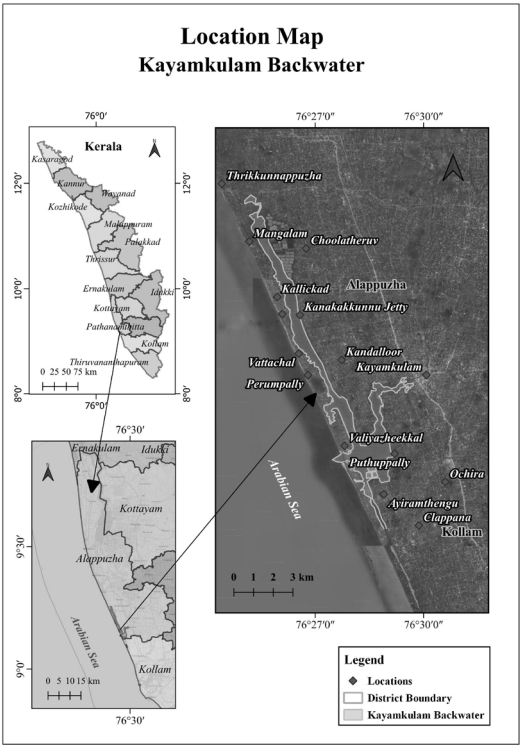
പാച്ചിൽ ചങ്ങാടം, മത്സ്യബന്ധനസമൂഹം, സാങ്കേതികവിദ്യ

ആമുഖം

കേരളത്തെ പൊതുവേ മലനാട്, ഇടനാട്, തീരപ്രദേശം എന്നാണ് ഭൂമിശാസ്ത്രപരമായി വിഭജിച്ചിരിക്കുന്നത്. അറബിക്കടലിനും കായലുകൾക്കും ഇടയിലായി രൂപപ്പെട്ടിരിക്കുന്ന ഇടുങ്ങിയ ഭൂഭാഗമാണ് കേരളത്തിലെ ഒട്ടുമിക്ക തീരപ്രദേശങ്ങളും. കൂടാതെ, ജനനിബിഡതയും 'പൊതുധാര'യിൽ നിന്നുള്ള അരികുവത്കരണവും ഈ ഭൂഭാഗത്തെയും അവിടുത്തെ ജനജീവിതത്തെയും കുറിച്ചുള്ള പഠനങ്ങളുടെ പ്രാധാന്യം വർദ്ധിപ്പിക്കുന്നു. തീരപ്രദേശങ്ങളിലെ ജനജീവിതവും സംസ്കാരവും രൂപപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത് കടലും കായലും ചേർന്ന ഭൂപ്രകൃതിയും അവയിൽ നിന്നുള്ള വിഭവങ്ങളെ ഉപയോഗപെടുത്തിയുമാണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഈ പ്രദേശങ്ങളിയിലെ ജനങ്ങളുടെ മുഖ്യതൊഴിലുകൾ മീൻപിടുത്തം, കക്ക വാരൽ, കയർ നിർമ്മാണം, വള്ളം തുഴയൽ എന്നിവയാണ്. മീൻപിടുത്തം തീരപ്രദേശങ്ങളിൽ ജീവിക്കുന്ന ഭൂരിഭാഗം മനുഷ്യരുടേയും ഉപജീവനമാകുമ്പോൾ തന്നെ ഓരോ പ്രദേശത്തിന്റെയും സവിശേഷതകൾക്കനുസൃതമായി മീൻപിടുത്തരീതികൾ വ്യത്യാസപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. ഓരോ പ്രദേശത്തെയും മീൻപിടുത്തരീതികൾ രൂപപ്പെടുത്തുന്നതിൽ ജലാശയത്തിന്റെ സ്വഭാവം, കാലാവസ്ഥ, മീൻ ഇനങ്ങളുടെ ലഭ്യത മുതലായവ പങ്കുവഹിക്കുന്നതായി കാണാം. അത്തരത്തിൽ കേരളത്തിലെ കൊല്ലം-ആലപ്പുഴ ജില്ലകളിലായി വ്യാപിച്ചുകിടക്കുന്ന കായംകുളംകായലിൽ നിലനിന്നിരുന്നതും ഇപ്പോൾ നാമമാത്രമായി ഉപയോഗിക്കുന്നതുമായ 'പാച്ചിൽ ചങ്ങാടം' എന്ന മീൻപിടുത്തരീതിയും അതിന്റെ സാങ്കേതിക വിദ്യ, ഉടമസ്ഥാവകാശം, നിയമങ്ങൾ മുതലായവയും അന്വേഷിക്കുകയാണ് ഈ പ്രബന്ധം.

തെക്കൻ കേരളത്തിലെ പ്രധാനപ്പെട്ട ഒരു ഉൾനാടൻ ജലാശയവും മീൻപിടുത്തകേന്ദ്രവുമാണ് കായംകുളംകായൽ. തെക്ക് പന്മന മുതൽ വടക്ക് തൃക്കുന്നപ്പുഴ വരെ നീണ്ടു കിടക്കുന്ന ജലാശയത്തിന്റെ കിഴക്കോട്ടുള്ള ശാഖ അതിനെ കായംകുളം പട്ടണവുമായി ബന്ധിപ്പിക്കുന്നു. കായലിന്റെ ഇരുകരകളിലുമായി ആയിരംതെങ്ങ്, അഴീക്കൽ, വലിയഴീക്കൽ, പെരുമ്പള്ളി, വട്ടച്ചാൽ, കള്ളിക്കാട്, ആറാട്ടുപുഴ, മംഗലം, ചൂളത്തെരുവ്, കനകക്കുന്ന്,

കണ്ടല്ലൂർ, പുതുപ്പള്ളി, ക്ലാപ്പന മുതലായ ഗ്രാമങ്ങൾ സ്ഥിതി ചെയ്യുന്നു. മീൻപിടുത്തവും കയർ നിർമാണവുമായിരുന്നു ഇവിടങ്ങളിലെ ജനങ്ങളുടെ പ്രധാന തൊഴിലുകൾ. ചീനവല, ഊന്നിവല, കോരുവല, വീശുവല, പാച്ചിൽ ചങ്ങാടം എന്നിവയായിരുന്നു പ്രധാന മീൻപിടുത്തരീതികൾ. ഈ രീതികളൊക്കെ പ്രയോജനപ്പെടുത്തിയിരുന്നത് കായലിലെ പ്രത്യേക ഭാഗങ്ങളുടെയും സമയങ്ങളുടെയും അടിസ്ഥാനത്തിലായിരുന്നു. അതിൽ തന്നെ, പാച്ചിൽ ചങ്ങാടം എന്ന രീതിയെ പ്രത്യേകമായി പഠിക്കാനാണ് ഇവിടെ ശ്രമിച്ചിരിക്കുന്നത്.



ഭൂപടം: കായംകുളം കായൽ
(ഭൂപടം തയ്യാറാക്കി നൽകിയത് കാലടി സംസ്കൃതസർവകലാശാലയിലെ ഭൂമിശാസ്ത്രവിഭാഗം വിദ്യാർത്ഥിയായിരുന്ന ആവണി പി. വാസ് ആണ്).

ലഭ്യമായ പുരാരേഖകളും (Archival Document) കായംകുളം കായലിന്റെ ഇരുകരകളിയിലുമായി ജീവിക്കുന്ന മത്സ്യത്തൊ

ഴിലാളികളുടെയും അവരുടെ പിൻതലമുറയുടെയും ഓർമകളും അനുഭവങ്ങളുമാണ് പഠനത്തിന് ഉപയോഗിച്ചിരിക്കുന്ന പ്രധാന ഉപാദാനങ്ങൾ. മത്സ്യത്തൊഴിലാളികളിൽ പാച്ചിൽ ചങ്ങാടം ഉപയോഗിച്ചിരുന്നവരെയും മറ്റ് രീതികൾ പിന്തുടരുന്നവരേയും അഭിമുഖം നടത്തി ദത്തങ്ങൾ ശേഖരിച്ചിട്ടുണ്ട്. ആവേദകരുടെ ഓർമകളും അനുഭവങ്ങളും പഠനത്തിന്റെ ഭാഗമാകുമ്പോൾ കൂടി, അത് അതേപടി പകർത്താനല്ല ഇവിടെ ശ്രമിച്ചിട്ടുള്ളത്. ആവേദകരുടെ ഓർമകളെ ലഭ്യമായ രേഖകളുമായി ഒത്തുനോക്കി പാച്ചിൽ ചങ്ങാടവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് നിലനിന്നിരുന്ന തൊഴിലാളി-ഉടമ ബന്ധവും അതിൽ വന്നിട്ടുള്ള മാറ്റവും മത്സ്യത്തിന്റെ വിപണനരീതിയും തൊഴിൽ സംഘർഷങ്ങളും യൂണിയനുകളുടെ രൂപീകരണവും കണ്ടെത്തുവാനാണ് ശ്രമിച്ചിട്ടുള്ളത്.

പാച്ചിൽ ചങ്ങാടം: പ്രാദേശികജീവിതബോധവും സാങ്കേതികവിദ്യയും

'പാച്ചിൽ ചങ്ങാടം' എന്ന മീൻപിടുത്തരീതിയുടെ ആവിർഭാവത്തെക്കുറിച്ചോ ഉത്ഭവകാലഘട്ടത്തെക്കുറിച്ചോ കൃത്യമായ വിവരങ്ങൾ ലഭ്യമല്ല. ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആദ്യപകുതികളിലെ ട്രാവൻകൂർ സ്റ്റേറ്റിന്റെ റെക്കോർഡുകളിലാണ് പാച്ചിൽ ചങ്ങാടത്തെക്കുറിച്ചുള്ള വിവരങ്ങൾ കാണുന്നത്. 1937ൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ച 'The Prawn Industry of Malabar Coast' എന്ന ലേഖനത്തിലും 1953ൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ച കെ. ഗോപിനാഥിന്റെ 'Some Interesting Methods of Fishing in the Backwaters of Travancore' എന്ന ലേഖനത്തിലും പാച്ചിൽ ചങ്ങാടം എന്ന മീൻപിടുത്തരീതി വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്.[1] വേമ്പനാട്, കായംകുളംകായലുകളിലെ ആഴം കുറഞ്ഞ ഭാഗങ്ങളിൽ ഉപയോഗിക്കുന്ന ഒരു മീൻപിടുത്ത രീതിയായാണ് ഗോപിനാഥ് തന്റെ ലേഖനത്തിൽ ഇതിനെ അവതരിപ്പിക്കുന്നത് (1953, 469-470). എന്നാൽ, അത്ര വിപുലമല്ലെങ്കിലും അഷ്ടമുടിക്കായലിലും ഈ രീതി നിലനിന്നുരുന്നതായി തിരുവിതാംകൂർ സർക്കാർ രേഖകളിൽ കാണാൻ സാധിക്കും (Travancore Government Gazette, 27 August 1929, p.4).

16 മുതൽ 18 കോൽ വരെ നീളമുള്ളതും ഒരു മീറ്ററിൽ താഴെ വീതിയുള്ളതുമായ രണ്ടു വള്ളങ്ങളും മൂന്നര മാറ്/ പത്തു മീറ്റർ ചങ്ങ

ലയുമാണ് ഈ മീൻപിടുത്തരീതിയുടെ പ്രധാന ഉപകരണങ്ങൾ. രണ്ടു വള്ളങ്ങൾ അഭിമുഖമായി വരത്തക്കവിധം ചരിച്ചു നിർത്തി തടിപ്പലകകളോ തടിക്കഷ്ണങ്ങളോ കൊണ്ടു ബന്ധിപ്പിക്കുന്നു. അണിയങ്ങൾ നീളം കൂടിയ തടിക്കഷ്ണങ്ങൾ ഉപയോഗിച്ചും അമരങ്ങൾ നീളം കുറഞ്ഞവ ഉപയോഗിച്ചുമാണ് ബന്ധിപ്പിക്കുന്നത്, അതിനാൽ അണിയത്തുനിന്നും അമരത്തേക്ക് പോകുംതോറും വള്ളങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള അകലം കുറഞ്ഞുവരുന്നു. അമരങ്ങൾ തമ്മിൽ ബന്ധിപ്പിക്കുന്നത് ഒരാൾക്ക് നിന്ന് തുഴയാൻ പാകത്തിൽ വീതിയുള്ള തടിക്കഷ്ണങ്ങൾ ഉപയോഗിച്ചാണ്. അണിയങ്ങൾ ബന്ധിപ്പിക്കുന്ന ഭാഗത്തുനിന്നും ഒരു ചങ്ങല, ജലാശയത്തിന്റെ അടിത്തട്ടിലെത്തും വിധം 'V' ആകൃതിയിൽ ഘടിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ട്. വള്ളങ്ങൾ തുഴഞ്ഞു പോകുമ്പോൾ ചങ്ങല ജലാശയത്തിന്റെ അടിത്തട്ടിൽ തട്ടുകയും അടിത്തട്ടിനോടു ചേർന്നിരിക്കുന്ന മത്സ്യങ്ങൾ -പ്രധാനമായും ചെമ്മീൻ - ജലാശയത്തിനു മുകളിലേക്കു ചാടുകയും, ചാടുന്ന മത്സ്യങ്ങൾ ചരിച്ചു കെട്ടിയിരിക്കുന്ന വള്ളങ്ങളിൽ വീഴുകയും ചെയ്യുന്നു. വള്ളത്തിൽ തിക്കിനിറച്ചിരിക്കുന്ന ലാഞ്ഞിൽ/ കൊലഞ്ഞിൽ[2] കാരണം മത്സ്യങ്ങൾക്ക് തിരിച്ചു വെള്ളത്തിലേക്ക് പോകാൻ കഴിയാത്തവിധം കുടുങ്ങുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇങ്ങനെ ലഭിക്കുന്ന മത്സ്യത്തെ കരയ്ക്കടുപ്പിച്ച ശേഷം ലാഞ്ഞിലുകൾ മാറ്റി ശേഖരിക്കുകയും വിപണനം ചെയ്യുകയും ചെയ്യുന്നു. ഒറ്റയാളുടെ അധ്വാനത്തിൽ മുന്നോട്ട് പോകുന്ന രീതി രാത്രികാല മത്സ്യബന്ധനത്തിന് ഉദാഹരണമാണ്. പാച്ചിൽ ചങ്ങാടത്തിന്റെ അതേ തത്ത്വം ഉപയോഗിക്കുന്ന മലയാദ്വീപുകൾ, ബർമ്മ, കിഴക്കൻ ബംഗാൾ എന്നിവിടങ്ങളിലെ 'പ്രൗൺ സെറ്റ്' (Prawn Seriat) എന്ന രീതിയെയും 'രൂയ കേറാഡ്' (Rua Kread) എന്ന തായ്ലാൻഡ് രീതിയെയും പാച്ചിൽ ചങ്ങാടവുമായി ഗോപിനാഥ് തന്റെ ലേഖനത്തിൽ താരതമ്യം ചെയ്യുന്നുണ്ട് (1953: 470). ഈ മീൻപിടുത്തരീതികൾ എല്ലാം പ്രയോജനപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്ന അറിവ് ഒന്നായിരിക്കുമ്പോഴും ഉപയോഗിക്കുന്ന സാമഗ്രികളിൽ പ്രാദേശികമായ വ്യത്യാസം ദൃശ്യമാണ്.

ഉൾനാടൻ മത്സ്യബന്ധനരീതിയായി പരിഗണിക്കുന്ന പാച്ചിൽ ചങ്ങാടം, കാലാവസ്ഥ, ജലാശയത്തിന്റെയും മത്സ്യത്തിന്റെയും സ്വഭാവം, ആവാസരീതി എന്നീ ഘടകങ്ങൾ ഉപ

യോഗപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ, ഈ അറിവ് കൂടുതൽ പ്രാദേശികവുമാണെന്ന് കാണാം.

1. ജലാശയത്തിന്റെ സ്വഭാവം- മഴയോ കാറ്റോ ഇല്ലാത്ത ശാന്തമായ അവസ്ഥയിൽ, ആഴം കുറഞ്ഞഭാഗങ്ങളിൽ മാത്രം സാധ്യമാകുന്ന മീൻപിടുത്തരീതിയാണിത്. മഴയും കാറ്റുമുള്ള അവസ്ഥയിൽ പാച്ചിൽ ചങ്ങാടം തുഴയുന്നതും നിയന്ത്രിക്കുന്നതും ബുദ്ധിമുട്ടേറിയ കാര്യമാണ്. ആഴം കൂടുന്നതനുസരിച്ച് ചങ്ങല അടിത്തട്ടിൽ മുട്ടാതെ വരികയും മീൻ മുകളിലേക്കു ചാടാതെ വരികയും ചെയ്യുന്നു. ആയതിനാൽ ഉൾനാടൻ ജലാശയത്തിന്റെ ആഴം കുറഞ്ഞ ഭാഗങ്ങളിലോ, ആഴം കുറഞ്ഞ ഉൾനാടൻ ജലാശയങ്ങളിലോ മാത്രമാണ് ഈ രീതി സാധ്യമാകൂ. വേമ്പനാട്, അഷ്ടമുടിക്കായലുകളെ അപേക്ഷിച്ചു കായംകുളംകായലിന്റെ പല ഭാഗങ്ങൾക്കും ആഴം കുറവാണ്. അതിനൊപ്പം ആഴം കുറഞ്ഞതും വേലിയേറ്റത്തിന്റെ ഫലങ്ങൾ അധികം ബാധിക്കാത്തതുമായ കൈത്തോടുകളും ഇടക്കായലുകളും നിറഞ്ഞ ഭൂപ്രകൃതിയും കായംകുളംകായൽ കേന്ദ്രീകരിച്ച് ഈ മീൻപിടുത്തരീതി വ്യാപകമാകുന്നതിന് കാരണമായി.

2. പാച്ചിൽ ചങ്ങാടരീതിയിലൂടെ പിടിക്കുന്ന മത്സ്യവിഭാഗങ്ങളിൽ പ്രധാനം ചെമ്മീനാണ്. ജലാശയത്തിന്റെ അടിത്തട്ടിനോട് ചേർന്ന ഭാഗങ്ങളിലാണ് ചെമ്മീൻ വർഗ്ഗത്തിൽപ്പെട്ട മത്സ്യങ്ങൾ വസിക്കുന്നത്. ജലാശയത്തിന്റെ അടിത്തട്ടിൽ അവയ്ക്ക് ശല്യം ഉണ്ടാകുമ്പോൾ അവ ജലാശയത്തിന് മുകളിലേക്ക് ചാടും എന്ന അറിവ് പ്രയോജനപ്പെടുത്തിയാണ് ഈ മീൻപിടുത്തരീതിയുടെ വികാസം. ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആദ്യപകുതിയിൽ ചെമ്മീൻ തിരുവിതാംകൂറിൽ നിന്നുള്ള ഒരു പ്രധാന കയറ്റുമതി ഇനമായി മാറുന്നുണ്ട്. (ടി. കെ. വേലുപ്പിള്ള. 1996. പു.435) ബർമ്മ പോലുള്ള സ്ഥലങ്ങളിലേക്കുള്ള ചെമ്മീൻ പരിപ്പ് കയറ്റുമതിയും ഇക്കാലത്തുണ്ടായി. ഭക്ഷ്യവിഭവം എന്ന നിലയിൽ ചെമ്മീൻ ഉപയോഗം പ്രാദേശികമായി വർദ്ധിച്ചതും ചെമ്മീൻ തൊണ്ട്/ തോട് (Prawn Skin) വളമായി ഉപയോഗിക്കാൻ തുടങ്ങിയതും അതിന് മുൻകാലങ്ങളിൽ ഉള്ളതിനേക്കാൾ ആവശ്യകത വർധിപ്പിച്ചു. ഇത്തരത്തിൽ ആവശ്യകത വർധിക്കുന്നതനുസരിച്ച് ചെമ്മീൻ ഉല്പാദനം വർധിപ്പിക്കേണ്ടി വരുന്നു.

അതിനെ തുടർന്ന കടലിൽ നിന്നും ഉൾനാടൻ ജലാശയങ്ങളിൽ നിന്നുമുള്ള ചെമ്മീൻ പിടുത്തം വർധിച്ചു. ചീനവല, ഊന്നിവല എന്നിവ ഉപയോഗിച്ചാണ് കായലുകളിൽനിന്നും ചെമ്മീൻ പിടിച്ചിരുന്നതെങ്കിൽ, കായംകുളം കായലിന്റെ പാരിസ്ഥിതികവും ഭൂമിശാസ്ത്രപരവുമായ പ്രത്യേക ചുറ്റുപാടിൽ പാച്ചിൽ ചങ്ങാടം പ്രധാന മീൻപിടുത്ത രീതിയായി മാറി. ഊന്നിവല, ചീനവല എന്നിവ കായംകുളം കായലിന്റെ അഴിമുഖത്തു മാത്രം കേന്ദ്രീകരിച്ചപ്പോൾ കായലിന്റെ ആഴം കുറഞ്ഞ ഭാഗത്തേയും കൈത്തോടുകളെയും ഇടക്കായലുകളെയും ഉപയോഗപ്പെടുത്തി പാച്ചിൽ ചങ്ങാടം പ്രധാന മീൻപിടുത്തരീതിയായി മാറി.

3. ജലത്തിന്റെ അടിത്തട്ടിലുണ്ടാകുന്ന അനക്കം മീനിനെ ജലത്തിന് മുകൾത്തട്ടിലെത്തിക്കുമെന്നും, ഇത്തരത്തിൽ മുകളിലേക്ക് ചാടുന്ന ചെമ്മീനെ കൃത്യമായി പിടിച്ചെടുത്ത് അവ തിരിച്ചു ജലാശയത്തിലേക്ക് ചാടുന്നത് തടയാൻ കൂടുക്കി ഇടാവുന്ന സംവിധാനം വള്ളത്തിൽ വേണമെന്നുമുള്ള അറിവുകൾ പ്രധാനമാകുന്നു. അവിടെയാണ് ലാഞ്ഞിൽ ഉപയോഗത്തിന്റെ പ്രസക്തി. കായംകുളം കായലിന്റെ പരിസരപ്രദേശങ്ങളെ സംബന്ധിച്ച് ലാഞ്ഞിൽ വളരെ എളുപ്പത്തിൽ ലഭിക്കുന്നതും സുലഭവും ആയ സാമഗ്രിയാണ്. കൂടുക്ക് (Trap) ആയാണ് ഉണങ്ങിയ ലാഞ്ഞിൽ ഉപയോഗിക്കുന്നത്. ലാഞ്ഞിൽ ഉണങ്ങുമ്പോൾ കമ്പുകൾ (ശാഖ) അടുത്തുവരികയും വലിപ്പം കുറയുകയും ചെയ്യുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ തിക്കിയടുക്കി വെച്ചിരിക്കുന്ന ലാഞ്ഞിലുകളെ കടന്ന് വെള്ളത്തിലേക്ക് ചാടാൻ മീനുകൾക്ക് കഴിയാതെ വരുന്നു. അനുഭവവേദ്യവും സൂക്ഷ്മതലസ്പർശിയുമായ നാട്ടറിവിന്റെ പ്രയോഗം ഇവിടെ കാണാം.

ഇങ്ങനെ മനുഷ്യന്റെ ചുറ്റുപാടുകൾക്കനുസരിച്ച് ലഭ്യമായ വിഭവങ്ങളിലൂടെ അതിജീവനത്തിനുള്ള വഴി തേടുന്നതിനുള്ള മികച്ച ഉദാഹരണമാണ് ഈ രീതിയിലുള്ള മത്സ്യബന്ധനം. മലയായിലും തായ്ലാന്റിലും ബർമയിലും കിഴക്കൻ ബംഗാളിലും നിലവിലുള്ള മീൻപിടുത്തരീതികളിലും ഇതേ അറിവുകൾ തന്നെയാണ് പ്രയോജനപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നതെന്നു കാണാം. അവിടങ്ങളിൽ മുളയും വലയും പ്രധാന ഉപകരണങ്ങൾ ആകുമ്പോൾ തിരുവിതാംകൂറിൽ/ കേരളത്തിൽ ചങ്ങലയും തെങ്ങി

ന്റെ ലാഞ്ഞിലും ഉപകരണങ്ങളാകുന്നു. തങ്ങളുടെ അറിവിനെ പ്രയോഗരൂപത്തിലേക്കു വരുത്തുമ്പോൾ പ്രാദേശികമായി ലഭിക്കുന്ന സാമഗ്രികളുടെ ഉപയോഗമാണ്, തത്വങ്ങൾ ഒന്നായിരിക്കുമ്പോഴും ഈ രീതികളെ വ്യത്യസ്തമാക്കുന്നത്.

2. Two boats tied together to support the net between them.

(പാച്ചിൽ ചങ്ങാടം Panikkar, N. K. 1937. The Prawn Industry of the Malabar Coast. Journal of Bombay Natural History Society 39. Plate II)

വേമ്പനാട്, അഷ്ടമുടിക്കായലുകളെ അപേക്ഷിച്ച് ഈ രീതി വ്യാപകമായി പ്രചാരത്തിലുണ്ടായിരുന്നത് കായംകുളംകായലിലായിരുന്നു. മറ്റു കായലുകളുമായി താരതമ്യം ചെയ്യുമ്പോൾ കായംകുളംകായലിന് ആഴം കുറവായതായിരിക്കാം ഇതിന് കാരണം. കായംകുളം പൊഴിയിൽനിന്നും കടൽജലം കയറുന്ന അവസ്ഥ, ആഴക്കുവ്, വേലിയേറ്റത്തിന്റെയും വേലിയിറക്കത്തിന്റെയും ഫലങ്ങൾ അധികമായി ബാധിക്കാത്ത ഉൾക്കായലുകളുടേയും കൈത്തോടുകളുടേയും സാമീപ്യം എന്നിവ ചെമ്മീനിന്റെ പ്രജനനത്തിനും അതുവഴി 'പാച്ചിൽ ചങ്ങാടം' എന്ന മീൻപിടുത്തരീതിയുടെ പ്രചാരത്തിനും കാരണമായി എന്ന് വേണം കരുതാൻ. ആയിരംതെങ്ങു മുതൽ ആറാട്ടുപുഴമംഗലം വരെ കായംകുളംകായലിന്റെ ഇരുകരകളിലുമായി ഏതാണ്ട് ആയിരത്തോളം പാച്ചിൽ ചങ്ങാടങ്ങൾ/ ജോടി വള്ളങ്ങൾ ഉണ്ടായിരുന്നതായി ആവേദകർ പറയുന്നു. (ആവേ: ധർമ്മജൻ, ലക്ഷ്മണൻ)

കായലിന്റെ കിഴക്കേ കരയിൽ താമസിച്ചിരുന്ന ഈഴവ വിഭാഗത്തിൽ നിന്നുള്ളവരായിരുന്നു പ്രധാനമായും ഇത് ചെയ്തിരുന്നത്. അരയ - ക്രിസ്ത്യൻ വിഭാഗത്തിൽ ഉള്ളവരും ഇതിൽ ഏർപ്പെട്ടിരുന്നു. രണ്ട് വള്ളങ്ങൾ ഉള്ളതിനാൽ ജോടി വള്ളങ്ങൾ എന്നാണ് പറയുക. പണിക്കു പോകുന്നതിനെ 'ജോടി വള്ളം ചാടിക്കാൻ പോകുന്നു' എന്നും പറയുന്നു (ആവേ: സുനിൽദത്ത്).

മറ്റു വള്ളങ്ങളെ അപേക്ഷിച്ചു 'ഏരാവ്'[4] കുറവുള്ള രണ്ട് വള്ളങ്ങൾ അഭിമുഖമായി വരത്തക്കവിധം ചെരിച്ചു കെട്ടിയാണ് പാച്ചിൽ ചങ്ങാടം ഒരുക്കുന്നത്. ചരിക്കുന്നത് എളുപ്പമാകുന്നതിന് വേണ്ടിയാണ് ഏരാവ് കുറച്ചു നിർമ്മിച്ചിരിക്കുന്നത്. സന്ധ്യയോടുകൂടി വള്ളങ്ങൾ കൂട്ടിക്കെട്ടി, അമരത്തു വള്ളങ്ങൾ കൂട്ടിക്കെട്ടിയ പടിയിൽനിന്ന് തുഴഞ്ഞു പോകുന്നതായിരുന്നു രീതി. ഇങ്ങനെ തുഴഞ്ഞു പോകുമ്പോൾ അണിയത്തു ബന്ധിപ്പിച്ചിരിക്കുന്ന ചങ്ങല കായലിന്റെ അടിത്തട്ടിൽ മുട്ടുകയും അടിത്തട്ടിനോടു ചേർന്ന് പതിയിരിക്കുന്ന ചെമ്മീൻ മുകളിലേക്കു ചാടുകയും ചരിച്ചു കെട്ടിയിരിക്കുന്ന വള്ളത്തിൽ വീഴുകയും ചെയ്യുന്നു, ഈ വള്ളങ്ങളിൽ തിക്കി നിറച്ചിരിക്കുന്ന ലാഞ്ഞിൽ കാരണം അവയ്ക്കു പുറത്തേക്കു ചാടാൻ കഴിയാതെയും വരുന്നു. സന്ധ്യമുതൽ നേരം പുലരുന്നതു വരെ ഇങ്ങനെ മീൻ പിടിക്കുന്നു. ഇങ്ങനെ പിടിക്കുന്ന മത്സ്യത്തെ കരയ്ക്കെത്തിച്ചു വിപണനം ചെയ്യുന്നു. ഒരാൾക്കു മാത്രം തൊഴിൽ എടുക്കാവുന്നതും പൂർണമായും മനുഷ്യാധ്വാനത്തിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്നതുമായ ഈ രീതിയുടെ മറ്റൊരു പ്രത്യേകത, കുറഞ്ഞ അറ്റകുറ്റപ്പണിയാണ്. ആദ്യ മുതൽ മുടക്കിനു ശേഷം പിന്നീടു വരുന്ന ചെലവ് ഉപയോഗശൂന്യമായ ചങ്ങലകൾ മാറ്റുന്നതു മാത്രമാണ്.

മത്സ്യബന്ധനനിയമങ്ങളും പാച്ചിൽ ചങ്ങാടവും

1916 ലാണ് തിരുവിതാംകൂറിൽ ഒരു മത്സ്യബന്ധന നിയമം ഉണ്ടാകുന്നത്. അതിനു മുമ്പുതന്നെ കൃഷിവകുപ്പിന്റെ ഭാഗമായി ഒരു ഫിഷറീസ് ബ്രാഞ്ച് രൂപീകരിക്കുന്നുണ്ട്. മത്സ്യവ്യവസായത്തേയും ഉൾനാടൻ മത്സ്യബന്ധനത്തേയും നിയന്ത്രിക്കുന്നതിനും നിരീക്ഷിക്കുന്നതിനുമായി രണ്ടു ഫിഷറീസ് ഇൻസ്പെക്ടർമാരേയും അനുബന്ധ ഉദ്യോഗസ്ഥരേയും നിയമിക്കുന്നു. അതിന്റെ

തുടർച്ചയായാണ് തിരുവിതാംകൂറിലെ മത്സ്യബന്ധനനിയമങ്ങൾ പ്രാബല്യത്തിൽ വരുന്നത്. ഈ നിയമങ്ങൾ പ്രധാനമായും ഊന്നിയത് ഉൾനാടൻ ജലാശയങ്ങളിലെ - പ്രത്യേകിച്ച് വേമ്പനാട്, അഷ്ടമുടി, കായംകുളം എന്നീ വലിയ കായലുകളിലെ-മത്സ്യബന്ധനം നിയന്ത്രിക്കുന്നതിലാണ്. ഈ നിയമത്തിന്റെ ഭാഗമായി മീൻപിടുത്ത ഉപകരണങ്ങളെ ഫിക്സ്ഡ് ഗിയേഴ്സ് (Fixed Gears), മൂവിങ് ഇംപ്ലിമെന്റ്സ് (Moving Implements) എന്നു തരംതിരിക്കുകയും അവയ്ക്ക് ലൈസൻസും രജിസ്ട്രേഷനും ഏർപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്. ഇതേ തുടർന്ന് പാച്ചിൽ ചങ്ങാടത്തെ മൂവിങ് ഇംപ്ലിമെന്റ് എന്ന ഗണത്തിൽപ്പെടുത്തി ലൈസൻസും രജിസ്ട്രേഷൻ ഫീസും ഏർപ്പെടുത്തുന്നു.

തിരുവിതാംകൂറിലെ മത്സ്യബന്ധനനിയമങ്ങളുടെ ഫലമായി ഓരോ മീൻപിടുത്തരീതിക്കും ലൈസൻസും ഫീസും ഏർപ്പെടുത്തുകയും സർക്കാർ അനുവാദമില്ലാതെയുള്ള മത്സ്യബന്ധനം കുറ്റകരമായ പ്രവൃത്തിയായി മാറുകയും ചെയ്യുന്നു. പാച്ചിൽ ചങ്ങാടത്തെ സി ക്ലാസിൽ ഉൾപ്പെടുത്തി ലൈസെൻസ് വേണ്ട മത്സ്യബന്ധനരീതിയാക്കി നിശ്ചയിച്ചു. 1923ൽ നിലവിലെ നിയമങ്ങൾക്കു ഭേദഗതി വരുന്നുണ്ട്. അതിന്റെ ഭാഗമായി പാച്ചിൽ ചങ്ങാടത്തിന്റെ ലൈസൻസ് ഫീസ് 15 രൂപയായി ഉയർത്തപ്പെട്ടു (ഫയൽ നം. 1551/ 31. പു. 41). ഈ കാലയളവിൽ പാച്ചിൽ ചങ്ങാടങ്ങളുടെ എണ്ണം കായംകുളംകായലിൽ വർദ്ധിച്ചു വരുന്നതായി കാണാം.

പത്തൊൻപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനത്തിലും ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ തുടക്കത്തിലുമായി തിരുവിതാകൂറിൽ കയർ, വെളിച്ചെണ്ണ, കൊപ്ര, കൃഷി മുതലായവയിൽ മുതൽമുടക്കാൻ പാകത്തിൽ ഒരു മുതലാളിവർഗം ഉദയം ചെയ്തുവരുന്നുണ്ട്. കായംകുളംകായലിന്റെ കരപ്രദേശങ്ങളിലും ഈ വർഗത്തിന്റെ സാന്നിധ്യം കാണാൻ കഴിയും. ചെമ്മീൻ ഒരു പ്രധാന കയറ്റുമതി ഉല്പന്നമായി മാറിയതോടെ പാച്ചിൽ ചങ്ങാടം എന്ന മീൻപിടുത്തരീതിയിലേക്ക് മുതൽമുടക്കുന്നതിന് ഈ മുതലാളിമാർ തയ്യാറായി. ഒരു തൊഴിലാളിക്ക് താങ്ങാൻ കഴിയുന്നതിലും ഉയർന്നതായിരുന്നു പാച്ചിൽ ചങ്ങാടത്തിന്റെ മുതൽമുടക്കെന്നതിനാൽ, മുന്നേ സൂചിപ്പിച്ച, കൃഷി, കയർ, കൊപ്ര മുതലായ വ്യവസായങ്ങളിൽ വ്യാപൃതരായിരുന്ന സമ്പന്നവർഗത്തിന്റെ കൈവശമായി

ുന്ന അവയുടെ ഉടമസ്ഥാവകാശം. വർഷാവർഷം സർക്കാരിൽ നിന്നു ലൈസൻസ് എടുക്കുന്നതും ഈ ഉടമസ്ഥരുടെ പേരിൽ തന്നെയായിരുന്നു. ഒന്നിൽ കൂടുതൽ ചങ്ങാടങ്ങൾ സ്വന്തമായുള്ള ഈ ഉടമകൾ, ചങ്ങാടങ്ങൾ തൊഴിലാളികൾക്കു വാടകയ്ക്കു നൽകുന്നതായിരുന്നു സമ്പ്രദായം. 1929ൽ ഓച്ചിറയിൽ കൂടിയ കൃഷിക്കാരുടെ സമ്മേളനം സാമ്പത്തികമാന്ദ്യത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ പ്രമേയത്തിലൂടെ അഞ്ച് ആവശ്യങ്ങൾ തിരുവിതാംകൂർ സർക്കാരിനു മുമ്പിൽ വയ്ക്കുന്നുണ്ട്. അതിലൊന്ന് പാച്ചിൽ ചങ്ങാടത്തിന്റെ ലൈസെൻസ് ഫീസ് 15 രൂപയിൽ നിന്നും ഏഴര രൂപയായി കുറയ്ക്കണം എന്നുള്ളതാണ് (ഫയൽ നം. - 1551/ 31. പു. 6). ഇതിനൊപ്പം പുതുപ്പള്ളി പ്രവൃത്തിയിലെ, പുതുപ്പള്ളി തെക്കും മുറിയിലെ പാച്ചിൽ ചങ്ങാടത്തിന്റെ ഉടമസ്ഥർ ഇതേ ആവശ്യം ഉന്നയിച്ചുകൊണ്ട് സർക്കാരിന് അപേക്ഷ അയക്കുന്നുണ്ട്. സാമ്പത്തികമാന്ദ്യത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ ചെമ്മീൻ പരിപ്പിന്റെ വില മൂന്നിലൊന്നായി കുറഞ്ഞതും കായലിൽ ചെമ്മീൻ പിടിക്കുന്നവരുടെ എണ്ണം കൂടിയതും കായംകുളംകായലിന്റെ മൈനർ ഭാഗങ്ങൾ[5] സ്വകാര്യവ്യക്തികൾക്കു മത്സ്യം പിടിക്കുന്നതിനായി ലേലം ചെയ്തു നൽകിയതു മൂലം ഈ വ്യവസായത്തിൽ വലിയ നഷ്ടം നേരിടാനിടയായി. ആയതിനാൽ നടപ്പുവർഷം ലൈസൻസ് ഫീസ് മുഴുവൻ ഒഴിവാക്കിത്തരണമെന്നും അടുത്ത വർഷം മുതൽ ഫീസ് പകുതിയായി കുറയ്ക്കണമെന്നും അപേക്ഷയിൽ ആവശ്യപ്പെടുന്നു. കാറ്റുള്ളപ്പോൾ മൈനർ ഭാഗങ്ങളിൽ മാത്രമേ പാച്ചിൽ ചങ്ങാടം ഉപയോഗിക്കാൻ കഴിയൂ; അതിനാൽ കായലിന്റെ ഭാഗങ്ങൾ പ്രത്യേകം ലേലം ചെയ്യുന്നതു നിർത്തണമെന്നും അവർ ആവശ്യപ്പെടുന്നുണ്ട് (ഫയൽ നം. - 1551/ 31. പു. 31). അതിനെ തുടർന്ന് പാച്ചിൽ ചങ്ങാടത്തിന്റെ ലൈസൻസ് ഫീസ് 15 രൂപയിൽ നിന്ന് ഏഴര രൂപയായി കുറച്ചുകൊണ്ട് സർക്കാർ തീരുമാനം വരുന്നുണ്ട് (ഫയൽ നം. - 1551/ 31. പു.64).

വേമ്പനാട്, അഷ്ടമുടി മുതലായ ഇടങ്ങളിലും പാച്ചിൽ ചങ്ങാടം ഉപയോഗത്തിൽ ഉണ്ടായിരുന്നെങ്കിലും കായംകുളംകായലിലെ പോലെ ഒരു പ്രചാരം കാണാൻ സാധിക്കുന്നില്ല. അതു കൊണ്ടുതന്നെ കായംകുളംകായലിലെ പാച്ചിൽ ചങ്ങാടത്തിന്റെ വ്യാപനവും അതിന്റെ ഉടമസ്ഥരായ സമ്പന്നവർഗ്ഗത്തിന്റെ

സംഘാടനവും അതുവഴി തിരുവിതാംകൂർ സർക്കാരിന്റെ നയങ്ങളിൽ സ്വാധീനം ചെലുത്താൻ കഴിയുന്ന ഒരു സമ്മർദ്ദശക്തിയായി അവർ മാറുന്നതും കാണാൻ സാധിക്കും. 1929 ലെ സാമ്പത്തികമാന്ദ്യത്തെത്തുടർന്ന് ചെമ്മീൻ കയറ്റുമതി കുറയുകയും വിലയിടിയുകയും ചെയ്ത പശ്ചാത്തലത്തിലാണ് കായംകുളംകായലിന്റെ കരകളിലെ പാച്ചിൽ ചങ്ങാടത്തിന്റെ ഉടമസ്ഥർ സംഘടിക്കുകയും തങ്ങളുടെ ആവശ്യമായ ലൈസെൻസ് ഫീസിലെ ഇളവ് നേടിയെടുക്കുകയും ചെയ്തതത്.

ഉടമസ്ഥാവകാശവും തൊഴിൽബന്ധങ്ങളും

ആദ്യകാലങ്ങളിൽ മുതലാളി-തൊഴിലാളി വ്യവസ്ഥയിലായിരുന്ന പാച്ചിൽ ചങ്ങാടങ്ങളുടെ പ്രവർത്തനം. മറ്റു മീൻപിടുത്ത രീതികളെ അപേക്ഷിച്ച് അറ്റകുറ്റപ്പണികൾ കുറവാണെങ്കിലും ആദ്യത്തെ മുതൽമുടക്ക് അവയെ അപേക്ഷിച്ചു കൂടുതലായിരുന്നതിനാൽ ഒരു സാധാരണ തൊഴിലാളിക്ക് ഇത് അപ്രാപ്യമായിരുന്നുവെന്ന് സൂചിപ്പിച്ചുവല്ലോ. അക്കാലത്തും സാമ്പത്തികമായി ഉയർന്ന ഒരു പ്രമാണി വിഭാഗത്തിന്റേതായിരുന്ന പാച്ചിൽ ചങ്ങാടങ്ങളുടെ ഉടമസ്ഥവകാശം. അഞ്ചു മുതൽ മുപ്പതു വരെ പാച്ചിൽ ചങ്ങാടം സ്വന്തമായിട്ടുള്ളവർ ഈ മേഖലയിലുണ്ടായിരുന്നു. ഇവരൊക്കെ തന്നെ കൃഷി, കയർ, കൊപ്ര, മത്സ്യം മുതലായ വ്യാപാരങ്ങളിൽ ഏർപ്പെട്ടവരും സാമ്പത്തികമായി അഭിവൃദ്ധി പ്രാപിച്ചവരുമായിരുന്നു (ആവേ: ധർമ്മജൻ).

ഇത്തരത്തിൽ മുതലാളിമാരുടെ ഉടമസ്ഥാവകാശത്തിൽ രജിസ്റ്റർ ചെയ്യപ്പെട്ട വള്ളങ്ങൾ തൊഴിലാളികൾക്കു വാടകയ്ക്കു നല്കുന്നതായിരുന്നു രീതി. പിടിക്കുന്ന മത്സ്യത്തിന്റെ വിലയുടെ നാലിൽ മൂന്നുഭാഗം തൊഴിലാളിക്കും ഒരുഭാഗം ഉടമയ്ക്കും എന്നതായിരുന്നു സമ്പ്രദായം. പാച്ചിൽ ചങ്ങാടത്തിന്റെ ഉടമ, മത്സ്യത്തിന്റെ വിപണനക്കാരനുമായിരുന്നു. ഒരു ദിവസം സന്ധ്യ മുതൽ പിറ്റേ ദിവസം പുലർച്ച വരെ പാച്ചിൽ ചങ്ങാടവുമായി കായലിൽ തുഴഞ്ഞുനടന്ന് അന്നത്തെ ചരക്കുമായി (Catch) കടവിൽ അടുക്കുന്ന തൊഴിലാളിയേയും നോക്കി ഉടമയോ ഉടമ ഏർപ്പെടുത്തിയ ആളുകളോ നിൽക്കുന്നുണ്ടായിരിക്കും. ഇത് ശേഖരിക്കുകയും അതിലെ ചെമ്മീനെ ഇനം തിരിച്ചു, തെള്ളി[6] ഒഴികെയുള്ളവയെ

പുഴങ്ങി പരിപ്പ് എടുക്കുന്നതിനും തെള്ളിചെമ്മീനെ ഉണക്കി വിൽപന നടത്തുന്നതിനും മാറ്റുന്നു. പുഴങ്ങി പരിപ്പ് ആക്കുന്ന ചെമ്മീൻ അത് കയറ്റുമതി ചെയ്യുന്ന കമ്പനികൾക്കു കച്ചവടം ചെയ്യുകയും ഉണക്കിയ ചെമ്മീൻ ആലുവ മുതലായ പ്രാദേശിക

പാച്ചിൽ ചങ്ങാടം ഇപ്പോൾ ഉപയോഗത്തിലുള്ളത്.

മാർക്കറ്റുകളിലേക്കെത്തിച്ചു വിൽക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. നാലിൽ മൂന്ന് എന്ന നിലയിൽ വാക്കാൽ ഉറപ്പിച്ച കൂലി ഉണ്ടെങ്കിലും മത്സ്യത്തിന്റെ വില നിശ്ചയിക്കുന്നതും അതുവഴി തൊഴിലാളിയുടെ കൂലി നിശ്ചയിക്കുന്നതും ഉടമ തന്നെയാണ്. പലപ്പോഴും മത്സ്യത്തിന്റെ വില കുറച്ചു കാണിച്ചു കുറഞ്ഞ കൂലി നൽകുക, മഴ സമയങ്ങളിൽ ചെമ്മീൻ ഉണങ്ങിക്കിട്ടിയില്ലയെന്നു പറഞ്ഞു കൂലി നിഷേധിക്കുക മുതലായ ചൂഷണങ്ങളും ഈ സംരംഭത്തിന്റെ ഭാഗമായി ഉണ്ടായിരുന്നു. ഇതിന് ഒരു പ്രതിരോധം എന്ന നിലയിൽ തൊഴിലാളികൾ ആദ്യം ലഭിക്കുന്ന മത്സ്യത്തെ ഉടമസ്ഥർ അറിയാതെ മറിച്ചു വിൽക്കുന്ന ഏർപ്പാടുകളും കാണാം (ആവേ: ധർമ്മജൻ).

1970കളോടെ ഭ്രപരിഷ്കരണം ഉൾപ്പെടെ കേരളത്തിന്റെ സാമൂഹ്യസ്ഥിതിയിൽ ഉണ്ടാക്കിയ മാറ്റങ്ങൾ തൊഴിലാളികളുടെ സ്ഥിതി കൂടുതൽ മെച്ചപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. അതിനെത്തുടർന്നു തൊഴിലാളികൾ ചിലരെങ്കിലും സ്വന്തമായി പാച്ചിൽ ചങ്ങാടങ്ങൾ ഉള്ളവരായി മാറുന്നുണ്ട്. ഗതാഗത-സംഭരണ സംവിധാനങ്ങൾ പരിഷ്കരിക്കപ്പെട്ടതിന്റെ ഫലമായി ചെമ്മീൻ കയറ്റുമതി ചെയ്യുന്ന കമ്പനികൾ ഏജന്റുമാർ മുഖേന ചെമ്മീൻ കടവുകളിൽ

നിന്നു നേരിട്ടു വാങ്ങുവാൻ തുടങ്ങി. ഇതു കടവുകൾ കേന്ദ്രീകരിച്ചു ലേലം തുടങ്ങുന്നതിനും ഉയർന്ന തുകയ്ക്കു വില്പന നടത്തുന്നതിനും കാരണമായി. എങ്കിലും മുതലാളിമാർ നേരിട്ടുതന്നെയാണ് ഈ വിപണനത്തിൽ ഏർപ്പെട്ടത്. ആയതിനാൽ തന്നെ തൊഴിലാളികൾക്ക് ഇതിന്റെ മെച്ചം ലഭിച്ചില്ല. ഈ ചൂഷണങ്ങൾ അവസാനിപ്പിക്കുന്നതിനും കൂലി കൃത്യമായി ലഭിക്കുന്നതിനും വേണ്ടി തൊഴിലാളികൾ നടത്തിയ ഇടപെടലുകൾ യൂണിയനുകൾ രൂപീകരിക്കുന്നതിലേക്ക് എത്തി. 'കാർത്തികപ്പള്ളി താലൂക്ക് മത്സ്യത്തൊഴിലാളി യൂണിയൻ' ആയിരുന്നു ആദ്യത്തെ സംഘടന (ആവേ: ധർമ്മജൻ, ലക്ഷ്മണൻ). മറ്റു പാർട്ടികളോടോ യൂണിയനുകളോടോ ചേരാതെ സ്വതന്ത്രമായി പ്രവർത്തിക്കുന്നതായിരുന്നു ഈ യൂണിയൻ. യൂണിയൻ രൂപീകരിച്ചതോടെ മത്സ്യലേലം യൂണിയന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ ആകുകയും ലഭിക്കുന്ന മീൻ, തൊഴിലാളികൾ തന്നെ ലേലസ്ഥലത്ത് എത്തിക്കുകയും വിറ്റുകിട്ടുന്നതിൽ തൊഴിലാളിയുടെ നാലിൽ മൂന്നുഭാഗം എടുത്തശേഷം ഉടമയുടെ വിഹിതം നൽകുന്ന തരത്തിലേക്ക് സമ്പ്രദായം മാറുകയും ചെയ്തു. സ്വതന്ത്രയൂണിയനിലെ നേതാക്കളും തൊഴിലാളികളും തമ്മിൽ കമ്മീഷനെ ചൊല്ലി തർക്കം ഉണ്ടാകുകയും പിന്നീട് രാഷ്ട്രീയ പാർട്ടികളുടെ യൂണിയനുമായി അഫിലിയേറ്റ് ചെയ്ത യൂണിയനുകൾ രൂപീകരിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന അവസ്ഥ വന്നു. 1970കളുടെ പകുതിയോടെ INTUCയും CITUയും യൂണിയനുകൾ രൂപീകരിച്ചു. 1976ൽ INTUC നേതൃത്വത്തിൽ രൂപീകരിച്ച 'സെൻട്രൽ ട്രാവൻകൂർ പാച്ചിൽ ചങ്ങാടം യൂണിയൻ' ആയിരുന്നു ആദ്യത്തേത് (ആവേ: ധർമ്മജൻ). യൂണിയനുകൾ പാച്ചിൽ ചങ്ങാടം നിർമിക്കുന്നതിനും വാങ്ങുന്നതിനും തൊഴിലാളികൾക്കു ലോൺ സംഘടിപ്പിച്ചു കൊടുക്കുകയും കൂടുതൽ തൊഴിലാളികൾ പാച്ചിൽ ചങ്ങാടത്തിന്റെ ഉടമകളായി മാറുകയും ചെയ്തു.

ഭൂപരിഷ്കരണവും യൂണിയനുകളുടെ രൂപീകരണവും കടവുകൾ കേന്ദ്രീകരിച്ച് മത്സ്യത്തിന്റെ ലേലവും വിപണനവും ആരംഭിച്ചതും ഈ രംഗത്തെ പ്രമാണികളായ ഉടമകളുടെ അപ്രമാദിത്വം അവസാനിപ്പിക്കുന്നതിനും തൊഴിലാളികൾ ഉടമകളായി മാറുന്നതിനും കാരണമായിട്ടുണ്ട്. ഇതിനെ തുടർന്ന് മുതലാളിമാർ കൂടുതൽ പേരും ഇതിൽ നിന്നു പിന്മാറുകയും ചങ്ങാടങ്ങൾ തൊ

ഴിലാളികൾക്കു വിൽക്കുന്ന സ്ഥിതി ഉണ്ടാകുകയും ചെയ്തു.

