നോവലും ദേശവും
തെരഞ്ഞെടുത്ത ഇന്ത്യൻ പാഠങ്ങളുടെ
ആഖ്യാനപരമായ വിശകലനം

കാലിക്കറ്റ് സർവ്വകലാശാലയിലെ മലയാള – കേരളപഠനവിഭാഗത്തിൽ
ഡോക്ടർ ഓഫ് ഫിലോസഫി ബിരുദത്തിനുവേണ്ടി
സമർപ്പിക്കുന്ന പ്രബന്ധം

ദിവ്യ വി.

മലയാള-കേരളപഠനവിഭാഗം
കാലിക്കറ്റ് സർവ്വകലാശാല
കോഴിക്കോട്

2019

NOVEL AND THE NATION
A STUDY OF NARRATIVES IN SELECTED INDIAN TEXTS

Thesis submitted to the
Department of Malayalam and Kerala studies
University of Calicut
for the Degree of
DOCTOR OF PHILOSOPHY

DIVYA V

Malayalam and Kerala Studies
University of Calicut

2019

ഡോ. അനിൽ കെ.എം.
അസോസിയേറ്റ് പ്രൊഫസർ
മലയാള-കേരളപഠന വിഭാഗം
കാലിക്കറ്റ് സർവ്വകലാശാല

സാക്ഷ്യപത്രം

കാലിക്കറ്റ് സർവ്വകലാശാലയിൽ മലയാള-കേരളപഠന വിഭാഗത്തിൽ പിഎച്ച്.ഡി. യോഗ്യതാ പരീക്ഷയ്ക്ക് സമർപ്പിക്കുന്ന **നോവലും ദേശവും: തെരഞ്ഞെടുത്ത ഇന്ത്യൻ പാഠങ്ങളുടെ ആഖ്യാനപരമായ വിശകലനം** എന്ന ഈ പ്രബന്ധം **ദിവ്യ വി.** എന്റെ മാർഗ്ഗനിർദ്ദേശമനുസരിച്ച് നിർവഹിച്ച ഗവേഷണ ത്തിന്റെ രേഖയാണെന്ന് ഇതിനാൽ സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നു.

കാലിക്കറ്റ് യൂണിവേഴ്സിറ്റി

തിയ്യതി **ഡോ. അനിൽ കെ.എം.**

സത്യപ്രസ്താവന

കാലിക്കറ്റ് സർവ്വകലാശാലയിൽ ഡോക്ടർ ഓഫ് ഫിലോസഫി ബിരുദത്തിനായി സമർപ്പിക്കുന്ന **നോവലും ദേശവും: തെരഞ്ഞെടുത്ത ഇന്ത്യൻ പാഠങ്ങളുടെ ആഖ്യാനപരമായ വിശകലനം** എന്ന ഈ ഗവേഷണപ്രബന്ധം ഇതിനുമുമ്പ് ഏതെങ്കിലും പരീക്ഷയ്ക്കോ അസോസിയേറ്റ്ഷിപ്പിനോ ഫെലോഷിപ്പിനോ മറ്റേതെങ്കിലും അംഗീകാരത്തിനോ വേണ്ടി എഴുതപ്പെട്ടതല്ലെന്ന് ഇതിനാൽ സത്യമായി ബോധിപ്പിക്കുന്നു.

കാലിക്കറ്റ് യൂണിവേഴ്സിറ്റി
തിയ്യതി **ദിവ്യ വി**

കടപ്പാട്

'നോവലും ദേശവും തെരഞ്ഞെടുത്ത ഇന്ത്യൻ പാഠങ്ങളുടെ ആഖ്യാനപരമായ വിശകലനം' എന്ന ഈ ഗവേഷണവിഷയത്തിലേക്ക് എന്നെ നയിച്ചതും ഗവേഷണത്തിന് വേണ്ട മാർഗ്ഗനിർദ്ദേശങ്ങൾ നൽകിയതും കാലിക്കറ്റ് സർവ്വകലാശാല മലയാളവിഭാഗം അധ്യാപകനായ ഡോ. കെ.എം. അനിലാണ്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ നിരന്തരമായ പ്രോത്സാഹനങ്ങളും നിർദ്ദേശങ്ങളുമില്ലായിരുന്നെങ്കിൽ ഈ പ്രബന്ധം പൂർത്തീകരിക്കാൻ സാധിക്കുമായിരുന്നില്ല. ഗവേഷണമെന്നത് ജീവിതത്തിലുടനീളം തുടരേണ്ട ബൗദ്ധികപ്രക്രിയയുടെ തുടക്കം മാത്രമാണെന്നും, എഴുതുകയും പറയുകയും ചെയ്യുന്ന ഓരോ വാക്കിനും സാമൂഹിക ഉത്തരവാദിത്തമുണ്ടെന്നുമുള്ള ബോധ്യം പകർന്നുനൽകാൻ അനിൽ മാഷ് എപ്പോഴും ശ്രമിച്ചിട്ടുണ്ട്. വ്യക്തിജീവിതത്തിലും ഗവേഷണജീവിതത്തിലും അദ്ദേഹം നൽകിയ വെളിച്ചങ്ങളെയും ക്ഷമാപൂർവ്വമായ പിന്തുണയേയും നന്ദിപൂർവ്വം സ്മരിക്കുന്നു.

ഗവേഷണത്തിന്റെ വിവിധഘട്ടങ്ങളിൽ മാർഗ്ഗനിർദ്ദേശങ്ങൾ നൽകിയ ഡോ. എം.വി. നാരായണൻ, ഡോ. പി. നാരായണൻ നമ്പൂതിരി, ഡോ. പി. പവിത്രൻ, ഡോ. കെ.എം. ഭരതൻ എന്നിവരോടുള്ള നന്ദി രേഖപ്പെടുത്തുന്നു. മലയാളവിഭാഗത്തിൽ ഇക്കാലയളവിലുണ്ടായിട്ടുള്ള വകുപ്പദ്ധ്യക്ഷന്മാരായ ഡോ. ടി. പവിത്രൻ, ഡോ. എം. എൻ. കാരശ്ശേരി, ഡോ. അനിൽ വള്ളത്തോൾ, ഡോ. ഉമർ തറമേൽ, ഡോ. എൽ. തോമസുകുട്ടി, മറ്റ് അധ്യാപകർ, ഓഫീസിലെ ജയഘോഷേട്ടൻ, മലയാളവിഭാഗത്തിലെ സ്നേഹസാന്നിധ്യമായിരുന്ന വേലായുധേട്ടൻ, മറ്റ് അനധ്യാപക ജീവനക്കാർ എന്നിവരോടുള്ള നന്ദിയും രേഖപ്പെടുത്തുന്നു.

ഗവേഷണത്തിനാവശ്യമായ വായനാസൗകര്യങ്ങൾ ചെയ്തുതന്ന മലയാളവിഭാഗം ലൈബ്രറി, കാലിക്കറ്റ് സർവ്വകലാശാല സി.എച്ച്. മുഹമ്മദ് കോയ ലൈബ്രറി, ഹിസ്റ്ററി വിഭാഗം ലൈബ്രറി, ഫോക്‌ലോർ വിഭാഗം ലൈബ്രറി എന്നിവിടങ്ങളിലേയും കേരളസാഹിത്യഅക്കാദമി, കാലടി സർവ്വകലാശാല ലൈബ്രറി, കേരളസർവ്വകലാശാല ലൈബ്രറി, അപ്പൻതമ്പുരാൻ സ്മാരകഗ്രന്ഥാലയം എന്നിവിടങ്ങളിലെയും ജീവനക്കാരോട് ഏറെ കടപ്പാടുണ്ട്. കേരളസാഹിത്യ അക്കാദമിയിലെ ലൈബ്രേറിയൻ കെ. രാജേന്ദ്രന്റെ സഹായം പ്രത്യേകം സ്മരിക്കുന്നു.

കാലിക്കറ്റ് സർവ്വകലാശാലാ ക്യാമ്പസ്സും അതിനകത്തെ കൂട്ടായ്മകളും സംവാദസദസ്സുകളും നൽകിയിട്ടുള്ള ബൗദ്ധികമായ ഊർജ്ജമാണ് ഈ കാലയള

വിനെ സാർഥകമാക്കിയത്. ചൊവ്വാദോഷം, അനുഭവമണ്ഡപം, വിവിധ ഗവേഷക വേദികൾ തുടങ്ങിയ കൂട്ടായ്മകൾ, മലയാളിയുടെ ദേശകാലങ്ങൾ, മാർക്സ് മുതൽ നെഗ്രി വരെ, സംസ്കാരപഠനം തുടങ്ങിയ പ്രഭാഷണപരമ്പരകൾ, മറ്റു സംവാദവേദികൾ എന്നിവയുടെയെല്ലാം ഭാഗമാവാൻ കഴിഞ്ഞത് വലിയ സൗഭാഗ്യ മായി കരുതുന്നു. ഡോ.കെ.എൻ. ഗണേഷ്, ഡോ. ടി.വി. മധു, ഡോ. പി.കെ പോക്കർ തുടങ്ങിയവരുടെ പ്രഭാഷണങ്ങൾ ഗവേഷണജീവിതത്തിൽ വെളിച്ചമായി ട്ടുണ്ട്.

ഇക്കാലയളവിൽ ക്യാമ്പസ്സിൽനിന്നും ലഭിച്ച സൗഹൃദങ്ങളെയും ഈ സന്ദർഭത്തിൽ ഓർക്കാതിരിക്കാനാവില്ല. സഹഗവേഷകരായ സൗമ്യ കെ.സി, മഞ്ജു കെ, രസ്നിമ കെ.കെ, സുരേഷ് പുത്തൻ പറമ്പിൽ, റീനാമോൾ ബി, പ്രിയ എൻ.വി, നജ്ന മച്ചിങ്ങൽ, സിന്ധു പി, ശോഭിത്ത് തുടങ്ങിയവർ സാന്നിധ്യം കൊണ്ടും പിന്തുണകൊണ്ടും ക്യാമ്പസ് ജീവിതത്തെ സജീവമാക്കിയവരാണ്. കഠി നകാലങ്ങളിൽ കൂട്ടായി നിന്ന ധന്യ പി, അയിഷാബി പി, ഷഹന വി.എ, ഹസീന കെ.പി.എ, കാർത്തിക എന്നിവരെ പ്രത്യേകം സ്മരിക്കുന്നു. പ്രചോദിപ്പിച്ചും പ്രകോപിച്ചും കൂടെനിന്ന പി. പ്രസീതയുമായുള്ള സൗഹൃദം ഏറെ വിലപ്പെട്ടതാ ണ്. സ്നേഹപൂർണമായ കരുതലുകളിലൂടെ സോണിയ ടീച്ചർ നൽകിയ പിന്തുണ ഗവേഷണം പൂർത്തീകരിക്കാനുള്ള പ്രേരകമായിരുന്നു. ഷിഹാബ്, ബവേഷ്, അർഷാദ് തുടങ്ങിയ ക്യാമ്പസ് ജീവിതത്തിൽ തുണയായ എല്ലാ സൗഹൃദങ്ങ ളെയും ഗവേഷണത്തിന്റെ അവസാനഘട്ടത്തിൽ അഭയമായും നിർദ്ദേശങ്ങളായും കൂടെനിന്ന രജി, സുരേഖ, സത്യപാലൻ എന്നിവരെയും നന്ദിപൂർവ്വം സ്മരിക്കുന്നു.

ജീവിതത്തിലെ പല വിഷമതകളെയും മറികടക്കാനുള്ള ഊർജ്ജമായത് ഉണ്ണിയുമായുള്ള സ്നേഹവും സൗഹൃദവുമാണ്. ജീവിതപങ്കാളികൂടിയായ ഉണ്ണി യുടെ പ്രോത്സാഹനങ്ങളെ ഹൃദയപൂർവ്വം എഴുതിച്ചേർക്കട്ടെ. എല്ലാറ്റിലുമുപരി, പ്രതികൂലമായ ജീവിതസാഹചര്യങ്ങൾക്കിടയിലും ഗവേഷണതലം വരെ എന്നെയെത്തിച്ചത് എന്റെ അമ്മ മാധവിയാണ്. ഈ പ്രബന്ധം ഞാൻ എന്റെ അമ്മയ്ക്ക് സമർപ്പിക്കുന്നു.

ഈ പ്രബന്ധത്തിന്റെ ഡി.ടി.പി.- ബൈൻഡിംഗ് ജോലികൾ ഭംഗിയായി ചെയ്തുതന്ന യൂണിവേഴ്സിററി ചെനക്കലിലെ ബിന ഫോട്ടോസ്റ്റാറ്റിലെ ജീവന ക്കാർക്കും എന്റെ നന്ദി രേഖപ്പെടുത്തുന്നു.

ദിവ്യ. വി.

ഉള്ളടക്കം

		പേജ് നമ്പർ
ആമുഖം		1 – 13
അധ്യായം 1	**നോവൽ, ദേശം, ചരിത്രം**	14 – 116
1.1	ദേശം എന്ന ഭാവന	
1.1.1	ആധുനികതയും ദേശീയതയും	
1.1.2	ദേശീയത : വ്യത്യസ്ത സമീപനങ്ങൾ	
1.1.3	ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയുടെ ചരിത്രപശ്ചാത്തലം	
1.1.3.1	കൊളോണിയൽ അധിനിവേശം	
1.1.3.2	ആധുനികവിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ പ്രചാരം	
1.1.3.3	അച്ചടിയുടെയും പൊതുമണ്ഡലത്തിന്റെയും രൂപീകരണം	
1.1.3.4	നവോത്ഥാനമുന്നേറ്റങ്ങൾ	
1.1.3.5	കൊളോണിയൽ വിരുദ്ധസമരങ്ങൾ	
1.1.3.6	ദേശീയതയും സമ്പദ്വ്യവസ്ഥയും	
1.1.3.7	ഭാരതത്തിൽ നിന്ന് ഇന്ത്യയിലേക്ക്	
1.1.3.8	ദേശീയതയും പ്രത്യയശാസ്ത്രവും	
1.1.3.8.1	ലിംഗപദവി	
1.1.3.8.2	മതം	
1.1.3.8.3	ജാതി	
1.2	ദേശീയതയും സാഹിത്യവും	
1.2.1	ദേശീയസാഹിത്യം എന്ന പരികല്പന	
1.2.1.1	ഇന്ത്യൻ സാഹിത്യം	
1.3	നോവൽ എന്ന ജനുസ്സ്	
1.3.1	നോവലും കാലവും	
1.3.2	നോവലിന്റെ സ്വഭാവം : വ്യത്യസ്ത വീക്ഷണങ്ങൾ	
1.3.2.1	കലയെക്കുറിച്ച് മാർക്സ്	
1.3.2.2	ലൂക്കാച്ചിന്റെ വീക്ഷണം	
1.3.2.3	ക്രിസ്റ്റഫർ കോഡ്വൽ	

1.3.2.4	നോർത്തോപ്പ് ഫ്രൈ	
1.3.2.5	ലൂസിയൻ ഗോൾഡ്മാൻ	
1.3.2.6	റിയലിസ്റ്റ് നോവൽ	
1.3.2.6.1	ടൈപ്പ് കഥാപാത്രങ്ങൾ	
1.3.3	ദേശീയതയും നോവലും	
1.3.4	നോവലും ചരിത്രവും	
1.3.4.1	അനുഭൂതിയുടെ ഘടന	
1.3.4.2	രാഷ്ട്രീയാബോധം	
1.3.5	ഇന്ത്യൻ നോവൽ	
അധ്യായം 2	**ആധുനികതയും പാരമ്പര്യവും ഇന്ത്യൻ നോവലിൽ: കൊളോണിയൽ ശാസ്ത്രത്തിന്റെ പരിചരണം**	117 – 214
2.1	ആമുഖം	
2.1.1	കൊളോണിയൽ വിദ്യാഭ്യാസം	
2.2	ശാസ്ത്രം യൂറോപ്പിൽ	
2.2.1	കൊളോണിയൽ ശാസ്ത്രം ഇന്ത്യയിൽ	
2.2.1.1	സർവ്വേകൾ	
2.2.1.2	ഇന്ത്യ എന്ന സംക്രമണസ്ഥലം	
2.2.1.3	കൊളോണിയൽ ഇന്ത്യയിലെ അനൗദ്യോഗിക ഗവേഷണങ്ങൾ	
2.2.1.4	കൊളോണിയൽ ശാസ്ത്രവും പൗരസ്ത്യലോകവും	
2.2.1.4.1	യൂറോകേന്ദ്രിതവാദത്തിന്റെ വിമർശം	
2.2.1.5	ഏഷ്യാറ്റിക് സൊസൈറ്റി എന്ന കേന്ദ്രം	
2.2.1.5.1	ശാസ്ത്രവും ഓറിയന്റലിസവും - രണ്ടു സമീപനങ്ങൾ	
2.2.1.5.2	ഏഷ്യാറ്റിക് സയൻസും കോളനീകരണവും	
2.2.1.6	ശാസ്ത്രവും ദേശീയതയും	
2.2.1.6.1	ശാസ്ത്രം എന്ന ചിഹ്നവ്യവസ്ഥ	
2.2.1.6.2	ദേശീയശാസ്ത്രത്തിന്റെ വളർച്ച	
2.3	ശാസ്ത്രം എന്ന അബോധം	
2.3.1	ഓറിയന്റൽ ഭാവന രൂപപ്പെടുത്തിയ ദേശം	
2.3.1.1	പരിഷ്കൃതം/പ്രാകൃതം	

2.3.1.1.1	പരിഷ്കരണം ക്രൈസ്തവതയിലൂടെ	
2.3.2	ഗ്രാമം എന്ന അപരം	
2.3.2.1	നിഗൂഢതകൾ	
2.3.3	കൊളോണിയൽ ശാസ്ത്രവും ഇന്ത്യൻ ജീവിതവും	
2.3.3.1	കൊളോണിയൽ ബുദ്ധിജീവികളുടെ ശാസ്ത്ര സംവാദങ്ങൾ	
2.3.3.2	പ്രദർശന സംസ്കാരം	
2.3.4	ശാസ്ത്രം : ഇടയാധികാരത്തിന്റെ മാധ്യമം	
2.3.4.1	മാറുന്ന ശരീരസങ്കല്പം	
2.3.5	രണ്ട് ചികിത്സാപദ്ധതികൾ	
2.3.5.1	ചലനാത്മകത	
2.3.5.2	പ്രമാണം	
2.3.5.3	ഭരണകൂടവുമായുള്ള ബന്ധം	
2.3.5.4	ബുദ്ധിജീവികളുടെ സമീപനം	
അധ്യായം 3	**ആധുനികതയും പാരമ്പര്യവും ഇന്ത്യൻ നോവലിൽ: സെക്കുലറിസത്തിന്റെ പരിചരണം**	215 – 370
3.1	സെക്കുലറിസം യൂറോപ്യൻ പശ്ചാത്തലത്തിൽ	
3.1.1	യുക്തിവാദസംബന്ധമായ തത്വങ്ങൾ	
3.1.2	സ്വാധികാരത്തെ സംബന്ധിച്ച തത്വം	
3.1.3	കാലബോധം എന്ന തത്വം	
3.2	സെക്കുലറിസം ഇന്ത്യയിൽ	
3.2.1	മാനവികതാവാദവും മതവും	
3.2.2	വർഗ്ഗീയതയുടെ വളർച്ച ഇന്ത്യയിൽ	
3.2.2.1	ഹിന്ദു വർഗ്ഗീയത	
3.2.3	ഗാന്ധിയുടെ പങ്ക്	
3.3	സെക്കുലറിസത്തിന്റെ ഇന്ത്യൻ ധാരകൾ	
3.3.1	ആന്തരവിമർശനം	
3.3.1.1	ഭാഷയും ആന്തരവിമർശനവും	
3.3.1.2	കീഴാള ബൗദ്ധികധാരയും ലാലൻ ഫക്കീറും	
3.3.1.2.1	ബ്രാഹ്മണ്യത്തിനെതിരെ	
3.3.1.3	ശീമൂൽത്തല എന്ന കല്പിതസമൂഹം	

3.3.2 സാംസ്കാരികദേശീയതയും ഇന്ത്യൻ സെക്കുലറിസവും
3.3.2.1 സാംസ്കാരിക ദേശീയതയും 'ഗോറ'യും
3.3.2.1.1 ബ്രഹ്മസമാജം തുറന്നിട്ട വഴി
3.3.2.1.2 സംവാദങ്ങൾ
3.3.2.1.3 വർണ്ണവ്യവസ്ഥ
3.3.2.1.4 ഗോറയുടെ യാത്രകൾ
3.3.3 വീടും ലോകവും
3.3.3.1 ദേശീയത രണ്ട് സമീപനങ്ങൾ
3.3.3.2 രാജ്യസ്നേഹം എന്ന ഭാവന
3.3.3.3 പശു എന്ന ദേശീയബിംബം
3.3.3.4 സാംസ്കാരികദേശീയതയുടെ അബോധം
3.3.3.4.1 സാസ്കാരിക ദേശീയതയും ആൾക്കൂട്ട മനഃശാസ്ത്രവും
3.3.3.4.2 പ്രതീകവ്യവസ്ഥ
3.3.3.4.3 അപരവത്ക്കരണം
3.3.3.4.4 മോഹനിദ്രാവസ്ഥ
3.3.3.4.5 സർവ്വശക്തനായ നേതാവ്
3.3.3.5 ദേശീയതയും സ്ത്രീയും
3.3.3.5.1 അകം/പുറം എന്ന സംഘർഷം
3.3.3.5.2 ദേശീയ വനിത: ആന്തരികശുദ്ധിയുടെ പ്രതീകം
3.3.4 വിഭജിതമാകുന്ന സ്വത്വങ്ങൾ
3.3.5 'നഖവും മാംസവും'
3.3.5.1 വർഗ്ഗീയത : പ്രതിരോധത്തിന്റെ സാക്ഷ്യങ്ങൾ
3.3.5.2 ഹിംസാത്മകതയുടെ അബോധം
3.3.5.3 റേഡിയോ - ദേശരാഷ്ട്രത്തിന്റെ മാധ്യമം
3.3.5.4 അവയവരഹിത ശരീരത്തിന്റെ പ്രതിരോധങ്ങൾ
അധ്യായം 4 ഭരണകൂടവും അധികാരവും ഇന്ത്യൻ നോവലിൽ 371 – 430
4.1 ആമുഖം
4.2 പരമാധികാരവും ഗവൺമെന്റാലിറ്റിയും
4.2.1 ഭരണകൂടോപകരണങ്ങൾ

4.2.2	ഗവൺമെന്റാലിറ്റി ഇന്ത്യയിൽ	
4.3	ഭരണകൂടവും വികസനവും	
4.3.1	വികസനവും ഗ്രാമീണജനതയും	
4.3.2	അതിജീവിക്കാനാവാത്ത വർഗ്ഗവൈരുധ്യങ്ങൾ	
4.3.3	ഭരണകൂടം എന്ന അധീശത്വസ്ഥാപനം	
4.4	ഐ.ഐ.ടി. ദേശരാഷ്ട്രത്തിന്റെ സ്ഥാപന രൂപം	
4.4.1	ഭരതൻ എന്ന ഭാരതീയൻ	
4.4.2	അധികാരമെന്ന ബഹുരൂപി	
4.4.3	അപരദേശീയത	
4.4.4	ആഖ്യാനത്തിലെ സന്ദിഗ്ദത	
4.5	ഭരണകൂടവും അധികാരവും	
4.5.1	ഭരണകൂടവും മർദ്ദനോപാധികളും	
4.5.2	കങ്കാണിനോട്ടം	
4.6	ദേശരാഷ്ട്രവും ദലിതരും	
4.7	നോവലും രാഷ്ട്രവും	
4.7.1	ഉത്സവാത്മകത കൈയ്യൊഴിയുന്ന നോവൽ	
ഉപസംഹാരം		431 – 438
ഗ്രന്ഥസൂചി		439 – 468
അനുബന്ധം		469 – 479

ആമുഖം

'വെളിച്ചം തൂകിടുന്നോളം
പൂജാർഹം താനൊരാശയം
അതിരുണ്ടഴൽ ചാറുമ്പോൾ
പൊട്ടിയാട്ടുകതാൻ വരം!' (ഇടശ്ശേരി)

ആധുനികതയുടെ ചരിത്രസന്ദർഭത്തിലാണ് ദേശരാഷ്ട്രം എന്ന ബൃഹദ്വ്യവഹാരം രൂപം കൊള്ളുന്നത്. ജ്ഞാനോദയവും വ്യവസായവിപ്ലവവും മുതലാളിത്ത സമ്പദ്വ്യവസ്ഥയും സാധ്യമാക്കിയ ദേശരാഷ്ട്രങ്ങളുടെ സവിശേഷതകളോട് ഘടനാപരമായ ബന്ധം പുലർത്തികൊണ്ട് ഇക്കാലയളവിൽ രൂപംകൊണ്ട സാഹിത്യജനുസ്സായിരുന്നു നോവൽ. സ്വതന്ത്രവ്യക്തികളായ മനുഷ്യരെയും അവരുടെ അനുഭവലോകങ്ങളെയുമാണ് നോവൽ ആവിഷ്കരിച്ചത്. വ്യക്തികളുടെ സംഘർഷങ്ങളും അനുഭവങ്ങളും ദേശരാഷ്ട്രങ്ങളുടെ സാധൂകരണമായി മാറുന്നത് നോവലുകളിൽ കാണാൻ കഴിയും. അതേസമയം ദേശരാഷ്ട്രത്തിന്റെ ആന്തരിക പ്രതിസന്ധികൾ നോവലിനെ പ്രശ്നഭരിതമാക്കുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്.

കൊളോണിയൽ ആധുനികതയാണ് ഇന്ത്യൻ സാഹചര്യത്തിൽ ഭാഷ, സംസ്കാരം, വർഗം, മതം, ജാതി തുടങ്ങിയ വിഭജിതസ്വത്വങ്ങൾക്കതീതമായ ഒരു ദേശീയതയെ വിഭാവനം ചെയ്യാനുള്ള പശ്ചാത്തലമൊരുക്കിയത്. അച്ചടിമുതലാളിത്തം സൃഷ്ടിച്ച സാംസ്കാരികാന്തരീക്ഷം സാഹിതീയമായ നവോത്ഥാനത്തെ സാധ്യമാക്കുന്നതും ഇക്കാലയളവിലാണ്. കവിതയിലെ ഭാവുകത്വവ്യതിയാനത്തോടൊപ്പം പുതിയ സാഹിതീയരൂപങ്ങളും ഈ ഘട്ടത്തിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടാൻ തുടങ്ങി. പാശ്ചാത്യനോവലുകളുടെ വിവർത്തനങ്ങൾക്കുപുറമെ അനുകരണരൂപത്തിലുള്ളതും അല്ലാത്തതുമായ സ്വതന്ത്രസൃഷ്ടികളും ആവിഷ്കൃതമായി. വളർന്നുവന്ന ദേശീയഭാവനയുടെയും പുതിയ സാമൂഹിക, രാഷ്ട്രീയ, സാംസ്കാരികാന്തരീക്ഷ

ത്തിന്റെയും പശ്ചാത്തലത്തിലാണ് ഇന്ത്യൻ സാഹിത്യം എന്നൊരു സങ്കല്പം രൂപപ്പെടുന്നത്. 'പലഭാഷകളിൽ എഴുതപ്പെട്ടതെങ്കിലും ഇന്ത്യൻ സാഹിത്യം ഒന്നാണ്' എന്ന കാഴ്ചപ്പാട് പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടത് നാനാത്വത്തിൽ ഏകത്വം എന്ന ദേശീയതാവ്യാഖ്യാനത്തിന്റെ പരിസരത്തിലാണ്. നാനാത്വത്തെ അംഗീകരിക്കുമ്പോൾത്തന്നെ ഏകത്വത്തിലാണ് അത് ഊന്നുന്നത്. അഥവാ അത്തരമൊരു ഏകത്വത്തെ സംബന്ധിച്ച ഭാവനയാണ് ഇന്ത്യൻദേശീയത എന്നപോലെത്തന്നെ ഇന്ത്യൻ സാഹിത്യം എന്ന സംവർഗ്ഗത്തെയും സാധ്യമാക്കുന്നത്. എന്നാൽ ഇന്ത്യ എന്നത് വ്യതിരിക്തതകളും വൈരുധ്യങ്ങളും നിറഞ്ഞ ആശയങ്ങളുടെയും താല്പര്യങ്ങളുടെയും സംഘർഷസ്ഥലിയാണ് എന്നതാണ് വാസ്തവം. അതിനകത്ത് ഭാഷ, പ്രദേശം, മതം, ജാതി, സംസ്കാരം തുടങ്ങിയ നിരവധിയായ സംവർഗ്ഗങ്ങൾ കടന്നുവരുന്നുണ്ട്. അവയൊന്നും പരസ്പരം പൊരുത്തപ്പെടുന്നവയുമല്ല. അവയിലെ ഏകത്വത്തെ കണ്ടെത്താനും ഏകശിലാത്മകമായ ഒരു ദേശരാഷ്ട്രത്തെ വിഭാവനം ചെയ്യാനുമായിരുന്നു ദേശീയതയുടെ ആവിർഭാവം മുതലുള്ള ശ്രമങ്ങൾ. ഇതിന്റെ ഭാഗമായിരുന്നു 'ഇന്ത്യൻ സാഹിത്യം' എന്ന സംവർഗ്ഗം. മൂടിവെച്ച വൈരുധ്യങ്ങളെ സൂക്ഷ്മാർത്ഥത്തിൽ വെളിപ്പെടുത്താനുള്ള ശേഷി സാഹിത്യത്തിന് സാമാന്യമായുണ്ട്. ഈ അർത്ഥത്തിൽ ദേശീയതയ്ക്കകത്തെ ദമിതസ്വരങ്ങളെ നോവൽ പലതരത്തിൽ പ്രകടിപ്പിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുമെന്ന പരികല്പനയോടെയാണ് ഈ പ്രബന്ധത്തിന്റെ അന്വേഷണം തുടങ്ങിയത്. ദേശീയത, ഇന്ത്യൻസാഹിത്യം എന്നീ സംവർഗ്ഗങ്ങളെ നിരവധിയായ സംഘർഷങ്ങളുടെ സംയോഗസ്ഥലിയായാണ് ഇവിടെ പരിചരിക്കുന്നത്. പാഠത്തെ അടഞ്ഞ ഘടനയായി കാണുന്ന കാഴ്ചപ്പാടിനെ ഈ പ്രബന്ധം കയ്യൊഴിയുന്നു. ഒരു കേന്ദ്രത്തിലേക്ക് ഒതുക്കാനാവാത്ത വിധം തെന്നിനീങ്ങുന്ന പ്രാന്തങ്ങളാണ് പാഠത്തിന്റെ സവിശേഷത. ദേശീയതയുടെ ബഹുസ്വരതയെ പലമട്ടിൽ അടയാളപ്പെടുത്തുന്ന ഇന്ത്യൻ നോവലുകൾ ഇന്ത്യ എന്ന ദേശത്തിന്റെ ഏകശിലാത്മകവ്യാഖ്യാനങ്ങളെ അസ്ഥിരപ്പെടുത്തുന്നു. ഈ പശ്ചാത്തലത്തിൽ മലയാളത്തിലേക്ക് വിവർത്തനരൂപത്തിൽ വന്നിട്ടുള്ള

വിവിധ ഇന്ത്യൻഭാഷാനോവലുകളെ മുൻനിർത്തി, ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയെ അസാധ്യമാക്കുന്ന വൈരുധ്യങ്ങളെ അവ എങ്ങനെ ആവിഷ്കരിക്കുന്നു എന്നന്വേഷിക്കുവാനാണ് ഈ പ്രബന്ധത്തിലൂടെ ശ്രമിക്കുന്നത്.

പഠനലക്ഷ്യം

'നോവലും ദേശവും: തെരഞ്ഞെടുത്ത ഇന്ത്യൻപാഠങ്ങളുടെ ആഖ്യാനപരമായ വിശകലനം' എന്ന ഈ പ്രബന്ധം നിരവധി ഉപദേശീയതകളുടെ ഒരു ജീവലോകം എന്ന നിലയ്ക്കാണ് ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയെ സമീപിക്കുന്നത്. പല ഭാഷകളിൽ എഴുതപ്പെട്ടതാണ് ഇന്ത്യൻസാഹിത്യം എന്ന ഔദ്യോഗിക വ്യാഖ്യാനത്തെ ഈ പ്രബന്ധം പ്രാഥമികാർഥത്തിൽ പിന്തുടരുന്നു. അതുപ്രകാരം ഇന്ത്യൻ നോവൽ എന്ന സാഹിതീയഗണം ഇന്ത്യൻ ഉപദേശീയതകളെ സംഘർഷാത്മകമായി ആവിഷ്കരിക്കുന്നതെങ്ങിനെ എന്ന അന്വേഷണമാണ് ഈ പഠനത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം.

പഠനമേഖല

വിവിധ ഇന്ത്യൻ ഭാഷകളിൽനിന്ന് മലയാളത്തിലേക്ക് വിവർത്തനരൂപത്തിൽ വന്നിട്ടുള്ള നോവലുകളെയാണ് ഈ പഠനത്തിൽ പ്രഥമാകരങ്ങളായി സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ളത്. പതിനഞ്ചിലധികം ഇന്ത്യൻഭാഷകളിലായി സമ്പന്നമായ നോവൽസമ്പത്ത് ഇന്ത്യൻ സാഹിത്യത്തിന്റെ ഭാഗമായുണ്ട്. അവയെ മുഴുവൻ പഠന പരിധിയിൽ കൊണ്ടുവരുക എന്നത് അസാധ്യമാണ്. നിരവധി ഉരിയാട്ടങ്ങൾ സഹസ്ഥിതിയിലിരിക്കുന്ന ഒരു മിശ്രഭാഷകമായാണ് ദേശത്തെ ഇവിടെ സമീപിക്കുന്നത്.[1] ദേശത്തിന്റേതായ എല്ലാ ഉരിയാട്ടങ്ങളും ചർച്ചയ്ക്കെടുക്കുക എന്നതും

---

[1] മിഖായേൽ ബക്തിൻ മുന്നോട്ടു വെക്കുന്ന പരികല്പനകളാണ് ഉരിയാട്ടം (Utterances), മിശ്രഭാഷകത്വം (heteroglossia) എന്നിവ. സംസ്കാരം, സ്വത്വം, സാഹിത്യം എന്നിവയുടെയെല്ലാം അടിസ്ഥാനസ്വഭാവം അവയിലെ സംവാദാത്മകത (dialogic) യാണ് എന്നും സംവാദാത്മകയുടെ അടിത്തറ ഭാഷാപരമാണ് എന്നും അദ്ദേഹം നിരീക്ഷിക്കുന്നു. ഭാഷയുടെ ഈ സംവാദാത്മകസ്വഭാവത്തെ അടയാളപ്പെടുത്തുന്ന ഏകക

പ്രയാസകരമാണ്. അതുകൊണ്ട് ശാസ്ത്രം, സെക്കുലറിസം, ഭരണകൂടാധികാരം എന്നീ ഉരിയാട്ടങ്ങളെ മുൻനിർത്തികൊണ്ട് ഇന്ത്യൻ നോവലുകളെ വിശകലനം ചെയ്യാനാണ് ഈ പഠനം ശ്രമിക്കുന്നത്. അതിനാൽ ശാസ്ത്രം, സെക്കുലറിസം, ഭര ണകൂടാധികാരം എന്നിവയെ സൂക്ഷ്മമായി ആവിഷ്കരിക്കുന്ന നോവലുകൾ മാത്രമാണ് ഈ പഠനത്തിന്റെ പരിധിയിൽവരുന്നത്.

പഠനത്തിന്റെ പ്രസക്തി

വളരെയേറെ സംവാദങ്ങൾക്ക് അനുദിനം വിധേയമായിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഒരു മേഖലയാണ് ദേശീയത എന്നത്. ഇന്ത്യൻ സാഹചര്യത്തിൽ ദേശീയതയെ സംബന്ധിച്ച വ്യതിരിക്തമായ വീക്ഷണങ്ങൾ സംഘർഷങ്ങളിലേക്ക് നയിക്കുന്ന തായി ആദ്യകാലം മുതലേ കാണാം. ഏകശിലാത്മകവും സാംസ്കാരികവുമായ വ്യാഖ്യാനങ്ങളും അപരവൽക്കരണശ്രമങ്ങളും ദേശീയതയെ സംഘർഷസ്ഥലി യാക്കി മാറ്റുന്നു. ഈ സാഹചര്യത്തിൽ ദേശീയതയുടെ ബഹുസ്വരതയിലും വൈജാത്യത്തിലും ഊന്നിനിന്നുകൊണ്ടുള്ള പഠനങ്ങൾ അനിവാര്യമാണ്. ദേശീയ തയുടെ വൈവിധ്യങ്ങളെ മുഴുവൻ ഏകോപിപ്പിച്ച് ഒരു കേന്ദ്രത്തിലേക്ക് കൂട്ടിക്കെ ട്ടുന്ന ഘടനാപരമായ സമീപനത്തെ പ്രശ്നവൽക്കരിക്കുവാനാണ് ഈ പ്രബന്ധം ശ്രമിക്കുന്നത്. പാഠമെന്ന അർത്ഥത്തിൽ നോവലിനെയും ഘടനയായി കാണാം. ഈ ഘടനയെ അപനിർമ്മിക്കുവാനും നോവലിന്റെയും ദേശീയതയുടെയും ബഹു സ്വരതയെ കണ്ടെടുക്കുവാനുമുള്ള ശ്രമം എന്ന നിലയിൽ ഈ പഠനം പ്രസക്തമാ ണ്. കൊളോണിയൽ സങ്കല്പനങ്ങളെയും യുക്തികളെയും വിമർശവിധേയമാ

മെന്ന നിലയിലാണ് ഉരിയാട്ടം എന്ന പരികല്പന അദ്ദേഹം വികസിപ്പിക്കുന്നത്. വാചിക വിനിമയത്തിന്റെ ഏകകമാണ് അത്. അതിൽ വക്താവിനും ശ്രോതാവിനും ഒരുപോലെ ഉടമാവകാശം ഉണ്ടായിരിക്കും. ഓരോ ഉരിയാട്ടവും ചരിത്രത്തിന്റെ ബല തന്ത്രങ്ങളും വ്യത്യസ്ത താല്പര്യങ്ങളും ഏറ്റുമുട്ടുന്ന ഭൂമികയാണ്. ഭാഷയിൽ അര ങ്ങേറുന്ന വിവിധ സാമൂഹിക ബലങ്ങളുടെ സംഘർഷാത്മകസംവാദമാണ് മിശ്ര ഭാഷകത്വം. ഭാഷാജീവിതത്തിന്റെ ഓരോ നിമിഷത്തിലും അർത്ഥത്തെ അസ്ഥിര പ്പെടുത്തുകയും പുനർനിർണ്ണയിക്കുകയും ചെയ്തുകൊണ്ടാണ് മിശ്രഭാഷകത്വം ഭാഷയിൽ സന്നിഹിതമായിരിക്കുന്നത്. ഭാഷയുടെ ഈ സഹജസ്വഭാവത്തെ ആഴ ത്തിൽ സ്വാംശീകരിച്ച സാഹിത്യരൂപം നോവലാണെന്ന് ബക്തിൻ സൂചിപ്പിക്കുന്നു. [സുനിൽ പി ഇളയിടം, *ഉരിയാട്ടം.* (കോട്ടയം: ഡി സി ബുക്സ്, 2007) 76-84, 85-90].

ക്കുന്ന കോളണ്യാനന്തര ചിന്തകളുടെയും ഘടനാവാദാനന്തരചിന്തകളുടെയും അപനിർമ്മാണത്തിന്റെയും ദേശീയതാനന്തരചിന്തകളുടെയും വെളിച്ചത്തിലാണ് ഈ പഠനം സാധ്യമാകുന്നത്. ആ അർത്ഥത്തിൽ ഈ പഠനം അന്തർവൈജ്ഞാനികമായ അന്വേഷണത്തിന്റെകൂടി ഭാഗമാണ്. അന്തർവൈജ്ഞാനികതയുടെയും പാഠാന്തരതയുടെയും സമ്പ്രദായങ്ങൾ, പാഠത്തിനകത്ത് നിലനിൽക്കുന്ന ഒരു കേന്ദ്രത്തിന്റെ അതിഭൗതികസാന്നിധ്യം എന്ന സങ്കല്പത്തെ അപഗ്രഥിക്കാനും വിമർശനാത്മകമായി സമീപിക്കുവാനും സഹായിക്കുന്നവയാണ്. കൂടാതെ താരതമ്യസാഹിത്യപഠനത്തിന്റെ സാധ്യതകളെ ഉപയോഗപ്പെടുത്തി രണ്ടിലേറെ ഇന്ത്യൻഭാഷകളിൽ എഴുതപ്പെട്ട കൃതികളെ വിഷയാടിസ്ഥാനത്തിൽ താരതമ്യം ചെയ്ത് പഠിക്കുന്ന രീതി മലയാളത്തിൽ സുലഭമല്ല. ഈ സമ്പ്രദായം ദേശീയതയെ മുൻനിർത്തികൊണ്ടുള്ള വിശകലനത്തിൽ ഏറെ പ്രസക്തമാണ്.

പൂർവ്വപഠനങ്ങൾ

വിവിധഭാഷകളിലെ കൃതികളെ താരതമ്യപഠനത്തിനു വിധേയമാക്കുന്ന പഠനങ്ങളും ദേശീയതയെ മുൻനിർത്തിയുള്ള പഠനങ്ങളുമാണ് ഈ പ്രബന്ധത്തിന്റെ പൂർവ്വപഠനങ്ങൾ. കോഴിക്കോട് സർവ്വകലാശാല മലയാളവിഭാഗത്തിൽ തോമസ് വി. എ. സമർപ്പിച്ച 'ഇന്ത്യൻ ദേശീയത തമിഴ്-മലയാള സാഹിത്യങ്ങളിൽ ചെലുത്തിയ സ്വാധീനം' എന്ന പ്രബന്ധം (1996) സുബ്രഹ്മണ്യ ഭാരതിയുടെയും വള്ളത്തോൾ നാരായണമേനോന്റെയും രചനകളെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയുള്ള താരതമ്യപഠനമാണ്. ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയുടെ ഉത്ഭവവികാസങ്ങളെയും പ്രാദേശികഭാഷകളിലെ അതിന്റെ അനുരണനത്തെയും കുറിച്ച് ഈ പ്രബന്ധം ആമുഖമായി പറയുന്നുണ്ട്. 'ആസേതുഹിമാചലം വ്യാപിച്ചുകിടക്കുന്ന ഭൂപ്രദേശം ഒരൊറ്റ നാടാണെന്നും അവിടെ വസിക്കുന്ന ജനങ്ങൾ സഹോദരി സഹോദരന്മാരാണെന്നും ഈ കവികളും ദൃഢമായി വിശ്വസിക്കുകയും ആ വിശ്വാസത്തെ വൈകാരികമായി ആവിഷ്കരിക്കാൻ ശ്രമിക്കുകയും ചെയ്തു. ഭാരതത്തിന്റെ അഖണ്ഡത ശരിയായി

ഗ്രഹിക്കാതെ ഭിന്നിച്ചു നിന്ന ഒരു ജനസമൂഹത്തെയാണ് ഇവർ ചുറ്റും ദർശിച്ചത്. പ്രാദേശികതയുടെയും ഭാഷയുടെയും ജാതിയുടെയും പേരിൽ തങ്ങളെ വ്യത്യസ്തരായി കാണുന്ന മനോഭാവം ഇന്ത്യൻ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന് തുരങ്കം വെയ്ക്കുമെന്ന് മനസ്സിലാക്കിയ ഈ കവികൾ ഭാരതത്തിന്റെ ഐക്യത്തെ ഉദ്ഘോഷണം ചെയ്യുന്ന ഒട്ടേറെ കവിതകൾ രചിച്ചിട്ടുണ്ട്'.[2] എന്നദ്ദേഹം നിരീക്ഷിക്കുന്നു. ഏകശിലാത്മകമായ ഒരു ഇന്ത്യൻ ദേശരാഷ്ട്രം നിലവിലുണ്ടെന്നും അതിനകത്തെ വൈരുധ്യങ്ങളെ ദർശിക്കുമ്പോൾ തന്നെ ഈ കവികൾ അഖണ്ഡതയെക്കുറിച്ചാണ് പാടിയതെന്നുമുള്ള പ്രബന്ധകാരന്റെ നിരീക്ഷണം ദേശീയതയുടെ ബഹുസ്വരസ്വഭാവത്തെ മൂടിവെയ്ക്കാനാണ് ശ്രമിക്കുന്നത് എന്നുകാണാം.

കേരളസർവ്വകലാശാല മലയാളവിഭാഗത്തിൽ സീന ഫെലിക്സ് സമർപ്പിച്ച 'നോവൽ ബംഗാളിയിലും മലയാളത്തിലും - തെരഞ്ഞെടുത്ത കൃതികളെ ആസ്പദമാക്കി ഒരു താരതമ്യപഠനം' (1994) എന്ന പ്രബന്ധത്തിൽ ഇതിവൃത്തം, കഥാപാത്രസൃഷ്ടി, സാമൂഹികജീവിതപ്രതിഫലനം എന്നിവയെ അടിസ്ഥാനമാക്കി നോവലുകളെ വിശകലനം ചെയ്യുന്നു. ദേശീയത ഈ പഠനത്തിന്റെ പരിഗണനാവിഷയമല്ല.

'തകഴിയുടെയും രാജം കൃഷ്ണന്റെയും രചനകളിൽ നിഴലിക്കുന്ന സാമൂഹികപ്രശ്നങ്ങൾ' എന്ന കൃഷ്ണൻ ഒ.യുടെ ഗവേഷണപ്രബന്ധവും (കാലിക്കറ്റ് സർവ്വകലാശാല, 1991) ദേശീയതയെ പ്രശ്നവത്കരിക്കുന്നില്ല. 'ഗാന്ധിജിയുടെ സ്വാധീനം മലയാളസാഹിത്യത്തിൽ - ഒരു പഠനം'എന്ന ബാലകൃഷ്ണൻ കെ. എന്നിന്റെ പഠനം (കാലിക്കറ്റ് സർവ്വകലാശാല, 1992) മലയാളസാഹിത്യത്തിനകത്ത് ഗാന്ധി എങ്ങനെയൊക്കെ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നു എന്നു ചർച്ചചെയ്യുന്നു. ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയ്ക്കകത്തെ ഗാന്ധിയൻ ഇടപടലിനെ ഒരു സവിശേഷ ഉരിയാട്ടം എന്നനിലയിൽ പഠിക്കേണ്ടതുണ്ട്. എന്നാൽ അത്തരമൊരു വിശകലനത്തിന് ഈ

---

2 തോമസ് വി.എ. 'ഇന്ത്യൻ ദേശീയത തമിഴ് മലയാള സാഹിത്യങ്ങളിൽ ചെലുത്തിയ സ്വാധീനം' (അപ്രകാശിത പ്രബന്ധം, കാലിക്കറ്റ് സർവ്വകലാശാല, 1996) 79.

പഠനം ശ്രമിച്ചിട്ടില്ല. പ്രൊഫ. എം.അച്യുതന്റെ 'സ്വാതന്ത്ര്യസമരവും മലയാളസാഹിത്യവും' എന്ന കൃതി സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തിന്റെ ചലനങ്ങളെ മലയാളസാഹിത്യം ആവിഷ്കരിച്ചിട്ടുള്ളതിനെ ചരിത്രപരമായി അവതരിപ്പിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. ദേശീയതയെയോ ദേശരാഷ്ട്രത്തെയോ പ്രശ്നവൽകരിക്കുന്നതല്ല ഈ പഠനം. അതേസമയം വർഗ്ഗീയത, ജാതി, ദാരിദ്ര്യം തുടങ്ങിയവയെ ദേശീയതയ്ക്കകത്തെ പ്രതിസന്ധികളായി തിരിച്ചറിയുവാനും അത്തരം ചലനങ്ങളെ ആവിഷ്കരിക്കുവാനുള്ള സാഹിത്യരൂപങ്ങളുടെ ശേഷിയെ മനസ്സിലാക്കുവാനും അദ്ദേഹത്തിന് സാധിച്ചിരുന്നു എന്ന് പ്രസ്തുത കൃതി സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്.

ദേശീയതാവിമർശനം ഒരു പ്രധാനപഠനമേഖലയായി വരുന്നത് ആധുനികാനന്തര, കോളണ്യാനന്തര വിമർശത്തിന്റെയും സംസ്കാരപഠനത്തിന്റെയും ഭാഗമായാണ്. നോവലുകളെ മുൻനിർത്തികൊണ്ട് ദേശീയതയെ പ്രശ്നവൽക്കരിക്കുന്ന പഠനങ്ങൾ മലയാളത്തിൽ വികസ്വരമായികൊണ്ടിരിക്കുകയാണ്. അതേസമയം താരതമ്യപഠനത്തിന്റെ വെളിച്ചത്തിൽ വ്യത്യസ്ത ഭാഷാനോവലുകളെ മുൻനിർത്തികൊണ്ടുള്ള ദേശീയതാപഠനങ്ങൾ മലയാളത്തിൽ കുറവാണ്. ഈ മേഖലയിൽ ഉണ്ടായിട്ടുള്ള പഠനമാതൃകകൾ പ്രധാനമായും ഇ.വി.രാമകൃഷ്ണന്റേതാണ്. 'ദേശീയതകളും സാഹിത്യവും' എന്ന കൃതിയാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ആദ്യപരിശ്രമം. 1999 ൽ പ്രസിദ്ധീകൃതമായ ഈ ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ ആദ്യത്തെ മൂന്നധ്യായങ്ങളിലായി ആധുനികത, ദേശീയത, പൗരസമൂഹം, ദേശരാഷ്ട്രം, പ്രതിനിധാനം എന്നിവയെ സംബന്ധിച്ച് സൈദ്ധാന്തികസങ്കല്പനങ്ങളെ ചർച്ചചെയ്യുകയും നാലാമത്തെ അധ്യായത്തിൽ വിവിധ ഇന്ത്യൻഭാഷാ നോവലുകളിൽ ദേശീയത സംവാദവിഷയവും മാധ്യമവുമായിത്തീരുന്നതിനെ സംബന്ധിച്ച നിരീക്ഷണങ്ങൾ അവതരിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഏതെങ്കിലും പ്രത്യേക നോവലുകളുടെ സവിശേഷപഠനത്തിനല്ല അദ്ദേഹം ശ്രമിക്കുന്നത്. അദ്ദേഹത്തിന്റെതന്നെ 2017-ൽ പ്രസിദ്ധീകൃതമായ 'മലയാളനോവലിലെ ദേശകാലങ്ങൾ' ഈ മേഖലയിൽ കൂറെകൂടി സൂക്ഷ്മ

മായ പഠനങ്ങൾ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന കൃതിയാണ്. 'ഇന്ദുലേഖ'യും 'കുന്ദലത'യുമടക്കമുള്ള ആദ്യകാല മലയാളനോവലുകളും ബഷീർ, കോവിലൻ, ലളിതാംബിക അന്തർജനം തുടങ്ങിയവരുടെ നോവലുകളും ഈ കൃതിയിൽ വിശദപഠനത്തിന് വിധേയമാകുന്നുണ്ട്. ഒപ്പം ഇതര ഇന്ത്യൻ ഭാഷാനോവലുകളിലേക്കും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ശ്രദ്ധ പതിയുന്നു. യു.ആർ.അനന്തമൂർത്തിയുടെ 'ഭാരതീപുരം', റാഹി മാസും റസയുടെ 'ആധാഗാവ്' (അർദ്ധഗ്രാമം) തുടങ്ങിയവ അക്കൂട്ടത്തിൽ പ്പെടുന്നു.

എം.ആർ. മഹേഷിന്റെ 'മലയാളനോവലും ദേശീയതയും' എന്ന കൃതിയാണ് ഈ മേഖലയിലുണ്ടായിട്ടുള്ള മറ്റൊരു പ്രധാനപഠനം. ഇതേവിഷയത്തിൽ കാലടി ശ്രീ ശങ്കരാചാര്യ സംസ്കൃതസർവ്വകലാശാലയിൽ നടത്തിയ ഗവേഷണപ്രബന്ധത്തിന്റെ പുസ്തകരൂപമാണിത്. 1930-കൾ മുതൽ 1960-കൾ വരെയുള്ള മലയാളനോവലുകളെ മുൻനിർത്തി ദേശീയതയെ പഠനവിധേയമാക്കുകയാണ് അദ്ദേഹം ചെയ്യുന്നത്. ഭാഷയുടെയും എഴുത്തിന്റെയും മാനകീകരണവും ഏകീകരണവും ദേശീയതയുടെ നിർമ്മിതിയിൽ വഹിച്ച പങ്ക്, കീഴാള, സ്ത്രീ വിഭാഗങ്ങളെ ദേശീയത എങ്ങനെയാണ് പരിചരിച്ചത് എന്നീ കാര്യങ്ങളാണ് അദ്ദേഹം മുഖ്യമായും ചർച്ചയ്ക്കെടുക്കുന്നത്. ഷാജി ജേക്കബ് എഡിറ്റുചെയ്ത 'മലയാള നോവൽ ദേശഭാവനയും രാഷ്ട്രീയഭൂപടങ്ങളും' എന്ന ഗ്രന്ഥം മലയാളനോവലിലെ സ്ഥല, ദേശ ആവിഷ്കാരങ്ങളെ വിശകലനം ചെയ്യുന്ന ലേഖനങ്ങളുടെ സമാഹാരമാണ്. ഇ.വി. രാമകൃഷ്ണൻ, കെ. എൻ. പണിക്കർ, സി. രാജേന്ദ്രൻ, എൻ. അജയകുമാർ, പി. പവിത്രൻ, ജയാസുകുമാരൻ എന്നിവരുടെ പഠനങ്ങൾ അക്കൂട്ടത്തിൽ എടുത്തുപറയാവുന്നവയാണ്.

ദേശീയതയെ മൂർത്തമായ ഒരു ഭൗതികസാന്നിധ്യമായും ഏകശിലാത്മകമായും കാണുന്ന മുൻകാലസമീപനങ്ങളിൽനിന്നും വ്യതിരിക്തമാണ് പുതിയകാലത്തെ ദേശീയതാവിമർശനങ്ങൾ. സാഹിത്യത്തെ പഠിക്കുന്നതിനുള്ള ഉപാധി

യായി സ്വാതന്ത്ര്യസമരമടക്കമുള്ള ദേശീയതാചലനങ്ങളെ കണ്ടിരുന്നതിൽനിന്നും ഭിന്നമായി ദേശീയതയെ പ്രശ്നവൽക്കരിക്കുന്നതിനുവേണ്ടി സാഹിതീയവ്യവഹാരങ്ങളെ ഉപയോഗപ്പെടുത്തുന്നതാണ് സമകാലിക വിമർശത്തിന്റെ രീതി. പൂർവ്വനിർണീതമായ ദേശീയസ്വത്വത്തെ സംബന്ധിച്ച വീക്ഷണം ഒരു 'ദേശീയസാഹിത്യത്തെ' കണ്ടെത്തുവാൻ പ്രേരിപ്പിക്കുന്നതാണ്. മേൽ സൂചിപ്പിച്ച പൂർവ്വപഠനങ്ങളിൽ ആദ്യത്തെ വിഭാഗം അത്തരമൊരു ദേശീയസ്വത്വത്തെയും സാഹിത്യത്തെയും മുന്നിൽവെയ്ക്കുന്നവയാണ്. എന്നാൽ പില്ക്കാലപഠനങ്ങൾ അവയോട് വിമർശനാത്മകമായ നിലപാടാണ് കൈക്കൊള്ളുന്നത്. ദേശീയതയെയും സാഹിത്യത്തെയും ബഹുസ്വരമായി വീക്ഷിക്കുന്ന ഈ സമീപനം ദേശീയതയെ അസാധ്യമാക്കുന്ന വ്യത്യസ്തസ്വരങ്ങളെ കണ്ടെത്താനാണ് ശ്രമിക്കുന്നത്. ഈ പ്രബന്ധവും കൈകൊള്ളുന്നത് ഈ സമീപനമാണ്.

രീതിശാസ്ത്രം

താരതമ്യസാഹിത്യപഠനത്തിന്റെ രീതിശാസ്ത്രത്തിനകത്ത് നിന്നുകൊണ്ട് നോവലുകളിലെ സന്ദർഭങ്ങൾ, കഥാപാത്രങ്ങൾ, പ്രമേയം എന്നിവ സന്ദർഭാനുസരണം വിശകലനം ചെയ്യുന്ന രീതിയാണ് ഈ പഠനത്തിൽ സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ളത്. ഒന്നിലേറെ ഭാഷകളിൽ രചിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള സാഹിത്യകൃതികളെ സാമ്യം, വ്യത്യാസം, പ്രഭവം, സ്വാധീനം എന്നിവയെ മുൻനിർത്തി പരിശോധിക്കുന്നതാണ് സാമാന്യമായി താരതമ്യപഠനത്തിന്റെ രീതി. എന്നാൽ അത്തരത്തിൽ വ്യത്യസ്തഭാഷകളിലെ നോവലുകളെ സാമ്യ, വ്യത്യാസങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ താരതമ്യം ചെയ്യുകയല്ല ഈ പ്രബന്ധം ചെയ്യുന്നത്. പകരം ദേശീയതയുടെ വ്യാപകസന്ദർഭത്തിനകത്തുവെച്ചുകൊണ്ട് വ്യത്യസ്തഭാഷാനോവലുകളെ വിശകലനം ചെയ്യുവാനാണ് ശ്രമിച്ചിരിക്കുന്നത്. അതായത് താരതമ്യം എന്നത് ഈ പഠനത്തിൽ വ്യത്യസ്തഭാഷാ നോവലുകൾക്കിടയിലെ സാരൂപ്യങ്ങളെ കണ്ടെടുക്കുന്നതിനുള്ള ഉപാധിയായല്ല അവയുടെ വ്യതിരിക്തതകളെ തിരിച്ചറിയുന്നതിനുള്ള ഉപാധിയായാണ്

ഉപയോഗിച്ചിരിക്കുന്നത്. അതോടൊപ്പം ഘടനാവാദാനന്തര വിമർശനത്തിന്റെയും കോളണ്യാനന്തരപഠനങ്ങളുടെയും സാധ്യതകൾകൂടി ഈ പഠനം ഉപയോഗപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. ദേശീയത, നോവൽ എന്നിവയെ സംബന്ധിച്ചുണ്ടായിട്ടുള്ള വിവിധ സൈദ്ധാന്തിക പരികല്പനകളെ ഉപയോഗപ്പെടുത്തികൊണ്ട് നോവൽ പാഠങ്ങളെ അപഗ്രഥിക്കുവാനാണ് ഈ പഠനം ശ്രമിച്ചിട്ടുള്ളത്. ആ നിലയ്ക്ക് അന്തർവൈജ്ഞാനികവും അന്തർപാഠപരവുമായ പഠനസമ്പ്രദായങ്ങളുടെ സാധ്യതകൾകൂടി പഠനത്തിൽ ഉപയോഗപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നു.

പ്രബന്ധസ്വരൂപം

'നോവലും ദേശവും: തെരഞ്ഞെടുത്ത ഇന്ത്യൻപാഠങ്ങളുടെ ആഖ്യാനപരമായ വിശകലനം' എന്ന ഈ ഗവേഷണപ്രബന്ധം ആമുഖം, ഉപസംഹാരം എന്നിവയ്ക്ക് പുറമെ നാലധ്യായങ്ങളും വിശദമായ ഗ്രന്ഥസൂചിയുമടങ്ങുന്നതാണ്. ഇവയ്ക്കുപുറമെ പ്രബന്ധത്തിൽ ഉപയോഗപ്പെടുത്തിയിട്ടുള്ള സാങ്കേതികപദങ്ങളുടെ സൂചികയും പഠനത്തിന്റെ ഭാഗമായി വായിച്ച ദേശീയത പ്രമേയമായിവരുന്ന നോവലുകളുടെ പട്ടികയും അനുബന്ധങ്ങളായി ചേർത്തിരിക്കുന്നു.

പ്രബന്ധത്തിന്റെ സൈദ്ധാന്തികപരിപ്രേക്ഷ്യം എന്ന നിലയ്ക്ക് ദേശം, നോവൽ, ചരിത്രം എന്നിവയെ സംബന്ധിച്ച സങ്കല്പനങ്ങളെ വിശദീകരിക്കുന്നതാണ് ഒന്നാമത്തെ അദ്ധ്യായം. ദേശം എന്ന ഭാവന, നോവൽ എന്ന ജനുസ്സ്, നോവലും ചരിത്രവും, ഇന്ത്യൻ നോവൽ എന്നിങ്ങനെ നാലുഭാഗങ്ങളാണ് ഈ അദ്ധ്യായത്തിനുള്ളത്. ആദ്യഭാഗത്ത് ദേശീയതയെ സംബന്ധിച്ചുണ്ടായിട്ടുള്ള വിവിധ സങ്കല്പനങ്ങളെ ക്രോഡീകരിക്കുകയും ദേശം എന്നത് കല്പിതമായ ഒന്നാണ് എന്ന ആശയത്തെ പ്രബന്ധത്തിന്റെ അടിത്തറയായി വിശദീകരിക്കുകയുമാണ് ചെയ്യുന്നത്. തുടർന്ന് നോവൽ എന്ന ജനുസ്സിനെ സംബന്ധിച്ചുണ്ടായിട്ടുള്ള വിവിധ വീക്ഷണങ്ങളെ ക്രോഡീകരിക്കുകയും അതിനെ ചരിത്രത്തിന്റെ പാഠഭേദമായും 'അനുഭൂതിഘടന'യുടെ ഭാഗമായും സമീപിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. തുടർന്ന്,

'ഇന്ത്യൻ സാഹിത്യം' എന്ന പ്രയോഗത്തെയും ഇന്ത്യൻ നോവൽ എന്ന പ്രയോഗ ത്തിന്റെ അർത്ഥാന്തരങ്ങളെയും വിശദീകരിക്കുന്നു. ദേശീയതയെ നിരവധി ഉരിയാ ട്ടങ്ങളുൾച്ചേർന്ന മിശ്രഭാഷകത്വമായാണ് ഈ പഠനം കണക്കാക്കുന്നത്. അവയിൽ കൊളോണിയൽ ശാസ്ത്രം, സെക്യുലറിസം, ഭരണകൂടാധികാരം എന്നീ ഉരിയാട്ട ങ്ങളെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയാണ് നോവലുകളുടെ വിശകലനം നടത്തുന്നത്. ഇതി നനുസരിച്ചുള്ള വിശദപഠനങ്ങളാണ് തുടർന്നുള്ള മൂന്നധ്യായങ്ങളിലായി അവതരി പ്പിക്കുന്നത്.

കൊളോണിയൽ ശാസ്ത്രത്തിന്റെ ഇടപെടലുകൾ ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയുടെ നിർമ്മാണയുക്തിയായി പ്രവർത്തിച്ചതെങ്ങനെ എന്ന കാര്യമാണ് രണ്ടാമത്തെ അദ്ധ്യായത്തിൽ ചർച്ച ചെയ്യുന്നത്. കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെ അടി സ്ഥാനയുക്തി യൂറോപ്യൻ ശാസ്ത്രത്തിന്റേതായിരുന്നു. പാരമ്പര്യത്തെയും സംസ്കാരത്തെയും വിലയിരുത്തുന്നതിൽ മാനകമായി സ്വീകരിക്കപ്പെട്ടത് ഈ യുക്തിയായിരുന്നു. ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയെ സംബന്ധിച്ച ആലോചനകളിൽ ശാസ്ത്രം പ്രധാനമായി മാറുന്നത് അതുകൊണ്ടാണ്. 'ഫൂൽമോനി എന്നും കോരുണ എന്നും പേരായ രണ്ടു സ്ത്രീകളുടെ കഥ' (ബംഗാളി), 'പാവകളിയുടെ കഥ' (ബംഗാളി), 'ചെളിപുരണ്ട ചേലത്തുമ്പ്' (ഹിന്ദി), 'ഇന്ദുലേഖ' (മലയാളം), 'നാരായണറാവു' (തെലുങ്ക്), 'ആരോഗ്യനികേതനം' (ബംഗാളി) എന്നീ നോവലു കളെയാണ് ഈ അദ്ധ്യായത്തിൽ വിശകലനത്തിനായി സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ളത്. ഇട യാധികാരം, പ്രദർശനപരത എന്നീ ആശയങ്ങൾ ഈ അദ്ധ്യായത്തിലെ വിശകല നത്തിൽ ഉപയോഗപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നു.

സെക്കുലറിസം എന്ന ഉരിയാട്ടത്തെ മുൻനിർത്തി നോവലുകളിലൂടെ ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയെ സമീപിക്കുവാനാണ് മൂന്നാമത്തെ അദ്ധ്യായത്തിൽ ശ്രമിക്കു ന്നത്. നിരവധി മത, ജാതി, സമൂഹങ്ങളുള്ള ഇന്ത്യൻസമൂഹത്തെ ഏകശിലാത്മക

മായി വിഭാവനം ചെയ്യുന്നതിന്റെ ഭാഗമായാണ് ദേശരാഷ്ട്രരൂപീകരണസന്ദർഭത്തിൽ സെക്കുലറിസം ഒരു പ്രധാന ആലോചനാവിഷയമായി മാറിയത്. സെക്കുലറിസത്തെ പാശ്ചാത്യമായൊരു സങ്കല്പനമായാണ് പൊതുവെ മനസ്സിലാക്കാറുള്ളത്. എന്നാൽ സെക്കുലറിസത്തിന്റേതായ ഒരു ഇന്ത്യൻ പാരമ്പര്യം ആധുനികതയ്ക്കു മുന്നേ നിലനിന്നിരുന്നു എന്ന കാഴ്ചപ്പാടും പ്രബലമാണ്. ഈ പ്രബന്ധത്തിൽ അത്തരമൊരു നിലപാടാണ് കൈക്കൊണ്ടിട്ടുള്ളത്. 'മൊനേർ മാനുഷ്' (ബംഗാളി), 'തമസ്' (ഹിന്ദി), 'നഖവും മാംസവും' (പഞ്ചാബി), 'ഗോറ', 'വീടും ലോകവും' (ബംഗാളി) എന്നീ നോവലുകളാണ് ഈ അദ്ധ്യായത്തിൽ പഠനത്തിനായി സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ളത്. ആന്തരികവിമർശനം, ആൾക്കൂട്ടമനസ്സ്, സാംസ്കാരിക ദേശീയത തുടങ്ങിയ സങ്കല്പനങ്ങളെ ഈ അദ്ധ്യായത്തിൽ ഉപയോഗപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നു.

നാലാമത്തെ അദ്ധ്യായം ദേശരാഷ്ട്രരൂപീകരണത്തോടെ സ്ഥാപിതമായ ഭരണകൂടം ഇന്ത്യൻസമൂഹത്തിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്നതെങ്ങിനെയെന്ന് വിമർശനാത്മകമായി വിലയിരുത്തുന്നു. ദേശീയത രൂപപ്പെടുത്തിയ ധാർമ്മികതകളെയും മൂല്യങ്ങളെയും കയ്യൊഴിഞ്ഞുകൊണ്ട് പ്രബലമായിത്തീരുന്ന അധികാരത്തെ സംബന്ധിച്ച വിമർശനങ്ങൾ ഈ ഘട്ടത്തിലെ നോവലുകളിൽ സജീവമായിത്തീരുന്നുണ്ട്. 'മരുഭൂമികൾ ഉണ്ടാവുന്നത്' (മലയാളം), 'ഝാഡാഝഡതി' (മറാത്തി), 'ഭരതൻ' (മലയാളം), 'മോഹൻദാസ്' (ഹിന്ദി) എന്നീ നോവലുകളെ ഈ അദ്ധ്യായത്തിൽ വിശകലനത്തിനായി സ്വീകരിച്ചിരിക്കുന്നു. മിഷേൽ ഫൂക്കോയുടെ അധികാരം, ലൂയി അൽത്ത്യൂസറിന്റെ ഭരണകൂട ഉപകരണങ്ങൾ, ബക്തിന്റെ കാർണിവൽ സങ്കല്പം എന്നീ ആശയങ്ങളാണ് ഈ അദ്ധ്യായത്തിൽ വിശകലനത്തിനായി ഉപയോഗിച്ചിരിക്കുന്നത്.

നാല് അദ്ധ്യായങ്ങളിലായി നടത്തിയ പഠനത്തിൽ നിന്നും ഉരുത്തിരിഞ്ഞ ആശയങ്ങളുടെയും നിഗമനങ്ങളുടെയും ക്രോഡീകരണമാണ് ഉപസംഹാരമായി ചേർത്തിരിക്കുന്നത്.

അധ്യായം 1
നോവൽ, ദേശം, ചരിത്രം

1.1 ദേശം എന്ന ഭാവന

ദേശീയത എന്നത് ഇന്ന് ഏറ്റവുമധികം ചർച്ചചെയ്യപ്പെടുന്ന സങ്കല്പനങ്ങളിലൊന്നാണ്. എന്താണ് ദേശീയത, അത് എങ്ങനെ രൂപപ്പെടുന്നു തുടങ്ങിയ കാര്യങ്ങളെക്കുറിച്ച് നിരവധി ആലോചനകൾ ലോകമെമ്പാടും നടന്നിട്ടുണ്ടെങ്കിലും നിയതമായ ഒരുത്തരം രൂപപ്പെട്ടിട്ടില്ല. അഥവാ അത്തരം കൃത്യമായ നിഗമനങ്ങളുടെ വരുതിയിൽ നിൽക്കുന്ന ഒന്നല്ല ദേശം എന്ന സങ്കല്പനം എന്നു പറയാം. ദേശം (Nation), ദേശരാഷ്ട്രം (Nation- State), ദേശീയത (Nationalism), ദേശീയത്വം (Nationality) എന്നിങ്ങനെ ഒരു കൂട്ടം ആശയാവലികൾ ചേർന്നതാണ് ദേശീയത എന്ന സങ്കല്പനം. ഇവയെക്കുറിച്ച് നടന്നിട്ടുള്ള പലതരം ചർച്ചകളുടേയും സമീപനങ്ങളുടെയും വിശകലനത്തിലൂടെ മാത്രമേ ഈ സങ്കല്പനത്തെ മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയുകയുള്ളൂ.

1.1.1 ആധുനികതയും ദേശീയതയും

ആധുനികതയുടെ[1] ഘട്ടത്തിലാണ് യൂറോപ്പിൽ ദേശരാഷ്ട്രങ്ങൾ രൂപംകൊള്ളുന്നത് എന്നാണ് സാമാന്യമായി മനസ്സിലാക്കപ്പെടുന്നത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ആധുനികതയുടെ വിചാരമാതൃകയ്ക്കകത്തുനിന്നുകൊണ്ടാണ് ദേശീയതയെ വിശ

---

[1] ആധുനികീകരണവും നവോത്ഥാനവും പരസ്പരം ബന്ധപ്പെട്ടു കിടക്കുന്ന സങ്കല്പങ്ങളാണ്. പതിനഞ്ചാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ഇറ്റലിയിൽ ആരംഭിച്ച് പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടോടെ യൂറോപ്പിലാകമാനം വ്യാപിച്ച നവോത്ഥാനത്തോടുകൂടിയാണ് ആധുനികത (Modernity) രൂപപ്പെടുന്നത്. നവോത്ഥാനത്തിന്റെയും ശാസ്ത്രീയ വിപ്ലവത്തിന്റെയും പ്രബുദ്ധതയുടെയും ഭാഗമായി ഉണ്ടായ ബുദ്ധിജീവിവർഗ്ഗത്തിന്റെ ആവിർഭാവം ആധുനികസമൂഹങ്ങളുടെ രൂപീകരണത്തിനു കാരണമായി. ആധുനികദേശരാഷ്ട്രങ്ങളുടെ ഉദയം, മുതലാളിത്ത സമ്പദ്‌വ്യവസ്ഥയുടെ വ്യാപനം, പരമ്പരാഗത സാമൂഹിക ക്രമത്തിന്റെ തകർച്ച, ശാസ്ത്രത്തിന്റെയും യുക്തിചിന്തയുടെയും വ്യാപനം തുടങ്ങിയവയെല്ലാം ആധുനികീകരണപ്രക്രിയയുടെ സവിശേഷതകളായി മനസ്സിലാക്കപ്പെടുന്നു [Stuart Hall, 'Introduction', Stuart Hall and Bram Gieben. *Formation of Modernity*. (Cambridge: Polity Press, 1995) 6].

കലനം ചെയ്യേണ്ടത്. ആധുനികതയെ സാധ്യമാക്കിയത് ജ്ഞാനോദയത്തിന്റെ ആന്തരികയുക്തികളായിരുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ജ്ഞാനോദയ[2]ത്തിന്റെ മൂല്യ ങ്ങളും വിശ്വാസങ്ങളും ധാർമ്മികസമീപനങ്ങളും ദേശ-രാഷ്ട്രങ്ങളെ രൂപപ്പെടു ത്തിയ ആധുനികതയിൽ അടങ്ങിയിട്ടുണ്ട്. ദേശീയതയുടെ രൂപീകരണം ഭരണ കൂടരൂപീകരണം എന്ന ആധുനിക പ്രതിഭാസവുമായും സംസ്കാരത്തിന്റെ സെക്കുലർവൽക്കരണപ്രവണതയുമായും ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. എന്നാൽ അതിന്റെ ഏറ്റവും പ്രധാനപ്പെട്ട ഘടകം സാമ്പത്തികമാണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ദേശീയത വിശദീകരിക്കപ്പെടുന്നത് വ്യവസായവൽക്കരണത്തിന്റെയും മുതലാളിത്തത്തി ന്റെയും ഉല്പന്നമായിട്ടാണ്[3].

ആധുനികവിചാരമാതൃകയുടെ പൊതുവായ ചില സവിശേഷതകൾ ദേശീ യതയെ മനസ്സിലാക്കാൻ സഹായിക്കും. ഒന്ന്, സാമൂഹിക-സാമ്പത്തിക സമീ പനം: ഇതനുസരിച്ച് ദേശീയതകളും രാഷ്ട്രങ്ങളും ആവിർഭവിച്ചത് വ്യാവസായിക മുതലാളിത്തം, പ്രാദേശികമായ അസമത്വം, വർഗ്ഗസംഘർഷം തുടങ്ങിയ സാമ്പ ത്തിക, സാമൂഹിക ഘടകങ്ങളിൽ നിന്നാണ്.

രണ്ട്, സാമൂഹിക - സാംസ്കാരിക സമീപനം: ഇതുപ്രകാരം ആധുനിക വ്യാവസായികയുഗം, ആധുനികീകരണത്തിന്റെ വർധിച്ചുവന്ന പ്രചാരണം തുടങ്ങി യവയുടെ ഫലമായുണ്ടായ സാമൂഹ്യശാസ്ത്രപരമായ അനിവാര്യതയാണ് ദേശീയ

---

2 പതിനേഴ്, പതിനെട്ട് നൂറ്റാണ്ടുകളിലായി യൂറോപ്പിൽ രൂപം കൊണ്ട് ലോകമാകെ വ്യാപിച്ച ബൗദ്ധികമായ മുന്നേറ്റത്തെയാണ് സാമാന്യമായി ജ്ഞാനോദയം എന്ന് വിളിക്കുന്നത്. മനുഷ്യന്റെ ചിന്താശേഷിക്ക് ലഭിച്ച പ്രാമുഖ്യം രാജാവിന്റെയും സഭയുടെയും അധികാരത്തെ കേന്ദ്രീകരിച്ച് നിലനിന്നിരുന്ന മധ്യകാലസമൂഹത്തിന്റെ യുക്തികളെ ശിഥിലമാക്കി. വിമർശാവബോധം, മതേതര മാനവികത, അനുഭവൈകവാദം, പ്രായോഗികത തുടങ്ങിയവയ്ക്ക് അത് ഊന്നൽ നൽകി. മനുഷ്യൻ സ്വതന്ത്രജീവിയാണെന്നും, മനുഷ്യന്റെ യുക്തിചിന്ത സാർവ്വലൗകി കമാണെന്നും അത് പ്രഖ്യാപിച്ചു. ഹ്യൂം, തോമസ് ജഫേഴ്സൺ, റൂസ്സോ, കാന്റ്, വോൾട്ടയർ തുടങ്ങിയവരുടെ ചിന്തകൾ ജ്ഞാനോദയത്തിന് ഊർജ്ജം പകർന്നു. [Robert Audi (ed), *The Cambridge Dictionary of Philosophy.* (Cambridge: Cambridge University Press,1999) 299.]

3 Liah Greenfield, *Nationalism and Mind.* (Oxford : Oneworld Publications, 2007) 69.

തകളും ദേശങ്ങളും. സ്പെഷ്യലിസ്റ്റുകൾ, ബഹുജനങ്ങൾ, നിർബന്ധിതവും മാന കീകരിക്കപ്പെട്ടതുമായ പൊതുവിദ്യാഭ്യാസവ്യവസ്ഥ തുടങ്ങിയവയുടെ പിന്തുണ യുള്ള അഭ്യസ്തവിദ്യരുടെയും ആധുനികവിദ്യാലയങ്ങൾ വഴി പ്രസരിക്കപ്പെട്ട 'ഉന്നതസംസ്കാര'ത്തിന്റെയും പ്രകടനങ്ങളാണ് ദേശങ്ങൾ. വ്യവസായവൽക്ക രണം ദേശീയതയെ എന്നപോലെത്തന്നെ ദേശങ്ങൾ വ്യവസായവൽക്കര ണത്തെയും സഹായിച്ചു.[4]

മൂന്ന്, രാഷ്ട്രീയപരമായ സമീപനം: ഇതുപ്രകാരം ദേശങ്ങളും ദേശീയത കളും നിർമ്മിക്കപ്പെടുന്നത് ആധുനികമായ ഭരണകൂടങ്ങളിലൂടെ നേരിട്ടോ, പ്രത്യേക ഭരണകൂടങ്ങളോട് എതിരിട്ടുകൊണ്ടോ ആണ്.

നാല്, പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ ആശയം: ഇവിടെ ഊന്നൽ ദേശീയതയുടെ യൂറോപ്യൻ ഉല്പത്തിക്കും ദേശീയതാവാദ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ ആധുനിക സ്വഭാവത്തിനും സാമ്രാജ്യങ്ങളുടെ തകർച്ച, ദേശങ്ങളുടെ സൃഷ്ടി എന്നിവയിൽ അതിനുള്ള പങ്കിലുമാണ്.

അഞ്ച്, നിർമ്മിതിവാദപരമായ സമീപനം: ആധുനികതയെ സംബന്ധിച്ച വ്യത്യസ്തമായൊരു സമീപനമാണിത്. ദേശങ്ങളും, ദേശീയതയും പൂർണ്ണമായും ആധുനികമാണെങ്കിലും നിർമ്മിതിവാദപരമായ സമീപനം ഊന്നുന്നത് അവയുടെ സാമൂഹികമായ നിർമ്മിതിസ്വഭാവത്തിലാണ്. എറിക് ഹോബ്സ്ബാമിന്റെ അഭിപ്രാ യത്തിൽ 'ദേശങ്ങൾ കണ്ടെടുക്കപ്പെട്ട പാരമ്പര്യങ്ങളാണ്'.[5] അവ സാമൂഹിക

---

4 ബ്രിട്ടീഷ് - ചെക്ക് ചിന്തകനും സാമൂഹിക നരവംശശാസ്ത്രജ്ഞനുമായിരുന്ന ഏണസ്റ്റ് ഗൽനർ (1925 - 1995) ആണ് ഈ സമീപനത്തിന്റെ പ്രധാന വക്താവ്. അദ്ദേ ഹത്തിന്റെ പ്രധാന സംഭാവന ദേശീയത സംബന്ധിച്ച സാമൂഹിക - സാമ്പത്തിക വിശകലനമാണ്. Nation and Nationalism (1983) ആണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രധാന കൃതി. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ആശയങ്ങൾ അടുത്ത ഘട്ടത്തിൽ വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്. (1.1.2.3 കാണുക)

5 ബ്രിട്ടീഷ് മാർക്സിസ്റ്റ് ചരിത്രകാരനായിരുന്ന എറിക് ഹോബ്സ്ബാം (1917-2012) വ്യവസായിക മുതലാളിത്തം, സോഷ്യലിസം, ദേശീയത എന്നിവയുടെ ഉദയത്തെപ്പറ്റി യുള്ള പഠനങ്ങളിലൂടെ ശ്രദ്ധേയനാണ്. ടാറൻസ് റെയ്ഞ്ചറിനൊപ്പം എഡിറ്റു ചെയ്ത The Inventions of Traditions എന്ന കൃതിയിൽ അദ്ദേഹം ദേശങ്ങൾ എങ്ങനെയാണ്

എഞ്ചിനീയറിങ്ങിന്റെ ഉല്പന്നങ്ങളാണ്. അവ നിർമ്മിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത് പുതുതായി വോട്ടവകാശം നേടിയ ജനക്കൂട്ടത്തിന്റെ ഊർജ്ജമുപയോഗിച്ച് ഭരണവർഗ്ഗ, വരേണ്യവിഭാഗങ്ങളുടെ താല്പര്യങ്ങളെ സംരക്ഷിക്കുന്നതിനുവേണ്ടിയാണ്. അതേ സമയം ബെനഡിക്റ്റ് ആൻഡേഴ്സൺ രാഷ്ട്രം ഒരു കല്പിത രാഷ്ട്രീയ സമുദായമാണ് എന്നു കരുതുന്നു. അത് പൂരിപ്പിക്കുന്നത് മതങ്ങളുടെയും രാജാധിപത്യങ്ങളുടെയും തകർച്ചയാലുണ്ടായ ശൂന്യസ്ഥലത്തെയാണ്. സമയത്തെപ്പറ്റിയുണ്ടായ പുതിയ കാഴ്ചപ്പാടുകളും അച്ചടിമുതലാളിത്തവും രേഖീയമായ കാലത്തിലൂടെ ചലിക്കുന്ന ദേശങ്ങളെ ഭാവന ചെയ്യാനുള്ള സാധ്യതയുണ്ടാക്കി.

വ്യത്യാസങ്ങളുണ്ടെങ്കിലും ഈ കാഴ്ചപ്പാടുകളെല്ലാം പങ്കുവയ്ക്കുന്ന പൊതുവായ തലത്തെ 'ഘടനാപരമായ ആധുനികത' എന്നു വിളിക്കാം[6]. ആധുനികത ദേശങ്ങളുടെ രൂപമെടുത്തു എന്നും ദേശീയവാദ പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളെയും പ്രസ്ഥാനങ്ങളെയും ഉല്പാദിപ്പിച്ചു എന്നും ഈ കാഴ്ചപ്പാടു പറയുന്നു.

1.1.2 ദേശീയത: വ്യത്യസ്ത സമീപനങ്ങൾ

ദേശീയതയെ സംബന്ധിച്ച ആദ്യകാല അന്വേഷണങ്ങൾ ദേശത്തെ വിമർശനാത്മകമായി സമീപിച്ചിരുന്നില്ല. സ്വന്തം സംസ്കാരത്തെ കേന്ദ്രസ്ഥാനത്തു പ്രതിഷ്ഠിക്കുന്നതുകൊണ്ടുണ്ടാകുന്ന പക്ഷപാതപരമായ സമീപനം, രാഷ്ട്രീയമായ സ്ഥാപിത താല്പര്യം എന്നിവ കൂടിച്ചേർന്നുണ്ടാകുന്ന മാനസികാവസ്ഥയിൽ അത്തരം വിമർശനാത്മകദർശനം അസാധ്യമായിരുന്നു എന്ന് സർവേപള്ളി ഗോപാലിനെ ഉദ്ധരിച്ചുകൊണ്ട് സതീഷ് ദേശ്പാണ്ഡെ നിരീക്ഷിക്കുന്നു.[7] ആദ്യകാല

കണ്ടെടുക്കപ്പെടുന്ന പാരമ്പര്യങ്ങളാകുന്നത് എന്ന് വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്. [Eric Hobsbawm, Tarence Ranger (Ed.), 'Introduction : Inventing Traditions' *The Inventions of Traditions*. (Cambrdige : Cambridge University Press, 2000) 1-14].

6 Anthony D Smith, *Nationalism.* (Cambridge : Polity Press, 2005) 46 – 48.

7 സർവ്വേപ്പള്ളി ഗോപാലിന്റെ Sociological Theories: Race and colonialism എന്ന കൃതിയിലെ 'The Emergence of Modern Nationalism: Some Theoretical Problems in the

പാശ്ചാത്യചിന്തകരുടെ ദേശീയവാദചിന്തകൾ അവരുടെ സ്വന്തം സാമൂഹികവും ചരിത്രപരവുമായ പശ്ചാത്തലങ്ങൾക്കുള്ളിൽത്തന്നെയാണ് നിന്നിരുന്നത്. ഇങ്ങനെ രൂപപ്പെട്ട സങ്കുചിതവും പാശ്ചാത്യയൂറോപ്പ്യൻ സാഹചര്യങ്ങളിൽ വേരുകളുള്ളതു മായ ദേശീയതാസങ്കല്പം പരിപക്വമാവുംമുമ്പെ ലോകംമുഴുവൻ വ്യാപിക്കുകയും അതിന് പ്രാമാണ്യം ലഭിക്കുകയും ചെയ്തു. ദേശീയതയെപറ്റി പിൽക്കാലത്തു ണ്ടായ അന്വേഷണങ്ങൾ അതിന്റെ ചരിത്രപരവും സാമൂഹ്യശാസ്ത്രപരവും സാംസ്കാരികവുമായ മാനങ്ങളെ ചർച്ചചെയ്യുന്നുണ്ട്. ഇത്തരം ആലോചനകൾ എത്തിനിൽക്കുന്നത് ദേശം എന്നത് ഒരു സാംസ്കാരികനിർമ്മിതിയാണ് എന്ന സങ്കല്പത്തിലാണ്. വംശം, ജനസംസ്കൃതി, ഭാഷ, മതം, ഭരണകൂടം, ഭൂപ്രകൃതി, ചരിത്രം മുതലായവയുടെ വസ്തുനിഷ്ഠ യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെ ആശ്രയിക്കാത്ത പ്രത്യശാസ്ത്രപരമായ പ്രതിഭാസമാണ് ദേശം എന്ന് അവ സമർത്ഥിക്കുന്നു[8].

1.1.2.1 ദേശീയത എന്നത് ഒരു മാനസികാവസ്ഥയാണ് എന്നും അതിൽ വ്യക്തി ഏറ്റവുമധികം കൂറുപുലർത്തുന്നത് ദേശ-രാഷ്ട്രത്തോടായിരിക്കുമെന്നും ഹാൻസ് കോൻ പറയുന്നു. വ്യക്തികൾക്ക് തങ്ങൾ ജീവിക്കുന്ന മണ്ണിനോടും പ്രാദേ ശികപാരമ്പര്യങ്ങളോടും പ്രദേശത്തിന്റെ അധികാരകേന്ദ്രത്തോടുമുള്ള ആഴത്തി ലുള്ള ബന്ധം ചരിത്രത്തിലൂടനീളം പലയളവിൽ നിലനിന്നിരുന്നു. എന്നാൽ അത് പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനത്തോടെ ആധുനിക ദേശീയത രൂപപ്പെടുത്തി യെടുത്ത മട്ടിലുള്ള ഒരു പൊതുവികാരമായി മാറിയിരുന്നില്ല. ഓരോ ദേശീയതയും ഓരോ രാഷ്ട്രമായിത്തീരുന്നതും ഒരു ഭരണകൂടം മുഴുവൻ ദേശീയത്വത്തെയും ഉൾക്കൊള്ളാൻ തുടങ്ങുന്നതും പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടോടെ മാത്രമാണ്. അതിനു മുമ്പ് മനുഷ്യർ കൂറു പുലർത്തിയിരുന്നത് ഗോത്രം അഥവാ ഗണം, നഗര-രാഷ്ട്രം അഥവാ ഫ്യൂഡൽ പ്രഭുത്വം, രാജഭരണം, സഭ, മതപരമായ സംഘം തുടങ്ങിയ

Nineteenth Centuries' എന്ന ലേഖനത്തെയാണ് സതീഷ് ദേശ്പാണ്ഡെ ഉപജീവിക്കു ന്നത് (Parris: UNESCO, 1980).

8 സതീഷ് ദേശ്പാണ്ഡെ, *സമകാലിക ഇന്ത്യ. ഒരു സമൂഹശാസ്ത്രവീക്ഷണം.* വിവ. ജെ. ദേവിക. (തൃശ്ശൂർ : കേരളശാസ്ത്രസാഹിത്യപരിഷത്ത്, 2014) 97 – 98.

സാമൂഹികാധികാരത്തിന്റെയും രാഷ്ട്രീയസംഘടനയുടെയും പ്രത്യയശാസ്ത്ര പരസ്പരാശ്രിതത്വത്തിന്റെയും രൂപങ്ങളോടായിരുന്നു.[9]

ദേശീയതകൾ ചരിത്രത്തിന്റെ ചലനാത്മകശക്തികളുടെ ഉല്പന്നങ്ങളാണ്. വളരെ സങ്കീർണ്ണമായതും കൃത്യമായ നിർവചനത്തിൽനിന്ന് മാറിനിൽക്കുന്നതുമായ സംഘങ്ങളാണ് അവ എന്നു പറയാം. ദേശീയതകളെ പരസ്പരം വേറിട്ടു നിർത്തുന്നത് പൊതുവംശപാരമ്പര്യം, ഭാഷ, പ്രദേശം, രാഷ്ട്രീയാസ്തിത്വം, ആചാരങ്ങൾ, പാരമ്പര്യങ്ങൾ, മതം തുടങ്ങിയ ഘടകങ്ങളാണ്. എന്നാൽ ഇവയൊന്നും ദേശീയതയുടെ നിലനില്പിന് അഥവാ അതിനെ നിർവചിക്കുന്നതിന് ഒഴിച്ചുകൂടാനാവാത്തതല്ല. ദേശീയതകളുടെ രൂപീകരണത്തിൽ ഏറ്റവും പ്രധാനപ്പെട്ട ഘടകം സജീവമായതും പ്രവർത്തനക്ഷമമായതുമായ സഹകരണാഭിലാഷമാണ്. ഈ അഭിലാഷത്തെയാണ് നാം ദേശീയത എന്നു വിളിക്കുന്നത്. ഭൂരിപക്ഷം ജനങ്ങളെയും പ്രചോദിപ്പിക്കുന്നതും എല്ലാം അംഗങ്ങളെയും പ്രചോദിപ്പിക്കാൻ പ്രേരിപ്പിക്കുന്നതുമായ മാനസികാവസ്ഥയാണത്. ദേശരാഷ്ട്രമാണ് മാതൃകാപരമായതും നീതിയുക്തവുമായ രാഷ്ട്രീയസംഘടനാരൂപമെന്നും എല്ലാ സാംസ്കാരിക സർഗ്ഗാത്മക ശക്തികളുടെയും സാമ്പത്തികസഖ്യത്തിന്റെയും സ്രോതസ്സ് എന്നും അത് ഉറപ്പിക്കുന്നു.[10]

1.1.2.2 രാഷ്ട്രമെന്നത് ഒരു ആത്മാവും ആത്മീയതത്വവുമാണെന്നാണ് ഏണസ്റ്റ് റെനാൻ[11] അഭിപ്രായപ്പെടുന്നത്. ഈ ആത്മീയതത്വത്തെ രൂപപ്പെടുത്തുന്നത് രണ്ടു കാര്യങ്ങൾ മാത്രമാണ്. ഒന്ന്, പൊതുവായി കൈമുതലുള്ള സ്മരണകളുടെ സമ്പ

---

9 Hans Kohn, *Nationalism Its Meaning and History.* Princeton : D.van Nostrand Company, Inc, 1955) 49.

10 Hans Kohn 9-10.

11 ഫ്രഞ്ചു ചിന്തകനും ചരിത്രകാരനുമാണ് ഏണസ്റ്റ് റെനാൻ (1823–1892) ആദ്യകാല ക്രിസ്ത്യാനിറ്റിയെപ്പറ്റിയുള്ള പഠനങ്ങളിലൂടെയും ദേശീയതയും ദേശീയസ്വത്വവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട രാഷ്ട്രീയ സിദ്ധാന്തങ്ങളിലൂടെയും ശ്രദ്ധേയനായി. 1852–ൽ സോർബോണിൽ അദ്ദേഹം അവതരിപ്പിച്ച 'What is a Nation?' എന്ന പ്രബന്ധം ഏറെ ചർച്ചചെയ്യപ്പെട്ടു.

ന്നമായ പാരമ്പര്യം. മറ്റൊന്ന്, പൊതുവായി പങ്കുവെയ്ക്കപ്പെടുന്ന പാരമ്പര്യത്തെ വിലമതിക്കാനുള്ള സമ്മതവും ഒരുമിച്ചുജീവിക്കാനുള്ള അഭിലാഷവും. ഒരു രാഷ്ട്ര മായിരിക്കാൻ അവശ്യം വേണ്ടുന്നത് ഭൂതകാലത്തിൽ മഹത്തായ പൊതു അനുഭവ ങ്ങൾ ഉണ്ടായിരിക്കുക, വർത്തമാനകാലത്ത് പൊതുവായ അഭിലാഷമുണ്ടായിരിക്കു ക, ഒരുമിച്ച് മഹത്തായ കാര്യങ്ങൾ പൂർത്തീകരിക്കാനുണ്ടാവുക, അത് ആവർത്തി ക്കാനുള്ള ആഗ്രഹമുണ്ടായിരിക്കുക എന്നിവയാണ് എന്നദ്ദേഹം വ്യക്തമാക്കുന്നു. പൊതുവായ ദുരന്തങ്ങളാണ് സന്തോഷത്തെക്കാൾ പ്രധാനമെന്നാണ് റെനാൻ കരു തുന്നത്. വിജയങ്ങളേക്കാൾ ദേശീയ ദുഃഖങ്ങളെ പ്രധാനമായി കാണാൻ കാരണം അവ പൊതുവായി പരിശ്രമം ആവശ്യപ്പെടുകയും കടപ്പാടുകളുണ്ടാക്കുകയും ചെയ്യും എന്നതാണ്. ത്യാഗത്തിന്റെ പേരിലുള്ള വികാരത്താൽ സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ട ഒരു മഹത്തായ ഐക്യമാണ് രാഷ്ട്രം. രാഷ്ട്രത്തിന്റെ നിലനിൽപ്പ് ഒരു ദൈനംദിന ഹിതപരിശോധനയാണ് എന്ന് റെനാൻ പറയുന്നു. രാഷ്ട്രങ്ങൾ ആത്യന്തികമായി നിലനിൽക്കുകയില്ല. അവ ആരംഭിച്ചു. അവസാനിക്കുകയും ചെയ്യും. വർത്തമാന കാലത്ത് രാഷ്ട്രങ്ങളുടെ നിലനിൽപ്പ് നല്ലതും ആവശ്യവുമാണ്. അവയുടെ നില നിൽപ്പ് സ്വാതന്ത്ര്യം ഉറപ്പുവരുത്തുന്നു.[12] റെനാന്റെ ആശയങ്ങളെ വിശദീകരിച്ചു കൊണ്ട് ഇ.വി. രാമകൃഷ്ണൻ എഴുതുന്നു: രാഷ്ട്രത്തിന്റെ പ്രമാണികതയും ന്യായീകരണവും വരുന്നത് പുറത്തുനിന്നല്ല, ജനസമൂഹത്തിനകത്തു നിന്നാണ്. തങ്ങൾ പരസ്പരം ബന്ധപ്പെട്ടു കിടക്കുന്നവരാണെന്നും തങ്ങൾക്ക് പൊതുവായി ചിലതുണ്ടെന്നും സ്വയം അംഗീകരിക്കുന്ന സമൂഹമാണ് ദേശീയത എന്ന വ്യത്യ സ്തമായൊരു സ്വത്വബോധത്തിലേക്ക് പരിണമിക്കുന്നത്.[13]

ജനങ്ങളുടെ വൈകാരികതയ്ക്കാണ് റെനാൻ ഊന്നൽ നൽകുന്നതെങ്കിൽ വസ്തുനിഷ്ഠമായ ഘടകങ്ങൾക്ക് ഊന്നൽ നൽകിക്കൊണ്ടാണ് സ്റ്റാലിൻ

---

12 John Hutchinson and Anthony D Smith (Ed.), *Nationalism.* (Oxford: Oxford University Press, 1994) 17-18.

13 ഇ.വി. രാമകൃഷ്ണൻ, *ദേശീയതകളും സാഹിത്യവും.* (കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്, 2001) 19.

ദേശത്തെ വിശദീകരിക്കുന്നത്. 'രാഷ്ട്രമെന്നത് ചരിത്രപരമായി നിർമ്മിതമായതും പൊതുവായ ഒരു ഭാഷ, ഭൂപ്രദേശം, സാമ്പത്തികജീവിതം, പൊതുസംസ്കാരത്തിനകത്ത് പ്രകടമായ മനഃശാസ്ത്രപരമായ കെട്ടുപാട് എന്നിവയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ രൂപീകൃതവുമായ സ്ഥിരതയുള്ള ഒരു സമുദായമാണ്'.[14]

1.1.2.3 ആധുനികതയുടെ പരിണീതഫലമായാണ് ഏണസ്റ്റ് ഗൽനർ ദേശീയതയെ സമീപിക്കുന്നത്. വ്യവസായവൽക്കരണത്തെയും അതിന്റെ സാമൂഹിക സാംസ്കാരിക തുടർച്ചകളെയുമാണ് ആധുനികത എന്നതുകൊണ്ട് ഗൽനർ മനസ്സിലാക്കുന്നത്. ആദ്യകാല കാർഷിക സമൂഹങ്ങളിൽ സാക്ഷരത പരിമിതമായ ആളുകൾക്കേ ഉണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ. അവിടെ മനുഷ്യർ പരസ്പരം ബന്ധിപ്പിക്കപ്പെട്ടിരുന്നത് പലതരം സ്ഥാനങ്ങളിലൂടെയും സ്ഥാപനങ്ങളുടെ ഘടനയിലൂടെയുമായിരുന്നു. മിക്കവാറും കുടുംബബന്ധമായിരിക്കും അതിനടിസ്ഥാനം. ആധുനിക വ്യാവസായിക സമൂഹങ്ങളിൽ ഈ ഘടന മാറ്റിമറിക്കപ്പെട്ടു. ഭാഷയും സംസ്കാരവും ഈ ശിഥില സമൂഹങ്ങളുടെ ഏകീകരണത്തിൽ പ്രധാന പങ്കുവഹിച്ചു. അത് വ്യക്തികളെ പാരമ്പര്യമുള്ളതാക്കിത്തീർത്തു. അവരുടെ പുതിയതും സ്വീകാര്യവുമായ സ്വത്വം സാക്ഷരതയെയും സംസ്കാരത്തെയും അടിസ്ഥാനമാക്കിയുള്ള പൗരത്വമായിരുന്നു.[15]

ആധുനികപൂർവ്വസമൂഹങ്ങളിൽ രാഷ്ട്രങ്ങളും, ദേശീയതകളും ഇല്ലാതിരുന്നത് എന്തുകൊണ്ടാണ് എന്ന് ഗൽനർ അന്വേഷിക്കുന്നുണ്ട്. കാർഷിക-സാക്ഷര സമൂഹങ്ങളിൽ ഭരിച്ചിരുന്നത് ന്യൂനപക്ഷമായ വരേണ്യവിഭാഗമായിരുന്നു. അവരാകട്ടെ തങ്ങളുടെ സംസ്കാരത്തെ തങ്ങൾക്കു താഴെയുള്ള ഭക്ഷ്യ ഉല്പാദകരായ ഭൂരിപക്ഷജനതയുമായി കൈമാറിയിരുന്നില്ല. ഈ ജനതയാകട്ടെ വ്യത്യസ്ത ഭാഷാ സംസ്കാരങ്ങളായി വിഭജിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. അതുകൊണ്ട് അവരുടെ ദുരിത

---

14 John Hutchinson and Anthony D Smith 20.

15 Anthony D Smith 67.

ങ്ങൾക്ക് ദേശീയരൂപം കൈവന്നില്ല. വ്യവസായിക സമൂഹങ്ങളുടെ സംസ്കാരസ വിശേഷതകളെയും ഗൽനർ പരിശോധിക്കുന്നുണ്ട്. അഭ്യസ്തവിദ്യരും മാനകീകരി ക്കപ്പെട്ടവരുമായ സമൂഹത്തിന്റെ പൊതു 'ഉദ്യാന' സംസ്കാരത്തെ സൂചിപ്പിക്കാൻ ഉന്നത സംസ്കാരം എന്നാണദ്ദേഹം ഉപയോഗിക്കുന്നത്. ഈ വിഭാഗത്തെ പിന്തു ണച്ചിരുന്നത് വിദഗ്ധന്മാരും പൊതുവിദ്യാഭ്യാസവുമായിരുന്നു. ഇതിനെ അദ്ദേഹം ആധുനികപൂർവ്വസമൂഹത്തിന്റെ വന്യവും സംസ്കരിക്കപ്പെടാത്തതുമായ 'നീച' സംസ്കാരത്തിൽ നിന്ന് വ്യത്യാസപ്പെടുത്തുന്നു. അവയ്ക്ക് ആധുനികസാഹചര്യ ങ്ങളിൽ അതിജീവിക്കാൻ കഴിഞ്ഞില്ല. അവ ഉന്നതസംസ്കാരത്തിലേയ്ക്ക് പരി വർത്തിക്കപ്പെടുകയോ നശിക്കുകയോ ചെയ്തു. രാഷ്ട്രങ്ങളും ദേശീയതകളും വ്യവസായിക ആധുനികതയുടെ അനിവാര്യതയാണ്, വ്യാവസായിക ആധുനികത യാവട്ടെ ദേശീയവാദപരവുമാണ് എന്ന് ഗൽനർ പറയുന്നു.[16]

1.1.2.4 ടോം നയേണിനെ[17] സംബന്ധിച്ച് ദേശീയത മുതലാളിത്തത്തിന്റെ തരംഗ മാണ്; വ്യാവസായികതയുടേയതല്ല. മുതലാളിത്തം ഉപരിതലത്തിലേക്ക് വരുന്നത് അധിനിവേശത്തിലൂടെയാണ്. മുതലാളിത്ത ബൂർഷ്വാസികൾ പാശ്ചാത്യശക്തിക ളുടെ ഭരണത്തിലൂടെയും സൈനികശക്തിയിലൂടെയും കോളണികളുടെ ചൂഷ ണത്തെ സഹായിച്ചു. ഈ അതിക്രമത്തെ എതിരിടാൻ കോളണികളിലെ വരേണ്യ വർഗത്തിന്റെ കൈവശം സമ്പത്തോ ആയുധങ്ങളോ സാങ്കേതികതയോ തന്ത്ര ങ്ങളോ ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. അവരുടെ കൈവശമുണ്ടായിരുന്ന ഏക സമ്പത്ത് ജന ങ്ങൾ ആയിരുന്നു. അവർ ജനങ്ങളെ ഏകോപിപ്പിച്ചു. അവരുടെ ഭാഷയിലും സംസ്കാരത്തിലും എഴുതുകയും വികാരങ്ങളെ ദേശീയപ്രതിരോധപ്രസ്ഥാനങ്ങളി ലേയ്ക്ക് വഴിതിരിച്ചുവിടുകയും ചെയ്തു. അതുകൊണ്ട് ദേശീയത എപ്പോഴും ജന

---

16 Anthony D Smith 65.

17 സ്കോട്ടിഷ് രാഷ്ട്രീയചിന്തകനായ ടോം നയേൺ (Tom Nairn – 1932) ബ്രിട്ടനിലെ നവ ഇടതുപക്ഷത്തിന്റെ പ്രധാന ചിന്തകരിൽ ഒരാളാണ്. ദേശീയതാപഠനത്തിലും ശ്രദ്ധേയനാണ്. പെറി ആൻഡേഴ്സനുമായി ചേർന്ന് ബ്രിട്ടന്റെ വികാസത്തെപറ്റി പഠി ച്ചു. New Left Review എന്ന പ്രസിദ്ധീകരണത്തിന്റെ എഡിറ്ററായിരുന്നു. നയേണിന്റെ പ്രധാന കൃതികളാണ് The Break up Britain, Faces of Nationalism എന്നിവ.

കീയവും കാല്പനികവും വർഗ്ഗാതീതവുമായ പ്രസ്ഥാനമാണ്. അത് ജനങ്ങളുടെ വംശീയവികാരങ്ങളെ തൃപ്തിപ്പെടുത്തുന്നു എന്നാണ് നയേൺ നിരീക്ഷിക്കുന്നത്.[18]

ദേശം എന്ന സങ്കല്പനത്തെ മാക്സ് വെബ്ബർ[19] നിർവചിക്കുന്നത് ഇപ്രകാരമാണ്. 'രാഷ്ട്രമെന്നത് ഒരു വൈകാരികസമുദായമാണ്. അത് ആവശ്യാനുസരണം അതിന്റേതായ ഭരണകൂടത്തെ സ്വയം രൂപപ്പെടുത്തും. അതിനാൽ രാഷ്ട്രമെന്നത് സ്വയം ഭരണകൂടത്തെ സൃഷ്ടിക്കുന്ന സമുദായമാണ്'.[20] ദേശീയതയ്ക്ക് വൈകാരികതയുടേതായ ഒരു ചരിത്രമുണ്ടെന്ന് ഈ നിർവചനം പറയുന്നു. രാഷ്ട്രമെന്നത് ഒരു ഭരണകൂടത്തിനകത്തെ ജനങ്ങൾ എന്നതിനോ ഒരു പ്രത്യേക ഭരണപ്രദേശത്തിനകത്തെ അംഗത്വം എന്നതിനോ തുല്യമല്ല. ഒരേ ഭാഷ സംസാരിക്കുന്ന സമുദായവുമല്ല അത്. പൊതുരക്തമോ നരവംശശാസ്ത്രപരമായ സവിശേഷതയോ പൊതുവംശപാരമ്പര്യമോ രാഷ്ട്രം എന്ന ആശയത്തെ നിർമ്മിക്കുന്നില്ല എന്ന് വെബ്ബർ വ്യക്തമാക്കുന്നു.[21]

1.1.2.5 ബെനഡിക്റ്റ് ആൻഡേഴ്സൺ[22] ദേശത്തെ ഒരു ഭാവനാത്മക നിർമ്മിതിയായി കാണുന്നു. ദേശീയതയെ നിർവചിക്കാൻ ശ്രമിക്കുമ്പോൾ നേരിടുന്ന മൂന്ന് വൈരുദ്ധ്യങ്ങളെ അദ്ദേഹം ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നുണ്ട്. ഒന്ന്: ചരിത്രകാരന്മാരെ സംബന്ധിച്ച് ദേശം ആധുനികമാണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ വസ്തുനിഷ്ഠവുമാണ്. എന്നാൽ ദേശീയവാദികളെ സംബന്ധിച്ച് അത് പാരമ്പര്യസാമഗ്രിയും അതുകൊ

---

18 Anthony D Smith 66.

19 മാർക്സ് വെബ്ബർ (1864 – 1920) ജർമ്മൻ സാമൂഹിക ശാസ്ത്രജ്ഞനും ചിന്തകനുമായിരുന്നു. മാർക്സിന്റെ ചരിത്രപരമായ ഭൗതികവാദത്തിനെതിരായി സാംസ്കാരിക സ്വാധീനങ്ങളുടെ പ്രധാന്യത്തിന് അദ്ദേഹം പ്രാധാന്യം നൽകി.

20 John Hutchinson and Anthony D Smith 25.

21 John Hutchinson and Anthony D Smith 22.

22 ചരിത്രകാരനും രാഷ്ട്രമീമാംസകനുമായിരുന്നു ബനഡിക്റ്റ് ആൻഡേഴ്സൺ (1936 –2015). ദേശീയതയെ സംബന്ധിച്ചുണ്ടായ അദ്ദേഹത്തിന്റെ പഠനം ദേശീയതാ വ്യവഹാരങ്ങൾക്ക് പുതിയ ദിശാബോധം നൽകി. കാണുക. Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the origin and spread of Nationalism.*(London: Verso, 1996)

ണ്ടുതന്നെ ആത്മനിഷ്ഠവുമാണ്. രണ്ട്: ഒരർത്ഥത്തിൽ ദേശീയത്വം എന്നത് സാർവ്വ ദേശീയമായ സങ്കൽപമാണ്. അതേസമയം ദേശീയവാദിയെ സംബന്ധിച്ച് അത് സവിശേഷമാണ്. മൂന്ന്: രാഷ്ട്രീയപരമായി ഏറ്റവും ശക്തമാണ് ദേശീയത. എന്നാൽ ദാർശനികമായി ഏറ്റവും ദരിദ്രമാണ് അത്.[23]

ടോം നയേണിനെ ഉദ്ധരിച്ചുകൊണ്ട് രാഷ്ട്രങ്ങളുടെ വളർച്ചയുടെ ഘട്ട ത്തിലെ രോഗാതുരമായ ഒരു ഘട്ടമാണ് ദേശീയത എന്നും രക്ഷപ്പെടാനാവാത്ത വൈകാരികമായ ഉന്മാദം പോലെയാണ് അത് വ്യക്തികളിൽ രൂപംകൊള്ളുന്നത് എന്നും ആൻഡേഴ്സൺ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നുണ്ട്. ദേശീയത്വം, ദേശീയത, ദേശീയ താവാദം എന്നിവയെ പ്രത്യേകതരത്തിലുള്ള സാംസ്കാരികനിർമ്മിതികളായാണ് അദ്ദേഹം സമീപിക്കുന്നത്. പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനത്തോടെയാണ് മേൽപറഞ്ഞ സാംസ്കാരികനിർമ്മിതികൾ രൂപപ്പെടുന്നത്. ചരിത്രത്തിലെ വിവിധ ശക്തികളുടെ സങ്കീർണ്ണമായ പരസ്പരബന്ധത്തിലൂടെ പൊടുന്നനെ രൂപപ്പെടുന്ന താണ് അത്. ദേശം എന്നത് കല്പിതമായ രാഷ്ട്രീയ സമുദായമാണ്. കല്പിത മാണ് എന്നു പറയാൻ കാരണം, അതിലെ അംഗങ്ങൾക്ക് പരസ്പരം അറിയു കയോ അവർ പരസ്പരം കാണുകയോ കേൾക്കുയോ ചെയ്യുന്നില്ലെങ്കിൽപോലും തങ്ങൾ ഒറ്റ സമുദായത്തിൽപ്പെട്ടവരാണ് എന്ന തോന്നൽ അവർ പങ്കുവയ്ക്കു ന്നുവെന്നതിനാലാണ്. 'ദേശീയത അതിന്റെ രാഷ്ട്രത്തെ കണ്ടെത്തുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. യഥാർത്ഥത്തിൽ അങ്ങനെയൊന്ന് നിലനിൽക്കുന്നില്ല' എന്ന ഗൽന റുടെ നിർവചനത്തിന്റെ പരിമിതി ആൻഡേഴ്സൺ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. ഗൽനർ ശ്രമിക്കുന്നത് ദേശീയത കപടമായ മുഖംമൂടിയാണ് എന്ന് കാണിക്കാനാണ്. കണ്ടെത്തൽ എന്നതിനേക്കാൾ കൃത്രിമമായി ഉണ്ടാക്കുന്നതാണ് എന്ന തോന്ന ലാണ് അതുണ്ടാക്കുന്നത്. ദേശത്തിനുള്ളിലെ ഉപഗണങ്ങളെ പ്രത്യേകതരത്തിൽ ചേർത്തുചേർത്താണ് ദേശം ഉണ്ടാക്കുന്നത് എന്നാണ് ഗൽനർ പറയുന്നത്. വാസ്തവത്തിൽ മുഖാമുഖബന്ധമുള്ള ആദിമഗ്രാമങ്ങളെക്കാൾ എല്ലാ വലിയ സമു

23 Benedict Anderson 5.

ദായങ്ങളും കല്പിതമാണ്. അവ വേർതിരിക്കപ്പെടുന്നത് മിഥ്യയോ സത്യമോ എന്ന അർത്ഥത്തിലല്ല, അവ കല്പിക്കപ്പെടുന്ന രീതിയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ്. ജാവ നീസ് പരസ്പരം കാണാതെത്തന്നെ തങ്ങൾ ഒന്നാണെന്ന് സങ്കല്പ്പിച്ചിരുന്നു. അത് ചർച്ചാബന്ധങ്ങളുടെയും ഗോത്രബന്ധങ്ങളുടെയും അടിസ്ഥാനത്തിലായിരുന്നു.[24]

രാഷ്ട്രം പരിമിതിയോടുകൂടി കല്പിക്കപ്പെട്ടതാണ്. മൊത്തം മനുഷ്യരെ ഒരു രാഷ്ട്രമായി കാണുന്ന ദേശസങ്കല്പമില്ല. മതങ്ങൾക്കകത്ത് ഇത്തരം സങ്കല്പ ങ്ങൾ കാണാം. അതിൽനിന്നും ഭിന്നമാണ് ദേശത്തെപ്പറ്റിയുള്ള സങ്കല്പം. രാഷ്ട്രം പരമാധികാരമുള്ളതായാണ് കല്പിക്കപ്പെടുന്നത്. കാരണം അത് രൂപപെട്ടത് ജ്ഞാനോദയത്തിന്റെയും വിപ്ലവത്തിന്റെയും കാലത്താണ്. അവ ശ്രേണീബദ്ധമായ രാജവംശങ്ങളെ തകർത്തിരുന്നു. ലോകചരിത്രം പക്വതയാർജ്ജിച്ച ഈ ഘട്ടത്തിൽ ലോകമതങ്ങൾക്കുപോലും ബഹുത്വത്തെ അംഗീകരിക്കേണ്ടിവന്നു. ദേശത്തെ ഒരു സമുദായമായി കല്പിക്കാൻ കാരണം ഓരോ ദേശത്തിനകത്തും ചൂഷണവും അസമത്വവും നിലനിൽക്കുമ്പോഴും അതിനെ പരിഗണിക്കാതെ ആഴവും പരപ്പുമേ റിയ ഒരു സുഹൃദ്ബന്ധം അംഗങ്ങൾക്കിടയിൽ നിലനിൽക്കുന്നതിനാലാണ്. ഈ സൗഹൃദമാണ് അതിനെ സാധ്യമാക്കുന്നത്. ചുരുങ്ങിയ കാലത്തിനുള്ളിൽ ലക്ഷ ക്കണക്കിനാളുകൾ അതിനുവേണ്ടി ജീവൻ നൽകുകയുണ്ടായി. ദേശീയതയുടെ സാംസ്കാരികമായ വേരുകൾ അന്വേഷിക്കുന്നതിലൂടെ മാത്രമേ ഇങ്ങനെ സ്വയം ബലിയർപ്പിക്കാൻ ആളുകളെ പ്രേരിപ്പിക്കുന്നതെന്ത് എന്നതിന് ഉത്തരം കണ്ടെത്താ നാവൂ എന്ന് ആൻഡേഴ്സൺ വിചാരിക്കുന്നു.[25]

പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടോടെ ജ്ഞാനോദയത്തിന്റെയും മതേതരയുക്തിയു ടെയും വ്യാപനത്തിന്റെ ഘട്ടത്തിൽ മതപരമായ തീർച്ചകൾ അസ്തമിക്കാൻ തുട ങ്ങി. ഈ ഘട്ടത്തിലാണ് പശ്ചിമയൂറോപ്പിൽ ദേശീയത രൂപപ്പെടുന്നത്. അതുവരെ

---

24 Benedict Anderson 5-6.

25 Benedict Anderson 7.

നിലനിന്നിരുന്ന പ്രധാനപ്പെട്ട സാംസ്കാരിക വ്യവസ്ഥകളായിരുന്നു മതസമൂഹങ്ങളും രാജവംശങ്ങളും. ഇവ ഈ ഘട്ടത്തിൽ തളരാൻ തുടങ്ങി. മതസമൂഹങ്ങൾ ക്ലാസിക്കൽ ഭാഷകളിലധിഷ്ഠിതമായാണ് നിലനിന്നിരുന്നത്. സത്യത്തെ ആവിഷ്കരിക്കാൻ ഒരു ഭാഷയ്ക്കു മാത്രമേ കഴിയൂ എന്ന സത്താപരമായ പ്രത്യയശാസ്ത്രമായിരുന്നു അന്നുണ്ടായിരുന്നത്. ഇത്തരത്തിൽ മതസമൂഹങ്ങൾ വിഭാവനം ചെയ്യപ്പെട്ടിരുന്നത് ലാറ്റിൻ, അറബിക്, മണ്ഡാരിൻ, സംസ്കൃതം മുതലായ 'ശ്രേഷ്ഠ'ഭാഷകളിലൂടെയായിരുന്നു. ഈ ഭാഷകളിൽ പാണ്ഡിത്യമുള്ളവർ പരിമിതമായിരുന്നതുകൊണ്ട് അവർക്ക് ദൈവികമായ പരിവേഷം ലഭിച്ചു. എന്നാൽ പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടോടെ രാജ്യാന്തരസഞ്ചാരം നടത്തിയിരുന്ന യാത്രികർ വഴി അന്യസമൂഹങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള അറിവുകൾ ലഭിക്കാൻ തുടങ്ങി. പതിനാറാം നൂറ്റാണ്ടിനു ശേഷം അച്ചടിയുടെ പ്രചാരം പ്രാദേശികഭാഷകളുടെ വളർച്ചയെ പ്രോത്സാഹിപ്പിച്ചു. അതോടെ ശ്രേഷ്ഠഭാഷകളും അവയെ ചുറ്റിപ്പറ്റിയുള്ള വിശുദ്ധസമൂഹങ്ങളും ശിഥിലമായി. പതിനൊന്നാംനൂറ്റാണ്ടുവരെ യൂറോപ്പിൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ചിരുന്ന പുസ്തകങ്ങൾ 77 ശതമാനവും ലാറ്റിനിലായിരുന്നെങ്കിൽ 1575-നു ശേഷം അധികവും ഫ്രഞ്ചിലായിരുന്നു പ്രസിദ്ധീകരിച്ചിരുന്നത്.[26]

ഇതോടൊപ്പംതന്നെയുണ്ടായ മറ്റൊരു പ്രധാനപ്പെട്ട വികാസം കാലബോധത്തിലും സമയസങ്കല്പങ്ങളിലുമുണ്ടായ അടിസ്ഥാനപരമായ മാറ്റങ്ങളാണ്. മദ്ധ്യകാല ക്രിസ്ത്യൻ സമൂഹം ഭൂതകാലവും വർത്തമാനകാലവും തമ്മിൽ യാതൊരു വ്യത്യാസവും കണ്ടിരുന്നില്ല. ക്രിസ്തുവിന്റെ രണ്ടാംവരവ് ഏതുസമയത്തുമുണ്ടാകാമെന്ന് അവർ വിശ്വസിച്ചു. യുക്തിക്ക് അതീതമായ ഇത്തരം സമയബോധത്തെ വാൾട്ടർ ബഞ്ചമിനെ പിന്തുടർന്നുകൊണ്ട് 'മിശിഹാപര'സമയം എന്നാണ് ആൻഡേഴ്സണും വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത്. ഈ കാലസങ്കല്പങ്ങളിൽ ഭൂതവും ഭാവിയും ഒരേ സമയം ഉണ്മയാണ്.[27] സമയത്തിന്റെ സമാന്തരതയെപ്പറ്റിയുള്ള ഈ മധ്യകാല സങ്ക

---

[26] Benedict Anderson 12-18.

[27] ഇ.വി. രാമകൃഷ്ണൻ 22.

ല്പത്തെ വിശേഷിപ്പിക്കാൻ ആൻഡേഴ്സൺ ബഞ്ചമിന്റെ 'ഏകാത്മകവും ശൂന്യവുമായ സമയം' എന്ന പ്രയോഗം സ്വീകരിക്കുന്നു. ഘടികാരത്തിന്റെയും കലണ്ടറിന്റെയും വരവാണ് ഇതിനെ മാറ്റിത്തീർക്കുന്നത്.[28]

രാഷ്ട്രം എന്ന കല്പിതസമുദായത്തിന്റെ പിറവിയിൽ എന്തുകൊണ്ടാണ് ഈ മാറ്റം പ്രധാനമാവുന്നത് എന്ന് മനസിലാക്കാൻ പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിൽ യൂറോപ്പിലുണ്ടായ നോവൽ, വർത്തമാനപത്രം എന്നീ രണ്ടു രൂപങ്ങൾ സഹായിക്കും. ഈ രൂപങ്ങൾ രാഷ്ട്രം എന്ന കല്പിത സമുദായത്തെ 'പുനർ-അവതരിപ്പിക്കു'കയാണ് ചെയ്തത്. ആദ്യകാല നോവലുകളിൽ ഏതിന്റെ ഘടനയെടുത്താലും അവ സമാനമാണ് എന്നു കാണാം. കലണ്ടർപ്രകാരം നീങ്ങുന്ന സാമൂഹികജീവി എന്ന ആശയം രാഷ്ട്രം എന്ന ആശയത്തിനു സദൃശമാണ്. അത് ചരിത്രത്തിലൂടെ സഞ്ചരിക്കുന്ന കൃത്യമായ സമൂഹമായി മനസിലാക്കപ്പെടുന്നു. നോവലിന്റെ പ്ലോട്ടിനെ വിശകലനം ചെയ്തുകൊണ്ട്, എല്ലാ പ്രവൃത്തികളും ഘടികാര, കലണ്ടർ സമയത്തിലാണ് നടക്കുന്നതെന്നും പരസ്പരം അറിയാത്തവരെങ്കിലും കഥാപാത്രങ്ങൾ, കല്പിത ലോകത്തിന്റെ പുതുമയെ പ്രദർശിപ്പിക്കുന്നുവെന്നും ആൻഡേഴ്സൺ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു.[29] ഫിലിപ്പൈൻസിലും ജാവയിലും പ്രസിദ്ധീകരിക്കപ്പെട്ട നോവലുകളിൽ നിന്ന് ഉദ്ധരണികൾ നൽകികൊണ്ട് വെളിപാടിലധിഷ്ഠിതമായ പ്രപഞ്ചബോധം എങ്ങനെ ചരിത്രത്തിലേക്കുണരുന്നുവെന്നും അതിലൂടെ സമൂഹമെങ്ങനെ സ്വയം അറിയുന്നുവെന്നും ഈ ആത്മബോധമാവിഷ്കരിക്കാൻ കെല്പുള്ള മാധ്യമങ്ങളായി നോവലെങ്ങനെ രൂപപ്പെട്ടുവെന്നു ആൻഡേഴ്സൺ വിവരിക്കുന്നു. സമർത്ഥനും സാഹസികനും കുറച്ചൊക്കെ നിയമംതെറ്റി നടക്കുന്നവനുമായൊരു നായകനെ ആദ്യകാലനോവലുകളിൽ കാണാം. അലഞ്ഞുതിരിയലുകൾക്കിടയിൽ ഈ നായകൻ സമൂഹത്തിന്റെ എല്ലാ തട്ടിലുമുള്ള ആൾക്കാരുമായും കണ്ടുമുട്ടും. പതലരം സ്ഥലങ്ങളെയും കാലങ്ങളെയും മാനസികലോക

28 Benedict Anderson 22-24.

29 Benedict Anderson 25-26.

ങ്ങളെയും സമാന്തരമായൊരു സമയബോധത്തിലേയ്ക്ക് സ്വാംശീകരിച്ചുകൊണ്ടാണ് ഇത്തരം നോവലുകളിലെ പ്രതിപാദനം.[30]

ഈ ദൗത്യം തന്നെയാണ് മറ്റൊരു തരത്തിൽ വർത്തമാനപത്രങ്ങളും നിർവ ഹിച്ചത്. പത്രങ്ങളിലെ പലതരത്തിലുള്ള വാർത്തകളെ പരസ്പരം ബന്ധിപ്പിക്കുന്നതിലെ ആരോപിതത്വം വ്യക്തമാക്കുന്നത് അവ തമ്മിലുള്ള ബന്ധം കല്പിതമാണെന്നാണ്. ഈ കല്പിതബന്ധം രണ്ടു കാര്യങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ടാണ് വരുന്നത്. ഒന്നാമത്തേത് കലണ്ടർ പ്രകാരമുള്ള ആകസ്മികതയാണ്. പത്രത്തിന്റെ മുകളിൽ നൽകുന്ന തിയ്യതിയും എംബ്ലവും വാർത്തകൾക്ക് ബന്ധം നൽകുന്നു. രണ്ടാമത്തേത്, വർത്തമാനപത്രവും വിപണിയുമായുള്ള ബന്ധമാണ്. ഗുട്ടൻബർഗ് ബൈബിളിന്റെ പ്രസിദ്ധീകരണം മുതൽ പതിനഞ്ചാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനംവരെയുള്ള നാല്പത് വർഷത്തിനുള്ളിൽ യൂറോപ്പിൽ രണ്ടു കോടി അച്ചടിച്ച പതിപ്പുകൾ ഉണ്ടായി. 1500-നും 1600-നും ഇടയിൽ ഇത് 15 കോടിക്കും 20 കോടിക്കുമിടയിലെത്തി. ഒരർത്ഥത്തിൽ പുസ്തകമായിരുന്നു ആധുനികരീതിയിലുള്ള വൻതോതിൽ ഉല്പാദിപ്പിക്കപ്പെട്ട ആദ്യ വ്യാവസായിക ചരക്ക്. വർത്തമാന പത്രം എന്നത് പുസ്തകത്തിന്റെ ഒരു വലിയ രൂപമായിരുന്നു. അടുത്ത ദിവസമാകുമ്പോഴേക്ക് പഴഞ്ചനായിത്തീരുമെന്നതുകൊണ്ടുതന്നെ അതിന്റെ ഉപയോഗം ഒരു ബഹുജനാചരണമായിത്തീർന്നു. പത്രങ്ങൾ ആധുനികമനുഷ്യന്റെ പ്രഭാതപ്രാർത്ഥനകൾക്കു പകരമായിത്തീർന്നിരിക്കുന്നു എന്ന് ഹെഗൽ നിരീക്ഷിക്കുന്നു. അതുതന്നെയായിരുന്നു അതിന്റെ പ്രാധാന്യം. ഇത് നടന്നത് നിശ്ശബ്ദമായ സ്വകാര്യതയിലായിരുന്നു. എങ്കിലും താൻ ആചരിക്കുന്നത് തൽസമയം ആയിരകണക്കിന് ആളുകൾ ആചരിക്കുന്നുണ്ടെന്ന് ഓരോ വായനക്കാരനും തിരിച്ചറിഞ്ഞിരുന്നു. ഇത് ദിവസേനയോ അർദ്ധദിവസങ്ങളുടെ ഇടവേളകളിലോ ആവർത്തിക്കുകയും ചെയ്തു. സെക്കുലറും ചരിത്രപരവും സമയബന്ധിതവുമായ ഒരു കല്പിത സമൂഹത്തെ

[30] ഇ.വി. രാമകൃഷ്ണൻ 22-23.

അത് വ്യക്തമാക്കുന്നു. ബാർബർഷോപ്പുകളിലും അയൽപക്കങ്ങളിലുമെല്ലാം താൻ വായിക്കുന്ന പത്രം ഉപയോഗിക്കപ്പെടുന്നത് നിരന്തരം കാണുകവഴി പത്രവായന ക്കാരൻ ഈ കല്പിതലോകം ദൈനംദിനജീവിതത്തിൽ പ്രത്യക്ഷത്തിൽ വേരുറച്ച തായി തിരിച്ചറിയുകയായിരുന്നു.[31]

ചരക്ക് എന്ന നിലയിലുള്ള അച്ചടിയുടെ വ്യാപനം എല്ലാത്തരം ആശയങ്ങ ളുടെയും വ്യാപനത്തിനു കാരണമായിരുന്നെങ്കിലും രാഷ്ട്രത്തെ സംബന്ധിച്ച ആശയങ്ങൾക്കാണ് പ്രാമുഖ്യം ലഭിച്ചത്. അതിന്റെ കാരണങ്ങൾ പലതാണ്. ഏറ്റവും ശക്തമായ കാരണം മുതലാളിത്തത്തിന്റെ പ്രാമാണ്യമായിരുന്നു. 1500 ആവുമ്പോഴേക്ക് രണ്ടുകോടി പുസ്തകങ്ങൾ അച്ചടിക്കപ്പെട്ടു. താളിയോലകളിലെ അറിവ് ദുർലഭവും നിഗൂഢവുമായിരുന്നെങ്കിൽ അച്ചടിക്കപ്പെട്ട ജ്ഞാനം പുനരു ത്പാദിപ്പിക്കാവുന്നതും പ്രചരിപ്പിക്കാവുന്നതുമായിരുന്നു. മുതലാളിത്ത പ്രവർത്തന ത്തിന്റെ ആദ്യകാല രൂപങ്ങളിലൊന്ന് പുസ്തകപ്രസാധനമായിരുന്നു. അത് മാർക്ക റ്റിനുവേണ്ടിയുള്ള അന്വേഷണങ്ങൾക്ക് കാരണമായി. 1500 – 1550 കാലത്ത് യൂറോ പ്യൻ സമ്പന്നതയുടെ ഘട്ടത്തിൽ പ്രസിദ്ധീകരണത്തിന്റെ ഒരു കുത്തൊഴുക്കു തന്നെയുണ്ടായി. സ്വാഭാവികമായും പുസ്തകവിൽപ്പനക്കാർ ലാഭത്തിൽ ശ്രദ്ധി ക്കാൻ തുടങ്ങി. ന്യൂനപക്ഷം വരുന്ന ലാറ്റിൻ വായനക്കാരിൽ നിന്ന് പതിനേഴാം നൂറ്റാണ്ടോടെ പ്രാദേശികഭാഷകളിലൂടെ വായനക്കാരിലേക്ക് പുസ്തകപ്രസാധകർ ശ്രദ്ധ കേന്ദ്രീകരിച്ചു. പ്രാദേശികഭാഷാവൽക്കരണത്തിൽ ശ്രദ്ധിക്കാൻ മുതലാ ളിത്തത്തെ പ്രേരിപ്പിച്ച മൂന്നുഘടകങ്ങളെപ്പറ്റി ആൻഡേഴ്സൺ പറയുന്നു. ഒന്നാ മത്തെ കാരണം ലാറ്റിൻഭാഷയുടെ നിഗൂഢസ്വഭാവമായിരുന്നു. പഴയ ലാറ്റിൻ നിഗൂ ഢമായിരിക്കാൻ കാരണം പാഠം എന്ന നിലയ്ക്കുള്ള അതിന്റെ പദവിയായിരുന്നു. പിൽക്കാലത്ത് പ്രമേയം കൊണ്ടും എഴുതപ്പെടുന്ന രീതികൊണ്ടും അത് കൂടുതൽ നിഗൂഢമായിത്തീർന്നു. രണ്ടാമത്തെ ഘടകം പുനരുത്ഥാനത്തിന്റെ സ്വാധീനമായി

31 Benedict Anderson 33-36.

രുന്നു. അതിന്റെ വിജയത്തിനു കാരണമായിത്തീർന്നത് അച്ചടിമുതലാളിത്തം തന്നെയായിരുന്നു. അച്ചടിക്കുമുമ്പ് പശ്ചിമയൂറോപ്പിൽ മതനിന്ദക്കെതിരെ നടന്ന എല്ലാ യുദ്ധങ്ങളിലും റോം വിജയിച്ചിരുന്നു. കാരണം ആശയവിനിമയത്തിന് റോമിന് അതിന്റേതായ ഉൾവഴികളുണ്ടായിരുന്നു. എന്നാൽ 1517-ൽ മാർട്ടിൻ ലൂഥർ[32] തന്റെ വാദങ്ങൾ ജർമ്മനിയിലെ ഒരു ചെറിയ പള്ളിയുടെ വാതിലിൽ പതിച്ച് പതിനഞ്ചുദിവസത്തിനുള്ളിൽ അതിന്റെ ജർമ്മൻ വിവർത്തനം രാജ്യമൊട്ടാകെ എത്തിപ്പെട്ടു. 1522 നും 1546നുമിടയിൽ അദ്ദേഹത്തിന്റെ ബൈബിൾ വിവർത്തനങ്ങളുടെ 430 എഡിഷനുകൾ ഉണ്ടായി. ഇത്ര വലിയൊരു വായനാസമൂഹവും എല്ലാവരിലുമെത്തുന്ന ജനകീയസാഹിത്യവും ഉണ്ടാവുന്നത് ആദ്യമായിട്ടായിരുന്നു. കാത്തോലിക്കാമതത്തിനെതിരെ പ്രൊട്ടസ്റ്റന്റ് ആശയങ്ങൾക്കു പ്രതിരോധിക്കാൻ കഴിഞ്ഞത് അച്ചടിമുതലാളിത്തവുമായുള്ള സഖ്യത്തിലൂടെയായിരുന്നു.[33]

മൂന്നാമത്തെ ഘടകം ചില പ്രാദേശികഭാഷകളെ ഭരണകേന്ദ്രീകരണത്തിന്റെ ഉപകരണങ്ങളായി ചില ഏകാധിപതികൾ ഉപയോഗിക്കാൻ തുടങ്ങി എന്നതാണ്. അച്ചടിപൂർവ്വഘട്ടത്തിൽ സംസാരഭാഷകളുടെ വലിയൊരു വൈവിധ്യമുണ്ടായിരുന്നു. ഇതിനെയാണ് അച്ചടിമുതലാളിത്തം ഓരോ വാമൊഴി പ്രാദേശികഭാഷാ മാർക്കറ്റിലും ചൂഷണം ചെയ്തത്. വ്യത്യസ്ത ഭാഷാഭേദങ്ങളെ നിശ്ചിതപരിധിക്കുള്ളിൽ എണ്ണത്തിൽ വളരെ കുറഞ്ഞ അച്ചടിഭാഷകൾക്കുള്ളിലേക്ക് ഒതുക്കാൻ മുതലാളിത്തത്തിന് കഴിഞ്ഞു. ഈ അച്ചടിഭാഷകളാണ് ദേശീയബോധത്തിനുവേണ്ട അടിസ്ഥാനം മൂന്നു വ്യത്യസ്തരീതികളിൽ ഉണ്ടാക്കിയത്. ഒന്നാമത്തേതും ഏറ്റവും പ്രധാനപ്പെട്ടതുമായ ഘടകം, ലാറ്റിനു കീഴെയും എന്നാൽ വാമൊഴികളായ പ്രദേ

---

32 ജർമ്മൻ ദൈവശാസ്ത്ര പ്രൊഫസറും പുരോഹിതനുമായിരുന്ന മാർട്ടിൻ ലൂഥർ (1483 -1546) പ്രൊട്ടസ്റ്റന്റ് നവീകരണത്തിന്റെ പ്രതിപുരുഷനായി അറിയപ്പെടുന്നു. റോമൻ കത്തോലിക്കാ സഭയുടെ പല കല്പനകളെയും ആചാരങ്ങളെയും അദ്ദേഹം തള്ളിക്കളഞ്ഞു. 1517 ലെ അദ്ദേഹത്തിന്റെ 95 തീസീസ് ഏറെ ചർച്ച ചെയ്യപ്പെട്ടു. ജർമ്മൻ ഭാഷയിലുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ ബൈബിൾ വിവർത്തനം ജർമ്മൻ ഭാഷയുടെ മാനവീകരണത്തെ പോഷിപ്പിച്ചു. [John Piper. Martin Luther Lesson From His Life and Labour (Minnesota : Desiring gon Foundation, 2012)]

33 Benedict Anderson 37-40.

ശികഭാഷകൾക്ക് മുകളിലുമായി കൈമാറ്റത്തിന്റെയും ആശയവിനിമയത്തിന്റെതുമായ ഏകീകൃതമേഖലകളെ അവ സൃഷ്ടിച്ചു എന്നതാണ്. വ്യത്യസ്തരീതികളിലുള്ള ഫ്രഞ്ചും ഇംഗ്ലീഷും സ്പാനിഷും ഭാഷകൾ അവ സംസാരിക്കുന്നവർക്കിടയിലെ ആശയവിനിമയത്തെ പരിമിതപ്പെടുത്തിയിരുന്നു. അച്ചടിയിലൂടെയും പത്രങ്ങളിലൂടെയും അവർ പരസ്പരം മനസ്സിലാക്കാൻ തുടങ്ങി. അച്ചടിയിലൂടെ ബന്ധിപ്പിക്കപ്പെട്ട ഈ സഹവായനക്കാർ തങ്ങളുടെ മതനിരപേക്ഷവും സവിശേഷവും ദൃശ്യവുമായ കല്പിതസമൂഹത്തെ രൂപീകരിച്ചു. രണ്ടാമതായി, അച്ചടിമുതലാളിത്തം ഭാഷയ്ക്ക് ഒരു പുതിയ സ്ഥിരത നൽകി. അച്ചടി, പുസ്തകങ്ങളുടെ ഉല്പാദനത്തെയും പുനരുത്പാദനത്തെയും സാധ്യമാക്കിയതോടെ ഭാഷാപരിണാമത്തിന്റെ തോത് സാവധാനത്തിലായി. പതിനേഴാം നൂറ്റാണ്ടോടെ ഭാഷകൾ അവയുടെ ആധുനികരൂപം കൈവരിച്ചു. മൂന്നാമത്, അച്ചടിമുതലാളിത്തം പഴയ ഭരണപ്രാദേശികഭാഷകളിൽ നിന്ന് വ്യത്യസ്തമായ തരത്തിലുള്ള അധികാരഭാഷകളെ സൃഷ്ടിച്ചു. ഓരോ അച്ചടിഭാഷയിലും ചില ഭാഷാഭേദങ്ങൾക്ക് കൂടുതൽ പ്രാമുഖ്യമുണ്ടായിരുന്നു. അവ അച്ചടിഭാഷയിൽ ആധിപത്യം ചെലുത്തി. ഇത്തരത്തിൽ മനുഷ്യഭാഷയുടെ വൈവിധ്യത്തിനുമേൽ മുതലാളിത്തവും അച്ചടിസാങ്കേതികവിദ്യയും പ്രാമുഖ്യം നേടിയതോടെ ഒരു പുതിയതരം കല്പിത സമൂഹത്തിന്റെ സാധ്യത തെളിഞ്ഞു.[34]

നിഘണ്ടുനിർമ്മാതാക്കളും വൈയാകരണന്മാരും ഭാഷാതത്ത്വശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരും എഴുത്തുകാരും ദേശീയതയുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളെ എങ്ങനെ രൂപപ്പെടുത്തി എന്ന് ആൻഡേഴ്സൺ ഉദാഹരണസഹിതം വിശദമാക്കുന്നുണ്ട്. മറ്റു രാജ്യങ്ങളുടെ കണ്ടുപിടിത്തത്തോടെ താരതമ്യഭാഷാശാസ്ത്രവും താരതമ്യചരിത്രവും പുതിയ അറിവുകളെ യൂറോപ്പിന്റെ വീക്ഷണത്തിൽ വിലയിരുത്താൻ തുടങ്ങി. യൂറോപ്പിനു പുറത്തുള്ള സംസ്കാരങ്ങളെപ്പറ്റിയുള്ള പുതിയ അറിവുകൾ എല്ലാ

34 Benedict Anderson 44-46.

ഭാഷാസംസ്കാരങ്ങൾക്കുമുള്ള സമാനതകളെപ്പറ്റി ബോധ്യപ്പെടുത്തി. ഓരോ ഭാഷയിലും ശബ്ദകോശങ്ങളും വ്യാകരണഗ്രന്ഥങ്ങളുമുണ്ടായതോടെ അതിലൂടെ ലോകത്തെ മനസ്സിലാക്കുന്ന ഒരു ചെറിയ ന്യൂനപക്ഷമുണ്ടായി. ഇവരിൽനിന്നുയർന്ന എഴുത്തുകാരും ചിന്തകന്മാരുമാണ് പുതിയ ദേശീയതയുടെ വക്താക്കളായത്.[35]

ദേശീയത രൂപമെടുക്കുന്നത് അപരനോടുള്ള ഭയം, വെറുപ്പ് എന്നിവയിൽ നിന്നും വംശീയതയോടുള്ള പ്രതിപത്തിയിൽ നിന്നും ആണ്. എങ്കിൽപോലും അത് പലപ്പോഴും അഗാധവും ആത്മഹത്യാപരവുമായ സ്നേഹത്തെ പ്രചോദിപ്പിക്കുന്നുണ്ട് എന്ന് ആൻഡേഴ്സൺ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. ദേശസ്നേഹത്തിന്റെ സവിശേഷതകൾ മനസിലാക്കാൻ ചാർച്ചാബന്ധം, വീട് എന്നിവയുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തി ആലോചിക്കുന്നതുവഴി സാധിക്കും. രണ്ടുപ്രയോഗങ്ങളും സൂചിപ്പിക്കുന്നത് സ്വാഭാവികമായ ബന്ധത്തെയാണ്. അത്തരം ബന്ധങ്ങളിൽ എല്ലായ്പ്പോഴും അനിച്ഛാപരമായ ചിലതുണ്ട്. ദേശീയതയെ തൊലിയുടെ നിറം, ലിംഗപദവി, വംശം, ജനനഘട്ടം തുടങ്ങിയവയുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തുന്നതോടെ അത് അനിച്ഛാപൂർവ്വകമായിത്തീരുന്നു. അത്തരം ബന്ധങ്ങൾ ബോധപൂർവ്വം തെരഞ്ഞെടുക്കുന്നവയല്ല. ഉദാഹരണമായി കുടുംബമെന്നത് സ്പഷ്ടമായ അധികാരഘടനയുള്ളതാണെങ്കിലും അത് നിസ്വാർത്ഥസ്നേഹത്തിന്റെയും ഐക്യത്തിന്റെയും ഇടമായി സ്വീകരിക്കപ്പെടുന്നു. അതുപോലെ ദേശീയതയെ ചരിത്രകാരന്മാരും ചിന്തകരും വിമർശനാത്മകമായി സമീപിക്കുമ്പോഴും ഭൂരിപക്ഷംവരുന്ന സാധാരണജനതയെ സംബന്ധിച്ച് പൂർണ്ണരൂപത്തിലുള്ള രാഷ്ട്രം എന്നത് സ്വാർത്ഥരഹിതമായതാണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ അതിന് ത്യാഗം ആവശ്യപ്പെടാനും കഴിയും. ദേശത്തിനുവേണ്ടിയുള്ള മരണത്തിന് മഹത്വം ലഭിക്കുന്നത് ഇങ്ങനെയാണ്.[36]

---

35 ഇ.വി. രാമകൃഷ്ണൻ 24-25.

36 Benedict Anderson 141-143.

ദേശീയസമൂഹങ്ങളിൽ ഭാഷയ്ക്ക് സവിശേഷമായ സ്ഥാനമുണ്ട്. ദേശീയഗാനങ്ങൾ ഉദാഹരണമാണ്. ദേശീയദിനങ്ങളിൽ അവ ആലപിക്കപ്പെടുന്നു. അവയിലെ പദങ്ങളോ ഈണങ്ങളോ പരിഗണനാവിഷയങ്ങളല്ല. അവയുടെ ആലാപനത്തിൽ ഏകകാലികമായ അനുഭവമുണ്ട്. അത്തരം സന്ദർഭങ്ങളിൽ പരസ്പരം തീർത്തും അപരിചിതരായ ജനങ്ങൾ ഒരേ വരികൾ ഒരേ ഈണത്തിൽ ആലപിക്കുന്നു. ഏകത്വത്തിന്റെ പ്രതീകമാണിത്. കല്പിതസമൂഹത്തിന്റെ മൂർത്തീകരണമാണ് അവയിൽ പ്രതിധ്വനിക്കുന്നത്. ഈ ഐക്യബോധം നിസ്വാർത്ഥമാണ്.[37]

വംശീയത ലക്ഷ്യംവെയ്ക്കുന്നത് വംശശുദ്ധിയെയാണ്. വർഗ്ഗത്തെ സംബന്ധിച്ചുള്ള പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളിൽനിന്നാണ് അതിന്റെ ഉൽപ്പത്തി. അത് പ്രവർത്തിക്കുന്നത് ദേശാതിർത്തികൾക്കുള്ളിൽത്തന്നെയാണ്. യൂറോപ്പ്യൻ ആധിപത്യവുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടാണ് പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ യൂറോപ്പിനു വെളിയിൽ വംശീയത വളർന്നുവന്നത്. രണ്ടുകാരണങ്ങളാണ് ഇതിനുള്ളത്. ഒന്നാമത്തെ കാരണം ഔദ്യോഗികദേശീയതയുടെയും കൊളോണിയൽ അധിനിവേശത്തിന്റെയും ഉദയമായിരുന്നു. ജനകീയദേശീയതയോടുള്ള മേലാളരായ നാടുവാഴി, പ്രഭുവർഗ്ഗങ്ങളുടെ പ്രതികരണമായിരുന്നു 'ഔദ്യോഗിക ദേശീയത'. സാമ്രാജ്യം എന്ന സങ്കല്പത്തിലെ പ്രധാനഘടകമായിരുന്നു കൊളോണിയൽ വംശീയത. അതാണ് നാടുവാഴിത്തത്തെയും ദേശീയസമൂഹത്തെയും വിളക്കിച്ചേർത്തത്. സ്വന്തം നാട്ടിലെ കോയ്മാസിദ്ധാന്തത്തെ സാമ്രാജ്യത്വശക്തികൾ സാമാന്യവൽക്കരിച്ചു. അതാണ് കൊളോണിയൽ വംശീയതയുടെ യുക്തികളായി പരിണമിച്ചത്. ഇതുപ്രകാരം ഇംഗ്ലീഷുകാരായ പ്രഭുക്കൾ സാധാരണ ഇംഗ്ലീഷുകാരേക്കാൾ മേലെയാണെന്നും ഈ ഇംഗ്ലീഷുകാർ തദ്ദേശീയരായ ആളുകളെക്കാൾ ഉന്നതരാണെന്നുമുള്ള മട്ടിൽ ഒരു മേൽക്കീഴ്ബന്ധം അത് സൃഷ്ടിച്ചെടുത്തു. കൊളോണിയൽ

37 Benedict Anderson 145.

സാമ്രാജ്യത്വമാവട്ടെ ആഭ്യന്തരപ്രഭുത്വത്തെ പിന്തുണയ്ക്കുകയും ചെയ്തു. അതു വഴി തങ്ങളുടെ അധികാരം ഉറപ്പിക്കുകയായിരുന്നു അവരുടെ ലക്ഷ്യം.[38]

1.1.2.6 ആൻഡേഴ്സനെപ്പോലെ എറിക് ഹോബ്സ്ബോമും ദേശീയത, ദേശം, ദേശരാഷ്ട്രം, ദേശീയപ്രതീകങ്ങൾ തുടങ്ങിയവയെല്ലാം താരതമ്യേന സമീപകാല ത്തുണ്ടായ ചരിത്രപരമായ കണ്ടെത്തലുകളാണ് എന്ന് അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. അവ യെല്ലാം അബോധപൂർവ്വം ഉണ്ടാക്കിയെടുക്കുന്നതാണ്. ആത്മനിഷ്ഠസ്വഭാവമുള്ള ഒന്നാണ് ആധുനികദേശരാഷ്ട്രം. ഭരണകൂടം ഔദ്യോഗികമായും അല്ലാതെയും ഔപചാരികമായും അനൗപചാരികമായും, രാഷ്ട്രീയമായും അല്ലാതെയുമൊക്കെ പലതരത്തിൽ ദേശീയതയെ പ്രചരിപ്പിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നു. പൗരന്മാരുടെ സംഘപ്ര വർത്തനത്തിന്റെ അതിർത്തി ഭരണകൂടമാണ് എന്നുവരുന്നത് പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാ ണ്ടോടെയാണ്. പൗരസമൂഹവും ഭരണകൂടവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം ഈ ഘട്ട ത്തിൽ വിഭജിക്കാൻ കഴിയാത്തവിധം ശക്തമായിത്തീർന്നു. ദേശീയതകളെ കണ്ടെ ടുക്കപ്പെട്ട പാരമ്പര്യങ്ങളായി മനസിലാക്കുന്ന ഹോബ്സ്ബോം ഈ കണ്ടെടുക്ക ലിൽ മൂന്നു കാര്യങ്ങളെയാണ് പ്രധാനമായി ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നത്. ഒന്ന്, പള്ളി യുടെ ബദലായി മതേതര വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ കണ്ടെത്തൽ. മതത്തിന്റെ അടിസ്ഥാ നത്തിൽ നിർവചിക്കപ്പെട്ട പൗരത്വത്തിനു പകരം മതേതരമായൊരു പൗരത്വത്തെ കണ്ടെടുക്കുകയാണ് വിദ്യാഭ്യാസം ചെയ്തത്. രണ്ടാമത് പൊതുആഘോഷങ്ങ ളുടെ കണ്ടെത്തലാണ്. ദേശരാഷ്ട്രം പുതിയ ചില അനുഷ്ഠാനങ്ങളും ആചാര ങ്ങളും നിർമ്മിച്ചെടുത്തു. സ്വാതന്ത്ര്യദിനം, ദേശീയ വ്യക്തികളുടെ സ്മരണദിന ങ്ങൾ തുടങ്ങിയവ മതേതരമായ പശ്ചാത്തലത്തിൽ ആഘോഷിക്കാൻ തുടങ്ങി. ഈ ആഘോഷങ്ങളിലൂടെ വിപ്ലവപാരമ്പര്യം ഭരണകൂടത്തിന്റെയും അധികാരത്തി ന്റെയും പൗരന്മാരുടെ ആഹ്ലാദത്തിന്റെയും സംയുക്ത പ്രകടനമായിത്തീർന്നു. മൂന്നാമത്, പൊതുസ്മാരകങ്ങളുടെ വൻതോതിലുള്ള നിർമ്മാണമായിരുന്നു. യുദ്ധ

[38] Benedict Anderson 150.

ത്തിൽ കൊല്ലപ്പെട്ട സൈനികർ, സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തിൽ രക്തസാക്ഷികളായവർ തുടങ്ങിയവരുടെ സ്മാരകങ്ങൾ ദേശരാഷ്ട്രം നിർമ്മിക്കുന്നതിന്റെ ഭാഗമായിരുന്നു. ആന്തരികമായി ദേശീയവികാരത്തെ ശക്തിപ്പെടുത്തുന്നതും മതേതരമായി നിർവചിക്കുന്നതുമായ ചരിത്രത്തെ കണ്ടെത്തേണ്ടത് ദേശരാഷ്ട്രത്തിന്റെ ആവശ്യകതയായിരുന്നു. അതിനുവേണ്ടി പാരമ്പര്യത്തിൽനിന്ന് പ്രതീകങ്ങൾ കണ്ടെത്താൻ നടത്തിയ ശ്രമങ്ങളെ ഹോബ്സ്ബോം ഉദാഹരിക്കുന്നുണ്ട്. ഫ്രാൻസ്, ജർമ്മനി തുടങ്ങിയ രാജ്യങ്ങളെയാണ് അദ്ദേഹം ഉദാഹരിക്കുന്നത്. രണ്ടായിക്കിടന്നിരുന്ന ജർമ്മനിയെ ഏകീകരിക്കുന്ന ഘട്ടത്തിൽ നേരിട്ട വെല്ലുവിളി വേർപിരിഞ്ഞുകിടന്ന ഘട്ടത്തിലെ പ്രയാസങ്ങളെ ഓർമ്മിപ്പിക്കരുത് എന്നതായിരുന്നു. ഈ സാഹചര്യത്തിൽ ഒന്നിച്ചു നിൽക്കുന്ന കാലത്തെ ഉയർത്തിപ്പിടിച്ചും വിഭജിതമായിരുന്ന കാലത്തെ മൂടിവച്ചും മാത്രമേ ചരിത്രം നിർമ്മിക്കാൻ കഴിയൂ. അതുകൊണ്ട് ജർമ്മൻ ഏകീകരണത്തെ ബലപ്പെടുത്തുന്ന സ്മാരകങ്ങളായിരുന്നു നിർമ്മിക്കപ്പെട്ടത്.[39]

1.1.2.7 ദേശീയത എന്നത് ഒരു പ്രത്യയശാസ്ത്രമാണ് എന്ന് ആന്റണി ഡി. സ്മിത്ത് പറയുന്നു. അത് ദേശത്തെ അതിന്റെ പരിഗണനാകേന്ദ്രമായി കണക്കാക്കുകയും അതിന്റെ ക്ഷേമത്തിനുവേണ്ടി നിലക്കൊള്ളുകയും ചെയ്യുന്നു. ദേശീയതയുടെ ലക്ഷ്യങ്ങൾ മൂന്നെണ്ണമാണെന്ന് സ്മിത്ത് ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. സ്വയംഭരണാധികാരം, ദേശീയ ഐക്യം, ദേശീയ സ്വത്വം എന്നിവയാണവ. ഇവ മൂന്നും വേണ്ടവിധത്തിലില്ലാതെ ഒരു ദേശത്തിന് അതിജീവിക്കാൻ കഴിയില്ല. 'യഥാർത്ഥവും കാര്യക്ഷമവുമായ ഒരു ദേശത്തെ നിർമ്മിക്കുന്നതിനായി ജനതയ്ക്കുവേണ്ടി അതിലെ ചില അംഗങ്ങൾ സ്വയംഭരണാധികാരവും ഐക്യവും സ്വത്വവും നേടുവാനും നില നിർത്താനുമായി നടത്തുന്ന പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ മുന്നേറ്റം' എന്ന് സ്മിത്ത് ദേശീയതയെ നിർവചിക്കുന്നു. ഈ നിർവചനം ദേശം എന്ന സങ്കല്പത്തെ പൂർവ്വ

39 John Hunchinson and Anthony D Smith 76-82.

കല്പന ചെയ്യുന്നുണ്ടെങ്കിലും ദേശീയതകൾക്കുമുന്നേ ദേശങ്ങൾ നിലനിന്നിരുന്നു എന്ന് അതുകൊണ്ട് ഉദ്ദേശിക്കുന്നില്ല എന്നദ്ദേഹം വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്.[40]

ദേശം എന്നത് പ്രശ്നഭരിതമായ ഒരു പ്രയോഗമാണ്. ഇതു സംബന്ധിച്ച് രണ്ടുതരം സമീപനങ്ങളാണ് പ്രധാനമായുള്ളത്. ഒന്ന് ദേശീയവാദപ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ തലത്തിലുള്ളതാണ്. അതുപ്രകാരം ദേശീയത എന്നാൽ അർത്ഥമാക്കുന്നത് ദേശം എന്ന ആശയം ഉണർത്തുന്ന ജനകീയവികാരങ്ങളെയാണ്. ഇതുപ്രകാരം ദേശമെന്നത് കല്പിതവും ജീവിക്കുന്നതുമായ സമുദായമാണ്. രണ്ടാമത്തെ സമീപനം ദേശീയത എന്ന പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തേക്കാൾ മുമ്പുള്ളതാണ് ദേശം എന്ന ആശയമാണ്. ദേശത്തെപ്പറ്റി പലതരത്തിലുള്ള നിർവചനങ്ങളുണ്ടായിട്ടുണ്ട്. അതിൽ ഭാഷ, മതം, ആചാരങ്ങൾ, പ്രദേശം, സ്ഥാപനങ്ങൾ തുടങ്ങിയ വസ്തുനിഷ്ഠഘടകങ്ങളും സമീപനം, വീക്ഷണം, വികാരങ്ങൾ തുടങ്ങിയ ആത്മനിഷ്ഠഘടകങ്ങളും വ്യത്യസ്ത അളവിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നു. വസ്തുനിഷ്ഠഘടകങ്ങൾക്ക് ഊന്നൽ നൽകുന്ന നിർവചനമാണ് സ്റ്റാലിന്റേതെന്നും ആത്മനിഷ്ഠഘടകങ്ങൾക്ക് ഊന്നൽ നൽകുന്ന നിർവചനമാണ് ആൻഡേഴ്സന്റേത് എന്നും സ്മിത്ത് പറയുന്നു. രണ്ടുതരം നിർവചനങ്ങൾക്കും വിമർശനസാധ്യതയുണ്ട്. ദേശത്തെ സംബന്ധിച്ച വസ്തുനിഷ്ഠ മാനദണ്ഡം ചില ദേശങ്ങളെ ഉൾക്കൊള്ളുന്നതിൽ പരാജയപ്പെടുന്നു. ആത്മനിഷ്ഠനിർവചനം കൂടുതൽ ഉദാഹരണങ്ങളെ ഉൾക്കൊള്ളുന്നു. എങ്കിലും വൈകാരികത, അഭിലാഷം, ഭാവന, വീക്ഷണം എന്നിവ ദേശത്തിന്റെയും ദേശീയാസ്തിത്വത്തിന്റെയും മാനദണ്ഡമായി കണക്കാക്കുന്നത് ദേശരാഷ്ട്രങ്ങളെ മതങ്ങൾ, ഗോത്രങ്ങൾ, നഗരരാഷ്ട്രങ്ങൾ, സാമ്രാജ്യങ്ങൾ തുടങ്ങിയവയിൽ നിന്ന് വേർതിരിച്ചുനിർത്താൻ പ്രയാസമുണ്ടാക്കും എന്ന് സ്മിത്ത് ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു.[41]

ദേശം എന്നത് ഭരണകൂടമല്ല (State). ഭരണകൂടം സ്ഥാപനകേന്ദ്രിതമാണ്. ദേശമാവട്ടെ ഒരു സമുദായമാണ്. ഭരണകൂടം എന്ന സങ്കല്പത്തെ ഒരുകൂട്ടം സ്വയം

---

40 Anthony D Smith 9.

41 Anthony D Smith 11.

ഭരണാധികാരമുള്ള സ്ഥാപനങ്ങൾ എന്നും മറ്റു സ്ഥാപനങ്ങളിൽനിന്നും വ്യത്യസ്തമായത് എന്നും ഒരു പ്രത്യേക പ്രദേശത്ത് നിയമപരമായ കുത്തകാവകാശമുള്ളത് എന്നുമൊക്കെ നിർവചിക്കാം. ദേശങ്ങളാകട്ടെ അനുഭവവേദ്യമായതും സജീവവുമായ സമുദായങ്ങളാണ്. അതിലെ അംഗങ്ങൾ ഒരു മാതൃഭൂമിയേയും സംസ്കാരത്തേയും പങ്കുവയ്ക്കുന്നു. ദേശം എന്നത് വംശീയസമൂഹമല്ല. രണ്ടും സമാഹൃതമായ സാംസ്കാരികസ്വത്വങ്ങളാണ് എന്നതൊഴിച്ചാൽ വംശീയസമൂഹത്തിന് രാഷ്ട്രീയസ്വഭാവമില്ല. പലപ്പോഴും ഒരു പൊതുസംസ്കാരമോ ഒരു പ്രാദേശിക പശ്ചാത്തലമോ പോലും കാണാനാവില്ല. വംശീയ സമൂഹത്തിന് ഭൗതികമായി നിലനിൽക്കാൻ ചരിത്രപരമായ പ്രദേശം ആവശ്യമില്ല. അതേസമയം ഒരു ദേശത്തിന് നിർബന്ധമായും സ്വന്തമായൊരു മാതൃഭൂമി വേണം; ഒരു നീണ്ടകാലയളവിലേക്കെങ്കിലും. ദേശീയത്വം നേടുന്നതിനും ദേശരാഷ്ട്രമായി അറിയപ്പെടുന്നതിനും ഒരു പൊതുസംസ്കാരവും സ്വയംനിർണയത്തിനുള്ള അഭിലാഷവും ഉണ്ടാവുകയും വേണം. അതേസമയം ദേശത്തിന് സ്വന്തമായൊരു പരമാധികാരഭരണകൂടം വേണമെന്ന് നിർബന്ധമില്ല. പകരം സ്വന്തം മാതൃഭൂമിയുടെ ഭൗതികതയ്ക്കൊപ്പം സ്വാധികാരം സൂക്ഷിക്കാനുള്ള അഭിലാഷമുണ്ടായാൽ മതി.[42]

ദേശത്തെ സ്മിത്ത് നിർവചിക്കുന്നത് 'ഒരു മാതൃഭൂമിയും പൊതുവായ മിത്തുകളും ചരിത്രവും പൊതുസംസ്കാരവും ഒറ്റ സമ്പദ്വ്യവസ്ഥയും അംഗങ്ങൾക്ക് പൊതുവായ അവകാശങ്ങളും കടമകളുമുള്ളതും, ഒരു പേരോടുകൂടിയതുമായ മനുഷ്യസമുദായം' എന്നാണ്. വംശീയസമൂഹമാകട്ടെ, ഒരു മാതൃഭൂമിയുമായി ബന്ധിക്കപ്പെട്ടതും പൊതുവായ മിത്തുകളും പൂർവ്വികതയും സ്വന്തമായുള്ളതും പങ്കുവയ്ക്കുന്ന സ്മരണകളോടും ഒന്നോ അതിലധികമോ സാംസ്കാരിക ഘടകങ്ങളോടുകൂടിയതും ഉന്നതവർഗ്ഗത്തിനിടയിലെങ്കിലും അഖണ്ഡതയുടേതായ തലമുള്ളതുമായ ഒന്നാണ്. മനുഷ്യസമൂഹങ്ങൾക്കെന്നപ്പോലെ ദേശരാഷ്ട്ര

42 Anthony D Smith 12.

ങ്ങൾക്കും കൃത്യമായ പേര്, പൊതുമിത്തുകൾ, പങ്കുവയ്ക്കുന്ന സ്മരണകൾ തുട ങ്ങിയവയുണ്ട്. അത് വ്യത്യാസപ്പെടുന്നത് അംഗങ്ങൾക്ക് പൊതുവായുള്ള അവകാ ശങ്ങളുടെയും കടമകളുടെയും കാര്യത്തിലും ഏകസമ്പദ്‌വ്യവസ്ഥയുടെ കാര്യത്തി ലുമാണ്. മാത്രമല്ല ദേശങ്ങൾക്ക് സ്വന്തമായൊരു മാതൃഭൂമിയുണ്ടായിരിക്കുകയും ചെയ്യും. വംശീയസമൂഹങ്ങൾക്ക് അവയുമായി പ്രതീകാത്മകമായ ബന്ധം മാത്രമേ ഉണ്ടായിരിക്കുകയുള്ളൂ. വംശീയസമൂഹങ്ങൾക്ക് പൊതുസംസ്കാരത്തിന്റെ ആവ ശ്യമില്ല. പൊതുവായ ചില സംസ്കാരിക ഘടകങ്ങൾ - ഭാഷയോ, മതമോ, ആചാ രങ്ങളോ, പൊതുസ്ഥാപനങ്ങളോ - ഉണ്ടായാൽ മതി. എന്നാൽ ഒരു പൊതുസം സ്കാരം ദേശരാഷ്ട്രങ്ങളുടെ പൊതുസവിശേഷതയായി സ്മിത്ത് ചൂണ്ടിക്കാണി ക്കുന്നുണ്ട്.[43]

1.1.2.8 ഹോമിഭാഭ[44] ദേശീയ/സാംസ്കാരിക സ്വത്വത്തെ സ്വാധികാരരഹിത സ്വത്വം എന്നാണ് വിശദീകരിക്കുന്നത്. സ്വാധികാരരഹിത സ്വത്വം എന്നതു കൊണ്ട് അപ രവുമായി ചേർന്ന് സങ്കരത്തെ സൃഷ്ടിക്കുന്ന സ്വത്വം എന്നാണ് അദ്ദേഹം ഉദ്ദേശി ക്കുന്നത്. അപരത്തിന്റെ സാന്നിധ്യമില്ലാതെ നിലനില്പില്ലാത്തതുകൊണ്ടാണ് അതിനെ 'സ്വാധികാരരഹിതം' എന്നു വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത്. കെട്ടഴിയുകയും മാറ്റി നിർത്തപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്ന നിരവധി സ്വത്വങ്ങൾ എല്ലാകാലത്തും ഒരു ദേശരാ ഷ്ട്രത്തിനകത്ത് കാണുന്നു എന്നതുകൊണ്ട് ദേശം വേദനാനിർഭരമായ ഒരന്തരാള ഘട്ടത്തെ എല്ലായ്പ്പോഴും പ്രതിനിധീകരിക്കുന്നുണ്ട്. ഇത് ദേശീയതയുടെ ബോധ നപരതയുടെയും പ്രകടനപരതയുടെയും ഇടയ്ക്കുള്ള ഒരു സന്ദർഭമാണ്. ബോധ നപരം എന്നതുകൊണ്ട് ദേശീയതയുടെ താത്വികവശത്തെയാണ് ഭാഭ ഉദ്ദേശിക്കുന്ന

---

43 Anthony D Smith 14.

44 ഹോമി ഭാഭ (Homi K Bhabha - 1949) പോസ്റ്റു കൊളോണിയൽ പഠനങ്ങളിലെ പ്രധാനി യാണ്. ഹൈബ്രിഡിറ്റി, മിമിക്രി, ഡിഫറൻസ്, സന്ദിഗ്ധത (ambivalence) തുടങ്ങിയ സങ്കല്പനങ്ങൾ അദ്ദേഹം വികസിപ്പിച്ചു. കോളണി രാജ്യങ്ങളിലെ ജനത എങ്ങനെ യാണ് കൊളോണിയലിസത്തോട് പ്രതിരോധം തീർത്തത് എന്ന അന്വേഷണമാണ് അടിസ്ഥാനപരമായി അദ്ദേഹം നിർവഹിക്കുന്നത്. The Location of Culture ആണ് പ്രധാനകൃതി. (David Huddart, *Homi K Bhabha*, Retrieved Jan. 11, 2018, from www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780190221911/obo)

ത്. പ്രകടനപരം എന്ന ആശയമാകട്ടെ ദൈനംദിന ജീവിതത്തിൽ ഈ ആശയങ്ങൾ ആവിഷ്കരിക്കപ്പെടുന്നതിനെ വിശദീകരിക്കുന്നു. ഭാഭയെ സംബന്ധിച്ച് ദേശീയസ്വത്വം വിഘടിതവും മേൽക്കുമേൽ എഴുതപ്പെട്ടതും എല്ലായ്പ്പോഴും സംഘർഷഭരിതവുമാണ്. പ്രതിനിധാനം, തന്ത്രം, സങ്കല്പം, മാമൂലുകൾ തുടങ്ങിയവയുടെ അനുബന്ധത്തിലൂടെ ദേശീയത ആഖ്യാനാത്മകമായ ഒന്നായിത്തീരുന്നു.[45]

ചുരുക്കത്തിൽ ദേശീയത എന്നത് പരസ്പരം മത്സരിക്കുന്ന പാരമ്പര്യങ്ങളെയും ചിഹ്നവ്യവസ്ഥകളെയും ഉൾക്കൊള്ളുന്നതും സംഘർഷഭരിതവുമായ ബഹുസ്വരതയാണ് എന്നു പറയാം. ഭാവനാത്മകമായ നിർമ്മിതിയായും കണ്ടെടുക്കപ്പെടുന്ന പാരമ്പര്യങ്ങളായും ദേശീയത മനസ്സിലാക്കപ്പെടുമ്പോൾ അതൊരു പ്രത്യയശാസ്ത്ര നിർമ്മിതിയാണ് എന്ന യാഥാർത്ഥ്യത്തിലേക്കാണ് വിരൽചൂണ്ടുന്നത്. ചരിത്രത്തിന്റെ ഒരു സവിശേഷസന്ദർഭത്തിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന ഈ പ്രതിഭാസം നിരന്തരം പരിവർത്തിപ്പിക്കപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്നതും ചലനാത്മകവുമാണ് എന്ന് പഠനങ്ങൾ വ്യക്തമാക്കുന്നു. ഏകാത്മകങ്ങളും സ്ഥാവരങ്ങളുമായ ദേശീയതകളെ സങ്കല്പിക്കാൻ സാധ്യമല്ല എന്ന് പുതിയ ദേശീയതാപഠനങ്ങൾ സൂചിപ്പിക്കുന്നു.

1.1.3 ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയുടെ ചരിത്രപശ്ചാത്തലം

ബഹുത്വപൂർണ്ണമായ സാമൂഹിക സാംസ്കാരിക പശ്ചാത്തലമുള്ള ഇന്ത്യയിൽ ഈ ബഹുത്വത്തിലധിഷ്ഠിതമായ പൗരദേശീയതാസങ്കല്പവും എല്ലാത്തരം വൈവിധ്യങ്ങളെയും നിരാകരിക്കുന്ന ഏകാത്മകമായ സാംസ്കാരികദേശീയതാസങ്കല്പവും തമ്മിലുള്ള സംഘർഷം ഇന്ന് ഏറ്റവും ശക്തമായിരിക്കുന്നു. ഈ സംഘർഷം ചരിത്രപരമാണ് എന്നു കാണാം. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഇന്ത്യൻ ദേശീ

---

45 Gurbhagat Singh, 'Recent Nation Theory and the Nationalist Quest in Indian Novel'. E.V.Ramakrishnan (Ed.) *Narrating India: The Novel in Search of the Nation*. (New Delhi: Sahitya Akademi, 2005) 74.

യതയെ ചരിത്രപരമായി മനസിലാക്കിക്കൊണ്ടല്ലാതെ ഈ പ്രതിസന്ധിയെ നമുക്ക് മറികടക്കാനാവില്ല.

ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയെ സംബന്ധിച്ച് രണ്ടുസമീപനങ്ങളാണ് മുഖ്യമായും നിലവിലുള്ളത്. ഒന്നാമത്തെ സമീപനം ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയെ ഒരു ആധുനികപ്രതിഭാസമായി കാണുമ്പോൾ മറ്റേത് അതിനെ അതീതഭൂതകാലവുമായി ബന്ധിപ്പിക്കുന്നു.[46] ഈ പഠനം ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയെ തികച്ചും ആധുനികമായ ഒരു പ്രതിഭാസമായി മനസ്സിലാക്കുന്നു. അതുപ്രകാരം ഇന്ത്യൻ ദേശീയത എന്നത് കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെ ഫലമായി രൂപപ്പെട്ടതാണ്. ആൻഡേഴ്സണടക്കമുള്ള പാശ്ചാത്യചിന്തകർ ദേശീയതയുടെ പാശ്ചാത്യമാതൃകയെ അനുകരിക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങളായാണ് പാശ്ചാത്യേതരദേശീയതകളെ സമീപിച്ചിട്ടുള്ളത്. ഇതിനെതിരായ വിമർശനങ്ങൾ ആഫ്രിക്കയിലേയും ഏഷ്യയിലേയും ചിന്തകരിൽനിന്നുമുണ്ടായിട്ടുണ്ട്. ഇന്ത്യയിൽ ഇത്തരത്തിൽ വിമർശനമുന്നയിച്ചവരിൽ പ്രധാനി പാർത്ഥാചാറ്റർജിയാണ്. 'ലോകത്തിലെ ഇതരദേശീയതകൾക്ക് തങ്ങളുടെ ഭാവനാത്മകസമുദായത്തെ യൂറോപ്പോ അമേരിക്കയോ തങ്ങൾക്കുവേണ്ടി തയ്യാറാക്കിയ നിശ്ചിത മാതൃകാരൂപങ്ങളിൽ നിന്ന് തെരഞ്ഞെടുക്കേണ്ടതുണ്ടെങ്കിൽ എന്താണ് അവർക്ക് ഭാവനചെയ്യാനായി അവശേഷിച്ചിട്ടുള്ളത്?' എന്നദ്ദേഹം ചോദിക്കുന്നു. ഏഷ്യയിലെയും ആഫ്രിക്കയിലെയും ദേശീയഭാവനയുടെ ഏറ്റവും ശക്തവും സർഗ്ഗാത്മക

46 ഇന്ത്യൻ ദേശീയത വേദകാലം മുതൽ നിലനിൽക്കുന്നതാണെന്ന വാദമാണ് രണ്ടാമത്തെ സമീപനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം. ഈ ഉപഭൂഖണ്ഡത്തിലെ മുഴുവൻ പ്രദേശങ്ങളെയും വലയം ചെയ്യുന്ന പുരാതനമായ ഹിന്ദു സാമ്രാജ്യമാണ് ഇവിടുണ്ടായിരുന്നത് എന്ന് അത് പറയുന്നു. എന്നാൽ ഇത് ചരിത്രവിരുദ്ധമായ വസ്തുതയാണ്. ഭാരതത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ആദ്യകാലസങ്കല്പങ്ങളിൽ ഭാരതം എന്നത് ഗംഗാസമതല പ്രദേശങ്ങളിൽ ഒതുങ്ങുന്നതാണ്. അത് വിന്ധ്യന് അപ്പുറത്തേക്ക് മറികടക്കുന്നത് പിന്നീടാണ്. അശോകന്റെ ശാസനങ്ങളിലെ കേരളപുത്രനെക്കുറിച്ചുള്ള പരാമർശം തെക്കുമായുള്ള ബന്ധത്തിന്റെ ആദ്യകാല തെളിവാണ്. ഈ പരാമർശം ബുദ്ധമത പ്രചാരവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതു മാത്രമാണ് എന്ന് കെ.എൻ. പണിക്കർ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. മൗര്യസാമ്രാജ്യത്തിന്റെ വ്യാപ്തിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതല്ല അത്. ഇന്ത്യാ ഉപഭൂഖണ്ഡത്തിലെ വലിയ സാമ്രാജ്യങ്ങളായിരുന്ന മൗര്യ, ഖിൽജി, മുഗൾ വംശങ്ങളൊന്നും മുഴുവൻ പ്രദേശങ്ങളെയും ഉൾക്കൊണ്ടിരുന്നില്ല. ബ്രിട്ടീഷുകാരാണ് അത്തരത്തിൽ മുഴുവൻ പ്രദേശങ്ങളിലും പരമാധികാരം സ്ഥാപിക്കുന്നത്. (കെ.എൻ.പണിക്കർ, 'ദേശീയതയുടെ തിരുത്തൽ വാദികൾ' ദേശാഭിമാനി വാരിക. 16 ഒക്ടോബർ 2016, 27.)

വുമായ ഫലങ്ങൾ സ്വത്വത്തെ അടിസ്ഥാനമാക്കി സങ്കല്പിക്കപ്പെട്ടതല്ല എന്നും മറിച്ച് ആധുനിക പടിഞ്ഞാറ് പ്രചരിപ്പിച്ച ദേശീയസമൂഹത്തിന്റെ മാതൃകാരൂപങ്ങളിൽ നിന്നുള്ള വ്യതിരിക്തതകളിൽ അധിഷ്ഠിതമാണ് എന്നും അദ്ദേഹം പറയുന്നു.[47] പാശ്ചാത്യേതര ദേശീയതകളുടെ വ്യതിരിക്തതകളിൽ ഊന്നുന്ന ഈ വാദം പ്രസക്തമായിരിക്കുമ്പോൾതന്നെ, പാശ്ചാത്യേതര ദേശീയതകളെല്ലാം തന്നെ പാശ്ചാത്യദേശീയമാതൃകകളുടെ ശക്തമായ സ്വാധീനത്തിന് വിധേയമായിട്ടുണ്ട് എന്ന വസ്തുത തള്ളിക്കളയാനാവില്ല. ദേശരാഷ്ട്രം, ജനാധിപത്യഭരണസംവിധാനങ്ങൾ എന്നിവയുടെ അടിസ്ഥാന രൂപരേഖകൾക്ക് ലോകമെമ്പാടും ലഭിച്ചിട്ടുള്ള അംഗീകാരം ഈ വസ്തുതയിലേക്കാണ് വിരൽചൂണ്ടുന്നത്. ഈ സാഹചര്യത്തിൽ ഇന്ത്യൻ ദേശീയത രൂപംകൊള്ളുന്നതിനിടയാക്കിയ മൂർത്തമായ സാമൂഹികസംവിധാനങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള ആലോചന അതിനെ മനസ്സിലാക്കാൻ സഹായിക്കും. കൊളോണിയൽ ഭരണം, ആധുനികവിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ പ്രചാരം, അച്ചടിയുടെയും പൊതുമണ്ഡലത്തിന്റെയും വ്യാപനം, ആധുനിക ഗതാഗതമാർഗ്ഗങ്ങളുടെയും ആശയവിനിമയോപാധികളുടെയും ആവിർഭാവം, സമ്പദ്‌വ്യവസ്ഥയിലെ പരിണാമം, ബുദ്ധിജീവിവർഗ്ഗത്തിന്റെ ഉദയം, നവോത്ഥാനപ്രസ്ഥാനങ്ങൾ, കൊളോണിയൽ വിരുദ്ധ സമരങ്ങൾ എന്നിവയെല്ലാം അതിൽപ്പെടുന്നു.

1.1.3.1 കൊളോണിയൽ അധിനിവേശം

പതിനഞ്ചാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനം മുതൽ വിവിധ യൂറോപ്യൻശക്തികൾ ഇന്ത്യയിൽ വിപണി തേടിയെത്തിയിരുന്നുവെങ്കിലും പതിനേഴാം നൂറ്റാണ്ടോടെ എത്തിച്ചേർന്ന ബ്രിട്ടീഷുകാരാണ് ഇവിടെ സമഗ്രാധിപത്യം നേടിയെടുത്തത്. അവർ ഇന്ത്യൻ ഉപഭൂഖണ്ഡത്തിന്റെ എല്ലാ പ്രദേശങ്ങളിലും എത്തിച്ചേരുകയും ഇവിടുത്തെ അസംഖ്യം വരുന്ന നാട്ടുരാജ്യങ്ങളുടെയെല്ലാം അധികാരം

---

[47] Partha Chatterjee, *The Nation and Its Fragemends. Colonial and Post Colonial Histories. The Partha Chatterjee Omnibus*. (New Delhi: Oxford University Press, 1999) 5.

കൈവശപ്പെടുത്തുകയും പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനമാവുമ്പോഴേക്ക് ഏറെക്കുറെ കേന്ദ്രീകൃതമായ ഒരു ഭരണസംവിധാനം നടപ്പിലാക്കുകയും ചെയ്തു. വിവിധ രാജവംശങ്ങൾ ഇന്ത്യയിൽ ഭരണം നടത്തിയിരുന്നുവെങ്കിലും കേന്ദ്രീകൃത മായതും ഉപഭൂഖണ്ഡത്തെ മുഴുവനായും ഉൾക്കൊള്ളുന്നതുമായ ഒരു ഭരണം ഇന്ത്യയിൽ നടപ്പിലാവുന്നത് ആദ്യമായിട്ടായിരുന്നു. ഇന്ത്യയിലെ ഗ്രാമീണ കാർഷി കസമ്പദ്വ്യവസ്ഥയ്ക്കു പകരം മുതലാളിത്ത സമ്പദ്വ്യവസ്ഥ നടപ്പിലാക്കാനും ആധുനികതയുടെ ആശയാവലികളെ അവതരിപ്പിക്കാനും അവർക്കു കഴിഞ്ഞു.[48]

1.1.3.2 ആധുനികവിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ പ്രചാരം

ആധുനികരീതിയിലുള്ള വിദ്യാഭ്യാസം ഇന്ത്യയിൽ നടപ്പിലാവുന്നത് കൊ ളോണിയൽ ഘട്ടത്തിലാണ്. ബ്രിട്ടീഷ് ഗവൺമെന്റ്, വിദേശ ക്രിസ്ത്യൻമിഷണറി മാർ, പുരോഗമനവാദികളായ ഇന്ത്യക്കാർ എന്നിങ്ങനെ മൂന്ന് ഏജൻസികളാണ് അതിൽ പ്രധാനപങ്കുവഹിച്ചത്. കുടിപ്പള്ളിക്കൂടങ്ങൾ, വിദ്യാപീഠങ്ങൾ, മദ്രസകൾ എന്നിങ്ങനെ ആധുനികപൂർവ്വ ഇന്ത്യയിൽ നിലനിന്നിരുന്ന വിദ്യാഭ്യാസരീതികൾ പരമ്പരാഗത ജ്ഞാനങ്ങൾക്ക് പ്രാധാന്യം നൽകിയിരുന്നവയായിരുന്നു. അവ പ്രത്യേക ജാതി, മത വിഭാഗങ്ങൾക്കിടയിൽ മാത്രം ഒതുങ്ങിനിന്നിരുന്നവയാണ്. പാശ്ചാത്യവിദ്യാഭ്യാസം ആധുനികമായ ശാസ്ത്ര, സാങ്കേതിക ജ്ഞാനങ്ങൾക്കും ഇംഗ്ലീഷ് ഭാഷാസാഹിത്യങ്ങൾക്കുമാണ് പ്രാധാന്യം നൽകിയത്. അത് മതനിരപേ ക്ഷവും ജാതി, ലിംഗഭേദങ്ങൾക്കതീതവുമായ ഒരു വിദ്യാഭ്യാസദർശനമാണ്

---

48 ഇന്ത്യയെ ഒരു യൂറോപ്യൻ ശക്തിയല്ല മറിച്ച് പല യൂറോപ്യൻ ശക്തികൾ പല കോള ണികളായിട്ടാണ് ഭരിച്ചിരുന്നതെങ്കിൽ ഇന്ത്യ എന്ന രാഷ്ട്രം രൂപപ്പെടുമായിരുന്നില്ല എന്ന് നിരീക്ഷിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. ലാറ്റിനമേരിക്കയുടെ അനുഭവം ഉദാഹരണമാണ്. പൊതുഭാഷയും പൊതുമതവും പൊതുസംസ്കാരവുമുണ്ടായിട്ടും അവിടുത്തെ കുടി യേറ്റക്കാരായ സ്പെയ്ൻകാർക്ക് ഒറ്റ രാഷ്ട്രമോ കുറേ വലിയ രാഷ്ട്രങ്ങളോ രൂപീക രിക്കാൻ കഴിഞ്ഞില്ല. [ഇ. രാജൻ, 'ഇന്ത്യൻ രാഷ്ട്രനിർമ്മാണം സൈദ്ധാന്തിക വീക്ഷണം'. *ബദലന്വേഷണത്തിന്റെ പുതുവഴി. ത്രൈമാസിക.* (തൃശ്ശൂർ: പ്രതീക്ഷ ട്രസ്റ്റ്, ഡിസംബർ 2014, ഖണ്ഡം 2 നമ്പർ 8) 13.]

മുന്നോട്ടുവച്ചത്. യുക്തിചിന്തയുടെയും ശാസ്ത്രബോധത്തിന്റെയും പ്രചാരത്തിന് അതു കാരണമായി. ഒരു പുതിയ ബുദ്ധിജീവി വിഭാഗം ഇതുവഴി രൂപപ്പെട്ടു.[49]

മതപരമായ ലക്ഷ്യങ്ങളാണ് മിഷണറിമാർക്കുണ്ടായിരുന്നതെങ്കിൽ കൊളോണിയൽ അധികാരികൾ ആധുനിക വിദ്യാഭ്യാസം നടപ്പിലാക്കിയത് മുഖ്യമായും രാഷ്ട്രീയവും ഭരണപരവും സാമ്പത്തികവുമായ ആവശ്യങ്ങൾക്കുവേണ്ടിയായിരുന്നു. ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണത്തെ സഹായിക്കുന്നതിനാവശ്യമായ ക്ലാർക്കുമാരെ ഉല്പാദിപ്പിക്കുക എന്നതും വികസിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന വാണിജ്യരംഗത്തും വ്യാവസായിക മേഖലയിലും ആവശ്യമായ മാനേജർമാരെയും ഗുമസ്തരെയും മറ്റും സൃഷ്ടിക്കുക എന്നതും അവരുടെ ആവശ്യമായിരുന്നു. പുരോഗമനേച്ഛുക്കളായ ഇന്ത്യക്കാരും ആധുനികവിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ പ്രചരണത്തിന് മുൻകൈയെടുത്തിരുന്നു. രാജാറാം മോഹൻറോയി ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസത്തെ ആധുനിക പാശ്ചാത്യലോകത്തിന്റെ ശാസ്ത്രീയവും ജനാധിപത്യപരവുമായ ചിന്തകളുടെ ഭണ്ഡാരത്തിന്റെ താക്കോലായി പ്രകീർത്തിച്ചു.[50] സ്വതന്ത്രവ്യക്തിയെ സംബന്ധിച്ചും ഉദാരമാനവികതയെ സംബന്ധിച്ചും ആധുനിക വിദ്യാഭ്യാസം സൃഷ്ടിച്ച അവബോധം ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തിലെ ദേശീയാധുനികതയ്ക്ക് പശ്ചാത്തലമൊരുക്കുന്നതായിരുന്നു.

---

49 ഏതുതരം വിദ്യാഭ്യാസമാണ് ഇന്ത്യക്കാർക്ക് നൽകേണ്ടത് എന്നതിനെ സംബന്ധിച്ച് ബ്രിട്ടീഷുകാർക്കിടയിൽ അഭിപ്രായഭേദങ്ങളുണ്ടായിരുന്നു. ആംഗ്ലിസിസ്റ്റ് എന്നറിയപ്പെട്ട ആദ്യത്തെ വിഭാഗം ഇന്ത്യൻ സംസ്കാരത്തിനു പകരം പാശ്ചാത്യ സംസ്കാരം എന്ന വീക്ഷണമുള്ളവരായിരുന്നു. അധ്യയനമാധ്യമം ഇംഗ്ലീഷാക്കുന്നതിനുവേണ്ടി അവർ വാദിച്ചു. രണ്ടാമത്തെ വിഭാഗം ഓറിയന്റലിസ്റ്റുകളായിരുന്നു. അവർ സംസ്കൃതം, അറബിക് തുടങ്ങിയ ക്ലാസിക് ഭാഷകൾ അധ്യയനമാധ്യമമായി സ്വീകരിക്കുന്നതിനുവേണ്ടിയാണ് വാദിച്ചത്. ഇവരിലെത്തന്നെ ഒരു വിഭാഗം പാശ്ചാത്യവിദ്യാഭ്യാസം നാട്ടുഭാഷയിലൂടെ വേണം നടത്തേണ്ടത് എന്നും എങ്കിൽമാത്രമേ അത് ബഹുജനങ്ങളിൽ എത്തുകയുള്ളൂ എന്നും വാദിച്ചു. ഈ വിവാദത്തിന് പരിഹാരമായത് 1824ലെ വുഡ്സ് ഡെസ്പാച്ചോടെയാണ്. അതുപ്രകാരം കലാശാലാഘട്ടത്തിൽ അധ്യയനമാധ്യമമായി ഇംഗ്ലീഷ് ഉപയോഗിക്കണമെന്നും സെക്കന്ററി വിദ്യാഭ്യാസം ഇംഗ്ലീഷിലൂടെയും ആധുനിക ഇന്ത്യൻ ഭാഷകളിലൂടെയും നടപ്പാക്കണമെന്നും വന്നു. [Santhosh Dash, *English Education and the Question of Indian Nationalism. A Perspective of Vernacular*.(Delhi: Aakar Books, 2009)]

50 ഏ. ആർ. ദേശായി, *ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയുടെ സാമൂഹ്യപശ്ചാത്തലം* വിവ., കെ. ശ്രീകുമാരൻ ഉണ്ണി (തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 2016) 206.

1.1.3.3 അച്ചടിയുടെയും പൊതുമണ്ഡലത്തിന്റെയും രൂപീകരണം

അച്ചടിച്ചരക്കുകളുടെ വരവുകൊണ്ടുണ്ടായ സാമൂഹിക, സാമ്പത്തിക സാഹചര്യങ്ങളെക്കുറിച്ച് ആൻഡേഴ്സൺ നടത്തുന്ന അപഗ്രഥനം പാശ്ചാത്യചുറ്റുപാടുകളിൽ ഒതുങ്ങിനിൽക്കുന്നതാണ് എന്ന് സതീഷ് ദേശ്പാണ്ഡെ നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്. ദേശീയതയെ വിഭാവനം ചെയ്യുന്നതിനുള്ള സാങ്കേതികമാർഗങ്ങൾ ലഭ്യമാക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും കൊളോണിയൽ സാഹചര്യത്തിൽ ദിനപ്പത്രങ്ങൾ, നോവലുകൾ തുടങ്ങിയ അച്ചടിച്ചരക്കുകൾ ലളിതമോ സ്വയം പ്രേരിതമോ ആയ രീതികളിൽ ദേശീയഭാവനയായി പരിഭാഷപ്പെടുന്നില്ല. അധിനിവേശപശ്ചാത്തലത്തിന്റെ സവിശേഷതകൾ ഈ ചരക്കുകളുടെ പ്രവർത്തനത്തെ നിയന്ത്രിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഉള്ളടക്കത്തിന്റെ പ്രശ്നങ്ങൾ, വായനാസമൂഹത്തിന്റെ വലുപ്പവും സാമൂഹികസ്വഭാവവും, സെൻസർഷിപ്പ്, അച്ചടിസാങ്കേതിവിദ്യയുടെ ലഭ്യത, പ്രസാധനത്തിന്റെ സാമ്പത്തികശാസ്ത്രം, അധിനിവേശഭാഷകളും തദ്ദേശീയഭാഷകളും തമ്മിലുള്ള സങ്കീർണ്ണബന്ധങ്ങൾ എന്നിവയെല്ലാം അക്കൂട്ടത്തിൽപ്പെടുന്നു. അതായത് അച്ചടി മുതലാളിത്തത്തിന്റെ പ്രയോഗക്ഷമത അതതു ദേശത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനയാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നു.[51]

ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയുടെ രൂപീകരണത്തിൽ അച്ചടിയുടെയും അതിന്റെ ഭാഗമായി രൂപപ്പെട്ട പൊതുമണ്ഡലത്തിന്റെയും പങ്ക് നിർണായകമാണ്. ഇന്ത്യയിൽ

---

51 ഇക്കാര്യം വ്യക്തമാക്കുന്നതിന് രണ്ടുദാഹരണങ്ങൾ സതീഷ് ദേശ്പാണ്ഡെ നിരത്തുന്നുണ്ട്. ഒന്ന്, ബ്രിട്ടീഷ് ഇന്ത്യയിലെ സാക്ഷരരായ വ്യക്തികളുടെ എണ്ണം 1901 ൽ 5.4 ശതമാനവും 1931 ൽ 9.5 ശതമാനവുമായിരുന്നു. പുരുഷന്മാരുടെ മാത്രം കണക്കെടുത്താൽ 1901- ൽ 9.8 ശതമാനവും 1931 ൽ 15.6 ശതമാനവും. രണ്ടാമത്, ദിനപ്പത്രങ്ങളെക്കുറിച്ച് ജവഹർലാൽ നെഹ്റു തന്റെ ആത്മകഥയിൽ രേഖപ്പെടുത്തിയ ഒരു വസ്തുതയാണ്. ‘എന്റെ ബാല്യത്തിൽ ബ്രിട്ടീഷ് ഉടമസ്ഥതയിൽ ഇന്ത്യയിൽ നടന്നുവന്ന ദിനപ്പത്രങ്ങൾ മുഴുവൻ ഔദ്യോഗികവാർത്തകളും പ്രസ്താവനകളും നിറഞ്ഞവയായിരുന്നു. സർവ്വീസ് വാർത്തകൾ, പോളോ മത്സരങ്ങൾ, കുതിരപ്പന്തയങ്ങൾ, നൃത്തവിരുന്നുകൾ, നാടകക്ലബ്ബുകാരുടെ നാടകാവതരണങ്ങൾ ഇവയെക്കുറിച്ചുള്ളവ. ഇന്ത്യയിലെ ജനങ്ങളെക്കുറിച്ചോ അവരുടെ രാഷ്ട്രീയ-സാംസ്കാരിക-സാമ്പത്തിക ജീവിതത്തെക്കുറിച്ചോ ഒരു വാക്കുപോലും അത്യപൂർവ്വമായേ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടിരുന്നുള്ളൂ. (ഈ പത്രങ്ങൾ) വായിക്കുമ്പോൾ ഇങ്ങനെയൊരു ജനത ഇവിടെ ജീവിച്ചിരുന്നുവെന്നുപോലും തോന്നില്ലായിരുന്നു. അത്തരത്തിലുള്ള ചെറിയൊരു ശങ്കപോലും അവ വായനക്കാരിൽ സൃഷ്ടിക്കാറില്ലായിരുന്നു (സതീഷ് ദേശ്പാണ്ഡെ 102-104).

അച്ചടി പ്രചാരത്തിലാവുന്നത് ക്രിസ്ത്യൻമിഷണറിമാരുടെ പ്രവർത്തനഫലമായാണ്. മതപരമായ ആശയങ്ങൾ പ്രചരിപ്പിക്കുന്നതിന്റെ ഭാഗമായി ബൈബിളുകളും മറ്റുഗ്രന്ഥങ്ങളും പ്രാദേശികഭാഷകളിൽ അവർ പ്രസിദ്ധീകരിക്കുകയും അവ ബഹുജനങ്ങളിലേയ്ക്ക് എത്തിക്കുകയും ചെയ്തു. വർത്തമാനപത്രങ്ങളുടെയും ആനുകാലികങ്ങളുടെയും ഇതരസാഹിത്യ, സാഹിത്യേതര ഗ്രന്ഥങ്ങളുടെയും പ്രസിദ്ധീകരണം ഇതിനെത്തുടർന്നാണ് ഉണ്ടാവുന്നത്. അവയിലൂടെ പുരോഗമനപരമായ ആശയങ്ങളും പാശ്ചാത്യവിജ്ഞാനരൂപങ്ങളും സാഹിത്യരൂപങ്ങളും പ്രചരിച്ചു. ആധുനികവിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ പ്രചാരം അച്ചടിയുടെ ആവശ്യം വർധിപ്പിച്ചു. അച്ചടിയുടെ വ്യാപനം സ്വതന്ത്രവ്യക്തികൾ തമ്മിലുള്ള സംവാദത്തിനും അതുവഴി പൊതുമണ്ഡലത്തിന്റെ രൂപീകരണത്തിനുമുള്ള കളമൊരുക്കി. ഇന്ത്യൻ ഉപഭൂഖണ്ഡത്തിനകത്തെ വിവിധ പ്രദേശങ്ങളിലും വ്യത്യസ്ത വിഭാഗങ്ങളിലും പെടുന്നവരായ ആളുകൾ പരസ്പരം അറിയുകയും ആശയങ്ങൾ കൈമാറുകയും ചെയ്തു. ദേശീയമായ ഒരു അഭിപ്രായരൂപീകരണത്തിന് ഇതു കാരണമായി. എന്നാൽ സാക്ഷരരും അച്ചടിയിലൂടെ ബന്ധിപ്പിക്കപ്പെട്ടവരുമായ ഈ വിഭാഗം ഇന്ത്യയെ സംബന്ധിച്ച് വളരെ ചെറുതായിരുന്നു എന്നത് പ്രധാനമാണ്.

1.1.3.4 നവോത്ഥാനമുന്നേറ്റങ്ങൾ

പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ഇന്ത്യയിലുടനീളം സാമൂഹിക, സാംസ്കാരിക രംഗങ്ങളിലുണ്ടായ പരിഷ്കരണശ്രമങ്ങളെയും പുരോഗമനോന്മുഖ പരിവർത്തനങ്ങളെയുമാണ് നവോത്ഥാനം എന്ന പരികല്പനയിലൂടെ സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെയും മതത്തിന്റെയും വിമർശനങ്ങൾ, ശൈശവവിവാഹം, സതി തുടങ്ങിയ സാമൂഹികദുരാചാരങ്ങൾക്കെതിരായ വിമർശനങ്ങൾ എന്നിങ്ങനെ ജാതി, മത, ലിംഗാതീതമായ മാനവികസമത്വത്തിനുവേണ്ടിയുള്ള ഊന്നലായിരുന്നു അതിന്റെ അടിസ്ഥാനസവിശേഷത എന്നു പറയാം. രാജാ റാംമോഹൻ റായ്, ഈശ്വരചന്ദ്രവിദ്യാസാഗർ, വിവേകാനന്ദൻ (ബംഗാൾ), ആത്മാറാം പാണ്ഡുരംഗ്,

മഹാദേവ ഗോവിന്ദറാനഡെ, കേശബ് ചന്ദ്രസെൻ, ജ്യോതിറാവു ഫൂലെ (മഹാരാഷ്ട്ര), ദയാനന്ദസരസ്വതി (ഗുജറാത്ത്), ഇ.വി. രാമസ്വാമി നായ്ക്കർ (തമിഴ്നാട്) ശ്രീനാരായണഗുരു, അയ്യങ്കാളി, സഹോദരൻ അയ്യപ്പൻ, വാഗ്ഭടാനന്ദൻ, മക്തി തങ്ങൾ, പൊയ്കയിൽ അപ്പച്ചൻ എന്നിങ്ങനെയുള്ള വ്യക്തികളുടെയും ബ്രഹ്മസമാജം, പ്രാർത്ഥനാസമാജം, സത്യശോധക് സമാജം, ശ്രീനാരായണ ധർമ്മപരിപാലന സംഘം തുടങ്ങിയ സംഘടനകളിലൂടെയുമാണ് ഇന്ത്യയിൽ നവോത്ഥാന പ്രവർത്തനങ്ങൾ നടപ്പിലായത്. ഇവയുടെയൊന്നും പ്രവർത്തനങ്ങൾ ഏകമായിരുന്നില്ല എന്നതും പ്രധാനമാണ്. രാജാറാം മോഹൻ റായിയെപ്പോലുള്ള കൊളോണിയൽ ബുദ്ധിജീവികളുടെയും നാരായണഗുരുവിനെപ്പോലുള്ള തദ്ദേശീയബുദ്ധിജീവികളുടെയും ആശയങ്ങളും പ്രവർത്തനങ്ങളും അതിൽ ഒരുപോലെ പ്രധാനമാണ്. മതനവീകരണത്തെ സംബന്ധിച്ച ആശയങ്ങളും മതനിരാസത്തിലൂന്നുന്ന ആശയങ്ങളും അതിനകത്തുണ്ടായിരുന്നു. ഇന്ത്യൻ നവോത്ഥാനത്തെ അപൂർണ്ണമായ കർമ്മപദ്ധതിയായി നിരീക്ഷിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്.[52] എന്നിരുന്നാലും പൊതുവെ മനുഷ്യൻ എന്ന ഏകകത്തെ അത് അംഗീകരിക്കുകയും സമന്വയദർശനത്തിന് പ്രതിഷ്ഠാപനം ചെയ്യുകയും ചെയ്തു.

1.1.3.5 കൊളോണിയൽ വിരുദ്ധ സമരങ്ങൾ

അടിസ്ഥാനപരമായി ഇന്ത്യൻ ദേശീയത രൂപപ്പെടുന്നത് കൊളോണിയൽ അധീശത്വത്തോട് എതിരിട്ടുകൊണ്ടാണ്. ആധുനികത പ്രദാനം ചെയ്ത ലിബറൽ മാനവിക സങ്കല്പങ്ങളും നവോത്ഥാന പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ നൽകിയ ഊർജ്ജവും ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണത്തിന്റെ അടിച്ചമർത്തലുകൾക്കെതിരെ പ്രതികരിക്കാൻ ഇന്ത്യൻ ജനതയെ പ്രാപ്തരാക്കി. ഉയർന്നുവന്ന ബുദ്ധിജീവിവർഗ്ഗം ഇന്ത്യയിലെ ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണത്തിന്റെ അസമത്വം നിറഞ്ഞ നടപടികളെ തിരിച്ചറിഞ്ഞു. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടോടെത്തന്നെ ആരംഭിച്ച പ്രതിഷേധങ്ങൾക്ക് ദേശീയരൂപം കൈവരുന്നത്

---

52 കെ.എൻ. പണിക്കർ, 'ഇന്ത്യൻ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ അപൂർണ്ണ കർമ്മപദ്ധതി'. ദേശാഭിമാനി വാരിക. 43, 4, (ജൂൺ 19, 2011) 28.

ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടോടെയാണ്. ഇന്ത്യൻ നാഷണൽ കോൺഗ്രസിന്റെ നേതൃത്വ ത്തിൽ നടന്നിരുന്ന പ്രതിഷേധങ്ങൾക്ക് ജനകീയവും വിശാലമായ ഒരർത്ഥത്തിൽ ഇന്ത്യൻ എന്നു പറയാവുന്നതുമായ മാനം കൈവരുന്നത് ഗാന്ധിയുടെ ഇടപെട ലോടുകൂടിയാണ്. ഗാന്ധിയുടെ ഇടപെടൽ കൊളോണിൽ വിരുദ്ധ സമരങ്ങൾക്ക് ദാർശനികമായ അടിത്തറ നൽകി. ദേശീയസമരത്തെ ജാതി, മത, ലിംഗഭേദമെന്യേ യുള്ള ഒരു പ്രക്ഷോഭമാക്കുന്നതിൽ അദ്ദേഹത്തിന്റെ പങ്ക് വലുതായിരുന്നു.

1.1.3.6 ദേശീയതയും സമ്പദ്‌വ്യവസ്ഥയും

ദേശങ്ങളെ പരസ്പരം വേർതിരിക്കേണ്ടത് അവ വിഭാവനം ചെയ്യപ്പെടുന്ന ശൈലികളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലായിരിക്കണമെന്ന ആൻഡേഴ്സന്റെ അഭിപ്രാ യത്തെ ശരിവെച്ചുകൊണ്ട് ഇന്ത്യൻ ദേശീയവാദത്തിന്റെ ആദ്യകാലശൈലി വിശാ ലമായ അർത്ഥത്തിൽ സാമ്രാജ്യത്വവിരുദ്ധമായിരുന്നു എന്ന് സതീശ് ദേശ്പാണ്ഡെ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. അതിന്റെ ഏറ്റവും പ്രധാനപ്പെട്ട സവിശേഷത സാമ്പത്തികസ്വ ഭാവമായിരുന്നു.[53] മൂന്നാംലോക പശ്ചാത്തലത്തിൽ വികസനം എന്നാൽ കുറെ സാമ്പത്തികനയങ്ങളെയോ പ്രക്രിയകളെയോ കുറിക്കുന്ന പദം മാത്രമല്ല. ദേശീയ കൂട്ടായ്മയെ വിഭാവനം ചെയ്തുണ്ടാക്കുന്ന സർവ്വപ്രധാനമായ സംവിധാനങ്ങളിൽ ഒന്നു തന്നെയാണത്. ഭരണകൂടം, ദേശം, സമ്പദ്‌വ്യവസ്ഥ എന്നിവയെ കൂട്ടി ച്ചേർക്കാൻ വികസനം പ്രത്യയശാസ്ത്രരൂപത്തിൽ സഹായിക്കുന്നു. കൂടാതെ അധിനിവേശാനന്തര രാജ്യങ്ങളുടെ കെട്ടുറപ്പിനെ സുശക്തമാക്കാനും അത് ആവ ശ്യമാണ്. ആധുനികതയിലേക്ക് മുന്നേറാനുള്ള മികച്ച മാർഗ്ഗം അത് കോളനി രാജ്യങ്ങൾക്ക് മുന്നിൽ തുറന്നിടുന്നു. അങ്ങനെയാണ് വികസനത്തിന് ഇന്ത്യയിൽ

---

53 ഈ സാമ്പത്തികാവസ്ഥയ്ക്ക് ഊന്നൽ നൽകിയ ദേശീയവാദശൈലിക്കുള്ളിൽ ഹിന്ദു വർഗീയവാദത്തിന്റെ വിത്തുകൾ ആദ്യമേ സന്നിഹിതമായിരുന്നു എന്നും അദ്ദേഹം ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര കാലത്തുണ്ടായ അതിശക്തമായ സാമൂഹിക പ്രക്രിയകളും ചരിത്രപ്രക്രിയകളും മൂലം നെഹ്റുവിന്റെ കാലത്ത് ഈ സാമ്പത്തിക തലത്തിന് ഹൈന്ദവ വർഗ്ഗീയതയ്ക്കുമേൽ പ്രാബല്യം ലഭിച്ചു. എന്നാൽ 1970 കൾക്കു ശേഷം വികസന പ്രതിപാദ്യം പിൻവാങ്ങുകയും ഹൈന്ദവ വർഗ്ഗീയവാദം ശക്തി പ്രാപിക്കാൻ തുടങ്ങുകയും ചെയ്തു. (സതീഷ് ദേശ്പാണ്ഡെ 108)

വളരെ ശക്തമായ വൈകാരിക-ദേശീയവാദ സ്വഭാവം കൈവന്നത്. സംസ്കാരം, മതം, ഭാഷ, ജാതി തുടങ്ങിയ ധ്രുവീകരണശക്തികളെ മറികടക്കാനുള്ള മുഖ്യ മാർഗ്ഗമായി അത് കണക്കാക്കപ്പെട്ടു.

സമ്പദ്വ്യവസ്ഥ ഇന്ത്യൻ ദേശനിർമ്മിതിയിൽ പങ്കുചേർന്നത് മൂന്ന് ഘട്ടങ്ങളിലായാണ്. കോളനിഭരണകാലത്ത് അടിമാവസ്ഥയിൽ അകപ്പെട്ട സമ്പദ്വ്യവസ്ഥ എന്ന ആശയം ദേശീയസമരത്തിന് മുഖ്യപ്രചോദനമാവുകയും അതിന് അഖിലേന്ത്യാസ്വഭാവം നൽകുകയും ചെയ്തു. സമ്പദ്വ്യവസ്ഥയെ വിമോചിപ്പിക്കുക എന്ന ലക്ഷ്യം പരമാധികാരഭരണകൂടം സ്ഥാപിക്കുക എന്ന ലക്ഷ്യത്തോട് ചേർന്നുള്ളതായിരുന്നു. സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനുശേഷം സോഷ്യലിസ്റ്റ് ആസൂത്രണത്തിന്റെ വരവോടെ രാജ്യത്തിന്റെ അന്തഃസ്സത്തയായിത്തന്നെ സമ്പദ്വ്യവസ്ഥ പ്രതിഷ്ഠിക്കപ്പെട്ടു. 1980-കൾക്കും 90-കൾക്കും ശേഷം നെഹ്റുവിയൻ സോഷ്യലിസം, സെക്കുലറിസം, ചേരിചേരാനയം എന്നീ മൂന്നു നെടുന്തൂണുകളും തകർന്നു. അതുകൊണ്ട് ഇന്നത്തെ ചരിത്രസന്ധിയിൽ ഇന്ത്യ എന്ന ദേശത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഭാവനയിൽ സമ്പദ്വ്യവസ്ഥയ്ക്ക് വളരെ അനിശ്ചിതമായ നിലയാണുള്ളത്.[54]

ദേശീയഭാവനയിലേക്ക് സമ്പദ്വ്യവസ്ഥ പ്രവേശിക്കുകയും അതിനെ രൂപപ്പെടുത്താൻ സഹായിക്കുകയും ചെയ്ത മുഖ്യമാർഗ്ഗങ്ങളിലൊന്നായിരുന്നു ചരക്കുകൾ. ഇന്ത്യൻ ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തിന് ആക്കം കൂട്ടിയ സ്വദേശിപ്രസ്ഥാനം ചരക്കുകൾക്ക് പുതിയ പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ ഊർജ്ജം പകർന്നുവെന്ന് സുമിത് സർക്കാറിനെ ഉപജീവിച്ചുകൊണ്ട് ദേശ്പാണ്ഡെ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. ദേശീയതന്മയ്ക്കുവേണ്ടി വിശ്വാസയോഗ്യമായ രീതിയിൽ അവകാശവാദം ഉന്നയിക്കണമെങ്കിൽ ദേശീയസമ്പദ്വ്യവസ്ഥയോടുള്ള തുറന്നതും പ്രകടവുമായ ബന്ധം ഒഴിവാക്കാനാവില്ല എന്ന ആശയം മധ്യവർഗ്ഗത്തിനിടയിൽ പ്രബലമായി. അതുവരെ ഇറക്കുമതി ചെയ്തിരുന്ന വിദേശവസ്തുക്കളുടെ ഉപഭോഗം ബഹിഷ്ക്കരിക്കു

[54] സതീഷ് ദേശ്പാണ്ഡെ 108-109.

ന്നതിലും ചരക്കുകൾ ഇവിടെത്തന്നെ ഉല്പാദിപ്പിക്കുന്നതിലും അവർ ശ്രദ്ധ പതി പ്പിച്ചു.[55] ഗാന്ധിയൻ സമ്പദ്ശാസ്ത്രത്തിന്റെ മുഖ്യവാദങ്ങളുടെ മുന്നോടിയായി വന്ന സ്വദേശിപ്രസ്ഥാനം ദേശത്തെ ഉൽപ്പാദനത്തിന്റെ സ്ഥാനമായി കരുതാനും ചരക്കുബന്ധങ്ങളിൽ ചില പരസ്പരസ്വഭാവമുള്ള സാമൂഹിക-ധാർമിക ചുമതല കൾ ഉൾച്ചേർന്നിരിക്കുന്നുവെന്നു കാണാനും ഇടവരുത്തി. വിപണിയുടെ മുഖമി ല്ലാത്ത നിയമങ്ങളെ തുറന്നു ധിക്കരിച്ചുകൊണ്ട് സാമൂഹികബന്ധങ്ങളെയും പര സ്പര ഉത്തരവാദിത്തങ്ങളെയും അത് ഊന്നിപ്പറഞ്ഞു. ഇക്കാരണം കൊണ്ടുതന്നെ യാണ് നെഹ്റുവിയൻ സോഷ്യലിസവും സമ്പദ്വ്യവസ്ഥയെ ദേശത്തിന്റെ മൂർത്ത ശരീരമായി പ്രതിഷ്ഠിച്ചത്.[56]

1.1.3.7 ഭാരതത്തിൽ നിന്ന് ഇന്ത്യയിലേക്ക്

ഇന്ത്യ എന്നത് തികച്ചും ആധുനികമായ ഒരു ഭാവനയാണെന്ന് സൂചിപ്പിച്ച ല്ലോ. എന്നാൽ സാംസ്കാരികദേശീയതയുടെ വക്താക്കളായ ഹിന്ദുത്വവാദികളെ സംബന്ധിച്ച് ഇന്ത്യ എന്നത് വൈദികകാലം മുതലേ നിലനിൽക്കുന്ന ഒരു സത്ത യാണ്. സത്താപരമായ ഈ വീക്ഷണം ഒരു ആർഷഭാരതത്തെ സങ്കല്പിക്കുന്നു. ബ്രാഹ്മണികമായ ഹൈന്ദവസംസ്കാരമാണ് ഭാരതത്തിന്റെ യഥാർത്ഥസത്ത എന്നും ഇതര ജാതി, മത സമുദായങ്ങൾ അതിനു പുറത്താണ് എന്നുമുള്ള വീക്ഷണം അതുവച്ചു പുലർത്തുന്നു. എന്നാൽ ഏകാത്മകമായ ഒരു ഭാരതദേശം ചരിത്രത്തിലൊരു ഘട്ടത്തിലും നിലനിന്നിരുന്നില്ല. വ്യത്യസ്തങ്ങളായ പല സാമ്രാ ജ്യങ്ങളും നാട്ടുരാജ്യങ്ങളുമായിട്ടാണ് അതു നിലനിന്നിരുന്നത്. അവയാകട്ടെ പര സ്പരം പോരടിച്ചിരുന്നവയുമായിരുന്നു. ഇതിൽ നിന്നും ഭിന്നമാണ് കൊളോണി യൽ ആധുനികതയുടെ സന്ദർഭത്തിൽ രൂപപ്പെട്ട ഇന്ത്യൻ ദേശഭാവന. അത് ഇന്ത്യൻ സംസ്കാരത്തിന്റെ വൈവിധ്യങ്ങളിലും വൈജാത്യങ്ങളിലും ഊന്നുകയും

[55] സതീഷ് ദേശ്പാണ്ഡെ 110-111.

[56] സതീഷ് ദേശ്പാണ്ഡെ 116-117.

എല്ലാ ജാതി, മത, വർഗ്ഗ വിഭാഗങ്ങളെയും ഉൾക്കൊള്ളുകയും ചെയ്യുന്നു. അതായത് സാംസ്കാരികവും ഭാഷാപരവും, മതപരവും വംശീയവുമായ ബഹുത്വം നിലനിർത്തുമ്പോഴും അതിനു സമാന്തരമായി രാഷ്ട്രീയ-സാമ്പത്തിക-സാമൂഹിക-സാംസ്കാരിക തലങ്ങളിൽ പൊതു താല്പര്യം വളർത്താൻ ഇന്ത്യൻ ജനതയ്ക്കു സാധിച്ചുവെന്നർത്ഥം.

ഇന്ത്യയെ സംബന്ധിച്ച് രൂപപ്പെട്ട ഈ രണ്ട് സങ്കല്പങ്ങളും ആധുനികതയുടെ ഘട്ടത്തിൽതന്നെയാണ് ആരംഭിക്കുന്നത്. പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനപാദത്തിൽ ബംഗാളിൽ ശക്തമായ പൗരസ്ത്യവാദപദ്ധതിയിലൂടെയാണ് സാംസ്കാരികദേശം എന്ന നിലയിൽ ഇന്ത്യയെ നിർവചിക്കുന്ന പ്രവണത രൂപപ്പെടുന്നത്. വളർന്നുവരുന്ന മധ്യവർഗ്ഗങ്ങൾക്കിടയിൽ ഈ ആശയത്തിന് വലിയ പ്രചാരം ലഭിച്ചു. ആര്യൻ മിത്തിനെപ്പറ്റിയും സംസ്കൃതഭാഷയെപ്പറ്റിയും വിശുദ്ധ ഗ്രന്ഥങ്ങളെപ്പറ്റിയുമൊക്കെയുള്ള ആദ്യകാല ഓറിയന്റലിസ്റ്റുകളുടെ ചരിത്രപരവും സാംസ്കാരികവുമായ കണ്ടെത്തലുകൾ [57] ഉപഭൂഖണ്ഡത്തിലെ സാംസ്കാരിക ദേശീയവാദപ്രകടനങ്ങൾക്ക് അടിത്തറ പാകി. ഗ്രീക്കിന്റെ സഹോദരഭാഷയായ സംസ്കൃതം ധർമ്മഗ്രന്ഥങ്ങളിലൂടെ രാഷ്ട്രത്തിന്റെ സാംസ്കാരിക പാരമ്പര്യത്തെ സംരക്ഷിക്കുന്നു എന്നും എല്ലാ പ്രാദേശികഭാഷകളുടെയും പ്രാദേശിക സംസ്കാരങ്ങളുടെയും വേര് അതിലാണുള്ളത് എന്നും മനസ്സിലാക്കപ്പെട്ടു. ആര്യാവർത്തം,

---

[57] ആധുനിക ഓറിയന്റലിസത്തിന്റെ സംസ്ഥാപകനായി അറിയപ്പെട്ട വില്യം ജോൺസ് ഗ്രീക്കിനെക്കാളും സമ്പൂർണ്ണവും ലാറ്റിനേക്കാളും ഉൽകൃഷ്ടവും ഇവ രണ്ടിനേക്കാളും ശ്രേഷ്ഠവുമായ ഭാഷയാണ് സംസ്കൃതം എന്ന് പ്രശംസിക്കുന്നുണ്ട്. സംസ്കൃതവും ലാറ്റിനും ഗ്രീക്കും ഒരു പൊതുവായ സ്രോതസ്സിൽനിന്നുണ്ടായതാണെന്നും ജോൺസ് വാദിച്ചു. ഇത് സംസ്കൃതത്തോടും മറ്റ് ഇന്തോ-യൂറോപ്യൻ ഭാഷകളോടും യൂറോപ്യൻ പണ്ഡിതൻമാരുടെ താല്പര്യങ്ങൾ ക്രമാതീതമായി വർധിക്കുന്നതിനിടയാക്കി. ഭാഷയ്ക്ക് ദേശീയസ്വത്വവുമായും സാംസ്കാരിക തനിമയുമായുമുള്ള ബന്ധങ്ങൾ ഭാഷാചരിത്രകാരൻമാർ ഊർജ്ജിതമായി അന്വേഷിച്ചു. കിഴക്കിനെക്കുറിച്ചുള്ള യഥാർഥ ജ്ഞാനം ക്ലാസ്സിക്കൽ ഗ്രന്ഥങ്ങൾ പഠിക്കുന്നതിലൂടെ കൈവരുമെന്ന് കരുതിയ ഓറിയന്റലിസ്റ്റുകൾ ആധുനിക പൗരസ്ത്യത്തിന്റെ നന്മക്കുവേണ്ടി പൗരാണിക പൗരസ്ത്യത്തിന്റെ മാഹാത്മ്യവും വീക്ഷണവും ഉപയോഗപ്പെടുത്താമെന്നും കിഴക്കരുടെ ദയനീയ സ്ഥിതിയിൽനിന്ന് അവരെ രക്ഷപ്പെടുത്താൻ തങ്ങൾക്കു മാത്രമേ കഴിയൂ എന്നും ഉറച്ചുവിശ്വസിച്ചു. [പ്രസാദ് പന്ന്യൻ, *എഡ്വേർഡ് സെയ്ദ്. പൗരസ്ത്യം പാശ്ചാത്യം കർതൃത്വത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയം.* (കോട്ടയം: സാഹിത്യ പ്രവർത്തക സഹകരണ സംഘം, 2017) 42]

ഭാരതവർഷം, ഹിന്ദുസ്ഥാൻ, ബ്രിട്ടീഷ് സാമ്രാജ്യം, കൊളോണിയൽ രാഷ്ട്രം, ഇന്ത്യ എന്നിങ്ങനെ ഏതു പേരിലറിയപ്പെട്ടാലും മേൽപ്പറഞ്ഞ ബ്രാഹ്മണിക സംസ്കാരത്തിന്റെ വ്യാപനം ഉപഭൂഖണ്ഡത്തിലുടനീളം നിലനിൽക്കുന്നുവെന്ന ആശയം പ്രബലമായി. അതോടൊപ്പം തന്നെ ഈ സാംസ്കാരിക ദേശത്തിന്റെ മൂല്യങ്ങളും തത്വങ്ങളും പാശ്ചാത്യമായ അധിനിവേശ ആധുനികതയുടെ വിരുദ്ധ കോടിയിലാണ് നിലനിൽക്കുന്നത് എന്നും വന്നു.

ഭാരതദേശത്തെ സംബന്ധിച്ച ഈ കാല്പനിക വീക്ഷണങ്ങൾ പത്തൊമ്പ താംനൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനത്തിൽ പ്രബലമായിരുന്നു. അതേസമയം ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആദ്യപാദത്തോടെ ശക്തമായിത്തീർന്ന ദേശീയവാദ സങ്കല്പങ്ങൾ പൗരദേശീയതയിലധിഷ്ഠിതമായിരുന്നു. കീഴാളവും ജനകീയവുമായ ഇടപെടലുക ളാണ് ഇതിനു വലിയൊരളവിൽ സഹായിച്ചത്. ഗാന്ധിയെപോലുള്ളവർ ഹിന്ദു-മുസ്ലിം ഐക്യത്തിലും ഹരിജനോദ്ധാരണം പോലുള്ള പ്രവർത്തനങ്ങളിലും ശ്രദ്ധ കേന്ദ്രീകരിക്കുകയും തൊഴിലാളിവർഗ്ഗമുന്നേറ്റങ്ങൾ പ്രബലമാവുകയും ചെയ്ത തോടെ ഇന്ത്യ എന്നത് വരേണ്യമായ ഭൂതകാല സംസ്കാരത്തിന്റെ തുടർച്ചയാണ് എന്ന വാദം അപ്രസക്തമായിത്തീരുകയാണുണ്ടായത്.

1.1.3.8 ദേശീയതയും പ്രത്യയശാസ്ത്രവും

കൊളോണിയൽ ഇന്ത്യയിലെ ബൗദ്ധികമാറ്റങ്ങളുടെ കേന്ദ്രമായിരുന്നത് സംസ്കാരവും പ്രത്യശാസ്ത്രവും തമ്മിലുള്ള സംഘർഷങ്ങളായിരുന്നു. ഇതാണ് ദേശീയതയുടെ സ്വഭാവത്തെ നിർണയിച്ചത്. ഈ സംഘർഷത്തിന് രണ്ടുതലങ്ങളു ണ്ടായിരുന്നു. ഒരുവശത്ത് അത് പാരമ്പര്യത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്ര അടിത്തറ യോടും മറുവശത്ത് സാമ്രാജ്യത്വത്തിന്റെ സാംസ്കാരിക അധിനിവേശത്തോടും എതിരിട്ടു. കൊളോണിയൽ അധിനിവേശം പരമ്പരാഗതസംസ്കാരത്തിന്റെ പരി ഷ്കരണത്തിലേയ്ക്ക് വഴിവെച്ചു. എന്നാൽ അത് മുന്നോട്ടുവച്ച പാശ്ചാത്യമാതൃ കയെ പൂർണ്ണമായും പിന്തുടരുന്ന ഒരു സംസ്കൃതി ഉയർന്നുവരുകയുണ്ടായില്ല.

അതിനുകാരണം കൊളോണിയൽ അധിനിവേശം മുന്നോട്ടുവച്ച മാതൃകകളെ സംബന്ധിച്ച ആശങ്കകളായിരുന്നു. ഇത്തരത്തിൽ പാരമ്പര്യത്തോടും ആധുനികത യോടും ഒരേസമയം വച്ചുപുലർത്തിയ വിമർശനാത്മകനിലപാടുകൾ ഇന്ത്യൻ ബൗദ്ധികാവസ്ഥയെ രൂപപ്പെടുത്തുന്നതിൽ വലിയ സ്വാധീനം ചെലുത്തി.[58] ദേശം, അതിനകത്തെ ജാതി, മതം, ലിംഗം, ഭാഷ തുടങ്ങിയവയെപ്പറ്റിയുള്ള ചർച്ചകളിൽ പാരമ്പര്യത്തെയും ആധുനികതയെയും സംബന്ധിച്ച നിലപാടുകൾ നിർണായക മായിരുന്നു.

ദേശീയതയ്ക്കകത്തെ ഈ സാംസ്കാരിക-പ്രത്യയശാസ്ത്ര സംഘർ ഷത്തെ നിർണയിച്ചത് ഒരു ബുദ്ധിജീവിസമൂഹത്തിന്റെ രൂപീകരണമാണ്. ഈ ബുദ്ധിജീവിസമൂഹം പ്രാദേശികവും മതപരവും ജാതീയവുമായ വൈജാത്യങ്ങളെ മറികടക്കുന്നതായിരുന്നു. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആരംഭകാലത്ത് സാമൂഹിക -സാംസ്കാരിക പ്രവർത്തനങ്ങൾ വ്യക്തികളുടെ മുൻകൈയിലുള്ള ഒറ്റപ്പെട്ട സംരം ഭങ്ങളായിരുന്നു. പിന്നീടാണ് പ്രാദേശികാടിസ്ഥാനത്തിലും ദേശീയാടിസ്ഥാനത്തി ലുമുള്ള സാമൂഹികരാഷ്ട്രീയ പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ വികാസം പ്രാപിച്ചത്. സാമൂഹികപു നരുജ്ജീവനത്തെക്കുറിച്ച് ബുദ്ധിജീവികൾ പങ്കുവെച്ച വിഭിന്ന വീക്ഷണങ്ങളും പ്രധാനമായിരുന്നു. പത്തൊമ്പതാംനൂറ്റാണ്ടിൽ സതി, വിധവാവിവാഹം, ശൈശവ വിവാഹം, വിഗ്രഹാരാധന, മതംമാറ്റം തുടങ്ങിയവയെ സംബന്ധിച്ചെല്ലാമുണ്ടായ സംവാദങ്ങൾ ഇതിന്റെ ഭാഗമായിരുന്നു. ഇത്തരം ചർച്ചകളുടെയും പ്രക്ഷോഭങ്ങളു ടെയും കാലത്ത് പ്രാദേശികവും തദ്ദേശീയവുമായ ബുദ്ധിജീവിസമൂഹങ്ങളുടെ രൂപീകരണം നടക്കുകയും അവ ദേശീയസമൂഹമായി പരിണമിക്കുന്നതിനിടയാ ക്കുകയും ചെയ്തു. കൊളോണിയൽ ഇന്ത്യയിലെ ബുദ്ധിജീവികൾ ഭാഗഭാക്കായ സാമൂഹിക-സാംസ്കാരിക സംഘടനകളെയും സഹായസംഘങ്ങളെയും കേന്ദ്രീ കരിച്ചായിരുന്നു ഈ ബുദ്ധിജീവിസമൂഹങ്ങൾ പ്രവർത്തിച്ചിരുന്നത്. കൽക്കത്ത യിലെ 'പൊതുവിജ്ഞാന സംഭരണസംഘം' (Society for Acquisition of General

[58] കെ.എൻ. പണിക്കർ, സംസ്കാരവും ദേശീയതയും. (തൃശ്ശൂർ: കറന്റ് ബുക്സ്, 2010) 9.

knowledge), അക്കാദമിക് അസോസിയേഷൻ, ബോംബെയിലെ വിദ്യാർത്ഥികളുടെ സാഹിത്യ-ശാസ്ത്രസമിതി (The Students' Literary and Scientific society), ജ്ഞാന പ്രസാരക സഭ, മദ്രാസിലെ സാഹിത്യസമിതി തുടങ്ങിയവയെ കെ.എൻ. പണിക്കർ ഉദാഹരിക്കുന്നുണ്ട്.[59] സാമ്രാജ്യത്വ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ ഉപാധിയെന്നതിലുപരി ഇത്തരം സ്ഥാപനങ്ങൾ ബൗദ്ധികമായ ആശയകൈമാറ്റങ്ങൾക്ക് ഉപകാരപ്രദമായ വേദി കൂടിയായിരുന്നു. ലിംഗപദവി, ജാതിവ്യവസ്ഥ, മതം, ഭാഷ തുടങ്ങിയ വയെല്ലാം ഇത്തരം ചർച്ചകളിൽ പ്രമേയമായിരുന്നു.