പുതിയ സാങ്കേതികവിദ്യയും പാച്ചിൽ ചങ്ങാടത്തിന്റെ പിൽക്കാലവും

1980ന്റെ അവസാന വർഷങ്ങളിലും 1990ന്റെ തുടക്കത്തിലുമായി കായംകുളംകായലിൽ നീട്ടുവലകൾ വ്യാപകമാകുന്നുണ്ട്. ഈ പുതിയ വിദ്യയ്ക്ക് പാച്ചിൽ ചങ്ങാടത്തെ അപേക്ഷിച്ചു ചില മെച്ചങ്ങൾ ഉണ്ടായിരുന്നു. അറ്റകുറ്റപ്പണികൾ പാച്ചിൽ ചങ്ങാടത്തേക്കാൾ കൂടുതലായിരുന്നെങ്കിലും ആദ്യ മുതൽമുടക്ക് പാച്ചിൽ ചങ്ങാടത്തെ അപേക്ഷിച്ചു കുറവായിരുന്നു. ഒരുതവണ നീട്ടിയിട്ടശേഷം പിന്നീടു വല പൊക്കുമ്പോൾ എത്തി മീൻ ശേഖരിക്കുക എന്നതായിരുന്നു ഇതിന്റെ പ്രവർത്തനരീതി. പാച്ചിൽ ചങ്ങാടത്തെ അപേക്ഷിച്ചു സമയലാഭമുള്ള, കൂടുതൽ വിശ്രമസമയം ലഭിക്കുന്ന ഒന്നായിരുന്നു നീട്ടുവലകൾ കൊണ്ടുള്ള മത്സ്യബന്ധനം. പാച്ചിൽ ചങ്ങാടത്തെ പോലെ ഊന്നിക്കൊണ്ടു നടക്കേണ്ട എന്നത് അധ്വാനഭാരവും ലഘൂകരിച്ചു. ഇതുകൊണ്ടുതന്നെ കൂടുതൽ ആളുകൾ നീട്ടുവലകളിലേക്ക് ആകർഷിക്കപ്പെട്ടു. നീട്ടുവലകളുടെ പ്രചാരം പാച്ചിൽ ചങ്ങാടങ്ങളുടെ പ്രവർത്തനത്തെ ബാധിച്ചു. കായലുകളിൽ നീട്ടിയിട്ടിരിക്കുന്ന വലകൾമൂലം പാച്ചിൽ ചങ്ങാടങ്ങൾ തുഴയാൻ കഴിയാതെ വരുകയും പലപ്പോഴും വള്ളവും ചങ്ങലയും വലകളിൽ കുരുങ്ങുന്ന സ്ഥിതി ഉണ്ടാവുകയും ചെയ്തു. കൂടാതെ മീൻപിടിക്കുന്ന സ്ഥലത്തെച്ചൊല്ലിയുള്ള തർക്കങ്ങൾ പാച്ചിൽ ചങ്ങാടത്തൊഴിലാളികളും നീട്ടുവലത്തൊഴിലാളികളും തമ്മിലുള്ള നിരന്തരമായ സംഘർഷത്തിനു കാരണമാകുന്നുണ്ട് (ആവേ: ദയാനിധി, സുനിൽദത്ത്, ശ്രീകൃഷ്ണൻ, ധർമ്മജൻ). ഇതേ കാലയളവിൽ തന്നെയാണ് ചീനവലകൾ കായംകുളംകായലിൽ വ്യാപകമാകുന്നത്. നീട്ടുവല - ചീനവല മുതലായ രീതികൾ പാച്ചിൽ ചങ്ങാടം ഉപയോഗിച്ചിരുന്ന സ്ഥലത്ത് കടന്നുവരികയും ക്രമേണ പാച്ചിൽ ചങ്ങാടം അവിടങ്ങളിൽനിന്നും അപ്രത്യക്ഷമാകുകയും ചെയ്തു. കൂടാതെ, കായംകുളം ഹാർബർ നിർമാണത്തിനായി കായംകുളം പൊഴി ആഴം കൂട്ടി അഴിയാക്കിയതുകൊണ്ട് കായംകുളംകായലിന് കടലുമായി നിരന്തരബന്ധം കൈവന്നു. തന്മൂലം വേലിയേറ്റത്തിന്റേയും വേലിയിറക്കത്തിന്റേയും പ്രഭാവം വർദ്ധിക്കുകയുണ്ടായി. തത്ഫലമായി

കായലിന്റെ അടിത്തട്ടിൽ ഒഴുക്കു കൂടുകയും ചെമ്മീൻ ലഭ്യതയെ ബാധിക്കുകയും ചെയ്തു (ആവേ: സുനിൽദത്ത്). ഉപയോഗശൂന്യമായതിനെ തുടർന്ന് ഉപേക്ഷിച്ച വലകളും കായലിന്റെ അടിത്തട്ടിൽ അടിഞ്ഞു കൂടിയ മറ്റു മാലിന്യങ്ങളും 2000ത്തിന്റെ ആദ്യ വർഷങ്ങളിൽ തന്നെ പാച്ചിൽ ചങ്ങാടം എന്ന മീൻപിടുത്തരീതിയെ അപ്രത്യക്ഷമാക്കുകയായിരുന്നു.

ഉപസംഹാരം

കായംകുളംകായലിൽ വ്യാപകമായിരുന്ന പാച്ചിൽ ചങ്ങാടം എന്ന മീൻപിടുത്തരീതിയെയും അതിനെ പിന്താങ്ങുന്ന പ്രാദേശിക ഘടകങ്ങളേയും കണ്ടെടുക്കുവാനാണ് പ്രബന്ധം ശ്രമിച്ചത്. കായംകുളംകായലിന്റെ ഭൂമിശാസ്ത്ര-പാരിസ്ഥിതിക സവിശേഷിതകൾ പാച്ചിൽ ചങ്ങാടം എന്ന മീൻപിടുത്തരീതിക്കും അതിന്റെ വ്യാപനത്തിനും കാരണമായിട്ടുണ്ട്. അതിനൊപ്പം കയർ, കൊപ്ര മുതലായവയുടെ ഉത്പാദനത്തിലും വ്യാപാരത്തിലും ഏർപ്പെട്ട സാമ്പത്തികമായി ഉന്നതവർഗം പാച്ചിൽ ചങ്ങാടത്തിൽ മുതൽ മുടക്കുകയും വിഭവാധികാരികളായിത്തീരുകയും ചെയ്തു. കേരള രൂപീകരണത്തിനുശേഷമുണ്ടാകുന്ന സാമ്പത്തിക-സാമൂഹികമാറ്റങ്ങൾ തൊഴിലാളികളെക്കൂടി പാച്ചിൽ ചങ്ങാടത്തിന്റെ ഉടമസ്ഥതയിലേക്കെത്തിക്കുന്നുണ്ട്. ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആദ്യം മുതൽ അവസാനം വരെയുള്ള കാലയളവിൽ പാച്ചിൽ ചങ്ങാടവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് ഉപയോഗക്രമം, ഉടമസ്ഥാവകാശം, തൊഴിൽ ബന്ധങ്ങൾ, നിയമങ്ങൾ എന്നിവയിൽ മാറ്റങ്ങൾ വന്നതായി കാണാം. അതിന് കാരണമാകുന്നത് പൊതുവിലും പ്രാദേശികവുമായ സാമൂഹിക- സാമ്പത്തിക- പാരിസ്ഥിതിക ഘടകങ്ങളും അവയ്ക്കുണ്ടാകുന്ന മാറ്റങ്ങളും ആണ്. എന്നാൽ, പുതിയ മീൻപിടുത്തരീതികളുടെ ഉപയോഗവും പാരിസ്ഥിതിക മാറ്റങ്ങളും പാച്ചിൽ ചങ്ങാടത്തിന്റെ ഉപയോഗത്തെ നിയന്ത്രിക്കുകയും ഏറെക്കുറെ ഉപയോഗം ഇല്ലാതാക്കുകയും ചെയ്തതായി കാണാം.

കുറിപ്പുകൾ

1. പ്രൗൺ ഇൻഡസ്ട്രി ഇൻ മലബാർ കോസ്റ്റ് എന്ന ലേഖനത്തിൽ

ചങ്ങലക്ക പകരം വല ഉപയോഗിക്കുന്നതായിട്ടാണ് പറയുന്നത്. അത് ലേഖകന് തെറ്റുപറ്റിയതായിരിക്കാം, ഗോപിനാഥ് തന്റെ ലേഖനത്തിൽ ഇത് ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നുണ്ട്.

2. തെങ്ങിൽ തേങ്ങയുണ്ടാകുന്ന ഭാഗം, തേങ്ങ മൂപ്പെത്തി അടർന്ന് വീഴുന്നതോടെ ബാക്കിയാകുന്നു. കൊഴിഞ്ഞിൽ, ലാഞ്ഞിൽ, ഗ്രാലി, കൊലഞ്ഞിൽ എന്നിങ്ങനെ പല പേരുകളിൽ അറിയപ്പെടുന്നു.
3. ചെമ്മീൻ പുഴുങ്ങി ഉണക്കിയശേഷം തോട് കളഞ്ഞ് എടുക്കുന്ന ഭക്ഷ്യയോഗ്യമായ ഭാഗം.
4. ഏരാവ് - വള്ളത്തിന്റെ ഏറ്റവും അടിയിലെ പലക.
5. ഗതാഗതത്തിന് ഉപയോഗിക്കാത്ത ആഴം കുറഞ്ഞ ഭാഗങ്ങൾ.
6. വലിപ്പം കുറഞ്ഞ ഒരു ചെമ്മീൻ ഇനം.

ആവേദകർ

1. ദയാനിധി, 75 വലിയഴീക്കൽ. 29 -12 -2023
2. സുനിൽദത്ത്, 61, വലിയഴീക്കൽ. 6-2-2024
3. ശ്രീകൃഷ്ണൻ, 65, പെരുമ്പള്ളി. 29 -12 -2023
4. ധർമ്മജൻ, 81, കണ്ടല്ലൂർ. 6-2-2024
5. ലക്ഷ്മണൻ, 84, കണ്ടല്ലൂർ. 30-12-2023 & 6-2-2024
6. നോബി, 50, വലിയഴീക്കൽ. 29-12-2023

ഗ്രന്ഥസൂചി

Gopinath, K., 1953 'Some interesting methods of fishing in the backwaters of Travancore', *Journal of Bombay Natural History Society 57*, pp. 466-471.

Panikkar, N. K., 1937 'The prawn industry of the Malabar Coast', *Journal of Bombay Natural History Society 39*, pp.343-353.

Velupillai, T.K., 1996 *Travancore State Manual Volume 3*, Kerala Gazetteers Department. Thiruvananthapuram.

Development Department. File No-1551/31. 1931. Bundle No-91. Fishing License Fees for Chain Driving- Reduction from Rs (15) to Rs (7 ½), Archives Directorate, Kerala State Archives, Thiruvananthapuram.

The Travancore Government Gazette, 27-August-1929, Tuesday, Vol.LXVII. Trivandrum P.4. pdf.p.36. https://statelibrary.kerala.gov.in 16-01-2024.

8592981753
abhijithbaby887@gmail.com

ആദിചേരന്റെ കുടനാടും കരുവന്നൂർപ്പുഴയും

മുകുന്ദൻ കുറുപ്പ്

പ്രബന്ധസംഗ്രഹം

സംഘകാലത്ത് കേരളം അഞ്ചു നാടുകളായി തരം തിരിക്കപ്പെട്ടു. അതിൽ കേരളത്തിന്റെ മദ്ധ്യഭാഗം എന്നു പറയാവുന്ന കുടനാട് ആദിചേരന്റെ ഭരണപ്രദേശങ്ങളിൽ മുഖ്യമായിരുന്നു. ഈ പ്രദേശത്തെ നിവാസികളെ കുടവർ എന്നും ഭരണാധികാരികളെ കുടക്കോ അഥവാ കുടവർകോ എന്നും സംബോധന ചെയ്യപോന്നു. കുടനാട്ടിലെ കരുവന്നൂർപ്പുഴ അഥവാ കരുമാൻപുഴ എന്നത് മധ്യകാലത്തോടെ മധ്യകേരളത്തിലെ നാഗരികതയുടെ (സാംസ്കാരിക, ജനപഥ) വളർച്ചയിൽ ഒരു പ്രധാന അതിർത്തിയായി കണക്കാക്കിപോന്നു. ഈ അതിർത്തിയുടെ വേർതിരിവുകൾ ബ്രാഹ്മണ പ്രബലകാലത്തോടെയാണെന്ന് കരുതപ്പെടേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. മധ്യകാലത്തോടെ ഈ പുഴ ബ്രാഹ്മണ സാംസ്കാരികതയോടൊപ്പം പൊതുജനപഥത്തിലും ഒരു അതിർത്തിയായി വർത്തിച്ചിരുന്നു. ഇന്നു കാണുന്ന പല ജനവിഭാഗങ്ങളും ഈ പുഴയ്ക്ക് അപ്പുറം ഇപ്പുറം എന്ന നിലയിൽ ജാതിനാമത്തിലും സാംസ്കാരികതയിലും വ്യത്യസ്തത പുലർത്തുന്നുണ്ട്.

സൂത്രവാക്കുകൾ

കുടനാട്, കരുവന്നൂർപ്പുഴ, കരുമാൻപുഴ, ആദിചേരൻ, ജനസംസ്കൃതി, ഭൗതികസംസ്കാരം, കുടവർ, കുടക്കോ, കല്ലാറ്റ് കുറുപ്പ്, വേലൻ, മണ്ണാൻ, കളരിപ്പണിക്കർ, കളരിക്കുറുപ്പ്.

തമിഴക ഭൂപ്രദേശങ്ങൾ ഭൂമിശാസ്ത്രഘടനാപരമായി കുറിഞ്ഞി, പാലൈ, മുല്ലൈ, മരുതം, നെയ്തൽ എന്നിങ്ങനെ വിവിധ തിണകളായിട്ടായിരുന്നു അറിയപ്പെട്ടിരുന്നത്. എന്നാൽ ക്രിസ്തു വർഷത്തിന്റെ ആദ്യ ദശകങ്ങളിൽ പശ്ചിമഘട്ടത്തിനു പടിഞ്ഞാറൻ പ്രദേശങ്ങൾ വേണാട്, കുട്ടനാട്, കുടനാട്,

പൂഴിനാട്, കർക്കാനാട് എന്നിങ്ങനെ 5 നാടുകളായി തരം തിരിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. പഴന്തമിഴിൽ അഥവാ പ്രാക് തമിഴ് ഭാഷയിൽ കുണ എന്നാൽ കിഴക്ക് എന്നും കൊട അഥവാ കുട എന്നാൽ പടിഞ്ഞാറ് എന്നുമാണ് അർത്ഥമാക്കിയിരുന്നത്. കുണനാട് എന്നാൽ കിഴക്കൻ നാടെന്നും കുടനാട് അഥവാ കൊടനാട് എന്നാൽ പടിഞ്ഞാറൻ നാട് എന്നുമാണ് പഴയകാലത്ത് വ്യവഹരിച്ചിരുന്നത്. ടി.കെ. വെങ്കിടസുബ്രഹ്മണ്യൻ എഴുതിയ 'ആദ്യകാല തമിഴകത്തെ പരിസ്ഥിതിയും നഗരവൽക്കരണവും' (Environment and Urbanisation in Early Tamilakam) എന്ന ചരിത്രപുസ്തകത്തിൽ ചേരന്റെ നാടായിരുന്ന കുടനാടിനെക്കുറിച്ച് പരാമർശിച്ചിട്ടുണ്ട്.

"ചേരന്മാരുടെ മൂലരാജ്യമെന്നു കരുതപ്പെടുന്ന പരമ്പരാഗതമായ കേരള പ്രദേശത്ത് - കന്നേറ്റി മുതൽ പുതുപട്ടണംവരെയുള്ള പ്രദേശത്ത് ഏതെങ്കിലും വിദേശശക്തി ആക്രമിച്ച് കയറിയതിനും ആധിപത്യം ചെലുത്തിയതിനും ഐതിഹ്യപരമായ ചൂണ്ടിക്കാട്ടൽ കഷ്ടിയാണ്." *ജാതിവ്യവസ്ഥിതിയും കേരളചരിത്രവും* എന്ന പുസ്തകത്തിൽ പി.കെ. ബാലകൃഷ്ണൻ കുടനാടിന്റെ ഒരു പ്രത്യേകതയിലേക്ക് ഇത്തരത്തിൽ വിരൽ ചൂണ്ടുന്നു.

ആദിചേരന്മാരുടെ കാലം മുതൽ ദക്ഷിണകേരളത്തിലെയും ഉത്തരകേരളത്തിലെയും ചില ഭാഗങ്ങൾ കുറേക്കാലം ചോള-പാണ്ഡ്യ രാജാക്കന്മാർക്കും വിജയനഗരം വാണിരുന്ന രായർ രാജാക്കന്മാർക്കും അധീനപ്പെട്ടിരുന്നു. എന്നാൽ മധ്യകേരളത്തിലെ കുടനാട് ഒരു കാലത്തും അന്യർ സ്വാധീനപ്പെടുത്തിയതായി കാണുന്നില്ലായെന്ന് *കൊച്ചിരാജ്യചരിത്രം* എന്ന പുസ്തകത്തിൽ പത്മനാഭമേനോൻ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഈ ചൂണ്ടിക്കാട്ടലുകൾ ദ്രാവിഡരാജാക്കന്മാരായ മുവ്വേന്തരിൽ ഒരാളായിരുന്ന ചേരന്റെ പടിഞ്ഞാറൻ പ്രദേശമായ കുടനാട് ചേരന് എക്കാലത്തും പൂർണ്ണസ്വാതന്ത്ര്യത്തോടെ ഉണ്ടായിരുന്ന ഭരണപ്രദേശമായിരുന്നുവെന്ന് വ്യക്തമാക്കുന്നു.

ഒരു പ്രദേശത്തെ ഏതെങ്കിലും ഒരു പ്രാചീനജനവിഭാഗത്തെക്കുറിച്ച് ആഴത്തിൽ പഠിക്കണമെങ്കിൽ ആ ജനവിഭാഗം അധിവസിക്കുന്ന പ്രദേശങ്ങളുടെ സാംസ്കാരിക അതിർത്തി തിട്ടപ്പെടുത്തുക എന്നതാണ് ആദ്യം ചെയ്യേണ്ടത്. ഈ പ്രക്രിയ

യിൽ ഭ്രമിശാസ്ത്രവും അതിന്റെ ഘടനയും അതിരുകളും ഭ്രമിയുടെ സ്വഭാവ സവിശേഷതകളും പൊതുവായ ജനജീവിതവും സംസ്കാരവും സാമൂഹികതയും വളരെ പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്ന ഘടകങ്ങളാണ്.[1] പ്രാദേശിക സൂക്ഷ്മ ചരിത്രാന്വേഷണശാസ്ത്ര (Local Micro-history Methodology) രീതിയിൽ ചരിത്രം അന്വേഷിക്കുമ്പോൾ, ആദ്യഘട്ടത്തിൽ കണ്ടെത്തുന്ന ചെറുതും വലുതുമായ ഘടകങ്ങൾ കാര്യകാരണ സഹിതം ഗൗരവത്തോടെ പരിശോധിച്ച് വിലയിരുത്തേണ്ടതുമുണ്ട്.

ഇവിടെ ഏതെങ്കിലും ഒരു ജനവിഭാഗത്തിന്റെ പഠനമല്ല മറിച്ച് ഒരു പ്രദേശത്തിന്റെ ചില പ്രത്യേകതകൾ അന്വേഷിക്കുകയാണ്. മദ്ധ്യകേരളത്തിലെ രണ്ടു പ്രധാനനദികളാണ് പേരാറും പെരിയാറും. ഈ രണ്ടു പുഴകളുടെ തടപ്രദേശങ്ങളിൽ മുഖ്യനദികളിൽ ചേരുന്ന പോഷകനദികളും കായലുകളും ആറുകളും ചെറുതോടുകളും കൈവഴികളുമുണ്ട്. ഇവിടെ കരുവന്നൂർപ്പുഴ സാംസ്കാരികമായി വളരെ പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്ന ഒരു പുഴയാണ്. ബ്രാഹ്മണ ലിഖിതങ്ങളിൽ കരുമാൻപുഴയെന്നും പിന്നീട് പ്രാദേശികമായി കരുവന്നൂർപ്പുഴ എന്നും അറിയപ്പെടുന്ന ഈ പുഴയുടെ തെക്കേതീരം, വടക്കേതീരം എന്നീ രീതിയിൽ സാംസ്കാരികവിഭിന്നത മധ്യകാലം മുതൽ നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്. ഈ അവസ്ഥ പരിശോധിച്ചാൽ, കരുവന്നൂർപ്പുഴയുടെ തെക്കേ ഓരം പെരിയാറിന്റെ (ആലുവപ്പുഴ) ഉത്തര തടപ്രദേശങ്ങളുടെ വടക്കേ അതിരായി നിൽക്കുന്നു. പേരാറിന്റെ (ഭാരതപ്പുഴ) ദക്ഷിണതടങ്ങളുടെ തെക്കേ അതിരായി കരുവന്നൂർപ്പുഴയുടെ വടക്കേ ഓരവും നിൽക്കുന്നു എന്നു കാണാം. അതായത് മദ്ധ്യകേരളത്തിലെ രണ്ടു പ്രമുഖ നദികളായ പേരാറിന്റെയും പെരിയാറിന്റെയും തടപ്രദേശങ്ങളുടെ ഏകദേശം മദ്ധ്യഭാഗത്തുകൂടി ഒഴുകുന്ന കരുവന്നൂർപ്പുഴ ഈ പ്രദേശത്തെ പല ജാതി-ജനവിഭാഗങ്ങളുടെയും സാംസ്കാരിക അതിരായി നിൽക്കുന്നു എന്നുപറയാം. കരുവന്നൂർപ്പുഴയുടെ വടക്ക് കല്ലാറ്റ് കുറുപ്പെന്നും പുഴയ്ക്ക് തെക്ക് മുടിയേറ്റ് കുറുപ്പ് എന്നും ഒരു ജനവിഭാഗം അറിയപ്പെടുമ്പോൾ, പുഴയ്ക്ക് വടക്ക് മണ്ണാൻ എന്ന ജനവിഭാഗം പുഴയ്ക്ക് തെക്ക് വേലൻ എന്നും അറിയപ്പെടുന്നു. അത്തരത്തിൽ പുഴയ്ക്ക് വടക്ക് കളരിപ്പണിക്കരെന്നും പുഴയ്ക്ക് തെക്ക് കളരിക്കുറുപ്പെന്നും അറിയപ്പെടുന്ന

ഒരു ജനവിഭാഗം സാംസ്കാരികമായും അനുഷ്ഠാനപരമായും ചില വിഭിന്നതകളോടെ അറിയപ്പെടുന്നുണ്ട്. ഇങ്ങനെ മറ്റു പല ജന വിഭാഗങ്ങളിലും ഇത്തരത്തിലുള്ള സാംസ്കാരികവൈവിദ്ധ്യങ്ങൾ കാണാം. അതോടൊപ്പം ബ്രാഹ്മണകുടിയേറ്റ ഗ്രാമവ്യവസ്ഥയുടെയും കഴകവ്യവസ്ഥയുടെയും പ്രബലകാലത്ത് ഈ പുഴ ഒരു അതിർത്തിയായും കണക്കാക്കിയിട്ടുണ്ട്. ബ്രാഹ്മണഗ്രാമവ്യവസ്ഥിതിയിൽ ഉത്തരഭാഗത്തെ പയ്യന്നൂരിൽനിന്നും ദക്ഷിണഭാഗത്തേക്ക് എന്ന നിലയിൽ ആദ്യത്തെ 10 ഗ്രാമങ്ങൾ ഉൾപ്പെട്ട ആദ്യഖണ്ഡത്തിന്റെ അതിരായും കരുവന്നൂർപ്പുഴയെ ചരിത്രപരമായി കണക്കാക്കാം. ബ്രാഹ്മണ ഐതിഹ്യപ്രകാരം പരശുരാമനിൽ നിന്നും ആയുധം സ്വീകരിച്ച പത്തരഗ്രാമങ്ങളിൽ ആറ് ഗ്രാമങ്ങൾ സ്ഥിതിചെയ്യുന്നത് കരുവന്നൂർപ്പുഴക്കു തെക്കും പെരിയാറിനു വടക്കുമുള്ള തടപ്രദേശങ്ങളിലാണ് എന്നതും ഇവിടെ പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്നു.

ചരിത്രാതീതകാലം മുതൽ മദ്ധ്യകേരളത്തിലെ വനവിഭവങ്ങളും കുരുമുളക്, ഏലക്കായ് എന്നിവ അടക്കമുള്ള സുഗന്ധദ്രവ്യങ്ങളും പെരിയാറിന്റെയും പേരാറിന്റെയും ജലഗതാഗത പാതകളിലൂടെ കൊടുങ്ങല്ലൂർ തുറമുഖത്ത് നിന്നുമായിരുന്നു റോമൻ സാമ്രാജ്യത്തേക്കും അറബ് രാജ്യങ്ങളിലേക്കും മറ്റു വിദേശരാജ്യങ്ങളിലേക്കും കടൽ മാർഗ്ഗമുള്ള വ്യാപാരം നടന്നിരുന്നത്. പേരാറും പെരിയാറും പഴയകാലത്ത് വ്യാപാര ശൃംഖല എന്നതു പോലെതന്നെ ജനങ്ങളുടെ മുഖ്യ ജലഗതാഗത സഞ്ചാരപാതകളുമായിരുന്നു. കരുവന്നൂർപ്പുഴയുടെ വടക്കുഭാഗത്തു നിന്നും പേരാറിന്റെ തടങ്ങൾ വരെയുള്ള ഭൂപ്രദേശളിൽ പല തോടുകളും ചെറുപുഴകളും അരുവികളും നീരുറവകൾ ഉൾപ്പടെ വിവിധ ജലസ്രോതസ്സുകളുള്ള, കൃഷിക്ക് അനുയോജ്യമായ ഫലഭൂയിഷ്ടമായ ഭൂപ്രദേശങ്ങളാണ്. ഇതുതന്നെയാണ് കരുവന്നൂർപ്പുഴയുടെ തെക്കുഭാഗത്ത് പെരിയാർ വരെയുള്ള ഭൂപ്രദേശങ്ങളുടെയും സ്വഭാവം.

പെരിയാറിനു തെക്കുള്ള സ്ഥലങ്ങൾ ബി.സി.ഇ. 302-ൽ രൂപപ്പെട്ടിരുന്നില്ലായെന്നും ഉണ്ടായിരുന്ന പ്രദേശങ്ങൾ ജനവാസയോഗ്യമായിരുന്നില്ലായെന്നും പറയപ്പെടുന്നു. വേമ്പനാട്ടുകായലിന്റെ പടിഞ്ഞാറെക്കരയിൽ സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന ഇന്നത്തെ ചേർത്തല താലൂക്കും അവിടെ നിന്നു വടക്കോട്ട് അരൂർ, പള്ളുരു

ത്തി, കൊച്ചി, വൈപ്പിൻകര എന്നിവയും ഇന്നത്തെ എറണാകുളം പട്ടണം പോലും ഒരു കാലത്ത് കടലിനടിയിലായിരുന്നുവെന്ന് വി.വി.കെ. വാലത്ത് അഭിപ്രായപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്.[2]

കരുവന്നൂർപ്പുഴയുടെ തെക്കുഭാഗത്തുള്ള പെരിയാറിന്റെ ഉത്തരതടത്തിലെ ചാലക്കുടിയാർ ബ്രാഹ്മണരുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് വളരെ പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്ന ഒന്നാണ്. ഒരു കാലത്ത് സ്ഥാപിതമായ 32 ബ്രാഹ്മണ ഗ്രാമങ്ങളിലൊന്നായ മൂഴിക്കുളം ഗ്രാമവും പ്രശസ്തമായിരുന്ന മൂഴിക്കുളം ശാലയും മൂഴിക്കുളം ക്ഷേത്രവും ഈ നദിയുടെ തീരത്തായിരുന്നു സ്ഥിതി ചെയ്തിരുന്നത്. 'മൂഴിക്കുളം കച്ചം' വളരെ പ്രശസ്തമായ ഒരു ക്ഷേത്രഭരണ രേഖയാണല്ലോ. മൂഴിക്കുളം പെരുംശാലയിലെയും മറ്റു ചെറിയ ചെറിയ പാഠശാലകളിലെയും വിദ്യാർത്ഥികൾ താമസിച്ചിരുന്നത് ഈ നദിയുടെ തീരങ്ങളിലായിരുന്നു. ചാലക്കുടി എന്ന സ്ഥലനാമത്തിനു പിന്നിൽ ശാലയുടെ അഥവാ ചാലയുടെ കുടികളുണ്ടായിരുന്ന സ്ഥലം എന്നതും കാരണമാണെന്നു പറയപ്പെടുന്നു.

പേരാറിന്റെയും പെരിയാറിന്റെയും തടങ്ങളിൽ ബ്രാഹ്മണാധിപത്യം ഉടലെടുക്കുന്നതിനു മുമ്പേതന്നെ ജൈന-ബുദ്ധ മതങ്ങൾ പ്രചരിച്ചിരുന്നു. ഈ പ്രദേശങ്ങളിൽ ജൈന-ബുദ്ധ കേന്ദ്രങ്ങൾ സ്ഥാപിക്കുകയും അതിലൂടെ അവരുടേതായ സിദ്ധാന്തങ്ങളും രീതികളും അനുഷ്ഠാനങ്ങളും തദ്ദേശിയരിൽ സ്വാധീനിക്കുവാൻ പ്രേരിതമായ ഘടകങ്ങളായി വർത്തിച്ചിരുന്നു. കരുവന്നൂർപ്പുഴയുടെ തീരത്ത് പ്രാചീനകാലം മുതൽ നടന്നുവന്നിരുന്ന പെരുവനം -ആറാട്ടുപുഴ പൂരത്തിൽ ജൈന-ബുദ്ധ മതസ്ഥരുടെ സ്വാധീനം വ്യക്തമായി കാണുവാൻ കഴിയും. ഈ ഉത്സവം ഈ പ്രദേശങ്ങളിൽ ബ്രാഹ്മണർ വ്യാപിച്ച് ഗ്രാമവ്യവസ്ഥ ചിട്ടപ്പെടുത്തുന്നതിനു മുമ്പേ നടന്നുവന്നിരുന്ന അനുഷ്ഠാനങ്ങളായിരുന്നുവെന്ന് പറയപ്പെടുന്നു. അതോടൊപ്പം തൃക്കണാപുരവും തൃക്കണാമതിലകവും തിരുനാവായും മറ്റും പേരാറിന്റെയും പെരിയാറിന്റെയും തടഭ്രമികളിലെ പൂർവ്വകാല സാംസ്കാരിക അടിത്തറയിലേക്ക് വിരൽ ചൂണ്ടുന്നവയാണ്.

പേരാറിന്റെ തെക്കു-പടിഞ്ഞാറും പെരിയാറിന്റെ വടക്കു-പടിഞ്ഞാറുമായിട്ടുള്ള തടങ്ങളുടെ പടിഞ്ഞാറൻ ഭാഗത്ത് അറബി കടലിനു സമാന്തരമായി ഒരു ജലപാതയുണ്ട്. ഈ

ജലപാത കരുവന്നൂർപ്പുഴയുടെ പടിഞ്ഞാറോട്ടുള്ള ഒഴുക്കിൽ ഇടയ്ക്കുവെച്ച് കായലിനോടു ചേർന്ന് പിന്നേയും മുന്നോട്ട് ഒഴുകി കടലിൽ ചേരുന്നു. മണപ്പുറം എന്ന പ്രദേശം സൃഷ്ടിച്ചുകൊണ്ട് നന്തിയാർ എന്ന പേരിൽ ഈ നദി പ്രാദേശികമായി തെക്കോട്ടും വടക്കോട്ടും ഒഴുകുന്നു. ബ്രിട്ടീഷ് ആധിപത്യകാലത്ത് ഈ നദിയും മറ്റു പല ചെറുനദികളും തോടുകളും സംയോജിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് കോഴിക്കോട്ടു നിന്നും തെക്കോട്ടേക്ക് ഒരു ജലഗതാഗത പാതയായി രൂപപ്പെടുത്തി ഉപയോഗിച്ചിട്ടുണ്ട്. അത്തരത്തിൽ തയ്യാറാക്കിയ ജലഗതാഗത പാതയെ കനോലി കനാൽ എന്നാണ് വിളിച്ചിരുന്നത്. ഈ പ്രദേശം കോട്ടപ്പുറം മുതൽ ചേറ്റുവവരെയുള്ള കടലോര പ്രദേശമാണ്. നന്തിയാറിനെക്കുറിച്ച് കോകസന്ദേശത്തിൽ വ്യക്തമായ പരാമർശങ്ങൾ കവി നൽകുന്നുണ്ട്. പേരാറിന്റെയും പെരിയാറിന്റെയും തടപ്രദേശങ്ങൾ പൊതുവെ പഴയകാലം മുതൽ കൃഷിക്ക് അനുയോജ്യവും സമതല പ്രദേശങ്ങൾ എന്ന നിലയിൽ ജനവാസ യോഗ്യവുമായിരുന്നുവെന്നത് ചരിത്രപരമായി ശ്രദ്ധേയമാണ്.

ആദി ചേരന്മാർ പശ്ചിമഘട്ടത്തിന്റെ പൂർവ്വദേശങ്ങളിൽ നിന്നും പശ്ചിമഘട്ടത്തിനു പടിഞ്ഞാറൻ കടലോര പ്രദേശങ്ങൾ വരെയുള്ള ഭൂപ്രദേശങ്ങൾ ആദ്യ ഘട്ടത്തിൽ സ്വാധീനിച്ച് അധീനതയിലാക്കുന്നത് പേരാറിന്റെയും പെരിയാറിന്റെയും തടപ്രദേശങ്ങളാണ്.[3] ചേരന്മാർ ആദികാലത്ത് ഈ പ്രദേശങ്ങൾ പശ്ചിമഘട്ടത്തിന്റെ പൂർവ്വദേശത്തോട് ചേർത്ത് ചേരരാജ്യം വികസിപ്പിച്ചത് ഇവിടത്തെ ജലഗതാഗതപാതകളും തുറമുഖ സൌകര്യവും കണക്കിലെടുത്തുകൊണ്ടാണ് എന്ന് പറയപ്പെടുന്നു. സംഘകാലത്ത് പൊതുവെ ഈ പ്രദേശം കുടനാട് എന്നാണ് അറിയപ്പെട്ടിരുന്നത്. വടക്ക് പുതുപട്ടണം മുതൽ തെക്ക് കൊച്ചിക്കായൽ വരെയുള്ള പ്രദേശങ്ങളെയാണ് കുടനാട് എന്നു വിളിച്ചിരുന്നത്. പിന്നീട് ചേരന്മാർ തെക്ക് കൊല്ലം വരെയുള്ള പ്രദേശങ്ങൾ അധീനതയിലാക്കുന്നുണ്ട്. പെരിയാറിനു തെക്ക് കൊച്ചിക്കായൽ ഉൾപ്പെട്ടിരുന്ന പ്രദേശങ്ങളിൽ തോടുകളും ചെളിക്കുണ്ടുകളും ചതുപ്പുനിലങ്ങളും നിറഞ്ഞ നദീതട കടലോര പ്രദേശമായിരുന്നു. ഭാരതപ്പുഴയുടെ ഉത്തരതടങ്ങളിൽ ഉൾപ്പെട്ടിരുന്ന കോരപ്പുഴവരെയുള്ള പ്രദേശങ്ങളിൽ ചാലിയാർ തടങ്ങളുടെ

വടക്കൻ പ്രദേശങ്ങൾ തോടുകളും ചതുപ്പു നിലങ്ങളും കുന്നുകളും ചളിപ്രദേശങ്ങളും കണ്ടൽക്കാടുകളും മറ്റും നിറഞ്ഞ ജനവാസ യോഗ്യമല്ലാതിരുന്നതും മത്സ്യബന്ധനം നടത്തിയിരുന്നവർ അധിവസിച്ചിരുന്നതുമായ പ്രദേശമായിരുന്നു. കൂടാതെ ഇന്നു കാണുന്ന പല കരപ്രദേശങ്ങളും സംഘകാലത്ത് കടൽത്തീരങ്ങളായിരുന്നുവെന്ന് ചരിത്രകാരന്മാർ അഭിപ്രായപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്.

ഇന്നത്തെ എറണാകുളം, തൃശ്ശൂർ, പാലക്കാട്, മലപ്പുറം, കോഴിക്കോട് എന്നീ ജില്ലകൾ ഉൾപ്പെട്ട ഭൂപ്രദേശങ്ങളാണ് കുടനാട് എന്ന് വിളിക്കപ്പെട്ടിരുന്നത്. ഈ പ്രദേശങ്ങളിൽ വസിക്കുന്നവരെ കുടവർ എന്നും ഭരണാധികാരികളെ കുടക്കോ അഥവാ കുടവർകോ എന്നുമാണ് സാധാരണയായി ആദി ചേരന്മാരുടെ കാലത്ത് സംബോധന ചെയ്തിരുന്നത്.[4] ചരിത്രപരമായി ഈ ചൂണ്ടികാട്ടലിന് വളരെ പ്രാധാന്യമുണ്ട്.

ഒരു പ്രദേശം എന്നത് കേവലമൊരു സ്ഥലം എന്നതിനേക്കാൾ അവിടത്തെ ജനങ്ങളേയും ജനസംസ്കാരത്തേയും ജനജീവിത രീതികളേയും സമ്പ്രദായങ്ങളേയും സാംസ്കാരിക വികസനത്തിനുവേണ്ടി തയ്യാറാക്കപ്പെടുന്ന വ്യവസ്ഥകളേയും സംവിധാനങ്ങളേയും അതുമായി ബന്ധപ്പെട്ട അനുബന്ധ വ്യവഹാരങ്ങളേയും ആശ്രയിച്ചാണ് നിലനിന്നിരുന്നത്. ഇരുളടഞ്ഞ കാലം എന്ന കാലഘട്ടത്തിൽ ഈ പ്രദേശങ്ങളിലെ ബ്രാഹ്മണരുടെ ശക്തമായ വളർച്ചയും പ്രാദേശിക ഭരണ-അധികാര മേഖലകളിലേക്കുള്ള തന്ത്രപരമായ കടന്നുവരവും തദ്ദേശിയ അടിസ്ഥാന ഗോത്ര മേധാവികൾക്കിടയിൽ അടിച്ചമർത്തലുകളിലൂടേയോ അഥവാ സൈദ്ധാന്തികപരമായോ സ്വാധീനം നേടലും വളരെ ശ്രദ്ധേയമാണ്. സംഘകാലത്തും തുടർന്നുള്ള ബ്രാഹ്മണ പ്രബല കാലത്തും കരുവന്നൂർപ്പുഴയ്ക്ക് പ്രാധാന്യമുണ്ടായിരുന്നു. ഈ നദീതടത്തിലാണ് പെരുവനം ബ്രാഹ്മണഗ്രാമം സ്ഥിതി ചെയ്യുന്നത്. പട്ടേപ്പാടം, പന്തിലിപ്പാടം, പറയപ്പാടം, പിടിക്കപ്പറമ്പ് എന്നിങ്ങനെയുള്ള സ്ഥലങ്ങളുടെ പേരുകൾ ഈ പ്രദേശത്തെ കാർഷീക വളർച്ചയെയാണ് സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. പുഴയ്ക്ക് തെക്കും വടക്കും എന്ന രീതിയിൽ സാംസ്കാരിക വിഭിന്നത നിലനിന്നിരുന്നുവെന്ന് ഒരേ ജനവിഭാഗത്തിലെ ജാതിപ്പേരിന്റേയും സ്ഥാനപ്പേരിന്റേയും വ്യത്യസ്തതകൾ വിരൽ ചൂണ്ടുന്നു.

അതോടൊപ്പം ഈ പ്രദേശങ്ങളിൽ സംസ്കാരികമായും ആചാരാനുഷ്ഠാനപരമായും പാരമ്പര്യസമ്പ്രദായങ്ങളുടെ കാര്യത്തിലും വൈവിദ്ധ്യതകൾ അഥവാ വൈരുദ്ധ്യതകൾ നിലനിന്നിരുന്നുവെന്ന് മനസ്സിലാകും. പുഴയ്ക്ക് തെക്കുള്ളവരെന്നും വടക്കുള്ളവരെന്നും ഒരേ ജാതിക്കുള്ളിലെ സാംസ്കാരികതയുടെ വിഭിന്നതകൾ രൂപീകരിക്കപ്പെടുന്നതിന് കരുവന്നൂർപ്പുഴ ഒരു അതിർത്തിയായി വർത്തിച്ചിരുന്നുവെന്നാണ് വ്യക്തമാകുന്നത്.

ഉത്തരകേരളത്തിലെ കോരപ്പുഴ എന്നത് ഉത്തരമലബാറിന്റെയും ദക്ഷിണ മലബാറിന്റെയും അതിരായിട്ടാണ് പരിഗണിച്ചിരുന്നത്.[5] സംഘകാലത്ത് ഈ പുഴയുടെ വടക്കു ഭാഗത്ത് കോലത്തിരിയുടെ ഭരണം നിലനിന്നിരുന്നു. ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടുവരെ വടക്കൻ മലബാറിലെ നായർ, തിയ്യർ സമുദായങ്ങൾക്ക് കോരപ്പുഴയ്ക്ക് തെക്കുള്ളവരുമായി വിവാഹബന്ധം സ്വീകാര്യമായിരുന്നില്ല. അങ്ങനെ ചെയ്യുന്ന സ്ത്രീകളെ ഭ്രഷ്ട് കൽപ്പിച്ച് സമുദായത്തിൽ നിന്നും പുറത്താക്കിയിരുന്നു. ഈ നദി ഇവിടെ ചൂണ്ടികാട്ടിയത്, കരുവന്നൂർപ്പുഴ രണ്ടു വ്യത്യസ്ത പ്രാദേശികതകൾക്ക് അതിരായിരുന്നതുപോലെ കോരപ്പുഴ സാമൂഹികമായും സാമുദായികമായും രണ്ടു വ്യത്യസ്ത സംസ്കാരത്തിന്റെയും ജാത്യാചാരങ്ങളുടെയും അതിരായിരുന്നുവെന്നു ചൂണ്ടികാട്ടുവാനാണ്. ഇത്തരത്തിൽ പെരിയാറിനു തെക്കും വടക്കും എന്നുള്ള വ്യത്യാസവും ബ്രാഹ്മണരുടെ യാഗാധികാരവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് ഒരു നൂറ്റാണ്ടു മുമ്പുവരെ നിലനിന്നിരുന്നു.

കുറിപ്പുകൾ

1. അന്തർദേശിയ ജേർണലായ ഫോക്ലോർ (Folklore Magazine) Dec. 1971, "Geography Aid of Folklore" pp.466 -"If a folklorologist is really interested in having a correct picture of the folk people, he should, first of all, demarcate a culture -zone and here he should concern himself with the discipline of geography. And it is here geography has a great role to play in the study of folklore"
2. *സ്ഥലനാമചരിത്രങ്ങൾ - എറണാകുളം ജില്ല*, വി.വി.കെ. വാലത്ത്
3. *പ്രാചീന കേരളത്തിന്റെ ചരിത്രം* ശിവശങ്കരൻ നായർ, പുറം 31

- “ഒന്നും രണ്ടും നൂറ്റാണ്ടുകളിൽ ഇന്നത്തെ കേരളത്തിലുള്ള എറ ണാകുളം, തൃശ്ശൂർ, മലപ്പുറം, കോഴിക്കോട് എന്നീ ജില്ലകൾ ചേര സാമ്രാജ്യത്തിന്റെ ഭാഗമായിരുന്നിരിക്കണം.”

4. പ്രാചീന കേരളത്തിന്റെ ചരിത്രം ശിവശങ്കരൻ നായർ, പുറം 115 - “പശ്ചിമഘട്ടത്തിനും പശ്ചിമതീരത്തിനും ഇടക്കുള്ള ചേരരാജ്യ ത്തെ കുടനാട് എന്നാണ് സംഘകാല കൃതികളിൽ പറയുന്നത്. പടിഞ്ഞാറൻ പ്രവിശ്യ എന്നാണ് അർത്ഥം. വടക്ക് പുതുപട്ട ണം മുതൽ തെക്ക് കൊച്ചി കായൽവരെയായിരുന്നു അതിന്റെ വ്യാപ്തി”.
5. *ആര്യന്മാരുടെ കുടിയേറ്റം* – കേരളത്തിൽ, കാണിപ്പയ്യൂർ ശങ്കരൻ നമ്പൂതിരിപ്പാട്.

9601484166
kalarickalk@gmail.com

പയ്യന്നൂർ ഗ്രാമസങ്കല്പം
ചരിത്രവും സംസ്കാരവും

ഡോ. വാസുദേവൻ വി.
അസിസ്റ്റന്റ് പ്രൊഫസർ (ഓൺ കോൺടാക്ട്)
മലയാളവിഭാഗം
പയ്യന്നൂർ കോളേജ്, പയ്യന്നൂർ

പ്രബന്ധസംഗ്രഹം

പയ്യന്നൂർ എന്ന പ്രദേശത്തെ ജനജീവിതം വികസിച്ചു വന്നതിനെക്കുറിച്ച് ബ്രാഹ്മണഗ്രാമം എന്ന ആശയത്തെയും മുൻനിർത്തി വിശകലനം ചെയ്യുന്നതാണ് ഈ പ്രബന്ധം. ആവാസവ്യവസ്ഥയുടെ രൂപപ്പെടലും സമൂഹരൂപീകരണവും ക്ഷേത്രകേന്ദ്രിത സംസ്കാരവും അതിന്റെ ആഴങ്ങളിൽ നോക്കിക്കാണാൻ പ്രബന്ധം ശ്രമിക്കുന്നു. ബാഹ്മണ കുടിയേറ്റത്തിന്റെ ഒരു ശൃംഖലയിൽ പയ്യന്നൂർ എങ്ങനെ പ്രാദേശികമായി നിലവിൽ വന്നു എന്നതിന്റെ അന്വേഷണമാണ് ഇതിലേക്കെത്തിച്ചത്. പ്രദേശനിർമ്മിതി എന്നത് വിഭവവും അതിന്റെ ആർജ്ജനവും വ്യത്യസ്ത ജനവിഭാഗങ്ങളിലുണ്ടാക്കുന്ന മത്സരമായി കണ്ടുകൊണ്ട്, സംസ്കാരപഠനമേഖലയിൽ ഊന്നി വിലയിരുത്തുന്ന സമീപനമാണ് പ്രബന്ധത്തിൽ സ്വീകരിച്ചിരിക്കുന്നത്. നിസാർ അഹമ്മദിന്റെ മനഃസ്ഥിതി എന്ന സങ്കല്പനം വിശകലനത്തിന് ഉപയോഗിച്ചിട്ടുണ്ട്.

സൂത്രവാക്കുകൾ

പ്രദേശം, ഗ്രാമം, വിഭവം, സംരംഭം, മനഃസ്ഥിതി, തൻമ, ഉപാർപ്പണം

ആമുഖം

കേരളത്തിലും തുളുനാട്ടിലുമായി നിലവിൽ വന്ന അറുപത്തിനാല് ബ്രാഹ്മണഗ്രാമങ്ങളിൽ ഒന്നാണ് പയ്യന്നൂർ. ഗ്രാമസങ്കല്പത്തിന്റെ ശൃംഖലയിൽ പെടുന്നു എന്നത് ഒരു അടയാളമാണ്. ആവാസവ്യവസ്ഥയും വ്യവസ്ഥയും രൂപപ്പെട്ടു വന്നത് ഈ

സങ്കല്പത്തെ ചുറ്റിപ്പറ്റിയാണ്. ഗ്രാമസങ്കല്പവുമായുള്ള ഒട്ടൽ സ്വാംശീകരിച്ചുകൊണ്ടാണ് പയ്യന്നൂർ എന്ന പ്രദേശം പല നിലയ്ക്കും പരിണമിച്ചത്. പയ്യന്നൂർ ഗ്രാമസങ്കല്പത്തിൽ ഊന്നി സമൂഹനിർമ്മിതിയെ വിശകലനം ചെയ്യാനാണ് ഈ പ്രബന്ധത്തിൽ ശ്രമിക്കുന്നത്. അതിന് വേണ്ടി ഗ്രാമക്ഷേത്രത്തെ ഒരു വിഭവമായിട്ട് എടുത്തിരിക്കുന്നു. സ്വാഭാവികമായ ഒന്നല്ല ഗ്രാമനിർമ്മിതിയെന്നും അത് ബ്രാഹ്മണപക്ഷം ഇതര വിഭാഗങ്ങളെ വിഭവാർജ്ജനത്തിന് ക്ഷണിച്ചുകൊണ്ടുള്ള ഒരു നിർമ്മിതിയാണ് എന്നുമാണ് ഈ പ്രബന്ധത്തിലെ പ്രധാന വാദം.

ആവാസവ്യവസ്ഥയുടെ രൂപീകരണം

കേശവൻ വെളുത്താട്ട് കേരളത്തിലെ ബ്രാഹ്മണകുടിയേറ്റത്തെ 'ബ്രാഹ്മിൻ സെറ്റിൽമെന്റ് ഇൻ കേരള' എന്ന പുസ്തകത്തിൽ വിശകലനം ചെയ്തിട്ടുണ്ട്. കേരളത്തിൽ കുടിയേറ്റം സ്ഥാപിക്കുന്നതിന് തൊട്ടുമുമ്പുതന്നെ ബ്രാഹ്മണർ കർണാടക പ്രദേശത്ത് കുടിയേറിയിരുന്നു. ഒരർത്ഥത്തിൽ കൊങ്കൺതീരത്തെയും സൗരാഷ്ട്രതീരത്തെയും തുടർച്ചയായിരുന്നു സമാനമായ ഈ കുടിയേറ്റങ്ങൾ. ഇവരെല്ലാവരും പ്രചരിപ്പിച്ചിരുന്ന വിശ്വാസം അവരുടെ ഭൂമി സൃഷ്ടിക്കുകയും ദാനം ചെയ്യുകയും ചെയ്തത് പരശുരാമനാണെന്നാണ്. പരശുരാമകഥയുടെ ഉല്പത്തി ഗുജറാത്തിലെ സുർപാരക എന്ന് വിളിക്കുന്ന പെനിൻസുലയിലാണ്. കുടിയേറ്റക്കാരോടൊപ്പം ഈ ഐതിഹ്യവും പ്രചരിച്ചു. മറ്റൊരു തരത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ പരശുരാമകഥയുമായി പടിഞ്ഞാറൻ തീരങ്ങളിലൂടെ കുടിയേറിയവരുടെ നീണ്ട ശൃംഖലയിലെ അവസാനത്തെതാണ് കേരളത്തിലെ ബ്രാഹ്മണ കുടിയേറ്റം (കേശവൻ വെളുത്താട്ട്, 1978: 22).