1.1.3.8.1 ലിംഗപദവി

പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ബുദ്ധിജീവിസമൂഹ രൂപീകരണത്തിനിടയാക്കുകയും സാമൂഹികപരിഷ്കരണ ചിന്തകൾക്ക് പ്രോത്സാഹനം നൽകുകയും ചെയ്ത ആദ്യത്തെ സംവാദം സതി നിരോധനവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതായിരുന്നു. ഈ ചർച്ചയിൽ ഇടപെട്ട പ്രധാനപ്പെട്ട രണ്ട് ബുദ്ധിജീവികൾ രാധാകാന്തദേബും[60]

---

59 കെ.എൻ. പണിക്കർ 10-11. കൽക്കത്തയിലെ ഹിന്ദു കോളേജ് ആസ്ഥാനമായി രൂപം കൊണ്ട യങ് ബംഗാൾ പ്രസ്ഥാന (Young Bengal Movement) ത്തിന്റെ ഭാഗമായി പ്രവർത്തിച്ചിരുന്ന രണ്ട് സംഘടനകളാണ് പൊതുവിജ്ഞാന സംഭരണസംഘവും അക്കാദമിക് അസോസിയേഷനും. സ്വതന്ത്രചിന്തയും ഹിന്ദുസമൂഹത്തിന്റെ നിലവിലുള്ള ഘടനയ്ക്കെതിരായ വിപ്ലവചിന്തയുമായിരുന്നു യങ് ബംഗാൾ പ്രസ്ഥാനത്തെ പ്രചോദിപ്പിച്ചിരുന്നത്. 1828-ൽ ഹിന്ദുകോളേജിൽ അധ്യാപകനായി ചേർന്ന ഹെൻറി ഡെറോസിയോയുടെ നേതൃത്വത്തിൽ അതേവർഷം തന്നെ സ്ഥാപിതമായ സംഘടനയാണ് അക്കാദമിക് അസോസിയേഷൻ. സ്വതന്ത്രചിന്ത, ദേശസ്നേഹം തുടങ്ങിയ നിരവധി വിഷയങ്ങളിൽ ഈ സംഘടന ചർച്ചകൾ സംഘടിപ്പിച്ചു. ഡെറോസിയോ പ്രസിഡന്റും ഉമാചരൺബസു സെക്രട്ടറിയുമായിരുന്നു. 1838-ലാണ് പൊതുവിജ്ഞാനസംഭരണസംഘം സ്ഥാപിതമായത്. വിവിധ വിഷയങ്ങളിൽ നിരവധി പ്രബന്ധങ്ങൾ സംഘം പ്രസിദ്ധീകരിച്ചു. താരാചന്ദ്ര ചക്രബർത്തി, രാംഗോപാൽ ഘോഷ്, പ്യാരിചന്ദ് മിത്ര എന്നിവരായിരുന്നു സംഘടനയുടെ ഭാരവാഹികൾ. Nature of Historical Studies, Civil and Social reform, തുടങ്ങിയവ സംഘം പ്രസിദ്ധീകരിച്ച പ്രബന്ധങ്ങളാണ്. (https://en.m.wikipedia.org/wiki/Young_Bengal)

60 സർ രാധാകാന്താദേബ് ബഹദൂർ (1784-1867) കൽക്കത്തയിലെ യാഥാസ്ഥിതിക ഹിന്ദുസമുദായത്തിന്റെ നേതാവും പണ്ഡിതനുമായിരുന്നു. സംസ്കൃതം, പേർഷ്യൻ, അറബിക് എന്നിവയിൽ പാണ്ഡിത്യം നേടിയ അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രധാന ശ്രദ്ധ ഹിന്ദുക്കൾക്കിടയിൽ വിദ്യാഭ്യാസം പ്രചരിപ്പിക്കുന്നതിലായിരുന്നു. സ്ത്രീവിദ്യാഭ്യാസത്തിനു വേണ്ടിയും അദ്ദേഹം വാദിച്ചു. കൽക്കത്ത സ്കൂൾ ബുക് സൊസൈറ്റി (1817), കൽക്കത്ത സ്കൂൾ സൊസൈറ്റി (1818) എന്നിവയുടെ പ്രവർത്തനങ്ങളിൽ പ്രധാന പങ്കുവഹിച്ചു. കൽക്കത്തയിലെ ഹിന്ദുകോളേജിന്റെ സ്ഥാപനത്തിൽ ഡേവിഡ് ഹരേയ്ക്കൊപ്പം പ്രവർത്തിച്ചു. (wikipedia contributed *Radhakata deb.* Retrived July 29, 2016 from https://en.m.wikipedia.org/wiki/Radhakanta_Deb)

രാജാറാം മോഹൻറായിയുമായിരുന്നു. പൂർണ്ണാർത്ഥത്തിലല്ലെങ്കിലും സാമാന്യമായി യാഥാസ്ഥിതികർ എന്നും പരിഷ്കരണവാദികളെന്നും വിശേഷിപ്പിക്കപ്പെട്ട രണ്ടു വിഭാഗങ്ങൾ ഈ ഘട്ടത്തിൽ രൂപപ്പെട്ടു. സതി നിരോധനത്തെ അനുകൂലിക്കുന്ന തിനുവേണ്ടിയുള്ള തന്റെ വാദങ്ങളെ സമർത്ഥിക്കുന്നതിന് മതഗ്രന്ഥങ്ങളുടെ ആധി കാരികതയേയും മാനുഷികപരിഗണനകളെയുമാണ് റാംമോഹൻ റായ് അടിസ്ഥാ നമാക്കിയത്. അതേ സമയം രാധാകാന്തദേബടക്കമുള്ള എതിരാളികളുടെ ഊന്നൽ സതി നിരോധനം പരമ്പരാഗത രീതികളിൽ ഉണ്ടാക്കാവുന്ന മാറ്റങ്ങളെ സംബ ന്ധിച്ച ആശങ്കയിലായിരുന്നു.[61]

വിധവാവിവാഹവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ചർച്ചകൾ കുറെക്കൂടി ദേശീയമായ സ്വഭാവമുള്ളതായിരുന്നു. ബോംബെയിലും മദ്രാസിലും ബംഗാളിലുമുള്ള പത്രങ്ങ ളിൽ ഇതുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ചർച്ചകളുണ്ടായി. വിധവാവിവാഹത്തിന്റെ വക്താ ക്കളും എതിരാളികളും തമ്മിലുള്ള തർക്കത്തിന് അടിസ്ഥാനം 'ശാസ്ത്ര'ങ്ങളുടെ സമ്മതത്തെ സംബന്ധിച്ചതായിരുന്നു. ആദ്യപക്ഷത്തിൽപ്പെട്ട ബംഗാളിൽനിന്നുള്ള വിദ്യാസാഗർ, ദേബേന്ദ്രനാഥ ടാഗോർ, മഹാരാഷ്ട്രയിൽ നിന്നുള്ള വിഷ്ണു ശാസ്ത്രി പണ്ഡിറ്റ്, വിഷ്ണുഭവ ബ്രഹ്മചാരി, മദ്രാസിൽ നിന്നുള്ള രഘുനാഥറാവു, വീരേശലിംഗം തുടങ്ങിയവർ വാദിച്ചത് തങ്ങളുടെ വാദത്തിന് മതപരമായ അംഗീ

---

61 കൽക്കത്തയിലെ ഭദ്രസമാജത്തിനകത്ത് നടന്ന ചർച്ചകളുടെ രണ്ട് തലങ്ങളായിരുന്നു റാം മോഹൻ റായിയും രാധാകാന്തദേബും. ആദ്യത്തെയാൾ സതിക്കെതിരായി വാദി ച്ചപ്പോൾ രണ്ടാമത്തേയാൾ സതിക്ക് അനുകൂലമായിട്ടാണ് വാദിച്ചത്. പുരോഗമനപ ക്ഷത്തിന്റെയും യാഥാസ്ഥിതികപക്ഷത്തിന്റെയും പ്രതിനിധികളായാണ് അവർ ഭദ്രസ മാജത്തിനിടയിൽ അറിയപ്പെട്ടത്. എന്നാൽ മറ്റു വിഷയങ്ങളിലുള്ള അവരുടെ നിലപാ ടുകൾ ഇത്തരമൊരു തരംതിരിവിനെ അനുകൂലിക്കുന്നില്ല. ഉദാഹരണമായി രാധാകാ ന്തദേബ് സതിക്കുവേണ്ടിയും സ്വതന്ത്രവ്യാപാരത്തിനെതിരായും വാദിച്ചപ്പോൾ തന്നെ ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസത്തിനുവേണ്ടി നിലകൊള്ളുകയും വിദ്യാഭ്യാസസ്ഥാപനങ്ങളുടെ രൂപീകരണത്തിൽ കാര്യമായി ഇടപെടുകയും ചെയ്തിരുന്നു. റാംമോഹൻ റായിയാ കട്ടെ സതിപോലുള്ള ആചാരങ്ങൾക്കെതിരെ ശക്തമായി വാദിച്ചപ്പോൾത്തന്നെ ഉയർന്നജാതിയുടേതായ പല ആചാരങ്ങളും പിന്തുടർന്നിരുന്നു. 1830-ൽ ഇംഗ്ലണ്ടിലേ ക്കുപോകുമ്പോൾ ഒരു ബ്രാഹ്മണ പാചകക്കാരനെ അദ്ദേഹം ഒരുമിച്ചു കൊണ്ടുപോ യിരുന്നു എന്ന് ലതാമണി ഉദാഹരിക്കുന്നുണ്ട്. പാരമ്പര്യവും ആധുനികതയും തമ്മി ലുള്ള വൈരുധ്യമല്ല, ആധുനികതയ്ക്കകത്തെ പരസ്പരസംഘർഷങ്ങളെയാണ് ഇത് വെളിപ്പെടുത്തുന്നത് എന്ന് അവർ നിരീക്ഷിക്കുന്നു. [Lata Mani. *Contentious Traditions. The Debate on Sati in Colonial India*, (New Delhi: Oxford University Press, 1998) 46-47.]

കാരമുണ്ട് എന്നതായിരുന്നു. എതിരാളികളാകട്ടെ പുരോഗമനവാദികളുടെ നിലപാടിന് മതഗ്രന്ഥങ്ങളുടെ പിന്തുണയില്ല എന്നും വാദിച്ചു. രണ്ടുകൂട്ടരും 'ഗ്രന്ഥ'ങ്ങളുടെ ആധികാരികതയെ അംഗീകരിച്ചു; വ്യാഖ്യാനത്തിൽ മാത്രമായിരുന്നു വ്യത്യാസം.[62]

സ്ത്രീകളുടെ വിദ്യാഭ്യാസം, സ്വത്തവകാശം തുടങ്ങിയ വിഷയങ്ങളിലെല്ലാം ഈയൊരു സമീപനം തന്നെയായിരുന്നു പൊതുവെയുണ്ടായിരുന്നത്. സ്ത്രീയുടെ സാമൂഹികാവസ്ഥ മെച്ചപ്പെടുത്തേണ്ടതുണ്ട് എന്ന് പൊതുവെ അംഗീകരിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. എന്നാൽ പാരമ്പര്യ മണ്ഡലത്തിന്റെ ഭാഗം എന്ന നിലയിൽ സ്ത്രീ പരിഗണിക്കപ്പെട്ടിരുന്നതിനാൽ സ്ത്രീയവസ്ഥയിൽ വരുന്ന പരിവർത്തനം സാമൂഹ്യാവസ്ഥയിൽ എന്തു ചലനമാണുണ്ടാക്കുക എന്ന ആശങ്ക പ്രബലമായി നിലനിന്നു.

പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ നവോത്ഥാനവ്യവഹാരങ്ങളിലെ സജീവപ്രശ്നമായിരുന്ന സ്ത്രീകളുടെ വിഷയം ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ തുടക്കത്തോടെ ദേശീയരാഷ്ട്രീയത്തിൽനിന്ന് പതിയെ പിൻവാങ്ങുന്നു എന്ന് ദേശീയതയ്ക്കകത്തെ സ്ത്രീപ്രശ്നവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ചർച്ചയിൽ പാർത്ഥാ ചാറ്റർജി സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. ഇതിനു കാരണമായി അദ്ദേഹം ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നത് ഈ ഘട്ടമാവുമ്പോഴേക്ക് പ്രബലമാവുന്ന സാംസ്കാരികദേശീയവാദത്തെയാണ്. ഇന്ത്യയുടെ ഭൂതകാലത്തെ വളരെയധികം ആദർശവൽക്കരിക്കാനും പാമ്പര്യനിഷ്ഠമായ എല്ലാത്തിനെയും അനിഷേധ്യമണ്ഡലമായി നിലനിർത്താനുമുള്ള ഈ സാംസ്കാരികദേശീയവാദത്തിന്റെ ശ്രമത്തിന്റെ ഭാഗമായി പ്രസ്തുത പിൻമാറ്റത്തെ അദ്ദേഹം കാണുന്നു.[63] എന്നാൽ മുൻസൂചിപ്പിച്ചതുപോലെ പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ സ്ത്രീകളു

---

[62] കെ.എൻ. പണിക്കർ 12-14.

[63] പാർത്ഥാചാറ്റർജിയുടെ The Nation and Its Women, Women and the Nation എന്നീ ലേഖനങ്ങൾ ഇക്കാര്യം വിശദമായി ചർച്ച ചെയ്യുന്നു. കാണുക Partha Chatterjee, *The Partha Chatterjee Omnibus: Comprising Nationist Thought and the Colonial World, The Nation and Its Fragments, A Possible India* (New Delhi: Oxford Univesity Press,1999).

മായി ബന്ധപ്പെട്ട വിഷയങ്ങളിൽ നടന്ന ചർച്ചകളിൽത്തന്നെ സ്ത്രീ പ്രശ്നത്തെ പാരമ്പര്യത്തിന്റെ ഭാഗമായാണ് പരിഷ്കരണവാദികൾ കണ്ടതെന്ന് വ്യക്തമാകുന്നു ണ്ട്. അതുകൊണ്ടാണ് അവർക്ക് 'ശാസ്ത്ര'ങ്ങളുടെയും 'ഗ്രന്ഥ'ങ്ങളുടെയും ആധി കാരികതയിൽ ഊന്നേണ്ടിവന്നത് എന്നു പറയാം. ചുരുക്കത്തിൽ ലിംഗപദവിയു മായി ബന്ധപ്പെട്ട വിഷയങ്ങളിൽ വളരെ സന്ദിഗ്ധമായ നിലപാടാണ് നവോ ത്ഥാനപ്രസ്ഥാനങ്ങളും ദേശീയതയും പുലർത്തിയത് എന്നുകാണാം.

1.1.3.8.2 മതം

സാമൂഹികവും മതപരവുമായ പരിഷ്കരണ സംരംഭങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനം ഉയർന്നുവരുന്ന സാമൂഹികക്രമത്തിനനുയോജ്യമായ പുതിയ മൂല്യങ്ങളെ സൃഷ്ടി ക്കുക എന്നതായിരുന്നു. മനുഷ്യരെ അടിച്ചമർത്തുന്ന സാമൂഹ്യക്രമങ്ങളെ എതിർക്കുക, മനുഷ്യന്റെ അന്തസ്സിനെതിരായ സാമൂഹികാചാരങ്ങളെ നിരോധിക്കു ക, മതഗ്രന്ഥങ്ങളുടെ ലഭ്യത വർധിപ്പിച്ചുകൊണ്ടും ആചാരങ്ങളെ ലളിതവൽക്ക രിച്ചും പുരോഹിതർക്ക് ഗ്രന്ഥങ്ങൾക്കുമേലുള്ള ജ്ഞാനത്തിന്റെ കുത്തക അവസാ നിപ്പിക്കുക തുടങ്ങിയവ അതിന്റെ ഭാഗമായിരുന്നു. ബുദ്ധിജീവി സമൂഹത്തിനകത്ത് സ്വാധീനം ചെലുത്തിയ മതവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ചില വീക്ഷണങ്ങൾ ഇവിടെ പ്രധാനമാണ്. അപരലോകത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ആലോചനകളിൽ നിന്നും പ്രകൃത്യാ തീതചിന്തയിൽ നിന്നും ഈ ലോകത്തിന്റെ അസ്തിത്വപ്രശ്നങ്ങളിലേക്ക് മതചിന്ത കളുടെ ശ്രദ്ധ മാറി. അതുവരെ മോക്ഷത്തിലേക്കുള്ള വഴികളെക്കുറിച്ചായിരുന്നു വലിയ ആശങ്കകൾ ഉണ്ടായിരുന്നത്. എന്നാൽ പരിഷ്കരണപ്രസ്ഥാനങ്ങൾ ഭൗതി കമായ ജീവിതത്തിന് പ്രാധാന്യം നൽകിക്കൊണ്ടുള്ള മതപരിഷ്കരണത്തിനാ യാണ് വാദിച്ചത്. വിവേകാനന്ദനെപ്പോലുള്ളവർപോലും ഭൗതികാവശ്യങ്ങൾക്ക് പ്രാമുഖ്യവും നൽകി. സമകാലിക സാമൂഹികരാഷ്ട്രീയാവശ്യങ്ങൾക്ക് ഉപയുക്ത മായ തരത്തിൽ മതഗ്രന്ഥങ്ങളെയും മതപുരുഷന്മാരെയും വ്യാഖ്യാനിക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങളും സാമൂഹ്യപുരോഗതിക്ക് വിഘാതമായ സാമൂഹ്യസ്ഥാപനങ്ങളെ പരി

ഷ്കരിക്കുന്നതിനുവേണ്ടി മതതത്വങ്ങളെ ഉപയോഗിക്കുന്നതും ഇതിന്റെ ഭാഗമായിരുന്നു.[64]

ദേശീയപ്രസ്ഥാനം ശക്തമാകുന്ന ഘട്ടത്തിൽ അധിനിവേശത്തോടുള്ള വിരോധം പാരമ്പര്യത്തെ ഉയർത്തിക്കാണിക്കുന്നതിനിടയാക്കി. മിതവാദികൾ പാശ്ചാത്യസംസ്കാരത്തോട് അനുഭാവപൂർവ്വമാണ് പെരുമാറിയിരുന്നതെങ്കിൽ തീവ്രവാദികൾ പാശ്ചാത്യമായ സകലതിനെയും തള്ളിക്കളയാൻ ശ്രമിച്ചു.[65] 'ഹിന്ദു' സംസ്കാരം പാശ്ചാത്യസംസ്കാരത്തെക്കാൾ ഏറെ ഉൽകൃഷ്ടമാണെന്നും പരമ്പരാഗതമായ ഹിന്ദുമതത്തിന് എല്ലാ യുഗങ്ങളുടെയും ആവശ്യങ്ങളെ നേരിടാനുള്ള ശേഷിയുണ്ടെന്നും കരുതുന്ന മട്ടിലുള്ള മതപുനരുജ്ജീവനത്തിന് ഊന്നൽ നൽകുന്ന ആശയങ്ങൾ പ്രബലമായി. ഇത്തരം മതപുനരുജ്ജീവനവാദങ്ങൾ പരിഷ്കരണവിരോധത്തിന്റെയും ഇതരമതവിരോധത്തിന്റെയും തലത്തിലേക്ക് മാറുന്നതാണ് പിന്നീട് കാണുന്നത്. ഇതിന്റെ ഭാഗമായിരുന്നു ഹിന്ദുമിത്തിനനുസരിച്ച്

---

64 കെ.എൻ. പണിക്കർ 19.

65 പ്രവർത്തനപരിപാടിയിലെയും മാർഗ്ഗത്തിലെയും വ്യത്യാസങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ കോൺഗ്രസ്സിലെ ആദ്യകാലനേതാക്കൾ മിതവാദികൾ, തീവ്രവാദികൾ എന്നിങ്ങനെ അറിയപ്പെട്ടിരുന്നു. മിതവാദികളുടെ പ്രവർത്തനരീതികളും സമരമുറകളും ഏറെക്കുറെ ഭരണഘടനാവിധേയമായിരുന്നു. നിയമവിധേയമായ രൂപത്തിൽ കാര്യകാരണസഹിതം അധികൃതരെ ബോധ്യപ്പെടുത്തി അഭിപ്രായ ഐക്യത്തിലെത്തി ആവശ്യങ്ങൾ സാധിച്ചെടുക്കുക എന്നതായിരുന്നു അവരുടെ നയം. അവരുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ ബഹുജനങ്ങൾക്ക് രാഷ്ട്രീയവിദ്യാഭ്യാസം നൽകുക എന്നതായിരുന്നു മുഖ്യരാഷ്ട്രീയപ്രവർത്തനം. നഗരങ്ങളിലും ഗ്രാമങ്ങളിലും മഹാസമ്മേളനങ്ങൾ നടത്തുക, പ്രഭാഷണങ്ങൾ നടത്തുക, നിവേദനങ്ങൾ, പ്രമേയങ്ങൾ തുടങ്ങിയവ ഗവൺമെന്റിലേക്കയക്കുക തുടങ്ങിയവയായിരുന്നു അവരുടെ പ്രവർത്തനങ്ങൾ. എന്നാൽ പിൻമുറക്കാരായ ദേശീയവാദികൾ മിതവാദികളുമായി തീവ്രമായ ആശയസംഘട്ടനത്തിലും അഭിപ്രായവ്യത്യാസത്തിലും എത്തിച്ചേർന്നു. സാമ്രാജ്യത്വത്തിനെതിരായി സംഘടിതമായ ബഹുജനപ്രക്ഷോഭവും വേണ്ടിവന്നാൽ ഹിംസാത്മകമാർഗ്ഗങ്ങളും കൈക്കൊള്ളണമെന്നതായിരുന്നു അവരുടെ പക്ഷം. ഗോപാലകൃഷ്ണഗോഖലെ, ബദറുദ്ദീൻ തിയാബ്ജി, ജസ്റ്റിസ് റാനഡേ, ഉമേഷ് ചന്ദ്രബാനർജി തുടങ്ങിയവർ മിതവാദികളായും ലാലാ ലജ്പത്റായി, ബാലഗംഗാധര തിലകൻ, ദാദാഭായ് നവറോജി, സുരേന്ദ്രനാഥ ബാനർജി തുടങ്ങിയവർ തീവ്രവാദികളായും അറിയപ്പെടുന്നു. [പി.എ.വാരിയർ. ഡോ.കെ.വേലായുധൻ നായർ, *ഇന്ത്യൻ സ്വാതന്ത്ര്യസമരം നാഷണൽ കോൺഗ്രസിന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ.* (കോട്ടയം ഡി.സി.ബുക്സ്, 2009)]

ദേശത്തെ വ്യാഖ്യാനിക്കാനും 'ഭാരതമാതാവാ'[66] യി അവതരിപ്പിക്കാനുമുള്ള ശ്രമ ങ്ങൾ.

1.1.3.8.3. ജാതി

ജാതിവ്യവസ്ഥയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട സംവാദങ്ങൾ ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെ നിർണ്ണയിക്കുന്നതിൽ പ്രധാന പങ്കുവഹിച്ചിട്ടുണ്ട്. മത സാമൂ ഹിക പരിഷ്കരണപ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ കേന്ദ്രം ജാതിയായിരുന്നു. ജാതീയമായ വിഭ

---

66 പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനത്തോടെയാണ് ഭാരതമാതാവെന്ന പ്രതീകം ഇന്ത്യൻ ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ഭാഗമാവുന്നത്. 1873-ൽ കിരൺചന്ദ്ര ബാനർജി 'ഭാരത്മാതാ' എന്ന നാടകം ആദ്യമായി അവതരിപ്പിക്കപ്പെട്ടു. 1770 ലെ ബംഗാൾ ക്ഷാമത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ രചിക്കപ്പെട്ട നാടകത്തിൽ ഒരു സ്ത്രീ അവരുടെ ഭർത്താവിനോടൊപ്പം വനത്തിൽ പോകുന്നതും കലാപകാരികളോട് ഏറ്റുമുട്ടുന്നതു മാണ് ചിത്രീകരിച്ചത്. ഒരു സന്യാസി അവരെ ഒരു ക്ഷേത്രത്തിലേക്ക് കൊണ്ടുപോവു കയും അവിടെ അവർ ഭാരതമാതാവിനെ കാണുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇതിൽ പ്രചോദിത രായി അവർ വിപ്ലവത്തിനു നേതൃത്വം നൽകുകയും ബ്രിട്ടീഷുകാരെ പരാജയപ്പെടു ത്തുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇതേ കഥാതന്തു പിന്തുടർന്ന് 1882-ൽ ബങ്കീംചന്ദ്ര ചതോപാ ധ്യായ രചിച്ച ആനന്ദമഠം എന്ന നോവൽ 'വന്ദേമാതരം' എന്ന മന്ത്രം അവതരിപ്പിച്ചു. വളരെ പെട്ടെന്നുതന്നെ ഈ ഗാനം ഇന്ത്യൻ സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തിന്റെ ഗാനമായി ത്തീർന്നു. ഭൂമിശാസ്ത്രസർവ്വേയിലൂടെ ബ്രിട്ടീഷുകാർ സൃഷ്ടിച്ച ഇന്ത്യയുടെ ഭൂപടരൂ പവുമായി ഭാരതമാതാവ് എന്ന ബിംബം കൂട്ടിച്ചേർക്കപ്പെട്ടു. 1936-ൽ ബനാറസിൽ ശിവപ്രസാദ് ഗുപ്ത ഒരു ഭാരതമാതാക്ഷേത്രം നിർമ്മിക്കുകയും ഗാന്ധിജി അത് ഉദ്ഘാടനം ചെയ്യുകയുമുണ്ടായി. ക്ഷേത്രത്തിൽ പ്രതിമയ്ക്കു പകരം ഇന്ത്യൻ ഭൂപട ത്തിന്റെ മാർബിൾ ശില്പമാണുണ്ടായിരുന്നത്. ബിപിൻ ചന്ദ്രപാൽ ആണ് അതിനെ ഹിന്ദു ദർശനപാരമ്പര്യത്തിന്റെയും ദൈവികാരാധനയുടെയും അർത്ഥത്തിലേക്ക് വിക സിപ്പിച്ചത്. അബനിന്ദ്രനാഥ ടാഗോർ നാലു കൈകളോടുകൂടിയ ഹിന്ദുദേവതയുടെ രൂപത്തിൽ ഭാരതമാതാവിനെ ചിത്രീകരിച്ചു. കാവിനിറത്തിലുള്ള വസ്ത്രങ്ങൾ, കൈക ളിൽ താളിയോലഗ്രന്ഥങ്ങൾ, നെൽക്കതിർ, മാല, വെളുത്ത തുണി എന്നിവയോടുകൂ ടിയ ദേവതാ ചിത്രമായിരുന്നു അത്. ഈ പ്രതീകം ദേശീയവികാരം സൃഷ്ടിക്കുന്നതി നുവേണ്ടി ഉപയോഗിക്കപ്പെട്ടു. ഭാരതമാതാവ് ഹരിതാഭമായ ഭൂമിയിൽ നീലാകാശ ത്തിനു കീഴെ നിൽക്കുന്നതായും അവളുടെ പാദങ്ങൾ നാലു താമരകളിൽ വച്ചിരിക്കു ന്നതായും നാലുകൈകൾ ദൈവികാധികാരത്തെ വെളിപ്പെടുത്തുന്നതായും വെളുത്ത പ്രഭാവലയത്തോടുകൂടിയും മാതൃരാജ്യം അതിന്റെ സന്തതികൾക്കു ശിക്ഷ- ദിക്ഷ- അന്നം -വസ്ത്രം എന്നീ വരദാനങ്ങൾ നൽകുന്നതായും സിസ്റ്റർ നിവേദിത അഭിപ്രാ യപ്പെട്ടു. സുബ്രഹ്മണ്യഭാരതിയെപ്പോലുള്ള കവികൾ ഭാരതമാതാവിനെ 'പരാ ശക്തി'യായി വാഴ്ത്തി. ഭാരതമാതാവിനെക്കുറിച്ച് പരാമർശിക്കുന്ന സന്ദർഭങ്ങളിൽ പുരാണത്തിലെ സീത, സതി, സാവിത്രി, അരുന്ധതി എന്നിങ്ങനെ പതിവ്രതകളായ നായികമാർ ഓർമ്മിക്കപ്പെടുന്നത് കാണാം. എന്നാൽ ഈ അമ്മ സങ്കൽപ്പം ഏറെ സങ്കീർണ്ണമായത് മതങ്ങളുടെ കാര്യം വന്നപ്പോഴാണ്. കാരണം വന്ദേ മാതരം എന്ന ദേശഭക്തിഗാനത്തിൽ മുസ്ലീംങ്ങളെ അപരവൽക്കരിച്ചതോടെ ഭാരതമാതാവ് എന്ന സങ്കല്പം സാമാന്യമായി ഹൈന്ദവഭാവനയാണെന്ന് പരിഗണിക്കപ്പെടാൻ തുടങ്ങി. ഇക്കാര്യം കോൺഗ്രസ്സിലെ സെക്കുലറിസ്റ്റുകൾക്ക് അക്കാലത്തുതന്നെ ബോധ്യമുണ്ടാ യിരുന്നു. ഈ ഗാനം ദേശീയഗാനമാക്കാൻ ഒട്ടും യോജിച്ചതല്ലെന്ന് ടാഗോർ വ്യക്തമാ ക്കിയിരുന്നു. വന്ദേമാതരം ഒരു വിഭാഗം ജനങ്ങളെ ആവേശഭരിതരാക്കിയപ്പോൾതന്നെ അത് മുസ്ലിങ്ങളെ ദേശീയതയിൽ നിന്ന് അന്യവൽക്കരിക്കുന്നതിലേക്ക് നയിച്ചു. [Sugatha Bose, *The Nation As Mother And Other Vision of Nationhood,* (Haryana: Penguin Random House India, 2017) 1-30.]

ജനങ്ങളെ എങ്ങനെ പരിഹരിക്കാമെന്ന ആലോചനകൾ ദേശീയ സമൂഹരൂപീകരണത്തെ സംബന്ധിച്ച് പ്രധാനമാകുന്നുണ്ട്. ബ്രാഹ്മണനെയും പഞ്ചമനെയും ശ്രേണീവ്യവസ്ഥയുടെ രണ്ടു ധ്രുവങ്ങളായി പ്രതിഷ്ഠിക്കുന്ന പരമ്പരാഗത സങ്കല്പത്തിന് ഒരു പൗരസമൂഹരൂപീകരണത്തെ സാധ്യമാക്കാനാവില്ല എന്ന് ബുദ്ധിജീവികൾ തിരിച്ചറിയുന്നുണ്ട്. ജാതിപ്രശ്നത്തെ സംബന്ധിച്ച് അംബേദ്കറും ഗാന്ധിയും തമ്മിൽ നടന്ന സംവാദങ്ങൾ ഈ തിരിച്ചറിവിൽനിന്നുണ്ടാകുന്നതാണ്. ജാതിവ്യവസ്ഥയെ സംബന്ധിച്ച ഗാന്ധിയുടെയും അംബേദ്കറുടെയും സമീപനങ്ങൾ കടകവിരുദ്ധങ്ങളായിരുന്നു. ജാതിവ്യവസ്ഥയെ തുടക്കത്തിൽ പിന്തുണക്കുകയും വിമർശനാത്മകമായി സമീപിക്കുകയും ചെയ്ത ഗാന്ധിജി ജാതിവ്യവസ്ഥയെ നവീകരിക്കാനാവുമെന്നാണ് വിശ്വസിച്ചത്. എന്നാൽ ജാതിവ്യവസ്ഥയെ ഭീകരതയായി തിരിച്ചറിഞ്ഞിരുന്ന അംബേദ്കറെ സംബന്ധിച്ച് ജാതിനിർമൂലനം മാത്രമായിരുന്നു ഏകപരിഹാരം. ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ വിശാലമനസ്കതയിലും സാർവ്വലൗകികതയിലും വിശ്വസിച്ച ഗാന്ധി നിസ്സന്ദേഹിയായ ഹിന്ദുവായിരുന്നു. അംബേദ്കറാകട്ടെ ജാതിവ്യവസ്ഥയെ ക്രൂരമായി അടിച്ചമർത്തലിനുള്ള സംവിധാനമായാണ് കണ്ടത്. അദ്ദേഹം ഹിന്ദുമതത്തെയും അതിന്റെ ദർശനങ്ങളെയും പൂർണ്ണമായും നിരാകരിക്കുകയും ബുദ്ധമതം സ്വീകരിക്കുകയും ചെയ്തു. ദേശീയത ആവശ്യപ്പെടുന്ന ഐക്യം സാക്ഷാത്ക്കരിക്കുന്നതിനുള്ള രണ്ടു വഴികളാണ് അംബേദ്കറും ഗാന്ധിയും സ്വീകരിച്ചത്. ഒരാൾ ജാതിവ്യവസ്ഥയെ നവീകരിക്കാനാവുമെന്ന് കരുതിയപ്പോൾ മറ്റെയാൾ അതിനെ പൂർണ്ണമായും തള്ളിക്കളഞ്ഞു. രണ്ടുപേരും ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയുടെ വക്താക്കളായിരുന്നു എന്നതാണ് ശ്രദ്ധേയമായ വസ്തുത. പാർശ്വവൽകൃതരായ എല്ലാ വിഭാഗങ്ങളെയും ഒരുമിച്ചു ചേർത്തുകൊണ്ടേ ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയെ സാക്ഷാത്ക്കരിക്കാനാവൂ എന്ന് രണ്ടുപേരും തിരിച്ചറിഞ്ഞിരുന്നു.[67]

[67] കെ.എൻ. പണിക്കർ, 'ദേശീയത ഇന്ത്യയിൽ' (ദേശാഭിമാനി വാരിക. 23 ഒക്ടോബർ 2016) 34. 12-14.

1.2 ദേശീയതയും സാഹിത്യവും

ദേശീയതയുടെ രൂപീകരണ സന്ദർഭം പുതിയ സാഹിത്യജനുസ്സുകളുടെ രൂപീകരണത്തിനും വഴിവെച്ചതായി കാണാം. നോവൽ, ചെറുകഥ, ഉപന്യാസം, ആത്മകഥ, ജീവചരിത്രം തുടങ്ങിയ ഗദ്യസാഹിത്യരൂപങ്ങളും ഭാവഗീതങ്ങൾപോലുള്ള കാവ്യരൂപങ്ങളും പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത് ഈ പശ്ചാത്തലത്തിലാണ്. ദേശീയത എന്ന ആധുനിക പ്രതിഭാസത്തെ ആവിഷ്കരിക്കുന്നതിനുള്ള പഴയ സാഹിത്യ ജനുസ്സുകളുടെ അപര്യാപ്തതയായിരുന്നു ഇതിനുള്ള കാരണം. സ്വതന്ത്രവ്യക്തിയുടെയും മധ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെയും താല്പര്യങ്ങളെയായിരുന്നു ഈ ജനുസ്സുകൾ ആഖ്യാനം ചെയ്തത്. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെ സന്ദർഭത്തിലാണ് ഈ സാഹിത്യജനുസ്സുകൾ ഇന്ത്യൻ ഭാഷകളിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ രൂപപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ദേശത്തിന്റെ സ്വപ്നങ്ങളെയും ആശങ്കകളെയും അവ പങ്കുവയ്ക്കുന്നതായി കാണാം. ബഹുത്വപൂർണമായ ഒരു സാഹചര്യത്തിൽനിന്ന് ഒരു ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയെ നിർവചിക്കാനുള്ള ത്വര ഈ ഘട്ടത്തിൽ പ്രകടമായിരുന്നു. ദേശീയമായ ഒരു സാഹിത്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ആലോചനകൾ അതിന്റെ ഭാഗമായി പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നുണ്ട്.

1.2.1 ദേശീയ സാഹിത്യം എന്ന പരികല്പന

ഒരു ജനതയുടെ പരമ്പരാഗത സംസ്കാരം പ്രതിഫലിതമാകുന്ന സാഹിത്യം എന്ന അർത്ഥത്തിൽ ദേശീയ സാഹിത്യം എന്ന പ്രയോഗം നിലവിലുണ്ട്. ഒരു 'ജനത' എന്നാൽ പ്രത്യേകമായ പൊതുസംസ്കാരത്താൽ ഏകീകൃതമായ ജനവിഭാഗം എന്നാണ് വിവക്ഷിക്കുന്നത്.[68] ഇന്ത്യയെപ്പോലൊരു ബഹുസ്വര സമൂഹത്തിനകത്ത് ഒരു ദേശീയസാഹിത്യത്തെ സങ്കല്പിക്കാൻ കഴിയുമോ എന്ന ചോദ്യം ഇവിടെ പ്രസക്തമാണ്. എങ്കിലും നാനാത്വമാണ് ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയുടെ

---

68 ചാത്തനാത്ത് അച്യുതനുണ്ണി, (എഡി.) *താരതമ്യസാഹിത്യപരിചയം.* (തൃശൂർ: കറന്റ് ബുക്സ്, 2000) 38-39.

ആധാരശില എന്ന പ്രബലമായ സങ്കല്പനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ഒരു ഇന്ത്യൻ സാഹിത്യം വിഭാവനം ചെയ്യപ്പെടുന്നുണ്ട്.

1.2.1.1 ഇന്ത്യൻ സാഹിത്യം

ഇന്ത്യൻ സാഹിത്യത്തെ ഏകവചനമായാണോ ബഹുവചനമായാണോ മനസ്സിലാക്കേണ്ടത് എന്ന ചോദ്യം ഉന്നയിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. വൈവിധ്യത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ഐക്യവും, വ്യത്യസ്തതകളിലൂടെ മനസ്സിലാക്കാനും അനുഭവിക്കാനും കഴിയുന്ന ഏകത്വവുമാണ്, ഊഷരവും യാന്ത്രികവും അടിച്ചേൽപിക്കുന്നതുമായ ഏകതാനതയും ഏകശിലാബദ്ധമായ വൈവിധ്യരാഹിത്യവുമല്ല നമ്മുടെ സംസ്കാരത്തിന്റെയും സാഹിത്യത്തിന്റെയും തുടിക്കുന്ന ചൈതന്യം എന്ന് അയ്യപ്പപണിക്കർ നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്.[69] പാൻ ഇന്ത്യൻ എന്നു പറയാവുന്നതും പ്രാദേശികമായതുമായ ഘടകങ്ങൾ ഒരേസമയം ഇന്ത്യൻ സാഹിത്യത്തെ രൂപപ്പെടുത്തുന്നതിൽ പങ്കുവഹിച്ചിട്ടുണ്ടെന്നു കാണാം. ഓരോ ഭാഷയ്ക്കും അവയുടേതായ സവിശേഷ പ്രതിഭയും ഓരോ പ്രദേശത്തിനും അതിന്റേതായ ആചാരങ്ങൾ, പെരുമാറ്റ രീതികൾ, ആഘോഷങ്ങൾ, കലാരൂപങ്ങൾ, സാഹിത്യരൂപങ്ങൾ തുടങ്ങിയവയും ഉണ്ടായിരിക്കുമ്പോൾത്തന്നെ അവ പരസ്പരം വിനിമയം നടത്തുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇന്ത്യൻ സംസ്കാരത്തെ പല സംസ്കാരങ്ങളുടെ, ഭാഷകളുടെ, മതങ്ങളുടെ, വംശീയതകളുടെയെല്ലാം ഒരു സങ്കരമായാണ് മനസ്സിലാക്കേണ്ടത്. അത് വ്യത്യസ്ത ശബ്ദങ്ങളെ ഉൾക്കൊള്ളുന്നു.

ഇന്ത്യൻസാഹിത്യം എന്ന സങ്കല്പത്തെ ശ്രമകരമാക്കുന്നത് ഇന്ത്യൻഭാഷകളുടെ വൈവിധ്യമല്ല എന്ന് ഐജാസ് അഹമ്മദ് നിരീക്ഷിക്കുന്നു. ഈ ഭാഷകളിലെല്ലാമുള്ള സാഹിത്യത്തിന്റെ വികാസം അസന്തുലിതമാണ്. മാത്രമല്ല ഈ ഭാഷാസമൂഹങ്ങളും അവരുടെ സംസ്കാരവും അതിജീവിച്ചു വന്നതിന്റെ ചരിത്രഗതിയിൽ അവരുടെ അതിവാസദേശത്തിന്റെ അതിർത്തികൾ കൂടെക്കൂടെ മാറ്റി വരയ്ക്കപ്പെട്ടി

[69] ചാത്തനാത്ത് അച്യുതനുണ്ണി 56.

ട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ ഇവയൊന്നും ഇന്ത്യൻ സാഹിത്യമെന്ന സങ്കല്പനത്തെ രൂപപ്പെടുത്തുന്നതിന് തടസ്സമായി നിൽക്കുന്നില്ല. മറിച്ച് ഇന്ത്യൻ സാഹിത്യത്തിന്റെ ചരിത്രാഖ്യാനത്തിൽ പൂർവ്വപക്ഷമായിവരുന്ന പരികല്പനകളാണ് ഇതിന് വലിയ തടസ്സം സൃഷ്ടിച്ചത്. അവയെ അദ്ദേഹം ഇങ്ങനെ ക്രോഡീകരിക്കുന്നു: ഒന്ന്, ഇന്ത്യൻ സാഹിത്യചരിത്രത്തെ ഏകാത്മകമാക്കുന്നതിനുവേണ്ടി ബ്രാഹ്മണിക്കലായ പാഠങ്ങൾക്ക് കല്പിക്കുന്ന ഉത്തുംഗപദവി. രണ്ട്, ഇതിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ അതതു ഭാഷകളിലെ പാഠങ്ങൾക്കു കല്പിക്കുന്ന ശ്രേണീബദ്ധത. ഈ ശ്രേണീവൽക്കരണമാണ് പ്രസ്തുത ഭാഷകളിലെ സാഹിത്യചരിത്രങ്ങൾക്ക് ഏകാത്മകസ്വഭാവം നൽകിയത്. മൂന്ന്, ഓരോ ഭാഷയിലും ജനുസ്സുകളുടെയും സങ്കരസംയോഗം നടന്നിട്ടുണ്ടെങ്കിലും അവയുടെ ചരിത്രം പുനർനിർമ്മിക്കുമ്പോൾ ആദർശാത്മകമായ ജനുസ്സുകൾക്കും വിഷയങ്ങൾക്കും നൽകുന്ന ഊന്നൽ മഹത്തായ കൃതികളെ കാനോനീകരിക്കുന്നതിലേക്ക് നയിക്കുന്നു.[70]

ഇത്തരം കാനോനീകരണങ്ങളെ മാറ്റിനിർത്തുകയും ഇന്ത്യൻ ഭാഷകളുടെയും അവയ്ക്കകത്തെ സാഹിത്യപാരമ്പര്യങ്ങളുടെയും ബഹുത്വത്തെയും വിനിമയങ്ങളെയും തിരിച്ചറിയുകയും ചെയ്യുമ്പോൾ മാത്രമേ ഇന്ത്യൻ സാഹിത്യത്തെക്കുറിച്ച് ശരിയായി മനസ്സിലാക്കാൻ സാധിക്കൂ.

പ്രാചീനമായ വാമൊഴിസാഹിത്യത്തിൽ നിന്നും ആരംഭിക്കുന്നതാണ് ഇന്ത്യൻ സാഹിത്യത്തിന്റെ വേരുകൾ. വൈദികകാവ്യങ്ങളും പൗരാണിക നാടോടി ആഖ്യാനങ്ങളുമെല്ലാം അതിലുൾപ്പെടുന്നു. സോമദേവന്റെ പഞ്ചതന്ത്രം, കഥാസരിത്സാഗരം, ക്ഷേമേന്ദ്രന്റെ ബൃഹദ്കഥാമഞ്ജരി, ഗുണാഢ്യന്റെ ബൃഹദ്കഥ തുടങ്ങിയ നാടോടി ആഖ്യാനങ്ങൾ ഇന്ത്യയിലുടനീളം പല രൂപങ്ങളിലും നിലനിൽക്കുന്നു. മഹാഭാരതം, രാമായണം തുടങ്ങിയ ഇതിഹാസങ്ങളും ഇതുപോലെ ഇന്ത്യൻ

---

70 Aijas Ahmad, *In Theory: Classes, Nations, Literatures*. (New Delhi: Oxford India Paperbacks,1997) 243-245.

ജീവിതത്തിൽ പരന്നൊഴുകുന്നവയാണ്. ബഹുസ്വരതയാണ് അവയുടെ സവിശേഷ ത. നിരവധി പാഠങ്ങളും പാഠഭേദങ്ങളുമായി അവ നിലനിൽക്കുന്നു. സംസ്കൃത ത്തിൽ കാളിദാസൻ, ഭാസൻ, ഭവഭൂതി, ശൂദ്രകൻ, ബാണഭട്ടൻ, ജയദേവൻ എന്നി ങ്ങനെയുള്ള കവികൾ രചിച്ച കാവ്യങ്ങളും നാടകങ്ങളുമാണ് പിന്നീട് ഇന്ത്യൻ സാഹിത്യമായി അറിയപ്പെട്ടത്.[71]

ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ സ്വാധീനം എല്ലാ ഇന്ത്യൻ ഭാഷകളിലും ഏറിയും കുറഞ്ഞും കാണാൻ കഴിയും. അതിന്റെ സ്വഭാവം ഏകാത്മകമായിരുന്നില്ല. അതു സൃഷ്ടിച്ച അടിസ്ഥാനബിംബങ്ങൾ, ആരാധനാരീതികൾ, കാവ്യരൂപങ്ങൾ, സംഘ ടനാരൂപങ്ങൾ, പ്രചാരണരീതികൾ, സംഗീത, നൃത്തരൂപങ്ങൾ തുടങ്ങിയവ യിലെല്ലാം വൈവിധ്യം കാണാം. അധീശത്വപരവും കീഴാളവുമായ ഘടകങ്ങൾ അതിനുണ്ട്. എങ്കിലും അവ പൊതുവായ ചില സവിശേഷതകൾ പങ്കുവെച്ചിരുന്നു. ബ്രാഹ്മണാധികാരത്തിന്റെ നിരാസം, വർണ-ജാതി വ്യവസ്ഥയുടെ നിരാസം, പൗരോഹിത്യത്തോടുള്ള വിമർശനം, എഴുത്തുപാരമ്പര്യത്തേക്കാൾ വാമൊഴിപാര മ്പര്യത്തിന് നൽകിയ പ്രാധാന്യം, ഭിന്ന മതവിഭാഗങ്ങളിലെ സമാനതകളിലുള്ള ഊന്നൽ, പ്രാദേശികഭാഷകളുടെയും ഭാഷാഭേദങ്ങളുടെയും സ്വീകരണം തുടങ്ങി യവ അതിന്റെ സവിശേഷതകളായിരുന്നു. അത് ദോഹ, പദ, വചന, ബിജക, വാക്ക്, രസ, പ്രബന്ധ എന്നിങ്ങനെ പല പുതിയ സാഹിതീയരൂപങ്ങൾക്കും ഭിന്ന ഭാഷകളിലായി രൂപം നൽകി. കീർത്തനം, ഭജന, ധുന, ജാത്ര, ഹരികഥ, ദുറാകഥ, ലീല, രാംലീല, കൃഷ്ണലീല തുടങ്ങിയ ഭിന്നങ്ങളായ കലാരൂപങ്ങളെയും കഥകളി, തുള്ളൽ, ഭരതനാട്യം, മണിപ്പൂരി, ഒഡീസി പോലുള്ള നൃത്തരൂപങ്ങ ളെയും സൃഷ്ടിച്ചു. കവിതയും തത്വചിന്തയും അവയിൽ സമന്വയിച്ചു. ഭൗതികവും

---

[71] ഡോ. കെ.എം.ജോർജ്, *ഭാരതീയസാഹിത്യസമീക്ഷ.* (തിരുവനന്തപുരം: കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 1994)

അതിഭൗതികവുമായ വേർതിരിവുകളെ അത് ഇല്ലാതാക്കി. ചുരുക്കത്തിൽ സമഗ്രമായ ഒരു സാംസ്കാരികവിപ്ലവത്തെയാണ് ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം രൂപപ്പെടുത്തിയത്.[72]

ഭക്തി-സൂഫി പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ ആധുനികസാഹിത്യത്തിന്റെ അടിത്തറയൊരുക്കുകയായിരുന്നു.[73] അവ ശ്രേണീബന്ധങ്ങളെ തകർത്തു. മതേതരമായ ഒരു ആത്മീയതയെയാണ് അത് മുന്നോട്ടുവച്ചത്. ഈ ആശയങ്ങൾ കൊളോണിയൽ വിരുദ്ധ പ്രവർത്തനങ്ങൾക്കും നവോത്ഥാന പ്രവണതകൾക്കും പ്രചോദനമായിരുന്നു. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ രണ്ടാംപാതിയോടെ, വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെയും അച്ചടിയുടെയും പ്രചാരവും ക്ലാസിക്കുകളുടെ പ്രസിദ്ധീകരണവും നോവൽ, ചെറുകഥ പോലുള്ള ഗദ്യരൂപങ്ങളുടെ വ്യാപനവും സാധ്യമായതോടെ ഈ പ്രവണതകൾ പ്രകടമായി. സാഹിത്യമാസികകളുടെയും എഴുത്തുകാരുടെയും സംഘടനകളുടെയും ആവിർഭാവവും ഒരു പൊതുമണ്ഡലത്തെ സാധ്യമാക്കി. ബ്രിട്ടീഷ് കൊളോണിയലിസത്തെ പ്രതിരോധിക്കുക, ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തെ പരിഷ്കരിക്കുക എന്നിങ്ങനെ രണ്ടു ദൗത്യങ്ങളാണ് ഈ ഘട്ടത്തിൽ ഇന്ത്യൻ സാഹിത്യത്തിന് നിർവഹിക്കാനുണ്ടായിരുന്നത്.

നവോത്ഥാനത്തിന്റെയും ആധുനികതയുടെയും സ്വാധീനമുൾക്കൊണ്ടുകൊണ്ട് പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ഉത്തരാർധത്തോടെ ഇന്ത്യൻ ഭാഷകളിൽ

---

72 ഡോ. കെ.എം.ജോർജ് 215-265.

73 ഭക്തി വിപ്ലവത്തിന്റെ മറ്റൊരു മുഖമാണ് സൂഫികൾ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നത്. ഷാ അബ്ദുൽ ലത്തീഫ്, ബാബാ ഫരീദ്, നിസ്സാമുദ്ദീൻ ഔലിയ, മിയാൻ മീർ, ബുള്ളേഷാ, ഷാ ഹുസൈൻ എന്നിങ്ങനെ 12-ഉം 19-ഉം നൂറ്റാണ്ടുകൾക്കിടയിൽ ഒട്ടേറെ സൂഫി ദാർശനികരും കവികളും, ഒരു പുതിയ സമന്വയ ദർശനത്തിന് ശ്രമിച്ചു. സൂഫിസം 9-ാം നൂറ്റാണ്ടിൽ അറേബ്യയിലാണ് ഉദയം ചെയ്തത്. അറേബ്യൻ സൂഫിസം വൈകാരിക അംശത്തെ നിരാകരിച്ച് സന്യാസത്തിനും കഠിനമായ തപശ്ചര്യയിലും ഊന്നിയ ഒന്നായിരുന്നെങ്കിൽ ഇറാനിലും ഇന്ത്യയിലും ഗ്രീക്ക് തത്വചിന്ത, പ്ലാറ്റോനിക് പ്രത്യയശാസ്ത്രം, ക്രിസ്തുമതം, വേദാന്തദർശനം, ബുദ്ധധർമ്മം മുതലായവയുടെ സ്വാധീനത്താൽ സൂഫിസം പുതിയ ഉള്ളടക്കം സ്വീകരിച്ചു. സൂഫികളുടെ മുഖ്യതത്വങ്ങൾ ഇവയായിരുന്നു: ദൈവം എല്ലാറ്റിലും ഉണ്ട്, എല്ലാം ദൈവത്തിലും. മതം ഒരു ജീവിതരീതി മാത്രമാണ്, അത് നിർവ്വാണത്തിലേക്ക് നയിക്കണമെന്നില്ല. ആത്മാവ് ശരീരത്തിൽനിന്ന് ഭിന്നമാണ്. കർമ്മമനുസരിച്ച് പരമസത്തയിൽ ലയിക്കുന്നു. ഇന്ത്യൻ സൂഫികൾ നാമജപം, ശ്രദ്ധ, ധ്യാനം അഥവാ ഹബ്സ് - ഈദം എന്നിവയിലാണ് ഊന്നിയത്. സംഭാഷണസ്വഭാവവും ഭാവഗീതാത്മകതയും കലർന്ന ഒരു ഭാഷ അവ സൃഷ്ടിച്ചു. [സച്ചിദാനന്ദൻ. *ഭാരതീയകവിതയിലെ പ്രതിരോധപാരമ്പര്യം*. (കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്, 2001) 38 - 40.]

പുതിയ സാഹിത്യരൂപങ്ങൾ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടു. ഭാവത്തിലും രൂപത്തിലും അവ പുതുമ പ്രകടിപ്പിച്ചിരുന്നു. ഇംഗ്ലീഷിൽ നിന്നുള്ള സാഹിത്യകൃതികളുടെ സ്വാധീനം ഇതിനു പിന്നിലുണ്ടായിരുന്നു. ഇംഗ്ലീഷുകൃതികളുടെ അനുകരണങ്ങളായ ധാരാളം രചനകൾ അക്കാലത്ത് പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടു. എന്നാൽ വളരെ പെട്ടെന്നുതന്നെ അത്തരം ശ്രമങ്ങൾ ഇന്ത്യൻ സാഹിതീയഭാവുകത്വത്തെ ആധുനികീകരിച്ചു. പുതിയ രൂപ ങ്ങളും പ്രമേയങ്ങളും പ്രത്യക്ഷപ്പെടാൻ ഇതു കാരണമായി. നോവൽ, ചെറുകഥ, ജീവചരിത്രം, ആത്മകഥ, ഗദ്യനാടകം, ഉപന്യാസം തുടങ്ങിയ രൂപങ്ങൾ ഇന്ത്യ യിലെ എല്ലാ മുഖ്യഭാഷകളിലും വികസിച്ചു. ഇന്ത്യൻ ഭാഷകളിൽ പൊതുവെ സമ്പന്നമായ കാവ്യപാരമ്പര്യമുണ്ടായിരുന്നെങ്കിലും ഗദ്യവും ഗദ്യസാഹിത്യരൂപ ങ്ങളും പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത് ഈ ഘട്ടത്തിൽ മാത്രമാണ്. ഒരുതരത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ നവോത്ഥാനത്തെയും അച്ചടിയെയും തുടർന്നുണ്ടായ പ്രാദേശികഭാഷകളുടെ ഉയിർത്തെഴുന്നേൽപ്പാണ് സാഹിതീയമായ നവോത്ഥാനത്തിനും പ്രേരകമായത്. ഇന്ത്യൻ ഭാഷകളിൽ പൊതുവെ ഒരേ കാലത്താണ് ഈ നവോത്ഥാനം പ്രത്യക്ഷ പ്പെടുന്നത് എന്നതും പ്രധാനമാണ്. എങ്കിലും ഓരോ ഭാഷയിലെയും സാഹിത്യ ത്തിന് അതിന്റേതായ വികാസപരിണാമങ്ങളുണ്ട്.[74]

---

74 'ഇന്ത്യൻ സാഹിത്യ'ത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ധാരണ രൂപപ്പെടുത്തുന്നതിൽ സാഹിത്യചരിത്ര ങ്ങൾ വലിയ പങ്കുവഹിച്ചിട്ടുണ്ട്. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനത്തോടെ യാണ് ഇന്ത്യൻഭാഷകളിൽ സാഹിത്യചരിത്രങ്ങൾ പ്രത്യക്ഷപ്പെടാൻ തുടങ്ങിയത്. ഏഷ്യയുടെ സമൃദ്ധമായ സാഹിത്യപാരമ്പര്യത്തെ പാശ്ചാത്യലോകത്തിനു പരിചയ പ്പെടുത്തുന്ന പ്രവണത അധിനിവേശകാലത്തുണ്ടായിരുന്നു. ഇന്ത്യാവിജ്ഞാനത്തിന്റെ വക്താക്കൾ (Indologists) ഇന്ത്യൻ സാഹിത്യപാരമ്പര്യത്തെ ഭൂതകാലത്തിൽനിന്നു കണ്ടെടുക്കാനാണ് ശ്രമിച്ചത്. സ്വാഭാവികമായും പ്രാദേശികഭാഷകളും അവയുടെ സാഹിത്യസമ്പത്തും ഒഴിവാക്കപ്പെടുകയും സംസ്കൃതകേന്ദ്രിതമായ ചരിത്രകാലം അടയാളപ്പെടുത്തപ്പെടുകയും ചെയ്തു. അധിനിവേശകമായ സാംസ്കാരികരാഷ്ട്രീയ ത്തെയും പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെയും നീതീകരിക്കുന്ന രചനകളെയാണ് പൗരസ്ത്യവാ ദികളും 'ദേശീയസാഹിത്യ'ത്തിൽ ഉൾപ്പെടുത്തിയത്. മനുസ്മൃതി, കാമസൂത്രം, ഗീതാ ഗോവിന്ദം തുടങ്ങിയവയിലെ തെരഞ്ഞെടുത്ത ഭാഗങ്ങൾ അവർ തർജ്ജമചെയ്തു. പിൽക്കാലസാഹിത്യചരിത്രരചനകളെയും നിയന്ത്രിച്ചത് ഇത്തരം ധാരണകൾതന്നെ യായിരുന്നു. ദേശീയനിർമ്മാണപദ്ധതിയുടെ സാക്ഷാത്കാരത്തിന് ആവശ്യമായ വിവ രങ്ങൾ പ്രദാനംചെയ്യുന്ന ആസൂത്രിതമായ സംരംഭമാണ് സാഹിത്യചരിത്രരചന എന്ന് പി.എസ്.രാധാകൃഷ്ണൻ നിരീക്ഷിക്കുന്നു. ദേശീയതയുടെ സവിശേഷതകളെ സാധൂ കരിക്കുന്ന മുഖ്യ ഉപാദാനമെന്ന നിലയ്ക്കാണ് ചരിത്രവിജ്ഞാനം ഇവിടെ ഉപയോഗി ക്കപ്പെടുന്നത്. [പി.എസ്. രാധാകൃഷ്ണൻ, *സാഹിത്യചരിത്രവിജ്ഞാനീയം: സാധ്യത കൾ നിലപാടുകൾ.* (ശുകപുരം: വള്ളത്തോൾ വിദ്യാപീഠം, 2016)].

ബംഗാളിലാണ് സാമൂഹികനവോത്ഥാനമെന്നപോലെ സാംസ്കാരിക നവോത്ഥാനവും ആദ്യം പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ പൂർവ്വാർധത്തിൽ തന്നെ ബംഗാളീഗദ്യം വികസിക്കാൻ തുടങ്ങി. മൈക്കിൾ മധുസൂദന ദത്ത്, ബങ്കിംചന്ദ്രചാറ്റർജി, ദീനബന്ധുമിത്ര എന്നിവരായിരുന്നു ബംഗാളിയിലെ ആധുനികതയുടെ വക്താക്കളായിരുന്നത്. ദത്തിന്റെ 'മേഘനാദവധകാവ്യം' (1861), ബങ്കിംചന്ദ്രന്റെ 'ദുർഗേശനന്ദിനി' (1865), ദീനബന്ധു മിത്രയുടെ 'നീലദർപ്പൺ' (1860) എന്നിവ യഥാക്രമം കവിത, നോവൽ, നാടകം എന്നിങ്ങനെ അതതുമേഖലകളിൽ ആധുനികഭാവുകത്വം അവതരിപ്പിച്ചവയായിരുന്നു. ടാഗോറിന്റെ രചനകൾ ഇന്ത്യൻ സാംസ്കാരിക നവോത്ഥാനത്തെ പ്രകടിപ്പിക്കുന്നതായും ഭാരതീയസാഹിത്യത്തിന്റെ പക്വതയാർന്ന മുഖമായും കണക്കാക്കപ്പെടുന്നു. ശരത്ചന്ദ്ര ചാറ്റർജിയുടെ രചനകൾ സാധാരണക്കാരുടെയും പീഡിതവർഗ്ഗത്തിന്റെയും ജീവിതരീതികളെ ആവിഷ്കരിച്ചു.[75]

ഹിന്ദിയിൽ ഭാരതേന്ദു ഹരിശ്ചന്ദ്രയുടെ നാടകങ്ങളിലൂടെയും മഹാവീരപ്രസാദ് ദ്വിവേയുടെ കവിതകളിലൂടെയും ആധുനിക ഭാവുകത്വം പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടു. ഭാരതേന്ദു ഹരിശ്ചന്ദ്രയുടെ കൃതികളിൽ, നാമ്പെടുത്തു തുടങ്ങിയ ദേശീയബോധവും കോളനീകരണത്തിന്റെ ചൂഷണത്തിൽ നിന്നും മോചനം നേടാനുള്ള അഭിലാഷവും പ്രകടമായിരുന്നു. മൈഥിലീ ശരൺ ഗുപ്തയുടെ 'ഭാരത് ഭാരതി' പോലുള്ള കാവ്യങ്ങൾ വലിയ സ്വാധീനം ചെലുത്തി. വളർന്നുവന്ന സ്വാതന്ത്ര്യബോധത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ രചിക്കപ്പെട്ടതായിരുന്നു ഈ കൃതി. ഹിന്ദിയിലെ ഛായാവാദം (കാല്പനികത), ഹൃദയവാദം (വികാരതീക്ഷ്ണമായ കവിത) എന്നീ പ്രസ്ഥാനങ്ങളിൽ പ്രകടമായത് സാംസ്കാരിക നവോത്ഥാനം, സ്വാതന്ത്ര്യസമരം, അടിമത്തത്തി

[75] ഡോ. കെ.എം.ജോർജ്, *ഭാരതീയസാഹിത്യസമീക്ഷ.* 283-286.

നെതിരായ അഭിലാഷം, മനുഷ്യന്റെ അന്തസ്സിനെക്കുറിച്ചുള്ള ബോധം തുടങ്ങിയവ യായിരുന്നു.[76]

തെലുങ്കിൽ ആധുനികതയുടെ വക്താക്കളായി വീരേശലിംഗം പന്തുലുവും ഗുരജാഡാ അപ്പാറാവുവുമായിരുന്നു. സാമൂഹിക പരിവർത്തനത്തിനുള്ള ശക്ത മായ മാധ്യമമായി അവർ സാഹിത്യത്തെ ദർശിച്ചു. നോവൽ, ഉപന്യാസം, ആത്മക ഥ, നിരൂപണം തുടങ്ങിയ ഗദ്യശാഖകൾ വീരേശലിംഗം അവതരിപ്പിച്ചു. അദ്ദേഹം രചിച്ച 'രാജശേഖര ചരിത്രം' (1878) ആണ് തെലുഗുഭാഷയിലെ പ്രഥമ നോവലായി കണക്കാക്കപ്പെടുന്നത്. സാധാരണജനജീവിതത്തെ കവിതയുടെ പ്രമേയമാക്കുക യും പരമ്പരാഗത വൃത്തരീതികൾ ഉപേക്ഷിച്ച് നാടൻവൃത്തങ്ങൾ ഉപയോഗിക്കു കയും ചെയ്ത് കവിതയെ ജനകീയമാക്കാൻ ഗുരജാഡയുടെ കവിതകൾക്കു കഴി ഞ്ഞു.[77]

തമിഴിൽ രാമലിംഗ അടികൾ, സുന്ദരം പിള്ള, വേദനായകം പിള്ള എന്നിവ രുടെ രചനകളാണ് ഈ ഘട്ടത്തിൽ പ്രധാനമായി പരിഗണിക്കപ്പെടുന്നത്. എന്നാൽ കവിതയിൽ സുബ്രഹ്മണ്യഭാരതിയിലാണ് തമിഴ് ആധുനികമായിത്തീരുന്നത്. പ്രതാപമുതലിയാർ ചരിത്രം' എന്ന വേദനായകം പിള്ളയുടെ കൃതിയാണ് തമിഴി ലെ പ്രഥമനോവൽ.[78] സുബ്രഹ്മണ്യ ഭാരതിയുടെ കവിതകൾ സാധാരണക്കാരെ

---

76 ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ മൂന്നാം ദശകത്തോടെ ഹിന്ദി കവിതയിലുണ്ടായ രണ്ട് പ്രവ ണതകളാണ് ഛായാവാദവും ഹൃദയവാദവും. കാല്പനികതയുടെ തുടർച്ചയായി രുന്നു ഇവ. തീക്ഷ്ണമായ ഭാവദീപ്തി, ഗാംഭീര്യം തുളുമ്പുന്ന പ്രതിപാദ്യം ശൈലീ വൈശിഷ്ട്യം, നൂതന കല്പനകളിലൂടെ ആവിഷ്ക്കരിക്കപ്പെട്ട കാവ്യാനുഭൂതി, കലാ പരമായ സൗഷ്ഠവം എന്നിവ ഛായാവാദത്തിൽ കാണാം. സാംസ്കാരിക നവോ ത്ഥാനം, ആധുനിക വിജ്ഞാനത്തിന്റെ പ്രചാരം, സ്വാതന്ത്ര്യസമരം, അടിമത്ത ത്തിൽനിന്നും മോചനം നേടാനുള്ള അഭിലാഷം, മനുഷ്യന്റെ അന്തസ്സിനെക്കുറിച്ചുള്ള ബോധം എന്നിവയാണ് ഛായാവാദത്തിന് പ്രചോദനം നൽകിയത്. ഇതോടൊപ്പം വളർന്നുവന്ന ഹൃദയവാദം യഥാർത്ഥലോകവും അതിലെ സാമൂഹിക, രാഷ്ട്രീയ, സ ദാചാരപര വസ്തുതകളുമായി കൂടുതൽ ബന്ധം പുലർത്തി. ദേശീയധാര എന്നും ഇത് അറിയപ്പെട്ടു. (ഡോ. കെ.എം.ജോർജ് 287,320, 473 - 477).

77 ഡോ. കെ.എം.ജോർജ് 287-288.

78 1857-ൽ രചിക്കപ്പെട്ട ഈ നോവൽ 1879-ലാണ് പ്രസിദ്ധീകരിക്കപ്പെട്ടത്. ആധുനികനും വിദ്യാസമ്പന്നനുമായ നായകൻ തന്റെ ജനനം, വളർച്ച, വിദ്യാഭ്യാസം, വിവാഹജീവി തത്തിലെ പ്രധാന സംഭവങ്ങൾ തുടങ്ങിയവ വിവരിക്കുന്ന മട്ടിലാണ് ഈ കൃതി രചി

ലക്ഷ്യമാക്കുന്നതും ദേശസ്നേഹവും മാതൃഭാഷാസ്നേഹവും ഉൾക്കൊള്ളുന്നതു മായിരുന്നു. ഇന്ത്യയുടെ വൈവിധ്യത്തിലും ഭിന്നഘടകങ്ങളെ സമന്വയിപ്പിച്ചു നിർത്തുന്ന സാംസ്കാരിക സവിശേഷതയിലും അദ്ദേഹം ഊന്നി.

'എല്ലാരുമൊരുകുലം എല്ലാരുമൊരുഗുണം
എല്ലാരുമിന്ത്യതൻ മക്കൾ;
എല്ലാർക്കുമൊരുനിലയെല്ലാർക്കുമൊരു വില
എല്ലാരുമിന്നാട്ടുമർത്ത്യർ -നാം' (ഭാരതസമുദായം)[79]

എന്ന് ജാതിയുടെയും സമുദായത്തിന്റെയും പേരിലുള്ള ചേരിതിരിവുകളെ നിരാക രിച്ച് പൊതുശത്രുവിനെതിരെ ഒരുമിച്ചു നിൽക്കാൻ അദ്ദേഹം ആഹ്വാനം ചെയ്തു. സ്ത്രീസ്വാതന്ത്ര്യത്തിനും അവകാശത്തിനും വേണ്ടി അദ്ദേഹം ശക്തമായി നില കൊണ്ടു. 'പാഞ്ചാലീശപഥം' (1912) എന്ന അദ്ദേഹത്തിന്റെ കവിതയിലെ പാഞ്ചാലി മഹാഭാരതത്തിലെ ദ്രൗപതിയുടെ പകർപ്പല്ല. പകരം ആധുനികഭാരതത്തിന്റെ ദുരി തങ്ങൾ വിവരിക്കാനും ഉണർന്നെഴുന്നേൽക്കാനും ഇന്ത്യക്കാരെ ആഹ്വാനം ചെയ്യുന്ന പ്രതീകാത്മക കഥാപാത്രമാണ്. ഇ.വി. രാമസ്വാമി നായ്ക്കരിൽ നിന്നും ശക്തമായ പ്രചോദനമുൾക്കൊണ്ട എഴുത്തുകാരനായിരുന്നു ഭാരതീദാസൻ. അബ്രാഹ്മണരുടെ അവകാശങ്ങൾ സംരക്ഷിക്കാനും യുക്തിചിന്തയ്ക്ക് പ്രചാരം നൽകാനും വേണ്ടി പെരിയാർ ആരംഭിച്ച സ്വയം മര്യാദൈ (ആത്മാഭിമാനപ്രസ്ഥാ നം) പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ വക്താവായിരുന്നു അദ്ദേഹം. അദ്ദേഹത്തിന്റെ എതിർപാ രാത മുത്തം (ഓർക്കാപ്പുറത്തെ ചുബനം) എന്ന പ്രണയകാവ്യത്തിലെ കമിതാക്ക

ക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത്. കഥാനായകന്റെ അമ്മ സുന്ദര അണ്ണിയും ഭാര്യ ജ്ഞാനാംബാളു മാണ് മുഖ്യകഥാപാത്രങ്ങൾ. ആധുനികവിദ്യാഭ്യാസവും അതുണ്ടാക്കുന്ന ധാർമ്മിക ബോധവും വ്യക്തികളെ കരുത്തരാക്കി മാറ്റുന്നതായി സൂചിപ്പിക്കുന്ന നോവൽ ദേശ സ്നേഹം, സംസ്കാരം, കുടുംബം തുടങ്ങിയവയെക്കുറിച്ചെല്ലാം പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട്. [മുൻസിഫ് വേദനായകം പിള്ളൈ. *പ്രതാപമുതലിയാർ ചരിത്രം.* വിവ., കെ.എസ്. വെങ്കിടാചലം, (തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 2009).]

79 സുബ്രഹ്മണ്യഭാരതി, *ഭാരതിയുടെ കവിതകൾ.* വിവ., വെണ്ണിക്കുളം ഗോപാലക്കുറുപ്പ് (കോട്ടയം: സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം. 1962) 46-47.

ൾ തങ്ങളുടെ ജീവൻ ബലിയർപ്പിക്കുന്നത് പ്രേമത്തിനുവേണ്ടിയല്ല, തമിഴ് സംസ്കാരത്തിനു വേണ്ടിയാണ്.[80]

മറാത്തിയിൽ കേശവസുതൻ (കവിത), ഹരിനാരായണ ആപ്ടേ (നോവൽ), കിർലോസ്കർ (നാടകം), ദേവൽ (നാടകം) എന്നിവരാണ് ആധുനികതയുടെ വക്താക്കളായിരുന്നത്. കേശവസുതന്റെ കൃതികളിൽ അയിത്തം, സ്ത്രീകളുടെ അടിമത്തം, തൊഴിലാളി ചൂഷണം തുടങ്ങിയവയ്ക്കെതിരായ വിമർശനങ്ങൾ കടന്നുവരുന്നു.[81]

ഇംഗ്ലീഷ്, മറാഠി, ബംഗാളി ഭാഷകളിൽ നിന്നുള്ള വിവർത്തനങ്ങളാണ് കന്നടസാഹിത്യത്തെ ആധുനികീകരിക്കാൻ സഹായിച്ചത്. ഈ ഘട്ടത്തിൽ സംസാരഭാഷയെയും നാടോടികവിതയെയും അവലംബമാക്കി ഭാഷയ്ക്കു നഷ്ടപ്പെട്ട ഓജസ്സ് വീണ്ടെടുക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങൾ ഉണ്ടായി. മാർഗിസമ്പ്രദായത്തിനു പകരം ദേശിസമ്പ്രദായം പ്രബലമായി. കന്നഡയിലെ നവോദയ കവിത ഇന്ത്യക്കാരുടെ ദേശാഭിമാനം, പുരോഗമനോൻമുഖമായ ആദർശപരത, മതനിരപേക്ഷ ജനാധിപത്യത്തിന്റെ മൂല്യങ്ങൾ, വ്യക്തിബോധം തുടങ്ങിയവയ്ക്ക് പ്രാധാന്യം നൽകുന്നതായിരുന്നു.[82]

ഒറിയയിലെ ഈ ഘട്ടത്തിലെ പ്രമുഖകവിയായ രാധാനാഥ് റായിയുടെ പ്രധാനപ്പെട്ട കവിതയാണ് 'മഹായാത്ര' (1896). പാണ്ഡവരുടെ മഹാപ്രസ്ഥാനത്തെ പ്രമേയമാക്കുന്ന കവിതയിൽ മഹാപ്രസ്ഥാനത്തിനിടെ സഹ്യാദ്രിയുടെ മുകളിലെത്തിയ അവർക്ക് അവിടെ നിന്ന് നോക്കുമ്പോൾ അഗ്നിഭഗവാന്റെ അനുഗ്രഹത്താൽ ഭാരതത്തിന്റെ ഭാവിയെപ്പറ്റി ക്ഷണികദർശനം ലഭിക്കുന്നു. രാജ്യത്ത് കലി ആവേശിക്കുന്നതും മുസ്ലിം ആക്രമണകാരികൾ രാജ്യം കൈവശപ്പെടുത്തുന്നതും വരെ

---

80 കെ. എം. ജോർജ്. എഡി., *ഭാരതീയ സാഹിത്യചരിത്രം. വാല്യം ഒന്ന്.* (തൃശൂർ: കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി,1982).

81 ഡോ. കെ.എം.ജോർജ്. *ഭാരതീയ സാഹിത്യസമീക്ഷ.* 289-290.

82 ഡോ. കെ.എം.ജോർജ് 293-294.

അവർ കാണുന്നു. [83] ഒറിയയിലെ സത്യവാദിപ്രസ്ഥാനം പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലും ഇരുപതാംനൂറ്റാണ്ടിന്റെ തുടക്കത്തിലുമായി ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയുടെ വളർച്ചയുടെയും വ്യാപനത്തിന്റെയും ഫലമായി രൂപംകൊണ്ട സാഹിത്യപ്രസ്ഥാനമാണ്.[84]

മലയാളത്തിൽ ആശാൻ, ഉള്ളൂർ, വള്ളത്തോൾ എന്നിവരിലൂടെ കവിതയിലും ചന്തുമേനോൻ, സി. വി. രാമൻപിള്ള തുടങ്ങിയവരിലൂടെ നോവലിലും ആധുനികതയുടെയും ദേശീയതയുടെയും ചലനങ്ങൾ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നു. ആശാൻ ജാതീയവും സാമൂഹികവുമായ അസമത്വത്തെപ്പറ്റിയാണ് കൂടുതലും എഴുതിയത്. അദ്ദേഹത്തെ സംബന്ധിച്ച് സാമൂഹികസമത്വവും സ്വാതന്ത്ര്യവുമില്ലാതെ രാഷ്ട്രസ്വാതന്ത്ര്യം അപ്രസക്തമായിരുന്നു. എന്നാൽ വള്ളത്തോൾ ദേശീയസ്വാതന്ത്ര്യത്തിനു പ്രാധാന്യം നൽകി. അദ്ദേഹത്തെ സംബന്ധിച്ച് ദേശത്തിനകത്തെ പ്രശ്നങ്ങൾ സഹോദരങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള പോരുമാത്രമായിരുന്നു.

---

83 ഏതൊരു ദേശീയതയും രൂപപ്പെടുന്നത് ഒരു അപരത്തെ മുന്നിൽ നിർത്തിക്കൊണ്ടാണ്. ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയ്ക്കകത്ത് ഈ അപരമായി ചിത്രീകരിക്കപ്പെട്ടത് ആദ്യം മുതൽതന്നെ ഇന്ത്യയിലെ മുസ്ലിം ജനതയായിരുന്നു. കൊളോണിയൽചരിത്രരചന ഇന്ത്യചരിത്രത്തെ വിവിധ ഘട്ടങ്ങളായി തിരിക്കുകയും മുസ്ലിം അധിനിവേശത്തിന്റെ ഘട്ടം അതിന്റെ ഇരുണ്ട യുഗമായി അവതരിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തു. ഇന്ത്യൻ നോവൽ തുടക്കം മുതൽതന്നെ ഈ അപരവൽക്കരണത്തെ സൂക്ഷ്മമായി ആവിഷ്കരിക്കുന്നുണ്ട്. ഇന്ത്യൻ നോവലിന്റെ പ്രാരംഭം കുറിച്ച ബങ്കിം ചന്ദ്രന്റെ 'ആനന്ദമഠം' ദേശീയതയുടെ ഈ സ്വയംനിർണയത്തെ കൃത്യമായി അടയാളപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. ഭാരതമാതാവിന്റെ ദുരവസ്ഥയെ അവതരിപ്പിക്കുകയും അതിനു കാരണക്കാരായവർക്കെതിരെ പോരാടാൻ ആഹ്വാനം ചെയ്യുകയും ചെയ്യുന്ന പ്രസ്തുത നോവലിൽ അപരമായി അവതരിപ്പിക്കപ്പെടുന്നത് മുസ്ലിം സമുദായക്കാരാണ്. എം.ടി. അൻസാരി ദേശരാഷ്ട്രരൂപീകരണത്തിനകത്തെ മുസ്ലിം അപരവൽക്കരണത്തെക്കുറിച്ച് വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്. 'മതഭ്രാന്തൻ' എന്നൊരു രൂപകത്തെ മുൻനിർത്തിക്കൊണ്ടാണ് അദ്ദേഹം ഇക്കാര്യം ചർച്ചയ്ക്കെടുക്കുന്നത്. മലയാളത്തിലെ ലക്ഷണയുക്തമായ ആദ്യനോവൽ എന്നു കണക്കാക്കപ്പെടുന്ന 'ഇന്ദുലേഖ'യിൽ മുസ്ലിം എങ്ങനെ അപരമായി അവതരിപ്പിക്കപ്പെടുന്നു എന്നദ്ദേഹം അന്വേഷിക്കുന്നു. ആധുനികദേശീയതയിലേക്ക് പ്രവേശിക്കുന്ന സവർണ്ണനായകന്റെ മാർഗ്ഗത്തിൽ വില്ലനായി ഒരു മുസ്ലിമിനെ അവതരിപ്പിക്കപ്പെടുന്നതിലൂടെ ദേശീയ ആധുനികതയുടെ ഭീഷണി മുസ്ലിം അപരമാണ് എന്ന അബോധത്തെ പങ്കിടുകയാണ് ചന്തുമേനോൻ ചെയ്യുന്നത് എന്നദ്ദേഹം നിരീക്ഷിക്കുന്നു. [എം.ടി. അൻസാരി, *മലബാർ ദേശീയതയുടെ ഇടപാടുകൾ.* (കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്, 2008) 114.]

84 കെ. എം. ജോർജ്. എഡി., *ഭാരതീയ സാഹിത്യചരിത്രം. വാല്യം ഒന്ന്.* 350-351

സാമാന്യമായി പറയുകയാണെങ്കിൽ ഇന്ത്യൻ സാഹിത്യം വ്യത്യസ്തഭാഷ കളിലൂടെ പ്രകടിപ്പിക്കാൻ ശ്രമിച്ചത് സമാനമായ പ്രമേയങ്ങളെയും രൂപങ്ങളെയുമാണ് എന്നു മനസ്സിലാക്കാം. ആധുനികതയുടെ സന്ദർഭത്തിൽ രൂപംകൊണ്ട വ്യക്തിവാദവും കൊളോണിയൽ അധിനിവേശത്തിനെതിരെയും സാമൂഹികമായ അനീതികളോടുള്ള എതിർപ്പും അവയുടെ പൊതുപശ്ചാത്തലമായിരുന്നു. കാല്പനികവാദമായും യഥാതഥവാദമായും രൂപംമാറി പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നുവെങ്കിലും അവ പൊതുവെ ഇന്ത്യൻ യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെയും അനുഭവങ്ങളെയുമാണ് ആവിഷ്കരിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നത്.

1.3 നോവൽ എന്ന ജനുസ്സ്

നോവലിന്റെ ഉൽപ്പത്തിയെക്കുറിച്ച് പ്രധാനമായും രണ്ട് ആശയങ്ങളാണ് ഉയർന്നുവരാറുള്ളത്. ആധുനിക മുതലാളിത്തത്തിന്റെയും ബൂർഷ്വാസിയുടെയും വളർച്ച നോവലിനെ സാധ്യമാക്കി എന്നതാണ് ഒന്ന്. സാങ്കേതികവിദ്യയുടെ വളർച്ച, വിശ്രമവേളകളുടെ രൂപപ്പെടൽ തുടങ്ങിയവ ബൂർഷ്വാസിയുടെ വ്യാവസായികവും വ്യാപാരപരവുമായ വളർച്ചയോടു ബന്ധപ്പെട്ടതാണ്. നോവലിന്റെ ചരിത്രവും സാമൂഹ്യശാസ്ത്രവും വ്യവസായവിപ്ലവവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടു കിടക്കുന്നതാണ്. വ്യവസായിക മൂലധനം, നഗരസംസ്കാരം, മാറിമറിയുന്ന വർഗ്ഗവ്യവസ്ഥ എന്നിവയുടെ സൃഷ്ടിയാണ് നോവൽ. വ്യവസായസമൂഹത്തിലെ മധ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ വീക്ഷണങ്ങളെയാണ് അത് പ്രതിനിധീകരിക്കുന്നത്. നോവലിനെ വ്യത്യസ്തമാക്കുന്ന സവിശേഷത അതിനെ പുരസ്കരിക്കുന്നതും താങ്ങി നിർത്തുന്നതുമെല്ലാം മധ്യവർഗ്ഗമാണെന്നതാണ്. നോവൽ ഒരു സാംസ്കാരിക നിർമ്മിതിയാണ്. വ്യക്തിവാദത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രവുമായി നേരിട്ടു ബന്ധമുള്ള ഒന്നാണത്. വ്യവസായവൽകൃത സമൂഹത്തിന്റെ മതനിരപേക്ഷ സ്വഭാവവുമായും അത് ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. നോവലിന്റെ കാലവും ചരിത്രവും സാമൂഹ്യമാറ്റവും സൂക്ഷ്മമായി പരിശോധിച്ചാൽ മുമ്പുണ്ടായിരുന്ന കഥ പറച്ചിലിൽ നിന്ന് വ്യത്യസ്തമാണ് എന്ന്

കാണാം. കാലത്തെ ചിത്രീകരിക്കുന്നതിലും സാമൂഹ്യമാറ്റത്തെ ചിത്രീകരിക്കുന്ന തിലും കൂടുതൽ വിശദാംശങ്ങൾ നൽകുന്ന രീതിയിലുമെല്ലാം ഇതു കാണാം.[85]

സ്വാതന്ത്ര്യം എന്ന സങ്കല്പവും നോവലും തമ്മിലുള്ള അഭേദ്യമായ ബന്ധ മാണ് രണ്ടാമത്തേത്. ബഹുത്വം, വൈവിധ്യം, വ്യക്തിത്വം എന്നിവയൊക്കെ ഉത്തമ മാണ് എന്ന സങ്കല്പം ഇതിനടിസ്ഥാനമാണ്. വിശ്വാസങ്ങളുടെയും മൂല്യങ്ങളു ടെയും അസ്തിത്വത്തിന്റെയും ബഹുത്വത്തിൽ അതു ഊന്നുന്നു. ഒന്നിലേയ്ക്ക് ന്യൂനീകരിക്കുന്നതിലല്ല ബഹുത്വത്തിലേക്ക് വ്യാപിക്കുന്നതിലാണ് അത് ശ്രദ്ധിക്കു ന്നത്. ഏകാത്മകത്വം നോവലിന്റെ സവിശേഷതയ്ക്കെതിരാണ്. സഹിഷ്ണുത യാണ് നോവലിന്റെ താക്കോൽപദം. എല്ലാറ്റിനെയും വിമർശനാത്മകമായി നോക്കുക എന്നത് നോവലിന്റെ പ്രത്യേകതയാണ്. വ്യവസായ പൂർവ്വഘട്ടത്തിലെ പാരമ്പര്യസമൂഹങ്ങളിൽ നിന്ന് സ്വാതന്ത്ര്യം പ്രാപിച്ച വ്യക്തിയാണ് നോവലിലെ നായകൻ. വ്യക്തിവാദമാണ് അയാളുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രം. എല്ലാം വിധിയാണ് എന്നു കരുതുന്നതിനു പകരം തനിക്കൊരു സാമൂഹ്യപദവിയുണ്ടെന്ന് മനസ്സിലാ ക്കാനും അതിനെ ചോദ്യം ചെയ്യാനും അതുവഴിയുണ്ടാകുന്ന സംഘർഷത്തെ സ്വീകരിക്കാനും തയ്യാറുള്ള ആളാണ് ഈ വ്യക്തി. സമൂഹത്തിന്റെ ശ്രേണീവൽക്ക രണം നോവലുമായി സൃഷ്ടിക്കുന്ന ബന്ധം സങ്കീർണ്ണമാണ്. അതായത് വ്യവ സായ വിപ്ലവം പുതിയൊരു മധ്യവർഗ്ഗത്തെ സൃഷ്ടിക്കുകയും അവർക്ക് വിദ്യാഭ്യാ സവും വിശ്രമവേളകളും ഉണ്ടാകുകയും ചെയ്യുമ്പോഴാണ് നോവൽ ഉണ്ടാകുന്ന ത്.[86]

ഇയാൻ വാട്ടിന്റെ 'ദ റൈസ് ഓഫ് നോവൽ' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ ഇംഗ്ലീഷ് മധ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ ഉദയത്തെയും നോവലിന്റെ ഉദയത്തെയും കുറിച്ചു പറയുന്നു. മനുഷ്യാനുഭവത്തിന്റെ പൂർണ്ണവും ആധികാരികവുമായ റിപ്പോർട്ടാണ് നോവൽ

---

[85] Alan Swingewood, *The Novel and Revolution*. (London: The Macmillan Press Ltd., 1975) 3-4

[86] Alan Swingewood 3-4.

എന്നദ്ദേഹം പറയുന്നു. അതിൽ എല്ലാത്തരം വിശദാംശങ്ങളും ഉണ്ടായിരിക്കും. കഥാപാത്രങ്ങളുടെ വ്യക്തിത്വത്തെ പരിഗണിക്കുന്ന സംഭവങ്ങളുടെ സ്ഥലവും കാലവുമടക്കമുള്ള വിവരം നൽകുന്നതിലൂടെ വായനക്കാരെ തൃപ്തിപ്പെടുത്തുന്നു. ഇതിനെയാണ് അദ്ദേഹം ഔപചാരിക റിയലിസം എന്നു പറയുന്നത്. അതൊരു ആഖ്യാനതന്ത്രമാണ്. അദ്ദേഹം പറയുന്നു: സംസ്കാരത്തിന്റെ ഈ മതേതര വൽക്കരണം, ഭൗതികവാദപരമായ ദർശനത്തെ അടിസ്ഥാനമാക്കിക്കൊണ്ടുള്ള യഥാതഥവാദാധിഷ്ഠിതമായ ലോകവീക്ഷണം, അതാണ് നോവലിനു രൂപം നൽകുന്നത്. ഭൗതികവാദാധിഷ്ഠിതമായ ലോകവീക്ഷണം എന്നാൽ മനുഷ്യ നിൽനിന്ന് സ്വതന്ത്രമായി നിൽക്കുന്ന, അവരുടെ ചിന്തകളെയും സ്വഭാവത്തെയും നിർണയിക്കുന്ന വസ്തുനിഷ്ഠ യാഥാർത്ഥ്യമാണ്. അനുഭവത്തിലൂടെയും യുക്തി ചിന്തയിലൂടെയും ബോധത്തിലൂടെയും സ്വത്വത്തിലൂടെയുമൊക്കെയാണ് വ്യക്തിക്ക് ചിന്തയും ചില പെരുമാറ്റ രീതികളുമുണ്ടാകുന്നത് എന്നതാണ് റിയലിസ ത്തിന്റെ കാഴ്ചപ്പാട്. ഇതിന്റെ ഭാഗമായി സ്വാതന്ത്ര്യബോധമുള്ള വ്യക്തിയുടെ വിമർശനാത്മകമായ വീക്ഷണം രൂപപ്പെടുന്നു. മതനിരപേക്ഷമായാണ് അവൻ ലോകത്തെ കാണുന്നത്. മനുഷ്യന്റെ യുക്തിക്ക് പ്രാധാന്യം നൽകുന്ന, ദൈവത്തെ മാറ്റിനിർത്തുന്ന ലോകവീക്ഷണമാണ് ഇവിടെ മതേതരത്വം. സമൂഹവുമായി മനു ഷ്യൻ സൃഷ്ടിക്കുന്ന സങ്കീർണ്ണബന്ധങ്ങളാണ് വ്യക്തിയുടെ പെരുമാറ്റത്തെയും സ്വഭാവത്തെയും നിർണയിക്കുന്നത്. നോവൽ വ്യക്തിബന്ധങ്ങൾക്കാണ് പ്രാധാ ന്യം നൽകുന്നത്. സംഘങ്ങളായ മനുഷ്യരല്ല, വ്യക്തികളായ മനുഷ്യരാണ് നോവ ലിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. അഭൗമശക്തികൾ ഭൂമിയെ ഭരിക്കുന്നു എന്ന് നോവൽ വിശ്വസിക്കുന്നില്ല.

1.3.1 നോവലും കാലവും

നോവലിൽ കാലം പ്രധാനമാണ്. കാലത്തിന്റെ സൂചനയില്ലാതെ നോവലിന് നിലനില്പില്ല. അത് ചരിത്രത്തിന്റെ ഛായാചിത്രം തന്നെയാണ്.

പഴയകാല കഥകളിൽനിന്നു റിയലിസ്റ്റ് നോവലിനുള്ള വ്യത്യാസം, ഭൂതകാലം കാരണവും വർത്തമാനകാലം കാര്യവുമായിരിക്കുന്ന ഒരു കാലബന്ധം അവയിലുണ്ടായിരിക്കും എന്നതാണ്. അതുകൊണ്ട് ചേർന്നുനിൽക്കുന്ന ഒരു ബന്ധമാണ് അതിനുള്ളത്. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ ഇംഗ്ലണ്ടിൽ വളർന്നുവന്ന കച്ചവടസമൂഹം, വ്യവസായ സമൂഹം, ഉദ്യോഗസ്ഥവൃന്ദം തുടങ്ങിയവയിലൂടെ ഒരു മധ്യവർഗ്ഗസമൂഹം വളർന്നുവന്നു. ഈ മധ്യവർഗ്ഗത്തിന് ആധിപത്യമുള്ള ഒരു വായനാസമൂഹം രൂപപ്പെട്ടു. അതുവരെ നിലനിന്നിരുന്നതിൽനിന്ന് വ്യത്യസ്തമായി മധ്യവർഗ്ഗമായിത്തീർന്നു സാഹിത്യ ഉല്പാദനത്തിന്റെ പുരസ്കർത്താക്കൾ. അങ്ങനെ എഴുത്തുകാരുടെതായ സമൂഹം രൂപപ്പെട്ടു. പതിനെട്ട്, പത്തൊമ്പത് നൂറ്റാണ്ടുകളിലെ മധ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ സാംസ്കാരികോല്പന്നമായതുകൊണ്ടു തന്നെ നോവലിന് ജനങ്ങളുടെ വൻപിന്തുണ ലഭിച്ചു.[87]

1.3.2 നോവലിന്റെ സ്വഭാവം: വ്യത്യസ്ത വീക്ഷണങ്ങൾ

വ്യവസായവിപ്ലവത്തിന്റെ തുടക്കത്തിലെ സാഹിത്യത്തെക്കുറിച്ച് അന്വേഷണം നടത്തിക്കൊണ്ട് മാഡം ഡി സ്റ്റാൾ[88] ഇങ്ങനെ നിരീക്ഷിക്കുന്നു: നമ്മുടെ സാഹിത്യം രൂപം കൊണ്ടും ഉള്ളടക്കം കൊണ്ടും ദേശീയസ്വഭാവം നിലനിർത്തുന്നവയാണ്. ആധുനിക സാഹിത്യത്തിന്റെ സവിശേഷത മധ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ ശക്തമായ പിന്തുണയാണ്. നോവൽ എന്ന രൂപത്തിനു നിലനിൽക്കണമെങ്കിൽ സ്വാതന്ത്ര്യം എന്ന സങ്കല്പം ഉണ്ടായിരിക്കണം. സ്വാതന്ത്ര്യസങ്കല്പമില്ലാത്ത

---

87 Alan Swingewood 5.

88 മാഡം ഡി. സ്റ്റാൾ (1766–1817) ഫ്രഞ്ച് റവല്യൂഷന്റെയും നെപ്പോളിയൻ യുഗത്തിന്റെയും ഘട്ടത്തിൽ ജീവിച്ചിരുന്ന ഒരു ഫ്രഞ്ച് എഴുത്തുകാരിയാണ്. Anne Lowie Germaine de-Holstein എന്നാണ് പൂർണ്ണനാമം. തന്റെ കാലത്തെ രാഷ്ട്രീയ ബൗദ്ധിക ജീവിതത്തിൽ ക്രിയാത്മകമായ ഇടപെടലുകൾ നടത്തി. നെപ്പോളിയൻ ഭരണത്തിന്റെ പീഡനങ്ങൾക്കെതിരെ അവർ ശക്തമായി പ്രതികരിച്ചിരുന്നു. അവരുടെ കൃതികളിലെ വൈകാരികതയും വൈയക്തികതയും അവരെ യൂറോപ്യൻ റൊമാന്റിസിസത്തിന്റെ വക്താവായി അടയാളപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്.

നോവൽ ഇല്ല. കച്ചവടക്കാർ സന്തുഷ്ടരും എഴുത്തുകാർ നിരാശരും വായനക്കാർ ആവേശഭരിതരുമായ സമൂഹമാണ് മാതൃകാസമൂഹം എന്നവർ പറയുന്നു.[89]

മാഡം ഡി സ്റ്റാളിനെപ്പോലെ ഹെഗലും വ്യവസായവൽക്കരണഘട്ടത്തിന്റെ ചരിത്രപരമായ പരിണാമങ്ങളെയും ആ ഘട്ടത്തിന്റെ സാമൂഹികമായ പരിണാമങ്ങളെയും പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്ന ഒന്നാണ് നോവൽ എന്നു അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. 'മധ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ ഇതിഹാസമാണ് നോവൽ' എന്നദ്ദേഹം രേഖപ്പെടുത്തുന്നു. വ്യവസായവൽക്കരണം, തൊഴിലിന്റെ സവിശേഷവൽക്കരണം, വ്യക്തിവാദം, ഉദ്യോഗസ്ഥവൃന്ദത്തിന്റെ വളർച്ച എന്നിവ ആധുനിക കാലത്ത് എല്ലാ കലാരൂപങ്ങളുടെയും രൂപത്തെ സ്വാധീനിക്കുന്നു. നോവലും മധ്യവർഗ്ഗവും അവതരിപ്പിക്കാൻ ശ്രമിച്ചത് ഉദാരവൽക്കരണത്തെയാണ്. എന്നാൽ ഭരണകൂടം അതിന്റെ പിടിമുറുക്കുന്നതോടെ ഇത് അസാധ്യമാവുന്നു. ഈ വൈരുധ്യമുണ്ടാക്കുന്ന സംഘർഷങ്ങളുടെ സൃഷ്ടികളാണ് നോവലുകൾ. ഇതിഹാസങ്ങളിൽ സാഹചര്യം വ്യത്യസ്തമാണ്. അതിലെ കഥാപാത്രങ്ങൾ സർവ്വതന്ത്ര സ്വതന്ത്രരാണ്. എന്നാൽ നോവലിലെ കഥാപാത്രങ്ങൾ ഇച്ഛയ്ക്കൊത്ത് പ്രവർത്തിക്കാൻ കഴിയാത്തവരാണ്.[90]

നോവലിന്റേത് സവിശേഷമായ ലോകവീക്ഷണമാണ്. നിലവിലുള്ള അവസ്ഥകളോടുള്ള വീക്ഷണമാണത്. വീരത്വം അല്ല നിഷേധിക്കപ്പെട്ട സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ കുറേക്കൂടി ആഴത്തിൽ സ്വാംശീകരിക്കാനാണ് നോവൽ ശ്രമിക്കുന്നത്. നോവലിലെ സത്യമെന്നത് വസ്തുതയുടെ സത്യമല്ല. കുറേകൂടി ആഴത്തിൽ കിടക്കുന്നതാണ് ആ വാസ്തവം. കച്ചവടവും വ്യവസായവുമെല്ലാം ആധിപത്യം പുലർത്തുന്ന

---

89 Madame de Stael, in her pioneering survey of Literature written at the beginning of the industrial age, while arguing that literature depended for its form and content on 'National character' and climate, wen on to suggest that its development hinged on the support of a strong middle class since only members of this class produce and sustain the qualities of liberty and virtue without which the novel form was impossible: 'Happy the country where the writers are gloomy, the merchants satisfied, the rich melancholy and the masses content' (Alan Swing wood 6)

90 Alan Swingewood 6-7.

തകർന്ന സമൂഹത്തെയാണ് നോവലിലൂടെ ആവിഷ്കരിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നത്. ഇതിഹാസങ്ങളിൽ ഇതിനു പകരം കഥാപാത്രം, പ്രകൃതി തുടങ്ങിയവയിൽ ഒരു തരം ഏകതയാണ് കാണുക. ചിതറൽ ആണ് നോവലിന്റെ പ്രത്യേകത. ഏകതയെ ആവിഷ്കരിക്കുന്നതുകൊണ്ടല്ല അതിനെ സ്വപ്നം കാണുന്നതുകൊണ്ടാണ് നോവൽ മധ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ ഇതിഹാസമാണ് എന്ന് പറയുന്നത്. [91]

ഹെഗലിന്റെ നോവൽ ചർച്ച പ്രധാനമാവുന്നത് നോവലിന്റെ ആന്തരികഘടനയും ബാഹ്യമായ സാമൂഹ്യാവസ്ഥകളും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെ വൈരുദ്ധ്യാത്മകമായി സമീപിക്കുന്നതുകൊണ്ടാണ്. ഒരു കലാരൂപം എന്ന നിലയ്ക്ക് നോവൽ മധ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ പരിമിതികളെ മറികടക്കാൻ ശ്രമിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. മധ്യവർഗ്ഗം അനുഭവിക്കുന്ന അതൃപ്തികളെ കലയുടെ രൂപത്തിലേയ്ക്ക് പരിവർത്തിപ്പിക്കുകയാണ് നോവലിസ്റ്റ് ചെയ്യുന്നത്. ആധുനികലോകത്തിന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യമില്ലായ്മയെ സ്വതന്ത്രപ്രഖ്യാപനങ്ങളാക്കി മാറ്റലാണ് ഈ പരിവർത്തിപ്പിക്കൽ. നോവൽ എന്ന കലാരൂപത്തെ മധ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ ഭാവനാശൂന്യമായ ബോധത്തിന്റെ ഉറവിടമായി കാണാൻ കഴിയില്ല. കാരണം അതിന് കലയോട് താല്പര്യമില്ല. മുതലാളിത്തത്തിന് കലയോടല്ല, കച്ചവടത്തോടാണ് താല്പര്യം. നോവൽ മുതലാളിത്തത്തിന്റെ കലയല്ല. ഹെഗലിന്റെ സങ്കല്പം മദാം സ്റ്റായെൽ, ടെയ്ൻ തുടങ്ങിയവരുടേ

---

91 ആധുനികമധ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ പ്രകടനം എന്ന നിലയ്ക്ക് നോവൽ പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നത് ഭൂമിയെ ആധാരമാക്കിയിരുന്ന ഒരു സമൂഹത്തിൽനിന്ന് വിപണിയും വ്യവസായവും അധീശത്വം പുലർത്തുന്ന ഒരു സമൂഹത്തിലേക്കുള്ള മാറ്റത്തിനിടയിൽ ഏകാത്മകതയ്ക്കുണ്ടായ നഷ്ടത്തെയും ചിതറലിനെയുമാണ്. ഇതിഹാസമാകട്ടെ സംഘടിതമല്ലാത്ത, വീരപരിവേഷമുള്ള കാലത്തിന്റെ പ്രകടനമാണ്. അവിടെ ജൈവികമായ ഏകാത്മകതയാണ് മനുഷ്യരുടെയും പ്രകൃതിയുടെയും സമൂഹത്തിന്റെയും സവിശേഷതയാവുന്നത്. എന്നാൽ ആധുനികവ്യവസായം അതിനകത്തെ തൊഴിൽവിഭജനം, യുക്തിചിന്ത, തൊഴിലിലുള്ള പ്രാവീണ്യം, ഭരണം എന്നിവകൊണ്ട് ഇതിഹാസകാലത്തിന്റെ സാമൂഹികാടിത്തറയെ പിന്തുടരുന്നില്ല. വ്യക്തിവാദത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രവും വികസ്വരമായ തൊഴിൽവിഭജനവും മനുഷ്യരെ പ്രകൃതിയുമായും മറ്റുള്ളവരുമായും ബന്ധപ്പെട്ടു ജീവിക്കുന്നതിൽനിന്ന് പിന്തിരിപ്പിക്കുന്നു. അങ്ങനെ നോവൽ മധ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ ഇതിഹാസമാകുന്നത് അത് ഏകാത്മകതയ്ക്കുവേണ്ടിയും ജീവിതത്തിൽ കവിതയ്ക്കുവേണ്ടിയും ഉദ്യമിക്കുന്നു എന്ന അർത്ഥത്തിൽ മാത്രമാണ്. എന്നാൽ നോവലിലെ നായകൻ തന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യവും തന്റെ ആത്മവികാസവും സാധിക്കുന്നത് നോവൽ നിഷേധിക്കുന്ന ലോകത്തിനകത്താണ്. അതായത് നോവൽ വിശദീകരിക്കുന്ന യാഥാർഥ്യം അതിന്റെ ഏകാത്മകതയ്ക്കുവേണ്ടിയുള്ള ഉദ്യമത്തെ നിഷേധിക്കുന്നു. (Alan Swingewood 6-7).

തിൽ നിന്നെല്ലാം വ്യത്യസ്തമാണ്. ബൂർഷ്വാസമൂഹം കാരണവും നോവൽ കാര്യവും എന്ന നിലയ്ക്കുള്ള യാന്ത്രിക സമീപനമാണ് അവർ മുന്നോട്ടുവച്ചത്. എന്നാൽ ഹെഗലിന്റേത് കുറേക്കൂടി വൈരുധ്യാത്മകമാണ്. [92]

ടെയ്ൻ ആണ് സാമൂഹ്യശാസ്ത്രപരമായി കലയെ സമീപിച്ചവരിൽ പ്രമുഖ നായൊരാൾ. അദ്ദേഹത്തെ സംബന്ധിച്ച് സാഹിത്യം സമൂഹത്തെ നിഴലിപ്പിക്കുകയും വംശീയമായ പരിതസ്ഥിതിയെ പ്രതിഫലിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. അതുകൊണ്ട് കാലഘട്ടത്തിന്റെ രേഖാചിത്രമാണ് നോവൽ എന്നതായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ നിലപാട്. അങ്ങനെ വരുമ്പോൾ എഴുത്ത് എന്നത് രേഖപ്പെടുത്തൽ ആണ്. സാഹിത്യം എന്നത് എവിടെയും വഹിച്ചുകൊണ്ടു പോകാവുന്ന ഒരു കണ്ണാടിയാണ് എന്ന സങ്കല്പമായിരുന്നു ടെയ്നിന്റേത്. വ്യവസായവൽകൃത സമൂഹത്തിലെ ഏറ്റവും പ്രധാനപ്പെട്ട സാഹിത്യ ജനുസ്സ് എന്ന നിലയ്ക്ക് അത് വസ്തുതകളെയാണ് രേഖപ്പെടുത്താൻ ശ്രമിച്ചത് എന്നും വസ്തുതകളുടെ ആകരമാണ് അത് എന്നും അതിൽനിന്ന് ചില സത്യങ്ങൾ കൊണ്ടുവരാൻ കഴിയുമെന്നും അദ്ദേഹം കരുതി.[93]

സാഹിത്യത്തിന്റെ സാമൂഹ്യപരതയെക്കുറിച്ചുള്ള ചർച്ചകൾ ശക്തമായ പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ സമൂഹത്തിന്റെ ഗതിയാണ് സാഹിത്യത്തെ നിർണ്ണയിക്കുന്നത് എന്ന പ്രത്യക്ഷവാദപരമായ സമീപനം ശക്തമായി. വർഗ്ഗപരമോ ഭൂമിശാ

92 Alan Swingewood 8.

93 For Taine, literature reflected society and an environment of racial and climate forces, it could thus be used as a document of its period. Literary creation was transformed into the art of documentation. The novel, he wrote, was 'portable mirror which can be conveyed everywhere and is most convenient for reflecting all aspects of life and nature'. As the major literary genere of industrial society, Taine argued, the more depicted what was, the 'facte' and represented no more than 'an accumulation of data which through the operations of scientific laws would full into inevitable patterns'. In nineteenth century positivism the novel is degraded to the status of object, it becomes the private and public record book, the repository of individualistic ideology and useful historical information. (Alan Swingewood 8-9).

സ്ത്രപരമോ ആയ അന്തരീക്ഷമാണ് എഴുത്തുകാരന്റെ സർഗ്ഗാത്മകതയെ നിർണ യിക്കുന്നത് എന്നു വിശ്വസിക്കപ്പെട്ടു. സാഹിത്യം കാര്യവും സമൂഹം കാരണവു മാണ് എന്ന വാദം രൂപംകൊണ്ടു. സമൂഹത്തിന്റെ കണ്ണാടിയാണ് സാഹിത്യം എന്ന കാഴ്ചപാടും ശക്തമായി. മധ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ സാഹിത്യമായി നോവലിനെ ഗണിച്ച തോടെ അത് പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നത് പ്രബലമായ മൂല്യങ്ങളാണ്, ഭൗതിക അസ്തി ത്വങ്ങളാണ് എന്ന വാദവും ഉയർന്നുവന്നു. നോവലിന്റെ രൂപവും ഉള്ളടക്കവും ബാഹ്യശക്തികളാൽ യാന്ത്രികമായി നിർണ്ണയിക്കപ്പെടുന്നതാണ് എന്ന് സിദ്ധാന്തി ക്കപ്പെട്ടു. ടെയ്നിന്റെ രീതിശാസ്ത്രവും പ്രഖ്നോവിന്റെ എഴുത്തുകാരൻ എല്ലാ റ്റിനും സാക്ഷിയായ ഒരാളാണെന്ന കാഴ്ചപ്പാടും സമാനമാണ്. ഹെഗൽ നിർദ്ദേശി ച്ചതുപോലെ നോവലിന്റെ രൂപവും ഉള്ളടക്കവും തമ്മിലുള്ള വൈരുദ്ധ്യാത്മകബ ന്ധത്തെപ്പറ്റി മനസ്സിലാക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങളുണ്ടായില്ല. സാഹിത്യകൃതിയുടെ വൈരു ധ്യാത്മകമായ പരസ്പരബന്ധത്തിനാണ് ഹെഗൽ മുൻതൂക്കം നൽകിയതെങ്കിൽ പാഠത്തിന്റെ പ്രത്യേക ഭാഗങ്ങളെ പ്രത്യേകമായ ബാഹ്യഘടകങ്ങളുമായി ബന്ധി പ്പിക്കാനോ കൃതിയെ അതിന്റെ സമഗ്രതയിൽ കണ്ടുകൊണ്ട് സൗന്ദര്യാത്മകമായി സമീപിക്കാനോ ടെയ്നിനും പ്ലഖ്നോവിനും സാധിച്ചില്ല. എല്ലാ മൂല്യസങ്കല്പ ങ്ങളും അതതു കാലത്തിന്റെ ഉല്പന്നങ്ങളാണ് എന്ന തരത്തിലുള്ള യാന്ത്രികമായ സമീപനമായിരുന്നു ടെയ്നിന്റേത്. സാമൂഹികമായ ചില വിഷയങ്ങളെ ആവിഷ്ക രിക്കാനുള്ള ഉപാധിയായാണ് അവർ സാഹിത്യത്തെ കണ്ടത്. ടെയ്നിന്റെ ന്യൂനീ കരണ പദ്ധതി ലളിതവും യാന്ത്രികവുമായ ഒന്നിനൊന്ന് എന്ന തരത്തിലുള്ള ബന്ധങ്ങളെയാണ് ഉല്പാദിപ്പിച്ചത്. സാമൂഹികമായ പലതരം സംഘർഷങ്ങൾ നിശ്ശേഷ്ടനായ എഴുത്തുകാരൻ ആവിഷ്കരിക്കുന്നതാണ് സാഹിത്യം എന്നു വന്നു. അതായത് എഴുത്തുകാരനും സമൂഹത്തിനുമിടയിൽ മാധ്യമമെന്തെങ്കിലും ഉള്ളതായി അവർ കരുതിയില്ല.[94]

---

94 Alan Swingewood 9.

1.3.2.1 കലയെക്കുറിച്ച് മാർക്സ്

സാഹിത്യത്തെ നിർണ്ണയിക്കുന്നത് യാന്ത്രികവും ബാഹ്യവുമായ ചില കാര്യങ്ങളാണ് എന്ന സങ്കല്പത്തിനടിസ്ഥാനം പ്രത്യക്ഷവാദ സമീപനമാണ്. [95] മാർക്സിന്റെ സമീപനം പ്രത്യക്ഷവാദപരമായിരുന്നില്ല, വൈരുധ്യാത്മകമായിരുന്നു. ബോധവും മനുഷ്യലോകവും തമ്മിലുള്ള വൈരുധ്യാത്മകബന്ധത്തിനാണ് അദ്ദേഹം ഊന്നൽ നല്കിയത്. ഈ സങ്കല്പം സാഹിത്യചർച്ചയിലും പ്രധാനമാണ്. എഴുതിയതോ പറയപ്പെടുന്നതോ ആയ പുസ്തകങ്ങളോ വാമൊഴിവഴക്കങ്ങളോ ഒന്നും നമ്മുടെ സാമൂഹ്യാവസ്ഥയെ കേവലം അനുകരിക്കുന്നവയല്ല. മറിച്ച് മനുഷ്യന്റെ സാംസ്കാരികമായ സാങ്കേതികവിദ്യയാണവ. [96] ചരിത്രപ

---

[95] പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ സാമൂഹ്യശാസ്ത്രങ്ങൾ സ്വീകരിച്ച ഒരു രീതിശാസ്ത്രമാണിത്. അഗസ്തെ കോംതെയാണ് ഇതിന്റെ വക്താവ്. കാര്യകാരണബന്ധങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള വസ്തുനിഷ്ഠമായ വിശകലനമാണിത്. സാഹിത്യനിരൂപണത്തിൽ ഇത് കടന്നുവന്നതോടെ സാമൂഹികപ്രവർത്തനങ്ങളുടെ പ്രതിഫലനമാണ് സാഹിത്യം എന്ന ന്യൂനീകരണം രൂപപ്പെട്ടു. എഴുത്തുകാരന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രം, ജീവിതം, മനസ്സ്, സാമൂഹികബന്ധങ്ങൾ തുടങ്ങിയവ പാഠത്തെ നിർണ്ണയിക്കുന്നു എന്ന സങ്കല്പത്തോടുകൂടി സാഹിത്യത്തെ വിശകലനം ചെയ്യുന്ന പദ്ധതിയാണ് പ്രത്യക്ഷവാദം. അത് പാഠത്തെ വസ്തുവാക്കി ചുരുക്കി. അത് പ്രയോജനക്ഷമമായ ചരിത്രവിവരണങ്ങളുടെ സങ്കലനമാണ് എന്ന തരത്തിലുള്ള ന്യൂനീകരണമാണ് പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ പ്രത്യക്ഷവാദത്തിന് (Positivism) ഉണ്ടായിരുന്നത്. അതോടെ അന്നത്തെ നോവൽപഠനങ്ങൾ സമൂഹത്തെപ്പറ്റിയും ജീവിതത്തെപ്പറ്റിയും മനസ്സിലാക്കാൻവേണ്ടിയുള്ള ഉപാധി എന്ന നിലയിലേക്ക് മാറി. ഒരുതരം ഉപകരണാത്മകവാദം പ്രത്യക്ഷവാദം നോവലിനെക്കുറിച്ച് രൂപപ്പെടുത്തി. പ്രത്യക്ഷവാദത്തിന്റെ വക്താവായിരുന്നു പ്ലഖ്നോവ്. അദ്ദേഹം സാമൂഹ്യപരമായ സമമൂല്യത (Sociological Equivalence) എന്ന സങ്കല്പം മുന്നോട്ടുവെച്ചു. സാഹിത്യത്തിന്റെ ഘടനയെ സമൂഹത്തിന്റെ ഘടനയുടെ സമമൂല്യമായി കരുതുന്ന സിദ്ധാന്തമാണിത്. സാംസ്കാരികചരിത്രം എന്നത് വർഗ്ഗങ്ങളുടെ സംഘർഷത്തിന്റെ ചരിത്രമാണ് എന്നദ്ദേഹം പറഞ്ഞു. എഴുത്തുകാരനും സമൂഹത്തിനുമിടയിലെ എല്ലാത്തരം മാധ്യമികതകളെയും നിരാകരിക്കുന്നതായിരുന്നു പ്രത്യക്ഷവാദം.

[96] സാഹിത്യം മാർക്സിനെ സംബന്ധിച്ച് ആവിഷ്കാരത്തിനു വേണ്ടിയുള്ള ഒരു മാർഗ്ഗം മാത്രമായിരുന്നില്ല. മനുഷ്യന്റെ ആത്മവ്യവസ്ഥാപനത്തിനു (Self-constitution) വേണ്ടിയുള്ള മാർഗ്ഗം കൂടിയാണത്. മനുഷ്യനും ജന്തുവും തമ്മിലുള്ള ഏറ്റവും വലിയ വ്യത്യാസം, മനുഷ്യൻ തന്റെ ഭൗതികമായ ആവശ്യങ്ങളെയും ത്വരകളെയും സംതൃപ്തിപ്പെടുത്താൻ മാത്രമല്ല തൊഴിൽ ചെയ്യുന്നത് എന്നതാണ്. സൗന്ദര്യബോധത്തിന്റെ നിയമങ്ങളെക്കൂടി അവൻ പരിഗണിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് സാഹിത്യം മനുഷ്യന്റെ ആവശ്യംകൂടിയാണ്. മറ്റു കലാസൃഷ്ടികളെപ്പോലെ സാഹിത്യവും ഭാവുകത്വങ്ങളെ സൃഷ്ടിക്കുകയും അതുവഴി ആസ്വദിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു. ഒരു കലാസൃഷ്ടിയുടെ നിർമ്മാണവും ആസ്വാദനവും മനുഷ്യനെ കൂടുതൽ പൂർണമായ മനുഷ്യജീവിയാക്കി മാറ്റുന്നു. ആ അർത്ഥത്തിൽ കല മനുഷ്യന്റെ സാംസ്കാരികമായ സാങ്കേതികവിദ്യയാകുന്നു. (Alan Swingewood 9-10)

രമായും സാമൂഹ്യമായും ലോകത്തെ മനസ്സിലാക്കാനും അതിൽ പ്രാവിണ്യം നേടാനും മനുഷ്യനെ പ്രാപ്തനാക്കുന്നത് ഈ സാംസ്കാരിക സാങ്കേതിക വിദ്യ യാണ്. സാഹിത്യവും മനുഷ്യന്റെ ഉദ്ദേശ്യങ്ങളും അതിൽ പരസ്പരം പിണഞ്ഞു കിടക്കുന്നവയാണ്. മനുഷ്യൻ ജീവിക്കുന്ന സമൂഹത്തിലെ മൂല്യങ്ങൾ ആഖ്യാനം ചെയ്യുന്നത് സാഹിത്യത്തിന്റെയും കലയുടെയും ഘടനയിലൂടെയാണ്. അത് ലോകത്തെ മാറ്റിത്തീർക്കാനുള്ള മനുഷ്യേച്ഛയെയാണ് പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നത്. അത് മനുഷ്യന്റെ സങ്കല്പലോകത്തേക്ക് തിരിച്ചുവച്ചിരിക്കുന്ന കണ്ണാടിയാണ്.[97]

സാഹിത്യത്തെപ്പറ്റി മാർക്സ് അധികം എഴുതിയിട്ടില്ല. എന്നാൽ എഴുത്തു കാർ എഴുത്തിൽ നേരിട്ട് വർഗ്ഗതാല്പര്യങ്ങളെ അവതരിപ്പിച്ചിട്ടുള്ള കലകൾ ചീത്ത കലകളാണ് എന്നും അത്തരത്തിൽ രചനകൾ നടത്തുന്ന എഴുത്തുകാർ നിലവാരം കുറഞ്ഞ കലാകാരന്മാരാണ് എന്നും അദ്ദേഹം പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. സാഹിത്യം അതിഭൗ തികമായ പ്രേരണകൾകൊണ്ടുണ്ടാക്കപ്പെടുന്നതല്ല. അത് ഏതെങ്കിലും അതി വർത്തിത മണ്ഡലത്തെപ്പറ്റി സംസാരിക്കുന്നില്ല. സാഹിത്യം സംസാരിക്കുന്നത് സുനിശ്ചിതമായ സാമൂഹിക-ചരിത്ര അവസ്ഥകളിലുള്ള മനുഷ്യരെക്കുറിച്ചാണ്. തങ്ങളുൾപ്പെടുന്ന വർഗ്ഗത്തിന്റെ താല്പര്യങ്ങളെ അതിവർത്തിക്കുമ്പോഴാണ് സർഗ്ഗാത്മക എഴുത്തുകാരൻ സമൂഹത്തിന്റെ വിമർശകനായിത്തീരുന്നത്. കലാപ്ര വർത്തനം എന്നത് വൈരുധ്യാത്മക പ്രവർത്തനമാണ്. സാമൂഹിക ബന്ധങ്ങൾ, വ്യക്തികൾ, സ്ഥാപനങ്ങൾ എന്നിവയൊക്കെയുമായി കലാപ്രവർത്തനം വൈരു ധ്യാത്മകമായ ബന്ധത്തിലാണ് ഏർപ്പെടുന്നത്. അതായത് ഇവയെയൊക്കെ സാഹിത്യം പരിവർത്തിപ്പിക്കുന്നു. അത് എഴുത്തുകാരനെയും മാറ്റിത്തീർക്കുന്നു.

ഇവിടെയാണ് ബൽസാക്കിനെപ്പറ്റിയുള്ള മാർക്സിന്റെ നിരീക്ഷണങ്ങൾ വരുന്നത്. താൻ ജീവിച്ചിരുന്ന കാലത്തെ ഫ്രഞ്ചു സമൂഹത്തിന്റെ യഥാർത്ഥ ചിത്രം ആവിഷ്കരിക്കാൻ ബൽസാക്കിനു കഴിഞ്ഞിരുന്നു. ബൽസാക്ക് ബൂർഷ്വാ സമൂഹത്തിന്റെ ഭാഗമായിരുന്നു. എന്നാൽ ആ വർഗ്ഗത്തിന്റെ താല്പര്യങ്ങളെ

---

97 Alan Swingewood 10.

അദ്ദേഹം അതിവർത്തിക്കുന്നു. ഷേക്സ്പിയറിന്റെ കാര്യത്തിലും ഇതുതന്നെയാണ് സംഭവിക്കുന്നത്. മൂലധനത്തിന്റെ ആധിപത്യഫലമായ അന്യവൽക്കരണം അദ്ദേഹത്തിന്റെ കൃതികളിൽ സ്വച്ഛന്ദമായി കടന്നുവരുന്നു. മൗലിക പ്രതിഭയുള്ള എഴുത്തുകാരന് വർഗ്ഗതാല്പര്യങ്ങളെ അതേപടി എഴുത്തിലേയ്ക്ക് കൊണ്ടുവരാൻ കഴിയുകയില്ല. മേരി ഹാർക്നസ് എന്ന എഴുത്തുകാരിക്കുള്ള എഴുത്തിൽ 1888-ൽ അവരെഴുതിയ നോവലിനെക്കുറിച്ച് പരാമർശിച്ചുകൊണ്ട് ഏംഗൽസ് ഇപ്രകാരം പറയുന്നുണ്ട്: സോഷ്യലിസ്റ്റ് നോവൽ എന്നാൽ പ്രത്യക്ഷമുദ്രവാക്യങ്ങളുള്ളതല്ല. നാം കാണുന്ന ഭൗതികലോകത്തെ യഥാതഥമായി ആവിഷ്കരിക്കുകയല്ല സോഷ്യലിസ്റ്റ് നോവൽ ചെയ്യുന്നത്. പകരം, നമ്മെ ആവരണം ചെയ്തിരിക്കുന്ന മറകളെ നീക്കി കാണാതിരിക്കുന്ന യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെ പുറത്തുകൊണ്ടുവരുമ്പോഴാണ് ഒരു നോവൽ റിയലിസ്റ്റു നോവലാകുന്നത്. നിലവിലുള്ള ലോകം അതുപോലെ തുടരും എന്ന പ്രത്യാശയെ അത് തകർക്കുന്നു. അതിന്റെ സൂചനകളെ മുൻകൂട്ടി കാണാൻ കഴിയുന്നയാളാണ് എഴുത്തുകാരൻ. എന്തെങ്കിലും തരത്തിലുള്ള പരിഹാരം കാണേണ്ടയാളല്ല അയാൾ എന്ന് ഏംഗൽസ് അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. ഇത്തരം സൂചനകളിൽനിന്നാണ് മാർക്സിസ്റ്റ് സാഹിത്യസിദ്ധാന്തം രൂപപ്പെടുന്നത്.[98]

അന്യവൽക്കരണം എന്ന പ്രശ്നം നിലനിൽക്കുന്ന സമൂഹത്തിൽ എഴുത്തുകാരൻ എന്തുനിലപാടാണ് സ്വീകരിക്കുന്നത്, എഴുത്ത് എങ്ങനെ പ്രവർത്തിക്കുന്നു എന്നതെല്ലാം മാർക്സിയൻ സാഹിത്യസിദ്ധാന്തത്തിനകത്ത് പ്രധാനമാണ്.[99] എഴുത്തിനകത്ത് അന്യവൽക്കരണം പ്രവർത്തിക്കുന്നതും മുതലാളിത്ത സമൂഹത്തിന

---

98 Alan Swingewood 12-13.

99 മാർക്സിന്റെ ഏറ്റവും പ്രധാനപ്പെട്ട സാമൂഹിക-സിദ്ധാന്തം അന്യവൽക്കരണമാണ്. സമൂഹവും വ്യക്തിയും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെക്കുറിച്ച് പറയുമ്പോഴാണ് മാർക്സ് ഇതേക്കുറിച്ച് പറയുന്നത്. ആധുനിക സമൂഹത്തിന്റെ ഏറ്റവും വലിയ പ്രതിസന്ധിയാണ് അദ്ദേഹം അന്യവൽക്കരണത്തെ കാണുന്നത്. മുതലാളിത്ത ഉല്പാദനസമ്പ്രദായത്തിനകത്തെ പ്രതിസന്ധിയാണിത്. തൊഴിൽ വിഭജനം ഉണ്ടാവുന്നതോടെ (മാനസിക, ശാരീരിക, അധ്വാനങ്ങൾ) വിഭജിത തൊഴിൽ മണ്ഡലങ്ങളുണ്ടാകുന്നു. അതിന്റെ ഭാഗമായി മനുഷ്യന്റെ സമഗ്രത നഷ്ടമാകുന്നു. അവിടെ മനുഷ്യന്റെ വൈവിധ്യപൂർണ്ണമായ ശേഷികൾ തിരിച്ചറിയപ്പെടാതെ പോവുന്നു. ഇതാണ് അന്യവൽക്കരണത്തിന്റെ കാരണം. (Alan Swingewood 13-14)

കത്തെ പ്രശ്നമാണ്. മനുഷ്യബന്ധങ്ങൾക്കിടയിൽ പണവും മാർക്കറ്റും കടന്നുവരുന്ന ഒരു മുതലാളിത്ത സമൂഹത്തിൽ എഴുത്തുതന്നെ പ്രതിരോധ പ്രവർത്തനമാവുന്നു. ഏത് എഴുത്തും അന്യവൽക്കരണത്തിനെതിരായ പ്രവർത്തനമാണ്. അത് തീർച്ചയായും സമൂഹത്തിൽ ചില പ്രതികരണങ്ങളുണ്ടാക്കും. ഒരർത്ഥത്തിൽ അന്യവൽക്കരിക്കപ്പെട്ട മനുഷ്യബന്ധങ്ങളുടെ ആന്റി തിസിസ് ആണ് സർഗ്ഗാത്മകത. സാഹിത്യവും സമൂഹവും തമ്മിൽ ഒന്നിനൊന്ന് എന്ന ബന്ധമല്ല, സങ്കീർണ്ണമായ ബന്ധങ്ങളാണുള്ളത്. സാഹിത്യം എന്നത് നിശ്ശേഷ്ടമായ ചിന്തയല്ല. ഏതെങ്കിലും തരം നിർണയനങ്ങളിലേക്ക് ചുരുക്കാവുന്ന ഒന്നല്ല അത്. എഴുത്തുകാരന്റെ വൈയക്തികമായ ജീവചരിത്രവുമല്ല അത്. പകരം, യാഥാർത്ഥ്യത്തെ ചോദ്യം ചെയ്യുകയും അതിനെ വെല്ലുവിളിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ഒന്നാണ്. പ്രത്യേക കാലത്ത് ജീവിച്ച മനുഷ്യരുടെ പ്രതികരണമാണത്. അവരെ അടക്കി വാഴാൻ ശ്രമിച്ച മാനവികവും സാമൂഹികവും രാഷ്ട്രീയവുമായ പ്രശ്നങ്ങളോടുള്ള പ്രതികരണമാണ്. സാഹിത്യവും എഴുത്തുകാരും അനുഭവിക്കുന്ന പരമാധികാരം പ്രധാനമാണ്. നോവൽ എന്ന സാഹിത്യ രൂപത്തിന്റെ സത്താപരമായ പ്രശ്നം നോവലിന്റെ ആന്തരികലോകവും നോവൽ നിലനിൽക്കുന്ന സമൂഹത്തിന്റെ ആന്തരികലോകവും തമ്മിലുള്ള വൈരുധ്യബന്ധമാണ്.[100]

1.3.2.2 ലൂക്കാച്ചിന്റെ വീക്ഷണം

സാഹിത്യസിദ്ധാന്തത്തിന്റെ സൗന്ദര്യാത്മകതയേക്കാൾ പ്രയോഗാത്മകതയ്ക്കാണ് ലൂക്കാച്ച്[101] പ്രാധാന്യം നൽകിയത്. ഒരു പ്രത്യേക ആശയം ആളുകളി

---

[100] Alan Swingewood 13-14.

[101] ലൂക്കാച്ച് (1885–1971) ഹംഗേറിയൻ മാർക്സിസ്റ്റ് തത്വചിന്തകൻ, സൗന്ദര്യശാസ്ത്രജ്ഞൻ, സാഹിത്യചരിത്രകാരൻ, വിമർശകൻ എന്നീ നിലകളിൽ അറിയപ്പെടുന്നു. പാശ്ചാത്യമാർക്സിസത്തിന്റെ തുടക്കക്കാരിലൊരാളാണ് അദ്ദേഹം. മാർക്സിന്റെ വർഗ്ഗബോധസിദ്ധാന്തത്തെ വികസിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് മാർക്സിസ്റ്റ് സിദ്ധാന്തത്തിന് സംഭാവനകൾ നൽകി. റിയലിസത്തെക്കുറിച്ചും സാഹിത്യജനുസ്സ് എന്ന നിലയിൽ നോവലിനെക്കുറിച്ചും അദ്ദേഹം സൈദ്ധാന്തികമായ അന്വേഷണങ്ങൾ നടത്തി. History and class consciousness (1923), The theory of the novel, The Historical Novel, The Meaning of contemporary Realism തുടങ്ങിയവയാണ് പ്രധാന കൃതികൾ. [Ian Buchanan, *Dictionary of Critical Theory*. (Oxford: Oxford University Press,2010) 298-300]

ലേക്കെത്തിക്കാൻ കഴിയുന്ന ഒന്നായാണ് അദ്ദേഹം നോവലിനെ കാണുന്നത്. ലൂക്കാച്ചിന്റെ ഒരു പ്രധാനവാദം മികച്ച സാഹിത്യം അതിന്റെ കാലത്തെ സാഹിത്യകാരന്റെ പുരോഗമനശക്തികളിലുള്ള ഇടപെടലുകളിലൂടെ കണ്ണാടിപോലെ പ്രതിഫലിക്കും എന്നതാണ്. ടെയ്നിനെ വിമർശിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും സാഹിത്യത്തിനകത്തെ ചില പ്രവണതകളെ സാമൂഹ്യ പ്രവണതകളായി കാണാനാണ് ലൂക്കാച്ചും ശ്രമിക്കുന്നത്. ലൂക്കാച്ച് റിയലിസത്തിന്റെ വക്താവായാണ് പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. റിയലിസത്തിന് ചരിത്ര, സാമൂഹിക മാറ്റങ്ങളെ വിശ്വസനീയമായി അവതരിപ്പിക്കാൻ കഴിയും എന്നദ്ദേഹം വിശ്വസിച്ചിരുന്നു. എഴുത്തുകാരന്റെ സാമൂഹിക വികാസത്തെപ്പറ്റിയുള്ള നിലപാടിനനുസരിച്ച് ആയിരിക്കും സാഹിത്യത്തിനകത്തുള്ള സമൂഹം നിഴലിക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ട് എഴുത്തുകാരന്റെ പങ്കിന് അദ്ദേഹം വലിയ പ്രാധാന്യം കല്പിക്കുന്നു. റിയലിസ്റ്റ് നോവലിന്റെ ഏറ്റവും ഉച്ചസ്ഥായി സോഷ്യലിസത്തിന്റെയും തൊഴിലാളിവർഗ്ഗ മുന്നേറ്റങ്ങളുടെയുമാണ് ബൂർഷ്വാവർഗ്ഗത്തിനുണ്ടായ തിരിച്ചടികൾ, ഒരു കാലത്ത് അവർ തന്നെ അനുഭവിച്ചിരുന്ന സൗകര്യങ്ങൾ ഇന്ന് ലഭ്യമല്ല എന്ന തിരിച്ചറിവിലേക്ക് അവരെ നയിക്കുന്നു. തങ്ങളുടെ നില സുരക്ഷിതമല്ല എന്ന ബോധം ഉണ്ടാകുന്നു. അപ്പോഴാണ് മനുഷ്യർ വെറും കാഴ്ചക്കാരായി മാറുന്നത്.[102]

ലൂക്കാച്ചിന്റെ വിശകലനത്തിൽ എഴുത്തുകാരന്റെ ഇടനിലയെക്കുറിച്ചുള്ള സങ്കല്പമില്ല. എഴുത്തുകാരനെയും സാഹിത്യരചനയെയും മൂർത്തമായ സാമൂഹ്യഘടനയുമായി ബന്ധിപ്പിക്കുന്നില്ല. അദ്ദേഹത്തെ സംബന്ധിച്ച് എഴുത്തുകാരൻ ഒരിക്കലും തന്റെ വർഗ്ഗത്തിന്റെ വീക്ഷണം സാഹിതീയമായ തലത്തിൽ പ്രസരിപ്പിക്കുന്നില്ല. മറിച്ച് തന്റെ കൃതികളിലൂടെ അക്കാലത്തെ സമൂഹസമ്പദ്ഘടനയിൽ പുരോമനശക്തികൾ പ്രവർത്തിക്കുന്നത് എങ്ങനെ എന്നു പറയാനാണ് എഴുത്തുകാരൻ ശ്രമിക്കുന്നത്. എന്തുകൊണ്ടാണ് ഒരേ തലമുറയിലെ വിവിധ എഴുത്തുകാർ വ്യത്യസ്ത രീതിയിൽ എഴുതുന്നത് എന്നതിനെക്കുറിച്ച് ലൂക്കാച്ചിനു പറയാനാവി

---

102 Alan Swingewood 16.

ല്ല. തുർഗനേവിനെയും ടോൾസ്റ്റോയിയെയും ദസ്തയേവ്സ്കിയെയും റിയലിസത്തിലാണ് അദ്ദേഹം പെടുത്തുന്നത്. സ്റ്റെന്താളിന്റെ കാല്പനികത, ബൽസാക്കിന്റെ കല്പിത അംശങ്ങൾ തുടങ്ങിയവയും റിയലിസത്തിലാണ് അദ്ദേഹം ഉൾപ്പെടുത്തുന്നത്. എന്നാൽ അവയെ വിശദീകരിക്കാൻ അദ്ദേഹത്തിനാവുന്നില്ല.[103]

ഈ പ്രശ്നങ്ങൾ പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ റഷ്യൻ റിയലിസത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ചർച്ചകളിൽ അദ്ദേഹം ഉയർത്തിക്കൊണ്ടു വരുന്നുണ്ട്. ടോൾസ്റ്റോയി, ദസ്തേയേവ്സ്കി, തോമസ്മാൻ തുടങ്ങിയവരുടെ രചനകളെ മുൻനിർത്തിയാണ് ലൂക്കാച്ച് തന്റെ നിരീക്ഷണങ്ങൾ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. റഷ്യയിൽ യൂറോപ്പിലുണ്ടായതുപോലൊരു മധ്യവർഗ്ഗം ഉണ്ടായില്ല. കാരണം അവിടെ സാവധാനത്തിലാണ് മുതലാളിത്തം രൂപപ്പെട്ടത്. അതുകൊണ്ട് വർഗ്ഗപ്രശ്നം ഒരു പ്രധാന പ്രമേയമായി മാറിയില്ല. അതുകൊണ്ടാണ് ടോൾസ്റ്റോയിയുടെ സാഹിത്യം റഷ്യൻ സാമൂഹിക വികാസത്തിന്റെ കാവ്യപ്രതിബിംബമായി വർത്തിച്ചത്. അതേസമയം ഇത് അധഃപതിക്കുകയും നാചറലിസം ആയി മാറുകയും ചെയ്തു. ടോൾസ്റ്റോയി തന്റെ സമകാലികജീവിതത്തെ ദസ്തയേവിസ്കിയേക്കാൾ വ്യക്തമായി അവതരിപ്പിക്കുന്നുമുണ്ട്. എന്നാൽ ദസ്തയേവ്സ്കിയെ ടോൾസ്റ്റോയിയെപ്പോലെത്തന്നെ റിയലിസ്റ്റായാണ് ലൂക്കാച്ച് കണ്ടത്.[104]

പിൽക്കാലത്ത് റഷ്യയിലുണ്ടായിട്ടുള്ള മുതലാളിത്ത വികാസത്തെ ഒരു തരത്തിൽ പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നവരാണ് ടോൾസ്റ്റോയിയും ദസ്തയേവ്സ്കിയും മറ്റും. അതുകൊണ്ട് കലാപരമായി പറഞ്ഞാൽ ഇവർ രണ്ടുപേരും റിയലിസ്റ്റുകൾ ആണ്. റഷ്യൻ സമൂഹത്തിലുണ്ടായിട്ടുള്ള ആഴത്തിലുള്ള പ്രതിസന്ധിയെയാണ് ദസ്തയേവ്സ്കി അവതരിപ്പിച്ചത് എന്ന് ലൂക്കാച്ച് പറയുന്നു. ടോൾസ്റ്റോയി റഷ്യയിലെ ഗ്രാമീണകർഷക ജീവിതത്തെ അവതരിപ്പിച്ചപ്പോൾ ദസ്തയേവ്സ്കി നഗര

---

103 Alan Swingewood 17.

104 Alan Swingewood 17 – 19.

ത്തെയും അതിന്റെ ദുരിതങ്ങളെയും അവതരിപ്പിച്ചു. പഴയ റഷ്യയുടെ തകർച്ചയും പുതിയ റഷ്യയുടെ ഉദയവുമാണ് ഇവർ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. ദസ്തയേവ്സ്കിയിൽ കാണുന്ന അവ്യവസ്ഥിതിയുടെ അർത്ഥം ആധുനിക ബൂർഷ്വാ സമൂഹത്തെ തെറ്റിദ്ധാരണജനകമായ പ്രവണതകളോടുള്ള ചെറുത്തു നില്പാണ്.[105] ആധുനിക ബൂർഷ്വാ സമൂഹത്തിന്റെ വളച്ചൊടിക്കുന്ന യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളിൽ അപമാനവീകരിക്കപ്പെടുന്നവരെയാണ് ദസ്തയേവ്സ്കി ചിത്രീകരിക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ട് അത് പുരോഗമനപരമാണ് എന്നും ലൂക്കാച്ച് പറയുന്നു. ദസ്തയേവ്സ്കി മതബോധമുള്ളയാളായിരുന്നു. പടിഞ്ഞാറൻ യൂറോപ്പിനോടുള്ള വെറുപ്പ്, മിസ്റ്റിക് ഘടകങ്ങളോടുള്ള ആഭിമുഖ്യം, സാങ്കേതിക ബദ്ധതയോടുള്ള വെറുപ്പ് തുടങ്ങിയവ അദ്ദേഹത്തിന്റെ നോവലുകളിൽ കാണാം. തന്റെ ബോധ്യങ്ങളും സാമൂഹിക വികാസങ്ങളും തമ്മിലുള്ള പൊരുത്തക്കേടാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ അയുക്തികതക്ക് കാരണം. ബൂർഷ്വാസിയുടെ നല്ല കാലത്താണ് തോമസ്മാൻ[106] ജീവിച്ചത്. ദസ്തയേവ്സ്കിയിൽനിന്ന് വ്യത്യസ്തമായി തോമസ്മാന്റെ കൃതികൾ യഥാർത്ഥത്തിലുള്ള ബൂർഷ്വാജീവിതം പ്രകടിപ്പിക്കുന്നതുകൊണ്ട് അത് പുരോഗമനപരമാണ് എന്ന് ലൂക്കാച്ച് അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. എന്നാൽ സാമ്രാജ്യത്വത്തിന്റെ കാലത്ത്

---

[105] Lukacs argues that Dostoevsky's work expressed a deep crisis in Russian society. In contrast to Tolstoy's sympathetic portrayal of the Russian peasant, Dostoevsky's fiction embraced the city and its 'Urban misery', depicting 'the same process of dissolution of the old Russia and the germs of its rebirth in the misery of the cities;. The apparent chaos of the Destoevskian world, writes Lukacs, is no more than 'a powerful protest against everything false and distorting in modern bourgeois society'. In short, Destoevsky was on the side of the underdog, 'the insulted and the injured' and it is this which constitutes the 'progressive' element a beacon shining 'in the darkness of Petersburg misery, a light that illuminates the road to the future of mankind.' Dostoevsky with his deep religiosity his hadred of Western Europe, industrialization and silence, his essential mysticism, all important elements of his fiction- was simply 'lucky' to live at a time when external social and economic processes were broadly 'progressive' (the industrialization of Russia) and so mitigated the irrational components of his 'realism' (Alan Single wood 19-20).

[106] ജർമ്മൻ നോവലിസ്റ്റും ചെറുകഥാകൃത്തും സാമൂഹികവിമർശകനുമായിരുന്നു പോൾ തോമസ്മാൻ (1875-1955). Death in venice, Joseph and His brothers, തുടങ്ങിയ കൃതികൾ ശ്രദ്ധേയമായവയാണ്.

വളരെ മൗലികമായ റിയലിസം സാധ്യമാവുന്നത് എങ്ങനെ എന്ന ചോദ്യം പ്രസക്തമാണ്. വളർച്ചയുടെ ഘട്ടത്തിലാണ് യഥാർത്ഥത്തിൽ റിയലിസം ഉണ്ടാവുന്നത്. അക്കാലത്തെ വിപ്ലവ പ്രസ്ഥാനങ്ങളുമായുള്ള ബന്ധവും അതിൽനിന്നുണ്ടായ രാഷ്ട്രീയ ബോധവുമാണ് അദ്ദേഹത്തെ റിയലിസ്റ്റാക്കുന്നത്. ടോൾസ്റ്റോയിയും ദസ്തയേവ്സ്കിയും സാക്ഷികൾ മാത്രമായിരുന്നു. ബൂർഷ്വാസി നൽകിയ കാഴ്ചയെയും ബൂർഷ്വാ വർഗ്ഗബന്ധങ്ങളെയും മുറിച്ചുകളഞ്ഞുകൊണ്ട് പ്രവർത്തിക്കാൻ തോമസ്മാന് കഴിഞ്ഞു. സോഷ്യലിസത്തോടുള്ള ബന്ധവും താൻ ജീവിച്ച കാലത്തോടുള്ള സത്യസന്ധതയുമാണ് അദ്ദേഹത്തെ റിയലിസ്റ്റാക്കിയത്.[107]

ഇതിഹാസപരമായ ആഖ്യാനത്തിലൂടെ തന്റെ ഉണ്മയും സത്തയും ആധുനിക മനുഷ്യൻ ബന്ധിപ്പിക്കുന്നത് എങ്ങനെയെന്ന് ലൂക്കാച്ച് 'തിയറി ഓഫ് നോവലി'ൽ പറയുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ നോവലിനെ ഇതിഹാസം എന്നു വിളിക്കാനാവില്ല. ഇതിഹാസത്തിന്റെ മങ്ങിയ നിഴൽ മാത്രമേ നോവലിലുള്ളൂ. ഇതിനുകാരണം ഇതിഹാസങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ട ചരിത്രസന്ദർഭവും, അതിനെ സാധ്യമാക്കിയ ജൈവസമൂഹത്തിന്റെ മൂല്യവ്യവസ്ഥയും മാഞ്ഞുപോയതാണ്. ഇതിഹാസം (എപിക്) എന്നത് ആഴവും പരപ്പുമുള്ള ഒരു സമഗ്രതയാണ്. അതൊരു അടഞ്ഞ കലാരൂപമാണ്. അതിലെ നായകൻ ഒരു വ്യക്തിയല്ല. അതിൽ ആവിഷ്കരിക്കപ്പെടുന്നത് നായകന്റെ ജീവിതത്തിന്റെ വിധിവൈപരീത്യങ്ങളോ അയാളുടെ ഗതിവിഗതികളോ അല്ല. പകരം ഒരു സമുദായത്തിന്റെ വിധി ആണ് ആവിഷ്കരിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നത്. ഒരിക്കലും ഇതിഹാസനായകൻ ഏകനല്ല. താനുൾപ്പെടുന്ന സമൂഹത്തിന്റെ മൂല്യത്തെ അയാളൊരിക്കലും ചോദ്യം ചെയ്യുന്നില്ല. ഇതിഹാസ കഥാപാത്രങ്ങളുടെ വിധി വ്യക്തിയുടെ വിധിയല്ല. അയാൾക്ക് സ്വസമുദായവുമായുള്ള ബന്ധം അതിൽ കാണാം. എന്നാൽ നോവലിലെ നായകൻ സമൂഹത്തിൽ അന്യവൽക്കരണം സംഭവിച്ച വ്യക്തിയാണ്. സാർവ്വലൗകികമായ ഒരു മൂല്യവ്യവസ്ഥയും

---

107 Alan Swingewood 20.

ആ ലോകത്തിൽ നിലനിൽക്കുന്നില്ല. മുൻപറഞ്ഞതുപോലുള്ള ഉദ്ഗ്രഥിതമായ സമൂഹത്തിലെ അംഗമല്ല ആ വ്യക്തി. ഇതിഹാസത്തിലെ നായകന് ഒരു ആന്തരിക ലോകമില്ല. എന്നാൽ നോവലിലെ നായകന് ആന്തരികലോകമുണ്ട്. ആത്മനിഷ്ഠ തയും ഏകാകിതയുമാണ് അവരുടെ സവിശേഷത. ജീവിതത്തിൽ അർത്ഥം അന്വേഷിക്കുന്നവരാണവർ. നോവലിലെ നായകൻ ജൈവലോകത്തിന്റെ അർത്ഥ പൂർണ്ണമായ ഘടകമേ അല്ല. വ്യക്തി സ്വന്തം ക്രിയകളിലൂടെയാണ് ജീവിതത്തിന്റെ അർത്ഥം കണ്ടെത്താൻ ശ്രമിക്കുന്നത്. അപൂർണ്ണമായ കലാരൂപമാണ് ആധുനിക നോവൽ. ഉണ്മയ്ക്കും ആയിത്തീരലിനുമിടയിൽ ആന്ദോളനം ചെയ്തുകൊണ്ടിരി ക്കുന്ന ഒരാളാണ് നോവലിലെ വ്യക്തി. ശകലിതമായ ലോകത്തിനുമേൽ പൂർണ്ണ തയുണ്ടാക്കിയെടുക്കാനാണ് നോവലിസ്റ്റ് ശ്രമിക്കുന്നത്. എന്നാൽ അത് അപൂർണ്ണ മായ പ്രക്രിയയാണ്. അതിൽ നോവലിസ്റ്റ് വിജയിക്കുന്നില്ല. നോവൽ ഒരു കാല ത്തിന്റെ ഇതിഹാസമാണ് എങ്കിലും ജീവിതത്തിന്റെ ആഴവും പരപ്പുമുള്ള സമഗ്രത നോവലിൽ നേർക്കുനേർ അനുഭവവേദ്യമല്ല. ഇതിഹാസങ്ങൾ ഉണ്ടായ സമൂഹം പൂർണ്ണമായിരുന്നു. ഇന്നത്തെ സമൂഹമാകട്ടെ ശിഥിലമാണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ സമഗ്രത പ്രതീക്ഷിക്കാനാവില്ല. ജീവിതത്തിന്റെ അർത്ഥം അന്തഃസന്നിവേശിതമ ല്ലാത്ത ഒരു ജീവിതമാണ് ആധുനിക നോവലിൽ കാണുക. ആധുനിക നോവ ലിലെ നായകൻ പ്രശ്നവൽക്കരിക്കപ്പെട്ട നായകനാണ്. നിലവിലുള്ള സംവർഗ്ഗങ്ങ ളുടെ അതിരുകൾ മാറ്റി വരയ്ക്കുന്നതിനെയാണ് പ്രശ്നവൽക്കരിക്കുക എന്നു പറ യുന്നത്. പുതിയ രീതിയിൽ കാണുക എന്നർത്ഥം. അതുവരെ വ്യവഹാരത്തി ലേയ്ക്ക് കൊണ്ടുവരാത്ത പലതിനെയും വ്യവഹാരത്തിലേയ്ക്ക് കൊണ്ടുവരികയാ ണ് ഇവിടെ. ആധുനിക നോവലിലെ ഈ പ്രശ്നവൽക്കരിക്കപ്പെട്ട നായകൻ പ്രകൃതി, സമൂഹം എന്നിങ്ങനെ നിലവിലുള്ള സംവർഗ്ഗങ്ങളെ അനുസരിക്കുന്നില്ല. സംവർഗ്ഗങ്ങളെ മുഴുവൻ ഇത്തരം നായകൻ ഇളക്കിക്കളയുന്നു. തകർന്ന ജീവിത ത്തിൽനിന്ന് സമഗ്രതയെ കണ്ടെടുക്കാനാണ് അയാൾ ശ്രമിക്കുന്നത്. അതോടെ അയാൾ/നോവൽ ജീവിതത്തെ പ്രശ്നവൽക്കരിക്കുന്നു. പ്രതീക്ഷയറ്റ ഒരു

ലോകത്തുനിന്ന് ലക്ഷ്യങ്ങളും അർത്ഥങ്ങളും ഉല്പാദിപ്പിക്കാനാണ് അയാൾ ശ്രമിക്കുന്നത്. ഘടനാപരമായ അസന്തുലിതാവസ്ഥയിലാണ് നോവൽ നിൽക്കുന്നത്. അത് നോവലിന്റെ ആന്തരികമായ സവിശേഷതയാണ്. പ്രശ്നവൽക്കരിക്കപ്പെട്ട നായകനും അയാളുടെ സന്നിഹിത ലോകവും തമ്മിലുള്ള സംഘർഷത്തിൽ നിന്നാണ് നോവലിന്റെ അസന്തുലിതമായ ഘടന ഉൽഭവിക്കുന്നത്. നായകന് ചില ശാശ്വതമൂല്യങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള സങ്കല്പങ്ങളുണ്ട്. എന്നാൽ അത് പൂർത്തീകരിക്കാൻ പറ്റിയതല്ല ലോകം. സങ്കല്പവും യാഥാർത്ഥ്യവും തമ്മിലുള്ള ഈ സംഘർഷമാണ് നോവലിന്റെ അസന്തുലിതാവസ്ഥയുടെ പ്രഭവകേന്ദ്രം. ശാശ്വതമായ മൂല്യം നോവലിൽ എപ്പോഴും നീട്ടിവയ്ക്കപ്പെടും. ശാശ്വതമൂല്യം സാക്ഷാത്കരിക്കാൻ സാധിക്കുന്നതോടെ നോവലല്ലാതായിത്തീരുകയും ഇതിഹാസമായിത്തീരുകയും ചെയ്യുന്നു.[108]

ലൂക്കാച്ചിന്റെ സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ സത്ത, ബാഹ്യലോകവും മനുഷ്യന്റെ അന്തരാത്മാവും തമ്മിലുള്ള വൈപരീത്യമാണ്. ആദർശങ്ങളൊന്നും നിലനിൽക്കാത്തതും ആന്തരികതയെ ബഹിഷ്കരിക്കുന്നതുമായ ലോകമാണ് നോവലിൽ ആവിഷ്കരിക്കപ്പെടുന്നത്. നായകന്റെ ആന്തരിക ലോകത്തിലേയ്ക്കു നടത്തുന്ന സാഹസികയാത്രയാണ് നോവലിന്റെ ഉള്ളടക്കം. നായകൻ തന്റേതായ ആത്മാവിനെ അന്വേഷിക്കുകയാണ് തന്റെ ആത്മാവിനെ സ്ഥാപിച്ചെടുക്കാനുള്ള സാഹസികയാത്രയിലൂടെ അയാൾ തന്റെ ആന്തരിക സത്തയെ തെളിയിക്കാനാണ് ശ്രമിക്കുന്നത്. ഒരർത്ഥത്തിൽ, ലൂക്കാച്ച് നോവലിനെ നിർവചിക്കുന്നത് ആശയവാദിയായ ഹെഗലിന്റെ ആശയവാദപരമായ സങ്കല്പനങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ്. നോവൽ രൂപത്തിന്റെ ഒരു ടൈപ്പോളജി വികസിപ്പിച്ചുകൊണ്ടുവരാനാണ് ലൂക്കാച്ച് ശ്രമിക്കുന്നത്. എഴുത്തിന്റെ കാരണം ചരിത്രമാണെന്നും എഴുത്തുകാരൻ ഒരു നിമിത്തം മാത്രമാണെന്നുമുള്ള ചിന്തയായിരുന്നു മാർക്സിസ്റ്റുകാരുടേത്.

[108] Alan Swingewood 20-21.

ലൂക്കാച്ചും ഈ പ്രവണതയുടെ പ്രതിനിധിയായിരുന്നു. മുതലാളിത്തത്തിന്റെ സമ്പന്ന ഘട്ടത്തിലാണ് മികച്ച സാഹിത്യമുണ്ടായതെന്നും അന്യവൽക്കരണത്തിന്റെയും അപമാനവീകരണത്തിന്റെയും കലയുണ്ടായത് അതിന്റെ തകർച്ചയുടെ ഘട്ടത്തിലാണെന്നും കരുതപ്പെട്ടു.[109]

1.3.2.3 ക്രിസ്റ്റഫർ കോഡ്വെൽ

ക്രിസ്റ്റഫർ കോഡ്വെൽ [110] 'മിത്തും യാഥാർത്ഥ്യവും' എന്ന കൃതിയിൽ നോവലിനെ സംബന്ധിച്ച തന്റെ നിരീക്ഷണം അവതരിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. നോവൽ

---

109 ക്ലാസ്സിക്കൽ പാരമ്പര്യത്തോടുള്ള ആദരവും എല്ലാത്തരം അയുക്തിദർശനങ്ങളോടും അവയെ ആധാരമാക്കിയ കലാ-സാഹിത്യപ്രസ്ഥാനങ്ങളോടുമുള്ള കടുത്ത വിരോധവുമാണ് ലൂക്കാച്ചിയൻ സൗന്ദര്യശാസ്ത്രത്തിന്റെ മുഖ്യഘടകങ്ങൾ. മോഡേണിസത്തെയും അയുക്തിക ദർശനങ്ങളെയും വൈരുധ്യാത്മകവും സ്ഥല-കാലബന്ധിതമായി വിലയിരുത്തുന്നതിൽനിന്ന് ഈ സമീപനം ലൂക്കാച്ചിനെ തടയുകയാണുണ്ടായത്. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ ടോൾസ്റ്റോയിയുടെയും ബൽസാക്കിന്റെയും റിയലിസ്റ്റ് നോവലുകളെ മാതകാരൂപങ്ങളായി അവതരിപ്പിക്കുന്നതിലേക്ക് ഈ സമീപനം അദ്ദേഹത്തെ കൊണ്ടെത്തിച്ചു. എക്സ്പ്രഷണിസത്തിന്റെ കടുത്ത ആത്മനിഷ്ഠതയെ ആക്രമിച്ച ലൂക്കാച്ച് എല്ലാ സാഹിത്യ-കലാസൃഷ്ടികളുടെയും ലക്ഷ്യം വിശ്വസ്തമായ പ്രതിഫലനമാണ് എന്ന് വാദിച്ചു. ഒരു ജനസമൂഹത്തിന്റെ ഏറ്റവും പുരോഗാമിയായ വർഗ്ഗത്തിന്റെ അനുഭവങ്ങളിൽ ഊന്നുന്നതും ജനങ്ങൾക്ക് പ്രാപ്യവുമായിരിക്കുന്നതാണ് യഥാർഥ ജനകീയകല എന്ന് അദ്ദേഹം നിർദ്ദേശിച്ചു. അങ്ങിനെയാണ് ലൂക്കാച്ച് ടോൾസ്റ്റോയിയിലും ബൽസാക്കിലും ചെന്നുനിന്നത്. ആദ്യമേതന്നെ ഒരു ആദർശമാതൃക ഉണ്ടാക്കിയെടുക്കുകയും പിന്നീട് കലാസൃഷ്ടികളെ അതുമായി തട്ടിച്ചുനോക്കുകയുമെന്ന ന്യൂനീകരണമാണ് ലൂക്കാച്ചിയൻ വിമർശനത്തിന്റെ പ്രധാന ദൗർബ്ബല്യമെന്ന് അഡോണോ സൂചിപ്പിക്കുന്നു. ലൂക്കാച്ചിന്റെ ഈ സമീപനത്തെ ശക്തമായി വിമർശിച്ച വ്യക്തിയാണ് ബ്രഹ്ത്. സാമൂഹ്യ-രാഷ്ട്രീയ വിപ്ലവത്തിനുവേണ്ടി പരിശ്രമിക്കുന്ന തൊഴിലാളിവർഗ്ഗം പത്തൊമ്പതാംനൂറ്റാണ്ടിലെ ചില ബൂർഷ്വാസാഹിത്യകൃതികളിലെ ആവിഷ്കാരസമ്പ്രദായങ്ങളെയാണ് മാതൃകയാക്കേണ്ടത് എന്ന ലൂക്കാച്ചിയൻ വിമർശനത്തിന്റെ വൈരുദ്ധ്യത്തിൽനിന്നാണ് ബ്രഹ്ത് തന്റെ വിമർശനം ആരംഭിക്കുന്നത്. കഴിഞ്ഞ നൂറ്റാണ്ടിന്റെ മുഖലക്ഷണംതന്നെ ബൂർഷ്വാസിയുടെ മുന്നേറ്റമാണ്. ചരിത്രപരമായ യാഥാർഥ്യത്തിൽ സംഭവിച്ച ഈ മൗലികമായ വ്യതിയാനം പുത്തൻ ആവിഷ്കാരരീതികളും ആവശ്യപ്പെടുന്നുണ്ട് എന്ന് ബ്രഹ്ത് പറയുന്നു. ഈ യാഥാർഥ്യത്തിനുനേരെ കണ്ണടച്ച് പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ റിയലിസത്തെയാണ് ഇന്നും മാതൃകയായി സ്വീകരിക്കേണ്ടത് എന്ന ലൂക്കാച്ചിന്റെ വാദം കാലാതീതമായ ഒരു രൂപസങ്കല്പത്തെയാണ് മുന്നോട്ടുവെയ്ക്കുന്നത് എന്നദ്ദേഹം സ്ഥാപിച്ചു. റിയലിസം കേവലം കലാശില്പവുമായി മാത്രം ബന്ധപ്പെട്ട ഒരു പ്രശ്നമല്ല. ലോകത്തേയും മനുഷ്യജീവിതത്തെയും സംബന്ധിച്ച രാഷ്ട്രീയവും ദാർശനികവുമായ ഒരു കാഴ്ചപ്പാടായിരിക്കണം അതെന്ന് ബ്രഹ്ത് റിയലിസത്തെ വിപുലപ്പെടുത്തി. [കെ. ഗോപിനാഥൻ. 'ബ്രഹ്ത് - ലൂക്കാച്ച് സംവാദം' *ബ്രഹ്ത് കലയും ജീവിതവും.* (കാലിക്കറ്റ് യൂനിവേഴ്സിറ്റി പ്രസിദ്ധീകരണവിഭാഗം, 2001).]

110 ബ്രിട്ടീഷ് മാർക്സിസ്റ്റ് എഴുത്തുകാരനും ചിന്തകനും കവിയുമായിരുന്നു ക്രിസ്റ്റഫർ കോഡ്വെൽ (1907-1937). Illusion and Reality (1937), Studied in a Dying culture (1938), Roman Ace and Realism (1970) തുടങ്ങിയവ വിമർശനങ്ങളാണ്.

എന്ന സാഹിത്യ രൂപം വികസിച്ചുവന്നത് മുതലാളിത്തത്തിന് കീഴിലാണ്. മുതലാളിത്തത്തിന്റെ ഉല്പാദനരീതികൾ ഈ ഘട്ടത്തിൽ വളർന്നുവന്നു. ഇതിന്റെ ഭാഗമായുണ്ടായ അധ്വാനവിഭജനം നിരവധിയായ സാമൂഹിക ഗണങ്ങളെ സൃഷ്ടിച്ചു. അത് സമൂഹത്തിന്റ അടിത്തറയെ പുതുക്കിപ്പണിതു. അങ്ങനെ ജീവിതത്തെയാകെ മാറ്റിമറിച്ചു. ഈ ഘട്ടത്തിലാണ് നോവൽ ഉദയം ചെയ്യുന്നത്. അധ്വാനവിഭജനത്തിന്റെ ആദ്യനാളുകളിൽ മനുഷ്യരുടെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ പ്രഖ്യാപിച്ചുവെങ്കിൽ മുതലാളിത്തം അതിന്റെ ജീർണ്ണതയുടെ ഘട്ടത്തിൽ മനുഷ്യനെ റബ്ബർസ്റ്റാമ്പാക്കി മാറ്റി. ഇത്തരം കാഴ്ചകളാണ് നോവലിൽ കണ്ടത്.[111]

1.3.2.4 നോർത്തോപ്ഫ്രൈ

നോർത്തോപ്ഫ്രൈ [112] യുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ ചരിത്രത്തിന്റെ മുൻകൂട്ടി തയ്യാറാക്കപ്പെട്ട ഒരു പദ്ധതിക്കകത്ത് അതിനിർണ്ണയവാദത്തിലൂടെ സാഹിത്യത്തെ സ്ഥാപിച്ചെടുക്കുന്നതിനുപകരം ഏകാത്മകവും സമഗ്രവും പരമാധികാരമുള്ളതുമായ ഒരു സൃഷ്ടിയായി അതിനെ കാണണം. തീർച്ചയായും ചരിത്രം നോവലിന് പശ്ചാത്തലം ഒരുക്കുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ നോവൽ ചരിത്രത്തെ സൃഷ്ടിക്കുകയല്ല. നോവൽ അതിന്റെതന്നെ ചരിത്രം സൃഷ്ടിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്.[113] പിൽക്കാല ഘടനാവാദികളും നോർത്തോപ്ഫ്രൈയെപോലുള്ള വിമർശകരും മാർക്സിസത്തിന്റെ സിദ്ധാന്തമൗഢ്യത്തെ വിമർശിക്കുകയും സാഹിത്യത്തെ സാഹിത്യമാക്കുന്നതെന്ത് എന്നതിലേയ്ക്ക് ശ്രദ്ധ കേന്ദ്രീകരിക്കുകയും ചെയ്തു. സാഹിതീയമായ ഒന്നിനെ സാഹിതീയമായിത്തന്നെയാണ് വിശദീകരിക്കേണ്ടത്; സാഹിത്യബാഹ്യ

---

[111] Alan Swingewood 21-22.

[112] ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിനെ ഏറെ സ്വാധീനിച്ച കനേഡിയൻ സാഹിത്യവിമർശകനും, സാഹിത്യസൈദ്ധാന്തികനുമായിരുന്നു നോർത്തോപ് ഫ്രൈ (1912-1991). Frusfull symmetry (1947), Anatomy of criticism (1957) എന്നിവ പ്രധാന കൃതികളാണ്. സാഹിത്യവിമർശനത്തെ കൃത്യമായ സ്വാധികാരത്തോടുകൂടിയ ഒരു വിഷയമേഖലയായി (discipline) അദ്ദേഹം സ്ഥാപിച്ചു.

[113] Alan Swingewood 22.

മായല്ല. ഒരു കാലഘട്ടത്തിന്റെ സാഹിത്യത്തെ നിർണ്ണയിക്കുന്നത് സാഹിത്യം മാത്രമാണെന്നു പറയാനാവില്ല. സാഹിത്യത്തിനകത്ത് തെരഞ്ഞെടുപ്പു നടത്തുന്നത് എഴുത്തുകാരൻ തന്നെയാണ്. ഈ തെരഞ്ഞെടുപ്പും പുറന്തള്ളലും എഴുത്തുകാരൻ വരുത്തുന്ന രൂപാന്തരണവും വിശദീകരിക്കാൻ സാഹിത്യബാഹ്യമായവയെ ആശ്രയിക്കാതെ പറ്റില്ല. ഘടനാവാദികളായ വിമർശകർക്ക് പറ്റുന്ന പിഴവ്, ചരിത്രവും സമൂഹവുമൊന്നും നിലനിൽക്കുന്നില്ല എന്ന മട്ടിലുള്ളതാണ് അവരുടെ സമീപനം എന്നതാണ്. സാഹിത്യത്തിന്റെ സത്താപരമായ ചില സ്വഭാവങ്ങളെ അവർ വിട്ടുകളയുന്നു. മനുഷ്യനെയും മനുഷ്യനെ നിർണ്ണയിക്കുന്ന സന്ദർഭങ്ങളെയും അവർ വിട്ടുകളയുന്നു.[114]

1.3.2.5 ലൂസിയൻ ഗോൾഡ്മാൻ

ലൂസിയൻ ഗോൾഡ്മാൻ[115] തന്റെ ജനിതക ഘടനാവാദം എന്ന സങ്കല്പനത്തിൽ സാഹിത്യത്തിന്റെ ഘടകങ്ങൾ സാഹിതീയമാണെന്ന് അംഗീകരിക്കുമ്പോൾത്തന്നെ വിദൂരമായ സ്വാധീനഘടകങ്ങളെ മാർക്സിസ്റ്റ് പരിപ്രേക്ഷ്യത്തിൽ കാണാനും ശ്രമിക്കുന്നു. അദ്ദേഹം ഒരു ആശ്രിതപ്രതിഭാസമായി സാഹിത്യത്തെ കാണുന്നില്ല. ലൂക്കാച്ചും മറ്റും അവതരിപ്പിച്ച സൈദ്ധാന്തിക മാതൃകയിൽനിന്നും മുന്നോട്ടുപോകാൻ ഇദ്ദേഹത്തിനു കഴിയുന്നുണ്ടെങ്കിലും മാർക്സിയൻ ദർശനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനമായ വൈരുദ്ധ്യാത്മക ദർശനത്തെ അതേ അർത്ഥത്തിൽ പിന്തുടരാൻ ഇദ്ദേഹത്തിനു കഴിയുന്നില്ല. 'സമൂഹബോധം' എന്ന സിദ്ധാന്തത്തെ മുൻനിർത്തിയാണ് ഗോൾഡ്മാന്റെ ആശയങ്ങൾ രൂപപ്പെടുന്നത്. ഒരു സാഹിത്യ

---

[114] Alan Swingewood 22-23.

[115] ഫ്രഞ്ച് തത്വചിന്തകനും സാമൂഹികശാസ്ത്രജ്ഞനുമായിരുന്നു ലൂസിയൻ ഗോൾഡ്മാൻ (1913-1970). പിയാഷെയുടെ ജനിതക ജ്ഞാനശാസ്ത്രത്തെയും ലൂക്കാച്ചിന്റെ മാർക്സിസ്റ്റ് ചിന്തയെയും സംയോജിപ്പിക്കാൻ അദ്ദേഹം ശ്രമിച്ചു. The Human Science and Philosophy, The Phylosophy of Enlightenment (1973), Towards the Sociology of the Novel (1964), Essays on Method in the Sociology of Literature തുടങ്ങിയവയാണ് പ്രധാന കൃതികൾ.

പാഠം എന്നത് യഥാർത്ഥത്തിലുള്ള ഒരു സമൂഹബോധത്തിന്റെ നേർപതിപ്പല്ല. പകരം കുറേകൂടി സമഗ്രവും ഉയർന്ന ശ്രേണിയിലുള്ളതുമായ ആവിഷ്കാരമാണ് നോവലിൽ സംഭവിക്കുന്നത്. അത് ഈ സമൂഹബോധത്തിനു പുറകിലുള്ള പ്രവണതകളെക്കൂടി ഉൾക്കൊള്ളുന്നതായിരിക്കും. അതായത് നോവലിൽ ആവിഷ്കൃതമാവുന്ന സമൂഹബോധം യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ സക്രിയമായ പുനരാവിഷ്കരണമായിരിക്കും. ജഡമായ പതിപ്പായിരിക്കുകയില്ല. ഈ പറഞ്ഞ സമൂഹബോധവും വ്യക്തികളുടെ സാഹിത്യബോധവും തമ്മിൽ ഘടനാപരമായ ഒരു ആനുരൂപ്യം നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്. ഒരേ ധർമ്മവും ഒരേ ഉല്പത്തിയുമുള്ള രണ്ട് രൂപങ്ങളെ 'ഹോമലോഗ്' എന്നു വിളിക്കുന്നു. സാഹിത്യത്തിന്റെ ഘടനയും മനുഷ്യബോധത്തിന്റെ ഘടനയും ഹോമലോഗ് ആണ്. അവയുടെ ഘടനയും ധർമ്മവും ഉല്പത്തിയും സമാനമാണ് അതുകൊണ്ട് ഒന്നിന്റെ ചരിത്രം പഠിച്ചാൽ മറ്റേതും പഠിക്കാം. സാമൂഹ്യഘടനയും സാഹിത്യത്തിന്റെ ആന്തരികഘടനയും തമ്മിൽ അടുത്തുനിൽക്കുന്ന ഒരു സാമാന്തരികത്വമുണ്ട്. നോവലിന്റെ ആന്തരിക ഘടന സമൂഹത്തിന്റെ ഘടനയുമായൊരു ആനുരൂപ്യം ഉണ്ടാക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് സമൂഹബോധത്തിന്റെ മൂർത്തരൂപമാണ് നോവൽ. അപ്പോൾ അതിനൊരു ബാഹ്യബന്ധമുണ്ട് എന്നുവരുന്നു. എന്നാൽ അത് ഉള്ളടക്കത്തിലല്ല, ഘടനയിലാണ് സാരൂപ്യമുണ്ടാക്കുക. ചിന്തയുടെയും ബോധത്തിന്റെയും ഘടനയിലാണ് ഈ സാരൂപ്യം പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. സ്വാധീനബന്ധമല്ല ഉല്പത്തി ഒന്നായതുകൊണ്ടുള്ള സാരൂപ്യമാണ് ഇവക്കിടയിൽ നിലനിൽക്കുന്നത്.[116]

ഇതിൽനിന്ന് വ്യക്തമാകുന്നത് നോവലിന്/സാഹിത്യത്തിന് സാമൂഹ്യസ്വഭാവമുണ്ടാകുന്നതിന് കാരണം ഓരോ എഴുത്തുകാരനും അതാതു സന്ദർഭത്തിലെ ലോകവീക്ഷണത്തെ സ്വാംശീകരിക്കുന്നതാണ്. ഗോൾഡ്മാന്റെ വീക്ഷണത്തിൽ ലോകവീക്ഷണം എന്നാൽ ഒരു ഘട്ടത്തിൽ നിലനിൽക്കുന്ന ആശയങ്ങളുടെയും

116 Alan Swingewood 23

അഭിലാഷങ്ങളുടെയും അനുഭവങ്ങളുടെയും ഒരു സമുച്ചയമാണ്. ഒരു പ്രത്യേക സാമൂഹിക ഗണത്തെ പരസ്പരം ബന്ധിപ്പിക്കുന്നത് ഈ സമുച്ചയമാണ്. പക്ഷെ യുക്തിവാദം, വസ്തുസ്ഥിതിവാദം, മാർക്സിസം തുടങ്ങിയ ദർശനങ്ങൾ ഒരു ചരിത്രഘട്ടത്തിലെ എല്ലാ മനുഷ്യരുടെയും ഉള്ളിൽ നിലനിൽക്കുന്നതാണ്. അതുകൊണ്ടാണ് ചിലരിലൂടെ അത് പുറത്തുവരുമ്പോൾ അതിന് സ്വീകാര്യത ലഭിക്കുന്നത്. ലോകവീക്ഷണം ജീവിതത്തിന്റെ സമഗ്രതയെ ആവിഷ്കരിക്കുന്നു. അന്നുള്ള എല്ലാ സാധ്യമായ ധാരണകളെയും അതുൾക്കൊള്ളുന്നു. പ്രതിഭാധനനായ എഴുത്തുകാരൻ തന്റെ സർഗ്ഗാത്മകമായ ആലോചനയിലൂടെ അതിനെ ഏറ്റവും ഉന്നതമായ സമഗ്രതയിലേക്ക് ഉയർത്തുന്നു.

എഴുത്തുകാരന്റെ വർഗ്ഗതാല്പര്യത്തിന്റെ നിഷ്ക്രിയമായ അനുകരണമല്ല സാഹിത്യം എന്ന് ഗോൾഡ്മാൻ പറയുന്നു. എഴുത്തുകാരൻ എഴുത്തിലൂടെ തന്റെതായ ആശയാഭിലാഷങ്ങളെയല്ല ആവിഷ്കരിക്കുന്നത്. മറിച്ച് കാലഘട്ടത്തിന്റെ സമൂഹബോധത്തെയാണ് ഇത് സ്വാംശീകരിക്കുന്നത്. തന്റെ രാഷ്ട്രീയ, സാമൂഹിക, സാമ്പത്തിക ഇടപെടലുകളിലൂടെയാണ്. അതുകൊണ്ട് ഏതൊരു രചനയ്ക്കു പിന്നിലും പ്രാക്സിസ് ഉണ്ട്. അത് ഒരുൾക്കാഴ്ചയോടെ നടത്തുന്ന പ്രയോഗമാണ്. ഈ പ്രാക്സിസ് വഴിയാണ് സാമൂഹികഘടനകൾ ഉണ്ടാവുകയും പുനഃസൃഷ്ടിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നത്. അല്ലാതെ പൂർവ്വദത്തമായ ഒന്നല്ല. ഈ പ്രാക്സിസിനെ നിർണയിക്കുന്നതിൽ സാമൂഹിക വർഗ്ഗങ്ങൾക്ക് വലിയ പങ്കുണ്ട്. എഴുത്തുകാരന്റെ സാമൂഹികബന്ധങ്ങൾ ലോകവീക്ഷണത്തെ കൂടുതൽ മൂർച്ചയുള്ളതാക്കുകയും പ്രധാനപ്പെട്ട സാമൂഹിക പ്രവണതകളെ കണ്ടെടുക്കുന്നതിലും അപരിചിതവൽക്കരിക്കുന്നതിലും വലിയ പങ്കുവഹിക്കുകയും ചെയ്യും. ഇതിനെയാണ് ജനിതക ഘടനാവാദം എന്നു വിളിക്കുന്നത്. എഴുത്തുകാരന്റെ സാമൂഹിക പദവിയിൽനിന്നും അദ്ദേഹമുൾപ്പെടുന്ന സാമൂഹികഗണത്തിന്റെ മൂല്യബോധത്തിൽനിന്നുമാണ് ഒരു കൃതി ചരിത്രപരമായും ജൈവികമായും ഉണ്ടായിവരുന്നത്. എഴുത്തുകാരൻ യഥാർത്ഥത്തിൽ ഈ സാമൂഹിക കർത്തൃത്വത്തെ ആവിഷ്കരിക്കുകയാണ് ചെയ്യു

ന്നത്. അതുകൊണ്ടാണ് സാമൂഹ്യഘടനയും നോവലിന്റെ ഘടനയും തമ്മിൽ ജനിതകബന്ധമുണ്ടെന്ന് പറയുന്നത്. പൂർണ്ണതയും ഘടകവും തമ്മിലുള്ള വൈരുദ്ധ്യത്തെയാണ് ഗോൾഡ്മാൻ വിശദീകരിക്കുന്നത്. പൂർണ്ണതയെങ്ങനെ ഘടകത്തെ സ്വാധീനിക്കുന്നുവെന്നും ഘടകമെങ്ങനെ പൂർണ്ണതയെ സ്വാംശീകരിക്കുന്നുവെന്നും അദ്ദേഹം വിശദീകരിക്കുന്നു. അപ്പോഴാണ് അത് വൈരുദ്ധ്യാത്മകമാവുന്നത്.[117]

സാഹിത്യത്തിന്റെ സാമൂഹ്യശാസ്ത്രത്തെക്കുറിച്ചാണ് ഗോൾഡ്മാൻ പഠിക്കുന്നത്. നോവലിനെ ഒരു സാംസ്കാരികോല്പന്നം എന്ന നിലയ്ക്കാണ് അദ്ദേഹം കാണുന്നത്; ചരക്ക് എന്ന നിലയ്ക്കല്ല. ചരിത്രത്തിന് നൽകിയ പ്രാമാണ്യത അദ്ദേഹത്തിൽ പ്രകടമാണ്. അതിൽനിന്ന് മുക്തനാവാൻ അദ്ദേഹത്തിനു കഴിഞ്ഞിട്ടില്ല. ഒരു പ്രത്യേക ചരിത്രസന്ദർഭത്തിലെ ഒരു സാമൂഹികവിഭാഗത്തിന്റെ ബോധത്തെയാണ് നോവൽ പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നത് എന്ന സിദ്ധാന്തത്തെ അതിജീവിക്കാൻ അദ്ദേഹത്തിനും കഴിഞ്ഞിട്ടില്ല. വ്യക്തിയും സാമൂഹികഗണവും തമ്മിലും സാമൂഹികഗണവും വർഗ്ഗവും തമ്മിലുമുള്ള വൈരുദ്ധ്യാത്മകബന്ധം, സാമൂഹികഗണങ്ങളും സാമൂഹികവികാസവും തമ്മിലുള്ള യാന്ത്രികമായ ബന്ധം എന്നിവയെല്ലാം ഗോൾഡ്മാന്റെ ചിന്തയിൽ അന്തർലീനമാണ്. ഗോൾഡ്മാന്റെ ജനിതകഘടനാവാദം ലൂക്കാച്ചിന്റെ ടൈപ്പോളജിയിൽ നിന്നാണ് രൂപപ്പെടുന്നത്. ഗോൾഡ്മാന്റെ പക്ഷത്തിൽ ആധുനിക നോവലിലെ പ്രശ്നവൽക്കരിക്കപ്പെട്ട നായകൻ വരുന്നത് പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ മധ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ ലിബറൽ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിൽനിന്നാണ്. സ്വാതന്ത്ര്യം, സമത്വം, സഹിഷ്ണുത എന്നീ മൂന്ന് മൂല്യങ്ങളാണ് മധ്യവർഗ്ഗത്തിലെ വ്യക്തിക്കുള്ളത്. വ്യക്തിയുടെ വികാസത്തെ ഉറപ്പിച്ചുനിർത്തുന്നത് ഈ മൂല്യങ്ങളാണ്. എന്നാൽ വ്യക്തി ജീവിക്കുന്ന സമൂഹത്തിൽ ഈ മൂല്യങ്ങളില്ല. അപ്പോൾ സംഘർഷമുണ്ടാകുന്നു. അതിൽനിന്നും നോവലുണ്ടാകു

---

[117] Alan Swingewood 24-25.

ന്നു. ഈ ഘട്ടത്തിലാണ് ഈ മൂന്നു മൂല്യങ്ങളുമുള്ള വ്യക്തികളുടെ ജീവചരിത്രവും ആത്മകഥയും ഉണ്ടാവുന്നത്. ഒരേ സാമൂഹിക ഗണത്തിൽനിന്നും, വ്യക്തിബോധത്തിൽനിന്നും, സമൂഹത്തിൽനിന്നും ആണ് ഈ മൂന്നു രൂപങ്ങളുമുണ്ടാവുന്നത്.[118]

ബൂർഷ്വാ സമൂഹത്തിലെ ഈ ആദർശാത്മക മൂല്യങ്ങളും അവ സാക്ഷാത്കരിക്കാനാവാത്ത സമൂഹത്തിനുമിടയിലെ സംഘർഷങ്ങളിൽനിന്ന് വ്യത്യസ്തമായ നോവലുകളുണ്ടാവുന്നു.[119]

(1) അമൂർത്തമായ ആശയവാദസ്വഭാവമുള്ള നോവലുകൾ - ഇതിൽ ഒട്ടും പ്രതീക്ഷയില്ലാത്തവിധം തന്റെ മൂല്യത്തെയും ലോകത്തെയും തമ്മിൽ ബന്ധിക്കാൻ നിരാശാഭരിതമായ ശ്രമം നടത്തുന്ന നായകനാണ് ഉള്ളത്. നായകൻ ഉയർന്ന സാമൂഹ്യമൂല്യം പുലർത്തുന്നവനും ചുറ്റുമുള്ള സമൂഹം കാലഹരണപ്പെട്ടതുമായിരിക്കും. ഇവയെ അമൂർത്തവും ആശയവാദപരവുമായ നോവൽ എന്നുവിളിക്കാം. സ്റ്റെന്താളിന്റെ 'സ്കാർലറ്റും' സെർവ്വാന്റിസിന്റെ 'ഡോൺക്വിക്സോട്ടും' ഉദാഹരണങ്ങളാണ്.

(2). മനശ്ശാസ്ത്ര നോവലുകൾ - നായകന്റെ നിഷ്ക്രിയത്വവും വളരെ ആത്മനിഷ്ഠമായ അവസ്ഥയും കേന്ദ്രമാക്കി രൂപപ്പെടുന്ന നോവലാണിത്. എന്നാൽ അയാളുടെ ആദർശങ്ങൾ വളരെ ഉദാരമായിരിക്കും. ലോകത്തിന് അംഗീകരിക്കാൻ കഴിയാത്തവിധം ഉദാരമനസ്കനും നിഷ്ക്രിയനുമായിരിക്കും ഈ നായകൻ. ഉദാ: ഫ്ളോബർട്ടിന്റെ 'Sentimental Education.'

(3) വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റേതായ നോവൽ - ബോധനാത്മക സ്വഭാവത്തോടുകൂടിയ, സമൂഹത്തിനു ചില പാഠങ്ങൾ നൽകുന്ന നോവലാണിത്. ഉദാ: ഗെഥെയുടെ 'വില്യം മീസ്റ്റർ'

---

118 Alan Swingewood 26-27.

119 Alan Swingewood 27.

വ്യത്യസ്തരൂപത്തിലുള്ള ഈ നോവലുകൾ വികസിച്ചുവരുന്നത് വ്യത്യസ്ത തരത്തിലുള്ള വ്യക്തികളുള്ളതുകൊണ്ടല്ല; എഴുത്തുകാരനും എഴുത്തുകാരൻ ഉൾപ്പെടെ സമൂഹവും തമ്മിൽ സങ്കീർണ്ണബന്ധങ്ങളുള്ളതുകൊണ്ടാണ്. ലൂക്കാച്ചിൽ നിന്ന് വ്യത്യസ്തമായി ഗോൾഡ്മാൻ ഊന്നുന്നത് സാമൂഹികമായ മാധ്യമികതയിലാണ്. സമൂഹം എന്നത് വേറിട്ടു നിൽക്കുന്ന ഘടകങ്ങൾ ചേർന്നതല്ല; മറിച്ച് സാമൂഹികമായ ഗണങ്ങളും സാമൂഹികഘടകങ്ങളും ചേർന്നതാണ്. സാമൂഹിക ഗണങ്ങൾ മുതലാളിത്ത ഉൽപ്പാദന പ്രക്രിയയിൽ പങ്കെടുക്കുകയും അതനുസരിച്ച് സാമൂഹികജീവിതം രൂപപ്പെടുത്തിയെടുക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഓരോ സാമൂഹികഗണവും നിയതമായ ശ്രേണീവൽക്കരണത്തോടുകൂടിയതാണ്. അവയിൽ ചില സാമൂഹികഗണങ്ങൾ അനന്യമായ സാമൂഹിക സ്വഭാവമുള്ളവയാണ്. ഈ പറഞ്ഞവിധം ഓരോ വിഭാഗവും പരസ്പരം ബന്ധിക്കപ്പെട്ടതും അവ സമാനമായ സാമൂഹിക, സാമ്പത്തിക ബന്ധങ്ങൾ പങ്കുവയ്ക്കുന്നവയുമാണെങ്കിലും അവയോരോന്നിനും അനന്യമായ സവിശേഷതകളുണ്ട്. എഴുത്തുകാരിൽ ഭൂരിഭാഗവും ഉന്നതവർഗ്ഗത്തിലോ മധ്യവർഗ്ഗത്തിലോ പെട്ടവരായിരിക്കും. വിദ്യാഭ്യാസം, ഒഴിവുസമയം, പ്രത്യേകസംസ്കാരത്തെ ഉൾക്കൊള്ളാനുള്ള കഴിവ് തുടങ്ങിയവ എഴുത്തുകാരനുണ്ടാവണം. ഗോൾഡ്മാൻ പറയുന്നത് ഒരു എഴുത്തുകാരന്റെ പാഠം അയാളുടെ സാമൂഹികപദവിയെ പ്രതിഫലിപ്പിക്കും എന്നാണ്. അയാൾ എഴുത്ത് എന്ന പ്രവൃത്തിയിലൂടെ എഴുത്തുകാരല്ലാത്ത ആളുകളുടെ ജീവിതത്തെ വിമർശനാത്മകമായി നോക്കിക്കാണാനാണ് യഥാർത്ഥത്തിൽ ശ്രമിക്കുന്നത്. അതിനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യം എഴുത്തുകാർക്കുണ്ട്. ഒരു ബൂർഷ്വാസമൂഹത്തിന്റെ നോവലാണ് പ്രശ്നവൽക്കരിക്കപ്പെട്ട നായകന്റെ നോവൽ. അതേസമയം ബൂർഷ്വാമൂല്യങ്ങളെ ഒരിക്കലും നോവൽ അംഗീകരിക്കുകയില്ല. വിമർശനാത്മകമായ പ്രവൃത്തിയാണ് ബൂർഷ്വാ നോവൽ നിർവഹിക്കുന്നത്.[120]

---

[120] Alan Swingewood 27.

ചുരുക്കത്തിൽ, ബൂർഷ്വാവർഗ്ഗം എല്ലായ്പ്പോഴും ഒരു പ്രത്യയശാസ്ത്രവും അതിനു സഹായകമായൊരു സാമൂഹികാവസ്ഥയും വികസിപ്പിച്ചുകൊണ്ടുവരുന്നു. അത് നോവൽ എന്ന രൂപത്തെ സാധ്യമാക്കുന്നു. ബൂർഷ്വാസി ചെയ്തുകൊണ്ടിരിക്കുന്നത് സമൂഹത്തെ മുതലാളിത്തസമൂഹത്തിനനുസരിച്ച് പരിവർത്തിപ്പിക്കുകയാണ്. എന്നാൽ ഇതിന്റെ വിപരീതതലത്തിൽനിന്ന് വിമർശിക്കുവാനും ചെറുക്കുവാനുമാണ് നോവൽ ശ്രമിക്കുന്നത്. ഗോൾഡ്മാന്റെ പക്ഷത്തിൽ പ്രശ്നവൽക്കരിക്കപ്പെട്ട നായകന്റെ അഥവാ ബൂർഷ്വാ റിയലിസത്തിന്റെ നോവൽ എന്നത് മുതലാളിത്ത സമൂഹത്തിനകത്തെ വിനിമയമൂല്യം എന്ന സങ്കല്പവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടുകിടക്കുന്നു. മാനവികതയുടെ യഥാർത്ഥ മൂല്യങ്ങളും മുതലാളിത്തനാഗരികതയുടെ ജീർണ്ണിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ബൂർഷ്വാ മാനവിക മൂല്യങ്ങളും തമ്മിലുള്ള സംഘർഷമാണ് ആധുനിക നോവലിന്റെ ഉള്ളടക്കം. നോവൽ എന്നത് ഒരു വിമർശനാത്മക ഭൂരിപക്ഷത്തിന്റെ രൂപമാണ്. ബൂർഷ്വാസമൂഹത്തിന്റെ നിലവിലുള്ള വികാസരൂപങ്ങളെ പ്രതിരോധിക്കുക എന്നതാണ് ആ സർഗ്ഗാത്മക രചനയുടെ ഉദ്ദേശ്യം. ഈ പ്രതിരോധം നോവലിന്റെ രൂപത്തിൽത്തന്നെയുള്ളതാണ്. അങ്ങനെ പ്രശ്നവൽക്കരിക്കപ്പെട്ട നായകന്റെ നോവൽ എന്നത് ബൂർഷ്വാ സമൂഹത്തിന്റെ ചരിത്രവും വികാസവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതായിരിക്കും. എന്നാൽ ഒരു ബൂർഷ്വാ വർഗ്ഗത്തിന്റെ യഥാർത്ഥമായതോ സാധ്യമായതോ ആയ ബോധത്തെയല്ല അത് ആവിഷ്കരിക്കുന്നത്.[121]

ഗോൾഡ്മാൻ ഒരുതരം യാന്ത്രികമായ ബന്ധം നോവൽ രൂപവും മുതലാളിത്തത്തിന്റെ ഘടനയും തമ്മിൽ സ്ഥാപിച്ചെടുക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നുണ്ട്. സാമ്പത്തിക ശക്തികൾ സാംസ്കാരികശക്തികളായി പരിവർത്തിക്കുന്നു എന്ന മട്ടിൽ നേരിട്ടുള്ള ബന്ധമാണ് ഗോൾഡ്മാൻ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. വിപണിയാൽ നയിക്കപ്പെടുന്ന സമൂഹങ്ങളിൽ സമൂഹബോധം യാഥാർത്ഥ്യത്തെപ്പറ്റിയുള്ള എല്ലാ ധാരണ

---

[121] Alan Swingewood 27-28.

കളും നഷ്ടപ്പെട്ട ഒന്നായിത്തീരുകയും സാമ്പത്തികം മാത്രമായ ഒരു ജീവിതത്തിന്റെ പ്രതിഫലനമായിത്തീരുകയും ചെയ്യും. ഒരുതരത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ നോവലിനെ കാര്യമായും സമൂഹത്തെ കാരണമായും ഒരു ബന്ധം കല്പിക്കുകയാണ് ഗോൾഡ്മാൻ ചെയ്യുന്നത്. മൂന്നുചരിത്രഘട്ടങ്ങൾ ഗോൾഡ്മാൻ നിർദ്ദേശിക്കുന്നു.

1). 1880 മുതൽ 1914 വരെയുള്ള കോളണിവൽക്കരണവ്യാപനഘട്ടം - ഈ ഘട്ടത്തിൽ നോവലിലെ നായകന് ഒരുതരം അപചയം കാണാൻ കഴിയും.

2). 1918 മുതൽ 1939 വരെയുള്ള മുതലാളിത്തത്തിന്റെ പ്രതിസന്ധിഘട്ടം - ഈ ഘട്ടത്തിലെ നോവലുകളിലെ നായകന്മാർ അപ്രത്യക്ഷമാവുന്നവരായിരുന്നു.

3) 1945 മുതലുള്ള ഉപഭോഗസംസ്കാരത്തിന്റെ ഘട്ടം

ഗോൾഡ്മാന്റെ ഈ സാമൂഹ്യശാസ്ത്ര വിശകലനത്തിൽ ലൂക്കാച്ചിന്റെ ആശയവാദപരമായ നിലപാടുകളുടെയും ടെയ്നിന്റെ പ്രത്യക്ഷവാദത്തിന്റെയും പ്ലഖ്നോവിന്റെയും പിൽക്കാല ലൂക്കാച്ചിന്റെ ന്യൂനീകരണസിദ്ധാന്തത്തിന്റെയും ഒക്കെ സ്വാധീനം കാണാം.[122]

1.3.2.6 റിയലിസ്റ്റ് നോവൽ

യൂറോപ്യൻ നോവൽ ഒരു പ്രധാന സാഹിത്യരൂപമായി മാറിയത് പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലാണ്. ബൂർഷ്വാസിയുടെ ഉദയം വ്യവസായത്തിന്റെ ദ്രുതഗതിയിലുള്ള വികസനം വായനാസമൂഹത്തിന്റെ വളർച്ച എന്നിവ നോവൽരൂപത്തിൽ റിയലിസം എന്ന പുതിയ സങ്കല്പത്തെ പ്രദാനംചെയ്തു. അതിനുമുമ്പുള്ള നോവലുകൾ റിയലിസ്റ്റിക്കല്ല എന്നല്ല. ചരിത്രപരവും സാമൂഹികവും രാഷ്ട്രീയവുമായ സന്ദർഭങ്ങളിൽ നിലനിന്നിരുന്ന വ്യക്തികളുടെ ബന്ധങ്ങളെ നിശ്ചലമായാണ് പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിലെ നോവൽ കണ്ടത്. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ റിയലിസ്റ്റ്

[122] Alan Swingewood 28.

നോവൽ സമകാലീന സമൂഹത്തെക്കുറിച്ച് ഉൽകണ്ഠപ്പെടുകയും സമകാലിക ചരിത്രത്തിൽ താല്പര്യം കാണിക്കുകയും മനുഷ്യനെ സാമൂഹികബന്ധങ്ങളുടെ ആകെത്തുകയായി കാണുകയും ചെയ്തു. സാമൂഹികബന്ധങ്ങൾ മാറുമ്പോൾ മനുഷ്യനും മാറുന്നു. പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിലെ നോവലിൽ ചലനാത്മകതയില്ലാത്ത സാമൂഹിക പശ്ചാത്തലമാണുണ്ടായിരുന്നത്. കത്തുരൂപത്തിലുള്ള നോവലുകൾ, ബോധധാരാനോവലുകൾ, പ്രഹസനങ്ങൾ, ഹാസ്യാത്മകമായ ആഖ്യാനങ്ങൾ, സാഹസികരായ കള്ളന്മാരും മറ്റും നായകൻമാരാകുന്ന പികാറസ്ക് നോവലുകൾ, ചിത്രകാവ്യങ്ങൾ എന്നിങ്ങനെയുള്ള രൂപങ്ങളാണ് ഉണ്ടായിരുന്നത്. എന്നാൽ പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ റിയലിസ്റ്റ് നോവൽ ചലനാത്മകമാണ്. സ്റ്റെന്താൾ, ഫ്ളോബർട്ട്, ടോൾസ്റ്റോയ്, ദസ്തയേവ്സ്കി തുടങ്ങിയവരുടെ നോവലുകൾ ഉദാഹരണമാണ്. ചെറിയ ജീവിതങ്ങളെ ചിത്രീകരിക്കുന്ന നോവലുകളായിരുന്നില്ല ഇവ. നായകനുമാത്രം പ്രാധാന്യം കല്പിക്കുന്നതും ബാക്കിയുള്ളവയെ നിസ്സാരവും വിരസവുമായി കല്പിക്കുന്നവയുമായിരുന്നില്ല ഈ നോവലുകൾ. പകരം നിരന്തരം പരിണമിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന സമൂഹത്തിനകത്ത് ഓരോ വ്യക്തിയുടെയും വിധി നിർണയിക്കുന്ന തരത്തിലുള്ളവയായിരുന്നു അവ.[123]

അതായത് ഒരു റിയലിസ്റ്റ് നോവലിസ്റ്റ് വിമർശനാത്മകമായി സമൂഹത്തെ കാണുകയും അതിനകത്തെ പരിണാമത്തിന്റെ അനിവാര്യതയെ ചൂണ്ടികാണിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ബൽസാക്ക് ഉദാഹരണമാണ്. പ്രബുദ്ധതാവിരുദ്ധത പുലർത്തിയവർക്കൊപ്പമാണ് അദ്ദേഹം നിന്നിരുന്നത്. പക്ഷെ അദ്ദേഹം 1789 ലെ ഫ്രഞ്ചുവിപ്ലവം ഒരു വലിയ മാറ്റം സമൂഹത്തിലുണ്ടാക്കിക്കഴിഞ്ഞു എന്ന് തിരിച്ചറിഞ്ഞിരുന്നു. ഒരു പുതുലോകസൃഷ്ടിയുടെ സംഭവമായാണ് അദ്ദേഹം അതിനെ കണ്ടത്. മുതലാളിത്ത പൂർവ്വ സാമൂഹിക ഘടനയിലേക്ക് ഇനിയൊരിക്കലും തിരിച്ചുപോവില്ലെന്ന് അദ്ദേഹം മനസ്സിലാക്കിയിരുന്നു. ബൽസാക്ക് ചരിത്രപരമായ അനിവാര്യ

[123] Alan Swingewood 45-46.

തയെ കലാത്മകമായി മനസ്സിലാക്കുകയും വിപ്ലവത്തെ അതിന്റെ സമഗ്രമായ അർത്ഥത്തിൽ തിരിച്ചറിയുകയും ചെയ്തു. അതാണ് യഥാതഥനോവലിന്റെ പ്രത്യേ കത. താനാർക്കുവേണ്ടിയാണോ നിന്നത് അവർക്കുവേണ്ടി കുറ്റസമ്മതം ചെയ്യു കയും ചെയ്തയാളാണ് ബൽസാക്ക്. ബൂർഷ്വാസിയുടെ അധികാര താൽപ്പര്യ ങ്ങൾക്കനുസരിച്ച് ചിട്ടപ്പെടുത്തപ്പെട്ട ഒരു ഘടനയാണ് ബൽസാക്കിന്റെ നോവലി ലുള്ളത് എന്നാണ് ഗോൾഡ്മാൻ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നത്. ബൽസാക്ക് ചിത്രീകരിച്ച നഗരങ്ങൾ പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിലെ നോവലിസ്റ്റുകൾ അവതരിപ്പിച്ച നഗരങ്ങളിൽ നിന്ന് വളരെ വ്യത്യസ്തമായിരുന്നു. ബൽസാക്കിന്റെ നഗരങ്ങൾ അവയുടെ ശോച നീയാവസ്ഥയെ ചിത്രീകരിക്കുന്നവയാണ്. ജീർണ്ണതകളുടെ ഇടമായിരുന്നു അവ. വിമർശനാത്മക റിയലിസത്തെക്കുറിച്ച് മാർക്സിസ്റ്റ് പണ്ഡിതന്മാർ പറയുന്നുണ്ട്. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ നോവലുകളിൽ എഴുത്തുകാരന് തന്റെ വർഗ്ഗപരമായ സ്ഥിതിയെ അതിലംഘിക്കാൻ കഴിയുന്നു. തന്റെ കൂടെ നിൽക്കുന്ന ആളുകളോട് തനിക്കുണ്ടാവേണ്ട അനുഭാവത്തിനു പകരം അവരെയടക്കം വിമർശിക്കാനുള്ള കരുത്ത് അയാൾക്ക് നൽകുന്നത് മുതലാളിത്തത്തിനോട് അയാൾക്കുള്ള വിമർശന മാണ്. എഴുത്തുകാരന് തന്റെ വർഗ്ഗപരമായ നിലയെ അതിവർത്തിക്കാനുള്ള ശേഷിയുണ്ടാകുന്നു. ഇതാണ് വിമർശനാത്മക റിയലിസം. വിമർശനാത്മക റിയ ലിസ്റ്റ് നോവൽ ആണ് ബൽസാക്കിന്റേത്.[124]

1.3.2.6.1 ടൈപ്പ് കഥാപാത്രങ്ങൾ

യഥാതഥനോവലിന്റെ കേന്ദ്രസംവർഗ്ഗം ടൈപ്പ് ആണ്. ടൈപ്പ് കഥാപാത്രങ്ങ ളിൽ മാനവികവും സാമൂഹികവുമായ നിർണയന ഘടകങ്ങൾ അതിന്റെ ഉയർന്ന തലത്തിലായിരിക്കും ഉണ്ടാവുക. ഓരോ കഥാപാത്രത്തിന്റെയും ഉള്ളിൽ നിലീനമാ യിരിക്കുന്ന മുഴുവൻ ശേഷികളുടെയും സാധ്യതകളെ പരിപൂർണ്ണമായും പുറത്തെ ടുക്കുന്നവയായിരിക്കും ടൈപ്പുകൾ. കഥ പറയുന്ന സന്ദർഭത്തിലെ വ്യക്തികളെയും

[124] Alan Swingewood 46.

സന്ദർഭങ്ങളെയും കൃത്യമായി ആഖ്യാനം ചെയ്യുന്നവയായിരിക്കും അവ. മനുഷ്യ രുടെ എല്ലാ സാധ്യതകളെയും പരിമിതികളെയും പരമമായ രീതിയിൽ അവതരിപ്പി ക്കുകയാണ് ടൈപ്പ് കഥാപാത്രങ്ങൾ ചെയ്യുന്നത്

ലൂക്കാച്ചിനെ സംബന്ധിച്ച് ടൈപ്പ് കഥാപാത്രങ്ങൾക്ക് ഒരേ സമയം ഒരു പൊതുലോകവും സ്വകാര്യലോകവുമുണ്ടായിരിക്കും. അവ ഒരു ഘട്ടത്തിൽ ഒന്നാ യിത്തീരും. പുരോഗതിയെക്കുറിച്ച് വ്യക്തികൾക്കുള്ള ആഗ്രഹങ്ങൾതന്നെയാണ് കഥാപാത്രങ്ങളുടെ ആഗ്രഹങ്ങളായി വരുക. ഉദാഹരണത്തിന് ബൽസാക്കിന്റെ നോവലുകളിൽ ചെറുപ്പക്കാരായ കഥാപാത്രങ്ങളിലൂടെ നെപ്പോളിയനു ശേഷ മുള്ള കാലത്തെ സമൂഹത്തിന്റെ സംഘർഷങ്ങളെയും, വൃദ്ധകഥാപാത്രങ്ങളിലൂടെ ബൂർഷ്വാസമൂഹത്തിന്റെ സ്വഭാവത്തെയുമാണ് ചിത്രീകരിക്കുന്നത്. റിയലിസ്റ്റു നോവലുകൾ ചരിത്രപരമായ അനിവാര്യതകളെ ഊന്നുകയും സാമൂഹികപുരോഗ തിയുടെ ചില അവശ്യ നിർണയന ഘടകങ്ങളെ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു വെന്ന് ലൂക്കാച്ച് ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. ബൽസാക്കിന്റെ നോവലുകളിലെ മുതലാളി വർഗ്ഗത്തിന്റെ വിജയം അത്തരത്തിലാണ് വായിച്ചെടുക്കേണ്ടത്. 1848 ലെ വിപ്ലവാന ന്തര സമൂഹത്തിൽ വാർപ്പുമാതൃകകളായ കഥാപാത്രങ്ങൾക്കു പകരം രോഗാതുര മായ കഥാപാത്രങ്ങൾ രൂപപ്പെടാൻ തുടങ്ങി. ബൂർഷ്വാസിയിൽ അവർക്കുള്ള വിശ്വാസം നഷ്ടപ്പെട്ടു. ഉയർന്നുവന്ന തൊഴിലാളിവർഗ്ഗത്തിലും വിശ്വാസം നഷ്ട പ്പെട്ട കഥാപാത്രങ്ങളായിരുന്നു ഇവർ. ഇക്കാരണങ്ങളാൽ ഈ നോവലുകളിൽ പലതിനെയും റിയലിസ്റ്റു നോവലുകളായി കണക്കാക്കാൻ ലൂക്കാച്ച് തയ്യാറായില്ല. ഫ്ളോബർട്ട്, സോള തുടങ്ങിയവരെല്ലാം ദൈനംദിന ജീവിതങ്ങളെയാണ് ചിത്രീക രിച്ചത് എന്നതിനാൽ ലൂക്കാച്ച് അവരുടെ നോവലുകളെ റിയലിസ്റ്റ് നോവലുക ളായി കണക്കാക്കിയില്ല. തകർന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഒരു മുതലാളിത്തസമൂഹത്തെ മനസ്സിലാക്കാൻ പോസിറ്റീവ് കഥാപാത്രങ്ങളും വേണ്ടതല്ലേ എന്ന ചോദ്യം അദ്ദേ ഹമുന്നയിക്കുന്നു. നെഗറ്റീവ് കഥാപാത്രങ്ങൾക്ക് സാമൂഹികവിമർശനം നടത്താ നുള്ള ശേഷിയില്ല എന്നദ്ദേഹം പറയുന്നു. അതിനാൽ സോളയുടെ നോവലുകളെ

നാചറലിസത്തിന്റെ കൂട്ടത്തിലാണ് ലൂക്കാച്ച് ഉൾപ്പെടുത്തുന്നത്. വാർപ്പുമാതൃകക ളായ കഥാപാത്രങ്ങൾ ജീവിതത്തിന്റെ സമഗ്രത ആവിഷ്കരിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്ന ത്. ജീവിതത്തിന്റെ ഒരു ഭാഗത്തെയല്ല ആവിഷ്കരിക്കുന്നത് എന്നാണ് ലൂക്കാ ച്ചിന്റെ വാദം.[125]

റിയലിസ്റ്റ് ചിന്താപദ്ധതിയുടെ വിപ്ലവാത്മകമായ സജീവത, ആധുനിക സമൂ ഹത്തിനു നേരെ അതുയർത്തുന്ന വിമർശനങ്ങളാണ്. ആധുനിക സമൂഹത്തിലെ അന്യവൽക്കരണം, അപമാനവീകരണം തുടങ്ങിയവയെയാണ് റിയലിസം എതിർ ക്കുന്നത്. റിയലിസ്റ്റ് കലാസങ്കേതത്തിലെ കഥാപാത്രങ്ങൾ ശരാശരിയായ കഥാപാ ത്രങ്ങളല്ല. അതുപോലെ പർവ്വതീകരിച്ച് ചിത്രീകരിക്കപ്പെട്ടവരുമല്ല. പകരം വാർപ്പു മാതൃകകളായ കഥാപാത്രങ്ങളാണ്. ബൂർഷ്വാമൂല്യങ്ങളിൽപ്പെട്ട സംഘർഷത്തിൽ പ്പെടുന്ന കഥാപാത്രങ്ങളാണിവ.[126]

'ദൈവം ഉപേക്ഷിച്ച ലോകത്തിന്റെ ഇതിഹാസമാണ് നോവൽ' എന്ന് ലൂക്കാച്ച് രേഖപ്പെടുത്തുന്നു. വാർപ്പുമാതൃക എന്നതുകൊണ്ടുദ്ദേശിക്കുന്നത് ഏതൊരു സമൂഹത്തിന്റെയും ആന്തരികശക്തിയായി പ്രവർത്തിക്കുന്ന ഘടകങ്ങ ളെയാണ്. ചരിത്രപരമായ പ്രാധാന്യമുള്ളതും പുരോഗമന സ്വഭാവമുള്ളതുമായ ആന്തരിക ശക്തികളെയാണ് ഇവിടെ ഉദ്ദേശിക്കുന്നത്. സമൂഹത്തിന്റെ ആന്തരിക

---

125 Alan Swingewood 47-48.

126 In discussing the historical development of the novel he asserts a dogmatic, mechanical and relation between the economic structure of capitalism and literary forms; economic forces are transposed directly into cultural activity: ' in market geared societies the collective consciousness progressively loses all senses of active reality and tends to become a simple reflection of economic life'. Goldman, in short, argues for a casual link between the novel and society as a whole. He describes three broad historical periods, the first, corresponding to the growth of cartels and monopolies and colonial expansion (1880 – 1914), is reflected in the declain of the hero within the novel; between 1918 and 1939, them period of crisis capitalism', the hero more or less disappears from the novel, a process which 'consumer capitalism', 1945 onwards, completes. (Alan Swingewood 56-57).

ഘടനയെയും ബാഹ്യഘടനയെയും സ്വാധീനിക്കുന്നവയാണ് ഈ ഘടകങ്ങൾ. സമൂഹത്തിൽ അന്തർലീനമായ ശക്തി എന്നു പറയാം. സമൂഹത്തെ പല തരത്തിൽ സ്വാധീനിക്കുന്ന ഘടകങ്ങൾ സമൂഹത്തിനുള്ളിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്നുണ്ട്. സമൂഹത്തിന്റെ പുരോഗാമിയായ ഈ ശക്തികളെ റിയലിസ്റ്റ് എഴുത്തുകാരൻ പുറത്തേക്കുകൊണ്ടുവരുന്നു. ഉള്ളത് അതുപോലെ പറയുകയല്ല, ഉള്ളിൽ കിടക്കുന്ന ഒന്നിന് രൂപംകൊടുക്കുകയാണ് റിയലിസം ചെയ്യുന്നത്. ഈ അർത്ഥത്തിലാണ് അത് വാർപ്പുമാതൃകയാവുന്നത്. അങ്ങനെ ചെയ്യുന്നതിലൂടെ വ്യക്തികളെ സമഷ്ടിയുമായി ബന്ധിപ്പിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. സാമൂഹിക ജീവിതത്തിന്റെ മൂർത്തമായ ഘടകങ്ങളെ ചരിത്രവുമായി ബന്ധിപ്പിക്കുന്നു. ഒറ്റയൊറ്റയായി കാണുന്ന പ്രതിഭാസങ്ങളെ ചരിത്രപരമായ യുക്തിയിലൂടെ ബന്ധിപ്പിക്കുകയാണ് റിയലിസ്റ്റ് എഴുത്തുകാരന്റെ ധർമ്മം. സാമൂഹിക ജീവിതത്തെ വാർപ്പുമാതൃകയായി അവതരിപ്പിക്കുന്നു എന്നതു മാത്രമല്ല റിയലിസത്തിന്റെ പ്രസക്തി. സ്വാതന്ത്ര്യവും അസ്വാതന്ത്ര്യവും തമ്മിലും അറിവും അന്യവൽക്കരണവും തമ്മിലും പ്രയോഗവും നിഷ്ക്രിയത്വവും തമ്മിലും ഒക്കെയുള്ള സംഘർഷങ്ങൾ പ്രശ്നനായകൻ (ആത്യന്തികമൂല്യങ്ങൾ എത്തിപ്പിടിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്ന നായകൻ) അനുഭവിക്കുന്നു. ബൂർഷ്വാ റിയലിസത്തിന്റെ വിപ്ലവാത്മക സ്വഭാവം വ്യക്തിയുടെ പരമാധികാരത്തെ ഉറപ്പിച്ചെടുക്കുന്നു.[127]

1.3.3 ദേശീയതയും നോവലും

ബെനഡിക്റ്റ് ആൻഡേഴ്സൺ ആധുനികദേശരാഷ്ട്രത്തെ അച്ചടി മുതലാളിത്തത്തിലൂടെ സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ട കല്പിത സമൂഹമായി വിശദീകരിക്കുകയും അത് യഥാതഥ നോവലിലൂടെയാണ് ആവിഷ്കരിക്കപ്പെട്ടത് എന്ന് വ്യക്തമാക്കുകയും ചെയ്തതോടെയാണ് നോവലിനെ ആധുനിക ദേശരാഷ്ട്രത്തിന്റെ ആഖ്യാനമായി മനസ്സിലാക്കാൻ തുടങ്ങുന്നത്. ദേശീയതയുടെ അപരാഖ്യാനമായാണ് നോവലിനെ

---

127 Alan Swingewood 48-49.

അദ്ദേഹം സമീപിക്കുന്നത്. കവിത, നാടകം മുതലായ സാഹിത്യരൂപങ്ങളിൽ നിന്നും വ്യത്യസ്തമായി ദേശീയതയുടെ ഉള്ളടക്കവുമായി ഗാഢബന്ധം പുലർത്തുന്ന സാഹിത്യരൂപമാണ് നോവൽ. യൂറോപ്പിൽ ആധുനികദേശരാഷ്ട്രം ഉൽഭവിക്കുകയും വികസിക്കുകയും ചെയ്ത ഘട്ടത്തിൽ തന്നെയാണ് നോവലെന്ന പുതിയ ജനുസ്സ് പിറവിയെടുക്കുന്നത്. പലതരം ശൈലികളെയും ഭാഷാഭേദങ്ങ ളെയും ആഖ്യാനഘടനയിൽ കൊണ്ടുവരാൻ അതിനു കഴിഞ്ഞു. അതുകൊണ്ടു തന്നെ ദേശരാഷ്ട്രത്തിന്റെ 'അന്യാപദേശ'മായി അത് മനസ്സിലാക്കപ്പെടുന്നു. ഒരു ബൃഹദാഖ്യാനമെന്ന നിലയിൽ ഭൂപ്രകൃതി, ആചാരവിശേഷങ്ങൾ, ദേശ്യഭാഷകൾ, സാമൂഹ്യസ്മരണകൾ തുടങ്ങിയവയെല്ലാം നോവലിന്റെ ആഖ്യാനഘടനയുടെ ഭാഗമായിത്തീരുന്നുണ്ട്. മഹാകാവ്യങ്ങൾ ദേശത്തെ ആവിഷ്കരിച്ച രീതിയിലല്ല നോവലുകൾ ദേശസ്വത്വത്തെ ആവിഷ്കരിച്ചത് എന്ന് തിമോത്തി ബ്രണ്ണനെ[128] ഉപ ജീവിച്ചുകൊണ്ടു ഇ.വി. രാമകൃഷ്ണൻ രേഖപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. മഹാകാവ്യങ്ങൾ അതീതഭൂതകാലത്തെ സംബോധന ചെയ്തപ്പോൾ നോവലുകൾ സമകാലിക സമൂഹത്തെയാണ് സംബോധന ചെയ്തത്. ദൈവിക പരിവേഷമുള്ള ക്ലാസിക്കൽ ഭാഷകളിൽ നിന്ന് പ്രാദേശിക ഭാഷകളിലേക്കുള്ള മാറ്റം ദേശഭാഷ ഒരു പ്രത്യേക ഭൂവിഭാഗത്തിന്റെ സ്വത്വചിഹ്നമായി മാറുന്നതിനു വഴിവച്ചു. വർഗ്ഗ വംശ വ്യത്യാസ ങ്ങളുള്ള അത്തരം ദേശസമൂഹങ്ങൾ ഭാഷകളിലും അത്തരം അകലങ്ങൾ കാത്തു സൂക്ഷിച്ചു. പക്ഷെ നോവലിൽ ഈ ലോകങ്ങൾ ഒന്നിക്കുന്നതു കാണാം. ദേശരാ ഷ്ട്രത്തിന്റെ ബഹുഭാഷീയതയും ബഹുസ്വരതയും വർഗ്ഗ വംശ വൈവിധ്യങ്ങളും നോവലെന്ന സാഹിത്യരൂപം സ്വാംശീകരിച്ചു. ചെറുതും വലുതുമായ പാരമ്പര്യ ങ്ങൾ നോവലിന്റെ ആഖ്യാനഘടനയിൽ സന്ധിച്ചു. മഹാകാവ്യങ്ങൾ മിത്തുകളെ ആവിഷ്കരിച്ചപ്പോൾ നോവൽ സമൂഹത്തിന്റെ ദൈനംദിന ജീവിതാനുഭവങ്ങളെ

---

[128] തിമോത്തി ബ്രണ്ണൻ (1953) താരതമ്യസാഹിത്യം, സംസ്കാരപഠനം, ഇംഗ്ലീഷ് എന്നീ മേഖലകളിൽ ശ്രദ്ധേയനായ പണ്ഡിതൻ. Seurear devotion: Afro-Latin musisc and imperial Jazz (2008), wars of position: The cultural politics of Lef and Right (2006) തുടങ്ങിയ കൃതികൾ രചിച്ചു.

യാണ് ആവിഷ്കരിച്ചത്. ആ നിലയ്ക്ക് നോവൽ എന്നത് ദേശത്തിന്റെ തന്നെ എഴുത്തായി മാറി.[129]

നോവലിനെ ആധുനിക ദേശരാഷ്ട്രത്തിന്റെ ആഖ്യാനരൂപമായി പൂർവ്വകല്പന ചെയ്താൽ നോവലും ദേശീയതയും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെ നിർവചിക്കാൻ ഒരു വഴിയേ ഉണ്ടാവുകയുള്ളൂ എന്ന് മനേഗർ പാണ്ഡെ നിരീക്ഷിക്കുന്നു. അങ്ങനെ ചെയ്താൽ ദേശീയതയെ നിർമ്മിക്കുന്നതിലും രാഷ്ട്രത്തെ ഭാവനചെയ്യുന്നതിലും നോവലിനുള്ള പങ്ക് തെളിയിക്കേണ്ടി വരും. അത് രാഷ്ട്രത്തിന്റെ പ്രതീകമോ രൂപകമോ അന്യാപദേശമോ ആണെന്ന് സങ്കല്പിക്കേണ്ടി വരും. എന്നാൽ നോവലിന് മറ്റുള്ളതിനെയെന്നപോലെത്തന്നെ സ്വയം വിമർശിക്കുവാനുള്ള കഴിവുണ്ട്. ഒരു സാഹിത്യരൂപം എന്ന നിലയിൽ രൂപപ്പെടുവാനും വികസിക്കുവാനുമുള്ള സാഹചര്യമൊരുക്കിയ സാമൂഹികശക്തികളെയും ഭൗതികസാഹചര്യങ്ങളെയും പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളെയും നോവൽ പ്രതിരോധിക്കുകയും വിമർശിക്കുകയും ചെയ്തിട്ടുണ്ട് എന്നദ്ദേഹം നിരീക്ഷിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് ദേശീയതയെ പരിപോഷിപ്പിക്കുമ്പോൾ തന്നെ നോവൽ ദേശീയതയുടെ വിമർശനംകൂടിയായിത്തീരുന്നു, ദേശീയതയുടെ ഏകശിലാത്മകസ്വത്വങ്ങളെയും ദേശീയവരേണ്യ വർഗ്ഗത്തിന്റെ ആധിപത്യത്തെയും അത് നിരാകരിക്കുന്നു. എല്ലാത്തിലുമുപരി അത് വ്യത്യസ്ത സമുദായങ്ങളുടെയും വർഗ്ഗങ്ങളുടെയും സ്വത്വങ്ങളുടെയും ബഹുത്വത്തെ അവതരിപ്പിക്കുകയും അതുവഴി രാഷ്ട്രത്തിന്റെ ഭാവനാത്മകമായ സമഗ്രതയെയും ദേശീയതയുടെ സമന്വയയുക്തിയെയും തകർക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.[130]

1.3.4 നോവലും ചരിത്രവും

ചരിത്രം നോവലടക്കമുള്ള സാഹിത്യത്തിന്റെ വിഷയമാണ്. സാഹിത്യം സംഭവിക്കുന്നത് ചരിത്രബാഹ്യമായല്ല, ചരിത്രത്തിനകത്തുതന്നെയാണ്. എന്നാൽ

---

129 ഇ.വി. രാമകൃഷ്ണൻ 88-89.

130 Manager Pandey, 'Nationalism, the Novel and Premchand'. E.V. Ramakrishnan (Ed.) Narrating India. *The Novel in Search of the Nation* (New Delhi: Sahity Akademi, 2005) 243.

അവ രണ്ടും സാമൂഹികയാഥാർത്ഥ്യത്തെ ഉൾക്കൊള്ളുകയും ചിത്രീകരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നത് അടിസ്ഥാനപരമായി വ്യത്യസ്തരീതിയിലാണ്. സാഹിത്യത്തിൽ കേന്ദ്ര ഘടകം ഭാവനയായിരിക്കുമ്പോൾ ചരിത്രരചനകളിൽ തെളിവുകൾക്കും വസ്തുതാ പരമായ കൃത്യതയ്ക്കുമാണ് പ്രാധാന്യം. എങ്കിലും ഇവ രണ്ടും യാഥാർത്ഥ്യത്തെത്തന്നെയാണ് ചിത്രീകരിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നത്.[131]

നോവലിനകത്ത് ചരിത്രം രണ്ടുതരത്തിലാണ് ഇടപെടുന്നത്. ചരിത്രത്തെ നേരിട്ടു പ്രമേയമാക്കുന്ന നോവലുകളെ ചരിത്രനോവലുകൾ എന്നു വിളിക്കുന്നു. ഭൂതകാലസംഭവങ്ങളെയോ ചരിത്രപുരുഷന്മാരെയോ കേന്ദ്രമാക്കിക്കൊണ്ട് ഭാവനാത്മകമായി രചിക്കപ്പെടുന്നവയാണ് ചരിത്രനോവലുകൾ. എന്നാൽ സാമൂഹിക നോവലുകളിലും മറ്റും ചരിത്രസംഭവങ്ങളോ കഥാപാത്രങ്ങളോ നേരിട്ട് കേന്ദ്രപ്രമേയമാവുന്നില്ല. അതേസമയം നോവലിന്റെ ആന്തരഘടന ചരിത്രനിർഭരമാവുന്നുണ്ട്.

1.3.4.1 **അനുഭൂതിയുടെ ഘടന**

ഇവിടെയാണ് റെയ്മണ്ട് വില്യംസ് അവതരിപ്പിക്കുന്ന അനുഭൂതിയുടെ ഘടന എന്ന സങ്കല്പം പ്രസക്തമാവുന്നത്. [132] സംസ്കാരത്തെ വിശകലനം ചെയ്യുന്ന സന്ദർഭത്തിൽ, കലയ്ക്ക് സമൂഹവുമായുള്ള ബന്ധമെന്ത് എന്നദ്ദേഹം പറയുന്നു: സംസ്കാരം എന്നത് ഒരു സമഗ്രതയാണ്. അങ്ങനെ വരുമ്പോൾ കലയും അതിന്റെ ഭാഗമാണ്. ചരിത്രം കലാരൂപത്തിൽ നിന്ന് വേറിട്ടു നിൽക്കുന്നില്ല. കല എന്നത് മറ്റു പലതുമെന്നപോലെ ഒരു ഉൽപ്പാദന പ്രവൃത്തിയാണ്. അങ്ങനെവരുമ്പോൾ കലാരൂപവും സമൂഹവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെ തൃപ്തികരമായി പഠിക്കണമെങ്കിൽ അത് സമൂഹത്തിൽ സജീവമായി നിലനിൽക്കുന്നത് എങ്ങനെയെന്നന്വേഷിക്കേണ്ടതായി വരുന്നു. ഒരു കാലഘട്ടത്തിൽ നിലനിൽക്കുന്ന വിവിധ

---

[131] കെ.എൻ. പണിക്കർ, 'സാഹിത്യവും ചരിത്രവും ഇഴപിരിയാത്ത ബന്ധം'. (ദേശാഭിമാനി വാരിക 2012 ജൂൺ 10, 3:44) 24-39.

[132] Raymond Williams, 'Analysis of Culture'. *The Long Revolution.* (England: Penguin Books, 1965).

വ്യവഹാരങ്ങളുമായി ജൈവമായി അതെങ്ങനെ ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു എന്നും അന്വേഷിക്കേണ്ടതായി വരും. ഒരു പ്രത്യേകസമൂഹത്തിൽ പ്രത്യേക കാലഘട്ട ത്തിലെ കലാരൂപം ഒറ്റപ്പെട്ടു നിൽക്കുന്നില്ല. ഒന്ന് മറ്റൊന്നുമായി ബന്ധപ്പെട്ടാണ് നിലനിൽക്കുന്നത്. വിശകലനം ചെയ്യുന്ന കലാരൂപം അഥവാ സാഹിത്യരൂപം ഇല്ലെങ്കിൽ അന്നത്തെ സമൂഹം അപൂർണമായിരിക്കും എന്ന സങ്കല്പം ഇവിടെ പ്രധാനമാണ്.[133]

ഒരു ചരിത്രസന്ദർഭത്തിലെ മുഖ്യപ്രവണത വൈരുദ്ധ്യം നിറഞ്ഞതും വൈവിധ്യം നിറഞ്ഞതുമാവാം. മൊത്തം സാമൂഹികവ്യവസ്ഥിതിയിലെ എല്ലാ പ്രവൃത്തികളും മുഖ്യപ്രവൃത്തിയെ പൂരിപ്പിക്കുകയോ ഒന്നിച്ചു ചേർക്കുകയോ ചെയ്യും. ഇത്തരത്തിൽ ഒരു സമൂഹത്തിന്റെ ഘടന പാഠത്തിൽ അടങ്ങിയിട്ടുണ്ട് എന്ന ധാരണ കലാരൂപത്തെ സംബന്ധിച്ച സമീപനത്തിൽ ആവശ്യമാണ്. രൂപത്തെ രേഖപ്പെടുത്തിവെച്ചത് എന്ന മട്ടിൽ വിശകലനം ചെയ്യാതെ കാലത്തെ മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയില്ല. അതേസമയം ഒരു ചരിത്രരേഖ മാത്രമായി അതു നില നിൽക്കുന്നില്ല. രണ്ടുതരത്തിലാണ് ചരിത്രം ഇവിടെ പ്രസക്തമാവുന്നത്. ഒന്ന്, രാഷ്ട്രീയ-സാമൂഹിക-സാമ്പത്തിക മേഖലകളിൽ നടക്കുന്ന പ്രവർത്തനങ്ങളെ വിശദീകരിക്കാൻ കലയെ ഉപാധിയാക്കുന്നു. ഇവിടെ രാഷ്ട്രീയവും സാമൂഹികവും സാമ്പത്തികവുമായ ചരിത്രത്തിന്റെ ഉപോൽപ്പന്നം മാത്രമാണ് കലയും സാഹി ത്യവും. രണ്ടാമത്, കലയുടെയും സാഹിത്യത്തിന്റെയും ചരിത്രം വിശദീകരിക്കാൻ അതിന്റെ പശ്ചാത്തലമായി രാഷ്ട്രീയ സാമ്പത്തിക, സാമൂഹിക ചരിത്രത്തെ വിശ ദീകരിക്കുന്നു. എന്നാൽ സംസ്കാരത്തിന്റെ ചരിത്രം പഠിക്കാൻ ഈ രണ്ടു രീതി കളും അതേപടി സ്വീകരിക്കാനാവില്ല.[134]

---

133 Raymond Williams 45-46.

134 Raymond Williams 46.

ജീവിതത്തിന്റെ സമഗ്രതയിൽ കടന്നുവരുന്ന എല്ലാ ഘടകങ്ങൾക്കുമിടയിൽ നിലനിൽക്കുന്ന ബന്ധത്തെക്കുറിച്ചുള്ള പഠനമാണ് സംസ്കാരവിശകലനം. മനുഷ്യർ ചെയ്യുന്ന വിവിധ പ്രവൃത്തികൾ തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തിന്റെ സമുച്ചയമാണ് സാമൂഹികഘടന. ഇതിന്റെ സ്വഭാവം വിശദീകരിക്കുക എന്നതാണ് സംസ്കാര പഠനത്തിൽ ചെയ്യുന്നത്. ഏതൊരു സംസ്കാരപാഠത്തെയും പഠിക്കുന്നത് അക്കാലത്ത് നിലനിന്നിരുന്ന സമൂഹഘടനയുടെ ഒരു സമഗ്രത ആ സംസ്കാരപാഠത്തിൽ മൂർത്തരൂപം കൈവരിച്ചിരിക്കുന്നതെങ്ങനെ എന്ന് കണ്ടെത്തിക്കൊണ്ടാണ്.[135]

ഒരു കാലഘട്ടത്തിലെ യഥാർത്ഥ അനുഭവത്തിന്റെ ചരിത്രം ലഭിക്കുവാൻ കലയും സാഹിത്യവും നമ്മെ സഹായിക്കും. സംസ്കാരം എന്നാൽ അനുഭൂതിയുടെ ഘടനയാണ് എന്ന് വില്യംസ് പറയുന്നു. ജീവത്തായ ഒന്നാണ് സംസ്കാരം. അനുഭൂതികളുടെ ഘടന എന്ന നിലയ്ക്ക് സംസ്കാരത്തെ സമീപിക്കുമ്പോൾ സംസ്കാരപഠനത്തിൽ അതത് കാലഘട്ടത്തിന്റെ കലയ്ക്ക് വലിയ പ്രാധാന്യമുണ്ട്. കാരണം അത് ആ കാലഘട്ടത്തിലെ സമീപനങ്ങളുടെയും വാദങ്ങളുടെയും വൈവിധ്യങ്ങളെ ഉൾക്കൊള്ളുന്നു. ഒരു പ്രത്യേക കാലഘട്ടത്തിന്റെ സവിശേഷതകൾ ബോധപൂർവ്വമല്ല കലയിലേക്ക് കടന്നുവരുന്നത്; അബോധതലത്തിലാണ്. ഇത്തരത്തിൽ തരളമായ അനുഭൂതിപ്രപഞ്ചം കലാസൃഷ്ടിയിലേക്ക് വരുമ്പോൾ ആരാണോ ആ അനുഭവങ്ങളെ വഹിക്കുന്നത് അവരില്ലാതായാലും അത് നിലനിൽക്കും. ഈ കലാരൂപത്തിൽ അഥവാ അനുഭൂതിഘടനയിൽ അന്നത്തെ സമുദായത്തെ അതേപടി പകർത്തിവച്ചിരിക്കുകയാണ് എന്നു പറയാനാവില്ല. എന്നാൽ അതിലൂടെ ഒരു തലമുറ മറ്റൊരു തലമുറയുമായി ആശയവിനിമയം നടത്തുന്നു. അതായത് അനുഭൂതിഘടനയെ അന്നത്തെ സാമൂഹികഘടനയുമായി ചേർത്തുവായിച്ചാൽ മരിച്ചുപോയ സമൂഹത്തിനുവേണ്ടി അത് സംസാരിക്കും.[136]

---

135 Raymond Williams 46-47.

136 Raymond Williams 48-49.

ഈ സങ്കല്പം നോവലും ചരിത്രവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തിലും പ്രധാനമാണ്. നോവൽ എന്നത് ഒരു ബൃഹദാഖ്യാനമാണ്. അതിന്റെ ഘടന സങ്കീർണ്ണവും വിശാലവുമാണ്. നോവൽ ചരിത്രത്തെ നേരിട്ടു പ്രമേയമാക്കുന്നില്ലെങ്കിൽക്കൂടി അത് അതുണ്ടായ കാലത്തിന്റെയും ആവിഷ്കരിക്കുന്ന കാലത്തിന്റെയും അനുഭൂതിഘടനയെ ഉൾക്കൊള്ളുന്നുണ്ടെന്നു കാണാം. അതുവഴി ചരിത്രം രേഖപ്പെടുത്താതെ പോയതോ അപൂർണ്ണമായി വിട്ടതോ അപ്രസക്തമെന്നു കരുതിയതോ ആയ അനുഭൂതികളെക്കൂടി അതുൾക്കൊള്ളുന്നു. ആ നിലയ്ക്ക് നോവലിലെ ചരിത്രം അനുഭൂതിയുടെ ചരിത്രം തന്നെയാണ്.

1.3.4.2 രാഷ്ട്രീയാബോധം

നോവലിൽ ഈ ചരിത്രം പ്രവർത്തിക്കുന്നതെങ്ങനെ എന്നു മനസ്സിലാക്കാൻ രാഷ്ട്രീയാബോധം എന്ന ഫ്രഡറിക് ജയിംസൺന്റെ[137] സങ്കല്പവും സഹായിക്കും. രാഷ്ട്രീയാബോധം എന്നത് പാഠത്തിൽ സന്നിഹിതമായിരിക്കുന്നതും എന്നാൽ പുറമേയ്ക്ക് അങ്ങനെ അനുഭവപ്പെടാത്തതുമായ ചരിത്രമാണ്. ആഖ്യാനം ആണ് ചരിത്രത്തെ പാഠത്തിൽ ദമനം ചെയ്യുന്നത്. വൈയക്തികാനുഭവവും സാമൂഹികയാഥാർത്ഥ്യവും തമ്മിലുള്ള വിനിമയത്തിന് വഴിതുറന്നുകൊണ്ട് ചരിത്രത്തെ പാഠത്തിൽ ദമനം ചെയ്യുകയാണ് ആഖ്യാനത്തിന്റെ ദൗത്യം. അതുപോലെ ഒരു സവിശേഷാനുഭവവും യഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ സമഗ്രത അഥവാ ചരിത്രവും തമ്മിലുള്ള വിനിമയ മാധ്യമമായും ആഖ്യാനം നിലകൊള്ളുന്നു. ജെയിംസൺന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ ശകലീകൃതാവസ്ഥയ്ക്ക് അപ്പുറമുള്ള സമഗ്രയാ

---

137 അമേരിക്കൻ സാംസ്കാരിക വിമർശകനായ ഫ്രഡറിക് ജയിംസൺ (1934) പോസ്റ്റുമോഡേണിസത്തെപ്പറ്റിയുള്ള വിശകലനങ്ങളിലൂടെ ശ്രദ്ധേയനാണ്. മാർക്സിസത്തിൽ ഊന്നിനിന്നുകൊണ്ടുള്ള ചരിത്ര, രാഷ്ട്രീയ വിശകലനങ്ങളാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റേത്. Postmodernism or The Cultural logic of Late Capitalism (1991) പ്രധാനകൃതിയാണ്. (Douglas Kellner, *Frederic Jameson.* Retrieved 26 July, 2017. from https://pdfs.semanticscholar.org/98d0)

ഥാർത്ഥ്യം അഥവാ ചരിത്രം പാഠത്തിന്റെ അബോധമാണ്.[138] ഈ നിലയ്ക്ക് നോവലിലെ ചരിത്രം എന്നത് അതിന്റെ അബോധം തന്നെയാണ്.

1.3.5 ഇന്ത്യൻ നോവൽ

ഇന്ത്യൻ ഭാഷകളിൽ നോവലുകൾ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത് പാശ്ചാത്യ നോവലുകളുമായുള്ള പരിചയം വഴിയായിരുന്നു. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ മധ്യത്തോടെ പാശ്ചാത്യനോവലുകളുടെ വിവർത്തനങ്ങളും തുടർന്ന് അനുകരണങ്ങളും വിവിധ ഇന്ത്യൻ ഭാഷകളിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടാൻ തുടങ്ങി. ആദ്യത്തെ ഇന്ത്യൻ ഭാഷാനോവലായി കണക്കാക്കപ്പെടുന്ന 'ഫൂൽമോനി എന്നും കോരുണ എന്നും പേരായ രണ്ടു സ്ത്രീകളുടെ കഥ' ബംഗാളിയിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത് 1852 ലാണ്. 1858 ആവുമ്പോഴേക്ക് ഇതിന്റെ മലയാളവിവർത്തനം ഉണ്ടാവുന്നുണ്ട്. തെലുങ്ക്, അസമിയ, മറാത്തി, കന്നട തുടങ്ങിയ ഭാഷകളിലേയ്ക്കും ഈ നോവൽ വിവർത്തനം ചെയ്യപ്പെടുകയുണ്ടായി. മിസ്സിസ്സ് കാതറീൻ ഹന്നാ മുല്ലൻസ് എന്ന മിഷണറി മദാമ്മ രചിച്ചതാണെങ്കിലും നോവൽ കൈകാര്യം ചെയ്യുന്നത് ഒരു ബംഗാളി ഗ്രാമജീവിതത്തെയാണ്. ഫുൽമോനി, കോരുണ എന്നീ സ്ത്രീകളിലൂടെ ക്രിസ്ത്യൻ മതദർശനങ്ങളിലൂടെ പരിഷ്കൃതയായ സ്ത്രീയെയും തദ്ദേശീയ പാരമ്പര്യത്തിനകത്തെ സ്ത്രീയെയും അവതരിപ്പിക്കുകയാണ് നോവലിൽ. അധിനിവേശ സമൂഹത്തിൽ ഉടലെടുത്ത സ്വത്വപ്രതിസന്ധിയുടെ ആവിഷ്കാരമായാണ് നോവൽ എന്ന സാഹിത്യരൂപം ഇവിടെ പിറന്നുവീണത് എന്ന നിരീക്ഷണം ഇവിടെ പ്രസക്തമാകുന്നുണ്ട്. പാശ്ചാത്യവിദ്യാഭ്യാസത്തിലൂടെ ജ്ഞാനോദയവ്യവഹാരങ്ങളുടെ പങ്കുപറ്റിയ ബുദ്ധിജീവികളുടെ ഉഭയഭാവങ്ങൾ നോവലിന്റെ മുഖമുദ്രയാവുന്നത് ഇന്ദുലേഖപോലുള്ള നോവലുകളിൽ ആവിഷ്കരിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്.[139]

---

[138] സുനിൽ പി ഇളയിടം, 'ഫ്രെഡറിക് ജെയിംസൺ: ചരിത്രം അഥവാ രാഷ്ട്രീയ അബോധം.' *വീണ്ടെടുപ്പുകൾ: മാർക്സിസവും ആധുനികതാവിമർശനവും*. (തൃശ്ശൂർ: കേരള ശാസ്ത്രസാഹിത്യ പരിഷത്ത്, 2013) 333-335.

[139] ഇ.വി. രാമകൃഷ്ണൻ 89-90.

ദേശത്തെ ആവിഷ്കരിക്കുവാനും രാഷ്ട്രത്തെ സങ്കല്പിക്കുവാനും ഒരേസമയം ഭൂതകാലത്തിലേക്കും ഭാവിയിലേക്കും നോക്കേണ്ടുന്ന അവസ്ഥ ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തിലുണ്ടായിരുന്നു. എല്ലാ ഇന്ത്യൻ ഭാഷകളിലും ആരംഭത്തിൽ ചരിത്ര നോവലുകൾ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത് അതുകൊണ്ടാണ്. ഭൂതകാലത്തെ പുനഃസൃഷ്ടിക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങളുടെ ഭാഗമായിരുന്നു അവ. ചരിത്രസംഭവങ്ങളെയോ ചരിത്രപുരുഷന്മാരെയോ രാജവംശത്തെയോ പശ്ചാത്തലമാക്കി രചിക്കപ്പെട്ട ഈ നോവലുകൾ സ്വച്ഛന്ദമായ ഒരു ഭൂതകാലത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അയവിറക്കലുകളായിരുന്നു. കൊളോണിയൽ അധിനിവേശത്തിനു കീഴിലെ വർത്തമാനത്തിന്റെ സംഘർഷങ്ങളിൽ നിന്നുള്ള പലായനങ്ങളായാണ് ഈ നോവലുകളെ കാണേണ്ടത്. അധിനിവേശം അടിച്ചേല്പിച്ച ആധികളും വേവലാതികളും ബംഗാളിലെ വരേണ്യവർഗ്ഗം മറികടന്നത് തങ്ങളുടെ ഭൂതകാലങ്ങളിലേയ്ക്ക് മടങ്ങി വർത്തമാനകാല സംഘർഷങ്ങളെ നേരിടാൻ കഴിവുള്ള പുതിയ സാമൂഹികസ്വത്വങ്ങളെ സങ്കല്പിച്ചുകൊണ്ടായിരുന്നു എന്ന് ഇ.വി. രാമകൃഷ്ണൻ രേഖപ്പെടുത്തുന്നു.[140] എന്നാൽ ഇത് ബംഗാളി വരേണ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ മാത്രം പ്രത്യേകതയല്ല എന്നു കാണാം. ഏതാണ്ടെല്ലാ ഇന്ത്യൻ ഭാഷകളിലും ഈ ഭൂതകാലാഭിമുഖ്യം പ്രകടമാവുന്ന നോവലുകൾ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടിരുന്നു. ബങ്കിംചന്ദ്രന്റെ പതിനാലോളം നോവലുകളിൽ എട്ടെണ്ണമെങ്കിലും ചരിത്ര സംഭവങ്ങളെയും ചരിത്രകഥാപാത്രങ്ങളെയും കുറിച്ചുള്ളതായിരുന്നു. എന്നാൽ യഥാർത്ഥചരിത്രത്തെ അവലംബമാക്കുന്നവയായിരുന്നില്ല അവ. മാനബേന്ദ്ര ബന്ദ്യോപാധ്യായ ഇങ്ങനെ നിരീക്ഷിക്കുന്നു: ബങ്കിംചന്ദ്രൻ തന്റെ പല കൃതികളിലും ബംഗാളിനൊരു ചരിത്രമില്ലല്ലൊ എന്ന് വ്യാകുലപ്പെടുകയും ചരിത്രം ആവശ്യമാണെന്ന് ഉദ്ഘോഷിക്കുകയും ചെയ്തു. എന്നാൽ അദ്ദേഹം സ്വയം വസ്തുതാ ഗവേഷകനായിരുന്നില്ല. അധികാരികമായ ചരിത്രബോധം അദ്ദേഹത്തിന് ഉണ്ടായിരുന്നതുമില്ല; അതിന്റെ ഫലമായി അദ്ദേഹം ചരിത്രം കെട്ടിച്ചമച്ചു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ പല നോവലുകളും കഴിഞ്ഞകാലങ്ങളിലേക്ക് മടങ്ങിപ്പോകാനുള്ള

[140] ഇ.വി. രാമകൃഷ്ണൻ 91.

തീവ്രാഭിലാഷത്തിന്റെയും കനത്ത നിരാശയുടെയും അസാധാരണമായ ഒരു സങ്കലനമായിരുന്നു.[141]

മലയാളത്തിൽ സി.വി. രാമൻപിള്ളയുടെ നോവലുകളിൽ തിരുവിതാംകൂറിന്റെ ഭൂതകാല ചരിത്രം മഹത്വവൽക്കരിക്കപ്പെട്ടു. പ്രജാക്ഷേമം ജീവിതവ്രതമാക്കിയ രാജാവിനെയും രാജവംശത്തെ പരിപാലിക്കുന്ന ധീരോദാത്തരായ നായർ പ്രമാണികളെയും അവതരിപ്പിച്ചുകൊണ്ടാണ് രാഷ്ട്രത്തെക്കുറിച്ചുള്ള തന്റെ കാഴ്ചപ്പാട് സി.വി. ആവിഷ്കരിച്ചത്. മാർത്താണ്ഡവർമ്മയെ കേന്ദ്രമാക്കിയുള്ള ഒരു നോവലും (മാർത്താണ്ഡവർമ്മ), ധർമ്മരാജാവിനെ കേന്ദ്രമാക്കുന്ന രണ്ടുനോവലുകളും (ധർമ്മരാജ, രാമരാജബഹദൂർ) ആണ് അദ്ദേഹം രചിച്ചത്. അവർണർ തൊട്ട് ബ്രാഹ്മണർ വരെയുള്ള നാനാജാതിക്കാരായ കഥാപാത്രങ്ങളെ സൃഷ്ടിച്ചുവെങ്കിലും സി.വിയുടെ നോവലുകൾ നായർ സമുദായത്തിന്റെ കഥകളായിരുന്നു.

ഇന്ത്യൻ ദേശീയത രൂപപ്പെടുന്ന ചരിത്രസന്ധിയിൽ ഇന്ത്യൻ മധ്യവർഗ്ഗം അനുഭവിച്ച സംഘർഷത്തിന്റെ ബാക്കിപത്രമായി ഈ നോവലുകളെ മനസ്സിലാക്കാം. മറ്റൊരുതരത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ കൊളോണിയൽ അധീശത്വത്തിന്റേതായ പ്രതിസന്ധികളെ ഒരുപോലെ അനുഭവിക്കുകയും ഒരേ മട്ടിൽ മറികടക്കാൻ ശ്രമിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതുവഴി ഒരു ഇന്ത്യൻ ദേശീയത ഭാവനാമണ്ഡലത്തിൽ പ്രവർത്തനക്ഷമമാവുകയായിരുന്നു എന്നു പറയാം. യൂറോപ്യൻ ദേശീയതകളും ഗ്രീക്ക് ക്ലാസിക് പാരമ്പര്യത്തെ തങ്ങളുടെ അതീതഭൂതകാലവുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തിയിരുന്നു. ഈ പ്രവണത ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയ്ക്കകത്തും കാണാം. തങ്ങളുടെ പാരമ്പര്യത്തെ ബ്രാഹ്മണികമായ പൗരാണികകാലവുമായി ബന്ധിപ്പിക്കാൻ ഇന്ത്യൻ ബുദ്ധിജീവികൾക്കിടയിൽ ശ്രമമുണ്ടായിരുന്നു. പൗരാണികവും പാവനവുമായ ഒരു ഇന്ത്യൻ ബൃഹദ്പാരമ്പര്യത്തെ കണ്ടെടുക്കാൻ അവർ ശ്രമിച്ചു. ഈ ശ്രമത്തിൽ പൗരസ്ത്യവാദത്തിന്റെ വീക്ഷണങ്ങൾ അവർക്കു സഹായകമായി. ക്ലാസി

141 കെ.എം. ജോർജ് ഉദ്ധരിച്ചത്. കാണുക: കെ.എം. ജോർജ്, ഭാരതീയ സാഹിത്യചരിത്രം വാല്യം ഒന്ന് (തൃശ്ശൂർ: കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, 1982) 713.

ക്കലായ ഒരു മഹദ്പാരമ്പര്യത്തിനുടമകളായി പൗരസ്ത്യവാദികൾ ഇന്ത്യൻ ജനതയെ അവതരിപ്പിക്കാൻ ശ്രമിച്ചിരുന്നു. ഇതിനെ ഏറ്റെടുക്കുകയാണ് ഇന്ത്യൻ വരേണ്യബുദ്ധിജീവി വർഗ്ഗം ചെയ്തത്. ഒരു പൊതു ഇന്ത്യൻ പാരമ്പര്യത്തെ നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്നത് പലതിനെയും ഒഴിവാക്കിയും ചിലതിനെയെല്ലാം പെരുപ്പിച്ചുകാട്ടിയുമാണ് എന്ന് പാർത്ഥാചാറ്റർജിയെ ഉദ്ധരിച്ചുകൊണ്ട് ഇ.വി.രാമകൃഷ്ണൻ നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്. ബുദ്ധജൈനമതങ്ങൾ ഭാരതീയമായി വ്യാഖ്യാനിക്കപ്പെട്ടപ്പോൾ ഇസ്ലാം പാരമ്പര്യം അതിൽ നിന്നും മാറ്റിനിർത്തപ്പെടുകയായിരുന്നു. ഈ സന്ദിഗ്ധതയെയാണ് ബങ്കിംചന്ദ്രൻ ആവിഷ്കരിച്ചത്. 'ആനന്ദമഠ'ത്തിൽ അവതരിപ്പിക്കപ്പെടുന്ന മാതൃഭൂമിയിൽ അപരസ്ഥാനത്ത് നിലകൊള്ളുന്നത് ബ്രിട്ടീഷുകാരേക്കാൾ മുസ്ലിം സമുദായമാണ്. ജനകീയമായ ദേശീയപ്രസ്ഥാനം ശക്തമാവുന്നഘട്ടത്തിൽ പിൻവാങ്ങുകയും പിന്നീട് സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തരം ശക്തമാവുകയും ചെയ്ത സാംസ്കാരിക ദേശീയതയുടെ ആരംഭത്തെയാണ് നോവൽ അവതരിപ്പിച്ചത്. നോവൽ ഇന്ത്യയെ ഹിന്ദുരാഷ്ട്രമായി സങ്കല്പിക്കുകയും ദേശീയനവോത്ഥാനമെന്നത് ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ ഉയർത്തെഴുന്നേൽപ്പായി കാണുകയും ചെയ്യുന്നു. പക്ഷെ മതത്തിന്റെ പാരമ്പര്യഘടനയ്ക്കുള്ളിലല്ല ഈ മതകേന്ദ്രിത ദേശീയത സങ്കല്പിക്കപ്പെടുന്നതെന്നും പകരം മതത്തെ പുതിയ കാലത്തിന് അനുകൂലമായി കൈയടക്കാനുള്ള ശ്രമമായിരുന്നു അതെന്നും സുദീപ്ത കവിരാജിനെ ഉദ്ധരിച്ചുകൊണ്ട് ഇ. വി. രാമകൃഷ്ണൻ നിരീക്ഷിക്കുന്നു.[142]

ചരിത്രത്തെ ഇതിവൃത്തമാക്കാതെ രചിക്കപ്പെട്ട സാമുദായിക നോവലുകൾ എന്ന് പൊതുവെ വിളിക്കപ്പെട്ട നോവലുകൾ രൂപപ്പെട്ടുവരുന്ന ദേശത്തിനകത്തെ ജാതി, മതം, ലിംഗപദവി തുടങ്ങിയവയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട വിഷയങ്ങളെയാണ് കൈകാര്യം ചെയ്തത്. സാമാന്യാർത്ഥത്തിൽ ദേശത്തിന്റെ പരിണാമത്തെയാണ് അവ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നത്. മരുമക്കത്തായ കൂട്ടുകുടുംബത്തിൽ നിന്ന് പുരുഷ

[142] ഇ.വി. രാമകൃഷ്ണൻ 90.

കേന്ദ്രിത അണുകുടുംബത്തിലേയ്ക്കുള്ള പരിവർത്തനത്തെയാണ് ഇന്ദുലേഖ ആവിഷ്കരിച്ചത്. സംബന്ധത്തിന് നിയമപരമായ സാധുത്വം നൽകുന്ന നിലപാടാണ് 1869-ലെ മലബാർ വിവാഹനിയമത്തിൽ ഭരണകൂടം സ്വീകരിച്ചിരുന്നത്. ഇന്ദുലേഖയിലെ രണ്ടാം അധ്യായത്തിൽ സ്വന്തം ജീവിതസഖാവിനെ തെരഞ്ഞെടുക്കാനുള്ള സ്ത്രീയുടെ അവകാശത്തിനുള്ള അംഗീകാരമായാണ് ഇന്ദുലേഖ സംബന്ധത്തെ വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നത്. മരുമക്കത്തായത്തിലെ സ്ത്രീ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ ആദർശവൽക്കരിക്കാനുള്ള ഇന്ദുലേഖയുടെ ശ്രമം കേരളത്തിന്റെ തനതായ പാരമ്പര്യങ്ങളെ നിലനിർത്തികൊണ്ട് ആധുനികതയെ ഉൾക്കൊള്ളാനുള്ള ശ്രമമാണ്. 'ഇന്ദുലേഖ' കൈകാര്യം ചെയ്യുന്ന പൗരസമൂഹത്തിലെ മൂല്യങ്ങൾ ഒരേസമയം പഴയതും പുതിയതുമാണെന്നു കാണാം. മാര്യേജ് കമ്മീഷനു മുമ്പിൽ സംബന്ധത്തെ ന്യായീകരിക്കുക വഴി ചന്തുമേനോൻ വിവാഹമെന്നത് വ്യക്തിയുടെ സ്വകാര്യലോകത്തിന്റെ ഭാഗമാണെന്നും അതിൽ ഭരണകൂടം ഇടപെടരുതെന്നുമാണ് വ്യക്തമാക്കിയത്. കുടുംബം, വിവാഹം തുടങ്ങിയ സാമൂഹിക സ്ഥാപനങ്ങളെ കേന്ദ്രീകരിച്ചു നിൽക്കുന്ന വ്യക്തിയുടെ സ്വകാര്യലോകവും, പൊതുമണ്ഡലവും തമ്മിൽ വേർതിരിച്ചുകാണുന്ന ഈ രീതി അധിനിവേശത്തിന്റെ സന്ദർഭത്തിൽ ദേശീയതയെ നിർവചിക്കാനുള്ള ശ്രമത്തിന്റെ ഭാഗമായിരുന്നു.[143]

1892-ൽ രചിക്കപ്പെട്ട 'സരസ്വതീവിജയം' എന്ന നോവൽ (പോത്തേരി കുഞ്ഞമ്പു) പുലയനായ മരത്തൻ എന്ന കഥാപാത്രം പാട്ടുപാടിയതിന്റെ പേരിൽ കുബേരൻ നമ്പൂതിരിയുടെ കാര്യസ്ഥന്റെ ചവിട്ടേറ്റ് ബോധം നഷ്ടപ്പെടുന്നതും പിന്നീട് നാടുവിട്ട് ബാസൽമിഷനിൽ ചേർന്ന് പഠിച്ച് ജഡ്ജിയായി മാറുന്നതും തുടർന്ന് അയാൾ കൊല്ലപ്പെട്ടുവെന്ന ധാരണയിൽ ഉണ്ടായ കേസിൽ കുബേരൻ നമ്പൂതിരിയെയും കാര്യസ്ഥനെയും മറ്റും വിസ്തരിക്കുന്നതും ചിത്രീകരിക്കുന്നു. കൊളോണിയൽ വിദ്യാഭ്യാസവും കൊളോണിയൽ നീതിന്യായവ്യവസ്ഥയുമാണ്

[143] ഇ.വി. രാമകൃഷ്ണൻ 98-99.

ജാതീയവും- സാമൂഹികവുമായ അസമത്വത്തിൽ നിന്ന് കരകയറാൻ മരത്തനെ പ്രാപ്തനാക്കിയത്. 'ഇന്ദുലേഖ'യിലെ വരേണ്യനായ നായകൻ മാധവനും 'സരസ്വതിവിജയ'ത്തിലെ പുലയനായ മരത്തനും ഒരുപോലെ എത്തിച്ചേരുന്നത് കൊളോണിയൽ സ്ഥാപനങ്ങൾക്കകത്താണ് എന്നത് പ്രധാനമാണ്. ജാത്യതീതമായ ഒരിടം കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെ ഭാവനയ്ക്കകത്തുണ്ട് എന്ന് ഇത് വ്യക്തമാക്കുന്നു.

ജാതി എന്നത് ഇന്ത്യൻ യാഥാർത്ഥ്യമായതുകൊണ്ടു തന്നെ എല്ലാ ഭാഷകളിലെയും നോവലുകളിൽ അത് ആവർത്തിക്കുന്ന പ്രമേയമാണ്. മുൽക് രാജ് ആനന്ദിന്റെയും തകഴി ശിവശങ്കരപ്പിള്ളയുടെയും നോവലുകൾ ഉദാഹരണമാണ്. മുക്കുവരും തോട്ടികളും പുലയരും തൊഴിലാളുകളുമെല്ലാം അവയിൽ കടന്നുവരുന്നുണ്ട്. 'തോട്ടിയുടെ മകൻ' എന്ന നോവലിൽ തകഴി ആലപ്പുഴയിലെ തോട്ടികളുടെ ജീവിതമാണ് ചിത്രീകരിക്കുന്നത്. സമൂഹം എല്ലായ്പ്പോയും മാറ്റിനിർത്തുന്ന തോട്ടിസമുദായത്തിൽ തലമുറകൾ മാറുമ്പോൾ വരുന്ന പരിവർത്തനങ്ങളും അവരുടെ അതിജീവനശ്രമങ്ങളും നോവൽ ആവിഷ്കരിക്കുന്നു. മഹാശ്വേതാദേവി 1995 രചിച്ച 'ശ്രീ ശ്രീ ഗണേശമഹിമ' എന്ന നോവലിൽ സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര ഇന്ത്യയിലെ ഒരു ഗ്രാമത്തിൽ സവർണരായ ജന്മികളാൽ ചൂഷണം ചെയ്യപ്പെടുകയും ജീവിതകാലം മുഴുവൻ അവരുടെ ലൈംഗിക അടിമകളായി തുടരേണ്ടിവരികയും ചെയ്യുന്ന കീഴാള സ്ത്രീകളുടെ ജീവിതമാണ് ചിത്രീകരിക്കുന്നത്.[144] 2010-ൽ ഉദയ് പ്രകാശ് ഹിന്ദിയിൽ രചിച്ച മോഹൻദാസ് എന്ന നോവലിലും ഇതേ പ്രമേയം ആവർത്തിക്കുന്നു.[145] ഭരണകൂടവും വരേണ്യവിഭാഗങ്ങളും എങ്ങനെയാണ് ദലിതരെ പ്രാന്തവൽക്കരിക്കുകയും ചൂഷണം ചെയ്യുകയും ചെയ്യുന്നതെന്ന് നോവൽ ആവിഷ്കരിക്കുന്നു.

---

[144] മഹാശ്വേതാദേവി, *ശ്രീ ശ്രീ ഗണേശമഹിമാ* വിവ., കെ. കൃഷ്ണൻകുട്ടി (തൃശ്ശൂർ: കറന്റ് ബുക്സ്, 2000)

[145] ഈ നോവലിനെക്കുറിച്ച് നാലാമത്തെ അധ്യായത്തിൽ ചർച്ച ചെയ്യുന്നുണ്ട്.

കേശവദേവിന്റെ 'ഭ്രാന്താലയം', ഭീഷ്മസാഗ്നിയുടെ 'തമസ്സ്', യശ്പാലിന്റെ 'നിറംപിടിപ്പിച്ച നുണകൾ', കത്താർ സിംഗ് ദുർഗ്ഗാലിന്റെ 'നഖവും മാംസവും' തുടങ്ങിയ നോവലുകൾ വിഭജനം എന്ന ഇന്ത്യൻ അനുഭവത്തെ ഭിന്നഭാഷകളിലായി ആവിഷ്കരിക്കുന്നു. മതത്തിന്റെ പേരിൽ എങ്ങനെയാണ് ഒരു ജനത വർഗ്ഗീയമായ ചേരിതിരിഞ്ഞതെന്നും അതെങ്ങനെ ജനതയുടെ ജീവിതത്തെ ശിഥിലമാക്കിയെന്നും ഈ നോവലുകൾ പറയുന്നു. മനോജ് ബോസിന്റെ 'ആർ തടയും?' എന്ന നോവലിൽ വെട്ടിമുറിക്കപ്പെട്ട് രണ്ട് രാജ്യങ്ങളായി പിരിഞ്ഞെങ്കിലും രാഷ്ട്രാതിർത്തികളെ അതിലംഘിച്ചുകൊണ്ട് ജനങ്ങൾ എങ്ങനെ വിഭജനത്തെ അതിജീവിച്ചു എന്ന് ചിത്രീകരിക്കുന്നുണ്ട്.

ചുരുക്കത്തിൽ പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനത്തോടെ ആരംഭിച്ചതും ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ വളർച്ച പ്രാപിച്ചതുമായ ഇന്ത്യൻ നോവൽ സാഹിത്യം ഈ കാലയളവിൽ രൂപീകൃതമായ ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയുടെ സംവേദനങ്ങളെക്കൂടി ഉൾക്കൊള്ളുന്നതായി മനസ്സിലാക്കാം. പ്രാദേശികമായ സാംസ്കാരികവ്യവഹാരങ്ങൾക്കകത്താണ് വിഭിന്ന ഭാഷാനോവലുകൾ ആവിഷ്കൃതമാകുന്നത്. അതേസമയം ഈ സാംസ്കാരികവൈവിധ്യങ്ങളെ മറികടന്നുകൊണ്ട് സ്ഥാപിതമാകുന്ന ദേശീയതയുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്ര ഇടപെടലുകൾ അവയിൽ ഒളിഞ്ഞും തെളിഞ്ഞും കാണാം. പ്രാദേശികമായിരിക്കുമ്പോൾ തന്നെ ദേശീയതയിലേക്കുള്ള ഒരു സൂക്ഷ്മദൃഷ്ടി എല്ലാ നോവലുകളുടെയും ആന്തരഘടനയിൽ സജീവമായിരിക്കുന്നു എന്നർത്ഥം.

അധ്യായം രണ്ട്

ആധുനികതയും പാരമ്പര്യവും ഇന്ത്യൻ നോവലിൽ
കൊളോണിയൽ ശാസ്ത്രത്തിന്റെ പരിചരണം

2.1 ആമുഖം

ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയെ സംബന്ധിച്ച ആലോചനകളിൽ ആധുനികത, പാരമ്പര്യം എന്നീ പ്രമേയങ്ങൾക്ക് സവിശേഷ പ്രാധാന്യമുണ്ട്. പരസ്പരവിരുദ്ധമായ അർത്ഥവിവക്ഷകളാണ് ഈ പദങ്ങൾക്ക് സാമാന്യമായി കല്പിക്കാറുള്ളത്. പാരമ്പര്യത്തെ ഭൂതകാലത്തിന്റെ തുടർച്ചയായി കണക്കാക്കുമ്പോൾ ആധുനികതയെ സമകാലികതയായും പാരമ്പര്യത്തിന്റെ വിച്ഛേദമായും മനസ്സിലാക്കുന്നു. സാമാന്യമായ ഈ അർത്ഥകല്പനകൾക്കപ്പുറം ഇവ രണ്ടും വളരെ ബൃഹത്തും ബഹുസ്വരവുമായ ആശയങ്ങളുടെ സംയോഗസ്ഥലികളാണ് എന്നതാണ് പ്രധാനം.

കൊളോണിയൽ വ്യവസ്ഥയും പാശ്ചാത്യ ഇടപെടലുകളുമാണ് ഇന്ത്യയിലെ ആധുനികീകരണത്തിനും നവോത്ഥാനത്തിനും തുടക്കമിട്ടത് എന്നാണ് പൊതുധാരണ. ഈ സങ്കൽപ്പത്തിന് അടിത്തറയായത് ആധുനിക ഇന്ത്യയ്ക്ക് ആദ്യമായി ചരിത്രമെഴുതിയ ജെയിംസ്മില്ലിന്റെ[1] ആശയങ്ങൾ ആയിരുന്നു. കൊളോണിയൽ ചരിത്രകാരന്മാർ ഇതിനു പ്രചാരം നൽകി. തുടർന്നു വന്ന ദേശീയവാദികളും സോഷ്യലിസ്റ്റുകളും മാർക്സിസ്റ്റുകളുമായ പല ചരിത്രകാരന്മാരും ഈ ആശയത്തെ പിന്തുടരുകയുണ്ടായി. എന്നാൽ ഇത്തരം പ്രയോഗങ്ങളെ റൊമിലാ

---

[1] ജെയിംസ് മിൽ (1773-1836) സ്കോട്ട്ലന്റുകാരനായ ചരിത്രകാരനും സാമ്പത്തിക ശാസ്ത്രജ്ഞനും രാഷ്ട്രീയ ചിന്തകനുമായിരുന്നു. 1817-ൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ച അദ്ദേഹത്തിന്റെ History of India എന്ന ഗ്രന്ഥം 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ ബ്രിട്ടീഷ് കൊളോണിയലിസത്തെ നീതീകരിക്കുന്ന ഒന്നായിരുന്നു. ഇന്ത്യൻ സംസ്കാരത്തെ പാടെ നിരസിച്ച മിൽ, ഇന്ത്യാചരിത്രത്തെ ഹിന്ദുഭരണകാലം, മുസ്ലീം ഭരണകാലം, ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണകാലം എന്നിങ്ങനെ മൂന്നായി തിരിച്ചു. ഇന്ത്യയിൽ ഒരിക്കൽപോലും സന്ദർശിക്കാതെയാണ് മിൽ തന്റെ ചരിത്രമെഴുതിയത്. അതുതന്നെയാണ് തന്റെ ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ വസ്തുനിഷ്ഠതയ്ക്ക് ആധാരമായി മിൽ ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നത്. (wikipedia contributors. *James Mill.* Retrieved 29 May, 2016 from http://en.m. wikipedia.org/wiki/James-Mill).[1]

ഥാപ്പർ, ഇർഫാൻ ഹബീബ്, ഇ.എം.എസ്. തുടങ്ങിയവർ തിരുത്തിയിട്ടുണ്ട്. എങ്കിലും ആധുനികീകരണത്തിൽ ബ്രിട്ടീഷുകാർ വഹിച്ചതെന്നു പറയപ്പെടുന്ന ഇടപെടലിനെ ക്കുറിച്ചുള്ള ആശയം അടുത്തകാലംവരെ തിരുത്തപ്പെട്ടിരുന്നില്ല. അടിയുറച്ചുപോയ ഈ പാശ്ചാത്യ ആധുനികീകരണ വാർപ്പുമാതൃകയെ സമീപകാലത്ത് പല ചരിത്ര കാരന്മാരും വിമർശിക്കുകയുണ്ടായി[2].

കൊളോണിയൽ ചരിത്രകാരന്മാരുടെ പക്ഷമനുസരിച്ച് കൊളോണിയൽ ആഗമനത്തിനുമുമ്പുള്ള ഇന്ത്യ ഇരുണ്ടതും യാതൊരു പുരോഗതിയില്ലാത്തതുമായ സമൂഹമായിരുന്നു. എന്നാൽ, മുഗൾസാമ്രാജ്യത്തിൽ രാഷ്ട്രീയഘടനയും സാമ്പ ത്തികജീവിതവും ശിഥിലമായിരുന്നെങ്കിലും ധൈഷണികവും സാംസ്കാരികവു മായ മണ്ഡലങ്ങളിലെ ഊർജ്ജവും ചൈതന്യവും പ്രബലമായിരുന്നു എന്നും ഇന്ത്യയിൽ ഇംഗ്ലീഷുകാർ നടത്തിയ പ്രവർത്തനങ്ങളുടെ ഭാഗമായ യഥാർത്ഥ വിധ്വംസകപ്രവർത്തനങ്ങളാണ് നമ്മുടെ സർഗ്ഗാത്മകശേഷിയെ നശിപ്പിച്ചത് എന്നും ഇപ്പോൾ ഏറെക്കുറെ തിരിച്ചറിയപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു[3].

2.1.1 കൊളോണിയൽ വിദ്യാഭ്യാസം

പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടോടെ ഇന്ത്യയിൽ നടപ്പാക്കപ്പെട്ട വിദ്യാഭ്യാസം പൂർണമായും ആധുനികതയെ പിൻപറ്റുന്നതായിരുന്നു. ഈസ്റ്റ് ഇന്ത്യാ കമ്പനിയോ അതിന്റെ ഉദ്യോഗസ്ഥരോ ആദ്യകാലത്ത് ഇന്ത്യയിൽ ആധുനികവിദ്യാഭ്യാസം, സാമൂഹ്യപരിഷ്കാരം, ക്രിസ്തുമതപ്രചാരണം മുതലായവ പ്രോത്സാഹിപ്പിച്ചിരു ന്നില്ല. നാട്ടുകാരുടെ ആചാരങ്ങളിലും മതവിശ്വാസങ്ങളിലും ഇടപെടാൻ പാടി ല്ലെന്ന് അവർ നിർദ്ദേശിക്കുകപോലും ചെയ്തിരുന്നു. 1757-ലെ പ്ലാസിയിലെ[4] വിജ

---

2 പി. ഗോവിന്ദപ്പിള്ള, *സംസ്കാരവും നവോത്ഥാനവും.* (തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലി ഷേഴ്സ്, 2011), 66-67.

3 പി. ഗോവിന്ദപ്പിള്ള 68.

4 1757-ലെ പ്ലാസിയുദ്ധത്തിൽ ഇംഗ്ലീഷ് ഈസ്റ്റ് ഇന്ത്യാ കമ്പനിയുടെ സൈന്യം ബംഗാ ളിലെ നവാബ് സിറാജ് ഉദ് ദൗളയെ തോല്പിച്ചു. ഇന്ത്യൻ പ്രവിശ്യകളിൽ ഏറ്റവും

യത്തിനുശേഷം അവരുടെ നയത്തിൽ വലിയ മാറ്റങ്ങളുണ്ടായി. പള്ളി മേധാവിത്വ ത്തിന്റെ സമ്മർദ്ദംമൂലം ക്രിസ്ത്യൻമിഷണറിമാരുടെ പിന്തുണയോടെ തങ്ങളുടെ പ്രജകളുടെ ധാർമ്മികാഭിവൃദ്ധിക്കായി ചില നടപടികൾ സ്വീകരിക്കാൻ ബ്രിട്ടീഷ് പാർലമെന്റ് തയ്യാറായി. ഇന്ത്യൻ വിപണിയുടെ വികസനത്തിന് ആധുനികവിദ്യാ ഭ്യാസവും സാമൂഹ്യപരിഷ്കാരങ്ങളും ആവശ്യമാണെന്ന് അവർ മനസ്സിലാക്കി[5]. ഇന്ത്യയിൽ തങ്ങളുടെ ആധിപത്യം ഉറപ്പിക്കാൻ ബ്രിട്ടീഷുകാർ ഉപയോഗിച്ച ഒരാ യുധമായിരുന്നു നവീനവിദ്യാഭ്യാസം. നാട്ടുകാരെ രാജ്യഭക്തിയുള്ളവരാക്കിമാ റ്റാനും പാശ്ചാത്യജീവിതരീതികളും ആശയങ്ങളും പ്രചരിപ്പിക്കുന്നതിനുമുള്ള ഒരു മാർഗ്ഗമായിരുന്നു അത്. മെക്കാളെയുടെ 1935-ലെ 'വിദ്യാഭ്യാസത്തെ സംബന്ധിച്ച കുറിപ്പുകൾ'[6] പുതിയ ഭരണാധികാരിവർഗ്ഗം ഇന്ത്യയുടെ സംസ്കാരത്തെയും ഭാഷ കളെയും എത്ര അവജ്ഞയോടെയാണ് വീക്ഷിക്കുന്നത് എന്നു വ്യക്തമാക്കു ന്നുണ്ട്[7].

പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടുവരെ ഇന്ത്യയിൽ നിലനിന്നിരുന്നത് പരമ്പരാഗത വിദ്യാഭ്യാസമായിരുന്നു. സാഹിത്യം, നിയമം, മതം, തത്വശാസ്ത്രം, തുടങ്ങിയവയാ

ഫലഭൂയിഷ്ഠവും സമൃദ്ധവുമായിരുന്നു ബംഗാൾ. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഈസ്റ്റ് ഇന്ത്യാ കമ്പനി പ്രവിശ്യയിൽ ആധിപത്യം നേടാൻ ശ്രമിച്ചിരുന്നു. 1756-ൽ സിറാജ് ഉദ് ദൗള അധികാരമേറ്റപ്പോൾ പ്രതിസന്ധി രൂക്ഷമാകുകയും 1757-ലെ യുദ്ധത്തിലെത്തി ക്കുകയുമാണുണ്ടായത്. കമ്പനിയുടെ വിജയം പിന്നീട് ഇന്ത്യയ്ക്കുമേൽ ആധിപത്യം സ്ഥാപിക്കുന്നതിന് ബ്രിട്ടീഷുകാരെ പ്രാപ്തരാക്കി. [ബിപിൻ ചന്ദ്ര, *ആധുനിക ഇന്ത്യ*. വിവ., സൈനു കൂര്യൻ ജോർജ് (കോട്ടയം: ഡി സി ബുക്സ്, 2007) 66-69.]

5 കെ. ദാമോദരൻ, *ഭാരതീയചിന്ത.* (തിരുവനന്തപുരം: കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 1998) 460.

6 1835-ൽ വില്യം ബെന്റിക് പ്രഭു ഗവർണർ ജനറൽ ആയിരിക്കുന്ന കാലത്ത് കൗൺസിൽ ഓഫ് ഇന്ത്യ പാസാക്കിയ ഇംഗ്ലീഷ് എഡ്യുക്കേഷൻ ആക്ട് ആണ് മെക്കാളെയുടെ കുറിപ്പുകൾ എന്നറിയപ്പെടുന്നത്. ആദ്യകാലത്ത് ബ്രിട്ടീഷുകാർ ഇന്ത്യയിൽ പരമ്പരാഗത വിദ്യാഭ്യാസ സമ്പ്രദായങ്ങളെത്തന്നെയായിരുന്നു പിന്തുണ ച്ചിരുന്നത്. എന്നാൽ മെക്കാളെ തന്റെ കുറിപ്പിൽ ഇംഗ്ലീഷ് മാധ്യമമാക്കിക്കൊണ്ടുള്ള പാശ്ചാത്യ പാഠ്യപദ്ധതി നടപ്പിലാക്കാൻ ശുപാർശ ചെയ്തു. (wikipedia contributors. *English Education Act* 1835. Retrived 1Jan. 2016. from http://en.wikipedia.org/wiki/English Education_Act_1835)

7 കെ. ദാമോദരൻ 464.

യിരുന്നു പഠിപ്പിച്ചിരുന്നത്. ഇതാകട്ടെ സാർവ്വത്രികവുമായിരുന്നില്ല. പ്രാദേശികമായ വ്യത്യാസങ്ങൾ അതിലുണ്ടായിരുന്നു. ഉന്നത വിദ്യാഭ്യാസകേന്ദ്രങ്ങൾ നവാബുമാരുടെയും രാജാക്കന്മാരുടെയും സെമിന്ദാർമാരുടെയും സാമ്പത്തികസഹായത്തോടെയായിരുന്നു പ്രവർത്തിച്ചിരുന്നത്. ഹിന്ദുക്കൾക്കിടയിൽ ഉന്നതവിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ മാധ്യമമായിരുന്നത് സംസ്കൃതമായിരുന്നു. ഇത് ബ്രാഹ്മണരിലും ഉയർന്ന മറ്റു വിഭാഗങ്ങളിലുമായി പരിമിതപ്പെടുകയും ചെയ്തു. വിദ്യാഭ്യാസം ബ്രിട്ടീഷ് അധികാരികളുടെ അജണ്ടയായി ആദ്യകാലത്ത് വന്നിരുന്നില്ല. തങ്ങളുടെ ഭരണപരവും ഔദ്യോഗികവുമായ കാര്യങ്ങൾക്ക് വിദ്യാസമ്പന്നരെ ആവശ്യമായി വന്നപ്പോഴാണ് അവർ ഇക്കാര്യത്തിൽ ശ്രദ്ധിച്ചത്. അതുവരെ ക്രിസ്ത്യൻ മിഷണറിമാരാണ് ഈ രംഗത്ത് പ്രവർത്തിച്ചിരുന്നത്. 1787- ലാണ് ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസം ഇന്ത്യയിലാരംഭിക്കണമെന്നും അങ്ങനെ ബ്രിട്ടീഷ് സ്ഥാപനങ്ങളോട് ആഭിമുഖ്യം വളർത്തണമെന്നുമുള്ള ആവശ്യമുയർന്നത്. മിഷണറിമാരുടെ മതവിദ്യാഭ്യാസത്തോട് ബ്രിട്ടീഷുകാർക്ക് യോജിപ്പുണ്ടായിരുന്നില്ല. ഏതെങ്കിലും മതത്തിന്റെ കൂടെ തങ്ങൾ നിൽക്കുന്നുവെന്ന പ്രതീതി ഇന്ത്യയിലെ ജനങ്ങളിലുണ്ടാക്കരുത് എന്നവർ 1807-ൽ തീരുമാനമെടുത്തു. 1813ലെ ചാർട്ടർ ആക്ടിലാണ് ബ്രിട്ടീഷ് ഈസ്റ്റിന്ത്യാ കമ്പനി ഇന്ത്യയിലെ ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസത്തിനു വേണ്ടി ഫണ്ട് നൽകാൻ തീരുമാനിച്ചത്. ശാസ്ത്രജ്ഞാനം രാജ്യത്തെ വളർത്തുമെന്നും ഇതിൽ കൂട്ടിച്ചേർത്തിരുന്നു. ഇംഗ്ലണ്ടിൽ അക്കാലത്ത് അവർ പരീക്ഷിച്ച സെക്കുലർ വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ രീതി തന്നെയാണ് ഇന്ത്യയിലും നടപ്പാക്കാൻ തീരുമാനിച്ചത്. ഇന്ത്യയിൽ നിലവിലുണ്ടായിരുന്ന വിവിധ വിദ്യാഭ്യാസ സമ്പ്രദായങ്ങളെയോ, വർണാശ്രമധർമ്മങ്ങളെയോ അവർ സ്പർശിച്ചില്ല. പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനമാവുമ്പോഴേക്ക് അവർ മിഷണറി പ്രവർത്തനങ്ങളെയും നിയന്ത്രിച്ചിരുന്നു. ബ്രിട്ടീഷുകാർ നടപ്പാക്കിയ സെക്കുലർ വിദ്യാഭ്യാസത്തെ സംശയത്തോടെ വീക്ഷിച്ചത് മിഷണറിമാരായിരുന്നു. 1813 ആവുമ്പോഴേക്ക് ഇന്ത്യയിൽ നടപ്പാക്കുന്ന വിദ്യാഭ്യാസത്തെ സംബന്ധിച്ച് ധാരാളം വിവാദങ്ങൾ ഉണ്ടായിരുന്നു. വിദ്യാഭ്യാസത്തിലെ ഭരണകൂടപങ്കാളിത്ത

ത്തെയും സ്വകാര്യപങ്കാളിത്തത്തെയും സംബന്ധിച്ചതായിരുന്നു ഒരു പ്രശ്നം. വിദ്യാഭ്യാസം എങ്ങനെയുള്ളതായിരിക്കണം, അത് മതപരമാവണോ, സെക്കുലർ ആവണമോ, ബോധനത്തിന്റെ സ്വഭാവമെന്തായിരിക്കണം, പഴയരീതിതന്നെ മതിയോ, ആധുനിക വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ മട്ടിൽവേണോ എന്നിങ്ങനെ നിരവധി ചോദ്യങ്ങൾ ഈ ഘട്ടത്തിലുയർന്നു[8].

ഈ ചർച്ചയിൽ പ്രധാന പങ്കുവഹിച്ചത് പൗരസ്ത്യവാദിക [9] ളായിരുന്നു. അവരുടെ പല ആശയങ്ങളും ബ്രിട്ടീഷ് ഗവൺമെന്റിനെ സ്വാധീനിച്ചു. പൗരസ്ത്യ വാദികളെ പിന്തുടർന്ന് ബ്രിട്ടീഷുകാരും മനസ്സിലാക്കിയത് ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തിൽ പ്രാമുഖ്യമുള്ളത് ബ്രാഹ്മണർക്കാണ് എന്നായിരുന്നു. പൗരസ്ത്യവാദികളാകട്ടെ ബ്രാഹ്മണർ നിർദ്ദേശിച്ച പാഠങ്ങളെ മുൻനിർത്തിയാണ് ഇന്ത്യയെ സംബന്ധിച്ച സങ്കല്പങ്ങൾ ഉണ്ടാക്കിയത്. അവരെ പിന്തുടർന്ന് ബ്രിട്ടീഷുകാരും സംസ്കൃത ത്തിന് ഊന്നൽ നൽകിയപ്പോൾ മിഷണറിമാർ പ്രാദേശിക ഭാഷകൾക്കാണ് ഊന്നൽ നൽകിയത്. മിഷണറിമാർ ബോധനമാധ്യമമായി പ്രാദേശിക ഭാഷകളെ ഉപയോഗിച്ചു. പൗരസ്ത്യവാദികൾ ബ്രാഹ്മണികമായ പാഠങ്ങളെ ഉപജീവിച്ച് പുന രുത്ഥാനത്തിന് ശ്രമിച്ചപ്പോൾ മിഷണറിമാർ ശാസ്ത്രീയമായ വിദ്യാഭ്യാസം നൽകാൻ ശ്രമിക്കുകയും അന്ധവിശ്വാസങ്ങൾക്കെതിരായി പ്രവർത്തിക്കുകയും

---

8 Santhosh Dash, *English Education and the Question of Indian Nationalism: A Perspective Vernacular.* (Delhi: Aakar Books, 2009) 38-39.

9 പൗരസ്ത്യവാദം (Orientalism) എന്നതിന് എഡ്വേർഡ് സെയ്ദ് ഒരു അക്കാദമിക വിഷ യം, ഒരു ചിന്താരീതി, കിഴക്കൻനാടുകളെ നേരിടാനുള്ള രാഷ്ട്രീയമുറ എന്നിങ്ങനെ മൂന്നർത്ഥങ്ങൾ നൽകുന്നുണ്ട്. പാശ്ചാത്യം (occident) എന്നതിന്റെ വിപരീതമായാണ് പൗരസ്ത്യം (Orient) എന്ന പദം ഉണ്ടാവുന്നത്. ഇന്ത്യയിലെത്തിയ ആദ്യ ജസ്യൂട്ട് പാതിരി ഫ്രാൻസിസ് സേവ്യരിൽ നിന്നാണ് പൗരസ്ത്യപഠനം തുടങ്ങുന്നത്. അവർ ഇവിടുത്തെ ക്ലാസ്സിക്കൽ ഭാഷയായ സംസ്കൃതത്തിൽ ശ്രദ്ധപതിപ്പിച്ചു. 1784-ൽ ഏഷ്യാറ്റിക് സൊസൈറ്റി സ്ഥാപിതമായതോടെ ഇന്ത്യാപഠനം (Indology) എന്ന അക്കാദമിക വിഷയം തന്നെ രൂപപ്പെട്ടു. ജോൺസ് സംസ്കൃതഭാഷയെയും ഇന്ത്യ യുടെ ഭൂതകാലത്തെയും പ്രകീർത്തിച്ചു. ഇത്തരം കാഴ്ചകളിലൂടെ യൂറോപ്പിന്റെ അപ രമായി ഇന്ത്യയെ (കിഴക്കിനെ) നിർമ്മിച്ചെടുക്കാൻ പൗരസ്ത്യവാദികൾക്കു കഴിഞ്ഞു. [വിജു.വി. നായർ, എഡ്വേർഡ് സെയ്ദ്. *വീണ്ടെടുപ്പിന്റെ വിചാരവിപ്ലവം* (ചെങ്ങന്നൂർ: റെയ്ൻബോ ബുക് പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 2003) 35-40].

ചെയ്തു. എന്നാൽ ഫലത്തിൽ, ഇവരുടെ ഒന്നിച്ചുള്ള പ്രവർത്തനം പാശ്ചാത്യശാസ്ത്രത്തിന്റെ ആധിപത്യമുണ്ടാക്കുകയാണ് ചെയ്തത്[10].

1813-ൽ ബ്രിട്ടീഷ് ഗവൺമെന്റ് രണ്ടു കാര്യങ്ങൾക്കുവേണ്ടി ഫണ്ടു നീക്കിവയ്ക്കുകയുണ്ടായി. ഒന്ന്, സാഹിത്യത്തിന്റെ പുനരുത്ഥാനത്തിനും പരിഷ്കരണത്തിനും വേണ്ടിയാണ്. രണ്ടാമത്, ഇന്ത്യയിലെ വിദ്യാസമ്പന്നരായ ആളുകളെ പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കുന്നതിനു വേണ്ടി. മിഷണറിമാരുടെ താല്പര്യങ്ങളും ഗവൺമെന്റ് പ്രവർത്തനങ്ങളും കൂട്ടിമുട്ടുന്നത് ഈ ഘട്ടത്തിലാണ്. രണ്ടു കൂട്ടരുടെയും താല്പര്യങ്ങൾ വ്യത്യസ്തമായിരുന്നു. മിഷണറിമാർ ഇറക്കുന്ന പുസ്തകങ്ങൾ, അവരുടെ പ്രഭാഷണങ്ങൾ തുടങ്ങിയവയ്ക്ക് തടയിടാനും ജനങ്ങൾക്കിടയിൽ ഭയമോ സ്പർധയോ ഉണ്ടാക്കുന്ന വിധത്തിലുള്ള പ്രവർത്തനങ്ങൾക്ക് നിയന്ത്രണം വെയ്ക്കാനും ബ്രിട്ടീഷ് ഗവൺമെന്റ് ശ്രമിച്ചു. സെക്കുലർ മൂല്യങ്ങൾ ഉയർത്തിപ്പിടിക്കുക, തദ്ദേശീയ വിദ്യാഭ്യാസത്തെ മതപരമായ പ്രവർത്തനങ്ങളിൽനിന്ന് മാറ്റി നിർത്തുക- ഇവ രണ്ടുമായിരുന്നു അവരുടെ ലക്ഷ്യം. പ്രാദേശികമായ സമ്മതി എങ്ങനെ നിർമ്മിച്ചെടുക്കാം എന്നതായിരുന്നു ബ്രിട്ടീഷുകാരുടെ മുന്നിലെ വെല്ലുവിളി. വളർന്നുവരുന്ന തലമുറയിൽ വിദ്യാഭ്യാസത്തിലൂടെ അവബോധമുണ്ടാക്കിയെടുക്കാൻ കഴിയണം. അവരുടെ അന്ധവിശ്വാസങ്ങളെ ചെറുക്കണം. എന്നാൽ പ്രകോപനമുണ്ടാക്കുകയും ചെയ്യരുത്. ആ മട്ടിൽ തങ്ങളുടെ ആശയങ്ങളെ അവതരിപ്പിക്കാനാണ് അവർ ശ്രമിച്ചത്. ഇതിനുള്ള ഒരു മാർഗ്ഗമായാണ് സ്ത്രീവിദ്യാഭ്യാസത്തെയും അവർ കണ്ടത്. സ്ത്രീ-പുരുഷബന്ധം, കുടുംബം തുടങ്ങിയവയിൽ ഇടപെടാനുള്ള മാർഗ്ഗമായി മാറിയത് സ്ത്രീവിദ്യാഭ്യാസമാണ്. തങ്ങൾ ആവിഷ്ക്കരിച്ച സെക്കുലർ വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ ഗുണം ലഭിക്കണമെങ്കിൽ സ്ത്രീവിദ്യാഭ്യാസം ആവശ്യമാണ് എന്നവർ മനസ്സിലാക്കി[11].

---

10 Santhosh Dash 39-41.

11 Santhosh Dash 42-43.

കാര്യക്ഷമമായ ഭരണാധികാരികളെ കുറഞ്ഞ വേതനത്തിൽ ലഭിക്കാൻ വേണ്ടി അഭ്യസ്തവിദ്യരായ ഇന്ത്യക്കാരെ പരിശീലിപ്പിക്കുക എന്നതായിരുന്നു കൊളോണിയൽ വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ ഒരു ലക്ഷ്യം. സംസ്കാരാനുഭവങ്ങളിൽ ഒരു പുത്തൻ വരേണ്യവർഗ്ഗത്തെ സൃഷ്ടിക്കുക എന്ന ലക്ഷ്യവും അതിനുണ്ടായിരുന്നു. 1835-ലെ മെക്കാളപ്രഭുവിന്റെ വിദ്യാഭ്യാസമിനുട്സിന്റെ അന്തസ്സത്ത അതായിരുന്നു. പുതിയ വിദ്യാഭ്യാസരീതിയുടെ ലക്ഷ്യമെന്തെന്ന് മെക്കാളെ തന്റെ കുറിപ്പുകളുടെ അവസാനത്തിൽ ചുരുക്കി വിവരിക്കുന്നുണ്ട്: "നമ്മുടെ അഭിപ്രായങ്ങളെ നമ്മൾ ഭരിക്കുന്ന അനേകലക്ഷം ആളുകൾക്ക് വ്യാഖ്യാനിച്ചു കൊടുക്കാൻ കഴിവുള്ള ഒരു വർഗ്ഗത്തെ സൃഷ്ടിക്കാൻ നാം ഇപ്പോൾ കഴിയുന്നതെല്ലാം ചെയ്യണം. ആ വർഗ്ഗം രക്തത്തിലും നിറത്തിലും ഇന്ത്യക്കാരായിരിക്കും. പക്ഷെ രുചിയിലും അഭിപ്രായ ങ്ങളിലും സാന്മാർഗ്ഗികബോധത്തിലും ബുദ്ധിയിലും ഇംഗ്ലീഷുകാരായിരിക്കും"[12]. രാജാ റാംമോഹൻ റോയിയിൽ നിന്നാരംഭിക്കുന്ന ഇന്ത്യൻ ബുദ്ധിജീവിവർഗ്ഗ ത്തിന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങൾ പരിശോധിച്ചാൽ മെക്കാളെയുടെ ഈ പ്രവചനം സാക്ഷാത്കരിക്കപ്പെട്ടു എന്നു മനസ്സിലാക്കാം.

പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ രൂപം കൊണ്ട ഇന്ത്യൻ ആധുനികീകരണ ത്തിന്റെ പിതാവും മാർഗ്ഗദർശിയുമായി വിലയിരുത്തപ്പെടാറുള്ളത് രാജാറാം മോഹ ൻറോയി[13]യെയാണ്. അധ്യയനമാധ്യമത്തെയും രീതിയെയും കുറിച്ച് നടന്ന ഇംഗ്ലീ ഷ്-പൗരസ്ത്യവാദ വിവാദത്തിൽ, റാംമോഹൻ റായ് ഉൾപ്പെടെയുള്ള ഇന്ത്യൻ

---

12 കെ. ദാമോദരൻ തന്റെ *ഭാരതീയചിന്ത* എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ വിവർത്തനം ചെയ്തു ചേർത്തിട്ടുള്ളതാണ് ഇവിടെ സ്വീകരിച്ചിരിക്കുന്നത്. (കെ. ദാമോദരൻ, 466)

13. ബംഗാളിലെ ഒരു യാഥാസ്ഥിതിക ബ്രാഹ്മണകുടുംബത്തിലാണ് രാജാ റാം മോഹൻ റോയ് (1772-1833) ജനിച്ചത്. മാതൃഭാഷയ്ക്കു പുറമെ അറബി, പേർഷ്യൻ, സംസ്കൃ തം, പാലി തുടങ്ങിയവയിലും വൈദഗ്ധ്യം നേടിയ അദ്ദേഹം പിന്നീട് ഇംഗ്ലീഷ്, ഗ്രീക്ക്, ലത്തീൻ തുടങ്ങിയ പാശ്ചാത്യഭാഷകളിലും പാണ്ഡിത്യം നേടി. വിഗ്രഹാരാധ നയോടും ജാതിവ്യത്യാസങ്ങളോടും സതി, ശൈശവവിവാഹം തുടങ്ങിയ സാമൂഹി കാനാചാരങ്ങളോടുമുള്ള തന്റെ എതിർപ്പ് ശക്തമായി പ്രകടിപ്പിച്ച റാംമോഹൻ റോയ് 1830-ൽ സ്ഥാപിച്ച ബ്രഹ്മസമാജം ഭാരതത്തിലുടനീളം നവോത്ഥാനമുന്നേറ്റങ്ങൾക്ക് വഴിവെച്ചു. [പി. ഗോവിന്ദപ്പിള്ള, *കേരളനവോത്ഥാനം ഒരു മാർക്സിസ്റ്റ് വീക്ഷണം, ഒന്നാം സഞ്ചിക.* (തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2009) 30]

ദേശീയ നേതൃത്വത്തിലെ ഉൽപ്പതിഷ്ണുവിഭാഗം ആംഗലേയനിലപാടിനെയാണ് പിന്തുണച്ചത്[14]. ആധുനിക ശാസ്ത്രസാങ്കേതികവിദ്യകൾക്ക് മുൻഗണന നൽകി കൊണ്ടുള്ള വിദ്യാഭ്യാസമാണ് നടപ്പിലാക്കേണ്ടത് എന്ന് റാംമോഹൻ റോയ് വാദി ച്ചു.

ഇന്ത്യയിലെ ബുദ്ധിജീവി സമൂഹത്തിന്റെ രൂപീകരണത്തെപ്പറ്റി കെ.എൻ. പണിക്കർ എഴുതിയിട്ടുണ്ട്. സാമ്രാജ്യത്വ ഇന്ത്യയിലെ ബുദ്ധിജീവികൾ അടിഞ്ഞു കൂടിയ സാമൂഹ്യ-സാംസ്കാരിക സംഘടനകളെയും സഹായസംഘങ്ങളെയും ചുറ്റിപ്പറ്റിയാണ് ബുദ്ധിജീവി സമൂഹത്തിന്റെ ആദ്യകാലരൂപീകരണം നടന്നത്. സാമൂഹികവും മതപരവുമായ പരിഷ്കരണങ്ങളിൽ പങ്കുചേർന്ന പ്രസിദ്ധമായ സംഘടനകൾക്കുപുറമെ ചെറുതും ഹ്രസ്വായുസ്സുള്ളതുമായ നിരവധി സംഘടന കളും പ്രാദേശികതലത്തിൽ ബന്ധങ്ങളെ ഉറപ്പിക്കുന്നതിൽ ചെറുതല്ലാത്ത പങ്കുവ ഹിക്കുകയുണ്ടായി എന്നദ്ദേഹം ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നു. കൽക്കത്തയിലെ പൊതു വിജ്ഞാന സംഭരണസംഘം (Society for Acquisition of General Knowledge), അക്കാദമിക് അസോസിയേഷൻ, ബോംബേയിലെ വിദ്യാർത്ഥികളുടെ സാഹിത്യ-ശാസ്ത്രസമിതി (The Student's Literary and Science Society), ജ്ഞാന പ്രസാരക സഭ, മദ്രാസിലെ സാഹിത്യസമിതി തുടങ്ങിയവയെല്ലാം അക്കൂട്ടത്തിൽപെടുന്നു[15]. അവയിൽ പ്രധാനപ്പെട്ടതാണ്. സാമ്രാജ്യത്വ ഇന്ത്യയിലെ ബുദ്ധിജീവിസമൂഹം 'ബൂർഷ്വാ-ലിബറൽ' പ്രത്യയശാസ്ത്രപരിധികൾക്കകത്താണ് പ്രവർത്തിച്ചിരുന്നത് എന്നും ഭരണസംവിധാനത്തിന്റെയും സമ്പദ്ഘടനയുടെയും സമൂഹത്തിന്റെയും സ്വഭാവത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അവരുടെ തെരഞ്ഞെടുപ്പുകളിൽ അതിന്റെ മുദ്രകൾ തെളിഞ്ഞു കാണാം എന്നും അദ്ദേഹം അഭിപ്രായപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്[16].

---

14 പി. ഗോവിന്ദപ്പിള്ള. *സംസ്കാരവും നവോത്ഥാനവും*. 71-72.

15 കെ.എൻ. പണിക്കർ, *സംസ്കാരവും ദേശീയതയും*. (തൃശ്ശൂർ: കറന്റ് ബുക്സ്, 2010) 10 -11.

16 കെ.എൻ. പണിക്കർ 16

കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെ അടിസ്ഥാനമായി പ്രവർത്തിച്ചത് യൂറോപ്യൻ ശാസ്ത്രയുക്തിയായിരുന്നു. ആധുനികവിദ്യാഭ്യാസം നേടിയ ഇന്ത്യൻ ബുദ്ധിജീവികളിൽ ശാസ്ത്രയുക്തി വൻസ്വാധീനം ചെലുത്തി. പാരമ്പര്യത്തെയും സംസ്കാരത്തെയും വിലയിരുത്തുന്നതിൽ മാനകമായി സ്വീകരിക്കപ്പെട്ടത് ഈ യുക്തിയായിരുന്നു. ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയെപ്പറ്റിയുള്ള ആലോചനകളിൽ ശാസ്ത്രം പ്രധാനമായി മാറുന്നത് അതുകൊണ്ടാണ്.

2.2 ശാസ്ത്രം യൂറോപ്പിൽ

നവോത്ഥാനത്തെ തുടർന്ന്, പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടോടെ യൂറോപ്പിന്റെ ചിന്ത യെയും വേഗത്തെയും അടിമുടി മാറ്റിമറിക്കാൻ കെൽപ്പുള്ള ഒന്നായി ശാസ്ത്രം മാറി. അതിനുമുമ്പ് പ്രകൃതിയുടെ ചിന്തകർ/പ്രകൃതിയുടെ ദാർശനികർ എന്നറിയ പ്പെട്ടിരുന്നവർ അതോടെ ശാസ്ത്രജ്ഞർ എന്നറിയപ്പെട്ടുതുടങ്ങി. സാങ്കേതികമായ പ്രശ്നങ്ങൾ കണ്ടെത്തുകയും പരിഹരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നയാൾ എന്ന നില യ്ക്കാണ് യൂറോപ്പ് ശാസ്ത്രജ്ഞനെ കണ്ടത്. ശാസ്ത്രത്തിന്റെ ഈ തൊഴിൽ വൽക്കരണം നടന്നതോടെ അതിന്റെ ബൗദ്ധികമായ ഉള്ളടക്കം അപ്രസക്തമായി. അങ്ങിനെയാണ് പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ പ്രകൃതിയുടെ ദർശനം എന്നത് ഊർജ്ജതന്ത്രം, രസതന്ത്രം, ഭൂമിശാസ്ത്രം എന്നിങ്ങനെ വിഭജിക്കപ്പെടുകയും അവയ്ക്ക് സവിശേഷമായ സങ്കേതങ്ങൾ നിർമ്മിക്കപ്പെടുകയും അതിരുകൾ നിർണ്ണയിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തത്. അതോടെ ശാസ്ത്രത്തെ ഒരു തൊഴിൽ മേഖലയായി കാണാൻ തുടങ്ങുകയും ശാസ്ത്രം പഠിക്കുന്ന പ്രവണത പരക്കു കയും ചെയ്തു. ആദ്യകാലത്ത് ശാസ്ത്രം എന്നു വിളിക്കുന്ന എല്ലാ വിഷയങ്ങളും വൈദ്യശാസ്ത്രമേഖലയുടെ ഭാഗമായാണ് പ്രവർത്തിച്ചിരുന്നത്. എഡിൻബർഗ് യൂണിവേഴ്സിറ്റിയിലാണ് ശാസ്ത്രപഠനം ആദ്യമായി ആരംഭിച്ചത്. തുടർന്ന് മറ്റു യൂണിവേഴ്സിറ്റികളിലേക്കും ഇത് വ്യാപിച്ചു. സാമൂഹികമായി വികസിക്കപ്പെട്ട ഒരു ബൗദ്ധികവിഷയം എന്ന നിലയ്ക്ക് ശാസ്ത്രം മനസ്സിലാക്കപ്പെട്ടു. വ്യക്തികളുടെ

താല്പര്യം എന്നതിൽ നിന്നും മാറി സാമൂഹികമായ താല്പര്യമായിത്തീർന്നതോടെ പല സംഘടനകളും ഇതുമായി ബന്ധപ്പെട്ടു രൂപീകൃതമായി. 1831-ൽ ഉണ്ടായ British Association for Advancemnet of Science എന്ന സംഘം ഇക്കൂട്ടത്തിൽ ആദ്യത്തേതാണ്. ഇത്തരം സംഘങ്ങളുടെ വാർഷികസമ്മേളനങ്ങളിൽ അവതരിപ്പിക്കുന്നതിനായി പ്രബന്ധങ്ങൾ തയ്യാറാക്കാൻ തുടങ്ങുകയും അവയ്ക്ക് ഗ്രാന്റുകൾ അനുവദിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തു. ഇത്തരത്തിൽ പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടോടെ ശാസ്ത്രം സ്ഥാപനവൽക്കരിക്കപ്പെട്ടു. യുക്തിപരതയിൽ അധിഷ്ഠിതമായ അന്വേഷണത്വരയായിരുന്നു ശാസ്ത്രലോകത്തിന്റെ വികാസത്തിലേയ്ക്ക് നയിച്ചത്. എല്ലാറ്റിനെപ്പറ്റിയുമുള്ള ജിജ്ഞാസ ഈ ഘട്ടത്തിലുണ്ടായി. ഒരിക്കലും കടന്നുചെന്നിട്ടില്ലാത്ത ഇടങ്ങളിലേക്കും ദേശങ്ങളിലേയ്ക്കും കടന്നുചെല്ലാനും അന്വേഷണം നടത്താനുമുള്ള ത്വര യൂറോപ്പിനെ മറ്റു ഭൂഖണ്ഡങ്ങളിലേയ്ക്ക് നയിക്കുന്നതിനുള്ള പ്രധാനപ്രേരകമായി[17]

2.2.1 കൊളോണിയൽ ശാസ്ത്രം ഇന്ത്യയിൽ

പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടോടെയാണ് ഇന്ത്യ യൂറോപ്പ്യൻ ശാസ്ത്രത്തിന്റെ അവതരണത്തിന്റെയും പരീക്ഷണത്തിന്റെയും കേന്ദ്രമായി മാറിയത്. പതിനാറാം നൂറ്റാണ്ടു മുതൽതന്നെ യൂറോപ്പ്യൻ വൈദ്യത്തിന്റെ ആളുകൾ, പ്രകൃതിചിന്തകർ, ജസ്യൂട്ട് പാതിരിമാർ, യാത്രികർ തുടങ്ങിയവർ ഇന്ത്യയിലേയ്ക്ക് എത്തിതുടങ്ങിയിരുന്നു. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടാവുമ്പോഴേക്ക് ഈ ഒഴുക്ക് വർധിച്ചു. ശാസ്ത്രജ്ഞർ, വൈദ്യന്മാർ, സൈനിക എഞ്ചിനീയർമാർ തുടങ്ങിയവരായിരുന്നു അധികവും[18]. വ്യവസായവിപ്ലവത്തിനുശേഷം യൂറോപ്പിൽ ശാസ്ത്ര-സാങ്കേതിക മേഖലയിൽ

---

17 Pratik Chakrabarti, *Western Science in Modern India. Metropolitan Methods, Colonial Practices*. (Ranikhet: Permanent Black, 2010) 27-28.

18 S.N. Sen, 'The Character of the Introduction of Western science in India during the Eighteenth and Nineteenth Centuries'. S. Irfan Habib and Dhruv Raina (ed.), *Social History of Science in Colonial India*. (New Delhi: Oxford University Press, 2007) 69.

വൻ വളർച്ചയുണ്ടായി. ശാസ്ത്ര-സാങ്കേതിക മേഖലകളിലെ പ്രയോഗത്തിന്റെ പരീക്ഷണങ്ങൾക്കുള്ള നല്ല ഒരു വേദിയായി പതിനെട്ട്, പത്തൊമ്പത് നൂറ്റാണ്ടുകളിലെ ബ്രിട്ടീഷ് ഇന്ത്യ മാറി. ഈ ഘട്ടത്തിൽ ഇന്ത്യയിലെത്തിയവരിൽ ഭൂരിഭാഗവും യൂറോപ്പ്യൻ സ്ഥാപനങ്ങളിലും ലാബോറട്ടറികളിലും പരിശീലനം നേടിയവരായിരുന്നു. അവർ തങ്ങളുടെ ജീവിതത്തിന്റെ വലിയൊരളവ് ഇന്ത്യയിൽ ചെലവഴിക്കുകയും ശാസ്ത്രത്തിന്റെ വിവിധമേഖലകളിൽ പ്രവർത്തിക്കുകയും ചെയ്തു. ശാസ്ത്രത്തിലും, സാങ്കേതികവിദ്യയിലും ധാരാളം പുസ്തകങ്ങൾ ലഭ്യമാക്കാൻ അവർ ശ്രമിച്ചിരുന്നു. ശാസ്ത്രോപകരണങ്ങൾ, രാസവസ്തുക്കൾ, ഗവേഷണത്തിനാവശ്യമായ ഉപകരണങ്ങൾ തുടങ്ങിയവ അവർ ശേഖരിച്ചു. പാശ്ചാത്യശാസ്ത്രത്തിന്റെ രീതിശാസ്ത്രങ്ങളുപയോഗിച്ചുകൊണ്ടുള്ള ഗവേഷണങ്ങളും ഇക്കാലത്ത് ധാരാളമുണ്ടായി. നിരവധി ശാസ്ത്രസ്ഥാപനങ്ങളും സംഘടനകളും ഈ ഘട്ടത്തിൽ സ്ഥാപിതമായി[19]

2.2.1.1 സർവ്വേകൾ

പ്രകൃതിശാസ്ത്രചരിത്രത്തിന്റെ വികാസത്തിനൊപ്പം പലവിധ രാഷ്ട്രീയ സാമ്പത്തിക മത്സരങ്ങളും പതിനേഴ്, പതിനെട്ട് നൂറ്റാണ്ടുകളിൽ ഉടലെടുക്കുകയുണ്ടായി. സാമ്പത്തിക ചൂഷണത്തിനുവേണ്ടിയുള്ള അന്വേഷണങ്ങൾ സസ്യശാ

---

[19] ഇന്ത്യയിലെ സസ്യ-ജന്തുജാലങ്ങൾ 17-ാം നൂറ്റാണ്ടുമുതൽതന്നെ യൂറോപ്പ്യൻ പ്രകൃതിശാസ്ത്രജ്ഞരുടെ ഗൗരവമായ ശ്രദ്ധ നേടിയിരുന്നു. ഡച്ചുകാരും ഡാനിഷുകാരുമാണ് ഈ രംഗത്ത് ആദ്യം പ്രവർത്തിച്ചത്. 1674-75 കാലത്ത് മലബാറിലെ ഡച്ച് ഗവർണറായിരുന്ന ഹെൻറി വാൻറീഡ് മലബാറിലെ സസ്യങ്ങളെക്കുറിച്ച് വിവരിക്കുന്ന 'ഹോർത്തൂസ് മലബാറിക്കസ്' എന്ന കൃതി രചിക്കുകയുണ്ടായി. എങ്കിലും ഇന്ത്യയിൽ ശാസ്ത്രീയമായ സസ്യശാസ്ത്രം ആരംഭിക്കുന്നത് ഡാനിഷ് ഫിസിഷ്യൻ ആയിരുന്ന ജോൺ ജെറാർഡ് കിയോനിഗ് ആണ്. 1768-ൽ ഇന്ത്യയിലെത്തിയ ഇദ്ദേഹം ഡാനിഷ് മിഷനിൽ ഫിസിഷ്യനായിരുന്നു. 1778-ൽ മദ്രാസ് ഗവൺമെന്റിനു കീഴിൽ കമ്പനിയുടെ പ്രകൃതി ചരിത്രകാരനായി (Natural Historian) നിയമിതനായി. ഇദ്ദേഹത്തിന്റെ കാലത്ത് സൊസൈറ്റി ഓഫ് യുനൈറ്റഡ് ബ്രദേഴ്സ് രൂപീകൃതമായി. *Tranqueber* മിഷനിലെ അംഗങ്ങളും മറ്റു പ്രകൃതിശാസ്ത്രജ്ഞരും ചേർന്ന ഈ സംഘടനയുടെ ലക്ഷ്യം പ്രകൃതി ശാസ്ത്രചരിത്രത്തിന്റെ വികാസമായിരുന്നു. ഇന്ത്യൻ ലിനേയസ് എന്നു വിശേഷിപ്പിക്കപ്പെട്ട വില്യം റോക്സ്ബർഗ് അവരിൽ പ്രമുഖനായിരുന്നു. പ്ലാന്റ്സ് ഓഫ് ദ കോസ്റ്റ് ഓഫ് കോറമാണ്ടൽ, ഹോർത്തൂസ് ബംഗാളനസിസ് (1814), ഫ്ളോറ ഇൻഡിക്ക എന്നിവ ഇദ്ദേഹത്തിന്റെ കൃതികളാണ്. (S.N. Sen 72.)

സ്ത്രഗവേഷണങ്ങളെ പ്രോത്സാഹിപ്പിച്ചു. ഉപഭൂഖണ്ഡത്തിനുമേലുള്ള അധികാരവും നിയന്ത്രണവും ഉറപ്പുവരുത്തുന്നതിന്റെ ഭാഗമായി വിവിധതരം സർവ്വേകൾ നടന്നു. ഈസ്റ്റ് ഇന്ത്യാ കമ്പനിയുടെ അധികാരം സ്ഥാപിതമാവുന്നത് ഈ കാലത്താണ്. കമ്പനി അധികാരികൾ തങ്ങളുടെ അധികാരസ്ഥാപനത്തിനായി ശാസ്ത്രത്തിന്റെയും സാങ്കേതികവിദ്യയുടെയും സാധ്യതകളെ ഉപയോഗപ്പെടുത്തി. അതിനായി ഭൂമിശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരെയും സർവ്വേയിങ് പൈലറ്റുകളെയും അവർ ഇന്ത്യയിൽ നിയമിച്ചു. ഫ്രാൻസിനും ഇംഗ്ലണ്ടിനും തുല്യമായ രീതിയിൽ ഏതാണ്ട് 2000 മൈൽ കടൽത്തീരത്തിന്റെയും 500 മൈലിലധികംവരുന്ന ദ്വീപുകളുടെയും രേഖാചിത്രം നിർമ്മിക്കുന്ന വിധത്തിൽ ഒരു ഗണിതശാസ്ത്ര സർവ്വെ 30-35 വർഷത്തിനുള്ളിൽ കമ്പനി നടത്തിയതായി 1788-ൽ റന്നൽ രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്.[20] .

ആദ്യകാലത്ത് കൊളോണിയൽ അധികാരികളുടെ ഭാഗത്തുനിന്നുണ്ടായ ശാസ്ത്രസാങ്കേതിക പ്രവർത്തനങ്ങൾ ഇന്ത്യക്കാരിൽനിന്നും മാറ്റി നിർത്തിക്കൊണ്ടാണ് നടപ്പാക്കിയിരുന്നത്[21]. കോളനിയുടെ ആവശ്യത്തിനു വേണ്ടിയല്ല പൂർണ്ണമായും അധീശരാഷ്ട്രത്തിന്റെ സാമ്രാജ്യത്വതാല്പര്യങ്ങളെ സംരക്ഷിക്കാൻ വേണ്ടി മാത്രമായിരുന്നു ഇത്തരം അന്വേഷണങ്ങളും പഠനങ്ങളും നടന്നത്. ശാസ്ത്രത്തിന്റെ

---

20 S.N. Sen 73.

21 18-ാം നൂറ്റാണ്ടുമുതൽ 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനപാദം വരെ ഈസ്റ്റിന്ത്യാ കമ്പനി നടത്തിയ ഭൂപടനിർമാണത്തിലും സർവ്വെകളിലും ഒരു തരം രഹസ്യസ്വഭാവം പുലർത്തിയിരുന്നു. സർവ്വെയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ജോലികൾ തങ്ങളുടെ സ്വന്തം കരാർ ജോലിക്കാരെക്കൊണ്ടോ സൈനികരെക്കൊണ്ടോ മാത്രമാണ് ചെയ്യിച്ചിരുന്നത്. ഫ്രഞ്ചുകാർ, ഡച്ചുകാർ തുടങ്ങിയ ഇതര മത്സരശക്തികളോടുമാത്രമായിരുന്നില്ല ഇന്ത്യക്കാരോടും രഹസ്യസ്വഭാവം സൂക്ഷിച്ചിരുന്നു. സർവ്വെയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ജോലികളിൽ ഇന്ത്യക്കാരെ ഉൾപ്പെടുത്തിയിരുന്നില്ല. സർവ്വെയർമാർ ഇന്ത്യക്കാരെ വഴികാട്ടികളായി ഉപയോഗിക്കുന്നതിനെയും തങ്ങളുടെ ആവശ്യത്തിനായി പരിശീലിപ്പിക്കുന്നതിനെയും നിരുത്സാഹപ്പെടുത്തുകയും അത്തരം പ്രവർത്തനങ്ങൾക്ക് മേലധികാരികളിൽനിന്ന് ശാസനകൾ ഉണ്ടാവുകയും ചെയ്തിരുന്നതായി ഫിലിമോർ രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. അത്തരം ചില നിർദ്ദേശങ്ങളടങ്ങുന്ന ഉദാഹരണങ്ങൾ എസ്. ഇ. സെൻ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നുണ്ട്. കുറഞ്ഞ കൂലിക്ക് പണിയെടുപ്പിക്കാൻ കഴിയുമെന്നതിനാൽ സിവിൽ, റവന്യൂ സർവ്വെകളിൽ ഇന്ത്യക്കാർക്കെതിരായ നിയന്ത്രണങ്ങൾ കുറവായിരുന്നു. ക്രമേണ സാങ്കേതിക സഹായികളുടെ ആവശ്യം ഉയർന്നപ്പോൾ സർവ്വെകളിൽ വൈദ്യസഹായത്തിനും എഞ്ചിനിയറിങ് തൊഴിലുകളിലും തദ്ദേശീയരെ താഴ്ന്ന റാങ്കുകളിലേയ്ക്ക് പരിഗണിച്ചുതുടങ്ങി. (S.N. Sen 75).

വളർച്ചയിൽ സാമ്രാജ്യത്വത്തിന്റെ താല്പര്യങ്ങൾ പ്രവർത്തിച്ചിരുന്നു എന്നതിന്റെ വ്യക്തമായ സാക്ഷ്യങ്ങളാണ് ഇന്ത്യയിൽ ഈ മേഖലയിൽ നടന്ന വ്യവഹാരങ്ങൾ.

2.2.1.2 ഇന്ത്യ എന്ന സംക്രമണസ്ഥലം

യൂറോപ്പ് എന്ന കേന്ദ്രത്തിൽനിന്ന് പ്രാന്തങ്ങളിലേയ്ക്ക് വ്യാപിക്കുന്ന ഒന്നായാണ് കൊളോണിയൽ ശാസ്ത്രം പ്രവർത്തിച്ചത്. പ്രാന്തങ്ങളിൽ അവർ നടത്തിയ അന്വേഷണങ്ങൾ യൂറോപ്പ്യൻ ശാസ്ത്രത്തെ ശക്തിപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്തു. നരവംശശാസ്ത്രത്തിൽ വാൻ ജിനപ്പ് രൂപപ്പെടുത്തിയ 'ലിമിനാലിറ്റി' എന്ന സങ്കല്പം ഇവിടെ സംഗതമാണ്. വിക്ടർ ടെർണറും ഈ സങ്കല്പം ഉപയോഗിച്ചിട്ടുണ്ട്. തീർത്ഥയാത്രയെക്കുറിച്ച് പറയുമ്പോഴാണ് ടെർണർ നരവംശശാസ്ത്രത്തിൽ ഇതേക്കുറിച്ച് പറയുന്നത്. പൂർവ്വധാരണകളുമായി വരുന്ന സംഘം ഇവിടുത്തെ അനുഭവങ്ങളുമായി തിരിച്ചുപോവുമ്പോൾ പുതിയ ധാരണകൾ രൂപപ്പെടുന്നു. യൂറോപ്പ്യൻ രാജ്യങ്ങളെ സംബന്ധിച്ച് ഇത്തരത്തിലുള്ള സംക്രമണസ്ഥലമായിരുന്നു ഇന്ത്യയടക്കമുള്ള കൊളോണിയൽ രാജ്യങ്ങൾ. ഇത്തരത്തിൽ യൂറോപ്പും ഇന്ത്യയും തമ്മിൽ ഒരു വിഷയി-വിഷയബന്ധം രൂപപ്പെടുന്നതിന് ശാസ്ത്രവിജ്ഞാനം കാരണമായി[22].

2.2.1.3 കൊളോണിയൽ ഇന്ത്യയിലെ അനൗദ്യോഗിക ഗവേഷണങ്ങൾ

ഗവേഷണങ്ങൾക്കുള്ള അനന്തമായ സാധ്യതകളുടെ ലോകമായിരുന്നു യൂറോപ്പ്യന്മാരെ സംബന്ധിച്ച് ഇന്ത്യ. രണ്ട് കാരണങ്ങളാണ് ഇതിനുണ്ടായിരുന്നത്. ഒന്ന്, ഏതുതരം ഗവേഷണങ്ങളും ഇവിടെ പുതിയതും സാധ്യതകളുള്ളതുമായിരുന്നു. രണ്ട്, യൂറോപ്പിൽ അവർക്ക് നേരിടേണ്ടിവന്നിരുന്ന കിടമത്സരങ്ങൾ ഇവിടെയു

---

22. മാർട്ടിൻ റുഡ്വിക് അദ്ദേഹത്തിന്റെ '*Geological Travel and Theoretical Innovation: The Role of Liminal Experience*' എന്ന ലേഖനത്തിൽ വിശദീകരിക്കുന്നതാണ് ഈ സങ്കല്പം. വാൻ ജിനപ്പിന്റെയും ടെർണറുടെയും സങ്കല്പങ്ങൾ ഉപയോഗിച്ചുകൊണ്ടാണ് അദ്ദേഹം ഇക്കാര്യം വിശദീകരിക്കുന്നത്. പ്രതീക് ചക്രബർത്തി തന്റെ ഗ്രന്ഥത്തിൽ മാർട്ടിൻ റുഡ്വികിനെ ഉപജീവിച്ചുകൊണ്ട് ഈ ആശയം ഉപയോഗിച്ചിരിക്കുന്നു. (Pratik Chakrabarti 33-34)

ണ്ടായിരുന്നില്ല. നിർഭയമായും സ്വതന്ത്രമായും ഗവേഷണങ്ങളിലേർപ്പെടാനുള്ള സാഹചര്യം അവർക്കിവിടെ ലഭിച്ചു. ഇങ്ങനെ വ്യക്തിപരമായി ഗവേഷണത്തിൽ താല്പര്യമുള്ള ധാരാളം ആളുകൾ ഇന്ത്യയിൽ വരുകയും ഗവേഷണ പ്രവർത്തന ങ്ങളിലേർപ്പെടുകയും ചെയ്തു. ഏഷ്യാറ്റിക് സൊസൈറ്റിപോലുള്ള സംഘടനകളു മായി ബന്ധമുണ്ടായിരുന്നെങ്കിലും അവയുടെ നിയന്ത്രണം അവർക്കുമേലുണ്ടായി രുന്നില്ല. ഔദ്യോഗിക പ്രവർത്തനങ്ങൾക്കു പുറമെയായിരുന്നു പലരും ഇത്തരം അന്വേഷണങ്ങളിൽ ഏർപ്പെട്ടിരുന്നത് [23] . അറിവിനുവേണ്ടിയുള്ള അന്വേഷണം സത്യത്തിനു വേണ്ടിയുള്ള അന്വേഷണമാണ് എന്ന ധാർമ്മികബോധം യൂറോപ്പിൽ പ്രബലമായിരുന്നു. ഔദ്യോഗിക കൃത്യനിർവഹണത്തിനു പുറത്ത് അവരുടെ പ്രതി ബദ്ധത വ്യാപരിക്കാൻ ഇതും കാരണമായിത്തീർന്നു[24].

പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ ശാസ്ത്രാവബോധത്തെ വികസിപ്പിക്കുന്നതിൽ ഇന്ത്യയിലെ പരീക്ഷണങ്ങൾ വലിയ പങ്കുവഹിച്ചിട്ടുണ്ട്. കേന്ദ്രമായ യൂറോപ്പും ഇന്ത്യപോലെ അരികുകളിൽനിന്ന രാജ്യങ്ങളും തമ്മിലുള്ള സവിശേഷബന്ധമാണ് കൊളോണിയൽ ശാസ്ത്രത്തിന്റെ സവിശേഷത. കൊളോണിയൽ അനുതാപമായി രുന്നു യൂറോപ്പ്യന്മാർക്കുണ്ടായിരുന്നത്. അവർ സ്വയം ഇന്ത്യക്കാരായിക്കരുതി ഇന്ത്യക്കാരുടെ അജ്ഞതയും മറ്റും തങ്ങളുടേതായി അനുഭവിക്കുകയും പരിഹരി ക്കാൻ ശ്രമിക്കുകയും ചെയ്തു.

---

23 ആദ്യകാല കൊളോണിയൽ ശാസ്ത്രജ്ഞരുടെ താല്പര്യങ്ങൾ സസ്യശാസ്ത്രം മുതൽ ഇലക്ട്രോ മാഗ്നെറ്റിസംവരെ വൈവിധ്യമാർന്ന മേഖലകളിലായി പരന്നുകിട ന്നു. ഇന്ത്യയിലെ പ്രകൃതിദത്തമായ അന്തരീക്ഷത്തോട് ബൗദ്ധികമായി ഇടപെടാ നുള്ള സാഹചര്യത്തെ അവർ പൂർണ്ണമായും പ്രയോജനപ്പെടുത്തി. ഭൂമിശാസ്ത്രമായി രുന്നു ഗവേഷണത്തിലെ ഒരു പ്രധാനമേഖല. ഇന്ത്യയിൽ എത്തിച്ചേർന്ന ആദ്യ ശാസ്ത്രഗവേഷകർ മെഡിക്കൽ വിദ്യാഭ്യാസവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടുവന്ന ഡോക്ടർമാരാ യിരുന്നു. പ്രധാനമായും സൈനികരെ സേവിക്കുന്നതിനു വേണ്ടിയായിരുന്നു അവർ വന്നിരുന്നത്. ഹ്യൂ ഫാൽക്കനർ, ഫ്രഡറിക് കോർബിൻ, സർ വില്യം റൂത്ത്, കേണൽ ലാംടൺ തുടങ്ങിയ പ്രമുഖർ അക്കൂട്ടത്തിൽപ്പെടുന്നു. വേണ്ടത്ര ശ്രദ്ധിക്കപ്പെടാതെ പോയവരായിരുന്നു കൂടുതലും. (Pratik Chakrabarti 34-38)

24 Pratik Chakrabarti 38-39.

2.2.1.4 കൊളോണിയൽ ശാസ്ത്രവും പൗരസ്ത്യലോകവും

ഇവിടുത്തെ ഭൂമിശാസ്ത്രം, പ്രകൃതിവിഭവങ്ങൾ തുടങ്ങിയവയെക്കുറിച്ചുള്ള അന്വേഷണങ്ങളിലൂടെ പുനരുത്പാദനവും ചൂഷണവുമാണ് യൂറോപ്യർ പ്രധാനമായും ലക്ഷ്യമാക്കിയത്. എങ്കിലും ഇവിടുത്തെ സംസ്കാരത്തെപ്പറ്റിയുള്ള അന്വേഷണങ്ങളും അവർ നടത്തി. അധികാരത്തിന്റെയും സാധൂകരണത്തിന്റെതുമായ ഒരു ഭാഷയിലൂടെയാണ് അവരത് സാധിച്ചത്. പൗരസ്ത്യരെ സംബന്ധിച്ച കൊളോണിയൽ പരികല്പനകൾ ഇതിലൂടെയാണ് രൂപപ്പെട്ടത്. രാഷ്ട്രീയമായും പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായും ഭാവനാത്മകമായും സാമൂഹികമായും ശാസ്ത്രീയമായുമെല്ലാം അവർ പൗരസ്ത്യത്തെ പുനർനിർമ്മിച്ചു.

കൊളോണിയൽ അധികാരവ്യവസ്ഥയെ ബലപ്പെടുത്തുന്നതിനും അടിത്തറപാകുന്നതിനും കൊളോണിയൽ ശാസ്ത്രഗവേഷണങ്ങൾ കാരണമായിട്ടുണ്ട്. തങ്ങൾ അധിനിവേശം നടത്തിയ പ്രദേശങ്ങളെ കേന്ദ്രീകൃതമായ ഒരു വ്യവഹാരത്തിനകത്തേയ്ക്ക് കൊണ്ടുവരുക എന്നതായിരുന്നു കൊളോണിയൽ പദ്ധതിയുടെ വിശാലമായ ലക്ഷ്യം. ഇന്ത്യയുടെ ഭൂതകാലം കണ്ടെത്തുന്നത് ഇന്ത്യക്കാരുടെ മാത്രമല്ല യൂറോപ്പിന്റെയും ബാധ്യതയാണ് എന്നവർ കരുതി. അതുവഴി യൂറോപ്പും ഇന്ത്യയും തമ്മിൽ ബന്ധം സ്ഥാപിക്കാനും രണ്ടു സംസ്കാരങ്ങളുടെയും പദവികൾ ശ്രേണീകരിക്കാനും കഴിയും എന്നവർ തിരിച്ചറിഞ്ഞു. ഇത്തരം ആശയങ്ങൾ അവരുടെ നയരൂപീകരണങ്ങൾക്ക് സാധൂകരണം നൽകി. മറ്റൊരു തരത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ കിഴക്കിനെ പുനർനിർവചിക്കാനുള്ള പൗരസ്ത്യവാദികളുടെ ശ്രമങ്ങൾ യൂറോപ്പിന്റെ മേൽക്കോയ്മ സ്ഥാപിച്ചെടുക്കുകയാണ് ചെയ്തത്. ഇതും പാശ്ചാത്യശാസ്ത്രത്തെ പ്രബലമായൊരു വിചാരമാതൃകയാക്കാൻ സഹായിച്ചു[25].

---

25. Pratik Chakrabarti 41-43.

2.2.1.4.1 യൂറോ കേന്ദ്രിതവാദത്തിന്റെ വിമർശം

പൗരസ്ത്യവാദത്തിന്റേതായ രക്ഷാകർതൃമനോഭാവം യൂറോ കേന്ദ്രിതവാദ ത്തിനെതിരെ ഉയർന്ന വിമർശനത്തിന്റെ കാരണങ്ങളിലൊന്നായിരുന്നു. ഏഷ്യാറ്റിക് സൊസൈറ്റിയുടെ സ്ഥാപകനായ വില്യം ജോൺസുതന്നെ യൂറോകേന്ദ്രിതവാദ ത്തിനെതിരായി വിമർശനമുന്നയിച്ചിരുന്നു. കിഴക്കിന്റെ മിസ്റ്റിക് കവിതയെ സംബ ന്ധിച്ച് പഠിക്കുവാനും പൗരസ്ത്യജ്ഞാനത്തിന്റെ ആന്തരികമായ സങ്കീർണ്ണതകളെ വിശദീകരിക്കാനുമുള്ള ജോൺസിന്റെ ശ്രമങ്ങൾക്ക് വലിയ അംഗീകാരം ലഭിച്ചു. പാശ്ചാത്യരായ ശാസ്ത്രജ്ഞർ ഇന്ത്യയിൽ നടത്തിയ പരീക്ഷണങ്ങൾ പാശ്ചാത്യ ശാസ്ത്രത്തിന്റെ യൂറോകേന്ദ്രിതത്വത്തെ വിമർശിക്കാൻ അവരെത്തന്നെ പ്രേരിപ്പി ച്ചു. പൗരസ്ത്യവാദം നിർമ്മിച്ച ജ്ഞാനശാസ്ത്രപരമായ ധാരണകൾ യൂറോ കേന്ദ്രിതമായ അറിവുകളുടെത്തന്നെ അടിത്തറയിളക്കി. ഉദാഹരണമായി പത്തൊ മ്പതാം നൂറ്റാണ്ടോടുകൂടി വളർന്നുവന്ന പ്രകൃതിശാസ്ത്രം യൂറോപ്പിൽ ഉത്ഭവിച്ച് മറ്റിടങ്ങളിലേയ്ക്ക് വ്യാപിക്കുകയാണുണ്ടായത്. അധികാരത്തിന്റെ വ്യവഹാരത്തെ ശക്തിപ്പെടുത്തുന്ന ഒന്നായി അതുമാറി. ഇക്കാലത്തെ യൂറോപ്പ്യൻ ശാസ്ത്രം ഭൂമി ശാസ്ത്രപരമായി മധ്യത്തിലുള്ള യൂറോപ്പിന്റെ കിടപ്പിനെയും അതിന്റെ പദവി യെയും എടുത്തു കാണിക്കുന്നതായിരുന്നു. ഒരു തരത്തിൽ സാംസ്കാരിക മേൽക്കോയ്മയുടെ സാധൂകരണമായി ഇതുമാറി. ഏഷ്യാറ്റിക് സൊസൈറ്റി പോലു ള്ളവ നടത്തിയ പഠനങ്ങൾ പോലും ഭൂമിയെപ്പറ്റി യൂറോപ്പു നടത്തിയ പഠന ങ്ങൾക്ക് തുടർച്ച നൽകുന്നതായിരുന്നു. ഇന്ത്യയെ അറിവുല്പാദനത്തിനുള്ള ഒരിട മായി കാണാനുള്ള ഒരു കാരണം അതിന്റെ ഭൂമിശാസ്ത്രപരമായ കിടപ്പാണ്. ഇന്ത്യൻ ഭൂമിശാസ്ത്രത്തിന് വൈവിധ്യത്തിന്റെതായ ഒരു ഏകത്വം-ഭൂമിയുടെ ഒരു പരിച്ഛേദസ്വഭാവം-ഉണ്ട്. അതിനാൽ യൂറോപ്പ്യൻ ശാസ്ത്രത്തിന് പ്രവർത്തിക്കാൻ അനുയോജ്യമായ ഒരിടമാണ് ഇന്ത്യ എന്നൊരു ചിന്ത പത്തൊൻപതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ രൂപപ്പെട്ടു. അതോടെ ശാസ്ത്രപഠനങ്ങളിൽ ഇന്ത്യ യൂറോപ്പിനെത്തന്നെ അപ്രസ ക്തമാക്കുംമട്ടിൽ മുന്നേറി. കാലാവസ്ഥാപഠനം, രോഗങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ട പഠ

നം, ഭൂമിശാസ്ത്രപഠനം, നരവംശശാസ്ത്രപഠനം തുടങ്ങിയവയെല്ലാം ഇന്ത്യയിൽ വളർന്നു. ചുരുക്കത്തിൽ ഭൂമിയുടെ പ്രാകൃതികമായ ചരിത്രം പഠിക്കുന്ന ഒരാളെ സംബന്ധിച്ച് ഇന്ത്യ ഒഴിവാക്കാൻ പറ്റാത്ത ഒരിടമായിത്തീർന്നു. യൂറോപ്പിന്റെ ഇല്ലായ്മയെ പരിഹരിക്കാൻ കഴിയുന്ന ഒരിടമായി ഇന്ത്യപോലുള്ള രാജ്യങ്ങൾ വീക്ഷിക്കപ്പെട്ടു[26].

2.2.1.5 ഏഷ്യാറ്റിക് സൊസൈറ്റി എന്ന കേന്ദ്രം

വില്യം ജോൺസിന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ 1784-ൽ രൂപീകൃതമായ ഏഷ്യാറ്റിക് സൊസൈറ്റിയുടെ പ്രവർത്തനങ്ങൾ ഇന്ത്യയിലെ ശാസ്ത്രാന്വേഷണങ്ങളുടെ ഒരു പ്രധാന പ്രേരകശക്തിയായിരുന്നു. ബ്രിട്ടനിലെ റോയൽ സൊസൈറ്റി[27]യുടെ മാതൃകയിലാണ് ഈ സംഘം രൂപീകൃതമാവുന്നത്. ഏഷ്യാറ്റിക് സൊസൈറ്റിയുടെ പ്രധാന കാര്യപരിപാടി പടിഞ്ഞാറിന്റെ അപരമായി കിഴക്കിനെ നിർമ്മിച്ചെടുക്കുക എന്നതായിരുന്നു. ഈ പദ്ധതിയിൽ അവർക്കുമുന്നിലുണ്ടായിരുന്ന ഏറ്റവും വലിയ വെല്ലുവിളി ഭൂമിശാസ്ത്രപരവും സാംസ്കാരികവുമായി യൂറോപ്പിൽനിന്നകന്നുകൊണ്ടുള്ള ഇന്ത്യയുടെ സ്ഥാനമായിരുന്നു. അതുവരെ ഒരു പഠനവും നടക്കാത്തതും ധാരാളം പഠനങ്ങൾ നടക്കപ്പെടേണ്ടതുമായ ഒരിടമാണിതെന്ന് അവർ കരുതി. പരീക്ഷണം, നിരീക്ഷണം, പ്രകൃതിയിൽ മനുഷ്യൻ നടത്തുന്ന ഇടപെടൽ എന്നിവയാണ് ആധുനിക ശാസ്ത്രത്തിന്റെ സവിശേഷതയായി ബേക്കൺ[28] ചൂണ്ടിക്കാണി

---

26 Pratik Chakrabarti 43-48.

27 ശാസ്ത്രമേഖലയിലെ അന്വേഷണങ്ങളെ പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കുന്നതിനും പ്രചരിപ്പിക്കുന്നതിനുമായി 1660-ൽ ലണ്ടനിൽ സ്ഥാപിതമായ സംഘടനയാണ് ദ റോയൽ സൊസൈറ്റി. ഫ്രാൻസിസ് ബേക്കണിന്റെ നൂതനശാസ്ത്രസങ്കല്പത്തിൽ നിന്ന് പ്രചോദിതരായ ഒരു കൂട്ടം പ്രകൃതിചിന്തകരാണ് ഈ സംഘടന സ്ഥാപിച്ചത്. (The Royal Society. *History of Royal Society*. Retrieved from http:// royal society.org/about_us/history)

28 ഫ്രാൻസിസ് ബേക്കൺ (1561-1626) ഇംഗ്ലീഷ് തത്വചിന്തകനും രാഷ്ട്രതന്ത്രജ്ഞനും ശാസ്ത്രജ്ഞനുമായിരുന്നു. ശാസ്ത്ര വിപ്ലവത്തിന്റെ ഘട്ടത്തിലെ, ശാസ്ത്രീയരീതിയുടെ വക്താവും പ്രയോക്താവുമെന്ന നിലയിൽ അദ്ദേഹത്തിന്റെ കൃതികൾ ലോകമാകമാനം വലിയ സ്വാധീനം ചെലുത്തി. അനുഭവൈകവാദത്തിന്റെ (empericism) പിതാവായാണ് ബേക്കൺ അറിയപ്പെടുന്നത്. ശാസ്ത്രാന്വേഷണങ്ങളിൽ അദ്ദേഹം

ച്ചത്. അതിലൂടെ പ്രകൃതിയെ കീഴടക്കാൻ കഴിയും എന്നദ്ദേഹം അഭിപ്രായപ്പെട്ടു. ക്രമരഹിതമായി കിടക്കുന്ന പ്രകൃതിയിൽ നിന്ന് ക്രമപ്രവൃദ്ധമായ ഒന്നിനെ നിർദ്ധാരണം ചെയ്തെടുക്കുകയാണ് ശാസ്ത്രം ചെയ്യുന്നത്. ഈ ധാരണയ്ക്ക് കൊളോണിയൽ രാജ്യങ്ങളിൽ വലിയ സ്വീകാര്യത ലഭിച്ചു. പുതിയ പ്രദേശങ്ങളെ തങ്ങളുടെ ഭൗതികമായ വിജയത്തിന്റെ സ്ഥലമായി കൊളോണിയൽ ശക്തികൾ കണ്ടു. അവരുടെ പല അന്വേഷണങ്ങളുടെയും പരീക്ഷണങ്ങളുടെയും കേന്ദ്രമായി മൂന്നാംലോകരാജ്യങ്ങൾ മാറി.

ഏഷ്യാറ്റിക് സൊസൈറ്റി പൗരസ്ത്യലോകത്തിന്റെ പ്രകൃതിശാസ്ത്രപരവും ഭൂമിശാസ്ത്രപരവുമായ അന്വേഷണങ്ങൾക്കൊപ്പം ഇവിടുത്തെ സംസ്കാരത്തെപ്പറ്റിയും അന്വേഷണങ്ങൾ നടത്തി. ശാസ്ത്രത്തിന്റെ മണ്ഡലത്തിൽ വിഭവങ്ങൾ ചൂഷണം ചെയ്തുകൊണ്ടാണ് അവർ പ്രവർത്തിച്ചിരുന്നതെങ്കിൽ സംസ്കാരത്തിന്റെ മണ്ഡലത്തിൽ അധികാരത്തിന്റെയും സാധൂകരണത്തിന്റെയും ഭാഷ സൃഷ്ടിക്കുകയാണ് അവർ ചെയ്തത്. പൗരസ്ത്യത്തെ സംബന്ധിച്ച കൊളോണിയൽ പരികല്പനകൾ രൂപപ്പെട്ടത് ഇതിലൂടെയാണ്. സംസ്കാരത്തെപ്പറ്റി അവർ നടത്തിയ പഠനങ്ങൾ പൗരസ്ത്യത്തെ നിർവചിക്കുകയും പുന:സൃഷ്ടിക്കുകയും ചെയ്തു. രാഷ്ട്രീയമായും പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായും ശാസ്ത്രീയമായും ഭാവനാത്മകമായും സാമൂഹികമായുമെല്ലാം അവർ പൗരസ്ത്യത്തെ പുനർനിർമ്മിച്ചു. കിഴക്കിനെ പുനർനിർവചിക്കാനുള്ള പൗരസ്ത്യവാദികളുടെ ഈ ശ്രമങ്ങൾ യൂറോപ്പിന്റെ മേൽക്കോയ്മയെ സ്ഥാപിച്ചെടുക്കുകയാണ് ചെയ്തത്. പാശ്ചാത്യശാസ്ത്രം പ്രബലമായ വിചാരമാതൃകയാകുന്നതിന് ഇതും സഹായിച്ചു[29].

ഒരു കേന്ദ്രം അതിനെ ചുറ്റിപ്പറ്റിയുള്ള മണ്ഡലം എന്ന സങ്കല്പം പത്തൊ

സ്ഥാപിച്ച ആഗമികരീതി ബേക്കണിയൻ രീതി അഥവാ ശാസ്ത്രീയ രീതി എന്നറിയപ്പെടുന്നു. (Anthony Quinton, Baran Quinton, *Francis Bacon,* Retrieved from https://www.britanica.com/biography/Francis_Bacon-viscouct-saint-Alban)

29 Pratik Chakrabarti 48.

മ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ശക്തമായിരുന്നു. ലോകത്തിന്റെ കേന്ദ്രമായി യൂറോപ്പു കണക്കാക്കപ്പെട്ടതുപോലെ പൂർവ്വദേശത്തിന്റെ കേന്ദ്രമായി ഏഷ്യാറ്റിക് സൊസൈറ്റി കണക്കാക്കപ്പെട്ടു. പുരാവസ്തു ശാസ്ത്രജ്ഞർ, പ്രകൃതിശാസ്ത്രജ്ഞർ എന്നിങ്ങനെ വിവിധ മേഖലകളിൽ ഗവേഷണത്തിലേർപ്പെട്ടിരുന്നവരോടെല്ലാം അവരുടെ അന്വേഷണഫലങ്ങൾ സൊസൈറ്റിയെ അറിയിക്കാൻ ആവശ്യപ്പെട്ടിരുന്നു. യൂറോപ്പിലേക്കാവശ്യമായ ചരക്കുകൾ ശേഖരിക്കാനുള്ള ഒരിടമായാണ് ഏഷ്യാറ്റിക് സൊസൈറ്റി ഇന്ത്യയെ കണ്ടത്. സൊസൈറ്റിയുടെ വായനക്കാർകൂടി[30] ഗവേഷണത്തിലേയ്ക്ക് വരണം എന്നതായിരുന്നു സൊസൈറ്റിക്കുണ്ടായിരുന്ന സങ്കല്പം. അതായത് ഇത്തരം കാര്യങ്ങളിൽ ഇടപെടുകയും മനസ്സിലാക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ഒരു വർഗ്ഗത്തെ സൃഷ്ടിച്ചെടുക്കുക എന്നതായിരുന്നു അവരുടെ ലക്ഷ്യം. ഇന്ത്യയെപ്പോലെ വേണ്ടത്ര പഠിക്കപ്പെടാത്ത ഒരു ദേശത്ത് തദ്ദേശീയരായ ബുദ്ധിജീവികളെ സൃഷ്ടിക്കാനും അവരെ സമാഹരിക്കാനും സൊസൈറ്റി ശ്രമിച്ചു. വളരെ ചെറിയൊരു ന്യൂനപക്ഷം മാത്രമാണ് ഇത്തരം മേഖലകളിൽ പ്രവർത്തിച്ചിരുന്നത്. അവരിൽ അന്വേഷണാത്മകത ജനിപ്പിക്കാനും പ്രോത്സാഹനം നൽകാനും ഏഷ്യാറ്റിക് സൊസൈറ്റിക്ക് കഴിഞ്ഞു. താല്പര്യമുള്ള ശാസ്ത്രജ്ഞർക്ക് രജിസ്ട്രേഷൻ ഏർപ്പെടുത്താനും അവരുടെ ഗവേഷണഫലങ്ങൾ പ്രസിദ്ധീകരിക്കാനും സൊസൈറ്റി മുൻകയ്യെടുത്തു. 'ഗ്ലീനിങ് ഇൻ സയൻസ്' (1829), 'ഏഷ്യാറ്റിക് റിസർച്ചസ്', 'ജേണൽ ഓഫ് ഏഷ്യാറ്റിക് സൊസൈറ്റി ഓഫ് ബംഗാൾ', 'ഇന്ത്യൻ റിവ്യൂ ആന്റ് ജേണൽ ഓഫ് ഫോറിൻ സയൻസ് ആന്റ് ദ ആർട്സ് ഇൻ 1836' തുട

30 'ഏഷ്യാറ്റിക് റിസർച്ചസ്' എന്ന പേരിൽ രണ്ടു ഭാഗങ്ങളോടുകൂടിയ ഗവേഷണപ്രസിദ്ധീകരണങ്ങൾ ഏഷ്യാറ്റിക് സൊസൈറ്റിക്കുണ്ടായിരുന്നു. ഒരു ഭാഗത്ത് ശാസ്ത്രീയ പഠനങ്ങളും, രണ്ടാമത്തേതിൽ സാഹിത്യവുമാണ് പ്രസിദ്ധീകരിച്ചത്. 1832-ൽ 'ജേണൽ ഓഫ് ദി ഏഷ്യാറ്റിക് സൊസൈറ്റി' പ്രസിദ്ധീകരണമാരംഭിച്ചു. അമ്പതു വർഷത്തിനുള്ളിൽ 500-ൽ പരം ഗണിത- ഭൗതിക പ്രബന്ധങ്ങളും 560 ജന്തുശാസ്ത്ര സംബന്ധിയായ പേപ്പറുകളും 320 ഭൂഗർഭവിജ്ഞാനസംബന്ധിയായ പേപ്പറുകളും 80 സസ്യശാസ്ത്രപ്രബന്ധങ്ങളും ഈ ജേണലിൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ചിരുന്നു. [എസ്.എൻ. സെൻ, ബി.വി. സുബ്ബരായപ്പ (എഡി.), *ശാസ്ത്രം ഇന്ത്യയിൽ ഒരു സംക്ഷിപ്ത ചരിത്രം.* വിവ. പി.ടി. ഭാസ്കരപ്പണിക്കരും മറ്റും. (തിരുവനന്തപുരം: കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 1978) 275]

ങ്ങിയ ധാരാളം പ്രസിദ്ധീകരണങ്ങൾ ഇക്കാലത്തുണ്ടായി. യൂറോപ്പിൽ നടക്കുന്ന ഗവേഷണങ്ങളെ ഇന്ത്യയിൽ പരിചയപ്പെടുത്തുകയും ഇന്ത്യയിലുള്ള യൂറോപ്പ്യ ന്മാരെ ഗവേഷണത്തിന് പ്രേരിപ്പിക്കുകയുമായിരുന്നു പൊതുവെ ഇവയുടെ ലക്ഷ്യ ങ്ങൾ[31].

ഏഷ്യാറ്റിക് സൊസൈറ്റിയുടെ മാതൃകയിൽ 1804-ൽ ജെയിംസ് മക്കി ന്റോഷ് സ്ഥാപിച്ച സംഘടനയാണ് ദ ലിറ്ററി സൊസൈറ്റി ഓഫ് ബോംബെ. യൂറോപ്പിൽ നിന്നു നേടിയ അറിവുകളെ ഇന്ത്യയിലേക്ക് കൈമാറ്റം ചെയ്യുകയും ഇന്ത്യയിൽ കൂടുതൽ അന്വേഷണങ്ങൾ നടത്തി അറിവുൽപാദിപ്പിക്കുകയുമാണ് സംഘത്തിന്റെ ലക്ഷ്യമെന്ന് മെക്കിന്റോഷ് വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. ശാസ്ത്രാന്വേഷണ ങ്ങൾ പ്രചരിപ്പിക്കുക വഴി ഇന്ത്യയിലെ ഭരണകൂടത്തെ നിലനിർത്താൻ സഹായി ക്കുന്ന സാഹചര്യമൊരുക്കാൻ കഴിയുമെന്ന് അദ്ദേഹം പ്രതീക്ഷിക്കുന്നു[32]. യൂറോ പ്പ്യൻ അധീശത്വത്തെ സാധൂകരിക്കുന്ന വ്യവഹാരമായി ശാസ്ത്രം പ്രവർത്തിച്ചത് എങ്ങനെയെന്ന് ഇത് വെളിപെടുത്തുന്നുണ്ട്.

ശാസ്ത്രത്തിലെ പല മൗലികധാരണകളിലും മാറ്റം വരുത്താൻ ഇന്ത്യയിൽ നടന്ന ഗവേഷണങ്ങൾ വഴിവെച്ചു. ചെടികളെക്കുറിച്ച് വില്യം ജോൺസ് നടത്തിയ ഗവേഷണങ്ങൾ ഉദാഹരണമാണ്. പാശ്ചാത്യശാസ്ത്രജ്ഞർ ലിനേയസിന്റെ [33] വർഗ്ഗീകരണപദ്ധതിയായിരുന്നു തുടർന്നിരുന്നത്. എന്നാൽ ഇന്ത്യൻ സാധ്യതകളെ ക്കുറിച്ചുള്ള പഠനത്തിൽ ഇത് ഉപയോഗപ്പെടുകയില്ലെന്നും സംസ്കൃതപദ്ധതി

---

31 Pratik Chakrabarti 51.

32 James MacKintosh, 'A Discourse at the Opening of The Literary Society of Bombay'. *Transactions of the Literary Society of Bombay,* Vol. 1. (Bombay: Bombay Education Society's Press, 1877) xi-xxvi.

33 സ്വീഡൻകാരനായ സസ്യശാസ്ത്രജ്ഞനും ജന്തുശാസ്ത്രജ്ഞനുമായിരുന്നു കാൾ ലിനേയസ് (1707-1778). Binominal Nomenclature എന്നറിയപ്പെടുന്ന ആധുനിക സസ്യ ശാസ്ത്രവർഗ്ഗീകരണ പദ്ധതി രൂപീകരിച്ചത് ഇദ്ദേഹമാണ്. ആധുനിക വർഗ്ഗീകരണ ശാസ്ത്രത്തിന്റെ (Taxonomy) പിതാവായി ലിനേയസ് അറിയപ്പെടുന്നു. (Muller-wille, Staffan *Carolus Linnaeus*. Retrieved from https:// www.britanica.com/biography/ Carolus -Linnaeus)

യിലെ രീതികളാണ് ഉപയോഗപ്പെടുകയെന്നും അദ്ദേഹം മനസ്സിലാക്കി. അമരകോശം, ദ്രവ്യാദിധാനം എന്നീ സംസ്കൃത ഗ്രന്ഥങ്ങളാണ് ജോൺസിനു സഹായകമായത്. പരമ്പരാഗതമായ വർഗ്ഗീകരണരീതിയെ ആധുനികവ്യവസ്ഥയിലേക്ക് ക്രമപ്പെടുത്താനാണ് ഇതിലൂടെ അദ്ദേഹം ശ്രമിച്ചത്. പ്രാദേശികമായ സാംസ്കാരിക ഘടകങ്ങളെ പൗരസ്ത്യവാദപദ്ധതി സ്വാംശീകരിച്ചതെങ്ങനെ എന്നതിന്റെ ഉദാഹരണമാണിത്. ഇത്തരത്തിലുള്ള നിരവധി പഠനങ്ങൾ ഇവിടെ നടക്കുകയുണ്ടായി. പനിയും സൂര്യചന്ദ്രന്മാരും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെപ്പറ്റി ഫ്രാൻസിസ് ബാൽഫർ നടത്തിയ പഠനം, ഇന്ത്യയിലെ കാറ്റുകളെക്കുറിച്ച് നടന്ന പഠനങ്ങൾ, ശിലകളെപ്പറ്റി നടന്ന പഠനങ്ങൾ തുടങ്ങിയവയെല്ലാം അക്കൂട്ടത്തിൽപ്പെടുന്നു[34].

ഇങ്ങനെ, യൂറോപ്പിൽ മാത്രം സാധ്യമായിരുന്ന പല ഗവേഷണങ്ങളും ഏഷ്യാറ്റിക് സൊസൈറ്റിയുടെ കീഴിൽ ഇവിടെയും സാധ്യമായി. പകരം തങ്ങളുടെ അറിവിന്റെ ആധികാരികതയായി ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചത് ഏഷ്യാറ്റിക് സൊസൈറ്റിയുടെ പിന്തുണയായിരുന്നു. ഇന്ത്യയിൽ നടന്ന ഇത്തരം ഗവേഷണങ്ങളുടെ ഭാഗമായി ശേഖരിച്ച സ്പെസിമെനുകൾ സ്പെയ്ൻപോലുള്ള രാജ്യങ്ങളിൽ പഠനങ്ങൾക്കായി കൊണ്ടുപോവുകയും ചെയ്തിരുന്നു. അവ മ്യൂസിയങ്ങളിലാണ് സൂക്ഷിച്ചിരുന്നത്.[35] ഇത്തരം മ്യൂസിയങ്ങൾ ഇവിടെയും വേണമെന്ന ആവശ്യം ഈ സാഹചര്യത്തിലാണ് ഉയർന്നുവന്നത്.

2.2.1.5.1 ശാസ്ത്രവും പൗരസ്ത്യവാദവും-രണ്ടു സമീപനങ്ങൾ

ശാസ്ത്രവും പൗരസ്ത്യവാദവും കൊളോണിയലിസത്തിന്റെ തന്നെ രണ്ടു വ്യവഹാരങ്ങളായിരുന്നുവെങ്കിലും രണ്ടിന്റെയും സമീപനങ്ങളിൽ വൈരുധ്യം നിലനിന്നിരുന്നു. പൗരസ്ത്യവാദികൾ തങ്ങളുടെ പാഠവിമർശനങ്ങളിൽ ഇന്ത്യയെ കേന്ദ്രസ്ഥാനത്താണ് നിർത്തിയിരുന്നത്. ശാസ്ത്രഗവേഷണങ്ങൾക്കകത്താകട്ടെ

[34] Pratik Chakrabarti 52-53.

[35] Pratik Chakrabarti 55.

ഇന്ത്യയെ സംബന്ധിച്ച് സന്ദിഗ്ധമായൊരു നിലപാടാണുണ്ടായിരുന്നത്. പാരമ്പര്യത്തെയും ആധുനികതയെയും സംബന്ധിച്ച യൂറോപ്പ്യൻ സമീപനങ്ങൾ അവരുടെ പദ്ധതികൾക്കനുസരിച്ച് വ്യത്യാസപ്പെടുന്നതായിരുന്നു. അവരുടെ സംസ്കാരപദ്ധതി ഇന്ത്യൻ സംസ്കാരത്തെ ആദരിച്ചു. ഉപഭൂഖണ്ഡത്തിന്റെ സമ്പന്നവും പൗരാണികവും ക്ലാസിക്കലുമായ പാരമ്പര്യത്തെക്കുറിച്ച് പൗരസ്ത്യവാദികൾ ആശ്ചര്യഭരിതരായി. സമകാലികഇന്ത്യ മധ്യകാല അന്ധകാരത്തിൽപ്പെട്ടു കിടക്കുകയാണെന്നും തദ്ദേശീയവും യഥാർത്ഥവുമായ സംസ്കാരത്തെ പുനരുദ്ധരിച്ചുകൊണ്ടു മാത്രമേ ഒരു നവോത്ഥാനം സാധ്യമാവൂ എന്നും അവർ കരുതി. ഇവിടെ അവരുടെ കാഴ്ചപ്പാട്, ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തിന് തികച്ചും അന്യമായ ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണത്തിൽനിന്നും നിയമത്തിൽനിന്നും ഇന്ത്യൻ പാരമ്പര്യത്തെ സംരക്ഷിക്കുക എന്നതായിരുന്നു. എന്നാൽ ശാസ്ത്രപദ്ധതിയാകട്ടെ പാരമ്പര്യത്തെ വീണ്ടെടുക്കാനല്ല പാരമ്പര്യവുമായി വേർപെടുവാനാണ് ശ്രമിച്ചിരുന്നത്. ബേക്കോണിയൻ രീതിശാസ്ത്രത്തെ അടിസ്ഥാനമാക്കിക്കൊണ്ടുള്ള ഈ ശാസ്ത്രപദ്ധതി ഇന്ത്യയ്ക്ക് അന്യമായ ജ്ഞാനത്തെ അവതരിപ്പിക്കുന്നതിനുള്ള സജീവവും ബോധപൂർവ്വവുമായ പരിശ്രമമായി മാറി. പാശ്ചാത്യയുക്തിയുടെ നേരിട്ടുള്ള ഇടപെടലായിരുന്നു അവിടെ നടന്നത്. ഈ അർത്ഥത്തിൽ പൗരസ്ത്യവാദം എതിർത്ത ബൻഥാമിക് പോസിറ്റീവിസത്തിന്റെ[36] അക്രമോത്സുകമായ യുക്തിയെ അത് പിൻപറ്റി. ഇവിടെ ശ്രദ്ധിക്കേണ്ട വസ്തുത ഇന്ത്യയെക്കുറിച്ചുള്ള അന്വേഷണങ്ങളിലെ ഈ രണ്ട് വിരുദ്ധതലങ്ങളുടെയും വക്താക്കളായിരുന്നത് ഒരേ വ്യക്തികളും ഒരേ സ്ഥാപനങ്ങളും തന്നെയായിരുന്നു എന്നതാണ്[37].

---

[36] ജെർമി ബൻഥാമിന്റെ (1748-1832) ചിന്താരീതിയാണിത്. ഇംഗ്ലീഷ് തത്വചിന്തകനായിരുന്ന ബെൻഥാം പ്രയോജനവാദത്തിന്റെ വക്താവായിരുന്നു. ബൻഥാമിന്റെ വിശകലന രീതി അനുഭവൈകവാദപരമാണ്. വസ്തുതകളെ അതായി കാണാതെ അവയെകുറിച്ചുണ്ടാക്കുന്ന കല്പിത ആഖ്യാനങ്ങളെ ബൻഥാം ഭയത്തോടെയാണ് കണ്ടത്. പ്രധാനമായും നിയമവ്യവസ്ഥയ്ക്കകത്തു പ്രവർത്തിക്കുന്ന മിഥ്യാത്മക ആഖ്യാനങ്ങളെയാണ് ബൻഥാം വിമർശിക്കാൻ ശ്രമിച്ചിട്ടുള്ളത്. (Sweet ,William. *Jerny Bentham*. Retrieved 15 Apirl, 2017 from https://www.iep.utm.edu/)

[37] Pratik Chakrabarti 63-64.

സാംസ്കാരികവും ശാസ്ത്രീയവുമായ ഈ രണ്ടു പദ്ധതികളും ഒന്നിച്ചു നീങ്ങുന്നതിന്റെ ഉദാഹരണമാണ് ഏഷ്യാറ്റിക് സൊസൈറ്റി. തങ്ങളുടെ അന്വേഷണങ്ങളുടെ ലക്ഷ്യം മനുഷ്യനും പ്രകൃതിയുമാണ് എന്ന് വില്യം ജോൺസ് അഭിപ്രായപ്പെടുന്നുണ്ട്. 'മനുഷ്യൻ' എന്നത് ഇവിടുത്തെ സംസ്കാരവും ഭാഷയും പാരമ്പര്യവും സാഹിത്യവുമടങ്ങുന്ന സ്വത്വമാണ്. 'പ്രകൃതി' യാകട്ടെ ഏഷ്യയുടെ ഭൂമിശാസ്ത്രമേഖലകളും. രണ്ടും യുക്തിയിലും സൗന്ദര്യശാസ്ത്രത്തിലും ഇന്ത്യ യൂറോപ്യൻ സവിശേഷതകളിൽനിന്ന് വ്യത്യസ്തമാണ്. സൊസൈറ്റിയുടെ ചരിത്രത്തിലുടനീളം ഈ വേർതിരിവ് നിലനിന്നിരുന്നു. ജോൺസുതന്നെ ലിനേയസിന്റെ മാതൃകയെ പിന്തുടർന്നുകൊണ്ട് ഇന്ത്യൻ സസ്യശാസ്ത്രത്തെപ്പറ്റി പഠിച്ചു. അത് അദ്ദേഹത്തിന്റെ പൗരസ്ത്യവാദപഠനങ്ങളിൽനിന്നും വ്യത്യസ്തമായിരുന്നു.

ഈ രണ്ടു പദ്ധതികളും തമ്മിലുണ്ടായിരുന്ന മറ്റൊരു വ്യത്യാസം യുറോപ്പുമായി അവയ്ക്കുണ്ടായിരുന്ന ബന്ധത്തിലായിരുന്നു. യൂറോപ്പുമായുണ്ടായിരുന്ന സാംസ്കാരികബന്ധങ്ങൾ നേരിട്ടുള്ളതായിരുന്നില്ല. എന്നാൽ ശാസ്ത്രം ആധുനിക യൂറോപ്യൻചിന്തയുടെ അധീശ വിചാരമാതൃകയുടെ ഭാഗമായിരുന്നു. ഏഷ്യാറ്റിക് സൊസൈറ്റിയുടെ നേതൃത്വത്തിൽ കോളണികളിൽ നടന്ന ശാസ്ത്രഗവേഷണങ്ങൾ കൃത്യമായും യൂറോപ്യൻ പദ്ധതിയായിരുന്നു. അതേസമയം ഇന്ത്യയെ സംബന്ധിച്ച പൗരസ്ത്യവാദികളുടെ കാല്പനികവൽക്കരണം അപരത്തിനുവേണ്ടിയുള്ള അന്വേഷണത്തെയാണ് പ്രതിഫലിപ്പിച്ചത്. ശാസ്ത്രബന്ധമാകട്ടെ ശാസ്ത്രയുക്തിയുടെ സാർവ്വലൗകികവൽക്കരണത്തിനുവേണ്ടിയുള്ള അന്വേഷണമായിരുന്നു.

2.2.1.5.2 ഏഷ്യാറ്റിക് സയൻസും കോളനീകരണവും

കൊളോണിയൽ ഭരണകൂടവുമായി സവിശേഷമായൊരു ബന്ധമായിരുന്നു ഏഷ്യാറ്റിക് സൊസൈറ്റിക്കുണ്ടായിരുന്നത്. ആദ്യഘട്ടത്തിൽ ഗവൺമെന്റിന്റെ ഭാഗ

മായി നിൽക്കാനാണ് അത് ശ്രമിച്ചത്. ഏഷ്യാറ്റിക് സൊസൈറ്റിയുടെ രൂപീകരണ ഘട്ടത്തിൽ അന്നത്തെ ഗവർണർ ജനറലായിരുന്ന വാറൻഹേസ്റ്റിങ്സിനോടും മറ്റ് കൗൺസിൽ അധികാരികളോടും സൊസൈറ്റിയുടെ രക്ഷാധികാരികളായിരിക്കാൻ ആവശ്യപ്പെട്ടിരുന്നു. ഹേസ്റ്റിംഗ്സ് അത് നിരാകരിക്കുകയാണുണ്ടായത്[38].

കൊളോണിയൽ ഗവേഷണത്തിന് രണ്ട് തലങ്ങളുണ്ടായിരുന്നു. കൊളോണിയൽ ഗവൺമെന്റിന് താല്പര്യമുള്ള ഔപചാരിക ഗവേഷണങ്ങളും അനുബന്ധമായ അനൗപചാരിക ഗവേഷണമേഖലകളും[39]. ഇന്ത്യയിൽ ഏഷ്യാറ്റിക് സൊസൈറ്റി ആരംഭിക്കുന്നതിനുമുമ്പേ യൂറോപ്പിൽ ഇത്തരം ചില സൊസൈറ്റികൾ ഉണ്ടായിരുന്നു. അവയെല്ലാം ഗവേഷണമേഖലയിൽനിന്ന് ഭരണകൂടത്തിന്റെ ഇടപെടലുകളെ പരമാവധി മാറ്റിനിർത്തുന്ന നയമായിരുന്നു സ്വീകരിച്ചിരുന്നത്. ഇന്ത്യയിലും ഗവൺമെന്റിന്റെ ഇടപെടൽ ശാസ്ത്രഗവേഷണങ്ങളെ പ്രതികൂലമായി ബാധിക്കുമെന്ന് ശാസ്ത്രകാരന്മാർ ഭയപ്പെട്ടു. അതുകൊണ്ട് പ്രകൃതിയെക്കുറിച്ചും മറ്റുമുള്ള പഠനമേഖലകളിൽ അവർ സ്വതന്ത്രമായ അന്വേഷണങ്ങളാണ് നടത്തിയിരുന്നത്. സ്വതന്ത്രമായ പദവി ഗവേഷണത്തിനുണ്ടായിരിക്കണം എന്നവർ കരുതി. ഇതേ കാഴ്ചപ്പാടുതന്നെയാണ് ഏഷ്യാറ്റിക് സൊസൈറ്റിക്കുമുണ്ടായിരുന്നത്. അതുകൊണ്ട് ഏഷ്യാറ്റിക് സൊസൈറ്റിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടു പ്രവർത്തിക്കുന്നവർ കൊളോണിയലിസത്തിന്റെ യുക്തിയോട് നേരിട്ടു ബന്ധപ്പെട്ടിരുന്നില്ല[40].

---

38 Pratik Chakrabarti 76.

39 ഏഷ്യാറ്റിക് സൊസൈറ്റി ആദ്യകാലഘട്ടത്തിൽ ശ്രദ്ധിച്ച ഒരു മേഖല കൽക്കരിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതായിരുന്നു. അതിന് വലിയ വ്യാവസായിക പ്രാധാന്യമുണ്ടായിരുന്നു. അതുപോലെ ലാറ്ററൈറ്റ്, മാംഗനീസ്, സ്വർണം എന്നീ മേഖലകളിലും അധികാരികൾ ഊന്നൽ നൽകിയിരുന്നു. ഇത്തരം ഗവേഷണങ്ങൾക്കൊപ്പംതന്നെ മറ്റൊരു വശത്തുകൂടി സർഗ്ഗാത്മകവും സ്വതന്ത്രവുമായ ഗവേഷണങ്ങളും ഏഷ്യാറ്റിക് സൊസൈറ്റി ഏറ്റെടുത്തു നടത്തി. നരവംശശാസ്ത്രപഠനവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് ഫോസിലുകളെകുറിച്ചു നടത്തിയ പഠനങ്ങളും ശിലകളെക്കുറിച്ച് നടത്തിയ പഠനങ്ങളും ഉദാഹരണമാണ്. ഇവയ്ക്ക് വ്യാവസായിക പ്രാധാന്യമുണ്ടായിരുന്നില്ല. (Pratik Chakrabarti 76)

40 ഗവൺമെന്റിന്റെ ഭാഗമാക്കി ഏഷ്യാറ്റിക് സൊസൈറ്റിയെ മാറ്റാനുള്ള ശ്രമത്തിനെതിരെ അക്കാലത്ത് രൂക്ഷമായ വിമർശനം ഉയർന്നിരുന്നു. ''ശാസ്ത്രസ്ഥാപനങ്ങൾക്ക് ഭരണകൂടവുമായി ചേർന്ന് ചെയ്യാൻ ഒന്നുമില്ല എന്ന ഉറച്ച അഭിപ്രായം ഞങ്ങൾക്കു

കേന്ദ്രം കൊളോണിയൽ ശാസ്ത്രകാരന്മാരെ രൂപപ്പെടുത്തിയത് അറിവിന്റെ തലത്തിൽ മാത്രമല്ല, അറിവിനെ സംബന്ധിച്ച സംസ്കാരത്തിന്റെ തലത്തിൽ കൂടി യാണ്. ലണ്ടനിലെ റോയൽ സൊസൈറ്റി ഗവേഷണത്തെപ്പറ്റി വളരെ സ്വതന്ത്രമായ കാഴ്ചപ്പാട് പുലർത്തിയിരുന്നു. ശാസ്ത്രഗവേഷണമണ്ഡലത്തിലെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തി നുവേണ്ടി ഭരണകൂടവുമായി വാദിക്കുകയും ചെയ്തിരുന്നു. ഏഷ്യാറ്റിക് സൊസൈ റ്റിയുടെ ചരിത്രത്തിലും ഇതുകാണാം. തങ്ങളും വളരെ സ്വതന്ത്രമായ ശാസ്ത്രാ ന്വേഷണങ്ങളിൽ ഏർപ്പെടുന്നവരാണെന്ന് വിശ്വസിക്കുകയും അതിനുവേണ്ടി വാദി ക്കുകയും ചെയ്തിരുന്നു. ഈ ഗവേഷകരൊന്നും ഇന്ത്യയിലുണ്ടായിരുന്ന ശാസ്ത്രാന്വേഷണങ്ങളെ അംഗീകരിച്ചിരുന്നവരായിരുന്നില്ല. എന്നാൽ അതിനെ സംബന്ധിച്ച ഉപയോഗവാദത്തെ അവർ ചെറുത്തിരുന്നു. അതേസമയം പ്രാദേശിക പാരമ്പര്യത്തെപ്പറ്റി പൗരസ്ത്യവാദികൾക്കുണ്ടായിരുന്ന ആദരവ് അവർക്കുണ്ടായി രുന്നുമില്ല[41].

ശാസ്ത്രം പരിപാവനമായൊരു കർത്തവ്യമായാണ് കണക്കാക്കപ്പെട്ടത്. സ്വാതന്ത്ര്യമായിരുന്നു അവരുടെ മൗലികമായ മുദ്രവാക്യം. അറിവിനുവേണ്ടിയുള്ള അന്വേഷണം എന്നതായിരുന്നു അവരുടെ ലക്ഷ്യം. പ്രതിഫലമായി പലപ്പോഴും അവർക്ക് ഒന്നും ലഭിച്ചിരുന്നില്ല. കേന്ദ്രത്തിൽ നിന്നുള്ള അംഗീകാരം പുറകേവരും എന്നവർ വിശ്വസിച്ചു. നിസ്വാർത്ഥമായ ഗവേഷണത്തിൽ തങ്ങളുടെ സമ്പാദ്യം ത്യജിക്കാൻ പോലും ചിലർ തയ്യാറായിരുന്നു[42].

ണ്ട്. അത്തരമൊരു ബന്ധം മികച്ചൊരു സ്ഥാപനത്തെ നികൃഷ്ടമായ ആശ്രിതത്വത്തി ന്റെയും അടിമത്തത്തിന്റെയും അവസ്ഥയിലെത്തിക്കും. ഭൂമിശാസ്ത്രപരമോ ഭൗതി കമോ ആയ ഏതുതരം ശാസ്ത്ര സ്ഥാപനത്തിലും സ്വാതന്ത്ര്യമാണ് ഞങ്ങൾ ആവശ്യ പ്പെടുന്നത്. കൂടാതെ, ഏഷ്യാറ്റിക് സൊസൈറ്റിയിലുള്ളതുപോലെ അധികാരികളായ ആളുകളെ അംഗങ്ങൾ എന്ന നിലയിൽ മാത്രം കാണുവാനാണ് ഞങ്ങൾ എപ്പോഴും ഇഷ്ടപ്പെടുന്നത്''എന്ന് അവർ പ്രസ്താവിക്കുന്നുണ്ട്. (Pratik Chakrabarti 79)

41 Pratik Chakrabarti 79.

42 ഇവിടെ നടക്കുന്ന ഗവേഷണങ്ങൾക്ക് യൂറോപ്പിന്റെ അംഗീകാരം ആവശ്യമായിരുന്നു. വളരെ ചുരുക്കം പേർക്കേ അങ്ങനെ അംഗീകാരം കിട്ടിയിരുന്നുള്ളൂ. അത്തരത്തിലൊ രാളാണ് ഫാൽക്കനർ. മറ്റു ചിലർ ലണ്ടനിലെ റോയൽ സൊസൈറ്റിയിൽ അംഗത്വമെ ടുത്തു. പലരും യൂറോപ്പിലേക്ക് തിരിച്ചു പോവുകയും അവിടെ അംഗീകരിക്കപ്പെടു കയും ചെയ്തു. സാമ്പത്തികമായ കാരണങ്ങളാലും ആരോഗ്യകരമായ കാരണങ്ങ ളാലും തിരിച്ചുപോവാൻ കഴിയാതിരുന്നവരും അംഗീകാരം നേടാൻ കഴിയാതെ

പ്രാന്തപ്രദേശങ്ങളിലെ ഗവേഷണങ്ങൾക്കടിസ്ഥാനമായത് ഒരുതരം കാല്പനികതാവാദമായിരുന്നു. ഏഷ്യാറ്റിക് സൊസൈറ്റിയുടെ രൂപീകരണംതന്നെ ഇത്തരമൊരു കാല്പനികതയുടെയും ഉപകരണാത്മകയുക്തിയുടെയും ചേരുവയായിരുന്നു. യൂറോപ്പിലേതുപോലെ ഒരു സ്വതന്ത്രനില അതിനുണ്ടായിരുന്നില്ല. കേന്ദ്രത്തിൽ നടന്ന ഗവേഷണത്തിന്റെ ഒരു തരം ഹാസ്യാനുകരണമായിരുന്നു പ്രാന്തങ്ങളിൽ നടന്നിരുന്നത്. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനമാവുമ്പോഴേക്ക് ഏഷ്യാറ്റിക് സൊസൈറ്റി ശാസ്ത്രപഠനങ്ങളിൽ നിന്ന് ഏറെക്കുറെ പിൻവാങ്ങുകയും ചെയ്തു[43].

ഗവേഷണപ്രബന്ധങ്ങൾ പ്രസിദ്ധീകരിക്കാനുള്ള ജേണലുകളെ സംബന്ധിച്ചതായിരുന്നു മറ്റൊരു പ്രശ്നം. അച്ചടിയുടെ ചെലവ് ഭാരിച്ചതായിരുന്നു. ഇന്ത്യയിൽ ശാസ്ത്രഗവേഷണത്തിന്റെ ഭാഗമായി ആരംഭിച്ച ജേണലുകളിൽ ജനങ്ങൾക്ക് താല്പര്യമുള്ള മറ്റു വിഷയങ്ങൾകൂടി ചേർത്താണ് പ്രസിദ്ധീകരിച്ചിരുന്നത്. ജേണലുകളുടെ ഗൗരവത്തെ ഇത് ബാധിക്കുമെന്നറിയാമായിരുന്നെങ്കിലും മറ്റു വഴികൾ ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. 'ഇന്ത്യാ റിവ്യൂ' പോലുള്ള ചില ജേണലുകൾ സമവായത്തിനു തയ്യാറായതുകൊണ്ട് കുറച്ചുകാലംകൂടി പിടിച്ചുനിന്നു[44]. കിഴക്കിനെപ്പറ്റിയുള്ള ധാരണകൾ ഓറിയന്റൽ സയൻസിനെത്തന്നെ അവഗണിക്കുന്നതിനു കാരണമായിരുന്നു. ബ്രിട്ടണിലെ റോയൽ സൊസൈറ്റിയുടെ മാതൃകയിൽ ഉണ്ടാക്കിയതാണെ

പോയവരുമായ നിരവധി പേരുണ്ടായിരുന്നു. സസ്യശാസ്ത്രമേഖലയിലെ ഗവേഷണത്തിനായിരുന്നു കൂടുതൽ പ്രാമുഖ്യം ലഭിച്ചത്. ഭൂമിശാസ്ത്രസംബന്ധിയായ ഗവേഷണങ്ങൾ ധാരാളം നടന്നിരുന്നെങ്കിലും അവയ്ക്ക് യൂറോപ്പിൽ വലിയ മതിപ്പുണ്ടായിരുന്നില്ല. 1829-ൽ ജെയിംസ് കാൾഡർ ഇന്ത്യൻ ജിയോളജിയോടുള്ള അവഗണനയെക്കുറിച്ച് പരാതിപ്പെടുന്നുണ്ട്. "ഭൂഗോളത്തിന്റെ ഏറ്റവും അഗമ്യമായ പ്രദേശങ്ങളിൽപോലും പ്രകൃതിരഹസ്യങ്ങൾ കണ്ടെത്താനുള്ള പ്രവർത്തനങ്ങളിൽ ഏർപ്പെടാൻ ഇംഗ്ലണ്ട് തയ്യാറായിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ കിഴക്കിന്റെ പ്രകൃതിചരിത്രത്തോട് അവർ വേർതിരിവും ഉദാസീനതയും പുലർത്തി. അന്യദേശത്തിന്റെ കൊളോണിയൽ സമ്പത്തിലെ പ്രകൃതി മുഴുവൻ അന്വേഷിക്കപ്പെടുകയും ശാസ്ത്രവും ജ്ഞാനോദയവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട യാത്രികർ അവയെക്കുറിച്ച് വിശദീകരിക്കുകയും ചെയ്തു. അതേസമയം ഇന്ത്യയിൽ അത് പൂർണ്ണമായും അവഗണിക്കപ്പെട്ടു." (Pratik Chakrabarti 81)

43 Pratik Chakrabarti 86–91.

44 Pratik Chakrabarti 92–94.

ങ്കിലും ഏഷ്യാറ്റിക് സൊസൈറ്റിക്ക് ആ മട്ടിലുള്ള പരിഗണനകളൊന്നും ലഭിക്കുകയുണ്ടായില്ല. ശ്രദ്ധേയമായ പല കണ്ടെത്തലുകളും നടത്തിയ ശാസ്ത്രജ്ഞരിൽ ഭൂരിഭാഗവും അംഗീകരിക്കപ്പെടുകയുണ്ടായില്ല. എന്നുമാത്രമല്ല വളരെയധികം ദുരിതങ്ങൾ അവർക്കിവിടെ നേരിടേണ്ടിവരുകയും ചെയ്തിരുന്നു. കൊളോണിയലിസം ഇവിടെ ശാസ്ത്രത്തെ നോക്കിക്കണ്ടത് എങ്ങനെ എന്ന് വ്യക്തമാക്കുന്നതാണ് ഇതെല്ലാം.

2.2.1.6 ശാസ്ത്രവും ദേശീയതയും

1857-ലെ ഒന്നാം സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തിനുശേഷമാണ് ഈസ്റ്റ് ഇന്ത്യാ കമ്പനിയിൽ നിന്ന് ഭരണം ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണകൂടം ഏറ്റെടുക്കുന്നത്. ഈ കലാപത്തിൽ നിന്ന് പാഠമുൾക്കൊണ്ടുകൊണ്ട് ഭരണത്തെ കൂടുതൽ സുശക്തമാക്കാൻ അവർ ശ്രമിച്ചു. അധികാരത്തെ കൂടുതൽ കേന്ദ്രീകരിക്കുവാനുള്ള ശ്രമങ്ങളുടെ ഭാഗമായി കൂടുതൽ സൗകര്യങ്ങൾ കോളനിയിലുടനീളം ഏർപ്പെടുത്താൻ അവർ തയ്യാറായി. ടെലിഗ്രാഫ്, മെഡിക്കൽ ഡോക്ടർമാരുടെ സേവനം, പകർച്ചവ്യാധികളെ പ്രതിരോധിക്കുക, ഗതാഗതസൗകര്യം വർധിപ്പിക്കുക തുടങ്ങിയ കാര്യങ്ങൾ നടപ്പിലായി. ഉൾനാടുകളിലേയ്ക്ക് കടന്നു ചെല്ലാനും ചൂഷണം ചെയ്യാനുമുള്ള സാഹചര്യമൊരുക്കുകയായിരുന്നു ഇതിലൂടെ. ജനങ്ങളുടെ ആരോഗ്യം, വിദ്യാഭ്യാസം തുടങ്ങിയ കാര്യങ്ങളിലെല്ലാം ഗവൺമെന്റ് ഇടപെട്ടു. ഇങ്ങനെ പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനമാവുമ്പോഴേയ്ക്ക് ഭരണത്തിന്റെ രൂപം കൂടുതൽ സ്ഥിരതനേടി. ഇങ്ങനെ ഇന്ത്യയെ അറിവിന്റെയും അധികാരത്തിന്റെയും പുതിയ ഘടനയിലേയ്ക്ക് പരിവർത്തിപ്പിക്കുന്നതിൽ ശാസ്ത്രവും അതിന്റെ യുക്തിയും വലിയ പങ്കുവഹിച്ചു[45].

---

45 Gyan Prakash, *Another Reason*. (New Jersey: Princeton University Press, 1999) 4.

സാമൂഹിക പരിഷ്കരണങ്ങൾക്കുവേണ്ടി ആധുനിക വിദ്യാഭ്യാസം നേടിയ ബുദ്ധിജീവികൾ വഴിയും അധികാരകേന്ദ്രത്തിൽനിന്ന് നേരിട്ടും ഉണ്ടായ പരിശ്രമങ്ങൾ ജനതയെ അന്ധവിശ്വാസങ്ങളിൽ നിന്നും മുക്തരാക്കിയതോടൊപ്പംതന്നെ അധികാരത്തെ ഉറപ്പിച്ചെടുക്കാനും കൂടിയാണ് ശ്രമിച്ചത്. വൈവിധ്യങ്ങളുടെ സമാഹാരമായ ഇന്ത്യയെ ഇണക്കിച്ചേർത്ത് ഒരു ആധുനിക ഇന്ത്യയെ നിർമ്മിക്കുക എന്ന ശ്രമകരമായ ദൗത്യമായിരുന്നു അവർക്കു മുന്നിലുണ്ടായിരുന്നത്. അതിനുവേണ്ടി അവർക്ക് ആധുനികതയുടെ ആശയാവലികളെ പുതിയ രീതിയിൽ സമൂഹത്തിലേക്ക് പരാവർത്തനം ചെയ്യേണ്ടിവന്നു. പാരമ്പര്യത്തെയും ആധുനികതയെയും സംയോജിപ്പിക്കുക എന്നതായിരുന്നു ഇവിടെ ഏറ്റവും വലിയ വെല്ലുവിളി. ഇതാണ് പാശ്ചാത്യവിദ്യാഭ്യാസം നേടിയ വരേണ്യവർഗ്ഗത്തിനു ചെയ്യാനുണ്ടായിരുന്നത്. ശാസ്ത്രം അതിനുള്ള ഒരു മാധ്യമമായിരുന്നു. നമ്മുടെതന്നെ പാരമ്പര്യത്തിലേയ്ക്ക് നോക്കിക്കൊണ്ട് അതിനകത്ത് ശാസ്ത്രത്തിന്റേതായ ഒരു പാരമ്പര്യം കണ്ടെടുക്കാനും ചിലർ ശ്രമിക്കുകയുണ്ടായി. എന്നാൽ മറുപക്ഷം അതിനെ തള്ളിക്കളഞ്ഞു. നമ്മുടെ വ്യവഹാരങ്ങളെ കൊളോണിയൽ കാഴ്ചപ്പാടിൽ വ്യാഖ്യാനിക്കാനാണ് അവർ ശ്രമിച്ചത്. ദേശീയത വളർന്നുവന്നത് ഇതിനോടെതിരിട്ടുകൊണ്ടായിരുന്നു. അവർ പാരമ്പര്യത്തെ ഉയർത്തിക്കൊണ്ടുവരാനാണ് ആഗ്രഹിച്ചത്. ശാസ്ത്രബോധവും യുക്തിബോധവും ദേശത്തിന്റെ നിലനില്പിനാവശ്യമാണ് എന്ന് ഒരു വിഭാഗം വാദിച്ചു. ഇത്തരത്തിൽ കൊളോണിയൽ ഭരണത്തെ നിഷേധിക്കുന്നതിനുപകരം യുക്തിയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ പുനർരചിക്കാനുള്ള ശ്രമം ഇന്ത്യൻ ദേശീയവാദത്തിന്റെ ഒരു തലമായിരുന്നു. അതിനടിസ്ഥാനമായത് ശാസ്ത്രമായിരുന്നു. ആധുനിക ശാസ്ത്രയുക്തിയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ബ്രിട്ടീഷുകാർ ഉണ്ടാക്കിയ അധീശത്വത്തെ മാറ്റിയെടുക്കണം എന്ന ചിന്ത ഈ ഘട്ടത്തിൽ ശക്തമായിരുന്നു. ഇതാണ് ആധുനിക അധികാരവ്യവസ്ഥയുടെ വ്യാകരണമായിത്തീർന്നത്[46].

---

46 Gyan Prakash 6-7.

2.2.1.6.1 ശാസ്ത്രം എന്ന ചിഹ്നവ്യവസ്ഥ

ശാസ്ത്രം എന്നത് വിവിധ ഗണങ്ങളായി വർഗ്ഗീകരിക്കാവുന്ന ഒരു സമഗ്രചിഹ്നവ്യവസ്ഥയായി രൂപാന്തരപ്പെട്ടത് എങ്ങനെയാണന്ന് ഗ്യാൻ പ്രകാശ് വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്[47]. ഇന്ത്യക്കാരെ പരിഷ്കരിക്കുക എന്ന ദൗത്യത്തിന്റെ ഭാഗമായാണ് ശാസ്ത്രം ഇന്ത്യയിലേയ്ക്ക് കടന്നുവന്നത്. ഇതിന്റെ ഭാഗമായി പ്രദർശനങ്ങൾ, മ്യൂസിയങ്ങൾ തുടങ്ങിയവ ഉണ്ടായി. ഭരണകൂടത്തിന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ തന്നെയാണ് പലപ്പോഴും ഇവ പ്രത്യേക്ഷപ്പെട്ടിരുന്നത്. ഇത്തരം സ്ഥാപനവൽക്കരണങ്ങളിലൂടെ അധിനിവേശകർ/അധിനിവേശിതർ എന്ന ദ്വന്ദത്തെ ശാസ്ത്രം/മന്ത്രവാദം എന്ന വിചാരമാതൃകയിലേയ്ക്ക് അവർ ന്യൂനീകരിച്ചു. ഇതിനെത്തുടർന്നാണ് പാശ്ചാത്യശാസ്ത്രകൃതികളുടെ തർജ്ജമകളും മറ്റും വ്യാപകമായത്. ഇന്ത്യയിലെ വരേണ്യവർഗ്ഗം ഇവ സ്വായത്തമാക്കുകയും അവർ ഭരണവർഗ്ഗമായി വളർന്നുവരുകയും ചെയ്തു. ഇങ്ങനെ പാശ്ചാത്യശാസ്ത്രത്തിലൂടെ വളർന്നുവന്ന വിഭാഗം തങ്ങളുടെ പാരമ്പര്യത്തെ എങ്ങനെ കൈകാര്യം ചെയ്തു എന്നത് പ്രധാനമാണ്.

ഇന്ത്യൻ മതജീവിതത്തിനകത്ത് ശാസ്ത്രത്തിന്റെ യുക്തി പ്രയോഗിക്കാൻ ശ്രമിച്ചുകൊണ്ടാണ് രാജാ റാംമോഹൻ റോയ് തൊട്ടുള്ള ഇന്ത്യൻ ബുദ്ധിജീവികളെല്ലാം മുന്നോട്ടുവരുന്നത്. അവർ മതജീവിതത്തിനകത്തെ അന്ധവിശ്വാസങ്ങളേയും അനാചാരങ്ങളേയും വിമർശിക്കുകയും പരിഷ്കരിക്കാൻ ശ്രമിക്കുകയും ചെയ്തു. ഇങ്ങനെയാണ് 'ശാസ്ത്രീയ ഹിന്ദുമതം' തുടങ്ങിയ ആശയങ്ങളുണ്ടാവുന്നത്. ഹിന്ദുയിസം ദേശീയതയുടെ മൂല്യങ്ങളുമായി തുല്യപ്പെടാൻ തുടങ്ങുന്നത് ഈ ഘട്ടത്തിലാണ്. യൂറോപ്പ്യൻ ശാസ്ത്രത്തിന്റെ വെളിച്ചം കിട്ടിയ അഭിജാത ബുദ്ധിജീവികൾ ഹൈന്ദവപാഠങ്ങളെ പുതിയ രീതിയിൽ വായിക്കുകയും ഹിന്ദുശാസ്ത്രത്തിന്റേതായ സാർവ്വലൗകികത സ്ഥാപിക്കുകയും ചെയ്തു. ഇത് പിന്നീട് ആധുനിക ദേശരാഷ്ട്രത്തിന്റെ പ്രതീകമായി മാറി. എന്നാൽ പിൽക്കാലത്തു വളർന്നുവന്ന മട്ടിലുള്ള മൗലികവാദപരമായ കാഴ്ചപ്പാടായിരുന്നില്ല അത്. പാശ്ചാ

---

[47] Gyan Prakash 8.

തൃശാസ്ത്രത്തിനു ബദലായി സാർവ്വദേശീയ തലത്തിൽ ഇന്ത്യൻ സംസ്കാരത്തെ പ്പറ്റി ഒരു പ്രതീകം ഉണ്ടാക്കുകയായിരുന്നു അതിന്റെ ലക്ഷ്യം. മുഴുവൻ ഇന്ത്യയുടേ തുമായ ഒരു പാരമ്പര്യത്തെയാണ് അവിടെ കണ്ടെടുക്കാൻ ശ്രമിച്ചത്. ഈ ഹിന്ദു സംസ്കാരം ഒരു ആധികാരിക പ്രതിനിധാനം എന്ന നിലയിലേയ്ക്ക് പരുവപ്പെട്ടു[48].

2.2.1.6.2 ദേശീയശാസ്ത്രത്തിന്റെ വളർച്ച

ദേശീയവാദികളായ ആദ്യകാല ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർ പ്രധാനമായും ഇടപെ ടാൻ ശ്രമിച്ചത് യൂറോപ്യൻ ജ്ഞാനോദയാനന്തര ശാസ്ത്രത്തോടായിരുന്നു. കൊളോണിയൽ ഇന്ത്യയിലെ ശാസ്ത്രം ദേശീയതയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടു വളർന്നു വന്ന പ്രധാനവ്യവഹാരമാണ്. ഇതേക്കുറിച്ചുള്ള അന്വേഷണങ്ങൾ പാർത്ഥാചാ റ്റർജി, ആശിഷ് നന്ദി, കെ.എൻ. പണിക്കർ തുടങ്ങിയവർ നടത്തിയിട്ടുണ്ട്[49]. ദേശീയ വാദികൾ നിർവഹിച്ച പ്രധാനദൗത്യങ്ങളിലൊന്ന് യൂറോപ്യൻ ശാസ്ത്രത്തെ അതിന്റെ തന്നെ സാംസ്കാരികസന്ദർഭത്തിനകത്ത് പ്രതിഷ്ഠിക്കുക എന്നതായിരു ന്നു. ശാസ്ത്രത്തിന്റെ പേരിൽ ഇന്ത്യയിലേക്ക് കടന്നുവന്ന അറിവിനോടൊപ്പം തന്നെ സാംസ്കാരികമായ ഒരു നിർവചനം കൂടി കടന്നുവന്നിരുന്നു. യൂറോപ്യൻ ശാസ്ത്രം സത്താവാദപരമായിത്തന്നെയാണ് ഇവിടെ അവതരിപ്പിക്കപ്പെട്ടത്. അതിന്റെ സാർവ്വലൗകികതയും സാധുതയും സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. അധികാര ത്തിന്റെ വ്യവഹാരരൂപം എന്ന നിലയിലാണ് കൊളോണിയൽ ശാസ്ത്രത്തിന്റെ ഇന്ത്യയിലേക്കുള്ള വരവ്.

---

48 Gyan Prakash 9.

49 പ്രതിക് ചക്രവർത്തി തന്റെ ഗ്രന്ഥത്തിൽ ഈ ചരിത്രകാരന്മാരുടെ നിരീക്ഷണങ്ങൾ സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. യൂറോപ്യൻ ജ്ഞാനോദയാനന്തരം രൂപപ്പെട്ട ഭൗതികചരിത്രമാണ് ഇന്ത്യൻ ദേശീയവാദികൾ പങ്കുപറ്റിയത് എന്നും അതിനകത്ത് ഒരു കൊളോണിയൽ ആധിപത്യം നിലനിന്നിരുന്നു എന്നു പാർത്ഥാചാറ്റർജി *Nationalist Thought and Colonial World* എന്ന കൃതിയിൽ നിരീക്ഷിക്കുന്നു. *Alternative Sciences: Creativity and Authenticity in Two Indian Scientists* എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ ആശിഷ് നന്ദി ഇന്ത്യൻ ദേശീയവാദികൾ എങ്ങനെയാണ് കോളനിവൽക്കരിക്കപ്പെട്ടത് എന്നാണ് നിരീക്ഷിക്കു ന്നത്. (Pratik Chakrabarti 146-149)

ദേശീയശാസ്ത്രം എന്ന പ്രയോഗം ഒരേ സമയം ദേശത്തെയും ശാസ്ത്ര ത്തെയും ബന്ധിപ്പിക്കുന്നു. തദ്ദേശീയരായ ശാസ്ത്രജ്ഞർ വിപുലമായ ആവിഷ്കാ രത്തിന്റെയും അർത്ഥത്തിന്റെയും ഒരു രാഷ്ട്രീയ മണ്ഡലത്തെ അഭിസംബോധന ചെയ്യാൻ ശ്രമിച്ചു. രാഷ്ട്രീയവും സാമൂഹികവുമായ കാഴ്ചപ്പാടുകൾ അവരുടെ പരീക്ഷണശാലകളിലും ഇടപെട്ടു. ശാസ്ത്രത്തിന്റെയും ദേശീയതയുടെയും പിൽക്കാലവളർച്ചയിൽ ഇത് നിർണായക സ്വാധീനം ചെലുത്തി. ജനപ്രിയം/ വരേണ്യം എന്ന ദ്വന്ദ്വകല്പനയിൽ നിന്നുകൊണ്ട് ഇക്കാര്യത്തെ വിശദീകരിക്കാൻ പ്രതീക് ചക്രവർത്തി ശ്രമിക്കുന്നുണ്ട്[50]. ശാസ്ത്രം വരേണ്യവ്യവഹാരമായാണ് കണക്കാക്കപ്പെടുന്നത്. ഇതിന്റെ ഒരു കാരണം ശാസ്ത്രത്തിനു ലഭിച്ച മേൽക്കോ യ്മയാണ്. അതെപ്പോഴും ഭരണകൂടവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടാണ് നിലകൊള്ളുന്നത്. കൊളോണിയൽ ഇന്ത്യയെയും ശാസ്ത്രത്തെയും സംബന്ധിച്ചുണ്ടായിട്ടുള്ള നിര വധി എഴുത്തുകളിൽ ഈ രണ്ടു തലങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള സങ്കീർണ്ണബന്ധങ്ങളെ അനാവരണം ചെയ്യുന്നതായികാണാം. വരേണ്യശാസ്ത്രത്തിനകത്തു സംഭവി ക്കുന്ന മാറ്റങ്ങൾ പാരമ്പര്യശാസ്ത്രത്തിനകത്തും പ്രതിഫലിക്കുന്നു. ഡോ. മഹേ ന്ദ്രലാൽ സർക്കാരി[51]ന്റെയും (1833-1904) അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഇന്ത്യൻ അസോസിയേ ഷൻ ഫോർ ദ കൾട്ടിവേഷൻ ഓഫ് സയൻസ് (IACS)[52] എന്ന സംഘടനയുടെയും

50. Pratik Chakrabarti 150.

51. 1833-ൽ കൽക്കത്തയിൽ ജനിച്ച മഹേന്ദ്രലാൽ സർക്കാർ മെഡിക്കൽ ബിരുദധാരിയാ യിരുന്നു. എന്നാൽ പിന്നീട് അലോപ്പതിയേക്കാൾ ഹോമിയോപ്പതി അദ്ദേഹത്തിൽ സ്വാധീനം ചെലുത്തി. ബ്രിട്ടീഷ് മെഡിക്കൽ അസോസിയേഷനിൽ നടത്തിയ ഒരു പ്രഭാഷണത്തിൽ ഹോമിയോപ്പതി പാശ്ചാത്യവൈദ്യശാസ്ത്രത്തെക്കാൾ മികച്ചതാ ണെന്ന് അദ്ദേഹം പ്രഖ്യാപിച്ചു. ദേശീയമായ ഒരു ശാസ്ത്രസമീപനത്തിനുവേണ്ടി അദ്ദേഹം പ്രവർത്തിച്ചു. (wikipedia contributors. *Mahendralal Sarkar.* Retrieved 12 Nov. 2018. from https://en.wikipedia.org/wiki/Mahendralal- Sarkar)

52 ശാസ്ത്രീയഗവേഷണത്തിന് ഇന്ത്യക്കാരെ പ്രേരിപ്പിക്കുകയും അതുവഴി ആധുനിക ദേശീയശാസ്ത്രത്തിന്റെ വക്താക്കളാക്കിമാറ്റുകയും ചെയ്യുക എന്ന ലക്ഷ്യത്തോടെ മഹേന്ദ്രലാൽ സർക്കാർ സ്ഥാപിച്ച സംഘടനയാണ് ഐ.എ.സി.എസ്. 1876 ജനുവരി 15നാണ് ഇത് സ്ഥാപിതമായത്. 1869-ൽ തന്നെ കൽക്കത്ത ജേണൽ ഓഫ് മെഡിസി നിൽ അദ്ദേഹം പ്രസിദ്ധീകരിച്ച ലേഖനം വലിയ സംവാദമുയർത്തിയിരുന്നു. രണ്ടു ധർമ്മങ്ങളാണ് തന്റെ സ്ഥാപനത്തിന്റേതായി സർക്കാർ ചെയ്തത്. ഒന്ന്, ഇന്ത്യയിൽ ശാസ്ത്രഗവേഷണത്തിന്റെ ഒരു സംസ്കാരം ഉണ്ടാക്കിയെടുക്കുക. രണ്ട്, ശാസ്ത്രം ജനങ്ങൾക്കിടയിൽ പ്രചരിപ്പിക്കുക. നാട്ടുകാർക്ക് സ്ഥിരമായി ശാസ്ത്രപ്രഭാഷണ

പ്രവർത്തനങ്ങളെ അടിസ്ഥാനമാക്കിക്കൊണ്ടാണ് പ്രതീക് ചക്രവർത്തി ജനപ്രിയ, വരേണ്യ ധാരകൾ തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെപ്പറ്റി വിശദീകരിക്കുന്നത്.

എം.എൽ സർക്കാരിനെ സംബന്ധിച്ച് ശാസ്ത്രമെന്നത് ദേശീയതയുടെ ഒരു രൂപകമായിരുന്നു. രാഷ്ട്രീയ ദേശീയതയുടെ ആത്മാവ് ശാസ്ത്രമായിരിക്കണമെന്ന് അദ്ദേഹം വാദിച്ചു. അദ്ദേഹത്തെ സംബന്ധിച്ച് ശാസ്ത്രം സ്വാതന്ത്ര്യവും പ്രബുദ്ധതയുമാണ്. ദേശീയതയുടെ ബൗദ്ധികപ്രേരകമായി അദ്ദേഹം ശാസ്ത്രത്തെ പരിഗണിച്ചു. ശാസ്ത്രത്തെ ഒരു ധാർമ്മികശക്തിയായാണ് അദ്ദേഹം മനസ്സിലാക്കിയത്. പാശ്ചാത്യശാസ്ത്രം ജ്ഞാനോദയത്തിന്റെ പ്രതിനിധാനമാണ്. ശരിയായ തെരഞ്ഞെടുപ്പു നടത്താനും അങ്ങനെ ദേശീയതയെ കണ്ടെത്താനുമുള്ള ശേഷി അതു നൽകുന്നു. ധാർമ്മികതയ്ക്ക് നൽകിയ ഈ ഊന്നലാണ് സർക്കാരിന്റെ ചിന്തയുടെ അടിസ്ഥാനം. ദേശരാഷ്ട്രത്തിലെ പൗരന്മാരുടെ പെരുമാറ്റ സംഹിതയുടെ കേന്ദ്രമായി സർക്കാർ ശാസ്ത്രത്തെ സ്ഥാപിച്ചു. അതുകൊണ്ട് ഇന്ത്യക്കാർ ആധുനികശാസ്ത്രത്തെ സ്വന്തമായി വികസിപ്പിച്ചുകൊണ്ടുവരണമെന്ന് സർക്കാർ പറയുന്നു[53].

സർക്കാരിനെ സംബന്ധിച്ച് ഇന്ത്യ ആധുനിക ശാസ്ത്രത്തിന്റെ വെളിച്ചമെത്താത്ത ലോകമാണ്. ശാസ്ത്രബോധത്തിന്റെ അഭാവമാണ് ഇന്ത്യയുടെ പരിമിതിയായി അദ്ദേഹം കണ്ടത്. യൂറോപ്പിനെ യുക്തിയുടെയും പുരോഗതിയുടെയും ലോകമായും ഏഷ്യയെ അധോഗതിയുടെയും അയുക്തിയുടെയും ലോകമായും അദ്ദേഹം വീക്ഷിച്ചു. ഹിന്ദുസംസ്കാരം ഒരർത്ഥത്തിൽ തിന്മയാൽ നിർമ്മിതമാണ്

ങ്ങൾ കേൾക്കാനുള്ള അവസരങ്ങൾ ഉണ്ടാക്കുക, അവർക്കു മുന്നിൽ പരീക്ഷണങ്ങൾ നടത്തുക, കാണുന്നവർക്കും പരീക്ഷണങ്ങൾ നടത്താനുള്ള അവസരങ്ങൾ ഉണ്ടാക്കുക തുടങ്ങിയ കാര്യങ്ങളും അദ്ദേഹം പറയുന്നുണ്ട്. എം.എൽ സർക്കാർ തന്റെ ദേശീയമായ അജണ്ടയാണ് ഈ ലേഖനത്തിലൂടെ മുന്നോട്ടുവച്ചത്. ശാസ്ത്രത്തിന്റെ പ്രയോഗത്തിലൂടെയും ജനകീയവൽക്കരണത്തിലൂടെയും ഒരു സംസ്കാരം ഉണ്ടാക്കിയെടുക്കുക എന്നതായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം. ഈ വിഷയത്തിൽ തല്പരനായിരുന്ന ഫാദർ ഇ ലഫോണ്ട് എന്ന മിഷണറിയും അദ്ദേഹവുമായി സഹകരിച്ചു. (Pratik Chakrabarti 150-51)

53 Pratik Chakrabarti 151.

എന്നദ്ദേഹം പറയുന്നു. ശാസ്ത്രത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം സത്യാന്വേഷണമാണ്. മതം അതിനെ തടസ്സപ്പെടുത്തുന്നു. അതിനാൽ പ്രകൃതിയെക്കുറിച്ച് പഠിക്കുന്ന ഓരോ വിദ്യാർത്ഥിയുടെയും ദൗത്യം ശാസ്ത്രബോധം ഈ രാജ്യത്തെ ജനങ്ങൾക്കിടയിൽ പ്രചരിപ്പിക്കുകയാണ്. ഇന്ത്യയിൽ നിലനിൽക്കുന്ന യാഥാസ്ഥിതികത്വം ശാസ്ത്രപ ഠനത്തെ വലിയ അളവിൽ തടസപ്പെടുത്തുന്നതാണ് എന്ന് സർക്കാർ വിചാരിച്ചു. ഇന്ത്യയുടെ പരമ്പരാർജ്ജിതമായ പ്രപഞ്ചബോധവും പ്രപഞ്ചത്തെ സംബന്ധിച്ച അറിവും വളരെ ഉപരിവിപ്ലവവും അസംബന്ധജടിലവുമാണെന്നും പലപ്പോഴും പ്രശ്നങ്ങളെ പരിഹരിക്കുന്നതിൽനിന്നും തടയുന്നതാണെന്നും അത് നമ്മുടെ ഊർജ്ജത്തെ ദുർവ്യയം ചെയ്യുന്നതായിത്തീർന്നിട്ടുണ്ട് എന്നും അദ്ദേഹം പറയു ന്നു. അന്ധവിശ്വാസവും സിദ്ധാന്തജഡിലതയും ഇന്ത്യൻപാരമ്പര്യവിജ്ഞാന ത്തിന്റെ സവിശേഷതകളാണ് എന്നും ഇന്ത്യയുടെ എല്ലാ പുരോഗതിക്കും തടസ്സ മായി നിൽക്കുന്നത് ഇതാണെന്നും അദ്ദേഹം കരുതി. ഇന്ത്യയിൽ ശാസ്ത്രം അവി കസിതമാണെന്നും ഇന്ത്യൻ ശാസ്ത്രം എന്നത് അസംസ്കൃതമായ ഊഹാപോഹ ങ്ങളുടെ സമാഹാരമാണെന്നും പഞ്ചഭൂതങ്ങളുടെ ലോകത്തിനപ്പുറം പോകാൻ ഇന്ത്യൻ ശാസ്ത്രത്തിനു കഴിഞ്ഞിട്ടില്ലെന്നുമുള്ള വിമർശനം സർക്കാർ ഉന്നയിക്കു ന്നുണ്ട്. ഇന്ത്യൻ സാമൂഹ്യ ജീവിതത്തിൽ വലിയ പങ്കുവഹിക്കാൻ ശാസ്ത്രത്തിനു കഴിയും. അതിനാൽ ശാസ്ത്രത്തിന്റെ പ്രയോഗത്തിനാണ് ഇന്ത്യൻ സാഹചര്യ ത്തിൽ കൂടുതൽ പ്രാധാന്യം നൽകേണ്ടത് എന്നദ്ദേഹം അഭിപ്രായപ്പെട്ടു. ശാസ്ത്ര ത്തിന്റെ പോഷണത്തിലൂടെ മാത്രമേ അടിമത്തത്തിൽനിന്നും മോചിതരാവാൻ കഴിയൂ എന്നായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ പക്ഷം[54].

പൗരസ്ത്യമനസിനെക്കുറിച്ചും സംസ്കാരത്തെക്കുറിച്ചുമുള്ള സത്താവാദപ രമായ കാഴ്ചപ്പാടുകളാണ് സർക്കാരിനെ നയിച്ചത്. യൂറോപ്യൻ ശാസ്ത്രത്തെ പുതിയൊരു സാംസ്കാരിക പരിസരത്തിൽ സ്ഥാനപ്പെടുത്തുക എന്നതായിരുന്നു

[54] Pratik Chakrabarti 155.

ദേശീയവാദികളായ ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരുടെ പ്രധാന പ്രശ്നം. വളരെ സങ്കീർണ്ണമായൊരു ശ്രമമായിരുന്നു അത്. പടിഞ്ഞാറിന്റെ ഏറ്റവും വലിയ സവിശേഷത പുരോഗതിയും യുക്തിയുമാണെന്നും കിഴക്കിന്റേത് ആത്മീയതയാണെന്നുമുള്ള പൗരസ്ത്യവാദകാഴ്ചപ്പാടാണ് എം.എൽ. സർക്കാരിനുമുണ്ടായിരുന്നത്. ഇന്ത്യൻ മനസ്സ് ജീവിതത്തിന്റെ പ്രശ്നങ്ങളെ വിശകലനം ചെയ്യാനും പരിഹരിക്കാനുമുള്ള ചിന്തകൾ വികസിപ്പിച്ചെടുത്തിട്ടുണ്ട് എന്നായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ വിശ്വാസം. ആര്യസങ്കല്പത്തിൽ വിശ്വസിച്ചിരുന്ന സർക്കാർ ഇന്ത്യക്കാർക്ക് ആധുനിക ശാസ്ത്രം മനസ്സിലാക്കാനും തങ്ങളുടെ ജീവിതത്തിലേയ്ക്ക് കൊണ്ടുവരാനും സാധിക്കുമെന്ന് കരുതി. പാശ്ചാത്യ ശാസ്ത്രത്തിന്റെയും പൗരസ്ത്യ ആത്മീയതയുടെയും സങ്കലനത്തിലൂടെയാണ് ഇന്ത്യയ്ക്ക് പുത്തനുണർവു നേടാനാവുക എന്നായിരുന്നു സർക്കാരിന്റെ നിലപാട്[55]. ദേശീയ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ ഘട്ടത്തിൽ ശാസ്ത്രം ഇന്ത്യൻ ആലോചനകളിൽ എത്രത്തോളം സ്വാധീനം ചെലുത്തിയിരുന്നു എന്നതിനുദാഹരണമാണ് എം.എൽ സർക്കാരും അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങളും.

2.3 ശാസ്ത്രം എന്ന അബോധം

അനുഭൂതിഘടന എന്ന നിലയ്ക്കാണ് ചരിത്രം നോവലിൽ ഇടപെടുന്നത്[56]. നോവലിൽ കടന്നുവരുന്ന അനുഭൂതിപ്രപഞ്ചത്തെ വിശകലനം ചെയ്യുന്നതിലൂടെ അതിലുള്ളടങ്ങിയ അബോധചരിത്രത്തെ കണ്ടെടുക്കാനാവും. ശാസ്ത്രാന്വേഷണങ്ങളും പഠനങ്ങളും ഇന്ത്യയിലേക്കു കടന്നുവന്നതിന്റെ ഈ ചരിത്രം ഇന്ത്യൻ ദേശരാഷ്ട്രത്തിന്റെ അബോധമായി ശാസ്ത്രയുക്തി മാറിയതിന്റെ കൂടി ചരിത്രമാണ്.

---

55 Pratik Chakrabarti 166.

56 സംസ്കാരം എന്നാൽ അനുഭൂതികളുടെ ഘടനയാണ് (Structure of Feelings) എന്ന് റെയ്മണ്ട് വില്യംസ് പറയുന്നു. ജീവത്തായ ഒന്നാണ് സംസ്കാരം. അനുഭൂതിഘടന എന്ന നിലയിൽ സംസ്കാരത്തെ സമീപിക്കുമ്പോൾ സംസ്കാരപഠനത്തിൽ ഒരു കാലഘട്ടത്തിന്റെ കലയ്ക്ക് വലിയ പ്രാധാന്യമുണ്ട്. കാരണം അത് ആ കാലഘട്ടത്തിലെ സമീപനങ്ങളുടെയും ആശയങ്ങളുടെയും വൈവിധ്യത്തെ ഉൾക്കൊള്ളുന്നു. [Raymond Williams, *The Long Revolution.* (London: Chatto and Windus, 1961) 48.]

പാരമ്പര്യവും ആധുനികതയും തമ്മിലുള്ള സംഘർഷത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ഇന്ത്യൻ നോവലുകളെ വായിക്കുമ്പോൾ കണ്ടെത്താൻ കഴിയുന്നത് ഈ ചരിത്രമാണ്. കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെ ഇന്ത്യയിലേക്കുള്ള കടന്നുവരവിന്റെ ഒരു വഴി എന്ന നിലയിലാണ് ശാസ്ത്രവും അതിന്റെ യുക്തിയും ഇവിടെ പ്രവർത്തിച്ചത്. ശാസ്ത്രനവോത്ഥാനത്തിന്റെ ദേശീയസന്ദർഭം പരസ്പരഭിന്നമായ മൂന്നു-നാലു നിലപാടുകൾ കൂടി കലർന്ന നിലയിലാണ് ജന്മമെടുത്തത് എന്ന് സുനിൽ പി. ഇളയിടം ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നുണ്ട്. ഇന്ത്യയെ അധ്യാത്മജ്ഞാനത്തിന്റെ കേന്ദ്രമായി ചുരുക്കിക്കണ്ടുകൊണ്ട് പടിഞ്ഞാറൻ ശാസ്ത്രത്തെ ഏകമുഖമായി വരവേറ്റ പൗരസ്ത്യവാദം, പടിഞ്ഞാറൻ ശാസ്ത്രയുക്തിയെ ഇന്ത്യൻപാരമ്പര്യത്തിൽത്തന്നെ കണ്ടെടുക്കാൻ പണിപ്പെട്ട സ്വദേശിവാദം, പാശ്ചാത്യവും ഭാരതീയവുമായ പ്രയോഗക്രമങ്ങളെ ഇണക്കിനിർത്താൻ ശ്രമിച്ച സമന്വയവാദം ഇന്ത്യൻപാരമ്പര്യങ്ങൾക്ക് ആധുനികമുഖം നൽകാൻ ശ്രമിച്ച നവോത്ഥാനവാദം എന്നിങ്ങനെ അവയെ വേർതിരിക്കാം[57]. ഈ നിലപാടുകളെല്ലാം അടിസ്ഥാനമാക്കുന്നത് ശാസ്ത്രയുക്തിയുടെ ആധികാരികതയെത്തന്നെയാണ്. കൊളോണിയലിസത്തിനു ശേഷമുള്ള ഇന്ത്യൻ ജീവിതത്തിൽ ശാസ്ത്രയുക്തി പ്രവർത്തിച്ചതെങ്ങനെയെന്ന് 'ഫൂൽമോനി എന്നും കോരുണ എന്നും പേരായ രണ്ടു സ്ത്രീകളുടെ കഥ' (ബംഗാളി), 'ഇന്ദുലേഖ' (മലയാളം), 'നാരായണറാവു' (തെലുങ്ക്), 'പാവകളിയുടെ കഥ' (ബംഗാളി), 'ചെളിപുരണ്ട ചേലത്തുമ്പ്' (ഹിന്ദി), 'ആരോഗ്യനികേതനം' (ബംഗാളി) എന്നീ നോവലുകളെ മുൻനിർത്തി അന്വേഷിക്കുകയാണ് ഇവിടെ ചെയ്യുന്നത്.

2.3.1 പൗരസ്ത്യവാദഭാവന രൂപപ്പെടുത്തിയ ദേശം

പൗരസ്ത്യവാദം നിർവഹിച്ച ദൗത്യങ്ങളിലൊന്ന് കിഴക്കും പടിഞ്ഞാറും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസങ്ങളെ ഊട്ടിയുറപ്പിക്കുക എന്നതായിരുന്നു. പൗരസ്ത്യവാദ

---

57 സുനിൽ പി. ഇളയിടം, *വീണ്ടെടുപ്പുകൾ: മാർക്സിസവും ആധുനികതാവിമർശവും.* (തൃശ്ശൂർ: കേരള ശാസ്ത്ര സാഹിത്യപരിഷത്ത്, 2013) 225.

വ്യവഹാരങ്ങൾ പൗരസ്ത്യമായ എല്ലാറ്റിനേയും വസ്തുവൽക്കരിക്കുകയാണ് ചെയ്തത്. പരിശോധിക്കാനും മനസ്സിലാക്കാനുമുള്ള വസ്തുക്കളായി അത് പൗരസ്ത്യത്തെ വീക്ഷിച്ചു. പൗരസ് ത്യമെന്നത് അടിസ്ഥാനപരമായി ചലനാത്മക മല്ലാത്ത ഒരിടമാണ് എന്നും അതിലെ ജനങ്ങൾ അലസരും നിഷ്ക്രിയരുമാണ് എന്നിങ്ങനെയുള്ള ധാരണകൾ പൗരസ്ത്യവാദം നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്നുണ്ട്. പരിഷ്കൃതം/പ്രാകൃതം, നന്മ/തിന്മ, ചലനാത്മകം/നിശ്ചലം, ഗ്രാമം/നഗരം തുടങ്ങിയ ചില ദ്വന്ദ്വകല്പനകളാണ് ഇതിനായി പൗരസ്ത്യവാദം ഉപയോഗി ക്കുന്നത്.

2.3.1.1 പരിഷ്കൃതം/പ്രാകൃതം

കൊളോണിയലിസവും അതിന്റെ വിവിധ ഏജൻസികളും ഏറ്റെടുത്ത ഒരു ദൗത്യം അപരിഷ്കൃതമായ ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തെ പരിഷ്കൃതരാക്കുക എന്നതാ യിരുന്നു. ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസം, ശാസ്ത്രബോധനം തുടങ്ങിയവ വിവിധ കൊളോണിയൽ ഏജൻസികൾ ഏറ്റെടുത്തത് ഈയൊരു സാഹചര്യത്തിലായി രുന്നു. 'ഫുൽമോനി എന്നും കോരുണ എന്നും പേരായ രണ്ടു സ്ത്രീകളുടെ കഥ'[58] എന്ന നോവൽ കൈകാര്യം ചെയ്യുന്ന അടിസ്ഥാനപ്രമേയങ്ങളിലൊന്ന് ഇതാണ്. 1858-ൽ മിസിസ്സ് കാതറീൻ ഹന്നാ മുല്ലൻസ് ബംഗാളി ഭാഷയിൽ രചിച്ച ഈ കൃതി ആദ്യത്തെ ഇന്ത്യൻഭാഷാ നോവലായി അറിയപ്പെടുന്നു. ക്രിസ്തുമതപ്രചരണ മാണ് ഈ കൃതിയുടെ അടിസ്ഥാനലക്ഷ്യം. തദ്ദേശീയർക്കിടയിൽ മിഷണറി പ്രവർത്തനങ്ങളിൽ വ്യാപൃതയായ ഒരു മദാമ്മ ഒരു ബംഗാളി ഗ്രാമത്തിൽ തനിക്കു ണ്ടായ അനുഭവങ്ങളെ വിവരിക്കുന്ന മട്ടിലാണ് നോവൽ ആവിഷ്കരിച്ചിട്ടുള്ളത്.

---

58. മിസിസ്സ് കാതറീൻ ഹന്നാ മുല്ലൻസ്, *ഫുൽമോനി എന്നും കോരുണ എന്നും പേരായ രണ്ടു സ്ത്രീകളുടെ കഥ.* വിവ., റവ. ജോസഫ് പീറ്റ്. (തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലി ഷേഴ്സ്, 2013)

2.3.1.1 പരിഷ്കരണം ക്രൈസ്തവതയിലൂടെ

കൃതിയുടെ ശീർഷകത്തിൽ സൂചിതമായിരിക്കുന്നപോലെ ഫൂൽമോനി, കോരുണ, എന്നീ പ്രധാന കഥാപാത്രങ്ങളെ ചുറ്റിപ്പറ്റിയാണ് നോവൽ വികസിക്കുന്നത്. തദ്ദേശീയരെന്നിരിക്കലും രണ്ട് അനുഭവലോകങ്ങളുടെ പ്രതീകങ്ങളായാണ് ഈ കഥാപാത്രങ്ങളെ ചിത്രീകരിച്ചിരിക്കുന്നത്. രണ്ടുപേരും ക്രിസ്തുമതവിശ്വാസികളായിരിക്കുമ്പോഴും ഫൂൽമോനി മതാചാരങ്ങളെ കൃത്യമായി പരിപാലിക്കുകയും ദൈവത്തിൽ പൂർണ്ണമായി സമർപ്പിക്കുകയും ചെയ്തവളും കോരുണ ലൗകിക കാര്യങ്ങളിൽ മുഴുകി ദൈവവിശ്വാസത്തെ മാറ്റിവച്ച് ജീവിക്കുന്നവളുമാണ്. ഫൂൽമോനിയെ നന്മയുടെയും കോരുണയെ തിന്മയുടെയും പ്രതീകങ്ങളായാണ് നോവൽ ആവിഷ്കരിക്കുന്നത്. ദയ, വൃത്തി, വിശ്വാസം, വിനയം തുടങ്ങിയ സദ്ഗുണങ്ങളുടെ ഉടമയാണ് ഫൂൽമോനി. കോരുണയാകട്ടെ ക്ഷമയില്ലാത്തവളും അലസയും പരദൂഷണതത്പരയും കള്ളം പറയുന്നവളും ദുരയുള്ളവളും വൃത്തിയില്ലാത്തവളുമാണ്. ഫൂൽമോനി തന്റെ ഭർത്താവിനെ സ്നേഹത്തോടും ക്ഷമയോടെയും പരിപാലിക്കുകയും മക്കളെ സത്യവിശ്വാസികളായും സത്യസന്ധരായും വളർത്തുകയും ചെയ്യുമ്പോൾ കോരുണ തന്റെ ഭർത്താവിനെ നേർവഴിക്ക് നയിക്കാൻ കഴിയാത്തവളും മക്കളെ സത്യസന്ധത തുടങ്ങിയ ഗുണങ്ങൾ പഠിപ്പിക്കുന്നതിനുപകരം കള്ളം പറയാനും മറ്റും പ്രേരിപ്പിക്കുന്നവളുമാണ്. രണ്ടു വ്യക്തികൾ എന്നതിനപ്പുറത്ത് ഈ കഥാപാത്രങ്ങൾ രണ്ട് സംസ്കാരത്തിന്റെ പ്രതിനിധികളാവുന്നത് കോരുണ തദ്ദേശീയരായ സാധാരണ സ്ത്രീകളിൽ ഒരുവളും ഫൂൽമോനി അവരിൽനിന്ന് വ്യത്യസ്തയും ആയിരിക്കുന്നിടത്താണ്. ക്രിസ്തുമതവിശ്വാസത്താൽ സംസ്കരിക്കപ്പെട്ട വിഭാഗത്തിന്റെ പ്രതീകമാണ് ഫൂൽമോനി. ഫൂൽമോനിയുടെയും കോരുണയുടെയും വീടുകളുടെ വർണ്ണന നോവലിൽ നൽകിയിരിക്കുന്നത് ഇതിനെ സാധൂകരിക്കുന്നതാണ്.

'പിറ്റെ ദിവസം വൈകുന്നരത്ത് ഞാൻ വണ്ടിയിൽ കേറി, ആ ഗ്രാമത്തിൽ ചെന്ന് തിരക്കം ചെയ്തതിന്റെ ശേഷം കോരുണ പാർത്തുവരുന്ന വൃത്തികെട്ട വീടു കണ്ടു. ഹാ! ഫൂൽമോനിയുടെ വൃത്തിയുള്ള വീടും ഇതും തമ്മിൽ എത്ര വ്യത്യാസം. ഈ വീടിനോട് ചേർന്നതായിട്ട് ഒരു അടുക്കള ഉണ്ടായിരുന്നു. എന്നാൽ അതിന്റെ മേച്ചിൽ തീരെ പഴയതായി പൊളിഞ്ഞ് പോയതിനാൽ അടുക്കളസാമാനങ്ങൾ ഒക്കെയും വെളിയിൽ ഒരു തിണ്ണെയിൽ വെച്ചിരുന്നു. ഞാൻ ചെന്ന് കേറിയ ഉടനെ കോരുണ ഏതാണ് അടുപ്പിന്മേൽവെച്ച് തീ പറ്റിച്ചതിനാൽ പുകകൊണ്ട് അകത്തു കേറുവാൻ വഴിയാണു. പുരക്കു തന്നെയും വളരെ അറ്റകുറ്റങ്ങൾ തീർപ്പാൻ ഉണ്ടായിരുന്നു. മുറ്റവും കണ്ടാൽ ബഹു വൃത്തികേട് ആയിരുന്നു'[59] എന്നിങ്ങനെ ആ വിവരണം തുടരുന്നു. ആ വീട്ടിൽ പാർക്കുന്നവർ ഭോഷന്മാരാണ് എന്ന് തുടർന്ന് സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. കോരുണ വെറ്റിലയും ചുരുട്ടും ഉപയോഗിക്കുന്നവളും അവളുടെ ഭർത്താവ് മദ്യാപാനിയുമാണ്. അവരെ അധ്വാനിക്കാൻ മടിയുള്ളവരായും ചിത്രീകരിക്കുന്നു. മദാമ്മ അവളോട് തൂവാല തുന്നിത്തരുകയാണെങ്കിൽ ഇരട്ടി കൂലി തരാമെന്ന് പറയുമ്പോൾ "നിങ്ങൾ ഒരു വലിയ മദാമ്മ ആകകൊണ്ട് ഒരു അഗതിയാരുന്ന എന്നെക്കൊണ്ട് വേലയെടുപ്പി ക്കാതെ ധർമ്മായിട്ട് ഒരു രൂപാ ഇനിക്കു തരുവാൻ കഴിയില്ലയോ? വേല എടുത്താൽ കൂലി എല്ലാവർക്കും കിട്ടും. അതിന് ഇനിക്കു നേരമില്ല"[60] എന്നു പറയുന്നുണ്ട്.

ഇതിൽനിന്നും തികച്ചും വ്യത്യസ്തമായ രീതിയിലാണ് ഫൂൽമോനിയുടെ അവസ്ഥ ചിത്രീകരിച്ചിരിക്കുന്നത് എന്നുകാണാം.

---

59 മിസിസ്സ് കാതറീൻ ഹന്നാ മുല്ലൻസ് 43.

60 മിസിസ്സ് കാതറീൻ ഹന്നാ മുല്ലൻസ് 45.

'ആ പുരയിടം നല്ല ജാതിയായിട്ട് മുളകൊണ്ടും പാ കൊണ്ടും വേലികെട്ടി അടച്ചതായിരുന്നു. മുൻവശത്ത് ഒരു തടത്തിൽ വെള്ളരി തഴെച്ച് പടർന്നു വന്നിരുന്നു. ഒരുവശത്ത് തൊഴുത്തിനകത്ത് ഒരു പശുവും ഒരു കറളിക്കിടാവും മൺതൊട്ടിയിൽനിന്ന് വയ്ക്കോൽ തിന്നുകൊണ്ടു നിന്നിരുന്നു. ആ തൊഴുത്തിനു പുറത്ത് ഒരു മത്ത പടർന്ന് വളരുന്നുണ്ടായിരുന്നു. മറുവശത്ത് അടുക്കളയായി രുന്നു. അതിന്റെ കതക് പാതിതുറന്ന് കിടന്നിരുന്നതിനാൽ രണ്ടുമൂന്ന് ഓട്ടുകിണ്ണ ങ്ങളും പാനപാത്രങ്ങളും വളരെ ചട്ടികളും ഇവ എല്ലാം പെരുമാറ്റത്തിന് തയ്യാറാക്കി വച്ചിരുന്ന പ്രകാരത്തിൽ അടക്കിവച്ചിരുന്നു. ആ ചെറിയ മുറ്റം അപ്പോൾ അടിച്ചുവാരിയെ ഉള്ളൂ. എന്നാൽ അടിച്ചുവാരുന്ന ചപ്പും കുപ്പയും ഒരു കോണിൽ കൂട്ടുന്നത് പതിവായിരുന്നു എങ്കിലും ചപ്പും കുപ്പയും ഒരു കൊണിൽ പോലും കാണ്മാനില്ലാഞ്ഞു. വാതിലിന്റെ ഇരുവശത്തും ഇറമ്പടിക്ക് പന്ത്രണ്ട് ചെടികൾ ചട്ടികളിൽ വച്ചിരുന്നു. അവയിൽ മൂന്നു നാല് ഔഷധചെടികൾ ആയിരുന്നു....'[61]

അധ്വാനം, അതിന്റെ ഫലങ്ങൾ, വൃത്തി, വീട്ടുകാരുടെ മാന്യമായ പെരുമാറ്റം തുടങ്ങിയവയാണ് ഈ രണ്ടു വീട്ടുകാരെയും തമ്മിൽ വേർതിരിക്കുന്ന ഘടകങ്ങൾ മദാമ്മയുടെയും ഫൂൽമോനിയുടെയും പ്രേരണയുടെ ഫലമായി കോരുണയിലെ തിന്മകൾ ഇല്ലാതാവുന്നതും ഫൂൽമോനിയുടേതുപോലൊരു നല്ല ജീവിതത്തിലേയ്ക്ക് അവൾ എത്തിച്ചേരുന്നതും നോവൽ ചിത്രീകരിക്കുന്നുണ്ട്.

അപരിഷ്കൃതരായ ഒരു ജനതയെ പരിഷ്കരിക്കുന്നതിനുള്ള ആയുധ മായാണ് ഇവിടെ ക്രിസ്തുമതവിശ്വാസം പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. നാട്ടുക്രിസ്ത്യാനികൾ തങ്ങളുടെ പഴയ ശീലങ്ങളിൽനിന്നും വിട്ടുപോരുമ്പോഴേ സത്യക്രിസ്ത്യാനികളാവൂ എന്നാണ് കൃതി പറയുന്നത്. അവരാകട്ടെ അജ്ഞാനികളും അപരിഷ്കൃതരുമാണ്.

---

61 മിസിസ്സ് കാതറീൻ ഹന്നാ മുല്ലൻസ് 21-22.

യൂറോപ്പ് എന്ന പരിഷ്കൃതസമൂഹത്തെ മറുവശത്ത് മാതൃകയായിവെച്ചു കൊണ്ടാണ് നോവൽ സംസാരിക്കുന്നത്.

''...മദാമ്മേ! വെള്ളക്കാർ ചെയ്യുന്നതെല്ലാംതന്നെ ബംഗാളസ്ത്രീകൾ ചെയ്താൽ ശരിയാകയില്ല. അതിന് എല്ലാവരും വിരോധം പറയുകയും നിന്ദിക്കുകയും ചെയ്യും. ദൃഷ്ടാന്തമായിട്ട് ഒരു ബംഗാളസ്ത്രീ കൈമേൽ കൈപിടിച്ച ഒരു പുരുഷനോടുകൂടെ നടക്കുന്നത് കണ്ടാൽ നിങ്ങൾക്കുതന്നെ വെറുപ്പുതോന്നാം'' എന്ന് ഫൂൽമോനി പറയുമ്പോൾ മദാമ്മ ഇങ്ങനെ മറുപടി പറയുന്നുണ്ട്: ''ഫൂൽമോനീ! തല്ക്കാല അവസ്ഥയെ വിചാരിച്ച് നോക്കുമ്പോൾ നിങ്ങൾ പുരുഷന്മോരോട് സഹവാസം ചെയ്യുന്നത് ശരിയല്ലെന്ന് ഇനിക്കും തോന്നുന്നു; എന്തെന്നാൽ ഇത്വരെയും നിങ്ങൾ അതിന്ന് യോഗ്യന്മാരായിട്ടില്ല. എങ്കിലും സകല കൃപയിലും നിങ്ങൾ വെള്ളക്കാരോട് തുല്യവും അവരെക്കാൾ മുന്തിനിൽക്കുന്നവരും ആയിത്തീരുന്ന സമയം വരുമെന്നു തോന്നുന്നു. എന്നാൽ ക്രിസ്ത്യാനി മാർഗ്ഗത്തിന്റെ ഫലത്താൽ മാത്രമേ ഈ ഗുണം ഉണ്ടാകയുള്ളൂ. അതിന് കുറേ സംവത്സരങ്ങൾ കഴിയണംതാനും...''[62]

മിഷണറി സംഘങ്ങൾ നാട്ടുകാരെ പരിഷ്കരിക്കുന്നതിനുള്ള മാർഗ്ഗമായി മതപ്രചരണത്തെ കണ്ടപ്പോൾ കൊളോണിയൽ അധികാരികൾ വിദ്യാഭ്യാസത്തെ യാണ് അതിന്റെ മാധ്യമമായി കണ്ടത്. ഈ ഉത്തരവാദിത്തം പിന്നീട് ആധുനിക വിദ്യഭ്യാസം നേടി രൂപപ്പെട്ട ബുദ്ധിജീവിവർഗ്ഗം ഏറ്റെടുത്തു. അതേസമയം മിഷണറി പ്രവർത്തനങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനമായി പ്രവർത്തിച്ചത് മതപ്രചരണം മാത്രമായിരുന്നില്ല. കൊളോണിയലിസത്തിന്റെ അടിസ്ഥാന ഘടകമായ ശാസ്ത്ര യുക്തിയും കൂടിയായിരുന്നു.

---

62 മിസിസ്സ് കാതറീൻ ഹന്നാ മുല്ലൻസ് 123-124.

വിദ്യാഭ്യാസവും മതപ്രചരണവും ഒന്നിച്ചു പ്രവർത്തിക്കുന്നതിന്റെ സാക്ഷ്യങ്ങൾ ആദ്യകാലമലയാളനോവലായ 'സുകുമാരി'[63] യിൽ കാണാം. നോവലിലെ ഒരു സന്ദർഭത്തിൽ ക്രിസ്തുമതത്തിൽ വിശ്വസിക്കാൻ തുടങ്ങിയ മാണിക്കത്തിന് ജ്വരം ബാധിച്ചപ്പോൾ അവൾ വൈദ്യനെ വിളിക്കാൻ ആവശ്യപ്പെടുന്നു. അവളുടെ അമ്മയായ മാതയാകട്ടെ കണിശനെ വിളിക്കാനാണ് താൽപ്പര്യപ്പെടുന്നത്. "ആദ്യം ദീനത്തിന്റെ ഹേതു എന്താകുന്നുവെന്നും അതു മാറുമോ എന്നും അറിയട്ടെ, മാറുകയില്ലെങ്കിൽ മരുന്നു കുടിച്ചിട്ടെന്തുഫലം?"[64] എന്നവർ ചോദിക്കുന്നു. കണിശൻ വരുകയും കവിടി നിരത്തി ഗണിച്ച് "ഇവൾക്ക് വേദക്കാരൻ കൂടിയതാണ്, വേദക്കാർ ചെയ്യുന്നതുപോലെ കണ്ണുമൂടി കൈകെട്ടി എന്തോ നൊടിയുന്നതു കണ്ടുവോ?" [65] എന്നു പറയുന്നു. അതു കേട്ട് മാണിക്കം പറയുന്നു. "അമ്മേ അയാൾക്ക് കൊടുക്കേണ്ടത് എന്തെങ്കിലും കൊടുത്തു പറഞ്ഞയച്ചുകളവിൻ. എനിക്കാരും കൂടീട്ടുമില്ല, ഉറഞ്ഞീട്ടുമില്ല. ഈ ചെപ്പടിവിദ്യ കൊണ്ടൊന്നും ദീനം ഭേദമാകയില്ല. വൈദ്യന്മാരെ വിളിച്ചാൽ ആശ്വാസമാകുമായിരിക്കും"[66]. ആധുനിക വൈദ്യത്തിലുള്ള വിശ്വാസം ക്രിസ്തുവിശ്വാസത്തിന്റെ പ്രചാരത്തിന്റെ ഭാഗമായി വളർന്നുവരുന്നതിന്റെ ദൃശ്യമാണിത്. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ വ്യാപകമായ ക്രിസ്ത്യൻ സ്കൂളുകളിലെ പാഠ്യപദ്ധതിയിൽ ശാസ്ത്രം, ചരിത്രം തുടങ്ങിയവയ്ക്കും മതപഠനത്തിനൊപ്പം പ്രാധാന്യമുണ്ടായിരുന്നു. 'സുകുമാരി' യിൽത്തന്നെ ഇല്ലിക്കുന്നിലെ അനാഥപെൺകുട്ടികൾക്കായുള്ള എഴുത്തുപള്ളിയിൽ പഠിപ്പിച്ചിരുന്ന കാര്യങ്ങളെപറ്റി പരാമർശിക്കുന്നുണ്ട്.

---

63 ജോസഫ് മുളിയിൽ, *സുകുമാരി.* (തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2013).

64 ജോസഫ് മുളിയിൽ 50.

65 ജോസഫ് മുളിയിൽ 50.

66 ജോസഫ് മുളിയിൽ 50.

'ആകപ്പാടെ ആ ശാലയിൽ ആറുവയസ്സുമുതൽ പതിനേഴു വയസ്സുവരെയുള്ള പ്രായമുള്ളവരുണ്ടായിരുന്നെങ്കിലും അവരിൽ പതിനാലു വയസ്സിനുമീതെ ഉള്ളവർ മിക്കവാറും പാഠശാലയിലെ പഠിപ്പു കഴിഞ്ഞു വെറും തുന്നൽപണിയും പാചകവേലയും ശീലിക്കുന്നവരായിരുന്നു. ആഴ്ചയിൽ മൂന്നുപ്രാവശ്യം അവർക്ക് 'ഗൃഹഭരണശാസ്ത്രം', 'ധനസംരക്ഷണവിദ്യ' എന്ന പാഠങ്ങളുണ്ടായിരുന്നു. എഴുത്തുപള്ളിയിൽ ആകെ അഞ്ചുതരങ്ങളുണ്ടായിരുന്നതിൽ എല്ലാറ്റിലും ഉയർന്നതിന് അക്കാലം ഒന്നാം തരമെന്നായിരുന്നു പേർ. ആ തരത്തിലെ പാഠങ്ങൾ പറഞ്ഞാൽ ആ ശാലയിലെ പഠിപ്പു തികഞ്ഞ ഒരു കുട്ടിക്ക് എന്തറിവുണ്ടായിരിക്കുമെന്നു വായനക്കാർ ഗ്രഹിക്കുന്നതാകയാൽ അതിലെ പാഠക്രമം വിവരമായി പറയാം

1.	വേദപാഠം	വേദപുസ്തകവും ക്രിസ്തുസഭാചരിത്രവും.
2.	മലയാളവായന	പദ്യം: പഞ്ചതന്ത്രം ഗദ്യം: 'സഞ്ചാരിയുടെ പ്രയാണം' എന്നൊരു പുസ്തകം.
3.	കണക്ക്	തൂക്കം, അളവ് മുതലായവ അടങ്ങിയതും ഭിന്നിതങ്ങളോടുകൂടിയതുമായ പലവിധ ചോദ്യക്കണക്കുകൾ
4.	കയ്യക്ഷരം	ഇതൊരു പ്രധാനപാഠ്യവും ഒരു തരത്തിൽനിന്ന് മറ്റൊന്നിലേക്ക് കയറേണ്ടതിന് ഇതിൽ വേദപാഠത്തിൽ എന്നപോലെ ഉയർന്നു ജയിക്കേണ്ടതുമാകുന്നു.
5.	ഇംഗ്ലീഷുവായന	രണ്ടാം പാഠപുസ്തകം
6.	ഭൂമിശാസ്ത്രം	ഭൂമിയെക്കുറിച്ച് ചുരുക്കത്തിലും മദ്രാസും സംസ്ഥാനത്തെക്കൊണ്ടു വിവരമായും
7.	ചരിത്രം	കേരളപ്പഴമയും ചുരുക്കത്തിൽ ഇന്ത്യചരിത്രവും.

8. ശരീര സുഖശാസ്ത്രം

9. തുന്നൽ — തുണിതുന്നൽ എല്ലാമാതിരിയും സാധാരണമാതിരി ചിത്രതയ്യലും

10. പാട്ട് — ബിലാത്തിരാഗങ്ങൾ'[67]

വിവിധ പ്രായത്തിലുള്ള പെൺകുട്ടികൾക്കായി വിവിധതരം അഭ്യാസങ്ങൾ ഉള്ളതായികാണാം. പതിനാല് വയസ്സിനു മുകളിലുള്ളവർക്ക് ഗൃഹസംബന്ധിയായി സഹായകമാകുന്ന തുന്നൽപണി, പാചകവേല, ഗൃഹഭരണശാസ്ത്രം, ധന സംരക്ഷണവിദ്യ എന്നിവയായിരുന്നു പഠിപ്പിച്ചിരുന്നത്. സ്ത്രീവിദ്യാഭ്യാസം കുടുംബത്തിനുവേണ്ടിയാണ് എന്നായിരുന്നു പെൺപള്ളിക്കൂടങ്ങളിലൂടെ ഉദ്ദേശി ച്ചിരുന്നത് എന്ന് ഈ നോവലുകൾ വെളിവാക്കുന്നുണ്ട്. 'ഒരു സ്ത്രീ എപ്രകാരമോ അപ്രകാരമായിരിക്കും അവളുടെ ഭവനം. സ്ത്രീകളുടെ അഭ്യുദയത്തിനനുസരി ച്ചായിരിക്കും സമുദായവും. അതുനിമിത്തം ഈ ലാക്കു മുൻവച്ചുകൊണ്ട് ഇതിനാവശ്യമായവ ഈ ശാലയിൽ അഭ്യസിച്ചുവരുന്നു[68] എന്ന് 'സുകുമാരി'യിൽ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. വേദപാഠം, മലയാളവായന, കണക്ക്, ഇംഗ്ലീഷ് എന്നിവ യ്ക്കൊപ്പം ചരിത്രം, ഭൂമിശാസ്ത്രം, ശരീരസുഖശാസ്ത്രം എന്നിവ പാഠ്യ പദ്ധതിയിൽ കാണാം. ശരീരത്തെക്കുറിച്ച് ആധുനികതയുടെ ഘട്ടത്തിലുണ്ടായ പുതിയ സങ്കല്പങ്ങളാണ് ശരീരസുഖശാസ്ത്രം എന്ന പഠനവിഷയമായി പ്രത്യക്ഷ പ്പെടുന്നത്.

ആദ്യകാല പാഠ്യപദ്ധതികളിൽ ശാസ്ത്രവിഷയങ്ങൾ സ്ഥിരമായി പ്രത്യക്ഷ പ്പെടുന്നതുകാണാം. 1900-നു മുമ്പ് തിരുവിതാംകൂറിൽ പ്രചാരത്തിലിരുന്ന പാഠപു

---

67 ജോസഫ് മുളിയിൽ 76-77.

68. ജോസഫ് മുളിയിൽ 78.

സ്തകങ്ങളുടെ ഉള്ളടക്കം പരിശോധിച്ചാൽ ഇത് വ്യക്തമാകും[69]. 1896-ൽ മംഗലാപുരത്തുനിന്ന് ജോസഫ് മൂളിയിൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ച മലയാളപാഠപുസ്തകങ്ങൾ ഒന്നാംപാഠത്തിൽ 'സാധനങ്ങൾ' എന്നൊരു ഭാഗം കാണാം. ഇതിൽ ഉൾപ്പെട്ടിരുന്നത് സൃഷ്ടിവർഗ്ഗങ്ങൾ, ജീവവർഗ്ഗങ്ങൾ, പശു, സസ്യവർഗ്ഗം, ധാതുവർഗ്ഗം, ഭൂമി മുതലായവയാണ്. ഇതിന്റെതന്നെ 1898-ലെ അഞ്ചാം പാഠത്തിൽ പ്രകൃതിചരിത്ര സംബന്ധമായവ, ജ്യോതിശാസ്ത്രം, ശരീരശാസ്ത്രം എന്നിവയുൾപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നു. അക്കാലത്തിറങ്ങിയ എല്ലാ പാഠപുസ്തകങ്ങളിലും ഒരു പ്രധാനഭാഗം ആധുനികശാസ്ത്രത്തെ സ്ഥാപിക്കുന്നതിനുതകുന്ന തരത്തിലുള്ളവയായിരുന്നു. 'സുകുമാരി'യിൽ കാണുന്ന പാഠ്യപദ്ധതി ഇതിന്റെ മാതൃകയാണ്.

മതവിശ്വാസത്തിനൊപ്പംതന്നെ ആധുനികതയുടേതായ ശാസ്ത്രീയ സമീപനങ്ങൾ തദ്ദേശീയരിലേക്കെത്തുന്നതിന്റെ ദൃശ്യം 'ഫൂൽമോനി എന്നും കോരുണ എന്നും പേരായ രണ്ടു സ്ത്രീകളുടെ കഥ'യിൽത്തന്നെ കാണാം. ചീവർത്തനം എന്ന സ്ത്രീയുടെ പ്രസവസന്ദർഭത്തിൽ മദാമ്മയുടെ ഇടപെടൽ ഉണ്ടാവുന്നത് ഉദാഹരണമാണ്. '...ചീവർത്തനത്തിന് അവളുടെ ഭർത്താവിന്റെ ശവസംസ്കാരം കഴിഞ്ഞ ഉടനെ പ്രസവവേദന തുടങ്ങി. ഇരുപത്തിനാലു മണി നേരത്തോളം ആയാറെയും പ്രസവത്തിന്റെ ഭാവം കാണ്മാനില്ലെന്നു കേട്ടിട്ട്, ഞാൻ വീട്ടിന്റെ അകത്ത് കേറി ചെന്നപ്പോൾ മുമ്പിലത്തെ തവണ കണ്ടതുപോലെ വളരെ സ്ത്രീകൾ ഒന്നിച്ച് കൂടിയിരുന്ന്, വേഗത്തിൽ പ്രസവിക്കേണ്ടവരെയ്ക്ക് ഇതിന്നത് ചെയ്യണമെന്ന് അവരവർക്ക് തോന്നിയ ഭോഷത്വങ്ങൾ പറഞ്ഞുകൊണ്ടിരുന്നത് കേട്ടു. എന്നാൽ പ്രസവം ശീഘ്രം ഉണ്ടാകാതെ ഒന്നിനൊന്നധികം താമസിക്കുകയും തള്ളയുടെ വ്യസനം കൂടുകയും ചെയ്തെയുള്ളൂ. ക്രിസ്ത്യാനികൾ എന്ന

[69]. ഡോ. എൻ. സാമിന്റെ 'കേരളത്തിലെ സാമൂഹികനവോത്ഥാനവും സാഹിത്യവും' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ അനുബന്ധമായി 1900നു മുമ്പ് തിരുവിതാംകൂറിൽ പ്രചാരത്തിലിരുന്ന പാഠപുസ്തകങ്ങളുടെ ഉള്ളടക്കത്തിന്റെ പട്ടിക നൽകിയിട്ടുണ്ട്. [എൻ. സാം, *കേരളത്തിലെ സാമൂഹികനവോത്ഥാനവും സാഹിത്യവും.* (കോട്ടയം: നാഷണൽ ബുക്സ്റ്റാൾ, 1988) 455-463]

പേർ പറയുന്നവരിൽ ഉണ്ടായിരുന്ന ഭോഷത്വവും മൂഢഭക്തിയും കണ്ട് ഇനിക്ക് ബഹു വെറുപ്പു തോന്നിപ്പോയി...'[70]

വേഗത്തിൽ പ്രസവിക്കാൻ വേണ്ട കാര്യങ്ങളെക്കുറിച്ച് സ്ത്രീകൾ തങ്ങൾക്കറിയാവുന്ന കാര്യങ്ങൾ പറഞ്ഞുകൊണ്ടിരിക്കുന്നതിനിടയിലേയ്ക്കാണ് ഇവിടെ മദാമ്മ എത്തിച്ചേരുന്നത്. അവരുടെ അറിവുകളെ 'ഭോഷത്വ'ങ്ങൾ എന്നാണ് മദാമ്മ വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത്. വിശ്വാസങ്ങളും ജാതിമര്യാദകളും പരമ്പരാഗതമായി കൈമാറിപ്പോരുന്ന അറിവുകളും എല്ലാം കൂടിച്ചേർന്ന നിലയിലാണ് തദ്ദേശീയ സ്ത്രീകളുടെ ജ്ഞാനമണ്ഡലം. അതിൽ തലയ്ക്കുമുകളിലൂടെ മൂങ്ങ പറന്നാൽ അതു തിരിച്ചു പറക്കാതെ പ്രസവിക്കില്ല, ക്ഷൂദ്രം ചെയ്തതുമൂലമായിരിക്കാം പ്രസവം വൈകുന്നത് എന്നിങ്ങനെയുള്ള വിശ്വാസങ്ങളുംപെടുന്നു. പ്രസവത്തിനു മുമ്പ് ഭക്ഷണം നൽകാനുള്ള മദാമ്മയുടെ നിർദ്ദേശത്തെ അവർ എതിർക്കുന്നു. ഭക്ഷണക്കുറവുകൊണ്ട് അവൾ വേഗത്തിൽ തളർന്നുപോകും എന്ന് മദാമ്മ പറയുന്നുണ്ട്. തദ്ദേശീയരുടെ വിശ്വാസപ്രകാരം ഈ സമയത്ത് ജാതിമര്യാദപ്രകാരം ചെയ്യാതെ, പെണ്ണിന് കഞ്ഞിയും മറ്റും നൽകിയാൽ അവൾ മരിച്ചുപോകും എന്നാണ്. അതുപൊലെ പ്രസവിക്കാനായി ചീവർത്തനത്തെ മുഴങ്കാലിൽ നിർത്തിയിരിക്കുകയായിരുന്നു. കിടക്കുകയാണെങ്കിൽ നന്നായിരിക്കുമെന്നും ഇംഗ്ലണ്ടിൽ അങ്ങനെ ചെയ്യാറുണ്ട് എന്നും മദാമ്മ നിർദ്ദേശിക്കുന്നു. ഇതും വയറ്റാട്ടിയുൾപ്പെടെയുള്ളവർക്ക് സമ്മതമാവുന്നില്ല. മദാമ്മ ചീവർത്തനത്തെ കിടത്തുകയും അരയിൽ മുറുകെ കെട്ടിയിരുന്ന കെട്ട് അഴിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. മദാമ്മയുടെ നിർദ്ദേശപ്രകാരം പാൽകാച്ചി പല പ്രാവശ്യം കുടിക്കാൻ നൽകി. ഇങ്ങനെ മദാമ്മയുടെ യുക്തിപൂർവ്വവും ഉചിതവുമായ ഇടപെടൽമൂലം ചീവർത്തനം സുഖമായി പ്രസവിക്കുന്നു.

ഇവിടെ ആഖ്യാതാവായ മദാമ്മ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നത് പ്രസവത്തെക്കുറിച്ചുള്ള തദ്ദേശീയരുടെ വിവരമില്ലായ്മയും ഇംഗ്ലണ്ടിൽനിന്നും വന്ന

70 മിസീസ്സ് കാതറീൻ ഹന്നാമുല്ലൻസ് 52-54.

മദാമ്മയുടെ ഉചിതമായ ഇടപെടലാണ് സുഖപ്രസവത്തിന് കാരണമായത് എന്നുമാണ്. തദ്ദേശീയരുടെ ഇടപെടലുകൾ വിശ്വാസങ്ങളും ആചാരങ്ങളും തദ്ദേശീയ അറിവുകളും കൂടിക്കലർന്ന ഒന്നായിരിക്കുമ്പോൾ മദാമ്മയുടേത് പ്രസവി ക്കുന്ന സ്ത്രീയുടെ ആരോഗ്യത്തെയും ശരീരത്തെയും പരിഗണിക്കുന്നതും സയു ക്തികവുമാവുന്നു. ഇത് ആധുനികതയുടെ യുക്തി പ്രവർത്തിച്ച ഒരു വഴിയാണ്. തദ്ദേശീയരുടെ അറിവില്ലായ്മയെ എടുത്തുകാണിച്ചുകൊണ്ട് അവരിലേയ്ക്ക് അറിവും വിദ്യഭ്യാസവും അതിലൂടെ പാശ്ചാത്യജ്ഞാനസങ്കല്പങ്ങളും എത്തിക്കു വാനാണ് അവർ ശ്രമിച്ചത്. ഇതിനെല്ലാം ആധാരമായി പ്രവർത്തിക്കുന്നത് കൊളോണിയൻ ആധുനികതയുടെ അടിസ്ഥാനമായ ശാസ്ത്രമാണ് എന്നു പറയാം.

മതപ്രചരണത്തിന്റെ ഭാഗമായി രചിക്കപ്പെട്ട നോവലാണ് 'ഫൂൽമോനി എന്നും കോരുണ എന്നും പേരായ രണ്ടു സ്ത്രീകളുടെ കഥ'. ഇന്ത്യയിൽ പാശ്ചാത്യവിദ്യാഭ്യാസം അവതരിപ്പിച്ചതിൽ ബ്രിട്ടീഷ് ഗവൺമെന്റിനു തുല്യമായ ഒരു പങ്കുവഹിച്ചത് ക്രിസ്ത്യൻമിഷണറിമാരാണ്. മതപ്രചാരണമായിരുന്നു ലക്ഷ്യമെങ്കിലും തങ്ങളുടെ ആശയങ്ങളുടെയും പ്രചാരണത്തിന്റെയും അടിസ്ഥാന മായി അവർ സ്വീകരിച്ചെന്ന് ശാസ്ത്രീയതയെതന്നെയാണ്. അതു കൊണ്ടാണ്, അന്ധവിശ്വാസങ്ങളുടെ ഉച്ചാടനം, വ്യക്തിസങ്കല്പം തുടങ്ങിയവ യെല്ലാം പ്രധാന മാവുന്നത്. ക്രിസ്തുമതത്തെത്തന്നെ ശാസ്ത്രീയമതമായാണ് അവർ അവതരി പ്പിച്ചത്. 'വിചാരണബുദ്ധിക്കും, മാർഗ്ഗത്തിനും പരസ്യമായി നടന്ന കാര്യങ്ങൾക്കും വിരോധമായുള്ള വിശ്വാസം ഭോഷികൾക്കല്ലാതെ ബുദ്ധിയുള്ള സ്ത്രീകൾക്കു ചേരുന്നതല്ല എന്ന് ഓർത്തുകൊൾകെ വേണ്ടൂ' [71] എന്ന് നോവലിൽ മദാമ്മ പ്രസ്താവിക്കുന്നത് ശ്രദ്ധേയമാണ്.

---

[71] മിസീസ്സ് കാതറീൻ ഹന്നാമുല്ലൻസ് 78.

2.3.2 ഗ്രാമം എന്ന അപരം

അപരിഷ്കൃതമായതും നിഗൂഢത നിറഞ്ഞതുമായ ഗ്രാമത്തെപ്പറ്റിയുള്ള വിവരണം 1936–ൽ മാണിക് ബന്ദ്യോപാധ്യായ രചിച്ച 'പാവകളിയുടെ കഥ'[72] എന്ന നോവലിൽ കാണാം. ഗൗദിയ എന്ന ബംഗാളി കുഗ്രാമത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിലാണ് നോവൽ രചിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. ഗ്രാമത്തിനു പുറത്ത്, കൽക്കത്താനഗരത്തിൽ പോയി പഠിച്ച് ഡോക്ടറായി തിരിച്ചെത്തിയ ശശിയെ സംബന്ധിച്ച് ഗ്രാമം ഒരേ സമയം ആകർഷണത്തിന്റെയും വികർഷണത്തിന്റെയും ഇടമാണ്. ഗൗദിയ ബംഗാളിലെ ഉൾനാടൻ ഗ്രാമമാണ്. വിദ്യാഭ്യാസമില്ലാത്ത സ്ത്രീപുരുഷന്മാർ, തോടുകൾ, കുളങ്ങൾ, കാടുകൾ, മൈതാനങ്ങൾ എന്നിവയൊക്കെ ചേർന്നതാണ് ഗ്രാമം. അവിടെ ഒരു ലൈബ്രറിയോ ആശുപത്രിയോ ഇല്ല. കൽക്കത്തയിൽ നിന്ന് തിരിച്ചെത്തിയ ശശിയെ ഗ്രാമം അമ്പരപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. തന്റെ ജീവിതം അവിടെ ചെലവഴിക്കാൻ അയാൾ ആഗ്രഹിക്കുന്നില്ല. എന്നാൽ ഗ്രാമീണരുടെ ഏകാശ്രയ മായ ശശിക്ക് ഗ്രാമത്തിൽനിന്ന് പുറത്തു കടക്കാൻ കഴിയുന്നില്ല. താൻ ഗ്രാമ ത്തിന്റെ സന്താനമാണെന്നും തന്റെ ഹൃദയത്തിന്റെയും മനസ്സിന്റെയും ഘടന ഗ്രാമീണമാണ് എന്നും അയാൾ തിരിച്ചറിയുന്നു. അപ്പോഴും കൽക്കത്താനഗരവും ഇംഗ്ലണ്ടിൽ ഉപരിപഠനം നടത്താനുള്ള മോഹവും അയാളിൽ പ്രലോഭനമായി നിൽക്കുന്നുണ്ട്.

നിഗൂഢതയാണ് ഗ്രാമത്തിലെ ആളുകളുടെ സ്വഭാവമായി ചിത്രീകരിച്ചിരി ക്കുന്നത്. വിചിത്രസ്വഭാവികളായ സ്ത്രീപുരുഷന്മാരാണ് അവിടെയുള്ളത്. ശശിയെ സ്നേഹിക്കുന്ന എന്നാൽ വാഗ്ലീലകളാൽ എപ്പോഴും അയാളെ അമ്പരിപ്പിക്കുന്ന കുസുമം, മരിച്ചയാൾക്ക് ജീവൻ നൽകാൻ ശേഷിയുണ്ട് എന്നു വിശ്വസിക്കപ്പെടുന്ന യാമിനി കവിരാജ്, സൂര്യസിദ്ധാന്തത്തിന്റെ അത്ഭുത ശേഷികളിൽ വിശ്വസിക്കുകയും

---

72 മാണിക് വന്ദ്യോപാധ്യായ, *പാവകളിയുടെ കഥ*. വിവ., നിലീനാ എബ്രഹാം (ന്യൂഡൽഹി: സാഹിത്യ അക്കാദമി, 1989).

അത് തെളിയിക്കാനായി സ്വന്തം ജീവിതംതന്നെ ബലികഴിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന യാദവ് തുടങ്ങിയവരെല്ലാം ഇത്തരം നിഗൂഢത പേറുന്ന കഥാപാത്രങ്ങളാണ്.

ഇങ്ങനെ വിചിത്രസ്വഭാവികളായ മനുഷ്യരും വിചിത്രങ്ങളായ അറിവുകളും ചേർന്ന ഗ്രാമം പൗരസ്ത്യവാദം കണ്ടറിഞ്ഞ മിസ്റ്റിക്കായ ഇന്ത്യൻ സംസ്കാരത്തിന്റെ പരിച്ഛേദം തന്നെയാണ്. ഈ ജനങ്ങൾക്കിടയിലാണ് ശശി തന്റെ ആധുനിക വൈദ്യജ്ഞാനം പ്രയോഗിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നത്. അയാളുടെ ലോകബോധത്തെ നിർണയിക്കുന്നത് വൃത്തി, വെളിച്ചം, ആരോഗ്യം തുടങ്ങിയ ഘടകങ്ങളാണ്. കുസുമത്തെ ശശി ഇഷ്ടപ്പെടാനുള്ള ഒരു കാരണം അവളുടെ ആരോഗ്യമായിരുന്നു.

'കുസുമം പുറമെ മാത്രമല്ല അകമേയും ആരോഗ്യവതിയാണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ അവളെ ശശിക്കിഷ്ടവുമാണ്. പത്തു വർഷത്തിനിടയ്ക്ക് ഒരു ദിവസം രാത്രി വയറ്റിൽ വേദന വന്നതല്ലാതെ രോഗമൊന്നും തുടങ്ങിയിട്ടില്ല. അങ്ങനെത്തന്നെയാണ് വേണ്ടത്. ബംഗാളിൽ സകല വീടുകളിലെയും പെണ്ണുങ്ങൾ ഇങ്ങനെയായിരുന്നെങ്കിൽ സമുദായം ഇങ്ങനെ നശിക്കില്ലായിരുന്നു'[73] എന്ന് ശശി വിചാരിക്കുന്നുണ്ട്. അതുപോലെ ശശിയുടെ വീട്ടിലെ ഒരു ആശ്രിത ന്യൂമോണിയ ബാധിച്ചു മരിച്ചപ്പോൾ വൃത്തിഹീനമായ പരിസരമാണ് അതിനു കാരണമായി അയാൾ കണ്ടെത്തുന്നത്. തുടർന്ന് ശുചീകരണത്തെപ്പറ്റിയും ആരോഗ്യകാര്യങ്ങളെപ്പറ്റിയും വീട്ടിലുള്ളവരെ പഠിപ്പിക്കാൻ ശ്രമിച്ചു. കരിക്കട്ടകൊണ്ട് പല്ലുതേച്ചിരുന്നവരോട് വേപ്പിന്റെ കമ്പുകൊണ്ട് പല്ലുതേയ്ക്കാനാവശ്യപ്പെടുകയും കുട്ടിക്ക് അവൽ നിലത്തിട്ട് കൊടുക്കുന്നതുകണ്ട് അങ്ങനെ ചെയ്താൽ അവലിന്റെ കൂടെ രോഗാണുക്കളും ഉള്ളിലേക്കെത്തുമെന്നും അതുവഴി വിരയും വയറുകടിയും കൊളറയും പിടിപെടുമെന്നും പറഞ്ഞു മനസിലാക്കാൻ ശ്രമിച്ചു. ഉച്ചസമയത്ത് എല്ലാ മുറികളിലും കയറിയിറങ്ങി ഉറങ്ങുന്നവരെ വിളിച്ചുണർത്തി മഞ്ഞുകാലത്ത് ഉച്ചയ്ക്ക് ആരും ഉറങ്ങരുത് എന്ന് പറഞ്ഞു.

73 മാണിക് വന്ദ്യോപാധ്യായ 80.

സന്ധ്യക്ക് ജനലുകൾ അടച്ചിടുന്നതിനെതിരെ ബോധ്യപ്പെടുത്താൻ ശ്രമിച്ചു. എന്നാൽ ആരും അയാളെ ചെവിക്കൊള്ളുന്നില്ല എന്നു കണ്ട് ഒടുവിൽ അയാൾ തന്റെ ശ്രമങ്ങളുപേക്ഷിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. തന്റെ ആരോഗ്യകാര്യങ്ങൾ പാലിക്കാൻ തുടങ്ങിയാൽ അവരുടെ ജീവിതത്തിലെ രസം പൂർണ്ണമായും നഷ്ടപ്പെടുമെന്നും അവർ അസന്തുഷ്ടരാകുമെന്നും അയാൾ മനസ്സിലാക്കി. 'ആരോഗ്യവും ഊർജ്ജസ്വലതയുമായി അവരുടെ ജീവിതം ഇണങ്ങിപ്പോകുകയില്ല. ഓരോരുത്തരും രോഗതുരമായ അനുഭൂതികളുടെ ഭണ്ഡാരമാണ്. അവരുടെ മനസ്സിലെ വിസ്മയകരമായ ചിന്തകൾ ഇടുങ്ങിയ അതിരുകൾക്കുള്ളിൽ ഒതുങ്ങി നിൽക്കുന്നു. ഭൂമിയിലെ അനാരോഗ്യകരമായ ചതുപ്പുനിലങ്ങളുടെ കവിത യാണവർ-ചീഞ്ഞ മണം, മാറിപ്പോകുന്ന മൂടൽമഞ്ഞ്, പച്ചപ്പായൽ, വിഷമുള്ള കൂണുകൾ. പുതുമയും, ചൂടുമുള്ള ജീവിതം അവർക്ക് സഹിക്കാൻ കഴിയുകയില്ല'[74] എന്ന് ശശി വിചാരിക്കുന്നു. ശശിയുടെ ഈ കാഴ്ചപ്പാട് കിഴക്കിനെപ്പറ്റി യൂറോപ്യർ നിർമ്മിച്ച കാഴ്ചപ്പാടിന്റെ നേർപ്പതിപ്പാണ്. അലസത, നിഷ്ക്രിയത, നിഗൂഢത തുടങ്ങി പൗരസ്ത്യവാദം തദ്ദേശീയരുടേതായി കല്പിച്ച സവിശേഷത കൾതന്നെയാണ് ആധുനിക വിദ്യാഭ്യാസം നേടിയ ശശി തന്റെ നാട്ടുകാരിൽ കണ്ടെത്തുന്നത്. ഗ്രാമത്തിനു വെളിയിൽ പോകാനും മെച്ചപ്പെട്ട ജീവിതം നയിക്കാനും ആഗ്രഹിക്കുന്ന ശശിക്ക് ഗ്രാമത്തെ സേവിക്കാനുള്ള ബാധ്യതയാൽ ഗ്രാമത്തിൽതന്നെ തുടരേണ്ടിവരുന്നു. കിഴക്കിനെ ആധുനികവൽക്കരിക്കാനുള്ള വെള്ളക്കാരന്റെ ബാധ്യതയ്ക്കു സമാനമാണ് ശശി ഗ്രാമത്തിനു വേണ്ടി തന്റെ ജീവിതം നീക്കിവക്കുന്നത്.

ഇവിടുത്തെ ഭൂമിശാസ്ത്രം, പ്രകൃതിവിഭവങ്ങൾ തുടങ്ങിയവയെക്കുറിച്ചുള്ള അന്വേഷണങ്ങളിലൂടെ പുനരുത്പാദനവും ചൂഷണവുമാണ് യൂറോപ്യർ പ്രധാന മായും ലക്ഷ്യമാക്കിയത്. അതോടൊപ്പം ഇവിടെയുള്ള സംസ്കാരത്തെപ്പറ്റിയും

---

74 മാണിക് വന്ദ്യോപാധ്യായ 93.

അവർ അന്വേഷണം നടത്തി. അധികാരത്തിന്റെയും സാധൂകരണത്തിന്റേതുമായ ഒരു ഭാഷയിലൂടെയാണ് അവരത് സാധിച്ചത്. പൗരസ്ത്യത്തെ സംബന്ധിച്ച കൊളോണിയൽ പരികല്പനകൾ ഇതിലൂടെയാണ് രൂപപ്പെട്ടത്. രാഷ്ട്രീയമായും പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായും ഭാവനാത്മകമായും സാമൂഹികമായും ശാസ്ത്രീയമായുമെല്ലാം അവർ പൗരസ്ത്യത്തെ പുനർനിർമ്മിച്ചു. കൊളോണിയലിസം നിർമ്മിച്ച ഇത്തരം കാഴ്ചപ്പാടുകളെ പിന്തുടരുകയാണ് ഇന്ത്യൻ ബുദ്ധിജീവികളും ചെയ്തത് എന്നതിനു തെളിവാണ് ശശി.

2.3.2.1 നിഗൂഢതകൾ

'പാവകളിയുടെ കഥ'യിലെ ഗ്രാമീണ വൈദ്യനായ യാമിനി കവിരാജ്, ഗ്രാമത്തിലെ പണ്ഡിതനും ദൈവജ്ഞനുമായി ആദരിക്കപ്പെടുന്ന യാദവ് എന്നീ കഥപാത്രങ്ങൾ സവിശേഷ ശ്രദ്ധയർഹിക്കുന്നുണ്ട്. യാമിനി കവിരാജ് ഗ്രാമത്തിലെ ഏക വൈദ്യനാണ്. അയാളെക്കുറിച്ച് അത്ഭുതം കലർന്ന കഥകളാണു ഗ്രാമീണർക്കിടയിലുള്ളത്. 'ചണയുടെ ഇല ചേർത്ത് യാമിനി തയ്യാറാക്കുന്ന ച്യവനപ്രാശം മുറപ്രകാരം സേവിച്ചാൽ വൃദ്ധന്മാർക്കുപോലും യുവാക്കളുടെ ശക്തി ലഭിക്കുമെന്നാണ് വിശ്വാസം. യാമിനിയുടെ മകരധ്വജം മരിച്ചവർക്ക് ജീവൻ നൽകും. ഈ ജീവനെ പിടിച്ചുനിർത്തണമെങ്കിൽ യാമിനിയുടെതന്നെ കണ്ടുപിടിത്തമായ മഹാകപിലാദി ഗുളിക സേവിക്കണം. മൂന്നു രാത്രി വേണം അത് തയ്യാറാക്കാൻ. അതൊരിക്കലും ഉണ്ടാക്കിവയ്ക്കാറില്ല കാരണം ഉണ്ടാക്കിവച്ചിരുന്നാൽ മഹാതേജസ്സുള്ള ഈ ഔഷധത്തിന്റെ ഗുണം സൂര്യരശ്മി ആകർഷിച്ചെടുത്തുകളയും. അതുകൊണ്ട് യാമിനിയുടെ മകരധ്വജത്തിന്റെ ശക്തികൊണ്ട് മൃതദേഹത്തിന് ഉയിരുകിട്ടിയാലും മഹാകപിലാദി വടികയുടെ അഭാവത്തിൽ പ്രാണൻ എപ്പോഴും പിടിച്ചുനിർത്താൻ കഴിയാറില്ല'.[75] മരിച്ചയാളെ യാമിനി ജീവിപ്പിക്കുന്നത് ആരും കണ്ടിട്ടില്ലെങ്കിലും ഗ്രാമത്തിലെ ആളുകൾ അയാളെ വിശ്വസിക്കുന്നുണ്ട്.

---

[75] മാണിക് വന്ദ്യോപാധ്യായ 36.

യാമിനിയുടെ ഭാര്യക്ക് വസൂരി ബാധിച്ചപ്പോൾ ശശി അവരെ ചികിത്സിച്ചു. യാമിനിക്ക് ഇത് ഇഷ്ടപ്പെടുന്നില്ല. അയാൾ പറയുന്നു: ''നിന്റെ പലതരം സിറപ്പിലും മദ്യത്തിലുമൊന്നും എനിക്കു വിശ്വാസമില്ല. ചികിത്സയാണത്രെ! ഇതാണ് നിങ്ങളുടെ മസൂരിചികിത്സയെങ്കിൽ മോൻ പുസ്തകങ്ങളെല്ലാം തോട്ടിൽ വലിച്ചെറിഞ്ഞു വീട്ടിലിരിക്കുകയാണ് നല്ലത്''[76]

യാമിനി കവിരാജിനെപ്പോലെത്തന്നെ നിഗൂഢതയുള്ള മറ്റൊരു കഥാപാത്രമാണ് യാദവ്. യാദവും പത്നി പാഗൽ ദീതിയും വിദ്യാഭ്യാസമധികമില്ലാത്തവരും മതപരമായ ജീവിതം നയിക്കുന്നവരുമാണ്. ഗൃഹസ്ഥനായ യോഗി എന്നാണ് ആളുകൾ അയാളെ വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത്. ശശിയുമായി വളരെ അടുത്ത ബന്ധം അയാൾക്കുണ്ട്. എന്നാൽ അലോപ്പതിയെ അവിശ്വസിക്കുന്ന അയാൾ കരുതുന്നത് സൂര്യശാസ്ത്രമാണ് ഏറ്റവും മെച്ചമെന്നാണ്. പുസ്തകങ്ങൾ വായിച്ചുണ്ടാക്കുന്ന ജ്ഞാനം മോശമാണ് എന്നയാൾ കരുതുന്നു. യാദവും ശശിയും തമ്മിലുള്ള ഒരു സംഭാഷണം ഇങ്ങനെയാണ്.

''ശശി ഡോക്ടറല്ലേ? ചരകനും ശുശ്രുതനും ശ്രദ്ധിച്ചിട്ടില്ലെങ്കിലും അലോപ്പതി പഠിച്ചിട്ടുണ്ടല്ലോ? നിങ്ങൾ കീറിയും മുറിച്ചു കുത്തിയും പൊട്ടിച്ചും, മരിച്ച മനുഷ്യരെ രക്ഷിക്കുന്നു. എന്താ അതിന്റെയൊക്കെ കാര്യം? വാസ്തവത്തിൽ നിങ്ങളുടെ ചികിത്സാ ശാസ്ത്രത്തിൽ വല്ല കാര്യവുമുണ്ടോ?''. ശശി പറഞ്ഞു ''പിന്നെയില്ലാതാണോ? ആർക്കെങ്കിലും ഒരാൾക്ക് തോന്നിയത് എഴുതിവച്ചതല്ല അലോപ്പതി. ആയിരക്കണക്കിന് ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർ ജീവിതം മുഴുവൻ പരീക്ഷണം നടത്തി കണ്ടുപിടിച്ചതാണ്''.

യാദവ് ഇടക്കുകയറി പറഞ്ഞു ''സൂര്യശാസ്ത്രത്തെക്കുറിച്ച് ഒന്നും അറിയാത്തവരല്ലേ നിങ്ങളുടെ ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർ? ആദിജ്ഞാനമില്ലാത്തവനു മറ്റു ജ്ഞാന

---

76 മാണിക് വന്ദ്യോപാധ്യായ 42.

ങ്ങൾ എങ്ങനെയുണ്ടാകും? നിങ്ങൾ ഡോക്ടർമാരെപ്പോലെത്തന്നെ ഇക്കാലത്തെ വൈദ്യന്മാരും-കണ്ണില്ലാത്തവർ, കാഴ്ചയില്ലാത്തവർ. ഇലകൾ പിഴിഞ്ഞു നീരെടുത്തു മരുന്നുണ്ടാക്കുന്നു. പക്ഷെ ഇലയിൽ ഔഷധഗുണം എങ്ങനെയുണ്ടായി? സൂര്യവിജ്ഞാനം അറിയുന്നവർ ഇലയും വേരും തേടി നടക്കുകയില്ല ശശീ. ഭൂതക്കണ്ണാടി കൊണ്ട് സൂര്യരശ്മികളെ ശക്തിയുള്ള മരുന്നാക്കി മാറ്റി രോഗിയുടെ ദേഹത്തു പ്രയോഗിക്കാം നിമിഷം കൊണ്ട് അസുഖം മാറും. തടിയൻ പുസ്തകങ്ങൾ വായിച്ച് കത്തിയും സൂചിയും പ്രയോഗിക്കാൻ പഠിച്ചിട്ടെന്തു കാര്യം?"[77].