"പയ്യന്നൂരെന്ന് അറിയപ്പെടുന്ന പ്രദേശത്ത് ഒരു ജനതയുടെ സ്ഥിരവാസം ആരംഭിക്കുന്നത് 7-8 നൂറ്റാണ്ടുകളിലാണ്. അതുവരെ പരിസരപ്രദേശങ്ങളിലെ ഇടനാടൻ ചെങ്കൽക്കുന്നുകളിൽ മാത്രമായിരുന്നു ജനങ്ങൾ അധിവസിച്ചിരുന്നത്. ബ്രാഹ്മണാഗമനത്തോടെയാണ് പയ്യന്നൂരിന്റെ ഭൂഘടനയിലും സാമൂഹ്യഘടനയിലും മാറ്റങ്ങൾ ഉണ്ടായത്. അതുവരെ വെള്ളം കെട്ടിക്കിടക്കുന്ന ചതുപ്പ് ആയിരുന്നു ഈ പ്രദേശം. പെരു

മ്പഴയ്ക്കും ഒളവറപുഴയ്ക്കും ഇടയിൽ കിടക്കുന്ന പയ്യന്നൂരിന്റെ പടിഞ്ഞാറൻ പ്രദേശങ്ങൾ വലിയ നെൽവയലുകളായിരുന്നു. ബ്രാഹ്മണകുടിയേറ്റമാണ് ചതുപ്പിനെ ഈ നെൽവയലുകളാക്കി രൂപപ്പെടുത്തിയത്. നാല് മനുഷ്യനിർമ്മിത തോടുകളാണ് ഇതിന്റെ തെളിവ്. ഒന്ന് പയ്യന്നൂരമ്പലത്തിന് തെക്ക് മാറി പടോളിയിൽ നിന്നും തുടങ്ങി കുറുകടവ് വരെ നീളുന്നത്. രണ്ടാമത്തേത് ക്ഷേത്രത്തിന്റെ വടക്ക് - പടിഞ്ഞാറ് ഭാഗത്തുനിന്നും തുടങ്ങി നേരെ ഒളവറപുഴയിലേക്ക്. മൂന്നാമത്തേത് ക്ഷേത്രത്തിന് കിഴക്കുഭാഗത്ത് വലിയ നീളത്തിൽ അന്നൂരമ്പലത്തിന് കിഴക്കുനിന്നും തുടങ്ങി കൊക്കാനിശ്ശേരിയിലൂടെ കടന്നുപോയി പെരുമ്പപുഴയിൽ അവസാനിക്കുന്നത്. നാലാമത്തേത് കാരയിൽ നിന്നും തട്ടാർകടവിലേക്ക് വെള്ളം വാർത്തുകളയുന്നത് " (ദിനേശൻ, വി, 2003: 9). ആവാസവ്യവസ്ഥയുടെ രൂപീകരണത്തെ സംബന്ധിച്ച ഈ ചിത്രം ഭ്രമിശാസ്ത്രപരമായ ഒരു നിർമ്മിതിയെ കാണിച്ചുതരുന്നുണ്ട്. പരശുരാമകഥയിൽ സൂചിപ്പിക്കുന്ന രീതിയിൽ കരയെ വെള്ളത്തിൽ നിന്ന് ഉണ്ടാക്കിയതല്ലെങ്കിലും ചതുപ്പുനിലത്തെ വെള്ളം വാർത്തു കളഞ്ഞ് ഒരു ആവാസവ്യവസ്ഥ സൃഷ്ടിച്ചെടുത്ത ബ്രാഹ്മണ സെറ്റിൽമെന്റ് തന്നെയാണ് ഇവിടെയും അവതരിപ്പിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത്. കൃത്യമായ തെളിവുകളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ചരിത്രത്തെ എഴുതുമ്പോഴും പരശുരാമൻ സൃഷ്ടിച്ച ബ്രാഹ്മണഗ്രാമം എന്ന സങ്കല്പവുമായി സംഘർഷപ്പെടേണ്ടിവരുന്നു എന്നതാണ് ഈ ആശയത്തെ സവിശേഷമാക്കുന്നത്. പ്രാദേശികതയുടെ നിർണയനങ്ങൾ ഇത്തരത്തിൽ സാംസ്കാരികമായ വൈവിധ്യങ്ങളെ ഉള്ളടക്കുന്നുണ്ട്. മിത്തിഫൈസ് ചെയ്ത ബ്രാഹ്മണഗ്രാമസങ്കല്പത്തിന്റെ ആകെത്തുകയുമായി ചരിത്രപരമായും അല്ലാതെയും വേറെയും പല നിലകളിലും ബന്ധപ്പെട്ടുകിടക്കുന്നുണ്ട് പയ്യന്നൂർ ഗ്രാമം. പരശുരാമനുമായി, അദ്ദേഹത്തിന്റെ മാതൃഹത്യാപാപവുമായി ചേർത്ത്, എല്ലാ ഗ്രാമക്കാരോടും മരുമക്കത്തായം പിന്തുടരാൻ പരശുരാമൻ അഭ്യർത്ഥിച്ചതായും പയ്യന്നൂർ ഗ്രാമക്കാർ മാത്രം അത് സ്വീകരിച്ചതായുമുള്ള ഐതിഹ്യം പറയാൻ കഴിയും. (കേശവൻ വെളുത്താട്ട്, 1978: 22). 2011 മെയ് 11 ന് ആഴ്ചാഞ്ചേരി തമ്പ്രാക്കളുടെ കാർമികത്വത്തിൽ പയ്യന്നൂർ ഗ്രാമക്കാർ മരുമക്കത്തായം എന്ന ദായക്രമം മാറ്റി മക്കത്തായ

ത്തിലേക്ക് പ്രവേശിച്ചത് വരെ മാത്രമാണ് ഈ ഐതിഹ്യവും നിലനിൽക്കുന്നത്. പയ്യന്നൂർ ഗ്രാമക്കാരായ ബ്രാഹ്മണരുടെ ക്ഷത്രിയ പദവി, ഗ്രാമക്ഷേത്രത്തിലെ ദേവനായ സുബ്രഹ്മണ്യന്റെ പെരുമാൾ പദവി എന്നിവ കൃത്യമായ അധികാര ആസൂത്രണങ്ങളോടെയുള്ള ഒരു ഗ്രാമനിർമ്മിതിയെ കാണിച്ചു തരുന്നു.

"എന്റെ പയ്യന്നൂർഗ്രാമേ"- ആരുടെ?

ഈ സംബോധന തെയ്യങ്ങളുടേതാണ്. കോലധാരികളായി എത്തുന്ന വണ്ണാൻ, മലയ സമുദായക്കാരുടെ വാചാലിലുള്ളതാണ്. ബ്രാഹ്മണാഗമനത്തോടും പാരമ്പര്യത്തോടുമൊപ്പം ബ്രാഹ്മണേതരമായ പാരമ്പര്യവും പയ്യന്നൂരിനുണ്ട്. ഗ്രാമസങ്കല്പത്തോട് ചേർന്നുനിന്നും ചിലപ്പോഴെങ്കിലും സ്വതന്ത്രമായും സമൂഹരൂപീകരണപ്രക്രിയയെ ത്വരിതപ്പെടുത്തുകയും ജാതിമതപാരമ്പര്യത്തെ വിപുലമാക്കുകയും ചെയ്തത് അബ്രാഹ്മണ വിഭാഗങ്ങളായിരുന്നു.

"ബ്രാഹ്മണ, പൊതുവാൾ, മണിയാണി, തീയ്യർ, പുലയ ജാതികൾ ബ്രാഹ്മണ കുടിയേറ്റത്തോടുകൂടിയാണ് പയ്യന്നൂരിൽ ഉറയ്ക്കുന്നത് എന്നതിന് ഗ്രാമത്തിന്റെ ഘടന തന്നെ തെളിവാണ്. ഇവിടെ പുതിയ അതിജീവനത്തിന്റെ മാർഗമുണ്ടാക്കിയെടുത്ത അറിവിന്റെ ഉടമകൾ എന്ന നിലയിൽ അവർ നിർമ്മിച്ച ക്ഷേത്രവും ഗ്രാമത്തിന്റെ കേന്ദ്രസ്ഥാനത്തുവരുന്നു. ഗ്രാമത്തിന്റെ മധ്യത്തിൽ പെരുമാൾ ക്ഷേത്രം, പിന്നെ നാലുഭാഗത്തേക്കും നോക്കെത്താദൂരത്തേക്ക് പരന്നുകിടക്കുന്ന വയലുകളും. വയലുകൾക്കപ്പുറത്ത് പുലയരുടെയും വയലുകൾക്കിടയിലെ കരഭൂമിയിൽ വാണിയനും മണിയാണിയും തീയ്യനും ചാലിയനും അടങ്ങുന്ന മറ്റു വിഭാഗങ്ങളുടെയും കുടികൾ. വയലുകൾക്കിടയിൽ കഴിയുന്ന വിഭാഗങ്ങളുടെ കുടികളുടെ കിടപ്പും (അതല്ലെങ്കിൽ അവർ കേന്ദ്രമാകുന്ന അനുഷ്ഠാന ഇടങ്ങൾ) ഒരു പ്രത്യേക ശ്രേണീബന്ധത്തിലായിരുന്നു. മധ്യത്തിൽ കിടക്കുന്ന ബ്രാഹ്മണക്ഷേത്രത്തിനും വയലുകൾക്കപ്പുറത്തുകിടക്കുന്ന പുലയ ചാളകൾക്കുമിടയിൽ ഓരോരുത്തരും ഏർപ്പെട്ടിരിക്കുന്ന തൊഴിലിന്റെയും അതിന്റെ വിശുദ്ധിയുടെയും അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് ഇത് ക്രമീകരിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നതെന്നും കാണാം. കൃഷിഭൂമിയിലെ

കാരാളരായ പൊതുവാക്കൻമാർ ക്ഷേത്രത്തിനോട് തൊട്ടടുത്തും ക്ഷേത്രത്തിലേക്ക് എണ്ണ എത്തിക്കുന്ന വാണിയൻ പിന്നീടും കന്നുകാലികളെ മേച്ചുനടക്കുന്ന മണിയാണി തുടർന്നും ഉടയാടകൾ നെയ്യുന്ന ചാലിയൻ അതിനുശേഷവും കൃഷിപ്പണിയിൽ മുഴുകിയിരിക്കുന്ന തീയ്യൻ തുടർന്നും വരുന്ന ഒരു ശ്യംഖല. ഈ ക്രമം മധ്യകാലമലയാളത്തിലുണ്ടായിരുന്ന സാമൂഹ്യശ്രേണിയുടെ (ജാതിശ്രേണിയുടെ) മേൽകീഴായ്മ ഗ്രാമത്തിന്റെ ഇടത്തിൽ അടയാളപ്പെടുത്തിയതാണ്. ഗ്രാമവും ഗ്രാമം തീർത്ത ബ്രാഹ്മണകേന്ദ്രിതമായ ക്ഷേത്രവും അവർ അവതരിപ്പിച്ച കൃഷിരീതിയും തീർത്ത സാമൂഹ്യശ്രേണീബന്ധം അങ്ങനെ ഗ്രാമത്തിന്റെ തന്നെ നിർമ്മിതിയുടെ നിദാനമായി മാറുന്നതു കാണാം. ഓരോ സമുദായക്കാരുടെയും ആരാധനാലയങ്ങളുടെ വിന്യാസം ശ്രദ്ധിച്ചാൽ ഈ ശ്രേണീബന്ധം കുറച്ചുകൂടി വ്യക്തമാകും. അതായത് ഗ്രാമത്തിന്റെ ഉടയവനായ ബ്രാഹ്മണ പെരുമാൾക്ഷേത്രത്തിൽ നിന്നും അബ്രാഹ്മണ കാവുകളും പള്ളിയറകളും അകന്നുനിൽക്കുന്നതിന്റെ ക്രമം. പൊതുവാക്കൻമാരുടെ ആരാധനാമൂർത്തിയായ കന്യാഭഗവതി പെരുമാൾക്ഷേത്രമതിലിനകത്ത് നാലമ്പലത്തിന് തൊട്ടു മുന്നിലായി കാണാം. പെരുമാൾക്ഷേത്രത്തിൽ നിന്നും ഏതാണ്ട് ഇരുന്നൂറു മീറ്റർ തെക്ക് - പടിഞ്ഞാറ് മാറി വാണിയ മുച്ചിലോടും അവിടെ നിന്നും ഏതാണ്ട് നൂറ് മീറ്റർ മാറി ചാലിയതെരുവും (അഷ്ടമച്ചാൽ ഭഗവതിക്കാവും) അവിടെ നിന്നും ഏതാണ്ട് നൂറ് മീറ്റർ തെക്ക് - പടിഞ്ഞാറ് മാറി തീയ്യരുടെ (മമ്പലം) പള്ളിയറയും കാണാം. അതിനുമപ്പുറത്താണ് (വയലുകൾക്കുമപ്പുറത്ത്) പുലയർ താത്കാലികമായി കെട്ടിയുണ്ടാക്കുന്ന കോട്ടങ്ങൾ എന്ന ആരാധനാ കേന്ദ്രങ്ങൾ. ഇതേ ശ്രേണീബന്ധം തന്നെ ക്ഷേത്രത്തിന്റെ തെക്ക് -കിഴക്ക് ഭാഗത്തേക്ക് നോക്കിയാലും പടിഞ്ഞാറോട്ട് നോക്കിയാലും കാണാം. അങ്ങനെ ശുദ്ധാശുദ്ധി മൂല്യത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമായ മധ്യകാല മലയാളത്തിലെ ജാതിക്രമം ഗ്രാമത്തിന്റെ നിർമ്മിതിയുടെ ഭാഗമായി മാറുന്നതും അതിനനുസരിച്ച് നിർമ്മിക്കപ്പെട്ട ഒരു ജീവിതവും പയ്യന്നൂർ ഗ്രാമത്തിൽ കാണാം. മാറ്റിത്തീർക്കപ്പെട്ട ഇടത്തിന്റെ പ്രകൃതം സാമൂഹ്യജീവിതത്തിലും പുതുതായി നിർമ്മിച്ചെടുത്ത സാമൂഹ്യജീവിതം ഇടത്തിന്റെ പ്രകൃതത്തിലും പര

സ്വരം സന്നിവേശിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നുവെന്ന് പറയാം" (ദിനേശൻ, വി, 2003: 10). വിഭവങ്ങളിലെ പ്രാഥമിക അവകാശം ബ്രാഹ്മണരിൽ ആയിരുന്നതുകൊണ്ട് ബ്രാഹ്മണപക്ഷം ഇതര വിഭാഗങ്ങളെ വിഭവാർജ്ജനത്തിന് ക്ഷണിച്ചുകൊണ്ടുള്ള പയ്യന്നൂർ ആയിരുന്നു ആദ്യകാല പയ്യന്നൂർ. പിൽക്കാല ബ്രാഹ്മണ കുടിയേറ്റവും (സാഗരം, സമുദ്രം എന്നീ സെറ്റിൽമെൻ്റുകൾ) ബ്രാഹ്മണേതര പാരമ്പര്യങ്ങളും മാറ്റിത്തീർത്തതാണ് പയ്യന്നൂരിലെ പിന്നീടുള്ള സാമൂഹ്യജീവിതം. പയ്യന്നൂർ പെരുമാൾ ദേവസ്വവും ബ്രഹ്മസ്വവുമായി പയ്യന്നൂർ ഒതുങ്ങിയില്ല, സാമന്തൻമാർക്ക് ജൻമാവകാശമുള്ള നിലം- പുരയിടം ഭൂമിയും പയ്യന്നൂരിന്റെ പല ഭാഗങ്ങളിലായി കിടന്നു. ടിപ്പുവിന്റെ നികുതിപരിഷ്കാരവും ദേശീയസ്വാതന്ത്ര്യസമരവും ആണ് ആധുനിക പയ്യന്നൂരിനെ സൃഷ്ടിച്ചത്.

ബ്രാഹ്മണകുടിയേറ്റത്തെക്കുറിച്ച് എം. ജി. എസ്.

എട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനത്തോടെ കേരളത്തിലേക്ക് കടന്നുവന്ന നമ്പൂതിരിമാരുടെ കുടിയേറ്റത്തിന്റെ സ്വഭാവം വ്യക്തമല്ല. ഭൂമിദാനങ്ങളുടെ ചരിത്രത്തിൽ ഇത്തരം ദാനങ്ങളൊന്നും അന്ന് രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടില്ലാത്തതിനാൽ ഗ്രാമക്ഷേത്രങ്ങളായി ഇന്നറിയപ്പെടുന്ന നമ്പൂതിരിസ്വജനങ്ങൾ (Namboothiri Settlement) സംഘമായി കാടു വെട്ടിത്തെളിച്ച് കുടിയേറിയതായി കണക്കാക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. ചാലൂക്യ-കദംബ രാജാക്കൻമാർ ചില ഭൂമിദാനങ്ങൾ ഇവർക്ക് നടത്തി നമ്പൂതിരി സമുദായത്തെ പരിപോഷിപ്പിച്ചതായി രേഖകളുണ്ട്. വിന്ധ്യപർവതത്തിനിപ്പുറം ചാലൂക്യ- കദംബ രാജ്യത്തിന്റെ ഭൂമിദാനങ്ങളിൽ ചിലത് നമ്പൂതിരി സമൂഹങ്ങൾക്കായി കാണുന്നു. മംഗലാപുരം ചാലൂക്യ രാജാവിന്റെ കീഴിലായിരുന്നു. തമിഴ്നാട്ടിൽ വരെ ശൈവ-വൈഷ്ണവ വ്യത്യാസത്തോടെ നിലനിന്ന ബ്രാഹ്മണർ കേരളത്തിൽ അത്തരം വ്യത്യാസങ്ങൾ നിലനിർത്തിക്കൊണ്ടല്ല ജീവിച്ചുപോന്നത്. ഈ ഗ്രാമങ്ങളിൽ വളർന്നുവികസിച്ച കേരള ബ്രാഹ്മണസമൂഹം നമ്പൂതിരി എന്ന പേരുപോലും പിന്നീടാണ് സ്വീകരിച്ചത്. ഗ്രാമക്ഷേത്രങ്ങളും ഇല്ലപ്പേരുകളും അതിനോടു ചേർന്ന ദേവസ്വം - ബ്രഹ്മസ്വം ഭൂമിയും മാത്രമായിരുന്നു പ്രധാനം. തറ മാത്രം കരിങ്കല്ലുകൊണ്ട് നിർമ്മിക്കുകയും തദ്ദേശീയമായ

ചെങ്കല്ലുകൊണ്ട് മുകളിലേക്ക് പടുത്തുയർത്തുകയും ചെയ്ത ക്ഷേത്രങ്ങൾ ഈ സമുദായശ്രേണിയുടെ സാംസ്കാരിക അടയാളമായി കാണാം. തമിഴ്നാട്ടിലെ ക്ഷേത്രങ്ങളിൽ നിന്നും ഈ ക്ഷേത്രങ്ങളെ വ്യത്യസ്തമാക്കുന്നതും നിർമ്മാണത്തിലെ ഈ പ്രാദേശിക പ്രത്യേകതകൾ തന്നെ.

പത്താം നൂറ്റാണ്ടായപ്പോഴേക്കും മുപ്പത്തി രണ്ട് ഗ്രാമങ്ങളായി വിന്യസിച്ചതും ഒരു സാംസ്കാരികപ്രസ്ഥാനമായി വളരാൻ തുടങ്ങിയതുമായ കേരളബ്രാഹ്മണസ്വജനം ഇന്ത്യയുടെ മറ്റ് ഭാഗങ്ങളിലുള്ള ബ്രാഹ്മണ സമൂഹങ്ങളെപ്പോലെ ഗോത്രങ്ങൾ പേരിനൊപ്പം ചേർക്കാതെ ഇല്ലപ്പേരുകൾക്കും ഗ്രാമക്ഷേത്രപേരുകൾക്കും പ്രാധാന്യം നൽകിക്കൊണ്ട് അറിയപ്പെട്ടു.

കേരളത്തിന്റെ വടക്ക് തളിപ്പറമ്പ്, പയ്യന്നൂർ എന്നിവിടങ്ങളിൽ കുടിയേറ്റം നടത്തി ജീവിതസംസ്കാരം കരുപ്പിടിപ്പിച്ച നമ്പൂതിരി സമൂഹത്തിൽ നിന്നും 180-200 കിലോമീറ്റർ അകലെ തെക്കുമാറി നിളാതീരത്താണ് അടുത്ത സമൂഹം നിലവിൽ വന്നത്. ഇതിനിടയിൽ മറ്റ് നമ്പൂതിരിസ്വജനസമൂഹങ്ങൾ നിലവിലുണ്ടായിരുന്നില്ല. നെൽകൃഷി ചെയ്യുവാനുള്ള സൗകര്യങ്ങൾ ഉള്ളതുകൊണ്ടാവാം നിളാനദിക്കരയിലും (ശ്രീകപുരം, പന്നിയൂർ) പെരിയാർ തീരത്തും പമ്പാതീരത്തും താമസിച്ചുവന്നത്. തിരുവല്ലയ്ക്കപ്പുറം നമ്പൂതിരി സമുദായം ആദ്യകാലത്ത് കുടിയേറിയതിന് ചരിത്രരേഖകളില്ല.

കേരളത്തിൽ 32 ഗ്രാമങ്ങളിലായി ജീവിച്ചുപോന്ന നമ്പൂതിരിമാർ തങ്ങളുടെ ഗ്രാമക്ഷേത്രങ്ങൾക്കു ചുറ്റും ഒതുങ്ങി ജീവിച്ച സമൂഹമായിരുന്നു. ദേവസ്വവും ബ്രഹ്മസ്വവുമായി സ്വത്തുക്കൾ ഭാഗിച്ച് അനുഭവിക്കുകയും ക്ഷേത്രഭരണത്തിനായി ഇല്ലങ്ങൾ അടങ്ങുന്ന സംഘങ്ങൾ (Council of Trustees) രൂപീകരിക്കുകയും ചെയ്തിരുന്നു. ക്ഷേത്രങ്ങളും ദേവസ്വവും സംരക്ഷിക്കാൻ പ്രത്യേക നിധികൾ സമാഹരിച്ച് ഇവർ ക്ഷേത്രസ്വത്തുക്കൾ സംരക്ഷിച്ചുപോന്നു. ഈ ക്ഷേത്രസ്വജനങ്ങൾ ഊരുകൾ, സഭകൾ, പരിഷത്തുകൾ എന്നിങ്ങനെ അറിയപ്പെട്ടു. ക്ഷേത്ര കൗൺസിലുകൾ ഭരിച്ചിരുന്നവരെ പൊതുവാൾ എന്ന് പറയുന്നു. കൗൺസിൽ തീരുമാനങ്ങൾ ശിലാലിഖിതങ്ങളായും ചെപ്പേടുകളിലെ ലിഖിതമായും കൽച്ചുമരുകളിലെ ചുമരെഴുത്തുകളായും പ്രസിദ്ധീകരി

ക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. രാജാവിനെ പെരുമാൾ എന്നും രാജാവിന്റെ പ്രതിനിധികളെ കോവിലധികാരികളെന്നും നാട്ടുടയവരെ (ജില്ലാ ഗവർണർ) പട്ടയനായർ (Patai Nair - ആർമി കമാന്റർ) എന്നും കണക്കാക്കുന്ന രീതിയിൽ ചില സ്ഥാനങ്ങൾ നിലനിന്നിരുന്നതായും ബ്രാഹ്മിൻ സെറ്റിൽമെന്റിനെക്കുറിച്ചുള്ള ചരിത്രരേഖകളിൽ കാണുന്നു (നാരായണൻ എം ജി എസ് / അഭിമുഖം ഉണ്ണി ഇ ആർ, 2012: 130 -132).

ഗ്രാമക്ഷേത്രം –ഒരു സംരംഭം

പതിനാറ് മനക്കാരായിരുന്ന പയ്യന്നൂർ ഗ്രാമക്കാർ. കുഞ്ഞിമംഗലത്ത്, തളിയിൽ, കുന്നത്ത്, എടനാട്, താഴക്കാട്ട്, കുറുവേലി, കുരുത്തിലക്കാട്ട്, കൊക്കുന്നത്ത്, കൊട്ടാരത്ത് കൊഴുവേല, കാതുക്കാൽ, താറ്റി ഏരി, നാറക്കുന്നത്ത്, നുണിക്കര, താവത്ത്, രയരമംഗലത്ത്, തെവലക്കാട്ട് എന്നിവയാണ് ഈ മനകൾ. പയ്യന്നൂർ സുബഹ്മണ്യസ്വാമിക്ഷേത്രത്തിന്റെ ഊരാളർ എന്ന പദവിയാണ് ഈ മനകളെ തമ്മിൽ ബന്ധിപ്പിക്കുന്ന ഒരു ഘടകം.

ഊരാളരും കാരാളരും മറ്റു ജാതിവിഭാഗങ്ങളുമെല്ലാം ക്ഷേത്രവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് പ്രവർത്തിക്കുമ്പോഴും ഇവരുടെ സംരംഭങ്ങൾ ഒരുപോലെ അല്ല. കൃഷി, സമ്പത്ത് ഉൾപ്പെടെയുള്ള വിഭവങ്ങളുടെ കേന്ദ്രമാണ് ക്ഷേത്രം. വിഭവങ്ങളെ സംബന്ധിച്ച് ഓരോ വിഭാഗവും യുക്തിപൂർണമായാണ് തീരുമാനമെടുക്കുന്നത്. ക്ഷേത്രം ഒരു വിഭവമാണ്. ക്ഷേത്രം എന്ന വിഭവവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതാണ് ഓരോരുത്തരുടെയും അതിജീവനം എന്ന യുക്തി. അത് സാംസ്കാരികം ആണ്. ഇങ്ങനെ വരുമ്പോൾ സാംസ്കാരികമായ ഒരു പ്രയോഗത്തെ, സ്ഥാപനത്തെ ഇവർ അംഗീകരിക്കുകയാണ്. യുക്തിപരമായി ഒരു കാരാളൻ ആണ് എന്ന് കരുതുമ്പോൾ ക്ഷേത്രം എന്ന വിഭവത്തെ മുൻഗണനാക്രമത്തിൽ ആദ്യം പ്രതിഷ്ഠിച്ചിരിക്കും. ക്ഷേത്രവുമായി ബന്ധപ്പെടുന്നതിലൂടെ വ്യത്യസ്ത ജാതിവിഭാഗങ്ങൾക്ക് ലഭ്യമാകുന്നത് വ്യത്യസ്ത നേട്ടങ്ങളാണ്. ഊരാളരുടെയും കാരാളരുടെയും സംരംഭം പോലെയല്ല മാരാരുടെയും മണിയാണിമാരുടെയും വാണിയരുടെയും സംരംഭം. "യുക്തിപരമായ പരിഗണനകളേക്കാളുപരി മനഃസ്ഥിതി പ്രധാനമായി വരുന്നത് ഇവിടെയാണ്. അതായത് സാമൂഹി

കമായ നിലനിൽപിന്റെ ഒരു പ്രധാന സവിശേഷത മനുഷ്യർ തമ്മിൽ തമ്മിൽ വിനിമയം ചെയ്യുന്ന എല്ലാം അന്യോന്യബന്ധങ്ങളടക്കം ചിഹ്നവ്യവസ്ഥയിലേക്ക് മാറ്റപ്പെടുന്നുവെന്നതാണ്'" (നിസാർ അഹമ്മദ്, 2012: 78). പുലയ, മുസ്ലിം വിഭാഗം ഉൾപ്പെടെയുള്ളവർ ഈ സംരംഭത്തിലേക്ക് അനുനേയപ്പെടുമ്പോൾ (ഉദാ: നിറനാളിൽ കതിര് വെക്കാനുള്ള അവകാശം, പുത്തരിക്ക് പഞ്ചസാരക്കലം എത്തിക്കാനുള്ള അവകാശം) വിഭവത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ മാത്രമല്ല അങ്ങനെ ചെയ്യുന്നത്, മനഃസ്ഥിതിപരം കൂടിയാണത്. ക്ഷേത്രത്തിനകത്തെ ആചാരപരമായ സംഗതികളെയെല്ലാം ഈ രീതിയിൽ വായിക്കാൻ കഴിയും. വിഭവം എന്ന് തിരിച്ചറിയപ്പെടുന്നത് പോലും ഭൗതികമായി വിവരിക്കപ്പെടാവുന്നതല്ല എന്നത് ഇവിടെ പ്രധാനമാവുന്നു.

വിഭവം തിരിച്ചറിയലും ഗ്രാമനിർമ്മിതിയും

"മനുഷ്യസത്വങ്ങൾ സംരംഭങ്ങൾ ഏകോപിപ്പിക്കുന്നത് വിഭവങ്ങളെ ആസ്പദമാക്കിയാണെങ്കിൽ - ഇവിടെ ക്ഷേത്രം എന്ന വിഭവം - ആ വിഭവങ്ങൾ തിരിച്ചറിയുന്നത് എങ്ങനെയാണ്? വിഭവം എന്ന് എങ്ങനെയാണ് തിരിച്ചറിയുന്നത്? വിഭവം തിരിച്ചറിയുക മാത്രമല്ല, തിരിച്ചറിഞ്ഞാൽ അത് ആർജ്ജിക്കാനായി, അല്ലെങ്കിൽ അതിന്റെ വിനിമയത്തിന് വേണ്ടിവരുന്ന ബന്ധങ്ങളിൽ എങ്ങനെയാണ് പ്രവേശിക്കുന്നത്, എങ്ങനെയാണവയെ കാണുന്നത്? അതിലുൾപ്പെട്ട ചട്ടങ്ങൾ എന്താണ്? ആ ചട്ടങ്ങൾ എവിടെനിന്നാണ് വരുന്നത്? അത് എങ്ങനെയാണ് നിർമ്മിക്കപ്പെടുന്നത്? ഇന്നതാണ് എനിക്ക് വേണ്ടത് എന്ന് എങ്ങനെയാണ് നിർണയിക്കപ്പെടുന്നത്? എങ്ങനെയാണ് അത് നമ്മൾ തിരിച്ചറിയുന്നത്? മനഃസ്ഥിതിയുടെ അഭാവത്തിൽ ഒരു വിഭവവും ഈ വിഭവങ്ങളുടെ ആർജ്ജനത്തിലും വിനിമയത്തിലും ഉൾപ്പെട്ട ഒരു ബന്ധവും മനുഷ്യസത്വങ്ങളുടെ ജീവിതത്തിൽ വ്യവസ്ഥപ്പെടുകയോ പ്രസക്തമാവുകയോ ചെയ്യുന്നില്ല. അതുകൊണ്ട്, അടിത്തട്ടിൽ അദൃശ്യമായി ചില സംരംഭങ്ങൾ നടക്കുന്നുണ്ട്. അതെന്താണെന്ന് വെച്ചാൽ മനഃസ്ഥിതിയെ ഉത്പാദിപ്പിക്കുകയും പുനരുത്പാദിപ്പിക്കുകയും ഉപഭോഗിക്കുകയും (ആർജ്ജിക്കുകയും) ചെയ്യൽ. ഇത് പ്രതികർത്താക്കൾ

ഇല്ലാതെ സംഭവിക്കുന്ന ഒന്നായി മനസ്സിലാക്കരുത്'"(നിസാർ അഹമ്മദ്, 2008: 78). ബ്രാഹ്മണ, പൊതുവാൾ, മണിയാണി, തീയ്യർ, പുലയ ജാതികൾ ബ്രാഹ്മണകുടിയേറ്റത്തോടുകൂടിയാണ് പയ്യന്നൂരിൽ ഉറയ്ക്കുന്നത്. പയ്യന്നൂർ പട്ടോലയിൽ ഓരോ വിഭാഗത്തിനും ഓരോ അവകാശങ്ങൾ കൽപിച്ചുകൊടുത്തിട്ടുണ്ട്. ബ്രാഹ്മണരോടൊപ്പം സഹായികളായി മറ്റു പല വിഭാഗങ്ങളും പല പ്രദേശങ്ങളിൽനിന്നായി കുടിയേറ്റസംഘത്തോടൊപ്പം ചേരുന്നുണ്ട്. വിഭവം ആർജ്ജിക്കാനായി വേണ്ടുന്ന ബന്ധങ്ങളിൽ പ്രവേശിക്കുന്നതിന്റെ ആദ്യപടിയാണിത്. അതിലുൾപ്പെട്ട ചട്ടങ്ങളെ പയ്യന്നൂർപട്ടോല വിശദീകരിക്കുന്നു. ഈ ചട്ടങ്ങൾ നിർമ്മിക്കപ്പെടുന്നത് ഊരാളരിലൂടെയാകാം. പരശുരാമകഥ പോലെയുള്ള ആശയങ്ങൾ ഊരാളർ അവർക്ക് അനുകൂലമായ ചട്ടങ്ങൾ നിർമ്മിക്കാൻ ഉപയോഗിക്കുകയും ചെയ്യും. ജ്യോതിഷ - പഞ്ചാംഗഗണനകളെക്കുറിച്ചുള്ള അറിവും ചതുപ്പുനിലങ്ങളെ ആവാസവ്യവസ്ഥയാക്കാൻ പോന്ന കൃത്യമായ ആസൂത്രണവും കൂടി ഇതിന്റെ ഭാഗമാണ്. ഓരോ വിഭാഗവും ഇന്നതാണ് ചെയ്യേണ്ടത് എന്ന് നിർണയിച്ച് പയ്യന്നൂർപട്ടോലയിലൂടെ അതിനെ ഉറപ്പിക്കുന്നു. തീർച്ചയായും ബ്രാഹ്മണപക്ഷത്തുനിന്നു രൂപം കൊടുക്കുന്ന ഒരു വിഭവമായി ഇതിനെ രേഖപ്പെടുത്താം. സ്വാഭാവികമായ ഒന്നല്ല ഗ്രാമനിർമ്മിതി, അത് ബ്രാഹ്മണപക്ഷം ഇതരവിഭാഗങ്ങളെ വിഭവാർജ്ജനത്തിന് ക്ഷണിച്ചുകൊണ്ടുള്ള ഒരു നിർമ്മിതിയാണ് എന്ന് പറയാം.

വ്യവസ്ഥയുടെ രൂപപ്പെടൽ

"മനഃസ്ഥിതി ഉണ്ടെങ്കിൽപോലും അതിൽ ആളുകൾ അന്തർഭവിക്കുന്ന രീതിയിൽ അത് യാന്ത്രികമല്ല. അത് സൃഷ്ടിക്കപ്പെടുകയും ആർജ്ജിക്കപ്പെടുകയും അത് ഉപഭോഗിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്. വ്യവസ്ഥയെ ഉണ്ടാക്കുന്നതിൽ ഒരു മുഖ്യ തത്ത്വം ആയി മനഃസ്ഥിതിയെ മനസ്സിലാക്കേണ്ടതുണ്ട്. സംരംഭം എന്നത് ഈ അർത്ഥത്തിൽ ആപേക്ഷികമായ സ്വാച്ഛന്ദ്യം ഉള്ളതാണ്'" (നിസാർ അഹമ്മദ്, 2012: 80). ക്ഷേത്രവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് അനുഷ്ഠിക്കേണ്ട പ്രവൃത്തികൾ ഓരോ വിഭാഗവും തെരഞ്ഞെടുക്കുന്നത് യുക്തിപരം എന്ന് പറയണമെങ്കിൽ അതിൽ ഉൾപ്പെടുന്ന

ഓരോരുത്തരും സ്വതന്ത്രവ്യക്തികൾ ആയിരിക്കണം. എന്നാൽ പാരമ്പര്യചട്ടങ്ങളിൽ പെടുന്നിടത്തോളം ഇത്തരം സ്വതന്ത്ര വ്യക്തികളില്ല. അതുകൊണ്ട് ഈ വിഭാഗങ്ങൾ വിശിഷ്ടാർത്ഥത്തിൽ യുക്തിസഹരല്ല അല്ലെങ്കിൽ ആശ്രിതയുക്തിയാണ് ഉപയോഗിക്കുന്നത് എന്ന് പറയേണ്ടി വരും. പരാശ്രിതയുക്തിയും യുക്തിസഹം തന്നെ. പക്ഷേ പരതന്ത്രേണ യുക്തിപരമാണ്. പൊതുവാൾ, മാരാർ, ആയർ തുടങ്ങിയവർ ക്ഷേത്രവുമായി ബന്ധപ്പെടുന്നത് ഇത്തരത്തിൽ ആശ്രിതയുക്തിപരമാണ്. ബ്രാഹ്മണയുക്തിയാണ് ഇവരെ ഇത്തരത്തിൽ ക്രമീകരിക്കുന്നത്. ഈ തെരഞ്ഞെടുക്കലിന്റെയും മുൻനിലമ സാംസ്കാരികമായി പ്രദാനം ചെയ്യപ്പെട്ടതാണെന്ന്, മനഃസ്ഥിതിപരമായി നൽകപ്പെട്ടതാണെന്ന് വ്യക്തമാണ്. ഇങ്ങനെ വരുമ്പോൾ മനഃസ്ഥിതി എല്ലാതരം തെരഞ്ഞെടുക്കലുകളുടെയും മുൻനിലമയാണ്. തരണനെല്ലൂരിന്റെ തന്ത്രിസ്ഥാനം പോലും മനഃസ്ഥിതിപരമായി നിർണയിക്കപ്പെടുന്നതാണ്. പ്രയോഗത്തിന്റെ സ്ഥാപനത്തിന്റെ മാധ്യമത്തിലൂടെയാണ് താന്ത്രികാവകാശം പോലും കൈവരുന്നത്.

"ഒരു ബന്ധം സാമൂഹികമായിത്തീരാൻ, നിലനിൽക്കുന്നതും അനുസ്യൂതിയുള്ളതുമാവാൻ അത് പുനരുത്പാദിപ്പിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കണം. ഇന്നുള്ളത് നാളെയും പിന്നീടും ഉണ്ടെന്നുറപ്പാക്കണം. അതിനാവശ്യം മനഃസ്ഥിതിയാണ്. അതിൽ ചട്ടങ്ങൾ അന്തർഭവിച്ചിട്ടുണ്ട് " (നിസാർ അഹമ്മദ്, 2012 ജൂലായ് 1:80-81). ദൈനംദിനകാര്യങ്ങൾക്ക് ഓരോ വിഭാഗങ്ങളെ ചുമതലപ്പെടുത്തുന്ന പട്ടോല ഈ ധർമ്മമാണ് നിർവഹിക്കുന്നത്. അതുപോലെ നിത്യപൂജ, ചടങ്ങുകൾ ഒക്കെ ഇത് പുനരുത്പാദിപ്പിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കും. ക്ഷേത്രവുമായി ബന്ധപ്പെടുന്നതിന്റെ സ്വഭാവം മാരാർ, പൊതുവാൾ, ആയർ, വാണിയർ തുടങ്ങിയ ജാതിവിഭാഗങ്ങൾ പിൻപറ്റുന്നത് മനഃസ്ഥിതിപരമായാണ്. ഇവരുടെ ഈ ഏർപ്പെടൽ യുക്തിപൂർണ്ണമല്ല. ജൈവചോദനാപരമായി നൽകപ്പെട്ടതുമല്ല. ഒരു പ്രധാന മാനകമായി അതിൽ കടന്നുവരുന്നത് ഈ വിഭാഗക്കാരുടെ പ്രതിബദ്ധത അല്ലെങ്കിൽ ഉപാർപ്പണമാണ്. ഇവിടെ ക്ഷേത്രം എന്ന സംരംഭത്തിന്റെ സ്വഭാവം എന്താണെന്നുവെച്ചാൽ അതിനെ സാധ്യമാക്കുന്നത് മനുഷ്യസത്വത്തിന്റെ പ്രതിബദ്ധതയാണ്. ഒരു നിശ്ചിത ജാതിവിഭാഗം ഇന്നതാണെ

ന്ന് അവർ തന്നെ അംഗീകരിക്കുന്നതിനെ, വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നതിനെയാണ് തൻമ എന്നു പറയുന്നത്. "ഒരു സംരംഭത്തിൽ പങ്കാളിയാവുന്ന സമയത്ത്, ഒരാൾ മറ്റൊരാളുമായി ചേർന്ന് സംരംഭം ഏകോപിപ്പിക്കുമ്പോൾ അയാളുടെ പ്രതിബദ്ധതയെ നീതീകരിക്കുന്ന ഒരു അർത്ഥം അതിന് നൽകുന്നത്, അതിനെ അയാളുടെ സംരംഭം ആക്കിത്തീർക്കുന്നത് മനഃസ്ഥിതിയോട് അയാൾ തൻമയീഭവിക്കുമ്പോഴാണ്. മനഃസ്ഥിതിയുമായുള്ള തൻമയത്വം സാമൂഹികതയോടുള്ള ആ സത്വത്തിന്റെ ഭവാത്മകമായ അർപ്പണമാണ്. ഒരാൾ ഒരു സാമൂഹികസത്വം ആയി മാറുന്നത് അയാളുടെ ഭവാത്മകം ആയ ഉപാർപ്പണത്തിന്റെ അനന്തരഫലമായാണ്" (നിസാർ അഹമ്മദ്, 2012: 81). ക്ഷേത്രവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് പ്രവർത്തിക്കുവാൻ യുക്തിപൂർവം തെരഞ്ഞെടുക്കുകയല്ല, ഭവാത്മകമായി ആ മനഃസ്ഥിതിയിലേക്ക് അർപ്പിക്കുകയാണ്. അങ്ങനെ ചെയ്യുമ്പോൾ സമൂഹത്തോട് പ്രതിബദ്ധമാവുക മാത്രമല്ല, സമൂഹത്തെ സംസ്ഥാപിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഒരു വ്യവസ്ഥയെ സംസ്ഥാപിക്കുന്നതിൽ, ഒരു പ്രയോഗത്തെ സംസ്ഥാപിക്കുന്നതിൽ ആ സത്വം പങ്കാളി ആവുക കൂടിയാണ്. ഊരാളനാണ്, കാരാളനാണ് എന്ന് പറയുന്ന സമയത്ത് അത് ഉണ്ടാക്കുകയാണ്. അതുമായി തൻമയീഭവിക്കുകയാണ്.

ഉപസംഹാരം

പയ്യന്നൂർ എന്ന ഗ്രാമസങ്കല്പത്തിൽ വികസിച്ച ആവാസവ്യവസ്ഥയുടെയും സമൂഹ രൂപീകരണത്തിന്റെയും അടിത്തറ ഗ്രാമക്ഷേത്രം എന്ന വിഭവമാണ്. ക്ഷേത്രകേന്ദ്രിത സമ്പദ് വ്യവസ്ഥ ആദ്യകാല പയ്യന്നൂരിനെ മുന്നോട്ട് നയിച്ചു. ജാതിമത പാരമ്പര്യത്തിന്റെ വികാസത്തിലും ആധുനികീകരണത്തിലുമെല്ലാം പെരുമാൾ ക്ഷേത്രത്തിന്റെ ദൃശ്യത പല കാലങ്ങളിലും വ്യക്തമായിരുന്നു. സമകാലിക പയ്യന്നൂർ ചരിത്രത്തെ സ്വാംശീകരിച്ചതിന്റെ വഴികളിൽ ഗ്രാമസങ്കല്പത്തിന്റെ സ്വാധീനമുണ്ട്. ബ്രാഹ്മണപക്ഷം ഇതരവിഭാഗങ്ങളെ വിഭവാർജ്ജനത്തിന് ക്ഷണിച്ചുകൊണ്ടും പങ്കാളിത്തം ഉറപ്പാക്കിക്കൊണ്ടുമുള്ള ഒരു സമൂഹ നിർമ്മിതിയാണ് ഗ്രാമസങ്കല്പത്തിന്റെ വിപുലമായ കണ്ണിയിൽ പയ്യന്നൂരിലും നടന്നത്.

ഗ്രന്ഥസൂചി

ദിനേശൻ വടക്കിനിയിൽ, 2003 "ചതുപ്പുനിലങ്ങളിലെ ആവാസ രൂപീകരണം ഭൂമിശാസ്ത്രപരവും സാംസ്കാരികവുമായ ഇടപെടലുകൾ", പയ്യന്നൂർ അംശം ദേശം, കൾച്ചറൽ മൂവ്മെന്റ്, പയ്യന്നൂർ,.

---, 2021 *ആരുടെ കേരളം*, ഇൻസൈറ്റ് പബ്ലിക്ക, കോഴിക്കോട്.

നാരായണൻ, എം ജി എസ്, 2012 "നമ്പൂതിരിമാർ ചരിത്രവും രാഷ്ട്രീയവും", (അഭിമുഖം ഉണ്ണി ഇ ആർ), *പ്രണവം*, യോഗക്ഷേമസഭ, കണ്ണൂർ.

നിസാർ അഹമ്മദ്, 2012 'സംരംഭത്തിലെ സാമൂഹികത', *മാതൃഭൂമി ആഴ്ചപ്പതിപ്പ്,* കോഴിക്കോട്, 2012 ജൂലായ് 8.

പവിത്രൻ, ടി., ജി.ഡി. നായർ (എഡി.), 2007 *പയ്യന്നൂർ ചരിത്രവും സമൂഹവും,* ഇ എം എസ് പഠനകേന്ദ്രം, പയ്യന്നൂർ.

പണിക്കർ, കെ. എൻ., 2007 'പ്രദേശം രാഷ്ട്രം ലോകം പ്രാദേശികചരിത്ര രചനയ്ക്കൊരാമുഖം', *കടത്തനാടിന്റെ സാഹിത്യപാരമ്പര്യം,* കടത്തനാട് ജനസംസ്കാരപഠനകേന്ദ്രം, വടകര.

Veluthatt, Kesavan, 1979 *Brahmin Settlements in Kerala*, Sandhya Publications, Calicut University.

vasukorom@gmail.com

ചരിത്രരചനയിലെ സൂക്ഷ്മത
മണപ്പുറത്തെ മുൻനിർത്തിയൊരു പ്രയോഗമാതൃക

ഡോ. പ്രിയ പി.എ.
മലയാളവിഭാഗം
സെന്റ് മേരീസ് കോളേജ് തൃശ്ശൂർ

പ്രബന്ധസംഗ്രഹം

പ്രാദേശികചരിത്രത്തിന്റെ സൈദ്ധാന്തികമാനങ്ങളെ മുൻനിർത്തി തൃശ്ശൂർ ജില്ലയിലെ തീരപ്രദേശത്തെ മുൻനിർത്തി ചരിത്രരചനയിലെ സൂക്ഷ്മത അന്വേഷിക്കുകയാണ്. മണപ്പുറം എന്നു വ്യവഹരിക്കുന്ന ചേറ്റുവാ മുതൽ ആല വരെ നീണ്ടു കിടക്കുന്ന പ്രദേശമാണ് പഠനവിഷയം. സെറ്റിൽമെന്റ് രജിസ്റ്റർ ഉൾപ്പെടെയുള്ള പഴയ രേഖകളെ മുൻനിർത്തിയും വാമൊഴികളെ മുൻനിർത്തിയും മണപ്പുറത്തിന്റെ സൂക്ഷ്മചരിത്രം അന്വേഷിക്കുന്നു.

സൂത്രവാക്കുകൾ

സൂക്ഷ്മചരിത്രരചന, അനാൽസ് ചരിത്രരചന, മണപ്പുറം, പാപ്പിനിമറ്റം, വാമൊഴി.

വിജ്ഞാനത്തിന്റെ എല്ലാ മേഖലകളിലും ഉണ്ടായ ഉണർവ്വാണ് ചരിത്രരചനയിലും പുതുപരീക്ഷണങ്ങൾക്കു കാരണമായത്. ഉത്തരാധുനികചിന്തയിൽ, പാഠത്തിൽ നിന്നും പാഠങ്ങൾ ഉൽപാദിപ്പിക്കുന്നതുപോലെ, ഉപാദാനങ്ങളിൽ നിന്ന് ഒട്ടനവധി വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ സൃഷ്ടിച്ചെടുക്കാനും ഏതു വിജ്ഞാനശാഖയെയും പരിധികളില്ലാതെ ചരിത്രരചനയിൽ സന്നിവേശിപ്പിക്കുവാനും നിലവിൽ സാദ്ധ്യത ഏറെയാണ്. അവഗണിക്കപ്പെട്ട ഉപാദാനങ്ങളിൽ നിന്നുപോലും ചരിത്രരചന നിർവ്വഹിക്കാം. ബൃഹദാഖ്യാനങ്ങൾക്കു ബദലായി സൂക്ഷ്മതലചരിത്രത്തിന്

(grand narratives to micro level) പ്രാധാന്യം ലഭിച്ചതോടെ ചരിത്രത്തിന്റെ വസ്തുനിഷ്ഠത, ആധികാരികത, വൈജ്ഞാനിക സ്രോതസ്സുകളെ മുൻനിർത്തിയുള്ള ചരിത്രമെഴുത്ത് എന്നു തുടങ്ങുന്ന പഴയ ധാരണകൾ തിരുത്തപ്പെട്ടു. ചരിത്രം താഴെത്തട്ടിൽ നിന്ന് (History from below) തുടങ്ങിയ കാഴ്ചപ്പാടുകളാൽ ചരിത്രത്തിന്റെ നിർവ്വചനങ്ങളും എല്യകകളും പുനർവിചിന്തനങ്ങൾക്കു വിധേയമാക്കപ്പെട്ടു. ഭ്രതകാലസ്മൃതികളോ, രാജസ്മൃതികളോ അധികാരത്തെ/ അധികാരവർഗത്തെക്കുറിച്ചുള്ള പഠനമോ മാത്രമല്ല ഇന്ന് ചരിത്രം. നിലനിൽക്കുന്ന സാഹചര്യങ്ങൾ രൂപപ്പെടാൻ ഇടയാക്കിയ സാമൂഹിക/ സാമ്പത്തിക/ കാർഷികബന്ധങ്ങൾ, ഉൽപാദന/ വിതരണവ്യവസ്ഥകൾ തുടങ്ങിയവയെല്ലാം തന്നെ സൈദ്ധാന്തിക പിൻബലത്തോടെ ഈ വർത്തമാനകാലഘട്ടത്തിൽ വിശകലനം ചെയ്യപ്പെടുന്നുണ്ട്. പുതുവായനകൾ പിറവിയെടുക്കുന്നുണ്ട്. ഈയൊരു അടിത്തറയിൽ നിന്നുകൊണ്ടായിരിക്കണം ചരിത്രമെഴുത്തിന്റെ പുത്തൻ പ്രവണതകൾ വിശകലനം ചെയ്യപ്പെടേണ്ടത്.

പ്രാദേശികചരിത്രരചന

പ്രാദേശികചരിത്രത്തിന്റെ പ്രസക്തമായ ഒരു സവിശേഷത അത് ഭ്രതകാലത്തെ 'മുകളിൽ നിന്ന് താഴേക്ക്'' അല്ല, താഴെ നിന്നു മുകളിലേക്ക് കാണുന്നു എന്നതാണ്. അതൊരു ജനാധിപത്യശ്രമം കൂടിയായി മാറുന്നു പുരാണവത്കൃത ചരിത്രരചനയുടെ നേർവിപരീതം. പ്രാദേശികചരിത്രരചനയിലെ മറ്റൊരു ശ്രദ്ധാർഹമായ വസ്തുത, ചരിത്രരചനയുടെ എല്ലാ രൂപങ്ങളെയും ഉൾക്കൊള്ളിക്കാമെന്നതാണ്. സാമൂഹ്യശാസ്ത്രം മുതൽ സ്റ്റാറ്റിസ്റ്റിക്സ് വരെ. അതിനാൽത്തന്നെ പ്രാദേശികചരിത്രത്തിന് കൃത്യമായ ഒരു നിർവ്വചനം സാദ്ധ്യമല്ലെന്നും ചരിത്രകാരന്മാർ സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്.

ഓരോ പ്രദേശത്തെയും കുറിച്ചുള്ള അറിവ് എന്നത് പ്രദേശ സംബന്ധം മാത്രമല്ല. സമൂഹം, സംസ്കാരം തുടങ്ങിയവയെല്ലാം ചേർന്നു വരുന്ന വിശാലമായ ഭ്രമിശാസ്ത്രത്തിന്റെയും പുതിയൊരു സാംസ്കാരികനിർമ്മിതിയുടെയും കൂടിയാകുന്നു. അക്കാദമികവും അല്ലാത്തതുമായ പ്രവൃത്തിയാണ് പ്രാദേശികചരിത്രരചന. പ്രാദേശികചരിത്രരചന ചരിത്രത്തിന്റെ ഒരു ചെറുപതിപ്പല്ല,

പറയാതെ പോകുന്ന സൂക്ഷ്മകണികകളുടെ ഒരു സമാഹാരമാണ്. ചരിത്രം കഴിഞ്ഞുപോയ കാലത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ശാസ്ത്രീയപഠനമാണ് എന്ന കാഴ്ചപ്പാട് പുതുധൈഷണികവ്യാപാരങ്ങളിൽ പുനർവായനക്കു വിധേയമായിക്കഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ശാസ്ത്രീയമായ ഒന്നിൽ നിന്ന് സർഗാത്മകമായ തലത്തിലേക്ക് ഉയർന്നിരിക്കുന്നു എന്നതാണ് പുതിയ കാഴ്ചപ്പാട്.

സൂക്ഷ്മചരിത്രരചന

അനാൽസ് ചരിത്രരചനാരീതിയിൽ നിന്നാണ് പ്രാദേശിക/സൂക്ഷ്മചരിത്രരചനാ സമ്പ്രദായങ്ങളുടെ തുടക്കമെങ്കിലും സൂക്ഷ്മ ചരിത്രരചനയ്ക്ക് ആഴത്തിലേക്ക് ഇറങ്ങി ചെല്ലാൻ കഴിയുന്ന ഒരു തലമുണ്ട്. സൂക്ഷ്മം എന്നത് സൂക്ഷ്മത എന്നതിനേക്കാൾ വ്യാഖ്യാനം (interpretation) എന്ന നിലക്കാണ് മൈക്രോ ഹിസ്റ്ററി പഠിതാക്കൾ വിലയിരുത്തുന്നത്. രണ്ടിനും ഉപാദാനങ്ങൾ ഒന്നു തന്നെയെങ്കിലും "വ്യക്തികൾ, ഗ്രാമം, നഗരം തുടങ്ങിയ താരതമ്യേന ചെറിയ ഘടകങ്ങളുടെ ഭൂതകാലപഠനമാണ് സൂക്ഷ്മചരിത്രം" മൈക്രോ ഹിസ്റ്ററി എന്ന വാക്ക് ഇൻറർനെറ്റിൽ പരതിയാൽ ആദ്യം ലഭിക്കുന്ന നിർവ്വചനമിതാണ്. സാമാന്യവത്കരണത്തിൽ അവഗണിക്കപ്പെട്ടു പോകുന്ന സൂക്ഷ്മജീവിതയാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെ രേഖപ്പെടുത്തുക എന്നതാണ് 'micro history' എന്ന പദം കൊണ്ട് ഉദ്ദേശിക്കുന്നതെന്ന് ജർമൻ - അമേരിക്കൻ ചരിത്രകാരനായ ജോർജ് ജി. ഇഗ്ഗേഴ്സ് (1997) നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്. 'സൂക്ഷ്മചരിത്രരചനയുടെ ശ്രദ്ധേയനായ വക്താവായി വിശേഷിപ്പിക്കപ്പെടുന്നത് ഇറ്റാലിയൻ ചരിത്രകാരനായ കാർലോ ഗിൻസ്ബർഗിനെയാണ്. ഇറ്റാലിയൻ ചരിത്രകാരനായ ജിയോ വെന്നിലെവിയുടെ ഗ്രന്ഥങ്ങൾ ഈ മേഖലയിലെ ശ്രദ്ധേയമായ ഒരു ചുവടുവയ്പാണ്. വിഘടിതരൂപത്തിലുള്ള വൈരുദ്ധ്യങ്ങൾക്കു മുൻതൂക്കം നല്കി ബഹുതല വീക്ഷണത്തെ സമന്വയിപ്പിക്കുക എന്നതാണ് ലെവിയുടെ കാഴ്ചപ്പാട്. യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ അടിത്തറയിൽ നിന്നുകൊണ്ട് രൂപപ്പെടുത്തുന്ന സൂക്ഷ്മചരിത്രം വിശാലമായ ചരിത്രത്തിന്റെ ഭാഗമായിത്തീരുന്നുണ്ട്. ഇതു തന്നെയാണ് സൂക്ഷ്മ / സ്ഥൂല ചരിത്രരചനയുടെ പരസ്പരബന്ധം എന്നതുകൊണ്ട് അർത്ഥമാക്കുന്നത്.

സൂക്ഷ്മ/ സ്ഥൂല ചരിത്രത്തെ ഒരു വെബ്സൈറ്റ്/ ഇന്റർനെറ്റ് ശൃംഖലയോട് സാദൃശ്യപ്പെടുത്താറുണ്ട്. വെബ് സൈറ്റ് ഇൻറർനെറ്റിനേക്കാൾ വിശാലവും വളരെയധികം വിവരങ്ങൾ ഉള്ളടങ്ങിയതും പൊതുവായ അറിവുകളുടെ ഇരിപ്പിടവുമാണ്. ബൃഹദാഖ്യാനങ്ങൾക്കു ബദലായി വിഷയത്തെ സമീപിക്കാൻ സാധിക്കുന്നുവെന്നതാണ് സൂക്ഷ്മചരിത്രരചനയുടെ നേട്ടം. സൂക്ഷ്മചരിത്രരചനയുടെ അവാന്തരവിഭാഗങ്ങളാണ് യഥാർത്ഥത്തിൽ പ്രാദേശികചരിത്രരചന. കേരളത്തിന്റെ സാഹചര്യത്തിൽ സൂക്ഷ്മചരിത്രരചനയെന്ന രീതിപദ്ധതി ഇന്നും അപരിചിതമാണ്.

കേരളീയപരിസരം

കേരളത്തിന്റെ സാഹചര്യത്തിൽ പ്രാദേശികചരിത്രാന്വേഷണങ്ങൾ സ്കൂൾതലത്തിലുള്ള പ്രൊജക്ടുകളായിപ്പോലും നടത്തിവരുന്നുണ്ട്. ദേശചരിത്രത്തെക്കുറിച്ച് കിട്ടാവുന്ന വാമൊഴികൾ, രേഖകൾ, ഗ്രന്ഥപരാമർശങ്ങൾ, നാട്ടുവഴക്കങ്ങൾ, സ്ഥലനാമങ്ങൾ, സ്ഥലനാമപുരാണങ്ങൾ തുടങ്ങിയവയെല്ലാം പഠിക്കപ്പെടുന്നു. സ്വീകാര്യമായ ഒരു രീതിശാസ്ത്രപദ്ധതി സാധ്യമാകാത്ത മേഖലയാണിത്. ഒരു പ്രദേശം മറ്റൊന്നിൽ നിന്ന് ഭിന്നമായിരിക്കെ പൊതുമാനദണ്ഡങ്ങൾക്ക് യുക്തിയില്ല. പ്രാദേശികചരിത്രരചനയ്ക്ക് എന്നും ആധാര/ പ്രഭവമാണ്. ആധാരങ്ങളുടെ ലഭ്യത ഉന്നയിക്കുന്ന ചോദ്യങ്ങൾക്ക് അനുസൃതമായിരിക്കുമെന്നതിനാൽ ഫീൽഡ് വർക്ക് (മണ്ഡലവൃത്തി) സൂക്ഷ്മതയോടെ കൈകാര്യം ചെയ്യേണ്ടതുണ്ട്. കാർഷികവ്യാപനം വിലയിരുത്തപ്പെടണം. ദേശത്തെ തൊഴിൽക്കൂട്ടായ്മകൾ, ജാതിശ്രേണി, അധികാരബന്ധങ്ങൾ, വിവാഹക്രമങ്ങൾ, അറിവുരൂപങ്ങളുടെ വികാസം, സ്ഥലനാമം, കുലനാമം, ഗൃഹനാമപഠനം, പ്രാദേശിക ജലസ്രോതസ്സുകൾ, ഭ്രമിശാസ്ത്രസവിശേഷതകൾ ലഭ്യമായ ചരിത്രരേഖകൾ തുടങ്ങിയവയെല്ലാം വിശകലനവിധേയമാക്കണം.

പ്രയോഗമാതൃക

മദ്രാസ് പ്രസിഡൻസി ബ്രിട്ടീഷ് മലബാറിന്റെ ഭാഗമായിരുന്ന വിശാല പൊന്നാനി താലൂക്കിലുൾപ്പെട്ടിരുന്ന തൃശ്ശൂർ ജില്ലയുടെ തീരപ്രദേശമാണ് പഴയകാല മണപ്പുറം. മണപ്പുറം സാൻ

ഡിലാന്റ്, ചേറ്റുവാമണപ്പുറം, അയിരൂർനാട്, പഴഞ്ചേരിനാട്, നാട്ടികമണപ്പുറം, നാട്ടികഫർക്ക എന്നിങ്ങനെ പല പേരുകളിൽ മണപ്പുറം ഉൾപ്പെടുന്ന പ്രദേശങ്ങൾ ചരിത്രത്തിൽ സ്ഥാനം പിടിച്ചിട്ടുണ്ട്. ദ്വീപു സ്വഭാവമുള്ള പൂഴിമണൽ പ്രദേശമാണിത്. കേരള ചരിത്ര സംബന്ധിയായ എല്ലാ ഗ്രന്ഥങ്ങളിലും മണപ്പുറവും പടയോട്ടങ്ങളും പരാമർശിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. കൊടുങ്ങല്ലൂരിനു സമീപ പ്രദേശം, കോഴിക്കോടിനും കൊച്ചിക്കുമിടയിലെ തന്ത്രപ്രധാന ഇടം തുടങ്ങി മണപ്പുറത്തെ ശ്രദ്ധേയമാക്കുന്ന ഘടകങ്ങൾ നിരവധിയായിരുന്നു.

ചേറ്റുവാ മുതൽ ആല വരെ നീണ്ടു കിടക്കുന്ന മണപ്പുറമെന്ന പഠനപ്രദേശത്ത് നിലനിന്നിരുന്ന ചേറ്റുവാകോട്ടയെക്കുറിച്ച് ചരിത്രം വിസ്തരിച്ചു തന്നെ രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ ചേറ്റുവാ കോട്ട പണി കഴിപ്പിക്കുന്ന സമയത്തുതന്നെ സാമൂതിരി ചേറ്റുവാപ്പുഴ കൊടുങ്ങല്ലൂരിനും മധ്യേ പാപ്പിനിമറ്റം/ വട്ടത്തും ഒരു കോട്ട/വാട നിർമിച്ചിരുന്നു. സി.ഇ. 1715 ൽ. ചേറ്റുവാകോട്ട, പാപ്പിനിമറ്റത്തെ കോട്ട എന്നിവയോടു ചേർത്തുവെയ്ക്കേണ്ട മറ്റൊരു വാട (താല്ക്കാലിക നിർമ്മിതി) കൂടി മണപ്പുറത്തുണ്ടായിരുന്നു. സാമൂതിരി, ഡച്ചുരേഖകളിൽ പരാമർശിക്കപ്പെടുന്ന 'വെളുത്ത വാട' എന്ന നിർമ്മിതിയാണിത്. ചേറ്റുവാക്കോട്ട മാത്രം ഇന്ന് നാലുവശവും കിടങ്ങുകളാൽ ചുറ്റപ്പെട്ട ഒരു കിണറിന്റെയും ചുമരിന്റെയും ചവിട്ടുപടികളുടെയും അവശിഷ്ടങ്ങൾ മാത്രമുള്ള വിശാലമായ ഒരു പറമ്പായി ഇന്നും അവശേഷിക്കുന്നുണ്ട്. മറ്റു രണ്ടു കോട്ട/വാട എവിടെയെന്ന് പ്രദേശവാസികളുടെ വാമൊഴികളിൽ ഓർമകളായിപ്പോലും അവശേഷിക്കുന്നില്ല എന്നിരിക്കേ പ്രസ്തുത നിർമ്മിതികളുടെ ഏകദേശ സ്ഥാനനിർണയം നടത്തുക എന്നത് ഏറെ ക്ലേശകരമായ ഒന്നായിരുന്നു. പ്രാഥമിക ആധാരമായി ഉപയോഗിച്ചത് കോഴിക്കോട്, കൊച്ചി എന്നിവിടങ്ങളിൽ സൂക്ഷിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള പഴയ സെറ്റിൽമെന്റ് രജിസ്റ്ററുകൾ, 'ഹിന്ദുവി, ജമാപന്തിരേഖകൾ തുടങ്ങിയവയായിരുന്നു. ഡച്ചുരേഖകൾ പരിശോധിച്ച സന്ദർഭത്തിൽ നെതർലാന്റിലെ നാഷണൽ ആർക്കേവിൽ നിന്നുള്ള ചേറ്റുവാ കോട്ടയുടെയുടെയും പാപ്പിനിമറ്റത്തെ വാടയുടെയും രേഖാചിത്രങ്ങൾ കൂടി ലഭ്യമായതോടെ സ്ഥാനനിർണയം ഭൂമിശാസ്ത്ര സവിശേഷതകളെയും

സ്ഥലനാമ, കുലനാമ, ഗൃഹനാമപഠനത്തെയും മുൻനിർത്തി വിശകലന വിധേയമാക്കുകയായിരുന്നു.

പാഷിനിവട്ടം കോട്ട

ഒരു പ്രദേശത്തിന്റെ സൂക്ഷ്മപഠനത്തിൽ ഭൂവിസ്തൃതി, ജനസംഖ്യ എന്നിവ ശ്രദ്ധേയമാണ്. ഒരു കാലത്ത് ജനാധിവാസം കുറഞ്ഞ പ്രദേശം അവിടെ ജനങ്ങൾ ഭൂമി വാസയോഗ്യമാക്കി താമസിക്കുന്ന സമയത്ത് ദിക്കുകൾ തിരിച്ചറിയാൻ വേണ്ടി ഭൂപ്രകൃതിയിലെ മാറ്റം വരാത്ത ഘടകങ്ങളെ തിരിച്ചറിഞ്ഞ് പേരുകൾ നൽകും. ദേശചരിത്രപഠനത്തിന്റെ ഏറ്റവും ചെറിയ ഘടകമാണ് കുടുംബം അഥവാ കുടുംബചരിത്രം. ചരിത്രരേഖകളിൽ ഇവയെയും കണ്ണിചേർക്കാം. പാപ്പിനിവട്ടത്ത് കോട്ട/വാട നിലനിന്നിരുന്നതായി കണ്ടെത്തിയ പ്രദേശത്തെ ഗൃഹനാമം/സ്ഥലനാമം എന്നിവയിൽ വാടയിൽ, വട്ടപ്പറമ്പിൽ, കിടങ്ങിൽ, മുളം പറമ്പിൽ, പടപ്പറമ്പിൽ, പോർക്കളത്ത്, വാട്ടയിൽ പടിഞ്ഞാറെ പറമ്പ് തുടങ്ങിയവ ശ്രദ്ധേയമാണ്.

ഡച്ച് പുരോഹിതനായിരുന്ന വിഷറിന്റെ കുറിപ്പുകളിൽ സാമൂതിരിയെ എതിരിട്ട ഡച്ച് ആക്രമണത്തിന്റെ ഭീകരത വിവരിക്കുന്നുണ്ട്. ഒരേസമയം കോട്ട മൂന്നു വശത്തു നിന്നുമുള്ള ആക്രമണം നേരിടുകയും കോട്ടയ്ക്കു ചുറ്റുമുള്ള മൂന്നു വാടകളിൽ രണ്ടെണ്ണം ഡച്ചുകാർ കൈവശപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്തു. കോട്ടയിലെ വെടിമരുന്നിനു തീ പിടിക്കുകയും രക്ഷപ്പെടാനുള്ള ശ്രമത്തിനിടയിൽ സാമൂതിരിപ്പടയാളികളെ ക്രൂരമായി ആക്രമിക്കുകയും ചെയ്തു. കോട്ടയ്ക്കകത്തും പുറത്തുമായി മൂവായിരം പേർ കൊല്ലപ്പെട്ടു എന്നും അതല്ല ആയിരമേയുള്ളൂ എന്നും വ്യത്യസ്ത പറച്ചിലുകൾ ഉണ്ടായിരുന്നു. കോട്ടയെ ഇടിച്ചു നിലംപരിശാക്കുകയും ചെയ്തു. മരിച്ചവരുടെ അസ്ഥിക്കഷ്ണങ്ങൾ കോട്ടയ്ക്കു ചുറ്റുമുള്ള വയലുകളിൽ വളരെക്കാലം ചിതറിക്കിടക്കുകയും ചെയ്തിരുന്നു. ബ്രിട്ടീഷ് സെറ്റിൽമെൻറ് രജിസ്റ്ററിൽ പരാമർശിക്കുന്ന 'ചത്ത കണ്ടം നില തൂർത്ത പറമ്പ്' എന്നത് ഇതിനോട് ചേർത്തുവായിക്കണം. ഒരേക്കർ എട്ടു സെന്റ് അഞ്ചു സെന്റ് സ്ഥലം റീം സർവേയിൽ പൂലാപറമ്പിൽ അച്യുത കുറുപ്പിന്റെ കൈവശമാണ്. പാപ്പിനിവട്ടത്തിന്റെ 1905-ലെ സ്കെച്ച് പരിശോധിക്കുമ്പോൾ ഇന്നത്തെ ദേശീയപാത 66

ന് പടിഞ്ഞാറ് പുതിയകാവ് പള്ളിയുടെ തെക്കുപടിഞ്ഞാറായി കിടക്കുന്ന പഴയ സർവ്വേ നമ്പർ 47, 48, 45, 74 എന്നിവയെല്ലാം വാട നിന്നിരുന്ന പ്രദേശങ്ങളായി കണ്ടെത്താനാകും. 1715 ൽ തുടങ്ങി 1717 ജനുവരിയിൽ അവസാനിച്ച കോട്ടയുടെ ചരിത്രം ചെറിയ ഒരു കാലയളവിന്റേതായതു കൊണ്ടാവാം പ്രദേശവാസികൾപോലും അറിയാതെ പോയത്.

വെളുത്തവാട

'വെളുത്ത കടവ്' എന്ന പേരുമാത്രം നിലനിൽക്കുന്ന ഒരു പ്രദേശം പനങ്ങാടിനും ആലയ്ക്കും ഇടയിലുണ്ട്. കനോലിക്കനാലിലെ പ്രധാന ചരക്കിറക്ക് കടവുകളിലൊന്നായിരുന്നു ഈ വെളുത്തകടവ്. വെളുത്ത വാടയെക്കുറിച്ച് പരാമർശിക്കപ്പെടുന്നത് 1668-69 കാലഘട്ടത്തിലെ സാമൂതിരിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടാണ്. വെളുത്തനമ്പ്യാർ പരാമർശിക്കപ്പെടുന്നതും ഇവിടെയാണ്. തിരുവഞ്ചിക്കുളം ശിവക്ഷേത്രത്തിന്റെ ഊരാളന്മാരിലൊരാൾ വെളുത്ത നമ്പിയാരാണ്. തിരുവഞ്ചിക്കുളത്തിനു വടക്കുഭാഗത്താണ് താമസം എന്നും വ്യക്തമാണ്. ഈ വെളുത്തനമ്പ്യാരുടെ ഭവനം ലന്തക്കാർ തീയിട്ടപ്പോഴാണ് സാമൂതിരിയുടെ കൈവശമിരുന്ന ചേരമാൻ പെരുമാളിന്റെ വാൾ വെന്തുപോയതെന്നും കെ.പി. പത്മനാഭമേനോൻ പറയുന്നു. വെളുത്തനമ്പ്യാരുടെ ഭവനത്തെക്കുറിച്ച് സൂചനകൾ ലഭ്യമല്ല എങ്കിലും 'വെളുത്ത വാട'യെക്കുറിച്ച് സെറ്റിൽമെന്റ് രജിസ്റ്ററുകളിൽ സൂചനയുണ്ട്. പനങ്ങാട്ട് അംശം പഴയ സർവ്വേ നമ്പർ പ്രകാരം 42 ൽ 21, 22 എന്നിവ വെളുത്തവാടയിൽ പറമ്പാണ്. റീസെറ്റിൽമെന്റ് രജിസ്റ്ററിലാകട്ടെ 145 -5 വെളുത്ത വാടയിൽ പറമ്പു, വെളുത്ത വാടയിൽ വടക്കെ പറമ്പു, 154 - 10 വെളുത്തവാട തെക്കെപറമ്പു, വെളുത്തവാട പുഴയ്ക്കൽത്തപറമ്പു എന്നിങ്ങനെ കാണാം. ഇന്നത്തെ വെളുത്ത കടവിനോടു ചേർന്നുള്ള പ്രദേശങ്ങൾ തന്നെയാണിത്.

ചേറ്റുവാക്കോട്ട

പ്രാചീനകാലം തൊട്ടേ പ്രശസ്തമെങ്കിലും ചേറ്റുവാ ചരിത്രത്തിൽ ശ്രദ്ധേയമാകുന്നത് സി.ഇ. 1500 - കൾക്കു ശേഷമാണ്. 1714 -ലാണ് ഡച്ചുകാർ കോട്ട കെട്ടുവാനാരംഭിക്കുന്നത്. തുടർന്ന്

സാമൂതിരിയുടെ പിടിച്ചടക്കൽ, ഡച്ചു സന്ധി, ബ്രിട്ടീഷുകാർ, ടിപ്പു കൈവശപ്പെടുത്തൽ തുടങ്ങി സംഭവബഹുലമായ ഒരു ചരിത്രം കോട്ടക്കുണ്ട്. ചരിത്രഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുമുണ്ട്. കോട്ട ഇന്ന് തകർന്നടിഞ്ഞു കഴിഞ്ഞു. പ്രാദേശികമായി ടിപ്പുകോട്ട എന്നറിയപ്പെടുന്നതിനാൽ ടിപ്പു സുൽത്താൻ നിർമ്മിച്ച കോട്ടയാണെന്ന തെറ്റിദ്ധാരണ വ്യാപകമായി നിലനിൽക്കുന്നുമുണ്ട്. മാത്രമല്ല കണ്ണൂർ, കാസർഗോട്, പാലക്കാട് കോട്ടകൾ പോലുള്ള ഒരു കോട്ട പ്രതീക്ഷിച്ച് ചേറ്റുവാക്കോട്ട കാണാനെത്തുന്നവരും നിരവധിയാണ്. ചരിത്രപുസ്തകങ്ങളിലോ കേരളത്തിലെ ചരിത്ര സൂക്ഷിപ്പുകളിലോ പോലും ലഭ്യമല്ലാത്ത ചേറ്റുവാക്കോട്ടയുടെ രേഖാചിത്രം ഡച്ചുശേഖരത്തിലുണ്ട്.

പ്രാദേശികചരിത്രരചനയുടെ ഉപാദാനങ്ങൾ തേടി ചെറുതിൽ നിന്നും വലുതിലേക്കും തിരിച്ചും സഞ്ചരിക്കാനാകും. വർത്തമാന കാലത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ട് ഭൂതകാലത്തിലേക്കു കടന്നുചെല്ലുകയും ഉപാദാനങ്ങൾ മുൻനിർത്തി ക്രമികവും സൂക്ഷ്മവുമായ ചരിത്രനിർമിതി സാധ്യമാക്കുക, അതാണ് പ്രാദേശിക സൂക്ഷ്മചരിത്രരചനയുടെ കാതൽ. ഇത് ഭൂതകാലത്തിന്റെ സമ്പൂർണ്ണമായ വീണ്ടെടുക്കലല്ല, ഒരോ ചരിത്രസംഭവത്തിന്റെയും പുനർവായനകൾക്കും വീണ്ടെടുക്കലുകൾക്കുമുള്ള സാദ്ധ്യതകളെ സൃഷ്ടിക്കലാണ്, പുതുനിർമിതികളാണിവ.

ഗ്രന്ഥസൂചി

പദ്മനാഭമേനോൻ, കെ.പി., 1989 *കൊച്ചിരാജ്യചരിത്രം*, മാതൃഭൂമി പ്രിന്റിംഗ് ആന്റ് പബ്ലിഷിംഗ് കമ്പനി, കോഴിക്കോട്.

വേലായുധൻ പണിക്കശ്ശേരി., 2016 കേരളചരിത്രപഠനങ്ങൾ, കറന്റ് ബുക്സ്, കോട്ടയം.

Moens Adrian, 1781 *Memoir written in the year 1781*, Dutch Records M.16, Regional Archives, Eranakulam.

Van Rheede, Hendrik., 1908 *Memoir written in the year 1677 A. D.,* Regional Archives, Eranakulam.

researchscholarpriya@gmail.com

തിരുമണിവെങ്കിടപുരം തടിയുള്ളലും ബാലിദ്വീപും ദേശചരിത്രരചനയിലെ പുതുക്കങ്ങൾ

ഡോ. സ്വപ്ന ശ്രീനിവാസൻ
അസി. പ്രൊഫസ്സർ, മലയാളവിഭാഗം
യൂണിവേഴ്സിറ്റി കോളേജ്, തിരുവനന്തപുരം.

പ്രബന്ധസംഗ്രഹം

ചരിത്രരചനയിൽ നിർണ്ണായകമാകുന്ന സമൂഹാബോധത്തെ സംബന്ധിക്കുന്ന തത്വങ്ങളും അവയാൽ നിർണ്ണയിക്കപ്പെടുന്ന ചരിത്രരചനയുമാണ് ഈ പ്രബന്ധത്തിന്റെ കേന്ദ്രം. വൈക്കം തിരുമണിവെങ്കിടപുരം ഗ്രാമത്തിലെ തടിയുള്ളലും തെക്കുകിഴക്കൻ ഏഷ്യയിലെ മലയാദ്വീപസമൂഹങ്ങളിൽപ്പെട്ട ബാലിദ്വീപുമായുള്ള ബന്ധവും അതിന്റെ പശ്ചാത്തലമായി അനുമാനിക്കാൻ കഴിയുന്ന ചരിത്രവസ്തുതകളുമാണ് ഇതിൽ പ്രതിപാദിക്കുന്നത്. സമൂഹാബോധത്തിൽ അടിച്ചേൽപ്പിക്കപ്പെടുന്നതോ അല്ലാത്തതോ ആയ ഓർമ്മകളെയും സമ്മതമായ മറവികളെയും കുറിച്ചുള്ള ചരിത്രരചനാസിദ്ധാന്തങ്ങൾക്കുള്ള ഒരു പ്രയോഗമാതൃകയാണിത്.

താക്കോൽവാക്കുകൾ

തടിയുള്ളൽ, ബാലിദ്വീപ്, തെങ്കാനൻ, സാംസ്കാരികചരിത്രരചന, ഓർമ്മ, മറവി, സമൂഹപഠനങ്ങൾ, ല്യൂ ദി മെമ്മയർ, തിയേറ്റേഴ്സ് ഓഫ് മെമ്മറി, വസുരി, വജ്രയാന ബുദ്ധമതം, താന്ത്രിക, കാപാലിക ആരാധനകൾ.

ഒരിക്കൽ സന്ധ്യാനേരത്ത് നാട്ടിൽ വൈക്കത്തിനടുത്ത് ഒരു യാത്രയ്ക്കിടയിൽ വഴിയൽ കൊട്ടും പാട്ടും തീവെട്ടികളുമായി ഒരാൾക്കൂട്ടം. പത്താമുദയത്തോടനുബന്ധിച്ച് അടുത്തുള്ള ക്ഷേത്രങ്ങളിലേക്കുള്ള തടിയുള്ളലാണ്. വഴിപാടായി ആൾത്തടികൾ ചുട്ട് നിവേദിക്കാനായി കൊണ്ടുപോകുന്നു. സ്കൂൾകാലം മുഴുവൻ

എത്രയോതവണ കണ്ടിട്ടുള്ള കാഴ്ച! പക്ഷേ, അന്ന് ആദ്യമായി കാണുംപോലെ ചില ദൃശ്യങ്ങൾ മിന്നൽപോലെ തെളിഞ്ഞുവന്നു; അക്കാലത്ത് ചെയ്തുകൊണ്ടിരുന്ന ഒരു പ്രോജക്ടിന്റെ ഭാഗമായി നിരന്തരം വായിച്ചുകൊണ്ടിരുന്ന എസ്. കെ. പൊറ്റെക്കാട്ടിന്റെ 'ബാലിദ്വീപ്' യാത്രാവിവരണത്തിലെ ചില രംഗങ്ങൾ!

ഒരു ദേശത്തിന്റെ ജീവിതം ആയിരത്താണ്ടുകളായി പരന്നു കിടക്കുന്ന, പരിണമിച്ചുപരിണമിച്ച് ചിലപ്പോഴൊക്കെ പരസ്പര ബന്ധമില്ലാതെയായിത്തീർന്നിരിക്കാൻപോലും ഇടയുള്ള കാലഘട്ടങ്ങളുടെ ദീർഘചരിത്രമാണ്. എങ്കിലും ചിലപ്പോഴൊക്കെ പൊട്ടിയ ചങ്ങലക്കണ്ണികൾ കോർത്ത് ചില പരസ്പരബന്ധങ്ങൾ കണ്ടെടുക്കാൻ പ്രപഞ്ചം ചില അടയാളങ്ങൾ ഇട്ടുവച്ചേക്കും. ദുരൂഹമായ കുറ്റകൃത്യങ്ങളിൽപ്പോലും മായ്ക്കാൻ മറന്ന് അവശേഷിക്കുന്നതെന്നു കരുതുന്ന അതിസൂക്ഷ്മമായ ചില തുരുമ്പുകൾ ഉണ്ടാകുമെന്നാണല്ലോ. അവ വീണുകിട്ടുന്നതനുസരിച്ച് തുന്നിച്ചേർക്കുമ്പോഴാണ് സംഗതമായ ചരിത്രപാഠങ്ങൾ ഉണ്ടാകുന്നത്. പ്രത്യക്ഷത്തിൽ സമൂഹോപരിതലത്തിൽ നിലനിൽക്കുന്ന ജ്ഞാനനിർമ്മിതികളും പരിചിതമായ സൈദ്ധാന്തികസ്വരൂപങ്ങളും വിട്ട് സ്വതന്ത്രപാഠങ്ങളിലേക്ക് ചരിത്രരചന വികസിക്കുന്നത് ഈ ഘട്ടത്തിലാണ്. ചരിത്രാതീതകാലം എന്ന പരികല്പന പോലും എഴുതപ്പെട്ട ചരിത്രങ്ങളെ മുൻനിർത്തിയുള്ള ചരിത്രരചനാപദ്ധതികളുടെ വീക്ഷണകോണുകൾക്കനുസരിച്ചാണ് സംഗതമാകുന്നത്. ആരുടെ ചരിത്രം, ആരുടെ താത്പര്യം സംരക്ഷിക്കുന്ന ചരിത്രം, ആരുടെ നന്മയ്ക്കുവേണ്ടിയുള്ള ചരിത്രം എന്നിങ്ങനെ അതിൽ ചോദ്യങ്ങൾ സാദ്ധ്യമാണ്.

ഫോക്‌ലോർ ക്രോഡീകരണങ്ങളുടെ ഘട്ടത്തിൽമാത്രം യൂറോപ്യന്മാർ കുറെയെങ്കിലും തിരിച്ചറിഞ്ഞ സമൂഹമനശ്ശാസ്ത്രത്തിന്റെയും പ്രത്യയശാസ്ത്രഘടനകളുടെയും ആന്തരതലം ചരിത്രരചനയിലാണ് രാഷ്ട്രീയനിർമ്മിതിയായി മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയുന്നത്. വെരിയർ എൽവിൻ ശേഖരിച്ച വടക്കുകിഴക്കേ ഇന്ത്യയിലെ നാടോടിക്കഥകൾ ഇത്തരത്തിൽ പരിചിതമായ എല്ലാ യുക്തികളെയും മറികടക്കുന്നതായി കാണാൻ കഴിയും. ഓർഡർ ഓഫ് തിങ്സിൽ ഫൂക്കോ രേഖപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്ന ജന്തുക്കളുടെ ശ്രേണീകരണത്തിന്റെ ക്രമംപോലെ അത് ഏത് ആശയസംഹിതയു

ടെ ഭാഗമാണോ ആ ആശയലോകം പരിചിതമല്ലാത്ത ഒരു സമൂഹത്തിനു വിചിത്രയുക്തികളുടെ സഞ്ചയമായി അവതരിക്കാം.

ഓർമ്മയുടെയും മറവിയുടെയും സമൂഹപഠനങ്ങളുടെ ചരിത്രരചനാപരമായ പ്രസക്തി

മരിയാ അമ്പാരോ എസ്കാൻഡൺ എന്ന മെക്സിക്കൻ വംശജയായ അമേരിക്കൻ എഴുത്തുകാരി ഒരിക്കൽ കേരളം സന്ദർശിച്ചപ്പോൾ പറഞ്ഞ ഒരു വസ്തുതയുണ്ട്. അവരുടെ നാട്ടിൽ ഒരിക്കൽ വലിയ ഒരു ചുഴലിക്കാറ്റ് വീശി. അപ്പോൾ നഗരചത്വരത്തിൽ സ്ഥാപിച്ചിരുന്ന സെന്റ് ജോർജ്ജിന്റെ പ്രതിമയ്ക്ക് വലിയ ഒരു വിള്ളൽ സംഭവിച്ച് അതിന്റെ പുറം ഭാഗം അടർന്നുപോയി. അപ്പോഴുണ്ട് അതിനകത്തായി മറ്റൊരു പ്രതിമ നിൽക്കുന്നു! സെന്റ് ജോർജ്ജിനു പകരം ഒരു ഗോത്രമനുഷ്യൻ തന്റെ ഗോത്രായുധം കൊണ്ട് മറ്റേതോ പ്രാചീനജീവിയെ സമാനമായി കുത്തിക്കൊലപ്പെടുത്താനൊരുമ്പെടുന്ന നാടകീയദൃശ്യം ചിത്രീകരിക്കുന്ന മറ്റൊരു പ്രതിമ! കാലാന്തരത്തിൽ സംഭവിക്കുന്ന പ്രതീകാദേശത്തിന്റെ അങ്ങേയറ്റം ഭൗതികവും വസ്തുതാപരവുമായ ഒരുദാഹരണമാണിത്.

ഫ്രഞ്ച് ചരിത്രസൈദ്ധാന്തികനായ പിയറി നോറ ബിറ്റ്വീൻ മെമ്മറി ആൻഡ് ഹിസ്റ്ററി എന്ന കൃതിയിൽ മുമ്പോട്ടു വയ്ക്കുന്ന 'ല്യൂ ദി മെമ്മയർ'[1] , എറിക് ഹോബ്സ്ബാമിന്റെ (Eric Hobsbawm) 'ഇൻവെന്റഡ് ട്രഡിഷൻ', ബെനഡിക്ട് ആൻഡേഴ്സന്റെ (Benedict Anderson) 'ഇമാജിൻഡ് കമ്മ്യൂണിറ്റീസ് ', ഇംഗ്ലീഷ് ചരിത്രകാരൻ റാഫേൽ സാമുവലിന്റെ (Raphael Samuel) 'തിയേറ്റേഴ്സ് ഓഫ് മെമ്മറി'[2] തുടങ്ങിയ പരികല്പനകൾ സമൂഹാബോധത്തിൽ ഓർമ്മയുടെയും മറവിയുടെയും ആഖ്യാനങ്ങൾ എങ്ങനെ പരിവർത്തനം സാദ്ധ്യമാക്കുന്നു എന്ന് വിവിധ ചരിത്രസന്ദർഭങ്ങളെ മുൻനിർത്തി അവലോകനം ചെയ്യുന്നുണ്ട്. ഫ്രഞ്ച് സോഷ്യോളജിസ്റ്റ് മൗറിസ് ഹോബ്വാച്സ് (Mourice Halbwachs) തനിച്ചും എമിലി ഡുർഖൈമിനോടൊപ്പവും (Emile Durkheim) ഓർമ്മയെയും മറവിയെയും കുറിച്ചു നടത്തിയിട്ടുള്ള പഠനങ്ങളിൽ സമൂഹാബോധത്തിൽ ഓർമ്മ പ്രവർത്തിക്കുന്നതിന്റെ വിവിധതലങ്ങൾ ആഴത്തിൽ അന്വേഷിക്കുന്നുണ്ട്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ദി സോഷ്യൽ ഫ്രെയിം വർക്ക് ഓഫ് മെമ്മറി (1925), ദി ലെജൻഡറി ടോപോഗ്രാഫി ഓഫ് ദി ഗോസ്പൽസ് ഇൻ ദി

ഹോളിലാൻഡ് (1941), ദി കളക്ടീവ് മെമ്മറി (1950) എന്നീ മൂന്നു കൃതികൾ ഓർമ്മയുടെ സമൂഹപഠനങ്ങളാണ്.

നൂറ്റാണ്ടുകൾ കൊണ്ട് അടിച്ചേൽപ്പിക്കുന്ന ഓർമ്മകളും സമ്മതമായ മറവികളും ഉണ്ടാകാം. ഇവ പൊതുവായി അനുഷ്ഠിക്കപ്പെടുന്ന ആചാരങ്ങൾകൊണ്ടോ ഉത്സവങ്ങൾകൊണ്ടോ നീതിമത്കരണത്തിനു വിധേയമായി ഒരു ജനസമൂഹത്തിൽ ഊട്ടി

തടി നിവേദ്യം

യുറപ്പിക്കപ്പെട്ട് തികച്ചും മറ്റൊന്നായി ആവിഷ്കരിക്കപ്പെടാം. ജനതയിൽ ശ്രുദ്ധമൂലമായ വിശ്വാസസംഹിതകളെ തകർക്കാൻ അവരിൽ ഒരു വിഭാഗത്തെ ഉപകരണങ്ങളാക്കിക്കൊണ്ടുതന്നെ മറ്റുചില വിശ്വാസസംഹിതകൾ അടിച്ചേൽപ്പിക്കുന്നതും ചരിത്രത്തിന്റെ നാടകീയതകളിലൊന്നാണ്.

തിരുമണിവെങ്കിടപുരം– ദേശവും
വിശ്വാസസ്വഭാവത്തിന്റെ വിശദാംശങ്ങളും

കോട്ടയം ജില്ലയിൽ വൈക്കം താലൂക്കിൽ വൈക്കത്തിനു തെക്കു ഭാഗത്തായി സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന ചെറുഗ്രാമമാണ് തിരുമണിവെങ്കിടപുരം. തെക്കും പടിഞ്ഞാറും വേമ്പനാട്ടുകായലും കിഴക്ക് കരിയാറും അതിരായി മൂന്നുവശവും വെള്ളത്താൽ ചുറ്റപ്പെട്ടുകിടക്കുന്ന ഈ സ്ഥലം തോടുകൾ, കുളങ്ങൾ, കാവുകൾ,

നെൽവയലുകൾ എന്നിവയാൽ സമൃദ്ധമായിരുന്നു. ഇപ്പോൾ കേരളത്തിൽ പൊതുവായി സംഭവിച്ചിട്ടുള്ള പരിസ്ഥിതിനാശം ഇവിടെയും സംഭവിച്ചിട്ടുണ്ട്. കായലിനക്കരെ പടിഞ്ഞാറ് വാരനാട്, പള്ളിപ്പുറം, കടക്കരപ്പള്ളി, ചേർത്തല തുടങ്ങിയ സ്ഥലങ്ങൾ, തെക്ക് തണ്ണീർമുക്കം, കൊക്കോതമംഗലം തുടങ്ങിയ പ്രദേശങ്ങൾ. കിഴക്ക് ശ്രീനാരായണഗുരു കണ്ണാടിപ്രതിഷ്ഠ നിർവ്വഹിച്ച ഉല്ലല ഓംകാരേശ്വരം, തലയാഴം, കല്ലറ തുടങ്ങിയ പ്രദേശങ്ങൾ. അപ്പർ കുട്ടനാടിന്റെ വടക്കേയറ്റമാണ് വൈക്കം. കൊടുങ്ങല്ലൂർ, പറവൂർ ഭാഗത്തുനിന്നുള്ള തീരദേശപാതയും ചേർത്തല, പള്ളിപ്പുറം വഴിയോ വാരനാട്, ചെങ്ങണ്ട വഴിയോ ഉള്ള ജലപാതകളും ഉപയോഗിച്ചാൽ തിരുമണിവെങ്കിടപുരത്തെത്താം. കൊടുംകൊല്ലൂർ നിന്ന് ചേർ-തല വഴി 'തലയാഴ'ത്തും ഒടുവിൽ 'കല്ലറ'യിലും എത്തുന്ന ഒരു മരണപ്പാച്ചിലിന്റെ സ്ഥലനാമപ്രത്യക്ഷം ഈ സാംസ്കാരികഭ്രപടരചനയിൽത്തന്നെയുണ്ട്. എത്രയോ എളുപ്പമായിരുന്നിട്ടും നൂറ്റാണ്ടുകൾ നീണ്ട, നാടുവാഴിഭരണം മുതൽ ജനായത്തഭരണം വരെയുള്ള ഭരണകൈമാറ്റങ്ങളുടെ വ്യത്യസ്ത കാലയളവുകളിൽ ഒരുകാലത്തും മുഖ്യധാരയായി അടയാളപ്പെടുകയോ വികസിക്കുകയോ ചെയ്യാതെപോയ ഒരു ഉൾവഴിയാണ് ഈ സാംസ്കാരികഭ്രപടത്തിലുള്ളത്. ഈ പ്രദേ

തടി മൂർത്തിക്കു സമർപ്പിക്കുന്ന ചടങ്ങ്

ശങ്ങൾ പൊതുവായി പങ്കുവയ്ക്കുന്ന അനുഷ്ഠാനങ്ങളിൽ ഒന്നാണ് തടിതുള്ളൽ.

തടിതുള്ളൽ

തിരുമണിവെങ്കിടപുരത്തെ അബ്രാഹ്മണക്ഷേത്രങ്ങളോടനു ബന്ധിച്ചു നടത്തുന്ന ഒരു അനുഷ്ഠാനമാണ് തടിതുള്ളൽ. പത്താ മുദയത്തിനോ 'ഏഴാംപൂജ' എന്നറിയപ്പെടുന്ന പത്താമുദയം കഴിഞ്ഞുള്ള ഏഴാംനാളിലോ ആണ് ഇത് ആഘോഷിക്കുന്നത്. ശിവന്റെ ഭൂതഗണങ്ങളിലൊരാളായി വിശേഷിപ്പിക്കപ്പെടുന്ന ഘണ്ടാകർണ്ണനുള്ള നിവേദ്യമായി തടിചുടുകയും പാകമായ തടി ആൾക്കൂട്ടമായി കൊട്ടും മേളവുമായി ഘണ്ടാകർണ്ണന് നിവേദി ക്കുകയുമാണു ചെയ്യുന്നത്.

തടികൾ പലതരം

ആൾത്തടി, കൈത്തടി, കാൽത്തടി, തലത്തടി, പശുത്തടി എന്നിങ്ങനെ പല തരത്തിലുള്ള തടികളുണ്ട്. ആൾനാശത്തിൽ നിന്നു രക്ഷിക്കാൻ ആൾത്തടി, അവയവങ്ങൾക്കു വരുന്ന വ്യാ ധികൾക്ക് അതത് അവയവങ്ങളുടെ തടികൾ, വളർത്തുമൃഗങ്ങ ളുടെ രക്ഷയ്ക്ക് പശുത്തടി - ഇങ്ങനെയാണ് ഇതിന്റെ സങ്കല്പം. തടിയുടെ രൂപമനുസരിച്ചാണ് ഈ പേരുകൾ വന്നിട്ടുള്ളത്. ആൾരൂപത്തിലുള്ളത് ആൾത്തടി, തലയും ഉടലും വെവ്വേറെ പാളകളിലായി തയ്യാറാക്കിയെടുത്ത് തുന്നിച്ചേർത്ത് വാഴപ്പോള യും കുരുത്തോലയും കൊണ്ടലങ്കരിച്ച് ചാടിൽ വച്ചുകെട്ടിയാണ് ആൾത്തടി കൊണ്ടുപോകുന്നത്. മനുഷ്യന്റെ കൈ, കാൽ, തല എന്നീ രൂപങ്ങളിലുള്ളത് കൈത്തടി, കാൽത്തടി, തലത്തടി എന്നിവ. ഇവയിൽ കൈത്തടിക്കും കാൽത്തടിക്കും ഏതാണ്ട് ഒരേ രൂപമാണുള്ളത്. പാളയുടെ നീളത്തിൽ ഉരുട്ടി തുന്നിക്കെട്ടി അതത് അവയവങ്ങളുടെ ആകൃതി വരുത്തിയാണ് ഇതു തയ്യാ റാക്കുന്നത്. തലത്തടിയ്ക്കാകട്ടെ പാള വട്ടംമടക്കി ത്രികോണാകൃ തിയിൽ വളച്ച് ഏതാണ്ട് കുമ്പാളത്തൊപ്പിപോലെയാക്കി കൂട്ടി ത്തുന്നി തലയുടെ ആകൃതി വരുത്തും. പശുത്തടിക്ക് പാളയിൽ തയ്യാറാക്കിയ തടി വാഴപ്പോള പൊതിഞ്ഞ് പശുവിന്റെ മുഖംമൂ ടിവച്ച് കുരുത്തോല പിന്നിയുണ്ടാക്കിയ വാൽ പിടിപ്പിച്ച്, നാലു

കാലുള്ള ചാടിൽ വച്ചുകെട്ടി കരുത്തോല കൊണ്ടലങ്കരിച്ചു കൊണ്ടുപോകും.

അരിമാവുകൊണ്ടാണ് തടി തയ്യാറാക്കുന്നത്. ദിവസങ്ങൾ നീളുന്ന അദ്ധ്വാനം കൊണ്ടാണ് ഇതു പാകം ചെയ്യുന്നതിനും ചുടുന്നതിനും ആവശ്യമായ വസ്തുക്കൾ ഒരുക്കിയെടുക്കുന്നത്. തടി നേർച്ചയുള്ള വീടുകളിലും അയൽപക്കങ്ങളിലുമുള്ള കൊച്ചുകുട്ടികൾ മുതൽ വയസ്സുചെന്നവർവരെ ഇതിൽ പങ്കാളികളാകുന്നു.

പച്ചരി വെള്ളത്തിലിട്ട് മരത്തിന്റെ ഉരലിൽ ഇടിച്ച് മുറത്തിലിട്ട് തെള്ളിയെടുക്കുന്ന പൊടി ശർക്കരപ്പാനിയിൽ തേങ്ങാപ്പീര, കദളിപ്പഴം, തേൻ, കൽക്കണ്ടം, ഉണക്കമുന്തിരി, ഈന്തപ്പഴം, ചുക്ക്, ഏലയ്ക്ക, ജീരകം, എള്ള്, കശുവണ്ടിപ്പരിപ്പ്, ശുദ്ധമായ തെങ്ങിൻ കള്ള് (മധു എന്നാണ് ഇതിനു പറയുന്നത്) എന്നിവ ചേർത്ത് കുറുക്കുപരുവത്തിൽ കുഴച്ചുവയ്ക്കുന്നു. തലേദിവസം വെള്ളത്തിലിട്ടുകുതിർത്ത് മൃദുവാക്കിവച്ചിരുന്ന കമുകിൻപാള വൃത്തിയായി തുടച്ചെടുത്ത് അരികുകൾ വഴുക (പച്ച തെങ്ങോലയുടെ നടുക്കുള്ള ബലമുള്ള നാര്) കൊണ്ട് കൂട്ടിത്തയ്ച്ച് കീഴറ്റം ബലമായി കെട്ടി സഞ്ചിപോലെയാക്കി വച്ചിരിക്കും. ഇതിലേക്ക് തയ്യാറാക്കിവച്ച മിശ്രിതമൊഴിച്ച് ഭദ്രമായി കെട്ടുന്നു. ഒന്നേകാൽ, മൂന്നേകാൽ, അഞ്ചേകാൽ, പതിനഞ്ചേകാൽ, ഇരുപത്തൊന്നേകാൽ എന്നിങ്ങനെ ഒറ്റസംഖ്യകളായിട്ടാണ് അരിയുടെ അളവ്. ഒരു കിലോ അരിക്ക് മുക്കാൽക്കിലോ ശർക്കരയും രണ്ടു തേങ്ങയുമാണ് കണക്ക്. ആൾത്തടിനേർച്ചയ്ക്ക് ഏതു ക്ഷേത്രത്തിലേയ്ക്കാണോ നേർച്ചയർപ്പിക്കുന്നത്, ആ ക്ഷേത്രത്തിൽ തലേദിവസം ചെന്ന് അരിയും പൂവും വാങ്ങിക്കൊണ്ടുവന്ന് അതുകൂടി ചേർത്താണ് കുഴയ്ക്കുന്നത്.

ഇളക്കമുള്ള മണ്ണിൽ ചുടാനുള്ള പ്രതലം തയ്യാറാക്കിയെടുക്കലാണ് തടിചുടലിന്റെ ആദ്യഘട്ടം. കത്തിക്കാൻ വേണ്ട ചിരട്ടകളും കൊതുമ്പുകളും ചുള്ളിക്കമ്പുകളും ദിവസങ്ങൾക്കുമുമ്പേ ശേഖരിച്ച് ഉണക്കിയെടുത്തുവച്ചിട്ടുണ്ടാകും. കുട്ടികൾ മുതൽ പ്രായമായവർ വരെ ചുറ്റുവട്ടത്തുള്ള വീടുകളിലും പറമ്പുകളിലുമൊക്കെ നടന്നാണ് ഇവ ശേഖരിക്കുന്നത്. വിഷുവിനോടടുപ്പിച്ച് മഴയുണ്ടാകും എന്നുള്ളതുകൊണ്ടുകൂടിയാണ് ഇവയൊക്കെ കാ

ലേക്കൂട്ടി സംഭരിച്ചുവയ്ക്കുന്നത്. തടിച്ചുടുന്നതിനുമുമ്പായി തടംകോരിയിടത്ത് ചിരട്ടനിരത്തിയിട്ടു കത്തിക്കുന്നു. മണൽ പഴുത്തുകഴിയുമ്പോൾ തടിയ്ക്കായി തയ്യാറാക്കിയ മിശ്രിതം നിറച്ച പാളകൾ അതിനുമേൽ നിരത്തുന്നു. അതിനുശേഷം മണൽ കൊണ്ടുതന്നെ മൂടുന്നു. വീണ്ടും കൊതുമ്പ്, ചൂട്ട് മുതലായവ ഇതിന്റെ മുകളിലിട്ടു കത്തിക്കുന്നു. കുഴിച്ചിട്ട വസ്തു തീയും മണ്ണും മാറ്റി ഇടയ്ക്കു മറിച്ചിട്ടു കൊടുത്ത് വീണ്ടും മണ്ണിട്ടു മൂടി തീക്കൂട്ടി കത്തിക്കുന്നു. അകത്തെ മിശ്രിതം എല്ലാവശവും പാകത്തിനു വെന്ത് ഉറച്ചു കട്ടിയായിക്കഴിയുമ്പോഴാണ് അതിനെ 'തടി' എന്നു വിളിക്കുക.

മൂന്നു രീതിയിൽ പാകം നോക്കാം:

1. പച്ചമണം മാറിയോ എന്ന് വാസനകൊണ്ട് അറിയാൻ കഴിയും.
2. തടിയിൽ ഞെക്കിനോക്കിയാൽ ശരീരപേശികളുടെ മാർദ്ദവം കലർന്ന ദൃഢത അനുഭവപ്പെടുന്നുണ്ടെങ്കിൽ പാകമായി എന്നർത്ഥം.
3. പച്ചീർക്കിൽ കൂർപ്പിച്ച് തടിയിലേക്കു കുത്തിയിറക്കി നോക്കിയാൽ അതിൽ ഒന്നും പറ്റിപ്പിടിച്ചിരിപ്പില്ലെങ്കിൽ കൃത്യം പാകമായിരിക്കും.