ആയുർവേദത്തെയും അലോപ്പതിയെയും ഒരുപോലെ തള്ളിക്കളയുന്ന യാദവ് സൂര്യസിദ്ധാന്തത്തിൽ പൂർണ്ണമായും വിശ്വാസം പുലർത്തുന്നു. ഇന്ത്യയുടെ ചരിത്രം ആദ്യമായെഴുതിയ ജെയിംസ്മിൽ ഇന്ത്യയിലെ ശാസ്ത്രത്തിന്റെ അവസ്ഥയെ വിമർശിക്കുന്നത് 'ഹിന്ദുക്കളുടെ ജ്യോതിശാസ്ത്രവിജ്ഞാനത്തിന്റെ ഏറ്റവും വലിയ കലവറയാണ് സൂര്യസിദ്ധാന്തം. ഹിന്ദുക്കൾക്കിടയിലെ ശാസ്ത്രത്തിന്റെ ശോച്യാവസ്ഥയ്ക്ക് ഏറ്റവും നല്ല തെളിവാണത്' എന്നു പറഞ്ഞുകൊണ്ടാണ്[78]. യാദവ് സൂര്യസിദ്ധാന്തത്തിന്റെ മേന്മ ശശിയെ ബോധ്യപ്പെടുത്താൻ നിരന്തരം ശ്രമിക്കുന്നുണ്ട്. അടിസ്ഥാനം തന്നെ തെറ്റായ ശാസ്ത്രമായാണ് അയാൾ അലോപ്പതിയെ കാണുന്നത്. സൂര്യസിദ്ധാന്തം അറിയുന്നവർക്ക് അസാധ്യമായി ഒന്നുമില്ലെന്നും ഭൂതവും ഭാവിയും അവർക്ക് നഖദർപ്പണത്തിൽ കാണാൻ കഴിയുമെന്നും ജീവിതത്തിൽ എപ്പോൾ എന്തു സംഭവിക്കുമെന്നും മരണം പോലും പത്തിരുപത് വർഷം മുമ്പ് അറിഞ്ഞുവെക്കാമെന്നും അയാൾ ശശിയെ ബോധ്യപ്പെടുത്താൻ ശ്രമിക്കുന്നുണ്ട്. അതനുസരിച്ച് താൻ രഥോത്സവദിവസം മരിക്കുമെന്ന് അയാൾ പ്രഖ്യാപിച്ചു. യാദവിന്റെ ദിവ്യദൃഷ്ടിയിൽ വിശ്വസിച്ചിരുന്ന ആളുകൾ അയാളുടെ മരണവിവരമറിഞ്ഞ് വന്നുകൂടുകയും എല്ലാവരെയും സാക്ഷിയാക്കി

77 മാണിക് വന്ദ്യോപാധ്യായ 28-29.

78 Science, Technology and Colonial Power എന്ന പ്രബന്ധത്തിൽ സഹീർ ബാബർ ജെയിംസ് മില്ലിന്റേതായി ഉദ്ധരിച്ചിട്ടുള്ളത്. (S. Irfan Habib and Dhruv Raina 109).

ഭാര്യയുമൊത്ത് വിഷം കഴിച്ച് ജീവൻ വെടിയുകയും ചെയ്യുന്നു[79]. സൂര്യസിദ്ധാന്ത ത്തിന്റെ സത്യം ഡോക്ടറായ ശശിയെ ബോധിപ്പിക്കുക എന്നതായിരുന്നു അദ്ദേഹ ത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം. ഒരു തരത്തിൽ ആധുനികവൈദ്യത്തിനുമുന്നിൽ സൂര്യസിദ്ധാന്ത ത്തിന്റെ മേന്മ തെളിയിക്കുക എന്ന ലക്ഷ്യത്തിന്റെ പേരിൽ രക്തസാക്ഷിത്വമടയുക യാണ് യാദവ് ചെയ്യുന്നത്.

ഇന്ത്യൻ ജ്ഞാനപാരമ്പര്യത്തെപ്പറ്റി കൊളോണിയലിസം നിർമ്മിച്ച ധാരണ കലുടെ വെളിച്ചത്തിലാണ് യാമിനിയുടെയും യാദവിന്റെയും ജീവിതത്തെ നോവൽ ചിത്രീകരിച്ചിരിക്കുന്നത്. അന്ധവിശ്വാസജടിലമല്ലാത്തതും ആധികാരികവുമായ ജ്ഞാനങ്ങളുടെ ഒരു വലിയ പാരമ്പര്യംതന്നെ ഇന്ത്യയ്ക്കുണ്ട് എന്ന് അംഗീകരി ക്കാൻ കൊളോണിയലിസം തയ്യാറായിരുന്നില്ല. തദ്ദേശീയജ്ഞാനങ്ങളെല്ലാം നിഗൂ ഢവും അന്ധവിശ്വാസം കലർന്നവയുമാണ് എന്ന പൗരസ്ത്യവാദപരമായ കാഴ്ച പ്പാടാണ് അവർ പിന്തുടർന്നത്. ആധുനികതയുടേതായ ശാസ്ത്രീയ യുക്തി അവയ്ക്ക് ബാധകമല്ല. തദ്ദേശീയജനതയും ഈ യുക്തിക്കു പുറത്താണ് നിൽക്കു ന്നത്. അതുകൊണ്ടാണ് യാമിനിയുടെ മരുന്നിന് മരിച്ചയാളെ പുനരുജ്ജീവിപ്പിക്കാ നാവുമെന്നും യാദവിന് സൂര്യസിദ്ധാന്തത്തിലൂടെ മരണത്തെപ്പോലും പ്രവചിക്കാൻ കഴിയുമെന്നും അവർക്ക് ചോദ്യം കൂടാതെ വിശ്വസിക്കാനാവുന്നത് ആധുനികവൈ ദ്യശാസ്ത്രത്തിന്റെ വക്താവായ ശശിക്കുമുന്നിൽ ഇവർ രണ്ടുപേരും ഒരുപോലെ സംഘർഷമനുഭവിക്കുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ അത് സംവാദമെന്ന നിലയിൽ വളരുന്നില്ല. അതിനു കാരണം ആധുനികവൈദ്യത്തിന് ലഭിക്കുന്ന ആധികാരികതയും അതിനു മുന്നിൽ അവരനുഭവിക്കുന്ന ആത്മവിശ്വാസക്കുറവുമാണ് എന്നത് ശ്രദ്ധേയമാണ്. ശശിക്കുമുന്നിൽ സൂര്യസിദ്ധാന്തത്തിന്റെ ശക്തി ശരിയെന്നു തെളിയിക്കുന്നതി നായി ആത്മഹത്യ ചെയ്ത യാദവ് തന്റെ സമ്പാദ്യമെല്ലാം ഒരു ആസ്പത്രി തുട ങ്ങുന്നതിനായി ശശിയുടെ പേരിൽ നീക്കിവക്കുന്നുണ്ട് എന്നത് പ്രധാനമാവുന്നു.

---

79 മാണിക് വന്ദ്യോപാധ്യായ 150.

കൊളോണിയൽ വൈദ്യം ആധികാരികത നേടുകയും തദ്ദേശീയമായ പാരമ്പര്യ ങ്ങൾ ഇല്ലാതായിത്തുടങ്ങുകയും ചെയ്ത സവിശേഷസന്ദർഭത്തെയാണ് ഇത് വ്യക്തമാക്കുന്നത്. ആധുനികവൈദ്യത്തിന്റെതായ ശാസ്ത്രീയ സമീപനങ്ങളെ ക്കൂടി ഉൾക്കൊണ്ടുകൊണ്ട് നവീകരിക്കുവാനുള്ള ശ്രമങ്ങളും ഇക്കാലത്തുണ്ടായി ട്ടുണ്ട് എന്നതിന് പി.എസ്. വാര്യരുടെ നേതൃത്വത്തിൽ കോട്ടക്കൽ കേന്ദ്രീകരിച്ചു ണ്ടായ ശ്രമങ്ങൾ ഉദാഹരണമാണ്[80].

2.3.3 കൊളോണിയൽ ശാസ്ത്രവും ഇന്ത്യൻ ജീവിതവും

പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടോടെ പാശ്ചാത്യവിദ്യാഭ്യാസം നേടിയ ഒരു ബുദ്ധി ജീവി വിഭാഗം ഇന്ത്യയിൽ രൂപപ്പെട്ടു. പാശ്ചാത്യശാസ്ത്രവുമായും സാഹിത്യവു മായും പരിചയിച്ച ഈ വിഭാഗം ഇന്ത്യൻ ജീവിതത്തിനകത്ത് വലിയ സ്വാധീന ങ്ങൾ ചെലുത്തി. കൊളോണിയൽ ജ്ഞാനസംവർഗ്ഗങ്ങളെ പിന്തുടർന്നിരുന്ന അവർ ഇന്ത്യയെ അജ്ഞതയുടെയും യൂറോപ്പിനെ ജ്ഞാനത്തിന്റെയും ഇടങ്ങളാ യാണ് കണ്ടത്. ദേശവുമായുള്ള അവരുടെ കെട്ടുപാട് അവരിൽ സേവനത്തി ന്റെയും പരിഷ്കരണത്തിന്റെയും മേഖലകളിലേക്ക് നയിച്ചുവെങ്കിലും അവർ അധീ ശപ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ ഭാഗമായി നിന്നുകൊണ്ടാണ് പ്രവർത്തിച്ചത്. പരി ഷ്കൃതം/അപരിഷ്കൃതം, ഗ്രാമം/നഗരം, തുടങ്ങിയ ദ്വന്ദ്വകല്പനകളാണ് അവരെ നയിച്ചത്. ഇന്ത്യൻ ബുദ്ധിജീവിവർഗ്ഗം തുടർന്നുപോന്ന ഈയൊരു വീക്ഷണ ത്തിന്റെ ചരിത്രം ഇന്ത്യൻ നോവലുകളിൽ ആവിഷ്കരിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്.

ഫണീശ്വർനാഥ് രേണു 1954-ൽ രചിച്ച 'ചെളിപുരണ്ട ചേലത്തുമ്പ്'[81] എന്ന ഹിന്ദിനോവലിൽ മേരിഗഞ്ച് എന്ന വനഗ്രാമത്തിൽ ആധുനികവൈദ്യം കടന്നുവ

---

80 'സ്വദേശി വൈദ്യവും സാംസ്കാരിക ആധിപത്യവും' എന്ന പ്രബന്ധത്തിൽ കെ.എൻ. പണിക്കർ ഇക്കാര്യത്തെക്കുറിച്ച് വിശദമായ ആലോചനകൾ നടത്തുന്നുണ്ട്. (കെ.എൻ. പണിക്കർ, സംസ്കാരവും ദേശീയതയും, 137).

81 ഫണീശ്വർനാഥ് രേണു, *ചെളിപുരണ്ട ചേലത്തുമ്പ്*. വിവ., എം.എൻ സത്യാർത്ഥി. (ന്യൂഡൽഹി: നാഷണൽ ബുക്ട്രസ്റ്റ്, ഇന്ത്യ, 1972).

ന്നതും അതുണർത്തുന്ന ചലനങ്ങളുമാണ് ചിത്രീകരിക്കുന്നത്. ഗ്രാമത്തിൽ ഡോക്ടറായെത്തുന്ന പ്രശാന്ത് ഡോക്ടർ മലേറിയയെയും വിഷജ്വരത്തെയും കുറിച്ച് ഗവേഷണം നടത്തുന്നയാളാണ്. അതിനുവേണ്ടി പ്രത്യേകാനുമതിയുമായി ട്ടാണ് ഡോക്ടർ പ്രദേശത്ത് എത്തുന്നത്. അയാൾ മേരിഗഞ്ചിൽ ജനറൽ സർവ്വെ നടത്തുകയും ജനങ്ങളുടെ രക്തം പരിശോധിക്കുകയും പ്രദേശത്തിനും പ്രകൃതി, ജനങ്ങളുടെ ജീവിതരീതികൾ, മണ്ണിന്റെ സ്വഭാവം തുടങ്ങിയവയെല്ലാം അന്വേഷി ക്കുകയും ചെയ്യുന്നു[82]. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ തുടക്കം മുതൽ ഇന്ത്യയിലൊ ട്ടാകെ ഏഷ്യാറ്റിക് സൊസൈറ്റിപോലുള്ള സംഘടനകളുടെ ഭാഗമായി നടന്നിരുന്ന സർവ്വെകളും പഠനങ്ങളും ഇത്തരത്തിലുള്ളതായിരുന്നു. അത്തരം പഠനങ്ങളിൽ പ്രദേശവും ജനങ്ങളും പഠനം നടത്താനുള്ള മാതൃകകളും വസ്തുക്കളുമായാണ് പ്രവർത്തിച്ചിരുന്നത്. പ്രശാന്ത് ഡോക്ടറിലൂടെ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നതും ഇതേ അന്വേ ഷണങ്ങളുടെ തുടർച്ചതന്നെയാണ്.

'പാവകളിയുടെ വീട്' എന്ന ബംഗാളി നോവലിലെ കേന്ദ്രകഥാപാത്രമായ ഡോക്ടർ ശശി നേരിട്ടുള്ള ഗവേഷണങ്ങളിൽ ഏർപ്പെടുന്നില്ല. എന്നാൽ കൽക്ക ത്തയിൽ പഠിച്ചുവന്ന ശശി കൽക്കത്തയിലേക്കും അവിടെനിന്നും ഇംഗ്ലണ്ടിലേക്കും പോകാനും 'മനുഷ്യശരീരത്തിനും മനസിനുമുണ്ടാകുന്ന രോഗങ്ങളെക്കുറിച്ച്' പുതിയ ഗവേഷണം നടത്തുവാനും ആഗ്രഹിക്കുന്നയാളാണ്. 'നാരായണറാവു'[83] എന്ന തെലുങ്കുനോവലിലെ രാമചന്ദ്രറാവു എന്ന കഥാപാത്രം അമേരിക്കയിലെ ഹാർവാർഡ് യൂണിവേഴ്സിറ്റിയിൽ പോയി ഇലക്ട്രിസിറ്റിയെപറ്റി ഉപരിപഠനം നട ത്തുന്നയാളാണ്. നാരായണറാവുവിലെത്തന്നെ പ്രധാന കഥാപാത്രമായ നാരായ ണറാവുവും ഒടുവിൽ താൻ ചെയ്തുവന്നിരുന്ന വക്കീൽജോലി ഉപേക്ഷിച്ച് ആയുർവേദമരുന്നുകളെ സംബന്ധിച്ച് ഗവേഷണം ആരംഭിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്ന

---

82 ഫണീശ്വർനാഥ് രേണു 56-57.

83 അഡിവി ബാപിരാജു, *നാരായണറാവു*. വിവ., എസ്.വി. കൃഷ്ണവാരിയര് (ന്യൂഡൽഹി: സാഹിത്യ അക്കാദമി, 1970).

ത്. ഇത്തരത്തിൽ ശാസ്ത്രവും ശാസ്ത്രമേഖലയിലെ ഉന്നതപഠനവും ഇന്ത്യൻ ബുദ്ധിജീവികൾക്കിടയിൽ ഒരു പ്രലോഭനമായി നിന്നിരുന്നതായി നോവലുകൾ പറയുന്നു. കൊളോണിയൽ ശാസ്ത്രത്തിന്റെ രീതിശാസ്ത്രങ്ങളുപയോഗിച്ച് തദ്ദേശീയ ജീവിതത്തെക്കുറിച്ച് പഠനം നടത്തുന്നതാണ് ആദ്യത്തെയും അവസാനത്തെയും ഉദാഹരണങ്ങളിൽ കാണുന്നതെങ്കിൽ അടുത്ത രണ്ടിലും ശാസ്ത്രാന്വേഷണത്തിന്റെ ഇടങ്ങളായി യൂറോപ്പിനെ സ്ഥാപിക്കുന്നതാണ് കാണുന്നത്. രണ്ടിലും ശാസ്ത്രജ്ഞാനത്തിന്റെ കർതൃത്വം നൽകിയിരിക്കുന്നത് കൊളോണിയൻ ശാസ്ത്രത്തിനുതന്നെയാണ്.

ഇന്ത്യയെപ്പോലെ വേണ്ടത്ര പഠിക്കപ്പെടാത്ത ഒരു ദേശത്ത് തദ്ദേശീയരായ ബുദ്ധിജീവികളെ സൃഷ്ടിക്കാനും അവരെ സമാഹരിക്കാനും ഏഷ്യാറ്റിക് സൊസൈറ്റി ശ്രമിച്ചിരുന്നു. വളരെ ചെറിയൊരു ന്യൂനപക്ഷം മാത്രമാണ് ഇത്തരം മേഖലകളിൽ പ്രവർത്തിച്ചിരുന്നത്. അവരിൽ അന്വേഷണാത്മകത ജനിപ്പിക്കാനും പ്രോത്സാഹനം നൽകാനും ഈ സൊസൈറ്റിക്കു കഴിഞ്ഞു. താല്പര്യമുള്ള ശാസ്ത്രജ്ഞർക്ക് അവരുടെ ഗവേഷണഫലങ്ങൾ പ്രസിദ്ധീകരിക്കാനും സൊസൈറ്റി അവസരമൊരുക്കിയിരുന്നു. ഈയൊരു പശ്ചാത്തലത്തിന്റെ കൂടി സൃഷ്ടിയായാണ് മേൽപ്പറഞ്ഞ ഗവേഷണശ്രമങ്ങളെ കാണേണ്ടത്.

2.3.3.1 കൊളോണിയൽ ബുദ്ധിജീവികളുടെ ശാസ്ത്രസംവാദങ്ങൾ

പാശ്ചാത്യ വിദ്യാഭ്യാസത്തിലൂടെ പ്രചരിപ്പിക്കപ്പെട്ട ആധുനികജ്ഞാനങ്ങളിൽ ശാസ്ത്രമാണ് ഏറ്റവുമധികം സ്വാധീനം നേടിയത്. പാശ്ചാത്യവിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ സന്തതികളായ തദ്ദേശീയ ബുദ്ധിജീവികളുടെ ആലോചനകളിലും സംവാദങ്ങളിലും അത് പ്രധാനവിഷയമായിത്തീർന്നിരുന്നു. തീവണ്ടി, ടെലിഗ്രാഫ്, വൈദ്യുതി, വ്യവസായശാലകൾ തുടങ്ങിയവയിലൂടെ സാധാരണ ജനങ്ങളുടെ അനുഭവമണ്ഡലത്തിലും ശാസ്ത്രം സ്വാധീനം ചെലുത്തിത്തുടങ്ങിയിരുന്നു. പാരമ്പര്യത്തെയും ആധുനികതയെയും സംബന്ധിച്ച് പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലും ഇരു

പതാം നൂറ്റാണ്ടിലുമായി നടന്ന ആലോചനകളെ നിർണയിച്ചത് ഈ സ്വാധീനമായിരുന്നു. കൊളോണിയൽ ബുദ്ധിജീവികളുടെ സംവാദങ്ങളിൽ ശാസ്ത്രം പ്രധാന പ്രമേയമാവുന്നതിന്റെ ഉദാഹരണമാണ് 'ഇന്ദുലേഖ'[84] യിലെ പതിനെട്ടാം അധ്യായം. 'ഇന്ദുലേഖ' എന്ന നോവലിന് സവിശേഷമാനം നൽകുന്നതിൽ 'ഒരു സംഭാഷണം' എന്നു പേരിട്ടിട്ടുള്ള ഈ അധ്യായത്തിന് വലിയ പങ്കുണ്ട്.

ബോംബെയിലുള്ള ബാബുചന്ദ്രസെന്നിന്റെ വസതിയിൽവച്ച് മാധവൻ, ഗോവിന്ദൻകുട്ടിമേനോൻ, ഗോവിന്ദപ്പണിക്കർ എന്നിവർ നടത്തുന്ന സംഭാഷണങ്ങൾ പത്തൊൻപതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ ബുദ്ധിജീവിവിഭാഗത്തിനിടയിൽ നടന്നിരുന്ന സംവാദങ്ങളുടെ മാതൃകയാണ്. ഈ അധ്യായം എഴുതുന്നതിനുവേണ്ടി യൂറോപ്പിൽനിന്ന് പുസ്തകങ്ങൾ വരുത്തിച്ചതായി ചന്തുമേനോൻ രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. ശാസ്ത്രം, മതം, നിരീശ്വരവാദം, കോൺഗ്രസ് എന്നിവയെല്ലാം ഇവിടെ ചർച്ചാവിഷയങ്ങളായിവരുന്നു.

ആധുനിക വിദ്യാഭ്യാസം നേടിയിട്ടില്ലാത്ത ഗോവിന്ദപ്പണിക്കർ മതവിശ്വാസിയും ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യഭ്യാസം കുട്ടികളെ വഴിതെറ്റിക്കും എന്നു വിശ്വസിക്കുന്നയാളുമാണ്. അഭിപ്രായവ്യത്യാസങ്ങളുണ്ടെങ്കിലും ആധുനികവിദ്യാഭ്യാസം നേടിയിട്ടുള്ള മാധവനും ഗോവിന്ദൻകുട്ടിമേനോനും ആധുനികതയുടെ യുക്തിയെ പിൻപറ്റുന്നു. ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസത്തിനെതിരായി ഗോവിന്ദപ്പണിക്കർ ഉന്നയിക്കുന്ന രണ്ട് വിമർശനങ്ങളോടെയാണ് സംഭാഷണം ആരംഭിക്കുന്നത്. "ഒന്നാമത് ഈ ലോകത്തിൽ കാണുന്ന സ്വഭാവാനുസൃതമായ അനേകവിധ ഗുണദോഷങ്ങളുടെ പരിചയത്തിൽനിന്നും കാലക്രമംകൊണ്ടു മാത്രം സൂക്ഷ്മമായി ആലോചിച്ചു താന്താങ്ങൾതന്നെ ഗ്രഹിക്കേണ്ടതായ പലേവിധ കാര്യങ്ങളെയും ബുദ്ധിയുടെ ചാപല്യം തീരാത്ത ബാലന്മാരായ നിങ്ങൾ ഒരു വിധം പുസ്തകങ്ങൾ വായിച്ചും മറ്റും അറിഞ്ഞ് അന്ധാളിച്ച് ലൗകികാചാരങ്ങളെയും മതങ്ങളെയും കേവലം വിട്ട്

---

[84] ഒ. ചന്തുമേനോൻ. *ഇന്ദുലേഖ.* (കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്, 1995).

എന്തും പറയാമെന്നും ചെയ്യാമെന്നുള്ള ഒരു ധൈര്യം നിങ്ങളിൽ വന്നുചേർന്നു. രണ്ടാമത്, ഇതു നിമിത്തം നിങ്ങളുടെ ഗുരുജനങ്ങളിലും ബന്ധുവർഗ്ഗങ്ങളിലും നിങ്ങൾക്ക് എല്ലായ്പ്പോഴും ഉണ്ടാകേണ്ടുന്ന ഭക്തി, വിശ്വാസം, സ്നേഹം ഇതുകൾ നിങ്ങൾക്ക് ക്രമേണ നശിച്ചു ഇല്ലാതായിരിക്കുന്നു.''[85]

ആദ്യത്തെ വിമർശനം 'ഒരു വിധം പുസ്തകങ്ങൾ വായിച്ചും മറ്റും' നേടുന്ന ആധുനിക വിദ്യാഭ്യാസത്തിനെതിരെയുള്ളതാണ്. അത് തികച്ചും ബാഹ്യമായി മാത്രം നിൽക്കുന്ന ജ്ഞാനമാണെന്നും അറിവെന്നത് അനുഭവങ്ങളിലൂടെ കാലക്രമത്തിൽ ആർജ്ജിക്കേണ്ടതാണ് എന്നുമുള്ള പരമ്പരാഗത ധാരണയാണ് ഗോവിന്ദപ്പണിക്കർ ഉയർത്തുന്നത്. ആധുനിക വിദ്യാഭ്യാസം പാരമ്പര്യത്തിലും പരമ്പരാഗത ബന്ധങ്ങളിലും വരുത്തുന്ന മാറ്റങ്ങളെ സംബന്ധിച്ച വിമർശനമാണ് രണ്ടാമത്തേത്. സാമാന്യമായി പറഞ്ഞാൽ ആധുനികതക്കെതിരെ പാരമ്പര്യത്തിന്റെ പക്ഷത്തുനിന്നുയരുന്ന വിമർശനങ്ങളുടെ ഭാഗമാണ് രണ്ടും. പാരമ്പര്യത്തിന്റെ പക്ഷത്തുനിന്നുള്ള ഈ വിമർശനത്തിന് ആധുനികതയുടെ ഭാഗത്തുനിന്നുമുയരുന്ന മറുപടികളാണ് ഗോവിന്ദൻകുട്ടിമേനോൻ, മാധവൻ എന്നിവർ നൽകുന്നത്. എന്നാൽ മാധവൻ സ്വയം പരിചയപ്പെടുത്തുന്നത് ഈശ്വരവിശ്വാസിയായാണ്. ഗോവിന്ദൻകുട്ടിമേനോനാകട്ടെ നിരീശ്വരവാദിയാണ്. 'മനുഷ്യനുൾപ്പെടെയുള്ള സകല ചരാചരങ്ങളും പലവിധ കാരണങ്ങളിൽനിന്നും ശക്തികളിൽനിന്നും താനേ ഉൽഭവിച്ചതാണെന്ന്' തന്റെ വാദത്തെ സ്ഥാപിക്കാൻ അദ്ദേഹം പാശ്ചാത്യശാസ്ത്രകാരന്മാരെയും ശാസ്ത്രഗ്രന്ഥങ്ങളും അവലംബിക്കുന്നു.

''......വാള്ളെസ്, ഡാർവിൻ മുതലായ പലേ ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർ ജഗദുൽപ്പത്തിയെപ്പറ്റി പറഞ്ഞിട്ടുള്ളത് സൂക്ഷ്മമായി ആലോചിച്ചാൽ ഈ കാണുന്ന സകല ചരാചരങ്ങളും 'ഇവല്യൂഷൻ' എന്ന ഉല്പത്തിസമ്പ്രദായ പ്രകാരം താനേ ഉത്ഭവിച്ചുവന്നതാണെന്നു കാണാം. ഡാർവിൻ പറയുന്നു: സാധാരണ സാധനങ്ങൾക്ക്

[85] ഒ. ചന്തുമേനോൻ 218.

പകർച്ച, വളർച്ച, നാശം, ഇതുകൾ സ്വഭാവേന ഉള്ളതാകുന്നു. ഓരോ സാധനം ഒരു പ്രകാരത്തിലും ഗുണത്തിലും ഇരിക്കുന്നത് കാലാന്തരംകൊണ്ട് മറ്റൊരു ഗുണ ത്തിലും പ്രകാരത്തിലും ഗുണത്തിലും ആയി വരുന്നു. പിന്നെയും മാറുന്നു. പിന്നെയും വളരുന്നു. ഇങ്ങനെ അനന്തകോടി സംവത്സരങ്ങളാൽ ഒരു സാധനം വേറെ സാധനങ്ങളുമായുള്ള ചേർച്ചയാലോ ആവശ്യങ്ങളാലോ അതിന്റെ ഒന്നാ മത്തെ ഗുണവും സ്വഭാവവും വിട്ടു ക്രമേണ ക്രമേണ മറ്റൊരു സ്വഭാവത്തിലും ഗുണത്തിലുമായി വരുന്നു. ഇതു സാധാരണ സർവ്വപദാർത്ഥങ്ങളിലും താനേ ഉള്ള ഒരു ശക്തിയാണ്. ഇതുപ്രകാരം തന്നെയാണ് മനുഷ്യന്റെ ഉല്പത്തിയും...''[86].

പാശ്ചാത്യവിദ്യാഭ്യാസം നേടിയ ബുദ്ധിജീവികൾക്കിടയിൽ ശാസ്ത്രം നേടിയ സമ്മതിക്കുള്ള ഉദാഹരണമാണീ സന്ദർഭം. ശാസ്ത്രത്തെയും അതിന്റെ യുക്തി യെയും സ്വാംശീകരിക്കുക മാത്രമല്ല അവർ ചെയ്തത്. അതുപയോഗിച്ച് പരമ്പരാ ഗത ധാരണകളോടും വിശ്വാസങ്ങളോടും സംവാദത്തിലേർപ്പെടുകയും ചെയ്തു. എല്ലാറ്റിന്റെയും പ്രമാണമായി അവർ യൂറോപ്യൻ ശാസ്ത്രത്തെ കണ്ടു. ഈ ചർച്ച കളിൽ ആധുനികവിദ്യാഭ്യാസം നേടിയിട്ടില്ലാത്ത തദ്ദേശീയരും പങ്കുചേർന്നിരുന്നു. ആധുനികതയുടെ വക്താക്കളായ മാധവനും ഗോവിന്ദൻകുട്ടിമേനോനും ഗോവിന്ദ പ്പണിക്കരുമായി നടത്തുന്ന സംവാദം പ്രധാനമാകുന്നത് അതുകൊണ്ടാണ്. പരമ്പ രാഗത മതവിശ്വാസിയായ ഗോവിന്ദപ്പണിക്കർക്കും നിരീശ്വരവാദിയായ ഗോവി ന്ദൻകുട്ടിമേനോനും ഇടയിൽ മധ്യവർത്തിയായാണ് മാധവന്റെ നില. അയാൾ മതത്തെ തന്റെ ശാസ്ത്ര യുക്തി ഉപയോഗിച്ച് വിമർശിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും ഈശ്വര വിശ്വാസത്തെ നിഷേധിക്കുന്നില്ല. എന്നു മാത്രമല്ല, ഈശ്വരനുണ്ട് എന്ന് സ്ഥാപി ക്കാനായി ശാസ്ത്രത്തിന്റെ യുക്തിയെ ഉപയോഗിക്കുകയാൺ ചെയ്യുന്നത്.

''.....ഈ നിരീശ്വരസിദ്ധാന്തത്തെപ്പറ്റി ഗോവിന്ദൻകുട്ടിതന്നെ പറഞ്ഞ ഹക്സലി എന്ന ശാസ്ത്രജ്ഞന്റെ സ്വന്തമായ അഭിപ്രായംതന്നെ, ഒരേടത്ത്

[86] ഒ. ചന്തുമേനോൻ 231-233.

അദ്ദേഹം പറഞ്ഞിട്ടുള്ളത് എനിക്ക് മനഃപാഠമായി തോന്നും. അതിന്റെ തർജ്ജമ ഞാൻ പറയാം. അച്ഛൻ അത് ആലോചിച്ച് ഹക്സലി എന്ന മഹാവിദ്വാൻ നിരീശ്വര -മതക്കാരനോ എന്ന് തീർച്ചയാക്കുകയേ വേണ്ടൂ. ആ മഹാവിദ്വാൻ പറയുന്നു: 'നിർഭാഗ്യവശാൽ ഇതുവരെ ഞാൻ വായിക്കേണ്ടി വന്നിട്ടുള്ള യുക്തിശൂന്യമാ യതും സാരമില്ലാത്തതുമായ ചില പ്രസംഗങ്ങളിലും കവനങ്ങളിലുംവച്ച് ദൈവ ത്തിന്റെ സ്വഭാവത്തെയും ചേഷ്ടകളെയും സ്വരൂപത്തെയും അവസ്ഥയേയും കുറിച്ച് ചില വിദ്വാന്മാർ അറിഞ്ഞു എന്നു നടിച്ച് അതുകളെ തെളിയിക്കുന്നവയാ ണെന്ന് ഉദ്ദേശിച്ച് എഴുതിയിട്ടുള്ള ചില സംഗതികളെപ്പോലെ അസംബന്ധമായും അയുക്തികമായും പരിഹാസ്യയോഗ്യമായും ഞാൻ വേറെ ഒരു സാധനം മാത്രമേ വായിച്ചിട്ടുള്ളൂ. അത് ദൈവം ഇല്ലെന്നു തെളിയിപ്പാൻ മുൻപറഞ്ഞവരുടെ പ്രതി കൂല തന്ത്രക്കാരായ ചില നിരീശ്വരമതക്കാർ എഴുതീട്ടുള്ള ഭോഷത്വങ്ങളെയും ആകുന്നു ഈ ദുരുക്തികൾ ഞാൻ മുൻപിൽ പറഞ്ഞ വിദ്വാന്മാരുടെ ദുരുക്തികളേ ക്കാൾ, പക്ഷെ അധികരിക്കുമോ എന്നു ഞാൻ സംശയിക്കുന്നു'. ഇങ്ങിനെയാണ് ഹക്സലി എന്ന മഹാവിദ്വാന്റെയും മറ്റ് അനവധി അതിബുദ്ധിമാന്മാരായ ബിലാ ത്തിക്കാരുടെയും അഭിപ്രായം ഇപ്പോൾ നിൽക്കുന്നത്. ഇവർക്ക് ഒന്നും നിരീശ്വരമ തമല്ലതന്നെ...'[87]

എല്ലാത്തരം അറിവിന്റെയും ജ്ഞാനത്തിന്റെയും ഉറവിടവും കേന്ദ്രവും യൂറോപ്പാണ് എന്ന പൂർവ്വധാരണ ഒരുപോലെ പുലർത്തുന്നവരാണ് മാധവനും ഗോവിന്ദൻകുട്ടിമേനോനും. വ്യത്യസ്തങ്ങളായ തങ്ങളുടെ അഭിപ്രായങ്ങൾക്കുള്ള സാധൂകരണം അവർ അവിടെനിന്നും കണ്ടെത്തുന്നു. യുക്തിയാണ് ഇവിടെ ഇവരെ സ്വാധീനിച്ച പ്രധാനഘടകം.

'എനിക്ക് നിരീശ്വരമതമല്ല. ഈശ്വരൻ ഉണ്ടെന്നുതന്നെയാണ് ഞാൻ പലേ സംഗതികളെ ആലോചിച്ചതിൽ തീർച്ചയായും വിശ്വസിക്കുന്നത്. അമ്പലത്തിൽ

87 ഒ. ചന്തുമേനോൻ 237-239.

പോവേണ്ട എന്നു ഞാൻ വെച്ചിട്ടില്ല. ഭസ്മം കിട്ടിയാൽ കുറി ഇടുന്നതിനും എനിക്ക് വിരോധം യാതൊന്നുമില്ല. എന്നാൽ ചന്ദനവും ഭസ്മവും അമ്പലവും ഈശ്വരനും തമ്മിലുള്ള സംബന്ധം എന്താണെന്ന് ഞാൻ അറിയുന്നില്ല! അത് എന്താണെന്ന് അച്ഛൻ പറഞ്ഞു ബോധ്യമാക്കിയാൽ അമ്പലത്തിൽ പോവുന്ന തിനും ഭസ്മക്കുറി ഇടുന്നതും സാരമായ പ്രവൃത്തികളാക്കിവച്ചു ഞാൻ ആചരിച്ചു വരാം''[88].

ഗോവിന്ദൻകുട്ടിമേനോന്റെ അഭിപ്രായവും ഇതോടുചേർത്തു വായിക്കേണ്ട താണ്. 'എനിക്ക് ഈശ്വരൻ എന്നൊരു പ്രത്യേക ശക്തി ഉണ്ടെന്ന് വിശ്വാസമില്ല. ജഗത് എല്ലാം സ്വഭാവാനുസരണമായി ഉണ്ടാവുകയും സ്ഥിതി ചെയ്യുകയും വർധി ക്കുകയും നശിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു എന്ന് ഞാൻ അറിയുന്നു. അതിലധികം ഒന്നും എനിക്കറിയില്ല. ഈശ്വരൻ എന്നൊരു സാധനത്തെയോ ആ സാധനത്തിന്റെ വിശേ ഷവിധിയായ ഒരു ശക്തിയേയോ ഞാൻ എങ്ങും കാണുന്നില്ല. പിന്നെ ഞാൻ അതു ണ്ടെന്ന് എങ്ങിനെ വിശ്വസിക്കും?''[89]

വിശ്വാസത്തിന്റെ കാര്യത്തിൽ രണ്ടു തട്ടിലായിരിക്കുമ്പോഴും തങ്ങളുടെ ആശയങ്ങളെ രൂപീകരിക്കുന്നതിലും സാധൂകരിക്കുന്നതിലും രണ്ടുപേരും സ്വീകരി ക്കുന്നത് സമാനസമീപനമാണ്. കാര്യകാരണബന്ധം, പ്രമാണം എന്നിവയ്ക്കാണ് അവിടെ ഊന്നൽ. ആധുനിക ശാസ്ത്രത്തിന്റെ ഭാഗമായി രുപപ്പെട്ടുവന്ന യുക്തിചി ന്തയാണ് അതിനാധാരം. ഇങ്ങനെ നോക്കുമ്പോൾ പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടോടു കൂടി വളർന്നുവന്ന പുതിയ ചിന്താരീതിയുടെതന്നെ ഖണ്ഡമായി ഇന്ദുലേഖയിലെ പതിനെട്ടാം അധ്യായത്തെ വായിക്കാം. ശാസ്ത്രം അവിടെ ചർച്ചാവിഷയം മാത്രമ ല്ല, ആ ഘട്ടത്തിലുണ്ടായിവന്ന ചിന്തകളുടെയെല്ലാം രീതിശാസ്ത്രമായി മാറുന്ന തിന്റെ സാക്ഷ്യമാണത്. അതുപോലെ, വ്യത്യസ്തങ്ങളായ തങ്ങളുടെ വാദങ്ങളെ

---

[88] ഒ. ചന്തുമേനോൻ 220.

[89] ഒ. ചന്തുമേനോൻ 220.

സമർത്ഥിക്കാനായി ഗോവിന്ദൻകുട്ടിമേനോനും മാധവനും ഉപയോഗിക്കുന്നത് ഒരേ ആശയങ്ങളെയും ശാസ്ത്രഗ്രന്ഥങ്ങളെയുമാണ്. രണ്ടുപേരും ശാസ്ത്രത്തിന്റെ പ്രത്യക്ഷപ്രമാണയുക്തിയെയാണ് അടിസ്ഥാനമാക്കുന്നത്. ശാസ്ത്രത്തിന്റെ ഈ സന്ദിഗ്ധസ്വഭാവം കോളണിരാജ്യങ്ങളുടെ സവിശേഷസാഹചര്യങ്ങളിൽ കൊളോണിയൽ അധികാരികൾ അവതരിപ്പിച്ച ശാസ്ത്രത്തിന്റെ സ്വഭാവത്തിലേയ്ക്കുതന്നെ വെളിച്ചം വീശുന്നുണ്ട്. കൊളോണിയൽ ഭരണകൂടം തങ്ങളുടെ സ്ഥാനം ഭദ്രമാക്കുന്നതിനുപയോഗിച്ച ആയുധങ്ങളിലൊന്നുമാത്രമായിരുന്നു കൊളോണിയൽ ശാസ്ത്രവും എന്ന വാദത്തിന് ബലം നൽകുന്നതാണ് ഈ സന്ദിഗ്ധസ്വഭാവം.

ചന്ദനവും ഭസ്മവും അമ്പലവും തമ്മിലുള്ള സംബന്ധം എന്താണെന്ന മാധവന്റെ സംശയത്തിനും 'പൂർവ്വികർ ആചരിച്ചുവന്നതായതുകൊണ്ട് നാമതാചരിക്കണം എന്നു പറയുന്നത് തെറ്റാണ്'[90] എന്ന ഗോവിന്ദൻകുട്ടിമേനോന്റെ അഭിപ്രായത്തിനു നിദാനം ശാസ്ത്രം പ്രദാനം ചെയ്ത യുക്തിചിന്തയാണ്. ദൈവത്തെ സംബന്ധിച്ച ചർച്ചയിൽ വാള്ളെസ്, ഡാർവിൻ, ഹക്സലി, ബ്രാഡ്‌ള എന്നിങ്ങനെ നിരവധി യൂറോപ്യൻ ശാസ്ത്രജ്ഞരുടെ പേരുകളും അവരുടെ ആശയങ്ങളും കടന്നുവരുന്നുണ്ട്. ശാസ്ത്രത്തിന്റെ പ്രാമാണ്യത്തിന് ഇന്ത്യൻ ബുദ്ധിജീവികൾ നൽകിയ പ്രാധാന്യത്തെ ഇത് സൂചിപ്പിക്കുന്നു.

എന്നാൽ ഗോവിന്ദൻകുട്ടിമേനോനിൽ നിന്ന് മാധവനെ വേർതിരിക്കുന്ന ഘടകം മതത്തിലും ഇന്ത്യൻ പാരമ്പര്യത്തിലുമുള്ള അയാളുടെ വിശ്വാസമാണ്. നിരീശ്വരമതത്തെ പിന്തുണച്ചുകൊണ്ട് നിരവധി ഇംഗ്ലീഷ് പുസ്തകങ്ങളും ശാസ്ത്രജ്ഞരുടെ അഭിപ്രായങ്ങളും ഉദ്ധരിച്ചുകൊണ്ട് ഗോവിന്ദൻകുട്ടിമേനോൻ നടത്തുന്ന അഭിപ്രായപ്രകടനത്തെ മാധവൻ ഇങ്ങനെ ഖണ്ഡിക്കുന്നു: "ബ്രാഹ്മണൻ എഴുതീട്ടുള്ള ചില വിലപിടിച്ച പുസ്തകങ്ങളെക്കുറിച്ച് സ്വല്പമെങ്കിലും ഗോവിന്ദൻകു

---

[90] ഒ. ചന്തുമേനോൻ 220.

ട്ടിക്ക് അറിവുണ്ടായിരുന്നുവെങ്കിൽ ഈ വിധം പറയുന്നതല്ല. ഇംഗ്ലീഷുമാത്രം പഠിച്ച ബ്രാഡ്‌ളാവിന്റെ ബുക്കും, ഡാർവിൻ, വാളെസ്, ഹക്സലി, ഹാർബർട് സ്പെൻസർ മുതലായവരുടെ ബുക്കുകളും വായിച്ച് അതിലുള്ള യോഗ്യതകളെ മാത്രം അറിഞ്ഞതിനാൽ യോഗ്യതയുള്ള ഗ്രന്ഥങ്ങൾ ഹിന്തുക്കൾ അതു ഉണ്ടാക്കിയിട്ടില്ലെന്ന് ഗോവിന്ദൻകുട്ടി എങ്ങനെ പറയും?''[91] യൂറോപ്യൻ ശാസ്ത്ര ജ്ഞരുടെ ഗ്രന്ഥങ്ങൾക്കു സമാനമായി മാധവൻ കണ്ടെത്തുന്നത് ബ്രാഹ്മണർ എഴു തിയിട്ടുള്ള വിലപിടിച്ച പുസ്തകങ്ങളെയാണ്. കപിലർ, പതഞ്ജലി, ജൈമിനി, വ്യാസൻ, ഗൗതമൻ, കണാദൻ തുടങ്ങിയവരുടെ ദർശനങ്ങളെ മാധവൻ ചൂണ്ടിക്കാ ണിക്കുന്നു. ഇവിടെ സയൻസിനെത്തന്നെ വിമർശനാത്മകമായി നോക്കിക്കാണാൻ മാധവൻ ശ്രമിക്കുന്നുണ്ട്. '' 'സയൻസ്സ്' എന്ന് ഇംഗ്ലീഷിൽ സാധാരണ പേരു പറയ പ്പെടുന്ന ശാസ്ത്രവിദ്യകളാൽ ഇതുവരെ പലേപ്രകാരവും സംശയത്തിൽ കിടന്നി രുന്ന പലവിധ സാധനങ്ങളുടെയും വസ്തുക്കളുടെയും സ്വഭാവത്തെയും ഉത്ഭവകാ രണത്തേയും വ്യാപാരത്തേയും ശക്തിയേയും കുറിച്ചുള്ള തത്വങ്ങളെ നമുക്ക് അറി വാൻ കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ടെങ്കിലും ആ 'സയൻസ്സു'കളാൽ ഒരു പരാശക്തി ഈ ലോക ത്തിൽ കാണപ്പെടുന്ന സർവ്വചരാചരങ്ങൾക്കും ആദ്യകാരണമായി ഇല്ലെന്നു നോം ഒരിക്കലും അറിയുന്നതല്ല. അയസ്കാന്തവും ലോഹവും തമ്മിലുള്ള ആകർഷണശ ക്തിയെ നോം അറിയുന്നതിനാൽ അതിൽനിന്ന് സയൻസ്സുകളെക്കൊണ്ട് പലേ വിദ്യകളും നോം ആലോചിച്ച് ഉണ്ടാക്കുന്നു. എന്നാൽ ഈ വസ്തുക്കൾക്ക് സ്വത സിദ്ധമായി കാണപ്പെടുന്ന ശക്തിയുടെ ആദ്യകാരണം എന്താണെന്ന് സയൻസു പറയുന്നില്ല. പറയുവാൻ സയൻസിന് ആവശ്യവും ഇല്ല. സയൻസ് ദൈവം ഇല്ലെ ന്നുള്ള ഉപദേശത്തെ ചെയ്യുന്നില്ല. ഭൂമിയിലുള്ള പലവിധ സാധനങ്ങൾക്ക് അന്യോന്യം സംശ്രയങ്ങളേയും സംശ്രയഭാവങ്ങളേയും വരുത്തിയും അതുകളുടെ സൂക്ഷ്മതത്വങ്ങളേയും അതുകളുടെ ശക്തി, വികാരം, ഇതുകളെയും അറിഞ്ഞ്

[91] ഒ. ചന്തുമേനോൻ 236.

അവകളെ മനുഷ്യർക്കും മറ്റും പ്രയോജനയോഗ്യമാക്കിത്തീർത്തും ജീവജന്തുക്കൾക്ക് ഐഹികസുഖാനുഭവങ്ങളെ ഉപര്യുപരി വർധിപ്പിക്കുന്നതിലേയ്ക്കാണ് സയൻസ്സുകളുടെ ഉദ്ദേശം. മനുഷ്യന്റെ ആത്മാവിന് ഐഹികസുഖം വിട്ടാൽ കിട്ടാൻപാടുള്ള സുഖത്തെക്കുറിച്ചോ, സ്ഥിതിയെക്കുറിച്ചോ സയൻസ്സുകൾ നൊമ്മെ യാതൊന്നും അറിയിക്കുന്നതും പഠിപ്പിക്കുന്നതും അല്ല...''[92]

നിരീശ്വരവിശ്വാസത്തെ ഖണ്ഡിക്കാനും ശാസ്ത്രം ദൈവവിശ്വാസത്തിനെതിരല്ലെന്ന് സ്ഥാപിക്കുവാനുമാണ് മാധവന്റെ ഉദ്യമം. ‘‘...അങ്ങിനെ ഇരിക്കുമ്പോൾ ഇത്ര അധികം കാലമായി മനുഷ്യർ ആദരിച്ചുവന്ന ഈ ദൈവവിശ്വാസത്തെ മഹാസംശയഗ്രസ്തങ്ങളായ ചില സംഗതികളെക്കൊണ്ട് നിഷേധിച്ച് ദൈവമില്ലെന്നു സ്ഥാപിക്കാൻ പുറപ്പെടുന്നത് ഏറ്റവും തെറ്റായ ഒരു പ്രവൃത്തി അല്ലയോ?''[93] എന്ന് മാധവൻ ചോദിക്കുന്നു. താൻ ആർജ്ജിച്ച ശാസ്ത്രജ്ഞാനത്തിനും തന്നിലുള്ള ദൈവവിശ്വാസത്തിനുമിടയിൽ ചാഞ്ചാടുന്ന മനസ്സാണ് മാധവന്റേത് എന്ന് ഇത് വ്യക്തമാക്കുന്നു. അച്ഛന്റെ മതവിശ്വാസത്തെ വിമർശിക്കുന്നതിനായി കൂട്ടുപിടിച്ച അതേ പാശ്ചാത്യശാസ്ത്രജ്ഞാനത്തെ നിരീശ്വരമതം തെറ്റാണെന്നു സ്ഥാപിക്കാനായി തള്ളിക്കളയുകയാണ് മാധവൻ.

‘‘...സയൻസു ശാസ്ത്രങ്ങളെക്കൊണ്ട് സൂര്യന്റെ ഗോളാകൃതിയെയും ഉഷ്ണശക്തിയെയും ആകർഷണശക്തിയെയും കുറേശ്ശെ അറിവാൻ കഴിയും. അല്ലാതെ അങ്ങിനെ ഒരു ഗോളം ഈ ഭൂമിയെയും അതിലുള്ള ജീവികളെയും ഇങ്ങിനെ രക്ഷിച്ചും കൊണ്ട് എന്തിന് ഉണ്ടായി, എപ്പോൾ ഉണ്ടായി, എന്തിന് ഭൂമിക്ക് ഇത്രയെല്ലാം ഗുണങ്ങൾ ചെയ്തുംകൊണ്ട് നിൽക്കുന്നു എന്ന് സയൻസ്സിനാൽ അറിയാൻ കഴിയുന്നതല്ല. ഇവല്യൂഷൻ എന്ന ഉല്പത്തിക്രമപ്രകാരം കാര്യകാരണങ്ങളെ പറഞ്ഞ് പറഞ്ഞുപോയാൽതന്നെ പര്യവസാനത്തിൽ

[92] ഒ. ചന്തുമേനോൻ 239–240.

[93] ഒ. ചന്തുമേനോൻ 240.

ഇവല്യൂഷൻ ഉണ്ടായതിന് ഒരു സമാധാനം കിട്ടാതെ നിർത്തേണ്ടിവരും എന്നുള്ള തിന് സംശയമില്ല. കാര്യം ഇങ്ങിനെ ഇരിക്കെ ഈശ്വരൻ ഉണ്ടെന്നു വിചാരിക്കുന്ന തല്ലേ യോഗ്യമായ വിചാരം?...''[94].

ഇങ്ങനെ നോക്കുമ്പോൾ പാരമ്പര്യവാദിയായ ഗോവിന്ദപ്പണിക്കർക്കും നിരീ ശ്വരവാദിയായ ഗോവിന്ദൻകുട്ടിമേനോനും ഇടയിൽ രണ്ടിനെയും ഇണക്കുന്ന കണ്ണിയായാണ് മാധവന്റെ നില. പരമ്പരാഗത ബോധ്യങ്ങളിൽനിന്നും കൊളോണി യൽ ആധുനികത നൽകിയ ബോധ്യങ്ങളുടെ സഹായത്തോടെ ഗോവിന്ദപ്പണിക്ക രുടെ വാദഗതികളെ ചെറുത്തും ഖണ്ഡിച്ചും മുന്നോട്ടു നീങ്ങുന്ന മാധവൻ ഗോവി ന്ദൻകുട്ടിമേനോൻ മുന്നോട്ടുവക്കുന്ന വിധത്തിൽ മാറിചിന്തിക്കാൻ തയ്യാറല്ല. ഈയർത്ഥത്തിൽ മാധവന്റേത് ഒരു ഉഭയനിലയാണ്. ഈശ്വരവിശ്വാസത്തെ പരമ്പ രാഗതവിശ്വാസത്തിൽനിന്ന് കുറേകൂടി നവീകരിച്ച് എന്നാൽ നാസ്തികമതത്തെ തള്ളിക്കളഞ്ഞുകൊണ്ട്, യൂറോപ്പിനും കിഴക്കിനുമിടയിലെ സന്ദിഗ്ധമായ, എന്നാൽ സുരക്ഷിതമായ, ഒരിടം കണ്ടെത്താൻ ഇന്ത്യൻ ബുദ്ധിജീവി ശ്രമിക്കുന്നതിന്റെ ചിത്രണമാണ് പതിനെട്ടാം അധ്യായം.

മലയാളത്തിലെ ലക്ഷണമൊത്ത ആദ്യനോവൽ എന്ന വിശേഷണം 'ഇന്ദു ലേഖ'യ്ക്ക് നൽകിയ എം.പി. പോൾ അതിന്റെ ന്യൂനതയായി കണ്ടത് പതിനെട്ടാം അധ്യായത്തെയാണ്[95]. 'ഇന്ദുലേഖ' എന്ന നോവലിന്റെ കഥാഗതി അതിന്റെ പരിസ മാപ്തിയിലേയ്ക്ക് എത്തിച്ചേരുന്ന അവസരത്തിലാണ് ഗോവിന്ദൻകുട്ടിമേനോൻ, ഗോവിന്ദപ്പണിക്കർ, മാധവൻ എന്നിവർ ചേർന്നു നടത്തുന്ന ഗൗരവമായ ചർച്ചയു ണ്ടാകുന്നത്. ആ ചർച്ച തന്റെ വായനക്കാരെ അറിയിക്കാനുള്ള താല്പര്യം നോവ ലിസ്റ്റ് നേരിട്ടു പ്രകടിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. കൃതിയുടെ രണ്ടാം പതിപ്പിനെഴുതിയ അവതാ രികയിൽ ഈ അധ്യായം എഴുതുന്നതിനായി ഇംഗ്ലണ്ടിൽനിന്ന് ചില പുസ്തക

---

94 ഒ. ചന്തുമേനോൻ 243.

95 എം.പി. പോൾ. *നോവൽസാഹിത്യം*. (കോഴിക്കോട്: പൂർണ പബ്ലിക്കേഷൻസ്) 123 – 129.

ങ്ങൾ വരുത്തിച്ചതായി നോവലിസ്റ്റുതന്നെ വ്യക്തമാക്കിയിട്ടുണ്ട്. ഇതു വ്യക്തമാക്കുന്നത് പതിനെട്ടാം അധ്യായത്തിൽ ചേർത്തിരിക്കുന്ന ചർച്ചകൾക്ക് ചന്തുമേനോൻ വളരെയധികം പ്രാധാന്യം നൽകിയിരുന്നു എന്നാണ്. ' 'സയൻസ്' എന്ന് പറയപ്പെടുന്ന ഇംഗ്ലീഷ് ശാസ്ത്രവിദ്യകളെക്കുറിച്ചാണ് ഈ പുസ്തകം എഴുതുന്നത് എങ്കിൽ കൊള്ളാം. അല്ലാതെ മറ്റൊരു സംഗതിയെപ്പറ്റിയും മലയാളത്തിൽ ഇപ്പോൾ പുസ്തകങ്ങൾ ആവശ്യമില്ല'[96] എന്ന് അഭിപ്രായപ്പെട്ട നോവലിസ്റ്റിന്റെ സുഹൃത്തുക്കളെപ്പോലുള്ളവരെക്കൂടി ലക്ഷ്യമാക്കിയായിരിക്കണം ഈ അധ്യായം രചിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുക. 'ഒരു സംഭാഷണം' എന്നാണ് അധ്യായത്തിന് നൽകിയിരിക്കുന്ന ശീർഷകം. സംഭാഷണത്തെ ഒരു സവിശേഷവ്യവഹാരമായി കാണാനാണ് ചന്തുമേനോൻ ഇവിടെ ശ്രമിച്ചിരിക്കുന്നത്. ബോംബെയിലെ ബാബു കേശവചന്ദ്രസേന്റെ അത്യുന്നതമായ വെൺമാടമാണ് സംഭാഷണത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലമെന്നതും പ്രധാനമാണ്. കൊളോണിയലിസത്തിന്റെ ഇന്ത്യയിലേക്കുള്ള കടന്നുവരവിൽ പ്രധാന കേന്ദ്രങ്ങളായിരുന്നത് ബോംബെ, കൊൽക്കത്ത, മദ്രാസ്, തുടങ്ങിയ നഗരങ്ങളായിരുന്നു. ഈസ്റ്റ് ഇന്ത്യാ കമ്പനിയുടെ കീഴിൽ കൊളോണിയൽ ഭരണം ആദ്യമായി സ്ഥാപിതമായും കൊളോണിയൽ വിദ്യാഭ്യാസ സ്ഥാപനങ്ങൾ രൂപീകരിക്കപ്പെട്ടതും അതുവഴി ഒരു പുതിയ ബുദ്ധിജീവിവർഗ്ഗം ഉദയം കൊണ്ടതും ഈ നഗരങ്ങളെ കേന്ദ്രീകരിച്ചായിരുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ മലബാറിൽനിന്നും പുറപ്പെടുന്ന മാധവനും ഗോവിന്ദപ്പണിക്കരും ഗോവിന്ദൻകുട്ടിമേനോനും ബോംബെയിൽ വച്ചു നടത്തുന്ന ഈ സംഭാഷണം സവിശേഷശ്രദ്ധയാകർഷിക്കുന്നുണ്ട്. ചർച്ചയിൽ മേൽക്കൈ നേടുന്ന മാധവന്റെ നിലപാടുകൾ പാരമ്പര്യത്തിനും കൊളോണിയൽ ആധുനികതയ്ക്കുമിടയിൽ ഇന്ത്യൻ മധ്യവർഗ്ഗ ബുദ്ധിജീവി സ്വീകരിച്ച സമവായത്തിന്റെ ദൃഷ്ടാന്തങ്ങളാണ്. സയൻസുമായി ബന്ധപ്പെട്ട പുസ്തകങ്ങളാണ് ഇനി ആവശ്യം എന്ന മേലുദ്ധരിച്ച അഭിപ്രായപ്രകടനം യാദൃച്ഛി

---

96 '*ഇന്ദുലേഖ*'യുടെ ആദ്യപതിപ്പിന്റെ അവതാരികയിൽ ചന്തുമേനോൻ പരാമർശിക്കുന്നത് (ഒ. ചന്തുമേനോൻ, 10-11).

കമോ ഒറ്റപ്പെട്ടതോ ആവാനിടയില്ല. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനപകുതിയാകുമ്പോഴേക്ക് പാശ്ചാത്യവിദ്യാഭ്യാസം അതിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രധർമ്മം ഏറെക്കുറെ നിറവേറ്റിക്കഴിഞ്ഞിരുന്നു എന്ന് ഇത് സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. പുതിയ കാലത്തിന്റെ ജ്ഞാനരൂപമായി ശാസ്ത്രം തിരിച്ചറിയപ്പെട്ടുകഴിഞ്ഞിരുന്നു. ഈ ഭാവുകത്വത്തിന്റെ ഭാഗമായിരുന്നതുകൊണ്ടാണ് ചന്തുമേനോൻ പതിനെട്ടാം അധ്യായം എഴുതാൻ നിർബന്ധിതനാവുന്നത്.

അഡിവി ബാപിരാജു (1895–1952) രചിച്ച 'നാരായണറാവു' ആധുനികീകരണ പ്രക്രിയയുടെ ചലനങ്ങൾ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന തെലുഗു നോവലാണ്. വിദ്യാസമ്പന്നരായ ഒരു കൂട്ടം യുവാക്കളെ കേന്ദ്രീകരിച്ചുകൊണ്ടാണ് നോവൽ കഥ പറയുന്നത്. കഥയിലെ കേന്ദ്രകഥാപാത്രമാണ് നാരായണറാവു. ഗ്രാമത്തിലെ ബ്രാഹ്മണജന്മികുടുംബത്തിലെ അംഗമായ നാരായണറാവു ആധുനികവിദ്യാഭ്യാസം നേടിയ ആളാണ്. ഗാന്ധിയെ ആരാധിക്കുകയും ഖദർവസ്ത്രം ധരിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന നാരായണറാവു ദേശസേവനത്തിൽ തല്പരനായി നിസ്സഹകരണപ്രസ്ഥാനത്തിൽ പങ്കെടുത്ത് ജയിലിൽ പോയിട്ടുണ്ട്. ആഗ്രഹിച്ചിട്ടല്ലെങ്കിലും വക്കീൽ ജോലി ചെയ്യുകയും ആ മേഖലയിൽ സാമർത്ഥ്യം തെളിയിക്കുകയും ചെയ്തിട്ടുണ്ട്. നാരായണറാവുവിന്റെ വിശാലമായ സുഹൃദ്വലയവും അവർക്കിടയിലെ ആശയക്കൈമാറ്റങ്ങളും നോവലിലെ പ്രധാനഭാഗമാണ്. അതിൽ മതം, ശാസ്ത്രം, ആത്മീയത, രാഷ്ട്രീയം തുടങ്ങിയവയെല്ലാം കടന്നുവരുന്നുണ്ട്.

ശാസ്ത്രവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് നാരായണറാവുവും വൈദ്യശാസ്ത്രവിദ്യാർത്ഥികൂടിയായ സുഹൃത്ത് രാജാറാവുവും തമ്മിൽ നടക്കുന്ന ചർച്ച ഇക്കൂട്ടത്തിൽ ശ്രദ്ധേയമാണ്. രാജാറാവു പറയുന്നു.

“നമ്മുടെ ആർഷജ്ഞാനത്തിനു മുമ്പിൽ ഡാർവിന്റെ തിയറി വെറും ശിശുപഠനത്തിന് തുല്യമാണ്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ പരിണാമവാദം കേവലം മെറ്റീരിയലിസ്റ്റിക്കാണ്. സൃഷ്ടിയുടെ ആരംഭത്തിൽ കണ്ണും കാതുമില്ലാത്ത കൃമികീടങ്ങളാണ്

ഉണ്ടായിരിക്കുന്നത്. പിന്നെ കാണാനും കേൾക്കാനും കഴിവുള്ള ഇഴജീവികൾ വന്നു. അതിനുശഷമാണ് 'മമ്മൽസ്' ഉണ്ടായത്. പിന്നെ ഏറെക്കുറെ ബുദ്ധിയുള്ള കുരങ്ങന്മാർ, അതിനുശേഷം മനുഷ്യർ. ജന്തുക്കളിൽ ഈ പരിണാമത്തിന്റെ അവസ്ഥാനന്തരങ്ങൾ സ്പഷ്ടമായി കാണാം. അതു മനസ്സിലാക്കിയ ആൾ അവർക്ക് ഋഷിയായിത്തീർന്നു"[97]. ഈ വാദത്തെ അംഗീകരിച്ചുകൊണ്ട് ഋഷിമാർ കണ്ടെത്തിയ സത്യങ്ങളെ പ്രത്യക്ഷപ്രമാണത്തോടുകൂടി തെളിയിക്കുകയാണ് ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർ ചെയ്യുന്നത് എന്ന് നാരായണറാവു അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു.

"അതുശരി. എന്നാൽ, ഈ അനന്തമായ സൃഷ്ടിയിൽ ആ പരിണാമത്തിന്റെ അഥവാ വികാസത്തിന്റെ കാര്യകാരണശൃഖല കാണിക്കുന്ന കാര്യം അത്ര എളുപ്പമല്ല. ഈ വിഷയത്തിൽ പൗരാണികകഥകളെ കണ്ണടച്ചു വിശ്വസിച്ചു മിണ്ടാതിരിക്കുന്നതിനെ അപേക്ഷിച്ച് ഇതൊക്കെ പ്രമാണസഹിതം തെളിയിക്കുന്നത് കൂടുതൽ അഭികാമ്യമല്ലെ? ഋഷികൾ ദിവ്യദൃഷ്ടി ദർശിച്ച സത്യങ്ങളെ ഇവർ (പാശ്ചാത്യർ) പ്രമാണപൂർവ്വം അവതരിപ്പിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുകയാണ്"[98].

പ്രത്യക്ഷപ്രമാണത്തെ എത്രത്തോളം ആധാരമാക്കാൻ കഴിയും എന്ന ചോദ്യം രാജാറാവു ഉന്നയിക്കുന്നുണ്ട്. പ്രത്യക്ഷപ്രമാണംകൊണ്ട് സന്ദേഹനിവൃത്തി വരുത്തുകയാണ് ശാസ്ത്രജ്ഞർ ചെയ്യുന്നത് എന്നും എന്നാൽ അതോടുകൂടി പരിശോധന അവസാനിക്കുന്നുവെന്നും നാരായണറാവു ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. പാശ്ചാത്യശാസ്ത്രത്തിന്റെ പരിമിതിയെക്കുറിച്ച് നാരായണറാവു ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നത് ഇങ്ങനെയാണ്:

"പ്രത്യക്ഷപ്രമാണത്തെപോലും സ്വീകരിക്കാത്തവർ വല്ല പാടത്തും പോയി വേല ചെയ്യുകയാണ് വേണ്ടത്. നിരന്തര ഗവേഷണത്തിന്റെ ഫലമായി പാശ്ചാത്യർ

97 അഡിവി ബാപിരാജു 109.

98 അഡിവി ബാപിരാജു 109.

'ആറ്റം' കണ്ടുപിടിച്ചു. എന്നാൽ ഇതൊക്കെ അനിത്യമാണ്, അനിത്യമായതിൽ നിന്ന് നിത്യമായതിനെ കണ്ടുപിടിക്കുക സാധ്യമല്ല-ഇതാണ് എന്റെ യുക്തിവാദം അവർ ബുദ്ധികൊണ്ട് എത്താൻ സാധിക്കുന്നത്ര ദൂരംപോകും. പിന്നെ അവരും നമ്മുടെ വഴിക്കുതന്നെവരും. പരമാത്മസാധനയിൽ അവരും അനുഭവവേദ്യമായ തഥ്യകൾ നിരന്തരം പ്രാപ്തമാക്കിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നുണ്ട്. എല്ലാം ബുദ്ധിഗ്രാഹ്യമല്ല എന്ന് അവർക്ക് ബോധ്യമാവാൻ തുടങ്ങിയിരിക്കുന്നു. അവരും അതിദൂരെ ഏതോ അഖണ്ഡ ജ്യോതിസ്സിനെ ദർശിക്കാൻ തുടങ്ങിയിരിക്കുന്നു. ഐൻസ്റ്റീനും എഡിങ്ടണും അവിടംവരെ എത്തിയെന്നു പറയാം. നമ്മുടെ യോഗികളാകട്ടെ നിരന്തരം സാധനകൊണ്ട് ആ നിത്യമാർഗ്ഗം എന്നോ ദർശിച്ചിരിക്കുന്നു. ഇന്ന് ആ വഴി ഇരുളടഞ്ഞുകിടക്കുകയാണ്. പാശ്ചാത്യവിദ്വാന്മാർ വിജ്ഞാനദീപം കൊളുത്തി ആ വഴിയെ വീണ്ടും തെളിയിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. നമ്മുടെ പൂർവ്വജന്മാർക്ക് ഇതൊക്കെ പണ്ടേ മനസ്സിലായിരുന്നു എന്നു പറഞ്ഞു മിണ്ടാതിരുന്നാൽ നാം എന്നും ഈ നിലയിൽത്തന്നെ ഇരിക്കും"[99].

കിഴക്കിനെക്കുറിച്ച് യൂറോപ്യർ നിർമ്മിച്ചെടുത്ത സങ്കല്പങ്ങളിൽ കിഴക്കിന്റെ നന്മകളായി കണ്ടെടുക്കപ്പെട്ടത് അതിന്റെ ക്ലാസിക്കൽ പാരമ്പര്യവും ആത്മീയാന്വേഷണങ്ങളുമായിരുന്നു. ഈ പ്രകീർത്തനത്തെ ഏറ്റെടുത്തുകൊണ്ട് പൗരസ്ത്യർ തങ്ങളുടെ ആർഷപാരമ്പര്യത്തെക്കുറിച്ച് വീണ്ടും ആലോചിക്കാൻ തുടങ്ങുകയും ചെയ്തു. ഈയൊരു പൗരസ്ത്യവാദ കാഴ്ചപ്പാടിന്റെ തുടർച്ചയായി നിന്നുകൊണ്ടാണ് രാജാറാവുവും നാരായണറാവുവും സംസാരിക്കുന്നത്. സമ്പന്നമായ ഒരു വൈജ്ഞാനിക പാരമ്പര്യം നമുക്കുണ്ട് എന്ന ഉറച്ചധാരണയിൽനിന്നുകൊണ്ടാണ് നാരായണറാവുവും രാജാറാവുവും സംസാരിക്കുന്നത്. പൗരസ്ത്യർ വളരെകാലം മുന്നേ കണ്ടെത്തിയ കാര്യങ്ങളാണ് പാശ്ചാത്യർ ഇപ്പോൾ കണ്ടെത്തുന്നത് എന്ന് രാജാറാവു പറയുമ്പോൾ പൗരസ്ത്യരുടെ ജ്ഞാനങ്ങളെ പാശ്ചാ

[99] അഡിവി ബാപിരാജു 110.

ത്യർ പ്രത്യക്ഷപ്രമാണയുക്തിയിൽ നിന്നുകൊണ്ട് തെളിയിക്കുന്നത് നന്നായിരിക്കു മെന്ന് നാരായണറാവു അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. ചുരുക്കത്തിൽ പാശ്ചാത്യ ശാസ്ത്ര ജ്ഞാനത്തിനു തുല്യമാണ് പൗരസ്ത്യജ്ഞാനവും എന്നു സ്ഥാപിക്കാനാണ് ഇരു വരും ശ്രമിക്കുന്നത്. അതേസമയം പാശ്ചാത്യജ്ഞാനമെന്നാൽ സയൻസാണ് എന്നും പൗരസ്ത്യജ്ഞാനം ആത്മീയമാണ് എന്നുമുള്ള ഓറിയന്റൽ ധാരണ ഇവിടെ പ്രവർത്തിക്കുന്നു. പാശ്ചാത്യപൗരസ്ത്യ ശാസ്ത്രങ്ങളിൽ ഒരുപോലെ പാണ്ഡിത്യം നേടിയ ആളായിട്ടാണ് നാരായണറാവുവിനെ അവതരിപ്പിച്ചിരിക്കുന്ന ത്. വേദം, ബ്രഹ്മസൂത്രം, ഗീത, യോഗവാസിഷ്ഠം, ജ്ഞാനവാസിഷ്ഠം, പുരാണ ങ്ങൾ, ബുദ്ധപീഠകം, ജാതകകഥകൾ, അവസ്ത, ഖുറാൻ, ബൈബിൾ, ജൈന ധർമ്മം തുടങ്ങിയ പൗരസ്ത്യസിദ്ധാന്തങ്ങൾ മനസ്സിലാക്കുകയും കാറൽമാർക്സ്, ഷോപ്പൻഹോവർ, എമർസെൻ, ബേക്കൺ, ടോൾസ്റ്റോയ്, റോമയിൽ ഹോളണ്ട്, ഐൻസ്റ്റീൻ, പ്ലേറ്റോ, അരിസ്റ്റോട്ടിൽ തുടങ്ങിയ പാശ്ചാത്യചിന്തകരുടെ ദർശനങ്ങ ളുമായി പരിചയപ്പെടുകയും ചെയ്തിട്ടുള്ളയാളാണ് നാരായണറാവു.

നാരായണറാവുവിന്റെയും ശാരദയുടെയും വിവാഹനിശ്ചയവുമായി ബന്ധ പ്പെട്ട് ജാതകപ്പൊരുത്തം നോക്കുന്നതിനിടയിൽ ഉയർന്ന ഒരു ചർച്ച ഇങ്ങനെയാ ണ്:

''രാജേന്ദ്രവാരത്തെ വക്കീൽ മൃത്യുഞ്ജയറാവു പറയുന്നു: ''ഈ 'ദൃക്സിദ്ധി' എന്നത് ദൂരദർശിനിക്കുഴലിൽകൂടി മനസ്സിലാക്കിയ തഥ്യങ്ങളടങ്ങിയ പാശ്ചാത്യഗ്രന്ഥങ്ങളെ ആധാരമാക്കിയതല്ലേ? ഇപ്പോൾ 'ഹേമറിയാനനി', 'പ്ലേറ്റോ' മുതലായ പുതിയ പുതിയ ഗ്രഹങ്ങളെപ്പറ്റി പഠിച്ചുവരുകയാണ്. പല കാര്യങ്ങ ളിലും ശാസ്ത്രീയമായ മറുപടി എന്നിട്ടും കിട്ടുന്നില്ല. ഋഷികൾ ദിവ്യദൃഷ്ടി കൊണ്ടു മനസ്സിലാക്കിയ തത്ത്വങ്ങളെ മാറ്റാൻ ഇപ്പോഴുള്ളവർ ആഗ്രഹിക്കുന്നു. എല്ലാവർക്കും പ്രത്യക്ഷപ്രമാണം വേണം, പക്ഷേ, ഈ തത്ത്വം അഥവാ

സിദ്ധാന്തം നശിക്കാതിരിക്കുന്നിടത്തോളം കാലം നമ്മുടെ പണ്ഡിതന്മാർ ഇതിനെ മുറുകെ പിടിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കും''.

താസി: ''അങ്ങിനെയല്ല. ഞാനും ഈയിടെ കുറേശ്ശെ ജ്യോതിഷം പഠിക്കുന്നുണ്ട്. ഇന്നത്തെ ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർ പ്രാചീനതഥ്യങ്ങളെ പ്രത്യക്ഷപ്രമാണം മുഖേന സ്ഥാപിക്കാനാവശ്യപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരിക്കയാണ്. അതിനെപ്പറ്റി ആരും ചിന്തിക്കുന്നില്ല. എല്ലാവരും ആചാരത്തേയും പാരമ്പര്യത്തേയും ഉരുവിട്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു, വയലിൽ അഴിച്ചുവിട്ട കാളയെപ്പോലെ.''

മൃത്യു: ''താങ്കൾ പറയുന്നതു ശരിയാണ്. കാലത്തിനനുസരിച്ച് ഭൂമിയിലും ആകാശത്തിലും സംഭവിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന മാറ്റങ്ങൾ മനസിലാക്കാതെ ചക്കിനു കെട്ടിയ കാളയെപ്പോലെ ചുറ്റിക്കൊണ്ടിരിക്കണം എന്നു ജ്യോതിശാസ്ത്രം പറയുന്നില്ല. പാശ്ചാത്യസിദ്ധാന്തങ്ങൾ പ്രതിദിനം മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു. എന്തുകൊണ്ട്? അതോ അവർ പ്രത്യക്ഷപ്രമാണത്തിന്റെ ദാസന്മാരാണ്. എന്നാൽ അവർ മണിക്കൂറുതോറും അഭിപ്രായം മാറ്റിക്കൊണ്ടിരിക്കുകയാണ് എന്നു പറയുന്നതു ശരിയല്ല. നമ്മുടെ ഋഷികൾ വാസ്തവികതഥ്യങ്ങൾ ദിവ്യദൃഷ്ടികൊണ്ട് മനസ്സിലാക്കിയവരാണ്. അവയെ വച്ചുകൊണ്ട് ചില സിദ്ധാന്തങ്ങളും തത്ത്വങ്ങളും – ആവിഷ്കരിച്ചിട്ടുണ്ട്. നാം അതിൽനിന്ന് ചിലതു കൊള്ളുകയും ചിലതു തള്ളുകയും ചെയ്യുന്നതു ശരിയല്ല''[100]

പ്രത്യക്ഷപ്രമാണത്തെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയുള്ള പാശ്ചാത്യ ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരുടെ അന്വേഷണങ്ങളുടെ ന്യൂനതയായി ഇവിടെ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കപ്പെടുന്നത് അവർ അഭിപ്രായങ്ങൾ തുടർച്ചയായി മാറ്റിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു എന്നതാണ്. ഋഷിമാരുടെ ജ്ഞാനത്തെക്കുറിച്ച് അവർക്ക് സംശയമുദിക്കുന്നില്ല. പ്രത്യക്ഷപ്രമാണം എത്രത്തോളം ആവശ്യമാണ് എന്നതാണ് ചോദ്യം. പാശ്ചാത്യശാസ്ത്രത്തെയും

[100] അഡിവി ബാപിരാജു 51–52.

അതിന്റെ രീതികളെയും വിമർശനാത്മകമായി നോക്കിക്കാണുകയും പൗരസ്ത്യ ജ്ഞാനപാരമ്പര്യത്തിന്റെ ആധികാരികതയെ അതേപടി പിന്തുടരുകയും ചെയ്യുവാനാണ് ഇവിടെ ശ്രമിക്കുന്നത്. പാശ്ചാത്യശാസ്ത്രത്തെ അംഗീകരിക്കുന്നവരും അല്ലാത്തവരും ഒരുപോലെ ഭാരതീയജ്ഞാനപാരമ്പര്യത്തെ സ്വീകരിക്കുന്നു. പാശ്ചാത്യശാസ്ത്രത്തെ സംബന്ധിച്ച് ഒരു വിഭാഗം പൗരാണികരുടെ ജ്ഞാനത്തെ പാശ്ചാത്യർ പ്രത്യക്ഷപ്രമാണമനുസരിച്ച് സ്ഥാപിക്കുകയാണ് എന്നും അതാവശ്യമാണ് എന്നും കരുതുമ്പോൾ മറ്റൊരു വിഭാഗം അത് അനാവശ്യമായി കരുതുന്നു. നോവലിലെ കഥാപാത്രങ്ങളിൽ ഒരു വിഭാഗം പൗരസ്ത്യജ്ഞാനത്തിനപ്പുറം ഇനിയൊന്നും അറിയാനില്ല എന്നു വിചാരിക്കുന്നു. മറ്റൊരു വിഭാഗം പൗരസ്ത്യ ജ്ഞാനം പരമമാണെങ്കിലും ആധുനികശാസ്ത്രത്തിന്റെ ഘട്ടത്തിൽ അവ പ്രമാണപൂർവ്വം അവതരിപ്പിക്കേണ്ടതാവശ്യമാണെന്നും അതാണ് പാശ്ചാത്യർ ചെയ്തുകൊണ്ടിരിക്കുന്നത് എന്നും വിചാരിക്കുന്നു. മറ്റൊരുവിഭാഗം പാശ്ചാത്യരുടെ അംഗീകരമുണ്ടായാലേ ജ്ഞാനം ജ്ഞാനമായി അംഗീകരിക്കപ്പെടുകയുള്ളൂ എന്നു കരുതുന്നു. പൗരസ്ത്യ-പാശ്ചാത്യ ജ്ഞാനങ്ങളെ സംബന്ധിച്ച സംവാദങ്ങളുടെ ഒരു സവിശേഷ സന്ദർഭത്തെയാണ് ഈ നോവൽ ചിത്രീകരിക്കുന്നത്. ഏതാണ് സ്വീകരിക്കേണ്ടത് എന്ന ചോദ്യം നോവലിൽ നിരന്തരം കടന്നുവരുന്നുണ്ട്. ഇന്ത്യയുടെ ആധ്യാത്മിക പാരമ്പര്യത്തിൽതന്നെയാണ് അത് ഊന്നുന്നത്.

2.3.3.2 പ്രദർശനസംസ്കാരം

യൂറോപ്യൻ അധീശത്വത്തെയും പ്രതാപത്തേയും ആവിഷ്കരിക്കുന്ന നിരവധി മ്യൂസിയങ്ങൾ പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനമാവുമ്പോഴേയ്ക്ക് പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നുണ്ട്. കോളണി രാജ്യങ്ങളിൽനിന്ന് കഴിയാവുന്നത്ര മാതൃകകൾ ശേഖരിക്കാനും വർഗ്ഗീകരിക്കാനും അവ പ്രദർശിപ്പിക്കാനും യൂറോപ്യന്മാർ ശ്രമിച്ചു. അധീശത്വത്തോടുള്ള ആഗ്രഹത്തിന്റെ പ്രതീകമായിരുന്നു ഈ മ്യൂസിയങ്ങൾ. കലാചരിത്രം, സ്വത്വം തുടങ്ങിയവയെല്ലാം മ്യൂസിയങ്ങളിൽ പ്രദർശിപ്പിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. ഭരണത്തിന്റെ സാങ്കേതികതലം എന്ന നിലയിൽ ശാസ്ത്രജ്ഞാനവും ഉപകര

ണങ്ങളും ഇവയിൽ പ്രദർശിപ്പിക്കപ്പെട്ടു. ബ്രിട്ടന്റെ ഏറ്റവും പ്രധാനപ്പെട്ട കോളണി സ്വത്തായി ഇന്ത്യയെ മനസ്സിലാക്കാൻ ഇത്തരം പ്രദർശനങ്ങൾ സഹായിച്ചു. ബ്രിട്ടീഷ് മ്യൂസിയങ്ങളിലെ പ്രധാന വസ്തുക്കൾ ഇന്ത്യയിൽനിന്നും കൊണ്ടുപോയവരായിരുന്നു. അവയെ പരിചയപ്പെടുത്തുന്നതിന്റെയും വർഗ്ഗീകരിക്കുന്നതിന്റെയും അടിസ്ഥാനമായത് കൊളോണിയൽ ശാസ്ത്രവും സാങ്കേതികവിദ്യയുമായിരുന്നു. ഇത്തരം മ്യൂസിയങ്ങൾ ഇന്ത്യയിലും വളർന്നുവന്നു[101].

മ്യൂസിയങ്ങൾക്കു പുറമെ ധാരാളം പ്രദർശനങ്ങളും അക്കാലത്ത് നടന്നിരുന്നു. അവയിൽ കാർഷികോപകരണങ്ങൾ, നാടൻ വൈദ്യന്മാരിൽ നിന്നു ലഭിക്കുന്ന പച്ചിലച്ചെടികൾ തുടങ്ങിയവയെല്ലാം ഉൾപ്പെട്ടിരുന്നു. കൃഷിക്കാരെ ബോധവൽക്കരിക്കുന്നതിനായി യന്ത്രങ്ങൾ, ജലസേചനോപകരണങ്ങൾ തുടങ്ങിയവ പ്രദർശിപ്പിക്കുന്ന കാർഷികപ്രദർശനങ്ങൾ ഇക്കാലത്ത് സാധാരണയായിരുന്നു. ഇത്തരം പ്രദർശനങ്ങളിൽ ധാരാളം ആളുകൾ സന്ദർശിച്ചിരുന്നു [102]. ഇന്ത്യക്കാർ തന്നെ നിർമ്മിച്ചതും ഇന്ത്യയിൽനിന്നു തന്നെ ശേഖരിച്ചതുമായ വസ്തുക്കളെ യൂറോപ്യന്മാർ ഇന്ത്യക്കാർക്കു മുന്നിൽതന്നെ പ്രദർശിപ്പിക്കുകയായിരുന്നു ഇത്തരം പ്രദർശനങ്ങളിലൂടെ[103].

---

101 ഏഷ്യാറ്റിക് സൊസൈറ്റി 1814-ൽ ഇന്ത്യയിൽനിന്നും ശേഖരിച്ച വിവിധ വസ്തുക്കൾ പ്രദർശിപ്പിക്കുന്ന ഒരു ഓറിയന്റൽ മ്യൂസിയം കൽക്കത്തയിൽ സ്ഥാപിച്ചിരുന്നു. 1878-ൽ കൽക്കത്തയിൽത്തന്നെ ഒരു ഇന്ത്യൻ മ്യൂസിയവും 1851-ൽ മദ്രാസ് സെന്റ്റൽ മ്യൂസിയവും ആരംഭിച്ചു. എഡ്ഗാർ തേഴ്സ്റ്റൺ മദ്രാസ് സെന്റർ മ്യൂസിയത്തിന്റെ സൂപ്രണ്ടായിരുന്നു. ജാതി, ഗോത്രം തുടങ്ങിയവയെ സംബന്ധിച്ച ധാരാളം വസ്തുതകൾ തേഴ്സ്റ്റൺ ശേഖരിക്കുകയുണ്ടായി (Gyan Prakash 21-22).

102 1883 മുതൽ കൽക്കത്താ ഇന്റർനാഷണൽ എക്സിബിഷൻ നടന്നിരുന്നു 1901-ൽ ഇന്ത്യൻ നാഷണൽ കോൺഗ്രസ് അതിന്റെ വാർഷികസമ്മേളനത്തിന്റെ ഭാഗമായി ഇത്തരമൊരു പ്രദർശനം നടത്തി. 1865 നാഗ്പൂരിൽ വച്ചു നടന്ന എക്സിബിഷനിൽ ഏട്ടുദിവസം കൊണ്ട് മുപ്പതിനായിരം ആളുകൾ പങ്കെടുത്തുവെന്നും 1873-ലെ ബംഗാളിലെ ഫരീദ്പൂർ എക്സിബിഷനിൽ അറുപതിനായിരത്തോളം ആളുകൾ സന്ദർശിച്ചുവെന്നും കണക്കുകൾ പറയുന്നു. (Gyan Prakash 23-25)

103 മ്യൂസിയത്തിനുവേണ്ടി വസ്തുക്കൾ ശേഖരിക്കുന്നത് പലപ്പോഴും ധാർമ്മിക പ്രശ്നങ്ങളായി മാറുകയുണ്ടായി തദ്ദേശീയജനതയുടെ ആചാരമര്യാദകളിൽ വിള്ളൽ വീഴ്ത്തുന്ന സംഭവങ്ങളുണ്ടായി. ആന്റമാനിൽ, മരിച്ച ഭർത്താവിന്റെ തലയോട്ടി ഭാര്യ കഴുത്തിലണിയുന്ന ആചാരമുണ്ടായിരുന്നു. ഈ തലയോട്ടി ഒരു രൂപ നൽകി വാങ്ങിയ സംഭവം പോലുമുണ്ടായി. നരവംശശാസ്ത്രപരമായ പ്രദർശനങ്ങളുടെ ഭാഗമായി മനുഷ്യരെത്തന്നെ പ്രദർശിപ്പിച്ചിരുന്നു. 1869-70 ൽ ഏഷ്യാറ്റിക് സൊസൈറ്റി

ഒരു വസ്തുവിന് അതിന്റെ സ്വാഭാവികധർമ്മത്തിൽനിന്ന് വിട്ട് അമൂർത്തമായൊരു മൂല്യമുണ്ടെന്ന് വിളിച്ചു പറയുകയാണ് പ്രദർശനങ്ങൾ ചെയ്യുന്നത്. അതുവരെ പരിമിതവും പ്രാദേശികവുമായ ഒരിടത്തിനുള്ളിൽ അർത്ഥം ഉല്പാദിപ്പിച്ചിരുന്ന ഒരു വസ്തുവിന് പ്രദർശിപ്പിക്കപ്പെടുന്നതോടുകൂടി സാർവ്വലൗകികമായൊരു മൂല്യം കൈവരുന്നു. വർഗ്ഗീകരണമായിരുന്നു ശാസ്ത്രീയമാവുന്നതിന്റെ മാനദണ്ഡമായിരുന്നത്. വിവിധ പേരുകളിൽ അറിയപ്പെട്ടിരുന്ന ഒരു വസ്തുവിനെ ഒരൊറ്റ പേരിലേയ്ക്ക് കൊണ്ടുവരുന്നതോടെ അത് ശാസ്ത്രീയമായൊരു ജ്ഞാനവ്യവസ്ഥയിലേക്ക് പ്രവേശിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. ഇവിടെയാണ് കണ്ണിന് വലിയ പ്രാധാന്യം ലഭിക്കുന്നത്. വായിക്കാനറിയാത്ത ഇന്ത്യക്കാർക്കു മുന്നിൽ ശാസ്ത്രത്തിന്റെ ഒരു പ്രധാന വ്യവഹാരസ്ഥലമായി പ്രദർശനങ്ങൾ മാറി. കാഴ്ചതന്നെയായിരുന്നു ഇവിടെ ബോധനത്തിന്റെ മുഖ്യോപാധിയായിത്തീർന്നത്. വായിക്കുന്ന കണ്ണിനുപകരം കാണുന്ന കണ്ണ് ഇതോടെ പ്രധാനമായി മാറി[104].

പ്രദർശനങ്ങൾ മ്യൂസിയങ്ങളേക്കാൾ കാഴ്ചയെ തൃപ്തിപ്പെടുത്തുന്നവയായിരുന്നു. പത്രങ്ങളിൽ പ്രദർശനവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട പ്രത്യേകഭാഷ വികസിച്ചു. അന്ധവിശ്വാസം, മന്ത്രവാദം തുടങ്ങിയവയുടെ അടിസ്ഥാനമായ അത്ഭുതത്തെ നിലനിർത്താൻ പ്രദർശനം സഹായിച്ചു. ശാസ്ത്രം എന്നത് അറിവിനൊപ്പം അത്ഭുതം കൂടിയാണ്. അത്ഭുതത്തേയും അറിവിനേയും ഒരേസമയം ആവിഷ്കരിക്കാൻ പ്രദർശനങ്ങൾക്കു സാധിച്ചു[105].

ഒരു വ്യവസായ പ്രദർശനവും ഒരു വംശീയ പ്രദർശനവും ഒരുമിച്ചു നടത്തിയിരുന്നു. കന്നുകാലികളെപ്പറ്റി പഠിക്കുന്നതുപോലെത്തന്നെയാണ് മനുഷ്യരെപ്പറ്റിയും ഇത്തരം പ്രദർശനങ്ങളിൽ പഠിച്ചിരുന്നത്. അവരുടെ മാനസികശേഷി, കായികശേഷി, ഭാഷ എന്നിവയെല്ലാം പഠിക്കപ്പെട്ടു. കന്നുകാലികളെപ്പറ്റി പഠിക്കുന്നതിനേക്കാൾ പ്രധാനമാണ് മനുഷ്യസങ്കരത്തെപ്പറ്റിയുള്ള പഠനം എന്ന് ഏഷ്യാറ്റിക് സൊസൈറ്റിയുടെ ഒരു പ്രൊപ്പോസലിൽ പറയുന്നുണ്ട്. മെച്ചപ്പെട്ട മനുഷ്യസങ്കരത്തെ സൃഷ്ടിക്കുന്നതിനെപ്പറ്റിയുള്ള ആലോചനകൾ വരെ ഇവയുടെ ഭാഗമായി നടന്നിരുന്നു. (Gyan Prakash 26-27)

104 Gyan Prakash 30-31.

105 സാധാരണക്കാരായ ആളുകൾ പലപ്പോഴും ശാസ്ത്രത്തെ മന്ത്രവാദമായോ കൺകെട്ടുവിദ്യയായോ ആണ് കണ്ടിരുന്നത്. ഈ സാഹചര്യത്തിൽ കൺകെട്ടുവിദ്യയെ (Mesmerism) ശാസ്ത്രം പഠിപ്പിക്കാനുള്ള മാധ്യമമായി ചിലരെങ്കിലും ഉപയോഗിച്ചുതു

കൊളോണിയലിസം ശാസ്ത്രത്തെ അത്ഭുതകരമായ കാഴ്ചയാക്കിമാറ്റി. അതുവഴി പ്രാദേശികമായ ഒരു സാമന്തവരേണ്യവിഭാഗത്തെ വികസിപ്പിച്ചെടുക്കാനും അതിനു സാധിച്ചു. പാശ്ചാത്യവിദ്യാഭ്യാസം നേടുകയും കൊളോണിയൽ ഉദ്യോഗസ്ഥവൃന്ദത്തിന്റെ ഭാഗമാവുകയും ആധുനികമായ മറ്റു തൊഴിലുകളിൽ ഏർപ്പെടുകയും ചെയ്ത ഈ വിഭാഗം ഇന്ത്യയിലെ പ്രധാന നഗരങ്ങളിലും മറ്റും സാന്നിധ്യമായി. ഒരു തരത്തിൽ അവരുടെ ആവിർഭാവം ഇന്ത്യയിലെ തങ്ങളുടെ പ്രജകളെ പരിഷ്കരിക്കുന്നതിനുള്ള കൊളോണിയൽ പ്രോജക്ടിന്റെ ഭാഗമായിരുന്നു. തങ്ങളുടെ നിത്യജീവിതത്തിന്റെ ഭാഗമായ കാഴ്ചകളെത്തന്നെ പുതിയ കണ്ണിൽ കാണാൻ ഈ സാമന്തവിഭാഗത്തെ പ്രേരിപ്പിക്കുകയാണ് പ്രദർശനങ്ങൾ ചെയ്തത്. തങ്ങൾക്ക് ചുറ്റുമുള്ള ജീവിതയാഥാർത്ഥ്യങ്ങളിൽ നിന്ന് ചിലതിനെ പെറുക്കിയെടുക്കാനും വർഗ്ഗീകരിക്കാനും ഈ രണ്ടാംകാഴ്ച അവരെ പ്രേരിപ്പിച്ചു[106].

കൊളോണിയലിസം അതിന്റെ മഹിമ എടുത്തുകാണിക്കാനും അധീശത്വം സ്ഥാപിക്കാനുമായി ഉപയോഗിച്ച ഈ പ്രദർശനങ്ങളും മ്യൂസിയങ്ങളും തദ്ദേശീയരിൽ രണ്ടുതരത്തിലാണ് സ്വാധീനം ചെലുത്തിയതെന്നു കാണാം. ഒന്നാമത്, അത് കൊളോണിയൽ വ്യവഹാരങ്ങളുടെ നേരെ അത്ഭുതം കലർന്ന വിധേയത്വം സൃഷ്ടിക്കുന്നതിനിടയാക്കി. രണ്ടാമത് തദ്ദേശീയവരേണ്യവർഗ്ഗം പ്രദർശനങ്ങളുടെ ദ്വിതീയമാനം തങ്ങളുടേതായി കാണുകയും സമാനമായ പ്രദർശനത്വരയിൽ എത്തിച്ചേരുകയും ചെയ്തു.

ടങ്ങി. ഡോ. ജെയിംസ് എസ്ഡയിൽ ആണ് ഇതാരംഭിച്ചത്. കൺകെട്ടുവിദ്യക്ക് എത്ര മാത്രം ശാസ്ത്രീയമൂല്യം ഉണ്ട് എന്നും മറ്റു ശാസ്ത്രജ്ഞരെ ബോധ്യപ്പെടുത്താനായി അദ്ദേഹം കൽക്കത്തയിൽ ഒരു മെസ്മെറിക് ഹോസ്പിറ്റൽതന്നെ ആരംഭിച്ചു. എന്നാൽ ഇത് സഹപ്രവർത്തകർക്കിടയിൽ സ്വീകാര്യമായില്ല. തദ്ദേശീയരായ ആളുകൾ എസ്ഡയിലിന് അത്ഭുതശക്തിയുണ്ട് എന്നാണ് കരുതിയത്. കൺകെട്ടുവിദ്യയിൽ നിന്നാണ് പിന്നീട് മാജിക്കിന്റെ ചരിത്രം ആരംഭിക്കുന്നത്. (Gyan Prakash 32)

106 Gyan Prakash 34.

'ഫൂൽമോനി എന്നും കോരുണ എന്നും പേരായ രണ്ട് സ്ത്രീകളുടെ കഥ'യിൽ കുട്ടികളായ ശുദ്ധനും സത്യാബോധിനിയും മദാമ്മയുടെ ഗൃഹത്തിൽ ചെല്ലുമ്പോൾ അവിടത്തെ ചില വസ്തുക്കൾകണ്ട് അത്ഭുതപ്പെടുകയും ആഹ്ലാദി ക്കുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്: 'അവർ രണ്ടുപേരും എന്റെ വലിയ മുഖക്കണ്ണാടി കണ്ട്, അത് മുമ്പ് കണ്ടിട്ടിലാത്ത ഒരു വസ്തുവാകയാൽ വിസ്മയം തോന്നിപ്പോയി സത്യ ബോധിനി സന്തോഷത്തോടെ പറഞ്ഞതെന്തെന്നാൽ, ഞാൻ ഇവിടെ ഒരു മുഖഛാ യയുള്ള രണ്ട് ആയമാരെയും രണ്ട് മദാമ്മമാരെയും കണ്ടു എന്ന് അമ്മയോടു പറയും; അതിന്റെ സാരം അവർ ഗ്രഹിക്കയുമില്ല. പിന്നെ എന്റെ ഉടുപ്പമേശമേൽ സൗരഭ്യകുപ്പികൾ കണ്ട് അവർ അത്ഭുതപ്പെട്ടു....'[107] കുട്ടികളിൽ ഉണ്ടാകുന്ന ഈ അത്ഭുതംതന്നെയാണ് 'ഇന്ദുലേഖ'യിൽ നൂൽനൂൽപ്പുകമ്പനിയെക്കുറിച്ച് അത്ഭുതം കൂറുന്ന കേശവൻനമ്പൂതിരിയിലുമുള്ളത്. യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ ഇരട്ടിപ്പായ കാഴ്ച യായി അത് മാറുന്നു. കേശവൻ നമ്പൂതിരി പറയുന്നു: 'ശിവ-ശിവ! നാരായണ! നാരായണ! ഞാൻ എന്താണു പറയേണ്ടത്! ഈ വെള്ളക്കാരുടെ കൗശലം അത്യ ത്ഭുതംതന്നെ ലക്ഷ്മീ! നീ അതു കണ്ടാൽ വിസ്മയപ്പെട്ടുപോകും. എന്തൊര ത്ഭുതം! ഈ നൂൽക്കമ്പനി എന്ന് ഇത്ര ഘോഷമായി കേൾക്കുന്നത് എല്ലാം ഒരു ഇരിമ്പുചക്രമാണ്. ആ ചക്രം ഈ നൂൽ ഒക്കെയും ഉണ്ടാക്കുന്നു. ആ ചക്രത്തെ തിരിക്കുന്നതു പൊകയാണ്. പൊക-പൊക-ശുദ്ധ പൊക. എന്നാലോ പൊക നമ്മുടെ അടുക്കളയിൽ നിന്നുണ്ടാവുന്നതുപോലെ കണ്ണിലും മറ്റും ലേശം ഉപദ്രവി ക്കയില്ല. ആ കമ്പനിക്ക് ഒരു വലിയ വാല് മേലോട്ട് വെച്ചിരിക്കുന്നു- ഒരു കൊടി മരം പോലെ വലിയ ഒരു വാല്...."[108].

---

[107] മിസിസ്സ് കാതറീൻ ഹന്നാ മുല്ലൻസ് 94.

[108] ഒ. ചന്തുമേനോൻ 75.

മ്യൂസിയങ്ങളും പ്രദർശനങ്ങളും തദ്ദേശീയരിൽ സൃഷ്ടിച്ചത് യൂറോപ്യൻ സംസ്കാരത്തെക്കുറിച്ചും അതിന്റെ ശാസ്ത്രസാങ്കേതികജ്ഞാനങ്ങളെക്കുറിച്ചുമുള്ള പർവ്വതീകരിക്കപ്പെട്ട അത്ഭുതാദരങ്ങളാണ്. പാശ്ചാത്യജ്ഞാനത്തിൽനിന്ന് അപരിചിതനായ നമ്പൂതിരിയെസംബന്ധിച്ച് നൂൽനൂൽപുമിൽ ഇത്തരത്തിൽ പാശ്ചാത്യ ശാസ്ത്രത്തിന്റെ ഒരു വലിയ പ്രദർശനവും പ്രകടനവുമാകുന്നു. അതയാളിൽ അത്ഭുതാദരങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കുന്നു.

'ഇന്ദുലേഖ'യിൽതന്നെ മാധവൻ ബോംബെയിലെ ബാബുചന്ദ്രസെന്നിന്റെ ബംഗ്ലാവ് കണ്ട് അത്ഭുതപ്പെടുന്ന സന്ദർഭമുണ്ട്. കൊളോണിയലിസം പ്രദർശനങ്ങളിലൂടെ സൃഷ്ടിച്ച ലോകബോധത്തെ സ്വാംശീകരിച്ച ഇന്ത്യൻ വരേണ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ പ്രതിനിധിയാണിവിടെ ബാബുചന്ദ്രസെൻ. അതുകൊണ്ടാണ് അയാളുടെ ഭവനം താമസിക്കാനുള്ള ഒരിടം എന്നതിനേക്കാൾ പ്രദർശനത്തിനുള്ള ഇടമായി മാറുന്നത്. അമരാവതി എന്നു പേരുള്ള ബാബുചന്ദ്രസെന്നിന്റെ ഭവനത്തിൽ മാധവൻ എത്തിയ സന്ദർഭം ഇങ്ങനെ ചിത്രീകരിച്ചിരിക്കുന്നു: "...നാലഞ്ച് അത്യുന്നതങ്ങളായ മാളികകൾ ദൂരത്തുനിന്ന് വെളുവെളെ ആകാശത്തിലേക്ക് ഗോപുരങ്ങളോടുകൂടി നിൽക്കുന്നതുകണ്ട് മാധവൻ വിസ്മയിച്ചുപോയി. ഇത്ര ഉയരമുള്ള മാളികകൾ ഇതിൽ മുമ്പു താൻ കണ്ടിട്ടില്ലെന്ന് ഉള്ളിൽ മാധവൻ നിശ്ചയിച്ചു.... ബങ്കളാവുകളുടെ ഉമ്രത്ത് വണ്ടിയിൽനിന്ന് ഇറങ്ങി നാലു ഭാഗവും നോക്കിയപ്പോൾ താൻ എന്തോ ഒരു സ്വപ്നമോ മറ്റോ കാണുന്നതോ എന്നു മാധവന് തോന്നിപ്പോയി. മനസ്സിന് അതകൗതുകകരമല്ലാത്ത ഒരു സാധനവും എങ്ങും മാധവൻ കണ്ടില്ലാ. ബങ്കളാവിലെ ഓരോ മുറികളും അതിൽ ശേഖരിച്ചു ഭംഗിയായി വെച്ചിട്ടുള്ള സാമാനങ്ങളും കണ്ടിട്ട് മാധവൻ അത്ഭുതപ്പെട്ടു. പലേമാതിരിയിൽ സ്വർണ്ണഗിൽറ്റിട്ട പച്ച വില്ലൂസ്സ്, നീരാളപ്പട്ട് മുതലായ വിശേഷമാതിരി തുണികൾകൊണ്ട് വേലചെയ്ത് കിടക്കകൾ തറച്ചതും പലേവിധം അതിമോഹനമായ കൊത്തുവേലകളോടുകൂടിയതുമായ കസാലകൾ, കോച്ചുകൾ, ഓരോ വിസ്തീർണ്ണങ്ങളായി അത്യുന്നതങ്ങ

ളായ മുറികളിൽ നിരത്തി വരിവരിയായി വെച്ചവ അസംഖ്യം. മാർബൾ എന്ന വെള്ളക്കല്ലുകൊണ്ടും വിശേഷമായ മരത്തരങ്ങൾകൊണ്ടും ദന്തംകൊണ്ടും മറ്റും ഇംഗ്ലീഷ് മാതിരിയായി ഉണ്ടാക്കിയ അതികൗതുകമായ പലേവിധം മേശകൾ. നാലുകൊൽ ആറു കോൽ ദീർഘത്തിൽ തങ്കക്കൂടുകൾ ഇട്ടതും, അതുകൾക്ക് എതിരെ സമീപം വെച്ചിട്ടുള്ള അതിമനോഹരങ്ങളായ പലേവിധ സാധനങ്ങൾ അതുകളിൽ പ്രതിഫലിക്കുന്നതിനാൽ ആ സകല സാധനങ്ങളെയും എരട്ടിപ്പിച്ചു കാണിച്ചുംകൊണ്ട് പരിചയമില്ലാത്ത മനുഷ്യനെ പരിഭ്രമിപ്പിക്കുന്നതും ആയ വലിയ നിലക്കണ്ണാടികൾ അസംഖ്യം നാനൂറും അഞ്ഞൂറും ദീപങ്ങൾ വെവ്വേറെ കത്തിക്കാൻ ഉള്ള വെള്ളിക്കുഴലുകളിൽ ഗോളാകൃതിയായി ചെറിയ ചില്ലിന്റെ കൂടുകൾ വെച്ചു സ്വതേ അതിധവളമാണെങ്കിലും സൂര്യപ്രഭയോ അഗ്നിപ്രഭയോ തട്ടുമ്പോൾ അനേകവിധമായ വർണ്ണങ്ങളെ ഉജ്ജ്വലിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് തൂങ്ങുന്നതും അനേകവിധ കൊത്തുവേലയുള്ളതുമായ സ്ഫടികത്തൂക്കുമാലകളോടുകൂടി വിസ്താരത്തിൽ വൃത്തത്തിൽ നിൽക്കുന്നവകളും വിളക്കുവെച്ചാൽ ചന്ദ്രപ്രഭാപൂരം തന്നെ എന്നു തോന്നിക്കുന്നതും ആയ ലസ്റ്റർ വിളക്കുകൾ. അവിടവിടെ തങ്കവാർണ്ണിസും, പച്ചറെക്ക, മഞ്ഞറെക്ക മുതലായ പലേവിധ വർണ്ണച്ചായങ്ങളെ പിടിപ്പിച്ചു മിന്നിത്തിളങ്ങിക്കൊണ്ടു നിൽക്കുന്ന അത്യുന്നതങ്ങളായ മച്ചുകളിൽനിന്ന് വെള്ളിച്ചങ്ങലയിൽ തൂക്കിയിട്ടവ അനവധി. അത്യുന്നതങ്ങളായ ചുമരുകളിൽ പതിച്ചിട്ടുള്ള അത്യാശ്ചര്യകരങ്ങളായ ചിത്രകണ്ണാടിക്കൂടുകളുടെ ഇടയ്ക്കിടെ സ്വർണ്ണവർണ്ണങ്ങളായും രൂപ്യമയമായും ഉള്ള തണ്ടുകളിൽ എറക്കി ചുമരിൽ പതിച്ചു നിർത്തീട്ടുള്ള വാൾസെട്ട് എന്ന് ഇംഗ്ലീഷിൽ പറയുന്ന വിളക്കുകൾ, സ്ഫടികത്തൂക്കുകളോടൂകൂടി വെളുത്തും നീലവർണ്ണങ്ങളായും മഞ്ഞ നിറത്തിലും ഉള്ള ചായങ്ങളും വാർണ്ണീസ്സുകളും കൊടുത്ത് അതിഗംഭീരങ്ങളായി നിൽക്കുന്ന ചുമരുകളെ അലങ്കരിച്ചുംകൊണ്ട് നിൽക്കുന്നവ അനവധി....'[109] എന്നിങ്ങനെ ഈ വർണ്ണന നീണ്ടുപോവുകയാണ്. കൊളോണിയൽ പാരമ്പര്യത്തിന്റെ തുടർച്ചയായ പ്രദർശനത്വരയും

---

[109] ഒ. ചന്തുമേനോൻ 196-197.

ഇന്ത്യൻ വരേണ്യപാരമ്പര്യബോധവും കലർന്ന് രൂപപ്പെട്ട ഒരു പുതിയ പ്രവണതയുടെ പ്രകടനമാണ് ഈ വർണ്ണനയിലൂടെ വ്യക്തമാവുന്നത്. കൊളോണിയൽ മ്യൂസിയങ്ങളും പ്രദർശനങ്ങളും ഇന്ത്യയെ ഏതു തരത്തിൽ വസ്തുവൽക്കരിച്ചുവോ അതിനെ ഏറ്റെടുത്തുകൊണ്ട് സ്വയം പ്രദർശിപ്പിക്കുകയാണ് ഇവിടെ ബാബുഗോവിന്ദസെന്നിനെപ്പോലുള്ള വരേണ്യവിഭാഗം ചെയ്തത്. എന്നാൽ അവർ പ്രദർശനത്തിനായി തിരഞ്ഞെടുത്ത വസ്തുക്കൾ ഇന്ത്യൻ വരേണ്യപാരമ്പര്യത്തിന്റെയും പാശ്ചാത്യസംസ്കാരത്തിന്റെയും സങ്കരമാണ്. കൊളോണിയലിസം പൗരസ്ത്യത്തെപ്പറ്റി രൂപപ്പെടുത്തിയ നോട്ടത്തെ ഏറ്റെടുക്കുകയും അതിലൂടെ സ്വന്തം പാരമ്പര്യത്തെ നോക്കുകയും പാശ്ചാത്യകാഴ്ചപ്പാടുകളുമായി അതിനെ സമന്വയിപ്പിക്കുകയുമാണ് ഇന്ത്യൻ ബുദ്ധിജീവിവർഗ്ഗം ചെയ്തത് എന്നു പറയാം.

'നാരായണറാവു'വിൽ ഉപരിപഠനത്തിനായി അമേരിക്കയിലേക്കു പോകുമ്പോൾ യാത്രയിൽ രാമചന്ദ്രറാവു പരിചയപ്പെട്ട റോനാൾഡ്സൺ എന്ന അമേരിക്കക്കാരൻ ഇങ്ങനെ പറയുന്നുണ്ട്: "......അഭ്യസ്തവിദ്യനായ ഒരമേരിക്കക്കാരന്റെ ദൃഷ്ടിയിൽ ഭാരതം അന്ധവിശ്വാസങ്ങളുടെ ഉറവിടമാണ്. അവിടുത്തെ ജനങ്ങൾ എല്ലാം മായയാണെന്നു കരുതുന്നു. എല്ലാ മതങ്ങളുടെയും ജനനിയും കലകളുടെ ഉത്ഭവസ്ഥാനവുമായ ആ നാട് ഒരു കാഴ്ചബംഗ്ലാവിനു തുല്യമാണ്..."[110]

ഇന്ത്യയെ സംബന്ധിച്ച പാശ്ചാത്യ ധാരണയുടെ നേരിട്ടുള്ള സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തലാണ് ഈ പ്രസ്താവന. ഇന്ത്യ മുഴുവനായും തന്നെ അവരുടെ കാഴ്ചയ്ക്ക് കൗതുകവും അത്ഭുതവുമുണർത്തുന്ന ഒരു വസ്തു ശേഖരമായിരുന്നു.

'പാവകളിയുടെ കഥ'യിൽ അലമാരികളിലും പുറത്തുമായി പുസ്തകങ്ങളും മെഡിക്കൽ ഉപകരണങ്ങളും മറ്റും നിരത്തിവച്ചിരുന്ന ശശിയുടെ കിടപ്പുമുറി കണ്ട് സാധാരണക്കാരിയായ കുസുമം ഇങ്ങനെ വിചാരിക്കുന്നുണ്ട്: "ഭംഗിയായി

[110] അഡിവി ബാപിരാജു 137.

ഒരുക്കിയമുറി. പക്ഷെ, കാഴ്ചബംഗ്ലാവോ മൃഗശാലയോപോലെ ഒരു മനുഷ്യന്റെ കിടപ്പുമുറിയിൽ എന്താ ഇത്ര കാണാനുള്ളത്?”[111]. കുസുമത്തിന്റെ നോട്ടത്തിൽ ഒരു മനുഷ്യന്റെ മുറി കാഴ്ചബംഗ്ലാവുപോലെയോ മൃഗശാലപോലെയോ കാണാനായി ഒരുക്കേണ്ടതല്ല.

കൊളോണിയലിസം അതിന്റെ മ്യൂസിയങ്ങളിലും പ്രദർശനങ്ങളിലും ഇന്ത്യയിൽ നിന്നുള്ള വസ്തുക്കളായിരുന്നു പ്രദർശിപ്പിച്ചിരുന്നതെങ്കിൽ എങ്കിൽ ഇന്ത്യൻ വരേണ്യബുദ്ധിജീവികൾ തങ്ങളുടെ ഭവനങ്ങളിലും മറ്റും പ്രദർശിപ്പിച്ചിരുന്നത് കൊളോണിയൽ പാരമ്പര്യത്തിന്റെയും ജ്ഞാനങ്ങളുടെയും ഭാഗമായ വസ്തുക്കളായിരുന്നു. ഇംഗ്ലീഷിൽ വാൾസെറ്റ്, ലസ്റ്റർ എന്നിങ്ങനെ അറിയപ്പെടുന്ന വിളക്കുകൾ, ഇംഗ്ലീഷ് മാതിരി ഉണ്ടാക്കിയ മേശകൾ, സാധനങ്ങളെ ഇരട്ടിപ്പിച്ചും ഭ്രമിപ്പിച്ചും കാണിക്കുന്ന നിലക്കാണ്ണാടികൾ തുടങ്ങിയവയെല്ലാമാണ് ബാബു ഗോവിന്ദ സെന്നിന്റെ വീട്ടിലുണ്ടായിരുന്നത്. ശശിയുടെ മുറിയിലാകട്ടെ പാശ്ചാത്യവൈദ്യ ശാസ്ത്ര ഉപകരണങ്ങളും അതുസംബന്ധിച്ച ഗ്രന്ഥങ്ങളും.

കൊളോണിയൽ പര്യവേഷണങ്ങൾ ശാസ്ത്രത്തെ അത്ഭുതകരമായ കാഴ്ചകളാക്കി മാറ്റിയപ്പോൾ പാശ്ചാത്യാധുനികതയുടെ സ്വാധീനത്താൽ വളർന്നുവന്ന തദ്ദേശീയ വരേണ്യവർഗ്ഗം ആ അത്ഭുതത്തെ ഏറ്റെടുക്കുകയും തങ്ങളുടെ ഭവനങ്ങളിലും മറ്റും പ്രദർശനത്തിന്റെതായ സവിശേഷതകളെ പിന്തുടരുകയും ചെയ്തു. അതായത് കൊളോണിയൽ ശാസ്ത്രപര്യവേഷണങ്ങളുടെ ഭാഗമായി രൂപംകൊണ്ട കാഴ്ചയുടെ കോയ്മയെ തദ്ദേശീയവരേണ്യവർഗ്ഗം സ്വാംശീകരിക്കുകയും അതിലൂടെ സ്വന്തം സംസ്കാരത്തിനു മുന്നിൽ പ്രദർശനങ്ങൾ നടത്തുന്നതിന് അവരെ പ്രേരിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തു.

---

111 മാണിക് വന്ദ്യോപാധ്യായ 80.

ശാസ്ത്രാന്വേഷണങ്ങളുടെ ഭാഗമായി രൂപംകൊണ്ട മ്യൂസിയങ്ങളും കൊളോണിയൽ പ്രതാപത്തെ പ്രദർശിപ്പിക്കുകയാണ് വാസ്തവത്തിൽ ചെയ്തത്. ഒപ്പം തദ്ദേശീയമായ പിന്നോക്കാവസ്ഥയുടെ പ്രദർശനങ്ങൾ കൂടിയായി അവ മാറി. ഈ പശ്ചാത്തലത്തിലാണ് പ്രദർശനം എന്നത് പ്രധാനമാവുന്നത്. കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെ വക്താക്കളായിരുന്ന ബുദ്ധിജീവികൾ കൊളോണിയലിസ ത്തിന്റെ ആഭിജാത്യപ്രകടനങ്ങളുടെ ചുവടുപിടിച്ച് അവയെ അനുകരിക്കുന്ന മട്ടിൽ തങ്ങളുടെ ദേശത്ത് പ്രദർശനത്തിന്റേതായ ഒരു പാരമ്പര്യം സൃഷ്ടിക്കുകയും ചെയ്തു. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ വ്യാപകമായുണ്ടായിരുന്ന പ്രദർശനങ്ങളിൽ കാഴ്ചക്കാരായിരുന്നവരായിരുന്നു ഇവർ കൊളോണിയലിസത്തിന്റെ വക്താക്കളാ യിരുന്നുകൊണ്ട് തങ്ങളുടെ ദേശത്തിനകത്ത് തങ്ങളുടെ അധീശത്വത്തെ പ്രദർശി പ്പിക്കുകയാണ് അവർ ചെയ്തത്. ബാബുഗോവിന്ദസെന്നിന്റെ ബംഗ്ലാവ് ഇതിന്റെ ഭാഗമായാണ് പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. ഈ വരേണ്യവർഗ്ഗവുമായാണ് മാധവൻ സുഹൃ ദ്ബന്ധം സ്ഥാപിക്കുന്നത്. 'ഇന്ദുലേഖ'യിൽത്തന്നെ നൂൽനൂൽപ്പുമില്ലിനെപ്പറ്റി അത്ഭുതപരതന്ത്രനാവുന്ന കേശവൻ നമ്പൂതിരിയുടെ അതേ മാനസികാവസ്ഥയി ലേയ്ക്കാണ് മാധവൻ ഇവിടെ എത്തിച്ചേരുന്നത്. കൊളോണിയൽ ആശയമാതൃക കളുടെ പിന്തുടർച്ചകളാവുന്ന ഇന്ത്യൻ ഉന്നതവർഗ്ഗത്തിന്റെയും ബുദ്ധിജീവി വർഗ്ഗ ത്തിന്റെയും മേനി പ്രകടനങ്ങൾക്കുമുന്നിൽ നിസ്സാരവൽക്കരിക്കപ്പെടുന്ന സാമാന്യ ജനതയുടെ ചിത്രമാണ് ഇവിടെ കാണുന്നത്. അത്ഭുതം കൗതുകം എന്നിവയാണ് ഇവിടുത്തെ വികാരങ്ങൾ. മദാമ്മ, ബാബുഗോവിന്ദസെൻ, ശശി തുടങ്ങിയവർ കൊളോണിയൽ പ്രദർശനസംസ്കാരത്തിന്റെ തുടർച്ചകളായി നിൽക്കുമ്പോൾ ശുദ്ധനും സത്യബോധിനിയും, മാധവൻ, കുസുമം, കേശവൻനമ്പൂതിരി തുടങ്ങിയ വർ അവയ്ക്കുമുന്നിൽ അത്ഭുതത്തോടെയും കൗതുകത്തോടെയും നിൽക്കുന്ന കോളനീകൃതകർതൃത്വങ്ങളുടെ വിവിധഘട്ടങ്ങളിലെ കണ്ണികളായി നിൽക്കുന്നു. ചുരുക്കത്തിൽ ശാസ്ത്രാന്വേഷണങ്ങളുടെ ഭാഗമായി രൂപപ്പെട്ട പ്രദർശനസം സ്കാരം ഇന്ത്യൻ സാമൂഹിക, സാംസ്കാരിക ജീവിതത്തിൽ പ്രദർശനത്തിന്റെയും

വിഷയി-വിഷയ ബന്ധത്തിന്റേതുമായ ഒരു സംസ്കാരത്തെ പ്രോത്സാഹിപ്പിച്ചു എന്ന വസ്തുതയിലേയ്ക്കാണ് ഈ സന്ദർഭങ്ങൾ വിരൽ ചൂണ്ടുന്നത്.

2.3.4 ശാസ്ത്രം: ഇടയാധികാരത്തിന്റെ മാധ്യമം

ഫണീശ്വർ നാഥ് രേണു രചിച്ച 'ചെളിപുരണ്ട ചേലത്തുമ്പ്' (മൈലാ ആഞ്ചൽ, 1954) എന്ന ഹിന്ദിനോവലിൽ മേരിഗഞ്ച് എന്ന വനഗ്രാമത്തിൽ ആധുനികവൈദ്യം കടന്നുവരുന്നതും അതുണർത്തുന്ന ചലങ്ങളും ചിത്രീകരിക്കുന്നുണ്ട്. മലേറിയ പടർന്നുപിടിക്കുന്ന ഗ്രാമങ്ങളിലൊന്നാണ് മേരിഗഞ്ച്. ഡിസ്ട്രിക് ബോർഡിന്റെ സഹായത്തോടെ ഗ്രാമത്തിൽ മലേറിയ സെന്റർ സ്ഥാപിതമായി. 'നിങ്ങളുടെ സേവനത്തിനുവേണ്ടി ഞങ്ങൾ മലേറിയ സെന്റർ ആരംഭിക്കുകയാണ്' എന്ന് സർക്കാർ ഉദ്യോഗസ്ഥർ ഗ്രാമീണരോടു പറയുന്നുണ്ട്. ജാതിക്കൂട്ടങ്ങളായി വേറിട്ടു താമസിക്കുന്ന മുഴുവൻ ഗ്രാമീണരും ആശുപത്രി നിർമ്മാണത്തിനായി ഒന്നിച്ചുനിൽക്കുന്നു. ഗ്രാമത്തിലെ സ്വരാജ് പ്രവർത്തകനായ ബൽദേവജി ജനങ്ങൾക്കിടയിൽ ഡിസ്പെൻസറിക്കുവേണ്ടി പ്രചാരണം നടത്തുന്നു.

"ഡിസ്ട്രിക്റ്റ് ബോർഡിൽനിന്ന് മേസ്ത്രിമാർ വന്നിരിക്കുന്നു. നാളെമുതൽ ജോലിയാരംഭിക്കണം. മലമ്പനി കൊതുക് കടിക്കുന്നതുകൊണ്ടാണുണ്ടാകുന്നത്. കുനയിൻ കഴിച്ചാൽ എത്ര കൊതുകു കടിച്ചാലും പനിയുണ്ടാകുകയില്ല". തത്മടോലിയിലെ മംഗുദാസിന്റെ വീടിനടുത്തുനിന്നുകൊണ്ട് ബൽദേവ് വിശദീകരിച്ചു. ആളുകൾ അത്ഭുതത്തോടെ കേട്ടുനിന്നു. സ്ത്രീകൾ മുഖംമറച്ച് വാതിലിന്റെ മറവിൽനിന്നുകൊണ്ട് ശ്രദ്ധിച്ചുകേട്ടു. ഇനി രാത്രി മുഴുവൻ ചാണകവരളി കത്തിച്ചുപുകയ്ക്കേണ്ടാവശ്യമില്ല. കൊതുക് എത്രവേണമെങ്കിലും കടിച്ചുകൊള്ളട്ടെ!'[112].

കുനയിൻ ഗുളിക കഴിച്ചാൽ കൊതുകു കടിച്ചാലും മലമ്പനിയുണ്ടാകില്ല എന്ന പുതിയ അറിവിന് ആളുകൾക്കിടയിൽ സ്വീകാര്യത ലഭിക്കുന്നു. രോഗം,

---

[112] ഫണീശ്വർനാഥ് രേണു 11-12.

രോഗചികിത്സ, ആരോഗ്യം എന്നിവയെക്കുറിച്ചുള്ള പുതിയ ധാരണകൾ ഒരു പരമ്പരാഗത സമൂഹത്തിനകത്തേക്ക് കടന്നുവരുന്നതിന്റെ സന്ദർഭമാണിത്. കുനയിൻ ഗുളിക കഴിച്ചാൽ കൊതുകുവഴി മലമ്പനിയുണ്ടാകില്ല എന്ന ധാരണവരുന്നതോടെ ചാണകവരളി കത്തിച്ചുപുകയ്ക്കുക എന്ന പരമ്പരാഗതവഴി അവർ മാറ്റിവയ്ക്കുന്നു. എന്നാൽ ആധുനിക വൈദ്യത്തെയും ചികിത്സാസമ്പ്രദായത്തെയും അവർ സംഘർഷമില്ലാതെ സ്വീകരിക്കുന്നു എന്ന് ഇതർത്ഥമാക്കുന്നില്ല.

'ബ്രാഹ്മണജോലിയിൽനിന്ന് എന്തെങ്കിലും പ്രതീക്ഷിക്കുന്നത് തന്നെ വൃഥാവിലാണ്. ആശുപത്രി സ്ഥാപിക്കുന്ന വിവരമറിഞ്ഞ ദിവസം മുതൽ അവർ രാപ്പകൽ ഡോക്ടർക്കും ഇംഗ്ലീഷ് മരുന്നുകൾക്കുമെതിരായി പലതരത്തിലുള്ള കുപ്രചാരണങ്ങളാരംഭിച്ചു. രോഗങ്ങൾ പരത്തുന്നത് ഡോക്ടറാണെന്നാണ് ജ്യോത്സ്യന്റെ വിശ്വാസം. കുത്തിവെപ്പിലൂടെ ശരീരത്തിൽ വിഷം വ്യാപിക്കുന്നു. മനുഷ്യൻ എന്നന്നേക്കുമായി ദുർബലനായിത്തീരുന്നു. കോളറ ബാധിക്കുമ്പോൾ കിണറുകളിൽ മരുന്നു കലക്കുന്നു. കോളറമൂലം ഗ്രാമം ഒന്നടങ്കം ചത്തൊടുങ്ങുന്നു. പണ്ടത്തെ ആളുകൾ മലമ്പനിയുടെ പേരു കേട്ടിട്ടുണ്ടോ? കിഴക്കൻ പ്രദേശത്ത് നിന്ന് മലമ്പനി ബാധിച്ചവരുടെ രക്തം ഇവർ കുപ്പിയിലാക്കിക്കൊണ്ടുവരികയാണ് ചെയ്തത്. അങ്ങനെ വീടുതൊറും മലമ്പനി വ്യാപിച്ചു. അതിനുപുറമെ ഇംഗ്ലീഷ് മരുന്നുകളിൽ പശുവിന്റെ രക്തവും കലർത്തിയിരിക്കും'[113].

ആധുനിക വൈദ്യശാസ്ത്രത്തിനു നേരെ ഉയർന്ന പ്രതിരോധത്തിന്റെ ഒരു ചിത്രമാണിത്. പരമ്പരാഗതവിശ്വാസങ്ങളും ആധുനികവൈദ്യത്തോടുള്ള അവിശ്വാസവും അതിൽ ഉള്ളടങ്ങിയിരിക്കുന്നതായി കാണാം. ജ്യോതിഷം ഡോക്ടറെ ചികിത്സകനായല്ല രോഗവാഹകനായാണ് കാണുന്നത്. അതുപോലെ ഇംഗ്ലീഷ് മരുന്നുകളിൽ പശുവിന്റെ രക്തം കലർന്നിരിക്കും എന്ന ധാരണ മതവിശ്വാസവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. കുത്തിവെപ്പിലൂടെ ശരീരത്തിൽ വിഷം വ്യാപിക്കുകയും മനു

---

[113] ഫണീശ്വർനാഥ് രേണു 13.

ഷ്യൻ ദുർബലനായിത്തീരുകയും ചെയ്യുന്നു എന്നത് ഒരു ഗാന്ധിയൻ യുക്തികൂടി യാണ്. ഹിന്ദ്സ്വരാജിൽ ഗാന്ധിജി ഇപ്രകാരം രേഖപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്: "മരുന്നുപ യോഗിക്കുമ്പോൾ ശരീരത്തിന് സൗഖ്യം തോന്നിയേക്കാം. എന്നാൽ അത് മന സ്സിനെ കൂടുതൽ ദുർബലമാക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. തുടർച്ചയായ മരുന്നിന്റെ ഉപ യോഗം മനസ്സിനു മുകളിലുള്ള നിയന്ത്രണമാണ് ഇല്ലാതാക്കുന്നത്"[114] ഇത് സൂചി പ്പിക്കുന്നത് ആധുനികവൈദ്യശാസ്ത്രത്തിന്റെ ചികിത്സാരീതികൾക്കെതിരെ ഗാന്ധി ഉന്നയിച്ച വിമർശനങ്ങൾ തദ്ദേശീയ യുക്തികളുമായി ചേർന്നു പോകുന്ന തായിരുന്നു എന്നാണ്.

ഡിസ്പെൻസറിയിൽ ഡോക്ടറായെത്തിയ പ്രശാന്ത്കുമാറിനെ ഗ്രാമീണർ പരിചയപ്പെടുന്നത് പേരിനൊപ്പം ജാതികൂടി അന്വേഷിച്ചുകൊണ്ടാണ്. തന്റെ ജാതി 'ഡോക്ടർ' ആണെന്നും താനൊരു 'ഹിന്ദുസ്താനി' യാണെന്നുമാണ് ഡോക്ടർ തന്നെ പരിചയപ്പെടുത്തുന്നത്[115]. ഇത് ശ്രദ്ധേയമാണ്. ജാതികളായും മതങ്ങളായും വിഭജിച്ചുകിടക്കുന്ന ജനങ്ങൾക്കിടയിലേയ്ക്ക് ആധുനിക വൈദ്യവുമായി കണ്ടെ ത്തുന്ന ഡോക്ടർ ആധുനികത നിർമ്മിച്ച പുതിയൊരു കർതൃത്വത്തിനുള്ളിലാണ് നിൽക്കുന്നത്. അവിടെ ശരീരം ജാതീയമല്ല ജീവശാസ്ത്രപരമാണ്. ഡോക്ടർക്ക് ചികിത്സിക്കേണ്ടത് വ്യത്യസ്ത ജാതിശരീരങ്ങളെയല്ല. അയാളാകട്ടെ ഏതെങ്കിലും പ്രദേശത്തിന്റെ അതിരുകൾക്കുള്ളിൽ നിൽക്കുന്നില്ല. പകരം 'ഹിന്ദുസ്താനി' എന്നു സ്വയം പരിചയപ്പെടുത്തുന്നതിലൂടെ പ്രാദേശികാസ്തിത്വങ്ങൾക്കും ജാതിമ താദികൾക്കും അതീതനായ ദേശീയപൗരനായി മാറുന്നു. ആധുനിക വൈദ്യ ത്തിന്റെയും ദേശരാഷ്ട്രപൗരത്വത്തിന്റെയും ഭരണകൂടസേവനത്തിന്റെയും ഇടപെ ടൽ ഒന്നിച്ചാവുന്നത് യാദൃച്ഛികമല്ല.

---

114 ഗാന്ധിയുടേതായി സി. ശങ്കരൻനായർ പരാമർശിച്ചിരിക്കുന്നതാണ് ഇവിടെ സ്വീകരി ച്ചിരിക്കുന്നത്. [C.Sankaran Nair, *Gandhi and Anarchy.* (Ottapalam: Chettur Snakaran Nair Foundation, 2000) 5.]

115 ഫണീശ്വർനാഥ് രേണു 50-51.

പ്രശാന്ത് ഡോക്ടർ മലമ്പനിയെയും വിഷജ്വരത്തെയും കുറിച്ച് ഗവേഷണം നടത്തുന്നയാളാണ്. അതിനുവേണ്ടി പ്രത്യേകാനുമതിയുമായി എത്തുന്ന ഡോക്ടർ പ്രദേശത്ത് ജനറൽ സർവ്വെ നടത്തുകയും രക്തം പരിശോധിക്കുകയും പ്രദേശത്തിന്റെ പ്രകൃതി, ജനങ്ങളുടെ ജീവിതരീതികൾ, മണ്ണിന്റെ സ്വഭാവം തുടങ്ങിയവയെല്ലാം അന്വേഷിക്കുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്[116]. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ തുടക്കം മുതൽ ഇന്ത്യയിലൊട്ടാകെ ഏഷ്യാറ്റിക് സൊസൈറ്റിപൊലുള്ള സംഘടനകളുടെ ഭാഗമായി നടന്നിരുന്ന സർവ്വെകൾ ഇത്തരത്തിലുള്ളതായിരുന്നു. അത്തരം പഠനങ്ങളിൽ പ്രദേശവും ജനങ്ങളും പഠനം നടത്താനുള്ള മാതൃകകളും വസ്തുക്കളുമായാണ് പ്രവർത്തിച്ചിരുന്നത്. പ്രശാന്ത് ഡോക്ടറിലൂടെ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നതും ഇതേ അന്വേഷണങ്ങളുടെ തുടർച്ചതന്നെയാണ്.

കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെ ഭാഗമായ യുക്തിയുടെ ഭാഷയ്ക്ക് പൗരസമൂഹത്തിനകത്ത് മേൽക്കോയ്മ ലഭിച്ചിരുന്നില്ല. പകരം അത് ഇടയാധികാരത്തിന്റെ ഭാഗമായി നിന്നുകൊണ്ടാണ് ആവിഷ്കാരം സാധ്യമാക്കിയത് എന്ന് ഗ്യാൻപ്രകാശ് പറയുന്നുണ്ട്[117]. പട്ടിണിമരണം, പകർച്ചവ്യാധികൾ മുതലായവ തടയുക, സെൻസെസുകളും സർവ്വേകളും നടത്തുക, വർഗ്ഗീകരണം നടത്തുക തുടങ്ങിയവയിലൂടെയാണ് ഇടയാധികാരം നിലനിർത്തുന്നത്. അതിനു സഹായിക്കുന്ന ഒന്ന് എന്ന നിലയ്ക്കാണ് ശാസ്ത്രം കടന്നുവരുന്നത്. മർദ്ദന രൂപത്തിലുള്ള അധികാരത്തിൽനിന്നും ഇടയാധികാരത്തിലേയ്ക്കുള്ള മാറ്റമാണ് കൊളോണിയൽ ഭരണത്തിലേക്കെത്തുമ്പോൾ വന്ന വ്യത്യാസം. അതിനു സഹായിച്ച ഏറ്റവും പ്രധാന ഘടകമായിരുന്നു ശാസ്ത്രം. അറിവിന്റെയും അച്ചടക്കത്തിന്റെയും രൂപം എന്ന നിലയ്ക്കാണ് ഇടയാധികാരം പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. കൊളോണിയൽ ജ്ഞാനവും അച്ചടക്കവും കോളനീകൃത ജനതയിലേക്ക് വിവർത്തനം ചെയ്യാനുള്ള ശേഷിയാണ് ഇവിടെ ഇടയാധികാരം. അതിനേറ്റവും വലിയ ഉദാഹരണമാണ് ആധുനിക

116 ഫണീശ്വർനാഥ് രേണു 56-57.

117 Gyan Prakash 10.

വൈദ്യം. ഇവിടെ പകർച്ചവ്യാധിപടർന്നു പിടിച്ചപ്പോഴാണ് ആധുനികവൈദ്യത്തിന് വൻപ്രചാരം ലഭിച്ചത്: 'ചെളി പുരണ്ട ചേലത്തുമ്പ്' എന്ന നോവലിൽ ഇതുകാണാം. ആധുനികവൈദ്യത്തെ ജനങ്ങളിലേക്ക് തർജ്ജമചെയ്യാൻ പറ്റിയ ഒരു ചരിത്ര സന്ദർഭമായി കൊളോണിയൽ അധികാരികൾ അതിനെ കണ്ടു. ഗ്രാമത്തിൽ മലേറിയ പടർന്നു പിടിച്ചപ്പോൾ അവരെ സഹായിക്കുന്നതിനുവേണ്ടി എന്ന നിലയ്ക്കാണ് മേരിഗഞ്ചിൽ മലേറിയ സെന്റർ പ്രവർത്തനമാരംഭിച്ചത്. ജനങ്ങളിൽ ആധുനികവൈദ്യത്തോടും ഗവൺമെന്റിനോടും വിശ്വാസമുണ്ടാക്കാൻ ഇതു സഹായിക്കുന്നുണ്ട്. ഗ്രാമത്തിലെ അധികാരികളിലൊരാളായ ഠാക്കൂർ രാംകൃപാൽസിംഗ് ഡിസ്പൻസറി സ്ഥാപിക്കുന്നതിനുള്ള നിർദ്ദേശങ്ങളുമായി വന്ന പട്ടാള ഓഫീസറോടു പറയുന്നു:

"സർക്കാരിനു ജയ്! യജമാനൻ പൊതുജനങ്ങളുടെ നന്മയ്ക്കുവേണ്ടി ഇത്രയകലെനിന്നു വളരെ കഷ്ടപ്പെട്ടിവിടേക്കുവന്നു. എന്നിട്ടും ഞങ്ങൾക്ക് അങ്ങേക്കൊരു സേവനം ചെയ്യാൻ കഴിഞ്ഞില്ല..."[118]

ജനങ്ങൾക്കിടയിൽ ഭരണകൂടം സമ്മതി നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്നതിനുള്ള ഒരുപകരണമായി ശാസ്ത്രത്തെ ഉപയോഗിക്കുന്നത് ഇവിടെ കാണാം.

ഗ്രാമത്തിൽ കോളറ പടർന്നുപിടിക്കുമ്പോൾ ഗ്രാമത്തിലെ ആളുകളെ കുത്തിവെക്കുകയും കിണറുകളിൽ ഔഷധം കലക്കുകയും ചെയ്യുന്നത് ഡോക്ടറുടെ നേതൃത്വത്തിലാണ്. കോൺഗ്രസ് പ്രവർത്തകരുടെയും സോഷ്യലിസ്റ്റു പ്രവർത്തകരുടെയും സഹായത്തോടെ ചന്തയിൽവച്ച് ആളുകളെ വളഞ്ഞുപിടിച്ചും വീട്ടിൽചെന്നും ബലപ്രയോഗത്തിലൂടെയാണ് കുത്തിവെപ്പു നടത്തുന്നത്. ഗ്രാമീണർ ഇതിനെ എതിർക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും പകർച്ചാവ്യാധിയെ നിയന്ത്രിക്കാൻ കഴിയാത്തതോടെ ജനങ്ങൾ ഡോക്ടറെ ദേവനായി കാണാൻ തുടങ്ങുന്നു. ഡോക്ടറെ

118 ഫണീശ്വർനാഥ് രേണു 4.

സംബന്ധിച്ച് ജാതിശരീരമോ വിലക്കപ്പെട്ട ശരീരമോ ഇല്ല. അതുകൊണ്ട് ഗ്രാമം പുറന്തള്ളിയവരെയും പരസ്പരം അയിത്തം പുലർത്തുന്ന വിവിധ ജാതികളിൽപ്പെ ട്ടവരെയും അദ്ദേഹം ഒരുപോലെ സമീപിക്കുന്നു. ഗ്രാമീണർ തങ്ങളുടെ അന്ധവി ശ്വാസത്തിന്റെ ഭാഗമായി 'യക്ഷി'യായിക്കണ്ട് മാറ്റി നിർത്തിയിരുന്ന 'ഇളയമ്മ' എന്ന സ്ത്രീയെ ഡോക്ടർ സ്നേഹത്തോടും സൗമനസ്യത്തോടുംകൂടി പെരുമാറു ന്നത് ഇതിനുദാഹരണമാണ്. കൊളോണിയൽ ഭരണകൂടത്തിനു മുമ്പ് പ്രജകൾ വിഭിന്നരല്ല എന്ന ധാരണ സൃഷ്ടിക്കാൻ ഇത്തരം പ്രവർത്തനങ്ങളിലൂടെ അവർക്ക് സാധിക്കുന്നു.

പ്രശാന്ത്കുമാർ ഡോക്ടർ നടത്തിയ ഗവേഷണത്തിന്റെ റിപ്പോർട്ട് ജന ങ്ങളുടെ ജീവിതശൈലി, ഭൂപ്രകൃതി, തുടങ്ങിയവയെല്ലാം സ്പർശിക്കുന്നതാണ്.

'ഇവിടുത്തെ ജനങ്ങൾ രാവിലെ പഴഞ്ചോറു ഉണ്ടതിനുശേഷം ചണ കഴുകാൻ അഴുക്കുവെള്ളം നിറഞ്ഞ കുഴികളിൽ ഇറങ്ങുന്നു. അവർ ഏതാണ്ട് ഏഴുമണിക്കൂർ സമയം വെള്ളത്തിൽ കഴിച്ചുകൂട്ടുന്നു. കുഴികൾ കണ്ടാൽ വെള്ളത്തിന്റെ ഉപരി ഭാഗം അര ഇഞ്ച് പരിശോധിച്ചാൽ ഒരു ലക്ഷത്തിലധികം കൊതുകിൻ മുട്ടകൾ ലഭിക്കുമെന്നു തോന്നിപ്പോകും. എന്നാൽ ഇവിടത്തെ കൊതുകുകൾ വിരളമായേ മലിനജലത്തിൽ മുട്ടയിട്ടു കാണുന്നുള്ളൂ. അവയിൽ ചില ഗ്രൂപ്പുകൾ തികച്ചും ശുചിത്വം ഇഷ്ടപ്പെടുന്നവയാണ്. അവ ശുദ്ധജലത്തിലും കുളങ്ങളിലുമല്ലാതെ മുട്ട ഇടുകയേ ഇല്ല. തങ്ങളുടെ നാവിൻ പരുക്കൾ ഉണ്ടാകുന്നതും ചെവിക്കുള്ളിൽ ചൊറിച്ചിൽ അനുഭവപ്പെടുന്നതും മൃദുലമായ പുല്ലുംകൂടി തിന്നാൽ കഴിയാത്തതും വിഷജ്വരത്തിന്റെ ലക്ഷണമാണെന്ന് പാവപ്പെട്ട മുയലുകൾ എങ്ങനെ അറി യുന്നു'[119].

ഏഷ്യാറ്റിക് സൊസൈറ്റിപോലുള്ള സംഘടനകൾക്കു കീഴിൽ വിദേശിക ളായ നിരവധി ശാസ്ത്രജ്ഞർ ഇന്ത്യയിലെ ഭൂപ്രകൃതി, രോഗങ്ങൾ, രോഗകാരണ

119 ഫണീശ്വർനാഥ് രേണു 174.

ങ്ങൾ, ജീവിതരീതികൾ തുടങ്ങിയവയെക്കുറിച്ചെല്ലാം ധാരാളം അന്വേഷണങ്ങൾ നടത്തുകയും അവരുടെ റിപ്പോർട്ടുകൾ ജേണലുകളിൽ പ്രസിദ്ധീകരിക്കുകയും ചെയ്തിരുന്നു. പ്രശാന്ത് ഡോക്ടറുടെ ഗവേഷണറിപ്പോർട്ടിനെ ഈ റിപ്പോർട്ടുകളു മായാണ് താരതമ്യപ്പെടുത്താൻ സാധിക്കുക. ജനങ്ങളുടെ ദൈനംദിന ജീവിതത്തെ ക്കുറിച്ചും മറ്റുമുള്ള ഈ റിപ്പോർട്ട് ബാഹ്യമായ ഒരു നോട്ടത്തിലൂടെയാണ് നിർവ ഹിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത്. ജനതയുടെ ആരോഗ്യസൗഖ്യത്തിനുവേണ്ടി എന്നമട്ടിൽ നടത്തപ്പെട്ട ഇത്തരം അന്വേഷണങ്ങൾ കൊളോണിയൽ ആധുനികതയെ ജന ങ്ങൾക്കിടയിൽ എത്തിക്കുന്നതിന് ഏറെ സഹായിച്ചു.

2.3.4.1 മാറുന്ന ശരീരസങ്കല്പം

ആധുനിക വൈദ്യശാസ്ത്രം അതിന്റെ പരീക്ഷണങ്ങളിലൂടെയും രോഗ ചികിത്സാക്രമത്തിലൂടെയും നിർവഹിച്ച ഏറ്റവും പ്രധാനപ്പെട്ട ദൗത്യം ശരീരത്തെ സംബന്ധിച്ച് പുതിയൊരു സമീപനം രൂപപ്പെടുത്തിയെന്നതാണ്. ജനസംഖ്യാ കണ ക്കെടുപ്പുകൾ, ശുചീകരണപ്രവർത്തനങ്ങൾ, വാക്സിനേഷൻ പ്രചരണം, ആധുനി കവൈദ്യസ്ഥാപനങ്ങൾ തുടങ്ങിയവയിലൂടെ ഒരു ചികിത്സാവൽകൃതശരീരം രൂപ പ്പെട്ടു[120]. ജാതി, മതം, ലിംഗം എന്നിവയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ശരീരവിഭജന ത്തിന് അവിടെ പ്രസക്തിയില്ല. വൈദ്യശാസ്ത്രം സഹായിക്കുന്നത് 'ഇന്ത്യക്കാരെ' യാണ്. പ്രശാന്ത്കുമാർ ഡോക്ടർ ഏതെങ്കിലും പ്രത്യേക വിഭാഗത്തിന്റെ ആളല്ലാ ത്തത് യാദൃച്ഛികമല്ല. സ്വയം താനൊരു ഹിന്ദുസ്ഥാനിയായിട്ടാണ് അയാൾ അടയാ ളപ്പെടുത്തുന്നത് എന്നതും പ്രധാനമാണ്. ഏതു ജാതിക്കാരെയും ഏതു ലിംഗ ത്തിൽപ്പെട്ടവരുടെയും ശരീരം ആധുനികവൈദ്യത്തിനുമുന്നിൽ സമാനമാണ്. അതുകൊണ്ട് ഇളയമ്മയെക്കുറിച്ച് ഗ്രാമം വച്ചുപുലർത്തുന്ന 'യക്ഷി' എന്ന വിശ്വാ സത്തെയും 'പെണ്ണുങ്ങളുടെ വർഗ്ഗത്തിന് രോഗം വന്നാൽ മരുന്നും മന്ത്രവും

---

[120] Gyan Prakash 10.

കൂടാതെ സുഖപ്പെട്ടുകൊള്ളും' എന്ന വിശ്വാസത്തെയും അത് ഒരുപോലെ മാറ്റി നിർത്തുന്നു. ജാതിശരീരം, അശുദ്ധശരീരം, അതിനെചുറ്റിപ്പറ്റിയുള്ള അയിത്തം തുടങ്ങിയ സങ്കല്പങ്ങളെ അത് അപ്രസക്തമാക്കുന്നു. ഇത് ആധുനികദേശരാഷ്ട്ര ത്തിലേയ്ക്ക് കണ്ണിചേർക്കും വിധത്തിൽ ഒരു പൊതുശരീരത്തെ ഭാവനചെയ്യാൻ ഒരു പരിധിവരെ സഹായിക്കുന്നതാണ്. ഇങ്ങനെ വസ്തുവൽക്കരിക്കപ്പെട്ട അഥവാ വിഷയവൽക്കരിക്കപ്പെട്ട ശരീരത്തെ അതിൽനിന്ന് മുക്തമാക്കുക എന്നത് ഇന്ത്യൻ ദേശീയവാദികളുടെ ആലോചനാവിഷയമായിരുന്നു.

അതേസമയം ശരീരം, രോഗം, ജീവിതരീതി തുടങ്ങിയവയെക്കുറിച്ച് തദ്ദേ ശീയർ പുലർത്തിയ പല വിശ്വാസങ്ങളെയും ജ്ഞാനങ്ങളെയും അത് തമസ്കരി ച്ചു. ആധുനികവൈദ്യമോ ചികിത്സാരീതികളോ പരീക്ഷണനിരീക്ഷണങ്ങളോ ഗ്രാമീണരെ സംബന്ധിച്ച് അവരുടെ അറിവിന്റെ ഭാഗമായി മാറുന്നില്ല. പുതിയ അനുഭവങ്ങളെ ബാഹ്യമായി മാത്രമാണ് അവർ സ്വീകരിക്കുന്നത്. നിർബന്ധ പൂർവ്വമായോ ബലപ്രയോഗത്തിലൂടെയോ സമ്മതിനിർമ്മിതിയിലൂടെയോ ഒക്കെ യാണ് അതവരിലേയ്ക്ക് കടന്നുചെല്ലുന്നത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ അതവരിൽ വിശ്വാസ്യതയുളവാക്കുന്നില്ല. ഗ്രാമീണരുടെ പ്രാചീനവിശ്വാസങ്ങളുമായും അറിവു കളുമായും നേരിട്ടുള്ള ഒരു സംവാദമായി കാണുന്ന സന്ദർഭങ്ങൾ ഈ നോവലിൽ കാണാം. ബൽദേവ്ജി അസുഖബാധിതനായപ്പോൾ അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഇളയമ്മ ആരോപിക്കുന്നത് 'ഡോക്ടർ തഹസിൽദാറുടെ മകൾ കമലയുടെ രോഗം ഇറക്കി, ബൽദേവിന്റെ നേരെ തിരിച്ചുവിട്ടു' [121] എന്നാണ്. രോഗം മാറ്റാനും മറ്റൊരാളി ലേയ്ക്ക് തിരിച്ചുവിടാനും സാധിക്കുന്ന വിധത്തിൽ മന്ത്രവാദിയിൽ വിശ്വസിച്ചിരു ന്നതുപോലെയാണ് ഇവിടെ ഡോക്ടറെ കാണുന്നത്. ഡോക്ടറാണ് ഗ്രാമത്തിൽ കോളറ പരത്തിയത് എന്നവർ കരുതുന്നുണ്ട്[122]. ഡോക്ടർ പരീക്ഷണത്തിനായി

---

[121] ഫണീശ്വർനാഥ് രേണു 245.

[122] ഫണീശ്വർനാഥ് രേണു 286.

വളർത്തിയിരുന്ന മൂന്നു കുരങ്ങുകൾ മരുന്നുകുത്തിവച്ചതുമൂലം ചത്തതോടെ ഗ്രാമത്തെ വാനരഭൂതം ബാധിച്ചിരിക്കുന്നു എന്നും അവർക്കിടയിൽ വിശ്വാസമുണ്ടായി. അതായത് ഡോക്ടറിലൂടെ ഗ്രാമത്തിലെത്തിയ ആധുനികജ്ഞാനവും ചികിത്സാരീതികളും അവരെ സംബന്ധിച്ച് ബാഹ്യമായിത്തന്നെയാണ് നിലനിൽക്കുന്നത്. ആധുനികതയുടെ യുക്തി വിദ്യാസമ്പന്നരായ ഒരു വിഭാഗത്തിൽ മാത്രമാണ് പ്രവർത്തിച്ചത്. ഈ വിഭാഗം ജനങ്ങൾക്കുമേൽ നിഗൂഢമെന്നു തോന്നുന്ന വിധത്തിൽ ജ്ഞാനത്തെ അടിച്ചേല്പിക്കുകയാണ് ചെയ്തത്. അവർ ആന്തരവൽക്കരിക്കാനവർക്കാവുന്നില്ല. അതേ സമയം ഭരണകൂടത്തിന് അതിനാവശ്യമായ സമ്മതി ഇതിലൂടെ ഉണ്ടാക്കിയെടുക്കാൻ സാധിക്കുകയും ചെയ്തു.

2.3.5 രണ്ടു ചികിത്സാപദ്ധതികൾ

ആധുനിക വൈദ്യശാസ്ത്രത്തിന്റെ വരവോടെ തദ്ദേശീയ ചികിത്സാസമ്പ്രദായങ്ങൾക്കു നേരിട്ട പ്രതിസന്ധിയെ ആവിഷ്കരിക്കുന്ന നോവലാണ് താരാശങ്കർ ബന്ദ്യോപാധ്യായ രചിച്ച 'ആരോഗ്യനികേതനം'. ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ മധ്യഘട്ടത്തിലെ (1950-51 കാലം) പശ്ചിമബംഗാളിലെ ദേവീപുരം എന്ന ഗ്രാമത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ ചിത്രീകരിക്കുന്ന നോവലിൽ ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആദ്യപകുതി മുഴുവനും കടന്നുവരുന്നുണ്ട്. ജീവൻമശായി എന്ന പരമ്പരാഗതവൈദ്യനാണ് നോവലിലെ കേന്ദ്രകഥാപാത്രം. ആ ഗ്രാമത്തിലും സമീപഗ്രാമങ്ങളിലും ഏറ്റവും പ്രശസ്തനായ വൈദ്യനാണ് ജീവൻമശായി. ആശുപത്രിയിലെ പുതിയ ഡോക്ടറായ പ്രദ്യോത്ബാബുവിന്റെ വരവോടെ അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചികിത്സാരീതികൾ വെല്ലുവിളിക്കപ്പെടുകയും വിമർശിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു. തന്റെ പിതാവായ ജഗദ്ബന്ധുമശായിയിൽ നിന്നാണ് ജീവൻമശായി വൈദ്യം പഠിച്ചത്. അദ്ദേഹത്തിൽ നിന്നുതന്നെ നാഡി പരിശോധിക്കാനും അതിലൂടെ രോഗത്തെയും അതിന്റെ സ്വഭാവങ്ങളെയും മനസ്സിലാക്കാനും അദ്ദേഹം പഠിച്ചു. കൂടാതെ സ്വപ്രയത്നത്തിൽ ആധുനികവൈദ്യവും അദ്ദേഹം പഠിച്ചിരുന്നു. ആരോഗ്യനികേതനം എന്നു

പേരുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ വൈദ്യശാലയിൽ ഒരു കാലത്ത് തിരക്കൊഴിഞ്ഞിരുന്നില്ല. ഇന്നവിടം ഏറെക്കുറെ ശുഷ്കമാണ്. ആശുപത്രികളും ഡിസ്പെൻസറികളും പുതിയ ഡോക്ടർമാരും വരാൻ തുടങ്ങിയതോടെ ആളുകൾ അവരെ ആശ്രയിക്കാൻ തുടങ്ങി. അപ്പോഴും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചികിത്സ ചോദ്യം ചെയ്യപ്പെട്ടിരുന്നില്ല.

പ്രദ്യോത് ഡോക്ടർക്കു മുമ്പുണ്ടായിരുന്ന ഡോക്ടർമാരെല്ലാം ജീവൻമശായിയെ ആദരിക്കുകയും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചികിത്സാരീതിയെ ഏറെക്കുറെ അംഗീകരിക്കുകയും ചെയ്തവരായിരുന്നു. എന്നാൽ പ്രദ്യോത് ഡോക്ടർ അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചികിത്സാരീതിയെ മുറിവൈദ്യമായാണ് കണ്ടത്. നാഡി പരിശോധിച്ച് മരണം പ്രവചിക്കുന്നു എന്ന പേരിൽ അദ്ദേഹത്തിനെതിരെ കേസു കൊടുക്കാൻപോലും പ്രദ്യോത് ഡോക്ടർ തയ്യാറാവുന്നുണ്ട്. അയാൾ പറയുന്നു. 'പെനിസിലിൻ, സ്ട്രപ്ട്രോമൈസിൻ, എക്സ്-റേ യുഗത്തിൽ അങ്ങനെ മരണലക്ഷണം നിശ്ചയിച്ചു പറയരുത്. വാതം, പിത്തം, കഫം, ഇതിന്റെയൊക്കെ കാലത്ത് നമ്മൾ വളരെ മുന്നോട്ടുപോയിരിക്കുന്നു. തന്നെയുമല്ല ഇതൊക്കെ മനുഷ്യത്വമില്ലായ്മയാണ് ഇൻഹ്യൂമൻ.'[123]

അടിസ്ഥാനപരമായി നോവൽ കൈകാര്യം ചെയ്യുന്നത് പാശ്ചാത്യവും പൗരസ്ത്യവുമായ ചികിത്സാസമ്പ്രദായങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള അഭിപ്രായവ്യത്യാസങ്ങളെയാണ്. ആധുനികശാസ്ത്രത്തിന്റേതായ എല്ലാ സവിശേഷതകളുമടങ്ങിയ ജ്ഞാനമേഖലയാണ് ആധുനികവൈദ്യവും. അതുകൊണ്ടുതന്നെ തദ്ദേശീയചികിത്സാസമ്പ്രദായങ്ങളെ അത് അശാസ്ത്രീയമായി കണക്കാക്കുന്നു.

2.3.5.1 ചലനാത്മകത

നിശ്ചലത്വമാണ് രണ്ടു ചികിത്സാപദ്ധതികളെയും പരസ്പരം വേർതിരിക്കുന്ന ഒരു ഘടകം. എൺപതു വർഷം മുമ്പ് ആരോഗ്യനികേതനം സ്ഥാപിതമാവു

123 താരാശങ്കർ ബന്ദ്യോപാദ്ധ്യായ, *ആരോഗ്യനികേതനം.* (തൃശ്ശൂർ: ഗ്രീൻ ബുക്സ്, 2013) 30-31.

മ്പോൾ തന്റെ പിതാവ് പിന്തുടർന്നിരുന്ന അതേ ചികിത്സാരീതിയാണ് ജീവൻമശാ യിയും പിന്തുടരുന്നത്. അതോടൊപ്പം സ്വയം പഠിച്ചെടുത്ത അലോപ്പതിയുടെ കൂടി രീതികൾ അദ്ദേഹം ഉപയോഗിക്കുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ അത് വ്യവസ്ഥാപിതരീതിയിലു ള്ളതും ഔദ്യോഗികമായ അംഗീകാരത്തോടുകൂടിയതുമല്ല.

ആധുനികവൈദ്യത്തിന്റെ സവിശേഷത ആധുനികതയുടെത്തന്നെ സവിശേ ഷതയായ പരിണാമസ്വഭാവമാണ്. ആധുനികശാസ്ത്രം നിരന്തരമായ അന്വേഷണ, പരീക്ഷണങ്ങളിലേർപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ രോഗങ്ങളെ ക്കുറിച്ചും രോഗചികിത്സാരീതികളെക്കുറിച്ചും ഔഷധങ്ങളെക്കുറിച്ചുമുള്ള അതിന്റെ ധാരണകൾ അനുദിനം മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നതാണ്. പുതിയ പുതിയ ഉപകരണങ്ങളും മരുന്നുകളും അതിൽ വന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. സാങ്കേതികതയി ലുള്ള മുന്നേറ്റം അതിലും വലിയമാറ്റങ്ങൾ കൊണ്ടുവരുന്നുണ്ട്. അതാണ് പ്രദ്യോത് ഡോക്ടർ പറയുന്നത് : ''ഒരിക്കൽ വരൂ. ഞങ്ങളുടെ സംവിധാനങ്ങളൊക്കെ കണ്ടാൽ എല്ലാം മനസ്സിലാകും. പുതിയ പുതിയ രോഗങ്ങൾക്ക് അത്ഭുതകരമായ ചികിത്സകളുടെ ട്രീറ്റുമെന്റ് ഹിസ്റ്ററി ജേർണലിൽ വായിച്ചുകേൾപ്പിക്കാം. കൈപി ടിച്ചു ചികിത്സയല്ലാതെ മറ്റു ചികിത്സകളൊന്നുമില്ലാതിരുന്ന അക്കാലത്ത് ചെയ്ത തൊക്കെ ചെയ്തു. എന്നാൽ ഇപ്പോൾ ശാസ്ത്രീയസംവിധാനങ്ങൾ ഉണ്ട്. അത് ആളുകൾ പ്രയോജനപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്യുന്നു''.[124]

ഈ പരിണാമസ്വഭാവമാണ് ആധുനികവൈദ്യത്തെ പെട്ടെന്ന് സ്വീകാര്യമാ ക്കുന്നതും വളർത്തുന്നതും. ഡോക്ടർ-രോഗി എന്ന ദ്വന്ദ്വത്തിൽ കേന്ദ്രീകൃതമല്ല അത്. പകരം ആശുപത്രി, ചികിത്സാ ഉപകരണങ്ങൾ, ടെസ്റ്റുകൾ, നഴ്സുമാർ, എന്നിങ്ങനെ ഒരു ബൃഹദ്വ്യവസ്ഥയായാണ് അതിന്റെ നിലനിൽപ്. മശായി പിന്തു ടരുന്ന തദ്ദേശീയ ചികിത്സാ സമ്പ്രദായം ഏറെക്കുറെ വ്യക്തികേന്ദ്രിതമാണ്. ചികി ത്സോപകരണങ്ങൾ, അവയുപയോഗിച്ചുള്ള പലതരം ടെസ്റ്റുകൾ തുടങ്ങിയവ

[124] താരാശങ്കർ ബന്ദ്യോപാദ്ധ്യായ 31.

അതിൽ അന്യമാണ്. അനുഭവപരിജ്ഞാനമാണ് അവിടെ ഒരു പ്രധാന ഘടകമായി പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. അതിന്റെ ആധികാരികത ചികിത്സകന്റെയും രോഗിയുടെയും അനുഭവത്തിൽ കേന്ദ്രീകരിച്ചിരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടാണ് ജീവൻമശായിയെ സംബന്ധിച്ച് ഓർമ്മകൾ പ്രധാനമാവുന്നത്. തന്റെ ചികിത്സക ജീവിതത്തിലെ രോഗികളെയും ചികിത്സയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട അനുഭവങ്ങളെയും അയാൾ നിരന്തരം ഓർമ്മിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. രോഗികളെ സംബന്ധിച്ചും ഓർമ്മയിലൂടെ തുടരുന്ന ഒരു ബന്ധം ചികിത്സകനുമായി നിലനിൽക്കുന്നതു കാണാം.

2.3.5.2 പ്രമാണം

ആധുനികശാസ്ത്രത്തിനു പൊതുവെ തെളിവുകൾ വളരെ പ്രധാനമാണ്. ആധുനിക വൈദ്യം പ്രത്യേകിച്ചും തെളിവുകൾക്ക് വളരെ പ്രാധാന്യം നൽകുന്നു. തെർമോമീറ്റർ, സ്റ്റെതസ്കോപ്പ്, തുടങ്ങിയ ഉപകരണങ്ങളിലൂടെയും രക്തം, കഫം, മലം തുടങ്ങിയവയുടെ പരിശോധനകളിലൂടെയും എക്സ്-റേ പോലുള്ള ടെസ്റ്റുകളിലൂടെയും വസ്തുനിഷ്ഠമായി രോഗസ്വഭാവം കണ്ടെത്തുന്നതാണ് അതിന്റെ രീതി. എന്നാൽ തദ്ദേശീയ ചികിത്സാരീതികൾ രോഗസ്വഭാവം നിർണയിക്കുന്നത് ഇത്തരം ടെസ്റ്റുകളിലൂടെയല്ല. വാതം, പിത്തം, കഫം എന്നിവയെക്കുറിച്ചുമുള്ള ആയുർവേദത്തിന്റെ സങ്കല്പങ്ങളെ ആധുനികവൈദ്യശാസ്ത്രം അംഗീകരിക്കുന്നില്ല. തദ്ദേശീയചികിത്സാസമ്പ്രദായങ്ങൾക്ക് ഓരോന്നിനും അതിന്റേതായ പരിശോധനാരീതികളാണുള്ളത്. ജീവൻമശായി പിന്തുടരുന്ന നാഡിചികിത്സ അതിലൊന്നാണ്. നാഡിയുടെ ചലനം മനസ്സിലാക്കി അതിലൂടെ രോഗസ്വഭാവവും രോഗിയുടെ സ്വഭാവവും കണ്ടെത്തുകയും അതനുസരിച്ച് ചികിത്സ നിർദ്ദേശിക്കുകയുമാണ് മശായിയുടെ രീതി. ഇതിന്റെ അശാസ്ത്രീയതയാണ് പ്രദ്യോത് ഡോക്ടർ ചോദ്യം ചെയ്യുന്നത്. അദ്ദേഹം ജീവൻ മശായിയുടെ ചികിത്സാരീതിയെ മന്ത്രവാദത്തോടും മറ്റുമാണ് താരതമ്യപ്പെടുത്തുന്നത്. മശായിയുടെ ചികിത്സാരീതിയിൽ മരണം ഒരു പ്രധാനഘടകമായി വരുന്നുണ്ട്. നാഡി പരിശോധനയിലൂടെ മരണ

ത്തിന്റെ വരവിനെ കണ്ടെടുക്കാൻ അദ്ദേഹത്തിനു കഴിയുന്നുണ്ട്. പ്രായമായവരുടെ മരണത്തെ ഒരു സ്വാഭാവിക അവസ്ഥയായി മനസ്സിലാക്കാനും അതിനെ ഉൾക്കൊള്ളാൻ അവരെ പ്രാപ്തരാക്കാനും അദ്ദേഹം ശ്രമിക്കുന്നുണ്ട്. അതേസമയം പ്രവചനീയമായ പല മരണങ്ങളും അദ്ദേഹത്തെ വേട്ടയാടുന്നുമുണ്ട്. കാലത്തിനനുസരിച്ച് സ്വയം നവീകരിക്കാനോ ശാസ്ത്രീയത സ്ഥാപിക്കാനോ അതിന് സാധിക്കുന്നില്ല.

2.3.5.3 ഭരണകൂടവുമായുള്ള ബന്ധം

ആധുനികതയുടെ ഭാഗമായി രൂപംകൊണ്ട വ്യവഹാരങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള പരസ്പരബന്ധം ശ്രദ്ധേയമാണ്. ആധുനികവൈദ്യം ഇന്ത്യയിലേക്കു കടന്നുവരുന്നത് ആധുനിക ഭരണകൂടത്തിന്റെ പിന്തുണയോടെയായിരുന്നു. ഇന്ത്യയിൽ തദ്ദേശീയ ചികിത്സാസമ്പ്രദായങ്ങൾ നേരിട്ട ഒരു വെല്ലുവിളിയും അതുതന്നെയായിരുന്നു. തദ്ദേശീയചികിത്സാരീതികളെ അശാസ്ത്രീയമായി കല്പിച്ചുകൊണ്ട് അവയെ മാറ്റി നിർത്താനുള്ള ശ്രമം കൊളോണിയൽ ഭരണകൂടത്തിന്റെ ഭാഗത്തുനിന്നും ആദ്യം മുതലേ ഉണ്ടായിരുന്നു. ഇതേക്കുറിച്ച് കെ.എൻ പണിക്കർ സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്.[125] ജീവൻമശായിയുടെ നേരെ പ്രദ്യോത് ഡോക്ടറിൽ നിന്നുണ്ടാവുന്ന ഒരു തലം ഇതാണ്. അശാസ്ത്രീയമായ ചികിത്സനടത്തുകയും രോഗികളെ മരണത്തിനെറിഞ്ഞു കൊടുക്കുകയും ചെയ്യുന്നു എന്ന പേരിൽ അദ്ദേഹത്തിനെതിരെ ഹർജി ഫയൽ ചെയ്യാൻ പ്രദ്യോത് ഡോക്ടർ ശ്രമിക്കുന്നുണ്ട്. ഇത് തദ്ദേശീയ ചികിത്സാ സമ്പ്രദായങ്ങളുടെ രീതി മനസ്സിലാക്കുന്നതിൽ ആധുനികതയ്ക്കുണ്ടായ പരാജയത്തിന്റെകൂടി ഭാഗമാണ്.

ആധുനികശാസ്ത്രവും ഭരണകൂടവും തമ്മിലുള്ള ബാന്ധവമാണ് ഇവിടെ ശ്രദ്ധേയമായ ഘടകം. ഭരണകൂടത്തിന്റെ അംഗീകാരം ലഭിച്ചവർക്കു മാത്രമേ ചികി

---

[125] കെ.എം. പണിക്കർ, 'സ്വദേശി വൈദ്യവും സാംസ്കാരിക ആധിപത്യവും'. *സംസ്കാരവും ദേശീയതയും*. (തൃശൂർ : കറന്റ് ബുക്സ്, 2010) 137.

ത്സിക്കാനധികാരമുള്ളൂ എന്ന ധ്വനിയാണ് പ്രദ്യോത് ഡോക്ടർ മശായിക്കുനേരെ ഉയർത്തുന്ന വെല്ലുവിളിയുടെ അടിസ്ഥാനം. മശായിക്കുനേരെ ക്രിമിനൽ കുറ്റം ആരോപിക്കാൻ പ്രദ്യോത് ഡോക്ടർക്ക് സാധിക്കുന്നത് അതുകൊണ്ടാണ്. ഇന്ത്യ ആധുനികഭരണകൂടവ്യവസ്ഥയ്ക്കകത്തേക്ക് കടന്നുവന്നപ്പോൾ അതിന്റെ അംഗീകാരം ലഭിച്ചത് അലോപ്പതിക്കാണ്. ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണകാലം മുതൽ അലോപ്പതിചികിത്സ നടത്തുന്ന ആശുപത്രികളും അതു പഠിപ്പിക്കുന്നതിനായി മെഡിക്കൽ കോളേജുകളും സ്ഥാപിതമായി. ഇതിൽ നിന്നും പഠിച്ചിറങ്ങിയ തദ്ദേശീയർ നാടൊട്ടുക്കും ഡിസ്പെൻസറികളും ഹെൽത്തുസെന്ററുകളും മരുന്നുകടകളും സ്ഥാപിച്ചു. അതേസമയം തദ്ദേശീയചികിത്സകൾക്ക് ഇത്തരത്തിലുള്ള ഔദ്യോഗികസ്ഥാപനങ്ങളോ പഠനസമ്പ്രദായങ്ങളോ നിലനിന്നിരുന്നില്ല.[126] അവ മിക്കവാറും തലമുറകളായി കൈമാറിവരുകയാണ് ചെയ്തത്. അതുകൊണ്ട് ആധുനികദേശരാഷ്ട്രത്തിനകത്ത് യാതൊരുവിധത്തിലുമുള്ള ആധികാരികതയും അതിന് നേടിയെടുക്കാൻ സാധിച്ചില്ല.

ദേവീഗ്രാമത്തിൽ ആധുനികവൈദ്യം കടന്നുവരുന്നതിന്റെ ചിത്രം നോവലിൽ സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. പുതിയ കെട്ടിടങ്ങൾ, ഉപകരണങ്ങൾ, മരുന്നുകൾ തുടങ്ങിയവ ചേർന്നതാണത്. മറിച്ച്, മശായിയുടെ ആരോഗ്യനികേതനത്തിന് ആ തരത്തിലുള്ള ഒരു നവീകരണവും സംഭവിക്കുന്നില്ല. എൺപതുവർഷങ്ങൾക്കുമുമ്പ് സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ടതാണ് മശായിയുടെ ആരോഗ്യനികേതം എന്ന വൈദ്യശാല. അതിന്റെ സമകാലികാവസ്ഥ നോവലിസ്റ്റ് ഇങ്ങനെ ചിത്രീകരിക്കുന്നു. 'ഇപ്പോൾ ഇടിഞ്ഞു പൊളിഞ്ഞ അവസ്ഥയിൽ, മൺഭിത്തി വിണ്ടുകീറിയിരിക്കുന്നു. കഴുക്കോലുകൾ ചിലതു മോന്തായത്തിൽ പിടിച്ചും ചിലതു പിടിക്കാതെയും നടുഭാഗം കൂനന്റെ പുറത്തെ മുഴപോലെ എറുത്തു നിൽക്കുന്നു. എങ്ങനെയൊക്കെയോ പിടി

126 ഈ പ്രതിസന്ധിയെ മറികടക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങൾ ഇന്ത്യയിലെ പല ഭാഗത്തും അക്കാലത്തുണ്ടായിട്ടുണ്ട്. ആധുനികവൈദ്യശാസ്ത്രത്തിന്റെ രീതിശാസ്ത്രങ്ങളും ചികിത്സാരീതികളും ഉപയോഗപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ട് ആയുർവേദത്തെ പുനരുജ്ജീവിപ്പിക്കാൻ കോട്ടക്കൽ കേന്ദ്രമാക്കിക്കൊണ്ട് പി.എസ്. വാര്യരുടെ നേതൃത്വത്തിൽ നടന്ന ശ്രമങ്ങൾ ഉദാഹരണമാണ് (കെ.എൻ. പണിക്കർ 150 - 60).

ച്ചുനിൽക്കുന്നു. അന്തിമനിമിഷവും പ്രതീക്ഷിച്ചുകൊണ്ട്. ഒക്കെ തകർന്നു വീഴുന്ന നിമിഷത്തിന്റെ വഴിയിലേക്ക് നോക്കിനിൽക്കുകയാണ്''.[127]

മശായിയുടെ ചികിത്സാസമ്പ്രദായത്തിൽ അലോപ്പതിയിലേതുമാതിരിയുള്ള സജ്ജീകരണങ്ങൾക്ക് സാധ്യതയില്ല. മശായിക്ക് തന്റെ ചികിത്സാനുഭവത്തെ ശാസ്ത്രീയമായി അവതരിപ്പിക്കാനും സാധ്യമല്ല. ഇതുതന്നെയാണ് തദ്ദേശീയ വൈദ്യത്തിന് പുതിയ വ്യവസ്ഥയിൽ സംഭവിച്ച പരാജയത്തിന് ഒരു കാരണം.

2.3.5.4 ബുദ്ധിജീവികളുടെ സമീപനം

ശാസ്ത്രീയതയുടെ യുക്തി ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ മദ്ധ്യത്തോട മേൽക്കോയ്മ നേടുന്നതിന്റെ ദൃശ്യമാണ് 'ആരോഗ്യനികേതനത്തിൽ' കാണുന്നത്. പാശ്ചാത്യവിദ്യാഭ്യാസം നേടിയ ഇന്ത്യൻ ബുദ്ധിജീവികൾക്കിടയിൽ തദ്ദേശീയശാസ്ത്രജ്ഞാനങ്ങളെ സംബന്ധിച്ച് പലപ്പോഴും മതിപ്പുണ്ടായിരുന്നില്ല. 1890–ൽ രചിക്കപ്പെട്ട 'ഇന്ദുമതിസ്വയംവരം' എന്ന നോവലിൽ നോവലിലെ നായകകഥാപാത്രമായ സുകുമാരനും കാശിയിൽവെച്ച് അയാൾ കണ്ടുമുട്ടിയ ചന്ദ്രബാബു ബാനർജിയും തമ്മിലുള്ള സംഭാഷണത്തിൽ നാട്ടുവൈദ്യത്തേയും അലോപ്പതിയെയും സംബന്ധിച്ച ആലോചനകൾ കടന്നുവരുന്നുണ്ട്.

സുകുമാരൻ പറയുന്നു. '...എനിക്ക് നാട്ടുവൈദ്യത്തിൽ അത്ര തൃപ്തിയും വിശ്വാസവും ഇല്ല. ഒന്നാമതു മനസ്സിരുത്തി ചികിത്സിക്കുന്നവർതന്നെ കുറയും. ശാസ്ത്രം നന്നല്ലെന്നല്ല ഞാൻ പറഞ്ഞതിന്റെ അർത്ഥം. ഇപ്പോൾ ഒരു സമയം കല്ലും ദഹിക്കുമായിരിക്കാം. നാലുകൊല്ലം കഴിഞ്ഞാൽ കാണാം വൈഷമ്യം'. ഇതിനോട് തനിക്കുള്ള വിയോജിപ്പ് ചന്ദ്രശേഖരബാനർജി പ്രകടിപ്പിക്കുമ്പോൾ സുകുമാരൻ നാട്ടുവൈദ്യൻമാരെപ്പറ്റി ഇങ്ങനെ വിശദീകരിക്കുന്നു. '...ഒന്നാമത് ഒരു പനി രോഗചികിത്സയ്ക്കാണെന്നു വിചാരിക്കുക. അവരെ ചെന്നു വിളിച്ചാൽ 'വാവു കഴി

[127] താരാശങ്കർ ബന്ദ്യോപാദ്ധ്യായ 7.

യട്ടെ, പക്കപ്പിറന്നാൾ കഴിയട്ടെ' എന്നു പറഞ്ഞു വരാതിരിക്കും. അഥവാ വന്നാലോ, 'ത്രിരാത്രി കഴിയട്ടെ, നവജ്വരം കഴിയട്ടെ' എന്നാവും. ആ വക അവധി കളെല്ലാം കഴിഞ്ഞു പിന്നെയും ചെന്നു വിളിച്ചാൽ 'ഇനിയും പനി വിട്ടിട്ടില്ല്യേ' എന്നാൽ കൊത്തമ്പാലകൊണ്ടോ, മുത്തങ്ങകൊണ്ടോ, കഷായം വെച്ചു കൊടുക്കു ന്നതിന് വിരോധമില്ല' എന്നു പറവാൻ തുടങ്ങും. എന്തിനു വളരെ പറയുന്നു'.[128] പുതിയ ജ്ഞാനവ്യവസ്ഥയ്ക്കനുസരിച്ച് വികസിക്കുന്നതിൽ തദ്ദേശീയ വൈദ്യസ മ്പ്രദായങ്ങൾക്കു സംഭവിച്ച പരാജയവും ബുദ്ധിജീവികളിൽ തദ്ദേശീയ ജ്ഞാനങ്ങ ളോട് നിഷേധമനോഭാവം രൂപപ്പെടുത്തുന്നതിൽ പ്രധാനപങ്കുവഹിച്ചു.

പ്രദ്യോത് ഡോക്ടർ മശായിയുടെ ചികിത്സയെ ചെപ്പടിവിദ്യയോടും മന്ത്ര വാദത്തോടുമൊക്കെയാണ് താരതമ്യപ്പെടുത്തുന്നത്. '...ഇത്തരം നാഡിപിടിച്ചുനോ ട്ടവും, നെറ്റിയിൽ നിറയെ സിന്ദൂരം തൊട്ടുകൊണ്ട് കൈനോക്കി ഫലം പറയാൻ നടക്കുന്ന ഗണകൻമാരുടെ സൂത്രവുമായി വല്ല വ്യത്യാസവും ഉണ്ടോ. ചരടുകെട്ട്, മന്ത്രവാദം, ഓതിവെള്ളം തളിയ്ക്കൽ തുടങ്ങിയ ചെപ്പടിവിദ്യകളും ഇത്തരം ചികി ത്സയും തമ്മിൽ ഡിഫറൻസ് എന്താണ്.''[129] മുറിവൈദ്യൻമാരുടെ ചികിത്സ നിയമം മൂലം നിരോധിക്കണം എന്നായിരുന്നു അയാളുടെ ആവശ്യം. പുതിയകാലത്തെ ശാസ്ത്രത്തിന്റെ യുഗമായും വിശ്വാസങ്ങൾ തള്ളിക്കളയുകയും മനുഷ്യർ രോഗ ങ്ങളെ ജയിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന കാലമായും അയാൾ തിരിച്ചറിയുന്നു. അതോ ടൊപ്പം ജീവൻമശായിമാരെപ്പോലുള്ളവരെ ഒഴിവാക്കുകയും വേണം എന്നയാൾ കരുതുന്നു.[130]

ആധുനികതയും പാരമ്പര്യവുമായുള്ള സംഘർഷം തന്നെയാണ് ഈ നോവലിന്റെ കാതൽ. അതിനടിസ്ഥാനമായി വർത്തിക്കുന്നത് ശാസ്ത്രത്തെ സംബ

---

128 പടിഞ്ഞാറേ കോവിലകത്ത് അമ്മാമൻ രാജ, *ഇന്ദുമതീസ്വയംവരം.* (തിരുവനന്തപുരം : ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2013) 75 – 76.

129 താരാശങ്കർ ബന്ദ്യോപാദ്ധ്യായ, 50.

130 താരാശങ്കർ ബന്ദ്യോപാദ്ധ്യായ, 180

ന്ധിച്ച കാഴ്ചപ്പാടുകളാണ്. ആധുനികതയുടെ ശാസ്ത്രയുക്തി പരമ്പരാഗത വൈദ്യശാസ്ത്രത്തെയും അതിന്റെ രീതികളെയും അശാസ്ത്രീയമായി കണക്കാക്കുന്നു. ആധുനികശാസ്ത്രത്തിനു മുന്നിൽ പ്രതിസന്ധിയനുഭവിക്കുന്ന പാരമ്പര്യ ചികിത്സാപദ്ധതികളുടെ പ്രതീകമാണ് ജീവൻമശായിയും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ആരോഗ്യനികേതനവും.

ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയ്ക്കകത്ത് ശാസ്ത്രം നടത്തിയ വിവിധതരം ഇടപെടലുകളെയാണ് ഈ നോവലുകൾ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നത്. ഒരർത്ഥത്തിൽ പാരമ്പര്യവും ആധുനികതയും തമ്മിലുള്ള നിരന്തരസംഘർഷത്തിന്റെ ആവിഷ്കാരങ്ങളാണവ. ആദ്യത്തെ ഇന്ത്യൻ നോവലെന്നു വിശേഷിപ്പിക്കപ്പെടുന്ന 'ഫൂൽമോനിയെന്നും കോരുണയെന്നും പേരായ രണ്ടു സ്ത്രീകളുടെ കഥ'യിൽ തന്നെ ശാസ്ത്രീയം/അശാസ്ത്രീയം എന്ന ദ്വന്ദ്വകല്പന പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നതായി കാണാം. തദ്ദേശീയ ഗ്രാമവാസികളും അവരുടെ ചിന്തകളും അപരിഷ്കൃതവും അശാസ്ത്രീയവുമായിരിക്കുമ്പോൾ അവരെ പരിഷ്കരിക്കാനെത്തുന്ന മദാമ്മയുടെ സമീപനങ്ങൾ ശാസ്ത്രീയവും പരിഷ്കൃതവുമായിരിക്കുന്നു. ഇതിന്റെ തുടർച്ചയാണ് കൊളോണിയൽ വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ ഉല്പന്നങ്ങളായ ബുദ്ധിജീവികളിലും ദർശിക്കാനാവുക. 'ഇന്ദുലേഖ'യിലെ മാധവൻ, ഗോവിന്ദൻകുട്ടിമേനോൻ, 'ചെളിപുരണ്ട ചേലത്തുമ്പി'ലെ പ്രശാന്ത് ഡോക്ടർ, 'പാവകളിയുടെ കഥ'യിലെ ശശി, 'നാരായണറാവു'വിലെ നാരായണറാവു, രാജേന്ദ്രറാവു എന്നിങ്ങനെ വലിയൊരു പിന്തുടർച്ചതന്നെ ഇതിനു കാണാം. ഇന്ത്യൻ വരേണ്യദേശീയതയുടെ വക്താക്കളായിത്തീർന്നത് ഈ വിഭാഗമായിരുന്നു എന്നതാണ് പ്രധാനം. ഇന്ത്യയെ സംബന്ധിച്ച് ഒരു ഓറിയന്റലിസ്റ്റ് മിത്ത് നിർമ്മിക്കുന്നതിന് അടിസ്ഥാനമായി വർത്തിച്ച കൊളോണിയൽ ശാസ്ത്രം കൊളോണിയൽ അധികാരവ്യാപനത്തിന്റെ സാധൂകരണം നിർവ്വഹിക്കുക കൂടിയാണ് ചെയ്തത് എന്ന് ഈ നോവലുകൾ വ്യക്തമാക്കുന്നു.

അദ്ധ്യായം മൂന്ന്

ആധുനികതയും പാരമ്പര്യവും ഇന്ത്യൻ നോവലിൽ സെക്കുലറിസത്തിന്റെ പരിചരണം

ഇന്ത്യൻദേശീയതയുടെ സ്വഭാവത്തിൽ കൊളോണിയൽ ശാസ്ത്രവും അതുല്പാദിപ്പിച്ച ശാസ്ത്രീയ യുക്തിയും ചെലുത്തിയ സ്വാധീനത്തിന്റെ ഫലമായാണ് സെക്കുലറിസം എന്ന സങ്കല്പനത്തെയും കാണേണ്ടത്. ആധുനികതയുടെ വിവിധ വ്യവഹാരങ്ങൾ ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തിൽ ഇടപെട്ടതിന്റെ ഫലമാണത്. നിരവധി മതങ്ങളും ജാതികളുമുള്ള ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തെ ഏകാത്മകമായ ഒരു രാഷ്ട്രമായി വിഭാവനം ചെയ്യുന്നതിന്റെ ഭാഗമായിട്ടായിരുന്നു ദേശരാഷ്ട്രരൂപീകരണഘട്ടത്തിൽ സെക്കുലറിസം ഒരു പ്രധാന ആലോചനാവിഷയമായി മാറിയത്. അടിസ്ഥാനപരമായി ഇന്നും നാം സെക്കുലറിസമെന്ന ആശയത്തെ മനസ്സിലാക്കുന്നത് യൂറോപ്യൻ സ്വാധീനത്തിന്റെ ഫലമായി ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തിൽ എത്തിപ്പെട്ട ഒന്നായിട്ടാണ്. എന്നാൽ ദേശരാഷ്ട്രരൂപീകരണഘട്ടത്തിന് മുമ്പു തന്നെ സെക്കുലറിസത്തിന്റേതായ ഒരു ഇന്ത്യൻ പാരമ്പര്യം ഇവിടെ നിലനിന്നിരുന്നതായി കാണാം.

3.1 സെക്കുലറിസം യൂറോപ്യൻ പശ്ചാത്തലത്തിൽ

പാശ്ചാത്യവും പൗരസ്ത്യവുമായ സെക്കുലറിസ്റ്റ് സങ്കല്പങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള ആലം ഖുന്ദ്മിരിയുടെ നിരീക്ഷണങ്ങൾ ശ്രദ്ധേയമാണ്.[1] പാശ്ചാത്യസെക്കുലറിസം യഥാർത്ഥത്തിൽ ദീർഘമായ ചരിത്രപ്രക്രിയയുടെ ഭാഗമായി രൂപപ്പെട്ട ജീവിതമാ

---

[1] ആലം ഖുന്ദ്മിരി (Alam Khundmiri) (1922 - 1983) ആന്ധ്രാപ്രദേശിലെ രാഷ്ട്രീയ, ദാർശനിക മേഖലകളിലെ ശ്രദ്ധേയനായ വ്യക്തിത്വമായിരുന്നു. മാർക്സിയൻ പ്രത്യയശാസ്ത്രമായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചിന്തകളുടെ അടിസ്ഥാനം. അധ്യാപകൻ, കൊമ്രേഡ് അസോസിയേഷന്റെ (Comrade Association) സ്ഥാപകാംഗം എന്നീ നിലകളിലും ശ്രദ്ധേയൻ. ഇസ്ലാമിനെയും ആധുനികതയേയും ബന്ധപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടുള്ള പര്യാലോചനകൾ അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രധാന സംഭാവനയാണ്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ലേഖനങ്ങൾ എം.ടി. അൻസാരി സമാഹരിച്ചിട്ടുണ്ട്. [M.T. Ansari (Ed.) *Secularism, Islam and Modernity. Selected Essays of Alam Khundmiri.* (New Delhi: Sage Publication, 2001)]

തൃകയും ചിന്താപദ്ധതികളുമായിരിക്കുമ്പോൾ ഇന്ത്യൻ സെക്കുലറിസം ഇനിയും സാക്ഷാത്ക്കരിക്കപ്പെടേണ്ട ഒരു മൂല്യമായി തുടരുകയാണ് എന്നദ്ദേഹം നിരീക്ഷിക്കുന്നു. ബൗദ്ധികമായി ഭൂതകാലത്തിൽനിന്നുള്ള ഒരു വിച്ഛേദമാണത് എന്ന കാഴ്ചപ്പാടാണ് നിലനിൽക്കുന്നത്. സെക്കുലറിസം വളർത്തിയെടുക്കുന്നതിനുള്ള സ്ഥാപനങ്ങളുടെ ബോധപൂർവ്വമായ നിർമ്മാണമാണ് രാഷ്ട്രീയതലത്തിൽ അതിന്റെ ലക്ഷ്യം. പാശ്ചാത്യദേശത്ത് സെക്കുലറിസം സംസ്കാരത്തിന്റെ സ്വഭാവത്തെ നിർണയിക്കുന്ന പ്രധാനശക്തിയായി മാറിയെങ്കിൽ ഇന്ത്യയിൽ ശക്തിയുള്ള ആദർശമായാണ് അത് നിലനിൽക്കുന്നത്. അതിനു ചുറ്റും മൂല്യങ്ങളും ചില സമീപനങ്ങളും പതിയെ രൂപപ്പെട്ടുവരുന്നതേയുള്ളൂ. ജനങ്ങളുടെ രാഷ്ട്രീയതീരുമാനങ്ങളുടെ ഭാഗമായി ഇന്ത്യയിലെ ജനമനസ്സിൽ അത് വേരുപിടിച്ചിട്ടുണ്ടെങ്കിൽ മാത്രമേ അതിനെ ശക്തമായ രാഷ്ട്രീയചരമായി പറയാനാവൂ. എന്നാൽ ഇന്നും സെക്കുലറിസം ജനമനസ്സിൽ ആഴത്തിൽ വേരോടിയ ഒന്നായി മാറിയിട്ടില്ല. അതിപ്പോഴും ഒരു വിഭാഗം ജനങ്ങളുടെ അഭിനിവേശമായി നിലനിൽക്കുന്നു. ഇന്ത്യൻ ജനതയെപ്പറ്റിയുള്ള തീർച്ചയിലാണ് അതിന്റെ പ്രതീക്ഷ. ജനങ്ങളുടെ ബൗദ്ധികവും വൈകാരികവുമായ ജീവിതത്തെ സ്വാധീനിക്കാനുള്ള ശേഷി ഒരാദർശത്തിനില്ലെങ്കിൽ അതിന് ഒരു ശക്തിയായി മാറാനാവില്ല. ആദർശാത്മകമായ ഒന്നിനും യഥാർത്ഥമായ ഒന്നിനുമിടയ്ക്കുള്ള ചില മാതൃകകൾ സൃഷ്ടിക്കാൻ ഈ അഭിനിവേശത്തിന് പറ്റണം. എങ്കിൽ മാത്രമേ പ്രവർത്തനക്ഷമമായ ഒരു ശക്തിയായി അതിനെ പരിഗണിക്കാനാവൂ. ഒരുപക്ഷെ പാശ്ചാത്യലോകത്ത് കഴിഞ്ഞ അഞ്ഞൂറു വർഷത്തിനിടയ്ക്ക് സംഭവിച്ച ഒരു വലിയകാര്യം സെക്കുലറിസം എന്ന ആശയത്തിന് അവരുടെ ജീവിതത്തിൽ പ്രവർത്തിക്കാനും പലതരം മാതൃകകൾ സൃഷ്ടിക്കാനും കഴിഞ്ഞു എന്നതാണ്.[2] വിദേശരാജ്യങ്ങളിലെപ്പോലെ മതത്തെയും ഭരണത്തെയും വേർപെടുത്തുക എന്ന ആശയത്തെ മുൻനിർത്തി ഇന്ത്യൻ സെക്കുലറി

2 Alam Khundmiri 225 – 226.

സത്തെ പഠിക്കാൻ ശ്രമിച്ചാൽ അത് സമകാല ഇന്ത്യൻ സാഹചര്യത്തിന്റെ ഭാഗിക മായ വിശകലനമായിരിക്കും.

സെക്കുലറിസത്തെപ്പറ്റി പറയുമ്പോൾ അതിന്റെ ഭാഗമായി വരുന്ന രണ്ട് ആശയങ്ങൾ ജനാധിപത്യം, സ്ഥിതിസമത്വം എന്നിവയാണ്. ഇവ രണ്ടുമുണ്ടെ ങ്കിലേ സെക്കുലറിസം സാധ്യമാകൂ. ഇന്ത്യൻ സാഹചര്യത്തിൽ സെക്കുലറിസവും ജനാധിപത്യവും സോഷ്യലിസവും ചേർന്ന സാമൂഹികവ്യവസ്ഥ പഴയ സങ്കല്പപ്ര കാരം ഒരു ധാർമ്മികസമൂഹം ആണ്. തന്റെ ധർമ്മമെന്ത് എന്ന് തിരിച്ചറിഞ്ഞ മനു ഷ്യരായിരിക്കും അത്തരമൊരു സമൂഹത്തെ നയിക്കുക. അവകാശങ്ങളെ മുൻ നിർത്തിയുള്ള ഇന്നത്തെ സമൂഹത്തിനു പകരം ധർമ്മത്തെ മുൻനിർത്തി പ്രവൃത്തി കൾ ചെയ്യുന്ന ഒരു സമൂഹത്തെ വിഭാവനം ചെയ്യുമ്പോൾ മാത്രമേ ഇന്ത്യൻ സമൂഹം ഒരു സെക്കുലർ സമൂഹമായി മാറുകയുള്ളൂ. ഈ സെക്കുലറിസം എന്നത് നമ്മുടെ ആസൂത്രണവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതുകൂടിയാണ്. അത് എളുപ്പത്തിൽ സാധിക്കുന്ന ഒന്നല്ല. ഇന്ത്യൻ സാഹചര്യത്തിൽ സെക്കുലറിസത്തെ സാധ്യ മാക്കുന്നതിൽ ഏജൻസിക്ക് വലിയ പങ്കുണ്ട്. അത് സൗന്ദര്യാത്മകതയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതാണ്. മനോഭാവങ്ങളിലെ മാറ്റം ഇവിടെ പ്രധാനമാവുന്നു. സൗന്ദര്യ ബോധത്തെ സ്വാധീനിക്കാൻ കഴിയുന്ന ഒന്നാണ് മതം. അതിനെ മാറ്റിയെടുക്കാൻ കഴിഞ്ഞാൽ മാത്രമേ മനോഭാവത്തെ മാറ്റിയെടുക്കാൻ കഴിയൂ.[3]

സെക്കുലറിസം എന്ന ആശയം വളർന്നുവന്നത് സർവ്വസമ്മതമായിട്ടായിരു ന്നില്ല. ധാരാളം എതിർപ്പുകൾ അതിന് നേരിടേണ്ടി വന്നിട്ടുണ്ട്. മധ്യകാലസമൂഹം സങ്കീർണ്ണമായ സെക്കുലർ സമൂഹമായി മാറിയ പ്രക്രിയ അതിദീർഘമായ ഒന്നാ ണ്. അതിന്റെ ഫലമായി മൂന്ന് ആശയങ്ങളാണ് പ്രധാനമായും രൂപപ്പെട്ടുവന്നത് എന്ന് ഖുന്ദ്മിരി ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു.

[3] Alam Khundmiri 226.

3.1.1 യുക്തിവാദസംബന്ധമായ തത്വങ്ങൾ

മനുഷ്യന്റെ യുക്തിബോധത്തിന് നൽകിയിട്ടുള്ള സ്ഥാനം യൂറോപ്യൻ സെക്കുലറിസത്തിന്റെ പ്രത്യേകതയാണ്. അതുപ്രകാരം പ്രപഞ്ചം നമുക്ക് ചുറ്റും സൃഷ്ടിച്ചിട്ടുള്ള ദുരൂഹതകളെ തുറന്നുകാട്ടുന്നതു മാത്രമല്ല, മനുഷ്യന്റെ ചരിത്രപരമായ അസ്തിത്വത്തെ തന്നെ സാധൂകരിക്കുന്നതും യുക്തിയാണ് എന്ന് വരുന്നു. യുക്തിയിൽ ചരിത്രത്തിനുള്ള പങ്കിനെപ്പറ്റിയും ഈ തത്വം പറയുന്നുണ്ട്. യുക്തിക്ക് പരിധിയുണ്ട്; അതിനെ ചരിത്രത്തിലൂടെ പരിഹരിക്കാം എന്ന സങ്കല്പം ചരിത്രത്തെത്തന്നെ നിർവ്വചിക്കുന്നതിന് സഹായകമായിട്ടുണ്ട്. ചരിത്രം എന്ന് പറയുന്നത് യുക്തിയുടെ ചരിത്രമാണ്. അത് ആധുനിക യുക്തിബോധത്തിന്റെ ഭാഗമാണ് എന്നതാണ് പ്രധാനം. അതുകൊണ്ട് ഇന്ന് നാം എത്തിനിൽക്കുന്ന യുക്തിയുടെ തലവും കേവലമായ യുക്തി അഥവാ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ രഹസ്യങ്ങൾ മനസ്സിലാക്കുന്ന യുക്തിയും തമ്മിലുള്ള വിടവ് മറച്ചിരിക്കുന്നത് ചരിത്രം കൊണ്ടാണ്. യുക്തിയെ സംബന്ധിച്ച ഈ ആശയം സമീപകാലത്താണ് രൂപപ്പെട്ടത്. യൂറോപ്യൻ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ ഉൽപ്പന്നമാണ് ഈ യുക്തിബോധം. ദൈവികം എന്നു പറയുന്നതിനെ യുക്തികൊണ്ട് പകരം വെക്കുകയാണ് അത് ചെയ്യുന്നത്.[4]

മധ്യകാലമെത്തുമ്പോഴേക്കും ക്രിസ്തുമതത്തിന്റെ സ്വാധീനം മൂലം യുക്തി എന്ന സങ്കൽപ്പം അപ്രത്യക്ഷമായി. പിന്നീട് അത് വരുന്നത് പ്രൊട്ടസ്റ്റന്റ് മിഷണറിമാരുടെ ഘട്ടത്തോടെയാണ്. അതായത് ക്രിസ്തുമതത്തിലെ പിളർപ്പിലൂടെയാണ് യുക്തി പ്രധാനഘടകമായി തിരിച്ചുവരുന്നത്. ആത്മാവ് എന്നതിൽനിന്ന് യുക്തിയെ വേർപ്പെടുത്തുകയാണ് നവോത്ഥാനം ചെയ്തത്. ഈ തീരുമാനം

---

4 ഇതിന്റെ ആദിമരൂപം ഗ്രീക്ക് തത്വചിന്തയിൽ കാണാൻ കഴിയുമെന്ന് ആലം ഖുന്ദ്മിരി സൂചിപ്പിക്കുന്നു. അരിസ്റ്റോട്ടിലിനെ സംബന്ധിച്ച് യുക്തി എന്നത് പ്രപഞ്ചത്തോടൊപ്പം പിറന്നതാണ്. അത് മനുഷ്യസമൂഹത്തിന്റെ അവിഭാജ്യഘടകമാണ്. മതേതര പാരമ്പര്യത്തിന്റെ തുടക്കം അതിൽനിന്നാണ്. പ്രപഞ്ചം എന്നത് നമുക്ക് ഗ്രഹിക്കാൻ കഴിയുന്ന ഒന്നാണെന്നും മനഷ്യനെന്നത് യുക്തിബോധമുള്ള ജന്തുവാണ് എന്നുമുള്ള സങ്കല്പങ്ങൾ ഇതിനെയടിസ്ഥാനമാക്കി രൂപപ്പെടുന്നുണ്ട്. പ്ലേറ്റോ രൂപപ്പെടുത്തിയ ഒരു നിഗൂഢഘടകത്തെ കയ്യൊഴിഞ്ഞ് യുക്തിയെ പകരം വെയ്ക്കുകയാണ് അരിസ്റ്റോട്ടിൽ ചെയ്തത്. (Alam Khundmiri 227)

വലിയ മാറ്റങ്ങളാണ് യൂറോപ്പ്യൻചിന്തയിൽ ഉണ്ടാക്കിയത്. അതോടെ മനുഷ്യനും പ്രപഞ്ചവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തിനിടയിൽ മാധ്യമമായി യുക്തി കടന്നു വന്നു. ഈ പരിണാമമാണ് ശാസ്ത്രവികാസത്തിലേക്ക് നയിച്ചത്. അത് പിന്നീട് കൂടുതൽ കൂടുതൽ പ്രകൃതിയെ കീഴടക്കുന്നതിലേക്കും സാങ്കേതിക വിദ്യയുടെ വികാസത്തിലേക്കും നയിച്ചു.[5]

ഹെഗലിയൻ, മാർക്സിയൻ തത്വങ്ങളാണ് പാശ്ചാത്യലോകത്തെ സെക്കുലറിസത്തിലേക്ക് നയിച്ചത്. സ്വാതന്ത്ര്യത്തെയും യുക്തിയെയും തമ്മിൽ ബന്ധിപ്പിക്കുകയാണ് ഹെഗൽ ചെയ്തത്. അങ്ങനെയാണ് സ്വാതന്ത്ര്യവും നിയമവും വ്യവസ്ഥയ്ക്കകത്താണ് പ്രവർത്തിക്കുന്നത് എന്ന വീക്ഷണം രൂപപ്പെടുന്നത്. സ്ഥാപനങ്ങൾ രൂപപ്പെടുകയും അതുവഴി പുതിയ രാഷ്ട്രീയതത്വചിന്തകൾ കടന്നുവരികയും ചെയ്യുന്നു. ചരിത്രമെന്നാൽ മനുഷ്യന് സംഭവിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഈയൊരു മാറ്റമാണ്. അതായത് സ്ഥാപനങ്ങളുടെ സ്വഭാവത്തിൽ വന്ന മാറ്റമാണ് ചരിത്രം എന്നർത്ഥം. ഹെഗലിന്റെ ഈ സങ്കല്പം മധ്യകാലത്തുണ്ടായിരുന്ന ചരിത്രബോധത്തിൽ മാറ്റം വരുത്തി. ചരിത്രത്തെ പുതിയൊരു ജ്ഞാനശാസ്ത്രമായി അത് രൂപപ്പെടുത്തി. മാർക്സ് ഇതിനെ കുറച്ചുകൂടി മുന്നോട്ടുകൊണ്ടുപോയി. അദ്ദേഹത്തെ സംബന്ധിച്ച് മനുഷ്യന്റെ ബോധം എന്നത് മനുഷ്യാസ്തിത്വത്തിന്റെ തന്നെ ഒരു പ്രഭാവമാണ്. ചരിത്രത്തിൽ മനുഷ്യൻ നയിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന വ്യവസ്ഥകൾക്കകത്തുള്ള ജീവിതത്തെയാണ് അസ്തിത്വം എന്ന് പറയുന്നത്. മാർക്സിന്റെ ദാർശനിക കാഴ്ചപ്പാടുകൾ വെച്ചു നോക്കിയാൽ പ്രപഞ്ചം എന്നത് മനുഷ്യനും പ്രപഞ്ചവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തിന്റെ പ്രചലിതമായ വൈരുദ്ധ്യാത്മക പ്രഹേളികയാണ്. വ്യവസ്ഥകൾക്കകത്തുള്ള മനുഷ്യജീവിതത്തിൽ വരുന്ന മാറ്റങ്ങൾ അവരുടെ മനോഭാവങ്ങളിലും നിഴലിക്കുമെന്ന് മാർക്സ് പറയുന്നു.[6]

---

5 Alam Khundmiri 228.

6 Alam Khundmiri 226.

ചരിത്രമെന്നാൽ ദൈവികമാണ് എന്ന സങ്കൽപ്പത്തിനുപകരം മനുഷ്യന്റെ ഭാവനയും അവന്റെ സങ്കൽപ്പങ്ങളും അവ സൃഷ്ടിക്കുന്ന വ്യവസ്ഥകളുമാണ് എന്ന സങ്കല്പം നവോത്ഥാനം കൊണ്ടുവരാൻ ശ്രമിച്ചു. ഇത് സെക്കുലറായ ഒരു മാന വികതക്ക് രൂപം നൽകാൻ കാരണമായി.[7]

സെക്കുലറിസത്തിന്റെ കാലത്തും ഒരുതരത്തിൽ മതം അതിജീവിച്ചു. എന്നാൽ ഒരു കാലത്ത് നാം മതം എന്ന് വിളിച്ചിരുന്ന കാര്യങ്ങൾ സെക്കുലർ സമൂഹത്തിന്റെ ആവിർഭാവത്തോടെ വംശീയതയുടെയോ ദേശീയതയുടെയോ അടയാളമായി മാറി. അതോടുകൂടി ശാസ്ത്രീയമായ തരത്തിൽ മതത്തെയും ദൈവത്തെയും ഒക്കെ പഠിക്കാൻ തുടങ്ങി. യുക്തി ഒരു പ്രധാന സംവർഗമായി മാറി. യുക്തിയില്ലാത്തതിനെയെല്ലാം നിരാകരിക്കാൻ തുടങ്ങി. അതോടുകൂടി നിയമം, രാഷ്ട്രീയം, സാമ്പത്തികശാസ്ത്രം, വിദ്യാഭ്യാസം, സംസ്കാരം എന്നിവ യെല്ലാം സെക്കുലർവൽക്കരണത്തിന് വിധേയമായി. ഇത് മതവും ജീവിതവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തിൽ ചില സംഘർഷങ്ങളുണ്ടാക്കി. മൂന്നു സമീപനങ്ങളാണ് ഇതിന്റെ ഭാഗമായി രൂപപ്പെട്ടത്. ഒന്നാമത്, സെക്കുലറായ ലോകബോധത്തിന് കീഴ്പ്പെട്ടു നിൽക്കുന്നതാണ് മതം എന്ന സമീപനം. ഇതൊരർത്ഥത്തിൽ ഒരു കമ്യൂ ണിസ്റ്റ് ഭ്രമമാണ്. പാശ്ചാത്യമുതലാളിത്തം മുന്നോട്ടുവെച്ച ആശയമാണ് രണ്ടാമത്. അതനുസരിച്ച് മതമെന്നത് അസംബന്ധമാണ്. മൂന്നാമത്, മതം സെക്കുലർവൽക്ക രണത്തിന്റെ വിമർശമാണ് എന്ന സമീപനം. ഇത് ഒരു ജനാധിപത്യസമൂഹത്തിലെ സാധ്യതയാണ്. അതേസമയം ഇത് മതത്തെ ഒരു വരേണ്യ പദ്ധതിയാക്കി മാറ്റാൻ

---

7 അതായത് മനുഷ്യന്റെ ഉപകരണാത്മകയുക്തി മനുഷ്യന്റെ ബുദ്ധിയെത്തന്നെ മറികട ക്കുന്ന മട്ടിൽ പുതിയതലങ്ങളിലേക്ക് പോവാൻ തുടങ്ങി. പ്രത്യേകിച്ചും ബൂർഷ്വാ വ്യവസായരാഷ്ട്രങ്ങളിലാണ് ഇത് സംഭവിച്ചത്. സാങ്കേതികവിദ്യയുടെ ഈ വളർച്ച പുതിയ രീതിയിൽ സെക്കുലർവൽക്കരണത്തെ ബാധിച്ചു. അതോടെ യുക്തിയുടെ ആധിപത്യത്തിനു പകരം സാങ്കേതികവിദ്യയുടെ മൂല്യങ്ങളും യുക്തിയും അടക്കിവാ ഴാൻ തുടങ്ങി. അങ്ങനെ ഉപകരണാത്മകമൂല്യങ്ങൾ വളർന്നു വന്നു. ഇത് കമ്യൂണിസ്റ്റ് രാജ്യങ്ങളിലും കമ്യൂണിസ്റ്റ് ഇതര രാജ്യങ്ങളിലും ഒരുപോലെ സംഭവിച്ചു. പിന്നീട് കമ്യൂണിസ്റ്റ് രാജ്യങ്ങളിൽ ചില ആസൂത്രണങ്ങളിലൂടെ ഈ ഉപകരണാത്മകയുക്തി യെക്കൊണ്ടുള്ള ബുദ്ധിമുട്ട് മറികടക്കാൻ ശ്രമിച്ചു. യുക്തിയുടെ ആധിപത്യമായാലും ഉപകരാണാത്മകയുക്തിയുടെ ആധിപത്യമായാലും അവ മുന്നോട്ട് വെച്ച ബോധം മതാത്മകമായ യുക്തിയെ പ്രാന്തവൽക്കരിച്ചു. (Alam Khundmiri 228)

ഇടയുണ്ട്. ഒരുപക്ഷെ സെക്കുലർവൽക്കരിക്കപ്പെട്ട ഇന്ത്യൻ സംസ്കാരത്തിൽ മതത്തിന് നിർവഹിക്കാൻ കഴിയുന്ന ധർമ്മം അവസാനത്തേതായിരിക്കും. മനുഷ്യന്റെ എല്ലാതരം നേട്ടങ്ങളും നൈമിഷികമാണ് എന്ന ചിന്താപദ്ധതി മുന്നോട്ടു വെക്കുന്നതിൽ മതചിന്ത വലിയ പങ്കു വഹിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഈ ചിന്ത മുൻപറഞ്ഞ ഉപകരണാത്മകയുക്തിയെ നിഷേധിക്കുന്ന ഒന്നാണ്. നാഗരികതയുടെ വിമർശപദ്ധതിയായി മതത്തെ വികസിപ്പിച്ചെടുക്കുകയാണ് ഇവിടെ ചെയ്യുന്നത്.[8]

3.1.2 സ്വാധികാരത്തെ സംബന്ധിച്ച തത്വം

ലളിതമായി പറഞ്ഞാൽ മനുഷ്യകേന്ദ്രിതവീക്ഷണമാണ് ഇത്. മനുഷ്യൻ തന്നെയാണ് മനുഷ്യന്റെ എല്ലാ പ്രവൃത്തികളുടെയും കേന്ദ്രം എന്ന് ഈ ആശയം പറയുന്നു. ഇതിനെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയാണ് പാശ്ചാത്യലോകത്ത് എല്ലാ മാനവികവാദങ്ങളും വളർന്നുവന്നിട്ടുള്ളത്. മാർക്സിസവും ലിബറൽ മാനവികതയുമെല്ലാം ഇതിൽ പെടുന്നതാണ്. എല്ലാ ആധുനികവീക്ഷണങ്ങളും രൂപപ്പെട്ടുവന്നത് നവോത്ഥാനത്തിൽനിന്നാണ്. അതിന് പിന്നീട് വ്യത്യസ്തരൂപങ്ങളുണ്ടാവുകയാണ് ചെയ്തത്. ബൈബിൾ സങ്കൽപത്തിലാണ് അതിന്റെ വേര് കിടക്കുന്നത്. ഏറിക് ഫ്രോം[9] തന്റെ റാഡിക്കൽ ഹ്യൂമനിസം അവതരിപ്പിക്കുന്നിടത്ത്, സാമന്യേന ദുർബലനാണെങ്കിലും മനുഷ്യൻ ഒരു തുറന്ന വ്യവസ്ഥയാണെന്നും അതിനാൽ മനുഷ്യന് പരമസ്വാതന്ത്ര്യം വരെ എത്താൻ കഴിയുമെന്നും പറയുന്നുണ്ട്. ഈ തത്വമാണ് ബൈബിൾപാരമ്പര്യവും ജൂതപാരമ്പര്യവും മറ്റും പറയുന്നത്.

---

8 Alam Khundmiri 229.

9 ജർമ്മൻകാരനായിരുന്ന ഹ്യൂമനിസ്റ്റായിരുന്നു എറിക് ഫ്രോം (1900-1980). സാമൂഹിക ശാസ്ത്രജ്ഞൻ, സാമൂഹിക മനശ്ശാസ്ത്രജ്ഞൻ, തത്വചിന്തകൻ എന്നീ നിലകളിൽ പ്രശസ്തനായിരുന്ന അദ്ദേഹം ഫ്രാങ്ക്ഫർട് സ്കൂളുമായി ബന്ധപ്പെട്ടു പ്രവർത്തിത്തിച്ചിരുന്നു. Escape from Freedom, The Sane Society, Marx's Cocept of Man, Socialist Humanism: An International Symposium തുടങ്ങിയവ കൃതികളാണ്. (https://en.m.wikipedia.org/wiki/Erich_Fromm).

സ്പിനോസ[10]യുടെ ധാർമ്മികതത്വചിന്തയിൽ മനുഷ്യന്റെ സദാചാരം എന്നത് മനുഷ്യന്റെ ധാർമ്മികതയെപ്പറ്റിയുള്ള സങ്കൽപംകൂടി ചേർന്നതാണ് എന്നു പറയുന്നു. അത് മനുഷ്യപ്രകൃതത്തോട് ചേർന്നു നിൽക്കുന്നതാണ്. ഈയൊരു ആശയം വ്യവസായവൽക്കരണത്തിന്റെയും മറ്റും കാലമായപ്പോഴേക്കും ഒരു ചിന്താപദ്ധതിക്കുതന്നെ വഴിവെച്ചു. പ്രപഞ്ചത്തിന് ചില നിയമങ്ങളുണ്ട് എന്ന് മനസ്സിലാക്കുന്നത് യുക്തിയുടെ പ്രയോഗത്തിലൂടെയാണ്. അതേ യുക്തിതന്നെയാണ് മനുഷ്യനെ സദാചാരപരമായും രാഷ്ട്രീയമായും പരമാധികാരമുള്ള ജീവിയായി കൽപ്പിച്ചത്. അതായത് സമൂഹവും പ്രകൃതിയും സ്വാധികാരമുള്ളതാണ് എന്ന് കാണാൻ പ്രേരിപ്പിച്ചത് യുക്തി എന്ന സങ്കൽപമാണ്. യഥാർത്ഥത്തിൽ മനുഷ്യനെ ഒരു പരമാധികാരവ്യവസ്ഥയായി മനസ്സിലാക്കാൻ തുടങ്ങിയത് പ്രകൃതിശാസ്ത്രത്തിനകത്തുണ്ടായ കോപ്പർനിക്കൻ വിപ്ലവത്തിന് തുല്യമായിരുന്നു.[11] അത് സൃഷ്ടിച്ചതിൽ പ്രധാന പങ്കു വഹിച്ചത്, വിശേഷിച്ച് സദാചാരസംഹിതക്കകത്ത് അത്തരമൊരു കാഴ്ചകൊണ്ടുവന്നത്, കാന്റാണ്. രാഷ്ട്രമീമാംസക്കകത്ത് അതു കൊണ്ടുവരുന്നത് ബ്രിട്ടിഷ്ചിന്തകരായ ബൻഥാമും മില്ലുമാണ്.[12] ഇത് മനുഷ്യനെ സംബ

---

10 സ്പിനോസ (1632 - 1677) പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിലെ ജ്ഞാനോദയത്തിനും ആധുനിക ബൈബിൾ വിമർശനത്തിനും അടിത്തറ പാകിയ ഡച്ചു ചിന്തകനാണ്. 1677-ൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ച അദ്ദേഹത്തിന്റെ Ethics എന്ന കൃതി റെനെ ദക്കാർത്തെയുടെ മനസിനെയും ശരീരത്തെയും വിരുദ്ധദ്വന്ദ്വങ്ങളായി കാണുന്ന ചിന്താപദ്ധതിയെ എതിർത്തു. ഹെഗൽ, മാർക്സ്, റൂസ്സോ, ദെല്യൂസ്, നീഷെ, ഫ്രോയ്ഡ്, അൽത്തൂസർ തുടങ്ങിയവരുടെയെല്ലാം ചിന്തകളിൽ സ്പിനോസയുടെ സ്വാധീനം കാണാം. (http://en-m.wikipedia.org/wiki /Baruch/spinoz)

11 പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ കേന്ദ്രം ഭൂമിയാണ് എന്ന് വാദിക്കുന്ന Ptolemaic model- ൽ നിന്നുള്ള ഒരു വിചാരമാതൃകാ വ്യതിയാനമായിരുന്നു കോപ്പർനിക്കൺ വിപ്ലവം. സൂര്യനെ സൗരയൂഥത്തിന്റെ കേന്ദ്രമായി മനസ്സിലാക്കുന്ന സൗരകേന്ദ്രിത മാതൃക (heliocentric model) അത് മുന്നോട്ടു വച്ചു. നിക്കോളാസ് കോപ്പർനിക്കസ് (1473-1543) തന്റെ On the Revolution of the Heavenly spheres (1543) എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിലാണ് ഈ ആശയം അവതരിപ്പിച്ചത് (http://en.m.wikipedia.org./wiki/copernicon-revolution).

12 ഉപകരണവാദത്തിന്റെ (Utilitarianism) ഉപജ്ഞാതാക്കളായാണ് ജെർമി ബൻഥാമും (1748-1832) ജെയിംസ് മില്ലും (1773-1836) അറിയപ്പെടുന്നത്. മനുഷ്യസമുദായത്തെ ചലനാത്മകമാക്കുന്ന ശക്തികൾ വേദനയും ആഹ്ലാദവുമാണന്നും സദാചാരപരവും ധാർമികവുമായ മൂല്യങ്ങളെ ഇവയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിനാണ് കാണേണ്ടത് എന്നും ബൻഥാം വാദിച്ചു. ബൻഥാമിന്റെയും മില്ലിന്റെയും ഉപകരണവാദം വളരെ പ്രാഥമികവും അനാകർഷണീയവുമായിരുന്നെങ്കിലും സമത്വവാദപരവും ജനാധിപത്യ

ഡിച്ച സെക്കുലർ സങ്കൽപ്പം ഉണ്ടാക്കിക്കൊണ്ടുവന്നു. അതിന് പൂർണ്ണമായ ഒരു ചിത്രമുണ്ടാക്കിയത് മാർക്സായിരുന്നു. മനുഷ്യനെന്നത് സ്വയം മാറാനും തിരുത്താനും കഴിവുള്ള ജീവിയാണ് എന്നു വരുന്നു. അതനുസരിച്ചാണ് മനുഷ്യൻ വ്യവസ്ഥകൾ ഉണ്ടാക്കിയത്. അങ്ങനെ വരുമ്പോൾ ആ വ്യവസ്ഥയെ മാറ്റാനും നമുക്ക് കഴിയും എന്നു വരും. ഇതുപ്രകാരമാണ് മുതലാളിത്തത്തെ മാറ്റാൻ കഴിയുമെന്ന് മാർക്സ് പറയുന്നത്. സ്വയം മാറാനും തിരുത്താനുള്ള കഴിവുള്ള മനുഷ്യൻ എന്ന സങ്കല്പത്തെയാണ് സെക്കുലറിസം മുന്നോട്ടുവെയ്ക്കുന്നത്. യൂറോപ്യൻ യുക്തിചിന്തയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടാണ് പാശ്ചാത്യചിന്തയിൽ അത് വന്നിട്ടുള്ളത്; മതവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടല്ല. അത്തരം ആശയങ്ങൾ ഇന്ത്യയിൽ വളർന്നുവന്നിട്ടുണ്ടോ എന്നതാണ് പ്രധാന ചോദ്യം. ബൈബിൾ വരുന്നു. ബൈബിളിനകത്തെ മനുഷ്യസങ്കല്പം വരുന്നു. അതിനകത്ത് തർക്കങ്ങളുണ്ടാകുന്നു. അതിൽനിന്ന് പ്രൊട്ടസ്റ്റന്റു മതം ഉണ്ടാവുന്നു. നവോത്ഥാനം ഉണ്ടാവുന്നു. തുടർന്ന് കാന്റിനെപ്പോലുള്ള ചിന്തകർ വരുന്നു. അതിന്റെ തുടർച്ചയായി മാർക്സിനെപ്പോലുള്ള ആളുകൾ വരുന്നു. ഇങ്ങനെ വിപുലമായ ഒരു സംഘർഷചരിത്രത്തിലൂടെയാണ് പാശ്ചാത്യലോകത്ത് സെക്കുലർ സങ്കൽപ്പം ഉണ്ടാകുന്നത്.[13]

സെക്കുലർവൽക്കരണം എന്നാൽ ഒരർത്ഥത്തിൽ വിശുദ്ധിയെ അപനിർമ്മിക്കുന്ന പ്രക്രിയയാണ്. ആധുനികതയുടെയും സെക്കുലർവൽക്കരണത്തിന്റെയും തുടർന്നുള്ള പ്രയാണത്തിൽ ഉപേക്ഷിക്കാനാവാത്ത ഒരു പരികല്പനയായിരുന്നു ശുദ്ധിയുടെ അപനിർമ്മാണം എന്നത്. മനുഷ്യന്റെ സ്വാധികാരം എന്ന സങ്കൽപം ഏറ്റവുമധികം പ്രവർത്തിച്ചത് ഈ ശുദ്ധാശുദ്ധസങ്കൽപ്പത്തെ പ്രശ്നവൽക്കരിച്ചുകൊണ്ടാണ്. മാർക്സിസ്റ്റ് ലോകബോധം ഒരുപക്ഷെ ഈ പറഞ്ഞ ആശയങ്ങളുമായി സ്ഥിരതയോടുകൂടി ചേർന്നു പ്രവർത്തിക്കുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ മതം അതി

പരവുമായ ആശയങ്ങളോട് കൂടുതൽ അടുത്തുനിൽക്കുന്നതായിരുന്നു. [David Robertson. *The Routledge Dictionary of Politics*. (London: Routledge, 2004) 41, 312-313].

13 Alam Khundmiri 230.

നോട് എപ്പോഴും ഇടഞ്ഞുനിന്നു. ബൂർഷ്വാ ലിബറലിസമാവട്ടെ മതത്തിനൊപ്പമുള്ള സഹവാസത്തിനാണ് ശ്രമിച്ചത്. ഇന്ത്യയിൽ ഇതാണ് സംഭവിച്ചത്. പക്ഷേ ഉപകരണാത്മകയുക്തി അധീശത്വം പുലർത്തുന്ന ഒന്നായിതീരുമ്പോൾ മതത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം അതീതയുക്തിക്ക് അതിനൊപ്പം നിൽക്കുന്നത് ശ്രമകരമായിത്തീരുന്നു. സാങ്കേതികയുക്തി കൂടിക്കഴിഞ്ഞാൽ എല്ലാം പ്രായോഗികതാവാദത്തിലെത്തും. അപ്പോൾ മതവും അതിന്റെ ഭാഗമായിത്തീരും. മതാത്മകയുക്തിയും ശാസ്ത്രയുക്തിയും ഒരുപോലെ പ്രയോഗികതാവാദത്തിന് കീഴടങ്ങും. അതാണ് ലിബറൽ സമൂഹങ്ങളിൽ സംഭവിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നത്.[14]

അതിഭൗതികലോകത്തെപ്പറ്റി വ്യത്യസ്തവും വിപരീതവുമായ കാഴ്ചപ്പാടുകൾ വെച്ചുപുലർത്തുന്നവർക്കുപോലും ചിലയിടങ്ങളിൽ സന്ധിക്കാൻ കഴിയും. മതങ്ങൾക്കിടയിലെ ദൃഷ്ടാന്തപരമായ സാമ്യം മൂലം വ്യത്യസ്ത മതചിന്തകൾ വെച്ചുപുലർത്തുന്നവർക്ക് ഒത്തുപോകാം. മനുഷ്യർക്ക് സ്വയം നിർണയിക്കാൻ കഴിയുമെന്നുള്ള സെക്കുലർവിശ്വാസത്തിന്റേയോ പ്രായോഗികവിശ്വാസത്തിന്റേയോ അടിസ്ഥാനത്തിൽ യോജിക്കാം. യുക്തി, സത്യം, ബുദ്ധി, മാന്യത, സ്വാതന്ത്ര്യം, സാഹോദര്യം, മാനവികത, സദാചാരമൂല്യങ്ങൾ തുടങ്ങിയവയുടെയെല്ലാം അടിസ്ഥാനത്തിൽ മനുഷ്യർക്ക് ഒത്തുപോകാം. ഒരു ഉദാരസമൂഹത്തിൽ ഈ പറയുന്ന തരത്തിലുള്ള സഹജീവനം സാധ്യമാണ്. സാധാരണമനുഷ്യരുടെ ജീവിതത്തിൽ അത് ഒരു തരത്തിലുമുള്ള മാറ്റവും വരുത്തുന്നില്ല എന്ന് കാണാം. ആശയങ്ങളുടെയും സങ്കല്പങ്ങളുടെയും തലത്തിൽ വരുമ്പോഴാണ് സംഘർഷങ്ങൾ ഉണ്ടാകുന്നത്. നമ്മുടെ സെക്കുലർവൽക്കരണത്തെ സംബന്ധിച്ച് ഈ ആശയം വളരെ പ്രധാനമാണ്.[15]

---

14 Alam Khundmiri 230.

15 Alam Khundmiri 231.

3.1.3 കാലബോധം എന്ന തത്വം

രേഖീയകാലം അഥവാ ചരിത്രകാലം എന്ന സങ്കൽപം യഥാർത്ഥത്തിൽ ബൈബിളിലും ഖുറാനിലുമൊക്കെ ഉള്ളതാണ്. അതേസമയം അനശ്വരം എന്ന സങ്കൽപ്പവും മതങ്ങൾക്കകത്തുണ്ട്. എന്നാൽ സെക്കുലറിസം ഭാവിയെ സംബന്ധിച്ച ആലോചനകൾക്കു പകരം വർത്തമാനത്തിൽ ഇടപെടുന്നതിനാണ് പ്രാധാന്യം നൽകിയിരിക്കുന്നത്. കാലത്തിനനുസരിച്ചായിരിക്കും സ്ഥാപനങ്ങൾ, ജീവിതക്രമങ്ങൾ തുടങ്ങിയവ പ്രവർത്തിക്കുന്നത് എന്ന് സെക്കുലറിസം വിശ്വസിക്കുന്നു. അതിനർത്ഥം അനന്തമായ കാലം എന്ന സങ്കൽപ്പം സെക്കുലറിസ്റ്റുകൾക്കില്ല എന്നല്ല, അവർക്കും ഭാവിയെപ്പറ്റി ചില സങ്കൽപ്പങ്ങളുണ്ട്. പക്ഷേ, വർത്തമാനകാലവും ഭാവികാലവും തമ്മിൽ ചില നീക്കുപോക്കുകൾ നടത്താൻ അവർ തയ്യാറാവുന്നു. പരിണാമം എന്ന സങ്കൽപ്പമാണ് സെക്കുലറിസ്റ്റുകൾ മുന്നോട്ട് വെക്കുന്നത്. എന്നാൽ മതവിശ്വാസികളെ സംബന്ധിച്ച് മോക്ഷത്തിനാണ് ഊന്നൽ. മതം മുന്നോട്ടുവെക്കുന്ന ഗൂഢവാദം - വസ്തുപ്രപഞ്ചത്തിന്മേലുള്ള വിരക്തി - ദാരിദ്ര്യത്തെ മഹത്വവൽക്കരിക്കാനും ലോകജീവിതത്തെ ത്യജിക്കാനുമൊക്കെയാണ് ശ്രമിച്ചത്. ചുരുക്കത്തിൽ ചരിത്രം എന്ന പരികൽപ്പന അനശ്വരത എന്ന സങ്കൽപ്പത്തെ പകരം വെച്ചു. അനശ്വരതാസങ്കൽപം കാലത്തെ വിഴുങ്ങുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. എന്നാൽ ചരിത്രം കാലത്തെ വിഴുങ്ങുകയല്ല, ചരിത്രത്തെത്തന്നെ അതിവർത്തിക്കുന്ന ഒന്നായി മാറുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. സമകാലപാശ്ചാത്യചിന്തയിൽ മതപരമായ ആലോചനകളുടെ വികാസഫലമായി സെക്കുലറിസത്തിന്റെ കാലത്തും മതങ്ങളുടെയോ മതചിന്തകളുടെയോ പ്രസക്തി ഇല്ലാതായി എന്നു പറയാനാവില്ല. പുതിയ കാലം പുതിയ സാധ്യതകളെ അവർക്കുണ്ടാക്കിക്കൊടുത്തിട്ടുണ്ട്. മതങ്ങൾക്ക് അപ്രമാദിത്വമുണ്ടായിരുന്ന കാലത്തേക്കാൾ കൂടുതലാണ് അത്.[16]

---

16 Alam Khundmiri 231-32.

3.2 സെക്കുലറിസം ഇന്ത്യയിൽ

ഇന്ത്യയെ സംബന്ധിച്ച് സെക്കുലറിസത്തിന് വ്യത്യസ്തമായ ചരിത്രമാണുള്ളത്. ജീവിതത്തെതന്നെ സെക്കുലർവൽക്കരിക്കുന്ന പ്രക്രിയയുടെ ഫലമല്ല ഇന്ത്യയിലെ സെക്കുലർവൽക്കരണം. ജനാധിപത്യത്തെപ്പറ്റിയും സോഷ്യലിസത്തെപ്പറ്റിയും സെക്കുലറിസത്തെപ്പറ്റിയുമുള്ള ആശയങ്ങൾ ചരിത്രസന്ദർഭത്തിന്റെ ആവശ്യം എന്ന നിലയ്ക്കാണ് ഇന്ത്യയിൽ വളർന്നുവന്നിട്ടുള്ളത്.

ഇന്ത്യയിൽ സെക്കുലറിസം എന്നാൽ വ്യത്യസ്ത മതങ്ങൾക്കിടയിലെ സഹജീവനത്തെയാണ് സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. യൂറോപ്പിലേതുപോലെ സഭയും ഭരണകൂടവും തമ്മിൽ വേർതിരിക്കുക എന്ന നിർവചനം ഇന്ത്യനവസ്ഥയിൽ സാധ്യമല്ല എന്ന് റൊമിലാ ഥാപ്പർ നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്.[17] അതേസമയം ഗ്രന്ഥകേന്ദ്രിതവും സ്ഥാപനവൽകൃതവുമായ വൈദിക ബ്രാഹ്മണമതത്തിൽനിന്നും പൗരാണിക ഹിന്ദുമതത്തിൽ നിന്നും ഇസ്ലാം, സിഖ് മതങ്ങളിൽനിന്നും വേറിട്ട ഒരു ആദിമ-സെക്കുലർ സാന്നിധ്യം ഇന്ത്യയിൽ ഉണ്ടായിരുന്നതായി അവർ സൂചിപ്പിക്കുന്നു. അത് ഔപചാരിക മതങ്ങളിൽ നിന്നും ഭിന്നവും പലപ്പോഴും അതിനോടെതിരിടുന്നതുമാണ്. ഈ സാന്നിധ്യം സാമൂഹികമൂല്യങ്ങളുടെ ഒരു ബദൽഘടന രൂപപ്പെടുത്തിയിരുന്നു. മതാചാരങ്ങളെ സംബന്ധിച്ച് ഭിന്നാഭിപ്രായമുള്ളവരും ജാതിവ്യത്യാസങ്ങളെ അപ്രധാനമായി കാണുന്നവരും എല്ലാമുൾപ്പെടുന്ന ശക്തമായൊരു പിന്തുടർച്ച ഇതിനുണ്ട്. എന്നാൽ ഇവയെല്ലാം മതങ്ങളുടെ മുഖ്യധാരയിൽനിന്ന് മാറ്റിനിർത്തപ്പെട്ടവയാണ്. ഔപചാരികമതങ്ങളിൽനിന്ന് വേറിട്ട അടിത്തറ അവ നിർമ്മിച്ചതായി കാണാം. അതേസമയം അവ മിക്കപ്പോഴും ക്രമപ്പെടുത്തപ്പെടാതെ ചിതറിക്കിടക്കുന്നവയായതിനാൽ ഏതെങ്കിലും ഔപചാരികമതങ്ങളുടെ ഭാഗമായാണ് മനസ്സിലാക്കപ്പെട്ടിരുന്നത്.[18]

---

17 Romila Thapar, *The past As present. Forging Contemporary Identities Through History*. (New Delhi: Aleph Book Company, 2014) 127.

18 Romila Thapar 131.

ഉദാഹരണത്തിന്, ആദ്യകാല ബുദ്ധമതത്തിൽ സാമൂഹികധർമ്മങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള വ്യാഖ്യാനം പ്രധാനമായിരുന്നു. വ്യക്തിയും സമൂഹവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തിന് അത് ഊന്നൽ നൽകി. അസമത്വം സൃഷ്ടിക്കുന്ന ജാതിയെക്കുറിച്ചുള്ള ബ്രാഹ്മണികനിയമങ്ങൾക്കു പകരം ധാർമ്മികമായ സമത്വത്തിനാണ് അത് പ്രധാന്യം നൽകിയത്. ബൗദ്ധികമായ ധാർമ്മികത ജാതിയെയും ദൈവികാനുമതിയെയും പരിഗണിക്കാത്തതും സാർവ്വലൗകികമായ നന്മയ്ക്കുവേണ്ടിയുള്ള ധാർമ്മികാചാരങ്ങളിൽ അധിഷ്ഠിതവുമായിരുന്നു. അത് അഹിംസയിലും സഹിഷ്ണുതയിലും വ്യക്തിയോടുള്ള ബഹുമാനത്തിലും അധിഷ്ഠിതമായിരുന്നു. ഈ മൂല്യങ്ങൾ എല്ലാവർക്കും തുല്യമായി ബാധകമായിരുന്നു. ബുദ്ധിസ്റ്റ് ക്രമത്തിൽ ധർമ്മസംരക്ഷണമാണ് ഭരണാധികാരികളുടെ പ്രധാന കടമയായി കല്പിക്കപ്പെട്ടത്.[19]

ബുദ്ധിസത്തെ പല ഭരണാധികാരികളും പ്രോത്സാഹിപ്പിച്ചെങ്കിലും ഒരു പുതിയ സാമൂഹികക്രമത്തെ അത് സ്ഥാപിച്ചില്ല. എന്നാൽ ബ്രാഹ്മണിക ക്രമത്തിനു ബദലായ ഒരു പ്രത്യയശാസ്ത്രം അത് സൃഷ്ടിച്ചു. അതുവഴി ബ്രാഹ്മണേതരവും പലപ്പോഴും ബുദ്ധിസത്തിന്റെ ധാർമ്മികതയ്ക്ക് തുല്യവുമായ കീഴ്ജാതിക്കാരുടേതായ പ്രസ്ഥാനങ്ങളെ അത് പരോക്ഷമായി നീതീകരിച്ചു. ഈ പ്രസ്ഥാനങ്ങളിൽ ചിലത് ദൈവികമായ അനുമതിയെ പിന്തുടർന്നപ്പോൾ ചിലത് അതിന് തയ്യാറായതുമില്ല. ദൈവത്തെ ചോദ്യം ചെയ്യുന്ന ചിന്താധാരകൾ ബുദ്ധനുശേഷവും ഉണ്ടാവുകയും അത്തരം കാഴ്ചപ്പാടുകൾ പിൽക്കാലത്ത് ഒരു സമാന്തര ചിന്താപദ്ധതിയാവുകയും ചെയ്തു.[20]

ഇന്ത്യയിലെ മതങ്ങൾ പൊതുവെ ബ്രാഹ്മണമതം, ശ്രമണമതം എന്നിങ്ങനെ രണ്ടു ധാരകളായാണ് വളർന്നിട്ടുള്ളത്. ശ്രമണമതം എന്നാൽ പ്രധാനമായും ബുദ്ധിസം, ജൈനിസം, മറ്റു ബ്രാഹ്മണേതര വിഭാഗങ്ങൾ എന്നിവയാണ്. ബ്രാഹ്മ

---

[19] Romila Thapar 132.