വളരെക്കാലം ചെയ്തുള്ള കൈത്തഴക്കമുള്ളവർക്ക് വാസന പരുക്കുമ്പോൾത്തന്നെ പാകമറിയാൻ കഴിയും. അല്ലാത്തപക്ഷം സ്പർശം കൊണ്ടറിയാം. അപൂർവ്വം സന്ദർഭങ്ങളിൽ പരിചയമില്ലാത്തവരോ ആദ്യമായി ചുടുന്നവരോ ആണ് ചെയ്യുന്നതെങ്കിൽ മാത്രമേ പച്ചീർക്കിൽ കൊണ്ട് കുത്തിനോക്കേണ്ടിവരുന്നുള്ളൂ. വേണ്ടത്ര പാകമായിട്ടില്ലെങ്കിൽ അല്പനേരംകൂടി വളരെ കുറഞ്ഞ തീയിലോ ചൂടുള്ള മണലിലോ ചെറിയ കനലിലോ ഇട്ടേക്കാം. കൂടുതൽ സമയമിട്ടു തീകൊടുത്താൽ കരിഞ്ഞുപോകും. പാകമായിക്കഴിയുമ്പോൾ അതിനെ പച്ചമടലിന്റെ പത്തിവശംകൊണ്ട് പൊക്കിയെടുത്ത് തടിയിൽ പറ്റിയ മണ്ണ് വരണ്ടിമാറ്റി ആറാൻവയ്ക്കും. ചൂടാറിയശേഷം വാഴപ്പോളകൊണ്ടു പൊതിഞ്ഞ് കുരുത്തോലകൊണ്ട് അലങ്കരിക്കും. ആൾത്തടികൾ മുളകൊണ്ടുള്ള ഒരു മഞ്ചം തയ്യാറാക്കി അതിൽ വച്ച് ചുമന്നാണ് കൊണ്ടുപോകുക. ആൾത്തടിയുടെ മദ്ധ്യഭാഗത്തായി ഒരു കൂർത്ത പന്തം കുത്തിയിറക്കി അതിൽ എണ്ണയൊഴിച്ച് തീകൊളുത്തി ആ തീയണയാ

തെയാണ് പോകുക. ഏറ്റവും മുൻപിൽ തീവെട്ടി പിടിച്ച് ഒരാൾ പോകും അതിനു പിറകിൽ വാദ്യക്കാർ, അതിനു പിറകിൽ തടി, അതിനു പിറകിൽ വലിയ ആൾക്കൂട്ടം - ഇങ്ങനെ ആഘോഷ

തടി ചൂരൽ

മായിട്ടാണ് കൊണ്ടുപോകുക. ചിലയിടങ്ങളിൽ മാത്രം സ്ത്രീകളുടെ താലപ്പൊലി അകമ്പടിയായി ഉണ്ടാകും. പലേടങ്ങളിലും 'കള്ള തുള്ളൽ' എന്ന് അപരനാമം തന്നെയുള്ള ആൺകൂട്ടങ്ങളുടെ തുള്ളലായിട്ടാണ് ഇത് അറിയപ്പെടുന്നത് എന്നതിനാൽ നിവേദിക്കാൻ തുള്ളിക്കൊണ്ടുപോകുന്നിടത്ത് സ്ത്രീപ്രാതിനിധ്യം കുറവാണ്.

ആൾത്തടി നടത്തുന്ന വീടുകളിൽ തലേന്നുമുതൽ കൊട്ടും മേളവും മത്സ്യമാംസാദികൾ ഉപയോഗിച്ചുള്ള സദ്യയും മദ്യസേവയുമുണ്ടാകും. ആൾത്തടികളുടെ കാര്യത്തിൽ തലേന്നു വൈകുന്നേരം തുടങ്ങുന്ന തടിച്ചുടൽ പിറ്റേന്ന് സന്ധ്യമയങ്ങുന്ന നേരത്താണ് ക്ഷേത്രത്തിൽ സമർപ്പിക്കുന്നത്. പലർ മാറിമാറി ചുമന്ന്, പോകുന്ന വഴിയിലും മദ്യപിച്ചാണ് ക്ഷേത്രത്തിലെത്തുക. കര മുഴുവനുമുള്ള പല വീടുകളിൽനിന്നും ഇപ്രകാരം തടികൾ നിവേദിക്കാനായി തുള്ളിക്കൊണ്ടുവരുന്ന ഘോഷയാത്രകൾ പല ഊടുവഴികളിലൂടെ കടന്നുവന്ന് പെരുവഴികളിൽ സന്ധിച്ച് പിറകെ പിറകെ ക്ഷേത്രമതിലിനു വെളിയിലെത്തിനിൽക്കും.

ഇതിനിടെ ഉത്തും തള്ളും ബഹളവും തടി തട്ടിപ്പറിക്കലും ഒക്കെ നടക്കും. അതുകൊണ്ടുതന്നെ കയ്യുക്കും തടിമിടുക്കും ഉള്ളവരെയാണ് തടിചുമക്കാൻ നിയോഗിക്കുക.

തടി ചൂരൽ

ഉത്തും തള്ളും അടിപിടികളും ഉണ്ടാകുമെങ്കിലും ക്ഷേത്രത്തിനു പുറത്ത് തടികൾ എത്തിക്കഴിയുമ്പോൾ വെളിച്ചപ്പാട് വാളുമായി ഇറങ്ങിവന്ന് ആദ്യം നിൽക്കുന്നവർ ആദ്യം എന്ന ക്രമത്തിൽ നേദിക്കാൻ കൊണ്ടുവന്ന തടിയിൽ വാളുകൊണ്ടു കു

തടി സമർപ്പണം

ത്തിയിട്ട് അകത്തേക്ക് കയറിപ്പോകും. പിന്നാലെ ആ തടിയുടെ ഉടമസ്ഥർ അതു ചുമന്ന് ശ്രീകോവിലിന്റെ വാതിൽക്കൽ കൊണ്ടുവയ്ക്കും. അപ്പോൾ വെളിച്ചപ്പാട് വാളുകൊണ്ട് തടിയിലെ പന്തം

കുത്തിയ ഭാഗത്തുനിന്ന് ഒരു കഷണം ചൂർന്നെടുക്കും. ഈ ചൂർന്നെടുത്ത കഷണം ശ്രീകോവിലിൽ സൂക്ഷിച്ചിട്ടുള്ള പാത്രത്തിലേക്കിട്ടശേഷം ആ തടി ഉടമസ്ഥർക്കു തിരികെ കൊണ്ടുപോകാം. മൂർത്തിക്കു നിവേദിച്ചതിന്റെ ബാക്കി തടിയുമായി അവർ തിരികെ മടങ്ങുന്നു. ഇത് നിവേദ്യമായി അവർ കഴിക്കുകയും ചുറ്റുപാടുമുള്ള എല്ലാവർക്കും കഴിക്കാനായി വിതരണം ചെയ്യുകയും ചെയ്യുന്നു.

ബാലിദ്വീപും കേരളവും– സമാനമായ ചരിത്രവും ഭൂമിശാസ്ത്രവും

തെക്കുകിഴക്കൻ ഏഷ്യയിൽ ഭൂമദ്ധ്യരേഖയ്ക്ക് എട്ടു ഡിഗ്രി തെക്കായിട്ടാണ് ബാലി സ്ഥിതിചെയ്യുന്നത്. മലയാദ്വീപസമൂഹത്തിൽ സമുദ്രത്തിലെ ഏറ്റവും ആഴംകൂടിയ കയത്താൽ വേർതിരിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്ന ബാലി 'ഏഷ്യയുടെ ഏറ്റവും ഒടുവിലത്തെ മൈൽക്കുറ്റി' എന്നാണറിയപ്പെടുന്നത്. സി. ഇ. ഏഴാം നൂറ്റാണ്ടിലെ ബൗദ്ധതന്ത്രഗ്രന്ഥമായ മഞ്ജുശ്രീമൂലകല്പത്തിലാണ് ആദ്യമായി ബാലിയുടെ പേരു പരാമർശിച്ചുകാണുന്നത്: "ദ്വീപെ മാരുഷകെ ചൈവ നഗ്ന ബാലി... യവദ്വീപെ" എന്ന ശ്ലോകത്തിലെ 'മാരുഷകം' സുമാത്രാദ്വീപും 'നഗ്നം' നിക്കോബാർ ദ്വീപും 'യവം' ജാവാദ്വീപും 'ബാലി' ബാലിദ്വീപുമാണെന്നു കരുതപ്പെടുന്നു.

നെൽപ്പാടങ്ങളും തെങ്ങുകളും കേരളത്തിലെ വലുതും ചെറുതുമായ വൃക്ഷലതാദികളും പക്ഷിമൃഗാദികളും ഇവിടെയുണ്ട്. ആളുകളുടെ മുഖച്ഛായയിലും നിറത്തിലും വസ്ത്രധാരണരീതിയിലും കൈവേലകളിലും കരുത്തോലയിലും പനമ്പിലും തടിയിലും മറ്റുമുള്ള അലങ്കാരപ്പണികളിലും ആഘോഷങ്ങളിലും ആചാരമര്യാദകളിലും പണിയുപകരണങ്ങളിലുമെല്ലാം സാമ്യമുണ്ട്. കേരളത്തിലേതുപോലെ ബുദ്ധമതപാരമ്പര്യവും വജ്രയാന, താന്ത്രിക അനുശീലനങ്ങളും ബാലിയിലും ഉണ്ടായിരുന്നതായി കാണുന്നു. പ്രകടമായ ബുദ്ധമതചിഹ്നങ്ങളും താന്ത്രികചിഹ്നങ്ങളും കലർന്നതാണ് ഇവിടത്തെ ജീവിതാവിഷ്കാരങ്ങൾ. പ്രാചീനബുദ്ധർ മ്മത്തിനു നിരക്കാത്ത വിചിത്രമായ പൈശാചികാരാധനകളും പൈശാചികപ്രീതിപരമായ ആചാരങ്ങളും ഇവിടെയുണ്ട്.

ബാലിയിലെ ശവസംസ്കാരരീതി

ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ഉത്തരാർദ്ധത്തിൽ എസ്. കെ. പൊറ്റെക്കാട്ട് ബാലിദ്വീപ് സന്ദർശിച്ച അവസരത്തിൽ ബാലിയിൽ നിലവിലുണ്ടായിരുന്ന ശവസംസ്കാരരീതി അദ്ദേഹം ഇങ്ങനെ രേഖപ്പെടുത്തിക്കാണുന്നു:

"ബാലിക്കാരുടെ ശവദാഹം ഒറ്റയ്ക്കുള്ള ഒരേർപ്പാടല്ല - കുടുംബത്തിലെയോ ഗ്രാമത്തിലെയോ ശവങ്ങളെല്ലാം മാസങ്ങളോളം സൂക്ഷിച്ചുവച്ചതിനുശേഷം ഒരു ദിവസം കൂട്ടുശവദാഹം നടത്തുകയാണു പതിവ്...

...ഒരു വീട്ടിൽ മരണമുണ്ടായാൽ മൂന്നു ദിവസത്തിനകം അടുത്തും ദൂരത്തുമുള്ള എല്ലാ കുടുംബാദികളെയും മരണവാർത്ത അറിയിച്ചുകൊള്ളണം. അവരെല്ലാവരും പരേതന്റെ വീട്ടിൽ അടിഞ്ഞുകൂടുന്നു. അവർക്കെല്ലാം പന്ത്രണ്ടുദിവസം 'ശെബല'(പുല)യാണ്. അന്യഗൃഹങ്ങളിൽ പോകാനോ അമ്പലത്തിൽ കടക്കാനോ പാടില്ല. പാട്ടും കൂത്തും സദ്യയുമായി പരേതന്റെ വീട്ടിൽത്തന്നെ പാർത്തുകൊള്ളണം. അവർ എത്രയധികം ആനന്ദിക്കുമോ അത്രയും പരേതന്റെ ആത്മാവ് സുഖിക്കുമെന്നാണ് പറയപ്പെടുന്നത്.

ശവം വീട്ടിൽ ഒരു പ്രത്യേകമുറിയിൽ, ഒരു തിണ്ണയിൽ കിടത്തിയിട്ടുണ്ടാകും. തിണ്ണയ്ക്കുചുറ്റും ഒരു മറയുണ്ടാകും...

...വീട്ടിൽ മരണം നടന്നുകഴിഞ്ഞാൽ അടുത്ത ദിവസം പുരോഹിതൻ വന്ന് പഞ്ചാംഗം നോക്കി ശവശുദ്ധികർമ്മത്തിന് (ഇതിനു 'പാബെർ സിഹാൻ' എന്നാണു പേര്) ഒരു ശുഭദിവസം നിശ്ചയിക്കും.

വീടിന്റെ മുറ്റത്തു രണ്ടു ബലിപ്പുരകൾ കെട്ടിയുണ്ടാക്കുകയാണ് അടുത്ത പരിപാടി. ഓലത്തടുക്കുകൾകൊണ്ടും കുരുത്തോലക്കോലങ്ങൾകൊണ്ടും അലങ്കരിച്ച ഈ പുരകൾ, ഒന്ന് സൂര്യദേവനും മറ്റേത് ചുടലദേവനായ 'പ്രജാപതി'ക്കും ഉള്ളതാണ്. ഇവിടെ നിത്യവും നിവേദ്യങ്ങൾ കൊണ്ടുവന്നുവയ്ക്കും.

പാബെർസിഹാന്റെ ദിവസം പുരോഹിതൻ എത്തിച്ചേർന്നാൽ ഉടനെ ശവം മുറിയിലെ തിണ്ണയിൽനിന്നെടുത്ത്, വസ്ത്രങ്ങളെല്ലാം നീക്കി ഗുഹ്യഭാഗം ഒരു വെളുത്ത കോണകംകൊണ്ടു മറച്ച് ഒരു ശവമഞ്ചത്തിൽ കിടത്തി മുറ്റത്തേക്കു കൊണ്ടുപോകും...

...പുരോഹിതൻ വേദമന്ത്രങ്ങളുരുവിട്ടുകൊണ്ട്, പിണത്തിൽ കൂടെക്കൂടെ പുണ്യാഹം കൂടയുന്നു. അതുകഴിഞ്ഞാൽ അതിന്റെ തലയിൽ സുഗന്ധതൈലം പുരട്ടി, തലമുടി കോതിമിനുക്കിവയ്ക്കും... അതുകഴിഞ്ഞാൽ അരിപ്പൊടി, മഞ്ഞൾപ്പൊടി, ചന്ദനപ്പൊടി, ഉപ്പ് എന്നീ പദാർത്ഥങ്ങൾ സൂർക്കയിൽ കുഴച്ചുണ്ടാക്കിയ ഒരു മാവ്, മൃതദേഹത്തിൽ മുഴുക്കെ പുരട്ടും. ശവത്തിന്റെ കാലുകളും അതുപോലെ കൈകളും തള്ളവിരലുകളിൽ ഒരു വെളുത്ത തുണി ശ്ശീല കെട്ടി തമ്മിൽ ഇണക്കി ബന്ധിക്കും. പിന്നെ കൈകൾ പ്രാർത്ഥിക്കുന്ന മട്ടിൽ മാറിൽ ചേർത്തുവയ്ക്കുകയും ആ കൂപ്പുകൈക്കിടയിൽ ചെമ്പുനാണയങ്ങൾ കോർത്ത മാലകൾ തിരുകിവയ്ക്കുകയും ചെയ്യും...

...ശവം പൊതിയാക്കി വീട്ടിനകത്തു സൂക്ഷിച്ചുവയ്ക്കാനുദ്ദേശിക്കുന്നില്ലെങ്കിൽ ഉടൻ അത് വാദ്യഘോഷങ്ങളോടുകൂടി ഗ്രാമത്തിനു പുറത്തുള്ള 'സേമ'(ശ്മശാനം)യിൽ കൊണ്ടുപോയി ഒരു പ്രത്യേകസ്ഥാനത്തു കുഴിച്ചിടും...

...അടുത്ത ദിവസങ്ങളിലോ മാസങ്ങളിലോ ദഹനകർമ്മം നിർവ്വഹിക്കാൻ സാമ്പത്തികസ്ഥിതി അനുവദിക്കാത്ത സാധാരണക്കാരുടെയും കീഴ്ജാതിക്കാരുടെയും ശവങ്ങളാണ് ഇങ്ങനെ കുഴിച്ചുമൂടി സൂക്ഷിച്ചുവരുന്നത്. രാജാക്കന്മാരുടെയും ബ്രാഹ്മണരുടെയും മൃതദേഹങ്ങൾ ഒരിക്കലും കുഴിച്ചിടുകയില്ല.

അടുത്തകാലത്തു ദഹിപ്പിക്കാനുള്ളതാണെങ്കിൽ ശവം, ബാന്ധൻസൂചി കർമ്മം കഴിച്ച് മമ്മിയാക്കിപ്പൊതിഞ്ഞുകെട്ടി വീട്ടിൽ മരിച്ചവർക്കുള്ള മുറിയിൽ സൂക്ഷിച്ചുവയ്ക്കും. പത്തിരുപതു വാര നീളത്തിലുള്ള വെള്ളത്തുണികൊണ്ടു ശവം നല്ലപോലെ വരിഞ്ഞുകെട്ടി, ഒരു പുൽപ്പായിൽ പൊതിഞ്ഞ് വീണ്ടും കനത്തിൽ വെള്ളത്തുണി ചുറ്റി ആ പൊതി ഒരു മുളങ്കൂട്ടിൽ നിക്ഷേപിക്കും. ഏതാണ്ട് മീൻകൂടിന്റെ ആകൃതിയിലുള്ള ഈ പേടകത്തിന് 'റാന്തെൻ' എന്നാണ് പേര്. ശവം അടക്കം ചെയ്തകഴിഞ്ഞാൽ റാന്തെനെ ചൂരൽവള്ളികൊണ്ടു ഭദ്രമായി ബന്ധിക്കും. ഒടുവിലത്തെ കെട്ടാണിത്.

ഉത്തരബാലിയിൽ ശവദാഹം നിശ്ചയിക്കുന്നതിനുമുമ്പ്, ദേശക്ഷേത്രത്തിൽപ്പോയി പിതൃദൈവങ്ങളോട് ശവദാഹത്തിനു സമ്മതം ചോദിക്കുന്ന ഒരു പതിവുണ്ട്. പൂജാകർമ്മങ്ങളോടുകൂടിയ ഈ ചടങ്ങിന് 'പാന്യുഗ്ജ്ഗ്' എന്നു പറയും. അങ്ങനെ പി

തുക്കളുടെ അനുമതി ലഭിച്ചാൽ, പിന്നെ പുരോഹിതന്റെ അനുമതിക്കുവേണ്ടി ഒരു സദ്യ നടത്തും. അതിനുശേഷം ശ്മശാനത്തിൽ പോയി മരിച്ചവരുടെ ആത്മാക്കളെ ആ സന്തോഷവാർത്ത അറിയിക്കും: 'ഇതാ, നിങ്ങളുടെ ഭൗതികദേഹങ്ങൾ ദഹിപ്പിക്കാൻ ഞങ്ങൾ തീരുമാനിച്ചിരിക്കുന്നു. നിങ്ങൾ ഒരുങ്ങിയിരുന്നുകൊള്ളുവിൻ'...

...വീട്ടിൽനിന്നു ശവമെടുക്കാൻ സമയമായാൽ ഗോപുരവും ശവപ്പെട്ടിയും മുറ്റത്തു കൊണ്ടുവന്നു നിർത്തും. ശവം മുറിയിൽനിന്നു വാതിൽ കടത്തിക്കൊണ്ടുവരാൻ പാടില്ല. ചുവരിൽ ഒരു ദ്വാരമുണ്ടാക്കി അതിലൂടെയാണ് ശവം പുറത്തുകൊണ്ടുവരുന്നത്. ശവം പിടിച്ചുപറ്റാൻ പുറത്തുള്ളവർ പല പരാക്രമങ്ങളും കാണിക്കും. അതൊരു ചടങ്ങാണ്. ശവത്തിനുവേണ്ടി ഉന്തും തള്ളും ഇടിയും കുത്തും തുടർന്നുകൊണ്ടിരിക്കും. ഒറ്റയ്ക്കല്ല സംഘമായിട്ടാണ് ആക്രമണം. ശവം അങ്ങനെ പല കൈകളിലും മാറിമാറി പൊയ്ക്കൊണ്ടിരിക്കും. ഒടുവിൽ ജയിച്ച കൂട്ടർ ശവം കൊണ്ടുപോയി ബഡേയുടെ നടുവിലെ തട്ടിലെ ബാലേബലേനിൽ ബന്ധിക്കും.

അതുകഴിഞ്ഞാൽ എല്ലാവർക്കും സദ്യയുണ്ട്. സദ്യ കഴിഞ്ഞാൽ ഉടനെ ഗ്രാമത്തിലെ പെരുമ്പറകൊട്ടി സേമയിലേക്കുള്ള ഘോഷയാത്ര പുറപ്പെടാറായി എന്ന വാർത്ത ഗ്രാമവാസികളെ അറിയിക്കുന്നു. പിന്നെ ശ്മശാനഘോഷയാത്ര നീങ്ങുകയായി.

ഏറ്റവും മുമ്പേ നടക്കുന്നതു വാദ്യക്കാരാണ്. പിന്നെ കുന്തക്കാരും കൊടിക്കുറക്കാരും നടക്കുന്നു. അവരുടെ പിറകെ ബാരീസ് നൃത്തസംഘം. ഒരു യുദ്ധനൃത്തം അഭിനയിച്ച് ആർപ്പുവിളികളോടെ വട്ടംചുറ്റി മുന്നോട്ടുനിരങ്ങുന്നു. മരമൃഗങ്ങളെ ചുമന്നുകൊണ്ട് ഒരു കൂട്ടർ നൃത്തക്കാരെ പിന്തുടരുന്നു. പരേതന്റെ ബന്ധുക്കൾ ആ ശവപ്പെട്ടികൾക്കു മീതെ നീണ്ട മുളങ്കാലുകളോടുകൂടിയ ഓലക്കുടകൾ ചൂടിക്കൊടുക്കുന്നു. ആത്മാക്കളെ പിടിച്ചടക്കിയ കോലങ്ങളും മറ്റു മാന്ത്രികമാറാപ്പുകളും വെള്ളിത്താലങ്ങളിൽ കുത്തിനിർത്തി ആ താലങ്ങളും തലയിലേറ്റി തരുണീമണികൾ നീങ്ങുന്നു. ആ താലപ്പൊലിയുടെ പിറകെ ശവഗോപുരം ആകാശത്തിൽ ആടിക്കൊണ്ടുവരുന്നു. ഗോപുരത്തിൽ ശവം കെട്ടിയിട്ടു തട്ടിനോടു ബന്ധിച്ച ഒരു കയർ പുരോഹിതന്മാരുടെ ദേഹങ്ങളെയും ബന്ധിച്ചുകൊണ്ടാണ് പോകുന്നത്. ഇതാണ് 'നാഗബന്ധം'- പരേതന്മാരുടെ

ആത്മാക്കളെ പുരോഹിതന്മാർ ആ പാശത്തിലൂടെ ബന്ധിച്ചുനിർത്തിയിരിക്കയാണ്, കയറിന്റെ അവശേഷിച്ച ഭാഗം പരേതന്റെ കുടുംബാംഗങ്ങൾ താങ്ങിക്കൊണ്ടുവരുന്നുണ്ട്. ദേഹം മുഴുവനും ചായംപൂശി മുഖംമൂടികൾ ധരിച്ച ചില പറയന്മാർ ചെകുത്താന്മാരെപ്പോലെ കൂക്കിവിളിക്കുന്നു. പടക്കങ്ങൾ പട- പടേന്നു പൊട്ടുന്നു. ആ ഘോഷയാത്ര പൊടിപടലം പിറകിൽ വിട്ടുകൊണ്ടു മുമ്പോട്ടു നീങ്ങുന്നു...

...ശവം ബാലേഗ്രമിയിൽ എത്തിയാൽ, പാട്ടലങ്ങന്റെ പുറത്തെ മൂടി തുറന്ന് അതിൽ നിക്ഷേപിക്കും. പിന്നെ പുരോഹിതന്റെ കർമ്മങ്ങൾ തുടങ്ങുകയായി...

...ചിതയിൽ ശവം ദഹിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കെ 'അങ്ക്ലൂങ്' വാദ്യഘോഷവും 'ഗാംബാങ്' സംഗീതവും മുഴങ്ങുന്നുണ്ടാകും. കുടുംബാംഗങ്ങൾ നീണ്ട ഒരു മുളവടികൊണ്ടു മറിച്ചിട്ടു ദഹനത്തിനു വേഗം കൂട്ടും.

ഉച്ചകഴിയുമ്പോഴേക്കും ശവം വെന്തുവെണ്ണീറായിത്തീരും. പുരോഹിതൻ തീർത്ഥം തളിച്ചു തീ കെടുത്തും...' (പു. 849 - 59)

ഇങ്ങനെ പോകുന്നു ബാലിയിലെ ശവസംസ്കാരച്ചടങ്ങുകളുടെ വർണ്ണന.

തെങ്കാനൻ

ബാലിയുടെ ചരിത്രത്തിലെ നിഗൂഢതകളിലൊന്നാണ് നരഭോജികളെന്നു കരുതപ്പെടുന്ന തെങ്കാനൻ വർഗ്ഗക്കാരെപ്പറ്റിയുള്ള പരാമർശങ്ങൾ. തെങ്കാനനിലെ ബാലിമൂലക്കാർ ഒരുകാലത്ത് ഗ്രാമത്തിലെ വൃദ്ധജനങ്ങളെ കൊന്നുതിന്നിരുന്നതായി പറയപ്പെടുന്നു. വൃദ്ധജനങ്ങളെ ബലികഴിച്ച്, അവരുടെ മാംസം പാകം ചെയ്തു ഭക്ഷിച്ച് പൂർവ്വികരുടെ വീര്യവും ശ്രുദ്ധിയും തങ്ങളിലേയ്ക്കാവാഹിച്ചെടുക്കാൻ കഴിയുമെന്ന് ഇവർ വിശ്വസിക്കുന്നു. ഇപ്പോൾ നടപ്പില്ലെങ്കിലും പൂർവ്വകാലത്ത് ഇവിടെ അത്തരം വൃദ്ധബലിവിരുന്നുകളും അതുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ഉത്സവാഘോഷങ്ങളുമുണ്ടായിരുന്നു എന്നാണ് കരുതുന്നത്.

പിൽക്കാലത്ത് ഈ ശവഭോജനം കൂടുതൽ പ്രതീകാത്മകമായ മറ്റൊരാചാരത്തിനു വഴിമാറി. അത് പൊറ്റെക്കാട്ടിന്റെതന്നെ വാക്കുകളിൽ ഇങ്ങനെയാണ്:

'തെങ്കാനൻ ഗ്രാമത്തിലെ ആളുകൾ മരിച്ചാൽ ശവത്തെ കുളിപ്പിക്കുന്നത് ഒരു വലിയ നെൽക്കറ്റയിൽ കിടത്തിയിട്ടാണ്. ശവം കഴുകിയ വെള്ളത്തിൽ കുതിർത്ത നെൽക്കറ്റ കൊണ്ടുപോയി ഉണക്കി കുത്തി അരിയാക്കി, ആ അരി വേവിച്ചുണ്ടാക്കിയ ചോറുകൊണ്ട് ഒരാൾരൂപം നിർമ്മിച്ച്, ആ ചോറുമനുഷ്യന്റെ അവയവങ്ങൾ പരേതന്റെ അനന്തരാവകാശികൾ ഭക്ഷിക്കാറുണ്ടത്രേ. പണ്ടുകാലത്ത് വയസ്സന്മാരെ കൊന്നു ഭക്ഷിക്കുന്നതിന്റെ ഓർമ്മയ്ക്കു വേണ്ടിയായിരിക്കാം തെങ്കാനൻകാർ ഇന്നും ഇങ്ങനെയൊരു ചടങ്ങ് അനുവർത്തിച്ചുവരുന്നത്'' (2017: 840).

തമിഴ്നാട്ടിലും കർണാടകയിലും മറ്റും ഇപ്പോഴും വാദ്യഘോഷങ്ങളുടെ അകമ്പടിയോടെയുള്ള ശവസംസ്കാരം പതിവുണ്ട്. സി. ഇ. ഏഴാം നൂറ്റാണ്ടു മുതൽ പ്രബലമായ ശൈവ, ശാക്തേയ, കാപാലിക ആരാധനകളുടെ ചിഹ്നങ്ങൾ ശവസംസ്കാരത്തിലും നരബലി, ശവഭോജനമിത്തുകളിലും പൊതുവായി കാണാം. ചോളസാമ്രാജ്യം ശക്തിപ്പെടുന്നതോടെ ഇതു വർദ്ധിക്കുന്നതായും കാണാം. തെക്കുകിഴക്കൻ ഏഷ്യൻ രാജ്യങ്ങൾവരെ വ്യാപിക്കുന്ന ചോളസ്വാധീനം, അതിർവരമ്പുകൾ മാഞ്ഞ് ഒന്നായിത്തീരുന്ന വജ്രയാനബുദ്ധമത - താന്ത്രികബ്രാഹ്മണിക ആരാധനാക്രമങ്ങൾ, കണ്ണകീപുരാവൃത്തവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട കേരളത്തിലെ ആരാധനാലയങ്ങൾ - ഇവയെല്ലാം ഏതാനും നൂറ്റാണ്ടുകളുടെ ഇടവേളകളിൽ തെന്നിന്ത്യയെയും തെന്നേഷ്യയെയും ഇണക്കുന്നു. ഇങ്ങനെ പല ഘടകങ്ങളും ഒരു ജിഗ്സോ പസിൽ പോലെ ചേർത്തുവച്ചാൽ തടിതുള്ളലിനെ ഇവയോടെല്ലാം ബന്ധിപ്പിക്കാവുന്ന ഒരു പ്രതീകാത്മക അനുഷ്ഠാനമായി വായിക്കാവുന്നതേയുള്ളൂ. ഇപ്പോഴും പല ശവസംസ്കാരച്ചടങ്ങുകളുടെയും പിന്നാമ്പുറത്ത് ചിലരെങ്കിലും രഹസ്യമായി എന്നാൽ പൊതുസമ്മതിയോടെ മൃതദേഹം ചുടലയിലേക്കു കൊണ്ടുപോകുന്നവർക്കെങ്കിലും മദ്യവിതരണം നടത്താറുണ്ട്. കേരളത്തിൽ അടുത്തകാലത്ത് നരബലി റിപ്പോർട്ടു ചെയ്യപ്പെട്ടപ്പോൾ കൊലചെയ്യപ്പെട്ടവരുടെ ശേഷികൾ പകർന്നുകിട്ടുമെന്ന ധാരണയിലാണ് കൃത്യം നടത്തിയതെന്നാണ് പ്രതികൾ നൽകിയ സാധൂകരണം. 'കൊല്ലാനുള്ള ദേഷ്യ'മെന്നും 'കടിച്ചുതിന്നാൻ തോന്നുന്നത്ര ഇഷ്ട'മെന്നുമൊക്കെയുള്ള ഭാഷാപ്രയോഗങ്ങൾ അത്ര നിഷ്കളങ്കമാണോ?

അവയുടെ പിന്നാമ്പുറക്കഥകൾ ഏതൊക്കെ ചരിത്രസന്ധികളിലേക്കാകും കൂട്ടിക്കൊണ്ടുപോകുക?

ബുദ്ധമതകേന്ദ്രങ്ങളിൽ നടന്ന കൊല്ലാക്കൊലകളുടെ നാടകീയാവിഷ്കാരം

ഇനി തടിയുള്ളലിന്റെ ചടങ്ങുകളത്രയും ഈ നൂറ്റാണ്ടിന്റെ വർത്തമാനകാലസന്ദർഭത്തിൽ നിന്നടർത്തിമാറ്റി സി. ഇ. ഏഴാം നൂറ്റാണ്ടിലോ എട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിലോ പ്രതിഷ്ഠിച്ചാൽ ഇതിൽ വിശദീകരിക്കുന്ന കാര്യങ്ങളെല്ലാം ബുദ്ധമതത്തെ അകത്തുനിന്ന് ആശയപരമായും ഭൗതികമായും പിളർത്താൻവേണ്ടി ബ്രാഹ്മണ്യത്തിന്റെ ഒത്താശയോടെ വളർന്ന വജ്രയാന താന്ത്രികാനുഷ്ഠനങ്ങളുമായും നരഭോജികളും ശവഭോജികളുമായ കാപാലികരുടെ അനുഷ്ഠാനങ്ങളുമായും സാധർമ്മ്യം പുലർത്തുന്നതായി കാണാൻ കഴിയും. അതുപോലെ ബുദ്ധഭിക്ഷുക്കളെ വാരിക്കുന്തം കൊണ്ടു കുത്തിക്കൊന്ന് നെഞ്ചിൽ തറഞ്ഞുനിൽക്കുന്ന ആ കുന്തത്തിന്റെയറ്റത്ത് തുണിച്ചുറ്റി തീകൊളുത്തി ചിതയിൽവച്ച ചുട്ട് ശവമഞ്ചത്തിൽ ചുമന്നു കൊട്ടും മേളവുമായി മദ്യപിച്ചു കൊണ്ടുവന്ന് ചുടലമൂർത്തിക്കു സമർപ്പിച്ച് ശിഷ്ടഭാഗം തിന്നാൻകൊണ്ടുപോകുന്ന ഒരു ചരിത്രദൃശ്യവും ഇതിൽനിന്നു തെളിഞ്ഞുവരും. അതായത് കൊടുംകൊല്ലൂർ നിന്ന് ചേർ-തല വഴി 'തലയാഴ'ത്തും ഒടുവിൽ 'കല്ലറ'യിലും എത്തുന്ന ഒരു 'കൊലയുള്ളൽ'! പടയണിയുടെ ഭൈരവിക്കോലം തുള്ളുന്ന പാട്ടു ശ്രദ്ധിക്കുക:

'ദൈത്യാധിപനെത്തട്ടിമറിച്ചിട്ടുടലേറി-
കാൽത്താരടികൊണ്ടേറ്റമുറപ്പോടു ചവിട്ടി
നെഞ്ചിൽ തൃശൂലം തറച്ചു വാളാ-
ലഞ്ചാതെ കണ്ണും മുറിച്ചുടനേ
അരുവിക്കെതിർവരുമന്നിണമമൃതാശ്യ കഴിച്ചു
വിരവിൽ പിണമിഹ കുളിഗണങ്ങൾക്കു കൊടുത്തു.'

'തടി' എന്ന വാക്കിന് ശരീരം എന്നാണ് അർത്ഥം. 'തടികേടാവുക', 'തടി തപ്പി', 'തടി കഴിച്ചിലാവുക', 'തടി വീണുപോവുക' തുടങ്ങിയ പ്രയോഗങ്ങളിലെല്ലാം തടി എന്ന വാക്ക് ശരീരസൂചനയോടെതന്നെയാണ് ഉപയോഗിക്കുന്നത്. ജീവനില്ലാത്ത ശരീരത്തെ സൂചിപ്പിക്കാനും ഈ വാക്കു തന്നെ ഉപ

യോഗിക്കാം. വഴിപാടുതടി പാകമായോ എന്നു നോക്കാൻ ഞെക്കിനോക്കുമ്പോൾ ശരീരപേശികളുടെ മാർദ്ദവവും ദൃഢതയും വന്നാലാണ് പാകമായി എന്നുറപ്പാക്കുക.

തെക്കുകിഴക്കേ ഏഷ്യയിൽനിന്നു കണ്ടെടുത്ത ഏറ്റവും പഴക്കംചെന്ന സംഗീതോപകരണം വിയറ്റ്നാമിൽനിന്നു കിട്ടിയ രണ്ടായിരം വർഷത്തിലേറെ പഴക്കമുള്ള മ്ലാവിൻകൊമ്പുകൊണ്ടുള്ള കോഡോഫോൺ ആണെന്നു ഗവേഷകർ കണ്ടെത്തിയിട്ടുണ്ട്. രുചികരമായ ഭക്ഷണത്തിന്റെ നാദരൂപമായിട്ടാണ് മൃഗജന്യവാദ്യങ്ങൾ കരുതപ്പെടുന്നത്.

ഒരുകാലത്ത് ബുദ്ധമതാനുയായികളായിരുന്ന ഈഴവർ തിങ്ങിപ്പാർക്കുന്ന സ്ഥലങ്ങളിലാണ് തടിതുള്ളൽ നടപ്പുള്ളത്. വൈക്കവും തിരുമണിവെങ്കിടപുരവും തേരാവാദാ ബുദ്ധമതകേന്ദ്രങ്ങളായിരിക്കാമെന്നു സൂചിപ്പിക്കുന്ന ക്ഷേത്രങ്ങൾ രണ്ടിടത്തുമുണ്ട്. പിന്നീട് മഹായാന, വജ്രയാന ആദേശം സംഭവിച്ചിട്ടുള്ളതാകാം. ചേർത്തലയ്ക്ക് കുറച്ചു തെക്കുമാറി ആലപ്പുഴ കളപ്പുര ഘണ്ടാകർണ്ണക്ഷേത്രത്തിനു നേരേ എതിർവശം പണ്ട് ഒരു പാർക്കായിരുന്നു. അതിനും മുമ്പ് വെളിമ്പറമ്പായി കിടക്കുമ്പോൾ പുന്നപ്ര- വയലാർ സമരകാലത്ത് കൊലചെയ്യപ്പെട്ടവരെ കൂട്ടിയിട്ടു കത്തിച്ചിരുന്നതായി പഴമക്കാർ ഓർമ്മിക്കുന്നു. അതിനും നൂറ്റാണ്ടുകൾ മുമ്പ് ബുദ്ധഭിക്ഷുക്കളെ വാരിക്കുന്തംകൊണ്ടു കുത്തിക്കോർത്തു മറവുചെയ്ത ഒരു കുളമായിരുന്നു എന്നു പറയപ്പെടുന്നു. ഇതിനു തൊട്ടുചേർന്നുള്ള കളപ്പുര ഘണ്ടാകർണ്ണക്ഷേത്രത്തിലും ഇതേ വഴിപാട് ഉണ്ട്. പറവൂർ ഭാഗത്ത് തടിക്ക് 'തെണ്ട്' എന്നാണ് പറയുക. സംസ്കൃതത്തിലെ ദണ്ഡ് ആയിരിക്കാം 'തെണ്ട്' ആയത് എന്നാണ് ഇന്ന് ഇതാചരിക്കുന്നവർ പറയുന്നത്. പക്ഷേ അതിനേക്കാൾ സാദ്ധ്യത 'തെണ്ടി' അഥവാ 'ഭിക്ഷു' ആകാനാണ്. ഭിക്ഷുക്കളെ കൊന്ന്, ചുട്ടുതിന്നതിനെ ആയിരിക്കുമോ ഇതു സൂചിപ്പിക്കുന്നത്?

വസൂരിയുമായി തടിതുള്ളലിനു ബന്ധം കല്പിക്കുന്നതുകൊണ്ട് വസൂരിരോഗം സുഖപ്പെടുത്താനുള്ള വഴിപാടായും ഇത് ആചരിച്ചുപോരുന്നു. പൊതുവേ കേരളത്തിലെ പല ദേവീക്ഷേത്രങ്ങൾക്കും ഈ വസൂരിബന്ധമുണ്ട്. ഒരാൾക്കു രോഗം ബാധിക്കുക. അത് മറ്റുള്ളവരിലേക്ക് മഹാമാരിയായി പടരുക. ആ

ജനവിഭാഗത്തെത്തന്നെ തുടച്ചുമാറ്റുക. ഇതാണല്ലോ വസൂരിയുടെ രീതി. ഇത് ശാക്തേയ, താന്ത്രിക, കാപാലിക ആരാധനകളുടെ പ്രതീകാത്മകസ്വഭാവം കൂടിയല്ലേ? എല്ലാത്തരം മത, വർണ്ണ, വംശവെറികളുടെയും സ്വഭാവം അതുതന്നെയാണ്. തന്ത്രം എന്ന പേരിനുതന്നെ മന്ത്രത്തിന്റെ ചിത്രരൂപം എന്നാണ് അർത്ഥം. അപ്പോൾ പ്രതീകാത്മകതയും രൂപകസ്വഭാവവും താന്ത്രികത്തിന സഹജമാണ്. ആരാധനാസ്വഭാവത്തെ രോഗസ്വഭാവവുമായി അഭേദകല്പന ചെയ്യുന്നത് തികച്ചും സ്വാഭാവികം.

കുറിപ്പുകൾ

1. 'For the very possibility of a history of lieux de memoire demonstrates the existence of an invisible thread linking apparently unconnected objects...There is a differentiated network to which all of which separate identities belong, an unconscious organization of collective memory that it is our responsibility to bring to consciousness...
   One simple but decesive trait of lieux de memoire sets them apart from every type of history to which we have become accustomed, ancient or modern. Every previous historical or scientific approach to memory, whether national or social, has concerned itself with realia with things in themselves and in their immediate reality; or rather, they are their own referent: pure, exclusively self- referential signs.'
   (Pierre Nora, Between Memory and History: lieuex de memoire, Trans. by Marc Roudebush, 1989.)
2. 'The concept of 'theatres of memory ' for instance, which was coined by the English historian Raphael Samuel also combines theoretical approaches to cultural memory with historical analysis of memory cultures, in this case, British memory culture... According to Samuel, we live in a vibrant historical culture and the rise of heritage and living history testifies to an expanding and intrinsically democratic sense of history. The project of inventorying 'theatres of memory 'pays tribute to popular heritage culture, thus writing a mneumo- history from

below, which both reflects and propels the democratisation of history.'

(Birgit Neumann, Ansgar Nunning (ed.), Travelling Concepts for the Study of Culture, Hubert & Co. K. Gottingen, 2012.)

സഹായകഗ്രന്ഥങ്ങൾ

അജയ് ശേഖർ, 2005 *പുത്തൻ കേരളം*, കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം.

ഇളംകുളം പി.എൻ. കുഞ്ഞൻപിള്ള, 2005 *ഇളംകുളം കുഞ്ഞൻപിള്ള യുടെ തെരഞ്ഞെടുത്ത കൃതികൾ- വാല്യം 1,* (എഡി. എൻ. സാം) കേരള സർവ്വകലാശാല, തിരുവനന്തപുരം.

ഗോപാലകൃഷ്ണൻ, പി. കെ., 2008 *കേരളത്തിന്റെ സാംസ്കാരികചരിത്രം,* കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം.

നവജ്യോതി ശ്രീ കരുണാകരഗുരു 1981 *മാനവരാശി ഇന്നലെ ഇന്ന് നാളെ*, ശാന്തിഗിരി പബ്ലിക്കേഷൻസ്, പോത്തൻകോട്.

---, 1993 *സംസ്കാരത്തിന്റെ പാത*, ശാന്തിഗിരി പബ്ലിക്കേഷൻസ്, പോത്തൻകോട്.

പവനൻ, സി. പി. രാജേന്ദ്രൻ, 2008 *ബുദ്ധസ്വാധീനം കേരളത്തിൽ: ഒരു സാംസ്കാരികപഠനം,* കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം.

പൊറ്റെക്കാട്ട്, എസ്. കെ. 2017 *സഞ്ചാരസാഹിത്യം -വാല്യം 2*, ഡി. സി. ബുക്സ്, കോട്ടയം.

വാലത്ത്, വി. വി. കെ. 1991 *കേരളത്തിലെ സ്ഥലചരിത്രങ്ങൾ* (നാലു വാല്യങ്ങൾ), കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ.

Assmann, Jan 2006 *Religion and Cultural Memory: Ten Studies*, Rodney Livingstone (Trans.), Stanford University Press, California.

Campos, Fredeliza Z et al. 'In search of a musical past: evidence for early chordophones from Vietnam', *Antiquity,* Volume 97, Issue 391, Cambridge University Press, February 2023, p. 141-157.

Carrier, Peter. 2000 'Places, Politics and the archiving of Contemporary Memory in Pierre Nora 's Les Lieux de memoire', *Memory and Methodology,* Routledge.

Hardy, Friedhelm(Ed.). 1990 T*he World's Religions: The Religions of Asia,* Routledge, London.

Lisa Tota, Anna and Traver Hagen (Ed.) 2016 *Routledge International Handbook of Memory Studies*, Routledge, London & New York.

Neumann, Birgit, Ansgar Nunning (Ed.). 2012 *Travelling Concepts for the Study of Culture,* Hubert & Co. K. Gottingen.

Nora, Pierre. 1989 *Between Memory and History: lieuex de memoire*, Marc Roudebush (Trans).

Nora, Pierre. 1996- 1998 Realms of Memory: The Construction of the French Past 3 Volumes, English Lanuage Edition Ed. Lawrence D Kritzman, Trans. Goldhammer, Columbia University Press, New York.

Vickers, Adrian. 1990 'Balinese Texts and Historiography', *History and Theory* Volume: 29, No: 2, Wiley Publishers, May 1990.

swapnasreenivasan@gmail.com

ബൗദ്ധസ്വാധീനം എടയ്ക്കാട്ടുവയലിന്റെ സാമൂഹിക ജീവിതത്തിൽ

ശ്രീക്കുട്ടി കെ.
ഗവേഷക, മലയാളവിഭാഗം
മഹാരാജാസ് കോളേജ്, എറണാകുളം

ഡോ. റഷിമോൻ പി. ആർ.
അസോസിയേറ്റ് പ്രൊഫസർ, മലയാളവിഭാഗം
ദി കൊച്ചിൻ കോളേജ്, കൊച്ചി 2

പ്രബന്ധസംഗ്രഹം

ബി.സി.ഇ. മൂന്നാം നൂറ്റാണ്ടു മുതൽ സി.ഇ. എട്ടാം നൂറ്റാണ്ടു വരെ കേരളത്തിലെ രാഷ്ട്രീയസാംസ്കാരികതലങ്ങളിൽ ശക്തമായ സ്വാധീനം ബുദ്ധമതം ചെലുത്തിയിരുന്നു. നവോത്ഥാന കേരളസംസ്കാരത്തെ രൂപപ്പെടുത്തുന്നതിൽ ഏറെ സ്വാധീനിച്ച ദർശനങ്ങളിൽ ഒന്നാണ് ബുദ്ധമതദർശനങ്ങൾ. സമൂഹത്തിൽ നിലനിൽക്കുന്ന ജാതിയവും സാമൂഹികവുമായ ഉച്ചനീചത്വങ്ങൾക്കെതിരെ ശബ്ദമുയർത്തുവാൻ ബുദ്ധമത ദർശനങ്ങൾ നവോത്ഥാന നേതാക്കളെ ഏറെ സ്വാധീനിച്ചിട്ടുണ്ട്. ബുദ്ധമതദർശനങ്ങളുടെ ശക്തമായ സ്വാധീനം കേരള സമൂഹത്തിൽ ഇന്നും അവശേഷിക്കുന്നുണ്ട്. ഈ പഠനത്തിൽ തെരഞ്ഞെടുത്തിരിക്കുന്ന പ്രാദേശിക മേഖല എടയ്ക്കാട്ടുവയൽ എന്ന ഗ്രാമപഞ്ചായത്താണ്. ബ്രാഹ്മണരും അവരുടെ ദാസന്മാരായിരുന്ന ഭരണകർത്താക്കളും ചേർന്ന് ബുദ്ധമതക്കാരെ അടിച്ചമർത്തിയപ്പോൾ ചരിത്രശേഷിപ്പുകൾ ഒന്നൊഴിയാതെ എല്ലാം നശിപ്പിച്ചതായിട്ടാണ് അനുമാനിക്കാൻ കഴിയുന്നത്. ആരാലും ശ്രദ്ധിക്കപ്പെടാതെയും സൂക്ഷ്മ വിശകലനത്തിന് വിധേയമാക്കാതെയും അവഗണിക്കപ്പെട്ട ചില ശേഷിപ്പുകളാണ് ഇതിൽ പഠനവിധേയമാക്കിയിട്ടുള്ളത്.

സൂത്രവാക്കുകൾ

ബൗദ്ധസ്വാധീനം, പ്രാദേശികചരിത്രം, വാമൊഴിവിജ്ഞാനം.

എറണാകുളം ജില്ലയിലെ കണയന്നൂർ താലൂക്കിൽ മൂവാറ്റുപുഴയാറിനോട് ചേർന്ന് കിടക്കുന്ന, കോട്ടയം ജില്ലയുമായി അതിർത്തി പങ്കിടുന്ന ഗ്രാമപ്രദേശമാണ് എടയ്ക്കാട്ടുവയൽ. എടയ്ക്കാട്ടുവയലിന്റെ സാംസ്കാംരിക പരിസ്ഥിതി (cultural environment) പരിശോധിക്കുമ്പോൾ ദിനചര്യകൾ, ആരാധനക്രമങ്ങൾ, സ്ഥലനാമങ്ങൾ, വീട്ടുപേരുകൾ, ശൈലികൾ, വ്യക്തനാമങ്ങൾ തുടങ്ങി പല ഘടകങ്ങളിലും ബുദ്ധമതത്തിന്റെ സ്വാധീനം കണ്ടെത്താനാവും. പ്രാചീന കാലം മുതൽ ഒരു പ്രധാനപ്പെട്ട വാണിജ്യപാതയായിരുന്ന മൂവാറ്റുപുഴയാർ മുസിരിസി (മുചിരി)ലേയ്ക്ക് ചരക്കുകൾ (കുരുമുളക് മുതലായവ) എത്തിച്ചിരുന്നത് മൂവാറ്റുപുഴയാറിലെ വാണിജ്യപാതയായിലൂടെയായിരുന്നു. പെരുമ്പളം - വടക്കൻ പറവൂർ - കൊടുങ്ങല്ലൂർ - ചേറ്റുവ ജലപാതയുടെ ഭാഗമായിരുന്ന മൂവാറ്റുപുഴയാറിന്റെയോരത്താണ് പഠനവിധേയമായ എടയ്ക്കാട്ടുവയൽ പഞ്ചായത്ത് പ്രദേശം.