[20] Romila Thapar 133.

ണമതം പല മാറ്റങ്ങൾക്കും വിധേയമാവുകയും എ.ഡി. ആദ്യ സഹസ്രാബ്ദത്തോടെ ഇന്നു വിശദീകരിക്കുന്ന മട്ടിലുള്ള പൗരാണികഹിന്ദുമതമായി മാറുകയും ചെയ്തു. അത് ശ്രമണമതത്തിന്റെ എതിരാളിയായിരുന്നു. വിവിധ വിഭാഗങ്ങളിൽപ്പെട്ട ആളുകളുടെ ഐതിഹ്യങ്ങളെയും ആചാരങ്ങളെയും സ്വാംശീകരിക്കാനുള്ള വഴക്കം അതിനുണ്ടായിരുന്നു. മതഭേദങ്ങളുടെ ബഹുസ്വരത ആശയങ്ങളുടേയും ആചാരങ്ങളുടേയും വ്യാപനത്തെ പ്രോത്സാഹിപ്പിച്ചു. അതേസമയം ഏകീകൃത വിശ്വാസവ്യവസ്ഥയുള്ള ഒരു മതത്തെ അത് നിരുത്സാഹപ്പെടുത്തി. പുതിയ മതഭേദങ്ങൾ ആവിർഭവിച്ചു. സൂഫികളെപ്പോലുള്ള കുടിയേറ്റ മതവിഭാഗങ്ങൾ ഇന്ത്യയിൽ കൂടുതൽ ഉണർവു പകർന്നു. സൂഫികളും ഭക്തിപ്രസ്ഥാനവും തമ്മിലുള്ള സംവാദം അക്കാലത്തെ സാമൂഹികാന്തരീക്ഷത്തിൽ പ്രതിഫലിച്ചു. പതിമൂന്നാം നൂറ്റാണ്ടിനുശേഷം ഗുരു, പീർ എന്നിങ്ങനെ അറിയപ്പെടുന്ന മതാചാര്യന്മാർ ഉണ്ടായി. അവർക്ക് ഹിന്ദു, മുസ്ലിം, ഇതരവിഭാഗങ്ങൾ എന്നീ ഭേദമില്ലാതെത്തന്നെ വലിയ പിന്തുടർച്ചയുണ്ടാവുകയും ചെയ്തു. ഈ ഗുരുക്കന്മാർ ജാതിവ്യവസ്ഥയ്ക്കും ഔപചാരിക മതങ്ങൾക്കും അതീതരായിരുന്നു. ഇന്ത്യൻ മതാന്തരീക്ഷത്തിൽ ആവിർഭവിച്ച വ്യതിരിക്തമായ ഈ ഗുരു-പീർ പാരമ്പര്യത്തിന് നിർഭാഗ്യവശാൽ അർഹമായ ശ്രദ്ധ ലഭിക്കുകയുണ്ടായില്ല. അവയിൽ ഭൂരിപക്ഷം ആശയങ്ങളും വാമൊഴിയിലായിരുന്നു നിലനിന്നിരുന്നത്. അവ പ്രധാനമായും ആകർഷിച്ചത് വരേണ്യരല്ലാത്തവരെയുമായിരുന്നു. അവ മുന്നോട്ടുവച്ച സന്ദേശം സാമൂഹിക സമത്വത്തിന്റേതും മനുഷ്യാവസ്ഥയെ സംബന്ധിച്ചുള്ളതുമായിരുന്നു. ഒരു ഏകമതസ്വത്വത്തിനപ്പുറമെത്തുന്ന ധാർമ്മികാധികാരത്തിന്റെ പ്രതിരൂപം എന്ന നിലയിൽ ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തിൽ യോഗിക്ക് സാമൂഹികമൂല്യങ്ങളിൽ ആധികാരികത ലഭിച്ചിട്ടുണ്ട്. നിഗൂഢതാവാദത്തെ മാറ്റിനിർത്തിയാൽ, പല യോഗികളും സമൂഹത്തിന്റെ പൊതുവികാരങ്ങളുടെ ഭാഗമായി മനസിലാക്കപ്പെട്ടു. ഈ ധാർമ്മികാധികാരം ദൈവികതയെ വെല്ലുവിളിക്കുകയും രാഷ്ട്രീയവും സാമൂഹികവുമായ പ്രതിരോധത്തെ സാധൂകരിക്കുകയും ചെയ്തു. വൈരാഗ്യത്തിന്റേതായ പ്രതീകങ്ങളെ

ഗാന്ധി സ്വീകരിച്ചത് വ്യക്തിപരമായ യാദൃച്ഛികതയായിരുന്നില്ല. ബോധപൂർവ്വമോ അബോധപൂർവ്വമോ മതാധികാരകേന്ദ്രത്തിൽ നിന്നും വേറിട്ട ധാർമ്മികാധികാരത്തിന്റെ, പ്രതിരോധത്തിന്റെ ഒരു നീണ്ട പാരമ്പര്യത്തെ ഉപയോഗിക്കുകയായിരുന്നു അദ്ദേഹം.[21]

രൂപത്തിലും സമൂഹവുമായുള്ള ബന്ധത്തിലും ലോകത്തിന്റെ ഇതരഭാഗങ്ങളിലുണ്ടായിട്ടുള്ള മതങ്ങളിൽനിന്ന് വ്യത്യസ്തമായൊരു ഘടനയും സഞ്ചാരപഥവും കൊളോണിയൽ പൂർവ്വ ഇന്ത്യയിലെ മതത്തിനുണ്ടായിരുന്നു. ചില തലങ്ങളിൽ അത് തുടരുന്നുമുണ്ട്. അതുകൊണ്ട് മതവും സെക്കുലറിസവും തമ്മിലുള്ള അഭിമുഖീകരണത്തെക്കുറിച്ച് പറയുമ്പോൾ ഇന്ത്യയിലെ മതങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള നിർവചനങ്ങളെ പുന:പരിശോധിക്കേണ്ടതുണ്ട് എന്ന് ഥാപ്പർ വ്യക്തമാക്കുന്നു. ഇന്ത്യയിലെ മതത്തെപ്പറ്റിയുള്ള നിർവചനം ഭാഗികമാണ്. അവ അധീശജാതികളുടേയും വരേണ്യവിഭാഗങ്ങളുടേയും ഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ വിശദീകരിച്ച വിശ്വാസങ്ങളെയും ആചാരങ്ങളെയും മാത്രം ആധാരമാക്കുന്നതാണ്. ഇത് ഇന്ത്യൻ മതങ്ങൾ ഏകാത്മകവും സ്ഥിരവും തുല്യാസ്തിത്വങ്ങളുള്ളതുമാണെന്ന കൊളോണിയൽ ധാരണകളുടെ ഭാഗമായി ശക്തിപ്പെടുകയും ചെയ്തു. കൊളോണിയൽ ഭരണകൂടം ഹിന്ദുമതം, ഇസ്ലാംമതം എന്നിങ്ങനെ ഔപചാരികമതങ്ങളെമാത്രം അംഗീകരിച്ചു. കൊളോണിയൽ വംശീയശാസ്ത്രം ഗുരു–പീർ മതാഖ്യാനങ്ങളെ സംബന്ധിച്ച ദത്തങ്ങൾ ശേഖരിച്ചുവെങ്കിലും അത്തരം വിഭാഗങ്ങളുടെ വ്യതിരിക്തസ്വത്വത്തെ അംഗീകരിച്ചില്ല. അവ പ്രാന്തവൽക്കരിക്കപ്പെടുകയും ഇന്ത്യൻ മതങ്ങളെസംബന്ധിച്ച ധാരണകളിൽനിന്ന് പുറന്തള്ളപ്പെടുകയും ചെയ്തു. അവയ്ക്കാകട്ടെ ലിഖിതപാരമ്പര്യത്തിന്റെ പിൻബലമുണ്ടായിരുന്നില്ല. ഭൂരിപക്ഷ, ന്യൂനപക്ഷ സമുദായങ്ങളുടെ ആശയങ്ങൾ ഏകാത്മകസ്വത്വങ്ങളിലേക്ക് എല്ലാവരെയും ഒതുക്കാൻ തുടങ്ങി. ദേശീയതയുടെ വരവോടെ ഈ സ്വത്വങ്ങൾ കൂടുതൽ വ്യവസ്ഥപ്പെട്ടു.

---

21 Romila Thapar 134.

കൊളോണിയൽ വിരുദ്ധസമരങ്ങളിലെ സെക്കുലർദേശീയത കൂടുതൽ പിന്തു ടർന്നത് ഹിന്ദു, മുസ്ലിം ദേശീയതകളെയായിരുന്നു. അവയാകട്ടെ കൊളോണിയൽ അധികാരത്തെ നേരിടുന്നതിനേക്കാൾ ഇതര മതദേശീയതയെ നേരിടുന്നതിലാണ് ശ്രദ്ധിച്ചത്. [22]

3.2.1. മാനവികതാവാദവും മതവും

പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടോടെ ഇന്ത്യയിലുടനീളമുണ്ടായ മതവിമർശനങ്ങൾ മാനവികതാവാദവീക്ഷണങ്ങളോട് ബന്ധപ്പെട്ട് രൂപംകൊണ്ടവയായിരുന്നു.[23] യൂറോപ്പിൽ മാനവികതാവാദാധിഷ്ഠിതമായി രൂപംകൊണ്ട നവോത്ഥാനത്തിന്റെ ഒരു പ്രധാനസവിശേഷത മധ്യകാല ക്രിസ്തുമതത്തിലെ അന്യലോകസിദ്ധാന്തങ്ങളോടുള്ള കലാപവും ഇഹലോകത്തിലെ അസ്തിത്വപ്രശ്നങ്ങൾ വ്യക്തമാക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങളുമായിരുന്നു. ഈ തലത്തിൽ മാത്രമാണ് ഇന്ത്യയിലെ മാനവികതാവാദത്തിന് യൂറോപ്പിലേതിനു സമാനമായ ചില സവിശേഷതകളുണ്ടായിരുന്നത്. അധിനിവേശപൂർവ്വഘട്ടത്തിൽ മതപരമായ പ്രതിഷേധങ്ങളെയും നവീകരണപ്രസ്ഥാനങ്ങളെയുമെല്ലാം മോക്ഷത്തിനുള്ള ഉപാധികളും വഴികളുമായാണ് പരിഗണിച്ചിരുന്നത്. എന്നാൽ അധിനിവേശിത ഇന്ത്യയിലെ മതനവീകരണങ്ങൾ മുൻകാലശ്രമങ്ങളോട് ഏതാണ്ട് ഉദാസീനമായ നിലപാടാണ് പുലർത്തിയിരുന്നത്. അതേസമയം തന്നെ, പരലോകചിന്തകളിലും പ്രകൃത്യതീതദർശനങ്ങളിലുമുള്ള ഊന്നലിൽ നിന്നും അസ്തിത്വത്തിന്റെ പ്രശ്നങ്ങളിലേക്കുള്ള പരിവർത്തനമുണ്ടാവുകയും ചെയ്തു. ഈ മാറ്റം ആദ്യം പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത് അസ്തിത്വത്തിൽ മതത്തിന്റെയും

---

22 Romila Thapar 135.

23 മനുഷ്യന്റെ സിദ്ധികളിലും യുക്തിബോധത്തിലുമാണ് മാനവികതാവാദം അടിയുറച്ച് വിശ്വസിക്കുന്നത്. ഹ്യൂമനിസമെന്നു വച്ചാൽ മനുഷ്യമഹത്വത്തിലും മനുഷ്യ വിജ്ഞാനത്തിലും മനുഷ്യന്റെ സർവ്വതോമുഖമായ നിർമ്മാണശക്തിയിലും മനുഷ്യ ജീവിതത്തിന്റെ എല്ലാ സൗഭാഗ്യങ്ങളിലുമുള്ള സംസ്കാരസമ്പന്നമായ വിശ്വാസവും അത്തരം വിശ്വാസത്തിൽ ദൃഢമായി വേരൂന്നിയ ഒരു പ്രപഞ്ചദർശനവുമാണെന്ന് നിരീക്ഷിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. നവോത്ഥാനത്തോടെയാണ് മാനവികതാവാദം ഒരു ചിന്താ പദ്ധതിയായി വളർന്നുവന്നത്. [പ്രൊഫ. മീരാക്കുട്ടി. *ഇസങ്ങൾ സാഹിത്യത്തിൽ.* (കോട്ടയം: കറന്റ് ബുക്സ്, 1984) 40-41.]

ഭൗതികാവശ്യങ്ങളുടെയും തുല്യപ്രാധാന്യത്തെ സംബന്ധിച്ച വീക്ഷണങ്ങളുടെ രൂപത്തിലാണ്. ബങ്കിംചന്ദ്ര ചാറ്റർജിയെയും വിവേകാനന്ദനെയുംപോലെ മതത്തിന് ഏറെ പ്രാധാന്യം കല്പിച്ചവർപോലും ഭൗതികാവശ്യങ്ങളുടെ പ്രാധാന്യത്തിന് ഊന്നൽ നൽകി.[24]

പരലോകദർശനങ്ങളിൽനിന്നുള്ള ഈ മാറ്റത്തിന്റെ ഭാഗമായാണ് മതത്തിന്റെ സാമൂഹിക ഉപയോഗം പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ എല്ലാ പരിഷ്കാരശ്രമങ്ങളും സാമൂഹികമാറ്റത്തിനുള്ള ഉപാധിയെന്ന നിലയിൽ മതത്തെ ഉപയോഗിച്ചിരുന്നു. പ്രായോഗികവ്യാഖ്യാനങ്ങൾക്കുവേണ്ടി വിശുദ്ധഗ്രന്ഥങ്ങൾ പഠിച്ചിരുന്നു. മതപഠനത്തെ മാത്രം ലക്ഷ്യമാക്കുന്ന അധിനിവേശപൂർവ്വ ഇന്ത്യൻ സാഹചര്യത്തിൽനിന്നും വിഭിന്നമായിരുന്നു ഇത്. മതങ്ങൾ രൂപപ്പെടുത്തിയ സാമൂഹികവഴക്കങ്ങൾക്കെതിരെ പോരാടാൻ മതത്തെത്തന്നെ ഉപയോഗപ്പെടുത്തുകയായിരുന്നു ഈ ഘട്ടത്തിലെ നവീകരണപ്രസ്ഥാനങ്ങൾ ചെയ്തത്. അതോടൊപ്പം തന്നെ പുരോഗതിക്ക് തടസ്സങ്ങളായി കരുതപ്പെട്ടിരുന്ന സാമൂഹിക സ്ഥാപനങ്ങളെ നീക്കംചെയ്യുന്നതിനും മതവിശ്വാസങ്ങൾ ഉപയോഗിക്കപ്പെട്ടു. ജാതിവിരുദ്ധബോധം പ്രചരിപ്പിക്കാനും ജാതിയെ ഉന്മൂലനം ചെയ്യാനും മതതത്വങ്ങൾ ഉപയോഗിക്കപ്പെട്ടത് ഉദാഹരണമാണ്.[25]

കൊളോണിയൽ ഇന്ത്യയിലുണ്ടായ യുക്തിവാദവും മതനവീകരണവാദവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട സംവാദങ്ങൾ രണ്ട് ആശയങ്ങളാണ് പ്രധാനമായും മുന്നോട്ടുവച്ച

---

24 കെ.എൻ. പണിക്കർ, *സംസ്കാരവും ദേശീയതയും.* (തൃശ്ശൂർ: കറന്റ് ബുക്സ്, 2010) 59 –60.

25 വ്യവസ്ഥയ്ക്കകത്തു നിന്നുകൊണ്ടുതന്നെ അതേ വ്യവസ്ഥയെ ചോദ്യംചെയ്യുന്ന ആന്തരവിമർശനത്തിന്റേതായ തലമാണ് ഇവിടെ സൂചിതമാകുന്നത്. ഇന്ത്യൻ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ ഒരു പ്രധാനസവിശേഷതയായി ഈ ആന്തരികവിമർശനത്തെ കാണാം (3.3.1 ൽ ഇതെക്കുറിച്ച് വിശദമാക്കിയിട്ടുണ്ട്). ആധുനികീകരണപ്രക്രിയയെ നിർണയിക്കുന്നതിൽ അതിന് വലിയ പങ്കുണ്ട്. കേരളത്തിൽ ശ്രീനാരായണഗുരു നടത്തിയ ശിവപ്രതിഷ്ഠയും കണ്ണാടിപ്രതിഷ്ഠയുമെല്ലാം അതിന്റെ ഭാഗമായിരുന്നു. ഗുരുവിനെയും വാഗ്ഭടാനന്ദനെയുംപോലുള്ളവർ ആത്മീയതയ്ക്കൊപ്പംതന്നെ ഭൗതികതയ്ക്കും പ്രാധാന്യം നൽകിക്കൊണ്ട് ആരംഭിച്ച വ്യവസായസംരംഭങ്ങളെയും ഊരാളുങ്കൽ ലേബർ സർവ്വീസ് സൊസൈററി പോലുള്ള തൊഴിൽ സംരംഭങ്ങളെയുമെല്ലാം ഇത്തരം ആന്തരവിമർശനത്തിന്റെ പരിണതികളായാണ് കാണേണ്ടത്.

ത്. ഒന്ന്, മതത്തെയും സാമൂഹികക്രമത്തെയും യുക്ത്യധിഷ്ഠിതമായി വിമർശിച്ചു കൊണ്ട് യുക്തിയാൽ നിയന്ത്രിക്കപ്പെടുന്ന വിശ്വാസഘടനയെയും സാമൂഹികപ്ര ക്രിയകളെയും വികസിപ്പിച്ചെടുക്കുക. രണ്ട്, പരലോകവിശ്വാസങ്ങളെ തിരസ്കരി ക്കുകയും ഭൗതികയാഥാർത്ഥ്യങ്ങളിലേയ്ക്ക് ശ്രദ്ധകേന്ദ്രീകരിക്കുകയും ചെയ്യുക എന്നിവയാണവ.[26] സാർവ്വലൗകികതാവാദത്തിന്റേതായ ആശയങ്ങളും ഈ ഘട്ട ത്തിൽ ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തിൽ സ്വാധീനം ചെലുത്തുന്നുണ്ട്. എല്ലാ മതങ്ങളിലു മുള്ള സമാനാശയങ്ങൾക്ക് പ്രാധാന്യം നൽകിക്കൊണ്ട് എല്ലാ മതങ്ങളും ആത്യന്തി കമായി സത്യമാണെന്നും ദൈവസാക്ഷാത്കാരത്തിനായുള്ള വ്യത്യസ്തമാർഗ്ഗങ്ങ ളാണവയെന്നും സാർവ്വലൗകികതാവാദം സ്ഥാപിക്കാൻ ശ്രമിച്ചു. റാം മോഹൻ റായ്, സയ്യദ് അഹമ്മദ്ഖാൻ, ശ്രീരാമകൃഷ്ണൻ, വിവേകാനന്ദൻ തുടങ്ങിയവരുടെ യെല്ലാം കാഴ്ചപ്പാടുകൾ സാർവ്വലൗകികതാവാദത്തെ പിന്തുടരുന്നതായിരുന്നു.[27] എന്നാൽ കൊളോണിയലിസത്തിന്റെ സാംസ്കാരിക അധീശത്വവൽക്കരണത്തെ ചെറുത്തു നിൽക്കുന്നതിൽ മതപാരമ്പര്യങ്ങൾ മതപരമായ സാർവ്വലൗകികതാ

---

26 കെ.എൻ പണിക്കർ 66.

27 'പലമതസാരവുമേകം' എന്ന ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെ ദർശനം പൊതുവെ ഈ നവോത്ഥാനനായകരുടെയെല്ലാം വീക്ഷണമായിരുന്നു. റാം മോഹൻ റായി ബഹു ദൈവവിശ്വാസത്തിലധിഷ്ഠിതമായ ആചാരങ്ങളെ എതിർക്കുകയും ഏകദൈവവിശ്വാ സത്തിനുവേണ്ടി വാദിക്കുകയും ചെയ്തിരുന്നു. ഏകദൈവവിശ്വാസത്തിന്റെ അടി സ്ഥാനത്തിലുള്ള ഒരു സാർവ്വലൗകികമതമായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം. ഹിന്ദു വായാലും മുസ്ലിമായാലും എല്ലാ മനുഷ്യരിലും ഒരേ ചൈതന്യമാണ് കുടികൊള്ളു ന്നത് എന്നദ്ദേഹം വിശ്വസിച്ചു. (കെ. ദാമോദരൻ 469). ശ്രീരാമകൃഷ്ണപരമഹംസർ' എല്ലാ മതങ്ങളും ഒരേ വൃക്ഷത്തിന്റെ ശാഖകളാണെന്ന സങ്കല്പം മുന്നോട്ടുവെച്ചു. 'ഒരേ സ്വർണത്തിൽനിന്ന് വ്യത്യസ്തനാമരൂപങ്ങളോടുകൂടിയ പലതരം ആഭരണങ്ങളു ണ്ടാക്കപ്പെടുന്നതുപോലെ നമ്മുടെ ഈശ്വരൻ വ്യത്യസ്തരാജ്യങ്ങളിലും വ്യത്യസ്ത കാലഘട്ടങ്ങളിലും പലതരത്തിൽ പൂജിക്കപ്പെടുന്നു. ചിലർ അവരെ പിതാവ് എന്നും മറ്റുള്ളവർ മാതാവ് എന്നും സ്നേഹത്തോടെ വിളിക്കുന്നു. എന്നാൽ ഈ വ്യത്യസ്ത രീതികളിലും വ്യത്യസ്ത രൂപങ്ങളിലും പൂജിക്കപ്പെടുന്നത് ഒരേ ദൈവമാണ്'' എന്ന ദ്ദേഹം പ്രസ്താവിച്ചു... സ്വാമിവിവേകാനന്ദൻ താൻ സ്ഥാപിച്ച രാമകൃഷ്ണമിഷൻ എന്ന സംഘടനയുടെ മുഖ്യകടമയായി നിഷ്കർഷിച്ചത് ''എല്ലാ മതങ്ങളും നിത്യവും ശാശ്വതവുമായ ഒരേ മതത്തിന്റെ വിവിധ രൂപങ്ങൾ മാത്രമാണെന്ന് മനസിലാക്കി ക്കൊണ്ട് വ്യത്യസ്ത മതങ്ങളുടെ അനുയായികൾക്കിടയിൽ സൗഹാർദ്ദം കെട്ടിപ്പ ടുക്കും'' എന്നതായിരുന്നു. 'ഒരു ജാതി ഒരു മതം ഒരു ദൈവം മനുഷ്യന്' എന്ന് പ്രസ്താവിച്ച നാരായണഗുരുവും സാർവ്വലൗകികവാദത്തിന്റെ പ്രമാണങ്ങളെയാണ് പിന്തുടർന്നിരുന്നതെന്നു പറയാം. [കെ. ദാമോദരൻ, *ഭാരതീയചിന്ത* (തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 2015) 469, 498, 503 – 504)].

ദർശനത്തേക്കാൾ ഗുണകരമായതോടെ സാർവ്വലൗകികതാവാദം ഹൈന്ദവ-ഇസ്ലാമിക വൈശിഷ്ട്യവാദങ്ങൾക്ക് വഴിയൊഴിയുകയാണുണ്ടായത്. ബൂർഷ്വാരാഷ്ട്രീയ ഘടനയിലേക്ക് ചേക്കേറിയ പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ സാർവ്വലൗകികതാദർശനങ്ങളുടെ കാല്പനികവൽക്കരിക്കപ്പെട്ടതും ആദർശവൽക്കരിക്കപ്പെട്ടതുമായ സങ്കല്പമാണ് ഇന്ത്യൻ സെക്കുലറിസത്തിന്റേത് എന്ന് കെ.എൻ. പണിക്കർ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. എല്ലാ മതങ്ങളോടുമുള്ള ആദരവ്, ഏകദൈവവിശ്വാസം തുടങ്ങിയ ആശയങ്ങൾ സെക്കുലറിസം സംജാതമാക്കുന്നതിനു പകരം സാമൂഹികബോധത്തെ മതപരിധികൾക്കുള്ളിൽത്തന്നെ ഒതുക്കിനിർത്തുകയാണ് ചെയ്യുക. അതുവഴി അനുകൂലമായ സന്ദർഭങ്ങളിൽ മതപരമായ വൈശിഷ്ട്യവാദങ്ങൾക്കും ശത്രുതാവാദങ്ങൾക്കും കടന്നുവരാനുള്ള സാഹചര്യം തുറന്നുവയ്ക്കുന്നു. സെക്കുലറിസത്തെസംബന്ധിച്ചുള്ള ഇന്ത്യൻ കാഴ്ചപ്പാടിന്റെ പരാധീനതയായി അദ്ദേഹം എടുത്തുകാണിക്കുന്നത് ഇതാണ്. അത് മതത്തെ അരങ്ങത്തു നിർത്തുകയും മതാത്മകതയെ ഉയർത്തിപ്പിടിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. അങ്ങനെ വിവിധ മതസമുദായങ്ങൾ തമ്മിലെ സാമൂഹികദൂരങ്ങൾ വർധിപ്പിക്കുന്നു.[28]

3.2.2 വർഗ്ഗീയതയുടെ വളർച്ച ഇന്ത്യയിൽ

ഒരു മതസമൂഹത്തിലെ അംഗങ്ങൾ മറ്റൊരു മതസമൂഹത്തിലെ അംഗങ്ങളുടെ രാഷ്ട്രീയപരവും അല്ലാത്തതുമായ താല്പര്യങ്ങൾക്കെതിരായി നടത്തുന്ന രാഷ്ട്രീയപ്രവർത്തനങ്ങളും ഇടപെടലുകളുമാണ് സാമാന്യമായ അർത്ഥത്തിൽ വർഗീയത എന്ന പ്രയോഗത്തിലൂടെ സൂചിപ്പിക്കപ്പെടുന്നത്. വ്യത്യസ്ത മതവിഭാഗങ്ങളിൽപ്പെട്ട ആളുകൾക്കിടയിൽ നിലനിൽക്കുന്ന സംശയത്തിന്റെയും വെറുപ്പിന്റെയും അവസ്ഥയാണത്. ദേശം, ദേശീയത, ഭരണകൂടം തുടങ്ങിയ ആശയങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ടാണ് വർഗ്ഗീയത എന്ന പ്രയോഗത്തിന് പ്രാധാന്യം ലഭിക്കുന്നത്. വർഗ്ഗീയതയും ദേശീയതയും തമ്മിൽ രണ്ടുതരത്തിൽ ബന്ധപ്പെടുന്നതായി ഗ്യാനേ

---

[28] കെഎൻ. പണിക്കർ 68-69.

ന്ദ്രപാണ്ഡേ സൂചിപ്പിക്കുന്നു. ഒന്നാമത്, വർഗ്ഗീയതയുടെയും ദേശീയതയുടെയും രാഷ്ട്രീയം രൂപപ്പെടുന്നത് ഒരുമിച്ചും പരസ്പരം ബന്ധപ്പെട്ടുകൊണ്ടുമാണ്. വർഗ്ഗീയത, വർഗ്ഗീയപാർട്ടികൾ, വർഗ്ഗീയ രാഷ്ട്രീയം തുടങ്ങിയവ പ്രവർത്തിക്കുന്നത് ദേശീയതയുമായുള്ള സംവാദത്തെ കേന്ദ്രമാക്കിയാണ് എന്നു പറയാം. രാഷ്ട്രീയ സമൂഹത്തിന്റെ സ്വഭാവം, അതിൽ വ്യത്യസ്ത വിഭാഗങ്ങൾക്ക് നൽകേണ്ട സുരക്ഷിതത്വം, പിന്തുണ തുടങ്ങിയവ അതിൽപ്പെടുന്നു. രണ്ടാമത്, വർഗ്ഗീയത ലക്ഷ്യമാക്കുന്നത് അതിനനുയോജ്യമായ ദേശീയതയെയാണ് എന്നതാണ്.[29]

വർഗ്ഗീയത കൊളോണിയൽ ജ്ഞാനത്തിന്റെ ഭാഗമായിരുന്നെങ്കിലും ഇന്ത്യയിൽ കൊളോണിയൽ വിരുദ്ധതയുടെയും ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയുടെയും വക്താക്കളായിരുന്നവർ തന്നെയാണ് അതിന് ഏറെ പ്രചാരം നൽകിയത് എന്നും ഗ്യാനേന്ദ്ര പാണ്ഡേ വിമർശിക്കുന്നു. കൊളോണിയൽ വ്യവഹാരങ്ങളിൽ വർഗ്ഗീയത എന്ന വിഭജനം പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത് അധീശജനതയുടെ രാഷ്ട്രീയാവശ്യങ്ങളെയും താല്പര്യങ്ങളെയും കൈകാര്യം ചെയ്യാനുള്ള മാർഗ്ഗമായിട്ടായിരുന്നു. കോളണികളിൽ തങ്ങൾ നേരിട്ട ബഹുസ്വരസമൂഹങ്ങളെപ്പറ്റിയുള്ള ധാരണ സൃഷ്ടിക്കുന്നതിന്റെ ഭാഗമായിരുന്നു കൊളോണിയൽ അധികാരികളെ സംബന്ധിച്ച് ഇത്തരമൊരു വിഭജനം. ഇന്ത്യൻ സാഹചര്യത്തിൽ പ്രധാനപ്പെട്ട ലോകമതങ്ങളെല്ലാം ഒരുമിച്ച് ജീവിക്കുകയും മതം ദൈനംദിന ജീവിതത്തിലും പൊതുകാര്യങ്ങളിലും ഒരു പ്രധാന സാന്നിധ്യമാവുകയും ചെയ്തിരുന്നു. ഇത് യൂറോപ്പിലെയും വടക്കേ അമേരിക്കയിലെയും സാഹചര്യത്തിൽനിന്ന് തികച്ചും വ്യത്യസ്തമായിരുന്നു. ഇത് കൊളോണിയലിസ്റ്റുകളെ മതങ്ങളുടെ ശ്രേണീബന്ധം, അപരത്വം, ചില മതസമൂഹങ്ങളുടെ വികാസമില്ലായ്മ തുടങ്ങിയ വ്യാഖ്യാനങ്ങളിലേക്ക് നയിച്ചു.[30]

---

[29] Gyanendra Pandey. 'The Past History of Communalism'. Manu Bhagavan (ed.) *Nationalism and the possibility of History in South Asia.* (New Delhi: Oxford University Press, 2010) 186-187.

[30] Gyanendra pandey 188.

കൊളോണിയൽവിരുദ്ധ ദേശീയവാദികളാകട്ടെ യൂറോപ്യൻ ദേശീയതയുടെ മൂല്യങ്ങളും ചരിത്രരചനാശാസ്ത്രവും പിന്തുടരുകയാണ് ചെയ്തത്. യൂറോപ്പിനെ സംബന്ധിച്ച് സഭയെയും ഭരണകൂടത്തെയും പൂർണമായി വേർതിരിക്കുന്ന സാഹചര്യത്തിലാണ് വർഗ്ഗീയത എന്ന വിഭജനം ഉപയോഗിക്കപ്പെട്ടിരുന്നത്. ഇന്ത്യയിൽ വ്യത്യസ്ത മത, വംശ, ജാതി സമുദായങ്ങളുടെ പേരിൽ വ്യത്യസ്ത അവകാശവാദങ്ങൾ ഉന്നയിക്കുന്ന സാഹചര്യത്തിൽ അതിനെ നേരിടാനുള്ള ഒരു ആയുധമായി ഈ പ്രയോഗം ഉപയോഗിക്കുകയാണുണ്ടായത്.[31]

ഹിന്ദു-മുസ്ലിം രാഷ്ട്രീയ ധ്രുവീകരണങ്ങൾ ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയുടെ രൂപീകരണത്തിന്റെ ആദ്യഘട്ടങ്ങളിൽ ആവശ്യകതയായാണ് മനസിലാക്കപ്പെട്ടിരുന്നത്. എന്നാൽ ഏറെ വൈകാതെ അത് പ്രതിലോമകരമായി തിരിച്ചറിയാൻ തുടങ്ങി. 1920-കളോടെ ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയിൽ ഹിന്ദു, മുസ്ലിം രാഷ്ട്രീയം നിർണായകമായി മാറി. അത് വിഭജനപരവും പ്രാകൃതസ്വഭാവത്തോടുകൂടിയതുമായിരുന്നു. ദേശീയവാദവീക്ഷണങ്ങളിൽ പൊതുവെ അത് 'ഭിന്നിപ്പിച്ചു ഭരിക്കുക' എന്ന കൊളോണിയൽ തന്ത്രത്തിന്റെ ഭാഗമായാണ് മനസ്സിലാക്കപ്പെട്ടത്. എങ്കിലും ഈ ഘട്ടമാവുമ്പോഴേക്ക് വ്യത്യസ്ത മതവർഗ്ഗീയതകൾ തങ്ങളുടെ ആശയങ്ങളെ പല മട്ടിൽ വ്യാഖ്യാനിക്കുകയും സ്ഥാപിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതായി കാണാം. ഹിന്ദു വർഗീയതയ്ക്ക് 1920-കളോടെ ഉണ്ടായ വളർച്ച ഉദാഹരണമാണ്.

3.2.2.1 ഹിന്ദുവർഗ്ഗീയത

ഹിന്ദു എന്ന പ്രയോഗം അറബികളുടെ സൃഷ്ടിയാണ്. ഇൻഡസിനപ്പുറം ജീവിക്കുന്നവർ എന്ന അർത്ഥത്തിലാണ് അവർ ഈ പ്രയോഗം നടത്തുന്നത്. ആരംഭത്തിൽ ഭൂമിശാസ്ത്രപരമായ അർത്ഥം മാത്രമാണ് അതിനുണ്ടായിരുന്നത്. ജാതി, ഭാഷ, പൊതുവിശ്വാസം, ആചാരങ്ങൾ തുടങ്ങിയവയുള്ള ഒരു ഏകമതസമുദായം ഇന്ത്യാ ഉപഭൂഖണ്ഡത്തിൽ ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. വർണാശ്രമധർമ്മത്തിലധിഷ്ഠി

---

[31] Gyanendra Pandey 199.

തമായിരുന്നു ഇന്ത്യൻ സമൂഹം. അത് ജാതിവിഭജനത്തിലായിരുന്നു ഊന്നിയിരുന്നത്. ഹിന്ദു എന്ന പേര് സ്വീകരിച്ചു തുടങ്ങുന്നത് ഏതാണ്ട് പതിനാലാം നൂറ്റാണ്ടോടെയാണ്. എന്നാൽ ചില ജാതികളിലും മേഖലകളിലും ഉൾപ്പെട്ടവർ മാത്രമാണ് അതിനകത്ത് ഉൾപ്പെട്ടിരുന്നത്.[32] മുസ്ലിങ്ങളെപ്പറ്റിയുള്ള ഹിന്ദുകാഴ്ചപ്പാട് മതപരമായ തലങ്ങളിലായിരുന്നില്ല ഉണ്ടായിരുന്നത്. പകരം വംശീയവും ഭൂമിശാസ്ത്രപരവും സാംസ്കാരികവുമായ തലങ്ങളായിരുന്നു അതിനടിസ്ഥാനമായിരുന്നത്. അതുപ്രകാരം അവരെ തുരുഷ്കർ, ശകർ, യവനർ, മ്ലേച്ഛർ എന്നിങ്ങനെയൊക്കെയാണ് വിശേഷിപ്പിച്ചിരുന്നത്. മുസൽമാൻ/മുസ്ലിം എന്ന് ഇക്കാലത്ത് ഉപയോഗിച്ചിരുന്നില്ല. കൊളോണിയൽ പ്രയോഗത്തിനുശേഷം മാത്രമാണ് മുഹമ്മദൻസ് എന്നു പയോഗിക്കാൻ തുടങ്ങുന്നത്.[33]

ഏകാത്മകങ്ങളായ ഹിന്ദു, മുസ്ലിം സമുദായങ്ങളെ സംബന്ധിച്ച ആശയം രൂപപ്പെടുന്നത് സെൻസസുമായി ബന്ധപ്പെട്ടുകൊണ്ടാണ്. ജാതി, വർഗ്ഗം, പ്രദേശം തുടങ്ങിയവയാൽ ചിതറിക്കിടന്നിരുന്ന സമൂഹത്തിന്റെ സ്വത്വത്തെ മാറ്റേണ്ടത് കൊളോണിയൽ ഭരണത്തിന്റെ ആവശ്യകതയായിരുന്നു. അതിന്റെ ഭാഗമായാണ് ഹിന്ദുമതം പുനർനിർവചിക്കപ്പെടുന്നത്. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ വിവിധ സാമൂഹിക-മതപരിഷ്കരണ പ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ ശ്രമങ്ങളും ഇതിനെ സഹായിച്ചു. സമുദായത്തിന്റെ പൗരാണികതയും അതിന്റെ സവിശേഷതകളും അടയാളപ്പെടുത്താനും അതിനുവേണ്ടി ഇതരസമുദായങ്ങളുമായി താരതമ്യപ്പെടുത്താനുമുള്ള ശ്രമങ്ങൾ ഈ ഘട്ടത്തിൽ ഉണ്ടായി. സഹിഷ്ണുതയും അഹിംസയും ഹിന്ദുസമുദായത്തിന്റെ പ്രധാന സവിശേഷതകളായി മനസിലാക്കപ്പെട്ടു. ഈ മൂല്യങ്ങൾ തദ്ദേശീയ പാരമ്പര്യത്തിൽനിന്നും സ്വീകരിക്കപ്പെട്ടതാണെന്നും സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ടു.[34] എന്നാൽ ചരിത്രവസ്തുതകൾ ഇതിനെ ശരിവയ്ക്കുന്നില്ല. അശോകന്റെ ശാസന

---

32 Romila Thapar 119.

33 Romila Thapar 120.

34 Romila Thapar 120.

ങ്ങളിൽ സഹിഷ്ണുതയ്ക്കുവേണ്ടിയുള്ള അഭ്യർത്ഥനകൾ കാണാം. പതഞ്ജലി യുടെയും മറ്റും കൃതികളിൽ ബ്രാഹ്മണ-ശ്രമണവിഭാഗങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള ശത്രുത യെക്കുറിച്ചുള്ള സൂചനകൾ കാണാം.[35] ഈ അസഹിഷ്ണുതകൾ പല കാരണങ്ങ ളാൽ അവഗണിക്കപ്പെടുകയുണ്ടായി. പൊതുവെ ഇവയെ മതങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള അസഹിഷ്ണുതയായല്ല വിഭാഗങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള ശത്രുതയായാണ് കണക്കാക്കിയി രുന്നത്. ഇത്തരം പ്രവൃത്തികൾക്ക് ഹിന്ദുസമുദായം ഉത്തരവാദികളല്ല എന്നും ഒരു വിഭാഗത്തിന്റെ മാത്രം പ്രവൃത്തിയാണ് അതെന്നുമാണ് മനസിലാക്കപ്പെട്ടത്.

ഹിന്ദുമതം ജാതിവ്യവസ്ഥയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. ഇതരമതങ്ങളിലേ ക്കുള്ള പരിവർത്തനവും ഹിന്ദുമതത്തിനകത്തെ വിവിധ വിഭാഗങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള ബന്ധങ്ങളും ഒക്കെ ജാതിപരിഗണനകളാൽ നിർണയിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. വിവാഹവും സ്വത്തുകൈമാറ്റവുമെല്ലാം ക്രമപ്പെടുത്തിയിരുന്നത് ജാതിനിയമങ്ങൾ അനുസരിച്ചാ യിരുന്നു. മതത്തിനനുസരിച്ച് അവ വ്യത്യാസപ്പെടാമെങ്കിലും ജാതിശ്രേണിയി ലേക്കും ദളിത് വിഭാഗങ്ങളുടെ പാർശ്വവൽക്കരണത്തിലേക്കും വരുമ്പോൾ എല്ലാ മതങ്ങളും ഇതേ സവിശേഷതകൾ തന്നെയാണ് പുലർത്തിയിരുന്നത്. എല്ലാ മത ങ്ങളും അയിത്ത ജാതിക്കാരെ മാറ്റിനിർത്തി. വിശ്വാസികളോട് സമത്വം ആവശ്യപ്പെ ടുന്ന ഇന്ത്യയ്ക്കു പുറത്തുണ്ടായ മതങ്ങളുടെ പോലും ഇന്ത്യയിലെ സ്വഭാവം ഇതായിരുന്നു. ഇത് ഇന്ത്യയിലെ മതങ്ങൾക്കുള്ളിലെ അസഹിഷ്ണുതയെയാണ് ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നത്.[36] ചുരുക്കത്തിൽ സഹിഷ്ണുതയും അഹിംസയും ഇന്ത്യൻ സംസ്കാരത്തിന്റെ സവിശേഷതകളായിരുന്നു എന്നു പറയാൻ കഴിയില്ല.

---

[35] ബ്രാഹ്മണ-ശ്രമണ പാരമ്പര്യങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള ശത്രുതയെ പതഞ്ജലി കീരിയും പാമ്പുമായാണ് താരതമ്യപ്പെടുത്തുന്നത്. കൽഹണന്റെ രാജതരംഗിണിയിൽ ബുദ്ധമ തവിശ്വാസികൾ ശൈവരാൽ വേട്ടയാടപ്പെടുന്നതിന്റെ സൂചനകൾ ഉണ്ട്. തെക്കേ ഇന്ത്യയിൽ ജൈനരും ശൈവരിൽ നിന്ന് പീഡനങ്ങൾ നേരിട്ടതിന് തെളിവുകളുണ്ട്. ജൈനകേന്ദ്രങ്ങൾ പിടിച്ചെടുക്കപ്പെടുകയും ക്ഷേത്രങ്ങൾ ആക്രമിക്കപ്പെടുകയും ബിംബങ്ങൾ നീക്കം ചെയ്യപ്പെടുകയും ചെയ്തിരുന്നു (Romila Thapar 121).

[36] Romila Thapar 121-122. സുജാത ഗിഡ്ലയുടെ അനുഭവം ഉദാഹരണമാണ്. പരി വർത്തിത ക്രിസ്ത്യൻ കുടുംബത്തിലാണ് സുജാതയുടെ ജനനം. അന്നാട്ടിൽ ക്രിസ്ത്യാനികൾ അയിത്തജാതിക്കാരായാണ് കണക്കാക്കപ്പെട്ടിരുന്നത്. '...I knew no

വർഗ്ഗീയ പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങൾ പാരമ്പര്യത്തിലാണ് ഊന്നുന്നതെന്ന് സ്വയം അവകാശപ്പെടുന്നു. എന്നാൽ പാരമ്പര്യമെന്നത് ആശയങ്ങളുടെയും ആചാരങ്ങളുടെയും ഒരു വ്യവസ്ഥയല്ല. പകരം കണ്ടെടുക്കപ്പെടുന്നതോ ഭൂതകാലത്തിൽ നിന്ന് തെരഞ്ഞെടുപ്പിലൂടെ ഒന്നിച്ചുചേർക്കുന്നതോ ആണ്. ഈ തെരഞ്ഞെടുപ്പിലൂടെ വർത്തമാനകാലത്ത് ഒരു സംഘം ഇടപെടുന്ന സാമൂഹിക അടിത്തറയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതുമാണ്. ഹിന്ദുവർഗ്ഗീയത ബ്രാഹ്മണിസത്തിന്റെ ആചാരങ്ങൾക്ക് പ്രാമുഖ്യം നൽകുകയും അതിനെ പാരമ്പര്യത്തിന്റെ കേന്ദ്രമായി കാണുകയും ചെയ്യുന്നു.[37] ഹൈന്ദവദേശീയതയുടെ ആധാരതത്വങ്ങൾ നിർവ്വചിച്ചത് വിനായക് ദാമോദർ സവർക്കറാണ്. ഹിന്ദുത്വമെന്ന സങ്കല്പനം കണ്ടെത്തുകയും വികസിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തത് സവർക്കറായിരുന്നു. 1923-ൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ച 'ഹിന്ദുത്വ' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ സാംസ്കാരികസ്വത്വത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമായ ഹൈന്ദവദേശീയതയുടെ ആന്തരികസത്തയെയാണ് സവർക്കർ ചർച്ചചെയ്യുന്നത്. ഹൈന്ദവദേശീയതയുടെ രാഷ്ട്രീയമുന്നേറ്റങ്ങളെക്കുറിച്ച് 'ഇന്ത്യാചരിത്രത്തിലെ ആറ് തേജോമയഘട്ടങ്ങൾ' എന്ന ചരിത്രഗ്രന്ഥത്തിലും വിശദീകരിച്ചു. ഹൈന്ദവരാഷ്ട്രത്തിന്റെ പൗരാണികതയും രാഷ്ട്രത്തിന്റെ മതാത്മകവും സാംസ്കാരികവുമായ അടിത്തറകളുമാണ് ആദ്യഗ്രന്ഥത്തിൽ അന്വേഷിക്കുന്നത്. രണ്ടാമത്തേതിലാകട്ടെ ഹിന്ദുക്കൾ

Christian who did not turn servile in the presence of a Hindu. I knew no Hindu who did not look right through a Christian man standing in front of him as if he did not exist. I accepted this. No questions asked. I saw the grown-ups in my family scrambling to their feet, straightening their cloths, and wringing their hands when certain bowlegged, cross-eyes, drooly-mouthed Hindu man passed in front of us…' ഉന്നതവിദ്യാഭ്യാസത്തിനായി പുറത്തു പോയപ്പോഴാണ് സവർണരായ ക്രിസ്ത്യാനികളും ഉണ്ടെന്ന് അവർ മനസ്സിലാക്കുന്നത്. '..In the ladies hostel my eyes were dazzled by the sight of other girls. They were all so beautiful, rich, happy, charming, high-class. I felt as if I were surrounded by movie heroines, but with brains. And in the hostel I saw many more of those elusive superior Christians. One thing I noticed quickly: they all came from the southern state of Kerala….Jessie explained " we are Brahmins." She told me her family came from a brahmin cast in Kerala called Nambudiris. Nambudiris are so high rank that they look down all other Brahmins. [Sujatha Gidla. *Ants Among Elephants: An Untouchable Family and the making of Modern India.* (New York: Farrar, Sraus and Giroux, 2017) 5-9]

[37] Alam Khundmiri 283.

എങ്ങനെ വിദേശികളുമായുള്ള സംഘർഷപരമ്പരകളിലൂടെ ദേശീയബോധം രൂപപ്പെടുത്തി എന്ന് അന്വേഷിക്കുകയായിരുന്നു. സംസ്കാരമാണ് രാഷ്ട്രത്തെ നിർമ്മിക്കുന്നതിൽ കേന്ദ്രസ്ഥാനം വഹിക്കുന്നതെന്നായിരുന്നു സവർക്കറുടെ പക്ഷം. ചരിത്രത്തെ മതാത്മകമായി വ്യാഖ്യാനിക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങൾക്ക് സവർക്കറുടെ ഘട്ടവിഭജനം ഊർജ്ജം നൽകി. വൈദേശിക അക്രമികളായ യവനർ, ശകർ, കുഷാണർ, ഹൂണർ, മുസ്ലിംങ്ങൾ, ബ്രിട്ടീഷുകാർ എന്നിവരെ ഹിന്ദുക്കൾ ഫലപ്രദമായി നേരിട്ട ആറു ഘട്ടങ്ങളെയാണ് സവർക്കർ കണ്ടെടുക്കുന്നത്. 'തേജോമയ ഘട്ടങ്ങൾ' എന്ന ദ്ദേഹം അവയ്ക്ക് പേരു നൽകി. ഈ യുദ്ധങ്ങളാണ് ഹിന്ദുക്കളുടെ ദേശീയാവബോധം ഉണർത്തുകയും ഒരു രാഷ്ട്രമായി ഒന്നിപ്പിച്ചുനിർത്തുകയും ചെയ്തതെന്ന് സവർക്കർ വ്യക്തമാക്കി.[38]

സവർക്കർ രൂപപ്പെടുത്തിയ മതസാംസ്കാരിക ദേശീയത ഹൈന്ദവ വർഗ്ഗീയതയുടെ മൂലതത്വമായി മാറുകയായിരുന്നു. അതിനെ എം.എസ് ഗോൾവാൾക്കർ[39] പിന്നീട് വികസിപ്പിച്ചു. 'ഹിന്ദുസ്ഥാനിലെ ഹിന്ദു ഇതര ജനത ഒന്നുകിൽ ഹിന്ദു സംസ്കാരവും ഭാഷയും സ്വീകരിക്കണം. ഹിന്ദുമതത്തെ പഠിക്കുകയും ബഹുമാനിക്കുകയും ചെയ്യണം. ഹിന്ദുവംശത്തെയും സംസ്കാരത്തെയും മഹത്വവൽക്കരിക്കുന്നതല്ലാത്ത ഒരാശയവും പ്രചരിപ്പിക്കരുത്. അഥവാ അവർ വിദേശികളായിരിക്കുന്നത് അവസാനിപ്പിക്കണം..' എന്ന് We or our Nationhood Defined എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ രേഖപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. ദേശീയതയെ സാംസ്കാരികമായി നിർവചിക്കാനും

---

38 കെ.എൻ. പണിക്കർ 44-45.

39 രാഷ്ട്രീയസ്വയംസേവകസംഘത്തിന്റെ താത്വികാചാര്യനാണ് 'ഗുരുജി' എന്ന് അവർക്കിടയിൽ അറിയപ്പെടുന്ന എം.എസ്. ഗോൾവാക്കർ (1906 -1973). 'നമ്മൾ അഥവാ നമ്മുടെ ദേശീയത നിർവചിക്കുന്നു' (We or our Nationhood defined) എന്ന ഗോൾവാക്കറുടെ ഗ്രന്ഥം 1939-ൽ പ്രസിദ്ധീകൃതമായി. ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയെ ഹിന്ദുത്വദേശീയതയായി പുനർനിർവചിക്കുന്ന ഗ്രന്ഥമാണിത്. ഹിന്ദുത്വരാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ ഫാസിസ്റ്റു സ്വഭാവത്തെ വെളിപ്പെടുത്തുന്നു എന്നതുകൊണ്ടുതന്നെ ജനാധിപത്യത്തിന്റെ വക്താക്കളെന്ന് നടിക്കുന്ന പിൽക്കാല ഹിന്ദുരാഷ്ട്രവാദികൾ ഈ കൃതി ഗോൾവാൾക്കർ രചിച്ചതല്ലെന്ന് വാദിക്കാൻ ശ്രമിച്ചിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ ഈ കൃതിയുടെ കർതൃത്വം ഗോൾവാക്കറുടേതുതന്നെയാണെന്ന് വ്യക്തമായിട്ടുണ്ട്. [വിശദാംശങ്ങൾ കാണുക. സീതാറാം യെച്ചൂരി. *ഇന്ത്യ ഹിന്ദുരാഷ്ട്രമോ?* വിവ., പി.എൻ. ദാമോദരൻപിള്ള (തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2010).]

അതിനെ ഹൈന്ദവമായി വ്യാഖ്യാനിക്കാനുമുള്ള ഇത്തരം ശ്രമങ്ങൾ ഹിന്ദു ഇതര വിഭാഗങ്ങളെ അപരരാക്കിമാറ്റുകയും വർഗ്ഗീയമായ വിഭജനത്തിലേക്ക് നയിക്കുകയുമാണുണ്ടായത്. മതാത്മകതയെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടുള്ള സാംസ്കാരിക ദേശീയതയുടെ സ്വഭാവവിശേഷങ്ങൾ ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ മുസ്ലിം വിഘടനപ്രസ്ഥാനങ്ങളും പ്രകടിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. 'ഏതു നിർവചനപ്രകാരവും മുസ്ലിം ജനത ഒരു രാഷ്ട്രമാണ്' എന്ന് മുഹമ്മദലി ജിന്ന പ്രസ്താവിക്കുന്നുണ്ട്.[40]

ഉദാരമാനവികതാവാദം [41] രൂപപ്പെടുത്തിയ പടിഞ്ഞാറൻ സംസ്കാരത്തിൽനിന്ന് ഇന്ത്യയിലെ ബുദ്ധിജീവികൾ സെക്കുലറിസവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ആധുനികാശയങ്ങൾ സ്വീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഇന്ത്യയിൽ നിലനിൽക്കുന്ന ദാർശനികപാരമ്പര്യത്തിന്റെയോ ചിന്താപദ്ധതികളുടെയോ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ഒരു പുതിയ ക്രമം രൂപപ്പെടുത്താൻ കഴിയില്ല എന്നായിരുന്നു ലിബറൽബുദ്ധിജീവികളുടെ നിലപാട്. ഇന്ത്യൻ സാഹചര്യത്തിൽ വിമർശനപദ്ധതികളുടെ അടിസ്ഥാനം ശാസ്ത്രീയവും ആനുഭവികവുമായ പാശ്ചാത്യചിന്താപദ്ധതികളായിരിക്കണം എന്നവർ പലപ്പോഴും കരുതി. പലപ്പോഴും അവഗണിക്കുന്ന പ്രധാന വസ്തുത സയ്യിദ് അഹമ്മദ് ഖാനെ[42]

---

40 കെ.എൻ. പണിക്കർ 46.

41 മനുഷ്യനിലും മനുഷ്യന്റെ കഴിവുകൾക്കും കേന്ദ്രപരിഗണന നൽകുന്ന തത്വചിന്താപദ്ധതിയും സാഹിത്യപ്രസ്ഥാനവുമാണ് ലിബറൽ ഹ്യൂമനിസം. ഒരു വ്യക്തി എന്ന നിലയ്ക്കുള്ള മനുഷ്യന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനും സന്തോഷത്തിനും വില കല്പിക്കുന്ന കാഴ്ചപ്പാടാണത്. 1800-കളോടെ രൂപം കൊണ്ടു തുടങ്ങിയ ഈ ചിന്താപദ്ധതി ശക്തമായിത്തീരുന്നത് 1930-കൾ മുതൽ 1950-കൾ വരെയുള്ള കാലത്താണ്. ഇതിനെതിരെ 1960-കളോടെ മാർക്സിസം, ഫെമിനിസം തുടങ്ങിയ സിദ്ധാന്തങ്ങളുടെ പക്ഷത്തുനിന്നും വിമർശനങ്ങളുയർന്നു. ശാസ്ത്രീയവും സയുക്തികവുമായ ലോകവീക്ഷണത്തെയാണ് അത് ചരിത്രത്തിന്റെ കേന്ദ്രസ്ഥാനത്ത് അവശേഷിപ്പിച്ചത്. പാശ്ചാത്യചിന്തയുടെ പുരോഗതിയായാണ് അത് ചരിത്രത്തെ കണ്ടത്. പൊതുവായ ഒരു മനുഷ്യസ്വഭാവം, ശാസ്ത്രീയയുക്തി, സാർവ്വ ലൗകിക ജ്ഞാനം എന്നിവയ്ക്കുവേണ്ടിയുള്ള അന്വേഷണത്തെ ഉദാരമാനവികതാവാദം പ്രോത്സാഹിപ്പിച്ചു. (Anil Pinto. *An Introduciton to liberal humanism.* Retrieved 11 Nov, 2013 from anilpinto.blogspot.in/2003/11/an – introduction – liberal-humanims-html?m=1)

42 സയ്യിദ് അഹമ്മദ് ഖാൻ (1817 - 1898) ഇന്ത്യയിലെ ഇസ്ലാമിക നവോത്ഥാനത്തിന്റെ വക്താവായിരുന്നു. മുസ്ലിങ്ങൾക്കിടയിലെ മതയാഥാസ്ഥിതികത്വത്തെ അദ്ദേഹം ശക്തമായി വിമർശിക്കുകയും പാശ്ചാത്യരീതിയിലുള്ള ശാസ്ത്രീയവിദ്യാഭ്യാസത്തെ പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തു. ലണ്ടൻ റോയൽ സൊസൈറ്റി, റോയൽ ഏഷ്യാറ്റിക് സൊസൈറ്റി എന്നിവയുടെ മാതൃകയിൽ മുസ്ലിങ്ങൾക്കുവേണ്ടി 1864-ൽ അദ്ദേഹം Scientific Society of Aligarh സ്ഥാപിച്ചു. ഈ സൊസൈറ്റി സമ്മേളനങ്ങൾ സംഘടിപ്പിക്കുകയും വിദ്യാഭ്യാസാവശ്യങ്ങൾക്കായി ഫണ്ടുകൾ സ്വരൂപിക്കുകയും ശാസ്ത്രവിഷ

പ്പോലുള്ള മുസ്ലിം ബുദ്ധിജീവികൾ രാഷ്ട്രീയമായി ഹിന്ദുബുദ്ധിജീവികളുമായി ഭിന്നാഭിപ്രായം പുലർത്തിയവരായിരുന്നുവെങ്കിലും യുക്തിവാദം, ഭൂതകാലത്തെപ്പ റ്റിയുള്ള ശാസ്ത്രീയവിമർശനം തുടങ്ങിയവ ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തിൽ ഒരു പുതിയ വ്യവസ്ഥ രൂപപ്പെടുത്തിയെടുക്കുന്നതിൽ നിർണ്ണായകമാണ് എന്ന സമീപനത്തിൽ അവർ സമാനാഭിപ്രായക്കാരായിരുന്നു എന്നതാണ്. ഉദാരതാവാദികളുടെ പുസ്തക ങ്ങളിൽ സെക്കുലർ തത്വചിന്ത വലിയ സ്വാധീനം ചെലുത്തിയതായി കാണാം. ഈ അവസ്ഥയ്ക്ക് പ്രധാനമായും മാറ്റം വന്നത് ദേശീയവാദികളായ ബുദ്ധിജീവികൾ രംഗത്തുവന്നപ്പോഴാണ്. ഹിന്ദു ഉദാരവാദികളെ തീവ്രഹിന്ദുവാദികൾ പകരം വെച്ചു. മറുവശത്ത് അബുൽകലാം ആസാദിനെ[43]പ്പോലുള്ള ആളുകൾ രംഗത്തുവ ന്നു. യുക്തിവാദത്തെ അംഗീകരിക്കുന്നവരായിരുന്നില്ല ഇവരാരും. യുക്തിക്ക് പകരം മതത്തിന്റെ ആധികാരികത സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ടു. അരബിന്ദോ[44] സനാതനധർമ്മ

യങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് ഇംഗ്ലീഷിലും ഉറുദുവിലും ജേണലുകൾ പ്രസിദ്ധീകരിക്കു കയും ചെയ്തു. 1875-ൽ ദക്ഷിണേഷ്യയിലെ ആദ്യ മുസ്ലിം സർവ്വകലാശാലയായ മുഹമ്മദൻ ആംഗ്ലോ ഇന്ത്യൻ കോളേജ് സ്ഥാപിച്ചു. ഇസ്ലാമിനെ സംബന്ധിച്ച ലിബറലും യുക്തിപരവുമായ വ്യാഖ്യാനങ്ങളെ പ്രോത്സാഹിപ്പിച്ചിരുന്ന ഖാൻ ഇന്ത്യൻ നാഷണൽ കോൺഗ്രസ്സിന്റെ വിമർശകനായിരുന്നു. (Ikram, S M. *Sir Sayyid Ahamad* Khan. Retrieved from http://www.britannica. com/biography/Sayyid Ahmad_khan)

43 അബുൽകലാം ആസാദ് (1888-1958) ഇന്ത്യൻ നാഷണൽകോൺഗ്രസ്സിന്റെ നേതാവും സ്വതന്ത്ര ഇന്ത്യയുടെ ആദ്യത്തെ വിദ്യാഭ്യാസമന്ത്രിയുമായിരുന്നു. ബ്രിട്ടീഷ് സാമ്രാജ്യത്വത്തിന്റെ വിമർശകനായിരുന്ന ആസാദ് ഖിലാഫത്ത് പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ നേതൃത്വം വഹിച്ചു. ഗാന്ധിയൻ സമരമാർഗ്ഗങ്ങളെ അദ്ദേഹം ശക്തമായി പിന്തുണച്ചു. ഹിന്ദു-മുസ്ലീം ഐക്യത്തിനുവേണ്ടി നിലകൊണ്ട ആസാദ് ബ്രിട്ടീഷുകാരുടെ വംശീയ മായ വേർതിരിവിനെയും സാമാന്യജനതയോടുള്ള അവഗണനയെയും വിമർശിച്ചു. (wikipedia contributors. *Abdul Kalam Azad. Retrieved 12 Nov. 2018. from* http://en.m.wikipedia.org/wiki/Abul__kalam Azad)

44 ബംഗാളി ദേശീയവാദിയായിരുന്ന അരബിന്ദ ഘോഷ് (1872 - 1954) ഒരേസമയം യോഗിയായും വിപ്ലവകാരിയായും പരിഗണിക്കപ്പെടുന്നു. ഇംഗ്ലണ്ടിൽ വിദ്യാഭ്യാസം നേടിയ അരബിന്ദഘോഷ് ഇന്ത്യൻ സിവിൽ സർവ്വീസിൽ അംഗമായിരിക്കുമ്പോൾ തന്നെ ഇന്ത്യൻ പാരമ്പര്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അന്വേഷണത്തിൽ ശ്രദ്ധിച്ചു. യൂറോപ്യൻ രാഷ്ട്രീയസിദ്ധാന്തങ്ങളുടെ സ്വാധീനം അദ്ദേഹത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയ ആശയങ്ങളിലു ണ്ടായിരുന്നു. എന്നാൽ അദ്ദേഹത്തിന്റെ കൃതികളിലും പ്രഭാഷണങ്ങളിലും ഹിന്ദുമത ത്തിൽനിന്നുള്ള ആശയങ്ങളും പ്രതീകങ്ങളും ധാരാളമായി സ്വീകരിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. ഇന്ത്യൻ ഉപഭൂഖണ്ഡത്തിന്റെ സംസ്കാരത്തിന്റെ സത്തയായി 'സനാതനധർമ്മ'ത്തെ അദ്ദേഹം ഉപയോഗിക്കുന്നുണ്ട്. ക്ഷത്രിയത്വം, പുനരാര്യവൽക്കരണം, ശാസ്ത്ര യുക്തി എന്നിവയാണ് അരവിന്ദൻ പുതിയ ദേശീയതയുടെ ഘടകങ്ങളായി നിർദ്ദേശിച്ചത്. അത് ഇന്ത്യയിലെ എല്ലാ വിഭാഗങ്ങളെയും ഒന്നിപ്പിക്കാനുള്ള സർവാശ്ലേഷിയായ പ്രത്യയശാസ്ത്രമാകണമെന്ന് അദ്ദേഹം നിർദ്ദേശിച്ചു. [ജ്യോതിർമയ ശർമ്മ, *ഹിന്ദുത്വം. ഹിന്ദു ദേശീയവാദത്തെക്കുറിച്ച് ഒരന്വേഷണം*. വിവ., പി.കെ. ശിവദാസ്. (കോട്ടയം: ഡി സി ബുക്സ്, 2000) 48-67)].

മാണ് ഇന്ത്യാരാജ്യം എന്ന മട്ടിൽ വ്യാഖ്യാനിച്ചു. ബ്രിട്ടീഷുകാർക്കെതിരായ സമരത്തിന് ഊർജ്ജം ആസാദ് കണ്ടെത്തുന്നത് ഖുറാനിൽ നിന്നായിരുന്നു. ഭൂതകാലത്തെ ചരിത്രവൽക്കരിക്കുക എന്നതിനുപകരം ചരിത്രത്തെ കാല്പനികവൽക്കരിക്കുകയാണ് ഉണ്ടായത്. അതോടെ സുവർണഭൂതകാലം എന്ന സങ്കൽപം രൂപപ്പെട്ടു. രണ്ടുകൂട്ടർക്കും സുവർണഭൂതകാലം എന്നത് വെവ്വേറെ ആയിരുന്നു.[45]

3.2.3 ഗാന്ധിയുടെ പങ്ക്

ഈ പ്രവണതയിൽ വലിയ മാറ്റം വന്നത് ഗാന്ധിജിയുടെ വരവോടെയാണ്. ഇന്ത്യയുടെ സെക്കുലർവൽക്കരണത്തിന്റെ രണ്ടാം ഘട്ടം ആരംഭിക്കുന്നത് ഗാന്ധിയിൽ നിന്നാണ്. ഇന്ത്യൻ പാരമ്പര്യം എന്നറിയപ്പെടുന്ന ക്ലാസിക്കൽ പാരമ്പര്യത്തിൽനിന്നും ഒരു വിച്ഛേദം വരുത്തിക്കൊണ്ടാണ് ഗാന്ധിയുടെ പ്രവേശം. ഗാന്ധി മതത്തെപ്പറ്റി തുടർച്ചയായി പറഞ്ഞുകൊണ്ടിരുന്നപ്പോഴും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ജീവിതം വെച്ചുനോക്കിയാൽ അദ്ദേഹം കാലത്തിന്റെ യാഥാർത്ഥ്യത്തിൽ ഊന്നിക്കൊണ്ടാണ് സംസാരിച്ചത് എന്ന് മനസ്സിലാക്കാം. ജീവിക്കുന്ന ലോകത്തിനാണ് അദ്ദേഹത്തെ സംബന്ധിച്ച് പ്രാധാന്യം. ഗാന്ധിയുടെ കാലബോധം സെക്കുലറിസ്റ്റുകളുടെ കാലബോധം തന്നെയാണ്. പക്ഷേ, അദ്ദേഹം മതത്തിന്റെ കൂടെയാണ് നിന്നത്. ഗാന്ധി ലിബറലുകൾ മുന്നോട്ടു വെച്ച സെക്കുലർ പാരമ്പര്യത്തെ പുനരുദ്ധരിക്കാൻ ശ്രമിച്ചയാളല്ല. അദ്ദേഹം, സെക്കുലറായിത്തീരുന്ന പ്രക്രിയക്ക് ആധാരം കണ്ടെത്തിയത് ഇന്ത്യൻ ജീവിതത്തിൽനിന്നുതന്നെയാണ്. അതായത് പാശ്ചാത്യലോകത്ത് വളർന്നുവന്ന സെക്കുലർബോധത്തിനകത്തുതന്നെ ഒരു മതചിന്തയും വളർന്നുവന്നിരുന്നു. ആ മതചിന്തയുടെ പ്രത്യേകത അത് മനുഷ്യജീവിത്തെ നിരാകരിക്കുന്ന ഒന്നായിരുന്നില്ല എന്നതാണ്. അത് ജീവിതഗന്ധിയായിരുന്നു, ജീവിതവിരോധിയായിരുന്നില്ല. ഇത് ഗാന്ധി ആദ്യഘട്ടത്തിൽ തന്നെ തിരിച്ചറിഞ്ഞിരുന്നു. മനുഷ്യന്റെ ജീവിതത്തിൽ മതത്തിന് കുറെക്കൂടി ശരിയായ ഒരു സ്ഥാനം നൽകാൻ

[45] Alam Kundmiri 283.

ഗാന്ധിക്ക് കഴിഞ്ഞു. ഉദാഹരണത്തിന് സാമ്പത്തികശാസ്ത്രത്തിന്റെ യുക്തിയിൽ യാന്ത്രികയുഗത്തിൽ ചർക്ക ഉപയോഗിക്കുന്നത് പുറകോട്ടടിക്കുന്നതിന്റെ ചിഹ്നമാണ്. എന്നാൽ ഗാന്ധിയെ സംബന്ധിച്ച് അത് സെക്കുലർവൽക്കരണപ്രക്രിയയുടെ ഭാഗമായിരുന്നു. ഒരർത്ഥത്തിൽ ഒരു പുണ്യകർമ്മം എന്ന നിലയ്ക്ക് ചെയ്യുന്ന അനുഷ്ഠാനത്തിന്റെ മൂല്യമാണ് ഗാന്ധി ചർക്കയ്ക്ക് നൽകിയത്. ശുദ്ധാശുദ്ധ സങ്കൽപങ്ങൾക്കിടയിൽ ഗാന്ധി നടത്തിയ ഒരു ഇടപെടലായിരുന്നു അത്. ചർക്ക എന്ന ആശയം ഗാന്ധി ആദ്യം കണ്ടെത്തുന്നത് അഹമ്മദാബാദിലെ ടെക്സ്റ്റൈൽ തൊഴിലാളികളുടെ സമരത്തിൽനിന്നാണ്. അതോടെ പുതിയ ഒരനുഷ്ഠാനം ആരംഭിക്കുകയായിരുന്നു; മോക്ഷത്തിനുവേണ്ടിയല്ലാത്ത ഒരനുഷ്ഠാനം. അതുപോലെത്തന്നെ മതത്തിനകത്തുപയോഗിച്ചിരുന്ന ബിംബങ്ങളെ അതിന് പുറത്തേക്ക് കൊണ്ടുവരികയും ചെയ്തു അദ്ദേഹം. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ആശ്രമം സാമൂഹ്യസേവനം നടത്തുന്ന ഇടങ്ങളായിരുന്നു. ഇഹലോകജീവിതത്തിന് ആവശ്യമായ കാര്യങ്ങൾ മാത്രമേ ആശ്രമത്തിൽ നടന്നിരുന്നുള്ളൂ. ദൈനംദിന ജീവിതത്തെ മതവൽക്കരിക്കുകയല്ല മതജീവിതത്തെ സെക്കുലർവൽക്കരിക്കുകയാണ് ഗാന്ധി ചെയ്തത്. ഹരിജനങ്ങളെ സംബന്ധിച്ച ആലോചനയിൽ മതത്തിന്റെ തത്വങ്ങൾക്കുപകരം മനുഷ്യന്റെ അവകാശം എന്ന സങ്കല്പം അദ്ദേഹം കൊണ്ടുവന്നു. ആത്മീയതയേക്കാൾ ധാർമ്മികതയ്ക്കാണ് അദ്ദേഹം പ്രാധാന്യം നൽകിയത്. ഇന്ത്യൻ മതജീവിതം പരിശോധിച്ചാൽ ധാർമ്മികതത്വങ്ങൾക്ക് വലിയ പ്രാധാന്യമൊന്നും അത് കൽപ്പിച്ചിരുന്നില്ല എന്ന് കാണാം. മാർഗവും ലക്ഷ്യവും ഒരുപോലെ പ്രധാനമാണ് എന്ന ഗാന്ധിയുടെ തത്വം ഇന്ത്യൻ തത്വചിന്തയുടെ ഭാഗമല്ല. അത് സാർവലൗകിക ധർമ്മബോധത്തിന്റെ ഉള്ളിൽനിന്നുവന്ന ദർശനമാണ്. അദ്ദേഹം ഉപയോഗിച്ച എല്ലാ സംവർഗങ്ങളും ധാർമ്മികമായിരുന്നു. അതിന് അനുഷ്ഠാനപരമോ ആചാരപരമോ ആയ ഒന്നുമായും ബന്ധമില്ല. മതത്തെ അപഗൂഢവൽക്കരിക്കുകയാണ് ഗാന്ധി ചെയ്തത്. മനുഷ്യന്റെ സ്വാധികാരം എന്ന തത്വം, കാലത്തെ സംബന്ധിച്ച ദർശനം എന്നിവയും ഗാന്ധിയിലുണ്ട്. ഗാന്ധിയുടെ മത

സാഹോദര്യം എന്നത് ബഹുത്വത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ദാർശനികസങ്കൽപ്പത്തിൽനിന്നും വരുന്നതാണ്. ഒരർത്ഥത്തിൽ മതത്തിനകത്തേക്ക് യുക്തിയെ കൊണ്ടുവരികയാണ് ഗാന്ധി ചെയ്തത്. സ്ഥാപനവൽകൃതമായ രാഷ്ട്രീയത്തിൽനിന്നും മതത്തെ വേർപെടുത്താനാണ് അദ്ദേഹം ആവശ്യപ്പെട്ടത്. ധർമ്മബോധമായിരുന്നു അതിന് അടിസ്ഥാനം. അതേസമയം ഗാന്ധി വ്യക്തിജീവിതത്തിൽ മതത്തിനുള്ള സ്ഥാനത്തെ നിരാകരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നില്ല.[46]

3.3 സെക്കുലറിസത്തിന്റെ ഇന്ത്യൻ ധാരകൾ

ഇന്ത്യൻ സെക്കുലറിസവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ചർച്ചകളും സംവാദങ്ങളും ഇന്ത്യൻഭാഷാനോവലുകളുടെ പ്രധാന പരിഗണനാ വിഷയങ്ങളിലൊന്നാണ്. ബംഗാളി നോവലുകളായ 'മൊനേർ മാനുഷ്', 'ഗോറ', 'വീടും ലോകവും' ഹിന്ദി നോവലായ 'തമസ്സ്', പഞ്ചാബി നോവൽ 'നഖവും മാംസവും' എന്നിവയെ മുൻനിർത്തി സെക്കുലറിസം ഇന്ത്യൻദേശീയതയുടെ പ്രധാന പരിഗണനാ വിഷയമാകുന്നതെങ്ങനെ എന്നന്വേഷിക്കാനാണ് ഇനി ശ്രമിക്കുന്നത്.

---

46 Alam Khundmiri 234-236. മതത്തെ ഗാന്ധി വിശദീകരിക്കുന്നത് ഇപ്രകാരമാണ്: 'മതമെന്നു പറയുമ്പോൾ ഞാൻ ഉദ്ദേശിക്കുന്നത് ഔപചാരികമായ മതത്തെയോ മാമൂലൊത്ത മതത്തെയോ അല്ല. എല്ലാ മതങ്ങൾക്കും പിന്നിൽ സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന മതമാണത്. നമ്മെ സ്രഷ്ടാവിനോട് അഭിമുഖമാക്കുന്ന മതമാണത്.' സാമ്പ്രദായിക മതവീക്ഷണങ്ങളിൽനിന്ന് വിഭിന്നമായിരുന്നു ഗാന്ധിയുടെ വീക്ഷണം. യുക്തിയുമായും ധാർമ്മികതയുമായും ചേർത്തുവച്ചാണ് മനസിലാക്കുന്നത്. 'യുക്തിക്കു നിരക്കാത്തതും ധാർമ്മികതയ്ക്ക് വിരുദ്ധവുമായ എല്ലാ മതസിദ്ധാന്തങ്ങളയും ഞാൻ നിരാകരിക്കുന്നു. അധാർമ്മികമല്ലെങ്കിൽ യുക്തിരഹിതമായ മതവികാരങ്ങളെയും ഞാൻ സഹിഷ്ണുതയോടെ വീക്ഷിക്കും' എന്നദ്ദേഹം വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. പ്രായോഗികതയായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചിന്തകളുടെ ആധാരം. അതുകൊണ്ട് പ്രയോഗികപ്രശ്നങ്ങൾ കണക്കിലെടുക്കുകയും അവയെ പരിഹരിക്കുന്നതിന് സഹായിക്കുകയും ചെയ്യാത്ത മതം മതമല്ല' എന്നദ്ദേഹം പറയുന്നു. മതപരമായ വിഭാഗീയതകളെ അദ്ദേഹം പൂർണമായും തള്ളിക്കളയുന്നുണ്ട്. 'മതം നമ്മുടെ എല്ലാ പ്രവർത്തനങ്ങളിലും വ്യാപിച്ചു നിൽക്കണം. ഇവിടെ മതമെന്നു പറയുന്നത് കേവലമായ വിഭാഗീയതകളെക്കുറിക്കുകയല്ല. പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ക്രമീകൃതവും ധാർമ്മികവുമായ ഒരു ഭരണകൂടത്തിലുള്ള വിശ്വാസത്തെയാണ് അതു പ്രകടമാക്കുന്നത്. അദൃശ്യമാണെന്നുള്ളതുകൊണ്ട് അതിന്റെ യാഥാർത്ഥ്യത്തിന് കുറവൊന്നുമുണ്ടാകുന്നില്ല. ഹിന്ദു മുസ്ലിം ക്രൈസ്തവമതങ്ങൾക്കൊക്കെ അതീതമാണ് ഈ മതം. ഇത് ആ മതങ്ങൾക്കൊന്നും പകരം നിൽക്കുകയില്ല. നേരെമറിച്ച് ഇത് അവയെ പരസ്പരം ഇണക്കിച്ചേർക്കുന്നു; അവയ്ക്ക് ഉണ്മ പ്രദാനം ചെയ്യുന്നു.' [കെ. രാമചന്ദ്രൻ നായർ, (സമ്പാ.) *ഗാന്ധിസാഹിത്യസംഗ്രഹം.* (തിരുവനന്തപുരം: കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 2012) 139 - 141].

ഇന്ത്യയെ സംബന്ധിച്ച് സെക്കുലറിസത്തിന് യൂറോപ്പിന്റേതിനു സമാനമായൊരു വികാസക്രമം കണ്ടെടുക്കാൻ കഴിയില്ല എന്ന് മുൻസൂചിപ്പിച്ചല്ലോ. ദാർശനികമായ ചിന്താധാരകളുടെ വികാസം ഇന്ത്യയിൽ മറ്റൊരുതരത്തിലാണ് സംഭവിക്കുന്നത്. ജനാധിപത്യത്തെപ്പറ്റിയും സോഷ്യലിസത്തെപ്പറ്റിയും സെക്കുലറിസത്തെപ്പറ്റിയും മറ്റുമുള്ള ആശയങ്ങൾ ചരിത്രസന്ദർഭത്തിന്റെ ആവശ്യം എന്ന നിലയ്ക്കാണ് ഇവിടെ വളർന്നുവന്നിട്ടുള്ളത്. സെക്കുലറിസത്തെപ്പറ്റിയുള്ള യൂറോപ്യൻ ആശയങ്ങൾ കൊളോണിയൽ വിദ്യാഭ്യാസംവഴി രൂപപ്പെട്ട ഇന്ത്യയിലെ ബുദ്ധിജീവികൾ സ്വീകരിക്കുകയും പ്രയോഗിക്കുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ ഇന്ത്യയിലെ സെക്കുലർവൽക്കരണ പ്രക്രിയയുടെ ചരിത്രത്തിന് ദീർഘകാലത്തെ പഴക്കമുള്ളതായി കാണാം. ബ്രാഹ്മണികവർണ്ണവ്യവസ്ഥ നിലനിൽക്കുന്ന ഇന്ത്യൻ സാഹചര്യത്തിൽ ജനാധിപത്യ പ്രക്രിയയുടെ ഭാഗമായുള്ള ഏതൊരു നീക്കത്തിനും ജാതിവിരുദ്ധ പരമ്പര്യത്തിന്റെ തുടർച്ചയായി മാത്രമേ നിലനിൽക്കാനാവൂ. ബുദ്ധനിൽ നിന്നാരംഭിക്കുന്ന അത്തരം പ്രതിരോധങ്ങളുടെ ദീർഘമായൊരു പാരമ്പര്യം ഇന്ത്യയിൽ നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്. മധ്യകാല ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തെയും മറ്റും ഇതിന്റെ ഭാഗമായാണ് കാണേണ്ടത്.[47] ഇന്ത്യൻ സെക്കുലറിസത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ആലോചനകൾ

---

47 ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം ഇന്ത്യ ഇന്നോളം കണ്ട സാംസ്കാരികവിപ്ലവങ്ങളിൽ വെച്ച് ഏറ്റവുമധികം സർവ്വതലസ്പർശിയും സ്ഥല-കാലവ്യാപ്തിയുള്ളതുമായിരുന്നു എന്ന് സച്ചിദാനന്ദൻ നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്. ഇന്ത്യയിലെ കീഴാള സാഹിത്യ-സംസ്കാര പാരമ്പര്യത്തിന്റെ ഏറ്റവും ഉജ്ജ്വലമായ ആവിഷ്കാരവും കീഴാളലാവണ്യശാസ്ത്രത്തിന്റെ ഏറ്റവും മഹത്തായ ഉദാഹരണവുമായി അദ്ദേഹം ഭക്തികവിതയെ വിശേഷിപ്പിക്കുന്നു. ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ പൊതുസ്വഭാവങ്ങൾ ഇങ്ങനെ സംഗ്രഹിക്കാം. ഒന്നാമതായി മതങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള മത്സരത്തെ അത് തിരസ്കരിച്ചു. ഭിന്നമതങ്ങൾ ഈശ്വരനിലേക്കുള്ള ഭിന്നമായ വഴികൾ മാത്രമെന്ന് ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചു. ചിലപ്പോൾ സിഖ്-സൂഫി സിദ്ധാന്തങ്ങളിലെന്നപോലെ മതസമന്വയങ്ങൾക്കു ശ്രമിച്ചു. രണ്ടാമതായി വർണ്ണ-ജാതി വ്യവസ്ഥയെ അത് പൂർണ്ണമായും തിരസ്കരിച്ചു. മൂന്നാമതായി ബ്രാഹ്മണരുടെ പ്രത്യേകപദവിയെ ചോദ്യം ചെയ്യുകമാത്രമല്ല, അത് പൗരോഹിത്യത്തിന്റെ സാംഗത്യത്തെത്തന്നെ പ്രശ്നവിധേയമാക്കി, സാധാരണക്കാർക്ക് മാധ്യസ്ഥമില്ലാതെ ദൈവസാക്ഷാത്കാരം സാധ്യമെന്നു പ്രഖ്യാപിച്ചു. നാലാമതായി ലിഖിതസാഹിത്യപാരമ്പര്യത്തിനുമേൽ വായ്മൊഴികളിൽ സംസാരിച്ചു. സംസ്കൃതം കിണറ്റിലെ കെട്ടിക്കിടക്കുന്ന ജലമാണെങ്കിൽ ജനഭാഷകൾ നിലയ്ക്കാതൊഴുകുന്ന പുഴകളാണെന്ന് കബീർ നിരീക്ഷിച്ചു. ആറാമതായി ഇവരിലേറെ കവികളും പല പ്രദേശത്തു സഞ്ചരിക്കുകയും പല ഭാഷകളിൽ കവിതകളെഴുതുകയും ചെയ്തു. വിശേഷിച്ചും ഉത്തരേന്ത്യൻ കവികൾ. ഉദാ: മീര, കബീർ, നാനാക്ക്, നാംദേവ്, വിദ്യാപതി. ഏഴാമതായി ഒരുവശത്ത് അഭംഗ്, ഭാരൂദ്, ബീജക്, ദോവിപദം, പ്രപഞ്ചം, ബാരാ, മാസാ, കസീദാ, വാഖ്, രസാ തുടങ്ങി ഒട്ടേറെ നവരൂപങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കുകയോ, പുറത്തുനിന്ന് സ്വീകരി

ആരംഭിക്കേണ്ടത് അത്തരം പ്രസ്ഥാനങ്ങളിൽ നിന്നും വ്യക്തികളിൽ നിന്നുമാണ്. അതുകൊണ്ടാണ് സാമൂഹ്യപരിഷ്കർത്താവും ഗായകനുമായിരുന്ന ലാലൻഫക്കീറിന്റെ ജീവിതം പ്രമേയമാവുന്ന 'മൊനേർ മാനുഷ്'[48] എന്ന നോവൽ പ്രസക്തമാകുന്നത്.

സുനിൽ ഗംഗോപാധ്യായ 1998-ൽ രചിച്ച ഈ നോവലിനെ ഇങ്ങനെ സംക്ഷേപിക്കാം. ദരിദ്രനും നിരക്ഷരനുമെങ്കിലും വേറിട്ട ചിന്തകളുണ്ടായിരുന്ന വ്യക്തിയായിരുന്നു ലാലു. ഗ്രാമത്തിലെ വൈദ്യൻ കൃഷ്ണപ്രസാദ് സെന്നിന്റെ സംഘത്തോടൊപ്പം തീർത്ഥയാത്ര തിരിച്ച ലാലുവിന് വഴിയിൽ വെച്ച് വസൂരി പിടിപെടുകയും അബോധാവസ്ഥയിലായ ലാലുവിനെ മരിച്ചെന്നു കരുതി സംഘം ഗംഗയിലൊഴുക്കുകയും ചെയ്തു. റാബിയ ഖാത്തൂൻ എന്ന മുസ്ലിം സ്ത്രീ അയാളെ രക്ഷപ്പെടുത്തി. എന്നാൽ അയാൾക്ക് ഓർമ്മകൾ നഷ്ടപ്പെട്ടിരുന്നു. അവിടെവെച്ച് പരിചിതനായ ഫക്കീർ സാഹേബിന്റെ ആശയങ്ങൾ ലാലുവിനെ ആകർഷിച്ചു. പിന്നീട് ഓർമ്മകൾ തിരിച്ചു കിട്ടി നാട്ടിൽ തിരിച്ചെത്തിയെങ്കിലും ഒരു മുസ്ലിം സ്ത്രീയുടെ സംരക്ഷണയിൽ കഴിഞ്ഞ ലാലുവിന് ജാതി നഷ്ടപ്പെട്ടു എന്ന പേരിൽ നാട്ടുകാരും വീട്ടുകാരും അകറ്റിനിർത്തി. തുടർന്ന് നാടുവിട്ട ലാലു കാട്ടിൽ താമസമായി. വൈകാതെ കാലുവ എന്ന 'ഭ്രാന്ത'ന്റെ സഹായത്തോടെ ലാലു അവിടെ കുടിൽ വെച്ച് താമസമായി. ക്രമേണ സമീപപ്രദേശങ്ങളിൽ നിന്ന് പലതരത്തിൽ ബഹിഷ്കൃതരായ പലതരം ആളുകൾ അവിടെ എത്തിച്ചേരുകയും ഒരു

ക്കുകയോ ചെയ്തതോടൊപ്പം മറുവശത്ത് കീർത്തൻ, ഭജൻ, ധുൻ, ഹരികഥ, യാത്ര, അങ്കിയാനാട്, രാംലീല, കൃഷ്ണലീല, നഗർ സങ്കീർത്തന, ലീലാ ഭാഗവത് തുങ്ഗി, ബുറകഥ തുടങ്ങിയ ആലാപന-അഭിനയ-ആഖ്യാനസമ്പ്രദായങ്ങൾക്കും ജന്മം നൽകി...എട്ടാമതായി തത്വചിന്തയും കവിതയും ഒന്നായിത്തീരുകയും ഭൗതികാതിഭൗതികങ്ങൾ സംവാദത്തിലേർപ്പെടുകയും നദി, വൃക്ഷം, അഗ്നി, പക്ഷി, ആകാശം, തുടങ്ങിയ സാമ്പ്രദായിക പ്രതീകങ്ങൾക്കൊപ്പം വീട്ടുജോലികളും കൈവേലകളുമായി ബന്ധപ്പെട്ട കുടം, ചക്രം, തറി, ഉല, കുഴൽ, കത്തി, തവി, ചട്ടുകം ഇങ്ങനെയുള്ള പ്രതീകരൂപങ്ങൾ ഉപയോഗപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്യുന്നു. ഒരേസമയം ധൈഷണികവും ജനകീയവുമായ, ഒരു പുതിയ കാവ്യഭാഷയ്ക്കും സംസ്കൃതകാവ്യമീമാംസക്ക് വിശദീകരിക്കാനാകാത്ത ഒരു കാവ്യരീതിയ്ക്കും അത് ജന്മം നൽകി. [സച്ചിദാനന്ദൻ, *ഭാരതീയ കവിതയിലെ പ്രതിരോധപാരമ്പര്യം.* (കോട്ടയം: ഡിസി ബുക്സ്, 2001) 16-18.]

48 സുനിൽ ഗംഗോപാധ്യായ, *മൊനേർമാനുഷ്.* വിവ., സുനിൽ ഞാളിയത്ത് (കോഴിക്കോട്, മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, 2014).

ഗ്രാമം രൂപപ്പെടുകയും ചെയ്തു. ജാതി, മത, ലിംഗ ഭേദങ്ങൾക്കപ്പുറത്ത് മനുഷ്യ രായി ജീവിക്കുന്ന ഒരു കൂട്ടമായിരുന്നു അത്. തന്റെ ഗാനങ്ങളിലൂടെ ലാലു അവരു മായി സംവദിക്കുകയും ക്രമേണ ലാലൻ ഫക്കീർ എന്ന പേരിൽ പ്രശസ്തനാവു കയും ചെയ്തു.

ലാലൻ ഫക്കീർ, സിറാജ് സായ് എന്ന ഫക്കീർ സാഹേബ്, കാലുവ തുട ങ്ങിയവരിലൂടെ നോവൽ ആവിഷ്കരിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നത് ഇന്ത്യൻ ആത്മീയപാര മ്പര്യത്തിലെ വേണ്ടത്ര ശ്രദ്ധിക്കപ്പെടാത്ത ഒരു ധാരയെയാണ്. ഇന്ത്യയ്ക്കകത്ത് നൂറ്റാണ്ടുകളായി നിലനിന്നിരുന്നത് ബ്രാഹ്മണിക പാരമ്പര്യത്തെ കേന്ദ്രസ്ഥാനത്തു നിർത്തുന്നതും കീഴാളജനതയെ ഒന്നാകെ പ്രാന്തവൽക്കരിക്കുന്നതുമായ വർണ്ണാ ശ്രമവ്യവസ്ഥയാണ്. മതം, ക്ഷേത്രം, ആചാരങ്ങൾ, സാമൂഹികക്രമം, സമ്പത്ത്, അധികാരം എന്നിവയെയെല്ലാം നിയന്ത്രിച്ചിരുന്നത് ഈ വ്യവസ്ഥയാണ്. അതു കൊണ്ടുതന്നെ ബ്രാഹ്മണിക്കലായ ഈ അധീശത്വ വ്യവസ്ഥയ്ക്കെതിരായ ചെറു ത്തുനിൽപ്പുകൾ എല്ലാകാലത്തുമുണ്ടായിട്ടുള്ളതായി കാണാം. ബ്രാഹ്മണമതം ഉല്പാദിച്ചിട്ടുള്ള ഇത്തരം അസമത്വങ്ങൾക്കും അനീതികൾക്കുമെതിരെ ഉയർന്നി ട്ടുള്ള പ്രതിരോധങ്ങളെല്ലാം ബ്രാഹ്മണമതത്തിന്റെ യുക്തികളെ അതിനകത്തു നിന്നുതന്നെ വിമർശിച്ചുകൊണ്ടാണ് സമാരംഭിച്ചത്.

3.3.1 ആന്തരവിമർശനം

മനുഷ്യരുടെ ധൈഷണിക പ്രവർത്തനങ്ങളെയും നാഗരികതയെയും മാറ്റു ന്നതിൽ നിർണ്ണായകമായി പ്രവർത്തിക്കുന്ന ശക്തി ആന്തരവിമർശനമാണ്. എല്ലാ സാംസ്കാരങ്ങളിലുമെന്നപോലെ ഇന്ത്യയിലെ നാനാവിധങ്ങളായ സംസ്കാര ങ്ങൾക്കകത്തും പല കാലങ്ങളിലായി വികസിച്ചുവന്ന ആന്തരവിമർശനത്തിന്റെ പ്രബലവും ദുർബലവുമായ ധാരകളാണ് അവയുടെ മാറ്റത്തിനും വളർച്ചയ്ക്കും കാരണം. പ്രബുദ്ധതയുടെ ആധാരം ആന്തരവിമർശനത്തിനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യമാ

ണെന്ന് ഇമ്മാനുവൽ കാന്റ്[49] നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്. വ്യവസ്ഥയ്ക്കകത്ത് നില നിൽക്കുമ്പോൾ തന്നെ അതിലെ ഒരു വ്യക്തിക്ക് ആ വ്യവസ്ഥയെ ചോദ്യം ചെയ്യാനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യമുണ്ടാവണം. അപ്പോൾ മാത്രമേ ആ സമൂഹം പ്രബുദ്ധമാണെന്ന് പറയാൻ കഴിയൂ. വ്യക്തിജീവിതത്തിന് സ്വകാര്യം/പൊതു എന്നിങ്ങനെ രണ്ടു തലങ്ങളുണ്ട്. ഈ രണ്ടു തലങ്ങളിലും യുക്തിക്ക് വ്യാപരിക്കാൻ കഴിയണം. വ്യക്തിതലത്തിലുള്ള യുക്തിയുടെ പ്രവർത്തനം അയാളുടെ അതിജീവനത്തെ സഹായിക്കുന്നതാണ്. എന്നാൽ സാമൂഹികതലത്തിലുള്ള യുക്തിയുടെ പ്രവർത്തനം സാമൂഹികപരിവർത്തനം ലക്ഷ്യമിട്ടുള്ളതാണ്. നിലനിൽക്കുന്ന വ്യവസ്ഥിതിയെ നവീകരിക്കുകയാണ് യുക്തിയുടെ സാമൂഹികപ്രയോഗം കൊണ്ട് ലക്ഷ്യമാക്കുന്ന

---

[49] ജർമ്മൻ തത്വചിന്തകനായ ഇമ്മാനുവൽ കാന്റിന്റെ (1724-1804) ചിന്തകൾ പ്രധാനമായും Critique of Pure reason, Critique of the Power of Judgement, Critique of Practical reason എന്നീ മൂന്നു ഗ്രന്ഥങ്ങളിലായാണ് ക്രോഡീകരിച്ചിട്ടുള്ളത്. സാമാന്യമായി അദ്ദേഹം ചർച്ചചെയ്യുന്ന വിഷയം യഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ തലത്തിൽ മനുഷ്യസ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ സാധ്യത എത്രത്തോളമുണ്ട് എന്ന കാര്യമാണ്. അടിസ്ഥാനപരമായി കാന്റ് നേരിട്ട ദാർശനിക പ്രശ്നം സ്വാതന്ത്ര്യമാണ്. കാന്റിന്റെ ഏറ്റവും പ്രധാനപ്പെട്ട ലേഖനങ്ങളിലൊന്നാണ് 'എന്താണ് പ്രബുദ്ധത?' (What is Enlightenment). പ്രബുദ്ധതയെ അദ്ദേഹം നിർവചിക്കുന്നത് സ്വയം അടിച്ചേല്പിച്ച അപക്വതയിൽനിന്ന് പുറത്തുകടക്കുവാനുള്ള മനുഷ്യന്റെ ശ്രമമായാണ്. ബുദ്ധിശൂന്യതയെയല്ല ബുദ്ധി ഉപയോഗിച്ച് കാര്യങ്ങളെ നിർണ്ണയിക്കാനുള്ള ധൈര്യമില്ലായ്മയെയാണ് അപക്വത എന്നു വിളിക്കുന്നത്. അറിയുവാനുള്ള ധൈര്യമാണ് പ്രബുദ്ധത. ഒരു ജനത പ്രബുദ്ധരാകണമെങ്കിൽ അവർക്ക് സ്വാതന്ത്ര്യം വേണം എന്ന് കാന്റ് പറയുന്നു. പൊതുസമൂഹത്തിലുള്ള യുക്തിയുടെ ഉപയോഗമേ (public use of reason) മനുഷ്യസമൂഹത്തിനകത്ത് പ്രബുദ്ധത കൊണ്ടുവരാൻ സഹായിക്കുകയുള്ളൂ. അതേസമയം സ്വകാര്യമണ്ഡലത്തിലുള്ള യുക്തിയുടെ ഉപയോഗ (Private use of reason) ത്തിന്റെ നേരിയ തോതിലുള്ള നിരോധനം പ്രബുദ്ധതയിലേക്കുള്ള പ്രയാണത്തെ തടയണമെന്നില്ല. കാന്റ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യം എന്ന കാഴ്ചപ്പാട് രാജാവും പുരോഹിതന്മാരുമടങ്ങിയ വിഭാഗങ്ങളെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയാണ് വിലയിരുത്തുന്നത്. ഔദ്യോഗികപദവിയിൽ ഇരിക്കാത്ത ആളാണെങ്കിൽ സമൂഹത്തിൽ കൂടുതൽ സ്വാതന്ത്ര്യമുണ്ടായിരിക്കും. സ്വാതന്ത്ര്യമെന്നത് ഒരുതരം ഊർജ്ജമാണ്. അത് വ്യാപിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുകയും ചെയ്യും. സ്വതന്ത്രചിന്തയെ തഴയുന്ന പ്രദേശത്തുപോലും സ്വതന്ത്രചിന്തയുടെ വ്യാപനം കാണാം. സ്വതന്ത്രമായ ചിന്തയും ആശയപരമായ സംവാദങ്ങളും നടന്നു കഴിഞ്ഞാൽ സ്വാഭാവികമായും മനുഷ്യസമുദായം അപരിഷ്കൃതത്വത്തിൽനിന്ന് പുറത്തു കടക്കും. വ്യവസ്ഥയെ അട്ടിമറിക്കാൻ അക്രമമല്ല ആശയങ്ങളാണ് ഉപയോഗിക്കേണ്ടത്. ആശയങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള സംവാദം പുതിയ ആശയങ്ങളിലേക്കെത്തിച്ചേരും. ഇതാണ് നവോത്ഥാനം മുന്നോട്ടു വയ്ക്കുന്നത്. ഒരു സമൂഹത്തിന് പൗരസ്വാതന്ത്ര്യം ഉറപ്പു നൽകുമ്പോൾ മാത്രമേ ആത്മീയമായ സ്വാതന്ത്ര്യം ലഭിക്കുകയുള്ളൂ. അതിന് തടസ്സമായി നിൽക്കുന്നത് രാഷ്ട്രീയക്രമം തന്നെയാണ്. പൗരസമൂഹത്തിന്റെ ആശയങ്ങൾ അവതരിപ്പിക്കാൻ സ്വാതന്ത്ര്യമുള്ള സമൂഹം സ്വതന്ത്രമായിരിക്കും. (Immamel Kant. *What is enlightenment?*Retrieved from https://www.stmarys-ca.edu/sites/ default/files/attachments/files/kant-what)

ത്. യുക്തിയുടെ ഈ സാമൂഹികപ്രയോഗത്തെയാണ് ആന്തരവിമർശം എന്നു പറയുന്നത്. ഇന്ത്യയിലെ ആന്തര വിമർശനത്തിന്റെ സാമാന്യരൂപം വർണ്ണാശ്രമവ്യവസ്ഥക്കെതിരെയുള്ള ധൈഷണികവും പ്രയോഗികവുമായ ആലോചനകളാണ്. അതിനാൽ അതിനെ കീഴാളബൗദ്ധികപാരമ്പര്യം എന്നു വ്യവഹരിക്കാം.[50] യഥാർത്ഥത്തിൽ ബുദ്ധന്റെ കാലം മുതലെങ്കിലും ഈ ആന്തരവിമർശനത്തിന്റെ കരുത്തുറ്റ പ്രതിരോധം ഇന്ത്യയിൽ കാണാം.[51] ഈ പ്രതിരോധപാരമ്പര്യത്തിന്റെ പത്തൊൻപതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ കണ്ണിയായാണ് ലാലൻ ഫക്കീറിനെ കാണേണ്ടത്.

ജീവിതത്തിന്റെ ഒരു പ്രതിസന്ധിഘട്ടത്തിൽ കൂടെനിന്ന് ശുശ്രൂഷിക്കുകയും ജീവൻ നിലനിർത്താൻ ഭക്ഷണം നൽകുകയും ചെയ്തത് ഒരു മുസ്ലിം സ്ത്രീ ആയിരുന്നു എന്ന കാരണത്താൽ ജാതിയിൽ നിന്നും സമൂഹത്തിൽ നിന്നും നിഷ്കാസിതനായിത്തീരുമ്പോഴാണ് ലാലു ജാതി എന്ന അവസ്ഥയെ തിരിച്ചറിയുന്നത്. ഈ തിരിച്ചറിവ് ജാതിയെ സംബന്ധിച്ചും ദൈവവിശ്വാസത്തെ സംബന്ധിച്ചുമുള്ള വിമർശനാത്മകമായ ആലോചനകളിലേയ്ക്ക് ലാലുവിനെ നയിക്കുന്നു. ലാലുവും അമ്മ പത്മാവതിയും തമ്മിൽ നടക്കുന്ന സംഭാഷണം ഈ തിരിച്ചറിവിനെ ചിത്രീകരിക്കുന്നതാണ്.

---

[50] കെ.എം. അനിൽ, 'കീഴാള ബൗദ്ധികപാരമ്പര്യം - ആന്തരവിമർശനത്തിന്റെ പാഠങ്ങൾ' അപ്രകാശിത പ്രബന്ധം. 1

[51] ബ്രാഹ്മണമതവും വർണാശ്രമവ്യവസ്ഥയും ചേർന്ന് സമൂഹത്തെ മലീമസമാക്കിക്കൊണ്ടിരുന്ന ഒരു കാലഘട്ടത്തിലാണ് ബുദ്ധൻ തന്റെ ആശയങ്ങൾ പ്രചരിപ്പിക്കാൻ തുടങ്ങിയത്. വർണാശ്രമനിയമങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനം വേദങ്ങളാണെന്നും വേദങ്ങൾക്ക് ദൈവികമായ ആധികാരികത്വമുണ്ടെന്നും അതുകൊണ്ട് വർണാശ്രധർമ്മങ്ങളെയോ അവയ്ക്ക് നേതൃത്വം നൽകുന്ന ബ്രാഹ്മണരുടെ ആധിപത്യത്തെയോ എതിർക്കുന്നത് പാപമാണെന്നും മറ്റുമുള്ള വിശ്വാസങ്ങൾ ശക്തമായിരുന്നു. ബുദ്ധന്റെ പ്രഭാഷണങ്ങൾ വേദങ്ങളുടെ ആധികാരികതയെയും വർണാശ്രമ നിയമങ്ങളുടെ അലംഘനീയതയെയും വൈദികദൈവങ്ങളുടെ നിലനില്പിനെയുമെല്ലാം വെല്ലുവിളിക്കുന്നതായിരുന്നു. യുക്തിക്കെതിരായ യാതൊന്നിലും വിശ്വസിക്കരുതെന്ന് അദ്ദേഹം തന്റെ അനുയായികളെ ഉദ്ബോധിപ്പിച്ചു. വർണവ്യവസ്ഥയുടെ അടിസ്ഥാനമായ ഋഗ്വേദത്തിലെ പുരുഷസൂക്തത്തെ ബുദ്ധൻ ഇപ്രകാരം പരിഹസിക്കുന്നു. "ബ്രാഹ്മണരുടെ ഭാര്യമാർക്ക് ആർത്തവകാലമുണ്ട്. അവർ ഗർഭം ധരിക്കുന്നു. കുഞ്ഞുങ്ങളെ പ്രസവിച്ച് മുലപ്പാലൂട്ടി വളർത്തുന്നു. എന്നിട്ടും സ്ത്രീകൾ പ്രസവിച്ചുണ്ടായ ഈ ബ്രാഹ്മണർ അവകാശപ്പെടുന്നു, തങ്ങൾ ബ്രഹ്മാവിന്റെ വായിൽനിന്നുണ്ടായവരാണെന്ന്. തങ്ങൾ ബ്രഹ്മഷ്ടികളാണെന്നും ബ്രഹ്മാവിന്റെ പിന്തുടർച്ചാവകാശികളാണെന്നുമാണ് അവർ അവകാശപ്പെടുന്നത്. ഇത് വെറും നുണയാണ്" (കെ. ദാമോദരൻ 157-159).

ലാലു പറഞ്ഞു; 'മഴച്ചാറ്റലുണ്ട്. എനിക്ക് വീട്ടിനകത്തേക്ക് കയറണം'.

പത്മാവതി മറുപടി നൽകി: 'വേണ്ട! നീ വീട്ടിനകത്തേക്ക് കയറണ്ട. വീടിനുള്ളിൽ രാധയും കൃഷ്ണനും ലക്ഷ്മിയും ജനാർദ്ദനനുമുണ്ട്.'

ലാലുപറഞ്ഞു. 'ദൈവങ്ങളൊക്കെ ചിത്രങ്ങളല്ലെ? അവ ഒരു ഭാഗത്തേക്ക് മാറ്റിവച്ചു കൂടെ?'

പത്മാവതി പറഞ്ഞു, 'ഛെ! ദൈവദോഷം പറയല്ലേ നീ! ദേവീദേവന്മാരെ മാറ്റിക്കൂടാ......'

ലാലു ചോദിച്ചു, 'രാത്രി ഞാനെവിടെ കിടക്കും'?

കരുണാർദ്രസ്വരത്തിൽ പത്മാവതി പറഞ്ഞു, 'കുറച്ചു കഷ്ടപ്പെട്ടിട്ടാണെങ്കിലും പുറത്തു കിടക്കണം. നീ മുസൽമാനാണിപ്പോൾ! ഹിന്ദുദേവീദേവന്മാരുടെ മുമ്പിൽ ചെന്നുപെടരുത്'.

അതുകേട്ടതും ശബ്ദമുയർത്തി അസഹിഷ്ണതയോടെ ലാലു പറഞ്ഞു. 'അമ്മ കുറേ നേരമായി പറയുന്നു, ഞാൻ മുസൽമാനായീന്ന്.... എവിടെ? എങ്ങനെ? എനിക്കതിന് നിസ്കാരത്തൊപ്പിയുണ്ടോ? ഞാനെന്തായിരുന്നോ അതങ്ങനെത്തന്നെയാണിപ്പോഴും!'

പത്മാവതി പറഞ്ഞു, 'നീ മുസൽമാന്റെ വീട്ടിൽ നിന്നായിരുന്നില്ലേ ഇത്രയും നാളും ആഹാരം കഴിച്ചത്? അതു മാത്രം മതി, നിന്റെ ജാതി നഷ്ടപ്പെടാൻ'.

ലാലു ചോദിച്ചു. 'എങ്ങനെയാ ജാതി നഷ്ടപ്പെടുക? ഉള്ളിൽ നിന്ന് വായു പുറത്തു വീഴുന്നതുപോലെയാണോ അത്? അതറിയാൻ കഴിഞ്ഞിരുന്നെങ്കിൽ പിടിച്ചു നിർത്താമായിരുന്നു. ജാതി പോയത് ഞാനറിഞ്ഞതുമില്ല.'[52]

എന്താണ് ജാതി? എന്താണ് മതവിശ്വാസം? എന്നീ അടിസ്ഥാനചോദ്യങ്ങൾ ഇവിടെ ഉയരുന്നുണ്ട്. പ്രധാനമായും അനുഷ്ഠാനപരമായ ഹിന്ദുമതത്തെയാണ് അത് സംബോധന ചെയ്യുന്നത്. ബഹുദൈവാരാധന, ബിംബാരാധന തുടങ്ങിയവയിലേയ്ക്കെല്ലാം അത് നീളുന്നുണ്ട്. ദൈവവിശ്വാസത്തെ കേവലമായ അനുഷ്ഠാന

---

52 സുനിൽ ഗംഗോപധ്യായ 48.

പരതയിലേക്ക് ന്യൂനീകരിക്കുന്നതിനെ അത് ചോദ്യം ചെയ്യുന്നു. ജാതി വായു പോലെ പുറത്തുവിടാവുന്നതാണോ എന്ന ചോദ്യം സഹസ്രസബ്ധങ്ങളായി നില നിൽക്കുന്ന ഒരു വ്യവസ്ഥയുടെ നിസ്സാരതയെ വെളിപ്പെടുത്തുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. ഈ വ്യവസ്ഥ ബ്രാഹ്മണിക പാരമ്പര്യത്തിന്റെ ഭാഗമായതിനാൽ ശ്രേണീകൃത ഹിന്ദുമതത്തിനുനേരെയുള്ള വിമർശനമായി അത് മാറുന്നു.

ഇസ്ലാംമതത്തിന്റെ അപരസാന്നിധ്യം ഈ സന്ദർഭത്തിൽ ഉണ്ടെന്നത് പ്രധാനമാണ്. വർണ്ണവ്യവസ്ഥയ്ക്കകത്ത് നിരവധി ജാതിസമൂഹങ്ങളായി ശുദ്ധാശുദ്ധ സങ്കല്പങ്ങളെ പിൻപറ്റിക്കൊണ്ട് ജീവിക്കുന്ന ഒരു സമൂഹത്തിന് തന്നിലേയ്ക്കു തന്നെ നോക്കേണ്ടിവരുന്നത് ഇതരമതങ്ങളുടെ സാന്നിധ്യമുണ്ടാകുമ്പോഴാണ്. അതുകൊണ്ട് ലാലുവിന്റെ ജീവിതത്തിൽ റാബിയ ഖാത്തൂൻ എന്ന മുസ്ലിം സ്ത്രീയുടെ ഇടപെടൽ ചരിത്രപരമാണ് എന്നുപറയേണ്ടിവരും. മരണത്തിൽ നിന്ന് രക്ഷപ്പെട്ടു എന്നതല്ല രക്ഷപ്പെടുത്തിയത് ഒരു മുസ്ലിംസ്ത്രീയാണ് എന്നതാണ് ജാതിവ്യവസ്ഥയ്ക്കകത്ത് വലിയ പ്രശ്നമുണ്ടാക്കുന്നത്. ഈ പ്രശ്നമാണ് ലാലുവിനെ പരിവർത്തനസജ്ജമാക്കുന്നത്. ജാതി, മത, ലിംഗഭേദങ്ങൾക്കതീതമായ ഒരു സമൂഹത്തെ ഭാവനചെയ്യാൻ ലാലു പ്രാപ്തനാകുന്നത് ഈ സംഘർഷത്തിൽ നിന്നാണ് എന്ന വസ്തുത പ്രധാനമാണ്.[53] അതായത് യുക്തിയുടെ വ്യക്തിപരവും സാമൂഹികവുമായ തലങ്ങൾ ലാലുവിൽ പ്രവർത്തിക്കാൻ കാരണമാവുന്നതിൽ ഇസ്ലാം എന്ന അപരസാന്നിധ്യത്തിന് പങ്കുണ്ട് എന്നർത്ഥം. എന്നാൽ ഈ അപരനില ഇരു മതങ്ങളെയും വിരുദ്ധകോടിയിലേയ്ക്കല്ല സമന്വയത്തിലേയ്ക്കാണ് നയിക്കുന്നത് എന്ന വസ്തുതയും ശ്രദ്ധിക്കേണ്ടതുണ്ട്.

---

[53] ഇസ്ലാംമതത്തിനകത്ത് സാഹോദര്യം എന്ന സങ്കല്പം പ്രധാനമാണ്. അത് ജാതീയവും സാമ്പത്തികവുമായ വേർതിരിവുകൾക്കതീതമായി മനുഷ്യരെ കാണുന്നു. അതുകൊണ്ടാണ് റാബിയ ഖാത്തൂന് ലാലുവിനെ രക്ഷപ്പെടുത്താനും ശുശ്രൂഷിക്കുവാനും സാധിക്കുന്നത്. ജാതിവ്യവസ്ഥയ്ക്കകത്ത് ഇത് സാധ്യമല്ല. ജാതിസമൂഹങ്ങളും അവരുടെ ശുദ്ധസങ്കല്പങ്ങളും മനുഷ്യരെ വേർതിരിച്ചു നിർത്തുന്നതിനാൽ സാഹോദര്യം എന്ന സങ്കല്പം അവിടെ അസംഗതമാണ്. സാഹോദര്യം എന്ന സങ്കല്പംതന്നെയാണ് പിന്നീട് നവോത്ഥാനത്തിന്റെയും ആധുനികതയുടെയും അതുവഴി ആധുനികദേശരാഷ്ട്രത്തിന്റെയും അടിപ്പടവായത് എന്നതും പ്രധാനമാണ്.

3.3.1.1 ഭാഷയും ആന്തരവിമർശനവും

ആന്തരവിമർശനത്തിന്റെ യുക്തി വിനിമയത്തിൽ അഥവാ ഭാഷയിൽ ആണ് കുടികൊള്ളുന്നത്. ആന്തരവിമർശനത്തിൽ ആത്മനിഷ്ഠവും വസ്തുനിഷ്ഠവുമായ തലങ്ങൾ പ്രവർത്തിക്കുന്നുണ്ട്. ഇക്കാരണത്താലാണ് ആന്തരവിമർശനത്തിന് നേതൃത്വം നൽകിയ എല്ലാ ധൈഷണികരും ഭാഷയിലും വിപ്ലവമുണ്ടാക്കിയവരാകുന്നത്. ആന്തരവിമർശനത്തിന്റെ യുക്തി ഭാഷയുടെ അബോധത്തിൽത്തന്നെയുണ്ട്. അത് കണ്ടെത്താൻ നമ്മെ സഹായിക്കുകയാണ് ആന്തരവിമർശകർ ചെയ്യുന്നത്. അതായത് ഭാഷയ്ക്കകത്തെ ഒരു പുനർനിർമ്മിതി കൂടിയാണ് ആന്തരവിമർശനം. ചട്ടങ്ങളും വിധികളും ഉണ്ടാക്കാൻ ഉപയോഗിച്ച അതേ ഭാഷയെ സംവാദത്തിന്റെ ഭാഷയാക്കി വികസിപ്പിക്കാനാണ് ആന്തരവിമർശകർ ശ്രമിച്ചത്. വിധികളും ചട്ടങ്ങളും സുതാര്യമായ ഭാഷാരൂപങ്ങളാണ്. അതിൽ വസ്തുതകൾ അവതരിപ്പിക്കപ്പെടുകയോ അനുസരിപ്പിക്കാനുള്ള നിർദ്ദേശങ്ങൾ ഉൾക്കൊള്ളിക്കുകയോ മാത്രമേ ചെയ്യുന്നുള്ളൂ. അതിനകത്ത് സംവാദത്തിനോ അതിനാധാരമായ യുക്തിക്കോ സ്ഥാനമില്ല. അതായത് സംവാദത്തിന്റെ യുക്തി ഭാഷയുടെ അതാര്യതയിലാണ് നിലനിൽക്കുന്നത്. ഇക്കാര്യം ശക്തമായി അവതരിപ്പിച്ചവരാണ് ആന്തരവിമർശകർ. ജീവലോക [54] ത്തിന്റെ സാമാന്യവ്യവഹാരങ്ങളെല്ലാം ഒരു പൊതുയുക്തിക്കകത്താണ് പ്രവർത്തിക്കുക. എന്നാൽ ഈ സാമാന്യയുക്തിയെ ജീവലോകത്തിനകത്തു നിന്നുതന്നെ വിമർശിക്കാനുള്ള ശ്രമമാണ് ആന്തരവിമർശനം. ഭാഷയിൽ ഇടപ്പെട്ടുകൊണ്ടാണ് അവർ അത് നിർവഹിച്ചത്. ഭാഷയ്ക്കകത്ത് അവതരിപ്പിക്കപ്പെട്ട ഈ പ്രതിവ്യവഹാരം ജീവലോകത്തെ സംവാദാത്മകമാക്കുകയും പരസ്പരം

---

54 ജർമ്മൻ ചിന്തകനായ ഹെബർമാസ് അവതരിപ്പിച്ച ഒരു സങ്കല്പമാണ് ജീവലോകം. സാമൂഹികസന്ദർഭത്തിനകത്താണ് ആശയവിനിമയപ്രക്രിയ നടക്കുന്നത്. വ്യക്തികൾക്കുമേൽ സമൂഹം അധികാരം പ്രയോഗിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കും. അതാണ് വ്യവസ്ഥ (system). വ്യവസ്ഥയോട് എതിരിട്ടുകൊണ്ട് പരസ്പരാശയവിനിമയത്തിൽ വ്യക്തികൾ തങ്ങളുടെ പങ്ക് ഉറപ്പുവരുത്തുന്ന അവസ്ഥയാണ് ജീവലോകം. ജീവലോകത്തിന്റെ അടിസ്ഥാന സവിശേഷതയായി ഹെബർമാസ് കണക്കാക്കുന്നത് യുക്തിയാണ്. [Hugh Baxter, 'System and Life-world in Habermas's Theory of Communicative Action'. (Theory and society. vol.16. No. 1 Jan 1987) 45-48].

ഇടയുന്ന നിരവധി ആശയങ്ങൾ ഉല്പാദിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തു. ഭാഷയിലെ ഓരോ പ്രസ്താവത്തേയും സാധൂകരിക്കുന്ന യുക്തിയോ യുക്തികളോ അതിനകത്തു തന്നെ പ്രവർത്തിക്കുന്നുണ്ട്. ആന്തരവിമർശകർ ഭാഷയ്ക്കകത്തെ ഈ യുക്തിയെ ചോദ്യം ചെയ്യുന്നു. പുതിയ പ്രസ്താവനകളും അവയുടെ സാധുതയും അവതരിപ്പിക്കുന്നു. ഒരു പ്രസ്താവന ജീവലോകത്തിൽ പ്രവർത്തിക്കണമെങ്കിൽ അതിന്റെ സാധുത അംഗീകരിക്കപ്പെടണം. അതിനുവേണ്ടിയാണ് ആന്തരവിമർശകർ നിരന്തരം തർക്കങ്ങളിലേർപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്നത്. ഈ അർത്ഥത്തിൽ ആന്തരവിമർശനം എന്നത് ജീവലോകത്തെ പുനഃസൃഷ്ടിക്കുകയും വീണ്ടുവിചാരത്തിന് പ്രാപ്തമാക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ഭാഷാവൃത്തിയാണ് എന്നു പറയാം. ആന്തരവിമർശകർ ഇത്തരത്തിൽ വിവിധങ്ങളായ വ്യവഹാര രൂപങ്ങൾ ഭാഷയ്ക്കകത്ത് സൃഷ്ടിച്ചിട്ടുണ്ട്. ബുദ്ധനും മധ്യകാല ഭക്തികവികളും നവോത്ഥാന നായകരും ഗാന്ധിയും അംബേദ്കറും ഇത്തരത്തിൽ സവിശേഷമായ വ്യവഹാര രൂപങ്ങൾ കണ്ടെത്തിയ ധൈഷണികരാണ്. ദക്ഷിണേന്ത്യൻ ഭക്തിസാഹിത്യത്തിലെ വചനങ്ങൾ ഇത്തരത്തിൽ സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ട വ്യവഹാരരൂപമാണ്.[55] പൊയ്കയിൽ അപ്പച്ചന്റെ പാട്ടുകളും നാരായണഗുരുവിന്റെ ശിവപ്രതിഷ്ഠയും ആന്തരവിമർശനത്തിന്റെ വ്യത്യസ്തങ്ങളായ വ്യവഹാരരൂപങ്ങളാണെന്ന് പറയാം.

ലാലൻ ഫക്കീറിന്റെയും കൂട്ടുകാരുടേയും ഗാനങ്ങളെ ഈ പശ്ചാത്തലത്തിലാണ് മനസ്സിലാക്കേണ്ടത്. ലാലൻ ഫക്കീറിനെ സംബന്ധിച്ച് അദ്ദേഹം പ്രഭാഷണങ്ങളോ ആഹ്വാനങ്ങളോ നടത്തുന്നില്ല. പകരം തനിക്കു പറയാനുള്ളത് ഗാനങ്ങളുടെ രൂപത്തിൽ ആവിഷ്കരിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. അത്തരം ഗാനങ്ങളിലൂടെ ചില ചോദ്യങ്ങളും ചിന്തകളും പങ്കുവയ്ക്കുകയാണ് അദ്ദേഹം ചെയ്തത്.

'ഈ നാട്ടിലിതേ സുഖാനുഭൂതിയിൽ വേറെയൊരിടം
ഞാനെന്തിനു തിരയണം.....

---

55 കെ.എം. അനിൽ 2-3.

തകർന്ന വഞ്ചിയിലെ വെള്ളംതേകി ജീവിതം തുലയുന്നു.

ഞാനാരുടേതാണ്, ആരാണെന്റേത്.......’[56]

‘ഇങ്ങനെയൊരു മനുഷ്യജന്മംകൊണ്ടെന്തു കാര്യം?

എന്തു ചെയ്താലും അത് മനസ്സിനിണങ്ങണ്ടേ.......!’[57]

ഇങ്ങനെയൊരു ജീവിതം കൊണ്ടെന്തു ഗുണം?

മനസ്സാഗ്രഹിക്കുന്ന ജീവിതമാണോ നാം പുൽകുന്നത്’[58]

‘എന്റെ വീടിന്റെ താക്കോൽ

മറ്റൊരാളുടെ ഹസ്തങ്ങളിലാണ്.

പിന്നെയെങ്ങനെ തുറന്ന്

ഉള്ളിലുള്ള നിധി കാണും.......’[59]

ആന്തരികമായ ആലോചനകളിലേയ്ക്കും ആത്മവിമർശനത്തിലേയ്ക്കും നയിക്കുന്നവയാണ് ഇത്തരം ഗാനങ്ങൾ എന്ന് മേൽപ്പറഞ്ഞ വരികൾ ശ്രദ്ധിച്ചാൽ വ്യക്തമാകും. ഈ ഗാനങ്ങൾ ആളുകളെ വളരെ വേഗത്തിൽ ആകർഷിക്കുകയും അവരെ ഒന്നിച്ചുചേർക്കുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്. കമലി, കാലുവ, ഗഗൻ, സർവ്വഖാപി എന്നിങ്ങനെ ലാലന്റെ സംഘത്തിലെത്തുന്ന പലരും ഇത്തരം ഗാനങ്ങൾ ആലപിക്കുന്നുണ്ട്. അവ ആളുകളെ ഒരേസമയം ആഹ്ലാദിപ്പിക്കുകയും ചിന്തിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്നവയായിരുന്നു. വളരെ സാധാരണക്കാരായ ആളുകൾ മുതൽ ജമീന്ദാർമാരെയുള്ളവരെ ആ ഗാനങ്ങൾ ആകർഷിക്കുന്നു. അതിനർത്ഥം എല്ലാ വ്യത്യാസങ്ങൾക്കപ്പുറം നിലനിൽക്കുന്ന മനുഷ്യരോടാണ് അവ സംവദിക്കുന്നത് എന്നതാണ്. ആ അർത്ഥത്തിൽ ഭാഷയുടേയും സംഗീതത്തിന്റെയും സാധ്യതകളെ സംയോ

56 സുനിൽ ഗംഗോപാധ്യായ 45.

57 സുനിൽ ഗംഗോപാധ്യായ 59.

58 സുനിൽ ഗംഗോപാധ്യായ 96.

59 സുനിൽ ഗംഗോപാധ്യായ 137.

ജിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് പുതിയൊരു വ്യവഹാരം രൂപപ്പെടുത്തിയെടുക്കുകയാണ് ലാലൻഫക്കീർ ചെയ്തത് എന്നുപറയാം.[60]

3.3.1.2 കീഴാളബൗദ്ധികധാരയും ലാലൻ ഫക്കീറും

ഇന്ത്യയിലെ കീഴാള ബൗദ്ധികധാരയുടെ ഭാഗമായിത്തന്നെയാണ് ലാലൻ ഫക്കീറിനെയും മനസ്സിലാക്കേണ്ടത്. ഗ്രന്ഥകേന്ദ്രിതമായ ആത്മീയവാദത്തെ നിഷേധിച്ച് ഭൗതികജീവിതത്തിനകത്ത് ആത്മീയതയ്ക്ക് ഇടം കണ്ടെത്തുകയാണ് അവർ ചെയ്തത്. സിദ്ധപാരമ്പര്യം പരിശോധിച്ചാൽ ഇത് വ്യക്തമാകും. ആത്മസാക്ഷാത്കാരം, മാനവസേവ എന്നിങ്ങനെ രണ്ടു തലങ്ങളാണ് മോക്ഷത്തിനുള്ളത് എന്നവർ കരുതുന്നു. അതിനായി പ്രതിരോധചിന്താധാരകളുടെ ശക്തമായ ഒരു പാരമ്പര്യം അവർ കണ്ടെടുക്കുന്നു. സ്ഥാപനവൽക്കരിക്കപ്പെട്ട മതങ്ങളെയും അവയുടെ ആചാരങ്ങളേയും സിദ്ധർ തള്ളിക്കളയുന്നുണ്ട്.[61] ഇന്ത്യയിലെ കീഴാള ബൗദ്ധിക പാരമ്പര്യത്തിന്റെ ഇത്തരം സവിശേഷതകളെത്തന്നെയാണ് ലാലൻ ഫക്കീറും പിന്തുടരുന്നത്.

---

60 ബസവേശ്വരൻ, കബീർദാസ്, അക്കമഹാദേവി തുടങ്ങിയവരുടെ ജീവിതവുമായും ആശയങ്ങളുമായും ലാലൻ ഫക്കീറിന്റെ ജീവതത്തിന് സമാനതയുള്ളതായി കാണാം. 12-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ കർണ്ണാടകത്തിൽ ജീവിച്ചിരുന്ന ബസവണ്ണ എന്ന ബസവേശ്വരൻ തന്റെ കാലഘട്ടത്തിലെ സാമൂഹികാസമത്വങ്ങൾക്കെതിരെ ശബ്ദമുയർത്തിയ മഹാത്മാവാണ്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ബാല്യകാലത്ത് വെള്ളത്തിൽ വീണ താഴ്ന്ന ജാതിക്കാരായ ഒരു കുട്ടിയെ രക്ഷിച്ചതിന്റെ പേരിൽ മേൽജാതിക്കാരുടെ പരാതിയുയർന്നപ്പോൾ ബാലനായ ബസവേശ്വരൻ തന്റെ പിതാവിനോട് ഇപ്രകാരം ചോദിക്കുന്നുണ്ട്. ‘അച്ഛാ, ലക്ക, ദൂർഗ്ഗ, കേത എന്നിവരെയെല്ലാം നാം എന്താണ് തൊടാൻ അനുവദിക്കാത്തത്? അവരും നമ്മെപ്പോലെ മനുഷ്യരല്ലെ?’ ഇതിനു മറുപടിയായി പിതാവ് അവർ ശൂദ്രരാണെന്നും ബ്രാഹ്മാവിന്റെ സൃഷ്ടികളിൽവച്ച് ഏറ്റവും താഴ്ന്നവരാണെന്നും പറയുന്നു. അപ്പോൾ ബസവണ്ണ ചോദിക്കുന്നത് ‘ബ്രാഹ്മണരായാലും ശൂദ്രരായാലും ഈശ്വരന്റെ സൃഷ്ടിതന്നെയല്ലേ? സൃഷ്ടിക്കുശേഷം ദൈവം ഇവരെ ഉയർന്നവരെന്നും താഴ്ന്നവരെന്നും വേർതിരിച്ചോ? ഈ ഉച്ച-നീചത്വങ്ങൾ മനുഷ്യസൃഷ്ടി മാത്രമല്ലേ? ജാതിയുടെ പേരിൽ അവരെ മാറ്റി നിർത്തുന്നതിൽ അല്ലെങ്കിൽ താഴ്ന്നവരെന്നു കരുതുന്നതിൽ എന്തു ന്യായമാണുള്ളത്’ എന്നാണ്. പിന്നീട് അദ്ദേഹം ജാതിവ്യവസ്ഥയെ തള്ളിക്കളയുകുയും ചെയ്തു. ബസവണ്ണയുടെ വചനകവിതകൾ അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചിന്തകളെ ആവിഷ്കരിക്കുന്നവയായിരുന്നു. [പ്രൊഫ. ബി. വിരൂപാക്ഷപ്പാ മറ്റും. *വിശ്വജ്യോതി ബസവണ്ണ. വിവ., ഡോ. ദേവിപ്രസാദ്.* (ബാംഗ്ലൂർ: ബസവ സമിതി, 2010)].

61 കെ.എം. അനിൽ 4.

3.3.1.2.1 ബ്രാഹ്മണ്യത്തിനെതിരെ

3.3.1.2.1.1 ബ്രാഹ്മണികമായ പരികല്പനകളെ അതിനകത്തു നിന്നുകൊണ്ടു തന്നെ വിമർശിക്കാൻ ഇന്ത്യയിലെ കീഴാളധാര ശ്രമിച്ചിട്ടുണ്ട്.[62] ജാതിവ്യവസ്ഥക്കെതിരെ കലഹിച്ചുകൊണ്ടാണ് ലാലു വീടും നാടും ഉപേക്ഷിക്കുന്നത്. മുസ്ലീം സ്ത്രീയുടെ ഭക്ഷണം കഴിക്കുകയും അമ്മേ എന്നു വിളിക്കുകയും ചെയ്തതിനാൽ അയാളും മുസൽമാനായിരിക്കുന്നു എന്നാണ് ബ്രാഹ്മണിക സമൂഹം പ്രഖ്യാപിക്കുന്നത്. ജാതി വീണ്ടെടുക്കുന്നതിനായി പൂജയും പ്രായശ്ചിത്തവും ചെയ്യുന്നതിനെപ്പറ്റി അയാളുടെ അമ്മ അന്വേഷിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും ലാലു അതിനു തയ്യാറാവുന്നില്ല.

കാട്ടിൽ അയാളുടെ നേതൃത്വത്തിൽ രൂപീകരിക്കപ്പെടുന്ന ശീമൂൽത്തല എന്ന ഗ്രാമം ജാതി, മതം, ലിംഗം തുടങ്ങിയ ഭിന്നതകളെ പരിഗണിക്കുന്നില്ല. മതപരമായ അനുഷ്ഠാനങ്ങളെ അവർ കയ്യൊഴിയുകയും തങ്ങളുടെ വ്യത്യസ്തകളോടുകൂടിതന്നെ സഹവസിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ആ നിലയ്ക്ക് ജാതിവ്യവസ്ഥയിലധിഷ്ഠിതമായ മതവിശ്വാസത്തേയും സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയേയും ലംഘിച്ചുകൊണ്ട് ഒരു ബദൽ സമൂഹസാധ്യതയെ മുന്നോട്ടുവയ്ക്കുകയാണ് ലാലൻ ഫക്കീർ ചെയ്യുന്നത്. ഇത് ബ്രാഹ്മണികമായ മത-സമൂഹ സങ്കല്പങ്ങളെ ഒന്നാകെ തിരസ്കരിക്കുന്നതാണ്. മതപരിവർത്തനത്തേയോ മതനിരാകരണത്തേയോ പകരം വെച്ചുകൊണ്ടല്ല ഇത്തരമൊരു സാധ്യത മുന്നോട്ടുവയ്ക്കുന്നത് എന്ന വസ്തുതയും പ്രധാനമാണ്. സ്വന്തം വിശ്വാസങ്ങളെ പിന്തുടർന്നുകൊണ്ടും നിരർത്ഥകമായ അനുഷ്ഠാനപരതകളെയും ശ്രേണീബന്ധങ്ങളെയും നിരാകരിച്ചുകൊണ്ടും മനുഷ്യർ എന്ന നിലയിൽ സഹവസിക്കാനുള്ള ഒരു സാധ്യതയാണത്.

3.3.1.2.1.2 ഭൗതികം/ആത്മീയം എന്ന വേർതിരിവിനെ ഇന്ത്യയിലെ കീഴാള ബൗദ്ധികപാരമ്പര്യം അപ്രസക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. ശരീരത്തെ മോക്ഷത്തിനുള്ള ഉപാ

62 കെ.എം. അനിൽ 12.

ധിയായി അവർ കണ്ടു. ശരീരത്തിന്റെ ഏറ്റവും വലിയ ധർമ്മം അധ്വാനമാണ്. ബ്രാഹ്മണികവ്യവസ്ഥയിൽ അന്യവൽക്കരിക്കപ്പെട്ട അധ്വാനത്തെയും മുക്തിയെയും ശരീരമെന്ന ഇടത്തിൽവച്ച് ഉദ്ഗ്രഥിക്കാൻ കീഴാള ബൗദ്ധികധാര സവിശേഷമായി ശ്രദ്ധിക്കുന്നുണ്ട്. മുൻസൂചിപ്പിച്ചതുപോലെ ക്ഷേത്രകേന്ദ്രിതമായ ബ്രാഹ്മണികവ്യവസ്ഥ അധ്വാനത്തെ അധഃകരിക്കുകയാണ് ചെയ്തത്. അതോടെ അധ്വാനിക്കുന്ന വിഭാഗങ്ങൾ അധഃകൃതരായി കണക്കാക്കപ്പെട്ടു തുടങ്ങി. അധ്വാനിക്കുന്നവരും അധ്വാനത്തിന്റെ ഫലം പറ്റുന്നവരും എന്ന ദ്വന്ദ്വം രൂപപ്പെടുകയും ശ്രേണീവ്യവസ്ഥയുടെ മുകളിൽ നിൽക്കുന്നവരും അധ്വാനഫലം അനുഭവിക്കുന്നവരുമായ വിഭാഗം അധീശത്വം സ്ഥാപിക്കുകയും ചെയ്തു. ജാതിവ്യവസ്ഥയെ ലംബതലത്തിലുള്ള ഒന്നായി വിഭാവനം ചെയ്തതിൽ ശരീരത്തേയും അധ്വാനത്തെയും സംബന്ധിച്ച ഇത്തരം സങ്കൽപ്പങ്ങൾക്ക് പ്രധാനപങ്കുണ്ട്.[63] ശരീരത്തേയും അധ്വാനത്തെയും സംബന്ധിച്ച കീഴാളസമീപനങ്ങളെ പിന്തുടരുക വഴി ലാലൻ ഫക്കീറും സംഘവും ബ്രാഹ്മണിക മൂല്യവ്യവസ്ഥയിൽ നിന്ന് വിച്ഛേദിക്കുകയാണ് ചെയ്തത്. അവർ രൂപീകരിക്കുന്ന ശീമൂൽത്തല ഗ്രാമത്തിൽ എല്ലാവരും തങ്ങളുടേതായ രീതിയിൽ അധ്വാനിക്കുകയും ജീവിതമാർഗ്ഗം കണ്ടെത്തുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്. അതുകൊണ്ട് തന്നെ ആശ്രിതത്വത്തിന്റേയോ അധികാരത്തിന്റേയോ ആയ ബന്ധങ്ങളല്ല അവർക്കിടയിൽ നിലനിൽക്കുന്നത്.

'നേരം പുലർന്നാലുടൻ സ്ത്രീ പുരുഷഭേദമില്ലാതെ ഏവരും കാട്ടിൽ നിന്നു തന്നെ ഉപജീവനത്തിനുള്ള വക കണ്ടെത്തി. ലാലൻ വെറ്റിലകൊടി വളർത്തി. മറ്റു ചിലർ പനങ്കള്ളുകൊണ്ട് ശർക്കരയുണ്ടാക്കുകയും സമീപപ്രദേശങ്ങളിൽ ദിവസക്കൂലിക്ക് പണിയെടുക്കാൻ പോവുകയും ചെയ്തു'[64].

ഭൗതികതയെ മാറ്റിനിർത്തികൊണ്ട് ആത്മീയതയെ പുൽകുന്ന പ്രവണത കീഴാള ബൗദ്ധികപാരമ്പര്യങ്ങളിലെന്നപോലെ ലാലന്റെ സംഘത്തിലും കാണാൻ

---

63 കെ.എം. അനിൽ 12-13.

64 സുനിൽ ഗംഗോപാധ്യായ 77.

കഴിയില്ല. ഏതെങ്കിലും സന്ദർഭത്തിൽ ഹിംസയെ ചെറുക്കേണ്ടി വരുകയാണെങ്കിൽ അതിനുവേണ്ട ശക്തി ആർജ്ജിക്കേണ്ടതുണ്ട് എന്ന തിരിച്ചറിവിൽ ശീമൂൽത്തല യിലെ യുവാക്കൾ കായികമായ അഭ്യാസമുറകൾ പരിശീലിക്കുന്നുണ്ട്. ഇത് പിന്നീട് ജമീന്ദാറുടെ പടയാളികളുടെ ആക്രമണത്തിൽ നിന്ന് ഹരിനാഥ് എന്ന സുഹൃത്തിനെ സഹായിക്കാൻ അവരെ പ്രാപ്തരാക്കുന്നുണ്ട്. അതായത് പ്രതി രോധം എന്നതിനെ മാനസികമായി മാത്രമല്ല ശാരീരികമായും അവർ ഉൾക്കൊള്ളു ന്നുണ്ട് എന്നർത്ഥം.

അതുപോലെത്തന്നെ ശരീരത്തിന്റെ സഹജമായ ചോദനകളെ നിരസിക്കു വാനോ ദമനം ചെയ്യാനോ അവർ തയ്യാറാവുന്നില്ല. കമലി എന്ന ഹിന്ദുവിധവ ഉയർത്തുന്ന ചോദ്യങ്ങൾ ഇവിടെ പ്രസക്തമാണ്. യൗവനത്തിൽത്തന്നെ വിധവയാ ക്കപ്പെട്ട കമലി പൊതുസമൂഹത്തിൽ നിന്നും മാറ്റിനിർത്തപ്പെടുന്നുവെങ്കിലും ജൈവികമായ തന്റെ ചോദനകളെ അവൾ ദമനം ചെയ്യുന്നില്ല. അവൾ ചോദിക്കു ന്നുണ്ട്:

‘‘അടുത്ത ബന്ധു എന്നെ നശിപ്പിക്കുമ്പോൾ എനിക്ക് പേടി തോന്നിയിരു ന്നില്ല. പാപമാണ് ചെയ്യുന്നതെന്നും തോന്നിയില്ല. മറിച്ച്, ഏറെ സംതൃപ്തിയാണ് അനുഭവപ്പെട്ടത്. നെഞ്ചിനുള്ളിൽ നാളുകളായി എരിഞ്ഞു നിന്നിരുന്ന തീക്കനൽ പെട്ടെന്ന് നിലാവായി മാറിയതുപോലെ എനിക്കു തോന്നി. ഞാൻ ചെയ്തത് തെറ്റാണോ സായ്? തെറ്റാണെങ്കിൽ പിന്നെന്തിനാണ് ഹിന്ദുവിധവകളുടെ നെഞ്ചി നുള്ളിൽ ഭഗവാൻ തീക്കനലുകൾ കോരി നിറയ്ക്കുന്നത്? മുസ്ലീം- ക്രിസ്ത്യൻ വിധവകൾ വീണ്ടും വിവാഹിതരാവുന്നതിൽ തെറ്റില്ല. ഹിന്ദുക്കളുടെ ഈശ്വരൻ മാത്രം മറിച്ച് ചിന്തിക്കുന്നതിൽ എന്തു ന്യായമാണുള്ളത്? ഹിന്ദുക്കളുടെ ദൈവമെ ന്തിനാ ഇത്ര നിഷ്ഠൂരനാവുന്നത്?’’[65]

[65] സുനിൽ ഗംഗോപാധ്യായ 82.

പിന്നീട് കാസിം എന്ന മുസ്ലീം യുവാവിനെ സ്നേഹിക്കുകയും അവനോടൊപ്പം ഇറങ്ങിപ്പോരുകയും ചെയ്യുന്ന കമലി പലതരത്തിലുള്ള പീഡനങ്ങൾ അതിന്റെ പേരിൽ അനുഭവിക്കുന്നുണ്ട്. ലാലന്റെ ഗ്രാമം അവർക്കും അഭയം നൽകുന്നു. വിധവാവിവാഹത്തെ നിഷേധിക്കുകയും അവരെ മനുഷ്യരായി പോലും കണക്കാക്കാതിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ഹിന്ദുപാരമ്പര്യത്തെയാണ് കമലി അതിലംഘിക്കുന്നത്. ഇതേ വിധം തന്നെയാണ് മരിച്ച ഭർത്താവിന്റെ മൃതദേഹത്തോടൊപ്പം സതി ചെയ്യിക്കാനായി ശ്മശാനത്തിൽവരെ എത്തിക്കപ്പെട്ട ഭാനുമതിയുടെ അനുഭവവും. സ്ത്രീ എന്ന നിലയിൽ ജീവിക്കാനുള്ള അവളുടെ അവകാശത്തെ ബ്രാഹ്മണിക പാരമ്പര്യം നിഷേധിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. ലാലനും കൂട്ടരും ഭാനുമതിയെ രക്ഷിക്കുകയും പിന്നീടവൾ ലാലനോടൊപ്പം ജീവിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇവിടെയെല്ലാം ശരീരത്തെപ്പറ്റിയുള്ള, പ്രത്യേകിച്ചും സ്ത്രീശരീരത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ചിന്ത പ്രധാനമാവുന്നുണ്ട്. വിധവയുടെ ശരീരം എന്തുചെയ്യണം എന്നതാണ് ചോദ്യം. അതിന്മേൽ അവൾക്ക് അധികാരമേതുമില്ല. കമലിയും ഭാനുമതിയും വ്യവസ്ഥ ശരീരത്തിനുമേലും ജീവിതത്തിനുമേലും അടിച്ചേൽപ്പിച്ച വിലക്കുകളെ പൊട്ടിച്ചെറിയുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്.

ലാലന്റെയും സംഘത്തിന്റെയും ഗാനാലാപനങ്ങൾ ക്രമേണ ശരീരത്തിന്റെ സാധ്യതയെക്കൂടി ഉപയോഗിക്കുന്നതായി കാണാം. പാട്ടിനൊപ്പം സ്വയം മറന്ന് നൃത്തം വച്ചുകൊണ്ടാണ് സർവ്വഖേപി എന്ന ഗായിക പാടുന്നത്. ഇരുന്നുകൊണ്ട് പാടുന്ന ലാലനെ അവർ വഴക്കു പറയുകയും 'പാടുമ്പോൾ അരക്കെട്ട് ഇളക്കണം' എന്നു പറയുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്.

ഇത്തരത്തിൽ ശരീരത്തെ അതിന്റെ ജൈവാവസ്ഥയിൽ മനസ്സിലാക്കുകയും സമീപിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന കീഴാള പാരമ്പര്യത്തിന്റെ തുടർച്ച 'മൊനേർ മാനുഷ്' ആവിഷ്കരിക്കുന്നുണ്ട്. അതിനെ വർണ്ണവ്യവസ്ഥയുടെ നിയമങ്ങളോടുള്ള വിയോജിപ്പിന്റെ ഭാഗമായാണ് മനസ്സിലാക്കേണ്ടത്. ശരീരത്തെ സംബന്ധിച്ച് വർണ്ണവ്യ

വസ്ഥ കല്പിച്ച ശുദ്ധാശുദ്ധ സങ്കല്പങ്ങളെ നിഷേധിക്കുന്നതുകൊണ്ടാണ് ജാതിരഹിതവും ലിംഗഭേദരഹിതവുമായ ഒരു സമൂഹത്തെ വിഭാവനം ചെയ്യാൻ ശീമുൽത്തല ഗ്രാമത്തിനു കഴിയുന്നത്.

3.3.1.2.1.3 ഭാഷയിലും ഭാവുകത്വത്തിലും ജനകീയമാനങ്ങൾ കണ്ടെത്താൻ കീഴാള ബൗദ്ധിക ധാരയ്ക്ക് കഴിഞ്ഞുവെന്നതാണ് അതിന്റെ മറ്റൊരു സവിശേഷത.[66] ലാലൻഫക്കീറിന്റെയും സംഘത്തിന്റെയും ഗാനങ്ങളെ അതിന്റെ ഭാഗമായാണ് മനസ്സിലാക്കേണ്ടത്.

'സന്ധ്യയായാൽ ശീമൂൽത്തലയിലെ താമസക്കാർ എല്ലാവരും ഒരു സ്ഥലത്ത് ഒത്തുകൂടി. അതായിരുന്നു അവർക്കിടയിലെ ഏറ്റവും സന്തോഷകരമായ നേരം. ആ നേരത്ത് അവിടെ സമ്മേളിച്ചവർ കളിതമാശകൾ വെടിഞ്ഞ് തങ്ങൾക്കാവുന്ന രീതിയിൽ പാട്ടുപാടി. അപ്പോൾ അവർക്കിടയിൽ ഒരുവിധത്തിലുമുള്ള വലുപ്പച്ചെറുപ്പമോ അഭിപ്രായ അനൈക്യമോ ഉയർന്നുവന്നില്ല.......'[67]

ഗ്രാമവാസികൾക്കിടയിൽ രൂപപ്പെടുന്ന ബന്ധത്തിന് ഭാവനാത്മകവും സൗന്ദര്യാത്മകവുമായ ഒരു തലം നൽകുന്നതിൽ ഈ സംഗീതസദസ്സുകൾ വലിയ പങ്കുവഹിക്കുന്നുണ്ട്. അത്തരം ഗാനങ്ങളിലൂടെ ഗ്രാമത്തിനു പുറത്തും ജനങ്ങളെ ആകർഷിക്കാൻ ലാലൻ ഫക്കീറിനു സാധിക്കുന്നു.

എല്ലാത്തരം മനുഷ്യരെയും ഉൾക്കൊള്ളാൻ കഴിയുന്ന ഒരു ഭാവുകത്വമാണ് ലാലൻ ഫക്കീറും സംഘവും പുലർത്തുന്നത്. ഏതെങ്കിലും തരത്തിലുള്ള വേർതിരിവുകളോ സ്ഥാനഭേദങ്ങളോ അതിൽ കാണാനാവില്ല. ഒരു പാത്രത്തിൽ ഒരുമിച്ചു ഭക്ഷണം കഴിക്കാനും ഒരേ കൂരയിലുറങ്ങാനും ഒരുമിച്ച് അധ്വാനിക്കാനും ശീമുൽത്തല ഗ്രാമത്തിൽ ആർക്കും പ്രയാസമുണ്ടായിരുന്നില്ല. അയിത്തം, തീണ്ടൽ എന്നിങ്ങനെയുള്ള ശുദ്ധാശുദ്ധസങ്കല്പങ്ങളെ അവർ നിരസിക്കുന്നു. ലിംഗഭേദത്തിനും

---

[66] കെ.എം. അനിൽ 13.

[67] സുനിൽ ഗംഗോപാധ്യായ 72.

അവിടെ സ്ഥാനമില്ല. ആണുങ്ങൾ ആദ്യം ഭക്ഷണം കഴിക്കട്ടെ എന്നും പറയുന്ന കമലിയോട് കാലുവ പറയുന്നത്: 'ഇവിടെ ആണും പെണ്ണുമെന്ന വ്യത്യാസമില്ല. ഇത്തരം കാര്യങ്ങൾ ഇവിടെ സംസാരിക്കരുത്'.[68] എന്നാണ്. ഇത്തരത്തിൽ എല്ലാ മനുഷ്യർക്കും തുല്യസ്ഥാനവും സ്വാതന്ത്ര്യവുമുള്ള ശീമുൽത്തല ഗ്രാമം ബ്രാഹ്മണികമായ സമൂഹസങ്കല്പത്തിന്റെ അപരസ്ഥാനത്താണ് സ്ഥിതി ചെയ്യുന്നത്. അധ്വാനവും സംഗീതവും അവർക്കതിന് സഹായകമാവുന്നു. കീഴാള ജനകീയ പാരമ്പര്യത്തിന്റെ ഭാഗമായി ശീമൂൽത്തല മാറുന്നത് ഇവിടെയാണ്.

3.3.1.3 ശീമൂൽത്തല എന്ന കല്പിത സമൂഹം

കാടിനുള്ളിൽ ലാലുവിന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ രൂപംകൊണ്ട ശീമൂൽത്തല ഗ്രാമം പലതരത്തിൽ മുഖ്യധാരാസമൂഹത്തിൽ നിന്നും ബഹിഷ്കൃതരായ മനുഷ്യരുടെ ഇടമാണ്. ബ്രാഹ്മണിക മൂല്യങ്ങൾ പിന്തുടരുന്ന മുഖ്യധാരാസമൂഹത്തിന്റെ നിയമങ്ങളെ പലമട്ടിൽ ലംഘിക്കുന്നവരാണ് അവിടത്തെ ഓരോ അംഗങ്ങളും. അതുകൊണ്ടുതന്നെ അവരെ ഒരുമിപ്പിച്ചുനിർത്തുന്ന ഒന്നാമത്തെ ഘടകം പ്രതിരോധമാണ്. ജാതി, മതം എന്നീ സ്ഥാപനങ്ങളെയും അവയുല്പാദിപ്പിക്കുന്ന പലതരം വ്യവഹാരങ്ങളെയും അവർ വിമർശിക്കുന്നു.

ഒരേസമയം അള്ളാഹുവിനെയും 'മാ കാളി'യെയും ആരാധിക്കുന്ന കാലുവ ഉദാഹരണമാണ്. ഇക്കാരണത്താൽത്തന്നെ ഇരുമതവിഭാഗങ്ങളും അയാളെ ആട്ടിപ്പായിക്കുന്നു. സമൂഹം അയാളെ ഭ്രാന്തനായി മുദ്ര കുത്തുന്നു. കാലുവ സ്വയം ഈ മുദ്ര ഏറ്റെടുക്കുന്നുണ്ട്. പൊതുസമൂഹത്തിന്റെ ചലനങ്ങൾക്കെതിരായ ചലനങ്ങളെയാണ് ഭ്രാന്ത് എന്ന് കണക്കാക്കാറുള്ളത്. ഇവിടെ രണ്ടു മതവിശ്വാസങ്ങളെ ഒരുപോലെ പിന്തുടരുന്നതോടെ കാലുവ ഭ്രാന്തനായിത്തീരുന്നു. ഭ്രാന്തിളകുമ്പോൾ 'മാ കാളി'യെ കണ്ടാൽ പടച്ചോനാണെന്നും പടച്ചോനെ മാകാളിയെന്നും തോന്നുമെന്ന് അയാൾ പറയുന്നുണ്ട്. വാസ്തവത്തിൽ മതകേന്ദ്രിതമായ ദൈവവിശ്വാസത്തോ

[68] സുനിൽ ഗംഗോപാധ്യായ 74.

ടുള്ള അവിശ്വാസമാണ് കാലുവയിലുള്ളത്. ഒരർത്ഥത്തിൽ തലകീഴായ ഒരു ദർശനമാണിത്. മുഖ്യധാരാസമൂഹം പുലർത്തുന്ന ധാരണകളെ തകർക്കുന്ന ഒരു യുക്തിയാണതിൽ അന്തർഭവിച്ചിരിക്കുന്നത്. ഉദാഹരണത്തിന് ബ്രാഹ്മണ സ്ത്രീയുടെ പക്കൽനിന്നും താനൊന്നും വാങ്ങിക്കഴിക്കാറില്ല എന്ന് കാലുവ പറയുന്നുണ്ട്. അതിന് അദ്ദേഹം നിരത്തുന്ന കാരണം ഇപ്രകാരമാണ്.

'മുസൽമാൻ തൊട്ടാൽ ഹിന്ദുവിന്റെ ജാതി നഷ്ടപ്പെടുമെങ്കിൽ ഹിന്ദു തൊട്ടാൽ മുസൽമാന്റെ ജാതിയും നഷ്ടപ്പെടുമല്ലോ'[69]. ജാതി എന്ന ശ്രേണീവ്യവസ്ഥയെ മുകളിൽ നിന്നും താഴേക്ക് മാത്രമല്ല, താഴെനിന്നും മുകളിലേക്കും പ്രയോഗിക്കാവുന്നതാണ് എന്ന സാധ്യതയാണ് കാലുവ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നത്. ഈ സാധ്യതയെ കാണാനുള്ള ദൃഷ്ടിയാണ് കാലുവയെ ഭ്രാന്തനാക്കുന്നത്.[70]

ദേശത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ആധുനികസങ്കല്പങ്ങളിൽ അത് ഭാവനാത്മകമായ ഒരു നിർമ്മിതിയാണ് എന്ന ധാരണയ്ക്ക് പ്രാബല്യമുണ്ട്. ഈ കാഴ്ചപ്പാടിനെ പിന്തുടരുകയാണെങ്കിൽ ഗാനങ്ങളിലൂടെയും അധ്വാനങ്ങളിലൂടെയും രൂപപ്പെട്ട ഒരു കല്പിത ബന്ധമാണ് ശീമൂൽത്തലവാസികൾ തമ്മിലുള്ളത് എന്നു കാണാനാവും. തികച്ചും സൗന്ദര്യാത്മകമായ ഒരു വീക്ഷണമാണിവിടെ പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. നിലനിൽക്കുന്ന സാമൂഹിക സ്ഥാപനങ്ങളെ പലതരത്തിൽ അതിലംഘിക്കുകയും പുതിയൊരു സമൂഹഘടനയെ നിർമ്മിച്ചെടുക്കുകയുമാണിവിടെ ചെയ്യുന്നത്. ഇത് ഒരു

---

69 സുനിൽ ഗംഗോപാധ്യായ

70 ഗാന്ധി ഇത്തരത്തിൽ വിചിത്രമായ രീതിയിൽ പെരുമാറുന്ന വ്യക്തിയായി മനസ്സിലാക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. ഗോഖലെയെപ്പോലുള്ള ദേശീയനേതാക്കൾ ഗാന്ധിജിയുടെ അപ്രതീക്ഷിതമായ തീരുമാനങ്ങളും പ്രവർത്തനങ്ങളും കാരണം അദ്ദേഹത്തെ 'അരക്കിറുക്കു'ള്ളയാളായി കണക്കാക്കിയിരുന്നു. സെർവന്റ്സ് ഓഫ് ഇന്ത്യാ സൊസൈറ്റിയിൽ ഗാന്ധിയെ അംഗമാക്കാതിരിക്കുവാനുള്ള കാരണമായി ഗോഖലെ പറഞ്ഞത് 'അപകടം ക്ഷണിച്ചുവരുത്താൻ അവർ മടിക്കുകയാണ്' എന്നാണ്. തീവണ്ടിയിൽ താഴ്ന്ന ക്ലാസ്സുകളിൽ യാത്ര ചെയ്ത് കഷ്ടപ്പെടുന്നവരുടെ സ്ഥിതി നേരിട്ടു മനസ്സിലാക്കുന്നതിനായി ഒരു മൂന്നാം ക്ലാസ് യാത്രക്കാരനായി ഇന്ത്യ മുഴുവൻ യാത്രചെയ്യാൻ ഗാന്ധി തീരുമാനിച്ചപ്പോൾ ഗോഖലെക്ക് അത് തമാശയായി തോന്നുകയും ഞെട്ടലുണ്ടാവുകയും ചെയ്തു. മുഖ്യധാരാസമൂഹത്തിന്റെ പെരുമാറ്റങ്ങളെയും ശീലങ്ങളെയും ലംഘിക്കുന്ന ഗാന്ധിയുടെ സമീപനമാണ് ഇവിടെ ഗാന്ധിയെ 'കിറുക്ക'നാക്കുന്നത്. ഇതുതന്നെയാണ് കാലുവയെയും ഭ്രാന്തനാക്കുന്നത്.

പക്ഷെ പിൽക്കാലത്ത് വിഭാവനം ചെയ്യപ്പെട്ട സെക്കുലർ സമൂഹം എന്ന കാഴ്ചപ്പാടിനെ പൂർവ്വകല്പന ചെയ്യുന്നുണ്ട് എന്നു പറയാം.

മതങ്ങളുടേതായ വിശ്വാസസങ്കല്പങ്ങളെ പരസ്പരം ഉൾക്കൊണ്ടുകൊണ്ടും അവ തമ്മിലുള്ള പരസ്പര സ്വാംശീകരണവും സംയോജനവും സാധ്യമാക്കിക്കൊണ്ടും എല്ലാ മതവിശ്വാസങ്ങൾക്കും ഒരുമിച്ചു നിൽക്കാൻ കഴിയുന്ന ഒരിടമായാണ് ശീമൂൽത്തല പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. ഇത് ഒരുപക്ഷെ പരമ്പരാഗത ഇന്ത്യൻ സാഹചര്യത്തിൽ നിന്നും വന്നിട്ടുള്ള ഒരു വഴിയാണ്. ആധുനികതയുടെ ഭാഗമായി രൂപപ്പെട്ട സെക്കുലർ സങ്കല്പത്തിൽ മതങ്ങളെ അവയുടേതായ വിശ്വാസലോകങ്ങൾക്കുള്ളിൽ ഒതുക്കിനിർത്തുന്ന സമീപനമാണ് കാണാനാവുക. അവയ്ക്കിടയിലെ സംവാദ സാധ്യതകളെ റദ്ദുചെയ്തുകൊണ്ടാണ് സെക്കുലറിസം പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. മതം, വിശ്വാസം തുടങ്ങിയവയ്ക്കു പിന്നിലെ സൗന്ദര്യാത്മക തലങ്ങളെ അതവഗണിക്കുന്നു. സംവാദങ്ങളിലൂടെ സാധ്യമാവുന്ന പരസ്പര വിനിമയങ്ങളെ കൈയൊഴിയുമ്പോൾ അവയ്ക്കിടയിൽ നിലനിൽക്കുന്ന നിരവധി ആശങ്കകൾ ദമനം ചെയ്യപ്പെടുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. ഇത്തരത്തിൽ ദമിതമായിക്കിടക്കുന്ന ചോദ്യങ്ങളാണ് പലതരത്തിലുള്ള സംഘർഷങ്ങളായി പുറത്തുവരുന്നത്. ആന്തരവിമർശനത്തെ സാധ്യമാക്കുന്ന ഒരുവഴി ഇന്ത്യൻ പാരമ്പര്യത്തിലുണ്ട്. ബുദ്ധനിൽനിന്നാരംഭിക്കുന്ന ഈ വഴിയാണ് ഗാന്ധിയിലെത്തുന്നത്. ഈയൊരു പാരമ്പര്യത്തിന്റെ ഭാഗമായാണ് ലാലൻഫക്കീറും ശീമൂൽത്തലഗ്രാമവും സ്ഥിതി ചെയ്യുന്നത്. ഗാന്ധി വിഭാവനം ചെയ്യുന്ന മട്ടിൽ ഭൗതികമായും ആത്മീയമായും സ്വയംപര്യാപ്തമായ ഒരു ഗ്രാമമാണ് ശീമൂൽത്തല എന്നത് പ്രധാനമാണ്.

സംഗീതമാണ് ശീമൂൽത്തലവാസികളെ ഒന്നിപ്പിക്കുന്ന ഘടകമായി പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. അവയിലൂടെ തങ്ങളുടെ ആന്തരികമായ ചില ആലോചനകളും ചോദ്യങ്ങളുമാണ് അവർ ഉന്നയിക്കുന്നത്. എല്ലാവർക്കും മതവിശ്വാസമുള്ള എന്നാൽ ജാതിഭേദമോ തൊട്ടുകൂടായ്മയോ ലിംഗഭേദമോ ഇല്ലാത്ത ഒരു ഇടമാണ്

ശീമൂൽത്തല. ഒരേ ആളുകൾതന്നെ അവിടെ പൂജയും നിസ്കാരവും ചെയ്യുന്നുണ്ട്. ആധുനിക ദേശരാഷ്ട്രസങ്കല്പത്തിൽ നിന്ന് തികച്ചും വ്യത്യസ്തമാണ് ഈ ഭാവ ന. ദേശരാഷ്ട്രത്തെ സംബന്ധിച്ച് അത് ഭരണകൂടം, സ്ഥാപനങ്ങൾ തുടങ്ങിയ വ്യവസ്ഥകളിലൂടെ രൂപപ്പെടുന്നതാണ്. എന്നാൽ ശീമൂൽത്തല ഇത്തരം വ്യവസ്ഥ കളെ പിന്തുടരുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടുതന്നെ മതം, ജാതി, കുടുംബം തുടങ്ങിയവയെ വ്യവസ്ഥകളായല്ല അത് പാലിക്കുന്നത്. കുടുംബം തന്നെ ഉദാഹരണമാണ്. കാസിമും കമലിയും ഒരു 'കുടുംബ'മായാണ് അവിടെ ജീവിക്കുന്നത്. എന്നാൽ ജാതി, മത, ലിംഗഭേദങ്ങൾ, പുരുഷാധിപത്യം തുടങ്ങിയവയ്ക്കുള്ളിലല്ല അത് നിലനിൽക്കുന്നത്. സാമ്പ്രദായിക പുരുഷാധിപത്യവീക്ഷണങ്ങളെ കയ്യൊഴിഞ്ഞു കൊണ്ട് ജനാധിപത്യത്തിന്റേതായ ഇടം അവിടെ വികസിക്കുന്നുണ്ട്. ഭാനുമതിയും ലാലനും തമ്മിലുള്ള ബന്ധവും ഇത്തരത്തിലുള്ളതാണ്. ഇങ്ങനെ വ്യവസ്ഥകളുടെ നേരെയുള്ള അവിശ്വാസമാണ് 'മൊനേർമാനുഷ്' മുന്നോട്ടുവയ്ക്കുന്ന ഒരു തലം. കുടുംബം, മതം, ജാതി തുടങ്ങിയവയ്ക്കെതിരെ എന്നപോലെത്തന്നെ ജന്മിത്തം, ഭരണവർഗ്ഗം എന്നിവയ്ക്കെതിരായുള്ള പ്രതിരോധവും ലാലൻ ഫക്കീറിൽ നിന്നു ണ്ടാവുന്നുണ്ട്. ജമീന്ദാറുടെ പടയാളികൾ ഹരിനാഥിന്റെ കുടുംബത്തെ ആക്രമിക്കു മ്പോൾ അവരെ കായികമായി നേരിട്ടെതിർത്ത് തോല്പിക്കുന്നത് ലാലനും സുഹൃ ത്തുക്കളുമാണ്. അതുപോലെ ജില്ലാമജിസ്ട്രേറ്റിനെ തടയാൻ ആയിരക്കണ ക്കിനാളുകൾക്ക് പ്രചോദനം നൽകുന്നതും അതിന് മുന്നിട്ടിറങ്ങുന്നതും ലാലൻ ഫക്കീറാണ്. ഒരുപക്ഷെ ജന്മിത്തത്തിനും കൊളോണിയലിസത്തിനും എതിരായി ഉയർന്ന സംഘടിതസമരങ്ങളിൽനിന്ന് ഇത്തരം പ്രതിരോധങ്ങൾ വ്യത്യാസപ്പെടു ന്നത് അവയുടെ ആന്തരികമായ പ്രചോദനംകൊണ്ടുതന്നെയാണ്. ചുരുക്കത്തിൽ മനുഷ്യർതമ്മിലുള്ള സ്നേഹബന്ധത്തിലും സഹജീവനത്തിലും വിശ്വാസമർപ്പിച്ചു കൊണ്ട് പ്രതിരോധത്തിന്റേതായ വഴിയിലൂടെ ഒരു സമൂഹത്തെ വിഭാവനം ചെയ്യു കയാണ് ലാലൻ ഫക്കീറും സംഘവും ശീമൂൽത്തല എന്ന ഗ്രാമത്തിലൂടെ.

സുനിൽ ഗംഗോപാധ്യായ രചിച്ച 'മൊനേർ മാനുഷ്' എന്ന ഈ നോവൽ ഇന്ത്യൻ പാരമ്പര്യത്തിനകത്തെ ബ്രാഹ്മണികമായ വർണ്ണവ്യവസ്ഥക്കെതിരെ ഉണ്ടായി വന്നിട്ടുള്ള പ്രതിരോധപാരമ്പര്യങ്ങളിലൊന്നിനെ കണ്ടെടുക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. ആത്മീയതയേയും ദൈവവിശ്വാസത്തെയും കയ്യടക്കിവച്ചിരുന്ന ബ്രാഹ്മണ പൗരോഹിത്യം സൃഷ്ടിച്ചെടുത്ത മനുഷ്യസങ്കല്പങ്ങളെ വിമർശിച്ചു കൊണ്ടാണ് ബുദ്ധൻ മുതൽ ഗാന്ധിവരെയുള്ള നിരവധി ചിന്തകർ ഉണ്ടായിട്ടുള്ള ത്. ആന്തരവിമർശനത്തിന്റേതായ ഈ പരമ്പരയിലെ ഒരു കണ്ണിയായാണ് ലാലൻ ഫക്കീറിനെ കാണേണ്ടത്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ജീവിതത്തെ കണ്ടെടുത്ത് പുനരാവി ഷ്കരിക്കുന്നതിലൂടെ 'മൊനേർ മാനുഷ്' എന്ന നോവൽ ചെയ്യുന്നത് ചരിത്ര ത്തിലെ ബഹുപാരമ്പര്യങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള സ്മരണ ഉയർത്തുകയാണ്. ബ്രാഹ്മ ണിക മൂല്യങ്ങൾ ശക്തിയാർജ്ജിക്കുകയും സവർണ്ണദേശീയത പ്രത്യക്ഷയാ ഥാർത്ഥ്യമായിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന സമകാലിക ഇന്ത്യയിൽ അത്തരത്തിലുള്ള ഓർമ്മപ്പെടുത്തലുകൾ പ്രധാനമാണ്. കലയും സാഹിത്യവും ആവിഷ്കരിക്കുന്നത് ഓരോ കാലഘട്ടത്തിലെയും പലതരം സമീപനങ്ങളെയാണ്. അനുഭൂതിഘടന യുടെ ഭാഗമായിരിക്കെ, ഇത്തരം ആവിഷ്കരണങ്ങളിലൂടെ അവ തലമുറകൾക്കിട യിൽ ആശയവിനിമയം നടത്തുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. ഇത് പുതിയ തലമുറയെ ചിലതെല്ലാം ബോധ്യപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. 'മെനേർ മാനുഷ്' അനുഭൂതിഘടനയുടെ ഭാഗമായിനിന്നുകൊണ്ട് പോയകാലചരിത്രത്തിന്റെ ഭാഗമായ ഒരു കീഴാള ബൗദ്ധി കധാരയെ വർത്തമാനത്തിനു മുന്നിൽ അവതരിപ്പിക്കുന്നു. ഇന്ത്യൻ സെക്കുലറിസ്റ്റ് പാരമ്പര്യത്തിന്റെ ഭാഗമായി നിൽക്കുന്നതാണ് ഈ ധാരയെന്നും സെക്കുലറിസം എന്നത് ഇന്ത്യൻ സാഹചര്യത്തിൽ ബ്രാഹ്മണികതയ്ക്കെതിരായ ചെറുത്തുനിൽപ്പു കളുടെ ഭാഗമായി രൂപപ്പെട്ടതാണ് എന്നും അത് വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്.

3.3.2 സാംസ്കാരിക ദേശീയതയും ഇന്ത്യൻ സെക്കുലറിസവും

ഇന്ത്യയുടെ സെക്കുലർവൽക്കരണ പ്രക്രിയയുടെ ഒരു സവിശേഷഘട്ടത്തെ യാണ് പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ട് പ്രതിനിധീകരിക്കുന്നത്. ഈ ഘട്ടത്തോടെ

കൊളോണിയൽ ഭരണം ഇന്ത്യയൊട്ടാകെ വ്യാപിക്കുകയും കൊളോണിയൽ വിദ്യാഭ്യാസം വഴി യൂറോപ്യൻ ശാസ്ത്രജ്ഞാനങ്ങൾ പ്രചരിക്കുകയും ചെയ്തിരുന്നു. അച്ചടിയുടെയും പത്രമാധ്യമങ്ങളുടെയും പ്രചാരം രാജ്യത്തൊട്ടാകെ പുതിയ ആശയങ്ങൾ വ്യാപിക്കുന്നതിനും സംവാദങ്ങൾ ഉണ്ടാക്കുന്നതിനും കാരണമായിത്തീർന്നു. ഈ പശ്ചാത്തലത്തിലാണ് ഇന്ത്യയിലുടനീളം പലതരം നവോത്ഥാന മുന്നേറ്റങ്ങളും പരിഷ്കരണശ്രമങ്ങളും ഉണ്ടാവുന്നത്. ഇത്തരം പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ പ്രധാനമായും ലക്ഷ്യം വച്ചിരുന്നത് ജാതിവ്യവസ്ഥ, സതി, ശൈശവ വിവാഹം, വിഗ്രഹാരാധന തുടങ്ങിയ പലതരത്തിലുള്ള സാമൂഹിക ദുരാചാരങ്ങളെയായിരുന്നു. പിന്നീട് ജന്മിത്തം, നാടുവാഴിത്തം, കൊളോണിയൽ അധിനിവേശം തുടങ്ങിയവയ്ക്കെതിരായ പ്രതിരോധങ്ങൾ രൂപംകൊണ്ടത് ഇത്തരം സാമൂഹിക നവോത്ഥാന മുന്നേറ്റങ്ങളിൽ നിന്നും ആർജ്ജിച്ച ഊർജ്ജംകൊണ്ടായിരുന്നു എന്നു പറയാം.

നവോത്ഥാന മുന്നേറ്റങ്ങളെല്ലാം തന്നെ പ്രധാനമായും ശ്രമിച്ചത് വിവിധ മതങ്ങൾക്കകത്തെ അനാചാരങ്ങളെ ഇല്ലായ്മ ചെയ്യാനും അവയെ നവീകരിക്കാനുമായിരുന്നു. ഹിന്ദുമതത്തിനകത്ത് ഇത്തരം ശ്രമങ്ങൾ പലതരത്തിലുള്ള സംഘർഷങ്ങൾ ഉണർത്തിവിടുകയുണ്ടായി. രാജാ റാംമോഹൻ റോയി, ജ്യോതിറാവു ഫൂലെ, ശ്രീനാരായണ ഗുരു എന്നിങ്ങനെയുള്ള പരിഷ്കർത്താക്കളെല്ലാം ഒരേ മട്ടിലായിരുന്നില്ല തങ്ങളുടെ പരിഷ്കരണ പ്രവർത്തനങ്ങൾ നടത്തിയത് എന്ന വസ്തുതയും പ്രധാനമാണ്. പ്രധാനമായും രണ്ടുതരം കാഴ്ചപ്പാടുകളാണ് അവയിൽ ഉള്ളടങ്ങിയിരുന്നത്. പാശ്ചാത്യവിദ്യാഭ്യാസം വഴി രൂപപ്പെട്ട ആധുനിക വീക്ഷണങ്ങൾ പിന്തുടർന്നുകൊണ്ട് ഇന്ത്യൻ സാമൂഹിക വ്യവസ്ഥയെ പരിഷ്കരിക്കുക എന്നതായിരുന്നു ഒരു വിഭാഗത്തിന്റെ കാഴ്ചപ്പാട്. മറ്റൊരു വിഭാഗമാകട്ടെ തദ്ദേശീയ പാരമ്പര്യത്തിനകത്തുനിന്നു തന്നെ ഊർജ്ജമുൾക്കൊണ്ടുവേണം പരിഷ്കരണപ്രവർത്തനങ്ങൾ നടത്താൻ എന്ന വീക്ഷണമാണ് പുലർത്തിയത്.

പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ നിലനിന്നിരുന്ന ഇത്തരം സംഘർഷങ്ങളുടെ പശ്ചാത്തലത്തിലാണ് രവീന്ദ്രനാഥ ടാഗോർ[71] 1910-ൽ രചിച്ച 'ഗോറ'[72] എന്ന നോവൽ പ്രസക്തമാവുന്നത്. ഇന്ത്യയുടെ സെക്കുലർവൽക്കരണ പ്രക്രിയയെ സംബന്ധിച്ച് വളരെ പ്രധാനമാണ് പത്തൊമ്പത്, ഇരുപത് നൂറ്റാണ്ടുകളിലായി നടന്ന നവോത്ഥാന മുന്നേറ്റങ്ങളും അവയുയർത്തിയ ആശയസംഘർഷങ്ങളും. ഈ പശ്ചാത്തലത്തിൽ ഇന്ത്യൻ സെക്കുലർവൽക്കരണ പ്രക്രിയയുടെ ഒരു സവി ശേഷ സന്ദർഭത്തെ ആവിഷ്കരിക്കുന്ന നോവൽ എന്ന നിലയ്ക്കാണ് 'ഗോറ' യെ ഇവിടെ പരിഗണിക്കുന്നത്.

ബ്രാഹ്മണിക ഹിന്ദുമതവും ബ്രഹ്മസമാജവും തമ്മിലുള്ള അഭിമുഖീകര ണവും അതുയർത്തുന്ന സംവാദങ്ങളുമാണ് 'ഗോറ' കൈകാര്യം ചെയ്യുന്നത്. അതിനകത്ത് ജാതിഭേദം, ദേശം, സ്ത്രീയുടെ സ്ഥാനം, അധിനിവേശവിരുദ്ധത തുടങ്ങിയവയെല്ലാം കടന്നുവരുന്നു. ഗോറ, വിനയൻ എന്നീ രണ്ടു യുവസുഹൃത്തു ക്കളെ കേന്ദ്രമാക്കിക്കൊണ്ടാണ് കഥ വികസിക്കുന്നത്. സർക്കാർ ഉദ്യോഗത്തിൽ നിന്നും പിരിഞ്ഞതിനു ശേഷം ആചാരനിഷ്ഠമായ ജീവിതം നയിച്ചുകൊണ്ടിരി ക്കുന്ന ബ്രാഹ്മണനായ കൃഷ്ണദയാൽ, മതപരമായ ആചാരങ്ങളെ ഒരു സവിശേഷ സാഹചര്യത്തിൽ ഉപേക്ഷിച്ചുകൊണ്ട് വ്യത്യസ്തമായ ജീവിതം നയിക്കുന്ന

---

71 ബ്രഹ്മസമാജത്തിന്റെ ശക്തനായ വക്താവായിരുന്ന ദേവേന്ദ്രനാഥ ടാഗോറിന്റെ മകനാ യാണ് രബീന്ദ്രനാഥ ടാഗോർ (1861-191) ജനിക്കുന്നത്. പാശ്ചാത്യവിദ്യാഭ്യാസ ത്തിന്റെയും ഭാരതീയചിന്താധാരകളുടെയും സ്വാധീനം ഒരുപോലെയുള്ള പശ്ചാത്തല മായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റേത്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ കുടുംബം സാഹിത്യവുമായും സംഗീ തവുമായെല്ലാം ബന്ധമുള്ളതായിരുന്നു. കവി, നാടകം, കഥ, നോവൽ, ചിത്രരചന എന്നിങ്ങനെ വ്യത്യസ്തമണ്ഡലങ്ങളിൽ പ്രതിഭ തെളിയിച്ച ടാഗോർ നിരവധി ലേഖ നങ്ങളിലൂടെയും പ്രഭാഷണങ്ങളിലൂടെയും തന്റെ ചിന്തകൾ അവതരിപ്പിച്ചിരുന്നു. പോസ്റ്റുമാസ്റ്റർ, കാബൂളിവാല തുടങ്ങിയ ചെറുകഥകൾക്കും നോബേൽസമ്മാനം നേടിയ ഗീതാഞ്ജലിക്കും പുറമെ ശ്രദ്ധേയമായ പതിമൂന്നോളം നോവലുകളും അദ്ദേഹം രചിച്ചു. ചാർ അധ്യായ്, ചതുരംഗ്, യുഗായോഗ്, ചോക്കേർബാലി, ഗോറ, ഘരേ ബായീരെ എന്നിവ അക്കൂട്ടത്തിൽപ്പെടുന്നു. തന്റെ ലേഖനങ്ങളിലൂടെ ദേശീയ തയെ സംബന്ധിച്ച് വിമർശനങ്ങളുന്നയിച്ച ടാഗോർ ഗോറ (1910), ഘരെ ബായീരെ എന്നീ നോവലുകളിലും ദേശീയതയെത്തന്നെയാണ് പ്രശ്നവൽക്കരിക്കുന്നത്.

72 രബീന്ദ്രനാഥ ടാഗോർ, *ഗോറ.* വിവ., വി. ആർ. പരമേശ്വരൻപിള്ള (ന്യൂഡൽഹി: സാഹിത്യ അക്കാദമി, 1999)

കൃഷ്ണദയാലിന്റെ ഭാര്യ ആനന്ദമയി, സർക്കാരുദ്യോഗസ്ഥനായ മൂത്തമകൻ മഹിം എന്നിവരടങ്ങിയതാണ് ഗോറയുടെ കുടുംബം. ഗോറയാകട്ടെ ഭാരതവർഷ ത്തിന്റെയും വിശേഷിച്ച് ബ്രാഹ്മണ്യത്തിന്റെയും മഹത്വത്തിൽ അഭിമാനിക്കുകയും പുസ്തകങ്ങളിലൂടെയും ആനുകാലികങ്ങളിലൂടെയും നിരന്തരം വാദിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന യുവാവാണ്. ഭാരതദേശത്തെക്കുറിച്ചോ, അതിനകത്തെ പലമട്ടിലുള്ള ദുരാചാരങ്ങളെക്കുറിച്ചോ ഉള്ള വിമർശനങ്ങളെ കടുത്തഭാഷയിൽ അയാൾ എതിർത്തിരുന്നു. ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ മഹത്വത്തെ സ്ഥാപിക്കുന്നതിനായി 'ഹിന്ദു യിസം' എന്നൊരു പുസ്തകം തന്നെ അയാൾ രചിച്ചു. അതേസമയം സമൂഹത്തിന കത്തെ പലതരത്തിലുള്ള ദുരാചാരങ്ങളെ പരിഹരിക്കണം എന്നും അയാൾ കരുതു ന്നുണ്ട്. അതിനുള്ള മാർഗ്ഗം വിമർശനമോ പുറത്തുകടക്കലോ അല്ലെന്നും മത ത്തിനകത്തെ നന്മകളെ വീണ്ടെടുക്കുകയാണ് വേണ്ടത് എന്നുമുള്ള വിശ്വാസമാണ് ഗോറ പുലർത്തിയിരുന്നത്. ഗോറയുടെ സഹചാരിയായ വിനയൻ ഗോറയുടെ ആശയങ്ങളെ പിന്തുടരുകയും പ്രചരിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തിരുന്നയാളാണ്. എന്നാൽ ബ്രഹ്മസമാജാംഗമായ പരേശബാബുവും കുടുംബവുമായുള്ള സമ്പർക്കം അയാ ളിൽ ആശയപരമായും പ്രയോഗപരമായും മാറ്റങ്ങളുണ്ടാക്കുന്നു. ഇത് ഗോറയും വിനയനും തമ്മിൽ കടുത്ത വാദപ്രതിവാദങ്ങളും ആശയസംഘർഷങ്ങളുമുണ്ടാ ക്കുന്നു. ഈ സംവാദങ്ങളും ഗോറ നടത്തുന്ന യാത്രകളും അയാളിൽ പുനർവിചി ന്തനത്തിന് കാരണമാവുന്നു. ഒടുവിൽ തന്റെ ജനനത്തെപ്പറ്റിയുള്ള തിരിച്ചറിവ് അയാളിൽ അതുവരെയുണ്ടായിരുന്ന മതത്തെയും ജാതിയേയും ദേശത്തെയും സംബന്ധിച്ച കാഴ്ചപ്പാടുകളെയൊന്നാകെ തകിടം മറിക്കുന്നു. അയർലണ്ടുകാരായ ദമ്പതികൾക്കു പിറന്ന താൻ ഏതർത്ഥത്തിലാണ് ബ്രാഹ്മണജാതിയുടേയും ഹിന്ദുമ തത്തിന്റേയും ഭാരതവർഷത്തിന്റേയും വക്താവാകുന്നത് എന്നിങ്ങനെയുള്ള ചോദ്യ ങ്ങൾ ഗോറയെ പരിവർത്തിപ്പിക്കുന്നു. ഈ ചോദ്യങ്ങൾ തന്നെയാണ് 'ഗോറ' എന്ന നോവലിനെ പ്രസക്തമാക്കുന്നത്.

3.3.2.1 സാംസ്കാരിക ദേശീയതയും ഗോറയും

ആധുനികതയും പാരമ്പര്യവും തമ്മിലുള്ള സംഘർഷങ്ങളിലൂടെയാണ് ഇന്ത്യൻ ദേശീയത രൂപീകരിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. ഈ സംഘർഷങ്ങൾ അതിന്റെ സ്വഭാവത്തെ നിർണയിക്കുന്നതിൽ പ്രധാന പങ്കുവഹിച്ചു. 'ഗോറ' യിൽ ഉടനീളം ആവിഷ്കൃതമായിട്ടുള്ളത് ഈ സംഘർഷമാണ്. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനമാവുമ്പോഴേയ്ക്ക് കൊളോണിയൽ ആധുനികത ഇന്ത്യൻ സാമൂഹ്യജീവിതത്തിന്റെ ഭാഗമായിത്തീർന്നിരുന്നു. ആധുനികവിദ്യാഭ്യാസം, കൊളോണിയൽ ശാസ്ത്ര, സാങ്കേതികവിദ്യകൾ തുടങ്ങിയവ ഇന്ത്യയുടെ ഭൗതികവും ബൗദ്ധികവുമായ ജീവിതത്തിൽ വൻ സ്വാധീനമുണ്ടാക്കി. ഈ ഘട്ടത്തിൽതന്നെയാണ് പാരമ്പര്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള പുനരാലോചനകളും ഉണ്ടാവുന്നത്. അത്തരം ആലോചനകൾ രണ്ടുതരത്തിലാണ് മുന്നോട്ടുപോയത്. ഒരു വിഭാഗം പാരമ്പര്യത്തെ പരിഷ്കരിക്കാൻ സന്നദ്ധമായപ്പോൾ മറ്റൊരു വിഭാഗം പാരമ്പര്യത്തിനുവേണ്ടി നിലകൊള്ളുകയാണുണ്ടായത്. അവരെ സംബന്ധിച്ച് ഇന്ത്യയുടെ ഭൂതകാല പാരമ്പര്യം മഹത്തരമായിരുന്നു. ഇന്ത്യൻ ഭൂതകാല മഹിമയെ വാഴ്ത്തുന്ന പൗരസ്ത്യവാദ നിലപാടും ഈ കാഴ്ചപ്പാടിനെ പിന്തുണയ്ക്കുന്നതായിരുന്നു. ഇത് ദേശീയതയെ സാംസ്കാരികമായി നിർവ്വചിക്കുന്നതിലേയ്ക്ക് വഴിവച്ചു.

'ഗോറ'യിൽ ഈ രണ്ടു കാഴ്ചപ്പാടുകളും തമ്മിലുള്ള ഏറ്റുമുട്ടൽ ആവിഷ്കരിക്കുന്നുണ്ട്. പരേശ്ബാബുവിന്റെ കുടുംബം ആധുനികതയുടെ വക്താക്കളായിരിക്കുമ്പോൾ ഗോറ പ്രതിനിധീകരിക്കുന്നത് പാരമ്പര്യപക്ഷത്തെയാണ്. ഭാരതവർഷത്തിനും ഹിന്ദുത്വത്തിനും വേണ്ടിയുള്ള ഗോറയുടെ വാദത്തിന് അടിസ്ഥാനമായിരിക്കുന്നത് പാരമ്പര്യത്തെ സംബന്ധിച്ച അടിയുറച്ച വിശ്വാസമാണ്. അതിലൂടെ ഒരു ദേശത്തെയും ദേശീയതയേയും കണ്ടെടുക്കുകയാണ് ഗോറ ചെയ്യുന്നത്.

''ഭാരതവർഷത്തിന്റെ നാനാതരം പ്രകടനങ്ങളിലും വിവിധ പ്രയത്നങ്ങളിലും ഗംഭീരവും ബൃഹത്തുമായ ഒരൈക്യം കണ്ടവനാണ് ഞാൻ. ആ ഐക്യ

ത്തിന്റെ ആനന്ദത്തിൽ ഭ്രാന്തുപിടിച്ചവനുമാണ്. ആ ഐക്യത്തിന്റെ ആനന്ദ ത്താൽതന്നെ ഭാരതവർഷത്തിലെ മഹാമൂഢന്മാരുടെ കൂട്ടത്തിൽ ഒരാളായിട്ട് അവ രോടൊപ്പം പൊടിയിലിരിക്കാൻപോലും എനിക്ക് സങ്കോചമോ അസുഖമോ തീരെ യില്ല........''[73]

ഇതാണ് ഗോറയുടെ വീക്ഷണം. ഭാരതവർഷത്തോടുള്ള അകമഴിഞ്ഞ ഈ ആരാധനയും ഭ്രാന്തമായ അഭിനിവേശവും അതിനകത്തെ പലതരത്തിലുള്ള പ്രശ്നങ്ങളെ അഭിസംബോധന ചെയ്യുന്നതിൽ നിന്നും അയാളെ പിന്തിരിപ്പിക്കു ന്നു. ജാതിവ്യവസ്ഥയേയും സ്ത്രീയവസ്ഥയേയുമെല്ലാം ഈ ഘട്ടത്തിൽ അയാൾ ന്യായീകരിക്കുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ വിനയനിലൂടെ പരേശബാബുവിന്റെ കുടുംബവു മായുണ്ടാകുന്ന സമ്പർക്കവും അതുണ്ടാക്കുന്ന ചർച്ചകളും ബംഗാളിന്റെ ഗ്രാമാന്തര ങ്ങളിലൂടെ നടത്തുന്ന യാത്രകളും അയാളിൽ മാറ്റങ്ങളുണ്ടാക്കുന്നു. ജാതിയെപ്പ റ്റിയും മതത്തെപ്പറ്റിയുമുള്ള പുനരാലോചനകളിലേയ്ക്ക് അയാൾ എത്തിപ്പെടുന്നു മുണ്ട്. എന്നാൽ ഏറ്റവുമൊടുവിൽ തന്റെ മാതാപിതാക്കൾ ഐറിഷുകാരായിരുന്നു എന്നു തിരിച്ചറിയുമ്പോൾ മാത്രമാണ് അത്തരം ആലോചനകൾ അയാളുടെ ബോധത്തിലേക്കും പ്രായോഗിക ജീവിതത്തിലേയ്ക്കും എത്തിപ്പെടുന്നത്.

ഗോറയുടെ ജീവിതം പലതരത്തിൽ പരിണാമങ്ങൾക്കു വിധേയമായതാ ണെന്നു കാണാം. വിദ്യാർത്ഥിയായിരുന്നപ്പോൾ ചെറിയൊരു വിപ്ലവ സംഘത്തിന്റെ നേതാവായിരുന്നു ഗോറ. 'അടിമത്തത്തിൽ ജീവിക്കാൻ ആരു കൊതിക്കും നാട്ടാരേ?' തുടങ്ങിയ പാട്ടുകൾ പാടുകയും ഇംഗ്ലീഷ് പ്രസംഗങ്ങൾ നടത്തുകയും ചെയ്തിരുന്നു അയാൾ.[74] അടുത്ത ഘട്ടത്തിൽ കേശവചന്ദ്രബാബുവിന്റെ പ്രസംഗം കേട്ട് ഗോറ ബ്രഹ്മസമാജത്തിൽ ആകൃഷ്ടനായിത്തീർന്നു. ഈ ഘട്ടത്തിൽ പിതാ വായ കൃഷ്ണദയാൽ ബാബു തീവ്രമായ മതാചാരനിഷ്ഠകളിലേയ്ക്ക് തിരിഞ്ഞു.

---

73 രബീന്ദ്രനാഥ ടാഗോർ 165.

74 രബീന്ദ്രനാഥ ടാഗോർ 165.

ഗോറ തന്റെ മുറിയിൽ പ്രവേശിക്കുന്നതിനെക്കൂടി അദ്ദേഹം തടഞ്ഞു. പിതാവിന്റെ ഈ വിധമുള്ള പ്രവൃത്തികൾ ഗോറയിൽ എതിർപ്പുകൾ ഉയർത്തുകയും അയാൾ ഇത്തരം മൂഢാചാരങ്ങളെ വിമർശിക്കുകയും ബ്രാഹ്മണപണ്ഡിതന്മാരുമായി വാദപ്രതിവാദങ്ങൾ നടത്തുകയും ചെയ്തു. ഈ ഘട്ടത്തിലാണ് ഒരു ഇംഗ്ലീഷ് മിഷണറി ഹിന്ദുസമുദായത്തെയും അതിന്റെ ആചാരങ്ങളെയും വിമർശിച്ചുകൊണ്ട് പത്രങ്ങളിൽ എഴുത്താരംഭിച്ചത്. ഗോറ സ്വയം ഹിന്ദു സമുദായത്തെ വിമർശിച്ചിരുന്നുവെങ്കിലും പുറത്തുനിന്നുള്ള ഒരാളുടെ അവഹേളനം അയാളിൽ പ്രതിഷേധമുണർത്തുകയാണുണ്ടായത്. ഇതിനെത്തുടർന്ന് ഗോറ പത്രപംക്തികളിൽ തുടർച്ചയായി ആരോപണങ്ങളെ എതിർത്തുകൊണ്ട് ലേഖനങ്ങളെഴുതുകയും ഇംഗ്ലീഷിൽ 'ഹിന്ദുമതം' എന്ന പുസ്തകം രചിക്കുകയും ചെയ്തു. അയാളുടെ അഭിപ്രായം ഇതായിരുന്നു.

'എന്റെ ജന്മദേശത്തെ വിദേശിയുടെ കോടതിയിൽ അപരാധിയെന്ന നിലയിൽ നിർത്തി വിചാരണ നടത്തുകയും വിദേശനിയമപ്രകാരം വിധി കല്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്നത് അനുവദിക്കുന്നതല്ല. പരദേശികളുടെ ആദർശങ്ങളുമായി അതിനെ താരതമ്യപ്പെടുത്തി ലജ്ജിക്കേണ്ട കാര്യമൊന്നുമില്ല നമുക്ക്. നമ്മുടെ സ്വദേശത്തെ ആചാരനടപടികൾ, വിശ്വാസം, ശാസ്ത്രം, സമുദായം മുതലായവയെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ലവലേശം നാണിക്കാനില്ല. സ്വദേശത്തിന്റെ വകയായിട്ടുള്ള എല്ലാറ്റിനേയും ആവേശത്തോടും അഭിമാനത്തോടും കൂടി ശിരസാവഹിച്ചുകൊണ്ടു ഞങ്ങൾ മാതൃഭൂമിയേയും ഞങ്ങളെത്തന്നെയും അപമാനത്തിൽ നിന്ന് രക്ഷിക്കും''[75]

തുടർന്ന് ഗോറ തന്റെ മതപരമായ ആചാരങ്ങൾ കൃത്യമായി അനുഷ്ഠിക്കാനും ആഹാരം, സ്പർശനം തുടങ്ങിയവയിൽ കൂടുതൽ നിഷ്ഠ പുലർത്താനും തുടങ്ങി. ക്രമേണ അയാൾ നാട്ടിൽ ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ ഒരു വക്താവായിത്തീരുകയാ

---

75 രബീന്ദ്രനാഥ ടാഗോർ 33.

ണുണ്ടായത്. ഹിന്ദുസമുദായവുമായുള്ള തന്റെ ബന്ധത്തെ പൂർവ്വജന്മകല്പിത മായി അയാൾ കണക്കാക്കി.

''.....ഹിന്ദുസമുദായവുമായി പൂർവ്വജന്മത്തിൽ എനിക്കുണ്ടായിരുന്ന ബന്ധത്തെ മുറിച്ചുകളയാൻ സാധിക്കാത്തതുകൊണ്ടാണല്ലോ ഈ ജന്മത്തിലും ഞാൻ ബ്രാഹ്മണ കുടുംബത്തിൽ വന്നുപിറന്നത്. ഇങ്ങനെ തുടർച്ചയായി ഹിന്ദു വായിപ്പിറന്ന് ഹിന്ദുസമുദായത്തിലൂടെ തന്നെ ഞാൻ എന്റെ അന്തിമ ലക്ഷ്യത്തിൽ എത്തിച്ചേരും.....''[76]

ഗോറയ്ക്കു സംഭവിക്കുന്ന ഈ പരിണാമം വളരെ പ്രധാനമാണ്. അയാൾ തന്റെ മതം, വിശ്വാസം, ദേശം തുടങ്ങിയവയെ സംബന്ധിച്ച തനിമാവാദങ്ങളി ലേയ്ക്ക് തിരിച്ചുപോവുന്നത് ഒരു സവിശേഷ സന്ദർഭത്തിലാണ് എന്നതാണ് ശ്രദ്ധേയം. വിദേശമിഷണറിയുടെ അവഹേളനപരമായ വിമർശനം ഇവിടെ അപര ത്വത്തിന്റെ സാന്നിധ്യം തന്നെയാണ്. ഈ അപരസാന്നിധ്യം ഗോറയെ തന്നിലേക്കു തന്നെ നോക്കാൻ പ്രേരിപ്പിക്കുകയും വിമർശനങ്ങളെ പ്രതിരോധിക്കാൻ സജ്ജമാ ക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. വാസ്തവത്തിൽ ഈ അപരസാന്നിധ്യം കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെ ഇടപെടൽ തന്നെയാണ്. പത്രമാധ്യമങ്ങളിലൂടെയും മറ്റും പ്രച രിച്ച പുതിയ ജ്ഞാനരൂപങ്ങളും അറിവുകളും ഒരു വിഭാഗത്തെ ആത്മവിമർശന ത്തിന്റെയും അതുവഴി പരിഷ്കരണത്തിന്റെയും പാതയിലേക്കു നയിച്ചപ്പോൾ മറ്റൊരു വിഭാഗത്തെ പാരമ്പര്യത്തിന്റെ തനിമകളിലേക്ക് കൂടുതൽ പിന്തിരിഞ്ഞു ചെല്ലാനാണ് പ്രേരിപ്പിച്ചത്. ഈ വിഭാഗത്തിന്റെ പ്രതിനിധിയാണ് ഇവിടെ ഗോറ. അതുകൊണ്ടാണ് ആദ്യഘട്ടത്തിൽ ബ്രഹ്മസമാജദർശനങ്ങളോടുണ്ടായിരുന്ന ആകർഷണം ഗോറയ്ക്ക് നഷ്ടപ്പെടുന്നതും പാരമ്പര്യവാദിയായി മാറുന്നതും. ആദ്യത്തെ വിഭാഗത്തിന്റെ പ്രതിനിധികളായാണ് പരേശബാബുവിന്റെ കുടും ബത്തെ നോവലിൽ അവതരിപ്പിച്ചിട്ടുള്ളത്.

---

76 രബീന്ദ്രനാഥ ടാഗോർ 33.

ഹിന്ദുമതത്തെ സംബന്ധിച്ച് ഇംഗ്ലീഷ് മിഷണറി ഉയർത്തിയ വിമർശനത്തെ തന്റെ ദേശത്തിനു നേരെയുള്ള വിമർശനമായാണ് ഗോറ കാണുന്നത് എന്ന വസ്തുത ശ്രദ്ധേയമാണ്. ഹിന്ദുമതം എന്നാൽ ഭാരതവർഷം എന്ന ഒരു സാമാന്യ വൽക്കരണത്തിലേയ്ക്കാണ് ഇത് എത്തിച്ചേരുന്നത്. ഈ ഹിന്ദുമതമാകട്ടെ ബ്രാഹ്മ ണമതമാണ് എന്ന കല്പനയും ഇവിടെ പ്രവർത്തിക്കുന്നുണ്ട്. ഇങ്ങനെ ബ്രാഹ്മ ണിക ഹിന്ദുമതത്തെയും ഭാരതവർഷത്തെയും തുല്യമായിക്കണ്ടുകൊണ്ടാണ് ഗോറ കടുത്ത ദേശസ്നേഹിയും വൈദേശികാധിപത്യത്തിന്റെ കടുത്ത എതിരാളി യുമായിത്തീരുന്നത്. ബ്രാഹ്മണിക ഹൈന്ദവതയിലൂന്നിക്കൊണ്ടുള്ള ഗോറയുടെ ദേശസ്നേഹത്തിന് സാംസ്കാരിക ദേശീയവാദത്തിന്റെ ആശയങ്ങളോടാണ് ചാർച്ചയുള്ളത്.

പാരമ്പര്യത്തെയും ആധുനികതയേയും സ്വാംശീകരിക്കുന്നതിനെ സംബ ന്ധിച്ച് ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയുടെ ഉൽഭവസന്ദർഭത്തിൽ നിലനിന്നിരുന്ന വിഭിന്ന നില പാടുകളും അവയുയർത്തിയ സംഘർഷങ്ങളും ഇന്ത്യയുടെ സെക്കുലർവൽക്കരണ പ്രക്രിയയെ സ്വാധീനിച്ചിട്ടുണ്ട് എന്നതിനു തെളിവാണ് 'ഗോറ'യിൽ കടന്നുവരുന്ന ഇത്തരം സംഘർഷങ്ങൾ. ദേശീയതയെ ഹൈന്ദവമായി കാണാനും വ്യാഖ്യാനി ക്കാനുമുള്ള ശ്രമങ്ങൾ നടന്നിരുന്ന ഒരു സവിശേഷഘട്ടത്തെയാണ് 'ഗോറ' പ്രതി നിധീകരിക്കുന്നത്. എന്നാൽ സാംസ്കാരിക ദേശീയതയുടെ വളർച്ചാഘട്ട ത്തിൽത്തന്നെ അതിനെതിരായി വളർന്നുവരുന്ന പ്രതിരോധങ്ങളെയും സാംസ്കാ രിക ദേശീയവാദത്തിന്റെ ആശയങ്ങളുടെ അർത്ഥശൂന്യതയെ വെളിവാക്കുന്ന ഇന്ത്യൻ ബഹുദേശീയതയുടെ സവിശേഷതകളെയും നോവൽ ആവിഷ്കരിക്കു ന്നുണ്ട്. രണ്ടുതരത്തിലാണ് ഇത് സംഭവിക്കുന്നത്. ഒന്ന്, ഗോറയ്ക്ക് ബ്രഹ്മസമാ ജാംഗമായ പരേശബാബുവിന്റെ കുടുംബവുമായുണ്ടാകുന്ന ബന്ധവും അതുണ്ടാ ക്കുന്ന ആശയ സംഘർഷങ്ങളും. രണ്ട്, ഗ്രാമാന്തരങ്ങളിലൂടെ നടത്തുന്ന യാത്രക ളിൽ നിന്ന് ഗോറയ്ക്കുണ്ടാകുന്ന തിരിച്ചറിവുകൾ. സാംസ്കാരിക ദേശീയതയിൽ

നിന്നും പൗരദേശീയതയിലേക്കുള്ള ഗോറയുടെ പരിവർത്തനത്തെ സംബന്ധിച്ച അന്വേഷണത്തിൽ ഈ രണ്ടു ഘടകങ്ങൾക്കും ഏറെ പ്രാധാന്യമുണ്ട്.

3.3.2.1.1 ബ്രഹ്മസമാജം തുറന്നിട്ട വഴി

ആധുനികതയുടെ ആശയാവലികളെയും ലോകബോധത്തെയും സ്വാംശീകരിച്ചുകൊണ്ടാണ് ബ്രഹ്മസമാജം അതിന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങൾ നടത്തിയിരുന്നത്. വിഗ്രഹാരാധന, ബഹുദൈവാരാധന, ശൈശവ വിവാഹം, സതി തുടങ്ങിയ ദുരാചാരങ്ങൾക്കെതിരെ ആഞ്ഞടിച്ചുകൊണ്ടും വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ പ്രാധാന്യത്തിലൂന്നിക്കൊണ്ടുമാണ് രാജാ റാംമോഹൻ റായിയുടെ നേതൃത്വത്തിൽ ബ്രഹ്മസമാജം വളർന്നു വന്നത്. ബ്രഹ്മസമാജ ദർശനങ്ങളെ പിന്തുടർന്നിരുന്ന പരേശബാബു തന്റെ പെൺമക്കളെ വിദ്യാഭ്യാസം ചെയ്യിക്കുകയും വീടിനകത്തും പുറത്തും സ്വതന്ത്രമായി ഇടപെടുന്നതിനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യം നൽകുകയും ചെയ്തിരുന്നു. ആ കുടുംബവുമായുള്ള ബന്ധം ആദ്യം വിനയനിലും പിന്നീട് ഗോറയിലും ആശയപരമായ മാറ്റങ്ങളുണ്ടാക്കുന്നുണ്ട്. അവരുമായുള്ള വിനയന്റെ ബന്ധത്തെ അംഗീകരിക്കാൻ ഗോറയ്ക്കു കഴിയുന്നില്ല. ഏറെക്കുറെ ഗോറയുടെ ആശയങ്ങളുടെ പ്രതിധ്വനിയായി വർത്തിക്കുന്ന വിനയൻ പരേശബാബുവിന്റെ വളർത്തുപുത്രി സുചരിതയുമായി നടത്തുന്ന ചർച്ചകൾ പലപ്പോഴും രണ്ട് ആശയലോകങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള സംവാദങ്ങളായി മാറുന്നുണ്ട്. പിന്നീട് സുചരിതയും ഗോറയും തമ്മിൽ നേരിട്ടും ഗോറ പരേശബാബു, ഹരാൻബാബു തുടങ്ങിയവരുമായും നടത്തുന്ന സംവാദങ്ങൾ ഏറെ പ്രാധാനമാണ്.

3.3.2.1.2 സംവാദങ്ങൾ

മേൽസൂചിപ്പിച്ചതുപോലെ സംവാദമാണ് 'ഗോറ' എന്ന നോവലിന്റെ ആഖ്യാനത്തെ സവിശേഷമാക്കുന്നത്. ആധുനികതയുടെ സന്ദർഭത്തിൽ രൂപപ്പെട്ടുവന്ന പലതരത്തിലുള്ള സംവാദങ്ങൾ ഇന്ത്യൻ ദേശരാഷ്ട്രത്തിന്റെ രൂപീകരണ പ്രക്രിയയിൽ തന്നെ വലിയ പങ്കുവഹിച്ചിട്ടുണ്ട് എന്നു കാണാം. അച്ചടിയുടെയും

മറ്റും പ്രചാരത്തോടെ രൂപപ്പെട്ടുവരുന്ന പൊതുമണ്ഡലമാണ് സംവാദത്തെ ഒരു സാമൂഹിക വ്യവഹാരമാക്കിത്തീർക്കുന്നത്.[77] 'ഗോറ' എന്ന നോവലിന്റെ സവിശേഷത അത് പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ഒടുവിൽ ഇന്ത്യയ്ക്കകത്തുണ്ടായിട്ടുള്ള പലതരം സംവാദങ്ങളെ ഉള്ളടക്കുന്നു എന്നതാണ്. ജാതിഭേദം, മതം, ദേശം തുടങ്ങിയവയെക്കുറിച്ചുള്ള ചർച്ചകൾ അത് ആവിഷ്കരിക്കുന്നുണ്ട്. ഏറ്റവും പ്രധാനം അത് വർണ്ണവ്യവസ്ഥയെ ചർച്ചയ്ക്കെടുക്കുന്നു എന്നതാണ്.

3.3.2.1.3 വർണ്ണവ്യവസ്ഥ

വർണ്ണവ്യവസ്ഥയെ സംബന്ധിച്ച്, അതിന് ഇന്ത്യൻ സാഹചര്യത്തിൽ നൂറ്റാണ്ടുകളുടെ പഴക്കമുണ്ട് എന്നു കാണാം. അത് മനുഷ്യരെ പലതട്ടുകളായി വിഭജിക്കുകയും മുകളിൽ നിന്നും താഴേക്ക് വരുന്തോറും ഓരോ ജാതിക്കും പതിത്വം കല്പിച്ചുവരുകയും ചെയ്യുന്നു. ഏറ്റവും മുകൾത്തട്ടിൽ നിൽക്കുന്ന ബ്രാഹ്മണരെ ഭൂദേവന്മാരായി കല്പിക്കുന്ന വർണ്ണവ്യവസ്ഥ കേന്ദ്രമാക്കുന്നത് അവരെത്തന്നെയാണ്. സാമ്പത്തികമായും സാമൂഹികമായും പ്രാന്തവൽക്കരിക്കപ്പെട്ടവരായിരുന്നു നാലു വർണ്ണങ്ങൾക്കു പുറമെ കല്പിക്കപ്പെട്ട ഭൂരിപക്ഷം വരുന്ന ജനവിഭാഗങ്ങൾ. ഈ ജാതിവ്യവസ്ഥക്കെതിരായും അതിന്റെ ചൂഷണങ്ങൾക്കെതിരായുമുള്ള പ്രതികരണങ്ങൾ ഇന്ത്യൻ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനമായിരുന്നു.

രാജാ റാംമോഹൻ റോയിയുടെ നേതൃത്വത്തിൽ ബംഗാളിൽ ആരംഭിച്ച ബ്രഹ്മസമാജം ബഹുദൈവാരാധന, സ്ത്രീകൾക്കെതിരായ അനാചാരങ്ങൾ എന്നിവയ്ക്കൊപ്പംതന്നെ ജാതിഭേദത്തെയും നിരാകരിച്ചുകൊണ്ടാണ് രൂപപ്പെടുന്നത്.

[77] സ്വതന്ത്രരായ സ്വകാര്യവ്യക്തികളുടെ ഒരു മണ്ഡലത്തെയാണ് ഹെബർമാസ് പൊതുമണ്ഡലം എന്നു വിളിക്കുന്നത്. പൊതുമണ്ഡലത്തിനകത്ത് സ്വതന്ത്രവ്യക്തികൾക്ക് പരസ്പരം സംവദിക്കാനും തങ്ങളുടെ പൊതുമണ്ഡലത്തെ നിയന്ത്രിക്കുന്ന അധീശശക്തികളോട് നിരന്തരം കലഹിക്കാനും സാധിക്കുന്നുണ്ട്. അഥവാ സംവാദമാണ് പൊതുമണ്ഡലത്തെ സാധ്യമാക്കുന്നത് എന്നു പറയാം. പ്രഭുത്വത്തിന്റെയും നാടുവാഴിത്തത്തിന്റെയും ഘട്ടത്തിൽ സ്വതന്ത്രവ്യക്തിക്ക് നിലനില്പുണ്ടായിരുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടുതന്നെ സ്വതന്ത്രവ്യക്തികൾ തമ്മിലുള്ള സംവാദവും സാധ്യമായിരുന്നില്ല. [Jurgan Habermas. *The Structural Transformation of the Public Sphere.* (Cambridge: The MIT Press, 1991.)]

അതുകൊണ്ടുതന്നെ അടിസ്ഥാനപരമായി ബ്രഹ്മസമാജം നിലകൊണ്ടത് ബ്രാഹ്മ ണിക ഹൈന്ദവപാരമ്പര്യത്തിന് എതിരായാണ് എന്നു പറയാം. 'ഗോറ'യിൽ പരേ ശബാബുവിന്റെ കുടുംബാംഗങ്ങളുമായി പല സന്ദർഭങ്ങളിലായി വിനയൻ, ഗോറ എന്നിവർ നടത്തുന്ന ചർച്ചകളെ ഇതിന്റെ ഭാഗമായി കാണണം. ചില സന്ദർഭങ്ങൾ ഇനി ഉദാഹരിക്കുന്നു.

(1) സുചരിത: 'ജാതിഭേദം നല്ലതെന്നാണോ പറയുന്നത്?' അക്കാര്യത്തിൽ ഒരു തർക്കത്തിനുതന്നെ വകയില്ലെന്നുള്ള മട്ടിലായിരുന്നു അവളുടെ ചോദ്യം.

വിനയൻ: 'ജാതിഭേദം നല്ലതുമല്ല, ചീത്തതുമല്ല. ചില കാര്യങ്ങളിൽ അതു നന്ന്. മറ്റുചിലതിൽ ചീത്തയും. കൈയ്യിന്റെ കാര്യം നോക്കാം. ശരീരത്തോടു ചേർത്തു നോക്കിയാൽ അത് നല്ലതാണ്. പറക്കുന്നതിന് പ്രയോജനപ്പെടുമോ എന്നു ചോദി ച്ചാൽ ഇല്ല എന്നു തന്നെ പറയണം. അതുപോലെത്തന്നെയാണ് ചിറകിന്റെ കാര്യ വും. പിടിക്കാൻ പ്രയോജനപ്പെടുകയില്ല അത്.''[78]

(2) മറ്റൊരു സന്ദർഭത്തിൽ സുചരിത വിനയനോടു ചോദിക്കുന്നു

'ആട്ടെ ഗൗർമോഹൻ ബാബു യഥാർത്ഥത്തിൽ ജാതിഭേദത്തെ ആദരിക്കു ന്നുണ്ടോ? അതോ, അത് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ദേശഭക്തിയുടെ അതിശയോക്തി രൂപം മാത്രമാണോ?

വിനയൻ: 'നിങ്ങൾ കോണിക്ക് ചവിട്ടുപടികളുണ്ടെന്ന് സമ്മതിക്കുന്നുണ്ടോ? മേലും കീഴും എന്ന നില അവയ്ക്കുണ്ടല്ലോ?

സുചരിത: 'താഴെ നിന്ന് മേലോട്ടു കയറാനുള്ളതുകൊണ്ട് മാത്രമാണ് ഞാൻ അവയെ വകവച്ചു കൊടുക്കുന്നത്. അല്ലെങ്കിൽ വകവയ്ക്കേണ്ട ആവശ്യമൊ

---

78 രബീന്ദ്രനാഥ ടാഗോർ 48-49.

ന്നുമുണ്ടായിരുന്നില്ല. സമതലത്തിൽ വന്നുകഴിഞ്ഞാൽ പിന്നെ കോണി തന്നെ വേണ്ടല്ലോ?'

വിനയൻ: ശരിതന്നെയാണ് പറഞ്ഞത്. നമ്മുടെ സമുദായം ഒരുതരം കോണിയാണ്. ഇതിനൊരുദ്ദേശമുണ്ട്. താഴ്ന്ന നിലയിൽ നിന്ന് ഉയർന്ന നിലയിലേക്ക് മനുഷ്യനെ നയിക്കുക എന്നതാണത്. ജീവിതത്തിന്റെ പൂർണ്ണതയിലേക്ക് എത്തിക്കുക എന്നു ള്ളതുതന്നെ. സമുദായവും പ്രപഞ്ചവുമൊക്കെത്തന്നെയാണ് പൂർണ്ണലക്ഷ്യമെന്ന് നാം കരുതിയിരുന്നെങ്കിൽ ഇത്തരം വിഭാഗവ്യവസ്ഥയുടെ ആവശ്യം തന്നെ ഉണ്ടാ യിരുന്നില്ല. അപ്പോൾ നമ്മളും യൂറോപ്യൻ സമുദായത്തെപ്പോലെ അന്യോന്യം കവച്ചുവയ്ക്കാനുള്ള മത്സരത്തിൽ പിടിച്ചുപറിയും അടിപിടിയും നടത്തുമായിരു ന്നു. അടിപിടിയിൽ ആർക്കു വിജയം ലഭിക്കുന്നുവോ അവർ തലയുയർത്തി നിൽക്കുകയും ആർക്കു പരാജയം നേരിടുന്നുവോ അവർ തീരെ അടിഞ്ഞുപോവു കയും ചെയ്യുമായിരുന്നു. നമ്മൾ പ്രപഞ്ചത്തിലൂടെതന്നെ പ്രപഞ്ചത്തെ തരണം ചെയ്യാൻ ആഗ്രഹിക്കുന്നതുകൊണ്ട് നമ്മുടെ പ്രപഞ്ചത്തിലെ കർത്തവ്യങ്ങളെ മോഹമാത്സര്യങ്ങളുടെ മീതെയല്ല നാം പ്രതിഷ്ഠിച്ചിട്ടുള്ളത്. പ്രപഞ്ചകർമ്മങ്ങളെ നമ്മുടെ ധർമ്മമായിട്ടാണ് നാം നിശ്ചയിച്ചിട്ടുള്ളത്. കാരണം കർമ്മംകൊണ്ട് മുക്തി ലാഭമല്ലാതെ മറ്റൊരു ഉദ്ദേശവും നമുക്കില്ല. അതുകൊണ്ട് ഒരുവശത്ത് പ്രപഞ്ച ത്തിലെ കർമ്മങ്ങളെയും മറുവശത്ത് ആ വക കർമ്മങ്ങളുടെ പരിണാമത്തെയും നോക്കിയിട്ടാണ് നമ്മുടെ സമുദായം വർണ്ണഭേദത്തെ, അതായത് വ്യക്തിഭേദത്തെ സ്ഥാപിച്ചിട്ടുള്ളത്.''

'എന്തുദ്ദേശത്തോടുകൂടി വർണ്ണഭേദം നടപ്പാക്കിയതായി അങ്ങു പറയു ന്നുവോ ആ ഉദ്ദേശം വിജയിച്ചതായി അങ്ങു കാണുന്നുണ്ടോ?' എന്ന് സുചരിത ചോദിക്കുന്നു. ഇതിനുള്ള മറുപടിയിൽ വിനയൻ പറയുന്നത് ഇപ്രകാരമാണ്.

'........സാമുദായിക പ്രശ്നങ്ങൾക്ക് ഈ ജാതിഭേദം മുഖേന ഭാരതം നൽകിയ മഹത്തായ ഉത്തരം ഇനിയും ചത്തുകഴിഞ്ഞിട്ടില്ല. അത് ലോകത്തിന്റെ

മുമ്പിൽ ഇപ്പോഴും നിൽപ്പുണ്ട്. യൂറോപ്പിനും ഇക്കാര്യത്തിൽ ഇതിനേക്കാൾ നന്നായിട്ടുള്ള യാതൊരുത്തരവും ഇതുവരെ നൽകാൻ കഴിഞ്ഞിട്ടില്ല..... ഭാരതവർഷത്തിന്റെ ഈ ഉത്തരം മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തിനിടയിൽ ഇനിയും വിജയത്തിനുവേണ്ടി കാത്തിരിക്കുകയാണ്. മതപരമായ മനോഭാവത്തിന്റെ അന്ധതകൊണ്ട് ഇതിനെ പറപ്പിച്ചുകളയാൻ നോക്കിയാലൊന്നും ഇതു പറന്നുപോകുമെന്നു കരുതേണ്ട. ചെറിയ ചെറിയ മതവിഭാഗക്കാരായ നമ്മളെല്ലാം വെള്ളത്തിലെ കുമിളകൾപോലെ സമുദ്രത്തിൽചെന്നു ലയിച്ചുപോകും; എന്നാൽ ഭാരതവർഷത്തിന്റെ സ്വാഭാവികമായ പ്രതിഭയിൽ നിന്നും ഉയർന്നുവന്ന മഹത്തായ ഈ പരിഹാരവ്യവസ്ഥ, അതിന്റെ പ്രവൃത്തി മുഴുവനാക്കുന്നതു വരെ ഭൂമിയിൽ ഉറച്ചു നിൽക്കുക തന്നെ ചെയ്യും.''[79]

ജാതിവ്യവസ്ഥയെ അടിസ്ഥാനപരമായിത്തന്നെ ന്യായീകരിക്കുന്നതാണ് വിനയന്റെ നിലപാടുകൾ. ഇന്ത്യൻ പാരമ്പര്യത്തിനകത്തെ സാമുദായിക പ്രശ്നങ്ങൾക്ക് ഭാരതം നിർദ്ദേശിച്ച ഉത്തരമാണ് ജാതിഭേദം എന്നും കാലക്രമത്തിൽ അതിന് ചില ച്യുതികൾ വന്നുചേർന്നിട്ടുണ്ടെങ്കിലും അതിന്റെ സാംഗത്യം ഇനിയും അവസാനിച്ചിട്ടില്ല എന്നുമാണ് വിനയന്റെ അഭിപ്രായം. ജാതിയെ ലംബതലത്തിലാണ് ഇന്ത്യൻ പാരമ്പര്യം കണക്കാക്കിയിട്ടുള്ളത്. സമുദായത്തെ ഒരു കോണിയായാണ് ഈ നിലപാട് മനസ്സിലാക്കുന്നത്. അതിന്റെ ലക്ഷ്യം മനുഷ്യനെ താഴ്ന്ന നിലയിൽ നിന്ന് ഉയർന്ന നിലയിലേയ്ക്ക് നയിക്കുകയും അതുവഴി പൂർണ്ണതയിലേക്കെത്തിക്കുക എന്നതുമാണ് എന്ന് വിനയൻ വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്. ഇതു പ്രകാരം ഭൂമിയിലെ ഏറ്റവും നല്ലതും ഉയർന്നതുമായ അവസ്ഥയായി ബ്രാഹ്മണ്യത്തെ മനസ്സിലാക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. പ്രപഞ്ചത്തിലെ കർമ്മത്തെയും അതിന്റെ പരിണാമത്തേയും അടിസ്ഥാനമാക്കിയാണ് ഈ ജാതിഭേദം സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത് എന്ന കാഴ്ചപ്പാട് ജാതിയെ ജൈവികമായും ഭൗതികമായും

---

[79] രബീന്ദ്രനാഥ ടാഗോർ 132-133.

ന്യായീകരിക്കുന്നതാണ്. ജാതിഭേദത്തിന്റെ ഫലത്തെപ്പറ്റി സുചരിത തന്റെ സന്ദേഹം പ്രകടിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. അതിനുള്ള വിനയന്റെ മറുപടി ''ജാതിഭേദത്തിന്റെ ഫലമെന്ന് നിങ്ങൾ പറയുന്നത് പരിതസ്ഥിതിയുടെ ഫലമാണ്, വെറും ജാതിഭേദ ത്തിന്റെ ഫലമല്ല....''[80] എന്നാണ്.

ജാതിവ്യവസ്ഥയെപ്പറ്റി ഗാന്ധി പിൽക്കാലത്ത് നടത്തിയിട്ടുള്ള നിരീക്ഷണ ങ്ങൾ ഇതിനോടു ചേർത്തുവായിക്കേണ്ടതാണ്. ലംബതലത്തിലുള്ള ജാതിവ്യവ സ്ഥയെ ഗാന്ധി കാണുന്നത് തിരശ്ചീനമായാണ് എന്നതാണ് പ്രധാനം. അതോടെ എല്ലാ ജാതികളും സമാനനിലയിലിലെത്തുന്നു. തൊഴിലിനേയും ധർമ്മത്തേയും അടിസ്ഥാനമാക്കിയാണ് ജാതിവ്യവസ്ഥ ഉണ്ടായിട്ടുള്ളതെങ്കിൽ അവയുടെ ലംബത ലത്തിലുള്ള ക്രമീകരണത്തെ മാറ്റി തിരശ്ചീനതലത്തിലാക്കുകയാണെങ്കിൽ അതിന്റെ ദൂഷ്യതകൾ ഇല്ലാതാവുകയും ജാതി ഉല്പാദനക്ഷമമാവുകയും ചെയ്യും എന്നതായിരുന്നു ഗാന്ധിയുടെ നിരീക്ഷണം.[81] വിനയന്റെയും ഗാന്ധിയുടെയും

---

80 രബീന്ദ്രനാഥ ടാഗോർ 134.

81 ഗാന്ധി എഴുതുന്നു: 'ഇന്നത്തെ അർത്ഥത്തിൽ ജാതിഭേദങ്ങളെ ഞാൻ അംഗീക രിക്കുന്നില്ലെന്ന് അതിനെ പലയാവർത്തി പരാമർശിച്ചിട്ടുള്ളപ്പോഴൊക്കെ ഞാൻ പറ ഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. സമൂഹത്തിന്റെ 'കൊള്ളരുതാത്ത അംശമാണത് – പുരോഗതിയുടെ മാർഗ ത്തിലെ തടസ്സവുമാണ്. അതുപോലെത്തന്നെ മനുഷ്യനും മനുഷ്യനുമിടയ്ക്കുള്ള ഉച്ച നീചഭാവങ്ങളും ഞാൻ അംഗീകരിക്കുന്നില്ല. നാമെല്ലാം തികച്ചും സമന്മാരാണ്. എന്നാൽ ആ സമത്വം ആത്മാവിന്റേതാണ്. ശരീരത്തിന്റേതല്ല. അതുകൊണ്ട് അതൊരു മാനസികാവസ്ഥയുടെ വിഷയമാണ്. സമത്വത്തെക്കുറിച്ച് ചിന്തിക്കുകയും ഊന്നൽ നിൽകി അത് പ്രകടിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യേണ്ട ആവശ്യമുണ്ട്. കാരണം ലോക ത്തിൽ ഭാരിച്ച ഉച്ചനീചഭാവങ്ങൾ കാണപ്പെടുന്നു. പുറത്തുകാണുന്ന ഉച്ചനീചഭേദ ത്തിന്റേതായ ഈ അസമത്വത്തിൽനിന്ന് സമത്വം നമുക്ക് ഉരുത്തിരിച്ചെടുക്കേണ്ടതു ണ്ട്. താൻ അന്യരെക്കാൾ ഉയർന്നവനാണെന്ന് കരുതുന്നയാൾ ഈശ്വരന്റെയും മനു ഷ്യന്റെയും മുമ്പിൽ പാപം ചെയ്യുകയാണ്. ഇങ്ങനെ ജാതിഭേദം എത്രയളവിൽ സ്ഥാനമഹിമയിൽ വ്യത്യാസം കല്പിക്കുന്നുവോ അത്രത്തോളം അത് ദുഷിച്ചതുമാ ണ്. എന്നാൽ വർണം അനിവാര്യമാണെന്നു ഞാൻ കരുതുന്നു. തലമുറകളായുള്ള തൊഴിലുകളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് വർണരചന നടന്നിട്ടുള്ളത്. മനുഷ്യരുടെ നാലു തൊഴിലുകൾ സാർവ്വത്രികമാണ്. വിദ്യാദാനം, ആർത്തത്രാണനം, കൃഷി, വ്യാപാരം, ശരീരാധ്വാനത്തിലൂടെയുള്ള സേവനം ഇവ നടത്തിക്കൊണ്ടുപോരുന്നതി നാണ് നാലു വർണങ്ങൾക്കു രൂപം നൽകപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. മുഴുവൻ മനുഷ്യസമൂഹ ത്തിനും ഒരുപോലെയാണ് ഈ തൊഴിലുകൾ. എന്നാൽ, ഹിന്ദുമതം ഇവയെ ജീവിത ധർമ്മമെന്ന സ്ഥിരത നൽകി. സമൂഹത്തിന്റെ ബന്ധങ്ങളിലും പെരുമാറ്റക്രമങ്ങളിലും നിയമരൂപത്തിൽ ഉൾപ്പെടുത്തി....എന്നാൽ, ഹിന്ദുക്കൾ അജ്ഞാനത്തിനടിമകളായ പ്പോൾ, വർണങ്ങളുടെ അനുചിതമായ പ്രയോഗം കാരണത്താൽ അസംഖ്യം ജാതിക ളുണ്ടായി. ഭക്ഷണ-വിവാഹ പെരുമാറ്റമുഖങ്ങളിൽ അനാവശ്യവും അപകടകരവു മായ ബന്ധങ്ങൾ ആവിർഭവിച്ചു. ഈ ബന്ധനങ്ങളുമായി വർണധർമ്മങ്ങൾക്ക്

നിരീക്ഷണങ്ങൾ തമ്മിൽ അടിസ്ഥാനപരമായ വ്യത്യാസം നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്. വിനയന്റെ നിലപാട് ജാതിയുടെ ശ്രേണീകൃതനിലയെ ന്യായീകരിക്കുന്നു. അതിന്റെ ഏറ്റവും മുകളിൽ പരമമായ സ്ഥാനം ബ്രാഹ്മണന് കല്പിക്കുകയും എല്ലാത്തരം നന്മകളുടെയും മൂർത്തിയായി ബ്രാഹ്മണനെ ചിത്രീകരിക്കുകയും ആ തലത്തിലേയ്ക്ക് എത്തുകയാണ് മറ്റെല്ലാ ജാതികളുടെയും കർത്തവ്യം എന്ന ധാരണ സൃഷ്ടിക്കുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്.[82] ഈ വീക്ഷണം തന്നെയാണ് ശുദ്ധാശുദ്ധസങ്കല്പങ്ങളെ സൃഷ്ടിക്കുന്നതും. ജാതിവ്യവസ്ഥയെ തിരശ്ചീനമായി കാണുന്നതിലൂടെ ഗാന്ധി ചെയ്യുന്നത് ഈ ശ്രേണീകരണത്തെ തകർക്കുകയാണ്. അതോടെ

യാതൊരു ബന്ധവുമില്ല. വ്യത്യസ്തവർണങ്ങളിലുള്ളവർക്ക് പരസ്പര ഭക്ഷണ-വിവാഹപെരുമാറ്റബന്ധങ്ങൾ പുലർത്താവുന്നതാണ്. സ്വഭാവത്തിന്റെയും ആരോഗ്യത്തിന്റെയും കാഴ്ചപ്പാടിൽ ഈ ബന്ധനങ്ങൾ ആവശ്യമായേക്കാം. എന്നാൽ, ശൂദ്രന്റെ മകളെ വിവാഹം ചെയ്യുന്ന ബ്രാഹ്മണനും ബ്രാഹ്മണപുത്രിയെ വേൾക്കുന്ന ശൂദ്രനും വർണധർമ്മങ്ങൾക്കു വിരുദ്ധമായ യാതൊരപരാധവും ചെയ്യുന്നില്ല' [ഗോപിനാഥ് ദീക്ഷിത്, *ഗാന്ധിസം കമ്മ്യൂണിസം*. (കോട്ടയം: കറന്റ് ബുക്സ്, 1987) 222-223.]

82 ജാതിഘടനയെ ശരിയായവിധത്തിൽ മനസ്സിലാക്കിയ ഒരാൾ അംബേദ്കറായിരുന്നു. ജാതിസംവിധാനത്തെപ്പറ്റി അദ്ദേഹം ഇങ്ങനെ വിശദീകരിക്കുന്നു: നിരവധി ജാതികളുടെ ഒരു കൂട്ടമെന്ന നിലയിൽ ജാതിസമ്പ്രദായത്തെ വീക്ഷിക്കുമ്പോൾ, പല സവിശേഷതകൾ അതിനുണ്ടെന്നു കാണാം. ഒരു വ്യവസ്ഥയ്ക്ക് രൂപം നൽകുന്ന ഈ ജാതികൾ തമ്മിൽ ആന്തരിക ബന്ധമില്ലെന്നതാണ് ഒന്നാമത്തെ സവിശേഷത. ഓരോ ജാതിയും വ്യത്യസ്തവും വ്യതിരിക്തവുമാണ്. ആഭ്യന്തര പ്രശ്നങ്ങൾ പരിഹരിക്കുന്നതിലും ജാതിനിയന്ത്രണങ്ങൾ ഏർപ്പെടുത്തുന്നതിലും ഓരോ ജാതിക്കും പൂർണ സ്വാതന്ത്ര്യവും പരമാധികാരവുമുണ്ട്. ജാതികൾ തമ്മിൽ സമ്പർക്കമാകുന്നുണ്ട്, എന്നാൽ, അന്തർവ്യാപനം ഉണ്ടാകുന്നില്ല. രണ്ടാമത്തെ സവിശേഷത, ക്രമം സംബന്ധിച്ചുള്ളതാണ്, ജാതി വ്യവസ്ഥയിൽ ഒരു ജാതിക്ക് മറ്റൊരു ജാതിയുമായുള്ള ബന്ധത്തിലെ നില്പിന്റെ ക്രമം. ഈ ക്രമം തിരശ്ചീനമല്ല, ലംബമാനമാണ്. മറ്റൊരു തരത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ ജാതികൾ സമാനപദവിയിലുള്ളവയല്ല. അസമത്വത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് അവയുടെ ക്രമം. ഒരു ജാതി മറ്റൊന്നിനെ അപേക്ഷിച്ച് ഉയർന്നതോ താഴ്ന്നതോ ആണ്. ശ്രേണീകൃതമാണ് ജാതിയുടെ സംവിധാനം. മുകളിലുള്ളത് ഏറ്റവും ഉയർന്നതും താഴെയുള്ളത് ഏറ്റവും താഴ്ന്നതും. ഇവയ്ക്കിടക്ക് നിരവധി ജാതികളുണ്ട്. അവ ഓരോന്നും ഒരേസമയം ചിലവയുടെ മുകളിലും മറ്റു ചിലവയുടെ താഴെയുമാണ്. ജാതിസംവിധാനം തരംതിരിക്കലിന്റെ സംവിധാനമാണ്. ഈ സംവിധാനത്തിൽ ഏറ്റവും താഴെയും ഏറ്റവും മുകളിലും ഉള്ള ജാതികൾ ഒഴിച്ച് ഓരോ ജാതിയ്ക്കും മറ്റു ചില ജാതികളുടെ മേൽ മുൻഗണനയും ശ്രേഷ്ഠതയുമുണ്ട്...ഈ ശ്രേഷ്ഠതയും അധമതയും നിശ്ചയിക്കുന്നത് നിയമങ്ങളാണ്, മതാനുഷ്ഠാനങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ട നിയമങ്ങളും സഹജീവിതവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട നിയമങ്ങളും...ശ്രേഷ്ഠതയുടെ നിയമങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനം മതമാണ്. മൂന്ന് വിധത്തിലാണ് മതം ഈ നിയമങ്ങൾ വെളിപ്പെടുത്തുന്നത്. ഒന്നാമതായി മതപരമായ ആഘോഷങ്ങളിലൂടെ, രണ്ടാമതായി മതപരമായ ആഘോഷങ്ങളും അനുബന്ധമായുള്ള മന്ത്രോച്ചാരണങ്ങളിലൂടെ. മൂന്നാമതായി പുരോഹിതന്റെ പദവിയിലൂടെ. [അംബേദ്കർ, 'ഹിന്ദുക്കൾ പണിക്കഴിപ്പിച്ച ഭവനം' *ഡോ.അംബേദ്കർ സമ്പൂർണ്ണ കൃതികൾ, വാല്യം 10. അസ്പൃശ്യരും അസ്പൃശ്യതയും - സാമൂഹികം, രാഷ്ട്രീയം, മതപരം.* വിവ., കെ.പി. പുരുഷോത്തമൻ (ന്യൂഡൽഹി: ഡോ.അംബേദ്കർ ഫൗണ്ടേഷൻ,) 24-52]

ബ്രാഹ്മണകേന്ദ്രിതത്വം ഇല്ലാതാവുന്നു. പകരം ഉല്പാദനക്ഷമമായ ഒരു സാമൂഹ്യ വ്യവസ്ഥയെ വിഭാവനം ചെയ്യുന്നതിനുതകുന്ന ഒന്നായി അത് മാറുന്നു. ഈ സാധ്യതയെ കാണാൻ വിനയനോ ഗോറയ്ക്കോ അവർ പിന്തുടരുന്ന ആശയലോകത്തിനോ സാധിക്കുന്നില്ല.

(3) ജാതിഭേദത്തെ സംബന്ധിച്ച് സുചരിത പരേശബാബുവുമായി നടത്തുന്ന ചർച്ചയും പ്രധാനമാണ്. 'എന്തുകൊണ്ടാണ് ജാതിഭേദത്തെ നിന്ദിക്കുന്നത്'? എന്നാണ് സുചരിതയുടെ ചോദ്യം. പരേശബാബു നൽകുന്ന മറുപടി ഇപ്രകാരമാണ്.

'ഒരു പൂച്ച ഇലയ്ക്കടുത്തിരുന്ന് ചോറു തിന്നാൽ അതുകൊണ്ട് ദോഷമൊന്നും ഇല്ല. എന്നാൽ ഒരു മനുഷ്യൻ ആ മുറിയിൽ കയറിപ്പോയാൽ, അവിടെയുള്ള ആഹാരമെല്ലാം ദൂരെ എറിഞ്ഞുകളയുന്നു. മനുഷ്യനോട് മനുഷ്യൻ കാണിക്കുന്ന ഈ നിന്ദയും ഈ അസൂയയും ഏതൊരു ജാതിഭേദത്തിന്റെ ഫലമാണോ, അതിനെ അധർമ്മമെന്നല്ലാതെ മറ്റെന്താണ് പറയുക? മനുഷ്യനെ ഈ വിധം ഭയങ്കരമായി വെറുക്കുന്ന കൂട്ടർ ലോകത്ത് ഒരുകാലത്തും ഉയരുകയില്ല. അവർ മറ്റുള്ളവരുടെ നിന്ദയ്ക്കു പാത്രമാകേണ്ടിവരിക തന്നെ ചെയ്യും'[83].

വിനയന്റെ അഭിപ്രായത്തെ സ്മരിച്ചുകൊണ്ട് 'ഇന്നത്തെ സമുദായത്തിലെ ദൂഷ്യവശങ്ങളെ മുൻനിർത്തിക്കൊണ്ട് അടിസ്ഥാനതത്വത്തെത്തന്നെ പഴിക്കുന്നത് ശരിയാണോ' എന്ന ചോദ്യം സുചരിത ഉന്നയിക്കുന്നതിന് പരേശബാബു ഇപ്രകാരം മറുപടി നൽകുന്നു.

'അടിസ്ഥാനതത്വം എവിടെയാണ് കിടക്കുന്നതെന്ന് അറിഞ്ഞിരുന്നെങ്കിൽ ഞാൻ ഇതിനു സമാധാനം പറയുമായിരുന്നു. ഞാൻ എന്റെ കണ്ണുകൊണ്ട് കാണുന്നത് മനുഷ്യൻ മനുഷ്യനെ നിന്ദിക്കുന്നതും അതുമൂലം നമ്മളെല്ലാം അന്യോന്യം

[83] രബീന്ദ്രനാഥ ടാഗോർ 190.

അകന്നകന്ന് പോകുന്നതുമാണ്. ഈ സ്ഥിതിയിൽ കാല്പനികമായ ഒരടിസ്ഥാന തത്വത്തിന്റെ കഥയും ചിന്തിച്ചുകൊണ്ട് മനസ്സിനു സമാധാനപ്പെടാൻ സാധ്യ മാണോ?'

സുചരിത വീണ്ടും ഗോറയുടെ അഭിപ്രായത്തെ പ്രതിധ്വനിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് പറഞ്ഞു.

'ശരി സകലരേയും സമദൃഷ്ടിയോടെ നോക്കുക എന്നതായിരുന്നല്ലൊ നമ്മുടെ നാട്ടിലെ പരമാദർശം.''

പരേശബാബു: 'സമദൃഷ്ടിയോടെ നോക്കുക എന്നത് ജ്ഞാനത്തിന്റെ കാര്യമാണ്; ഹൃദയത്തിന്റെ കാര്യമല്ല. സമദൃഷ്ടിയിൽ പ്രേമവുമില്ല, അവജ്ഞയുമില്ല. സമ ദൃഷ്ടി രാഗദ്വേഷങ്ങൾക്ക് അതീതമാണ്. മനുഷ്യന്റെ ഹൃദയം ഇത്തരത്തിലുള്ള ഹൃദയശൂന്യമായ സ്ഥലത്ത് ഉറച്ചുനിൽക്കയില്ല. അതുകൊണ്ടാണ് നമ്മുടെ നാട്ടിൽ ഈ വക സമത്വാദർശമൊക്കെയുണ്ടായിരുന്നിട്ടും താഴ്ന്ന ജാതിക്കാരെ ദേവാലയ ങ്ങളിൽപ്പോലും പ്രവേശിക്കാൻ അനുവദിക്കാത്തത്. ഈശ്വരന്റെ കാര്യത്തിൽപോ ലുമില്ല നമ്മുടെ നാട്ടിൽ സമത്വം. പിന്നെ അങ്ങനെയൊരാദർശം ദർശനശാസ്ത്ര ത്തിൽ ഉൾപ്പെട്ടിരുന്നാലെന്ത്? ഇല്ലെങ്കിലെന്ത്?''[84].

യാഥാർത്ഥ്യത്തിലൂന്നിനിന്നുകൊണ്ടുള്ള പരേശബാബുവിന്റെ കാഴ്ചപ്പാട് ജാതിയെ ന്യായീകരിക്കുന്ന ബ്രാഹ്മണിക നിലപാടിന്റെ കടയ്ക്കൽ കത്തിവയ്ക്കു ന്നതാണ്. ജാതിഭേദത്തെ സംബന്ധിച്ച് സൂചിപ്പിക്കപ്പെട്ട അടിസ്ഥാനതത്വം കാല്പ നികമായ ഒന്നാണ് എന്ന പരേശബാബുവിന്റെ കാഴ്ചപ്പാട് പ്രധാനമാണ്. കാല്പ നികത യാഥാർത്ഥ്യത്തെ മറച്ചുവയ്ക്കുന്ന ഒന്നാണ്. ആ നിലയ്ക്ക് ജാതിവ്യവസ്ഥ എന്ന യാഥാർത്ഥ്യത്തെ മറച്ചുവയ്ക്കാനായി സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ട ഒരു മറയായി മാത്രമേ 'ജാതിയെ സംബന്ധിച്ച അടിസ്ഥാനതത്വം' എന്നും 'സാമുദായിക

---

[84] രബീന്ദ്രനാഥ ടാഗോർ 190.

പ്രശ്നങ്ങൾക്കുള്ള പരിഹാരം' എന്നുമൊക്കെയുള്ള വ്യാഖ്യാനങ്ങളെ കാണാനാവൂ എന്നത് വ്യക്തമാക്കുന്നു.

'.......മനുഷ്യരുടെ ഹൃദയത്തിന് യാതൊരു ജാതിഭേദവുമില്ല. അവിടെയാണ് ഈശ്വരൻ എല്ലാവരെയും കൂട്ടിയിണക്കുന്നത്. അവിടെത്തന്നെയാണ് അദ്ദേഹവും വന്ന് അധിവസിക്കുന്നത്. അദ്ദേഹത്തെ നീക്കിനിർത്തിക്കൊണ്ട്, ആ കൂട്ടിയിണക്കാനുള്ള ഭാരം മന്ത്രത്തിന്റെയും മതത്തിന്റെയും തലയിൽ ചുമത്തിയാൽ എങ്ങനെ ശരിയാവാനാണ്?'[85] എന്ന ആനന്ദമയിയുടെ നിരീക്ഷണവും ഇതോടുചേർത്തുവായിക്കേണ്ടതാണ്. ബ്രാഹ്മണമതത്തിന്റേതായ എല്ലാത്തരം ആചാരങ്ങളേയും പിന്തുടരുന്ന കൃഷ്ണദയാലിന്റെ ഭാര്യയും തീവ്രഹിന്ദുവാദിയായ ഗോറയുടെ മാതാവും ആയിരിക്കുമ്പോൾതന്നെ മതപരമായ എല്ലാ ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളെയും ഒഴിവാക്കിക്കൊണ്ട് ജീവിക്കുന്ന കഥാപാത്രമാണ് ആനന്ദമയി. പ്രകടനാത്മകമായ മതജീവിതത്തിനു നേരെയുള്ള ഒരു വെല്ലുവിളിയായിട്ടാണ് ആനന്ദമയി പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്.

ഇത്തരത്തിൽ വർണ്ണവ്യവസ്ഥയെ സംബന്ധിച്ച് അക്കാലത്തു നിലനിന്നിരുന്ന വ്യത്യസ്തങ്ങളായ കാഴ്ചപ്പാടുകളെ ആവിഷ്കരിക്കുന്നതിലൂടെ നോവൽ ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയുടെ വികാസത്തിലെ സവിശേഷഘട്ടത്തെയാണ് വെളിപ്പെടുത്തുന്നത്. ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയുടെ സെക്കുലർവൽക്കരണ പ്രക്രിയയ്ക്കകത്തെ സന്ദിഗ്ധതകളെ അത് അടയാളപ്പെടുത്തുന്നു. ജാതിവിഭജനത്തെ ഏതു തരത്തിലാണ് സ്വാംശീകരിക്കേണ്ടത് എന്ന വലിയ പ്രശ്നമാണ് മേൽസൂചിപ്പിച്ച ചർച്ചകളുടെ അടിസ്ഥാനമെന്നു പറയാം. ഇന്ത്യൻ പാരമ്പര്യത്തിന്റെ വക്താക്കളായി പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന സാംസ്കാരികദേശീയവാദികൾ ആധുനികതയുടെ അപരസാന്നിധ്യത്തിൽ പ്രതിരോധം തീർക്കുന്നതിനായി നടത്തുന്ന ശ്രമങ്ങളായി വേണം വിനയന്റെയും ഗോറയുടെയും വീക്ഷണങ്ങളെ കാണേണ്ടത്. ദേശത്തെയും മത

---

[85] രബീന്ദ്രനാഥ ടാഗോർ 190-191.

ത്തെയും ജാതിവ്യവസ്ഥയേയും പരസ്പരം വേർപ്പെടുത്താൻ കഴിയാത്ത മട്ടിൽ ഒരു ഏകകമായി കാണുന്ന പ്രവണത അവരുടെ കാഴ്ചപ്പാടുകളിൽ കാണാം. ഇന്ത്യയുടെ സെക്കുലർവൽക്കരണ പ്രക്രിയയെ സംബന്ധിച്ച് തടസ്സമായി നിന്നിട്ടുള്ളത് സാംസ്കാരികദേശീയവാദികളുടെ ഇത്തരം മൂഢവാദങ്ങളായിരുന്നു എന്നത് പ്രധാനമാണ്.

പരേശബാബുവിന്റെ കുടുംബവുമായി വിനയനും ഗോറയും നടത്തുന്ന ഇത്തരം വിനിമയങ്ങൾ അവരുടെ കാഴ്ചപ്പാടുകളിൽ വലിയ പരിവർത്തനങ്ങൾ വരുത്തുന്നതിന് കാരണമാവുന്നുണ്ട്. ഇതിന് ആക്കം കൂട്ടുന്നത് ഗ്രാമങ്ങളിലൂടെ യുള്ള ഗോറയുടെ യാത്രകളാണ്.

3.3.2.1.4 ഗോറയുടെ യാത്രകൾ

ബംഗാളിഗ്രാമങ്ങളിലൂടെ നടത്തുന്ന യാത്രകൾ ഗോറയ്ക്ക് ഒട്ടേറെ തിരിച്ച റിവുകൾ നൽകുന്നുണ്ട്. ബ്രാഹ്മണിക ഹിന്ദുമതത്തെ കേന്ദ്രീകരിച്ചുകൊണ്ടുള്ള ഗോറയുടെ വീക്ഷണങ്ങൾക്ക് മാറ്റമുണ്ടാവാൻ ഈ യാത്രകളിൽ നിന്നുള്ള അനുഭ വങ്ങൾ സഹായിക്കുന്നു. താൻ ജനിച്ചു വളർന്ന ഭദ്രസമാജത്തിനും[86] കൽക്കത്ത യിലെ ശിക്ഷിതസമുദായത്തിനും പുറത്ത് ദേശത്തിന്റെ യഥാർത്ഥ അവസ്ഥ ഗോറ കാണുന്നത് ഈ യാത്രകളിൽ നിന്നാണ്. താൻ ഉള്ളിൽ കൊണ്ടുനടക്കുന്ന ഭാരത വർഷം ഇത്തരത്തിൽ പുരോഗതി പ്രാപിക്കാത്ത അനവധി ഗ്രാമങ്ങൾ നിറഞ്ഞ താണ് എന്നയാൾ മനസ്സിലാക്കി. ലോകത്തിന്റെ മാറ്റങ്ങളൊന്നും അവിടങ്ങളിലെ ത്തിയിട്ടില്ല. ജീർണ്ണിച്ച സമുദായാചാരങ്ങളിലാണ് അവ നിലകൊള്ളുന്നത്.

---

86 ബ്രിട്ടീഷ് കൊളോണിയൽ കാലത്ത് ബംഗാളിൽ ഉയർന്നുവന്ന പുതിയ വർഗ്ഗത്തെ വിശേഷിപ്പിക്കാൻ ഉപയോഗിച്ച പ്രയോഗമാണിത്. മിക്കവാറും സമൂഹത്തിലെ ഉന്നത വിഭാഗമായിരുന്നു അതിലുൾപ്പെട്ടിരുന്നത്. സാമ്പത്തികവും വർഗപരവുമായ പ്രത്യേക പദവിയെയാണ് ഈ പ്രയോഗം സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. ബ്രാഹ്മണർ, പുരോഹിതജാതി യിൽനിന്നോ, മധ്യവർഗ്ഗ കച്ചവടവിഭാഗത്തിൽനിന്നോ ഉള്ളവർ, സമ്പത്തും സാമൂഹി ക പദവിയുള്ളവർ, അഭിഭാഷകർ, ഡോക്ടർമാർ, എഞ്ചിനീയർമാർ, ഉന്നതോദ്യോഗ സ്ഥർ, തുടങ്ങിയവരെല്ലാം ഭദ്രാലോഗ് (Bhadralok) എന്നറിയപ്പെടുന്ന ഈ വിഭാഗ ത്തിലുൾപ്പെടുന്നു. (http://en.banglapedia.org/index.php?title=Bhadralok)

‘ഈ അജ്ഞതയുടെയും ജഡതയുടെയും ദുഃഖത്തിന്റെയും ചുമട് എത്ര വമ്പിച്ചതും എത്ര ഭയങ്കരവുമാണെന്നോ? അതിന്റെ ഭാരം നമ്മുടെ ഇടയിലുള്ള പഠിച്ചവരും പഠിക്കാത്തവരും ധനികരും ദരിദ്രരുമായ എല്ലാവരുടെയും ചുമലിൽ അമർന്നു നിന്നുകൊണ്ട് അവരുടെ പുരോഗതിയെ തടുക്കുകയാണ്’[87] എന്നയാൾ വിചാരിക്കുന്നുണ്ട്. സവർണ്ണഹൈന്ദവമായുള്ള ഒരു ദേശത്തെപ്പറ്റിയുള്ള സങ്കല്പം ഇവിടെ തകരുകയും ദാരിദ്ര്യം, അജ്ഞത, അന്ധവിശ്വാസങ്ങൾ തുടങ്ങിയവ നിറഞ്ഞ യഥാർത്ഥദേശാനുഭവത്തെക്കുറിച്ചുള്ള തിരിച്ചറിവുണ്ടാവുകയുമാണ് ചെയ്യുന്നത്.

ഇത്തരം യാത്രകളിൽ നിന്നുതന്നെയാണ് സെക്കുലറായ ഒരു ദേശത്തെപ്പ റ്റിയും ഗോറ മനസ്സിലാക്കുന്നത്. ഗോറയും സഹയാത്രികനായ രമാപതിയും കൂടി യാത്ര ചെയ്ത് ഒരു മുസ്ലിം ഗ്രാമത്തിലെത്തിച്ചേരുന്ന സന്ദർഭം നോവലിൽ ആവി ഷ്കരിക്കുന്നുണ്ട്. അവിടെ അവർക്ക് താമസിക്കുന്നതിന് ഒരു ഹിന്ദുക്ഷുരകന്റെ ഭവനം മാത്രമേ ഉണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ. എന്നാൽ അവരവിടെ ചെന്നപ്പോൾ ഗൃഹനാഥ നായ വൃദ്ധനും ഭാര്യയും ഒരു മുസ്ലിം ശിശുവിനെ വളർത്തുന്നതാണ് കാണുന്നത്. ഗോറ വീട്ടുകാരനോട് ഇത്തരമൊരു ‘അനാചാര’ത്തെപ്പറ്റി അവജ്ഞയോടെ അന്വേ ഷിക്കുമ്പോൾ അയാൾ നൽകുന്ന മറുപടി ഇതാണ്.

‘യജമാനനേ, നമ്മൾ ഈശ്വരനെ ഹരി എന്നു പറയുന്നു. അവർ അല്ലാഹു എന്നും വിളിക്കുന്നു. ഇതിൽ എനിക്ക് ഒരു ഭേദവും കാണാൻ കഴിയുന്നില്ലല്ലോ’[88].

വിദ്യാസമ്പന്നരും പരിഷ്കൃതരും നഗരവാസികളുമായ ഗോറയിൽ നിന്നും സുഹൃത്തുക്കളിൽ നിന്നും വ്യത്യസ്തമായി ദൈവവിശ്വാസത്തേയും മതത്തേയും കൂടുതൽ അർത്ഥവിശാലതയോടെ കാണാൻ നിരക്ഷരരായ ഗ്രാമവാസികൾക്ക് സാധിക്കുന്നു. ഈ തലത്തിൽ നോക്കുമ്പോൾ സെക്കുലറിസം എന്ന ആശയം

---

[87] രബീന്ദ്രനാഥ ടാഗോർ 209.

[88] രബീന്ദ്രനാഥ ടാഗോർ 209.

വളരെ മുമ്പുതന്നെ അനുഭവതലത്തിൽ ഇന്ത്യൻ ജീവിതത്തിൽ നിലനിന്നിരുന്നു എന്നു പറയാം. നഗരവാസികളും ആധുനികരുമായ വരേണ്യവിഭാഗത്തെ സംബ ന്ധിച്ചാണ് അത് പുതിയ അനുഭവമാകുന്നത് എന്ന് ഗോറയുടെ അനുഭവം വ്യക്ത മാക്കുന്നുണ്ട്.

ആ ഗ്രാമത്തിലെ ജമീന്ദാർ പോലീസിന്റെ സഹായത്തോടെ ഗ്രാമീണരെ ഉപദ്രവിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുകയായിരുന്നു. ഗോറയ്ക്കും സുഹൃത്തുക്കൾക്കും വിശ്രമി ക്കാൻ അടുത്തുള്ള ബ്രാഹ്മണഗൃഹവുമായി തഹസിൽദാറുടെ വീടുമാത്രമായി രുന്നു ഉണ്ടായിരുന്നത്. അയാളാകട്ടെ മഹാദുഷ്ടനും ഗ്രാമീണരെ ഉപദ്രവിക്കുന്ന തിന് പോലീസുകാരെ സഹായിക്കുന്നവനുമാണെന്ന് ക്ഷുരകനിൽ നിന്ന് ഗോറ മനസ്സിലാക്കി. ഇത് ഗോറയിൽ പുനരാലോചനയ്ക്കു കാരണമായി. അയാൾ ക്ഷുര കന്റെ വീട്ടിൽ തങ്ങാൻ തീരുമാനിക്കുന്നു. ദുർവൃത്തനും അക്രമിയുമായ മാധവ ചാറ്റർജിയുടെ വക ഭക്ഷണം കഴിച്ചിട്ടുവേണം തന്റെ ജാതി പുലർത്താൻ എന്നുള്ള ആലോചന അയാൾക്ക് അസഹ്യമായിത്തോന്നി.

'പരിശുദ്ധിയെ ഒരു ബാഹ്യവിഷയം മാത്രമായിക്കരുതി ഭാരതവർഷത്തിൽ നമ്മൾ എന്തൊരു ഭയങ്കര അധർമ്മമാണ് ഈ കാട്ടിക്കൂട്ടുന്നത്? കരുതിക്കൂട്ടി ത്തന്നെ വലിയ അന്യായം കാട്ടി മുസ്ലിങ്ങളെ പീഡിപ്പിക്കുന്ന ഒരുവന്റെ ഗൃഹത്തിൽ എന്റെ ജാതി ഗൗരവം നിലിൽക്കും? അനീതികൾ പൊറുത്ത് അനാഥനായ ഒരു മുസ്ലിംബാലനെ രക്ഷിച്ച് സമുദായത്തിന്റെ നിന്ദയെ ശിരസാവഹിക്കുന്ന ഒരുവന്റെ വീട്ടിൽ ചെന്നാലോ എന്റെ ജാതി പൊയ്പ്പോവുകയും ചെയ്യും.....'[89] എന്ന് ഗോറ ചിന്തിക്കുന്നു. തുടർന്ന് ഗോറ ക്ഷുരകന്റെ വീട്ടിൽ താമസിക്കുകയും അവിടെനിന്ന് ഭക്ഷണം തയ്യാറാക്കി കഴിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഗ്രാമവാസികളുടെ ദയനീയാവസ്ഥ മനസ്സിലാക്കിയ ഗോറ അവിടത്തെ ജനങ്ങൾക്ക് വേണ്ടി അധികാരികളുമായി വഴക്ക ടിക്കുകയും അതിന്റെ പേരിൽ ജയിലിലടക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു.

[89] രബീന്ദ്രനാഥ ടാഗോർ 209.

ബ്രാഹ്മണിക ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ വക്താവായിരുന്ന ഗോറ ഗ്രാമീണരനുഭവിക്കുന്ന കടുത്ത അനീതിയും കഷ്ടപ്പാടുകളും എല്ലാം അടുത്തറിയുന്നതോടെ ജാതി, മതം തുടങ്ങിയവയ്ക്കതീതമായ ഒരു മാനവിതകയിലേയ്ക്ക് പരിവർത്തിക്കപ്പെടുന്നത് ഇവിടെ കാണാം. ഗോറ ഗ്രാമങ്ങൾതോറും സഞ്ചരിക്കുകയും കുശവന്മാരും വാണിയന്മാരും മറ്റ് അധഃകൃതരായ വിഭാഗങ്ങളുമടങ്ങുന്ന ഗ്രാമീണരുടെ ആതിഥ്യം സ്വീകരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഗ്രാമീണരുമായി അടുത്തു പരിചപ്പെട്ടു തുടങ്ങിയതോടെ പല തിരിച്ചറിവുകളും ഗോറയ്ക്കുണ്ടാകുന്നു. അഭ്യസ്തവിദ്യരുടെ സമുദായത്തേക്കാൾ ഗ്രാമങ്ങളിലെ സമുദായജീവിതം കൂടുതൽ പരസ്പരബന്ധിതമാണെന്ന് അയാൾ മനസ്സിലാക്കി. അവർ സമുദായത്തിലെ ആചാരനിഷ്ഠകളിൽ പൂർണ്ണമായും വിശ്വസിക്കുന്നു. എന്നാൽ അവരെ ഭീരുക്കളും നിസ്സഹായരും ആത്മീയ കാര്യങ്ങളിൽ അക്ഷമരുമായാണ് ഗോറ കാണുന്നത്. ഗോറ തന്റെ നാഗരിക ജീവിതക്കാഴ്ചപ്പാടുകളിലൂടെയാണ് ഗ്രാമീണരെ മനസ്സിലാക്കുന്നത്. ഗ്രാമീണരെ സംബന്ധിച്ച ഗോറയുടെ കാഴ്ചപ്പാടുകളെല്ലാം അവരുടെ അജ്ഞതയേയും ചിന്താശൂന്യതയേയും മുൻനിർത്തുന്നതാണ്. ഗ്രാമങ്ങളിലെ താഴ്ന്ന ജാതിക്കാർക്കിടയിലെ അനാചാരങ്ങളെ തകർക്കാൻ ഗോറ ശ്രമങ്ങൾ നടത്തി. അഭ്യസ്തവിദ്യന്മാരുള്ള തന്റെ സമുദായത്തെ ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളിൽ നിരതരായിരിക്കാനാണ് ഗോറ പ്രേരിപ്പിച്ചിരുന്നതെങ്കിൽ ഇവിടെ ഗോറ ആചാരങ്ങൾ തകർക്കാനാണ് ശ്രമിച്ചത്. എന്നാൽ പുരോഹിതന്മാരെ സ്വാധീനിക്കാൻ കഴിയുന്നുണ്ടെങ്കിലും സമുദായത്തിന്റെ സമ്മതം നേടാൻ അയാൾക്കു കഴിയുന്നില്ല.

ഗോറയിൽ സംഭവിക്കുന്ന ഈ മാറ്റം വളരെ പ്രധാനമാണ്. ആചാരങ്ങളുടെ പരിപാലനത്തിൽ നിഷ്കർഷ പുലർത്തിയിരുന്ന ഗോറ ഗ്രാമീണരുടെയിടയിൽ ആചാരങ്ങളെ തകർക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നു. മതപരവും സാമൂഹികവുമായ ആചാരങ്ങൾ സാമൂഹികവും സാമ്പത്തികവും വിദ്യാഭ്യാസപരവുമായി വ്യത്യസ്ത നിലകളിൽ നിൽക്കുന്ന രണ്ടു സമൂഹങ്ങൾക്കിടയിൽ നിർവ്വഹിക്കുന്നത് വ്യത്യസ്ത ദൗത്യങ്ങളാണ് എന്ന വാസ്തവത്തിലേയ്ക്ക് അത് വിരൽചൂണ്ടുന്നു. ദേശീയതയെ

സംബന്ധിച്ച് ഈ വസ്തുതയ്ക്ക് വലിയ പ്രാധാന്യമുണ്ട്. എന്തെന്നാൽ ദേശീയത അതിന്റെ ആദ്യഘട്ടത്തിൽ കേന്ദ്രീകരിച്ചത് വിദ്യാഭ്യാസപരവും സാമൂഹികവും സാമ്പത്തികവുമായി മേലേക്കിടയിലുള്ള വിഭാഗത്തിലായിരുന്നു. ദേശീയതയുടെ ഈ വരേണ്യമുഖം ഗ്രാമീണജനതയെ ഉൾക്കൊള്ളാൻ പ്രാപ്തമായിരുന്നില്ല. ഗ്രാമീണരിലേയ്ക്ക് കടന്നുചെല്ലുമ്പോൾ അതിന് സ്വയം പരിഷ്കരിക്കേണ്ടി വരുന്നു. ഇതാണ് ഗോറയുടെ ദേശീയബോധത്തിൽ സംഭവിച്ച പരിണാമത്തിനടിസ്ഥാനം. അത് കൽക്കത്തയിലെ ഭദ്രസമാജത്തിന്റെ ആശയങ്ങളെ കയ്യൊഴിയുകയും ഗ്രാമീണജനതയെ ഉൾക്കൊള്ളാൻ പ്രാപ്തമായ വിധത്തിൽ പരുവപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു. ഗാന്ധിജിക്കു മുമ്പും പിമ്പുമുള്ള ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയെ വ്യത്യസ്തമാക്കുന്നതും ഇതേ വസ്തുത തന്നെയാണ്. ഗാന്ധിജിക്കു ശേഷം മാത്രമാണ് ഇന്ത്യൻ ദേശീയപ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ പ്രവർത്തനങ്ങൾ ഗ്രാമീണജനതയിലേക്ക് എത്തുന്നത്. അതോടെയാണ് വരേണ്യമായ ഒരു മുഖം കോൺഗ്രസ് പോലുള്ള സംഘടനകൾക്ക് നഷ്ടപ്പെടുന്നതും ഒരു ജനകീയ ദേശീയത രൂപപ്പെടുന്നതും.[90] ഈ അർത്ഥത്തിൽ ദേശീയതയുടെ നിലവിലുള്ള ഘടനയോടുള്ള വിയോജിപ്പും അതിന്റെ ഭാവിയെക്കുറിച്ചുള്ള ദർശനം ആവിഷ്കരിക്കാനുള്ള ശ്രമവുമാണ് 'ഗോറ'യിലൂടെ ടാഗോർ പങ്കുവയ്ക്കുന്നത് എന്ന് പറയാം.

ഗ്രാമങ്ങളിലൂടെ നടത്തിയ യാത്രകളാണ് ഗോറയെ തന്റെ ദേശത്തിന്റെ യഥാർത്ഥ അവസ്ഥ മനസിലാക്കാൻ സഹായിക്കുന്നത്. അത് ജാതി, മതം, അധികാരം, ഭരണം തുടങ്ങിയവയെക്കുറിച്ച് പുതിയ കാഴ്ചപ്പാടുകൾ രൂപപ്പെടുത്തുന്ന

---

90 കോൺഗ്രസ് അടക്കമുള്ള ആദ്യകാല ദേശീയപ്രസ്ഥാനം പ്രധാനമായും നഗരപ്രദേശങ്ങളിലെ അഭ്യസ്തവിദ്യരായ ഇന്ത്യക്കാരെ കേന്ദ്രീകരിച്ചായിരുന്നു പ്രവർത്തിച്ചിരുന്നത്. അഭിഭാഷകർ, ഡോക്ടർമാർ, പത്രപ്രവർത്തകർ, അധ്യാപകർ, വ്യാപാരികൾ, ഭൂവുടമകൾ എന്നിങ്ങനെ സാമൂഹികമായും സാമ്പത്തികമായും ഉയർന്ന മേഖലകളിലുള്ളവരായിരുന്നു അവയിലെ അംഗങ്ങൾ. ബഹുജനങ്ങളിലേക്ക് ഇറങ്ങിച്ചെല്ലുന്നതിൽ അവർ പരാജയപ്പെട്ടു. ബഹുജനങ്ങളുടെ സാമൂഹികവും സാംസ്കാരികവും രാഷ്ട്രീയവുമായ പിന്നാക്കാവസ്ഥയെ മാത്രമേ അവർ കണ്ടിരുന്നുള്ളൂ. [ബിപൻ ചന്ദ്ര, അമ്ലേസ് ത്രിപാഠി, ബറൂൺ ഡേ. *സ്വാതന്ത്ര്യസമരം.* വിവ., ഗോപൻ (ന്യൂഡൽഹി: നാഷണൽ ബുക്ട്രസ്റ്റ് ഇന്ത്യ, 1996) 77-78.]

തിന് ഗോറയെ സഹായിക്കുന്നു. വൈദേശികഭരണത്തിന്റെ ദൂഷ്യഫലങ്ങളെക്കുറിച്ച് വ്യക്തമായ ധാരണകൾ അയാളിലുണ്ടാക്കുന്നു. ബ്രഹ്മസമാജാംഗങ്ങളുടെ വഴിയിലൂടെ പോകുന്ന വിനയൻ മജിസ്ട്രേറ്റു നടത്തുന്ന ആഘോഷത്തിൽ നാടകമവതരിപ്പിക്കാനാണ് ചെന്നെത്തുന്നതെങ്കിൽ ഗ്രാമീണരുടെ ഇടയിലേക്ക് ചെന്നെത്തുന്ന ഗോറ അവരുടെ പ്രശ്നങ്ങളിൽ ഇടപെട്ട് ജയിലിലാണ് എത്തപ്പെടുന്നത്. അങ്ങനെ യാത്രകൾ മതത്തെക്കുറിച്ചും ദേശത്തെക്കുറിച്ചും ഭരണത്തെക്കുറിച്ചും ഗോറയ്ക്കുണ്ടായിരുന്ന ബ്രാഹ്മണിക വീക്ഷണങ്ങളെ മാറ്റിമറിക്കുന്നതിനും ഒരു മതാതീത പൗരബോധവും ദേശീയബോധവും രൂപപ്പെടുത്തുന്നതിനും അയാളെ സഹായിക്കുന്നു. ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയുടെ വളർച്ചയിലെ വളരെ പ്രധാനമായ ഒരു ഘട്ടത്തെയാണ് ഇത് ആവിഷ്കരിക്കുന്നത്. സാംസ്കാരിക ദേശീയവാദം അതിന്റെ വളർച്ച സവിശേഷഘട്ടത്തിൽ പൗരദേശീയതയ്ക്ക് വഴിമാറുന്നതിന്റെ ദൃഷ്ടാന്തമാണ് ഗോറയുടെ പരിണാമം.

തന്റെ ബ്രാഹ്മണപദവിയിൽ അഭിമാനിക്കുകയും അത് തന്നിലേല്പിച്ചിരിക്കുന്ന കർത്തവ്യങ്ങളെക്കുറിച്ച് ഊറ്റം കൊള്ളുകയും ചെയ്യുന്ന ഗോറ അനുഭവിക്കുന്ന ആത്മസംഘർഷങ്ങളിലൂടെയാണ് നോവൽ കടന്നുപോവുന്നത്. തന്റെ മതപരവും ജാതീയവും ദേശപരവുമായ അസ്തിത്വത്തെപ്പറ്റി ഗോറ ജാഗ്രത്താവുന്നത് വിദേശമിഷണറിയുടേതായി പത്രമാധ്യമത്തിൽ വന്ന ലേഖനത്തിലൂടെയാണ്. കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുമായി സന്ധിക്കുന്ന ഈ ഘട്ടം ഗോറയിൽ ദേശീയമായ ഒരു തീവ്രവികാരത്തെ സൃഷ്ടിക്കുന്നു. ഹിന്ദുമതം, ബ്രാഹ്മണജന്മം, ഭാരതവർഷം തുടങ്ങിയ വിവക്ഷകളാണ് അതിന് അടിസ്ഥാനമാകുന്നത്. ഇവ മൂന്നും ഒരുമിച്ചാവുന്നതും അവ പരസ്പരപൂരകമാവുന്നതും ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയുടെ രൂപീകരണ സന്ദർഭത്തിന്റെ സവിശേഷതയായി കാണണം. തന്റെ സ്വത്വത്തിൽ അഭിമാനിക്കുന്ന ഗോറയ്ക്ക് പിന്നീട് സംഘർഷത്തിലേർപ്പെടേണ്ടിവരുന്നത് ബ്രഹ്മസമാജം മുന്നോട്ടുവച്ച പുരോഗമനപരമായ വീക്ഷണങ്ങളുമായി പാരമ്പര്യവാദിയായ ഗോറയ്ക്ക് വിയോജിക്കേണ്ടിവരുന്നു. മൂന്നാമതായി, ഗ്രാമങ്ങളിലൂടെ യാത്ര

ചെയ്യാൻ തുടങ്ങിയതോടെ ഗോറയ്ക്ക് തന്റെ നാഗരിക, മധ്യവർഗ്ഗ, വരേണ്യകാഴ്ച പ്പാടുകൾ കൊണ്ട് ഗ്രാമങ്ങളിലെ ജീവിതത്തെ മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയാതെ വരുന്നു. ഏറ്റവുമൊടുവിൽ തന്റെ ജനനത്തെപ്പറ്റിയുള്ള വാസ്തവം തിരിച്ചറിയുന്നതോടെ അയാൾ പൂർണ്ണമായും പരിവർത്തനത്തിന് വിധേയനാകുന്നു. ഗോറ പരേശബാബു വിനോട് ഇപ്രകാരം പറയുന്നുണ്ട്.

'....ഞാൻ പകലും രാത്രിയും എപ്രകാരമായിത്തീരാൻ അഭിലഷിച്ചുകൊണ്ടി രിക്കുന്നുവോ, അപ്രകാരമായിത്തീരാൻ ഇതുവരെ സാധിച്ചിരുന്നില്ല. ഇന്ന് ഒരൊറ്റ നിമിഷംകൊണ്ട് ആ ചിരാഭിലാഷം സാധിച്ചിരിക്കുന്നു. ഇന്നു ഞാൻ ഭാരതീയ നാണ്! ഹിന്ദുവെന്നോ മുസൽമാനെന്നോ ക്രിസ്ത്യാനിയെന്നോ ഉള്ള ഭേദമൊന്നും എനിക്കില്ല. ഒരു സമുദായത്തിന്റെ നേർക്കും എനിക്കു വിരോധമില്ല. ഇന്നു ഭാരതഭൂ മിയിലുള്ള എല്ലാ ജാതിയും എന്റെ ജാതി തന്നെയാണ്, എല്ലാവരുടെ അന്നവും എന്റെ അന്നം തന്നെയാണ്.....' [91].

ഹൈന്ദവമൂല്യങ്ങളിൽ ഊന്നിനിന്നിരുന്ന അയാളുടെ ദേശസ്നേഹം എല്ലാ വിധ തടസ്സങ്ങളെയും അതിലംഘിച്ചുകൊണ്ട് വിശാലമായ ഒന്നായിത്തീരുന്നു. അപരത്തെ പുറന്തള്ളുന്ന സാംസ്കാരികദേശീയതയുടെ യുക്തിക്കുപകരം എല്ലാ വിഭാഗങ്ങളെയും ഉൾക്കൊള്ളുന്ന സെക്കുലർ ദേശീയതയുടെ യുക്തിയിലേക്കാണ് അയാൾ പരിണമിക്കുന്നത്. 'ഹിന്ദുമതം, ഇസ്ലാംമതം, ക്രിസ്തുമതം, ബ്രഹ്മസമാജം മുതലായ എല്ലാത്തിലും അടങ്ങിയിരിക്കുന്ന ആ ദേവതയുടെ മന്ത്രം, ഹിന്ദുവിന്റെ മാത്രമല്ല സമസ്ത ഭരതവർഷത്തിന്റേതുമായ ആ ദേവതയുടെ മന്ത്രം എനിക്ക് ഉപ ദേശിച്ചുതന്നാലും.''[92] എന്നും

'......ഇന്ന് ഒരു ചണ്ഡാലന്റെ ഭവനത്തിൽ ചെന്നാൽ പോലും അപവിത്ര തതയെ ഭയപ്പെടേണ്ട ആവശ്യമില്ലാത്തവിധം പരിശുദ്ധനായി മാറിയിരിക്കുകയാണ്

---

91 രബീന്ദ്രനാഥ ടാഗോർ 574.

92 രബീന്ദ്രനാഥ ടാഗോർ 573.

ഞാൻ. പരേശബാബൂ ഇന്നു പ്രാതഃകാലത്ത് നിശ്ശേഷം അനാവൃതമായ ഹൃദയ ത്തോടുകൂടി ഭാരതവർഷത്തിന്റെ ഉത്സംഗത്തിൽ കമിഴ്ന്നടിച്ചു വീണിരിക്കുകയാണ് ഞാൻ. മാതാവിന്റെ മടിത്തട്ട് എന്നു പറഞ്ഞാൽ വളരെക്കാലത്തിനുശേഷം ഇന്നാണ് പൂർണ്ണമായി ഞാൻ ഗ്രഹിച്ചത്.....''[93] എന്നും അയാൾ പറയുന്നുണ്ട്.

മതനിഷ്ഠകൾ പാലിക്കാത്തവളും ക്രിസ്ത്യാനിയായ വേലക്കാരിയുടെ സേവനം ഉപയോഗിക്കുന്നവളുമായ അമ്മ ആനന്ദമയിയെ ഗോറക്ക് തന്റെ മതനി ഷ്ഠകൾ മൂലം അംഗീകരിക്കാൻ കഴിഞ്ഞിരുന്നില്ല. ആ ആനന്ദമയിയെ അവസാനം ഭാരതവർഷമായി ഗോറ തിരിച്ചറിയുന്നു.

''അമ്മേ, അവിടുന്ന് തന്നെയാണ് എന്റെ അമ്മ. ഞാൻ ഇത്രനാളും ഏതൊര മ്മയെ അന്വേഷിച്ചുകൊണ്ട് എവിടെയെല്ലാം നടന്നിരുന്നുവോ ആ അമ്മ തന്നെ യാണ് ഇന്ന് എന്റെ ഭവനത്തിൽ എന്റെ മുറിയിൽ എഴുന്നള്ളിയിരിക്കുന്നത്. അവിട ത്തേക്ക് ജാതിയില്ല; ഭേദബുദ്ധിയില്ല; വെറുപ്പില്ല. അവിടുന്ന് കല്യാണ വിഗ്രഹമാ ണ്. അവിടുന്ന് തന്നെയാണ് എന്റെ ഭാരതവർഷം''[94].

ജാതി, മതം തുടങ്ങിയവയ്ക്കതീതമായ ഈ തിരിച്ചറിവ് സാംസ്കാരിക മായ ഒരു ദേശീയവാദത്തിൽ നിന്ന് സെക്കുലറായ ഒരു പൗരദേശീയതയിലേ യ്ക്കുള്ള പരിവർത്തനത്തിന്റെ ചൂണ്ടുപലകയാണ്. വൈദേശികസാന്നിധ്യം, ആധു നികതയുടെ ഇടപെടൽ, ഭിന്ന ജാതി, മതവിഭാഗങ്ങളുള്ളടങ്ങുന്ന ഗ്രാമീണജന തയെ സംബന്ധിച്ച അവബോധം എന്നിവ ഒരുമിച്ചുചേരുന്ന സവിശേഷ സന്ദർഭ ത്തിലാണ് 'ഗോറ' രൂപപ്പെടുന്നത്. മധ്യവർഗ്ഗ ജീവിതത്തെയും കാഴ്ചപ്പാടുക ളെയും പിന്തുടർന്നുകൊണ്ട് അവയിലെ പൊള്ളത്തരങ്ങളെ വെളിവാക്കുകയും ദേശീയതയുടെ തദ്ദേശീയമായ വഴിയെ കണ്ടെടുക്കുകയുമാണ് നോവൽ ചെയ്യുന്ന ത്. സെക്കുലർവൽക്കരണ പ്രക്രിയയെ സംബന്ധിച്ച ആലോചനകളിൽ ഈ രണ്ടു

93 രബീന്ദ്രനാഥ ടാഗോർ 575.

94 രബീന്ദ്രനാഥ ടാഗോർ 576.

ധാരകൾ തമ്മിലുള്ള സംഘർഷങ്ങൾ ഏറെ പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്നു. മധ്യവർഗ്ഗധാര തീർത്തും വരേണ്യവും ഹൈന്ദവപാരമ്പര്യത്തിലൂന്നിയതുമായ ഒരു ദേശബോധത്തെ പിന്തുടരുമ്പോൾ കീഴാളധാര ബഹുസ്വരവും ജനകീയവും ആയ ഒരു സെക്കുലർപാരമ്പര്യത്തേയും ദേശബോധത്തെയുമാണ് പിൻപറ്റുന്നത്.

ദേശീയസ്വത്വത്തിനുവേണ്ടിയുള്ള ആവശ്യം ശക്തമായി ഉയരുന്ന ഘട്ടത്തെയാണ് 'ഗോറ' രചിക്കപ്പെടുന്നത്. അത് എങ്ങനെയുള്ളതായിരിക്കണം എന്ന ചോദ്യമാണ് ഗോറയിലൂടെ ടാഗോർ ഉന്നയിക്കുന്നത്. ഹൈന്ദവപാരമ്പര്യത്തിലൂന്നിക്കൊണ്ടുള്ള ഒരു ദേശീയതയ്ക്ക് കൊളോണിയൽ അധിനിവേശത്തിന് പ്രതിരോധം സൃഷ്ടിക്കാനാവില്ല എന്ന് നോവൽ വ്യക്തമാക്കുന്നു. പകരം സ്ത്രീകളെയും കീഴാളരെയും ദരിദ്രരെയും ഗ്രാമീണരെയും എല്ലാമുൾക്കൊള്ളുന്ന ഒരു ദേശീയതയാണ് ആവശ്യം എന്ന തിരിച്ചറിവിലാണ് നോവൽ അവസാനിക്കുന്നത്. അതിന്റെ അടിസ്ഥാനം സെക്കുലറായ ഒരു സമൂഹമാണ് എന്ന യാഥാർത്ഥ്യം നോവൽ മുന്നോട്ടുവയ്ക്കുന്നു.

3.3.3 വീടും ലോകവും

സങ്കുചിതമായ സാംസ്കാരിക ദേശീയതയിൽ നിന്ന് എല്ലാ വർഗ്ഗ, വർണ്ണഭേദങ്ങളെയും അതിവർത്തിക്കുന്ന പൗരദേശീയതയിലേക്കുള്ള പരിണാമത്തെയാണ് രവീന്ദ്രനാഥ ടാഗോറിന്റെ 'ഗോറ' ആവിഷ്കരിക്കുന്നത്. 'ഗോറ'യ്ക്കു ശേഷം 1915-16 കാലത്ത് ടാഗോർ രചിച്ച 'വീടും ലോകവും'[95] (ഘരേ ബാഇരേ) എന്ന നോവൽ സാംസ്കാരിക ദേശീയതയും പൗരദേശീയതയും തമ്മിലുള്ള സംഘർഷങ്ങളെ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആരംഭഘട്ടത്തിൽ ബംഗാളിൽ ശക്തമായ സ്വദേശി പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ[96] പശ്ചാത്തലത്തിലാണ്

---

95 രബീന്ദ്രനാഥ ടാഗോർ, *വീടും ലോകവും*. വിവ., കെ.എം. ചന്ദ്രശർമ്മ. (കോട്ടയം: ഡി സി ബുക്സ്, 2011)

96 1905 ലെ ബംഗാൾ വിഭജനത്തെ തുടർന്ന് ശക്തിയാർജ്ജിച്ച കൊളോണിയൽ വിരുദ്ധ സമരം സ്വദേശിപ്രസ്ഥാനമായി വളർന്നു. സുരേന്ദ്രനാഥബാനർജി, ബിപിൻചന്ദ്ര

'വീടും ലോകവും' രചിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. സ്വദേശിപ്രസ്ഥാനം തദ്ദേശീയമായ ഉല്പാദനത്തെ പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കുകയും, വിദേശവസ്ത്ര ബഹിഷ്കരണം പോലുള്ള പ്രവർത്തനങ്ങളിലൂടെ കൊളോണിയൽ വിരുദ്ധ പ്രക്ഷോഭങ്ങൾക്ക് തുടക്കം കുറിക്കുകയും ചെയ്തു. ഇതിനെല്ലാം അടിസ്ഥാനമായിരുന്നത് ദേശീയതയെ സംബന്ധിച്ച് വളർന്നുവന്ന ആശയങ്ങളായിരുന്നു. എന്നാൽ അതിനകത്തുതന്നെ വ്യത്യസ്തമായ നിലപാടുകൾ നിലനിന്നിരുന്നു. ഇത്തരം രണ്ടു നിലപാടുകൾ തമ്മിലുള്ള സംഘർഷമാണ് നോവലിനകത്ത് കടന്നുവരുന്നത്.

ജമിന്ദാറായ നിഖിലേഷ്, അയാളുടെ ഭാര്യ ബിമല, സുഹൃത്ത് സന്ദീപ് എന്നീ മൂന്നു കഥാപാത്രങ്ങളുടെ ആത്മകഥാഖ്യാനരൂപത്തിലാണ് 'വീടും ലോകവും' രചിച്ചിരിക്കുന്നത്. ആധുനിക വിദ്യാഭ്യാസം നേടുകയും ആധുനികാശയങ്ങളെ പിൻപറ്റുകയും ചെയ്യുന്ന നിഖിലേഷ്, ജമിന്ദാർ എന്ന നിലയിൽ തന്റെ പൂർവ്വികരിൽ നിന്നും വിഭിന്നനാണ്. കർഷകരോടും കുടിയാന്മാരോടും നീതിപൂർവ്വം പെരുമാറുന്ന നിഖിലേഷ് സ്വദേശി പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ആശയങ്ങളെ തന്റേതായ രീതിയിൽ പിൻപറ്റുന്നയാളാണ്. എഴുതാനുപയോഗിക്കുന്ന പേനയിലടക്കം സ്വദേശി താല്പര്യം പിൻതുടരുന്ന നിഖിലേഷ് തന്റെ വ്യവസായ സംരംഭങ്ങളിലും സ്വദേശി കാഴ്ചപ്പാടാണ് പുലർത്തുന്നത്. അതേസമയം സ്വദേശിയുടെ പേരിൽ വിദേശ വസ്ത്രങ്ങൾ കത്തിക്കുന്നതിനോടും ദരിദ്രരായ ജനങ്ങളെ പ്രയാസപ്പെടുത്തുന്നതിനോടും മറ്റും അയാൾ വിയോജിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. തന്റെ ഭാര്യയായ ബിമലയെ ആധുനിക രീതിയിൽ വേഷവിധാനങ്ങൾ ചെയ്യുന്നതിനും ഇംഗ്ലീഷ് പഠിക്കുന്നതിനും പുറംലോകത്തേക്ക് കടന്നുവരുന്നതിനും അയാൾ പ്രേരിപ്പിക്കുന്നു

പാൽ, അശ്വനികുമാർദത്ത, അരവിന്ദഘോഷ് തുടങ്ങിയവർ ഈ ഘട്ടത്തിലെ പ്രധാന നേതാക്കളായിരുന്നു. മുഖ്യമായും ഇതൊരു നാഗരികത പ്രസ്ഥാനമായിരുന്നെങ്കിലും എല്ലാ വിഭാഗം ജനങ്ങളെയും ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തിലേക്ക് ആകർഷിക്കുന്നതിന് സ്വദേശിപ്രസ്ഥാനത്തിന് കഴിഞ്ഞു. വിദേശ ഉല്പന്നങ്ങൾ ബഹിഷ്ക്കരിക്കാനും സ്വദേശി ഉല്പന്നങ്ങൾ പ്രചരിപ്പിക്കുവാനും പ്രസ്ഥാനം പ്രോത്സാഹിപ്പിച്ചു. അതിന്റെ ഭാഗമായി ബ്രിട്ടീഷ് ഉല്പന്നങ്ങൾ പൊതുസ്ഥലങ്ങളിൽ കത്തിക്കുകയും അവ വിൽക്കുന്ന കടകൾ പിക്കറ്റ് ചെയ്യുകയും ചെയ്തു. മറുവശത്ത് ഇത് സ്വദേശി ഉല്പാദനത്തിന് കരുത്തു പകർന്നു. (ബിപൻ ചന്ദ്ര, അമ്ലേസ് ത്രിപാഠി, ബറൂൺ ഡേ 95–99.)

ണ്ട്. അതേസമയം 'വന്ദേമാതരം' തുടങ്ങിയ സ്തുതികളുപയോഗിച്ച് രാജ്യത്തെ മാതാവായി ചിത്രീകരിക്കുന്നതിനെ അയാൾ വിമർശിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

നിഖിലേഷിന്റെ സുഹൃത്തായ സന്ദീപാകട്ടെ അയാളിൽ നിന്നും തികച്ചും വ്യത്യസ്തനാണ്. സ്വദേശി പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ കടുത്ത വക്താവായ സന്ദീപ് 'വന്ദേ മാതരം' എന്ന മന്ത്രത്തിന്റെ പ്രചാരകനും പ്രാസംഗികനുമാണ്. അയാളുടെ ദേശീ യതാ സങ്കല്പം ബ്രാഹ്മണികമൂല്യങ്ങളിലധിഷ്ഠിതമാണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ അത് ഇതര മതങ്ങളെയും കീഴാളവിഭാഗങ്ങളേയും അപരസ്ഥാനത്ത് നിർത്തുന്നതു മാണ്. തന്റെ സ്വദേശീതാല്പര്യങ്ങളെ സംരക്ഷിക്കുന്നതിനായി ദരിദ്രരായ കച്ചവട ക്കാർ, കൃഷിക്കാർ തുടങ്ങിയവരെ ഉപദ്രവിക്കുന്നതിനോ ധനികരുമായി കൂട്ടുകൂടു ന്നതിനോ അയാൾക്ക് പ്രയാസമില്ല.

ബിമല നിഖിലേഷിന്റെ ഭാര്യയാണെങ്കിലും സന്ദീപിന്റെ തീവ്രസ്വഭാവമുള്ള ദേശീയതാ ആശയങ്ങളിൽ ആകൃഷ്ടയാണ്. നിഖിലേഷ് അവളെ ആധുനികീകരി ക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും അതിൽ ഏറെയൊന്നും വിജയിക്കുന്നില്ല. എന്നാൽ സന്ദീപിന്റെ സ്വാധീനത്തിന് അവൾ പെട്ടെന്ന് വിധേയയാകുന്നുണ്ട്. സന്ദീപ് അവ ളിൽ താൻ ആരാധിക്കുന്ന ഭാരതമാതാവിനെ ആരോപിക്കുകയും അവൾ അയാ ളുടെ വാചോടോപങ്ങൾക്ക് അടിമയാവുകയും ചെയ്യുന്നു.

നോവലിനൊടുവിൽ, സന്ദീപിന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ നടക്കുന്ന സ്വദേശി പ്രവർത്തനങ്ങളുടെ സങ്കുചിത സ്വഭാവം മൂലം മുസ്ലിങ്ങളും കീഴാളരുമായ കർഷ കർക്കിടയിൽ പ്രതിഷേധം ആളിപ്പടരുന്നതും അവർക്കിടയിലേക്ക് സമാധാന പ്രവർത്തനങ്ങൾക്കായി എത്തിച്ചേരുന്ന നിഖിലേഷ് മാരകമായ മുറിവേറ്റ് മരണാസ ന്നനാകുന്നതും കാണാം. സന്ദീപ് സുരക്ഷിതസ്ഥാനത്തേക്ക് താൽക്കാലികമായി പാലായനം ചെയ്യുന്നു. സന്ദീപിന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങളിലെ കപടത തിരിച്ചറിയുന്ന ബിമലയുടെ ജീവിതമാവട്ടെ സന്ദിഗ്ധമായി അവശേഷിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. മുൻ സൂചിപ്പിച്ചതുപോലെ, വളർന്നുവരുന്ന ദേശീയതയ്ക്കകത്തെ സംഘർഷങ്ങൾ

തന്നെയാണ് ഈ നോവൽ ചർച്ച ചെയ്യുന്നത്. സെക്കുലറിസത്തെ സംബന്ധിച്ച ആലോചനകളും ഈ നോവലിന്റെ പ്രധാന പരിഗണനാ വിഷയങ്ങളാണ്.

3.3.3.1 ദേശീയത- രണ്ടു സമീപനങ്ങൾ

ദേശീയതയുടെ നിർമ്മിതിയിൽ ഭാവന ഇടപെടുന്നതെങ്ങനെയെന്ന് 'വീടും ലോകവും' വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. ഭൂതകാലപാരമ്പര്യം, സ്മാരകങ്ങൾ, ബിംബങ്ങൾ തുടങ്ങിയവയെ നിർമ്മിച്ചും പുനർനിർമ്മിച്ചുമാണ് ദേശരാഷ്ട്രങ്ങൾ തങ്ങളുടെ ജനങ്ങൾക്കിടയിൽ ദേശീയതാബോധം വളർത്തിയെടുക്കുന്നത്. ഇന്ത്യൻ ദേശീയ തയെ സംബന്ധിച്ചും ഈ സങ്കല്പം പ്രസക്തമാണ്. ശക്തമായൊരു ഭാരതീയ പാരമ്പര്യത്തെ കണ്ടെടുക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങൾ ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയുടെ പ്രാരംഭ ത്തിൽ ശക്തമായിരുന്നു. ഏകീകൃതമായൊരു ഭാരതീയസ്വത്വത്തെ നിർമ്മിച്ചെടുക്കു ന്നതിൽ ഏറ്റവുമധികം സഹായിച്ച ഒരു ബിംബം 'ഭാരതമാതാവ്' ആയിരുന്നു. രാജ്യത്തെ മാതാവായി സങ്കല്പിക്കുകയും ആ മാതാവിനെ ദുർഗ്ഗയായും കാളി യായും മറ്റും ചിത്രീകരിക്കുകയും ചെയ്തുകൊണ്ടാണ് ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയ്ക്ക കത്തെ സാംസ്കാരികധാര ശക്തിപ്രാപിച്ചത്. ബങ്കിംചന്ദ്രന്റെ 'ആനന്ദമഠം' (1882) എന്ന നോവലിൽ ഈ മാതാവിനെ സ്തുതിക്കുന്ന 'വന്ദേമാതരം' എന്ന ഗീതം കാണാം.[97] ഈ ഗീതം പിൽക്കാലത്ത് ഇന്ത്യയുടെ ദേശീയഗീതമായി മാറുകയും ചെയ്തു.

'ആനന്ദമഠം' സൃഷ്ടിച്ചെടുത്ത മാതൃസങ്കല്പം തന്നെയാണ് 'വീടും ലോകവും' എന്ന നോവലിനകത്തും കടന്നു വരുന്നത്. സന്ദീപ് മുന്നോട്ടുവ യ്ക്കുന്ന തീവ്രമായ ദേശീയതാവാദത്തിന്റെ ആപ്തവാക്യം 'വന്ദേമാതരം' എന്ന മന്ത്രമാണ്. സ്വദേശീ പ്രചാരണവുമായി സഞ്ചരിക്കുന്ന സന്ദീപിന്റെ അണികൾ ഈ മന്ത്രം ആവേശത്തോടെ ഉച്ചത്തിൽ മുഴക്കുന്നു. ഈ സംഘമാകട്ടെ തലപ്പാവു

[97] വന്ദേമാതരം നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്ന മാതൃബിംബത്തെക്കുറിച്ച് ഒന്നാമധ്യായത്തിൽ കുറിപ്പ് 66 ൽ വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്.

ധരിച്ച് കാവിവസ്ത്രമണിഞ്ഞ് നഗ്നപാദരായി നടക്കുന്ന യുവാക്കളുടേയും ബാലരുടേയും സംഘമാണ്[98]. അതായത് യുവജനങ്ങളെയാണ് സന്ദീപിന്റെ ആശയങ്ങൾ ആകർഷിച്ചിരുന്നത് എന്നർത്ഥം. അതേസമയം കാവിവസ്ത്രവും നഗ്നപാദങ്ങളും മറ്റൊരു മാനം സംഘത്തിന് നൽകുന്നു. സന്യാസ സൂചകങ്ങളാണ് നഗ്നപാദങ്ങളും കാവിവസ്ത്രവും. സർവ്വം ത്യജിക്കുന്നതാണ് സന്യാസം. ഇവിടെ സന്യാസ സൂചനകളിലൂടെ ദേശത്തിനുവേണ്ടി എല്ലാം ഉപേക്ഷിച്ച ഒരു സംഘത്തെ കുറിക്കുകയാണ്. 'ആനന്ദമഠ'ത്തിലെ മുസ്ലിംഭരണത്തിനെതിരെ പോരാടുന്ന ഹിന്ദുസന്യാസി സംഘത്തിന്റെ പിന്തുടർച്ച ഈ സംഘത്തിലും കണ്ടെത്താനാവും. 'ആനന്ദമഠ'ത്തിൽ അപരസ്ഥാനം മുസ്ലിം ഭരണത്തിൽ നിന്നും ബ്രിട്ടീഷുകാരിലേക്കും മുസ്ലിം ജനതയിലേക്കും മാറുന്നുണ്ട്. ഇവിടെ അപരസ്ഥാനത്ത് ബ്രിട്ടീഷ്കാരായിരിക്കുമ്പോഴും മുസ്ലിങ്ങളും, കീഴാളരുമായ കർഷകർ തുടങ്ങിയവരും ആ പന്തിയിലേക്ക് എത്തിച്ചേരുന്നുണ്ട്.

സമ്പന്നരും സവർണരുമായ ഹരീഷ്കുണ്ഡു, ചക്രവർത്തിമാർ തുടങ്ങിയവർ തങ്ങളുടെ കുടിയാന്മാർക്കു നേരെ ദ്രോഹപരമായി പ്രവർത്തിക്കുമ്പോൾ സന്ദീപ് അതിനെ ന്യായീകരിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. ദരിദ്രരായ ആളുകൾ സ്വദേശി ഉല്പന്നങ്ങളേക്കാൾ വില കുറഞ്ഞ വിദേശ ഉല്പന്നങ്ങളെ നശിപ്പിച്ചുകളയാൻ തയ്യാറാവാത്തപ്പോൾ അവർക്കു നേരെ അക്രമമഴിച്ചുവിടുകയാണ് അയാൾ ചെയ്യുന്നത്. 'ഹരീഷ് കുണ്ഡുവിനേയോ സാങ്കിഭംഗിയിലെ ചക്രവർത്തിമാരുടെയോ വസ്തുക്കളാകെ തൂത്തുവാരിയാലും അവിടെയെങ്ങും മറുനാടൻ ഉപ്പിന്റെ ഒരു നുള്ളുപോലും നിങ്ങൾ കാണുകയില്ല. എന്തുകൊണ്ട്? അവരെന്നും ഭരിച്ചിരുന്നത് ഇരുമ്പുമുഷ്ടിയുപയോഗിച്ചാണ്. സ്വഭാവത്തിൽ സാധുക്കളായ സാമാന്യജനങ്ങൾക്ക് ഒരു ഭരണാധികാരിയില്ലാതിരിക്കുന്നത് വലിയ അപകടമാണ്'[99] എന്നാണ് അയാളുടെ നിലപാട്. തന്റെ അധികാരപരിധിയിലുള്ള ജനങ്ങൾക്കുമേൽ അധി

---

98 രബീന്ദ്രനാഥ ടാഗോർ 30.

99 രബീന്ദ്രനാഥ ടാഗോർ 157.

കാരം പ്രയോഗിക്കാത്ത നിഖിലേഷിന്റെ നിലപാടിനെയാണ് പരോക്ഷമായി സന്ദീപ് വിമർശിക്കുന്നത്. ശക്തമായ അധികാരകേന്ദ്രത്തിനുവേണ്ടിയാണ് അയാൾ വാദിക്കുന്നത്. ജമിന്ദാർക്കു വേണ്ടി പാവപ്പെട്ട കുടിയാനെ ചൂഷണം ചെയ്യുന്ന ചക്രവർത്തിയെപ്പോലെയും കടംവീട്ടാനായി ഭാര്യയെ മറ്റൊരുവന് കല്യാണം കഴിച്ചുകൊടുക്കാൻ പ്രേരിപ്പിക്കുന്ന ഗുമസ്തനെപ്പോലെയുമുള്ളവർക്കാണ് രാജ്യത്തെ രക്ഷിക്കാൻ കഴിയുക എന്ന് സന്ദീപിന്റെ അനുയായിയായ ചരിത്രവിദ്യാർത്ഥി അഭിപ്രായപ്പെടുന്നുണ്ട്.[100] .

എന്നാൽ 'ഇത്തരം ഗുമസ്തന്മാരുടേയും കുണ്ഡുമാരുടേയും ചക്രവർത്തിമാരുടെയും കൈകളിൽ നിന്നും ഈ രാജ്യത്തെ രക്ഷിക്കുന്നതാണ് എന്റെ ജോലി' എന്നാണ് നിഖിലേഷിന്റെ നിലപാട്. അതായത് സന്ദീപിന്റെ ദേശസ്നേഹം സവർണരും സമ്പന്നരും ചൂഷകരും പീഡകരുമായി കൂട്ടുപിടിക്കുന്നതായിരിക്കുമ്പോൾ അത്തരം ചൂഷണങ്ങൾക്കും പീഡനങ്ങൾക്കുമെതിരായ ഒരു ദേശബോധമാണ് നിഖിലേഷിന്റേത്. ഒന്ന് അധീശത്വത്തെ അടിസ്ഥാനമാക്കുമ്പോൾ മറ്റേത് പ്രതിരോധത്തെ അടിസ്ഥാനമാക്കുന്നു. മുസ്ലിങ്ങളെ അപരമായി കാണുകയാണ് സന്ദീപ് ചെയ്യുന്നത്.[101]

---

100 രബീന്ദ്രനാഥ ടാഗോർ 159.

101 ഏതൊരു ദേശീയതയും രൂപപ്പെടുന്നത് ഒരു അപരത്തെ മുന്നിൽ നിർത്തിക്കൊണ്ടാണ്. ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയ്ക്കകത്ത് ഈ അപരമായി ചിത്രീകരിക്കപ്പെട്ടത് ആദ്യം മുതൽതന്നെ ഇന്ത്യയിലെ മുസ്ലിം ജനതയെയായിരുന്നു. കൊളോണിയൽചരിത്രരചന ഇന്ത്യാചരിത്രത്തെ വിവിധ ഘട്ടങ്ങളായി തിരിക്കുകയും മുസ്ലിം അധിനിവേശത്തിന്റെ ഘട്ടം അതിന്റെ ഇരുണ്ട യുഗമായി അവതരിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തു. ഇന്ത്യൻ നോവൽ തുടക്കം മുതൽതന്നെ ഈ അപരവൽക്കരണത്തെ സൂക്ഷ്മമായി അവതരിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. ഇന്ത്യൻ നോവലിന്റെ പ്രാരംഭം കുറിച്ച ബങ്കിംചന്ദ്രന്റെ 'ആനന്ദമഠം' ദേശീയതയുടെ ഈ സ്വയം നിർണയത്തെ കൃത്യമായി അടയാളപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. ഭാരതമാതാവിന്റെ ദുരവസ്ഥയെ അവതരിപ്പിക്കുകയും അതിനു കാരണക്കാരായവർക്കെതിരെ പോരാടാൻ ആഹ്വാനം ചെയ്യുകയും ചെയ്യുന്ന പ്രസ്തുത നോവലിൽ അപരമായി അവതരിപ്പിക്കപ്പെടുന്നത് മുസ്ലിം സമുദായമാണ്. എം.ടി. അൻസാരി ദേശരാഷ്ട്രരൂപീകരണത്തിനകത്തെ മുസ്ലിം അപരവൽക്കരണത്തെക്കുറിച്ച് വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്. 'മതഭ്രാന്തൻ' എന്നൊരു രൂപകത്തെ മുൻനിർത്തിക്കൊണ്ടാണ് അദ്ദേഹം ഇക്കാര്യം ചർച്ചയ്ക്കെടുക്കുന്നത്. മലയാളത്തിലെ ലക്ഷണയുക്തമായ ആദ്യനോവൽ എന്നു കണക്കാക്കപ്പെടുന്ന ഇന്ദുലേഖയിൽ മുസ്ലിം എങ്ങനെ അപരമായി അവതരിപ്പിക്കപ്പെടുന്നു എന്നദ്ദേഹം അന്വേഷിക്കുന്നു. ആധുനികദേശീയതയിലേക്ക് പ്രവേശിക്കുന്ന സവർണ്ണനായകന്റെ മാർഗ്ഗത്തിൽ വില്ലനായി ഒരു മുസ്ലിമിനെ അവതരിപ്പിക്കു

‘പുകഴ്ത്തൽ കൊണ്ടോ മധുരഭാഷണം കൊണ്ടോ വിരട്ടൽ കൊണ്ടോ മുസ്ലീങ്ങളെ പാട്ടിലാക്കാൻ കഴിയില്ല. അവരെ കീഴ്പ്പെടുത്തേണ്ടിവരും. സുനിശ്ചിത മായ ഭാഷയിൽ ആരായിരിക്കും ഇവിടെ അധികാരിയെന്ന് അവരെ കാണിച്ചുകൊ ടുക്കേണ്ടിവരും. ഇപ്പോൾ അവർ നമ്മുടെ നേരെ പത്തിവിരിക്കുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ ഒരു ദിവസം നാമവരെ നമ്മുടെ താളത്തിനൊത്തു തുള്ളിക്കും’[102] എന്ന് അയാൾ പറയുന്നുണ്ട്. നിഖിലേഷാവട്ടെ ‘ഇന്ത്യക്ക് യഥാർത്ഥമായ ഒരു സ്വത്വമുണ്ടെങ്കിൽ മുസ്ലിങ്ങൾ അതിന്റെ ഒരു ഭാഗമാണ്’[103] എന്ന് കരുതുന്നു.

രാഷ്ട്രത്തെ ഉദ്ധരിക്കുന്നതിനായി ബ്രാഹ്മണിസത്തെ ഉപയോഗപ്പെടുത്തണ മെന്നാണ് സന്ദീപിന്റെ പക്ഷം. അയാൾ പറയുന്നു:

‘.......ബ്രാഹ്മണരെത്തന്നെയെടുക്കുക, നമ്മളവരെ വണങ്ങും. അവർക്ക് ദക്ഷിണ നൽകും. എന്നാലും അവരെയൊരിക്കലും പ്രയോജനപ്പെടുത്തുകയില്ല. അവരുടെ ഔന്നത്യം പരിപൂർണമായും ഉപയോഗിച്ചിരുന്നുവെങ്കിൽ നമുക്ക് ലോക ത്താകെ കൊടുങ്കാറ്റുയർത്താൻ കഴിഞ്ഞേനെ. കാരണം ഈ ലോകത്ത് ചവിട്ടിക ളായി കിടക്കുന്ന ഒരുപിടിയാളുകളുണ്ട്. അവരാണ് എണ്ണത്തിൽ വലിയ സംഖ്യ. അവർ ചവിട്ടിമെതിക്കപ്പെടാതിരുന്നാൽ അവർക്ക് ജീവിതത്തിൽ കാര്യമായി ട്ടൊന്നും പൂർത്തീകരിക്കാൻ കഴിയില്ല. മിഥ്യകളാണ് ഈ ആളുകളെ പണിയെടുപ്പി ക്കുന്നത്. ഈ സമയമെല്ലാം ആയുധങ്ങൾക്കെന്നതുപോലെ നാം ഈയാളുകൾക്ക് മൂർച്ച വരുത്തുകയായിരുന്നു. ഇപ്പോൾ അവരെ ഉപയോഗപ്പെടുത്തേണ്ട സമയമെ ത്തിയിരിക്കുകയാണ്. അവരെ മാറ്റിനിർത്താൻ ഇപ്പോളെനിക്ക് കഴിയുകയില്ല....’’[104].

ന്നതിലൂടെ ദേശീയ ആധുനികതയുടെ ഭീഷണി മുസ്ലിം അപരമാണ് എന്ന അബോ ധത്തെ പങ്കിടുകയാണ് ചന്തുമേനോൻ ചെയ്യുന്നത് എന്നദ്ദേഹം നിരീക്ഷിക്കുന്നു. [എം.ടി. അൻസാരി, *മലബാർ ദേശീയതയുടെ ഇടപാടുകൾ*. (കോട്ടയം: ഡി.സി.ബു ക്സ്, 2008).]

102 രബീന്ദ്രനാഥ ടാഗോർ 147.

103 രബീന്ദ്രനാഥ ടാഗോർ 147.

104 രബീന്ദ്രനാഥ ടാഗോർ 149.

ഇങ്ങനെ ശ്രേണീകൃതമായ ജാതിവ്യവസ്ഥയെ കേന്ദ്രമാക്കിക്കൊണ്ടും ബ്രാഹ്മണി സത്തെ ഉപയോഗപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടുമുള്ള ഒരു ദേശത്തെയാണ് അയാൾ ലക്ഷ്യമാക്കുന്നത്. ഇത്തരത്തിലുള്ള മതാത്മകമായ ഹൈന്ദവദേശീയതയുടെ സ്തുതിഗീതമായി 'വന്ദേമാതര'വും ആദർശബിംബമായി 'ഭാരതമാതാവും' മാറുന്നത് നോവൽ ആവിഷ്കരിക്കുന്നു.

നോവലിൽ സന്ദീപ് പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന രംഗം ഇവിടെ പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്നു. സ്വദേശി പ്രചരണത്തിന്റെ ഭാഗമായാണ് സന്ദീപ് തന്റെ സംഘത്തിനൊപ്പം എത്തിച്ചേരുന്നത്. ബിമല ആ പ്രവേശനത്തെ ഇങ്ങനെ അവതരിപ്പിക്കുന്നു:

''ഞങ്ങൾ സ്ത്രീകൾ ഹാളിന്റെ ഒരു വശത്തായി കർട്ടന്റെ പിന്നിലായി കാത്തിരുന്നു. 'വന്ദേമാതരം' വിളികൾ അടുത്തുവന്നപ്പോൾ എന്റെ ഹൃദയം വിറകൊണ്ടു. പെട്ടെന്ന് തലപ്പാവു ധരിച്ച് കാവിവസ്ത്രവുമണിഞ്ഞ് നഗ്നപാദരായ ഒരു സംഘം യുവാക്കളും ബാലരും ഞങ്ങളുടെ വിശാലമായ മുൻമുറ്റത്തേക്ക്, വരണ്ടുകിടക്കുന്ന നദീതടത്തിലേയ്ക്ക് പുത്തൻ മഴയുടെ കലങ്ങിയ വെള്ളം നിറയുന്നതുപോലെ ഒഴുകിയെത്തി. അവിടമാകെ ആളുകളെക്കൊണ്ടു നിറഞ്ഞു. ആൾക്കൂട്ടത്തെ മുറിച്ചു കടന്ന് പത്തോ പന്ത്രണ്ടോ ബാലന്മാർ ഒരു വലിയ പീഠത്തിന്മേൽ സന്ദീപ് ബാബുവിനെ ഇരുത്തി അവരുടെ തോളിലേറ്റി ഉയർത്തിപ്പിടിച്ച് അവിടേയ്ക്ക് വഹിച്ചുകൊണ്ടുവന്നു. 'വന്ദേമാതരം' ആരവത്തിൽ ആകാശം ചെറുകഷ്ണങ്ങളായി ചിതറി ഞങ്ങളുടെ ചുറ്റിലും വീഴുമെന്നു തോന്നി''[105].

ജന്മിയായ നിഖിലേഷിന്റെ കുടുംബക്ഷേത്രമുറ്റത്തേക്കുള്ള സന്ദീപിന്റെ ഈ പ്രവേശനം ഉണ്ടാക്കുന്ന തരംഗം തീവ്രവും ഭക്തിനിർഭരവുമാണെന്നു കാണാം. തലപ്പാവും കാവിവസ്ത്രവുമണിഞ്ഞ് 'വന്ദേമാതരം' എന്ന മന്ത്രത്തോടുകൂടി കടന്നുവരുന്ന യുവാക്കളുടെ സംഘം തികച്ചും ഹൈന്ദവമായ ഒരു മതാനുഷ്ഠാന

[105] രബീന്ദ്രനാഥ ടാഗോർ 39.

ത്തിന്റെ സ്വഭാവസവിശേഷതകളെ ഉൾക്കൊള്ളുന്നുണ്ട്. സന്ദീപിന്റെ പ്രസംഗം സൃഷ്ടിക്കുന്ന വികാരത്തെയും ബിമല വിവരിക്കുന്നുണ്ട്:

''......സന്ദീപ് ബാബു പ്രസംഗിക്കുമ്പോൾ അവിടെയുണ്ടായിരുന്ന വലിയ ആൾക്കൂട്ടത്തിന്റെ ഹൃദയം ചലിക്കുകയും വിജൃംഭിക്കുകയും അതിന്റെ തീരങ്ങൾ കവിഞ്ഞ് എല്ലാറ്റിനെയും തകർത്തെറിയുമെന്ന് ഭീഷണിപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ട് ഒഴുകുകയും ചെയ്തു. ആ മനുഷ്യന്റെ ആവേശമുണർത്തുന്ന തേജസ്സിന് അന്നു ഞാൻ സാക്ഷിയായി! ഒരു നിശ്ചിതഘട്ടത്തിൽ അസ്തമയ സൂര്യൻ മേൽക്കൂരകൾക്കു താഴേക്ക് എത്തിനോക്കി തന്റെ സുവർണ്ണാംഗുലികളാൽ അദ്ദേഹത്തിന്റെ നെറ്റിയിൽ തലോടിയപ്പോൾ അവിടെ സന്നിഹിതരായിരുന്ന സ്ത്രീകളുടേയും പുരുഷന്മാരുടേയും മുന്നിൽ വച്ച് ദൈവം അദ്ദേഹത്തെ അമരൻമാരിലൊരാളായി പ്രഖ്യാപിച്ചതുപോലെയാണ് തോന്നിയത്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രഭാഷണത്തിലെ ഓരോ വാക്കിനും ആദ്യാവസാനം ഒരു കൊടുങ്കാറ്റിന്റെ കരുത്തുള്ളതുപോലെയാണ് അനുഭവപ്പെടുന്നത്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ തന്റേടത്തിന് അതിരുകളില്ലായിരുന്നു. മറയുടെ നേരിയ തടസ്സം എനിക്കസഹ്യമായിത്തോന്നി. തീർത്തും സ്വയമറിയാതെത്തന്നെ ആ കർട്ടനകറ്റി എന്റെ മുഖം വെളിയിലേക്കു തള്ളി ഞാൻ അദ്ദേഹത്തിന്റെ നേരെ നോക്കിയത് എപ്പോഴായിരുന്നുവെന്ന് ഞാനോർക്കുന്നില്ല''[106].

ദേശസ്നേഹി എന്ന നിലയിൽ സന്ദീപ് നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്ന ഈ പരിവേഷവും അതിനുപയോഗിക്കപ്പെട്ട ബിംബങ്ങളും പ്രധാനമാണ്. ആൾക്കൂട്ടത്തിനുള്ളിലേയ്ക്ക് കരകവിഞ്ഞ് ഭീഷണമായി ഒഴുകുന്ന പുഴപോലെ തള്ളിക്കയറുകയാണ് അയാളുടെ പ്രസംഗം. സന്ദീപിന്റെ ആശയങ്ങളുടെ അപകടകരമായ സ്വാധീനം ഇവിടെത്തന്നെ സൂചിതമാകുന്നുണ്ട്. അസ്തമയ സൂര്യന്റെ പ്രകാശത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ ജനങ്ങൾക്കു മുമ്പിൽ ദൈവാനുഗ്രഹം സിദ്ധിച്ച ഒരാളായി പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന സന്ദീപിന്റെ ചിത്രം ജനങ്ങൾക്കു മേൽ ആധിപത്യം നേടുന്നതായി

---

106 രബീന്ദ്രനാഥ ടാഗോർ 40.

കാണാം. തീരം കവിഞ്ഞ് ഒഴുകുന്ന വെള്ളപ്പൊക്കം, കൊടുങ്കാറ്റിന്റെ കരുത്ത് തുടങ്ങിയ വിശേഷണങ്ങളിലൂടെ സന്ദീപ് പ്രകടിപ്പിക്കുന്ന കരുത്തും അധീശത്വവും സൂര്യപ്രകാശത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ അയാൾക്കു ലഭിക്കുന്ന ദിവ്യപരിവേഷവുമെല്ലാം ചേർത്ത് വളരെ സവിശേഷമായ ഒരു പ്രഭാവമാണ് സന്ദീപിന് ലഭിക്കുന്നത്. മതാത്മകമായ സാംസ്കാരിക ദേശീയതയ്ക്കു ലഭിക്കുന്ന സ്വീകാര്യതയാണ് ഇവിടെ സൂചിതമാകുന്നത്. ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയുടെ വളർച്ചയുടെ സവിശേഷ ഘട്ടത്തിൽ ഹൈന്ദവ പാരമ്പര്യത്തിലൂന്നിക്കൊണ്ടുള്ള സാംസ്കാരിക ദേശീയതയ്ക്കു ലഭിക്കുന്ന ഈ മേൽക്കൈ ഇന്ത്യയുടെ സെക്കുലറിസ്റ്റ് പാരമ്പര്യത്തെ റദ്ദു ചെയ്യുന്നുണ്ട്.

സാംസ്കാരികദേശീയത എങ്ങനെയാണ് സ്ത്രീയെ പരിചരിക്കുന്നത് എന്ന ചോദ്യം ഇവിടെ പ്രസക്തമാകുന്നു. സന്ദീപിന്റെ വ്യക്തിപ്രഭാവത്തിലും വാക്ധോരണിയിലും ആകൃഷ്ടയായിത്തീരുന്ന ബിമലയാണ് നോവലിലെ പ്രധാന സ്ത്രീ കഥാപാത്രം. ബിമലയെ ഭാരതമാതാവിന്റെ പ്രതീകമായാണ് സന്ദീപ് അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. ''രാഷ്ട്രത്തിന്റെ അനുഗ്രഹങ്ങൾ ലഭിക്കുന്നത് അതിന്റെ ദേവതമാരുടെ ചുണ്ടുകളിൽ നിന്നുമാണ്'' എന്നും ''ഇന്ന് നിങ്ങളാണ് എനിക്ക് മാതൃഭൂമി നൽകുന്ന സന്ദേശം. ഇതുവരെ ഇത്തരമൊരു ആവേശാഗ്നി മറ്റൊരുത്തരിലും ഞാൻ കണ്ടില്ല''[107] എന്നും അയാൾ പറയുന്നുണ്ട്. തന്റെ ആകർഷണവലയത്തിന്റെ പരിധിയിൽ ഒതുക്കി നിർത്തിക്കൊണ്ട് രാഷ്ട്രത്തിന് ബിമലയെ വളരെയേറെ ആവശ്യമുണ്ടെന്ന് അയാൾ അവരെ ബോധ്യപ്പെടുത്തുന്നു. എന്നാൽ പുറംലോകത്ത് കർമ്മമണ്ഡലത്തിലേയ്ക്ക് അവരെ പ്രവേശിപ്പിക്കുന്നതിനു പകരം വീടിനകത്ത് ആരാധനാവിഗ്രഹമായി നിർത്തുക മാത്രമാണ് അയാൾ ചെയ്യുന്നത്. ബിമലയോട് സന്ദീപ് പുലർത്തുന്ന ഈ ആരാധനയും അടുപ്പവും ആസക്തി നിറഞ്ഞതാണെന്നു കാണാം. 'വന്ദേമാതരം' എന്ന അയാളുടെ മന്ത്രം പിന്നീട് 'വന്ദേപ്രിയം'

107 രബീന്ദ്രനാഥ ടാഗോർ 56-57.

'വന്ദേ മോഹിനിം' എന്നിങ്ങനെ മാറുന്നുണ്ട്[108]. ബിമലയോട് പുലർത്തുന്ന ഇതേ ആസക്തിതന്നെയാണ് ധനത്തോടും അയാൾക്കുള്ളത്. രാജ്യത്തിനുവേണ്ടി എന്ന മട്ടിൽ നിഖിലേഷിന്റെ പണവും ബിമലയുടെ ആഭരണങ്ങളുമെല്ലാം അയാൾ ബിമലയിലൂടെത്തന്നെ കരസ്ഥമാക്കുന്നുണ്ട്.

എങ്ങനെയാണ് ഭാഷയുടെ ചതുരമായ ഉപയോഗത്തിലൂടെ രാജ്യത്തെ ഒരു ബിംബമായി അവതരിപ്പിക്കുന്നത് എന്നും ആ ബിംബത്തെ ബിമലയിൽ ആരോപിച്ചുകൊണ്ട് അവളെ തന്റെ വരുതിയിലാക്കുന്നത് എന്നും നോവൽ ചിത്രീകരിക്കുന്നു. മാതൃസ്വരൂപിണിയായി ചിത്രീകരിക്കുകയും എന്നാൽ ലൈംഗികമായ ആസക്തിയോടെ സമീപിക്കുകയും ചെയ്യുക എന്ന വൈരുദ്ധ്യമാണ് ബിമലയോടുള്ള സന്ദീപിന്റെ ബന്ധത്തിൽ കാണാൻ കഴിയുക. ഈ ആസക്തിയാകട്ടെ സ്വാർത്ഥവും പിടിച്ചെടുക്കുന്നതുമാണ്. ദേശസ്നേഹമെന്ന നിലയിൽ പരാവർത്തനം ചെയ്യുമ്പോൾ ഈ ആരാധന അപകടകരമായ ഒരു തലത്തിലാണ് നിലകൊള്ളുന്നത് എന്നു കാണാനാവും.

ദേശീയതയെ സംബന്ധിച്ച് കെട്ടിപ്പൊക്കുന്ന മിഥ്യാലോകത്തെക്കുറിച്ചുള്ള സൂചകമാണ് ഇവിടെ ഭാരതമാതാവ്. അതാകട്ടെ ഭാഷയിലൂടെ നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്ന ഒരു ബിംബകല്പനയാണ്. ഭാഷയിലൂടെയാണല്ലോ ആഖ്യാനങ്ങൾ രൂപപ്പെടുന്നത്. ദേശീയത എന്ന ആഖ്യാനവും രൂപപ്പെടുന്നത് ഭാഷയിലൂടെയാണ് എന്ന് ഇത് വ്യക്തമാക്കുന്നു.

3.3.3.2 രാജ്യസ്നേഹം എന്ന ഭാവന

രാജ്യസ്നേഹം എന്നത് ഒരു ഭാവനയാണെന്ന് സന്ദീപ് തിരിച്ചറിയുന്നുണ്ട്. ഈ ഭാവനയില്ലാത്തതുകൊണ്ടാണ് നിഖിലേഷിന് ആ ആശയത്തെ പിന്തുടരാൻ കഴിയാത്തത് എന്ന് അയാൾ വിമർശിക്കുന്നുണ്ട്. അയാൾ ചോദിക്കുന്നു.

---

[108] രബീന്ദ്രനാഥ ടാഗോർ 206.

''....രാജ്യസേവനമെന്ന പ്രവൃത്തിയിൽ ഭാവനയ്ക്കും ഒരിടമുണ്ടെന്ന് നിങ്ങൾ സമ്മതിക്കുന്നുണ്ടോ?'' [109] . ദേശീയത ഭാവനാത്മകമായ നിർമ്മിതിയാണെന്ന് പിൽക്കാല പണ്ഡിതർ അഭിപ്രായപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത് ഈ സന്ദർഭത്തിൽ പ്രസ്താവ്യമാണ്. സാംസ്കാരികദേശീയത ഇത് തിരിച്ചറിയുകയും അതിനെ ഉപയോഗിക്കുകയും ചെയ്തു.

''നിങ്ങൾക്ക് അനേക ഗുണങ്ങളുണ്ടാകാം. പക്ഷെ ഭാവനയില്ല. അതുകൊണ്ടാണ് രാജ്യത്തിന്റെ ദൈവികരൂപത്തെ സത്യമെന്ന നിലയിൽ കാണാൻ കഴിയാത്തത്'' [110] എന്നും സന്ദീപ് നിഖിലേഷിനോടു പറയുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ നിഖിലേഷിനെ സംബന്ധിച്ച് അത് മാനസികമായ അടിമത്തത്തിന്റെ സൂചനയാണ്.

''സ്വന്തം രാജ്യത്തെ രാജ്യമായിത്തന്നെ കാണുകയും അവിടത്തെ ജനങ്ങളെ മനുഷ്യജീവികളായി കാണുകയും ചെയ്തുകൊണ്ട് രാജ്യസേവനം നടത്തുന്നതിനുവേണ്ട ആവേശം ഉണർത്താൻ കഴിയാതിരിക്കുമ്പോൾ കുറേ ഒച്ചപ്പാടും ബഹളവുമുണ്ടാക്കി രാജ്യത്തെ ഒരു ദേവതയായി സങ്കല്പിച്ച് കുറച്ച് മന്ത്രോച്ചാരണം നടത്തി ഒരു മാന്ത്രികമയക്കത്തിലേക്ക് പോകണമെന്ന് നിങ്ങൾ ആഗ്രഹിക്കുന്നത് നിങ്ങളുടെ മാതൃരാജ്യത്തെ സ്നേഹിക്കലല്ല മറിച്ച് ഒരുതരം ഭ്രാന്തിനെ സ്നേഹിക്കലാണെന്ന് ഞാൻ വിശ്വസിക്കുന്നു. സത്യത്തിനു മുകളിൽ മറ്റെന്തിങ്കിലും ഭാവനാരൂപങ്ങളെ സ്ഥാപിക്കാനുള്ള ആവശ്യം നമ്മുടെ മാനസിക അടിമത്തത്തിന്റെ സൂചനയാണ്''[111] എന്നയാൾ പറയുന്നു.

സന്ദീപ് തന്റെ ദേശീയതാസങ്കല്പത്തെ മതാത്മകബിംബങ്ങളിലേയ്ക്കും അമൂർത്ത കല്പനകളിലേക്കും കൊണ്ടുപോകുമ്പോൾ നിഖിലേഷ് യാഥാർത്ഥ്യവുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടാണ് അതിന് സമീപിക്കുന്നത്. 'ഒരു വശത്ത് തളർന്ന

---

[109] രബീന്ദ്രനാഥ ടാഗോർ 46.

[110] രബീന്ദ്രനാഥ ടാഗോർ 54.

[111] രബീന്ദ്രനാഥ ടാഗോർ 59.

വരും അജ്ഞതയുടെ അന്ധത ബാധിച്ചവരുമായ മെലിഞ്ഞ പ്രേതങ്ങൾ. മറുവശത്ത് ഈ ദരിദ്രരുടെ ശക്തി മുറ്റിക്കുടിച്ചു കൊഴുത്തവരും സ്വന്തമായി താങ്ങി നടക്കാൻ കഴിയാത്ത ഭാരവുമായി ഭൂമിയെ ഞെരുക്കിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നവരും. ഇവർ തമ്മിലുള്ള യുദ്ധത്തിൽ എനിക്ക് ആ പ്രേതങ്ങളോടൊപ്പം ചേർന്ന് ഒടുവിൽ യുദ്ധം ചെയ്യേണ്ടതായി വരും....'[112] എന്ന് തന്റെ നാടിന്റെ യഥാർത്ഥ അവസ്ഥയെ തിരിച്ചറിയുന്നുണ്ട് നിഖിലേഷ്. സന്ദീപിന്റേതിൽ നിന്നും വ്യത്യസ്തമായി പൗരദേശീയതയുടേതായ സ്വഭാവസവിശേഷതകളാണ് നിഖിലേഷിൽ കാണാൻ കഴിയുക. അതുകൊണ്ടുതന്നെ സന്ദീപുമായി നിരന്തരം സംഘർഷത്തിൽ മാത്രമേ നിഖിലേഷിന് ഇടപെടാൻ കഴിയുന്നുള്ളൂ. സ്വദേശിയെപ്പറ്റിയുള്ള അയാളുടെ കാഴ്ചപ്പാടുകൾ സന്ദീപിൽ നിന്നും തികച്ചും വ്യത്യസ്തമാണ്. സ്വദേശിപ്രസ്ഥാനം ശക്തമായഘട്ടത്തിൽ ബിമല തന്റെ മുഴുവൻ വിദേശവസ്ത്രങ്ങളും കത്തിച്ചുകളയണമെന്ന് പറയുമ്പോൾ അയാൾ ചോദിക്കുന്നത് ഇപ്രകാരമാണ്.

''എന്തിനാണ് നീയതു കത്തിക്കുന്നത്? പകരം നിനക്കാഗ്രഹമുള്ളിടത്തോളം കാലം ഉപയോഗിച്ചതിനുശേഷം നിർത്തിയേക്കുക''[113] എന്നാണ്. എന്തിനെയെങ്കിലും നശിപ്പിക്കാനുള്ള ആവേശത്തിൽ അതില്ലായ്മ ചെയ്യുന്നതിനുപകരം ഈ ഊർജ്ജം മുഴുവൻ എന്തെങ്കിലും നിർമ്മിക്കുന്നതിനുവേണ്ടി സമർപ്പിക്കുകയാണ് വേണ്ടത് എന്നാണ് അയാളുടെ അഭിപ്രായം. അയായത് നാശോന്മുഖമല്ല, പകരം സൃഷ്ട്യുന്മുഖമാണ് അയാളുടെ വീക്ഷണം എന്നർത്ഥം. ഭാവനയേക്കാൾ യാഥാർത്ഥ്യത്തെ തിരിച്ചറിഞ്ഞുകൊണ്ടുള്ള സമീപനമാണ് അയാളുടേത്. ദേശീയതയെ ഒരു ഭാവനാമണ്ഡലം എന്നതിനേക്കാൾ യഥാതഥമായി സമീപിക്കാനാണ് അയാളുടെ ശ്രമം. കേവല ദേശീയതയ്ക്കപ്പുറം രാജ്യങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള പരസ്പരവിനിമയത്തെയാണ് നിഖിലേഷ് കൂടുതൽ പിന്താങ്ങുന്നത്. ''ഇന്ന് നമ്മുടെ ആവശ്യങ്ങളും ലോകത്തിന്റെ സമസ്ത ആവശ്യങ്ങളുമായി ബന്ധിപ്പിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു.

---

112 രബീന്ദ്രനാഥ ടാഗോർ 136.

113 രബീന്ദ്രനാഥ ടാഗോർ 37.

ഈ ബന്ധം എല്ലാ രാജ്യങ്ങളേയും സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം സൗഭാഗ്യത്തിന്റെ ലക്ഷണമാണെന്നും അതു തിരസ്കരിക്കുന്നതിൽ ഒരു മേന്മയുമില്ലെന്നും ഞാൻ വിശ്വസിക്കുന്നു'' [114] എന്നയാൾ പറയുന്നത് അതുകൊണ്ടാണ്. ദേശീയതയുടെ പേരിലുള്ള തനിമാവാദത്തേക്കാൾ സാർവ്വദേശീയതയെയാണ് അയാൾ ലക്ഷ്യമാക്കുന്നത് എന്ന് ഇത് വ്യക്തമാക്കുന്നു. ബിമല തന്നെ പഠിപ്പിക്കാനെത്തിയ ബ്രിട്ടീഷുകാരിയായ അധ്യാപികയ്ക്കെതിരെ തിരിയുമ്പോൾ ''ഒരു ബ്രിട്ടീഷുകാരിയാണെന്ന ഒറ്റ കാരണത്താൽ എനിക്ക് മിസ്. ഗിൽബിയെ മോശക്കാരിയായി കാണാനാവില്ല''[115] എന്നയാൾക്ക് പറയേണ്ടി വരുന്നതും അതുകൊണ്ടാണ്.

'വന്ദേമാതരം' എന്ന മന്ത്രത്തെയും നിഖിലേഷ് പൂർണ്ണമായും അംഗീകരിക്കുന്നില്ല. ''ഞാനെന്റെ രാജ്യത്തെ സേവിക്കാൻ തയ്യാറാണ്. പക്ഷെ, ഞാൻ ആരാധിക്കുന്ന 'ഒന്നു'ണ്ട്. അത് ആ മന്ത്രത്തേക്കാൾ വളരെ ഉയരത്തിലാണ്. ഞാനെന്റെ രാജ്യത്തോട് പ്രാർത്ഥിക്കുന്നത് അവൾക്ക് ദുരിതം വരുത്തുകയേയുള്ളൂ''[116] എന്നാണയാളുടെ നിലപാട്.

''....ഏറെ ഹൃദയംഗമവും തനി പരിഷ്കൃതവുമായ 'എന്റെ രാജ്യം' എന്നതിനെ മനസ്സിലാക്കാൻ ഞാൻ ഉദ്ദേശിക്കുന്നു. അങ്ങനെത്തന്നെ മറ്റുള്ളവരും അതിനെ മനസ്സിലാക്കണമെന്നും ഞാനാഗ്രഹിക്കുന്നു. അത്തരം മഹത്തായ ഒരാശയവുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തി ഏതെങ്കിലും തരത്തിലുള്ള ഒരു കൺകെട്ടു മന്ത്രം പ്രയോഗിക്കുന്നതിൽ ലജ്ജിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു''[117]. ഒരു പക്ഷെ 'വന്ദേമാതരം' എന്ന സ്തുതിക്കു നേരെയുണ്ടായ ഏറ്റവും വലിയ ശകാരപദങ്ങളിലൊന്നായിരിക്കണം 'കൺകെട്ടു മന്ത്രം' എന്ന ഈ വിശേഷണം. അത്തരമൊരു വിശേഷണത്തിലൂടെ, യാഥാർത്ഥ്യത്തെ മൂടിവച്ചുകൊണ്ട് മനുഷ്യരെ ആകർഷിക്കുകയും തെറ്റിദ്ധ

---

114 രബീന്ദ്രനാഥ ടാഗോർ 37 – 38.

115 രബീന്ദ്രനാഥ ടാഗോർ 38.

116 രബീന്ദ്രനാഥ ടാഗോർ 39.

117 രബീന്ദ്രനാഥ ടാഗോർ 46.

രിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ഒന്നാണ് 'വന്ദേമാതരം' എന്ന വിമർശനമാണ് നിഖിലേഷ് നടത്തുന്നത്.

രാഷ്ട്രത്തെ മാതാവായി ഭാവനചെയ്യുവാനും ഹൈന്ദവമായ ബിംബങ്ങളിലൂടെ സവിശേഷ സാംസ്കാരിക ഭൂപടം നിർമ്മിച്ചെടുക്കുവാനും സാംസ്കാരിക ദേശീയത നടത്തിയ ശ്രമങ്ങൾക്കെതിരായ കാതലായ വിമർശനങ്ങളിലൊന്നാണിത്. തികച്ചും സെക്കുലറായതും ദേശീയതയുടെ സങ്കുചിത നിർവചനത്തിന് വിരുദ്ധമായതുമായ നിലപാടാണിത്. അതായത് ദേശീയതയെ സാംസ്കാരികമായി നിർവ്വചിക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങൾ നടക്കുന്ന ഘട്ടത്തിൽതന്നെ അതിനെതിരായ പ്രതിരോധങ്ങളും ഉടലെടുത്തിരുന്നുവെന്ന് വ്യക്തം.

''....ശുദ്ധസത്യത്തിനുവേണ്ടിയുള്ള ഒരഭിരുചി നാം കൈവരിക്കുന്നില്ലെങ്കിൽ, അത്തരമൊരു വികാരം മനസ്സിൽ പേറാനാഗ്രഹിക്കുന്നില്ലെങ്കിൽ നമ്മുടെ രാജ്യത്തെ അതിന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യപ്രഭയിൽ സ്വീകരിക്കാനുള്ള കരുത്ത് നാം നേടിയിട്ടില്ലായെന്ന് വ്യക്തമാണ്. അതുവരെ നാം ഏതവസ്ഥയിലായാലും മായക്കാഴ്ചയോ ശരീരസാന്നിധ്യമോ നമ്മെ ശല്യപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടേയിരിക്കും''[118]. നിഖിലേഷിന്റെ ഈ ദർശനം പ്രധാനമാണ്. രാജ്യത്തെ സംബന്ധിച്ച സത്യസന്ധമായ കാഴ്ചയെ സ്വീകരിക്കാനുള്ള കരുത്ത് ഇല്ലാത്തപ്പോഴാണ് അതിനെ മാതാവായും മറ്റും സങ്കല്പിക്കുന്ന മട്ടിൽ മായക്കാഴ്ചയിൽ അഭിരമിക്കേണ്ടി വരുന്നത് എന്ന ഈ വിമർശനം ഒരേ സമയം ദേശീയതയുടെ അടിസ്ഥാനരാഹിത്യത്തിലേക്കും അതേസമയം അതിനെ ജനാധിപത്യവൽക്കരിക്കേണ്ടതിന്റെ ആവശ്യകതയിലേക്കും വിരൽ ചൂണ്ടുന്നുണ്ട്. ദേശീയതയെ സംബന്ധിച്ച് നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്ന ഇത്തരം മായക്കാഴ്ചകൾ രാഷ്ട്രത്തെ സംബന്ധിച്ച മിഥ്യാധാരണകളാണ് നമ്മിലുണ്ടാക്കുന്നത് എന്ന് അത് സൂചിപ്പിക്കുന്നു.[119]

---

118 രബീന്ദ്രനാഥ ടാഗോർ 54.

119 ദേശീയതയെക്കുറിച്ച് ടാഗോറിനുണ്ടായിരുന്ന വിമർശനങ്ങളാണ് നിഖിലേഷ് എന്ന കഥാപാത്രം പ്രകടിപ്പിക്കുന്നത്. 1922 ൽ എഴുതിയ ലേഖനത്തിൽ ടാഗോർ തന്റെ ദേശീയതാവിമർശനങ്ങൾ രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. 'ആധുനിക ലോകത്തിൽ മനു

3.3.3.3 പശു എന്ന ദേശീയബിംബം

ദേശീയതയെ നിർവ്വചിക്കുന്നതിനുള്ള ഒരു രാഷ്ട്രീയോപാധിയായി പശു മാറുന്നതിന്റെ സൂചനകൾ 'വീടും ലോകവും' എന്ന നോവലിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നു. പശുവിന് പവിത്രത കല്പിച്ചുകൊണ്ടുള്ള 'ഗോമാതാവ്', 'വിശുദ്ധമൃഗം' തുടങ്ങിയ സങ്കല്പങ്ങൾ വേദകാലത്തോളം പഴക്കമുള്ളതാണെന്നും അത് ഭാരതീയപാരമ്പര്യത്തിന്റെയും ഹിന്ദുധർമ്മത്തിന്റെയും ഭാഗമാണെന്നുമുള്ള ധാരണ സാംസ്കാരികദേശീയതയുടെ വികാസത്തിന്റെ ഘട്ടത്തിലാണ് പ്രബലമാവുന്നത്. അതുകൊണ്ട് ഗോസംരക്ഷണത്തെ സാംസ്കാരികദേശീയത അതിന്റെ ദൗത്യമായി തിരിച്ചറിയുകയും പശുമാംസം കഴിക്കുന്ന സമുദായ

ഷ്യന്റെ ജീവചേതനയും ദേശരൂപീകരണങ്ങളുടെ രീതികളും തമ്മിൽ പോരാട്ടം നടന്നുകൊണ്ടിരിക്കുകയാണ് എന്നും ഇത് മാനുഷികമേഖലകളുടെ ജീവിതത്തിന്റെയും സൗന്ദര്യത്തിന്റെയും നിലനില്പ് സ്തംഭിപ്പിക്കുന്ന യുദ്ധം പോലെയാകുന്നു' എന്നും അദ്ദേഹം അഭിപ്രായപ്പെട്ടു. 'സജീവവ്യക്തിത്വങ്ങളുള്ള മനുഷ്യർക്ക്, സ്വന്തമായ ആത്മപ്രകാശനമുണ്ട്. ഇതുവരെ വ്യതിരിക്തമായ സൃഷ്ടികളിലേക്ക് നയിക്കുന്നു. ഈ സൃഷ്ടികൾ സാഹിത്യം, കല, സാമൂഹിക പ്രതീകങ്ങൾ, ആചാരങ്ങൾ എന്നിവയാകുന്നു. അവ ഒരു പൊതുവായ സദ്യയിൽ വിളമ്പുന്ന വ്യത്യസ്ത വിഭവങ്ങൾ പോലെയാകുന്നു. അവ നമ്മുടെ ആസ്വാദനത്തിൽ സമ്പന്നതയെ കൂട്ടിച്ചേർക്കുകയും സത്യത്തെ തിരിച്ചറിയുകയും ചെയ്യുന്നു. അവ മനുഷ്യലോകത്തെ ജീവിതത്താൽ പുഷ്ടിപ്പെടുത്തുകയും വിഭിന്നതയാൽ മനോഹരമാക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. എന്നാൽ ദേശങ്ങൾ ഒന്നും സൃഷ്ടിക്കുന്നില്ല, അവ കേവലം ഉണ്ടാക്കിയെടുക്കുക്കുകയും നശിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതേയുള്ളൂ.' എന്നദ്ദേഹം നിരീക്ഷിച്ചു. 'ദേശങ്ങളുടെ ഉപാസനാരീതി ജനങ്ങളുടെ പ്രവർത്തനപരതയാകുന്നു. ഈ ആരാധന അവരുടെ ഏറ്റവും വലിയ അപകടമാകുന്നു. ഇതവരിലേക്ക് ബൃഹത്തായ വിജയത്തെ ആനയിക്കുകയും ഉന്നതാദർശങ്ങളുടെ അവകാശങ്ങളിൽ അവരെ അക്ഷമരാക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. വിജയത്തിന്റെ പൂർണവില വിപുലമാകുംതോറും താൽപ്പര്യങ്ങളുടെയും അസൂയയുടെയും വെറുപ്പിന്റെയും ഏറ്റുമുട്ടലുകൾ ശക്തമാകുകയും ദേശങ്ങളിൽ ജീവിച്ചിരിക്കുന്ന മനുഷ്യർക്ക് കൂടുതൽ കൂടുതൽ ആവശ്യമാകുകയും ചെയ്യുന്നു. അങ്ങനെ ദേശീയതയുടെ വളർച്ചയോടൊപ്പം മനുഷ്യൻ മനുഷ്യനുതന്നെ കൂടുതൽ ഭീഷണിയായി മാറിയിട്ടുണ്ട് എന്നദ്ദേഹം ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. രാഷ്ട്രത്തിന്റെ നിരന്തരമായ ആത്മബോധം അവിടുത്തെ ജനതയ്ക്ക് അത്യന്തം ഹാനികരമാണെന്ന് അദ്ദേഹം കരുതുന്നു. ദേശീയത ഒരു സങ്കുചിതമായ ആദർശത്തിനുവേണ്ടി മുഴുവൻ ജനങ്ങൾക്കുമുള്ള പരിശീലനമാണെന്നും അതവരുടെ മനസിനെ പാട്ടിലാക്കുമ്പോൾ അവരെ ധർമ്മനിഷ്ഠാപരമായ ഒരുതരം അധഃപതനത്തിലേക്കും ധിഷണാപരമായ അന്ധതയിലേക്കും നയിക്കുമെന്നും അദ്ദേഹം പറഞ്ഞു. ദേശീയതയുടെ ഈ നൂറ്റാണ്ട് രാക്ഷസീയമായ സ്വാർത്ഥതയുടെയും ദുരഭിമാനത്തിന്റേതുമാകുന്നു. ഇത് നാഗരികതയുടെ ക്ഷണികമായ അവസ്ഥയാണ് എന്നദ്ദേഹം അഭിപ്രായപ്പെട്ടു. 'ദേശീയമായ സ്വാർത്ഥത ഒരു ജനതയുടെ തലച്ചോറിനെ ബാധിക്കുന്ന രോഗമാകുന്നു' എന്ന് ദേശീയതയുടെ വിപത്കരമായ സ്വഭാവത്തെ ടാഗോർ ലേഖനത്തിൽ നിർവചിക്കുന്നുണ്ട്. [കെ. ജയകുമാർ (എഡി.), 'ദേശീയത ഒരു വിയോജനക്കുറിപ്പ്.' *ടാഗോർ കൃതികൾ.* (കോട്ടയം: ഡി സി ബുക്സ്, 2013) 926 – 93.]

ങ്ങളെ, വിശേഷിച്ചും മുസ്ലിംസമുദായത്തെ, ദേശീയതയുടെ അപരസ്ഥാനത്തു പ്രതിഷ്ഠിക്കാനുള്ള ഉപാധിയായി ഗോസംരക്ഷണത്തെ ഉപയോഗപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്യുന്നതായി കാണാം.[120] നോവലിൽ ഗോവധത്തെ സംബന്ധിച്ച കലഹമുണ്ടായതായുള്ള സൂചനയുണ്ട്. ഈ വിഷയത്തിൽ നിഖിലേഷ് സ്വീകരിക്കുന്ന നിലപാട് ശ്രദ്ധേയമാണ്. ആ പ്രദേശങ്ങളിലെ മുസ്ലിങ്ങളും ഹിന്ദുക്കളെപ്പോലെത്തന്നെ ഗോവധത്തിനെ എതിർത്തിരുന്നു. എന്നാൽ അങ്ങിങ്ങായി ചില ഗോവധങ്ങൾ നടന്നതോടെ സംഘർഷം രൂപപ്പെട്ടു. ഗോവധത്തെ എതിർക്കുന്നവരും അനുകൂലിക്കുന്നവരും എന്നതിനു പകരം ഹിന്ദുക്കളും മുസ്ലിങ്ങളും എന്ന വിഭജനം രൂപപ്പെട്ടു. ഈ ഘട്ടത്തിൽ നിഖിലേഷ് തനിക്ക് സ്വാധീനമുള്ള ചില ഹിന്ദുക്കളുമായി സംസാരിക്കാൻ ശ്രമിച്ചു. ‘‘നമ്മുടെ മതത്തെ കാത്തുസൂക്ഷിക്കാൻ നമുക്ക് സ്വാതന്ത്ര്യമുണ്ട്. പക്ഷെ, മറ്റുള്ളവരുടെ മതം നമ്മുടെ പരിധിക്കുപുറത്താണ്. ഞാനൊരു വൈഷ്ണവനാണെന്നതുകൊണ്ട് ഒരു കാളീഭക്തൻ രക്തച്ചൊരിച്ചിൽ ഉപേക്ഷിക്കണമെന്ന് അർത്ഥമില്ല. മറ്റു മാർഗ്ഗമില്ല. മുസ്ലിങ്ങൾ അവരുടെ മതത്തെ അവരുടെ രീതിയിൽ പരിപാലിക്കട്ടെ. അതിന്റെ പുറത്ത് പ്രശ്നമുണ്ടാക്ക

---

120 വിശുദ്ധപശു എന്ന സങ്കൽപ്പം വാസ്തവത്തിൽ ഒരു മിഥ്യാബോധം മാത്രമാണെന്നും പ്രാചീന ഇന്ത്യയിൽ പശുവടക്കമുള്ള മൃഗങ്ങളെ ബലികഴിക്കുകയും ആഹാരത്തിനു വേണ്ടി ഉപയോഗിക്കുകയും ചെയ്തിരുന്നു എന്നും വേദസംഹിതകളിലെയും പുരാണങ്ങളിലെയും തെളിവുകൾ നിരത്തിക്കൊണ്ട് ഡി.എൻ. ഝാ വിശദമാക്കുന്നുണ്ട്. ഇന്ത്യൻ ഉപഭൂഖണ്ഡത്തിലേക്ക് കുടിയേറിയ ആദ്യകാല ആര്യൻമാർ കുടിയേറിയതിനു ശേഷവും ഇടയജീവിതം, കാലിമേയ്ക്കൽ, മൃഗബലി തുടങ്ങിയവ അവരുടെ ജീവിതത്തിന്റെ ഭാഗമായി തുടർന്നിരുന്നു. അശ്വമേധം, രാജസൂയം തുടങ്ങിയവയിൽ മൃഗബലി സർവ്വസാധാരണമായിരുന്നു. തൈത്തിരീയ ബ്രാഹ്മണത്തിൽ ‘പശു ആഹാരം തന്നെ’ (അഹോ അന്നം വയി ഗാവ്) എന്നു പ്രസ്താവിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഗൃഹസൂത്രങ്ങൾ, ധർമ്മസൂത്രങ്ങൾ തുടങ്ങിയ പിന്നീടുള്ള ബ്രാഹ്മണികഗ്രന്ഥങ്ങളിലും ഗോമാംസം അടക്കമുള്ള മാംസാഹാരശീലത്തിന് ധാരാളം തെളിവുകളുണ്ട്. ബുദ്ധിസത്തിന്റെയും ജൈനിസത്തിന്റെയും വരവോടെയാണ് വേദബലി നിരുത്സാഹപ്പെടുത്തുകയും അഹിംസയെ ശക്തമായി പ്രചരിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന പ്രവണത കാണുന്നത്. എന്നാൽ അതിനുശേഷവും ആചാരബലിയും മാംസാഹാരവും നിലനിന്നുപോന്നു. 200 BCE- 200 CE കൾക്കിടയിൽ ജീവിച്ചിരുന്ന മനു അഹിംസയെ പ്രകീർത്തിക്കുമ്പോഴും ഭക്ഷ്യയോഗ്യമായ മൃഗങ്ങളുടെ കൂട്ടത്തിൽ പശുവിനെയും ഉൾപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. എ.ഡി ആദ്യസഹസ്രാബ്ധത്തിന്റെ മധ്യത്തോടെ നാടുവാഴിവ്യവസ്ഥ സ്ഥാപിതമായിത്തുടങ്ങുകയും സാമൂഹികപരിവർത്തനങ്ങളുണ്ടാവുകയും ചെയ്ത സന്ദർഭത്തിലാണ് ഗോമാംസത്തെ നിഷിദ്ധവും ഗോഹത്യയെ പാപവുമായി കണക്കാക്കാൻ തുടങ്ങിയതെന്ന് ഡി.എൻ. ഝാ രേഖപ്പെടുത്തുന്നു [ഡി.എൻ ഝാ. *വിശുദ്ധപശു.* വിവ., അനുപമ ആനമങ്ങാട് (കോഴിക്കോട്: ഇൻസൈറ്റ് പബ്ലിക്ക, 2017) 136-144].

രുത്''[121]. എന്നാൽ ഇതംഗീകരിക്കാൻ ആ ഹിന്ദുസംഘം തയ്യാറാവുന്നില്ല. അവരിലൊരാൾ പറയുന്നത്, 'ഇത് പാരമ്പര്യത്തിന്റെ മാത്രം പ്രശ്നമല്ല, അടിസ്ഥാനപരമായി കർഷകരാജ്യമായതിനാൽ നമുക്ക് പശു പ്രധാനമാണ്' എന്ന മട്ടിലാണ്. ഇതിന് നിഖിലേഷ് നൽകുന്ന മറുപടി ഇപ്രകാരമാണ്:

''ഈ രാജ്യത്ത് എരുമപ്പാലും ആളുകൾ കുടിക്കുന്നുണ്ട്. ആ മൃഗവും മണ്ണുഴുന്നുണ്ട്. പക്ഷെ നമ്മളെല്ലാം അതിനെ കശാപ്പു ചെയ്ത് അതിന്റെ തലയുമായി നൃത്തം ചെയ്യുകയും മതവിശ്വാസത്തിന്റെ ന്യായവും പറഞ്ഞ് ഇക്കാര്യത്തിൽ മുസ്ലിങ്ങളോട് യുദ്ധം ചെയ്യുകയുമാണെങ്കിൽ അത് വിചിത്രമായി തോന്നും. മതം നമ്മെ പരിഹസിക്കും. അക്രമം വർധിക്കുകയാണ്. പശുവിനെ മാത്രമാണ് കൊല്ലരുതാത്തത്, ഏരുമയെ കൊല്ലാമെന്നാണെങ്കിൽ അത് മതത്തിന്റെ കാര്യമല്ല, അന്ധവിശ്വാസമാണ്.''[122]

ഇന്ത്യൻ സാഹചര്യത്തിൽ ഗോവധത്തെ സംബന്ധിച്ച് എടുക്കാവുന്ന ഏറ്റവും സെക്കുലറായ നിലപാടുകളിലൊന്നാണിത്. മതവിശ്വാസങ്ങളെ മാനിച്ചുകൊണ്ടുതന്നെ അവയുടെ പേരിലുള്ള പിടിവാദങ്ങളുടെ അർത്ഥശൂന്യതയിലേക്ക് വിരൽചൂണ്ടുന്നുണ്ട് ഈ പ്രസ്താവന. ഗോവധത്തെ എതിർക്കുന്നവർ നൽകുന്ന ആധുനിക രീതിയിലുള്ള വ്യാഖ്യാനമാണ് ഇന്ത്യയുടെ കാർഷിക പാരമ്പര്യവും അതിനകത്ത് പശുവിനുള്ള പ്രാധാന്യവും.[123] എന്നാൽ പശു മാത്രമല്ല എരുമയും

---

121 രബീന്ദ്രനാഥ ടാഗോർ, *വീടും ലോകവും*. 190

122 രബീന്ദ്രനാഥ ടാഗോർ 190–191.

123 ഗാന്ധി ഗോസംരക്ഷണത്തിനുവേണ്ടിയും ഗോവധനിരോധനത്തിനെതിരെയും വാദിച്ച വ്യക്തിയായിരുന്നു. ഗോസംരക്ഷണത്തെ മനുഷ്യപരിണാമത്തിലെ അത്യത്ഭുതകരമായ പ്രതിഭാസങ്ങളിലൊന്നായി കണ്ട അദ്ദേഹം ഗോസംരക്ഷണം സ്റ്റേറ്റ് ഏറ്റെടുക്കേണ്ടതാണ് എന്നുപോലും അഭിപ്രായപ്പെടുന്നുണ്ട്. പശു എന്നാൽ 'മനുഷ്യന്റെ താഴെയുള്ള ജീവലോകം മുഴുവനും' എന്ന് അർത്ഥവിശാലത നൽകുന്നുണ്ടെങ്കിലും അദ്ദേഹത്തിന്റെ വിശദീകരണം കേന്ദ്രീകരിക്കുന്നത് പശു എന്ന സാധുമൃഗത്തിൽ തന്നെയാണ്. 'പശുവിനെ പൂജാർഹമായ മൃഗമായി തെരഞ്ഞെടുക്കുന്നതെന്തുകൊണ്ടെന്ന് എനിക്ക് വ്യക്തമാണ്. ഇന്ത്യയിൽ പശു മനുഷ്യരുടെ അത്യുത്തമ മൃഗമായിരുന്നു. അവൾ സുഭിക്ഷതാധാത്രിയായിരുന്നു. അവൾ പാൽ നൽകുക മാത്രമല്ല കൃഷി സാധ്യമാക്കിത്തീർക്കുകക്കൂടി ചെയ്തു. പശു അനുകമ്പയുടെ കവിതയാണ്. ലക്ഷോപ

പാൽതരുന്നുണ്ട് എന്നും അതിനെയും നിലമുഴുതാൻ ഉപയോഗിക്കുന്നുണ്ട് എന്നും ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നതോടെ പശുവിനു ചുറ്റും നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്ന അതിവാദങ്ങളുടെ അർത്ഥശൂന്യത വെളിപ്പെടുകയാണ്. [124] വിശ്വാസവും അന്ധവിശ്വാസവും തമ്മിലുള്ള നേരിയ രേഖയെയാണ് നിഖിലേഷ് എടുത്തുകാണിക്കുന്നത്. ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയ്ക്കകത്ത് സവിശേഷമാനം നൽകി സാംസ്കാരികദേശീയവാദികൾ ഉയർത്തിക്കാണിച്ച ബിംബങ്ങളിലൊന്നാണ് പശു. ദേശത്തെയെന്നപോലെ പശുവിനെയും മാതാവായി കല്പിക്കുകയും പശുവിനെ ഹിംസിക്കുന്നത് ദേശദ്രോഹവും മാതൃനിന്ദയുമായി ചിത്രീകരിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നതോടെ ഗോമാംസം ഭക്ഷിക്കുന്നവരെല്ലാം ദേശദ്രോഹികളായിത്തീരുകയാണ്. ഇന്ത്യൻ ദേശീയയ്ക്കകത്ത് മുസ്ലിം അപരത്തെ നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്നതിൽ ഏറ്റവുമധികം ഉപയോഗിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളതാണ് പശുവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ഈ മിത്ത്. ഇത്തരം മിത്തുകളെ അപഗൂഢവൽക്കരിക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങൾ ദേശീയതയുടെ രൂപീകരണസന്ദർഭത്തിൽത്തന്നെ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടിരുന്നു എന്ന് നോവൽ സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നു.

ലക്ഷം ഇന്ത്യക്കാർക്ക് അവൾ മാതാവാണ്. പശുസംരക്ഷണമെന്നാൽ ദൈവത്തിന്റെ സകല മൂകസൃഷ്ടികളുടെയും സംരക്ഷണമെന്നാണർത്ഥം' എന്ന് 1927-ൽ യങ് ഇന്ത്യയിൽ എഴുതിയ 'ഹൗ ടു സെർവ്വ് ദ കൗ' എന്ന ലേഖനത്തിൽ അദ്ദേഹം അഭിപ്രായപ്പെട്ടു. ഇന്ത്യയിലെ ഗോപ്രശ്നം മതവും സാമ്പത്തികശാസ്ത്രവും കൂടിക്കലർന്ന ഒരു സംഗതിയാണെന്നും ഗോഹത്യ സാമ്പത്തികമായി അസാധ്യമാകണം എന്നും അദ്ദേഹം പറയുന്നുണ്ട്. അതിനായി അദ്ദേഹം നിർദ്ദേശിക്കുന്ന പോംവഴി 'പരസ്യക്കമ്പോളത്തിൽ വില്പനയ്ക്കുവരുന്ന എല്ലാ കന്നുകാലികളെയും മറ്റും ക്രേതാക്കൾ പറയുന്ന വിലയിൽ കൂടുതൽ പറഞ്ഞ് സ്റ്റേറ്റു തന്നെ വാങ്ങണം' എന്നും പശുപരിപാലനത്തിനും പാൽ വിതരണം, സംസ്കരണം തുടങ്ങിയവയ്ക്കും സ്റ്റേറ്റു തന്നെ മുൻകൈയെടുക്കണമെന്നും ആണ്. നിയമപ്രകാരമുള്ള ഗോഹത്യാനിരോധനവും അദ്ദേഹം പിന്തുണയ്ക്കുന്നു. [കെ. രാമചന്ദ്രൻ നായർ. (സമ്പാ.), *ഗാന്ധി സാഹിത്യസംഗ്രഹം*. 407-410)].

124 ഇന്ത്യയിൽ കാർഷികവരുമാനത്തിനു വേണ്ടി പശുവിനെപ്പോലെത്തന്നെ ഉപയോഗിക്കപ്പെടുന്ന മൃഗമാണ് എരുമ. എന്നിട്ടും പശുവിനുള്ള പവിത്രത എരുമയ്ക്ക് കല്പിക്കാതിരിക്കാൻ എന്താണ് കാരണം എന്ന് കാഞ്ച ഐലയ്യ അന്വേഷിക്കുന്നു. സിന്ധു നദീതട സമ്പദ്ഘടനയിൽ എരുമയും പശുവും ഭക്ഷണവിഭവങ്ങളായിരുന്നപ്പോൾത്തന്നെ അവയ്ക്ക് തുല്യമായ ആദരവും മനുഷ്യപരിചരണവും ലഭിച്ചിരുന്നു. എന്നാൽ പിന്നീട് ഇന്ത്യയിലേക്ക് കുടിയേറിയ ആര്യൻമാർ ഭക്ഷണവിഭവമെന്നനിലയിൽ പശുവിന് കൂടുതൽ പ്രാധാന്യം നൽകിയിരിക്കണം. ആര്യവംശീയതയുടെ ഭാഗമായി ദ്രാവിഡരുടെ കറുപ്പനിറമുള്ള എരുമ നിന്ദിക്കപ്പെടാനും വെളുത്ത തൊലിയുള്ള പശു ബഹുമാനിക്കപ്പെടാനും തുടങ്ങി എന്നദ്ദേഹം നിരീക്ഷിക്കുന്നു [കാഞ്ച ഐലയ്യ, *എരുമദേശീയത*. വിവ., അജിത്കുമാർ എ.എസ്. (കോട്ടയം: ഡി.സി ബുക്സ്, 2004) 170-172].

ദേശത്തെപ്പറ്റിയും ദേശീയതയെപ്പറ്റിയുമുള്ള വിഭിന്നങ്ങളായ ആശയങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള സംഘർഷങ്ങളാണ് 'വീടും ലോകവും' എന്ന നോവൽ ആവിഷ്കരിക്കുന്നത്. ദേശീയതയെ സംബന്ധിച്ച് വിമർശനാത്മകമായ നിലപാടുകളാണ് ടാഗോറിനുണ്ടായിരുന്നത്. 1922-ൽ എഴുതിയ 'ദ നാഷൻ' എന്ന ലേഖനത്തിൽ ടാഗോർ തന്റെ നിലപാട് വ്യക്തമാക്കിയിട്ടുണ്ട്. ''ദേശീയത ഒരു സങ്കുചിതമായ ആദർശത്തിനുവേണ്ടി മുഴുവൻ ജനങ്ങൾക്കുമുള്ള പരിശീലനമാകുന്നു; അതവരുടെ മനസ്സിനെ പാട്ടിലാക്കുമ്പോൾ തീർച്ചയായും അവരെ ധർമ്മനിഷ്ഠാപരമായ ഒരുതരം അധഃപതനത്തിലേക്കും ധിഷണാപരമായ അന്ധതയിലേക്കും നയിക്കുമെന്ന് സുനിശ്ചിതമാണ്. ദേശീയതയുടെ ഈ നൂറ്റാണ്ട്, രാക്ഷസീയമായ സ്വാർത്ഥതയുടെയും ദുരഭിമാനത്തിന്റേതുമാകുന്നു. ഇത് നാഗരികതയുടെ ക്ഷണികമായ അവസ്ഥയാകുന്നു.''[125] ദേശീയതയെ സംബന്ധിച്ച് ടാഗോറിനുണ്ടായിരുന്ന കാഴ്ചപ്പാടുകൾതന്നെയാണ് ഒരർത്ഥത്തിൽ സന്ദീപ്, നിഖിലേഷ് എന്നീ കഥാപാത്രങ്ങളിലൂടെ അവതരിപ്പിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. ആധുനികതയെ സംബന്ധിച്ച വ്യത്യസ്ത വീക്ഷണങ്ങളും അതിലുൾച്ചേർന്നിട്ടുണ്ട്. ഇക്കാര്യം മാലിനീ ഭട്ടാചാര്യ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. നിഖിലേഷിന്റെ ആധുനികത, വിഷയലമ്പടത്വം നിറഞ്ഞതും അടിച്ചമർത്തപ്പെട്ട അന്ത:പുരങ്ങളോടു കൂടിയതുമായ ഫ്യൂഡൽ തറവാടുകൾക്കുള്ളിൽ സ്ഫോടനം സൃഷ്ടിക്കുന്നു. അദ്ദേഹം തന്റെ ഭാര്യയെ വിദ്യാഭ്യാസം ചെയ്യിക്കുകയും ആധുനികലോകത്തിലേയ്ക്ക് പ്രവേശിക്കാൻ പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്. പരമ്പരാഗത ഫ്യൂഡൽ ഘടനയിൽ നിഖിലേഷ് ഉയർത്തുന്ന ബദൽ, സഹിഷ്ണുതയിലും ആന്തരമായ അഖണ്ഡതയെക്കുറിച്ചുള്ള ബോധത്തിലും അധിഷ്ഠിതമാണ് എന്ന് ഭട്ടാചാര്യ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു[126]. അത് ഗ്രാമീണ വികസനത്തിന്റെ പദ്ധതികളുമായി ചേർന്നുപോകുന്നതുമാണ്. ഗ്രാമീണരായ കർഷക

---

125 രബീന്ദ്രനാഥ ടാഗോർ, 'ദേശീയത ഒരു വിയോജനക്കുറിപ്പ്', *ടാഗോർ കൃതികൾ.* 926

126 Malini Bhattacharya, 'Gora and the Home and th World: The Long Quest for Modernity'. P.K Datta (ed.), *Rabindranath Tagore's The Home and the World. A Crtiial Companion.* (Delhi: Permanent Black, 2003) 134.

രോടും കുടിയാന്മാരോടും നിഖിലേഷ് പുലർത്തുന്ന സമീപനം അതു തെളിയിക്കുന്നുണ്ട്. സന്ദീപിന്റെ അക്രമോത്സുകമായ ദേശീയത ഇതിന്റെ എതിർദിശയിലാണ് നിലകൊള്ളുന്നത്. മുസ്ലിങ്ങളും താഴ്ന്ന ജാതിക്കാരുമായ കൃഷിക്കാർ സ്വദേശിയുടെ പേരിൽ ഇരകളായിത്തീരുന്നത് നിഖിലേഷ് തിരിച്ചറിയുകയും അതിനെതിരായ നിലപാടെടുക്കുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്. ഏറ്റവുമൊടുവിൽ, സഹികെട്ട കർഷകരുടെ പ്രതിഷേധം വർഗീയകലാപമാക്കിത്തീർക്കുന്നത് സന്ദീപ് മുന്നോട്ടുവയ്ക്കുന്ന സാംസ്കാരികദേശീയതയുടെ അക്രമ പ്രവർത്തനങ്ങളാണ്. കലാപത്തെ പ്രതിരോധിക്കാൻ മുന്നിട്ടിറങ്ങുന്ന നിഖിലേഷിന്റെ ജീവൻ അപകടത്തിലാവുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്.

ജാതി, മതം, പാരമ്പര്യം എന്നിവയ്ക്കതീതമായ മാനവികതയിലൂന്നുന്നതാണ് നിഖിലേഷിന്റെ ദേശീയതാ സങ്കല്പം. അതിന്റെ അടിസ്ഥാന സവിശേഷത സെക്കുലറിസ്റ്റ് സമീപനമാണ്. സന്ദീപിന്റെ ദേശീയതയാകട്ടെ ഈ സെക്കുലറിസത്തെ നിഷേധിച്ചും നശിപ്പിച്ചുമാണ് മുന്നേറുന്നത്. സന്ദീപ് പ്രതിനിധീകരിക്കുന്നത് ചഞ്ചലമായ രാഷ്ട്രീയ ഭൗതിക അധികാരത്തെയാണ്. അത് ഏതെങ്കിലും തത്വദീക്ഷ പുലർത്തുന്നതല്ല. ബിമലയോടുള്ള അയാളുടെ സമീപനം സ്വന്തമാക്കാനും അധികാരം സ്ഥാപിക്കാനുമുള്ള അക്രമോത്സുകമായ അഭിനിവേശമാണ്. പണത്തോടുള്ള അയാളുടെ അഭിനിവേശവും ഇതിന്റെ ഭാഗമാണ്. അത് ആകർഷണീയമായിരിക്കുന്നുവെങ്കിലും വിശ്വസനീയമല്ല. തന്റെ ഈ ആസക്തി നിറഞ്ഞതും അക്രമോത്സുകവുമായ കാഴ്ചപ്പാടുകളെ പൊതിയാനുള്ള ഒന്ന് എന്ന നിലയ്ക്കാണ് വന്ദേമാതരം എന്ന മന്ത്രത്തെ ഉപയോഗിച്ചുകൊണ്ട് അയാൾ മാതൃത്വസങ്കല്പത്തെ പൊലിപ്പിച്ചെടുക്കുന്നത്. അങ്ങനെ അയാളുടെ സ്വദേശി എന്നത് മുസ്ലിങ്ങളെയും കീഴ്ജാതിക്കാരെയും കർഷകരെയും സ്ത്രീകളെയും അടിച്ചമർത്താൻ ഉപയോഗിക്കപ്പെട്ട ഒന്നായിത്തീരുന്നു.

ഇത്തരത്തിൽ ഇന്ത്യൻ ദേശീയത ശക്തിയാർജ്ജിക്കുന്ന ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആരംഭഘട്ടത്തിൽ ഉണ്ടായ വ്യത്യസ്തങ്ങളായ രണ്ടു സമീപനങ്ങൾ

നോവൽ ഉള്ളടക്കം ചെയ്യുന്നു. ഹൈന്ദവമായ ബിംബങ്ങളെയും ആശയാവലികളെയും ഉയർത്തിപ്പിടിച്ചുകൊണ്ട് വികസിക്കുന്ന സാംസ്കാരിക ദേശീയത സെക്കുലറായ ദേശീയഭാവനയെ വിഘാതപ്പെടുത്തുന്നതെങ്ങനെയെന്ന് നോവൽ പറയുന്നുണ്ട്. പൗരദേശീയതയുടെ വികാസഘട്ടത്തിൽ ഇന്ത്യൻ സെക്കുലറിസം നേരിട്ട പ്രതിസന്ധികളെയാണ് നോവൽ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. ഇതേ പ്രതിസന്ധികൾതന്നെയാണ് പിൽക്കാലത്തും ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയെ പ്രശ്നഭരിതമാക്കിയിട്ടുള്ളത് എന്ന വസ്തുത പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്നു.

3.3.3.4 സാംസ്കാരികദേശീയതയുടെ അബോധം

സെക്കുലറിസത്തെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയുള്ള ദേശീയതാ സങ്കല്പനത്തിനു പകരം ഒരു സവിശേഷ പാരമ്പര്യത്തിൽ കേന്ദ്രീകരിക്കുന്ന ദേശീയവാദമാണ് സാംസ്കാരിക ദേശീയതയായി അറിയപ്പെടുന്നത്. സ്വതന്ത്രവ്യക്തികൾ തമ്മിലുള്ള സംവാദത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ രൂപപ്പെടുന്ന ഒരു പൊതുമണ്ഡലത്തിന്റെ സാന്നിധ്യം പൗരദേശീയതയുടെ രൂപീകരണത്തിൽ കാണാം. എന്നാൽ സാംസ്കാരിക ദേശീയത ഇത്തരം സ്വതന്ത്രസംവാദങ്ങളെ തിരസ്കരിക്കുകയും അധീശത്വപരമായ ശ്രേണീബന്ധങ്ങളെ പിന്തുടരുകയുമാണ് ചെയ്യുന്നത്. അതുകൊണ്ടു തന്നെ സാംസ്കാരികദേശീയതയിൽ നിന്ന് ഫാസിസത്തിലേക്കുള്ള ദൂരം ചെറുതാണ്.

3.3.3.4.1 സാംസ്കാരികദേശീയതയും ആൾക്കൂട്ടമനശ്ശാസ്ത്രവും

സാംസ്കാരികദേശീയതയുടെ അബോധം എന്നത് അടിസ്ഥാനപരമായി ആൾക്കൂട്ടമനശ്ശാസ്ത്രത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമാണ്. അത് സ്വതന്ത്രചിന്തയുള്ള വ്യക്തികളുമായല്ല, ആൾക്കൂട്ടവുമായാണ് സംവദിക്കുന്നത്. ആൾക്കൂട്ടമനശ്ശാസ്ത്രത്തെപ്പറ്റി ഫ്രോയിഡ് നടത്തിയ നിരീക്ഷണങ്ങൾ ഇവിടെ പ്രസക്തമാവുന്നത് അതുകൊണ്ടാണ്.[127] 'കൂട്ട'ത്തിലെത്തുമ്പോൾ 'വ്യക്തി'കളുടെ വ്യതിരിക്തത മാഞ്ഞുപോവു

---

[127] Sigmund Freud. *The Penguin Freud Library Vol. 12. Civilization, Society and Religion: Group Psychology, Civilization and Its Discontnets and other works.* Ed., Albert Dickson. (London: Penguin Books, 1991).

കയും ഒരു ഏകാത്മകചിന്തയ്ക്ക് അടിപ്പെട്ടുപോവുകയുമാണ് ചെയ്യുന്നത്. വ്യക്തിയുടെ മനസ്സിന്റെ ഉപരിഘടന അഥവാ ബോധം നീക്കം ചെയ്യപ്പെടുകയും അബോധത്തിന്റെ അടിത്തറ വെളിപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു. അതായത് 'കൂട്ട'ത്തിനകത്ത് വ്യക്തിക്ക് തന്റെ 'വ്യക്തിത്വം' നഷ്ടപ്പെടുന്നു. അതോടെ വ്യക്തികൾ തങ്ങൾക്ക് മുമ്പില്ലാതിരുന്ന സ്വഭാവസവിശേഷങ്ങൾ പ്രദർശിപ്പിക്കും. ആൾക്കൂട്ടത്തിനകത്ത്, സംസ്കാരസമ്പന്നർ എന്നു കരുതുന്ന വ്യക്തികൾ അപരിഷ്കൃതരെപ്പോലെ പെരുമാറും. കൂട്ടത്തെ നയിക്കുന്ന ചോദനകൾ വീരത്വമോ ഭീരുത്വമോ ആവാം. അത് അതിന്റെ ഇച്ഛകളെ അപ്പപ്പോൾ പൂർത്തീകരിക്കുകയും ചെയ്യും. ആൾക്കൂട്ടത്തെ സംബന്ധിച്ച് അസാധ്യം എന്നൊന്നുണ്ടാവില്ല. പ്രതീകങ്ങളിലൂടെയാണ് ആൾക്കൂട്ട മനസ്സ് ചിന്തിക്കുന്നത്. അതിന്റെ പ്രതികരണങ്ങൾ ഏറ്റവും തീവ്രമായിരിക്കും. അത് സംശയങ്ങളെ തീർപ്പുകളാക്കുകയും വിയോജിപ്പുകളെ വെറുപ്പുകളാക്കുകയും ചെയ്യും. യുക്തിക്ക് അതിൽ സ്ഥാനമില്ല. കാര്യങ്ങളെ വർണ്ണാഭമായും പെരുപ്പിച്ചും ആവർത്തിച്ചും പറയുന്നത് അതിന്റെ സ്വഭാവമായിരിക്കും. അധീശശക്തിയോടുള്ള അമിതമായ വിധേയത്വവും അപരത്തോടുള്ള അമിതമായ അസഹിഷ്ണുതയും അതിന്റെ സവിശേഷതകളായിരിക്കും. അത് ശക്തിയിൽ വിശ്വസിക്കുകയും ദയയിൽ അവിശ്വസിക്കുകയും ചെയ്യും. പാരമ്പര്യത്തോടുള്ള വിമർശനരഹിതമായ വിധേയത്വം അതിന്റെ സവിശേഷതയാണ്. ആൾക്കൂട്ടമനസ്സ് എപ്പോഴും ഒരു ആദർശത്തിനു വേണ്ടിയായിരിക്കും നിൽക്കുന്നത്. നേതാവിന്റെ വാക്കുകൾക്ക് കൂട്ടത്തിനകത്ത് വലിയ ശക്തിയുണ്ടായിരിക്കും. സംഘത്തിന്റെ അഭിമാനമെന്നത് അതിന്റെ നേതൃത്വത്തിന്റെ അഭിമാനമായിരിക്കും. [128] സാംസ്കാരികദേശീയത

[128] A group is impulsive, changeable and irritable. It is led almost exclusively by the unconscious. The impulses which a group obeys may according to circumstances be generous or cruel, heroic or cowardly, but they are always so imperious that no personal interest, not even that of self-preservation, can make itself felt. Nothing about it is premeditated. Though it may desire things passionately, yet this is never so far long, for it is incapable of perseverance. It cannot tolerate any delay between its desire and the fulfillment of what it desires. It has a sense of omnipotence; the notion of impossibility disappears for the

ആൾക്കൂട്ടത്തിന്റെ ഈ സവിശേഷതകളെ ഉപയോഗപ്പെടുത്തുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ നോവലിൽ സന്ദീപ് എന്ന കഥാപാത്രം ഒറ്റയ്ക്കാണ് പ്രത്യ ക്ഷപ്പെടുന്നതെങ്കിലും അയാളെ സാധ്യമാക്കുന്ന അയാൾക്കു പിന്നിലെ അണിക ളുടെ സാന്നിധ്യം പ്രധാനമാകുന്നു.

3.3.3.4.2 പ്രതീകവ്യവസ്ഥ

നോവലിൽ സന്ദീപിന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ രൂപപ്പെടുന്ന സ്വദേശിസംഘം ദേശീയതയെ സാംസ്കാരികമായാണ് സ്വാംശീകരിക്കുന്നത്. ഭാരതമാതാവ് എന്ന പ്രതീകത്തിന്റെ പേരിൽ രൂപീകൃതമായ ഒരു സംഘമാണത്. ദേശത്തെ അതെ ങ്ങനെ കാണുന്നു എന്നത് ഇവിടെ പ്രധാനമാണ്. സംഘത്തെ സംബന്ധിച്ച് ദേശം മാതാവും ദേവതയുമാണ്. വന്ദേമാതരം എന്ന സ്തുതിമന്ത്രത്തെ നിരന്തരമായി ഉച്ചരിച്ചുകൊണ്ട് മാതൃപൂജ ചെയ്യുകയാണവർ ചെയ്യുന്നത്. കാവിവസ്ത്രങ്ങളും തലപ്പാവുമണിഞ്ഞ നഗ്നപാദരായ യുവാക്കളുടെ കൂട്ടമാണ് സന്ദീപിനെ അനുഗമി ക്കുന്നത്. ഇങ്ങനെ ആ സംഘത്തിന്റെ വസ്ത്രവിധാനങ്ങൾ മുതൽ അവരുപയോ ഗിക്കുന്ന മുദ്രാവാക്യംവരെ എല്ലാം ഒരു പ്രത്യേക പാരമ്പര്യത്തെയാണ് സൂചിപ്പി ക്കുന്നത്. ദേശത്തെ മാതാവായി അവതരിപ്പിക്കുകയും ദേശസ്നേഹത്തെ മാതൃപൂ ജയിലൂടെ പ്രകടിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതു വഴി അത്തരമൊരു ദേശീയബോധത്തെ പിന്തുടരാത്തവരെല്ലാം അപരവൽക്കരിക്കപ്പെടുന്നു. അതായത് സാംസ്കാരിക

---

individual in a group. A group is extraordinarily credulous and open to influence, it has no critical faculty, and the improbable does not exist for it. It thinks in images, which call one another up by association, and whose agreement with reality is never checked by any reasonable agancy. The feelings of a group are always very simple and very exaggerated. So that a group knows neither doubt nor uncertainty...Since a group is in no doubt as to what constitues truth or error, and is conscious, moreover, of its own great strength, it is as tolerant as it is obedient to authority. It respects force and can only be slightly influenced by kindness, which it regards merely as a form of weakness. What it demands of it heroes is strength, or even voilence. It want to be ruled and oppressed and to fear its masters. Fundamentally it is entirely conservative, and it has a deep a version to all innovations and advances and unbounded respect for tradition (Sigmund Freud 104-105).

ദേശീയതയുടെ ബിംബാവലികൾ ചെയ്യുന്നത് സ്വം/പരം എന്ന ദ്വന്ദ്വത്തെ നിർമ്മിക്കുകയും അതുവഴി രാഷ്ട്രത്തെ സാംസ്കാരികമായി നിർവചിക്കുകയുമാണ്. പൊതുവായൊരു നേതാവ്, പൊതുവായ വസ്ത്രധാരണം, പൊതുവായ മന്ത്രം എന്നിവയിലൂടെ ഏകീകരിക്കപ്പെട്ട കൂട്ടമാണ് സന്ദീപിന്റെ സ്വദേശി സംഘം. ഭാരത മാതാവ് എന്ന സവിശേഷ ബിംബമാണ് ഈ ഏകീകരണത്തെ സാധൂകരിക്കുന്നത്.

3.3.3.4.3 അപരവൽക്കരണം

മാനസികമായ ഏകാത്മകതയാണ് സംഘങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനം. ഒരേ പാരമ്പര്യധാര പുലർത്തുന്നവർക്കിടയിലാണ് ഒരേ മാനസികാവസ്ഥയെ പിന്തുടരാൻ കഴിയുന്ന കൂട്ടമുണ്ടാവുന്നത്. സാംസ്കാരിക ദേശീയത പ്രവർത്തിക്കുന്നത് വംശീയാബോധത്തിലാണ്.[129] ഇന്ത്യൻ സാഹചര്യത്തിൽ സന്യാസസൂചകമായ കാവിവസ്ത്രധാരണത്തിലൂടെയും ദേവീപൂജയെ ഓർമ്മിപ്പിക്കുന്ന വന്ദേമാതരം എന്ന മന്ത്രോച്ചാരണത്തിലൂടെയും ഉണർത്തപ്പെടുന്നത് തികച്ചും ഹൈന്ദവമായ പാരമ്പര്യത്തിലൂന്നിയ ഒരു സംഘബോധമാണ്. ഇത് ദേശീയതയെ സംബന്ധിച്ച സാംസ്കാരികമായ നിർവചനത്തെ രൂപപ്പെടുത്തുന്നു. ഈ നിർവചനത്തെ ബലപ്പെടുത്തുന്നത് അതോടൊപ്പം രൂപപ്പെടുന്ന അപരസ്ഥാനങ്ങളുടെ നിർമ്മിതിയാണ്. ബഹുസ്വരമായ പാരമ്പര്യങ്ങൾ കലർന്ന ഒരു സമൂഹത്തിൽ ഒരു പാരമ്പര്യത്തിന് പ്രാധാന്യം ലഭിക്കുന്നതോടെ ഇതര പാരമ്പര്യങ്ങൾ പ്രാന്തവൽക്കരിക്കപ്പെടുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. സന്ദീപിന്റെയും സംഘത്തിന്റെയും സ്വദേശി പ്രവർത്തനങ്ങൾ കൊളോണിയൽ വിരുദ്ധമായിരിക്കുമ്പോൾ തന്നെ മുസ്ലിങ്ങൾ, കീഴാളർ, ദരിദ്രർ തുടങ്ങിയവരെ ദ്രോഹിക്കുകയും അടിച്ചമർത്തുകയും ചെയ്യുന്നതാണ്. മുസ്ലിങ്ങൾ

---

129 ലെ ബോണി (Le Bon)നെ ഉദ്ധരിച്ചുകൊണ്ടാണ് വംശീയാബോധത്തെ (racial unconsciousness) കുറിച്ച് ഫ്രോയ്ഡ് പറയുന്നത്. Our conscious acts are the outcome of an unconscious substraction created in the mind mainly by hereditary influences. This substratum consists of the innumerable common characteristics handed down from generation to generation, which constitute the genius of a race. (Sigmund Freud 100).

കീഴടക്കപ്പെടേണ്ടവരാണെന്ന് പ്രസ്താവിക്കുകയും സവർണരായ ഹരീഷ് കുണ്ഡു, ചക്രവർത്തി, ഗുമസ്തൻ തുടങ്ങിയവർ കീഴാളർക്കും ദരിദ്രർക്കും നേരെ നടത്തുന്ന അക്രമങ്ങളെ സാധൂകരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട് സന്ദീപ്. ചുരുക്കത്തിൽ തികച്ചും ബ്രഹ്മണിക്കലായ ഒരു ഹൈന്ദവ ദേശീയവാദത്തെയാണ് സന്ദീപ് മുന്നോട്ടുവയ്ക്കുന്നത്.

3.3.3.4.4 മോഹനിദ്രാവസ്ഥ

അനുഷ്ഠാനാത്മകവും അലൗകികവുമായ ഒരു അന്തരീക്ഷം സൃഷ്ടിച്ചുകൊണ്ടാണ് സന്ദീപും സംഘവും നോവലിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. ഈ അന്തരീക്ഷത്തിൽ ആകൃഷ്ടയായി സ്വയമറിയാതെ മൂടുപടത്തിന് പുറത്തേക്ക് നയിക്കപ്പെട്ട ബിമലയെ നോവൽ ചിത്രീകരിക്കുന്നുണ്ട്. വാസ്തവത്തിൽ സാംസ്കാരിക ദേശീയത സൃഷ്ടിക്കുന്ന ഭ്രമാവസ്ഥയെ ഉദാഹരിക്കുന്നതാണിത്. സംഘമനസ്സിനെ നിർണയിക്കുന്ന ഒന്നായി മോഹനിദ്രാവസ്ഥയെ ഫ്രോയിഡ് ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചിട്ടുണ്ട്. മോഹനിദ്രാവസ്ഥയിൽ തിളക്കമുള്ള ഒരു വസ്തുവിലേക്കോ ഏകതാനമായ ശബ്ദത്തിലേക്കോ രോഗിയുടെ ശ്രദ്ധ കേന്ദ്രീകരിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. അതോടെ വിധേയനാകുന്ന വ്യക്തി തന്റെ സന്ദർഭത്തിൽ നിന്നും വിമുക്തനാവുകയും ഒരേ ബിന്ദുവിലേക്ക് കേന്ദ്രീകരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇതിനു സമാനമാണ് സംഘത്തിന്റെ ആശയത്തിന് വിധേയമാകുന്ന വ്യക്തിയുടെ മനസ്സ് എന്ന് ഫ്രോയിഡ് സൂചിപ്പിക്കുന്നു. സംഘത്തിനകത്ത് വ്യക്തിയുടെ വികാരങ്ങളും പ്രവൃത്തികളുമെല്ലാം മോഹനിദ്രയിലെന്നപോലെ സംഘത്തിന്റെ താല്പര്യങ്ങൾക്ക് പരിപൂർണ്ണമായും വിധേയപ്പെട്ടിരിക്കും.[130] സാംസ്കാരിക ദേശീയതയ്ക്കകത്തും വ്യക്തി ഇത്തരമൊരു മോഹനിദ്രാവസ്ഥയിലേക്ക് എത്തിപ്പെടുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. സാംസ്കാ

[130] In a group sentiment and act is contagious, and contagious to such a degree that an individual reading scarifies his personal interest. This is an aptitude very contrarary to his nature, and of which a man is scarily capable, except when he makes part of group (Sigmund Freud 101-102).

രിക ദേശീയവാദികൾ ചരിത്രത്തിൽ നിന്നും വിമോചനം നേടുകയും ഭൂതകാലത്തി ലേയ്ക്ക് ശ്രദ്ധ കേന്ദ്രീകരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

തന്റെ പ്രഭാഷണത്തിലൂടെയും പ്രഭാവത്തിലൂടെയും സന്ദീപ് അണികൾക്കു മേൽ സ്വാധീനം നേടിയെടുക്കുകയും സംഘത്തിന്റെ നേതൃസ്ഥാനത്ത് സ്വയം പ്രതിഷ്ഠിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. അയാളുടെ ആവേശവും കരുത്തും നിറഞ്ഞ പ്രഭാ ഷണം സൃഷ്ടിച്ച മായികതയിൽ ബിമല ആകർഷിക്കപ്പെടുന്നു. വാസ്തവത്തിൽ ബിമല സന്ദീപിലേക്ക് വശീകരിക്കപ്പടുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. സംഘമനസ്സിനെ രൂപ പ്പെടുത്തുന്ന ഒരു ഘടകമായി ഫ്രോയ്ഡ് വശീകരണത്തെപ്പറ്റി പറയുന്നുണ്ട്. മനുഷ്യമനസ്സിന്റെ പ്രാചീനമായ ഒരു പ്രതിഭാസമാണ് വശീകരണം. ഒരാളിലുള്ള വികാരം മറ്റൊരാളിലേക്ക് സംക്രമിക്കലാണത്. സംഘത്തിലെ നേതാവിന്റെ അധികാരമെന്നാൽ പലരും അയാളിൽ വശീകരിക്കപ്പെടുന്നതാണ് എന്നാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായം.[131] ഇവിടെ സന്ദീപിന്റെ തീവ്രമായ ദേശീയവികാരം അയാളുടെ ആവേശജനകമായ പ്രഭാഷണത്തിലൂടെ ബിമലയിലേക്ക് സംക്രമിക്കപ്പെടുകയും അവൾ അതിനു വിധേയപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു. പിന്നീട് അവളെ ഭാരതമാതാവിന്റെ പ്രതീകമായി ചിത്രീകരിക്കുക വഴി അവളുടെ ബോധത്തെയും അയാൾ തന്റെ സ്വാധീനതയിൽ നിലനിർത്തുന്നു. ഇത്തര ത്തിലുള്ള നിരവധി അംഗങ്ങളെ സൃഷ്ടിക്കാൻ കഴിയുമ്പോഴാണ് സന്ദീപ് എന്ന നേതാവ് ഉണ്ടാവുന്നത്. വശീകരണത്തെ ഫ്രോയ്ഡ് വിശദീകരിക്കുന്നത് ലിബിഡോയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ്. ഏതു തരത്തിലുള്ള സ്നേഹത്തിന്റെയും ആധാരം ലിബിഡോ ആണെന്നദ്ദേഹം പറയുന്നു.[132] അത് പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത് പല

---

131 Sigmund Freud 116-118.

132 വികാരങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള സൈദ്ധാന്തിക ആലോചനകളിൽ നിന്നാണ് ലിബിഡോ എന്ന പദം ഫ്രോയ്ഡ് സ്വീകരിക്കുന്നത്. ഏതുതരത്തിലുള്ള സ്നേഹത്തിന്റെയും അടിസ്ഥാനം ലൈഗിംകോർജ്ജം ആണ്. അത് പല രൂപങ്ങളിൽ ആവിഷ്കരിക്കപ്പെ ടുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. വ്യക്തികളോടും രാഷ്ട്രത്തോടുമൊക്കെ തോന്നുന്ന സ്നേഹം അതിൽപ്പെടും. love എന്ന പദംകൊണ്ടാണ് പൊതുവെ ഇതിനെയെല്ലാം സൂചിപ്പിക്കാറുള്ളത് എന്ന് ഫ്രോയ്ഡ് പറയുന്നു. കാരണം അത് എവിടെയും സ്വീകാ ര്യതയുണ്ടാക്കും. പ്ലേറ്റോ ഉപയോഗിച്ചിരുന്ന Eros എന്നവാക്കിനെയാണ് ഫ്രോയ്ഡ്

തരത്തിലായിരിക്കും. ഇവിടെ ബിമലയെ ആകൃഷ്ടയാക്കുന്ന സന്ദീപിന്റെ വാഗ്ധോരണി വാസ്തവത്തിൽ ബിമലയുടെ ലിബിഡോയെത്തന്നെയാണ് ഉണർത്തുന്നത്. അതിനെ ദേവത, മാതാവ് തുടങ്ങിയ ബിംബങ്ങളെക്കൊണ്ട് പകരം വയ്ക്കുകയാണ് സന്ദീപ് ചെയ്യുന്നത്. ബിമലയിൽ സന്ദീപ് ഉണർത്തുന്ന ഈ കാമനാപരമായ ബന്ധത്തിലൂടെ അവളുടെ ഇച്ഛയ്ക്ക് വിരുദ്ധമായ പലതും ചെയ്യിക്കാൻ സന്ദീപിനു കഴിയുന്നുണ്ട്. സ്വന്തം ആഭരണങ്ങൾ രാജ്യത്തിനുവേണ്ടി ദാനം ചെയ്യാനും ഭർത്താവിന്റെ പണപ്പെട്ടിയിൽ നിന്ന് സ്വർണനാണയങ്ങൾ മോഷ്ടിക്കാനും അവൾ തയ്യാറാവുന്നത് അങ്ങനെയാണ്.

3.3.3.4.5 സർവ്വശക്തനായ നേതാവ്

സാംസ്കാരികദേശീയത പ്രവർത്തിക്കുന്നത് ഒരു കേന്ദ്ര ആശയത്തെയോ നേതാവിനെയോ കേന്ദ്രമാക്കിക്കൊണ്ടാണ്. ഫ്രോയ്ഡിന്റെ പക്ഷത്തിൽ കൂട്ടം എന്നത് കേവലമായി രൂപപ്പെടുന്നതുമാത്രമല്ല, നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്നതു കൂടിയാണ്. സാംസ്കാരിക ദേശീയതയെ സംബന്ധിച്ച് അത് ഒരു കേന്ദ്രലക്ഷ്യത്തിനുവേണ്ടി ഒരു കൂട്ടത്തെ നിർമ്മിച്ചെടുക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. പ്രാചീനകാലം മുതലുള്ള മനുഷ്യന്റെ സാമൂഹിക ജീവിതം പരിശോധിച്ചാൽ സർവ്വശക്തനായ ഒരു പുരുഷന്റെ നേതൃത്വപരമായ സാന്നിധ്യം അവയിൽ കാണാം. സമത്വം നിലനിൽക്കുന്ന ഒരു കൂട്ടത്തിനകത്തെ വർധിതശക്തിയോടു കൂടിയ നായകൻ ആധുനിക സമൂഹത്തിലും കാണാം. ഈ നായകനോടുള്ള അനുഭാവം കൂട്ടത്തിനകത്തെ ആളുകളെ തമ്മിൽ ബന്ധിപ്പിക്കുന്നു. കൂട്ടത്തിനകത്തെ വ്യക്തി തന്റെ അഹത്തെ കയ്യൊഴിയുകയും ആദർശാത്മക അഹത്തെ സ്വീകരിക്കുകയും ചെയ്യും.[133] സംഘമനസ്സിന്

കൂടുതൽ സ്വീകാര്യമായി കാണുന്നത്. ഒരു വ്യക്തി തന്റെ സ്വതന്ത്രചിന്തയെ ഉപേക്ഷിച്ച് സംഘത്തിനുവേണ്ടി നിലകൊള്ളുന്നു എന്നു പറഞ്ഞാൽ അവരുടെ സ്നേഹത്തിനുവേണ്ടി നിൽക്കുന്നു എന്നാണർത്ഥം. അതുകൊണ്ട് സംഘടനയുടെ അടിസ്ഥാനവും ഇറോസ് ആണ് എന്ന് ഫ്രോയ്ഡ് പറയുന്നു (Sigmund Freud 119-120).

[133] ആത്മരതിയുമായി (നാർസിസം) ബന്ധപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടാണ് ഫ്രോയ്ഡ് ആദർശാത്മക അഹത്തെ (ideal ego) ക്കുറിച്ച് പറയുന്നത്. അടിസ്ഥാനപരമായി മനുഷ്യർ ആത്മരതിയുള്ളവരാണ്. അതിനെ സംതൃപ്തിപ്പെടുത്താൻ കഴിയാതെ വരുമ്പോൾ നമ്മിലെ അഹം (ego) ആദർശാത്മകമായ ഒരു അഹം എന്നും യഥാർത്ഥമായ അഹം

ആധാരമായ ഈ നായകൻ പ്രത്യേക കഴിവുകളുള്ളയാളൊന്നുമല്ല. അംഗങ്ങൾ തങ്ങളുടെ ആദർശാത്മക അഹത്തിനു പകരം വയ്ക്കുന്ന വസ്തുവാണ് അയാളെന്ന് ഫ്രോയ്ഡ് പറയുന്നു. ഓരോ മനുഷ്യന്റെയും ആദർശാത്മക അഹത്തെ ഒറ്റവസ്തുവിലേക്ക് ആരോപിക്കുമ്പോഴാണ് ഒരാൾക്കൂട്ടമുണ്ടാവുന്നത്. ഫാസിസം, നേതാവ് എന്ന കേന്ദ്രത്തെ അടിസ്ഥാനമാക്കി പ്രവർത്തിക്കുന്നതെങ്ങനെ എന്ന് ഫ്രോയ്ഡിനെ മുൻനിർത്തി അഡോണോ വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്.[134] അയാൾ നയിക്കുന്നുണ്ടോ എന്നതല്ല, അയാളെപ്പറ്റിയുള്ള മനശ്ശാസ്ത്രപരമായ പ്രതിബിംബമാണ് പ്രധാനം. ആ സ്ഥാനത്ത് അയാൾ നിൽക്കുന്നതോടെ ആദിപിതാവിന്റെ ബിംബം പുനർജ്ജനിക്കുന്നു. സർവ്വശക്തനും തകർക്കാൻ കഴിയാത്തവനുമായ ഒരു പിതൃസ്വരൂപമായാണ് അയാൾ നിൽക്കുന്നത്. അയാൾ സംഘത്തിന്റെ അഹമാണ്. സർവ്വശക്തനായ ആ പിതാവിനുമുന്നിൽ അംഗങ്ങളുടെ ഇച്ഛ മുഴുവൻ കീഴടങ്ങുന്നു. ഫാസിസ്റ്റ് നേതാവിനെ പിന്തുടരുന്ന ആളുടെ രാഷ്ട്രീയം യുക്തിയുമായി പൊരുത്തപ്പെടുന്നതായിരിക്കില്ല. യുക്തി അല്ല അടിച്ചമർത്തപ്പെട്ട ലൈംഗികതയാണ് അവർക്കിടയിലുണ്ടാവുക. സാത്മീകരണത്തിലൂടെയാണ് ലൈംഗീകോർജ്ജത്തിന്റെ കൈമാറ്റം അവർക്കിടയിൽ സംഭവിക്കുന്നത്.[135] നോവലിൽ

എന്നും (real ego) രണ്ടായി തിരിയുകയും ആദർശാത്മകമായ അഹത്തിലേക്ക് എത്തിച്ചേരുന്നതിനുവേണ്ടിയുള്ള ശ്രമം നിരന്തരമായി നടത്തിക്കൊണ്ടിരിക്കുകയും ചെയ്യും. ആദർശാത്മക അഹവും യഥാർത്ഥ അഹവും തമ്മിലുള്ള വിടവ് ഒട്ടുമില്ലാത്ത അവസ്ഥയാണ് നാർസിസം. ഈ വിടവ് കൂടുതലുള്ളവരാകട്ടെ ആദർശാത്മക അഹത്തെ മറ്റെന്തിലെങ്കിലും ആരോപിച്ച് അതിനോട് സാത്മീകരിക്കുവാനും അങ്ങനെ സംതൃപ്തി കണ്ടെത്തുവാനും ശ്രമിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കും. എന്തിനോടാണോ സാത്മീകരിക്കുന്നത് അത് അഹത്തെ സംബന്ധിച്ച് ഉദാത്തമായിത്തീരും. ആദർശാത്മക അഹത്തിനുവേണ്ടി വ്യക്തി സ്വയം സമർപ്പിക്കുകയും ചെയ്യും. (Sigmund Freud 134-139)

134 Adorno, 'Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propoganda.' (https://cominsitu.files.wordpress.com/2018/01/theodor-w-adorno-freudian-theory-and-the-pattern-of-fascist-propoganda-5.)

135 സംഘമനസ്സിനെ പ്രവർത്തനക്ഷമമാക്കുന്നത് സാത്മീകരണമാണ് (Identification) എന്ന് ഫ്രോയ്ഡ് പറയുന്നു. ഒരു വ്യക്തി മറ്റൊരാളുമായുണ്ടാക്കിയെടുത്ത ആത്മബന്ധം തന്നെയാണ് സാത്മീകരണം. ഈഡിപ്പൽ കോപ്ലക്സിന്റെ ഘട്ടത്തിലാണ് ഇത് വളരുന്നത്. കുട്ടി വളരുമ്പോൾ അച്ഛനെ മാതൃകയാക്കുന്നത് സാത്മീകരണത്തിന്റെ ഭാഗമായാണ് എന്നദ്ദേഹം ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. അമ്മയുമായുള്ള രത്യാത്മകബന്ധത്തിനിടയിലെ തടസ്സമായാണ് അച്ഛൻ വരുന്നത്. ഇതാണ് അച്ഛനുമായി സാത്മീകരിക്കാൻ കുട്ടിയെ പ്രേരിപ്പിക്കുന്നത്. സാത്മീകരണത്തിലെ മൂന്നുതലങ്ങളാണുള്ളത്. ഒന്ന്, ആഗ്രഹിക്കുന്ന വസ്തുവിനോടുണ്ടാകുന്ന വൈകാരികബന്ധം. അത്

സന്ദീപ് എന്ന നായകനെ കേന്ദ്രമാക്കുന്ന ഒരു സംഘം രൂപപ്പെടുന്നതും ഇത്തര ത്തിലാണ്. ബിമലയും അമൂല്യയുമടങ്ങുന്ന അനുയായികൾ അയാളുടെ നേതൃ ത്വത്തെ അംഗീകരിക്കുകയും പ്രഭാഷണങ്ങളിലൂടെയും വാചാടോപങ്ങളിലൂടെയും അയാൾ സൃഷ്ടിച്ചെടുത്ത ആശയലോകത്തിന് വിധേയപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു. അതുകൊണ്ടാണ് ഭാരതമാതാവിനുവേണ്ടി അക്രമങ്ങൾ ചെയ്യാൻ അയാൾ ആവ ശ്യപ്പെടുമ്പോൾ അമൂല്യ അനുസരിക്കുന്നത്. രാജ്യത്തിനുവേണ്ടി ധനമാവശ്യപ്പെടു മ്പോൾ ഏതുവിധേനെയും അത് സംഘടിപ്പിക്കാൻ ബിമല തയ്യാറാവുന്നതും അതു കൊണ്ടാണ്. നേതാവ് എന്ന നിലയിൽ തന്റെ അധികാരത്തിനു കീഴിൽ അണി കളെ നിലനിർത്താൻ അയാൾക്കു സാധിക്കുന്നു. ഒരേ സമയം ഭാരതമാതാവി നോടും നായകനോടുമുള്ള സാത്മീകരണങ്ങളാണ് ഇവിടെ സംഭവിക്കുന്നത്. ആരാധനയും ഹിംസാത്മകതയും സാത്മീകരണത്തിന്റെ രണ്ടു ഭാവങ്ങളാണ്. അമൂ ല്യയിലൂടെയും ബിമലയിലൂടെയും പ്രകടമാവുന്നത് ഈ രണ്ടു ഭാവങ്ങളാണ്. പ്രിയപ്പെട്ട ഒന്നിനോട് സാത്മീകരിക്കുമ്പോൾത്തന്നെ അതിനെ നശിപ്പിക്കാനുള്ള ഇച്ഛയും മനുഷ്യനിലുണ്ട് എന്ന് ഫ്രോയിഡ് സൂചിപ്പിക്കുന്നു.[136] സാംസ്കാരിക ദേശീയതയ്ക്കകത്തെ ഹിംസാത്മകതയുടെ അടിസ്ഥാനം ഇതാണ്.

മനുഷ്യനിലെ വംശീയാബോധവുമായാണ് സാംസ്കാരികദേശീയത ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത്. ഭാഷയും ഭാഷയിലൂടെ നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്ന പ്രതീകവ്യവ സ്ഥകളും ഉപയോഗിച്ചുകൊണ്ട് സാംസ്കാരികദേശീയത എങ്ങനെയാണ് പ്രവർത്തിക്കുന്നത് എന്ന് 'വീടും ലോകവും' എന്ന നോവൽ വ്യക്തമാക്കുന്നു. പിൽക്കാലത്ത് ഇന്ത്യയിൽ ശക്തിയാർജ്ജിച്ച സാംസ്കാരികദേശീയവാദം എങ്ങനെയൊക്കെയാണ് അതിനുള്ള കളമൊരുക്കിയത് എന്നതിന്റെ സൂചനകൾ നോവൽ തരുന്നു. ദേശത്തെ മാതൃത്വവുമായി തുല്യപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ട് മനുഷ്യന്റെ

ദമിതമാവുമ്പോൾ ആഗ്രഹവസ്തുവിന് പകരം അതായിത്തീരാനുള്ള ശ്രമമാണ് രണ്ടാ മത്. മൂന്നാമത് കാമനയുടെ ലക്ഷ്യപൂർത്തിയല്ലാത്ത ഒരു വ്യക്തിയുമായി/വസ്തുവു മായി ഒരു പൊതുസവിശേഷത പങ്കുവെയ്ക്കുക (Sigmund Freud 134-137).

[136] Sigmund Freud 137.

സൂക്ഷ്മമായ വൈകാരികതകളെ ഉപയോഗപ്പെടുത്തുകയാണ് സാംസ്കാരിക ദേശീയത ചെയ്തത്.

'ഗോറ'യിൽ സാംസ്കാരികദേശീയതയുടെ വക്താവായിരുന്ന നായകൻ പൗരദേശീയതയിലേക്ക് എത്തിച്ചേരുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാന ദശകങ്ങളാണ് ആ നോവലിന്റെ കഥാകാലം. ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആദ്യദശകങ്ങളുടെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ രചിക്കപ്പെട്ട 'വീടും ലോകവും' എന്ന നോവലിലേക്കെത്തിച്ചേരുമ്പോൾ സാംസ്കാരിക ദേശീയത പൗരദേശീയയ്ക്കൊപ്പംതന്നെ ശക്തിയാർജ്ജിക്കുന്നതിന്റെ അനുഭവങ്ങളാണ് ആവിഷ്കൃതമാവുന്നത്. സെക്കുലറിസ്റ്റ് സങ്കല്പം പൗരദേശീയതയുടെ ആധാരശിലയായിരിക്കുമ്പോൾ അതിനെ നിഷേധിച്ചുകൊണ്ടാണ് സാംസ്കാരികദേശീയത വളർന്നു വരുന്നത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഇന്ത്യൻ സെക്കുലറിസത്തിന്റെ ഒരു പ്രതിസന്ധിഘട്ടത്തെയാണ് 'വീടും ലോകവും' ആവിഷ്കരിക്കുന്നത് എന്നു പറയാം.

3.3.3.5 ദേശീയതയും സ്ത്രീയും

'ഗോറ', 'വീടും ലോകവും' എന്നീ നോവലുകളിൽ ചർച്ചചെയ്യപ്പെടുന്ന മറ്റൊരു വിഷയം ദേശീയതയ്ക്കകത്ത് സ്ത്രീയെ എങ്ങനെയാണ് പ്രതിഷ്ഠിച്ചത് എന്നതായിരുന്നു. ദേശീയതയ്ക്കകത്തെ സ്ത്രീപ്രശ്നത്തെ സംബന്ധിച്ച് പാർത്ഥാ ചാറ്റർജി ശ്രദ്ധേയമായ നിരീക്ഷണങ്ങൾ നടത്തിയിട്ടുണ്ട്.[137] പാശ്ചാത്യസ്ത്രീസങ്കല്പത്തിൽനിന്നും പരമ്പരാഗത സ്ത്രീസങ്കല്പത്തിൽനിന്നും ഒരുപോലെ വ്യത്യസ്തമായ ഒരു സ്ത്രീസങ്കല്പത്തെയാണ് ദേശീയത സൃഷ്ടിച്ചത്. ഇന്ത്യയിലെ നവോത്ഥാനപ്രസ്ഥാനങ്ങൾ ഏറ്റെടുത്ത പ്രധാനപ്രവർത്തനങ്ങൾ സ്ത്രീകളുടെ സാമൂഹികാവസ്ഥയെ പരിഷ്കരിക്കുന്നതുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതായിരുന്നു. ഇത്തരം മുന്നേറ്റങ്ങൾ യൂറോപ്യൻ വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ പ്രകടമായ ഫലമായിരുന്നു.

[137] Partha Chatterjee. *The Nation and Its Fragments: Colonial and Post Colonial Histories. The Partha Chatterje Omnibus*.(Delhi: Oxford Unversity Press, 1999)

എന്നാൽ ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആരംഭമാവുമ്പോഴേക്ക് ഇത്തരം പരിഷ്കരണപ്രസ്ഥാനങ്ങൾ പിൻവാങ്ങുകയും ദേശീയതയുടെ പുതിയ രാഷ്ട്രീയം സജീവമാകുകയും ചെയ്തു. ഭൂതകാലത്തെ മഹത്വവൽക്കരിക്കാനും പാരമ്പര്യത്തിനുവേണ്ടി പ്രതിരോധം സൃഷ്ടിക്കുവാനുമുള്ള ശ്രമങ്ങളാണ് ഈ ഘട്ടത്തിലുണ്ടാവുന്നത്. പരമ്പരാഗത ജീവിതത്തെ പരിഷ്കരിക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങൾ പാശ്ചാത്യരീതികളെ അനുകരിക്കാനാണ് ശ്രമിക്കുന്നത് എന്ന വിമർശനം ഈ ഘട്ടത്തിൽ വ്യാപകമായി. ഇതിന്റെ ഭാഗമായി ദേശീയത സാമൂഹികവിശ്വാസങ്ങളെയും ആചാരങ്ങളെയും സംബന്ധിച്ച് യാഥാസ്ഥിതികമായ മനോഭാവം മുന്നോട്ടുവെയ്ക്കാൻ തുടങ്ങി.[138]

സ്ത്രീകളെ പരിഷ്കരിക്കുന്നതുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ആശയങ്ങൾ പ്രബലമാവുന്നത് പാശ്ചാത്യലോകത്തുനിന്നു സ്വീകരിച്ച ഉദാരതാവാദം എന്ന ആശയത്തിൽനിന്നാണ്. ഇങ്ങനെ ഉദാരതാവാദപരമായ ആശയങ്ങൾ കൈക്കൊണ്ടതിൽത്തന്നെ ഇന്ത്യയിലെ ബുദ്ധിജീവികൾ ഒരു തെരഞ്ഞെടുപ്പു നടത്തിയിരുന്നുവെന്ന് സുമിത് സർക്കാറിനെ ഉദ്ധരിച്ചുകൊണ്ട് പാർത്ഥാ ചാറ്റർജി അഭിപ്രായപ്പെടുന്നുണ്ട്.[139] യൂറോപ്പിൽനിന്നുള്ള എല്ലാ പുരോഗമനാശയങ്ങളെയും അവർ സ്വീകരിച്ചിരുന്നില്ല. തങ്ങൾക്കാവശ്യമായ ചില ആശയങ്ങൾ മാത്രമേ അവർ സ്വീകരിച്ചിരുന്നുള്ളു. അടിസ്ഥാനപരമായി സാമൂഹികമായ യാഥാസ്ഥിതികത്വം അവരുടെ സമീപനങ്ങളിൽ നിലനിന്നിരുന്നു. ജാതീയമായ വൈരുദ്ധ്യങ്ങൾ, ആണധികാര വ്യവസ്ഥ, ശാസ്ത്രങ്ങളുടെ പവിത്രത തുടങ്ങിയവയെ അവർ നിലനിർത്തി. പലപ്പോഴും

[138] Partha Chatterjee, 'The Nation and its Women.' 115-116.

[139] Sumit Sarkar has argued that the limitations of nationalist ideology in pushing forward a campign for liberal and egalitarian social change cannot be seen as a retrogression from an earlier radical reformist phase. Those limitations were in fact present in the earlier phase as well. The renaissance reformers, he shows, were highly selective in their acceptance of liberal ideas from Europe. Fundamental elements of social conservatism such as the maintenance of cast distinctions and patriarchal forms of authority in the family, acceptance of the sanctity of the sastra (scriptures), preference for symbolic rather than substantive changes in social practices-all these were conspicuous in the reform movements of the early and mid-ninteenth century (Partha Chatterjee 117).

പ്രതീകാത്മകമായ മാറ്റത്തിനു വേണ്ടിയായിരുന്നു, അടിസ്ഥാനപരമായ സാമൂഹിക മാറ്റത്തിനു വേണ്ടിയായിരുന്നില്ല അവർ നിലകൊണ്ടത് എന്നു പറയാം. സ്ത്രീവിമോചനം എന്ന ആശയം പൊതുരാഷ്ട്രീയ മണ്ഡലത്തിനകത്തുവെച്ചു ചർച്ച ചെയ്യപ്പെടേണ്ടതല്ല എന്നായിരുന്നു ദേശീയവാദികളുടെ കാഴ്ചപ്പാട്. പകരം അവരതിനെ സാംസ്കാരത്തിന്റെയും പാരമ്പര്യത്തിന്റെയും ആന്തരികമണ്ഡലത്തിലേക്ക് മാറ്റി പ്രതിഷ്ഠിച്ചു.[140]

ദേശീയത സംസ്കാരത്തെ ആത്മീയം, ഭൗതികം എന്നിങ്ങനെ രണ്ടു മണ്ഡലങ്ങളായി വേർതിരിച്ചു കണ്ടു. ഭൗതികമണ്ഡലത്തെ സംബന്ധിച്ച ആശയത്തിനടിസ്ഥാനം യൂറോപ്പ്യൻ നാഗരികതയായിരുന്നു. സയൻസ്, സാങ്കേതികവിദ്യ, സാമ്പത്തികസംവിധാനങ്ങളുടെ യുക്തിപരമായ രൂപങ്ങൾ, ആധുനികഭരണരൂപങ്ങൾ തുടങ്ങിയവ യൂറോപ്പ്യൻ നാഗരികതയുടെ സവിശേഷതകളായാണ് ഇന്ത്യൻ ദേശീയവാദികൾ മനസ്സിലാക്കിയത്. യൂറോപ്പിനെ അധിനിവേശത്തിനു പ്രാപ്തമാക്കിയത് ഈ സവിശേഷതകളാണ് എന്നായിരുന്നു അവരുടെ ധാരണ. യൂറോപ്യൻ അധിനിവേശത്തെ മറികടക്കാൻ യൂറോപ്പിന്റെ ഇത്തരം സാമഗ്രികളെത്തന്നെ ഉപയോഗിക്കാം എന്നവർ കരുതി. ആ മാതൃകയിൽ ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തെയും സംസ്കാരത്തെയും ക്രമപ്പെടുത്തണം എന്നതായിരുന്നു അവരുടെ പദ്ധതിയുടെ പ്രധാനവശം. ഇതിനർത്ഥം യൂറോപ്പിനെ അന്ധമായി അനുകരിക്കുക എന്നതായിരുന്നില്ല. നമ്മുടെ ദേശത്തിന്റെ സ്വത്വം നിലനിർത്തിക്കൊണ്ടുവേണം യൂറോപ്പിനെ പിന്തുടരാൻ എന്ന ഉഭയഭാവമാണ് അവരുടെ പദ്ധതിക്കുണ്ടായിരുന്നത്. യഥാർത്ഥത്തിൽ പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനത്തിലെ ഇന്ത്യൻ ദേശീയവാദികളുടെ വിശ്വാസം ഭൗതികതയുടെ കാര്യത്തിൽ യൂറോപ്പാണ് അതിശയിക്കുന്നതെങ്കിലും ആത്മീയതയുടെ കാര്യത്തിൽ ഇന്ത്യയാണ് മികച്ചത് എന്നായിരുന്നു. അതിനെ നഷ്ടപ്പെടുത്തരുത് എന്നവർ കരുതി. ദേശീയസംസ്കാരത്തിന്റെ വേറിട്ട ആത്മീയ

---

[140] Partha Chatterjee 117.

സത്തയെ നഷ്ടപ്പെടുത്താതെ പരിപോഷിപ്പിച്ചുകൊണ്ടുതന്നെ ആധുനികനാഗരിക തയുടെ ഭൗതികമായ ഉപാധികളെ വികസിപ്പിച്ചുകൊണ്ടുവരണം എന്നതായിരുന്നു ദേശീയഭാവനയ്ക്കകത്തെ ആശയം. ഇതാണ് പാശ്ചാത്യനാഗരികതയെ സ്വാംശീക രിക്കുന്നതിൽ പ്രത്യയശാസ്ത്ര അരിപ്പയായി നിലനിന്നിരുന്നത്. ഇങ്ങനെ ഭൗതിക ജിവിതത്തിൽ പാശ്ചാത്യം, ആത്മീയജീവിതത്തിൽ പൗരസ്ത്യം എന്ന ഒരു അകം/പുറം വിഭജനം ദേശീയതയ്ക്കകത്തുണ്ടായി. ആന്തരികമായ അഥവാ ആ ത്മീയമായ ഘടകത്തിനാണ് ദേശീയവാദികൾ പ്രാധാന്യം നൽകിയത്. ആത്മീയത യുടെ ആന്തരികലോകത്തെ നഷ്ടപ്പെടുത്താതെ എന്ത് സമവായത്തിനും അവർ തയ്യാറായിരുന്നു. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലാരംഭിച്ച സാമൂഹികപരിഷ്കരണ പ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ പ്രവർത്തനത്തെ ദേശീയത സ്വാംശീകരിച്ചത് ഈയൊരു കാഴ്ച പ്പാടിലായിരുന്നു.[141]

ഈ അകം/പുറം വിഭജനത്തെ ദൈനംദിന ജീവിതത്തിൽ പ്രയോഗിക്കു മ്പോൾ അത് സാമൂഹികസ്ഥലത്തെ വീട്, ലോകം (ഘർ, ബാഹിർ) എന്ന് വിഭജി ക്കുന്നു. ലോകമെന്നത് ബാഹ്യമായ, ഭൗതികമായ മണ്ഡലമാണ്. വീടാകട്ടെ വ്യക്തിയുടെ ആന്തരികമായ, ആത്മീയമായ, സ്വത്വത്തെയാണ് പ്രതിനിധീകരിക്കു ന്നതും. ലോകം ഭൗതികമായ താൽപ്പര്യങ്ങളുടെയും പ്രലോഭനങ്ങളുടെയും മേഖല യാണ്. പ്രായോഗികതയ്ക്ക് പ്രാമുഖ്യമുള്ള ഈ മണ്ഡലം പുരുഷന്റെ ഇടമായാണ് കണക്കാക്കപ്പെടുന്നത്. വീടാകട്ടെ ഭൗതികലോകത്തിന്റെ അവിശുദ്ധമായ ഇടപെട ലുകൾ ബാധിക്കാതെ നിലനിൽക്കേണ്ട ഇടമായി പരിഗണിക്കപ്പെട്ടു. അതിന്റെ

[141] The discourse of nationalism shows that the material/spiritual distinction was condensed in to an analogous, but ideologically far more powerfull, dichotomy: that between the outer and the inner. The material domine, argued nationalist writers, lies outside us-a mere external that influences us, conditions us, and forces us to adjust it. Ultimately, it is unimportant. The spiritual, which lies within, is our true self; it is that which genuinely essential. It followed that as long as India took care to retain the spiritual distinctiveness of its culture, it could make all the compromises and adjustments necessary to adapt itself to the requirements of a modern material world without losing its true identity. This was the key that nationalism supplied for resolving the ticklish problems posed by issues of social reform in the nineteenth century. (Partha chatterjee 120.)

പ്രതിനിധാനമായിരുന്നു സ്ത്രീ. വിശുദ്ധിയുടെ പ്രതീകമെന്നു പറയാം. ദേശീയത ഈ ആന്തരികവിശുദ്ധിയെ കാത്തുസൂക്ഷിക്കുന്നതിന് പ്രാമുഖ്യം നൽകി. ബാഹ്യ ലോകത്ത് പാശ്ചാത്യനാഗരികതയ്ക്ക് കീഴ്പ്പെടുമ്പോൾ തന്നെ ആന്തരികലോകം അധിനിവേശത്തിന് കീഴ്പ്പെടാതിരിക്കാൻ അത് ശ്രദ്ധപുലർത്തി. ആന്തരികമണ്ഡല ത്തിലേക്ക് അധിനിവേശകരുടെ ഒരുതരത്തിലുമുള്ള കൈകടത്തലും അനുവദിച്ചി രുന്നില്ല. പുറംലോകത്തെ മാറ്റത്തിനനുസരിച്ച് കുടുംബത്തിനകത്തും മാറ്റങ്ങൾ വരുത്തേണ്ടിവരും. എന്നാൽ തദ്ദേശീയ സാമൂഹ്യജീവിതത്തിന്റെ ആന്തരികശുദ്ധി യിൽ മാറ്റം വരാതെ ശ്രദ്ധിക്കേണ്ടതുണ്ട്. അതിന് ഉത്തരവാദപ്പെട്ടവർ സ്ത്രീകളാ യിരുന്നു. ഭൗതികകാര്യങ്ങളിലുള്ള പുരുഷന്റെ പദവിയും ആത്മീയകാര്യങ്ങളി ലുള്ള സ്ത്രീയുടെ പദവിയും സംരക്ഷിച്ചുവേണം മാറ്റം വരുത്തേണ്ടത് എന്നതായി രുന്നു നിലപാട്.[142]

ഇത്തരത്തിലുണ്ടായ പുതിയ സ്ത്രീ ഒരു പുതിയ പിതൃമേധാവിത്വത്തിന്റെ വിഷയമായിത്തീർന്നു. വീടിനെയും ലോകത്തെയും പരസ്പരം ബന്ധിപ്പിക്കുന്ന സാമൂഹികക്രമത്തിനകത്താണ് വാസ്തവത്തിൽ ദേശീയവാദികൾ ഈ പുതിയ സ്ത്രീയെ അടയാളപ്പെടുത്തിയത്. അങ്ങനെയുള്ള സ്ത്രീ പാശ്ചാത്യസങ്കല്പ ത്തിലുള്ള സ്ത്രീയിൽനിന്നും പരമ്പരാഗത സാമൂഹ്യസങ്കല്പത്തിലുള്ള സ്ത്രീ യിൽനിന്നും വ്യത്യസ്തയായിരുന്നു. ദേശീയത അതിന്റെ സാംസ്കാരികസ്വ

---

142 പത്തൊൻപതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ ബംഗാളിസാഹിത്യത്തിലും കലയിലും സ്ത്രീകൾ പാശ്ചാത്യവൽകരിക്കപ്പെടുന്നതിനെ സംബന്ധിച്ച ഭയാശങ്കകൾ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന തായി പാർഥാ ചാറ്റർജി ഉദാഹരിക്കുന്നുണ്ട്. നോവലുകൾ, പ്രഹസനങ്ങൾ, നാടക ങ്ങൾ, പട്ടുവ ചിത്രകല എന്നിവയിലൂടെയെല്ലാം ഈ ഭയം ആവിഷ്കരിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. അക്കൂട്ടത്തിൽ ഏറ്റവും പ്രധാനപ്പെട്ടവ ജനപ്രിയസാഹിത്യരൂപമായിരുന്ന സാമൂഹിക നാടകങ്ങൾ (social parady) ആണ്. ബംഗാളി സ്ത്രീകൾ 'മേംസാബ്'(മദാമ്മ) ആയി മാറുന്നതിനെ അവ കളിയാക്കിയിരുന്നു. എന്നാൽ കൽക്കത്തയിലെ ഏറ്റവുമധികം പാശ്ചാത്യവൽക്കരിക്കപ്പെട്ട മധ്യവർഗ്ഗകുടുംബങ്ങളിൽ പോലും അക്കാലത്ത് അത്തരം 'മദാമ്മകൾ' ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. പ്രധാനമായും വസ്ത്രധാരണരീതികളും, പെരുമാറ്റരീ തികളുമാണ് അവയിൽ വിമർശിക്കപ്പെട്ടത്. ബ്ലൗസും പെറ്റിക്കോട്ടും വൃത്തിഹീനമായ വസ്ത്രങ്ങളായാണ് അവയിൽ അവതരിപ്പിക്കപ്പെട്ടത്. നോവൽവായനയും തുന്നലും പ്രയോജനമില്ലാത്ത ഏർപ്പാടായി ചിത്രീകരിക്കപ്പെട്ടു. ഇത്തരം പരിഷ്കാരങ്ങൾ നമ്മുടെ സംസ്കാരത്തെ തകർക്കുമെന്ന ആശയമാണ് അവയിലൂടെ ആവിഷ്കൃതമാ യത് (Partha Chatterjee 120-126).

ത്വത്തെ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നതിന്റെ ഭാഗമായി പാരമ്പര്യത്തിൽ നിന്നും പല ഘടകങ്ങളും സ്വീകരിച്ചു. ഒരർത്ഥത്തിൽ പാരമ്പര്യം നവീകരിക്കപ്പെടുകയായിരുന്നു. പുതിയ പിതൃമേധാവിത്വം ഭൂരിപക്ഷം ജനതയുടെയും സാമൂഹിക സാംസ്കാരികാന്തരീക്ഷത്തിൽനിന്നും തീർത്തും വ്യത്യസ്തമായിരുന്നു. 'പുതിയ' സ്ത്രീ 'സാധാരണ'സ്ത്രീയെ സംബന്ധിച്ച സങ്കല്പത്തിൽനിന്നും നേർവിപരീതമായിരുന്നു. സാധാരണസ്ത്രീ വഴക്കുകൂടുന്നവളും ഉച്ചത്തിലും മോശമായ ഭാഷയിലും സംസാരിക്കുന്നവളും ധാർമ്മികബോധത്തിൽനിന്ന് വേറിട്ടുനിൽക്കുന്നവളും ലൈംഗികമായി വശീകരിക്കാവുന്നവളും ക്രൂരമായ ശാരീരികമർദ്ദനത്തിന് വിധേയമാക്കപ്പെടുന്നവളുമായിരുന്നു. പാശ്ചാത്യവൽക്കരിച്ച സ്ത്രീകളുടെ പാരഡിയായി ഇത്തരം സ്ത്രീകഥാപാത്രങ്ങൾ അക്കാലത്തെ നാടകങ്ങളിലും മറ്റും പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടിരുന്നു. സ്ത്രീകളുടെ ഈ ജീർണ്ണിച്ച അവസ്ഥയെയാണ് ദേശീയത പരിഷ്കരിക്കണമെന്ന് കരുതിയത്. പാശ്ചാത്യസംസ്കാരം സ്വീകരിച്ച സ്ത്രീക്കും അധമസംസ്കാരത്തിനു വിധേയരായ സ്ത്രീക്കും മുകളിലായി മറ്റൊരു സ്ത്രീത്വത്തെയാണ് ദേശീയത മുന്നോട്ടുവെച്ചത്.[143] സ്ത്രീകളുടെ സ്വാതന്ത്ര്യമെന്നാൽ ഈ അധീശദേശീയസംസ്കാരം സ്വായത്തമാക്കുക എന്നതായിരുന്നു.

---

143 ദേശീയത നിർമ്മിച്ച ഈ ആദർശവനിതാസങ്കൽപ്പത്തെ സാധൂകരിക്കുന്ന നായികമാരെ അവതരിപ്പിച്ച കവിയായിരുന്നു വള്ളത്തോൾ. 'ഭാവശുദ്ധിയുള്ള ഒരു ഭാരത സ്ത്രീയെ' അദ്ദേഹം വിഭാവനം ചെയ്യുന്നുണ്ട്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ 'നാഗില' ഉദാഹരണമാണ്. കല്യാണപന്തലിൽ നിന്നും ഇറങ്ങിവന്ന് ബുദ്ധഭിക്ഷുവായിത്തീർന്ന ഭവദേവൻ അനേകം മാനസികസംഘർഷങ്ങൾക്കൊടുവിൽ കല്യാണപെണ്ണിനെത്തേടി തിരികെ നാട്ടിലെത്തുന്നു. എന്നാൽ അവിടെ അയാൾ കണ്ടു മുട്ടുന്നത് സന്യാസിയായ നാഗിലയെയാണ്. അയാൾ അവളെ ഗാർഹസ്ഥ്യത്തിലേക്ക് ക്ഷണിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും അവൾ അയാളെ സന്യാസത്തിൽ ഉറച്ചുനിൽക്കാൻ പ്രേരിപ്പിക്കുകയാണ്. ഗൃഹസ്ഥനേക്കാൾ ഉയർന്ന ജീവിതത്തിനുടമയാണ് സന്യാസി എന്ന സന്ദേശം കവിത നൽകുന്നുണ്ട്. സന്യാസം തെളിനീരൊഴുക്കുന്ന പുഴയാണെന്നും ഗാർഹസ്ഥ്യം ചെളിക്കുണ്ടാണെന്നും പറയുന്ന നാഗില താൻ ഭവദേവന്റെ വ്രതഭംഗത്തിന് കാരണക്കാരിയായി എന്ന് നാളെ ലോകം പഴിക്കാതിരിക്കട്ടെ എന്ന് പറയുന്നു. ലൈംഗികമായ ഇച്ഛകളെ അടക്കിയ ശരീരമാണ് നാഗിലയുടേത്. ഈ നാഗില ദേശീയതയുടെ ഘട്ടത്തിൽ പല തരത്തിൽ പുനരാവിഷ്കരിക്കപ്പെട്ട ആദർശവനിതയാണ്. പാശ്ചാത്യസംസ്കാരത്തിൽ നിന്നും ജീർണ്ണിച്ച ഇന്ത്യൻ പാരമ്പര്യത്തിൽനിന്നും വേറിട്ട മറ്റൊരുവഴിയേ സഞ്ചരിച്ചുകൊണ്ട് ദേശീയതയുടെ ആദർശവനിതാസങ്കല്പത്തിന് പുതിയ വ്യാഖ്യാനം ചമയ്ക്കുകയാണ് വള്ളത്തോൾ നാഗിലയിലൂടെ ചെയ്യുന്നത് (ഡോ. കെ.എം അനിൽ, 'നാഗില: ഒരു ദേശീയ വനിത.' അപ്രകാശിത പ്രബന്ധം).

ദേശീയതയുടെ ഈ സ്ത്രീസങ്കല്പമനുസരിച്ചുള്ള മാതൃകാസ്ത്രീകൾ നോവലുകളിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നതു കാണാം. ഇന്ദുലേഖ ഉദാഹരണമാണ്. പാശ്ചാത്യവിദ്യാഭ്യാസം വഴി നേടിയ ആധുനികസംസ്കാരത്തിന്റെയും സവർണ്ണ സംസ്കാരത്തിന്റെയും സങ്കരമായാണ് ഇന്ദുലേഖ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. 'ഗോറ' യിലെ സുചരിത, ആനന്ദമായി, 'വീടും ലോകവും' എന്ന നോവലിലെ ബിമല തുടങ്ങിയവരെല്ലാം ഈ വാർപ്പുമാതൃകയിൽ സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ട കഥാപാത്രങ്ങളാണ്. ഈ ദേശീയവനിത അനുഭവിക്കുന്ന സംഘർഷങ്ങളെ നോവലുകൾ ആവിഷ്കരിക്കുന്നുണ്ട്.

3.3.3.5.1 അകം/പുറം എന്ന സംഘർഷം

ദേശീയതയുടെ ഘട്ടത്തിൽ ഇന്ത്യൻ സ്ത്രീ നേരിട്ട പ്രധാന സംഘർഷങ്ങളിലൊന്ന് അകം/പുറം എന്ന ദ്വന്ദ്വവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടുകൊണ്ടായിരുന്നു. ആധുനികതയുടെ വ്യവഹാരങ്ങളുമായി ബന്ധം സ്ഥാപിച്ചുകഴിഞ്ഞതിനാൽ പരമ്പരാഗത സാമൂഹ്യസ്ഥാനങ്ങളിൽനിന്നും സ്ത്രീക്ക് വ്യതിചലിക്കേണ്ടി വന്നിരുന്നു. 'ഗോറ' യിലെ ആനന്ദമയി എന്ന കഥാപാത്രം ഉദാഹരണമാണ്. 'കമ്മിസാരിയറ്റ്' ആപ്പീസിൽ ഉദ്യോഗസ്ഥനായ കൃഷ്ണദയാൽ ബാബുവിന്റെ ഭാര്യയായിരുന്നു ആനന്ദമയി. ഭർത്താവിനോടൊപ്പം പശ്ചിമദേശങ്ങളിൽ ജീവിക്കേണ്ടിവന്ന ആനന്ദമയിക്ക് തന്റെ ജീവിതരീതികളിൽ മാറ്റം വരുത്തേണ്ടിവരുന്നു. ശരീരം നല്ലപോലെ ആവരണം ചെയ്യുന്നത് ലജ്ജാവഹവും പരിഹാസ്യവുമായി കരുതിയിരുന്ന അക്കാലത്ത് അവർ സാരിയും ഷിമ്മിസും ധരിക്കാൻ തുടങ്ങി. കൃഷ്ണദയാൽ തന്റെ ഭാര്യയെ ആധുനികവനിതയാക്കാൻ ശ്രമിച്ചിരുന്നു. ആഹാരത്തിന്റെയും ആചാരങ്ങളുടെയും കാര്യത്തിൽ വിട്ടുവീഴ്ചകൾ ചെയ്യാൻ അദ്ദേഹം പ്രേരിപ്പിച്ചു. ഇത് ബ്രിട്ടീഷുകാർക്കിടയിൽ അദ്ദേഹത്തിന് ബഹുമാന്യത ലഭിക്കാൻ ഇടവരുത്തിയിരുന്നു.

ഇവിടെ ശ്രദ്ധിക്കേണ്ട വസ്തുത ആനന്ദമയി ആധുനികീകരിക്കപ്പെടുന്നത് ഭർത്താവിന്റെ ആവശ്യപ്രകാരമായിരുന്നു എന്നതാണ്. കൃഷ്ണദയാൽ ബാബു

വിന്റെ കർതൃത്വത്തിനനുസരിച്ച് പരിവർത്തിപ്പിക്കപ്പെടുകയാണവർ ചെയ്യുന്നത് എന്നർത്ഥം. വലിയ ആചാരനിഷ്ഠയോടുകൂടി ജീവിച്ചിരുന്ന ഒരു സാധാരണ സ്ത്രീതന്നെയായിരുന്നു ആനന്ദമയി. അതിനുവേണ്ടി താൻ ധാരാളം കണ്ണീ രൊഴുക്കിയിരുന്നു എന്നവർ പറയുന്നുണ്ട്. അവർ നിത്യവും ശിവലിംഗം വെച്ചു പൂജിച്ചിരുന്നു. എന്നാൽ കൃഷ്ണദയാൽ ബാബു അതെല്ലാം എടുത്ത് വലിച്ചെറിയു മായിരുന്നു. അപരിചിതരായ ബ്രാഹ്മണർ പാകം ചെയ്ത ഭക്ഷണം ആനന്ദമയി കഴിച്ചിരുന്നില്ല, തീവണ്ടിയില്ലാത്ത അക്കാലത്ത് കാളവണ്ടിയിലോ തപാൽവണ്ടി യിലോ മേനാവിലോ ഒട്ടകത്തിന്മേലോ ഒക്കെ യാത്രചെയ്യുമ്പോൾ ദിവസങ്ങളോളം അവർ ഉപവസിച്ചിരുന്നു. ഇത്തരത്തിൽ കൃഷ്ണദയാൽ ബാബുവിന്റെ നിർബന്ധി തമായ പ്രേരണയ്ക്കു വഴങ്ങിക്കൊണ്ടാണ് ആനന്ദമയി തന്റെ പാരമ്പര്യനിഷ്ഠക ളിൽനിന്ന് മോചിതയാവുന്നത്.

പാരമ്പര്യസാഹചര്യത്തിൽ നിന്നും നിർബന്ധപൂർവ്വം മാറ്റിനിർത്തപ്പെട്ട ഈ ആനന്ദമയിയാണ് വിദേശീയരായ ദമ്പതികൾക്കു ജനിച്ച കുഞ്ഞിനെ സ്വന്തം കുഞ്ഞായി വളർത്തുന്നത്. അതോടുകൂടി അവർ സ്വയം തന്റെ വിശ്വാസാചാരങ്ങ ളുടെ ലോകത്തുനിന്ന് പിൻവാങ്ങുകയും സെക്കുലറെന്നു വിളിക്കാവുന്ന ഒരു ജീവി തരീതി സ്വീകരിക്കുകയുമാണ് ചെയ്യുന്നത്. മറ്റുള്ളവർ അവരെ ക്രിസ്ത്യാനിയെന്ന് വിളിച്ചു. അവർ ക്രിസ്ത്യാനിയായ വേലക്കാരിയെ (ലക്ഷ്മി) തന്റെ വീട്ടിൽ നിർത്തി. ഇങ്ങനെ പ്രവൃത്തികൊണ്ട് തന്റെ കാലത്തിനുമുമ്പെ സഞ്ചരിക്കുകയും തന്റെ സമകാലിക സാമൂഹികാവസ്ഥയ്ക്ക് വിരുദ്ധമായി പ്രവർത്തിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന കഥാപാത്രമാണ് ആനന്ദമയി.

ഉദ്യോഗത്തിൽനിന്നു പിരിഞ്ഞതിനുശേഷം കൃഷ്ണദയാൽ ബാബു വലിയ ആചാരനിഷ്ഠനായി മാറുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ ആനന്ദമയി അത്തരമൊരു മാറ്റത്തിനു തയ്യാറാവുന്നില്ല. അവൾ പറയുന്നു. 'എന്നെക്കൊണ്ടാവില്ല അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഈ കുട്ടിക്കരണം മറിച്ചിൽ പിന്തുടരാൻ. എന്റെ ഏഴു തലമുറയിലേയും സംസ്കാരങ്ങ

ളെല്ലാം ഓരോന്നോരോന്നായി വേരറ്റുപോയി. ഇനി അതെല്ലാം പറയുമ്പോഴേക്കും വീണ്ടും വന്നുചേരുക എന്നതു സാധ്യമാണോ?'[144] ആനന്ദമയിയുടെ ഈ നിലപാടുമൂലം മകനായ ഗോറ പോലും അവരിൽനിന്ന് ഭക്ഷണം വാങ്ങി കഴിക്കുന്നില്ല. ആർഷപാരമ്പര്യത്തിന്റെ വക്താവായ ഗോറയോടു അവർ പറയുന്നത്.'...നീ കൊട്ടി ഘോഷിച്ചുകൊണ്ടു നടക്കുന്ന ആ മതമുണ്ടല്ലോ, അതിനെ അനുസരിക്കാൻ എന്നെക്കൊണ്ടാവില്ല...' എന്നാണ്.[145]

ലളിതയും വിനയനും തമ്മിലുള്ള വിവാഹത്തെ അനുകൂലിച്ചുകൊണ്ട് അവർ ഇപ്രകാരം പറയുന്നു. '....രൂപം, ഗുണം, സ്വഭാവം എന്നിവയിലൊന്നും പരസ്പരം പൊരുത്തമില്ലാത്ത രണ്ടുപേർ തമ്മിൽ കൂടിച്ചേരുന്നതിൽ ഒരു തടസ്സവുമില്ലാത്ത സ്ഥിതിക്ക് മതവിശ്വാസം മാത്രം എങ്ങിനെയാണ് അതിനു തടസ്സമായിത്തീരുക?'[146]

ഇങ്ങനെ സമൂഹത്തോട് പോരടിച്ചുനിൽക്കുമ്പോഴും സ്ത്രീ എന്ന നിലയിൽ വീടിനെ കേന്ദ്രീകരിച്ചു കൊണ്ടുതന്നെയാണ് അവർ ജീവിക്കുന്നത്. '....ഭവനം വേണ്ടവിധം ഭംഗിയായി കഴുകിത്തുടച്ചു വെടിപ്പാക്കുക, ആഹാരസാധനങ്ങൾ തയ്യാറാക്കി വിളമ്പിക്കൊടുക്കുക, തുന്നൽപണിചെയ്യുക, തുണികൾ നനച്ച് വെയിലത്തിട്ടുണക്കുക, വരവുചെലവു കണക്കുകളെഴുതുക, അയൽപക്കക്കാരുടെയും കുടുംബാംഗങ്ങളുടെയും കാര്യങ്ങൾ അന്വേഷിക്കുക മുതലായ പല ജോലികളിലേർപ്പെട്ടിട്ടും ആനന്ദമയിക്ക് സമയക്കുറവുകൊണ്ടുള്ള ക്ലേശം അശേഷമുണ്ടായിരുന്നില്ല.'[147]

ആനന്ദമയിയിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്ന അകം/പുറം സംഘർഷം പാരമ്പര്യവും

144 രബീന്ദ്രനാഥ ടാഗോർ, *ഗോറ*. 18.

145 രബീന്ദ്രനാഥ ടാഗോർ 19.

146 രബീന്ദ്രനാഥ ടാഗോർ 19.

147 രബീന്ദ്രനാഥ ടാഗോർ 16.

ആധുനികതയും തമ്മിലുള്ള സംഘർഷത്തിന്റെ ഭാഗമായി സംഭവിക്കുന്നതാണ്.[148] ആധുനികതയുടെ വ്യവഹാരങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെടേണ്ടിവരുന്ന ഘട്ടത്തിലാണ് അവർക്ക് തന്റെ പരമ്പരാഗതമായ ആചാരവിശ്വാസങ്ങളെ പരിഷ്കരിക്കേണ്ടിവരുന്നത്. ആധുനികീകരിക്കപ്പെട്ട ഒരു ആണധികാരത്തിന്റെ യുക്തിയാണ് കൃഷ്ണദയാൽ ബാബുവിലൂടെ അവിടെ പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. പഴയ മതവിശ്വാസങ്ങൾക്കും ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങൾക്കും പകരം ഭരണകൂടത്തിന്റെ താൽപര്യങ്ങളെ തൃപ്തിപ്പെടുത്തുക എന്നതായിരുന്നു കൃഷ്ണദയാൽ ബാബുവിനെ ആധുനികരീതിയിൽ ചിന്തിക്കാൻ പ്രേരിപ്പിക്കുന്നത്. ആധുനികീകരിക്കപ്പെട്ട ആണധികാരം പുതിയരീതിയിൽ ഭാവനചെയ്ത വീട്ടമ്മയായിരുന്നു ആനന്ദമയി. അവർ വിദ്യാഭ്യാസം, വസ്ത്രധാരണം, ഭക്ഷണശീലം, ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങൾ എന്നിവയിലെല്ലാം ആധുനികയായിരുന്നു. അതേസമയം വീട്ടിനകത്തുതന്നെയായിരുന്നു അവരുടെ സ്ഥാനം.

പാരമ്പര്യത്തിന്റെ ജീർണ്ണിച്ച മണ്ഡലത്തിൽ നിന്ന് സ്ത്രീയെ പുറത്തുകൊണ്ടുവരുക എന്നത് ദേശീയതയുടെ പദ്ധതിയായിരുന്നു. അതുകൊണ്ടാണ് ആനന്ദമയിക്ക് താൻ ഇഷ്ടപ്പെട്ടില്ലെങ്കിൽ പോലും ആധുനികമായ ജീവിതരീതികളെ

---

148 സ്ത്രീയെ സംബന്ധിച്ച് വീട് എന്നത് പുതിയ സമൂഹത്തേയും പഴയ പാരമ്പര്യത്തെയും ഒരുമിച്ച് കൊണ്ടു പോവാനുള്ള തന്ത്രപരമായ ഇടമായിരുന്നു. പത്തൊൻപതാം നൂറ്റാണ്ടിലുണ്ടായിട്ടുള്ള സ്ത്രീകളുടെ ആത്മകഥകളെ ഉദാഹരിച്ചുകൊണ്ട് പാർഥാചാറ്റർജി ഇക്കാര്യം വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്. ആനന്ദമയിയുടെതിന് സമാനമായ അനുഭവങ്ങളിലൂടെ കടന്നുപോയ ഒരാളായിരുന്നു കൈലാസ് ബസിനി ദേവി (1830-1895). ബംഗാളി സാമൂഹ്യപരിഷ്കർത്താവായിരുന്ന കിശോരിചന്ദ് മിത്രയുടെ ഭാര്യയായിരുന്നു അവർ. ഈസ്റ്റ് ഇന്ത്യാ കമ്പനിയിലെ ഉദ്യോഗസ്ഥനായ ഭർത്താവിനോടൊപ്പമുള്ള ജീവിതമാണ് അവരെ ആധുനിക വിദ്യാഭ്യാസവുമായും ജീവിതരീതികളുമായും ബന്ധിപ്പിച്ചിരുന്നത്. യുക്തിവാദപരമായ ചിന്തകളാണ് ഭർത്താവ് അവരിൽ ഉണ്ടാക്കിയത്. പരമ്പരാഗത കുടുംബവ്യവസ്ഥയിലേക്ക് തിരിച്ചുപോകാൻ അവർ ആഗ്രഹിച്ചിരുന്നില്ല. എന്നാൽ അതിനെ തള്ളിക്കളയാതിരിക്കാൻ അവർ ശ്രദ്ധിച്ചു. ‘ഞങ്ങൾ മതവിശ്വാസം ഉപേക്ഷിച്ചാൽ എന്റെ കൈയ്യിൽ നിന്ന് ബന്ധുക്കൾ ഭക്ഷണം വാങ്ങിക്കഴിക്കുക കൂടി ചെയ്യില്ല. അത് മരണത്തേക്കാൾ ലജ്ജാകരമായിട്ടുള്ള അപമാനമായാണ് എനിക്കനുഭവപ്പെടുന്നത്. ഭർത്താവ് ചിട്ടകൾ നോക്കാതെ പുറത്തുനിന്നു ഭക്ഷണം കഴിക്കും എന്നാൽ ഞാനും അങ്ങനെ തുടങ്ങിയാൽ അത് വലിയൊരു ദുരന്തത്തിലേക്കാണ് പോവുക’ എന്നവർ പറയുന്നു. മാറിവരുന്ന സമൂഹത്തിനകത്ത് ദേശീയവനിത നിർവ്വഹിക്കേണ്ടിയിരുന്ന ഉത്തരവാദിത്വം ഇത്തരത്തിൽ അകത്തേയും പുറത്തേയും സന്തുലനം ചെയ്തുകൊണ്ടുപോവുക എന്നതായിരുന്നു. [Partha Chatterjee, 'Women and the Nation.' *Nationalist Thought and the Colonial world.* 148-150.]

സ്വീകരിക്കേണ്ടിവന്നത്. പുറം ലോകത്തെ മാറ്റത്തിനനുസരിച്ച് കുടുംബത്തിനകത്ത് മാറ്റങ്ങൾ വരുത്തേണ്ട ഉത്തരവാദിത്വമായിരുന്നു പുതിയ സ്ത്രീയുടേത്. പാരമ്പര്യവും ആധുനികതയും തമ്മിലുള്ള ഈ അഭിമുഖത്തിന്റെ സന്ദർഭത്തെ നേരിടുന്നതിൽ ആനന്ദമയി ഏറെ സംഘർഷം അനുഭവിക്കുന്നുണ്ട്. ദേശീയത വിഭാവനം ചെയ്ത സ്ത്രീസങ്കൽപ്പത്തിലേക്ക് എത്തിച്ചേരുന്ന ആനന്ദമയി സാഹചര്യവശാൽ ആ സങ്കല്പത്തെ മറികടന്ന് കുറേകൂടി പുരോഗമനപരമായ നിലപാടെടുക്കുമ്പോൾ അവർ ദേശീയവനിതയുടെ സങ്കല്പത്തിൽനിന്ന് പുറത്താവുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. അതുകൊണ്ടാണ് സ്വന്തം വീടിനകത്ത് അവർക്ക് വേറിട്ട് ജീവിക്കേണ്ടിവരുന്നത്. മതം, ജാതിവ്യവസ്ഥ, വംശം, ദേശം തുടങ്ങിയവയ്ക്കതീതമായ മാനുഷികഭാവനയുടെ ഒരു മണ്ഡലത്തെ അവർ നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്നുണ്ട്. സങ്കുചിതമായ സാംസ്കാരിക ദേശീയതയിൽനിന്നു പുറത്തുകടക്കുമ്പോൾ ഗോറയ്ക്ക് അവരെ ഭാരതവർഷമായി കാണാൻ കഴിയുന്നത് ഇക്കാരണത്താലാണ്. അങ്ങനെ ഒരു സെക്കുലറായ ദേശഭാവനയുടെ പ്രതീകമായി ആനന്ദമയി മാറുന്നു. അകത്തെയും പുറത്തെയും എങ്ങനെ സംയോജിപ്പിച്ചുകൊണ്ടുപോവാം എന്ന സംഘർഷമാണ് ആനന്ദമയി അനുഭവിക്കുന്നത്.

ഇതേ സംഘർഷം തന്നെയാണ് മറ്റൊരുതരത്തിൽ ബിമലയും അനുഭവിക്കുന്നത്. ബിമലയും ആനന്ദമയിയെപ്പോലെ പാരമ്പര്യമൂല്യങ്ങൾക്കും വിശ്വാസങ്ങൾക്കുമകത്ത് ജീവിച്ചിരുന്നവളായിരുന്നു. നെറുകയിൽ സിന്ദൂരമണിഞ്ഞവളും ചുവന്ന പട്ടുസാരിയണിഞ്ഞവളുമായ മാതാവിനെ സദാ മനസ്സിൽ കരുതുന്നവളും പതിവ്രതയായ തന്റെ അമ്മയെപ്പോലെയായിരിക്കാൻ ആഗ്രഹിച്ചിരുന്നവളുമാണ് ബിമല. എന്നാൽ ആധുനികനായ അവളുടെ ഭർത്താവ് അവളെ പരിഷ്കരിക്കുവാനും വീടിനകത്തുനിന്ന് പുറത്തേക്കുകൊണ്ടുവരാനുമാണ് ശ്രമിക്കുന്നത്. അയാൾ അവളെ ആധുനികരീതിയിലുള്ള വേഷവിധാനങ്ങൾ അണിയുവാനും കേശാലങ്കാരം ചെയ്യാനും മറ്റും പ്രേരിപ്പിക്കുകയും വിദ്യാഭ്യാസം നൽകുകയും ചെയ്യുന്നു. എന്നാൽ ബാഹ്യമായ മാറ്റങ്ങൾക്ക് വിധേയമാവുമ്പോഴും അവൾ ആഗ്ര

ഹിക്കുന്നത് പരമ്പരാഗത സങ്കല്പത്തിലുള്ള ഉത്തമകുടുംബിനിയായിരിക്കുവാനാണ്.

'എന്റെ പിതാവിനുവേണ്ടി സസൂക്ഷ്മം പഴങ്ങൾ പൊളിച്ചു കൊടുക്കുമ്പോഴും വെളുത്ത ഒരു മാർബിൾ പ്ലേറ്റിൽ ഭക്ഷണം ക്രമീകരിക്കുമ്പോഴും സുഗന്ധജലം തളിച്ച് നല്ല തുണിയിൽ പൊതിഞ്ഞ് വെറ്റില മുറുക്കാൻ സൂക്ഷിച്ചുവെക്കുമ്പോഴും ഭക്ഷണം കഴിക്കാനിരിക്കുമ്പോൾ വിശറിയെടുത്ത് വീശിക്കൊടുത്ത് ഈച്ചകളെ പാത്രത്തിൽനിന്നുമകറ്റുമ്പോഴും എന്റെ മാതാവിന്റെ ഹൃദയത്തിൽനിന്നും സ്നേഹം പുറത്തേക്കൊഴുകി ഉദാത്തമായ സൗന്ദര്യസമുദ്രത്തിലേയ്ക്ക് ലയിച്ചുചേരുന്നത് ഞാൻ കണ്ടുനിന്നിട്ടുണ്ട്.'[149] എന്ന് അവൾ സ്മരിക്കുന്നു. ആദരവിന്റെ ഈ രംഗം തന്നിലും പ്രവഹിച്ചതായി അവൾ കരുതുന്നു. ഇത്തരത്തിൽ തന്റെ ഭർത്താവിനെ പരിചരിക്കാനാണ് അവൾ ആഗ്രഹിക്കുന്നത്. എന്നാൽ അതിനുള്ള അവസരം നിഖിലേഷ് തനിക്ക് തരുന്നില്ലെന്ന് അവൾക്ക് പരാതിപ്പെടുന്നു. അതായത് കുടുംബത്തിന്റേതായ മൂല്യസങ്കല്പങ്ങൾക്കകത്ത് നിന്നുകൊണ്ടുമാത്രം ആധുനികതയെ സ്വാംശീകരിക്കാനേ അവൾ താല്പര്യപ്പെടുന്നുള്ളൂ എന്നു പറയാം. ദേശീയതയുടെ സ്ത്രീസങ്കല്പത്തോടൊത്തുപോകുന്നതിനുള്ള ശ്രമത്തിന്റെ ഭാഗമായിത്തന്നെ വേണം ബിമലയുടെ പുറംലോകത്തോടുള്ള ഈ വൈമുഖ്യത്തെ കാണേണ്ടത്. ഈ ദേശീയഭാവനയ്ക്കനുസൃതമാണ് എന്നതുകൊണ്ടായിരിക്കണം സ്വദേശിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ വക്താവായ സന്ദീപിന്റെ ആശയങ്ങളോട് അവൾ ആഭിമുഖ്യം പ്രകടിപ്പിക്കുന്നത്. സന്ദീപ് അവളെ പുറംലോകത്തേക്ക് ക്ഷണിക്കുകയല്ല ചെയ്യുന്നത്. മറിച്ച്, വീടിനകത്തെ അവളുടെ കുടുംബിനിയിൽ ഭാരതമാതാവിനെ ആരോപിക്കുകയും താൻ നയിക്കുന്ന സ്വദേശിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ പ്രചോദനമായി അവതരിപ്പിക്കുകയുമാണ് ചെയ്യുന്നത്. താൻ സ്വപ്നം കാണുന്ന ആർഷഭാരതത്തിന്റെ സാംസ്കാരികമൂല്യങ്ങളുടെ ഉറവിടമാണ് അയാൾ ബിമലയിൽ കണ്ടെത്തു

149 രബീന്ദ്രനാഥ ടാഗോർ, *വീടും ലോകവും*. 22.

ന്നത്. മറ്റൊരർത്ഥത്തിൽ, ബിമല താനനുഭവിക്കുന്ന അകം/പുറം സംഘർഷത്തിന്റെ പരിഹാരം സന്ദീപിൽ കണ്ടെത്തുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. നിഖിലേഷ് ക്ഷണിക്കുന്ന പുറംലോകത്തെ സ്വീകരിക്കാൻ അവൾക്ക് വീടിനകത്തെ പരമ്പരാഗതസ്ഥാനത്തെ ബലികഴിക്കേണ്ടതുണ്ടായിരുന്നു. എന്നാൽ സന്ദീപ് മുന്നോട്ടുവയ്ക്കുന്ന പുറംലോകത്ത് അവൾക്ക് അകത്തുനിന്നുകൊണ്ട് നിർവഹിക്കാവുന്ന ദൗത്യമേയുള്ളൂ. അവിടെ അവൾക്ക് പരമ്പരാഗതമൂല്യങ്ങളുടെ വക്താവും സംരക്ഷകയുമായി നിലനിൽക്കാൻ സാധിക്കും. അതായിരുന്നു ദേശീയത അതിന്റെ ആദർശവനിതയിൽനിന്ന് പ്രതീക്ഷിച്ചിരുന്നതും. അബലയും പീഡിതയുമായ പരമ്പരാഗത സ്ത്രീയിൽനിന്നും ഭിന്നമായി വിദ്യാഭ്യാസത്തിലൂടെയും ആധുനികതയുടെ മറ്റു വ്യവഹാരങ്ങളിലൂടെയും ശക്തിയാർജ്ജിച്ചവളും പരമ്പരാഗത മൂല്യങ്ങളാൽ തേജോമയിയുമായ ഈ ആദർശവനിതയെയാണ് ഭാരതമാതാവായി അവതരിപ്പിക്കുന്നത് എന്നത് പ്രധാനമാണ്.

3.3.3.5.2 ദേശീയവനിത: ആന്തരികശുദ്ധിയുടെ പ്രതീകം

അകത്തിന്റെ അഥവാ ആന്തരികമണ്ഡലത്തിന്റെ ഭാഗമായി പ്രതിഷ്ഠിക്കപ്പെട്ട ദേശീയവനിത രാജ്യത്തിന്റെ വിശുദ്ധിയുടെ പ്രതീകംകൂടിയായി മാറുന്നുണ്ട്. ഭൗതികമണ്ഡലത്തിൽ പാശ്ചാത്യവൽക്കരണം നടക്കുമ്പോഴും ആത്മീയതയുടെതായ ആന്തരികമണ്ഡലത്തിൽ ഭാരതം അതിന്റെ സംരക്ഷകരായിട്ടാണ് ദേശീയവനിതയെ വിഭാവനം ചെയ്തത്. അതുകൊണ്ടാണ് ആനന്ദമയിയും ബിമലയുമെല്ലാം പാരമ്പര്യത്തിന്റെ വക്താക്കളായി നിലനിൽക്കുന്നത്. ഇങ്ങനെ രാഷ്ട്രവിശുദ്ധിയുടെ കാവൽക്കാരായി വീടിനകത്തെ സ്ത്രീകൾ മാറുന്നു.

പിന്നീട് ദേശീയത രണ്ടായി പിളരുകയും രണ്ടു രാഷ്ട്രങ്ങൾ പിറവികൊള്ളുകയും ശത്രുക്കളായി മാറുകയും ചെയ്യുമ്പോൾ ഇരുസമുദായങ്ങളും പരസ്പരം അപരസമുദായത്തിന്റെ സ്ത്രീകൾക്കുമേൽ അതിക്രമങ്ങൾ അഴിച്ചുവിടുന്നത് ഇതിന്റെ തുടർച്ചയാണ്. സ്വന്തം രാഷ്ട്രത്തിന്റെയും സമുദായത്തിന്റെയും വിശുദ്ധി

കാത്തുസൂക്ഷിക്കുക എന്നതിനേക്കാൾ അപരസമുദായത്തിന്റെ വിശുദ്ധിയെ കളങ്ക പ്പെടുത്തുക എന്നത് അവയുടെ അപ്രഖ്യാപിത ലക്ഷ്യമായിത്തീരുന്നു. ആയിരക്ക ണക്കിനു സ്ത്രീകൾ ബലാൽസംഗം ചെയ്യപ്പെടുകയും ആത്മഹത്യ ചെയ്യുകയും ചെയ്തതിന്റെ അടിസ്ഥാനം ഇതായിരുന്നു. അപരന്റെ സ്വത്വത്തെ കളങ്കപ്പെടുത്തു ന്നതിനു വേണ്ടി കൂടിയായിരുന്നു ബലാൽസംഗങ്ങൾ നടത്തിയത്. സ്വന്തം ചാരിത്ര്യം എന്നതിനപ്പുറം സ്വന്തം ദേശത്തിന്റെ ചാരിത്ര്യം കാത്തുസൂക്ഷിക്കുന്ന തിന്റെ ഭാഗമായി നിരവധി സ്ത്രീകൾ കൂട്ടത്തോടെ കിണറുകളിൽ ചാടിയും മറ്റും ആത്മഹത്യചെയ്യുന്നതിന്റെ ദൃശ്യങ്ങൾ നോവലുകളിലുണ്ട്.[150]

3.3.4 വിഭജിതമാകുന്ന സ്വത്വങ്ങൾ

ഭീഷ്മസാഹ്നി രചിച്ച 'തമസ്സ്' (1973) വർഗ്ഗീയകലാപം പൊട്ടിപ്പുറപ്പെടുന്ന ഒരു നഗരത്തെയും കലാപം പടർന്നുപിടിക്കുന്ന ഗ്രാമങ്ങളെയും പശ്ചാത്തലമാക്കി രചിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള നോവലാണ്. നഗരത്തിലെ പ്രാന്തപ്രദേശത്ത് ജീവിക്കുന്ന ചെരു പ്പുകുത്തിയായ നത്ഥുവിനെക്കൊണ്ട് മുറാദലി പന്നിയെ കൊല്ലിക്കുന്നതിൽനിന്നാ രംഭിക്കുന്ന നോവൽ ചത്ത പന്നി പള്ളിയുടെ മുമ്പിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നതിനെ തുടർന്ന് പ്രദേശത്ത് വർഗ്ഗീയമായ ചേരിതിരിവുണ്ടാകുന്നതും അത് നിരവധിപേ രുടെ ജീവനെടുക്കുന്ന കലാപമായിത്തീരുന്നതും ചിത്രീകരിക്കുന്നു. കലാപങ്ങളെ ഇല്ലാതാക്കാനോ നിയന്ത്രിക്കാനോ വേണ്ടി ക്രിയാത്മകമായി ഒന്നും ചെയ്യാൻ കഴി യാത്ത കോൺഗ്രസ്സും മുസ്ലിംലീഗുമടക്കമുള്ള സംഘടനകളുടെ ദൗർബല്യം,

---

[150] 'നഖവും മാംസവും' എന്ന പഞ്ചാബിനോവലിൽ ഇങ്ങനെ കാണാം: 'ഒരു സ്ഥലത്ത് കുറേയേറെ സ്ത്രീകൾ അഭയം തേടിയിരുന്നു. ഇസ്ലാം മതം സ്വീകരിക്കാൻ ലഹളക്കാർ അവരോടാവശ്യപ്പെട്ടു. എല്ലാവരും അതിനെ നിരസിച്ചു. ലഹളക്കാർ ഒന്നുംതന്നെ ചെവികൊള്ളുന്നില്ലെന്ന് കണ്ടപ്പോൾ അവർ കിണറ്റിൽ നിന്ന് വെള്ളം കോരി കുടിച്ചിട്ട് അതിനുള്ളിൽ ചാടി. അങ്ങനെ തൊണ്ണൂറ്റൊന്ന് സ്ത്രീകൾ അവരുടെ ചാരിത്ര്യം രക്ഷിച്ചു...' [കത്താർസിങ്ങ് ദുർഗ്ഗാൽ, *നഖവും മാംസവും.* വിവ., കുന്നുപറമ്പിൽ പുന്നൂസ് (കോട്ടയം: ഡി സി ബുക്സ്, 1978) 73]. സമാനമായ വിധത്തിൽ ഗ്രാമത്തിലെ സ്ത്രീകൾ കുട്ടികളെയുമെടുത്ത് ഗ്രാമത്തിലെ കിണറ്റിൽ ചാടി ആത്മാഹൂതി ചെയ്തതായി ഭീഷ്മ സാഹ്നിയുടെ തമസ്സ് എന്ന നോവലിലും വിവരിക്കുന്നുണ്ട്. [ഭീഷ്മ സാഹ്നി, *തമസ്സ്*. വിവ., പി. മാധവൻപിള്ള. (കോട്ടയം: സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, 1988) 242-243]

വർഗ്ഗീയമായ ചേരിതിരിവുകളെ മൂർച്ചകൂട്ടുന്ന ഹിന്ദുമഹാസഭപോലുള്ള വർഗ്ഗീയ സംഘടനകളുടെ സാന്നിധ്യം, കലാപങ്ങളെ ഇല്ലാതാക്കുന്നതിനു പകരം അവയെ വളർത്തുന്ന മതവക്താക്കളുടെ നിലപാടുകൾ, കലാപത്തെക്കുറിച്ച് അനാസ്ഥ പുലർത്തുകയും അതിനെ മുതലെടുക്കാൻ ശ്രമിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണകൂടത്തിന്റെ സമീപനങ്ങൾ തുടങ്ങിയവയെല്ലാം നോവലിനകത്ത് കടന്നുവരുന്നുണ്ട്. ഇതിനിടയിൽ നിസ്സഹായരും ഇരകളുമാക്കപ്പെടുന്ന സാമാന്യജനതയുടെ അവസ്ഥയും നോവൽ ആവിഷ്കരിക്കുന്നു.

രൂപീകരണഘട്ടം മുതൽ ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയിൽ സാംസ്കാരിക ദേശീയവാദം സ്വാധീനം ചെലുത്തിയതായി കാണാം. ഇതാണ് മതവൈരുധ്യങ്ങളെ കേന്ദ്രമാക്കിക്കൊണ്ടുള്ള മതാത്മകദേശീയതകളായി വളർച്ച പ്രാപിക്കുന്നതും ദ്വിരാഷ്ട്രവാദമായി മാറുന്നതും. മുമ്പുസൂചിപ്പിച്ചിട്ടുള്ളതുപോലെ കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെ ആശയാവലികൾക്കകത്താണ് ഇന്ത്യൻദേശീയത രൂപം കൊള്ളുന്നത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ കൊളോണിയൽ ശാസ്ത്രത്തിന്റെ ദ്വന്ദ്വകല്പനകൾ ദേശീയതയ്ക്കകത്ത് വലിയ സ്വാധീനം ചെലുത്തുന്നുണ്ട്. ഇത്തരം ചില ദ്വന്ദ്വങ്ങളിലൂന്നിക്കൊണ്ടാണ് വർഗ്ഗീയത പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. ഹിന്ദു/മുസ്ലീം എന്ന ദ്വന്ദ്വം അതിനുദാഹരണമാണ്. ഹിന്ദു/മുസ്ലിം, മുസ്ലിം/സിഖ് എന്നീ വിപരീതദ്വന്ദ്വങ്ങൾ വർഗ്ഗീയതയ്ക്കകത്ത് പ്രവർത്തിക്കുന്നതെങ്ങനെയെന്ന് 'തമസ്സിൽ' ആവിഷ്കൃതമാവുന്നുണ്ട്.

നോവലിൽ, പള്ളിക്കുമുന്നിൽ ചത്ത പന്നിയുടെ ശരീരം പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നതോടെയാണ് നഗരത്തിൽ വർഗ്ഗീയലഹള ഉണ്ടാവുന്നത്. അത് പിന്നീട് ഗ്രാമങ്ങളിലേക്കും പടർന്നുപിടിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. മുസ്ലിങ്ങളെ സംബന്ധിച്ച് പന്നി വിശ്വാസത്തെ ധ്വംസിക്കുന്ന ഒരു രൂപകമാണ്. അതുകൊണ്ടാണ് ചത്ത പന്നി അവരെ ജാഗരൂകരാക്കുന്നതും. തങ്ങളുടെ മതത്തിനെതിരായ ഒരു ഗൂഢപ്രവൃത്തിയുടെ ഭാഗമായി അവരതിനെ കാണുകയും പെട്ടെന്നുതന്നെ അത് ഹിന്ദുക്കളുടെ

പ്രവൃത്തിയായി കണക്കാക്കപ്പെടുകയും സംഘർഷാവസ്ഥ രൂപപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു.

മുൻവിധി, സംഘർഷം, അക്രമം എന്നിങ്ങനെ വർഗ്ഗീയതയ്ക്കകത്ത് മൂന്നു ഘടകങ്ങൾ പ്രവർത്തിക്കുന്നതായി കാണാം. മുൻവിധി എന്നാൽ ഒരു കൂട്ടത്തിനു നേരെയും അതിലെ അംഗങ്ങൾക്കുനേരെയും പക്ഷപാതിത്വപരമായ രീതികളിൽ ചിന്തിക്കാനും പ്രവർത്തിക്കാനും വികാരം കൊള്ളാനും ഒരു വ്യക്തിയെ പ്രേരിപ്പിക്കുന്ന മനോഭാവമാണ്. മുൻവിധിയുള്ള ഒരു വ്യക്തി ഒരു പ്രത്യേക കൂട്ടത്തിൽപ്പെടുന്ന മനുഷ്യനെ വിലയിരുത്തുന്നത് ഒരു വ്യക്തിയായിട്ടല്ല പകരം ആ സംഘത്തിനകത്തെ അയാളുടെ അംഗത്വത്തെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയായിരിക്കും. മുൻവിധി അഞ്ചുതരത്തിലുള്ള തിരസ്കരണപരമായ പെരുമാറ്റങ്ങൾക്കു കാരണമാവാം സുഹൃദ്വലയത്തിനുള്ളിൽ ഇതരസംഘത്തെപ്പറ്റി മോശമായി സംസാരിക്കുക, അവഗണന, പക്ഷപാതിത്വം കാണിക്കൽ, ശാരീരികമായി ആക്രമിക്കൽ, ഇതരസംഘത്തെ ഉന്മൂലനം ചെയ്യാനുള്ള പ്രവണത എന്നിവയാണവ. ഇത്തരത്തിൽ വർഗ്ഗീയതയെ നിയന്ത്രിക്കുന്ന ഘടകങ്ങളിലൊന്നായി മുൻവിധിയെ കാണാവുന്നതാണ്.[151]

നോവലിൽ പന്നിയുടെ സാന്നിധ്യം ഇത്തരമൊരു മുൻവിധിയെയാണ് സൃഷ്ടിക്കുന്നത്. പെട്ടെന്നുതന്നെ അത് ഹിന്ദുസമുദായത്തിനെതിരായ ഒരു വികാരമായി മാറുന്നു. പന്നിക്കുപകരം പശു കടന്നുവരുകയും അത് ആക്രമിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നത് നോവലിൽ കാണാം. അതായത് ഹിന്ദു/മുസ്ലിം എന്ന ദ്വന്ദ്വത്തിനു പകരമായി പന്നി/പശു എന്ന ദ്വന്ദ്വമാണ് ഇവിടെ ഉപയോഗിക്കപ്പെടുന്നത്.

മുൻവിധിയും സംഘർഷവും അക്രമവും പരസ്പരം ബന്ധപ്പെട്ടുകിടക്കുന്നതാണ്. നോവലിനകത്ത് പന്നിയിൽനിന്നാരംഭിക്കുന്ന മുൻവിധികൾ സംഘർഷാവ

---

[151] N.C. Saxena, 'The Nature and Origin of Communal Riots in India'. Asghar Ali Engineer (Ed.) *Communal Riots in Post – Independent India.* (Hyderabad: Sangam Books, 1997) 58.

സ്ഥയിലേക്കും അക്രമങ്ങളിലേക്കും എത്തിച്ചേരുന്നത് ചിത്രീകരിക്കപ്പെടുന്നു. മതങ്ങൾ ദേശീയതയെ നിർണയിക്കുന്ന ഘടകങ്ങളായി മാറുകയാണിവിടെ. ഹിന്ദു, ഇസ്ലാം, സിഖ് മതങ്ങളെ കേന്ദ്രമാക്കിക്കൊണ്ട് ഉപദേശീയതകൾ ശക്തമായിത്തീരുന്നത് നോവൽ ആവിഷ്കരിക്കുന്നു.

നഗരത്തിൽ സംഘർഷാവസ്ഥ രൂപപ്പെടുമ്പോൾ ഹിന്ദുക്കളും സിഖുകാരുമായ പ്രമാണികൾ ചേർന്ന് ക്ഷേത്രത്തിൽവച്ച് യോഗം ചേരുന്ന രംഗം നോവലിനകത്തുണ്ട്. അത്രയും നേരം സത്സംഗയജ്ഞത്തിന് നേതൃത്വം നൽകുകയും ശാന്തിമന്ത്രം ചൊല്ലിക്കൊടുക്കുകയും ചെയ്തിരുന്ന വാനപ്രസ്ഥിജിയാണ് യോഗത്തിന് നേതൃത്വം നൽകുന്നത്. അയാൾ പറയുന്നത് ഇപ്രകാരമാണ്.