ഒരു സമൂഹത്തിന്റെയും യഥാർത്ഥചരിത്രം സമൂഹത്തിന്റെ സാംസ്കാരികചരിത്രം കൂടിയാണ്. എഴുതപ്പെട്ടിട്ടുള്ള ചരിത്രം യഥാർത്ഥ ചരിത്രം ആയിരിക്കണമെന്നില്ല. അധികാരത്തിന്റെ ശക്തമായ ഇടപെടൽ എപ്പോഴും എഴുതപ്പെട്ട ചരിത്രത്തിന്റെ പിന്നിൽ പ്രവർത്തിച്ചിട്ടുണ്ടാകും. അതിന്റെ ഭാഗമായി പ്രാദേശികജനതയുടെ യഥാർത്ഥചരിത്രത്തെ ബ്രാഹ്മണ പുരുഷതാല്പര്യത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ പലപ്പോഴും ബ്രാഹ്മണവൽക്കരിച്ചതായി കാണാൻ സാധിക്കും. ഈ തലത്തിൽ ചരിത്രരചനയെ സമീപിക്കുമ്പോൾ പ്രാദേശികചരിത്രപഠനം ഏറെ പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്ന ഒന്നാണ്. അതിന്റെ ഭാഗമായി പ്രാദേശികതലത്തിൽ ലഭ്യമായ സ്രോതസ്സുകളെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയാണ് പ്രാദേശികചരിത്രപഠനം സാധ്യമാക്കിയത്. പൂർവ്വകാലജനജീവിതം, സംസ്കാരം, ഭാഷ, ചരിത്രസാമഗ്രികൾ എന്നിവയെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയാണ് പ്രാദേശികചരിത്രരചന സാധ്യമാക്കുന്നത്. എഴുതപ്പെടാത്തതും തലമുറകളിലൂടെ വാമൊഴിയായി പകർന്നു വന്ന ഐതിഹ്യങ്ങളും വിശ്വാസങ്ങളും ആചാരങ്ങളും പൂർവ്വകാലചരിത്രവും പ്രാദേശികചരിത്രരചനയിൽ ഉപാദാനങ്ങളായി സ്വീകരിക്കുന്നുണ്ട്. പുതിയകാലത്ത് പ്രാദേശികപഠനങ്ങൾ ഏറെ

പ്രസക്തമായവയാണ്. ഭൂമിശാസ്ത്രപരമായി പ്രാദേശിക പശ്ചാത്തലത്തിൽ ഉള്ള പഠനമാണ് പ്രാദേശികചരിത്രപഠനം. ഈ പ്രാദേശികചരിത്രപഠനത്തിന്റെ പഠനമേഖല എടയ്ക്കാട്ടുവയൽ എന്ന ഗ്രാമപ്രദേശം ആണ്. ഒരു സമൂഹത്തിന്റെ പ്രാദേശികചരിത്രം അടയാളപ്പെടുത്തുന്നതിലൂടെ ദേശീയചരിത്രത്തിൽ നിന്ന് വ്യത്യസ്തമായി പ്രദേശത്തിന്റെ ചരിത്രപശ്ചാത്തലം അന്വേഷിക്കുകയും ഭൂതകാലങ്ങളിൽ തമസ്കരിക്കപ്പെട്ട പ്രാദേശികചരിത്രത്തെ അടയാളപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്യുന്നു. പ്രാദേശികമായ ലഘു ആഖ്യാനങ്ങൾക്ക് പ്രതിരോധമൂല്യം ഏറിയതായതിനാൽ പ്രാധാന്യം അർഹിക്കുന്നു.

ബൗദ്ധകാലത്തെ ചരിത്രശേഷിപ്പുകൾ

വേലത്തിക്കല്ല്

എടയ്ക്കാട്ടുവയൽ വില്ലേജ് കാനായ്ക്കോട് ദേശത്ത് നടയ്ക്കകം പാടത്ത് ഇപ്പോഴും വേലത്തിക്കല്ല് കാണപ്പെടുന്നു. ഏഴ് അടിയോളം നീളത്തിൽ അടിയിൽ അര അടി സമചതുരത്തിൽ തുടങ്ങി ഒരുസ്തൂപം പോലെ കാണപ്പെടുന്നതാണ് ഈ കല്ല്. "എന്റെ മരണാനന്തരം അസ്ഥിയും ഭസ്മവും ഉള്ളടക്കം ചെയ്ത് സ്തൂപങ്ങൾ നാട്ടുക. ബുദ്ധന്മാർക്കും അർഹതന്മാർക്കും വേണ്ടി ഉയർത്തുന്ന ധാതു ഗർഭങ്ങൾ കാണുമ്പോൾ ജനങ്ങൾക്ക് ശാന്തിയും സന്തോഷവും അനുഭവപ്പെടും" എന്നും അതിനായ് സ്തൂപങ്ങൾ നാട്ടണം എന്ന് ബുദ്ധൻ ആനന്ദനോട് നിർദ്ദേശിച്ചിരുന്നു (സുഗതൻ, 2011). ഇവിടെ കാണുന്ന വേലത്തിക്കല്ല് സ്തൂപങ്ങളോട് രൂപസാദൃശ്യമുള്ളവയാണ്. അതിൽ അര അടി അകലത്തിൽ വെട്ടിയുണ്ടാക്കിയ പാടുകൾ കാണാം. നൂറ്റാണ്ടുകൾക്ക് മുൻപേയുള്ളതാണ് ഈ സ്തൂപം (വേലത്തിക്കല്ല്). രണ്ടു മൂന്നു തലമുറകൾക്ക് മുൻപേ ഈ കല്ല് അവിടെയുണ്ടായിരുന്നു. ഒരു തോടിൽ കുറുകെ കിടക്കുന്നതുകൊണ്ട് ആയിരക്കണക്കിന് ആളുകൾ തലയിൽ ചുമടേറ്റി ചവിട്ടി കടന്നുപോയിട്ടുണ്ട് എന്ന് പ്രായമേറിയവരും ഓർത്തെടുക്കുന്നുണ്ട്. അരയൻകാവ് മുതൽ തൃപ്പൂണിത്തുറ വരെയുള്ള പ്രദേശത്ത് നിന്നും നടുകൽ, വീരക്കല്ല് മുതലായ സ്മാരകശിലകൾ കണ്ടുകിട്ടുന്നത് ഒരു അപൂർവ്വ കാഴ്ചയായിരുന്നില്ല എന്ന് പ്രാദേശികചരിത്രകാരൻ വി.വി.കെ. വാലത്ത് (1991: 113) സമർ

തഥിക്കുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ ഈ കല്ലിനെ 'മീൻ പിശാച്' എന്ന് വിശേഷിപ്പിച്ചുകൊണ്ടും, രാത്രി സമയങ്ങളിൽ അവിടെനിന്ന് തുണി അലക്കുന്ന ശബ്ദം കേൾക്കാം എന്നു പറഞ്ഞുകൊണ്ട് ഒരു കഥ നാട്ടിൽ പ്രചരിക്കുന്നുണ്ട്. ഈ നാട്ടുകഥയെ വിമർശന ബുദ്ധ്യാസമീപിക്കുമ്പോൾ ഈ കല്ലിന് ജനങ്ങൾ നൽകാനിടയുള്ള ബഹുമാനത്തെയും ആരാധനയെയും ഇല്ലാതാക്കുവാൻ ആയിരിക്കാം ഇത്തരത്തിൽ ഒരു കെട്ടുകഥ പ്രചരിപ്പിച്ചിട്ടുള്ളത്.

വേലത്തിക്കല്ല് കാണപ്പെടുന്ന പ്രദേശത്തിന് ചുറ്റുമുള്ള പ്രദേശങ്ങളിലെ പറമ്പുപേരുകളിൽ ബൗദ്ധസ്വാധീനം കണ്ടെത്താനായിട്ടുണ്ട്. 'അർക്കത്തടം', 'താമരശ്ശേരി', 'ഇടച്ചേരി', 'ഈഴവീട്', 'നടുവിലെ ഈഴവീട്', 'പടിഞ്ഞാറെ ഈഴവീട്' തുടങ്ങിയ അതിനുദാഹരണങ്ങളാണ്.

'അർഹതന്മാരുടെ കേന്ദ്രമാ'യിരുന്നതിനാലാവാം 'അർക്കത്തടം' എന്ന പേരുവരാൻ കാരണം. താമര ബുദ്ധമതത്തിന്റെ എട്ട് അടയാളങ്ങളിൽ ഒന്നാണ്. 'താമരചേരി'യുടെ പരിണിതരൂപമായിരിക്കാം 'താമരശ്ശേരി' ഈഴയെന്ന പദത്തിനു ബുദ്ധമതവുമായുള്ള ബന്ധം വ്യക്തമാണ്. പ്രധാനപ്പെട്ട ഒരു ബുദ്ധകേന്ദ്രം ഈ പ്രദേശത്ത് ഉണ്ടായിരുന്നിരിക്കാം. അതിനാൽ ആയിരിക്കാം അതിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ദിശയുടെ ഒപ്പം 'ഈഴവീട്' എന്ന പേരുകൾ പറമ്പുകൾ വന്നത് എന്ന് വിലയിരുത്താവുന്നതാണ്. 'ഇടച്ചേരി' പശുവളർത്തലുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതായിരിക്കാം. മോഷണം പോകുന്ന ഗോക്കളെ വീണ്ടടുക്കുന്നതിനുള്ള ശ്രമങ്ങൾക്കിടയിൽ മരിച്ചു പോകുന്നവരെ അടക്കുമ്പോഴും വേലത്തിക്കല്ലുകൾ നാട്ടിയിരുന്നതായി സൂചനകൾ ഉണ്ട്. 'വേലത്തിക്കല്ല്' ഇടച്ചേരി പറമ്പിനോട് ചേർന്നു കിടക്കുന്നതിനാൽ വിമർശന ബുദ്ധ്യാൽ വിലയിരുത്തുമ്പോൾ അങ്ങനെ വീരചരമം പ്രാപിച്ച ഒരാളുടെ സ്മരണാർത്ഥം സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ടതാവാൻ ഉള്ള സാധ്യതയും തള്ളിക്കളയാനാവില്ല.

വാസ്തുശില്പകലയിലെ ബൗദ്ധസ്വാധീനം

ഈ ഗ്രാമത്തിൽ കൈപ്പട്ടൂർ എന്ന പ്രദേശത്ത് സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന നരസിംഹസ്വാമിക്ഷേത്രം വട്ടശ്രീകോവിലോട് കൂടിയതാണ്. വട്ടശ്രീകോവിലുകൾ തേരാവാദരീതിയിലെ മഹാസ്തൂപത്തിന്റെ

വാസശില്പപരിണാമമാണ്. ഈ ക്ഷേത്രത്തിന്റെ കാലപ്പഴക്കം പരിഗണിച്ചുകൊണ്ട് പുരാവസ്തുവകുപ്പ് ഈ ക്ഷേത്രം ഏറ്റെടുത്തിട്ടുള്ളതാണ്. ചേരമാൻ പെരുമാളിന്റെ കാലത്ത് പണികഴിപ്പിച്ചു എന്ന് വിശ്വസിക്കുന്ന ഈ ക്ഷേത്രത്തിലെ വട്ടശ്രീകോവിൽ ബൗദ്ധവാസ്തുശില്പസ്വാധീനത്തെയാണ് വ്യക്തമാക്കുന്നത്. മാത്രവുമല്ല ഈ ക്ഷേത്രത്തിന്റെ സോപാനപ്പടികളിലും ഓവിലും സിംഹവ്യാളിരൂപങ്ങൾ കാണാൻ ആകുന്നുണ്ട്. വട്ടവും മുക്കാൽവട്ടവും വികസിച്ചുവരുന്നത് തികച്ചും ബുദ്ധവാസ്തുശില്പശൈലികളിൽ നിന്നാണ്. "സോപാന കൈവരകളിൽ ഗജസിംഹവ്യാളരൂപങ്ങൾ ബൗദ്ധശൈലിയുള്ള തെക്കനേഷ്യൻ വാസ്തുശില്പകലയുടെ സ്വാധീനം അടയാളപ്പെടുത്തുന്നു." (അജയ് ശേഖർ, 2018, 189-190) ക്ഷേത്രത്തിലെ പ്രധാന ജലസ്രോതസ്സ് കൊക്കരണിയാണ്. കൊക്കരണികൾ കിണറുകൾക്ക് സമാനമായവയാണെങ്കിലും പടവുകൾ ഇറങ്ങി ചെന്ന് വെള്ളം ശേഖരിക്കാവുന്നവയാണ്. കൊക്കരണി എന്ന വാക്കു തന്നെ പാലിഭാഷയിലെ പദമാണ്. ക്ഷേത്രത്തിലെ പ്രതിഷ്ഠയെ കൈപ്പട്ടൂർ തേവർ എന്നാണ് വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത്. 'തേവർ'എന്ന പദവും ബൗദ്ധസ്വാധീനത്തെയാണ് വെളിപ്പെടുത്തുന്നത്.

ആരാധനക്രമത്തിലെ ബുദ്ധമതസ്വാധീനം

കേരളത്തിലെ പല ക്ഷേത്രങ്ങളുടെയും ചരിത്രം പരിശോധിക്കുമ്പോൾ അവയിൽ പലതും ബൗദ്ധാരാധനാലയങ്ങൾ ആയിരുന്നു എന്നത് വ്യക്തമാണ്. കൊടുങ്ങല്ലൂർക്കാവ് പോലുള്ള അതിന് ഉത്തമ ഉദാഹരണങ്ങളാണ്. ഹൈന്ദവ ആരാധനാലയങ്ങൾ ആയെങ്കിലും ഇന്നും ഈ ക്ഷേത്രങ്ങളുടെയെല്ലാം ആരാധനാക്രമത്തിൽ കൃത്യമായ ബുദ്ധമത സ്വാധീനം കണ്ടെത്താനാകും.

എടയ്ക്കാട്ടുവയലിൽ കാനായിക്കോട് ദേശത്തെ വട്ടപ്പാറയിൽ സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന പ്രധാന ആരാധനാലയമാണ് പള്ളിക്കാവ് ഭഗവതിക്ഷേത്രം. ഈ ക്ഷേത്രവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട വാമൊഴിചരിത്രം പരിശോധിക്കുമ്പോൾ ഒരു പള്ളി ഇരുന്ന പ്രദേശത്ത് കൊടുങ്ങല്ലൂർ ഭഗവതി ഇടം ഉറപ്പിച്ചതായ ഒരു മിത്ത് കണ്ടെത്താനാകും (അജു കെ. നാരായണൻ, 2012: 33). ക്ഷേത്രം സ്ഥിതി ചെയ്യുന്ന സ്ഥലത്തിന്റെ നാമം പള്ളിക്കനിരപ്പേൽ എന്നാണ്

സ്ഥലനാമചരിത്രവും ഈ ക്ഷേത്രത്തിനു പിന്നിലെ മിത്തും പരിശോധിക്കുമ്പോൾ ഒരു പള്ളിയാണ് കാവായി മാറിയത് എന്ന് വ്യക്തമാണ്.

പ്രാദേശികചരിത്രപഠനത്തിൽ പ്രാധാന്യം അർഹിക്കുന്ന ഒന്നാണ് വാമൊഴിചരിത്രം. എന്നാൽ നാട്ടുകഥകളിൽ ഈ പള്ളി മുസ്ലിം ആരാധനാലയമായാണ് അടയാളപ്പെടുത്തുന്നത്. ക്ഷേത്രത്തിന്റെ സമീപപ്രദേശങ്ങളിൽ ഒന്നും ഇസ്ലാംമത വിശ്വാസികളെ കണ്ടെത്താനാകുന്നില്ല. ആ പ്രദേശത്ത് ഒരു മുസ്ലിം ആരാധനാലയം ഉണ്ടായിരുന്നു എന്നതിന് യാതൊരുവിധ തെളിവും ലഭ്യമല്ല. ഈ ക്ഷേത്രത്തിൽ വസൂരി രോഗചികിത്സയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് രോഗശമനം നൽകുന്ന വസൂരിമാല സങ്കല്പം നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്. ബുദ്ധമതത്തിലെ മാരിഷി ദേവത സങ്കല്പമായി വസൂരിമാല സങ്കല്പത്തിന് ബന്ധമുണ്ട്. നാട്ടിൽ ഒരു കാലത്ത് വസൂരിരോഗം പടർന്നുപിടിച്ചിരുന്നു. അന്ന് ധാരാളം ആളുകൾ മരിച്ചിരുന്നതായും പഴമക്കാർ പറയുന്നു. ഏറെ പ്രായമായവരുടെ ഓർമ്മകളിൽ അവരുടെ ചെറുപ്പകാലങ്ങളിൽ വീടിനും മറ്റുമായി ആഴത്തിൽ കുഴിയെടുത്തിരുന്നപ്പോൾ ഒന്നിലേറെ മനുഷ്യാസ്ഥികൂടങ്ങൾ ലഭിച്ചിരുന്നതായി പറയുന്നു. അത് ഈ പ്രദേശത്തെ കൂട്ടമരണത്തെയാണ് വെളിപ്പെടുത്തുന്നത്. വസൂരിരോഗത്തിൽ നിന്ന് പ്രദേശവാസികളെ രോഗശമനം നൽകി രക്ഷിച്ചത് പള്ളിക്കകാവിലമ്മയാണ് എന്നാണ് പ്രദേശത്തെ വിശ്വാസം. ബൗദ്ധക്ഷേത്രങ്ങളിൽ ചികിത്സ നടത്തിയിരുന്നു. രോഗശമനം ലഭിച്ചിരുന്നത് കാവിലമ്മയുടെ അനുഗ്രഹമായി പ്രദേശവാസികൾ കരുതുന്നു. വസൂരിരോഗചികിത്സയും ആയി ബന്ധപ്പെട്ട ബുദ്ധമതസന്യാസിമാർക്കുണ്ടായിരുന്ന വൈദഗ്ധ്യം ഏറെ കീർത്തി കേട്ടിട്ടുള്ളതാണ്.

ഈ ആരാധനാലയത്തിൽ ഇന്നും നടത്തപ്പെടുന്ന താലപ്പൊലി ബുദ്ധമതത്തിന്റെ ശക്തമായ സ്വാധീനതയാണ് വ്യക്തമാക്കുന്നത്. ബൗദ്ധ ആരാധനാക്രമത്തിൽ പ്രാർത്ഥനയ്ക്കുശേഷം രുചിയേറിയ ഭക്ഷണം പ്രസാദമായി നൽകിയിരുന്നു. ക്ഷേത്രത്തിൽ ഇന്നും ഉത്സവത്തോടനുബന്ധിച്ച് നടത്തുന്ന പാനക്കഞ്ഞി വഴിപാട് ബൗദ്ധാചാരങ്ങളുടെ അവശിഷ്ടം ആയിട്ടാണ് മനസ്സിലാക്കാൻ സാധിക്കുന്നത്. ക്ഷേത്രത്തിലെ പ്രധാന പ്രതിഷ്ഠ

കാളിയാണ്. ബുദ്ധമാതാവായ മഹാമായയാണ് ഹൈന്ദവ ക്ഷേത്രങ്ങളിലെ കാളി സങ്കല്പമായി പരിണമിച്ചിട്ടുള്ളത് (അജ്ഞ കെ. നാരായണൻ, 2012: 105). ക്ഷേത്രത്തോട് ചേർന്ന നിൽക്കുന്ന ആൽ ബുദ്ധമതത്തിലെ ബോധിവൃക്ഷം തന്നെയാണ്. ക്ഷേത്രത്തിലെ ഉത്സവാഘോഷങ്ങളിൽ ആനയുടെ സാന്നിധ്യം ശ്രദ്ധേയമാണ്. കേരളത്തിലെ തന്നെ ആനപ്രേമത്തിന്റെ സംസ്കാരചരിത്രത്തിന്റെ ഉത്ഭവം തന്നെ ബുദ്ധമതവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതാണ്.

ക്ഷേത്രത്തിലെ പാനമഹോത്സവനാളുകളിൽ തോന്നല്ലൂർ വിരാട് വിശ്വബ്രഹ്മസമാജത്തിന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ ഇന്നും കെട്ടുകാഴ്ചയുടെ പരിണിതരൂപമായ ഒരു ഘോഷയാത്ര നടത്തപ്പെടുന്നുണ്ട്.വെളുത്ത വലംപിരി ശംഖ്, മുത്തുക്കുട, വെന്നിക്കൊടി, സ്വർണ്ണമത്സ്യം, താമരപ്പൂവ്, ധർമ്മചക്രം, നിധികുംഭം, ശ്രീരേഖ മുതലായവ ബുദ്ധമതത്തിലെ എട്ട് പവിത്ര വസ്തുക്കളാണ്. നിധകുംഭത്തിന്റെ പ്രതീകമായിട്ടായിരിക്കാം ഈ ഘോഷയാത്രയിൽ ഇന്നും ഉപയോഗിക്കുന്ന കുംഭകുട സങ്കല്പം. ഉത്സവങ്ങളും ഉത്സവ ഘോഷയാത്രകളും മറ്റും ബുദ്ധമതത്തിൽ നിന്നു കടം കൊണ്ടവയാണ് (അജ്ഞ കെ. നാരായണൻ, 2012: 36). മാത്രവുമല്ല ഈ ക്ഷേത്രത്തിന് മുൻപ് നിലനിന്നിരുന്ന പള്ളിയിൽനിന്നും കൊടുങ്ങല്ലൂർ ഭഗവതി ക്ഷേത്രത്തിലേക്ക് മുറുക്കാൻ ചതച്ച് കൊടുത്തുവിട്ടതായി പറയുന്നുണ്ട്. അതിൽ രോക്ഷാകുലയായ ഭഗവതി പള്ളിയിരുന്ന പ്രദേശത്തെ നശിപ്പിച്ച് അവിടെ അധിവസിച്ചു എന്നാണ് ഐതിഹ്യത്തിൽ പറയുന്നത്. നാടൻ വിശ്വാസങ്ങളും ഐതിഹ്യങ്ങളും പൂർണമായി ചരിത്ര സാമഗ്രിയായി ഉപയോഗപ്പെടുത്തുവാനാവില്ല. എങ്കിലും മുറുക്കാൻ ചതച്ച് കൊടുക്കുന്ന ഒരു പതിവ് ബൗദ്ധ ആരാധനയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടു നിലനിന്നിരുന്നു (അജ്ഞ കെ. നാരായണൻ, 2012: 33). അതിശയോക്തി കൽപ്പനയോടെ പ്രചരിപ്പിച്ച ഒരു കഥയാകാം ക്ഷേത്രവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ഐതിഹ്യം. എന്നാൽ അവയിലെ അതിശയോക്തി കല്പനകൾ മാറ്റിനിർത്തി പരിശോധിച്ചാൽ ബുദ്ധമതസ്വാധീനമുള്ള ചരിത്രങ്ങളെ കണ്ടെത്താൻ ആകുന്നുണ്ട്. ബുദ്ധപള്ളിയെ മുസ്ലിംപള്ളിയായി നാട്ടുമൊഴികളിൽ വ്യാഖ്യാനിച്ചത് മുസ്ലിം പക വളർത്തിയെടുക്കുന്നതിനായിട്ടാണെന്ന് നിഗമിക്കാം. ബുദ്ധമതവൈര്യം ഊട്ടിയുറപ്പിക്കുന്നതിനും അതിലൂടെ മുസ്ലിംപകയും വളർത്തിയെ

ടുക്കുക എന്നൊരു ശ്രദ്ധബ്രാഹ്മണിക ലക്ഷ്യം ഇതിനുപിന്നിൽ പ്രവർത്തിച്ചിട്ടുണ്ടാകും. ക്ഷേത്രത്തിന്റെ സമീപപ്രദേശത്ത് താമസിക്കുന്നവരിൽ ഏറിയ പങ്കും ഈഴവവിഭാഗത്തിൽപ്പെട്ടവരാണ്. ഈഴവസമുദായത്തിന് ബുദ്ധമതവുമായുള്ള ബന്ധം ചരിത്രകാരന്മാർ വ്യക്തമാക്കിയിട്ടുണ്ട്. 'ഈഴത്തു നിന്ന് വന്ന ബുദ്ധസന്യാസികളുടെ പിൻഗാമികളാണ് പിൽക്കാലത്ത് ഈഴവർ എന്ന് അറിയപ്പെട്ടിരുന്നത് (അജയ് ശേഖർ, 2018: 3) ക്ഷേത്രത്തിന്റെ ചേർന്നുള്ള പ്രദേശങ്ങളിൽ ഈഴവവിഭാഗത്തിൽപ്പെട്ട ധാരാളം പ്രദേശവാസികൾ ഉണ്ട്. ക്ഷേത്രത്തിനോട് ചേർന്ന് ചതുരാകൃതിയിലുള്ള ജലസ്രോതസ്സുണ്ട്. ചതുരക്കിണറുകൾ ബുദ്ധസംസ്കാരം നിലനിന്നിരുന്ന സ്ഥലങ്ങളിൽ ധാരാളമായി കാണുന്നുണ്ട്.

ഓരോ ആരാധനാലയങ്ങൾക്കും ബുദ്ധമതത്തിൽ ഓരോ ലക്ഷ്യങ്ങളുണ്ടായിരുന്നു. 'വട്ടങ്ങൾ' ചികി ത്സാർത്ഥം സ്ഥാപിതപ്പെട്ടിരുന്ന ചൈത്യങ്ങളായിരുന്നു. പള്ളിക്കകാവ് ക്ഷേത്രം ഇരിക്കുന്ന പള്ളിക്കനിരപ്പേൽ എന്ന പ്രദേശം പൊതുവായി അറിയപ്പെടുന്നത് വട്ടപ്പാറയെന്നാണ്. അമ്പലമായി ബന്ധപ്പെട്ട നാട്ടുകഥകളിൽ കേരളത്തിൽ തന്നെ വടി പൂജിക്കുന്ന ഒരേയൊരു ആരാധനാലയം എന്ന് അടയാളപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട് (അജയ് ശേഖർ, 2018: 18). ഈ വടി കൊടുങ്ങല്ലൂർ ക്ഷേത്രത്തിൽ നിന്ന് കൊടുത്തയച്ചതാണെന്ന് നാട്ടുകഥയിൽ നിന്ന് വ്യക്തമാണ്. ബുദ്ധമതത്തിന്റെ സ്തൂപത്തിന്റെ പ്രതീകമായി സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ട വടിയാകാമെന്ന് ഇതിനെ അനുമാനിക്കാം. ഈ വടിയാകാം പിന്നീട് ക്ഷേത്രത്തിൽ ആരാധിക്കപ്പെട്ടിരുന്നത്. കൊടുങ്ങല്ലൂർ ക്ഷേത്രത്തിനുള്ള ബുദ്ധമതബന്ധം വ്യക്തമാണ്. ഹൈന്ദവ ക്ഷേത്രങ്ങളിൽ വടിയെ ആരാധിക്കുന്ന പതിവില്ല. സ്തൂപത്തെ ആരാധിക്കുന്നത് ബുദ്ധമതവുമായി ബന്ധപ്പെടുത്താവുന്നതുമാണ്.

വടി സ്ഥാപിച്ച വേളയിൽ അവിടെ ഒരു ദിവ്യപ്രകാശം കണ്ടിരുന്നതായി നാട്ടുകഥയിൽ പരാമർശിക്കുന്നുണ്ട്. വസൂരി രോഗത്തിന്റെ പടർച്ചയിൽ ജനങ്ങൾക്കിടയിൽ ബുദ്ധമതത്തിന്റെ സ്വാധീനവും വിശ്വാസ്യതയും വർദ്ധിച്ചതിനെയാവാം ഭാവനാത്മകമായി പ്രകാശമായി വിശേഷിപ്പിച്ചിട്ടുള്ളത്.

"ചരമശയ്യയിൽ ബുദ്ധൻ ആനന്ദനോട് സ്തൂപങ്ങൾ സ്ഥാപിക്കുന്നതിനെക്കുറിച്ച് പരാമർശിക്കുമ്പോൾ സ്തൂപങ്ങൾ സ്ഥാപിക്ക

പ്പെടുന്ന ഇടങ്ങളിൽ ശാന്തിയും സമാധാനവും അനുഭവപ്പെടാം" എന്നു പറയുന്നുണ്ട് (അജയ് ശേഖർ, 2018: 241). നാട്ടുകഥയിലെ സൂചനകളെ രോഗശമനവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് വിലയിരുത്തുമ്പോൾ ബുദ്ധമത സ്വാധീനത്തിന്റെ സാധ്യത തള്ളിക്കളയാനാവില്ല.

വടി നാട്ടിയ പ്രദേശമാണ് കുളമായത് എന്ന് നാട്ടുകഥയിൽ പരാമർശമുണ്ട്. 'കുളം' 'പള്ളി' 'വട്ടം' 'കാവ്' തുടങ്ങി ക്ഷേത്രവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടനാട്ടുകഥയിലെ മുദ്രകൾ ബുദ്ധമതവുമായി പ്രത്യക്ഷബന്ധമുള്ളവയാണ് (അജയ് ശേഖർ, 2018: 35). ക്ഷേത്രം ഇരിക്കുന്ന പള്ളിക്കനിരപ്പേൽ എന്ന പ്രദേശം പൊതുവേ വട്ടപ്പാറയെന്നാണ് അറിയപ്പെടുന്നത്. ഭ്രമിശാസ്ത്രപരമായ പ്രത്യേകതയാൽ രൂപപ്പെട്ട സ്ഥലനാമമല്ല വട്ടപ്പാറ. ഈ സ്ഥലനാമത്തെ 'വട്ടപ്പള്ളി'യുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തി വിശകലനം ചെയ്യാവുന്നതാണ്. 'വട്ടപ്പള്ളികൾ' രോഗശമനം നടത്തുന്ന ബുദ്ധപ്പള്ളികൾ ആയിരുന്നു (സുഗതൻ, 2011: 30). 'വട്ടപ്പള്ളി'യുടെ പരിണിതരൂപമായി രൂപപ്പെട്ടതാവാം പള്ളിക്കനിരപ്പേൽ, വട്ടപ്പാറ എന്നീ പ്രദേശനാമങ്ങൾ.

പള്ളിക്കകാവ്, നെടും പുറത്തുകാവ്, മരങ്ങനാട്ടുകാവ് തുടങ്ങി ചെറുതും വലുതുമായ ധാരാളം ദേവിക്ഷേത്രങ്ങൾ പ്രദേശത്തു കാണാൻ സാധിക്കുന്നുണ്ട്. ക്ഷേത്രങ്ങളോടു ചേർന്ന് കാവുകളും ആരാധനാസമ്പ്രദായത്തിൽ ഉൾപ്പെടുന്നുണ്ട്. ഇവയ്ക്കു പുറമേ ധാരാളം സർപ്പക്കാവുകളും പ്രദേശത്തുണ്ട്. 'കാവുകൾ, സർപ്പരാധന മുതലായ ആരാധനാസമ്പ്രദായം ബുദ്ധമതത്തിന്റെ സ്വാധീനമാണ്'" ക്ഷേത്രങ്ങളോട് ചേർന്ന് ചെടികൾ നട്ടുവളർത്തുന്നരീതി നിലവിലും തുടർന്നുപോരുന്നുണ്ട്. ക്ഷേത്രങ്ങളോട് ചേർന്ന് ചെടികൾ വച്ചു പിടിപ്പിക്കുന്നത് ബൗദ്ധാരാമസങ്കല്പത്തിന്റെ സ്വാധീനഫലമായാണ്.

പറമ്പ്/കുടി/സ്ഥലപേരുകളിലെ ബുദ്ധമതസ്വാധീനം

വീട്ടുപേരുകളുടെയും സ്ഥലപേരുകളുടെയും ഉത്പത്തി ചരിത്രം, പദനിഷ്പത്തി വിചാരത്തിൽ മാത്രം ഒതുങ്ങുന്നവയല്ല. "ഊരുകളും കാടുകളും കുളങ്ങളും കോടുകളും പാടികളും പതികളും പള്ളികളും ചേരികളും പറമ്പുകളും പെരുകുന്നതാണ് കേരളത്തിലെ സ്ഥലപേരുകൾ. ഇവയിൽ അധികവും തമിഴും

പാലിയും പൊലിക്കുന്ന തായ്വേരുകളായി പോതിമരത്തെ പോലെ മണ്ണിലാണ്ടിറങ്ങിയിരിക്കുന്നു (അജയ് ശേഖർ, 2018: 1). സ്ഥലപേരുകളുടെ ഉല്പത്തിക്കു പിന്നിൽ കൃത്യമായ ഒരു ചരിത്രം ഉൾചേർന്നിട്ടുണ്ടായിരിക്കും. കാട്, കുളം, ചേരി, പള്ളി, പറമ്പ് ചേർന്നുവരുന്ന പറമ്പ്/ കുടി/ സ്ഥലപേരുകൾ പ്രദേശത്തെ ബുദ്ധമതസ്വാധീനത്തിന്റെ ശേഷിപ്പുകളാണ്. 'കണക്കഞ്ചേരി മല' എന്ന സ്ഥലപേരും 'കണക്കഞ്ചേരി' എന്ന വീട്ടുപേരും നിലവിലുണ്ട്. ഓക്സ്ഫോർഡ് ഇംഗ്ലീഷ് ഡിക്ഷണറിയിൽ 'ചേരി' എന്ന പദത്തിന്റെ അർത്ഥം ആയി നൽകിയിരിക്കുന്നത് 'ബുദ്ധഭിക്ഷുക്കളായ ലാമമാരുടെ വിഹാരം' എന്നാണ്" (അജയ് ശേഖർ, 2018: 207). പിന്നീട് ബ്രാഹ്മണതന്ത്രങ്ങളുടെ ഭാഗമായി 'ചേരി' അവർണ്ണരുടെ വാസസ്ഥലം സൂചിപ്പിക്കുവാനായി ഉപയോഗിച്ച് തുടങ്ങി.

പ്രദേശത്തെ സ്ഥലനാമമായ 'പൂവക്കാപ്പിള്ളി' എന്ന സ്ഥലനാമത്തെക്കുറിച്ച് 'പൂക്കളുള്ള പള്ളിയെന്ന്" അടയാളപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട് (അജയ് ശേഖർ, 2018: 73). പൂക്കൾ ഉള്ള പള്ളി എന്ന അർത്ഥത്തിലാവാം ഈ പേരുകൾ അടയാളപ്പെടുത്തിയിട്ടുള്ളത്. നന്ത്യാർവട്ടപ്പൂവ് പ്രദേശത്തെ പഴയകാല വീടുകളിൽ ധാരാളമായി കാണുന്നുണ്ട്. കണ്ണിന്റെ ചികിത്സയ്ക്കായി വട്ടങ്ങളിൽ ഉപയോഗിച്ചിരുന്ന പൂവാണ് നന്ത്യാർവട്ടപൂവ്. തേരന്മാർ ശ്രീലങ്കയിൽ നിന്ന് ചികിത്സാർത്ഥം കൊണ്ടുവന്ന പൂവിന്റെ വ്യാപനവും പൂക്കളുടെ പള്ളി പ്രദേശത്തുണ്ടായിരുന്നു എന്നതിനെ പ്രബലപ്പെടുത്തുന്നു.

'കോത' എന്ന പദം 'ഗൗതമൻ' എന്ന പദത്തിന്റെ തദ്ഭവരൂപമാണ്. 'കോതകുളം' വീട്ടുപ്പേരും നിലവിലുണ്ട്. 'കുളം' ചേർന്നുവരുന്ന പറമ്പ്/കുടി പേരുകൾ ബുദ്ധമതസ്വാധീനത്തെയാണ് വ്യക്തമാക്കുന്നത്. എടയ്ക്കാട്ടുവയൽ ഗ്രാമപഞ്ചായത്തിന്റെ വില്ലേജ് രേഖകളിൽ 'അയ്യകുന്ന്" എന്ന ഒരു ദേശം അടയാളപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. 'അയ്യ' ചേർന്നു വരുന്ന പദങ്ങൾ ബുദ്ധനാമത്തിന്റെ ഗ്രാമ്യപേരുകളാണ്. അയ്യകുന്നം എന്ന ദേശം ഇപ്പോൾ റവന്യൂ രേഖകളിൽ മാത്രമാണ് പരാമർശിക്കപ്പെടുന്നത്.

വട്ടം ചേർന്നുവരുന്ന സ്ഥലനാമങ്ങൾ എടയ്ക്കാട്ടുവയൽ ഗ്രാമത്തിൽ കാണാൻ സാധിക്കുന്നുണ്ട്. വട്ടപ്പാറ എന്ന സ്ഥലപേര്

ഇതിനൊരു ഉദാഹരണമാണ്. പ്രാചീന ബൗദ്ധവാസ്തുശില്പമായ "സ്തൂപം അഥവാ മുട്ടത്തെ (വട്ടത്തെ) സൂചിപ്പിക്കുന്ന പദങ്ങൾ ബൗദ്ധബന്ധത്തെ സൂചിപ്പിക്കുന്നവയാണ് (അജയ് ശേഖർ, 2018: 241). വട്ടപ്പാറ എന്ന സ്ഥലനാമം പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നത് ബൗദ്ധബന്ധമാണ്. കൂടാതെ മരുന്നുകൾ കൊടുത്തിരുന്ന ദേവാലയം വട്ടം എന്നാണറിയപ്പെട്ടിരുന്നത് (സുഗതൻ, 2011: 91). പാറയുണ്ടായിരുന്ന വട്ടമായിരിക്കാം വട്ടപ്പാറ ആയി രൂപപ്പെട്ടത്.

തൊട്ടൂര്, ഊരകം, കൈപ്പട്ടൂര് മുതലായ 'ഊര്'' ചേർന്ന് വരുന്ന സ്ഥലപേരുകൾ ധാരാളമായി എടുക്കാട്ടുവയൽ പ്രദേശത്ത് കാണുന്നുണ്ട്. ബുദ്ധന്റെ ഊരിനെ 'പുത്തനൂര്'' (അജയ് ശേഖർ, 2018: 35). എന്ന വിശേഷിപ്പിച്ചിരുന്നു. അതിന്റെ സ്വാധീനഫലമായിട്ടാവാം 'ഊര്'' ചേർന്ന് വരുന്ന സ്ഥലപേരുകൾ രൂപപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. കൈപ്പട്ടൂരിലെ കൃഷിയിടങ്ങൾ കരിപ്പാടങ്ങളായിരുന്നു കരിപ്പാടങ്ങളെ കൈപ്പാട് എന്നും പറയുന്നുണ്ട്. കൈപ്പാട് ഊര് ആണ് കാലാന്തരത്തിൽ കൈപ്പട്ടൂർ ആയത്. ട്രാവൻകൂർ ആർക്കിയോളജിക്കൽ സീരീസിൽ പ്രദേശത്തെ 'കൈപ്പുത്തൂർ' എന്നാണ് അടയാളപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നത്. 'ബുദ്ധന്റെ ഊര്'' എന്നതിന്റെ തദ്ഭവരൂപമായ 'പുത്തൂര്'' ആണ് സ്ഥലനാമത്തിലുണ്ടായിരുന്നതെന്ന് അനുമാനിക്കാവുന്നതാണ്. ഓരോ സ്ഥലപേരുകളും രൂപംകൊള്ളുന്നത് അവിടെ മനുഷ്യവാസമുണ്ടാകുമ്പോഴാണ്. കൃഷിയുടെ ആരംഭകാലത്തെ കൂടിയാണ് ഈ സ്ഥലപേര് സൂചന നൽകുന്നത്.

'പള്ളി' ചേർന്ന് വരുന്ന സ്ഥലപേരുകളും വീട്ടുപേരുകളും ഒരു നാടിന്റെ ബൗദ്ധപാരമ്പര്യത്തെ വിളിച്ചോതുന്നവയാണ്. ബൗദ്ധകാലത്തെ വൈദികമായ ആരാധനാലയങ്ങൾ പള്ളികൾ എന്നായിരുന്നു അറിയപ്പെട്ടിരുന്നത്. 'പള്ളിക്കനിരപ്പേൽ' എന്ന വീട്ടുപേര് പ്രദേശത്ത് കണ്ടുവരുന്നു. പിള്ളിവൽക്കരിക്കപ്പെട്ട പങ്കുപ്പിള്ളി, മാങ്ങിടപ്പിള്ളി, പൂവക്കാപ്പിള്ളി, മാനാപ്പിള്ളി, ചാലാപ്പിള്ളി, വട്ടപ്പിള്ളി തുടങ്ങിയ പതിനേഴോളം സ്ഥലം/പറമ്പ്/ കുടി പേരുകൾ ഇവിടെ കാണുന്നത് ബുദ്ധമതത്തിന്റെ ആഴത്തിലുള്ള സ്വാധീനം വ്യക്തമാക്കുന്നു. പിള്ളി എന്ന ശബ്ദം മലയാളഭാഷയിൽ ഇല്ലാത്തതാണ്. ഇത് ബൗദ്ധവശേഷിപ്പുകൾക്കു മേൽ പ്രവർത്തിച്ച ബ്രാഹ്മണതന്ത്രങ്ങളുടെ ശേഷിപ്പുകൾ

ആണ്. 'പറമ്പ്' ചേർന്ന പറമ്പ്/ കൂടി പേരുകൾ പ്രദേശത്ത് ധാരാളമായി കാണപ്പെടുന്നു. വേലംപ്പറമ്പ്, കുഴിപ്പറമ്പ് ഇതിനു ദാഹരണങ്ങളാണ്.

ഈ ഗ്രാമത്തിലെ വെളിയനാട് എന്ന പ്രദേശത്താണ് ശങ്കരാചാര്യരുടെ ജന്മഗൃഹം (മാതൃഗൃഹം മേൽപാഴൂർ മന) സ്ഥിതി ചെയ്യുന്നത്. ബുദ്ധമതത്തെ ഇല്ലായ്മ ചെയ്യുന്നതിൽ പ്രധാന പങ്കു വഹിച്ച ആളാണല്ലോ ശങ്കരാചാര്യർ. വെളിയനാട് പ്രദേശത്ത് ഒരു പഗോഡയുള്ളതായി

Geographical and Statistical Memoir ൽ (Ward and Conner, 1893: 7) രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. ആ പഗോഡ നശിപ്പിക്കപ്പെട്ടതാണെന്ന് വാമൊഴിചരിത്രത്തിൽ നിന്ന് വ്യക്തമാണ്. അവിടെയുണ്ടായിരുന്ന ശില്പം ഇന്നും ആദിശങ്കരനിലയത്തിൽ ശ്രീരാമസങ്കല്പത്തിൽ ആരാധിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. ഈ വിഗ്രഹത്തിന് നിൽക്കുന്ന ബുദ്ധവിഗ്രഹത്തോട് (Standing Budha Statue) വിദൂരസാദൃശ്യമുണ്ട് എന്നത് നാട്ടുകഥയിലെ വാദത്തെ പ്രബലപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. ബുദ്ധാരാധനാലയങ്ങൾക്ക് മേലുള്ള ബ്രാഹ്മണമതത്തിന്റെ കടന്നു കയറ്റം ഇതിൽ നിന്ന് മനസ്സിലാക്കാനാവും.

മാത്രവുമല്ല ശങ്കരാചാര്യരുടെ ജന്മഗൃഹം സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന പ്രദേശത്തോട് ഏറ്റവും ചേർന്നുകിടക്കുന്ന നാലു കുന്നുകളെ രാമായണകഥയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട സ്ഥലനാമകരണം ചെയ്തിട്ടുണ്ട്. സീതാദേവി വസിച്ചിരുന്നു എന്നു കരുതുന്ന 'സീതകുന്ന്', സീത നെല്ലുകുത്തി അരി ചേറ്റി ഉമി വീണ എന്ന് കരുതുന്ന 'ഉമിക്കുന്ന്', ഉമിക്കുന്നിന്റെ വടക്ക് വശത്ത് രാവണൻ തേരിറങ്ങിയ 'തേരാലി' എന്ന പ്രദേശം, മാരുതി പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ട 'പൊന്മനാട്', ശ്രീരാമൻ മറഞ്ഞുനിന്ന് മാരീചനെ അമ്പെയ്ത് 'തിരുമറയൂർ' എന്ന പ്രദേശം. ഇങ്ങനെ ഉള്ള സ്ഥലനാമങ്ങൾ എല്ലാം പ്രദേശത്തെ ബൗദ്ധസ്വാധീനത്തെ നാമാവശേഷമാക്കുന്നതിന് വേണ്ടിയിട്ടുള്ള ബ്രാഹ്മണതന്ത്രത്തിന്റെ ഉദാഹരണങ്ങളാണ്. ഈ പ്രദേശത്ത് ആര്യവൽക്കരണത്തിന്റെ ഭാഗമായി യഥാർത്ഥചരിത്രത്തെ മറയ്ക്കുന്നതിന് ആവശ്യമായ വിധം ബ്രാഹ്മണിക താൽപ്പര്യങ്ങൾ ഉയർത്തിപ്പിടിക്കുന്നതിന് ആവശ്യമായ കഥകൾ പ്രചരിപ്പിച്ചു. ജനങ്ങൾക്കിടയിൽ നിന്നു ബുദ്ധമതചരിത്രത്തെ ബോധപൂർവ്വം മറയ്ക്കുന്നതിന് ആവശ്യമായ തരത്തിൽ സ്ഥലനാമചരിത്രവുമായി

ബന്ധപ്പെടുത്തി പ്രദേശത്ത് രാമായണകഥ പ്രചരിച്ചു.

കേരളത്തിലെ ബ്രാഹ്മണവത്കരണത്തിൽ തന്ത്രപരമായി ഏറ്റവും കൂടുതൽ ഉപയോഗിക്കപ്പെട്ടത് അധ്യാത്മരാമായണമാണ്. അതിൽനിന്ന് ആ പ്രദേശത്തിന്റെ ബൗദ്ധപാരമ്പര്യം എത്രത്തോളം ശക്തമായിരുന്നു എന്നത് വ്യക്തമാണ്. ബുദ്ധമത സംഘം ആദ്യം എത്തിയ വയനാട്ടിലും ഇത്തരത്തിൽ സ്ഥലനാമങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ബ്രാഹ്മണതന്ത്രങ്ങൾ പ്രയോഗിച്ചിരുന്നു എന്നത് വ്യക്തമാണ്. സമൂഹത്തെ വിഭജിക്കുന്ന ജാതിവർണ്ണ വ്യവസ്ഥകളെ എതിർത്തിരുന്ന ബുദ്ധമതം ബ്രാഹ്മണമതത്തിന്റെ നിലനിൽപ്പിനെ തന്നെ ദോഷകരമായി ബാധിക്കും എന്ന് തോന്നലാണ് ഇത്തരം തന്ത്രങ്ങൾ പ്രയോഗിക്കുവാൻ ബ്രാഹ്മണരെ പ്രേരിപ്പിച്ചത്.

കാർഷികമേഖലയിലെ ബുദ്ധമതസ്വാധീനം

ഈ പ്രദേശത്തിന്റെ സംഘകാലചരിത്രം പരിശോധിക്കുമ്പോൾ മരുതം ഉൾപ്പെട്ടിരുന്ന പ്രദേശമായിരുന്നു എന്നത് വ്യക്തമാണ്. മരുതം തിണകളെ നെൽകൃഷിയിലൂടെ വികസിപ്പിച്ച ഭക്ഷ്യസമൃദ്ധിയിലേക്ക് നയിച്ച് കാർഷികമായ ഒരു നാഗരികത വികസിപ്പിച്ചതിൽ ബുദ്ധമതത്തിന് വലിയ പങ്കുണ്ട്. ഈ പ്രദേശത്തെ പ്രധാന ഉപജീവനമാർഗ്ഗമാണ് കൃഷിയും മൃഗപരിപാലനവും. പരമ്പരാഗതമായി തന്നെ നെല്ലിനോടൊപ്പം പയറും വ്യാപകമായി കൃഷി ചെയ്തിരുന്നു. കലപ്പ ഉപയോഗിച്ചുള്ള കൃഷിരീതികൾ നിലനിന്നിരുന്നു. കൃഷിയിടങ്ങളുടെ ജലസേചനത്തിനായി തോടുകളെ വ്യാപകമായി ആശ്രയിച്ചിരുന്നത്. കൃഷിയിടങ്ങളിലെ കലപ്പയുടെ ഉപയോഗവും തോടുകളിലൂടെയുള്ള ജലസേചനമാർഗവും ബുദ്ധമത സംഭാവനയാണ്. "ഉത്തരേന്ത്യയിൽ നിന്നുള്ള കലപ്പകൾ ദക്ഷിണേന്ത്യൻ ആദ്യമായി പ്രചിപ്പിച്ചത് ബുദ്ധമതക്കാരായിരുന്നു" (സുഗതൻ, 2011: 31).

വ്യക്തിനാമങ്ങളിലെ ബുദ്ധമതസ്വാധീനങ്ങൾ

ഈ പ്രദേശത്ത് ആളുകളുടെ പേരുകളിൽ 'മാക്കോത'യെന്ന പേര് വ്യാപകമായി കാണപ്പെട്ടിരുന്നു. അറുപത് വയസ്സായ പ്രദേശവാസികളുടെ ഓർമ്മകൾ പരിശോധിക്കുമ്പോൾ പോലും പ്ര

ദേശത്തെ എല്ലാ ഈഴവ കുടുംബങ്ങളിലും തന്നെ ഒരാളുടെയെങ്കിലും പേര് മാക്കോതയെന്നാണെന്ന് മനസ്സിലാക്കാൻ സാധിച്ചു. കോത എന്നത് ഗൗതമന്റെ തത്ഭവരൂപമാണ്. മഹാഗൗതമനാണ് മാക്കോതയെന്നായി മാറിയതെന്ന് അനുമാനിക്കാം.

സ്ഥലനാമങ്ങളിലെപോലെയാണ് വ്യക്തിനാമങ്ങളിലും കാണപ്പെടുന്ന ബുദ്ധബന്ധം. കേരളത്തിൽ കണ്ട് വരുന്ന പൊതുവായ ബുദ്ധബന്ധം പ്രദേശത്തെ വ്യക്തിനാമങ്ങളിലും കാണപ്പെടുന്നത്. കുട്ടൻ, നാണപ്പൻ, നാണു. നാണൻ, ഗൗതമി, ചാത്തൻ, താര, കോത, അജിത, യശോദ, കണ്ണൻ, രാഹുൽ, സുജാത, സുഗതൻ, ആനന്ദൻ, പത്മാവതി മുതലായ വ്യക്തിനാമങ്ങൾ പ്രദേശത്ത് ധാരാളമായി കണ്ടു വരുന്നു. ഈ വ്യക്തിനാമങ്ങൾ കടന്നുവന്നത് ബുദ്ധമതസ്വാധീനം മൂലമാണ്.

കൊച്ചുകുട്ടികളെ കുട്ടൻ എന്നു വിളിക്കുന്ന പതിവ് പ്രദേശത്ത് സർവ്വസാധാരണമായി കണ്ടുവരുന്നു. 'കുട്ടൻ' എന്ന പേര് അയ്യൻ എന്നപോലെ ശാക്യമുനിയുടെ ഒരു ഗ്രാമ്യനാമമാണ് (അജയ് ശേഖർ, 2018: 1). അയ്യൻ, കുട്ടൻ, പുത്തൻ, ഭ്രതൻ ഇവയെല്ലാം ബുദ്ധന്റെ പ്രാദേശികനാമങ്ങളാണ്. നാണപ്പൻ, നാണൻ മുതലായവ പുത്തരുടേയും തീർത്ഥങ്കരന്മാരുടെയും വിളിപ്പേരുകളാണ്. നാണം കുണുങ്ങിയായ ബാലബുദ്ധനായ നാണപ്പനും നാണം മറന്നിരുന്ന തീർത്ഥങ്കരന്മാരെയും പ്രാചീന കേരളം വിളിച്ചിരുന്ന പേരുകളാണ് ഇവ.

ഈ പ്രദേശത്ത് ഗുരുസ്ഥാനീയരായവരെ ആശാൻ എന്നും പിതൃസ്ഥാനീയരായവരെയും അപ്പൻ, അച്ഛൻ, അപ്പച്ചൻ മുതലായ പേരുകളിലും അഭിസംബോധന ചെയ്യുന്നു. ഇവയെല്ലാം ബുദ്ധമത സൂചകങ്ങളായ പേരുകളാണ്.

ചികിത്സാസമ്പ്രദായത്തിലെ ബുദ്ധമതസ്വാധീനം

പ്രദേശത്തെ പ്രധാന ചികിത്സാസമ്പ്രദായമാണ് പാരമ്പര്യ ആയുർവേദചികിത്സ. ഈഴവർ, പുലയ വിഭാഗത്തിൽപ്പെട്ട ധാരാളം പാരമ്പര്യ ആയുർവേദവൈദ്യന്മാർ ഈ പ്രദേശത്ത് കാണപ്പെടുന്നു. ആയുർവേദത്തിന്റെ അടിസ്ഥാന ഗ്രന്ഥമായ അഷ്ടാംഗഹൃദയത്തിന്റെ രചയിതാവായ വാഗ്ഭടാചാര്യൻ ഒരു ബുദ്ധഭിക്ഷു ആയിരുന്നു. പ്രദേശത്തെ പാരമ്പര്യ ആയുർവേദ

വൈദ്യന്മാരുടെ ബാഹുല്യം, ചികിത്സാസമ്പ്രദായത്തിലെ ബുദ്ധ മത സ്വാധീനതയാണ് വ്യക്തമാക്കുന്നത്.