'ആദ്യം ചെയ്യേണ്ടത് ആത്മരക്ഷയ്ക്കുള്ള ഏർപ്പാടുകളാണ്. ഓരോ അംഗവും സ്വന്തം വീട്ടിൽ ഓരോ പാട്ട എണ്ണയും ഓരോ ചാക്ക് കൽക്കരിയും കരുതിവയ്ക്കണം. തിളയ്ക്കുന്ന എണ്ണ ശത്രുവിന്റെ മേൽ ഒഴിക്കാം. കത്തുന്ന കൽക്കരി പുരമുകളിൽനിന്ന് എറിയാം.'[152]

മതവിശ്വാസവും വർഗ്ഗീയതയും പരസ്പരപൂരകങ്ങളായി മാറുന്ന സാഹചര്യമാണിവിടെ സൂചിതമാകുന്നത്. ആത്മീയനേതൃത്വത്തിന് ഏതൊരു മതസമൂഹത്തിനകത്തും പ്രകടമായ സ്വാധീനം സാധാരണമാണ്. ദൈവവിശ്വാസത്തെയും മതത്തെയും വേർതിരിക്കേണ്ടത് ഇവിടെവെച്ചാണ്. യഥാർത്ഥ ദൈവവിശ്വാസിയായ ഒരാൾക്ക് ഒരു പ്രത്യേക മതത്തിന്റെ വിശ്വാസപ്രമാണങ്ങളെ പിന്തുടരുമ്പോൾത്തന്നെ ഇതരമതവിശ്വാസങ്ങളെക്കൂടി മാനിക്കാനുള്ള ശേഷിയുണ്ടായിരിക്കും. അത്തരമൊരു പാരമ്പര്യം ഇന്ത്യയ്ക്കകത്തുണ്ടായിരുന്നു. എന്നാൽ വർഗീയതയുടെ യുക്തി പ്രവർത്തിക്കാൻ തുടങ്ങിയതോടെ ഈ പാരമ്പര്യം റദ്ദാക്കപ്പെടുകയും ഇതരമതങ്ങൾ എതിർക്കേണ്ട അപരങ്ങളായി അവതരിപ്പിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തു. അതുകൊണ്ടാണ് സംഘർഷഭരിതമായ ഒരന്തരീക്ഷത്തിൽ

---

152 ഭീഷ്മ സാഹ്നി 70.

പരസ്പരമുള്ള ഐക്യത്തെ ഊട്ടിയുറപ്പിക്കുന്നതിനു പകരം അകൽച്ചയെ വർധിപ്പിക്കുന്ന തരത്തിൽ പെരുമാറാൻ അവർ തയ്യാറാവുന്നത്.

സമൂഹത്തിലെ പ്രമാണികളായ ആളുകളാണ് ഈ യോഗത്തിൽ പങ്കെടുക്കുന്നത്. ഉദ്യോഗസ്ഥന്മാരും വക്കീലന്മാരും വ്യാപാരികളുമായിരുന്നു യോഗത്തിലെ അംഗങ്ങൾ. 'യുവജനസംഘടനയുടെ പ്രവർത്തനങ്ങൾ മന്ദീഭവിച്ചിരിക്കുകയാണ്. യുവാക്കൾ അടി-തട പഠിക്കേണ്ടതാവശ്യമാണ്. ആ ജോലി ഉടനെ തുടങ്ങണം. ഇന്നുതന്നെ നൂറു ലാത്തികൾ വാങ്ങി വിതരണം ചെയ്യണം''[153] എന്ന് ഒരാൾ പറയുമ്പോൾ അതിനുള്ള തുക നൽകാൻ ഒരു വ്യാപാരി തയ്യാറാവുന്നു. വർഗ്ഗീയതയെ പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കുകയും പിന്തുണ നൽകുകയും ചെയ്യുന്ന സമ്പന്ന മധ്യവർഗത്തിന്റെ ചിത്രമാണിവിടെ കാണുന്നത്. സമുദായങ്ങൾക്കിടയിലെ ശത്രുതയും മത്സരവും വളർത്താൻ എല്ലാ സഹായങ്ങളും പ്രോത്സാഹനങ്ങളും നൽകുന്നത് ഈ പ്രമാണിവർഗ്ഗമാണെങ്കിലും കലാപത്തിന്റെയും അക്രമസംഭവങ്ങളുടെയും ദുരന്തത്തിന് ഇരയാവുന്നത് സാധാരണജനങ്ങൾ മാത്രമാണ്. സമൂഹത്തിലെ വരേണ്യവർഗ്ഗം കലാപത്തിന്റെ ഘട്ടത്തിൽ പലപ്പോഴും ഒന്നിച്ചുനിൽക്കുന്നതിന്റെ ദൃശ്യങ്ങൾ നോവലിനകത്തുണ്ട്. സമ്പന്നനും പ്രമാണിയുമായ ലാലാജിയുടെയും രഘുനാഥന്റെയും കുടുംബങ്ങളെ സംരക്ഷിക്കുന്നത് അവരുടെ സുഹൃത്തും മുസ്ലിം പ്രമാണിയുമായ ഷാനവാസാണ്. രഘുനാഥന്റെ വീട്ടിൽനിന്ന് അയാളുടെ ഭാര്യയുടെ ആഭരണപ്പെട്ടി കൊണ്ടുവരാൻ പോയ ഷാനവാസ് അവിടുത്തെ കാവൽക്കാരനായ മിൽഖയെ യാതൊരു കാരണവുമില്ലാതെ തൊഴിച്ചുവീഴ്ത്തുന്ന ഒരു രംഗം നോവലിനകത്തുണ്ട്. രഘുനാഥന്റെ വീട്ടിലെത്തിയ ഷാനവാസിന് മിൽഖ അകത്തെ മുറിയുടെ താക്കോൽ കാണിച്ചുകൊടുത്തു.

'മിൽഖാ കുനിഞ്ഞുനിന്ന് താക്കോൽക്കൂട്ടം പരിശോധിച്ചു നോക്കി. അവന് ഷാനവാസിന്റെ അരയോളം പൊക്കമേയുള്ളൂ. അവന്റെ തലപ്പാവിനിടയിൽക്കൂടി

---

[153] ഭീഷ്മ സാഹ്നി 71.

കുടുമ കണ്ടു. ഷാനവാസിന് തന്റെ ദേഹത്ത് എന്തോ ഇഴയുന്നതായി തോന്നി'.[154] തുടർന്ന് മുറിയിൽ കടക്കുന്ന ഷാനവാസ് ജനലിലൂടെ പുറകിലെ പള്ളിമുറ്റം കാണുന്നുണ്ട്.

'തുറന്ന ജനലിലൂടെ ഷാനവാസ് പള്ളിമുറ്റത്തേക്ക് നോക്കി. വുളുവെടുക്കുന്ന കുളത്തിനടുത്ത് ധാരാളമാളുകൾ ഇരിക്കുന്നതു കണ്ടു. അവരുടെ നടുക്ക് ആരുടെയോ ശവം കിടത്തിയിരിക്കുന്നതായി തോന്നി. കാറിൽ രഘുനാഥന്റെ വീട്ടിലേക്ക് പോകുമ്പോൾ വഴിയിൽ കണ്ട ശവമഞ്ചവും അയാളുടെ മനസ്സിൽ തെളിഞ്ഞുവന്നു.'[155]

മിൽഖായുടെ ശിരസിലെ കുടുമയും പള്ളിമുറ്റത്തെ ശവവും അയാളുടെ ഉള്ളിലുണ്ടാക്കുന്ന അനുരണനഫലമായിരിക്കാം മിൽഖായ്ക്കൊപ്പം പടികളിറങ്ങുമ്പോൾ അയാളെ തൊഴിച്ചുവീഴ്ത്താൻ ഷാനവാസിനെ പ്രേരിപ്പിക്കുന്നത്.

'പെട്ടി രണ്ടുകൈകൊണ്ടു പിടിച്ച് ഷാനവാസ് അവന്റെ പിറകെ വരികയായിരുന്നു. പെട്ടെന്ന് അയാളുടെ ഉള്ളിൽ തീയാളിക്കത്തുന്നതുപോലെ തോന്നി. എന്തുകൊണ്ടാണങ്ങനെ സംഭവിച്ചതെന്നറിയാൻ വയ്യാ. മിൽഖായുടെ തലയിലെ കുടുമ കണ്ടതുകൊണ്ടാണോ? പള്ളിമുറ്റത്ത് ആൾക്കൂട്ടം കണ്ടതുകൊണ്ടാണോ? അതോ കഴിഞ്ഞ രണ്ടുമൂന്നു ദിവസമായി കണ്ടതും കേട്ടതുമെല്ലാം വിഷം പോലെ ഉള്ളിൽ അലിഞ്ഞുചേർന്നതുകൊണ്ടാണോ..? ഷാനവാസ് മിന്നൽ വേഗത്തിൽ കാൽപൊക്കി മിൽഖായുടെ പുറത്ത് തൊഴിച്ചു. മിൽഖാ മറിഞ്ഞ് പടികളിൽ വീണുരുണ്ടു. തല ഭിത്തിയിലിടിച്ചു അവന്റെ നെറ്റി പൊട്ടി, നടുവൊടിഞ്ഞു. അവനു വീണിടത്തുനിന്ന് എഴുന്നേൽക്കാൻ കഴിഞ്ഞില്ല. ഷാനവാസ് അവനെ മറികടന്നപ്പോൾ അവന്റെ തല താഴേക്ക് തൂങ്ങിക്കിടന്നു. കാലുകൾ അവസാനത്തെ രണ്ടു പടികളിലുടക്കിക്കിടന്നു. കാരണമെന്തെന്ന് അയാൾക്കുപോലും അറിയാൻ പാടി

---

154 ഭീഷ്മ സാഹ്നി 150.

155 ഭീഷ്മ സാഹ്നി 151.

ല്ലാത്ത കോപം ഷാനവാസിൽ അനുക്രമം വർധിച്ചുവന്നു. മിൽഖയുടെ അടുത്തു കൂടെ കടന്നുപോയപ്പോൾ കാലുയർത്തി അവന്റെ മുഖത്ത് ചവിട്ടണമെന്നും ആ പുഴുവിനെ ചവിട്ടിമെതിക്കണമെന്നും അയാൾക്കു തോന്നി.' [156] ജീവനുണ്ടോ മരിച്ചോ എന്നറിയാത്ത അവസ്ഥയിൽ മിൽഖായെ അവിടെയുപേക്ഷിച്ച് ആഭരണ പ്പെട്ടി തന്റെ സുഹൃത്തിന്റെ ഭാര്യയെ ഏൽപ്പിക്കുകയാണയാൾ ചെയ്യുന്നത്. രഘു നാഥനുമായി സൗഹൃദം പങ്കുവയ്ക്കാൻ അയാൾക്ക് സാധിക്കുന്നുണ്ട്. ചുറ്റും നട ക്കുന്ന ഭീകരസംഭവങ്ങളെപ്പറ്റി മൗനം പാലിക്കുകയും കുട്ടിക്കാലത്തെ തമാശകൾ പറഞ്ഞ് പൊട്ടിച്ചിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ഷാനവാസും രഘുനാഥനും പൊള്ളയായ നഗരബന്ധങ്ങൾക്കുദാഹരണമാണ്. സമ്പന്നരെ സംബന്ധിച്ച് മതാതീതമായ ഒരു ബന്ധം നിലനിൽക്കുന്നതായി ഇവിടെ കാണാം. തന്റെ മതത്തെ സംബന്ധിച്ച് ഷാനവാസിനുള്ള പരിഗണന അയാളിൽ സംഘർഷങ്ങളുണ്ടാക്കുന്നുണ്ട്. അതിനെ രഘുനാഥനോട് പ്രകടിപ്പിക്കാതിരിക്കാൻ കഴിയുന്നുണ്ടെങ്കിലും വേലക്കാരനായ മിൽഖായുടെ നേരെ അതയാൾ പ്രകടിപ്പിക്കുന്നു. മധ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ വിഭജിതമായ മനസ്സും ബന്ധങ്ങൾക്കിടയിലെ ഇരട്ടവ്യക്തിത്വവുമാണ് ഇവിടെ വ്യക്തമാവുന്നത്.

അതേസമയം സാധാരണജനത ഈ പ്രശ്നത്തെ അനുഭവിക്കുന്നത് മറ്റൊരു തരത്തിലാണ്. ഗ്രാമാതിർത്തിയിലെ ഏക സിഖ് കുടുംബമായ ഹാർനാം സിംഹിന്റെയും ബന്തോയുടെയും അനുഭവം ഉദാഹരണമാണ്. കലാപം തുടങ്ങിയ പ്പോൾ ഗ്രാമം വിട്ടുപോകാൻ ഭാര്യ അയാളെ നിർബന്ധിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും അയാൾ തയ്യാറാവുന്നില്ല.

'നമ്മൾ ആർക്കും ഒന്നും കൊടുക്കാനില്ല. നമ്മൾ ഇതുവരെ ആരെയും ചീത്ത പറഞ്ഞിട്ടില്ല. ആർക്കും ദോഷമായി പ്രവർത്തിച്ചിട്ടില്ല. ഇവിടെയുള്ള ആളു കൾ നമ്മളോട് മോശമായി പെരുമാറിയിട്ടില്ല. സന്തോഷമായിരിക്ക്' [157] എന്നാണ

[156] ഭീഷ്മ സാഹ്നി 151.

[157] ഭീഷ്മ സാഹ്നി 184.

യാൾ പറയുന്നത്. ഗ്രാമത്തിലെ പ്രമാണിയായ കരിംഖാൻ 'ആരും നിങ്ങളെ ഉപദ്ര വിക്കില്ല' എന്നയാൾക്ക് ഉറപ്പുനൽകുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ സംഘർഷം വർധിക്കുന്ന തായി മനസിലായപ്പോൾ കരിംഖാൻ അയാളോട് ഗ്രാമം വിട്ടുപോകാൻ ഉപദേശി ക്കുന്നു. 'ഗ്രാമത്തിലുള്ളവരാരും നിന്നെ തൊടുകയില്ല. പക്ഷെ വെളിയിൽ നിന്നും വരുന്നവരെ തടയാൻ പറ്റുകയില്ല'.[158] ഗ്രാമം ഉപേക്ഷിച്ച ഹർനാംസിങ്ങും ബന്തോയും പുലർച്ചെ മറ്റൊരു ഗ്രാമത്തിലെത്തുകയും ഒരു മുസ്ലിം കുടുംബത്തിൽ അഭയം തേടുകയും ചെയ്യുന്നു. ഗൃഹനായിക അവരെ വീടിനുള്ളിൽ ഒളിപ്പിക്കാൻ തയ്യാറായി. തന്റെ ഭർത്താവിന്റെയും മകന്റെയും പ്രതികരണത്തെപ്പറ്റി അവർക്ക് ആശങ്കയുണ്ടായിരുന്നു. ഗൃഹനായകനായ എസഹാൻ അലി വന്നത് ഹർനാംസി ങ്ങിന്റെ കട കൊള്ളയടിച്ച് അയാളുടെ സമ്പാദ്യങ്ങൾ പൂട്ടിവച്ചിരുന്ന ട്രങ്കും കൊണ്ടായിരുന്നു. എസഹാൻ അലിയും ഹർനാംസിങ്ങും പരിചയക്കാരായിരുന്നു. പൊളിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്ന ട്രങ്കിന്റെ താക്കോൽ ഹർനാംസിങ്ങ് അയാൾക്ക് നൽകു ന്നു.

'എസഹാൻ അലി ചിന്താഗ്രസ്തനായി നിൽക്കുകയായിരുന്നു. അയാൾക്ക് ആകെപ്പാടെ അസ്വസ്ഥത അനുഭവപ്പെട്ടു. ഒരു കാലത്ത് അയാളും ഹർനാം സിങ്ങും തമ്മിൽ കൊടുക്കൽ വാങ്ങലുണ്ടായിരുന്നു. നല്ല പരിചയവുമാണ്. ഇങ്ങ നെയൊരു കണ്ടുമുട്ടലുണ്ടാവുമെന്ന് അയാൾ പ്രതീക്ഷിച്ചില്ല. ഏതെങ്കിലും ഹിന്ദു വിനെയോ സിഖുകാരനെയോ കണ്ടാൽ രക്തം തിളയ്ക്കത്തക്കവണ്ണം ആവേശമോ ചൂടോ അയാൾക്കില്ലായിരുന്നു'.[159] ഇതരമതവിദ്വേഷവും വർഗ്ഗീയ മനോഭാവവും ഉള്ളയാളല്ല എസഹാൻ അലി. ഒരു ആൾക്കൂട്ടമനസ്സാണ് അയാളെ നിയന്ത്രിക്കു ന്നതും കൊള്ളയടിക്കാൻ പ്രേരിപ്പിക്കുന്നതും. പരിചയക്കാരനായ ഹർനാംസി ങ്ങിനെ കാണുമ്പോൾ അയാൾ യാഥാർത്ഥ്യത്തെക്കുറിച്ച് ബോധവാനാവുകയും അയാൾക്ക് സംരക്ഷണം നൽകുകയും ചെയ്യുന്നു. എന്നാൽ അയാളുടെ മകനായ

---

158 ഭീഷ്മ സാഹ്നി 184.

159 ഭീഷ്മ സാഹ്നി 221.

റംസാൻ ശത്രുവിന്റെ സാന്നിധ്യം മനസ്സിലാക്കി ഹർനാംസിങ്ങിനെ വധിക്കാൻ പുറപ്പെടുന്നുണ്ട്.

'ഹർനാംസിങ്ങിനെ അവൻ തിരിച്ചറിഞ്ഞു. അവൻ അയാളുടെ കടയിൽ നിന്ന് മൂന്നുനാലുതവണ ചായ കുടിച്ചിട്ടുണ്ട്. അയാളുടെ താടിമീശ കുറെക്കൂടി നരച്ചിട്ടുണ്ട്, ശരീരം മെലിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. റംസാൻ രണ്ടുമൂന്നു തവണ കോടാലി പൊക്കാൻ ശ്രമിച്ചു. എങ്കിലും സാധിച്ചില്ല. കാഫ്റിനെ കൊല്ലുന്നതിൽ തെറ്റില്ല. പക്ഷെ, സ്വന്തം വീട്ടിൽ അഭയം തേടിവന്ന പരിചയക്കാരനെ കൊല്ലുന്നതെങ്ങനെ? അയാളെ കൊല്ലുന്നത് കൊടുമുടി കയറുന്നതിനേക്കാളും പ്രയാസമുള്ള കാര്യം തന്നെ. മതഭ്രാന്തും വെറുപ്പും നടമാടിയ ഭീകരാന്തരീക്ഷത്തിൽ അലംഘനീയമായ ഒരു ലോലരേഖ തെളിഞ്ഞുവന്നു. റംസാന് ആ രേഖ കടക്കാൻ കഴിഞ്ഞില്ല'[160]

മനുഷ്യർ തമ്മിലുള്ള ജൈവികബന്ധത്തിൽ നിന്നും രൂപപ്പെടുന്നതാണ് ഈ ലോലരേഖ. അത് മനുഷ്യരെ മതാതീതമായി ബന്ധിപ്പിക്കുന്നതാണ്. യഥാർത്ഥത്തിൽ സെക്കുലറിസം എന്ന ജീവിതാനുഭവത്തെത്തന്നെയാണ് അതാവിഷ്കരിക്കുന്നത്. ഈയൊരു ബന്ധത്തിന്റെ അഭാവമാണ് വർഗ്ഗീയതയെ സാധ്യമാക്കുന്നത്. എന്നാൽ ഷാനവാസിനെയും രഘുനാഥനെയും ബന്ധിപ്പിക്കുന്നത് ഇത്തരമൊരു ജൈവികതയല്ല. അത് കൃത്രിമമാണ്. അതുകൊണ്ട് ഒരുവശത്ത് അത് സഹിഷ്ണുതയും വെറുപ്പും വളർത്തുകയും ചെയ്യും.

കൗമാരപ്രായക്കാരനായ ബാലന്മാരെ വർഗ്ഗീയതയുടെ ഉപകരണങ്ങളാക്കിത്തീർക്കുന്നതെങ്ങനെയെന്നതിന് ഉദാഹരണം നോവൽ നൽകുന്നുണ്ട്. ഹിന്ദുവർഗ്ഗീയവാദിയായ മാസ്റ്റർ ദേവവ്രതന്റെ ശിഷ്യനാണ് കൗമാരക്കാരനായ രൺവീർ. കായികാഭ്യാസിയായ ദേവവ്രതൻ ശിഷ്യന്മാരെ കായികാഭ്യാസങ്ങൾ പഠിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. ദേവവ്രതന്റെ ഏതാജ്ഞയും അനുസരിക്കാനുള്ള സന്നദ്ധത രൺവീറിനുണ്ടായിരുന്നു. കഥകളിലൂടെയും വക്രീകരിച്ച ചരിത്രത്തിലൂടെയും അയാൾ രൺവീറിൽ

---

[160] ഭീഷ്മ സാഹ്നി 224.

വർഗ്ഗീയതയുടെ വിത്തുകൾ പാകുന്നു. ചെറുപ്പം മുതലേ മാസ്റ്റർജി പറയുന്ന റാണാപ്രതാപന്റെയും വീരശിവജിയുടെയും വീരകഥകൾ കേട്ടാണ് അവൻ വളർന്നത്. ഇന്ത്യയുടെ ഭൂതകാലത്തെക്കുറിച്ചുള്ള നിറംപിടിപ്പിച്ച കഥകൾ രൺവീറിനെ വളരെയധികം സ്വാധീനിച്ചിരുന്നു. വിമാനമുണ്ടാക്കുന്ന വിധവും ബോംബുണ്ടാക്കുന്ന വിധവുമെല്ലാം വേദത്തിൽ എഴുതിവച്ചിട്ടുണ്ടെന്ന് മാസ്റ്ററിൽ നിന്ന് അവൻ മനസ്സിലാക്കുന്നു. യോഗശക്തിക്കൊണ്ട് എന്തും ചെയ്യാൻ കഴിയുമെന്ന് വ്യക്തമാക്കിക്കൊണ്ട് ദേവവ്രതൻ രൺവീറിന് പകർന്നു നൽകിയ ഒരു കഥ ഇപ്രകാരമാണ്.

'ഹിമാലയത്തിന്റെ താഴ്‌വരയിൽ ഒരു യോഗീശ്വരൻ യോഗസാധനയിൽ മുഴുകിയിരുന്നു. അപൂർവ്വസിദ്ധികളാർജ്ജിച്ച മഹാത്മാവായിരുന്നു അദ്ദേഹം. ഒരുദിവസം അദ്ദേഹം സമാധിയിൽ ലയിച്ചിരിക്കുമ്പോൾ ഒരു മ്ലേച്ഛൻ സമാധിക്ക് ഭംഗം വരുത്താനായി അവിടെ എത്തി. മ്ലേച്ഛന്മാർ ഒട്ടും വൃത്തിയില്ലാത്തവരാണല്ലൊ. അവർ കുളിക്കുകയില്ല, കക്കൂസിൽ പോയിട്ട് കൈ വൃത്തിയായി കഴുകുകയില്ല. മറ്റൊരാൾ കഴിച്ചതിന്റെ ഉച്ഛിഷ്ടം കഴിക്കും. അങ്ങനെയുള്ള മ്ലേച്ഛൻ യോഗിയുടെ മുമ്പിൽ വന്ന് അദ്ദേഹത്തെ തുറിച്ചുനോക്കിക്കൊണ്ടുനിന്നു. അവന്റെ കലുഷമായ നിഴൽ വീഴാത്ത താമസം യോഗി കണ്ണുകൾ തുറന്നു. ആ കണ്ണുകളിൽനിന്നും പുറപ്പെട്ട ദിവ്യജ്യോതിസ്സിൽ മ്ലേച്ഛൻ നിന്നനിൽപ്പിൽ ഭസ്മമായിപ്പോയി......' [161]

അപരത്വത്തെ മ്ലേച്ഛമായി വിശേഷിപ്പിക്കുന്ന വെറുപ്പിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രം സാംസ്കാരികദേശീയത പ്രസരിപ്പിക്കുന്നതിനുദാഹരണമാണിത്. കഥ കേട്ട രൺവീർ പിന്നീട് അപരമായിവരുന്ന എല്ലാ മനുഷ്യരെയും മ്ലേച്ഛരായാണ് മനസ്സിലാക്കുന്നത്. റോഡരികിലിരിക്കുന്ന ചെരുപ്പുകുത്തി, വീടിനുമുന്നിലൂടെ പോകുന്ന കുതിരവണ്ടിക്കാരൻ, തന്റെ ക്ലാസിൽ പഠിക്കുന്ന ഹമീദ്, തെരുവിൽ യാചിക്കുന്ന ഫക്കീർ തുടങ്ങിയവരെയെല്ലാം അവൻ മ്ലേച്ഛരായി കാണുന്നു.

---

161 ഭീഷ്മ സാഹ്നി 76-77.

അപരവിദ്വേഷത്താൽ സങ്കുചിതമാക്കപ്പെട്ട യുവമനസ്സുകളെ എന്തുതരം ആക്രമണത്തിനും തയ്യാറാകുന്ന വിധത്തിൽ പരുവപ്പെടുത്തിയെടുക്കാൻ വർഗ്ഗീയ തയുടെ വക്താക്കൾ ശ്രമിക്കുന്നുണ്ട്. അതിന്റെ ഭാഗമായുള്ളതാണ് രൺവീറിന്റെ 'ദീക്ഷ' കൊടുക്കൽ ചടങ്ങ്. തിരഞ്ഞെടുക്കപ്പെടുന്ന യുവാക്കൾക്കുമാത്രം അറി യുന്ന രഹസ്യാത്മകമായ ഒരു പരീക്ഷയാണത്. രൺവീറിന്റെ സംഘത്തിൽ അവ നെമാത്രമാണ് ദീക്ഷയ്ക്ക് തെരെഞ്ഞെടുത്തത്. കാക്കിനിക്കറും കറുത്ത ഡബിൾ ബൂട്ട്സും വേഷമണിഞ്ഞ ദേവവ്രതൻ സംഘപരിവാറിനെ ഓർമ്മിപ്പിക്കുന്നു. കർക്കശസ്വരത്തിൽ സംസാരിക്കുന്നവനും ആരെയും എപ്പോൾ വേണമെങ്കിലും തല്ലാൻ തയ്യാറുള്ളവനുമാണ് അയാൾ. ദീക്ഷ കൈക്കൊള്ളും മുമ്പ് മനോദാർഢ്യം പരീക്ഷിക്കുന്നതിനായി കോഴിയെ കത്തി ഉപയോഗിച്ച് കൊല്ലാൻ ദേവവ്രതൻ രൺവീറിനോട് ആവശ്യപ്പെടുന്നു. 'ആര്യ യുവാക്കൾക്ക് മനസാവാചാ കർമണാ ദാർഢ്യം ആവശ്യമാണ്. കത്തി കയ്യിലെടുക്കൂ' [162] എന്നാണയാളുടെ ആജ്ഞ. രൺവീർ കോഴിയെ കൊല്ലാൻ പ്രയാസപ്പെടുമ്പോൾ ദേവവ്രതൻ അവനെ എപ്ര കാരം അത് ചെയ്യാമെന്ന് അത് കാണിച്ചുകൊടുക്കുന്നു.

'.... അയാൾ കോഴിയുടെ കാൽ തന്റെ വലത്തേ ബൂട്ടിനടിയിൽ അമർത്തിപി ടിച്ചു. കോഴിയുടെ കണ്ണുകൾ നേരത്തെതന്നെ അടഞ്ഞിരുന്നു. മാസ്റ്റർ ഇടതുകൈ കൊണ്ട് അതിന്റെ കഴുത്തിൽ പിടിച്ചു. എന്നിട്ട് കത്തിക്കൊണ്ട് ഒരുതവണ മുറിച്ചു. എന്നിട്ടും അയാൾ കോഴിയെ വിട്ടില്ല. കോഴിയുടെ തല വേർപ്പെട്ട് അയാളുടെ ബൂട്ടിനടുത്ത് വീണു. ഇടതുകയ്യിലെ തള്ളവിരൽ കൊണ്ട് കോഴിയുടെ കഴുത്തിലെ രക്തക്കുഴൽ ബലമായി അമർത്തിപ്പിടിച്ചു. കോഴിയുടെ ഉടൽ പിടക്കുന്നുണ്ടായിരു ന്നു. മാസ്റ്റർ ശക്തിയായി രക്തകുഴൽ അമർത്തിക്കൊണ്ടിരുന്നു. അല്പസമയം കഴി ഞ്ഞപ്പോൾ കോഴിയുടെ ചലനം നിലച്ചു...'[163]

---

[162] ഭീഷ്മ സാഹ്നി 78.

[163] ഭീഷ്മ സാഹ്നി 79.

ശത്രുക്കളെ എപ്രകാരമാണ് നശിപ്പിക്കേണ്ടതെന്ന് പഠിപ്പിച്ചുകൊണ്ടാണ് വർഗ്ഗീയത അതിന്റെ അണികളെ സൃഷ്ടിക്കുന്നത്. ആര്യയുവത്വത്തിന്റെ മനഃശക്തി സ്ഥാപിച്ചെടുക്കുകയും എന്തും ചെയ്യാൻ പ്രാപ്തരാക്കുകയുമാണ് വർഗ്ഗീയതയുടെ വക്താക്കൾ ചെയ്യുന്നത്. ദീക്ഷ നേടിയ രൺവീർ പിന്നീട് ശത്രു ക്കളെ എങ്ങനെയൊക്കെ ആക്രമിക്കാം, നേരിടാം എന്നൊക്കെ കൂട്ടുകാരെ പഠിപ്പി ക്കുകയും ആസൂത്രണങ്ങൾ നടത്തുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്. അങ്ങനെയാണ് റോഡി ലൂടെ നടന്നുപോകുന്ന അത്തർവ്യാപാരിയെ ഇന്ദ്രൻ കുത്തിക്കൊല്ലുന്നത്. [164] വാസ്തവത്തിൽ വർഗ്ഗീയതയുടെ ഉപകരണങ്ങളായി മാറുകയാണ് രൺവീറും കൂട്ടുകാരും ചെയ്യുന്നത്.

വർഗ്ഗീയത മറ്റൊരു തരത്തിൽ ഉപകരണമാക്കുന്ന നത്ഥു എന്ന കഥാപാ ത്രത്തെ നോവൽ അവതരിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. മുറാദലിക്കുവേണ്ടി പന്നിയെ കൊല്ലുന്നത് ചെരുപ്പുകുത്തിയായ നത്ഥുവാണ്. തുടർന്ന് കലാപം പടർന്നുപിടിക്കുമ്പോൾ അയാൾ വളരെയേറെ ആത്മസംഘർഷം അനുഭവിക്കുന്നു. കലാപത്തിൽപ്പെട്ട് കൊല്ലപ്പെടുകയാണ് നത്ഥു ചെയ്യുന്നത്. മൃഗഡോക്ടർക്ക് ചികിത്സക്ക് വേണ്ടി എന്ന പേരിലാണ് മുറാദലി നത്ഥുവിനോട് പന്നിയെ കൊല്ലിക്കുന്നത്. മുറാദലി അയാൾക്ക് ധാരാളം സഹായങ്ങൾ ചെയ്യാറുണ്ട്. എവിടെയെങ്കിലും പശുവോ കുതിരയോ എരുമയോ ചത്താൽ അതിന്റെ തുകൽ അയാൾ നത്ഥുവിന് കൊടുപ്പി ക്കാറുണ്ട്. കാര്യം നടന്നില്ലെങ്കിൽ മുറാദലി ശത്രുവാകുമെന്നും തുകൽ തരുവിക്കു ന്നത് നിർത്തലാക്കുമെന്നും വാടകവീട് ഒഴിപ്പിക്കുമെന്നും ആരെക്കൊണ്ടെങ്കിലു മൊക്കെ തല്ലിക്കുമെന്നുമൊക്കെയുള്ള ഭീതികളാണ് നത്ഥുവിനെ നയിക്കുന്നത്. നത്ഥുവിന്റെ ദാരിദ്ര്യത്തെയും ദളിതവസ്ഥയെയുമാണ് മുറാദലി ഉപയോഗപ്പെടു ത്തുന്നത്.

---

[164] ഭീഷ്മ സാഹ്നി 169-170.

3.3.5 നഖവും മാംസവും

വിഭജനത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ രചിക്കപ്പെട്ട മറ്റൊരു നോവലാണ് കത്താർസിങ്ങ് ദുർഗ്ഗാൽ പഞ്ചാബി ഭാഷയിൽ രചിച്ച 'നഖവും മാംസവും.'[165] സമീപത്തെ നഗരങ്ങളിലും ഗ്രാമങ്ങളിലും കലാപം പടർന്നുപിടിക്കുമ്പോൾ അതിനെതിരെ നാനാമതവിശ്വാസികളായ ഗ്രാമീണർ പ്രതിരോധം തീർക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നത് നോവൽ ചിത്രീകരിക്കുന്നു. ആ ശ്രമം പരാജയപ്പെടുകയും ഗ്രാമം ശിഥിലമാവുകയും ചെയ്യുന്നു. വീടുകൾ കൊള്ളയടിക്കപ്പെടുകയും അഗ്നിക്കിരയാവുകയും ചെയ്തു. സ്ത്രീകൾ ബലാത്സംഗം ചെയ്യപ്പെടുകയും തട്ടിക്കൊണ്ടുപോകപ്പെടുകയും ചെയ്തു. നിരവധി ആളുകൾ കൊല്ലപ്പെട്ടു. ശേഷിച്ചവർ അഭയാർത്ഥിക്യാമ്പുകളിൽ എത്തിപ്പെടുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. ഗ്രാമത്തലവനായ സോണേഷായ്ക്ക് തന്റെ ഏകമകളെ നഷ്ടപ്പെട്ടു. അയാൾ, കൊല്ലപ്പെട്ട മുസ്ലീം സുഹൃത്തിന്റെ മകളായ സതഭരായിക്കൊപ്പം അഭയാർത്ഥി ക്യാമ്പുകളിൽ അലഞ്ഞു. ഇന്ത്യ വിഭജിക്കപ്പെട്ടപ്പോൾ അവർ ഇന്ത്യയിലേക്ക് എത്തിക്കപ്പെട്ടു. അവിടെ താമസമാവുകയും ചെയ്തു. അഭയാർത്ഥിക്യാമ്പിൽവച്ച് സതഭരായി കുൽദീപ് എന്ന സിഖുയുവാവുമായി പ്രണയത്തിലായിരുന്നു. എന്നാൽ അപഹരിക്കപ്പെടുന്ന സ്ത്രീകളെ തിരിച്ചയയ്ക്കുന്ന സംഘടനയിൽ പ്രവർത്തിച്ചിരുന്ന കുൽദീപ്, സതഭരായി മുസ്ലീം ആണെന്ന് മനസ്സിലാക്കിയതോടെ അവളെ തിരിച്ചയയ്ക്കേണ്ടതാണെന്ന നിലപാടെടുക്കുകയും അധികാരികളെ അറിയിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. അങ്ങനെ ഇഷ്ടമില്ലെങ്കിൽപോലും തനിക്കാരുമില്ലാത്ത പാകിസ്ഥാനിലേയ്ക്ക് അവൾക്ക് പോകേണ്ടിവരുന്നു. വർഗ്ഗീയതയുണ്ടാക്കുന്ന ദുരന്തം, അതിനെതിരായി ജനങ്ങൾക്കിടയിൽനിന്നുണ്ടായ പ്രതിരോധങ്ങൾ, ദേശരാഷ്ട്ര രൂപീകരണത്തിന്റെ സാധുതയെ ചോദ്യംചെയ്യുന്ന അഭയാർത്ഥിക്യാമ്പുകൾ തുടങ്ങിയവ നോവലിന്റെ ചർച്ചയ്ക്കകത്ത് കടന്നുവരുന്നു.

[165] കത്താർസിങ്ങ് ദുർഗ്ഗാൽ, *നഖവും മാംസവും*. വിവ., കുന്നുപറമ്പിൽ പുന്നൂസ്. (കോട്ടയം : ഡി.സി. ബുക്സ്, 1978).

3.3.5.1 വർഗ്ഗീയത: പ്രതിരോധത്തിന്റെ സാക്ഷ്യങ്ങൾ

ദ്വിരാഷ്ട്രവാദം ശക്തമായതോടെ മതദേശീയതകൾ പൂർവ്വാധികം ഉയർന്നു പ്രവർത്തിച്ച ഘട്ടമായിരുന്നു 1945 മുതൽ 1947 വരെയുള്ള കാലം. ഈ ഘട്ടത്തിൽ രാജ്യത്തിന്റെ വിവിധഭാഗങ്ങളിൽ വർഗ്ഗീയകലാപങ്ങൾ ഉണ്ടായി. ഹിന്ദുഭൂരിപക്ഷ പ്രദേശങ്ങളിൽ മുസ്ലിംങ്ങളും മുസ്ലിം ഭൂരിപക്ഷപ്രദേശങ്ങളിൽ ഹിന്ദുക്കളും സിഖു കാരും ആക്രമിക്കപ്പെട്ടു. അതുവരെ ഒരുമിച്ചു ജീവിച്ച അന്യമതക്കാരനായ അയൽക്കാരനുമായുണ്ടായിരുന്ന ബന്ധം ഖണ്ഡിക്കപ്പെടുകയും അപരിചിതനും ഭാഷ കൊണ്ടും സംസ്കാരം കൊണ്ടും വ്യത്യസ്തനും അന്യദേശക്കാരനുമായ സ്വമതവിശ്വാസിയുമായി ബന്ധം സ്ഥാപിക്കപ്പെടുകയുമായിരുന്നു ഈ ഘട്ടത്തിൽ സംഭവിച്ചത്. എന്നാൽ ഇത്തരം വർഗ്ഗീയ വിഭജനങ്ങളെ പ്രതിരോധിച്ച ഇടങ്ങളും ഇന്ത്യയ്ക്കകത്തുണ്ടായിരുന്നു. 'നഖവും മാംസവും' എന്ന നോവൽ ചിത്രീകരിക്കുന്നത് അത്തരമൊരു ഗ്രാമത്തെയാണ്.

പോട്ടോഹാറിനടുത്തുള്ള ധമ്മ്യാൽ, ഹിന്ദുക്കളും മുസ്ലിംങ്ങളും സിഖുകാരും ഒരുമിച്ചു സഹകരിച്ചു ജീവിക്കുന്ന ഒരു പഞ്ചാബി ഗ്രാമമാണ്. ഗ്രാമത്തലവനായ സോണേഷായും മുസ്ലിം ജമീന്ദാറായ അള്ളാദിത്തായും ആത്മമിത്രങ്ങളാണ്. അവരുടെ പുത്രിമാരായ രാജകർണിയും സതഭരായിയും അങ്ങനെത്തന്നെ. സങ്കുചിതമായ മതവിശ്വാസങ്ങളോ അന്യമതവിദ്വേഷമോ ആ ഗ്രാമത്തിലുണ്ടായിരുന്നില്ല. ഗ്രാമീണരുടെ ജീവിതവും വിശ്വാസങ്ങളുമെല്ലാം പരസ്പരം ഇഴചേർന്നതായിരുന്നു. നവൊഗാഡേ പീറിന്റെ കബറിൽ വിളക്കു കത്തിച്ചിട്ടാണ് സോണേഷായുടെ മകൾ രാജകർണിയുടെ മുഖത്തെ പുഴുക്കടി മാറിയത് എന്നും സോണേഷായുടെ ഭാര്യയെ അവിടെ കൊണ്ടുവന്നിരുന്നെങ്കിൽ മരിക്കുമായിരുന്നില്ല എന്നും അവർ വിശ്വസിക്കുന്നു. പീറിന്റെ കുടീരത്തിൽ വച്ചുനടക്കുന്ന ആഘോഷത്തിന് സോണേഷാ എല്ലാ കൊല്ലവും വലിയ സദ്യ നടത്തുന്നു. '....അന്നാട്ടിലെ എല്ലാ മനുഷ്യരും അവിടെ സമ്മേളിക്കുന്നു. മുസ്ലീങ്ങളും ഹിന്ദുക്കളും സിഖുകാരും

എല്ലാം ഒന്നിച്ചിരുന്നു ഭക്ഷണം കഴിക്കുകയും കാവാലി സംഗീതം കേൾക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.'[166] അഞ്ചാമത്തെ സിഖുഗുരുവായ അർജുൻദേവിന്റെ ജന്മദിനത്തിൽ മുസ്ലീങ്ങൾ തങ്ങളുടെ പഞ്ചസാര റേഷൻ ശേഖരിച്ച് എല്ലാ തെരുവുകളിലും സിഖു കാർക്ക് സർബത്ത് നൽകാനുള്ള ഏർപ്പാടു ചെയ്യുന്നു. ഈദ് കാലത്ത് ഹിന്ദുക്കളും സിഖുകാരും തെരുവുകൾ ശുചിയാക്കുകയും മുസ്ലീംങ്ങളായ അയൽക്കാർക്ക് മധു രപദാർത്ഥങ്ങൾ കൊടുത്തയയ്ക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. അവർ അന്യമതവിശ്വാസ ങ്ങളെ ആദരിക്കുകയും സ്വന്തം മതാചാരങ്ങൾ മറ്റുള്ളവരെ പ്രയാസപ്പെടുത്താതിരി ക്കാൻ ശ്രദ്ധിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതായി കാണാം. അതുകൊണ്ടാണ് ഒരു മുസ്ലീം കോഴിയെ കൊല്ലുന്നെങ്കിൽ അത് ഏകാന്തമായ സ്ഥലത്തുവച്ച് ഒച്ചപ്പാടുകൂടാതെ ചെയ്യുന്നതും സിഖുകാരൻ ആടിനെ ഒറ്റവെട്ടിന് കൊന്ന് ബലിയർപ്പിക്കുമ്പോൾ അയൽക്കാർക്ക് അസഹ്യമാകാതിരിക്കാൻ വീടിനുള്ളിൽവച്ച് ചെയ്യുന്നതും.[167] ഗ്രാമ ത്തിൽ മുസ്ലിങ്ങൾ തമ്മിൽ വഴക്കുണ്ടാകുമ്പോൾ അത് തീവ്രമാകാതെ പരിഹരിച്ചി രുന്നത് ഹിന്ദുക്കളും സിഖുകാരും ചേർന്നായിരുന്നു.

'ഈ മുസ്ലിങ്ങൾ പറഞ്ഞതുപോലെ, ഹിന്ദുക്കളെയും സിക്കുകാരെയും കൊല്ലുകയോ ആട്ടിയോടിക്കുകയോ ചെയ്താൽ പിന്നെ കടകൾ നടത്തുന്നതാര്? കൃഷിക്കാർക്ക് ആരു വായ്പകൾ നൽകും? അവർക്കുവേണ്ടി ആര് കത്തുകളെഴു തിക്കൊടുക്കും? വഴക്കുണ്ടാക്കുമ്പോൾ ആര് സമാധാനമുണ്ടാക്കും?[168] എന്ന് സോണേഷാ ഓർക്കുന്നത് ഗ്രാമീണരുടെ ഈ സഹജീവനത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തി ലാണ്.

രാജ്യത്തുടനീളം പാകിസ്ഥാനുവേണ്ടിയുള്ള മുറവിളി ഉയർന്നിരുന്ന ആ ഘട്ടത്തിൽ ധമ്മ്യാലിലും അത്തരം ആശയങ്ങൾ എത്തിച്ചേർന്നിരുന്നു. എന്നാൽ അവർക്ക് പാകിസ്ഥാൻ ഒരു ആവശ്യമായി അനുഭവപ്പെട്ടിരുന്നില്ല. 'പാകിസ്ഥാൻ

---

[166] കത്താർസിങ്ങ് ദുർഗ്ഗാൽ 7.

[167] കത്താർസിങ്ങ് ദുർഗ്ഗാൽ 23.

[168] കത്താർസിങ്ങ് ദുർഗ്ഗാൽ 23.

സിന്ദാബാദ്' എന്ന മുദ്രാവാക്യം ഗ്രാമത്തിലെ കുട്ടികൾ കളിക്കാൻ ഉപയോഗിച്ചിരുന്ന ഒന്നായിരുന്നു.

"വീടിനു പിന്നിൽ ഒരു പറ്റം കിടാങ്ങൾ 'പാകിസ്ഥാൻ സിന്ദാബാദ്' എന്ന് വിളിക്കുന്നത് സോണേഷാ കേട്ടു. ഇതൊരു സ്ഥിരം പരിപാടിയായിരുന്നു. ഒരു ചില്ലിക്കമ്പിൽ പച്ചത്തുണികെട്ടി ഇടവഴികളിലൂടെ 'പാകിസ്ഥാൻ സിന്ദാബാദ്' എന്ന മുദ്രാവാക്യവുമായി അവർ ഓടിനടക്കും. പലപ്പോഴും സിഖുകാരും ഹിന്ദുക്കളുമായ കുട്ടികളും അവരോടൊപ്പം കൂടും. എല്ലാവരും ചേർന്ന് മുദ്രാവാക്യം മുഴക്കും. പാട്ടു പാടും. കളിക്കും. ഒരുമിച്ച്......'

'പാകിസ്ഥാൻ!' രാജകർണി ഉറക്കെ വിളിച്ചു

'സിന്ദാബാദ്!' കുട്ടികൾ മുദ്രാവാക്യം പൂർത്തിയാക്കി.

പിന്നീട് സതഭരായി വിളിച്ചു:

'പാകിസ്ഥാൻ!'

'സിന്ദാബാദ്!' കുട്ടികൾ വീണ്ടും ഒത്തുവിളിച്ചു.

അതുവഴി ആരു കടന്നുപോയാലും, സിഖുകാരനായാലും കൊള്ളാം ഹിന്ദുവോ മുസ്ലിമോ ആയാലും കൊള്ളാം. മുദ്രാവാക്യം ഏറ്റുപറയാതെ പോകാൻ കുട്ടികൾ അനുവദിക്കുകയില്ല. ചെറുപ്പക്കാരും വയസ്സന്മാരും ആണുങ്ങളും പെണ്ണുങ്ങളും എല്ലാം ചിരിച്ചുകൊണ്ട് ആ കുട്ടിക്കളിയിൽ പങ്കെടുക്കും"[169].

സമീപത്തെ നഗരങ്ങളിലും ഗ്രാമങ്ങളിലും കലാപം പടന്നുപിടിച്ചുകഴിഞ്ഞുവെന്നും ഉടൻതന്നെ ധമ്മ്യാലും ആക്രമിക്കപ്പെടും എന്നുമുള്ള വാർത്ത ഗ്രാമവാസികളെ പരിഭ്രാന്തരാക്കിത്തീർക്കുന്നു.

[169] കത്താർസിങ്ങ് ദുർഗ്ഗാൽ 12.

'വിവരം അറിഞ്ഞപ്പോഴേക്കും ആളുകൾ കെട്ടുകെട്ടാൻ തുടങ്ങി. ഗ്രാമത്തിലാകെ സംഭ്രാന്തി പടർന്നു. യുവതികളും അവരുടെ അമ്മമാരും പരിഭ്രാന്തരായി..... അവരെ ഏറ്റുവാങ്ങാൻ ഭൂമി പിളർന്നില്ല. കിണറ്റിൽ ചാടി ചാവാൻ ഒരുത്തി തീരുമാനിച്ചു. പുരപ്പുറത്തുനിന്ന് ചാടുവാനാണ് മറ്റൊരുത്തി നിശ്ചയിച്ചത്. ചിലർ കറുപ്പു പൊതികൾ കൈക്കലാക്കി. മറ്റു ചിലർ പാഷാണവും. പലരും അച്ഛന്മാരോടും ജ്യേഷ്ഠന്മാരോടും തങ്ങളെ ഞെക്കിക്കൊല്ലാൻ കേണപേക്ഷിച്ചു. മറ്റു ചിലർ മണ്ണെണ്ണ കരുതിവെച്ചു. മറ്റു ചിലർ മരിക്കുംമുമ്പു കുറേയെണ്ണത്തിനെ വകവരുത്തണമെന്ന ഉദ്ദേശത്തോടെ മുച്ചാൺ നീളമുള്ള കൃപാണത്തിന് മൂർച്ചകൂട്ടി'.[170]

മുസ്ലിം ഭൂരിപക്ഷപ്രദേശമായിരുന്നതിനാൽ ഇവിടെ ആക്രമികൾ മുസ്ലിം വർഗ്ഗീയവാദികളായിരുന്നു. ബീഹാറിൽ ഹിന്ദുക്കളിൽനിന്നും അക്രമം നേരിട്ട തങ്ങളുടെ മുസ്ലിം സഹോദരങ്ങൾക്കുവേണ്ടിയുള്ള പ്രതികാരമായിരുന്നു പോട്ടോഹാറിലേത്.

'ബീഹാറിലെ മുസ്ലിംങ്ങൾ എങ്ങിനെയാണ് പോട്ടോഹാറിലെ മുസ്ലിംങ്ങളുടെ ബന്ധുക്കളായത്? ഒന്നിച്ചു ചിരിക്കുകയും കളിക്കുകയും ചെയ്തിരുന്ന അയൽക്കാർ എങ്ങിനെയാണ് പെട്ടെന്ന് അപരിചിതരായത്? ഒരാളുടെ കുറ്റത്തിന് മറ്റൊരാളിനെ എങ്ങിനെ കൊല്ലും?'[171] എന്ന് അള്ളാദിത്ത ചിന്തിക്കുന്നുണ്ട്. ഹിന്ദുക്കളെയും സിക്കുകാരെയും കൊന്നൊടുക്കിയാൽ മുസ്ലിംങ്ങൾക്കെങ്ങിനെ ജീവിക്കാൻ കഴിയും എന്നയാൾക്ക് മനസിലാവുന്നില്ല. കാരണം അത്രമേൽ പരസ്പരാശ്രിതത്വത്തിലാണ് വിവിധ മതവിഭാഗങ്ങളിൽ വിശ്വസിച്ചിരുന്ന ആളുകൾ ജീവിച്ചിരുന്നത്. ഈ പരസ്പര സഹവർത്തിത്വമാണ് കലാപകാരികൾക്കെതിരായി പ്രതിരോധം തീർക്കാൻ ധമ്മ്യാലിലെ ജനങ്ങൾക്ക് കരുത്തു പകരുന്നത്. മുസ്ലിങ്ങളായ യുവാക്കൾ സോണേഷായോട് ഇപ്രകാരം പറയുന്നുണ്ട്: 'സോണേഷാ നിങ്ങ

---

[170] കത്താർസിങ്ങ് ദുർഗ്ഗാൽ 14-20.

[171] കത്താർസിങ്ങ് ദുർഗ്ഗാൽ 44.

ളൊട്ടും വിഷമിക്കണ്ട. ഞങ്ങളുടെ സിരകളിൽ രക്തമുള്ളിടത്തോളം കാലം നിങ്ങളുടെ ഒരു രോമത്തെ തൊടാൻപോലും ആർക്കും കഴിയില്ല.'[172] സിഖുകാരെയും ഹിന്ദുക്കളെയും ഗ്രാമംവിട്ടിറങ്ങാൻ സമ്മതിക്കാതെ സംരക്ഷണവലയം തീർക്കുകയാണ് മുസ്ലിങ്ങൾ ചെയ്യുന്നത്; ആ ശ്രമം വിജയിക്കുന്നില്ലെങ്കിൽ പോലും.

ഇന്ത്യ വർഗ്ഗീയമായി ഏറ്റവും വിഭജിതമായ ഘട്ടത്തിലും ബഹുസ്വരതയിലും സഹജീവനത്തിലും വിശ്വസിച്ചിരുന്ന ഒരു വിഭാഗം ഇവിടെയുണ്ടായിരുന്നു എന്നതിന്റെ സാക്ഷ്യമാണ് ധമ്മ്യാൽ എന്ന ഗ്രാമം. പരാജയപ്പെടുന്നുവെങ്കിൽപോലും അവരുടെ പ്രതിരോധം പ്രധാനമാവുന്നത് അതുകൊണ്ടാണ്. ആധുനികതയും ദേശരാഷ്ട്രസങ്കല്പങ്ങളും മുന്നോട്ടുവയ്ക്കുന്ന ഒരു ദേശാവബോധത്തിനകത്തല്ല ഗ്രാമത്തിലെ ജനങ്ങൾ ജീവിക്കുന്നത്. തങ്ങളുടെ ജൈവികാനുഭവത്തിനപ്പുറത്തുള്ള ഒന്നാണ് അവരെ സംബന്ധിച്ച് രാഷ്ട്രം എന്നത്. അതുകൊണ്ടാണ് പാകിസ്ഥാൻവാദം അവരെ സംബന്ധിച്ച് പ്രധാനമല്ലാത്തത്.

3.3.5.2 ഹിംസാത്മകതയുടെ അബോധം

വർഗ്ഗീയലഹളകളുടെ ഭാഗമായ ഹിംസാത്മകതയെ 'നഖവും മാംസവും' എന്ന നോവൽ ആവിഷ്കരിക്കുന്നുണ്ട്. ലഹളകളിൽ നിരവധിപേർ കൊല്ലപ്പെടുകയും ക്രൂരമായ വിധത്തിൽ പരിക്കേൽപ്പിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്. സ്ത്രീകൾ ബലാൽസംഗങ്ങൾക്കിരകളായി. വർഗ്ഗീയത ഉല്പാദിപ്പിച്ച വെറുപ്പിന്റെ ഫലങ്ങളായിരുന്നു ഈ അക്രമങ്ങൾ. മതത്തിന്റെ പേരിൽ സാത്മീകരിക്കപ്പെട്ട ആളുകളുടെ കൂട്ടമായിരുന്നു ഓരോ ലഹളസംഘവും.

ആൾക്കൂട്ടത്തിനകത്ത് വൈയക്തികമായ വ്യതിരിക്തതകൾ ഇല്ലാതാവുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. അവിടെ വൈവിധ്യങ്ങൾ മുഴുവൻ ഏകാത്മകതയ്ക്ക് കീഴ്പ്പെ

---

172 കത്താർസിങ്ങ് ദുർഗ്ഗാൽ 19.

ടുന്നു. [173] അതാണ് ലഹളസംഘങ്ങൾക്കിടയിൽ സംഭവിക്കുന്നത്. മതത്തിന്റെ പേരിൽ സമാനത പങ്കുവയ്ക്കുന്ന ആളുകൾക്കിടയിൽ അപരമതദ്വേഷം ഒരു ഐക്യം രൂപപ്പെടുത്തുന്നു. അതോടെ മറ്റു വൈജാത്യങ്ങൾ അപ്രത്യക്ഷമാവുന്നു. ഗ്രാമത്തിലെ ദോസ്തുമുഹമ്മദിന്റെ മകൻ ദീന വെള്ളപ്പട്ടാളക്കാരന്റെ വെടിയേറ്റ് കൊല്ലപ്പെട്ടപ്പോൾ ആളുകളെല്ലാം ഒന്നിച്ചുകൂടുന്ന ഒരു സന്ദർഭം നോവലിലുണ്ട്.

'ഗ്രാമവാസികളെല്ലാം ദോസ്തു മുഹമ്മദിന്റെ വീട്ടിൽ തടിച്ചുകൂടി. സിക്കുകാരും ഹിന്ദുക്കളും മുസ്ലിങ്ങളും എല്ലാം അയാളുടെ ദുഃഖത്തിൽ പങ്കുചേർന്നു. അതിനിടയിൽ സുബേദാർ എഴുന്നേറ്റു പറഞ്ഞു. 'ഈ പയ്യൻ ഒരു രക്തസാക്ഷിയാണ്. അവനെ വെടിവെച്ചത് ഒരു സിക്കുകാരനാണ്. ഒരു നൂറു സിക്കുകാരുടെ നെഞ്ചത്തു വെടിയുണ്ട പായിച്ച് മുസ്ലിംങ്ങൾ ഇതിനു പകരം വീട്ടും'. സുബേദാർ പ്രസംഗം നിർത്തിയപ്പോൾ ഒരൊറ്റ സിഖുകാരനും ഹിന്ദുവും ആ വീട്ടുമുറ്റത്ത് അവശേഷിച്ചിരുന്നില്ല.[174]

ഗ്രാമത്തിനു വെളിയിൽ പോയിരുന്ന ആ ചെറുപ്പക്കാരൻ എങ്ങനെയാണ് കൊല്ലപ്പെട്ടതെന്ന് ആർക്കും അറിയുമായിരുന്നില്ല. എന്നാൽ മുസ്ലിമായ ഒരു യുവാവിന്റെ കൊലപാതകിയായി ഒരു സിഖുകാരനെ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നതോടെ സിഖുകാരെല്ലാം മുസ്ലിങ്ങളുടെ ശത്രുക്കളായി മാറുന്നു. തുടർന്ന് 'അള്ളാഹു അക്ബർ', 'പാകിസ്ഥാൻ സിന്ദാബാദ്' എന്നീ മുദ്രാവാക്യങ്ങൾ മുസ്ലിംങ്ങളെ ഒന്നിപ്പിക്കുന്നു. അങ്ങനെ അതുവരെ ഗ്രാമത്തിൽ മതഭേദമില്ലാതെ ഒന്നിച്ചുജീവിച്ചിരുന്ന ആളുകൾ വിഭജിക്കപ്പെടുന്നു. ദോസ്തു മുഹമ്മദിന്റെ മകൻ വഴക്കാളിയായിരുന്നു. അവൻ പെൺകുട്ടികളെ ഉപദ്രവിക്കുകയും ആളുകളുമായി നിരന്തരം വഴക്കിടുകയും ചെയ്യുന്നവനായിരുന്നു. അവൻ ഗുരുദ്വാര കുത്തിത്തുറന്ന് മോഷണം നടത്താൻ

---

[173] ആൾക്കൂട്ടമനസ്സിനെക്കുറിച്ചുള്ള ഫ്രോയ്ഡിന്റെ നിരീക്ഷണങ്ങൾ 3.3.3.4.1 ൽ വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്.

[174] കത്താർസിങ്ങ് ദുർഗ്ഗാൽ 36.

ശ്രമിച്ചിരുന്നു. എന്നാൽ കൊല്ലപ്പെട്ടതോടെ അവൻ രക്തസാക്ഷിയാവുകയും മുഴുവൻ മുസ്ലിങ്ങളുടെയും പ്രതീകമായി മാറുകയും ചെയ്യുന്നു.

ആൾക്കൂട്ടത്തിനകത്ത് വ്യക്തിയുടെ ബോധം നീക്കം ചെയ്യപ്പെടുകയും അബോധം പ്രവർത്തനക്ഷമമാവുകയുമാണ് ചെയ്യുന്നത്. വ്യക്തിതാല്പര്യത്തേക്കാൾ സംഘതാൽപര്യമാണ് അവിടെ മുന്നിട്ടുനിൽക്കുക. ഇതാണ് പിന്നീട് ഗ്രാമത്തിൽ കാണുന്നത്.

'കഴിഞ്ഞ ദിവസം മാത്രം സോണേഷായുമായി തലപ്പാവു കൈമാറിയ ഖുദാബക്ഷാണ് ലഹളക്കാരുടെ തലപ്പത്ത് അവരെ നയിച്ചിരുന്നത്. കൊല്ലപ്പണിക്കാരൻ സെയ്ദനും അവിടെയുണ്ടായിരുന്നു. സോണേഷായെ എവിടെക്കണ്ടാലും സലാം പറയുന്ന സെയ്ദൻ. പിന്നെ സോണേഷായുടെ പറമ്പിലെ കുടിക്കിടപ്പുകാരുണ്ടായിരുന്നു, കുന്തങ്ങളും ഉയർത്തിപ്പിടിച്ച്, വെട്ടുകത്തികൾ ഓങ്ങിക്കൊണ്ട്. 'ഖുദാബക്ഷ്, സോണേഷാ തന്ന ഹെന്ന കൊണ്ടാണ് നിന്റെ താടി ഇപ്പോഴും ചെമപ്പിച്ചിരിക്കുന്നത്.' ഖുദാബക്ഷിനെ ലജ്ജിപ്പിക്കാൻ അള്ളാദിത്ത ശ്രമിച്ചു. 'പഴയ സോണേഷായും പഴയ ഖുദാബക്ഷും മരിച്ചുപോയി.' ധാർഷ്ട്യത്തോടെ ഖുദാബക്ഷ് പ്രതിവചിച്ചു.[175]

വളരെ കാലമായി നിലനിന്നിരുന്ന ബന്ധങ്ങൾ വിസ്മൃതമാവുന്നതും വ്യക്തികൾ സംഘത്തിന്റെ പ്രബലമായ താല്പര്യത്തിന് കീഴ്പ്പെടുന്നതുമാണ് ഇവിടെ കാണുന്നത്. വ്യക്തിപരമായി ഖുദാബക്ഷോ സെയ്ദനോ സോണേഷായുടെ നേരെ എന്തെങ്കിലും ശത്രുതയുള്ളവരല്ല. എന്നാൽ തങ്ങളുൾപ്പെടുന്ന കൂട്ടത്തിന്റെ വികാരം അവർ തങ്ങളുടേതായി മനസ്സിലാക്കുകയാണ്. ഇതുതന്നെയാണ് സംഘാംഗങ്ങളെ പ്രാകൃതരായി പെരുമാറാൻ പ്രേരിപ്പിക്കുന്നതും.

'ഒരു തെരുവിൽ ശീഷംമരക്കൊമ്പിൽ ഒരു സിക്കുയുവാവ് തൂങ്ങി നിന്നു.

175 കത്താർസിങ്ങ് ദുർഗ്ഗാൽ 45.

തൊട്ടടുത്തുതന്നെ മുടിക്കു തൂക്കി അയാളുടെ ഭാര്യയെയും ഇട്ടിരുന്നു. അവരുടെ ആറു മാസം പ്രായമുള്ള കുട്ടി മരത്തോട് ചേർത്ത് ആണിയടിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു.'[176]

ആൾക്കൂട്ടത്തെ നയിക്കുന്ന ചോദന വീരത്വമോ ഭീരുത്വമോ ആവാം. ലഹള സംഘത്തെ സംബന്ധിച്ച് വീരത്വമാണവരെ നയിക്കുന്നത്. അസാധ്യമായ ഒന്നും അവരെ സംബന്ധിച്ചുണ്ടാവില്ല. ഏറ്റവും തീവ്രതയിൽനിന്നുകൊണ്ടുള്ളതായിരിക്കും അതിന്റെ ചിന്തയും പ്രവൃത്തിയും, അതുകൊണ്ടാണ് ലഹളസംഘം സാമാന്യനിലയ്ക്ക് മനുഷ്യർക്ക് ചെയ്യാൻ സാധ്യമല്ലാത്ത വിധത്തിലുള്ള ക്രൂരതകളും പീഡനങ്ങളും തങ്ങളുടെ സഹജീവികൾക്കുമേൽ നടത്തുന്നത്. സംഘത്തിനകത്തെ വ്യക്തികൾ പ്രവർത്തിക്കുകയും ചിന്തിക്കുകയും ചെയ്യുന്നത് ഏറെക്കുറെ അബോധാവസ്ഥയിലാണ്. ആ അബോധത്തിൽ വ്യക്തിബന്ധങ്ങളോ സ്നേഹം, ദയ, കരുണ തുടങ്ങിയ വികാരങ്ങളോ പ്രവർത്തിക്കുന്നില്ല. വൈകാരികമായ തീവ്രതയാണവരെ നയിക്കുന്നത്.[177] അവരെ സംബന്ധിച്ച് വർഗ്ഗീയത നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്ന ധാർമ്മികതയാൽ നീതീകരിക്കപ്പെടുന്നതാണ് അവരുടെ പ്രവൃത്തികൾ. ചുരുക്കത്തിൽ വർഗ്ഗീയലഹളകൾ ആൾക്കൂട്ടമനസ്സിന്റെ വികാരപ്രകടനങ്ങളാണ് എന്നു വരുന്നു. മതത്തിന്റെ പേരിലുള്ള സങ്കുചിതമായ വർഗ്ഗീയബോധമാണ് ഇവിടെ ആളുകളെ യോജിപ്പിക്കുന്നതും അകറ്റുന്നതും. എന്നാൽ അത് മതത്തിന്റെ ആദർശങ്ങളിൽനിന്ന് ഭിന്നമാണ്.

ദേശീയതയുടെയും വർഗ്ഗീയതയുടെയും പുറകിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്ന ആൾക്കൂട്ടമനസ്സ് വ്യത്യസ്തമാണ്. പൗരദേശീയതയ്ക്കു പിന്നിലെ ആൾക്കൂട്ടമെന്നത് സൃഷ്ട്യുന്മുഖമാണ് എന്നു പറയാം. വ്യക്തികൾ തമ്മിലുള്ള സംവാദങ്ങളിലൂടെ രൂപപ്പെടുന്നതാണത്. വികാരത്തേക്കാൾ വിചാരത്തിന് അതിൽ സ്ഥാനമുണ്ട്. എന്നാൽ വർഗീയതയുടെയും സാംസ്കാരികദേശീയതയുടെയും പിന്നിലെ

[176] കത്താർസിങ്ങ് ദുർഗ്ഗാൽ 48.

[177] Sigmund Freud 104.

ആൾക്കൂട്ടമനസ്സ് അപരവിദ്വേഷത്തിലും അസഹിഷ്ണുതയിലും ഊന്നിയതാണ്. ഇതാണ് ഹിംസയിലേക്ക് അതിനെ നയിക്കുന്നത്.

കലാപത്തിനിരയായ ധമ്മ്യാൽ ഗ്രാമത്തിൽനിന്ന് രക്ഷപ്പെടുന്ന സോണേഷായും സതഭരായിയും അഭയാർത്ഥി ക്യാമ്പുകളിലെത്തിച്ചേരുന്നതും അവിടങ്ങളിലെ അനുഭവങ്ങളും നോവലിൽ വിശദമായി അവതരിപ്പിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. സിഖുമതവിശ്വാസിയായ സോണേഷാ തന്റെ മുസ്ലീംസുഹൃത്തായ അള്ളാദിത്തായുടെ മകളെ സ്വന്തം മകളായാണ് കണക്കാക്കുന്നത്. രണ്ടുപേർക്കും ബന്ധുക്കളായി ആരും അവശേഷിച്ചിരുന്നില്ല. സ്വാതന്ത്ര്യം പ്രഖ്യാപിച്ചപ്പോൾ അവർ ഇന്ത്യയിലേക്ക് എത്തിപ്പെട്ടു. രണ്ടിടങ്ങളിലെയും അഭയാർത്ഥിക്യാമ്പുകളിലെ അനുഭവങ്ങൾ തുല്യമായിരുന്നു. സർവ്വവും നഷ്ടപ്പെട്ട മനുഷ്യരെ സംബന്ധിച്ച് മതവും ദൈവവുമൊന്നും പ്രധാനമായിരുന്നില്ല.

'ഒരു ടെന്റിൽ സിഖുമതഗ്രന്ഥ പാരായണം ആരംഭിച്ചു. മറ്റൊന്നിൽ ഹിന്ദുദേവതകളെ പ്രതിഷ്ഠിച്ചു. പക്ഷെ, അവിടെ പോകാൻ ആർക്കും മനസ്സുണ്ടായിരുന്നില്ല. കാലത്തും വൈകിട്ടും മണി അടിച്ച് ശംഖനാദം മുഴങ്ങി. പൂജാരികൾ അപേക്ഷിച്ച് മടുത്തു. എന്നിട്ടും ആരും ആരാധനാസ്ഥലങ്ങളിൽ പോയില്ല. ഈശ്വരന്റെ കുറവുകൾ ആളുകൾ മനസ്സിലാക്കിക്കഴിഞ്ഞിരുന്നു....'[178]

ക്യാമ്പുകളിലെ ആളുകൾ തങ്ങളുടെ അനുഭവങ്ങൾ പങ്കുവെച്ചുകൊണ്ടേയിരിക്കുന്നുണ്ട്.

'......ഒരു സ്ഥലത്ത് കുറേയേറെ സ്ത്രീകൾ അഭയം തേടിയിരുന്നു. ഇസ്ലാം മതം സ്വീകരിക്കാൻ ലഹളക്കാർ അവരോടാവശ്യപ്പെട്ടു. എല്ലാവരും അതിനെ നിരസിച്ചു. ലഹളക്കാർ ഒന്നുംതന്നെ ചെവിക്കൊള്ളുന്നില്ലെന്നു കണ്ടപ്പോൾ അവർ കിണറ്റിൽനിന്നു വെള്ളംകോരി കുടിച്ചിട്ട് അതിനുള്ളിൽ ചാടി. അങ്ങനെ തൊണ്ണൂ

[178] കത്താർസിങ്ങ് ദുർഗ്ഗാൽ 67.

റ്റിയൊന്നു സ്ത്രീകൾ അവരുടെ ചാരിത്ര്യം രക്ഷിച്ചു. കിണറു നിറഞ്ഞു വക്കുവരെ വെള്ളമെത്തി.'[179]

ഇത്തരത്തിലുള്ള നിരവധി സംഭവങ്ങൾ ഓരോരുത്തർക്കും പറയാനുണ്ടായിരുന്നു. രണ്ട് ദേശരാഷ്ട്രങ്ങളുടെ രൂപീകരണത്തിന്റെ ചരിത്രാനുഭവങ്ങളാണ് വാസ്തവത്തിൽ ഇവയെല്ലാം. ദേശീയബോധത്താൽ പ്രചോദിതരായ ആളുകളുടെ കൂട്ടമായിരുന്നില്ല അവയൊന്നും. ലഹളകൾ നടത്തിയവരും രക്ഷപെട്ടോടിയവരും വാസ്തവത്തിൽ ദേശരാഷ്ട്രരൂപീകരണത്തിന്റെ ഇരകളായിരുന്നു. അവരെ സംബന്ധിച്ച് രാഷ്ട്രമായിരുന്നില്ല അനുഭവം, തങ്ങൾ ജീവിക്കുകയും ബന്ധങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കുകയും ചെയ്ത നാടുകളായിരുന്നു. അതുകൊണ്ടാണ് പോട്ടോഹാറിലെ അഭയാർത്ഥിക്യാമ്പുകളിൽനിന്ന് പോകേണ്ടിവന്നപ്പോൾ അവർ തങ്ങളുടെ ജന്മദേശത്തിന്റെ അംശമായ ഒരു പിടിമണ്ണ് വാരിയെടുത്ത് കൂടെക്കൊണ്ടുപോയത്. [180] ചെന്നിടങ്ങളിലൊക്കെ മറ്റൊരു പോട്ടോഹാറുണ്ടാക്കാനാണ് അവർ ശ്രമിച്ചത്. കലാപമുണ്ടായപ്പോൾ ഓടിപ്പോയ തങ്ങളുടെ നാട്ടുകാരെ അഭയാർത്ഥിക്യാമ്പുകളിൽ സന്ദർശിച്ചവർ പറയുന്നത് അവരുടെ പരസ്പരാശ്രിതത്വത്തിന്റെ ആവശ്യകതയെക്കുറിച്ചായിരുന്നു.

'ഞങ്ങൾക്കുവേണ്ടി ആര് കച്ചവടം നടത്തും? ഇനി ഞങ്ങൾ ആരോടു കടം വാങ്ങും? അടുത്ത വിതയ്ക്ക് ആരുടെ പക്കൽനിന്നും ഞങ്ങൾക്ക് വിത്തുകിട്ടും.? ഞങ്ങളുടെ സ്കൂളുകൾ അടച്ചുപൂട്ടി. ഞങ്ങളുടെ തപാലാഫീസുകൾക്ക് പോസ്റ്റുമാസ്റ്ററില്ലാതായി.....'[181]

ജനങ്ങളെ സംബന്ധിച്ച് ദേശം അവരുടെ അധ്വാനത്തിന്റെയും വിനിമയബന്ധങ്ങളുടെയും സ്നേഹബന്ധങ്ങളുടെയും എല്ലാം ഇടമായ പ്രദേശമാണ്. അതിന

---

179 കത്താർസിങ്ങ് ദുർഗ്ഗാൽ 73.

180 കത്താർസിങ്ങ് ദുർഗ്ഗാൽ 135.

181 കത്താർസിങ്ങ് ദുർഗ്ഗാൽ 135.

പ്പുറം ദേശരാഷ്ട്രത്തെ സംബന്ധിച്ചോ ദേശീയതയെസംബന്ധിച്ചോ അവർ ഉൽക ണ്ഠാകുലരല്ല. കലാപത്തോടെ ദുരിതത്തിലായ അനാഥരായ മനുഷ്യരാണ് അഭ യാർത്ഥിക്യാമ്പുകളിലെത്തിച്ചേരുന്നത്. ഇവരിലേക്കാണ് ദേശരാഷ്ട്രം അതിന്റെ സഹായഹസ്തങ്ങളിലൂടെ എത്തിച്ചേരുന്നതും ആളുകളെ അതിന്റെ പൗരൻമാരാ ക്കിത്തീർക്കുന്നതും.

3.3.5.3 റേഡിയോ : ദേശരാഷ്ട്രത്തിന്റെ മാധ്യമം

കലാപാനന്തരം അഭയാർത്ഥി ക്യാമ്പുകളിൽ റേഡിയോ വഹിക്കുന്ന പങ്ക് പ്രധാനമാണ്. നേതാക്കളുടെ പ്രഭാഷണങ്ങൾ, അറിയിപ്പുകൾ, തുടങ്ങിയവ അവ പ്രക്ഷേപണം ചെയ്തു. 'പാകിസ്ഥാന്റെ സ്റ്റേഷനും ഹിന്ദുസ്ഥാന്റെ സ്റ്റേഷനും സ്വാതന്ത്ര്യലബ്ധിയെ പുകഴ്ത്തിക്കൊണ്ട് പാട്ടുകൾ പാടി. വാർത്തകളാകട്ടെ ഇന്ത്യയിലെ മുസ്ലിംങ്ങളോടും പാകിസ്ഥാനിലെ ഹിന്ദുക്കളോടും സിഖുകാരോടും കാട്ടിയ ക്രൂരതയെപ്പറ്റി മാത്രമായിരുന്നു'.[182]

പാകിസ്ഥാനും ഇന്ത്യയും തങ്ങളുടെ ദേശീയതയെയും ജനങ്ങളുടെ രാജ്യ സ്നേഹത്തെയും ഉറപ്പിച്ചെടുക്കാൻ റേഡിയോ ഉപയോഗിക്കുന്നതിന്റെ ഭാഗമാ യാണ് ഇതിനെ കാണേണ്ടത്. അപരമതവിദ്വേഷത്തെ പൊലിപ്പിക്കുകവഴി സ്വന്തം ദേശീയതയെ ന്യായീകരിക്കുവാനാണ് ഇരുകൂട്ടരും ശ്രമിക്കുന്നത്. അഭയാർത്ഥി കൾക്കുള്ള സന്ദേശങ്ങൾ പ്രക്ഷേപണം ചെയ്യാനും റേഡിയോ ഉപയോഗിക്കുന്നു ണ്ട്. 'ഇന്ത്യ ഉപേക്ഷിച്ചുപോയവർ പിന്നിൽ തങ്ങിയ സ്വന്തക്കാർക്ക് സന്ദേശമയ യ്ക്കുന്നു. പാകിസ്ഥാൻ വിട്ടുപോയവർ പിന്നിലായ തങ്ങളുടെ ബന്ധുക്കൾക്ക് പ്രക്ഷേപണം വഴി സൂചനകൾ നൽകുന്നു. പെൺമക്കൾ അച്ഛനമ്മമാരെപ്പറ്റി ചോദി ക്കുന്നു; അച്ഛനമ്മമാർ പെൺമക്കളെ അന്വേഷിക്കുന്നു.'[183] ഉച്ചഭാഷിണികളിലൂടെ യാണ് ക്യാമ്പുകളിൽ റേഡിയോ മുഴങ്ങിയിരുന്നത്.

---

182 കത്താർസിങ്ങ് ദുർഗ്ഗാൽ 93.

183 കത്താർസിങ്ങ് ദുർഗ്ഗാൽ 170.

‘........ഓരോ തെരുവിലും ഉച്ചഭാഷിണി ഘടിപ്പിച്ചിരുന്നു. രാവിലെ മുതൽ വൈകുന്നേരം വരെ അവയിലൂടെ റേഡിയോ പ്രോഗ്രാം മുഴങ്ങി. പകൽ ഭജനങ്ങളുടെയും കീർത്തനങ്ങളുടെയും റിക്കാർഡുകൾ അല്ലെങ്കിൽ അഭയാർത്ഥികൾക്കായുള്ള പലതരത്തിലുള്ള സൂചനകൾ പ്രക്ഷേപണം ചെയ്യപ്പെട്ടു. നഷ്ടപ്പെട്ട ആളുകളെക്കുറിച്ചുള്ള അറിയിപ്പുകളാണ് കൂടുതൽ നേരവും പ്രക്ഷേപണങ്ങൾ നടത്തപ്പെട്ടത്. ‘ഇന്നടത്തെ രാമൻ ഇന്നടത്തെ മല്ലിക്കിന് കൊടുക്കുന്ന സന്ദേശമെന്തെന്നാൽ താൻ ഇന്നടത്തെത്തിയിരിക്കുന്നുവെന്ന്, ഇന്ന സമയത്ത് കാണാൻ തരപ്പെടുമെന്ന്........’[184]

സർക്കാറിന്റെ നിർദ്ദേശങ്ങളും അറിയിപ്പുകളും റേഡിയോ പ്രക്ഷേപണം ചെയ്തിരുന്നു.

‘....... അഭയാർത്ഥികൾക്കുവേണ്ടി വെള്ളംപോലെ സർക്കാർ വാരിക്കോരി ചെലവഴിക്കുന്ന കണക്കുകൾ പ്രക്ഷേപണം ചെയ്യപ്പെട്ടു. ഇന്ന സ്ഥലത്തുനിന്ന് വന്ന ആളുകൾ ഇന്ന സ്ഥലത്തേക്ക് പോകട്ടെയെന്ന് അഭയാർത്ഥികൾക്കുവേണ്ടി രാപ്പകൽ റേഡിയോ വഴി നിർദ്ദേശങ്ങൾ വന്നു. ഏതു ജോലിക്ക് ഏത് ആഫീസിന് സഹായം ചെയ്യാൻ പറ്റും. ഏതൊക്കെ പരാതികൾ എവിടെ കേൾക്കും. ‘അഭയാർത്ഥികൾ രാഷ്ട്രത്തിന്റെ സ്വത്താണ്.’ പ്രധാനമന്ത്രി ജവഹർലാൽ നെഹ്റു പറഞ്ഞുവെന്ന്..... എന്നും വൈകിട്ട് ഗാന്ധിജിയുടെ പ്രസംഗം റേഡിയോവഴി പ്രക്ഷേപണം ചെയ്തുകൊണ്ടിരുന്നു. രാഷ്ട്രപിതാവിന് പ്രിയങ്കരമായിരുന്ന ഭജനം പ്രക്ഷേപണം ചെയ്തു. പ്രസംഗങ്ങൾ ഗാന്ധിജി പ്രസംഗിക്കുമ്പോൾ റിക്കാർഡു ചെയ്യുന്നു. എന്നിട്ട് പിന്നെ റേഡിയോവഴി പ്രക്ഷേപണം ചെയ്യുന്നു...’[185]

റേഡിയോ വഴി കേൾക്കുന്ന ഗാന്ധിയുടെ പ്രഭാഷണം സതഭരായിയെ ആകർഷിക്കുന്നുണ്ട്.

---

184 കത്താർസിങ്ങ് ദുർഗ്ഗാൽ 170.

185 കത്താർസിങ്ങ് ദുർഗ്ഗാൽ 182.

'ഈശ്വരൻ അള്ളാ തേരാ നാം' ഈ ഭജനം ആദ്യത്തെ പ്രാവശ്യം കേട്ട പ്പോൾ സതഭരായി നിന്നിടത്ത് നിന്നുപോയി. പിന്നെ എന്നും വൈകുന്നേരം, ദാഹി ക്കുന്നവർ കിണറന്വേഷിക്കുന്നതുപോലെ, സതഭരായി ബാപ്പുവിന്റെ ശബ്ദം കേൾക്കാൻ ഉച്ചഭാഷിണിക്കടുത്തുചെന്ന് ഇരിപ്പായി. ഗാന്ധിജിയുടെ വാക്കുകൾ മരുഭൂമിയിൽ പെയ്യുന്ന പേമാരിപോലെ തോന്നിച്ചു. 'നീ തന്നെയാണ് രാമൻ, നീ ത ന്നെയാണ് റഹിം, നീ തന്നെയാണ് കൃഷ്ണൻ, നീ തന്നെയാണ് കരിം'. ഈ സമ യത്തും ഇത്തരം പാട്ടുപാടുന്ന ഈ മനുഷ്യൻ ഏതു തരത്തിലുള്ള മനുഷ്യ നാണ്!'[186]

സതഭരായിയുടേത് സ്വതന്ത്ര ഇന്ത്യയിലെ മുസ്ലിം അനുഭവിച്ച സംഘർഷമാ ണ്. മുസ്ലിമായിരിക്കുകയും സിഖുകാരനായ സോണേഷായ്ക്കൊപ്പം തന്റെ മത സ്വത്വം മറച്ചുവച്ചുകൊണ്ട് ജീവിക്കേണ്ടിവരികയും ചെയ്യുന്നത് ഏറെ പ്രയാസകര മായി അവർ അനുഭവിക്കുന്നുണ്ട്. അഭയാർത്ഥി ക്യാമ്പുകളിൽ സ്ത്രീകൾ മുസ്ലി ങ്ങളെ കുറ്റപ്പെടുത്തി സംസാരിക്കുന്നുണ്ട്.

'സതഭരായി ക്ഷമാപൂർവ്വം അവരോടു പറഞ്ഞു. അക്രമം കാട്ടിയത് മുസ്ലി ങ്ങളായിരുന്നില്ല, ചട്ടമ്പികളായിരുന്നുവെന്ന്. അയൽക്കാരെ കൊല്ലുകയും അവ രുടെ സ്ത്രീകളെ ബലാൽസംഗം ചെയ്യുകയും ചെയ്തവർ എങ്ങിനെ മുസ്ലിങ്ങളാ കും. അവളുടെ ഗ്രാമത്തിൽ ലഹളക്കാർ മുസ്ലിങ്ങളെയും കൊന്ന കഥ അവൾ പറ ഞ്ഞു. അവർ ഹിന്ദുക്കളെയും സിക്കുകാരെയും രക്ഷിക്കാൻ നിശ്ചയിച്ചതുകൊണ്ടാ ണവരെ കൊന്നത്.'[187]

അവളുടെ പിതാവായ അള്ളാദിത്തയെ അക്രമികൾ കൊന്നത് അയാൾ ലഹളക്കാരെ പ്രതിരോധിച്ചതുകൊണ്ടും തന്റെ ഇതരമതസ്ഥരായ സുഹൃത്തുക്കളെ രക്ഷിക്കാൻ ശ്രമിച്ചതുകൊണ്ടുമായിരുന്നു. അഭയാർത്ഥിക്യാമ്പുകളിലൂടെയുള്ള

---

[186] കത്താർസിങ്ങ് ദുർഗ്ഗാൽ 194.

[187] കത്താർസിങ്ങ് ദുർഗ്ഗാൽ, 76.

പ്രയാണത്തിനിടയിൽ പലപ്പോഴും ഹിന്ദുക്കളും സിക്കുകാരുമായ ആളുകൾ മുസ്ലിങ്ങളായ സ്ത്രീകളെയും പുരുഷന്മാരെയും അധിക്ഷേപിക്കുന്നത് അവൾക്കു കാണേണ്ടിവരുന്നുണ്ട്. പാകിസ്ഥാനിലേയ്ക്ക് നീങ്ങുന്ന മുസ്ലിം അഭയാർത്ഥികളുടെ ചിത്രം നോവലിൽ ഇങ്ങനെ ആവിഷ്കരിക്കുന്നു:

'ആ സമൂഹം നീങ്ങിക്കൊണ്ടിരുന്നു. കാളവണ്ടികളിൽ പെട്ടികളും ട്രങ്കുകളും നിറച്ചിരുന്നു. അതിനുമുകളിൽ ചാർപ്പായികളും കിടക്കകളും ചാക്കുകളും. അതിനുമേൽ ഇരുന്നിരുന്ന വൃദ്ധകളും വൃദ്ധന്മാരും, രോഗികളേയും ആട്ടിൻകുട്ടികളെയും പേറിയിരുന്നു. കാളവണ്ടിയുടെ ചുറ്റും കുട്ടകളും പ്രാർത്ഥിക്കാനുള്ള തടുക്കുപായകളും മറ്റു സാധനങ്ങളും തൂങ്ങിക്കിടന്നു. ഒരു സങ്കല്പ ആശ്രയം എന്ന രീതിയിൽ കാളവണ്ടിയെ പിടിച്ചുകൊണ്ട് തങ്ങളുടെ മാറിലേക്കള്ളിപ്പിടിച്ചുകിടന്ന കുഞ്ഞുങ്ങളേയും പേറി സ്ത്രീകൾ നടക്കുന്നു. ഏഴു പർദ്ദാക്കുള്ളിൽ ജീവിച്ച മുസ്ലിം സ്ത്രീകൾ നഗ്നത മറയ്ക്കാനാവാതെ നീങ്ങുകയാണ്. ക്ഷീണിച്ച, പരാജയപ്പെട്ട പുരുഷന്മാർ! അവരുടെ വീടുകൾ തീ വയ്ക്കപ്പെട്ടു. അവരുടെ ബന്ധുക്കളെ പ്രാണരക്ഷാർത്ഥം ഓടിയപ്പോൾ തടഞ്ഞുനിർത്തി കത്തികൊണ്ട് കഷണം കഷണമായി നുറുക്കി. ആ വലിയ സമൂഹത്തിലൊരൊറ്റ ചെറുപ്പക്കാരനുണ്ടായിരുന്നില്ല....'[188]

സോണേഷായുടെ മകൾ എന്ന നിലയ്ക്ക് മുസ്ലിം എന്ന 'അയോഗ്യത'യെ മറച്ചുവെച്ചുകൊണ്ടാണ് അവൾ ഇന്ത്യയിലെ തന്റെ ജീവിതം നയിക്കുന്നത്. അവളെ സംബന്ധിച്ച് പാകിസ്ഥാനോ ഇന്ത്യയോ എന്നത് പ്രധാനമായിരുന്നില്ല. അവൾക്ക് ആകെ ബന്ധമുള്ള രണ്ടുപേർ, സോണേഷായും പ്രണയിക്കുന്ന കുൽദീപും, ഇന്ത്യയിലാണ് ജീവിക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ട് താനും ഇന്ത്യക്കാരിയാവുന്നു എന്ന തരത്തിലുള്ള സ്വാഭാവികപരിണതിയാണ് അവളുടെ ഇന്ത്യൻ പൗരത്വം. അതായത് അവളുടെ ദേശരാഷ്ട്ര പൗരത്വത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം ദേശസ്നേഹമോ

---

188 കത്താർസിങ്ങ് ദുർഗ്ഗാൽ 180.

മതസ്നേഹമോ അല്ല, അവളുണ്ടാക്കുന്ന, അവൾക്കുണ്ടാകുന്ന ജൈവികമായ മനുഷ്യബന്ധങ്ങളാണ് എന്നർത്ഥം. എന്നാൽ പാകിസ്ഥാനിൽ ഒറ്റപ്പെട്ട ഹിന്ദു പെൺകുട്ടികളെ ഇന്ത്യക്കും ഇന്ത്യയിലൊറ്റപ്പെട്ട മുസ്ലിം പെൺകുട്ടികളെ പാകിസ്ഥാനും കൈമാറ്റം ചെയ്യുന്ന ഭരണകൂടങ്ങളുടെ കരാറുകളുടെ ഫലമായി സ്വത്വം വെളിപ്പെടുന്ന സതഭരായിക്ക് പാകിസ്ഥാനിലേയ്ക്ക് പോകേണ്ടിവരുന്നു. പാകിസ്ഥാനിൽ തനിക്കാരുമില്ലെന്നും താൻ പോകാനാഗ്രഹിക്കുന്നില്ലെന്നുമുള്ള അവളുടെ വാക്കുകൾക്കോ സോണേഷായുടെ തടസ്സങ്ങൾക്കോ യാതൊരു വിലയും കിട്ടുന്നില്ല. അങ്ങനെ സ്വന്തം പൗരത്വം സ്വയം തീരുമാനിക്കാനാവാതെ ദേശരാഷ്ട്രങ്ങളുടെ അധികാരത്തിന്റെ ഇരയായി സതഭരായി മാറുന്നു. സതഭരായിയുടെ പോക്ക് സോണേഷായുടെ പ്രാണനെടുക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇങ്ങനെ രാഷ്ട്രം എന്നതും ദേശീയത എന്നതും ആരുടെ നിർമ്മിതിയാണെന്നും ആർക്കുവേണ്ടിയുള്ളതാണ് എന്നുമുള്ള ചോദ്യങ്ങളുയർത്തിക്കൊണ്ടാണ് നോവൽ അവസാനിക്കുന്നത്.

ദേശരാഷ്ട്ര രൂപീകരണത്തിനകത്തെ ഹിംസാത്മകതയെയാണ് അടിസ്ഥാനപരമായി നോവൽ ആവിഷ്കരിക്കുന്നത്. ഈ ഹിംസാത്മക രണ്ടുതരത്തിൽ സംഭവിയ്ക്കുന്നുണ്ട്. സാംസ്കാരികദേശീയതയും വർഗ്ഗീയതും ജനങ്ങളുടെ ജൈവികതയ്ക്കകത്തു നടത്തുന്ന അക്രാമകമായ ഇടപെടലുകളാണ് ഒന്നാമത്തേത്. രണ്ടാമത്, ദേശരാഷ്ട്രങ്ങൾ ജനതയുടെ ജൈവികബന്ധങ്ങൾക്കിടയിൽ നടത്തുന്ന ഇടപെടലുകളാണ്. ഒന്ന് പ്രത്യക്ഷത്തിൽതന്നെ ഹിംസാപൂർവ്വം പ്രവർത്തിക്കുമ്പോൾ മറ്റേത് അധികാരപ്രയോഗത്തിന്റെയും അനുനയത്തിന്റെയും സഹായത്തിന്റെയും രൂപങ്ങളിൽ നടക്കുന്ന ഇടപെടലുകളാണ്. രണ്ടും ഒരേപോലെ മനുഷ്യർക്കിടയിലെ ജൈവികമായ വിനിമയങ്ങളെയും സ്നേഹബന്ധങ്ങളെയും റദ്ദു ചെയ്യുവാനാണ് ശ്രമിക്കുന്നത്. ഒരു പ്രത്യേക ദേശീയതയെയും പൗരത്വത്തെയും നിർമ്മിച്ചെടുക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങൾ മറ്റു ചിലതിനെ മാറ്റിനിർത്തിക്കൊണ്ടും അപരവൽക്കരിച്ചുകൊണ്ടുമാണ് നടക്കുന്നത്.

3.3.5.4 അവയവരഹിത ശരീരത്തിന്റെ പ്രതിരോധങ്ങൾ

ദേശരാഷ്ട്രരൂപീകരണത്തെ പശ്ചാത്തലമാക്കി എഴുതപ്പെട്ടിട്ടുള്ള നോവലുകൾ പ്രധാനമായും കൈകാര്യം ചെയ്യുന്നത് സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ സംബന്ധിച്ച സ്വപ്നങ്ങളെയും ആഹ്ളാദത്തെയുമെന്നതിനേക്കാൾ വിഭജനത്തെയും വർഗ്ഗീയ കലാപങ്ങളെയുമാണ് എന്ന വസ്തുത ശ്രദ്ധേയമാണ്. അതായത് ശിഥിലമാക്കപ്പെടുന്ന ദേശീയതയെ സംബന്ധിച്ച വേദനകളാണ് വിവിധ ഭാഷകളിലെ നോവലുകൾ ആവിഷ്കരിക്കുന്നതെന്നർത്ഥം. മറ്റൊരർത്ഥത്തിൽ ഇന്ത്യൻ ദേശീയത ദേശരാഷ്ട്രമെന്ന വ്യവസ്ഥയ്ക്ക് വിധേയപ്പെടുന്ന സന്ദർഭത്തിൽ അതിനകത്തെ ജനത അനുഭവിച്ച ആത്മസംഘർഷങ്ങളെയാണ് ഈ നോവലുകൾ ആവിഷ്കരിക്കുന്നതെന്നു പറയാം.

രാഷ്ട്രശരീരത്തിനകത്തെ ഒരു അവയവരഹിത ശരീരമായി[189] ജനതയെ കാണാം. ഈ ജനത വ്യത്യസ്തങ്ങളായ വിശ്വാസങ്ങളും ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളും സ്വപ്നങ്ങളും സംസ്കാരങ്ങളും പാരമ്പര്യങ്ങളുമെല്ലാമുള്ളതാണ്. അത് നിശ്ചിതമായ ഘടനയോ സ്വരൂപമോ ഉള്ളതല്ല. പരസ്പരം കൂടിക്കലർന്നും കലങ്ങിമറിഞ്ഞുമാണ് അത് നിലനിൽക്കുന്നത്. ഈ ദ്രവസ്വഭാവം അതിനെ ഏതെങ്കിലും ചട്ടക്കൂടിനുള്ളിലേക്കോ വ്യവസ്ഥയ്ക്കുള്ളിലോ ക്ലിപ്തപ്പെടുത്തുന്നതിനെ പ്രതിരോധിക്കുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ ഇതിനു കടകവിരുദ്ധമായാണ് ദേശരാഷ്ട്രത്തിന്റെ നില. ഒരു വ്യവസ്ഥ എന്ന നിലയിൽ അത് നിശ്ചിത ഘടനയും രൂപവുമുള്ളതാണ്. വ്യവസ്ഥയുടെ സവിശേഷത അത് പരസ്പരബന്ധിതമായതും ക്രമീകൃതവുമായ ഘടകങ്ങ

---

[189] ഫ്രഞ്ച് ചിന്തകനായ ദല്യൂസ് മുന്നോട്ടുവെച്ച സങ്കല്പമാണ് അവയവരഹിതശരീരം (body without organ). അവയവങ്ങളോടുകൂടിയ ശരീരത്തിൽ നിന്ന് ഭിന്നമായി ആഴത്തിലുള്ള യാഥാർഥ്യമായി ഒരാൾ അനുഭവിക്കുന്ന ശരീരമാണത്. സ്കീസോഫ്രീനിയയുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടാണ് ദല്യൂസ് അവയവരഹിത ശരീരത്തെ വിശദീകരിക്കുന്നത്. അത്തരം വ്യക്തികൾ അനുഭവിക്കുന്ന വേദനകളും പീഡകളും യഥാർഥ ശരീരത്തിന്മേലുള്ളതാവണമെന്നില്ല. അത് പലപ്പോഴും വാചികമായ ഒരു ശരീരമാണ്. ഫ്രഞ്ച് നാടകകൃത്തും കവിയുമായിരുന്ന അന്റോണിൻ അർത്താഡിന്റെ പ്രയോഗത്തെ വികസിപ്പിക്കുകയാണ് ദല്യൂസ് ചെയ്തത്. [Ian Buchanan, *A Dictionary of Critical Theory*. (Oxford: Oxford University Press, 2010) 65-66.]

ളോടുകൂടിയതാണ് എന്നതാണ്. അതായത് അത് ഒന്നിനോടൊന്ന് ബന്ധപ്പെട്ടുകിടക്കുന്ന ഘടകങ്ങളുടെ ശൃംഖലയാണ്. ദേശരാഷ്ട്രം ഇത്തരത്തിൽ നിരവധി ഘടകങ്ങൾ ചേർന്നതാണ്. ഭരണകൂടം, നീതിന്യായവ്യവസ്ഥ, നിയമവാഴ്ച, ബ്യൂറോക്രസി എന്നിങ്ങനെ ഓരോ ഘടകവും പരസ്പരം ബന്ധപ്പെട്ടുകിടക്കുന്നു. ഒരു സാവയവശരീരത്തിനകത്ത് അവയവരഹിതമായ ഒരു ശരീരം സന്നിഹിതമായിരിക്കുന്നതുപോലെ ദേശരാഷ്ട്രവ്യവസ്ഥയ്ക്കകത്ത് സന്നിഹിതമായിരിക്കുന്ന അവയവരഹിതമായ ശരീരമാണ് ജനത എന്നു പറയാം. അവയവരഹിത ശരീരത്തിനുമേൽ വ്യവസ്ഥ സദാ സമ്മർദ്ദങ്ങൾ ചെലുത്തിക്കൊണ്ടിരിക്കും. അതിനോട് പ്രതിരോധിക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങൾ അവയവരഹിത ശരീരം നടത്തിക്കൊണ്ടിരിക്കും. വ്യവസ്ഥയുടെ സമ്മർദ്ദം അവയവരഹിതശരീരത്തിനുമേൽ ഉണ്ടാക്കുന്ന മുറിവുകളും അതിനോട് അവയവരഹിതശരീരം നടത്തുന്ന പ്രതിരോധവും ചേർന്ന് സൃഷ്ടിക്കുന്ന സംഘർഷം പ്രധാനമാണ്. ഇത്തരത്തിൽ ദേശരാഷ്ട്രത്തിന്റെ മർദ്ദനങ്ങളോട് ജനത നടത്തുന്ന പ്രതിരോധങ്ങളുടെ ഫലമായുണ്ടാകുന്ന പലതരം പ്രതികരണങ്ങളിലൊന്നായി വർഗ്ഗീയ കലാപങ്ങളെ കാണാം.

ഒരു ബഹുസ്വരസമൂഹത്തിൽ ജൈവികതയ്ക്കുമേൽ ദേശരാഷ്ട്രം നടത്തുന്ന ഇടപെടലുകൾ അവയുടെ ജൈവികതയെ തകർക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. ജനസംഖ്യാകണക്കെടുപ്പുകൾ, സർവ്വേകൾ തുടങ്ങിയവയിലൂടെ വ്യത്യസ്ത ജാതി, മത സമുദായങ്ങളെ തരംതിരിച്ചുകൊണ്ടുള്ള ബ്രിട്ടീഷ്ഭരണത്തിന്റെ സമീപനങ്ങളിൽനിന്നും ഇതാരംഭിക്കുന്നു. പിന്നീട് വിവിധ ഭരണപരിഷ്കാരങ്ങളിൽ ഈ തരംതിരിവുകളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് നീതിനിർവഹണം ഭരണകൂടം നടപ്പാക്കുന്നത്. ഭരണതലങ്ങളിലും മറ്റും വർഗ്ഗീയമായ തരംതിരിവുകളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള പ്രാതിനിധ്യം നടപ്പാക്കാനാണ് അവർ ശ്രമിച്ചത്. ഇത്തരം നയങ്ങൾ വ്യത്യസ്ത സമുദായങ്ങൾക്കിടയിൽ പ്രതിഷേധങ്ങൾക്കും അവകാശപോരാട്ടങ്ങൾക്കും വഴിവെയ്ക്കുകയുണ്ടായി. ഇന്ത്യയിൽ വർഗ്ഗീയമായ ചേരിതിരിവിന്റെ ഒരു കാരണം ഇതായിരുന്നു.

വ്യവസ്ഥയും ജൈവികതയും തമ്മിലുള്ള ഈ സംഘർഷം നോവലുകളിലു ടനീളം കാണാം. 'നഖവും മാംസവും' ആവിഷ്കരിക്കുന്ന ധമ്മ്യാൽ ഗ്രാമം രാഷ്ട്ര ത്തിന്റെ ഈ ജൈവികതലത്തെ ആവിഷ്കരിക്കുന്നതാണ്. ബഹുസ്വരതയാണ് ആ ഗ്രാമത്തിന്റെ സവിശേഷത. വ്യത്യസ്ത സമുദായങ്ങൾ വേർപെട്ടുജീവിക്കുന്നതല്ല അവിടെ കാണുന്നത്. വ്യത്യസ്തങ്ങളായ സാംസ്കാരിക ജീവിതങ്ങൾക്കകത്തു നിൽക്കുമ്പോഴും പരസ്പരം ഇടകലർന്നുകിടക്കുന്ന ഒരു ജീവിതലോകമാണവരു ടേത്. അതിനെ വേർതിരിച്ചുനിർത്തുന്നത് പ്രയാസകരമാണ്. സോണേഷായു ടെയും അള്ളാദിത്തയുടേയും വിശ്വാസങ്ങൾ പരസ്പരം വിനിമയം ചെയ്യപ്പെ ടുന്നതുകാണാം. അവർ തമ്മിൽ സ്വം, പരം എന്ന ദ്വന്ദ്വവൈരുധ്യം നിലനിൽക്കു ന്നില്ല. എന്നാൽ പതിയെ ദേശരാഷ്ട്രത്തിന്റെ യുക്തി ഗ്രാമത്തിലേയ്ക്കു കടന്നുവ രുന്നു. പാകിസ്ഥാനെപ്പറ്റിയുള്ള മുദ്രാവാക്യം ഗ്രാമത്തിലെ കുട്ടികളുടെ കളിയാ യാണ് ഗ്രാമത്തിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നതെങ്കിലും അത് രണ്ട് രാഷ്ട്രങ്ങളെ സംബ ന്ധിച്ചുള്ള സങ്കല്പത്തെയാണ് അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. ഈ സങ്കല്പമാവട്ടെ മത ത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ഒരു യുക്തിയുടെ സൃഷ്ടിയാണുതാനും. ഇത്തരം യുക്തികളും ആശയങ്ങളും ഗ്രാമത്തിന്റെ ജൈവികമണ്ഡലത്തിൽ കടുത്ത സമ്മർദ്ദ ങ്ങളുണ്ടാക്കുന്നുണ്ട്. ഒരു അപരവൽക്കരണത്തിന്റെ സാധ്യതയെയാണ് അത് പ്രതിരോധിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നത്. രാജ്യത്തിന്റെ മറ്റു ഭാഗങ്ങളിൽ വർഗ്ഗീയസം ഘർഷങ്ങൾ നടക്കുന്ന വിവരം പത്രംവഴി സൊണേഷാ അറിയുന്നുണ്ട്.

'തന്റെ അയൽവാസിക്കെതിരെ കൈയുയർത്താൻ ഒരാൾക്കെങ്ങനെ കഴിയു മെന്ന് സോണേഷായ്ക്ക് മനസ്സിലായില്ല. രാജകർണിയും സതഭരായിയും എല്ലാ ക്കാര്യവും ഒന്നിച്ചുചെയ്യുന്ന ചിത്രം അയാളുടെ കൺമുന്നിൽ മിന്നി. അയാളുടെ പശുക്കളെ അള്ളാദിത്തായുടെ പറമ്പിൽ കെട്ടാറുള്ളതും അള്ളാദിത്തയും ഗോതമ്പ് തന്റെ വീട്ടിൽ വെയ്ക്കാറുള്ളതും അയാളോർത്തു. എത്രയെത്ര രാത്രിക

ളിൽ നക്ഷത്രമേൽക്കട്ടിക്കു കീഴെ കട്ടിലുകൾ അടുപ്പിച്ചിട്ടു കിടന്ന് വളരെ ഇരുട്ടുംവരെ വെടിപറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്........'[190]

ദേശരാഷ്ട്രത്തിന്റെ യുക്തിയാണ് വിശ്വാസികൾക്കിടയിൽ സ്വന്തം മതത്തെ ക്കുറിച്ചുള്ള ആശങ്കയും അപരമതത്തെക്കുറിച്ചുള്ള വെറുപ്പും സൃഷ്ടിക്കുന്നത്. മതാടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ഒരു സ്വരഭേദങ്ങൾ ഉണ്ടാവുമ്പോൾതന്നെ തങ്ങളുടെ ചുറ്റി ലുള്ള യാഥാർത്ഥ്യത്തെ ഈ അപരവൽക്കരണത്തിൽനിന്ന് മാറ്റിനിർത്തി കാണാൻ അവർ ആഗ്രഹിക്കുന്നുണ്ട്. അതുകൊണ്ട് അയൽവാസിയായ അന്യമതസ്ഥനെ അപരമായി കാണാൻ അവർക്കാദ്യം സാധിക്കുന്നില്ല. എന്നാൽ രാഷ്ട്രത്തിന്റെ സാന്നിധ്യം വരുന്നതോടെ അവർ പൂർണമായും അപരമായിത്തീരുന്നു. ദേശ രാഷ്ട്രം എന്നത് ഇവിടെ ജനതയെ വിഭജിക്കുന്ന ഒന്നായിത്തീരുന്നു. ഈ വിഭജന യുക്തിയിൽനിന്നും കുതറിമാറാനുള്ള ജനതയുടെ ശ്രമങ്ങളുടെ ഭാഗമായാണ് സോണേഷായുടെയും സതഭരായിയുടെയും ബന്ധത്തെയും കാണേണ്ടത്.

ഹിന്ദുവായ സോണേഷായുടെ മുസ്ലിമായ ആത്മസുഹൃത്തിന്റെ മകളാണ് സതഭരായി. കലാപത്തിൽ സോണേഷായ്ക്ക് തന്റെ മകളെയും സതഭരായിക്ക് പിതാവിനെയും നഷ്ടപ്പെടുന്നു. തുടർന്ന് സോണേഷാ സതഭരായിക്കൊപ്പമാണ് കലാപത്തിൽനിന്ന് രക്ഷപ്പെട്ട് അഭയാർത്ഥി ക്യാമ്പുകളിലെത്തുന്നത്. ക്രമേണ ഇന്ത്യയിലെത്തുകയും ഒരു ഗ്രാമത്തിൽ താമസമുറപ്പിക്കുകയും ചെയ്തു. എന്നാൽ സതഭരായി മുസ്ലിമാണെന്ന് മനസിലാക്കുന്ന സതഭരായിയുടെ കാമുകനെ സിഖു യുവാവ് അവളെ പാകിസ്ഥാനിലേയ്ക്ക് തിരിച്ചയയ്ക്കുകയുമാണ് ചെയ്യുന്നത്. അള്ളാദിത്തായുടെ മരണത്തോടെ അനാഥയായിത്തീർന്ന സതഭരായിക്ക് ബന്ധു വായി ആകെയുള്ളത് അവളുടെ പിതാവിന്റെ സുഹൃത്തായ സോണേഷാ മാത്രമാ ണ്. അയാൾക്കൊപ്പം ഇന്ത്യയിൽ താമസിക്കാനാണ് അവളാഗ്രഹിക്കുന്നത്. എന്നാൽ അവളൊരു മുസ്ലിമായതിനാൽ തന്റെ ഇച്ഛയ്ക്കു വിരുദ്ധമായി അവൾക്ക്

[190] കത്താർസിങ്ങ് ദുർഗ്ഗാൽ 8.

പാകിസ്ഥാനിലേയ്ക്ക് പോകേണ്ടിവരുകയാണ്. ജനതയുടെ ഇച്ഛയും ദേശരാഷ്ട്ര ത്തിന്റെ ഇച്ഛയും വഴിപിരിയുന്നത് ഇവിടെ കാണാം. തങ്ങളുടെ വ്യക്തിപരമായ വിശ്വാസങ്ങൾക്കതീതമായി സോണേഷായും സതഭരായിയും പുലർത്തുന്ന സ്നേഹബന്ധം രാഷ്ട്രത്തിന്റെ യുക്തിക്ക് വഴങ്ങുന്നതല്ല.

'തമസ്സി'ൽ ഹർനാംസിങ്ങും ബന്തോയും കലാപകാരികളിൽനിന്നും രക്ഷ പ്പെടാൻ അഭയം തേടുന്നത് ഒരു മുസ്ലിംകുടുംബത്തിലാണ്. ഗൃഹനായിക അവർക്ക് അഭയം നൽകുന്നു. ഹർനാംസിങ്ങിന്റെ വീട് കൊള്ളയടിച്ചു വരുന്ന ഗൃഹനായക നായ ഇസഹാനലി ഹർനാംസിങ്ങിനെ കാണുന്നതോടെ പശ്ചാത്താപപ്പെടുന്നുണ്ട്. ശത്രുവിനെ തൊട്ടുമുന്നിൽ കണ്ട് അവരെ വധിക്കാനൊരുങ്ങുന്ന മകനാവട്ടെ ചെറു പ്പത്തിൽ പിതാവിനൊപ്പം ഹർനാംസിങ്ങിന്റെ കടയിൽനിന്നും ചായ കുടിച്ച തോർമ്മിക്കുന്നതോടെ ദുർബലനായിത്തീരുന്നു. ഹർനാംസിങ്ങിനെയും ഇസഹാന ലിയുടെ മകനെയും തമ്മിൽ ബന്ധിപ്പിക്കുന്ന ഈ നേരിയ ബന്ധം ജനങ്ങളുടെ ജൈവികതയിൽനിന്നും സഹജീവനത്തിൽനിന്നും രൂപപ്പെടുന്നതാണ്. ഇത് രാഷ്ട്രത്തിന്റെ ഉപകരണാത്മകയുക്തിക്ക് പുറത്തുനിൽക്കുന്ന ഒന്നാണ്.

ദേശീയത എന്നത് ഒരു ഭാവനയാണെങ്കിൽ അഥവാ ദേശരാഷ്ട്രം എന്നത് ഒരു കല്പിത സമുദായമാണെങ്കിൽ അത് ആരുടെ ഭാവനയാണ് എന്ന ചോദ്യം ഇവിടെ ഉയരുന്നു. അത് ധമ്മ്യാൽ എന്ന ഗ്രാമത്തിലെ ആളുകളുടെ ഭാവനയല്ല. സോണേഷായോ അള്ളാദിത്തായോ സതഭരായിയോ അത്തരമൊരു ഭാവന ചെയ്യു ന്നില്ല. കലാപകാരികൾപോലും വർഗ്ഗീയത ഉല്പാദിപ്പിച്ച വെറുപ്പിനെ ഏറ്റെടുക്കുക യല്ലാതെ ഒരു ദേശഭാവനയെ പങ്കുവയ്ക്കുന്നില്ല. ജനങ്ങളെ സംബന്ധിച്ച് അവർ ജീവിക്കുന്ന മണ്ണും അവിടത്തെ മനുഷ്യബന്ധങ്ങളും ചുറ്റുപാടുകളും ചേർന്ന താണ് അവരുടെ ദേശം. പ്രകൃതിയും മനുഷ്യരും തമ്മിലുള്ള ജൈവികമായ ബന്ധ ങ്ങളാണ് അതിനടിസ്ഥാനം. വർഗ്ഗീയവാദികൾ മതത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ഒരു ദേശഭാവനയെ പിൻപറ്റുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ ആ ഭാവന ഒരേ മതത്തിൽപ്പെട്ട

എല്ലാവരുടെയും ഭാവനയല്ല. തങ്ങളുടെ നാട്ടിൽ മുസ്ലിങ്ങളോടൊപ്പം ഹിന്ദുക്ക ളെയും സിഖുകാരെയും പറ്റി പറയുന്ന നാടൻപാട്ടുകളുടെ കാര്യം സോണേഷാ ഓർക്കുന്നുണ്ട്. കല്യാണങ്ങൾക്കും യാത്രപറച്ചിലുകൾക്കും സമ്മേളനങ്ങൾക്കു മൊക്കെ പാടുന്നവയാണ് അത്തരം പാട്ടുകൾ. പാകിസ്ഥാൻ പിറക്കുമ്പോൾ അവ യിൽനിന്നും ഹിന്ദുക്കളെയും സിഖുകാരെയും പറ്റിയുള്ള പരാമർശങ്ങൾ ഒഴിവാ ക്കുമോ എന്നാണ് അയാളാലോചിക്കുന്നത്.[191] അതായത് അവരുടെ ഭാവന ഏതെ ങ്കിലും ഒരു വിഭാഗത്തെ മാത്രം ഉൾക്കൊള്ളുന്നതോ ഒഴിവാക്കുന്നതോ അല്ല. അതൊരു രാഷ്ട്രത്തെപ്പറ്റിയുള്ളതല്ല; അവരെപ്പറ്റിത്തന്നെയുള്ളതാണ്.

വിഭജനമുണ്ടാക്കിയ പുതിയ കർതൃസ്ഥാനങ്ങളെ എങ്ങനെയാണ് ജനത സ്വീകരിച്ചത് എന്നതും പ്രധാനമാണ്. സൊണേഷായോ സതഭരായിയോ തങ്ങ ളുടെ ദേശീയതയെപ്പറ്റി ആകുലരല്ല. അവർ പലയിടങ്ങളിൽ അലഞ്ഞ് ഒടുവിൽ ഇന്ത്യയിലെ അഭയാർത്ഥി ക്യാമ്പിലാണ് എത്തിപ്പെടുന്നത്. അത് അവരുടെ തീരു മാനത്തിന്റെ പരിധിക്കുപുറത്ത് സംഭവിക്കുന്നതുമാണ്. പോട്ടോഹാറാണ് അവ രുടെ മനസ്സിലെ ദേശം. അതാകട്ടെ പാകിസ്ഥാനിലാണ് ഉൾപ്പെട്ടത്. അതിനെക്കുറി ച്ചുള്ള ഓർമ്മകളാണ് അവരെ വേട്ടയാടുന്നത്. അവിടുത്തെ വേണ്ടപ്പെട്ടവരെപ്പ റ്റിയും ജീവിതത്തിന്റെ നഷ്ടത്തെപ്പറ്റിയുമാണ് അവർ ഓർമ്മിക്കുന്നത്. ഒറ്റപ്പെട്ടു പോയ സതഭരായിയും സൊണേഷായും പരസ്പരം ആശ്വാസം കണ്ടെത്തുകയും തങ്ങൾക്കു നഷ്ടമായ ദേശത്തിന്റെ തുടർച്ച കണ്ടെത്തുകയുമാണ് ചെയ്യുന്നത്. സതഭരായിയെ സംബന്ധിച്ച് തന്റെ മുസ്ലിം കർതൃത്വം ഇന്ത്യയ്ക്കകത്ത് പലപ്പോഴും അപരസ്ഥാനത്താണെന്ന് തിരിച്ചറിയുന്നുണ്ട്. അന്യമതസ്ഥനായ സോണേഷാ മാത്രമാണവൾക്കുള്ള ഏകബന്ധു. ഈ 'കുടുംബ'ത്തെ രാഷ്ട്രം അംഗീകരിക്കുന്നി ല്ല. ഇന്ത്യൻ പൗരത്വത്തെയും മുസ്ലിംസ്ത്രീ കർതൃത്വത്തെയും ഒരുമിച്ചുനിർത്താൻ സതഭരായിക്കു കഴിയുന്നില്ല. വർഗ്ഗീയത ഏറ്റവും ശക്തമായിരുന്ന ഒരു ഘട്ടത്തിലും

---

191 കത്താർസിങ്ങ് ദുർഗ്ഗാൽ 62.

നിലനിന്നിരുന്ന ഒരു സെക്കുലർ ജീവിതസാധ്യതയെയാണ് ഇവിടെ രാഷ്ട്രത്തിന്റെ യുക്തി ഇല്ലായ്മ ചെയ്യുന്നത് എന്നു പറയാം.

വിഭജനത്തെ തുടർന്ന് ഉപഭൂഖണ്ഡത്തിനകത്തെ വ്യക്തികളും കുടുംബങ്ങളും സമുദായങ്ങളും തങ്ങളെ പുതുക്കിപ്പണിയുന്നുണ്ട്. അവർക്ക് തങ്ങളുടെ വിശ്വാസങ്ങളെയും പ്രതീക്ഷകളെയും ചരിത്രത്തെയുമെല്ലാം പുനർനിർമ്മിക്കേണ്ടിവന്നു. പല ഓർമ്മകളെയും മറക്കുകയും പുതിയ സ്മരണകളെ ഉണ്ടാക്കുകയും വേണ്ടിയിരുന്നു. എന്നാൽ ഹിംസയെക്കുറിച്ചുള്ള ഓർമ്മകൾ അവരെ വേട്ടയാടുന്നുണ്ട്. വിഭജനത്തെ രണ്ടു രാഷ്ട്രങ്ങളുടെ പിറവിയോ കേവലമായ വേർപിരിയലോ മാത്രമായി കാണാനാവില്ല. അതുണ്ടാക്കിയ അക്രമങ്ങൾക്കും കൊലപാതകങ്ങൾക്കുമപ്പുറം നിരവധി മനുഷ്യരെ തങ്ങളുടെ ചരിത്രത്തിൽനിന്നും ജൈവികതയിൽനിന്നും പുറന്തള്ളുകയാണത് ചെയ്തത്. വിഭജനത്തെ ഒരു സത്യമായി അംഗീകരിക്കാൻ അവർക്കു കഴിഞ്ഞിരുന്നില്ല. 'നഖം മാംസത്തിൽനിന്ന് വേർപെടുത്താൻ സാധിക്കുമോ? സഹോദരന്മാർ തമ്മിൽ ഒരായിരം തവണ കലഹിക്കും. കലവും ചട്ടിയും തല്ലും'[192] എന്ന് അവർ ആശ്വസിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നുണ്ട്. 'വീണ്ടും കണ്ടുമുട്ടിയപ്പോൾ ആളുകൾ അന്യോന്യം ആശ്ലേഷിച്ചു- തലയ്ക്കടിച്ചു നിലവിളിച്ചു. സ്ത്രീകൾ വാവിട്ടു കരഞ്ഞു. പുരുഷന്മാർ കുട്ടികളെപ്പോലെ നിലവിളിച്ചു. താഴെക്കിടന്നുരുണ്ടു- തൊണ്ട വരളുവോളം'[193] എന്ന് ഗ്രാമങ്ങളിൽനിന്ന് വേർപെട്ട ജനങ്ങൾ അഭയാർത്ഥി ക്യാമ്പുകളിൽ വെച്ചു മുട്ടുന്ന സന്ദർഭത്തെ നോവൽ ചിത്രീകരിക്കുന്നു. ഇത്തരത്തിൽ വിഭജനം കൈകാര്യം ചെയ്യുന്ന നോവലുകൾ ദേശരാഷ്ട്രം മറച്ചുവെയ്ക്കാനാഗ്രഹിക്കുകയും ചരിത്രം മൂടിവെയ്ക്കുകയും ചെയ്ത ഒരു ആന്തരികാനുഭവത്തെ ചോദ്യം ചെയ്യുകയും അന്തസ്സാരശൂന്യതയെ വെളിപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്യുന്നു.

---

[192] കത്താർസിങ്ങ് ദുർഗ്ഗാൽ 93.

[193] കത്താർസിങ്ങ് ദുർഗ്ഗാൽ 64.

ദേശരാഷ്ട്രത്തെ സാധൂകരിക്കുകയാണ് മുഖ്യധാരാചരിത്രത്തിന്റെ ദൗത്യം അതുകൊണ്ട് ദേശത്തിനകത്തെ പലതരം സംഘർഷങ്ങളെയും സാമാന്യജനത യുടെ അനുഭവങ്ങളെയും അത് മൂടിവെയ്ക്കാൻ ശ്രമിക്കും. മുഖ്യധാരാചരിത്ര ത്തിന്റെ ഈ ആഖ്യാനസ്വരൂപത്തിൽ നിന്ന് ഭിന്നമാണ് നോവലുകളുടെ ആഖ്യാന സ്വരൂപം. ബഹുസ്വരമായ ഒരു ആന്തരികഘടനയാണ് അതിന്റേത്. അതുകൊ ണ്ടാണ് ദേശീയതയുടെ രൂപീകരണസന്ദർഭത്തിലെ വിവിധങ്ങളായ അനുഭവങ്ങ ളെയും സംഘർഷങ്ങളെയും ഈ നോവലുകൾ ആവിഷ്കരിക്കുന്നതും പല പ്പോഴും അവയോട് വിമർശനാത്മക നിലപാടുകൾ സ്വീകരിക്കുന്നതും. ആത്യന്തി കമായി സെക്കുലറിസത്തെ സംബന്ധിച്ച ആകുലതകളെയാണ് ഈ നോവലുകൾ അവതരിപ്പിക്കുന്നത് എന്ന് പറയാം.

അധ്യായം നാല്

ഭരണകൂടവും അധികാരവും ഇന്ത്യൻ നോവലിൽ

4.1 ആമുഖം

സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തരം രൂപംകൊണ്ട ഇന്ത്യൻ ഭരണകൂടം ആധുനികമായ മൂല്യസങ്കല്പങ്ങളെ ഉൾക്കൊള്ളുന്നതാണ് എന്ന് കണക്കാക്കപ്പെട്ടുവരുന്നു. ജനാധിപത്യം, സെക്കുലറിസം തുടങ്ങിയവയാണ് അതിന്റെ സവിശേഷതകളായി തിരിച്ചറിയപ്പെടുന്നത്. അതേസമയം പരമാധികാരത്തിന്റെ പ്രയോഗം വർദ്ധിച്ചുവരുന്നതും ആധുനികസ്വഭാവവിശേഷങ്ങളിൽനിന്ന് പിറകോട്ട് പോകുന്നതും പിന്നീടുള്ള ഘട്ടങ്ങളിൽ കാണാം. സ്വതന്ത്ര ഇന്ത്യ പൂർണ്ണമായും ആധുനികമായിരുന്നില്ല എന്ന വിമർശനം ഇ.എം.എസിനെപ്പോലുള്ളവർ ഉന്നയിച്ചിട്ടുണ്ട്. '1947 ആഗസ്റ്റ് 15 ന് നിലവിൽ വന്നത് ഒരു വിപ്ലവജനാധിപത്യഭരണകൂടമല്ല; അത് ജനങ്ങളുടെ സാമ്രാജ്യത്വവിരുദ്ധ, ഫ്യൂഡൽ വിരുദ്ധ മനോഭാവവും ഇച്ഛാശക്തിയും പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നില്ല. മറിച്ച്, അത് പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നത് പലതരം ഒത്തുതീർപ്പുകളെയാണ്; ബൂർഷ്വാസിയും നാടുവാഴിയും തമ്മിൽ, ബൂർഷ്വാ വർഗത്തിലെ കേന്ദ്രദോർ വിഭാഗവും എതിരാളികളും തമ്മിൽ; സർവ്വോപരി ഇന്ത്യയിലെ ഫ്യൂഡൽ മുതലാളി വർഗ്ഗങ്ങളും വിദേശകുത്തകകളും തമ്മിൽ'[1]. ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തെ ആഴത്തിൽ സ്വാധീനിച്ചിട്ടുള്ള ജാതി-ജന്മി-നാടുവാഴിത്തത്തിന്റെ മൂല്യബോധങ്ങൾക്ക് മുകളിലാണ് സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര ഇന്ത്യൻ ഭരണകൂടം സ്ഥാപിതമായത് എന്നാണ് ഇ.എം.എസ്. സൂചിപ്പിക്കുന്നത്.[2] ഉപരിതലത്തിൽ അത് ആധുനികമൂല്യ

---

1 ഇ.എം.എസ്. *ഇ.എം.എസിന്റെ സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ.* എഡി., പി. ഗോവിന്ദപിള്ള, (തിരുവനന്തപുരം: ചിന്താ പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2000) 237 – 238.

2 ഇക്കാര്യം അദ്ദേഹം വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്: 'പഴയ ഭരണാധികാര വർഗങ്ങളുടെ അനുമതി കൂടാതെ, അവരെ പുതിയ ഭരണത്തിന്റെ കൂററ്റ സഹായികളാക്കാതെ തങ്ങളുടെ ഭരണമുറപ്പിക്കാൻ സാധ്യമല്ലെന്ന് ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണാധികാരികളും മനസ്സിലാക്കി; അതുകൊണ്ട് അവർ തങ്ങൾ ഏർപ്പെടുത്താൻ ഉദ്ദേശിക്കുന്ന ഭരണക്രമത്തിൽ പഴയ ഭരണാധികാരികളെ തൃപ്തിപ്പെടുത്തുമാറ് നീക്കുപോക്കുകൾ ചെയ്യാൻ സന്നദ്ധരായി. കൊച്ചിയും തിരുവിതാംകൂറും പുരാതന രാജവംശങ്ങൾ ഭരിക്കുന്ന പ്രത്യേക നാട്ടുരാജ്യങ്ങളായി അംഗീകരിച്ചതായിരുന്നു ആദ്യത്തെ പടി. എന്നാൽ അതുകൊണ്ടവസാനി

ങ്ങളെ പ്രകടിപ്പിച്ചപ്പോൾ ആന്തരികതലത്തിൽ ജാതി-ജന്മി-നാടുവാഴിത്തത്തിന്റേ തായ മൂല്യവ്യവസ്ഥയെ പിൻതുടർന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഇന്ത്യൻ ഭരണകൂടം ആധുനികവും ആധുനികപൂർവ്വവുമായ അധികാരരൂപങ്ങളുടെ സങ്കരസ്വഭാവവും അതുണ്ടാക്കിയ സന്ദിഗ്ദ്ധതയും പ്രകടിപ്പിക്കുന്നു.

4.2 പരമാധികാരവും ഗവൺമെന്റാലിറ്റിയും

കേന്ദ്രീകൃതമായ പരമാധികാരസ്വരൂപത്തിൽ നിന്നും വികേന്ദ്രീകൃതമായ ഭരണസംവിധാനത്തിലേക്കുള്ള മാറ്റമാണ് ആധുനികതയുടെ ഘട്ടത്തിൽ ഭരണകൂട ത്തിന്റെ സ്വഭാവത്തിലുണ്ടായ പ്രധാനപരിണാമം. ഇന്ത്യയിൽ പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാ ണ്ടിനു മുമ്പ് നിലനിന്നിരുന്നത് ബ്രാഹ്മണാധിപത്യത്തെ അംഗീകരിച്ച പരമാധികാര ഭരണവ്യവസ്ഥയായിരുന്നു. അധികാരം രാജാവിനായിരുന്നുവെങ്കിലും അതിന്റെ ചാലകശക്തിയായിരുന്നത് ബ്രാഹ്മണാധിപത്യമായിരുന്നു. ഈ ഭരണവ്യവസ്ഥ യുടെ അടിസ്ഥാനതത്വങ്ങളെ വിശദീകരിക്കുന്ന ഗ്രന്ഥമാണ് കൗടില്യന്റെ അർത്ഥ ശാസ്ത്രം.[3] പ്രദേശങ്ങൾ വെട്ടിപ്പിടിക്കുക, ഭരണപ്രദേശത്തിന്റെ സംരക്ഷണത്തിനു വേണ്ടിയുള്ള സൈന്യത്തെ സംരക്ഷിക്കുക, രാജ്യത്തിന്റെ നിലനിൽപിനാവശ്യമായ വിഭവസമാഹരണം നടത്തുക തുടങ്ങിയവയിലൂടെയാണ് പരമാധികാരവ്യവസ്ഥ പ്രവർത്തിച്ചിരുന്നത്. അടിച്ചേൽപ്പിക്കപ്പെടുന്ന ഭരണകൂട താല്പര്യങ്ങളാണ്

ച്ചില്ല. കോഴിക്കോട്ടെ സാമൂതിരിയും, ചിറയ്ക്കൽ, അറയ്ക്കൽ, കോട്ടയം, കടത്തനാട്, വള്ളുവനാട് തുടങ്ങിയ രാജാക്കന്മാരുടെയും കുടുംബങ്ങൾക്ക് സ്ഥിരമായ മാലിഖാൻ ഉൾപ്പെടെ പലവിധ അവകാശങ്ങളും നൽകി. ഈ രാജകുടുംബങ്ങൾക്ക് സിംഹാസ നാരോഹണമെന്ന പൊങ്ങച്ചം നിറഞ്ഞ ചടങ്ങുപോലും അനുവദിക്കപ്പെട്ടു. ഉദാഹര ണത്തിന് ഈ കുടുംബങ്ങളിലെ പുരുഷനായ കാരണവർ മരിക്കുമ്പോൾ മൂപ്പുമുറ അനുസരിച്ച് അടുത്തയാൾക്ക് കീരിടധാരണ ചടങ്ങ് നിർവഹിക്കാൻ അനുവാദമുണ്ട്. നമ്പൂതിരിമാരുടെയും ഭരണാധികാരം ഇല്ലാത്ത മറ്റുള്ളവരുടെയും കുടുംബങ്ങൾക്ക് മുമ്പുണ്ടായിരുന്ന ഭൂമി എല്ലാം നൽകി. കുടിയാന്മാരുമായുള്ള അവരുടെ ബന്ധങ്ങ ളിൽ യാതൊരു നിയന്ത്രണവും വെച്ചില്ല. അതുകൊണ്ട് ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണസ്ഥാപനം പഴയ ഭരണാധികാരിവർഗ്ഗങ്ങളിൽ ആരുടെയും അവകാശങ്ങളെ ഇല്ലായ്മ ചെയ്തില്ല, തങ്ങളുടെ രാജ്യാതിർത്തികൾ വിപുലപ്പെടുത്താമെന്ന് സ്വപ്നം കണ്ട ആളുകളെ അത്തരം ശ്രമങ്ങളിൽനിന്ന് തടഞ്ഞു എന്നു മാത്രം.' (ഇ.എം.എസ്., *ഇ.എം.എസിന്റെ സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ.* സഞ്ചിക, 11) 210-211

3 അർത്ഥശാസ്ത്രത്തെ മുൻനിർത്തി ആനന്ദ് തയ്യാറാക്കിയ 'നീതിശാസ്ത്രവും രാഷ്ട്ര തന്ത്രവും' എന്ന പ്രബന്ധം കാണുക. ആനന്ദ്, *ആനന്ദിന്റെ ലേഖനങ്ങൾ.* (ഗുരുവാ യൂർ : ശിഖ പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 1985).

അവിടെ പ്രജാക്ഷേമമായി കൊണ്ടാടിയിരുന്നത്. അധികാരഘടനയുടെ നിലനില്പാണ് സർവ്വാധിപത്യം ലക്ഷ്യമാക്കുന്നത്. പരമാധികാരഭരണകൂടങ്ങളുടെ പ്രധാന സവിശേഷത അവ നടപ്പാക്കിയിരുന്ന ദണ്ഡനീതിയാണെന്നു കാണാം. ചെറിയ തെറ്റുകൾക്കുപോലും കടുത്ത ശിക്ഷയും പിഴയും കല്പിക്കുന്നതാണ് അതിന്റെ രീതി. അങ്ങനെ കുറ്റങ്ങളെക്കൂടി ആദായമാക്കി മാറ്റുന്നതിനും ആദായത്തിനുവേണ്ടി കുറ്റങ്ങൾ ചെയ്യിക്കുന്നതിനും വരെ പരമാധികാര ഭരണകൂടങ്ങൾ തയ്യാറായിരുന്നു എന്ന് അർത്ഥശാസ്ത്രം വെളിപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. രാജകോശം വർധിപ്പിക്കുന്നതിനു വേണ്ടി സാമാന്യജനതയ്ക്ക് കഠിനമായി പണിയെടുക്കേണ്ടി വന്നിരുന്നു. വക്രതയും വഞ്ചനയും മന്ത്രവാദവും ചതിയും തൊട്ടുള്ള എല്ലാ കുതന്ത്രങ്ങളും അധികാരത്തിനും ധനത്തിനും വേണ്ടി പ്രയോഗിക്കുന്നത് അർത്ഥശാസ്ത്രം സാധൂകരിക്കുന്നുമുണ്ട്.[4] ഇത് ഇന്ത്യയിൽ നിലനിന്നിരുന്ന ഭരണസമ്പ്രദായങ്ങളുടെ സാമാന്യസ്വഭാവമായിരുന്നു.

4.2.1 ആധുനികതയുടെ സന്ദർഭത്തിലാണ് ഭരണകൂടങ്ങളുടെ സ്വഭാവത്തിൽ മാറ്റം വരുന്നത്. പരമാധികാരപ്രയോഗത്തിൽ നിന്ന് ഗവൺമെന്റാലിറ്റിയിലേക്കുള്ള മാറ്റമായിരുന്നു ഇതിൽ ഏറ്റവും പ്രധാനം. ഗവൺമെന്റാലിറ്റിയുടെ വികാസത്തെ സംബന്ധിച്ച് മിഷേൽ ഫൂക്കോ അന്വേഷിക്കുന്നുണ്ട്.[5] പതിനാറാം നൂറ്റാണ്ടോടുകൂടിയാണ് ആധുനികരീതിയിലുള്ള ഭരണരീതി രൂപപ്പെടുന്നത് എന്നദ്ദേഹം പറയുന്നു. പ്രാചീന, മധ്യകാലഘട്ടങ്ങളിലെ പരമാധികാരി അഥവാ രാജാവ് രാജ്യത്തിന്

---

4 കോശസംഭരണത്തിന് രാജാവിന് സ്വീകരിക്കാവുന്ന മാർഗ്ഗങ്ങളെക്കുറിച്ച് കൗടില്യൻ വിവരിക്കുന്നുണ്ട്. കരടിത്തോൽ പുതച്ച രാഷ്ട്രീയ ഗൂഢപുരുഷന്മാരെ ശ്മശാനവൃക്ഷത്തിൽ കയറ്റിയിരുത്തി അവരെക്കൊണ്ട് രാത്രിയിൽ ജനങ്ങളെ പേടിപ്പിക്കുക, ദേവസ്ഥാനങ്ങളും സ്വയംഭൂലിംഗങ്ങളും സർപ്പപ്പുറ്റുകളും കൃത്രിമമായുണ്ടാക്കി അവയിലേക്കുള്ള വഴിപാടുകൾ വഴി ജനങ്ങളുടെ ദ്രവ്യം കരസ്ഥമാക്കുക, വ്യാപാരിവേഷം കെട്ടിയ ഗൂഢപുരുഷന്മാർ ജനമധ്യത്തിൽ ചെന്ന് അവരുടെ വിശ്വാസം ആർജ്ജിച്ച് നിക്ഷേപങ്ങൾ സംഭരിക്കുകയും പിന്നീട് അത് രാജകോശത്തിലേക്ക് കടത്തുകയും ചെയ്യുക തുടങ്ങിയവ അവയിൽ ചിലതാണ് (ആനന്ദ് 11 -12)

5 Michel Foucault, 'Governmentality'. Graham Burcher, Collin Garden and Peter Miller (Ed.) *The Foucault Effect: Studies in Governmentality.* (Chicago: The University of Chicago Press, 1991).

അതീതനായ ഒരാളായാണ് കണക്കാക്കപ്പെട്ടിരുന്നത്. ഭരിക്കപ്പെടുന്ന സ്ഥലവും രാജാവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം ഹിംസയിലൂടെയോ ഉടമ്പടികളിലൂടെയോ കുടുംബ വഴികളിലൂടെയോ സ്ഥാപിച്ചെടുക്കുന്നതായിരുന്നു. ഏതു രീതിയിലായാലും രാജാവും രാജ്യവുമായുള്ള ബന്ധം സ്വാഭാവികമായിരുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടുതന്നെ രാജാവിന്റെ നിലനിൽപ് എപ്പോഴും ഭീഷണിയിലായിരുന്നു. അതുകൊണ്ട് അവിടെ അധികാരപ്രയോഗത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം പ്രവിശ്യയുടെ സംരക്ഷണം എന്നതിനേക്കാൾ സ്വന്തം അധികാരം ഉറപ്പിക്കുക എന്നതുതന്നെയായിരുന്നു. ഇതിൽ നിന്നും വിഭിന്ന മായാണ് ആധുനികഭരണകൂടസങ്കല്പം വളർന്നുവന്നത്. രണ്ടുതരം പ്രക്രിയക ളാണ് ഈ ഘട്ടത്തിൽ കാണാൻ കഴിയുക. ഒന്ന്, ഫ്യൂഡലിസത്തിന്റെ തകർച്ചയും മറ്റേത് വ്യക്തികൾക്ക് കൈവന്ന പ്രാമാണ്യവുമാണ്. ഫ്യൂഡലിസത്തിന്റെ തകർച്ച വലിയ പ്രദേശത്തോടുകൂടിയതും കേന്ദ്രീകൃതഭരണം നിലനിൽക്കുന്നതുമായ ഭര ണകൂടങ്ങളുടെ വികാസത്തിലേക്ക് നയിച്ചു. വ്യക്തികൾക്ക് കൈവന്ന പ്രാമാണ്യം വ്യക്തിയെ കേന്ദ്രസ്ഥാനത്ത് പ്രതിഷ്ഠിക്കുന്ന നവീകരണ, ബദൽനവീകരണ പ്രവർത്തനങ്ങൾക്ക് ശക്തി പകർന്നു. ഒരു ഭാഗത്ത് കേന്ദ്രീകരണവും മറുഭാഗത്ത് വികേന്ദ്രീകരണവും പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന ഈ അന്തരാളഘട്ടത്തിലാണ് ഗവൺമെന്റാ ലിറ്റി പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്.[6] അവിടെ 'ഗവേണൻസ്' എന്ന പദത്തിന് രാജാവു മായി ബന്ധപ്പെട്ട അർത്ഥം മാത്രമല്ല ഉള്ളത്. ഗൃഹസ്ഥർ, കുട്ടികൾ, പ്രവിശ്യ, കോൺവെന്റ്, മതക്രമം, കുടുംബം എന്നിങ്ങനെ പല അർത്ഥങ്ങൾ അതിലടങ്ങിയി

[6] ഗവൺമെന്റ് എന്ന വാക്കിന്റെ ജനിതകമായ വേരുകൾ ഫൂക്കോ അന്വേഷിക്കുന്നുണ്ട്. മധ്യകാലത്തും പ്രാചീനകാലത്തും രാജാവിനുള്ള ഉപദേശങ്ങൾ എന്ന നിലയ്ക്കുള്ള ധാരാളം രചനകൾ ഉണ്ടായിട്ടുള്ളതായി കാണാം. രാജാവിന്റെ ശരിയായ ഇടപെടൽ, അധികാരത്തിന്റെ വിനിയോഗം, പ്രജകളുടെ സ്വീകാര്യതയും ബഹുമാനവും ഉറപ്പി ക്കുന്നതിനുള്ള മാർഗ്ഗങ്ങൾ, ദൈവത്തോടുള്ള വിധേയത്വം, പ്രജകൾക്കുമേൽ ദൈവ കാര്യങ്ങൾ നടപ്പാക്കാനുള്ള വഴികൾ തുടങ്ങിയ വിഷയങ്ങളായിരുന്നു അവയിൽ കട ന്നുവന്നിരുന്നത്. ഗവൺമെന്റ് എന്നത് ഒരു പൊതുവിഷയമായി വരുന്നത് 16-ാം നൂറ്റാ ണ്ടോടെയാണ്. സ്വയം ഭരിക്കേണ്ടതെങ്ങനെ, മറ്റുള്ളവരെ ഭരിക്കേണ്ടതെങ്ങനെ, എങ്ങ നെയാണ് ഭരിക്കപ്പെടേണ്ടത്, എങ്ങനെ നല്ല ഭരണാധികാരിയാകാം എന്നിങ്ങനെയുള്ള ചോദ്യങ്ങൾ ഈ കാലഘട്ടത്തിൽ ഉയർന്നുവന്നു. സ്വയം നിയന്ത്രിക്കുന്നതിനെപ്പ റ്റിയും മറ്റുള്ളവരെ നിയന്ത്രിക്കുന്നതിനെപ്പറ്റിയുമുള്ള ആലോചനകൾ ഉണ്ടാവുന്നത് ഈ പശ്ചാത്തലത്തിലാണ് എന്ന് ഫൂക്കോ പറയുന്നു. (Michel Foucault 87)

രിക്കുന്നു. ഭരണകൂടം എന്നത് ഒരു പരമാധികാര കേന്ദ്രത്തിൽ മാത്രം കേന്ദ്രീകരിക്കുന്നതിനു പകരം വ്യത്യസ്ത സാമൂഹികഘടകങ്ങളിലായി വ്യാപിച്ചുകിടക്കുന്നതാണ് അവിടെ കാണുന്നത്. ആധുനികഭരണസമ്പ്രദായത്തെ ഭരണമെന്ന കല എന്നാണ് ഫൂക്കോ വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത്.[7] ആത്മനിയന്ത്രണത്തിന്റെ കല, കുടുംബനിയന്ത്രണത്തിന്റെ കല, ഭരണകൂടത്തിന്റെ ശാസ്ത്രം എന്നിവ അതിലടങ്ങിയിരിക്കുന്നു. അവ യഥാക്രമം സദാചാരം, സമ്പദ്ഘടന, രാഷ്ട്രതന്ത്രം എന്നിവയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. ഇവ മൂന്നും പരസ്പരബന്ധിതമാണ്.[8] കുടുംബം അഥവാ സമ്പദ്ഘടനയാണ് അവയുടെ കേന്ദ്രം. കുടുംബത്തിനകത്ത് വ്യക്തികളെയും വിഭവങ്ങളെയും നിയന്ത്രിക്കുന്നതെങ്ങനെ എന്നതിനെ ആശ്രയിച്ചായിരിക്കും സമ്പത്തിന്റെ വിനിയോഗം. അതായത് കുടുംബത്തിന്റെ തുടർച്ചയാണ് ഭരണകൂടം എന്നർത്ഥം. രാഷ്ട്രീയപ്രയോഗത്തിലേക്ക് സമ്പദ്ഘടനയെ സന്നിവേശിപ്പിച്ചു എന്നതാണ് ഗവൺമെന്റിന്റെ സവിശേഷത എന്നു പറയാം. രാഷ്ട്രീയ സമ്പദ്വ്യസ്ഥയെപ്പറ്റി പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിൽ റൂസ്സോ നടത്തിയ നിരീക്ഷണങ്ങൾ ഇതിനോട് ചേർത്തുവായിക്കാവുന്നതാണ്. രാഷ്ട്രീയസമ്പദ്വ്യവസ്ഥയെന്ന നിലയിൽ ഭരണകൂടത്തെ മനസിലാക്കുമ്പോൾ അതിനകത്ത് സദാചാരം,

---

7 പതിനാറാം നൂറ്റാണ്ടുമുതൽ പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ തുടക്കം വരെ ഗവേർണൻസുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ധാരാളം രേഖകൾ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടിരുന്നുവെന്ന് ഫൂക്കോ രേഖപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. 1532-ൽ പ്രസിദ്ധീകൃതമായ മാക്യവല്ലിയുടെ The Prince എന്ന ഗ്രന്ഥത്തെ പിന്തുടരുന്നവയായിരുന്നു അവയിൽ വലിയൊരു വിഭാഗം. ഫ്രഞ്ചുഭാഷയിൽ എഴുതപ്പെട്ടിരുന്ന ഈ കൃതിക്ക് പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടു മുതൽ തർജ്ജമകൾ ഉണ്ടായിത്തുടങ്ങി. നെപ്പോളിയന്റെ അധിനിവേശങ്ങളുടെയും അമേരിക്കയിലെ ആഭ്യന്തരകലാപങ്ങളുടെയും കാലമായിരുന്നു ഇത്. എന്താണ് പരമാധികാരം, രാഷ്ട്രീയവും ഭരണപരമായ തന്ത്രങ്ങളും തമ്മിലുള്ള ബന്ധമെന്താണ്, ഒരു ഭരണാധികാരിയുടെ പരമാധികാരത്തിന്റെ പരിധി എവിടെയാണ്, സൈനികശക്തികൾ തമ്മിലുള്ള ബന്ധമെന്താണ്, അന്താരാഷ്ട്രബന്ധങ്ങളിലെ യുക്തിയെന്ത് തുടങ്ങിയ പല ചോദ്യങ്ങളും ഈ ഘട്ടത്തിൽ ഉയർന്നു. ഈ പശ്ചാത്തലത്തിലാണ് മാക്യവല്ലി വീണ്ടും ചർച്ചയായത്. ഭരണമെന്ന കലയെപ്പറ്റിയുള്ള സങ്കല്പം ശക്തിപ്പെടുന്നതിന്റെ സൂചകമായാണ് ഫൂക്കോ ഇതിനെ മനസ്സിലാക്കുന്നത്. ഗവൺമെന്റിനെ സംബന്ധിച്ച മാക്കിയവല്ലിയുടെ സങ്കല്പങ്ങൾ സ്റ്റേറ്റിനെ കേന്ദ്രീകരിക്കുന്നതായിരുന്നു ഭരണകൂടത്തിനു പുറത്ത് ഗവൺമന്റിനുള്ള സാധ്യതകളെ അദ്ദേഹം കാണുന്നില്ല. രാജാവ് അഥവാ ഭരണാധികാരി തന്റെ അധികാരപരിധി എങ്ങനെ നിലനിർത്തണം എന്നതാണ് ദി പ്രിൻസ് എന്ന കൃതി ചർച്ച ചെയ്യുന്നത്. (Michel Foucault 87)

8 ലാ മോത്തെ ലാ വെയർ എന്ന രാഷ്ട്രതന്ത്രജ്ഞന്റെ അഭിപ്രായത്തെ ഉദ്ധരിച്ചുകൊണ്ടാണ് ഫൂക്കോ ഇക്കാര്യം വിശദീകരിക്കുന്നത്. (Michel Foucault 88)

ധാർമ്മികത തുടങ്ങിയവ കടന്നുവരും. രാഷ്ട്രീയസമ്പദ്ഘടനയ്ക്കകത്ത് സദാചാരം, ധാർമ്മികത തുടങ്ങിയവ പ്രധാനമാണ്. പഴയകാലത്ത് രാജാവിന്റെ പങ്ക് പരിമിതമായിരുന്നെങ്കിൽ രാഷ്ട്രീയത്തിനകത്തേക്ക് സമ്പദ്വ്യവസ്ഥ വരുന്നതോടെ രാജാവിന് പ്രജകളെ മുഴുവൻ ശ്രദ്ധിക്കേണ്ടതായി വന്നു. അങ്ങനെയാണ് ഗവൺമെന്റാലിറ്റി രൂപപ്പെടുന്നത്.[9]

4.2.1.1 ഗവൺമെന്റ് എന്നാൽ ചില ലക്ഷ്യങ്ങളിലെത്തിച്ചേരുന്നതിനു വേണ്ടി വസ്തുക്കളെ ശരിയായ വിധത്തിൽ വിന്യസിക്കലാണ് എന്ന ലാ പിയറിയുടെ നിരീക്ഷണത്തെ ഫൂക്കോ ഉപജീവിക്കുന്നുണ്ട്.[10] പരമാധികാരത്തിൽ രാജാവ് ഭരിക്കുന്നത് പ്രവിശ്യയെയും അതിനകത്തുള്ള പ്രജകളെയുമാണ്. അതായത് അവിടെ വസ്തുക്കൾ എന്നാൽ പ്രവിശ്യയും പ്രജകളുമാണ്. പ്രവിശ്യയാണ് രാജാവിന്റെ പരമാധികാരത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനഘടകം. പ്രവിശ്യയുടെ ഫലഭൂയിഷ്ടി, പ്രജകളുടെ എണ്ണം, ഗുണം, സ്വഭാവം എന്നിവയൊന്നും രാജാവിന്റെ അധികാരത്തെ ബാധിക്കുന്നില്ല. എന്നാൽ ഗവൺമെന്റിലേക്കെത്തുമ്പോൾ വസ്തുക്കളും മനുഷ്യരും തമ്മിലുള്ള സങ്കീർണ്ണവും ഉദ്ഗ്രഥിതവുമായ ബന്ധമാണ് അധികാരത്തിന്റെ ആധാരം. പ്രവിശ്യക്കു പകരം ധനം, വിഭവങ്ങൾ, തൊഴിൽ, കാലാവസ്ഥ, ഉർവ്വരത, ആചാരങ്ങൾ, പെരുമാറ്റരീതികൾ, പ്രകൃതി തുടങ്ങിയവയെല്ലാം പ്രധാനമായിത്തീരുന്നു. ഗവൺമെന്റ് എന്നാൽ പ്രവിശ്യയുമായും വസ്തുവകകളുമായും മാത്രം ബന്ധപ്പെട്ടതല്ലാതായിത്തീരുന്നു. അവിടെ ലക്ഷ്യങ്ങൾക്കും സവിശേഷപ്രധാന്യമുണ്ട്. എല്ലാ പ്രജകളും ഒന്നൊഴിയാതെ നിയമത്തെ പിന്തുടരുകയും തങ്ങളുടെ ധർമ്മത്തെ നിർവഹിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതാണ് പരമാധികാരത്തിൽ പൊതു നന്മയായി കണക്കാക്കപ്പെടുന്നത്. അതായത് പരമാധികാരത്തിന് അടിയറവു പറയുന്ന

---

[9] Michel Foucault 90-91

[10] ലാ പിയറി എന്നറിയപ്പെടുന്ന Guilleume de La Perriere (1499-1565) ആദ്യകാല ഫ്രഞ്ച് എഴുത്തുകാരനാണ്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ എഴുത്തുകൾ ഫ്രഞ്ച് നവോത്ഥാനവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. ഫൂക്കോയുടെ രചനകളിലൂടെയാണ് സമീപകാലത്ത് പിയറിയുടെ ആശയങ്ങൾ ശ്രദ്ധ നേടുന്നത്. (https://en.m.wikipedia.org/wiki/Guilliaume)

താണ് അവിടെ നന്മ. അതുതന്നെയാണ് പരമാധികാരം ലക്ഷ്യമാക്കുന്നതും. എന്നാൽ ആധുനിക ഗവേണൻസിൽ സൗകര്യപ്രദമായ ലക്ഷ്യങ്ങൾക്കാണ് ഊന്നൽ. പുതിയതരം ലക്ഷ്യത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ബോധം അതിനകത്തു പ്രവർത്തിക്കുന്നുണ്ട്. സൗകര്യപ്രദമായ ലക്ഷ്യങ്ങൾക്കുവേണ്ടി വസ്തുക്കളെ വിന്യസിക്കുക എന്നു പറയുന്നതോടെ ലക്ഷ്യങ്ങൾ പലതായിത്തീരുന്നു. സമ്പത്തിന്റെ ഉല്പാദനം, വിഭവങ്ങളുടെ ശരിയായ വിതരണം, ജനസംഖ്യാ വിതരണം തുടങ്ങിയവ ഉദാഹരണമാണ്.[11]

പരമാധികാരവും ഗവൺമെന്റാലിറ്റിയും രണ്ടാണ് എന്ന് പിയറിയുടെ വിശകലനം വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. പരമാധികാരത്തിൽ നിന്ന് നിയമത്തെ വേർതിരിക്കാൻ കഴിയില്ല. എന്നാൽ ഗവൺമെന്റിനെ സംബന്ധിച്ച് നിയമം അടിച്ചേൽപ്പിക്കുക എന്നതോ നിയമങ്ങളെ തന്ത്രങ്ങളായി ഉപയോഗിക്കുക എന്നതോ അല്ല പ്രധാനം. പകരം ലക്ഷ്യങ്ങൾ നേടിയെടുക്കുന്നതിനായി വസ്തുക്കളെ ശരിയായ വിധത്തിൽ വിന്യസിക്കുക എന്നതാണ്. പരമാധികാരം ലക്ഷ്യമാക്കുന്നത് പരമാധികാരത്തിന്റെ നിലനില്പുതന്നെയാണ്. അതേസമയം ഗവൺമെന്റ് എന്നത് ഒരു പ്രക്രിയയാണ്. നിയമമല്ല അതിന്റെ ഉപാധി. ക്ഷമ, ജ്ഞാനം, കാരുണ്യം എന്നിവയാണ്. ജ്ഞാനം എന്നാൽ വസ്തുക്കളെപ്പറ്റിയുള്ള ബോധ്യം, അതിന്റെ വിന്യാസത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ധാരണ തുടങ്ങിയവയാണ്. കാരുണ്യം എന്നാൽ ഭരിക്കപ്പെടുന്നവർക്ക് അധികാരി തങ്ങളുടെ സേവകനായി തോന്നുന്ന അവസ്ഥയാണ്.[12]

4.2.1.2 പതിനേഴാം നൂറ്റാണ്ടോടുകൂടി രൂപപ്പെടുന്ന മാനവികത, സമത്വം തുടങ്ങിയവയെക്കുറിച്ചുള്ള ആശയങ്ങൾ ഭരണകൂടത്തെ സംബന്ധിച്ച് സവിശേഷമായ വീക്ഷണം രൂപപ്പെടുത്തുന്നതിൽ സ്വാധീനം ചെലുത്തി. ഗവൺമെന്റാലിറ്റിയുടെ വികാസത്തിന്റെ ആദ്യഘട്ടത്തിൽ കുടുംബത്തിനായിരുന്നു പ്രാധാന്യമെങ്കിൽ

---

11 Michel Foucault 93.

12 Michel Foucault 95-96

അടുത്ത ഘട്ടത്തിൽ ജനസംഖ്യക്ക് കൂടുതൽ പ്രാധാന്യം ലഭിച്ചു. ജനങ്ങളുടെ ക്ഷേമം പ്രധാനമായിത്തീർന്നു. ജനങ്ങളുടെ ജീവിതനിലവാരം, പ്രതിശീർഷവരുമാനം, ആയുർദൈർഘ്യം തുടങ്ങിയവയെല്ലാം ജനസംഖ്യയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതാണ്. ജനസംഖ്യാ കണക്കെടുപ്പുകളെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയാണ് ഇവയെല്ലാം പ്രവർത്തിച്ചിരുന്നത്. നേരിട്ടോ അല്ലാതെയോ ഉള്ള പലതരം പ്രചാരണ പ്രവർത്തനങ്ങളിലൂടെ ഗവൺമെന്റ് അതിന്റെ ലക്ഷ്യങ്ങൾ ജനങ്ങളിലേക്ക് എത്തിക്കുകയും അത് ജനങ്ങളെ ബോധിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുവാൻ തുടങ്ങി. ജനസംഖ്യാ കണക്കെടുപ്പിന്റെ വരവ് സാമ്പത്തികശാസ്ത്രത്തിന്റെ രൂപീകരണത്തിലേയ്ക്ക് നയിച്ചു. അതോടെ ഭരണത്തിന്റെ ആധാരം നിയമമല്ല എന്നു വന്നു. പകർച്ചാവ്യാധികൾ, രോഗങ്ങൾ, മരണം തുടങ്ങിയ നിരവധി കാര്യങ്ങൾ ജനസംഖ്യയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടു വരുന്നുണ്ട്. അത് ആയുസ്സ്, ആരോഗ്യം തുടങ്ങിയവയെ സാമൂഹികമായി വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നതിലേയ്ക്ക് നയിച്ചു. ചുരുക്കത്തിൽ ജനമാണ് എല്ലാറ്റിന്റെയും കേന്ദ്രം എന്നു വന്നു. അതേ സമയം ജനം ഗവൺമെന്റിന്റെ നിയന്ത്രണത്തിന് കീഴിലാവുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്. ഭരണകൂടം എല്ലാറ്റിന്റെയും സംരക്ഷകനാണ് എന്നു വന്നു. അതായത് രാഷ്ട്രീയ സമ്പദ്വ്യവസ്ഥയുടെ ആധാരം തന്നെ ജനസംഖ്യയായി മാറി. ജനങ്ങൾ, പ്രദേശം, സമ്പത്ത് എന്നിവയ്ക്കിടയിലെ ബഹുമുഖമായ ബന്ധങ്ങളുടെ ശൃംഖലയാണ് രാഷ്ട്രീയസമ്പദ്വ്യവസ്ഥ എന്നു പറയുന്നത്. ഈ ബന്ധങ്ങൾക്കിടയിലേക്കാണ് ഗവൺമെന്റ് വരുന്നത്.[13]

ഭരണം എന്ന കല രാഷ്ട്രമീമാംസയാവുന്നതോടെ പരമാധികാരം ഇല്ലാതായി എന്നല്ല ഫൂക്കോ സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. പരമാധികാരത്തിന്റെ പ്രയോഗസാധുത കുറഞ്ഞുവന്നു എന്നാണ്. പരമാധികാരത്തിനകത്തു വളർന്നുവന്ന സൈന്യം, സ്കൂൾ തുടങ്ങിയ ജനങ്ങളെ പലതരത്തിൽ നിയന്ത്രിക്കുന്ന സ്ഥാപനങ്ങൾക്ക് പ്രാധാന്യം ലഭിച്ചു. അച്ചടക്കം പ്രധാനമായിത്തീർന്നു. പരമാധികാരം, അച്ചടക്കം,

[13] Michel Foncault 97-100

ഗവൺമെന്റ് എന്നിവ മൂന്നും ചേർന്ന് ജനതയെ നിയന്ത്രിക്കാനാരംഭിക്കുന്നതാണ് ആധുനികഘട്ടത്തിൽ കാണുന്നത്. അധികാരത്തിന്റെ സങ്കീർണ്ണവും സവിശേഷവുമായ പ്രയോഗത്തെ സാധ്യമാക്കുന്ന സ്ഥാപനങ്ങൾ, പ്രക്രിയകൾ, വിശകലനങ്ങൾ, കണക്കെടുപ്പുകൾ എന്നിവയുടെയെല്ലാം ആകെത്തുകയാണ് ഗവൺമെന്റാലിറ്റി എന്നു ചുരുക്കാം.[14]

4.2.2 ഭരണകൂടോപകരണങ്ങൾ

പരമാധികാരത്തിൽ നിന്ന് ഗവൺമെന്റാലിറ്റിയിലേക്കുള്ള മാറ്റത്തെ മർദ്ദനപരമായ ഭരണകൂട ഉപകരണങ്ങളിൽ നിന്ന് പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ ഭരണകൂട ഉപകരണങ്ങളിലേക്കുള്ള മാറ്റമായി മനസ്സിലാക്കാവുന്നതാണ്.[15] സർക്കാർ, ഭരണം, സൈന്യം, പോലീസ്, കോടതികൾ, ജയിലുകൾ എന്നിവയെല്ലാമടങ്ങിയതാണ് മർദ്ദക ഭരണകൂട ഉപകരണങ്ങൾ. 'ഹിംസയിലൂടെ നടപ്പാക്കുക' എന്ന പ്രവൃത്തിയാണ് ഇവിടെ ഭരണകൂടം ചെയ്യുന്നത്. പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ ഭരണകൂട ഉപകരണം എന്നത് വിഭിന്നമായ നിരവധി സ്ഥാപനങ്ങൾ അടങ്ങുന്നതാണ്. മതസ്ഥാപനങ്ങൾ, വിദ്യാഭ്യാസസ്ഥാപനങ്ങൾ, കുടുംബം, നിയമം, രാഷ്ട്രീയസംഘടനകൾ, ആശയവിനിമയോപാധികൾ, കല, സാഹിത്യം, കായികം എന്നിവയടങ്ങുന്ന സാംസ്കാരികസ്ഥാപനങ്ങൾ തുടങ്ങിയവയെല്ലാം അതിലടങ്ങുന്നുണ്ട്. മർദ്ദനപരമായ ഭരണകൂട ഉപകരണം ഹിംസാത്മകതയിലൂടെ പ്രവർത്തിക്കുമ്പോൾ പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ ഭരണകൂട ഉപകരണങ്ങൾ അവയുടെ ധർമ്മം നിറവേറ്റുന്നത് പ്രത്യയശാസ്ത്രതലത്തിലാണ്. അതേ സമയം രണ്ടിന്റെയും പ്രവർത്തനങ്ങളിൽ ഹിംസയും പ്രത്യയശാസ്ത്രവും ഉള്ളടങ്ങിയിട്ടുണ്ടുതാനും. മർദ്ദനപരമായ ഭരണകൂട ഉപകരണം കായികമർദ്ദനമടക്കമുള്ള മാർഗ്ഗങ്ങൾ സ്വീകരിക്കുന്നു. അതു

---

14 Michel Foncault100-101

15 ലൂയി അൽത്തൂസർ, 'പ്രത്യയശാസ്ത്രവും പ്രത്യയശാസ്ത്ര ഭരണകൂട ഉപകരണങ്ങളും.' വിവ., പി.പി. സത്യൻ. കെ.എം. അനിൽ (എഡി.), *സംസ്കാരനിർമ്മിതി.* (കോഴിക്കോട്: പ്രോഗ്രസ് ബുക്സ്, 2017) 150-164.

പോലെ വിദ്യാലയങ്ങളും പള്ളികളുമടങ്ങുന്ന പ്രത്യയശാസ്ത്ര ഉപകരണങ്ങളും കർക്കശമായ ശിക്ഷകൾ, ഭ്രഷ്ട് തുടങ്ങിയ മർദ്ദനരൂപത്തിൽ അച്ചടക്കം നടപ്പാക്കുന്നു. എങ്കിലും പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ ഭരണകൂടോപകരണങ്ങളുടെ പ്രധാനപ്രവർത്തനം പ്രത്യയശാസ്ത്രതലത്തിലാണ്.[16]

പ്രാചീന പരമാധികാര ഭരണകൂടങ്ങൾ മർദ്ദനപരമായ ഭരണകൂടോപകരണങ്ങളുടെ സഹായത്തോടെയായിരുന്നു പ്രധാനമായും പ്രവർത്തിച്ചിരുന്നത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഹിംസ അവയുടെ പ്രധാനസവിശേഷതയായിരുന്നു. എന്നാൽ പിൽക്കാലത്ത് ഗവൺമെന്റാലിറ്റിയിലേക്കുള്ള പരിവർത്തനം മർദ്ദനപരമായ ഭരണകൂടോപകരണങ്ങളെ അപ്രസക്തമാക്കിക്കൊണ്ട് പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ ഭരണകൂടോപകരണങ്ങൾക്ക് പ്രാധാന്യം നൽകി. പോലീസ്, ജയിൽ തുടങ്ങിയവ നിലനിൽക്കുമ്പോൾതന്നെ ഭരണകൂടം അതിന്റെ ആശയങ്ങളും അധികാരവും നേരിട്ട് അടിച്ചേൽപ്പിക്കുക എന്ന രീതിയിൽ നിന്ന് മാറുകയും അവ പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായി ജനങ്ങളിലേക്കെത്തിക്കുകയും അതുവഴി ജനങ്ങളിൽ ഭരണകൂടത്തോടുള്ള കൂറ് സൃഷ്ടിക്കുകയും ചെയ്യുക എന്ന രീതിയാണ് ആധുനികഘട്ടത്തിൽ കാണുന്നത്. പരമാധികാരത്തിന്റെ പ്രയോഗരൂപങ്ങൾ മർദ്ദനപരമായ ഭരണകൂട ഉപകരണങ്ങളായിരിക്കുമ്പോൾ ഗവൺമെന്റാലിറ്റിയുടെ അടിസ്ഥാനം പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ പ്രവർത്തനങ്ങളാണ് എന്ന് ചുരുക്കം.

4.2.3 ഗവൺമെന്റാലിറ്റി ഇന്ത്യയിൽ

ഇന്ത്യയിൽ നിലനിന്നിരുന്ന പരമാധികാരഭരണസമ്പ്രദായങ്ങൾക്ക് ഏറെക്കുറെ മാറ്റം വരുന്നത് കൊളോണിയൽ ഘട്ടത്തോടെയാണ്. മുഗൾ രാജാക്കന്മാർക്ക് കപ്പം കൊടുത്തുകൊണ്ടാണ് ഇംഗ്ലീഷ് ഈസ്റ്റ് ഇന്ത്യാക്കമ്പനി ഇന്ത്യയിൽ നിലയുറപ്പിക്കുന്നത്. എന്നാൽ പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനമാവുമ്പോഴേക്ക് ഇന്ത്യയുടെ പ്രധാന പ്രവിശ്യകളിൽ അവർ അധീശത്വം നേടി. 1858 ൽ കമ്പനി

16 ലൂയി അൽത്തൂസർ 161–163

ഭരണം ബ്രിട്ടീഷുരാജ്ഞി നേരിട്ട് ഏറ്റെടുക്കുമ്പോൾ ഇന്ത്യയെപ്പറ്റിയുള്ള അടിസ്ഥാനപരമായ വിവരങ്ങൾപോലും അവരുടെ പക്കലുണ്ടായിരുന്നില്ല. വസ്തുതകളും വിവരങ്ങളും രേഖപ്പെടുത്തുന്ന സമ്പ്രദായം ഇന്ത്യയിൽ ഉണ്ടായിരുന്നില്ല എന്നതായിരുന്നു ഇതിനു കാരണം. കമ്പനിയുടെ കത്തുകളിൽ നിന്നും റിപ്പോർട്ടുകളിൽ നിന്നുമുള്ള വിവരങ്ങൾ മാത്രമാണുണ്ടായിരുന്നത്. ഇതിനെത്തുടർന്നാണ് മാപ്പ്, സർവ്വെകൾ, ജനസംഖ്യാകണക്കെടുപ്പുകൾ തുടങ്ങിയവ അവർ ഇന്ത്യയിൽ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്.[17] ഇന്ത്യയെപ്പറ്റിയുള്ള വിവരങ്ങൾ സംഭരിക്കുന്നതിനുവേണ്ടിയുള്ള ശ്രമങ്ങളുടെ ഭാഗമായിരുന്നു ഇത്.[18] കേന്ദ്രീകൃതമായ ഒരു ഭരണകൂടം ഇന്ത്യയിൽ സ്ഥാപിതമാവുന്നതിന്റെ ആരംഭമായി ഇതിനെ കണക്കാക്കാം.

രണ്ടു ഘട്ടങ്ങളിലായാണ് ബ്രിട്ടീഷുകാരുടെ കാലത്ത് ഇന്ത്യയിൽ ഗവൺമെന്റാലിറ്റി വളർന്നുവരുന്നത്. ആദ്യ ഘട്ടത്തിൽ ഈസ്റ്റ് ഇന്ത്യാ കമ്പനിയുടെ നേതൃത്വത്തിലും രണ്ടാം ഘട്ടത്തിൽ ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണകൂടത്തിന്റെ നേതൃത്വത്തിലും. കമ്പനിയുടെ നേതൃത്വത്തിലാണ് ആദ്യമായി ഉദ്യോഗസ്ഥവൃന്ദം രൂപപ്പെ

---

17 U. Kalpagam, *Rule by Numbers: Governmentality in Colonial India.* (New Delhi: Orient Blackswan Private Limited, 2015) 27-29.

18 The Asiatic Society was founded in early 1784 by Sir William Jones (1746-1794), a judge and administrator with a somewhat inflated view of his own abilities and competence. He and his associates began publishing the journal Asiatic Researches in the late 1780's, and this journal ranged far and wide, dealing with everything from Indian music, astronomy, and mathematics to gods, ruins and inscription. Some of its work was philogical, and required the aid-and sometimes the decisive intervention-of Indian intellectuals, other parts were essentially ethnographic in character, and supposed that the writer and observer was necessarily external to the culture that was being describes. These activities again implied that objects would be collected, or in some instances that images would be copied. One of these later associated with the Asiatic Society, was the surveyor Sir Colin Mackenzie (1754-1821), most of whose activities were located in Southern India. Mackenzie managed to put together an enromous collection of texts and objects, with the view to providing a comprehensive history of the Southern part of the subcontinent. Mackenzie's Scottish roots served him particularly well at a time when the Indian administration was dominated by men like Sir Thomas Munro and Lord Minto" [Sanjay Subramanyam. *Introduction Europe's India Words, People, Empires 1500-1800*. (Cambridge: Harvard University Press, 2017) 41].

ടുന്നത്. പ്രവിശ്യ, അച്ചടക്കം, പരമാധികാരം എന്നിവ ഒരുമിച്ചു ചേരുന്നത് ഈ ഘട്ടത്തിലാണ്. ജനസംഖ്യയെ പ്രധാനമായി പരിഗണിക്കുന്ന ഭരണസംവിധാനം അപ്പോഴും നിലവിൽ വന്നിരുന്നില്ല. കൊളോണിയൽ ഭരണത്തിന് വിഭവങ്ങളിലായി രുന്നു താല്പര്യം. അതുകൊണ്ട് ജനസമ്മതി നേടിയെടുത്തതിനു ശേഷമല്ല കമ്പനി ഭരണം നടത്തുന്നത്. എങ്കിലും നികുതിസംവിധാനങ്ങൾ, ഭൂസർവ്വേ, കോട തി, നിയമങ്ങൾ, നാണയം, ബാങ്കുകൾ തുടങ്ങിയവ അവർ ആരംഭിക്കുന്നുണ്ട്. നികുതിസമ്പ്രദായവും നിയമനിർമ്മാണ, നിർവഹണസംവിധാനങ്ങളുമാണ് ആധു നികഭരണകൂടത്തിലേക്കുള്ള ആദ്യചുവടുകളായി ഇന്ത്യയിൽ ആരംഭിച്ചത്. സ്വാത ന്ത്ര്യവും സാമൂഹികക്രമവും തമ്മിലുള്ള ഒരു പൊരുത്തം ഈ സന്ദർഭത്തിൽ രൂപ പ്പെടുന്നുണ്ട്. വളരെ സങ്കീർണ്ണവും അനുഷ്ഠാനാത്മകവുമായ ബന്ധങ്ങളാണ് ഭൂമിയും ഉടമസ്ഥാവകാശവും തമ്മിൽ അതുവരെ നിലനിന്നിരുന്നത്. അതുകൊണ്ട് ലാന്റ് റവന്യൂ രജിസ്ട്രേഷനായിരുന്നു ഭരണകൂടരൂപീകരണത്തിന്റെ ഒരു പ്രധാന പ്രവൃത്തി. ഭൂമിക്കുമേലുള്ള ബന്ധങ്ങളിലെ അവ്യവസ്ഥിതത്വത്തെ അത് ഇല്ലാതാ ക്കി. ഒരു തരത്തിൽ പരമാധികാരത്തിന്റെ സാധൂകരണത്തെ ഇല്ലാതാക്കുകയാണ് ഭൂനികുതി സമ്പ്രദായം ചെയ്തത്.[19]

ആധുനിക ഭരണവ്യവസ്ഥ ഒരു സാംസ്കാരിക പദ്ധതിയാണ്. അതിനകത്ത് നിയമങ്ങളും അനുഷ്ഠാനങ്ങളുമെല്ലാം നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്. അവയിലൂടെ അധികാ രശക്തികൾ ജനതയെ ഭരണവ്യവസ്ഥയുടെ ഭാഗമാക്കിമാറ്റുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. ജ്ഞാനശാസ്ത്രപരമായ ഒരു പദ്ധതിയാണ് പൗരത്വനിർമ്മിതി എന്നു പറയാം. കണക്കെടുപ്പുകളും മാപ്പുകളുടെ നിർമ്മാണവുമെല്ലാം അതിന്റെ ഭാഗമായിരുന്നു. സ്റ്റാറ്റിസ്റ്റിക്സും ഭൂമിശാസ്ത്രവും വംശീയശാസ്ത്രവുമെല്ലാം അതിനുവേണ്ടി ഉപ യോഗപ്പെടുത്തി. രേഖപ്പെടുത്തലുകളിലൂടെയാണ് ആധുനിക ദേശരാഷ്ട്രം പ്രാഥ മികമായി അധികാരം സ്ഥാപിക്കുന്നത് എന്നു പറയാം. കോടതികളിലൂടെയും നിയ

[19] U. Kalpagam 50 – 51.

മസംവിധാനങ്ങളിലൂടെയും ഭരണകൂടത്തിന്റെ വ്യവഹാരങ്ങൾക്കകത്തേക്ക് ജനങ്ങളെ കൊണ്ടുവരുകയാണ് കൊളോണിയലിസം ചെയ്തത്. ഭരണകൂടത്തിന് പ്രജകളെപ്പറ്റിയുള്ള ധാരണയെയാണ് ആരോഗ്യ, നിയമ, ധനക്ഷേമ മേഖലകളിലെ പ്രവർത്തനങ്ങളിലൂടെ സാധൂകരിക്കുന്നത്. അവയിലെല്ലാം ഭരണകൂടത്തിന്റെ കങ്കാണിനോട്ടത്തിന്റെ തത്വങ്ങൾ ഉള്ളടങ്ങിയിരിക്കുന്നു. കലുഷിതവും ക്രമരഹിതവുമായ സാമാന്യജീവിതത്തിൽ ഒരു ക്രമമുണ്ടാക്കി കേവലമായ സംവർഗ്ഗങ്ങളിലേക്ക് അവയെ ഉൾക്കൊള്ളിക്കാൻ ഭരണകൂടം ശ്രമിക്കുന്നു. അങ്ങനെ വസ്തുക്കളും മനുഷ്യരും തമ്മിലുള്ള പലതരം ബന്ധങ്ങൾക്കിടയിലേക്ക് ഗവൺമെന്റ് കടന്നുവരുന്നു.[20] കൊളോണിയലിസം രൂപപ്പെടുത്തിയ, ഗവൺമെന്റാലിറ്റിയുടെ സവിശേഷതകളോടുകൂടിയ ഭരണകൂടത്തിന്റെ തുടർച്ചതന്നെയാണ് സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര ഇന്ത്യയിലും നിലനിന്നത്. എന്നാൽ ദേശരാഷ്ട്രം അതിന്റെ ആധുനികമൂല്യങ്ങളിൽ നിന്നും പരമാധികാരപ്രവണതകളിലേക്ക് ക്രമേണ പിൻമടങ്ങുന്നത് കാണാം. ആയിരത്തിത്തൊള്ളായിരത്തി എഴുപതുകളിലും എൺപതുകളിലുമായി പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ട അടിയന്തിരാവസ്ഥയും സമകാലിക ഇന്ത്യയിൽ ശക്തിയാർജ്ജിക്കുന്ന ഫാസിസ്റ്റ് പ്രവണതകളുമെല്ലാം അതിന്റെ ഭാഗമാണ്.

ദേശീയതയുടെ വിഭിന്നതലങ്ങളെ ആവിഷ്കരിക്കുന്ന ഇന്ത്യൻ ഭാഷാ നോവലുകൾ ഭരണകൂടത്തിന്റെ ഇത്തരം പിൻമടക്കങ്ങളെ വിമർശനാത്മകമായി ആവിഷ്കരിക്കുന്നുണ്ട്. 'ഝാഡാഝഡതി' (മറാത്തി), 'ഭരതൻ', 'മരുഭൂമികൾ ഉണ്ടാവുന്നത്' (മലയാളം), 'മോഹൻദാസ്' (ഹിന്ദി) എന്നീ നോവലുകൾ മുൻനിർത്തി ഭരണകൂടത്തിന്റെ ഈ പരിണാമത്തെ ചർച്ചചെയ്യുകയാണ് ഇനി.

4.3 ഭരണകൂടവും വികസനവും

സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തരം നിലവിൽവന്ന ഇന്ത്യൻ ദേശരാഷ്ട്രത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം സമ്പൂർണ്ണമായ വികസനമായിരുന്നു. ഭരണകൂടത്താൽ നിയന്ത്രിക്കപ്പെടുന്ന വിക

[20] U. Kalpagam 51 – 53.

സനപദ്ധതികളായിരുന്നു നെഹ്റൂവിയൻ ദേശരാഷ്ട്രമാതൃകയുടെ ആധാരം. സെക്കുലറിസവും സഹിഷ്ണുതയും അതിന്റെ സവിശേഷതകളായി കണക്കാക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. ഇന്ത്യയിൽ വളർന്നുവന്ന കോളനിവിരുദ്ധ ബൂർഷ്വാദേശീയത ദേശീയസ്വാതന്ത്ര്യത്തിലേയ്ക്ക് നയിക്കുകയും പുരോഗമനപരമായ ഒരു ദേശരാഷ്ട്രം രൂപപ്പെടുകയും ചെയ്തതോടെ പ്രബുദ്ധരും സോഷ്യലിസം പിന്തുടരുന്നവരുമായ നേതൃത്വത്തിനു കീഴിൽ സ്വതന്ത്രമായ ഒരു ദേശരാഷ്ട്രം രൂപപ്പെടുമെന്നും അത് കൂടുതൽ സ്ഥിതിസമത്വമുള്ള ഒരു സമൂഹത്തെ സൃഷ്ടിക്കുമെന്നുമുള്ള പ്രതീക്ഷ രൂപപ്പെട്ടിരുന്നു. ഇന്ത്യൻ സമ്പദ്ഘടന മുതലാളിത്ത സമ്പദ്വ്യവസ്ഥയായാണ് മനസ്സിലാക്കപ്പെട്ടിരുന്നതെങ്കിലും അതിനകത്ത് ഗവൺമെന്റിന്റെ ശക്തമായ ഇടപെടലിലൂടെ മുതലാളിത്തം സൃഷ്ടിക്കുന്ന ദുരന്തങ്ങളിൽനിന്ന് സംരക്ഷണകവചം തീർക്കാൻ കഴിയുമെന്നും പ്രതീക്ഷിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. അതുകൊണ്ട് ആഭ്യന്തരവ്യവസായത്തെ കുത്തകകളുമായുള്ള മത്സരത്തിൽനിന്ന് സംരക്ഷിക്കുകയും ഇറക്കുമതിക്കു പകരം ഭരണകൂടം കൂടുതൽ പണം ചെലവഴിക്കുകയും പശ്ചാത്തലവികസനത്തിനായി ധാരാളം മുതലിറക്കുകയും ചെയ്തു. അങ്ങനെ സാമൂഹ്യനീതി, സാമൂഹ്യക്ഷേമം തുടങ്ങിയവ ഈ ഭരണകൂടത്തിന്റെ സവിശേഷതകളായി മനസ്സിലാക്കപ്പെടുകയും ഭരണകൂടം നേതൃത്വം നൽകുന്ന വികസനപരത ഒരു പ്രത്യാശയായി മാറുകയും ചെയ്തു. വികസനം എന്നതുകൊണ്ടുദ്ദേശിച്ചത് ആധുനികശാസ്ത്രസാങ്കേതികവിദ്യകൾ ഉപയോഗിച്ചുള്ള വളർച്ചയായിരുന്നു. അതിന്റെ രൂപകങ്ങളിലൊന്നായിരുന്നു അണക്കെട്ട്. കൃഷിയുടെയും വ്യവസായങ്ങളുടെയും വളർച്ചയെ ത്വരിതപ്പെടുത്തുന്നതിന് അണക്കെട്ടുകൾ അനിവാര്യമാണെന്ന് മനസ്സിലാക്കപ്പെട്ടു.[21] ഈ പശ്ചാത്തലത്തിലാണ് അണക്കെട്ടുനിർമ്മാണം മൂലം കുടിയിറക്കപ്പെടുന്ന ഗ്രാമീണജനതയെക്കുറിച്ച് വിശ്വാസ് പാട്ടീൽ രചിച്ച ഝാഡാഝഡതി

---

[21] Benjamin Zachariah. *Playing the Nation Game. The Ambiguities of Nationalism in India*. (New Delhi: Yoda Press, 2011) 205.

എന്ന നോവൽ സംസാരിക്കുന്നത്.[22] നെഹ്റുവിയൻ വികസനാത്മക ദേശീയതയുടെ അടിസ്ഥാനങ്ങളെയാണ് നോവൽ പ്രശ്നവൽക്കരിക്കുന്നത്.

4.3.1 വികസനവും ഗ്രാമീണജനതയും

വാഘ്ജായീ നദിയിൽ അണക്കെട്ടു നിർമ്മിക്കാൻ സർക്കാർ തീരുമാനിക്കുന്നതും അണക്കെട്ടുനിർമ്മാണം ദോഷകരമായി ബാധിക്കുന്ന ഒമ്പതു ഗ്രാമങ്ങളിലെ ജനങ്ങളുടെ ശക്തമായ പ്രതിഷേധങ്ങളെ ബലപ്രയോഗത്തിലൂടെ അടിച്ചമർത്തി അണക്കെട്ടുനിർമ്മാണം നടത്തുന്നതും അവിടങ്ങളിലെ ഗ്രാമീണജനത തീരാദുരിതങ്ങളിലേയ്ക്ക് എടുത്തെറിയപ്പെടുന്നതും ചിത്രീകരിക്കുന്ന നോവലാണ് ഝാഡാഝഡതി (തീരാസങ്കടങ്ങൾ). അണക്കെട്ടുമൂലം നശിക്കുന്ന ഗ്രാമങ്ങളിലെ ജനങ്ങളെ എല്ലാവിധ സൗകര്യങ്ങളോടുംകൂടി മറ്റിടങ്ങളിലേക്ക് പുനരധിവസിപ്പിക്കുമെന്ന് സർക്കാർ ഉറപ്പുനൽകിയിരുന്നെങ്കിലും അത് പാലിക്കപ്പെടുന്നില്ല. ഇടനിലക്കാരായ ഉദ്യോഗസ്ഥരും അവരുടെ ശിങ്കിടികളും രാഷ്ട്രീയക്കാരും ചേർന്ന് ഗ്രാമീണരെ ചൂഷണം ചെയ്യുകയും അഴിമതി നടത്തുകയും ചെയ്യുന്നു. ഗ്രാമീണർക്ക് അനുവദിച്ചിരുന്ന നല്ല ഭൂമി ഭൂവുടമകളും അധികാരികളും തട്ടിയെടുത്തു. അങ്ങനെ വികസനത്തിനുവേണ്ടി സ്വന്തം വീടും നാടും ഉപേക്ഷിക്കേണ്ടിവന്ന ജനത ഭരണകൂടത്താലും ഉദ്യോഗസ്ഥവൃന്ദത്താലും നിയമപാലകരാലും ചൂഷിതരും വഞ്ചിതരുമായിത്തീരുന്നതാണ് നോവൽ ചിത്രീകരിക്കുന്നത്. ഭരണകൂടവും അതിന്റെ സ്ഥാപനങ്ങളും വികസനസങ്കല്പങ്ങളും സാമാന്യജനതയെ എങ്ങനെയാണ് പരിചരിക്കുന്നത് എന്ന് നോവൽ ചർച്ചചെയ്യുന്നു.

നദിയിൽ അണക്കെട്ടു നിർമ്മിക്കാനുള്ള സർക്കാരിന്റെ തീരുമാനം ഏകപക്ഷീയമായിരുന്നു. എന്നാൽ അണക്കെട്ടുവരുന്നതോടെ അഞ്ചു ഗ്രാമങ്ങളെ പൂർണമായും നാലു ഗ്രാമങ്ങളെ ഭാഗികമായും അത് നശിപ്പിക്കുമെന്നതായിരുന്നു അവ

---

[22] വിശ്വാസ് പാട്ടീൽ, *ഝാഡാഝഡതി* (തീരാസങ്കടങ്ങൾ). വിവ., കാളിയത്ത് ദാമോദരൻ. (ന്യൂഡൽഹി: സാഹിത്യഅക്കാദമി, 2008.)

സ്ഥ. അതുകൊണ്ടാണ് ഗ്രാമീണർ അതിനെ എതിർക്കുന്നത്. എന്നാൽ സർക്കാർ ഇക്കാര്യം പരിഗണിക്കാനോ ജനങ്ങളുമായി ചർച്ച ചെയ്യാനോ തയ്യാറാവുന്നില്ല. സർക്കാറിനെ സംബന്ധിച്ച് വികസനത്തിനും ക്ഷേമത്തിനും അണക്കെട്ട് ആവശ്യ മാണ്. എന്നാൽ വികസനം കൊണ്ട് ലാഭമുള്ള ഒരു ന്യൂനപക്ഷത്തെ മാത്രമേ അത് പരിഗണിക്കുന്നുള്ളൂ. സാമാന്യജനതയുടെ നഷ്ടങ്ങളോ സംഘർഷങ്ങളോ അതിന്റെ പരിഗണനയിലില്ല. അവരെ സംബന്ധിച്ച് അണക്കെട്ടു വരുന്നതോടെ അവർക്ക് നഷ്ടമാവുന്നത് അവരുടെ വീടും നാടും കൃഷിഭൂമിയുമാണ്. ഇവ യെല്ലാം ചേർന്നുണ്ടാകുന്ന ജൈവികമായ ബന്ധങ്ങളും അവരെ സംബന്ധിച്ച് പ്രധാനമാകുന്നുണ്ട്. മണ്ണുമായി ആഴത്തിലുള്ള ബന്ധം പുലർത്തുന്നവരാണ് ഗ്രാമീ ണർ. കാടുവെട്ടിത്തെളിച്ച് കഠിനമായി അദ്ധ്വാനിച്ചാണ് അവർ കൃഷി ചെയ്യുന്നത്. ഗോവിന്ദായുടെ അനുഭവം ഉദാഹരണമാണ്. അണക്കെട്ടുനിർമ്മിക്കാൻ പോകുന്നു വെന്നും ഗ്രാമം മുങ്ങിപ്പോകുമെന്നും തീർച്ചയായപ്പോൾ ഗോവിന്ദ രാത്രിയിൽ റാന്തൽ വെളിച്ചത്തിൽ തന്റെ ഭൂമി നടന്നുകാണുന്ന ദൃശ്യം നോവലിൽ കാണാം. അവിടെ അയാൾ താൻ വാഴ നടുന്നതിനുവേണ്ടി എടുത്ത തടങ്ങൾ, ഉഴുതിട്ട ചാലുകൾ, കായ്ച്ചുനിൽക്കുന്ന ജാംഭളി മരങ്ങൾ, ഇരുപതുവർഷം തനിക്കൊപ്പം നുകം വലിച്ചുനടന്ന സോനി കാളയെ മറവുചെയ്ത സ്ഥലം, തന്റെ ഭാര്യ മകനെ പ്രസവിച്ച ചക്കരമാവിൻ ചുവട് എന്നിവയെല്ലാം കാണുന്നു.[23] ആ മണ്ണും മര ങ്ങളും ചെടികളുമെല്ലാം അയാളുടെ ജീവിതാനുഭവങ്ങളുടെ ഭാഗമാണ്. അതുകൊ ണ്ടുതന്നെ ബുൾഡോസർ വന്ന് അവയെല്ലാം തകർക്കുന്നത് കണ്ടുനിൽക്കാനാ വാതെ ഗോവിന്ദ ജീവനൊടുക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. മണ്ണുമായുള്ള കൃഷിക്കാ രന്റെ ഈ ജൈവികബന്ധം ചെറുകാടിന്റെ 'മണ്ണിന്റെ മാറിൽ'[24] എന്ന നോവലിൽ ആവിഷ്കൃതമാവുന്നത് കാണാം. തലമുറകളായി തങ്ങൾ അധ്വാനിച്ച് കാടുവെട്ടി തെളിച്ച് കൃഷിയിറക്കുകയും തങ്ങളുടെ അപ്പനപ്പൂപ്പന്മാരെ അടക്കുകയും ചെയ്ത

---

[23] വിശ്വാസ് പാട്ടീൽ 34-35.

[24] ചെറുകാട്, *മണ്ണിന്റെ മാറിൽ.* (കോട്ടയം, ഡി.സി.ബുക്സ്, 2004.)

മണ്ണിൽനിന്ന് കുടിയിറങ്ങാൻ ജന്മി ആവശ്യപ്പെടുമ്പോൾ കൊണ്ടേരനത് സാധിക്കുന്നില്ല. ഈ ജൈവികമായ വൈകാരികബന്ധം അധികാരത്തിന്റെ യുക്തിക്ക് മനസ്സിലാവുന്നതല്ല. ജന്മിത്തമെന്നപോലെ മുതലാളിത്ത ഭരണകൂടവും സ്വന്തം താല്പര്യങ്ങൾക്കാണ് പ്രാമുഖ്യം കൊടുക്കുന്നത്. മണ്ണും മനുഷ്യനും തമ്മിലുള്ള ബന്ധമെന്നപോലെതന്നെ മനുഷ്യർ തമ്മിലുള്ള ബന്ധവും അധികാരത്തിന്റെ യുക്തിക്ക് തിരിച്ചറിയാനാവുന്നില്ല. ഗ്രാമം നശിപ്പിക്കപ്പെടുമ്പോൾ തങ്ങൾക്ക് പരസ്പരം വേർപിരിയേണ്ടിവരുമോ എന്ന ആശങ്ക ഗ്രാമീണർ അനുഭവിക്കുന്നുണ്ട്.

'ഗുരുജീ, അണക്കെട്ടിന്റെ അവസാനത്തെ പാളി പണിതുകൊണ്ടിരിക്കുകയാണല്ലൊ ഇപ്പൊ. വേണമെങ്കിൽ ഞങ്ങളെ അതിലിട്ട് തട്ടിമൂടിയാലും വിരോധമില്ല. എന്നാലും വേറെ വേറെ താമസിക്കാനയയ്ക്കരുതേ. ജീവിക്കുന്നതും മരിക്കുന്നതു ഞങ്ങളൊരുമിച്ച്'[25] എന്ന് അവർ പറയുന്നു. എത്രയോ കാലമായി ഒരുമിച്ചു പാർക്കുന്നവരാണ് ഗ്രാമീണർ. അവർക്കിടയിൽ സ്നേഹത്തിന്റെയും ആശ്രിതത്വത്തിന്റെയും പരസ്പര ബന്ധം നിലനിൽക്കുന്നു. ഇതും സർക്കാരിന്റെ യുക്തിക്ക് മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയുന്നതല്ല. അതിന്റേത് യാന്ത്രികമായ യുക്തിയാണ് എന്നു പറയാം. വികസനമെന്നത് അതിനെ സംബന്ധിച്ച് യാന്ത്രികമായ പരിവർത്തനമാവുന്നത് അതുകൊണ്ടാണ്. ജനതയുടെ ലോകവീക്ഷണം, ജീവിതസാഹചര്യങ്ങൾ തുടങ്ങിയവയെ പരിഗണിക്കുന്നതല്ല ഭരണകൂടത്തിന്റെ വികസന സങ്കല്പങ്ങൾ എന്നും അത് ഏകപക്ഷീയവും യാന്ത്രികവുമാണെന്നും 'ഝാഡാഝഡതി' വെളിപ്പെടുത്തുന്നു.

4.3.2 അതിജീവിക്കാവാത്ത വർഗവൈരുധ്യങ്ങൾ

ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയുടെ അന്തർധാരയായി പ്രവർത്തിക്കുന്ന സാംസ്കാരിക ദേശീയതയുടെ വിഭാഗീയയുക്തികളെ മറികടക്കാൻ വികസനാത്മകദേശീയത

---

25 വിശ്വാസ് പാട്ടീൽ 252.

യ്ക്ക് കഴിയുമെന്ന പ്രതീക്ഷ നെഹ്റുവിനുണ്ടായിരുന്നു.[26] സാംസ്കാരികദേശീയത പലതിനെയും പുറന്തള്ളാൻ ശ്രമിക്കുമ്പോൾ വികസനാത്മകദേശീയത എല്ലാറ്റിനെയും ഉൾക്കൊള്ളിക്കാനാണ് ശ്രമിക്കുക. അവിടെ ദേശരാഷ്ട്രം സാധൂകരിക്കപ്പെടുന്നത് സമൂഹത്തിനു മുഴുവൻ പ്രയോജനപ്പെടുന്ന വ്യവസായപദ്ധതികളുടെ പേരിലാണ്. അവിടെ വികസനത്തെ പിന്തുണക്കുന്നവരാണ് രാജ്യസ്നേഹികൾ. സാംസ്കാരികദേശീയത ജനങ്ങളെയൊന്നാകെയല്ല, വ്യത്യസ്തങ്ങളായ വിഭാഗങ്ങളെയാണ് ലക്ഷ്യം വെയ്ക്കുന്നത്. മതപരവും വംശീയവുമായ വിഭാഗീയ യുക്തികളാണ് അതിന്റെ അടിസ്ഥാനം. വികസനമെന്ന അജണ്ടയ്ക്കുമുന്നിൽ ഈ സാംസ്കാരികദേശീയത അപ്രധാനമായിത്തീരുന്നുണ്ടെങ്കിലും വിഭാഗീയതകളെ ഇല്ലാതാക്കാൻ അതിനു സാധിച്ചില്ലെന്ന് 'ഝാഡാത്ധഡതി' പറയുന്നു.

അണക്കെട്ടുനിർമ്മാണം വഴിയുണ്ടാകുന്ന വികസനം എല്ലാ വിഭാഗം ജനങ്ങളെയും ഒരുപോലെ ലക്ഷ്യമാക്കുന്നതാണ്. എന്നാൽ വ്യത്യസ്തവിഭാഗങ്ങളെ അത് ഒരുപോലെയല്ല ബാധിക്കുന്നത് എന്ന് നോവൽ പറയുന്നു. ഗ്രാമത്തിലെ സമ്പന്നരായ ആളുകൾ അണക്കെട്ടിനെ സ്വാഗതം ചെയ്യുന്നു. സമ്പന്നരും പാർലമെന്റ് മെമ്പറുമായ ശിങ്കാഡെ അണക്കെട്ടു നിർമ്മിക്കണമെന്നാവശ്യപ്പെട്ട് സത്യാഗ്രഹമിരുന്നതിനെത്തുടർന്നാണ് സർക്കാർ അതിനനുമതി നൽകുന്നത്. അയാളുടെ മക്കൾ ആരംഭിക്കാൻ പോകുന്ന പഞ്ചസാര ഫാക്ടറിക്കാവാശ്യമായ കരിമ്പ് ഉല്പാദിപ്പിക്കുന്നതിന് ഖൈരാപൂരിലെ വരണ്ട പ്രദേശങ്ങളിലേയ്ക്ക് വെള്ളമെത്തിക്കുന്നതിനുവേണ്ടിയാണ് അയാൾ അണക്കെട്ട് നിർമ്മാണത്തിനായി വാദിക്കുന്നത്. ഇത്തരത്തിൽ പുതിയ വ്യവസായങ്ങളും ഫാക്ടറികളും കൃഷികളും ആരംഭിക്കുന്നതിന് അണക്കെട്ട് സമ്പന്നർക്ക് സഹായകമാകുന്നു. മറ്റു പ്രദേശങ്ങളിൽ ഭൂമിയും ബംഗ്ലാവുകളുമുള്ള ദത്തു കാർവന്തേയെപ്പോലുള്ള പ്രമാണികൾക്കും അണക്കെട്ടു നിർമ്മാണം പ്രയാസങ്ങളൊന്നുമുണ്ടാക്കുന്നില്ല. ഗ്രാമീണർക്കാകട്ടെ ഈ വികസ

[26] Benjamin Zachariah 205.

നപ്രവർത്തനം വഴി നഷ്ടങ്ങളേയുള്ളൂ. അതായത് ഉള്ളവനെയും ഇല്ലാത്തവനെയും വികസനം ഒരുപോലെയല്ല സ്വാധീനിക്കുന്നത്.

വികസനത്തെ സ്വാഗതം ചെയ്യുന്ന ഈ സമ്പന്നവർഗ്ഗം ഉയർന്ന ജാതിക്കാരും ഗ്രാമീണർ കീഴാളജാതികളിൽപ്പെട്ടവരുമാണ് എന്നതും പ്രധാനമാണ്.[27] സമ്പന്നതയും സവർണതയും തമ്മിൽ നൂറ്റാണ്ടുകളായി നിലനിൽക്കുന്ന കൂട്ടുകെട്ട് ഇന്ത്യൻ യാഥാർത്ഥ്യമാണ്. ഇതിനെയാണ് വികസനാത്മകദേശീയത കാണാതെ പോവുന്നത്. വളരെ ആഴത്തിൽ വേരുകളുള്ള ഈ പ്രതിഭാസത്തെ നിർജ്ജീവമാക്കാൻ വികസനാത്മകദേശീയതയ്ക്കു സാധിക്കുന്നില്ല. സർക്കാരിന്റെ പുനരധിവാസ പ്രവർത്തനങ്ങളെ തുരങ്കം വെയ്ക്കുന്നതിന് ജാതി ഉപയോഗപ്പെടുത്തുന്നതിന് ദൃഷ്ടാന്തം നോവലിൽ കാണാം. വൈരാപൂർ ഗ്രാമത്തിൽ തങ്ങൾക്കുവേണ്ടി വാഗ്ദാനം ചെയ്ത ഭൂമി ജാംഭളി ഗ്രാമക്കാർ കാണാൻ ചെല്ലുന്നുണ്ട്. ഗ്രാമത്തിനും നദിക്കുമിടയിലെ ഒന്നാംതരം കൃഷിയിടങ്ങളായിരുന്നു അത്. അണക്കെട്ടുവന്നാൽ ധാരാളം വെള്ളം കിട്ടുകയും നല്ല വിളവുണ്ടാക്കുകയും ചെയ്യാം. വൈരാപൂർ ഗ്രാമത്തോട് ചേർന്നാണ് അത് സ്ഥിതിചെയ്യുന്നത് എന്നത് അതിന്റെ മെച്ചമായി അവർ കാണുന്നുണ്ട്. സാധാരണ പുനരധിവസിക്കപ്പെട്ട ഗ്രാമങ്ങൾ ഹരിജൻ കോളനികൾപോലെ ഗ്രാമങ്ങളിൽനിന്ന് ദൂരെയാണ് സ്ഥാപിക്കപ്പെടാറുള്ളത്, ഇവിടെ അങ്ങനെയാവില്ല എന്നതായിരുന്നു കാരണം.[28] എന്നാൽ സർക്കാർ നീക്കി

---

27 In our smokey, crowded cities, some people say, 'so what someone has to pay the prince of progress'. Some even say, 'Let's face it, these are people whose time has come. Look at any developed country, Europe, The United States, Australia- they all have a "past". Indeed they do. So why shouldn't 'we'?. In keeping with this line of thought, the government has announced Operation Green Hunt, a war purportedly against the 'Maoist' rebels headquartered in the jungles of central India of course, the Maoists are by no means the only are rebelling. People are engaged in a whole spectrum of struggles all over the country-the landless, the homeless, Dalits, Workers, Peasents, Weavers. They are pitted against a juggenaut if injustics, including policies that allow a wholesale corporate takeover of people's land and resources. However, it is the Maoists the government has singled out as being the biggest threat. [Arundhati Roy,'Mr. Chidambaram's War'. *Broken Republic*. (New Delhi: Penguin Books, 2011) 3].

28 വിശ്വാസ് പാട്ടീൽ 95.

വച്ച ഈ ഭൂമി ശിങ്കാഡെയും കൂട്ടരും തട്ടിയെടുക്കുന്നു. അതിനുവേണ്ടി ജനതയെ അവർ ഉപയോഗപ്പെടുത്തുന്നു.

''നിങ്ങൾ ഉണ്ടാക്കാൻ പോകുന്ന പുതിയഗ്രാമത്തിൽ നാനാജാതിക്കാരായ ആളുകൾ ഉണ്ടാകും. ചിലർ ആദിവാസികൾ, ചിലർ മഹർ ജാതി, വേറെ ചിലർ മാംഗ് ജാതിയിൽപ്പെട്ടവർ. ഇങ്ങനെ കണ്ണിൽ കണ്ട ജാതിക്കാരൊക്കെ ഇവിടെ പാർക്കാൻ തുടങ്ങും. ഇവിടെനിന്നുള്ള കാറ്റ് പടിഞ്ഞാറുനിന്ന് കിഴക്കോട്ട് അടിക്കില്ലേ? ഇതിനിടയിലാണ് ഞങ്ങടെ മഹാദേവ ക്ഷേത്രം. ഭഗവാന് ഇത് ഇഷ്ടപ്പെടുമെന്ന് തോന്നുന്നുണ്ടോ?''.[29]

എന്നാണ് ശിങ്കാഡെയുടെ മകൻ ഭൂവിതരണവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ഉദ്യോഗസ്ഥനോട് ചോദിക്കുന്നത്. തങ്ങളുടെ ഗ്രാമത്തിൽ നിന്നും മികച്ച കൃഷിഭൂമിയിൽ നിന്നും ജാംഭളിക്കാരെ ഒഴിവാക്കുന്നതിനുള്ള ഉപകരണമായി ജാതിയെ ഉപയോഗപ്പെടുത്തുകയാണിവിടെ. ഇങ്ങനെ ഗ്രാമീണരെ അവരുടെ അവകാശങ്ങളിൽനിന്ന് പുറന്തള്ളുന്നതിന് ജാതിയും സാമ്പത്തികതാല്പര്യങ്ങളും ഉപയോഗിക്കപ്പെടുന്നു. അങ്ങനെ വികസനമെന്ന മന്ത്രത്തിലൂടെ നെഹ്റൂവിയൻ ദേശീയത മറികടക്കാൻ ശ്രമിച്ച ജാതീയവും വർഗ്ഗപരവുമായ വിഭാഗീയതകൾ അവശേഷിക്കുകതന്നെയാണ് ചെയ്തതെന്ന് നോവൽ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. വിഭാഗീയതകൾ നിലനിൽക്കുക മാത്രമല്ല വർഗ്ഗങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള വൈരുധ്യങ്ങൾ വർദ്ധിക്കുക കൂടിയാണ് ചെയ്തത് എന്നും നോവൽ പറയുന്നുണ്ട്. വികസനത്തിന്റെ സദ്ഫലങ്ങൾ കൈപ്പറ്റിയ സമ്പന്നവർഗ്ഗം വലിയ വ്യവസായങ്ങളിലൂടെ കൂടുതൽ സമ്പന്നരായപ്പോൾ സാധാരണക്കാരായ ഗ്രാമീണർ എല്ലാം നഷ്ടപ്പെട്ട് കൂടുതൽ ദരിദ്രരായിത്തീരുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്.

വർഗ്ഗവൈരുധ്യങ്ങൾ വർധിപ്പിക്കുന്നതിനൊപ്പം തന്നെ പുതിയ വർഗ്ഗങ്ങളെ സൃഷ്ടിക്കുന്നതിനും നെഹ്റൂവിയൻ വികസനാത്മകദേശീയത സഹായകമാകുന്നു

[29] വിശ്വാസ് പാട്ടീൽ 98.

ണ്ട്. സമ്പന്നവർഗ്ഗത്തിനൊപ്പംതന്നെ ഗ്രാമീണർക്കായി സർക്കാർ അനുവദിച്ച പുനരധിവാസ സഹായപദ്ധതികളെ ചൂഷണം ചെയ്യുന്ന ഉദ്യോഗസ്ഥവൃന്ദം ഉദാഹരണമാണ്. ആധുനികഭരണകൂടങ്ങളുടെ ഭാഗമായി രൂപം കൊണ്ട വിഭാഗമാണ് ബ്യൂറോക്രസി. ഭരണകൂടം ആവിഷ്കരിക്കുന്ന നയപരിപാടികൾ നടപ്പാക്കുക എന്നതാണ് ബ്യൂറോക്രസിയുടെ ധർമ്മം. എന്നാൽ ബ്യൂറോക്രസി തന്നെ നിക്ഷിപ്ത താല്പര്യങ്ങൾ പുലർത്തുകയും നടപ്പിലാക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ചൂഷകവർഗമായി മാറുന്നത് നോവൽ ചിത്രീകരിക്കുന്നുണ്ട്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ രേഖകളിലും കണക്കുകളിലും കൃത്രിമം ചെയ്തും നിയമപ്രശ്നങ്ങൾ ഉന്നയിച്ചുമാണ് അവർ ഗ്രാമീണരെ ചൂഷണം ചെയ്യുന്നതും പ്രമാണികളെ സഹായിക്കുന്നതും. ശിവറാം സൺഗർ, ബാനു അമ്മായി തുടങ്ങിയ ഗ്രാമീണരുടെ അനുഭവങ്ങൾ ഉദാഹരണമാണ്. രണ്ടേക്കർ പറമ്പിന് ശിവറാമിന് ലഭിക്കുന്നത് അമ്പതുരൂപയാണ്. അതിനെക്കുറിച്ചന്വേഷിക്കുന്ന ഗുരുജിക്ക് രജിസ്റ്റർ കാണിച്ചുകൊടുത്ത് ഉദ്യോഗസ്ഥർ തങ്ങളുടെ നീതി വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്. രജിസ്റ്റർ പ്രകാരം ഏഴായിരം രൂപ ശിവറാമിനു നൽകിയിരുന്നു. എന്നാൽ അയാളുടെ അച്ഛൻ പതിനഞ്ചുകൊല്ലം മുമ്പ് സർക്കാരിൽനിന്ന് കാർഷികകടം വാങ്ങിയതിന്റെ പലിശയായി അയ്യായിരം രൂപ, വീട്ടുനികുതി കുടിശ്ശിക മുന്നൂറു രൂപ, ഭൂനികുതി കുടിശ്ശിക നൂറ്റമ്പതു രൂപ, എന്നിങ്ങനെ പല ഇനങ്ങളിൽ പണം തിരിച്ചുപിടിച്ചതായും ശേഷിച്ച ആയിരത്തഞ്ഞൂറ് രൂപ ദേശീയസമ്പാദ്യപദ്ധതിയിൽ നിക്ഷേപിച്ചതായും രേഖകൾ കാണിക്കുന്നു. ഇത്തരത്തിൽ നിയമത്തിന്റെയും കണക്കുകളുടെയും യുക്തി നിരത്തിയാണ് ഉദ്യോഗസ്ഥർ ഗ്രാമീണരെ കൊള്ളയടിക്കുന്നത്. വൃദ്ധയായ ബാനു അമ്മായിയുടെ പണം അവർ മരിച്ചു എന്ന് കൃത്രിമരേഖയുണ്ടാക്കി അവരുടെ ഭർത്താവിന്റെ മറ്റൊരു ഭാര്യയിലെ മകൻ തട്ടിയെടുക്കുന്നത് ഉദ്യോഗസ്ഥരുടെ പിന്തുണയോടെയാണ്. തനിക്കവകാശപ്പെട്ട തുക ആവശ്യപ്പെടുന്ന വൃദ്ധയോട് അവർ ജീവിച്ചിരിക്കുന്നു എന്നതിന്റെ സാക്ഷ്യപത്രം ഹാജാരാക്കാനാണ് ഉദ്യോഗസ്ഥർ ആവശ്യപ്പെ

ടുന്നത്.[30] അതായത് വസ്തുതകളല്ല തെളിവുകളും രേഖകളുമാണ് അവരുടെ ഉപ കരണങ്ങൾ. നീതി അവരുടെ പരിഗണനാവിഷയമല്ല. ബ്യൂറോക്രസി എന്ന ഭര ണകൂടസ്ഥാപനം ഒരു ചൂഷകവിഭാഗമായിത്തീരുന്നതെങ്ങനെ എന്നാണ് നോവൽ ഇത്തരം ഉദാഹരണങ്ങളിലൂടെ പറയാൻ ശ്രമിക്കുന്നത്. ചുരുക്കത്തിൽ നെഹ്റുവി യൻ വികസനാത്മകദേശീയത വിഭാഗീയതകളെ ഇല്ലാതാക്കുകയല്ല വിഭാഗീയത കൾക്ക് പുതിയ മാനം നൽകുകയാണ് ചെയ്തത് എന്നു പറയാം. സ്ഥിതിസമത്വം അതിന്റെ ലക്ഷ്യമായിരുന്നെങ്കിലും അത് നടപ്പാക്കുന്നതിൽ ഭരണകൂടം പരാജയ പ്പെടുന്നതാണ് നോവൽ ആവിഷ്കരിക്കുന്നത്.

4.3.3 ഭരണകൂടം എന്ന അധീശത്വസ്ഥാപനം

ആധുനികഭരണകൂടങ്ങൾ ആധുനികപൂർവ്വസമൂഹങ്ങളിലെ ഭരണകൂടങ്ങളെ പ്പോലെ അധികാരത്തെ നേരിട്ട് അടിച്ചേല്പിക്കുന്നവയല്ല. പ്രജകളിൽ സമ്മതി നിർമ്മിച്ചെടുത്തുകൊണ്ടാണ് ആധുനികഭരണകൂടങ്ങൾ പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. എന്നാൽ ഭരണകൂടങ്ങൾ ഇതിൽ നിന്ന് പുറകോട്ടുപോവുന്നതും അധികാരം അടി ച്ചേല്പിക്കുന്നതും അപൂർവ്വമല്ല. പിൽക്കാലത്ത് ശക്തിയാർജ്ജിച്ച ഈ പ്രവണത യുടെ ഉദാഹരണമാണ് 'ഝാഡാഝഡതി' ആവിഷ്കരിക്കുന്നത്. നോവലിൽ അണക്കെട്ടുനിർമ്മാണത്തിനുള്ള ഭരണകൂടത്തിന്റെ തീരുമാനത്തെ ജനങ്ങൾ ഒന്നാകെ എതിർക്കുന്നെങ്കിലും ഭരണകൂടം നിർബന്ധപൂർവ്വം അത് നടപ്പാക്കുക യാണ് ചെയ്യുന്നത്. പ്രക്ഷോഭം നടത്തുന്ന ജനങ്ങളെ ജയിലിലടച്ചും പോലീസ് കാവലേർപ്പെടുത്തിയുമാണ് ഭരണകൂടം അണക്കെട്ടുനിർമ്മാണം ആരംഭിക്കുന്നത്. ജനങ്ങളുടെ പ്രതിഷേധങ്ങളെയോ അവരുടെ പ്രശ്നങ്ങളെയോ കണക്കിലെടു ക്കാൻ ഭരണകൂടം ശ്രമിക്കുന്നില്ല. ജനങ്ങൾ പ്രതിഷേധവുമായെത്തുമ്പോൾ പ്രദേ ശത്ത് 144 പ്രഖ്യാപിക്കുകയും ലംഘിച്ചാൽ വെടിവയ്പുണ്ടാകുമെന്ന് മുന്നറിയിപ്പു നൽകുകയുമാണ് ചെയ്യുന്നത്. നീതിയുടെ വിതരണം, ക്ഷേമപ്രവർത്തനങ്ങൾ

[30] വിശ്വാസ് പാട്ടീൽ 127.

തുടങ്ങിയവയുടെ സഹായത്തോടെ സമ്മതി നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്ന ആധുനികഭരണ കൂടസ്വഭാവമല്ല ഇവിടെ കാണുന്നത്. ഭരണകൂടം കൂടുതൽ ശക്തമാകുകയും ജന ങ്ങൾ നിസ്സഹായരായിത്തീരുകയുമാണിവിടെ. ജനതയും ഭരണകൂടവും തമ്മിൽ രൂപപ്പെടുന്ന വിടവിനെയാണ് നോവൽ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. ദേശീയപ്രസ്ഥാന ത്തിന്റെ ഘട്ടത്തിൽ പ്രബലമായിരുന്ന ജനകീയദേശീയത പിന്നീട് ദുർബലമായി ത്തീരുകയും ഭരണകൂടം ശക്തിയാർജ്ജിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതോടെ ജനത അരികു വൽകരിക്കപ്പെടുന്നതാണിവിടെ കാണുന്നത്.

വികസനമെന്ന പേരിൽ ഭരണകൂടം നടത്തുന്ന അധികാരപ്രയോഗത്തിൽ എല്ലാം നഷ്ടപ്പെട്ട് അഭയാർത്ഥികളായിത്തീരുന്ന ഇന്ത്യൻ ജനതയുടെ പ്രതീക മായി മാറുന്നുണ്ട് ജാംഭളിഗ്രാമം. പോലീസ്, ബ്യൂറോക്രസി, ജനപ്രതിനിധികൾ തുടങ്ങിയ അതിന്റെ വ്യത്യസ്ത ഉപകരണങ്ങൾ സാമാന്യജനതയ്ക്കുമേൽ അധീ ശത്വം സ്ഥാപിക്കുന്നു. ഗ്രാമീണരുടെ ദുരിതങ്ങളെ രാഷ്ട്രത്തിനുവേണ്ടിയുള്ള ത്യാഗങ്ങളായി ചിത്രീകരിച്ചുകൊണ്ടാണ് അവർ അതിനെ ന്യായീകരിക്കുന്നത്. ''അണക്കെട്ടിന്റെ സ്ഥലത്തുള്ള ആളുകൾ യഥാർത്ഥത്തിൽ മണ്ണിന്റെ മക്കളാണ്. നിങ്ങളുടെ സംരക്ഷണം ഞങ്ങളേറ്റെടുക്കുന്നു. നിങ്ങളുടെ മഹത്തായ ത്യാഗം ഞങ്ങളൊരിക്കലും മറക്കില്ല'' [31] എന്ന് അവർ പ്രഖ്യാപിക്കുന്നു. ജനങ്ങളുടെ ക്ഷേമം, രാഷ്ട്രത്തിന്റെ വികസനം, രാഷ്ട്രത്തിനു വേണ്ടിയുള്ള ത്യാഗം തുടങ്ങിയ ആശയങ്ങളിലൂടെ ജനപിന്തുണയാർജ്ജിക്കാനും തങ്ങളുടെ താല്പര്യങ്ങൾ നടപ്പി ലാക്കാനുമുള്ള ശ്രമങ്ങൾ ആധുനികഭരണകൂടങ്ങളുടെ ഭാഗമാണ്. ഗവൺമെന്റാലി റ്റിയുടെയും സമ്മതിനിർമ്മാണത്തിന്റെയും ഭാഗമാണത് എന്നു പറയാം. എന്നാൽ ഇത്തരം സമ്മതിനിർമ്മാണശ്രമങ്ങൾ നടപ്പിലാക്കുന്നതുതന്നെ അടിച്ചേല്പിക്കലി ലൂടെയും മർദ്ദനോപകരണങ്ങളുടെ സഹായത്തോടെയുമാണ്. അതായത് ഭരണകൂ ടത്തിന്റെ പരമാധികാരസ്വഭാവമാണ് പ്രകടമാവുന്നത് എന്നർത്ഥം. അതിനെ

---

[31] വിശ്വാസ് പാട്ടീൽ 69

നിർണയിക്കുന്നതാകട്ടെ സവർണരും സമ്പന്നരുമായ ശിങ്കാഡെ, ദത്തു കാർവന്തെ തുടങ്ങിയ പ്രമാണികളുടെ താല്പര്യങ്ങളും. പഴയ ഫ്യൂഡൽസമൂഹത്തിന്റെ ബല തന്ത്രങ്ങൾത്തന്നെയാണ് ആധുനിക ഭരണകൂടത്തെയും നിയന്ത്രിക്കുന്നത് എന്ന് ചുരുക്കം. അധികാരം അടിച്ചേല്പിക്കുന്നതിൽ മാത്രമല്ല നീതിയുടെ വിതരണ ത്തിലും ഇതു കാണാം. ഭരണകൂടം അതിന്റെ അധികാരം സ്ഥാപിച്ചെടുക്കുന്നതിന് മർദ്ദകസ്വഭാവം പ്രകടിപ്പിക്കുന്നത് ആധുനികപൂർവ്വഭരണകൂടങ്ങളിലാണ് കാണുന്ന ത്. അതുപോലെ നീതി വിതരണം സാമൂഹികമായ ശ്രേണീബന്ധങ്ങളെ ആശ്രയി ച്ചിരുന്നതും ആധുനികപൂർവ്വഘട്ടത്തിലാണ്. ഗവൺമെന്റാലിറ്റിയുടെ ഘട്ടത്തിൽ അധികാരം ശിക്ഷണരൂപത്തിലാണ് പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. നീതിയാകട്ടെ ശ്രേണീ വൽക്കരണത്തിനതീതമായ പൗരത്വസങ്കല്പത്തെ ആശ്രയിച്ചും. എന്നാൽ അധി കാരം മർദ്ദനരൂപത്തിൽ നിലനിൽക്കുകയും നീതിയുടെ വിതരണം ശ്രേണീകൃതമാ യിത്തുടരുകയും ചെയ്യുന്ന ഇന്ത്യൻ ദേശരാഷ്ട്രത്തെയാണ് 'ഝാഡാഝഡതി' യിൽ കാണാൻ കഴിയുന്നത്.

4.4 ഐ.ഐ.ടി. ദേശരാഷ്ട്രത്തിന്റെ സ്ഥാപനരൂപം

ഭരണകൂടത്തിന്റെ അധികാരത്തെയും നീതിയെയും സംബന്ധിച്ച ഭീതിയും സന്ദേഹവും പങ്കുവയ്ക്കുന്ന നോവലാണ് കോവിലന്റെ 'ഭരതൻ' (1976)[32]. ഉന്നത സാങ്കേതിക വിദ്യാഭ്യാസസ്ഥാപനമായ ഐ.ഐ.ടിയിൽ ബസ് കണ്ടക്ടറായി ജോലി ചെയ്യുന്ന ഭരതൻ, ചെയ്യാത്ത കൊലപാതകങ്ങളിൽ പ്രതിയാക്കപ്പെടുന്ന താണ് നോവലിന്റെ ഇതിവൃത്തം. ഭരതന്റെ അനുഭവങ്ങളിലൂടെ ഇന്ത്യൻഭരണസം വിധാനത്തിനകത്ത് മനുഷ്യർ നേരിടുന്ന നീതിനിഷേധത്തിന്റെയും പീഡനത്തി ന്റെയും ചിത്രം നോവൽ അവതരിപ്പിക്കുന്നു.

[32] കോവിലൻ, *ഭരതൻ.* (കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, 2012.)

നോവലിന്റെ കഥാപശ്ചാത്തലമായ ഐ.ഐ.ടി. അധികാരം, ബ്യൂറോക്രസി, ജുഡിഷ്യറി, സിവിൽ - മിലിറ്ററി സർവീസുകൾ, വിദ്യാഭ്യാസം, ടെക്നോളജി, ശാസ്ത്രം എന്നിങ്ങനെ ആധുനികദേശരാഷ്ട്രത്തിന്റെ ഭിന്നവ്യവഹാരങ്ങളെ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന സ്ഥാപനമാണ്. വയലുകളുടെയും ഗ്രാമങ്ങളുടെയും അവശിഷ്ട ങ്ങൾക്കു മുകളിലാണ് ഐ.ഐ.ടി. സ്ഥാപിതമായിട്ടുള്ളത്. ഇന്ത്യയുടെ വ്യത്യസ്ത പ്രദേശങ്ങളിൽ നിന്നുള്ള മനുഷ്യർ അവിടെ ജോലി ചെയ്യുന്നു. ഉദ്യോഗസ്ഥരും വ്യത്യസ്ത തട്ടുകളിൽ ജോലി ചെയ്യുന്നവരും തൊഴിലാളികളും അവിടെയുണ്ട്. അങ്ങനെ ഇന്ത്യൻ ദേശരാഷ്ട്രത്തിന്റെ ഒരു പരിച്ഛേദമായി ഐ.ഐ.ടി. മാറുന്നു. യാന്ത്രികതയും ഏകശിലാത്മകതയുമാണ് അതിന്റെ സവിശേഷത. 'ഇവിടെ എല്ലാ റോഡുകളും ഒരേപോലെ ആകുന്നു. എല്ലാ ഹോസ്റ്റലുകളും ഒരേ പോലെ യാകുന്നു'[33] എന്ന് കമലേഷ്കുമാർ എന്ന കഥാപാത്രം പ്രസ്താവിക്കുന്നുണ്ട്. സമ യത്തിനാണ് അവിടെ സർവ്വപ്രാധാന്യം. അതുകൊണ്ട് ബസുകൾ അതിനകത്ത് കൃത്യതയോടെ പായുന്നു. 'ഏയ് കണ്ടക്ടർ, അറുപതു യാത്രക്കാർ ഒരു മിനിട്ട് കാത്തുനിൽക്കുമ്പോൾ ഒരാളുടെ അറുപത് മിനുട്ട് നഷ്ടപ്പെട്ടുപോകുന്നു. അറു പതു യാത്രക്കാർ അഞ്ചു മിനിട്ട് കാത്തുനിൽക്കുമ്പോൾ ഐ.എ.ടിയുടെ അഞ്ചു മണിക്കൂർ ഒരാൾ പുകച്ചു കളയുന്നു.''[34] എന്ന യാത്രക്കാരുടെ വാക്കുകൾ ഐ. ഐ.ടി.ക്കകത്ത് സമയം നിർവഹിക്കുന്ന പങ്കിനെ വെളിപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. 'രണ്ടോ മൂന്നോ വർഷത്തെ മനുഷ്യന്റെ പ്രയത്നം ഒരാഴ്ചയിൽ ചെയ്തു തീർക്കുവാൻ കഴിയുന്ന' കമ്പ്യൂട്ടറാണ് അതിന്റെ ആയുധം. ജ്ഞാനം കൊണ്ടും സ്ഥാനം കൊണ്ടും അധികാരമുള്ളവരുടെ ഇടമാണ് ഐ.ഐ.ടി. അല്ലാത്തവർക്ക് അതിന കത്ത് സ്ഥാനമില്ല. അവിടെയത്തിപ്പെടുന്ന ഗ്രാമീണനും കർഷകനുമായ കിഷൻലാലിനോട് പാറാവുകാരൻ ചോദിക്കുന്ന ചോദ്യങ്ങൾ അതു വ്യക്തമാക്കു ന്നുണ്ട്. 'നീ അന്ധനാണോ? നിനക്കു കാണാൻ പാടില്ലേ? ഇത് ഏതാണ് സ്ഥല

[33] കോവിലൻ 17.

[34] കോവിലൻ 39.

മെന്നറിയാമോ? നിന്റെ പൈക്കൾ കൂട്ടം തെറ്റിപ്പോയോ? നിന്റെ ഭാര്യവീടുണ്ടോ ഇവിടെ? ഏതു കുരുടനും കാണാൻ പാകത്തിൽ എഴുതിവച്ചിട്ടുള്ളത് കണ്ടില്ലെ? അന്ധഹൊ? ഇതൊരു പൊതുവഴിയാണോ? ഈ രാജവീഥിയിൽ ചവിട്ടിനടക്കാൻ നീ കുളിച്ചിട്ടാണോ പുറപ്പെട്ടത്? നീ ഊമയാണോ? നീ ചെകിടനാണോ? നിനക്കു നൊസ്സുണ്ടോ?''[35] അധികാരത്തിന്റെ ഭാഗമല്ലാത്തവരെല്ലാം അവിടെ ഇരകളാവുന്നതാണ് കാണുന്നത്. ജോലി തേടി കേരളത്തിൽ നിന്നും ഇന്ത്യ മുഴുവൻ അലഞ്ഞെത്തിയ ഭരതൻ, വിദ്യാഭ്യാസമില്ലാത്ത സെക്യൂരിറ്റിക്കാരൻ യോഗേശ്വർ പ്രസാദ്, ഗ്രാമീണനും കൃഷിക്കാരനുമായ കിഷൻലാൽ എന്നിവരെല്ലാം ഐ.എ.ടി. ക്കകത്ത് ഇരകളാവുകയോ കൊല്ലപ്പെടുകയോ ആണ് ചെയ്യുന്നത്. ഇങ്ങനെ യാന്ത്രികമായിത്തീരുന്ന ഭരണകൂടത്തിന്റെയും കൂടുതൽ കൂടുതൽ കേന്ദ്രീകരിക്കപ്പെടുകയും അപമാനവീകരിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്ന അധികാരത്തിന്റെയും സ്ഥാപനരൂപമായി ഐ.ഐ.ടി. മാറുന്നു.

4.4.1 ഭരതൻ അഥവാ ഭാരതീയൻ

നോവലിലെ കേന്ദ്രകഥാപാത്രമായ ഭരതൻ ദേശരാഷ്ട്രത്തിന്റെ അധികാരത്തിൻ കീഴിൽ ഞെരിഞ്ഞമരുന്ന ഒരു സാധാരണ പൗരനാണ്. തൊഴിലിനും ആഹാരത്തിനും വേണ്ടിയാണ് അയാൾ കേരളത്തിൽനിന്ന് അകലെയുള്ള ഐ.എ. ടി.യിൽ എത്തിച്ചേരുന്നത്. വാളയാർ കടന്ന് ഗംഗാസമതലങ്ങളിൽ എത്തിച്ചേരുന്നതിനിടയിൽ എല്ലാത്തരം തൊഴിലുകളും അയാൾ ചെയ്തിരുന്നു. ഐ.ഐ.ടി.യിൽ അയാൾ ആദ്യം ഹോട്ടൽപണിയാണ് ചെയ്തിരുന്നത്. പിന്നീട് ഹോസ്റ്റലുകളിൽ മെസ്സ് ബോയിയായി. അതിനുശേഷമാണ് അയാൾ കണ്ടക്ടറായിത്തീരുന്നത്. ഉദ്യോഗസ്ഥരെയും വിദ്യാർത്ഥികളെയും കൃത്യസമയത്ത് ഐ.ഐ.ടി.ക്കുള്ളിലേക്ക് എത്തിക്കുകയും തിരികെ കൊണ്ടുപോവുകയുമാണ് അയാളുടെ തൊഴിൽ. സമയത്തെയാണ് അയാൾ വഹിക്കുന്നത് എന്നു പറയാം. എങ്കിലും അയാൾക്ക് അവിടെ

[35] കോവിലൻ 39.

പ്രത്യേകസ്ഥാനമൊന്നുമില്ല. '...നിങ്ങളുടെ പേര് ഭരതൻ, നിങ്ങളും ഒരു മനുഷ്യൻ, ഒരു പൗരൻ. നിരവധി പട്ടികളിൽ ഒരു പട്ടിയെ തിരിച്ചറിയാൻ അതിനൊരു പേരു വയ്ക്കുന്നതു പോലെ നിങ്ങൾക്കും ഒരു പേരുണ്ടെന്നല്ലാതെ ഭാരതീയ സാങ്കേതിക കലാശാലയിൽ ഭരതൻ യാതൊന്നുമല്ല'.[36] എന്ന് അന്വേഷണ ഉദ്യോഗസ്ഥൻ അയാളുടെ സ്ഥാനത്തെ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. ഭരതൻ എന്ന അയാളുടെ പേര് സവിശേഷമാണ്. ഭരതൻ എന്ന ചക്രവർത്തിയുടെ പേരിൽ നിന്നാണ് ഭാരതം എന്ന പേരുണ്ടായത് എന്നാണ് ഐതിഹ്യം. എന്നാൽ ഇവിടെ ഭരതൻ ഒരു സാധാരണക്കാരനാണ്. ഭാരതം എന്ന രാജ്യത്തിലെ മനുഷ്യൻ എന്നു പറയാം. അങ്ങനെ ഇന്ത്യൻ പൗരത്വത്തിന്റെ പ്രതീകമായി ഭരതൻ മാറുന്നു.

നോവലിൽ ഭരതൻ ഒരു കുറ്റവാളിയാണ്. ട്രാൻസ്പോർട്ട് കമ്മീഷണറുടെ ഭാര്യയ്ക്കുവേണ്ടി ബസ് കാത്തുനിന്നില്ല എന്നതാണ് അയാളുടെ ഒന്നാമത്തെ കുറ്റം. രണ്ടാമത്, രണ്ട് കൊലപാതകങ്ങൾ ചെയ്തു എന്നതും. അധികാരിയുടെ പത്നി അധികാരം തന്നെയായതിനാൽ അവരോടുള്ള അനുസരണക്കേട് അയാളെ തെറ്റുകാരനാക്കുകയാണ് ഒന്നാമത്തെ സംഭവത്തിൽ. ഇന്ത്യൻ സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥിതിയിൽ ഓരോ വ്യക്തിയും തനിക്കു മുകളിലുള്ള ജാതിക്കാരുടെ ദാസൻ/ ദാസിയായിരിക്കുന്നു. സാമൂഹികമായി ഈ ശ്രേണീവ്യവസ്ഥ ഐ.ഐ.ടി.ക്കുള്ളിലെത്തുമ്പോൾ ശ്രേണീകൃതമായ അധികാരമായി മാറുന്നു. അതുകൊണ്ട് കണ്ടക്ടറായ ഭരതൻ ട്രാൻസ്പോർട്ടു കമ്മീഷണറുടെ ഭാര്യയുടെ ദാസനാണ്. ആ വ്യവസ്ഥയെയാണ് ഭരതൻ ലംഘിക്കുന്നത്. അത് അധികാരശ്രേണിയോടുള്ള വെല്ലുവിളിയാകുന്നു. അതുകൊണ്ട് അയാൾ അവിടെ കുറ്റവാളിയാകുന്നു.

അയാളുടെ മേൽ ആരോപിക്കപ്പെട്ട രണ്ടാമത്തെ കുറ്റം അയാളുടെ സുഹൃത്തായ യോഗേശ്വർ പ്രസാദ്, ഗ്രാഫിക് ആർട്സ് സൂപ്രണ്ടായ മധു ചതുർവേദിയുടെ വീട്ടുവേലക്കാരൻ എന്നിവരുടെ കൊലപാതകങ്ങളാണ്. ബാങ്ക് സെക്യൂ

---

[36] കോവിലൻ 14.

റിറ്റിക്കാരനായിരുന്ന യോഗേശ്വർ പ്രസാദിനെ കൊല ചെയ്യുന്നത് ബാങ്കിൽ കള്ള പ്പണം വച്ചു മാറ്റാനെത്തിയ സെക്യൂരിറ്റി ഓഫീസർ ഭരത്ഭൂഷണും കൂട്ടരുമായിരുന്നു. എന്നാൽ രക്തം കൊണ്ട് ഭരത്ഭൂഷൺ എന്നെഴുതാൻ യോഗേശ്വർ പ്രസാദ് നടത്തിയ ശ്രമം ഭരതനെതിരായ തെളിവാകുന്നു. കൂടാതെ ബസിൽനിന്നും തെറിച്ചുവീണ യാത്രക്കാരനെ സഹായിക്കാൻ ശ്രമിച്ചപ്പോൾ അയാളുടെ കുപ്പായത്തിൽ വീണ രക്തക്കറയും അയാൾക്കെതിരായ തെളിവായി. അന്വേഷണ ഉദ്യോഗസ്ഥർ ഭരതനെ കുറ്റവാളിയെന്ന് സംശയിക്കുകയല്ല കുറ്റവാളിയായി സ്ഥാപിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. മധു ചതുർവേദിയുടെ വേലക്കാരനായി അറിയപ്പെടുന്ന കിഷൻലാലിനെ കൊല ചെയ്യുന്നത് അവർ തന്നെയാണ്. യഥാർത്ഥത്തിൽ, ഗ്രാമീണനായ കിഷൻലാൽ അവരുടെ ഭർത്താവായിരുന്നു. മധുചതുർവേദിയുടെ നിലവിളികേട്ട് സഹായിക്കാൻ ഓടിയെത്തിയതുകൊണ്ടാണ് ഭരതൻ ഇവിടെ പ്രതിയാവുന്നത്.[37]

ഇവിടങ്ങളിലെല്ലാം യഥാർത്ഥ കുറ്റവാളികൾ അധികാരവുമായി ചേർന്നു നിൽക്കുന്നവരാണ്. കൊലചെയ്യപ്പെടുന്നതും ഇരയാകുന്നതും സാധാരണക്കാരും ദരിദ്രരുമായ മനുഷ്യരും. അതായത് ഭരണകൂടവും അതിന്റെ നിയമവും നീതിയും അധികാരവും സമ്പത്തുമുള്ള വിഭാഗത്തിനൊപ്പമാണ് നിലകൊള്ളുന്നത് എന്ന് വ്യക്തമാവുന്നു. അധികാരശ്രേണിയുടെ പുറത്തുനിൽക്കുന്നവരെ കുറ്റവാളികളും ഇരകളുമാക്കിത്തീർക്കുകയാണ് ഭരണകൂടം ചെയ്യുന്നത്.

കോടതിയിൽ വിചാരണയ്ക്കിടെ താൻ ആരാണെന്ന് ഭരതൻ വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്. മാടായിൽ ഗോവിന്ദൻ ഭരതൻ എന്നായിരുന്നു അയാളുടെ മുഴുവൻ പേര്. എന്നാൽ കോളാമ്പിഭരതൻ എന്നാണ് അയാൾ അറിയപ്പെട്ടിരുന്നത്. അയാളുടെ മുത്തച്ഛനും മുത്തച്ഛന്റെ അച്ഛനും ഉപജീവനത്തിനായി സിലോണിൽ പോയിരുന്നു. നാട്ടിൽനിന്ന് ആദ്യമായി സിലോണിൽ പോയി വന്നയാൾ അയാളുടെ മുതുമുത്തച്ഛനായിരുന്നതിനാൽ കുടുംബത്തിന് കൊളമ്പുകാരൻ എന്ന പേരു ലഭിച്ചു.

37 കോവിലൻ 25.

'എന്റെ മുതുമുത്തച്ഛൻ കൊളമ്പുകാരൻ കുഞ്ഞാണ്ടി. മുത്തച്ഛൻ കൊളമ്പുകാരൻ ശങ്കു, പട്ടാളത്തിൽ ഉപജീവനം തേടിപ്പോയി ചാകാതെ തിരിച്ചുവന്നിട്ടും എന്റെ അച്ഛൻ കൊളമ്പുകാരൻ ഗോവിന്ദൻ. കൊളംബോ എന്ന തുറമുഖ തലസ്ഥാനത്തിന്റെയും സിലോണിന്റെയും പ്രസക്തി നഷ്ടപ്പെട്ടതുകൊണ്ടാവാം എന്നെ കൊളമ്പുകാരൻ ഭരതൻ എന്ന് ആരും വിളിക്കുന്നില്ല. കോളാമ്പി ഭരതൻ എന്നു വിളിക്കുന്നു. മാടായി ഗോവിന്ദൻ ഭരതനെ എന്റെ നാട്ടിൽ ആരും അറിയില്ല. കോളാമ്പി ഭരതനെ എല്ലാവരും അറിയും'[38] കോളാമ്പി എന്ന വാക്കിന്റെ പൊരുൾ അമ്പി വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്. 'കോളാമ്പി എന്നാൽ കമ്മോഡ്. കമ്മോഡിന്റെ സ്ഥാനത്ത് കേരളീയർ ഉപയോഗിക്കുന്ന സർവ്വസാധാരണമായ ഒരു ഉപകരണമാകുന്നു കോളാമ്പി. കാറിത്തുപ്പാനും മുറുക്കിത്തുപ്പാനും രാത്രികാലങ്ങളിൽ മൂത്രമൊഴിക്കാനും ചിലപ്പോൾ വിസർജ്ജനത്തിനും കോളാമ്പി ഉപയോഗിക്കുന്നു.' അതോടെ 'കോളാമ്പി ഭരതൻ' കോടതിക്കകത്ത് ചിരിയുയർത്തുന്ന ഒന്നായി മാറുന്നു. കോടതിയിലെ ആൾക്കൂട്ടം പറയുന്നു. 'അവനെ തിരിച്ചുനിർത്തൂ. ആ നിൽക്കുന്ന കോളാമ്പിയെ. കോളാമ്പിയുടെ മുഖം ഞങ്ങൾ കാണട്ടെ, അവന്റെ മുഖത്ത്, അവന്റെ വായിൽ തുപ്പണം. ഞങ്ങൾക്ക് അവന്റെ വായിൽ തുപ്പണം.'[39] ഇവിടെ അധികാരവർഗ്ഗത്തിന്റെ വിസർജ്ജ്യങ്ങൾ നിക്ഷേപിക്കാനുള്ള ഇടമായി മാറുന്ന ഇന്ത്യൻ സാമാന്യജനതയുടെ രൂപകമായി ഭരതൻ മാറുന്നു. ചരിത്രം നഷ്ടപ്പെട്ട ജനതയുടെ പ്രതീകം കൂടിയാണ് കോളാമ്പിഭരതൻ. കൊളമ്പ് അധ്വാനത്തിന്റെയും വിയർപ്പിന്റെയും ചരിത്രമുറങ്ങുന്ന ഓർമ്മയാണ്. ആ ഓർമ്മ നഷ്ടപ്പെടുന്നതോടെ 'ഭരതൻ' എന്ന വാക്കുപോലെ കൊളമ്പും ഒരു കോമാളിരൂപമായിത്തീരുന്നു. ചുരുക്കത്തിൽ ചരിത്രത്തിൽ പിടഞ്ഞുനിന്നവർ കോമാളികളായി

[38] കോവിലൻ 70.

[39] കോവിലൻ 70.

ത്തീരുന്നതിന്റെ ചരിത്രമാണ് ദേശീയതയുടെ ദീർഘചരിത്രം.[40] ഭരതൻ ഭാരതീയന്റെ പ്രതിരൂപമാവുന്നത് ഇവിടെയാണ്.

4.4.2 അധികാരമെന്ന ബഹുരൂപി

അധികാരത്തിന്റെ വിവിധരൂപങ്ങളായി 'ഭരതനി'ൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന കഥാപാത്രമാണ് അമ്പി. ബുൾഡോസർ ഡ്രൈവർ മുതൽ ന്യായാധിപൻ വരെയുള്ള റോളുകളിൽ അയാൾ നോവലിൽ കടന്നുവരുന്നു. ഐ.ഐ.ടിക്കുവേണ്ടി അക്വയർ ചെയ്ത ഗ്രാമങ്ങളെ തകർത്ത് നിലമൊരുക്കുകയായിരുന്നു ബുൾഡോസർ ഡ്രൈവറായ അമ്പിയുടെ കർത്തവ്യം. അതായത് മാനുഷികതയെ നശിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് ഉയർന്നുവരുന്ന അധികാരത്തിന് വഴികാട്ടിയാവുകയാണ് അമ്പി. പതിയെ അയാൾ ഹോട്ടൽ കച്ചവടത്തിലേക്ക് പ്രവേശിക്കുകയും മുതലാളിത്തത്തിന്റെ ഭാഗമാവുകയും ചെയ്യുന്നു. 'ആഹാരത്തിനും ജലപാനത്തിനും വേണ്ടി പൊരിയുന്ന അസംഖ്യം തൊഴിലാളി സഖാക്കളുടെ ആതുരസേവനം ജനവ്രതമാക്കി സ്വമനസ്സാലെ സ്വീകരിച്ചു'വെന്നും 'ഐ.ഐ.ടിയിലെ ആയിരക്കണക്കിന് ജീവനക്കാരെയും വിദ്യാർത്ഥികളെയും ഗവേഷകരെയും അവരുടെ ആവശ്യങ്ങളും അവസരങ്ങളും പാർത്ത് നാം സേവിച്ചുപൊന്നു'[41] എന്നും തന്റെ കച്ചവടത്തെ ത്യാഗമാക്കി മഹത്വവൽക്കരിക്കുന്നുണ്ട് അമ്പി. വിനയം തുളുമ്പുന്ന അമ്പിയുടെ പെരുമാറ്റം അധികാരത്തിന്റെ പ്രച്ഛന്നമായ പ്രയോഗത്തിനുദാഹരണമാണ്. 'വെള്ളം തരാം' എന്നു പറയുന്നതിനൊപ്പം തന്നെ 'ആഹാരത്തിന്റെ ചില്ലറ തന്നിട്ടില്ലാട്ട്വോ' എന്ന് വിനയത്തോടെ ഓർമ്മിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു അയാൾ. ചുരുണ്ടുമുറ്റിയ താടിയും ജട പിടിച്ച മുടിയും ചുണ്ടിൽ സദാ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന 'ഹരേ കൃഷ്ണ ഹരേ കൃഷ്ണ കൃഷ്ണ കൃഷ്ണ ഹരേ ഹരേ' എന്ന മന്ത്രവും അമ്പിക്ക് ആത്മീയമായ പരിവേഷവും നൽകുന്നുണ്ട്. ഒടുവിൽ 'തീക്കനലുകൾ' പോലെ കണ്ണുള്ള ന്യായാധിപ

---

40 കെ. എം. അനിൽ, *പാന്ഥരും വഴിയമ്പലങ്ങളും.* (കോഴിക്കോട്: പ്രോഗ്രസ് ബുക്സ്, 2016) 116.

41 കോവിലൻ 66.

നായും അമ്പി പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നു. അമ്പിക്ക് മുഖമില്ല എന്ന് നോവലിസ്റ്റ് പറയുന്നു ണ്ട്. വിനയം, കാരുണ്യം, ക്രൂരത, പരിഹാസം എന്നിങ്ങനെ വ്യത്യസ്ത ഭാവങ്ങ ളിലും ബുൾഡോസർ ഡ്രൈവർ, കച്ചവടക്കാരൻ, ന്യായാധിപൻ, ബ്രാഹ്മണാൾ (അമ്പി ബ്രാഹ്മണാൾ ചമഞ്ഞു എന്ന് നോവൽ) എന്നിങ്ങനെ വ്യത്യസ്ത രൂപങ്ങ ളിലുമായി പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന അമ്പിയിലൂടെ അധികാരത്തിന്റെ മാറിവരുന്ന രൂപ, ഭാവ ഭേദങ്ങളെയാണ് കോവിലൻ ആവിഷ്കരിക്കുന്നത് എന്നു പറയാം. ബുൾഡോ സർ എന്ന യന്ത്രത്തെ ചലിപ്പിക്കുന്നതിനവശ്യം വേണ്ടത് യാന്ത്രികമായ ജ്ഞാനമാ ണ്. മാനുഷികമായ വൈകാരികതകളോ നീതിന്യായങ്ങളോ അവിടെ പ്രസക്തമല്ല. കച്ചവടത്തിൽ വേണ്ടത് കണക്കിന്റെ കണിശതയും. ഇവ തന്നെയാണ് ന്യായാധി പൻ എന്ന സ്ഥാനത്തിന് അമ്പിയെ അർഹനാക്കുന്നത്. ഐ.ഐ.ടി നിർമ്മിച്ചെടു ക്കുന്നതിനായി ബുൾഡോസറുപയോഗിച്ച് ഗ്രാമങ്ങൾ നിരപ്പാക്കുന്നതുപോലെ അധികാരത്തെ സുസ്ഥിരമായി നിർത്തുന്നതിനായി നിർദ്ദോഷികളായ മനുഷ്യരെ ഇല്ലാതാക്കുകയാണ് ഭരണകൂടവ്യവഹാരങ്ങളായ നിയമവും കോടതിയും സേനയും ചെയ്യുന്നത് എന്ന് നോവൽ പറയുന്നു. നിയമത്തിനും കോടതിക്കും മുഖമാവശ്യമില്ല. തെളിവുകൾ മാത്രമാണാവശ്യം. അതുകൊണ്ടാണ് മുഖമില്ലാത്ത അമ്പി ന്യായാധിപനാവുന്നത്.

4.4.3 അപരദേശീയത

അപരദേശീയതയുടെ ആഖ്യാനമാണ് ഭരതൻ. ദേശരാഷ്ട്രത്തിന്റെ അധീ ശാധികാരങ്ങളുടെ ഇരകളായിത്തീരുന്ന സാമാന്യ ജനതയാണ് ഇവിടെ അപരമാ യിത്തീരുന്നത്. അന്നത്തിനും പാർപ്പിടത്തിനും വേണ്ടി അലയുന്നവരാണ് ഈ മനു ഷ്യർ. ഭരതനും കിഷൻലാലും യോഗേശ്വർ പ്രസാദും അമ്പിയും കമലേഷ്കുമാർ ഗോയലുമെല്ലാം ഇന്ത്യയുടെ വിവിധ പ്രദേശങ്ങളിൽനിന്നായി എത്തിച്ചേർന്നിട്ടുള്ള വരാണ്. പല ഭാഷക്കാരും വേഷക്കാരും സംസ്കാരമുള്ളവരുമായ അവരെ ചേർത്തുനിർത്തുന്നത് അധ്വാനമാണ്. വിശപ്പാണ് അവരെ ഇന്ത്യക്കാരാക്കുന്നത്.

ഭരതൻ പറയുന്നു: 'നാലാമത്തെ തലമുറയിൽ ഞാനും ഇതാ ആഹാരത്തിനു വേണ്ടി ഇവിടെ വരെയെത്തി. ഞങ്ങൾ തലമുറകളായി ലോകം ചുറ്റുകയോ നാടു തെണ്ടുകയോ ചെയ്യുന്നു. പിറന്ന നാട്ടിൽ ആഹാരം കണ്ടെത്താൻ മുതുമുത്തച്ഛന്റെ കാലം തൊട്ടെങ്കിലും ഞങ്ങൾക്ക് സാധിച്ചിട്ടില്ല.'[42] അന്നം തേടിയുള്ള ഈ യാത്രക ളാണ് അഥവാ ദാരിദ്ര്യമാണ് ഇന്ത്യക്കാരെ പരസ്പരം ബന്ധിപ്പിക്കുന്നത്. അതുത ന്നെയാണ് അവരെ ദേശരാഷ്ട്രത്തിന്റെ അപരമാക്കുന്നതും. അപരദേശീയതയുടെ സൂചകങ്ങൾ എന്ന നിലയിൽ അവർ തമ്മിൽ സാദൃശ്യാത്മകബന്ധം നില നിൽക്കുന്നുവെന്ന് പറയാം. യോഗേശ്വർ പ്രസാദും കുടുംബവും, കിഷൻലാൽ, കിഷൻലാലിന് വഴി കാട്ടിക്കൊടുക്കുന്ന പാൽക്കാരൻ, കള്ളത്തരം ചെയ്യാൻ കഴി യാത്തതുകൊണ്ട് റേഷൻകടയിലെ ഉടമയുമായി തെറ്റുകയും ഒടുവിൽ അയാളുടെ കൈകൊണ്ട് മരിക്കേണ്ടിവരുകയും ചെയ്യുന്ന കൊച്ചപ്പൻ, ഒരു പുതപ്പു മോഷ്ടി ക്കാൻപോലും കെല്പില്ലാത്ത പട്ടാളക്കാരൻ, അച്ഛനാൽ അപമാനിക്കപ്പെട്ടതിന്റെ പേരിൽ ജീവനൊടുക്കിയ പെൺകുട്ടി തുടങ്ങിയവരെല്ലാം അപരദേശീയതയിലൂടെ ഭരതനുമായി ഒരു സാദൃശ്യാത്മക ബന്ധം സ്ഥാപിക്കുന്നു.[43] ഇവരെല്ലാം ഔദ്യോ ഗികദേശീയതയുടെ അഥവാ ഭരണകൂടത്തിന്റെ ശത്രുക്കളാണ്. അതുകൊണ്ട് ദേശ രാഷ്ട്രത്തെ അസ്ഥിരപ്പെടുത്തുന്ന ഈ അപരങ്ങളെ അത് ഇരകളായും കുറ്റവാളി കളായും കല്പിച്ച് ഇല്ലാതാക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നു.

4.4.4 ആഖ്യാനത്തിലെ സന്ദിഗ്ധത

ഭീഷണമായ അധികാരത്തെ സംബന്ധിച്ച സംഭവ്യതാദർശനമാണ് 'ഭരതൻ' എന്ന നോവലിനെ സവിശേഷമാക്കുന്നത്. യാഥാർത്ഥ്യവും മിഥ്യയും കൂടിക്ക ലർന്ന് ഒരു മിത്തിക്കലായ ആഖ്യാനമായി അതുമാറുന്നു. ഐ.ഐ.ടി യും അതിന്റെ പശ്ചാത്തലവും യഥാതഥമായിരിക്കുമ്പോൾ അതിനകത്തെ കോടതിദൃ

42 കോവിലൻ 15.

43 കെ.എം. അനിൽ 117 –118.

ശ്യവും ന്യായാധിപനായിമാറുന്ന അമ്പി, വാദിഭാഗം വക്കീലായി മാറുന്ന കമലേഷ്കുമാർ ഗോയൽ, എസ്റ്റേറ്റ്മാനേജരുടെ പട്ടി തുടങ്ങിയ കഥാപാത്രങ്ങൾ നീതിയെക്കുറിച്ചുള്ള ഭീതിയിൽ നിന്നും രൂപംകൊള്ളുന്ന ഭ്രമകൽപനകളാണ്. സംഭവ്യതകളെയാണ് അത് ആധാരമാക്കുന്നത്. അധികാരം അതിനനുയോജ്യമായ വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കുന്നത് സംഭവ്യതകളെ വസ്തുതകളാക്കി മാറ്റിക്കൊണ്ടാണ്. ഇത്തരം വ്യാഖ്യാനങ്ങളാണ് അധികാരത്തെ സാധൂകരിക്കുന്നത്. യോഗേശ്വർ മരണസമയത്ത് രക്തംകൊണ്ടെഴുതിയ 'സ' എന്ന അക്ഷരത്തിൽ വീഴുന്ന വെട്ട് സുഷമാദേവി എന്നെഴുതാനുള്ള സാധ്യതയായും അത് ഭരതനുമായുള്ള അവരുടെ ബന്ധത്തിന്റെ സൂചകമായും വ്യാഖ്യാനിക്കുകയാണ് അധികാരം ചെയ്യുന്നത്.[44] എന്നാൽ അതിനു നേരെത്തന്നെ നീണ്ടേക്കാവുന്ന 'സാഹേബ്' എന്ന സംഭവ്യതയെ അത് തിരസ്ക്കരിക്കുന്നു. ഇങ്ങനെ യാഥാർത്ഥ്യത്തെയും സംഭവ്യതകളെയും കൂട്ടിച്ചേർത്ത് തികച്ചും അനിശ്ചിതത്വം സൃഷ്ടിക്കുന്ന ഒരു ആഖ്യാനരീതി നോവലിൽ പലഘട്ടങ്ങളിലും കാണാം.

ഇന്ത്യൻ ഭരണകൂടം ഏകാധിപത്യത്തിലേയ്ക്ക് വഴിമാറിയ അടിയന്തരാവസ്ഥയുടെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ എഴുതിയ നോവലാണ് 'ഭരതൻ'. ഐ.ഐ.ടി എന്ന രൂപകത്തിലൂടെ അധികാരത്തിന്റെ ധ്രുവീകരണത്തെയും അതിന്റെ മർദ്ദകസ്വഭാവത്തെയും അന്യാപദേശം ചെയ്യുകയാണ് നോവൽ ചെയ്യുന്നത്. ഐ.ഐ.ടി. ശാസ്ത്രം, സാങ്കേതികവിദ്യ എന്നിവയടങ്ങുന്ന ആധുനികജ്ഞാനവ്യവസ്ഥയുടെ സ്ഥാപനരൂപമാണ്. അതൊരു ദേശീയസ്ഥാപനവുമാണ്. എന്നാൽ അതിനകത്തെ നീതിന്യായവ്യവസ്ഥ ആധുനികപൂർവ്വമായ സ്വഭാവവിശേഷങ്ങളാണ് പ്രകടിപ്പിക്കുന്നതെന്ന വിമർശനം നോവൽ ഉന്നയിക്കുന്നു. നോവലിൽ ഫാന്റസി രൂപത്തിൽ അവതരിപ്പിക്കപ്പെടുന്ന കോടതിരംഗം ഇതാണ് സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. അവിടെ ന്യായാധിപനായി പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത് ചുണ്ടിൽ കൃഷ്ണനാമം നിറഞ്ഞുനിൽക്കുന്ന,

---

[44] കോവിലൻ 34 – 35.

ബ്രാഹ്മണാൾ ഹോട്ടലിന്റെ ഉടമസ്ഥനായ അമ്പിയാണ്. അങ്ങനെ അയാൾ ഇന്ത്യൻ ബ്രാഹ്മണികപാരമ്പര്യത്തിന്റെ പ്രതിനിധിയായിമാറുന്നു. വിചാരണയ്ക്കൊടുവിൽ വിധിപ്രസ്താപം നടത്തുന്നതിനു പകരം 'ഇവനാണ് കൊലപാതകി കണ്ടക്ടർ ഭരതൻ' എന്ന് ആദ്യമേ വിധിപ്രസ്താവം നടത്തുകയാണ് അയാൾ ചെയ്യുന്നത്.[45] അധികാരത്തിന്റെ ഭാഗഭാക്കായ യഥാർത്ഥ കുറ്റവാളികളെ സംരക്ഷിക്കാനാണ് കോടതി ശ്രമിക്കുന്നത്. അതിനുവേണ്ടി നിരപരാധിയായ ഭരതനെ കുറ്റവാളിയാക്കി ശിക്ഷിക്കുന്നു. ഇത് ആധുനികഭരണകൂടത്തിന്റെ സവിശേഷതയല്ല. വിചാരണകളിലൂടെ ഒരു വ്യക്തിക്ക് തന്റെ നിരപരാധിത്വം തെളിയിക്കാനും യഥാർത്ഥകുറ്റവാളികളെ നിയമത്തിനു മുന്നിൽ കൊണ്ടുവരാനുമുള്ള അവസരമാണ് ആധുനിക നീതിന്യായവ്യവസ്ഥ നൽകുന്നത്. ഇവിടെ അത്തരം അവസരങ്ങൾ നിഷേധിക്കപ്പെടുന്നു. ഇങ്ങനെ ആധുനികമായ ബാഹ്യസംവിധാനങ്ങൾക്കകത്ത് ആധുനികപൂർവ്വമായ ജാതി-ജന്മി-നാടുവാഴിത്തത്തിന്റേതായ ആന്തരിക സംവിധാനങ്ങളോടുകൂടിയ ഘടനയാണ് ഇന്ത്യൻ ദേശരാഷ്ട്രത്തിന്റേത് എന്ന വിമർശനമാണ് 'ഭരതൻ' മുന്നോട്ടുവയ്ക്കുന്നത്.

4.5 ഭരണകൂടവും അധികാരവും

സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര ഇന്ത്യയുടെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ ഭരണകൂടത്തിന്റെ അധികാരം അതിന്റെ പ്രജകൾക്കുമേൽ ചെലുത്തുന്ന കഠോരമായ പീഢനത്തിന്റെ ചിത്രമാണ് ആനന്ദിന്റെ 'മരുഭൂമികൾ ഉണ്ടാവുന്നത്'[46] (1989) എന്ന നോവൽ വെളിപ്പെടുത്തുന്നത്. മരുഭൂമിയിൽ സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന രംഭാഗഢ് സ്ട്രാറ്റജിക് ഇൻസ്റ്റലേഷൻസ് പ്രോജക്ട് എന്ന സുരക്ഷാപദ്ധതിയിലെ ലേബർ ഓഫീസറായ കുന്ദന്റെ അനുഭവങ്ങളിലൂടെയാണ് നോവൽ ഇക്കാര്യം അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. വളരെ നിഗൂഢമായ ഈ രഹസ്യപദ്ധതിയുടെ മേലധികാരി സർക്കാരാണ്. രാജ്യത്തിന്റെ വിവിധ ഭാഗ

[45] കോവിലൻ 64 – 65.

[46] ആനന്ദ്, *മരുഭൂമികൾ ഉണ്ടാവുന്നത്*. (കോട്ടയം : ഡി സി ബുക്സ്, 2015)

ങ്ങളിലെ ജയിലുകളിലെ വധശിക്ഷയ്ക്കു വിധിക്കപ്പെട്ട തടവുകാരും (പ്രിസണേഴ്സ് ഫോഴ്സ്) സമീപഗ്രാമങ്ങളിൽ നിന്ന് റിക്രൂട്ട് ചെയ്യപ്പെടുന്നവരു (പയനീയേഴ്സ് ഫോഴ്സ്) മാണ് അവിടെ പണിയെടുക്കുന്നത്. അവർക്കു മുകളിൽ അധികാരത്തിന്റെ പ്രതിനിധികളായ സെക്യൂരിറ്റി ഓഫീസർമാർ, അഡ്മിനിസ്ട്രേറ്റർമാർ, ശാസ്ത്രജ്ഞർ തുടങ്ങിയവരുമുണ്ട്. എന്നാൽ അവിടെ നടക്കുന്നതെന്താണെന്ന് പൂർണരൂപത്തിൽ ആർക്കുമറിയില്ല. സർക്കാറിന്റെ അദൃശ്യമായ നോട്ടവും സാന്നിദ്ധ്യവും ഓരോ നിമിഷവും പതിഞ്ഞിരിക്കുന്ന ഇടമാണ് അത്. കുന്ദന്റെ അനുഭവങ്ങളിലൂടെ പദ്ധതിയെപ്പറ്റിയും അതുവഴി ഭരണകൂടത്തിന്റെ നിഗൂഢതകളെപ്പറ്റിയും ചർച്ച ചെയ്യുകയാണ് ഈ നോവൽ ചെയ്യുന്നത്.

പരമാധികാരത്തിന്റെ പ്രയോഗത്തിൽനിന്നും ഗവൺമെന്റാലിറ്റിയിലേക്കുള്ള പരിണാമമാണ് ആധുനികഭരണകൂടങ്ങളെ സാധ്യമാക്കിയത്. ഭരണകൂടത്തിന്റെ ഈ ആധുനികസ്വഭാവം നഷ്ടമാകുന്നതും അത് അതിന്റെ പ്രാകൃതമായ സ്വഭാവവിശേഷങ്ങളിലേക്ക് തിരിച്ചുപോകുന്നതുമാണ് 'മരുഭൂമികൾ ഉണ്ടാവുന്നത്' എന്ന നോവലിൽ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. നോവലിലെ കഥാപാത്രങ്ങളായ സുലൈമാൻ, ഭോല, ഡാനിയൽ, കുന്ദൻ തുടങ്ങിയവർ ഈ ശിക്ഷാധികാരത്തിന്റെ ഇരകളാണ്. കുന്ദനൊഴികെ നോവലിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന ഉദ്യോഗസ്ഥരെല്ലാം ശിക്ഷാധികാരത്തിന്റെ വക്താക്കളും പ്രയോക്താക്കളുമാണ്.

സുരക്ഷാപദ്ധതിയിൽ തൊഴിലാളികളായി എത്തുന്ന സുലൈമാൻ, ഭോല, ഡാനിയൽ എന്നിവർ തങ്ങളുടെ നിവൃത്തികേടുകൊണ്ടാണ് അവിടെയെത്തുന്നത്. വധശിക്ഷയ്ക്കുവിധിക്കപ്പെട്ട പശുപതിസിങ്ങ് എന്ന തടവുപുള്ളിയുടെ പകരക്കാരനായാണ് സുലൈമാൻ അവിടെയെത്തുന്നത്. അയാളുടെ കുടുംബത്തിന് മാസം 500 രൂപ പശുപതിസിങ്ങ് വാഗ്ദാനം ചെയ്തിരുന്നു. അധികാരികളുടെ പിന്തുണയോടുകൂടിയായിരുന്നു ഈ ആൾമാറാട്ടം. സുലൈമാന് തിരിച്ചുപോകാൻ സാധിക്കുന്നില്ലെന്നു മാത്രമല്ല പദ്ധതിയിൽവെച്ച് ആസൂത്രിതമായി കൊല്ലപ്പെടുകയും

ചെയ്യുന്നു. അയാളെ സഹായിക്കാൻ ശ്രമിച്ചതിനാൽ കുന്ദൻ സംശയത്തിന്റെ നിഴലിലാകുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്. ഭരണകൂടത്തിന്റെ പിന്തുണ സമ്പന്നതയ്ക്കും അധികാരത്തിനുമൊപ്പമാണുള്ളതെന്ന് ഈ സംഭവം വെളിപ്പെടുത്തുന്നു.

അവധിയെടുത്ത് നാട്ടിൽപോയ ഡാനിയൽ എന്ന തൊഴിലാളി പോലീസിന്റെ നോട്ടത്തിൽനിന്ന് രക്ഷപ്പെടാനാവാതെ ഒടുവിൽ തിരിച്ചുവരുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. മറ്റു പലരെയും പോലെ അയാൾ ന്യൂമോണിയ ബാധിച്ചാണ് മരിക്കുന്നത്. പ്രോജക്ടിലെ ആവശ്യം കഴിഞ്ഞ തൊഴിലാളികളെ ജീവനോടെ പുറത്തുവിടാൻ ഭരണകൂടം തയ്യാറല്ല. അതുകൊണ്ട് അവിടത്തെ ആശുപത്രിവഴി ന്യൂമോണിയ പരത്തുകയും തൊഴിലാളികളെ മരണത്തിലേയ്ക്ക് തള്ളിവിടുകയുമാണ് ചെയ്യുന്നത്. ഒളിച്ചോടിയ ഭോല എന്ന തൊഴിലാളിയെ പോലീസ് പിടിച്ചുകൊണ്ടുവരുകയും കഠിനമായി പീഡിപ്പിക്കുകയും ഒടുവിൽ ഒരു വെടിവെപ്പിൽ അയാൾ കൊല്ലപ്പെടുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. ഇവിടെയൊക്കെ നേരിട്ട് ശിക്ഷ നടപ്പാക്കുന്നതിനു പകരം ആകസ്മികമെന്ന് വരുത്തിത്തീർത്തുകൊണ്ടാണ് ഭരണകൂടം ഇരകളുടെ ശിക്ഷ നടപ്പാക്കുന്നത്.

പരമാധികാരത്തിന്റെ പ്രയോഗത്തിൽനിന്നും ഗവൺമെന്റാലിറ്റിയിലേക്കുള്ള പരിണാമമാണ് ആധുനിക ഭരണകൂടങ്ങളെ സാധ്യമാക്കിയത്. ഭരണകൂടത്തിന്റെ രക്ഷാകർത്തൃത്വത്തിൽ നടക്കുന്ന വലിയൊരു ചൂഷണപദ്ധതിയാണ് വാസ്തവത്തിൽ രംഭാഗഢ് പ്രോജക്ട് എന്നും അവിടെ യാതൊരു നിർമ്മാണ പ്രവർത്തനവും നടക്കുന്നില്ലെന്നും വിദേശാക്രമണത്തിന്റെയും പ്രതിരോധപദ്ധതികളുടെയും പേരിൽ നടത്തുന്ന സാമ്പത്തിക തട്ടിപ്പിന്റെ ഇടമാണ് അത് എന്നുമുള്ള സത്യം റൂത്ത് എന്ന പത്രപ്രവർത്തകസുഹൃത്തിലൂടെ കുന്ദൻ മനസ്സിലാക്കുന്നുണ്ട്. ചൂഷണത്തിനും മർദ്ദനത്തിനും വേണ്ടി നിലകൊള്ളുന്ന അധികാരത്തിന്റെ കോട്ടയായി ഭരണകൂടത്തെ അവതരിപ്പിക്കുകയാണ് ഇവിടെ. അതിന്റെ രൂപകമായാണ് രംഭാഗഢ് സ്ട്രാറ്റജിക് ഇൻസ്റ്റലേഷൻ പ്രോജക്ട് നോവലിൽ ചിത്രീകരിക്കപ്പെട്ടിരിക്കു

ന്നത്. കോട്ടയുടെ ചരിത്രത്തെപ്പറ്റി നോവലിൽ പറയുന്നുണ്ട്. നാനൂറിലധികം വർഷങ്ങൾക്കു മുമ്പ് രാജാ മാൻസിങ്ങിന്റെ കോട്ടയായിരുന്നു അത്. കോട്ടയുടെ സൗന്ദര്യത്തിലും സമ്പത്തിലും ആകൃഷ്ടനായ സുൽത്താൻ ആലം ഖാൻ കോട്ട ആക്രമിച്ചു. ദീർഘകാലം നീണ്ട യുദ്ധത്തിനു ശേഷം കോട്ട കീഴടക്കുമ്പോൾ അവിടെ ജീവനുള്ളതായി ഒന്നും അവശേഷിച്ചിരുന്നില്ല. രാജാവ് പരാജയപ്പെടുമെന്നുറപ്പായപ്പോൾ അദ്ദേഹത്തിന്റെ പത്നിമാർ കോട്ടമധ്യത്തിലെ ജൗഹർ കുണ്ഡത്തിൽ ചാടി മരണം വരിക്കുകയായിരുന്നു. ശൂന്യമായ കോട്ടയെ ആലംഖാൻ ഉപേക്ഷിച്ചു. പിന്നീട് പല രാജാക്കന്മാരും സുൽത്താൻമാരും അവിടെ എത്തിയെങ്കിലും ആർക്കും അതിനെ സ്വന്തമാക്കാൻ കഴിഞ്ഞില്ല. അങ്ങനെ ഉപേക്ഷിക്കപ്പെട്ട കോട്ട പിൽക്കാലത്ത് വിദേശികൾ പുതുക്കിപ്പണിത് പട്ടാളക്യാമ്പാക്കി മാറ്റി. അവർക്കു ശേഷം സന്ദർശക കേന്ദ്രമായിരുന്ന കോട്ടയെ നിലവിലെ ഭരണകൂടം ഏറ്റെടുത്ത് സ്ട്രാറ്റജിക് ഇൻസ്റ്റലേഷൻസ് പ്രോജക്ടിന്റെ കേന്ദ്രമാക്കുകയാണ് ചെയ്തത്.[47] നീണ്ട കാലമായി ഭരണകൂടങ്ങളുമായും അധികാരവുമായും ബന്ധപ്പെട്ടാണ് രംഭാഗഢ് കോട്ട നിലനിൽക്കുന്നത് എന്നർത്ഥം. അധികാരത്തിന്റെ സ്വഭാവം എല്ലാ കാലത്തും സമാനമാണ് എന്ന് അത് വ്യക്തമാക്കുന്നു. രാജഭരണത്തിന്റെ ഘട്ടത്തിലെന്നപോലെത്തന്നെ ആധുനിക ദേശരാഷ്ട്രത്തിന്റെ ഘട്ടത്തിലും അത് അധികാരത്തിന്റെ സുരക്ഷാകേന്ദ്രവും പ്രജകളുടെ പീഡനകേന്ദ്രവുമായിരിക്കുന്നു. രാജാ മാൻസിങ്ങിനു വേണ്ടി നാനൂറ് വർഷം മുമ്പ് ആയിരക്കണക്കിന് പടയാളികളും സ്ത്രീകളും ജീവനൊടുക്കിയെങ്കിൽ ആധുനിക ജനാധിപത്യത്തിന്റെ വർത്തമാന ഘട്ടത്തിലും ദരിദ്രരും നിസ്വരമായ ഗ്രാമീണതൊഴിലാളികളും കുറ്റവാളികളും പ്രോജക്ടിനുവേണ്ടി പണിയെടുക്കുകയും അതിനകത്തുതന്നെ പലസാഹചര്യങ്ങളിലായി കൊല്ലപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇത്തരത്തിൽ ഭരണകൂടത്തിന്റെ രക്തസാക്ഷികളെ സൃഷ്ടിക്കുന്ന കേന്ദ്രം എന്ന നിലയിൽ രംഭാഗഢ് ഭരണകൂടത്തിന്റെ അധീശത്വത്തിന്റെ പ്രതീകമാവുന്നു.

[47] ആനന്ദ് 65 – 67.

4.5.1 ഭരണകൂടവും മർദ്ദനോപാധികളും

മർദ്ദനോപകരണങ്ങളുടെ സഹായത്തോടെ ഹിംസാത്മകമായി അധീശത്വം നടപ്പാക്കുന്ന ഭരണകൂടത്തെയാണ് 'മരുഭൂമികൾ ഉണ്ടാവുന്നത്' എന്ന നോവലിൽ കാണുന്നത്. ഭരണകൂടത്തെ സംബന്ധിച്ച അൽത്തൂസറിന്റെ നിരീക്ഷണങ്ങൾ ഇവിടെ പ്രസക്തമാണ്. സർക്കാർ, ഭരണസംവിധാനം, സൈന്യം, പോലീസ്, കോടതി, ജയിൽ തുടങ്ങിവ മർദ്ദനത്തിനുവേണ്ടിയുള്ള ഭരണകൂട ഉപകരണങ്ങളാണ്. മർദ്ദനപരമായ ഭരണകൂട ഉപകരണങ്ങൾ ഹിംസാത്മകതയിലൂടെയാണ് അതിന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങൾ നിർവഹിക്കുന്നത്. കായികമർദ്ദനമടക്കമുള്ള ശിക്ഷാനടപടികൾ അത് സ്വീകരിക്കുന്നു. നോവലിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന ഉദ്യോഗസ്ഥർ, പോലീസുകാർ, സൈന്യം തുടങ്ങിയവരെല്ലാം കഠിനമായ പീഡനങ്ങളിൽ അഭിരമിക്കുന്നവരാണ്. കോട്ടയ്ക്കുള്ളിൽ തൊഴിലാളികളായെത്തുന്ന കുറ്റവാളികളും ഗ്രാമീണരുമായ മനുഷ്യർ അവരുടെ പലതരം മർദ്ദനമുറകളേറ്റു വാങ്ങുന്നുണ്ട്. അപകടങ്ങൾ സൃഷ്ടിച്ചും വെടിവെപ്പുകൾ നടത്തിയും അവർ തൊഴിലാളികളെ കൊല ചെയ്യുന്നു. ഭരണകൂടത്തിന്റെ വക്താക്കളായ ഉദ്യോഗസ്ഥർ ഇത്തരം ശിക്ഷാരീതികളെ ന്യായീകരിക്കുന്നു. പയനീർ ഫോഴ്സിന്റെ കമാന്ററായ ഹസ്സൻ പറയുന്നു.

'നിങ്ങൾ സ്റ്റേറ്റ് എന്ന ഒന്നിനെ മുഴുവനായും നിഷേധിക്കുകയാണെങ്കിൽ അതു കാര്യം വേറെ... അത് ആവശ്യമാണെന്ന് സമ്മതിക്കുകയാണെങ്കിൽ അതിന്റെ നിലനില്പിന് ആവശ്യമായ പൗണ്ട് മാംസം അതിന്റെ പൗരന്മാരിൽനിന്ന് ആവശ്യപ്പെടാനുള്ള അംഗീകാരവും അതിനു കൊടുക്കണം.'[48]

പ്രിസണേഴ്സ് ഫോഴ്സിന്റെ കമാന്ററായ യോഗേശ്വർ കുന്ദനോട് പറയുന്നതിപ്രകാരമാണ്.

---

[48] ആനന്ദ് 50.

“...നിങ്ങൾ പണി ചെയ്തിരുന്ന ഫാക്ടറികൾ എന്താണ് ചെയ്യുന്നത്? മനുഷ്യശരീരങ്ങളെ ഉപയോഗിക്കുകയല്ലെ അവരും? ജയിലുകളുടെയും കുറ്റങ്ങളുടെയും ഒരു ലോകത്തിലാണ് ഞാൻ ഇടപഴകുന്നത്. കറുത്തതെങ്കിലും ഏതൊരു രാജ്യത്തിന്റെയും സുപ്രധാനമായ ഒരു മണ്ഡലമാണത്. ശിക്ഷിക്കുന്നതിലൂടെയാണ് ഏതു സർക്കാരും അതിന്റെ അധികാരത്തെ പ്രകടമാക്കുന്നത്. പക്ഷെ, ഇന്ന് സർക്കാരിന്റെ അധികാരരീതിയും മാറി. ഇന്നൊരു ഭരണാധികാരിയും കാട്ടിൽ വേട്ടായാടുവാൻ പോകുന്നില്ല. കുന്തത്തിന്റെ ലക്ഷ്യമായല്ല, ഉപയോഗിക്കാവുന്ന വസ്തുവായാണ് മനുഷ്യശരീരങ്ങളെ സർക്കാരുകൾ ഇന്നു കാണുന്നത്. അക്കാര്യത്തിൽ അവ നിങ്ങളുടെ ഫാക്ടറികളെ പിന്തുടരുന്നതേയുള്ളൂ. സർക്കാർ എല്ലാവരെയും ഉപയോഗിക്കുന്നു. നിങ്ങളെയും എന്നെയും കൂടി.” [49] മനുഷ്യരായല്ല വസ്തുക്കളായാണ് ദേശരാഷ്ട്രം അതിന്റെ പ്രജകളെ കാണുന്നത്' എന്ന യോഗേശ്വറിന്റെ നിരീക്ഷണം ഭരണകൂടത്തിന്റെ യാന്ത്രികയുക്തിയിലേക്കാണ് വിരൽ ചൂണ്ടുന്നത്. മാനുഷികത നഷ്ടപ്പെട്ട ഒരു ലോകത്തിന്റെ ദർശനമാണിത്. പ്രാകൃതത്വമാണ് അതിന്റെ സവിശേഷത.

വലിയൊരു തടവറയുടെ ദൃശ്യാനുഭവമാണ് കഥയുടെ പശ്ചാത്തലമായ രംഭാഗഢ് കോട്ട നൽകുന്നത് എന്നത് പ്രധാനമാണ്. മരുഭൂമിക്കു നടുവിൽ സ്ഥിതി ചെയ്യുന്ന കോട്ട പുറംലോകവുമായി ബന്ധമില്ലാത്തതാണ്. അതിനകത്തെത്തിപ്പെടുന്നവർക്കാകട്ടെ പുറംലോകത്തേക്ക് തിരിച്ചുപോകാൻ കഴിയുന്നുമില്ല. കോട്ടയ്ക്കകത്ത് ഒരു തരത്തിൽ എല്ലാവരും തടവുകാരാണ്. ആധുനികദേശരാഷ്ട്രമെന്ന അടഞ്ഞ വ്യവസ്ഥയുടെ സൂചകമായി കോട്ട മാറുന്നത് അതുകൊണ്ടാണ്.

പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ ഭരണകൂടോപകരണങ്ങളുടെ അസാന്നിധ്യമാണ് നോവലിന്റെ കഥാപശ്ചാത്തലത്തെ സവിശേഷമാക്കുന്ന മറ്റൊരു തലം. അപൂർവ്വമായി പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന സന്ദർഭങ്ങൾതന്നെയും അവ ഭരണകൂടത്തിന്റെ മർദ്ദനത്തെ

---

[49] ആനന്ദ് 123.

സഹായിക്കുന്നതിനുള്ള പ്രത്യക്ഷോപാധികളായി മാറുന്നതാണ് കാണുന്നത്. ആശുപത്രി, പത്രം, വിദ്യാഭ്യാസം എന്നിവയാണ് നോവലിൽ പ്രത്യശാസ്ത്രപരമായ ഭരണകൂടോപകരണങ്ങളായി പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നവ. കോട്ടയ്ക്കകത്തു സ്ഥിതി ചെയ്യുന്ന ആശുപത്രി അവിടുത്തെ തൊഴിലാളികളെ ചികിത്സിക്കുന്നതിനുള്ളതാണെങ്കിലും പ്രോജക്ടിൽനിന്ന് രോഗികളായോ അല്ലാതെയോ പുറത്തുപോകേണ്ടവരെ ന്യൂമോണിയ പകർത്തി കൊലചെയ്യുന്ന സ്ഥാപനമായാണ് പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. പത്രസ്ഥാപനമാകട്ടെ നഗരത്തിൽ നടക്കുന്ന കലാപത്തെക്കുറിച്ചുള്ള തെളിവുകളുമായി സമീപിക്കുന്ന കുന്ദനെ പോലീസിന് ഒറ്റിക്കൊടുക്കുന്നു. ഒരിക്കൽ വിപ്ലവകരമായ ആശയങ്ങൾ പങ്കുവഹിച്ചിരുന്ന കുന്ദന്റെ പ്രൊഫസർ പിന്നീട് ഭരണകൂടത്തിന്റെ ഉപദേശകനായി മാറുന്നതായി കാണാം. അതായത് പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ ഭരണകൂട ഉപകരണങ്ങൾ പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായി പ്രവർത്തിക്കുന്നതിനുപകരം മർദ്ദനോപകരണങ്ങളെ സഹായിക്കുന്നവയായി മാറുന്ന അവസ്ഥയെയാണ് നോവൽ ആവിഷ്കരിക്കുന്നത്. ചുരുക്കത്തിൽ ഭരണകൂടമെന്നത് പൂർണമായും ശിക്ഷയെയും മർദ്ദനത്തെയും ഹിംസയെയും ലഹരിയായി കൊണ്ടുനടക്കുന്ന സ്ഥാപനമായി മാറിയ ഭീതിതാവസ്ഥയെയാണ് നോവൽ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്.

4.5.2 കങ്കാണിനോട്ടം

ആധുനികഭരണകൂടങ്ങളുടെ സവിശേഷതയായി ഫൂക്കോ കങ്കാണിനോട്ടത്തെ വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്. അധികാരത്തിന്റെ സമഗ്രദർശിയായ കാവലിലൂടെയും നിരീക്ഷണത്തിലൂടെയും പരീക്ഷകളിലൂടെയും വ്യക്തികളെ അധികാരത്തിനു വിധേയരാക്കുകയാണ് കങ്കാണിനോട്ടത്തിലൂടെ ചെയ്യുന്നത്. വ്യക്തിയിൽ താൻ സദാ അധികാരത്തിന്റെ നോട്ടത്തിൻ കീഴിലാണെന്ന തോന്നൽ അത് സൃഷ്ടിക്കുന്നു.[50] സ്കൂളുകളും പട്ടാളക്യാമ്പുകളും ഫാക്ടറികളും സർക്കാർ ഓഫീസുകളുമെല്ലാം അതിന്റെ ഭാഗമാണ്. ഈയൊരു കങ്കാണിനോട്ടത്തെ, ഭരണകൂടം നേരിട്ട്

---

50 Bill Ashcroft, Gareth Griffiths and Helen Tiffin. *Key Concepts in Post-colonial Studies*. (London: Routledge, 2001) 226

ഏറ്റെടുക്കുന്നതാണ് 'മരുഭൂമികൾ ഉണ്ടാകുന്നത്' എന്ന നോവലിൽ കാണുന്നത്. പ്രോജക്ടിനകത്തെ തൊഴിലാളികളും ഉദ്യോഗസ്ഥരും രംഭാഗഢ് കോട്ടയ്ക്കു പുറത്തുള്ള മനുഷ്യരുമെല്ലാം സദാ ഈ നിരീക്ഷണത്തിനു കീഴിലാണ്. ജോലി യിൽ നിന്ന് അവധിയെടുത്ത് പോകുകയും തിരികെ വരാതിരിക്കുകയും ചെയ്ത ഡാനിയൽ ഒടുവിൽ തിരിച്ചുവരുന്നത് ഈ നോട്ടത്തെ അതിജീവിക്കാൻ കഴിയാ ത്തതിനാലാണ്.

''ഈ ഇട്ടിരിക്കുന്ന തുണിയല്ലാതെ എന്റെ കയ്യിൽ ഒന്നുമില്ല. എന്റെ പോക്ക റ്റിൽ ഒരു രൂപപോലുമില്ല. എന്നെ കാത്തിരിക്കുന്ന ഒരാളുമില്ല. പിന്നെ നിങ്ങൾ പറ യുന്ന ആ സ്വാതന്ത്ര്യം ഉണ്ടെങ്കിൽത്തന്നെ ജീസസ് സാക്ഷി, എനിക്ക് അതു കൊണ്ട് വഴിയിൽ ഇറങ്ങി നടക്കാൻ കഴിയില്ല. അവർ എന്നെ പിടിച്ചുകൊണ്ടുപോ കും''[51] എന്ന് ഡാനിയൽ പറയുന്നുണ്ട്. അയാളൊരു കള്ളനോ കൊലപാതകിയോ ഒന്നുമല്ലാതിരുന്നിട്ടും ഒരിക്കൽ പ്രോജക്ടിൽ തൊഴിലെടുത്തിരുന്നു എന്ന ഒറ്റക്കാര ണത്താൽ ഭരണകൂടത്തിന്റെ നിരന്തരമായ നിരീക്ഷണം അയാളെ പിന്തുടരുകയും നോട്ടത്തിന്റെ തടവിലാക്കുകയുമാണ് ചെയ്യുന്നത്. അധികാരത്തിന്റെ താല്പര്യങ്ങ ളിൽ സന്ദേഹമുന്നയിച്ച കുന്ദനും ഇങ്ങനെ അധികാരത്തിന്റെ നോട്ടപ്പുള്ളിയായി മാറുന്നുണ്ട്. തടവുകാർക്ക് നേരെ അയാൾ കാണിച്ച കാരുണ്യവും സുലൈമാന്റെ മരണവിവരം പറയാൻ അയാളുടെ ഗ്രാമത്തിലേയ്ക്ക് നടത്തിയ യാത്രയും പത്രപ്ര വർത്തകയായ റൂത്തുമായുള്ള സൗഹൃദവുമെല്ലാം അയാളെ കുറ്റാരോപിതനാക്കു ന്നത് ഈ നിരന്തരനിരീക്ഷണത്തിനു വിധേയനായതുകൊണ്ടാണ്. കങ്കാണിനോട്ടം മനുഷ്യരെ വസ്തുവൽക്കരിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. അവിടെ വ്യക്തിയുടെ സ്വത്വ മെന്നത് നിയമബദ്ധവും പ്രജാവൽകൃതവുമാണ്. ഇത്തരത്തിൽ വസ്തുവൽക്കരി ക്കപ്പെട്ട മനുഷ്യരാണ് നോവലിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. അവർക്ക് പ്രതികരി ക്കാനോ പ്രതിരോധിക്കാനോ സാധിക്കുന്നില്ല. അധികാരത്തിന്റെ സൂക്ഷ്മപ്ര

[51] ആനന്ദ് 20.

യോഗം നടത്തുന്ന സർക്കാർ എന്ന ഉപരിഘടനാവിതാനത്തെപ്പറ്റി നോവലിസ്റ്റ് പറയുന്നു: 'നമ്മെയെല്ലാം വീക്ഷിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഒരു വലിയ ഡിസൈൻ ഉണ്ടായിരിക്കും. നാം അറിഞ്ഞെന്നു വരില്ല. പക്ഷെ നമ്മിലൂടെ അത് പ്രവർത്തിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. ആരാണ് ആ നിയന്ത്രിക്കുന്നവൻ? പണ്ട് മനുഷ്യൻ ദൈവമെന്ന് പറഞ്ഞിരുന്നു. ഇന്ന് ഒരു പക്ഷെ യോഗേശ്വർ പറയുന്ന സർക്കാർ ആയിരിക്കാം അത്'[52] എല്ലാം കാണുന്നവനും നിയന്ത്രിക്കുന്നവനും ശിക്ഷകനുമായ ദൈവത്തിന്റെ സ്ഥാനത്താണ് ഭരണകൂടം എന്ന വലിയ ഡിസൈൻ സ്ഥിതിചെയ്യുന്നത്. രംഭാഗഢ് കോട്ടയും സുരക്ഷാപദ്ധതിയും ആ ഡിസൈനിന്റെ അനേകങ്ങളായ പ്രയോഗമണ്ഡലത്തിന്റെ ഭാഗമാണ്. ജയിൽ, ആശുപത്രി, സെക്യൂരിറ്റി, പോലീസ്, ഇന്റലിജൻസ്, കൾച്ചറൽ മാനേജ്മെന്റ് തുടങ്ങിയ ശിക്ഷണപ്രസ്ഥാനങ്ങളിലൂടെയുള്ള സൂക്ഷ്മപ്രയോഗങ്ങൾ ഏകോപിപ്പിക്കപ്പെടുന്നത് സർക്കാർ എന്ന അധികാരസ്തംഭത്തിന്റെ രൂപഘടനയിലേക്കാണ്. ആ രൂപഘടനയുടെ ഏറ്റവും വലിയ സവിശേഷതയാണ് അത് ജനതയിൽ ചെലുത്തുന്ന തുറിച്ചുനോട്ടം (അധിവീക്ഷണം). മുകളിൽ നിന്ന് താഴേക്ക് എന്ന രീതിയിൽ അധികാരപ്രയോഗം നടത്തിയിരുന്ന പഴയ അധികാരവ്യവസ്ഥയിൽ നിന്ന് ആധുനികവ്യവസ്ഥയെ വ്യത്യസ്തമാക്കുന്ന മുഖ്യഘടകം ഇതാണ്. നിരന്തരമായ കങ്കാണിനോട്ടം നടത്തുന്ന അദൃശ്യനായ ദൈവമാണ് ഈ വ്യവസ്ഥയിൽ അധികാരം.[53] അധികാരത്തിന്റെ സ്ഥൂലഘടനയെയാണ് ആനന്ദ് തന്റെ നോവലിൽ ചിത്രീകരിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നത്. രംഭാഗഢ് കോട്ടയിലൂടെ അധികാരത്തിന്റെയും കങ്കാണിനോട്ടത്തിന്റെയും ഘടനയ്ക്ക് വാസ്തുരൂപം നൽകുകയാണ് ആനന്ദ്. അധികാരത്തിന്റെ വാസ്തുശില്പഘടനയെ ഫൂക്കോ പാനോപ്റ്റിക്കോണിന്റെ ഘടനയുമായാണ് സാധർമ്മ്യം ചെയ്യുന്നത്. നടുവിൽ കാവൽ ഗോപുരവും ചുറ്റും തടവുകാരുമുള്ള ജയിൽ വാസ്തുശില്പമാണ് പാനോപ്റ്റികോൺ. ഗോപുരത്തിലിരിക്കുന്ന കാവൽക്കാരന് തടവുകാരെ മുഴുവൻ

---

52 ആനന്ദ് 43.

53 പി.കെ. രാജശേഖരൻ, *അന്ധനായ ദൈവം.* (കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്, 2010) 106.

അവരുടെ ദൃഷ്ടിയിൽപ്പെടാതെ വീക്ഷിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കാൻ ഈ ഘടന സഹായിക്കുന്നു. ആധുനിക അധികാരസ്ഥാപനങ്ങൾ പൗരന്മാർക്കുമേൽ നടത്തുന്നത് ഈ വിധത്തിലുള്ള അദൃശ്യമായ മേൽനോട്ടമാണെന്ന് ഫൂക്കോ നിരീക്ഷിക്കുന്നു.[54] അധികാരത്തിന്റെ കാന്തികമായ നോട്ടംകൊണ്ട് പ്രജകളെ സദാ തന്നിലേക്ക് വലിച്ചെടുപ്പിച്ചുകൊണ്ടുനിൽക്കുന്ന ഭരണകൂടത്തിന്റെ നെടുങ്കൽരൂപമായി രംഭാഗഡ് കോട്ട സ്ഥിതിചെയ്യുന്നു. നോട്ടമെന്നപോലെത്തന്നെ അതിന്റെ അധികാരപ്രയോഗവും സർവ്വവ്യാപിയായിരുന്നു. അതാണ് 'സർക്കാരിന്റെ കൈകൾക്ക് എത്ര നീളമുണ്ടെന്നും എത്ര വിരലുകളുണ്ടെന്നും നിങ്ങൾക്ക് പറഞ്ഞുതരേണ്ട ആവശ്യമുണ്ടോ?'[55] എന്ന യോഗേശ്വറിന്റെ ചോദ്യത്തിൽ പ്രതിഫലിക്കുന്നത്. നോവലിൽ പീഡകർ, ഇരകൾ എന്നിങ്ങനെ രണ്ടുവിഭാഗങ്ങളിൽപ്പെട്ട മനുഷ്യരാണുള്ളത്. രണ്ടുകൂട്ടരും അധികാരപ്രയോഗത്തിന് നിശ്ശബ്ദം വിധേയപ്പെട്ടുനിൽക്കുന്നവരാണ്. പ്രതിരോധത്തിന്റെയോ പ്രതിഷേധത്തിന്റെയോ ശബ്ദം അവരിൽ നിന്നുയരുന്നില്ല. അധികാരത്തിന്റെ അദൃശ്യമായ കൊലക്കയർ തങ്ങളുടെ കഴുത്തിലുണ്ടെന്ന് തിരിച്ചറിഞ്ഞ് അതിനുപുറകെ വിധേയരായി പിന്തുടരുന്ന ജനതയുടെ ചിത്രമാണ് ആനന്ദ് ആവിഷ്കരിക്കുന്നത്.

മർദ്ദനോപകരണങ്ങൾ ഏറ്റവും ദുർബലവും പ്രത്യയശാസ്ത്രോപകരണങ്ങൾ ഏറ്റവും സജീവവുമായ അവസ്ഥയാണ് ഗവൺമെന്റാലിറ്റി. ശിക്ഷയിലൂടെ അധികാരം അടിച്ചേൽപ്പിക്കുന്നതിനു പകരം പ്രജകളെ സ്വയം ശിക്ഷിതരാക്കി മാറ്റുവാനാണ് ഗവൺമെന്റാലിറ്റിയിൽ ഭരണകൂടം ശ്രമിക്കുന്നത്. എന്നാൽ ഇന്ത്യൻ ദേശരാഷ്ട്രത്തിന്റെ പ്രവർത്തനം അത്തരത്തിലല്ല സംഭവിക്കുന്നത് എന്ന് ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുകയാണ് 'മരുഭൂമികൾ ഉണ്ടാവുന്നത്' എന്ന നോവൽ ചെയ്യുന്നത്. അധികാരത്തിന്റെ രൂപകമായി നോവലിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന രംഭാഗഡ് കോട്ട ഇതാണ് സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നത്. നൂറ്റാണ്ടുകളായി വ്യത്യസ്ത ഭരണകൂടങ്ങളിലൂടെ കടന്നു

54 Bill Ashcroft, Gareth Griffiths and Helen Tiffin 227-229.

55 ആനന്ദ് 43.

പോന്ന കോട്ടയാണത്. എന്നാൽ ഭൗതികമായ സാഹചര്യങ്ങളും ചുറ്റുപാടുകളും ഉടമസ്ഥരും മാറുമ്പോഴും അധികാരം മാറ്റമൊന്നും കൂടാതെ നിലനിൽക്കുന്നത് കോട്ടയിലൂടെ നോവലിസ്റ്റ് ആവിഷ്കരിക്കുന്നു. കൊളോണിയൽ ആധുനികതയു ടെയും ദേശീയ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെയും തുടർച്ചയായി രൂപംകൊണ്ട ഇന്ത്യൻ ദേശ രാഷ്ട്രം ആധുനികതയുടെ സവിശേഷതകളെ ആന്തരികമായി സ്വാംശീകരിച്ചിരു ന്നില്ല എന്ന് ചുരുക്കം.

4.6 ദേശരാഷ്ട്രവും ദലിതരും

ഉദയ്പ്രകാശ് രചിച്ച ഹിന്ദിനോവൽ 'മോഹൻദാസ്'[56] സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര ഇന്ത്യയ്ക്കകത്ത് ദലിതർക്കു നേരെ തുടർന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന അനീതിയെ പ്രമേയമാക്കുന്നു. പനമ്പ്, മുറം, കമ്പിളി തുടങ്ങിയവ നെയ്തു ജീവിക്കുന്ന കബീർ മാർഗികളായ ബൻസഹർ പലീഹകളെന്ന ദലിത് വിഭാഗത്തിൽപ്പെടുന്ന മോഹൻദാ സിന്റെ അനുഭവങ്ങളാണ് ഈ നോവൽ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. ഉയർന്ന റാങ്കോടു കൂടി ബിരുദം പൂർത്തിയാക്കുന്ന മോഹൻദാസ് അയാളുടെ ജാതിയിൽ നിന്ന് ഉന്ന തവിദ്യാഭ്യാസം നേടിയ ആദ്യത്തെ വ്യക്തിയായിരുന്നു. എന്നാൽ നിരന്തരമായ അന്വേഷണങ്ങൾക്കൊടുവിലും അയാൾക്കൊരു ജോലി ലഭിക്കുന്നില്ല. ഓറിയന്റൽ കോൾമൈൻസ് എന്ന കമ്പനി അയാൾക്ക് ജോലി ഉറപ്പു നൽകി സർട്ടിഫിക്കറ്റു കൾ വാങ്ങിവയ്ക്കുന്നു. എന്നാൽ ആ സർട്ടിഫിക്കറ്റുകൾ ഉപയോഗിച്ച് സമ്പന്ന നായ ബിസ്നാഥ് ജോലിയിൽ പ്രവേശിച്ച വിവരം വർഷങ്ങൾക്കു ശേഷമാണ് മോഹൻദാസ് അറിയുന്നത്. പാരമ്പര്യത്തൊഴിലുകൾ ചെയ്ത് ദാരിദ്ര്യത്തിൽതന്നെ ജീവിക്കുകയായിരുന്നു മോഹൻദാസ്. ബിസ്നാഥിനെതിരെ പരാതിയുമായി നിയമ ത്തെയും കോടതിയെയും സമീപിക്കുന്ന മോഹൻദാസിന് നീതി ലഭിക്കുന്നില്ലെന്നു മാത്രമല്ല ബിസ്നാഥിന്റെ ആളുകളിൽനിന്നും പോലീസിൽനിന്നും നിരന്തരമായ പീഡനങ്ങൾ ഏൽക്കേണ്ടിവരുകയുമാണ് ചെയ്യുന്നത്. ഇരുപത്തിയൊന്നാം നൂറ്റാ

[56] ഉദയ്പ്രകാശ്, *മോഹൻദാസ്*. വിവ., ഡോ. എൻ.എം. സണ്ണി. (കോഴിക്കോട്: പ്രോഗ്രസ് പബ്ലിക്കേഷൻ, 2011).

ണ്ടിന്റെ ആദ്യദശകം പശ്ചാത്തലമാക്കി എഴുതപ്പെട്ട നോവൽ ഇന്ത്യൻ ദേശരാഷ്ട്രത്തിനകത്ത് സവർണതയും അധികാരവും തമ്മിലുള്ള അവിശുദ്ധകൂട്ടുകെട്ടിനെയും ഇന്ത്യയിലെ ദലിതവസ്ഥയെയും വെളിച്ചത്തുകൊണ്ടുവരുന്ന കൃതിയാണ്.

ദേശരാഷ്ട്രത്തിന്റെ രൂപീകരണസന്ദർഭത്തിൽ രാഷ്ട്രത്തിനകത്ത് ദലിതരും ന്യൂനപക്ഷങ്ങളുമടങ്ങുന്ന വ്യത്യസ്തവിഭാഗങ്ങളെ എങ്ങനെ അതിലുൾച്ചേർക്കണം എന്ന ചർച്ച സജീവമായിരുന്നു. അംബേദ്കറാണ് ഇക്കാര്യത്തിൽ ഏറെ ആലോചനകൾ നടത്തിയ ഒരാൾ. ഭരണഘടനാപരമായ നിയമനിർമ്മാണങ്ങളിലൂടെയും പ്രാതിനിധ്യവ്യവസ്ഥകളിലൂടെയും അധഃസ്ഥിതർക്ക് ദേശരാഷ്ട്രത്തിനകത്ത് സമത്വം നേടാൻ കഴിയുമെന്ന വിശ്വാസം അദ്ദേഹത്തിനുണ്ടായിരുന്നു. സാമൂഹ്യഘടനയെപ്പറ്റിയുള്ള ബോധ്യത്തിലൂന്നിക്കൊണ്ടായിരിക്കണം ഭരണഘടന നിർമ്മിക്കേണ്ടത് എന്നും രാഷ്ട്രീയഘടനയെ സാമൂഹിക ഘടനയുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തണമെന്നും അദ്ദേഹം കരുതിയിരുന്നു. അതുകൊണ്ട് 'പട്ടികജാതികൾക്ക് മൗലികാവകാശത്തിന്റെയും ന്യൂനപക്ഷസംരക്ഷണത്തിന്റെയും എല്ലാ ആനുകൂല്യങ്ങൾക്കും പുറമെ പ്രത്യേക പരിരക്ഷകളും നൽകണം'[57] എന്നദ്ദേഹം നിർദ്ദേശിക്കുന്നുണ്ട്. 'അടിമവർഗങ്ങളെ അവരുടെ നിലനിൽപ്പിനു വേണ്ടിയുള്ള സമരത്തിൽ ഭരണവർഗത്തിന് കൂടുതൽ താഴ്ചയിലേയ്ക്ക് അടിച്ചമർത്താനാകാത്ത വിധത്തിലുള്ള ഒരു നിലപാടുതറ ഒരുക്കുന്ന ഒന്നാണ് യഥാർത്ഥത്തിൽ സംവരണം'[58] എന്ന് സംവരണത്തെ അദ്ദേഹം വിശദീകരിച്ചു. എന്നാൽ ഇന്ത്യൻ ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ ചൂഷണത്തിൽ നിന്നും രക്ഷനേടുന്നതിന് ഭരണഘടനാപരമായ നിയമനിർമ്മാണങ്ങൾക്ക് സാധിക്കുമെന്ന അംബേദ്കറുടെ പ്രതീക്ഷകൾ വിഫലമാവുകയാണുണ്ടായത് എന്ന വിമർശനാണ് 'മോഹൻദാസ്' ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നത്.

---

57 *ഡോ. അംബേദ്കർ സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ, വാല്യം 2 ഭരണഘടനാപരിഷ്ക്കാരങ്ങൾ സാമ്പത്തിക പ്രശ്നങ്ങൾ*. വിവ., പാറക്കോട് എൻ.ആർ. കുറുപ്പ്. (ന്യൂഡൽഹി : ഡോ. അംബേദ്കർ ഫൗണ്ടേഷൻ, 2007) 159.

58 *ഡോ. അംബേദ്കർ സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ, വാല്യം 17 മി. ഗാന്ധിയും അസ്പൃശ്യരുടെ വിമോചനവും*. വിവ., പാറക്കോട് എൻ.ആർ. കുറുപ്പ്. (ന്യൂഡൽഹി, ഡോ. അംബേദ്കർ ഫൗണ്ടേഷൻ, 2002) 66.

വിദ്യാഭ്യാസം, നിയമം, കോടതി, ഭരണകൂടം തുടങ്ങിയ ആധുനികതയുടെ വ്യവഹാരങ്ങളും സ്ഥാപനങ്ങളും ജാതിവ്യവസ്ഥയെയും അതിന്റെ ഭാഗമായ പീഡനങ്ങളെയും അതിജീവിക്കാൻ ദലിതരെ സഹായിക്കുമെന്ന പ്രത്യാശ പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടുമുതൽ നിലനിന്നിരുന്നു. ഇന്ത്യയിലെ നവോത്ഥാനപ്രസ്ഥാനങ്ങൾ സാമൂഹികപരിഷ്കരണപ്രസ്ഥാനങ്ങളും അവകാശസമരങ്ങളുമായിത്തീർന്നത് അതുകൊണ്ടാണ്. 'സരസ്വതീവിജയം' എന്ന പോത്തേരി കുഞ്ഞമ്പുവിന്റെ നോവൽ ഈ പ്രതീക്ഷ പ്രകടിപ്പിക്കുന്നതു കാണാം. സവർണരുടെ പീഡനത്തിനിരയായിത്തീരുന്ന ദലിതർ വിദ്യാഭ്യാസത്തിലൂടെയും നീതിന്യായവ്യവസ്ഥയിലൂടെയും സ്വാതന്ത്ര്യം പ്രഖ്യാപിക്കുന്നതാണ് ആ നോവൽ അവതരിപ്പിച്ചത്. നിയമപരമായ പ്രാതിനിധ്യം ഉറപ്പിക്കുന്നതിനുള്ള അംബേദ്കറിന്റെ ശ്രമങ്ങളും ഈ കാഴ്ചപ്പാടിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലായിരുന്നു. 'മോഹൻദാസി' ലെ നായകകഥാപാത്രവും ഈ പ്രത്യാശ പ്രകടിപ്പിക്കുന്നതു കാണാം. മോഹൻദാസ് ഉയർന്ന റാങ്കോടുകൂടി ബി.എ പാസാകുന്നതോടെ പെട്ടെന്നു തന്നെ അവന് നല്ല ജോലി കിട്ടുമെന്ന് എല്ലാവരും ഉറച്ചു വിശ്വസിക്കുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ അയാൾക്കൊരു ജോലി നേടാൻ സാധിക്കുന്നില്ല. എഴുത്തു പരീക്ഷകളിൽ മുന്നിലെത്തുമെങ്കിലും ഇന്റർവ്യൂകളിൽ അയാൾ പുറത്താക്കപ്പെടുകയായിരുന്നു. പണവും സ്വാധീനവുമുള്ളവരാണ് എപ്പോഴും ജോലി നേടുന്നത്. പഠനത്തിൽ പുറകിലായിരുന്ന മോഹൻദാസിന്റെ സവർണനായ സഹപാഠി വിജയ് തിവാരി പോലീസ് ഇൻസ്പെക്ടറായിത്തീരുന്നു. സവർണനും സമ്പന്നനുമായ ബിസ്നാഥ് മോഹൻദാസിന്റെ രേഖകളിൽ കൃത്രിമം കാണിച്ച് അയാളുടെ പേരിൽ ജോലി നേടുന്നു. ഇങ്ങനെ വിദ്യാഭ്യാസം നേടി മുഖ്യധാരയിൽ എത്തിച്ചേരുമെന്ന മോഹൻദാസിന്റെ പ്രതീക്ഷ അസ്ഥാനത്താവുകയാണ്. അതായത് വിദ്യാഭ്യാസം കൊണ്ടുമാത്രം സാമൂഹികമായ പിന്നാക്കാവസ്ഥയിൽ നിന്ന് മുക്തരാവാൻ ദലിതർക്ക് സാധ്യമാവുന്നില്ല എന്നർത്ഥം. സമ്പത്തും സവർണതയും പ്രധാനഘടകങ്ങളാകുന്നുവെന്ന വാസ്തവമാണ് ഇവിടെ സൂചിതമാകുന്നത്. വിജയ്തിവാരി മോഹൻദാസിനോട് ഇപ്രകാരം പറയുന്നുണ്ട്: ''മോഹ

നാ, മിനിഞ്ഞാന്ന് ഞാൻ സർക്കാർ ധനസഹായപദ്ധതി പ്രകാരം പത്ത് എരുമകളെ വാങ്ങി. ഒരു ഡയറി ആരംഭിച്ചു. വിരോധമില്ലെങ്കിൽ എരുമകളെ തീറ്റുകയും കുളിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ജോലി കസ്തൂരിചേച്ചിയും നീയും കൂടി നോക്കി നടത്ത്. ഓരോ മാസവും ഒന്നാം തിയ്യതി ശമ്പളം റൊക്കം കിട്ടിയിരിക്കും. ഇന്ദിരാ ആവാസ് യോജനയിൽ ഉൾപ്പെടുത്തി വീടും ഒന്ന് ശരിയാക്കിത്തരാം...'[59] എരുമകളെപോറ്റുക, സവർണരുടെ ദാസ്യവേലകൾ ചെയ്യുക തുടങ്ങിയ തൊഴിലുകൾ നൂറ്റാണ്ടുകളായി ഇന്ത്യയിലെ ദലിതർ ചെയ്തുകൊണ്ടിരിക്കുന്നതാണ്. അത്തരം തൊഴിലുകളിൽ നിന്നും അതു നൽകുന്ന പിന്നാക്കാവസ്ഥയിൽനിന്നുമുള്ള മോചനമാണ് മോഹൻദാസ് ആഗ്രഹിക്കുന്നത്. എന്നാൽ സവർണാധികാരം ദലിതരെ കാലങ്ങളായി അവർ ചെയ്തുവന്ന തൊഴിലുകളിൽത്തന്നെ നിലനിർത്തുന്നതിനാണാഗ്രഹിക്കുന്നത് എന്ന് വിജയ് തിവാരിയുടെ വാക്കുകൾ വ്യക്തമാക്കുന്നു. അതായത് ഭൗതികമായ മാറ്റങ്ങൾ സംഭവിക്കുന്നുവെങ്കിലും ജാതി എന്നത് മാനസികാവസ്ഥയോ ബോധമോ ആയി ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തിൽ തുടരുന്നു എന്നർത്ഥം.

ഭരണകൂടത്തിലും നിമയത്തിലുമുള്ള പ്രതീക്ഷയും മോഹൻദാസ് പ്രകടിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. അതുകൊണ്ടാണ് തനിക്കു ലഭിക്കേണ്ട ജോലി മറ്റൊരാൾ തന്റെ പേരിൽ സ്വന്തമാക്കിയ വിവരമറിഞ്ഞപ്പോൾ മോഹൻദാസ് കോടതിയെ സമീപിക്കുന്നത്. എന്നാൽ ബിസ്നാഥ് ഉദ്യോഗസ്ഥരെയും സാക്ഷികളെയും പണം നൽകി സ്വാധീനിക്കുക വഴി സർട്ടിഫിക്കറ്റുകളുടെയും സാക്ഷിമൊഴികളുടെയും നിരവധി ഗ്രാമീണരോടും പഞ്ചായത്ത് അംഗങ്ങളോടും നടത്തിയ അന്വേഷണങ്ങളുടെയും അടിസ്ഥാനത്തിൽ ഓറിയന്റൽ കോൾ മൈൻസിൽ ജോലി ചെയ്യുന്ന മോഹൻദാസ് യഥാർത്ഥ മോഹൻദാസാണ് ബിസ്നാഥല്ല എന്ന തെളിയിക്കപ്പെടുകയാണുണ്ടായത്. 'ഭരണക്രമമനുസരിച്ച് എൻക്വയറി എന്നു പറഞ്ഞാൽ ബന്ധപ്പെട്ട തഹസിൽ അഥവാ വില്ലേജിലെ വില്ലേജോഫീസർ നടത്തുന്ന അന്വേഷണം എന്നാണർത്ഥം.

---

[59] ഉദയ്പ്രകാശ് 31.

ഏതെങ്കിലും ഒരു കോടതി കലക്ടറോട് ഏതെങ്കിലും വിഷയത്തെക്കുറിച്ച് അന്വേഷിക്കാൻ ഉത്തരവിട്ടാൽ കലക്ടർ നേരിട്ട് ആ ഉത്തരവ് തന്റെ കീഴുദ്യോഗസ്ഥനായ ബന്ധപ്പെട്ട പ്രദേശത്തെ എ.ഡി.എമ്മിന് അയച്ചുകൊടുക്കും. എ.ഡി.എം. അത് തഹസിൽദാർക്കും തഹസിൽദാർ അത് അസിസ്റ്റന്റ് തഹസിൽദാർക്കും അയച്ചുകൊടുക്കും. അങ്ങനെ റവന്യൂ ഇൻസ്പെക്ടർ അതായത് ആർ.ഐയിലൂടെ കടന്ന് അവസാനം വില്ലേജോഫീസറാണ് കലക്ടറുടെ കണ്ണും മൂക്കും കാതുമൊക്കെ ആയിത്തീരുന്നത്.'[60] എന്ന് നോവലിസ്റ്റ് കോടതിയുടെ നീതിനിർവഹണത്തിന്റെ ക്രമം വിശദമാക്കുന്നുണ്ട്. ഇന്ത്യൻ ഭരണകൂടത്തിന്റെയും ബ്യുറോക്രസിയുടെയും ഘടനതന്നെ അഴിമതിക്കനുകൂലമാണെന്ന് ഇത് വെളിപ്പെടുത്തുന്നു. അധികാരത്തിന്റെ ഈ വ്യത്യസ്ത തലങ്ങളിൽ എത്തിപ്പെടുന്നവരെല്ലാം ഉപരിവർഗ്ഗത്തിൽപെട്ടവരോ അവർക്ക് വിധേയപ്പെടുന്നവരോ ആണ് എന്ന് നോവൽ വെളിപ്പെടുത്തുന്നു. 'നിങ്ങളെപ്പോലുള്ളവരുടെ ആജ്ഞ എനിക്ക് അങ്ങനെയങ്ങ് തള്ളിക്കളയാനും ഉപേക്ഷിക്കാനും പറ്റുമോ?' എന്ന് വില്ലേജോഫീസർ ബിസ്നാഥിനോട് ചോദിക്കുന്നുണ്ട്.[61] ചുരുക്കത്തിൽ ഭരണകൂടമെന്നത് പഴയ ഫ്യൂഡൽവ്യവസ്ഥിതിക്കകത്തെ അധികാരബന്ധങ്ങളുടെയും ശ്രേണീബന്ധങ്ങളുടെയും തുടർച്ചയാണെന്നു വരുന്നു.

യു.ആർ. അനന്തമൂർത്തിയുടെ 'ഭാരതീപുരം' എന്ന നോവലിൽ ദലിതരുടെ ക്ഷേത്രപ്രവേശന സംരംഭത്തെ ചർച്ചയ്ക്കെടുക്കുന്നുണ്ട്.. സവർണനായ ജഗന്നാഥന്റെ പിന്തുണയോടെ ക്ഷേത്രപ്രവേശത്തിനൊരുങ്ങുന്ന ദലിതർ ആ സമയത്ത് അറച്ചുനിൽക്കുമ്പോൾ അയാളുടെ അനുയായികൾ അവരെ ബലംപ്രയോഗിച്ച് ക്ഷേത്രത്തിൽ പ്രവേശിപ്പിക്കുന്നു. എന്നാൽ ക്ഷേത്രത്തിലെ വിഗ്രഹം പൂജാരിയുടെ മകൻ രാത്രി പുഴയിലെറിഞ്ഞു കളഞ്ഞിരുന്നു. വിപ്ലവകരമായ മുന്നേറ്റമായി കണ്ട്

[60] ഉദയ്പ്രകാശ് 96.

[61] ഉദയ്പ്രകാശ് 41.

ജഗന്നാഥൻ ആസൂത്രണം ചെയ്യുന്ന ക്ഷേത്രപ്രവേശനശ്രമം യഥാസ്ഥിതികവും സാമ്പ്രദായികവുമായ സ്വത്വങ്ങളെ സാധൂകരിക്കുന്നതായി മാറുന്നുവെന്നും ഇതിനുപിന്നിൽ ദേശീയത നേരിടാൻ മടിക്കുന്ന വൈരുധ്യങ്ങളുണ്ട് എന്നും ഇ. വി. രാമകൃഷ്ണൻ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നുണ്ട്.[62] ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയുടെ വരേണ്യസ്വഭാവം പൊതു ഇടങ്ങളിലേക്കുള്ള ദലിതരുടെ പ്രവേശനത്തെ എല്ലായ്പ്പോഴും പ്രതിരോധിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് ക്ഷേത്രപ്രവേശനത്തിൽ പരാജയപ്പെടുന്ന ദലിതവസ്ഥയുടെ തുടർച്ചയായിത്തന്നെ വേണം മുഖ്യധാരാ തൊഴിലിടങ്ങളിൽ അവർക്കുണ്ടാകുന്ന അവസര നിഷേധത്തെയും മനസ്സിലാക്കാൻ. ക്ഷേത്രത്തിനുള്ളിൽ പ്രവേശിക്കുമ്പോൾ വിഗ്രഹം തന്നെയില്ലാത്ത അവസ്ഥയുടെ മറ്റൊരു തലമാണ് പൊതു തൊഴിലിടത്തിൽ അവസരമില്ലാത്ത അവസ്ഥയും എന്നർത്ഥം. അതുമൂലം ദലിതർക്ക് മോഹൻദാസിനെപ്പോലെ തങ്ങളുടെ പഴയ സാമൂഹികാവസ്ഥകളിലേക്കു തന്നെ പിൻവാങ്ങേണ്ടിവരുന്നു.

സ്വതന്ത്രദേശരാഷ്ട്രം രൂപപ്പെടുകയും അവസരസമത്വത്തിൽ ഊന്നൽ നൽകുന്ന നിയമങ്ങളും അവകാശങ്ങളും ഭരണഘടന ഉറപ്പു നൽകുകയും ചെയ്തിട്ടും ദലിതർ സമൂഹത്തിൽ വിവേചനങ്ങളും പീഡനങ്ങളും നീതിനിഷേധങ്ങളും അനുഭവിക്കുന്നു എന്ന വിമർശനമാണ് 'മോഹൻദാസ്' ഉന്നയിക്കുന്നത്. ഇത് അടിസ്ഥാനപരമായി ദേശരാഷ്ട്രത്തെ സംബന്ധിച്ച വിമർശനം തന്നെയാണ്. ഇന്ത്യൻ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ ഭാഗമായുണ്ടായ പലതരം പരിഷ്കരണശ്രമങ്ങളും അവകാശസമരങ്ങളും സമൂഹത്തിൽ പുരോഗമനപരമായ പല മാറ്റങ്ങളും കൊണ്ടുവരുന്നുണ്ടെങ്കിലും ജാതിവ്യവസ്ഥയെയും അതിന്റെ ഭാഗമായ ശ്രേണീവൽക്കരണങ്ങളെയും ഇല്ലായ്മ ചെയ്യാൻ അതിനു സാധിച്ചിരുന്നില്ല. അത്തരം ശ്രമങ്ങളെ ഏറ്റെടുക്കേണ്ടിയിരുന്ന ദേശീയപ്രസ്ഥാനമാകട്ടെ സാമൂഹികസ്വാതന്ത്ര്യത്തിലല്ല രാഷ്ട്രീയസ്വാതന്ത്ര്യത്തിനാണ് പ്രാധാന്യം നൽകിയിരുന്നത്. അതുകൊണ്ട്

[62] ഇ.വി. രാമകൃഷ്ണൻ 106-107.

പൂർണമായും ആധുനികീകരിക്കപ്പെടാത്ത ഒരു സമൂഹത്തിനുമുകളിലാണ് ഇന്ത്യൻ ദേശരാഷ്ട്രം രൂപപ്പെട്ടത്. അതായത് ബാഹ്യതലത്തിൽ മാത്രം ആധുനികതയുടെ സ്വഭാവസവിശേഷതകൾ പുലർത്തുകയും ആന്തരികതലത്തിൽ പരമ്പരാഗത ഫ്യൂഡൽ സമൂഹത്തിന്റെ സ്വഭാവങ്ങൾ പിന്തുടരുകയും ചെയ്യുന്ന ഒന്നാണ് ഇന്ത്യൻ ദേശരാഷ്ട്രം എന്നർത്ഥം. അതുകൊണ്ടാണ് ഭരണഘടന ആധുനികവ്യക്തിയെ സംബോധന ചെയ്യുന്നതായിരിക്കുമ്പോഴും അത് നടപ്പാക്കുന്നത് വ്യക്തികളെ പരമ്പരാഗത സാമൂഹികപദവികളിൽത്തന്നെ പ്രതിഷ്ഠിച്ചുകൊണ്ടായിരിക്കുന്നത്. മോഹൻദാസ് ആധുനിക ദേശരാഷ്ട്രത്തിനകത്തെ പൗരനായിരിക്കുമ്പോൾ തന്നെ ഫ്യൂഡൽ സമൂഹവ്യവസ്ഥയ്ക്കകത്ത് ഏറ്റവും താഴേത്തട്ടിലുള്ള ദലിതനുമായിരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് ഭരണഘടന തുല്യനീതി ഉറപ്പുനൽകുമ്പോഴും മോഹൻദാസിനും ബിസ്നാഥിനും തുല്യനീതി പ്രദാനം ചെയ്യാൻ ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയുടെ സന്ദിഗ്ധത അനുവദിക്കുന്നില്ല.

4.7 നോവലും രാഷ്ട്രവും

ഇന്ത്യൻ ദേശരാഷ്ട്രത്തിന്റെ ഘടനാപരവും സ്വഭാവപരവുമായ സവിശേഷതകളെ ആവിഷ്കരിക്കുന്നവയാണ് 'ഝാഡാഝഡതി', 'ഭരതൻ', 'മോഹൻദാസ്', 'മരുഭൂമികൾ ഉണ്ടാവുന്നത്' എന്നീ നോവലുകൾ. പ്രാകൃതമായ ഫ്യൂഡൽവാഴ്ചയുടെയും ആധുനികമുതലാളിത്തത്തിന്റെയും സവിശേഷതകളെ ഒരേ സമയം ഉള്ളിൽപേറുന്ന സന്ദിഗ്ധാവസ്ഥ ഇന്ത്യൻ ദേശരാഷ്ട്രത്തിനുണ്ട്. അതിനുകാരണം ബ്രാഹ്മണകേന്ദ്രിതമായ ജാതിവ്യവസ്ഥയെയും നാടുവാഴിത്തഘടനയെയും നിലനിർത്തിക്കൊണ്ടാണ് ഇന്ത്യയിൽ ആധുനികഭരണകൂടം ബ്രിട്ടീഷുകാരുടെ കാലത്ത് സ്ഥാപിതമായത് എന്നതാണ്. അതുകൊണ്ട് ജനാധിപത്യത്തിനുവേണ്ടി സംസാരിക്കുമ്പോഴും ഇന്ത്യൻ ഭരണകൂടത്തിന് പ്രാചീനമായ പരമാധികാരപ്രയോഗത്തെ മാറ്റിവയ്ക്കാൻ കഴിഞ്ഞില്ല. ഇന്ത്യൻ ദേശരാഷ്ട്രത്തിന്റെ ഈ സന്ദിഗ്ധാവസ്ഥയെയാണ് സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര ഇന്ത്യൻ പശ്ചാത്തലത്തിൽ രചിക്കപ്പെട്ട നോവലുകൾ

ചർച്ച ചെയ്യുന്നത്. സ്വാതന്ത്ര്യലബ്ധിയുടെ ഘട്ടത്തിൽ ദേശരാഷ്ട്രത്തെ സംബ ന്ധിച്ച് വലിയ പ്രതീക്ഷകൾ രൂപപ്പെട്ടിരുന്നു. സ്വാതന്ത്ര്യം, സമത്വം, ക്ഷേമം തുട ങ്ങിയവയെല്ലാം അക്കൂട്ടത്തിൽപ്പെടുന്നു. സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര ഇന്ത്യയിലെ സാമൂ ഹിക രാഷ്ട്രീയാവസ്ഥകൾ ഇത്തരം പ്രതീക്ഷകളെ ഇല്ലായ്മ ചെയ്തു. ജാതി, മതം, സാമ്പത്തികം എന്നിവയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലുണ്ടായിരുന്ന വിഭാഗീയതകൾ ഇല്ലാതായില്ല എന്നു മാത്രമല്ല അവ കൂടുതൽ പ്രബലമായിത്തീരുകയാണുണ്ടായ ത്. ഭരണകൂടം ജനകീയമായിരിക്കുമെന്ന പ്രതീക്ഷയും അസ്ഥാനത്തായി. അഴിമ തിയും സ്വജനപക്ഷപാതവും അധികാരപ്രയോഗവും അതിന്റെ അടിസ്ഥാനസവി ശേഷതകളായിത്തീർന്നു. ചുരുക്കത്തിൽ ഭരണകൂടത്തിൽ നിന്ന് ഗവൺമെന്റാലിറ്റി യുടെ സ്വഭാവങ്ങൾ ചോർന്നുപോവുന്നതും അത് പരമാധികാരപ്രയോഗത്തിന്റെ കേന്ദ്രമായിത്തീരുന്നതുമാണ് പിൽക്കാലത്ത് കാണുന്നത്.

ദേശരാഷ്ട്രത്തിനു സംഭവിച്ച ഇത്തരം പരിണതികൾ ദേശീയതയുടെ ആഖ്യാനരൂപമായ നോവലിന്റെ പ്രമേയത്തിലും ഘടനയിലും സ്വാധീനം ചെലു ത്തിയിട്ടുണ്ട് എന്നാണ് നോവലുകളുടെ വിശകലനത്തിൽ നിന്നും വ്യക്തമാവുന്ന ത്. ഭരണകൂടവിമർശനം പ്രമേയമാക്കുന്ന ഈ നോവലുകളിലെ മുഖ്യകഥാപാത്ര ങ്ങൾ ഭരണകൂടവും ജനങ്ങളും തന്നെയാണ്. മർദ്ദകർ, മർദ്ദിതർ എന്നിങ്ങനെ രണ്ടു വിഭാഗമായാണ് അവയെ തരംതിരിക്കേണ്ടത്. 'ഢാഢാഢഢതി'യിലും 'മോഹൻദാ സി'ലും ഭരണകൂടവും ജനങ്ങളും മുഖാമുഖം വരുന്നതും ജനങ്ങൾ പ്രതിരോധി ക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങൾ നടത്തുന്നതും ചിത്രീകരിക്കുന്നു. എന്നാൽ അത്തരം ശ്രമങ്ങ ളിൽ അവർ പരാജയപ്പെടുകയും ഫ്യൂഡൽസ്വഭാവത്തോടുകൂടിയ ഭരണകൂടം അതിന്റെ അധീശത്വം സ്ഥാപിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതാണ് കാണുന്നത്. 'ഭരതൻ', 'മരുഭൂമികൾ ഉണ്ടാവുന്നത്' എന്നിവയിലെത്തുമ്പോൾ ജനത ഏറെക്കുറെ ദമിതമാ യിത്തീരുന്നു. പ്രതിരോധംപോലും സാധ്യമല്ലാത്തവിധം ഇരകളായിത്തീരുന്ന മനു ഷ്യരെയാണ് അവ ആവിഷ്കരിക്കുന്നത്. പരമാധികാരസ്വരൂപമാർന്ന ഭരണകൂടം ജനതയുടെ സ്വാഭാവികമായ സ്വരവൈവിധ്യങ്ങളെ അംഗീകരിക്കുന്നില്ല. അത്

ജൈവികതയെ നശിപ്പിക്കുകയും അധികാരത്തിന്റെ നിയന്ത്രണങ്ങൾക്കനുസരിച്ച് പ്രവർത്തിക്കുന്ന യാന്ത്രികകർതൃത്വങ്ങളായി മനുഷ്യരെ മാറ്റുകയും ചെയ്യുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ കഥാപാത്രങ്ങളുടെ മാനസികവ്യാപാരങ്ങളിലേക്കോ ഭിന്ന മായ കാഴ്ചപ്പാടുകളിലേക്കോ പ്രവേശിക്കാൻ ഈ നോവലുകൾ അധികമൊന്നും ശ്രമിക്കുന്നില്ല. അതിനാൽ സാധാരണനോവലുകളിലെപ്പോലെ വ്യക്തിത്വമുള്ള കഥാപാത്രങ്ങളോ കഥയെ സജീവമാക്കുന്ന സംഭാഷണങ്ങളോ സംഭവഗതികളോ അവയിൽ കാണാനാവില്ല. നോവലിസ്റ്റിന്റെ അന്യാപദേശരൂപേണയുള്ള വിവരണ ങ്ങളാണ് അവയിൽ കാണുന്നത്. രാഷ്ട്രത്തെ സംബന്ധിച്ച തങ്ങളുടെ വിമർശന ങ്ങൾ ഉന്നയിക്കുന്നതിനുള്ള മാധ്യമമായാണ് അവർ നോവലിനെ ഉപയോഗിക്കുന്ന ത്. അതുകൊണ്ടാണ് നോവലുകളിലെ കഥാപാത്രങ്ങൾ പരസ്പരം വച്ചുമാറാ വുന്ന മട്ടിൽ സാദൃശ്യാത്മകമായിരിക്കുന്നത്. ഭരതൻ, യോഗേശ്വർ പ്രസാദ്, മോഹൻദാസ്, കുന്ദൻ, സുലൈമാൻ, ഭോല, ഡാനിയൽ തുടങ്ങിയ കഥാപാത്ര ങ്ങളും അമ്പി, മധുചതുർവേദി, ബിസ്നാഥ്, യോഗേശ്വർ, പശുപതിസിങ് എന്നീ കഥാപാത്രങ്ങളും തമ്മിൽ സാദൃശ്യാത്മകബന്ധം കാണാം. ഇവയിൽ ആദ്യത്തെ വിഭാഗം ഭരണകൂടത്താലും സവർണവിഭാഗത്താലും പീഡിപ്പിക്കപ്പെടുന്നവരും രണ്ടാമത്തെ വിഭാഗം സവർണതയുടെയും ഭരണകൂടത്തിന്റെയും പ്രതിനിധികളുമാ ണ്. കഥാപാത്രങ്ങളിലെന്നപോലെതന്നെ പ്രമേയാവതരണത്തിലും ഇതിവൃത്തഘട നയിലും നോവലുകൾ തമ്മിലുള്ള ഈ സാദൃശ്യാത്മകബന്ധം കാണാം. സമാന സ്വഭാവമുള്ള സംഭവങ്ങളുടെ ആവർത്തനത്തിലൂടെ ഭരണകൂടപീഡനങ്ങളുടെ ചിത്രം ഉറപ്പിച്ചെടുക്കുകയാണ് നോവലുകൾ ചെയ്യുന്നത്. നോവൽ എന്ന സാഹി ത്യജനുസ് ആഖ്യാനരൂപമാർജ്ജിക്കുന്നത് സംഭവപരമ്പരകളിലൂടെയും ബഹുത്വ പൂർണമായ കഥാപാത്രങ്ങളുടെ വികാസത്തിലൂടെയുമൊക്കെയാണ്. പ്രമേയ ത്തിന്റെ വൈപുല്യവും സംവാദാത്മകതയും അതിന്റെ അടിസ്ഥാനസവിശേഷതക ളാണ്. എന്നാൽ ഭരണകൂടവിമർശനം മുഖ്യപ്രമേയമാക്കുന്ന ഈ നോവലുകൾ ജാനുഷികമായ അത്തരം സവിശേഷതകളെ കൈയ്യൊഴിയുന്നതായി കാണുന്നു.

അടിസ്ഥാനപരമായി നോവൽ ഒരു കഥാഖ്യാനമാണ്. അതുകൊണ്ട് കഥാഖ്യാനത്തിന്റെ ഘടന നോവലിലും കാണാൻ കഴിയും. നാടോടിക്കഥയുടെ ധർമ്മങ്ങളെ സംബന്ധിച്ച വി.ജെ പ്രോപ്പിന്റെ[63] നിരീക്ഷണങ്ങൾ ഇവിടെ പ്രസക്തമാണ്. മുപ്പത്തിയൊന്നു ധർമ്മങ്ങളാണ് കഥയ്ക്കുള്ളതായി അദ്ദേഹം നിരീക്ഷിക്കുന്നത്. ഒരു ധർമ്മത്തിൽനിന്നും മറ്റൊന്നിലേക്കുള്ള അനുക്രമമായ പ്രയാണമാണ് കഥയുടെ ഘടനയെ നിർണയിക്കുന്നത്. ഇല്ലായ്മയിൽനിന്ന് (അഭാവം/നിഷേധം) തുടങ്ങി അതിന്റെ പരിഹാരത്തിലേയ്ക്കാണ് കഥയുടെ പരിണാമം. അതാണ് കഥയെ അർത്ഥപൂർണ്ണമാക്കുന്നത്. സംഭവങ്ങളുടെ യുക്തിപൂർവ്വമായ പൂർവ്വാപര ബന്ധം അവയിൽ പ്രധാനമാണ്.[64] കഥയുടെ ഈ വ്യാകരണ നിയമത്തിനകത്തു തന്നെയാണ് നോവലും സാമാന്യമായി സ്ഥിതി ചെയ്യുന്നത്. എന്നാൽ ഈ വ്യാകരണത്തെയാണ് മേൽപ്പറഞ്ഞ നോവലുകൾ ലംഘിക്കുന്നത്. അവയുടെ പ്രമേയം ഇല്ലായ്മയിൽ നിന്ന് അഥവാ പ്രശ്നത്തിൽ നിന്ന് ആരംഭിക്കുകയും അതിന്റെ പരിഹാരത്തിലെത്തുന്നതിനു പകരം ഇല്ലായ്മയിൽത്തന്നെ അവസാനിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. അതായത് ഇല്ലായ്മകളുടെ (ഭരണകൂടത്തിന്റെ നീതിനിഷേധങ്ങൾ) നിരവധി കണ്ണികൾ ചേർന്നുണ്ടാകുന്ന ശൃംഖലാരൂപമാണ് ഈ നോവലുകളുടേത്. അതുകൊണ്ട് അവയുടെ ഇതിവൃത്തത്തെ എത്ര വേണമെങ്കിലും നീട്ടിക്കൊണ്ടുപോകാം. അതായത് കഥപറച്ചിലിന്റെ യുക്തിയെത്തന്നെയാണ് ഈ നോവലുകൾ അട്ടിമറിക്കുന്നത് എന്നർത്ഥം.

---

63 'നാടോടിക്കഥകളുടെ മോർഫോളജി' (Morphology of the Folk tale-1928) എന്ന പ്രശസ്തമായ പഠനത്തിലൂടെ നാടോടിക്കഥകളുടെ വ്യാകരണഘടന ശാസ്ത്രീയമായി അവതരിപ്പിക്കാൻ ശ്രമിച്ച റഷ്യൻ ഫോക്‌ലോറിസ്റ്റാണ് വി. ജെ. പ്രോപ്പ് (1895-1970). കഥയുടെ ഉള്ളടക്കമല്ല രൂപപരമായ ഘടനയാണ് കഥയെ വിശദീകരിക്കുന്നതിൽ പ്രധാനം എന്നതായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ സമീപനം. [കെ.എം. അനിൽ, *നാടോടിക്കഥ ഉടലും ഉയിരും.* (തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 2015) 94-95]

64 കെ.എം. അനിൽ 96-132

4.7.1 ഉത്സവാത്മകതയെ കൈയ്യൊഴിയുന്ന നോവൽ

ഒരു ജനുസ്സ് എന്ന നിലയിൽ നോവൽ കാർണിവൽ സംസ്കാരത്തിന്റെ സവിശേഷതകൾ ഉള്ളടങ്ങുന്നതാണ് എന്ന് മിഖായേൽ ബക്തിൻ നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്.[65] നാടോടിസംസ്കാരത്തിനകത്തെ ഒരു പ്രധാനരൂപമായാണ് അദ്ദേഹം കാർണിവലിനെ കാണുന്നത്. ഫീസ്റ്റ (സദ്യ/തീറ്റ), വിലക്ഷണശരീരത്തെ ആഘോഷിക്കൽ, ഉദാത്തമായി കരുതുന്നതിനെ അനുദാത്തമാക്കൽ, ഹാസ്യം, ദൃശ്യപ്പൊലിമ തുടങ്ങിയവ കാർണിവലിന്റെ സവിശേഷതകളാണ്. പ്രതിരോധത്തിന്റേതായ ഒരു തലം കാർണിവലിലുള്ളതായി ബക്തിൻ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. കാർണിവൽ സംസ്കാരത്തിന്റെ ലോകം ഒരു ദ്വിതീയ ലോകമാണ്. വർഷം മുഴുവൻ തങ്ങൾ നയിച്ച വ്യവസ്ഥയനുസരിച്ചുള്ള ചിട്ടയായ ജീവിതത്തിന്റെ അപരജീവമാണ് കാർണിവൽ. വ്യവസ്ഥയെയും അധികാരത്തെയും കളിയാക്കുന്നതിനും വിമർശിക്കുന്നതിനുമുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യം കാർണിവലിനകത്തുണ്ട്. ദേവതമാരും രാജാക്കന്മാരുമെല്ലാം അവിടെ ഹാസ്യത്തിന് വിധേയരായിത്തീരും. സമൂഹം വർഗ്ഗസമൂഹമായി മാറുന്നതിനൊപ്പം ഔദ്യോഗിക വ്യവസ്ഥകളിൽ നിന്ന് ഹാസ്യത്തെ ഒഴിവാക്കാൻ തുടങ്ങുന്നു. അധികാരത്തിന്റെ ക്രമം ശക്തമാവുന്നിടത്ത് ഹാസ്യം ദുർബലമായിരിക്കും. കാർണിവലടക്കമുള്ള നാടോടി സംസ്കാരത്തിന്റെ സവിശേഷതയാണ് ഫലിതം. നാടോടി ഫലിതങ്ങൾ ഔദ്യോഗികമണ്ഡലത്തിനു പുറത്തുള്ള ദ്വിതീയയാഥാർത്ഥ്യത്തെയാണ് ആവിഷ്കരിക്കുന്നത്. സാമൂഹത്തിനകത്തെ ആധിപത്യസ്വഭാവത്തെ വെല്ലുവിളിച്ചുകൊണ്ടാണ് അത് നിലനിൽക്കുന്നത്. യാതൊരു വിധ വിലക്കുകളും അതിനകത്തില്ല. ഫോക് സ്വഭാവമുള്ള നാട്ടുത്സവങ്ങളുടെ പൊതുസ്വഭാവമാണ് നാടോടിഫലിതം. കോമാളികൾ, കള്ളന്മാർ, വിദൂഷകന്മാർ തുടങ്ങിയവർ അവയുടെ ഭാഗമാവുന്നത് അതുകൊണ്ടാണ്.[66]

---

65 M. M. Bakhtin, 'Rabelais and His World'. Trans., H. Iswolsky. Pam Morris (Ed.), *The Bhaktin Reader*. (London: Edward Arnold, 1994) 195.

66 M. M. Bakhtin 196.

4.7.1.1 വിലക്ഷണശരീരം നാടോടി സംസ്കാരത്തിന്റെ പ്രധാനപ്രമേയമാണ്. ശരീരത്തെ ഭീമാകാരമായി കാണിക്കൽ, തീറ്റയ്ക്കും വിസർജ്ജനത്തിനും നൽകുന്ന ഊന്നൽ, ശാരീരികമായി അപമാനിക്കൽ തുടങ്ങിയ വിലക്ഷണശരീരത്തിന്റെ സവിശേഷതകൾ മനുഷ്യസമൂഹത്തിന്റെ സങ്കീർണ്ണമായ സാമൂഹ്യവീക്ഷണത്തിന്റെ ഭാഗമാണ്. അത്തരമൊരു വേഷം ചമയുന്നതോടെ ശരീരം സ്വന്തമല്ലാതായിത്തീരുന്നു. ആർക്കും തൊടാനും അടിക്കാനും സ്വാതന്ത്ര്യമുള്ള വസ്തുവായി മാറുന്നു. ഇത്തരത്തിൽ വാഴ്ത്തലും ഇകഴ്ത്തലും അപകീർത്തിപ്പെടുത്തലും ആഘോഷിക്കലുമെല്ലാം ഒരുമിച്ചുവരുന്നതാണ് നാടോടിസംസ്കാരം. കാർണിവലടക്കമുള്ള നാടോടിസംസ്കാരത്തിന്റേതായ ഈ അടിസ്ഥാന സവിശേഷതകൾ റെബേലിയസിനെപ്പോലുള്ളവരുടെ നോവലുകളിൽ കടന്നുവരുന്നതായി ബക്തിൻ വ്യക്തമാക്കുന്നു.[67]

4.7.1.2 നോവൽ സമൂഹത്തിന്റെ അപരജീവിതത്തെ ആവിഷ്കരിക്കുകയും വിമർശനവിധേയമാക്കുകയും ചെയ്യുന്ന രൂപമാണ്. അഭിപ്രായവൈവിധ്യങ്ങളുടേതായ ഒരു ലോകത്തെ അതാവിഷ്കരിക്കുന്നു. കാർണിവലിന്റെ പ്രധാനസവിശേഷതകളായ പ്രതിരോധവും വ്യവസ്ഥയോടുള്ള വിമർശവും നോവലിന്റെയും അടിസ്ഥാനസ്വഭാവങ്ങളാണ്. എന്നാൽ ഇവിടെ പഠനത്തിനായി സ്വീകരിച്ച നോവലുകളിൽ വ്യവസ്ഥയോടുള്ള വിമർശനത്തിന്റെയോ പ്രതിരോധത്തിന്റെയോ അന്തരീക്ഷം രൂപപ്പെടുന്നതു കാണുന്നില്ല. പകരം ഭരണകൂടം, അടിച്ചേല്പിക്കുന്ന അധികാരത്തിനു കീഴിൽ നിസ്സഹായരായ മനുഷ്യരുടെ ദുരിതങ്ങളെയും ദയനീയതകളെയുമാണ് അവ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. ഭരതൻ, മോഹൻദാസ്, കുന്ദൻ, സുലൈമാൻ, ഭോല, ഡാനിയൽ തുടങ്ങിയ കഥാപാത്രങ്ങളിലൂടെ ഇരകളായിത്തീരുന്ന മനുഷ്യരുടെ ലോകത്തെ അവ ചിത്രീകരിക്കുന്നത്. അവരിൽ പ്രതിരോധത്തിന്റേതായ യാതൊരംശവും കാണുന്നില്ല. ആഘോഷങ്ങളുടേയോ ഉത്സവങ്ങളുടേയോ ആഹ്ലാദത്തി

---

[67] M. M. Bakhtin 197-198.

ന്റേതോ ആയ സന്ദർഭങ്ങൾ ഈ നോവലുകളിൽ ഒരിക്കൽപ്പോലും കടന്നുവരുന്നില്ല എന്നത് ശ്രദ്ധേയമാണ്. വ്യവസ്ഥയോടുള്ള വിമർശനമാണ് കാർണിവലിനടിസ്ഥാനം. അത്തരത്തിൽ വിമർശനമുന്നയിക്കുന്നതിനുള്ള സാധ്യതപോലുമില്ലാത്ത വിധത്തിൽ ശക്തമായ അധികാരത്തിന്റെയും വ്യവസ്ഥയുടെയും ലോകമാണ് നോവലുകൾ ചിത്രീകരിക്കുന്നത്. ഇരകളുടേതുമാത്രമായ ലോകമാണത്.

4.7.1.3 കാർണിവലിൽ ഹാസ്യത്തിന് സവിശേഷ പ്രധാന്യമുണ്ട്. കലയുടേതായ ഒരു തലം ഹാസ്യത്തിനകത്തുണ്ട്. ജീവിതത്തിനൊപ്പം സഞ്ചരിക്കുമ്പോൾതന്നെ അതിനെ തിരിഞ്ഞുനോക്കുന്ന ഒന്നാണ് കല. അതുകൊണ്ട് കല ചെയ്യുന്ന ദൗത്യം ഹാസ്യവും നിർവഹിക്കുന്നുണ്ട്. ആത്മപ്രകാശനമെന്നത് കലയുടെ എന്നപോലെ ഹാസ്യത്തിന്റെയും സ്വഭാവമാകുന്നത് അങ്ങനെയാണ്. എന്നാൽ ഭരതനിലോ മരുഭൂമികൾ ഉണ്ടാകുന്നതിലോ മോഹൻദാസിലോ ഒന്നും ഇത്തരത്തിൽ ആത്മപ്രകാശനത്തിന്റേതായ തലങ്ങൾ കാണാനാവില്ല. ജനകീയ സംസ്കാരത്തിൽനിന്നും ഭിന്നമായ ഒരു ലോകത്തെയാണ് അവ ആവിഷ്കരിക്കുന്നത്. അവിടെ അധികാരികളും ഇരകളും മാത്രമാണുള്ളത്. ഇവർ തമ്മിൽ വിനിമയം സാധ്യമാവുന്നില്ല. ഹാസ്യത്തിനുള്ള സാധ്യതയും അവിടെയില്ല. ഭയവും കരുണവും മാത്രമാണ് അവിടെയുള്ളത്. ജീവിതത്തിന്റെ ഉത്സവപരതയെ സൂചിപ്പിക്കുന്ന സൂചനകളൊന്നും തന്നെ ഈ നോവലുകളില്ല. അതുകൊണ്ടുതന്നെ പ്രതിരോധത്തിന്റെയും വിമർശനത്തിന്റേതുമായ അപരജീവിതവും അവിടെയില്ല. കാർണിവലിനകത്തു കാണുന്ന ഫലിതമല്ല അപൂർവ്വം ചില സന്ദർഭങ്ങളിൽ ഹാസ്യമായി അവയിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. അധികാരപ്രയോഗത്തിന്റെ ക്രൂരമായ പരിഹാസങ്ങളാണ് അവ. ഇരകളായ മനുഷ്യരെ കൂടുതൽ നിസ്സഹായരാക്കുന്നവയാണവ. [68] ‘ഭരതനി’ൽ കോടതിക്കകത്തുവച്ച് ‘കോളാമ്പിഭരതൻ’ എന്ന വിശേഷണത്തെ മുൻനിർത്തി ഭരതൻ പരിഹസിക്കപ്പെടുന്ന സന്ദർഭം ഉദാഹരണമാണ്. അധികാരത്തി

---

[68] M. M. Bakhtin 200-201.

ന്റെയും അതിന്റെ അനുഗാമികളുടെയും രൂക്ഷമായ പരിഹാസച്ചിരികൾ ഭരതനെ കൂടുതൽ അധീരനാക്കുന്നുണ്ട്. അതുതന്നെയാണ് ഐ. ഐ. ടി. യുടെ പ്രവേശന കവാടത്തിൽ വച്ച് പരിഹസിക്കപ്പെടുന്ന ഗ്രാമീണനായ കിഷൻലാലും അനുഭവി ക്കുന്നത്. 'മോഹൻദാസി'ൽ തന്റെ എരുമകളെ പരിപാലിക്കാൻ ആവശ്യപ്പെട്ടു കൊണ്ട് മോഹൻദാസിനെ അപമാനിക്കുന്ന വിജയ്തിവാരിയുടെ പരിഹാസവും ഉദാഹരണമാണ്. മോഹൻദാസിന്റെ സാമൂഹികവും ജാതീയവും സാമ്പത്തികവു മായ കീഴാളാവസ്ഥയെ വീണ്ടും സ്ഥാപിച്ചെടുക്കുകയും തന്റെ സവർണ, സമ്പന്ന, അധീശസ്ഥാനത്തെ ഉറപ്പിച്ചെടുക്കുകയുമാണ് വിജയ്തീവാരി ചെയ്യുന്നത്. ഇത്തര ത്തിൽ ഈ നോവലുകളിൽ അപൂർവ്വമായി പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന പരിഹാസങ്ങൾ പ്രതിരോധത്തെയോ വിമർശനത്തെയോ സാധ്യമാക്കുന്ന ഹാസ്യമല്ല. പകരം അവയെ റദ്ദുചെയ്യുന്ന അധികാരത്തിന്റെ ഉപകരണമാണ്. കാർണിവൽ ചിരിയുടെ മൂന്ന് സവിശേഷതകൾ ബക്തിൻ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നുണ്ട്. ഒന്ന്, അത് എല്ലാവരു ടേതുമാണ് എല്ലാവരും ഒരുമിച്ച് പങ്കിടുന്നതാണ്. രണ്ട്, അതിന്റെ ലക്ഷ്യം സാർവ്വ ലൗകികമാണ്. അത് മറ്റുള്ളവരെ പരിഹസിക്കുന്നതിനൊപ്പം തന്നെ തന്നെയും പരിഹസിക്കുന്നതാണ്. മൂന്ന്, അത് സന്ദിഗ്ധമാണ്. ജനിപ്പിക്കലും നശിപ്പിക്കലും ഇകഴ്ത്തലും വാഴ്ത്തലും അതിൽ ഒരേസമയം അടങ്ങിയിരിക്കുന്നു. ആധുനികകാ ലത്തെ ആക്ഷേപഹാസ്യത്തിൽ നിന്ന് അതിന് വ്യത്യാസമുണ്ട്. ആക്ഷേപഹാസ്യ ത്തിൽ മറ്റുള്ളവരെ ആക്ഷേപിക്കുക എന്ന ലക്ഷ്യമേയുള്ളൂ. ആത്മവിമർശന ത്തിന്റേതായ തലമില്ല.[69] നോവലുകൾ സാമാന്യമായി ആത്മവിമർശനത്തെക്കൂടി ഉൾക്കൊള്ളുന്നവയാണ്. എന്നാൽ ഇവിടെ വിശകലനം ചെയ്ത നോവലുകളിൽ ആത്മവിമർശനമില്ല, ആക്ഷേപഹാസ്യമേയുള്ളൂ. ഇരകളോ, അധികാരികളോ ആത്മവിമർശനത്തിലൂടെ കടന്നുപോകുന്നതായി അവയിൽ കാണാനാവില്ല. കാർണിവൽ ഹാസ്യത്തിൽ നിന്നാണ് നോവലുകൾ ഉണ്ടാകുന്നത്. ഈ പ്രകൃ തത്തെയാണ് പ്രസ്തുത നോവലുകൾ നിഷേധിക്കുന്നത്.

---

[69] M. M. Bakhtin 201.

4.7.1.4 കാർണിവലിനകത്ത് സദ്യ ഒരു പ്രധാന ഘടകമാണ് എന്ന് ബക്തിൻ സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. സദ്യ കേവലം ഭക്ഷണവുമായി മാത്രം ബന്ധപ്പെട്ടതല്ല. ജീവിതം നിലനിർത്തലല്ല അതിന്റെ ലക്ഷ്യം. ദൈവികമെന്നോ മനുഷ്യാസ്തിത്വപര മെന്നോ വിശേഷിപ്പിക്കാവുന്ന ഒരു തലം അതിനുണ്ട്. സദ്യയുടെ ആധാരമായി പ്രവർത്തിക്കുന്നത് അതിനകത്ത് ഉൾച്ചേർന്നിരിക്കുന്ന ഭൗതികേതരമായ ആശയങ്ങ ളുടെ മണ്ഡലമാണ്. എല്ലാ ഉത്സവങ്ങളുമായും ബന്ധപ്പെട്ട് ഭക്ഷണത്തിന്റെ സാന്നിധ്യം കാണാം. ഈ ഭക്ഷണം കാലവുമായാണ് ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത്. ചില ആണ്ടറുതികളിലാണ് ഈ സദ്യ വരുന്നത് എന്നു കാണാം. ശരീരശാസ്ത്രപരമോ ചരിത്രപരമോ ആയ സന്ദർഭങ്ങളുമാവാം. അവ ആവർത്തിച്ചു വരുന്നതായിരിക്കും. എപ്പോഴും അതൊരു പരിവർത്തനഘട്ടത്തിലായിരിക്കും വരുന്നത്. അതായത് ഒന്നിന്റെ നാശവും മറ്റൊന്നിന്റെ ഉത്ഥാനവുമാണ് സദ്യയുടെ സമയം എന്നു പറ യാം. ചോറൂണ്, വായ്ക്കരിയിടൽ തുടങ്ങിയ ചടങ്ങുകൾ ഉദാഹരണമാണ്. പന്തി ഭോജനം അത്തരത്തിലൊന്നാണ്. യാഥാസ്ഥിതികമായ ഒരു കാലത്തിന്റെ അന്ത്യവും പുതിയൊരു കാലത്തിന്റെ ഉദയവും കുറിക്കുന്ന ഒരു വിഘടനഘട്ടത്തി ലാണ് അത് വരുന്നത്. അതൊരു സന്ദേശമാണ്. അതായത് ഒരു കാലം കഴിഞ്ഞ് പുതിയൊരു ഘട്ടത്തെ വരവേൽക്കുകയാണ് സദ്യ എന്നർത്ഥം. അത് കേവലം ഭക്ഷണമല്ല. പരിവർത്തനത്തിന്റെ സൂചകമാണ്.[70] എന്നാൽ അത്തരത്തിലുള്ള പരി വർത്തനം ഈ നോവലുകളിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നില്ല. ഒരു സാമൂഹികപരിണാമത്തി ന്റെയും സൂചനകൾ അവയിലില്ല. അവസ്ഥകളിൽ കാര്യമായ മാറ്റങ്ങൾ ഉണ്ടാവു ന്നില്ല. നോവലുകളിൽ സദ്യയുടെ സാന്നിധ്യം ഇല്ലാത്തത് അതുകൊണ്ടാണ്. അധി കാരത്തിന്റെ ഏകമുഖമായ ലോകവും അതിലടിഞ്ഞുപോകുന്ന ജനതയുടെ ദുരി തവും മാത്രമാണ് അവയിലുള്ളത്. അതിൽ എന്തെങ്കിലും തരത്തിലുള്ള പുരോഗമ നപരമായ മാറ്റങ്ങളുണ്ടാവുന്നത് നോവലുകൾ ആവിഷ്കരിക്കുന്നില്ല. നോവലുക ളിലെ മനുഷ്യർക്ക് സന്തോഷിക്കാനോ പ്രതീക്ഷിക്കാനോ പറ്റാത്തവിധത്തിൽ ഇരു

[70] M. M. Bakhtin 199

ഉടഞ്ഞ കാലമാണ് അവയിലുള്ളത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഉത്സവങ്ങളോ അവയുടെ ഭാഗമായ സദ്യകളോ അവയിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നതേയില്ല.

4.7.1.5 വർഗ്ഗത്തിന്റെയും ജന്മിത്തത്തിന്റെയും രാഷ്ട്രീയ ഘടനയ്ക്കകത്ത് മനുഷ്യരുടെ ഒരു രണ്ടാം ജീവിതമാണ് കാർണിവൽ എന്നു പറയുന്നത്. സമുദായത്തിന്റെ ഒരു ഉട്ടോപ്യയാണത്. സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെയും സമൃദ്ധിയുടെയും ലോകമാണത്. ഈ ദ്വിതീയലോകം ഭാവിയെ സംബന്ധിച്ച പ്രതീക്ഷയാണ്. അത്തരം പ്രതീക്ഷകൾ മേൽപ്പറഞ്ഞ നോവലുകൾ പ്രകടിപ്പിക്കുന്നില്ല. ഔദ്യോഗികഘടനകൾ എപ്പോഴും ഭദ്രമെന്ന് തോന്നിപ്പിക്കുന്നതും കാലത്തെ തളയ്ക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നതും മാറ്റത്തെ പ്രതിരോധിക്കുന്നതുമായിരിക്കും. അതിനകത്ത് ശ്രേണീബദ്ധമായ പദവികളും മുൻഗണനകളും നിയമങ്ങളും വിലക്കുകളുമുണ്ടായിരിക്കും. എന്നാൽ കാർണിവൽ പരിവർത്തനത്തെയും പുനരുജ്ജീവനത്തെയും സമത്വത്തെയും സൂചിപ്പിക്കുന്നു. ഔദ്യോഗിക സമൂഹത്തിന്റെ ശ്രേണീബദ്ധമായ വിഭജനങ്ങളെ അത് മറികടക്കുന്നു. [71] അത്തരം പൊതുവായ സാമൂഹികാനുഭവങ്ങളെ ഈ നോവലുകൾ ആവിഷ്കരിക്കുന്നില്ല. പലതരം പീഡനങ്ങൾ അനുഭവിക്കുന്നവരാണ് നോവലുകളിലെ കഥാപാത്രങ്ങൾ. എന്നാൽ അവ പരസ്പരം പങ്കുവയ്ക്കപ്പെടുന്നില്ല എന്നു കാണാം. യോഗേശ്വർ പ്രസാദിന്റെ കൊലപാതകത്തിന് ഉത്തരവാദിയാക്കപ്പെടുന്ന ഭരതനും യോഗേശ്വർപ്രസാദിന്റെ കുടുംബവും ഇരകളാണ്. ഭരതന് അവരെ സഹായിക്കണമെന്നാഗ്രഹമുണ്ട്. എന്നാൽ അവർക്കു തമ്മിൽ വിനിമയത്തിനുള്ള യാതൊരുവിധ സാധ്യതകളും ലഭിക്കുന്നില്ല. 'മരുഭൂമികൾ ഉണ്ടാകുന്നതി' ലെ ഭോലയും ഡാനിയലും സുലൈമാനും ഒരേപോലെ ചൂഷണം ചെയ്യപ്പെടുകയും വേട്ടയാടപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ അവർക്കിടയിലും അനുഭവങ്ങൾ പങ്കിടുന്നതിനുള്ള അവസരങ്ങൾ ലഭിക്കുന്നില്ല. ഇത്തരത്തിൽ ഒറ്റപ്പെട്ട തുരുത്തുകളായി നിൽക്കുന്ന മനുഷ്യരാണ് നോവലുകളിലുള്ളത്. ഇത് കാർണിവലിന്റെ

---

[71] M. M. Bakhtin 197-198

ലോകത്തിൽനിന്നു ഭിന്നമാണ്. സാധാരണ നോവലുകളിൽ മനുഷ്യരുടെ പലതരത്തിലുള്ള അനുഭവങ്ങളുടെയും അവയുടെ പങ്കിടലുകളുടെയും ലോകത്തെ ആവിഷ്കരിക്കുന്നവയാണ്. എന്നാൽ അത്തരമൊരു സാധ്യതയും ഇല്ലാത്ത മട്ടിൽ അഴിഞ്ഞതും ശിഥിലവുമായ ഒരു ലോകമാണ് മേൽപ്പറഞ്ഞ നോവലുകളിൽ കാണുന്നത്. ശ്രേണീബദ്ധതയാണ് അനുഭവങ്ങളെ നിഷേധിക്കുന്നത്. അനുഭവങ്ങൾ ഒതുക്കിനിർത്തുമ്പോൾ മനുഷ്യർ പൂർണരല്ലാതായി മാറുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. അവർക്ക് ആത്മബോധം സാധ്യമല്ലാതാവുന്നു. അധികാരശ്രേണി സൃഷ്ടിക്കുന്ന അനുഭവങ്ങളുടെ ഇരകളായിത്തീരുക എന്നല്ലാതെ സ്വയം തിരിച്ചറിയുന്ന അനുഭവങ്ങളിലൂടെ കടന്നുപോകാൻ അവർക്ക് കഴിയുന്നില്ല. അനുഭവങ്ങളുടെ പങ്കിടൽ സാധ്യമാകുന്ന ചന്തകളോ പൊതുസ്ഥലങ്ങളോ ഈ നോവലുകളിലില്ലാത്തത് അതുകൊണ്ടാണ്.

നോവലിനകത്ത് കാർണിവൽ സംസ്കാരത്തിന്റെ സവിശേഷതകളെ കണ്ടെത്തുന്ന ബക്തിൻ നോവലിന്റെ ബഹുസ്വരതയെത്തന്നെയാണ് വെളിപ്പെടുത്തുന്നത്. നോവലിന്റെ ഈ സവിശേഷത അതിനെ സാധ്യമാക്കിയ ദേശീയതയുടെ സന്ദർഭത്തിന്റെയും കൂടി സവിശേഷതയാണ്. ഗവൺമെന്റാലിറ്റിയെ കൈയ്യൊഴിഞ്ഞുകൊണ്ട് പരമാധികാരസ്വഭാവത്തിലേക്ക് ആധുനികദേശരാഷ്ട്രം പിൻവാങ്ങുമ്പോൾ അവയെ ആവിഷ്കരിക്കുന്ന നോവലുകൾക്കും ജാനുഷികമായ ബഹുസ്വരതയെ നിലനിർത്താൻ കഴിയുകയില്ല. ആഖ്യാനത്തിനകത്തുവരുന്ന ഈ പരിവർത്തനമാണ് 'ഥഡാഥഡതി' മുതൽ 'മോഹൻദാസ്' വരെയുള്ള നോവലുകളിലൂടെ വ്യക്തമാകുന്നത്.

ഉപസംഹാരം

'നോവലും ദേശവും: തെരഞ്ഞെടുത്ത ഇന്ത്യൻ പാഠങ്ങളുടെ ആഖ്യാനപരമായ വിശകലനം' എന്ന ഈ പ്രബന്ധം വിവിധ ഇന്ത്യൻഭാഷകളിൽനിന്നുള്ള തെരഞ്ഞെടുത്ത നോവലുകളെ മുൻനിർത്തി ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയുടെ ചലനങ്ങളെ അവയെങ്ങനെ ആവിഷ്കരിക്കുന്നു എന്നന്വേഷിക്കാനാണ് ശ്രമിച്ചത്.

ദേശം എന്ന പദം ഈ പ്രബന്ധത്തിൽ ഉപയോഗിച്ചിട്ടുള്ളത് 'nation' എന്ന ഇംഗ്ലീഷ് പദത്തിന്റെ മലയാളരൂപമെന്ന നിലയിലാണ്. ദേശീയത, ദേശരാഷ്ട്രം, ഭരണകൂടം തുടങ്ങിയ സംവർഗ്ഗങ്ങളെയെല്ലാം ഉൾക്കൊള്ളുന്നതാണ് ഈ പ്രയോഗം. ദേശമെന്നത് 'കല്പിതമായ സമുദായമാണെന്ന' ബെനഡിക്റ്റ് ആൻഡേഴ്സന്റെ പ്രസിദ്ധമായ നിരീക്ഷണത്തെ അടിത്തറയായി സ്വീകരിച്ചുകൊണ്ടാണ് ദേശത്തെയും ദേശീയതയെയും പഠനത്തിൽ സ്വീകരിച്ചത്. ദേശീയതയെ സംബന്ധിച്ച പല അതിവാദങ്ങളെയും തിരസ്കരിക്കുന്നതാണ് ഈ സമീപനം. അതേസമയം ദേശീയത ഒരു കൊളോണിയൽ നിർമ്മിതിയാണെന്ന സമീപനത്തെ കൈയ്യൊഴിയുകയും ചെയ്തു. ഓരോ ദേശവും നിർമ്മിക്കപ്പെടുന്നത് അതാത് ജനതയുടെ സാംസ്കാരികവും വൈകാരികവുമായ അനുഭവതലങ്ങൾക്കകത്താണ്. കൊളോണിയൽ അധിനിവേശവും അതുണ്ടാക്കിയ ആന്തരികവും ബാഹ്യവുമായ ചലനങ്ങളും ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയുടെ രൂപീകരണത്തെ ഏറെ സ്വാധീനിച്ചിട്ടുണ്ട്. അതേസമയം കൊളോണിയൽ ആശയാവലികളോടുള്ള പ്രതിരോധതലംകൂടി അതിന്റെ ഭാഗമാണ്. ഈ പ്രതിരോധതലം രൂപപ്പെടുത്തുന്നതിൽ വിശ്വാസം, മതം, പാരമ്പര്യം തുടങ്ങിയ പല ഘടകങ്ങളും സക്രിയമായി ഇടപെട്ടിട്ടുണ്ട്. സാമാന്യമായി ആധുനികതയും പാരമ്പര്യവും തമ്മിലുള്ള സംഘർഷമാണ് ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയുടെ സ്വഭാവത്തെ നിർണയിച്ചത് എന്നു പറയാം.

കോളണ്യാനന്തരവും ആധുനികാനന്തരവുമായ പഠനങ്ങളുടെ ഭാഗമായാണ് ദേശീയതാവിമർശനങ്ങൾ രൂപം കൊള്ളുന്നത്. ദേശീയതയെ വിഭാവനം ചെയ്ത പാഠങ്ങളെ വിമർശനാത്മകമായി പഠിക്കുന്ന സമ്പ്രദായം ഇതിന്റെ ഭാഗമായാണ് വളർന്നുവരുന്നത്. ദേശീയതയ്ക്കകത്ത് രൂപപ്പെട്ടുവന്ന സാഹിത്യജനുസ്സാണ് നോവൽ. റിയലിസ്റ്റ് സങ്കേതവുമായാണ് ആദ്യകാല നോവലുകൾക്ക് ബന്ധം. ദേശ കാലങ്ങളെ സവിശേഷരീതിയിൽ പരിചരിക്കാനുള്ള കഴിവാണ് നോവലിന്റെ ഈ സവിശേഷതയ്ക്ക് കാരണം. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ചരിത്രാനുഭൂതികളെ സ്വാംശീക രിക്കാനും മുഖ്യധാരാചരിത്രത്തിന്റെ വിടവുകളിലേക്ക് വെളിച്ചം വീശാനുമുള്ള കഴിവ് നോവലിനുണ്ടായിരിക്കും. ഇതാണ് നോവലിനെ ചരിത്രത്തിന്റെ പാഠഭേദമാ ക്കുന്നത്. എന്നാൽ നോവൽ ചരിത്രത്തിന്റെ സംഭരണിയാകുന്നത് ചരിത്രസംഭവ ങ്ങളെ ചിത്രീകരിക്കുന്നതിലൂടെയല്ല, പകരം ചരിത്രം വിസ്മരിച്ച അനുഭൂതിതല ങ്ങളെ സ്വാംശീകരിക്കുന്നതിലൂടെയാണ്. അതുകൊണ്ട് ആധുനികതയേയും ദേശീയതയെയും കുറിച്ചുള്ള പഠനങ്ങളിൽ നോവൽ ഒരു പ്രധാന ഉപാധിയാകു ന്നു. അത് ഒരേസമയം ദേശീയതയുടെ ആഖ്യാനവും വിമർശനവുമാകുന്നു. അതിന്റെ ആന്തരികസംഘർഷങ്ങളെയും സന്ദിഗ്ധതകളെയും ഉൾക്കൊള്ളുകയും ചെയ്യുന്നു.

ഇന്ത്യൻ സാഹിത്യം എന്നൊരു സംവർഗ്ഗത്തെ സങ്കല്പിക്കാനുള്ള ശ്രമ ങ്ങൾ സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തരഘട്ടത്തിലാണ് ആരംഭിക്കുന്നത്. ദേശീയതയെയും അഖ ണ്ഡതയേയും ഊട്ടിയുറപ്പിക്കുക എന്ന ലക്ഷ്യത്തോടുകൂടി കേന്ദ്രസാഹിത്യ അക്കാദമി ഇത്തരമൊരു ദൗത്യം ഏറ്റെടുക്കുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ ബഹുസ്വരവും വൈവിധ്യമാർന്നതുമായ ഇന്ത്യൻ സാഹചര്യത്തിൽ ഏകാത്മകമായ ഒരു സാഹി ത്യത്തെ കണ്ടെത്താനുള്ള ശ്രമം ദുർഘടമാണ്. ഇന്ത്യൻ സാഹിത്യം എന്ന പ്രയോ ഗത്തേക്കാൾ ഇന്ത്യൻ സാഹിത്യങ്ങൾ എന്ന പ്രയോഗമായിരിക്കും കൂടുതൽ ഉചിത മാവുക. അഥവാ വൈവിധ്യങ്ങളുടെയും വൈരുദ്ധ്യങ്ങളുടെയും ഒരു സമാകലന മാണ് ഇന്ത്യൻ സാഹിത്യം എന്നു പറയാം. ഇന്ത്യൻ നോവൽ, ഇന്ത്യൻ പാഠം തുട

ങ്ങിയ പ്രയോഗങ്ങൾക്കും ഇതേ പ്രതിസന്ധിയുണ്ട്. ഇന്ത്യൻ നോവൽ എന്നത് ഏകാത്മകമായ ഒരു സംവർഗ്ഗമല്ല. എന്നാൽ വിവിധ ഭാഷാനോവലുകളിലൂടെ കട ന്നുപോകുമ്പോൾ ഭാവനാത്മകമായ ഒരു പാരസ്പര്യം അവയ്ക്കിടയിൽ നില നിൽക്കുന്നു എന്നു മനസ്സിലാവും. ഈ പാരസ്പര്യം സംഭവിക്കുന്നത് ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയെ സംബന്ധിച്ച സൂക്ഷ്മമായ വിമർശത്തിലൂടെയാണ്.

മിശ്രഭാഷകത്വമാണ് നോവലിന്റെ അടിസ്ഥാനപരമായ സവിശേഷത. അത് നിരവധി ഉരിയാട്ടങ്ങളെ ഒരേ സമയം ഉൾക്കൊള്ളുന്നു. ഇത് ദേശത്തിന്റെയും സവി ശേഷതയാണ്. ഭിന്നസ്വരങ്ങളെ ഉൾക്കൊള്ളുവാനുള്ള അതിന്റെ ശേഷിയാണ് അതിനെ ബഹുസ്വരമാക്കുന്നത്. നിരവധിയായ ദേശ, ഭാഷാ സംസ്കാരങ്ങളുടെ സങ്കലനമാണ് ഇന്ത്യൻ ദേശീയത. ആ നിലയ്ക്ക് ഇന്ത്യൻ ദേശീയത നിരവധി ഉപ ദേശീയതകൾ കൂടിച്ചേർന്നതാണ് എന്നു പറയാം. ഇന്ത്യൻ നോവലുകൾ ആവി ഷ്കരിക്കുന്നത് ഈ ഉപദേശീയതകളെയും അവയുടെ ബഹുസ്വരതയേയുമാണ്.

ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയുടെ നിർമ്മിതിയിലും വികാസത്തിലും സ്വാധീനം ചെലുത്തിയ ഘടകങ്ങൾ എന്ന നിലയിൽ കൊളോണിയൽ ശാസ്ത്രവും സെക്കുല റിസവും അതിന്റെ ഉരിയാട്ടങ്ങളാണ്. ദേശരാഷ്ട്രത്തിന്റെ സ്വഭാവത്തെ നിർണ യിച്ച ഘടകം എന്ന നിലയിൽ ഭരണകൂടാധികാരവും ഒരു ഉരിയാട്ടം തന്നെ. ഇവ മൂന്നിനെയും മുൻനിർത്തിയാണ് ഈ പഠനത്തിൽ നോവലുകളെ വിശകലനം ചെയ്തത്. കൊളോണിയൽ ജ്ഞാനവ്യവഹാരം എന്ന നിലയിലാണ് ആധുനിക ശാസ്ത്രം ഇന്ത്യയിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. ദേശീയതയുടെ യുക്തിയായി പ്രവർ ത്തിച്ചത് ശാസ്ത്രത്തിന്റെ യുക്തിയായിരുന്നു. ഇന്ത്യൻ നോവലിൽ കൊളോണി യൽ ശാസ്ത്രത്തിന്റെ ഇടപെടലുകളെ ആവിഷ്കരിക്കുന്ന സന്ദർഭങ്ങൾ ധാരാള മായി കാണാം. പ്രധാനമായും മൂന്നു തരത്തിലാണ് ശാസ്ത്രം ഈ നോവലുക ളിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. ഒന്ന്, കൊളോണിയൽ ബുദ്ധിജീവികളുടെ സംവാദവി ഷയം എന്ന നിലയിൽ. രണ്ട്, ഇടയാധികാരത്തിന്റെ മാധ്യമം എന്ന നിലയിൽ.

മൂന്ന്, കോളണീകൃത ജനതയെ വിഷയവൽക്കരിക്കുന്ന അധീശത്വഘടകം എന്ന നിലയിൽ. പാരമ്പര്യത്തെയും ആധുനികതയേയും വിലയിരുത്തുന്നതിൽ ശാസ്ത്രവും അതിന്റെ യുക്തിയും മാനകമായി വരുന്നത് 'ഇന്ദുലേഖ', 'നാരായണ റാവു' എന്നീ നോവലുകളിൽ ആവിഷ്കൃതമാവുന്നുണ്ട്. ബാഹ്യമായി ആധുനികതയുടെ ജീവിതമൂല്യങ്ങളെ പിന്തുടരുക, ആന്തരികമായി പാരമ്പര്യത്തെ സംരക്ഷിക്കുക എന്ന ഇരട്ട നിലപാടായിരുന്നു കൊളോണിയൽ ബുദ്ധിജീവികളുടേത് എന്ന് ഈ നോവലുകൾ വെളിപ്പെടുത്തുന്നു. ഇതാണ് ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയുടെ സാമാന്യ സ്വഭാവമായി പരിണമിക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ടാണ് ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തിന്റെ സാമൂഹികജീവിതത്തിൽ ജാതിവ്യവസ്ഥ, ആചാരനുഷ്ഠാനങ്ങൾ, വിശ്വാസങ്ങൾ തുടങ്ങിയവ അധീശത്വം പുലർത്തുന്നത്. ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയിൽ സാംസ്കാരിക ദേശീയതക്ക് എക്കാലത്തും ലഭിച്ച മേൽക്കൈ ഇതിന്റെ ഫലമാണ്.

ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തെ അപരിഷ്കൃതം, നിഗൂഢം എന്നിങ്ങനെയുള്ള പൗരസ്ത്യവാദയുക്തികളിൽ തളച്ചിടുന്നതിന് ശാസ്ത്രത്തിന്റെ യുക്തി കാരണമാകുന്നുണ്ട്. ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തിന്റെ അനുഭവജ്ഞാനങ്ങളെയും വിശ്വാസങ്ങളെയും കേവലം അന്ധവിശ്വാസങ്ങളും ഭോഷ്കുകളുമായാണ് കൊളോണിയൽ ശാസ്ത്രത്തിന്റെ വക്താക്കൾ സമീപിച്ചിരുന്നത്. വൃത്തി, നന്മ, സയുക്തികത എന്നിവ കൊളോണിയൽ ജ്ഞാനവ്യവഹാരങ്ങളുമായി പരിചയിച്ചവരുടേയും അന്ധവിശ്വാസം, തിന്മ, വൃത്തിയില്ലായ്മ, അലസത തുടങ്ങിയവ തദ്ദേശീയരുടെയും സവിശേഷതകളായി കണക്കാക്കുന്നത് നോവലുകളിൽ കാണാം.

കൊളോണിയൽ ശാസ്ത്രപഠനത്തിന്റെ ഭാഗമായി രൂപംകൊണ്ട മ്യൂസിയങ്ങളും പ്രദർശനങ്ങളും തദ്ദേശീയജനതയുടെ കണ്ണിൽ കൊളോണിയൽ ശാസ്ത്രത്തെ അത്ഭുതമാക്കിമാറ്റുന്നതിൽ വലിയ പങ്കു വഹിച്ചു. ഇത് കൊളോണിയൽ ബുദ്ധിജീവികൾക്കിടയിൽ ഒരു പ്രദർശനസംസ്കാരം രൂപപ്പെടുത്താൻ ഇടയാക്കി. അതേസ

മയം കൊളോണിയൽ അധീശത്വത്തിനു വിധേയപ്പെട്ട ഒരു വിഷയിയെ സൃഷ്ടിക്കുന്നതിനും അതു കാരണമായി.

കൊളോണിയൽ ശാസ്ത്രം ഇടയാധികാരത്തിന്റെ മാധ്യമമായി പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നതും നോവലുകളിൽ കാണാം. പകർച്ചവ്യാധികൾ പടരുന്ന ഗ്രാമങ്ങളിൽ സർക്കാരും ഡോക്ടർമാരും ചേർന്ന് പ്രതിരോധമരുന്നുകൾ പ്രചരിപ്പിക്കുന്നതിന്റെയും അതുവഴി ഭരണകൂടത്തോടുള്ള വിധേയത്വം ജനങ്ങൾക്കിടയിൽ നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്നതിന്റെയും ദൃശ്യങ്ങൾ നോവലുകളിലുണ്ട്. ആധുനികശാസ്ത്രത്തെ സർവ്വാത്മനാ സ്വീകരിക്കുന്ന ഒരു ജനതയെയല്ല അവയോട് പ്രതിരോധിച്ചുകൊണ്ടും സന്ദേഹിച്ചുകൊണ്ടും മാത്രം അതിനെ സമീപിക്കുന്ന സമൂഹത്തെയാണ് നോവലുകൾ ചിത്രീകരിക്കുന്നത്.

സെക്കുലറിസത്തെ സംബന്ധിച്ച ഉൽകണ്ഠകളാണ് ഇന്ത്യൻ നോവലുകളിലെ മറ്റൊരു പ്രധാന പരിഗണനാവിഷയം. ദേശീയതയുടെ രൂപീകരണ സന്ദർഭത്തിൽത്തന്നെ അതിനെ സാംസ്കാരികമായി നിർവചിക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങളും പ്രബലമായിരുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ സാംസ്കാരികദേശീയതയും പൗരദേശീയതയും തമ്മിലുള്ള സംഘർഷങ്ങൾ നോവലുകളിൽ പ്രധാന ചർച്ചാവിഷയമാവുന്നുണ്ട്.

സാംസ്കാരികദേശീയതയുടെ അബോധമായി പ്രവർത്തിക്കുന്നത് ആൾക്കൂട്ടമനശ്ശാസ്ത്രമാണ്. അത് സംവദിക്കുന്നത് സ്വതന്ത്രചിന്തയുടെ വ്യക്തികളുമായല്ല, ആൾക്കൂട്ടവുമായാണ്. പൗരദേശീയത നിലകൊള്ളുന്നതാകട്ടെ സ്വതന്ത്രവ്യക്തികൾ ചേർന്ന് രൂപപ്പെടുന്ന പൊതുമണ്ഡലത്തിലാണ്. ആൾക്കൂട്ടത്തിന്റെ സവിശേഷതകളായ അപരിഷ്കൃതത്വം, ഏകാത്മകചിന്ത, ഇച്ഛകളെ അപ്പപ്പോൾ പൂർത്തീകരിക്കാനുള്ള പ്രവണത, അയുക്തികത, കാര്യങ്ങളെ വർണ്ണാഭമായും പെരുപ്പിച്ചും ആവർത്തിച്ചും പറയാനുള്ള പ്രവണത, അപരത്തോടുള്ള അസഹിഷ്ണുത, അധീശകേന്ദ്രത്തോടുള്ള വിധേയത്വം തുടങ്ങിയവ സാംസ്കാരികദേശീ

യതയുടെയും സവിശേഷതകളാണ്. പൗരദേശീയതയും സാംസ്കാരിക ദേശീയതയും തമ്മിലുള്ള ഈ സംഘർഷമാണ് ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയെ നിർവചിക്കുന്നതിൽ പ്രധാന പങ്കുവഹിച്ചിട്ടുള്ളത്. സെക്കുലറിസം എന്നത് പൗരദേശീയതയുടെ അടിസ്ഥാന സ്വഭാവമാണ്. ഇതിനെ കൈവെടിയുന്നതാണ് സാംസ്കാരിക ദേശീയതയുടെ യുക്തി. ഇന്ത്യൻഭാഷാനോവലുകളിൽ പൗരദേശീയതയും സാംസ്കാരികദേശീയതയും തമ്മിലുണ്ടായിട്ടുള്ള സംഘർഷത്തിന്റെ ചരിത്രമുണ്ട്. സ്വാതന്ത്ര്യലബ്ധിയുടെ ഘട്ടത്തിലെത്തുമ്പോൾ സെക്കുലറിസത്തിലധിഷ്ഠിതമായ പൗരദേശീയതയ്ക്കേറ്റ തിരിച്ചടികളുടെ വേദനാനിർഭരമായ ആവിഷ്കാരങ്ങളായി നോവലുകൾ മാറുന്നുണ്ട്.

സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തരം രൂപംകൊണ്ട ഇന്ത്യൻ ഭരണകൂടത്തിന്റെ മൂല്യമെന്തായിരുന്നു എന്ന ചോദ്യമാണ് ഇക്കാലയളവിലുണ്ടായിട്ടുള്ള നോവലുകളുടെ പ്രധാന ആലോചനാവിഷയം. അധികാരത്തെ സംബന്ധിച്ചും ഭരണകൂട ദേശീയതയെ സംബന്ധിച്ചുമുള്ള സന്ദേഹങ്ങളെയാണ് ഈ നോവലുകൾ പ്രധാനമായും ആവിഷ്കരിക്കുന്നത്. ആധുനികതയുടേതായ മൂല്യങ്ങളെ കൈയ്യൊഴിഞ്ഞുകൊണ്ട് ആധുനികപൂർവ്വ പരമാധികാരഭരണകൂടങ്ങളുടെ സ്വഭാവവിശേഷങ്ങളിലേക്ക് പിന്മാറുന്ന ഭരണകൂടത്തെ സംബന്ധിച്ച വിമർശനങ്ങളാണവ പങ്കുവയ്ക്കുന്നത്. നെഹ്റൂവിയൻ വികസനാത്മക ദേശീയതയുടെ വികസന സങ്കല്പങ്ങൾ സാമാന്യജനതയെ തമസ്കരിക്കുന്നതും പ്രാന്തവൽക്കരിക്കുന്നതുമാണ് എന്ന വിമർശനം അവ ഉന്നയിക്കുന്നു. അതൊടൊപ്പം ഭരണകൂടം എന്നത് യാന്ത്രികമായ ഒരു അധികാരസ്ഥാപനമായി മാറുകയും സാമാന്യജനത അതിന്റെ ഇരകളായിത്തീരുകയും ചെയ്തു എന്ന വിമർശനവും അവ മുന്നോട്ടുവയ്ക്കുന്നതായി കാണാം. ദേശീയപ്രസ്ഥാനവും നവോത്ഥാനവും മുന്നോട്ടുവച്ച സമത്വാധിഷ്ഠിത ദേശം എന്ന സങ്കല്പത്തെ സംബന്ധിച്ച പ്രതീക്ഷപോലും ഈ നോവലുകളിൽ ഇല്ല. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ആഖ്യാനത്തിൽതന്നെ നോവൽ അതിന്റെ ജാനുഷിക സവിശേഷതകളായ ബഹുസ്വരത, ഉത്സവാത്മകത തുടങ്ങിയവയെ കൈയ്യൊഴിയുന്നതായി ഈ

ഘട്ടത്തിൽ കാണാം. അവ കേവലം വിവരണങ്ങളും വിശദീകരണങ്ങളുമായിത്തീരുന്നു. സംവാദങ്ങൾക്കോ പ്രതിരോധങ്ങൾക്കോ സാധ്യതയില്ലാത്തവിധം ഈ നോവലുകൾ ഏകസ്വരമായിത്തീരുന്നു.

ദേശീയതയ്ക്കകത്തെ വ്യത്യസ്ത തലങ്ങളെ വ്യത്യസ്ത ഭാഷാസാഹചര്യങ്ങളിൽനിന്നുകൊണ്ട് ചർച്ചചെയ്യുകയാണ് ഇന്ത്യൻ നോവൽസാഹിത്യം സാമാന്യമായി ചെയ്യുന്നത്. ദേശീയതയുടെ രൂപീകരണസന്ദർഭം മുതലിങ്ങോട്ട് അതിനകത്തു പ്രവർത്തിച്ചിട്ടുള്ള വിവിധങ്ങളായ ഘടകങ്ങളെയും പ്രതിസന്ധികളെയും സംബന്ധിച്ച് അവ സൂചന നൽകുന്നുണ്ട്. മുഖ്യധാരാചരിത്രത്തിന്റെ വ്യാഖ്യാനങ്ങളോടും അധീശത്വനിലപാടുകളോടുള്ള വിയോജിപ്പുകളെ അവ ഉള്ളടക്കം ചെയ്യുന്നു. ദേശം എന്നത് ബഹുസ്വരമാണ് എന്ന സങ്കല്പത്തെ അത് ആവർത്തിച്ചുറപ്പിക്കുന്നു. ഒരുപക്ഷെ, ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തിന്റെ വൈവിധ്യങ്ങളെയും വൈരുദ്ധ്യങ്ങളെയും ആവിഷ്ക്കരിക്കുന്നതിലും ദേശീയതയോടുള്ള വിമർശനങ്ങളെ ഉൾക്കൊള്ളുന്നതിലുമുള്ള സമാനതയാണ് ഇന്ത്യൻ സാഹിത്യം എന്ന സംവർഗ്ഗത്തെ സാധ്യമാക്കുന്നത് എന്നു പറയാം. വ്യത്യസ്ത ഭാഷകളിലായുള്ള ഇന്ത്യൻ നോവലുകളെ ഇന്ത്യൻനോവൽ എന്ന ഏകകമാക്കുന്നത് ദേശത്തോടും അതിന്റെ സ്ഥാപനങ്ങളോടും നോവൽ വച്ചു പുലർത്തിയ വിമർശനാത്മകസമീപനമാണ് എന്നർഥം. അവയോരോന്നും ആവിഷ്കരിക്കുന്നത് വ്യത്യസ്തങ്ങളായ സാംസ്കാരിക, ഭാഷാ, ദേശ പരിസരങ്ങളെയാണ്. ദേശീയതയുടെ സന്ദർഭത്തിൽ ദേശീയതയെ പറഞ്ഞുറപ്പിക്കുന്ന ഒരു പ്രത്യയശാസ്ത്രരൂപമായാണ് ഇന്ത്യൻ സാഹിത്യം പ്രവർത്തിച്ചതെങ്കിൽ സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര ഇന്ത്യയിൽ ദേശീയതയുടെ വിമർശമാണ് സാമാന്യമായി അവ നിർവഹിക്കുന്നത്. വിശേഷിച്ചും ഇന്ത്യൻ നോവലുകൾ എന്നത് ദേശീയതയെ അസാധ്യമാക്കുന്ന തരത്തിലുള്ള ഉപദേശീയതകളുടെ ആവിഷ്കാരങ്ങളാണ്.

താരതമ്യപഠനത്തിന്റെ തലത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ട് വിവിധ ഭാഷാ നോവലുകളെ വിശകലനം ചെയ്യുന്ന ഈ പഠനത്തിന് തുടരന്വേഷണങ്ങൾ സാധ്യമാണ്. എല്ലാ നോവലുകളെയും പഠനത്തിൽ ഉൾപ്പെടുത്താൻ സാധിച്ചിട്ടില്ല. കൂടുതൽ നോവലുകൾ ചേർത്തുവെച്ചുകൊണ്ട് ഈ പഠനത്തെ വിപുലപ്പെടുത്താവുന്നതാണ്. കൂടുതൽ പ്രമേയങ്ങളും പരിഗണിക്കാവുന്നതാണ്. ദേശീയതയുടെ കൂടുതൽ ഘടകങ്ങളെ കണ്ടെത്തുവാനും അതിനെ വിമർശവിധേയമാക്കുവാനും ഈ മേഖലയിലുള്ള സൂക്ഷ്മമായ പഠനങ്ങൾക്ക് സാധിക്കും.

ഗ്രന്ഥസൂചി

അച്യുതൻ, എം. പ്രൊഫ. *സ്വാതന്ത്ര്യസമരവും മലയാളസാഹിത്യവും.* തൃശ്ശൂർ: കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, 2003.

– – –. *നോവൽ പ്രശ്നങ്ങളും പഠനങ്ങളും.* കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്, 2011.

അച്യുതനുണ്ണി, ചാത്തനാത്ത് (എഡി.) *താരതമ്യസാഹിത്യപരിചയം.* തൃശൂർ: കറന്റ് ബുക്സ്, 2000.

അജു, കെ.നാരായണൻ, (എഡി.) *താക്കോൽവാക്കുകൾ. വിചാരമാതൃകകൾ, കേരളീയ നോട്ടങ്ങൾ. ഭൂമിമലയാളം റിസർച്ച് ജേണൽ.* ആലുവ: വിദ്വാൻ പി.ജി. നായർ മെമ്മോറിയൽ റിസർച്ച് സെന്റർ, യു.സി. കോളേജ്, 2017.

അജ്വാനി, എൽ. എച്ച്. *സിന്ധിസാഹിത്യ ചരിത്രം.* വിവ., ആനന്ദക്കുട്ടൻ നായർ വി. ന്യൂഡൽഹി: സാഹിത്യ അക്കാദമി, 1986.

അനന്തമൂർത്തി, യു.ആർ. *അവസ്ഥ.* വിവ., സി.രാഘവൻ, കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്, 1998.

അനിൽ, കെ. എം. *നാടോടിക്കഥ ഉടലും ഉയിരും.* തിരുവനന്തപുരം: കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 2015.

– – –. *പാന്ഥരും വഴിയമ്പലങ്ങളും.* കോഴിക്കോട്: പ്രോഗ്രസ് ബുക്സ്, 2016.

– – –. (എഡി.) *സംസ്ക്കാരനിർമ്മിതി.* കോഴിക്കോട്: പ്രോഗ്രസ് ബുക്സ്, 2017.

– – –. (എഡി.) *ശരീരം, ജാതി, അധികാരം. അസ്പൃശ്യതയുടെ പ്രാതിഭാസികത.* കോഴിക്കോട്: പ്രോഗ്രസ് ബുക്സ്, 2018.

അനിൽ, ചേലേമ്പ്ര. ഷിബിൻ. കെ. *ദേശീയത പുരയ്ക്കുമേൽ ചാഞ്ഞ മരം.* കോഴിക്കോട്: ബുഫാലോ പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 2017.

അമിയകുമാർ ബാഗ്ചി, *മൂലധനവും അധ്വാനവും.* പുനർനിർവചനം. വിവ., മുഹമ്മദ് അമീൻ, തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2012.

അരവിന്ദാക്ഷൻ, കെ. *ഗാന്ധിയുടെ ജീവിതദർശനം.* കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, 2008.

അരവിന്ദാക്ഷൻ, കെ. എ. *ദേശീയത നായാട്ടിനിറങ്ങുമ്പോൾ.* കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്, 2017.

ആനന്ദ്, *ആനന്ദിന്റെ ലേഖനങ്ങൾ.* ഗുരുവായൂർ: ശിഖ പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 1985.

– – –. *മരുഭൂമികൾ ഉണ്ടാകുന്നത്.* കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്, 2015.

ആരിഫ് അലി, കൊളത്തെക്കാട്ട്. *അറിയപ്പെടാത്ത പൗരസ്ത്യലോകം മറച്ചുവയ്ക്കപ്പെട്ട സത്യങ്ങൾ.* തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2010.

അംബേദ്കർ, ബാബാസാഹേബ്. *ജാതിനിർമൂലനം.* വിവ., ടി.കെ. നാരായണൻ. കോഴിക്കോട്: ബഹുജൻ സാഹിത്യ അക്കാദമി, 2009.

– – –. *ഡോ. അംബേദ്കർ സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ, വാല്യം 2. ഭരണഘടനാപരിഷ്കാരങ്ങൾ സാമ്പത്തികപ്രശ്നങ്ങൾ.* വിവ., പറക്കോട് എൻ.ആർ. കുറുപ്പ് ന്യൂഡൽഹി: ഡോ. അംബേദ്കർ ഫൗണ്ടേഷൻ, 2007.

– – –. *ഡോ. അംബേദ്കർ സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ, വാല്യം 10. അസ്പൃശ്യരും അസ്പൃശ്യതയും - സാമൂഹികം, രാഷ്ട്രീയം, മതപരം.* വിവ., കെ.പി. പുരുഷോത്തമൻ. ന്യൂഡൽഹി: ഡോ.അംബേദ്കർ ഫൗണ്ടേഷൻ, 2000.

– – –. *ഡോ. അംബേദ്കർ സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ വാല്യം 17. മി. ഗാന്ധിയും അസ്പൃശ്യരുടെ വിമോചനവും.* വിവ., പറക്കോട് എൻ.ആർ.കുറുപ്പ്. ന്യൂഡൽഹി: ഡോ. അംബേദ്കർ ഫൗണ്ടേഷൻ, 2002.

– – –. ഡോ. *അംബേദ്കർ സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ വാല്യം 37. സമത്വത്തിനു വേണ്ടിയുള്ള സമരങ്ങൾ - III പ്രസംഗങ്ങൾ.* വിവ., പി. കെ. ശിവദാസ്, കെ. രമ. ന്യൂഡൽഹി: അംബേദ്കർ ഫൗണ്ടേഷൻ, 2011.

– – –. *ഡോ. അംബേദ്കറുടെ തെരഞ്ഞെടുത്ത കൃതികൾ. ഭാഗം 1. ശൂദ്രർ ആരായിരുന്നു? ഭാഗം 11 അസ്പൃശ്യർ.* വിവ., ഇഗ്നേഷ്യസ് കാക്കനാടൻ. തിരുവനന്തപുരം: കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 2016.

ഇ.എം.എസ്. *കേരളം മലയാളികളുടെ മാതൃഭൂമി.* തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2012.

ഇ.എം.എസ്. നമ്പൂതിരിപ്പാട്. *ഭാരതത്തനിമയ്ക്കെതിരെ ഇന്ത്യൻ ദേശീയത.* തിരുവനന്തപുരം: ദേശാഭിമാനി പബ്ലിഷേഴ്സ്, 1996.

– – –. *ജാതിയും സമുദായവും രാഷ്ട്രീയവും യുഗങ്ങളിലൂടെ.* തിരുവനന്ത പുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2005.

ഇ.എം.എസ്, പി. ഗോവിന്ദപിള്ള. *ഗ്രാംഷിയൻ വിചാരവിപ്ലവം.* തിരുവനന്തപുരം. ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2008.

ഇസ്ലാം, ഷംസുൽ. *ഇന്ത്യൻദേശീയതയുടെ മതമാനങ്ങൾ.* വിവ., എ.എൻ. സത്യദാസ്. തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2010.

ഇർഫാൻ ഹബീബ്, *ദേശീയസമരത്തിലെ വഴിത്താരകൾ.* വിവ., സി.പി. അബൂബക്കർ. തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2008.

ഉദയ്പ്രകാശ്, *മോഹൻദാസ്.* വിവ., ഡോ. എൻ.എം. സണ്ണി. കോഴിക്കോട്: പ്രോഗ്രസ് പബ്ലിക്കേഷൻ, 2011.

ഉമർ തറമേൽ, കെ.എം. അനിൽ (എഡി.), *മതേതരം ഇന്ത്യൻ മതേതരത്വത്തെക്കുറിച്ചുള്ള തീക്ഷ്ണവിചാരങ്ങൾ.* കോഴിക്കോട്: റാസ്ബറി ബുക്സ്, 2012.

എഞ്ചിനീയർ, അസ്ഗർ അലി. *ഒരു ഇന്ത്യൻ മുസ്ലീമിന്റെ സ്വതന്ത്രചിന്തകൾ.* വിവ., ഹമീദ് ചേന്ദമംഗലൂർ. തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2012.

ഏംഗൽസ്, ഫ്രഡറിക്. *കുടുംബം സ്വകാര്യസ്വത്ത് ഭരണകൂടം എന്നിവയുടെ ഉത്ഭവം.* കാലിക്കറ്റ് യൂണിവേഴ്സിറ്റി: ഇ.എം.എസ്.ചെയർ ഫോർ മാർക്സിയൻ സ്റ്റഡീസ് ആന്റ് റിസർച്ച്, 2007.

ഐലയ്യ, കാഞ്ച. *എരുമദേശീയത.* വിവ., അജിത്കുമാർ എ.എസ്. കോട്ടയം: ഡി.സി ബുക്സ്, 2004

ഒരു സംഘം ലേഖകർ, *ടാഗോർ പഠനങ്ങൾ.* തിരുവനന്തപുരം: കേരളസാഹിത്യ അക്കാദമി, 2011.

---. *ദേശീയപ്രസ്ഥാനവും ആർ.എസ്.എസിന്റെ വർഗീയ അജണ്ടയും.* തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2016.

കലാനാഥൻ, യു. *മതനിരപേക്ഷതയും ഏകസിവിൽകോഡും.* വള്ളിക്കുന്ന്: ചർച്ചാകം പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 1995.

കൽബുർഗി, *ബസവേശ്വരന്റെ വിപ്ലവം.* വിവ., പി.പി. സത്യൻ. തിരുവനന്തപുരം: ബുക്ക്പോർട്ട്, 2015.

കാരശ്ശേരി, എം.എൻ (പ്രസാ.) *താരതമ്യസാഹിത്യചിന്ത.* കോട്ടയം: കറന്റ് ബുക്സ്. 1998.

– – –. (പ്രസാ.) *താരതമ്യസാഹിത്യവിചാരം*. കോട്ടയം: കറന്റ് ബുക്സ്, 1997.

കുട്ടികൃഷ്ണ മേനോൻ, വി.എം. *കലയും വിദ്യയും കാഴ്ചപ്പാടുകളിലൂടെ*. സമ്പാ., ഡോ. സി.ആർ. രാജഗോപാലൻ. തൃശ്ശൂർ: കേരളസാഹിത്യ അക്കാദമി, 1997.

കുറുപ്പ്, കെ.കെ.എൻ. *ദേശീയതയും സാമൂഹ്യപരിഷ്കരണവും മലയാളസാഹിത്യത്തിൽ.* കോട്ടയം: സാഹിത്യ പ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, 2014.

കെ.ഇ.എൻ., *സമരോത്സുകമായ മതേതരത്വം.* കോഴിക്കോട്: പ്രോഗ്രസ് പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 2006.

– – –. *കേരളീയനവോത്ഥാനത്തിന്റെ ചരിത്രവും വർത്തമാനവും.* കോഴി ക്കോട്: ലീഡ് ബുക്സ്, 2012.

കേശവ ദേവ്, *ഭ്രാന്താലയം.* കോട്ടയം: സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, 1994.

കൊസാംബി, ഡി.ഡി. *ഇന്ത്യാചരിത്രപഠനത്തിനൊരു മുഖവുര*. വിവ., പ്രൊഫ. വി. കാർത്തികേയൻ നായർ. തിരുവനന്തപുരം: മൈത്രിബുക്സ്, 2010.

കോവിലൻ, *ഭരതൻ.* കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, 2012.

കോശി, നൈനാൻ. *മതം, മാർക്സിസം, മതേതരത്വം.* കായംകുളം: സിത്താര ബുക്സ്, 2004.

ഗിരീഷ്കുമാർ, എസ്. ഡോ. *പോസ്റ്റ് കൊളോണിയൽ സാഹിത്യം ഒരാമുഖം*. തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2016.

ഗുഹ, രാമചന്ദ്ര. ദേശസ്നേഹികളും പക്ഷപാതികളും. വിവ., കെ.എസ്. ഇന്ദുശേഖർ. കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, 2016.

ഗോപിനാഥൻ, കെ. *ബ്രഹ്ത് കലയും ജീവിതവും.* കാലിക്കറ്റ് യൂനിവേഴ്സിറ്റി പ്രസിദ്ധീകരണവിഭാഗം, 2001

ഗോവിന്ദപിള്ള, പി. *വൈജ്ഞാനികവിപ്ലവം ഒരു സാംസ്കാരിക ചരിത്രം.* തിരുവനന്തപുരം: കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 2010.

– – –. *പി.ജിയുടെ ശാസ്ത്രക്കുറിപ്പുകൾ.* തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2014.

– – –. *കേരളനവോത്ഥാനം ഒരു മാർക്സിസ്റ്റ് വീക്ഷണം. ഒന്നാം സഞ്ചിക.* തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2009.

– – –. *കേരളനവോത്ഥാനം രണ്ടാം സഞ്ചിക. മതാചാര്യർ മതനിഷേധികൾ.* തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2014.

– – –. *കേരളനവോത്ഥാനം യുഗസന്തതികൾ യുഗശില്പികൾ. മൂന്നാം സഞ്ചിക.* തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2016.

– – –. *സംസ്കാരവും നവോത്ഥാനവും.* തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2011

ഗൂഗി വാ തിഓംഗോ, *മനസ്സിന്റെ അപകോളനീകരണം.* വിവ., ബിജുരാജ്, ബീനു ഇടനാട്. കൊല്ലം: ഗ്രാംഷി ബുക്സ്, 2007.

ഗ്രാംഷി, അന്റോണിയോ. *ഭരണകൂടവും പൗരസമൂഹവും.* പി.കെ. പോക്കർ (എഡി.) കോഴിക്കോട്: പ്രോഗ്രസ്സ് പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 2011.

ചന്തുമേനോൻ, ഒ. *ഇന്ദുലേഖ.* കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്, 1995.

ചാത്തുനായർ, ചെറുവാലത്ത്. *മീനാക്ഷി.* തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2013.

ചെറുകാട്, *മണ്ണിന്റെ മാറിൽ.* കോട്ടയം: ഡി സി. ബുക്സ്, 2004.

ജയാസുകാരൻ, *ബംഗാളിനോവലുകൾ മലയാളത്തിൽ. വിവർത്തനപഠനത്തിന്റെ സിദ്ധാന്തവും പ്രയോഗവും*. ചങ്ങനാശ്ശേരി: അസോസിയേഷൻ ഫോർ കമ്പാരറ്റീവ് സ്റ്റഡി. 2011.

ജയകുമാർ, കെ. (എഡി.). *ടാഗോർ കൃതികൾ.* കോട്ടയം: ഡി സി ബുക്സ്, 2013.

ജോസഫ്, മൂളിയിൽ. *സുകുമാരി.* തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2013.

ജോർജ്, കെ.എം. *ഭാരതീയസാഹിത്യസമീക്ഷ.* തിരുവനന്തപുരം: കേരളഭാഷാ ഇൽസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 1994.

– – –. (എഡി.) *ഭാരതീയസാഹിത്യചരിത്രം. വാല്യം ഒന്ന്.* തൃശൂർ: കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, 1982.

ഝാ, ഡി.എൻ. *വിശുദ്ധപശു.* വിവ., അനുപമ ആനമങ്ങാട്. കോഴിക്കോട്: ഇൻസൈറ്റ് പബ്ലിക്ക, 2017.

ടാഗോർ, രവീന്ദ്രനാഥ. *ഗോറ.* വിവ., വി.ആർ പരമേശ്വരൻ പിള്ള. ന്യൂഡൽഹി: സാഹിത്യ അക്കാദമി, 1990.

– – –. *വീടും ലോകവും.* വിവ., കെ.എം. ചന്ദ്രശർമ്മ. കോട്ടയം: ഡി സി ബുക്സ്, 2011.

തരകൻ, കെ. എം. മലയാള നോവൽ സാഹിത്യ ചരിത്രം. തൃശ്ശൂർ: കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, 1978.

– – –. *ആധുനിക നോവൽ ദർശനം*. കോട്ടയം: സാഹിത്യ പ്രവർത്തസംഘം,1992.

താരാശങ്കർ ബന്ദ്യോപാദ്ധ്യായ, *ആരോഗ്യനികേതനം.* തൃശ്ശൂർ: ഗ്രീൻ ബുക്സ്, 2013) 30–31.

ഥാപ്പർ, റൊമീല. *വർഗ്ഗീയതയും ചരിത്ര പൈതൃകവും*. വിവ., കെ. എൻ. ഗണേഷ്. തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2013.

ദാമോദരൻ, കെ. *ഭാരതീയചിന്ത*. തിരുവനന്തപുരം: കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 2015.

ദേവിക, ജെ. *കുലസ്ത്രീയും ചന്തപ്പെണ്ണും ഉണ്ടായതെങ്ങനെ അഥവാ ആധുനിക മലയാളി സ്ത്രീകളുടെ ചരിത്രത്തിന് ഒരാമുഖം*. തൃശ്ശൂർ: കേരള ശാസ്ത്ര സാഹിത്യ പരിഷത്ത്, 2015.

ദേശ്പാണ്ഡെ, സതീഷ്. *സമകാലിക ഇന്ത്യ ഒരു സമൂഹശാസ്ത്രവീക്ഷണം.* വിവ., ജെ. ദേവിക. തൃശ്ശൂർ: കേരള ശാസ്ത്രസാഹിത്യ പരിഷത്ത്, 2014.

ദേശായ്, എ.ആർ. *ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയുടെ സാമൂഹ്യപശ്ചാത്തലം.* വിവ., കെ. ശ്രീകുമാരനുണ്ണി. തിരുവനന്തപുരം: കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 2016.

ദുർഗ്ഗാൽ, കത്താർസിങ്ങ്. *നഖവും മാംസവും*. വിവ., കുന്നുപറമ്പിൽ പുന്നൂസ്. കോട്ടയം: ഡി സി ബുക്സ്, 1978.

ധർമ്മരാജ്, അടാട്ട്. *മതം ശാസ്ത്രം യുക്തിചിന്ത.* കോട്ടയം: സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, 2012.

നാരായണൻ, എം.ജി.എസ്. *ദേശീയതയുടെ സാംസ്കാരികമാനങ്ങൾ*. തൃശ്ശൂർ: എച്ച് ആന്റ് സി പബ്ലിഷിംഗ് ഹൗസ്, 2016

പവിത്രൻ, പി. *ആധുനികതയുടെ കുറ്റസമ്മതം.* കോട്ടയം: സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, 2000.

പണിക്കർ, കെ.എൻ. *ഫാഷിസത്തിന്റെ നാളുകൾ.* കോഴിക്കോട്: ഒലിവ് ബുക്സ്, 2005.

– – –. *കൊളോണിയലിസം സംസ്കാരം പാരമ്പര്യബുദ്ധിജീവികൾ.* തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2006.

– – –. *സെക്കുലർ പാഠങ്ങൾ. പ്രമേയം ചരിത്രം പ്രത്യയശാസ്ത്രം.* എഡി., പി.പി. ഷാനവാസ്. തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2007.

– – –, *സാംസ്കാരിക ഭൗതികവാദം.* എഡി., പി.പി. ഷാനവാസ്. കോട്ടയം: സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, 2010.

– – –. *സംസ്കാരവും ദേശീയതയും.* തൃശ്ശൂർ: കറന്റ് ബുക്സ്, 2010.

– – –. *ഒരു ചുവന്ന സൂര്യന്റെ ഓർമ്മ.* തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2011.

– – –. *ഇന്ത്യയെന്നാൽ ഹിന്ദുരാഷ്ട്രമോ ?* തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേ ഴ്സ്, 2016.

– – –. *മഹാത്മാവിന്റെ മരണം.* എഡി., പി.പി. ഷാനവാസ്, കോഴിക്കോട്: റാസ്ബവെറി ബുക്സ്, 2016.

പാണിഗ്രാഹി, കാളിന്ദീചരൺ. *മണ്ണിന്റെ മക്കൾ.* വിവ., പി.എൻ. ഭട്ടതിരി. ന്യൂഡൽഹി: സാഹിത്യഅക്കാദമി, 2000.

പാഡുമേനോൻ, കോമാട്ടിൽ. *ലക്ഷ്മീകേശവം.* തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2013.

പെരിയാർ, രാമസ്വാമി ഇ.വി. *ബ്രാഹ്മണിസത്തിനെതിരായ പോരാട്ടം.* വിവ., കെ. ആർ. മായ. തിരുവനന്തപുരം: മൈത്രി ബുക്സ്, 2017.

രാം പുനിയാനി, *മതമൗലികവാദവും ഇന്ത്യൻ മതേതരത്വവും.* വിവ., രാജേഷ് ചിറപ്പാട്. തിരുവനന്തപുരം: മൈത്രി ബുക്സ്, 2010.

പുരുഷോത്തമൻ, പി.ഒ. *താരതമ്യസാഹിത്യം തത്വവും പ്രസക്തിയും.* തിരുവനന്തപുരം: കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 1999.

പോൾ. എം.പി. *നോവൽ സാഹിത്യം.* കോഴിക്കോട്: പൂർണ പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 1991.

പ്രസന്നരാജൻ, *അധികാരം സാഹിത്യത്തിൽ സമകാലികവായനകൾ.* തിരുവനന്തപുരം: കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 2018.

പ്രസാദ് പന്ന്യൻ, *എഡ്വേർഡ് സെയ്ദ്. പൗരസ്ത്യം പാശ്ചാത്യം കർതൃത്വത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയം.* കോട്ടയം: സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണ സംഘം, 2017.

പ്രേംചന്ദ്. *ഗോദാനം* വിവ., ഇ.കെ ദിവാകരൻ പോറ്റി. ന്യൂഡൽഹി: സാഹിത്യ അക്കാദമി, 2000.

ഫണീശ്വർനാഥ് രേണു. *ചെളിപുരണ്ട ചേലത്തുമ്പ്.* വിവ., എം.എൻ. സത്യാർത്ഥി. ന്യൂഡൽഹി: നാഷണൽ ബുക്ട്രസ്റ്റ് ഇന്ത്യ, 1972.

ബഞ്ചമിൻ, ഡി. *നോവൽസാഹിത്യപഠനങ്ങൾ.* തിരുവനന്തപുരം: മാളുബൻ പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 1994.

ബർണർ, ജെ.ഡി. *ശാസ്ത്രം ചരിത്രത്തിൽ. വാല്യം ഒന്ന്. ശാസ്ത്രത്തിന്റെ ഉദയം.* വിവ., എം.സി. നമ്പൂതിരിപ്പാട്. കൊച്ചി: കേരള ശാസ്ത്ര സാഹിത്യപരിഷത്ത്, 2000.

– – –. *ശാസ്ത്രം ചരിത്രത്തിൽ. വാല്യം രണ്ട്. ശാസ്ത്രീയവും വ്യാവസായികവുമായ വിപ്ലവം.* വിവ., എം.സി. നമ്പൂതിരിപ്പാട്. കൊച്ചി: കേരള ശാസ്ത്ര സാഹിത്യപരിഷത്ത്, 2000.

ബന്ദ്യോപാദ്ധ്യായ, താരാശങ്കർ. *ആരോഗ്യനികേതനം.* വിവ., എം.കെ.എൻ പോറ്റി തൃശ്ശൂർ: ഗ്രീൻബുക്സ്, 2013.

ബാനർജി, ഇ. ഡോ. *അധികാരം സത്തയും സ്വരൂപവും.* തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 2006.

ബാലകൃഷ്ണൻ, കാവുമ്പായി. *ശാസ്ത്രവും മതനിരപേക്ഷതയും.* കോഴിക്കോട്: കേരള ശാസ്ത്രസാഹിത്യപരിഷത്ത്, 1994.

– – –. *ജനകീയ ശാസ്ത്രപ്രസ്ഥാനങ്ങളും ഇന്ത്യൻ സമൂഹവും.* തൃശ്ശൂർ: കേരള ശാസ്ത്രസാഹിത്യ പരിഷത്ത്, 2013.

ബിനീഷ്, പുതുപ്പണം (എഡി.,) *കേരള നവോത്ഥാനത്തിന്റെ പരിമിതികൾ.* കോഴി ക്കോട്: വിദ്യാർത്ഥി പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 2011.

ബിപൻ ചന്ദ്ര, *ആധുനിക ഇന്ത്യ.* വിവ., സൈനു കുര്യൻ ജോർജ്. കോട്ടയം: ഡി സി ബുക്സ്, 2007.

ബിപൻ ചന്ദ്ര., അംലേസ് ത്രിപാഠി. ബറൂൺ ഡേ. *സ്വാതന്ത്ര്യസമരം.* വിവ., ഗോപൻ. ന്യൂഡൽഹി: നാഷണൽ ബുക്ട്രസ്റ്റ് ഇന്ത്യ, 1973.

ബിമൽ മിത്ര. *ഭൈരവിരാഗം.* വിവ., കെ. രവിവർമ്മ. തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലി ഷേഴ്സ്, 2010.

ബിറിഞ്ചികുമാർ ബറുവ. *അസ്സമിയ സാഹിത്യചരിത്രം.* വിവ., ഇ.കെ. പുരുഷോത്ത മൻ. ന്യൂഡൽഹി: സാഹിത്യ അക്കാദമി. 1972.

ഭട്ടാചാര്യ, അമിത്രസൂദൻ. (സമ്പാ.) *ബങ്കിംചന്ദ്രന്റെ തെരഞ്ഞെടുത്ത പ്രബന്ധ ങ്ങൾ.* വിവ., രവിവർമ്മ. ന്യൂഡൽഹി: നാഷണൽ ബുക്ട്രസ്റ്റ് ഇന്ത്യ, 1999.

ഭാസ്കരൻ, സി. (എഡി.) *1857 ഒരു ഇടതുപക്ഷ പരിപ്രേക്ഷ്യം.* വിവ., സി.എം. അബ്ദുൾ റഹിമാൻ. തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2007.

മന്നാടിയാർ, എൻ.എസ്. *കൗടില്യന്റെ അർത്ഥശാസ്ത്രം അന്തർധാരയും സമകാലിക പ്രസക്തിയും.* തൃശ്ശൂർ: കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, 2015.

മലയാളപഠനസംഘം, *സംസ്കാരപഠനം. ചരിത്രം സിദ്ധാന്തം പ്രയോഗം.* ശുകപുരം: വള്ളത്തോൾ വിദ്യാപീഠം, 2011.

മഹേഷ്, എം.ആർ. *മലയാള നോവലും ദേശീയതയും.* തിരുവനന്തപുരം: പ്രകാശന വിഭാഗം കേരളസർവ്വകലാശാല, 2012.

മീരാക്കുട്ടി, *ഇസങ്ങൾ സാഹിത്യത്തിൽ.* കോട്ടയം: കറന്റ് ബുക്സ്, 1984.

മീരാനന്ദ, *ജ്ഞാനോദയത്തിന്റെ തിരസ്കാരങ്ങൾ.* വിവ., ഷിജു ഏലിയാസ്. തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2007.

മുഹമ്മദ്, എൻ.പി. *ഇന്ത്യൻ മുസ്ലിങ്ങളും സെക്യുലറിസവും.* കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, 2007.

യെച്ചൂരി, സീതാറാം. *ഇന്ത്യ ഹിന്ദുരാഷ്ട്രമോ?* വിവ., പി.എൻ. ദാമോദരൻപിള്ള. തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2010.

രഘു, ജെ. *ദേശരാഷ്ട്രവും ഹിന്ദുകൊളോണിയലിസവും.* കോഴിക്കോട്: പ്രതീക്ഷാ ബുക്സ്, 2012.

– – –. *ഹിന്ദുത്വഫാഷിസം ചരിത്രവും സിദ്ധാന്തവും.* തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 2017.

രതി, വി.കെ. *ആനന്ദ് വ്യക്തിയും ഭരണകൂടവും.* തൃശ്ശൂർ: മലയാള പഠനഗവേഷണ കേന്ദ്രം, 2004.

രമേശൻ, പി. *രണ്ട് ദ്രൗപതിമാർ ദേശീയത, ഇതിഹാസം സ്ത്രീസ്വത്വം.* കോഴിക്കോട്: ഇന്റസൈറ്റ് ബുക്സ്. 2008.

രവീന്ദ്രൻ (എഡി), *കലാവിമർശം മാർക്സിസ്റ്റ് മാനദണ്ഡം.* തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2010.

രാജൻ, പി. *മതേതരത്വം മുഖവും മുഖംമൂടിയും.* കൊച്ചി: പ്രണത ബുക്സ്, 2014.

രാജഗോപാലൻ, ഇ.പി. (എഡി.) *ഇന്ദുലേഖ വായനയുടെ ദിശകൾ.* തൃശ്ശൂർ: കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, 2001.

രാജശേഖരൻ, പി.കെ. *അന്ധനായ ദൈവം. മലയാളനോവലിന്റെ നൂറുവർഷങ്ങൾ.* കോട്ടയം: ഡി.സി ബുക്സ്, 2010.

രാജീവൻ, ബി. *ജൈവരാഷ്ട്രീയവും ജനസഞ്ചയവും.* കോഴിക്കോട്. റാസ്ബറി ബുക്ക്സ്, 2013.

– – –. *വാക്കുകളും വസ്തുക്കളും.* കോട്ടയം: ഡി സി ബുക്സ്, 2014.

രാധാകൃഷ്ണൻ, എസ്. *മതം പൗരസ്ത്യ പാശ്ചാത്യ രാജ്യങ്ങളിൽ.* കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, 2013.

രാധാകൃഷ്ണൻ, പി.എസ്. *സാഹിത്യചരിത്രവിജ്ഞാനീയം: സാധ്യതകൾ നിലപാടുകൾ.* ശുകപുരം: വള്ളത്തോൾ വിദ്യാപീഠം, 2016

– – –. *എതിർദിശകൾ സാഹിത്യചരിത്രത്തിലെ പക്ഷപാത(o)ങ്ങൾ.* തിരുവനന്തപുരം: കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 2017.

രാമകൃഷ്ണൻ, ഇ.വി. *ദേശീയതകളും സാഹിത്യവും.* കോട്ടയം: ഡി സി ബുക്സ്, 2000.

– – –. *അനുഭവങ്ങളെ ആർക്കാണു പേടി?* കോട്ടയം: ഡി സി ബുക്സ്, 2012.

– – –. *മലയാളനോവലിന്റെ ദേശകാലങ്ങൾ.* കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, 2017.

രാമചന്ദ്രൻ, ടി.കെ. *കാഴ്ചയുടെ കോയ്മ.* കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, 2006.

– – –. *സംഭാഷണങ്ങൾ കെ.എൻ പണിക്കർ.* സമാ., പി.പി. ഷാനവാസ്, തൃശ്ശൂർ കറന്റ് ബുക്സ്, 2008.

രാമചന്ദ്രൻ, കെ.എൻ. (എഡി.) *ദേശീയപ്രശ്നം ഇന്ത്യയിലും കേരളത്തിലും.* കോട്ടയം: ജനകീയ പ്രസിദ്ധീകരണ കേന്ദ്രം, 1984.

രാമചന്ദ്രൻ നായർ, എസ്. *അധിനിവേശ വിരുദ്ധ പോരാട്ടവും കേരളത്തിലെ സ്വാതന്ത്ര്യസമരവും,* കണ്ണൂർ: കനവ് ബുക്സ്, 2008.

രാമചന്ദ്രൻ നായർ, കെ. (സമ്പാ.) *ഗാന്ധിസാഹിത്യസംഗ്രഹം.* തിരുവനന്തപുരം: കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 2012.

ലെജു, പി തോമസ്. ഡോ.ജോർജ്ജ് കെ. അലക്സ്. *രാഷ്ട്രം രാഷ്ട്രീയം രാഷ്ട്ര സംവിധാനം.* തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2012.

ലെനിൻ, വി.ഐ. *ദേശീയപ്രശ്നത്തെക്കുറിച്ചുള്ള വിമർശനക്കുറിപ്പുകൾ. രാഷ്ട്ര ങ്ങളുടെ സ്വയം നിർണയാവകാശം.* മോസ്കോ: പ്രോഗ്രസ്സ് പബ്ലിഷേഴ്സ്, 1968.

ലെനിൻ, *ഭരണകൂടവും വിപ്ലവവും.* കാലിക്കറ്റ്: പ്രോഗ്രസ് പബ്ലിക്കേഷൻ, 2011.

ലോഹ്യ, രാം മനോഹർ. *ജാതിവ്യവസ്ഥ.* വിവ., വിനോദ് പയ്യട. കണ്ണൂർ: അസ്ത്ര ബുക്സ്, 2002.

വന്ദ്യോപാധ്യായ, മാണിക്. *പാവകളിയുടെ കഥ.* ന്യൂഡൽഹി: സാഹിത്യ അക്കാദമി, 1989.

വരദരാജൻ, *മു. തമിഴ്സാഹിത്യചരിത്രം.* വിവ., മേലങ്ങത്ത് നാരായണൻകുട്ടി. ന്യൂഡൽഹി: സാഹിത്യ അക്കാദമി, 2000.

വാരിയർ, പി.എ. ഡോ. കെ. വേലായുധൻ നായർ, *ഇന്ത്യൻ സ്വാതന്ത്ര്യസമരം നാഷണൽ കോൺഗ്രസിന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ.* കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്, 2009.

വാസുകുട്ടൻ, കെ.എ. *ഭാരതീയവിജ്ഞാനപഠനങ്ങൾ.* തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്. 1998.

വാസുദേവൻ പിള്ള, എ.എം. *നോവലും രാഷ്ട്രീയവും*. തൃശ്ശൂർ: കേരളസാഹിത്യ അക്കാദമി. 1991.

വിജയൻ, എം.എൻ. *നമ്മുടെ സാഹിത്യം നമ്മുടെ സമൂഹം. വോള്യം മൂന്ന്.* തൃശ്ശൂർ: കേരളസാഹിത്യ അക്കാദമി. 2002.

വിജയൻ, എം.എൻ. (എഡി.) *നമ്മുടെ സാഹിത്യം നമ്മുടെ സമൂഹം. വാള്യം രണ്ട്.* തൃശ്ശൂർ: കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി. 2000.

വിജയൻ, എം.എൻ. *നമ്മുടെ സാഹിത്യം നമ്മുടെ സമൂഹം 1901–2000 വാള്യം രണ്ട്.* തൃശ്ശൂർ: കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, 2000.

– – –. *നമ്മുടെ സാഹിത്യം നമ്മുടെ സമൂഹം. 1901–2000 വാള്യം മൂന്ന്.* തൃശ്ശൂർ: കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, 2000.

വിജു, വി. നായർ, *എഡ്വേർഡ് സെയ്ദ് : വീണ്ടെടുപ്പിന്റെ വിചാരവിപ്ലവം.* ചെങ്ങന്നൂർ: റെയ്ൻബോ ബുക് പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 2003.

വിരൂപാക്ഷപ്പാ മറ്റും. *വിശ്വജ്യോതി ബസവണ്ണ.* ബാംഗ്ലൂർ: ബസവസമിതി, 2010

വില്യം, സി.ടി. *മാനവവിഭവവികസന തത്ത്വചിന്തയും അർത്ഥശാസ്ത്രവും.* തൃശ്ശൂർ: കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, 2005.

വിശ്വാസ് പാട്ടീൽ. *ഝാഡാഝഡതി (തീരാസങ്കടങ്ങൾ).* വിവ., കാളിയത്ത് ദാമോദരൻ. ന്യൂഡൽഹി: സാഹിത്യ അക്കാദമി, 2008.

വേദനായകം പിള്ളൈ, മുൻസിഫ്. *പ്രതാപമുതലിയാർ ചരിത്രം.* വിവ., കെ.എസ്. വെങ്കിടാചലം, തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 2009.

വേണു, അമ്പലപ്പടി. *ഇന്ത്യൻ ഫാസിസത്തിന്റെ അടിവേരുകൾ യൂറോപ്യൻ പശ്ചാത്തലത്തിൽ ഒരന്വേഷണം.* തൃശ്ശൂർ: ബാങ്ക് വർക്കേഴ്സ് ഫോറം, 1998.

വേണുഗോപാലൻ, കെ.എ. *ഹിന്ദുത്വവും ദേശീയതയും.* തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2017.

ശങ്കരൻ, തായാട്ട്. *ഭാരതീയ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ രൂപരേഖ.* തൃശ്ശൂർ: കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, 2000.

ശർമ്മ, ആർ.എസ്. *രാഷ്ട്രീയസങ്കല്പങ്ങളും സ്ഥാപനങ്ങളും പ്രാചീനഭാരതത്തിൽ.* വിവ., പി.വി. വേലായുധൻപിള്ള. കോട്ടയം: ഡി സി ബുക്സ്, 2009.

ശർമ്മ, ജ്യോതിർമയ. *ഹിന്ദുത്വം. ഹിന്ദുദേശീയവാദത്തെക്കുറിച്ച് ഒരന്വേഷണം.* വിവ., പി.കെ. ശിവദാസ്. കോട്ടയം: ഡി സി ബുക്സ്, 2000.

ശെൽവമണി, കെ.ബി. ഡോ. *ആനന്ദ് ജീവിതം സംഭാഷണം പഠനം.* കോഴിക്കോട്: ഒലിവ് പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 2017.

ശ്രീകുമാർ, ടി.ടി. *വായനയും പ്രതിരോധവും.* കോഴിക്കോട്: ഒലിവ് പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 2017.

ഷാജി ജേക്കബ്, *മലയാളനോവൽ ഭാവനയുടെ രാഷ്ട്രീയം.* തിരുവനന്തപുരം: കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 2013.

– – –. *നോവൽ ചരിത്രത്തിന്റെ പാഠഭേദം.* തൃശ്ശൂർ: കറന്റ് ബുക്സ്, 2003.

– – –. (എഡി.) *മലയാള നോവൽ ദേശഭാവനയും രാഷ്ട്രീയ ഭൂപടങ്ങളും.* ന്യൂഡൽഹി: സാഹിത്യ അക്കാദമി, 2010.

ഷാനവാസ്, പി.പി. *തെരഞ്ഞെടുത്ത പ്രബന്ധങ്ങൾ*, കെ.എൻ.പണിക്കർ. തൃശ്ശൂർ: കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, 2010.

സച്ചിദാനന്ദൻ, *ഭാരതീയകവിതയിലെ പ്രതിരോധപാരമ്പര്യം.* കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്, 2001

– – –, *സംസ്കാരത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയം.* കോഴിക്കോട്: ലീഡ് ബുക്സ്, 2013

സത്യൻ, പി.പി. *ഫാസിസത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയ മനഃശാസ്ത്രം.* തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2017.

സദാശിവൻ, എം.പി. *ഭാഷയും പരിഭാഷയും.* തിരുവനന്തപുരം: കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 2008.

സന്തോഷ് കുമാർ, എൻ. *അജ്ഞാത ദേശങ്ങളുടെ ആഖ്യാനങ്ങൾ. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ മലയാളനോവലുകളുടെ പഠനം.* തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2012. .

സമദ്, മങ്കട. *മതേതര ദേശീയത ഇന്ത്യയുടെ മതം.* കോഴിക്കോട്: ലിപി പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 2013.

സാവിത്രി റോയ്. *നെല്ലിന്റെ ഗീതം.* വിവ., എം.എൻ.സത്യാർത്ഥി. കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, 2003.

സാം, എൻ. *കേരളത്തിലെ സാമൂഹികനവോത്ഥാനവും സാഹിത്യവും*. കോട്ടയം: നാഷണൽ ബുക്സ്റ്റാൾ, 1988.

സെൻ, എസ്. എൻ. ബി.വി. സുബ്ബരായപ്പ (എഡി.), *ശാസ്ത്രം ഇന്ത്യയിൽ ഒരു സംക്ഷിപ്ത ചരിത്രം*. വിവ., പി.ടി. ഭാസ്കരപ്പണിക്കരും മറ്റും. തിരുവനന്തപുരം: കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 1978.

സെൻ, സുകുമാർ. *ബംഗാളി സാഹിത്യചരിത്രം.* വിവ., കൃഷ്ണവാര്യർ ഏ. ജി. കോട്ടയം: സാഹിത്യ പ്രവർത്തക സഹകരണ സംഘം. 1987.

സുധീഷ്, എസ്. *ചരിത്രവും ഭാവനയും നോവൽകലയിൽ.* തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 2016.

സുധീഷ്, കോട്ടേമ്പ്രം. *നഷ്ടദേശങ്ങളുടെ കല*, തൃശ്ശൂർ: കേരള ലളിതകലാ അക്കാദമി, 2011.

സുബൈർ, വി. *മതം മാനവികത.* കോഴിക്കോട് : ഒലീവ് പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 2014.

സുബ്രഹ്മണ്യഭാരതി, *ഭാരതിയുടെ കവിതകൾ.* വിവ., വെണ്ണിക്കുളം ഗോപാലക്കുറുപ്പ് കോട്ടയം: സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, ലിമിറ്റഡ്, 1962.

സുനിൽ ഗംഗോപാധ്യായ, *മൊനേർ മാനുഷ്.* വിവ., സുനിൽ ഞാളിയത്ത്. കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, 2014.

സുനിൽ, പി. ഇളയിടം. *ചരിത്രം പാഠരൂപങ്ങളും പ്രത്യയശാസ്ത്രവും.* കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, 2004.

– – –. *ഉരിയാട്ടം*. കോട്ടയം: ഡി സി ബുക്സ്, 2007.

– – –. *ദമിതം ആധുനികതാവാദത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയ അബോധം.* തിരുവനന്തപുരം : കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 2009.

– – –. *വീണ്ടെടുപ്പുകൾ. മാർക്സിസവും ആധുനികതാവിമർശനവും.* തൃശ്ശൂർ: കേരള ശാസ്ത്രസാഹിത്യ പരിഷത്ത്, 2013.

–––. *അനുഭൂതികളുടെ ചരിത്രം.* തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2014.

–––. *ആത്മം അപരം അധിനിവേശം.* കോഴിക്കോട്: ഐ ബുക്സ് കേരള, 2016.

സോമൻ, പി. *ഫാഷിസവും സംസ്കാരവും.* തിരുവനന്തപുരം: പ്രഭാത് ബുക് ഹൗസ്, 2016.

ഹരിഹരൻ, കെ.എസ്. *ഇന്ത്യൻ ഫാസിസത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രം.* കോഴിക്കോട്: സെക്കുലർ ഫോറം, 1997.

ഹൃദയകുമാരി, ബി. *നവോത്ഥാനം ആംഗലസമൂഹത്തിൽ.* തിരുവനന്തപുരം: കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 2004.

റോയി, എം.എൻ. *ഇന്ത്യ പരിവർത്തനദശയിൽ.* തിരുവനന്തപുരം: വിവ., സി. ഗോവിന്ദക്കുറുപ്പ്. കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 2000.

– – –. *ഫാസിസത്തിന്റെ തത്ത്വശാസ്ത്രം.* വിവ., എം. വി. ഹരിദാസൻ, കോഴിക്കോട്: ഇൻസൈറ്റ് പബ്ലിക്ക, 2014.

English Books:

Ahmad, Aijas. *In Theory: Classes, Nations, Literatures*. New Delhi: Oxford India Paperbacks, 1997.

Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.* London: Verso, 1996.

Ansari, M.T. (Ed.) *Secularism, Islam and Modernity. Selected essays of Alam Khundmiri.* New elhi: Sage publications, 2001.

Amrik, Singh (Ed.) *The Partition in Retrospect*. New Delhi: Anamika publishers & Distributors Pvt. Ltd, 2000.

Ashcroft, Bill. Gareth Griffiths and Helen Tiffin. *Key Concepts in Post-colonial Studies*. London: Routledge, 2001.

Audi, Robert (Ed), *The Cambridge Dictionary of Philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Engineer, Asghar Ali (Ed.) *Communal Riots in Post-Independence India.* Hyderabad: Sangam Books, 1984.

Bhagavan, Manu (Ed.) *Heterotopias Nationalism and the Possibility of History in South Asia.* New Delhi: Oxford University Press, 2010.

Bhargava, Rajeev. *Secularism and its Critics.* Delhi: Oxford University Press, 1998.

Buchanan, Ian. *A Dictionary of Critical Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

Burcher, Graham. Collin Garden, Peter Miller (Ed.) *The Foucault Effect: Studies in Governmenality.* Chicago: The University of Chicago Press, 1991.

Chakrabarti, Pratik. *Western Science in Modern India. Metropolitan Methods, Colonial Practices*. Ranikhet: Permanent Black, 2010.

Chatterjee, Partha. *The Partha Chatterjee Omnibus: Comprising Nationist Thought and the Colonial World, The Nation and Its Fragments, A Possible India* (New Delhi: Oxford Univesity Press, 1999.

Coward, Howard G. (Ed.) *Modern Indian Response to Religious Pluralism*. Albany: State University of New York Press, 1987.

Dash, Santosh. *English Education and the Question of Indian Nationalism. A Perspective of Vernacular*. Delhi: Aakar Books, 2009.

Datta, P.K. (Ed.), *Rabindranath Tagore's The Home and the World. A Crtiial Companion.* Delhi: Permanent Black, 2003.

Delanty, Gerard. Patrik O'mahony. *Nationalism and Social Theory*. New Delhi: Sage Publications, 2002.

Dube, S.C. *Indian Society*. New Delhi: National Book Trust, India, 2010.

Freud, Sigmund. *Civilization, Society and Religion: Group Psychology, Civilization and Its Discontents and other works. The Penguin Freud Library volume 12.* Ed., Albert Dickson, London: Penguin Books, 1991.

Gandhi, M. K. *Hind Swaraj or Indian Home Rule.* Ahmedabad: Navajeevan publishing House, 2015.

Gidla, Sujatha. *Ants Among Elephants: An Untouchable Family and the Making of Modern India*. New York: Farrar, Sraus and Giroux, 2017.

Greenfield, Liah. *Nationalism And the Mind: Essays on Modern Culture.* Oxford: One world Publications, 2007.

Gyan Prakash, *Another Reason*. New Jersey: Princeton University Press, 1999.

Habermas, Jurgan. *The Structural Transformation of the Public Sphere*. Cambridge: The MIT Press, 1991.

Habib, Irfan. Dhruv Raina (Ed.), *Social History of Science in Colonial India*. New Delhi: Oxford University Press, 2007.

Hall, Stuart. Bram Gieben. *Formation of Modernity*. Cambridge: Polity Press, 1995.

Hasan, Mushiral (Ed.), *Islam and Indian Nationalism: Reflections on Abdul Kalam Azad*. Delhi: Manohar, 1992.

Hutchinson, John. Anthony D Smith (Ed.), *Nationalism.* Oxford: Oxford University Press, 1994.

Kalpagam, U. *Rule by Numbers Governmentality in Colonial India.* New Delhi: Orient Blackswan private limited, 2015.

Kohn, Hans. *Nationalism. Its Meaning and History.* Princeton: D.Van Nonstrand Company Inc, 1955.

Kumar, Deepak. *Science and The Raj*. Delhi: Oxford University Press, 1995.

Lata Mani. *Contentious Traditions.The Debate on Sati in Colonial India*. New Delhi: Oxford University Press, 1998.

Mongia, Padmini(Ed.) *Contemporary Post Colonial Theory, A Reader*. Delhi: Oxford University Press, 1997.

Morris, Pam. (Ed.), *The Bhaktin Reader*. London: Edward Arnold, 1994

Mukherjee, Meenakshi. (Ed.) *Early Novels in India*. New Delhi: Sahitya Akademi, 2017.

Pandey, Gyanendra. *Remembering partition. Violence, Nationalism and History in India.* New Delhi: Cambridge University Press, 2012.

– – –. *The Construction of Communalism in Colonial India*. Delhi, 1990.

– – –. *Gyanendra Pandey Omnibus.* New Delhi: Oxford University Press, 2008.

Panikkar, K.N. *Culture, Ideology, Hegemony. Intellectuals and Social Consciousness in Colonial India*. New Delhi: Tulika, 2001.

– – –. (Ed.), *Communalism in India: History, Politics and Culture,* New Delhi: Manohar, 1991.

Puniyani, Ram. (Ed.), *Cow on Indian Political Chess board*. Calicut: Black Pepper Books, 2014.

Ramakrishnan, E.V. (Ed.) *Narrating India: The Novel in Search of the Nation*. New Delhi: Sahitya Akademi, 2005

Ray, Rajat Kanta. *The Felt Community. Commonality and Mentality before the Emergence of Indian Nationalism.* New Delhi: Oxford University press, 2007.

Robertson, David. *The Routledge Dictionary of Politics*. London: Routledge, 2004.

Sankaran Nair, C. *Gandhi and Anarchy*. Ottapalam: Chettur Sankaran Nair Foundation, 2000.

Sharma, S. L, T. K, Oommen. *Nation and National Identity in South Asia.* New Delhi: Orient Longman Limited, 2000.

Smith, Anthony D. *Nationalism Theory, Ideology, History.* Cambridge: Policy press, 2005.

Sugatha Bose, *The Nation As Mother And Other Vision of Nationhood.* Haryana: Penguin Random House India, 2017.

Swingewood, Alan. *The Novel and Revolution*. London: The Macmillan Press Ltd., 1975

Tejani, Shabnum. *Indian Secularism. A Social and Intellectual History 1890-1950.* Ranikhet: Permanent Black, 2011.

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

Vijayasree, Meenakshi Makharjee. (Ed.) *Nation in Imagination. Essays on Nationalism, Sub-nationalisms and Narration***.** Hyderabad: Orient Longman Private Limited. 2007.

Williams, Raymond. *The Long Revolution.* England: Penguin Books, 1965

Zachariah, Benjamin. *Playing the Nation Game. The Ambiguities of Nationalism in India.* New Delhi: Yoda press, 2011.

ആനുകാലികങ്ങൾ:

അരവിന്ദാക്ഷൻ, കെ. 'മതേതരത്വവും ദേശീയതയും.' മാതൃഭൂമി ആഴ്ചപ്പതിപ്പ്, ജൂലൈ 21-27, 2002

എം.ജി.എസ്., നാരായണൻ. 'കേരളദേശീയതയുടെ വേരുകൾ.' ജയകേരളം, മെയ്, 1992.

കൊച്ച്, കെ.കെ. 'ഇന്ദുലേഖ: ഒരു രാഷ്ട്രീയപുനർവായന.' മാതൃഭൂമി ആഴ്ചപ്പതിപ്പ്, ഡിസം. 26-ജനു.1, 2004.

ഥാപ്പർ, റൊമിലാ. 'ഹിന്ദുത്വ ദേശീയതയുടെ കൊളോണിയൽ വേരുകൾ.' ദേശാഭിമാനി വാരിക, ആഗസ്റ്റ് 21, 2016.

നാരായണൻ, എം. എം. 'ഹിന്ദുയിസം, ഹിന്ദുത്വ, ഇന്ത്യൻ ദേശീയത.' ദേശാഭിമാനി വാരിക, ഡിസംബർ 31, 2017.

പണിക്കർ, കെ.എൻ. 'ദേശീയസ്വത്വവും സാംസ്കാരിക ഭൂതകാലവും.' മാതൃഭൂമി ആഴ്ചപ്പതിപ്പ്, മാർച്ച് 7-13, 2004.

– – –. 'ദേശത്തെ ഭാവന ചെയ്യുമ്പോൾ.' മാതൃഭൂമി ആഴ്ചപ്പതിപ്പ്, മാർച്ച് 14-20, 2004.

– – –. 'ദേശവും സമുദായസ്വത്വവും.' മാതൃഭൂമി ആഴ്ചപ്പതിപ്പ്, മാർച്ച് 21-27, 2004.

– – –. 'പ്രാദേശിക ചരിത്രരചനയും പ്രതിരോധവും.' മാതൃഭൂമി ആഴ്ചപ്പതിപ്പ്, ഏപ്രിൽ 9-15, 2006

– – –. 'ഇന്ത്യൻ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ അപൂർണ്ണ കർമ്മപദ്ധതി'. ദേശാഭിമാനി വാരിക, ജൂൺ 19, 2011

– – –. 'ദേശീയത ഇന്ത്യയിൽ' ദേശാഭിമാനി വാരിക. ഒക്ടോബർ 23, 2016.

– – –. 'സാഹിത്യവും ചരിത്രവും ഇഴപിരിയാത്ത ബന്ധം'. ദേശാഭിമാനി വാരിക, ജൂൺ 10, 2012.

– – –. 'ദേശീയതയുടെ തിരുത്തൽവാദികൾ' ദേശാഭിമാനി വാരിക, ഒക്ടോബർ. 16, 2016.

– – –. 'ദേശീയത ഇന്ത്യയിൽ' ദേശാഭിമാനി വാരിക, ഒക്ടോബർ. 23, 2016.

രാജൻ, ഇ. 'ഇന്ത്യൻ രാഷ്ട്രനിർമ്മാണം സൈദ്ധാന്തിക വീക്ഷണം'. *ബദലന്വേഷണത്തിന്റെ പുതുവഴി ത്രൈമാസിക.* ഖണ്ഡം 2 നമ്പർ 8 തൃശ്ശൂർ: പ്രതീക്ഷ ട്രസ്റ്റ്, ഡിസംബർ, 2014.

രാമകൃഷ്ണൻ, ഇ. വി. 'നോവലും രാഷ്ട്രവും' ഭാഷാപോഷിണി, നവംബർ, 1998.

– – –. 'നോവൽ പ്രദേശത്തെ എഴുതുമ്പോൾ' ഭാഷാപോഷിണി, സെപ്റ്റംബർ, 1999.

സച്ചിദാനന്ദൻ, അപരൻ ആക്കപ്പെടുന്നു മുസ്ലിം. മാതൃഭൂമി ആഴ്ചപ്പതിപ്പ്, ഫെബ്രുവരി 5-11, 2017.

സുനിൽ, ഇളയിടം. പി. 'ദേശീയവാദചരിത്രത്തിന്റെ ഹൈന്ദവ മുഖം'. മാധ്യമം ആഴ്ചപ്പതിപ്പ്, സെപ്റ്റംബർ 12, 2016

വെളുത്താട്ട്, കേശവൻ. 'കേരളചരിത്രവും ദേശീയതാവാദവും.' ജയകേരളം. ആഗസ്റ്റ്- സെപ്റ്റംബർ, 1992.

English journels:

Hugh Baxter, System and Life-worldin Habermas's "Theory of Communicative Action". Theory and society. vol.16. No. 1.

MacKintosh, James. 'A Discourse at the Opening of the Literary Society of Bombay,'. *Transactions of the Literary Society of Bombay, Vol. I.* Bombay: Education Society Press, 1877.

അപ്രകാശിത പ്രബന്ധങ്ങൾ:

കെ.എം. അനിൽ, 'കീഴാള ബൗദ്ധികപാരമ്പര്യം - ആന്തരവിമർശനത്തിന്റെ പാഠങ്ങൾ.' അപ്രകാശിത പ്രബന്ധം.

– – –. 'നാഗില: ഒരു ദേശീയ വനിത.' അപ്രകാശിത പ്രബന്ധം

Webiolography

David Huddart, *Homi K Bhabha*, Retrieved Jan. 11, 2018, from www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780190221911 /obo

wikipedia contributed *Radhakata deb.* Retrived July 29, 2016 from https://en.m.wikipedia.org/wiki/Radhakanta_Deb

Douglas Kellner, *Frederic Jameson.* Retrieved 26 July, 2017. from https:// pdfs. semanticscholar.org/98d0

wikipedia contributors. *James Mill.* Retrieved 29 May, 2016 from http://en.m. wikipedia.org/wiki/James-Mill.

wikipedia contributors. *English Education Act* 1835. Retrived 1Jan. 2016. from http://en.wikipedia.org/ wiki/English Education_Act_1835

The Royal Society. *History of Royal Society*. Retrieved from http:// royal society.org/about_us/history

Anthony Quinton, Baran Quinton, *Francis Bacon,* Retrieved from https://www.britanica.com/biography/Francis_Bacon-viscouct-saint-Alban

Muller-wille, Staffan *Carolus Linnaeus*. Retrieved from https:// www.britanica.com/biography/ Carolus -Linnaeus

Sweet ,William. *Jerny Bentham*. Retrieved 15 Apirl, 2017 from https://www.iep.utm.edu/

wikipedia contributors. *Mahendralal Sarkar.* Retrieved 12 Nov. 2018. from https://en.wikipedia.org/wiki/Mahendralal- Sarkar

Anil Pinto. *An Introduciton to liberal humanism.* Retrieved 11 Nov, 2013 from anilpinto.blogspot.in/ 2003/11/an – introduction – liberal-humanims-html?m=1

Ikram, S M. *Sir Sayyid Ahamad* Khan. Retrieved from http://www.britannica.com/biography/Sayyid Ahmad_khan

wikipedia contributors. *Abdul Kalam Azad. Retrieved 12 Nov. 2018. from* http://en.m.wikipedia.org/wiki/Abul__kalam Azad

Immamel Kant. *What is enlightenment?*Retrieved from https://www.stmarys-ca.edu/sites/ default/files/attachments/files/kant-what

അനുബന്ധം 1

സാങ്കേതിക പദസൂചി:

അച്ചടി മുതലാളിത്തം	print capitalism
അധികാര ഭാഷകൾ	Languages of power
അനുഭൂതി ഘടന	structure of feelings
അന്യവൽക്കരണം	Alienation
അന്തരാള ഘട്ടം	liminality
അപരിഷ്കൃതർ	barbarians
അവയവരഹിത ശരീരം	body without organ
ആന്തര വിമർശനം	internal criticism
ആന്തരിക മണ്ഡലം	inner domain
ആത്മനിയന്ത്രണത്തിന്റെ കല	art of self governance
അപരം	Other
അഹം	ego
ആഖ്യാനം	narration
ആദർശാത്മക അഹം	ideal ego
ആദിമ സെക്കുലർ സാന്നിധ്യം	proto secular presence
ആധുനികത	modernity
ആന്തരവിമർശനം	internal criticism
ആന്തരികമണ്ഡലം	inner domain
ആണ്ടറുതി	natural cycle
ആൾക്കൂട്ട മനശ്ശാസ്ത്രം	group psychology
ഇടയാധികാരം	govermentality
ഉദാരവൽക്കരണം	liberalisation
ഉദ്യാന സംസ്കാരം	Garden culture
ഉന്നതസംസ്കാരം	high culture

ഉരിയാട്ടം	utterance
ഉത്സവാത്മകത	carnival
ഏകാത്മകവും ശൂന്യവുമായ സമയം	Homogeneous empty time
ഔദ്യോഗിക ദേശീയത	official nationalism
ഔപചാരിക റിയലിസം	formal realism
കങ്കാണി നോട്ടം	survelience
കത്തുരൂപത്തിലുള്ള നോവലുകൾ	epistolary
കല്പിത സമുദായം	imagined community
കുടുംബനിയന്ത്രണത്തിന്റെ കല	art of properly governing family
കോളനീകരണം	colonisation
ഗവൺമെന്റാലിറ്റി	govermentality
ഘടനാപരമായ ആധുനികത	Structural modernism
ചിതറൽ	fragmentation
ചികിത്സാവൽകൃത ശരീരം	medicalized body
ജനുസ്സ്	genre
ജനിതക ഘടനാവാദം	genetic structuralism
ജീവലോകം	life world
ജീവത്തായ സംസ്കാരം	living culture
ജ്ഞാനോദയം	enlightenment
ടൈപ്പ്	type
തുറിച്ചുനോട്ടം/ അധിവീക്ഷണം	gaze
ദേശം	Nation
ദേശരാഷ്ട്രം	Nation state
ദേശീയത	Nationalism
ദേശീയത്വം	Nationality
ദേശീയ തത്വം	Nation hood
നവോത്ഥാനം	Renaissance

നിർമ്മിതിവാദപരം	Constructionist
നീചസംസ്കാരം	Low culture
നേതാവ്/ നായകൻ	leader
പരമാധികാരം	Sovereign
പാഠം	Text
പാരമ്പര്യം	tradition
പുനർ-അവതരിപ്പിക്കുക	re-presenting
പുനരുത്ഥാനം	Reformation
പൊതുമണ്ഡലം	Public sphere
പൊതുവിജ്ഞാനസംഭരണസംഘം	society for acquisition of general knowledge
പൗര ദേശീയത	civil nationalism
പൗരസ്ത്യവാദം	orientalism
പ്രകടനപരം	performative
പ്രകൃതിശാസ്ത്ര ചരിത്രം	natural history
പ്രതിനിധാനം	Repesentation
പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ ഭരണകൂട ഉപകരണം	ideological state apparratus
പ്രത്യക്ഷ വാദം	positivism
പ്രയോഗാത്മകത	pragmatics
പ്രവിശ്യ	territory
പ്രശ്ന നായകൻ	problem hero
പ്രാക്സിസ്	praxis
ബദൽ നവീകരണം	counter reformation
ബഹുസ്വരത	polyphony
ബാഹ്യമണ്ഡലം	outer domain
ബോധധാരാ നോവൽ	memoir novel
ബൃഹദാഖ്യാനം	grand narrative

ഭരണകൂടം	state
ഭരണമെന്ന കല	art of governance
മർദ്ദനപരമായ ഭരണകൂടോപകരണം	repressive state apparatus
മാതൃകാരൂപങ്ങൾ	modular forms
മാനവികതാവാദം	humanism
മിശിഹാപരമായ സമയം	Messianic Time
മിശ്രഭാഷകത്വം	hetroglossia
മുതലാളിത്തം	capitalism
മുൻവിധി	prejudice
മോഹനിദ്രാവസ്ഥ	hypnosis
യഥാർഥ അഹം	real ego
യുക്തിവാദം	rationalism
രാഷ്ട്രീയാബോധം	Political unconsciousness
രാഷ്ട്രതന്ത്രം	politics
രാഷ്ട്രീയ സമ്പദ്വ്യവസ്ഥ	political economy
രേഖപ്പെടുത്തൽ	documentation
ലിബിഡോ	libido
വശീകരണം	suggession
വരേണ്യവർഗ്ഗം	elite class
വർഗ്ഗീയത	communalism
വാർപ്പുമാതൃക	typical
വംശീയ ശാസ്ത്രം	ethnography
വികസനാത്മക ദേശീയത	developmental nationalism
വിഘടനഘട്ടം	breaking point
വിമർശനാത്മക റിയലിസം	critical realism
വൈരാഗ്യം	ascenticism
വൈരുധ്യാത്മകം	dialectical

ശ്രേഷ്ഠഭാഷകൾ	classical languages
സമൂഹ ബോധം	collective consciousness
സമൂഹാബോധം	collective unconsciousness
സദാചാരം	morality
സദ്യ/തീറ്റ	feasta
സമ്പദ്ഘടന	economy
സാത്മീകരണം	identification
സാമൂഹിക കർതൃത്വം/ സമാഹൃത കർതൃത്വം	collective subject
സാമൂഹ്യപരമായ സമമൂല്യത	sociological equivalence
സെക്കുലർവൽക്കരണം	secularization
സംക്രമണസ്ഥലം	liminal space
സംഘമനസ്സ്	grop psyche
സംസ്കാരം	culture
സാംസ്കാരിക ദേശീയത	cultural nationalism
സാംസ്കാരിക സാങ്കേതികവിദ്യ	cultural technology
സ്വത്വം	Identity
സ്വാധികാരരഹിത സ്വത്വം	non-sovereign self
ഹാസ്യാത്മക ആഖ്യാനങ്ങൾ	mock epics
ഹോമോലോഗ്	homologue

അനുബന്ധം. 2

ഇന്ത്യൻ ദേശീയത പ്രമേയമാകുന്ന നോവലുകൾ

1. അഖിലൻ, *ചിത്തിരപ്പാവൈ* (തമിഴ്). വിവ., സി. എ. ബാലൻ. കോട്ടയം: ഡി സി ബുക്സ്, 2011.

2. അഡിവി ബാപിരാജു, *നാരായണറാവു* (തെലുങ്ക്). വിവ., എസ്.വി. കൃഷ്ണ വാരിയര്. ന്യൂഡൽഹി: സാഹിത്യ അക്കാദമി, 1970.

3. അനന്തമൂർത്തി, യു. ആർ. *അവസ്ഥ* (കന്നട). വിവ., സി. രാഘവൻ. കോട്ടയം: ഡി. സി. ബുക്സ്,1998

4. അമർകാന്ത്, *കരിയില* (ഹിന്ദി). വിവ., പ്രൊഫ. വി. കെ. രവീന്ദ്രനാഥ്. കോട്ടയം: ഡി സി ബുക്സ്, 2011.

5. അമൃതലാൽ നാഗർ, നീർത്തുള്ളിയും സമുദ്രവും (ഹിന്ദി). വിവ., ജി. സത്യൻ. ന്യൂഡൽഹി: നാഷണൽ ബുക്ട്രസ്റ്റ് ഇന്ത്യ, 1997.

6. – – –. അമൃതവും വിഷവും (ഹിന്ദി). വിവ., സുധാംശു ചതുർവേദി. ന്യൂഡൽഹി: സാഹിത്യ അക്കാദമി, 1998.

7. അമ്മാമൻ രാജ, പടിഞ്ഞാറേ കോവിലകത്ത്. *ഇന്ദുമതീസ്വയംവരം* (മലയാളം). തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2013.

8. ആശപൂർണ്ണാദേവി, *സുവർണ്ണലത* (ബംഗാളി). വിവ. പി. മാധവൻപിള്ള. തൃശ്ശൂർ: കറന്റ് ബുക്സ്. 2004.

9. ഇന്ദിരാ ഗോസ്വാമി, *ദക്ഷിണ കാമരൂപിന്റെ കഥ* (അസമീസ്). വിവ., പി. മാധവൻ പിള്ള. ന്യൂഡൽഹി: സാഹിത്യ അക്കാദമി, 2003.

10. ഉറൂബ്, *ആമിന* (മലയാളം). തൃശ്ശൂർ: കറന്റ് ബുക്സ്, 1950

11. കൽക്കി, രാ. കൃഷ്ണമൂർത്തി. *അലയൊലി* (തമിഴ്). വിവ., ഡോ. എസ് കെ നായർ ന്യൂഡൽഹി: നാഷണൽ ബുക്ട്രസ്റ്റ് ഇന്ത്യ. 1977.

12. കത്താർസിങ്ങ് ദുർഗ്ഗാൽ, *നഖവും മാംസവും* (പഞ്ചാബി). വിവ., കുന്നുപറമ്പിൽ പുന്നൂസ്. കോട്ടയം: ഡി സി ബുക്സ്, 1978.

13. കാതറീൻ ഹന്നാ മുല്ലൻസ്, *ഫുൽമോനി എന്നും കോരുണ എന്നും പേരായ രണ്ടു സ്ത്രീകളുടെ കഥ* (ബംഗാളി). വിവ., റവ. ജോസഫ് പിറ്റ്. തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2013.

14. കാളിന്ദീചരൺ പാണിഗ്രാഹി, *മണ്ണിന്റെ മക്കൾ* (ഒറിയ). വിവ., പി. എൻ. ഭട്ടതിരി. ന്യൂഡൽഹി: സാഹിത്യ അക്കാദമി, 2000.

15. കേശദേവ്, പി. *ഭ്രാന്താലയം* (മലയാളം). കോട്ടയം: സാഹിത്യ പ്രവർത്തക സഹകരണ സംഘം, 1994

16. കേശദേവ്, പി. *അയൽക്കാർ* (മലയാളം). കോട്ടയം: ഡി. സി ബുക്സ്, 2013

17. കൃഷ്ണ സോബ്തി, *നിഷേധി മിത്രോ* (ഹിന്ദി). വിവ., ജി. സത്യൻ. ന്യൂഡൽഹി: നാഷണൽ ബുക്ട്രസ്റ്റ്, 1967.

18. ഗജേന്ദ്ര കുമാർ മിത്ര, *കൽക്കട്ടക്കടുത്തു തന്നെ* (ബംഗാളി). വിവ., ദിനമണി. കോട്ടയം: സാഹിത്യ പ്രവർത്തകസഹകരണ സംഘം, 1975.

19. ഗോപിനാഥ് മൊഹന്തി, *ജീവിതമാർഗ്ഗം* (ഒറിയ). ഒിവ., വി. ടശ. കുഞ്ഞിരാമൻ. ന്യൂഡൽഹി: നാഷണൽ ബുക്ട്രസ്റ്റ് ഇന്ത്യ, 1999.

20. ഗുർദയാൽ സിംഗ്, *അർധചന്ദ്രന്റെ രാത്രി* (പഞ്ചാബി). വിവ., വി. ഡി. കൃഷ്ണൻ നമ്പ്യാർ. ന്യൂഡൽഹി: നാഷണൽ ബുക്ട്രസ്റ്റ് ഇന്ത്യ, 1980.

21. ചന്തുമേനോൻ, ഒ. *ഇന്ദുലേഖ* (മലയാളം). കോട്ടയം: ഡി. സി. ബുക്സ്, 1989.

22. ചാത്തുനായർ, ചെറുവാലത്ത്. *മീനാക്ഷി* (മലയാളം). തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2013.

23. ജയകാന്തൻ, *ആർക്കു വേണ്ടിയാണവൻ കരഞ്ഞത് ?* (തമിഴ്). വിവ., കെ.എസ്. വെങ്കിടാചലം. തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2009.

24. ജിലാനി ബാനോ, *ശിലാവർഷം* (ഉറുദു). വിവ. കെ. കൃഷ്ണൻകുട്ടി. കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി ബുക്സ്. 2004.

25. ജോസഫ്, മൂളിയിൽ. *സുകുമാരി* (മലയാളം). തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2013.

26. ടാഗോർ, രവീന്ദ്രനാഥ. *ഗോറ* (ബംഗാളി). വിവ., വി. ആർ. പരമേശ്വരൻപി ള്ള. ന്യൂഡൽഹി: സാഹിത്യ അക്കാദമി, 1999.

- - -. *വീടും ലോകവും* (ബംഗാളി). വിവ., കെ. എം. ചന്ദ്രശർമ്മ. കോട്ടയം: ഡി. സി. ബുക്സ്, 2011.

27. താരാശങ്കർ ബാനർജി, *ആരോഗ്യനികേതനം* (ബംഗാളി). വിവ. നിലീന എബ്രഹാം. കോട്ടയം. ഡി. സി ബുക്സ്. 1997.

28. നരേന്ദ്രർ പാൽ സിംഹ്, *വെളിച്ചത്തിലേക്ക് പറക്കുന്ന പക്ഷികൾ* (പഞ്ചാബി). വിവ., കെ. കൃഷ്ണൻകുട്ടി. ന്യൂഡൽഹി: സാഹിത്യ അക്കാദ മി, 2001.

29. നാരായണകുരുക്കൾ, *പാറപ്പുറം* **(**മലയാളം**).** കോട്ടയം: ഡി. സി. ബുക്സ്, 2004.

30. നാരായണൻ ഗംഗോപാധ്യായ, *മന്ദ്രമുഖരം* (ബംഗാളി). വിവ., കെ. രവി വർമ്മ. തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2010.

31. - - -. ശിലാലിപി (ബംഗാളി). വിവ., എം. എൻ സത്യാർഥി. ഠകാഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, 2006

32. നിരഞ്ജന, *ചിരസ്മരണ* (കന്നട). വിവ., സി. രാഘവൻ. പയ്യന്നൂർ: പുസ്ത കഭവൻ, 2011.

33. പൊറ്റെക്കാട്, എസ്. കെ. *ഒരു ദേശത്തിന്റെ കഥ* (മലയാളം). കോട്ടയം: ഡി. സി. ബുക്സ്, 2004.

34. പൂർണ്ണചന്ദ്ര തേജസ്വി, *ചിദംബര രഹസ്യം* (കന്നട). വിവ., സി. രാഘവൻ. ന്യൂഡൽഹി: സാഹിത്യ അക്കാദമി, 2002.

35. പ്രതിഭാറായ്, *ഉത്തരമാർഗ്ഗം* (ബംഗാളി). വിവ. പി. മാധവൻ പിള്ള. തൃശ്ശൂർ: കറന്റ് ബുക്സ്, 1998.

36. പ്രബഞ്ചൻ, *വാനം വശപ്പെടും* (തമിഴ്). വിവ., ശ്രീധരൻ. ന്യൂഡൽഹി: സാഹിത്യ അക്കാദമി, 2008.

37. പ്രേംചന്ദ്, *സേവാസദനം* (ഹിന്ദി). വിവ., ഇ. കെ. ദിവാകരൻ പോറ്റി. കോട്ടയം: സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, 1959.

38. – – –. *ഗോദാനം* (ഹിന്ദി). വിവ., ഇ.കെ. ദിവാകരൻ പോറ്റി. ന്യൂഡൽഹി: സാഹിത്യ അക്കാദമി, 2000.

39. – – –. *പ്രേമാശ്രമം* (ഹിന്ദി). വിവ., ഇ. കെ നാരായണൻ പോറ്റി. തൃശ്ശൂർ: കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, 2000.

40. – – –. *രംഗഭൂമി* (ഹിന്ദി). വിവ., ഇ. കെ ദിവാകരൻ പോറ്റി. തൃശ്ശൂർ: കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, 1999.

41. – – –. *കർമ്മഭൂമി* (ഹിന്ദി). വിവ., ഇ. കെ ദിവാകൻ പോറ്റി. കോട്ടയം: സാഹിത്യ പ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, 2011.

42. ഫക്കീർ മോഹൻ സേനാപതി. *ആറേക്കർ നിലം* (ഒറിയ). വിവ., രവിവർമ്മ. ന്യൂഡൽഹി: സാഹിത്യ അക്കാദമി, 2002.

43. ഫണീശ്വർനാഥ് രേണു, *ചെളിപുരണ്ട ചേലത്തുമ്പ്* (ഹിന്ദി). വിവ., എം. എൻ സത്യാർത്ഥി. ന്യൂഡൽഹി: നാഷണൽ ബുക്ട്രസ്റ്റ് ഇന്ത്യ, 1972.

44. ബലിവാഡ കാന്തറാവു, *തോല്പിക്കപ്പെട്ട മനുഷ്യർ* (തെലുഗു). വിവ., കെ. എൻ. ദാമോദരൻ നായർ. ന്യൂഡൽഹി: നാഷണൽ ബുക്ട്രസ്റ്റ് ഇന്ത്യ, 1977.

45. ബിഭൂതിഭൂഷൺ ബന്ദ്യോപാധ്യായ, *ആരണ്യകം* (ബംഗാളി). വിവ., ലാലാ സർക്കാർ. തൃശ്ശൂർ: ഗ്രീൻ ബുക്സ്, 2013.

46. – – –. *ആദർശ ഹിന്ദുഹോട്ടൽ* (ബംഗാളി). വിവ., രവിവർമ്മ. കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, 2006.

47. – – –. *ഇച്ഛാമതി* (ബംഗാളി). വിവ., ലാലാ സർക്കാർ. തൃശ്ശൂർ: ഗ്രീൻ ബുക്സ്, 2012.

48. – – –. *അശനിസങ്കേത്* (ബംഗാളി). വിവ., ലീല സർക്കാർ. കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, 2014

49. ബിമൽ മിത്ര, *പഴയതും പുതിയതും* (ബംഗാളി). വിവ., രവിവർമ്മ. കോട്ടയം: ഡി. സി ബുക്സ്, 1981.

50. – – –. *ചരിത്രത്തിൽ ഇല്ലാത്തവർ* (ബംഗാളി). വിവ., കെ. രവിവർമ്മ. കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, 2003.

51. – – –. *ഭൈരവിരാഗം* (ബംഗാളി). വിവ., കെ. രവിവർമ്മ, തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ളിഷേഴ്സ്, 2010.

52. ബീരേന്ദ്രകുമാർ ഭട്ടാചാര്യ, *മൃത്യുഞ്ജയ* (ആസ്സാമീസ്). വിവ., പി. മാധവൻ പിള്ള. കോട്ടയം: ഡി. സി ബുക്സ്, 1982.

53. ഭഗവതി ചരൺ വർമ്മ, *മങ്ങിമറഞ്ഞ ചിത്രങ്ങൾ* (ഹിന്ദി). വിവ., ജി. സത്യൻ. ന്യൂഡൽഹി: നാഷണൽ ബുക്ട്രസ്റ്റ്, 1972.

54. ഭീഷ്മ സാഹ്നി, *തമസ്സ്* (ഹിന്ദി).വിവ., പി. മാധവൻ പിള്ള. കോട്ടയം: സാഹിത്യ പ്രവർത്തക സഹകരണ സംഘം, 1988.

55. മനോജ് ബോസ്, *ആർ തടയും?* വിവ., എം. എൻ സത്യാർത്ഥി. തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 1986.

56. മാണിക് വന്ദ്യോപാധ്യായ, *പാവകളിയുടെ കഥ* (ബംഗാളി). വിവ., നിലീന എബ്രഹാം. ന്യൂഡെൽഹി: സാഹിത്യ അക്കാദമി, 1968.

57. മിർജി അണ്ണാറാവു, *നിസർഗം* (കന്നട). വിവ., സി. രാഘവൻ. ന്യൂഡൽഹി: നാഷണൽ ബുക്ട്രസ്റ്റ് ഇന്ത്യ, 1996.

58. മിസിസ് റിച്ചാർഡ് കോളിൻസ്, *ഘാതകവധം* (മലയാളം). തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2013.

59. യശ്പാൽ, *നിറം പിടിപ്പിച്ച നുണകൾ* (ഹിന്ദി). വിവ., പി. എ വാര്യർ. കോട്ടയം: ഡി. സി. ബുക്സ്, 1987 (1960).

60. രാജനാരായണൻ, കി. *ഗോപല്ലപുരത്തെ ജനങ്ങൾ* (തമിഴ്). വിവ., കെ. വേണുഗോപാൽ, ന്യൂഡൽഹി: സാഹിത്യ അക്കാദമി, 2001.

61. രാജേന്ദ്ര യാദവ്, *ആകാശം മുഴുവൻ* (ഹിന്ദി). വിവ., കെ. കൃഷ്ണൻകുട്ടി. ന്യൂഡൽഹി: നാഷണൽ ബുക്ട്രസ്റ്റ് ഇന്ത്യ, 2006.

62. രാജം കൃഷ്ണൻ, *കുറിഞ്ഞിത്തേൻ* (തമിഴ്). വിവ., ഒ. കൃഷ്ണൻ പാട്യം. ന്യൂഡൽഹി: നാഷണൽ ബുക് ട്രസ്റ്റ്, ഇന്ത്യ. 1999.

63. രാഹി മാസും റസ, *അർദ്ധഗ്രാമം* (ഉറുദു). വിവ., ബിന്ദു വെൽസാർ. ന്യൂഡൽഹി: നാഷണൽ ബുക് ട്രസ്റ്റ്, ഇന്ത്യ,2005.

64. വിശ്വാസ് പാട്ടീൽ, *ഝാഡാഝഡതി (തീരാസങ്കടങ്ങൾ)* (മറാത്തി). വിവ., കാളിയത്ത് ദാമോദരൻ. ന്യൂഡൽഹി: സാഹിത്യ അക്കാദമി, 2008.

65. വെങ്കടേശ് മാട്ഗുഴ്ക്കർ, *ബൻഗാർവാടി* (മറാത്തി). വിവ., ബാബു. ന്യൂഡൽഹി: നാഷണൽ ബുക്ട്രസ്റ്റ് ഇന്ത്യ, 1994.

66. വീരേന്ദ്രകുമാർ ഭട്ടാചാര്യ, *കന്നിപ്പിറ* (അസമീസ്). വിവ., കെ.എൻ. ദാമോദരൻ നായർ. ന്യൂഡൽഹി: നാഷണൽ ബുക്ട്രസ്റ്റ് ഇന്ത്യ, 1993.

67. ശങ്കർ, *ആശ ആകാംക്ഷ* (ബംഗാളി). വിവ., രവിവർമ്മ. കോട്ടയം: സാഹിത്യ പ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം, 1979.

68. ശിവരാമകാരന്ത്, *മൂകാംബികയുടെ സ്വപ്നങ്ങൾ*. (കന്നട). വിവ., പി. എൻ മൂഡിത്തായ ഗോപകുമാർ വി. തൃശ്ശൂർ: ഗ്രീൻ ബുക്സ്, 2012.

69. ശീർഷേന്ദു മുഖോപാധ്യായ, *ദൂരദർശിനി* (ബംഗാളി). വിവ. ലീലാസർക്കാർ. കോട്ടയം: സാഹിത്യ പ്രവർത്തക സഹകരണ സംഘം. 1992.

70. ശ്രീലാൽ ശുക്ല, *ദർബാർ സംഗീതം* (ഹിന്ദി). വി. കെ. എൻ ദാമോദരൻ നായർ. ന്യൂഡൽഹി: നാഷണൽ ബുക്ട്രസ്റ്റ് ഇന്ത്യ. 1990.

71. സതിനാഥ് ഭാദുരി, *ഉറങ്ങാത്ത രാത്രി* (ബംഗാളി). വിവ., രവിവർമ്മ. ന്യൂഡൽഹി: നാഷണൽ ബുക്ട്രസ്റ്റ്, ഇന്ത്യ, 1982.

72. സന്തോഷ് കുമാർ ഘോഷ്, *കിനുഗോയാല തെരുവ്* (ബംഗാളി). വിവ., രവി വർമ്മ. ന്യൂഡൽഹി: നാഷണൽ ബുക്ട്രസ്റ്റ് ഇന്ത്യ, 1978.

73. സാവിത്രി റോയ്, *നെല്ലിന്റെ ഗീതം* (ബംഗാളി). വിവ., എം. എൻ സത്യാർത്ഥി. കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, 2003.

74. സുനിൽ ഗംഗോപാധ്യായ, *മോനേർമാനുഷ്* (ബംഗാളി). വിവ., സുനിൽ ഞാളിയത്ത് കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, 2014.

75. റാവു ബഹദൂർ, *ഗ്രാമായണം* (കന്നട). വിവ., സി. രാഘവൻ. ന്യൂഡൽഹി: നാഷണൽ ബുക്ട്രസ്റ്റ് ഇന്ത്യ, 1981.