ശൈലിയിലെ ബുദ്ധമതസ്വാധീനം

കേരളത്തിൽ പൊതുവായി കണ്ടുവരുന്ന ബുദ്ധമതസ്വാധീനം ഉള്ള ശൈലി 'മഞ്ഞ കൊണവധികാരം പറയരുത്' എന്നതാണ്. ഉപദേശിക്കുന്നവർക്ക് നൽകുന്ന താക്കീത് രൂപത്തിൽ "കൊണവധികാരം പറയരുത്" എന്ന ഒരു ശൈലി പ്രദേശവാസികൾക്കിടയിൽ സ്വീകാര്യത ലഭിച്ചിട്ടുള്ള ഒന്നാണ്. എന്നാൽ മഞ്ഞ എന്ന വാക്ക് പ്രദേശത്ത് ഉപയോഗിക്കുന്ന ശൈലികളിൽ നിന്ന് അപ്രത്യക്ഷമായിട്ടുണ്ട്. "നിന്റെ കൊണവതിയാരം എനിയ്ക്ക് കേൾക്കണ്ട" "കണകൊണ പറയണ്ട" മുതലായ ശൈലികൾ രൂപപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. ബുദ്ധസന്യാസിമാർ ആളുകളെ ഉണദോഷിച്ചതിനു നിന്നും ആകാം.

എടയ്ക്കാട്ടുവയലിലെ വാമൊഴിയിലെ ബുദ്ധമതസ്വാധീനവും

പാലി, മാഗധി മുതലായ പ്രാകൃതഭാഷകളിലെ ധാരാളം പദങ്ങൾ പ്രാദേശിക വ്യവഹാരഭാഷയിൽ കണ്ടെത്താനാകും. കേരളത്തിൽ പൊതുവായി കണ്ടുവരുന്ന ബുദ്ധമതസ്വാധീനം തന്നെയാണ് പ്രദേശത്തെ വ്യവഹാരഭാഷയിലും കണ്ടെത്താനാകുന്നുള്ളൂ. ബുദ്ധമതാനുയായികൾക്കിടയിൽ പ്രചാരത്തിൽ ഉണ്ടായിരുന്ന പാലിഭാഷയുടെ സ്വാധീനം പ്രാദേശികഭാഷയിൽ കണ്ടെത്താനാകും. ചരിത്രശേഷിപ്പുകൾ പോലെയാണ് ഭാഷയിലും സ്ഥലനാമങ്ങളിലും പറമ്പുകളുടെ പേരിലും വീട്ടുപേരുക ളിലും വാമൊഴിവഴക്കത്തിലും പതിഞ്ഞിരിക്കുന്ന ബുദ്ധമത സ്വാധീനം.

പ്രദേശത്തെ വ്യവഹാരഭാഷയിൽ പ്രചരിച്ചിട്ടുള്ള വ്യാക്ഷേപശബ്ദമായ "അച്ചോ" "അയ്യോ" "അയ്യോ പത്തോ" മുതലായ പദങ്ങൾ ശ്രീബുദ്ധനെ അഭിസംബോധന ചെയ്യുന്ന 'അയ്യൻ' 'അജൻ' എന്നീ സംസ്കൃതപദങ്ങളുടെ പ്രാകൃതരൂപങ്ങളിൽ നിന്നും രൂപപ്പെട്ടിട്ടുള്ളതാണ്. ശ്രീബുദ്ധനെ അഭിസംബോധന ചെയ്യുന്ന പ്രാർത്ഥനയാണ് ഈ വ്യാക്ഷേപക ശബ്ദത്തിന്റെ ഉറവിടം. ഈ പ്രദേശത്ത് മേൽപ്പറഞ്ഞ വ്യാക്ഷേപക ശബ്ദങ്ങൾ കൃത്യമായി

നിരോധിച്ചിരുന്നു. കാരണം കുട്ടികളുടെ അയ്യോ വിളികളോട് കൂടിയ കരച്ചിലുകളെ ഇന്നും പ്രായമേറിയവർ വിലക്കാറുണ്ട്. 'അയ്യോ പത്തോ' എന്ന നിലവിളി അശുഭസൂചനയാണെന്നു പറഞ്ഞാണ് അച്ഛനമ്മമാർ വിലക്കാറുള്ളത്. ബുദ്ധമതത്തോട് വിരോധം പടർത്താൻ കുഞ്ഞുന്നാളിലേ ഈ ബോധത്തിലേക്ക് നയിക്കാൻ വേണ്ടിയായിരുന്നു ഈ വിശ്വാസം അടിച്ചേൽപ്പിച്ചത്. സന്തോഷസൂചകമായും ഇന്നും "അയ്യോ" വിളികൾ പ്രാദേശിക വാമൊഴികളിൽ കേൾക്കാൻ സാധിക്കുന്നുണ്ട്. 'ബുദ്ധൻ എന്ന അർത്ഥം വരുന്ന അയ്യൻ' എന്ന തമിഴ്വദത്തിന്റെ ഭാഷാപരമായ തിരുശേഷിപ്പാണ് സന്തോഷസൂചികമായ 'അയ്യോ' വിളികളിൽ പ്രതിധ്വനിക്കുന്നത്. അയ്യൻ, അയ്യർ, അപ്പൻ, അച്ഛൻ എന്നിവ തമിഴകത്തും കേരളത്തിലും ബുദ്ധനെയും ബോധിസത്വന്മാരെയും തീർഥങ്കരന്മാരെയും വിളിക്കുന്ന പേരുകൾ ആണ്.

വിദ്യാലയങ്ങളെ പ്രാദേശികഭാഷയിൽ വ്യാപകമായി ഇന്നും 'പള്ളിക്കൂടങ്ങൾ' എന്നാണ് വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത്. ബുദ്ധാരാധനാലയങ്ങളോട് ചേർന്ന് കാണപ്പെട്ടിരുന്ന പള്ളികളുടെ സ്വാധീനം ആണ്. പ്രദേശവാസികൾ അധിക്ഷേപാർത്ഥം ഉപയോഗിക്കുന്ന 'ശൂന്യർ ഹീനമായ പ്രവർത്തി' (അജയ് ശേഖർ, 2018: 207) തുടങ്ങിയ ബുദ്ധമതസംബന്ധമായ പദങ്ങൾ പ്രദേശത്തെ വാമൊഴി വഴക്കത്തിൽ സർവ്വസാധാരണമാണ്. പ്രാദേശികജനതയുടെ ഇടയിൽ പ്രാധാന്യം നേടിയിരുന്ന ഹീനയാനക്കാരോടുള്ള ബ്രാഹ്മണിസത്തിന്റെ അധിക്ഷേപത്തിന്റെ അവശേഷിപ്പായിട്ടാണ് ഈ പദപ്രയോഗങ്ങളെ മനസ്സിലാക്കാനാകുന്നത്.

നാട്ടുമൊഴികളിൽ പ്രദേശവാസികൾ മുസ്ലിം വിഭാഗത്തിൽപ്പെട്ടവരെ 'മേത്തൻ' എന്നും ക്രൈസ്തവ വിഭാഗത്തിൽപ്പെട്ടവരെ 'മാപ്പിള' എന്നും 'മാർഗ്ഗം കൂടിയവർ' എന്നും ആണ് വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത്. മുസ്ലിം വിഭാഗത്തെ വിശേഷിപ്പിക്കുന്ന 'മേത്തൻ' എന്ന പദം 'മ്ലേച്ഛൻ' എന്ന സംസ്കൃതപ്രയോഗ ത്തിന്റെ ഭാഷാരൂപമാണ്. ഈ വാക്കിൽ നിഴലിക്കുന്നത് മുസ്ലീം പക മാത്രമല്ല ഒപ്പം ബൗദ്ധ ആശയങ്ങളെ എതിർക്കുന്നതിന്റെ കൂടെ സൂചനകളാണ് ഈ വാക്കിനു പിന്നിലെ ഉല്പത്തിചരിത്രം പരിശോധിച്ചാൽ വ്യക്തമാക്കുന്നത്.

'മാപ്പിള' എന്നും 'മാർഗ്ഗം കൂടിയവർ' എന്നും ക്രൈസ്തവരെ വിശേഷിപ്പിക്കുന്ന പതിവ് ഇന്നും നില നിൽക്കുന്നുണ്ട്. ബൗദ്ധ വൈര്യം തന്നെയാണ് ഈ പ്രയോഗങ്ങളിലും പ്രകടമാകുന്നത്. "ബുദ്ധം എന്ന പദം മ്ലേച്ഛമെന്ന പദത്തിനു തുല്യമാക്കി മുസ്ലിങ്ങളെയും ക്രിസ്ത്യാനികളെയും സൂചിപ്പിക്കാനും മധ്യകാലത്തിനു ശേഷം ഉപയോഗിച്ചു പോരുന്നു. (അജയ് ശേഖർ, 2018: 23) ബൗദ്ധമാർഗ്ഗത്തിൽ നിന്നും ഹിന്ദുത്വം സ്വീകരിച്ച് ക്രിസ്തുമാർഗ്ഗത്തിലേക്കും മുഹമ്മദിന്റെ വഴിയിലേക്കും തിരിഞ്ഞവരോടുള്ള അല്ലെങ്കിൽ തിരിഞ്ഞതിന്റെ വൈര്യമാണ് വാക്കുകളിൽ നിഴലിക്കുന്നത്. എങ്കിലും പിന്നീട് എപ്പോഴോ അത് 'നമ്പൂതിരി വിഭാഗത്തിൽ നിന്ന് മാർഗ്ഗം കൂടിയവർ' എന്ന് ബോധപൂർവ്വം തിരുത്തുന്നുണ്ട്.

ഭക്ഷണസംസ്കാരത്തിലെ ബുദ്ധമതസ്വാധീനങ്ങൾ

എടയ്ക്കാട്ടുവയലിലെ ഭക്ഷണസംസ്കാരത്തിൽ കേരളത്തിൽ പൊതുവായി കണ്ടുവരുന്ന ബൗദ്ധസ്വാധീനം മാത്രമാണ് കണ്ടെത്താനാകുന്നത്. ആവിയിൽ പുഴുങ്ങുന്ന ഭക്ഷണങ്ങൾ ബൗദ്ധ സ്വാധീനം ഫലമാണ്. എണ്ണ തൊടാതെ ആവിയിൽ പുഴുങ്ങുന്ന ഭക്ഷണമായ കൊഴുക്കട്ട, പുട്ട്, ഇടിയപ്പം, ഇടനയിലയപ്പം, ചക്കയട, അരിയട, ഇലയട മുതലായ പ്രാദേശിക ഭക്ഷണസംസ്കാരത്തിലെ പ്രധാന ഭക്ഷണങ്ങൾ എല്ലാം തന്നെ ബൗദ്ധഭക്ഷണത്തിന്റെ സ്വാധീനഫലമായി രൂപപ്പെട്ടവയാണ്. ബൗദ്ധസംസ്കാരത്തോടുള്ള സവർണ്ണ പൗരോഹിത്യത്തിന്റെ പരിഹാസം ഭക്ഷണങ്ങളോടും കാണാൻ സാധിക്കുന്നുണ്ട്. പുട്ടിനെ പരിഹാസ്യ രൂപേണ കമ്പംകുറി എന്ന് പ്രദേശത്ത് വിശേഷിപ്പിക്കുന്നതായി കാണുന്നു. 'പുട്ട്' എന്ന വാക്ക് സിംഹളമാണ് എന്ന് അഭിപ്രായമുണ്ട് (സുഗതൻ, 2011, 208).

ഉപസംഹാരം

പ്രദേശത്തെ ജീവിതചര്യകളിലും പെരുമാറ്റശീലങ്ങളിലും വാക്കിലും പേരിലും വാമൊഴി വഴക്കത്തിലും പറമ്പ്/കുടി/ സ്ഥലപേരുകളിലും ചരിത്രശേഷിപ്പുകളിലും വാസ്തുശില്പങ്ങളിലും ബുദ്ധമതസ്വാധീനം കണ്ടെത്താനായി. സാമ്പ്രദായിക ചരിത്ര

രചനയിൽ നിന്നു വ്യത്യസ്തമായി പ്രാദേശികചരിത്രരചനയുടെ സാധ്യത കണ്ടെത്താനായി. മതങ്ങൾക്ക് അതീതമായി നില കൊണ്ടിരുന്ന ബുദ്ധമതാഖ്യാനങ്ങൾ സാമുദായികതയിൽ ഊന്നി യതാണ്. അതിനാൽ അവയെ വീണ്ടെടുക്കേണ്ടത് കാലത്തിന്റെ ആവശ്യമാണ്. പ്രാദേശികചരിത്രരചനകൾ ചരിത്രരചനസമീപ നത്തെ തന്നെ പുനഃപരിശോധിക്കുവാൻ പ്രേരണയാകും.

ഗ്രന്ഥസൂചി

അജയ് ശേഖർ, 2018, *പുത്തൻ കേരളം, കേരളസംസ്കാരത്തിന്റെ ബൗദ്ധ അടിത്തറ,* കേരള ഭാഷ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം.

അജു കെ നാരായണൻ, 2012, *കേരളത്തിലെ ബുദ്ധമതപാരമ്പര്യം നാട്ടറിവുകളിലൂടെ,* സാഹിത്യ പ്രവർത്തക സഹകരണ സംഘം, കോട്ടയം.

മുകുന്ദൻ കുറുപ്പ്, 2018, *കേരള സംസ്കാരചരിത്രം ബ്രാഹ്മണഗ്രാമങ്ങളിലൂടെ,* സാഹിത്യ പ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, കോട്ടയം.

ഡോൺ ബോസ്കോ, 2017, *മുസ്സിരിസ്സിന്റെ കാൽപ്പാടുകളിലൂടെ*, മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്.

വാലത്ത്, വി. വി. കെ. *കേരളത്തിലെ സ്ഥലചരിത്രങ്ങൾ എറണാകുളം ജില്ല,* 1991, കേരള സാഹിത്യ അക്കാഡമി പ്രസിദ്ധീകരണം, തൃശ്ശൂർ.

ശ്രീധരൻ, കെ കെ, 2021, *നമ്മുടെ പൂർവ്വകാല ചരിത്രം ചില പുതിയ കണ്ടെത്തലുകൾ,* കേരള ഭാഷ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്.

സുഗതൻ, കെ. 2011 *ബുദ്ധമതവും ജാതിവ്യവസ്ഥയും*, പ്രോഗ്രസ് പബ്ലിക്കേഷൻ, കോഴിക്കോട്.

Ward, Lieutenants and Conner, 1893, *Geographical and Statistical Memoir*.

sreekrishnasujith@gmail.com

കിടങ്ങനാട് ബസ്തി
സാംസ്കാരികസ്മൃതികളുടെ വിശകലനം

മഞ്ജിമ സുരേഷ്
ഗവേഷക, മലയാളഗവേഷണവിഭാഗം
മലബാർ ക്രിസ്ത്യൻ കോളേജ്, കോഴിക്കോട്

സംഗ്രഹം

സുൽത്താൻബത്തേരിയിലെ കിടങ്ങനാട് ബസ്തി[1] എന്ന സ്മാരകത്തെ സംബന്ധിച്ചുള്ള ചരിത്രപരമായ അടയാളപ്പെടുത്തലുകളെ എഴുതപ്പെട്ട രേഖകളിലൂടെയും; സമൂഹത്തിൽ നിലനിന്നു പോരുന്ന സാംസ്കാരികസ്മൃതിഭേദങ്ങളെയും ആചാരപരമായ മൂല്യവിശ്വാസങ്ങളെയും സംബന്ധിച്ച് ആവേദകരിൽ നിന്നു ലഭിക്കുന്ന വിവരങ്ങളിലൂടെയും മനസ്സിലാക്കാൻ ശ്രമിക്കുകയാണ് ഈ പഠനം. ഒരു ഇടം തന്നെ വ്യത്യസ്തമായ സാംസ്കാരിക ഓർമകളുടെ കേന്ദ്രമായി നിലനിൽക്കുന്നതെങ്ങനെ എന്നും വിശകലനത്തിൽ അന്വേഷിക്കുന്നു.

സൂത്രവാക്കുകൾ

ഇടം, സംസ്കാരം, സാംസ്കാരികസ്മൃതി, ബഹുസ്വരസമൂഹം

ആമുഖം

ഇടം (space) എന്ന ആശയത്തിന് സംസ്കാരരൂപീകരണത്തിൽ സുപ്രധാനമായ പങ്കുണ്ട്. ഫ്രഞ്ച് ദാർശനികനായ ലഫേവർ (Lefebvre) ഇടവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട മൂന്നു തലങ്ങളെ വിശദീകരിക്കുന്നത്, ഭൗതികതലം, മാനസികതലം, സാമൂഹികതലം എന്നിങ്ങനെയാണ്. ഇടം, കാലം എന്ന ദ്വന്ദ്വസൃഷ്ടിയിൽ ഇടത്തിന്റെ പ്രാധാന്യവും അർത്ഥതലങ്ങളും കൃത്യമായി വിശദീകരിക്കപ്പെടുകയുണ്ടായില്ല. പൊതുമണ്ഡലത്തിൽ ഇടത്തിന്റെ പ്രാധാന്യം സ്ഥാപിക്കാൻ പ്രയത്നിച്ചിട്ടുള്ളവരാണ് ഫുക്കോയെ പോലുള്ളവർ. "കാലം ഡൈനമിക്കും ഡയലക്ടിക്കും ആശയസമൃദ്ധവുമാണ്; സ്പെയ്സ് നേരെമറിച്ച്, മൃതവും, ചലനരഹിതവും

നോൺ ഡയലക്ടിക്കും ആണെന്ന കാഴ്ചപ്പാടാണുണ്ടായിരുന്നത്. ഈ വീക്ഷണത്തെ അട്ടിമറിക്കുകയാണ് ഫുക്കോ തന്റെ ഇടപെടലുകളിലൂടെ ചെയ്തത്" (യേശുദാസൻ, 2017: 141-2).

മൂന്നാം ഇടം എന്ന ആശയത്തെ മുൻനിർത്തിയാണ് എഡ്വേഡ് സോജ ഇടത്തെ മനസ്സിലാക്കുന്നത്. ഇടത്തെ സംബന്ധിച്ച എഡ്വേഡ് സോജയുടെ നിരീക്ഷണങ്ങളെ ടി.എം. യേശുദാസൻ ഇപ്രകാരം വിശദീകരിക്കുന്നു "സോജയുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ സ്പെയ്സിന് മൂന്ന് തലങ്ങളുണ്ട്. ഒന്നാം ഇടം ഭൗതികതലമാണ്. മുകളിൽ നിന്നുള്ള വീക്ഷണം പ്രദാനം ചെയ്യുന്ന ഇതിനെ കോണ്ടക്സ്റ്റ് എന്നും വിളിക്കാം. രണ്ടാം ഇടം വ്യവഹാരങ്ങളുടെ തലമാണ്. ജീവിതാനുഭവങ്ങളുടെ തലമാണ് മൂന്നാം ഇടം". ജീവിതാനുഭവങ്ങളുടെ ഇടം ജൈവികമായ തലത്തെയാണ് സൂചിപ്പിക്കുന്നത്.

ഇടത്തിനെ സൈദ്ധാന്തികമായി വിശദീകരിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്ന ചിന്തകർ അതിന്റെ സാമൂഹികതലത്തിനു സവിശേഷ പ്രാധാന്യം നൽകുന്നതായി കാണാം. ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആരംഭദശയിൽ സംസ്കാരത്തിനു (culture) റെയ്മണ്ട് വില്യംസ് നൽകിയതും കൂടുതൽ പ്രചാരം നേടുകയും ചെയ്ത നിർവചനം ഒരു ജനതയുടെയോ കാലഘട്ടത്തിന്റെയോ സവിശേഷ ജീവിതശൈലി എന്നതാണ്. ഇടവും സംസ്കാരവും തമ്മിലുള്ള അഭേദ്യമായ ബന്ധം വിശദീകരിക്കാൻ സാമൂഹികതലത്തിൽ ശ്രദ്ധയൂന്നിയുള്ള അന്വേഷണം സഹായിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ സംസ്കാരപഠനം ജീവിതാനുഭവങ്ങൾ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ഇടത്തിന്റെ സാമൂഹികതലത്തിലാണ് കൂടുതൽ ശ്രദ്ധ പതിപ്പിക്കുന്നത്. ഇടത്തിന് ആരോപിക്കപ്പെടുന്ന അർത്ഥങ്ങളാണ് സംസ്കാരത്തെ ഉത്പാദിപ്പിക്കുന്നത് എന്നു പറയാം. ഇടത്തിന് ഏകാർത്ഥമാണെങ്കിൽ സംസ്കാരം ഇല്ലാതാകും. ഇടത്തിന്റെ പരിവർത്തനത്തിലൂടെയാണ് സംസ്കാരം ഉല്പാദിപ്പിക്കപ്പെടുന്നത്.

ഇടം എന്നത് ഒരേസമയം ഭൗതികതലത്തിലും ബോധത്തിലും നിലനിൽക്കുന്നു. ബോധത്തിലെ ഇടം ഓർമയുടെ (memory) തുടർച്ചയാണ്. ഓർമ ചരിത്രപരമായ ഓർമയോ (രേഖകൾ) വ്യക്തികളുടെ ഓർമയോ, ഒരു വിഭാഗത്തിന്റെ ഓർമയോ ആയിരിക്കാം. ഇവയുടെ സമന്വയവുമാവാം. അതിനാൽ തന്നെ ഇടത്തെ

സംബന്ധിച്ച ഒരു വ്യക്തിയുടെ ഓർമ ഒരാളുടെ വൈയക്തികാനുഭവം എന്ന നിലയ്ക്ക് മാത്രം പരിഗണിക്കാൻ കഴിയില്ല. ചുറ്റുപാടുകളുടെയും തലമുറകളുടെയും ഇടപെടലുകൾ ഓർമയുടെ രൂപീകരണത്തിൽ സ്വാധീനിക്കുന്നുണ്ട്. ഇത്തരം ഓർമയെ സാംസ്കാരികസ്മൃതി (cultural memory) എന്ന നിലയിൽ മനസ്സിലാക്കാം.[2]

ഒരേ സംഭവത്തെ സംബന്ധിച്ചുള്ള സ്വതന്ത്രവും വ്യക്തിപരവുമായ വ്യത്യസ്ത കാഴ്ചപ്പാടുകൾ നൽകുന്ന ഓർമകളും കഥകളും സാംസ്കാരികമായ ഓർമയുടെ ഭാഗമാണ്. ഇതു മുന്നോട്ടുവയ്ക്കുന്ന വസ്തുത ഭൂതകാലവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടുള്ള ഓരോരുത്തരുടെയും ധാരണകൾ തമ്മിൽ നിരന്തരം സംഘർഷത്തിൽ ഏർപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു എന്നതാണ്. ഇപ്രകാരമാണ് ഹെല്ലർ സാംസ്കാരിക ഓർമയെ വിശദീകരിക്കുന്നത്. ഇത്തരത്തിൽ രൂപപ്പെടുന്ന സാംസ്കാരികമായ ഓർമകൾ പൂർണ്ണമായും ചരിത്രയാഥാർഥ്യങ്ങൾ ആകണമെന്നില്ല. മിത്തിക്കൽ ആയാണ് ഈ ഓർമകൾ നിലനിൽക്കുന്നത്. ഒരു സംഭവത്തിന് തന്നെ വ്യത്യസ്ത പരിപ്രേക്ഷ്യങ്ങളിലുള്ള ആഖ്യാനങ്ങളുണ്ടാകും. ഇത്തരം ആഖ്യാനങ്ങൾ ബഹുസ്വരതയായി (polyphony) മനസിലാക്കാം. ബഹുസ്വരസമൂഹം ഒരു പ്രത്യേക ഇടത്തെയോ അല്ലെങ്കിൽ സംഭവത്തെയോ കുറിച്ചുള്ള വ്യത്യസ്തങ്ങളായ കഥകളും ആഖ്യാനങ്ങളും നിലനിർത്തുന്നു. ഇന്ത്യ പോലൊരു രാജ്യത്ത് ഇത്തരത്തിലുള്ള ബഹുസ്വര ആശയങ്ങൾ നിലനിർത്തേണ്ടതും പ്രധാനമാണ്. ഈ മട്ടിൽ ഒരു സാംസ്കാരികശേഷിപ്പിനെ സംബന്ധിച്ച വൈവിധ്യങ്ങളായ ഓർമകളുടെ അന്വേഷണമാണ് ഈ പ്രബന്ധം കൊണ്ടു ഉദ്ദേശിക്കുന്നത്. ഒരു ഇടം തന്നെ ചരിത്രപരമായ ഇടമായും (historical space) മിത്തിക്കലായ ഇടമായും (mythical space) ആചാര വിശ്വാസങ്ങളുടെ ഇടമായും (ritualistic space) നിലനിൽക്കുന്നത് എപ്രകാരമാണെന്നും പഠനത്തിൽ വിശദീകരിക്കുന്നു.

കിടങ്ങനാട് ബസ്തിയുടെ പശ്ചാത്തലം

നവീന ശിലായുഗത്തിന്റെ അവശേഷിപ്പുകളും മധ്യകാല സാംസ്കാരികാവശിഷ്ടങ്ങളും ഉൾപ്പടെ കാലാന്തരത്തിൽ പല കാരണങ്ങളാൽ ഉണ്ടായിട്ടുള്ള ബഹുവിധ സംസ്കാരങ്ങളുടെ സം

ഗമഭ്രമികയാണ് പശ്ചിമഘട്ടത്തിന്റെ ഭാഗമായ വയനാട് ജില്ല. ആദ്യകാലം മുതൽക്കു തന്നെ രാജ്യത്തിന്റെ വിവിധഭാഗങ്ങളിൽ നിന്ന് ഈ ദേശത്തേക്ക് നിരവധി കുടിയേറ്റങ്ങൾ ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട്. കുടിയേറിവന്ന ജനതകളിലൂടെയും അവരുടെ ജീവിതങ്ങളിലൂടെയും രൂപപ്പെട്ടതാണ് ദേശത്തിന്റെ വൈവിധ്യാത്മക സംസ്കാരം എന്നു പറയാം. വയനാട്ടിൽ സവിശേഷമായി സുൽത്താൻബത്തേരിയിൽ ഇത്തരം ബഹുസ്വര സംസ്കാരങ്ങൾക്ക് നിരവധി ഉദാഹരണങ്ങൾ കാണാം.

മഗധയിലെ ക്ഷാമത്തെത്തുടർന്ന് ചന്ദ്രഗുപ്തമൗര്യർ ഗുരുവായ ഭദ്രബാഹുവിനോടും അനുചരന്മാരോടുമൊപ്പം ദക്ഷിണേന്ത്യയിലെ കഴുകുമലയിൽ (ഇന്നത്തെ ശ്രവണബെളഗൊള) എത്തുന്നതോടെയാണ് ദക്ഷിണേന്ത്യയിലെ ജൈനചരിത്രത്തിന്റെ ഒരു സുപ്രധാന ഘട്ടം ആരംഭിക്കുന്നത്. അദ്ദേഹവും അനുചരന്മാരും ഇവിടെയെത്തിയ ശേഷം ബ്രാഹ്മിയും പ്രാകൃതവും മനസ്സിലാകുന്നവർക്കിടയിൽ ജൈനധർമ്മം പ്രചരിപ്പിച്ചു. മൂവേന്തന്മാരെത്തുടർന്നും അവർക്കൊപ്പവും വയനാട് അടക്കമുള്ള ത്രിഭാഷാ മേഖലയിൽ ആധിപത്യം പുലർത്തിയ പല്ലവ, ശതവാഹന, ചാലൂക്യ, കദംബ, ഗംഗ, രാഷ്ട്രകൂട, ഹൊയ്സാല രാജാധിപത്യങ്ങളും ബാണർ, സേന്ദ്രകർ, സാന്റരാസ് തുടങ്ങിയ ഇടവാഴ്ചക്കാരും ജൈനമത സംരക്ഷകരോ പ്രചാരകരോ ആയിരുന്നു (ഗോപി, 2014: 193). മധ്യകാലഘട്ടത്തിൽ കർണാടകയിൽ നിന്നുണ്ടായിട്ടുള്ള ജൈന കുടിയേറ്റത്തിന്റെ ഫലമായി ഒരുകാലത്ത് ഈ ദേശത്തിൽ ജൈനമതത്തിന്റെ സ്വാധീനം ശക്തമായിരുന്നു എന്നു കരുതപ്പെടുന്നു. വയനാട്ടിലേക്കുള്ള ജൈനരുടെ കടന്നുവരവിനെ കുറിച്ച് രാഘവവാരിയർ രേഖപ്പെടുത്തുന്നതിപ്രകാരമാണ്. "കർണാടകത്തിലെ ശൈവന്മാരുടെ ദ്രോഹം സഹിക്കവയ്യാതെ നാടും വീടും വിട്ടോടിയ ജൈനർ പടിഞ്ഞാറോട്ട് ചെന്ന് കാർക്കള മുതലായ ദേശങ്ങളിൽ കുടിപാർത്തു. ആ ജൈനരുടെ പിൻഗാമികളാവാം കേരളത്തിൽ മുഖ്യമായും വയനാട്ടിൽ എത്തിയത്. വയനാട്ടിലെ ജൈനർ ഇന്നും പഴയ കർണാടക പാരമ്പര്യം കാത്തുപോരുന്നവരാണ്. വയനാട്ടിൽ പലേടത്തും കാണുന്ന ജൈനബസ്തികൾ ഇവരുടേതാണ്" (രാഘവവാരിയർ, 2012: 14). ബയൽനാഡു രാജാക്കന്മാരുടെ കാലത്തു തന്നെ ഈ ദേശങ്ങളി

ലേക്കുള്ള കുടിയേറ്റം പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കപെട്ടിരുന്നു. വിഷ്ണുവർധനന്റെ (ഹൊയ്സാല) കാലത്ത് ഇതു കുറേക്കൂടി വർദ്ധിക്കുകയും ചെയ്തു. വിജയനഗര ഹൊയ്സാല രാജാക്കന്മാരുടെ കാലത്ത് ജൈന കർഷകരുടെ കുടിയേറ്റം വ്യാപകമായി ഉണ്ടായിരുന്നതായി ഡോ പി ഡി പത്മകുമാർ രേഖപ്പെടുത്തുന്നു. വയനാട് ജില്ലയിൽ മാനന്തവാടി, സുൽത്താൻബത്തേരി, വെണ്ണിയോട്, കൽപ്പറ്റ, പുത്തങ്ങാടി, പാലുകുന്ന്, വരദൂർ എന്നിവിടങ്ങളിലാണ് പ്രധാനമായും ജൈനബസ്തികൾ ഉണ്ടായിരുന്നത്. എങ്കിലും മധ്യകാലത്ത് ഇവരുടെ ഒരു സുപ്രധാന കേന്ദ്രം ഹന്നെരഡുബീഥി എന്നറിയപ്പെട്ട സുൽത്താൻബത്തേരിയാണ്. 12 തെരുവുകൾ ഉള്ള വീഥി എന്നാണ് ഇതുകൊണ്ട് അർത്ഥമാക്കുന്നത്. ഹിന്ദുമതോജ്ജീവനത്തിന്റെ ഘട്ടത്തിൽ ജൈനർ വ്യാപകമായി വേട്ടയാടപ്പെടുകയും ജൈനബസ്തികൾ തകർക്കപ്പെടുകയും ചിലത് ഹിന്ദുക്ഷേത്രങ്ങളായി പരിവർത്തനം ചെയ്യപ്പെടുകയുമാണ് ഉണ്ടായത് എന്നും രേഖപ്പെടുത്തലുകൾ കാണാം. വരദൂർ ജലധാര ലിഖിതം പതിനേഴാം നൂറ്റാണ്ടിലും മറ്റും വയനാട്ടിൽ ജൈനമതം ശക്തമായിരുന്നു എന്നതിന് സൂചനകൾ നൽകുന്നു. പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആരംഭത്തിൽത്തന്നെ ബത്തേരിയിൽ നിന്ന് ജൈനമതസ്ഥർ പിൻവാങ്ങിയിരിക്കാം എന്നാണ് കരുതുന്നത്. പിൽക്കാലത്ത് സുൽത്താൻബത്തേരിയിൽ നിന്നും ജൈനർ പിൻവാങ്ങിയെങ്കിലും മധ്യകാലത്തെ പ്രതാപത്തിന്റെ അവശിഷ്ടങ്ങൾ സുൽത്താൻബത്തേരിയിലും പരിസരപ്രദേശങ്ങളിലും ഇന്നും ശേഷിക്കുന്നു. അതിൽ സവിശേഷമായി എടുത്തുപറയാൻ സാധിക്കുന്ന ഒന്നാണ് കിടങ്ങനാട് ബസ്തി എന്ന സുൽത്താൻബത്തേരിയിലെ ജൈനക്ഷേത്രം. കേന്ദ്ര പുരാവസ്തുഗവേഷണവകുപ്പിന്റെ സംരക്ഷണത്തിൽ ഉള്ള ഈ ബസ്തി സുൽത്താൻബത്തേരിയിലെ ഏറ്റവും പഴക്കം ചെന്ന സാംസ്കാരികാവശിഷ്ടങ്ങളിൽ ഒന്നു കൂടിയാണ്.

സ്മാരകത്തിന്റെ സവിശേഷതകൾ

1921 ൽ കേന്ദ്രസർക്കാർ ദേശീയപ്രാധാന്യമുള്ള സ്മാരകമായി പ്രഖ്യാപിച്ച ഈ ബസ്തിയുടെ പ്രവേശനകവാടത്തിനു മുൻപിലായി സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ട ബോർഡിൽ ഇപ്രകാരം രേഖപ്പെടുത്തി

യിരിക്കുന്നു. "സുൽത്താൻബത്തേരിക്ക് ഗണപതിവട്ടം എന്നുകൂടി ഒരു പേരുണ്ട്. ഈ സ്ഥലത്തെ ജൈനക്ഷേത്ര അവശിഷ്ടങ്ങൾ ഏതാണ്ട് ക്രിസ്തുവർഷം പതിനാലാം നൂറ്റാണ്ടിലേതാണ്. മുഴുവൻ കരിങ്കല്ലുള്ളതും മതിൽക്കെട്ടുള്ളതുമായ ഒരു ക്ഷേത്രത്തിന്റെ മാതൃകയാണിത്. ഗർഭഗൃഹം, അന്തരാളം, അടച്ചു കെട്ടിയ മഹാമണ്ഡപം, മുഖമണ്ഡപം, കേരള ശൈലിയിൽ വേറിട്ട ഒരു നമസ്കാരമണ്ഡപം എന്നിവ അടങ്ങിയതാണ് ക്ഷേത്രം. ശ്രീകോവിൽ ചതുരാകൃതിയാണ്. വിഗ്രഹം കാണപ്പെടുന്നില്ല. എന്നാൽ ഗർഭഗൃഹത്തിന്റെ ലലാട ബിംബത്തിലും അടച്ചുകെട്ടിയ മഹാമണ്ഡപത്തിലും ജൈനരുടെ ദേവപ്രതിമകൾ ഉണ്ട്. ഇവ ചതുരാകൃതിയിലുള്ള ചട്ടക്കൂടിനുള്ളിൽ പത്മാസനത്തിൽ ധ്യാനമുദ്രയോടെ വിരാജിക്കുന്നു. വാതിൽപ്പാളികൾ വ്യത്യസ്ത ചിത്രങ്ങൾ കൊണ്ട് അലങ്കരിച്ചിരിക്കുന്നു. വാതിൽപ്പാളികളുടെ അടിഭാഗത്ത് പുഷ്പതോരണം കാണാം. ശ്രീകോവിലിനു പുറത്ത് തൂണുകളോടു കൂടിയ പ്രദക്ഷിണപഥവുമുണ്ട്. അടച്ചു കെട്ടിയ മഹാമണ്ഡപത്തിൽ രണ്ടു വരികളിലായി നാലു തൂണുകളുണ്ട്. മഹാമണ്ഡപത്തിന് മുന്നിലാണ് മുഖമണ്ഡപം. അതിലും രണ്ടു വരികളിലായി ആറു തൂണുകളുണ്ട്. ചതുരാകൃതിയിലുള്ള തൂണുകളുടെ മധ്യഭാഗം 16 തലങ്ങളായി ചെത്തിയിരിക്കുന്നു. പുഷ്പാകൃതികളും സർപ്പബന്ധങ്ങളും ഹാരങ്ങളും വജ്രപ്രതീകങ്ങളും തീർത്ഥങ്കരാകൃതികളും ഹംസങ്ങളും കൊണ്ട് അലങ്കരിച്ചിരിക്കുന്നു". മുഖമണ്ഡപത്തിലേക്ക് കയറുന്ന പടികളുടെ കൈവരികളിൽ വ്യാളിരൂപങ്ങൾ കാണാം. സ്മാരകത്തിന്റെ ചില ഭാഗങ്ങൾ കവാടഗോപുരങ്ങളും മറ്റും തകർന്ന പോയ നിലയിലാണ്. ചതുഷ്കോണ സമ്പ്രദായത്തിൽ നിർമ്മിക്കപ്പെട്ട ബസ്തി വിജയനഗര ഹൊയ്സാല സാമ്രാജ്യങ്ങളുടെ ശിൽപ്പശൈലി പ്രകടമാക്കുന്നതാണെന്നും കാണാം. ബസ്തിയുടെ ഒരു ഭാഗത്തായി കാണപ്പെടുന്ന പഴക്കം ചെന്ന കിണറാണ് മറ്റൊരു പ്രത്യേകത. സ്മാരകത്തിലെ കിണർ പരിശോധിക്കുന്ന സന്ദർഭത്തിൽ ഏതാനും വിഗ്രഹ ശിലാശേഷിപ്പുകൾ ലഭിച്ചിട്ടുണ്ട്. "ഈസ്റ്റ് ഇന്ത്യ കമ്പനി ആധിപത്യം നേടിയതിനെ തുടർന്ന് ബത്തേരിയിൽ തിരിച്ചുവന്ന ഒരു ജൈനകുടുംബം അരനൂറ്റാണ്ട് മുൻപ് വരെ ഇവിടെ പൂജ നടത്തിയിരുന്നു. കിണറ്റിലെ വിഗ്രഹങ്ങൾ അവർ പൂജിച്ചിരുന്നതും ഉപേക്ഷിച്ചു പോകുമ്പോൾ

ജലാധിവാസം നടത്തിയതുമാണെന്ന് കരുതുന്നു" (ഗോപി, 2014: 199). കിണറിൽ നിന്നും ലഭിച്ച വിഗ്രഹങ്ങളുടെയും മറ്റും ശേഷിപ്പുകളും സ്മാരകത്തോടൊപ്പം സംരക്ഷിക്കപ്പെടുന്നു.

ടിപ്പുവിന്റെ സാന്നിധ്യം

സുൽത്താൻബത്തേരിയുടെ ചരിത്രത്തിന്റെ ചില ഘട്ടങ്ങളിൽ ഇവിടെ കർണാടക നവാബുമാരുടെ സാന്നിധ്യം ഉണ്ടായിരുന്നതായി കരുതപ്പെടുന്നു. സി.ഇ. 1760 കൾ വരെ ജൈനരും കർണാടക - മലയാള ഹിന്ദുക്കളും ഹൈന്ദവ സദ്ദശമായ ദ്രാവിഡിയൻ ആചാരരീതികൾ പിന്തുടർന്ന ആദിവാസികളും മാത്രം പാർത്തിരുന്ന വയനാട്ടിൽ ഹൈന്ദവേതരമായ ഒരു കയ്യേറ്റം നടക്കുന്നത് കർണാടക നവാബുമാരുടെ കാലത്താണ് (ഗോപി, 2014: 124). സുൽത്താൻ ബത്തേരിയുടെ പേരിനു പിന്നിലും ഇത്തരമൊരു കഥയാണ്. ഗണപതിവട്ടമായിരുന്ന ബത്തേരി ഒരു ഘട്ടത്തിൽ ടിപ്പുവിന്റെ ആയുധപ്പുരയായിരുന്നു. അങ്ങനെ സുൽത്താന്റെ ബാറ്ററി സുൽത്താൻബത്തേരി ആയി മാറി എന്നാണ് പ്രചാരത്തിൽ ഉള്ളത്. ഒ. കെ. ജോണിയുടെ വയനാട് രേഖകൾ ഉൾപ്പെടെയുള്ള ഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ ഇത് രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. പ്രധാനമായും മൂന്നു ഘട്ടങ്ങളിലാണ് ഹൈദറിന്റെയും ടിപ്പുവിന്റെയും സാന്നിധ്യം വയനാട്ടിൽ ഉണ്ടായിരുന്നതായി കരുതപ്പെടുന്നത്. സി.ഇ. 1766 മാർച്ചു മുതൽ സി.ഇ. 1784 വരെയുള്ള കാലഘട്ടം കോട്ടയം രാജാധിപത്യം ഹൈദരലി നേടിയെടുത്തത് മുതൽ രവിവർമ്മ പാട്ടത്തിനെടുക്കുന്നത് വരെ. പിന്നീട് 1786 ൽ വയനാടിന്റെ ഭരണം ടിപ്പുവിന് ലഭിക്കുന്ന സന്ദർഭം മുതൽ ശ്രീരംഗപട്ടണം സന്ധിയുടെ കാലം വരെ. തുടർന്ന് സന്ധിക്ക് ശേഷം ടിപ്പുവിന്റെ മരണം വരെയുള്ള ഏതാനും വർഷങ്ങൾ വരെയുമാണ് ഇത് എന്നു കുറുംപുറെയിൽ മുണ്ടക്കയം ഗോപി രേഖപ്പെടുത്തുന്നു.

നാട്ടോർമകളിലെ സുൽത്താൻ കോട്ട

സുൽത്താൻബത്തേരിയിലെ മനുഷ്യരെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം നാടുമായി ബന്ധപ്പെട്ടു നിൽക്കുന്ന അവരുടെ ഓർമകളും വിശ്വാസങ്ങളും ഈ ബസ്തിയെ ചുറ്റിപ്പറ്റിക്കിടയുള്ളതാണ്.

സർക്കാർ രേഖയിലെ ജൈൻ ടെമ്പിൾ വലിയൊരു വിഭാഗം ആളുകൾക്കും സുൽത്താൻ കോട്ടയാണ്. മൈസൂരിൽ നിന്നുള്ള ടിപ്പുവിന്റെ വരവിനും ബ്രിട്ടീഷുകാരുമായുള്ള പോരാട്ടത്തിനും ഇടയിലെ ഒരു നിർണായക ഇടമായാണ് ബഹുഭൂരിപക്ഷം പ്രദേശവാസികളും ഈ സ്മാരകത്തെ കാണുന്നത്. പ്രദേശവാസിയായ അബ്ദുൾ റഹ്മാൻ തന്റെ കേട്ടറിവിനെ ഓർത്തെടുക്കുന്നു.

"ബ്രിട്ടീഷുകാലത്ത് ടിപ്പുസുൽത്താന് ആയുധം സൂക്ഷിച്ചിരുന്ന സലേര്ന്ന്. മൈസൂര്ന്ന് വെര്മ്മോ ഇവ്ടെ ആയുധം സൂക്ഷിച്ചിട്ടാണ് പിന്നെ പാലക്കാട്ടേക്ക് പോയ്ത്."

ഉപേക്ഷിക്കപ്പെട്ട കിടന്ന ജൈനബസ്തി ടിപ്പു പിടിച്ചെടുക്കുകയും വെടിമരുന്നും ആയുധങ്ങളും സൂക്ഷിക്കാൻ ഉപയോഗിക്കുകയും ചെയ്തു. ഈ മട്ടിലാണ് സുൽത്താൻ ബത്തേരിയിൽ ടിപ്പുവിന്റെ സാന്നിധ്യം ഉണ്ടായിരുന്നതെന്ന് ആളുകൾ സ്മരിക്കുന്നു. ബേബി ഫ്രാൻസിസ് പറയുന്നു,

"രണ്ടു വഴി വരുന്നുണ്ട് ഗുണ്ടൽപേട്ട് വഴിയും ഊട്ടീന്നുള്ള വഴിയും വരുന്ന്ണ്ട്. അങ്ങനെ വന്ന് പിന്നെ ഗണപതിവട്ടം ന്നാണല്ലോ നമ്മൾടെ ബത്തേരീടെ പേര് അതു മാറിയതിന കാരണം ജയിൻ ടെമ്പിൾ അറ്റാക്ക് ചെയ്ത് അത് ബാറ്ററിയാക്കി വച്ച. അപ്പൊ അതിന് സുൽത്താൻ ബാറ്ററി വന്നു. അങ്ങനെയാണ് അതിന്റൊര് ഐതിഹ്യം പറയണത് കേട്ടിട്ട്ള്ളത്"".

ടിപ്പുവിന്റെ പടയോട്ടവും ജൈനബസ്തിയും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം തലമുറ ഭേദമന്യേ വലിയൊരു വിഭാഗം ആളുകളുടെയും മനസ്സിൽ ഉറച്ചുപോയ കേട്ടോർമയാണ്. ടിപ്പുവിന്റെ കടന്നു വരവിൽ ഇവിടം പീരങ്കി മുതലായ യുദ്ധത്തിനുള്ള ആയുധങ്ങൾ സൂക്ഷിക്കാനുള്ള ഇടമാക്കിയെന്നും അതിനെ തുടർന്ന് ജൈനക്ഷേത്രം സുൽത്താൻകോട്ടയായി മാറുകയും സുൽത്താന്റെ ബാറ്ററി ആയ ഈ പ്രദേശം സുൽത്താൻബത്തേരി ആയെന്നുമാണ് കരുതപ്പെടുന്നത്. സുൽത്താൻബത്തേരിയെ കൂടാതെ പരിസരത്തുള്ള മറ്റു ചില പ്രദേശങ്ങൾക്ക് പേരു ലഭിച്ചതിനു പിന്നിലുള്ള കഥകളും ആവേദകർ പങ്കുവയ്ക്കുന്നുണ്ട്. സമീപത്തുള്ള നായ്ക്കട്ടി, കോട്ടക്കുന്ന് എന്നീ സ്ഥലങ്ങൾക്ക് പേരു ലഭിച്ചതിനു പിന്നിലും ടിപ്പുവിന്റെ വരവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട കഥകളാണുള്ളത്. പോരാട്ടത്തിനു വേണ്ടി കൊണ്ടുവന്ന വേട്ടനായ്ക്കളെ കെട്ടിയ

ഇടം നായ്ക്കട്ടി ആയി. മൈസൂരിൽ നിന്ന വരുന്ന വഴി സൈന്യം തമ്പടിച്ച ഇടം കോട്ടക്കുന്നുമായി എന്ന് കരുതപ്പെടുന്നു. ശ്രദ്ധേയമായ മറ്റൊരു കാര്യം ടിപ്പു വരുന്നതിന മുൻപുള്ള പശ്ചാത്തലത്തെ സംബന്ധിച്ച കാര്യങ്ങളോ കഥകളോ ഒന്നും ആളുകൾക്ക് പങ്കുവയ്ക്കാൻ ഉള്ളതായി കാണുന്നില്ല. പഴയ തലമുറയുടെ ഓർമകളിൽ പ്രത്യേകിച്ച് ടിപ്പുവിന്റെ വരവിനു ശേഷമുള്ള കഥകളാണുള്ളത്. നൂറ്റാണ്ടുകളുടെ പഴക്കവും മറ്റുമാവാം വിസ്മൃതിക്കു കാരണം.

ഒരു തുരങ്കത്തിന്റെ കഥ

കിടങ്ങനാട് ബസ്തിയെക്കുറിച്ച് പ്രചാരത്തിലുള്ള മറ്റൊരു കഥ തുറക്കാൻ സാധിക്കാത്ത ഒരു അറയും അതിൽ ഒരു തുരങ്കവും ഉണ്ടെന്നതാണ്. തുരങ്കത്തെക്കുറിച്ച് കേട്ട കഥ കുഞ്ഞൻ പങ്കുവയ്ക്കുന്നു,

"അയ്ന്റുള്ളില് ഒര് കുഗയിണ്ട്. അയ്ന്റെ ഉള്ളില് ഒര് കുഗയിണ്ടെന്നാ പറയ്ന്ന്. ആ കുഗേന്റാത്ത് ആര്ക്കും അങ്ങനെ എറങ്ങിപ്പോകാൻ കയ്യൂല. അത് അവ്ടെ എറങ്ങി കയ്ഞ്ഞുറ്റ്ണ്ട്ങ്കില് അതു മൈസൂര് സുൽത്താൻ കോട്ടേല് എത്തുംന്നാണ്".

കുഞ്ഞൻ പങ്കുവെച്ച കഥയുടെ തുടർച്ചയാണ് ആലിക്കും പറയാനുള്ളത്,

"കോട്ടയിലെ തൊരങ്കം അവര് പോയ വയ്യാണ്. ടിപ്പുസുൽത്താന് പോയ വയ്യാണ്. അതിലാണ് വല്യ കല്ലോണ്ട്ന്നെ സ്ലാബ് ഇട്ടിട്ട്. പോയ് നേരെ മൈസൂര്ക്ക് എത്തിയത്. ഒറ്റക്കല്ലാണത്. എന്നിട്ട് അവ്ടെ ഒര് ടിപ്പുന്റെ ഒര് പ്രതിമ ണ്ടേര്ന്നു. ആ തലേക്കെട്ടും ആ ബാളും ഇട്ത്തിറ്റ്ള്ള ഒര് കെട്ടേര്ന്നത്".

ബസ്തിയിലെ തുറക്കാത്ത അറയും അതിൽ നിന്നും പല ദേശത്തേക്കും പോകാനുള്ള തുരങ്കവും തലമുറകൾ കൈമാറി വരുന്ന കഥകളിലൊന്നാണ്. തുരങ്കത്തിലൂടെയുള്ള വഴി മൈസൂരിലേക്കുള്ളതാണെന്നും അതല്ല പല ദേശങ്ങളിലേക്കുമാണെന്നും പറയപ്പെടുന്നു. ബസ്തിയുടെ മുൻഭാഗത്തെ തൂണുകളിലൊന്നിൽ കാണപ്പെടുന്ന സർപ്പത്തിന്റെ ആകൃതിയിലുള്ള ചിത്രമാണ് തുരങ്കത്തിലേക്കുള്ള താക്കോൽ എന്നുമൊരു കഥയുണ്ട്. സർപ്പരൂപത്തിന്റെ ശിരസ്സിൽ തുടങ്ങി വാലിന്റെ അഗ്രഭാഗം വരെ കണ്ടെ

ത്തിയാൽ തുരങ്കത്തിലേക്കുള്ള താക്കോൽ കണ്ടെത്താനാകും തുരങ്കം തുറക്കപ്പെടും എന്നാണ് മറ്റൊരു കഥ.

കോട്ടയിലെ കിണർ

ഇവിടെ ആദ്യ കാലം മുതൽക്കേ ഉള്ള ഒരു കിണറിനെ ചൂറ്റിപ്പറ്റിയാണ് മറ്റു ചില കഥകൾ പ്രചാരത്തിലുള്ളത്. കോട്ടയിലെ കിണറിൽ ഇറങ്ങിയ അനുഭവം വിവരിക്കുകയാണ് പ്രദേശവാസിയായ ആലി,

"കോട്ടന്റെ കെൺറ്റില് പണ്ടൊരാള് ബീണ് മരിച്ച്റ്റ്ണ്ട്. ഞാൻ ബോഡിട്ക്കാൻ എറങ്ങി മോള്ളെക്കൊരൊറ്റ നോട്ടം നോക്കീട്ടുള്ളൂ. അയ്ന്റെ കല്ല് ബ്ട്ട് ബ്ട്ട് ആണ് നിക്ക്ന്നെ. അടീന്ന് നോക്കുമ്പോ ആ കല്ല് ഇപ്പോ ഞമ്മളെ മേലേക്ക് ബീഴ്ന്ന് പോല്യാ. അത് അനങ്ങൂല. എറങ്ങിക്കയ്ഞ്ഞാ ഈ ജന്മത്ത് മോള്ള് കേറാൻ പറ്റൂല, ബലിച്ചേറ്റണം പെട്ടന്ന്. അങ്ങൻത്തൊര് കെൺറാത്"

മരിച്ചുപോയവരുടെ ശരീരം എടുക്കുവാൻ പോലീസിന്റെ കൂടെ പോകാറുള്ള ആലിക്ക് ഇവിടുത്തെ കിണറിൽ ഇറങ്ങിയ അനുഭവം മറക്കാൻ സാധിക്കാത്തതാണ്. താഴേക്ക് പോകുന്തോറും വിസ്താരം കുറഞ്ഞു വരുന്നതു പോലെയാണ് കിണറിൽ ഇറങ്ങിയ ആൾക്ക് അനുഭവപ്പെടുന്നത്. പ്രദേശവാസികളുടെ ഓർമ്മയിൽ സ്ലാബും ഗ്രില്ലും ഇട്ട് സംരക്ഷിക്കുന്നതിന് മുൻപുള്ള കിണറിന്റെ ചിത്രം ഒട്ടൊക്കെ ഭയം സൃഷ്ടിക്കുന്നതാണ്. പാമ്പും തവളയും ധാരാളമുള്ള കിണറിന്റെ പരിസരത്തുകൂടി പോകാൻ ആദ്യകാലത്ത് ആളുകൾ ഭയപ്പെട്ടിരുന്നു. പ്രത്യേകിച്ചും സ്മാരകം നവീകരിച്ച് സംരക്ഷിക്കുന്നതിനു മുൻപ്. കാടുമൂടി ശോചനീയമായ അവസ്ഥയിൽ ആയിരുന്നു അതിന്റെ നിൽപ്പ്. കിണറിനെ കുറിച്ച് അബ്ദുൾ റഹ്മാൻ കേട്ടിട്ടുള്ള കഥ ഇങ്ങനെയാണ്,

"അവ്ട ഒര് കെൺറ്ണ്ട് അയ്ന്റെ അടീലാണ് പട്ടാളം വരുമ്പോ ഒളിയ്ക്കല്ന്നൊക്കെ പറഞ്ഞ്. വെള്ളൊന്നുല്ലാത്ത കെൺറ്ണ്ട്".

ബസ്തിയുടെ കിണറുമായി ബന്ധപ്പെട്ട കഥകളിലെ ഏറ്റവും പ്രചാരത്തിലുള്ളത് കിണറിൽ നിന്നും മൈസൂരിലെ ശ്രീരംഗപട്ടണത്തേക്ക് രഹസ്യ തുരങ്കം ഉണ്ടെന്നുള്ളതാണ്. ടിപ്പുവിന്റെ പട

യോട്ടകാലത്തു നിർമ്മിച്ചതാണ് ഈ തുരങ്കം എന്നും സൈന്യം വരുമ്പോൾ ഒളിച്ചിരിക്കുന്നത് അതിനുള്ളിൽ ആണെന്നുമാണ് കഥ. തലമുറ വ്യത്യാസമില്ലാതെ പ്രചാരത്തിലുള്ള കഥയാണ് കിണറിൽ നിന്നും മൈസൂരിലേക്കുള്ള തുരങ്കത്തിന്റേത്. പുതുതല മുറയുടെ പ്രതിനിധിയായ വിഷ്ണു പറയുന്നത് ഇപ്രകാരമാണ്,

"സുൽത്താൻബത്തേരീലെ കോട്ടേന്ന് മൈസൂരേക്ക് ഒരു വേ ഉണ്ടെന്നു കേട്ടിട്ടുണ്ട്. ടിപ്പുസുൽത്താന്റെ ബാറ്ററി സ്റ്റോർ ചെയ്യുന്നൊരു സ്ഥലായോണ്ട് യുദ്ധകാലങ്ങളിൽ ഒക്കെ ടിപ്പുസുൽത്താന് മൈസൂരിലേക്കുള്ള അണ്ടർഗ്രൗണ്ട് ഒരു പാതയിണ്ടെന്ന് കേട്ടിട്ട്ണ്ട്".

മൂന്ന് നാല് തലമുറ മുൻപുള്ള ആളുകളിൽ നിന്ന് കേട്ടിട്ടുള്ളതായി പങ്കുവയ്ക്കുന്ന മറ്റൊരോർമ ഒരു ആദിവാസി യുവാവും രണ്ട് കന്നുകാലികളും അബദ്ധത്തിൽ കിണറിൽ വീണു പോയി എന്നും, പിന്തുടർന്ന് എത്തിയവർക്ക് രക്ഷിക്കാൻ സാധിച്ചില്ല എന്നതുമാണ്.

ആലി പറയുന്നു,

"അയ്ന്റെ സൈഡ്ല് ഒര് കെൺറ്ണ്ട്. കോട്ടന്റെ ഫ്രണ്ട്ല് ആയിട്ട്. പോത്തിനെ മേഞ്ഞടന്നൊരു അന്നത്തെ പണിയന്ണ്ട്. ആ പണിയൻ പോത്തിനെ തെൾച്ചങ്ങനെ പോന്ന സമയത്ത് അവ്ടെ ചുറ്റും കാടേരുന്ന്. ആ കാട്ന്റുള്ളുക്കുടി പെട്ട്ട്ട് ആദ്യം പോത്ത്വള് വീണ് പോയി രണ്ടും. അയ്ന്റെ പൊറകെ നോക്കാമാണ്ടി ഇവൻ ചെന്നപ്പാള് ഇവനും പോയ്. ആൾക്കാര് പോയ് നോക്കീട്ട് പിന്നെ കിട്ടീട്ല".

ആ കിണർ പിന്നീട് മൂടിപ്പോയെന്നും ആദ്യകാലത്ത് അവിടെ രണ്ട് കിണർ ഉണ്ടായിരുന്നെന്നും അതല്ല ഒരു കിണർ മാത്രമേ ഉണ്ടായിട്ടുള്ളൂ എന്നും പഴയ ആളുകൾക്കിടയിൽ തന്നെ അഭിപ്രായവ്യത്യാസങ്ങൾ നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്.

മറ്റൊരോർമയിൽ അബ്ദുൾ റഹ്മാൻ കൂട്ടിച്ചേർക്കുന്നു,

"ചെലരിങ്ങനെ പറേന്ന കേക്കാ ചോര തെളക്കും ആ കെണറന്ന്. ചെല സമയത്ത് നമ്മള് നോക്കുമ്പോ ചോപ്പാരിക്കും. അല്ലേൽ ഒര് നീലകളറ് വെള്ളാരിക്കും".

ആദിവാസി യുവാവും കന്നുകാലികളും കിണറിൽ വീണു എന്നതും രക്തനിറത്തിൽ കിണറിലെ ജലം തിളച്ച് പൊന്താറു

ണ്ടെന്നുമെല്ലാമുള്ള കഥ പഴയ തലമുറയിലെ ചില ആളുകൾക്കിടയിലാണ് പരിചിതമായിട്ടുള്ളത്. പഴയ തലമുറയെ അപേക്ഷിച്ച് പുതുതലമുറയിലേക്ക് വരുമ്പോൾ ഈ കഥകൾ അത്രകണ്ട് പരിചിതമല്ല. ഭാവന കലർത്തിയും അപരിചിതമായ നിഗൂഢപ്രതീതി സൃഷ്ടിച്ചുമാണ് പല കഥകളും കൈമാറ്റം ചെയ്യപ്പെട്ട് പ്രചാരത്തിൽ വന്നിട്ടുള്ളത്. ഒരു കഥയ്ക്ക് തന്നെ പല വകഭേദങ്ങളും കാണാൻ സാധിക്കും (തുരങ്കത്തിന്റെയും മറ്റും കഥ). ആധുനിക യുക്തിക്ക് സ്വീകാര്യമല്ലാത്ത ചില കഥകൾക്ക് പഴയ പ്രചാരം ലഭിക്കുന്നില്ല. രേഖപ്പെടുത്തപ്പെട്ട ചരിത്രത്തോടാണ് പുതിയ തലമുറ താരതമ്യേന കൂടുതൽ ആഭിമുഖ്യം പുലർത്തുന്നത് എന്നു തോന്നുന്നു. ചില ഓർമകളും കഥകളും ഇല്ലാതായിത്തുടങ്ങുന്നത് അല്ലെങ്കിൽ പഴയ തലമുറയിൽ മാത്രമായി അവശേഷിക്കുന്നത് ഇതാണ് സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. പഴയ തലമുറയോളം ഈ സ്മാരകം പുതിയ തലമുറയുടെ ജീവിതാനുഭവങ്ങളിൽ ഭാഗമാകുന്നില്ല എന്നതും ഒരു കാരണമാവാം. എങ്കിലും സുൽത്താൻകോട്ടഎന്ന നിലയിലുള്ള സ്മാരകത്തിന്റെ അടയാളപ്പെടുത്തൽ നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട് എന്നത് തന്നെയാണ് വസ്തുത.

അനുഭവവും സ്മരണയും

സ്മാരകം ഒഴിഞ്ഞു കിടന്നിരുന്ന കാലത്തെ ചില ഓർമകളും പ്രദേശവാസികൾ ഓർത്തെടുക്കുന്നുണ്ട്. കുഞ്ഞന്റെ സ്മരണയിൽ,

"സുൽത്താൻ കോട്ടാന്ന് പറഞ്ഞാല് പണ്ട് ഞങ്ങള് ഒക്കെ ചെറുപ്പകാലത്ത് അവ്ടെ ഞങ്ങള് കാലീനെ മേക്കലും കളിക്കേം പിടിക്കേം ഒക്കെ ചെയ്തിരുന്നൊരു കോട്ടയാണത് "

ഒരു സന്ദർശന ഇടം എന്നതിനപ്പുറത്തേക്ക് ഈ മനുഷ്യരുടെ നിത്യ ജീവിതത്തിന്റെ ഭാഗം കൂടിയായിരുന്നു ഈ ഇടം എന്ന് അവർ പങ്കുവയ്ക്കുന്ന ഓർമകളിൽ നിന്ന് മനസ്സിലാക്കാം.

കുള്ളി ഓർത്തെടുക്കുന്നു,

"വെറകിനൊക്കെ പോവും എല്ലാരും. അന്നൊന്നും ഗേറ്റ്ല്ല. തോട്ടത്ത്ക്കൂടി (വഴി) ഇണ്ടാരുന്ന് ഇപ്പോ ല്ല".

നവീകരണ പ്രവർത്തനങ്ങൾ നടന്ന് ഗേറ്റും മറ്റും സ്ഥാപിക്കുന്നതിനു മുൻപ് കാട് കയറി കിടന്നിരുന്ന ഈ സ്മാരകത്തിന്റെ പരിസരത്ത് പ്രദേശവാസികൾ ധാരാളമായി പോയിരുന്നു. ഫല

വൃക്ഷങ്ങൾ നിറഞ്ഞ ഇവിടം കാലിമേയ്ക്കാനും വിനോദങ്ങളിൽ ഏർപ്പെടാനുമെല്ലാമുള്ള ഒരിടം എന്ന നിലയിലാണ് നിലനിന്നിരുന്നത് എന്ന് ആളുകളുടെ കഥകളിൽ നിന്ന് മനസ്സിലാക്കാം. ഇടക്കാലത്തെ നവീകരണം പ്രദേശത്തിനും സ്മാരകത്തിനും ഏറെ മാറ്റങ്ങൾ വരുത്തി. ഗേറ്റ് സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ടു. സന്ദർശകർക്ക് വിവരങ്ങൾ നൽകാൻ സ്റ്റാഫുമുണ്ട്. ദൈനംദിനം നിരവധി ആളുകളാണ് ഇവിടേക്ക് വന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്നത്. കുട്ടികളും മുതിർന്നവരുമെല്ലാം ധാരാളമായി വരുന്നു. കേട്ട കഥകളിലെ കൗതുകം ആണ് പുതിയ തലമുറയ്ക്ക് എങ്കിൽ കൈമാറി വന്ന കഥകളോടൊപ്പം ഒരു കാലത്തിന്റെ ഓർമകൾ അയവിറക്കുക കൂടിയാണ് മുതിർന്ന തലമുറ. കേന്ദ്ര പുരാവസ്തു വകുപ്പിന്റെ നിയന്ത്രണത്തിലുള്ള സ്മാരകം ആയതുകൊണ്ടുതന്നെ പരിസരപ്രദേശങ്ങളിൽ നിർമ്മാണപ്രവർത്തനങ്ങൾക്ക് നിയന്ത്രണമുണ്ട്. നാടിന്റെ പ്രത്യേകിച്ച് മുതിർന്ന തലമുറയുടെ ഓർമയിൽ ഈ ഇടത്തിന് പ്രത്യേക സ്ഥാനമുണ്ട്. പ്രദേശത്തെ മനുഷ്യർക്ക് ഈ സ്മാരകം കാലാകാലങ്ങളായി കേട്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന കഥകളുടെ കേന്ദ്രം മാത്രമല്ല. അവരുടെ ജീവിതത്തിന്റെ ഒരു സുപ്രധാന കാലഘട്ടത്തെ അനുസ്മരിപ്പിക്കുന്ന ഒരിടം കൂടിയാണ്. കഥകളിലൂടെ അനുഭവങ്ങളിലൂടെ സുൽത്താൻകോട്ട ഈ ജനങ്ങളുടെ ജീവിതത്തിന്റെയും സംസ്കാരത്തിന്റെയും ഭാഗമാണ്.

കഥയും പൊരുളും

ആളുകൾ പങ്കുവയ്ക്കുന്ന കഥകൾ വിശകലനം ചെയ്യുമ്പോൾ പ്രസ്തുത കഥ രൂപപ്പെടുന്ന പശ്ചാത്തലത്തിന്റെയും സാമൂഹികാവസ്ഥയുടെയും ചിത്രം കൂടി ലഭിക്കുന്നു. ബസ്തിയെ ചുറ്റിപ്പറ്റി പ്രചരിക്കുന്ന കഥകളിൽ ഭയം ഒരു ഘടകമായി കടന്നുവരുന്നത് കാണാം. തങ്ങളുടെ നിയന്ത്രണങ്ങൾക്ക് അതീതമായ ശക്തിയുടെ സാന്നിധ്യമുണ്ടെന്ന വിശ്വാസം സൃഷ്ടിക്കുന്ന ഭയം സ്വാർത്ഥതാൽപര്യങ്ങളിൽ നിന്നും കൈവശപ്പെടുത്തലിൽ നിന്നും ആളുകളെ പിന്തിരിപ്പിച്ചിരിക്കണം. ജൈനബസ്തിയോടൊപ്പം തന്നെ സമീപത്തെ മാരിയമ്മൻ കോവിൽ കൂടി പിടിച്ചെടുക്കാൻ മൈസൂരിൽ നിന്നുള്ള സൈന്യത്തിന് ഉദ്ദേശ്യമുണ്ടായിരുന്നെന്നും ദേവീകോപത്താൽ അതിനു സാധിച്ചില്ലെന്നുമുള്ള മട്ടിലു

ള്ള കഥ ഈ ബോധം സ്ഥാപിക്കുന്നതിന്റെ ഭാഗമായി സൃഷ്ടി ക്കപ്പെട്ടതാവാം. കഥകളിൽ ഏറ്റവും പ്രചാരത്തിലുള്ള ചിലത് ടിപ്പുവിന്റെ പടയോട്ട കാലത്ത് കോട്ട പിടിച്ചെടുത്തത് സംബ ന്ധിച്ചാണ്. പിടിച്ചെടുക്കൽ, ആധിപത്യമുറപ്പിക്കൽ മുതലായ കഥകളുടെ വേരുകൾ കൊളോണിയൽ യുക്തിബോധം സൃഷ്ടിക്കു ന്ന ആശയങ്ങളിൽ അധിഷ്ഠിതമായാണ നിലകൊള്ളുന്നതെന്നു കരുതുന്നതിൽ സാംഗത്യമുണ്ട്. ആക്രമണ സ്മരണകളുടെ നിർ മ്മിതി ഇതു സൂചിപ്പിക്കുന്നു. "പ്രാദേശികമായുണ്ടാകുന്ന ഓരോ സംഭവത്തിലും തുടർന്നുള്ള ചരിത്രത്തിലും ചെറുപ്രാദേശിക വി ഭാഗങ്ങൾക്ക് സാധാരണയായി പങ്കാളിത്തമുണ്ടായിരുന്നു. സം ഭവത്തെയും അതിന്റെ പരിണാമത്തെയും പൊതിഞ്ഞെത്തിയേ ക്കാവുന്ന സ്മരണ, പിൽക്കാലങ്ങളിൽ വരേണ്യ വിഭാഗങ്ങൾക്ക് അവരുടെ വർത്തമാനകാല താൽപര്യങ്ങളെ നീതീകരിക്കാൻ ഭൂതകാലത്തെ ഉപയോഗപ്പെടുത്തുക എന്ന അഭിവാഞ്ഛയോ ടെ ലക്ഷ്യമിട്ടുള്ളതാണ്'" (ഥാപ്പർ, 2009: 204). ചരിത്രപരമായ തെളിവുകളുടെ അഭാവത്തിലും ഈ മട്ടിലുള്ള കഥകളുടെ പിറ വിയുടെയും പടർച്ചയുടെയും പിന്നിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്നത് അപ രവിദ്വേഷത്തിന്റെയും മുൻവിധികളുടെയും ഘടകങ്ങൾ ആവാം. പുതിയ തലമുറയിലേക്ക് വരുമ്പോൾ കഥകളോടുള്ള സമീപനം മാറി വരുന്നതു കാണാം. മുതിർന്ന തലമുറ പങ്കുവയ്ക്കുന്ന പല കഥകളും പുതുതലമുറയ്ക്ക് പരിചിതമല്ല. എങ്കിലും ടിപ്പുവിനെയും തുരങ്കത്തെയുമെല്ലാം സംബന്ധിച്ച കഥകൾ ഇന്നും കൈമാറ്റം ചെയ്യപ്പെടുന്നു. പുരാതനമായ ജൈനക്ഷേത്രം എന്ന നിലയിൽ ഈ ഇടം സന്ദർശിക്കുവാൻ നിരവധി ആളുകളാണ് വന്നു പോ കുന്നത്. സുൽത്താൻകോട്ട സംബന്ധിച്ച പല ഓർമകളും പുതിയ തലമുറയിലേക്ക് എത്തുമ്പോൾ മങ്ങിത്തുടങ്ങുന്നുണ്ട്. കഥകളുടെ വൈവിധ്യം സൂചിപ്പിക്കുന്നത് പങ്കുവയ്ക്കപ്പെടുന്ന സാംസ്കാരിക മായ ഓർമകൾ എത്രമാത്രം ബഹുസ്വരമായൊരു സമൂഹത്തി ന്റേതാണെന്ന് കൂടിയാണ്. ടിപ്പുവിന്റെയും അപ്രത്യക്ഷമായ ആദിവാസി ജീവിതത്തിന്റെയും രക്ത നിറത്തിൽ ജലമുള്ള കി ണറിന്റെയും കഥകളെല്ലാം ഇതിനുദാഹരണങ്ങളാണ്. ഏകസ്വ ഭാവത്തിലുള്ള ഒരു ഓർമയോ ചരിത്രമോ ആയല്ല കിടങ്ങനാട് ബസ്തി അവിടെ നിലനിൽക്കുന്നത്.

വിശ്വാസവും ആരാധനയും

കിടങ്ങനാട് ബസ്തി എന്ന പുരാതനസ്മാരകത്തിനോട് ബന്ധപ്പെട്ടു നിൽക്കുന്ന മറ്റൊരു വിഭാഗം വർഷത്തിലൊരിക്കൽ ആരാധനയ്ക്കായി വരുന്ന ജൈനരാണ്. ഹെന്നരഡുബീഡിയായിരുന്ന ഈ പ്രദേശത്ത് ഇന്നു മധ്യകാലത്തെ ജൈനസംസ്കാരത്തിന്റെ അവശിഷ്ടങ്ങൾ മാത്രമാണ് അവശേഷിക്കുന്നത്. ബത്തേരിയിൽ ജൈനരില്ല. വയനാടിന്റെ പല ഭാഗങ്ങളിലായി ഏതാനും ജൈനകുടുംബങ്ങൾ മാത്രമാണ് ഇന്നുള്ളത്. ദിഗംബര വിഭാഗത്തിൽപ്പെട്ട ജൈനർ ആണ് വയനാട് ജില്ലയിൽ പ്രധാനമായും ഉള്ളത്. മലയാളവും കന്നഡയുമാണ് പ്രധാന സംസാരഭാഷ. വീടുകളിൽ കന്നഡയാണ് സംസാരിക്കുന്നത്. കൃഷിയും വ്യവസായവുമെല്ലാമാണ് പ്രധാന ഉപജീവനമാർഗ്ഗം. ആദ്യകാലത്ത് ബഹുഭ്രരിപക്ഷവും കർഷകരായിരുന്നെങ്കിലും പിൽക്കാലത്ത് മറ്റു തൊഴിലുകളിലേക്കു കൂടി കൂടുതൽ ആളുകൾ ഏർപ്പെടുന്നു. ജില്ലയുടെ ഇതര ഭാഗങ്ങളിലുള്ള ജൈനമത വിശ്വാസികളായ മനുഷ്യർ വർഷത്തിലൊരിക്കൽ മഹാവീര ജയന്തിയിൽ വിഗ്രഹവുമായി വന്ന് ഇവിടെ പൂജ നടത്തി മടങ്ങുകയാണ് പതിവ്. പ്രദേശവാസികളായ നാട്ടുകാരുടെ മനോഭാവത്തിൽ നിന്നും വ്യതിരിക്തമായ സമീപനമാണ് ആരാധന നടത്തുന്നവരെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ഈ ക്ഷേത്രത്തോടുള്ളത്. ജില്ലയിലെ തന്നെ ഏറ്റവും പുരാതനമായൊരു ജൈനബസ്തി എന്ന നിലയിൽ തങ്ങളുടെ സംസ്കാരത്തിന്റെയും വിശ്വാസ സമ്പ്രദായങ്ങളുടെയും മഹത്തരമായ ഒരു പ്രതീകം, ഒരു സുവർണ്ണകാലത്തിന്റെ അവശേഷിപ്പ് എന്ന നിലയിലെല്ലാമാണ് ഈ മനുഷ്യർ ഈയിടത്തെ നോക്കിക്കാണുന്നത്.

പ്രതിഷ്ഠ സംബന്ധിച്ച ആലോചനകൾ

വർഷത്തിലൊരിക്കൽ മഹാവീര ജയന്തിക്കാണ് കൽപ്പറ്റ അനന്തനാഥസ്വാമി ക്ഷേത്രത്തിലെ ആളുകൾ ആരാധനയ്ക്കായി ഇവിടേക്ക് വരുന്നത്. പുളിയാർമലയിലെ യശോധരന്റെ ഓർമയിൽ,

"ആദ്യകാലത്ത് ബത്തേരീല് ജൈനര് ഇണ്ടായിരുന്ന്. ഹന്നെ (ഹന്നെരഡ്) ബസ്തീന്ന് പറഞ്ഞാ പന്ത്രണ്ട് ബീഡിണ്ടാ

രുന്ന്. 12 ബീഥിയില് ജൈൻസ് ആയിരുന്നു. അപ്പോ അവര്ടെ ഇതിനു വേണ്ടിട്ടാണ് അവ്ടെ അമ്പലം. അത് മഹാവീര തീർത്ഥങ്കരന്റെ പ്രതിഷ്ഠയായിരുന്ന്. അതുകൊണ്ടാണ് ഞങ്ങള് മഹാവീരജയന്തിക്ക് പോന്ന്".

ആരാധനയ്ക്കായി വരുന്ന ജൈനധർമ്മ വിശ്വാസികളിൽ ഒരു വിഭാഗം മഹാവീര തീർത്ഥങ്കരന്റെ ക്ഷേത്രമാണ് കിടങ്ങനാട് ബസ്തി എന്ന് വിശ്വസിക്കുന്നു. ഒരു ഘട്ടത്തിൽ ചന്ദ്രനാഥ തീർത്ഥങ്കരന്റെ ക്ഷേത്രമാണ് എന്ന ധാരണയും നിലനിന്നിരുന്നു. ആരാധനയ്ക്കായി വരുന്നവരിൽ ഒരാളായ മേപ്പാടി സ്വദേശി ജയകുമാർ പറയുന്നത് ഇപ്രകാരമാണ്,

"എം കെ ജിനചന്ദ്രൻ പാർലമെന്റേറിയനായ സമയത്ത് ഈ ബത്തേരി അമ്പലത്തിന്റെ കാര്യം അദ്ദേഹം പ്രസന്റ് ചെയ്തപ്പോ ചന്ദ്രനാഥ പ്രതിഷ്ഠയായിരുന്നു എന്ന് കേട്ടിട്ടുണ്ട്. ചന്ദ്രനാഥൻ എന്നു പറയുന്ന സമയത്ത് ജൈനതീർത്ഥങ്കര പരമ്പരയിലെ എട്ടാമത്തെയാള്".

ഇത്തരത്തിൽ പ്രതിഷ്ഠസംബന്ധിച്ച് ചില ചിന്തകൾ നിലനിന്നിരുന്നുവെങ്കിലും നിലവിൽ മഹാവീര ജയന്തിയിൽ മഹാവീര വിഗ്രഹം കൊണ്ടുപോയി ആരാധന നടത്തുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്.

ആരാധനയുടെ പശ്ചാത്തലം

ജില്ലയുടെ ഇതര ഭാഗങ്ങളിലുള്ള വിശ്വാസികൾ ആരാധനയ്ക്കായി കിടങ്ങനാട് ബസ്തിയിൽ വരാൻ ആരംഭിച്ചിട്ട് അധികകാലമായിട്ടില്ല. നിയമപരമായ നീക്കങ്ങളിലൂടെയും അഭ്യർത്ഥനകളിലൂടെയും ആണ് കേന്ദ്ര പുരാവസ്തുഗവേഷണവകുപ്പിന്റെ സംരക്ഷണയിലുള്ള ക്ഷേത്രത്തിൽ വർഷത്തിലൊരിക്കൽ ആരാധന നടത്താനായി അവർ അനുവാദം നേടുന്നത്. ഇതേക്കുറിച്ച് വരദൂരിലെ ജിനചന്ദ്രപ്രസാദ് ഓർത്തെടുക്കുന്നു,

"1970ന്റെ അവസാനം വരെയും വളരെ ശോചനീയമായ അവസ്ഥയിൽ അതു നിന്നു വന്നു. 1971 ൽ സ്ഥാപിതമായ ജൈന സമാജത്തിലെ ഭരണ അംഗങ്ങൾ വിശേഷിച്ചും പി കെ വജ്രഗൗഡർ എന്നൊരു വ്യക്തി ഈ ക്ഷേത്രം ജൈനമത വിശ്വാസികൾക്കു വിട്ടുകൊടുക്കണമെന്ന നിലയിൽ കേന്ദ്ര ഗവൺമെന്റുമായി നിരന്തരം കത്തിടപാടുകൾ നടത്തുകയാണുണ്ടായത്".

കേന്ദ്രപുരാവസ്തുവകുപ്പ് ഏറ്റെടുത്ത ക്ഷേത്രം തിരിച്ചു നൽകാൻ സാഹചര്യമില്ലാത്തതിനാൽ ജൈനസമാജത്തിന്റെ അഭ്യർത്ഥനയെ തുടർന്ന് വർഷത്തിലൊരിക്കൽ മഹാവീര തീർത്ഥങ്കരന്റെ ജന്മദിനത്തിൽ ക്ഷേത്രത്തിൽ എത്തി പൂജ നടത്താൻ ഇവർക്ക് അനുവാദം ലഭിക്കുകയാണ് ഉണ്ടായത്. ആവേദകർ നൽകിയ വിവരമനുസരിച്ച് കടമന വർദ്ധമാന ഗൗഡർ, കീരിപ്പറ്റ വജ്രേ ഗൗഡർ എന്നിവരുടെ നേതൃത്വത്തിലാണ് കിടങ്ങനാട് ബസ്തിയിൽ ആരാധന നടത്തുവാനുള്ള അനുവാദം നേടുന്നതിനായുള്ള ശ്രമം ആരംഭിക്കുന്നത്.

മാർച്ച് മാസത്തിന്റെ അവസാനത്തിലോ ഏപ്രിൽ മാസത്തിന്റെ ആരംഭത്തിലോ ആണ് ഇവർ ബത്തേരിയിലേക്ക് എത്തുന്നത്. നക്ഷത്രം അനുസരിച്ചുള്ള ദിവസമാണ് ആരാധനയ്ക്കായി തെരഞ്ഞെടുക്കുക. കൽപ്പറ്റ അനന്തനാഥസ്വാമി ക്ഷേത്രത്തിൽ നിന്നുള്ള ആളുകളാണ് പ്രധാനമായും ചടങ്ങു നടത്താൻ എത്തുന്നത്. ഇവർക്ക് പുറമേ ജില്ലയുടെ ഇതര ഭാഗങ്ങളിലുള്ള വിശ്വാസികളും അന്നേദിവസം സുൽത്താൻബത്തേരിയിലെ ബസ്തിയിൽ എത്തുന്നുണ്ട്. കല്പറ്റ, വെണ്ണിയോട്, അഞ്ചുകുന്ന്, പാലുകുന്ന് എന്നിവിടങ്ങളിൽ നിന്നെല്ലാമാണ് പ്രധാനമായും വിശ്വാസികൾ വന്നുചേരുന്നത്. പുരോഹിതൻ എത്തുന്നത് അഞ്ചുകുന്ന് നിന്നായിരിക്കും. മറ്റേതെങ്കിലുമൊരിടത്തുനിന്നുള്ള മഹാവീരവിഗ്രഹം കൊണ്ടുവരികയും പൂജയ്ക്കു ശേഷം വിഗ്രഹവുമായി മടങ്ങുകയുമാണ് പതിവ്. മാനന്തവാടിയിൽ നിന്നാണ് നിലവിൽ വിഗ്രഹം കൊണ്ടുവരുന്നത്.

ചടങ്ങുകൾ

മഹാവീരജയന്തി ദിവസം രാവിലെ എല്ലാവരും വിഗ്രഹവുമായി സുൽത്താൻബത്തേരിയിലെ ജൈനബസ്തിയിൽ എത്തിച്ചേരുന്നു. നവരസപഞ്ചാമൃതാഭിഷേകം, അഷ്ടവിധാർച്ചന പൂജ തുടർന്ന് സധാർമിക സഭയും പ്രഭാഷണവുമാണ് അന്നു നടക്കുന്ന പ്രധാന പരിപാടികൾ. ചന്ദനം, പാല്, പുഷ്പം എന്നിവ കൊണ്ടാണ് അഭിഷേകം ചെയ്യുന്നത്. അഷ്ടദ്രവ്യ പൂജയിൽ ജലം, ചന്ദനം, അരി, ചെറു, ദീപം, ധൂപം, ഫലം, പുഷ്പം എന്നിവയാണ് അർപ്പിക്കുന്നത്. തീർത്ഥങ്കരനെക്കുറിച്ചും ജൈനധർമ്മത്തിന്റെ

പ്രാധാന്യത്തെക്കുറിച്ചുമെല്ലാമാണ് പ്രഭാഷണം നടക്കുക. 125 മുതൽ 200 ആളുകൾ വരെ അന്നേദിവസം പങ്കെടുക്കാറുണ്ട്. എല്ലാവർക്കും ചടങ്ങിന് പങ്കെടുക്കാൻ സാധിക്കും. പൂജയ്ക്കും സഭയ്ക്കും ശേഷം ആഹാരം കഴിച്ച് പിരിയുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്.

ബസ്തിയും സ്മരണകളും

ഇവരുടെ സ്മരണയിൽ നിന്ന് മനസ്സിലാക്കാൻ സാധിക്കുന്നത് 1921 ൽ തന്നെ ബസ്തി സർക്കാർ സംരക്ഷണയിൽ ആയെങ്കിലും വളരെ വൈകി മാത്രമാണ് നവീകരണ പ്രവർത്തനങ്ങൾ നടന്ന് ആളുകൾക്ക് സന്ദർശനയോഗ്യമായി തീർന്നത് എന്നാണ്.

വളരെ ചെറിയൊരു വിഭാഗം ജൈനർ മാത്രമേ വയനാട്ടിൽ ഇന്ന് അവശേഷിക്കുന്നുള്ളൂ. നാന്നൂറോളം കുടുംബങ്ങൾ, രണ്ടായിരത്തിൽ താഴെ മാത്രം ആളുകളാണ് ഉള്ളത്. സംരക്ഷിക്കപ്പെടുകയും ആരാധന നടക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ചുരുക്കം ചില ക്ഷേത്രങ്ങൾ മാത്രമേ വയനാട് ജില്ലയിലുള്ളൂ എന്ന നിലയിൽ പൗരാണികമായ ഹെന്നരഡു ബീഥിയിലെ ബസ്തി ആരാധനകൾ ഏതുമില്ലാതെ നിലകൊണ്ടിരുന്നത് ജൈനമത വിശ്വാസികളെ അലട്ടിയിരുന്ന കാര്യമായിരുന്നു. 1970 കളോടെ ഒരു ജൈനസമാജം രൂപീകരിച്ചതിനുശേഷമാണ് ഈ ഉദ്ദേശ്യത്തിനു വേണ്ടി നിയമപരമായി മുന്നിട്ടിറങ്ങാൻ ഇവർക്ക് സാധിക്കുന്നത്. പ്രതാപപൂർവമായ മധ്യകാലത്തിനുശേഷം സംഭവിച്ച പലായനത്തിനു പിന്നിലെ കാരണങ്ങളെക്കുറിച്ച് ആവേദകർക്ക് കാര്യമായ അറിവില്ല. ഊഹാപോഹങ്ങൾ മാത്രമാണ് പങ്കുവെക്കപ്പെടുന്നത്. ആത്മീയ മൂല്യങ്ങൾ നേടിയെടുക്കാനും ആശയങ്ങൾ പുതിയ തലമുറയിലേക്കും സമൂഹത്തിലേക്കും പ്രചരിപ്പിക്കാനുമുള്ള ഒരിടം കൂടിയായാണ് അവരിതിനെ കാണുന്നത്. ഈ മനുഷ്യർ പങ്കുവയ്ക്കുന്ന ഓർമകളും അത്തരമൊരു വീണ്ടെടുക്കലിന്റെ അവകാശം പുനഃസ്ഥാപിക്കുന്നതിന്റെ ചരിത്രം കൂടിയാണ്. ബസ്തിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് പ്രചരിക്കുന്ന പ്രാദേശികമായ ഓർമകളിൽ പലതും ഇവർക്കും പരിചിതമാണ്. ടിപ്പുവിന്റെ സാന്നിധ്യത്തെയും തുരങ്കത്തെയുമെല്ലാം കുറിച്ചുള്ള കഥകൾ ഇവരും കേട്ടിരിക്കുന്നു. എന്നാൽ പ്രദേശവാസികളോളം ഇവർ അതിനെ

ഗൗരവമായി സ്വീകരിക്കുന്നതായി അനുഭവപ്പെടുന്നില്ല. കിടങ്ങനാട് ബസ്തി എന്ന ഇടത്തെ ആരാധനാലയമായി കാണുന്ന മനുഷ്യരെ സംബന്ധിച്ച് ഒരു ഘട്ടത്തിൽ പല കാരണങ്ങളാൽ നഷ്ടപ്പെട്ടുപോയ ചരിത്രത്തെയും സംസ്കാരത്തെയും വീണ്ടെടുക്കലാണ് ഇവിടെ സംഭവിക്കുന്നത്.

ഉപസംഹാരം

വ്യക്തികളും അവരുടെ തലമുറകളായി കൈമാറി വന്ന ഓർമകളും അനുഭവങ്ങളും മുൻനിർത്തി നോക്കുമ്പോൾ ബഹുസ്വരമായ ഒരു സംസ്കാരസമൂഹം സംരക്ഷിച്ചു പോന്ന ഒരിടം കൂടിയാണ് കിടങ്ങനാട് ബസ്തി എന്ന നിഗമനത്തിലേക്ക് എത്താൻ സാധിക്കുന്നു. പല സംസ്കാരങ്ങളെ ഒരുമിച്ചു കൊണ്ടു നടക്കുന്നൊരു സമൂഹമാണ് സുൽത്താൻബത്തേരിയിലേത്. ഏതാനും മീറ്റർ ചുറ്റളവുകൾക്കുള്ളിൽ ക്ഷേത്രങ്ങളും പള്ളികളും കാണാൻ സാധിക്കും. കിടങ്ങനാട് ബസ്തിയോട് ചേർന്ന ലക്ഷ്മി നരസിംഹ ക്ഷേത്രം കർണാടകയിൽ നിന്നെത്തിയ വൈഷ്ണവർ പണികഴിപ്പിച്ചതാണെന്ന് കരുതപ്പെടുന്നു. സമീപത്തു തന്നെ മാരിയമ്മൻ കോവിലും റോമൻ കത്തോലിക്കാപള്ളിയും മുസ്ലിം ആരാധനാലയവും നിൽക്കുന്നു. പല കാലങ്ങളിലായി കുടിയേറി വന്ന സമൂഹങ്ങൾ രൂപപ്പെടുത്തിയ സംസ്കാരമാണ് സുൽത്താൻ ബത്തേരിയുടേത്. ഈ ഐക്യത്തിന്റെ തുടർച്ചയുടെ ഭാഗമായാകാം കിടങ്ങനാട് ബസ്തി എന്ന ജൈനക്ഷേത്രം സംരക്ഷിക്കപ്പെട്ടതും. തങ്ങളുടെ അപരിചിതമായ ഒരു സംസ്കാരത്തിന്റെ അവശേഷിപ്പ് കൈമാറി വന്ന ഓർമകളിലൂടെയും കഥകളിലൂടെയും സാമൂഹികജീവിതത്തിന്റെ ഭാഗമായി മാറുന്ന ദൃശ്യമാണിവിടെ കാണാൻ കഴിയുന്നത്. കിടങ്ങനാട് ബസ്തിയെ സംബന്ധിച്ച് പ്രദേശവാസികൾ പങ്കുവയ്ക്കുന്ന ഓർമകൾ വൈയക്തികമായ സൃഷ്ടികൾ അല്ല. തലമുറകൾ കൈമാറി വന്ന കൂട്ടായ്മയുടെ ഓർമകളും അനുഭവങ്ങളുമാണ്. ഇത്തരത്തിൽ സാംസ്കാരികമായ ഓർമ രൂപപ്പെടുന്ന ഇടമാണിത്. ജൈനക്ഷേത്രത്തിന്റെ ചരിത്രമെന്നത് ഈ ഇടത്തിന് പല സമൂഹങ്ങളിലെ ആളുകൾ കൽപ്പിച്ചു നൽകിയ അർത്ഥം കൂടി ഉൾച്ചേരുന്നതാണ്. ഇടം എന്നത് ബോധത്തിലും കൂടിയാണ് എന്നിരിക്കെ ഒരേ ഇടം പലർക്കും

വിഭിന്നങ്ങളായ ഓർമയായി നിൽക്കുന്നു. അത്തരത്തിൽ സാംസ്കാരികമായ ഓർമകൾ രൂപപ്പെടുത്തുന്ന ഇടമായാണ് കിടങ്ങനാട് ബസ്തിയുടെ നിൽപ്പ്. മധ്യകാലത്തിനുശേഷം വലിയൊരു കാലഘട്ടം ആരാധനകൾ ഒന്നുമില്ലാതെയാണ് ഈ സ്മാരകം നിലനിന്നതെങ്കിലും ചുറ്റുപാടുകളുടെ ഓർമയിൽ അതിന്റെ ഭൂതകാല ചരിത്രം നിലനിന്നു. സുൽത്താൻകോട്ട എന്ന നിലയിലായാലും ജൈനക്ഷേത്രം എന്ന ആരാധനാലമായാണെങ്കിലും ഒരു കാര്യം നഷ്ടപ്പെട്ടതിനുശേഷവും അതിന്റെ ഓർമ നിലനിൽക്കുന്നു എന്നതിന് ഉദാഹരണമാണ് ആവേദകർ പങ്കുവയ്ക്കുന്ന വിവരങ്ങൾ. ഭൗതികമായ ഒരു ഇടം എന്നതിനപ്പുറത്തേക്ക് പല നിലകളിലുള്ള സ്വത്വം (identity) പേറുന്നുണ്ട് ഈ സ്മാരകം. ഒരു കാര്യത്തെ സംബന്ധിച്ച വ്യത്യസ്ത കാഴ്ചപ്പാടുകൾ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ഓർമകളും കഥകളുമാണ് സാംസ്കാരികസ്മൃതിയെ രൂപപ്പെടുത്തുന്നത് എന്നിരിക്കെ അത്തരമൊരു സാംസ്കാരികസ്മൃതിക്ക് അനുയോജ്യമായ ഉദാഹരണങ്ങളിൽ ഒന്നാണ് ഇവിടം. ആധിപത്യമുറപ്പിക്കുന്ന അധികാരപ്രക്രിയകൾ ബഹുസ്വരമായ ആഖ്യാനങ്ങളെ ഇല്ലാതാക്കും. ഇത്തരം അധികാരം സ്ഥാപിച്ചെടുക്കലുകൾ സംഭവിക്കുന്ന വർത്തമാനകാലത്ത് കിടങ്ങനാട് ബസ്തി വേറിട്ട് നിൽക്കുന്നു. ഓരോ ജനതയും ഒരു പ്രത്യേക ഇടത്തെ എങ്ങനെയാണ് വ്യാഖ്യാനിക്കുകയും കഥകളാക്കി മാറ്റുകയും ചെയ്യുന്നത്, ഒരു കഥ മറ്റൊരു കഥയെ കീഴ്പ്പെടുത്താതെ അവയെല്ലാം എങ്ങനെയാണ് സുസ്ഥിതമായിരിക്കുന്നത് എന്നതിന്റെ ഒരു മാതൃകയാണ് ബസ്തി. ഒരേസമയം പുരാതനമായൊരു ചരിത്രസ്മാരകവും പ്രാദേശികമായ ഓർമകളുടെയും കഥകളുടെയും സംഗമഭൂമിയും ആത്മീയവും അതിഭൗതികവുമായ മൂല്യചിന്തകൾ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ആരാധനാലയവും ആയാണ് സുൽത്താൻബത്തേരിയിലെ ജൈനക്ഷേത്രം നിലകൊള്ളുന്നത്. ഗവൺമെന്റ് രേഖകളിലെ ജൈനക്ഷേത്രവും സുൽത്താൻ കോട്ടയും കിടങ്ങനാട് ബസ്തിയുമായെല്ലാം നിലനിൽക്കുന്ന ഈ സ്മാരകത്തിന് സുൽത്താൻ ബത്തേരിയെന്ന നാടിന്റെ സാംസ്കാരിക ചരിത്രത്തിൽ സുപ്രധാനവും അതേസമയം സങ്കീർണവുമായ ഒരു സ്ഥാനമാണുള്ളത്.

കുറിപ്പുകൾ

1. ബസ്തി – ജൈനാരാധനാലയങ്ങൾ. ബസ്തി, ബസദി എന്നിങ്ങനെയും പറയുന്നു.
2. "Cultural Memory is a collection of individual and personal memories and stories that often delivers different perception of the same events thus bringing home to us the fact that our sense of the past can always conflict with or contest somebody else's sense of the same" (Heller, 1999: 190)

ആവേദകസൂചി

അബ്ദുള്ള പി. (75 വയസ്സ്), (റിട്ട. ഡെപ്യൂട്ടി തഹസിൽദാർ) പൊന്നാരത്ത് ഹൗസ്, സുൽത്താൻ ബത്തേരി

അരുൺ കെ. എസ്. (39), കണിയാക്കപ്പറമ്പിൽ, സുൽത്താൻ ബത്തേരി

ആലി പി. പി. (65), പാതിരിപ്പള്ളി ഹൗസ്, പള്ളിക്കണ്ടി, സുൽത്താൻ ബത്തേരി

കുഞ്ഞൻ (73), മാവാടിക്കോളനി, പള്ളിക്കണ്ടി, സുൽത്താൻ ബത്തേരി

കുള്ളി (65), മാവാടിക്കോളനി, പള്ളിക്കണ്ടി, സുൽത്താൻ ബത്തേരി

കോയസൻകുട്ടി (62), പൂതൻകര ഹൗസ്, ബീനാച്ചി, സുൽത്താൻ ബത്തേരി

ജയകുമാർ എൽ. (72), ജെയ്ൻ ഹൗസ്, കുന്നംപറ്റ, മേപ്പാടി

ജിനേന്ദ്രപ്രസാദ് വി. വി., കടമന, വരദൂർ

നയനാനന്ദ എ. വൈ., ചന്ദ്രവിലാസ്, അനന്തനാഥസ്വാമി ക്ഷേത്രം, കൽപ്പറ്റ

ഫ്രാൻസിസ് ബേബി (52), പുലിക്കോട്ടിൽ ഹൗസ്, സുൽത്താൻ ബത്തേരി

മാത്യു (85), മൊട്ടേമ്മൽ ഹൗസ്, സുൽത്താൻ ബത്തേരി

യശോധരൻ സി.ഇ. (75), ചന്ദ്രവിലാസ്, അനന്തനാഥസ്വാമി ക്ഷേത്രം, കൽപ്പറ്റ

വിഷ്ണു കെ. (30), വീണാലയം, കല്ലുവയൽ, സുൽത്താൻബത്തേരി

ശിശുപാലൻ എ. (63), (മുൻ മോന്യമന്റ് അറ്റന്റന്റ്), അമരമ്പത്ത്, ചീരാൽ, സുൽത്താൻ ബത്തേരി.

റഹ്മാൻ അബ്ദുൾ (61), വാഴക്കണ്ടി ഹൗസ്, സുൽത്താൻ ബത്തേരി

റിയാസ് എം (43), മാട്ടുമ്മൽ, അമ്പലവയൽ, സുൽത്താൻ ബത്തേരി

ഗ്രന്ഥസൂചി

അജു കെ. നാരായണൻ (എഡി), 2017 *താക്കോൽ വാക്കുകൾ വിചാരമാതൃകകൾ, കേരളീയനോട്ടങ്ങൾ*, വിദ്വാൻ പി ജി നായർ സ്മാരക ഗവേഷണ കേന്ദ്രം യു സി കോളേജ്, ആലുവ.

കുറുപ്പ്, കെ.കെ.എൻ., 1980 *പഴശ്ശി സമരങ്ങൾ,* കേരള ഭാഷ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം.

---, 2005 *നവാബ് ടിപ്പുസുൽത്താൻ ഒരു പഠനം*, മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്.

---, 2019 *മലബാറിലെ ബ്രിട്ടീഷ് അധിനിവേശം*, മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്.

ഗോപി, മുണ്ടക്കയം, 2014 *കുറുംപുറൈ*, സഹ്യ പബ്ലിക്കേഷൻസ്, വയനാട്.

ചന്ദ്ര, സതീഷ്, 2007 *മധ്യകാല ഇന്ത്യ* (വിവ: വിജയരാഘവൻ), ഡിസി ബുക്സ്, കോട്ടയം.

ജോണി ഒ. കെ., 2001 *വയനാട് രേഖകൾ,* മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്.

ഥാപ്പർ, റൊമില, 2009 *സോമനാഥ ഒരു ചരിത്രസംഭവത്തിന്റെ അനേക സ്വരങ്ങൾ* (വിവ: സി.വി. രാമൻ), ഡി സി ബുക്സ്, കോട്ടയം.

നാരായണൻ, എം.ജി.എസ്., 2015 *ചരിത്രം വ്യവഹാരം കേരളവും ഭാരതവും,* കറന്റ് ബുക്സ്, തൃശ്ശൂർ.

നാരായണമേനോൻ, പാലിശ്ശേരി, 1986 *ആദി ചേരന്മാരുടെ ആസ്ഥാനം,* നാഷണൽ ബുക്ക്സ്റ്റാൾ, കോട്ടയം.

നീലകണ്ഠശാസ്ത്രി, കെ.എ., 1975 *ദക്ഷിണഭാരതചരിത്രം* (വിവ: എം ദിവാകരൻ), കേരള ഭാഷ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം.

പത്മകുമാർ, പി. ഡി., 2006 *ജൈനധർമ്മം കേരളത്തിൽ* (വിവ: വി.വി. ജിനേന്ദ്രപ്രസാദ്), മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്.

പണിക്കർ, കെ.എൻ., 2016 *ചരിത്രത്തിന് സംഭവിക്കുന്നത്,* പ്രോഗ്രസ് പബ്ലിക്കേഷൻ, കോഴിക്കോട്.

ബാലകൃഷ്ണൻ, പി.കെ., 1959 *ടിപ്പുസുൽത്താൻ,* ഡിസി ബുക്സ്, കോട്ടയം.

രാഘവവാര്യർ, എം.ആർ., 1990 *കേരളീയത ചരിത്രമാനങ്ങൾ*, വള്ളത്തോൾ വിദ്യാപീഠം, എടപ്പാൾ.

രാഘവവാര്യർ, എം. ആർ., 2012 *ജൈനമതം കേരളത്തിൽ*, സാഹിത്യ പ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, കോട്ടയം.

ലോഗൻ, വില്യം, 2008 *മലബാറിന്റെ ചരിത്രം,* മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്.

സുനിൽ പി. ഇളയിടം, 2004 *ചരിത്രം പാഠരൂപങ്ങളും പ്രത്യയശാസ്ത്രവും,* മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, കോഴിക്കോട്.

Heller, Agnes, 1999 *A Theory of Modernity,* Blackwell Publishers, Oxford.

Pramod K. Nayar, 2008 *An Introduction to Cultural Studies*, Viva Books, New Delhi.

വെബ്സൈറ്റ്

https://englishnotes07.wordpress.com/2019/09/19/polyphony-in-texts/

https://ceasefiremagazine.co.uk/in-theory-bakhtin-1/

9995323976
manjimamanju440@ gmail.com

Volume: 02 Number 3 February, 2025

മലയാളപ്പച്ച

ഭാഷ • സാഹിത്യം • സംസ്കാരം

MALAYALA PACHCHA

A Peer Reviewed,
UGC Care Listed Research Journal

മലയാളം - ഇംഗ്ലീഷ്
വാർഷിക റിസെർച്ച് ജേണൽ

പ്രസാധനം
മലയാളവിഭാഗം
കെ.കെ.ടി.എം.
ഗവൺമെന്റ് കോളേജ്
2025

ISSN 2454-292X

BY
creative commons

Printed, Published and Edited by
Head of the Research & P G Department of Malayalam
KKTM Govt. College, Pullut, Kodungallur, Kerala - 680663
Ph: 9497760864